

# 中論講義

(下)

■ 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
17 觀業品	314~353
18 觀法品	354~393
19 觀時品	394~408
20 觀因果品	409~433
21 觀成壞品	434~457
22 觀如來品	458~480
23 觀顛倒品	481~507
24 觀四諦品	508~563
25 觀涅槃品	564~596
26 觀十二因緣品	597~628
27 觀邪見品	629~660



福嚴推廣教育班第 30 期（《中論》）

## 《中觀論頌講記》

〈觀業品第十七〉<sup>1</sup>

（pp.272-307）

釋厚觀（2015.12.26）

### 壹、引言（pp.272-273）

〔壹〕本品是苦集的總結，討論惑業苦之關係及作、作者等問題（p.272）

本品是觀世間集<sup>2</sup>的最後一品。世間集，主要的是說煩惱與業；不過說到惑、業，就要談到起煩惱造業、由業感果的經過。所以經中觀苦，即觀蘊、處、界的無常故苦；觀苦集，就涉及從業感果的因果相續了。

集諦中，煩惱雖是生死的推動力，但直接招感苦樂果報的，是由煩惱發動造作種種業所引起的業力。所以，以業力結束這一門。而且，品題說觀業，實際上談到了由惑起業、由業感果，作作者、受受者的全部問題；所以本品可看作苦集的總結。

〔貳〕佛教各學派對業力之看法<sup>3</sup>（pp.272-273）

<sup>1</sup>（1）清辨，《般若燈論釋》作〈17 觀業品〉（大正 30，99a6）。

（2）安慧，《大乘中觀釋論》作〈17 觀業品〉（高麗藏 41，141b22）。

（3）月稱，梵本《淨明句論》作〈17 觀業果品〉。參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.447：karmaphalaparīkṣā nāma saptadaśamaṃ prakaraṇam（「業と果報との考察」と名づけられる第十七章）

（4）歐陽竟無編，《中論》卷 3〈17 觀業品〉（《藏要》4，38b，n.5）：  
梵作〈觀業果品〉。

<sup>2</sup> 案：觀世間集，〈6 觀染染者品〉至〈17 觀業品〉共 12 品。

<sup>3</sup>（1）參見印順法師，《唯識學探源》，第三章，第三節，第二項〈各派對業力存在的異說〉，pp.146-155。

（2）參見印順法師，《唯識學探源》，第三章，第三節，第三項〈結說〉，pp.156-158：

關於「業力存在」的體性，有部是「無見無對」的色法；經部是思上的功能；成實、正量、大眾它們是心不相應行，但又有有別體、無別體的二派。

有部把潛在的業力，看成色法，確有極大的困難。色的定義，是變壞或變礙，無表色對這兩個定義，都不見得適合。色法的定義，本是依據常識的色法而建立的，把這定義應用到能力化的細色，自然要感到困難。這正像一般哲學家的唯心、唯物的心物定義，往往不是常識的心、物一樣。

經部說業力是思心所的種子，雖說它「此無別體」，「此不可說異於彼心」，到底業力沒有能緣覺了的心用，不能適合心法的定義。這樣，還是放在心不相應行裡，但非色非心的又是什麼呢？

我以為，潛在的業力，是因內心的發動，通過身、語而表現出來；又因這身、語的動作，影響內心，而生起的動能。它是心、色為緣而起的東西，它是心、色渾融的能力。最適當的名稱，是業。身表、語表是色法，因身語而引起的潛在的動能，也就不妨叫它無表色；至少，它是不能離卻色法而出現的。不過，有部把它看成四大種所造的實色，把它局限在色法的圈子裡，是多少可以批評的。

潛在的業力，本因思心所的引發而成為身、口顯著的行為；又因表色的活動，引起善、不善的心心所法，再轉化為潛在的能力。叫它做思種子，或心上的功能，確也無妨。不

一、問題的提出：業力是什麼？業力如何保持，將來如何感果 (p.272)

招感來生的生死苦果，業是最主要的；果報的或苦或樂，是由行為的或善或惡所決定的。但是，現在造業，怎麼能感將來的苦果？這是有業力的存在不失。

業力到底是什麼？存在，到底是怎樣地保持，怎樣地存在呢？探究到這問題，佛教的各派學者，就提出種種理論去說明他。

二、別述 (pp.272-273)

(一) 說一切有部：立無表色 (p.272)

說一切有部，成立色法的無表業，<sup>4</sup>以三世實有的見地去說明他。

但有的以為無表業是假色<sup>5</sup>。

(二) 經部譬喻師：業是種子 (pp.272-273)

經部譬喻師，根據世間植物種果相生的現象，說業是熏習於相續心中而成為種子。<sup>6</sup>

過，像經部那樣把業從身、語上分離出來，使它成為純心理的活動，規定為心上的功能。

唯識思想，誠然是急轉直下的接近了，但問題是值得考慮的。

<sup>4</sup> 參見印順法師，《唯識學探源》，第三章，第三節，第二項〈各派對業力存在的異說〉，p.146：薩婆多部的無表色：薩婆多部的見解，業有身、口、意三種。意業是思心所；因思心所所發動引生的形色、言語，叫做身表和語表，這都是色法。

身表與語表業，剎那引起另一種不可表示，沒有對礙的色法，叫無表色，就是無表業（依欲界說）。這無表色，是從四大所造，也有善與不善兩類。無表色的教證，雖然很多，但主要是業力的相續增長。

身表、語表，是剎那滅而間斷的，意業也是三性不定的，但業力卻是相續的，像經上說（轉引《俱舍論》卷13）：

「成就有依七福業事<sup>\*</sup>，若行、若住、若寐、若覺，恆時相續，福業漸增，福業續起。」這可以看出有某一類法（業力）在相續如流。佛曾說過「無表色」，雖然各家的解說不同，但因表色而引起的潛在業力，稱為無表色，確也非常適宜。

※案：「七福業事」，參見《俱舍論記》卷13〈4分別業品〉：

成就有依七福業事者，一、施羈旅客，二、施路行人，三、施有病人，四、施侍病人，五、施園林，六、施常乞食，七、隨時施。（大正41，206a4-6）

<sup>5</sup> (1) 《大毘婆沙論》卷122：

譬喻者說：表、無表業，無實體性。所以者何？若表業是實可得，依之令無表有；然表業無實，云何能發無表令有？且表業尚無，無表云何有？而言有者，是對法諸師矯妄言耳。（大正27，634b23-27）

(2) 參見印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.525-526：

《雜心論》說「無作假色」，意義是異常重大的。關於無表色，各論的意見，出入很大，如：《大毘婆沙論》——無表是色，意業是思；《心論》——無表假色，意業無表；《優波扇多釋論》——無表是色，意業無表；《雜心論》——無表假色，意業是思。

無表色實有；意業是思，無所謂表與無表，這是說一切有部阿毘達磨論宗的正義。無表色是假，本為說一切有部中譬喻師的異說。《大毘婆沙論》集成以後，到《雜心論》的時代，譬喻師已從說一切有部中分出，成經部譬喻師，在教理上，有著重要的發展，嚴重的威脅到阿毘達磨論宗。努力復歸於毘婆沙正義的《雜心論》主，也同意無表色是假。這可見說一切有部，阿毘達磨論宗的動搖，已是時代的趨勢了。

<sup>6</sup> (1) 世親造，〔唐〕玄奘譯，《俱舍論》卷30〈9破執我品〉：

從業相續轉變差別，如種生果。如世間說「果從種生」，然果不隨已壞種起，亦非從種無間即生。若爾，從何？從種相續轉變差別，果方得生。謂種次生芽、莖、葉等，花為

**（三）正量部：立不失法**（p.273）

正量部的學者，根據如字在紙的券約，說業的不失法<sup>7</sup>。

**（四）犢子部與經量本計：主張有作者造業，受者受果報**（p.273）

犢子與經量本計，主張有我，以我為作者、受者。<sup>8</sup>

最後，方引果生。若爾，何言「從種生果」？由種展轉引起花中生果功能，故作是說。若此花內生果功能非種為先所引起者，所生果相應與種別。如是雖言「從業生果」，而非從彼已壞業生，亦非從業無間生果，但從業相續轉變差別生。

何名「相續」、「轉變」、「差別」？

謂業為先，後色、心起，中無間斷，名為「相續」；

即此相續，後後剎那異前前生，名為「轉變」；

即此轉變，於最後時，有勝功能無間生果，勝餘轉變，故名「差別」。(大正 29, 158c24-159a9)

(2) 參見眾賢造，玄奘譯，《順正理論》卷 34（大正 29，535a2-15）。

(3) 參見印順法師，《唯識學探源》，第三章，第三節，第二項〈各派對業力存在的異說〉，pp.146-148：

經部的思種子：從有部流出的經部譬喻師，對業力的見解，和有部不同。《大毘婆沙論》（卷 122）說：「譬喻者說：表、無表業，無實體性。」

身表、語表與無表色，它都認為不是真實的。形色是依顯色的積聚而假立的；能詮的語聲，一剎那不能詮表，多剎那相續也就不是實有。無表色，是「依過去大種施設，然過去大種體非有故」，也不是實有。它雖承認表、無表色的名稱，卻不許它是業的實體。

那麼業是什麼呢？《大毘婆沙論》（卷 113）說：「譬喻者說：身、語、意業，皆是一思。」

《婆沙》卷 19 的「離思無異熟因」，也是這個意義。《俱舍論》卷 13，《順正理論》卷 34，都有譬喻者的業力說。<sup>\*</sup>大意說：考慮、決定時的「思維思」，是意業。因「思維思」而引起的「作事思」，能發動身體的運動、言語的詮表。這動身、發語的「作事思」，是身業與語業。身體的運動與言語的詮表，只是思業作事所依的工具。這還在三業方面說。

談到無表業，譬喻論者只說成就。後代經部，說是因思心所的熏習，而微細相續漸漸轉變。簡單的說，無表業是微細潛在相續的思種子。它與有部對立起來，有部說是無表色，它卻說是種子思。

※案：《俱舍論》卷 13〈4 分別業品〉（大正 29，68c8-28）。

眾賢造，玄奘譯，《順正理論》卷 34（大正 29，537b14-27）。

<sup>7</sup> (1)〔陳〕真諦譯，《顯識論》：

小乘義正量部名為無失，譬如券約。故佛說偈：「諸業不失，無數劫中，至聚集時，與眾生報。」（大正 31，880c15-18）

(2)〔唐〕窺基撰，《成唯識論述記》卷 4：

《成業論》正量部舊云：「不失法如券是也。」（大正 43，289b8-9）

(3) 參見德慧造，〔陳〕真諦譯，《隨相論》（大正 32，161c11-29）。

(4) 參見印順法師，《唯識學探源》，第三章，第三節，第二項〈各派對業力存在的異說〉，pp.153-154。

<sup>8</sup> (1)《大毘婆沙論》卷 11：

有執補特伽羅，自體實有。如犢子部，彼作是說：「我許有我，可能憶念本所作事，先自領納今自憶故；若無我者，何緣能憶本所作事？」（大正 27，55a18-21）

(2) 世友造，玄奘譯，《異部宗輪論》：

有犢子部本宗同義，……諸法若離補特伽羅，無從前世轉至後世。依補特伽羅，可說有移轉。（大正 49，16c14-18）

(3)《異部宗輪論》：

其經量部本宗同義，……執有勝義補特伽羅。（大正 49，17b2-6）

**〔參〕論主以性空正見破各種異說，顯發佛教本義** (p.273)

業力是重要的問題，也是佛教發展當中的一個主要問題。種種說法，雖各各自圓其說，然在性空正見的觀察下，這都是似是而非的，意見更多困難更甚的，不能解決此重要教義。所以頌中一一的洗破，讓樸質而純潔的佛教本義，顯發出來。

**貳、正論** (pp.273-307)

**〔壹〕遮妄執** (pp.273-305)

**一、破一切有者的諸業說** (pp.273-279)

**〔一〕立** (pp.273-278)

**1、二業——釋第 1 頌**<sup>9</sup> (pp.273-274)

〔01〕大聖說二業，思與從思生，是業別相中，種種分別說。<sup>10</sup>

**〔1〕略談關於「人能降伏心……二世果報種」一頌各譯本之異說** (pp.273-274)

這頌之前，什譯還有『人能降伏心……二世果報種』一頌。<sup>11</sup>這突如其來的成立善業頌，文義是不相順的。西藏的《無畏論》，此頌在第十頌之後說。<sup>12</sup>清辨的《般若燈論》長行中，雖也先提到此頌，<sup>13</sup>但正式的解釋，還是在後面。<sup>14</sup>所以現在也就把這頌留到後面去說。

**〔2〕一般學者引佛說立二業：思業、思已業** (p.274)

<sup>9</sup> (1) 案：羅什譯《中論》〈17 觀業品〉原來第 1 頌「人能降伏心，利益於眾生，是名為慈善，二世果報種」，印順法師調整為第 11 頌，因此原來羅什譯《中論》〈17 觀業品〉第 2 頌至第 11 頌序號各往前移，變成第 1 頌至第 10 頌。

(2) 《中論》卷 3 〈17 觀業品〉(青目釋)：

**大聖說二業，思與從思生，是業別相中，種種分別說。**

大聖略說業有二種：一者思，二者從思生。是二業如阿毘曇中廣說。(大正 30，21c3-6)

<sup>10</sup> (1) 參見《中論》卷 3 〈17 觀業品〉(大正 30，21c3-4)。

(2) 《般若燈論釋》卷 10 〈17 觀業品〉：

大仙所說業，思及思所起，於是二業中，無量差別說。(大正 30，99b4-5)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 10 〈17 觀業品〉：

思及思所生，大仙所說業；彼業有多種，次第而分別。(高麗藏 41，141c15-16)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.450：

cetanā cetayitvā ca karmoktaṃ paramarṣiṇā /  
tasyānekavidho bhedaḥ karmaṇaḥ parikṛitāḥ //

「業(行為)は、心に思う行為(思業)と、心に思ってから外に現わされる行為(思已業)とである」と、最高の仙人(ブツダ)によって語られた。また「その業には、多くの種類の区別がある」と、宣言された。

<sup>11</sup> 《中論》卷 3 〈17 觀業品〉：

人能降伏心，利益於眾生，是名為慈善，二世果報種。(大正 30，21b25-26)

<sup>12</sup> 參見寺本婉雅譯，《龍樹造，中論無畏疏》〈17 觀業果品〉，東京，國書刊行會，1936 年，pp.272-273。

<sup>13</sup> 《般若燈論釋》卷 10 〈17 觀業品〉：

故彼偈言：自護身口思，及彼攝他者，慈法為種子，能得現未果。(大正 30，99a18-19)

<sup>14</sup> 清辨，《般若燈論釋》卷 10 〈17 觀業品〉：

**人能降伏心，利益於眾生，是名為慈善，得二世果報。**(第 11 頌)

釋曰：以是故，佛說有此得果方便，如所說者其義得成。

論者言：汝說業果有相續故，而以種子為喻者，則有大過。(大正 30，100b22-26)

這是一切有者，也是一般學者，直依經中的敘述而解說諸業。  
假名諸業，雖可作此說，但討論到諸業的如何感果，就顯然有問題了。

「大聖」指佛，佛所「說」的業，根本只有「二」種「業」：一、思業，二、思已業。<sup>15</sup>

「思」是心所法，以造作為用，能推動內心去造作，發動身體的活動、口頭的說話。思是意志的，從思慮到決定去做，所以他是業的動力。

因思心所的發動而能表現於身體的動作與語言，這是「從思」心所「生」的，即是思已業。

**(3) 比較有部與經部對二業之看法** (p.274)

**A、同** (p.274)

佛教學者，對這二業是共同承認的。

**B、異** (p.274)

所不同的，有部說思業是以心所為體，思已業以身表色及語表為體。<sup>16</sup>

經部說這二業，身體的動作與語言的詮表，不過是業的工具。<sup>17</sup>

這二「業」的「別相」，在經論中又作「種種」的「分別說」。此下的三業<sup>18</sup>、七業<sup>19</sup>，即是從二業分別而來。

<sup>15</sup> (1)《中阿含經》卷 27 (111 經)《達梵行經》：

云何知業，謂有二業：思、已思業。(大正 1，600a23-24)

(2)《俱舍論》卷 12〈4 分業品〉：

世別由業生，思及思所作，思即是意業，所作謂身語。(大正 29，67b9-10)

(3)《俱舍論》卷 13〈4 分業品〉：

契經中說有二種業：一者思業，二思已業。此二何異？謂前加行起思惟思，我當應為如是如是所應作事，名為「思業」；既思惟已起作事思，隨前所思作所作事，動身、發語名「思已業」。(大正 29，68c13-17)

<sup>16</sup> 《品類足論》卷 7〈6 辯攝等品〉：

身業云何？謂身表及無表。語業云何？謂語表及無表。意業云何？謂思。(大正 26，717c26-27)

<sup>17</sup> 參見印順法師，《唯識學探源》，第三章，第三節，第二項〈各派對業力存在的異說〉，pp.146-147：

經部的思種子：……考慮、決定時的「思維思」，是意業。因「思維思」而引起的「作事思」，能發動身體的運動、言語的詮表。這動身、發語的「作事思」，是身業與語業。身體的運動與言語的詮表，只是思業作事所依的工具。

<sup>18</sup> (1)《大集法門經》卷 1：

三業是佛所說，謂一者身業，二者語業，三者意業。(大正 1，227c8-9)

(2)《舍利弗阿毘曇論》卷 7：

云何思業？意業是名思業。云何思已業？身業、口業是名思已業。(大正 28，580a12-13)

(3)《俱舍論》卷 13〈4 分別業品〉：

此所由業其體是何？謂心所思及思所作，故契經說有二種業：一者思業，二思已業。思已業者，謂思所作。如是二業分別為三，謂即有情身、語、意業。(大正 29，67b17-20)

<sup>19</sup> 各家對七業的說法不同，今依印順法師，《中觀論頌講記》，p.277 所說，七業是指身業、口業、作業、無作業、善業、不善業與思。

**2、三業——釋第2頌**<sup>20</sup> (p.275)

〔02〕佛所說思者，所謂意業是；所從思生者，即是身口業。<sup>21</sup>

「佛所說」的「思」業，就是通常講的「意業」；「從思」所「生」的業，「即是」通常講的「身、口」二「業」。所以二業開出來就是三業。

思與意相應，說名意業。這樣，業的眷屬，都包括在裡面。由分別思慮的意業，發現於外所有的身體動作是身業，語言詮表是口業，也稱語業。

**3、七業** (pp.275-278)

〔03〕身業及口業，作與無作業，如是四事中，亦善亦不善<sup>22</sup>。

〔04〕從用生福德，罪生亦如是，及思為七法，能了諸業相。<sup>23</sup>

<sup>20</sup> 《中論》卷3〈17 觀業品〉(青目釋)：

**佛所說思者，所謂意業是；所從思生者，即是身口業。**

思是心數法，諸心數法中能發起有所作故名業，因是思故起外身口業，雖因餘心心數法有所作，但思為所作本，故說思為業。是業今當說相。(大正 30，21c7-12)

<sup>21</sup> (1) 《中論》卷3〈17 觀業品〉(大正 30，21c7-8)。

(2) 《般若燈論釋》卷10〈17 觀業品〉：

如前所說思，但名為意業，從思所起者，即是身口業。(大正 30，99b11-12)

(3) 《大乘中觀釋論》卷10〈17 觀業品〉：

彼所說思者，此即是意業；從思所生者，所謂身語業。(高麗藏 41，141c19-20)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.452：

tatra yaccetanetyuktaṃ karma tanmānaṣaṃ smṛtaṃ /  
cetaiyivā ca yattūktaṃ tattu kāyikavācikaṃ //

そのうち、およそ心に思う行為といわれている業(思業)は、意に関するもの(意業)と考えられている。一方、およそ心に思ってから外に現わされる行為といわれているもの(思已業)は、身体に関するもの(身業)と、ことばに関するもの(口業)である〔と考えられている〕。

<sup>22</sup> (1) 善：梵，virata (遠離)。(大正 30，21d，n.19)

不善：梵，avirata (非遠離)。(大正 30，21d，n.20)

(2) 歐陽竟無編，《中論》卷3〈17 觀業品〉(《藏要》4，39b，n.1)：

無畏釋云：「無表二種：若受不善律儀而未捨者所起為未遠離，已捨者所起為遠離；并身、語業為四。」

佛護釋：「身、語本是業道，今亦入業數也。」

(3) 葉少勇，《中論頌：梵藏漢合校、導讀、譯注》，中西書局，2011年，pp.258-259：

據《佛護》，**不止息無表業**，是指心中決定我將以身語作惡，雖還未作，由於持有惡心，有惡業生。

**止息無表業**則與此相反，是持善心所生善業。

其中，「止息」也譯「遠離」，指善，「不止息」即不善。「無表」即不顯現、不可知。

<sup>23</sup> (1) 《中論》卷3〈17 觀業品〉(大正 30，21c13-16)。(第3頌、第4頌)

(2) 《般若燈論釋》卷10〈17 觀業品〉：

身業及口業，作與無作四，語起遠離等，皆有善不善。(大正 30，99b20-21)

受用自體福，罪生亦如是，及思為七業，能了諸業相。(大正 30，99c3-4)

(3) 《大乘中觀釋論》卷10〈17 觀業品〉：

受用故生福，施受用福生；非福亦復然，此名受用義。(高麗藏 41，142a5-6)

并思為七種，了知諸業法，身語表無表，**遠離不遠離**。(高麗藏 41，142a7-8)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.454：

**(1) 釋七業——釋第3、4頌**<sup>24</sup> (pp.275-278)

**A、青目釋與清辨釋** (p.275)

這兩頌，成立七業。但頌文隱晦<sup>25</sup>，很難確指是那七業。

青目論中沒有清楚的說明，**清辨釋**也同樣的含糊<sup>26</sup>。

**B、嘉祥疏** (pp.275-277)

vāgviṣpando 'viratayo yāścāvijñaptisaṃjñitāḥ /  
avijñaptaya evānyāḥ smṛtā viratayastathā //  
paribhogānvayaṃ puṇyamapuṇyaṃ ca tathāvidham /  
cetanā ceti saptaita dharmāḥ karmāñjanāḥ smṛtāḥ //

①ことばと，②〔身体の〕動作と，③〔煩惱から〕まだ離れていない無表と名づけられるものと，また④同類で〔煩惱から〕離れている他のもろもろの無表と考えられるものと，⑤〔善い果報の〕享受と結びついている功德（善行）と，また⑥同種の惡徳（惡行）と，さらに⑦心に思うことと，これらの七つの「もの」（七法）が，業を明示する，と考えられている。

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷3〈17 觀業品〉（《藏要》4，39a，n.5）

四本頌云：「**謂語及行動，未遠離無表，及諸餘遠離無表亦如是，受用所生福、非福相如是，并思為七法，應許為知業。**」今譯文錯。

<sup>24</sup> 《中論》卷3〈17 觀業品〉（青目釋）：

**身業及口業，作與無作業，如是四事中，亦善亦不善。**（第3頌）

**從用生福德，罪生亦如是，及思為七法，能了諸業相。**（第4頌）

口業者四種口業，身業者三種身業，是七種業有二種差別：有作、有無作——作時名作業，作已常隨逐生名無作業。是二種有善、不善；不善名不止惡，善名止惡。

復有從用生福德：如施主施受者，若受者受用，施主得二種福：一、從施生，二、從用生。如人以箭射人，若箭殺人有二種罪：一者、從射生，二者、從殺生。若射不殺，射者但得射罪，無殺罪，是故偈中說罪福從用生。如是名為六種業，第七名思，是七種即是分別業相。是業有今世、後世界報，是故決定有業、有果報故，諸法不應空。（大正30，21c13-22a5）

<sup>25</sup> 隱晦：指說的話、寫的文章所表示的意思曲折不明顯。（《漢語大詞典》（十一），p.1126）

<sup>26</sup> 清辨，《般若燈論釋》卷10〈17 觀業品〉：

**身業及口業，作與無作四，語起遠離等，皆有善不善。**

釋曰：語起者，謂以文字了了出言，名為語起。

云何名**遠離**？謂運動身手等。運動者，謂起念言：我當作此善業，從初受善業思，後受善業思。所起之人，若作善業、若不作業，遠離無作色體恒生。

**不遠離者**，亦如是念言：我當作此不善業，若身、若口、若意，從初不善業刹那，所起之人，若作惡業、若不作，從不善因，名不遠離無作色體恒生。

云何名**作、無作色**？以身口色令他解者名為**作色**，不以身口色令他解者名**無作色**。

故論偈言：「**受用自體福，罪生亦如是，及思為七業，能了諸業相。**」

釋曰：云何名受用自體？謂檀越所捨房舍、園林、衣服、飲食、臥具、湯藥資身具等。

云何名**福**？謂撈漉<sup>\*</sup>義。見諸眾生沒溺煩惱河中，起大悲心，漉出眾生，置涅槃岸故名為福。

**非福者**，謂作種種不善之事，能令眾生入諸惡道。云何亦是受用自體？謂違背福故，名為**非福**。

解福、非福已，次解思義。以何法故名之為**思**？謂功德與過惡，及非功德與過惡。起心所作意業者名思。

彼論如是以七種業說為業相，乃至坐禪、誦經、聽聞、記念等，亦名為業，皆攝在七種中故。（大正30，99b20-c15）

※撈漉：從水中取物。（《漢語大詞典》（六），p.891）

※漉：4.指用網撈取。（《漢語大詞典》（六），p.98）

嘉祥疏中舉出幾種不同的解說，但只採取了一種，就是身、口、意三業中，意業在七業中名思，身、口分為六種，就成了七業。

※釋「身業、口業，作業、無作業」(pp.275-276)

身、口的六業，前四種在頌文中可以明白的看出，是「身業」、「口業」、「作業」、「無作業」。但也可解說為身有作業、無作業，口有作業、無作業，成為四業。作與無作，或譯表與無表。<sup>27</sup>

正在身體活動、語言談說的時候，此身語的動作，能表示內心的活動，是身口的作業。

因身口的造作，生起一種業力，能感後果，他不能表示於外，故名身口的無作業。

作業是色法的，由色法所引起的無表業，所以也是色法的，不過是無所表示罷了。這無表色，毘婆沙論師說是實有的<sup>28</sup>，《雜心論》說是假有的<sup>29</sup>。

※釋「善業、不善業」、「從用生福德」(pp.276-277)

在這「四」種業當「中」，有「善」業、「不善」業，而善不善業，又各有兩類，一是造作時候所成的業，一是受用時候所起的業。

如甲以財物布施乙，在甲施乙受時，即成就善業；乙受了以後，在受用時，甲又得一善業。

青目釋舉射箭喻說：放箭射人，射出去是一惡業，箭射死了那個人，又是一惡

<sup>27</sup> [隋]吉藏撰，《中觀論疏》卷8〈17業品〉：

有人言：身、口為二，作業、無作業，故是四。善、不善中隨取一，故為五業。從用中有善惡，亦隨取一，故為六，思即七也。

二釋云：身中有作、無作，口中有作、無作，為四。善從用、惡從用為六，思為七。影師又云：此青目釋也。

又釋云：前二並有失。今明身中有作、無作，口中有作、無作，此四句同第二釋。於善從用中自有事在善，復有從用善，及思為七業。此釋就善中自七，惡中自七。所以然者，身自有善作善、無作善，口亦爾。從用中有事在善、從用善，罪亦自有事在罪、及從用罪。猶如造經，是事在善，若轉誦之即是從用善。(大正42, 117b13-25)

<sup>28</sup> 《大毘婆沙論》卷171：

問：何故作此論？

答：為止說表、無表業非實有者意，明表、無表業皆是實有。(大正27, 860c5-7)

<sup>29</sup> (1)《雜阿毘曇心論》卷3〈3業品〉：

如世尊說：形質故是色，無作亦非色，以作是色故，彼亦名色。(大正28, 888b29-c2)

(2)參見印順法師，《印度佛教思想史》，p.199：

《雜心論》說：身作(表)、語作，意業沒有無作。什麼是無作(表)？在身、語「動(作)滅已，與餘識俱，彼(無表)性隨生。」所以「無作亦非色，以作是色故，彼亦名色」。無表色是感報的業，是毘婆沙師——有部的重要教義。現在說：無表不是色，是在身語動作滅時，立即引起的，與識俱生的無表業。為身、語表色所引起，也就假名為色，其實不是色法。這一無表假色的見地，是譬喻師的；在經部興盛中，這將成為有部的新說了。

(3)參見印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.525-526。



業；如沒有射死，那只有射罪，無殺罪。前者是約能作者方面說的，後者是約所受者方面說的。

上一頌約能造作說，「從用生福德，罪生亦如是」，即是約受用業而說。但這樣講來，似乎不止七種業了。

嘉祥說：善惡各有七種業：

善的七業是身、口、作、無作、作時善、受用善、思業；

惡的七業是身、口、作、無作、作時惡、受用惡、思業。

**C、印順法師之看法** (pp.277-278)

依我看，七業應該是身、口、作、無作、善、不善，與思。

「從用生福德，罪生亦如是」二句，是身口業所以成為福業、罪業的說明。意思是說：作、無作業的善惡，不僅在於內心的思慮，也不僅在於身口的動作，要看此一動作，是怎樣的影響對方，使他人得何種受用而定。

如布施，決不單單作布施想，也不單是用手把財物丟出去，必須施給人，人受了受用快樂，受者能得到好的受用，所以成為善的福德業。

又如殺人，他人受痛苦以至命絕，所以也就成為罪業。

所以，善惡二業的分別，就看對方受用的結果是怎麼樣。醫生的針割病人，不是罪業；以毒施人，使人或病或死，也不是福業。罪福必須注意對方的受用。

凡說明業力，至少要講這七種：內心的動機，表現於身口的動作，及因此而起的無作，影響他人而成善、不善的分別；明白了這七業，佛法中所說種種的業，就能正確了解。所以說：「及思為七法，能了諸業相。」

表現的身口業是作業，潛在的身口業是無作業。

意業為什麼不說他有作、無作業呢？思是心內種種分別思慮，內心的造作，是不能直接表示於人的，所以不名為表業；既非表業，當然也就沒有無表業。無表業是依有表業立的。

在這些上，可見佛教的業力說，是怎樣的重視身口，重視社會關係，並不像後代的業力說，傾向於唯心論。

**(2) 有部主張業有自性，依此建立業果** (p.278)

上面所說，本是佛經中的舊義。但有部他們，以為這些業是真實有自性的。明白此等業性的差別，就可以建立起業果來了。

**(二) 破——釋第5頌**<sup>30</sup> (pp.278-279)

<sup>30</sup> 《中論》卷3〈17觀業品〉(青目釋)：

答曰：業住至受報，是業即為常；若滅即無業，云何生果報？

業若住至受果報，即為是常。是事不然。何以故？業是生滅相，一念尚不住，何況至果報！

若謂業滅，滅則無，云何能生果報？(大正30，22a5-10)

[05] 業住至受報<sup>31</sup>，是業即為常；若滅即無常，云何生果報<sup>32</sup>？<sup>33</sup>

**1、審定** (p.278)

論主並不說他所立的二業、三業、七業是錯誤的，因為這確是佛說，緣起法中是可以有的。問題在他們主張實有自性，所以要破斥他。

所說業能受報，是業住受報呢？還是業滅受報？

**2、別破** (pp.278-279)

**(1) 若業住受報，則常在不滅** (pp.278-279)

「業住」，是業力存在不滅的意思；從開始造業一直到感「受」果「報」，這業力都存在不失。那麼，所說的「業」，從作到受，不變不失，就是「常」住的了。

但實際上，佛說業行是無常生滅的。佛說造業感果，不但是前生造業，來生感果，是可以經過百千萬劫的。如經百千萬劫的常住，太與無常相反了。如業是常的，常即不應有變化；受報就應該常受報，那也破壞隨業流轉、苦樂推移的事實了。進一步說，業如果是常住的，那也說不上造作了。

**(2) 若業滅受報，則無常** (p.279)

假定說，作了業在未到感果的時候就「滅」，那業就是「無常」的。業力剎那無常，業滅時果未生，滅了以後即無所有，那又怎麼可以「生果報」呢？

**(3) 結成** (p.279)

實有論者的常與無常，都是邪見，都不能成立業果的相續。

有部說身、口的作業是無常的，無作業雖也是剎那生滅的，但隨心轉。這就是說：有無表色與心俱生俱滅相續而起，所以能相續到未來感果。同時，又說在未感果以前，業得<sup>34</sup>也是隨心而流的。所以有色界的有情，生到無色界去，色法的無表業

<sup>31</sup> 參見歐陽竟無編，《中論》卷3〈17 觀業品〉（《藏要》4，39b，n.2）：番、梵作「熟時」。

<sup>32</sup> 參見歐陽竟無編，《中論》卷3〈17 觀業品〉（《藏要》4，39b，n.3）：無畏原云：「若計業或住、或滅而生果報，皆不然也。」

<sup>33</sup> (1) 《中論》卷3〈17 觀業品〉：  
業住至受報，是業即為常；若滅即無業\*，云何生果報？（大正30，22a6-7）  
※業=常【宋】【元】【明】。（大正30，22d，n.1）

(2) 《般若燈論釋》卷10〈17 觀業品〉：  
若住至受果，此業即為常，業若滅去者，滅已誰生果？（大正30，99c22-23）

(3) 《大乘中觀釋論》卷10〈17 觀業品〉：  
業住至果熟，彼業即是常，若滅即成無，云何有果生？（高麗藏41，142a15-16）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.456：

tiṣṭhatyāpākakālāccekarma tannityatāmiyāt /

niruddham cenniruddham satkiṃ phalam janayiṣyati //

もしも業が熟〔して果報に至る〕時まで存続しているならば、それ（業）は常住である，ということになるであろう。またもしも〔業が〕すでに滅してしまっているならば，すでに滅したものが，どのようにして，果報を生ずるであろうか。

<sup>34</sup> 參見眾賢造，玄奘譯，《順正理論》卷34〈4 辯業品〉（大正29，535a26-b6）。

雖暫時沒有了，然而因為業得的關係，後生有色界的時候，還可以現起無表業色。

這是他的解說，姑且不問此說如何，以性空者的觀點，分析到剎那生滅，自性有者即不能成立前後的連繫。

## 二、破經部譬喻者的心相續說 (pp.279-287)

### (一) 立 (pp.280-285)

#### 1、成立業果 (pp.280-283)

##### (1) 舉喻 (pp.280-281)

[06] 如芽等相續，皆從種子生，從是而生果，離種無相續<sup>35</sup>。<sup>36</sup>

[07] 從種有相續，從相續有果，先種後有果，不斷亦不常<sup>37</sup>。<sup>38</sup>

#### A、由種子有相續，由相續而生果——釋第 6 頌<sup>39</sup> (pp.280-281)

譬喻者不滿於一切有部的業力說，提出心心相續的業力說。<sup>40</sup>以為心心相續的業

<sup>35</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷 3〈17 觀業品〉（《藏要》4，40a，n.1）：

無畏原云：「此中種子生芽相續則滅，由種子現起芽等相續。」

<sup>36</sup> (1) 《中論》卷 3〈17 觀業品〉（大正 30，22a11-12）。

(2) 《般若燈論釋》卷 10〈17 觀業品〉：

如芽等相續，而從種子生，由是而生果，離種無相續。（大正 30，100a16-17）

(3) 《大乘中觀釋論》卷 10〈17 觀業品〉：

若不先植種，果生即不能，（高麗藏 41，142a24）

因隨果法中，從芽等相續。（高麗藏 41，142b2）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.458：

yo 'nkuraprabhṛtirbījātsamtāno 'bhipravartate /

tataḥ phalamṛte bījātsa ca nābhipravartate //

およそ芽に始まる連続（相續）は，種子から現われて，それから果実〔が現われる〕。

それ（連続）は，種子を離れては，現われることはない。

<sup>37</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷 3〈17 觀業品〉（《藏要》4，40a，n.2）：

無畏次釋云：「種子有相續，隨轉故不斷；種子有滅，不住故不常。」

<sup>38</sup> (1) 《中論》卷 3〈17 觀業品〉（大正 30，22a12-14）。

(2) 《般若燈論釋》卷 10〈17 觀業品〉：

種子有相續，從相續有果，先種而後果，不斷亦不常。（大正 30，100a22-23）

(3) 《大乘中觀釋論》卷 10〈17 觀業品〉：

若芽等相續，芽等復生餘，種先而果後，不斷亦不常。（高麗藏 41，142a22-23）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.460：

bījācca yasmātsamtānaḥ samtānācca phalodbhavaḥ /

bījapūrvam phalaṃ tasmānnochinnam nāpi śāśvatam //

種子から連続が，またその連続から果実が，生起する。種子を先として果実〔が生起する〕のであるから，それゆえ，〔種子と果実とは〕断滅でもないし，また常住でもない。

<sup>39</sup> 《中論》卷 3〈17 觀業品〉（青目釋）：

問曰：如芽等相續，皆從種子生，從是而生果，離種無相續。……

如從穀有芽，從芽有莖、葉等相續，從是相續而有果生，離種無相續生。（大正 30，22a11-20）

<sup>40</sup> (1) 《大毘婆沙論》卷 113：

譬喻者說：「身、語、意業皆是一思。」（大正 27，587a7-8）

(2) 世親造，〔唐〕玄奘譯，《俱舍論》卷 4〈2 分別根品〉：

力，不斷不常，才可以從業感果。他的業力說，從世間的植物從種生果的現象，悟出傳生的道理，成立他的不斷不常。

譬如黃豆，從種生果，是經過三個階段的：一、種子，二、相續，三、結果。一粒黃豆放在土中，起初發芽，由芽生莖，從莖開花，由花結果。初是豆種，後是

此中何法名為種子？謂名與色於生自果，所有展轉隣近功能，此由相續轉變差別。

何名轉變？謂相續中前後異性。

何名相續？謂因果性三世諸行。

何名差別？謂有無間生果功能。（大正 29，22c11-15）

(3) 眾賢造，〔唐〕玄奘譯，《順正理論》卷 34〈4 辯業品〉（大正 29，535a2-15）。

(4) 參見印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.549-552：

**經部譬喻師的根本思想，是種子熏習說。……**

種子熏習，是非常卓越的見地；這一思想，是從造業感果說來的。依現有的論書，最早見於《中論》卷三（大正三〇・二二上）說：

「如芽等相續，皆從種子生，從是而生果，離種無相續。

從種有相續，從相續有果；先種後有果，不斷亦不常。

如是從初心，心法相續生，從是而有果，離心無相續。

從心有相續，從相續有果；先業後有果，不斷亦不常。」

《中論》所說，顯然是經部譬喻師的業種說。雖然《中論》頌沒有說明是什麼部派，而漢譯《般若燈論釋》，還說是「阿毘曇說」（不知《般若燈論》西藏本怎樣說），但決非說一切有部論義。據《俱舍論》、《順正理論》所說，可斷定為經部師說。以種子為比喻，《阿含經》也有說到。但如《中論》的業種相續生果說，《大毘婆沙論》也還沒有說到。所以這一思想，推定為成立於《大毘婆沙論》集成以後，龍樹——《中論》的作者以前。西元二、三世紀間，恰好是鳩摩羅陀在世的時代。

從業生果，時間上是有距離的。一切法是剎那滅的，滅入過去，過去既是非實有的，那怎麼會感生未來的果報？經部譬喻師，從如種生果的譬喻中，悟出了相續展轉傳生的道理。如種生果的譬喻，是這樣：

種子——業

根芽等相續——心心相續

果——愛非愛果

業，雖然剎那的過去了，過去非實，但確有感果的功能。這種感果的功能，雖微細難見，而一定是有的。經部譬喻師以為：業在起而即滅的剎那間，熏成感果的功能，在後念不斷的相續中，含有生果的功能性。這如果種壞了，而在芽、莖等相續中，內含有生果的功能一樣。生果的功能，在不斷相續中傳生（與遺傳的意義相近）下去；等到因緣成熟了，就從功能而生起愛非愛的異熟果。業雖過去了，而曾受生果功能的相續，雖不息的生滅，卻從來沒有中斷，所以能成為造業與感報間的連繫。功能微細難見，而所依相續，是剎那生滅而不斷的，可以現見的。……

譬喻師的業功能說，重要在「相續」。剎那現在的相續不斷，為業功能所依。相續的生滅滅生，不斷相續；功能也就不斷的傳生。這樣的相續轉變，到引發殊勝的功能，那時就感得果報了。以剎那的相續為現實，不斷的新熏，不斷的感受。這是徹底的新熏說、業感說，達到一切從業感生的結論，否認有異熟生以外的等流長養性，如《順正理論》卷 5（大正 29，359a8-9）說：「上座此中，依十二處，立一切種皆異熟生。」

經部譬喻師的徹底業感說，一切立足於相續轉變差別的熏習種子說。依此，解說無表業、隨眠、成就不成就等。流轉與還滅的說明，都依此為基石，這就達到了與說一切有部，截然對立的地位。

(5) 參見印順法師，《唯識學探源》，第三章，第四節，第四項〈經量部的種習〉，p.168。

豆果，中間相續的是芽、莖、花、葉，不是豆種、豆果，而豆種生果的力量，依芽、莖、花、葉而潛流。所以，豆種生果，不是豆種直接生的；豆種子雖久已不存在了，但依芽、莖等相續，還可以生果，而且種、果是因果相類<sup>41</sup>的。

所以說：「芽等」的「相續」，是「從種子生」的；由種子有相續，由相續「而生果」。假使「離」了「種」子，就沒有「相續」；相續沒有，果法當然更談不上的了。

**B、由不斷不常的相續，將來可以生果——釋第7頌<sup>42</sup>（p.281）**

既然是「從種」子「有相續，從相續有果」，那就是「先」有「種」子而「後有果」，「不斷亦不常」。怎樣呢？從種生芽，從芽生莖，從莖發葉、開花、結果，豆種生果的力量，是相續不斷的；種子滅而生芽，種子是不常的。由此不斷不常的相續，豆種就可以在將來生果。

**(2) 合法**（pp.281-283）

[08] 如是從初心，心法相續生，從是而有果，離心無相續。<sup>43</sup>

[09] 從心有相續，從相續有果，先業後有果，不斷亦不常<sup>44</sup>。<sup>45</sup>

**A、由心心所相續生而有果——釋第8頌<sup>46</sup>（pp.281-282）**

<sup>41</sup> 相類：相近似。（《漢語大詞典》（七），p.1164）

<sup>42</sup> 《中論》卷3〈17觀業品〉（青目釋）：

從種有相續，從相續有果，先種後有果，不斷亦不常。……

是故從穀子有相續，從相續有果，先種後有果，故不斷亦不常。如穀種喻，業果亦如是。（大正30，22a13-22）

<sup>43</sup> （1）《中論》卷3〈17觀業品〉（大正30，22a15-16）。

（2）《般若燈論釋》卷10〈17觀業品〉：

如是從初心，心法相續起，從是而起果，離心無相續。（大正30，100a27-28）

（3）《大乘中觀釋論》卷10〈17觀業品〉：

若心有相續，心法即現轉，果若離於心，無相續可轉。（高麗藏41，142b7-8）

（4）月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.462：

yastasmācittasamtānaścetaso 'bhipravartate /

tataḥ phalamṛte cittātsa ca nābhipravartate //

およそ心の連続（相續）は，その心から現われて，それから果〔が現われる〕。それ（心の連続）は，心を離れては，現われることはない。

<sup>44</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷3〈17觀業品〉（《藏要》4，40a，n.5）：

無畏次釋云：「此以佛所教說法方便及果，是故業果相連，無斷常過。」

<sup>45</sup> （1）《中論》卷3〈17觀業品〉（大正30，22a15-18）。

（2）《般若燈論釋》卷10〈17觀業品〉：

從心有相續，從相續有果，故業在果先，不斷亦不常。（大正30，100b4-5）

（3）《大乘中觀釋論》卷10〈17觀業品〉：

從心有相續，從相續有果；業先而果後，不斷亦不常。（高麗藏41，142b9-10）

（4）月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.464：

cittācca yasmātsamtānaḥ samtānācca phalodbhavaḥ /

karmapūrvam phalam tasmānnochinnam nāpi śāsvatam //

そして，心から連続（相續）が，またその連続から，果が生起する。業を先として，果〔が生起する〕のであるから，それゆえ，断滅でもないし，また常住でもない。

<sup>46</sup> 《中論》卷3〈17觀業品〉（青目釋）：

譬喻者以上面所說的譬喻，成立他的業力說。他以為從業感果，也是這樣的。思心所就是心。不但**考慮、審度、決定**的思是思心所<sup>47</sup>，就是**身體的動作、言語的發動，也還是思心所（發動思）**。不過假借身、語為工具，表出意思的行為罷了。由作業的熏發，就有思種子保存下來。作業雖是生滅無常的，業入過去即無自體，但熏成思種子，隨內心而流，心心法卻是相續生的。

如布施，不但布施的身口業不常，布施心也有間斷，有時也起殺、盜等的心行；但熏成施種，不問善心、惡心，他是可以相續而轉的。**業體是思，熏成思種**，也不離心。所以，心心所法相續，作業雖久已過去，還可以感果。

這樣，最初心起作什麼事業，將來就感什麼果。雖然最「**初心**」所起的罪福業，剎那過去，但「**心**」心所「**法**」是「**相續**」而「**生**」的。從此思業熏發的心心相續，就可以「**有果**」了。假使「**離**」了「**心**」心所法，就沒有「**相續**」；相續沒有，果法自也不可得。

**B、由業種的不斷不常能建立業果之聯繫——釋第9頌**<sup>48</sup> (p.282)

既「**從心**」而「**有相續**」，「**從相續**」而「**有果**」，此「**先**」有「**業**」因而「**後有**」報「**果**」的業果論，即能成立「**不斷亦不常**」的中道。

所造作的業，一剎那後滅去不見，這是不常；

作業心與感果心的相續如流，有力感果，這是不斷。

由業種的不斷不常，能完滿的建立業果的聯繫。

**C、譬喻者與唯識者思想之比較** (pp.282-283)

後期的大乘唯識學，說種子生現行，也還是從此發展而成。不過把他稍為修正一下，不用六識受熏，而談阿賴耶受熏、持種、生現罷了。<sup>49</sup>

---

如是從初心，心法相續生，從是而有果，離心無相續。……

初心起罪福，猶如穀種，因是心，餘心心數法相續生，乃至果報。(大正 30，22a15-24)

<sup>47</sup> (1) 世親造，〔唐〕玄奘譯，《大乘成業論》：

思有三種：一、**審慮思**，二、**決定思**，三、**動發思**。若思能動身，即說為身業。(大正 31，785c23-25)

(2) 〔唐〕圓暉述，《俱舍論頌疏論本》卷 13 〈2 分別根品〉：

經部宗：形為身表，但假非實；形雖是表，而非是業。

言**身業者**，以**思為體**，謂能種種運動身思，依身門行故名身業，身之業故，故名身業。

言**言語業者**，亦**思為體**，謂發語思，依語門行故名語業，語之業故，故名語業。

言**意業者**，謂**審慮思及決定思**，為意業體。

故此三業，皆**思為體**，隨門異故立差別名——依意門行名為意業，依身門行名為身業，依語門行名為語業。(大正 41，890c9-17)

<sup>48</sup> 《中論》卷 3 〈17 觀業品〉(青目釋)：

**從心有相續，從相續有果，先業後有果，不斷亦不常。……**

因是心，餘心心數法相續生，乃至果報。

先業後果故，不斷亦不常；若離業有果報，則有斷常。(大正 30，22a17-25)

<sup>49</sup> (1) 參見世親造，〔唐〕玄奘譯，《唯識三十論頌》：

初阿賴耶識，異熟、一切種。(大正 31，60b4)

(2) 參見無著造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷上(大正 31，134b21-c1)。

譬喻者的思想，最初造作的時候，叫種子；作了以後，沒有感果之前，叫相續；最後成熟的時候，叫感果。從現象的可見方面說，雖有種子、相續、感果的三階段，但實際上重視心識的潛流不斷。

唯識者的思想，最初熏成的力量，固然是種子；就是在心識不斷的相續中，也還叫做種子；種子如暴流水一樣的相續下去。

譬喻者從相續的心心所法上著眼，唯識者多注意種子的自類相生，兩者略有不同。

## 2、別立善業 (pp.283-285)

[10] 能成福業者，是十白業道；二世五欲樂，即是白業報。<sup>50</sup>

[11] 人能降伏心，利益於眾生，是名為慈善，二世果報種。<sup>51</sup>

### (1) 修十善業能得樂報 (pp.283-284)

#### A、十善業能得現生、未來五欲樂報——釋第10頌<sup>52</sup> (p.283)

(3) 參見護法等造，〔唐〕玄奘譯，《成唯識論》卷2（大正31，7c20-8a4）。

(4) 參見印順法師，《攝大乘論講記》，pp.73-74。

<sup>50</sup> (1) 《中論》卷3〈17觀業品〉：

能成福德<sup>\*</sup>者，是十白業道；二世五欲樂，即是白業報。（大正30，22a27-28）

※德=業【宋】【元】【明】。（大正30，22d，n.3）

(2) 《般若燈論釋》卷10〈17觀業品〉：

求法方便者，謂十白業道，勝欲樂五種，現未二世得。（大正30，100b12-13）

(3) 《大乘中觀釋論》卷10〈17觀業品〉：

求法方便者，是十白業道，此世及佗世，得五欲勝果。（高麗藏41，142b13-14）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.466：

dharmasya sādhanopāyāḥ śuklāḥ karmapathā daśa /

phalaṃ kāmaguṇāḥ pañca dharmasya pretya ceḥ ca //

十種の白く浄らかな業の道（十白業道）は，法〔にかなった行ない〕を成立させる手段（方便）である。今世と後世とにおける法〔にかなった行ない〕の果は，五欲の享受（功德）である。

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷3〈17觀業品〉（《藏要》4，40a，n.4）：

無畏原云：「何謂成法（善業）方便？何為果報？」說頌云云。

頌中「福業、白業」，番、梵皆作「法」。

<sup>51</sup> (1) 《中論》卷3〈17觀業品〉（大正30，21b25-26）。

(2) 《般若燈論釋》卷10〈17觀業品〉：

人能降伏心，利益於眾生，是名為慈善，得二世果報。（大正30，100b22-23）

(3) 《大乘中觀釋論》卷10〈17觀業品〉：

自能降伏心，復能攝受佗，即有慈愛心，此說降伏體。（高麗藏41，141c4-5）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.448：

ātmasamyamakam cetah parānugrahakam ca yat /

maitram sa dharmastadbijam phalasya pretya ceḥ ca //

およそ自己を制御し他人を利益する慈悲の心は，すなわち，法〔にかなった行ない〕である。それは，今世においても後世においても，果報を受ける種子（原因）である。

<sup>52</sup> 《中論》卷3〈17觀業品〉（青目釋）：

是善業因緣果報者，所謂：

能成福德者，是十白業道，二世五欲樂，即是白業報。

業有福業、罪業。「能」夠「成」為「福業」的，是不殺、不盜、不欲邪行，不妄言、不兩舌、不惡口、不綺語，不貪、不瞋、不邪見的「十白業道」。白，即清淨善的意義。那現生、未來「二世」的「五欲」快「樂」，就「是」十「白業」道的果「報」。微妙的（色、聲、香、味、觸）五欲快樂，不能說他的本質不好。如說地獄苦痛，就因沒有微妙的五樂。

**B、佛呵斥五欲的原因** (pp.283-284)

**(A) 為令有情離有漏樂而趣向無漏樂** (pp.283-284)

然佛法所以呵斥五欲，是因為這樣的：

第一、五欲的快樂，還是不徹底的；解脫的快樂，才是究竟的。為令有情離有漏樂、趣無漏樂，所以不遺餘力的呵斥他。

**(B) 避免眾生被五欲所繫縛** (p.284)

第二、五欲本是給有情受用的，有情自己沒有把握，不能好好的受用他，反而被他所用，這就要不得了。如吃的飯，煮得好好的，適當的吃，可以充飢，也能增進健康，有精力才能做自利利他的事業，這是誰也不能說他不對。但普通人貪食，吃了還要吃，好了還要好，超過營養與維持生存的正當需要，那就成為不好了。眾生的欲望無窮，佛才種種的呵斥五欲，免為五欲所包圍，埋沒自己。<sup>53</sup>

**C、五欲樂可作為自利利他的資糧** (p.284)

就五欲境界的本身說，大乘佛法以之莊嚴淨土，這有什麼不好呢？二世的五欲樂，為學佛者應積集而努力的去實現他，以作為自利利他的資糧。這是白業感得的妙果，所以特別的成立他。

**(2) 自利利他名慈善，能得二世樂報——釋第 11 頌**<sup>54</sup> (pp.284-285)

---

白名善淨。成福德因緣者，從是十白業道生不殺、不盜、不邪淫、不妄語、不兩舌、不惡口、不無益語、不嫉、不恚、不邪見，是名為善。從身口意生是果報者，得今世名利、後世天人中貴處生。布施、恭敬等雖有種種福德，略說則攝在十善道中。(大正 30, 22a25-b5)

<sup>53</sup> (1) 參見《雜阿含經》卷 43 (1173 經)：

云何多聞聖弟子見五欲如火坑，乃至世間貪、憂、惡不善法不永覆心？譬如近一聚落，邊有深坑，滿中盛火，無有烟焰。時，有士夫不愚不癡，聰明點慧，樂樂厭苦，樂生惡死。彼作是念：「此有火坑，滿中盛火，我若墮中，必死無疑。」於彼生遠、思遠、欲遠。如是多聞聖弟子見五欲如火坑，乃至世間貪、憂、惡不善法不永覆心；若行處、住處逆防逆知，乃至世間貪、憂、惡不善法不漏其心。(大正 2, 314a13-21)

(2) 參見《大智度論》卷 17 〈1 序品〉：

當呵責五欲。哀哉眾生！常為五欲所惱，而猶求之不已！此五欲者，得之轉劇，如火炙疥。五欲無益，如狗齧骨。五欲增諍，如鳥競肉。五欲燒人，如逆風執炬。五欲害人，如踐惡蛇。五欲無實，如夢所得。五欲不久，如假借須臾。世人愚惑，貪著五欲，至死不捨，為之後世受無量苦。譬如愚人貪著好果，上樹食之，不肯時下；人伐其樹，樹傾乃墮，身首毀壞，痛惱而死。又此五欲，得時須臾樂，失時為大苦；如蜜塗刀，舐者貪甜，不知傷舌。(大正 25, 181a13-23)

<sup>54</sup> 《中論》卷 3 〈17 觀業品〉(青目釋)：

問曰：汝雖種種破諸法，而業決定有，能令一切眾生受果報。如經說：「一切眾生皆隨業而生，



**A、修十善業成就自利利他** (p.284)

**(A) 自利** (p.284)

十善業為什麼是善的？因為修十善業的「人能」夠調「伏」自己的內「心」，使內心的煩惱，我見、我愛、瞋恨等不起；煩惱不起，使自己的身心高潔、安和、喜樂、堅忍、明達<sup>55</sup>，得身心修養的利益。

**(B) 利他** (pp.284-285)

同時，修十善業道，也能「利益於眾生」的。不殺、不盜等的十善業，看來是消極的禁止的善法，實際上也能利益眾生。

如不殺，能使有情減少畏懼的心理；不盜，能使有情的生活安定；不邪淫，能使人們的家庭和樂融洽，也能保持自己家庭中的和樂，這不是有益眾生嗎？

進一步，不但消極的不殺、不盜、不邪淫，而且積極的救生、施捨、行梵行；不但自己行十善業，而且還讚歎隨喜別人行十善業道。

**(C) 十善業通於人天乘、大小乘，亦是佛教的人生道德律** (p.285)

十善業的擴大，不是通於大乘行嗎？所以不要以為十善業道是人天的小行；能切實的履行他，是可以自利利他的。十善業，是道德律，確立人生道德的價值，指出人類應行的正行。因為有了這，人們就能努力向上向解脫，提高自己的人格，健全自己的品德，不會放逸墮落。這十善業道，為佛教的人生道德律。

**B、釋頌義** (p.285)

行十善業，能夠自利利他，所以說他「是名為慈善」的事業。能實行這十善業，才能把握自己，才能創造現生、未來「二世」快樂的「果報」。唯有如此，才能受用福樂。善業才是微妙五樂的因「種」；否則，受用欲樂，不過是欲樂的奴隸，那裡能得到有意義的可樂的受用！

**(二) 破——釋第 12 頌**<sup>56</sup> (pp.285-287)

[12] 若如汝分別，其過則甚多，是故汝所說，於義則不然。<sup>57</sup>

---

惡者入地獄，修福者生天，行道者得涅槃。」是故一切法不應空。所謂業者，人能降伏心，利益於眾生，是名為慈善，二世果報種。

人有三毒，為惱他故生行。善者先自滅惡，是故說降伏其心、利益他人。利益他者，行布施、持戒、忍辱等不惱眾生，是名利益他，亦名慈善福德，亦名今世、後世樂果種子。(大正 30, 21b21-c2)

<sup>55</sup> 明達：1.對事理有明確透徹的認識；通達。(《漢語大詞典》(五)，p.611)

<sup>56</sup> 《中論》卷 3〈17 觀業品〉(青目釋)：

答曰：若如汝分別，其過則甚多，是故汝所說，於義則不然。

若以業、果報相續故，以穀子為喻者，其過甚多，但此中不廣說。汝說穀子喻者，是喻不然。何以故？穀子有觸、有形、可見。有相續，我思惟是事，尚未受此言，況心及業無觸、無形、不可見、生滅不住！欲以相續，是事不然。

復次，從穀子有芽等相續者，為滅已相續？為不滅相續？

若穀子滅已相續者，則為無因。

若穀子不滅而相續者，從是穀子常生諸穀，若如是者，一穀子則生一切世間穀。是事不然，是故業、果報相續則不然。(大正 30, 22b5-18)

**1、論主破譬喻者之業種相續說** (p.286)

論主說：假使「如」譬喻者那樣的「分別」，說由業相續而感果報。「其過」失那就太「多」了。所以「所說」心相續的業力說，是不合乎道理的。

怎樣的不合理，有怎樣的過失，論主沒有明白的說出。他的困難所在，仍舊是有自性；理解實有者的困難，譬喻者的業種相續說，也很可以明白他的無法成立了。

**2、青目釋：依種滅生芽或種不滅生芽破** (p.286)

青目釋中又略為談到一點：譬喻者的中心思想，是不斷不常，所以就這上面出他的過失。你說種子不斷不常，試問從種生芽，是種滅了生芽？是種不滅生芽？

假使說種滅生芽，這是不可以的，種力已滅去了，還有什麼力量可以生芽？這不脫斷滅的過失。

假使說不滅，這也不可以，不滅就有常住的過失。

所以，從剎那生滅心去觀察他的種滅芽生，依舊是斷、是常，不得成立。<sup>58</sup>

**3、性空者破唯識家因果同時說** (pp.286-287)

所以後來的唯識家，說有阿賴耶識，種子隨逐如流。無論從現業熏種子也好，從種子起現行也好，都主張因果同時。<sup>59</sup>

以性空者看來，同時即不成其為因果。而且，前一剎那與後一剎那間的阿賴耶識種，怎樣的成立聯繫？前滅後生？還是不滅而後生？如同時，即破壞了自己前後剎那的定義。<sup>60</sup>唯識者要不受性空者所破，必須放棄他的剎那論，否則是不可能的。

**4、執色法、心法有自性，皆無法成立種果相續** (p.287)

青目說：世間植物的種、芽、果，是色法的，可以明白見到的，他的不斷不常，還

<sup>57</sup> (1)《中論》卷3〈17 觀業品〉(大正30, 22b6-7)。

(2)《般若燈論釋》卷10〈17 觀業品〉：

作此分別者，得大及多過，是如汝所說，於義則不然。(大正30, 100b27-28)

(3)《大乘中觀釋論》卷10〈17 觀業品〉：

若如汝所說，次第而分別，彼有過失生，其過多復大。(高麗藏41, 142b20-21)

(4)月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.468：

bahavaśca mahāntaśca doṣāḥ syurapi kalpanā /

yadyeṣā tena naivaiṣā kalpanātropapadyate //

もしもこのような分別〔がなされる〕ならば，また多くの大きな諸過失が存在することになるであろう。それゆえ，この分別は，ここでは成り立たない。

(5)歐陽竟無編，《中論》卷3〈17 觀業品〉(《藏要》4, 40a, n.6)：

無畏、佛護皆作「餘人說曰」。

月稱釋云：「餘人出前人過而另為說也。」今譯章句疑誤。

<sup>58</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷3〈17 觀業品〉(《藏要》4, 40a, n.7)：

佛護釋過云：「種果各自相生不亂，而諸趣心與相續引生不定也。」與釋論同。

今譯云云與燈論同。

<sup>59</sup> (1)《成唯識論》卷2：

能熏識等從種生時，即能為因復熏成種，三法展轉，因果同時。(大正31, 10a4-5)

(2)參見印順法師，《中觀今論》，第六章，第二節〈不〉，pp.105-107。

<sup>60</sup> 參見印順法師，《中觀今論》，第六章，第二節〈不〉，pp.107-108。

成問題；內在的心法，異生異滅，不可觸不可見，說他如種、果的相續，這是多麼的渺茫啊！所以說：過失眾多，「於義」「不然」。

三、破正量者的不失法說 (pp.287-301)

(一) 立 (pp.287-296)

1、敘說——釋第 13 頌<sup>61</sup> (p.287)

[13] 今當復更說，順業果報義，諸佛辟支佛，賢聖所稱歎<sup>62</sup>。<sup>63</sup>

正量者說：一切有部、譬喻者的業力說，都不能建立，我「今」應「當」「更說」一種正確的業力觀，符「順業」力感「果報」的正「義」。

這是我佛所提示的，是一切「諸佛」與「辟支佛」，及聲聞「賢聖」者「所」共同「稱歎」的。義理正確，有誰能破壞他呢？

2、正說 (pp.287-295)

(1) 標章——釋第 14 頌前半頌<sup>64</sup> (pp.288-289)

[14ab] 不失法如券，業如負財物。<sup>65</sup>

A、正量部立不失法，主張業力不失如債券 (p.288)

<sup>61</sup> 《中論》卷 3〈17 觀業品〉(青目釋)：

問曰：今當復更說，順業、果報義，諸佛、辟支佛，賢聖所稱歎。(大正 30，22b18-20)

<sup>62</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷 3〈17 觀業品〉(《藏要》4，40b，n.2)：

番、梵云：「聲聞所說者。」

<sup>63</sup> (1) 《中論》卷 3〈17 觀業品〉(大正 30，22b19-20)。

(2) 《般若燈論釋》卷 10〈17 觀業品〉：

諸佛及緣覺、聲聞等所說，一切諸聖眾，所共分別者。(大正 30，100c21-22)

※案：此偈頌前有「如阿含經中偈言」等字。

(3) 《大乘中觀釋論》卷 10〈17 觀業品〉：

今我復說此，順正理分別，諸佛及緣覺，聲聞等讚說。(高麗藏 41，142c14-15)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.470：

imāṃ punaḥ pravakṣyāmi kalpanām yātra yojyate /

buddhaiḥ pratyekabuddhaiḥ śrāvakaīścānuvarṇitām //

さらに、もろもろの仏により、もろもろの独覚（ひとりできとりを得る人）により、

もろもろの声聞（教えを聞いて実践する人）によって、称讃されており、およそここ

に妥当するようなこの分別を、私は〔以下に〕説明しよう。

<sup>64</sup> 《中論》卷 3〈17 觀業品〉(青目釋)：

不失法如券，業如負財物。……

不失法者，當知如券；業者如取物。(大正 30，22b22-c5)

<sup>65</sup> (1) 《中論》卷 3〈17 觀業品〉(大正 30，22b22)。

(2) 《般若燈論釋》卷 10〈17 觀業品〉：

不失法如券，業如負財物。(大正 30，100c24)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 10〈17 觀業品〉：

不失如契書，業如所負財。(高麗藏 41，142c16)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.472：

pattraṃ yathā 'vipraṇāśastatharṇamiva karma ca /

不失〔法〕(業の相續において業が消えてもなお失われない別法で輪廻の主体〔の原理〕はあたかも債券のようであり、また業は負債のようである。

正量部的業果聯繫者，就是不失法。<sup>66</sup>經中佛也曾說過：業未感果之前，縱經百千億劫，也是不失的。<sup>67</sup>他根據佛說的『業力不失』，建立不相應行的不失法。

他的不失法，也是從世間事上推論出來。如世人借錢，恐口說無憑，立一還債的借券；到了約定的時期，還本加息，取還借券。在沒有還債以前，那借券始終是有用的。他本身不是錢，卻可以憑券取錢。

正量者以為造業也是這樣，由內心發動，通過身口，造作業力，業力雖剎那滅去，但即有一不失法生起。這不失法的功用，在沒有感果以前，常在有情的身中。到了因緣會合的時期，依不失法而招感果報。感果以後，不失法才消滅。造業招果，不是業力直接生果。可說不失法是業的保證者，是保證照著過去所作的業力而感果的。

所以，正量部的意見，「不失法如」債「券，業」力「如」所「負」欠別人的「財物」。憑券還債，等於照著不失法的性質而感果。

**B、比較正量部之「不失法」與說一切有部的「得」** (pp.288-289)

不失法，與有部說的「得」<sup>68</sup>是相似的；不過「得」通於一切法，而「不失法」

<sup>66</sup> 印順法師，《唯識學探源》，第三章，第三節，第二項〈各派對業力存在的異說〉，pp.153-154：三世實有者，沒有考慮業力怎樣存在的必要，因為滅入過去，業還是存在的。他們要討論的，是業入過去以後，怎樣與有情身心相續發生連繫。因了係屬有情的要求，建立了心不相應行的「得」。薩婆多和犢子系，都是這樣的。……

業力，因了得的力量，總算在沒有感果，業得未離以前，還是屬於有情。

正量部，在「得」以外，又建立了一個不失法。它用債券作比喻，像《顯識論》說：「正量部名為無失，譬如券約。故佛說頌：諸業不失，無數劫中，至聚集時，與眾生報。」(大正 31, 880c15-16) 正量部的不失法與得，在《顯識論》裡，是被看作種子的。正量部的《二十二明了論》，也認為得與不失有同樣的意義。

凡是攝屬有情的一切法，都有得，但不失法卻只在業力方面。善惡業生起的時候，就有得與不失法跟著同起。得的作用，在係屬有情；不失卻是業力變形的存在。這樣，不失法與有部的無表色、經部的思種子，意義上非常的接近。

正量部主張表色是戒，沒有建立無表業。在它的意見，表色引生善惡業，業剎那過去，而還有感得未來果報的力量，這就是不失法。不失法與善惡業同時生起，但不像業體的剎那滅，要到感果以後才消失，如《隨相論》說：「業體生即謝滅，無失(不失)法不滅，攝業果令不失。無失法非念念滅法，是待時滅法，其有暫住義，待果生時，其體方謝。」不失法的暫住不滅，依真諦三藏說：「是功用常，待果起方滅，中間無念念滅」，出《中論(業品)疏》。這點，與無表色、種子思，都不相同。不失法雖與業俱生，並且是「攝業果令不失」，但它本身不是業，不是善、惡，是心不相應行的無記法，它只是業力存在的符號。

<sup>67</sup> (1)《起世因本經》卷 2〈4 地獄品〉：

以其受苦未畢盡故，求死不得，乃至未盡惡不善業，不滅、不除、不轉、不變、不離、不失，若於往昔，人及非人如是作來，次第而受，更無量時。(大正 1, 376b9-12)

(2)《師子月佛本生經》：

業能莊嚴身，處處隨趣趣，不失法如券，業如負財人。(大正 3, 444c11-12)

(3)《大寶積經》卷 57〈14 佛說入胎藏會〉：

佛告諸大眾：「難陀苾芻！先所作業果報成熟皆悉現前。」廣說如餘。

即說頌曰：「假使經百劫，所作業不亡，因緣會遇時，果報還自受。」(大正 11, 335b12-15)

<sup>68</sup> (1) 參見《俱舍論》卷 4〈2 分別根品〉(大正 29, 22a5-15)。

唯是業力才有。

這因為正量部是犢子系的支派，犢子系與說一切有系同是從上座系所出的。所以他們的思想，有著共同點。

(2) 別說 (pp.289-295)

A、不失法 (pp.289-292)

[14cd] 此性則無記，分別有四種<sup>69</sup>。<sup>70</sup>

[15] 見諦所不斷<sup>71</sup>，但思惟所斷。以是不失法，諸業有果報。<sup>72</sup>

[16] 若見諦所斷，而業至相似<sup>73</sup>，則得破業等，如是之過咎。<sup>74</sup>

---

(2) 參見《大毘婆沙論》卷 162 (大正 27, 823a20-28)。

<sup>69</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷 3〈17 觀業品〉(《藏要》4, 40b, n.4):

番、梵云：「此依界有四，又自性無記。」與下文相順。今譯文倒。

<sup>70</sup> (1) 《中論》卷 3〈17 觀業品〉(大正 30, 22b23)。

(2) 《般若燈論釋》卷 10〈17 觀業品〉:

而是無記性，約界有四種。(大正 30, 100c25)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 10〈17 觀業品〉:

界分別有四，皆自性無記。(高麗藏 41, 142c17)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.472:

catuṣvidho dhātutaḥ sa prakṛtyāvyākṛtaśca saḥ //

それ(不失法)は、要素(界)に関していえば、四種(欲界、色界、無色界、無漏界)である。またそれは、本性に関していえば、無記である(善でもなく悪でもない)。

<sup>71</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷 3〈17 觀業品〉(《藏要》4, 40b, n.5):

番、梵云：「非由斷而斷。」

無畏釋乃云：「非見苦等諦而可斷也。」

<sup>72</sup> (1) 《中論》卷 3〈17 觀業品〉(大正 30, 22b24-25)。

(2) 《般若燈論釋》卷 10〈17 觀業品〉:

不為見道斷，而是修道斷，以是不失法，諸業有果報。(大正 30, 101a7-8)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 10〈17 觀業品〉:

見道所不斷，至修道乃斷，是故不失法，能持於業果。(高麗藏 41, 143a2-3)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.474:

prahānato na praheyo bhāvanāheya eva vā /

tasmādavipraṇāśena jāyate karmaṇām phalam //

[それは][最初の位の見道において四諦の觀察によって断ぜられるはずの]断によって断ぜられず，実に，[反復して修習する第二の位の]修道によって断ぜられる。それゆえ，不失[法]によって，もろもろの業の果報が生ずるのである。

<sup>73</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷 3〈17 觀業品〉(《藏要》4, 40b, n.6):

番、梵作「度業相似。」

<sup>74</sup> (1) 《中論》卷 3〈17 觀業品〉(大正 30, 22b26-273)。

(2) 《般若燈論釋》卷 10〈17 觀業品〉:

若見道所斷，彼業至相似，則得壞業等，如是之過咎。(大正 30, 101a16-17)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 10〈17 觀業品〉:

若見苦時斷，彼即有過失，有相似業故，斷即壞於業。(高麗藏 41, 143a7-8)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.476:

prahānataḥ praheyaḥ syātkarmaṇaḥ saṃkramaṇa vā /

yadi doṣāḥ prasajyeraṃstatra karmavadhādayaḥ //

もしも[その不失法が][見道の]断によって断ぜられ，あるいは業の[他への]転

**(A) 三性分別、界繫分別——釋第 14 頌後半頌<sup>75</sup> (pp.289-290)**

**a、三性分別：不失法是無記性** (pp.289-290)

先說不失法：以善、惡、無記的三性分別，不失法雖是善不善業所引起的，而不失法本身卻是非善非惡「性」的「無記」。因為無記性的法，才能常常的隨心而轉，不問善心、惡心的時候，都可存在。假使是善的，惡心起時就不能存在；是惡的，善心起時就不能存在了，所以唯是無記性的。

同時，是善是惡，就可以感果報；不失法是感受果報的保證者，他本身不能再感果報。否則，他能感果，他也更要另一不失法去保證他，推衍<sup>76</sup>下去，有無窮的過失了。所以是無記性的。

**b、界繫分別：不失法通三界繫與不繫** (p.290)

以三界繫<sup>77</sup>及無漏不繫去「分別」，不失法是「有四種」的。欲界繫業，有欲界繫的不失法；色界繫業，有色界繫的不失法；無色界繫業，有無色界繫的不失法；無漏白淨業，有無漏的不失法，他是不為三界所繫的。這樣，總合即有四種。

**(B) 三斷分別：不失法是修道所斷——釋第 15 頌<sup>78</sup> (p.290)**

以見所斷、修所斷、不斷的三斷分別，不失法是「見諦所不」能「斷」，而「但」為「思惟」道（即修道）「所斷」的。見所斷的，是惡不善法；不失法是無記的，所以非見道所能斷。

見道後的初果，還有七番生死，而招感這生死的，是不失法。這可見見道以後的修道位中，還有不失法存在。甚至阿羅漢聖者，有的還招被人打死的惡果呢！所以，不失法決不是見道所能斷的。由於有這「不失法」的存在，所以見道後的聖者，還隨「諸業」所應感的「有」種種「果報」。

**(C) 明不失法若是見諦道所斷之過失——釋第 16 頌<sup>79</sup> (pp.290-291)**

移によって〔断ぜられる〕のであるならば、そこでは、業の破壊などという誤りが付随することになるであろう。

<sup>75</sup> 《中論》卷 3 〈17 觀業品〉（青目釋）：

此性則無記，分別有四種。……

是不失法欲界繫、色界繫、無色界繫、亦不繫。若分別善、不善、無記中，但是無記。是無記義阿毘曇中廣說。（大正 30，22b23-c8）

<sup>76</sup> 推衍：推演，推論衍繹。（《漢語大詞典》（六），p.674）

<sup>77</sup> 《大毘婆沙論》卷 52：

繫在欲故名欲界繫，繫在色故名色界繫，繫在無色故名無色界繫。如牛馬等繫在於柱或在於栓，名柱等繫。（大正 27，271c1-3）

<sup>78</sup> 《中論》卷 3 〈17 觀業品〉（青目釋）：

見諦所不斷，但思惟所斷，以是不失法，諸業有果報。……

見諦所不斷，從一果至一果，於中思惟所斷；是以諸業以不失法故果生。（大正 30，22b24-c9）

<sup>79</sup> 《中論》卷 3 〈17 觀業品〉（青目釋）：

若見諦所斷，而業至相似，則得破業等，如是之過咎。……

若見諦所斷，而業至相似，則得破業過，是事阿毘曇中廣說。（大正 30，22b26-c11）

「若」不失法是「見諦」道「所斷」呢，那就有失壞業力感果的過失了。

「而業至相似」<sup>80</sup>，清辨與青目釋中，都沒有說明，意義不很明顯。可以這樣的解說：不失法假使是見諦所斷，而又說業力還能夠感到相似的果報，如善得樂果，惡感苦果，這是不可能的。因為不失法是業果的聯繫者，作業過去了，不能常在與果發生直接關係；所以可說由業感果，這就是因為有這不失法。

現在說不失法在見諦也斷了，這樣，作業久已過去，不失法也已滅去，修道位中的業果，如何建立？豈不就成了「破」壞「業等」感報的「過」失了嗎？所以不能說它是見諦所斷的。

不失法中，有有漏的為三界所繫的，有無漏的不為三界所繫，這是上面說過的。這樣，解說斷的時候，也應當說有漏的是修道所斷，不繫的無漏不失法是不斷的，為什麼頌中沒有說明他？難道無漏的不繫不失法，也是修道所斷嗎？當然不會的。這不是分別有四種另有解說，就是此中所說的不失法，主要是成立作業感果，所以唯約有漏的三界繫法，分別他的何所斷。無漏不繫的，姑且不談。

**(D) 附論：正量部的不失法與唯識家阿賴耶識之比較** (pp.291-292)

古代的三論學者，常以正量部的不失法，類例的說到唯識家的阿賴耶。阿賴耶的異名叫阿陀那，陳真諦三藏譯為無沒<sup>81</sup>，無沒不就是不失的意思嗎！就是玄奘譯阿賴耶名藏，藏的作用不也就是受持不失嗎？

<sup>80</sup> (1) [隋] 吉藏撰，《中觀論疏》卷 8〈17 業品〉：

若見諦所斷，而業至相似者，第五破異門。

影師云：「見諦所斷都無無記，一向得報，此不失法若為見諦所斷便得報，其已是無記復得無記報，故云至相似。無記得報名破業也。」

又釋：業至相似者，至是至得，至得通三性，就善惡邊亦感報，不失法但是無記則不感報。今見諦遂斷不失法，則不失法亦是不善便應感報，與至得相似故云「而業至相似」。

又一釋：四家並明不失法は無記不被斷，今遂言不失法被斷，則不失法便是惑性非復無記。若是惑性便能感報，即是業故言而業也。既是業便得果報名至相似，如善業得樂果名相似，惡得苦果亦名相似，此即相似因、相似果，此釋最勝。(大正 42, 120c2-16)

(2) 葉少勇，《中論頌：梵藏漢合校、導讀、譯注》，中西書局，p.262：

據《無畏》，這裡不失法如果是見道所斷，那麼在入見道時諸業就被斷滅超越，唯有聖者的眾同分存在，這樣業就不會有果，也就導致了業遭破壞等過失。

《青目》、《佛護》、《般若燈》的解釋大致同上，《明句》的解釋略有不同，大意为：如果不失法為見所斷，由業滅故，見道聖者應無異熟果，則導致業破壞的過失。若說業渡越時斷不失法，也導致同樣的過失。這裡的「業渡越時」是指造業而滅之後。

<sup>81</sup> (1) [隋] 吉藏撰，《中觀論疏》卷 8〈17 業品〉：

正量是小乘，阿梨耶不失法是大乘。阿梨耶翻為「無沒識」，「無」是不之異名，「沒」是失之別目故，梨耶猶是不失法。又梨耶體是果報無記，能持一切善惡種子，正是今外人義。(大正 42, 119a22-26)

(2) [唐] 法藏撰，《大乘起信論義記》卷 2：

又阿梨耶及阿賴耶者，但梵言訛也。梁朝真諦三藏訓名翻為無沒識，今時奘法師就義翻為藏識。但藏是攝藏義，無沒是不失義，義一名異也。(大正 44, 255c3-6)

(3) [唐] 慧遠撰，《大乘義章》卷 3：

阿梨耶者，此方正翻名為無沒。雖在生死，不失沒故。(大正 44, 524c18-19)

賴耶在三性中，是無覆無記的；在繫中分別，也是三界繫及無漏不繫的；約三斷分別，有漏賴耶的種子，在修道位上一分一分的減去，是見道所不能斷的。再探究到建立阿賴耶的目的，主要也還是為了業力的受持不失，使業果得以聯繫。

所以唯識家的阿賴耶，與正量部所說的不失法，確有他的共同性；不過唯識學說得嚴密些罷了。

**B、諸行業** (pp.292-295)

[17] 一切諸行業，相似不相似，一界初受身，爾時報獨生。<sup>82</sup>

[18] 如是二種業，現世受果報，或言受報已，而業猶故在。<sup>83</sup>

[19] 若度果已滅，若死已而滅，於是中分別，有漏及無漏。<sup>84</sup>

<sup>82</sup> (1) 《中論》卷3〈17 觀業品〉(大正30, 22b28-29)。

(2) 《般若燈論釋》卷10〈17 觀業品〉：

一切諸行業，相似不相似，現在未終時，一業一法起。(大正30, 101a27-28)

(3) 《大乘中觀釋論》卷10〈17 觀業品〉：

一切相似法，諸業有繫屬，諸界一法生，一業一法起。(高麗藏41, 143a20-21)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.478：

sarveṣāṃ viṣabhāgānāṃ<sup>\*</sup> sabhāgānāṃ ca karmaṇāṃ /

pratisaṃdhau sadhātūnāṃ eka utpadyate tu saḥ //

同じ要素(界)の，同類ではない，また同類の，もろもろの一切の業が結合するとき  
に，しかしかの一つのもの(不失法)が生ずる。

※Pには viṣabhāgānāṃ とあるが，JはRにより viṣabhāgānāṃ と訂正する。

(參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.478 腳注1)

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷3〈17 觀業品〉(《藏要》4, 40b, n.7)：

番、梵頌云：「同界業一切，同分不同分，即彼結生時，唯一種當生。

現法中一切，二類業與業，各別而生起，又熟已仍住。」

<sup>83</sup> (1) 《中論》卷3〈17 觀業品〉(大正30, 22c1-2)。

(2) 《般若燈論釋》卷10〈17 觀業品〉：

如是二種業，現在受果報，或言受報已，此業猶故在。(大正30, 101b4-5)

(3) 《大乘中觀釋論》卷10〈17 觀業品〉：

所有二種業，現非無常性，住至度果已，如是還復生。(高麗藏41, 143b14-15)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.480：

karmaṇaḥ karmaṇo dṛṣṭe dharma utpadyate tu saḥ /

dviprakārasya sarvasya vipakve 'pi ca tiṣṭhati //

その〔不失法という〕「原理」(法)は，二種より成る一切の業の一つ一つに，現在に  
おいて，生ずる。そして，〔それは〕また〔業の果報が〕熟したときにも，存続して  
いる。

<sup>84</sup> (1) 《中論》卷3〈17 觀業品〉(大正30, 22c3-4)。

(2) 《般若燈論釋》卷10〈17 觀業品〉：

度果及命終，至此時而滅，有漏無漏等，差別者應知。(大正30, 101b14-15)

(3) 《大乘中觀釋論》卷10〈17 觀業品〉：

或至命終滅，或至度果滅，此無漏分別，彼相亦無漏。(高麗藏41, 143b16-17)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.482：

phalavyatikramādvā sa maraṇādvā nirudhyate /

anāsravaṃ sāsravaṃ ca vibhāgaṃ tatra lakṣayet //

それ(不失法)は，果報を〔あたえて〕超え出してから〔つぎの修道において〕，ある



**(A) 論相似業、不相似業，於一界受身時，不同的業是否俱起——釋第 17 頌<sup>85</sup> (pp.292-293)**

**a、相似業、不相似業** (pp.292-293)

再說業。然論文的意義，實為解說業力，以說明不失法的性質。「一切」的「諸行業」，有「相似」的、有「不相似」的兩種。欲界與欲界的業相似，色界與色界的業相似，無色界與無色界的業相似；善的與善業相似，不善的與不善業相似；有漏的與有漏業相似，無漏的與無漏業相似：這是相似業。這業不同那業，那業不同這業，就是不相似的業了。

清辨說：不相似業，各有一個不失法；相似的業，有一共同的統一的不失法。也就是凡業力的相同者，和合似一，有一共同的不失法，將來共成一果。<sup>86</sup>

我以為此相似、不相似業，也可以說是共業、不共業。

屬於某一有情的，各各差別，是不相似業。

如眾生共業，將來感得眾生共得的依報等，即是相似業。

**b、釋「一界初受身，爾時報獨生」<sup>87</sup> (p.293)**

每一有情，現生及過去生中，造有很多的相似與不相似的業，但他在前一生命結束，即死亡了以後，重行取得一新生命的時候，在無量無邊的業聚中，某一類隨緣成熟。假使他生在欲界，就唯有「一」欲「界」的業生果；而欲界業中又有六趣的差別，他如生在人趣，就唯有人趣的業生果；人中也還有種種。

總之，作業雖很多，而新生時唯是某一界、一趣的業，最「初」生起「受身」，「爾時」就唯有某一種果「報」單「獨」的「生」起；其他的業，暫時不起作用，再等機緣。

**(B) 現世受果報，或言受果報後業仍存在——釋第 18 頌<sup>88</sup> (pp.293-295)**

**a、釋頌義** (pp.293-294)

いは死んでから、滅する。そのさいに、有漏（煩惱の有るもの）である、また無漏（煩惱の無いもの）である、という区別を明示するであろう。

<sup>85</sup> 《中論》卷 3〈17 觀業品〉（青目釋）：

一切諸行業，相似不相似，一界初受身，爾時報獨生。……

復次，不失法者，於一界諸業相似、不相似，初受身時果報獨生。（大正 30，22b28-c12）

<sup>86</sup> 清辨，《般若燈論釋》卷 10〈17 觀業品〉：

一切諸行業，相似不相似，現在未終時，一業一法起。

釋曰：相似者，謂同類業，於現在命終時，有一不失法，起總持諸業；不相似者，謂業種差別，如欲界業、色界業、無色界業，有無量種。（大正 30，101b27-b2）

<sup>87</sup> [隋] 吉藏撰，《中觀論疏》卷 8〈17 業品〉：

「一界初受身」，……三界業不可並受，隨感一界報故言一界。

「爾時報獨生」下，第三業果不俱門。業是報因，因果必先後隔世，故因滅於前，果生於後名報獨生。不失法待報起即滅，亦是報獨生義。（大正 42，120c29-121a7）

<sup>88</sup> (1) 《中論》卷 3〈17 觀業品〉（青目釋）：

如是二種業，現世受果報，或言受報已，而業猶故在。……

於現在身，從業更生業；是業有二種，隨重而受報。

或有言：是業受報已業猶在，以不念念滅故。（大正 30，22c1-15）

(2) 參見 [隋] 吉藏撰，《中觀論疏》卷 8〈17 業品〉（大正 42，121a7-22）。

果報現起，保證業力的不失法，也就過去不存在，而唯有此果報身的相續受果了。「如是二種業」，清辨釋<sup>89</sup>中說是上面說的作業、無作業；青目更說這是輕業與重業；嘉祥疏說有多種的二業。<sup>90</sup>也可說是相似、不相似業，由這二業，「現世」就可感「受」正報、依報的「果報」了。

正量部中的另一派說：由業「受報」，果報現起了「已」後，新生命固然一期的延續下去，就是那保證「業」力的不失法，也還是同樣的存「在」。

**b、受果報後，不失法滅或不滅之異說** (pp.294-295)

這與正統的正量學者，說得不同了：不失法沒有感果的時候，是存在的；一旦感受了果報，立刻就不再存在。《明了論》說：『不失法待果起方滅。』<sup>91</sup>真諦三藏說：『不失法是功用常，待果起方滅』<sup>92</sup>。都是主張感果即滅的。

而現在說不但沒有感果是存在的；就是感了果，保證業力的不失法，在所感果報沒有盡滅以前，也還是存在的。

彼此意見的參差，是這樣：正統者說：因既生果，果體能一期繼續的生下去；因不再生果，所以感果就滅了。

旁支者說：因生果後，果體的繼續生下去，有他一定的限度；有限度的延續，不能說與因無關，此必有支持生命延續的力量。所以要在果報身滅時，不失法才失壞。

這兩派，以瑜伽師所說去批判他，正統注意生因<sup>93</sup>，旁支又注意到引因<sup>94</sup>。<sup>95</sup>

<sup>89</sup> 清辨，《般若燈論釋》卷 10〈17 觀業品〉：

如是二種業，現在受果報，或言受報已，此業猶故在。

釋曰：二業者，謂思及從思生。或有人言：「業受報已而業猶在者，以不念念滅故。」又如前說無量種差別者，亦一一有一不失法起持故。何故不失法與果已猶在而不更數數與果耶？謂已與果故。如已了之券，已還財訖，縱有券在更不復得。不失法亦如是，已與果故更不數數得果。(大正 30, 101b4-12)

<sup>90</sup> 〔隋〕吉藏撰，《中觀論疏》卷 8〈17 業品〉：

如是二種業，第四輕重門：一者即上似、不似二業，二者似、不似二業中復有輕、重二業，三者依後長行從業更生業亦名二業。後當釋也。(大正 42, 121a7-10)

<sup>91</sup> 〔隋〕吉藏撰，《中觀論疏》卷 8〈17 業品〉：

有人言：曇無德部辨心為能成就，心不當善惡名為無記，為能成就善惡。又依正量部義，正量本是律學，佛滅後三百年中從犢子部出，辨不失法，體是無記。《明了論》是覺護法師造，而依正量部義。論云：正量部有二種：一、至得，二、不失法。不失法但善惡有之，外法則無，又但是自性無記，又待果起方滅。若是至得，逐法通三性，通內外法皆有。果未起時若懺悔，則至得便滅。而不失法雖懺悔罪不滅，要須更待果起方滅也。(大正 42, 119c5-15)

<sup>92</sup> 〔隋〕吉藏撰，《中觀論疏》卷 8〈17 業品〉：

問：業是有為念念生滅，不失法亦是有為念念生滅，云何得不斷不常耶？

答：真諦三藏出正量部，明不失法是功用常，待果起方滅，中間無念念滅，譬如券還債竟，然後乃裂破耳。(大正 42, 119a8-12)

<sup>93</sup> 生因：與「引因」相對稱。謂生為近果與正果之因。近果，指近因之果報；正果，指修道而有所證悟，蓋有別於外道之盲修，故謂學佛而證得之果為正果。(《佛光大辭典》(三)，p.2059.1-2059.2)

<sup>94</sup> 引因：「生因」之對稱。生近果與正果之因，稱為生因；引遠果與殘果之因，稱為引因。

**(C) 業於何時失滅，及有漏、無漏之分別——釋第 19 頌<sup>96</sup> (p.295)**

**a、業於二時失滅：度果時、死亡時 (p.295)**

這樣，依旁流者的解說不失法——業的失滅，在兩個時候：一、聖者位中度果的時候，二、異生位中死亡的時候。

從初果到二果，從二果到三果，從三果到四果，這都叫度果。在度果的過程中，每度一果，就滅去後一果所應滅的業力。如初果還有七番生死；證得二果時，即有六番生死的不失法滅，只剩一往來了。到最後阿羅漢果入無餘涅槃（死）的時候，就徹底的滅除有漏不失法了。

壽盡命絕，這叫做死。一期生死既沒有了，感此一期果報的業——不失法，也就隨之而消滅了。

所以說：「若度果已滅，若死已而滅。」

**b、分別有漏、無漏 (p.295)**

在這度果、死已滅「中」，應更「分別」他的「有漏」、「無漏」。即三界繫與不繫法。

異生死滅，這是三界繫的有漏業；

阿羅漢入涅槃滅，也捨有漏的殘業；如捨無漏智業，這是不繫的無漏業。

度果滅的，有三界繫的有漏業；捨前三果、得後三果所滅的，即有不繫的無漏業。<sup>97</sup>這是應該分別而知的。

---

就內種而言，以現在之種子生現在之身，稱為生因；引其他枯喪屍骸等，稱為引因。

就外種而言，生芽、莖等為生因，引枯死之草木等為引因。

此屍骸及枯草等之位皆無內外之種，或生於他界，或種既久而滅。然由生因之作用力故，猶能引彼，即依其義，說彼生因之種，稱為引因，二因並無別體。

又十二有支中，能生支稱為生因，能引支及所引支皆為引因。即愛、取、有三支距生、老死之果近，能生近果，故稱生因；無明、行、識、名色、六處、觸、受等七支離生、老死之果猶遠，引遠果，故稱引因。（《佛光大辭典》（二），p.1392.1-1392.2）

<sup>95</sup> [唐]窺基撰，《成唯識論述記》卷 3：

其內、外種生近果、生正果名生因，引遠果、引殘果名引因。

無性云：如內識種生現識等名近果，是生因；望名色等是遠果，是引因。

外種望芽是近果，是生因；望莖等是遠果，是引因。

天親云：如內種子生正果名生因，生殘果名引因。即現在種生現在身名生因，生六處等皆名生因。引餘枯喪屍骸等名引因，雖生他界等，勢分力故餘骸尚有。（大正 43,312a12-21）

<sup>96</sup> 《中論》卷 3〈17 觀業品〉（青目釋）：

若度果已滅，若死已而滅，於是中分別，有漏及無漏。……

「若度果已滅，若死已而滅」者，須陀洹等度果已而滅，諸凡夫及阿羅漢死已而滅。於此中分別有漏及無漏者，從須陀洹等諸賢聖，有漏、無漏等應分別。

答曰：是義俱不離斷常過，是故亦不應受。（大正 30,22c3-c19）

<sup>97</sup> 案：「捨前三果、得後三果所滅的，即有不繫的無漏業」，指捨初果得二果，捨二果得三果，捨三果得四果——此等度果所滅的業，亦即含有不繫的無漏業。也就是捨前一果較為下劣的「無漏智業」。

3、結說——釋第 20 頌<sup>98</sup> (pp.295-296)

〔20〕雖空亦不斷<sup>99</sup>，雖有而不常，業果報不失，是名佛所說。<sup>100</sup>

(1) 依清辨釋、佛護釋、無畏釋等說 (p.296)

清辨釋<sup>101</sup>、佛護釋<sup>102</sup>、無畏釋<sup>103</sup>等說：「雖」諸行「空」，無外道所計即蘊離蘊的我，但有不失法在，所以「不」是「斷」滅的。「雖」然「有」生死業果的相續，因感果以後，不失法即滅，生死在無常演化中，所以也「不」是「常」住的。

有了這「業」與「果報」聯繫的不失法，業果「不失」而不斷不常。這並不是我新創的，而「是」「佛」陀「所」宣「說」的。

他們這樣地解說本頌，以為此頌是正量者總結上面所說的。

(2) 依青目釋說 (p.296)

青目釋以此頌前二句為論主自義，後二句是論主呵責正量部的不失法。

<sup>98</sup> 《中論》卷 3 〈17 觀業品〉(青目釋)：

問曰：若爾者，則無業、果報。

答曰：雖空亦不斷，雖有亦不常，業果報不失，是名佛所說。

此論所說義，離於斷、常。何以故？業畢竟空寂滅相，自性離有，何法可斷、何法可失！顛倒因緣故往來生死，亦不常。何以故？若法從顛倒起，則是虛妄無實，無實故非常。

復次，貪著顛倒，不知實相故，言「業不失，此是佛所說」。(大正 30，22c19-28)

<sup>99</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷 3 〈17 觀業品〉(《藏要》4，41a，n.6)：

二句番、梵云：「流轉亦不常，諸業不失法。」

<sup>100</sup> (1) 《中論》卷 3 〈17 觀業品〉：

雖空亦不斷，雖有亦<sup>\*</sup>不常，業果報不失，是名佛所說。(大正 30，22c21-22)

※亦=而【宋】【元】【明】。(大正 30，22d，n.20)

(2) 《般若燈論釋》卷 10 〈17 觀業品〉：

雖空而不斷，雖有而不常，諸業不失法，此法佛所說。(大正 30，101b24-25)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 10 〈17 觀業品〉：

雖空亦不斷，生死亦不常。(高麗藏 41，143b24)

業果報不失，此法佛所說。(高麗藏 41，143c02)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.484：

śūnyatā ca na cocchedaḥ saṃsāraś ca na śāśvatam /

karmaṇo 'vipraṇāśaśca dharmo buddhena deśitaḥ //

空そのもの(空性)であって、しかも断滅ではなく、また輪廻であって、しかも常住ではないという、そのような業の不失という「原理」(法)が、ブッダによって説き示されている。

<sup>101</sup> 《般若燈論釋》卷 10 〈17 觀業品〉：

雖空而不斷，雖有而不常，諸業不失法，此法佛所說。

釋曰：空者誰空？謂諸行空，如外道所分別有自性法者無也。而業不斷者，有不失法在故。

云何為有？有謂生死。生死者，謂諸行於種種趣流轉故，名為生死。

云何不常？業有壞故。云何名不失法？謂佛於處處經中說。(大正 30，101b24-c1)

<sup>102</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷 3 〈17 觀業品〉(《藏要》4，41a，n.5)：

無畏、佛護：此下皆接次頌，問答一段勘係次後徵起之文。今譯錯。

<sup>103</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷 3 〈17 觀業品〉(《藏要》4，41a，n.7)：

無畏釋：「諸行無外所執我為空，以不失法為不斷。」云云。今譯全異。

**(3) 依古代三論家說**

古代三論家，以全頌為論主的正義；就是以性空緣起的幻有思想，建立因果的不斷不常，業果不失，作為中觀家的正義。<sup>104</sup>

**(4) 依《大智度論》說** (p.296)

《大智度論》<sup>105</sup>有幾處引到這頌，也是開顯業果不失的正義的。

**(5) 印順法師之看法** (p.296)

究竟這頌是中觀的正義，是正量部的結論，似乎都可以。現在且以這頌為正量者的結論；到後顯正義的時候，也可以這一頌作為中觀家正義的說明。

**(二) 破** (pp.296-301)

**1、業力無性破** (pp.297-300)

**(1) 顯不失之真——釋第 21 頌**<sup>106</sup> (pp.297-298)

〔21〕諸業本不生，以無定性故；諸業亦不滅<sup>107</sup>，以其不生故。<sup>108</sup>

<sup>104</sup> 〔隋〕吉藏撰，《中觀論疏》卷 8〈17 業品〉：

雖空亦不斷者，外人謂論主執空故墮斷滅，是故今明業雖畢竟空，非是斷滅。若外道邪見之空及方廣所謂空，二乘人所明空，皆是斷滅。……

影師論序云：「真諦雖空而有，俗諦雖有而空。雖空而有故不斷，雖有而空故不常。」此釋甚好也。（大正 42，121c18-122a7）

<sup>105</sup> (1) 《大智度論》卷 1〈1 序品〉：

如說偈：

「有業亦有果，無作業果者，此第一甚深，是法佛能見。

雖空亦不斷，相續亦不常，罪福亦不失，如是法佛說。」（大正 25，64c6-10）

(2) 《大智度論》卷 15〈1 序品〉：

如佛所言：「諸法雖空，亦不斷，亦不滅；諸法因緣相續生，亦非常；諸法雖無神，亦不失罪福。」一心念頃，身諸法、諸根、諸慧，轉滅不停，不至後念；新新生滅，亦不失無量世中因緣業。諸眾、界、入中皆空無神，而眾生輪轉五道中受生死。

如是等種種甚深微妙法，雖未得佛道，能信、能受、不疑、不悔，是為法忍。（大正 25，170b6-13）

<sup>106</sup> 《中論》卷 3〈17 觀業品〉（青目釋）：

諸業本不生，以無定性故；諸業亦不滅，以其不生故。……

第一義中諸業不生。何以故？無性故。以不生因緣故則不滅，非以常故不滅。

若不爾者，業性應決定有。（大正 30，22c29-23a14）

<sup>107</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷 3〈17 觀業品〉（《藏要》4，41a，n.9）：

番、梵作「不失」。

<sup>108</sup> (1) 《中論》卷 3〈17 觀業品〉（大正 30，22c29-23a1）。

(2) 《般若燈論釋》卷 10〈17 觀業品〉（大正 30，101c5-6）：

業從本不生，以無自性故，業從本不滅，以其不生故。

(3) 《大乘中觀釋論》卷 10〈17 觀業品〉：

諸業本不生，非伺察可得，業力心相續，業果二俱壞。（高麗藏 41，143c17-18）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.486：

karma notpadyate kasmān niḥsvabhāvaṃ yatastataḥ /

yasmācca tadanutpannaṃ na tasmādvipraṇāsyati //

何ゆえに業は生じないのであるか。どのようにしても，無自性（固有の実体の無いもの）であるから。また，それは生じたものではないから，それゆえ，滅すること

**A、述他宗過失** (p.297)

這是從否定自性而顯示緣起的業相。

行業不失，確是釋尊所說的。他一方面是剎那滅的，一方面又是能感果不失的。剎那滅了，存在還是不存在？

假使存在，可以說不失，卻就有了常住的過失，與無常相違。

不存在，可以說無常，但又有斷滅、不能感果的過失，與不失相違。

這是佛法中的難題，各家種種說業，正量者立不失法，都為了此事，然都不離過失。

**B、顯正義，明緣起業相不生不滅** (pp.297-298)

依性空正義說，業是緣起幻化的，因緣和合時，似有業的現象生起，但究其實，是沒有實在自性的。既不從何處來，也不從無中生起一實在性。

一切「諸業本」就「不生」，不生非沒有緣生，是說「無」有他的決「定」的自「性」，沒有自性生。一切「諸業」也本來「不滅」，不滅即不失。他所以不滅，是因為本來「不生」。

我們所見到的業相生滅，這是因果現象的起滅，不是有一實在性的業在起滅；沒有實在的業性生滅，唯是如幻如化的業相，依因緣的和合、離散而幻起、幻滅。如幻生滅，不可以追求他的自性，他不是實有的常在，是因緣關係的幻在，幻用是不無的。

此如幻的業用，在沒有感果之前不失；感果以後，如幻的業用滅，而不可說某一實在法消滅，所以說『滅無所至』<sup>109</sup>。

諸業不生，無定性空，雖空無自性，但緣起的業力，於百千劫不亡，所以又不斷。不是實有常住故不斷，是無性從緣故不斷。行業不失滅，可以建立如幻緣起的業果聯繫。

**(2) 遮不失之妄** (pp.298-300)

**A、不作破** (pp.298-300)

〔22〕若業有性者，是即名為常，不作亦名業，常則不可作。<sup>110</sup>

もない。

<sup>109</sup> 《雜阿含經》卷 13 (335 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。(大正 2，92c16-20)

<sup>110</sup> (1) 《中論》卷 3 〈17 觀業品〉：

若業有性者，是則<sup>\*</sup>名為常，不作亦名業，常則不可作。(大正 30，23a2-3)

※則=即【宋】【元】【明】。(大正 30，23d，n.1)

(2) 《般若燈論釋》卷 10 〈17 觀業品〉：

業若有自體，是即名為常，而業是無作，常法無作故。(大正 30，102a6-7)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 10 〈17 觀業品〉：

若業本不生，業云何有壞？若其有所生，彼云何不壞？(高麗藏 41，144a2-3)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》p.488：

[23] 若有不作業，不作而有罪，不斷於梵行，而有不淨過<sup>111</sup>。112

[24] 是則破一切，世間語言法，作罪與作福，亦無有差別。<sup>113</sup>

**(A) 若業有自性，即是常住，不可造作——釋第 22 頌**<sup>114</sup> (pp.298-299)

這是遮破有自性的業力，使他失去造作的性質。

如定執「業」是「有」他的實在自「性」的，自性有即自體完成的，那麼所說的業，不能說從緣而生起，應該不待造作本來就有的了！如果說雖是本來就存在的，不過因造作了才引生來現在，這就不對！實有自性的存在，「是」業就是「常」住的。

常住的業，在「不作」以前，既已有此業的存在，已可以叫做「業」。業既本有「常」有，那還有什麼作、不作？常住法是「不可作」的。不造作，怎麼可以成為業呢？

**(B) 明不造作而有業之過失——釋第 23 頌**<sup>115</sup> (p.299)

karma svabhāvataścetsyācchāsvataṃ syādasamśayam /  
akṛtaṃ ca bhavetkarma kriyate na hi śāsvataṃ //

もしも業が自性（固有の実体）をもって存在するのであるならば、〔それは〕疑いなく、常住であろう。

そして業はつくられたものではない、ということになるであろう。なぜならば、常住であるものはつくられないから。

<sup>111</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷 3〈17 觀業品〉（《藏要》4，41b，n.1）：

番、梵云：「不住於梵行，而亦成住過。」今譯意反。

<sup>112</sup> (1) 《中論》卷 3〈17 觀業品〉（大正 30，23a4-5）。

(2) 《般若燈論釋》卷 10〈17 觀業品〉：

若業是無作，無作應自來，住非梵行罪，今應得涅槃。（大正 30，102a11-12）

(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.490：

akṛābhyāgamabhayaṃ syātkarmākṛtakam yadi /

abrahmacaryavāsaśca doṣastatra prasajyate //

もしも業がつくられたものではないならば、〔みずから〕つくらないのに、〔その結果を〕受けるという怖れがあることになるであろう。

そして、その〔説〕においては、〔清浄な行ない（梵行）を実行しているのに〕清浄な行ない（梵行）ではない〔果報〕に住することとなる、という誤りが付随する。

<sup>113</sup> (1) 《中論》卷 3〈17 觀業品〉（大正 30，23a6-7）。

(2) 《般若燈論釋》卷 10〈17 觀業品〉：

破一切世俗，所有言語法，作善及作惡，亦無有差別。（大正 30，102a21-22）

(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.492：

vyvahārā virudhyante sarva eva na samśayah /

puṇyapāpakṛtornaiva pravibhāgaśca yujyate //

〔それならば〕、一切の言語慣習と、疑いなく、矛盾することになる。そして、福德（善）をなす者と罪惡をなす者とを区別することもまた、妥当しないことになるであろう。

<sup>114</sup> 《中論》卷 3〈17 觀業品〉（青目釋）：

若業有性者，是則名為常，不作亦名業，常則不可作。……

若業決定有性，則為是常，若常則是不作業。何以故？常法不可作故。（大正 30，22a2-16）

如承認「不」經造「作」已有「業」力，那不是「不作」惡「而有罪」業了嗎？不殺生的有了殺業，不偷盜的有盜業；如不作即有罪業，那縱然「不斷」的修習清淨「梵行」，也是徒然。因為雖然不作，已「有」罪業「不淨」的「過」失了！

梵行，廣義的說，一切的清淨德行都是；狹義的說，出家人守持淫戒，在家人不欲邪行，叫做梵行。梵行的反面，是不淨的罪業。

**(C) 墮破世俗過、罪福無差別過——釋第 24 頌**<sup>116</sup> (pp.299-300)

假使修梵行的人還有不淨業，那就「破」壞了「一切世間」的「語言法」了。語言法，即世俗諦的名相習慣，是大家共同承認的。人格的高尚與卑劣，行為的善惡，法制的良窳<sup>117</sup>等。如照上面所說，那就承認不作而有罪惡，反之也可不作而有善德，好壞善惡一切破壞了。持戒者就是犯戒者，犯戒者就是持戒者，「作罪」的及「作福」的，也就沒「有」什麼「差別」，這是破壞世間的大邪見。

**B、重受破——釋第 25 頌**<sup>118</sup> (p.300)

〔25〕若言業決定，而自有性者，受於果報已，而應更復受。<sup>119</sup>

再破業自性的不失，使他犯受果無窮的過失。

假定說：「業決定」是「自有性」的，這不但本來存在而不成造作，也應該永遠存在而不再滅失，那就應該這生「受」了「果報」，此業不失，來生「更」「受」

<sup>115</sup> 《中論》卷 3 〈17 觀業品〉(青目釋)：

**若有不作業，不作而有罪，不斷於梵行，而有不淨過。……**

復次，若有不業者，則他人作罪此人受報，又他人斷梵行而此人有罪，則破世俗法。若先有者，冬不應思為春事，春不應思為夏事，有如是等過。(大正 30，23a4-19)

<sup>116</sup> 《中論》卷 3 〈17 觀業品〉(青目釋)：

**是則破一切，世間語言法，作罪及作福，亦無有差別。……**

復次，作福及作罪者則無有別異。起布施、持戒等業名為作福，起殺盜等業名為作罪；若不作而有業，則無有分別。(大正 30，23a6-22)

<sup>117</sup> 窳(ㄌㄨˇ)：疵病，粗劣。敗壞，腐敗。(《漢語大詞典》(八)，p.474)

<sup>118</sup> 《中論》卷 3 〈17 觀業品〉(青目釋)：

**若言業決定，而自有性者，受於果報已，而應更復受。……**

復次，是業若決定有性，則一時受果報已，復應更受；是故汝說以不失法故有業報，則有如是等過。(大正 30，23a8-24)

<sup>119</sup> (1)《中論》卷 3 〈17 觀業品〉(大正 30，23a8-9)。

(2)《般若燈論釋》卷 10 〈17 觀業品〉(大正 30，102a26-27)：

以有業住故，而名不失者，亦應與果已，今復更與果。

(3)《大乘中觀釋論》卷 10 〈17 觀業品〉：

若法有自體，有業而可住，二世受報已，彼業還復在。(高麗藏 41，144b2-3)

(4)月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.494：

tadvipakvavipākaṃ ca punareva vipakṣyati /

karma vyavasthitaṃ yasmāttasmātsvābhāvikaṃ yadi //

もしも、業は確立しているから、自性(固有の実体)の有るものである、というならば、成熟(すなわち果報)はすでに熟しており、それ(果報)がさらになお熟(果報を受ける)ということになるであろう。



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！

如世間犯罪的人，他犯了罪，受國家的法律制裁。除了死刑，在刑罰期滿後，他可以回復自由，可以向善。因他的善行，或者又可以得國家的獎拔，社會的讚美、擁戴。假定說制裁了以後還應該制裁，他的罪惡永遠存在，這豈非絕大的錯誤嗎？

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。<sup>120</sup>

## 2、業因不實破 (pp.300-301)

[26] 若諸世間業，從於煩惱出，是煩惱非實，業當何有實<sup>121</sup>？<sup>122</sup>

[27] 諸煩惱及業，是說身因緣，煩惱諸業空，何況於諸身<sup>123</sup>！<sup>124</sup>

### (1) 依煩惱不實，明業性本空——釋第 26 頌<sup>125</sup> (p.301)

<sup>120</sup> (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) 另參見《異部宗輪論》（大正 49，17a27-29）。

<sup>121</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷 3〈17 觀業品〉（《藏要》4，41b，n.2）：

無畏牒頌云：「業云何從作？」下長行同。

<sup>122</sup> (1) 《中論》卷 3〈17 觀業品〉：

若諸世間業，從於煩惱生<sup>\*</sup>，是煩惱非實，業當何有實？（大正 30，23a10-11）

※生=出【宋】【元】【明】。（大正 30，23d，n.3）

(2) 《般若燈論釋》卷 10〈17 觀業品〉：

煩惱若業性，彼即無自體，若煩惱非實，何有業是實？（大正 30，102b6-7）

(3) 《大乘中觀釋論》卷 10〈17 觀業品〉：

此諸業煩惱，業因煩惱成，彼煩惱無實，業云何有實？（高麗藏 41，144b10-11）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.496：

karma kleśātmakaṃ cedaṃ te ca kleśā na tattvataḥ /

na cet te tattvataḥ kleśāḥ karma syāttattvataḥ katham //

この業は煩惱を本質とするものである。しかし、それらもろもろの煩惱は，真実には〔存在して〕いない。もしもそれらもろもろの煩惱が，真実には〔存在して〕いないのであるならば，どうして，業が真実に存在するであろうか。

<sup>123</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷 3〈17 觀業品〉（《藏要》4，42a，n.2）：

番、梵云：「云何說彼身？」

<sup>124</sup> (1) 《中論》卷 3〈17 觀業品〉（大正 30，23a29-b1）。

(2) 《般若燈論釋》卷 10〈17 觀業品〉：

說業及煩惱，而為諸身因，業煩惱自空，身從何所有？（大正 30，102b25-26）

(3) 《大乘中觀釋論》卷 10〈17 觀業品〉：

若說業煩惱，以為身因者，業煩惱自空，身因復何有？（高麗藏 41，144b18-19）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.498：

karma kleśāśca dehānāṃ pratyayāḥ samudāhṛtāḥ /

karma kleśāśca te śūnyā yadi deheṣu kā kathā //

業ともろもろの煩惱とは，もろもろの身体の〔生ずる〕諸縁である，と説かれている。もしもそれらの業ともろもろの煩惱とが，空であるならば，もろもろの身体について，何の語られることが〔あろう〕か。

業從煩惱的發動而作，所以進一步的從煩惱不實中說明業性本空。

一切「世間」的善不善「業」，都是「從於煩惱」而造「出」的。有煩惱，才有世間的諸業；有世間的諸業，才招感世間的諸果。

有漏業的動因，主要的是愛，愛自我的生命，愛世間的一切，由內心愛取的衝動，通過了身、口，就造成業。這貪愛的煩惱，是為因；諸世間業，是所引發的果；因果有著不相離的關係。

假使能生的因是實在的，所生的果或者可以說他是實有。但「煩惱」因也是「非實」在的，從不實在的因中所產生的果「業」，那裡還可說他「有實」在性呢？

**(2) 煩惱、業無自性，則果報身亦非實——釋第 27 頌**<sup>126</sup> (p.301)

同樣的理由，這「煩惱及業」，又「是」苦痛的果報「身」的「因緣」；身因緣的「煩惱、諸業」，既已知他是「空」無自性的，「何況」是果報的「諸身」呢？不消說，當然也是空的。

這是以業性非實而推論到業因（煩惱）、業果（身）的非實了。

**四、破有我論者的作者說** (pp.302-305)

**(一) 立——釋第 28 頌**<sup>127</sup> (pp.302-304)

[28] 無明之所蔽，愛結之所縛，而於本作者<sup>128</sup>，不異亦不一。<sup>129</sup>

<sup>125</sup> 《中論》卷 3 〈17 觀業品〉(青目釋)：

**若諸世間業，從於煩惱生，是煩惱非實，業當何有實？……**

復次，若業從煩惱起，是煩惱無有決定，但從憶想分別有；若諸煩惱無實，業云何有實？何以故？因無性故，業亦無性。(大正 30, 23a10-27)

<sup>126</sup> 《中論》卷 3 〈17 觀業品〉(青目釋)：

問曰：若諸煩惱及業無性不實，今果報身現有應是實。

答曰：**諸煩惱及業，是說身因緣，煩惱諸業空，何況於諸身！**

諸賢聖說：煩惱及業是身因緣。是中愛能潤生，業能生上中下、好醜、貴賤等果報。

今諸煩惱及業，種種推求無有決定，何況諸身有決定果！隨因緣故。(大正 30, 23a27-b5)

<sup>127</sup> 《中論》卷 3 〈17 觀業品〉(青目釋)：

問曰：汝雖種種因緣破業及果報，而經說：「有起業者，起業者有故，有業、有果報。」如說：「無明之所蔽，愛結之所縛，而於本作者，不即亦不異。」

《無始經》中說：「眾生為無明所覆，愛結所縛，於無始生死中，往來受種種苦樂。」

今受者於先作者，**不即是亦不異**。

**若即是**，人作罪受牛形，則人不作牛，牛不作人。

**若異**，則失業、果報，墮於無因；無因則斷滅。

是故今受者於先作者，**不即是亦不異**。(大正 30, 23b5-15)

<sup>128</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷 3 〈17 觀業品〉(《藏要》4, 42a, n.5)：

番、梵云：「彼受者與作。」

<sup>129</sup> (1) 《中論》卷 3 〈17 觀業品〉：

無明之所蔽，愛結之所縛，而於本作者，**不即<sup>\*1</sup>亦不異<sup>\*2</sup>**。(大正 30, 23b8-9)

※1 即=異【宋】【元】【明】。(大正 30, 23d, n.8)

※2 異=一【宋】【元】【明】。(大正 30, 23d, n.9)

(2) 《般若燈論釋》卷 10 〈17 觀業品〉：

為無明所覆，為愛結所繫，而於本作者，**不一亦不異**。(大正 30, 102c8-9)

**1、生死流轉的主因：無明、愛**（pp.302-303）

在生死中流轉，是具有兩條件的：一、**無明**，二、**愛**。<sup>130</sup>

**無明**是不正確的認識，不是無所知識，是不正確的認識，蒙蔽了真知灼見，永遠見不到真理，永遠的亂碰亂撞在危險中。如以布蒙蔽了我們的眼睛，我們不辨方向的走，時時有跌倒的危險。

「**無明**」「**所蔽**」的當中，主要的是在緣起幻相的妄現自性相中，直覺的見有自性。外執事事物物的實在，內執五陰中自我的實在。以自我妄見去認識世間的一切，自我與世間構成我、我所的關係，就有貪愛的生起。這「**愛結**」，猶如一條繩索；因愛力，使我們在所有的認識經驗中，牢牢的被他「**所**」繫「**縛**」，而不能獲得自由的解脫。

以自我為中心去看外界，衡量世間，批評世間，一切都以自己作主宰；又以自我去追求新的未來，他又戀戀不捨於過去，所以就被時空的環境緊緊的縛在世間。外在的環境發生變化，內在的心識也隨著變化，而產生無限的苦痛。

如盆中開著一枝美麗的花朵，內心上起愛著，假使忽然被人折去了，或花謝了，內心上立刻就生起懊惱、痛惜。

人類所以多痛苦，就在於環境的一切，以貪著而與自我結合密切的聯繫。非如此不得自由，也就因此而不得不苦痛。

未來是沒有著落的，未來還有未來；從現在的不安定，到了未來快樂安定的環境，不久他又感到那環境不安定，不滿足，希望未來更美滿的環境了。如渴飲鹽汁，終久是渴愛失望的。所以有自我愛的存在，要想沒有痛苦，這絕對是不可能的。

以無明的闇蔽、愛的貪著，為煩惱根本；由煩惱就造作種種的業，這業不論是善的、惡的，都不離於無明、愛的力量所支配。像這些，本是《阿含經》中所常說的，也是性空者所同意的。

**2、有我論者欲以作者我、受者我不一不異建立作業受果的聯繫**（pp.303-304）

但現在，有我論者要以此經文成立他的作者、受者，以建立業果，這就不同了。

---

(3) 《大乘中觀釋論》卷 10〈17 觀業品〉：

衆生無明覆，愛結所縈纏，作作者受者，不一亦不異。(高麗藏 41, 144c10-11)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.500：

avidyānivṛto jantustrṣṇāsamyojanaśca saḥ /

sa bhoktā sa ca na karturanyo na ca sa eva saḥ //

生存するもの（眾生）は，無知（無明）に覆われ，妄執（渴愛）に結ばれている。かれは〔業の果報を〕受ける者である。またそのかれは，〔業の〕行為主体から，異なっているのでもない，同一であるのでもない。

<sup>130</sup> (1) 《雜阿含經》卷 12（294 經）：

諸比丘！彼愚癡無聞凡夫無明所覆，愛緣所繫，得此識身。彼無明不斷，愛緣不盡，身壞命終，還復受身。還受身故，不得解脫生、老、病、死、憂、悲、惱苦。(大正 2，84a7-10)

(2) 參見印順法師，《成佛之道》（增注本），pp.167-169。

(3) 參見印順法師，《佛法概論》，pp.79-80。

他們以為：無明與愛的闇蔽束縛，所以作者（我）作業，所以受者受果。受果者與那「**本作者，不異亦不一**」的。

如果說作者與受者異，那就前後脫節，不能成立前造業、後感果的理論。

如說是一的，不能說有作與受的差別；作者在人間，也不能受天上的果。

作者我與受者我，是不一不異的。

前一**能作者**，與後一**所受者**，彼此間有密切的聯絡，所以**非異**。如小孩時做的事情，老時說是我從前做的；前生作的，到後生受，也說**自作自受**。這是把前後生命當作統一性看的。

雖說是不異的，但前後的果報又有不同，所以又是**非一**的。

此佛教內有**我論者**，以作者我及受者我的**不一不異**，建立作業受果的**聯繫**。既有作者與受者，怎麼能說業無自性呢？<sup>131</sup>

**（二）破**（pp.304-305）

〔29〕業不從緣生，不從非緣生，是故則無有，能起於業者。<sup>132</sup>

〔30〕無業無作者，何有業生果？若其無有果，何有受果者？<sup>133</sup>

**1、業不從緣生、不從非緣生，故無造業者——釋第 29 頌**<sup>134</sup>（pp.304-305）

<sup>131</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷 3 〈17 觀業品〉（《藏要》4，42a，n.6）：

無畏次結云：「是故定有業。」

<sup>132</sup>（1）《中論》卷 3 〈17 觀業品〉（大正 30，23b16-17）。

（2）《般若燈論釋》卷 10 〈17 觀業品〉：

業不從緣生，不從非緣生，以業無自體，亦無起業者。（大正 30，102c22-23）

（3）《大乘中觀釋論》卷 10 〈17 觀業品〉：

業不從緣生，不從非緣生，見有業相違，是故無作者。（高麗藏 41，144c18-19）

（4）月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.502：

na pratyayasamutpannam nāpratyayasamutthitam /

asti yasmādidam karma tasmātkartāpi nāstyataḥ //

この業は、縁より生起しているものではなく、非縁より生起しているものではない。

それゆえ、〔業の〕行為主体もまた、存在しない。

<sup>133</sup>（1）《中論》卷 3 〈17 觀業品〉（大正 30，23b18-19）。

（2）《般若燈論釋》卷 10 〈17 觀業品〉：

無業無作者，何有業生果？既無有此果，何有受果者？（大正 30，102c29-103a1）

（3）《大乘中觀釋論》卷 10 〈17 觀業品〉：

無作者作業，何有業生果？既無實有業，受者當何有？（高麗藏 41，145a2-3）

（4）月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.504：

karma cennāsti kartā ca kutaḥ syātkarmajam phalam /

asatyatha phale bhoktā kuta eva bhaviṣyati //

もしも業も行為主体も存在しないならば、業より生ずる果報は、どうして、存在す

るであろうか。さらに、果報が存在しないのであるから、〔業の果報を〕受ける者が、

どうして、存在するであろうか。

<sup>134</sup> 《中論》卷 3 〈17 觀業品〉（青目釋）：

答曰：業不從緣生，不從非緣生，是故則無有，能起於業者。……

若無業、無作業，何有從業生果報？若無果報，云何有受果報者？

業有三種，五陰中假名人是作者，是業於善惡處生名為果報。（大正 30，23b16-23）

外人以我成立業，論主就以業不可得去破他的作者、受者我。

業的生起，不出緣生、非緣生。非緣生就是無因自然生，緣生不出自、他、共的三生。像這樣的緣生，在性空者看來是不可能的，所以說「業不從緣生」。

自性法從自性緣生不可能，而如幻法從如幻緣生，不是也不可以；所以說業也「不從」無因而自然的「非緣生」。

這兩門觀察，如第一品<sup>135</sup>中說。緣生、非緣生都不可，就知業的自性是沒有的。從否定自性業的真實生起，歸結到「無有能起」這「業」的作「者」。

**2、若無業、無作者，云何有果報及受果報者——釋第30頌**<sup>136</sup> (p.305)

沒有所作的「業」、能「作者」的人，那裡還可說「有業生果」呢？業所生的「果」報不可得，又怎麼可以說「有受」這「果」報的人呢？

所以業、起業者，果、受果者，這一切的一切，都是不可得的。

**(貳) 顯正義** (pp.305-307)

[31] 如世尊神通，所作變化人，如是變化人，復變作化人。<sup>137</sup>

[32] 如初變化人，是名為作者；變化人所作，是則名為業。<sup>138</sup>

[33] 諸煩惱及業，作者及果報，皆如幻如夢，如燄亦如響<sup>139</sup>。<sup>140</sup>

<sup>135</sup> (1) 參見《中論》卷1〈1 觀因緣品〉：

果為從緣生？為從非緣生？是緣為有果？是緣為無果？（第6頌）（大正30，2c6-7）

(2) 《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。（第16頌）（大正30，3b27-28）

<sup>136</sup> 《中論》卷3〈17 觀業品〉（青目釋）：

無業無作者，何有業生果？若其無有果，何有受果者？……

若起業者尚無，何況有業、有果報及受果報者！（大正30，23b18-24）

<sup>137</sup> (1) 《中論》卷3〈17 觀業品〉（大正30，23b27-28）。

(2) 《般若燈論釋》卷10〈17 觀業品〉：

如佛神通力，現作化佛身，於是須臾間，化身復起化。（大正30，103a7-8）

(3) 《大乘中觀釋論》卷10〈17 觀業品〉：

如佛神力化，化成具足相，是化復起化，初化名化者。（高麗藏41，145a9-10）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.506：

yathā nirmitakam śāstā nirmimīta rddhisampadā /  
nirmito nirmimītānyam sa ca nirmitakaḥ punaḥ //

あたかも神通をそなえている教主（ブツダ）が，神通で現出された人（化人）を幻出し，その幻出された化人が，さらに他の〔化人〕を幻出するように，

<sup>138</sup> (1) 《中論》卷3〈17 觀業品〉（大正30，23b29-c1）。

(2) 《般若燈論釋》卷10〈17 觀業品〉：

此初化身佛，而名為作者，化佛之所作，是即名為業。（大正30，103a9-10）

(3) 《大乘中觀釋論》卷10〈17 觀業品〉：

諸法如化相，作作者無作，說作者等體，皆云何可有？（高麗藏41，145a11-12）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.506：

tathā nirmitakākāraḥ kartā yatkarma tatkr̥tam /  
tadyathā nirmitenānyo nirmito nirmitastathā //

そのように，〔業の〕行為主体は，化人のありかたをしている。それは，つくり出されたどのような業も，化人によって幻出された他の化人のようなものである。

一、依世尊變化人，喻業力亦如化——釋第 31 頌<sup>141</sup> (pp.305-306)

作者、作業、受者、果報，這都是世俗諦中現有的。論主已一一破斥有自性見的作者、作業、受者、受果，而正見的業果，需要成立。既可以答覆外人，也可以免他人落於斷見，所以結顯正義。先說明緣起業的真相，後結歸到業力等是如幻如化。

神通，不唯佛有，佛弟子中的羅漢聖者也有的，不過從化起化，是聲聞弟子所不能作到的。經中說有六種神通<sup>142</sup>，這裡說的「世尊神通」，指神境通而說。由世尊神境通的力量，「作」出種種的「變化人」；<sup>143</sup>由這所「變化」的「人，復」又「變作」各式各樣的變「化人」。

二、作者如世尊初變化人，業如化人所變化事，作者及作業皆如化——釋第 32 頌<sup>144</sup> (p.306)

此從化起化的比喻，即說明作者、作業的都如幻化。「如」最「初」以世尊為根本所「變化」出來的「人」，是變化的，還能起化，所以譬喻本「作者」。那又由「變化人所」幻「作」出來的種種化人、化事，是從幻起幻，如以無明、愛而起作的「業」。

<sup>139</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷 3 〈17 觀業品〉(《藏要》4，42b，n.2)：

番、梵云：「如健達縛城，如鉢亦如夢。」

<sup>140</sup> (1) 《中論》卷 3 〈17 觀業品〉：

諸煩惱及業，作者及果報，皆如幻如夢，如鉢亦如響\*。(大正 30，23c2-c3)

※響=響【宋】【元】【明】。(大正 30，23d，n.13)

(2) 《般若燈論釋》卷 10 〈17 觀業品〉：

業煩惱亦爾，作者及果報，如乾闥婆城，如幻亦如焰。(大正 30，103a20-21)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 10 〈17 觀業品〉：

諸法無有體，如乾闥婆城，煩惱業及身，作者果亦然。(高麗藏 41，145a16-17)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.508：

kleśāḥ karmāni dehāśca kartāraśca phalāni ca /  
gandharvanagarākārā marīcisvapnasamñibhāḥ //

もろもろの煩惱も，もろもろの業も，もろもろの身体も，もろもろの行為主体も，もろもろの果報も，蜃気楼（ガンダルヴァ城）のありかたをしており，陽炎や夢に似ている。

<sup>141</sup> 《中論》卷 3 〈17 觀業品〉(青目釋)：

問曰：汝雖種種破業、果報及起業者，而今現見眾生作業受果報，是事云何？

答曰：如世尊神通，所作變化人，如是變化人，復變作化人。……

如佛神通力所作化人，是化人復化作化人。(大正 30，23b24-c14)

<sup>142</sup> 六種神通：天眼通、天耳通、他心通、神足通、宿命通、漏盡通。

<sup>143</sup> (1) 《摩訶般若波羅蜜經》卷 7 〈27 問住品〉：

須菩提語諸天子：「汝等法應不知我無所論說，乃至我不說一字亦無聽者。何以故？諸字非般若波羅蜜，般若波羅蜜中無聽者，諸佛阿耨多羅三藐三菩提無字無說。諸天子！如佛化作化人，是化人復化作四部眾——比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷——化人於四部眾中說法。於汝意云何？是中有說者、有聽者、有知者不？」

諸天子言：「不也，大德！」

須菩提言：「一切法皆如化，此中無說者、無聽者、無知者。」(大正 8，275b20-29)

(2) 另參見《大智度論》卷 54 〈27 釋天主品〉(大正 25，447c1-12)。

<sup>144</sup> 《中論》卷 3 〈17 觀業品〉(青目釋)：

如初變化人，是名為作者，變化人所作，是則名為業。……

如化人無有實事但可眼見，又化人口業說法、身業布施等，是業雖無實而可眼見；如是生死身、作者及業，亦應如是知。(大正 30，23b29-c7)

此中有一問題，如幻如化，經中所常說的。但執有自性的學者，以為**所幻化的**，可以是假，但幻化到底要有**能幻化者**才能成立；此能幻化者，不能說是假有的。所以他們歸結到實有、自相有。這不但聲聞學者，即以大乘學者自居的唯識家，也還是如此。這本來自性見未盡，難以使他悟解一切皆空皆假名的。所以論主特出方便，以**從化起化的事象**，譬喻**作者、作業的一切空而一切假**。讀者應了解論主深意，勿執著世尊是實有，否則如狗逐塊<sup>145</sup>，終無了期！

**三、煩惱、業、作者、果報等無有實性，皆如幻、如夢，如燄亦如響——釋第 33 頌**<sup>146</sup> (pp.306-307)  
這「**煩惱及業，作者及果報**」，沒有一法是有實自性的，一切都是「**如幻、如夢、如燄、如響**」的。

**幻**是魔術所幻現的牛馬等相；**夢**是夢境；**燄**是陽燄，就是日光照到潮濕的地方，蒸發熱氣上升時，現出一種水波的假相；**響**是谷響，是人在深山中發聲，這邊高聲大叫，那邊就有同樣的回響，並沒有真的人在那裡發聲。這些，都是不實在的，都是可聞、可見而現有的。

這比喻**無自性空**，但空不是完全沒有，而是有**種種假相**的；假使什麼都沒有，也就不會舉這些做比喻，而應該以石女兒等來做喻了。所以，**如幻等喻**，譬喻**自性空**，又譬喻**假名有**。也就因此，一切法**即有即空**的無礙，開示佛陀的**中道**。

**四、結說** (p.307)

這三頌（第 31、32、33 頌），不特<sup>147</sup>是總結本品；世間集的十二品，也都以此作總結。

<sup>145</sup> 《大乘寶雲經》卷 7〈7 寶積品〉：

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）

<sup>146</sup> 《中論》卷 3〈17 觀業品〉（青目釋）：

**諸煩惱及業，作者及果報，皆如幻與夢，如炎亦如響。……**

**諸煩惱者**名為三毒。分別有九十八使、九結、十纏、六垢等無量諸煩惱。

**業**名為身口意業。今世、後世分別，有善、不善、無記，苦報、樂報、不苦不樂報，現報業、生報業、後報業，如是等無量。

**作者**名為能起諸煩惱、業，能受果報者。

**果報**名從善惡業生無記五陰。

如是等諸業皆空無性，**如幻、如夢、如炎、如響**。（大正 30，23c2-14）

<sup>147</sup> 不特：不僅，不但。（《漢語大詞典》（一），p.435）

【附錄】印順法師，〈17 觀業品〉科判

【科判】			【偈頌】		
(戊五) 觀業品	(庚一) 破一切有	(辛一) 立	(壬一) 二業	[01]大聖說二業，思與從思生，是業別相中，種種分別說。	
			(壬二) 三業	[02]佛所說思者，所謂意業是；所從思生者，即是身口業。	
			(壬三) 七業	[03]身業及口業，作與無作業，如是四事中，亦善亦不善。 [04]從用生福德，罪生亦如是，及思為七法，能了諸業相。	
			(辛二) 破	[05]業住至受報，是業即為常；若滅即無常，云何生果報？	
	(庚二) 破經部譬喻	(辛一) 立	(壬一) 成立業果	(癸一) 舉喻	[06]如芽等相續，皆從種子生，從是而生果，離種無相續。 [07]從種有相續，從相續有果，先種後有果，不斷亦不常。
				(癸二) 合法	[08]如是從初心，心法相續生，從是而有果，離心無相續。 [09]從心有相續，從相續有果，先業後有果，不斷亦不常。
			(壬二) 別立善業	[10]能成福業者，是十白業道，二世五欲樂，即是白業報。 [11]人能降伏心，利益於眾生，是名為慈善，二世果報種。	
			(辛二) 破	[12]若如汝分別，其過則甚多，是故汝所說，於義則不然。	
	(庚三) 破正量者的不失法說	(辛一) 立	(壬一) 正說	(壬一) 敍說	[13]今當復更說，順業果報義，諸佛辟支佛，賢聖所稱歎。
				(癸一) 標章	[14ab]不失法如券，業如負財物。
			(癸二) 別說	(子一) 不失法	[14cd]此性則無記，分別有四種。 [15]見諦所不斷，但思惟所斷，以是不失法，諸業有果報。 [16]若見諦所斷，而業至相似，則得破業等，如是之過咎。
				(子二) 諸行業	[17]一切諸行業，相似不相似，一界初受身，爾時報獨生。 [18]如是二種業，現世受果報，或言受報已，而業猶故在。 [19]若度果已滅，若死已而滅，於是中分別，有漏及無漏。
				(壬三) 結說	[20]雖空亦不斷，雖有而不常，業果報不失，是名佛所說。
		(辛二) 破	(壬一) 業力無性破	(癸一) 顯不失之真	[21]諸業本不生，以無定性故；諸業亦不滅，以其不生故。
				(癸二) 遮不失之妄	(子一) 不作破
(子二) 重受破			[25]若言業決定，而自有性者，受於果報已，而應更復受。		
		(壬二) 業因不實破	[26]若諸世間業，從於煩惱生，是煩惱非實，業當何有實？ [27]諸煩惱及業，是說身因緣，煩惱諸業空，何況於諸身！		
(庚四) 破有我		(辛一) 立	[28]無明之所蔽，愛結之所縛，而於本作者，不即亦不異。		
	(辛二) 破	[29]業不從緣生，不從非緣生，是故則無有，能起於業者。 [30]無業無作者，何有業生果？若其無有果，何有受果者？			
	(己二) 顯正義	[31]如世尊神通，所作變化人，如是變化人，復變作化人。 [32]如初變化人，是名為作者；變化人所作，是則名為業。 [33]諸煩惱及業，作者及果報，皆如幻與夢，如炎亦如響。			



福嚴推廣教育班第 31 期（《中論》）

## 《中觀論頌講記》

〈觀法品第十八〉<sup>1</sup>

（pp.308-341）

釋厚觀（2016.03.12）

壹、引言（pp.308-313）

（壹）本品要義（pp.308-309）

一、開顯證滅的真相，引人得道（p.308）

（一）明滅諦正義（p.308）

此下，是大科別觀中的第三觀世間集滅。<sup>2</sup>

滅是四諦中的滅諦，佛從假名中安立滅諦，實即一切法本性寂滅的實證；能證、所證，畢竟空寂，如經中所說「無智亦無得」<sup>3</sup>，「無一切可取」<sup>4</sup>的。

<sup>1</sup>（1）清辨，《般若燈論釋》作〈18 觀法品〉（大正 30，104a23）。

（2）安慧，《大乘中觀釋論》作〈18 觀法品〉（高麗藏 41，145a23）。

（3）月稱，梵本《淨明句論》作〈觀我品〉。參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.511：

ātmaparīkṣā nāmāṣṭadaśamaṃ prakaraṇam（「アートマン（我，主体）の考察」と名づけられる第十八章）

（4）歐陽竟無編，《中論》卷 3〈18 觀法品〉，《藏要》4，43a，n.1）：

番作〈觀我法品〉，梵作〈觀我品〉，以下《無畏論》卷五。

<sup>2</sup> 觀世間滅：〈18 觀法品〉至〈25 觀涅槃品〉。

<sup>3</sup>（1）〔唐〕玄奘譯，《般若波羅蜜多心經》：

無苦、集、滅、道；無智，亦無得。以無所得故，菩提薩埵依般若波羅蜜多故，心無罣礙；無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃。三世諸佛依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提。（大正 8，848c14-18）

（2）參見印順法師，《般若經講記》，pp.196-197：

〔無智亦無得〕此觀能證智與所證理空。奘法師在《般若·學觀品》，譯智為現觀，此處隨順羅什三藏的舊譯。現觀，即是直覺的現前觀察，洞見真理。有能證的現觀，即有所證的真理。「智」是能觀，「得」為所觀；智為能得，得是所得。所證所得，約空有說，即空性；約生死涅槃說，即涅槃；約有為無為說，即無為。總之，對智為理，對行為果。此智與得，本經皆說為「無」者，此是菩薩般若的最高體驗。在用語言文字說來，好像有了能知所知、能得所得的差別；真正體證到的境界，是沒有能所差別的。說為般若證真理，不過是名言安立以表示它，而實理智是一如的，沒有智慧以外的真理，也沒有真理以外的智慧——切勿想像為一體。能所不可得，所以能證智與所證理，也畢竟空寂。前說五蘊、十二處、十八界空，此是就事象的分類說，屬於事；十二緣起、四諦，是從事象以顯理說，屬於理。又十二緣起、四諦是觀理，智得是證果。此事象與理性，觀行與智證，在菩薩般若的真實體證時，一切是不生不滅，不垢不淨，不增不減的，一切是畢竟空寂，不可擬議的。

<sup>4</sup>（1）《雜阿含經》卷 9（248 經）：

尊者阿難語純陀言：「是故，尊者！而如來、應、等正覺所知所見，說識亦無常。譬如士夫持斧入山，見芭蕉樹，謂堪材用，斷根、截斫葉葉、剝皮，求其堅實，剝至於盡，都無堅處。如是多聞聖弟子正觀眼識，耳、鼻、舌、身、意識，當正觀時，都無可取；無可取故，無所著；無所著故，自覺涅槃；我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。」（大正 2，59c17-25）

〔二〕破有所得者 (p.308)

一般學者，以為有為法外別有滅諦；以為實有能證、所證；以為實有修因、證果；以為實有煩惱可斷、真實可得——一切是實有自性的。

有所得的人，無道、無果，所以論主一一觀察，開顯此證滅的真相，以引人得道。

二、依現觀悟入實相得解脫 (pp.308-309)

〔一〕本品中心內容：論觀世間滅之「現觀」門 (p.308)

此中，大分三門<sup>5</sup>，本品先論現觀，即直示正觀悟入實相的教授；為一大科的中心所在。

〔二〕釋品名——「觀法」 (pp.308-309)

1、釋「觀」 (p.308)

〈觀法品〉的觀，是現觀，或正觀，就是悟入如實相的實相慧；抉擇正法的有漏聞、思、修慧，隨順無漏般若，也稱為正觀。

2、釋「法」 (p.308)

法是軌持，軌是規律，或軌範；持是不變，或不失。事事物物中的不變軌律，含有本然性、必然性、普遍性的，都可以叫做法。

合於常遍本然的理則法，有多種不同，但其中最徹底、最究竟、最高上的法，是一切法空性。

3、合釋「觀法」 (pp.308-309)

現觀這真實空性法，所以叫觀法。體悟真如空性法，聲聞行者在初果；菩薩行者在初地<sup>6</sup>。經中說：「知法、入法，度諸疑惑。」<sup>7</sup>就是悟達此空真如性。能悟入畢竟空的智慧，稱為「淨法眼」。<sup>8</sup>

(2)〔後秦〕鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》：

如來所說法，皆不可取、不可說，非法、非非法。所以者何？一切賢聖，皆以無為法而有差別。(大正 8，749b16-18)

<sup>5</sup> 參見印順法師，《中觀論頌講記》，〈懸論〉，p.46：

觀世間滅分為三門：

(1) 現觀：〈18 觀法品〉。

(2) 向得：〈19 觀時品〉、〈20 觀因果品〉、〈21 觀成壞品〉。

(3) 斷證：〈22 觀如來品〉、〈23 觀顛倒品〉、〈24 觀四諦品〉、〈25 觀涅槃品〉。

<sup>6</sup> 參見《大方廣佛華嚴經》卷 23 〈22 十地品〉(大正 9，546b9-c20)，《大方廣佛華嚴經》卷 34 〈26 十地品〉(大正 10，182b28-183a9)。

<sup>7</sup> 《雜阿含經》卷 35 (977 經)：

說是法時，尸婆外道出家遠塵離垢，得法眼淨。時，尸婆外道出家見法、得法、知法、入法，離諸狐疑，不由於他，入正法、律，得無所畏。(大正 2，253a19-22)

<sup>8</sup> 《雜阿含經》卷 12 (302 經)：

佛告迦葉：「若受即自受者，我應說苦自作；若他受，他即受者，是則他作；若受自受他受復與苦者，如是者自他作，我亦不說；若不因自他，無因而生苦者，我亦不說。離此諸邊，說其中道。如來說法，此有故彼有，此起故彼起：謂緣無明行，乃至純大苦聚集；無明滅則行滅，乃至純大苦聚滅。」佛說此經已，阿支羅迦葉遠塵離垢，得法眼淨。時，阿支羅迦葉見法、得法，知法、入法，度諸狐疑，不由他知，不因他度；於正法、律，心得無畏。(大正 2，

〔三〕釋「現觀」：超越能所的認識關係而冥證的直觀（p.309）

聖者體悟諸法的真實，必須如實修行。在正確的實踐中，最重要的是智慧的如實現觀。現觀是超越能所的認識關係而冥證的直觀；近於一般人所說的神秘經驗。佛弟子有了正確的直觀經驗，這才是在佛法中得到了新生命，正確的洞見佛法，現證解脫，名為得道。

〔貳〕悟法得道（pp.309-310）

一、聲聞學派的見道說（p.309）

〔一〕略標二種見道說：見有得道、見空得道<sup>9</sup>（p.309）

悟法得道，聲聞學者有兩派思想不同：

〔二〕別釋（p.309）

1、見有得道（見四諦得道）：如薩婆多部等（p.309）

一、如薩婆多部等，主張別觀四諦，先體悟苦諦中流動演變的諸行無常，沒有作者受者我的諸法無我，……後通達滅諦中不生不滅的寂靜涅槃。這次第悟入的見地，也名見四諦得道、見有得道。<sup>10</sup>

86a25-b6)

- <sup>9</sup>（1）印順法師，《性空學探源》，第3章，第3節，第3項〈見空得道〉，pp.257-258：  
得道就是初果見諦。中國向來傳說，聲聞學派中有著「見空得道」與「見有得道」的不同；其實，這就是「四諦漸現觀」與「四諦頓現觀」的不同。《成實論》卷三、《順正理論》卷六三，對這問題都有所說明。  
**四諦漸現觀**，以為先觀苦諦，然後觀集諦，見苦時不見集，漸次證見，所以叫漸現觀。四諦現觀完滿，就是證得初果；以前的現觀苦集滅前三諦時，只在見道位中。  
**四諦頓現觀**，以為將四諦作一種共相空無我觀，所以一念智生，就能夠一了百了，頓下現觀四諦，證得初果，所以叫頓現觀。  
在學派佛教中，這自來是一個爭論，兩說各有其聖教的證據與充分的理由。  
**漸現觀**的，先收縮其觀境，集中於一苦諦上，見苦諦不見其他三諦；如是從苦諦而集諦、而滅諦、而道諦，漸次證見，要等到四諦都證見了，才能得道。  
**頓現觀**的，對四諦的分別思辨，先已經用過一番功夫了，所以見道時，只收縮集中觀境在一滅諦上；一旦生如實智，證入了滅諦，就能夠四諦皆了。  
總之，**四諦頓現觀是見滅諦得道，四諦漸現觀是見四諦得道**。見滅諦，就是見得寂滅空性；所以四諦頓現觀的見滅得道，就是見空得道；與空義關係之密切，可想而知了。  
主張四諦頓現觀的，據《異部宗輪論》說，是化地部執。同時，大眾、一說、說出世、雞胤四部本宗同義說：「以一剎那現觀邊智，遍知四諦諸相差別」，也是主張頓現觀的。  
（2）另參見印順法師，《印度佛教思想史》，pp.71-73；《空之探究》，pp.125-127，pp.131-133；《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.363-365；《以佛法研究佛法》，pp.112-113。
- <sup>10</sup>（1）《雜阿含經》卷16（435經）：  
「世尊！此四聖諦為漸次無間等？為一頓無間等？」  
佛告長者：「此四聖諦漸次無間，非頓無間等。」  
佛告長者：「若有說言於苦聖諦未無間等，而於彼苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦無間等者，此說不應。所以者何？若於苦聖諦未無間等，而欲於苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦無間等者，無有是處。」（大正2，112c23-113a1）  
（2）另參見《雜阿含經》卷16（436經～437經）（大正2，113a12-b18）。

**2、見空得道（見滅諦得道）：如大眾分別說系**（p.309）

二、如大眾分別說系學者，說真正的體悟，必須通達了空寂不生的涅槃。證滅諦以前，正觀諸行無常、諸法無我等，不能算為領悟真理的。這頓悟的見解，也名見滅諦得道，或見空得道。<sup>11</sup>

但所見滅諦，有以為見滅諦即見真實的，有以為「因滅會真」<sup>12</sup>的。

**二、大乘性空宗：三法印即是一實相，見必頓見**（pp.309-310）

依性空宗真義說：無常、無我及涅槃不生，即是畢竟空的方便假說；常性不可得，我性不可得，生性不可得。一空一切空，三法印即是一實相，無二無別，見必頓見。如未能通達無自性空，不但無常、無我不見真諦；觀無生也還有所滯<sup>13</sup>呢！

**（參）中觀家對大小乘所悟之空性有不同的解說**（p.310）

**一、諍論所在**（p.310）

本品的意義，中觀家的解釋，每有不同。如體悟的真理，是大乘所悟的？是小乘所悟的？大小乘所悟的，是同、是異？這都是諍論所在。

**二、別釋異說**（p.310）

**（一）清辨說：小乘唯悟我空，大乘悟我法二空**（p.310）

清辨說：小乘唯悟我空，大乘悟我法二空。所以他解釋本品時，就依這樣的見解去分別，以為這頌是小乘所悟的，那頌是大乘所悟的。

**（二）月稱說：大小乘皆可悟我法二空**（p.310）

月稱說：大乘固然悟我法二空，小乘也同樣的可以悟入我法二空性。所以他解釋本品時，不分別大小。

**（三）印順法師判：大小乘悟同一空性；小乘悟二空淺如毛孔空；大乘悟二空深如太虛空**（p.310）

依本論以考察論主的真意，月稱所說是對的。本品先明我空，後明法空。大乘、小乘的正觀實相，確乎都要從我空下手的；通達了我空，即能通達我所法空。有我見

<sup>11</sup>（1）《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：……以一剎那現觀邊智，遍知四諦諸相差別。（大正 49，15b25-c12）

（2）參見印順法師，《性空學探源》，第 3 章，第 3 節，第 3 項〈見空得道〉，pp.257-265。

（3）印順法師，《印度佛教思想史》，p.72：

〔梁〕真諦譯的《四諦論》，屬於大眾系的說假部（真諦譯作分別部），如《論》卷一（大正三二·三七八上、三七九上）說：

「若見無為法寂離生滅〔滅諦〕，四（諦）義一時成。」（大正 32，378a7-8）

「我說一時見四諦：一時離（苦），一時除（集），一時得（滅），一時修（道）。」（大正 32，379a16-17）

（4）印順法師，《空之探究》，pp.131-132：

赤銅鑠部說：「智見清淨」，也就是聖道現前，是無相、不起、離、滅，以「涅槃所緣」而入的。（《清淨道論》，日譯南傳 64 冊，p.431）。這樣的見滅得道，滅諦可說是涅槃空寂，然對於苦、集、道——三諦，沒有說是空的。

（5）覺音造，葉均譯，《清淨道論》，高雄市：正覺學會，民國 91 年修訂版，pp.693-695。

<sup>12</sup>〔隋〕智顛說，《妙法蓮華經玄義》卷 2：「滅雖非真，因滅會真。」（大正 33，701a11）

<sup>13</sup>滯：8.滯澀，阻礙。10.疑難，不易通曉。11.指扞格不通。（《漢語大詞典》（六），p.79）

必有我所見，得我空也可得法空。所以釋尊的本教，一致的直從我空入手。

其中，悟二空淺的是小乘，如毛孔空；悟二空深的是大乘，如太虛空。<sup>14</sup>悟入有淺深差別，而所悟的是同一空性；真理是不二的。

**〔肆〕諸大德對本品所立的科判**（pp.311-312）

**一、本品唯屬大乘或共三乘**（p.311）

**〔一〕青目、無畏、佛護：本品是依大乘法悟入第一義**（p.311）

在全論的科判中，青目的《中觀論釋》<sup>15</sup>，西藏的《無畏論》<sup>16</sup>，佛護的《中論釋》<sup>17</sup>等，都說後二品是以聲聞法入第一義，前二十五品是以大乘法入第一義。這樣，本品是依大乘法悟入第一義了。

**〔二〕印順法師判：三乘皆從無我入觀，本品不分大小乘**（p.311）

但細究全論，實依四諦開章，本不能劃分大小。本品的頌文，從無我入觀，到辟支佛的悟入，也決非與二乘不同。所以，本品是正確指示佛法悟入真實的真義，即釋尊本教（阿含）所開示的。三乘學者，無不依此觀門而悟入的。

**〔三〕三論師判**（p.311）

古代之三論師，起初也是沒有分別三乘的。後來受了後期佛教（大乘不共）的影響，也就分割本品，以為初是聲聞所悟的，次是菩薩所悟的，末一頌是緣覺所悟的。<sup>18</sup>

**二、印順法師評——「三乘皆從無我入觀而證真實」之理由**（pp.311-312）

**〔一〕《阿含經》多說我空，若能解了我空，亦能體悟法空**（pp.311-312）

不知《中觀論》論究的法相是《阿含經》，從頭至尾，都是顯示釋尊的根本教法。釋尊開示所悟的如實法；論主即依經作論，如實的顯示出來。

佛的根本教典，主要的明體悟我空，所以論主說《阿含》多明無我，多說我空。<sup>19</sup>

但佛的本意，生死根本，是妄執實有，特別是妄執實有的自我，所以多開示無我空。如能真的解了我空，也就能進而體悟諸法無實的法空了。

<sup>14</sup>（1）《大智度論》卷 35〈3 習相應品〉：

以舍利弗欲以須陀洹同得解脫故，與諸佛菩薩等，而佛不聽；譬如有人欲以毛孔之空與虛空等。以是故佛重質其事。（大正 25，322a8-11）

（2）《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）

<sup>15</sup>《中論》卷 4〈26 觀十二因緣品〉（青目釋）：

問曰：汝以摩訶衍說第一義道，我今欲聞說聲聞法入第一義道。（大正 30，36b18-19）

<sup>16</sup>參見寺本婉雅，《中論無畏疏》，丁字屋書店，1936 年，p.528。

<sup>17</sup>出處待考。

<sup>18</sup>〔隋〕吉藏撰，《中觀論疏》卷 8〈18 法品〉：

初五偈明聲聞稟<sup>\*</sup>教得益，次六偈明菩薩稟<sup>\*</sup>教得益，後一偈明緣覺得益。（大正 42，124c16-18）

※稟：3.領受，承受。4.遵循，奉行。（《漢語大詞典》（八），p.104）

<sup>19</sup>《大智度論》卷 4〈1 序品〉：

聲聞乘多說眾生空，佛乘說眾生空、法空。（大正 25，85b18-19）

**〔二〕龍樹破我空法有之說，闡明我法二空** (p.312)

但一分聲聞學者，不能理解這點，以為不見有我，確實有法，是佛說的究竟義。

龍樹見到了這種情形，認為沒有領悟佛的本意；他們如執著諸法實有，也決不能了解我空。所以在本論中，一一指出他們的錯誤，使他們了解法性本空。

**〔三〕一切法本性空，但要從我空入手** (p.312)

學問不厭廣博，而觀行要扼其關要。所以本品正論觀法：如不見有我，也就沒有我所法，正見一切諸法的本來空寂性了。從破我下手，顯示諸法的真實，為三乘學者共由的解脫門。明我空，不但是聲聞；說法空，也不但是菩薩。一切法性空，卻要從我空入手，此是本論如實體見釋尊教意的特色。

**〔伍〕如實正觀的方法** (pp.312-313)

**一、體見真理，特別重在如理觀察** (pp.312-313)

真如的體悟，是要如實修習的。佛法的體見真理，特別重在觀察，就是以種種方法，種種論理，以分別觀察。久觀純熟，才能破除種種妄見；在澄淨<sup>20</sup>的直覺中，悟達畢竟空寂性。

這不是僥倖<sup>21</sup>可得或自然會觸發的；也不是專在意志集中的靜定中可以悟得的。體悟了真理，煩惱就被淨化不起；淨化了自心，所悟的真性愈明。但觀察要正確；確實的如理觀察，並非假定一種意境去追求他。如觀察不正確，雖有許多幻境，不但不能淨化內心，不能體悟真相，而每每加深狂妄，走上更荒謬的險道——不是著有，就是落空。

佛教的正觀，以現實事相為境。不預先假定其為如何，而以深刻的觀慧，探索他的本來真相。所以能破除迷妄，而不為自己的意見所欺。久久觀成，勘破<sup>22</sup>那蒙蔽真理的妄見，就洞見真理了。如窗紙蒙蔽了窗外的事物，戳<sup>23</sup>破紙窗，就清楚的見到一切。

**二、破除煩惱的根本（無明或我見）而見諸法實相** (p.313)

不見真理，所以有生死。生死的動力，是一切行業；行業的造作，由於煩惱；煩惱的根本，是無明或我見。所以無明滅而明生，就可徹見諸法的真相，解脫眾苦。

**貳、正論** (pp.313-341)

**※觀世間集滅<sup>24</sup>**

**※現觀**

**〔壹〕入法之門** (pp.313-326)

**一、修如實觀** (pp.313-322)

〔01〕若我是五陰，我即為生滅；若我異五陰，則非五陰相。<sup>25</sup>

<sup>20</sup> 澄淨：清澈明淨。《漢語大詞典》（六），p.152

<sup>21</sup> 僥（ㄌㄧㄥˋ ㄩㄥˋ ㄨˇ）倖：亦作“僥幸”。2.意外獲得成功。《漢語大詞典》（一），p.1660

<sup>22</sup> 勘破：猶看破。《漢語大詞典》（二），p.796

<sup>23</sup> 戳（ㄉㄨㄛˋ ㄨㄛˋ）：1.刺，用尖端觸擊。《漢語大詞典》（五），p.258

<sup>24</sup> 案：「觀世間集滅」，包含〈18 觀法品〉至〈25 觀涅槃品〉共 8 品。

<sup>25</sup> （1）《中論》卷 3 〈18 觀法品〉（大正 30，23c20-21）。

[02] 若無有我者，何得有所？滅我我所故，名得無我智<sup>26</sup>。<sup>27</sup>

[03] 得無我智者，是則名實觀；得無我智者，是人為希有。<sup>28</sup>

(2) 《般若燈論釋》卷 11 〈18 觀法品〉：

若我是陰相，即是起法；我若異諸陰，是則非陰相。(大正 30, 104b4-5)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 11 〈18 觀法品〉：

蘊中若有我，有即生滅分。(高麗藏 41, 145b10)

若異蘊有我，有即非蘊相。(高麗藏 41, 145c4)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.512：

ātma skandhā yadi bhavedudayavyayabhāgbhavet /

skandhebhyo 'nyo yadi bhavedbhavedaskandhalakṣaṇaḥ //

もしも我（アートマン）が〔五つの〕構成要素（五蘊）そのものであるならば，〔我は〕生と滅とを持つことになるであろう。もしも〔我が〕〔五〕蘊から異なるものであるならば，〔我は〕〔五〕蘊の特質（相）を持たないことになるであろう。

<sup>26</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷 3 〈18 觀法品〉，《藏要》4, 43a, n.3)：

番、梵云：「無我、我所執。」

<sup>27</sup> (1) 《中論》卷 3 〈18 觀法品〉(大正 30, 23c22-23)。

(2) 《般若燈論釋》卷 11 〈18 觀法品〉：

我既無所有，何處有所？無我無我所，我執得永息。(大正 30, 105c25-26)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 11 〈18 觀法品〉：

若或無有我，我所當何有？無我無我所，我我所即滅。(高麗藏 41, 146a20-21)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.514：

ātmanyasati cātmiyaṃ kuta eva bhaviṣyati /

nirmamo nirahaṃkāraḥ śamādātmanānayaḥ //

我が存在しないならば，我がもの（我所）は，どうして，存在するであろうか。我と我がものが消滅することによって，我がものという觀念を離れ，自我意識を離れる。

(5) 萬金川，《中觀思想講錄》，pp.98-99：

從這幾處梵文原典的語脈來看，「無我智」一語當是什公揉譯自 nirahaṃkāra 與 nirmama 這兩個語詞而來。這兩個梵文語詞在形構上，都附加了表示「離開」或「沒有」之意的否定性詞頭 nir，而 aham 是第一人稱代名詞的主格形，此語之後再加上表示「行為」或「作者」之意的 kāra 而成為 ahaṃkāra，因而這個語詞可有「表現出我的姿態」的意思，這個意思多少相當於我們通常所謂的「自我意識」的意思。

至於 mama 一詞，則是第一人稱代名詞的屬格形，亦即「我的」或「為我所有的」（此處或許是受限於詩律的關係而未以 mamakāra 的語形出現）。

從對應的藏文譯本來看，此中，前者被譯為「我執」，而後者則被譯為「我所執」。

因此，從梵文原詩頌的用語來看，「我」（ātman）與「我所」（ātmiya or ātmanīna）這一對概念，和「我執」（ahaṃkāra）與「我所執」（mama）這一對概念，所欲表達的意思是不一樣的。

嚴格說來，「我」與「我所」這一對概念是存有論的概念，而「我執」與「我所執」這一對概念則屬於意識哲學的概念。這也就是說，前者是指存在界的事物，而後者則屬於意識層面上的東西，什公把「離開了我執」與「離開了我所執」揉譯為「無我智」，就中「智」之一詞的使用，多少表示出了譯者本人意識到了此間的分際。

<sup>28</sup> (1) 《中論》卷 3 〈18 觀法品〉(大正 30, 23c24-25)。

(2) 《般若燈論釋》卷 11 〈18 觀法品〉：

得無我我所，不見法起滅；無我我所故，彼見亦非見。(大正 30, 106a15-16)

(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.516：

nirmamo nirahaṃkāro yaśca so 'pi na vidyate /

**（一）正觀無我**（pp.314-315）

**1、佛法不共外道的特色是無我**（p.314）

印度的宗教、哲學者，說有情的生死輪迴，是以小我的靈魂為主體的；宇宙的一切現象，以大我的梵為實體的。

這小我、大我，經佛的正智觀察，斷為如有我，生死輪迴不可能；宇宙的一切，也無法成立。

外道的大我，假使人格化，那就是神，是上帝，是梵天；假使理體化，那就是各式各樣的、神秘的大實在。

這種思想，在佛法的體系中，是徹底的掃蕩；神或上帝，是我佛所極端痛斥的。佛法在印度思想中的根本特點，就在此。

**2、我之定義**（p.314）

我是主宰義，主是自己作得主，含有自由自在的意思。宰是宰割，能支配統治，自由區分一切的意思。<sup>29</sup>

妄執有我，就以自我是世間的中心，一切的一切，都是以自我的評價為標準；以自己的意見去決定他。

**3、分別我執與俱生我執**（pp.314-315）

**（1）我見向外投射，分別推想為人格神或宇宙的實體**（pp.314-315）

我見的擴展而投射到外面，稱之為神，以為是世間的支配者、創造者，是自在的。感到人格神的不能成立，就演化為宇宙的實體——物質或精神。這是自己完成的，永恆常存的；不是宇宙為一絕對的實體，即想像為無限差別的多元，各各獨立的。

**（2）我見的根源：直覺自有、常有、獨有的自我**（p.315）

這些是佛經所常據以破斥的我，然佛說無我的真意，不僅摧破這些分別推論而建立的我。

我見是生死根本，是一切有情、一切凡人所共同直覺到的。所以，常識直覺中的自我感，不加分別而自然覺到的，自有、常有、獨有的自我，為我見的根源；實為佛說無我的主要對象。

此無我，也即是沒有補特伽羅我，也就是無那身心和合中人人直覺的主宰我。

**4、我與我所，人我與法我**（p.315）

---

nirmamaṃ nirahaṃkāraṃ yaḥ paśyati na paśyati //

我がものという觀念を離れ、自我意識を離れた、そのようなものもまた、存在していない。我がものという觀念を離れ、自我意識を離れた、そのような〔無い〕ものを見る者は、〔実は〕見ることがないのである。

（5）歐陽竟無編，《中論》卷3〈18 觀法品〉，《藏要》4，43a，n.4）：

《無畏》先徵云：「如是見真實而無執者，即我我所。」頌答。

番、梵頌云：「無我我所執，彼亦無所有；見無執有依，此則為不見。」今譯文錯。

<sup>29</sup> 參見《雜阿含經》卷5（110 經）（大正2，36a9-b11）。



自己所覺到的我，是主宰，是不離環境的。所以，內執自我，同時必執外在的我所；我所屬於我，與我有密切的聯繫。我所有的，我所知的，以及我所依的，都是；也即是法我。他的所以被執為實有，與我見同樣的，是同一的自性見。

**5、通達人法二無我** (p.315)

一分聲聞學者，以為「我是無的，法是有的」，這實在沒有懂得佛陀的教意。要知沒有自我，即沒有我所。以無自性的正觀，通達人無我，也必能以同樣的觀慧，了解外在的一切一切，沒有自性，必然能達到法無我的正覺。

從人無我可以達到法無我，所以佛多說有情身心和合的自我不可得。

**(二) 觀所觀境空——釋第 1 頌及第 2 頌前半頌** (pp.315-319)

**1、破即蘊我、離蘊我——釋第 1 頌**<sup>30</sup> (pp.315-318)

<sup>30</sup> (1) 《中論》卷 3〈18 觀法品〉：

若我是五陰，我即為生滅；若我異五陰，則非五陰相。(大正 30，23c20-21)

(2) 《中論》卷 3〈18 觀法品〉(青目釋)：

問曰：若諸法盡畢竟空、無生無滅，是名諸法實相者，云何入？

答曰：滅我我所著故，得一切法空，無我慧名為入。

問曰：云何知諸法無我？

答曰：若我是五陰，我即為生滅；若我異五陰，則非五陰相。……

有人說：「神應有二種：<sup>(1)</sup> 若五陰即是神、<sup>(2)</sup> 若離五陰有神。」

<sup>(1)</sup> 若五陰是神者，神則生滅相，如偈中說「若神是五陰，即是生滅相」。何以故？生已壞敗故。以生滅相故，五陰是無常；如五陰無常，生滅二法亦是無常。何以故？生滅亦生已壞敗故無常。神若是五陰，五陰無常故，神亦應無常生滅相；但是事不然。

<sup>(2)</sup> 若離五陰有神，神即無五陰相，如偈中說「若神異五陰，則非五陰相」。而離五陰更無有法，若離五陰有法者，以何相何法而有？

若謂神如虛空，離五陰而有者，是亦不然。何以故？〈破六種品〉中已破，虛空無有法名為虛空。

若謂以有信故有神，是事不然。何以故？信有四種：一、現事可信；二名比知可信，如見烟知有火；三名譬喻可信，如國無鑰石，喻之如金；四名賢聖所說故可信，如說有地獄、有天、有爵單曰，無有見者，信聖人語故知。

是神於一切信中不可得，現事中亦無。

比知中亦無。何以故？比知名先見故，後比類而知；如人先見火有烟，後但見烟則知有火。

神義不然，誰能先見神與五陰合，後見五陰知有神？

若謂：「有三種比知：一者、如本，二者、如殘，三者、共見。」

如本，名先見火、有烟，今見烟，知如本有火。

如殘，名如炊飯一粒熟，知餘者皆熟。

共見，名如眼見人從此去到彼，亦見其去。日亦如是，從東方出至西方；雖不見去，以人有去相故，知日亦有去。如是苦樂、憎愛、覺知等，亦應有所依；如見人民，知必依王。」

是事皆不然。何以故？共相信先見人與去法合而至餘方，後見日到餘方故知有去法；無有先見五陰與神合，後見五陰知有神。是故共相比知中亦無神。

聖人所說中亦無神。何以故？聖人所說，皆先眼見而後說。又，諸聖人說餘事可信故，

**(1) 略說：一切計我，必皆於此五受陰計我** (pp.315-316)

人人所直覺到的我，雖然外道計執為即蘊或離蘊的；然依《阿含經》說：「若計有我，一切皆於此五受陰計有我。」<sup>31</sup>他決非離身心而存在。

身心的要素，佛常說是五陰。生理的機構，血肉的軀體，是色法；心理的活動，不外情緒的感受、想像的認識、意志的造作；而能知這三者的，是心識的作用。

約精神與物質的分別，色陰是物質的，受、想、行、識四陰是精神的。

約能知與所知分別，識陰是能知的，色、受、想、行四陰是所知的。

**(2) 別破** (pp.316-317)

**A、破即蘊我——釋第1頌前半頌** (pp.316-317)

**(A) 若我是五陰，我即為生滅** (p.316)

反觀自我，身心中了不可得，除了五陰，更沒有我的體用。我，不過是依五蘊和合而有的假我，如探求他的實體，一一蘊中是不可得的。

外道要執有實我，那麼，如「我是五陰」，那所說的「我」，應該與五陰一樣是「生滅」的。色法的遷變演化，在人的生理上是很顯著的；心理的變化，更快更大。

苦樂的感受，不是時刻的在變動嗎？認識、意志，都在息息不停的變化中。不但是所知的四陰是生滅變化的，就是能知的心識，也是生滅變動的。

我們反省認識時，心識已是客觀化了，客觀化的能知者，也就是所知者，他與前四陰一樣的是生滅法。

**(B) 進破離客觀別有主觀獨存常存的能知者** (p.316)

凡是認識，必有主觀與客觀的相待而存在；不離客觀的主觀，必因客觀的變化而變化。在反省主觀的認識時，立刻覺了此前念的主觀已過去；現在所覺了的，僅是一種意境，與回憶中的東西一樣。佛法不承認有此離客觀的主觀獨存常存。

各式各樣的真常唯心論者、有我論者，他們以為主觀性的能知者，永遠是不能認識的，始終是內在的統一者。反省時所覺到的，是主觀的客觀化，不是真的主觀；所以產生真心常住的思想。

然而，既是不可認識的認識者，又從何而知他是認識者？而且，憑什麼知道過

---

當知說地獄等亦可信。而神不爾，無有先見神而後說者。

是故於四信等諸信中，求神不可得。求神不可得故無，是故離五陰無別神。

復次，〈破根品〉中，見、見者、可見破故，神亦同破。又，眼見麤法尚不可得，何況虛妄憶想等而有神！是故知無我。(大正 30, 23c16-24b26)

<sup>31</sup> (1) 《雜阿含經》卷 2 (45 經)：

世尊告諸比丘：「有五受陰。云何為五？色受陰，受、想、行、識受陰。若諸沙門、婆羅門見有我者，一切皆於此五受陰見我。諸沙門、婆羅門見色是我、色異我、我在色、色在我。……」(大正 2, 11b2-6)

(2) 另參見《雜阿含經》卷 3 (63 經)(大正 2, 16b15-16)。

去主觀的認識，與此時的主觀認識是一、常住不變？真的不可認識嗎？**根本佛法**，是不承認有能知者不可為所知的、或是常住的。

**B、破離蘊我——釋第 1 頌後半頌** (p.317)

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？

**(3) 小結** (pp.317-318)

我不就是五陰，破即蘊的我；我不異於五陰，破離蘊的我。凡是計著有我的，無論他說我大、我小，我在色中、色在我中，乃至種種的不同，到底是依五陰而計為我的。所以破了離陰、即陰的我，一切妄執的我無不破除。

這樣的破我，雖是破除分別計執的我，但要破除一切眾生所共同直覺存在的，人同此心、心同此感的俱生我，也還是從此而入。

因為，如確有實我，那加以推論，總不出離蘊、即蘊二大派。如離蘊、即蘊我不可得，一切實我都可以迎刃而破了。

**2、無我則無我所——釋第 2 頌前半頌**<sup>32</sup> (pp.318-319)

**(1) 我所見依我見而存在，若無我，則我所也不可得** (p.318)

我所，凡自我見所關涉到的一切都是；如燈光所照到的，一切都是燈所照的。燈如自我，光所達到的如我所。有我見即有所見。

我所，或是我所緣的一切；或是我所依而存在的身心。覺得是真實性的，為我所有的，即是法見、我所見。

我所見依我見而存在，「無有我」的自性可得，我所也就沒有了。所以說：「何得有我所？」這是從我空而達到法空。

**(2) 但無「自性有的我」，而有「緣起假名我」，正見性空，不起我法二執** (pp.318-319)

不過，無我，但無自性有的我；流動變化中依身心和合而存在的緣起假名我，是有的。這假名我，不可說他就是蘊，也不可說他不是蘊，他是非即蘊非離蘊的。但也不如犢子系所想像的不可說我；假名我是不無緣起的幻相而實性不可得的。

正確的悟解身心和合中的緣起假名我，就是正見。有了正見，可破除常住真實的自我了。在吾人的身心和合演變中，有不斷不常、不一不異的假名我。眾生不知道他是假名無實的，這才執為是真實自性有了。

<sup>32</sup> (1)《中論》卷 3〈18 觀法品〉：

若無有我者，何得有我所？(大正 30，23c22)

(2)《中論》卷 3〈18 觀法品〉(青目釋)：

因有我故有所，若無我則無我所。(大正 30，24b26-27)

假名的緣起我，不離因緣而存在，所以**非自有的**；依他因緣而俱起，所以**非獨存**的；在息息流變中，所以**非常住的**。

通達此緣起假名我，一方面不否定個性與人格，能信解**作與受**的不斷、不常；一方面也不生起錯誤的邪見，走上真常的唯心與唯神。**依緣起我而正見性空，即我法二執不生，正見諸法的真相了。**

**(三) 即解成觀得真空慧——釋第 2 頌後半頌<sup>33</sup>及第 3 頌<sup>34</sup> (pp.319-322)**

**1、略說前三頌 (p.319)**

上一頌半 (第 1 頌及第 2 頌前半頌)，**觀所觀境空**；下一頌半 (第 2 頌後半頌及第 3 頌)，**即解成觀而得真空慧**。

**2、無我智之意義 (p.319)**

觀我我所不可得，我法二執不起；通達一切法無我我所的般若現前，名無我智。

**3、三乘共證無我智 (pp.319-320)**

**(1) 述外計 (p.319)**

一分學者以為：**無我智**是淺的，是共聲聞所得的；**法空智**更深刻些，唯菩薩能得。又有人說：**法空智**還不徹底，要**即空即假的中道智**，才是微妙究竟的。

**(2) 申正義 (pp.319-320)**

依本論所發揮的《阿含》真義，**無我智**是**體悟真實相的唯一智慧**。這是凡聖關頭：**有了無我智，就是聖者；沒有，就是凡夫**。不過二乘聖者，求證心切，所以不廣觀一切法空，只是扼要的觀察身心無我（佛也應此等機，多說人無我）。

不能正見法無自性中，薩迦耶見<sup>35</sup>的妄執自我，為生死根本。所以能離薩迦耶見，無我無我所，自會不執著一切法，而離我法的繫縛了。

月稱說：**聲聞學者通達了人無我**，如進一步的觀察諸法，是一定可以**通達法空**的。他們可以不觀法空，但決不會執法實有。<sup>36</sup>

<sup>33</sup> (1) 《中論》卷 3 〈18 觀法品〉：

滅我我所故，名得無我智。(大正 30，23c23)

(2) 《中論》卷 3 〈18 觀法品〉(青目釋)：

修習八聖道分，滅我我所因緣故，得無我、無我所決定智慧。(大正 30，24b27-28)

<sup>34</sup> (1) 《中論》卷 3 〈18 觀法品〉：

得無我智者，是則名實觀；得無我智者，是人為希有。(大正 30，23c24-25)

(2) 《中論》卷 3 〈18 觀法品〉(青目釋)：

又，無我、無我所者，於第一義中亦不可得。**無我、無我所者，能真見諸法。**

凡夫人以我、我所障慧眼，故不能見實。

今聖人無我、我所故，諸煩惱亦滅；諸煩惱滅故，**能見諸法實相**。(大正 30，24b29-c4)

<sup>35</sup> 參見印順法師，《中觀今論》，第十一章，第二節〈緣起空有〉，pp.240-252。

<sup>36</sup> (1) 參見《菩提道次第廣論》卷 17，福智之聲出版社，民國 84 年 3 月，pp.406-408：

如《明顯句論》云：「……由內外法不可得故，則於內外永盡一切種我我所執，是為此中真實性義。悟入真實者，慧見**無餘煩惱過皆從薩迦耶見生**，通達我為此緣境，故瑜伽師當滅我。」……

如《明顯句論》云：「……由我不可得故，則其我所我施設處亦極不可得。猶如燒車，

我們要知道：後代佛法的廣明一切法空，一是菩薩的智慧深廣；一是為了聲聞學者的循名著相，不見真義，於我法中起種種見，所以於內我外法，廣泛推求，令通達諸法無自性。論到依解成行，仍從無我智入；得無我智，即能洞見我法二空了。

因此，三乘聖者解脫生死的觀慧，是無差別的，只是廣觀、略觀不同罷了。

#### 4、釋頌義 (p.320)

論說：「滅我我所故，名得無我智。」即指此實相般若的現覺。「得」到這「無我智」，才真是能如「實觀」法實相的。能「得」這「無我智」的，「是人」最「為希有」！他已超凡入聖，不再是一般的凡夫了。

#### 5、一切世間智不解無自性，永不能契入實相得解脫 (pp.320-321)

佛說的般若，不是常識的智慧，也不是科學哲學家的智慧——他們的智慧，只是世間常識智的精練而已。凡是世俗智，不能了解無自性，不能對治生死的根本，自然也不能得解脫。

此中所說的無我智，是悟解一切我法無自性的真實智，也名為勝義智。勝義無我智所體悟的，即一切法的真相。一法如此，法法如此，是一切法的常遍法性；不像世俗智境那樣的差別，而是無二無別的。樸質簡要，周利槃陀<sup>37</sup>那樣的愚鈍，均頭沙彌<sup>38</sup>那樣的年輕，須跋陀羅<sup>39</sup>那樣的老耄<sup>40</sup>，都能究竟通達：這可說是最簡最易的。然而，在一般的思想方式中，永不能契入，所以又是非常難得的！

#### 6、清辨對第3頌的別解 (pp.321-322)

##### (1) 述清辨義 (p.321)

清辨《般若燈論》，後一頌作：『得無我我所，不見法起滅；無我我所故，彼見亦非見。』<sup>41</sup>解說也不同。

他說：以無我觀，見諸法的剎那生滅，悟到無常是苦，苦故無我；得無我智，通達我空，唯見法生、法滅，這是二乘的悟境。

---

其車支分亦為燒毀，全無所得。如是諸觀行師，若時通達無我，爾時亦能通達蘊事我所皆無有我。」此說於我達無性時，亦能通達我所諸蘊，無我、無性。

(2) 參見印順法師，《印度佛教思想史》，第九章，第三節〈中觀學的復興〉，pp.364-365。

<sup>37</sup> (1) 《根本說一切有部毘奈耶》卷 31：

爾時愚路<sup>\*</sup>憶此頌義，如理修行斷除三毒，勤勇無怠斷諸煩惱，於須臾頃證阿羅漢果。(大正 23，797a19-20)

※案：「愚路」即「周利槃陀」。

(2) 另參見《增壹阿含經》卷 11〈20 善知識品〉(12 經)(大正 2，601a21-c1)，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 180 (大正 27，902a17-c1)，《善見律毘婆沙》卷 16 (大正 24，782c14-783c10)。

<sup>38</sup> 《增壹阿含經》卷 43〈47 善惡品〉(9 經)(大正 2，784a6-c15)。

<sup>39</sup> 《雜阿含經》卷 35 (979 經)(大正 2，253c24-254c1)，《別譯雜阿含經》卷 6 (110 經)(大正 2，413a27-c21)。

<sup>40</sup> 耄(ㄇㄠˋ)：1.年老，高齡。古稱大約七十至九十歲的年紀。(《漢語大詞典》(八)，p.642)

<sup>41</sup> 清辨，《般若燈論釋》卷 11〈18 觀法品〉(大正 30，106a15-16)。

再進一步，觀無我故即無我所，一切法的生滅相不現前。悟得不生不滅時，不但生滅的法相空無所有，得無我我所的觀想也不現前，到達境智一如，能所雙泯，才是菩薩悟見真法性的智慧。<sup>42</sup>

(2) 印順法師評 (pp.321-322)

然而，本論雖有此從我空到我所空的觀行過程，但決不能以此而判大小。不但菩薩，就是二乘，如真的現覺無我，也決無能所差別的，不會有無我觀想的。《金剛經》<sup>43</sup>，即明白說到這一點。

<sup>42</sup> 清辨，《般若燈論釋》卷 11 〈18 觀法品〉：

偈說：「我既無所有，何處有所？無我無我所，我執得永息。」

釋曰：……雖諸行聚等剎那剎那壞，相續法得見無我、無我所，而無實我。

二乘人得無我故，唯見此法生、此法滅。起如是見，然我境界無故，緣我之心亦不起；我無體故，無有所內外等法；以緣我之心不復起故，乃至得無我之念亦不起，唯除世俗名字。

菩薩摩訶薩住無分別智，能見諸行本來無生。

其義如論偈說：「得無我我所，不見法起滅；無我我所故，彼見亦非見。」

釋曰：此謂唯有假施設我，其義如是，第一義中無有我與法。如翳眼人以眼病故不見實法，無實毛輪妄見毛輪；汝亦如是，無實有我妄見有我，以邪見故起取著意。以是故，我因義不成。若謂我得我所，由見實我為因者，無我所自體不成，汝得如是過。故修行者欲得見內外入真實者，當勤觀內外法空。(大正 30, 105c24-106a24)

<sup>43</sup> (1) [後秦]鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》：

是諸眾生無復我相、人相、眾生相、壽者相，無法相，亦無非法相。何以故？是諸眾生，若心取相，則為著我、人、眾生、壽者。若取法相，即著我、人、眾生、壽者。何以故？若取非法相，即著我、人、眾生、壽者。是故不應取法，不應取非法。(大正 8, 749b4-10)

(2) 印順法師，《般若經講記》，pp.50-51：

我、人等四相，合為一我相：無此我相，即離我相的執著而得我空。

無法相，即離諸法的自性執而得法空。

無非法相，即離我法二空的空相執而得空空。

執我是我見，執法非法是我所(法)見；執有我、有法是有見，執非法相是無見。般若離我我所、有無等一切戲論妄執，所以說：「畢竟空中有無戲論皆滅」。能三相並寂，即能於般若無相生一念清淨心。經上說：「一切法不信則信般若，一切法不生則般若生」。能契入離相，自能得如來的知見護念了。……悟解三空，方能於般若無相法門得清淨信，此義極為重要。

有以為我相可空而法相不空的；有以為我相空卻，法相可以不必空，即是說：執著法有是不妨得我空的；或者以為我法雖空而此空性——諸法的究竟真實，是真常妙有的。

現在說：如覺有真實的自性相，有所取著，那不論所著的是法相或空相，不但不悟法空與空空，也不得無我慧，必也是取著我等四相的。所以，我我所見，實為戲論的根源，生死的根源。如真能無我無我所，離一切我執，那也必能離法見、空見的妄執，而能「見諸相非相，即見如來」。這因為我空、法空、空空，僅是所遭執取的對象不同，「而自性空故」的所以空，並無差別。如燒草的火與焚香的火，草火、香火雖不同，而火性是同一的。了解草火的性質，就能明白香火的性質。眾生妄執自性相，即確實存在的——甚至是不變的，不待他的妄執。

於眾生的自體轉，執有主宰的存在自體，即我執；

於所取的法相上轉，執有存在的實性，是法執；這是於有為法起執；

如於無為空寂不生不滅上轉，執有存在自性，即非法執。

而且，依梵文、藏文的本頌，作：『無我無所執，彼亦無所有；見無執有依，此則為不見。』<sup>44</sup>文意是：外人難：以無我智通達無我、無我所執，有智為能證，有空相為所證，這還不是我與我所的別名？所以論主說：現證無我我所時，決不會自覺有我能證無我我所的。如見到自己無我我所執，這是不能見真理的。

這樣，頌文在解說泯除我能證無我的觀念，雖與青目釋<sup>45</sup>不同；然在全體思想上，卻沒有矛盾。

清辨論師所釋，顯然是別解了。

## 二、得解脫果 (pp.322-326)

[04] 內外我我所，盡滅無有故，諸受即為滅，受滅則身滅<sup>46</sup>。<sup>47</sup>

[05] 業煩惱滅故，名之為解脫；業煩惱非實，入空戲論滅。<sup>48</sup>

所以，執取法相而不悟法空，執非法相而不悟空空，終究是不能廓清妄執的根源，不知此等於不知彼，所以也不得我空了。

<sup>44</sup> 參見歐陽竟無編，《中論》卷3〈18觀法品〉，《藏要》4，43a，n.4）：

番、梵頌云：「無我我所執，彼亦無所有，見無執有依，此則為不見。」

<sup>45</sup> 參見《中論》卷3〈18觀法品〉（青目釋）（大正30，24b26-c4）。

<sup>46</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷3〈18觀法品〉，《藏要》4，43a，n.5）：

番、梵作「生滅」。

<sup>47</sup> (1) 《中論》卷3〈18觀法品〉（大正30，23c26-27）。

(2) 《般若燈論釋》卷11〈18觀法品〉：

得盡我我所，亦盡內外入，及盡彼諸取，取盡則生盡。（大正30，106a26-27）

(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.518：

mametyahamiti kṣīṇe bahirdhādhyātmameva ca /  
nirudhyata upādānaṃ tatksayājjanmanaḥ kṣayaḥ //

外に対しても，また内に対しても，[これは]「我がものである」「我れである」という[觀念]が滅したときに，執着（取）は滅せられる。その滅によって，生は滅する。

<sup>48</sup> (1) 《中論》卷3〈18觀法品〉（大正30，23c28-29）。

(2) 《般若燈論釋》卷11〈18觀法品〉：

解脫盡業惑，彼苦盡解脫；分別起業惑，見空滅分別。（大正30，106b5-6）

(3) 《大乘中觀釋論》卷11〈18觀法品〉：

諸業煩惱盡，即名為解脫；而彼業煩惱，從分別中生。（高麗藏41，146b10-11）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.520：

karmakleśakṣayānmokṣaḥ karmakleśā vikalpataḥ /  
te prapañcāprapañcastu śūnyatāyāṃ nirudhyate //

業と煩惱とが滅すれば，解脫が[ある]。業と煩惱とは，分析的思考（分別）から[起こる]。それら[分析的思考]は，戲論（想定された論議）から[起こる]。しかし，戲論は空性（空であること）において滅せられる

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷3〈18觀法品〉，《藏要》4，43a，n.6）：

番、梵頌云：「滅業惑則解，業惑依分別，分別依戲論，戲論因空滅。」今譯脫誤。

(6) 萬金川，《中觀思想講錄》，pp.106-110：

順著梵文原典來看第五詩頌，……。首先是句法上，本頌裡四個句子之中的前三個句子具有相同的結構，都是以主格配以表理由之義的從格，這三個句子分別是：解脫是因於業與煩惱的止滅，業與煩惱是從思維分別而來，思維分別是由戲論而起。……

**（一）各論師對此二頌不同的解說**（p.322）

這兩頌，向來有不同的解說。

**1、三論宗**（p.322）

三論宗的學者說：這是聲聞的解脫。<sup>49</sup>

**2、青目**（p.322）

依青目論，前頌（第4頌）是**無餘涅槃**，後頌（第5頌）是**有餘涅槃**。<sup>50</sup>

**3、月稱**（p.322）

月稱論師說：這是一般的解脫。

**4、清辨**（p.322）

清辨論師說：前頌（第4頌）明**小乘解脫**，**唯滅煩惱障**；後頌（第5頌）明**大乘解脫**，**雙滅煩惱、所知障**。<sup>51</sup>

青目在**第四詩頌**的註解裡認為此一詩頌的義理結構表達了「**無餘涅槃**」的意思，而清辨則認為「**受滅則身滅**」式的解脫，乃是「**人無我**」式的聲聞與緣覺等二乘人的解脫；吉藏也以為由初頌而至第四詩頌所描述的乃是聲聞的解脫。

至於**第五詩頌**所謂「**入空戲論滅**」式的解脫，青目以為這表達了**有餘涅槃**的意思，而清辨則認為這是大乘「**法無我**」式的特有的解脫之道，吉藏也認為本頌而至第十一詩頌表達了菩薩的解脫，而第十二詩頌則被他認為是描寫了緣覺的解脫。月稱則強烈地批判清辨，而認為「**入空戲論滅**」式的解脫是**通於三乘**的。

此外，更有趣的是，《青目釋》與《無畏論》在文句的內容上可以說是相當近似的，但是在《無畏論》裡對第四與第五詩頌的判釋，卻剛好與《青目釋》所言相反——第四詩頌描述有餘涅槃，而第五詩頌描述無餘涅槃。……

鳩摩羅什「**入空戲論滅**」一句的譯文，在藏文本裡則譯為「**戲論藉由空性而得以遣除**」，此中的關鍵，乃在於漢譯本是以直譯的方式來傳譯原文裡的「**處格**」（locative case），而藏譯本則以「**具格**」（instrumental case）的方式來譯解原文的「**處格**」。什公保留原文裡「**空性**」一詞的處格形式，這種判讀的方式在清辨《般若燈論》的長行註釋裡可以得到充分的支持，清辨把此一詩頌裡龍樹所謂的「**空性**」理解為「**空性之智**」，而認為頌文第四句的意思是說：「**在空性之智朗現之際，戲論便得以遣除**。」

<sup>49</sup> [隋]吉藏撰，《中觀論疏》卷8〈18法品〉：

「諸佛或說我」下第二明菩薩觀。

問：何故前明聲聞觀，後辨菩薩觀耶？

答：欲明從淺至深，故初小後大；又欲迴小入大，故前小後大也。（大正42，125c19-22）

<sup>50</sup> 參見《中論》卷3〈18觀法品〉（青目釋）（大正30，24c2-9）。

<sup>51</sup> 《般若燈論釋》卷11〈18觀法品〉：

問曰：得空者有何義利？

答曰：如論偈說：「**得盡我我所，亦盡內外入，及盡彼諸取，取盡則生盡**。」

釋曰：……二乘之人見無我故，煩惱障盡，乘彼乘去，是名說斷煩惱障。

說斷煩惱障方便已，次說斷智障方便。

其義如論偈說：「**解脫盡業惑，彼苦盡解脫；分別起業惑，見空滅分別**。」

釋曰：……有聲聞人言：見人無我故，則無可意不可意分別煩惱及纏，是等俱斷；煩惱纏斷已，成就聲聞果。果得成已，何用法無我耶？

論者言：汝不善說，為拔煩惱根蔓熏習令無餘故；若離法無我，終不能得煩惱根蔓熏



**5、印順法師評**（p.322）

推究論意，應同月稱說；即前頌（第4頌）說所得的解脫果，後頌（第5頌）說能得解脫果的所以然。

**（二）得解脫果——釋第4頌**<sup>52</sup>（pp.323-324）

**1、得無我智滅我我所執，則取滅——釋第4頌前三句**（p.323）

「內」而身心，「外」而世界，在這所有的一切法上，妄起「我我所」執；執內身是我，執外法是我所有等。如能得無我智，即能把我我所執「盡滅無有」。我我所見滅，「諸受」也就「滅」除不起了。

諸受，即諸取：

- 一、**我語取**，這是根本的，內見自我實我而執持他。
- 二、**欲取**，以自我為主，執著五欲的境界而追求他；貪求無厭，是欲取的功用。
- 三、**見取**，固執自己的主張、見解，否定不合自己的一切思想。
- 四、**戒禁取**，這是執持那不合正理、不近人情的行為，無意義的戒條，以為可以生人、生天。

**2、取滅則身滅，得解脫果——釋第4頌第四句**（pp.323-324）

有了這諸取，自然就馳取奔逐，向外追求而造作諸業了。有了業力，就有生老病死的苦果。

所以，推求原委<sup>53</sup>，是由無明的不能正見我法的性空，以為是實有的而貪愛他；由貪愛追求，造作種種的善惡業，而構成生死流轉的現象。

如在所認識的境界中，慧明生而無明滅，我我所執不起，也就不再有諸取的追求造作了。諸「受（取）滅」，那受生老病死的苦報「身」，也就隨之「滅」而不生。

業、煩惱滅，生老病死不起，指未來的後有。至於現在的果報身，已經生起，生起就不能不老、不病、不死；三乘賢聖，就是佛也不能例外。此中身滅，即未來的苦果不生；不生也就不老、不死而宣告生死已盡了。

---

習盡無餘。以此事故，用法無我。

復次，不染污無知者，諸佛世尊於一切法境界得不顛倒，覺了此覺所治障，是不染污無知。若不見法無我，則不能斷，是故法無我非是無用。

以如是故，戲論寂滅無餘相者，所謂空也。如實見空故，即是解脫。解脫者，謂脫分別。如經偈言：「佛為殺生者，略說不害法；小，說空、涅槃；為大，二俱說。」此謂如來為殺生者略說不害物命為最上法。

為諸聲聞，說人空及涅槃為最上法。

為大乘者，說二無我為最上法。（大正30，106a24-c4）

<sup>52</sup>（1）《中論》卷3〈18觀法品〉：

內外我我所，盡滅無有故，諸受即為滅，受滅則身滅。（大正30，23c26-27）

（2）《中論》卷3〈18觀法品〉（青目釋）：

內外、我我所滅故，諸受亦滅；諸受滅故，無量後身皆亦滅，是名說無餘涅槃。（大正30，24c4-5）

<sup>53</sup>原委：2.源委。事物的始末，先後順序。（《漢語大詞典》（一），p.930）

**（三）釋能得解脫果的原由——釋第 5 頌<sup>54</sup>（pp.324-325）**

**1、釋羅什漢譯本第 5 頌（pp.324-325）**

**（1）滅業、煩惱，則解脫（p.324）**

有情有老病死的現象，是由諸業所感的；諸業是由煩惱所引起的。所以，「業、煩惱滅」了，即能截斷生死的源流，「名之為解脫」。解脫，不但是未來生死的不起；現實的有情，如能離去繫縛，能現證寂滅的不生，這也就是解脫。

一般說了生死，不是到沒有生死時，才叫了脫；是說一旦體悟空性，不再為煩惱所繫縛，現身即得無累的解脫。解脫是現實所能經驗得的；否則，現生不知，一味的寄託在未來，解脫也就夠渺茫了！

**（2）業、煩惱無自性，若能證空滅戲論，則能得解脫果（pp.324-325）**

為什麼煩惱、業可滅而得解脫呢？因為，「業」與「煩惱」，本是「非實」，無自性的。不過因妄執自性，起種種戲論分別而幻成的。

如煩惱、業有實自性，不從緣起，那就絕對不能滅，也就不能解脫。好在是無實自性的，所以離去造成煩惱、業的因緣，即悟「入空」性，一切的「戲論」都「滅」了。戲論息滅，煩惱就不起；畢故不造新，即能得真正的解脫。

戲論<sup>55</sup>雖多，主要的有兩種：愛戲論，是財物、色欲的貪戀；見戲論，是思想的固執。通達了無實自性，這一切就都不起了！

**2、釋梵本、藏譯本第 5 頌（p.325）**

梵文及藏文，後一頌（第 5 頌）的初二句，束為一句；次二句開為三句。是：『業惑盡解脫；業惑從分別，分別從戲論，因空而得滅。』

語句雖不同，意思是一樣的。就是：煩惱、業是從虛妄分別起的；虛妄分別，是從無我現我、無法現法的自性戲論而生的；要滅除這些，須悟入空性。

悟入了空性，就滅戲論；戲論滅，虛妄分別滅；虛妄分別滅，煩惱滅；煩惱滅業滅；業滅生死滅；生死滅就得解脫了。

**3、我法二執三乘共斷，習氣唯佛方能斷盡（pp.325-326）**

<sup>54</sup>（1）《中論》卷 3 〈18 觀法品〉：

業煩惱滅故，名之為解脫，業煩惱非實，入空戲論滅。（大正 30，23c28-29）

（2）《中論》卷 3 〈18 觀法品〉（青目釋）：

問曰：有餘涅槃云何？

答曰：諸煩惱及業滅故，名心得解脫。是諸煩惱、業，皆從憶想分別生，無有實。諸憶想分別皆從戲論生。得諸法實相、畢竟空，諸戲論則滅，是名說有餘涅槃。實相法如是。（大正 30，24c5-10）

<sup>55</sup> 萬金川，《龍樹的語言概念》，正觀出版社，1995 年，p.144：

（1）正如梵文語義所指示的，它指一種「語言的過度擴張」。

（2）共通於梵巴文獻的，它指認識上「主觀因素」的進入。

（3）共通於梵巴文獻的，它指對「真實」（tattva）的諸種言說與理論。

（4）如巴利語源及其用例所指明的，它也有就前列三者而稱其為「障礙」的意思。

月稱說：通達無自性空，離我我所執，所斷的是煩惱障，也是所知障。<sup>56</sup>二障是引

<sup>56</sup> (1) 參見印順法師，《勝鬘經講記》，p.160：

**煩惱障**，是以我我所執為本的，由我我所執而起貪等煩惱，由此而招三界分段生死苦。  
**所知障**，是迷於一切法空性，而不能徹了一切所知的實事實理；為一切法空智的障礙。

(2) 參見印順法師，《辨法法性論講記》，收於《華雨集》（第一冊），pp.331-332：

**唯識宗分煩惱為二大類：**

**一、煩惱障：**根本煩惱有十種；隨煩惱，又有大隨、中隨、小隨等煩惱。**一切煩惱，是以薩迦耶見——我見為主的。**薩迦耶見是自我見，使我們以自我為中心而營為一切，起善、作惡，將來能得人天等樂報、地獄等苦報，在生死中流轉。煩惱障能使我們感生死果，不能得涅槃，障礙涅槃。這種煩惱障，是二乘所共斷的，斷了煩惱障，才能了生死，得涅槃。煩惱障中，有見道所斷的煩惱、修道所斷的煩惱，古譯或稱為見、思煩惱。

**二、所知障：**也還是種種煩惱，以薩迦耶見為中心的，但比煩惱障更微細。其重心是什麼？**所知障於一切所知法中，由於不悟法空性，對一切事理有所著，有所礙。如一切實有性等法執，就是所知障。**我們不能了解如幻如化，就是有所知障在那裡。所知是我們所知的一切法，我們不能恰恰好的去如實悟解，執著一切，而起錯誤的認識。那末，所知障是由於內心有微細煩惱，所以不能如實了解一切。**有了這樣的所知障，就不能成佛了，所以說所知障障大菩提。**

(3) 印順法師，《成佛之道》（增注本），p.402：

**中觀者說：我執、法執，都是煩惱障，是大小二乘所共斷的。**差別是：聲聞直觀無我無我所，斷惑證真，不一定深觀法空，所以不能斷除習氣——**所知障**。而菩薩是：初學就勝解法空性，深細抉擇，後觀無我無我所而證入法空性，所以也斷三結，而且能漸斷習氣，習氣淨盡就成佛了。

(4) 印順法師，《印度佛教思想史》，pp.364-365：

**清辨的《般若燈論釋》卷一一（大正 30，106b-c）說：**

「**二乘之人見（人）無我故，煩惱障盡，乘彼乘去，是名說……斷煩惱障方便已。**」

「**為大乘者，說二無我為最上法，說斷智〔所知〕障方便已。**」

清辨所說的，顯然是隨順「後期大乘」的：**二乘得人無我，斷煩惱障；大乘得二無我，更斷所知障。**

然月稱的見解不同，如《菩提道次第廣論》卷一七（漢院刊本，p.28）說：

「如《明顯句論》云：……由內外法不可得故，則於內外永盡一切種我我所執，是為此中真實性義。悟入真實者，慧見無餘煩惱過，皆從薩迦耶見生，通達我為此緣境，故瑜伽師當滅我。」

「由我不可得故，則其我所我施設處[法]亦極不可得。猶如燒車，其車支分亦為燒毀，全無所得。如是諸觀行師，若時通達無我，爾時亦能通達蘊事我所皆無有我。」

無我，《入中論》說：「無我為度生，由人法分二。」〔《入中論》卷 5（漢院刊本，p.20）〕無我也就是空性，由於所觀境不同，分為二無我或二空。無我與空的定義，同樣是（緣起）無自性，所以能**通達無我——我空的，也能通達無我所——法空。反之，如有蘊等法執的，也就有我執。**

這樣，**大乘通達二無我，二乘也能通達二無我。不過二乘在通達人無我時，不一定也觀法我（如觀，是一定能通達的），「於法無我不圓滿修」。**經說二乘得我空，大乘得法空，是約偏勝說的。無明障蔽，對補特伽羅與所依蘊等法，起諦實相，不知是沒有自性的，這是生死的根源，也就是十二支的無明。

執我、法有自性，是煩惱障的根源，那什麼是所知障呢？《入中論釋》說：「彼無明、貪等習氣，亦唯成佛一切種智乃能滅除，非餘能滅。」〔《入中論》卷 6（漢院刊本，p.20）〕**二乘斷煩惱，佛能斷盡煩惱習氣（所知障），確是「佛法」所說的。月稱的見解，與龍樹《大智度論》所說，大致相同。**

發生死的主力；三乘聖者得解脫，都要離此。其中，以薩迦耶見（我見）為主。如果未能徹見無我，二障是一定要現起的。

習氣不是所知障<sup>57</sup>，是煩惱熏習在身心中所殘餘的氣分。有了這習氣存在，就不能普遍的了解一切。二乘聖者，但斷二障，習氣未除，所以不能遍知世俗諦中一切差別，功德不能圓滿。

這可以譬喻說明：如鏡子裡的人影，無知的小孩見了，以為是個實在的，所以喊他、叫他。有知識的大人，見到那鏡中的影像，知道是影子，自然不會與他談話。

小孩如凡夫，凡夫不知諸法是幻化假有的，所以執一切諸法為實在。

大人如聖者。其中，二乘聖者，雖知諸法如幻如化，雖不起實有的妄執；但習氣所現的自性相，還於世俗智前現起；雖然不起實執，但不知不覺的，總還覺得他如此。

佛菩薩離了習氣，不但勝義觀中離自性相，即世俗諦中也畢竟不可得。到這時，才能圓見諸法的即假即空。

然習氣的存在，並不能招感生死，所以二乘極果、八地菩薩斷二障盡，就得名為阿羅漢了。

**（貳）入法之相** (pp.326-338)

**一、真實不思議** (pp.326-330)

[06] 諸佛或說我，或說於無我，諸法實相中，無我無非我。<sup>58</sup>

※案：《入中論》卷 6，圓光寺印經會，1991 年，p.365：

其中無明習氣能障了達所知，貪等習氣亦為身語如是行相之因。無明與貪等習氣，唯由一切種智於成佛時乃能永斷，非餘能斷。

<sup>57</sup> 案：印順法師對於月稱所說的「煩惱障、所知障」有異說，厚觀認為應以《成佛之道》及《印度佛教思想史》為主，即「煩惱障包含我執與法執，所知障即是習氣」。

<sup>58</sup> (1) 《中論》卷 3 〈18 觀法品〉(大正 30, 24a1-2)。

(2) 《般若燈論釋》卷 11 〈18 觀法品〉：

為彼說有我，亦說於無我，諸佛所證法，不說我無我。(大正 30, 106c15-16)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 11 〈18 觀法品〉：

一法如是故，餘法亦復然，無定意分別，無定故差別。(高麗藏 41, 146b12-13)

※案：《大乘中觀釋論》此處偈頌與其他版本不同。

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.522：

ātmetryapi prajñapitamanātmetyapi deśitam /  
buddhairnātmā na cānātmā kaścidityapi deśitam //

もろもろの仏は「我〔が有る〕」とも假説し，「我が無い（無我である）」とも説き，  
「いかなる我も無く，無我也無い」とも説いている

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷 3 〈18 觀法品〉，《藏要》4, 43a, n.7)：

番、梵云：「諸佛亦復説，我、無我、俱非。」

(6) 萬金川，《中觀思想講錄》，pp.118-119：

關於頌文裡「諸法實相中」這句話的意思，這句話在梵文原本以及藏文譯本裡是沒有的，但是它在鳩摩羅什的譯文裡出現卻有其一定的意義，這多少是代表了鳩摩羅什在翻譯時對此一詩頌義理結構的判讀，從「諸法實相中，無我無非我」的文句來看，很明顯地，鳩摩羅什認為「無我無非我」的立場乃是與「諸法實相」相應的「實說」，而前三句則是基於對治上的方便而有的「權說」。

[07] 諸法實相者，心行言語斷，無生亦無滅，寂滅如涅槃。<sup>59</sup>

**（一）諸法之實相，無我無我所，但以假名說——釋第6頌<sup>60</sup>（pp.326-328）**

**1、約觀行趣入說無我，若執有真實的無我性，則不契實相（p.326）**

無我、無我所，是約觀行趣入說。到得真正的現證諸法實相，那是一切名言、思惟所不及的。

佛說：諸法是無常的，無常是苦的，苦是無我的；有人即因此以為實有無我理性，無我理即諸法實相。這樣的解說，是遠離實相的。

佛說的實相，是一切戲論皆滅的；所以說：「畢竟空中，一切戲論皆息。」<sup>61</sup>如以為

---

在這首詩頌的解讀上，唐譯本（《般若燈論釋》）的譯文也同樣值得我們注意，其譯文是：「為彼說有我，亦說於無我，諸佛所證法，不說我無我。」

其中「諸佛所證法」一句，也是譯者為豁顯頌義而添入的，而這句話的意思所指的其實就是「諸法實相」。

<sup>59</sup> (1) 《中論》卷3〈18觀法品〉（大正30，24a3-4）。

(2) 《般若燈論釋》卷11〈18觀法品〉：

為說息言語，斷彼心境界，亦無起滅相，如涅槃法性。（大正30，107b1-2）

(3) 《大乘中觀釋論》卷11〈18觀法品〉：

此所說想法，想即心境界，無生亦無滅，如涅槃法性。（高麗藏41，146c14-15）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.524：

nivṛttamabhīdhātavyaṃ nivṛtte cittagocare /  
anuppannāniruddhā hi nirvāṇamiva dharmatā //

心の作用領域（對象）が止滅するときには、言語の〔作用領域（對象）は〕止滅する。まさに、法性（真理）は、不生不滅であり、ニルヴァーナ（涅槃）のようである。

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷3〈18觀法品〉，《藏要》4，43a，n.8）：

四本頌云：「**遠離於所說，遣心行境故，不生亦不滅，法性同涅槃。**」

勘《無畏》釋，分段鉤鎖而下：「**因空滅戲論者，遣所說空故；所說空者，心行滅故；心行滅者，觀法不生滅同涅槃故。**」今譯錯亂。

<sup>60</sup> (1) 《中論》卷3〈18觀法品〉：

諸佛或說我，或說於無我，諸法實相中，無我無非我。（大正30，24a1-2）

(2) 《中論》卷3〈18觀法品〉（青目釋）：

**諸佛以一切智觀眾生故，種種為說；亦說有我，亦說無我。**

若心未熟者，未有涅槃分，不知畏罪，為是等故說有我。

又有得道者，知諸法空但假名有我，為是等故說我無咎。

又有布施、持戒等福德，厭離生死苦惱，畏涅槃永滅，是故佛為是等說無我。

諸法但因緣和合，生時空生，滅時空滅，是故說無我，但假名說有我。

又得道者，知無我不墮斷滅，故說無我無咎。

是故偈中說「**諸佛說有我，亦說於無我；若於真實中，不說我、非我。**」

問曰：若無我是實，但以世俗故說有我，有何咎？

答曰：因破我法，有無我；我決定不可得，何有無我？若決定有無我，則是斷滅，生於貪著。如《般若》中說：「**菩薩有我亦非行，無我亦非行。**」（大正30，24c10-24）

<sup>61</sup> (1) 《大智度論》卷54〈27天主品〉：

須菩提所說般若波羅蜜，**畢竟空義，無有定相，不可取，不可傳譯得悟；不得言「有」，不得言「無」，不得言「有無」，不得言「非有非無」，「非非有非非無」亦無，一切心行處滅，言語道斷故。**（大正25，448b4-8）

(2) 《大智度論》卷89〈79善達品〉：

破除人法二我，別證真實的無我性，那就心行有相，不契實相了。並且，如有真實的無我自性，那佛也不應說我了。

**2、佛為何有時說有我，有時說無我** (p.327)

**(1) 佛說我、說無我，都是應機而說** (p.327)

佛有時說我——我從前怎樣，我見色，我聞聲；有時也說有眾生——如此名、如此族、如此壽命。

佛有時說我，有時又說無我。佛說我與無我，都是適應眾生的根機而說的。

**(2) 對執我者說無我——是「對治悉檀」；對畏無我者說有我——是「為人悉檀」** (p.327)

有的聽了無我，以為是斷滅，生起極大的恐懼；佛就為他說有我，自作自受。緣起法中，確乎有假名我；佛說有我是真實的。

有的聽說有我，就生起堅固的執著，以為有真常實在的自我；佛要對治他們，所以說無我。如他們所妄執的我不可得，這也是確實不可得的。

說無我是對執我的有情說，使知道我我所沒有自性，離我我所執，是對治悉檀；說有我是為恐懼斷滅的有情說，使知道有因、有果，不墮於無見，是為人悉檀。<sup>62</sup>

**(3) 對已透徹諸法實相之聖者，不妨說有我** (pp.327-328)

有時，對已覺悟了的阿羅漢、八地菩薩，不妨說有我；他們是知道假名我的。

**3、諸法實相中，無我無非我** (p.328)

「佛」雖有時「說我」，有時「說於無我」，但「諸法實相中」，是「無我、無非我」的。即我自性不可得；而也沒有無性（空）相的。無妄我而不著無我；名相不能擬議<sup>63</sup>；對虛妄說，稱之為實相。

菩薩知一切法即是畢竟空，常寂滅相，無戲論，無名字；憐愍眾生，以方便力故以名相說，所謂是色，是受、想、行、識，乃至阿耨多羅三藐三菩提。(大正 25, 692b13-17)

<sup>62</sup> (1) 《大智度論》卷 1 〈1 序品〉：

復次，若一切實性無常，則無行業報。何以故？無常名生滅失故，譬如腐種子不生果。如是則無行業；無行業，云何有果報？今一切賢聖法有果報，善智之人所可信受，不應言無。以是故，諸法非無常性。

如是等無量因緣說，不得言諸法無常性。一切有為法無常，苦、無我等亦如是。

如是等相，名為對治悉檀。(大正 25, 60b28-c6)

(2) 《大智度論》卷 1 〈1 序品〉：

云何各各為人悉檀者？觀人心行而為說法，於一事中，或聽、或不聽。如經中所說：「雜報業故，雜生世間，得雜觸，雜受。」更有《破群那經》中說：「無人得觸，無人得受。」

問曰：此二經云何通？

答曰：以有人疑後世，不信罪福，作不善行，墮斷滅見；欲斷彼疑，捨彼惡行，欲拔彼斷見，是故說雜生世間、雜觸、雜受。

是破群那計有我有神，墮計常中。破群那問佛言：「大德！誰受？」若佛說「某甲某甲受」，便墮計常中，其人我見倍復牢固，不可移轉，以是故不說有受者、觸者。如是等相，是名各各為人悉檀。(大正 25, 60a4-15)

(3) 另參見《大智度論》卷 1 〈1 序品〉(大正 25, 59b17-61b18)，《大智度論》卷 1 〈1 序品〉(大正 25, 64a14-b18)。

<sup>63</sup> 擬議：1.揣度議論。多指事前的考慮。2.比擬。(《漢語大詞典》(六)，p.939)

這一頌，針對有人無我與法無我實性的學者。

**4、性空者與真常者對「有我、無我」之詮釋** (p.328)

**(1) 性空者會通佛說我、說無我之差別，而指歸空寂** (p.328)

上面的解說，是以性空者的思想，會通《阿含經》說我、說無我的差別，而指歸畢竟空寂的。

**(2) 真常論者之別解——真常大我** (p.328)

如依後期佛教真常論者的立場，會別解說：佛說無我，是無外道的神我；佛說有我，是有真常樂淨的真我。無外道的神我，是昔教；有真常大我，是今教。然真常大我，即諸法實相，是離四句，絕百非，不可說為有我、無我的。非有我無我而稱之為我，即從有情的身心活動，而顯示真常本淨的實體。

**(二) 觀諸法不生不滅如涅槃，心行、言語皆斷——釋第 7 頌**<sup>64</sup> (pp.328-330)

<sup>64</sup> (1) 《中論》卷 3〈18 觀法品〉：

諸法實相者，心行言語斷，無生亦無滅，寂滅如涅槃。(大正 30，24a3-4)

(2) 《中論》卷 3〈18 觀法品〉(青目釋)：

問曰：若不說我非我、空不空，佛法為何所說？

答曰：佛說諸法實相。實相中無語言道，滅諸心行。心以取相緣生，以先世業果報故有；不能實見諸法，是故說心行滅。

問曰：若諸凡夫心不能見實，聖人心應能見實，何故說一切心行滅？

答曰：諸法實相即是涅槃，涅槃名滅，是滅為向涅槃，故亦名為滅。若心是實，何用空等解脫門？諸禪定中，何故以滅盡定為第一？

又，亦終歸無餘涅槃，是故當知：一切心行皆是虛妄，虛妄故應滅。諸法實相者，出諸心數法，無生無滅、寂滅相如涅槃。

問曰：經中說「諸法先來寂滅相即是涅槃」，何以言「如涅槃」？

答曰：著法者，分別法有二種：是世間、是涅槃。說涅槃是寂滅，不說世間是寂滅。此論中說一切法性空寂滅相，為著法者不解故，以涅槃為喻。如汝說涅槃相空、無相、寂滅、無戲論，一切世間法亦如是。(大正 30，24c25-25a13)

(3) 《大智度論》卷 1〈1 序品〉：

過一切語言道，心行處滅，遍無所依，不示諸法；諸法實相，無初、無中、無後，不盡、不壞。是名第一義悉檀。如摩訶衍義偈中說：

「語言盡竟，心行亦訖；不生不滅，法如涅槃。

說諸行處，名世界法；說不行處，名第一義。」(大正 25，61b7-13)

(4) 萬金川，《中觀思想講錄》，pp.111-112：

此中，「諸法實相」一語的梵文原語是「法性」(dharmatā)，它的意思是指事物存在的真實樣相，因此不論是說「法性」或「諸法實相」在意思上並沒有差別。……(在本品的譯文裡，什公大量地使用了「實相」一詞，而事實上在梵文原文裡，真正使用此一語詞的地方只有第九詩頌而已。)……

此外，譯文裡「寂滅如涅槃」的「寂滅」一詞也是原詩頌中所沒有的。……

梵文原詩頌的第二節採用了表達「條件」概念的獨立「處格」(absolute locative)，而鳩摩羅什則把第一節與第二節合譯為「心行言語斷」，這不但不能讓人見出此一獨立處格在整首詩頌裡所擔當的關鍵性語法角色，反而使人誤以為它是「諸法實相」的謂語成份。

根據梵文原詩頌的語法結構，這首詩頌的意思是說：「在心的活動停止的情況之下，可

**1、諸法真相心行滅、言語斷** (pp.328-329)

**(1) 明心行言語斷** (pp.328-329)

以理智觀察，悟到「**諸法實相**」，這實相是怎樣的？是「**心行言語斷**」的。

**心行斷**，是說諸法實相，不是一般意識的尋思境界。一般的意識，分析、綜合、決斷，想像他，是不可能的。《解深密經》說：**勝義諦是超過尋思的**。<sup>65</sup>

**言語斷**，是說諸法實相，不是口頭的語言或文字所能說得出的。我們的語言文字，不過是符號、表象，在常識的慣習境中，以為是如何如何；而諸法實相，卻是離言說相的。《解深密經》說：**勝義諦是離言性的**。<sup>66</sup>淨名長者的默然，即表示此意。<sup>67</sup>

總而言之，是不可思議。實相是自覺的境界，一切所取相離，能見相也不可得。一般人所以不能體解實相，就因為常人的認識，有能知所知、能說所說的對立。有所知，就不能知一切；能知是非所知的（約一念說）。

所以，**實相的自覺，是泯絕<sup>68</sup>能所**，融入一切中去直覺一切的。如此境地，如何可說？要說，就必有能、所彼此了！所以《法華經》說：「**諸法寂滅相，不可以言宣。**」<sup>69</sup>

**(2) 為引導眾生入實相，依世俗假名說** (p.329)

但為了使人趣向實相，**體悟實相**，又不得不從世俗假名中說。世俗的心知言說，都不能道出實相的一滴：所以宣說實相的方式，是從遮詮<sup>70</sup>的方法去髣佛<sup>71</sup>他的。

言說的對象便止息了下來，法性如涅槃一樣，的確是非生非滅的。」這也就是說，「言語斷」是以「心行斷」為其先決條件；然而漢譯裡「心行言語斷」一句顯然看不出「心行」與「言語」之間的這一層邏輯關係。

<sup>65</sup> (1) 《解深密經》卷1〈2勝義諦相品〉：

世尊告法涌菩薩曰：「善男子！如是，如是，如汝所說，我於**超過一切尋思勝義諦相**，現等正覺。」(大正16，689c21-23)

(2) 參見《瑜伽師地論》卷75：

復次，**勝義諦有五種相**：一、離名言相，二、無二相，三、**超過尋思所行相**，四、**超過諸法一異性相**，五、**遍一切一味相**。(大正30，713c24-27)

<sup>66</sup> 《解深密經》卷1〈2勝義諦相品〉：

諸聖者以聖智聖見**離名言故**，現等正覺。即於如是**離言法性**，為欲令他現等覺故，假立名想謂之**有為**。……即於如是**離言法性**，為欲令他現等覺故，假立名想謂之**無為**。(大正16，689a6-17)

<sup>67</sup> 《維摩詰所說經》卷2〈9入不二法門品〉：

如是諸菩薩各各說已，問文殊師利：「何等是菩薩入不二法門？」

文殊師利曰：「如我意者，於一切法無言無說，無示無識，離諸問答，是為入不二法門。」

於是文殊師利問維摩詰：「我等各自說已，仁者當說何等是菩薩入不二法門？」

時維摩詰**默然無言**。文殊師利歎曰：「善哉！善哉！乃至無有文字、語言，是真入不二法門。」(大正14，551c16-24)

<sup>68</sup> 泯絕：完全消滅或消失。(《漢語大詞典》(五)，p.1111)

<sup>69</sup> 《妙法蓮華經》卷1〈2方便品〉：

**諸法寂滅相，不可以言宣**，以方便力故，為五比丘說。(大正9，10a4-5)

<sup>70</sup> 遮詮：謂從反面來說明事理。與“表詮”共稱二詮。如說鹽，不淡是遮，云鹹是表；說水，



對虛妄的生死，說涅槃的真實：一切法有生有滅，無常故苦；要解脫生老病死，不生不滅，才是涅槃。

2、諸法不生不滅如涅槃 (pp.328-330)

(1) 曲解如來方便教意者——以為離有為法之外別有涅槃 (p.329)

一分學者，不知如來方便的教意，以為有生有滅是世間，克制了起滅的因，不起生滅的苦果，就達到不生不滅的出世涅槃了。涅槃是滅諦，是無為，是與一切有為生滅法不同的。

(2) 即俗契真，緣起的一切法，當體即是不生不滅如涅槃 (p.330)

這樣的意見，實是不解佛意。其實，涅槃即諸法實相，不是離一切法的生滅，另有這真常不變的實體。不過常人不見諸法實相，佛才對虛說實；說生滅應捨，涅槃應求。如從緣起而悟解空性，那就無自性的緣起生滅的當體，本來即是不生不滅的。體達此無自性生滅的空性，也就是實證不生滅的涅槃了。何曾別有涅槃可得？

涅槃是不生滅的，寂靜離戲論的，一切學者都能信受；但大抵以為離一切法而別有。所以，現在說：「無生亦無滅，寂滅如涅槃。」寂滅是生滅動亂的反面。不要以為涅槃如此，一切生滅法不如此<sup>72</sup>；佛法是即俗而真的，即一切法而洞見他的真相，一切法即是寂滅如涅槃的。<sup>73</sup>

這裡說如涅槃，是以一般小乘學者同許的涅槃，以喻說實相的。依性空者的正見，諸法實相寂滅即涅槃，不止於『如』呢！<sup>74</sup>

二、方便假名說 (pp.330-339)

(一) 趣入有多門——釋第8頌<sup>75</sup> (pp.330-335)

不乾是遮，云濕是表。而謂遮者「遣其所非」，表者「顯其所是」。(《漢語大詞典》(十)，p.1157)

<sup>71</sup> (1) 髣 (ㄇ ㄨ ㄨ)：2.仿佛。隱約可見的樣子。(《漢語大詞典》(十二)，p.732)

(2) 髣拂：隱約，依稀。(《漢語大詞典》(十二)，p.732)

(3) 彷彿：2.謂大體相似。(《漢語大詞典》(三)，p.927)

<sup>72</sup> (1) 印順法師，《般若經講記》，p.158：

涅槃寂靜：這說明了動亂變化、假合幻現物的最後歸宿，都是平等無差別的。一切事物，是動亂差別的，也是寂靜平等的。如審細的觀察諸法，就可以發現動亂差別的事物，即是平靜無差別。

(2) 印順法師，《中觀今論》，第三章，第三節〈三法印之橫豎無礙〉，p.35：

「諸行無常，是生滅法，以生滅故，寂滅為樂」。使人直從一切法的生而即滅中，證知常性本空而入不生滅的寂靜。差別的歸於統一，動亂的歸於平靜，生滅的歸於寂滅。所以說：「一切皆歸於如。」這樣，無常即究竟圓滿的法印，專從此入，即依無願解脫門得道。

<sup>73</sup> 《大智度論》卷31〈1序品〉：

大乘弟子利根故，為說法空，即時知世間常空、如涅槃。(大正25，287b15-17)

<sup>74</sup> 參見《中論》卷3〈18觀法品〉(大正30，25a7-13)。

<sup>75</sup> (1)《中論》卷3〈18觀法品〉：

一切實非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法。(大正30，24a5-6)

(2)《中論》卷3〈18觀法品〉(青目釋)：

問曰：若佛不說我非我，諸心行滅言語道斷者，云何令人知諸法實相？

[08] 一切實非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法。<sup>76</sup>

**1、依不同的觀法悟入實相** (p.331)

實相寂滅離言，那又怎樣能引導人去體悟呢？佛有大悲方便，能「言隨世俗，心不違實相」<sup>77</sup>；依世俗相待說法，引入平等空性。所以，實相無二無別，而佛卻說有看來不同的實相，令人起解修觀。不同的觀法，都可以漸次的深入悟證實相。

本頌「是名諸佛法」一句，在《大智度論》中作「是名諸法之實相」<sup>78</sup>，可見這是

答曰：諸佛無量方便力，諸法無決定相，為度眾生或說一切實、或說一切不實、或說一切實不實、或說一切非實非不實。

**一切實者**，推求諸法實性，皆入第一義，平等一相，所謂無相；如諸流異色、異味，入於大海則一色、一味。

**一切不實者**，諸法未入實相時，各各分別觀皆無有實，但眾緣合故有。

**一切實不實者**，眾生有三品，有上、中、下。

**上者**，觀諸法相非實非不實。

**中者**，觀諸法相一切實一切不實。

**下者**，智力淺故，觀諸法相少實、少不實——觀涅槃無為法不壞故實，觀生死有為法虛偽故不實。

**非實非不實者**，為破實不實故，說非實非不實。

問曰：佛於餘處說「離非有非無」，此中何以言「非有非無」是佛所說？

答曰：餘處為破四種貪著故說；而此中於四句無戲論，聞佛說則得道，是故言非實非不實。(大正 30, 25a14-b2)

<sup>76</sup> (1) 《中論》卷 3 〈18 觀法品〉(大正 30, 24a5-6)。

(2) 《般若燈論釋》卷 11 〈18 觀法品〉：

一切實不實，亦實亦不實，非實非不實，是名諸佛法。(大正 30, 108a4-5)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 11 〈18 觀法品〉：

一切實不實，(高麗藏 41, 147a14)

非實非不實，(高麗藏 41, 147a19)

亦實亦不實，此即諸佛教。(高麗藏 41, 147a22)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.526：

sarvaṃ tathyaṃ na vā tathyaṃ tathyaṃ cātathyameva ca /

naivātathyaṃ naiva tathyametadbuddhānuśāsanam //

「一切は真實(そのようにある)である」，「一切は真實ではない」，「一切は真實であって且つ真實ではない」，「一切は真實であるのではなく且つ真實ではないのでもない」。これが、もろもろの仏の教説である。

<sup>77</sup> (1) 《大智度論》卷 1 〈1 序品〉：

世界語言有三根本：一者、邪見，二者、慢，三者、名字。是中二種不淨，一種淨。一切凡人三種語：邪、慢、名字；見道學人二種語：慢、名字；諸聖人一種語：名字。內心雖不違實法，而隨世界人故共傳是語，除世界邪見，故隨俗無諍。以是故，除二種不淨語，本隨世故用一種語。(大正 25, 64a28-b5)

(2) 《大智度論》卷 95 〈86 平等品〉：

復次，諸佛法寂滅相、無戲論；此中若分別有地獄等相，不名為寂滅、不二、無戲論法。

**佛雖知寂滅、不二相，亦能於寂滅相中分別諸法，而不墮戲論。**離諸法實相者，雖眼見畜生等，亦不能如實知其相。……若入是諸法平等中，爾時，始如實得牛相。是故言：

「若佛不分別諸法相，不說二諦，云何善說畜生等？所謂於平等不動而分別諸法。」(大正 25, 727c21-728a6)

<sup>78</sup> 《大智度論》卷 1 〈1 序品〉：

不同的解說實相。

佛陀是善巧的，適應眾生根性的不同，說有多種不同的方法。依本頌所說，歸納起來，不出三大類：一、「一切實非實」門，二、「亦實亦非實」門，三、「非實非非實」門。

## 2、依幾門入實相之各種異說（pp.331-332）

### (1) 四門說（p.331）

#### A、古代的天台、三論學者，對四門的解說（p.331）

##### (A) 略標四門（p.331）

古代的天台、三論學者，根據本頌，說有四門入實相：即一、一切實門，二、一切非實門，三、亦實亦非實門，四、非實非非實門。

##### (B) 別釋四門（p.331）

#### a、依天台者說：四門中，有方便、有究竟（p.331）

##### (a) 悟真諦（p.331）

依天台者說：

一切實即藏教，以有為、無為一切法都是真實的。

一切非實即通教，說一切法都是虛假而不實在的。

依此二門而悟入的諸法實相，即真諦<sup>79</sup>。

##### (b) 悟中諦（p.331）

亦實亦非實，是別教；真俗非實，非有非空的中道，是真實。

非實非非實，是圓教；三諦無礙，待絕妙絕。

依後二門而悟入實相的，是中諦<sup>80</sup>。

#### b、依三論者說：四門都是方便（pp.331-332）

依三論者說：四門都是方便，因此悟入四門常絕，是一味的實相（三論師也用

---

問曰：若諸見皆有過失，第一義悉檀何者是？

答曰：過一切語言道，心行處滅，遍無所依，不示諸法；諸法實相，無初、無中、無後，不盡、不壞，是名第一義悉檀。如摩訶衍義偈中說：

「語言盡竟，心行亦訖；不生不滅，法如涅槃。

說諸行處，名世界法；說不行處，名第一義。」

「一切實一切非實，及一切實亦非實，一切非實非不實，是名諸法之實相。」

如是等處處經中說第一義悉檀。（大正 25，61b6-16）

<sup>79</sup> 印順法師，《中觀今論》，第九章，第二節〈即、離、中道〉，p.195：

悟真諦是：體悟第一義諦時，一切差別現象皆不顯現，唯有平等一味之理，是名但空、偏真。

<sup>80</sup> (1) 印順法師，《中觀今論》，第九章，第二節〈即、離、中道〉，p.195：

悟中諦是：悟得理性平等一如，而當下即是差別宛然的現象；現象差別宛然，而當下即是寂滅平等。

(2) 印順法師，《中觀論頌講記》，〈懸論〉，p.41：

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。

三門解說)<sup>81</sup>。

**B、印順法師對四句（四門）的評論** (p.332)

**(A) 凡有所說明，必至四句而後完備** (p.332)

本來，世俗的緣起假名，是相待的。凡有所說明，必至四句而後完備。如說：一、有，二、無，三、亦有亦無，四、非有非無。

第一句是正；第二句是反；第三是綜合，但又成為正的；第四句是超越，又成為反的。此四句，有單，有複，有圓，如三論家所常說的。<sup>82</sup>

**(B) 歸納起來，不出有、無二門** (p.332)

然歸納起來，只有兩句：一有（正），二無（反）；所以佛稱世俗名詮<sup>83</sup>所及的為「二」。

佛依世俗而指歸實相，也不出二門：一、常人直覺到的實有性，是第一句；超越此實有妄執性的空（也可以稱之為無），是第二句。

**(C) 作橫的相對解，即不見佛意；能豎的超越，離彼不住此，方能領解佛意** (p.332)

世法與佛法的差別，即世間二句，是橫的，相對的；佛意是豎越的，指向絕對的。所以，如對有名無，有空無的相，那縱然說空無自性，也非佛意了。

<sup>81</sup> (1)〔隋〕吉藏撰，《中觀論疏》卷8〈18法品〉：

今總而究之，若有一理，名為常見，即是虛妄，不名為實；若無一理，又是邪見，亦為虛妄，非是真實；亦有亦無，則具足斷常；非有非無，是愚癡論。若具足四句，則備起眾見；都無四句，便為大斷。

今明若能離此等計心無所依，不知何以目之，強稱為實相。此之實相是迷悟之本，悟之則有三乘賢聖，故《涅槃》云：「見中道者凡有三種：下智觀故得聲聞菩提，中智觀故得緣覺菩提，上智觀故得無上菩提。」迷此實相便有六道生死紛然，故《淨名經》云：「從無住本立一切法。」然實相體含眾德，無有出法性外，用窮善巧，備一切門。

今略舉其二：一者、約人明體用，二者、約法明體用。

人明體用者，下偈云「諸法實相中，非我非無我」，此就人明實相體。諸佛或說我，或說於無我；我無我體用既爾，常無常真俗三乘一乘五部十八部涅槃經三十餘諍論，乃至五百部八萬四千法門，皆是實相用；以四門通之，無相違背：一者、隨世界故說，二、對治故說，三、各各為人說，四、依第一義門說，故學此論者遍悟一切佛教。

二、就法明體用者，下偈「一切實不實，亦實亦不實，非實非非實」，此之四門，皆是實相方便；遊心四門便入實相，故以四門為用，不四為體。(大正42, 123c29-124a23)

(2)〔隋〕吉藏撰，《中觀論疏》卷8〈18法品〉：

此中四句為三根菩薩說：

一切實一切不實化中根人，喻如開善義；生死、涅槃皆是世諦虛假，名為不實；入第一義，非生死、涅槃，名之為實。

第二句亦實亦不實化下根人，如莊嚴義；生死是虛假故不實，涅槃非虛假故實。

第三非實非不實為上根菩薩，明生死、涅槃未曾是實亦未曾不實，此部得是今龍樹所學意。(大正42, 127a10-17)

<sup>82</sup> (1) 參見〔隋〕吉藏撰，《大乘玄論》卷2 (大正45, 32b15-c20)。

(2) 參見印順法師，《中觀今論》，第十章，第三節〈二諦之抉擇〉，pp.220-229；《中觀論頌講記》，〈1觀因緣品〉，pp.56-58。

<sup>83</sup> 註：1.詳盡解釋，闡明。(《漢語大詞典》(十一)，p.185)

如說為四句，第三句的亦有亦無，就是第一句的有——有「有」與有「無」；第四的非有非無，即是第二句的無——無「有」與無「無」。

解作相對，即落於四句，都不能解脫，不見佛意。

如領解佛意，離彼不住此，那非有非無即不墮四句。無或空，非有非無，即入不二法門。

**(2) 三門說** (pp.333-335)

**A、釋三門** (pp.333-334)

**(A) 略說** (p.333)

然清辨<sup>84</sup>與青目<sup>85</sup>，都判說本頌為三門。

的確，龍樹歸納聲聞者的思想，也是用三門的。<sup>86</sup>這因為，本頌是總攝聖教；而聖教的詮辨，必是依二（不能單說實或者非實）而說明其性質的。所以，依實

<sup>84</sup> 清辨，《般若燈論釋》卷11〈18觀法品〉：

復次，內外諸入色等境界，依世諦法說，不顛倒，一切皆實。

第一義中，內外入等，從緣而起，如幻所作體不可得，不如其所見，故一切不實。

二諦相待故，亦實亦不實。

修行者證果時，於一切法得真實無分別故，不見實與不實者，是故說非實不實。

復次，實不實者，如佛所說，為斷煩惱障故，說內外入我我所空，是名一切皆實。

不實者，謂佛法中說識為我，世不解者妄執有我有我所，指示他云：「我是作者、是聞者、是坐禪者、是修道者。」是名不實。

摩訶衍中一切不起，無一切物是有可為分別、無分別二智境界故，非實非不實。（大正 30，108a7-19）

<sup>85</sup> 《中論》卷3〈18觀法品〉（青目釋）：

諸佛無量方便力，諸法無決定相，為度眾生或說一切實、或說一切不實、或說一切實不實、或說一切非實非不實。

一切實者，推求諸法實性，皆入第一義，平等一相，所謂無相；如諸流異色、異味，入於大海則一色、一味。

一切不實者，諸法未入實相時，各各分別觀皆無有實，但眾緣合故有。

一切實不實者，眾生有三品，有上、中、下。

上者，觀諸法相非實非不實。

中者，觀諸法相一切實一切不實。

下者，智力淺故，觀諸法相少實、少不實——觀涅槃無為法不壞故實，觀生死有為法虛偽故不實。

非實非不實者，為破實不實故，說非實非不實。（大正 30，25a15-28）

<sup>86</sup> (1) 《大智度論》卷18〈1序品〉：

諸佛法無量，有若大海，隨眾生意故，種種說法：或說有，或說無；或說常，或說無常；或說苦，或說樂；或說我，或說無我；或說慙行三業、攝諸善法，或說一切諸法無作相。如是等種種異說，無智聞之，謂為乖錯；智者入三種法門，觀一切佛語皆是實法，不相違背。何等是三門？一者、毘勒門，二者、阿毘曇門，三者、空門。（大正 25，192a23-b1）

(2) 《大智度論》卷18〈1序品〉：

若人入此三門，則知佛法義不相違背。能知是事，即是般若波羅蜜力，於一切法無所罣礙。若不得般若波羅蜜法，入阿毘曇門則墮有中，若入空門則墮無中，若入毘勒門則墮有無中。（大正 25，194a26-b1）

(3) 另參見印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.16-18。

與非實而說明的時候，不出三門。

**(B) 別釋** (pp.333-334)

**a、一切實非實——差別門** (p.333)

一、一切實非實，是差別門：

這是說：一切法，什麼是真實的，什麼是非真實的。真實與非真實，是有他的嚴格的界限。

如說：一切法是真實有的；一切法中的我，是非真實的。<sup>87</sup>

或者說：一切世間法是不真實的；一切出世法是真實的。<sup>88</sup>

或者說：於一切法所起的遍計執性是非真實有的；依他、圓成實性是真實有的。<sup>89</sup>

這可以有種種不同，但彼此差別的見地，主導一切。

這大體是為鈍根說法，《般若經》說：「為初學者說生滅如化，不生滅不如化。」<sup>90</sup>即是此等教門。不如化，就是真實的。一切法中，生滅是不真實的，

<sup>87</sup> 《大毘婆沙論》卷 9：

問：善說法者亦說「諸法常、有實體、性、相、我事」而非惡見，何故外道說有實我便是惡見？

答：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。

問：何故不說我非我見？

答：我實非有，若見非我便為正見。(大正 27，41a16-23)

<sup>88</sup> 〔唐〕窺基記，《異部宗輪論述記》：

說出世部，此部明世間煩惱從顛倒起，此復生業，從業生果；世間之法既顛倒生，顛倒不實，故世間法但有假名都無實體。出世之法非顛倒起，道及道果皆是實有。唯此是實，世間皆假。(卍新續藏 53，574c4-8)

<sup>89</sup> (1) 無性菩薩造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》：

諸遍計所執性決定非有；諸依他起性，唯有名想施設言說；諸圓成實空無我性，是真實有。(大正 31，382c7-9)

(2) 〔唐〕遁倫集撰，《瑜伽論記》卷 23：

今觀遍計所執人法皆空，依他因緣及圓成實離有無法實有不空。(大正 42，840a23-25)

<sup>90</sup> (1) 《摩訶般若波羅蜜經》卷 26〈87 如化品〉：

佛告須菩提：「如是！如是！諸法平等，非聲聞所作，乃至性空即是涅槃。若新發意菩薩聞是一切法畢竟性空乃至涅槃亦皆如化，心則驚怖；為是新發意菩薩故，分別生滅者如化不生，不滅者不如化。」(大正 8，416a9-14)

(2) 印順法師，《中觀今論》，第十章，第三節〈二諦之抉擇〉，p.222：

《般若經》說：「為初學者作差別說」；「為初學者說生滅如化，不生滅不如化；為久學者說生滅不生滅一切如化」。

這是說：為初學者說法，如生死、涅槃，虛假、真實等，說有差別的二，這是方便而是不了義教。

約究竟說：則生滅、不生滅一切如化，一切性空，此是如實了義說。因為從無性的假有看，一切是如幻如化的假名；從假有的無自性看，則一切是畢竟空的。一切法趣有，一切法趣空，決非有判然不同的二者，一有一無的。

不生滅是真實的。或者說：生滅是用，不生滅是體；生滅用是依他起，是虛妄分別性；不生滅體是圓成實。

**b、亦實亦非實門——圓融門**（pp.333-334）

二、亦實亦非實，這是圓融門。

中國傳統的佛學者，都傾向這一門。

天台家雖說重在非實非非實門，而實際為亦實亦非實。如天台學者說：「言在雙非，意在雙即。」<sup>91</sup>這是明白不過的自供了。

實即是非實，非實即是實；或者說：即空即假；或者說：即空即假即中；或者說：雙遮雙照，遮照同時：這都是圓融論者。

**c、非實非非實門——絕待門**（p.334）

三、非實非非實，是絕待門。

待凡常的實執，強說非實；實執去，非實的觀念也不留，如草死霜消，契於一切戲論都絕的實相。

此為上根人說。《中觀論》，即屬於此。

**B、依教起觀**（pp.334-335）

**(A) 約深見佛意說或約次第增上說三門**（p.334）

修行者，依此三門入觀，凡能深見佛意的，門門都能入道。<sup>92</sup>否則，這三門即為引人入勝的次第。

**(B) 約次第增上說三門**（pp.334-335）

**a、為初學者說：分別抉擇以生勝解**（p.334）

為初學者說：世俗諦中緣起法相不亂。以此為門，觀察什麼是實有，什麼是非實有——假有，分別抉擇以生勝解<sup>93</sup>。

**b、第二門：觀緣起法中自性不可得，雖無自性而假相宛然，空有交融**（p.334）

進一步，入第二門，觀緣起法中所現的幻相自性不可得；雖無自性而假相宛然，於二諦中得善巧正見。以緣起故無自性，以無自性故緣起；空有交融，即成如

---

所以《智度論》中所說的我等與法性二者，此有彼空，此空彼有，是方便假立此真有與妄有的二類，為引導眾生捨迷取悟而說的。若究竟的抉擇二諦，即一切是俗有真空，是究竟說。

不但中觀者這樣說，《成實論》也如此說：第一重二諦，我法等空，（色等及）涅槃是有；到第二重二諦，涅槃也是世俗假立，性畢竟空。

（3）另參見印順法師，《無諍之辯》，pp.23-25，p.110。

<sup>91</sup> 出處待考。

<sup>92</sup> 類似的譬喻，參見《大智度論》卷20〈1序品〉：

譬如城有三門，一人身不得一時從三門入，若入則從一門。諸法實相是涅槃城，城有三門：空、無相、無作。若人入空門，不得是空，亦不取相，是人直入，事辦故，不須二門。（大正25，207c8-12）

<sup>93</sup> 世親造，〔唐〕玄奘譯，《俱舍論》卷4〈2分別根品〉：「勝解謂能於境印可。」（大正29，19a21-22）

實觀。

**c、第三門：深入實相的堂奧而現證，有相忘而空相不生，不落二邊** (pp.334-335)

再進一步，入第三門，深入實相的堂奧而現證他。即有而空，還是相待成觀，不是真的能見空性。所以，**即有觀空，有相忘而空相不生**，豁<sup>94</sup>破二邊，廓然<sup>95</sup>妙證。不但空不可說，非空也不可說。

《大智度論》說：「智是一邊，愚是一邊，離此二邊名為中道。有是一邊，無是一邊，離此二邊名為中道。」<sup>96</sup>都指此門而說。

釋尊的開示，不外乎引入實行實證，所以從修學入證的過程上，分為這三門。

**(C) 印順法師評** (p.335)

**a、對不解教意者的評論** (p.335)

中國一分學者，不解教意；不知一切教法，都是為眾生說的。於是乎附合菩薩自證境的階位，初見真，次入俗，後**真俗無礙，事事無礙**，反而以非實非不實的勝義為淺近，不知未能透此一關，擬議聖境，是徒障悟門呀！

**b、三門所對應的根性，以清辨論釋為適當** (p.335)

青目說：亦實亦非實，為**下根人**說的；一切實非實，為**中根人**說的；非實非非實，為**上根人**說的。<sup>97</sup>三者的次第不順，所以依清辨論<sup>98</sup>釋改正。

<sup>94</sup> 豁 (ㄉㄨㄛˋ)：2.割破，裂開。(《漢語大詞典》(十)，p.1322)

<sup>95</sup> 廓 (ㄎㄨㄛˋ) 然：3.空寂貌。(《漢語大詞典》(三)，p.1254)

<sup>96</sup> (1)《大智度論》卷 26〈1 序品〉：

我是一邊，無我是一邊，**離此二邊名為中道**。(大正 25，253c18-19)

(2)《大智度論》卷 43〈9 集散品〉：

**常是一邊，斷滅是一邊，離是二邊行中道**，是為般若波羅蜜。又復常、無常，苦、樂，空、實，我、無我等亦如是。**色法是一邊，無色法是一邊**；可見法、不可見法，有對、無對，有為、無為，有漏、無漏，世間、出世間等諸二法亦如是。

復次，無明是一邊，無明盡是一邊；乃至老死是一邊，老死盡是一邊；諸法有是一邊，諸法無是一邊，離是二邊行中道，是為般若波羅蜜。菩薩是一邊，六波羅蜜是一邊；佛是一邊，菩提是一邊，離是二邊行中道。略說內六情是一邊，外六塵是一邊；離是二邊行中道，是名般若波羅蜜。此般若波羅蜜是一邊，此非般若波羅蜜是一邊——離是二邊行中道，是名般若波羅蜜。如是等二門，廣說無量般若波羅蜜相。

復次，離有、離無、離非有非無；不墮愚癡而能行善道，是為般若波羅蜜。(大正 25，370a25-b12)

<sup>97</sup> 《中論》卷 3〈18 觀法品〉(青目釋)：

眾生有三品，有上、中、下。

上者，觀諸法相非實非不實。

中者，觀諸法相一切實一切不實。

下者，智力淺故，觀諸法相**少實、少不實**——觀涅槃無為法不壞故**實**，觀生死有為法虛偽故**不實**。(大正 30，25a23-27)

<sup>98</sup> 清辨，《般若燈論釋》卷 11〈18 觀法品〉：

如論偈說：**一切實不實，亦實亦不實，非實非不實，是名諸佛法**。

釋曰：如佛所說，世間欲得及不欲得，我亦如是，於世諦中說欲得說不欲得。



**(二) 證入無二途** (pp.335-338)

**I、約勝義說——釋第9頌**<sup>99</sup> (pp.335-337)

[09] 自知、不隨他<sup>100</sup>，寂滅、無戲論，無異、無分別，是則名實相。<sup>101</sup>

**(1) 依勝義明聖者自覺的智境** (pp.335-336)

如能得意證入，三門所體悟的實相，還是同一的，不可以說有差別。所悟入的實相，『心行言語斷』<sup>102</sup>一頌，已略示大意；現在再為詮說。

先從勝義說，次從世俗說。

**勝義說**，明聖者自覺的智境。

**世俗說**，明聖者悟了第一義，所見緣起法相的一切如幻境界；這雖可以言說詮表，

復次，內外諸入色等境界，**依世諦法說**，不顛倒，一切皆實。

**第一義中**，內外入等，從緣而起，如幻所作體不可得，不如其所見，故一切不實。

二諦相待故，亦實亦不實。

修行者證果時，於一切法得真實無分別故，不見實與不實者，是故說**非實不實**。

復次，**實不實者**，如佛所說，為斷煩惱障故，說內外入我我所空，是名一切皆實。

**不實者**，謂佛法中說識為我，世不解者妄執有我有我所，指示他云：「我是作者、是聞者、是坐禪者、是修道者。」是名**不實**。

摩訶衍中一切不起，無一切物是有可為分別、無分別二智境界故，**非實非不實**。(大正 30，108a3-19)

<sup>99</sup> (1) 《中論》卷3〈18 觀法品〉：

自知、不隨他，寂滅、無戲論，無異、無分別，是則名實相。(大正 30，24a7-8)

(2) 《中論》卷3〈18 觀法品〉(青目釋)：

問曰：知佛以是四句因緣說。又得諸法實相者，以何相可知？又實相云何？

答曰：若能**不隨他**——不隨他者，若外道雖現神力說是道、是非道，自信其心而不隨之；**乃至變身**，雖不知非佛，善解實相故，心不可迴。

此中無法可取、可捨故，名**寂滅相**。寂滅相故，不為戲論所戲論。**戲論有二種**：一者、**愛論**，二者、**見論**，是中無此二戲論。

二戲論無故，**無憶想分別，無別異相**——是名實相。(大正 30，25b2-11)

<sup>100</sup> 萬金川，《中觀思想講錄》，p.115：

「**自知不隨他**」一句的梵文對應語裡，其實在字面上只有「不隨他」的意思而沒有「自知」的意思……(藏文譯本以「不從他者而知」來傳譯這個語詞，在思路與什公之譯是相同的)，但是「不隨他」一詞的梵文原語也可以有「不依靠其他條件」(唐譯本作「無他緣」)的意思。

<sup>101</sup> (1) 《中論》卷3〈18 觀法品〉(大正 30，24a7-8)。

(2) 《般若燈論釋》卷11〈18 觀法品〉：

寂滅無他緣，戲論不能說，無異無種種，是名真實相。(大正 30，108b3-4)

(3) 《大乘中觀釋論》卷11〈18 觀法品〉：

若佗信寂靜，無戲論所戲，無異無分別，此即真實相。(高麗藏 41，147b10-11)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.528：

aparapratyayam śāntam prapañcairaprapañcitam /

nirvikalpamanānārthametattattvasya lakṣaṇam //

他に縁って〔知るの〕ではなく(みずからさとのであり)，寂靜であり，もろもろの戲論によって戲論されることがなく，分析的思考を離れ，多義(ものが異なっている)でないこと，これが，**真實**〔ということ〕の特質(相)である。

<sup>102</sup> 《中論》卷3〈18 觀法品〉：

諸法實相者，心行言語斷，無生亦無滅，寂滅如涅槃。(大正 30，24a3-4)

然也大大的不同於凡愚所見。  
圓滿的無礙通達二諦，唯有佛陀。

**(2) 現證實相的條件** (pp.336-337)

**A、自知** (p.336)

「**自知**」，諸法的真相，是自己體悟到的，有自覺的體驗。

**B、不隨他** (p.336)

「**不隨他**」，是不以他人所說的而信解。古代禪宗的開示人，多在勦絕<sup>103</sup>情見，讓他自己去體會。如對他說了，他就依他作解，以為實相是如何如何。其實，與實相不知隔離了多遠！正覺實相，是『內自所證』<sup>104</sup>；如人的飲水，冷暖自知，不是聽說水冷而以為冷的。

**C、寂滅** (p.336)

「**寂滅**」，是生滅的否定。生滅，是起滅於時空中的動亂相；悟到一切法的本來空性，即超越時空性，所以說寂滅。肇公說：『旋嵐<sup>105</sup>偃<sup>106</sup>嶽<sup>107</sup>而常靜，江河競注而不流』<sup>108</sup>，也可說能點出**即生滅而常寂**的實相了。

<sup>103</sup> 勦（ㄩ一ㄝˇ）絕：消滅，滅絕。（《漢語大詞典》（二），p.821）

<sup>104</sup> 《解深密經》卷1〈2勝義諦相品〉：

爾時，世尊告法涌菩薩曰：「善男子！如是如是，如汝所說，我於超過一切尋思，勝義諦相現等正覺；現等覺已，為他宣說、顯現、開解、施設、照了。何以故？我說勝義是諸聖者**內自所證**，尋思所行是諸異生展轉所證。是故，法涌！由此道理，當知**勝義超過一切尋思境相**。」（大正16，689c21-27）

<sup>105</sup> 嵐（ㄌㄢˊ）：1.山林中的霧氣。（《漢語大詞典》（三），p.856）

<sup>106</sup> 偃（ㄩㄢˇ）：3.覆蓋。（《漢語大詞典》（一），p.1532）

<sup>107</sup> 嶽：「嶽」，〔隋〕吉藏，《二諦義》作「嶽」。參見《二諦義》卷2：

如肇師《物不遷論》云：「旋嵐偃嶽而常靜，江河競注而不流。」（大正45，104a26-27）

<sup>108</sup> (1)〔後秦〕僧肇，《肇論》〈1物不遷論〉：

**旋嵐偃嶽而常靜，江河競注而不流，野馬飄鼓而不動，日月歷天而不周，復何怪哉。**（大正45，151b7-9）

(2)〔隋〕吉藏撰，《中觀論疏》卷4〈2去來品〉：

又云：**江河競注而不流，日月歷天而不周。**

問：江河競注，云何不流？既云不流，云何競注？

答：世俗之人之常情如所問也，二乘之人未得並觀，亦不能知然；**大士得不二觀，不壞假名而說實相，故注而不流。不動實際建立諸法，故不流而注。**

問：此事難信，云何曉之？

答：近而不可知者其唯物性乎，言動而靜似去而留，可以神會，不可以事求。請陳近喻以況遠理，如吾身在他鄉夢還本土，既覺已後身竟不移，故知雖去不動不動而去。一切諸法喻之如夢，以有一夕之眠則有一朝之覺，既有長夜之寢亦有朗然大覺。周旋五道喻之如夢，正觀達之實無往反，稱之為覺。（大正42，54b1-14）

(3)〔宋〕遵式，《注肇論疏》卷2：

**然則旋嵐偃嶽而常靜。**

自開章已下盡顯萬物不遷，故今牒而結之。**旋嵐**者亦云**毗藍**，華嚴音義云，正梵語云吠藍婆，此云散所至，即風名。此風所至無不散壞，又翻云不遲，義翻為迅猛風。**偃**，息也，**嶽**，山也，偃息山嶽即風之散壞也。

**D、無戲論** (p.336)

「**無戲論**」，根本是離卻一切的自性見。因此，一切言語分別的戲論相，都不現前。

**E、無異** (pp.336-337)

在自覺的境地，沒有差別性可說，是一切一味的，所以說「**無異**」。我們聽說無異，就想像是整體的；這不是實相的無異，反而是待異的無異，無異恰好是異——與異不同。龍樹說：『**破二不著一**。』<sup>109</sup>如離了差別見，又起平等見、一體見，這怎麼可以？

世間的宗教或哲學者，每同情於一元論；這雖有直覺經驗，也是不夠正確。因為執萬有混然<sup>110</sup>一體，每忽略了現實的一面。唯有佛法，超脫了諸法的差別相，而不落於混然一體的一元論。

**F、無分別** (p.337)

「**無分別**」<sup>111</sup>，是說諸法的真性，不可以尋思的有漏心去分別他。

**(3) 實相般若的現證** (p.337)

能具備自知、不隨他、寂滅、無戲論、無異、無分別的六個條件，「**是**」即「**名**」為「**實相**」般若的現證。

**2、約世俗說——釋第 10 頌**<sup>112</sup> (pp.337-339)

康云：偃者仆倒，亦取壞義。舉迅猛之風偃息羣嶽，無所不壞，而**風畢竟非山，山畢竟非風，既不相是，亦不相到，故曰常靜**。故知風山性相各有所住，雖飄鼓迅猛而常靜矣。下三句例知。

**江河競注而不流。**

水雖奔競，**前波、後波各不相到故不流，又畢竟不能易於濕性故不流動也**。（已新續藏 54, 152b17-c4）

(4) 毗藍：梵語 Vairambhaka 的譯音。意為迅猛的風，狂風。〔唐〕玄應《一切經音義》卷一：“毗嵐……或作毗藍婆，或作鞞嵐，或云吠藍，或作隨藍，或言旋藍，皆是梵之楚夏耳，此譯云迅猛風也。”（《漢語大詞典》（五），p.273）

<sup>109</sup> 《大智度論》卷 15〈1 序品〉：

復次，一切法中有相，故言一；一相故，名為一。一切物名為法，法相故名為一。如是等無量一門，**破異相，不著一**，是名法忍。（大正 25, 169c16-19）

<sup>110</sup> 混然：2.渾然一體，不見痕跡。（《漢語大詞典》（五），p.1378）

<sup>111</sup> 印順法師，《成佛之道》（增注本），pp.365-366：

要知**無分別**的含義，是多種不同的，不能籠統的誤解。

(1) 如木、石，也是無分別的，這當然不是佛法所說的無分別了。

(2) 無想定，心心所法都不起，也是無分別的，但這是外道。

(3) 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。

(4) 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。

(5) 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。**

<sup>112</sup> (1)《中論》卷 3〈18 觀法品〉：

[10] 若法從緣生，不即不異因，是故名實相<sup>113</sup>；不斷亦不常。<sup>114</sup>

**(1) 依世俗明聖者所見緣起幻有的境界** (pp.337-338)

『唯佛與佛，乃能究竟諸法實相』。實相，即是如是性，如是相，如是因、緣、果報等；這是《法華經》所說的。<sup>115</sup>

要知道，實相即緣起的真相。常人不解緣起而執有自性，所以如本論的廣說一切法實相皆空。畢竟空寂，當然是緣起的實相。然而，緣起而寂滅，同時又即緣起而生滅，緣起法是雙貫二門的。緣起的自性空寂是實相；緣起的生滅宛然，何嘗<sup>116</sup>不是實相？否則，就不免偏墮空邊了。

徹底的說，說緣起法自性畢竟空，也即是成立諸法的可有，使眾生改惡修善，離有漏而向無漏。所以，這要說實相的因緣生法。悟了如實空相，從畢竟空中，達世俗的緣起幻有。從空出有，從般若起方便，徹底的正見諸法的如幻如化。這樣的世俗，不是無明所覆的世俗，而是聖者的世俗有了。

**(2) 即俗而真的緣起，不一不異，不斷不常** (pp.338-339)

**A、若法從緣生** (p.338)

沒有一法不是相互關係的存在，一切是重重關係的幻網。所以，依佛所悟而宣說

若法從緣生，不即不異因，是故名實相；不斷亦不常。(大正 30，24a9-10)

(2) 《中論》卷 3 〈18 觀法品〉(青目釋)：

問曰：若諸法盡空，將不墮斷滅耶？又不生不滅，或墮常耶？

答曰：不然。先說實相無戲論，心相寂滅，言語道斷；汝今貪著取相，於實相法中見斷、常過。

**得實相者，說諸法從眾緣生，不即是因，亦不異因，是故不斷、不常。**

若果異因則是斷，若不異因則是常。(大正 30，25b11-17)

<sup>113</sup> 萬金川，《中觀思想講錄》，p.125：

此中，「是故名實相」一句在現今所見的梵藏二本裡是沒有的，而什公在譯文裡添入此一文句，或有可能是基於「緣起性空即諸法實相」的中觀義理而來。

<sup>114</sup> (1) 《中論》卷 3 〈18 觀法品〉(大正 30，24a9-10)。

(2) 《般若燈論釋》卷 11 〈18 觀法品〉：

從緣所起物，此物非緣體，亦不離彼緣，非斷亦非常。(大正 30，108b23-24)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 11 〈18 觀法品〉：

若法從緣有，而不即是因，亦不異於因，故非常非斷。(高麗藏 41，147c2-3)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.530：

pratītya yadyadbhavati na hi tāvattadeva tat /

na cānyadapi tattasmānnochinnam nāpi śāśvatam //

およそ或るもの(A)が或るもの(B)に縁って存在しているときには、それ(A)はそれ(B)と、同一なのではなく、また別異なのでもない。それゆえ、断滅でもなく、また常住でもない。

<sup>115</sup> (1) 《妙法蓮華經》卷 1 〈2 方便品〉：

佛所成就第一希有難解之法，唯佛與佛乃能究盡諸法實相，所謂諸法如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟等。(大正 9，5c10-13)

(2) 參見印順法師，《中觀今論》，第八章〈中觀之諸法實相〉，pp.145-180。

<sup>116</sup> 何嘗：用反問的語氣表示未曾或並不。(《漢語大詞典》(一)，p.1233)

的是緣起，諸法是從因「緣」所「生」的。

**B、不即不異因** (p.338)

緣與緣所生的果法，有因果能所。因有因相，果有果相，果是「不即」是因的。但果是因的果，也非絕對的差別，所以又是「不異因」的。

**C、是故名實相** (p.338)

不一不異，就是因果各有他的特相，而又離因無果，離果無因的。因果關涉的不一不異，即「名」為「實相」。緣起幻相，確實如此解。

**D、不斷亦不常** (p.338)

因為因果的不一不異，所以一切法在因果相續的新新生滅中，如流水、燈炎，即是「不斷亦不常」的。因不即是果，所以不常；果不離於因，所以不斷。

**(3) 約緣起三門（自他門、前後門、有無門），說緣起性空融通無礙** (pp.338-339)

不一不異，是自他門；不斷不常，是前後門；此二門，即可以通解時空中的一切。而此二者，又成立於緣生的基點上；『緣生即無（自、他、共、無因）生』<sup>117</sup>；不生不滅，是有無門。

自他門是橫的，前後門是豎的，有無門是深入的。緣起實相如此；此與畢竟空性融通無礙。阿羅漢及證無生忍的八地菩薩<sup>118</sup>，能如實見諸法的如幻如化。

**(參) 入法之益** (pp.339-341)

[11] 不一亦不異，不常亦不斷，是名諸世尊，教化甘露味。<sup>119</sup>

<sup>117</sup> 〔隋〕吉藏撰，《中觀論疏》卷2〈1因緣品〉：

問：云何五十二賢聖皆悟二諦無生？

答：以了世諦故，一切性實有所得心畢竟不生；以了真諦故，知因緣生即無生，於一切假生不復生心動念。總攝生病，無出假實；於此二處不復動念，即悟無生法忍，故有一切賢聖也。（大正42，24c20-25）

<sup>118</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷38〈26十地品〉：

爾時，金剛藏菩薩告解脫月菩薩言：「佛子！菩薩摩訶薩於七地中，善修習方便慧，善清淨諸道，善集助道法。大願力所攝，如來力所加，自善力所持，常念如來力、無所畏、不共佛法，善清淨深心思覺，能成就福德智慧，大慈大悲不捨眾生，入無量智道，入一切法，本來無生、無起、無相、無成、無壞、無盡、無轉、無性為性，初、中、後際皆悉平等，無分別如如智之所入處，離一切心、意、識分別想，無所取著猶如虛空，入一切法如虛空性，是名得無生法忍。佛子！菩薩成就此忍，即時得入第八不動地，為深行菩薩難可知無差別，離一切相、一切想、一切執著，無量無邊，一切聲聞、辟支佛所不能及，離諸諍諍，寂滅現前。」（大正10，199a1-14）

<sup>119</sup> (1) 《中論》卷3〈18觀法品〉（大正30，24a11-12）。

(2) 《般若燈論釋》卷11〈18觀法品〉：

不一亦不異，不斷亦不常，是名諸世尊，最上甘露法。（大正30，108c8-9）

(3) 《大乘中觀釋論》卷11〈18觀法品〉：

無一義多義，不斷亦不常，此諸佛世尊，正法甘露句。（高麗藏41，147c10-11）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.532：

anekārthamanānārthamanucchedamaśāsvatam /

etattalokanāthānām buddhānām śāsanāmṛtam //

〔何ものについても〕，一義（ものが同一）でもなく，多義（ものが異なっている）

[12] 若佛不出世，佛法已滅盡，諸辟支佛智，從於遠離生。<sup>120</sup>

一、依世尊教化得甘露味——釋第 11 頌<sup>121</sup> (pp.339-340)

如上所說，「不一」「不異」，「不常」「不斷」的實相，就是即俗而真的緣起中道。

如有修行者通達了，那就可以滅諸煩惱戲論，得解脫生死的涅槃了。所以，此緣起的實相，即「諸」佛「世尊教化」聲聞弟子、菩薩弟子的妙「甘露味」。甘露味，是譬喻涅槃解脫味的。中國人說有仙丹，吃了長生不老；印度人說有甘露味，吃了也是不老不死的。今以甘露味作譬喻：世間的仙藥，那裡能不老不死？佛說的緣起寂滅相，即實相與涅槃，才是真正的甘露味。得到了，可以解脫生死，不再輪迴了。

這甘露味，為佛與弟子所悟的；佛所開示而弟子們繼承弘揚的，也是這個。所以，佛法不二，解脫味不二；三乘是同得一解脫的。佛與聲聞弟子，同悟一實相，不過智有淺深，有自覺，或聞聲教而覺罷了！

二、緣覺獨悟——釋第 12 頌<sup>122</sup> (pp.340-341)

でもなく，断滅でもなく，常住でもない。これが，世間の導師であるもろもろの仏の教説の甘露なるものである。

<sup>120</sup> (1) 《中論》卷 3 〈18 觀法品〉(大正 30, 24a13-14)。

(2) 《般若燈論釋》卷 11 〈18 觀法品〉：

諸佛未出世，聲聞已滅盡，然有辟支佛，依寂靜起智。(大正 30, 108c21-22)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 11 〈18 觀法品〉：

正覺不出世，聲聞復滅盡，彼緣覺正智，從於厭離生。(高麗藏 41, 147c20-21)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.534：

saṃbuddhānāmanutpāde śrāvakānām punaḥ kṣaye /  
jñānam pratyekabuddhānāmasamsargāpravartate //

もろもろの正覺者（ブツダ）が〔世に〕生ぜず，またもろもろの聲聞（教えを聞いて実践する人）が滅したときには，もろもろの獨覺（ひとりできとりを得る人）の智が，不執着（遠離）より起こる。

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷 3 〈18 觀法品〉，《藏要》4, 43b, n.1)：

番、梵云：「諸聲聞亦滅，彼獨覺智慧，以無依而生。」

《無畏》釋云：「以夙習因得生。」

月稱釋云：「無依即身心寂靜之謂。」

<sup>121</sup> (1) 《中論》卷 3 〈18 觀法品〉：

不一亦不異，不常亦不斷，是名諸世尊，教化甘露味。(大正 30, 24a11-12)

(2) 《中論》卷 3 〈18 觀法品〉(青目釋)：

問曰：若如是解，有何等利？

答曰：若行道者能通達如是義，則於一切法，不一不異、不斷不常。若能如是，即得滅諸煩惱戲論，得常樂涅槃，是故說諸佛以甘露味教化。如世間言：「得天甘露漿，則無老病死、無諸衰惱。」此實相法是真甘露味。(大正 30, 25b17-23)

<sup>122</sup> (1) 《中論》卷 3 〈18 觀法品〉：

若佛不出世，佛法已滅盡，諸辟支佛智，從於遠離生。(大正 30, 24a13-14)

(2) 《中論》卷 3 〈18 觀法品〉(青目釋)：

佛說實相有三種：

(1) 若得諸法實相，滅諸煩惱，名為聲聞法。

(2) 若生大悲、發無上心，名為大乘。

(3) 若佛不出世，無有佛法時，辟支佛因遠離生智；若佛度眾生已，入無餘涅槃，遺法

這一世間所流布的佛法，創於釋迦牟尼佛。佛的教法在推動如來法輪的佛子，當然是求正法久住於世的。不過諸行是無常的，佛法流行到某一階段，還是要滅的。佛說的法門，在長期的弘傳中，經過許多次的衰微與復興；但久了，漸漸的演變，失去了他的真義。有佛法的名，沒有佛法的實。如不尊重根本，時時喚起佛陀的真諦，那就要名實俱滅了。

世間沒有了佛法，經過多少時候，又有佛陀出世，重轉法輪。佛教在世，是這樣的。在前佛滅度，後「佛」未「出世」，「佛」的教「法」也「已滅盡」的時期，也還有悟解緣起實相的聖者，名「辟支佛」。

辟支佛，譯為緣覺，或獨覺。

約覺悟諸法緣起說，名緣覺；約不從師教，能自發的覺悟說，名獨覺。

辟支佛雖自覺緣起的真相，雖近於佛，但他不說法，不能創建廣大普利的佛教，不過獨善其身而已。這辟支佛的真「智」慧，與佛及聲聞多少不同，他是「從於遠離生」的。他是見到諸法無常，厭離世間，而覺悟空相的。

過去有位國王，閒遊花園的時候，見百花盛開，心裡非常喜樂。他走過了不久，采女<sup>123</sup>們把花攀折了。他回來一看，剛才盛開的百花，一切都零落了；頓時生起無常的感慨。觀察諸法的生滅緣起，於是就悟道而得甘露味。<sup>124</sup>

### 三、小結 (p.341)

本品的末後二頌；前一頌(第11頌)即佛化聲聞弟子；後一頌(第12頌)即緣覺的獨悟。二乘的解脫，從此而入；佛陀也如此，佛陀即是將自己所行證的教人。在這點上，才做到佛教的聖者們，見和同解，理和同證。

---

滅盡，先世若有應得道者，少觀厭離因緣，獨入山林遠離憤鬧，得道，名辟支佛。  
(大正 30, 25b23-29)

<sup>123</sup> 采女：1.原為漢代六宮的一種稱號，因其選自民家，故曰“采女”。後用作宮女的通稱。(《漢語大詞典》(十)，p.1305)

<sup>124</sup> 〔唐〕栖復集，《法華經玄贊要集》卷24：

過去有王，暮春三月，將諸嫔女，後園遊戲，見諸樹木華色鮮明。王於爾時，便生貪著，暫於樹下，寢息少時。嫔女宮人見王愛慕，遂於樹下，次第摘來，遍遠於王，布之令迎。須臾王覺，乃見其華遍遠其身，悉皆萎萃，即便生念：「世間之法，衰盛何常，向見諸華鮮明若是，何期不久萎萃如斯！我今此身亦復如是，今雖狀美世所無雙，不久之間，會歸磨滅。」深生厭患，得緣覺果。(己新續藏 34, 697c19-698a2)

【附錄】印順法師，〈18 觀法品〉科判

【科判】			【偈頌】		
(丁一) 現觀	(戊一) 入法之門	(己一) 修如實觀	[01]若我是五陰，我即為生滅；若我異五陰，則非五陰相。 [02]若無有我者，何得有所？滅我我所故，名得無我智。 [03]得無我智者，是則名實觀；得無我智者，是人為希有。		
		(己二) 得解脫果	[04]內外我我所，盡滅無有故，諸受即為滅，受滅則身滅。 [05]業煩惱滅故，名之為解脫；業煩惱非實，入空戲論滅。		
	(戊二) 入法之相	(己一) 真實不思議	(庚一) 趣入有多門	[06]諸佛或說我，或說於無我，諸法實相中，無我無非我。 [07]諸法實相者，心行言語斷，無生亦無滅，寂滅如涅槃。 [08]一切實非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法。	
		(己二) 方便假名說	(庚二) 證入無二途	(辛一) 約勝義說	[09]自知不隨他，寂滅無戲論，無異無分別，是則名實相。
				(辛二) 約世俗說	[10]若法從緣生，不即不異因，是故名實相，不斷亦不常。
				(戊三) 入法之益	[11]不一亦不異，不常亦不斷，是名諸世尊，教化甘露味。 [12]若佛不出世，佛法已滅盡，諸辟支佛智，從於遠離生。



福嚴推廣教育班第 31 期（《中論》）

## 《中觀論頌講記》

〈觀時品第十九〉<sup>1</sup>

（pp.342-352）

釋厚觀（2016.03.26）

### 壹、引言（pp.342-346）

〔壹〕明〈19 觀時品〉與〈20 觀因果品〉、〈21 觀成壞品〉之關係（p.342）

#### 一、略說（p.342）

此下有三品（〈19 觀時品〉、〈20 觀因果品〉、〈21 觀成壞品〉），明從因到果——向得中的問題。<sup>2</sup>向與得，是通於三乘的。

#### 二、別釋（p.342）

〔一〕時間——〈19 觀時品〉（p.342）

三乘聖者，由現觀<sup>3</sup>而悟證聖果，所經的時劫不同。如說：  
聲聞，利根三生成辦，鈍根六十劫證果；  
緣覺，利根四生成辦，鈍根百劫證果；  
菩薩三大阿僧祇劫修行。<sup>4</sup>

<sup>1</sup>（1）清辨，《般若燈論釋》作〈19 觀時品〉（大正 30，109a11）。

（2）安慧，《大乘中觀釋論》作〈19 觀時品〉（高麗藏 41，148b4）。

（3）月稱，梵本《淨明句論》作〈19 觀時品〉。參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.537：

kālaparīkṣā nāmaikonaviṃśatitamam prakaraṇam（「時の考察」と名づけられる第十九章）

<sup>2</sup>印順法師，《中觀論頌講記》，〈懸論〉，p.44：

次〈觀時〉等三品，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。

<sup>3</sup>印順法師，《般若經講記》，pp.196-197：

**現觀，即是直覺的現前觀察，洞見真理。**有能證的現觀，即有所證的真理。「智」是能觀，「得」為所觀；智為能得，得是所得。所證所得，約空有說，即空性；約生死涅槃說，即涅槃；約有為無為說，即無為。總之，對智為理，對行為果。

<sup>4</sup>（1）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 101：

依狹小道而得解脫故名時解脫。狹小道者，謂若極速第一生中種善根，第二生中令成熟，第三生中得解脫，餘不決定。

依廣大道而得解脫名不時解脫。

廣大道者，謂若極遲聲聞乘，經六十劫而得解脫，如舍利子。

獨覺乘，經百劫而得解脫，如麟角喻。

佛乘經三無數劫而得解脫。（大正 27，525b14-20）

（2）《大智度論》卷 28 〈1 序品〉：

有辟支佛，第一疾者四世行，久者乃至百劫行。

如聲聞，疾者三世，久者六十劫。（大正 25，266c14-15）

（3）參見印順法師，《成佛之道》（增注本），p.237：

近代的佛教界，有許多觀念，都是與經論相反的。他們以現生的修證努力，或悟證遲速來分別利鈍，而不知恰好相反。重信與重慧的差別以外，凡急求速成的，才是鈍根；大器晚成的，才是利根。如以三乘來說，聲聞根性是鈍，緣覺根性是中，菩薩根性是利。

所以現觀品<sup>5</sup>以下，說〈19 觀時品〉。

**〔二〕因果——〈20 觀因果品〉** (p.342)

三乘聖者的修因證果，也有不同。如說：聲聞修四諦的因，證阿羅漢果；緣覺修十二因緣的因，證辟支佛果；菩薩修六度萬行的因，證無上佛果<sup>6</sup>——所以說〈20 觀因果品〉。

**〔三〕成壞——〈21 觀成壞品〉** (p.342)

三乘聖者的修行，到某階段，即成就他所應成就的功德；在某些情形下，又失壞了他的功德。如初果有退或無退<sup>7</sup>，七地前有退或無退等<sup>8</sup>——所以說〈21 觀成壞品〉。

聲聞是鈍根，從發心到解脫，快些的是三生，最遲也不過六十劫。

緣覺的根性要利些，從發心到解脫，最快的也要四生，最遲的要一百劫。

菩薩是利根，他要修三大阿僧祇劫才究竟解脫呢！

<sup>5</sup> 案：「現觀品」即〈18 觀法品〉。

<sup>6</sup> (1)〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》卷1〈1 序品〉：

為求聲聞者說應四諦法，度生老病死，究竟涅槃。

為求辟支佛者說應十二因緣法。

為諸菩薩說應六波羅蜜，令得阿耨多羅三藐三菩提，成一切種智。(大正 9, 3c22-26)

(2) 參見〔唐〕菩提流志譯，《大寶積經》卷 94〈26 善臂菩薩會〉(大正 11, 535c18-536a7)。

(3) 參見〔唐〕般若譯，《大乘理趣六波羅蜜多經》卷 8〈9 靜慮波羅蜜多品〉：

諸佛為諸菩薩說六波羅蜜，或為緣覺說十二因緣，或為聲聞說四諦法。(大正 8, 901b25-27)

<sup>7</sup> (1) 案：大眾部主張「預流果有退，阿羅漢無退」，說一切有部主張「預流者無退，阿羅漢有退」。

(2) 《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：……預流者有退義，阿羅漢無退義。(大正 49, 15b25-c22)

(3) 《異部宗輪論》：

說一切有部本宗同義者，……世第一法定不可退，預流者無退義，阿羅漢有退義。(大正 49, 16a24-b6)

<sup>8</sup> (1) 參見《大智度論》卷 10〈1 序品〉：

如七住菩薩，觀諸法空無所有，不生不滅。如是觀已，於一切世界中心不著，欲放捨六波羅蜜入涅槃。譬如人夢中作筏，渡大河水，手足疲勞，生患厭想。在中流中夢覺已，自念言：「何許有河而可渡者？」是時，勤心都放。菩薩亦如是，立七住中，得無生法忍，心行皆止，欲入涅槃。

爾時，十方諸佛皆放光明，照菩薩身，以右手摩其頭，語言：「善男子！勿生此心！汝當念汝本願，欲度眾生。汝雖知空，眾生不解，汝當集諸功德，教化眾生，共入涅槃！汝未得金色身、三十二相、八十種隨形好、無量光明、三十二業。汝今始得一無生法門，莫便大喜！」

是時，菩薩聞諸佛教誨，還生本心行六波羅蜜以度眾生。(大正 25, 132a19-b13)

(2) 《大方廣佛華嚴經》卷 38〈26 十地品〉：

金剛藏菩薩告解脫月菩薩言：「佛子！菩薩摩訶薩於七地中，善修習方便慧，善清淨諸道，善集助道法。大願力所攝，如來力所加，自善力所持，常念如來力、無所畏、不共佛法，善清淨深心思覺，能成就福德智慧，大慈大悲不捨眾生，入無量智道，入一切法，本來無生、無起、無相、無成、無壞、無盡、無轉、無性為性，初、中、後際皆悉平等，無分別如如智之所入處，離一切心、意、識分別想，無所取著猶如虛空，入一切法如虛空性，是名得無生法忍。

佛子！菩薩成就此忍，即時得入第八不動地，為深行菩薩難可知無差別，離一切相、一

**三、時間、因果、成壞這三概念通於一切而含有普遍性** (pp.342-343)

上來所說的諸品，是各就一事說；這三品（〈19 觀時品〉、〈20 觀因果品〉、〈21 觀成壞品〉），雖約向得中的問題而說，卻可以通於一切，而含有**普遍性**的。所以，這三品研究到普遍的概念，不同上面諸品觀察具體的事情。

**時間、因果、成壞**——三概念，佛法與外道的見解不同，中國與外國的看法也不同。然而這三類概念，不特有思想的、有知識的，就是常識不豐富的一般人觀念中也是有的，可說是最極普遍的。現在以佛法的正觀，開示不同外道的**時間、因果、成壞觀**。

**(貳) 外道與佛教之時間觀** (pp.343-346)

**一、略說** (p.343)

時間，是很奧秘的。人人有這直覺的時間觀念，但不是人人所能認識的。不加推論，覺得時間的滾滾而來，倒也不覺得他的奇突<sup>9</sup>；如加以三世的考察、推論，那就立刻發現他的難以理解了。

**二、印度外道的時間觀**<sup>10</sup> (p.343)

切想、一切執著，無量無邊，一切聲聞、辟支佛所不能及，離諸諍諍，寂滅現前。譬如比丘，具足神通，得心自在，次第乃至入滅盡定，一切動心、憶想分別悉皆止息。此菩薩摩訶薩亦復如是，住不動地，即捨一切功用行，得無功用法，身、口、意業念務皆息，住於報行。

譬如有人，夢中見身墮在大河，為欲渡故，發大勇猛，施大方便；以大勇猛、施方便故，即便覺寤，既覺寤已，所作皆息。

菩薩亦爾，見眾生身在四流中，為救度故，發大勇猛，起大精進；以勇猛、精進故，至不動地；既至此已，一切功用靡不皆息，二行、相行悉不現前。

佛子！如生梵世，欲界煩惱皆不現前；住不動地亦復如是，一切心、意、識行皆不現前。**此菩薩摩訶薩，菩薩心、佛心、菩提心、涅槃心尚不現起，況復起於世間之心！**」（大正 10，199a1-28）

(3) 參見《大方廣佛華嚴經》卷 26〈22 十地品〉（大正 9，564b7-565a5），《大智度論》卷 48〈19 四念處品〉（大正 25，405c26-406a9）。

(4) 《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。（大正 25，263c1-8）

<sup>9</sup> 奇突：猶奇特。（《漢語大詞典》（二），p.1524）

<sup>10</sup> (1) 印順法師，《中觀今論》，第七章，第二節〈時間〉，p.118：

從前，印度有**時論外道**，其中一派，以時間為一切法發生、滅去的根本原因，為一切法的本體。

**吠師釋迦——勝論師**在所立的六句義中，實句（九法）中有此時間的實法，看為組成世間的實在因素。

(2) [唐] 普光述，《俱舍論記》卷 5〈2 分別根品〉：

勝論外道有六句義：一、**實**，二、**德**，三、**業**，四、**有**，五、**同異**，六、**和合**。（大正 41，107b27-29）

**（一）勝論師：主張時間別有實體，是諸法的顯了因**（p.343）

印度外道的時間觀，如勝論師，以為時間是有實體的，一切表現在時間的流動過程中。凡是存在的，都有時間性。時間別有實體，他與一切法和合，使一切法表現出前後、來去、變遷的時間相。<sup>11</sup>

時間如燈，黑暗中的一切，由燈可以現見；諸法的動態，也由時間可以現出。所以，時間是諸法的顯了因。<sup>12</sup>

**（二）時論外道：主張時間是萬有的本體，是一切法的生因**（pp.343-344）

又如時論外道，以為時間是萬有的本體，一切的一切，都從時間實體中出來。一切受時間的支配和決定；一切法的生起、滅亡，都不過是時間實體的象徵。到了這時這法生，到了那時那法滅，一切以時間而定的。所以，他說：「時來眾生熟，時去則摧朽；時轉如車輪，是故時為因。」<sup>13</sup>這樣的時間，是一切法的生因。

**三、佛教之時間觀**（pp.344-346）

**（一）時間有實體、無實體之異說**（p.344）

**1、釋尊本教**（p.344）

釋尊說法，不詳為時間的解說。佛法的真義，要從聖典的綜合研究中理解出來。

**2、聲聞學者二種異說**（p.344）

（3）勝者慧月造，〔唐〕玄奘譯，《勝宗十句義論》：

**實句義**云何？謂九種實名實句義。何者為九？一、地，二、水，三、火，四、風，五、空，六、時，七、方，八、我，九、意，是為九實。地云何？謂有色、味、香、觸，是為地。水云何？謂有色、味、觸及液潤是為水。火云何？謂有色、觸，是為火。風云何？謂唯有觸，是為風。空云何？謂唯有聲，是為空。**時云何？謂是彼此、俱不俱、遲速詮緣，因是為時。**方云何？謂是東、南、西、北等詮緣，因是為方。我云何？謂是覺、樂、苦、欲、瞋、勤勇、行、法、非法等，和合因緣，起智為相，是為我。意云何？謂是覺、樂、苦、欲、瞋、勤勇、法、非法行，不和合因緣，起智為相，是為意。（大正 54，1262c19-29）

<sup>11</sup> 《大智度論》卷 1〈1 序品〉：

更有人言：「雖天地好醜一切物非時所作。然時是不變因，是實有。時法細故，不可見、不可知；以華果等果故，可知有時。往年、今年，久近，遲疾，見此相雖不見時，可知有時。何以故？見果知有因故。以是故有時法，時法不壞故常。」（大正 25，65b16-21）

<sup>12</sup> （1）參見〔唐〕窺基撰，《因明入正理論疏》卷上：

因有二種：一、生，二、了。

**如種生芽，能起用故名為生因。**故《理門》云：「非如生因由能起用。」**如燈照物，能顯果故，名為了因。**（大正 44，101b29-c3）

※《因明正理門論本》卷 1：「非如生因由能起用。」（大正 32，1b13-14）

（2）〔唐〕神泰撰，《理門論述記》卷 1：

言了因者，要由共了知故，方得成因也，故言「非如生因由能起因\*。」（大正 44，81a5-6）

※因=用【甲】\*。（大正 44，80d，n.9-1）

<sup>13</sup> （1）《大智度論》卷 1〈1 序品〉：

復次，有人言：一切天地好醜皆以時為因。如《時經》中偈說：

「時來眾生熟，時至則催促，時能覺悟人，是故時為因。

世界如車輪，時變如轉輪，人亦如車輪，或上而或下。」（大正 25，65b10-15）

（2）〔陳〕真諦譯，《金七十論》卷下：

時節熟眾生，及滅滅眾生，世眠時節覺，誰能欺時節。（大正 54，1260c18-19）

佛滅後，聲聞學者，對這一問題，略有不同的兩派：

**(1) 譬喻師：時間有實體——絕對的時間觀**<sup>14</sup> (p.344)

一、譬喻師說：時間是有實體的，是常住的。常住的實體的時間，是諸法活動的架格<sup>15</sup>；未來的通過了現在，又轉入過去。過、現、未來三世，是有他的實體而嚴密的畫出界限的。

所以，諸行是無常的，而諸行所通過的時間，卻是常住的。這是絕對的時間觀。

**(2) 其他學派：依實有法而安立時間，時間沒有實體** (p.344)

二、其他學派，都說時間並沒有實體，是精神、物質的活動所表現的；不是離了具體的事物另有實在的時間。

**3、性空者評破二派聲聞學者之主張**<sup>16</sup> (p.344)

依性空者看來，二派都不免錯誤。

絕對的時間，是非佛法的，不消說。

一般以色法、心法為實有，以時間為假有，不但依實立假，是根本錯誤；抹煞時間的緣起性，也是大大不可的。

<sup>14</sup> (1) 印順法師，《中觀今論》，第七章，第二節〈時間〉，pp.118-119：

考之佛典，佛常說過去、未來、現在的三世說，但時間畢竟是什麼，不大正面的說到。譬喻論者、分別論者，才將時間看成實在的、常住的，如《婆沙》卷 76 (又卷 135) 說：「如譬喻者、分別論師，彼作是說：世體是常，行體無常；行(法)行世時，如器中果，從此器出，轉入彼器。」他把時間看成流變諸法——行以外的恒常不變體，一切法的從生而住，從住而滅，都是流轉於恒常固定的時間格式中。這種說法，類似西洋哲學者客觀存在的絕對時間。把時間實體化，看作諸法活動的根據。「如從此器轉入彼器」，不免有失佛意！

(2) 印順法師，《性空學探源》，第三章，第二節，第三項，第一目〈過現未來〉，p.183：從後代一切大小學派看來，時間是依法之流動建立的，離法之外，並沒有時間的別體單獨存在。但是古代的分別論者及譬喻論師曾有過時間別有實體的主張。如《婆沙》卷七六及一三五說：

「譬喻者、分別論師彼作是說：世體是常，行體無常；行行世時，如器中果，從此器出，轉入彼器。……為止彼意，顯世與行，體無差別。」

<sup>15</sup> 架格：架子，構架。(《漢語大詞典》(四)，p.944)

<sup>16</sup> 印順法師，《中觀今論》，第七章，第二節〈時間〉，pp.119-120：

依中觀的見地來看：時間是不能離開存在——法而有的，離開具體的存在而想像有常住不變的時間實體，是不對的。如《中論》〈19 觀時品〉說：「因物故有時，離物何有時？」故時間不過依諸法活動因果流變所幻現的形態；有法的因果流行，即有時間的現象。時間的特性，即是幻似前後相。一切法不出因果，法之所以有，必有其因；由因生起的，勢必又影響於未來。故任何一法，都有承前啟後，包含過去、引發未來的性質。也就是說，即一一法的因果流行，必然的現為前後延續的時間相。若離開存在的法，而想像常住真實的時間相，那是由於想像而實不可得的。

又，時間的特性是有變動相的，因為諸行——一切法都在息息流變的運行著，即在此息息流變的活動中，現出時間的特徵。《中論·觀去來品》說：「若離於去法，去時不可得。」去，就是運動的一種，離了運動的去，去的時間也就不可說了。

前者是說：因存在的——法體而示現時間相，今此依運動而顯示時間相。然而這不過是分別的考察，法體與法用是不相離（也是不相即）的，所以也即是依那存在的運動而有時間。

在後一派中，所說**依法有生滅而立時間**，然表現時間的諸法生滅，怎樣入於過去，怎樣到達現在，怎樣尚在未來，這又是很有諍論的。

**(二) 三世有、現在有之異說** (pp.344-346)

**1、三世實有(說一切有部)** (pp.344-345)

一切有部，主張**法體實有**<sup>17</sup>，雖表現為三世而都是實有的。那怎可以說有三世呢？《大毘婆沙論》中，有四大論師的解說不同。<sup>18</sup>被推為正宗的有部學者，是這樣的：法的引生自果作用，**已生、已滅是過去，未生、未滅是未來，已生、未滅是現在**。<sup>19</sup>時間性，就在這作用的已起未起、已滅未滅中顯出；法體是實有的，恒住自性的。

**2、現在實有，過去、未來假有(大眾、分別說系、經部師及大乘唯識學者)** (p.345)

大眾、分別說系及經部師，以為**現在的法是實有，過去、未來法是假有的**。

這在大乘法中，如**唯識學者**的三世觀，也是**現在實有的**。<sup>20</sup>

**過去**已經過去了，不能說實有；他雖生起現在，有功能到現在，但這已是現在的。**現在**起用或潛藏在現在，並不在過去。我們覺得過去是有，不過依現在的因果諸行，而推論他的有所來而已。

**未來**也是這樣，現在有功能，可以引起未來，未來是有的。然此只是當來可以有，此能引生未來的，實際上還在現在。

**3、三世幻有(大乘性空論者)** (pp.345-346)

**(1) 正說** (pp.345-346)

<sup>17</sup> 印順法師，《中觀今論》，第七章，第二節〈時間〉，pp.122-123：

三世實有論者——薩婆多部，把三世分得清清楚楚，過去是存在的，不是現在、未來；現在不是過去、未來，未來也是存在的，不是過去、現在。

<sup>18</sup> (1) 參見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 77：

說一切有部有四大論師，各別建立三世有異，謂**尊者法救說類有異，尊者妙音說相有異，尊者世友說位有異，尊者覺天說待有異**。……

**說位異者**，彼謂諸法於世轉時，由位有異，非體有異。如運一籌，置一位名一，置十位名十，置百位名百，雖歷位有異，而籌體無異。如是諸法經三世位，雖得三名而體無別。此師所立，世無雜亂，以依作用立三世別。謂有為法，未有作用名未來世，正有作用名現在世，作用已滅名過去世。……(大正 27, 396a13-b12)

(2) 參見印順法師，《印度佛教思想史》，pp.189-190；《說一切有部為主的論書與論師之研究》第六章，第五節〈四大論師的三世觀〉，pp.245-252。

<sup>19</sup> (1) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 76：

諸有為法，三有為相未已作用名未來，一已作用、二正作用名現在，三已作用名過去。……

復次，諸有為法，未已起滅名未來，已起未已滅名現在，已起已滅名過去。

復次，諸有為法，未已起壞名未來，已起未已壞名現在，已起已壞名過去。

復次，諸有為法，未已起離名未來，已起未已離名現在，已起已離名過去。(大正 27, 394a2-26)

(2) 《阿毘曇毘婆沙論》卷 40：

若法未生、未滅是未來，若已生、未滅是現在，若生已滅是過去。(大正 28, 294c2-3)

<sup>20</sup> 印順法師，《中觀今論》，第七章，第二節〈時間〉，p.122：

唯識家也是現在實有者，所以只知觀待現在而說過去、未來，而不知觀待過去、未來而說現在。

大乘性空論者，是三世有<sup>21</sup>的。

以**記憶過去**來說：記憶過去的經驗，從能記憶的意識說，從再現於意識的影像說，好像過去是依現在而假立的；其實，意識現起的意象，是指示過去所經驗的。記憶意象所指的，是過去的經驗，不是現在的認識；過去的經驗並沒有來現在。

約**預測未來**說，預測未來有某事發生，就預測的意識說，好像未來是現在的；其實他所預測的境界是未來，而不是現在的想像。

現在實有論者把心封鎖在短促的**現在**。不知道，心識了境的能力，回想到過去，所緣就在**過去**；推想到未來，所緣就在**未來**。

說一切有部，也是屬於三世有的，但他是**實有論者**。

性空論者是三世幻有論者，所以能圓滿的解說時間。

#### (2) 破異說 (p.346)

##### A、評破現在實有論者的時間觀 (p.346)

現在實有者，有一根本的錯誤，不知現在是不能獨立的，沒有絕對的現在可說。**現在是觀待過去、未來而有**，離了過去、未來，還有什麼現在？沒有前後相的時間，根本是破壞時間特性的。凡建立現在有的，被剎那論所縛，還不得解脫呢？

##### B、評大乘佛學者九世一念的時間觀 (p.346)

大乘佛學者，還有說**三世各有三世**（也從聲聞學派演化而來），三三有九世，九世同在一念中，稱為十世<sup>22</sup>。九世不礙一念，一念不礙九世，**九世一念**，是圓融無礙的。

這可說是**三世有與現在一念有的綜合者**。但他是擬議<sup>23</sup>的；結果是籠統的忽略時間的歷史差別性。

#### 四、結說 (p.346)

現在，論主以**性空幻有正見**的時間觀，**破斥實有自性的學者們**。

#### 貳、正論 (pp.346-352)

##### ※向得 (pp.346-393)

##### ※觀時間 (pp.346-352)

##### (壹) 觀別法之時 (pp.347-349)

##### 一、正破 (pp.347-349)

<sup>21</sup> 印順法師，《中觀今論》，第七章，第二節〈時間〉，pp.122-123。

<sup>22</sup> 〔唐〕澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》：

第九、十世隔法異成門……而疏文中，但作十世。言三世各三等者，取意以立，即〈離世間品〉意。文云：菩薩有十種說三世。何等為十？所謂過去說過去，過去說現在，過去說未來；現在說過去，現在說平等，現在說未來；未來說過去，未來說現在，未來說無盡；又三世一念，總成十世。

上言無盡即是未來未來，欲彰無窮故云無盡。現在平等即現在現在，以可目睹，例同過未，故云平等。不言一念，亦名九世，攝歸一念，故云十世。（大正 36，81a9-21）

<sup>23</sup> 擬議：1.揣度議論。（《漢語大詞典》（六），p.939）

**（一）破相待時** (pp.347-348)

[01] 若因過去時，有未來現在；未來及現在，應在過去時<sup>24</sup>。<sup>25</sup>

[02] 若過去時中，無未來現在；未來現在時，云何因過去？<sup>26</sup>

**1、明相待即相在——釋第1頌**<sup>27</sup> (p.347)

先破別有實體的時間。時間是有三世相的，就以三世來觀察。

時間的三世，還是各別而存在的？還是彼此相依而有的？

如以為三世是相依而實有，那且以過去時為例來說。如「因過去時」而「有未來、現在」，那麼，現在、未來不能獨存；不依過去，就沒有未來、現在了。現在與未來，既是待過去而有的，那「未來及現在」的實有性，果不離因，就「應」當是「在

<sup>24</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷3〈19 觀時品〉（《藏要》4，46b，n.1）：番、梵作「有」。

<sup>25</sup> (1) 《中論》卷3〈19 觀時品〉（大正30，25c6-7）。

(2) 《般若燈論釋》《般若燈論釋》卷11〈19 觀時品〉：

現在及未來，若待過去時；現在及未來，過去時已有。（大正30，109b11-12）

(3) 《大乘中觀釋論》卷13〈19 觀時品〉：

若見在未來，因過去時者；彼見在未來，過去時已有。（高麗藏41，148c9-10）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.538：

pratyutpanno 'nāgataśca yadyatītamapekṣya hi /  
pratyutpanno 'nāgataśca kāle 'tīte bhaviṣyataḥ //

もしも現在と未来とが，過去にしているならば，現在と未来とは，過去の時のなかに存在することになるであろう。

<sup>26</sup> (1) 《中論》卷3〈19 觀時品〉（大正30，25c24-25）。

(2) 《般若燈論釋》《般若燈論釋》卷11〈19 觀時品〉：

現在與未來，過去時中無；現在與未來，待何而得有？（大正30，109b23-24）

(3) 《大乘中觀釋論》卷13〈19 觀時品〉：

若見在未來，過去時中無；彼見在未來，因何而可有？（高麗藏41，148c21-22）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.540：

pratyutpanno 'nāgataśca na stastatra punaryadi /  
pratyutpanno 'nāgataśca syātām kathamapekṣya tam //

もしもまた現在と未来とが，それ（過去）のなかに存在しないならば，現在と未来とが，どうして，それ（過去）に依存して存在するのであるのか。

<sup>27</sup> 《中論》卷3〈19 觀時品〉（青目釋）：

問曰：應有時，以因待故成。因有過去時，則有未來、現在時；因現在時，有過去、未來時；因未來時，有過去、現在時。上、中、下，一、異等法，亦相因待故有。

答曰：若因過去時，有未來、現在；未來及現在，應在過去時。

若因過去時有未來、現在時者，則過去時中應有未來、現在時。何以故？隨所因處有法成，是處應有是法。如因燈有明成，隨有燈處應有明。如是因過去時成未來、現在時者，則過去時中應有未來、現在時。

若過去時中有未來、現在時者，則三時盡名過去時。何以故？未來、現在時在過去時中故。

若一切時盡過去者，則無未來、現在時，盡過去故。

若無未來、現在時，亦應無過去時。何以故？過去時因未來、現在時故，名過去時。如因過去時成未來、現在時，如是亦應因未來、現在時成過去時。今無未來、現在時故，過去時亦應無，是故先說「因過去時成未來、現在時」，是事不然。（大正30，25c2-21）



過去時」中了。<sup>28</sup>

**2、明不相在則不相待——釋第2頌<sup>29</sup>** (pp.347-348)

假使「過去時中」沒有「未來、現在」，那「未來、現在時」，就不應當說因過去時有。所以說：「云何因過去？」

不離過去，現在、未來就在過去中有，這在實有時間別體家，是不能承認的。

未來與現在，如真的在過去，那就一切時都是過去，沒有現在、未來時可說了。

不承認過去時中有未來、現在，那未來、現在的二時，就是不因過去而成為自有的了。這是逼犯自宗相違的過失，他是主張相依的。而且，離了過去，怎麼能知道是現在、未來呢？

所以說現、未實有而因過去，就有全成過去的危險，失掉時間的前後性。

如過去中沒有現、未，又不能說因過去，失卻了相待有的自義。

時間的別體實有者，無論他怎樣說，都是不可通的。

**(二) 破不待時——釋第3頌<sup>30</sup>** (pp.348-349)

[03] 不因過去時，則無未來時，亦無現在時，是故無二時。<sup>31</sup>

<sup>28</sup> 葉少勇，《中論頌：梵藏漢合校、導讀、譯註》，p.310，[19.2]：

論主回答：由於兩個事物需同時存在才能有觀待，因此，如果說觀待於過去而有現在和未來，那麼現在和未來就應該存在於過去。這顯然是不合理的。

如果在過去時沒有現在和未來，也就是說這三段時間根本不能聚首，又怎麼能有觀待呢？

<sup>29</sup> 《中論》卷3〈19觀時品〉（青目釋）：

若謂過去時中無未來、現在時，而因過去時，成未來、現在時。是事不然。何以故？

若過去時中無未來、現在，未來、現在時，云何因過去？

若未來、現在時，不在過去時中者，云何因過去時成未來、現在時。何以故？若三時各異相，不應相因待成；如瓶、衣等物，各自別成，不相因待。

而今不因過去時則未來、現在時不成；不因現在時則過去、未來時不成；不因未來時則過去、現在時不成。汝先說「過去時中雖無未來、現在時，而因過去時成未來、現在時」者，是事不然。（大正30，25c21-26a4）

<sup>30</sup> 《中論》卷3〈19觀時品〉（青目釋）：

問曰：若不因過去時，成未來、現在時，而有何答？

答曰：不因過去時，則無未來時，亦無現在時，是故無二時。

不因過去時，則不成未來、現在時。何以故？若不因過去時有現在時者，於何處有現在時？

未來亦如是，於何處有未來時？

是故不因過去時，則無未來、現在時。如是相待有故，實無有時。（大正30，26a4-12）

<sup>31</sup> (1) 《中論》卷3〈19觀時品〉（大正30，26a6-7）。

(2) 《般若燈論釋》《般若燈論釋》卷11〈19觀時品〉：

不待過去時，彼二則不成，現在及未來，是則無有時。（大正30，109c5-6）

(3) 《大乘中觀釋論》卷13〈19觀時品〉：

見在及未來，若不因過去，即無彼二時，不因過去故。（高麗藏41，149a6-7）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.542：

anapeksya punaḥ siddhirmāṭam vidyate tayoh /

pratyutpanno 'nāgataśca tasmātkālo na vidyate //

さらに、過去に依存していないならば、それら兩者（現在と未来と）が成立すること

**1、外人執：三世各有自相，互不相依** (p.348)

如承認時間的三世各別，互不相依；三世各有自相，過去有過去相，現在有現在相，未來有未來相。

**2、論主破** (pp.348-349)

那又別有過失了。

未來、現在的所以有，是因觀於過去而知道是有的。

不因過去時而有未來、現在，這在外人，或以為是可以的；但「不因過去時」，就沒有「未來」、「現在」，所以「二時」都不可得的了。

這因為，過去與未來是對待的；有過去、未來的兩端，才有現在。

如不觀待過去，怎能成立未來、現在呢？如未來、現在不可得，過去也就難以成立。

失壞三世的過失，都因不相待而成立。

**二、例破——釋第4頌**<sup>32</sup> (p.349)

[04] 以如是義故，則知餘二時，上中下一異，是等法皆無。<sup>33</sup>

**(一) 例破餘二時及其他法** (p.349)

**1、例破餘二時** (p.349)

未來、現在時，因不因過去時有，有此等過失；

過去、未來時，因不因現在時有；

現在、過去時，因不因未來時有，同樣的不能成立，是可以比例<sup>34</sup>而知知的。

**2、例破他法** (p.349)

**(1) 破除對「上、中、下」之實有執** (p.349)

有上、中、下的三根，如因上有中、下，中、下應在上；不因上而有中、下，中、

は、存在しない。それゆえ、現在と未来との時もまた、存在しない。

<sup>32</sup> 《中論》卷3〈19 觀時品〉(青目釋)：

**以如是義故，則知餘二時，上中下一異，是等法皆無。**

以如是義故，當知餘未來、現在亦應無，及上中下、一異等諸法亦應皆無。

如因上有中、下，離上則無中、下；若離上有中、下，則不應相因待。

因一故有異，因異故有一，**若一實有，不應因異而有；若異實有，不應因一而有。**如是等諸法，亦應如是破。(大正 30，26a13-20)

<sup>33</sup> (1) 《中論》卷3〈19 觀時品〉(大正 30，26a13-14)。

(2) 《般若燈論釋》卷11〈19 觀時品〉：

與過去無別，餘二次第轉，及上中下品，一體等應觀。(大正 30，109c12-13)

(3) 《大乘中觀釋論》卷13〈19 觀時品〉：

若因過去時，或不因過去，如是餘二時。(高麗藏 41，149a12-13)

此如前所說，上中下等法，應知無一異，亦無次第轉。(高麗藏 41，149a22-23)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.544：

etenaivāvaśiṣṭau dvau krameṇa parivartakau /

uttamādhama madhyādīnekatvādīṃśca lakṣayet //

これによって順次に、残りの二つを交替しながら、また上と下と中など、また一つ〔二つ、三つ〕であること(数)などを、観察すべきである。

<sup>34</sup> 比例：1.謂比照事例、條例。(《漢語大詞典》(五)，p.264)

下就不可得。

因上有中、下是這樣，因不因中有下、上，因不因下有中、上，也是這樣。

**(2) 破除對「一、異」之實有執** (p.349)

還有一與異，如同證一解脫而說有三乘。

如因一有異，異應在一中；如因一而有異，異就不可得。

因異有一也如此。

**(3) 破除對「長短、高低、大小、好歹」等之實有執** (p.349)

其他如長短、高低、大小、好歹，都是可以此觀門而破他們的實有執。

**(二) 中觀正見：一切法皆無自性** (p.349)

所以說：「以」上面所說的這些意「義」，可以「知」道其「餘」的「二時」，「上中下」的三根，「一異」，這一切一切的「法」，都「無」所有了。

**(貳) 破即法之時** (pp.350-352)

**一、時住、時不住，時體皆不可得，云何說時相——釋第 5 頌**<sup>35</sup> (pp.350-351)

[05] 時住不可得，時去亦叵<sup>36</sup>得，時若不可得，云何說時相？<sup>37</sup>

<sup>35</sup> (1) 《中論》卷 3〈19 觀時品〉(青目釋)：

問曰：如有歲、月、日、須臾等差別，故知有時。

答曰：時住不可得，時去亦叵得，時若不可得，云何說時相？……

時若不住，不應可得；時住亦無。若時不可得，云何說時相？若無時相則無時。

(大正 30, 26a20-27)

(2) [隋] 吉藏撰，《中觀論疏》卷 8〈19 時品〉：

答中兩偈為二：初偈時體無故相無，第二偈時相無故時無也。

上半明時無體，下半明體無故相無。

若過去猶住，則是現在，不名過去。過去若不住，失自相，失自相則無時體，便無過去。

同《百論》：「過去過去者，不名為過去。」<sup>\*</sup>

未來亦爾，若未來未有，則是無，無則無時。若未來已有，則是現在，亦無未來。

前二門責無過去，過去無故，餘二時亦無。二門責無未來，未來無故，餘二時亦無。

又時體若住，則常是一念，無有歲月；既無歲月，亦無一念。

時若不住，則念念各滅，並無相續，何有歲數？汝本積時成日，積日成月，積月為歲。

若一日滅，則有後無前，云何積日成月？

日若不滅，則唯有一日，則有前無後，復何得積日成月？

故住、不住並不可也。(大正 42, 131c4-18)

※提婆菩薩造，婆藪開士釋，[姚秦] 鳩摩羅什譯，《百論》卷 2〈9 破常品〉：

若過去過去者，不名為過去。何以故？離自相故。如火捨熱，不名為火，離自相故。

(大正 30, 180a23-25)

<sup>36</sup> 叵：1.不，不可。(《漢語大詞典》(一)，p.957)

<sup>37</sup> (1) 《中論》卷 3〈19 觀時品〉(大正 30, 26a22-23)。

(2) 《般若燈論釋》《般若燈論釋》卷 11〈19 觀時品〉：

不取不住時，住時亦不有；可取不可取，云何可施設？(大正 30, 110a29-b1)

(3) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.546：

nāsthito grhyate kālaḥ sthitaḥ kālo na vidyate /

yo grhyetāgrhītaśca kālaḥ prajñapyate katham //

まだ住していない時は，把捉（認識）されない。およそ，すでに住している時は，把

〔一〕略說 (p.350)

上面所說的，主要在破外道。《大智度論》卷 1，也有此文。<sup>38</sup>  
此下，主要是遮破佛教內的**有所得人**——**依法立時**。

〔二〕破執顯正 (pp.350-351)

1、審定 (p.350)

現在觀察此法，還是住<sup>39</sup>而後知時間？不住而後知時間？

2、別破 (p.350)

〔1〕破剎那有住相 (p.350)

A、外人執

佛教內的學者，每執著實有剎那<sup>40</sup>。剎那時是最短的一念，分析時間到最短的一念，以為一切法是剎那剎那生滅的。

剎那生滅的法，有以為有剎那住相，住是剎那間的**安定不動**。因為分析到了這不可再分割的時間點，那就此是此而不是彼，彼是彼而不是此的住相了。<sup>41</sup>

捉され得るはずであろうが、しかし存在しない。まだ把捉されない時が、どのようにして、想定されるであろうか。

(4) 歐陽竟無編，《中論》卷 3 〈19 觀時品〉(《藏要》4, 47b, n.1):

番、梵頌云：「不住時叵取，若有可取時，是住亦非有，叵取時安說？」

無畏釋云：「若物不住，即不得於彼取時。若謂異物別有可取之時為住法者，此亦非有。既不可取，云何得說有時？」

佛護釋：「取謂量取長短等也。」

<sup>38</sup> 《大智度論》卷 1 〈1 序品〉：

問曰：過去時、未來時，非現在相中行。過去時過去世中行，未來世未來時中行。以是故各各法相有時。

答曰：若過去復過去，則破過去相；若過去不過去，則無過去相。何以故？自相捨故。

未來世亦如是。以是故，時法無實，云何能生天地好醜及華果等諸物？

如是等種種除邪見故，不說迦羅時，說三摩耶。見陰、界、入生滅，假名為時，無別時。(大正 25, 65c9-17)

<sup>39</sup> 住：2.停止，停住。(《漢語大詞典》(一)，p.1276)

<sup>40</sup> 印順法師，《中觀今論》，第七章，第二節〈時間〉，pp.120-121：

佛法中說時間，如大劫、中劫、小劫等，即依世界的災患與成壞而施設的；**短暫的時間，約心行的變動說，所以稱為一念、一剎那**。依存在的變動而有時間相，依自心而推論存在變動的極點而說為剎那，但並非有其小無內的剎那量。唯有自性論者，才會想像依剎那剎那的累積而成延續的時間。

<sup>41</sup> 印順法師，《中觀今論》，第七章，第四節〈行——變動、運動〉，pp.137-138：

依緣起法顯示諸行的不住，最根本的即是「剎那生滅」。剎那是形容時間的最短者，剎那是即生即滅的，即生即滅為「行」——有為相，即動相。這即說明時相就是最短的，也是運動著的。**動，即使極微而至暫的，也是現有時間相的**。無有剎那的極量，剎那是即生即滅的時間相；即生即滅是剎那的動相，緣起法是如實如此的，剎那間生而即滅。

如依自性見者看來，即不易懂得。總以為剎那是不能生而又即是滅的；如有生有滅，即不能是剎那的。但佛說諸行即生即滅，他們不敢反對，於是有所謂**體同時而用前後的**，有所謂**一剎那而有二時的**。不知**剎那即生即滅乃緣起的幻相**，幻相是那樣誑惑人而困惱人的！即緣起而觀自性，生滅相即不可得，緣起即空；但如幻的緣起，即生即滅的流行，宛然如此！所以，佛法對宇宙萬象的觀察，是動的，這是有為的諸行。生是緣起幻現的生，不是有一實在的東

諸法的生滅流動，是在從未來到現在，從現在到過去，相續變遷上所表現的；一念中是可以有此暫住的性質。諸法作用的起滅中，有此暫住，因此可以知剎那的時間。

### **B、論主破**

然而，時間決不能因諸法的住相而成立的。如有一念或更短的不動，這住相的當體，就不知他是時間了。

時間是有前後的，有前後就有變遷。沒有變動相，就失去時間的特性了。所以說：「時住不可得。」

### **(2) 破剎那不住相** (pp.350-351)

#### **A、外人執**

有以為：諸法沒有住相，念念不住，息息不停，所以知道是時間。

#### **B、論主破**

其實，「時」間在諸法「去」相中，也是不可「得」的。在此又在彼，這才顯出時間相；既不住，那怎麼知有時間呢？

### **3、顯正：時間本無自相，三世如幻有** (p.351)

要知道，念念不住，與念念暫住，不過是同一內容的不同說法。住與去，「時」間都「不可得」，怎麼還可「說」依法而有「時」間「相」呢？

所以，時間為緣起的，剎那是假名的，時間並不能分割。

三世相待不相離，而三世各有如幻的特相。

不相離，所以不斷；不相即，所以三世宛然而不常。

住與去是動、靜的別名，在〈2 觀去來品〉<sup>42</sup>中已說過的了。

緣起法的似動而靜，靜而常動，三世並非隔別，而前後的時間性宛然。如偏執實有，實有剎那，即一切難通了。

因此，說有去的流動相，是對執常者說的。其實，無常是常性不可得；如以無常為剎那滅盡，即是斷滅的邪見。

### **二、物與時相因待，皆無自性；物無實性，時云何有實——釋第6頌**<sup>43</sup> (pp.351-352)

---

西可生，即自性不生；自性不生，則幻相滅，也非有實物可滅。若從實有的生滅看，則落斷常。

<sup>42</sup> 印順法師，《中觀論頌講記》〈2 觀去來品〉，p.83：

三時門中有觀去、觀發、觀住的三門。去就正在動作事業方面說，發就最初活動方面說，住是從運動停止方面說。住就是靜止不動，靜是離不了動的，不去怎麼會有住？照樣的，動也離不了靜。普通說運動，從這裡發足叫發，正在去的時候叫去，到達目的地是住。動必有這三個階段，發是由靜到動，住是由動到靜，去正是即靜之動。

從世間的緣起上說，不能單說動，也不能單說靜，自性有的動靜都不可能，而必須動靜相待，由動而靜，由靜而動。動靜無礙而現出動靜隨緣推移的動相，即是不違性空的無常。若執有自性，不論主張動和靜，或者動靜不二，都不能正見諸法的真義，所以本品中一一的給予否定。

[06] 因物故有時，離物何有時？物尚無所有，何況當有時？<sup>44</sup>

**（一）實在論者主張：時間是不實在的，而物是實在的**（p.351）

色心具體的法，是存在的，有作用起滅，所以依此而立過、未、現的三世。時間是不實在的，而物是實在的，這是實在論者的見解。

**（二）論主破**（pp.351-352）

現在評破他們說：有實在的事物，或許可說「**因物故有時**」。既知因物而有，那就「**離物**」沒「**有時**」了，為什麼還戲論時間相呢？

況且，切實的觀察起來，是沒有真實物體的。既然「**物**」體「**尚無所有**」，那裡還可說「**有時**」呢？這不過是從他所承認的而加以破斥罷了。

中觀者的真義：「若法因待成，是法還成待。」<sup>45</sup>所以，不但時是因物有的，物也是因時而有的。

物與時，都是緣起的存在，彼此沒有實在的自性，而各有他的緣起特相。

<sup>43</sup> 《中論》卷3〈19 觀時品〉（青目釋）：

**因物故有時，離物何有時？物尚無所有，何況當有時？……**

因物生故則名時，若離物則無時。上來種種因緣破諸物，物無故何有時？（大正 30，26a24-29）

<sup>44</sup> （1）《中論》卷3〈19 觀時品〉（大正 30，26a24-25）。

（2）《般若燈論釋》《般若燈論釋》卷11〈19 觀時品〉：

此彼體相待，世諦法如是；第一義無體，離體何有時？（大正 30，110b14-15）

因物故有時，離物無有時，亦無少物體，何處時可得？（大正 30，110c10-11）

（3）《大乘中觀釋論》卷13〈19 觀時品〉：

時不住無取，時住亦無有，離時何有體？異體亦無時。（高麗藏 41，150a15-16）

（4）月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.548：

bhāvaṃ pratītya kālaścetkālo bhāvādṛte kutaḥ /  
na ca kaścana bhāvo 'sti kutaḥ kālo bhaviṣyati //

もしも「存在（もの・こと）」に縁って、時〔は存在する〕とするならば、その「存在（もの・こと）」を離れては、時は、どうして〔存在するであろう〕か。しかるに、いかなる「存在（もの・こと）」も、存在してはいない。どうして、時は存在するであろうか。

<sup>45</sup> （1）《中論》卷2〈10 觀燃可燃品〉：

若法因待成，是法還成待；今則無因待，亦無所成法。（大正 30，15b14-15）

（2）印順法師，《中觀論頌講記》，〈10 觀燃可燃品〉，p.204：

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。

【附錄】印順法師，〈19 觀時品〉科判

【科判】				【偈頌】	
（丁二）向得	（戊一）觀時間	（己一）觀別法之時	（庚一）正破	（辛一）破相待時	[01]若因過去時，有未來現在，未來及現在，應在過去時。
				（辛二）破不待時	[02]若過去時中，無未來現在，未來現在時，云何因過去？
			（庚二）例破		[03]不因過去時，則無未來時，亦無現在時，是故無二時。
			（己二）破即法之時		[04]以如是義故，則知餘二時，上中下一異，是等法皆無。
				[05]時住不可得，時去亦叵得；時若不可得，云何說時相？	
				[06]因物故有時，離物何有時？物尚無所有，何況當有時？	

福嚴推廣教育班第 31 期（《中論》）

## 《中觀論頌講記》

〈觀因果品第二十〉<sup>1</sup>

（pp.353-371）

釋厚觀（2016.03.26）

### 壹、引言（pp.353-354）

〔壹〕本品與《十二門論》之〈觀有果無果門〉內容相似（p.353）

本品的內容，與《十二門論》的〈觀有果無果門〉<sup>2</sup>相似，《十二門論》還要說得詳細些。

〔貳〕明因果法則（p.353）

因果法則的觀念，是很普遍的。某一法的發現，必有使他發現的另一事相（或多種事相）的現起作前提；也即因此見到另一事相的現起，就能判定某一法的可以生起。

推果知因，據因知果，產生因果的觀念，確見事事物物間的因果性。因果性，是依因緣和合生果的事相而存在的。

〔參〕龍樹依性空深義破因緣果之種種異執（pp.353-354）

印度、西洋與我國的學者，都是談到因果的（無因論是少數的），佛法更徹底的應用因果律。沒有因果關係的，根本就不存在；存在的，必然是因果法。

然而，因緣和合生果，如加以深刻的考察，從因緣<sup>3</sup>看，從果法<sup>4</sup>看，從因緣與果<sup>5</sup>看，從和合<sup>6</sup>看，就發覺他的深秘；如執因果有實性，即不能見因緣和合生果的真義。

他們在不可通中，起種種的妄執。單是約因緣說，就有五對的十大異說：一、有果與無果<sup>7</sup>，二、與果、不與果<sup>8</sup>，三、俱果、不俱果<sup>9</sup>，四、變果、不變果<sup>10</sup>，五、在果與有

<sup>1</sup>（1）清辨，《般若燈論釋》作〈20 觀因果和合品〉（大正 30，111a18）。

（2）安慧，《大乘中觀釋論》卷 13 作〈20 觀因果品〉（高麗藏 41，151a18）。

（3）月稱，梵本《淨明句論》作〈20 觀和合品〉。參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.551。  
sāmagrīparīkṣā nāma viṃśatitamam prakaraṇam（「集合の考察」と名づけられる第二十章）

（4）歐陽竟無編，《中論》卷 3〈20 觀因果品〉（《藏要》4，47b，n.3）：  
番、梵作〈觀和合品〉，燈作〈觀因果和合品〉。

<sup>2</sup> 參見《十二門論》〈2 觀有果無果門〉（大正 30，160b16-162a29）。

<sup>3</sup> 「因緣」，參見《中論》卷 3〈20 觀因果品〉第 1~11 頌。

<sup>4</sup> 「果法」，參見《中論》卷 3〈20 觀因果品〉第 21~22 頌。

<sup>5</sup> 「因緣與果」，參見《中論》卷 3〈20 觀因果品〉第 12~20 頌。

<sup>6</sup> 「和合」，參見《中論》卷 3〈20 觀因果品〉第 23~24 頌。

<sup>7</sup> 參見《中論》卷 3〈20 觀因果品〉第 1~4 頌。

<sup>8</sup>（1）參見《中論》卷 3〈20 觀因果品〉第 5~6 頌。

（2）〔唐〕玄奘譯，《俱舍論》卷 6〈2 分別根品〉：

取果、與果其義云何？能為彼種故名取果，正與彼力故名與果。（大正 29，36a6-7）

（3）〔唐〕普光，《俱舍論記》卷 6〈2 分別根品〉：

取果、與果其義云何者，問。「能為彼種」至「故名與果」者，答。  
種是能生義；因有生果之能，故名取果。



果<sup>11</sup>。

現在以性空的因果深見，給予一一的批判，從推翻他們的妄見中，顯出因果如幻的真義。

**貳、正論：觀因果**（pp.354-371）

**（壹）約眾緣破**（pp.354-364）

**一、有果與無果破**（pp.354-358）

〔01〕若眾緣和合，而有果生者；和合中已有，何須和合生？<sup>12</sup>

〔02〕若眾緣和合，是中無果者；云何從眾緣，和合而果生<sup>13</sup>？<sup>14</sup>

---

彼所生果，其因正與彼果力時，故名與果。（大正 41，132b8-12）

（4）印順法師，《中觀論頌講記》，〈20 觀因果品〉，p.358：

**與果**，是說因緣有力能達果體；在果法成就時，因體能以生果的功力影響他。

**不與果**，是說因體的功力，不到果位，不給果體以助力。

<sup>9</sup>（1）參見《中論》卷 3 〈20 觀因果品〉第 7~8 頌。

（2）印順法師，《中觀論頌講記》，〈20 觀因果品〉，p.360：

因果同時有，名**俱果**；因果不同時，名**不俱果**。

<sup>10</sup>（1）參見《中論》卷 3 〈20 觀因果品〉第 9~10 頌前半頌。

（2）案：「變果」，因滅轉變為果。「不變果」，因滅不變為果而有果生。

<sup>11</sup>（1）參見《中論》卷 3 〈20 觀因果品〉第 10 頌後半頌~11 頌。

（2）印順法師，《中觀論頌講記》，〈20 觀因果品〉，p.363：

**在果**，是說因變為果的時候，因還保留在果中；這就等於說果中有一切因。

**有果**，是說每一因中，一切果法都有，這就是說：因中有一切果。

<sup>12</sup>（1）《中論》卷 3 〈20 觀因果品〉（大正 30，26b4-5）。

（2）《般若燈論釋》卷 12 〈20 觀因果和合品〉：

若謂眾因緣，和合而果生；是果先已有，何須和合生？（大正 30，111b6-7）

（3）《大乘中觀釋論》卷 13：

若謂眾因緣，和合生果者；和合中有果，何須和合生？（高麗藏 41，151a10-11）

（4）月稱，梵本《淨明句論》；三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.552：

hetośca pratyayānām ca sāmāgryā jāyate yadi /

phalamasti ca sāmāgryām sāmāgryā jāyate katham //

もしも原因ともろもろの縁（条件）との集合（和合）によって，〔結果が〕生ぜられ，しかも結果は，〔すでに〕集合において存在しているならば，〔結果は〕，どのようにして，集合によって生ぜられるのであろうか。

（5）歐陽竟無編，《中論》卷 3 〈20 觀因果品〉（《藏要》4，47b，n.4）：

無畏：問曰：「實有時。時合因及緣等乃成果故，以此亦有和合性及果。」頌答。

<sup>13</sup> 果生 = 生果【宋】【元】【明】。（大正 30，26d，n.10）

<sup>14</sup>（1）《中論》卷 3 〈20 觀因果品〉（大正 30，26b11-12）。

（2）《般若燈論釋》卷 12 〈20 觀因果和合品〉：

若謂眾因緣，和合而果生；和合中無果，何須和合生？（大正 30，111b6-7）

（3）《大乘中觀釋論》卷 13 〈20 觀因果品〉：

若謂眾因緣，和合生果者；和合中無果，云何和合生？（《高麗藏》41，151a17-18）

（4）月稱，梵本《淨明句論》；三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.554：

hetośca pratyayānām ca sāmāgryā jāyate yadi /

phalam nāsti ca sāmāgryām sāmāgryā jāyate katham //

もしも原因ともろもろの縁との集合によって，〔結果が〕生ぜられ，しかも，結果は，集合においては存在していないならば，〔結果は〕，どのようにして，集合によって生

[03] 若眾緣和合，是中有果者；和合中應有，而實不可得。<sup>15</sup>

[04] 若眾緣和合，是中無果者；是則眾因緣<sup>16</sup>，與非因緣同。<sup>17</sup>

**（一）因緣中有果、無果之異說**（pp.354-355）

**1、略標：外人執因中有果、因中無果**（p.354）

因緣和合生果，原則上是大家共認的。但在果法未生以前，**因緣中已有果或沒有果**，這就有不同的見解了。

**2、別述**（pp.354-355）

**（1）數論師：主張因中有果**（p.354）

一、**數論師**主張**因中有果**，如說菜子中有油，油是果，菜子是因。如因中沒有果，菜子中為什麼會出油？假使無油可以出油，石頭中沒有油，為什麼不出油？可見因中是有果的。

**（2）勝論師：主張因中無果**（pp.354-355）

二、**勝論師**主張**因中無果**，如說黃豆可以生芽，但不能說黃豆中已有芽。不但有的黃豆不生芽，而且生芽，還要有泥水、人工、日光等條件。假使因中已有果，

ぜられるのであろうか。

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷3〈20 觀因果品〉（《藏要》4，47b，n.5）：

四本頌云：「若諸因緣等，合而有生者；和合中無果，云何從合生？」

此與前頌相對而言，今譯參差。

<sup>15</sup> (1) 《中論》卷3〈20 觀因果品〉（大正30，26b16-17）。

(2) 《般若燈論釋》卷12〈20 觀因果和合品〉：

若謂眾因緣，和合而有果；是果應可取，而實不可取。（大正30，111b11-12）

(3) 《大乘中觀釋論》卷13〈20 觀因果品〉：

若謂眾因緣，和合有果者；和合中無取，何有果可取？（《高麗藏》41，151a23-24）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.556：

hetośca pratyañāṃ ca sāmagryāṃ ca na gṛhyate //

grhyeta nanu sāmagryāṃ sāmagryāṃ ca na gṛhyate //

もしも原因ともろもろの縁との集合によって，結果が存在するのであるならば，〔結果は〕，集合において把握（認識）されるべきではないか。しかるに〔実際には，結果は〕，集合において把握されない。

<sup>16</sup> (1) 因緣＝緣中【宋】【元】【明】。（大正30，26d，n.12）

(2) 歐陽竟無編，《中論》卷3〈20 觀因果品〉（《藏要》4，48a，n.1）：

原刻作「緣中」，依麗刻及番本改。

<sup>17</sup> (1) 《中論》卷3〈20 觀因果品〉（大正30，26b21-22）。

(2) 《般若燈論釋》卷12〈20 觀因果和合品〉：

若謂眾因緣，和合無果者；是則眾因緣，與非因緣同。（大正30，111c17-18）

(3) 《大乘中觀釋論》卷13〈20 觀因果品〉：

若謂眾因緣，和合無果者；是即彼因緣，與非因緣同。（《高麗藏》41，151b15-16）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.558：

hetośca pratyañāṃ ca sāmagryāṃ nāsti cetphalam /

hetavaḥ pratyañāṃ ca syurahetupratyañāṃ samāḥ //

もしも原因ともろもろの縁との集合によって，結果が存在するのではないならば，もろもろの原因ともろもろの縁とは，もろもろの非因非縁と等しいものになってしまうであろう。

應隨時可以生果，何必要等待那些條件？可見因中是無果的。

他們執有果與無果的理由，還有很多。

**(3) 耆那教：主張因中亦有果亦無果、因中非有果非無果** (p.355)

除這兩大敵對的思想外，耆那教的學者，有主張因中亦有果亦無果，有主張因中非有果非無果的。

**(二) 論主破** (pp.355-357)

**1、略明** (p.355)

現在破斥他們，以因中有果論者的思想，難破因中無果論者；以因中無果論者的思想，難破因中有果論者。揭出他們的矛盾、衝突、不成立。

**2、別述** (pp.355-357)

**(1) 破因中有果論——釋第 1 頌**<sup>18</sup> (p.355)

第一頌破因中有果論：「若」如所說，在「眾緣和合」的時候，「而有果」法的「生」起，那就有不可避免的過失。因緣「和合中」，既「已有」了果法，為什麼還要等待因緣「和合」才能「生」呢？要等待眾緣的和合，豈不是說明了沒有和合時，眾緣中即無果嗎？否則，就不必和合而生？

**(2) 破因中無果論——釋第 2 頌**<sup>19</sup> (pp.355-356)

第二頌破因中無果論：「若」說「眾緣和合」「中」沒有「果」，而果是從眾緣和合中生的；這同樣的不合理，既承認眾緣和合中無有果，就不可說「從眾緣和合而果生！」如一個瞎子不能見，把許多瞎子和合起來，還不是同樣的不能見？所以，因緣和合中沒有果，即不能說從因緣和合生果。

**(3) 論主再破因中有果論——釋第 3 頌**<sup>20</sup> (p.356)

**A、論主再破** (p.356)

第三頌再破因中有果論：

如以為無果論者的所說不成立，仍主張因中有果，這是明知有過而更犯了。「眾緣和合」「中」，如已「有」了「果」體；那麼在眾緣「和合中」，即和合而未生

<sup>18</sup> 《中論》卷 3〈20 觀因果品〉(青目釋)：

問曰：眾因緣和合現有果生故，當知是果從眾緣和合有。

答曰：若眾緣和合，而有果生者；和合中已有，何須和合生？

若謂眾因緣和合有果生，是果則和合中已有，而從和合生者，是事不然。何以故？果若先有定體，則不應從和合生。(大正 30, 26b2-8)

<sup>19</sup> 《中論》卷 3〈20 觀因果品〉(青目釋)：

問曰：眾緣和合中雖無果，而果從眾緣生者，有何咎？

答曰：若眾緣和合，是中無果者；云何從眾緣，和合而果生？

若從眾緣和合則果生者，是和合中無果而從和合生，是事不然。何以故？若物無自性，是物終不生。(大正 30, 26b8-15)

<sup>20</sup> 《中論》卷 3〈20 觀因果品〉(青目釋)：

若眾緣和合，是中有果者；和合中應有，而實不可得。

若從眾緣和合中有果者，若色應可眼見，若非色應可意知；而實和合中果不可得，是故和合中有果，是事不然。(大正 30, 26b16-20)

起時，「應有」這果體可得。但沒有理由知道是已有果體的。如泥中的瓶，不是眼見、耳聞所得到的，也不是意識比量所推論到的，果體「實不可得」，怎麼還要說因中有果呢？

**B、外人轉救**<sup>21</sup> (pp.356-357)

外人說：不能因為不見，就否定他的沒有。有明明是存在的，因有八種的因緣，我們不能得到：

有的太近了不能得到，如眼藥。

有的太遠了不能得到，如飛鳥的遠逝。

有的根壞了不能得到，如盲人。

有的心不住不能得到，如心不在焉，視而不見，聽而不聞。

有的被障礙了不能得到，如牆壁的那邊。

有的相同了不能得到，如黑板上的黑點。

有的為殊勝的所勝過了不能得到，如鐘鼓齊鳴時，不能覺輕微的音聲。

有的太細了不能得到，如微細的微塵。

這可見，不能因為自己得不到，就否定因中果體的存在。

**C、中觀家破** (p.357)

但這種解說，不能挽救過失。如太近了不可得，稍遠點該可得了吧！太遠了不可得，稍近點該可得了吧！……太細了不可得，稍粗的該可得了吧！可是，如泥中的瓶，無論怎樣都不可得。所以因中有果，是絕對不能成立的。

**(4) 再破因中無果論——釋第4頌**<sup>22</sup> (pp.357-358)

<sup>21</sup> 參見《十二門論》〈2 觀有果無果門〉：

問曰：先有變但不可得見，凡物自有，有而不可得者，如物或有近而不可知、或有遠而不可知、或根壞故不可知、或心不住故不可知，障故不可知、同故不可知、勝故不可知、微細故不可知。

(<sup>1</sup>)近而不可知者，如眼中藥。(2)遠而不可知者，如鳥飛虛空高翔遠逝。(3)根壞故不可知者，如盲不見色，聾不聞聲，鼻塞不聞香，口爽不知味，身頑不知觸，心狂不知實。

(4)心不住故不可知者，如心在色等則不知聲。(5)障故不可知者，如地障大水、壁障外物。

(6)同故不可知者，如黑上墨點。(7)勝故不可知者，如有鐘鼓音不聞捎拂聲。(8)細微故不可知者，如微塵等不現。如是諸法雖有，以八因緣故不可知。汝說因中變不可得，瓶等不可得者，是事不然。何以故？是事雖有，以八因緣故不可得。

答曰：變法及瓶等果，不同八因緣不可得。何以故？

若變法及瓶等果，極近不可得者，小遠應可得。極遠不可得者，小近應可得。若根壞不可得者，根淨應可得。若心不住不可得者，心住應可得。若障不可得者，變法及瓶法無障應可得。若同不可得者，異時應可得。若勝不可得者，勝止應可得。若細微不可得者，而瓶等果應可得。若瓶細故不可得者，生已亦應不可得。何以故？生已、未生細相一故，生已、未生俱定有故。

問曰：未生時細，生已轉麤，是故生已可得，未生不可得。

答曰：若爾者，因中則無果。何以故？因中無麤故。

又因中先無麤，若因中先有麤者，則應言細故不可得。今果是麤，汝言細故不可得，是麤不名為果；今果畢竟不應可得而果實可得，是故不以細故不可得。如有法，因中先有果；以八因緣故不可得，先因中有果，是事不然。(大正 30, 160c23-161a29)

第四頌再破因中無果論：

因果實有論者，不說因中有果，即是因中無果；見到不能實有，就實無；實無不通，就實有。所以本論錯雜的難破，使他們了解二路都不可通，無法轉計詭辯。

若見有果不成，又執著「眾緣和合」「中無」有「果」法。然說種是芽的因緣，種與芽果間必有某種關係。如說種中沒有果，以為什麼都沒有；那為什麼稱之為因緣呢？如豆中無芽，泥中、木中也沒有芽，彼此都沒有芽，為什麼說豆種是因緣？

同時，因緣中沒有果，非因緣中也沒有果，那「眾因緣與非因緣」，不是相「同」而沒有差別了嗎！

**（三）明《十二門論》廣破三門（因中有果、無果、亦有果亦無果）**（pp.357-358）

《十二門論》中，廣破因中有果與無果後，又破因中亦有果亦無果。<sup>23</sup>第三門實是上二過的合一；有果、無果還難以成立，這當然更不可了。要破斥他，也不過是以有奪無，以無奪有，顯出他的矛盾，所以本論沒有加以破斥。

**二、與果、不與果破**（pp.358-360）

[05] 若因與果因<sup>24</sup>，作因已而滅；是因有二體，一與一則滅。<sup>25</sup>

[06] 若因不與果，作因已而滅；因滅而果生，是果則無因。<sup>26</sup>

<sup>22</sup> 《中論》卷3〈20 觀因果品〉（青目釋）：

若眾緣和合，是中無果者；是則眾因緣，與非因緣同。

若眾緣和合中無果者，則眾因緣即同非因緣。如乳是酪因緣，若乳中無酪，水中亦無酪；若乳中無酪則與水同，不應言但從乳出。是故眾緣和合中無果者，是事不然。（大正 30, 26b21-26）

<sup>23</sup> 參見《十二門論》〈2 觀有果無果門〉（大正 30, 162a10-29）。

<sup>24</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷3〈20 觀因果品〉（《藏要》4, 48a, n.3）：

勘番、梵、燈：此（因）字衍文。

<sup>25</sup> （1）《中論》卷3〈20 觀因果品〉（大正 30, 26b29-c1）。

（2）《般若燈論釋》卷12〈20 觀因果和合品〉：

與果作能已，而因方滅者；與因及滅因，則便有二體。（大正 30, 112a11-12）

（3）月稱，梵本《淨明句論》；三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.560：

hetukam phalasya dattvā yadi heturnirudhyate /

yaddattam yanniruddham ca heterātmadvayaṃ bhavet //

もしも原因が，原因となるものを結果にあたえてのちに，滅するのであるならば，あたえられたものと，滅しおわったものという，二つの原因の自体が存在する，ということになるであろう。

<sup>26</sup> （1）《中論》卷3〈20 觀因果品〉（大正 30, 26c7-8）。

（2）《般若燈論釋》卷12〈20 觀因果和合品〉：

若因未與能，而因先滅者；因滅而果起，此果則無因。（大正 30, 112a16-17）

（3）《大乘中觀釋論》卷13〈20 觀因果品〉：

因若未與果，是因先滅者；因滅而果生，果起即無因。（《高麗藏》41, 151b22-23）

（4）月稱，梵本《淨明句論》；三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.562：

hetuṃ phalasyādattvā ca yadi heturnirudhyate /

hetau niruddhe jātaṃ tatphalamāhetukam bhavet //

もしも原因が，原因〔となるもの〕を結果にあたえずに，滅するのであるならば，原因がすでに滅しているときに生じたその結果は，原因の無いものである，ということになるであろう。

**（一）略明**（p.358）

**與果**，是說因緣有力能達果體；在果法成就時，因體能以生果的功力影響他。  
**不與果**，是說因體的功力，不到果位，不給果體以助力。  
這兩種見解，在理論上都是不能成立的。

**（二）別破**（pp.358-359）

**1、破因與果作因而後滅——釋第 5 頌**<sup>27</sup>（pp.358-359）

假使說「**因**」體能給「**與果**」法以助力，為「**因**」能生果，這就含有矛盾。  
因先而果後，這是因果間必有的特性。如承認因體有生成果法，能到達果法的功能。  
這樣，如因先果後，即因滅了而果法生，不能說因有與果的功能。

如因果二體相及，同時存在，可以說與，然又破壞因前果後的特性。因果，必有能生、所生；有能生、所生，就有他的前後性，怎麼可以說相及？所以，如主張與果，說因體為果「**作因**」，完成了他的任務後就「**滅**」去。

雖似乎是單純的因性，實際上這「**因**」應是「**有二體**」了：「**一**」是「**與**」，「**一**」是「**滅**。」明白的說：一方面，因先滅而果生；一方面，又有因體到達果法與果的力量。**滅**即不能**與**，**與**即不能**滅**；世間的一切，那裡有一法而有二體的呢！所以，因與果而滅，是論理所不通的。

**2、破因不與果作因而先滅——釋第 6 頌**<sup>28</sup>（p.359）

假使說因先果後不相及，「**因不與果作因**」，先就「**滅**」去；「**因滅**」了「**而果**」才「**生**」起。這樣的因果觀，不是因果沒有聯繫了嗎？

因滅了即是不存在；沒有因時，果法才生起，這樣的「**果**」生，是「**無因**」而有的。  
無因有果，這也是不通的。

**（三）印順法師評**（p.359）

**1、有部——因果缺少聯繫**（p.359）

<sup>27</sup>（1）《中論》卷 3 〈20 觀因果品〉（青目釋）：

問曰：因為果作因已滅，而有因果\*，無如是答。

答曰：若因與果因，作因已而滅；是因有二體，一與一則滅。

若因與果作因已而滅者，是因則有二體：一謂與因，二謂滅因。

是事不然，一法有二體故。是故因與果作因已而滅，是事不然。（大正 30，26b27-c4）

※果 +（生）【宋】【元】【明】。（大正 30，26d，n.13）

（2）葉少勇，《中論頌：梵藏漢合校、導讀、譯註》，p.320，〔20.5〕：

論主回答：按照這種說法，**因就會有兩個自體**：一個是給與果的自體，另一個是能夠滅去的自體。也就是說，因把自身給與了果，使果成為了有因者；而其後因還有一個自體能夠滅去。**一因有二體**顯然是不合理的。

<sup>28</sup>《中論》卷 3 〈20 觀因果品〉（青目釋）：

問曰：若謂因不與果作因已而滅，亦有果生，有何答？

答曰：若因不與果，作因已而滅；因滅而果生，是果則無因。

若是因不與果作因已而滅者，則因滅已而果生，是果則無因。

是事不然。何以故？現見一切果，無有無因生者。

是故，汝說因不與果作因已而滅亦有果生者，是事不然。（大正 30，26c4-12）

聲聞學者中，有部的法體生滅不許移轉，即因滅果生，缺少聯繫。<sup>29</sup>

**2、化地部、成實論師等——有因轉、因滅二體過** (p.359)

化地部<sup>30</sup>、成實論師<sup>31</sup>等，說因法一方面滅，一方面轉變；所以說：實法念念滅，假名相續轉。

**3、唯識學者——有俱果過** (p.359)

唯識學者的種現相生，是俱生俱滅的。<sup>32</sup>不承認因轉、因滅的二體過，但以現在法為自相有的，俱生俱滅的，又不免下文的俱果過了。

**三、俱果、不俱果破** (pp.359-361)

〔07〕若眾緣合時，而有果生者；生者及可生，則為一時俱。<sup>33</sup>

<sup>29</sup> 印順法師，《中觀論頌講記》，〈16 觀縛解品〉，pp.260-261：

薩婆多部說：諸行無常，念念生滅，三世恆住自性，所以不許流轉。

大眾、分別說系，說的諸行無常，不但念念生滅，而且是念念轉變；這就是承認諸行的流轉了。

<sup>30</sup> 〔唐〕玄奘譯，《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。……入胎為初，命終為後，色根、大種皆有轉變，心、心所法亦有轉變。(大正 49，16c26-17a12)

<sup>31</sup> (1) 訶梨跋摩造，〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《成實論》卷 3 〈32 過去業品〉：

論者言：迦葉鞞道人說，未受報業過去世有，餘過去無。

答曰：此業若失則過去，過去若不失是則為常。失者過去異名，則為失已復失，是業與報作因已滅，報在後生。如經中說：「以是事故，是事得生。」如乳滅時與酪作因，何用分別過去業耶？

又若言：若然者，餘因中有過，云何無因而識得生？如無乳時，何得有酪。若無四大，身、口等業何依而有？如是等我先說過去有過，彼應答此。(大正 32，258c10-19)

(2) 〔隋〕吉藏撰，《中觀論疏》卷 9 〈20 因果品〉：

成論師云：因是有為凡有二義：一者性滅，二是轉變。以性滅故因滅、果生，以轉變義故轉因作果。

又云：一念之因辨<sup>\*</sup>果力足故能生果。因是有為故亦生便滅，亦是此義。以感果力足名為與果，性滅之義稱之為滅。

故《成論》文云：「是因與果作因已滅，報在後生。」

又云：作因已滅而成就力在，故能感果，亦是此義也。(大正 42，132c28-133a6)

※案：「辨」或作「辦」。

<sup>32</sup> 〔唐〕玄奘譯，《成唯識論》卷 2：

如是能熏與所熏識，俱生、俱滅，熏習義成，令所熏中種子生長，如熏苳藤故名熏習。能熏識等從種生時，即能為因復熏成種。三法展轉因果同時，如炷生焰，焰生焦炷；亦如蘆束更互相依，因果俱時理不傾動。能熏生種，種起現行，如俱有因得士用果。種子前後自類相生，如同類因引等流果。此二於果是因緣性，除此餘法皆非因緣，設名因緣應知假說，是謂略說一切種相。(大正 31，10a2-11)

<sup>33</sup> (1) 《中論》卷 3 〈20 觀因果品〉(大正 30，26c14-15)。

(2) 《般若燈論釋》卷 12 〈20 觀因果和合品〉：

若同時和合，而能生果者；能生及所生，墮在一時中。(大正 30，112a24-25)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 13 〈20 觀因果品〉：

若因緣和合，如是果同生；能生及所生，亦如燈與光。(《高麗藏》41，151c5-6)

亦非先有果，然後方和合；生已還復生，即墮一時過。(《高麗藏》41，151c9-10)

[08] 若先有果生<sup>34</sup>，而後眾緣合；此即離因緣，名為無因果。<sup>35</sup>

**〔一〕略明** (p.360)

因果同時有，名**俱果**；因果不同時，名**不俱果**。

因果二法，是俱的，還是不俱的？在正確的理智觀察下，俱與不俱，都不可能。<sup>36</sup>

**〔二〕別破** (pp.360-361)

**1、破因果同時——釋第7頌**<sup>37</sup> (p.360)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.564：

phalaṃ sahaiva sāmāgryā yadi prādurbhavetpunah /  
ekakālau prasajyete janako yaśca janyate //

さらに、もしも結果が集合と同時に現われ出るのであるならば、生ずるものと生ぜられるものとが同一時においてある、という誤りが付随するであろう。

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷3〈20 觀因果品〉(《藏要》4，48b，n.1)：

無畏意謂：「能生者和合，所生者果，應一時俱。」

<sup>34</sup> (1) 歐陽竟無編，《中論》卷3〈20 觀因果品〉(《藏要》4，48b，n.2)：

無畏次云：「而後有和合性得以顯了，如燈照瓶。」

(2) 歐陽竟無編，《中論》卷3〈20 觀因果品〉(《藏要》4，48b，n.3)：

番、梵云：「若於和合前已有果生者。」與釋相順。

<sup>35</sup> (1) 《中論》卷3〈20 觀因果品〉(大正30，26c21-22)。

(2) 《般若燈論釋》卷12〈20 觀因果和合品〉：

若未和合前，已有果起者；離彼因緣已，果起則無因。(大正30，112b6-7)

(3) 《大乘中觀釋論》卷13〈20 觀因果品〉：

若先無和合，而有果生者；是即離因緣，乃成無因果。(《高麗藏》41，151c18-19)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.566：

pūrvameva ca sāmāgryāḥ phalaṃ prādurbhavedyadi /  
hetupratyayanirmuktaṃ phalamāhetukaṃ bhavet //

また、もしも結果が集合に先行して現われ出るのであるならば、その結果は、原因と縁とを離れた原因の無いものである、ということになるであろう。

<sup>36</sup> 印順法師，《中觀今論》，第八章，第四節〈因、緣、果、報〉，pp.175-176：

**前後性的因果**，是約異時因果說的；**和合性的因果**，是約同時因果而說的。

**薩婆多部講同時因果、異時因果**；**經部但說以前引後，不說因果同時**。

**中觀者依世俗諦說**：凡是存在而可稱為因果的，必有能生所生、能起所起義，必有前後性；如同時，即如牛兩角，不能成立因果義。反之，凡可稱為因果的，**因果必有相依關係**；待果名因，待因果果，所以又必有**和合的同時性**。否則，有前因時無後果，有後果時無前因，彼此不相及，也不能成立因果義。

所以從如幻因果說，**因果本是不能這樣異時、同時的割裂開來的**；時間必是向前後兩端申展而又前後不相離的。

此處分別說此同時因果、異時因果，也不過從其相對的顯著的形態而加以分別罷了。

考佛所說的十二緣起，即統此**異時、同時因果**而有之。如無明緣行乃至生緣老死，無論說他是三世因果，或二世因果，總是有它的**前後性**。如識緣名色，名色緣識；即是展轉為緣，「猶如束蘆，相依而住」，即和合性的同時因果。

<sup>37</sup> (1) 《中論》卷3〈20 觀因果品〉(青目釋)：

問曰：眾緣合時而有果生者，有何答？

答曰：若眾緣合時，而有果生者；生者及可生，則為一時俱。

若眾緣合時有果生者，則生者、可生即一時俱。但是事不爾。何以故？如父子一時生。是故汝說眾緣合時有果生者，是事不然。(大正30，26c13-19)



**(1) 釋頌義** (p.360)

如在「眾緣」正和「合」的「時」候，即眾緣和合的現在，「而有果」法的「生」起。這雖可以避免因中有果、無果等大過，但又落在因果同時的過失中。所以說：能「生者」與所「生」的，成「為一時俱」有了。

**(2) 印順法師評唯識家** (p.360)

因果同時，一分學者以為是正確的；但性空者認為同時就不成為因果法。

的確，同時因果，是有他的困難的。如唯識學者說種子生現行，是同時有的；現行熏種子，也是同時的；成立三法同時。<sup>38</sup>

但是能生種與所熏種，是不是同時的？

如也是同時的，本種生現行，新熏的種子為什麼不生現行？

(2) 葉少勇，《中論頌：梵藏漢合校、導讀、譯註》，p.321，[ 20.7 ]：

如果說因緣和合與果同時生起的話，那麼和合作為能生，果作為所生，二者如同父子，又怎麼可能同時出生呢？《佛護》補充：如果因果同時生起，如何分辨此為因，此為果？

<sup>38</sup> (1) [唐]玄奘譯，《成唯識論》卷2：

能熏識等從種生時，即能為因復熏成種，三法展轉因果同時。如炷生燄，燄生焦炷；亦如蘆束更互相依。因果俱時理不傾動，能熏生種，種起現行，如俱有因得士用果。(大正31，10a4-8)

(2) 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。」

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，哪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！

《中論》裡關於破常斷的方法很多，這裡用不著多講。總之，斷常的過失，是一切自性有者所不可避免的。離卻自性見，纔能正見緣起法，因果相續的不斷不常，纔能安立。

而且，種子因未生時，不應生現行果；種子因生時，現行果也同時已生，這如牛二角，成何因果？

不但種現熏生，有同時因果的過失，如前念種與後念種為親因，前念現行與後念現行，也有疏緣的關係。這因果前後，又如何成立聯繫？

所以，他的種現相生，現現相引，不出此中所破二門。

#### 2、破因果不同時——釋第8頌<sup>39</sup> (pp.360-361)

因果不同時，也是有過的。如「先有果」法「生，而後眾緣」才和「合」，這等於先有果性存在，然後利用眾緣去顯發他。

如開鑛，鑛中原有金、銀、銅、鐵的質料；開發的時候，不過以人工、工具，把它取出來。

真常論者也是這樣說的：理性本有，要修行才能顯發他。可是這樣說，就是「離因緣」有果；「無因」而有「果」了。

此不俱的破門，不約因先果後說，是破外人轉計，果體先有，後從緣生。約果體先有說，也是不同時有。

#### 四、變果、不變果破 (pp.361-363)

[09] 若因變為果<sup>40</sup>，因即至於果；是則前生因，生已而復生。<sup>41</sup>

[10ab] 云何因滅失，而能生於果？<sup>42</sup>

<sup>39</sup> 《中論》卷3〈20 觀因果品〉(青目釋)：

問曰：若先有果生而後眾緣合，有何咎？

答曰：若先有果生，而後眾緣合；此即離因緣，名為無因果。

若眾緣未合而先有果生者，是事不然。果離因緣故，則名無因果。是故汝說眾緣未合時先有果生者，是事則不然。(大正 30, 26c19-25)

<sup>40</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷3〈20 觀因果品〉(《藏要》，48b, n.5)：

番、梵云：「若因滅為果，則成因徒異。」

佛護釋：「如人易衣，非別有人。」

第三句，番、梵云：又復前生因，蓋為第二種過也。

<sup>41</sup> (1) 《中論》卷3〈20 觀因果品〉(大正 30, 26c27-28)。

(2) 《般若燈論釋》卷12〈20 觀因果和合品〉：

若因變為果，因即有向去；先有而復生，則墮重生過。(大正 30, 112b14-15)

(3) 《大乘中觀釋論》卷13〈20 觀因果品〉：

法滅即是無，壞法無別體；是即前生因，而墮重生過。(《高麗藏》41, 152a04-05)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.568：

niruddhe cetphalaṃ hetau hetoḥ saṃkramaṇaṃ bhavet /

pūrvajātasya hetośca punarjanma prasajyate //

もしも原因が滅したときに結果〔がある〕のであるならば，原因が転移している，ということになるであろう。また，先にすでに生じおわった原因が再び生ずる，という誤りが付随するであろう。

<sup>42</sup> (1) 《中論》卷3〈20 觀因果品〉(大正 30, 27a12)。

(2) 《般若燈論釋》卷12〈20 觀因果和合品〉：

為已滅生果？為未滅生果？(大正 30, 112b29)

(3) 《大乘中觀釋論》卷13〈20 觀因果品〉：

〔一〕略明（pp.361-362）

這一頌，主要是以數論外道為所破的對象。

數論是因中有果論者，認為世間的根本，是冥性——自性。<sup>43</sup>冥性，雖不能具體的說出，但精神、物質都從他發展出來；所以世間的一切，也就存在於冥性中。冥性由神我的要求，發展出大、我慢、五微、五大等的二十三諦。這變異的二十三諦，都是冥性中本有的發現。<sup>44</sup>

---

因生果已滅，而復何有滅？（《高麗藏》41，152b6）

（4）月稱，梵本《淨明句論》；三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.570：

janayetphalamutpannam niruddho 'stamgataḥ katham /

すでに滅して，消滅してしまっているものが，どうして，すでに生じている結果を〔さらに〕生ずるといふことがあろうか。

（5）歐陽竟無編，《中論》卷3〈20 觀因果品〉（《藏要》4，49a，n.2）：

無畏問曰：「因先有果性故，因滅即得生果。」

頌答：「若滅已則失。」云云。

<sup>43</sup>（1）〔陳〕真諦譯，《金七十論》卷1：

自性者，或名勝因，或名為梵，或名眾持。（大正54，1250b30-c1）

（2）〔陳〕真諦譯，《金七十論》卷3：

不了者是自性別名，已過根故，故亦稱為冥。（大正54，1260a20-21）

（3）印順法師著《中觀今論》，第七章，第二節〈時間〉，p.124：

印度數論師的自性，又名冥性，即推求萬有的本源性質，以為杳杳冥冥不可形狀，有此勝性，由此冥性而開展為一切。

（4）印順法師，《中國禪宗史》，第八章，第四節〈曹溪的直指見性〉，p.384：

「數論」為印度六大學派中的重要的一派。依「數論」說：「自性」（羅什譯為世性。約起用說，名為「勝性」。約微妙不易知說，名為「冥性」）為生起一切的根元。「自性」為什麼「變異」而起一切？「數論」說：「我是思。」由於我思，所以自性就變異而現起一切。這與「性即空寂，思量即是變化」，「自性變化」，不是非常類似的嗎？陳真諦在南方傳譯的《金七十論》，就敘述這「變，自性所作故」（大正54，1245c4）的思想。論上還說：「如是我者，見自性故，即得解脫。」（大正54，1250b21-22）

<sup>44</sup>（1）二十五諦：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。（《中華佛教百科全書》（二），pp.157.3-158.1）

（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）

如泥中有瓶性，在泥未轉變為瓶的形態時，現實的泥土，是不見有瓶相的；但泥團因轉變為瓶時，瓶性顯發，就失去泥名，而生起瓶了。

雖是這樣的轉變了，果在因中是先有的；**因變為果時，因體也存在而不失**。所以世間的一切，都統一於真常實在的自性中。

**〔二〕別破** (p.362)

**1、破「因滅變為果」——釋第 9 頌**<sup>45</sup> (p.362)

現在加以破斥：因滅變為果，這在他自己或以為是，其實是不可的。如真的「因」滅了而轉「變為果」，那是因體轉成了果體；如真的滅了，即不成為變。這樣，變為果，就等於說「因」「至於果」。

前因轉變為後果，那「前生因」，就犯有「生已而復生」的過失。因為，因在前位已是生的；轉變為果而仍是有，不是生而又生嗎？

外人以為：前者即後者，所以沒有重生。

然而，即是，就不成其為轉變。如一物轉生，為什麼不是重生？

**2、破「因滅不變為果而有果生」——釋第 10 頌前半頌**<sup>46</sup> (p.362)

後半頌，或者轉計為：因滅失了，因不變為果而有果生，這應該可以成立因果是有。

這也不成，因滅於前，果生於後；「因」的力量既已「滅失」了，怎麼還「能生於

(3) 《百論》〈2 破神品〉：

迦毘羅言：「從**冥初生覺**，從覺生**我心**，從我心生**五微塵**，從五微塵生**五大**，從五大生**十一根**。神為主常，覺相處中，常住不壞不敗，攝受諸法。能知此二十五諦，即得解脫。不知此者，不離生死。」(大正 30, 170c13-18)

<sup>45</sup> (1) 《中論》卷 3 〈20 觀因果品〉(青目釋)：

問曰：因滅變為果者，有何咎？

答曰：**若因變為果，因即至於果；是則前生因，生已而復生。**

因有二種：一者前生，二者共生。

**若因滅變為果**，是前生因應還更生。但是事不然。何以故？已生物不應更生。

**若謂是因即變為果**，是亦不然。何以故？若「即是」不名為「變」，若「變」不名「即是」。

問曰：因不盡滅，但名字滅，而因體變為果。如泥團變為瓶，失泥團名而瓶名生。

答曰：泥團先滅而有瓶生，不名為變。又泥團體不獨生瓶，瓮、甕等皆從泥中出。

若泥團但有名，不應變為瓶。變名如乳變為酪。是故汝說「因名雖滅而變為果」，是事不然。(大正 30, 26c25-27a10)

(2) 葉少勇，《中論頌：梵藏漢合校、導讀、譯註》，p.321，[ 20.9 ]：

據《無畏》與《佛護》，對方說：**因的壞滅並非是自性斷離，而是轉以果體的形式安住，果就是由因變異而成**。這樣就避免了上述種種過失。

論主回答：你所說因的渡越實際上是兩種形式的因，不能算作果之生起，正如演員換了一身衣服不能算作重生。如果說這也算生起的話，就成了已生之因又再次生起，而導致過失。

<sup>46</sup> 《中論》卷 3 〈20 觀因果品〉(青目釋)：

問曰：因雖滅失而能生果，是故有果，無如是咎。

答曰：**云何因滅失，而能生於果？……**

若因滅失已，云何能生果？(大正 30, 27a10-14)

果？」所以因滅能生果，也是不可以的。

**五、在果與有果破** (pp.362-364)

[10cd] 又若因在果<sup>47</sup>，云何因生果？<sup>48</sup> [11ab] 若因遍有果，<sup>49</sup>更生何等果？  
[11cd] 因見不見果<sup>50</sup>，是二俱不生。<sup>51</sup>

**(一) 略明** (p.363)

在果，是說因變為果的時候，因還保留在果中；這就等於說果中有一切因。

有果，是說每一因中，一切果法都有，這就是說：因中有一切果。

因中有果論者，必達到「一一因中有一切果、一一果中有一切因」的結論。這是應當破斥的。

**(二) 別破** (pp.363-364)

**1、破因在果——釋第 10 頌後半頌**<sup>52</sup> (p.363)

<sup>47</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷 3〈20 觀因果品〉（《藏要》4，49a，n.3）：

無畏釋：「此答有果因住而生果也。」

番、梵云：「果相合之因住復如何生？」

<sup>48</sup> (1) 《中論》卷 3〈20 觀因果品〉（大正 30，27a13）。

(2) 《般若燈論釋》卷 12〈20 觀因果和合品〉：

因滅者已壞，云何能生果？（大正 30，112c1）

(3) 《大乘中觀釋論》卷 13〈20 觀因果品〉：

又若因住果，離果何有住？（《高麗藏》41，152b07）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.570：

tiṣṭhannapi katham hetuḥ phalena janayedvṛtaḥ //

結果と結合して住している原因もまた、どうして、[結果を]生ずるといふことがあろうか。

<sup>49</sup> (1) 歐陽竟無編，《中論》卷 3〈20 觀因果品〉（《藏要》4，49a，n.4）：

無畏問曰：「因與果不相屬而能生果。」頌答。

(2) 歐陽竟無編，《中論》卷 3〈20 觀因果品〉（《藏要》4，49a，n.5）：

番、梵云：「若因果不屬。」

<sup>50</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷 3〈20 觀因果品〉（《藏要》4，49a，n.6）：

無畏釋：次就眼根為眼識生因而辨也，見則成無用，不見則無因。

<sup>51</sup> (1) 《中論》卷 3〈20 觀因果品〉（大正 30，27a17-18）。

(2) 《般若燈論釋》卷 12〈20 觀因果和合品〉：

因果和合住，云何得生果？不與果和合，何物能生果？（大正 30，112c17-18）

(3) 月稱，梵本《淨明句論》；三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.572：

athāvṛtaḥ phalenāsau katamajjanayetphalam /

na hyadrṣtvā vā drṣtvā vā heturjanayate phalam //

しかるに、結果と結合していないそれ（原因）は、どのような結果を生ずるのであろうか。なぜならば、原因は、[結果を]見ないで、結果を生ずるのでもないし、[結果を]見おわってから、[結果を生ずるのでもない]からである。

<sup>52</sup> (1) 《中論》卷 3〈20 觀因果品〉（青目釋）：

又若因在果，云何因生果？……

若因不滅而與果合，何能更生果？（大正 30，27a13-15）

(2) 葉少勇，《中論頌：梵藏漢合校、導讀、譯註》，pp.321-322，[20.10]：

對方說：因在先前就已經具有果，只是此因滅去才使果生起。

論主回答：按照這種說法，因中先有果，因滅即是無，無有之物卻又能生出一個先有之

假定「因」轉變了，因體仍存「在果」法中，並沒有減去。這是因果共住，怎麼可說「因生果」呢？

**2、破因遍有果——釋第 11 頌前半頌**<sup>53</sup> (p.363)

假定是「因遍有果」，因中既已遍有一切果，那還「更生」什麼「果」？

因中有果論者，研究果的生起，發現無限的果法，都在因中俱有，一因中就具足一切果。如地上能生草，草爛了又生其他，所以在一因中有一切果，可以生一切。

這實是不能的，如真的一因可以遍有一切果，就應該一時生起一切。為什麼這因唯生這法，又要待時待緣呢？因中有果論者，近於一即一切、一切即一的圓融論者。

**3、破「因中見果、因中不見果」——釋第 11 頌後半頌**<sup>54</sup> (pp.363-364)

同時，因遍有果，在這遍一切果的因中，能不能見到果法？

如因中就有果法可見，果已有了、可見了，就不應再生。

如因中不見果，這可見果不隨因而有；果不隨因有，也就不應生果。

所以說：「因」中「見不見果，是二俱不生」。

**(貳) 約因果破** (pp.364-369)

**一、合、不合門破** (pp.364-366)

**(一) 別破相合——釋第 12、13、14 頌**<sup>55</sup> (pp.364-366)

果，這是什麼道理？

如說這個先具有果的因不滅，而是自性安住，所以能生果，這也是不合理的。 據

《佛護》，其原因是**果先於因中有而不能再生**。

<sup>53</sup> 《中論》卷 3 〈20 觀因果品〉(青目釋)：

問曰：是因遍有果而果生。

答曰：若因遍有果，更生何等果？……(大正 30，27a15-20)

<sup>54</sup> (1) 《中論》卷 3 〈20 觀因果品〉(青目釋)：

**因見、不見果，是二俱不生。……**

是因若不見果，尚不應生果，何況見！

若因自不見果，則不應生果。何以故？若不見果，果則不隨因。又未有果，云何生果？

若因先見果，不應復生，果已有故。(大正 30，27a15-22)

(2) 葉少勇，《中論頌：梵藏漢合校、導讀、譯註》，p.322，[20.11]：

以《佛護》為例，大意为：若**因先見果而後生果**，就等於說已生之果又再次生起，因為**只有已生起的果才能被見**。

如果說**因不見果而能生果**，既然都是不見，為何**但生此果而不生其他**？

因此二者都不合理。

<sup>55</sup> (1) 《中論》卷 3 〈20 觀因果品〉(青目釋)：

**若言過去因，而於過去果，未來現在果，是則終不合。**(第 12 頌)

**若言未來因，而於未來果，現在過去果，是則終不合。**(第 13 頌)

**若言現在因，而於現在果，未來過去果，是則終不合。**(第 14 頌)

過去果，不與過去、未來、現在因合。\*

未來果，不與未來、現在、過去因合。

現在果，不與現在、未來、過去因合。

如是三種果，終不與過去、未來、現在因合。(大正 30，27a23-b3)

※歐陽竟無編，《中論》卷 3 〈20 觀因果品〉(《藏要》4，49b，n.2)：

[12] 若言過去因，而於過去果，<sup>56</sup>未來現在果，是則終不合。<sup>57</sup>

[13] 若言未來因，而於未來果，現在過去果，是則終不合。<sup>58</sup>

[14] 若言現在因，而於現在果，未來過去果，是則終不合。<sup>59</sup>

**1、略明** (p.364)

專從因緣去考察因果關係，上面五雙十門<sup>60</sup>，已一一檢討過了。

---

無畏釋：「過未無因果故，現在無果故。又，因果不一時起故，三時綺互皆不能合。」

(2) 葉少勇，《中論頌：梵藏漢合校、導讀、譯註》，p.322，[ 20.12-14 ]：

換個角度來考察。如果因能生果的話，這個因是否應該與果會遇之後再生起果呢？然而因與果的會合根本不可得，原因如下。過去的事物與未來的事物都是不存在的，因此，過去已滅的果和未生的果都不可能與三時中任何一個因發生會合。

已生而現有的因和果都不可能有會合，因為會導致因果同時生起的過失。

既然三時的因和果之間任何搭配都不可能有會合，「此果為此因所生」之說就是不合理的。

<sup>56</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷3〈20觀因果品〉（《藏要》4，49b，n.1）：

番、梵：此頌各句「因果」二字皆互倒，與下釋相順。又「未來、現在」皆作「未生、正生」。

<sup>57</sup> (1) 《中論》卷3〈20觀因果品〉（大正30，27a23-25）。

(2) 《般若燈論釋》卷12〈20觀因果和合品〉：

無有過去果，與過去因合；亦無未來果，與已生因合。（大正30，113a3-4）

(3) 《大乘中觀釋論》卷13〈20觀因果品〉：

無彼過去因，與過去果合。（《高麗藏》41，152b23）

亦無未生果，與已生因合。（《高麗藏》41，152c2）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.574：

nātītasya hyatītena phalasya saha hetunā /

nājātena na jātena saṃgatirjātu vidyate //

そもそも、過去の結果が、過去の原因と、またまだ生じていないものと、またすでに生じているものと、ともに相い合することは、決して存在しない。

<sup>58</sup> (1) 《中論》卷3〈20觀因果品〉（大正30，27a25-26）。

(2) 《般若燈論釋》卷12〈20觀因果和合品〉：

已果及未因，畢竟無和合；未果及已因，亦復無和合。（大正30，113a8-9）

(3) 《大乘中觀釋論》卷13〈20觀因果品〉：

亦無未生因，與已生果合；已生即不見，有和合可得。（《高麗藏》41，152c9-10）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.576：

na jātasya hyajātena phalasya saha hetunā /

nātītena na jātena saṃgatirjātu vidyate //

そもそも、すでに生じた結果が、まだ生じていない原因と、また過去のもの、またすでに生じたものと、ともに相い合することは、決して存在しない。

<sup>59</sup> (1) 《中論》卷3〈20觀因果品〉（大正30，27a27-28）。

(2) 《般若燈論釋》卷12〈20觀因果和合品〉：

無有已生果，與已未因合；亦無已壞果，與已未因合。（大正30，113a13-14）

(3) 月稱，梵本《淨明句論》；三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.578：

nājātasya hi jātena phalasya saha hetunā /

nājātena na naṣtena saṃgatirjātu vidyate //

そもそも、まだ生じていない結果が、すでに生じた原因と、またまだ生じていないものと、またすでに滅したものと、ともに相い合することは、決して存在しない。

<sup>60</sup> 印順法師，《中觀論頌講記》，〈20觀因果品〉，p.353：

單是約因緣說，就有五對的十大異說：一、有果與無果，二、與果、不與果，三、俱果、不

此下，從因與果二者，而考察他的因果關係。

因與果二者，還是相接觸（合）而生果？還是不相合而生果？

## 2、破相合而生果 (pp.364-366)

### (1) 審定：因果若相合，則有九重因果關係 (pp.364-365)

先破相合：

因果是有時間性的，因有過去的，有現在的，有未來的；果也有過去的，現在的，未來的。

因果相生，如以為必然的發生觸合，那麼，三世的因與三世的果，彼此相待，三三就有九重的因果關涉。

九重的因果是：

過去的因，對於過去的果、現在的果、未來的果，成三；

未來的因，對於未來的果、現在的果、過去的果，成三；

現在的因，對於現在的果、未來的果、過去的果，成三。

三三相合，就是九重因果。

### (2) 明同時因果、異時因果皆不能相合 (p.365)

#### A、總說 (p.365)

過去的因與過去的果，現在的因與現在的果，未來的因與未來的果，這都是同時的因果。

過去的因與現在、未來的果，現在的因與過去、未來的果，未來的因與過去、現在的果，是異時的因果。

異時因果中，有<sup>(1)</sup>因先果後的，有<sup>(2)</sup>因後果前的。

如有因果相合，總不出<sup>(2)</sup>果前因後、<sup>(1)</sup>因前果後，與<sup>(3)</sup>因果同時的三門。但這不能成立因果的相合。

異時因果，一有一無的、一前一後的，說不上相合。

同時因果，也談不上相合。相合，要發生接觸。同時的存在與生起，各自為謀，誰不能生誰，怎麼可以說相合、說相生呢？

#### B、約三門（因果同時、前因後果、前果後因）說因果不相合 (pp.365-366)

##### (A) 因果同時不相合 (p.365)

同時因果不能合，這是說明了「過去因」與「過去果」「不合」，「未來因」與「未來果」「不合」，「現在因」與「現在果」「不合」。

##### (B) 前因後果不相合 (p.365)

前因後果不能合，這說明了過去因與「未來果」、過去因與「現在果」不合，現在因與「未來」果不合。

##### (C) 前果後因不相合 (pp.365-366)

---

俱果，四、變果、不變果，五、在果與有果。



前果後因不能合，這說明了未來因與「現在」果、未來因與「過去」果不合，現在因與「過去果」不合。

**C、小結** (p.366)

這樣，一切因果，都不成相合。

**(二) 總破合不合——釋第 15 頌**<sup>61</sup> (p.366)

[15] 若不和合者，因何能生果？若有和合者，因何能生果？<sup>62</sup>

**1、因果不和合不能生果** (p.366)

因能生果，因與果必要發生密切的接合。

假使，如上面所說，因是因，果是果，三世因果各別，「不」能「和合」在一處，這「因」怎麼「能」夠「生果」？所以不合是不生果的。

**2、因果和合亦不能生果** (p.366)

外人聽了，就轉計因果和合，所以能生果。

不知因果「和合」，這證明了果已存在因中；「因」中既已有果的存在，怎麼還「能」說因能「生果」？

**二、空、不空門破** (pp.366-368)

**(一) 因中空、不空——釋第 16 頌**<sup>63</sup> (pp.366-367)

<sup>61</sup> (1) 《中論》卷 3〈20 觀因果品〉(青目釋)：

若不和合者，因何能生果？若有和合者，因何能生果？

若因果不和合則無果，若無果，云何因能生果？

若謂因果和合時因能生果者，是亦不然。何以故？若果在因中，則因中已有果，云何而復生？(大正 30，27b4-9)

(2) 葉少勇，《中論頌：梵藏漢合校、導讀、譯註》，pp.322-323，[20.15]：

因與果如果沒有會合，就不能建立因生果的關係。

而即使因果有會合，因也同樣不能生果。其原因《無畏》未詳，《佛護》、《般若燈》、《明句》都指出，會合而生果會導致已生而再生的過失。因為能與因會合，表明果已存在，也就無須再生。

<sup>62</sup> (1) 《中論》卷 3〈20 觀因果品〉(大正 30，27b4-5)。

(2) 《般若燈論釋》卷 12〈20 觀因果和合品〉：

因若不和合，云何能生果？因若有和合，云何能生果？(大正 30，113a18-19)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 13〈20 觀因果品〉：

若法無和合，因何能生果？若法有和合，因何能生果？(《高麗藏》41，152c16-17)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.580：

asatyām saṃgatau hetuḥ katham janayate phalam /  
satyām vā saṃgatau hetuḥ katham janayate phalam //

相い合することが存在しない場合に、どのようにして、原因は結果を生ずるのであろうか。または、相い合することが存在する場合に、どのようにして、原因は結果を生ずるのであろうか。

<sup>63</sup> 《中論》卷 3〈20 觀因果品〉(青目釋)：

若因空無果，因何能生果？若因不空果，因何能生果？

若因無果者，以無果故因空，云何因生果？如人不懷妊，云何能生子？

若因先有果，已有果故，不應復生。(大正 30，27b9-14)

[16] 若因空無果，因何能生果？若因不空果，因何能生果？<sup>64</sup>

**1、略標** (pp.366-367)

再從因果的空不空說：因中空果，即是因中無果論者；因中不空果，即是因中有果論者。空是實無，不空是實有。

**2、別破** (p.367)

**(1) 破因中空無果** (p.367)

假定說：因中是「空無」有「果」的，這無果的因，就不能生果，所以說「因何能生果」。為什麼？非因緣性中沒有果，所以非因緣法不生果；如因緣中也沒有果，這與非因緣同樣的不能生果的了。

**(2) 破因中不空果** (p.367)

假定說：因中的果體，「不」是「空」無有「果」，而果是確實存在了的。果既已存在了，還要因做什麼？所以說：「因何能生果？」如有果而還要生果，就犯了生而又生的重生過。

**(二) 果體空、不空** (pp.367-368)

[17] 果不空不生，果不空不滅；以果不空故，不生亦不滅。<sup>65</sup>

[18] 果空故不生，果空故不滅；以果是空故，不生亦不滅。<sup>66</sup>

<sup>64</sup> (1) 《中論》卷3〈20 觀因果品〉(大正 30, 27b10-11)。

(2) 《般若燈論釋》卷12〈20 觀因果和合品〉：

因中果若空，云何能生果？因中果不空，云何能生果？(大正 30, 113a24-25)

(3) 《大乘中觀釋論》卷13〈20 觀因果品〉：

因果若是空，云何能生果？因果若不空，云何能生果？(《高麗藏》41, 152c22-23)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.582：

hetuḥ phalena śūnyaścetkathaṃ janayate phalam /

hetuḥ phalenāśūnyaścetkathaṃ janayate phalam //

もしも原因が結果に関して空である(結果を欠如している)ならば、どのようにして、[そのような原因が]結果を生ずるであろうか。もしも原因が結果に関して不空である(結果を欠如していない)ならば、どのようにして、[そのような原因が]結果を生ずるであろうか。

<sup>65</sup> (1) 《中論》卷3〈20 觀因果品〉(大正 30, 27b16-17)。

(2) 《般若燈論釋》卷12〈20 觀因果和合品〉：

果不空不起，果不空不滅；以果不空故，無起亦無滅。(大正 30, 113b9-10)

(3) 《大乘中觀釋論》卷13〈20 觀因果品〉：

不空即不生，不空即不滅；以得不空故，不生亦不滅。(《高麗藏》41, 153a04-05)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.584：

phalam notpatsyate śūnyamaśūnyam na nirotsyate /

aniruddhamanutpannamaśūnyam tadbhaviṣyati //

不空である結果は、生じないであろう。不空である[結果]は、滅しないであろう。不空であるそれ(結果)は、不滅であり不生である、ということになるであろう。

<sup>66</sup> (1) 《中論》卷3〈20 觀因果品〉(大正 30, 27b17-18)。

(2) 《般若燈論釋》卷12〈20 觀因果和合品〉：

果空云何起？果空云何滅？以果是空故，無起亦無滅。(大正 30, 113b18-19)

(3) 《大乘中觀釋論》卷13〈20 觀因果品〉：

**1、略標** (p.367)

果體空，是說果體的實無；果體不空，是說果體的實有。

果體究竟是空？是不空？兩俱不可說。

**2、別破** (pp.367-368)

**(1) 破果體不空——釋第 17 頌**<sup>67</sup> (pp.367-368)

如「果」體是「不空」而實有存在的，那就「不」可說果「生」。生是因緣和合而有生，生所以成有；現在果體決定實有，那就不需要再生了。

不空的法，向前看，不是所產生；向後望，也決不是可滅。實有的東西，一直就這樣的存在。所以如「果」法「不空」，也就「不滅」。不空的果法是自成的，所以不生；不生而實有的，那裡可以滅？

所以總結說：「以果不空故，不生亦不滅。」執著果體實有，即破壞世俗緣起的生滅了。而且，如實有法可生，法界中就增加了一法；假使可滅，法界中又減少了一法。這也就破壞了法界本來如是的增不滅。

**(2) 破果體空——釋第 18 頌**<sup>68</sup> (p.368)

如轉計果體是「空」的；外人的空是決定無，什麼都沒有，還有什麼可生？所以也「不生」。不生就不滅，所以「果空故不滅」。

如眼中有眩<sup>69</sup>翳<sup>70</sup>的毛病，見空中有花，空花是非實有的，根本就沒有生。眼病好了，不再見空花，也不能說空花滅。

所以「果是空」無的，即「不生亦不滅」。不生不滅，也同樣的破壞了世俗諦的因

---

空即云何生？空亦云何滅？以空故不生，以空故不滅。（《高麗藏》41，153a15-16）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.586：

kathamutpatsyate śūnyam katham śūnyam nirotsyate /  
śūnyamapyaniruddham tadanutpannam prasajyate //

空である〔結果〕は、どのようにして、生ずるであろうか。空である〔結果〕は、どのようにして、滅するであろうか。空であるそれ（結果）もまた、不滅であり不生である、という誤りが付随する。

<sup>67</sup> 《中論》卷3〈20 觀因果品〉（青目釋）：

復次，今當說果。

**果不空不生，果不空不滅；以果不空故，不生亦不滅。……**

果若不空，不應生、不應滅。<sup>\*</sup>何以故？果若因中先決定有，更不須復生，生無故無滅。是故果不空故不生不滅。（大正 30，27b14-21）

※歐陽竟無編，《中論》卷3〈20 觀因果品〉（《藏要》4，50a，n.1）：

勸無畏意謂：「果生以前，若果自性不空者，不生不滅。」

<sup>68</sup> 《中論》卷3〈20 觀因果品〉（青目釋）：

**果空故不生，果空故不滅；以果是空故，不生亦不滅。……**

若謂果空故有生滅，是亦不然。何以故？果若空，空名無所有，云何當有生滅？是故說果空，故不生不滅。（大正 30，27b14-23）

<sup>69</sup> 眩（ㄊㄩㄣˇ）：1.眼昏發花。（《漢語大詞典》（七），p.1198）。

<sup>70</sup> (1) 翳（一ㄝˋ）：2.遮蔽；隱藏；隱沒。4.目疾引起的障膜。（《漢語大詞典》（九），p.676）

(2) 膜（ㄇㄛˊ）：2.指像膜一樣的東西。如：橡皮膜；塑料薄膜。3.比喻細微的間隔。（《漢語大詞典》（六），p.1360）

果。

**三、是一、是異門破** (pp.368-369)

〔19〕因果是一者，是事終不然；因果若異者，是事亦不然。<sup>71</sup>

〔20〕若因果是一，生及所生一；若因果是異，因則同非因。<sup>72</sup>

**（一）因果是一、因果是異皆不然——釋第 19 頌**<sup>73</sup> (pp.368-369)

是一，是說因果一體，更無差別可說；是異，是說因果截然別體。

因果究竟是一？還是異？兩俱不可說，說一、說異都有過。

第一頌（第 19 頌）否定他，第二頌（第 20 頌）再指出他的過失。

**（二）明因果一異之過失——釋第 20 頌** (p.369)

為什麼不是一？假定說**因就是果，果就是因**，「**因果是一**」體的，那能「**生**」、「**所生**」，也就成為「**一**」體，不可說明**因是能生，果是所生**了。

假定說**因不是果，果不是因**，「**因果是**」有各別「**異**」自體的，那「**因**」就等於「**非**

<sup>71</sup> (1) 《中論》卷 3 〈20 觀因果品〉(大正 30, 27b25-26)。

(2) 《般若燈論釋》卷 12 〈20 觀因果和合品〉：

因與果一者，終無有是義；因與果異者，亦無有是義。(大正 30, 113c10-11)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 13 〈20 觀因果品〉：

因果若一性，即無法可生；因果若異性，亦無法可生。(《高麗藏》41, 153a23-24)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.588：

hetoḥ phalasya caikatvaṃ na hi jātūpapadyate /

hetoḥ phalasya cānyatvaṃ na hi jātūpapadyate //

そもそも原因と結果とが同一であるということも、決して成り立たない。そもそも原因と結果とが別異であるということも、決して成り立たない。

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷 3 〈20 觀因果品〉(《藏要》4, 50a, n.2)：

無畏原云：「次就**因果一異性異門**分別。」

<sup>72</sup> (1) 《中論》卷 3 〈20 觀因果品〉(大正 30, 27b27-28)。

(2) 《般若燈論釋》卷 12 〈20 觀因果和合品〉：

因果若一者，能所則為一；因果若異者，因則同非因。(大正 30, 113c14-15)

(3) 月稱，梵本《淨明句論》；三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.590：

ekatve phalahetvoḥ syādaikyam janakajanyayoḥ /

prthaktve phalahetvoḥ syāttulyo heturahetunā //

もしも結果と原因とが同一であるならば，生ずるものと生ぜられるものとが一体〔である〕，ということになるであろう。もしも結果と原因とが別異であるならば，原因は原因でないものと等しい，ということになるであろう。

<sup>73</sup> (1) 《中論》卷 3 〈20 觀因果品〉(青目釋)：

**因果是一者，是事終不然；因果若異者，是事亦不然。**(第 19 頌)

**若因果是一，生及所生一；若因果是異，因則同非因。**(第 20 頌)

**若果定有性，因為何所生？若果定無性，因為何所生？**(第 21 頌)

**因不生果者，則無有因相；若無有因相，誰能有是果？**(第 22 頌)

**若從眾因緣，而有和合生，和合自不生，云何能生果？**(第 23 頌)

**是故果不從，緣合不合生；若無有果者，何處有合法？**(第 24 頌)

是眾緣和合法，不能生自體；自體無故，云何能生果？是故果不從緣合生，亦不從不合生。若無有果者，何處有合法？(大正 30, 27b25-c10)

(2) 案：《青目釋》將第 19 頌至第 24 頌合併解釋。

因」。

如泥是瓶因，瓶是泥果，泥、瓶二者，如截然各別，那麼，瓶望於火，草望於瓶，這也都是截然差別的；同樣的別體，火、草既不是瓶的因，不能生瓶的，泥也應與火、草同樣的成為非因了。

既瓶與火、草，同樣的無關係，各別有體；那麼如泥生瓶，火、草也應可以生瓶。火、草如不生瓶，泥也就應不生瓶。

所以，切實的說來，因果實有論者，是一、是異都有過失。

〔參〕約果體破 (pp.369-370)

〔21〕若果定有性，<sup>74</sup>因為何所生？若果定無性，因為何所生？<sup>75</sup>

〔22〕因不生果者，則無有因相；若無有因相，誰能有是果？<sup>76</sup>

一、略明 (p.369)

這二頌，專從果體的有無去觀察。

二、論主破 (pp.369-370)

〔一〕破果體之定有、定無——釋第 21 頌 (pp.369-370)

1、破果體實有 (pp.369-370)

假定「果」體是實「有」他的自「性」，因的能生力，也就不可能，所以說：「因為何所生？」

2、破果體實無 (p.370)

假定「果」體是實「無」自「性」，也不能說因有所生，如石女兒、空中花<sup>77</sup>，根本

<sup>74</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷 3〈20 觀因果品〉（《藏要》4，50a，n.3）：

無畏釋：「此下復就果有無性異門分別。」

<sup>75</sup> (1) 《中論》卷 3〈20 觀因果品〉（大正 30，27b29-c1）。

(2) 《般若燈論釋》卷 12〈20 觀因果和合品〉：

果若已有者，何用從因生？果若未有者，因復何能生？（大正 30，113c25-26）

(3) 《大乘中觀釋論》卷 13〈20 觀因果品〉：

果自體若有，因即何能生？果自體若無，因亦何能生？（《高麗藏》41，153b10-11）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；三枝充憲，《中論偈頌總覽》，p.592：

phalaṃ svabhāvasadbhūtaṃ kiṃ heturjanayiṣyati /

phalaṃ svabhāvasadbhūtaṃ kiṃ heturjanayiṣyati //

自性（固有の実体）としてすでに実在している結果を，どのような原因が生ずるのであろうか。自性として実在していない結果を，どのような原因が生ずるのであろうか。

<sup>76</sup> (1) 《中論》卷 3〈20 觀因果品〉（大正 30，27c2-3）。

(2) 《般若燈論釋》無對應偈頌。

(3) 《大乘中觀釋論》無對應偈頌。

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；三枝充憲，《中論偈頌總覽》，p.594：

na cājanayamānasya hetutvamupapadyate /

hetutvānupapattau ca phalaṃ kasya bhaviṣyati //

〔結果を〕現に生じてはいないものが原因となる，ということは成り立たない。原因となるものが成り立たないのであるならば，結果は，何ものについて，存在するであらうか。

是沒有的，能說有因能生他嗎？所以說：「**因為何所生？**」

**（二）若果不生則無因，若無因，何有果——釋第 22 頌** (p.370)

這樣，「**因**」都「**不**」能「**生果**」，也就沒「**有因**」的「**相**」可得。因之所以成為因，是由於他的生果。不能生，自然不成其為因了。

假使沒「**有因相**」，無因即沒有果，果是依因而有的，所以說「**誰能有是果**」？從**果不生**，說到**因體不成**；**無因**，更證實了**果的不可得**。所以實有自性者，實不能建立他的果法。

**（肆）約和合破** (pp.370-371)

[23] 若從眾因緣，而有和合法；和合自不生，云何能生果？<sup>78</sup>

[24] 是故果不從，緣合不合生；若無有果者，何處有合法<sup>79</sup>？<sup>80</sup>

<sup>77</sup> (1) 《大智度論》卷 2 〈1 序品〉：

十四難中若答有過罪。若人問：「**石女、黃門兒**，長短好醜何類？」此不應答，以無兒故。(大正 25, 75a13-15)

(2) 《正法念處經》卷 61 〈6 觀天品〉：

若起惡心，堅執不捨，心不安樂，不樂禪誦，不近善人，不生善法。如沙鹵地不生種子，又如沙中不出麻油；鹿獐心人亦復如是不生善法，如搆角乳，如月中暖，如**石女兒**，如**空中花**。(大正 17, 360c29-361a4)

<sup>78</sup> (1) 《中論》卷 3 〈20 觀因果品〉：

若從眾因緣，而有和合生\*；和合自不生，云何能生果？(大正 30, 27c4-5)

※生=法【宋】【元】【明】。(大正 30, 27d, n.4)

(2) 《般若燈論釋》卷 12 〈20 觀因果和合品〉：

自體及眾緣，和合不能生；自體既不生，云何能生果？(大正 30, 114a24-25)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 13 〈20 觀因果品〉：

亦非因緣成，亦非自體有；又非和合生，此何能生果？(《高麗藏》41, 153b22-23)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.596：

na ca pratyayahetūnāmiyamātmānamātmanā /

yā sāmagrī janayate sā katham janayetphalam //

もろもろの縁と原因とのこの集合(和合)が、みずから自分自身を生じないのであるならば、それ(集合)は、どのようにして、結果を生ずるであろうか。

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷 3 〈20 觀因果品〉(《藏要》4, 50a, n.4)：

無畏釋：此答「**因得和合則能生果**」。

(6) 葉少勇，《中論頌：梵藏漢合校、導讀、譯註》，p.324, [20.23]：

對方說：**單獨的因**的確不能生果，但是有了**因緣和合**就能生果。

論主回答：所謂的**因緣和合**，不過是一個**集合體**，而非**實質存有**。此**和合**自己尚不能產生自體，又怎麼能生起果呢？

<sup>79</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷 3 〈20 觀因果品〉(《藏要》4, 50a, n.5)：

無畏釋：此答「**和合是物自分故有**」。

<sup>80</sup> (1) 《中論》卷 3 〈20 觀因果品〉(大正 30, 27c6-7)。

(2) 《般若燈論釋》卷 12 〈20 觀因果和合品〉：

是故果不從，緣合不合生；以果無有故，和合法亦無。(大正 30, 114b1-2)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 13 〈20 觀因果品〉：

若因緣和合，所作得成者；果若無集因，即因緣不合。(《高麗藏》41, 153c11-12)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.598：

na sāmagrīkṛtaṃ phalaṃ nāsāmagrīkṛtaṃ phalam /

一、略明 (p.370)

平常說眾緣和合可以生果，到底什麼是和合呢？不同的種種因緣，和合起來，發生某種關係，而成的一種和合性。此眾緣的和合，外人以為能生果。又是勝論師，他主張有和合的理性，能和合眾緣。<sup>81</sup>

二、論主破 (pp.370-371)

(一) 和合性不可得，云何能生果——釋第 23 頌 (pp.370-371)

現在先研究這和合性的不可得。

和合的本身，細究起來，即是不可得的，他只是眾緣的和合。「從眾因緣而有」的「和合法」，並沒有他的實體。

「和合」性「自」己還「不」能「生」起；他的自體都不成立，怎麼能生果法呢？所以說：「云何能生果？」

和合不離眾緣而存在，如勝論者所想像的和合性，以為是別有實體的，可說根本不成立。離了眾緣，到底什麼是和合呀！

(二) 和合、不和合皆不能生果——釋第 24 頌 (p.371)

由上面的種種道理看來，知道實有自性的果法，是「不從」因「緣」和「合」而生的。和合尚且不生，「不」從因緣和「合」，當然更不能「生」了。

和合、不和合都不可生果，即沒有第三者可以生果的。「無有果」法，那裡還「有」和「合法」可得？眾緣和合有果生；因為果生，所以說有眾緣的和合：既沒有果，自然也就沒有和合法了。

(三) 小結 (p.371)

本論從和合的不成，說到不生果；再以沒有果體，歸結到和合的不可得。

(伍) 總結 (p.371)

本品的（眾緣、因果、果、和合）四章廣破，一般實有論者，也可以反省錯誤的癥結所在，不再亂談眾緣和合生果了！

---

asti pratyayasāmagrī kuta eva phalaṃ vinā //

集合によりつくられた結果は，無い。集合によらないでつくられた結果は，無い。結果が無いのに，[もろもろの] 縁の集合が，どうして，存在するであろうか。

<sup>81</sup> (1) [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)

(2) 印順法師，《中觀論頌講記》，〈14 觀合品〉，p.239：

佛法中，有人、法的相合，有二和合識，三和合觸的合；在印度的勝論師，有六句中的和合句。勝論又說：我、意、根、塵合則知生。即主張在根、塵和合時，因神我的御用意根，才有知識的產生。像這些實有論者所說的合，或以為實有自性者可合，或以為有實在的和合性。在正確的緣起觀察下，根本就不成其為合。所以要一一的擊破他，才了解因緣和合的真意。

【附錄】印順法師，〈20 觀因果品〉科判

【科判】		【偈頌】		
(戊二) 觀因果	(己一) 約眾緣破	(庚一) 有果與無果破	[01]若眾緣和合，而有果生者；和合中已有，何須和合生？ [02]若眾緣和合，是中無果者；云何從眾緣，和合而果生？ [03]若眾緣和合，是中有果者；和合中應有，而實不可得。 [04]若眾緣和合，是中無果者；是則眾因緣，與非因緣同。	
		(庚二) 與果、不與果破	[05]若因與果因，作因已而滅；是因有二體，一與一則滅。 [06]若因不與果，作因已而滅；因滅而果生，是果則無因。	
		(庚三) 俱果、不俱果破	[07]若眾緣合時，而有果生者；生者及可生，則為一時俱。 [08]若先有果生，而後眾緣合；此即離因緣，名為無因果。	
		(庚四) 變果、不變果破	[09]若因變為果，因即至於果；是則前生因，生已而復生。 [10ab]云何因滅失，而能生於果？	
		(庚五) 在果與有果破	[10cd]又若因在果，云何因生果？ [11ab]若因遍有果，更生何等果？ [11cd]因見不見果，是二俱不生。	
	(己二) 約因果破	(庚一) 合不合門破	(辛一) 別破相合	[12]若言過去因，而於過去果，未來現在果，是則終不合。 [13]若言未來因，而於未來果，現在過去果，是則終不合。 [14]若言現在因，而於現在果，未來過去果，是則終不合。
			(辛二) 總破合不合	[15]若不和合者，因何能生果？若有和合者，因何能生果？
		(庚二) 空不空門破	(辛一) 因中果空不空	[16]若因空無果，因何能生果？若因不空果，因何能生果？
			(辛二) 果體空不空	[17]果不空不生，果不空不滅；以果不空故，不生亦不滅。 [18]果空故不生，果空故不滅；以果是空故，不生亦不滅。
		(庚三) 是一是異門破	[19]因果是一者，是事終不然；因果若異者，是事亦不然。 [20]若因果是一，生及所生一；若因果是異，因則同非因。	
		(己三) 約果體破	[21]若果定有性，因為何所生？若果定無性，因為何所生？ [22]因不生果者，則無有因相；若無有因相，誰能有是果？	
	(己四) 約和合破	[23]若從眾因緣，而有和合法；和合自不生，云何能生果？ [24]是故果不從，緣合不合生；若無有果者，何處有合法？		



福嚴推廣教育班第 31 期（《中論》）

## 《中觀論頌講記》

〈觀成壞品第二十一〉<sup>1</sup>

（pp.372-393）

釋厚觀（2016.04.16）

### 壹、引言（p.372）

#### （壹）成壞與生滅之意義（p.372）

成壞與生滅，含義是有同有異的。

約同的方面說：生就是成，滅就是壞。平常說生成、滅壞，就是依此同義說。

約異的方面說：生滅多依剎那說，成壞多依相續說。

又，成即是得，含有不失而保存的意思。如犢子與一切有部，在得後建立成就<sup>2</sup>；其他學派，建立成就來現在。

壞是失，含有得而復失的意思。

所以，就法體說，生滅與成壞，是沒有多大差別的；

約相續說，就法的係屬<sup>3</sup>行人說，只可說成壞，不可說生滅。如說某人得某功德，某人又失壞禪定。行者道與果的證得和退失，都可作這樣說。

#### （貳）世界、有情都有成壞，但不應執成壞有自性（p.372）

世親論師的《十地論》中，以（總、別、同、異、成、壞）六相<sup>4</sup>說明一切法，也有此成、壞的二相。世界、萬物以及有情，都有成壞；所以現象中的成壞，也是普遍的概念。現在要觀察他、尋求他的自相，看他有沒有真實的自性相。

成壞是緣起的幻相，假使執有實性，成不成其為成，壞也不成其為壞了。

### 貳、正論：觀成壞（pp.373-393）

#### （壹）破成壞（pp.373-379）

<sup>1</sup>（1）清辨，《般若燈論釋》作〈21 觀成壞品〉（大正 30，114b19）。

（2）安慧，《大乘中觀釋論》作〈21 觀成壞品〉（高麗藏 41，153c14）。

（3）月稱，梵本《淨明句論》作〈21 觀成壞品〉。參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.601：sambhavavibhavaparikṣā nāmaikaviṃśatitamaṃ prakaraṇam（「生成と壞滅との考察」と名づけられる第二十一章）

<sup>2</sup> 印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.191：

**成就**：這是說一切有部特重的論門。**成就**，是已得而沒有失去的意思。與成就、不成就相關的，有得、捨、退。

**得**，是初得。所以凡是成就的，一定是得的；但有是得的而不成就，那是已得而又失去了。

**捨**，是得而又失去了。有捨此而得彼的，也有捨此而不得彼的。

**退**，專用於功德法的退失。可能得，由於因緣的乖違而沒有得，也可以名為退。

**成就**——得，與法不一定是同時的：有得在先而法在後的，有得在後而法在先的，也有法與得同時的。所以成就論門，多約三世說；也常約三性、三界、三學說，分別極為繁密。

<sup>3</sup> 係屬：歸附，隸屬。（《漢語大詞典》（一），p.1414）

<sup>4</sup> 天親菩薩造，〔後魏〕菩提流支等譯，《十地經論》卷 1：

六種相者，謂總相、別相，同相、異相，成相、壞相。（大正 26，125a1-2）

一、共有、相離破 (p.373)

(一) 總標——釋第 1 頌<sup>5</sup> (p.373)

[01] 離成及共成，是中無有壞；離壞及共壞，是中亦無成。<sup>6</sup>

1、外人執 (p.373)

有人說：壞相是有的，現見世間一切事物，都有他的敗壞相。有敗壞相，即有成就相；有成壞相，即一切法得成。

2、論主破 (p.373)

這話不能成立！依中觀的考察，「離」了「成」相，「及共成」相不離，都沒「有壞」相可得。

反之，「離」了「壞」相，「及共壞」相不離，其「中」也就「無」有「成」相可得。所以壞相與成相，是自性無所有的。

(二) 別釋 (pp.373-374)

1、離成之壞相不成——釋第 2 頌<sup>7</sup> (pp.373-374)

[02] 若離於成者，云何而有壞？如離生有死，是事則不然！<sup>8</sup>

<sup>5</sup> 《中論》卷 3 〈21 觀成壞品〉(青目釋)：

問曰：一切世間事現是壞敗相，是故有壞。

答曰：離成及共成，是中無有壞；離壞及共壞，是中亦無成。

若有成、若無成俱無壞，若有壞、若無壞俱無成。(大正 30，27c12-17)

<sup>6</sup> (1) 《中論》卷 3 〈21 觀成壞品〉(大正 30，27c14-15)。

(2) 《般若燈論釋》卷 12 〈21 觀成壞品〉：

離成無有壞，與俱亦無壞；離壞無有成，與俱亦無成。(大正 30，114b29-c1)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 14 〈21 觀成壞品〉：

離成無有壞，離壞亦無成；共成無有壞，共壞亦無成。(高麗藏 41，154a1-2)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.602：

vinā vā saha vā nāsti vibhavaḥ sambhavana vai /

vinā vā saha vā nāsti sambhavo vibhavana vai //

壞滅は，生成を離れても，共であるにしても，まったく存在しない。

生成は，壞滅を離れても，共であるにしても，まったく存在しない。

<sup>7</sup> 《中論》卷 3 〈21 觀成壞品〉(青目釋)：

若離於成者，云何而有壞？如離生有死，是事則不然！……

若離成，壞不可得。何以故？若離成有壞者，則不因成有壞，壞則無因，又無成法而可壞。

成名眾緣合，壞名眾緣散；若離成有壞者，無成誰當壞？如無瓶不得言瓶壞，是故離成無壞。

(大正 30，27c18-28)

<sup>8</sup> (1) 《中論》卷 3 〈21 觀成壞品〉(大正 30，27c18-19)。

(2) 《般若燈論釋》卷 12 〈21 觀成壞品〉：

離成則無壞，云何得有壞？離死則無生，無壞何有成？(大正 30，114c16-17)

(3) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.604：

bhaviṣyati katham nāma vibhavaḥ sambhavaṃ vinā /

vinaiva janma maraṇaṃ vibhavo nodbhavaṃ vinā //

そもそも，壞滅は，生成を離れて，どうして，存在するであろうか。

生まれることを離れて，死ぬこと〔が存在するであろうか〕。壞滅は，出生を離れては〔存在し〕ないのである。

(4) 歐陽竟無編，《中論》卷 3 〈21 觀成壞品〉(《藏要》4，50b，n.3)：

先破「離成的壞相」不成。

成是生相，壞是滅相，有生才可說有死，所以要有成才可說有壞。假使「離」了「成」，那就不可說「有壞」。如離成而可以有壞，那就等於說「離生有死」。離生有死當然是不對的，所以說「是事則不然」。

**2、共有之成壞不成——釋第3頌<sup>9</sup>** (p.374)

[03] 成壞共有者，云何有成壞？如世間生死，一時則不然！<sup>10</sup>

**(1) 外人執** (p.374)

離成沒有壞，那麼，「成壞」相「共有」，該可以說有壞、有成了吧？

**(2) 論主破** (p.374)

不離成的壞、不離壞的成，二相共有，就是俱時。成、壞如俱時，怎麼可說「有成」、有「壞」？

第一、成壞二法共有，即是各別的各行其是。成不待壞而成，壞不待成而壞，這就是同時不成相待。

而且，成與壞是相違的，「如世間」的有情「生死」，是含有矛盾性的。說他是「一時」，這是「不然」的。

如同時有壞，「成」就被「壞」壞了，不成其為「成」；「壞」就被「成」所成，不成其為「壞」。自性實有的諸法，怎麼能又「成」又「壞」呢？

**3、離壞之成相不成——釋第4頌<sup>11</sup>** (p.375)

番、梵云：「無起則無壞。」

<sup>9</sup> 《中論》卷3〈21 觀成壞品〉（青目釋）：

成壞共有者，云何有成壞？如世間生死，一時則不然！……

若謂共成有壞者，是亦不然。何以故？法先別成而後有合。合法不離異，若壞離異，壞則無因，是故共成亦無壞。（大正 30，27c20-28a2）

<sup>10</sup> (1) 《中論》卷3〈21 觀成壞品〉（大正 30，27c20-21）。

(2) 《般若燈論釋》卷12〈21 觀成壞品〉：

若成與壞俱，云何當可得？亦如生與死，不可得同時。（大正 30，114c21-22）

(3) 《大乘中觀釋論》卷14〈21 觀成壞品〉：

壞法亦如成，無共離道理；成法亦如壞，無共離道理。（高麗藏 41，154a12-13）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.606：

sambhavenaiva vibhavaḥ katham saha bhaviṣyati /  
na janmamarāṇaṃ caivaṃ tulyakālam hi vidyate //

どうして、壞滅が、生成と共に（同時に）存在するであろうか。なぜならば、生まれることと死ぬこととは、決して同一の時間には存在しないからである。

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷3〈21 觀成壞品〉（《藏要》4，50b，n.4）：

番、釋、燈、梵四本次皆有二頌，就壞與成俱、成與壞俱分辨，文句大同，今譯略為一頌。

<sup>11</sup> 《中論》卷3〈21 觀成壞品〉（青目釋）：

若離於壞者，云何當有成？無常未曾有，不在諸法時。……

若離壞、共壞無有成者，若離壞有成，成則為常；常是不壞相，而實不見有法常不壞相，是故離壞無成。

〔04〕若離於壞者，云何當有成？無常未曾有，不在諸法時。<sup>12</sup>

離成的壞相不成，這就很可以知道離壞的成相也不得成。所以說：「若離於壞者，云何當有成？」如定執離壞有成，這成就是常住。常住的就該永遠沒有壞相。

然世間沒有一法不歸於無常，也即可知「無常」相遍一切時，「未曾有」過「不在諸法」上的「時」候；一切不離無常相。成相不是常住相，是諸行流變中的安定相，是緣起的，是不背無常法印的。所以離壞的成相，決不可能。

## 二、共成、離成破——釋第5頌<sup>13</sup> (pp.375-376)

〔05〕成壞共無成，離亦無有成，是二俱不可，云何當有成？<sup>14</sup>

若謂共壞有成者，是亦不然。成、壞相違，云何一時有？如人有髮、無髮不得一時俱；成、壞亦爾，是故共壞有成，是事不然。何以故？若謂分別法者，說成中常有壞，是事不然。何以故？若成中常有壞，則不應有住法，而實有住。

是故若離壞、共壞不應有成。(大正 30, 27c22-28a10)

<sup>12</sup> (1) 《中論》卷 3 〈21 觀成壞品〉(大正 30, 27c22-23)。

(2) 《般若燈論釋》卷 12 〈21 觀成壞品〉：

若離壞有成，云何當可得？諸體上無常，一切時中有。(大正 30, 114c26-27)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 14 〈21 觀成壞品〉：

離壞若有成，云何當可得？法體無常徧，無處而不有。(高麗藏 41, 154a15-16)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.608：

bhaviṣyati katham nāma sambhavo vibhavaṃ vinā /  
anityatā hi bhāveṣu na kadācinna vidyate //

そもそも，生成は，壞滅を離れて，どうして，存在するであろうか。なぜならば，もろもろの「存在(もの・こと)」においては，無常であることが，どのような場合にも，存在しないことはないからである。

<sup>13</sup> 《中論》卷 3 〈21 觀成壞品〉(青目釋)：

成壞共無成，離亦無有成，是二俱不可，云何當有成？

若成壞共亦無成，離亦無成。

若共成則二法相違，云何一時？若離則無因。

二門俱不成，云何當有成？若有應說。(大正 30, 28a11-15)

<sup>14</sup> (1) 《中論》卷 3 〈21 觀成壞品〉(大正 30, 28a11-12)。

(2) 《般若燈論釋》卷 12 〈21 觀成壞品〉：

成與壞同時，云何而可得？亦如生與死，同時者不然。(大正 30, 115a18-19)

成壞互共成，此二無有成；離此二互成，二法云何成？(大正 30, 115a22-23)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 14 〈21 觀成壞品〉：

若離成有壞，云何當可得？亦如生與死，非同時而有。(高麗藏 41, 154a20-21)

若二互共成，彼二互無有，成壞二無故，云何有成就？(高麗藏 41, 154b2-3)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.610, p.612：

sambhavo vibhavaṃ saha katham saha bhaviṣyati /  
na janmamaraṇaṃ caiva tulyakālaṃ hi vidyate //

どうして，生成が，壞滅と共に(同時に)存在するであろうか。なぜならば，生まれることと死ぬこととは，決して同一の時間には存在しないからである。

sahānyonyena vā siddhirvinānyonyena vā yayoh /  
na vidyate tayoh siddhiḥ katham nu khalu vidyate //

およそ相互に共であるとしても，また相互に離れているとしても，両者の成立は存在しないような，そのような両者の成立が，実に，どうして，存在する[であろう]か。

**（一）成與壞共俱或相離，皆不能成立**（pp.375-376）

從上面考察，可知成、壞二相的相離或共有，都不能成立。現在更從相成、不相成去觀察：

即成與壞相，如相互的共成（依成相成壞相，依壞相成成相），此相待的共成，在自性實有者是不可通的；如上面的破「相待而成」。<sup>15</sup>

假定說，成相與壞相，是不相關而分離的，成壞二相自體能成，這也是不可以的；

<sup>15</sup>（1）參見《中論》卷2〈10 觀燃可燃品〉：

〔破成已之待〕

若因可燃燃，因燃有可燃，先定有何法，而有燃可燃？（第8頌）（大正30，15a24-25）

若因可燃燃，則燃成復成，是為可燃中，則為無有燃。（第9頌）（大正30，15b6-7）

〔破待已而成〕

若法因待成，是法還成待，今則無因待，亦無所成法。（第10頌）（大正30，15b14-15）

若法有待成，未成云何待？若成已有待，成已何用待？（第11頌）（大正30，15b20-21）

（2）參見印順法師，《中觀論頌講記》，〈10 觀燃可燃品〉，pp.202-204：

〔第8頌〕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？」

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。

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。

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。

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。

〔第9頌〕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。

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。」

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？

〔第10頌〕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。

〔第11頌〕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！

如破「不相待而成」(如〈10 觀燃可燃品〉說)。<sup>16</sup>

所以說：「成壞」二相「共」相成立，其實是二相「無」可「成」的。  
如說二相相「離」而各各自成，也同樣的沒「有成」。

若共相成、若相離成，此「二」門「俱不可」，怎麼還可說「有」成相、壞相可「成」？

**〔二〕清辨釋「成」——指「成壞能不能成立」**(p.376)

本頌有成、無成的成，依清辨釋，指成壞二相的能不能成立。<sup>17</sup>

**三、滅盡、不盡破——釋第 6 頌**<sup>18</sup> (pp.376-377)

〔06〕盡則無有成，不盡亦無成；盡則無有壞，不盡亦無壞。<sup>19</sup>

**〔一〕略明**(p.376)

一切法沒有則已，有必有他的特相。如盡是一切法念念不住的滅盡相，不盡是一切法的常相續不斷的不盡相。以此盡、不盡去觀察，可知成壞的自相都不成。

**〔二〕別釋**(pp.376-377)

<sup>16</sup> (1)《中論》卷 2〈10 觀燃可燃品〉：

〔破異可燃之燃〕

如是常應燃，不因可燃生，則無燃火功，亦名無作火。(第 2 頌)(大正 30, 14c14-15)  
燃不待可燃，則不從緣生；火若常燃者，人功則應空。(第 3 頌)(大正 30, 14c23-24)

〔破異燃之可燃〕

若汝謂燃時，名為可燃者，爾時但有薪，何物燃可燃？(第 4 頌)(大正 30, 14c29-15a1)

(2) 參見印順法師，《中觀論頌講記》，〈10 觀燃可燃品〉，pp.198-199。

<sup>17</sup> 《般若燈論釋》卷 12〈21 觀成壞品〉：

復次，互不成者，如論偈說：

成壞互共成，此二無有成；離此二互成，二法云何成？

釋曰：此謂成壞二法不可得成。如外人先說有時而為成壞因者，因則不成。(大正 30, 115a22-25)

<sup>18</sup> 《中論》卷 3〈21 觀成壞品〉(青目釋)：

問曰：現有盡滅相法，是盡滅相法，亦說盡、亦說不盡，如是則應有成壞。

答曰：盡則無有成，不盡亦無成；盡則無有壞，不盡亦無壞。

諸法日夜中念念常滅盡過去，如水流不住，是則名盡。是事不可取、不可說，如野馬無決定性可得，如是盡無決定性可得，云何可得分別說有成？是故言盡亦不成。

成無故亦不應有壞，是故說盡亦無有壞。

又念念生滅常相續不斷故名不盡，如是法決定常住不斷，云何可得分別說言今是成時？是故說無盡亦無成。

成無故無壞，是故說不盡亦無壞。

如是推求，實事不可得故，無成無壞。(大正 30, 28a15-29)

<sup>19</sup> (1)《中論》卷 3〈21 觀成壞品〉(大正 30, 28a18-19)。

(2)《般若燈論釋》卷 12〈21 觀成壞品〉：

盡者無有起，無盡亦無起；有盡者無壞，無盡亦無壞。(大正 30, 115a29-b1)

(3) 安慧，《大乘中觀釋論》卷 14〈21 觀成壞品〉：

盡即無有成，不盡亦無成；盡即無有壞，不盡亦無壞。(高麗藏 41, 154b20-21)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.614：

kṣayasya sambhavo nāsti nākṣayasyāsti sambhavaḥ /

kṣayasya vibhavo nāsti vibhavo nākṣayasya ca //

滅尽したものには，生成は存在しない。滅尽しないものには，生成は存在しない。

滅尽したものには，壞滅は存在しない。滅尽しないものにも，壞滅は〔存在し〕ない。

**1、盡或不盡皆不成** (p.376)

因為**盡滅相**即是**壞相**，一切法都有他的滅盡相，**滅盡**與**生成**相反，所以說：「**盡則無有成**。」

**不盡**嗎？一切法本是相續不斷不失的，本來如此，又從那裡說生成？所以說：「**不盡亦無成**。」

外人的心目中，以為不盡就是成；現在說一切法本來是這樣，本來如此，何成之有？

**2、盡或不盡皆不壞** (pp.376-377)

**盡**是**滅相**，一切法本來是念念不住的滅盡，更有何可壞？所以說：「**盡則無有壞**。」當然的，滅盡的**無可再壞**；就是**不盡**，也不可以說壞。**不盡**就是常相續，常相續的，當然不是壞的了，所以說：「**不盡亦無壞**。」

**四、法體、法相破——釋第 7 頌**<sup>20</sup> (p.377)

[07] 若離於成壞，是亦無有法；若當離於法，亦無有成壞。<sup>21</sup>

**(一) 若離成壞相，便無從了知法體的存在——釋第 7 頌前半頌** (p.377)

法，指**具體事相**的存在。有法，必有他的成壞相；假使「離」了「成壞」相，也就「無有」這一「法」了。

因為，沒有成壞相的，不是沒有，就是常住。

沒有，當然不成為法。

世間的存在，與生起的一切法，也決沒有常住的。

所以，沒有成壞，即無從了知法的存在。

**(二) 若離法體，則無成壞相——釋第 7 頌後半頌** (p.377)

同時，成壞也不是空虛的概念，他是某一法所具有的；也唯有有法，才顯出他的成

<sup>20</sup> 《中論》卷 3〈21 觀成壞品〉(青目釋)：

問曰：且置成壞，但令有法，有何答？

答曰：若離於成壞，是亦無有法；若當離於法，亦無有成壞。

離成壞無法者，若法無成、無壞，是法應或無、或常。而世間無有常法，汝說離成壞有法，是事不然。

問曰：若離法但有成壞，有何答？

答曰：離法有成壞，是亦不然。何以故？若離法誰成誰壞？是故離法有成壞，是事不然。(大正 30, 28a29-b9)

<sup>21</sup> (1) 《中論》卷 3〈21 觀成壞品〉(大正 30, 28b2-3)。

(2) 《般若燈論釋》卷 12〈21 觀成壞品〉：

若離彼成壞，則無有物體；是成壞二法，離物體亦無。(大正 30, 115b12-13)

(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.616：

sambhavo vibhavaścaiva vinā bhāvaṃ na vidyate /

sambhavaṃ vibhavaṃ caiva vinā bhāvo na vidyate //

「存在(もの・こと)」を離れては，生成も壞滅も決して存在しない。また，生成と壞滅とを離れては，「存在(もの・こと)」は決して存在しない。

壞相。所以，「離」了某一「法」的當體，也就沒「有成壞」相可得。

**（三）小結：成壞（法相、能相）與法（法體、可相）緣起不相離**（p.377）

法是可相，成壞是相，成壞與法是緣起的。

但外人主張成壞相與法體是差別的，如生、住、滅三相是法外別有<sup>22</sup>，得、非得相也是法外別有的。<sup>23</sup>所以，現在從相與所相的不相離破斥他。

**五、性空、不空破——釋第 8 頌**<sup>24</sup>（pp.378-379）

[08] 若法性空者<sup>25</sup>，誰當有成壞？若性不空者，亦無有成壞。<sup>26</sup>

**（一）略明**（p.378）

法性空的法，指具體事相。

空與不空，說事相的實無自體或實有自體，也就是實有法與實無法。

**（二）論主破**（p.378）

**1、若法實無，則無成壞**（p.378）

假使「法」的體「性」如空花論者<sup>27</sup>所執為「空」無的，那「誰」還能「有」此「成」

<sup>22</sup> 印順法師，《中觀論頌講記》，〈7 觀三相品〉，pp.142-143：

一切有與犢子系，從分析的見地，分析色法到了極微，心法到了剎那。這剎那、極微的法體，是常住自性的，沒有生、住、滅可說。這色心的所以成為有為法，在作用上，有生、住、滅的三階段，是受了生、住、滅三相的推動。三相，是別有一種實在的法。色法或心心所法的和合現起，從未來來現在，又從現在到過去，有生、住、滅相與他俱有，所以說三相是有為法的相。……一切有部們對三相加以研究，說三相，不是色法，也不是心、心所法，是非色非心的不相應行法。

<sup>23</sup> （1）《阿毘達磨俱舍論》卷 4 〈2 分別根品〉：

心不相應行何者是耶？

頌曰：心不相應行，得、非得、同分、無想、二定、命、相、名身等類。

論曰：如是諸法心不相應，非色等性，行蘊所攝，是故名心不相應行。

於中且辯「得、非得」相。

頌曰：得謂獲、成就，非得，此相違。得、非得唯於，自相續、二滅。

論曰：得有二種：一者，未得、已失今獲；二者，得已不失，成就。（大正 29，22a4-14）

（2）參見《阿毘達磨俱舍論》卷 5 〈2 分別根品〉（大正 29，29b29-c3）。

<sup>24</sup> 《中論》卷 3 〈21 觀成壞品〉（青目釋）：

**若法性空者，誰當有成壞？若性不空者，亦無有成壞。**

若諸法性空，空何有成壞？若諸法性不空，不空則決定有，亦不應有成壞。（大正 30，28b10-13）

<sup>25</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷 3 〈21 觀成壞品〉（《藏要》4，51b，n.2）：

番、梵、釋：皆無「法性」二字，無畏釋乃云：「物自性空不空。」

<sup>26</sup> （1）《中論》卷 3 〈21 觀成壞品〉（大正 30，28b10-11）。

（2）《般若燈論釋》卷 12 〈21 觀成壞品〉：

有成壞二法，物體空不然；有成壞二法，體不空不然。（大正 30，115b21-22）

（3）《大乘中觀釋論》卷 14 〈21 觀成壞品〉：

彼成壞二法，非空故可有；又成壞二法，非不空可有。（高麗藏 41，155a4-5）

（4）月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.618：

sambhavo vibhavaścaiva na śūnyasyopapadyate /

sambhavo vibhavaścaiva nāśūnyasyopapadyate //

生成も壞滅も，空であるものには，決して成り立たない。また，生成も壞滅も，空ではないものには，決して成り立たない。



與「壞」？等於說沒有有情，即沒有生死可說。

**2、若法實有，亦無成壞** (p.378)

假使如實有論者所執，以為法的自「性不空」，是實有的；實有自體的，即不能說「有」始「成」、有毀「壞」。

一切有者，不是說三世實有，法體不可說「本無今有的生成，有已還無的滅壞」嗎？這簡直就成為常住的了。常住法，當然不能說有成壞。

**(三) 印順法師評** (pp.378-379)

或者說：本論說「不空不能有成壞，性空也不可以有成壞」，可見本論的究竟義，不是性空。

這種思想，即是唯一的**偽中觀論者**。不知**有所得人**所說的性空，是決定無，一切如龜毛兔角的無，所以破壞一切。

中觀的性空者，說性空，是無實自性叫性空，不是沒有緣起的幻有。自性空的，必是從緣有的，所以一切可以成立。

性空者所說，名詞是世俗共許的，意義卻不同，所以能以假名說實相，能言隨世俗而心不違實相。瞭解性空者與非性空者，簡直沒有共同點。

**六、一體、別異破——釋第9頌**<sup>28</sup> (p.379)

[09] 成壞若一者，是事則不然；成壞若異者，是事亦不然。<sup>29</sup>

<sup>27</sup> (1) 《阿毘達磨順正理論》卷 51：

都無論者說：一切法都無自性，皆似空花。(大正 29，630c13-14)

(2) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 9：

有說五種：一、**名有**，謂龜毛、兔角、空花鬘等。二、**實有**，謂一切法各住自性。三、**假有**，謂瓶、衣、車乘、軍、林、舍等。四、**和合有**，謂於諸蘊和合，施設補特伽羅。五、**相待有**，謂此彼岸、長短事等。(大正 27，42a29-b4)

(3) 印順法師，《性空學探源》，第三章，第一節，第一項〈學派之分流與毘曇〉，pp.105-106。又《順正理論》卷 51 (大正 29，630c6-14) 及《顯宗論》卷 26 (大正 29，901b25-29)，也有類似的說明：

<sup>(1)</sup> **增益論者**，說有真實補特伽羅及前諸法(犢子系)。<sup>(2)</sup> **分別論者**，唯說有現、及過去世未與果業(飲光部)。<sup>(3)</sup> **剎那論者**，唯說有現一剎那中十二處體。<sup>(4)</sup> **假有論者**，說現在世所有諸法亦唯假有。<sup>(5)</sup> **都無論者**，說一切法都無自性，皆似空花。……

聲聞學者對「假有」與「都無」，是有不同的看法，假有還可以有，都無則一切沒有。《婆沙》稱都無曰空花外道，意許著大乘性空論者，及接近大乘見的一分聲聞學派。

<sup>28</sup> 《中論》卷 3〈21 觀成壞品〉(青目釋)：

**成壞若一者，是事則不然；成壞若異者，是事亦不然。**

**推求成壞一則不可得。何以故？異相故，種種分別故。**

又成壞異亦不可得。何以故？無有別故，亦無因故。(大正 30，28b14-18)

<sup>29</sup> (1) 《中論》卷 3〈21 觀成壞品〉(大正 30，28b14-15)。

(2) 《般若燈論釋》卷 12〈21 觀成壞品〉：

是成壞二法，一體者不然；是成壞二法，異體者不然。(大正 30，115b27-28)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 14〈21 觀成壞品〉：

此成壞二法，非一性可有；此成壞二法，亦非異性有。(高麗藏 41，155a13-14)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.620：

再以一異門破：說「成壞」是「一」，這是「不」可的，一體如何有二相？說成壞是一，這是破壞成壞的差別相了。

假定說：「成壞」是「異」的，同樣「不」得行；是異，就是彼此隔絕。事實上，成壞相是不能這樣分割的。而且離成不可想像壞，離壞也不可想像成。非成的壞是斷滅，非壞的成是常住，這怎麼可以呢？

**〔貳〕破生滅** (pp.379-393)

**一、執生滅不成** (pp.379-382)

**〔一〕直責——釋第 10 頌<sup>30</sup>** (pp.379-382)

〔10〕若謂以現見，而有生滅者，則為是癡妄，而見有生滅。<sup>31</sup>

**1、外人執：現見世間有生滅，佛亦說無常生滅** (p.380)

外人撇開成壞，以為現見世間有生有滅，有生滅即不能說沒有成壞；所以論主要破斥他的生滅。世間一般眼見、耳聞所認識到的諸法，有生滅現象，所以建立生滅是有，這似乎是沒有可否認的；佛不是也說無常生滅嗎？

**2、論主破** (p.380)

其實不然！我們「現見」的諸法「有生滅」，這不是諸法有這自性的生滅，只是我們無始來錯亂顛倒，招感現見諸法的感覺機構（根身），再加以能知的「癡妄」心；依此根身、妄識，才「見」到諸法的「有生」有「滅」，以為所認識的事事物物，確是像自己所見的實生實滅。

不知癡妄心所現見的生滅，是經不起理智抉擇分別的。一切理智觀察，妄見的生滅立即不可得，唯是不生不滅的空寂。

**3、印順法師評** (pp.380-382)

sambhavo vibhavaścaiva naika ityupapadyate /  
sambhavo vibhavaścaiva na nānetyupapadyate //

生成と壞滅とが同一であるということは，決して成り立たない。

また，生成と壞滅とが別異であるということも，決して成り立たない。

<sup>30</sup> 《中論》卷 3 〈21 觀成壞品〉（青目釋）：

若謂以現見，而有生滅者，則為是癡妄，而見有生滅。

若謂以眼見有生滅者，云何以言說破？

是事不然。何以故？眼見生滅者，則是愚癡顛倒故。見諸法性空無決定，如幻如夢；但凡夫先世顛倒因緣得此眼，今世憶想分別因緣故，言眼見生滅，第一義中實無生滅。是事已於〈破相品〉\*中廣說。（大正 30，28b19-26）

※案：〈破相品〉即〈7 觀三相品〉。

<sup>31</sup> (1) 《中論》卷 3 〈21 觀成壞品〉（大正 30，28b19-20）。

(2) 《般若燈論釋》卷 12 〈21 觀成壞品〉：

起者先已遮，無起法亦遮，見成者愚癡，見壞者亦爾。（大正 30，115c7-8）

(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.622：

dṛśyate sambhavaścaiva vibhavaścaiva te bhavet /  
dṛśyate sambhavaścaiva mohādvibhava eva ca //

生成も壞滅も現に見られていると，汝には〔そのように〕あるであろう。〔しかるに実は〕，生成と壞滅とは，愚かな迷い（愚癡）によって，見られているにほかならない。

**(1)「重感覺經驗」與「偏理性認識」之異說** (pp.380-381)

**A、略明** (p.380)

一般人的意見：在現象界所**感覺經驗**到的生滅，在**理智界**是不能成立的；**感覺經驗**與**理性認識**，可說有一大矛盾。

**B、別述** (p.380)

**(A) 偏理性而否定感覺** (p.380)

所以，**西洋哲學者**也有說：雜多、運動、起滅的感覺，是錯誤的；宇宙萬有的實體，是整個的、靜的、不生滅的。這是以**理性為主**而**推翻感覺**的。

**(B) 重感覺而薄理性** (pp.380-381)

也有人說：生命直覺到的一切**感覺界**，是**真實的**；**理性**才是**空虛的、抽象的**。這是**重感覺**而**薄理性**的。然而，他們十九以為**感覺認識**的事物，與**理性絕對不同**。

**(2) 重感覺與偏理性者對生滅、不生滅的看法** (p.381)

**A、重感覺者，前五識與意識的剎那直覺不能察覺生滅，經比度推論才見有生滅** (p.381)

性空論者與他們根本不同。

眼、耳、鼻、舌、身的**五根識**，與**意識的剎那直覺**，如離去根的、境的、識的**錯誤因緣**<sup>32</sup>，這就是世俗真實的**世俗現量**。此世俗現量，不離自性的倒見，約第一義說，還是虛妄顛倒的。

因為他**剎那剎那的直感**，不能覺到生滅的，然而對象未嘗不生滅。

由**意識**承受直感而來的認識，加以**比度**<sup>33</sup>推論等，才發見有生有滅。一般意識所認識的諸法流變，久而久之，養成慣習的知識，於是乎，我們也就以為**感覺界**能明見有生、有滅了。

**B、偏哲學理性的思考，認為事相實有、一體、無生滅** (p.381)

這種常識的現見有生有滅，如加以更深的思考，到達**西洋哲學家**理性的階段，又感到生滅的困難了。<sup>34</sup>

<sup>32</sup> 印順法師，《成佛之道》（增注本），pp.345-346：

在**世俗**的假施設中，又有**正與倒**二類，也是應該善巧分別的。如白天，與人相見，說話做事，是一類；夢中與人相見，說話做事，又是一類。白天的人事活動，是現實時空中的事實，是別人所可以證知為實在的。世俗法中，這是被認為實在的，名為**正世俗**。

但夢境，只是個人的夢境；在世俗法中，也可是虛妄不實的。

這類**倒世俗**，有是**境相**的惑亂，如插筆入玻璃水杯中，見筆是曲折的。

如眼有**翳**<sup>\*</sup>，見到空花亂墜，這是**根**的惑亂。

如心有成見的，所有錯誤的見解，是**識**的惑亂。

※**眚**（尸厶ㄨ）：眼睛生翳。（《漢語大詞典》（七），p.1196）。

※**翳**（一、ㄨ）：4.目疾引起的障膜。（《漢語大詞典》（九），p.676）

<sup>33</sup> 比度：進行比較和推測。（《漢語大詞典》（五），p.266）

<sup>34</sup> 印順法師，《中觀論頌講記》，〈2 觀去來品〉，p.80：

世間的智者，見到人有生老病死的演變，世界有滄桑的變化，也有推論到一切一切，無時不在生滅變化中的。但一旦發覺他本身的矛盾，就從**運動講到不動**上去。像希臘哲學者芝諾，

原來世俗現量的直感經驗，有自性見的錯誤，他是著於一點（境界）的。直覺到此時、此空的此物，是「這樣」。

這「這樣」的直感，為認識的根源，影響於意識的理性思考；所以意識的高級知識，也不離自性見，總是把事相認為實有的（否則就沒有）、一體的（否則就別體）、安住的（否則就動）。這樣的理性思考，於是乎與常識衝突，與生滅格格不相入，生滅就成了問題。

**C、性空者從認識的來源，指出外人的病根在自性見**（pp.381-382）

性空者從認識的來源上，指出他的錯誤——五根識及意識的剎那直觀，直接所覺到的是有錯誤成分的（這與實有論者分道了）。實有、獨有、常有，根本就不對，所以影響意識、影響思想，起諸法實有生滅的妄執。

佛法尋求自性不可得，即是破除這根本顛倒，不是否認生滅，只是如外人妄執實有的生滅不可得。所以實有的生滅不可得，病根在自性見。如貫徹自性不可得，就是達到一切法性本空了。

**(3) 知緣起性空如幻，才能解決世間理性與感覺的矛盾**（p.382）

從性空中正觀一切，知道諸法的如幻相；如幻生滅相，感覺與理性的矛盾，就此取消。不壞世間的如幻緣起，而達勝義性空，這就是二諦無礙的中觀。

世間的學者，在感覺中，不能通達無自性空，所以在理性中，即不能了解幻化緣起的生滅相。結果，重理性者，放棄感覺的一邊；重感覺者，放棄理性的一邊，二者不能相調和。

唯有佛法，唯有佛法的性空者，才能指出問題的癥結所在，才是正見諸法的實相者。

**(二) 別破**（pp.382-384）

**I、法非法不生——釋第 11 頌**<sup>35</sup>（pp.382-383）

[11] 從法<sup>36</sup>不生法，亦不生非法；從非法不生，法及於非法。<sup>37</sup>

---

早就有運動不可能的論證。中國的哲者，也說見鳥不見飛。

<sup>35</sup> 《中論》卷 3 〈21 觀成壞品〉（青目釋）：

**從法不生法，亦不生非法；從非法不生，法及於非法。**

從法不生法者，若失、若至，二俱不然。從法生法，若至、若失是則無因，無因則墮斷常。若已至從法生法，是法至已而名為生，則為是常。又生已更生，又亦無因生，是事不然。若已失從法生法者，是則失因，生者無因，是故從失亦不生法。

從法不生非法者，非法名無所有，法名有，云何從有相生無相？是故從法不生非法。

從非法不生法者，非法名為無，無云何生有？若從無生有者，是則無因，無因則有大過，是故不從非法生法。

不從非法生非法者，非法名無所有，云何從無所有生無所有？如兔角不生龜毛，是故不從非法生非法。（大正 30，28b27-c13）

<sup>36</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷 3 〈21 觀成壞品〉（《藏要》4，52a，n.1）：

「法、非法」，番、梵：「作有物、無物。」

<sup>37</sup> (1) 《中論》卷 3 〈21 觀成壞品〉（大正 30，28b27-28）。

**(1) 略明** (p.383)

外人不了解論主的真意所在，以為論主否定生滅，當然不願意接受。所以再破斥他的生滅，讓他自己理解自己的困難。

此下二頌（11、12 兩頌），但破生不破滅；因為滅是生的否定，生不成，滅當然也不成了。

**(2) 論主破** (p.383)

**A、法不生法，亦不生非法** (p.383)

法是有自相的實物，非法是自相無的非實，這是外人的見解。

現在就此破斥：有自相的法，就是自體存在的；自體存在的實法，與自有的實法，各各實有，沒有相生的可能，所以「從法不生法」。

法是實有，當然不會生實無的法；既是實無，也就無所謂生，所以從法「亦不生非法」。

**B、非法不生法，亦不生非法** (p.383)

從有生無，固然不可；從無生有，同樣的不可能。無，哪有能生的功能？所以「從非法不生法」。

從無生有，尚且不可能，從無生無，更是笑話了，所以從非法也不生「於非法」。

**2、自他共不生——釋第 12 頌**<sup>38</sup> (pp.383-384)

[12] 法不從自生，亦不從他生，不從自他生，云何而有生？<sup>39</sup>

(2) 《般若燈論釋》卷 12 〈21 觀成壞品〉：

有體不生體，亦不生無體；無體不生體，亦不生無體。(大正 30，115c15-16)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 14 〈21 觀成壞品〉：

有體不生體，無體不生體；體不生無體，有無體不生。(高麗藏 41，155b6-7)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.624：

na bhāvājjāyate bhāvo bhāvo 'bhāvānna jāyate /

nābhāvājjāyate 'bhāvo 'bhāvo bhāvānna jāyate //

「存在（もの・こと）」は「存在（もの・こと）」から生ぜられることはない。「存在（もの・こと）」は「非存在（のもの・こと）」から生ぜられることはない。「非存在（のもの・こと）」は「非存在（のもの・こと）」から生ぜられることはない。「非存在（のもの・こと）」は「存在（もの・こと）」から生ぜられることはない。(有は有から生じない。有は無から生じない。無は無から生じない。無は有から生じない)。

<sup>38</sup> 《中論》卷 3 〈21 觀成壞品〉(青目釋)：

問曰：法、非法雖種種分別故無生，但法應生法。

答曰：法不從自生，亦不從他生，不從自他生，云何而有生？

法未生時無所有故，又即自不生故，是故法不自生。

若法未生則亦無他，無他故不得言從他生。

又未生則無自，無自亦無他，共亦不生。

若三種不生，云何從法有法生？(大正 30，28c13-21)

<sup>39</sup> (1) 《中論》卷 3 〈21 觀成壞品〉(大正 30，28c15-16)。

(2) 《般若燈論釋》卷 12 〈21 觀成壞品〉：

法體不自生，亦不從他生，亦無自他生，今說何處生？(大正 30，115c26-27)

「法不從自」體「生」，生就有能生、所生，不能說自，自就不能說生。

如沒有自體，從他體生呢？有自體法，才可待他說生；自體無有，就沒有可以與他相對待的。無自即無他，所以法也「不從他生」。

自、他各別都不能生，自他和合起來又怎麼能生？所以法也「不從自他生」。單自、獨他，及自他和合均不能生，怎麼還可說「有生」呢？

**3、小結：以「法非法不生」、「自他共不生」二門破外人所執生滅** (p.384)

外人執有生滅，現在以二門略檢，即知有自性的生是不成的了。

## 二、執生滅有過 (pp.384-393)

**(一) 標斷常失——釋第 13 頌**<sup>40</sup> (pp.384-387)

[13] 若有所受法，即墮於斷常，當知所受法，若常若無常？<sup>41</sup>

**1、釋頌義：若取著諸法是實，即墮斷常過** (p.384)

如固執諸法的實生、實滅，即有斷、常的過失。有所受，就是於認識上的法有所取；有所取，就是有所著。以為此法確是這樣，起決定見。

起實有自性的見地，「有所受法」，那就不是「墮於斷」見，就墮於「常」見，落在這斷、常的二邊中。

應「當知」道：凡是「所受」取的「法」，是不離過失的：「若」是「常」的，就是常見；「若」是「無常」，就是斷見。你可以不加思索，自以為不是常見、斷見；然

(3) 《大乘中觀釋論》卷 14 〈21 觀成壞品〉：

法不從自生，云何從他生？自他既不生，如所生亦然。(高麗藏 41, 155b15-16)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.626：

na svato jāyate bhāvaḥ parato naiva jāyate /  
na svataḥ parataścaiva jāyate jāyate kutaḥ //

「存在(もの・こと)」は自身から生ぜられることはない。他者から生ぜられることもない。自身と他者とから生ぜられることもない。〔それは〕どのようにして、生ぜられるのであろうか。

<sup>40</sup> 《中論》卷 3 〈21 觀成壞品〉(青目釋)：

若有所受法，即墮於斷常，當知所受法，為常為無常？

受法者，分別是善是不善、常無常等，是人必墮若常見、若斷見。何以故？所受法應有二種，若常、若無常。二俱不然。何以故？若常即墮常邊，若無常即墮斷邊。(大正 30, 28c22-27)

<sup>41</sup> (1) 《中論》卷 3 〈21 觀成壞品〉(大正 30, 28c22-23)。

(2) 《般若燈論釋》卷 12 〈21 觀成壞品〉：

諸法有體者，即墮斷常見；當知所受法，若常若無常。(大正 30, 116a2-3)

(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.628：

bhāvamabhyupapannasya śāsvatocchedadarśanam /  
prasajyate sa bhāvo hi nityo 'nityo 'tha vā bhavet //

「存在(もの・こと)」を承認しているものには、常住と断滅との〔偏〕見，という誤りが付随する。なぜならば，その「存在(もの・こと)」は常であるか，あるいは無常であるか，そのどちらかであらうから。

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷 3 〈21 觀成壞品〉(《藏要》4, 52b, n.2)：

番、梵頌云：「若取物是有，則墮常斷見，以彼物應是常及無常故。」

一加思考，為論理所逼，便沒有不落斷、常的。

## 2、印順法師申論（pp.384-387）

### （1）從性空中悟入中道，破除斷常二見（pp.384-385）

佛陀常說中道法，或在行為的態度上說中道，或在事理上說中道。<sup>42</sup>

事理上的中道，不斷、不常，是非常重視的。斷、常是兩極端，走上斷、常二見，就不能正見諸法的實相，所以佛破除斷、常的二見，顯出非斷、非常的中道來。

所以成為常見、成為斷見，是因他有自性見，取著諸法有實自性，否則就實無性。要遠離這二邊見的過失，必須深刻的理解一切法性空，從性空中悟入中道。

### （2）明執受與信受（pp.385-386）

#### A、略標（p.385）

受有兩種：一是執取的受，如四取<sup>43</sup>，本論就譯為四受；一是信受的受。

#### B、別釋（pp.385-386）

##### （A）執取的受，有斷常見（p.385）

眾生未得性空見，又與自性見合一，所以受即是妄執，受即是斷常，一切都顛倒了；所以佛法中說一切不受<sup>44</sup>。

##### （B）性空者信受緣起性空如幻，不墮斷常見（pp.385-386）

到底性空者，有沒有受？空無自性的緣起，不也是受嗎？有受，豈不也是斷常？

性空者，是不受外人的反責的。因為執有自性，如此決定如此，不能如彼；如彼決定如彼，不能如此。那不問<sup>45</sup>是起分別的妄執，或不加思索的信受，總不免斷常二過。

性空者說緣起性空，特別是指出眾生的錯誤所在，要聽者反省自性的不可能。為離諸見所以說空，以遮為顯，並不是教人不離見而執著空。所以說：「以聲遮聲，非求聲也。」<sup>46</sup>

<sup>42</sup> 印順法師，《性空學探源》，第二章，第一節，第三項〈世俗與勝義〉，p.22：

中道，本形容中正不偏。阿含經中，就行為實踐上說的，是離苦樂二邊的不苦不樂的中道行（八正道）。在事理上說的，即緣起法。

<sup>43</sup> （1）《雜阿含經》卷12（298經）：

云何為取？四取：欲取、見取、戒取、我取。（大正2，85b9）

（2）印順法師，《中觀論頌講記》，〈26觀十二因緣品〉，p.524：

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。

（3）印順法師，《勝鬘經講記》，pp.163-164：

佛曾總約三界見修煩惱，立為欲取、見取、戒禁取、我語取——四取。這些煩惱，都有取著境界招感生死的力用，所以統名為取。

<sup>44</sup> 《大智度論》卷31〈1序品〉：

《波羅延經》、《利眾經》中說：「智者於一切法不受不著，若受著法則生戲論，若無所依止則無所論。諸得道聖人於諸法無取無捨，若無取捨，能離一切諸見。」（大正25，295c1-4）

<sup>45</sup> 不問：3.不管，無論。（《漢語大詞典》（一），p.445）

<sup>46</sup> 《大智度論》卷6〈1序品〉：

修學性空者，未達現證，即自性見未破時，重視自性空，在理解自性有的不可能中，信受種種法相，時時呵責自心的妄見，漸漸引生二諦無礙的似悟。如到現覺無自性空，即能出俗，正見幻化的緣起相。到那時，一切如實建立，不會作自相實有的觀念墮入斷常了。

如緣起法的真相而受，性空者是不否認的，否則就成為懷疑論的空見了。

**(3) 一般學者與性空者之差別** (pp.386-387)

**A、一般學者不離自性見，自以為是理智得來的勝義，就必須答覆「如此、如彼」，必落斷常**(p.386)  
教內、教外的一般學者，所見的如此、如彼，也自以為是理智所到達的甚深義，自以為「離執寄<sup>47</sup>詮」，不是世俗共知的境界。

其實常人所認為真實如此的，是展轉傳來，人類共同意識所認識、共同語言所表達的境界，並不從「究竟是否如此」探討得來。所以世俗還他世俗，只是不見真實，不妨讓他存在。所以說：「佛不與世間諍。」<sup>48</sup>

像這種學者，不離自性見，卻自以為究竟真實確是如此。既自以為是理智得來的勝義，那就必須答覆出如此或如彼，他必然的是斷、是常。

**B、性空者離一切戲論，不違世俗，無須答覆「如此、如彼」，不落斷常** (pp.386-387)

性空者從探究真實下手，深入究竟，洞見真實自性根本不可得。在勝義中，一切名言、思惟所不及，離一切戲論，稱之為空。

性空者明見一切的一切，不能在勝義真實有、微妙有中立足；世俗還他世俗，諸法是如幻緣起的，相依待而假名如是的。

緣起的生，可以生而不違反滅。緣起相待，是有相對的矛盾性的<sup>49</sup>；相對非孤立，

---

譬如執事比丘舉手唱言：「眾皆寂靜！」是為以聲遮聲，非求聲也。以是故，雖說諸法空，不生不滅，愍念眾生故，雖說非有也。(大正 25, 105c15-18)

<sup>47</sup> 寄：1.委託，託付。2.依賴，依附。《廣雅·釋詁》：“寄，依也。”(《漢語大詞典》(三)，p.1505)

<sup>48</sup> (1)《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。」(大正 2, 8b16-26)

(2) 印順法師，《性空學探源》，第一章，第三節〈空義之研究〉，p.13：

《雜阿含經》(37經)中佛說：「世間與我諍，我不與世間諍。世間智者言有，我亦言有；世間智者言無，我亦言無。」佛法的目的，並不在與世間諍辯這些有的現象，而是在這有的現象上去掘發其普遍必然的真理，從智慧的證知去得解脫。所以我們研究佛法，應該注重他的思想原理，借現代世間智者以為有的一切事物，相應而闡發之，這才能使佛法發生新的作用。

<sup>49</sup> (1) 印順法師，《以佛法研究佛法》，p.97：

緣起法，是依因託緣的存在。凡是依因緣的和合而有而生的，也必然依因緣的離散而無與滅；這本是緣起法含蓄著的矛盾律。



而又不相離的，假名一切都成立。

如從**真實有邊**，**性空者**根本無須答覆他如此或如彼。因為**性空**的緣起，根本不是一般人所想像的如此或如彼。

所以**性空者**如實建立，不落於常，不落於斷。性空者以勝義空著名，而實特別與常識的世俗相融合。**真不礙俗**，性空者才能名符其實。

**(二) 顯斷常過** (pp.387-388)

**1、敘外人自是——釋第 14 頌**<sup>50</sup> (pp.387-388)

[14] 所有受法者，不墮於斷常，因果相續故<sup>51</sup>，不斷亦不常。<sup>52</sup>

**(1) 外人執** (pp.387-388)

論主所下的判斷：「**有所受法者，即墮於斷常。**」外人不能理解，以為斷常是不善建立者的過失，如我說的「**所有受法**」，恰到好處，是「**不墮於斷常**」見的。這因為，我所受取的法，是「**因果相續**」的。

因滅果生，因果法有生有滅，不是永遠如此，所以不是常住的；

因滅果生，前後相續，有聯續性，不是一滅永滅，所以不是斷滅的。

這麼說來，不是**所受法**也可以「**不斷亦不常**」嗎？

佛說諸法緣起，是因果相續的，此生故彼生，此滅故彼滅的；有生有滅，所以是不斷不常的中道。<sup>53</sup>佛這樣說，我們也這樣說，難道可以說不成！

**(2) 中觀家評破** (p.388)

這是一般有所得學者共有的見解，特別是西北印學者，以心心相續說，成立種現

---

(2) 印順法師，《佛法概論》，第六章，第二節〈情愛的活動形態〉，pp.87-88：

凡是緣起的存在，必有他**相對的矛盾性**，情愛也不能例外。對於貪愛的五欲，久之又生厭惡；對於自己身心的存在，有時覺得可愛而熱戀他，有時又覺得討厭。

<sup>50</sup> 《中論》卷 3〈21 觀成壞品〉(青目釋)：

問曰：**所有受法者，不墮於斷常，因果相續故，不斷亦不常。**

有人雖信受分別說諸法，而不墮斷常。如經說五陰無常、苦、空、無我而不斷滅，雖說罪福無量劫數不失而不是常。何以故？是法因果常生滅相續故往來不絕，生滅故不常，相續故不斷。(大正 30，28c27-29a5)

<sup>51</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷 3〈21 觀成壞品〉(《藏要》4，52b，n.4)：

番、梵云：「果因之起滅相續為有故。」

<sup>52</sup> (1) 《中論》卷 3〈21 觀成壞品〉(大正 30，28c28-29)。

(2) 《般若燈論釋》卷 12〈21 觀成壞品〉：

起盡相續者，由果及與因；因滅而果起，不斷亦不常。(大正 30，116a9-10)

(3) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.630：

bhāvamabhyupapannasya naivocchedo na śāśvatam /

udayavyayasamtānaḥ phalahetvorbhavaḥ sa hi //

「存在(もの・こと)」を承認しているものには、断滅もないし、常住もない。なぜならば、この〔われわれの〕生存は、結果と原因とが生じては滅するという連続(相續)なのであるから。

<sup>53</sup> 不斷不常的中道，參見《雜阿含經》卷 12 (300 經)(大正 2，85c10-15)，《雜阿含經》卷 34 (961 經)(大正 2，245b9-25)。

相生的因果相續不斷不常。<sup>54</sup>

然在中觀家看來，他所說的因果相續，不斷就是**常**，不常就是**斷**，始終免不了過失的。〈17 觀業品〉中說：「若如汝分別，其過則甚多。」<sup>55</sup>是什麼過失，還沒有說明；現在因**不斷不常**的外計，倒要順便加以破斥了。

**2、出外人過失** (pp.388-389)

**(1) 斷滅過不離** (pp.388-389)

**A、無常滅——釋第 15 頌**<sup>56</sup> (p.388)

[15] 若**因果生滅**，相續而不斷；滅更不生故，**因**即為斷滅。<sup>57</sup>

**(A) 外人執** (p.388)

外人說有「**因果**」，有「**生滅**」，因滅果生「**相續**」「**不斷**」。說他沒有常住過，這或許是可以的；說他不斷，這卻有問題。

**(B) 論主依無常滅破** (pp.388-389)

**a、略標二種滅**

先從**無常滅**作破。

**滅**有兩種：一是**剎那滅**，一是**分位滅**。如剎那不能離斷常過，相續中也就免過失了。

**b、別破** (p.389)

**(a) 分位滅破：感了報的業，滅了不再生** (p.389)

試問：這**因法**滅了，是不是還存在？能不能再生？

如造善業感善報，感報以後，此感善業的功能，是否也滅了？

**不滅**，有常住過。既承認因果生滅，當然是滅的。

<sup>54</sup> 參見印順法師，《中觀論頌講記》，〈17 觀業品〉，pp.280-283。

<sup>55</sup> 《中論》卷 3 〈17 觀業品〉：

若如汝分別，其過則甚多，是故汝所說，於義則不然。(大正 30，22b6-7)

<sup>56</sup> 《中論》卷 3 〈21 觀成壞品〉(青目釋)：

答曰：若**因果生滅**，相續而不斷；滅更不生故，**因**即為斷滅。

若汝說，諸法因果相續故不斷不常。若滅法已滅更不復生，是則因斷；若因斷，云何有相續？已滅不生故。(大正 30，29a5-10)

<sup>57</sup> (1) 《中論》卷 3 〈21 觀成壞品〉(大正 30，29a6-7)。

(2) 《般若燈論釋》卷 12 〈21 觀成壞品〉：

是起盡相續，由因及果者，因滅而果起，若斷及若常。(大正 30，116a16-17)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 14 〈21 觀成壞品〉：

滅已不復生，因即墮於斷；若生滅相續，故因果有體。(高麗藏 41，155c5-6)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.632：

udayavyayasamtāṇaḥ phalaḥetvorbhavaḥ sa cet /  
vyayasyāpunarutpatterhetūcchedaḥ prasajyate //

もしもこの[われわれの]生存は、結果と原因とが生じては滅するという連続である、とするならば、[いったん]滅したのものには、再び生ずるということはないから、[その場合に]原因の断滅、という誤りが付随する。

滅了，因能是否還存在？會不會再生善報？感了報的業，滅了是不再生的，這你也承認。

**(b) 剎那滅破：前一念心滅，後一念心生，前念心不更生** (p.389)

又如前一念心滅，後一念心生，前念心還會更生嗎？不會的，因為後念心不是前念心的重生。

**c、小結** (p.389)

這樣，雖說果生於後，而實因滅於前。因法「滅」過去，「更不」再「生」，這「因」不就是成了「斷滅」了嗎？你說因果相續故不斷亦不常，其實是不離斷滅的。

**B、涅槃滅——釋第 16 頌**<sup>58</sup> (pp.389-390)

[16] 法住於自性，不應有有無；涅槃滅相續，則墮於斷滅。<sup>59</sup>

**(A) 青目釋** (p.389)

青目說上二句，出有部的常住過。一切有部說：因體如剎那滅了，不更生，可說是斷；但法法恆住自性，過去雖已過去了，他還是那樣。這「作用雖滅，法體恆住」的思想，論主指出他不能「從有到無」的常住過。<sup>60</sup>

**(B) 印順法師釋：依涅槃滅而破** (pp.389-390)

現在不這樣解說，這是約一分學者的涅槃滅而破的。

因果法如有自性，「法」法「住」在他的「自性」中，以為他確實如此，是實有自性的，那就「不」可說他「有」本無今「有」的生、從有還「無」的滅。因

<sup>58</sup> 《中論》卷 3〈21 觀成壞品〉(青目釋)：

法住於自性，不應有有無；涅槃滅相續，則墮於斷滅。

法決定在有相中，爾時無無相；如瓶定在瓶相，爾時無失壞相。隨有瓶時無失壞相，無瓶時亦無失壞相。何以故？若無瓶則無所破，以是義故滅不可得。

離滅故亦無生。何以故？生滅相因待故，又有常等過故，是故不應於一法而有「有、無」。

又汝先說：「因果生滅相續故，雖受諸法不墮斷常。」是事不然。何以故？汝說因果相續故有三有相續，滅相續名涅槃。若爾者，涅槃時應墮斷滅，以滅三有相續故。(大正 30, 29a11-22)

<sup>59</sup> (1) 《中論》卷 3〈21 觀成壞品〉(大正 30, 29a11-12)。

(2) 《般若燈論釋》卷 12〈21 觀成壞品〉：

先有自體者，後無則不然；涅槃時便斷，即有斷滅過。(大正 30, 116b2-3)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 14〈21 觀成壞品〉：

若法住自體，無法有分位，至涅槃時斷，即諸法斷滅。(高麗藏 41, 155c9-10)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.634：

sadbhāvasya svabhāvena nāsadbhāvaśca yujyate /  
nirvāṇakāle cocchedaḥ praśamādbhavasamtateḥ //

自性(固有の自体)としてすでに実在しているものが、実在しないもの[になる]ということは、正しくない。またニルヴァーナ(涅槃)の時には、生存の連続は寂滅しているから、[それは]断滅[となるであろう]。

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷 3〈21 觀成壞品〉(《藏要》4, 53a, n.1)：

番、梵云：「若物自性有，不應成無物。」

<sup>60</sup> 參見《中論》卷 3〈21 觀成壞品〉(青目釋)(大正 30, 29a11-22)。

果既有自性，生滅即不可能。

外在在生死相續上，以因果生滅的理由，自以為不常，他沒有想一想涅槃的從有而無。如因果生滅的諸行確有自性，煩惱是成實的，那「涅槃」的滅煩惱、「滅相續」的生死，不是「墮於斷滅」了嗎？

相續諸行，是實有自性的因果法，修對治道得離繫，因果相續不起，這不是斷滅是什麼？

**(2) 相續有不成** (pp.390-393)

[17] 若初有滅者，則無有後有；初有若不滅，亦無有後有。<sup>61</sup>

[18] 若初有滅時，而後有生者，滅時是一有，生時是一有。<sup>62</sup>

[19] 若言於生滅，而謂一時者，則於此陰死，即於此陰生。<sup>63</sup>

<sup>61</sup> (1) 《中論》卷3〈21 觀成壞品〉(大正30, 29a23-24)。

(2) 《般若燈論釋》卷12〈21 觀成壞品〉：

死有者是滅，取初有不然，死有未滅時，取初有不然。(大正30, 116b17-18)

(3) 《大乘中觀釋論》卷14〈21 觀成壞品〉：

死有若已滅，取初有不然；死有若未滅，取初有不然。(高麗藏41, 155c17-18)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.636：

carama na niruddhe ca prathamo yujyate bhavaḥ /

carama nāniruddhe ca prathamo yujyate bhavaḥ //

最後の〔生存が〕滅したときに，最初の生存〔が起こる〕ということも，正しくない。また最後の〔生存が〕まだ滅していないときに，最初の生存〔が起こる〕ということも，正しくない。

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷3〈21 觀成壞品〉(《藏要》4, 53a, n.5)：

番、釋、燈、梵四本頌文初有、後有皆互倒，今譯錯。

<sup>62</sup> (1) 《中論》卷3〈21 觀成壞品〉(大正30, 29b3-4)。

(2) 《般若燈論釋》卷12〈21 觀成壞品〉：

是死有滅時，能生初有者，滅時是一有，生時是異有。(大正30, 116b27-28)

(3) 《大乘中觀釋論》卷14〈21 觀成壞品〉：

若初有滅時，而死有生者，滅時是一有，生時是異有。(高麗藏41, 156a1-2)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.638：

nirudhyamāne carama prathamo yadi jāyate /

nirudhyamāna ekaḥ syāj jāyamāno 'paro bhavet //

もしも最後の〔生存が〕現に滅しつつあるときに，最初の〔生存が〕生ずる，というのであるならば，現に滅しつつあるものが一つ〔の生存〕であり，現に生じつつあるものは，他〔の生存〕である，ということになるであろう。

<sup>63</sup> (1) 《中論》卷3〈21 觀成壞品〉(大正30, 29b8-9)。

(2) 《般若燈論釋》卷12〈21 觀成壞品〉：

滅時及生時，取初有不然，而此滅陰者，後復還生耶？(大正30, 116c8-9)

(3) 《大乘中觀釋論》卷14〈21 觀成壞品〉：

亦無法滅時，與生時和合，是即同所依，此滅彼蘊生。(高麗藏41, 156a8-9)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.640：

na cennirudhyamānaśca jāyamānaśca yujyate /

sārdhaṃ ca mriyate yeṣu teṣu skandheṣu jāyate //

現に滅しつつあるものと，現に生じつつあるものが，共にある(同時にある)ということ，正しくない。〔もしもそのようであるならば〕，これらの構成要素(五蘊)

[20] 三世中求有，相續不可得；若三世中無，何有有相續？<sup>64</sup>

**A、略明** (pp.390-391)

自許不斷不常的因果生滅相續論者，既不免斷滅過，當然不能成立業果相續。相續，此中約前後生命的聯繫說。如現生人間的生命，與未來天報的生命，其間有聯繫性，叫相續。

經中說「三有相續」<sup>65</sup>，就是約前生、後生說的。相續中，前一生命叫初有，後一生命叫後有。

薩婆多部建立本、死、中、後的四有<sup>66</sup>，實際還是初有與後有二者。有，是生命的存在，是相續的。

**B、別破** (pp.391-393)

**(A) 滅、不滅破——釋第 17 頌**<sup>67</sup> (p.391)

---

において死に，またその〔同じ構成要素〕において生まれる，ということになるであろう。

<sup>64</sup> (1) 《中論》卷 3 〈21 觀成壞品〉(大正 30, 29b16-17)。

(2) 《般若燈論釋》卷 12 〈21 觀成壞品〉：

如是三時中，有相續不然；若無三時者，何有有相續？(大正 30, 116c18-19)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 14 〈21 觀成壞品〉：

如是此三時，有相續不然；若無彼三時，云何有相續？(高麗藏 41, 156a17-18)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.642：

evam triṣvapi kāleṣu na yukṭā bhavasamṭatiḥ /  
triṣu kāleṣu yā nāsti sā katham bhavasamṭatiḥ //

このように，三つの時（過去，未來，現在）において生存の連続〔がある〕というのは，正しくない。およそ三つの時において存在しないような，そのような生存の連続が，どのようにして〔ある〕であろうか。

<sup>65</sup> (1) 《大方廣佛華嚴經》卷 17 〈17 初發心功德品〉：

一切眾生至處行，三有相續皆能說。(大正 10, 93c24)

(2) 《十住經》卷 4 〈9 妙善地〉：

分別三界差別相、三有相續相，皆如實知。(大正 10, 525a22-23)

(3) 《中論》卷 3 〈21 觀成壞品〉：

三有名欲有、色有、無色有。無始生死中不得實智故，常有三有相續。(大正 30, 29b18-19)

<sup>66</sup> 參見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 192 (大正 27, 959a13-29)。

<sup>67</sup> (1) 《中論》卷 3 〈21 觀成壞品〉(青目釋)：

若初有滅者，則無有後有；初有若不滅，亦無有後有。

初有名今世有，後有名來世有。若初有滅次有後有，是即無因。是事不然，是故不得言：「初有滅有後有。」

若初有不滅，亦不應有後有。何以故？若初有未滅而有後有者，是則一時有二有。是事不然，是故初有不滅無有後有。(大正 30, 29a23-b1)

(2) 葉少勇，《中論頌：梵藏漢合校、導讀、譯註》，pp.345-346, [21.18]：

對方辯解：「就算入涅槃時會有斷滅，在其他時候，於輪迴的兩個生命形式之間，存在一個起連結作用的有體，稱為「結生相續」(pratisamḍhibandha)，所以沒有斷見的過失。」

論主回答：死前的最後心稱為「終有」，出生的最初心稱為「初有」。如果說有結生相續的話，是終有滅去之後結生初有呢？還是不滅而結生？

首先，終有已滅則不結生初有。既然已滅，其後即是無有，正如阿羅漢的終有滅去一樣，

但有所得的因果生滅論者，實在不能成立相續。因為，假使「初有滅」了，那就「無有後有」。初有是因，後有是果；初因滅了以後，即沒有因能生起後果。後有無因，無因不能有果，所以說無有後有。

「初有」假使「不滅」，不滅同樣的「無有後有」。如果說有後有，那就有兩個生命同在的過失。一是原有的生命，一是新生的生命，在同一時候，一有情有兩個生命，這可以想像嗎？

**(B) 二時二有破——釋第 18 頌**<sup>68</sup> (pp.391-392)

**a、外人救** (p.391)

外人救說：未來新生命的出生，既不是現生命滅了以後生的，也不是現生命不滅而生的。現在生命滅時，就是新生命生時，如秤的兩頭高低同時，所以沒有上文所出的過失！

**b、論主破** (pp.391-392)

然而這太缺乏思考了！初有正滅時，真能說後有正生嗎？時間是依法建立的，這是外人所許的。<sup>69</sup>這樣，有生有滅，就有生時與滅時；有生時與滅時，怎麼能說就是那個時候呢？

所以，說「初有滅」的「時」候，「而」有「後有生」起，那就是二時二有了。「滅時」有「一」個所依的「有，生時」也「是」有「一」個所依的「有」。分明是兩個生命、兩個時間，你怎麼說初有滅時就是後有生時呀！從二有的生滅，難破同時。

不會再生初有。

其次，終有未滅之時，有體尚存而生命未盡，也不會結生初有。

<sup>68</sup> (1) 《中論》卷 3 〈21 觀成壞品〉(青目釋)：

問曰：後有不以初有滅生，不以不滅生，但滅時生。

答曰：若初有滅時，而後有生者，滅時是一有，生時是一有。

若初有滅時後有生者，即二有一時俱：一有是滅時，一有是生時。(大正 30, 29b1-6)

(2) 葉少勇，《中論頌：梵藏漢合校、導讀、譯註》，p.346，[ 21.19 ]：

如果說「終有」正滅之時可以結生「初有」，就導致了同時而有兩個有體的過失，一個是正滅的終有，一個是正生的初有。而同一生命不可能有兩個不同的有體。

<sup>69</sup> (1) 《中論》卷 3 〈19 觀時品〉：

因物故有時，離物何有時？物尚無所有，何況當有時？(大正 30，26a24-25)

(2) 印順法師，《中觀論頌講記》，〈19 觀時品〉，pp.351-352：

色心具體的法，是存在的，有作用起滅，所以依此而立過、未、現的三世。時間是不實在的，而物是實在的，這是實在論者的見解。

現在評破他們說：有實在的事物，或許可說「因物故有時」。既知因物而有，那就「離物」沒「有時」了，為什麼還戲論時間相呢？況且，切實的觀察起來，是沒有真實物體的。既然「物」體「尚無所有」，那裡還可說「有時」呢？

這不過是從他所承認的而加以破斥罷了。中觀者的真義：「若法因待成，是法還成待。」所以，不但時是因物有的，物也是因時而有的。物與時，都是緣起的存在，彼此沒有實在的自性，而各有他的緣起特相。

**(C) 生死同時一有破——釋第 19 頌**<sup>70</sup> (p.392)

翻過來，從他的同時，否定他的二有。所以說：假使「生滅」「一時」而有的；時與法相依不離，法也只能是一個了。那應該是這一個五「陰」身在「死」，也就是這一個五「陰」身在「生」。假定死的是現在的人生，生的也應該就是這個人生了。這樣，死有即生有，是同一的有；如此生滅，也就根本談不上相續了。

**(D) 總結破——釋第 20 頌**<sup>71</sup> (pp.392-393)

**a、遮外人執** (p.392)

二時二有，不能說相續（第 18 頌）；同時一有，也不能說相續（第 19 頌）：到底怎樣成立因果相續呀！前有滅，後有生，滅時即生時，也就是「三世」。在此三世中，尋「求有」的「相續」，都「不可得」，這在上面已說到。

如「三世中無」有的相續，那裡還「有」「有」的「相續」呢？

不能成立相續，可見外人不離斷滅過。這更可見不解性空的自相實有論者，有所取著，始終是不離斷常的。

**b、顯性空正義** (pp.392-393)

本頌不但總破因果相續的外人，也就顯示正義。

有情無始來沒有實智觀察這三有的如幻緣起，所以在三有海中，相續不斷。現在以正智於三世中審諦尋求這有的相續相根本不可得，三世中既沒有，又那裡有這三有相續的自相呢？所以一切畢竟空，不可取著。有所取著，即不出斷常，即不能見緣起實相的不斷不常了。

<sup>70</sup> (1) 《中論》卷 3〈21 觀成壞品〉(青目釋)：

問曰：滅時、生時二有俱者則不然，但現見初有滅時後有生。

答曰：若言於生滅，而謂一時者，則於此陰死，即於此陰生。

若生時、滅時一時無二有，而謂初有滅時後有生者，今應隨在何陰中死，即於此陰生，不應餘陰中生。何以故？死者即是生者，如是死生相違法，不應一時一處。是故汝先說「滅時、生時一時無二有，但現見初有滅時，後有生」者，是事不然。  
(大正 30, 29b6-15)

(2) 葉少勇，《中論頌：梵藏漢合校、導讀、譯註》，p.346，[ 21.20 ]：

對方說：雖然正生者與正滅者不能同時有，然而在正滅的終有之上就有初有生起。

論主回答：如果這樣，由於你認為在那個正滅的五蘊之上就有正生起者，就成了在哪個五蘊之上死去，就在那個五蘊之上出生，這是不可認許的。生與死相互違逆，不可能同時居於同一五蘊之中。

<sup>71</sup> 《中論》卷 3〈21 觀成壞品〉(青目釋)：

三世中求有，相續不可得，若三世中無，何有有相續？

三有名欲有、色有、無色有。無始生死中不得實智故，常有三有相續。今於三世中諦求不可得，若三世中無有，當於何處有「有相續」？當知有「有相續」，皆從愚癡顛倒故有，實中則無。(大正 30, 29b16-22)

【附錄】印順法師，〈21 觀成壞品〉科判

			【科判】	【偈頌】		
(戊三) 觀成壞	(己一) 破成壞	(庚一) 共有相離破	(辛一) 總標	[01]離成及共成，是中無有壞；離壞及共壞，是中亦無成。		
			(辛二) 別釋	(壬一) 離成之壞相不成	[02]若離於成者，云何而有壞？如離生有死，是事則不然！	
				(壬二) 共有之成壞不成	[03]成壞共有者，云何有成壞？如世間生死，一時則不然！	
				(壬三) 離壞之成相不成	[04]若離於壞者，云何當有成？無常未曾有，不在諸法時。	
		(庚二) 共成離成破	[05]成壞共無成，離亦無有成，是二俱不可，云何當有成？			
		(庚三) 滅盡不盡破	[06]盡則無有成，不盡亦無成，盡則無有壞，不盡亦無壞。			
		(庚四) 法體法相破	[07]若離於成壞，是亦無有法；若當離於法，亦無有成壞。			
		(庚五) 性空不空破	[08]若法性空者，誰當有成壞？若性不空者，亦無有成壞。			
		(庚六) 一體別異破	[09]成壞若一者，是事則不然；成壞若異者，是事亦不然。			
	(己二) 破生滅	(庚一) 執生滅不成	(辛一) 直責	[10]若謂以現見，而有生滅者，則為是癡妄，而見有生滅。		
			(辛二) 別破	(壬一) 法非法不生	[11]從法不生法，亦不生非法；從非法不生，法及於非法。	
				(壬二) 自他共不生	[12]法不從自生，亦不從他生，不從自他生，云何而有生？	
		(庚二) 執生滅有過	(辛一) 標斷常失	[13]若有所受法，即墮於斷常，當知所受法，若常若無常。		
			(辛二) 顯斷常過	(壬一) 敘外人自是	[14]所有受法者，不墮於斷常，因果相續故，不斷亦不常。	
				(癸一) 斷滅過不離	(子一) 無常滅	[15]若因果生滅，相續而不斷；滅更不生故，因即為斷滅。
					(子二) 涅槃滅	[16]法住於自性，不應有有無；涅槃滅相續，則墮於斷滅。
			(癸二) 相續有不成	[17]若初有滅者，則無有後有；初有若不滅，亦無有後有。		
				[18]若初有滅時，而後有生者，滅時是一有，生時是一有。		
				[19]若言於生滅，而謂一時者，則於此陰死，即於此陰生。		
			[20]三世中求有，相續不可得；若三世中無，何有有相續？			



福嚴推廣教育班第 31 期（《中論》）

## 《中觀論頌講記》

〈觀如來品第二十二〉<sup>1</sup>

（pp.394-410）

釋厚觀（2016.04.23）

### 壹、引言（pp.394-397）

#### （壹）釋〈22 觀如來品〉與其他各品間之關連（p.394）

此下四品<sup>2</sup>，說明斷證。修現觀體證寂滅的實相，即有人、有法：人是能破、能觀、能證者的如來（〈22 觀如來品〉），法是所破的顛倒（〈23 觀顛倒品〉），所觀的諦理（〈24 觀四諦品〉），所證的涅槃（〈25 觀涅槃品〉）。所以有此下四品的次第。

#### （貳）體悟寂滅實相者通三乘，本品專約如來而說（p.394）

體悟寂滅的實相者，通於聲聞、緣覺、如來的三乘賢聖。但緣覺不重言教而自悟的，不出佛世；釋尊的根本教典，少有論到。聲聞是依如來的教法而現證真理的。佛法以如來為主，這裡就專從如來說。

#### （參）「如來」之意義（pp.394-395）

##### 一、佛教：如來有三義（p.394）

如來是佛陀的別號，梵語多陀阿伽多（tathāgata）。本有三個意思：<sup>(1)</sup>如法相而說，<sup>(2)</sup>如實相法的原樣而悟解，<sup>(3)</sup>證覺如實法相而來的。<sup>3</sup>平常說『乘如實道，來成正覺』<sup>4</sup>，

<sup>1</sup>（1）清辨，《般若燈論釋》作〈22 觀如來品〉（大正 30，117a6）

（2）安慧，《大乘中觀釋論》作〈22 觀如來品〉（高麗藏 41，156b4）

（3）月稱，梵本《淨明句論》作〈22 觀如來品〉。參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.645：tathāgataparīkṣā nāma dvāviṃśatitamam prakaraṇam（「如來の考察」と名づけられる第二十二章）

<sup>2</sup>「四品」，指〈22 觀如來品〉、〈23 觀顛倒品〉、〈24 觀四諦品〉、〈25 觀涅槃品〉。

┌人┐〈22 觀如來品〉——能破、能觀、能證者的如來

斷證├┤┌法┐〈23 觀顛倒品〉——所破的顛倒

├┤┌法┐〈24 觀四諦品〉——所觀的諦理

├┤┌法┐〈25 觀涅槃品〉——所證的涅槃

<sup>3</sup>（1）《大智度論》卷 2〈1 序品〉：

云何名多陀阿伽陀？

如法相解；如法相說；如諸佛安隱道來，佛亦如是來，更不去後有中，是故名多陀阿伽陀。（大正 25，71b16-19）

（2）參見龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《十住毘婆沙論》卷 1〈2 入初地品〉（大正 26，25a23-b13）。

（3）參見印順法師，《如來藏之研究》，pp.12-13：

多陀阿伽陀，一般譯作如來，其實可以作三種解說。

「如法相解」，是「如解」，約智慧的通達真如說，恰如一切法的實相而通達。

「如法相說」，是「如說」，約恰如其分的說法說，所以說：「如來是真語者，實語者，如語者，不誑語者，不異語者。」

「如諸佛安隱道來」，是「如來」，約一切佛的平等解脫說。過去佛是這樣的，從安隱道

就是如來的解釋。雖有三說，通常都直譯如來。

### 二、外道：如來是神我的異名 (p.394)

然如來，外道也有這個名字，但是作為梵我的異名看的。如如不變，來往三界，這就是神我了。<sup>5</sup>

### (肆) 色身之如來與體證法空性之如來 (p.394)

#### 一、略標 (p.394)

如來可約兩方面的意義說：

一方面，是約佛陀的假我說，如印度的釋迦如來。

一方面，是約如來之所以為如來說，即通於一切佛。

#### 二、別述 (pp.394-395)

##### (一) 約「色身如來」說 (pp.394-395)

##### 1、人間的如來與一般有情之異同

在來去、出入、言談、語默<sup>6</sup>的人間的如來，他的性質，本與一切有情同樣的；不過有染、無染而已。

##### 2、如來是假我或真我之異說

##### (1) 有部：五陰和合中有假我，沒有真實的如來 (p.395)

---

來成佛，現在佛也是這樣的來成佛。「如」是平等不二的實相，佛就是如來的圓滿體現者，與一切佛平等，所以叫如來。

雖有這三種意義，而一般都譯為如來，重於果德的成就（來）。

<sup>4</sup> 訶梨跋摩造，〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《成實論》卷1〈4十號品〉：

如來者，乘如實道，來成正覺，故曰如來。(大正32，242a25-26)

<sup>5</sup> (1) 《中論》卷4〈22觀如來品〉(青目釋)：

我有種種名，或名眾生、人、天、如來等。(大正30，30a17-18)

(2) 印順法師，《如來藏之研究》，pp.13-14：

作為世尊德號的「如來」，並非佛教特有的術語，而是世俗語言，佛教成立以前，印度文化中的固有名詞。世俗一般及宗教學者，對如來是怎樣解說的呢？如《大智度論》卷五五(大正二五·四五四中——下)說：

「或以佛名名為如來，或以眾生名字名為如來。如先世來，後世亦如是去，是亦名如來，亦名如去，如十四置難中說。……佛名如來者，……從如中來，故名如來。」

如來，在佛教中是佛的別名，解說為「從如中來」，就是悟入真如而來成佛的(「乘如實道來」)。

在一般人，如來是眾生的別名，所以說：「我有種種名，或名眾生、人、天、如來等。」換言之，如來就是「我」的別名。在釋尊當時的印度宗教界，對於眾生的從生前到死後，從前生到後世，都認為有一生命主體；這一生命自體，一般稱之為我(ātman)。「我」從前世來，又到後世去，在生死中來來去去，生命自體卻是如是如是，沒有變異。如如不變，卻又隨緣而來去，所以也稱「我」為「如來」，也可以說「如去」。

「十四置難」，是釋尊時代，一般宗教界所歡喜論究的十四個問題。這些難問，釋尊一概置而不答，以不加答覆來答覆他們。「十四置難」中，就有如去，如不去，如亦去亦不去，如非去非不去——四問。十四置難，即十四無記，在《阿含經》中，是一再見到的。

<sup>6</sup> 語默：1.亦作“語嘿”。謂說話或沉默。(《漢語大詞典》(十一)，p.225)

此在有部，認為五陰和合中只有假我，沒有真實的如來。<sup>7</sup>

**(2) 犢子部：如來是非即蘊非離蘊之不可說我** (p.395)

犢子系說：不可說有如來，是對外道說的；然佛也說我，不可說沒有。所以他所主張的如來，是非離蘊非即蘊的不可說我。

- <sup>7</sup> (1) 參見印順法師，《印度佛教思想史》，第二章，第三節〈部派思想泛論〉，pp.73-74：  
補特伽羅 (pudgala) 與一心：補特伽羅，譯義為「數取趣」，是一生又一生的眾生——有情 (sattva)。眾生個體的活動，是現實的存在。佛法說 (生滅) 無常、無我，那怎樣解說憶念，作業受報，生死流轉，從生死得解脫——這一連串的事實？主張「三世有」的部派，可說是依蘊、界、處——身心的綜和活動來解說的；主張「現在有」的，是依「一心」來解說的。  
依蘊、界、處而立補特伽羅的：  
一、說一切有部以為：「有情但依現有執受相續假立。說一切行皆剎那滅，定無少法能從前世轉至後世，但有世俗補特伽羅說有移轉」。現在世攝的身心，有執持、覺受用，剎那滅而又相續生。法是剎那滅的，沒有移轉，但在這執受為有情自體的和合相續上，說有「假名我」，有移轉——從前生到後世的可能。假名我是沒有自性的，所以佛說「無我」。  
二、犢子部等說：「諦義勝義，補特伽羅可得」；「補特伽羅非即蘊離蘊，依蘊、處、界——假施設名」。犢子部等也是三世有的；補特伽羅也是依蘊、界、處而假施設的，但別立為「不可說我」。犢子部以為：和合有不離實法有，不是沒有的。如依薪有火，火是不離薪的，但火並不就是薪。依實法和合而有我，可說我知我見，我從前世到後世。  
這二派，古代稱之為「假無體家」、「假有體家」。  
三、從有部分出的說轉部說：「說諸蘊有從前世轉至後世。……有根邊蘊，有一味蘊……執有勝義補特伽羅」。上面曾說到：一味蘊是有部的法性恆住，根邊蘊是作用差別。有部說「恆住」，說轉部說是「常住」。體常而用無常，綜合的立為勝義補特伽羅。有常一性，又有轉變性。  
這三家，都是說三世實有，法性恆（常）住的；後二家，與大乘的「真常我」，可以比較研究。
- (2) 另參見印順法師，《唯識學探源》，第二章，第三節〈說一切有系與本識思想〉，pp.67-68。  
犢子部的不可說我，與有部的假名補特伽羅，同是建立在五蘊和合上的，但思想卻彼此對立。彼此的所以對立，就在體用的一異上。他們都談不一不異，但有部終歸是偏重在不一。  
有部的假名我，建立在現在五蘊相互間的連繫，與未來、過去相似相續的關係上。這假我，是依不離諸法實體而現起的作用而建立。若直談諸法的自體，可說是三世一如。一一的恆住自性，不能建立補特伽羅，只可以說有實法我。  
犢子部雖也依蘊安立，但不單建立在五蘊和合的作用上。五蘊起滅的作用，是不能從前世到後世的。犢子部的不可說我，能從前世到後世，必定是依諸法作用內在的法體而建立的。不離法體的作用，雖然變化，法體恆存，仍舊可以說有移轉。  
有部偏重在不一，在從體起用的思想上，建立假我。  
犢子部偏重在不異，在攝用歸體的立場上，建立不可說我。  
有部的假立，但從作用上著眼，所以不許有體。  
犢子部的假立，在即用之體上著眼，自然可說有體。就像犢子部的不可說我，是六識的境界（見《俱舍論》），也就是依六識所認識的對象，在不離起滅的五蘊上，覺了那遍通三世的不可說我。攝用歸體，所以不是無常。即體起用，也就不是常住。  
二家思想的異同，可以這樣去理解他。

**(3) 印順法師評** (p.395)

如有部等的假我，不免減損了緣起我；犢子部等的真我，又不免增益了。

不可說的真我，與外道所說的如來是神我的異名，是身心活動中的統一體，實在所差不多，容易與外道說合流。

本品破斥的如來，也是約這義而破的。

**(二) 約「法身如來」說** (p.395)

**1、以五分法身為如來** (p.395)

至於如來之所以為如來，從道諦的立場，以如來的五分法身<sup>8</sup>為如來；有此五分法身，所以被稱為如來（佛）了。

**2、大眾學者：以體現諸法的法空性為如來** (p.395)

然大乘先驅的大眾學者們，以體現諸法的法空性為如來。所以，見緣起的空寂性，即是見佛；<sup>9</sup>若欲禮如來，應觀法空性。<sup>10</sup>

<sup>8</sup> (1)《雜阿含經》卷 42 (1145 經)：

何等為成就五支？謂無學戒身成就、無學定身、慧身、解脫身、解脫知見身，是名成就五支。(大正 2，304b1-3)

(2)《長阿含經》卷 9 (11 經)《增一經》：

云何五證法？謂五無學聚：無學戒聚、無學定聚、慧聚、解脫聚、解脫知見聚。(大正 1，58a7-9)

(3)《菩薩本生鬘論》卷 4：

阿難！當知如來於塵沙劫積習熏修五分法身出生功德，所謂戒分、定分、慧分、解脫分、解脫知見分，四無量心、六波羅蜜，自利利他難行苦行，不可思議神通願力，世出世間無能勝者。(大正 3，343c14-18)

<sup>9</sup> (1)《佛說稻芻經》：

今日世尊睹見稻芻而作是說：「汝等比丘！見十二因緣，即是見法，即是見佛。」(大正 16，816c24-25)

(2)《大方等大集經》卷 14：

能知眾生無我者，知諸法際離欲者，見法身者則見佛，即為供養十方佛。(大正 13，95b8-9)

(3)《大方等大集經》卷 18：

若有不見佛不聞法者，魔得其便。若有菩薩常見諸佛而不著色像，常聽諸法而不著文字，以見法故則為見佛，以無言說故能聽諸法，是為菩薩能過魔界。(大正 13，123a26-b1)

(4)《大哀經》卷 3：

其觀緣起則見於法，其見法者則見如來。(大正 13，424a14-15)

(5)《中阿含經》卷 7 (30 經)《象跡喻經》：

世尊亦如是說：「若見緣起便見法，若見法便見緣起。」(大正 1，467a9-10)

(6)《中論》卷 4 (24 觀四諦品)：

是故經中說：「若見因緣法，則為能見佛，見苦集滅道。」(大正 30，34c6-7)

<sup>10</sup> 參見《增壹阿含經》卷 28 (36 聽法品) (5 經)：

爾時，尊者須菩提在羅閱城耆闍崛山中，在一山側縫衣裳。是時，須菩提聞世尊今日當來至閻浮里地，四部之眾靡不見者，我今者宜可時往問訊禮拜如來。爾時，尊者須菩提便捨縫衣之業，從座起，右腳著地。是時，彼復作是念：「此如來形，何者是世尊？為是眼、耳、鼻、口、身、意乎？往見者復是地、水、火、風種乎？一切諸法皆悉空寂，無造、無作。如世尊所說偈言：

**三、中觀正義：寂滅空性的無戲論相為如來，性空中不礙人間正覺的如來**（p.395）

本品從正觀勝義的見地，破斥了外人的實我論，也就顯示寂滅空性的無戲論相為如來。

性空，如來的實相，是不可以言說的。不過即性空而緣起，可說有如來，可說如來生，如來出家，如來說法，如來有父母，如來有老病，也就是性空中不礙人間正覺的如來。

**（伍）本品大意**（pp.395-397）

**一、一分學者：不即五蘊不離五蘊的真我，可稱為如來**（pp.395-396）

一分學者，認為有情身中，不即五蘊不離五蘊的真我，是一切眾生所都有的，是流轉不滅的聯絡者；<sup>11</sup>這可以稱為如來。如來本為有情或我的異名，所以一切眾生都可以有，就成為普遍的名詞了。

**二、後期大乘佛教真常唯心論者：以如來藏、如來界、如來性為所依體，說明流轉、還滅**（p.396）

性空者的法性空寂不可得，即如來之所以為如來的，到了真常唯心論者的手裡，從神秘實在的見地去理解他，把如來當作諸法的真實微妙的自體看，以為有情身心的真實相如此，萬有諸法的實體也如此。

把緣起有、法性空的二義，在神秘微妙真實中統一起來。於是乎，凡夫如如不變來往三界，受生死，是有情的如來；佛陀如如不變，隨處示現，往來救度，這是佛陀的如來。眾生的如來、佛陀的如來，平等平等。

而且，他就是一切法的真實體，所以與諸法實相也平等平等。現在流轉是他，將來證覺還是他。證覺是如來的全體開顯，眾生位上的如來，與佛果位上的如來，質量無別。這樣，後期的大乘佛教，以生佛平等的如來藏、如來界、如來性為所依體，說明流轉、

---

『若欲禮佛者，及諸最勝者，陰持入諸種，皆悉觀無常。

曩昔過去佛，及以當來者，如今現在佛，此皆悉無常。

若欲禮佛者，過去及當來，現在及諸佛，當計於無我。』

此中無我、無命、無人、無造作，亦無形容有教、有授者，諸法皆悉空寂。何者是我？我者無主。我今歸命真法之聚。」爾時，尊者須菩提還坐縫衣。

是時，優鉢華色比丘尼作轉輪聖王形，七寶導從至世尊所。是時，五國王遙見轉輪聖王來，歡喜踊躍，不能自勝，自相謂言：「甚奇！甚特！世間出二珍寶：如來、轉輪聖王。」

爾時，世尊將數萬天人從須彌山頂來，至池水側。是時，世尊舉足蹈地，此三千大千世界六變震動。是時，化轉輪聖王漸漸至世尊所，諸小國王及人民之類各各避之。是時，化聖王覺知以近世尊，還復本形，作比丘尼禮世尊足。五王見已，各自稱怨，自相謂言：「我等今日極有所失，我等先應見如來，然今此比丘尼先見之。」

是時，比丘尼至世尊所，頭面禮足，而白佛言：「我今禮最勝尊，今日先得覲省，我優鉢花色比丘尼是如來弟子。」

爾時，世尊與彼比丘尼而說偈言：

「善業以先禮，最初無過者，空無解脫門，此是禮佛義。

若欲禮佛者，當來及過去，當觀空無法，此名禮佛義。」（大正 2，707c11-708a20）

<sup>11</sup> 世友菩薩造，〔唐〕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）

還滅，說明一切。這樣的如來，抹上一些性空的色彩，而事實上，與神我論的如來合流。

### 三、外道梵我論者

外道梵我論者，所說的如來，也是眾生的實體、宇宙的本體。

### 四、中期佛教的性空學者：勝義諦中實我性不可得；世俗邊唯是緣起的假名 (pp.396-397)

所以，中期佛教的性空學者，與梵我論的所以能涇渭<sup>12</sup>分流<sup>13</sup>，差別點就在勝義諦中觀察外道的實我性不可得，達到一切法性空寂；空寂離言，決不把他看做萬有實體。轉向世俗邊，明如來沒有自體，唯是緣起的假名。此假名，也決不想像為如如不變的實體。

只因為一分學者不得性空的中道義，所以又走上梵我論的老家了。自性見是眾生的生死根本，是多麼強有力呀！

### 貳、正論 (pp.397-410)

#### ※斷證

#### ※觀如來 (pp.397-410)

#### (壹) 破有性妄執 (pp.397-403)

#### 一、別觀受者空 (pp.397-402)

#### (一) 五求破——釋第 1 頌<sup>14</sup> (pp.397-399)

[01] 非陰<sup>15</sup>、非離陰，此彼不相在，如來不有陰<sup>16</sup>，何處有如來？<sup>17</sup>

<sup>12</sup> 涇渭 (ㄍㄧㄨㄥˋ ㄨㄟˋ)：2.古人謂涇濁渭清（實為涇清渭濁），因常用“涇渭”喻人品的優劣清濁，事物的真偽是非。（《漢語大詞典》（五），p.1197）

<sup>13</sup> 分流：比喻分為不同流派。（《漢語大詞典》（二），p.578）

<sup>14</sup> 《中論》卷 4 〈22 觀如來品〉（青目釋）：

問曰：一切世中尊，唯有如來正遍知，號為法王、一切智人，是則應有。

答曰：今諦思惟，若有應取，若無何所取？何以故？如來——

**非陰、非離陰，此彼不相在，如來不有陰，何處有如來？**

若如來實有者，為五陰是如來？為離五陰有如來？為如來中有五陰？為五陰中有如來？為如來有五陰？是事皆不然。

(1) **五陰非是如來**。何以故？生滅相故。五陰生滅相，若如來是五陰，如來即是生滅相。若生滅相者，如來即有無常斷滅等過。又受者、受法則一，受者是如來，受法是五陰。是事不然，是故如來非是五陰。

(2) **離五陰亦無如來**，若離五陰有如來者，不應有生滅相。若爾者，如來有常等過，又眼等諸根不能見知。但是事不然，是故，離五陰亦無如來。

(3) **如來中亦無五陰**。何以故？若如來中有五陰，如器中有果、水中有魚者，則為有異。若異者，即有如上常等過，是故如來中無五陰。

(4) **又五陰中無如來**。何以故？若五陰中有如來，如床上有人、器中有乳者，如是則有別異，如上說過，是故五陰中無如來。

(5) **如來亦不有五陰**。何以故？若如來有五陰，如人有子，如是則有別異。若爾者，有如上過，是事不然，是故如來不有五陰。

如是五種求不可得，何等是如來？（大正 30，29c12-30a3）

**1、考察如來，是否與外道所說的如來相同**（p.397）

外道說有神我異名的如來；佛教說如來出世說法，因此也有人執如來是實有。既所執是同樣的真實有、微妙有，所以現在要考察他，是不是有他們所想像的真實如來。

**2、以五求門破如來實有**（pp.397-399）

如來依五蘊施設的，所以以五門尋求<sup>18</sup>：

**(1) 破即蘊是如來**（pp.397-398）

一、**五陰不能說他是如來**：假使五陰是如來，五陰是生滅的，如來也就應該是生滅。如來是生滅的，這就犯了無常有為的過失，這不是外人所能承認的。所以說「**非陰**」。

**(2) 破離蘊有如來**（p.398）

二、**離了五陰也不可說有如來**：假使離了五陰有如來，就不應以五陰相說如來，如來就成為掛空的擬想。也不應在如來身中有生滅相，沒有生滅相，不是沒有，就是常住。常住不生不滅的實在，實在是不見中道的顛倒，落於常邊。所以說「**非離陰**」。

**(3) 破五蘊中有如來**（p.398）

三、**如來不在五陰中**：假使說如來在五陰中，那就等於說人住在房子裡，靈魂住在身體中。既有能在、所在，就成了別體的二法。別體的東西，五陰有生滅，如來沒有生滅，還是墮在常過的一邊。

<sup>15</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷4〈22觀如來品〉（《藏要》4，54a，n.3）：

無畏牒頌，「陰」皆作「身」。次釋乃云「諸蘊」。

<sup>16</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷4〈22觀如來品〉（《藏要》4，54a，n.4）：

番、梵意謂「不與相應也」，次同。

<sup>17</sup> (1)《中論》卷4〈22觀如來品〉（大正30，29c10-11）。

(2)《般若燈論釋》卷13〈22觀如來品〉：

非陰不離陰，陰如來互無，非如來有陰，何等是如來？（大正30，117a17-18）

(3)《大乘中觀釋論》卷15〈22觀如來品〉：

即蘊無如來。（高麗藏41，156b11）

異蘊無如來。（高麗藏41，156b15）

如來無諸蘊。（高麗藏41，156b21）

何處有如來？（高麗藏41，156c3）

(4)月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.646：

skandhā na nānyaḥ skandhebhyo nāsmīn skandhā na teṣu saḥ /

tathāgataḥ skandhavāna katamo 'tra tathāgataḥ //

如來は、もろもろの構成要素（五蘊）そのものではなく、それら構成要素から異なっているのでもない。それ（如來）のなかに、もろもろの構成要素があるのでもない、それら（もろもろの構成要素）のなかに、それ（如來）があるのでもない。〔如來が〕それらの構成要素を持っているのでもない。こうしてみると、如來とは、どのようなものであろうか。

<sup>18</sup> (1)《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《十住毘婆沙論》卷4〈8阿惟越致相品〉（大正26，39a12-27）。

(3)參見印順法師，《中觀論頌講記》，〈10觀燃可燃品〉，pp.206-207。

〔4〕破如來中有五蘊 (p.398)

四、五陰不在如來中：假使如來中有五陰，同樣的是別體法，犯有常住過。所以說「此彼不相在」。

這兩句，本就是離陰有我的另一解說：承認有別體，而說不相離而相在。

〔5〕破五蘊屬於如來 (p.398)

五、五陰不屬如來所有：這仍然別體的，但又想像為不是相在，而是有關係，五陰法是如來所有的。假使如來有五陰，那就如人有物，應該明顯的有別體可說。然而離了五陰，決難證實如來的存在，所以說「如來不有陰」。

〔6〕結：五處求皆不可得 (pp.398-399)

五門中諦實尋求都無所有，那裡還「有如來」呢？所以外道神我的如來，不可得；佛法中的如來，也決不能妄執是真實妙有的存在。

〔二〕一異破 (pp.399-402)

1、破緣合即陰我 (pp.399-400)

〔02〕陰合有如來，則無有自性；若無有自性，云何因他有？<sup>19</sup>

〔03〕法若因他生，是即非有我；若法非我者，云何是如來？<sup>20</sup>

〔04〕若無有自性，云何有他性？離自性他性，何名為如來？<sup>21</sup>

<sup>19</sup> (1)《中論》卷4〈22 觀如來品〉(大正30, 30a5-6)。

(2)《般若燈論釋》卷13〈22 觀如來品〉：

因陰有如來，則無有自體；若無自體者，云何因他有？(大正30, 117b12-13)

(3)《大乘中觀釋論》卷15〈22 觀如來品〉：

若無有自體，云何有他<sup>\*</sup>體？彼他體既無，何有人等相？(高麗藏41, 156c16-17)

※他(去丫)：1.別的，其他的。(《漢語大詞典》(一)，p.1283)

(4)月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.648：

buddhaḥ skandhānupādāya yadi nāsti svabhāvataḥ /

svabhāvataśca yo nāsti kutaḥ sa parabhāvataḥ //

もしももろもろの構成要素に依存して、ブッダ(如來)[が存在している]とするならば、[ブッダは]、自性(固有の実体)として存在しているのではない。また自性として存在しているのではないものが、どうして、他性(他のものに固有の実体)として[存在するであろう]か。

(5)歐陽竟無編，《中論》卷4〈22 觀如來品〉(《藏要》4, 54b, n.4)：

番、梵頌云：「若佛依於蘊，則非自性有；自性無所有，異性復有何？」

<sup>20</sup> (1)《中論》卷4〈22 觀如來品〉(大正30, 30a13-14)。

(2)《般若燈論釋》卷13〈22 觀如來品〉：

法從他緣起，有我者不然，若無有我者，云何有如來？(大正30, 117c5-6)

(3)《大乘中觀釋論》卷15〈22 觀如來品〉：

若法因他有，彼無體可生，無體故無性，云何有如來？(高麗藏41, 156c21-22)

(4)月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.650：

pratītya parabhāvaṃ yaḥ so 'nātmetyupapadyate /

yaścānātmā sa ca katham bhaviṣyati tathāgataḥ //

およそ他性(他のものに固有の実体)に縁って(依存して)いるものは、無我である、ということが成立している。

およそ無我であるものが、どのようにして、如來であり得るであろうか。



**(1) 略說** (p.399)

外人不受論主的難破，以為如來的實有，是不如五門所推求所說的。在五陰正和合時，有如來存在，所以出五求以外，沒有所說的斷常過。

論主這才別開一異門去難破。也可以是五求廣遮，而根本不出一見、異見，所以從一異中，加以詳明的破斥。

**(2) 別破** (pp.399-400)

**A、若如來依五蘊和合而有，則無有自性；若無自性，他性亦無——釋第 2 頌**<sup>22</sup> (pp.399-400)

假使說五「陰」和「合」的時候「有如來」，那如來就不能離五陰而存在，離了五陰就不可得，所以是「無有自性」的。怎麼可說真實妙有？

外人或以為如來依蘊施設，不能說自性有，他是依五陰的他性而成的。不知依他因緣生的，即「無有自性」，即沒有實體對他可以說「因他有」，他是對自而成的。而且，一切法都無自性，他也沒有自性，怎麼可從無自性的他性而成如來呢？

**B、諸法若依他而成則是無我，若無我云何有真實的如來——釋第 3 頌**<sup>23</sup> (p.400)

進一步說：諸「法」假使「因他」眾緣而「生」的，就沒有獨立的自在性；沒有獨立自在性，這就「是」「非有」神我、真「我」可得了。諸「法」緣成的，無有自「我」的，怎麼可說「是」真實微妙的「如來」？

如如不變而來往三界的如來，如執為真實的，即與外人的神我一致。可是依他眾緣和合而存在者，根本就失掉自在的特性，如何可以名為我，或如來？

<sup>21</sup> (1) 《中論》卷 4 〈22 觀如來品〉(大正 30, 30a22-23)。

(2) 《般若燈論釋》卷 13 〈22 觀如來品〉：

若無有自體，云何有他體？若離自他體，何等是如來？(大正 30, 117c14-15)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 15 〈22 觀如來品〉：

若無有自體，云何有他體？離自體他體，何處有如來？(高麗藏 41, 157a3-4)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.652：

yadī nāsti svabhāvaśca parabhāvaḥ katham bhavet /  
svabhāvaparabhāvābhyāmṛte kaḥ sa tathāgataḥ //

もしも自性（固有の实体）が存在しないならば，どうして，他性（他のものに固有の实体）が存在するであろうか。自性と他性とを離れて，かの如來は，どのようなものであろうか。

<sup>22</sup> 《中論》卷 4 〈22 觀如來品〉(青目釋)：

問曰：如是義求如來不可得，而五陰和合有如來？

答曰：陰合有如來，則無有自性；若無有自性，云何因他有？

若如來五陰和合故有，即無自性。何以故？因五陰和合有故。

問曰：如來不以自性有，但因他性有。

答曰：若無自性，云何因他性有？何以故？他性亦無自性，又無相待因故，他性不可得；不可得故不名為他。(大正 30, 30a3-11)

<sup>23</sup> 《中論》卷 4 〈22 觀如來品〉(青目釋)：

**法若因他生，是即非有我；若法非我者，云何是如來？**

若法因眾緣生，即無有我。如因五指有拳，是拳無有自體。如是因五陰名我，是我即無自體。

**我有種種名，或名眾生、人、天、如來等。**若如來因五陰有，即無自性，無自性故無我；若無我，云何說名如來？是故偈中說：「法若因他生，是即為非我，若法非我者，云何是如來？」

(大正 30, 30a13-21)

**C、若離自性、他性，誰為如來——釋第4頌<sup>24</sup> (p.400)**

這樣，「無有自性」，就是沒「有他性」；「離」了「自性、他性」，更沒有第三性可以稱他「名為如來」了！

**2、破不因離陰我 (pp.400-402)**

[05] 若不因五陰，先有如來者；以今受陰故，則說為如來。<sup>25</sup>

[06] 今實不受<sup>26</sup>陰，更無如來法，若以不受無，今當云何受<sup>27</sup>？<sup>28</sup>

[07] 若其<sup>29</sup>未有受，所受不名受，無有無受法，而名為如來。<sup>30</sup>

<sup>24</sup> 《中論》卷4〈22 觀如來品〉(青目釋)：

**若無有自性，云何有他性？離自性他性，何名為如來？**

若無自性，他性亦不應有。因自性故名他性，此無故彼亦無，是故自性、他性二俱無。若離自性、他性，誰為如來？(大正30，30a22-26)

<sup>25</sup> (1) 《中論》卷4〈22 觀如來品〉(大正30，30a27-28)。

(2) 《般若燈論釋》卷13〈22 觀如來品〉：

彼未取陰前，已有非如來，而今取陰故，始是如來耶？(大正30，117c24-25)

(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.654：

skandhānyadyanupādāya bhavetkaścittathāgataḥ /

sa idānīmupādāyādupādāya tato bhavet //

もしももろもろの構成要素(五蘊)に依存することなく、なんらかの如來が存在するならば、それ(如來)は、今こそ依存するであろう。依存して、そこで〔その如來が〕存在するであろう。

<sup>26</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷4〈22 觀如來品〉(《藏要》4，55a，n.4)：

番、梵作「依」字，下「受」字亦同。

<sup>27</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷4〈22 觀如來品〉(《藏要》4，55a，n.5)：

番、梵作「取」字。無畏釋云：「取諸蘊也。」以下「受」字皆同。

<sup>28</sup> (1) 《中論》卷4〈22 觀如來品〉(大正30，30a29-b1)。

(2) 《般若燈論釋》卷13〈22 觀如來品〉：

彼未取陰時，則無有如來，未取無自體，云何後取陰？(大正30，117c28-29)

(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.656：

skandhānī cāpyanupādāya nāsti kaścittathāgataḥ /

yaśca nāstyanupādāya sa upādāsyate katham //

さらにまた、もろもろの構成要素(五蘊)に依存することがないならば、どのような如來も、存在しない。およそ依存することがなくて存在してはいないようなものが、どのようにして依存するであろうか。

<sup>29</sup> 若其：假如，如果。(《漢語大詞典》(九)，p.330)

<sup>30</sup> (1) 《中論》卷4〈22 觀如來品〉(大正30，30b2-3)。

(2) 《般若燈論釋》卷13〈22 觀如來品〉：

猶如未有取，不得名為取；若離於彼取，無處有如來。(大正30，118a12-13)

(3) 《大乘中觀釋論》卷15〈22 觀如來品〉：

何名未取蘊，自體無別體？異蘊亦無取，何得有如來？(高麗藏41，157a14-15)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.658：

na bhavatyānupādattamupādānaṃ ca kiṃ cana /

na cāsti nirupādānaḥ katham cana tathāgataḥ //

まだ依存していないものは、存在しない。また依存するということも、どのようにしても〔決して存在しない〕。

**(1) 略說** (p.401)

上面是破的始有如來，這裡是破本有如來。

**(2) 詳明** (pp.401-402)

**A、外人執：先有如來，取五陰而施設如來——釋第 5 頌**<sup>31</sup> (p.401)

第一頌（第 5 頌），敘述外人的意見：我說的如來，「不」是「因五陰」而有的，是在五陰之外，預「先」就「有」這「如來」的存在。不過沒有受陰之前，我們不知道有這如來性存在；現在「受」了這五「陰」，依蘊安立，所以我們就「說」他「為如來」。

這思想，與前〈觀本住品〉說離眼耳等根、苦樂等法，先有本住是一樣的。<sup>32</sup>

後期大乘佛法說本具法身，為先有的如來；受陰後的如來，是法身應化人間的如來，是從本垂跡<sup>33</sup>的。從垂跡的如來，知道法身本有，久證常身。

不過，這裡還是以外道為所破的主要對象。

**B、論主破：未受五陰前無如來，既無如來，如何依取五陰而施設為如來——釋第 6 頌**<sup>34</sup> (p.401)

---

また依存することのない如來も、どのようにしても決して存在しない。

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷 4〈22 觀如來品〉（《藏要》4，55a，n.6）：

無畏釋：此下一頌答「取者與取一時為依而施設如來」，一頌答「如來即因取而說」，三句答「取是有法」，一句答「取依他有」，文皆前後相生也。

<sup>31</sup> (1) 《中論》卷 4〈22 觀如來品〉（青目釋）：

**若不因五陰，先有如來者；以今受陰故，則說為如來。**（第 5 頌）（大正 30，3027-28）

若未受五陰，先有如來者，是如來今應受五陰已作如來。（大正 30，30b8-9）

(2) [隋] 吉藏撰，《中觀論疏》卷 9〈22 如來品〉：

破不得先人後陰故有人。（大正 42，142a14-15）

<sup>32</sup> (1) 《中論》卷 2〈9 觀本住品〉：

**若離眼等根，及苦樂等法，先有本住者，以何而可知？**（第 3 頌）（大正 30，13b15-16）

**若離眼耳等，而有本住者，亦應離本住，而有眼耳等。**（第 4 頌）（大正 30，13c16-17）

(2) 另參見印順法師，《中觀論頌講記》〈9 觀本住品〉，pp.186-187。

<sup>33</sup> 垂跡：謂佛、菩薩從本體上示現種種化身，濟度眾生。[晉] 僧肇《注〈維摩經〉序》：“幽關難啟，聖應不同，非本無以垂跡，非跡無以顯本，本跡雖殊，而不思議一也。”（《漢語大詞典》（二），p.1083）

<sup>34</sup> (1) 《中論》卷 4〈22 觀如來品〉（青目釋）：

**今實不受陰，更無如來法，若以不受無，今當云何受？**（第 6 頌）（大正 30，30a29-b1）

而實未受五陰時，先無如來，今云何當受？（大正 30，30b9-10）

(2) 葉少勇，《中論頌：梵藏漢合校、導讀、譯註》，p.366，[22.5-6]：

**對方說：**如來是依取諸蘊而施設，與蘊不可說是一是異，他既不是以五蘊為自性，也不是以其他為自性。

**論主回答：**若如來是依蘊而設，這個所依托、所取用的五蘊是如來還是非如來？如果它本身就是如來，則無須依之而施設如來。只有它本身不是如來，而且在依之施設之前，須另有一個如來體性，這個體性後來就有了五蘊作為依取，這樣才可以說依此五蘊而有如來。

然而事實上，如果不依五蘊，根本不可能有如來。既然如來不能離蘊而先有，他又怎麼可能去依托和取用諸蘊呢？

你說未受五陰先有如來，這話是不對的。「今」以理智觀察，在依五陰施設以前，「實」在是沒有如來可得的。既先無如來可得，怎麼可說如來「受」五「陰」？所以不但不能說如來受五陰，實在是未受五陰前，根本上「無」有「如來法」可得。沒有五陰時，怎麼知道先有如來的存在？如同情「不受」五陰時「無」有如來，那如來本不可得，現「今當」以什麼東西去「受」五陰而成為如來呢？

**C、若未取則無五取陰，若無所取的五陰，云何有能取的如來——釋第 7 頌<sup>35</sup> (pp.401-402)**

切勿以為在「未有受」五陰的時候有所受的五陰。因為有所受的五陰，可以推定必有能受的如來。外人是常有這種見地的。

所以破斥他：如沒有受時，「所受」的五陰也就「不名」為所「受」，也不能說有能受。

「無有無受法，而」可「名為如來」的。這是承上文的無受而來；如有如來，必有受與所受，既失掉了受、所受的定義，哪裡還可說有如來？所以離陰之前本有如來，這不過虛妄的推測，不能成立的。

**(三) 結——釋第 8 頌<sup>36</sup> (p.402)**

[08] 若於一異中，如來不可得；五種求亦無，云何受中有？<sup>37</sup>

如上所說，知道在「一異中」求「如來」是「不可得」；在「五種」門中「求」如來也「無」所有。一切處既都無有如來，怎麼還可依「受」陰「中」分別「有」如來

<sup>35</sup> (1) 《中論》卷 4 〈22 觀如來品〉(青目釋)：

若其未有受，所受不名受，無有無受法，而名為如來。(第 7 頌)(大正 30，30b2-3)  
又不受五陰者，五陰不名為受，無有無受而名為如來。(大正 30，30b10-11)

(2) 葉少勇，《中論頌：梵藏漢合校、導讀、譯註》，p.366，[22.7]：

對方說：輪迴無始無終，如來與蘊非一非異，取者與取無前無後，因此依取諸蘊施設如來。

論主回答：是所依托、所取用，才能稱為取蘊。能依取諸蘊，才能稱為取者。如果像你說的那樣，輪迴無始無終，能取、所取無前無後，就無法分辨此是所取、此是能取。如果沒有取者之所取，就不會有取蘊；沒有取蘊，也就不會有作為取者的如來。

<sup>36</sup> 《中論》卷 4 〈22 觀如來品〉(青目釋)：

若於一異中，如來不可得；五種求亦無，云何受中有？(第 8 頌)(大正 30，30b4-5)

又如來一異中求不可得，五陰中五種求亦不可得。若爾者，云何於五陰中說有如來？(大正 30，30b11-13)

<sup>37</sup> (1) 《中論》卷 4 〈22 觀如來品〉(大正 30，30b4-5)。

(2) 《般若燈論釋》卷 13 〈22 觀如來品〉：

一異無如來，五種求不得，云何當以取，施設有如來？(大正 30，118b14-15)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 15 〈22 觀如來品〉：

無一性異性，五種求亦無，云何所取中，施設有如來？(高麗藏 41，157c15-16)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.660：

tattvānyatvena yo nāsti mṛgyamāṇasca pañcadhā /  
upādānena sa katham prajñapyeta tathāgataḥ //

およそ，[もろもろの構成要素(五蘊)と]同一であるか，ないし別異であるかについて，五種に求めても存在していない如來が，[ここで]依存するということによって，どのようにして，想定される(仮に説かれる)であろうか。

呢？

**二、別觀所受空——釋第9頌<sup>38</sup>** (pp.402-403)

〔09〕又所受五陰，不從自性有；若無自性者，云何有他性？<sup>39</sup>

如來依五陰而施設，進觀此所受的五陰，也是空不可得。

上面說如來是因緣和合的，所以無自性亦無他性。

「所受」的「五陰」，也是眾緣和合的，當然也是「不從自性有」的；「無自性」的五陰，即不可說從他性有。沒有自體，即無自體可以相待；無相待，怎麼能說五陰「有他性」呢？

**三、結觀受者空——釋第10頌<sup>40</sup>** (p.403)

〔10〕以如是義故，受空受者空，云何當以空，而說空如來？<sup>41</sup>

以上面的種種意「義」說來，五陰的所「受」法，是「空」的，「受者」的如來，也是「空」的。既然一切都是空無自性的，怎麼還可「以空」的五陰，「而說空」不可得的「如來」是實有呢？

<sup>38</sup> 《中論》卷4〈22觀如來品〉（青目釋）：

又所受五陰，不從自性有；若無自性者，云何有他性？（第9頌）（大正30，30b6-7）

又所受五陰，不從自性有。若謂從他性有，若不從自性有，云何從他性有？何以故？以無自性故，又他性亦無。（大正30，30b13-16）

<sup>39</sup> （1）《中論》卷4〈22觀如來品〉（大正30，30b6-7）。

（2）《般若燈論釋》卷13〈22觀如來品〉：

彼所取五陰，不從自體有；若無自體者，云何有他體？（大正30，119c29-120a1）

（3）《大乘中觀釋論》卷15〈22觀如來品〉：

此如是所取，自性無所有；若無有自性，云何有他性？（高麗藏41，158a2-3）

（4）月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.662：

yadapīdamupādānaṃ tatsvabhāvānna vidyate /

svabhāvataśca yannāsti kutastatparabhāvataḥ //

およそ依存するというこのこともまた、自性（固有の実体）として、存在しているのではない。また、およそ自性として存在しているのではないものが、どうして、他性（他のものに固有の実体）として〔存在するであろう〕か。

<sup>40</sup> 《中論》卷4〈22觀如來品〉（青目釋）：

以如是義故，受空受者空，云何當以空，而說空如來？

以是義思惟，受及受者皆空。若受空者，云何以空受而說空如來？（大正30，30b19-20）

<sup>41</sup> （1）《中論》卷4〈22觀如來品〉（大正30，30b17-18）。

（2）《般若燈論釋》卷13〈22觀如來品〉：

法體如是故，取及取者空，云何當以空，而說空如來？（大正30，120a4-5）

（3）《大乘中觀釋論》卷15〈22觀如來品〉：

法無自體故，能取所取空，及一切種空，空何有如來？（高麗藏41，158a12-13）

（4）月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.664：

evam śūnyamupādānamupādātā ca sarvaśaḥ /

prajñāpyate ca śūnyena katham śūnyastathāgataḥ //

このように、依存するというはたらきも、依存する主体も、まったく空である。空〔であるもの〕によって、空である如來が、どのようにして、想定される（仮に説かれる）であろうか。

**(貳) 顯性空真義** (pp.403-410)

**一、世諦假名——釋第 11 頌**<sup>42</sup> (pp.403-405)

[11] 空則不可說，非空不可說<sup>43</sup>，共不共叵說，但以假名說。<sup>44</sup>

**(一) 勝義中四句不可得** (pp.403-404)

**1、空不可說** (pp.403-404)

如來是空，五陰是空，所以不可以空的五陰說空的如來是實。同樣的理由，性空者一切是空的，怎麼可以說如來是空呢？這是不解性空者的體系而起的疑惑！

性空者是可以說有如來的，不過不同實事論者所說的如來罷了。

先約假名說如來：執有實自性，自性不可得，這就是空；空相的當體，是離言說性的，所以「空則不可說」。

**2、不空亦不可說** (p.404)

<sup>42</sup> 《中論》卷 4 〈22 觀如來品〉(青目釋)：

問曰：汝謂受空、受者空，則定有空耶？

答曰：不然。何以故？

**空則不可說，非空不可說，共不共叵說，但以假名說。**

諸法空則不應說，諸法不空亦不應說，諸法空不空亦不應說，非空非不空亦不應說。

何以故？但破相違故，以假名說。如是正觀思惟，諸法實相中，不應以諸難為難。(大正 30, 30b20-27)

<sup>43</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷 4 〈22 觀如來品〉(《藏要》4, 55b, n.2)：

「空則不可說，非空不可得，共不共叵說，但以假名說。」番、梵仍作「說」字。

<sup>44</sup> (1) 《中論》卷 4 〈22 觀如來品〉(大正 30, 30b22-23)。

(2) 《般若燈論釋》卷 13 〈22 觀如來品〉：

空則不應說，非空不應說，俱不俱亦然，世諦故有說。(大正 30, 120a11-12)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 15 〈22 觀如來品〉：

空即不可說，不空亦不有，俱不俱亦然，假施設故說。(高麗藏 41, 158a19-20)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.666：

*śūnyamiti na vaktavyamaśūnyamiti vā bhavet /*

*ubhayam nobhayam ceti prajñaptartham tu kathyate //*

「空である」と語られるべきではない。(そうでなければ)、「不空である」，「兩者(空且つ不空)である」，また「兩者(空且つ不空)ではない」ということになるであろう。しかし，[これらは]想定(仮に説く)のために説かれるにすぎない。

(5) 參見印順法師，《空之探究》，第四章，第六節〈空性——無自性空〉，p.252：

「性空之空義，是緣起義，非作用空無事之義」(《菩提道次第廣論》卷 17 (漢藏教理院刊本，頁三一下))，只是無有自性。空性也是無自性的，所以《中論》說：「實無不空法，何得有空法？」(《中論》卷 2 (大正 30, 18b)) 無自性空，是涅槃異名，在聖智通達中，脫落一切名、相、分別，是一切不可說的。《般若經》說：「一切法不可說，一切法不可說相即是空，是空(亦)不可說。」「是法不可說，佛以方便力故分別說。」(《摩訶般若波羅蜜經》卷 17 (大正 8, 345c)) 不可說而不得不說，依世俗假名說，名為空(性)，名為真如等，這是不能依名著相的，所以《中論》說：「**空則不可說，非空不可說，共、不共叵說，但以假名說。**」(《中論》卷 4 (大正 30, 30b))

一切不可說，為什麼要說是「空」呢？當然是「但為引導眾生故以假名說。」引導眾生的意趣，如《中論》卷 2 (大正 30, 18c16-17) 說：「大聖說空法，為離諸見故；若復見有空，諸佛所不化。」

不特空不可說，「非空」也是「不可說」而說的。

不空有兩種：一是一般妄執的實有性叫不空，一是為對治空見而說實相非空的不空。

妄執實有的不空，實無此事，有什麼可說？如石女兒一樣。

對治戲論空相而說的不空，怎麼更有真實的不空相可說？所以不空都不可說。

**3、亦空亦不空、非空非不空，皆不可說**（p.404）

空與不空分離開來固然不可說，就是亦空亦不空的「共」，非空非不空的「不共」，也都不可說。

空不空是矛盾，這如何可說？

非空非不空，是不可想像的，當然更無有說。

所以，取相著相，認為確實如此而說是勝義說，也就是戲論說；勝義中是一切不可說的。

**（二）隨世俗緣起假名說**（pp.404-405）

如就緣起假名說，不以如來為真實自性有，隨世俗說，因緣和合有釋迦如來降生王宮、出家、學道、破魔、成正覺、轉法輪、度眾生、入涅槃。「但以」這「假名說」有如來，這當然是可以的。不但假名說有如來，說空、說不空，說共、說不共，在假名中也同樣的可說。

真實有是勝義的，勝義諦中離一切名言相，有什麼可說？

**二、勝義叵思**（pp.405-410）

**（一）離戲論**（pp.405-410）

**1、離常等八句——釋第 12 頌**<sup>45</sup>（pp.405-406）

[12] 寂滅相中無，常無常等四；寂滅相中無，邊無邊等四。<sup>46</sup>

<sup>45</sup> 《中論》卷 4〈22 觀如來品〉（青目釋）：

寂滅相中無，常無常等四；寂滅相中無，邊無邊等四。

諸法實相，如是微妙寂滅，但因過去世，起四種邪見：世間有常、世間無常、世間常無常、世間非常非無常，寂滅中盡無。何以故？諸法實相畢竟清淨不可取，空尚不受，何況有四種見！四種見皆因受生，諸法實相無所因受；四種見皆以自見為貴，他見為賤。諸法實相無有此彼，是故說寂滅中無四種見。

如因過去世有四種見，因未來世有四種見亦如是，世間有邊、世間無邊、世間有邊無邊、世間非有邊非無邊。（大正 30，30b29-c11）

<sup>46</sup>（1）《中論》卷 4〈22 觀如來品〉（大正 30，30b29-c1）。

（2）《般若燈論釋》卷 13〈22 觀如來品〉：

於寂滅法中，無常等四過；亦於寂滅中，無邊等四過。（大正 30，120b10-11）

（3）《大乘中觀釋論》卷 15〈22 觀如來品〉：

寂滅中何有，常無常等四；寂滅中何有，邊無邊等四？（高麗藏 41，158b15-16）

（4）月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.668：

śāsvatāśāsvatādyatra kutaḥ śānte catuṣṭayam /  
antānantādi cāpyatra kutaḥ śānte catuṣṭayam //

**〔1〕總說常等八句** (p.405)

佛在《阿含經》<sup>47</sup>中，對外道的邪執，每以『無記』答覆他。這就是說：勝義諦中，這一切無從說起。現在論主約此深義，顯示如來的勝義不可思議。

一般外道說我及世間，有常、無常等的四句，有邊、無邊等的四句。

初四句是：<sup>(1)</sup> 我及世間常，<sup>(2)</sup> 我及世間無常，<sup>(3)</sup> 我及世間亦常亦無常，<sup>(4)</sup> 我及世間非常非無常。

後四句是：<sup>(5)</sup> 我及世間有邊，<sup>(6)</sup> 我及世間無邊，<sup>(7)</sup> 我及世間亦有邊亦無邊，<sup>(8)</sup> 我及世間非有邊非無邊。

常、無常等的四句，是約時間說的。

邊、無邊等的四句，是約空間說的。

如說我有邊，在身體中，如米大、豆大、指大，受空間的限制；

說我無邊，我遍一切處，無所不在，就是小我遍通於大我。

後二句只是從初二句演出的。

**〔2〕破常等八句** (pp.405-406)

緣起有的如來，即緣起的我，意義相同。外道說我有此八句，說如來也就有此八句。

外道的這種分別，以性空的正見觀察，在諸法「寂滅相」的性空「中」，根本是「無」有「常、無常等」的「四」句的；在諸法「寂滅相」的性空「中」，也根本是「無」有「邊、無邊等四」句的。

為什麼呢？諸法性空中，是畢竟清淨的，哪裡有這些不正的邪見？

如加以批評，時間上的常、無常，有斷、常過；空間中的邊、無邊，有一、異過。

外道雖以我及世間，分別常、無常等，但這是以緣起如來的畢竟空寂性而遮破的。

**2、離有無諸句** (pp.406-410)

〔13〕邪見深厚者，則說無如來；如來寂滅相，分別有亦非。<sup>48</sup>

この寂靜である〔如來〕について、「常住である」「常住でない」などの四種は、どのようにして〔成立するであろう〕か、この寂靜である〔如來〕について、「有限である」「無限である」などの四種もまた、どのようにして〔成立するであろう〕か。

<sup>47</sup> (1) 參見《雜阿含經》卷 32 (905 經) (大正 2, 226a13-b24), 《雜阿含經》卷 34 (957 經) (大正 2, 244a9-b9), 《雜阿含經》卷 34 (958 經) (大正 2, 244b10-c12), 《雜阿含經》卷 34 (962 經) (大正 2, 245b26-246a17), 《雜阿含經》卷 34 (963 經) (大正 2, 246a18-b11), 《雜阿含經》卷 34 (965 經) (大正 2, 247c14-248a14), 《雜阿含經》卷 34 (967 經) (大正 2, 248b11-c5), 《雜阿含經》卷 34 (968 經) (大正 2, 249a1-22)。

(2) 另參見《大智度論》卷 2 〈1 序品〉 (大正 25, 74c8-75a3)。

<sup>48</sup> (1) 《中論》卷 4 〈22 觀如來品〉 (大正 30, 30c13-14)。

(2) 《般若燈論釋》卷 13 〈22 觀如來品〉：

麁重執見者，說如來有無，如來滅度後，云何不分別？ (大正 30, 120b20-21)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 15 〈22 觀如來品〉：

顛倒分別習，無執中生執，若如來本無，即無分別因。(高麗藏 41, 158c8-9)



[14] 如是性空中，思惟亦不可，如來滅度後，分別於有無。<sup>49</sup>

[15] 如來過戲論，而人生戲論；戲論破慧眼，是皆不見佛<sup>50</sup>。<sup>51</sup>

**(1) 明「如來死後去不去」與「有、無」之關係** (pp.406-407)

外道常以十四句難佛，佛因沒有這些事實，一切置而不答。

除了上列的八句外，還有六句是：如來死後去，如來死後不去，如來死後亦去亦無去，如來死後非去非無去；身與命（我）是一，身與命異。

死後去不去，就是有無問題；去不去，就是有沒有如如不變的如來，到死後去。有如來到後世去，死後就有如來；不到後世去，死後就無如來。所以去後世就是有，不去就是無。

外道所問的如來，即神我，有此四句。佛陀異名的如來，入無餘涅槃後，在不在，有沒有，去不去，也同樣的引起常人的推論。

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.670：

yena grāho gr̥hītaṣtu ghano 'stīti tathāgataḥ /  
nāstīti sa vikalpayan nirvṛtasyāpi kalpayet //

およそ「如来は存在する」という深い執着にとらわれている者は、ニルヴァーナに入った（入滅した）〔如来〕についてもまた、「〔如来は〕存在しない」と分別し想定するであろう。

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷4〈22 觀如來品〉（《藏要》4，56a，n.4）：

番、梵頌云：「若說如來有，是深執者執；說滅度中無，亦屬於分別。」

無畏、佛護牒頌云：「若深執起執，乃由分別說，於彼滅度中，如來有或無。」

<sup>49</sup> (1) 《中論》卷4〈22 觀如來品〉（大正30，30c24-25）。

(2) 《般若燈論釋》卷13〈22 觀如來品〉：

如來自體空，不應起思惟，滅後有如來，及無有如來。（大正30，120b25-26）

(3) 《大乘中觀釋論》卷15〈22 觀如來品〉：

如來自體空，思惟不可有，云何謂如來，滅後有與無？（高麗藏41，158c14-15）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.672：

svabhāvataśca śūnye 'smiṃscintā naivopapadyate /  
paraṃ nirodhādbhavati buddho na bhavātīti vā //

〔如来は〕自性（固有の実体）として空なのであるから、これ（如来）について、「ブツダ（如来）は、入滅後に存在する」とか、「存在しない」とかという思考は、成り立たない。

<sup>50</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷4〈22 觀如來品〉（《藏要》4，56b，n.1）：

下二句番、梵云：「其於無漏中戲論所壞者。」

<sup>51</sup> (1) 《中論》卷4〈22 觀如來品〉（大正30，30c29-31a1）。

(2) 《般若燈論釋》卷13〈22 觀如來品〉：

戲論生分別，如來過分別；為戲論所覆，不能見如來。（大正30，120c3-4）

(3) 《大乘中觀釋論》卷15〈22 觀如來品〉：

佛已過戲論，能破諸戲論；戲論所覆者，彼不見如來。（高麗藏41，158c23-159a1）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.674：

prapañcayanti ye buddhaṃ prapañcātītamavyayam /  
te prapañcahatāḥ sarve na paśyanti tathāgatam //

およそ戲論（想定された議論）を超越して、滅することのないブツダ（如来）を、〔あれこれ〕戲論する人々は、すべて〔その〕戲論によって害されており、如来そのものを見ることがない。

然以佛法真義說，這都是戲論，根本是自性實有見的妄執。

**(2) 論主破** (pp.407-410)

**A、破邪見深厚者妄分別如來滅度後是有或無——釋第 13 頌**<sup>52</sup> (pp.407-408)

**(A) 破執無** (pp.407-408)

「**邪見深厚**」的人，聽說如來入涅槃，不知涅槃界即一切法的本性空寂，不可以有無分別，妄「**說**」入涅槃界即「**無**」有「**如來**」，這怎麼可以？就是阿羅漢入涅槃，佛也不許說沒有，沒有就是**墮入無見**的。

佛世時，有一比丘說：「入無餘涅槃，什麼都沒有。」

尊者舍利弗等，制止他不要這樣說，這樣說是錯誤的。他不肯接受，佛就叫他來問他：「五蘊是**無常**嗎？」「是無常的，世尊！」

「無常是**苦**嗎？」「是苦的，世尊！」

「苦的是**無我**嗎？」「是無我的，世尊！」

「無我離欲入解脫，可以說有無嗎？」「是不可的，世尊！」

「既不可以說**有**，又不可以說**無**，你為什麼說入無餘涅槃，一切都**無有**呢？你是愚癡人，你是邪見人！」<sup>53</sup>

<sup>52</sup> (1) 《中論》卷 4 〈22 觀如來品〉(青目釋)：

問曰：若如是破如來者，則無如來耶？

答曰：**邪見深厚者，則說無如來；如來寂滅相，分別有亦非。**

邪見有二種：一者、破世間樂，二者、破涅槃道。

**破世間樂者**，是龐邪見，言無罪、無福，無如來等賢聖，起是邪見捨善為惡，則破世間樂。**破涅槃道者**，貪著於我，分別有無，起善、滅惡，起善故得世間樂；分別有無故，不得涅槃。

是故，若言無如來者，是深厚邪見，乃失世間樂，何況涅槃！

若言有如來，亦是邪見。何以故？如來寂滅相，而種種分別故。是故寂滅相中分別有如來亦為非。(大正 30, 30c11-23)

(2) 葉少勇，《中論頌：梵藏漢合校、導讀、譯註》，p.367, [22.13-14]：

**對方說**：如來還是有的，因為經中常說**如來入滅而成無**。

**論主回答**：有人心智受各種習慣思維模式的影響，執著深厚而妄論是非，因而會有如來涅槃後是有、無、亦有亦無、非有非無等四種分別。具真實慧眼之人就不會產生這些想法，因為根本沒有分別執著的對象。

<sup>53</sup> 《雜阿含經》卷 32 (905 經)：

如是我聞：一時，佛住王舍城迦蘭陀竹園。爾時，尊者摩訶迦葉、尊者舍利弗住耆闍崛山中。時有眾多外道出家，詣尊者舍利弗，與尊者面相問訊，慰勞已，退坐一面。語尊者舍利弗言：

「云何舍利弗！如來有後生死耶？」舍利弗言：「諸外道！世尊說言：『此是無記。』」

又問：「云何舍利弗？如來無後生死耶？」舍利弗答言：「諸外道！世尊說言：『此是無記。』」

又問：「舍利弗？如來有後生死、無後生死耶？」舍利弗答言：「世尊說言：『此是無記。』」

又問：「舍利弗？如來非有後生死、非無後生死耶？」舍利弗答言：「諸外道！世尊說言：『此是無記。』」

諸外道出家又問：「尊者舍利弗！云何所問如來有後生死，無後生死，有後無後，非有後非無後，一切答言『世尊說此是無記』？云何為上座？如愚、如癡，不善、不辯，如嬰兒無自性智！」作此語已，從坐起去。

爾時，尊者摩訶迦葉、尊者舍利弗相去不遠，各坐樹下，晝日禪思。尊者舍利弗知諸外道出

佛不客氣的呵責了他。所以說死後**無有**，這是極大的邪見！

**(B) 破執有** (p.408)

有的以為如來及阿羅漢入涅槃，不可說沒有，應該是**有的**，不過是真常微妙的不思議有，以為有是可以說的。

不知想像為**妙有、真有**，還是邪見，在緣起假名中，說有、說無，都不是真實。在「如來」現證「寂滅相」中，如何可說？所以「分別」說「有」，也是「非」理的。

**(C) 執無之過失比執有更嚴重** (p.408)

這**執有的**邪見，比較**執空的**邪見要輕微些。

**說有**只是一種執著，執著有如來，可以說如來有種種功德，顯示如來的崇高偉大，教人生信心，捨惡行善，還不至於導人作惡。

**說無**，那不但是執著而已，簡直斷人行善之門，引人走上撥無因果的惡道，這該是多麼的危險！經中說『寧起有見如須彌山，不起空見如芥子許』<sup>54</sup>，也可知**執無的**過失了。

**B、於性空中，思惟如來滅度後是有、是無皆不可——釋第 14 頌**<sup>55</sup> (pp.408-409)

**(A) 畢竟空超越有無，不能以有漏心分別是有、是無** (p.408)

**有**是從緣起法的存在而說的，**無**是從存在法的否定而說的，這都是世俗的，假

---

家去已，詣尊者摩訶迦葉所，共相問訊，慰勞已，退坐一面。以向與諸外道出家所論說事，具白尊者摩訶迦葉：「尊者摩訶迦葉！何因何緣，世尊不記說後有生死，後無生死，後有後無，非有非無生死耶？」

尊者摩訶迦葉語舍利弗言：「若說如來後有生死者，是則為色。若說如來無後生死，是則為色。若說如來有後生死、無後生死，是則為色。若說如來非有後、非無後生死，是則為色。如來者，色已盡，心善解脫，言有後生死者，此則不然；無後生死，有後無後，非有後、非無後生死，此亦不然。如來者，色已盡，心善解脫，甚深、廣大、無量、無數、寂滅、涅槃。

舍利弗！若說如來有後生死者，是則為受，為想，為行，為識，為動，為慮，為虛誑，為有為，為愛；乃至非有非無後有，亦如是說。如來者，愛已盡，心善解脫，是故說後有者不然；後無，後有無，後非有非無者不然。如來者，愛已盡，心善解脫，甚深、廣大、無量、無數、寂滅、涅槃。

舍利弗！如是因、如是緣故，有問世尊如來，若有，若無，若有無，若非有非無後生死，不可記說。」

時二正士共論議已，各還本處。(大正 2，226a13-b24)

<sup>54</sup> (1)〔唐〕菩提流志譯并合，《大寶積經》卷 112〈43 普明菩薩會〉：

寧起我見積若須彌，非以空見起增上慢。(大正 11，634a14)

(2)《般若燈論釋》卷 14〈24 觀聖諦品〉：

寧起我見如須彌山，亦不作增上慢者起於空見。(大正 30，125c12-13)

<sup>55</sup> 《中論》卷 4〈22 觀如來品〉(青目釋)：

**如是性空中，思惟亦不可，如來滅度後，分別於有無。**

諸法實相性空故，不應於如來滅後思惟**若有、若無、若有無**，如來從本已來畢竟空，何況滅後！(大正 30，30c24-28)

名的。真正悟入畢竟空性，得究竟解脫，『滅者即是不可量』<sup>56</sup>。《阿含經》以從薪有火，薪盡火滅作喻；此火的滅性，不可說何處去，更不可說有說無了。<sup>57</sup>畢竟空寂，是超越有無而不可以有漏心分別是有、是無的。

**(B) 後期大乘佛教：以性空為不究竟，認為如來是不空妙有** (pp.408-409)

後期的大乘佛教，強調『如來實不空』<sup>58</sup>的妙有，以性空為不究竟，這顯然是執著如來是有了。否則，畢竟空寂性，離一切戲論，如何執為不究竟？以性空為究竟而假說妙有，已經容易混入梵我的真常妙有論，何況說不了義呢？

**(C) 中期佛教性空者之正義** (p.409)

中期佛教者說：如來以性空為法身，不可說有說無，也唯有超情絕見，才能保持佛教的特色。所以在諸法「性空中，思惟」如來死後去、死後不去，是「不可」以的。因為如來從本已來，就是畢竟性空的。

如來在世時，破斥外人有無的推論，以不答覆表示此意。可是，「如來滅度」以「後」，有所得人，邪見深厚，又紛紛的「分別」他的是「有」、是「無」、是有無。灰身滅智的無，與常住微妙的有，同樣的是戲論。戲論是虛妄分別，以為是確如所說所知的。<sup>59</sup>

**C、戲論分別如來是有是無，不能真見如來法身——釋第 15 頌**<sup>60</sup> (pp.409-410)

<sup>56</sup> 龍樹菩薩造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 4 〈1 序品〉：

滅者即是不可量，破壞因緣及名相，一切言語道已過，一時都盡如火滅。(大正 25, 85b10-11)

<sup>57</sup> (1) 《雜阿含經》卷 34 (962 經)：

佛告婆蹉：「我今問汝，隨意答我。婆蹉！猶如有人，於汝前然火，汝見火然不？即於汝前火滅，汝見火滅不？」

婆蹉白佛：「如是，瞿曇！」

佛告婆蹉：「若有人問汝：『向者火然，今在何處？為東方去耶？西方、南方、北方去耶？』如是問者，汝云何說？」

婆蹉白佛：「瞿曇！若有來作如是問者，我當作如是答：『若有於我前然火，薪草因緣故然，若不增薪，火則永滅，不復更起。東方、南方、西方、北方去者，是則不然。』」

佛告婆蹉：「我亦如是說：色已斷、已知，受、想、行、識已斷、已知，斷其根本，如截多羅樹頭，無復生分，於未來世永不復起。若至東方、南、西、北方，是則不然，甚深，廣大，無量，無數，永滅。」(大正 2, 245c27-246a10)

(2) 參見《別譯雜阿含經》卷 10 (196 經) (大正 2, 445b16-24)。

<sup>58</sup> (1) 參見《央掘魔羅經》卷 2：

有異法是空，有異法不空。……云何極空相，而言真解脫？……

如來真解脫，不空亦如是，出離一切過，故說解脫空。

如來實不空，離一切煩惱，及諸天人陰，是故說名空。(大正 2, 527b28-c13)

(2) 參見印順法師，《如來藏之研究》，第五章，第四節〈如來藏不空〉，pp.143-145。

<sup>59</sup> 《大智度論》卷 18 〈1 序品〉：

邪見人，言諸法皆空無所有，取諸法空相戲論；觀空人，知諸法空，不取相、不戲論。(大正 25, 193c28-194a1)

<sup>60</sup> 《中論》卷 4 〈22 觀如來品〉(青目釋)：

如來過戲論，而人生戲論；戲論破慧眼，是皆不見佛。

戲論名憶念取相分別此彼，言佛滅不滅等。是人為戲論覆慧眼故，不能見如來法身。(大正

「如來」超「過」了「戲論」，其實阿羅漢等都過戲論的。所以外道以有無等問佛，一概不加答辯。可是世間的「人」偏要妄自推度，「生」起種種的「戲論」，分別如來的是有是無。從自性見出發的「戲論」，是「破」壞「慧眼」，障覆了真智的。有此等戲論，即不能體悟寂滅性，不見法，也「不」能真「見佛」了。這唯有破自性見，遠離種種戲論，開般若慧眼，才能真見如來法身。<sup>61</sup>

**（二）顯真實——釋第 16 頌<sup>62</sup>（p.410）**

[16] 如來所有性，即是世間<sup>63</sup>性；如來無有性，世間亦無性。<sup>64</sup>

上面說戲論者永不見佛，或者又要以為離執者能親見如來常住不變，所以，更說此一頌。

如來在世時，有緣起的假名如來。此緣起「如來所有」的實「性」，就「是世間性」，不要以為離世間法別有如來。這是即緣起而顯示本性空寂的。

如來的本性即畢竟空寂，與世間法的性空，平等平等。所以說：「如來無有」實自「性」，世間」也就是「無」有實自「性」的。

在此緣起假名的性空中，如來與世間同等的。

在無自性的畢竟空中，世間與如來也沒有差別的，法法也都是平等的。『生死即法

---

30, 30c29-31a4)

<sup>61</sup> 參見印順法師，《中觀論頌講記》〈24 觀四諦品〉，pp.480-481：

緣起法，即顯示此緣生法因果間的必然理則。由此深究緣起法的本性，一切是無自性的空寂。無自性的畢竟空性，是諸法的勝義，佛是見到緣起法的本性而成佛的。以無漏智體現緣起法性，無能無所，泯一切戲論相，徹證非一非異、非斷非常、不生不滅的空寂——實相。這唯是自覺自知，難以言語表說這本性空寂，空是離一切名言思議的。證見緣起法空性，所以名佛；佛之所以為佛，也就在此，所以空寂名為如來法身。《金剛經》說：「若以色見我……不能見如來。」又說：「若見諸相非相，即見如來。」並指在因緣法中見佛之所以為佛，也就見到四諦的勝義空性。

<sup>62</sup> 《中論》卷 4 〈22 觀如來品〉（青目釋）：

此〈如來品〉中，初中後思惟，如來定性不可得。是故偈說：

**如來所有性，即是世間性；如來無有性，世間亦無性。**

此品中思惟推求，如來性即是一切世間性。

問曰：何等是如來性？

答曰：如來無有性，同世間無性。（大正 30，31a4-10）

<sup>63</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷 4 〈22 觀如來品〉（《藏要》4，56b，n.3）：

番、梵作「諸趣」，次同。

<sup>64</sup> （1）《中論》卷 4 〈22 觀如來品〉（大正 30，31a6-7）。

（2）《般若燈論釋》卷 13 〈22 觀如來品〉：

以如來自體，同世間自體，如來無體故，世間亦無體。（大正 30，120c17-18）

（3）《大乘中觀釋論》卷 15 〈22 觀如來品〉：

彼如來自體，即世間自體，如來體不成，世間亦無體。（高麗藏 41，159a20-21）

（4）月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.676：

tathāgato yatsvabhāvastatsvabhāvamidaṃ jagat /

tathāgato niḥsvabhāvo niḥsvabhāvamidaṃ jagat //

およそ如来の自性は、それがそのままこの世間（世界）の自性である。如来は自性の無い〔ものである〕。この世間（世界）も自性の無い〔ものである〕。

身』<sup>65</sup>，約此意說。

如來在世，尚且是『若欲見佛者，應觀空無相』<sup>66</sup>，何況如來滅度以後？

---

<sup>65</sup> [隋] 智顛說，《摩訶止觀》卷1上：

云何聞圓法？聞**生死即法身**，煩惱即般若，結業即解脫。雖有三名而無三體，雖是一體而立三名，是三即一相，其實無有異。(大正46, 2a8-11)

<sup>66</sup> (1) 《增壹阿含經》卷28〈36聽法品〉(5經)(大正2, 707c11-708a20)。

(2) 印順法師，《性空學探源》，第三章，第三節〈終歸於空〉，p.234：

《增壹阿含·聽法品》(卷28)敘述佛從三十三天為母說法後，回閻浮提來，四眾弟子都去見佛，須菩提也想去見佛，忽然想到：「什麼是佛？我若見了佛之為佛的所在，不就等於親見了佛嗎？」於是觀佛所說的一個偈頌說：

「若欲禮佛者，及諸最勝者，陰持入諸種，皆悉觀無常。……

當觀於空法，……當計於無我。」

這說：在蘊處界諸法，觀察它的無常性、空性、無我性，才是真正的見到佛。這種看透了佛的內在本質理性，叫做見佛的思想，佛在世的時候，應該已經存在了。

蓮華色比丘尼先見到佛的生身，卻被佛呵斥，而說偈曰：

「善業(須菩提)以先禮，最初無過者，空無解脫門，此是禮佛義。」

佛之所以成為佛，就是因為觀察到空、無相、無願(解脫門)諸空理，體證到這諸法的究竟義；那麼，這諸法空性，就是佛的身命所寄，就叫做法身。

【附錄】印順法師，〈22 觀如來品〉科判

			【科判】	【偈頌】		
(丁三) 斷證	(戊一) 觀如來	(己一) 破有性妄執	(庚一) 別觀受者空	(辛一) 五求破	[01]非陰非離陰，此彼不相在，如來不有陰，何處有如來？	
				(辛二) 一異破	(壬一) 破緣合即陰我	[02]陰合有如來，則無有自性；若無有自性，云何因他有？ [03]法若因他生，是即非有我；若法非我者，云何是如來？ [04]若無有自性，云何有他性？離自性他性，何名為如來？
					(壬二) 破不因離陰我	[05]若不因五陰，先有如來者，以今受陰故，則說為如來。 [06]今實不受陰，更無如來法，若以不受無，今當云何受？ [07]若其未有受，所受不名受，無有無受法，而名為如來？
				(辛三) 結	[08]若於一異中，如來不可得，五種求亦無，云何受中有？	
			(庚二) 別觀所受空	[09]又所受五陰，不從自性有，若無自性者，云何有他性？		
			(庚三) 結觀受者空	[10]以如是義故，受空受者空，云何當以空，而說空如來？		
			(庚一) 世諦假名	[11]空則不可說，非空不可說，共不共叵說，但以假名說。		
			(己二) 顯性空真意	(辛一) 離戲論	(壬一) 離常等八句	[12]寂滅相中無，常無常等四；寂滅相中無，邊無邊等四。
		(壬二) 離有無諸句			[13]邪見深厚者，則說無如來；如來寂滅相，分別有亦非。 [14]如是性空中，思惟亦不可，如來滅度後，分別於有無。 [15]如來過戲論，而人生戲論，戲論破慧眼；是皆不見佛。	
		(辛二) 顯真實		[16]如來所有性，即是世間性；如來無有性，世間亦無性。		

福嚴推廣教育班第 31 期（《中論》）

## 《中觀論頌講記》

〈觀顛倒品第二十三〉<sup>1</sup>

（pp.411-432）

釋厚觀（2016.04.30）

壹、引言（pp.411-414）

（壹）正見顛倒、煩惱是不生不滅才能真得解脫（p.411）

上品（〈22 觀如來品〉）就如來性觀察，而如來之所以為如來，是由斷煩惱、破顛倒而成的。

煩惱根本，是貪、恚、癡的三毒，也稱三不善根。眾生所以流轉生死，不能解脫，就由於顛倒、煩惱。因此，一分聲聞學者，以為有真實的煩惱與顛倒，有真實的顛倒與煩惱可生可滅，起自性的執見。

不知如有自性的顛倒、煩惱，就根本不生不滅。顛倒、煩惱是如幻的假名生滅，而實不生不滅，所以能正見顛倒、煩惱不生的，纔能真的得到解脫。

（貳）煩惱之生起與除滅（pp.411-412）

一、密護六根，不起顛倒煩惱，是解脫的要件（pp.411-412）

（一）顛倒、煩惱的生起，是由六根觸對六境，無明觸相應而生起執著所致（p.411）

《阿含經》說：顛倒的生起，是由六根的觸對六境，無明觸相應，生起執著所致。<sup>2</sup>如

<sup>1</sup>（1）清辨，《般若燈論釋》作〈23 觀顛倒品〉（大正 30，121b23）。

（2）安慧，《大乘中觀釋論》作〈23 觀顛倒品〉（高麗藏 41，159b9）。

（3）月稱，梵本《淨明句論》作〈23 觀顛倒品〉。參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.679：viparyāsaparīkṣā nāma trayoviṃśatitamaṃ prakaraṇam（「顛倒の考察」と名づけられる第二十三章）

<sup>2</sup>（1）《雜阿含經》卷 11（279 經）：

爾時，世尊告諸比丘：「於此六根不調伏，不關閉，不守護，不執持，不修習，於未來世必受苦報。何等為六根？眼根不調伏，不關閉，不守護，不修習，不執持，於未來世必受苦報；耳、鼻、舌、身、意根亦復如是。愚癡無聞凡夫，眼根見色，執受相，執受隨形好任彼眼根趣向，不律儀執受住，世間貪憂惡不善法以漏其心，此等不能執持律儀，防護眼根；耳、鼻、舌、身、意根亦復如是。如是於六根不調伏，不關閉，不守護，不執持，不修習，於未來世必受苦報。」

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 3（63 經）：

爾時，世尊告諸比丘：「有五受陰？謂色受陰，受、想、行、識受陰。比丘！若沙門、婆羅門計有我，一切皆於此五受陰計有我。何等為五？諸沙門、婆羅門於色見是我、異我、相在；如是受、想、行、識，見是我、異我、相在。如是愚癡無聞凡夫，計我、無明、分別如是觀，不離我所；不離我所者，入於諸根；入於諸根已，而生於觸；六觸入所觸，愚癡無聞凡夫生苦樂，從是生此等及餘。謂六觸身，云何為六？謂眼觸入處，耳、



以為這色相很好看，聲音很好聽，合乎自己內心的情境，就起樂受，有貪愛。假使以為這色相不好看，這聲音不好聽，不合自己內心的情境，就起苦受，有瞋恚。取著境界的淨、不淨相，生起可意、不可意的情緒；著了相，就生起顛倒、煩惱了。

**（二）遠離煩惱，特別著重守護六根**（pp.411-412）

經中說到遠離煩惱，特別著重『守護六根』<sup>3</sup>，就是在見色、聞聲的境界上，不取不著，不為可意與不可意的情境所牽而起煩惱。這不著，是佛法解脫的根本論題。

**二、煩惱之生起與滅除之過程**（p.412）

**（一）煩惱之生起：不正思惟→妄想分別→顛倒→煩惱**（p.412）

取相分別他的如何，是因；引起貪恚癡的煩惱，是果。取相分別與顛倒煩惱，有因果的關係。

為什麼要憶想分別呢？經中說是不正思惟。不能正確的如其法相而了知思考，所以就執著境相；由執著境相，就起憶想分別；由憶想分別，就起貪等的顛倒、煩惱了。<sup>4</sup>

---

鼻、舌、身、意觸入處。比丘！有意界、法界、無明界，無明觸所觸。愚癡無聞凡夫言有、言無、言有無、言非有非無、言我最勝、言我相似，我知、我見。

復次，比丘！多聞聖弟子住六觸入處，而能厭離無明，能生於明。彼於無明離欲而生於明，不有、不無、非有無、非不有無、非有我勝、非有我劣、非有我相似，我知、我見。作如是知、如是見已，所起前無明觸滅，後明觸集起。」（大正2，16b14-c2）

<sup>3</sup>（1）《雜阿含經》卷43（1167經）：

爾時，世尊告諸比丘：「過去世時有河中草，有龜於中住止。時，有野干飢行覓食，遙見龜蟲，疾來捕捉。龜蟲見來，即便藏六。野干守伺，冀<sup>※</sup>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！汝等今日當當執持眼律儀住，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2，311c10-22）

※冀：同“冀”。（《漢語大字典》（一），p.251）

※冀（ㄐ一ㄥˋ）：2.希望，盼望。（《漢語大詞典》（二），p.162）

（2）《雜阿含經》卷24（636經）：

爾時，世尊告諸比丘：「當為汝說修四念處。何等為修四念處？若比丘！……若族姓子、族姓女，從佛聞法，得淨信心，如是修學。見在家和合欲樂之過，煩惱結縛，樂居空閑，出家學道，不樂在家，處於非家，欲一向清淨，盡其形壽，純一滿淨，鮮白梵行。我當剃除鬚髮，著袈裟衣，正信非家，出家學道。作是思惟已，即便放捨錢財、親屬，剃除鬚髮，著袈裟衣，正信非家，出家學道。正其身行，護口四過，正命清淨，習賢聖戒，守諸根門，護心正念。眼見色時，不取形相，若於眼根住不律儀，世間貪憂、惡不善法常漏於心，而今於眼起正律儀；耳、鼻、舌、身、意，起正律儀，亦復如是。」（大正2，176a20-b7）

（3）《瑜伽師地論》卷23：

云何名為密護根門？謂防守正念、常委正念，廣說乃至防護意根，及正修行意根律儀，如是名為密護根門。（大正30，406b21-24）

（4）另參見《雜阿含經》卷43（1165經）（大正2，311b7-14），《中阿含經》卷15（69經）《三十喻經》（大正1，519a12-15）。

<sup>4</sup>（1）《雜阿含經》卷13（334經）：

**(二) 如實正觀，如理思惟，不起妄想分別，便能滅除顛倒、煩惱** (p.412)

反過來，煩惱是由顛倒來，顛倒是由妄想分別有，妄想分別是從不正思惟生。滅除煩惱，即與他相反，從如實正觀下手，也可以不言而喻了。

**(參)「常、樂、我、淨」與「無常、苦、無我、不淨」** (pp.412-413)

**一、不知佛意者，以為實有顛倒可斷，實有四正可修** (p.412)

著相顛倒，是虛妄的，要以不顛倒的真實擊破他。所以說：常、樂、我、淨是所對治的四倒，無常、苦、無我、不淨是能對治的四正。<sup>5</sup>這本是對虛妄說真實的方便門。有所得者，不見佛意，以為實有顛倒可斷，實有四正可修，所以本品要評判他。

**二、聲聞學者對「四倒」有兩派不同的見解** (pp.412-413)

爾時，世尊告諸比丘：「今當為汝說法，……何等不正思惟因、不正思惟緣、不正思惟縛？謂緣眼、色，生不正思惟，生於癡。緣眼、色，生不正思惟，生於癡，彼癡者是無明，癡求欲名為愛，愛所作名為業。如是，比丘！不正思惟因無明為愛，無明因愛，愛因為業，業因為眼；耳、鼻、舌、身、意，亦如是說，是名有因緣、有縛法經。」佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行！（大正 2，92b22-c11）

(2) 參見《中阿含經》卷 2（10 經）《漏盡經》：

云何有漏從護斷耶？比丘！眼見色護眼根者，以正思惟不淨觀也。不護眼根者，不正思惟以淨觀也。若不護者，則生煩惱、憂感；護則不生煩惱、憂感。如是耳、鼻、舌、身；意知法，護意根者，以正思惟不淨觀也；不護意根者，不正思惟以淨觀也。若不護者，則生煩惱、憂感；護則不生煩惱、憂感，是謂有漏從護斷也。（大正 1，432b6-13）

(3) 另參見《瑜伽師地論》卷 92：

復次，若於諸根無護行者，由樂聽聞不正法故，便生無明觸所生起染污作意。即此作意增上力故，於當來世諸處生起所有過患不如實知。不如實知彼過患故，便起希求；希求彼故，造作增長彼相應業；造作增長相應業故，於當來世六處生起，如是名為順次道理。

逆次第者，謂彼六處以業為因，業，愛為因，愛復用彼無明為因，無明復用不如正理作意為因，不正作意復用無明觸為其因。又於此中，先所造業是現法受六處之因，現法造業是次生受六處之緣或是後受六處由藉。愛等、業等，隨其所應，當知亦爾。（大正 30，825c27-826a10）

※案：順次道理：諸根無護→樂聽聞不正法→無明觸→起染污作意→所有過患不如實知→起希求→造作增長相應業→生起來世六處

逆次道理：六處←業←愛←無明←不如正理作意←無明觸

<sup>5</sup> (1) 《大集法門經》卷上：

四顛倒，是佛所說。謂無常謂常，是故生起想顛倒、心顛倒、見顛倒。以苦謂樂，是故生起想、心、見倒。無我謂我，是故生起想、心、見倒。不淨謂淨，是故生起想、心、見倒。如是等名為四顛倒。（大正 1，229c20-24）

(2) 《大智度論》卷 19〈1 序品〉：

問曰：何等是四念處？

答曰：身念處，受、心、法念處，是為四念處。觀四法四種：觀身不淨，觀受是苦，觀心無常，觀法無我。是四法雖各有四種，身應多觀不淨，受多觀苦，心多觀無常，法多觀無我。何以故？凡夫人未入道時，是四法中，邪行起四顛倒：諸不淨法中淨顛倒，苦中樂顛倒，無常中常顛倒，無我中我顛倒。破是四顛倒故，說是四念處；破淨倒故說身念處；破樂倒故說受念處；破常倒故說心念處；破我倒故說法念處。以是故說四，不少不多。（大正 25，198c10-20）

(3) 另參見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 187（大正 27，938a13-18），《大智度論》卷 31〈1 序品〉（大正 25，285c25-28）。

**（一）略標**（p.412）

無常計常，苦計為樂，無我計我，不淨計淨的四倒，聲聞學者有兩派的見解不同：

**（二）別述**（pp.412-413）

**1、一切有部主張：常、我兩顛倒，純粹是有情的計執；淨、樂兩顛倒，含有客觀的境相**（pp.412-413）

一、一切有部說：

常、我兩顛倒，是徹底無有的，純粹是有情的計執。

淨、樂兩顛倒，倒不是完全執苦為樂、計不淨為淨。

客觀的境相，確有苦、樂，與淨、不淨相的。不過緣少分的淨與樂，行相顛倒，以為一切都是清淨，一切都是快樂。抹殺了客觀的苦與不淨的事實，這才成為顛倒。

**2、經部主張：常、樂、我、淨的四倒，都是主觀內心的錯誤執著**（p.413）

二、經部說：常、樂、我、淨的四倒，不是客觀境相實有的，全是主觀內心的錯誤執著。

**3、有部與經部都認為主觀的憶想分別是真實有**（p.413）

雖有兩說不同，但主觀的憶想分別，都認為真實有，這是沒有差別的。

**三、一分大乘學者：依生死及涅槃分別說四正、四倒**（p.413）

聲聞學者說：常、樂、我、淨是四倒，無常、苦、無我、不淨是四正。

一分的大乘者說：這都是顛倒，所以說有八倒。因為，法身、涅槃，是常住的、妙樂的、自在的、清淨的，假使執著法身、涅槃，也是無常、苦、無我、不淨的，同樣的墮於顛倒。

所以，在生死邊，要破常、樂、我、淨的四倒；

在涅槃邊，要破無常、苦、無我、不淨的四倒。

這樣，在生死邊，無常、苦、無我、不淨是四正；

在法身邊，常、樂、我、淨是正了。<sup>6</sup>

**四、性空正義：若執著常、無常等有自性，都是顛倒**（p.413）

性空者所依《般若經》等，認為常、無常等，都是緣起假名的。如果執有真實的自性，不論說常、說無常，說苦、說樂，說我、說無我，說淨、說不淨，都是顛倒。所以，

<sup>6</sup>（1）《大般涅槃經》卷2〈1壽命品〉：

汝諸比丘，於苦法中生於樂想，於無常中生於常想，於無我中生於我想，於不淨中生於淨想。世間亦有常、樂、我、淨，出世亦有常、樂、我、淨。世間法者有字無義，出世間者有字有義。何以故？世間之法有四顛倒，故不知義。所以者何？有想顛倒、心倒、見倒。以三倒故，世間之人，樂中見苦、常見無常、我見無我、淨見不淨，是名顛倒。以顛倒故，世間知字而不知義。

何等為義？無我者名為生死，我者名為如來；無常者聲聞、緣覺，常者如來法身；苦者一切外道，樂者即是涅槃；不淨者即有為法，淨者諸佛菩薩所有正法——是名不顛倒。以不倒故，知字知義。若欲遠離四顛倒者，應知如是常、樂、我、淨。（大正12,377b29-c14）

（2）參見《大般涅槃經》卷7〈4如來性品〉（大正12,407a3-b5）。

即緣起而觀性空時，常、無常不可得，……我、無我不可得。<sup>7</sup>

**〔肆〕辨〈23 觀顛倒品〉與〈6 觀染染者品〉之差異** (p.414)

煩惱，在〈6 觀染染者品〉<sup>8</sup>中，曾經破斥過。但那是說煩惱與染者的無自性，起煩惱不成，觀集諦的煩惱不可得。

本品(〈23 觀顛倒品〉)從苦集滅的立場，說憶想分別生起煩惱的苦集，是怎樣的生起；見滅諦而滅除煩惱，是怎樣的除滅。<sup>9</sup>

煩惱是緣起如幻的，不理解這點，不但不能生起，實也不可滅無，苦集滅就不成立了。

**貳、正論：觀所滅的倒惑** (pp.414-432)

**〔壹〕遮破顛倒之生** (pp.414-429)

**一、觀煩惱不生** (pp.414-423)

**〔一〕敘執——釋第 1 頌<sup>10</sup>** (pp.414-415)

[01] 從憶想分別<sup>11</sup>，生於貪患癡，淨不淨顛倒，皆從眾緣生<sup>12</sup>。<sup>13</sup>

<sup>7</sup> (1)《摩訶般若波羅蜜經》卷 20〈67 無盡品〉：

若菩薩摩訶薩能如是行般若波羅蜜，是時不見色若常若無常、若苦若樂、若我若無我、若寂滅若非寂滅；受、想、行、識亦如是。須菩提！菩薩摩訶薩是時亦不見般若波羅蜜，亦不見以是法見般若波羅蜜、禪那波羅蜜乃至阿耨多羅三藐三菩提。亦不見阿耨多羅三藐三菩提，亦不見以是法見阿耨多羅三藐三菩提。如是，須菩提！一切法不可得故，是為應般若波羅蜜行。(大正 8，364c14-23)

(2)《摩訶般若波羅蜜經》卷 21〈69 方便品〉：

菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，不觀色若常若無常、若苦若樂、若我若非我、若空若不空、若離若非離。何以故？自性不能生自性，乃至一切種智亦如是。若菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，如是觀色乃至觀一切種智，能生般若波羅蜜乃至能生一切種智。(大正 8，370c1-7)

<sup>8</sup> 參見《中論》卷 1〈6 觀染染者品〉(大正 30，8a15-c22)；印順法師，《中觀論頌講記》〈6 觀染染者品〉，pp.132-141。

<sup>9</sup> 印順法師，《中觀今論》，第二章，第二節〈龍樹及其論典〉，p.22：

〈23 觀顛倒品〉明所破的顛倒，否定三毒、染淨、四倒的實性，歸結到「如是顛倒滅，無明則亦滅」的緣起還滅。

<sup>10</sup> (1)《中論》卷 4〈23 觀顛倒品〉(青目釋)：

問曰：從憶想分別，生於貪患癡，淨不淨顛倒，皆從眾緣生。

經說：「因淨、不淨顛倒，憶想分別，生貪、患、癡。」是故當知有貪、患、癡。

(大正 30，31a12-16)

(2)〔隋〕吉藏撰，《中觀論疏》卷 9〈23 觀顛倒品〉：

經中明煩惱從因緣生，外人便謂有煩惱。(大正 42，146a7-8)

<sup>11</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷 1〈23 觀顛倒品〉(《藏要》4，56b，n.5)：番本作「遍計」。

<sup>12</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷 1〈23 觀顛倒品〉(《藏要》4，56b，n.6)：番、梵云：「為緣而現行。」

無畏釋云：「由遍計所生貪等，即緣淨不淨倒而現行。」今譯文倒。

<sup>13</sup> (1)《中論》卷 1〈23 觀顛倒品〉(大正 30，31a13-14)。

(2)《般若燈論釋》卷 14〈23 觀顛倒品〉：

分別起煩惱，說有貪瞋等，善不善顛倒，從此緣而起。(大正 30，121b29-c1)

(3)《大乘中觀釋論》卷 15〈23 觀顛倒品〉：

因分別故起，說彼貪瞋癡，善不善顛倒，此等從緣有。(高麗藏 41，159b9-10)

六根取於六境的時候，不能正確的體認境界的真相，內心就生起種種的憶念妄想，分別他這樣那樣，這就是遍計執性。因為妄想分別，所以就「從憶想分別」中，「生」起「貪恚癡」的三毒煩惱——清淨境起貪，不淨境起恚，淨不淨的中庸境起癡。可見「淨不淨顛倒」，「皆從」此「眾緣生」。<sup>14</sup>

清辨論師說：以憶想分別，分別淨、不淨；由淨、不淨倒的種種所緣，就生起貪、恚、癡來。<sup>15</sup>

但外人所說，在確認有此因、有此果，成立貪、恚、癡的煩惱實有性，以為不能像性空者所說一切是性空的假名。

(二) 破執 (pp.415-419)

1、無性門——釋第 2 頌<sup>16</sup> (p.415)

[02] 若因淨不淨，顛倒生三毒；三毒即無性，故煩惱無實。<sup>17</sup>

外人以種種緣境的顛倒為因，成立三毒；論主即從他所承認的緣，破除他的自性有。

(4) 月稱，梵本《淨名句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.680。

saṃkalpaprabhavo rāgo dveṣo mohaśca kathyate /  
śubhāsubhaviparyāsān sambhavanti pratītya hi //

貪欲（むさぼり）と，瞋恚（憎しみ怒り）と，愚痴（愚かな迷い）とは，思考作用から生ずる，と説かれている。なぜならば，〔それらは〕，淨と不淨とのもろもろの顛倒（妄想）に縁って起こるからである。

<sup>14</sup> [隋] 吉藏撰，《中觀論疏》卷 9〈23 觀顛倒品〉：

憶想分別者，立三毒因也。生於貪恚癡，所生三毒果也。淨不淨顛倒者，釋上從因生果，以計淨不淨顛倒，生於三毒。

皆從因緣生者，此明二種相生：一、從憶想分別生顛倒，二、從淨不淨倒生於三毒，故云皆從眾緣生。（大正 42，145c26-146a1）

<sup>15</sup> 清辨，《般若燈論釋》卷 14〈23 觀顛倒品〉：

釋曰：今此品者，亦為遮空所對治，令解顛倒無自性故說。

自部人言：有分別故，起諸煩惱，如是煩惱從顛倒起，以顛倒故則有貪等；彼若無者，義不相應。故論偈言：「分別起煩惱，說有貪瞋等，善不善顛倒，從此緣而起。」

釋曰：諸論中說貪、瞋等隨次第起善、不善者，謂愛非愛從此緣起，非不從緣。應知不正思惟分別，能為起煩惱緣。（大正 30，121b24-c4）

<sup>16</sup> 《中論》卷 4〈23 觀顛倒品〉（青目釋）：

答曰：若因淨不淨，顛倒生三毒；三毒即無性，故煩惱無實。

若諸煩惱因淨不淨顛倒憶想分別生，即無自性，是故諸煩惱無實。（大正 30，31a16-20）

<sup>17</sup> (1) 《中論》卷 1〈23 觀顛倒品〉（大正 30，31a17-18）。

(2) 《般若燈論釋》卷 14〈23 觀顛倒品〉：

愛非愛顛倒，皆從此緣起，我無自體故，煩惱亦非實。（大正 30，121c8-9）

(3) 《大乘中觀釋論》卷 15〈23 觀顛倒品〉：

若善不善倒，從緣生貪等，以煩惱無性，故煩惱無實。（高麗藏 41，159b18-19）

(4) 月稱，梵本《淨名句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.682：

śubhāsubhaviparyāsān sambhavanti pratītya ye /  
te svabhāvāna vidyante tasmātkleśā na tattvataḥ //

およそ，淨と不淨とのもろもろの顛倒に縁って起こるそれらのものは，自性（固有の実体）として存在しているのではない。それゆえ，もろもろの煩惱は，真實からすれば，〔存在し〕ない。

既由淨、不淨的眾緣有煩惱生，那應該知道緣生是無自性的。

既是「因淨不淨」的「顛倒」眾緣，而「生」貪、恚、癡「三毒」，這「三毒」就是「無」自「性」可說。無自性即無實體，「煩惱」是「無實」的，決不如外人所執的緣生自相有。

## 2、無主門 (pp.415-417)

### (1) 無自我即無所屬 (pp.415-417)

[03] 我法有與無<sup>18</sup>，是事終不成；無我諸煩惱，有無亦不成。<sup>19</sup>

[04] 誰有此煩惱？是即為不成；若離是而有，煩惱則無屬。<sup>20</sup>

### A、略說：若無我（所依），則煩惱（能依）便無所繫屬 (p.416)

煩惱是能依，有能依必有所依，所依是染者。有所依的染者，能依的煩惱才有所屬；沒有所依的染者，煩惱就無所繫<sup>21</sup>屬了。

犢子系他們，是主張有我的，現在觀察這自我的可得、不可得。

### B、依青目釋 (p.416)

#### (A) 我與煩惱有無皆不成——釋第3頌<sup>22</sup> (p.416)

依青目論釋本：你所說的「我」及煩惱「法」，是「有」呢？還是「無」呢？說

<sup>18</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷1〈23 觀顛倒品〉（《藏要》4，57a，n.1）：

番、梵云：「我有性、無性。」

<sup>19</sup> (1) 《中論》卷4〈23 觀顛倒品〉：

我法有以無，是事終不成；無我諸煩惱，有無亦不成。（大正30，31a21-22）

(2) 《般若燈論釋》卷14〈23 觀顛倒品〉：

我若有若無，是二皆不成，因我有煩惱，我無彼不起。（大正30，121c14-15）

(3) 《大乘中觀釋論》卷15〈23 觀顛倒品〉：

汝意若離我，謂有諸煩惱，從因緣有者，此煩惱悉遮。（高麗藏41，159c13-14）

(4) 月稱，梵本《淨名句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.684：

ātmano 'stitvanāstित्त्वे na katham cicca sidhyataḥ /  
taṃ vināstित्त्vanāstित्त्वे kleśānāṃ sidhyataḥ katham //

我（アートマン）の有と無とは，どのようにしても，成立しない。それ（我）が無いのに，もろもろの煩惱の有と無とが，どのようにして，成立するであろうか。

<sup>20</sup> (1) 《中論》卷1〈23 觀顛倒品〉（大正30，31a25-26）。

(2) 《般若燈論釋》卷14〈23 觀顛倒品〉：

誰有彼煩惱？有義則不成；若離眾生者，煩惱則無屬。（大正30，121c27-28）

(3) 月稱，梵本《淨名句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.686：

kasya cidधि bhavantīme kleśāḥ sa ca na sidhyati /  
kaścidāho vinā kaṃ citsanti kleśā na kasya cit //

實に，これらもろもろの煩惱は，だれか或る人に属して存在している〔という〕。しかし，だれかというその人そのものが成立しないのである。だれか或る人〔という属するところ〕が無いから，もろもろの煩惱は，どのような人にとっても，決して存在しない。

<sup>21</sup> 繫：聯綴，歸屬。（《漢語大詞典》（九），p.1024）

<sup>22</sup> 《中論》卷4〈23 觀顛倒品〉（青目釋）：

我法有以無，是事終不成；無我諸煩惱，有無亦不成。

我無有因緣若有若無而可成；今無我，諸煩惱云何以有無而可成？（大正30，31a21-24）

有不可，說無也不可。

說有我、有煩惱，這煩惱是「不」得「成」的。

說無我，無煩惱，更是不用說了。

我究竟有沒有呢？種種尋求，我是不可得的。

「無」有實在的自「我」，雖說「諸煩惱」是「有」、是「無」，自然也是「不」得「成」的了。

**(B) 若離人，則煩惱無所繫屬——釋第4頌<sup>23</sup>** (p.416)

如以為無我而煩惱可以成立的，試問「誰有」這「煩惱」呢？無人有此煩惱，可見他是「不成」的。

假使說「離」了人有煩惱的獨立存在，那「煩惱」就「無」所繫「屬」了。無所屬的煩惱，即不屬於有情的；這如何可以呢？

**C、依清辨釋** (pp.416-417)

然依清辨論師所釋頌本，「我法有與無」的『法』字，「有無亦不成」的『無』字，都是沒有的；<sup>24</sup>意義更為明白。意思是：我有呢？無呢？有我、無我都不成。無我有煩惱，就無所繫屬。

**(2) 無垢心即無所屬——釋第5頌<sup>25</sup>** (pp.417-418)

[05] 如身見五種，求之不可得；煩惱於垢心，五求亦不得。<sup>26</sup>

<sup>23</sup> 《中論》卷4〈23 觀顛倒品〉(青目釋)：

**誰有此煩惱？是即為不成；若離是而有，煩惱則無屬。**

煩惱名為能惱他，惱他者應是眾生，是眾生於一切處推求不可得。

若謂離眾生但有煩惱，是煩惱則無所屬。(大正 30, 31a25-29)

<sup>24</sup> 清辨，《般若燈論釋》卷14〈23 觀顛倒品〉：

**我若有若無，是二皆不成，因我有煩惱，我無彼不起。**

釋曰：此謂「我」者非世諦得成，亦非第一義中得成，以是故，若離於我則煩惱不有。所以者何？能依無體故，所依亦無體。為開此義，故如偈說：因我有煩惱者，煩惱是我法，亦是所受用故；然我自體不成，如〈觀我品〉中觀煩惱無能依處故，其驗如是。第一義中貪等皆無，我依止無體故，譬如石女不生子，何得說言子色白黑耶？(大正 30, 121c14-23)

<sup>25</sup> 《中論》卷4〈23 觀顛倒品〉(青目釋)：

若謂雖無我而煩惱屬心，是事亦不然。何以故？

**如身見五種，求之不可得；煩惱於垢心，五求亦不得。**

如身見五陰中五種求不可得，諸煩惱亦於垢心中五種求亦不可得，又垢心於煩惱中五種求亦不可得。(大正 30, 31a29-b6)

<sup>26</sup> (1) 《中論》卷1〈23 觀顛倒品〉(大正 30, 31b2-3)。

(2) 《般若燈論釋》卷14〈23 觀顛倒品〉：

身起煩惱見，緣於我我所，煩惱與染心，五求不可得。(大正 30, 122a13-26)

(3) 《大乘中觀釋論》卷15〈23 觀顛倒品〉：

有身見煩惱，染者亦不有，五種求悉無，諸蘊亦不有。(高麗藏 41, 159c24-160a7)

(4) 月稱，梵本《淨名句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.688：

svakāyadrṣṭivatkleśāḥ kliṣṭe santi na pañcadhā /

svakāyadrṣṭivatkliṣṭam kleśeṣvapi na pañcadhā //

自分の身体を我と考える見解の場合のように、もろもろの煩惱は、煩惱に汚されてい

**A、有部等執：煩惱是心所（能依），心所繫屬於心王（所依），可以成立煩惱是實有**（p.417）

一分學者，不承認有真實我，但煩惱還有所屬，即屬於心。煩惱是心所，心是心王，心所繫屬於心王，與心王相應，這是一切有部等所說的。

依有部說：我雖是的確不可得的，但煩惱不能說無所屬；有所屬，即可以成立煩惱是實有的。

**B、論主以五求門破**（pp.417-418）

**(A) 於五蘊中，五種求「我」不可得**（p.417）

論主批判他說：「如身見」執有我，無論說離蘊有我、即蘊有我、五蘊中有我、我中有五蘊、五蘊屬於我——如此「五種」觀察，都是「求之不可得」的。

**(B) 於煩惱中五種求「垢心」亦不可得**（pp.417-418）

**a、總說**（p.417）

五蘊的繫屬於我，等於說「煩惱」繫屬「於」有漏的「垢心」。煩惱中求垢心，也可以「五」種去尋「求」他，這同樣是「不」可「得」的。

**b、別釋**（pp.417-418）

如以為有漏心識與貪等共生，貪等三毒是煩惱，識是煩惱所染污了的垢心。

試問：

一、垢心即煩惱嗎？即煩惱，垢心應就是心所，應是種種而非一心的；垢心也更應有所屬了。

二、離煩惱有垢心嗎？離煩惱而有垢心的別體，是無可證明的；如離煩惱，即沒有染污相；無染污相，就不成其為垢心了。

三、煩惱在垢心中？四、垢心在煩惱中？這還是別體的，仍有垢心無染污相的過失。

五、煩惱繫於垢心？這還是有煩惱的獨立性，應離煩惱而有垢心可得，但這是不可得的。

**c、結說**（p.418）

在這五種求中，求垢心更不可得；沒有垢心，煩惱還是無所屬，怎麼可說煩惱繫屬於心呢？

**(3) 印順法師申論**（p.418）

上來三頌（第3、4、5頌），也可說：上二（第3、4頌）破有漏的心所，下一（第5頌）破有漏的心王。

---

る人について、五種に求めても、存在していない。

また自分の身体を我と考える見解の場合のように、煩惱に汚されている人は、もろもろの煩惱について、五種に求めても、〔存在してい〕ない。

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷1〈23 觀顛倒品〉（《藏要》4，57a，n.4）：

梵頌云：「諸惑如身見，於染五種無；染亦如身見，於惑五種無。」

意謂互求皆無也。今譯脫略。



又<sup>(1)</sup>垢心即煩惱，是心通三性的經部師之王所一體論。<sup>27</sup>

<sup>(2)</sup>垢心離煩惱，是心性本淨的大眾分別論者之王所別體論。

<sup>(3、4、5)</sup>下三句<sup>28</sup>，都是王所別體而相在相應的，與一切有部心性無記說<sup>29</sup>同。

本頌雖簡，已遍破此等異說。

### 3、無因門——釋第6頌<sup>30</sup> (pp.418-419)

[06] 淨不淨顛倒，是則無自性，云何因此二，而生諸煩惱？<sup>31</sup>

<sup>27</sup> 關於「心心所一體、別體」之異說，參見印順法師，《唯識學探源》，第二章，第三節，第三項〈經部譬喻師的細心說〉，pp.84-88。

<sup>28</sup> 案：「下三句」指五求門中的「<sup>(3)</sup>煩惱在垢心中、<sup>(4)</sup>垢心在煩惱中、<sup>(5)</sup>煩惱繫於垢心」。

<sup>29</sup> 參見印順法師，《唯識學探源》，第二章，第四節，第三項〈心性本淨〉，pp.95-96。

一切法，給以道德的評價，就有善惡的概念。心性無記論者，關於善、惡，是分為三類：一、善性，二、惡性，三、無記性。善、惡，世學有著很多的定義，也有見到它的相對性而否認善惡的標準。

心性無記論者，善、惡，是從它的結果而分別的。我們意念與身口的行動，假使能得後來良好的結果，這就是善。若會引起惡劣的結果，那就是惡。這結果，偏重在個人，是依招感現世（不是現在一念）、後世的果報來決定。這不太自利嗎？不，凡是有利於人的，也必然的會有利於己；反之，損人利己的行為，從引起後世的惡報看，無疑是惡的。還有很多的事，不能引起未來善惡的果報，如不自覺的搖一搖頭，努一努嘴，這些行為就不能說是善惡，那就叫無記性。身外的山河、大地、草木叢林的變動，也是無記。這無記，不是善惡的化合，是非善非惡的，與善惡鼎立而三的中容性。就因為它是無記，所以也可以和善惡合作。

有部從心心所別體的觀點，把心上一切的作用分離出來，使成為獨存的自體；剩下來可以說是心識唯一作用的，就是了知。單從了知作用來說，並不能說它是善或是惡。

不過，心是不能離卻心所而生起的。倘使它與信、慚、愧這些善心所合作起來，它就是善心。與貪、瞋等合作，那就是惡心。如果不與善心所也不與惡心所合作相應，如對路旁的一切，漠不關心的走去，雖不是毫無所知，但也沒有善心所或惡心所羈雜進去；那時的心，只與受、想等心所同起，這就是無記性。

所以，善心、惡心，不是心的自性是善、是惡，只是與善惡心所相應的關係。善心像雜藥水，惡心像雜毒水，水的自性不是藥也不是毒。善惡心所與心，滾成一團，是「同一所緣，同一事業，同一異熟」，好像心整個兒就是善、是惡，也不再說它是無記的。但善惡究竟是外鑠的，不是心的本性。心的本性，是無記的中容性。

<sup>30</sup> 《中論》卷4〈23觀顛倒品〉（青目釋）：

淨不淨顛倒，是則無自性，云何因此二，而生諸煩惱？

淨、不淨顛倒者，顛倒名虛妄，若虛妄即無性，無性則無顛倒；若無顛倒，云何因顛倒起諸煩惱？（大正30，31b7-11）

<sup>31</sup> (1) 《中論》卷1〈23觀顛倒品〉（大正30，31b7-8）。

(2) 《般若燈論釋》卷14〈23觀顛倒品〉：

愛非愛顛倒，本無有自體，以何等為緣，而能起煩惱？（大正30，122a27-28）

(3) 《大乘中觀釋論》卷15〈23觀顛倒品〉：

善不善顛倒，彼皆無自體，顛倒名虛妄，觀如來品說。（高麗藏41，160a9-10）

(4) 月稱，梵本《淨名句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.690：

svabhāvato na vidyante śubhāśubhaviparyayāḥ /

pratītya katamān kleśāḥ śubhāśubhaviparyayān //

淨と不淨とのもろもろの顛倒は、自性(固有の実体)として存在しているのではない。どのような淨と不淨とのもろもろの顛倒に縁って、もろもろの煩惱が〔起こるであら

**(1) 外人執** (p.418)

外人說淨不淨顛倒，能生起三毒；顛倒是因，三毒是果。

**(2) 論主破** (pp.418-419)

假定真有淨不淨顛倒的實性，還可說由他生三毒，但事實上，「淨不淨顛倒」，也「是」「無」有實「自性」的。沒有實自性，現起有自性，所以名為顛倒。顛倒既沒有自性，怎麼可以「因」這無自性的淨不淨的「二」種顛倒，「而生」起真實的「諸煩惱」來呢？

從非實有生實有，這是有大過失的！淨不淨顛倒，即是遍計所執性的，唯識學者以為是增益的、無實的。但從遍計執性的熏習為因，卻能生自相有的依他起，<sup>32</sup>豈不也同樣的值得考慮嗎？

**(三) 轉救——釋第 7 頌**<sup>33</sup> (pp.419-420)

[07] 色聲香味觸，及法為六種，如是之六種，是三毒根本。<sup>34</sup>

**1、敘外人執：六塵有自性，淨不淨之境相亦實有，能生三毒** (pp.419-420)

う]か。

<sup>32</sup> (1) 《解深密經》卷 2 〈4 一切法相品〉：

復次，德本！相名相應以為緣故，遍計所執相而可了知。

依他起相上，遍計所執相執以為緣故，依他起相而可了知。

依他起相上，遍計所執相無執以為緣故，圓成實相而可了知。(大正 16，693b21-25)

(2) 《瑜伽師地論》卷 73 〈攝抉擇分〉：

問：遍計所執自性緣何應知？

答：緣於相名相屬應知。

問：依他起自性緣何應知？

答：緣遍計所執自性執應知。

問：圓成實自性緣何應知？

答：緣遍計所執自性於依他起自性中畢竟不實應知。世尊於餘經中說緣不執著遍計所執自性應知此性者，依得清淨說，不依相說，今此義中當知依相說。(大正 30，703b5-12)

(3) [唐] 遁倫撰，《瑜伽論記》卷 19：

依他起緣遍計所執自性執應知者，由取情有境故依他心起。(大正 42，759b21-23)

(4) 演培法師，《解深密經語體釋》，pp.181-182。

<sup>33</sup> 《中論》卷 4 〈23 觀顛倒品〉(青目釋)：

問曰：色聲香味觸，及法為六種，如是之六種，是三毒根本。

是六入，三毒根本，因此六入生淨、不淨顛倒，因淨、不淨顛倒生貪、恚、癡。(大正 30，31b11-15)

<sup>34</sup> (1) 《中論》卷 1 〈23 觀顛倒品〉(大正 30，31b12-13)。

(2) 《般若燈論釋》卷 14 〈23 觀顛倒品〉：

色聲香味觸，及法為六種，愛非愛為緣，於物起分別。(大正 30，122b5-6)

(3) 月稱，梵本《淨名句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.692：

rūpaśabdārasasparśā gandhā dharmāśca ṣaḍvidham /

vastu rāgasya dveṣasya mohasya ca vikalpyate //

いろかたち(色)・音(声)・味・触れられるもの・香り・「もの」(法)が，貪欲と瞋恚と愚痴にとって，六種類の対象である，と分析的に考えられている。

外人為了避免無因的過失，所以轉救道：不能說顛倒因是無自性的，就不能生煩惱果，煩惱是可以有的。要曉得清淨與不清淨，不是由顛倒心而妄執有的，是外在境界所確有的。

境界，是「色、聲、香、味、觸及法」的「六」塵。境界是實有的，經過了六根感覺機構的取相，依根取境而生識。境界上所有的淨不淨相，也確實生起心識的淨不淨相的認識，不過行相顛倒，生起執著，於是發生貪、恚、癡的染污作用。所以，色等「六種」境界，「是三毒」的「根本」。境界是確有的，境相的淨、不淨也是確有的，所以不能說沒有煩惱、顛倒的實性。

## 2、淨不淨相是純主觀或有客觀性之異說 (p.420)

### (1) 印順法師評有部 (p.420)

這著重境相的實有，是說一切有部等所主張的。有部以為淨不淨，以及境界相，不能說是主觀的意境，有他的客觀性。

這裡面也含有相對的真理，不但六塵境界可以有緣起的因果特性，不全是主觀的產物，就是淨不淨，也有他相對的客觀性。否則，審美的標準，就不能成立了。

如所見的顏色，如可人意的，是清淨的，美的，他必然有色素的和諧性。見黑暗而抑鬱，見光明而欣喜，這雖不離根識，而也有他的相對的淨美的。又如所聽的音樂，凡是美的、淨的，必合於樂律。

不過緣起是無自性而有矛盾的，所以在不同的心境中，注意於緣起法的某一點，即可以隨感見而不同。如整齊是美的，但又是呆板的；不整齊是雜亂的，但不整齊的調和，也是可意的。淨相可以是緣起相待的，決不能說純是主觀的。

### (2) 印順法師評經部師及一般唯心論者 (p.420)

經部師及一般唯心論者，不知此義，看作純主觀的，未免抹殺緣起的客觀性。

### (3) 本論主要是破有部執 (p.420)

不過，有部學者，忽略了緣起相對性，以為是自性有、真實有的，所以論主要破斥他，顯出他的錯誤。

## (四) 破救 (pp.421-423)

### I、正破 (pp.421-423)

#### (1) 境空門 (pp.421-422)

[08] 色聲香味觸，及法體六種，皆空如焰夢，如乾闥婆城。<sup>35</sup>

<sup>35</sup> (1) 《中論》卷1〈23觀顛倒品〉：

色聲香味觸，及法體六種，皆空如焰夢，如乾闥婆城。(大正30, 31b16-17)

(2) 《般若燈論釋》卷14〈23觀顛倒品〉：

色聲香味觸，及法體六種，如乾闥婆城，如焰亦如夢。(大正30, 122b14-15)

(3) 月稱，梵本《淨名句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.694：

rūpaśabdārasasparśā gandhā dharmāśca kevalāḥ /

gandharvanagarākārā marīcisvapnasamñibhāḥ //

いろかたち・音・味・触れられるもの・香り・「もの」は、たんにそれだけのもので

〔09〕如是六種中，何有淨不淨？猶如幻化人，亦如鏡中像。<sup>36</sup>

**A、明六塵體空——釋第8頌<sup>37</sup>** (p.421)

外人以六塵的境相、淨不淨相，是真實自性有的，可以為生起三毒的根本。論主直以境空如幻的正義，遮破他。

「色、聲、香、味、觸及法」——「六種」體性，都是「空」無自性的，「如」陽「焰」<sup>38</sup>，如「夢」境<sup>39</sup>，「如乾闥婆城」<sup>40</sup>，一切是空無所有的。

あり（固有の実体は無く）、蜃気楼（ガンダルヴァ城）のありかたをしており、陽炎や夢に似ている。

- <sup>36</sup> (1) 《中論》卷1〈23 觀顛倒品〉(大正 30, 31b18-19)。  
 (2) 《般若燈論釋》卷14〈23 觀顛倒品〉：  
 若愛若非愛，何處當可得？猶如幻化人，亦如鏡中像。(大正 30, 122b25-26)  
 (3) 《大乘中觀釋論》卷15〈23 觀顛倒品〉：  
 善不善等法，當云何可得？如乾闥婆城，如焰亦如夢。(高麗藏 41, 160a23-24)  
 (4) 月稱，梵本《淨名句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.696：  
 aśubham vā śubham vāpi kutasteṣu bhaviṣyati /  
 māyāpuruṣakalpeṣu pratibimbameṣu ca //  
 これらの幻の人のようなもの、また映像に等しいものにおいて、どうして、不淨とか淨とかが存在するであろうか。  
 (5) 歐陽竟無編，《中論》卷1〈23 觀顛倒品〉(《藏要》4, 57b, n.1)：  
 番、梵下云：「如健達縛城，如燄亦如夢，亦如幻化人，亦如色影像。復何所得有，淨與不淨起？」無畏釋順此。今譯改文。
- <sup>37</sup> 《中論》卷4〈23 觀顛倒品〉(青目釋)：  
 答曰：色聲香味觸，及法體六種，皆空如炎夢，如乾闥婆城。(第8頌)  
 如是六種中，何有淨不淨？猶如幻化人，亦如鏡中像。(第9頌)  
 色、聲、香、味、觸、法自體，未與心和合時，空無所有；如炎、如夢、如化、如鏡中像，但誑惑於心，無有定相。如是六入中，何有淨不淨？(大正 30, 31b15-22)
- <sup>38</sup> 《大智度論》卷6〈1 序品〉：  
 如炎者，炎以日光、風動塵故，曠野中見如野馬，無智人初見謂之為水。男相女相亦如是，結使煩惱日光熱諸行塵，邪憶念風，生死曠野中轉，無智慧者謂為一相，為男、為女，是名如炎。  
 復次，若遠見炎，想為水，近則無水想。無智人亦如是，若遠聖法不知無我，不知諸法空，於陰、界、入性空法中，生人相、男相、女相；近聖法，則知諸法實相，是時虛誑種種妄想盡除。以是故，說諸菩薩知諸法如炎。(大正 25, 102b1-11)
- <sup>39</sup> 《大智度論》卷6〈1 序品〉：  
 如夢者，如夢中無實事，謂之有實，覺已知無，而還自笑；人亦如是，諸結使眠中，實無而著，得道覺時，乃知無實，亦復自笑。以是故言如夢。(大正 25, 103b29-c3)
- <sup>40</sup> 《大智度論》卷6〈1 序品〉：  
 如捷闥婆城者，日初出時，見城門、樓櫓宮殿、行人出入，日轉高轉滅；此城但可眼見而無有實，是名捷闥婆城。  
 有人初不見捷闥婆城，晨朝東向見之，意謂實樂；疾行趣之，轉近轉失，日高轉滅。  
 飢渴悶極，見熱氣如野馬，謂之為水；疾走趣之，轉近轉滅。  
 疲極困厄，至窮山狹谷中，大喚啼哭，聞有響應，謂有居民，求之疲極而無所見；思惟自悟，渴願心息。  
 無智人亦如是，空陰、界、入中見吾我及諸法，婬瞋心著，四方狂走，求樂自滿，顛倒欺誑，窮極懊惱；若以智慧知無我、無實法者，是時顛倒願息。(大正 25, 103b1-13)

**B、明六塵中淨不淨相如幻如化——釋第9頌**（pp.421-422）

**(A) 釋頌義**（p.421）

六種境界，已是空無所有的，在這「六種」境界「中」，還「有」什麼「淨不淨」相呢？當知這淨不淨相，也是「如幻化人」、「如鏡中像」的啊！一切是如幻如化，怎麼可說有實有自性的六境、實自性的淨不淨相！又怎麼可說有實自性的淨不淨相，生起貪、恚、癡的三毒煩惱？色聲等如幻<sup>41</sup>、如化<sup>42</sup>，《阿含經》中是常說到。

**(B) 性空正義：境相不實，只是緣起無自性，並非唯心**（pp.421-422）

論主依佛說，顯示境相的不實，然性空者的境相不實，決不如唯心者把他歸結到唯心。境相不實，只是緣起無自性；而此境相的形形色色，一切都承認他，不是從屬於心，不是心所變現的。

唯心者的心，即是煩惱垢心等，他不是境相的決定者，反而是不離境相而存在的哩！

**(2) 相待門**（pp.422-423）

[10] 不因於淨相，則無有不淨，因淨有不淨，是故無不淨。<sup>43</sup>

[11] 不因於不淨，則亦無有淨，因不淨有淨，是故無有淨。<sup>44</sup>

<sup>41</sup> (1) 《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《摩訶般若波羅蜜經》卷4〈11幻學品11〉：

佛告須菩提：「我還問汝，隨汝意答我。須菩提！於汝意云何，色與幻有異不？受、想、行、識與幻有異不？」

須菩提言：「不也，世尊！」（大正8，239b21-24）

(3) 印順法師，《空之探究》第二章，第三節〈無來無去之生滅如幻〉，pp.86-92。

<sup>42</sup> 《毘婆尸佛經》卷上：

爾時，世尊說此偈已，告苾芻言：「時毘婆尸菩薩，復觀色、受、想、行、識，生滅不住、如幻如化、無有真實，智觀現前，業習煩惱一切不生，得大解脫，成正等覺。」（大正1，156b19-22）

<sup>43</sup> (1) 《中論》卷1〈23觀顛倒品〉（大正30，31b24-25）。

(2) 《般若燈論釋》卷14〈23觀顛倒品〉：

若不因彼愛，則無有不愛，因愛有不愛，是故無有愛。（大正30，22c4-5）

(3) 《大乘中觀釋論》卷15〈23觀顛倒品〉：

若不因於善，不善無施設，以因於善故，不善無所有。（高麗藏41，160b23-24）

(4) 月稱，梵本《淨名句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.698：

anapeksya śubhaṃ nāstyāśubhaṃ prajñāpayemahi /  
yatpratītya śubhaṃ tasmācchubhaṃ naivopapadyate //

淨に依存していない不淨は、存在しない。しかも、それ（不淨）に縁って淨〔がある〕、とわれわれは想定して（仮に説いて）いる〔にすぎない〕。それゆえ、淨そのものは、成り立たない。

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷1〈23觀顛倒品〉（《藏要》4，57b，n.2）：

番、梵、釋次二頌皆互倒，而文句歧異。

今取梵本意譯首頌云：「因依於不淨，乃得施設淨；不淨未待淨，無故淨不成。」次頌例知。

**A、略說** (p.422)

淨、不淨相是緣起有的，是互相觀待有的。離了淨相，就沒有不淨相；離了不淨相，就無有淨相。

如演戲，有奸臣才有忠臣，有忠臣才有奸臣。離了奸臣，忠臣就顯不出；離了忠臣，奸臣也無所表示了。怎麼能成立淨不淨相的真實自性有呢？

**B、別破** (pp.422-423)

**(A) 破不淨——釋第 10 頌**<sup>45</sup> (p.422)

真實自有，即失去因緣義；不待他，即不能成立。所以，「不因」「淨相」，那就「無有不淨」相。如承認「因淨」相才「有不淨」相，不離了淨相的緣，不淨相即沒有真實自性。所以說：「是故無不淨。」

**(B) 破淨——釋第 11 頌**<sup>46</sup> (pp.422-423)

反之，「不因於不淨」相，淨相即沒有所待的，淨相就不成。所以說：「則亦無有淨。」

假使承認「因不淨」相才「有淨」相，那麼，離了不淨相，淨相就不可得了。所以說：「是故無有淨。」

這樣，不待，不能成立；待，又沒有自性。

**C、結說** (p.423)

淨不淨相的所以空，本論不是從認識論去說明，而是從緣起因果去開示的。因淨不淨相的實性是空，所以認識的時候，才有隨見不同的事實。

**2、結成——釋第 12 頌**<sup>47</sup> (p.423)

<sup>44</sup> (1) 《中論》卷 1 〈23 觀顛倒品〉(大正 30, 31b28-29)。

(2) 《般若燈論釋》卷 14 〈23 觀顛倒品〉：

無不愛待愛，無愛待不愛，若以愛為緣，施設有不愛。(大正 30, 122c6-7)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 15 〈23 觀顛倒品〉：

若不因不善，善即無施設，以因不善故，善亦無所有。(高麗藏 41, 160b18-19)

(4) 月稱，梵本《淨名句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.700：

anapekṣyāśubhaṃ nāsti śubhaṃ prajāñapayemahi /

yatpratītyāśubhaṃ tasmādaśubhaṃ naiva vidyate //

不淨に依存していない淨は，存在しない。しかも，それ(淨)に縁って不淨[がある]，とわれわれは想定して(仮に説いて)いる[にすぎない]。それゆえ，不淨そのものは，存在しないのである。

<sup>45</sup> 《中論》卷 4 〈23 觀顛倒品〉(青目釋)：

不因於淨相，則無有不淨，因淨有不淨，是故無不淨。

若不因於淨，先無有不淨，因何而說不淨？是故無不淨。(大正 30, 31b24-27)

<sup>46</sup> 《中論》卷 4 〈23 觀顛倒品〉(青目釋)：

不因於不淨，則亦無有淨，因不淨有淨，是故無有淨。

若不因不淨，先無有淨，因何而說淨？是故無有淨。(大正 30, 31b28-c2)

<sup>47</sup> 《中論》卷 4 〈23 觀顛倒品〉(青目釋)：

若無有淨者，何由而有貪？若無有不淨，何由而有恚？

無淨、不淨故，則不生貪、恚。(大正 30, 31c3-5)

〔12〕若無有淨者，由何而有貪？若無有不淨，何由而有恚？<sup>48</sup>

本頌，結歸到煩惱的不實、非有。有淨可以說有貪；有不淨可以說有恚；有淨不淨的中容性，可以說有癡。

既如上所說，「無有」清「淨」，哪裡會「有貪」愛的生起？

「無有不淨」，又哪裡會「有」瞋「恚」的生起？

無有淨不淨，癡煩惱的無由生起，是不言可知了。

所以，煩惱都是無自性的，並沒有他的實體。

## 二、觀顛倒不成 (pp.423-429)

### (一) 空寂門 (pp.423-426)

〔13〕於無常著常，是則名顛倒；空中無有常，何處有常倒<sup>49</sup>？<sup>50</sup>

〔14〕若於無常中，著無常非倒；空中無無常，何有非顛倒？<sup>51</sup>

<sup>48</sup> (1) 《中論》卷1〈23 觀顛倒品〉：

若無有淨者，何由而有貪？若無有不淨，何由而有恚？（大正 30，31c3-4）

(2) 《般若燈論釋》卷14〈23 觀顛倒品〉：

無有可愛者，何處當起貪？不愛若無體，何處當起瞋？（大正 30，122c11-12）

(3) 《大乘中觀釋論》卷16〈23 觀顛倒品〉：

此若無有善，當云何有貪？又若無不善，云何當有瞋？（高麗藏 41，161a7-8）

(4) 月稱，梵本《淨名句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.702：

avidyamāne ca śubhe kuto rāgo bhaviṣyati /

aśubhe 'vidyamāne ca kuto dveṣo bhaviṣyati //

淨が現に存在していないのであるならば、どうして、貪欲は存在するであろうか。また不淨が現に存在していないのであるならば、どうして、瞋恚（憎しみ怒り）は存在するであろうか。

<sup>49</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷1〈23 觀顛倒品〉（《藏要》4，58a，n.1）：

番、梵云：「執如何是倒？」與此譯合，但無畏、佛護牒頌云：「執云何非倒？」與此相反。

<sup>50</sup> (1) 《中論》卷1〈23 觀顛倒品〉（大正 30，31c10-11）。

(2) 《般若燈論釋》卷14〈23 觀顛倒品〉：

無常謂常者，名為顛倒執，無常亦是執，空何故非執？（大正 30，123a6-7）

(3) 《大乘中觀釋論》卷16〈23 觀顛倒品〉：

若無常謂常，此執顛倒者，空中無無常，何有顛倒執？（高麗藏 41，161a23-24）

(4) 月稱，梵本《淨名句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.704：

anitye nityamityevam yadi grāho viparyayaḥ /

nānityam vidyate śūnye kuto grāho viparyayaḥ //

無常であるものにおいて「常である」とする，このような執着が，もしも顛倒であるならば，空においては，無常であるものは，存在しない。どうして，執着が顛倒であるろうか。

<sup>51</sup> (1) 《中論》卷1〈23 觀顛倒品〉（大正 30，31c15-16）。

(2) 《大乘中觀釋論》卷16〈23 觀顛倒品〉：

若無常謂常，此執顛倒者，無常若成執，空何非顛倒？（高麗藏 41，161b5-6）

(3) 月稱，梵本《淨名句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.706：

anitye nityamityevam yadi grāho viparyayaḥ /

anityamityapi grāhaḥ śūnye kiṃ na viparyayaḥ //

無常であるものにおいて「常である」とする，このような執着が，もしも顛倒であるならば，空においては，「無常である」とする執着も，どうして，顛倒ではないのか。

〔15〕可著著者著，及所用著法，是皆寂滅相，云何而有著？<sup>52</sup>

〔16〕若無有著法，言邪是顛倒，言正不顛倒，誰有如是事？<sup>53</sup>

**1、略明：顛倒與非顛倒皆無自性** (p.424)

三毒，以緣境的顛倒而起；所以進一步正觀顛倒的實無自性，顯出煩惱的不實。有所得的聲聞學者，以常、樂、我、淨為錯誤顛倒，以無常、苦、無我、不淨為正確的不顛倒。其實，顛倒與非顛倒的自性不成。

什麼是顛倒？如這法是這樣，而違反他的本相，看作那樣，這就是顛倒。

什麼是非顛倒？如這法是這樣，就把他當作這樣看，這是非顛倒。

但是，違不違反諸法的本相，要有倒與不倒的本相才可說。如果本相本不可得，這還說什麼違反、不違反？

**2、論主破**<sup>54</sup> (pp.424-426)

就以四倒、四非倒說吧：

**(1) 破顛倒——釋第 13 頌**<sup>55</sup> (pp.424-425)

(4) 歐陽竟無編，《中論》卷 1 〈23 觀顛倒品〉(《藏要》4，58a，n.2)：

番、梵頌云：「於無常著常，是則為顛倒，空中說無常，執云何非倒？」承上頌而反說也。

<sup>52</sup> (1) 《中論》卷 1 〈23 觀顛倒品〉(大正 30，31c20-21)。

(2) 《般若燈論釋》卷 14 〈23 觀顛倒品〉：

執具起執者，及所執境界，一切寂滅相，是故無有執。(大正 30，123b2-10)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 16 〈23 觀顛倒品〉：

若無常謂常，此執顛倒者，無常若成執，空何非顛倒？(高麗藏 41，161b5-22)

(4) 月稱，梵本《淨名句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.708：

yena grhṇāti yo grāho grahītā yacca grhyate /  
upaśāntāni sarvāṇi tasmāḍgrāho na vidyate //

およそ何によって執着するのであろうと，どのような執着であらうと，執着する者であらうと，またおよそ執着されるものであろうと，〔それら〕すべては，寂滅している。それゆえ，執着は〔固有の実体として〕存在することはない。

<sup>53</sup> (1) 《中論》卷 1 〈23 觀顛倒品〉(大正 30，31c25-26)。

(2) 《般若燈論釋》卷 14 〈23 觀顛倒品〉：

執性無有故，邪正等亦無，誰今是顛倒？誰是非顛倒？(大正 30，123b11-12)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 16 〈23 觀顛倒品〉：

執性無有故，何言邪與正？計無常等法，而成於顛倒？(高麗藏 41，161b2-c1)

(4) 月稱，梵本《淨名句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.710：

avidyamāne grāhe ca mithyā vā samyageva vā /  
bhavedviparyayaḥ kasya bhavetkasyāvīpariyayaḥ //

誤りにしても，正しいにしても，執着は存在していないのであるから，だれにとっても，顛倒が存在するであろうか。まただれにとっても，非顛倒が存在するであろうか。

<sup>54</sup> 〔隋〕吉藏撰，《中觀論疏》卷 9 〈23 觀顛倒品〉：

就初四偈，即四：第一偈破倒，次破不倒，第三破著，第四總結破。(大正 42，147b8-10)

<sup>55</sup> 《中論》卷 4 〈23 觀顛倒品〉(青目釋)：

問曰：經說常等四顛倒。若無常中見常，是名顛倒；若無常中見無常，此非顛倒。餘三顛倒亦如是。有顛倒故，顛倒者亦應有，何故言都無？



假使有諸行「無常」、諸法無我、諸受是苦、諸身不淨的實自性，違反他的本相，而執「著」諸行是「常」住，諸法是有我，諸受是快樂，諸身是清淨。確實有此顛倒的自性，「是」即可以說「名」為「顛倒」。

但以正理觀察，尋求他的自性，在諸法畢竟「空中，無有常」、樂、我、淨的四法實性的，這哪裡還「有常」、樂、我、淨的四「倒」呢？

**(2) 破非顛倒——釋第 14 頌**<sup>56</sup> (p.425)

同樣的，假使「於」真實自性的「無常中」，執「著」他確實是「無常」，苦中執著他是苦，無我中執著他是無我，不淨中執著他是不淨，這可以說如對象的本相而知，可以說是「非」顛「倒」。

但以正理觀察，在諸法畢竟「空中」，是「無」有「無常」、苦、無我、不淨的實性，這哪裡「有」無常、苦、無我、不淨的「非顛倒」呢？

**※結二頌：倒與非倒是緣起的假名；在諸法性空中，倒與非倒皆不可得** (p.425)

所以，倒與非倒，是緣起的假名；在諸法性空中，平等平等，同樣地不可得，沒有倒與非倒的差別。所以《般若經》等，正觀法相的時候，總是說常與無常不可得等。<sup>57</sup>

此二頌，破常倒，指空中沒有常住自性；破非顛倒，指空中沒有無常自性。這也是以緣起無性門觀察，不在認識論上說。

**(3) 破執著——釋第 15 頌**<sup>58</sup> (pp.425-426)

倒與非倒的產生，主要的是由執不執著。說到執著，計有四種：

- 一、「可著」，是所著的境界；
- 二、「著者」，是能著的人；

---

答曰：於無常著常，是則名顛倒，空中無有常，何處有常倒？

若於無常中著常名為顛倒，諸法性空中無有常，是中何處有常顛倒？餘三亦如是。(大正 30, 31c5-13)

<sup>56</sup> 《中論》卷 4〈23 觀顛倒品〉(青目釋)：

**若於無常中，著無常非倒；空中無無常，何有非顛倒？**

若著無常言是無常，不名為顛倒者，諸法性空中無無常，無常無故，誰為非顛倒？餘三亦如是。(大正 30, 31c15-19)

<sup>57</sup> 參見《摩訶般若波羅蜜經》卷 20〈67 無盡品〉(大正 8, 364c14-23)，《摩訶般若波羅蜜經》卷 21〈69 方便品〉(大正 8, 370c1-7)。

<sup>58</sup> (1) 《中論》卷 4〈23 觀顛倒品〉(青目釋)：

**可著著者著，及所用著法，是皆寂滅相，云何而有著？**

可著名物，著者名作者，著名業，所用法名所用事，是皆性空寂滅相。如〈如來品〉中所說，是故無有著。(大正 30, 31c20-24)

(2) 案：〈如來品〉即〈22 觀如來品〉。

(3) 與「著、著者、所用著法」類似的用法，參見《中論》卷 2〈8 觀作作者品〉：

**若墮於無因，則無因無果，無作無作者，無所用作法。**(第 4 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, 12c4-14)

三、「著」，是在起執著時的著相；

四、「所用著法」，是執著時所用的工具。

所用的工具，可說是吸取外境的六根；著相，是根、境交涉時的那種染著性；能著者，是起執的我；所著的境，就是六塵。

外人以為有此四事，即有取著；有取著，當然就有顛倒。然而，在深入諸法性空中，這四事都「是」「寂滅」離戲論「相」的；沒有此四事的實性，哪裡真「有」取「著」的實性可得！

**〔4〕總結破——釋第 16 頌<sup>59</sup> (p.426)**

這樣，「無有」實自性的「著法」可得，就不可以說「邪」執「是」錯誤的「顛倒」、「正」觀是非錯誤的「不顛倒」。試問畢竟空寂無自性中，「誰有」這倒、非倒的「事」情呢？

**〔二〕已未門 (pp.426-428)**

〔17〕有倒不生倒，無倒不生倒；倒者不生倒，不倒亦不倒。<sup>60</sup>

〔18〕若於顛倒時，亦不生顛倒，汝可自觀察，誰生於顛倒？<sup>61</sup>

〔19〕諸顛倒不生，云何有此義？無有顛倒故，何有顛倒者？<sup>62</sup>

<sup>59</sup> 《中論》卷 4 〈23 觀顛倒品〉(青目釋)：

若無有著法，言邪是顛倒，言正不顛倒，誰有如是事？

著名憶想分別此彼、有無等，若無此著者，誰為邪顛倒？誰為正不顛倒？(大正 30, 31c25-28)

<sup>60</sup> (1) 《中論》卷 1 〈23 觀顛倒品〉：

有倒不生倒，無倒不生倒；倒者不生倒，不倒亦不生\*。(大正 30, 31c29-32a1)

\*生=倒【宋】【元】【明】。(大正 30, 32d, n.1)

(2) 《般若燈論釋》卷 14 〈23 觀顛倒品〉：

已起者無合，未起亦無合，離已未倒者，有合時不然。(大正 30, 123b29-c1)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 16 〈23 觀顛倒品〉：

無未生顛倒，及已生顛倒，亦非顛倒時，有顛倒生起。(高麗藏 41, 161c7-8)

(4) 月稱，梵本《淨名句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.712：

na cāpi viparītasya sambhavanti viparyayāḥ /

na cāpyaviparītasya sambhavanti viparyayāḥ //

すでに顛倒した者には，もろもろの顛倒は起こらない。まだ顛倒していない者にもまた，もろもろの顛倒は起こらない。

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷 1 〈23 觀顛倒品〉(《藏要》4, 58b, n.1)：

番、梵頌云：「已是顛倒中，顛倒則不生；未是顛倒中，顛倒亦不生。」今譯改文。

<sup>61</sup> (1) 《中論》卷 1 〈23 觀顛倒品〉(大正 30, 32a2-3)。

(2) 月稱，梵本《淨名句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.714：

na viparyasyamānasya sambhavanti viparyayāḥ /

vimṣasva svayaṃ kasya sambhavanti viparyayāḥ //

現に顛倒しつつある者に，もろもろの顛倒は起こらない。汝みずから，よく熟慮せよ，何びとにもろもろの顛倒が起こるのであろうか。

<sup>62</sup> (1) 《中論》卷 1 〈23 觀顛倒品〉(大正 30, 32a8-9)。

(2) 《般若燈論釋》卷 14 〈23 觀顛倒品〉：

無起未起者，云何有顛倒？諸倒悉無生，何處起顛倒？(大正 30, 123c10-11)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 16 〈23 觀顛倒品〉：

未生當云何，有顛倒可得？顛倒若不生，何處有顛倒？(高麗藏 41, 161c14-15)

**1、釋「空寂門」與「已未門」之別** (p.426)

空寂門（第 13-16 頌），是直約空寂不二門說的。

以下（已未門，第 17-19 頌），約依緣起以觀無自性說。

**2、論主破** (pp.426-428)

**(1) 就已未門明法與人無有倒義——釋第 17 頌**<sup>63</sup> (p.426)

**A、略說** (p.426)

第一頌（第 17 頌）中，初二句，依「法」作已未門破；後二句，依「人」作已未門破。

**B、別破** (pp.426-427)

**(A) 依「法」作已未門破** (pp.426-427)

如說有顛倒生，是這法有了顛倒而後生起顛倒，是本無顛倒而後有顛倒？  
假定這法先已「有」了顛「倒」，有了顛倒，就「不」應當再「生」顛「倒」。  
假定這法原來「無」有顛「倒」，無有顛倒，也「不」可以說能「生」顛「倒」。

無倒生倒，這犯從無生有的過失。

有倒生倒，這犯生而復生的過失。

所以，有、無都不可說能生顛倒。

**(B) 依「人」作已未門破** (p.427)

**a、外人轉計：有能生起顛倒的人** (p.427)

外人想：不錯！法上有沒有顛倒，都不可以說有生，但有能起顛倒者，所以能生顛倒。

**b、論主破** (p.427)

這還是不可以！如說人生顛倒，是這人先有顛倒，是顛倒者，而後生顛倒？還是他本無顛倒而後有顛倒生？

已成顛倒的顛「倒者」，能生是不對的；既成了倒者，就有了顛倒，「不」能再說他「生」顛「倒」！

(4) 月稱，梵本《淨名句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.716：

anutpannāḥ kathaṃ nāma bhaviṣyanti viparyayāḥ /

viparyayeṣvajāteṣu viparyayagataḥ kutaḥ //

まだ生じていないもろもろの顛倒が，一体，どうして，存在するであろうか。もろもろの顛倒がまだ生じていないのに，顛倒にいたった者が，どうして，〔存在するであろう〕か。

<sup>63</sup> (1) 《中論》卷 4 〈23 觀顛倒品〉（青目釋）

有倒不生倒，無倒不生倒，倒者不生倒，不倒亦不生。（第 17 頌）……

已顛倒者則更不生顛倒，已顛倒故。

不顛倒者亦不顛倒，無有顛倒故。（大正 30，31c29-32a5）

(2) [隋] 吉藏撰，《中觀論疏》卷 9 〈23 觀顛倒品〉：

一偈，就已未二門明法與人無有倒義；次半偈，明倒時亦無人法兩倒。（大正 42，147c13-14）

如這人本不是顛倒的，既非顛倒者，又怎麼可以生起顛倒呢？所以，「不倒」者「亦不」生顛「倒」。

**(2) 約倒時破——釋第 18 頌**<sup>64</sup> (pp.427-428)

第二頌（第 18 頌），約倒時破。

外人以為有倒、無倒都不能生，在正當顛倒的時候，是可以說有顛倒的。

這仍不行！**倒時**是觀待**已倒、未倒**建立的，離了已倒、未倒，**倒時**根本不可得。倒時尚且不可得，又哪裡能生起顛倒？所以說：「**若於顛倒時，亦不生顛倒。**」

如一定要固執倒時有顛倒生，那「可」以「自」己審細「觀察」一下，看看是哪個在顛倒的時候，能夠「**生於顛倒**」？如觀察不到，那就不可妄說倒時有顛倒生。

**(3) 破顛倒之不生（依青目釋）；顛倒法不生，何有顛倒人（依清辨說）——釋第 19 頌**<sup>65</sup> (p.428)

**A、依青目釋** (p.428)

第三頌（第 19 頌），依青目的解釋：

外人以為「顛倒不生」，就是**顛倒的真實**，於真實中生起執著。

所以論主進一步破斥說：怎麼可以說「不生是顛倒的真實」？不特不可執「不生是顛倒的真相」，就是「非顛倒的無漏法」，也不可名為「不生相」呢？

**B、印順法師評** (p.428)

這樣解釋，可說上二頌（第 17、18 頌）破顛倒的生，此（第 19 頌）破顛倒的不生；但文義不大連貫。

依清辨說<sup>66</sup>，從上面的三時無倒看，可以知道「**諸顛倒**」是「**不生**」的了。顛倒

<sup>64</sup> 《中論》卷 4 〈23 觀顛倒品〉（青目釋）

若於顛倒時，亦不生顛倒，汝可自觀察，誰生於顛倒。（第 18 頌）……

顛倒時亦不顛倒，有二過故。汝今除憍慢心，善自觀察，誰為顛倒者？（大正 30，32a2-7）

<sup>65</sup> (1) 《中論》卷 4 〈23 觀顛倒品〉（青目釋）：

**諸顛倒不生，云何有此義？無有顛倒故，何有顛倒者？**

顛倒種種因緣破故，墮在不生。彼貪著不生，謂不生是顛倒實相，是故偈說：「云何名不生為顛倒？」乃至無漏法尚不名為不生相，何況顛倒是不生相！顛倒無故，何有顛倒者？因顛倒有顛倒者。（大正 30，32a8-14）

(2) [隋] 吉藏撰，《中觀論疏》卷 9 〈23 觀顛倒品〉：

「**諸顛倒不生**」下第二破倒無生。若遠而為言，「通」從上空、有二門求倒不得。外人便謂倒是無生。若就「別」，但從上三世門中求倒生不得，便謂無生，故復破之。上半破「**倒法不生**」，下半破「**倒人不生**」。……又前借無生破生，生是病，無生是藥，但外人執無生藥復成病，故須破之。（大正 42，147c25-148a4）

(3) 葉少勇，《中論頌：梵藏漢合校、導讀、譯註》，p.385，[23.19]：

另外，顛倒既然是自性無生，又怎麼會是存在呢？諸顛倒如果不生起，又怎麼會有具顛倒之人呢？因此，以具顛倒之人的存在來證明顛倒的存在是不合理道的。

<sup>66</sup> 清辨，《般若燈論釋》卷 14 〈23 觀顛倒品〉：

復次，世間人言：「與顛倒合者名顛倒人。」

此之顛倒，為與已起倒者有合耶？為與未起倒者有合耶？為與起倒時有合耶？

不生，哪裡還「有」什麼邪是顛倒，正非顛倒的意「義」呢？「無有顛倒」的法，又從哪裡「有顛倒者」的人呢？

清辨的解說，比青目釋更好。

**（三）有無門**（pp.428-429）

[20] 若我常樂淨，而是實有者，是常樂我淨，則非是顛倒。<sup>67</sup>

[21] 若我常樂淨，而實無有者，無常苦不淨<sup>68</sup>，是則亦應無。<sup>69</sup>

**1、審定**

執有常、樂、我、淨顛倒實性，那可再以實有、實無門觀察。

**2、別破**

今答：此三種與顛倒合者，是皆不然。如論偈說：

「已起者無合，未起亦無合，離已未倒者，有合時不然。」

釋曰：此謂已有倒者，更與倒合，則為無用。何以故？倒者空故，譬如餘不倒者。若言有倒與時合者，此有俱過。離倒、不倒，與時合者不然。作是觀時，悉皆不然。若言有者，汝今當答，此之顛倒與誰合耶？是故無有與倒合者，以是義故，汝得如先所說過。

復次，如第一義中，一切諸體皆無自性，說此道理已令開解，以是故，如論偈說：

「無起未起者，云何有顛倒？諸倒悉無生，何處起顛倒？」

釋曰：此謂偈意顯無生故無有顛倒。汝出因等，皆是有過。（大正 30，123b24-c13）

<sup>67</sup>（1）《中論》卷 1〈23 觀顛倒品〉：

若常我<sup>\*</sup>樂淨，而是實有者，是常我樂<sup>\*</sup>淨，則非是顛倒。（大正 30，32a15-16）

※若常我=我若常【宋】\*【元】\*【明】\*。（大正 30，32d，n.4）

※我樂=樂我【宋】\*【元】\*【明】\*。（大正 30，32d，n.6）

（2）《般若燈論釋》卷 14〈23 觀顛倒品〉：

常樂我淨等，而言實有者，彼常樂我淨，翻則為顛倒。（大正 30，123c14-15）

（3）《大乘中觀釋論》卷 16〈23 觀顛倒品〉：

若常樂我淨，此四是有者，彼常樂我淨，是即非顛倒。（高麗藏 41，161c17-18）

（4）月稱，梵本《淨名句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.720：

ātma ca śuci nityaṃ ca sukhaṃ ca yadi vidyate /

ātma ca śuci nityaṃ ca sukhaṃ ca na viparyayaḥ //

もしも我（アートマン）と浄と常と樂とが，〔実際に〕存在するのであるならば，我と浄と常と樂とは，顛倒ではない〔ことになるであろう〕。

<sup>68</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷 1〈23 觀顛倒品〉（《藏要》4，59a，n.2）：

番、梵具云：「無我、不浄、無常、苦。」今譯脫略。

<sup>69</sup>（1）《中論》卷 1〈23 觀顛倒品〉：

若常我<sup>\*</sup>樂淨，而實無有者，無常苦不淨，是則亦應無。（大正 30，32a22-23）

※常我=我常【宋】\*【元】\*【明】\*。（大正 30，32d，n.10）

（2）《般若燈論釋》卷 14〈23 觀顛倒品〉：

我及常樂等，若當是無者，無我苦不淨，而應是可得。（大正 30，123c18-19）

（3）《大乘中觀釋論》卷 16〈23 觀顛倒品〉：

若常樂我淨，此四是無者，彼無常苦等，是即應不有。（高麗藏 41，161c23-24）

（4）月稱，梵本《淨名句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.722：

nātmā ca śuci nityaṃ ca sukhaṃ ca yadi vidyate /

anātmā śucyanityaṃ ca naiva duḥkhaṃ ca vidyate //

もしも我（アートマン）と浄と常と樂とが，〔実際に〕存在しないのであるならば，無我と不浄と無常と苦ともまた，〔実際には〕存在しない〔ことになるであろう〕。

**（1）若常樂我淨實有，則非顛倒——釋第 20 頌**<sup>70</sup>（pp.428-429）

假定「我、常、樂、淨」四者，「是實有」自性的。常，我說他「是常」，這恰如他的本相；樂、我、淨，說他是「樂」、是「我」、是「淨」，這也各各恰如他的本相，這怎麼可說是顛倒呢？所以說：「則非是顛倒。」不是顛倒，就是正見，一切眾生有這正見，也就應該得解脫！可是事實並不是這樣。

**（2）若常樂我淨實無，則無常等四正亦應無——釋第 21 頌**<sup>71</sup>（p.429）

假定聞論主所破，以為「我常樂淨」四者，是「實無有」的。實無所有，那麼，無我、「無常、苦、不淨」的四正，也就不應當有了。

為什麼呢？有常、樂、我、淨的四倒，離四倒才可說有無常、苦、無我、不淨的四非倒；四倒既實無，四非倒的正觀，自然也就沒有了。

同時，顛倒，即不能正見，不能恰如不顛倒的本相而起；反之，才有四非倒。如沒有顛倒，也沒有正見法相的非倒了。所以說：「是則亦應無。」

**（貳）結成煩惱之滅**（pp.429-432）

**一、正顯——釋第 22 頌**<sup>72</sup>（pp.429-431）

〔22〕如是顛倒滅，無明則亦滅；以無明滅故，諸行等亦滅。<sup>73</sup>

**（一）觀顛倒無自性，顛倒即滅，便能不起煩惱而得解脫**（pp.429-430）

論主說：顛倒不可得，不顛倒不可得。如不了解性空宗的大意，以為顛倒、不顛倒

<sup>70</sup> 《中論》卷 4 〈23 觀顛倒品〉（青目釋）：

**若常我樂淨，而是實有者，是常我樂淨，則非是顛倒。**

若常、我、樂、淨是四實有性者，是常、我、樂、淨則非顛倒。何以故？定有實事故，云何言顛倒？

若謂常、我、樂、淨倒是四無者，無常、苦、無我、不淨，是四應實有，不名顛倒。顛倒相違故名不顛倒。是事不然。（大正 30，32a15-21）

<sup>71</sup> 《中論》卷 4 〈23 觀顛倒品〉（青目釋）：

**若常我樂淨，而實無有者，無常苦不淨，是則亦應無。**

若常、我、樂、淨是四實無，無故，無常等四事亦不應有。何以故？無相因待故。（大正 30，32a22-25）

<sup>72</sup> 《中論》卷 4 〈23 觀顛倒品〉（青目釋）：

**如是顛倒滅，無明則亦滅，以無明滅故，諸行等亦滅。**

如是者，如其義。滅諸顛倒故，十二因緣根本無明亦滅；無明滅故，三種行業乃至老死等皆滅。（大正 30，32a25-b1）

<sup>73</sup> （1）《中論》卷 1 〈23 觀顛倒品〉（大正 30，32a26-b1）。

（2）《般若燈論釋》卷 14 〈23 觀顛倒品〉：

以彼無因故，則無明行滅，乃至生老死，是等同皆滅。（大正 30，123c25-26）

（3）《大乘中觀釋論》卷 16 〈23 觀顛倒品〉：

若顛倒法滅，如是無明滅，以無明滅故，諸行等亦滅。（高麗藏 41，162a8-9）

（4）月稱，梵本《淨名句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.724：

evam nirudhyate 'vidyā viparyayanirodhanāt /

avidyāyām niruddhāyām saṃskārādyam nirudhyate //

このようにして，顛倒が滅するから，無明（根源的の無知）が滅せられる。無明が滅せられるときに，〔潜在的〕形成作用（行）などが滅せられる。

一切都沒有，這真是撥無邪正的大邪見了！

不知煩惱起於顛倒，顛倒原於自性見。有了自性見，這才取著諸法，有想倒、心倒、見倒的種種顛倒生。<sup>74</sup>不知是戲論的顛倒，取著實相，所以煩惱現起，生死輪迴了。如能如上面所說，正見顛倒的實相不可得，諸「顛倒」即「滅」。顛倒滅就不起煩惱。煩惱雖多，根本而主要的是「無明」，所以顛倒滅，無明「亦滅」。「無明滅故」，三業「諸行」也滅。諸行滅則識滅，識滅則名色滅，生老病死「等亦滅」了。

本頌（第22頌）正明苦集滅道的正義。苦集是煩惱；苦集的所以可滅，在於實無自性。所以直從煩惱的無自性觀察，即能煩惱不生，而得苦集的寂滅。

**（二）從勝義中說無煩惱可滅，世俗諦中有煩惱可斷，二諦相成無礙**（pp.430-431）

修學佛法，主要的是斷煩惱，解脫生死，如本論所說的無明滅。

但大乘佛法中，也說不斷煩惱。這因沒有煩惱的實相可破，只要體解煩惱本性空寂，本來寂靜，自性涅槃，這就可以離煩惱得解脫了！

如晚間誤認繩子為蛇，生起極大的恐怖，感到無限的苦痛。要消釋他的痛苦恐怖，只需指明這是繩，理解了這裡根本沒有蛇，那他一切恐怖與痛苦，立刻就消失無有了。

所以理解無煩惱可斷，這才是真正的斷煩惱；無生死可了，這才是真正的了生死。

從勝義中說無煩惱可滅；世俗諦中，大有煩惱可斷。但這樣的斷煩惱，與不斷是相成而不是矛盾的。因為不斷，所以可斷；也因可斷，才知他實無自性可斷呢！這在下面二頌中，明白的指示出來。

<sup>74</sup>（1）《大集法門經》卷1：

復次，四顛倒，是佛所說。謂<sup>(1)</sup>無常謂常，是故生起想顛倒、心顛倒、見顛倒；<sup>(2)</sup>以苦謂樂，是故生起想、心、見倒；<sup>(3)</sup>無我謂我，是故生起想、心、見倒；<sup>(4)</sup>不淨謂淨，是故生起想、心見倒，如是等名為四顛倒。（大正1，229c20-24）

（2）《大智度論》卷61〈39隨喜迴向品〉：

問曰：見為諸顛倒本，如得初道人，能起想、心顛倒；無見顛倒，以見諦道斷故。

答曰：是顛倒生時異，斷時異。生時，想在前，次是心，後是見；斷時，先斷見，見諦所斷故。顛倒體皆是見相，見諦所斷。

「想、心顛倒」者，學人未離欲，憶念忘故取淨相、起結使；還得正念即時滅。如經中譬喻：「如滯水墮大熱鐵上，即時消滅。」小錯故假名顛倒，非實顛倒。是故說凡夫人三種顛倒，學人二種顛倒。（大正25，488c27-489a7）

※案：「凡夫人三種顛倒」指想顛倒、心顛倒、見顛倒；「學人二種顛倒」指想顛倒、心顛倒。

（3）《瑜伽師地論》卷8：

想倒者，謂於無常、苦、不淨、無我中，起常、樂、淨、我妄想分別。

見倒者，謂即於彼妄想所分別中，忍可欲樂建立執著。

心倒者，謂即於彼所執著中貪等煩惱。（大正30，314b8-12）

二、遮顯 (pp.431-432)

〔23〕若煩惱性實，而有所屬者，云何當可斷？誰能斷其性<sup>75</sup>？<sup>76</sup>

〔24〕若煩惱虛妄，無性無屬者，云何當可斷？誰能斷無性？<sup>77</sup>

（一）若煩惱自性實有，則不可斷——釋第 23 頌<sup>78</sup> (p.431)

假使不解性空而不無假名，執著煩惱可斷，以為「煩惱」的體「性」是「實」有的，是「有所屬」的——屬於自我，或屬於垢心。那就根本不可斷，所以說：「云何當可斷？」

假使說可斷，試問：「誰能斷」這煩惱的實有「性」？若有力能斷此實有性，那他就是實相的破壞者，也不成三乘聖人了。

（二）若煩惱實無，則無所滅——釋第 24 頌<sup>79</sup> (pp.431-432)

假定說「煩惱」是「虛妄」，「無」有他的實「性」，也「無」有他的所「屬」。這空無一切的煩惱，怎麼可斷呢？所以說：「云何當可斷？」

假使可以斷，試問：又是「誰能斷」這「無性」的煩惱呢？如第二頭是無的，誰能

<sup>75</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷 1 〈23 觀顛倒品〉（《藏要》4，59a，n.3）：番、梵作「有性」。

<sup>76</sup> (1) 《中論》卷 1 〈23 觀顛倒品〉（大正 30，32b2-3）。

(2) 《般若燈論釋》卷 14 〈23 觀顛倒品〉：

若人諸煩惱，有一自實體，云何能斷除？誰能斷有體？（大正 30，124a2-3）

(3) 《大乘中觀釋論》卷 16 〈23 觀顛倒品〉：

有何法可斷，此中云何斷？若實有自性，自體無繫屬。（高麗藏 41，162a16-17）

(4) 月稱，梵本《淨名句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.726：

yadi bhūtāḥ svabhāvena kleśāḥ ke ciddhi kasya cit /  
katham nāma prahīeran kaḥ svabhāvaṃ prahāsyati //

もしも何らかのもろもろの煩惱が，その自性（固有の実体）として実在しており，だれかに所属しているのであるならば，一体，どうして，[それらは] 断じ滅せられるであろうか。どのようなものが，自性を断じ滅し得るであろうか。

<sup>77</sup> (1) 《中論》卷 1 〈23 觀顛倒品〉（大正 30，32b7-8）。

(2) 《大乘中觀釋論》卷 16 〈23 觀顛倒品〉：

若煩惱無實，無故何名斷？離有體無體，有何法可斷？（高麗藏 41，162a19-20）

(3) 月稱，梵本《淨名句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.728：

yadyabhūtāḥ svabhāvena kleśāḥ ke ciddhi kasya cit /  
katham nāma prahīeran ko 'sadbhāvaṃ prahāsyati //

もしも何らかのもろもろの煩惱が，その自性（固有の実体）として実在していないのに，だれかに所属しているのであるならば，一体，どうして，[それらは] 断じ滅せられるであろうか。どのようなものが，実在していないものを断じ滅し得るであろうか。

<sup>78</sup> 《中論》卷 4 〈23 觀顛倒品〉（青目釋）：

若煩惱性實，而有所屬者，云何當可斷？誰能斷其性？

若諸煩惱即是顛倒而實有性者，云何可斷？誰能斷其性？（大正 30，32b2-5）

<sup>79</sup> 《中論》卷 4 〈23 觀顛倒品〉（青目釋）：

若謂諸煩惱皆虛妄無性而可斷者，是亦不然。何以故？

若煩惱虛妄，無性無屬者，云何當可斷？誰能斷無性？

若諸煩惱虛妄無性，則無所屬，云何可斷？誰能斷無性法？（大正 30，32b5-10）



斬割他呢？

所以要有煩惱可斷，這煩惱必是無自性的；無自性的煩惱，在緣起假名中，又是必有的。可以從緣生起，有他的作用，也是屬於假名的眾生所有；這才眾生以中道正觀，觀破煩惱，煩惱離繫，寂然不生，這才叫斷煩惱呢！

【附錄】印順法師，〈23 觀顛倒品〉科判

【科判】			【偈頌】		
(戊二) 觀所滅的倒惑	(己二) 遮破顛倒之生	(庚一) 觀煩惱不生	(辛一) 敘執	[01]從憶想分別，生於貪恚癡，淨不淨顛倒，皆從眾緣生。	
		(辛二) 破執	(壬一) 無性門	[02]若因淨不淨，顛倒生三毒；三毒即無性，故煩惱無實。	
			(壬二) 無主門	(癸一) 無自我即無所屬	[03]我法有與無，是事終不成；無我諸煩惱，有無亦不成。 [04]誰有此煩惱？是即為不成；若離是而有，煩惱則無屬。
				(癸二) 無垢心即無所屬	[05]如身見五種，求之不可得；煩惱於垢心，五求亦不得。
			(壬三) 無因門	[06]淨不淨顛倒，是則無自性，云何因此二，而生諸煩惱？	
		(辛三) 轉救	[07]色聲香味觸，及法為六種，如是之六種，是三毒根本。		
		(辛四) 破救	(壬一) 正破	(癸一) 境空門	[08]色聲香味觸，及法體六種，皆空如餒夢，如乾闥婆城。 [09]如是六種中，何有淨不淨？猶如幻化人，亦如鏡中像。
				(癸二) 相待門	[10]不因於淨相，則無有不淨，因淨有不淨，是故無不淨。 [11]不因於不淨，則亦無有淨，因不淨有淨，是故無有淨。
			(壬二) 結成	[12]若無有淨者，由何而有貪？若無有不淨，何由而有恚？	
		(庚二) 觀顛倒不成	(辛一) 空寂門	[13]於無常著常，是則名顛倒；空中無有常，何處有常倒？ [14]若於無常中，著無常非倒；空中無無常，何有非顛倒？ [15]可著著者著，及所用著法，是皆寂滅相，云何而有著？ [16]若無有著法，言邪是顛倒，言正不顛倒，誰有如是事？	
			(辛二) 已未門	[17]有倒不生倒，無倒不生倒；倒者不生倒，不倒亦不倒 [18]若於顛倒時，亦不生顛倒，汝可自觀察，誰生於顛倒？ [19]諸顛倒不生，云何有此義？無有顛倒故，何有顛倒者？	
			(辛三) 有無門	[20]若我常樂淨，而是實有者，是常樂我淨，則非是顛倒。 [21]若我常樂淨，而實無有者，無常苦不淨，是則亦應無。	
		(己二) 結成煩惱之滅	(庚一) 正顯	[22]如是顛倒滅，無明則亦滅；以無明滅故，諸行等亦滅。	
			(庚二) 遮顯	[23]若煩惱性實，而有所屬者，云何當可斷？誰能斷其性？ [24]若煩惱虛妄，無性無屬者，云何當可斷？誰能斷無性？	

福嚴推廣教育班第 31 期（《中論》）

## 《中觀論頌講記》

〈觀四諦品第二十四〉<sup>1</sup>

（pp.433-482）

釋厚觀（2016.05.07）

### 壹、引言（pp.433-436）

#### （壹）明〈24 觀四諦品〉與前後品之關聯（p.433）

如來是能證者（〈22 觀如來品〉），四倒<sup>2</sup>是所斷的惑（〈23 觀顛倒品〉），斷了煩惱，就能體悟真理（〈24 觀四諦品〉）、證入涅槃了（〈25 觀涅槃品〉）。所見的真理，是四諦。

#### （貳）四諦概說（pp.433-436）

##### 一、性空者認為「見四諦得道」與「見滅諦得道」相成不相奪（p.433）

雖學者間，有見四諦得道<sup>3</sup>，與見滅諦得道<sup>4</sup>的諍論，<sup>5</sup>然在性空者，這決非對立的。洞

<sup>1</sup>（1）清辨，《般若燈論釋》作〈24 觀聖諦品〉（大正 30，124b1）。

（2）安慧，《大乘中觀釋論》作〈24 觀聖諦品〉（高麗藏 41，162a20）。

（3）月稱，梵本《淨明句論》作〈24 觀聖諦品〉。參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.731：  
āryasatyaparīkṣā nāma caturviṃśatitamam prakaraṇam（「聖なる真理（〔四〕聖諦）の考察」と名づけられる第二十四章）

（4）歐陽竟無編，《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（《藏要》4，59b，n.1）：

六本\*皆作〈觀聖諦品〉。

※案：「六本」指（1）西藏譯中論本頌本，略稱為番；（2）西藏譯中論疏無畏論所牒之頌本，略稱為無畏；（3）西藏譯中論疏佛護論所牒之頌本，略稱為佛護；（4）宋譯安慧《中觀釋論》所牒之頌本，略稱為釋；（5）唐譯清辨《般若燈論》所牒之頌本，略稱為燈。（6）梵本月稱《中論疏》所牒之頌本，略稱為梵。

<sup>2</sup>《大智度論》卷 19〈1 序品〉：

凡夫人未入道時，是四法中，邪行起四顛倒：諸不淨法中淨顛倒，苦中樂顛倒，無常中常顛倒，無我中我顛倒。破是四顛倒故，說是四念處。破淨倒故說身念處，破樂倒故說受念處，破常倒故說心念處，破我倒故說法念處。（大正 25，198c15-20）

<sup>3</sup>參見《雜阿含經》卷 16（435-437 經）（大正 2，112c21-133b18）。

<sup>4</sup>參見訶梨跋摩造，〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《成實論》卷 15〈190 見一諦品〉（大正 32，362c5-363a28）；葉均譯，《清淨道論》第 22 品，馬來西亞：檳城佛學院印行，1999 年 8 月，p.644；Visuddhi-magga, PTS, p.690；婆藪跋摩造，〔陳〕真諦譯，《四諦論》（大正 32，378a1-379b4）。

<sup>5</sup>（1）印順法師，《性空學探源》，第三章，第三節，第三項〈見空得道〉，p.258：

漸現觀的，先收縮其觀境，集中於一苦諦上，見苦諦不見其他三諦；如是從苦諦而集諦、而滅諦、而道諦，漸次證見，要等到四諦都證見了，才能得道。

頓現觀的，對四諦的分別思辨，先已經用過一番功夫了，所以見道時，只收縮集中觀境在一滅諦上；一旦生如實智，證入了滅諦，就能夠四諦皆了。

總之，四諦頓現觀是見滅諦得道，四諦漸現觀是見四諦得道。見滅諦，就是見得寂滅空性；所以四諦頓現觀的見滅得道，就是見空得道；與空義關係之密切，可想而知了。

（2）印順法師，《成佛之道》（增注本），第四章〈三乘共法〉，p.222：

由於學者的根性，修持方法的傳承不同，分為頓漸二派。

觀四諦十六行相，以十六（或說五）心見道的，是漸見派——見四諦得道，是西北印學派的主張。

見本性寂滅的滅諦，與正見緣起宛然的四諦，也是相成而不相奪的。

## 二、四諦之內容 (p.433)

### (一) 略說 (p.433)

四諦是佛法的教綱，世出世間的因果起滅，都建立在此。

苦諦是世間的果，集諦是世間苦果的因；滅是出世間解脫的果，道是證得出世寂滅的因。所以經說：「有因有緣集世間，有因有緣世間集；有因有緣滅世間，有因有緣世間滅。」<sup>6</sup>

### (二) 別述 (p.433)

#### 1、苦 (p.433)

說到苦，以五蘊身或名色和合為苦，有三苦<sup>7</sup>、八苦<sup>8</sup>等。

#### 2、集 (p.433)

集就是愛：愛、後有愛、貪喜俱行愛、彼彼喜樂愛。<sup>9</sup>其中，後有愛尤為主要。

而中南印度的學派，是主張頓見的——見滅諦得道。

當然，這是千百年來的古公案，優劣是難以直加判斷的。依現有的教說來參證，從佛法本源一味的見地來說：見四諦，應該是漸入的；但這與悟入緣起空寂性，也就是見滅諦得道，是不一定矛盾的。

(3) 《大智度論》卷 86 〈74 遍學品〉：

聲聞人以四諦得道；菩薩以一諦入道。佛說是四諦皆是一諦，分別故有四；是四諦、二乘智斷，皆在一諦中。(大正 25, 662b24-26)

(4) 參見印順法師，《印度佛教思想史》，第二章，第三節〈部派思想泛論〉，pp.71-72。

<sup>6</sup> 參見《雜阿含經》卷 2 (53 經) (大正 2, 12c25-13a12)。

<sup>7</sup> (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)

(2) 《長阿含經》卷 8 (第 9 經)《眾集經》：

復有三法，謂三苦——行苦、苦苦、變易苦。(大正 1, 50b12)

(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)

<sup>8</sup> (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)

(3) 《大般涅槃經》卷上：

比丘！苦諦者，所謂八苦：一、生苦，二、老苦，三、病苦，四、死苦，五、所求不得苦，六、怨憎會苦，七、愛別離苦，八、五受陰苦。(大正 1, 195b18-21)

<sup>9</sup> (1) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 78：

到了學派中，說**集含有業**；有以**愛為主**，有以**業為主**，有**雙取愛與業**的。<sup>10</sup>

**3、滅** (p.433)

**滅是涅槃**，也就是三無為中的**擇滅無為**。<sup>11</sup>

**4、道** (p.433)

**道是八正道**；後來，化地部學者說**五法為道**<sup>12</sup>，瑜伽學者說**止觀為道**<sup>13</sup>。

問：苦集聖諦云何？

答：如契經說，諸所有**愛及後有愛、喜俱行愛、彼彼喜愛**是名苦集聖諦。(大正 27，403a2-3)

(2) 印順法師，《佛法概論》，第六章，第二節，第三項〈存在與否定〉，p.87：

**愛、後有愛、貪喜俱行愛、彼彼喜樂愛**。前二為自體愛，後二為境界愛。

第一、為染著現在有的自體愛，第二、是渴求未來永存的自體愛，第三、是現在已得的境界愛，第四、是未來欲得的境界愛。

<sup>10</sup> (1) 《阿毘曇毘婆沙論》卷 45：

有四事名**集**：一、以**業**，二、以**煩惱**，三、以**愛**，四、以**無明**。若智行此四事，名**集智**。  
(大正 28，346a7-9)

(2) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 106：

**集智**亦有四種：一、知**業**，二、知**煩惱**，三、知**愛**，四、知**事**。(大正 27，549c1-3)

(3) 《阿毘達磨俱舍論》卷 22〈6 分別賢聖品〉：

契經唯說**愛為集**故。經就勝故說**愛為集**，**理實所餘亦是集**諦。

如是理趣由何證知？餘契經中亦說餘故，如薄伽梵伽他中言：

「**業、愛及無明，為因招後行，令諸有相續，名補特伽羅。**」(大正 29，116a10-15)

(4) 印順法師，《唯識學探源》，第一章，第三節，第五項〈諸說的融貫〉，p.26：

像《雜阿含經》(卷一三·三〇七經)說：

「**諸業、愛、無明，因積他世陰。**」

這與無明所覆，文義上非常接近。《俱舍論》卷二〇，也曾引過這個經文，但它是約**業、愛**差別的觀點來解說。像成實論主的意見，(表) **業**的體性是思，思只是**愛**分，不過約**習因**方面叫它**煩惱**，從**報因**方面叫做**業**。經典裡，往往**依起愛必定有業，造業必定由愛而互相含攝**著。四諦的單說**愛是集**諦，理由也就在此。

<sup>11</sup> (1) 《阿毘達磨品類足論》卷 1〈1 辯五事品〉：

**無為**云何？謂**三無為**：一、**虛空**，二、**非擇滅**，三、**擇滅**。(大正 26，692c9-10)

(2) 印順法師，《印度佛教思想史》，第二章，第三節〈部派思想泛論〉，p.64：

**無為**(asaṃskṛta)法，在《阿含經》中，指**煩惱、苦息滅的涅槃**(nirvāṇa)；**涅槃**是依**智慧**的抉擇而達成的，所以名為**擇滅**(pratisaṃkhyā-nirodha)。赤銅牒部但立**擇滅無為**，代表了初期的法義。

**無為**是不生不滅的，有**永恆不變**的意義，依此，說一切有部立**三無為**：**擇滅、非擇滅**(aprasaṃkhyā-nirodha)、**虛空**(ākāśa)。

如因緣不具足，再也不可能生起，不是由於**智慧**的抉擇而得滅(不起)，名為**非擇滅**。**虛空無為**，是含容一切色法，與色法不相礙的絕對空間。

<sup>12</sup> (1) 參見《論事》卷 20：

今稱道論。此處言「**彼先之身業、口業、活命是清淨**」，依止此經及正語、正業、正命是心不相應，於無限制言「**有五支之道**」者，乃**化地部**之邪執。(CBETA, N62, 353a6-7 // PTS.Kv.599)

(2) 印順法師，《空之探究》，第一章，第二節〈泛說解脫道〉，p.11：

然從聖道的修習來說，經中或先說聞法，或先說持戒，而真能部分的或徹底的斷除煩惱，那就是**定與慧**了。**化地部**說：「**道唯五支**。」(《論事》(日譯南傳 58, pp.397-399))不取正語、正業、正命(這三支是戒所攝)為道體，也是不無意義的。

三、為何名為四聖諦 (pp.433-434)

(一)「諦」之意義 (pp.433-434)

這四者，何以名四聖諦？

諦是正確不顛倒，是真、是實的意思。

(二) 約事、理明四諦 (p.434)

1、約事說 (p.434)

就事實說，五蘊身有三苦、八苦的逼迫，集有煩動惱亂身心的作用，這是世間苦集二諦的事；滅是苦痛的解脫，道是修行上進的行為。

凡夫不能瞭解四諦的事，聖者以他真實的智慧，能正確的知道：苦的的確確是苦，集實為感受生死的根本原因，滅真實是生死永滅不再輪迴，道是確實能得解脫，所以叫做諦。

2、約理說 (p.434)

然而，聖者不僅知種種事相，而是在事相上正見必然的理性。所以說：無常、苦、空、無我是苦諦的理，集、因、緣、生是集諦的理，滅、盡、妙、離是滅諦的理，道、如、行、出是道諦的理。<sup>14</sup>

這只是一分學者作如此分配，其實並不一定，如無常可通三諦，無我可通四諦。<sup>15</sup>剋

- <sup>13</sup> (1) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 77：  
譬喻者說：諸名色是苦諦，業、煩惱是集諦，業、煩惱盡是滅諦，奢摩他、毘鉢舍那是道諦。(大正 27, 397b2-4)
- (2) 印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第八章，第一節，第三項〈譬喻者的思想〉，p.374：  
譬喻者也是禪者，重於止觀的實踐。佛說「八正道」，譬喻者輕視身語行為的戒學，而說「奢摩他、毘鉢舍那（止觀）是道諦」。
- (3) 《大乘莊嚴經論》卷 4〈12 述求品〉：  
自性作意者，此有二種：一、奢摩他，二、毘鉢舍那，此二是道自性故。(大正 31, 611a9-10)
- <sup>14</sup> (1) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 79：  
有十六行相緣四聖諦起，謂——  
緣苦諦有四行相：一、苦，二、非常，三、空，四、非我。  
緣集諦有四行相：一、因，二、集，三、生，四、緣。  
緣滅諦有四行相：一、滅，二、靜，三、妙，四、離。  
緣道諦有四行相：一、道，二、如，三、行，四、出。(大正 27, 408c9-13)
- (2) 《阿毘達磨俱舍論》卷 23〈6 分別賢聖品〉(大正 29, 119b15-19)，《阿毘達磨俱舍論》卷 26〈7 分別智品〉(大正 29, 136c11-137c8)。
- (3) 參見《大智度論》卷 11〈1 序品〉(大正 25, 138a7-10)。
- <sup>15</sup> (1) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 4：  
問：四種行相皆現觀苦，何故但說苦行相耶？  
答：理應具說而不說者，當知此中是有餘說。……  
有說：以苦行相唯屬苦諦故偏說之，非常行相通屬三諦，空、非我行相屬一切法故。  
(大正 27, 15c22-16a2)
- (2) 《阿毘曇毘婆沙論》卷 2〈1 世第一法品〉：  
復有說者，以苦行唯在苦諦中，無常行在三諦中，空、無我行在一切法中。(大正 28, 10b27-29)

實<sup>16</sup>的說，一面從事相上而知他的確實是苦、是集等；一面依現實有漏的法，深見無常、苦、無我、涅槃空寂。從四諦別別的**理性**，悟入一切歸於空寂的滅，契入一切空寂，即是見諦得道了。聖者悟證四諦的理確然如此，非不如此，是真是實的，所以叫四聖諦。

#### 四、各學派對「四諦」之異說 (pp.434-435)

##### (一) 一般聲聞乘學者——執四諦事相各有自性、四諦理性各別不融 (pp.434-435)

一般聲聞乘學者，在四諦的**事相**上，執著各各有實自性，又對四諦的**理性**，看作各別不融；不能體悟四諦平等空性、通達四諦的不二實相。

##### (二) 佛法真義——緣起性空中，四諦自性不可得 (p.435)

佛法的真義，於緣起性空中，四諦的自性不可得；會歸四諦的最高理性，即無我空寂，也即是自性寂靜的滅諦。《心經》說「無苦集滅道」<sup>17</sup>，也就是此意。

##### (三) 一分大乘學者——離小說大 (p.435)

一分大乘學者，離小說大，所以說有有作四諦、無作四諦，有量四諦、無量四諦，生滅四諦、無生四諦。天臺家因此而判為四教四諦<sup>18</sup>，古人實不過大小二種四諦而已。<sup>19</sup>

(3) 印順法師，《性空學探源》第三章，第一節，第三項〈二諦之建立〉，p.127：

一切有部說四諦各有四種理性——四諦十六行相，「空、非我」，只是苦諦「苦、空、無常、無我」四行相之二。其實不必如此，**有部自宗也認為唯苦行相局在苦諦，無常已可通三諦，空、無我是可遍通四諦的。**所以空、無我，是一切法最高級最普遍的理性，不同其餘通此不通彼有局限性的理性。

(4) 《空之探究》，第二章，第六節〈三三摩地〉，p.107：

說一切有部，立四諦、十六行相，「空三摩地，有空、非我二行相；無願三摩地，有苦、非常，及集（諦下四：因、集、緣、生），道（諦下四：道、如、行、出）各四行相；無相三摩地，有滅（諦下滅、靜、妙、離）四行相」。這是約能為四諦下煩惱對治的無漏智說，**如約有漏智所緣行相說，那空與無我二行相，是通於四諦、一切法的。**不但有漏的苦與集，是空的、無我的；無漏有為的聖道，無漏無為的滅，也是空的、無我的。

<sup>16</sup> 剋實：方言。照實。（《漢語大詞典》（二），p.690）

<sup>17</sup> 參見〔唐〕玄奘譯，《般若波羅蜜多心經》（大正 8，848c14）。

<sup>18</sup> (1)〔隋〕智顓，《四教義》卷 2：

四諦之理者，有四種四諦：一、**生滅四諦**，二、**無生四諦**，三、**無量四諦**，四、**無作四諦**也。

問曰：何處經論出此四種四諦？

答曰：若散說諸經論趣緣處處有此文義，但不聚在一處耳。（大正 46，725b28-c3）

(2)〔隋〕智顓，《摩訶止觀》卷 3：

四種四諦：謂**生滅、無生滅、無量、無作**等。生滅四諦即是橫開**三藏二諦**也，無生四諦即是橫開**通教二諦**也，無量四諦即是橫開**別教二諦**也，無作四諦即是橫開**圓教一實諦**也。（大正 46，28b17-21）

(3)〔隋〕智顓，《維摩經玄疏》卷 3：

明能詮教者，即是四教能詮四種四諦理也。即為四：一、**三藏教詮生滅四諦理**；二、**明通教詮無生四真諦理**；三、**明別教詮無量四諦理**；四、**明圓教詮無作四諦理**也。（大正 38，534b6-9）

<sup>19</sup> (1)《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》：

何等為說二聖諦義？謂說**作聖諦義**、說**無作聖諦義**。說作聖諦義者，是說有量四聖諦。何以故？非因他能知一切苦斷、一切集證、一切滅修、一切道。是故世尊！有有為生死、

**（四）性空者——四諦終歸空寂，四諦與一諦平等不二** (p.435)

以性空者說：佛說四諦，終歸空寂。<sup>20</sup>

所以，這是佛法中無礙的二門。真見四諦者，必能深入一切空的一諦；真見一諦者，也決不以四諦為不了。三法印與一實相印無礙，<sup>21</sup>四諦與一諦也平等不二。<sup>22</sup>

不過佛為巧化當時的根性，多用次第，多說四諦。實則能真的悟入四諦，也就必然深入一實相了。

**（參）〈四諦品〉在《中論》中的重要性** (pp.435-436)

本品（〈24 觀四諦品〉）在《中論》中，是最重要的一品。佛弟子常引用的《中論》名句，都在本品。

其他的諸品，是隨著隨破，每難見論主真意。唯有本品，明顯的指出破除實有自性的

無為生死。涅槃亦如是，有餘及無餘。說無作聖諦義者，說無量四聖諦義。何以故？能以自力知一切受苦斷、一切受集證、一切受滅修、一切受滅道。（大正 12，221b21-29）

(2) 印順法師，《勝鬘經講記》，p.213：

所說的二聖諦義，到底為說那二種？即：一、「說作聖諦義」，二、「說無作聖諦義」。作聖諦，又名有量四諦；無作聖諦，又名無量四諦。天臺宗依此立四教四諦：藏教是生滅四諦，通教是無生滅四諦，別教是無量四諦，圓教是無作四諦。然依本經說，只有二種四諦：一約聲聞緣覺智境說，即作聖諦，或名有量聖諦；一約如來智境說，即無作聖諦，或名無量聖諦。作，是功勳、加行，約修行說，依四諦修行——知苦、斷集、證滅、修道。二乘名作聖諦，由於四諦事還未究竟，還有苦應知，集應斷，滅應證，道應修。佛於四諦事圓滿究竟了，不須再作功行，所以名無作聖諦。

<sup>20</sup> (1) 《摩訶般若波羅蜜經》卷 26 〈84 差別品〉：

佛告須菩提：「若菩薩摩訶薩如實見諸法，見已得無所有法。得無所有法已，見一切法空，四聖諦所攝、四聖諦所不攝法皆空。若如是觀，是時便入菩薩位中，是為菩薩住性地中，不從頂墮。」（大正 8，412a26-b2）

(2) 《大智度論》卷 94 〈84 四諦品〉：

須菩提復問：「云何菩薩通達得實諦，過聲聞、辟支佛地，入菩薩位？」

佛答：「若菩薩思惟籌量求諸法，無有一法可得定相，見一切法皆空——若在四諦、若不在四諦。」非四諦者，虛空、非數緣盡；餘在四諦。若觀如是法空，爾時，入菩薩位。（大正 25，721a8-14）

<sup>21</sup> (1) 參見《大智度論》卷 22 〈1 序品〉（大正 25，222b27-c6，223b3-12）。

(2) 參見印順法師，《佛法概論》，第十二章，第二節〈三法印與一法印〉，pp.161-164；《中觀今論》，第三章〈緣起之生滅與不生不滅〉，pp.25-39；《中觀論頌講記》，〈懸論〉，pp.10-12；《以佛法研究佛法》，pp.1-14，p.190，p.307。

<sup>22</sup> (1) 《大智度論》卷 22 〈1 序品〉：

問曰：佛說聲聞法有四種實，摩訶衍中有一實，今何以故說三實？

答曰：佛說三種實法印，廣說則四種，略說則一種。無常即是苦諦、集諦、道諦；說無我則一切法；說寂滅涅槃，即是盡諦。

復次，有為法無常，念念生滅故，皆屬因緣，無有自在，無有自在故無我。無常、無我、無相故心不著，無相不著故，即是寂滅涅槃。以是故，摩訶衍法中雖說一切法不生不滅，一相，所謂無相，無相即寂滅涅槃。（大正 25，223b3-12）

(2) 《大智度論》卷 36 〈3 習相應品〉：

菩薩住三解脫門，觀四諦，知是聲聞、辟支佛法；直過四諦，入一諦，所謂一切法不生不滅、不垢不淨、不來不去等。入是一諦中，是名阿毘跋致地。（大正 25，323a11-14）



妄執，顯示諸法性空的真實，成立如幻緣起的諸法。

所以，龍樹說一切法空，意在成立，深刻的顯示一切法，不是破壞一切法。空是一切諸法的真實，所以論理的解說、生死的解脫，以及一切，都必須透此一門，才能圓滿正確。

從本品中，更明白龍樹的法法空寂，與四諦決非對立，也決非有大小的不同。在性空中，正見四諦，是論主的真意，也是釋尊的教義所在了。

然而，空義到底是甚深的，不能善見性空大意，以為空是什麼都沒有，那就不但不能在性空中得到法益，反而有極大的危險，落於一切如龜毛、兔角都無所有的惡見，墮入懷疑論、詭辯論的深坑。要避免惡空的過失，唯有善解空性，本品即特別的重視此義。

貳、正論——觀所知的諦理 (pp.436-482)

(壹) 外人難空以立有 (pp.436-442)

一、過論主無四諦三寶 (pp.436-441)

[01] 若一切皆空，無生亦無滅，如是則無有，四聖諦之法。<sup>23</sup>

[02] 以無四諦故，見苦與斷集，證滅及修道，<sup>24</sup>如是事皆無。<sup>25</sup>

[03] 以是事無故，則無有四果；無有四果故，得向者亦無。<sup>26</sup>

<sup>23</sup> (1) 《中論》卷4〈24觀四諦品〉(大正30, 32b13-14)。

(2) 《般若燈論釋》卷14〈24觀聖諦品〉：

若一切法空，無起亦無滅，說聖諦無體，汝得如是過。(大正30, 124b6-7)

(3) 《大乘中觀釋論》卷16〈24觀聖諦品〉：

若一切法空，無生亦無滅，以無生滅故，四聖諦亦無。(高麗藏41, 162a22-23)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.732：

yadī sūnyamidam sarvamudayo nāsti na vyayaḥ /  
caturṅāmāryasatyānāmbhāvaste prasajyate //

もしもこの一切が空であるならば，生は存在しない，滅は〔存在し〕ない〔ことになるであろう〕。そして〔それから〕，四つの聖なる真理（苦・集・滅・道の四聖諦）は存在しないということが，汝に付随することになるであろう。

<sup>24</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷4〈24觀四諦品〉(《藏要》4, 59b, n.2)：

番、梵下二句云：「遍知與斷棄，修習及現證。」

<sup>25</sup> (1) 《中論》卷4〈24觀四諦品〉(大正30, 32b15-16)。

(2) 《般若燈論釋》卷14〈24觀聖諦品〉：

若知及若斷，修證作業等，聖諦無體故，是皆不可得。(大正30, 124b17-18)

(3) 《大乘中觀釋論》卷16〈24觀聖諦品〉：

若知及若斷，修證等作用，如是四聖諦，無體即不有。(高麗藏41, 162b6-7)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.734：

parijñā ca prahāṇam ca bhāvanā sāksikarma ca /  
caturṅāmāryasatyānāmbhāvānnopapadyate //

四つの聖なる真理が存在しないがゆえに，完全に知ること（智）も，〔煩惱を〕断じ滅すること（断）も，〔道を〕修習（実践）すること（修）も，さとりを得ること（証）も，成り立たないことになるであろう。

<sup>26</sup> (1) 《中論》卷4〈24觀四諦品〉

以是事無故，則無四道\*果；無有四果故，得向者亦無。(大正30, 32b17-18)。

[04] 若無八賢聖，則無有僧寶；以無四諦故，亦無有法寶。<sup>27</sup>

[05] 以無法僧寶，亦無有佛寶，如是說空者，是則破三寶。<sup>28</sup>

**（一）外人難無有四諦——釋第1頌<sup>29</sup>（pp.437-438）**

**1、外人執**（p.437）

外人難說：如中觀論師所說，「一切」都是「空」的，一切都是「無生」「無滅」的，

※四道＝有四【宋】【元】【明】。（大正 30，32d，n.20）

(2) 《般若燈論釋》卷 14 〈24 觀聖諦品〉：

聖諦無體故，四果亦無有；以果無體故，住果者亦無。（大正 30，124b22-23）

(3) 《大乘中觀釋論》卷 16 〈24 觀聖諦品〉：

四聖諦若無，即無四聖果；苦等諦若無，亦無向果者。（高麗藏 41，162b11-12）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.736：

tadabhāvāna vidyante catvāryāyaphalāni ca /  
phalābhāve phalasthā no na santi pratipannakāḥ //

それ（智・断・修・証）が存在しないがゆえに，四つの聖なる果も，存在しないことになるであろう。果が存在しないならば，その果に住する者（四果）はなく，その果に向かって進む者（四向）は，存在しないことになるであろう。

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉（《藏要》4，59b，n.3）：

番、梵云：「無果則無住，亦復無趣入。」

<sup>27</sup> (1) 《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉（大正 30，32b19-20）。

(2) 《般若燈論釋》卷 14 〈24 觀聖諦品〉：

若無有僧寶，則無有八人；聖諦若無體，亦無有法寶。（大正 30，124c2-3）

(3) 《大乘中觀釋論》卷 16 〈24 觀聖諦品〉：

若無八聖人，是即無僧寶；若無四聖諦，亦即無法寶。（高麗藏 41，162b17-18）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.738：

saṃgho nāsti na cetsanti te 'ṣṭau puruṣapudgalāḥ /  
abhāvāccāryasatyānāṃ saddharmo 'pi na vidyate //

もしもそれら八種の人々（八賢聖，四向四果の聖者）が存在しないならば，僧伽（サンガ，教団）は，存在しないことになるであろう。また，〔四つの〕聖なる真理（四聖諦）が存在しないがゆえに，正しい教え（正法）もまた，存在しないことになるであろう。

<sup>28</sup> (1) 《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉（大正 30，32b21-22）。

(2) 《般若燈論釋》卷 14 〈24 觀聖諦品〉：

若無法僧者，云何有佛寶？若三寶皆空，則破一切有。（大正 30，124c7-8）

(3) 《大乘中觀釋論》卷 16 〈24 觀聖諦品〉：

若無法僧寶，云何當有佛？若如汝所說，是即破三寶。（高麗藏 41，162b23-c1）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.740：

dharme cāsati saṃghe ca katham buddho bhaviṣyati /  
evaṃ trīṇyapi ratnāni bruvāṇaḥ pratibādhase //

法〔宝〕と僧〔宝〕が存在しないならば，どうして，仏〔宝〕が存在するであろうか。このように，〔空であること（空性）を〕語るならば，三宝（仏・法・僧）をもまた，汝は破壊することになるであろう。

<sup>29</sup> 《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉（青目釋）：

問曰：破四顛倒，通達四諦，得四沙門果。

若一切皆空，無生亦無滅，如是則無有，四聖諦之法。（第1頌）……

若一切世間皆空無所有者，即應無生無滅；以無生無滅故，則無四聖諦。何以故？從集諦生苦諦，集諦是因，苦諦是果；滅苦集諦名為滅諦，能至滅諦名為道諦，道諦是因，滅諦是果——如是四諦有因有果，若無生無滅則無四諦。（大正 30，32b12-28）

那不是「無有四聖諦之法」了嗎？

苦、集二諦，是生滅因果法；有生滅的苦集，才可以修道諦對治；淨治了苦集，就『生滅滅已，寂滅為樂』<sup>30</sup>，證到滅諦的涅槃。所以，滅也是依因果生滅而建立的。如生滅的苦、集二諦都無，滅諦不可得，道也就無從修了，這等於否定了佛法。

### 2、中觀正義：勝義自性空，世俗緣起假名有（p.437）

外人說的一切法空、無生無滅，與論主說的一切法空、無生無滅，意義是完全不同的。

論主說一切皆空、無生無滅，是以聞思修慧及無漏觀智，觀察諸法的真實自性不可得，生滅的自性不可得；從自性不可得中，悟入一切法空，這是勝義諦的觀察。在世俗諦中，雖沒有自性，沒有自性生滅，而假名的緣起生滅，是宛然而有的。

實有論者心目中的空，是一切無所有，生不可得，滅也沒有。這是對於空義的認識不夠，所以作如此詰難。

### 3、外人難：若無四諦，則見苦、斷集、證滅、修道皆無——釋第2頌<sup>31</sup>（p.438）

#### (1) 釋頌義（p.438）

外人以為：有四聖諦，才可說有四諦的事行。如真的「無」有「四諦」，那就佛弟子的「見苦」、「斷集」、「證滅」、「修道」的「事」情，也就都「無」所有了。

#### (2) 別明「見苦、見集、見滅、見道」與「見苦、斷集、證滅、修道」（p.438）

#### A、約事理的真實相（如實覺悟）說——見苦、見集、見滅、見道（p.438）

佛經說四諦，略有二義：

一、修行者無漏真智現前，在見道的時候，如實能覺見四諦的真相。四諦都名為見——見苦、見集、見滅、見道，<sup>32</sup>各各生眼、智、明、覺，<sup>33</sup>本所不知，本所

<sup>30</sup> 《大般涅槃經》卷下：

諸行無常，是生滅法，生滅滅已，寂滅為樂。（大正 1，204c23-24）

<sup>31</sup> 《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（青目釋）：

以無四諦故，見苦與斷集，證滅及修道，如是事皆無。（第 2 頌）……

四諦無故，則無見苦、斷集、證滅、修道。（大正 30，32b15-29）

<sup>32</sup> (1) 《雜阿含經》卷 34（962 經）：

佛告婆蹉種出家：「如來所見已畢。婆蹉種出家！然如來見，謂見此苦聖諦、此苦集聖諦、此苦滅聖諦、此苦滅道跡聖諦；作如是知、如是見已，於一切見、一切受、一切生，一切我、我所見、我慢繫著使，斷滅、寂靜、清涼、真實，如是等解脫。比丘！生者不然，不生亦不然。」（大正 2，245c20-26）

(2) 《別譯雜阿含經》卷 10（196 經）：

佛告犢子：「如來世尊於久遠來諸有見者，悉皆除捨，都無諸見；雖有所見，心無取著，所謂見苦聖諦、見苦集諦、見苦滅諦、見至苦滅道諦。我悉明了知見是已，視一切法皆是貪愛諸煩惱結，是我我所，名見取著，亦名憍慢。如斯之法，是可患厭，是故皆應當斷除之；既斷除已，獲得涅槃寂滅清淨。如是正解脫諸比丘等，若更受身於三有者，無有是處。」（大正 2，445b7-15）

(3) 《阿毘達磨法蘊足論》卷 2：

現觀道時，於現法中，即入苦、集、滅、道現觀，故佛正法名為現見。又正脩習世尊所

不見的，而今已知了、見了。此四諦，約事理的真實相說，約如實的覺悟說。

**B、約修證過程說——見苦、斷集、證滅、修道** (p.438)

二、即見苦、斷集、證滅、修道，<sup>34</sup>唯說苦諦為見，這是約修行的過程說的。

苦之所以為苦，必須正確的瞭解，才能起出世的正法欲，傾向於離苦的佛法，這叫見苦。

見了苦，進一步探求苦的原因，知道苦是由集招感來的；要想沒有苦，必須解決集，所以集要斷。

滅是寂滅空性，是出世的涅槃果，是佛子所證到的解脫，所以說證滅。

滅不是無因而證得的，要修出世的解脫道，才能證得，所以說修道。

見苦、斷集、證滅、修道，是出世間的事行。

**(3) 小結** (p.438)

如沒有四諦事理，見無所見，斷無所斷，證無所證，修也無所修了！

**(二) 外人難無有三寶** (pp.439-440)

**I、難無有僧寶——釋第3頌**<sup>35</sup> (pp.439-440)

**(1) 若無四諦行事，則無四向四果** (p.439)

沒有四諦的行事，四果也就不可得，所以說：「以是事無故，則無有四果。」四果是四沙門果，是以智證如，含得無漏有為、無為的功德，這是由見苦、斷集、證滅、修道而得的。沒有這修行四諦的事情，那裡會成就沙門果的功德？因為「無

說，能斷見苦、見集、見滅、見道所斷，及脩所斷隨眠道時，於現法中，即斷見苦、見集、見滅、見道所斷，及脩所斷一切隨眠，故名現見。(大正 26, 462a28-b4)

<sup>33</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 79：

此中眼者，謂法智忍。智者，謂諸法智。明者，謂諸類智忍。覺者，謂諸類智。

復次，眼是觀見義，智是決斷義，明是照了義，覺是警察義。(大正 27, 411a23-26)

<sup>34</sup> 《雜阿含經》卷 15 (379 經)：

爾時，世尊告五比丘：「此苦聖諦本所未曾聞法，當正思惟時，生眼、智、明、覺；此苦集、此苦滅、此苦滅道跡聖諦本所未曾聞法，當正思惟時，生眼、智、明、覺。

復次，苦聖諦智當復知，本所未聞法，當正思惟時，生眼、智、明、覺。

苦集聖諦已知當斷，本所未聞法，當正思惟時，生眼、智、明、覺。

復次，苦集滅，此苦滅聖諦已知當知作證，本所未聞法，當正思惟時，生眼、智、明、覺。

復以此苦滅道跡聖諦已知當修，本所未聞法，當正思惟時，生眼、智、明、覺。

復次，比丘！此苦聖諦已知，知已出，所未聞法，當正思惟時，生眼、智、明、覺。

復次，此苦集聖諦已知，已斷出，所未聞法，當正思惟時，生眼、智、明、覺。

復次，苦滅聖諦已知，已作證出，所未聞法，當正思惟時，生眼、智、明、覺。

復次，苦滅道跡聖諦已知、已修出，所未聞法，當正思惟時，生眼、智、明、覺。」(大正 2, 103c14-104a2)

<sup>35</sup> 《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉(青目釋)：

以是事無故，則無有四果；無有四果故，得向者亦無。(第 3 頌)……

見苦、斷集、證滅、修道無故，則無四沙門果；四沙門果無故，則無四向四得者。(大正 30, 32b17-c1)

有**四果**」，四得、四向的人，也就沒有了。所以說：「**得向者亦無。**」

**(2)「四向」、「四果」之修行次第** (p.439)

四得，是得初果、得二果、得三果、得四果。

四向，是初果向、二果向、三果向、四果向。

次第是這樣的：

起初修行，到加行位<sup>36</sup>以上，就稱初果向。正見諦理而斷惑，僅剩七番生死，名為得初果。

後又修行前進，開始向二果；能進薄欲界修所斷煩惱，唯剩一番生死，名為得二果。

再重行前進，走向三果；等到斷盡欲界煩惱，不再還來欲界受生死，名為得三果。

又更前進，直向四果；斷盡一切煩惱，此身滅已，不再受生，即名得四果。

這是約佛弟子修行的境界淺深，而分此階位。

**2、難若無四向、四果，則無僧寶；若無四諦，則無法寶——釋第4頌**<sup>37</sup> (pp.439-440)

四得、四向中，初果向是賢人<sup>38</sup>，其餘的三向、四得是聖者，合名八賢聖。

有四得、四向，可以說有八賢聖；四得、四向不可得，八賢聖也就無所有。

如「無」有「八賢聖」，那也就「無有僧寶」了。

不特<sup>39</sup>沒有僧寶，因為「無」有「四諦」的關係，也就「無有法寶」了。

**3、難無法寶、僧寶則無有佛寶——釋第5頌前半頌**<sup>40</sup> (p.440)

**(1)釋僧寶** (p.440)

僧是僧伽的簡稱，意義是和合眾，指信佛修行的大眾。

<sup>36</sup> (1)《大毘婆沙論》卷7：

順決擇分善根者，謂煖、頂、忍、世第一法。(大正27，35a6-7)

(2)關於「加行位」，部派之間有異說，參見印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第九章，第三節，第一項〈犢子系與說一切有部〉，p.453：

關於四加行位（四順抉擇分善根），《發智論》僅論到世第一法、頂、煖——三事，還沒有明確的組立。煖、頂、忍、世第一法的完整建立，應出於妙音等。

犢子部立忍、名、相、世第一法，雖不全同於說一切有部，但也立四位。

<sup>37</sup> 《中論》卷4〈24觀四諦品〉（青目釋）：

**若無八賢聖，則無有僧寶；以無四諦故，亦無有法寶。**

若無此八賢聖，則無僧寶。又四聖諦無故，法寶亦無。(大正30，32b19-c3)

<sup>38</sup> 案：此處印順法師將「初果向」歸為「賢位」，但在《阿毘達磨俱舍論》中，初果向是屬於「聖位」。參見《阿毘達磨俱舍論》卷24〈6分別賢聖品〉：「如有學及無學者，總成八聖補特伽羅，行向、住果各有四故，謂為證得預流果向乃至所證阿羅漢果，名雖有八，事唯有五，謂住四果及初果向。」(大正29，127a14-17)

<sup>39</sup> 不特：不僅，不但。(《漢語大詞典》(一)，p.435)

<sup>40</sup> 《中論》卷4〈24觀四諦品〉（青目釋）：

**以無法僧寶，亦無有佛寶……**（第5頌前半頌）

若無法寶、僧寶者，云何有佛？得法名為佛，無法何有佛？(大正30，32b20-c4)

寶是難得貴重的意思，以讚歎佛教僧眾的功德。

真實的僧寶，是要證悟諦理的，見苦、斷集、證滅、修道，如七聖<sup>41</sup>，才可說是真實的僧寶；這是不分在家、出家的。凡是『理和同證』的，都名為僧。<sup>42</sup>

一般的出家佛弟子，『事和同行』<sup>43</sup>，就是沒有得道，也叫僧寶，但這不過是世俗而已。

### (2) 釋法寶 (p.440)

法寶是四諦的實理。法，有普遍、必然、本來如此的意義，即真理；四諦合於此義，所以說是法寶。而法寶最究竟的，即是寂滅的實相。所以法寶有深刻的內容，不是口頭的幾句話、書本上的幾個字。以經卷或講說為法，那因他能表詮此普遍真實的諦理，所以也假名的稱為法寶。

### (3) 佛寶與法寶、僧寶之關係 (p.440)

自覺覺他的佛寶，是由覺法而成的，不是離了現覺正法能成等正覺的。同時，佛也是人，在事在理，都與聖者一味，也是在僧中的。

所以，如法與僧不成，佛也根本不可得。所以說：「無」有「法」寶、「僧寶」，也就「無有佛寶」。

### 4、總難無有三寶——釋第5頌後半頌<sup>44</sup> (pp.440-441)

<sup>41</sup> (1)《中阿含經》卷51(194經)《跋陀和利經》：

世尊告曰：「跋陀和利！於意云何？汝於爾時得信行、法行、信解脫、見到、身證、慧解脫、俱解脫耶？」(大正1, 747b8-10)

(2)《阿毘達磨俱舍論》卷25〈6分別賢聖品〉：

學、無學位有七聖者，一切聖者皆此中攝。一、隨信行，二、隨法行，三、信解，四、見至，五、身證，六、慧解脫，七、俱解脫。(大正29, 131b16-19)

<sup>42</sup> 印順法師，《佛法概論》，第一章，第三節，第三項〈事和與理和〉，pp.24-25：

釋尊適應當時的環境，在出家弟子中，有事相上的僧團。在家弟子僅是信仰佛法，奉行佛法，沒有成立團體。所以在形跡上，有出家的僧伽，有在家白衣弟子。

但從行中道行，現覺正法而解脫來說，「理和同證」，在家與出家是平等的。白衣能理和同證，也可稱之為僧伽。

<sup>43</sup> 印順法師，《成佛之道》(增注本)，第一章〈歸敬三寶〉，pp.23-24：

依法而組合的僧眾，以和、樂、淨三者為根本的特色。一、和合，這又有「事和」或「理和」二種。

事和又分為六，名為六和。1.見和同解：大眾有一致的見解，這是思想的統一。2.戒和同遵：大眾奉行同一的戒律，這是規制的共同。3.利和同均：大眾過著同樣的生活受用，這是經濟的均衡。思想，規制，經濟的和同，為佛教僧團的實質。能這樣，那表現於身心的活動，彼此間一定是：4.身和共住，5.語和無諍，6.意和同悅了。此六和，是出家僧眾所應該一致奉行的。

還有理和，是佛弟子證到的真理——法或涅槃，內容是彼此完全一致，所以說：「心心相印」；「與諸佛一鼻孔出氣」。這是聖者所特有的，而且是通於在家、出家的。

是事和，是世俗僧；理和是勝義僧。不過，釋迦佛在這五濁惡世，依法攝僧，成為住持佛教的中心力量，卻是著重事和。

<sup>44</sup> 《中論》卷4〈24觀四諦品〉(青目釋)：

這樣，「說」一切法皆「空」的性空論「者」，不是「破」壞「三寶」了嗎？佛說罪惡最大的，無過於破壞三寶、撥無四諦，這是最惡劣的邪見。這樣，性空者說一切皆空，是大邪見者，是斷滅見者！外人以最大的罪名，加於性空者的身上。

**二、過論主無因果罪福——釋第 6 頌<sup>45</sup>** (pp.441-442)

[06] 空法<sup>46</sup>壞因果，亦壞於罪福，亦復悉毀壞，一切世俗法。<sup>47</sup>

**(一) 釋頌義** (p.441)

實有論者的意見，性空者不但是破壞了出世法的三寶與四諦，一切法空的「空法」，也破「壞」了世間的「因果」。

因果是前滅後生的，如是空無生無滅的，還有什麼因果可說？有因果才有罪福業報；沒有因果，罪福也就無有，所以「亦壞於罪福」。罪福是善惡業報，世道治亂，就看善惡的消長如何。如人人有罪福的觀念，世間就可成為道德的世界。

印度有外道說：如在恆河南岸，殺死無數人，沒有罪；在恆河北岸，行廣大布施，也沒有福；這是否認罪福的代表者。<sup>48</sup>

性空者破壞罪福，豈不與他們採取一致的態度！因果罪福都毀壞了，自然也就「毀壞一切世俗法」。

**(二) 有所得的小乘、大乘學者，認為空中無法建立一切，以為空是不了義** (p.442)

外人所以這樣的責難論主，因為他以為空是一切都沒有。所以，凡認空是空無的，

---

如是說空者，是則破三寶。(第 5 頌後半頌) ……

汝說諸法皆空，則壞三寶。(大正 30, 32b21-c5)

<sup>45</sup> 《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉(青目釋)：

空法壞因果，亦壞於罪福，亦復悉毀壞，一切世俗法。

若受空法者，則破罪福及罪福果報，亦破世俗法。有如是等諸過故，諸法不應空。(大正 30, 32c6-9)

<sup>46</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉(《藏要》4, 60a, n.1)：

勘番、梵本，前頌無「空」字。以此「空法」屬上讀云：「如是說空則破三寶、壞因果」云云。無畏、佛護牒前頌亦無「空」字，但以此「空法」屬下讀。今譯取意，兩處皆有「空」字也。

<sup>47</sup> (1) 《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉(大正 30, 32c6-7)。

(2) 《般若燈論釋》卷 14〈24 觀聖諦品〉：

若因果體空，法非法亦空，世間言說等，如是悉皆破。(大正 30, 124c17-18)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 16〈24 觀聖諦品〉：

若因果體空，即無法非法，世俗諸所行，亦破一切法。(高麗藏 41, 162c5-6)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.742：

sūnyatām phalasadbhāvamadharmaṃ dharmameva ca /

sarvasaṃvyavahārāṃśca laukikān pratibādhase //

また、空であること(空性)[を語るならば]、果報が実在すること・非法・法・世間における一切の言語慣習をもまた、汝は破壊することになるであろう。

<sup>48</sup> 《中阿含經》卷 4 (20 經)《波羅牢經》：

彼於此地一切眾生，於一日中斫截、斬剝、剝裂、剝割，作一肉段，一分一積，因是無惡業，因是無惡業報。恒水南岸殺、斷、煮去，恒水北岸施與、作齋、呪說而來，因是無罪無福，因是無罪福報。施與、調御、守護、攝持、稱譽、饒益、惠施、愛言、利及等利，因是無福，因是無福報。(大正 1, 447a2-8)

認為不能建立一切的，即一定要批評性空，說性空者墮於惡見。就是大乘中的**不空論者**，還不也是說空是不了義嗎？

所以，不但**有所得的小乘學者**，不能正確的解了性空，要破壞空法；**有所得的大乘學者**，不知即性空中能建立一切法，也就要以空為不了義、不究竟的。

無論他們怎樣的反對一切法性空，從他們破空的動機去研究，可以知道，他們是怖畏真空，怕空中不能建立一切，破壞世出世間的因果緣起。他們要建立一切，所以就不得不反對空性，而主張自相有、自性有、真實有、微妙有。

他們也許自以為比空高一級，實際是不夠瞭解真空的。能了解空，決不說空是不了義的。

**（三）一分學者同情性空，卻又說真空不空**（p.442）

還有，同情性空，又說真空不空，這是思想上的混亂！是性空者，又說空為不了義，真實是不空，這是自己否定自己。

**（四）中觀家：性空中能建立如幻因果，空是究竟了義**（p.442）

中觀的性空者，如能確切的握住性空心要，一定會肯定的承認空是究竟了義的，認為空中能建立如幻因果緣起的，決不從空中掉出一個不空的尾巴來！

**（貳）論主反責以顯空**（pp.443-482）

**一、顯示空義**（pp.443-466）

**（一）直責——釋第7頌**<sup>49</sup>（pp.443-444）

[07] 汝今實不能，知空空因緣<sup>50</sup>，及知於空義，是故自生惱。<sup>51</sup>

**I、外人不解三法（空、空因緣、空義），是故自生熱惱**（p.443）

外人破斥論主，是因他不解空義，這是眾生的通病，是可以原諒的。所以，論主先

<sup>49</sup> 《中論》卷4〈24 觀四諦品〉（青目釋）：

答曰：汝今實不能，知空空因緣，及知於空義，是故自生惱。

汝不解云何是空相，以何因緣說空，亦不解空義，不能如實知故，生如是疑難。（大正30，32c9-14）。

<sup>50</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷4〈24 觀四諦品〉（《藏要》4，60a，n.3）：

番、梵意謂：「空之所為。」

<sup>51</sup> （1）《中論》卷4〈24 觀四諦品〉（大正30，32c11-12）。

（2）《般若燈論釋》卷14〈24 觀聖諦品〉：

汝今自不解，空及於空義，能滅諸戲論，而欲破空耶？（大正30，124c24-25）

（3）《大乘中觀釋論》卷16〈24 觀聖諦品〉：

諸法無自體，有執非道理，此中佛所說，空故有行相。（高麗藏41，162c13-14）

（4）月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.744：

atra brūmah śūnyatāyāṃ na tvam vetsy prayojanam /

śūnyatāṃ śūnyatārtham ca tata evaṃ vihanyase //

ここに、われわれはいう。——汝は、空であること（空性）における效用（動機，目的），空であること，また空であることの意義を，知らないのである。それゆえ，汝は，このように〔みずから〕かき乱されている。

（5）歐陽竟無編，《中論》卷4〈24 觀四諦品〉（《藏要》4，60a，n.4）：

月稱釋云：「汝自顛倒，增益以無為空，故有此難。」云云。



從正面顯示空義，反顯執有的過失。知道了空的真義，理解空不礙有（不是不礙不空），也就不會破斥空了。

論主說：你以為主張一切皆空，是毀壞四諦、三寶，及因果、罪福的一切世俗法嗎？這是你自己的錯誤。

你所以產生這嚴重的錯誤，第一、是「不能知」道「空」；第二、是不能知道「空」的「因緣」；第三、是不能「知於空義」。<sup>52</sup>所以就驚惶起來，「自」己「生」起憂愁苦「惱」了；本沒有過失，卻要找出過失！

性空者如虛空明淨，你如何毀得分毫！仰面唾天，不過是自討沒趣。這苦惱，是自己招得來的。

## 2、釋空、空因緣、空義（pp.443-444）

### (1) 空（pp.443-444）

外人不瞭解的三個意義，今略為解釋。

一、什麼是空？空是空相（性），離一切錯亂、執著、戲論，而現覺諸法本來寂滅性。心有一毫戲論，即不能現覺。眾生有一切錯誤執著根本的自性見，這也難怪不能瞭解空相而生起戲論了。

### (2) 空因緣（p.444）

二、為什麼要說空？佛為眾生說空法，是有因緣的，不是無因而隨便說的。《大智度論》說：『如來住二諦中，為眾生說法；為著有眾生故說空，為著空眾生故說有。』<sup>53</sup>眾生迷空執有，流轉生死，要令眾生離邪因、無因、斷、常、一、異等一

<sup>52</sup> (1) 清辨，《般若燈論釋》卷 14〈24 觀聖諦品〉：

汝今自不解，空及於空義，能滅諸戲論，而欲破空耶？

釋曰：空者能滅一切執著戲論，是故名空。空義者，謂緣空之智，名為空義。汝今欲得破壞真實相者，如人運拳以打虛空，徒自疲極終無所損。（大正 30，124c24-29）

(2) 安慧，《大乘中觀釋論》卷 16〈24 觀聖諦品〉：

諸法無自體，有執非道理，此中佛所說，空故有行相。

釋曰：不應如是破於空義。所言空義者，此中所謂空所緣義，離色相故，而能息滅一切戲論；以無分別智說諸行相煩惱生等最勝解脫。如是空義證成中道，遠離二邊，是中亦非所緣相應。又復勝義諦中，諸法皆空，離二邊故，諸說行相煩惱、所知障等，皆是空義，彼世俗諦色等無體。（高麗藏 41，162c13-22）

(3) 葉少勇，《中論頌 梵藏漢合校·導讀·譯註》，p.407，〔24.7〕：

龍樹回應：其實是由於你未能如實了知宣說空性的用意，空性之相，以及空性之義，所以才自生煩惱。

《明句》指出，空性的用意就是 18.5 頌<sup>\*1</sup>所說的滅一切戲論。

空性之相就是 18.9 頌<sup>\*2</sup>所說的息戲論、無分別的真實相。

空性之義就是後面 24.18 頌<sup>\*3</sup>所說的緣起。《般若燈》則認為空性義指真如。

※1：業煩惱滅故，名之為解脫；業煩惱非實，入空戲論滅。（第 18 品·第 5 頌）

※2：自知不隨他，寂滅無戲論，無異無分別，是則名實相。（第 18 品·第 9 頌）

※3：眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。（第 24 品·第 18 頌）

(4) 參見萬金川，《中觀思想講錄》，第九章〈中觀學派的「空性」義與「緣起」義〉，pp.138-142。

<sup>53</sup> 《大智度論》卷 91〈81 照明品〉：

菩薩住二諦中為眾生說法，不但說空、不但說有；為愛著眾生故說空、為取相著空眾生故說

切見，體現諸法的空寂，得大解脫，佛才宣說空義。

實有、妙有的不空，是生死的根本，是錯誤的源泉。不特解脫生死，要從空而入（三解脫門）；就是成立世出世間的一切法，也非解空不可。不空，只是自以為是的矛盾不通。為了這樣的必要因緣，所以佛才開示空相應行。

〔3〕空義 (p.444)

三、空是什麼意義？性空者說：空是空無自性，自性不可得，所以名空，不是否認無自性的緣起。世間假名（無自性的因果施設，名為假名，並非隨意胡說）的一切法，是不礙空的幻有。性空者的空，是緣起宛然有的。這與實有論者心目中的空——什麼都沒有，大大不同。

3・結說 (p.444)

如理解空、空因緣、空義三者，何致自生熱惱呢？

（二）別顯 (pp.445-460)

1・顯佛法甚深鈍根不及 (pp.445-455)

（1）示佛法宗要 (pp.445-452)

〔08〕諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦。<sup>54</sup>

〔09〕若人不能知，分別於二諦，<sup>55</sup>則於深佛法，不知真實義。<sup>56</sup>

〔10〕若不依俗諦，不得第一義；<sup>57</sup>不得第一義，則不得涅槃。<sup>58</sup>

有，有、無中二處不染。(大正 25，703b24-27)

<sup>54</sup> (1)《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉(大正 30，32c16-17)。

(2)《般若燈論釋》卷 14〈24 觀聖諦品〉：

諸佛依二諦，為眾生說法，一謂世俗諦，二謂第一義。(大正 30，125a3-4)

(3)《大乘中觀釋論》卷 16〈24 觀聖諦品〉：

諸佛依二諦，為眾生說法，一是世俗諦，二是勝義諦。(高麗藏 41，163a1-2)

(4)月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.746：

dve satye samupāsṛitya buddhānām dharmadeśanā /  
lokasamvṛtisatyam ca satyaṃ ca paramāṛthataḥ //

二つの真理（二諦）にもとづいて，もろもろのブツダの法（教え）の説示〔がなされて  
ている〕。〔すなわち〕，世間の理解としての真理（世俗諦）と，また最高の意義とし  
ての真理（勝義諦）とである。

<sup>55</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉(《藏要》4，60a，n.5)：

番、梵云：「二諦之分別。」

<sup>56</sup> (1)《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉(大正 30，32c18-19)。

(2)《般若燈論釋》卷 14〈24 觀聖諦品〉：

若人不能解，二諦差別相，即不解真實，甚深佛法義。(大正 30，125a16-17)

(3)《大乘中觀釋論》卷 16〈24 觀聖諦品〉：

若人不了知，二諦差別法，彼不解真實，甚深佛法義。(高麗藏 41，163a23-b1)

(4)月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.748：

ye 'nayorna vijānanti vibhāgaṃ satyayordvayoḥ /  
te tattvaṃ na vijānanti gambhīraṃ buddhaśāsane //

およそ，これら二つの真理（二諦）の区別を知らない人々は，何びとも，ブツダの教  
えにおける深遠な真實義を，知ることがない。

<sup>57</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉(《藏要》4，60b，n.1)：

**A、略說第 8、9、10 頌** (p.445)

這三頌（第 8、9、10 頌）中，前二頌（第 8、9 頌）正示佛法的宗要；第三頌（第 10 頌），說明他的重要性，又含有外人起疑而為他釋疑的意思。

**B、別釋** (pp.445-452)

**(A) 諸佛依二諦為眾生說法——釋第 8 頌**<sup>59</sup> (pp.445-451)

**a、釋頌義** (pp.445-446)

「諸佛」說法，是有事理依據的，這就是「依二諦」。依二諦「為眾生說法」：第「一，以世俗諦」；第「二」，以「第一義諦」。

二諦是佛法的大綱，外人不信解空，也就是沒有能夠理解如來大法的綱宗。

《十二門論》說：「汝聞世諦謂是第一義諦。」<sup>60</sup>

《阿含經》中有《勝義空經》<sup>61</sup>，顯然以空為勝義諦；又說因緣假名，所以知因果假名是世俗法。

外人不見佛法大宗，把色、聲、香、味、觸等因果假名，看作諸法的勝義，以為是自性有、真實有的。這才聽說勝義一切皆空，以為撥無一切，破壞三寶、四諦。這是把一切世俗有看作勝義有了。他們不知何以說有，也不知何以說空；不懂二諦，結果自然要反對空了。

番、梵云：「不依於假名，不能說勝義。」與釋相順。

<sup>58</sup> (1)《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉(大正 30, 33a2-3)。

(2)《般若燈論釋》卷 14〈24 觀聖諦品〉：

若不依世諦，不得第一義，不依第一義，終不得涅槃。(大正 30, 125b6-7)

(3)《大乘中觀釋論》卷 16〈24 觀聖諦品〉：

若不依世俗，即不說勝義，不得勝義故，即不證涅槃。(高麗藏 41, 163b14-15)

(4)月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.750：

vyavahāramanāśritya paramārtho na deśyate /

paramārthamanāgamyā nirvāṇaṃ nādhigamyate //

[世間の]言語習慣に依拠しなくては，最高の意義は，説き示されない。

最高の意義に到達しなくては，ニルヴァーナ（涅槃）は，証得されない。

<sup>59</sup> 《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉(青目釋)：

諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦。(第 8 頌)……

世俗諦者，一切法性空，而世間顛倒故生虛妄法，於世間是實。

諸賢聖真知顛倒性，故知一切法皆空無生，於聖人是第一義諦名為實。

諸佛依是二諦，而為眾生說法。(大正 30, 32c16-23)

<sup>60</sup> 龍樹造，〔姚秦〕羅什譯，《十二門論》〈8 觀性門〉：

汝今聞說世諦謂是第一義諦，是故墮在失處。

諸佛因緣法名為甚深第一義，是因緣法無自性故，我說是空。(大正 30, 165a28-b1)

<sup>61</sup> 《雜阿含經》卷 13 (335 經)：

爾時，世尊告諸比丘：「我今當為汝等說法，初、中、後善，善義、善味，純一滿淨，梵行清白，所謂第一義空經。諦聽，善思，當為汝說。云何為第一義空經？諸比丘！眼生時無有來處，滅時無有去處。如是眼，不實而生，生已盡滅，有業報而無作者，此陰滅已，異陰相續，除俗數法。耳、鼻、舌、身、意，亦如是說，除俗數法。俗數法者，謂此有故彼有，此起故彼起，如無明緣行，行緣識，廣說乃至純大苦聚起。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, 92c13-c25)

論主要糾正他，所以提出二諦的教綱來。

**b、釋二諦義** (pp.446-447)

**(a) 世俗諦** (p.446)

諦是正確真實的意思。真實有二：

一、世俗的：**世**是時間遷流，**俗**是蒙蔽隱覆。如幻緣起的一切因果法，在遷流的時間中，沒有自性而現出自性相，欺誑凡人，使人不能見到他的真實相，所以名為世俗。<sup>62</sup>

**(b) 第一義諦** (p.446)

二、第一義的：**第一**是特勝的智慧，**義**是境界，就是特勝的無漏無分別智所覺證的境界，名第一義；或譯勝義。

世俗是庸常的，一般的常識心境；勝義是特殊的，聖者的超常經驗。或者可以這樣說：第一義即實相，實相中超越能所，智如境如，寂然不可得。第一的諦理，名第一義諦。

**(c) 依世俗顯勝義** (pp.446-447)

佛在世間說法，不能直說世人不知道的法，要以世間所曉了的，顯說世間所不知的。所以說眼、耳、鼻、舌、身，色、聲、香、味、觸等等。

不過，一般人所認識的，常有一種錯誤的成分，所以必要在此世俗的一切上，

<sup>62</sup> 萬金川，《中觀思想講錄》，pp.163-165：

月稱從詞源學的觀點來分析 *saṃvṛti* (世俗) 一詞，並且給予了它三個意思：(一) 障真實性，遮蔽真實的東西；(二) 互為依事，相互依靠的事物；(三) 指世間言說的意思。

**(一) 世俗諦是被無明完全覆蓋了的真實：**

此中，第一個意思是來自於把這個詞看成是由 *√vr* 這個動詞派生出來的，*√vr* 是「覆蓋」或「遮蔽」(cover) 之義，*saṃ* 是「完全」的意思，因此所謂 *saṃvṛti* 便有「完全覆蓋」之義。

月稱便順此一詞源學的分析，又加上了自己教義學上的詮釋，而認為 *saṃvṛti* 是指為無明或無知完全覆蓋了的真實。我們所看到的世間真實，其實乃是在無知之下所見到的東西，而世俗的意思就是真實處於一種完全被遮蔽的狀態。

**(二) 世俗即是依因待緣的存在：**

*saṃvṛti* 一詞如何而有「互為依事」之義，這一點並不清楚。或許月稱一方面視 *saṃvṛti* 為 *saṃvṛti*，並且取後者的詞根 *vṛt* 之義來著手詮釋，而 *vṛt* 則有「轉起」之義，如此一來，再取 *saṃ* 的「一起或共同」之義，合起來便有「共同轉起」的意思。而這層意思便是一般所謂的「緣起」之義，或許月稱所謂「互為依事」便是指這種「共同轉起」而相互依靠的「緣起」之義。因此，在這一層意思上，「世俗」所指的便是具有相互依存性的事物。

**(三) 世俗即是透過言語活動而有的存在：**

第三個意思是所謂的「世間言說」，這層意思可能是月稱從龍樹在第十詩頌裡使用了 *vyavahāra* 一詞而來的靈感，這個詞的巴利文對等語是 *vohāra*，月稱認為 *saṃvṛti* 即是 *vyavahāra*，但是在正規的梵語裡，*vyavahāra* 並沒有「言語」的意思，雖然巴利語的 *vohāra* 有「言語」的意思。

但我們今天還不能完全明白月稱是如何由 *saṃvṛti* 一詞的形構裡，得到「世間言說」的意思。世間的存在是透過我們的言說而存在，也就是透過「命名」而存在，例如板、輪、軸之類的東西在一定安排之下所構成的東西，我們給它一個名稱叫做「車」，透過了命名的活動，這個世界的事物就安穩穩地存在了。

以特殊的觀智，去透視世俗的顛倒所在，才能體驗第一義。

所以，佛說法有此二諦：一是**世俗的事相**，一是**特殊的諦理**。依世俗而顯勝義，不能單說勝義。

**c、約凡夫、聖人釋二諦** (pp.447-448)

**(a) 辨二諦是一真實或二真實** (p.447)

諦是正確與真實。然二諦是一真實？還是二真實？

假使**唯一真實**，為什麼要說二諦？

假使**二真實**，這就根本不通。諸法究竟的真實，不能是二的，真實應該是不二的。

**(b) 世俗是虛妄，為何名為諦** (pp.447-448)

要知世俗是虛妄的，本來不足以稱為諦的。世俗的所以名諦，是因一切虛妄如幻的法，由過去無明行業熏習所現起的；現在又由無明妄執，在亂現的如幻虛妄法上，錯誤的把他認作是真實。他雖實無自性，然在凡夫共許的心境上，成為**確實的**。就世俗說世俗，所以叫世俗諦。

如以這世俗為究竟真實，那就為無始的妄執所蒙昧，永不能見真理。

如橘子的紅色，是橘子的**色相**，經過**眼根**的攝取，由主觀的**心識**分別，而外面更受陽光等種種條件的和合，才現起的。

如在另一環境，沒有這同樣條件的和合，橘子也就看來不是這樣紅的，或紅的淺深不同。然他在某一情境下，確是紅色的，好像的確是自體如此的。

如不理解他是關係的存在，而以為他確實是紅的，一定是紅的，那就不能理解他的真相。他的形成如此，由**根、境、識**等的關係而現前；因為**無明**所覆，所以覺得他確實如此，不知紅色是依緣存在而本無實性的。

**(c) 凡聖二諦之差別** (p.448)

經中說：『諸法無所有，如有；如是無所有，愚夫不知，名為無明。』<sup>63</sup>  
**無所有**，是諸法的畢竟空性；**如有**，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**。

**(d) 「倒世俗」非世俗諦** (p.448)

世俗幻相，雖可以名為世俗諦，但也有**世俗而非諦**的。如上帝、梵、我、梵天，這不特真實中沒有，就是世俗中也是沒有的。又如擠眼見到外物的躍動，

<sup>63</sup> 《摩訶般若波羅蜜經》卷3〈8勸學品〉：

舍利弗白佛言：「世尊！諸法實相云何有？」

佛言：「諸法無所有，如有；如是無所有，是事不知，名為無明。」（大正8，228c23-24）

坐汽車見樹木的奔馳，乘輪船見兩岸的推移，不是世俗所共同的，所以就世俗說也不能說是真實的，不可以名為世俗諦。<sup>64</sup>

**(e) 佛依二諦善巧為眾生說法** (pp.448-449)

世人對於一切因果緣起如幻法，不知他是虛妄，總以為他是真實。就是科、哲學者，雖能知道部分的虛妄法，但在最後，總要有點真實——物質、精神、理性、神，做墊腳物，否則就不能成立世間的一切。這是眾生共同的自性見。佛陀說法，成立緣起，就在此緣起中破除自性見；破除自性見，才能真見緣起的真相，解脫一切。

**因眾生的根性不同，佛說法的方便也不同：**

為**根性未熟的眾生**（下士），說布施、持戒、禪定、生天法，使他得世間的勝利；這是但說世俗諦的法。

為**利根而能解脫的**（中士），說四諦緣起法，使他見苦、斷集、證滅、修道。根性稍鈍的，但能漸漸而入。

如有**大利根人**（上士），直解緣起法的畢竟空性，直從空、無相、無作的三解脫門，入畢竟空，證得涅槃。

所以世俗中說有我，勝義中就說無我；<sup>65</sup>世俗中說一切名相分別，勝義中就說離一切名相分別。其實，這是相順而不是相違的。

色、聲、香、味、觸，眼、耳、鼻、舌、身，以及戒、定、慧等聖道，從他所現的如幻行相說，都是世俗的；若以無明執見而執為究竟真實，就是大錯誤。這些世俗幻相，如觀無自性空，而證本性空寂，才是究竟真實。

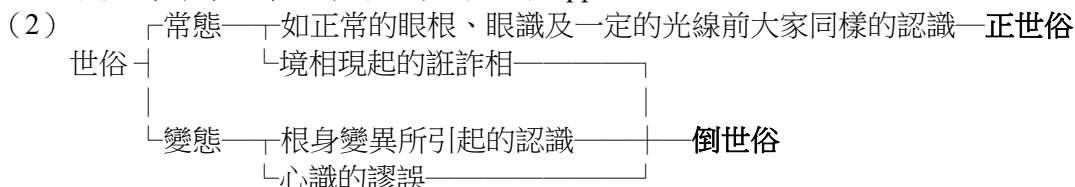
若以空為但遮世間妄執，此外別有真實不空的，這也同樣的是大錯誤。

所以，不知佛教綱宗的二諦，那就講空不像空，說有不成有。

**d、古代三論學者的依二諦、教二諦** (p.450)

二諦又有兩種<sup>66</sup>：

<sup>64</sup> (1) 關於正世俗與倒世俗，參見印順法師，《成佛之道》（增注本），pp.345-346，《中觀今論》，第十章，第二節〈二諦之安立〉，pp.215-217。



<sup>65</sup> 《大智度論》卷 26 〈1 序品〉：  
復次，佛說有我、無我，有二因緣：一者、用世俗說故有我，二者、用第一實相說故無我。如是等說有我、無我無咎。（大正 25，253c23-25）

<sup>66</sup> (1) [隋] 吉藏，《二諦義》卷 2：  
我家明二諦有兩種：一、教二諦，二、於二諦。如來誠諦之言，名「教二諦」。兩種謂情，名「於二諦」。此則就情、智判於、教二諦也。（大正 45，92c9-12）

一、佛說這樣是世俗諦，那樣是第一義諦，這是以能詮、能示的名言、意言<sup>67</sup>，而以詮顯為大用的，名**教二諦**。

二、佛說二諦，不是隨便說的，是依凡聖心境，名言境及勝義理而說的；這佛所依的，是**依二諦**。

古代三論學者，特分別這兩種二諦，頗有精意。然重在依、教二諦，顯出他的依待性，即二諦而指歸中道不二。<sup>68</sup>

**e、聖者體悟勝義，亦通達世俗**（pp.450-451）

**(a) 同為世俗，凡聖二者所見不同**（p.450）

世俗不是諦，但聖者通達了第一義諦，還是見到世俗法的，不過不同凡夫所見罷了。<sup>69</sup>

(2) 印順法師，《中觀今論》，第十章，第三節〈二諦之抉擇〉，p.227：

古三論師曾提出於二諦與教二諦的名字：**教二諦**是說明為如何如何的。於二諦可有二義：

(一) 從佛菩薩安立言教說，「於二諦」即佛智體悟的不二中道——不二是非二的，是「教二諦」所根據的；依「於二諦」而有言教，即「教二諦」。《中論》說：「諸佛依二諦，為眾生說法」，「所依」即「於二諦」，「為眾生說」即「教二諦」。

(二) 從眾生的修學說，佛所說的是教二諦，教二諦是依名言安立的，名言安立的是相對的，要我們從相對無自性而體悟那離言的、絕對的。所以佛說的教二諦，說有為令眾生了解為非有——有是非實有；說空令眾生了解為非空——空是不真空。從說有說空的名言假立，悟解那非有非空的離言實相。這樣，以言教二諦——有空的假名，悟非有非空的中道。

傳到江東的三論宗，是側重於第二重二諦的；以二諦為假名，中道為實相的。

<sup>67</sup> (1) 印順法師，《攝大乘論講記》，p.305：

意言就是意識，它以名言分別為自性，以名言分別的作用，而成為認識，所以叫意言。

(2) 印順法師，《佛在人間》，p.341：

識的念念分別，是由「想」的「取像」而安立的名言，所以稱為「意言」，也叫「名言」，因為內心的認識，與能表詮的語言，大致相同。

<sup>68</sup> [隋] 吉藏撰，《中觀論疏》卷2〈1 因緣品〉：

此論正為大小乘人，故申大小兩教，傍為前二人也。又佛雖說五乘之教，意在大事因緣。四依雖申大小兩教，意歸一極令悟中道發生正觀。(大正 42, 22a1-4)

<sup>69</sup> 印順法師，《中觀今論》，第十章，第一節〈總說〉，pp.209-211：

凡聖——有空二諦，為大體而基本的方式。但二諦原是聖者所通達的，在聖者的心境中，也還是可說有二諦的。凡夫的情執，只知（不能如實知）有世俗而不知有勝義，聖者則通達勝義而又善巧世俗。所以從聖者的境界說，具足二諦，從他的淺深上，可分為不同的二諦。

一、「實有真空」二諦：這不是說執世俗實有，可以悟勝義真空。這是說，聲聞學者中，厭離心切而不觀法法性空者，側重己利而急於悟入無我我所。於悟入我空性時，離執自證，是謂勝義諦。等到從空出有，起世俗心時，於一切境界中，依舊有實在性現前，是世俗諦。雖然真悟的聲聞學者，決不因此固執一切法非實有不可，可是在他們的世俗心境中，是有自性相現前的，與一般凡情所現的，相差不遠，但不執著實有而已。

二、「幻有真空」二諦：此二諦是利根聲聞及菩薩，悟入空性時，由觀一切法緣起而知法法畢竟空，是勝義諦。從勝義空出，起無漏後得智——或名方便，對現起的一切法，知為無自性的假名，如幻如化。但此為勝義空定的餘力，在當時並不能親證法性空寂，這是一般大乘學者見道的境地。不但菩薩如此，二乘中的利根，也能如此見。此與前實有真空的二諦不同，此由後得方便智而通達的，是如幻如化的假名。此又可名為事理二諦，理智通達性空為勝義，事智分別幻有為世俗。

《法華經》說：「如來見於三界，不如三界所見。」<sup>70</sup>所以，聲聞行者得阿羅漢，大乘行者登八地以上，一方面見諸法性空，一方面也見到無自性的緣起。這緣起的世俗法，是非諦的，如我們見到空花水月，不是諦實一樣。無自性的緣起，是性空緣起；緣起也就是性空。

**(b) 情智二諦與理事二諦** (pp.450-451)

向來說，二諦有二：

- 一、以凡聖分別，稱**情智二諦**。<sup>71</sup>凡情事為世俗諦，聖智事為第一義諦。
- 二、聖者也有二諦，稱**理事二諦**，就是幻空二諦。

緣起幻有是世俗諦，幻性本空是第一義諦。即世俗諦是勝義諦，即勝義諦是世俗諦，二諦無礙。雙照二諦，到究竟圓滿，就成一切種智了。

**(c) 評清辨「世俗諦亦名為實」之見解** (p.451)

清辨說：世俗諦也是真實的。<sup>72</sup>就世俗論世俗，確有他的實相；但不能說於勝義諦中，也有自相。這樣，與第一義諦還不免有礙。

應該是：不但勝義諦空性離戲論，不能說世俗是實有；就是在世俗中，也還是無自性的緣起（聖者所見的）。無自性緣起的世俗，才能與緣起無自性的勝義無礙。

**(B) 若不知二諦之分別，則不知佛法真實義——釋第9頌**<sup>73</sup> (p.451)

解脫生死，在通達第一義諦，第一義諦，就是畢竟空性。凡常的世俗諦，是眾生的生死事。就是戒、定、慧學，如見有自性，以為不空，也還是不能解脫生

---

三、「妙有真空」二諦（姑作此稱）：此無固定名稱，乃佛菩薩悟入法法空寂，法法如幻，一念圓了的聖境。即真即俗的二諦並觀，是如實智所通達的，不可局限為此為勝義，彼為世俗。但在一念頓了畢竟空而當下即是如幻有，依此而方便立為世俗；如幻有而畢竟性空，依此而方便立為勝義。於無差別中作差別說，與見空不見有、見有不見空的幻有真空二諦不同。中國三論宗和天臺宗的圓教，都是從此立場而安立二諦的。此中所說俗諦的妙有，即通達畢竟空而即是緣起幻有的，此與二諦別觀時後得智所通達的不同。這是即空的緣起幻有，稱為妙有，也不像不空論者把緣起否定了，而又標揭一真實不空的妙有。

<sup>70</sup> 《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)

<sup>71</sup> 參見印順法師，《中觀今論》，第十章，第一節〈總說〉，p.206：

佛依二諦說法，二諦中最主要的，為凡聖二諦——或可名情智二諦、有空二諦。

<sup>72</sup> (1)《般若燈論釋》卷14〈24 觀聖諦品〉：

世俗諦者，一切諸法無生性空，而眾生顛倒故妄生執著，於世間為實。諸賢聖了達世間顛倒性故，知一切法皆空無自性，於聖人是第一義諦，亦名為實。(大正30, 125b8-11)

(2) 印順法師，《中觀今論》，第九章，第一節〈太過、不及、中道〉，p.189：

如清辨論師以勝義諦中一切法空，而世俗諦中許有自相，即略近中土的不空假名宗。承認因緣所生法有自相，即於空無自性義不甚圓滿，需要更進一步去瞭解。

<sup>73</sup> 《中論》卷4〈24 觀四諦品〉(青目釋)：

若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。(第9頌)……

若人不能如實分別二諦，則於甚深佛法，不知實義。(大正30, 32c18-25)



死的。這樣，說第一義諦就可以了，為什麼還說世俗諦？這不知二諦有密切的關係。

性空的所以為性空，是依世俗緣起而顯示的；如不明因緣義，如何能成立無自性空？如沒有緣起，空與什麼沒有的邪見，就不能分別。不依世俗說法，不明業果生死事，怎麼會有解脫？所以二諦有同等的重要。如「不能」「分別」<sup>74</sup>這「二諦」相互的關係，那對「於」甚「深」的「佛法」，就「不」能「知」道他的「真實義」了。

**(C) 明依世俗顯示勝義，依勝義得涅槃——釋第 10 頌**<sup>75</sup> (pp.451-452)

**a、釋頌義** (pp.451-452)

第一義是依世俗顯示的，假使「不依」世「俗諦」開顯，就「不」能「得」<sup>76</sup>到「第一義」諦。修行觀察，要依世俗諦；言說顯示，也要依世俗諦。

言語就是世俗；不依言語世俗，怎能使人知道第一義諦？佛說法的究竟目的，在使人通達空性，得第一義；所以要通達第一義，因為若「不得第一義」，就「不」能「得」到「涅槃」了。

**b、明「涅槃」與「勝義」之異同** (p.452)

涅槃，是第一義諦的實證。

涅槃與第一義二者，依空性說，沒有差別的；

約離一切虛妄顛倒而得解脫說，涅槃是果，勝義是境。<sup>77</sup>

<sup>74</sup> 萬金川，《中觀思想講錄》，p.157：

在梵文原詩頌裡，「分別」並非動詞而是個名詞，亦即如果你不知道二諦之間的區別所在，和你不能去區別二諦是不同的。在漢譯裡把「分別」動詞化了，梵文裡「分別二諦」的意思是指你不知道二諦之間的分別，而其中的動詞是「不知」，如果不清楚二諦之間的分別，就無法掌握佛陀說法的深奧意思。

<sup>75</sup> 《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（青目釋）：

若謂一切法不生是第一義諦，不須第二俗諦者，是亦不然。何以故？

**若不依俗諦，不得第一義；不得第一義，則不得涅槃。**

第一義皆因言說，言說是世俗，是故若不依世俗，第一義則不可說。

若不得第一義，云何得至涅槃？是故諸法雖無生，而有二諦\*。（大正 30，32c25-33a7）

※歐陽竟無編，《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（《藏要》4，60b，n.2）：

無畏原云：「而須施設二諦。」

<sup>76</sup> 萬金川，《中觀思想講錄》，p.161：

「不得第一義」裡的「得」，在梵文裡是指「使某物顯現」的意思。

<sup>77</sup> 印順法師，《空之探究》，第三章，第二節〈法空性是涅槃異名〉，p.145：

空與無相等相同，都是涅槃的異名之一；這是依涅槃而說空的。這種異名，可分為三類：一、無生、無滅、無染、寂滅、離、涅槃；《阿含經》以來，就是表示**涅槃（果）**的。

二、空、無相、無願，是三解脫門。「出世空性」與「無相界」，《阿含經》已用來表示涅槃。

三解脫是行門，依此而得（解脫）涅槃，也就依此來表示涅槃。

三、真如、法界、法性、實際：實際是大乘特有的；真如等在《阿含經》中，是表示**緣起與四諦理**的。

到「中本般若」，真如等作為般若體悟的甚深義。這三類——**果、行、理境**，所有的種種名字，都是表示甚深涅槃的。

**c、依隨順勝義的言教與觀慧，趣入實相的般若勝義** (p.452)

勝義，不唯指最高無上的真勝義智，如但指無漏的勝義智，那就與世俗失卻連絡。所以，解說性空的言教，這是隨順勝義的言教；有漏的觀慧，學觀空性，這是隨順勝義的觀慧<sup>78</sup>。前者是文字般若，後者是觀照般若。

這二種，雖是世俗的，卻隨順般若勝義，才能趣入真的實相般若——真勝義諦。如沒有隨順勝義的文字般若、趣向勝義的觀照般若，實相與世俗就脫節了。

**(D) 結說——佛以二諦開宗，而實相不二** (p.452)

所以本文說，依世俗得勝義，依勝義得涅槃。因為如此，實相不二，而佛陀卻以二諦開宗。如實有論者的偏執真實有，實在是不夠理解佛法。

**(2) 顯空法難解** (pp.452-455)

[11] 不能正觀空，鈍根則自害，如不善咒術，不善捉毒蛇。<sup>79</sup>

[12] 世尊知是法，甚深微妙相，非鈍根所及，是故不欲說。<sup>80</sup>

**A、鈍根眾生無法正觀空性，反生自害——釋第 11 頌**<sup>81</sup> (pp.453-454)

<sup>78</sup> 印順法師，《成佛之道》(增注本)，第五章〈大乘不共法〉，pp.347-348：

勝義諦是究竟真實的體驗；依世俗事而作徹求究竟自性的觀察，觀察他如何而有。這種觀察，名為順於勝義的觀慧。

<sup>79</sup> (1) 《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉(大正 30，33a2-3)。

(2) 《般若燈論釋》卷 14 〈24 觀聖諦品〉：

少智愚癡者，以惡見壞空，如不善捉蛇，不如法持呪。(大正 30，125b23-24)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 16 〈24 觀聖諦品〉：

呪師法不成，不善攝蛇毒，惡見壞於空，其義亦如是。(高麗藏 41，163c5-6)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.752：

vināśayati durdr̥ṣṭā śūnyatā mandamedhasam /  
sarpō yathā durgr̥hīto vidyā vā duṣprasādhitā //

誤って見られた空であること(空性)は、智慧の鈍いものを破滅させる。あたかも誤って捕えられた蛇，あるいはまた，誤ってなされる呪術のように。

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉(《藏要》4，60b，n.3)：

番、梵下二句互倒，與釋相順。

<sup>80</sup> (1) 《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉(大正 30，33a14-15)。

(2) 《般若燈論釋》卷 14 〈24 觀聖諦品〉：

諸佛以是故，迴心不說法，佛所解深法，眾生不能入。(大正 30，125c2-3)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 16 〈24 觀聖諦品〉：

故諸佛世尊，不欲為說法，眾生不能解，以法為非法。(高麗藏 41，163c9-10)

於甚深空義，而實不能入。以如是因故，不壞復云何？(高麗藏 41，163c11-12)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.754：

ataśca pratyudāvṛttam cittam deśayitum muneh /  
dharmam matvāsya dharmasya mandairduravagāhatām //

それゆえ，鈍い者たちには，[この空であることの]法(教え)が体得され難いことを慮って，[この]法(教え)を説示しようとする，[シャカ]ムニ(聖者，ブツダ)の心は，押しとどめられた。

<sup>81</sup> 《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉(青目釋)：

不能正觀空，鈍根則自害，如不善呪術，不善捉毒蛇。

若人鈍根不善解空法，於空有失而生邪見；如為利捉毒蛇，不能善捉反為所害。

諸法畢竟空性，要以二諦無礙的正觀去觀察的。假使「不能」以不礙緣起的「正觀」去觀「空」，那就不能知道空的真義。結果，或者不信空，或者不能瞭解空；問題在學者的根性太鈍。

「鈍根」聽說空相應行的經典，不能正確而如實的悟見，所以或者如方廣道人的落於斷滅，或者如小乘五百部的執有，誹謗真空。這樣的根性，聞性空不能有利，反而自生煩惱，「自」己「害」了自己。

所以佛為利根人，才說空、無相、無作、無生、無滅的法門。

須菩提在般若會上，曾對佛說過：「不能為一般人說空。」

佛說：「是的。要為大菩薩說；不過一般眾生中，如有利根，智慧深，煩惱薄的，也可以為說這一切法性空的法門。」<sup>82</sup>

佛說法是特重機教相扣<sup>83</sup>的；什麼根性，為他說什麼法。如為根性低劣的說深法，為根性上利的說淺法，機教不相應，不特受教者不能得益，反而使他蒙受極大的損害。如人參是補品，但體力過於虛弱，或有外感重病的人吃了，反而會增加病苦。

這樣，一切法性空，本不是鈍根人所能接受的。如印度人捉毒蛇，善用咒術的人，利用咒術的力量，迷惑住蛇，不費力的就捉到了。蛇很馴良的聽捉蛇者玩弄；蛇膽等有很大的功用。「如不善咒術，不善捉毒蛇」，不但蛇不會被捉住，捉到了也會被蛇咬死的。

這譬喻鈍根人學空受害，問題在根性太鈍，不懂學空的方便，《般若經》中稱之為無方便學者<sup>84</sup>。

**B、世尊剛成道時知空法甚深，非鈍根所及，故不欲說法——釋第 12 頌<sup>85</sup>（p.454）**

「世尊知」道這第一義諦的緣起空「法」，是「甚深」最甚深，「微妙」最微妙，

---

又如呪術欲有所作，不能善成則還自害；鈍根觀空法亦如是。（大正 30，33a8-13）

<sup>82</sup>（1）《摩訶般若波羅蜜經》卷 11〈39 隨喜品〉：

須菩提！如是般若波羅蜜義乃至一切種智義，所謂內空乃至無法有法空，不應為新學菩薩說。何以故？是菩薩所有少許信樂恭敬清淨心皆忘失。當在阿惟越致菩薩摩訶薩前說。若有為善知識所護、若久供養諸佛種諸善根，應為是人說如是般若波羅蜜義乃至一切種智義，所謂內空乃至無法有法空。是人聞是法，不沒、不驚、不畏、不怖。（大正 8，298a22-b1）

（2）參見《放光般若經》卷 8〈40 勸助品〉（大正 8，57c16-22）。

<sup>83</sup>扣：8.連結。（《漢語大詞典》（六），p.341）

<sup>84</sup>《摩訶般若波羅蜜經》卷 4〈11 幻學品〉：

須菩提白佛言：「世尊！新發大乘意菩薩聞說般若波羅蜜，將無恐怖？」

佛告須菩提：「若新發大乘意菩薩於般若波羅蜜無方便，亦不得善知識，是菩薩或驚或怖或畏。」

須菩提白佛言：「世尊！何等是方便？菩薩行是方便，不驚不畏不怖。」

佛告須菩提：「有菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，應薩婆若心，觀色無常相，是亦不可得。觀受想行識無常相，是亦不可得。須菩提！是名菩薩摩訶薩行般若波羅蜜有方便。」（大正 8，240a13-23）

<sup>85</sup>《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（青目釋）：

世尊知是法，甚深微妙相，非鈍根所及，是故不欲說。

世尊以法甚深微妙，非鈍根所解，是故不欲說。（大正 30，33a14-17）

難通達最難通達，不是一般「鈍根」眾生「所」能「及」的。眾生的染著妄執，是非常深固而不容易解脫的。佛知道根鈍障重的人，不容易信受此甚深微妙究竟的法門，「故」佛起初就「不欲說」法。

如律中說：佛成道後，多日不說法。<sup>86</sup>

《法華經》說：「佛成佛後，三七日中思惟，不欲說法。」也是這個意思。<sup>87</sup>

### C、結說——因外人責難，反顯空義甚深 (pp.454-455)

上來五頌 (第 8-12 頌)，開示佛法的宗要，說明空義的甚深難解。可知外人的責難論主，並不希奇，可說是當然有此誤會。因外人無知的責難，反而顯出空的甚深了！

### 2、顯明空善巧見有多失 (pp.455-460)

#### (1) 明空善巧 (pp.455-459)

[13] 汝謂我著空，而為我生過，汝今所說過，於空則無有。<sup>88</sup>

[14] 以有空義故，一切法得成；若無空義者，一切則不成。<sup>89</sup>

<sup>86</sup> [劉宋] 佛陀什共竺道生等譯，《彌沙塞部和醯五分律》卷 15：

過七日已從三昧起，作是念：「我所得法甚深微妙，難解難見，寂寞無為，智者所知，非愚所及！眾生樂著三界窟宅，集此諸業，何緣能悟十二因緣，甚深微妙難見之法？又復息一切行，截斷諸流，盡恩愛源，無餘泥洹，益復甚難。若我說者，徒自疲勞，唐自枯苦！」爾時世尊欲重明不可說義，而說偈言：「我所成道難，若為窟宅說，逆流迴生死，深妙甚難解，染欲之所覆，黑闇無所見，貪恚愚癡者，不能入此法。」爾時，世尊以此默然而不說法。(大正 22，103c7-19)

<sup>87</sup> 《妙法蓮華經》卷 1 〈2 方便品〉：

我始坐道場，觀樹亦經行，於三七日中，思惟如是事，我所得智慧，微妙最第一。  
眾生諸根鈍，著樂癡所盲，如斯之等類，云何而可度？  
爾時諸梵王，及諸天帝釋、護世四天王，及大自在天，  
并餘諸天眾，眷屬百千萬，恭敬合掌禮，請我轉法輪。  
我即自思惟：「若但讚佛乘，眾生沒在苦，不能信是法；  
破法不信故，墜於三惡道。我寧不說法，疾入於涅槃。」(大正 9，9c4-16)

<sup>88</sup> (1) 《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉(大正 30，33a18-19)。

(2) 《般若燈論釋》卷 14 〈24 觀聖諦品〉：

汝今若如是，於空生誹謗，謂法無起滅，乃至破三寶。(大正 30，125c4-5)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 16 〈24 觀聖諦品〉：

汝謂我著空，不空亦不有，以空不有故，不應生毀責。(高麗藏 41，163c14-15)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.756：

śūnyatāyāmadhilayaṃ yaṃ punaḥ kurute bhavān /

doṣaprasaṅgo nāsmākaṃ sa śūnye nopapadyate //

およそ，汝がさらに空であることについて，どれほど論難しても，われわれには，誤りが付随することは，ない。空においては，それ(誤り)は，成り立たないのである。

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉(《藏要》4，60b，n.4)：

番、梵頌云：「所欲作過失，空皆不成故，汝說空能斷，於我則不成。」

無畏牒頌大同今譯。

<sup>89</sup> (1) 《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉(大正 30，33a22-23)

(2) 《般若燈論釋》卷 14 〈24 觀聖諦品〉：

若然於空者，則一切皆然，若不然空者，則一切不然。(大正 30，125c15-16)

**A、論主明空無過失，反難外人——釋第 13 頌<sup>90</sup>（p.455）**

此下，申明正義，反難外人。

外人不知自己的根性不夠，不能悟解空中的立一切法，所以以為「我」執「著」一切諸法皆「空」，以為我是破壞世出世間因果的邪見，「為我」編排出很多的「過」失。其實，「汝今所說」的一切「過」失，在我無自性的緣起「空」中，根本是「無有」的。

**B、以有空義故，一切法得成——釋第 14 頌<sup>91</sup>（pp.455-459）**

**(A) 釋頌義**（pp.455-456）

不特沒有過，而且唯有空，才能善巧建立一切。你以為一切都空了，什麼都不能建立。可是，在我看來，空是依緣起的矛盾相待性而開示的深義。唯有是空的，才能與相依相待的緣起法相應，才能善巧的安立一切。所以說：「**以有空義故，一切法得成。**」

反過來說：你以為一切實有，才能成立世出世間的一切因果緣起，這不致於破壞三寶、四諦。

不知這是錯亂的、凡庸的知見，勢必弄到真妄隔別，因果不相及，一切都沒有建立可能。這才是破壞三寶、四諦哩！所以說：「**若無空義者，一切則不成。**」

**(B) 明性空才能建立一切法之理由，並顯執實有自性之失**（pp.456-458）

**a、空是無自性義**（p.456）

為什麼唯性空才能建立一切？

空是無自性義；自性是自體實有、自己成立的意思。

從時間的前後看，他是常住的、靜止的；

從彼此關係看，他是個體的、孤立的；

從他的現起而直覺他自體的存在看，他是確實的、自己如此的。

凡是自性有的，推究到本源，必是實有、獨存、常住的。

凡有此常、一、實的觀念，即是自性見。

**b、明實有論者向內分析、向外擴張執有自性之失**（pp.456-458）

(3) 《大乘中觀釋論》卷 16〈24 觀聖諦品〉：

以有空義故，一切法得成，若不有空者，一切法不成。（高麗藏 41，163c21-22）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.758：

sarvaṃ ca yujyate tasya śūnyatā yasya yujyate /

sarvaṃ na yujyate tasya śūnyam yasya na yujyate //

およそ，空であることが妥当するものには，一切が妥当する。

およそ，空〔であること〕が妥当しないものには，一切が妥当しない。

<sup>90</sup> 《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（青目釋）：

汝謂我著空，而為我生過，汝今所說過，於空則無有。

汝謂我著空故，為我生過。我所說性空，空亦復空，無如是過。（大正 30，33a18-21）

<sup>91</sup> 《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（青目釋）：

以有空義故，一切法得成；若無空義者，一切則不成。

以有空義故，一切世間、出世間法皆悉成就；若無空義，則皆不成就。（大正 30，33a22-25）

**(a) 向內分析至實有之過** (pp.456-457)

**I、時間：執三世實有，法體恒住自性墮常過；執現在實有墮斷過** (pp.456-457)

以諸法為有這自性的，即是執著諸法自性有的有見，也就是與性空宗對立的有宗。

說自性有是常住的，佛教的學者，除了後期佛教的不共大乘而外，少有肯老實承認的。他們說：我們也是主張諸行無常的，剎那生滅的。

他們確也信受諸行無常，不過從分位的無常，分析到一剎那，就不自覺的在無常後面，露出常住的面目來。諸法是實有的，析到極短的一剎那，前念非後念，後念非前念，法體恒住自性，這不是常住麼！

即使不立三世實有，立現在實有，此剎那即滅，雖沒有常過，就有斷過。其實，這是常見的變形，是不能信解如此又如彼的。

**II、空間：分析至極微，即落於一過或異過** (p.457)

又如雖說因緣生法，色法是由四大、四塵<sup>92</sup>和合成的。假使把和合的色法，分析到最極微細的極微（空間點），即成一一的獨立單位。這獨立單位的極微，縱然說和合而有，也不過是一個個的堆積。不落於一，即落於異。

**III、小結：實有論者依實立假，終落入斷、常、一、異之過** (p.457)

凡不以一切空為究竟，不了一切是相待依存的，他必要成立空間上的無分極微色，時間上的無分剎那心。

實有論者的根本思想，永遠是依實立假。他們的實有，終究不出斷、常、一、異的過失。

**(b) 向外擴展執大一、大常實有之過** (p.457)

有些宗教及哲學者（後期大乘學者也有此傾向），向外擴展，說世界的一切為整體的，這是大一；時間是無始無終的存在，不可分割，這是大常。大常、大一的，即是絕待的妙有。

這與佛法中有所得的聲聞學者，說小常、小一，只有傾向不同。

一是向外的，達到其大無外；一是向內的，達到其小無內；實是同一思想的不同形態，都不過是一、是常的實有。

**(c) 自性實有，失卻因緣，不能建立一切** (pp.457-458)

此自性實有的，不空的，就失卻因緣義。因為自性實有的，究竟必到達自己存在的結論。自己存在，還要因緣做什麼？失了因緣，那裡還談得上建立一切！

**c、空是勝義無自性，並非世俗無緣起，故能成立一切** (p.458)

空是無自性義，世間的一切，都是相依相待，一切是關係的存在。

<sup>92</sup> 參見婆藪盤豆造，〔陳〕真諦譯，《阿毘達磨俱舍釋論》卷5〈2分別根品〉：色、香、味、觸四塵。（大正29，196c4-5）

因緣生法，所以是空的；空的，所以才有**因緣有而不是自性有**。

如明白空是無自性義，是勝義無自性，而不是世俗無緣起，即能知由空成立一切了。

但有見深厚的人，總覺得諸法無自性空，不能成立一切，多少要有點實在性，才可以搭起空架來。如一切是空，因果間沒有絲毫的自性，為什麼會有因果法則？為什麼會有種種差別？

這仍是落於自性見，有見根深確是不易瞭解真空的。

**d、於如幻的世俗法中，有其相對的真實性，能成立世間、出世間因果**（pp.458-459）

空是無自性，一切因緣生法，因果法則，無不是無自性的。雖然世俗法都是虛妄的、錯亂的，但錯亂中也有他的條理和必然的法則。所以我們見了相對安立的事相、理則，以為一切都是**有條不紊，不錯不亂**，必有他的真實性。不知**境幻心也幻，幻幻之間，卻成為世俗的真實**。

如有一丈寬的大路，離遠了去看，就好像路愈遠愈小；這是錯亂。可是你到那裡，用尺一量，不寬不狹，剛剛還是一丈。如把尺放在那邊，走回來再看，路還是小小的，尺也縮得短短的。看來，路已狹了，尺已短了，但還是一丈。

所以能量（尺）、所量（路），在因緣下而如幻的幻現；但其間能成立安定的法則與關係的不錯亂。**一切如幻，是可以成立世出世間因果的**。

**e、性空緣起必表現出相待的特性，能說明彼此與前後的差別**（p.459）

我們說空，即是緣起的；**緣起**的必然表現出**相待的特性**，相待即是種種的。所以實有論者，以為一切空即不能說明種種差別，實是大誤會。

反之，在自性實有的見地中，在性空者看來，他才不能成立**彼此的差別與前後的差別**！

**C、結說：實有論者與性空論者之根本差異**（p.459）

此二頌（第13、14頌），為**實有論者與性空論者**的根本不同點，在性空可否建立一切。

**性空能建立一切**的，是性空者，他一定以空為中道究竟的。

**性空不能建立一切**，即是實有論者，他必然的以為空是錯的。或者溫和的說，是不了義的。

本論為徹底的性空論，讀者應深切的把握此意。

**(2) 執有成失**（pp.459-460）

[15] 汝今自有過，而以回向我，如人乘馬者，自忘於所乘。<sup>93</sup>

<sup>93</sup> (1) 《中論》卷4〈24觀四諦品〉（大正30，33a26-27）。

(2) 《般若燈論釋》卷14〈24觀聖諦品〉：

汝今持自過，而欲與我耶？亦如人乘馬，自忘其所乘。（大正30，126a10-11）

(3) 《大乘中觀釋論》卷16〈24觀聖諦品〉：

[16] 若汝見諸法，決定有性者<sup>94</sup>，即為見諸法，無因亦無緣。<sup>95</sup>

[17] 即為破因果，作作者作法，亦復壞一切，萬物之生滅<sup>96</sup>。<sup>97</sup>

**A、難外人自有過失卻推給論主——釋第 15 頌<sup>98</sup> (p.460)**

論主略指外人的過失說：你「今自」已「有」重大的「過」失，不自覺知，反「而」把這些過失，拿來「回向我」，這不是極大的錯誤嗎？自己有過，應該自己反省、覺悟、革除，為什麼向別人身上推呢？把過失推在我的身上，自己以為沒有過，這等於「人乘」在「馬」上，而「自」已「忘」卻自己「所乘」的馬，到處去尋馬一樣。

**B、難外人執諸法有實性，則墮無因無緣過——釋第 16 頌<sup>99</sup> (p.460)**

汝今自有過，而返謂我有，譬如乘馬人，自忘其所乘。(高麗藏 41, 164a6-7)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.760：

sa tvaṃ doṣānātmanīyānasmāsu paripātayan /  
aśvamevābhirūḍhaḥ sannaśvamevāsi vismrtaḥ //

汝は，自身に属するもろもろの誤りを，われわれに〔誤って〕投げつけている。

あたかも，汝は馬に乗っていながら，その馬を忘れてしまっているかのように。

<sup>94</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉(《藏要》4, 61a, n.2)：

番、梵作「自性有」，與下釋意相順。

<sup>95</sup> (1) 《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉(大正 30, 33b1-2)。

(2) 《般若燈論釋》卷 14 〈24 觀聖諦品〉：

汝若見諸法，皆有自體者，諸體無因緣，還成自然見。(大正 30, 126a14-15)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 16 〈24 觀聖諦品〉：

汝若見諸法，皆有自體者，法若非因緣，還成汝自見。(高麗藏 41, 164a11-12)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.762：

svabhāvādyadi bhāvānām sadbhāvamanupaśyasi /  
ahetupratyayān bhāvāmstvamevaṃ sati paśyasi //

もしも汝が，もろもろの「存在(もの・こと)」は自性(固有の実体)として実在する，と認めるならば，それならば，汝は，もろもろの「存在(もの・こと)」を因縁の無いもの，と見ているのである。

<sup>96</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉(《藏要》4, 61a, n.4)：

番、梵云：「生滅及於果。」

<sup>97</sup> (1) 《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉(大正 30, 33b8-9)。

(2) 《般若燈論釋》卷 14 〈24 觀聖諦品〉：

若因果無待，作者及作業，及至起滅等，一切法皆壞。(大正 30, 126a19-20)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 16 〈24 觀聖諦品〉：

因果有定性，作作者亦然。乃至生滅等，汝悉破果法。(高麗藏 41, 164a16-17)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.764：

kāryaṃ ca kāraṇaṃ caiva kartāraṃ karaṇaṃ kriyāṃ /  
utpādaṃ ca nirodhaṃ ca phalaṃ ca pratibādhase //

〔そして〕汝は，結果と原因と，行為主体と手段と作用と，生と滅とを，そして果報をも，破壊する。

<sup>98</sup> 《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉(青目釋)：

汝今自有過，而以迴向我，如人乘馬者，自忘於所乘。

汝於有法中有過不能自覺，而於空中見過，如人乘馬而忘其所乘。(大正 30, 33a26-29)

<sup>99</sup> 《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉(青目釋)：

若汝見諸法，決定有性者，即為見諸法，無因亦無緣。



假使，你「見」到「諸法」是「決定有」實自「性」的，那所「見」到的一切「諸法」，就是「無因」「無緣」而有的。

諸法有自性，就是自體完成的，本來是這樣的，自己是這樣的，這自然就失卻因緣了。

自性見者，推論為有自性才可成立一切，這是不解緣起法所生的錯誤。

他們是離現象而想像實體，所以不能把握時空中的相待依存性。結果，自性有，就不成其為因緣生義。

**C、難外人破壞因果、作業、作者、作法及一切萬物生滅——釋第 17 頌**<sup>100</sup> (p.460)

無因無緣，就「破」壞「因果」，破壞「作」業、「作者」、「作法」，以及破「壞一切萬物」的因果「生滅」了。

性空者不承認有實自性，也決不承認空是破壞一切。如以為實可破一切，這決非正確的空宗學者。

**(三) 證成** (pp.461-466)

[18] 眾因緣生法，我說即是空<sup>101</sup>，亦為是假名，亦是中道義<sup>102</sup>。<sup>103</sup>

汝說「諸法有定性」，若爾者，則見諸法無因無緣。何以故？若法決定有性，則應不生不滅，如是法何用因緣？若諸法從因緣生則無有性，是故諸法決定有性則無因緣。(大正 30, 33b1-6)

<sup>100</sup> 《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉(青目釋)：

若謂諸法決定住自性，是則不然。何以故？

**即為破因果，作作者作法，亦復壞一切，萬物之生滅。**

諸法有定性，則無因果等諸事。(大正 30, 33b7-10)

<sup>101</sup> (1) 案：此處的「空」，《大正藏》作「無」，參見《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉(大正 30, 33b11)。

(2) 參見三枝充憲，《中論偈頌總覽》，p.767：

註：第二句の末尾の「無」は、梵文に śūnyatā とあり「空(性)」とあるべきもの。つぎの長行冒頭には「空」、また灯論偈(漢譯)も「空」となっている。

(3) 歐陽竟無編，《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉(《藏要》4, 61a, n.5)：

吉藏疏卷一、卷三，凡三處引此句，皆作「因緣所生法」。

又次句末字原刻作「無」，今依番本及釋文改。

<sup>102</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉(《藏要》4, 61a, n.6)：

番、梵作「即此是中道」，結上文也；但月稱釋云：「緣起法不自生為空，即此空離二邊為中道」云。

<sup>103</sup> (1) 《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉(大正 30, 33b11-12)。

(2) 《般若燈論釋》卷 14〈24 觀聖諦品〉：

從眾緣生法，我說即是空，但為假名字，亦是中道義。(大正 30, 126a26-27)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 16〈24 觀聖諦品〉：

若從因緣生，諸法即無體，緣亦是假名，非一異可有。(高麗藏 41, 164a22-23)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充憲，《中論偈頌總覽》，p.766：

yaḥ praṭīyasamutpādaḥ śūnyatām tāṃ pracakṣmahe /

sā prajñaptirupādāya pratipatsaiva madhyamā //

およそ、縁起しているもの、それを、われわれは空でること(空性)と説く。それは、相待の仮説(縁って想定されたもの)であり、それはすなわち、中道そのものである。

(5) 萬金川，《中觀思想講錄》，p.144：

整首詩項字面上的意思是說：「空性」是我們用來描述「緣起法」的，而「空性」乃是「假名」，也是「中道」。

[19] 未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。<sup>104</sup>

**1、明緣起性空義** (pp.461-463)

**(1) 論主引佛所說，證成緣起性空的自宗** (p.461)

這是引證佛說，證成緣起性空的自宗。佛在《勝義空經》開示此義；<sup>105</sup>《華首經》<sup>106</sup>中也曾說過本頌。<sup>107</sup>中國的佛教界，像天臺<sup>108</sup>、賢首諸大師<sup>109</sup>，是常常重

(6) 印順法師，《空之探究》，第四章，第七節〈中道——中論與中觀〉，pp.255-256：

《中論》〈觀四諦品〉，在緣起 (pratītyasamutpāda) 即空 (śūnyatā)，亦是假名 (prajñaptir-upādāya) 以下，接著說：亦是中道 (madhyamā-pratipad)。上文曾經說到：中道的緣起，是《阿含經》說；《般若經》的特色，是但有假名 (無實)，本性空 (prakṛti-śūnyatā) 與自性空 (svabhāva-śūnyatā)。

自性空，約勝義空性說；到「中本般若」末後階段，才以「從緣和合生無自性」，解說自性空。自性空有了無自性故空的意義，於是龍樹 (Nāgārjuna) 起來，一以貫之，而說出「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義」——大乘佛法中最著名的一偈。

<sup>104</sup> (1) 《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉 (大正 30, 33b13-14)。

(2) 《般若燈論釋》卷 14 〈24 觀聖諦品〉：

未曾有一法，不從因緣生；如是一切法，無不是空者。(大正 30, 126b18-19)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 16 〈24 觀聖諦品〉：

若不從緣生，無少法可有；由從緣生故，彼皆如幻士。(高麗藏 41, 164b18-19)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充憲，《中論偈頌總覽》，p.768：

apratītya samutpanno dharmāḥ kaścina vidyate /  
yasmāttasmādaśūnyo hi dharmāḥ kaścina vidyate //

どのような「もの」(法)であろうと，縁起しないで生じたものは，存在しない。それゆえ，実に，どのような「もの」(法)であろうと，空でないものは，存在しない。

<sup>105</sup> (1) 參見《雜阿含經》卷 13 (335 經) (大正 2, 92c16-c25)。

(2) 印順法師，《空之探究》，第二章，第二節〈勝義空與大空〉，p.83：

《勝義空經》的俗數法 (法假) 有，第一義空，雖不是明確的二諦說，而意義與二諦說相合，所以《瑜伽論》就明白的說：「但唯於彼因果法中，依世俗諦假立作用。」(大正 30, 826c4-5) 法假施設是假 (名)，勝義空是空；假與空，都依緣起法說。依緣起說法，《雜阿含經》是稱之為「離此二邊，處於中道而說法」的。龍樹《中論》說：「諸佛依二諦，為眾生說法」；「眾緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義」。二諦與空假中義，都隱約的從這《勝義空經》中啟發出來。

<sup>106</sup> (1) 《佛說華手經》卷 6 〈20 求法品〉：

隨是十二入，故有十二名；若隨十二名，應有十二入。因地、水、火、風，和合故名，凡夫隨名字，如狗逐瓦石。若人不隨名，亦不分別我，知我但假名，是人得寂滅。寂滅中無法可名寂滅者；如是說無說，無說即寂滅。是法中無去，亦無有去者，若人通達此，則知寂滅相。若滅心行處，斷諸語言道，無我無眾生，是名為寂滅。(大正 16, 169a27-b9)

(2) 《華手經》：梵名 Kuśala-mūla-saṃgraha。凡十卷。姚秦鳩摩羅什譯。又稱《華首經》、《攝諸善根經》、《攝諸福德經》、《攝善根經》、《攝福德經》。收於《大正藏》第 16 冊。(《佛光大辭典》(六)，p.5228.3)

<sup>107</sup> (1) [隋] 吉藏撰，《中觀論疏》卷 10 〈24 四諦品〉：

問：論主引何處經偈？

答：是《華首經》佛自說之，故稱「我說即是空」也。(大正 42, 152b28-29)

(2) [隋] 吉藏，《二諦義》卷下：

彼云：「因緣所生法，我說即是空；亦是為假名，亦是中道義。」此偈是經是論？何者？此是《華首經》中偈，龍樹引來即是論。(大正 45, 109a2-3)

視應用本頌的；三論師<sup>110</sup>也特別的重視。

**(2) 緣起無自性空，空是假名，亦是中道——釋第 18 頌<sup>111</sup> (pp.461-462)**

**A、釋頌義** (pp.461-462)

引此頌以成立一切法的無自性空，是論主的正義所在。一切「眾」多「因緣」所「生」的「法」，「我」佛<sup>112</sup>「說」他就「是空」的；雖說是空，但並不是否認一切法。這空無自性的空法，「亦」說「為是假名」的，因離戲論的空寂中，空相

- <sup>108</sup> (1) [隋] 智顛，《妙法蓮華經玄義》卷 1：  
《中論》云：因緣所生法，即空、即假、即中。因緣所生法即空者，此非斷無也。即假者不二也，即中者不異也，因緣所生法者即遍一切處也。(大正 33, 682c6-9)
- (2) [隋] 智顛，《觀無量壽佛經疏》卷 1：  
寂滅相者，是雙亡之力；種種相貌皆知者，雙照之力也。《中論》云：「因緣所生法，即空、即假、即中。」釋論云「三智實在一心中得」，即此意也。(大正 37, 187c19-22)
- (3) [隋] 灌頂，《大般涅槃經疏》卷 17 (20 梵行品)：  
是非有非無，不並不別。又緣於三諦：緣真故無，緣俗故有，緣中故非有非無。《中論》云：「因緣所生法，即空、即假、即中道義。」(大正 38, 140b2-4)
- <sup>109</sup> (1) [唐] 澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 6：  
《中論》偈云：「因緣所生法，我說即是空，亦名為假名，亦是中道義。」即有多人解不同也。(大正 36, 39c1-3)
- (2) [宋] 子璿，《金剛經纂要刊定記》卷 2：  
又如《中論》都明有等四義，云：「因緣所生法，我說即是空，亦名為假名，亦名中道義。」即三乘教中所說空有中假等義，並不出因緣，故云佛教統宗因緣也。(大正 33, 182b4-8)
- ※案：子璿 (965~1038) 北宋華嚴宗僧。杭州錢塘人 (一說秀州嘉興人)。俗姓鄭，號東平，人稱長水大師、楞嚴大師。資性非凡，九歲隨普慧寺契宗出家，習誦《楞嚴經》。(《中華佛教百科全書》(三)，p.837)
- <sup>110</sup> (1) [隋] 吉藏，《大乘玄論》卷 1：  
問：何處經文中道為二諦體也？  
答：《中論》云：「因緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」  
因緣生法是俗諦，即是空是真諦，亦是中道義是體。(大正 45, 19b17-20)
- (2) [隋] 吉藏，《二諦義》卷 1：  
如《中論》云：「因緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」從來明此是三是義：一、因緣即是空，二、是假，三、是中。此之二諦豈凡夫所知，唯聖能了。又非二乘所及，但菩薩境界也。(大正 45, 82c12-16)
- (3) [唐] 元康，《肇論疏》卷 1：  
《中論》云者，此通引中論意也，亦可是四諦品偈。偈云：「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義也。」尋理即其然矣，此經論所說理如然也。(大正 45, 173b9-13)
- <sup>111</sup> 《中論》卷 4 (24 觀四諦品) (青目釋)：  
眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義。(第 18 頌)……  
眾因緣生法，我說即是空。何以故？眾緣具足和合而物生，是物屬眾因緣故無自性，無自性故空。空亦復空，但為引導眾生，故以假名說；離有無二邊故，名為中道。(大正 30, 33b11-18)  
※歐陽竟無編，《中論》卷 4 (24 觀四諦品) (《藏要》4, 61a, n.7)：  
無畏次云：「隨物是有，即是緣起，即是依緣起假設，是故無法非緣起，亦無法非空。」
- <sup>112</sup> 印順法師，《空之探究》，第四章，第六節 (空性——無自性空)，p.243：  
《中論·觀四諦品》說：「眾因緣生法，我說即是空。」  
眾因緣生法——緣起法，就是空——空性。  
「我說」，從前都解說為佛說，但原文是第一人稱的多數，所以是「我等說」。

也是不可得的。佛所以說緣生法是空，如《大智度論》說：『為可度眾生說是畢竟空』<sup>113</sup>，目的在使眾生在緣起法中，離一切自性妄見，以無自性空的觀門，體證諸法寂滅的實相。所以，一切法空，而不能以為勝義實相中有此空相的。這即緣起有的性空，「亦是中道義」。

經中說：『為菩薩說不可得空』<sup>114</sup>，不可得空，即空無空相的中道第一義空。

**B、「空」與「緣起、假名、中道」之關係** (p.462)

**(A) 緣起幻有無自性，故名為空** (p.462)

緣起幻有，確實是空無自性的，是佛的如實說，龍樹不過是詳為開顯而已。一切的一切，如不能以緣起假名說明他是空，就不能寂滅有無諸相，也不能證悟諸法實相。

**(B) 空亦是假名安立** (p.462)

假使不知空也是假名的安立，為離一切妄見的，以為實有空相或空理，這可以產生兩種不同的倒見：

- 一、以為有這真實的空性，為萬有的實體；一轉就會與梵我論合一。
- 二、以為空是什麼都沒有，即成為謗法的邪見。

**(C) 空即是中道** (p.462)

明白了因緣生法是空的，此空也是假名的，才能證悟中道，不起種種邊邪見。這樣的解說，為本頌正義。

以空為假名的，所以此空是不礙有的，不執此空為實在的，這樣的空，才是合於中道的。此說明空不是邪見，是中道，目的正為外人的謗空而說。

青目說：『眾因緣生法，我說即是空……空亦復空，但為引導眾生，故以假名說（空）；離有無二邊故，名（此空）為中道。』<sup>115</sup>

月稱說：『即此空，離二邊為中道。』<sup>116</sup>——都重在顯示空義的無過。

**(3) 一切因緣生，一切皆空——釋第 19 頌**<sup>117</sup> (pp.462-463)

<sup>113</sup> 《大智度論》卷 74 〈57 燈炷品〉：

因緣生法無自性，無自性故即是畢竟空。是畢竟空從本以來空，非佛所作，亦非餘人所作。諸佛為可度眾生故，說是畢竟空相。(大正 25, 581c2-5)

<sup>114</sup> 《摩訶般若波羅蜜經》卷 26 〈83 畢定品〉：

佛言：「菩薩用般若波羅蜜作如是方便力，於十方如恒河沙等國土中饒益眾生，亦不貪著是身。何以故？著者、著法、著處，是三法皆不可得，自性空故。空不著空，空中無著者亦無著處。何以故？空中空相不可得。須菩提！是名不可得空。菩薩住是中，能得阿耨多羅三藐三菩提。」(大正 8, 410a11-18)

<sup>115</sup> 《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉(青目釋)：

眾因緣生法，我說即是空。何以故？眾緣具足和合而物生，是物屬眾因緣故無自性，無自性故空。空亦復空，但為引導眾生，故以假名說；離有無二邊故，名為中道。(大正 30, 33b15-18)

<sup>116</sup> 參見歐陽竟無編，《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉(《藏要》4, 61a, n.6)：

番、梵作「即此是中道」，結上文也；但月稱釋云：「緣起法不自生為空，即此空，離二邊為中道」云。

上頌（第 18 頌）已成立緣生性空的空，是不礙有的，是不著空的正見；

下頌（第 19 頌）才說明一切無不是緣生法，所以一切無不是空的。

凡是存在的，無一不是緣生的。所以說：「未曾有一法，不從因緣生。」

凡是從因緣生的，無一不是空無自性的。實有的緣生法，決定沒有的。所以說：「是故一切法，無不是空者。」

**(4) 小結：性空非破壞一切，反顯佛法實義** (p.463)

這一頌（第 19 頌）與上一頌（第 18 頌）的意義，是連貫的，不能把他分開而斷章取義的，離後頌而讀前頌，決定會作別解。

論主所以引這兩頌（第 18、19 頌），因外人與論主諍論，說性空者主張是破壞一切的；論主才引經證成自己，不特沒有過，而且這是佛法的精髓，是佛法的真義所在。

**2、重申第 18、19 頌正義** (pp.463-464)

**(1) 別釋第 18 頌** (pp.463-464)

**A、雙約二諦空有而說** (p.463)

本頌（第 18 頌），又可作如此說：

因緣生法，指內外共知共見的因果事實。外人因為緣生，所以執有；論主卻從緣生，成立他的性空，所以說：即是空的。空不是沒有緣起，此空是不礙緣起的，不過緣起是無自性的假名。

這樣，緣生而無自性，所以離常邊、有邊、增益邊；

性空而有假名的，所以離斷邊、無邊、損減邊；

雙離二邊，合於佛法的中道。這是雙約二諦空有而說的。

**B、釋「中道」——非在性空、假名外，別有中道** (pp.463-464)

中道，形容意義的恰好，並非在性空、假名外，別有什麼。這樣，假名與中道，都在空中建立的。一切諸法寂無自性，所以是空；緣起法的假名宛然存在，所以是有。這相即無礙法，從勝義看，是畢竟空性；從世俗看，雖也空無自性，卻又是假名的。這樣，所以是中道。

《般若經》說：『觀十二因緣，不生不滅，如虛空不可盡，是為菩薩不共中道妙觀』<sup>118</sup>，也就是此意。性空假名無礙的中道，也就是二諦無礙的中道。

<sup>117</sup> 《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（青目釋）：

未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。（第 19 頌）……

是法無性故不得言有，亦無空故不得言無；若法有性相，則不待眾緣而有；若不待眾緣則無法，是故無有不空法。（大正 30，33b13-21）

<sup>118</sup> (1)《摩訶般若波羅蜜經》卷 20〈67 無盡品〉：

須菩提！菩薩摩訶薩應以虛空不可盡法觀般若波羅蜜，應以虛空不可盡法生般若波羅蜜。如是，須菩提！菩薩摩訶薩觀十二因緣時，不見法無因緣生，不見法常不滅，不見法有我、人、壽者、命者、眾生乃至知者、見者，不見法無常，不見法苦，不見法無我，不見法寂滅非寂滅。如是，須菩提！菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，應如是觀十二

**(2) 別釋第 19 頌** (pp.464-465)

**A、觀行過程：依世俗緣生通達法空，離自性見悟入實相** (p.464)

然而，無一法不是緣生，也就無一法不是性空；依世俗的因緣生法，通達一切法空，是證入勝義的正見。觀一切法的空性，才能離自性見，悟入諸法實相。

所以，觀行的過程，第一要瞭解因果緣起，得**法住智**；

再觀此緣起無自性空，假名寂滅，得**涅槃智**。<sup>119</sup>

依緣有而**悟入性空**，悟入性空的當下，是一切生滅緣起法都泯寂不現的。因此，在正覺中，不能、不所，一切都不可安立。

如**從真出俗**，觀性空的假名緣起，見一切如幻緣起法宛然存在。聖者所見的世俗，與凡人所見，就大有不同了。

《大智度論》說：『般若將<sup>120</sup>入畢竟空，寂諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土化生。』<sup>121</sup>就是這一修行的歷程。

**B、自性空與假名有二諦相即，而真意在空** (pp.464-465)

加行位中，還沒有能現證空寂，沒有離戲論，只是一種似悟。在加行位中，確實**即有觀空**，空不礙有的。但依此**二諦無礙**的悟解，即能深入到畢竟空寂的實證。

所以《心經》說：「色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。……是故空中無色。」<sup>122</sup>觀色、空的相即不二，而到達現證，卻唯是色相泯滅的空相。

因緣。(大正 8, 364c5-14)

(2) 《大智度論》卷 80 〈67 無盡方便品〉：

若人但觀畢竟空，多墮斷滅邊；若觀有，多墮常邊。離是二邊故，說十二因緣空。何以故？若法從因緣和合生，是法無有定性；若法無定性，即是畢竟空寂滅相；離二邊故，假名為中道，是故說「**十二因緣如虛空無法故不盡**」。(大正 25, 622a10-15)

(3) 《大般若波羅蜜多經》卷 458 〈66 無盡品〉

善現！諸菩薩摩訶薩應如是引發般若波羅蜜多。善現！**諸菩薩摩訶薩如是觀察十二緣起，遠離二邊，是諸菩薩摩訶薩眾不共妙觀**。善現！諸菩薩摩訶薩菩提樹下坐金剛座，如實觀察十二緣起，譬如虛空不可盡故，便能證得一切智智。善現！若菩薩摩訶薩以如虛空無盡行住引發般若波羅蜜多，如實觀察十二緣起，不墮聲聞及獨覺地，疾證無上正等菩提。(大正 7, 315c17-25)

<sup>119</sup> (1) 《雜阿含經》卷 14 (347 經)：「自先知法住，後知涅槃。」(大正 2, 97b11)

(2) 另參見印順法師，《成佛之道》(增注本)，pp.224-226；《空之探究》，第三章，第三節〈大乘《般若》與《阿含經》〉，p.151；《初期大乘佛教之起源與開展》，p.235。

<sup>120</sup> 將 (ㄐ一ㄨ)：9.帶領，攜帶。(《漢語大詞典》(七)，p.805)

<sup>121</sup> (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) 《大智度論》卷 75 〈58 夢中入三昧品〉：

菩薩過聲聞辟支佛地，得無生法忍授記，更無餘事，唯行淨佛世界，成就眾生。(大正 25, 590c11-13)

<sup>122</sup> [唐]玄奘譯，《般若波羅蜜多心經》：

舍利子！色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。受、想、行、識亦復如是。舍利子！是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減，是故空中無色，無受、想、行、識。(大正 8, 848c8-11)

《華嚴經》也說：「相與無相無差別，入於究竟皆無相。」<sup>123</sup>先作圓融觀而達到絕待，這是悟入實相的必然經歷。

如本頌（第 19 頌）雖明自性空與假名有的二諦相即，而真意在空，這才是指歸正觀悟入的要意所在，為學者求證的目標所在。末後「無不是空者」一句，是怎樣的指出《中論》正宗呀！

### 3、評各家對第 18 頌之解釋（pp.465-466）

#### (1) 述三論師義（p.465）

三論師以中假義解釋前頌：<sup>124</sup>

「眾因緣生法」是俗諦，「我說即是空」是第一義諦。二諦是教，是假名；假名而有即非有，假名而空即非空；依假名的空有，泯空有的一切相，這是中道。

所說雖略有出入，但他的空有假名說，就是說明了有是假名的非實有，空是假名的非偏空，依此而顯中道。

雖說三諦，依然是假名絕待的二諦論；不過立意多少傾向圓融而已。中道是不落兩邊的，緣生而無自性空，空無自性而緣起，緣起與性空交融無礙，所以稱之為中道義，即是恰當而確實的。不是離空、有外，另有一第三者的中道。

#### (2) 評天台家三諦論（p.466）

##### A、明天台家依第 18 頌發揮三諦論之失（p.466）

天台家，本前一頌（第 18 頌），發揮他的三諦論。<sup>125</sup>在中觀者看來，實是大有問題

<sup>123</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 39〈26 十地品〉：

佛住甚深真法性，寂滅無相同虛空，而於第一實義中，示現種種所行事。

所作利益眾生事，皆依法性而得有，相與無相無差別，入於究竟皆無相。（大正 10，205a11-14）

<sup>124</sup> 〔隋〕吉藏撰，《中觀論疏》卷 2〈24 四諦品〉：

次就中假義釋者：「因緣所生法」此牒世諦也，「我說即是空」明第一義諦也，「亦為是假名」釋上二諦並皆是假。

既云：「眾緣所生法，我說即是空」此是有宛然而空，故空不自空，名為假空；空宛然而有，有不自有，名為假有。

「亦是中道義」者，說空有假名為表中道，明假有不住有故有非有，假空不住空故空非空，非空、非有即是中道。（大正 42，152b1-8）

<sup>125</sup> (1) 〔隋〕智顓，《妙法蓮華經玄義》卷 2：

《中論》偈云：「因緣所生法，我說即是空，亦名為假名，亦名中道義。」

六道相性即是因緣所生法也，二乘及通教菩薩等相性是我說即是空，六度別教菩薩相性是亦名為假名，佛界相性是亦名中道義。（大正 33，695c15-19）

(2) 〔隋〕智顓，《妙法蓮華經玄義》卷 3：

圓三智者，有漏即是因緣生法即空、即假、即中，無漏亦即假、即中，非漏非無漏亦即空、即假。一法即三法，三法即一法；一智即三智，三智即一智。智即是境，境即是智，融通無礙。（大正 33，714a24-28）

(3) 〔隋〕灌頂，《觀心論疏》卷 4：

境隨於照有真俗之殊，雖同有六根而有常、無常之異也。

問：何以然？

答：《中論》云：「因緣所生法，我說即是空，亦名為假名，亦名中道義。」

六道十如即是因緣生法，二乘十如即是空，菩薩十如即是假，佛十如即是中。是

的。

**第一、違明文：**龍樹在前頌(第8頌)中明白的說：『諸佛依二諦，為眾生說法』<sup>126</sup>，怎麼影<sup>127</sup>取本頌(第18頌)，唱說三諦說？這不合本論的體系，是明白可見的。

**第二、違頌義：**這兩頌(第18、19頌)的意義是一貫的，怎麼斷章取義，取前一頌(第18頌)成立三諦說？不知後頌(第19頌)歸結到『無不是空者』<sup>128</sup>，並沒有說：是故一切法無不是即空即假即中。

如《心經》，也還是『是故空中無色』<sup>129</sup>，而不是「是故即空即色」。

《華嚴經》也沒有「至於究竟終是無相即有相」。

這本是性空經論共義，不能附會穿鑿。

**B、評三諦論釋第18頌，非龍樹本義** (p.466)

要發揮三諦圓融論，這是思想的自由。而且，在後期的真常唯心妙有的大乘中，也可以找到根據，何必要說是龍樹宗風呢？

又像他的『三智一心中得』<sup>130</sup>，以為龍樹《大智度論》說，真是欺盡天下人！龍樹的《大智度論》，還在世間，何不去反省一下呢！

中國的傳統學者，把龍樹學的特色，完全抹殺，這不過是自以為法性中宗而已，龍樹論何曾如此說！

**二、遮破妄有** (pp.466-479)

**(一) 破壞四諦三寶** (pp.467-475)

**I、破壞四諦** (pp.467-471)

**(1) 總標——釋第20頌**<sup>131</sup> (p.467)

則十界百如，只是三觀，佛有空假而常中，不為二邊所染。(大正 46，610b1-8)

<sup>126</sup> 《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)

<sup>127</sup> (1) 影：10.影射，暗指。(《漢語大詞典》(三)，p.1132)

(2) 影射：1.蒙混，假冒。(《漢語大詞典》(三)，p.1134)

<sup>128</sup> 《中論》卷4〈24 觀四諦品〉：

未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。(大正 30，33b13-14)

<sup>129</sup> [唐]玄奘譯，《般若波羅蜜多心經》(大正 8，848c11)。

<sup>130</sup> (1) [隋]智顓，《妙法蓮華經玄義》卷9：

即空、即假、即中：即空故名一切智，即假故名道種智，即中故一切種智，三智一心中得名大般若。(大正 33，789c18-20)

(2) [隋]智顓，《四教義》卷9：

問曰：《智度論》何故云「佛說三智一心中得」？

答曰：為顯圓教從初一地，即具足一切諸地；若執此義，即乖〈三慧品〉說別相三智之義也。(大正 46，753a3-6)

(3) 另參見印順法師，〈論三諦三智與賴耶通真妄——讀《佛性與般若》〉一文，收錄於《華雨集》(第五冊)，pp.110-114。

<sup>131</sup> 《中論》卷4〈24 觀四諦品〉(青目釋)：

汝上所說，空法有過者，此過今還在汝。何以故？



〔20〕若一切不空，則無有生滅，如是則無有，四聖諦之法。<sup>132</sup>

性空者的正義，既明白顯示；對於外人的責難，不能接受，要推還給他。所以說：堅持「一切」法「不空」的，過失可太大了！諸法有自性，自己完成的，自己如此的，就沒有變化生滅；如「無有生滅」，也就「無有四聖諦之法」了。

**(2) 別釋** (pp.467-470)

〔21〕苦不從緣生，云何當有苦？無常是苦義，定性無無常。<sup>133</sup>

〔22〕若苦有定性，何故從集生？是故無有集，以破空義故。<sup>134</sup>

〔23〕苦若有定性，則不應有滅，汝著定性故，即破於滅諦。<sup>135</sup>

---

**若一切不空，則無有生滅，如是則無有，四聖諦之法。**

若一切法各各有性不空者，則無有生滅；無生滅故，則無四聖諦法。(大正 30, 33b21-26)

<sup>132</sup> (1) 《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉(大正 30, 33b23-24)。

(2) 《般若燈論釋》卷 14 〈24 觀聖諦品〉：

若一切不空，無起亦無滅，無四聖諦體，過還在汝身。(大正 30, 126b26-27)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 16 〈24 觀聖諦品〉：

若一切不空，無生亦無滅，以無生滅故，四聖諦亦無。(高麗藏 41, 164b23-c1)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充憲，《中論偈頌總覽》，p.770：

yadyaśūnyamidam sarvamudayo nāsti na vyayah /  
caturnāmāryasatyānāmhāvaste prasajyate //

もしもこの一切が空でないとするならば，生は存在しない，滅は〔存在し〕ない〔ことになるであろう〕。そして〔それから〕，四つの聖なる真理（苦・集・滅・道の四聖諦）は存在しないということが，汝に付随することになるであろう。

<sup>133</sup> (1) 《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉(大正 30, 33b27-28)。

(2) 《般若燈論釋》卷 14 〈24 觀聖諦品〉：

不從緣生者，何處當有苦？無常即苦義，彼苦無自體。(大正 30, 126c2-3)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 16 〈24 觀聖諦品〉：

若不從緣生，云何當有苦？無常是苦義，彼體無所有。(高麗藏 41, 164c4-5)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充憲，《中論偈頌總覽》，p.772：

apratītya samutpannam kuto duḥkham bhaviṣyati /  
anityamuktaṃ duḥkham hi tatsvābhāvye na vidyate //

縁起しないで生じた苦が，どうして，存在するであろうか。なぜならば，「無常であるものは苦である」と説かれているが，それ（無常であるもの）は，自性（固有の実体）として存在しているのではないからである。

<sup>134</sup> (1) 《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉(大正 30, 33c3-4)。

(2) 《般若燈論釋》卷 14 〈24 觀聖諦品〉：

苦既無自體，何處當有集？以集無有故，是則破於空。(大正 30, 126c8-9)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 16 〈24 觀聖諦品〉：

苦體若不有，云何當有集？是故若無集，此即破於空。(高麗藏 41, 164c4-5)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充憲，《中論偈頌總覽》，p.774：

svabhāvato vidyamānam kim punaḥ samudeṣyate /  
tasmātsamudayo nāsti śūnyatām pratibādhataḥ //

自性（固有の実体）として現に存在しているどのようなものが，さらに再び生起するであろうか。それゆえ，空であること（空性）を破壊する者には，生起（集諦）は，存在しないことになる。

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉(《藏要》4, 61b, n.2)：

番、梵頌云：「若由自性有，何者復成集？以是損壞空，而集亦非有。」

[24] 苦<sup>136</sup>若有定性，則無有修道，若道可修習，即無有定性。<sup>137</sup>

**A、外人執** (p.468)

外人說：我並不破壞四聖諦法，我是成立一切法從因緣生的；因果生滅，為什麼說我破壞這一切呢？

**B、論主破** (pp.468-470)

**(A) 若執有自性，則壞苦諦——釋第 21 頌**<sup>138</sup> (pp.468-469)

**a、苦由因緣生——釋第 21 頌前半頌** (p.468)

論主說：這是智慧淺薄，自以為能立一切法，其實是不能避免過失的。自性不空，特別如三世實有者，一切法本來存在，不是從因緣生而才有的。既「不從」因「緣」所「生」，試問怎麼會「有苦」？

**b、無常是苦義——釋第 21 頌第三句** (pp.468-469)

**(a) 略標** (p.468)

苦是什麼意義？「無常是苦義」。經說：『以一切諸行無常故，我說一切有漏

<sup>135</sup> (1) 《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉(大正 30, 33c7-8)。

(2) 《般若燈論釋》卷 14 〈24 觀聖諦品〉：

苦若有體者，不應有滅義，汝著有體故，即破於滅體。(大正 30, 126c16-17)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 16 〈24 觀聖諦品〉：

苦若有定性，自性無所作，自體若有著，此即破於滅。(高麗藏 41, 164c12-13)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充憲，《中論偈頌總覽》，p.776：

na nirodhaḥ svabhāvena sato duḥkhasya vidyate /  
svabhāvaparyavasthānānnirodhaṃ pratibādhase //

自性（固有の実体）として存在している苦には，滅は存在しない。汝は，自性を固執しているがゆえに，滅（滅諦）を，破壊することになる。

<sup>136</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉(《藏要》4, 61b, n.3)：

番、梵作「道」字。

<sup>137</sup> (1) 《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉：

苦若有定<sup>\*</sup>性，則無有修道，若道可修習，即無有定性。(大正 30, 33c11-12)

※有定=定有【宋】【元】【明】。(大正 30, 33d, n.8)

(2) 《般若燈論釋》卷 14 〈24 觀聖諦品〉：

苦若有定性，則無有修道，道若可修者，即無有定性。(大正 30, 126c18-19)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 16 〈24 觀聖諦品〉：

道若有定性，修即不可得，道若是可修，定性無所有。(高麗藏 41, 164c16-17)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充憲，《中論偈頌總覽》，p.778：

svābhāvyē sati mārgasya bhāvanā nopapadyate /  
athāsau bhāvyate mārgaḥ svābhāvyam te na vidyate //

もしも〔道（道諦）が〕自性（固有の実体）として存在するのであるならば，道の修習（実践）は，成り立たないことになる。しかるに，その道が修習されるならば，汝にとって，〔道の〕自性なるものは，存在しないのである。

<sup>138</sup> 《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉(青目釋)：

苦不從緣生，云何當有苦？無常是苦義，定性無無常。

苦不從緣生故則無苦。何以故？經說「無常是苦義」，若苦有定性，云何有無常？以不捨自性故。(大正 30, 33 b27-c2)

諸受是苦。』<sup>139</sup>不如意、不愉快、不安定、不圓滿，都是苦；不但苦是苦，樂也是苦，不苦不樂的平庸心境也是苦。

**(b) 別釋三苦** (pp.468-469)

**I、苦苦** (p.468)

苦上加苦是苦苦，這是人人知道的。

**II、壞苦** (p.468)

快樂是無常的，變動不居<sup>140</sup>的。才以為快樂，一轉眼起了變化，立刻就失壞快樂而悲哀了，所以樂受是壞苦。

**III、行苦** (pp.468-469)

平庸的境界，得之不喜，失之不憂；然而不苦不樂是行苦。行就是遷流<sup>141</sup>變易，無常生滅的；在不知不覺間，走向苦痛。如大海中無舵的小舟，隨風漂流；船中的人們，儘管熟睡得無喜無憂，等到船觸著了暗礁，船破人沒的悲哀就來了。所以，享八萬四千大劫福報的非想非非想天的有情，在他泯除想非想的差別，住在平等寂靜的定中，沒有一般的苦樂。可是，時劫遷流，不斷的縮短他的生命，這也到底在苦的圈子裡。

**c、若諸法有定性就不是無常；沒有無常，苦便無法成立——釋第 21 頌第四句** (p.469)

所以，苦諦是成立於無常的。如諸法決「定」有自「性」，無常義不得成立；「無」有「無常」，苦也就不得成了。

根本佛教說四諦，是這樣的：苦，苦（的）集，苦集（的）滅，苦滅（的）道；以苦為出發的，每一諦都說有苦字。所以集、滅、道三諦不成，本論都從苦說起。

**(B) 苦如有自性，則壞集諦——釋第 22 頌**<sup>142</sup> (p.469)

假定說：「苦」諦是「有」決「定」自「性」的，那怎麼又是「從」煩惱、業的「集」諦「生」呢？

苦自己有了，照理就無須乎從煩惱、業生，所以說：「是故無有集。」集諦的所以不成立，還不是因為有自性，「破」壞了「空義」。

然而，苦確實從集諦的煩惱、業力的因緣生的，緣生就是無自性的，怎麼可說有定性呢？

**(C) 苦如有自性，則壞滅諦——釋第 23 頌**<sup>143</sup> (pp.469-470)

<sup>139</sup> 《雜阿含經》卷 17 (473 經)：

佛告比丘：「我以一切行無常故，一切諸行變易法故，說諸所有受悉皆是苦。」(大正 2, 121a9-11)

<sup>140</sup> 不居：2.不停留。(《漢語大詞典》(一)，p.425)

<sup>141</sup> 遷流：調時間遷移流動。(《漢語大詞典》(十)，p.1175)

<sup>142</sup> 《中論》卷 4 (24 觀四諦品) (青目釋)：

若苦有定性，何故從集生？是故無有集，以破空義故。

若苦有定性者，則不應更生，先已有故。若爾者，則無集諦，以壞空義故。(大正 30, 33c3-6)

<sup>143</sup> 《中論》卷 4 (24 觀四諦品) (青目釋)：

假定還要說「苦」是「有」決「定性」的，那生死苦痛，就「不應」當「有滅」。不但在地獄受苦的有情，永遠在地獄受苦；在人中受苦的有情，永遠在人中受苦；而且生死苦海的輪迴，也再不能有徹底的解脫、證入涅槃。執「著」苦有決「定」自「性，故」苦「即」不可滅而「破」壞「滅諦」了。

**(D) 苦如有自性，則壞道諦——釋第 24 頌**<sup>144</sup> (p.470)

如「苦」是「有」他決「定」的自「性」，那不但破壞了集諦、滅諦，道諦也被破壞了。所以說：「則無有修道。」

為什麼要修道？修道的目的，是為對治煩惱，滅除苦果。這必須煩惱與苦陰身，有改變的可能，修道才能滅除他。假使苦有定性，集有定性，不但道也是本有的而無道可修，就是修道也不能滅除。如承認佛法中有「道可」以「修習」，那就「無有定性」可說了。

**(E) 小結** (p.470)

本論從苦諦實有定性以說明苦集、苦集滅、苦滅道的不可能。集、滅、道三諦，也都無有定性；如有定性，也是一切不成的。

**(3) 結成——釋第 25 頌**<sup>145</sup> (pp.470-471)

[25] 若無有苦諦，及無集滅諦，所可滅苦道，竟為何所至<sup>146</sup>？<sup>147</sup>

這是總結無四諦的過失。有苦諦，就有集、滅諦，修道也就有到達的目的了。如

**苦若有定性，則不應有滅，汝著定性故，即破於滅諦。**

苦若有定性者，則不應滅。何以故？性則無滅故。(大正 30, 33c7-10)

<sup>144</sup> 《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉(青目釋)：

**苦若有定性，則無有修道，若道可修習，即無有定性。**

法若定有，則無有修道。何以故？若法實者則是常，常則不可增益。<sup>\*</sup>若道可修，道則無有定性。(大正 30, 33c11-15)

※歐陽竟無編，《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉(《藏要》4, 62a, n.1)：

無畏云：「不可修習而成。」

<sup>145</sup> 《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉(青目釋)：

**若無有苦諦，及無集滅諦，所可滅苦道，竟為何所至？**

諸法若先定有性，則無苦、集、滅諦，今滅苦道竟為至何滅苦處？(大正 30, 33c16-19)

<sup>146</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉(《藏要》4, 62a, n.2)：

番、梵云：「意欲何所得？」

<sup>147</sup> (1) 《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉(大正 30, 33c16-17)。

(2) 《般若燈論釋》卷 14 〈24 觀聖諦品〉：

若道是可修，即無有自體，苦集乃至滅，是等悉皆無。(大正 30, 126c24-25)

(3) 《般若燈論釋》卷 14 〈24 觀聖諦品〉：

為滅苦者道，何有道可得？不解苦自體，亦不解苦因。(大正 30, 126c29-127a1)

(4) 《大乘中觀釋論》卷 16 〈24 觀聖諦品〉：

若彼苦與集，及滅無所有，而滅苦道諦，云何當可得？(高麗藏 41, 164c23-165a1)

(5) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.780：

yadā duḥkhaṃ samudayo nirodhaśca na vidyate /

mārgo duḥkhanirodhatvātkatamaḥ prāpayisyati //

苦・集・滅が存在しないときには、苦の滅そのものとして、どのような道が、[ニルヴァーナに]到達させるであろうか。

苦有定性，就「無有苦諦」；苦諦沒有，自然也就「無」有「集」諦、「滅諦」；集、滅諦沒有，修「所可滅苦」的「道」諦，究「竟為何所至」呢？

後二句，似乎是說無有道諦。然總連上文，就知是說道無所到了。修道，是有目的的。以四諦來說，道是所修的，集是修道所要斷的，滅是修道所要到達證實的，苦是道所要解脫的。苦、集、滅三諦都沒有了，修道不是無所趣向了嗎？

## 2、破壞四諦事 (pp.471-472)

[26] 若苦定有性，先來所不見，於今云何見？其性不異故。<sup>148</sup>

[27] 如見苦不然，斷集及證滅，修道及四果，是亦皆不然。<sup>149</sup>

[28] 是四道果性，先來不可得，諸法性若定<sup>150</sup>，今云何可得？<sup>151</sup>

(1) 苦如有定性，先前所不見，現在不應見——釋第 26 頌<sup>152</sup> (p.471)

<sup>148</sup> (1) 《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉(大正 30, 33c20-21)。

(2) 《般若燈論釋》卷 14 〈24 觀聖諦品〉：

苦若定有性，先來所不見，於今云何見？其性不異故。(大正 30, 126c12-13)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 16 〈24 觀聖諦品〉：

若苦法不生，滅法云何有？苦自體無知，彼法復云何？(高麗藏 41, 165a3-4)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.782：

svabhāvenāparijñānaṃ yadi tasya punaḥ katham /

parijñānaṃ nanu kila svabhāvaḥ samavasthitāḥ //

もしも〔苦が〕自性（固有の实体）として完全には知られないものであるならば，さらにどうして，それを完全に知ることがあるであろうか。実に，自性は確立しているもの，とされているのではないのか。

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉(《藏要》4, 62a, n.3)：

番、梵頌云：「若由彼自性，非是遍知者，云何能遍知？豈非性常住？」

末句反質。今譯改文。

<sup>149</sup> (1) 《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉(大正 30, 33c24-25)。

(2) 《大乘中觀釋論》卷 17 〈24 觀聖諦品〉：

苦法不知故，餘斷及作證。修習亦復無，即無四聖諦。(高麗藏 41, 165b6-7)

(3) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.784：

prahāṇasākṣātkaṛaṇe bhāvanā caivameva te /

parijñāvanna yujyante catvāryapi phalāni ca //

〔苦を〕完全に知ること（智）と同様に，〔煩惱を〕断じ滅すること（断）も，さとりを得ること（証）も，〔道を〕修習すること（修）も，また四つの果報（四果）も，汝には妥当しないことになる。

<sup>150</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉(《藏要》4, 62a, n.6)

此句番、梵在頌首云：「由執自性故。」與釋相順。

<sup>151</sup> (1) 《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉(大正 30, 34a4-5)。

(2) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.786：

svabhāvenānadhigataṃ yatphalaṃ tatpunaḥ katham /

śakyam samadhigantum syātsvabhāvaṃ pariḡhataḥ //

およそ，〔四〕果が自性（固有の实体）として証得されないのであるならば，そのような自性を固執する人にとって，さらにどうして，〔そのような四果を〕証得することが可能であろうか。

<sup>152</sup> 《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉(青目釋)：

若苦定有性，先來所不見，於今云何見？其性不異故。

有四諦，就有修四諦的人；有修四諦的人，就有修四諦的事——見苦、斷集、證滅、修道。

如實有論者說，諸「苦」決「定有」自「性」的，那就一切眾生，在沒有修四聖諦之「先」，既從「來」「不」曾「見」到苦諦，不見即不再能見，現「今」修道，又怎樣能夠「見」呢？

苦是實有的，「其性」沒有變「異」，所以，先前沒有見，即苦性永不可見，現在也不應該有見苦的道行了。

**(2) 若不能見苦，則無斷集、證滅、修道事，也無四果可得——釋第 27 頌<sup>153</sup> (pp.471-472)**

「如見苦不」可能，「斷集」也就不能斷；「證滅」也無所證；本不「修道」，當然現在也無道可修了。

修四聖諦行，尚且不可得，由修而得的「四果」，自然也「是」「不然」的。

**(3) 若諸法有自性，凡夫先未得道果則永不可得——釋第 28 頌<sup>154</sup> (p.472)**

進一步說，「四」沙門「道」、四沙門「果」的體「性」，凡夫在未修之「先」，本「來」是「不可得」的，這是誰也不能否認的。

一切「諸法」的自「性，若」執著是決「定」有的，那不得即不能得，現「今」又怎麼「可」以「得」呢？

理由還是一樣，有決定性，性即不可變異，所以，不可得就永不可得了。

這可見，決定有自性論者，四諦行果都被破壞了。

### **3、破壞三寶** (pp.472-475)

**(1) 正明三寶無有** (pp.472-473)

[29] 若無有四果，則無得向者；以無八聖故，則無有僧寶。<sup>155</sup>

若先凡夫時不能見苦性，今亦不應見。何以故？不見性定故。(大正 30，33c20-23)

<sup>153</sup> 《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉(青目釋)：

**如見苦不然，斷集及證滅，修道及四果，是亦皆不然。**

如苦諦性先不見者，後亦不應見，如是亦不應有斷集、證滅、修道。何以故？是集性先來不斷，今亦不應斷，性不可斷故。滅先來不證，今亦不應證，先來不證故。道先來不修，今亦不應修，先來不修故。是故四聖諦見、斷、證、修四種行皆不應有，四種行無故，四道果亦無。(大正 30，33c24-34a3)

<sup>154</sup> 《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉(青目釋)：

**是四道果性，先來不可得，諸法性若定，今云何可得？**

諸法若有定性，四沙門果先來未得，今云何可得？若可得者，性則無定。(大正 30，34a4-7)

<sup>155</sup> (1) 《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉(大正 30，34a8-9)。

(2) 《般若燈論釋》卷 14 〈24 觀聖諦品〉：

既無果自體，住果向亦無，以無有八人，則無有僧寶。(大正 30，127a11-12)

(3) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.788：

phalābhāve phalasthā no na santi pratipannakāḥ /  
saṃgho nāsti na cetsanti te 'ṣṭau puruṣapudgalāḥ //

〔四〕果が存在しないならば，その果に住する者（四果）はなく，その果に向かって進む者（四向）は，存在しないことになる。もしもそれら八種の人々（八賢聖，

[30] 無四聖諦故，亦無有法寶；無法寶僧寶，云何有佛寶？<sup>156</sup>

**A、論主破外人執有自性則無有僧寶——釋第 29 頌**<sup>157</sup> (pp.472-473)

如上所說，沒「有」所得的「四果」，也就沒有能得四果、趣向四果的人了。所以說：「則無得向者。」四得、四向，是出世的八賢聖<sup>158</sup>，也就是佛教中的僧寶。所以如沒有四得、四向，「無」有「八」賢「聖」，也就「無有」鼎足而三、住持佛法的「僧寶」了。

**B、論主破外人執有自性則無有法寶、佛寶——釋第 30 頌**<sup>159</sup> (p.473)

進一步說，沒有苦、集、滅、道的「四聖諦」，也就「無有」解脫所由的「法寶」了。

「法寶、僧寶」都沒有了，又那裡還「有」創立僧團、弘布正法的「佛寶」呢？況且，佛也是依法修習而成，居於僧數中的。

所以，說一切皆空，沒有破壞三寶；而說諸法有自性，反而三寶不能成立了！

**(2) 別顯佛道無成** (pp.473-475)

[31] 汝說則不因，菩提而有佛，亦復不因佛，而有於菩提。<sup>160</sup>

- 
- 四向四果)が存在しないならば、僧伽(サンガ、教団)は、存在しないことになる。
- <sup>156</sup> (1) 《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉(大正 30, 34a13-14)。  
(2) 《般若燈論釋》卷 14 〈24 觀聖諦品〉：  
若無四聖諦，亦無有法寶；無法僧故，云何當有佛？(大正 30, 127a16-17)  
(3) 《大乘中觀釋論》卷 17 〈24 觀聖諦品〉：  
若無四聖諦，即無有法寶；以無法僧故，云何當有佛？(高麗藏 41, 165b17-18)  
(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充憲，《中論偈頌總覽》，p.790：  
abhāvāccāryasatyānām saddharmo 'pi na vidyate /  
dharme cāsati saṃghe ca katham buddho bhaviṣyati //  
また、[四つの] 聖なる真理(四聖諦)が存在しないがゆえに、正しい教え(正法)もまた、存在しないことになる。法[宝]と僧[宝]とが存在しないならば、どうして、仏[宝]が存在するであろうか。
- <sup>157</sup> 《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉(青目釋)：  
**若無有四果，則無得向者，以無八聖故，則無有僧寶。**  
無四沙門果故，則無得果、向果者；無八賢聖故，則無有僧寶。而經說八賢聖名為僧寶。(大正 30, 34a8-12)
- <sup>158</sup> 《雜阿含經》卷 33 (931 經)：  
世尊弟子，善向、正向、直向、誠向，行隨順法，有向須陀洹、得須陀洹，向斯陀含、得斯陀含，向阿那含、得阿那含，向阿羅漢、得阿羅漢，此是四雙八輩賢聖，是名世尊弟子僧，淨戒具足、三昧具足、智慧具足、解脫具足、解脫知見具足；所應奉迎、承事、供養，為良福田。(大正 2, 238a5-10)
- <sup>159</sup> 《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉(青目釋)：  
**無四聖諦故，亦無有法寶；無法僧寶，云何有佛寶？**  
行四聖諦得涅槃法，若無四諦則無法寶；若無二寶，云何當有佛寶？汝以如是因緣，說諸法定性，則壞三寶。(大正 30, 34a13-17)
- <sup>160</sup> (1) 《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉(大正 30, 34a20-21)。  
(2) 《般若燈論釋》卷 14 〈24 觀聖諦品〉：  
不以覺為緣，佛墮無緣過；不以佛為緣，覺墮無緣過。(大正 30, 127a23-24)

[32] 雖復勤精進，修行菩提道，若先非佛性，<sup>161</sup>不應得成佛。<sup>162</sup>

**A、若諸法各有自性，佛（人）與菩提（法）則不相因待——釋第 31 頌**<sup>163</sup> (pp.473-474)

自佛教出現於世間說，後代的佛弟子，都在追仰佛陀的遺風，發揚佛陀行果的大乘；所以特別一論佛寶。菩薩久劫修行，得阿耨多羅三藐三菩提，所以名佛。

如照實有論者所「說」，諸法各有自性，那就佛有佛的自性，菩提有菩提的自性了。

佛陀是人，菩提是法，人與法是相依而共存的。如人、法各有自性，那就「不因」發菩提心、行菩薩道、證大「菩提而有佛」；也可以「不因」能證得的「佛，而有於」無上「菩提」的道果了。

菩提是覺——果智，統攝佛果位上的一切無漏功德，這是約法而言。

佛陀是覺者，是證得菩提的大聖，這是約人而言。

得菩提所以有佛，有佛所以能證得菩提，這二者是相因而不相離的。

如外人所說，各有自性不相依待，那就不妨離佛有菩提，離菩提有佛了。

如相因而不離，豈非是緣生的性空！

**B、凡夫若有定性，即使眾生發心修行亦不能成佛——釋第 32 頌**<sup>164</sup> (pp.474-475)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 17 〈24 觀聖諦品〉：

不以菩提緣，佛墮無緣過，不以佛為緣，菩提還成過。(高麗藏 41, 165b20-21)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充憲，《中論偈頌總覽》，p.792：

apratītyāpi bodhiṃ ca tava buddhaḥ prasajyate /

apratītyāpi buddhaṃ ca tava bodhiḥ prasajyate //

さとり縁らないでも仏 [がある]，という誤りが，汝には付随する。

また，仏に縁らないでもさとり [がある]，という誤りが，汝には付随する。

<sup>161</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉(《藏要》4, 62b, n.2)：

番、梵以此為頌首句云：「汝謂性非佛。」與釋相順。

<sup>162</sup> (1) 《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉(大正 30, 34a24-25)。

(2) 《般若燈論釋》卷 14 〈24 觀聖諦品〉：

佛有自體者，諸菩薩修行，為佛勤精進，不應得成佛。(大正 30, 127a25-26)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 17 〈24 觀聖諦品〉：

若佛有自體，無菩提可成，無菩薩修行，亦無得果者。(高麗藏 41, 165c2-3)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充憲，《中論偈頌總覽》，p.794：

yaścābuddhaḥ svabhāvena sa bodhāya ghaṭannapi /

na bodhisattvacaryāyām bodhiṃ te 'dhigamiṣyati //

また，汝によれば，およそ自性（固有の実体）として仏でない者は，ボサツの修行（菩薩行）において，いかにさとりのために専念しても，さとりを証得することはない，ということになるであろう。

<sup>163</sup> 《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉(青目釋)：

問曰：汝雖破諸法，究竟道阿耨多羅三藐三菩提應有，因是道故名為佛。

答曰：汝說則不因，菩提而有佛，亦復不因佛，而有於菩提。

汝說諸法有定性者，則不應因菩提有佛、因佛有菩提，是二性常定故。(大正 30, 34a17-23)

<sup>164</sup> 《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉(青目釋)：



進一步說，一般的有情，是沒有成佛的，自然也就沒有佛的體性。既先前沒有佛性，就該永沒有；因為自性有的佛，一定是始終一如的。有定性，就不能先沒有而後有。

這樣，眾生本來沒有成佛，就是沒有佛性。既沒有佛性，「雖」發菩提心而「復勤」猛「精進」的「修行」六度萬行、嚴土度生的「菩提道」，然他原「先」沒有「佛性」，發心修行也還是「不」「得成佛」。

事實上，以善士指示、聽聞正法、發菩提心為因，三大阿僧祇的長期修行為緣，到福智資糧圓滿時，是可以成佛的。在因緣和合的條件下，既可以成佛，可知是緣起無自性的。

實有論者，如說一切有部等，也還是說修行成佛的。

現在難他不得成佛，是因他主張有定性的，有定性怎麼可以修行成佛呢？

### C、印順法師破真常妙有論者 (p.475)

#### (A) 真常妙有論者的謬解 (p.475)

真常妙有論者，不知性空者以眾生沒有佛自性的理論責難實有論者。竟然斷章取義的，以本頌（第32頌）為據，說龍樹菩薩也成立一切眾生皆有佛性。假使眾生起初沒有佛性，就不能成佛了。現見眾生能成佛，可知原來就有這佛性存在的。不然，修行怎麼能成佛呢？<sup>165</sup>

這種不顧頌意，強龍樹同己，真是龍樹的罪人！實則，龍樹並不承認先有佛性的。佛性先有，這是因中有果論，是龍樹所痛斥的。

#### (B) 性空者之正見 (p.475)

性空者的意見：一切法是性空的，是待緣而成的；因為性空，所以因緣和合可以發心、可以修行、可以成佛。

---

**雖復勤精進，修行菩提道，若先非佛性，不應得成佛。**

以先無性故，如鐵無金性，雖復種種鍛煉，終不成金。（大正 30，34a24-27）

<sup>165</sup> 印順法師，《中觀今論》，第八章，第二節〈性、相〉，pp.149-150：

有人說：佛性人人本具；還有約無漏種子，說某些人有佛性，某些人無佛性，這都是因中有果論者。

依中觀說：眾生沒有不可以成佛的，以眾生無決定性故。這是說：生天、為人，都沒有定性，都是由行業的積習而成。等到積習到成為必然之勢，也可以稱之為性，但沒有本來如此的定性。所以，遇善習善可昇天，遇惡習惡即墮地獄，乃至見佛聞法，積習熏修，可以成佛。

《中論·觀四諦品》說：「雖復勤精進，修行菩提道，若先非佛性，不應得成佛。」論中的意思是說：如執諸法實有，那就凡性、聖性兩不相干。那麼，眾生既都是凡夫性——異生性，不是聖性，沒有佛性，即使精進修行，也就沒有成佛的可能了！

其實不然，眾生雖是凡夫，以無凡夫的定性故，遇善緣而習善，發菩提心，修菩薩行，就可以久習成佛。

《法華經》說「知法常無性，佛種從緣起，是故說一乘」，也是此義。

古德為佛性本有的教說所惑，顛倒解說，以為龍樹也是主張要先有佛性才可以成佛的。我早就懷疑，後來在北碚訪問藏譯，才知是古德的錯解，論文是龍樹評破薩婆多部固執實有性的。

《法華經》說『知法常無性，佛種從緣起』<sup>166</sup>，也與性空者相合。一切眾生是有成佛可能的，因為是性空的；然而性空並不能決定你成佛，還是由因緣而定。

所以，一切眾生有成佛的可能，而三乘還是究竟的。佛性本有論者，只是覺得性空不能成立，非要有實在的、微妙的無漏因緣而已。

〔二〕破壞因果罪福 (pp.476-477)

〔33〕若諸法不空，無作罪福者<sup>167</sup>，不空何所作？以其性定故<sup>168</sup>。<sup>169</sup>

〔34〕汝於罪福中，不生果報者，是則離罪福，而有諸果報。<sup>170</sup>

〔35〕若謂從罪福，而生果報者，果從罪福生，云何言不空？<sup>171</sup>

<sup>166</sup> 《妙法蓮華經》卷1〈2方便品〉：

未來世諸佛，雖說百千億，無數諸法門，其實為一乘。

諸佛兩足尊，知法常無性，佛種從緣起，是故說一乘。(大正9, 9b6-9)

<sup>167</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷4〈24觀四諦品〉(《藏要》4, 63a, n.1)：

番、梵作「法、非法」，次云「罪、福」俱同。

<sup>168</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷4〈24觀四諦品〉(《藏要》4, 63a, n.2)：

番、梵云：「自性無所作。」

<sup>169</sup> (1)《中論》卷4〈24觀四諦品〉(大正30, 34a28-29)。

(2)《般若燈論釋》卷14〈24觀聖諦品〉：

是法及非法，無人能作者，不空何須作？有體作不然。(大正30, 127a27-28)

(3)《大乘中觀釋論》卷17〈24觀聖諦品〉：

不空何所作，自體所作無，法非法亦無，果亦無所有。(高麗藏41, 165c5-6)

(4)月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充憲，《中論偈頌總覽》，p.796：

na ca dharmamadharmaṃ vā kaścijjātu kariṣyati /

kimaśūnyasya kartavyaṃ svabhāvaḥ kriyate na hi //

また、どのような者も、法〔にかなった行ない〕と、非法〔の行ない〕とを、決してなすことはないであろう。空でないものには、何のなすべきことがあるであろうか。なぜならば、自性は〔もはや〕なされることがないからである。

<sup>170</sup> (1)《中論》卷4〈24觀四諦品〉(大正30, 34b3-4)。

(2)《般若燈論釋》卷14〈24觀聖諦品〉：

無法非法因，果得無因過，若離法非法，汝得無待果。(大正30, 127b9-10)

(3)《大乘中觀釋論》卷17〈24觀聖諦品〉：

因法非法故，是即有其果；法非法若生，不空何有果？(高麗藏41, 165c9-10)

(4)月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充憲，《中論偈頌總覽》，p.798：

vinā dharmamadharmaṃ ca phalaṃ hi tava vidyate /

dharmādharmanimittaṃ ca phalaṃ tava na vidyate //

汝の説では、法〔にかなった行ない〕と非法〔の行ない〕とが無くても、果報が存在することになるであろう。汝の説では、法〔にかなった行ない〕と非法〔の行ない〕とから生ぜられる果報は、存在しないことになるであろう。

<sup>171</sup> (1)《中論》卷4〈24觀四諦品〉(大正30, 34b9-10)。

(2)《般若燈論釋》卷14〈24觀聖諦品〉：

若汝欲得有，法非法因果，從法非法起，云何不是空？(大正30, 127b13-14)

(3)月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充憲，《中論偈頌總覽》，p.800：

dharmādharmanimittaṃ vā yadi te vidyate phalaṃ /

dharmādharmasamutpannamaśūnyam te katham phalaṃ //

あるいは、もしも汝にとって、法〔にかなった行ない〕と非法〔の行ない〕とから生ぜられる果報が存在するのであるならば、法〔にかなった行ない〕と非法〔の行

**1、若諸法自性不空，則無作者，亦無罪福——釋第 33 頌**<sup>172</sup> (p.476)

如主張一切「法」是「不空」的，那不但破壞出世法，也破壞世間法。所以說：「無」有能「作」罪福「者」，也沒有所作的「罪福」。

為什麼不空就沒有作罪福者呢？「不空」的，有「何所作」？「以其」作者、作罪、作福，各有自「性」，是決「定」的。自性決定，作者決定是作者，罪福本來是罪福，不因作罪作福有作者，也不因作者有罪福。各各決定，就沒有作不作了。

**2、若執有自性，便破壞罪福（因）與果報（果）之關係——釋第 34 頌**<sup>173</sup> (pp.476-477)

假使，一方面承認有罪福果報，一方面又說是各各有決定性，這不是等於說「罪福中不生果報」嗎？

如有部確也是這樣主張的：果報是無記法，他的體性，老早就存在的，不過要有罪福的因緣，才能把他引發出來。罪福只有引發的作用，沒有能生的功能。這樣，就「是」「離」了「罪福而」可以「有諸果報」了。

離了罪福有果報，不是沒有造作罪惡也可以有罪苦的果報，沒有造作福德也可有福樂的果報嗎？這麼一來，一切因果都錯亂了。

**3、若果報由罪福所生即是因緣生，即是性空非不空——釋第 35 頌**<sup>174</sup> (p.477)

假定說：果報是從罪福生的，「從罪」業生苦的果報，從「福」業「而生」樂的「果報」。

善惡「果」報既「從罪福生」，就是從因緣生；從因緣生，即是無自性的，為什麼又說是「不空」呢？

**(三) 破壞一切世俗** (pp.477-479)

[36] 汝破一切法，諸因緣空義，則破於世俗，諸餘所有法。<sup>175</sup>

ない]とから生起した果報が、汝にとって、どうして、空ではない（不空である）のか。

<sup>172</sup> 《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（青目釋）：

若諸法不空，無作罪福者，不空何所作？以其性定故。

若諸法不空，終無有人作罪福者。何以故？罪福性先已定故，又無作、作者故。（大正 30，34a28-b2）

<sup>173</sup> 《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（青目釋）：

汝於罪福中，不生果報者，是則離罪福，而有諸果報。

汝於罪福因緣中皆無果報者，則應離罪福因緣而有果報。何以故？果報不待因出故。（大正 30，34b3-7）

<sup>174</sup> 《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（青目釋）：

問曰：離罪福可無善惡果報，但從罪福有善惡果報。

答曰：若謂從罪福，而生果報者，果從罪福生，云何言不空？

若離罪福無善惡果，云何言果不空？若爾，離作者則無罪福。汝先說諸法不空，是事不然。（大正 30，34b7-13）

<sup>175</sup> (1) 《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（大正 30，34b14-15）。

(2) 《般若燈論釋》卷 14〈24 觀聖諦品〉：

一切言說事，世間皆被破，若壞緣起法，空義亦不成。（大正 30，127b17-18）

(3) 《大乘中觀釋論》卷 17〈24 觀聖諦品〉：

[37] 若破於空義，即應無所作，無作而有作，不作名作者。<sup>176</sup>

[38] 若有決定性，世間種種相，則不生不滅，常住而不壞。<sup>177</sup>

**1、執有自性便壞因緣空義，則壞世俗一切法——釋第 36 頌**<sup>178</sup> (pp.477-478)

實有論者，有破壞一切的過失；現在結責他的壞一切世俗。

主張有自性，就是「破一切法」的從「諸因緣」所生而無自性的「空義」。

破因緣生義，即破一切法空性，這就不知幻有，不知真空，破壞了二諦。不但不能成立出世法，而且還「破於世俗」諦中「諸餘所有」的一切「法」。

世俗的一切法，包括世間的一切現象，穿衣、吃飯、行、來、出、入，一切事業，一切學理、制度。這一切的一切，都是性空的緣起；所以破壞了因緣性空，即是破壞世俗一切法了。

**2、若壞空義，則無所造作，亦無作者——釋第 37 頌**<sup>179</sup> (p.478)

汝亦破世間，一切所行相，以破空義故，復壞於緣生。(高麗藏 41, 165c15-16)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充憲，《中論偈頌總覽》，p.802：

sarvasaṃvyavahārāṃśca laukikān pratibādhase /  
yatpratītyasamutpādaśūnyatām pratibādhase //

汝が、縁起と空性（空であること）とを、破壊するならば、汝はまた、世間における一切の言語慣習を、破壊することになる。

<sup>176</sup> (1) 《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉(大正 30, 34b18-19)。

(2) 《般若燈論釋》卷 14 〈24 觀聖諦品〉：

一物不須作，亦無人起業，不作名作者，則壞於空義。(大正 30, 127b24-25)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 17 〈24 觀聖諦品〉：

若破於空義，即無法可作，此何能發起，無作有作者？(高麗藏 41, 165c18-19)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充憲，《中論偈頌總覽》，p.804：

na kartavyaṃ bhavetkiṃ cidanārabdhā bhavetkriyā /  
kāraḥ syādakurvāṇaḥ śūnyatām pratibādhataḥ //

空であること（空性）を破壊するものには、なすべきことは何も存在しないであろう。作用は開始が存在しないであろう。行為者は何の行為もなさないことになるであろう。

<sup>177</sup> (1) 《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉(大正 30, 34b24-25)。

(2) 《般若燈論釋》卷 14 〈24 觀聖諦品〉：

無生亦無滅，是則名為常，種種諸物類，皆住於自體。(大正 30, 127b26-27)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 17 〈24 觀聖諦品〉：

世間衆物類，老少等變異。若自體不滅，有定性為常。(高麗藏 41, 165c21-22)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充憲，《中論偈頌總覽》，p.806：

ajātamaniruddhaṃ ca kūtasthaṃ ca bhaviṣyati /  
vicitrābhiravasthābhiḥ svabhāve rahitaṃ jagat //

自性（固有の実体）によって、種々の状態というありかたを失ってしまっている世間〔というもの〕は、〔縁起しないのであるから〕、生まれることもなく、滅びることもなく、常住不動のもの、ということになるであろう。

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉(《藏要》4, 63b, n.1)：

番、梵頌云：「若自性有者，諸趣應不生不滅，而常有遠離種種相。」

<sup>178</sup> 《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉(青目釋)：

汝破一切法，諸因緣空義，則破於世俗，諸餘所有法。

汝若破眾因緣法、第一空義者，則破一切世俗法。(大正 30, 34b14-17)

<sup>179</sup> 《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉(青目釋)：

假定真的固執實有，「破」壞諸法畢竟「空」的實「義」（空義並不能破，只是緣起假名法中，被他蒙蔽障礙罷了），世俗諦的一切，就「應」一切是自有的，本然如此的「無所」造「作」了。因為作是因緣的，自性是無作的。反過來說，凡是因緣的，決定是所作性的；凡是無作的，決定是自性有的。

假使說諸法實有自性，即是「無作」的，「而」又說世間「有作」罪、作福，這不等於指沒有「作」罪的為「作」惡「者」，沒有作福的為作福者嗎？沒有做生意的為經商者，沒有從政的為政治家嗎？這樣，世間的一切，願意叫什麼就是什麼，這不是破壞世俗一切法了嗎？

### 3、若諸法有自性，世間種種相應常住不壞——釋第 38 頌<sup>180</sup> (pp.478-479)

再說，諸法既是實「有決定性」的，「世間」存在的「種種相」，有情的老病死相、苦樂捨相、眼耳等相，世界的成住壞相，萬物的生住滅相、色聲等相，一切的一切，都是自己存在，不是不從緣生嗎？

執自相有生，不出自、他、共、無因的四生<sup>181</sup>。有決定自性的法，在這四生中推尋不可得，所以「不生」，不生也就「不滅」。不生不滅，世間的種種相，就該是「常住」永遠「而不」毀「壞」。

世間的所以為世間，就是說他在不息流變中；無生無滅而不壞，實在不成其為世間了。

### 三、結成佛法 (pp.479-482)

[39] 若無有空者，未得不應得，亦無斷煩惱，亦無苦盡事。<sup>182</sup>

[40] 是故經中說，若見因緣法，則為能見佛，見苦集滅道。<sup>183</sup>

若破於空義，即應無所作；無作而有作，不作名作者。

若破空義，則一切果皆無作、無因。

又不作而作，又一切作者不應有所作。又離作者應有業、有果報、有受者。但是事皆不然，是故不應破空。(大正 30, 34b18-23)

<sup>180</sup> 《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉(青目釋)：

若有決定性，世間種種相，則不生不滅，常住而不壞。

若諸法有定性，則世間種種相，天、人、畜生、萬物，皆應不生不滅，常住不壞。何以故？有實性不可變異故。而現見萬物各有變異相生滅變易，是故不應有定性。(大正 30, 34b24-29)

<sup>181</sup> (1) 《中論》卷 1〈1 觀因緣品〉：

諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。(大正 30, 2b6-7)

(2) 參見印順法師，《中觀今論》，第六章，第二節〈不〉，pp.101-102。

<sup>182</sup> (1) 《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉(大正 30, 34c1-2)。

(2) 《般若燈論釋》卷 14〈24 觀聖諦品〉：

未得者應得，及盡苦邊業，一切煩惱斷，以無空義故。(大正 30, 127c3-4)

(3) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充憲，《中論偈頌總覽》，p.808：

asaṃprāptasya ca prāptirduḥkḥaparyantakarma ca /  
sarvakleśaprahāṇaṃ ca yadyaśūnyaṃ na vidyate //

もしも空でない（不空である）ならば，まだ到達しないものが〔さとりに〕到達することも，苦を終極させる行為も，また一切の煩惱の断じ滅することも，存在しないことになる。

<sup>183</sup> (1) 《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉(大正 30, 34c6-7)。

**（一）若諸法不空，則無法得世出世功德，亦無斷惑盡苦事——釋第 39 頌**<sup>184</sup> (p.479)

**1、論主責有顯空，反顯唯有在性空中才能成立四諦、三寶**

上來外人以有難空，說論主無四諦；論主責有顯空，說外人無四諦；似乎專在說他人四諦的沒有。實際，論主的真意，剛剛與這相反。

外人所以以有難空，是要以他有自性的見解，成立佛法的四諦、三寶。

論主所以責有顯空，也是反顯唯有在性空中，才能成立四諦、三寶。

本品本為明示悟見諦理，所以名〈觀四諦品〉，不是說四諦不可得，就算完事。

**2、若法自性不空，則一切功德未得不應得，斷惑、滅苦等皆不能成** (pp.479-480)

如不承認諸法性空，而主張有自性，就「無有」性「空」義。不解空性，那苦、集、滅、道的四諦事，一切不成立。

即先來未見四諦的，就不應見。不見諦理，聖人所得的種種無漏功德智慧，所證得的究竟無餘涅槃，在先「未得」的，也「不應」該「得」。

集諦的煩惱，在先未斷的，也不應該斷；痛苦滅盡的事，也不應該有。所以說：「亦無斷煩惱，亦無苦盡事。」苦盡就是滅諦的解脫。滅諦沒有，道諦不可得，不說也就可知了，所以頌中不談。

**（二）勸學緣起法能得見佛、見法二利——釋第 40 頌**<sup>185</sup> (pp.480-482)

**1、總說：見緣起即見佛，即見四諦法** (p.480)

這樣，不承認因緣所生的空義，怎麼能出世解脫呢？所以，《阿含》「經中」（《大集經》<sup>186</sup>中也有）這樣「說：若見因緣法，則為能見佛」，也就能夠「見苦集滅道」

(2) 《般若燈論釋》卷 14 〈24 觀聖諦品〉：

所謂苦與集，乃至於滅道，見有生滅者，是見名不見。(大正 30, 127c11-12)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 17 〈24 觀聖諦品〉：

若見緣生義，見非見相應，即能見苦集，滅道諦亦然。(高麗藏 41, 166a7-8)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.810：

yah pratityasamutpadaṃ paśyatīdaṃ sa paśyati /

duḥkhaṃ samudayaṃ caiva nirodhaṃ mārgameva ca //

およそ、この縁起を見るものは、その人こそ、実に、苦・集・滅・道（四聖諦）を見る。

<sup>184</sup> 《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉(青目釋)：

**若無有空者，未得不應得，亦無斷煩惱，亦無苦盡事。**

若無有空法者，則世間、出世間所有功德未得者皆不應得，亦不應有斷煩惱者，亦無苦盡。何以故？以性定故。(大正 30, 34c1-5)

<sup>185</sup> 《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉(青目釋)：

**是故經中說，若見因緣法，則為能見佛，見苦集滅道。**

若人見一切法從眾緣生，是人即能見佛法身，增益智慧，能見四聖諦——苦、集、滅、道；見四聖諦，得四果、滅諸苦惱，是故不應破空義。若破空義則破因緣法，破因緣法則破三寶，若破三寶則為自破。(大正 30, 34c6-12)

<sup>186</sup> (1) 《大方等大集經》卷 14 〈8 虛空藏品〉：

能知眾生無我者，知諸法際離欲者，見法身者則見佛，即為供養十方佛。(大正 13, 95b8-9)

(2) 《大方等大集經》卷 18 〈8 虛空藏菩薩品〉：

的四聖諦法。

有的經中說：『見緣起即見法，見法即見佛』<sup>187</sup>；雖沒有別說見苦、集、滅、道，總說見法，已可概括此四諦法了。

## 2、別釋 (pp.480-482)

### (1) 見緣起即見佛 (pp.480-481)

見緣起法無自性空，就是真的見到緣起法的本性。

緣起法，廣一點，一切法都是因緣生法；扼要一點，是指有情生死的因果律。

緣起律，就是無明緣行，行緣識，……純大苦聚集。十二緣起法，不出惑、業、苦。由煩惱造業，由業感果，果報現前又起煩惱、造業，這樣如環無端的緣起苦輪，就常運不息了。

緣起法，即顯示此緣生法因果間的必然理則。由此深究緣起法的本性，一切是無自性的空寂。<sup>188</sup>

無自性的畢竟空性，是諸法的勝義，佛是見到緣起法的本性而成佛的。以無漏智體現緣起法性，無能、無所，泯一切戲論相，徹證非一非異、非斷非常、不生不滅的空寂——實相。

這唯是自覺自知，難以言語表說這本性空寂，空是離一切名言思議的。證見緣起法空性，所以名佛；佛之所以為佛，也就在此，所以空寂名為如來法身。

《金剛經》說：『若以色見我……不能見如來』<sup>189</sup>，又說：『若見諸相非相，即見如來』<sup>190</sup>，並指在因緣法中見佛之所以為佛，也就見到四諦的勝義空性。

### (2) 見緣起即見四諦法 (pp.481-482)

#### A、四諦與緣起法之關係 (p.481)

苦、集、滅、道，是緣起的事相；見性空，即能見幻有，所以也就能見四諦了。為什麼見緣起就見四諦呢？四諦是在緣起法上顯示的：

『此有故彼有，此生故彼生，謂無明緣行，乃至純大苦聚集』<sup>191</sup>，這就是緣起的

---

若有不見佛、不聞法者，魔得其便。若有菩薩常見諸佛而不著色像，常聽諸法而不著文字，以見法故則為見佛，以無言說故能聽諸法，是為菩薩能過魔界。(大正 13, 123a26-b1)

<sup>187</sup> (1) 《中阿含經》卷 7 (30 經)《象跡喻經》：

世尊亦如是說：「若見緣起便見法，若見法便見緣起。」(大正 1, 467a9-10)

(2) 《大哀經》卷 3 (8 道慧品)：

其觀緣起則見於法，其見法者則見如來。(大正 13, 424a14-15)

<sup>188</sup> 參見印順法師，《中觀今論》，第五章，第一節〈緣起〉，pp.60-63；《佛法概論》，第十章，第二節，第三項〈三重因緣〉，pp.141-144。

<sup>189</sup> [後秦]鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》：

若以色見我、以音聲求我，是人行邪道，不能見如來。(大正 8, 752a17-18)

<sup>190</sup> [後秦]鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》：

凡所有相，皆是虛妄。若見諸相非相，則見如來。(大正 8, 749a24-25)

<sup>191</sup> 《雜阿含經》卷 13 (335 經)：

俗數法者，謂此有故彼有，此起故彼起，如無明緣行，行緣識，廣說乃至純大苦聚集起。

**苦諦與集諦**。由如此惑，造如此業，由如此業，感如此果，都是畢竟性空的。

『此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅則行滅，乃至純大苦聚滅』，這就是緣起的滅諦。滅如此苦集，證如此擇滅，也都是空無自性的。

能作此觀察與種種修行的，即道諦。

**B、正觀緣起，體悟四諦性空得真解脫** (pp.481-482)

緣起的苦、集，是流轉律，是集成的，是因緣生的；

緣起的滅，是還滅律，是消散的；

道是扭轉這流轉，而向還滅的方法。

滅有二義：

一、苦、集是因緣生的，緣所生的法，本性就是寂滅的。在緣起法上，直指空性，這是本性寂滅，也是指出他的本性，與苦、集的可滅性。

二、以正觀觀察緣起的苦、集是畢竟空無自性，這是道；

依道的行踐，行到盡頭，入於涅槃城，就得安隱，也就是寂滅的實證。

這大道，主要是緣起觀。作如此觀，名為正觀，由此正觀，得真解脫。

**C、小結** (p.482)

所以體悟緣起，四諦無不能見、能行。

《心經》說『無苦集滅道』，又說『無智亦無得』<sup>192</sup>；也是指緣起無自性說的。因為如此，『三世諸佛依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提』<sup>193</sup>，即是因空相應的觀行而得成。

《般若經》也說『一切法不空，無道無果』<sup>194</sup>；『一切法空，能動能出』<sup>195</sup>。

此無故彼無，此滅故彼滅，無明滅故行滅，行滅故識滅，如是廣說，乃至純大苦聚滅。  
(大正 2，92c20-24)

<sup>192</sup> [唐]玄奘譯，《般若波羅蜜多心經》(大正 8，848c14)。

<sup>193</sup> [唐]玄奘譯，《般若波羅蜜多心經》(大正 8，848c17-18)。

<sup>194</sup> (1)《摩訶般若波羅蜜經》卷 23〈76 一念品〉：

須菩提白佛言：「世尊！若一切法性無所有，菩薩見何等利益故，為眾生發阿耨多羅三藐三菩提？」

佛告須菩提：「以一切法性無所有故，菩薩以是故，為眾生求阿耨多羅三藐三菩提。何以故？須菩提！諸有得、有著者，難可解脫。須菩提！諸得相者，無有道、無有果、無阿耨多羅三藐三菩提。」

須菩提白佛言：「世尊！無得相者，有道、有果、有阿耨多羅三藐三菩提不？」

「須菩提！無所得即是道、即是果、即是阿耨多羅三藐三菩提，法性不壞故。若無所得法欲得道、欲得果、欲得阿耨多羅三藐三菩提，為欲壞法性。」(大正 8，386b11-22)

(2)《大智度論》卷 87〈76 一心具萬行品〉：

是故經說：「著有者難得解脫；有所得者，無道、無果、無阿耨多羅三藐三菩提。」

須菩提問：「世尊！若有所得者，無道、無果、無阿耨多羅三藐三菩提；無所得者有道、有果不？」

佛答：「無所有即是道、即是果、即是阿耨多羅三藐三菩提。」若人不分別是有所得、是無所得，入諸法實相畢竟空中，是亦無所得，即是道、即是果、即是阿耨多羅三藐



所以本品的歸結，是見緣起法的真相，才有生死可了、涅槃可得、佛道可成。

---

三菩提，不破壞諸法實相故。法性即是諸法實相。（大正 25，674a24-b3）

（3）《大智度論》卷 90〈80 實際品〉：

**離是性空，則無道、無果。**（大正 25，698b23）

<sup>195</sup>（1）《摩訶般若波羅蜜經》卷 7〈26 無生品〉：

是人布施有三礙。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。

復次，舍利弗！菩薩摩訶薩布施時，施與一切眾生，眾生亦不可得。以此布施迴向阿耨多羅三藐三菩提，乃至不見微細法相。舍利弗！是名出世間檀那波羅蜜。何以故名為出世間？於世間中能動、能出，是故名出世間檀那波羅蜜。（大正 8，272b16-29）

（2）《大智度論》卷 53〈26 無生品〉：

是故舍利弗問：「新學菩薩云何修是初方便道？」

須菩提答：「若菩薩能行二種波羅蜜，六波羅蜜是初開菩薩道；能用無所得空，行三十七品，是開佛道。」淨者名為開，如去道中荊棘，名為開道。

何等是二種波羅蜜？一者、世間，二者、出世間。

世間者，須菩提自說義，所謂須食與食等。是義，如〈初品〉中說。若施時有所依止，譬如老病人依恃他力，能行能立。

施者離實智慧，心力薄少故依止。依止者，己身、財物、受者，是法中取相心著，生憍慢等諸煩惱，是名世間，不動不出。

**動者柔順忍，出者無生法忍。**聲聞法中，動者學人，出者，無學。

餘者五波羅蜜亦如是。是名初開菩薩道。（大正 25，440b28-c12）

【附錄】印順法師，〈24 觀四諦品〉科判

【科判】		【偈頌】		
外人難空以立有 (己一)	(庚一) 過論主無四諦三寶	[01]若一切皆空，無生亦無滅，如是則無有，四聖諦之法。 [02]以無四諦故，見苦與斷集，證滅及修道，如是事皆無。 [03]以是事無故，則無四道果；無有四果故，得向者亦無。 [04]若無八賢聖，則無有僧寶；以無四諦故，亦無有法寶。 [05]以無法僧寶，亦無有佛寶，如是說空者，是則破三寶。		
	(庚二) 過論主無因果罪福	[06]空法壞因果，亦壞於罪福，亦復悉毀壞，一切世俗法。		
(戊三) 觀所知的諦理 (己二) 論主反責以顯空	(庚一) 顯示空義	(辛一) 直責	[07]汝今實不能，知空空因緣，及知於空義，是故自生惱。	
		(辛二) 別顯	(壬一) 顯佛法甚深 鈍根不及	(癸一) 示 佛法宗要 [08]諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦。 [09]若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。 [10]若不依俗諦，不得第一義；不得第一義，則不得涅槃。
			(壬二) 顯明空善巧 見有多失	(癸一) 明空善巧 [11]不能正觀空，鈍根則自害，如不善咒術，不善捉毒蛇。 [12]世尊知是法，甚深微妙相，非鈍根所及，是故不欲說。 (癸二) 執有成失 [13]汝謂我著空，而為我生過，汝今所說過，於空則無有。 [14]以有空義故，一切法得成；若無空義者，一切則不成。 [15]汝今自有過，而以迴向我，如人乘馬者，自忘於所乘。 [16]若汝見諸法，決定有性者，即為見諸法，無因亦無緣。 [17]即為破因果，作作者作法，亦復壞一切，萬物之生滅。
		(辛三) 證成		[18]眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。 [19]未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。
		(庚二) 遮破妄有	(辛一) 破壞四諦	(癸一) 總標 [20]若一切不空，則無有生滅，如是則無有，四聖諦之法。
				(癸二) 別釋 [21]苦不從緣生，云何當有苦？無常是苦義，定性無無常。 [22]若苦有定性，何故從集生？是故無有集，以破空義故。 [23]苦若有定性，則不應有滅，汝著定性故，即破於滅諦。 [24]苦若有定性，則無有修道，若道可修習，即無有定性。
	(癸三) 結成 [25]若無有苦諦，及無集滅諦，所可滅苦道，竟為何所至？			
	(壬二) 破壞四諦事 [26]若苦定有性，先來所不見，於今云何見？其性不異故。 [27]如見苦不然，斷集及證滅，修道及四果，是亦皆不然。 [28]是四道果性，先來不可得，諸法性若定，今云何可得？			
	(壬三) 破壞三寶		(癸一) 正明 三寶無有 [29]若無有四果，則無得向者；以無八聖故，則無有僧寶。 [30]無四聖諦故，亦無有法寶；無法寶僧寶，云何有佛寶？	
			(癸二) 別顯 佛道無成 [31]汝說則不因，菩提而有佛，亦復不因佛，而有於菩提。 [32]雖復勤精進，修行菩提道，若非先佛性，不應得成佛。	
	(辛二) 破壞因果罪福 [33]若諸法不空，無作罪福者，不空何所作？以其性定故。 [34]汝於罪福中，不生果報者，是則離罪福，而有諸果報。 [35]若謂從罪福，而生果報者，果從罪福生，云何言不空？			
	(辛三) 破壞一切世俗 [36]汝破一切法，諸因緣空義，則破於世俗，諸餘所有法。 [37]若破於空義，即應無所作，無作而有作，不作名作者。 [38]若有決定性，世間種種相，則不生不滅，常住而不壞。			
(庚三) 結成佛法 [39]若無有空者，未得不應得，亦無斷煩惱，亦無苦盡事。 [40]是故經中說，若見因緣法，則為能見佛，見苦集滅道。				

福嚴推廣教育班第 32 期（《中論》）

## 《中觀論頌講記》

〈觀涅槃品第二十五〉<sup>1</sup>

（pp.483-507）

釋厚觀（2016.10.01）

### 壹、引言（pp.483-485）

#### （壹）明〈25 觀涅槃品〉與前各品之關聯<sup>2</sup>（p.483）

〈22 如來品〉，明緣起的如來；如釋迦牟尼，指能證的假我說。上來明斷煩惱（〈23 觀顛倒品〉），見真理（〈24 觀四諦品〉）；本品觀涅槃（〈25 觀涅槃品〉），才是佛教的極果。

#### （貳）本論只談共三乘的涅槃解脫果，不辨菩提果（p.483）

本論以《阿含經》為所通，<sup>3</sup>所以談涅槃解脫果，不辨菩提果；涅槃是佛與聲聞所共證的。

#### （參）涅槃概說（pp.483-485）

##### 一、「涅槃」之意義（pp.483-484）

涅槃，在梵文中，含義很多<sup>4</sup>，所以向來譯義不同：有的譯作滅<sup>5</sup>；有的譯作滅度<sup>6</sup>；唐

<sup>1</sup>（1）清辨，《般若燈論釋》作〈25 觀涅槃品〉（大正 30，128a9）

（2）安慧，《大乘中觀釋論》作〈25 觀涅槃品〉（高麗藏 41，166b1）

（3）月稱，梵本《淨明句論》作〈25 觀涅槃品〉。參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.813：nirvāṇaparīkṣā nāma pañcaviṃśatitamam prakraṇam（「ニルヴァーナ（涅槃）の考察」と名づけられる第二十五章）

<sup>2</sup>「人—〈22 觀如來品〉

斷證—「法—〈23 觀顛倒品〉

└─法—〈24 觀四諦品〉

└─法—〈25 觀涅槃品〉

<sup>3</sup>（1）印順法師，《中觀今論》，第二章，第二節〈中論為阿含通論考〉，p.18：

《中論》的中道說，我有一根本的理解——龍樹菩薩本著大乘深遠廣博的理論，從緣起性空的正見中，掘發《阿含經》的真義。這是說：緣起、空、中道，固然為一般大乘學者所弘揚，但這不是離了《阿含經》而獨有的，這實是《阿含經》的本意，不過一般取相的小乘學者，沒有悟解罷了。所以，《中論》是《阿含經》的通論，是通論《阿含經》的根本思想，抉擇《阿含經》的本意所在。

（2）印順法師，《中觀今論》，第二章，第二節〈中論為阿含通論考〉，p.22：

〈觀涅槃品〉，發揮《雜含》卷 12（239 經）\*所說：「一切取（受）離、愛盡、無欲、寂滅涅槃」，是「無為」法的真義，說明無為、無受的涅槃。「如來滅度後，不言有與無」，「一切法空故，何有邊無邊」等，掃盡十四不可記的戲論。

\*參見《雜阿含經》卷 12（239 經）（大正 2，83c14-15）。

<sup>4</sup>（1）參見《大毘婆沙論》卷 28（大正 27，147b6-18）。

（2）《大般涅槃經》卷 3〈3 名字功德品〉：

大般涅槃亦復如是，八味具足。云何為八？一者常，二者恒，三者安，四者清涼，五者不老，六者不死，七者無垢，八者快樂。（大正 12，385a23-25）

<sup>5</sup>（1）〔隋〕闍那崛多譯，《四童子三昧經》：

我云何忍見，空林雙樹間，最勝人滅後，寂不見世尊？（大正 12，931b27-29）

玄奘又譯為**圓寂**，<sup>7</sup>意說德無不圓，惑無不寂。<sup>8</sup>

其實，涅槃的特性，是**寂滅**。寂滅，不是打破什麼，或取消什麼，是說**惑、業、苦本性空寂的實現**。它不僅是寂滅，而是體現寂滅的境地。

眾生由**煩惱**而造業，由造業而感果，受生死苦，輪迴不息；不知**惑、業、苦**三是緣起的鉤鎖，<sup>9</sup>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<sup>10</sup>荊棘成礙，一切充滿苦痛。所以經中喻三界如火宅。<sup>11</sup>

涅槃界，不受生死的熱惱，沒有苦痛的逼迫，得到徹底的自由解脫，於一切境無繫無著，從心靈深處得到解放，確信未來的生死苦痛永息，得涅槃的不生。

(2)〔宋〕惟淨等譯，《金色童子因緣經》卷5：

今此世間大導師，能與世間最上樂，於諸世間同一親，彼佛大師已入滅。

無明照者作明照，無歸向者為所歸，佛日光明已暗冥，油盡燈然所不及。(大正14, 873c4-7)

<sup>6</sup>《長阿含經》卷2(2)《遊行經》：

佛自知時不久住也，是後三月，於本生處拘尸那竭娑羅園雙樹間，當取**滅度**。(大正1, 15c16-18)

<sup>7</sup>《大般若波羅蜜多經》卷415〈18 修治地品〉：

云何菩薩摩訶薩常起大悲？善現！若菩薩摩訶薩行諸菩薩殊勝行時恒作是念：「我為饒益一一有情，假使各如無量無數殞伽沙劫，在大地獄受諸重苦，或燒、或煮、或斫、或截，若刺、若懸、若磨、若擣，受如是等無量苦事，乃至令彼諸有情類乘於佛乘而入**圓寂**，如是一切有情界盡，我大悲心曾無懈廢。」是為菩薩摩訶薩常起大悲。(大正7, 84b26-c4)

<sup>8</sup>(1)〔唐〕法藏撰，《大乘法界無差別論疏》卷1：

涅槃，此云圓寂。謂德無不備曰圓，障無不盡稱寂。(大正44, 65a11-12)

(2)印順法師，《勝鬘經講記》，pp.139-140：

**涅槃，舊譯為滅、為滅度**。實含有二義：一、消散義，即種種苦痛都已消滅。二、安樂義，即解脫苦痛而自在。所以玄奘譯為**圓寂**，即**德無不圓，累無不寂**的意思。

(3)印順法師，《學佛三要》，pp.213-214：

**涅槃**，是印度話，含有否定、消散的意義。我國古譯作「滅」、「滅度」，即意味著某些東西的消散了，消除了，又超越了的意思。除了這消散、超越的意義以外，還含有有：自由、安樂、舒適的意義，或可用「樂」字來代表；當然這是不同於一般快樂的。唐玄奘譯為**圓寂**：**圓是圓滿，是應有的一切功德都具足了；寂是泯寂，一切不良的成分都消散了**。這就是平等、自在、安樂的理想境地。

<sup>9</sup>(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)

(2)《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)

<sup>10</sup>觸處：到處，隨處。極言其多。(《漢語大詞典》(十)，p.1388)

<sup>11</sup>《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。(大正9, 14c22-23)

涅槃，本為印度各派學者共同的要求，唯佛法才能完成。<sup>12</sup>

得了涅槃，就遠離熱惱苦痛，可知它含有清涼、快樂的意思。這清涼，不同在暑天中得到涼風那樣的清涼；這快樂，也不同穿衣得煖、吃飯得飽那樣的快樂；它是身心的無累<sup>13</sup>、無著，是離煩惱的清涼，離生死苦的安樂。

**二、依陰處界身之有無而分別有餘涅槃、無餘涅槃，其實涅槃界則無差別**（p.484）

涅槃是體證法性空寂而得的解脫，是現覺空寂而自知生死的永盡。在現生修行，只要內心離了感染，見真諦，即能自覺自證『我生已盡，梵行已立，所作已辦，不更受後有』<sup>14</sup>。心得無限自在，不為生死苦迫所累，這就是證得涅槃。如阿羅漢徹見到諸法的緣起空性後，捨留壽行<sup>15</sup>，就得自由；來去活動，也得自在。

因現生的解脫，知此生盡已，後陰不起的無餘涅槃是確實的。依陰處界身的存在或不起，分別有餘與無餘<sup>16</sup>，其實涅槃界是沒有差別的。

<sup>12</sup>（1）印順法師，《學佛三要》，p.214：

「涅槃」這一名詞，不是佛所新創的術語。古代婆羅門教，及後來的印度教，都可說是以涅槃為歸趣的。涅槃，可說是印度文明的共同理想。但名詞雖同，內容卻不一樣。依佛法說，他們的涅槃觀，都是不究竟的。最庸俗的，以物欲享受的滿足為涅槃。如有一個外道，在飽食以後，拍拍他的肚子說，這就是涅槃了。一般印度宗教的涅槃，如呼吸停止，或心念似乎不起等，自以為涅槃，其實都不外乎禪定的境界。

（2）印順法師，《以佛法研究佛法》，pp.306-307：

生死輪迴與涅槃解脫，並非佛教特創的教義，印度其他一般宗教中，十之八九也都講到這個問題。但佛教與印度一般宗教所講的有所不同，那便是三法印。三法印的諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜，是用來印定佛法的準繩，凡與這三法印相契合的，才是佛法。所以生死輪迴與涅槃解脫，均須與三法印相合，這樣的生死輪迴才是佛法的生死輪迴，涅槃還滅才是佛法的涅槃還滅。

<sup>13</sup> 無累：1.不牽累，沒有牽累。2.無所掛礙。（《漢語大詞典》（七），p.131）

<sup>14</sup> 參見《雜阿含經》卷1（9經）：

爾時，世尊告諸比丘：「色無常，無常即苦，苦即非我，非我者亦非我所。如是觀者，名真實正觀。如是受、想、行、識無常，無常即苦，苦即非我，非我者亦非我所。如是觀者，名真實觀。聖弟子！如是觀者，厭於色，厭受、想、行、識，厭故不樂，不樂故得解脫。解脫者真實智生：『我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。』」（大正2，2a3-10）

<sup>15</sup>（1）《阿毘達磨發智論》卷12：

云何苾芻留多壽行？

答：謂阿羅漢成就神通，得心自在，若於僧眾、若別人所，以衣以鉢，或以隨一沙門命緣眾具布施，施已發願，即入邊際第四靜慮，從定起已，心念口言：「諸我能感富異熟業，願此轉招壽異熟果。」時彼能招富異熟業則轉能招壽異熟果。

云何苾芻捨多壽行？

答：謂阿羅漢成就神通，得心自在，如前布施，施已發願，即入邊際第四靜慮，從定起已，心念口言：「諸我能感壽異熟業，願此轉招富異熟果。」時，彼能招壽異熟業則轉能招富異熟果。

（2）另參見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷126（大正27，656c7-16，657c4-10），〔唐〕普光述，《俱舍論記》卷3〈2分別根品〉（大正41，61b8-24、63a18-27）。

<sup>16</sup>（1）《大智度論》卷31〈1序品〉：

有涅槃，是第一寶、無上法。是有二種：一者、有餘涅槃，二、無餘涅槃。愛等諸煩惱斷，是名有餘涅槃。

**三、涅槃因待生死而假施設，並非生死之外別有涅槃可得** (pp.484-485)

涅槃非一般人所覺，佛要引導眾生去體證它，所以對生死說涅槃。

說生死是無常的、苦痛的、不淨的、非自由的，

涅槃是自由的、快樂的、清淨的、不生不滅的；<sup>17</sup>

說生死是虛妄的，涅槃是真實的。

三有<sup>18</sup>海中的有情，因此起出世心，精勤修行，要出生死入涅槃。將「此有彼有、此生彼生」的因果聯繫，扭轉來到達「此無彼無、此滅彼滅」。

然一分學者，不能體達佛說的真意，生起執著，認為有三界可出，有涅槃可求；以為生死外別有那善的、樂的、常的涅槃。這不能代表佛說的涅槃。<sup>19</sup>

佛證覺的涅槃，即悟入一切法性畢竟空，本來寂靜，這即是生死法的實相。入無餘涅槃，也是因生死的本空而空之，何嘗有實法可捨、有實法可得？如虛空的無障無礙，明淨不染，無彼此的對立，無一異的差別，無生滅的動亂，無熱惱的逼迫，一切戲論執著所不能戲論執著的，強名為涅槃。

---

聖人今世所受五眾盡，更不復受，是名無餘涅槃。(大正 25, 288c4-7)

(2) 印順法師，《般若經講記》，pp.35-36：

佛法說涅槃，有二：

一、有餘(依)涅槃：通達一切法的寂滅性，離煩惱而得到內心的解脫，即是涅槃。但由前生惑業所感的果報身還在，從身體而來的痛苦，還未能解除。所以，即使是阿羅漢，饑寒老病的身苦，還是一樣的。

二、無餘(依)涅槃：無學捨身而入無量無數的法性，不再有物我、自他、身心的拘礙，名為無餘。

(3) 印順法師，《佛法概論》，p.264：

《中含·善人往經》\*，對於「少慢未盡五下分結已斷」的，更分為七善人；而現究竟不再受生死的，稱為無餘涅槃。這可見，涅槃有不再來這人世間受生的意義。阿那含與阿羅漢——佛也是阿羅漢，都不再來人間，所以並稱涅槃。但阿那含還有煩惱與身的剩餘，阿羅漢才是無餘的。

※參見《中阿含經》卷 2 (6 經)《善人往經》(大正 1, 427a22-c16)。

<sup>17</sup> (1) 《大般若波羅蜜多經》卷 452 (59 習近品)：

我為如是諸有情故，應趣無上正等菩提，修諸菩薩摩訶薩行，證得無上正等覺時，為諸有情說無倒法，謂說生死無常、無樂、無我、無淨；唯有涅槃微妙寂靜，具足種種常、樂、我、淨真實功德。(大正 7, 281c19-23)

(2) 《大般涅槃經》卷 24 (10 光明遍照高貴德王菩薩品)：

一切諸佛所有涅槃常、樂、我、淨。(大正 12, 505a20-21)

<sup>18</sup> 《雜阿含經》卷 18 (490 經)：

舍利弗言：「有謂三有，欲有、色有、無色有。」(大正 2, 126c15-16)

<sup>19</sup> 印順法師，《中觀論頌講記》，〈18 觀法品〉，pp.329-330：

一分學者，不知如來方便的教意，以為有生有滅是世間，克制了起滅的因，不起生滅的苦果，就達到不生不滅的出世涅槃了。涅槃是滅諦，是無為，是與一切有為生滅法不同的。

這樣的意見，實是不解佛意。其實，涅槃即諸法實相，不是離一切法的生滅，另有這真常不變的實體。不過常人不見諸法實相，佛才對虛說實；說生滅應捨，涅槃應求。如從緣起而悟解空性，那就無自性的緣起生滅的當體，本來即是不生不滅的。體達此無自性生滅的空性，也就是實證不生滅的涅槃了。

這涅槃在迷妄時，與生死不相礙，所以說：『畢竟空中不礙生死。』<sup>20</sup>

在覺悟時，也與戒、定、慧等功德無礙，畢竟空寂而萬德圓明（聲聞的五分法身，也不有、不盡）<sup>21</sup>。

#### 四、本品重在破除實有論者的涅槃觀，顯示涅槃性空的真義（p.485）

涅槃空寂，特依性空的實相安立，所以這是佛弟子所共證的。它是佛教的核心歸宿。沒有這，就是在佛教中，沒有得到佛教的新生。說得徹底些，還在門外。得到了，才名為『從法化生』<sup>22</sup>的佛子。

<sup>20</sup> (1)《大智度論》卷 87〈76 一心具萬行品〉：

畢竟空於諸法無所障礙。（大正 25，674a14）

(2) 印順法師，《中觀今論》，第五章，第四節〈緣起自性空〉，p.80：

在中觀者，因為一切法畢竟空，所以有不礙生死流轉以及還滅的緣起法。

<sup>21</sup> (1)《雜阿含經》卷 24（638 經）：

佛言：「云何？阿難！彼舍利弗持所受戒身涅槃耶？定身、慧身、解脫身、解脫知見身涅槃耶？」

阿難白佛言：「不也，世尊！」

佛告阿難：「若法我自知，戒等正覺所說，謂四念處、四正斷、四如意足、五根、五力、七覺支、八道支涅槃耶？」

阿難白佛：「不也，世尊！」（大正 2，176c11-16）

(2)《大寶積經》卷 112〈43 普明菩薩會〉：

若使汝等不起憶想分別法者，即於諸法無染無離；無染無離者，是名寂滅。所有戒品，亦不往來，亦不滅盡。定品、慧品、解脫品、解脫知見品，亦不往來，亦不滅盡。以是法故，說為涅槃。（大正 11，637c15-19）

(3) 印順法師，《寶積經講記》，pp.250-251：

入涅槃，一切功德都沒有了嗎？現在也同樣的，約五分法身來說寂滅。所有戒品（品就是分），也不往來，也不滅盡。這是說：戒品也是畢竟空的，沒有自性，所以不像實有論者那樣，以為「涅槃以前，從現在往過去，從未來來現在，流轉於三世中；入了涅槃，灰身滅智而不可得」。

然從法性空的第一義來說，戒品本不來不去；本來不生，也不會滅盡。所以不落三世，超越生滅。定品、慧品、解脫品、解脫知見品，也這樣的不往來，不滅盡。以是法性寂滅，故說為涅槃。

(4) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.161-162：

眾生的有漏五蘊，是色、受、想、行、識，這是必朽的，終於要無常滅去的。

聖者所有的無漏五蘊——戒、定、慧、解脫、解脫知見，並不因涅槃而就消滅了，這是無漏身，也名五分法身。

(5) 畢竟空寂而萬德圓明——不有、不盡。

不有：無有實法可得——畢竟空寂。

不盡：無有實法可捨——萬德圓明。

<sup>22</sup> (1)《摩訶般若波羅蜜經》卷 3〈勸學品〉：

爾時慧命舍利弗讚須菩提言：「善哉！善哉！汝真是佛子！從佛口生，從見法生，從法化生，取法分，不取財分，法中自信，身得證。」（大正 8，234a8-11）

(2)《大智度論》卷 41〈8 勸學品〉：

「從佛口生」者，有人言：婆羅門從梵天王口邊生故，於四姓中第一。以是故，舍利弗讚言：「汝真從佛口生。」所以者何？見法、知法故。

有未得道者，亦依佛故得供養，是名「取財分」；又如弊惡子不隨父教，但取財分。

「取法分」者，取諸禪定、根、力、覺、道種種善法，是名「取法分」。

本品一邊破，一邊顯，破除實有論者的涅槃，顯示涅槃的真義。種種不同的涅槃說，在破顯中也可窺其概要，所以這裡不預加解說了。

**貳、正論：觀所證的涅槃** (pp.486-507)

**(壹) 略觀** (pp.486-490)

**一、敘外難——釋第 1 頌**<sup>23</sup> (p.486)

〔01〕若一切法空<sup>24</sup>，無生無滅者，何<sup>25</sup>斷何所滅，而稱為涅槃？<sup>26</sup>

一切實有的學者，見佛說斷煩惱，滅生死，得涅槃。

一面主有煩惱可斷、生死可滅；一面又種種的擬想<sup>27</sup>涅槃，以為有涅槃可得。

所以，他們覺得如性空者所說，「一切」的因果緣起「法」皆「空」，那就一切法「無生無滅」，這還有什麼煩惱可「斷」，有什麼生死苦為「所滅」，而可「稱為」得證「涅槃」呢？

斷煩惱，息戲論，滅有漏，除雜染，了生死，出苦痛，這可得涅槃；諸法既然都是空無自性的，就沒有煩惱可斷，沒有苦果可滅；苦、集二諦沒有，是善、是常、是真實的涅槃，又從何建立？

外人不但以有為的實有，成立涅槃的實有；他的用意，還想因涅槃的可得，成立一切法不能說空，一切都實有自性。

**二、申正宗** (pp.486-490)

**(一) 遮——釋第 2 頌**<sup>28</sup> (p.487)

得四信故，名為「法中自信」。

得諸神通、滅盡定等著身中故，是名「身得證」。(大正 25，363b21-29)

<sup>23</sup> 《中論》卷 4 〈25 觀涅槃品〉(青目釋)：

**問曰：若一切法空，無生無滅者，何斷何所滅，而稱為涅槃？**

若一切法空，則無生無滅，無生無滅者，何所斷、何所滅而名為涅槃？是故一切法不應空，以諸法不空故，斷諸煩惱、滅五陰，名為涅槃。(大正 30，34c14-20)

<sup>24</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷 4 〈25 觀涅槃品〉(《藏要》4，64a，n.1)：

番、梵云：「若是一切空。」無「法」字。

《無畏》下釋為一切趣，後又云一切世間，次頌「諸法」同此。

<sup>25</sup> 何=可【宋】。(大正 30，34d，n.9)

<sup>26</sup> (1)《中論》卷 4 〈25 觀涅槃品〉(大正 30，34c15-16)。

(2)《大乘中觀釋論》卷 17 〈25 觀涅槃品〉：

若一切法空，無生亦無滅，無斷無所證，云何成涅槃？(高麗藏 41，166b3-4)

(3)月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.814：

yadi śūnyamidam sarvamudayo nāsti na vyayaḥ /  
prahāṇādvā nirodhādvā kasya nirvāṇamiṣyate //

もしもこの一切が空であるならば，生は存在しない，滅は〔存在し〕ない〔ことにならるであろう〕。〔それならば〕，何ものを断じ，また滅することから，ニルヴァーナ(涅槃)が立論されるのであろうか。

<sup>27</sup> 擬想：猶設想。(《漢語大詞典》(六)，p.938)

<sup>28</sup> 《中論》卷 4 〈25 觀涅槃品〉(青目釋)：

**答曰：若諸法不空，則無生無滅，何斷何所滅，而稱為涅槃？**

若一切世間不空，則無生無滅，何所斷、何所滅而名為涅槃？是故有無二門則非至涅槃



[02] 若諸法不空，則無生無滅，何斷何所滅，而稱為涅槃？<sup>29</sup>

**1、論主反難外人** (p.487)

外人以涅槃不成的過失難論主，論主就照樣的報答<sup>30</sup>他說：假使主張一切「諸法」實有「不空」，即法法有定性，法法本來如是的，那就「無」所謂「生」，也「無」所謂「滅」了。

無生無滅的諸法，試問還有什麼可「斷」？有什麼「所滅」呢？不斷集，不滅苦，有漏因果常在，那又「稱」什麼「為」寂滅的「涅槃」呢？這一反擲法，與〈觀四諦品〉<sup>31</sup>同。

**2、辨前二頌之異說** (p.487)

**(1) 敘異說** (p.487)

有說：上二頌（第 1、2 頌），明涅槃為非空非不空，就是空不是涅槃，不空也不是涅槃。

前頌（第 1 頌）為外人難空不是涅槃，也就是假外人的口，說明涅槃不是空；這頌（第 2 頌）是論主批評不空也不是涅槃。<sup>32</sup>

---

槃。(大正 30, 34c20-25)

<sup>29</sup> (1) 《中論》卷 4 〈25 觀涅槃品〉(大正 30, 34c21-22)。

(2) 清辨，《般若燈論釋》卷 15 〈25 觀涅槃品〉：

如彼偈說：

**若一切非空，則無有起滅，無斷苦證滅，復誰得涅槃者？**

不然，我今立有涅槃。云何為涅槃？謂第一義中諸行有自體，斷諸煩惱及滅名色而得涅槃故，非如駝角，涅槃不爾，有體、有斷、有滅、有得故。

**論者言，如先偈說：若一切非空，則無有起滅，無斷苦證滅，云何得涅槃者？**

此謂有自體，不可壞故，自體者，若是自宗出因立喻有相似者，所成能成則為有力，而今無此力故，因與喻義亦不成，又亦違汝先所立義，我今問汝所立涅槃，為是第一義諦？為是世諦？若欲得是第一義諦者，我今答之。(大正 30, 128b3-14)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 17 〈25 觀涅槃品〉：

若一切不空，無生亦無滅，無斷無所證，云何成涅槃？(高麗藏 41, 166b20-21)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.816：

yadyaśūnyamidaṃ sarvamudayo nāsti na vyayaḥ /  
prahāṇādvā nirodhādvā kasya nirvāṇamiṣyate //

もしもこの一切が空でないならば，生は存在しない，滅は〔存在し〕ない〔ことになるであろう〕。〔それならば〕，何ものを断じ，また滅することから，ニルヴァーナ（涅槃）が立論されるのであろうか。

<sup>30</sup> 報答：1.猶答覆。(《漢語大詞典》(二)，p.1158)

<sup>31</sup> 《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉(青目釋)：

**若一切皆空，無生亦無滅，如是則無有，四聖諦之法。**(第 1 頌)(大正 30, 32b13-14)

**若一切不空，則無有生滅，如是則無有，四聖諦之法。**(第 20 頌)(大正 30, 33b23-24)

<sup>32</sup> [隋] 吉藏撰，《中觀論疏》卷 10 〈25 涅槃品〉：

品開三章：第一論涅槃，第二論生死，第三總結。初二，第一論所證涅槃邪之與正，第二論能證之人邪之與正。初又二，第一略破邪涅槃申正涅槃，第二廣破邪涅槃申正涅槃。所以開此二章者，諸方等經大明涅槃橫絕百非，豎超四句，累無不寂、德無不圓。

初略破邪涅槃申正涅槃，明橫絕百非。次廣破邪涅槃辨正涅槃，豎超四句。

**(2) 印順法師評** (p.487)

這是望文生義的誤解，沒有懂得本頌（第2頌）的真意。

本頌是說：不空不能成立涅槃，在畢竟性空中，才能成立涅槃。不是承認說性空與不空，同樣的涅槃不得成。

進一步說，諸法畢竟空，即是一切法的本來涅槃。誤解的來源，是沒有辨清空、有，忽略了「唯有無自性空，才能建立一切」的特色。

**(二) 顯——釋第3頌**<sup>33</sup> (pp.488-490)

[03] 無得亦無至，<sup>34</sup>不斷亦不常，不生亦不滅，是說名涅槃。<sup>35</sup>

**1、略說：以「二無、四不」釋涅槃** (p.488)

前頌（第2頌）反責外人，這一頌（第3頌）顯正，以二無、四不明涅槃。

二無：是無得、無至，四不：是不斷、不常、不生、不滅。<sup>36</sup>

**2、別述「二無、四不」** (pp.488-489)

**(1) 釋「二無」** (pp.488-489)

**A、釋「無得」** (pp.488-489)

涅槃，是行者悟證空寂，離煩惱而現覺到的，不是可以形容的。

其他的宗教，或世間學者所論所見的真理或歸宿，好像自己是站在它的對方，它是為我所得的——這實不能證見真諦。

初門為二，一者略破邪涅槃，二者略申正涅槃。

初又二，初寄外破空非涅槃，次就論主顯有非涅槃。(大正 42, 155b25-c6)

<sup>33</sup> 《中論》卷4〈25 觀涅槃品〉(青目釋)：

所名涅槃者，

**無得亦無至，不斷亦不常，不生亦不滅，是說名涅槃。**

無得者，於行於果無所得。無至者，無處可至。

不斷者，五陰先來畢竟空故，得道入無餘涅槃時亦無所斷。不常者，若有法可得分別者，則名為常；涅槃寂滅無法可分別故，不名為常。生滅亦爾。如是相者名為涅槃。

復次，經說涅槃非有、非無、非有無、非非有非非無，一切法不受，內寂滅名涅槃。(大正 30, 34c25-35a5)

<sup>34</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷4〈25 觀涅槃品〉(《藏要》4, 64a, n.3)：

番、梵云：「無捨亦無得。」長行例知。

<sup>35</sup> (1) 《中論》卷4〈25 觀涅槃品〉(大正 30, 34c26-27)。

(2) 《般若燈論釋》卷15〈25 觀涅槃品〉：

無退亦無得，非斷亦非常，不生亦不滅，說此為涅槃。(大正 30, 128b16-17)

(3) 《大乘中觀釋論》卷17〈25 觀涅槃品〉：

無退亦無得，不斷亦不常，不滅亦不生，此說為涅槃。(高麗藏 41, 166c9-10)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.818：

aprahīnamasamprāptamanucchinnaśāsvatam /

aniruddhamanutpannametanirvānamucyate //

[何ももの]断ぜられることなく，[あらたに]得ることなく，断滅でなく(不断)，常住でなく(不常)，滅することなく(不滅)，生ずることなく(不生)，これがニルヴァーナである，と説かれる。

<sup>36</sup> 參見印順法師，《中觀今論》，第六章，第二節〈不〉，pp.95-108。

佛教說見真諦證涅槃，是悟入畢竟空性，深入法的內在，與一切法空性融然<sup>37</sup>一味，無二無別，平常稱之為人不二法門。這是境智<sup>38</sup>一如<sup>39</sup>，能所雙泯，有無俱寂，自他不二，超越一切名想差別。這不能想像、思考，想就有能想、所想；這也難以說，說就有能說、所說。這唯有修行者以正觀的直覺，廓然<sup>40</sup>的洞見它。

雖說融成一體，但也不起一想。以假名來表示它，所以說：悟入空寂性，是法法清淨，法法本然<sup>41</sup>的，是一切戲論都息的。這必不會以為我是能得的，真理是所得的。《金剛經》中須菩提說『世尊！阿羅漢不作是念，我得阿羅漢道』<sup>42</sup>，就是「無得」的例證。

**B、釋「無至」（或「無失」）**（p.489）

依平常所說，似乎修行的慢慢的行到涅槃了。這是說明它，而涅槃本身實是「無至」的。生死是無自性的，涅槃也是無自性的，在同一無自性的空相中，沒有去來相，也沒有從此到彼的動相。涅槃即世間的實際，更無可至。

或譯「無至」為「無失」，那就與「無得」相待，即無煩惱可斷、生死可滅，畢竟空寂中有什麼可失？

**(2) 釋「四不」**（p.489）

**A、釋「不斷」**（p.489）

這樣，一切有為有漏法，無不是性空，無不是緣起的寂滅，本來如此，沒有一法可以斷的。如果說有法可斷，這就是斷見，斷見者怎麼能得涅槃？所以說「不斷」。

**B、釋「不常」**（p.489）

涅槃也有稱之為常的。然這是指現覺空性的超越時間性而假說的。<sup>43</sup>

一般人以為由過去而現在，由現在而未來，三世時劫的遷流是無常；以為過去如

<sup>37</sup> 融然：3.融合貌。（《漢語大詞典》（八），p.943）

<sup>38</sup> 印順法師，《勝鬘經講記》，p.7：

境智：境是佛所悟證的——諦，是一滅諦，即諸法實相；智是悟證實相的佛的第一義智——平等大慧。智所悟的實相，境所發的實慧，都是究竟圓滿的。通常說：「如如、如如智，名為法身」，即此一滅諦與第一義智。

<sup>39</sup> 一如：1.完全相同，全像。（《漢語大詞典》（一），p.34）

<sup>40</sup> 廓然：空寂貌。（《漢語大詞典》（三），p.1254）

<sup>41</sup> 本然：2.指本當如此之性。4.猶言本來面目。（《漢語大詞典》（四），p.716）

<sup>42</sup> 〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》：

實無有法名阿羅漢。世尊！若阿羅漢作是念：「我得阿羅漢道。」即為著我、人、眾生、壽者。世尊！佛說我得無諍三昧，人中最為第一，是第一離欲阿羅漢。我不作是念：「我是離欲阿羅漢。」世尊！我若作是念：「我得阿羅漢道。」世尊則不說須菩提是樂阿蘭那行者！（大正8，749c8-14）

<sup>43</sup> （1）印順法師，《中觀論頌講記》，〈1 觀因緣品〉，p.50：

佛教中，凡是世間法，是不大說為常的，多稱為相續，因為常容易與梵我論混濫。在出世解脫邊說：解脫生死的涅槃，本來如是，所以也說為常，但這常是超時間性的。

（2）印順法師，《印度佛教思想史》，p.168：

如來的般涅槃，是「常樂我淨」的涅槃，是法身常住，壽命無量的。常住是超越時間的，也就不離時間，什麼時間都是如此的。

此，現在如此，一直如此是常住。

這樣的常住，只是緣起相對性的安定相，那裡可以想像為實有的常在。

在現覺空寂中，超越時間性，沒有這種對無常的常，所以說「不常」。假使有此等常，這就是常見了。<sup>44</sup>

**C、釋「不生、不滅」** (p.489)

諸法空性，本來寂滅的，在寂滅的法空性中，不見一法實生，不見一法實滅，生滅的幻相宛然而寂然，所以說「不生亦不滅」。

**3、結說** (pp.489-490)

這二無、四不的寂滅空性，總算在不可說中，假說此二無、四不「名涅槃」。涅槃如此，怎麼可以有所得心，想像有苦可滅、有集可斷，有真常的涅槃可證呢！

上來依勝義說。然如幻眾生，修如幻行，不取著一切而得身心解脫的涅槃；這涅槃即如幻如化的。在如幻如化的涅槃中，也決無自性實有的可得、可至、可斷、可常、可生、可滅。

**(貳) 廣觀** (pp.490-507)

**一、別遮以四句為涅槃** (pp.490-503)

**(一) 遮有無是涅槃** (pp.490-496)

**1、遮** (pp.490-494)

**(1) 遮有** (pp.490-493)

[04] 涅槃不名有，有則老死相，終無有有法，離於老死相。<sup>45</sup>

[05] 若涅槃是有，涅槃即有為，終無有一法，而是無為者。<sup>46</sup>

<sup>44</sup> 印順法師，《中觀今論》，第六章，第一節〈八事四對之解說〉，pp.88-89：

見有煩惱可斷，即斷見；有涅槃常住，即常見。而涅槃是「不斷亦不常，是說名涅槃」(〈觀涅槃品〉)。總之，不見緣起真義，那恒常與變化、變與不變，為此常見、斷見所攝。

<sup>45</sup> (1) 《中論》卷4〈25 觀涅槃品〉(大正30, 35a7-8)。

(2) 《般若燈論釋》卷15〈25 觀涅槃品〉：

涅槃有自體，即墮老死相。(大正30, 128b24)

(3) 《大乘中觀釋論》卷17〈25 觀涅槃品〉：

若涅槃有體，即墮老死相，涅槃非老死，而無老死法。(高麗藏41, 166c16-17)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.820：

bhāvastāvanna nirvāṇaṃ jarāmaṇalakṣaṇam /

prasajyetāsti bhāvo hi na jarāmaṇaṇam vinā //

まず第一に、ニルヴァーナは「存在(もの・こと)」ではない。[もしも「存在(もの・こと)」であるならば、ニルヴァーナ]老死の特質(相)のあるもの、という誤りが付随するであろう。なぜならば、「存在(もの・こと)」は、老死[の特質]を離れては、存在しないからである。

<sup>46</sup> (1) 《中論》卷4〈25 觀涅槃品〉(大正30, 35a14-15)。

(2) 《般若燈論釋》卷15〈25 觀涅槃品〉：

涅槃是體者，即是有為法。(大正30, 128b25)

(3) 《大乘中觀釋論》卷17〈25 觀涅槃品〉：

若涅槃有體，涅槃即有為，此乃無有法，而是無為者。(高麗藏41, 166c22-23)

[06] 若涅槃是有，云何名無受<sup>47</sup>？無有不從受，而名為法者。<sup>48</sup>

A、外人執涅槃為實有 (pp.490-491)

(A) 說一切有部等 (pp.490-491)

在聲聞學者中，像說一切有部等，以**涅槃為真實有的、善的、常住的**。<sup>49</sup>有無為法的離言自性，名之為**擇滅無為**，即是以妙有為涅槃的。

擇滅是以智慧揀擇，滅除一切有漏有為法所得；**有漏法**<sup>50</sup>有多少，**無為**也就有多少，所以以為離繫的實有的**擇滅無為**，是很多的。<sup>51</sup>

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.822：

bhāvaśca yadi nirvāṇaṃ nirvāṇaṃ saṃskṛtaṃ bhavet /  
nāsaṃskṛto hi vidyate bhāvaḥ kva cana kaścana //

また、もしもニルヴァーナが「存在（もの・こと）」であるならば、ニルヴァーナはつくられたもの（有為）となるであろう。なぜならば、つくられない（無為である）「存在（もの・こと）」は、どのようなものも、どこにも、決して存在しないからである。

<sup>47</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷4〈25 觀涅槃品〉（《藏要》4，64b，n.2）：

番、梵作「依」，下俱同。梵文 upādāya 本兼有「取、依」二義也。

<sup>48</sup> (1) 《中論》卷4〈25 觀涅槃品〉：

若涅槃是有，云何名無受？無有不從受，而名為有法\*。（大正30，35a20-21）

\*有法=法者【宋】【元】【明】【聖】。（大正30，35d，n.5）

(2) 《般若燈論釋》卷15〈25 觀涅槃品〉：

**涅槃若有體，云何是無因？亦無有一法，離因而得有。**（大正30，128c7-8）

(3) 《大乘中觀釋論》卷17〈25 觀涅槃品〉：

若涅槃有體，云何名無取？若法體是有，何法無取邪？（高麗藏41，167a3-4）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.824：

bhāvaśca yadi nirvāṇamanupādāya tatkatham /  
nirvāṇaṃ nānupādāya kaścīdbhāvo hi vidyate //

また、もしもニルヴァーナが「存在（もの・こと）」であるならば、そのニルヴァーナは、どうして、[何ものにも]依存しないで[存在する]であろうか。なぜならば、どのような「存在（もの・こと）」も、依存しないで存在することはないからである。

<sup>49</sup> (1) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷31：

一切法中唯有**涅槃是善、是常**，餘不爾故名不同類。謂所餘法有善非常、有常非善、有二俱非，涅槃獨具善、常二義。（大正27，162b19-22）

(2) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷34：

若法實有、現有、想、等想、施設、言說，名為達磨歸依。如是愛盡離滅涅槃，名歸依法。此中**若法實有者，顯實有涅槃**。（大正27，177b14-16）

(3) 世親造，玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》卷6〈2 分別根品〉：

自性實有離言，唯諸聖者各別內證，但可方便總相說言：**是善、是常，別有實物，名為擇滅**，亦名離繫。（大正29，34a10-12）

(4) 印順法師，《性空學探源》，p.225：

涅槃的有無，因為爭論所在，但不是爭論有沒有涅槃，是說否定的當下是不是有**實在的別體**。這在薩婆多部、犢子部等，都主張**實有的**。

<sup>50</sup> 案：原文作「有為法」，今依《大毘婆沙論》卷31「**隨有漏法有爾所體，擇滅亦爾**」（大正27，162a22-23），改作「有漏法」。

<sup>51</sup> (1) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷31：

評曰：應作是說，**隨有漏法有爾所體，擇滅亦爾**。隨所繫事體有爾所，離繫亦有爾所體

**(B) 大乘真常妙有論者** (p.491)

大乘佛法中，也有以**真常妙有**為涅槃的，但它是受過一切皆空思想的影響。小乘法恒住自性的多元實在的涅槃，通過一切一味相、無二、無差別的陶鍊；但從**實有不空**的意圖中，把它看做是真、是實、是常住、是微妙，具足恒沙功德的。

這在思想的發展中，是透過了性空而開展出來的。由無常轉為**常住**，由苦痛轉為**快樂**，由不自在轉為**自在**，由不淨轉為**清淨**，涅槃是具**常、樂、我、淨**四德的。這實與小乘以實有為涅槃的思想相近。

**B、性空者評破** (pp.491-493)

**(A) 略說** (p.491)

龍樹破實有的涅槃，是破小乘執有者；不過大乘真常實有的涅槃論，如執為實，也是一樣被破的。

**(B) 別破** (pp.491-493)

**a、若涅槃是有體，便有生滅老死相——釋第4頌**<sup>52</sup> (pp.491-492)

論主破實有者說：「**涅槃**」是「**不**」能如你們想像那樣可以看作實有、妙「**有**」的。因為「**有**」的，即是有「**老死相**」的，<sup>53</sup>有老死相怎麼可以名為涅槃？

龍樹的性空論，是徹底的：**凡是有，即是緣起的存在，必是有生有滅的**；因緣的生滅法，離了緣起就不能存在，所以必然要從有而無的。這樣，如涅槃體是有，就有老死相，老死相是生死的流轉，怎麼可以說涅槃如此。

大小乘學者，都不承認涅槃有生死相。他們都說：涅槃是常住真實的。可是，諸法中，無論怎樣的觀察，「**終無有**」一個真實存在的「**有法**」，是「**離於老死**

故。(大正 27, 162a22-24)

(2) 印順法師，《空之探究》，第二章，〈部派——空義之開展〉，pp.118-119：

**擇滅是「擇所得滅」，以智慧簡擇諦理，有漏法滅，但不只是有漏法的滅無，而是得到了無為的（擇）滅。**

**依《婆沙論》說：有多少有漏法，就有多少擇滅。擇滅與有漏法，是相對應的。以智慧簡擇，某法，某一類或一切有漏法滅了，就得一法、一類或一切的擇滅（得一切擇滅，名為得涅槃）。**

<sup>52</sup> 《中論》卷4〈25 觀涅槃品〉（青目釋）：

**涅槃不名有，有則老死相，終無有有法，離於老死相。**

眼見一切萬物皆生滅故，是老死相；涅槃若是有，則應有老死相。但是事不然，是故涅槃不名有。

又不見離生滅老死別有法而名涅槃。若涅槃是有，即應有生滅老死相。以離老死相故，名為涅槃。(大正 30, 35a7-13)

<sup>53</sup> (1) 《中論》卷2〈7 觀三相品〉：

**所有一切法，皆是老死相，終不見有法，離老死有住。**(大正 30, 11b13-14)

(2) 印順法師，《中觀論頌講記》，〈7 觀三相品〉，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。**

相」的。老死相就是有，有就有老死相；承認涅槃是有，又不承認它有老死相，這是絕對不可能的。

**b、若涅槃是有體，即墮有為法中——釋第 5 頌<sup>54</sup>（p.492）**

這樣，如「涅槃是」實「有」的，那「涅槃」就是「有為」的；有為法有生住滅，涅槃有老死相，這自然也是有為了。這不但外人不能承認，事實上，如涅槃也是有為生死，這就「無有一法」可以說「是無為」的了。

佛說涅槃是無為，在名稱上是依待有為而施設的：<sup>55</sup>有為是生滅法，無為是不生滅的。但這是意指諸法空寂性，那裡真有無為實體？有為諸法的性空，名為無為，是超越而離戲論的。如執豎超為橫待，說有實有的無為，那還不是墮在有為中？

涅槃是依生死苦集而施設的，苦集的寂滅即是涅槃，假使說有實有的涅槃，這也同樣的落在生死中。

**c、若涅槃是有體，則必有受，與經說「無受是涅槃」相違——釋第 6 頌<sup>56</sup>（pp.492-493）**

<sup>54</sup> 《中論》卷 4〈25 觀涅槃品〉（青目釋）：

**若涅槃是有，涅槃即有為，終無有一法，而是無為者。**

涅槃非是有。何以故？一切萬物從眾緣生，皆是有為，無有一法名為無為者。雖常法假名無為，以理推之，無常法尚無有，何況常法不可見不可得者！（大正 30，35a14-19）

<sup>55</sup> （1）《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）

（2）《大智度論》卷 31〈1 序品〉：

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。（大正 25，289a16-18）

（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）《中論》卷 2〈7 觀三相品〉（青目釋）：

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。（大正 30，12a18-20）

<sup>56</sup> （1）《中論》卷 4〈25 觀涅槃品〉（青目釋）：

**若涅槃是有，云何名無受？無有不從受，而名為法者。**

若謂涅槃是有法者，經則不應說「無受是涅槃」。何以故？無有有法不受而有，是故涅槃非有。（大正 30，35a20-24）

（2）〔隋〕吉藏撰，《中觀論疏》卷 10〈25 涅槃品〉：

若涅槃是有，則是有受。受是煩惱根，何名涅槃？

問：涅槃是有，云何名受？

答：汝若作「有」解，即受著「有」；若不作「有」解，不應言「有是涅槃」。唯有此二義，下半明無第三。無第三者，無有不作受著而是有者。下諸受著門，並作此三意也。《大品》云：「菩薩得無受三昧，行亦不受，乃至不受亦不受。」\*汝今乃受於有，此是受中之受，何謂無受？

問：我妙有涅槃絕百非，故是不受。

答：雖絕百非，心有此「有」，故終是受也。（大正 42，156c13-156c22）

※參見《摩訶般若波羅蜜經》卷 3〈10 相行品〉（大正 8，237c1-3）。

（3）葉少勇，《中論頌：梵藏漢合校·導讀·譯注》，p.445，〔25.6〕：

如果認為涅槃是一個事物，就不能說它無有依託。因為無依託的事物是不可能有的。

再說：假定「涅槃是有」，有就有所執取，有攝受，那為什麼經<sup>57</sup>中說有受是生死，無受是涅槃呢？所以說：「云何名無受？」

若說涅槃的有，不是可取、可著、有執受的生死有，是無取、無著、無執受的不思議的妙有，這也不然。因為「無有」一法，「不」是「從」執「受而名為法」的。以為確有此法，以為它的本體如何，自性如何，或者如何微妙，都是有執取的。如涅槃是無受，就不可以說涅槃是有了。

**(2) 遮無** (pp.493-494)

[07] 有尚非涅槃，何況於無耶？涅槃無有有，何處當有無？<sup>58</sup>

[08] 若無是涅槃，云何名不受？未曾有不受，而名為無法。<sup>59</sup>

**A、外人執涅槃是實無** (p.493)

這是遮破涅槃為無的執著。像小乘經部師，就是以無為涅槃的。<sup>60</sup>他說：有為是

<sup>57</sup> 《長阿含經》卷 19 (30 經)《世記經》：

見受生恐懼，由生老病死；無受則解脫，生老病死盡。(大正 1，127a23-24)

<sup>58</sup> (1) 《中論》卷 4 〈25 觀涅槃品〉(大正 30，35a26-27)。

(2) 《般若燈論釋》卷 15 〈25 觀涅槃品〉：

汝涅槃非體，云何是無體？(大正 30，128c16)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 17 〈25 觀涅槃品〉：

若涅槃有體，無體當何有？涅槃有體故，無無體可成。(高麗藏 41，167a12-13)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.826：

yadī bhāvo na nirvāṇamabhāvaḥ kiṃ bhaviṣyati /  
nirvāṇam yatra bhāvo na nābhāvastatra vidyate //

もしもニルヴァーナが「存在(もの・こと)」でないならば、「非存在(もの・こと)」が、どうして、ニルヴァーナであり得るであろうか。およそ、「存在(もの・こと)」の無いところには、「非存在(のもの・こと)」は、存在しない。

<sup>59</sup> (1) 《中論》卷 4 〈25 觀涅槃品〉(大正 30，35b3-4)。

(2) 《般若燈論釋》卷 15 〈25 觀涅槃品〉：

若涅槃無體，云何是無因？(大正 30，128c17)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 17 〈25 觀涅槃品〉：

若涅槃無體，云何名無取？非無體可有，涅槃即無取。(高麗藏 41，167a21-22)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.828：

yadyabhāvaśca nirvāṇamanupādāya tatkatham /  
nirvāṇam na hyabhāvo 'sti yo 'nupādāya vidyate //

また、もしもニルヴァーナが「非存在(のもの・こと)」であるならば、そのニルヴァーナは、どうして、[何ものにも]依存しないで[存在する]であろうか。なぜならば、[何ものにも]依存しないであるような「非存在(のもの・こと)」は、存在しないからである。

<sup>60</sup> (1) 印順法師，《性空學探源》，pp.125-126：

滅諦，就是擇滅無為，這在有部等認為是實有，經部等認為非有，雖有諍論，照《順正理論》卷 47 所說的：「如正法中於涅槃體，雖有謂實、謂非實異，而同許彼是常是寂故。」<sup>\*</sup>滅諦是雜染不復現起，常寂而非變動的，實是大家共認的真理。

從消極方面引發之，經過經部的「無為無實」，可以達法法皆空的大乘空宗，以遍一切法的空寂理性為勝義。

從積極方面考察之，它是否定了雜染所開顯的那內在的離言實性，是遍一切一味的妙有真常的空所顯性；經過經部折衷有義而達大乘唯識學的思想。所以，無論以道為勝義，



實有，無為是非實。如燒衣，衣燒了就無有衣；無瓶，瓶破了就沒有瓶。

在因果相續中，離去惑業，不再有生死，說為涅槃，那裡有涅槃的實體？<sup>61</sup>本有生死的熱惱苦迫，離此而得安隱的清涼，無有苦痛，所以佛勸人求證涅槃。

**B、論主破** (pp.493-494)

**(A) 實有尚非涅槃，何況是實無——釋第 7 頌**<sup>62</sup> (pp.493-494)

他以因緣的否定與消散為涅槃，也同樣是不知涅槃。

論主破他說：實有者說「有，尚」且不是「涅槃，何況」你所說的「無」呢？有、無是相待的，說有是待無而有，說無是待有而無，無是依有而成立的。

「涅槃」尚且「無有」可能成立真實自性的實「有」，那裡還「有」因有還無的「無」呢！

說有、說無是世間事，因緣和合名為有，因緣離散名為無，<sup>63</sup>這是現象的、生滅

---

以滅為勝義，都是很有意義的。

※參見《順正理論》卷 47（大正 29，607a3-4）。

(2) 印順法師，《性空學探源》，pp.227-228：

經部說的擇滅非實有，純粹從消極面，在事相的否定上說，幾乎沒有接觸到理性。他們思想與大乘空宗的距離，就在這一點。……總之，涅槃本是在否定煩惱生死之實事上建立的，它是湛然常寂的理性，在自己內心澄寂的直覺上所體驗到的境地。

經部偏重在生死實事的否定面而忽視了理性；

有部偏重在離言所顯的不可說面執為實有，而抹殺了空義。

<sup>61</sup> 印順法師，《印度之佛教》，p.210：

佛以惑、業、苦之不生為無為涅槃，眾苦永息，學佛者所歸心也。佛以不生不滅為無為，學者乃以之為常恒、不變之實體。以慧力簡擇，證一一法之無為，而有漏有為不生。作此說者，以生死、涅槃為兩極，亦以涅槃為雜多也。

迨譬喻者出，以有為為實，無為非實；如燒衣、無瓶，則衣、瓶之燒無耳，何可別計有燒衣、無瓶之實？以是，無為者，於生滅有為之不生，知其不生而已！作此說者，捨生死有為之真實，入涅槃無為之非實，頗難為學者諒也！

性空者，舉有為、無為而一切空之。惑、業、苦本空而因果相生，曰有為。正智生者，達諸法無性，不見有若生若滅者，「心行既斷，言語亦滅，不生不滅，法如涅槃」，曰無為。無為乃有為之性空，有為即無為之假名；「生死之實際，及與涅槃際，如是二際者，無毫釐差別」，豈可謂離有為而別得無為之一實？一切法性空即真如實性，無始來幻幻相生，幻幻生滅亦空也；無明滅者一切滅。假名相以說之，則捨妄倒入真實，與譬喻者異。

<sup>62</sup> 《中論》卷 4〈25 觀涅槃品〉（青目釋）：

問曰：若有非涅槃者無應是涅槃耶？

答曰：有尚非涅槃，何況於無耶？涅槃無有有，何處當有無？

若有非涅槃，無云何是涅槃？何以故？因有故有無，若無有何有無？如經說：「先有今無則名無。」涅槃則不爾。何以故？非有法變為無故。

是故無亦不作涅槃。（大正 30，35a24-b2）

<sup>63</sup> (1) 《摩訶般若波羅蜜經》卷 27〈89 法尚品〉：

善男子！諸佛身亦如是，從本業因緣果報生。生時不從十方來，滅時亦不去至十方。但諸緣合故有，諸緣離故滅。（大正 8，422a14-17）

(2) 印順法師，《中觀論頌講記》，〈15 觀有無品〉，p.246：

緣起法，即一切為相待的現象，因緣和合的假名。因緣和合的時候，現起那如幻如化的

的，哪裡是涅槃相？

**(B) 有、無皆有受；若涅槃是無，就有受，與「無受是涅槃」相違——釋第 8 頌<sup>64</sup> (p.494)**  
 假定說實「無是涅槃」，怎麼經中又說「不受」是涅槃呢？老實說，實無是涅槃，這就是有受，有受與經說的無受，就相違。因為從來不「曾有」過「不受」的「而」可「名為無法」的。

無受，不但不受有、無，也不受亦有亦無，非有非無都不受。<sup>65</sup>取著實有就是常見，受取實無就是斷見。假定是有、是無，為什麼經中又說是無受？有、無都是受，有所受，不落於斷，就墮於常。

〈11 觀成壞品〉說：『若有所受法，即墮於斷常』<sup>66</sup>；又說『涅槃滅相續，則墮於斷滅』<sup>67</sup>；這不是很明顯的說有、無都不是涅槃嗎？為什麼還執實無是涅槃呢？

**2、顯** (pp.494-496)

[09] 受諸因緣故，輪轉生死中；不受諸因緣，是名為涅槃。<sup>68</sup>

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。

<sup>64</sup> (1) 《中論》卷 4 〈25 觀涅槃品〉(青目釋)：

**若無是涅槃，云何名不受？未曾有不受，而名為無法。**

若謂無是涅槃，經則不應說「不受名涅槃」。何以故？無有不受而名無法，是故知涅槃非無。(大正 30, 35b3-7)

(2) 葉少勇，《中論頌：梵藏漢合校·導讀·譯注》，p.445，〔25.8〕：

如果認為涅槃是無，就不能說涅槃無有依託。因為無不可能沒有依託。

<sup>65</sup> (1) 《大智度論》卷 6 〈1 序品〉：

非有亦非無，亦復非有無，此語亦不受，如是名中道。(大正 25, 105a9-10)

(2) 印順法師，《中觀今論》，第一章，第二節〈中道之意義〉，pp.10-11：

中道，不但是非有非無，更進一步的說：「此語亦不受。」

「受」即新譯的取。凡稱之為有、為無、為非有非無，都不過名言的概念。非有非無，本表示觀心的不落有無戲論，如以為是非有非無，這不能恰合中實的本意。

<sup>66</sup> 《中論》卷 3 〈21 觀成壞品〉(青目釋)：

**若有所受法，即墮於斷常，當知所受法，為常為無常？**

**受法者，分別是善是不善、常無常等**，是人必墮若常見、若斷見。何以故？所受法應有二種：若常、若無常。二俱不然。何以故？若常即墮常邊，若無常即墮斷邊。(大正 30, 28c22-27)

<sup>67</sup> (1) 《中論》卷 3 〈11 觀成壞品〉：

法住於自性，不應有有無，涅槃滅相續，則墮於斷滅。(大正 30, 29a12-13)

(2) 印順法師，《中觀論頌講記》，〈21 觀成壞品〉，p.390：

外人在生死相續上，以因果生滅的理由，自以為不常，他沒有想一想涅槃的從有而無。如因果生滅的諸行，確有自性，煩惱是成實的，那涅槃的滅煩惱，滅相續的生死，不是墮於斷滅了嗎？相續諸行，是實有自性的因果法，修對治道得離繫，因果相續不起，這不是斷滅是什麼？

<sup>68</sup> (1) 《中論》卷 4 〈25 觀涅槃品〉(大正 30, 35b9-10)。

(2) 《般若燈論釋》卷 15 〈25 觀涅槃品〉：

涅槃非無體，而不藉因者，若無因無緣，是名為涅槃。(大正 30, 128c29-129a1)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 17 〈25 觀涅槃品〉：

有體有生死，即有往來相；因彼無取故，即說為涅槃。(高麗藏 41, 167b2-3)

[10] 如佛經中說：斷有斷非有，<sup>69</sup>是故知涅槃，非有亦非無。<sup>70</sup>

**(1) 受諸因緣則有生死，不受諸因緣方是涅槃——釋第9頌<sup>71</sup> (p.495)**

論主破斥外人的謬誤，申述佛經的正義：

有情於世間，「**受諸因緣**」的生死事，見色、聞聲、舉心、動念，無不執受、取著，這就是自性見；有自性見，愛染一切，於是起煩惱、造業；由造業感受生死的苦果。**緣起諸法，雖本無自性，但幻幻相因，而「輪轉」在「生死」的苦海「中」。**佛說涅槃，不是斷滅實有的生死（所以涅槃**非無**），也不是另得真常樂淨的涅槃（所以**非有**）；本性空寂，有何可斷？有何可得？只是在見色、聞聲、舉心、動念中，

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.830：

ya ājavamjavībhāva upādāya praṭītya vā /  
so 'praṭītyānupādāya nirvāṇamupadiśyate //

およそ，[もろもろの要素に]依存して，あるいは縁って，生死往来するもの，それが，縁らず，依存していないときに，これがニルヴァーナである，と説かれている。

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷4〈25 觀涅槃品〉（《藏要》4，65a，n.1）：

番、梵頌云：「**即彼流轉體，依因所作者；非依因作時，說彼為涅槃。**」

<sup>69</sup> (1) 《雜阿含經》卷9（249 經）：

尊者阿難又問舍利弗：「如尊者所說：『六觸入處盡，離欲、滅、息、沒已，**有亦不應說，無亦不應說，有無亦不應說，非有非無亦不應說。**』此語有何義？」

尊者舍利弗語尊者阿難：「六觸入處盡，離欲、滅、息、沒已，有餘耶？此則虛言。無餘耶？此則虛言。有餘無餘耶？此則虛言。非有餘非無餘耶？此則虛言。若言六觸入處盡，離欲、滅、息、沒已，離諸虛偽，得般涅槃，此則佛說。」（大正2，60a12-21）

(2) 印順法師，《中觀今論》，第二章，第二節〈中論為阿含通論考〉，p.19：

〈觀涅槃品〉說：「**如佛經中說，斷有斷非有。**」這如《雜阿含經》卷9（249 經）說：「盡、離欲、滅、息、沒已，**有亦不應說，無亦不應說。**……離諸虛偽，得般涅槃，此則佛說。」《阿含經》的本義，一般聲聞學者不能深識，專在名相上取執，所以龍樹與他們論辯，似乎龍樹在極力破斥小乘，而不知是為了成立《阿含》的真義，成立四諦、三寶、世出世一切法。

<sup>70</sup> (1) 《中論》卷4〈25 觀涅槃品〉（大正30，35b14-15）。

(2) 《般若燈論釋》卷15〈25 觀涅槃品〉：

大師所說者，斷有斷非有，是故知涅槃，非無亦非有。（大正30，129a5-6）

(3) 《大乘中觀釋論》卷17〈25 觀涅槃品〉：

佛大師所說，斷有及非有，勝義無無體，此即成涅槃。（高麗藏41，167b7-8）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.832：

prahāṇam cābravīchhastā bhavasya vibhavasya ca /  
tasmāna bhāvo nābhāvo nirvāṇamiti yujyate //

また，師（ブツダ）は，[われわれのこの]生存と非生存と[の執着]を断ずることを説かれた。それゆえ，ニルヴァーナは「存在（もの・こと）」でもなく，「非存在（もの・こと）」でもなく，というのが，正しい。

<sup>71</sup> (1) 《中論》卷4〈25 觀涅槃品〉（青目釋）：

問曰：若涅槃非有、非無者，何等是涅槃？

答曰：**受諸因緣故，輪轉生死中；不受諸因緣，是名為涅槃。**

不如實知顛倒故，**因五受陰往來生死**；如實知顛倒故，**則不復因五受陰往來生死**，無性五陰不復相續故，說名涅槃。（大正30，35b7-13）

(2) 葉少勇，《中論頌：梵藏漢合校·導讀·譯注》，p.455，〔25.9〕：

彼或依取或依緣，而為生死往來者；彼〔實〕無取且無緣，是即說之為涅槃。

「不」執「受」取著「諸因緣」法，現覺法性空寂，而還復諸法的本性空寂，所以「名為涅槃」。

**(2) 引經證成涅槃非有亦非無——釋第 10 頌**<sup>72</sup> (pp.495-496)

畢竟空寂中，有、無俱泯，離一切戲論的。不解緣起無自性者，以為實有煩惱可離、可滅，所以見有、見無。其實煩惱就是取著，不取著即離煩惱，正覺一切無所得，佛稱之為涅槃。

這「如佛經中說：斷」除實「有，斷」除實無的「非有」，離有無二邊，悟畢竟空名為涅槃。<sup>73</sup>這可以「知」道「涅槃」是「非有亦非無」的，這如何可說實有實無呢？不著生死的有，也不誤以涅槃為無，雙遮有無，不著一切，這是根本佛教開示涅槃的本意。

**(3) 結說** (p.496)

所以擬想涅槃，或以為有微妙的存在，或以為一切都沒有，都是邪見，與涅槃無關。

**(二) 遮雙亦雙非是涅槃** (pp.496-503)

**1、遮** (pp.496-499)

**(1) 遮亦有亦無為涅槃** (pp.496-498)

[11] 若謂於有無，合為涅槃者，有無即解脫，是事則不然。<sup>74</sup>

[12] 若謂於有無，合為涅槃者，涅槃非無受，是二從受生。<sup>75</sup>

<sup>72</sup> 《中論》卷 4 〈25 觀涅槃品〉(青目釋)：

如佛經中說：斷有斷非有，是故知涅槃，非有亦非無。

有名三有，非有名三有斷滅。佛說斷此二事故，當知涅槃非有亦非無。(大正 30，35b14-17)

<sup>73</sup> (1) 參見《雜阿含經》卷 9 (249 經) (大正 2，60a12-21)。

(2) 《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)

<sup>74</sup> (1) 《中論》卷 4 〈25 觀涅槃品〉(大正 30，35b19-20)。

(2) 《般若燈論釋》卷 15 〈25 觀涅槃品〉：

若汝說涅槃，是體是非體，涅槃是體故，解脫者不然。(大正 30，129a12-13)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 17 〈25 觀涅槃品〉：

若有無二法，共成涅槃者，彼有無二法，解脫性不成。(高麗藏 41，167b12-13)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.834：

bhavedabhāvo bhāvaśca nirvāṇamubhayam yadi /

bhavedabhāvo bhāvaśca mokṣastacca na yujyate //

もしもニルヴァーナが「非存在(のもの・こと)」と「存在(もの・こと)」との兩者であるならば、解脫は「非存在(のもの・こと)」と「存在(もの・こと)」[との兩者]である[ということになるであろう]。しかし、それは正しくない。

<sup>75</sup> (1) 《中論》卷 4 〈25 觀涅槃品〉(大正 30，35b24-25)。

(2) 安慧，《大乘中觀釋論》卷 17 〈25 觀涅槃品〉：

涅槃有無成，云何得無取？而彼有無相，二因取故成。(高麗藏 41，167b16-17)

(3) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.836：

[13] 有無共合成，云何名涅槃？涅槃名無為，有無是有為。<sup>76</sup>

[14] 有無二事共，云何是涅槃？是二不同處，如明闇不俱。<sup>77</sup>

**A、外人執涅槃是亦有亦無** (pp.496-497)

有與無不是涅槃，有的就以亦有亦無為涅槃了。

**(A) 犢子系** (p.496)

像犢子系就是這樣主張的：涅槃離根境和合執取的痛苦，但還有生死寂滅的樂受；有寂滅樂所以非無，離執受苦所以非有。

**(B) 神我論者** (p.496)

神我論者說：離身心的苦，自我得徹底解放，也近於這個見解。

**(C) 真常論者** (pp.496-497)

真常論者說：

涅槃有二義：一、空義，是空卻一切戲論妄見；二、不空義，是常住真實不變的。

真常不變，是微妙的妙有，所以說非無；戲論妄見，是虛幻不實，可以說非有。

**B、論主破** (pp.497-498)

---

bhavedabhāvo bhāvaśca nirvāṇamubhayam yadi /

nānupādāya nirvāṇamupādāyobhayam hi tat //

もしもニルヴァーナが「非存在（のもの・こと）」と「存在（もの・こと）」との兩者であるならば、ニルヴァーナは、〔何ものにも〕依存しないで〔成立している〕のではない、ということになるであろう。なぜならば、その兩者は、〔何ものかに〕依存して〔成立している〕からである。

<sup>76</sup> (1) 《中論》卷4〈25 觀涅槃品〉(大正30, 35b29-c1)。

(2) 《般若燈論釋》卷15〈25 觀涅槃品〉：

若汝說涅槃，二俱有自體，涅槃是無為，二體是有為。(大正30, 129a24-25)

(3) 《大乘中觀釋論》卷17〈25 觀涅槃品〉：

若有無二法，共成涅槃者，涅槃是無為，有無是有為。(高麗藏41, 167b19-20)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.838：

bhavedabhāvo bhāvaśca nirvāṇamubhayam katham /

asamskr̥tam ca nirvāṇam bhāvābhāvau ca samskr̥tau //

どうして、ニルヴァーナは「非存在（のもの・こと）」と「存在（もの・こと）」との兩者であり得るであろうか。ニルヴァーナは、つくられないもの（無為）である。しかし、「存在（もの・こと）」と「非存在（のもの・こと）」とは、つくられたもの（有為）なのである。

<sup>77</sup> (1) 《中論》卷4〈25 觀涅槃品〉(大正30, 35c4-5)。

(2) 安慧，《大乘中觀釋論》卷17〈25 觀涅槃品〉：

若有無二法，共成涅槃者，彼二非一處，如明暗不俱。(高麗藏41, 167c4-5)

(3) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.840：

bhavedabhāvo bhāvaśca nirvāṇa ubhayam katham /

na tayorekatrāstitvamālokatamasoryathā //

どうして、ニルヴァーナのなかに、「非存在（のもの・こと）」と「存在（もの・こと）」との兩者が存在するであろうか。この兩者が同一處に存在することはない。それはたとえば、光と闇とのようである。

**(A) 若涅槃是亦有亦無，則解脫便成亦有亦無，但事實不然——釋第 11 頌<sup>78</sup> (p.497)**

這也不能說是涅槃；因為畢竟空寂中，不但遮有、遮無，也遮亦有亦無的。所以論主破斥說：假定有主張「有、無」和「合」而以亦有亦無「為涅槃」的，這也不對。

涅槃是出世的解脫法，有、無是世間的生死事。上文<sup>79</sup>說有與無不是解脫，現在綜合「有、無」以為就是「解脫」涅槃，這怎麼可以呢？所以說「是事則不然」。

**(B) 若涅槃是亦有亦無，便成有受，與經說「無受是涅槃」相違——釋第 12 頌<sup>80</sup> (p.497)**

如一定執「有、無」和「合」名「為涅槃」，那「涅槃」就「非」是「無受」了。因為有、無「二」法，是「從受生」的，上文<sup>81</sup>已說過。所以如涅槃有受，這就違背佛說「無受是涅槃」的聖教。

**(C) 有、無皆是有為法，若執涅槃是亦有亦無，則涅槃亦成有為法——釋第 13 頌<sup>82</sup> (p.497)**

假定說涅槃是「有、無共」同和「合」而「成」的，試問：此有、無怎麼可「名」為「涅槃」？要知「涅槃」是「無為」法，「有、無是有為」法；如以有、無為涅槃，不是以生死有為為無為嗎？

為什麼說有、無是有為呢？有就是生、住、異，無是滅；有與無，不就是有為嗎？如涅槃以有為為體，不是終無有一法可以名為無為了嗎？<sup>83</sup>

**(D) 有與無相違，云何可執涅槃是亦有亦無——釋第 14 頌<sup>84</sup> (pp.497-498)**

同時，「有、無二事」相「共」，不可說「是涅槃」的，因為這「二」法是矛盾

<sup>78</sup> 《中論》卷 4 〈25 觀涅槃品〉(青目釋)：

問曰：若有若無非涅槃者，今有無共合，是涅槃耶？

答曰：若謂於有無，合為涅槃者，有無即解脫，是事則不然。

若謂於有、無合為涅槃者，即有無二事合為解脫。是事不然。何以故？有、無二事相違故，云何一處有？(大正 30, 35b17-23)

<sup>79</sup> 《中論》卷 4 〈25 觀涅槃品〉(大正 30, 34c14-35b17)。(第 1 頌至第 10 頌)

<sup>80</sup> 《中論》卷 4 〈25 觀涅槃品〉(青目釋)：

若謂於有無，合為涅槃者，涅槃非無受，是二從受生。

若謂有無合為涅槃者，經不應說涅槃名無受。何以故？有無二事從受生，相因而有，是故有無二事，不得合為涅槃。(大正 30, 35b24-28)

<sup>81</sup> (1) 《中論》卷 4 〈25 觀涅槃品〉：

若涅槃是有，云何名無受？無有不從受，而名為法者。(第 6 頌)(大正 30, 35a20-21)

(2) 《中論》卷 4 〈25 觀涅槃品〉：

若無是涅槃，云何名不受？未曾有不從受，而名為無法。(第 8 頌)(大正 30, 35b3-4)

<sup>82</sup> 《中論》卷 4 〈25 觀涅槃品〉(青目釋)：

有無共合成，云何名涅槃？涅槃名無為，有無是有為。

有無二事共合，不得名涅槃。涅槃名無為，有無是有為，是故有無非是涅槃。(大正 30, 35b29-c3)

<sup>83</sup> 《中論》卷 4 〈25 觀涅槃品〉：

若涅槃是有，涅槃即有為，終無有一法，而是無為者。(第 5 頌)(大正 30, 35a14-15)

<sup>84</sup> 《中論》卷 4 〈25 觀涅槃品〉(青目釋)：

有無二事共，云何是涅槃？是二不同處，如明闇不俱。

有、無二事，不得名涅槃。何以故？有、無相違一處不可得。如明、暗不俱。是故有時無無，無時無有，云何有無共合而名為涅槃？(大正 30, 35c4-c8)

的；有是非無，無是非有；如光「明」與黑「闇」，明去闇來，闇來明去，這是「不」能共「俱」的；怎麼可以合為一涅槃呢？

**C、小結** (p.498)

外人以為這不是矛盾而是**綜合**，一分是有，一分是無，有、無的綜合為涅槃；這是**差別論**。印度論師們，作此說的很多。

中國的**圓融論者**<sup>85</sup>，大都說：有就是無，無就是有，有、無是**統一的**。

但畢竟空寂中，**差別的綜合**不可得，**並行的統一**也不得成；這都是戲論涅槃。

**(2) 遮非有非無為涅槃** (pp.498-499)

[15] 若非有非無，名之為涅槃，此非有非無，以何而分別？<sup>86</sup>

[16] 分別非有無，如是名涅槃；若有無成者，非有非無成。<sup>87</sup>

**A、略說** (p.498)

**(A) 外人執涅槃是非有非無** (p.498)

<sup>85</sup> 印順法師，《中觀論頌講記》，〈18 觀法品〉，pp.333-334：

亦實亦非實，這是圓融門。中國傳統的佛學者，都傾向這一門。天台家雖說重在「非實非非實門」，而實際為「亦實亦非實」。如天台學者說「言在雙非，意在雙即」，這是明白不過的自供了。實即是非實，非實即是實；或者說「即空即假」，或者說「即空即假即中」，或者說「雙遮雙照，遮照同時」，這都是圓融論者。

<sup>86</sup> (1) 《中論》卷4〈25 觀涅槃品〉(大正30, 35c11-12)。

(2) 《般若燈論釋》卷15〈25 觀涅槃品〉：

非體非非體，若是涅槃者，如是二非體，以何法能了？(大正30, 129b8-9)

(3) 《大乘中觀釋論》卷17〈25 觀涅槃品〉：

若非有非無，而成涅槃者，此有何可說？亦有何可取？(高麗藏41, 167c17-18)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.844：

naivābhāvo naiva bhāvo nirvāṇaṃ yadi vidyate /

naivābhāvo naiva bhāva iti kena tadajyate //

「ニルヴァーナは『非存在(のもの・こと)』でもなく、『存在(もの・こと)』でもない」ということが、もしも存在するとするならば、「『非存在(のもの・こと)』でもなく、『存在(もの・こと)』でもない」というそのことは、何によって示されるのか。

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷4〈25 觀涅槃品〉(《藏要》4, 65b, n.3)：

六本<sup>\*</sup>下二頌皆互倒·今譯改文。

※案：「六本」指西藏譯《中論》、西藏譯《中論疏無畏論》、西藏譯《中論疏佛護論》、

宋譯安慧《中觀釋論》、唐譯清辨《般若燈論》、梵本月稱《中論疏》。

<sup>87</sup> (1) 《中論》卷4〈25 觀涅槃品〉(大正30, 35c16-17)。

(2) 《般若燈論釋》卷15〈25 觀涅槃品〉：

汝若說涅槃，非體非非體，體非體若成，二非體亦成。(大正30, 129b3-4)

(3) 《大乘中觀釋論》卷17〈25 觀涅槃品〉：

非非有非無，而成於涅槃，彼有無二法，無能成所成。(高麗藏41, 167c11-12)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.842：

naivābhāvo naiva bhāvo nirvāṇamiti yā 'ñjanā /

abhāve caiva bhāve ca sā siddhe sati sidhyati //

およそ、「ニルヴァーナは「非存在(のもの・こと)」でもなく、「存在(もの・こと)」でもない」という想定は、「非存在(のもの・こと)」と「存在(もの・こと)」とが成立するときのみ、成立する。

雙非論者說：佛不是說涅槃為非有非無嗎？我就是這樣主張的。所以我的理論，沒有絲毫的過失。

**(B) 性空正義** (p.498)

然此等得佛言不得佛意。佛說涅槃為非有非無，是立足在性空論，超越有無等二句、四句的，離有無見而不著於雙非的。

你出發在實有的自性見，以為涅槃是非有非無的，離有無而別有一實的，還是墮在四句中。

**B、論主破** (pp.498-499)

**(A) 若涅槃是非有非無，此非有非無依何而成立——釋第 15 頌**<sup>88</sup> (pp.498-499)

四句中的非有非無句，不是涅槃，是愚癡論。所以說：「若非有非無，名之為涅槃。」那應該思惟這涅槃的「非有非無」到底是什麼，「而分別」它是雙非呢？

假定說：不分別，不分別那有什麼非有非無可說？

假定分別而得，那就不是有就是無，不是無就是有；又怎麼可說非有非無呢？

老實說，非有非無，是了解有、無的無自性空而泯寂一切的。

**(B) 「亦有亦無」尚不成，「非有非無」云何可成——釋第 16 頌**<sup>89</sup> (p.499)

要你離戲論，而你以遮作表，以為實有真常微妙的非有非無，說什麼因遮而顯，真是舊病未除，新病又起。而且，以名言思惟「分別」為「非有」非「無」的，以這「名」為「涅槃」，不知非有非無是亦有亦無的反肯定，亦有亦無是有、無的綜合而成的；假使「有」與「無成」立了，亦有亦無才能成立；亦有亦無成立了，「非有非無」才能「成」立。

如上所說，實有、實無是不得成的，即沒有亦有亦無；那裡有非有非無者可以分別？所以，非有非無的涅槃論，是愚癡論，不是涅槃。

**(C) 舉《大智度論》為證，以二門破非有非無** (p.499)

龍樹《大智度論》<sup>90</sup>中，破這個雙非，也不出此二門：

<sup>88</sup> 《中論》卷 4 〈25 觀涅槃品〉(青目釋)：

問曰：若有無共合非涅槃者，今非有非無應是涅槃。

答曰：若非有非無，名之為涅槃，此非有非無，以何而分別？

若涅槃非有非無者，此非有非無，因何而分別？是故非有非無是涅槃者，是事不然。(大正 30, 35c8-14)

<sup>89</sup> 《中論》卷 4 〈25 觀涅槃品〉(青目釋)：

分別非有無，如是名涅槃；若有無成者，非有非無成。

汝分別非有非無是涅槃者，是事不然。何以故？若有無成者，然後非有非無成。有相違名無，無相違名有。是有無第三句中已破，有無無故，云何有非有非無？是故涅槃非有非非無。(大正 30, 35c16-22)

<sup>90</sup> 《大智度論》卷 65 〈43 無作實相品〉：

有人說：「諸法有四種相：一者說有，二者說無，三者說亦有亦無，四者說非有非無。」

是中，邪憶念故，四種邪行；著此四法故，名為邪道。

是中，正憶念故，四種正行中不著故，名為正道。



- 一、顯教意破，是指出他不知佛說非有非無的實相義，而生執著的錯誤。
- 二、前三句破，是用前三句破他的第四句，使他在三句的分析中，自行瓦解。

**2、顯** (pp.500-503)

**(1) 如來離四句** (pp.500-501)

[17] 如來滅度後，不言有與無，亦不言有無，非有及非無。<sup>91</sup>

[18] 如來現在時，不言有與無，亦不言有無，非有及非無。<sup>92</sup>

**A、總標** (p.500)

上面總破四句，現以如來離四句的聖教，證明涅槃的出四句。

**B、別破** (pp.500-501)

**(A) 如來滅度後，入無餘涅槃，不言有無等四句——釋第 17 頌**<sup>93</sup> (pp.500-501)

佛在世時，有外道問佛：<sup>(1)</sup> 如來死後去？<sup>(2)</sup> 如來死後不去？<sup>(3)</sup> 如來死後亦去亦不去？<sup>(4)</sup> 如來死後非去非不去？

這就是有、無、亦有亦無、非有非無；屬十四不可記中的四句。如來不記別這四句，<sup>94</sup>可知如來死後，是離此四句分別戲論的。

---

是中破「非有非無」故，名「無法有法空」。佛說乃至破非有非無，故說「無有轉，無有還」。  
**破非有非無有二種：一者、用上三句破，二者、用涅槃實相破。**(大正 25，517b22-c1)

<sup>91</sup> (1) 《中論》卷 4 〈25 觀涅槃品〉(大正 30，35c23-24)。

(2) 《般若燈論釋》卷 15 〈25 觀涅槃品〉：

如來滅度後，不言有與無，亦不言有無，非有及非無。(大正 30，129b12-13)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 17 〈25 觀涅槃品〉：

如來涅槃後，不說有與無，俱有及俱非，如來悉不說。(高麗藏 41，168a1-2)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.846：

param nirodhādbhagavān bhavatītyeva nohyate /  
na bhavatyubhayam ceti nobhayam ceti nohyate //

「世尊は入滅後にも存在する」と、表現されることはない。「存在しない」とも、「兩者(存在し且つ存在しない)である」とも、また「兩者ではない」とも、表現されることはない。

<sup>92</sup> (1) 《中論》卷 4 〈25 觀涅槃品〉(大正 30，35c25-26)。

(2) 《般若燈論釋》卷 15 〈25 觀涅槃品〉：

如來現在世，不言有與無，亦不言有無，非有及非無。(大正 30，129b14-15)

(3) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.848：

tiṣṭhamāno 'pi bhagavān bhavatītyeva nohyate /  
na bhavatyubhayam ceti nobhayam ceti nohyate //

「世尊はまた現に住しつつ存在している」と、表現されることはない。「[現に]存在していない」とも、「兩者(現に存在し且つ存在していない)である」とも、また「兩者ではない」とも、表現されることはない。

<sup>93</sup> 《中論》卷 4 〈25 觀涅槃品〉(青目釋)：

如來滅度後，不言有與無，亦不言有無，非有及非無。(第 17 頌)

如來現在時，不言有與無，亦不言有無，非有及非無。(第 18 頌)

若如來滅後、若現在，有如來亦不受，無如來亦不受、亦有如來亦無如來亦不受、非有如來非無如來亦不受；以不受故，不應分別涅槃有無等。離如來，誰當得涅槃？何時、何處、以何法說涅槃？是故一切時、一切種，求涅槃相不可得。(大正 30，35c23-36a3)

<sup>94</sup> (1) 《雜阿含經》卷 9 (249 經)：

涅槃有有餘、無餘的兩種，像釋尊示寂在拘尸那熙連禪<sup>95</sup>河畔二娑羅樹間，這是無餘涅槃，是「如來滅度後」的涅槃。在這滅度的無餘涅槃中，如來是「不」說是「有」，是「無」，也不說它是亦「有」亦「無」，當然是更不說它「非有及非無」的了。

四句是世間的，依世間蘊處界的因緣生滅現象而說的；滅度後即無此可說。

外人所以問佛死後去、死後不去，因他以為有實在的、可來可去的。

佛把他當作戲論看，所以在不受因緣的寂滅中，不記說有能證者、有所證的涅槃，也決不起斷滅見以為是沒有的。

**(B) 如來現在時，現證有餘涅槃，不言有無等四句——釋第 18 頌<sup>96</sup> (p.501)**

正覺成佛，見諦（分得）證了阿羅漢果，都可以名為涅槃，這是有餘涅槃。成佛覺了世間諸相，在世間中來來往往，自由自在，無拘無礙，而如來之所以為如來，也就因通達緣起無自性的畢竟空。

在「如來現在」體達畢竟空的有餘涅槃「時」，在正覺涅槃中，也是「不」說它是「有」是「無」，亦「有」亦「無」，及「非有」「非無」的。四句是戲論，而涅槃空寂中，卻一切戲論都息。

---

離欲滅息沒已，有亦不應說，無亦不應說，有無亦不應說，非有非無亦不應說。……離諸虛偽，得般涅槃，此則佛說。（大正 2，60a14-21）

(2) 《雜阿含經》卷 32 (905 經)：

如來者，愛已盡，心善解脫，甚深廣大，無量無數，寂滅涅槃。舍利弗！如是因、如是緣，故有問世尊：「如來若有、若無、若有無、若非有非無後生死？」不可記說。（大正 2，226b20-24）

(3) 《中論》卷 4 〈22 觀如來品〉（青目釋）：

**如是性空中，思惟亦不可，如來滅度後，分別於有無。**

諸法實相性空故，不應於如來滅後，思惟若有、若無、若有無，如來從本已來畢竟空，何況滅後！

如來過戲論，而人生戲論；戲論破慧眼，是皆不見佛。

戲論，名憶念取相分別此彼，言佛滅不滅等，是人為戲論；覆慧眼故，不能見如來法身。（大正 30，30c24-31a5）

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

一般人說到來去，即以為有個從此至彼或從前至後的東西。這種觀念，就是對諸法緣起的流行，不能如實了知所引起的錯誤。佛所以不答外道死後去不去者，以其所說的神我尚且不可得，去與不去更無從談起。

<sup>95</sup> 《一切經音義》卷 10：

尼連禪河（應云尼連禪那，或云熙連禪。此譯云尼者，不也；連禪那者，樂著也，名不樂著河也）。（大正 54，363b14）

<sup>96</sup> 《中論》卷 4 〈25 觀涅槃品〉（青目釋）：

**如來滅度後，不言有與無，亦不言有無，非有及非無。**（第 17 頌）

**如來現在時，不言有與無，亦不言有無，非有及非無。**（第 18 頌）

若如來滅後、若現在，有如來亦不受，無如來亦不受、亦有如來亦無如來亦不受、非有如來非無如來亦不受；以不受故，不應分別涅槃有無等。離如來，誰當得涅槃？何時、何處、以何法說涅槃？是故一切時、一切種，求涅槃相不可得。（大正 30，35c23-36a3）

**C、結說** (p.501)

後代的佛學者，忽略這點，忽略他的名言分別不出思惟擬議<sup>97</sup>，偏要以分別去分別涅槃如何如何；或者自以為是積極的妙有的涅槃。在性空者看來，這僅是妄想分別而已。

**(2) 涅槃即世間** (pp.501-503)

[19] 涅槃與世間，無有少分別；世間與涅槃，亦無少分別。<sup>98</sup>

[20] 涅槃之實際，及與世間際，<sup>99</sup>如是二際者，無毫釐差別。<sup>100</sup>

<sup>97</sup> 擬議：1.揣度議論。(《漢語大詞典》(六)，p.939)

<sup>98</sup> (1)《中論》卷4〈25觀涅槃品〉(大正30，36a4-5)。

(2)《般若燈論釋》卷15〈25觀涅槃品〉：

生死邊涅槃，無有少差別；涅槃邊生死，亦無少差別。(大正30，129b24-25)

(3)《大乘中觀釋論》卷17〈25觀涅槃品〉：

非生死涅槃，有少法差別；涅槃與生死，亦無少差別。(高麗藏41，168a11-12)

(4)月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.850：

na saṃsārasya nirvāṇātkiṃ cidasti viśeṣaṇam /

na nirvāṇasya saṃsārātkiṃ cidasti viśeṣaṇam //

輪迴(生死世界)には、ニルヴァーナ、どのような区別も存在しない。ニルヴァーナには、輪迴と、どのような区別も存在しない。

(5)歐陽竟無編，《中論》卷4〈25觀涅槃品〉(《藏要》4，66a，n.2)：

四本<sup>\*1</sup>此頌皆一三句互倒，吉藏《疏》卷一<sup>\*2</sup>、卷二十四引此文亦先云世間與涅槃，疑今刻本誤。

※1案：「四本」指藏譯本《中論》、梵本月稱《中論疏》、唐譯清辨《般若燈論》、宋譯安慧《大乘中觀釋論》。

※2參見〔隋〕吉藏撰，《中觀論疏》卷1：

世間與涅槃，無有少分別；涅槃與世間，無有少分別。(大正42，3b24-25)

<sup>99</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷4〈25觀涅槃品〉(《藏要》4，66b，n.1)：

番、梵云：「若是涅槃際，彼即流轉際。」

吉藏《疏》卷一<sup>\*</sup>引此文云：「生死之實際及與涅槃際。」與今刻異。

※參見〔隋〕吉藏撰，《中觀論疏》卷1(大正42，3b25-26)。

<sup>100</sup> (1)《中論》卷4〈25觀涅槃品〉(大正30，36a10-11)。

(2)《般若燈論釋》卷15〈25觀涅槃品〉：

生死際涅槃，涅槃際生死，於此二中間，無有少許法。(大正30，129c2-3)

(3)《大乘中觀釋論》卷17〈25觀涅槃品〉：

實際涅槃際，空際生死際，非彼二中間，有毫釐差別。(高麗藏41，168a18-19)

(4)月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.852：

nirvāṇasya ca yā koṭiḥ koṭiḥ saṃsaraṇasya ca /

na tayorantaram kiṃ citsusūkṣmamapi vidyate //

およそ、ニルヴァーナの究極であるものは、〔そのまま〕輪迴の究極でもある。兩者には、どのようなきわめて微細な間隙も、存在しない。

(5)印順法師，《永光集》，p.237：

龍樹的《中論》這樣說：「涅槃之實際，及與世間際，如是二際者，無毫釐差別。」這是經說「世間即涅槃」的解說。

約實際說，世間與涅槃無二無別；實際是真如、空性等異名。

然約依緣起滅說，世間(雜染生死法)如幻化，涅槃也如幻化，雖一切無自性，卻是不能說無別的。否則人人是佛，根本不需要佛教，更不用說禪與修證了！

**A、略說** (pp.501-502)

**(A) 本品第 19、20 頌與〈22 觀如來品〉第 16 頌意義相同** (pp.501-502)

這兩頌，與前〈觀如來品〉中的『如來所有性，即是世間性，如來無有性，世間亦無性』<sup>101</sup>的意義一樣；不過前就如來與世間說，這約世間與涅槃說。

**(B) 破離生死別有涅槃，顯「離生死得涅槃」之真義** (p.502)

論主破四句非涅槃，因為外人覺得涅槃與生死隔離的，所以主張別有，或者即主張無。而不知這樣的說涅槃，是根本不對的。

經<sup>102</sup>中曾說離生死得涅槃的話，這是相對的假說，目的在令人無取無著；離顛倒不取著，就能親切的體現寂靜的涅槃了。如剋<sup>103</sup>求二者的實際，二者是無二無別的。本品有二頌，說明此義。

**B、論主正義** (pp.502-503)

**(A) 約緣起性空無礙說，涅槃、世間無差別——釋第 19 頌**<sup>104</sup> (p.502)

初頌（第 19 頌），約緣起性空無礙，觀世間的生死是如幻的緣起，涅槃即此如幻的性空（《大智度論》釋色即是空，即約此頌釋）。<sup>105</sup>

就涅槃望世間，即空性寂靜的「涅槃，與」動亂生滅的「世間」，是「無有少分」差「別」的。

<sup>101</sup> (1) 參見《中論》卷 4 〈22 觀如來品〉（青目釋）：

如來所有性，即是世間性；如來無有性，世間亦無性。

此品中思惟推求，如來性即是一切世間性。

問曰：何等是如來性？

答曰：如來無有性，同世間無性。（大正 30，31a6-10）

(2) 印順法師，《中觀論頌講記》，〈22 觀如來品〉，p.410：

此緣起「如來所有」的實「性」，就「是世間性」，不要以為離世間法別有如來。這即是緣起而顯示本性空寂的。

如來的本性即畢竟空寂，與世間法的性空，平等平等。所以說：「如來無有」實自「性」，世間也就是「無」有實自「性」的。

在此緣起假名的性空中，如來與世間同等的。在無自性的畢竟空中，世間與如來也沒有差別的，法法都也是平等的。

<sup>102</sup> 《雜阿含經》卷 15（365 經）：

若有比丘，於老病死、厭、離欲、滅盡。不起諸漏，心善解脫，是名比丘得見法般涅槃。（大正 2，101a12-14）

<sup>103</sup> 剋：4.必，限定。（《漢語大字典》（一），p.339）

<sup>104</sup> 《中論》卷 4 〈25 觀涅槃品〉（青目釋）：

**涅槃與世間，無有少分別；世間與涅槃，亦無少分別。**

五陰相續往來因緣故，說名世間。五陰性畢竟空無受寂滅，此義先已說。

以一切法不生不滅故，世間與涅槃無有分別，涅槃與世間亦無分別。（大正 30，36a4-9）

<sup>105</sup> 《大智度論》卷 19 〈1 序品〉：

佛告須菩提：「色即是空，空即是色；受、想、行、識即是空，空即是受、想、行、識；空即是涅槃，涅槃即是空。」

《中論》中亦說：「涅槃不異世間，世間不異涅槃。涅槃際世間際，一際無有異故。」（大正 25，198a3-7）

就世間望涅槃，生滅動亂的「世間，與」性空寂靜的「涅槃」，也是「無」有「少分」差「別」的。

**(B) 約究竟實際說，涅槃之實際與世間之實際無差別——釋第 20 頌**<sup>106</sup> (pp.502-503)

進一步，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。

**C、結說：世間與涅槃畢竟性空無別** (p.503)

初從生死如幻是有為法，涅槃不如幻是無為法的差別，進觀二者的無礙；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）！

**二、總遮以諸見為涅槃** (pp.503-507)

**(一) 遮** (pp.503-506)

**1、敘見——釋第 21 頌**<sup>107</sup> (pp.503-505)

[21] 滅後有無等，有邊等常等，諸見依涅槃，未來過去世。<sup>108</sup>

<sup>106</sup> 《中論》卷 4〈25 觀涅槃品〉(青目釋)：

涅槃之實際，及與世間際，如是二際者，無毫釐差別。

究竟推求世間、涅槃實際、無生際，以平等不可得故，無毫釐差別。(大正 30，36a10-13)

<sup>107</sup> 《中論》卷 4〈25 觀涅槃品〉(青目釋)：

滅後有無等，有邊等常等，諸見依涅槃，未來過去世。

如來滅後有如來，無如來，亦有如來亦無如來，非有如來非無如來；<sup>(2)</sup> 世間有邊，世間無邊，世間亦有邊亦無邊，世間非有邊非無邊；<sup>(3)</sup> 世間常，世間無常，世間亦常亦無常，世間非有常非無常。

此三種十二見：如來滅後有、無等四見依涅槃起，世間有邊、無邊等四見依未來世起，世間常、無常等四見依過去世起。

如來滅後有無等不可得，涅槃亦如是；如世間前際、後際，有邊、無邊，有常、無常等不可得，涅槃亦如是。是故說世間、涅槃等無有異。(大正 30，36a14-26)

<sup>108</sup> (1) 《中論》卷 4〈25 觀涅槃品〉(大正 30，36a14-15)。

(2) 《般若燈論釋》卷 15〈25 觀涅槃品〉：

滅後有無等，及常等諸見，涅槃前後際，諸見所依止。(大正 30，129c21-22)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 17〈25 觀涅槃品〉：

依止於涅槃，先際及後際，說常等邊等，有無等諸見。(高麗藏 41，168b5-6)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.854：

param nirrodhādantādyāḥ śāśvatādyāśca drṣṭavaḥ /  
nirvānamaparāntaṃ ca pūrvāntaṃ ca samāśritāḥ //

**(1) 滅戲論，破邪見，現證涅槃** (pp.503-504)

論主明涅槃離四句，也就是破諸見、滅戲論。本論開頭說：『能說是因緣，善滅諸戲論。』<sup>109</sup>諸戲論是什麼？就是六十二見<sup>110</sup>；這裡合成十四邪見。

能觀察八不的緣起，這一切戲論都可滅盡而悟入畢竟空性，這就是現證涅槃。

**(2) 敘外人執見** (pp.504-505)

**A、十四邪見與六十二見** (p.504)

**(A) 十四邪見(十四無記)——釋第 21 頌前二句** (p.504)

先敘述外人的執見：

「**滅後有無等**」，就是上面說的如來死後去，死後不去，死後亦去亦不去，死後非去非不去的四句。

「**有邊等**」是我及世間**有邊**，我及世間**無邊**、**亦有亦無邊**、**非有非無邊**的四句。

「**常等**」是我及世間**常**，我及世間**無常**、**亦常亦無常**、**非常非無常**等四句。

三十四二句，還有**身與命一**、**身與命異**的二根本句<sup>111</sup>，足成十四見。

**B、六十二見——約五蘊說** (p.504)

**(A) 五蘊是「常、無常、亦常亦無常、非常非無常」(二十句)** (p.504)

每四句中，又約五蘊為論：色是**常**，是**無常**，是**亦常亦無常**，是**非常非無常**；受、想、行、識四蘊，也是這樣，就成了二十句。

入滅後において〔世尊は存在するかどうか〕、〔世界は〕有限であるかどうかなど、また〔世界は〕常住であるかどうかなど、〔それらの〕もろもろの見解は、ニルヴァーナと、後（未來）の限界と、前（過去）の限界とに、〔仮に〕依拠して立てられているものである。

<sup>109</sup> 《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)

<sup>110</sup> (1) 參見《長阿含經》卷 14 (21 經)《梵動經》(大正 1，89c23-94a3)。

(2) 參見〔吳〕支謙譯，《梵網六十二見經》(大正 1，264a23-270c22)。

(3) D. I. Brahmajāla-sutta (《長部・梵網經》)。

(4) 參見《增壹阿含經》卷 7 〈15 有無品〉(2 經)(大正 2，577b1-12)。

(5) 案：這六十二見又可大別分為十類：

(1) 我及世間常存論：四見。

(2) 我及世間半常半無常論：四見。

(3) 我及世間有邊無邊論：四見。

(4) 異問異答論(詭辯論)：四見。

(5) 無因而有論：二見。以上本劫本見十八種——於過去世所起常見。

(6) 世間有想論：十六見。

(7) 世間無想論：八見。

(8) 世間非有想非無想論：八見。

(9) 眾生斷滅無餘論：七見。

(10) 現在生泥洹論：五見。以上末劫末見四十四種——於未來世所起斷見。

<sup>111</sup> 印順法師，《性空學探源》，p.60：

**滅後有無等四句**，純在**我見**上安立。**命與身一**、**命與身異**，是明**我與我所**的關係。

**(B) 五蘊是「有邊、無邊、亦有亦無邊、非有非無邊」(二十句)** (p.504)

色是有邊，是無邊，是亦有亦無邊，是非有非無邊；受、想、行、識也如此，也成二十句。

**(C) 五蘊是「如去、不如去、亦如亦不如去、非如非不如去」(二十句)** (p.504)

色如去、不如去、亦如亦不如去、非如非不如去；受、想、行、識四蘊也一樣的，就又成了二十句。

**(D) 與身命是「一、異」(二句)** (p.504)

加身與命的是一、是異二根本句，合為六十二見。

**C、諸見依涅槃、未來、過去而立——釋第 21 頌後二句** (pp.504-505)

這十四句中，滅後有無等四句，是考慮涅槃，在涅槃上所生起的戲論。

有邊、無邊等的四句，是推論未來而起的。我在無窮的未來，是有邊際？無邊際？假使未來永久恆時存在而不滅的，這是無邊際；不能永久存在，這是有邊際。

常、無常等的四句，是追究過去而起的。我在久遠的過去，是怎樣存在或不存在的？存在，即常；不存在，即無常。

佛法中所說恆、常兩個字，常是向過去而說的，恆是向未來世而說的。

所以此中邊、無邊等，也是約時間說。(這可以約空間說，即有限與無限)。

所以說：「諸見依涅槃、未來、過去世。」

身命一異二根本句，可通於三者。

**2、遮破** (pp.505-506)

[22] 一切法空故，何有邊無邊、亦邊亦無邊、非有非無邊？<sup>112</sup>

[23] 何者為一異？何有常無常、亦常亦無常、非常非無常？<sup>113</sup>

<sup>112</sup> (1) 《中論》卷 4 〈25 觀涅槃品〉(大正 30, 36a27-28)。

(2) 《般若燈論釋》卷 15 〈25 觀涅槃品〉：

諸體悉皆空，何有邊無邊、亦邊亦無邊、非邊非無邊？(大正 30, 130a3-4)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 17 〈25 觀涅槃品〉：

若諸法皆空，何有邊無邊、亦有亦無邊、非有非無邊？(高麗藏 41, 168b9-10)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.856：

śūnyeṣu sarvadharmeṣu kīmanantaṃ kīmantavat /

Kīmanantamantavacca nānantaṃ nāntavacca kim //

一切の「もの」(諸法)は空なのであるから，何が無限であろうか，何が有限であろうか，何が無限であり且つ有限であろうか，何が無限でもなく有限でもないのだろうか。

<sup>113</sup> (1) 《中論》卷 4 〈25 觀涅槃品〉(大正 30, 36a29-b1)。

(2) 《般若燈論釋》卷 15 〈25 觀涅槃品〉：

何有此彼物？何有常無常、亦常亦無常、非常非無常？(大正 30, 130a5-6)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 17 〈25 觀涅槃品〉：

何一性異性？何有常無常、亦常亦無常、非常非無常？(高麗藏 41, 179b12-13)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.858：

kiṃ tadeva kīmanyatkiṃ śāsvataṃ kīmaśāsvataṃ /

**(1) 妄執有邊、無邊等十句，不能證得涅槃** (p.505)

敘述了外人荒謬的執見，就針對他的執見，加以破斥。滅後有無四句，正是從涅槃而起的戲論，上來<sup>114</sup>已廣為破斥。其他十句<sup>115</sup>，雖不約涅槃而說，然有了這種妄執，也是不能離執而圓證寂滅的，所以也附帶的破斥他。

**(2) 別破** (pp.505-506)

**A、一切法空中，無「有邊、無邊」等邪執——釋第 22 頌**<sup>116</sup> (pp.505-506)

你從實有自性見出發，在本來無所有的，妄見是有，種種戲論；「一切法」的畢竟性「空」中，那裡「有」什麼有「邊、無邊、亦」有「邊亦無邊、非有」邊「非無邊」(p.506)呢？這些，都是邪見，都是戲論。

**B、一切法空中，無「一、異」及「常、無常」等邪執——釋第 23 頌**<sup>117</sup> (p.506)

不但沒有有邊等四句，也沒有「一、異」可說；又還「有」什麼「常、無常、亦常亦無常、非常非無常」可說？

一、異是一切戲論顛倒的根本，<sup>118</sup>放在邊、無邊及常、無常的中間。

**(3) 結說** (p.506)

十四句是戲論，所以佛陀說法，不加答覆，<sup>119</sup>令人離此戲論，才能證得涅槃。

aśāsvataṃ śāsvataṃ ca kiṃ vā nobhayamapyataḥ //

何が同一であらうか、何が別異であらうか。何が常住であらうか、何が非常住であらうか、何が常住であり且つ非常住であらうか、またさらに〔何が〕兩者（常住且つ非常住）でないのであらうか。

<sup>114</sup> 《中論》卷 4 〈25 觀涅槃品〉(大正 30, 35a7-c17)。(第 4 頌至第 16 頌)

<sup>115</sup> 案：其他十句——有邊無邊四句、常無常四句、一異二句，合為十句。

<sup>116</sup> 《中論》卷 4 〈25 觀涅槃品〉(青目釋)：

**一切法空故，何有邊無邊、亦邊亦無邊、非有非無邊？**

一切法、一切時、一切種，從眾緣生故，畢竟空故無自性。如是法中，何者是有邊？誰為有邊？何者是無邊、亦有邊亦無邊、非有邊非無邊？誰為非有邊非無邊？(大正 30, 36a27-b7)

<sup>117</sup> 《中論》卷 4 〈25 觀涅槃品〉(青目釋)：

**何者為一異？何有常無常、亦常亦無常、非常非無常？**

何者是常？誰為是常？何者是無常？常、無常、非常非無常？誰為非常非無常？何者身即是神？何者身異於神？(大正 30, 36a29-b9)

<sup>118</sup> (1) 《大智度論》卷 31 〈1 序品〉：

若取眾生相，又取諸法一相、異相，以此一、異相，從今世推前世，從前世復推前世；如是展轉，眾生及法始不可得，則生無始見；是見虛妄，以一、異為本，是故應破。(大正 25, 291a17-21)

(2) 印順法師，《中觀今論》，第六章，第一節〈八事四對之解說〉，p.89：

一異，是極重要的，印度六十二見即以此一見、異見為根本。現代辯證唯物論所說的矛盾、統一等，也不出一異的範圍。

<sup>119</sup> (1) 參見《雜阿含經》卷 34 (962 經) (大正 2, 245b27-c8)。

(2) 參見《別譯雜阿含經》卷 10 (196 經) (大正 2, 444c29-445c8)。

(3) 參見《大智度論》卷 2 〈1 序品〉(大正 25, 74c8-75a19)。

(4) 參見《大智度論》卷 42 〈9 集散品〉(大正 25, 368c7-28)。

(5) 印順法師，《中觀今論》，第七章，第五節〈無言之秘〉，pp.141-142：

佛陀應機說法，緣起性空的意義甚深，問者自性見深，答之不能令其領悟，不答則反



**（二）顯——釋第 24 頌**<sup>120</sup>（pp.506-507）

[24] 諸法不可得，滅一切戲論<sup>121</sup>，無人亦無處，佛亦無所說。<sup>122</sup>

一般人，總以為離生死得涅槃，是有能證的人、所證的涅槃；似乎有從此處到那邊的樣子。其實，在「諸法不可得」的畢竟性空中，息「滅」了「一切」的虛妄「戲論」，是「無」有能證的「人」，也「無」所到達的「處」所。人與處，都是在無自性的緣起上說的；性空中無法安立。

本品上面說：『無得亦無至。』<sup>123</sup>沒有人，那裡還有得；沒有至，那裡還有去處？

不但聖者自證是如此，就是佛說法，也是假名巧說，如彩畫虛空。

雖常說涅槃如何，生死如何，而實法性空寂中，未曾說得一字。所以佛說：『我成道來，未曾說一字。』<sup>124</sup>證法、教法，一切空寂不可得，如《金剛經》<sup>125</sup>等說。

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。

<sup>120</sup> 《中論》卷 4〈25 觀涅槃品〉（青目釋）：

諸法不可得，滅一切戲論，無人亦無處，佛亦無所說。……

如是等六十二邪見，於畢竟空中皆不可得；諸有所得皆息，戲論皆滅；戲論滅故，通達諸法實相得安隱道。

從〈因緣品〉來，分別推求諸法，有亦無，無亦無，有無亦無，非有非無亦無，是名諸法實相，亦名如、法性、實際、涅槃。是故如來無時無處為人說涅槃定相，是故說諸有所得皆息，戲論皆滅。（大正 30，36b2-16）

<sup>121</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷 4〈25 觀涅槃品〉（《藏要》4，67a，n.1）：

番、梵云：「滅戲論而寂，有二義。」與論初頌同。

<sup>122</sup> （1）《中論》卷 4〈25 觀涅槃品〉（大正 30，36b2-3）。

（2）《般若燈論釋》卷 15〈25 觀涅槃品〉：

有所得皆謝，戲論息吉祥，如來無處所，無一法為說。（大正 30，130a24-25）

（3）《大乘中觀釋論》卷 17〈25 觀涅槃品〉：

諸所得皆寂，遠離諸燒惱，無我無所成，諸法無所得。（高麗藏 41，168b20-21）

（4）月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.860：

sarvopalambhopaśamaḥ prapañcopaśamaḥ śivaḥ /

na kva citkasya citkaściddharmo buddhena deśitaḥ //

〔ニルヴァーナとは〕、一切の得ること（有所得）が寂滅し、戲論（想定された論議）が寂滅して、吉祥なるものである。ブッダによって、どのような法（教え）も、どのような処でも、だれに対しても、説かれたことはない。

<sup>123</sup> 《中論》卷 4〈25 觀涅槃品〉：

無得亦無至，不斷亦不常，不生亦不滅，是說名涅槃。（第 3 頌）（大正 30，34c26-27）

<sup>124</sup> （1）〔後秦〕鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》：

須菩提！於意云何？如來有所說法不？」

須菩提白佛言：「世尊！如來無所說。」（大正 8，750a15-16）

（2）《佛說佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》卷 17〈18 空性品〉：

須菩提白佛言：「世尊！如我解佛所說義，彼一切法皆不可說。」

佛言：「須菩提！如是，如是！一切法無說。何以故？一切法空性，不可以言說。」（大正 8，645b12-15）

（3）《大般涅槃經》卷 26〈10 光明遍照高貴德王菩薩品〉：

法無性故。如來雖說一切諸法，常無所說。（大正 12，520b9-10）

（4）另參見《摩訶般若波羅蜜經》卷 7〈27 問住品〉（大正 8，275b20-28）。

<sup>125</sup> 〔後秦〕鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》：

佛陀不是遊化四十九年，宣說一代教法嗎？

佛說解脫法門，無非在眾生現實的生死苦痛中，指出錯誤顛倒；依世間的名言假施設，引導眾生。

如有人不辨方向，已到家鄉，不知這裡就是，還想東跑西跑。他所要到達的目的地，在他，真是遠在天邊，不易到達。

假使有人告訴他：你迷了方向！你不要向南方，轉向北方，擺在你面前的，就是你的故鄉。要到達你的目的地，就得立刻掉轉頭來，向北方。

迷路者知道了，掉轉頭來就是。那時候，還有什麼南方與北方？

佛說法，也是這樣，並沒有說一實法，實相中有何可說？所以說：「**佛亦無所說**。」假使不明白這點，把**方便**當作**真實**的，每不免受名言的欺惑<sup>126</sup>，專在名相中作活計<sup>127</sup>了。

---

「須菩提！汝勿謂如來作是念：『我當有所說法。』莫作是念。何以故？若人言『如來有所說法』，即為謗佛，不能解我所說故。須菩提！說法者，無法可說，是名說法。」（大正8，751c11-15）

<sup>126</sup> 欺惑：欺騙迷惑。（《漢語大詞典》（六），p.1451）

<sup>127</sup> 活計：5.猶工夫。《朱子語類》卷二：“且更著實用功，不可只於文字上作活計也。”（《漢語大詞典》（五），p.1161）

【附錄】印順法師，〈25 觀涅槃品〉科判

【科判】			【偈頌】			
(戊四) 觀所證的涅槃	(己一) 略觀	(庚一) 敘外難	[01]若一切法空，無生無滅者，何斷何所滅，而稱為涅槃？			
		(庚二) 申正宗	(辛一) 遮	[02]若諸法不空，則無生無滅，何斷何所滅，而稱為涅槃？		
			(辛二) 顯	[03]無得亦無至，不斷亦不常，不生亦不滅，是說名涅槃。		
	(己二) 廣觀	(庚一) 別遮 以四句為涅槃	(辛一) 遮有無是涅槃	(壬一) 遮	(癸一) 遮有	[04]涅槃不名有，有則老死相，終無有有法，離於老死相。 [05]若涅槃是有，涅槃即有為，終無有一法，而是無為者。 [06]若涅槃是有，云何名無受？無有不從受，而名為法者。
					(癸二) 遮無	[07]有尚非涅槃，何況於無耶？涅槃無有有，何處當有無？ [08]若無是涅槃，云何名不受？未曾有不受，而名為無法。
				(壬二) 顯		[09]受諸因緣故，輪轉生死中；不受諸因緣，是名為涅槃。 [10]如佛經中說：斷有斷非有，是故知涅槃，非有亦非無。
				(壬一) 遮	(癸一) 遮亦有亦無為涅槃	[11]若謂於有無，合為涅槃者，有無即解脫，是事則不然。 [12]若謂於有無，合為涅槃者，涅槃非無受，是二從受生。 [13]有無共合成，云何名涅槃？涅槃名無為，有無是有為。 [14]有無二事共，云何是涅槃？是二不同處，如明闇不俱。
					(癸二) 遮非有非無為涅槃	[15]若非有非無，名之為涅槃，此非有非無，以何而分別？ [16]分別非有無，如是名涅槃；若有無成者，非有非無成。
		(壬二) 顯	(癸一) 如來離四句		[17]如來滅度後，不言有與無，亦不言有無，非有及非無。 [18]如來現在時，不言有與無，亦不言有無，非有及非無。	
			(癸二) 涅槃即世間	[19]涅槃與世間，無有少分別；世間與涅槃，亦無少分別。 [20]涅槃之實際，及與世間際，如是二際者，無毫釐差別。		
		(庚二) 總遮 以諸見為涅槃	(辛一) 遮	(壬一) 敘見	[21]滅後有無等，有邊等常等，諸見依涅槃，未來過去世。	
				(壬二) 遮破	[22]一切法空故，何有邊無邊、亦邊亦無邊、非有非無邊？ [23]何者為一異？何有常無常、亦常亦無常、非常非無常？	
			(辛二) 顯	[24]諸法不可得，滅一切戲論，無人亦無處，佛亦無所說。		

福嚴推廣教育班第 32 期（《中論》）

## 《中觀論頌講記》

〈觀十二因緣品第二十六〉<sup>1</sup>

（pp.508-531）

釋厚觀（2016.10.08）

壹、引言（pp.508-516）

（壹）本品判為道諦之理由（p.508）

一、〈26 觀十二因緣品〉與前後品之關係（p.508）

觀諸法緣起（〈26 觀十二因緣品〉），離卻一切戲論顛倒（〈27 觀邪見品〉），悟入諸法緣起寂滅性（〈25 觀涅槃品〉），這就是中道妙觀，就是道諦的中心。

二、本品說道諦，正觀十二因緣，通三乘，非偏屬聲聞（p.508）

向來科判本論，以為前二十五品依大乘法說，本品及後一品，依聲聞乘法說。<sup>2</sup>然此下二品，即是『能說是因緣，善滅諸戲論』<sup>3</sup>，哪裡可以偏屬聲聞？

- <sup>1</sup>（1）清辨，《般若燈論釋》卷 15 作〈26 觀世諦緣起品〉（大正 30，131b12）。  
（2）安慧，《大乘中觀釋論》卷 17 作〈26 觀夢幻品〉（高麗藏 41，168c4）。  
（3）月稱，梵本《淨明句論》作〈26 觀十二有支品〉。參見三枝充憲，《中論偈頌總覽》，p.863：dvādaśāṅgaparīkṣā nāma ṣaḍviṃśatitamaṃ prakaraṇam（「十二支〔緣起〕の考察」と名づけられる第二十六章）  
（4）歐陽竟無編，《中論》卷 4〈觀十二因緣品〉（《藏要》4，67b，n.2）：番、梵作〈觀十二有支品〉，釋作〈觀夢幻品〉，燈作〈觀世諦緣起品〉。
- <sup>2</sup>（1）《中論》卷 4〈26 觀十二因緣品〉（青目釋）：  
汝以摩訶衍說第一義道，我今欲聞說聲聞法入第一義道。（大正 30，36b18-19）  
（2）〔隋〕吉藏撰，《中觀論疏》卷 10〈26 十二因緣品〉：  
論有二分，前二十五品破大乘人法，明大乘觀行；今第二兩品破小乘人法，明小乘觀行。（大正 42，160a28-29）  
（3）〔隋〕智顛，《摩訶止觀》卷 1：  
又《中論》……為利根弟子說十二因緣不生不滅相，指前二十五品；為鈍根弟子說十二因緣生滅相，指後兩品。（大正 46，5c27-6a6）  
（4）印順法師，《中觀論頌講記》，〈懸論〉，p.43：  
三論宗依青目《釋論》，前二十五品，「破大乘迷失，明大乘觀行」；後二品「破小乘迷執，辨小乘觀行」。  
天台學者說：本論以緣起為宗，第二十六品，正是說的緣起，為什麼一定判為小乘？所以通而言之，全論二十七品，同明佛法；別而論之，這可說前二十五品是明菩薩法，第二十六〈觀因緣品〉，明緣覺法；後一品明聲聞法。  
（5）印順法師，《中觀論頌講記》，〈18 觀法品〉，p.311：  
在全論的科判中，青目的《中觀論釋》、西藏的《無畏論》、佛護的《中論釋》等，都說後二品是以聲聞法入第一義，前二十五品是以大乘法入第一義。
- <sup>3</sup>印順法師，《中觀論頌講記》，〈1 觀因緣品〉，p.49：  
不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出；  
能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一。  
此二頌八句，初四句標緣起的八不，次二句明八不緣起的利益，後二句是作者禮讚。這兩頌標明了全論的宗趣所在。

又上來的二十五品，**破諸妄執，顯法性空**。這無一不是空的，決非抹殺一切。一切是空，也就是不壞緣起的。上來諸品，無非在**成立苦、集、滅諦**。

此下兩品（〈26 觀十二因緣品〉、〈27 觀邪見品〉），直依《阿含經》，這是更顯而易見的。此正觀十二緣起，與遠離種種戲論，實為聖道的宗要，所以判為道諦。<sup>4</sup>

**〔貳〕《中論》立〈26 觀十二因緣品〉之理由**（pp.508-509）

**一、「先知法住，後知涅槃」與龍樹「先分別諸法，後說畢竟空」之學風相合**（pp.508-509）

緣起正觀，是觀緣起的如幻因果生滅相，通達諸法的無自性空。

觀緣起的幻相，是對緣起法的如是因生如是果的因果決定性，生正確堅固的認識，得諸法的法住智，理解因果幻相的歷然<sup>5</sup>不亂。

通達法性空，是觀因果幻相的本性空，生出世的涅槃智，悟入諸法畢竟空不生不滅。

修行者，先要得法住智，知道名相的差別，因果的必然，生正確的知見。無論是聲聞、菩薩、佛，都先得此智，次得涅槃智證涅槃。<sup>6</sup>

<sup>4</sup> 《雜阿含經》卷 8（218 經）：

云何苦滅道跡？緣眼、色，生眼識，三事和合觸，觸滅則受滅，受滅則愛滅，愛滅則取滅，取滅則有滅，有滅則生滅，生滅則老、病、死、憂、悲、惱、苦滅，如是純大苦聚滅。耳、鼻、舌、身、意亦如是說，是名苦滅道跡。（大正 2，54c25-55a1）

<sup>5</sup> 歷然：清晰貌。（《漢語大詞典》（五），p.365）

<sup>6</sup> （1）《雜阿含經》卷 12（347 經）（大正 2，97b11-c2）。

（2）參見《大毘婆沙論》卷 110（大正 27，572a27-b29），《瑜伽師地論》卷 94（大正 30，835c19-836a8）。

（3）印順法師，《成佛之道》（增注本），p.225：

法住智知流轉，知因果的必然性；涅槃智知還滅，知因果的空寂性；法住智知生滅，涅槃智知不生滅；法住智知有為世俗，涅槃智知無為勝義。

（4）印順法師，《空之探究》，pp.150-152：

《雜阿含經》中，長老比丘們告訴須深比丘，他們是阿羅漢，但不得四禪（《相應部》說不得五通）及無色定。須深覺得難以信解，佛告訴他說：「彼先知法住，後知涅槃；不問汝知不知，且自先知法住，後知涅槃。」這是說，阿羅漢有先後層次，也可說有二類。

一、**法住智知**：緣起被稱為法性、法住，所以法住智是從因果起滅的必然性中，於五蘊等如實知，厭，離欲，滅，而得解脫智；「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有。」雖然沒有禪定，但煩惱已盡，生死已了。這是以慧得解脫，知一切法寂滅，而沒有涅槃的自證。

二、**涅槃智知**：生前就能現證涅槃的絕對超越（即大乘的證入空性，絕諸戲論；也類似一般所說的神秘經驗），名為得現法涅槃；在古代，被稱為得滅盡定的俱解脫（不過滅盡定，論師的異解紛紜）。

這可能是二類阿羅漢，也可能是先後契入的層次。

在佛教界，**慧解脫聖者**是沒有涅槃智的；**俱解脫者**有涅槃智，是入滅盡定而決定趣涅槃的。惟有另一類人（絕少數），正知見「有滅涅槃」而不證得阿羅漢的；不入滅盡定而有甚深涅槃知見的，正是初期大乘，觀一切法空而不證實際的菩薩模樣。

（5）印順法師，《印度佛教思想史》，pp.28-29：

從釋尊的教說中，可見阿羅漢智有先後層次，也有二類阿羅漢。

**1、法住智知**：緣起法被稱為「法性」、「法住」，知法住是知緣起。從因果起滅的必然性

所以龍樹的學風，『先分別說諸法，後說畢竟空』<sup>7</sup>。

### 二、《中論》與一般論典性質不同 (p.509)

本論與一般論的性質不同點：

一、小乘學者的阿毘曇，廣談實有的因果法相，本論遮破他們實有的妄執，所以直揭『不生亦不滅，不常亦不斷……』的自性空義，不重複的宣說名相。

二、佛法究竟義，在悟入涅槃空寂；特別在大乘法中，一切法趣空，特別的發揮涅槃智。本論也是側重這點，深進一層的引入諸法畢竟空中。在畢竟空中，不礙苦、集、滅、道。成立一切是緣起性空的，指出眾生的錯誤所在，使他糾正自己的錯誤。真的能深解空義，那就恍然<sup>8</sup>了解因果法相的真義了。

### 三、《中論》略有詳空，為避免忽略法住智的危險，特立〈26 觀十二因緣品〉以顯正 (p.509)

本論重於勝義，又因為出於小乘毘曇盛行的時代，所以略有、詳空。如不讀《阿含》，不明毘曇，依稀<sup>9</sup>髣佛<sup>10</sup>的研究本論，不免起誤會，或有忽略法住智的危險。也就因此，本品特別的說明它。(本論愈到後面，顯正的漸多，也可說戲論漸除，才有正義可說)。

### (參)略談「緣起與緣生」與「抉擇正確的緣起因果觀」 (pp.509-514)

未說頌文前，關於緣起，略談兩點：

#### 一、「緣起與緣生」<sup>11</sup> (pp.509-512)

中，於(現實身心)蘊、界、處如實知，厭、離欲、滅，而得「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」的解脫智。雖沒有根本定，沒有五通，但生死已究竟解脫，這是以慧得解脫的一類。

2、涅槃智知：或是慧解脫者的末「後知涅槃」；也有生前得見法涅槃，能現證知涅槃，這是得三明、六通的，名為(定慧)俱解脫的大阿羅漢。

雖有二類不同，但生死的究竟解脫，是一樣的；而且都是「先知法住，後知涅槃」的。

<sup>7</sup> 《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)

<sup>8</sup> 恍然：1.猶忽然。2.猛然領悟貌。(《漢語大詞典》(七)，p.519)

<sup>9</sup> 依稀：亦作“依希”。亦作“依倚”。1.隱約，不清晰。3.少許，微少。(《漢語大詞典》(一)，p.1352)

<sup>10</sup> (1)按：「髣佛」又作「彷彿」。

(2)彷彿：1.依稀，不甚真切。(《漢語大詞典》(三)，p.927)

<sup>11</sup> 印順法師，《佛法概論》，第十一章，第二節〈緣起的流轉與還滅〉，pp.151-152：

依緣起而成的生死相續，佛曾說了「緣起」與「緣生」。佛說緣起與緣生時，都即是「此有故彼有，此生故彼生，謂緣無明有行」等。這二者的差別，向來成為難題。

緣起與緣生的內容相同，為什麼說為二名？

這二者的意思，是多少不同的。緣起是動詞；緣生是被動詞的過去格，即被生而已生的。所以緣起可解說為「為緣能起」；緣生可解說為「緣所已生」。這二者顯有因果關係，但不單是事象的因果，佛說緣起時，加了「此法常住、法住法界」的形容詞，所以緣起是因果的必然理則，緣生是因果中的具體事象。

現實所知的一切，是緣生法；這緣生法中所有必然的因果理則，才是緣起法。

緣起與緣生，即理與事。緣生說明了果從因生；對緣生而說緣起，說明緣生事相所以因果相生，秩然不亂的必然理則，緣生即依於緣起而成。

**（一）緣起與緣生都說「此有故彼有，此生故彼生」（pp.509-510）**

一、十二支因果生滅，經中說有兩種：一是緣起，一是緣生。這二種，都是說的『此有故彼有，此生故彼生，無明緣行，乃至純大苦聚集』<sup>12</sup>等。

**（二）緣起與緣生之差別，有兩種說法（p.510）**

對此兩者的差別，一般的學派，是向兩方發展的：

**1、大眾分別說系：緣生——因果事相；緣起——常住無為（p.510）**

**（1）大眾分別說系之看法（p.510）**

大眾分別說系<sup>13</sup>，以緣生法為因果事相，以緣起法為常住無為，是因果鉤鎖的必然理則，不是指惑業苦的本身。好像是離了生滅的現象外，另有一常住不變的法則。

**（2）印順法師評（p.510）**

說緣起是無為，這是錯的，但也有他的特見：一切因果相生，都依必然的法則而發現，不是隨便亂起的。這如造房子，先由工程師設計繪一模形，後依這模形去

<sup>12</sup>（1）《雜阿含經》卷12（296經）：

爾時，世尊告諸比丘：「我今當說因緣法及緣生法。

云何為因緣法？謂此有故彼有，謂緣無明行，緣行識，乃至如是如是純大苦聚集。

云何緣生法？謂無明、行。若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界，彼如來自所覺知，成等正覺，為人演說，開示顯發，謂緣無明有行，乃至緣生有老死。若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界，彼如來自覺知，成等正覺，為人演說，開示顯發，謂緣生故，有老、病、死、憂、悲、惱、苦。此等諸法，法住、法空、法如、法爾，法不離如，法不異如，審諦真實、不顛倒。如是隨順緣起，是名緣生法。謂無明、行、識、名色、六入處、觸、受、愛、取、有、生、老、病、死、憂、悲、惱、苦，是名緣生法。」

（大正2，84b13-26）

（2）《阿毘達磨法蘊足論》卷11〈21緣起品〉（大正26，505a10-27）：

引契經云：一時薄伽梵，在室羅筏住逝多林給孤獨園。爾時，世尊告苾芻眾：「吾當為汝宣說緣起、緣已生法，汝應諦聽，極善作意。

云何緣起？謂依此有彼有，此生故彼生，謂無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六處，六處緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死，發生愁、歎、苦、憂、擾、惱，如是便集純大苦蘊，苾芻當知。生緣老死，若佛出世、若不出世，如是緣起，法住、法界，一切如來自自然通達等覺宣說施設建立，分別開示，令其顯了，謂生緣老死，如是乃至無明緣行，應知亦爾。此中所有法性、法定、法理、法趣，是真、是實、是諦、是如，非妄非虛，非倒非異，是名緣起。

云何名為緣已生法？謂無明、行、識、名色、六處、觸、受、愛、取、有、生、老死，是名為緣已生法。苾芻當知，老死是無常，是有為，是所造作，是緣已生，盡法，沒法，離法，滅法；生、有、取、愛、受、觸、六處、名色、識、行、無明亦爾。」

（3）《瑜伽師地論》卷10：

云何緣起？云何緣生？謂諸行生起法性是名緣起，即彼生已說名緣生。（大正30，325c10-12）

<sup>13</sup>《阿毘達磨大毘婆沙論》卷23：

或復有執：「緣起是無為。」如分別論者。

問：彼因何故，作如是執？

答：彼因經故，謂契經說：「如來出世，若不出世，法住、法性。佛自等覺，為他開示，乃至廣說。」故知緣起是無為法。

為止彼宗，顯示緣起是有為法，墮三世故。無無為法墮在三世。（大正27，116c4-10）

建築。所以，在因果的現象上，見到有這樣的因，生這樣的果，秩然<sup>14</sup>不亂，可見因果現象中，有一決定而必然的理則，所以不得不這樣。

緣生法是因果的事實、現象，它是有變異的，這是理事義。

**2、說一切有部：緣起——因；緣生——果** (p.510)

說一切有部，不承認緣起是無為說，主張為緣能起的因叫緣起，從緣而生的果叫緣生。如無明起行，有行就決定有無明；……生緣老死，有老死決定從生而來。不可說有行而不從無明來，無明與行有因果的決定性。緣起為因，緣生為果<sup>15</sup>，這是二者的不同。

**(三) 釋尊本意** (p.510)

然釋尊的本意，似乎是在此兩大思想的中間。緣起是為因能生的條理化。<sup>16</sup>

<sup>14</sup> 秩然：秩序井然，整飭貌。《漢語大詞典》(八)，p.71)

<sup>15</sup> (1)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 23：

如契經說，彼告苾芻：「吾當為汝說緣起法及緣已生法。」

問：緣起法與緣已生法差別云何？

有作是言：無有差別。所以者何？《品類足論》作如是言：「云何緣起法？謂一切有為法。云何緣已生法？謂一切有為法。」故知此二，無有差別。

有餘師說：亦有差別，謂名即差別。此名緣起法，彼名緣已生法故。

復次，因名緣起法，果名緣已生法。如因、果，如是能作、所作，能成、所成，能生、所生，能轉、所轉，能起、所起，能引、所引，能續、所續，能相、所相，能取、所取，應知亦爾。……(大正 27, 118a24-b5)

(2)「緣起與緣生之差別」，詳見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 23 (大正 27, 118a24-c5)。

<sup>16</sup> 印順法師，《性空學探源》，第三章，第三節〈終歸於空〉，pp.215-217：

《阿含經》中明緣起與緣生的差別，說緣起法是「法性、法住、法界安立」。

說一切有部偏重在具體事實因果上立論，所以解釋為緣起是因、緣生是果。直到大乘唯識學，還是承襲這一思想，如《攝論》所知依說緣起、所知相說緣生，所說雖與有部有所不同，卻都同是在具體因果事實上說明的。

但，其他學派卻有著不同的看法，如《婆沙》卷二三說：「有執緣起是無為，如分別論者。」其他如《異部宗輪論》說大眾、一說、說出世、雞胤四部同計的九種無為中有緣起支性無為；南傳謂化地部、東山住部皆計緣起是無為。(《論事》六品二章。又漢譯《宗輪論》化地部執的九種無為中也有緣起支性無為，它也是分別論者之一)。所以這思想是大眾與分別說系的共義。《大毘婆沙論》只提到分別論者，或者表示著這思想是分別說系首倡的。他們說緣起是無為的理由，如《俱舍論》卷九說：「有說緣起是無為法，以契經言：如來出世、若不出世，如是緣起法性常住。」

這是《阿含經》上的聖教根據。他們的見解；緣起與緣生是理與事的關係(不同有部說的因與果的關係)。

緣起是理則，理則是常住不生滅的，可說是哲學的。

緣生是事相，事相是生滅無常的，可說是常識或科學的。

因與果都是在緣生事相上說的；緣起是貫通這因果事相的必然理則。

說一切有者重在具體事實，大眾分別說者重在統一理性。

按諸根本教典，二者是各得一體。

若如大眾等所說的離因果事實外別有一種理性，這當然不當，難怪俱舍論主的抨擊。

但若單只看到各各差別事實的一面，也是不大夠的；若無統一的必然理性，現在的此因生此



**（四）《中論》之緣起觀：不於緣生之外另求緣起，從因果事相悟解因果理則**（pp.510-512）

本論對緣起真義的闡述，把緣起、緣生合一，在此緣起與緣生上，說一切畢竟空。<sup>17</sup>這可見，龍樹的緣起思想，在因果生滅的見地，接近上座系；<sup>18</sup>龍樹學說到法相，也大都採取古典的毘曇，也有採取經部的。<sup>19</sup>

在因上了解緣起的因，必然生緣生的果；

在果上了解緣生的果，必然為緣起的所生。

有無明，所以有行，有行也決定有無明。現在這樣，溯<sup>20</sup>之於過去，推之於未來，也是這樣。個人是這樣，旁及於他人，推究到一切眾生，無不是這樣。

從具體的事實觀察，發現因果的必然性，必然是這樣，並非另有一無為常住的東西。不離緣生外，另求緣起；有果即有因<sup>21</sup>，有事就有理<sup>22</sup>（不過，對理則性，有部等稍

---

果，何以見得將來的此因也必生此果呢？

所以，佛說的理則性是不離具體因果事實，而又是貫通於一切具體因果事實上的普遍必然性。

<sup>17</sup>（1）印順法師，《佛法概論》，第十章，第二節〈因緣的類別〉，pp.143-144：

三、有依空立：這更深刻了。果從因生的事象，及事待理成的必然理則，都是存在的，即是「有」的。凡是存在的，必須依空而立。這是說：不管是存在的事物也好，理則也好，都必依否定實在性的本性而成立。這等於說：如不是非存在的，即不能成為存在的。試作淺顯的譬喻：如造一間房子，房子即是存在的。但房子的存在，要從種種的——木、石、瓦、匠人等因緣合成，這是果從因生。

房子有成為房子的基本原則，如違反這房屋的原則，即不能成為房子，這就是事待理成。

房子必依空間而建立，如此處已有房子，那就不能在同一空間再建一所房子，這譬如有依空立。又如凡是有的，起初必是沒有的，所以能從眾緣和合而現起為有；有了，終究也必歸於無。房子在本無今有、已有還無的過程中，就可見當房子存在時，也僅是和合相續的假在，當下即不離存在的否定——空。如離卻非存在，房子有它的真實自體，那就不會從因緣生，不會有這從無而有、已有還無的現象。這樣，從因果現象，一步步的向深處觀察，就發見這最徹底、最究竟的因緣論。

（2）印順法師，《中觀今論》，第五章，第一節〈緣起〉，p.63：

三、自性的空寂性：從緣起果的作用，有相關的因待性，有序列的必然性。此因待與必然，不但是如此相生，也如此還滅。如進一層考察，一切法的如此生滅，如此次第，無不由於眾緣。那麼，此有無生滅的一切法，即沒有自體，即非自己如此的。這即能從如此生滅次第中，悟入此是即空的諸行，並非是實有實無、實生實滅的。彼此因待，前後必然，世間的因果幻網，似乎有跡可尋，而自性空寂，因果幻網即當體絕待，了無蹤跡。所以說：緣起是「宛然有而畢竟空，畢竟空而宛然有」。

<sup>18</sup>（1）參見《大智度論》卷5〈1序品〉（大正25，100b12-c3）。

（2）印順法師，《空之探究》，第四章，第三節〈《中論》之中心思想〉，p.222。

緣起與緣生，都是有為法，差別在：緣起約因性說，緣生約果法說。緣起是有為，在世俗的說明中，龍樹論顯然是與說一切有部相同的。

<sup>19</sup>參見印順法師，《永光集》〈《大智度論》之作者及其翻譯〉，第二節，第一項〈《大智度論》與說一切有部〉，pp.38-49。

<sup>20</sup>（1）溯（ㄌㄨˇㄨㄥˋ）：同“泝”。（《漢語大詞典》（六），p.39）

（2）泝（ㄌㄨˇㄨㄥˋ）：亦作“溯”。3.追溯，推求。（《漢語大詞典》（五），p.1086）

<sup>21</sup>印順導師，《佛法概論》，第十章，第二節〈因緣的類別〉，pp.141-142：

一、果從因生：現實存在的事物，決不會自己如此，必須從因而生，對因果名果。在一定的條件和合下，才有「法」的生起，這是佛法的基本觀念，也就依此對治無因或邪因論。如見一

忽略)。有因就有果，所以說：『此有故彼有。』<sup>23</sup>這成了普遍的公理，不容有所變更的。『若佛出世，若不出世，法住法位』<sup>24</sup>。假使知此而不知彼，這是沒有用的。

如豆子能生芽，愚癡無知的人，只見這根芽是從這顆豆生的；不知道一切的黃豆，在某種條件和合下，只要它生性沒有被損，都是可以生芽的。

聰慧有智的人，就能知道這遍通的理則性。得到這智慧，才能成立智識，發生力量。

佛法的**悟解緣起**，也是如此，是從**因果事實**而悟解**因果理則**的。

## 二、抉擇正確的緣起因果觀 (pp.512-514)

### (一) 唯識家：一一自性的親因，生一一自性的親果 (p.512)

二、佛說**緣起因果**，不同後代學者所說的：一一法各有親因緣，如意識現行，由意識的種子生，種子是它的親因緣；沒有這親因緣的種子，現行的意識就不得生。<sup>25</sup>

### (二) 世尊的緣起觀——和合相續的因果觀 (p.512)

果樹，即知必由種子、肥料、水分、溫度等種種關係，此樹才能長成開花結果，決不是從空而生，也不是從別的草木金石生。不從**無因生**，不從**邪因生**，這即是**因緣生**。因緣是很複雜的，其中有主要的，或次要的，必須由種種因緣和合，才能產生某一現象。佛法依此因緣論的立場，所以偶然而有的無因論，不能成立。

<sup>22</sup> 印順法師，《佛法概論》，第十章，第二節〈因緣的類別〉，pp.142-143：

二、**事待理成**：這比上一層要深刻些。**現實的一切事象**，固然是因果，但在因果裡，有它更**深刻普遍的理性**。為什麼從某因必生出某果？這必有某某必然生某的理則。世間的一切，都循著這必然的理則而成立，這是屬於哲學的。佛法不稱此必然的理則為理性，名之為「法」。經中說：「若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界。」（《雜含》卷一二·二九六經）這**本然的、必然的、普遍的理則**，為**因果現象所不可違反的**。

舉一明白的例子，「生緣死」，這**有生必然有死**，即是**本然的、必然的、普遍的原理**。生者必死，這不是說生下來立刻就死，有的長經八萬大劫，有的朝生暮死，或者更短命，但壽命雖有久暫，生者必死的原則，誰也逃不了。為什麼一定要死？就因為他出生。既然生了，就不能不死。儘管生了以後，活幾天，活幾年，幾百年，就是幾千萬年而暫時不死；儘管在果從因生的事象方面，各各生得不同，死得不同；但此人彼人，此地彼地，此時彼時，**凡是有生的，都必終歸於死**。這是一切時、地、人的**共同理則**。若無此必然的理則，那麼這人死，那人或者可以不死；前人死，後人或可不死；未來事即無法確定其必然如此，即不能建立必然的因果關係。

一切**因果事象**的所以必然如此，都有它的**必然性**，可說一切事象都是依照這**必然的理則**而生滅、成壞。這**必然的理則**，是**事象所依以成立的**，也即是**因緣**。

<sup>23</sup> 《雜阿含經》卷 12 (296 經) (大正 2, 84b14)。

<sup>24</sup> 《雜阿含經》卷 12 (296 經) (大正 2, 84b16-17)。

<sup>25</sup> 印順法師，《以佛法研究佛法》〈十、如來藏之研究〉，pp.326-327：

唯識家說，**無漏清淨法的生起**，是**從無漏種子來的**，無漏種子具足一切諸法，所以一切法是**各有其因的**，不能說都由般若而來。般若的無漏種子，只能生清淨的般若，並不能生其它的無漏清淨法。

**雜染法的生起**，是由有漏的雜染種子所引生，所以一切雜染法，也各有其種子的，如貪、瞋、癡等不善法，各各有其種子，並非都由無明而有。比如農夫種穀，必要有生長穀子的種——親因，如無親因的穀種，儘管客觀條件如何具備，也無穀子可收穫。這樣，一切的不清淨法，一定有其不清淨的種子，而這便是惑、業、苦——三雜染法的親因緣，**無明祇是助它發生作用而已**。

**1、總標：從生命前後的相續上，看出一一階段間的依存性**（p.512）

佛的緣起觀，是和合相續的因果觀。以深刻的智慧，洞觀有情生死流轉，發現它有必然的前後階段。

譬如生是一階段，生以後就有老、有病、有死，老、病、死也是某一階段的現象。此老、病、死，是產生以後的必然結果，所以說：生緣老死。

無明是一階段，造作行業是一階段。所以造成感後有的行業，因為無明，這是無明引起的結果。

如來在生命前後的連續上，看出它一一階段間的依存性；所以在生命發展的過程中，建立十二緣起的因果。

**2、斥剎那緣起說**（p.512）

有說：一念心中具十二緣起<sup>26</sup>，這簡直毫無意義。

**3、十二緣起每一階段都是約主因而說，並非自性獨存**（pp.512-513）

有部的分位緣起，就是約階段講的。

以生命各階段，成立緣起的因果，這等於講社會史觀的，分奴隸時代、封建時代、資本主義時代、民主主義時代。

又如分人與獸鬥爭時代、人與人鬥爭時代、人與自然鬥爭時代。

無明發生主動作用的時候，是無明的階段；由無明踏上行的階段，就是以行為為主要者了。所以，每一階段，不是自性獨存的，無明不僅是一無明，行也不單是一個行，它都是有五蘊的。這以某一支為某一階段主流的緣起觀，足以代表佛陀的緣起觀。

**4、無明與愛是生死流轉的主要動力，不過無明與愛也是無自性，不能獨存**（p.513）

那些實有自性的學者，那裡能同情這和合相續的因果觀。他們要一一自性的親因，生一一自性的親果。在佛教中，這一思想，一天天的晦昧<sup>27</sup>了。

如三民主義說：民生為社會歷史的中心；共產主義說：經濟為社會歷史的中心。這解決了，一切都能解決了；一切是依存於它，因它的變動而變動的。

<sup>26</sup>（1）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 23：

尊者設摩達多說曰：「一剎那頃有十二支，如起貪心害眾生命，此相應癡是無明，此相應思是行，此相應心是識，起有表業必有俱時名色，諸根共相伴助即是名色及與六處，此相應觸是觸，此相應受是受，貪即是愛，即此相應諸纏是取，所起身語二業是有，如是諸法起即是生，熟變是老，滅壞是死，瞋癡心殺有十一支無愛支故。」（大正 27，118c7-15）

（2）印順法師，《印度佛教思想史》，第六章，第一節〈說一切有部〉，p.191：

剎那（kṣaṇa）緣起：與迦旃延尼子同時的寂授——設摩達多（Śarmadatta）所說。一剎那中，有無明、行……老死等十二支。一剎那中，與一念中相近。

<sup>27</sup> 晦昧：3.隱晦不明，模糊不清。（《漢語大詞典》（五），p.740）

佛觀無限生命發展的動力，是以無明及愛為根本的；這解決了，生死苦痛一切也就解決。也是在一一切複雜的原因中，抉出主因的意見。不過佛法是無自性的，無明與愛，也不能獨存；不過它起著主動的作用罷了！

**5、釋疑：十二緣起各階段都是五蘊，為何別說十二支** (p.513)

或以為前後各階段，既都是五蘊，為什麼說無明支、行支、……生支、老病死支呢？<sup>28</sup>

這是約主力說的。如手工業時代、機器工業時代的分劃，不是說：在這某一時代中，即沒有其他的，也只是說這一時代的社會中，是以某一業為**主流**、為**特徵**的。

**(三) 結說** (pp.513-514)

所以**佛陀的緣起觀**，是**組織的**，不是獨立的；是**階段的**，不是同時的。這點，我們應該知道。

**(肆) 緣起的流轉與還滅** (pp.514-515)

**一、總說：生死與涅槃都建立在緣起法上** (p.514)

緣起有**流轉觀**，有**還滅觀**。前者是說苦的集，後者是說苦的滅，也就是生死與涅槃的兩向。佛說的生死與涅槃，都建立在緣起法上。

因果的存在，是**此有故彼有**；因果相生，是**此生故彼生**；無明緣行，行緣識，識緣名色，……生緣老死，如是純大苦聚集，這是**緣起的流轉律**。

反之，無無明就無行，無行就無識，……如是純大苦聚滅，這是**此無故彼無、此滅故彼滅的緣起還滅律**。

**二、別釋**

**(一) 還滅律：生死依因緣而有，正觀緣起自性本空，即能離生死得解脫** (pp.514-515)

生死苦痛，是否能了<sup>29</sup>？它是緣起的，所以可了。緣起，是依此而有彼的，就是無自性，也就是意味它不能單獨存在。不能單獨存在而此有故彼有的，是生滅法。它不但是可滅的，而且一切都是**從生而歸向到滅無**的。

**一般人**走到滅的盡頭，又轉向生；滅了又生，生了又滅，生生滅滅，無有止境的兜著循環的圈子。

**聖者**到了滅，就入於寂滅，止息於此，不復再生了。

如造的房屋，壞了又修，修了又壞，自然能維持長久。假使壞了不修，不是就滅盡無餘了嗎？

生死的存在，只依因緣而存在的；約它的本質說，本不是有自體存在的。假使自體存在，怎麼可以說依緣？所以，依緣的一切法，**自性本無，現象是有、是生**。

不但現象的內在，自己否定自己，含有滅與無；而它的本身，本是非有、不生的。

<sup>28</sup> 《阿毘達磨俱舍論》卷9〈3分別世品〉：

若支支中皆具五蘊，何緣但立無明等名？

以諸位中無明最勝，故**就勝立無明等名**。謂若位中無明最勝，此位五蘊總名無明；乃至位中老死最勝，此位五蘊總名老死。故**體雖總，名別無失**。(大正29, 48c22-26)

<sup>29</sup> 了(ㄌㄨㄛˇ)：3.完畢，結束。(《漢語大詞典》(一)，p.721)

所以此無彼無，此滅彼滅，不是毀有的成無、成滅，是本來無、本來滅，還它個本來如此。

依緣起建立因果，也就依緣起成立一切法自性本空。知此，就得離生死而解脫了。

## （二）流轉律（pp.515-516）

### 1、流轉律的基本原則：此有故彼有，此生故彼生（p.515）

緣起流轉律的基本原則，是此有故彼有，此生故彼生。

分位緣起，是敘述緣起流轉中的過程。

不過像有部那樣講，識為入胎最初的一念；名色是身心漸發育的階位；六入是六根具足將出胎的階位；出胎後，在二、三歲的時候，不能識別事物是觸；能了苦樂的差別，到六、七歲時是受；……未來世受生是生；未來世老死，是老死；<sup>30</sup>這未免機械一點。

### 2、生命流轉歷程的緣起支數<sup>31</sup>（pp.515-516）

#### （1）總括說有三支（無明、行、識）（pp.515-516）

從佛的緣起本義看：無明、行、識的三支，是總括的。

經中說：『一切眾生無明所覆，愛結所繫，感得有識之身。』<sup>32</sup>即指出生命的三大歷程。

有的經中說：『業、愛及無明，能集後世陰。』<sup>33</sup>行是行業，但在實際的行動中，

<sup>30</sup> 《阿毘達磨俱舍論》卷9〈3分別世品〉：

於宿生中諸煩惱位至今果熟總謂無明，彼與無明俱時行故，由無明力彼現行故，如說王行，非無導，從王俱勝故總謂王行。於宿生中福等業位至今果熟總得行名。初句位言流至老死。於母胎等正結生時一剎那位五蘊名識。結生識後六處生前，中間諸位總稱名色。此中應說四處生前而言六者據滿立故。眼等已生，至根境識未和合位得六處名。已至三和，未了三受，因差別位總名為觸。已了三受，因差別相未起婬貪，此位名受。貪妙資具婬愛現行未廣追求此位名愛。為得種種上妙境界周遍馳求，此位名取。因馳求故，積集能牽當有果業此位名有。由是業力從此捨命正結當有此位名生。當有生支，即如今識生剎那後漸增乃至當來受位，總名老死。（大正29，48b20-c7）

<sup>31</sup> 參見印順法師，《唯識學探源》，第一章，第三節〈緣起的解釋〉，pp.9-27。

<sup>32</sup> （1）《雜阿含經》卷12（294經）：

愚癡無聞凡夫，無明覆，愛緣繫，得此識身。（大正2，83c24-25）

（2）《雜阿含經》卷10（266經）：

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2，69b5-7）

（3）《中阿含經》卷58〈3瞞利多品〉（211經）《大拘絺羅經》：

愚癡凡夫無知、不多聞，無明所覆，愛結所繫，不見善知識、不知聖法、不御聖法，是謂生當來有。（大正1，791a16-18）

（4）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷16：

如契經說：「無明所覆，愛結所繫，愚夫感得有識之身。」（大正27，78a23-24）

<sup>33</sup> （1）《雜阿含經》卷13（307經）：

諸業、愛、無明，因積他世陰。（大正2，88b9）

（2）《阿毘達磨俱舍論》卷22〈6分別賢聖品〉：

如薄伽梵伽他中言：「業、愛及無明，為因招後行；令諸有相續，名補特伽羅。」（大正

也可含攝在愛取的煩惱中。此三者<sup>34</sup>，一是理智的認識錯誤；一是意志的生存競爭；有此二因，<sup>35</sup>就招感心識為導的生死了。如來敘述緣起，不外這三者的說明。

**(2) 詳細說有五支、十支、十二支** (p.516)

說到詳細的過程，有從愛、取、有、生、老死的逐物流轉觀<sup>36</sup>；有從識到愛的觸境繫心觀<sup>37</sup>。

合為一十二緣起，依十二緣起建立三世因果：

無明、行，是過去的因；

識、名色、六入、觸、受，是現在的果；

愛、取、有，是現在的因；

生、老死，是未來的果。

假使講二世因果，

過去與現在的，只從無明到識三支就可以了；<sup>38</sup>

現在與未來的，只從愛到老死的五支，也就可以；<sup>39</sup>無須說十二緣起。

經三世的歷程，這才要說它。

其實，基本原則，還是上面說的三大歷程<sup>40</sup>。也有配為惑、業、苦三雜染的。<sup>41</sup>

**貳、正論** (pp.516-531)

**※觀世間滅道**

**※正觀緣起**

**(壹) 緣起流轉律** (pp.516-529)

**一、無明緣行——釋第1頌前半頌**<sup>42</sup> (pp.516-518)

[01ab] 眾生癡所覆，為<sup>43</sup>後起三行。<sup>44</sup>

29, 116a12-15)

<sup>34</sup> 案：「三者」，指無明、行、識。理智的認識錯誤是指「無明」，意志的生存競爭是指「行」。

<sup>35</sup> 案：「二因」，指無明、行。

<sup>36</sup> 印順法師，《唯識學探源》，第一章，第三節〈緣起的解釋〉，pp.11-12：

釋尊依愛、取、有、生、老病死五支，說明逐物流轉與生死相續的連繫。這對於因集感苦的緣起觀，可說已徹底的發揮了。其他的十支說，十二支說，只是進一步的去探索逐物流轉的理由。

<sup>37</sup> 印順法師，《唯識學探源》，第一章，第三節〈緣起的解釋〉，p.15：

有時釋尊依識緣名色乃至生緣老死的十支說，說明緣起。十支說的要義，是在逐物流轉的基礎上，進一步的說明觸境繫心的過程。這又可以分為兩類：一、依胎生學為前提，二、依認識論為前提。

<sup>38</sup> 案：無明、行屬於過去，識屬於現在。

<sup>39</sup> 案：愛、取、有屬於現在，生、老死屬於未來。

<sup>40</sup> 三大歷程：無明、行、識。

<sup>41</sup> 案：「無明、行、識」，分別配對「惑、業、苦」。

<sup>42</sup> 《中論》卷4〈26 觀十二因緣品〉(青目釋)：

問曰：汝以摩訶衍說第一義道，我今欲聞說聲聞法入第一義道。

答曰：眾生癡所覆，為後起三行。……

凡夫為無明所盲故，以身口意業，為後身起六趣諸行。(大正 30, 36b18-c9)

**（一）釋「無明」**（p.517）

一切「眾生」，為愚「癡所覆」蔽，愚癡就是無明。

無明是無知，對諸法真理，不能正確顯了；真智的不能生起，就由它的覆蔽。這祇是指眾生的認識不正確，把它看作生死的根源，還未發展到實際事行上去。

這無明支中，也包括和合的五蘊身，約他不了因果、善惡、三寶、四諦種種事理，產生種種錯誤的認識，才特名為無明。並非無明能離一切而存在。

無明中最主要的，是不了緣起的性空。

不了無自性空，就是非法實有的妄執。

不了緣起，就不了知善惡因果的事相。

事理都不明白，實為生死的根源。此無明即不見非法性空的妄執，是煩惱障。

**（二）為後有造三種行**（p.517）

因無明的蒙昧，不能解脫愛結，反而執常、執樂、執我、執淨，引發種種愛欲。

在生命永續的要求下，「為後」有生命，生「起」愛、取相應的「三」業「行」為。三行，經說身業行、口業行、意業行<sup>45</sup>；或罪行、福行、不動行<sup>46</sup>。

<sup>43</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷4〈26觀十二因緣品〉（《藏要》4，67a，n.4）：番、梵作「有故」。

<sup>44</sup> （1）《中論》卷4〈26觀十二因緣品〉：

眾生癡所覆，為後起三行；以起是行故，隨行墮<sup>\*</sup>六趣。（大正30，36b20-21）

※墮=入【宋】【元】【明】【聖】。（大正30，36，n.5）

（2）《般若燈論釋》卷15〈26觀世諦緣起品〉：

無明之所覆，造作彼三種；後有諸行業，由此往諸趣。（大正30，131b21-22）

（3）《大乘中觀釋論》卷17〈26觀夢幻品〉：

眾生無明覆，後復起三行；由三行造業，生人等諸趣。（高麗藏41，168c13-14）

（4）月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.864：

punarbhavāya saṃskārānavidyānivṛtastridhā /

abhisamskurute yāṃstairgatim gacchati karmabhiḥ //

およそ、「無明」（根原的無知）に覆われた者は、再生（輪廻）に導く三種の諸「行」（形成するはたらき）を、みずからなすとげ、それらのもろもろの行為（業）によって、〔かれは〕、生存の場所（趣）におもむく。

<sup>45</sup> （1）《雜阿含經》卷14（355經）：

云何行覺知？謂三行：身行、口行、意行。（大正2，99c13-14）

（2）《中阿含經》卷7（29經）《大拘絺羅經》：

謂有三行：身行、口行、意行。（大正1，464a28-29）

（3）另參見《雜阿含經》卷21（368經）（大正2，150a22）；《增壹阿含經》卷51〈52大愛道般涅槃品〉（7）（大正2，827b3-4）。

<sup>46</sup> （1）《十住經》卷3〈6現前地〉：

諸凡夫人，愚癡所盲貪著於我，常樂求有，恒隨邪念，行邪妄道，習起三行——罪行、福行、不動行。（大正10，514b29-c2）。

（2）《大智度論》卷88〈78四攝品〉：

是人若不信罪福，起三種不善業；若信罪福，起三種善業。善、不善、不動：善名欲界中善法，喜樂果報；不善名憂悲苦惱果報；不動名生色、無色界因緣業。（大正25，

**〔三〕凡聖行業之差別** (pp.517-518)

無明是知見的不正，行是意志的推動。由不正的知見發展下去，生存意志就以自我為中心出發，造作一切行業。無論你是好的、不好的，永遠是繫縛。

佛菩薩所有業行，因事理的真知灼見<sup>47</sup>，不生起貪染，不為盲目意志所策動<sup>48</sup>，不為自我而造作，所以一切是純潔的，不感受生死。

**二、行緣識** (pp.518-519)

〔01cd〕以起是行故，隨行入六趣<sup>49</sup>。

〔02ab〕以諸行因緣，識受六道身。<sup>50</sup>

**〔一〕依行業而往生六趣——釋第 1 頌後半**<sup>51</sup> (p.518)

681b14-18)

(3) 《阿毘達磨俱舍論》卷 15 〈4 分別業品〉：

又經中說：「業有三種：福、非福等。」其相云何？頌曰：

**福非福不動，欲善業名福，不善名非福，上界善不動。約自地處所，業、果無動故。**

論曰：欲界善業說名為福，招可愛果益有情故。

諸不善業說名非福，招非愛果損有情故。

**上二界善說名不動。**

豈不世尊說下三定皆名「有動」？

聖說此中有尋伺等名為「動」故，由下三定有尋伺等災患未息故立「動」名。

《不動經》中據能感得不動異熟，說名「不動」。

如何有動定招無動異熟？

雖此定中有災患動，而業對果非如欲界有動轉故立不動名。

謂欲界中餘趣處業，由別緣力，異趣處受，以或有業能感外內財、位、形、量、色、力、樂等，於天等中此業應熟，由別緣力所引轉故，於人等中此業便熟。

**色、無色界餘地處業，無容轉令異地處受；業、果處定，立「不動」名。**(大正 29, 80c29-81a18)

(4) 《瑜伽師地論》卷 93：

由福業故，生於欲界人、天兩趣；由罪業故，生惡趣中；由不動業，生色、無色。(大正 30, 828a3-4)

<sup>47</sup> 真知灼見：1.真正知道，確實看見。2.亦作“真知卓見”。謂正確而深刻的認識和高明的見解。(《漢語大詞典》(二)，p.143)

<sup>48</sup> 策動：1.謀劃發動，謀劃鼓動。2.鞭策驅使。(《漢語大詞典》(八)，p.1146)

<sup>49</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷 4 〈26 觀十二因緣品〉(《藏要》4, 67a, n.5)：

番、梵云：「隨業往諸趣。」

<sup>50</sup> (1) 《中論》卷 4 〈26 觀十二因緣品〉：

以諸行因緣，識受六道身；以有識著故，增長於名色。(大正 30, 36b22-23)

(2) 《般若燈論釋》卷 15 〈26 觀世諦緣起品〉：

以諸行因緣，識託於諸趣；識相續託已，爾時名色起。(大正 30, 131c3-4)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 17 〈26 觀夢幻品〉：

以行為因故，而取著於識；由著彼識故，增長於名色。(高麗藏 41, 168c18-19)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.866：

vijñānaṃ saṃniviśate saṃskārapratyayaṃ gatau /  
saṃniviṣṭe 'tha vijñāne nāmarūpaṃ niścicyate //

〔諸〕「行」を縁とする「識」(識別するはたらき)が，趣(生存の場所)に入る。そして「識」が〔趣に〕入ったときに，「名色」(名称と，いろ・かたちあるもの)(心ともの)が現われる。



由身、口、意的三業，「起」造罪、福、不動的諸「行」；「隨」著所造的諸「行」不同，「入」於天、人、阿修羅、旁生、餓鬼、地獄的「六趣」中。

是地獄的行業，就入於地獄趣；是餓鬼的行業，就入於餓鬼趣；……是天趣的行業，就入於天趣中。

龍樹說有六趣，這是順於犢子系的<sup>52</sup>；唯識家主張五趣，這是順於有部宗的<sup>53</sup>。<sup>54</sup>

**（二）隨行業因緣，識入六道身——釋第 2 頌前半**<sup>55</sup>（pp.518-519）

**1、釋頌義**（p.518）

因為「諸行」的「因緣」，就能感受六道的生死。為六道生死之前驅的，是識，所以說：「識受六道身。」

《解深密經》說：「於六趣生死，彼彼有情，墮彼彼有情眾中，或在卵生，或在胎生，或在濕生，或在化生，身分生起。於中最初一切種子心識成熟。……」<sup>56</sup>也就是這個意思。

**2、釋「識支」**（pp.518-519）

初入母胎的心識，也具有五蘊，不唯是精神的活動。沒有名色，入胎識是無從立足

<sup>51</sup> 《中論》卷 4〈26 觀十二因緣品〉（青目釋）：

以起是行故，隨行墮六趣。……

以身口意業，為後身起六趣諸行。（大正 30，36b21-c10）

<sup>52</sup> （1）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 2：

問：今此論宗與犢子部，何相關預而敘彼說？

答：為令疑者得決定故，謂彼與此所立義宗，雖多分同而有少異。謂彼部執：……立阿素洛為第六趣。（大正 27，8b17-25）

（2）《大智度論》卷 10〈1 序品〉：

說五道者是一切有部僧所說，婆蹉弗妬路部僧說有六道。（大正 25，135c22-24）

（3）另參見《大智度論》卷 30（大正 25，280a3-18）。

<sup>53</sup> （1）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 172：

五趣，謂奈落迦、傍生、鬼、人、天趣。

問：何故作此論？

答：為欲分別契經義故。如契經說：「五趣謂地獄趣乃至天趣。」契經雖作是說，而不廣分別；契經是此論所依根本，彼所不說者，今應分別，故作斯論。（大正 27，864c23-27）

（2）《瑜伽師地論》卷 50：

云何流轉依？謂四種識住及十二緣起。……由依此故，諸有情類於五趣生死隨順流轉。（大正 30，577a11-15）

<sup>54</sup> 參見郭忠生撰，〈六道與五道〉，《佛教思想的傳承與發展——印順法師九秩華誕祝壽文集》，民國 84 年 4 月，東大圖書公司，pp.137-168。

<sup>55</sup> 《中論》卷 4〈26 觀十二因緣品〉（青目釋）：

以諸行因緣，識受六道身。……

隨所起行\*有上、中、下，識入六趣隨行受身。（大正 30，36b22-c11）

※歐陽竟無編，《中論》卷 4〈26 觀十二因緣品〉（《藏要》4，67b，n.7）：

無畏原作「善、不善業」。

<sup>56</sup> 《解深密經》卷 1〈3 心意識相品〉：

廣慧當知！於六趣生死，彼彼有情，墮彼彼有情眾中，或在卵生、或在胎生、或在濕生、或在化生，身分生起。於中最初一切種子心識成熟，展轉和合，增長廣大。（大正 16，692b8-12）

的。

不過在新生命的最初發現上，有取識<sup>57</sup>的忽爾<sup>58</sup>現前，為新生命的開始，所以特名為識支。

### 3、性空者與唯識家對「識」的解說不同 (p.519)

這識是微細的心識？還是粗顯的心識？

龍樹在《大智度論》說有細心，這識支應該指微細心識。<sup>59</sup>

它與唯識家所說的阿賴耶相近，但此唯重視它的結生、相續、執取根身；至於阿賴耶的重於受熏、持種，那就非性空者所必要的了。

### 三、識緣名色——釋第2頌後半<sup>60</sup> (pp.519-520)

[02cd] 以有識著故，增長於名色。

#### (一) 識入諸趣，名色則增長 (p.519)

初生的心識，含有自我的生命愛，所以經中或稱之為『有取識』，本頌說是識著。

因「有」這「識著」入於母胎的關係，在母胎中，心色和合的有情，就漸漸的「增長」「名色」。這就是說：由入胎識執持父精母血而成為有生命的肉體——有機的生

<sup>57</sup> (1)《阿毘達磨發智論》卷20：

又世尊說：「苾芻當知，我說城主，即有取識。」(大正26, 1029c19)

(2)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷180：

心名城主，如契經說：「言城主者，即有取識。」由如是義故，但說心。(大正27, 903a11-12)

※參見《雜阿含經》卷43(1175經)：「城主者，謂識受陰。」(大正2, 316a3)

(3) 印順法師，《中觀論頌講記》，〈26 觀十二因緣品〉，p.519：

初生的心識，含有自我的生命愛，所以經中或稱之為「有取識」。

(4) 印順法師，《佛法概論》，第五章，第一節〈有情的延續〉，p.73：

識指「有取識」，即執取身心的，與染愛相應的識。識有維持生命延續、幫助身心發展的力量。「識緣名色」，為佛法中重要的教義，如《長含·大緣方便經》所說。經中佛對阿難說：人在最初託胎的時候，有「有取識」。父母和合時，有取識即攝赤白二滲，成為有機體的生命而展開。「若識不入母胎者，有名色否？答曰：無也。」此識的執取，直到死亡的前剎那，還不能暫離。假使一旦停止其執取的作用，一期生命即宣告結束，肉體即成為死屍。所以佛說：「阿難！我以是緣，知名色由識，緣識有名色。」有取識對於有情資益延續的力用，是何等的重要！

<sup>58</sup> 忽爾：1.忽然，突然。(《漢語大詞典》(七)，p.429)

<sup>59</sup> (1)《大智度論》卷5〈1序品〉：

從行生垢心，初身因，如犢子識母，自相識故，名為識。(大正25, 100b22-23)

(2)《大智度論》卷90〈80實際品〉：

若識不入胎，胎初則爛壞。「識」名中陰中五眾，是五眾細故，但名為「識」。若識不入而胎成者，如一切和合時，皆應成胎！

問曰：「識」何因緣故入胎？

答曰：「行」因緣。行即是過去三種業，業將識入胎。如風吹絕焰，空中而去，焰則依止於風；先世作人身時，然六識故，命終時業將識入胎。(大正25, 696b18-25)

<sup>60</sup> 《中論》卷4〈26 觀十二因緣品〉(青目釋)：

以有識著故，增長於名色。……

以識著因緣故名色集。(大正30, 36b23-c11)

物。

**（二）名色與識展轉相依**（pp.519-520）

如實的說，沒有識，名色就不能增長；沒有名色，識也不能繼續存在。

心色和合是名色支。名是受、想、行、識的四蘊，色是色蘊。

名中的識，是粗顯的六識，不是微細的細心。

所以經中說：『識緣名色，名色緣識。』<sup>61</sup>由識而名色增長，由名色而識得存，二者相依相存，如二束蘆，相依相持。

這名色與識互為緣起，不是某一階段是這樣，從生到老死都是這樣；缺少了任何一面，生命就要崩潰。就以我們現在來說：離了執持的心識，名色能不腐爛嗎？離了窟也似的名色，心識能繼續活動嗎？這都是不可能的。<sup>62</sup>

<sup>61</sup> 《雜阿含經》卷 12（288 經）：

名色為自作？為他作？為自他作？為非自他無因作？

答言：「尊者舍利弗！名色非自作，非他作，非自他作，非非自他作無因作，然彼名色緣識生。」

復問：「彼識為自作？為他作？為自他作？為非自非他無因作？」

答言：「尊者舍利弗！彼識非自作，非他作，非自他作，非非自他作無因作，然彼識緣名色生。」

尊者舍利弗復問尊者摩訶拘絺羅：「先言名色非自作，非他作，非自他作，非非自他作無因作，然彼名色緣識生，而今復言名色緣識，此義云何？」

尊者摩訶拘絺羅答言：「今當說譬，如智者因譬得解。譬如三蘆，立於空地，展轉相依而得豎立。若去其一，二亦不立；若去其二，一亦不立，展轉相依而得豎立。識緣名色，亦復如是，展轉相依而得生長。」（大正 2，81a22-b8）

<sup>62</sup> （1）印順法師，《唯識學探源》，第一章，第三節，第三項〈十支說的解說〉，pp.17-19：

識與名色，相依相緣而存在；《雜阿含經》（卷一二·二八八經），曾用束蘆的比喻，說明它的相互依存性：

「譬如三蘆立於空地，展轉相依而得豎立。若去其一，二亦不立；若去其二，一亦不立；展轉相依而得豎立。識緣名色，亦復如是，展轉相依而得生長。」

識與名色的相互依存關係，不是站在認識論的立場，說明有主觀才有客觀，有客觀才有主觀。依經文看來，釋尊的本意，是從探索認識活動的根源，觸發到生命相依相持而存在的見地。名色，確乎可以概括內外一切的物質與精神，概括認識的一切對象，但經中每每用它代表有情身心組織的全體。這正和五蘊一樣，它能總括一切有為法，經中卻又常把它解說為有情組織的要素。

名色既是有情身心組織的總名，當然要追問它從何而來？從父精母血的和合，漸漸發達到成人，其中主要的原因，不能不說是識。

識是初入母胎的識，因識的入胎，名色才能漸漸的增長、廣大起來。不但胎兒是這樣，就是出胎以後少年到成人，假使識一旦離身，我們的身心組織立刻要崩潰腐壞。這是很明顯的事實，所以說名色以識為緣。

再看這入胎識，倘使沒有名色作它的依託，識也不能相續存在（沒有離開物質的精神），也不能從生命的潛流（生前死後的生命），擱入現實的生命界。這不但初入胎是如此，就是少年、成人，也每每因身體的損害，使生命無法維持而中天，所以又說「名色緣識」。

這識與名色的相互關係，正像《大緣方便經》所啟示的：

「阿難！緣識有名色，此為何義？若識不入母胎者，有名色不？」答曰：「無也。」

「若識入胎不出者，有名色不？」答曰：「無也。」

〔三〕分位緣起中未談「名色與識展轉相依」之理由 (pp.520)

不過，此處約特殊的意義說，即是約階段說，在二十一天前叫「識」<sup>63</sup>，到三七日後叫「名色」。名色位，是向人形完成發展而未完成的階段。

了解緣起，一方面要知道它的共通性，一方面也要知道它的階段性。這是約階段說，所以分位緣起中，沒有說到識與名色的展轉相依。

四、名色緣六入——釋第3頌前半<sup>64</sup> (pp.520-521)

〔03ab〕名色增長故，因而生六入。<sup>65</sup>

「若識出胎，嬰孩壞敗，名色得增長不？」答曰：「無也。」

「阿難！若無識者，有名色不？」答曰：「無也。」

「阿難！我以是緣，知名色由識，緣識有名色。我所說者，義在於此。阿難！緣名色有識，此為何義？若識不住名色，則識無住處；若無住處，寧有生老病死憂悲苦惱不？」答曰：「無也。」

「阿難！若無名色，寧有識不？」答曰：「無也。」

「阿難！我以此緣，知識由名色，緣名色有識。我所說者，義在於此。」

(2) 參見印順法師，《佛法概論》，第十章，第一節〈緣起的定義與內容〉，p.150。

<sup>63</sup> 參見〔隋〕吉藏撰，《中觀論疏》卷10〈26 十二因緣品〉：

《大集經》：「七七日前屬識支。」

《智度論》云：「三七日屬識支。」(大正 42, 163b28-29)

<sup>64</sup> 《中論》卷4〈26 觀十二因緣品〉(青目釋)：

名色增長故，因而生六入。……

名色集故有六入。(大正 30, 36b24-c12)

<sup>65</sup> (1) 《中論》卷4〈26 觀十二因緣品〉：

名色增長故，因而生六入；情塵識和合，而<sup>\*</sup>生於六觸。(大正 30, 36b24-25)

※而=以【宋】【元】【明】。(大正 30, 36d, n.10)

(2) 《般若燈論釋》卷15〈26 觀世諦緣起品〉：

從於名色體，次第起六入；情塵等和合，而起於六觸。(大正 30, 132a24-25)

(3) 《大乘中觀釋論》卷17〈26 觀夢幻品〉：

由名色增故，而生於六處；六處隨起觸，所生如次說。(高麗藏 41, 168c23-24)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.868：

niṣikte nāmarūpe tu ṣaḍāyatanasambhavaḥ /

ṣaḍāyatanamāgamyā saṃsparśaḥ saṃpravartate //

そして「名色」が現われたときに、「六處」(眼・耳・鼻・舌・身・意)が生ずる。「六處」にいたったときに、「触」(感官と対象との接触)が生ずるにいたる。

月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.870：

caḥṣuḥ pratītya rūpaṃ ca samanvāhārameva ca /

nāmarūpaṃ pratītyaivaṃ vijñānaṃ saṃpravartate //

眼と、いろ・かたちあるもの(色)と、作意(対象への注意)とに縁って、すなわち、「名色」に縁って、そのような「識」が生ずるにいたる。

註：この偈により、十二因縁の「識」→「名色」の系列に「名色」→「識」が、加わることになり、いわば「識」と「名色」との相依が挿入されている。なおこれに相当する偈を青目釈羅什訳は欠く。

月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.872：

saṃnipātastrayānām yo rūpavijñānacakṣuṣām /

およそ、色と識と眼との三者和合(接触)すること、すなわち、それが「触」である。

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷4〈26 觀十二因緣品〉(《藏要》4, 67b, n.2)：

在「名色」不斷的「增長」廣大中，六根慢慢的完具，所以說：「因而生六入。」

為什麼名色增長而六根完成呢？

眼、耳、鼻、舌、身的五根，是由色開發成的；意根是由名開發成的。<sup>66</sup>在其間，還有微細的心識執持，也屬於意根。<sup>67</sup>

六入，就是六根。不說根而說入，因為根是生長六識之門，所以叫入。

「入」或譯「處」，即是生長門義。

#### 五、六入緣觸——釋第3頌後半<sup>68</sup> (pp.521-522)

[03cd] 情、塵、識和合<sup>69</sup>，以生於六觸。

##### (一) 釋「觸」 (p.521)

##### 1、有部之說法 (p.521)

有部傳說的分位緣起，說觸是出胎後二、三歲中，接觸外境的階段。<sup>70</sup>

##### 2、依經評破 (p.521)

然依《阿含經》看：自入胎識至根具的六入，是人生形成而到圓滿的階段。<sup>71</sup>自六入觸至取<sup>72</sup>，不能這樣的分開，經中也沒有明顯的根據。

---

四本此下皆有一頌半云：

「以眼、色、作意，為依而得生，如是名與色，為依而生識；

眼、色以及識，三和合為觸。」今譯脫略。

<sup>66</sup> 《大智度論》卷 90〈80 實際品〉：

六入因緣，名色。六入雖即是名色分，成就名「六入」，未成就名「名色」；「色」成就名五入，「名」成就名一入。是胎中時因緣次第，名「名色」。(大正 25, 696b15-18)

<sup>67</sup> 印順法師，《唯識學探源》，第一章，第三節，第三項〈十支說的解說〉，p.19：

名色支中有識蘊，同時又有識支。

<sup>68</sup> 《中論》卷 4〈26 觀十二因緣品〉(青目釋)：

情、塵、識和合，而生於六觸。……

六入因緣故有六觸。(大正 30, 36b25-c12)

<sup>69</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷 4〈26 觀十二因緣品〉(《藏要》4, 67b, n.1)：

番、梵云：「依於六處故。」

<sup>70</sup> (1) 玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》卷 9〈3 分別世品〉：

已至三和，未了三受，因差別位，總名為觸。(大正 29, 48b28-29)

(2) [唐] 普光述，《俱舍論記》卷 9〈3 分別世品〉：

「已至三和」至「總名為觸」者，出胎已去三、兩歲來。已至根、境、識三和合，此即簡前位。未了能生——苦、樂、捨受，違、順、中庸；三因差別：因，即是境，此即簡後。於中間位所有五蘊，總名為觸。創觸對境，觸用勝故，故標觸名。(大正 41, 165b16-21)

<sup>71</sup> 《雜阿含經》卷 12 (298 經)：

緣行識者，云何為識？謂六識身：眼識身、耳識身、鼻識身、舌識身、身識身、意識身。

緣識名色者，云何名？謂四無色陰：受陰、想陰、行陰、識陰。

云何色？謂四大、四大所造色，是名為色。此色及前所說名，是為名色。

緣名色六入處者，云何為六入處？謂六內入處：眼入處、耳入處、鼻入處、舌入處、身入處、意入處。(大正 2, 85a26-b4)

<sup>72</sup> 《雜阿含經》卷 12 (298 經)：

緣六入處觸者，云何為觸？謂六觸身：眼觸身、耳觸身、鼻觸身、舌觸身、身觸身、意觸身。

生命活動，不論它是怎樣的繁複，總不能越出起惑、造業、感果的三大階段。能夠具備和合的身心，六根完成，發展到認識境界，進達到實際事行，就是完成這三階段。

沒有根身便罷，有了根身，天天是觸、受、愛、取，時時是觸、受、愛、取，沒有一刻是離了這些的。

識到觸，是現實人生起惑造業的準備。向前望，是生命的果報；向後望，是惑業的先驅。<sup>73</sup>

**（二）釋「根、境、識和合生六觸」**（pp.521-522）

六入緣觸的過程中，是以六「情」、六「塵」、六「識」的「和合」，「生於六觸」的。觸本是一，因根取塵，根、塵和合生識，識與根、塵俱有觸，識有六，觸也就有六：眼識所生的觸，耳識所生的觸，……意識所生觸。

**（三）觸體有無之異說**（p.522）

談到觸，有部說是三和生觸，離情、塵、識三和外，有觸的自體；

經部說是三和即觸，離了情、塵、識的三和，沒有觸的自體。<sup>74</sup>

緣觸受者，云何為受？謂三受：苦受、樂受、不苦不樂受。

緣受愛者，彼云何為愛？謂三愛：欲愛、色愛、無色愛。

緣愛取者，云何為取？四取：欲取、見取、戒取、我取。（大正 2，85b4-9）

<sup>73</sup> 「向前望」、「向後望」，若以三世二重因果來看，

「向前望，是生命的果報」：相對於過去生的無明、行，識到觸是生命的果報。

「向後望，是惑業的先驅」：相對於受、愛、取，識到觸是惑業的先驅。

<sup>74</sup> （1）《阿毘達磨俱舍論》卷 10〈3 分別世品〉：

觸有六種，所謂眼觸乃至意觸。此復是何？三和所生，謂根、境、識三和合故，有別觸生。且五觸生可三和合，許根、境、識俱時起故；意根過去，法或未來，意識現在，如何和合？此即名和合，謂因果義成，或同一果故名和合，謂根境識三同順生觸故。

諸師於此覺慧不同。

有說：「三和即名為觸。」彼引經證，如契經言：「如是三法聚集和合說名為觸。」

有說：「別法與心相應三和所生，說名為觸。」彼引經證，經言：「云何六六法門？一、六內處，二、六外處，三、六識身，四、六觸身，五、六受身，六、六愛身。」此契經中根、境、識外別說六觸，故觸別有。（大正 29，52b7-19）

（2）〔唐〕法寶撰，《俱舍論疏》卷 10〈3 分別世品〉：

論：「諸師於此覺慧不同」，維經部師說「即三和合名觸」，薩婆多部別有觸生。

論：「有說三和」至「說名為觸」，述經部計。彼以經說如是三法聚集和合說名為觸，不說別生，故知三外無別觸也。

論：「有說別法」至「故觸別有」，述有部計，彼以《六六經》中說六根、六境外，別說六觸，故知六觸不是根、境，別有觸也。（大正 41，606c24-607a5）

（3）印順法師，《佛法概論》，第八章，第二節〈心與心所〉，pp.114-115：

論到觸，習見的經句，如《雜含》（卷一三·三〇六經）說：「眼、色緣，生眼識，三事和合觸，觸俱生受、想、思。」這即是根、境二和生識，根、境、識三和合觸的明證。根、境和合生識，即由於根、境相對而引起覺了的識。此識起時，依根緣境而成三事的和合；和合的識，即名為觸——感覺而成為認識。

**（四）可意觸、不可意觸、俱非觸**（p.522）

在六識觸境了別的觸，有**可意觸、不可意觸、俱非觸**<sup>75</sup>等差別。

這觸的差別，不全是由**外界環境**決定的，也不單是以**生理**決定它。它在認識中，因根、境關涉的因緣，此識觸即有**主動作用**的。所以有可意、不可意、俱非觸的發生。

依佛法說，**認識是不離情緒**的。觸還有**明觸與無明觸**<sup>76</sup>，由無明觸對境界認識不清，自己認為**滿意的**，就生起**可意觸**；

自己認為**不滿意的**，就生起**不可意觸**；

自己覺得**無所謂的**，就生起**俱非觸**。

這一切，都以識觸自主的立場，去反應分別所感覺的境界。

**六、觸緣受——釋第4頌前半**<sup>77</sup>（pp.522-523）

〔04ab〕因於六觸故，即生於三受。<sup>78</sup>

---

**此觸，經部師解說為即是識**，即觸境時的識，如《雜含》（卷一三·三〇七經）說：「眼色二種緣，生於心心法。識觸及俱生，受想等有因。」

有部以識及觸為二，又是**同時相應**的；所以觸從三和生，又為令三和合的心所。

與根、境相對的識，本沒有二者，但由於根取境的引動內心，心反應緣境而成為認識，此從外而內、從內而外的認識過程，似乎有**內在**心與**緣境**心的二者。如**作意與心**，識與觸，即是如此。此認識過程，本為極迅速而難於分別先後的，也不能強作內外的劃分，不過為了說明方便而如此說。否則，易於誤會內心為離根、境而恒在。

<sup>75</sup>（1）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷149：

云何愛觸？答：貪相應觸，即三界、五部所斷，六識身俱貪相應觸。

云何恚觸？答：瞋相應觸，即五所斷，六識身俱瞋相應觸。

云何順樂受觸？答：樂受相應觸，即樂、喜根相應觸。

云何順苦受觸？答：苦受相應觸，即苦、憂根相應觸。

云何順不苦不樂受觸？答：不苦不樂受相應觸，即捨根相應觸。（大正27，761a12-18）

（2）《阿毘達磨俱舍論》卷10〈3分別世品〉：

明、無明等相應成三：一、**明觸**，二、**無明觸**，三、**非明非無明觸**。……無明觸中一分數起，依彼復立愛、恚二觸。愛、恚隨眠共相應故，總攝一切復成三觸：一、**順樂受觸**，二、**順苦受觸**，三、**順不苦不樂受觸**。（大正29，52c17-23）

<sup>76</sup>《阿毘達磨大毘婆沙論》卷149：

云何**明觸**？答：無漏觸，即三無漏根相應觸。

云何**無明觸**？答：染污觸，即一切煩惱、隨煩惱相應觸。（大正27，761a6-8）

<sup>77</sup>《中論》卷4〈26觀十二因緣品〉（青目釋）：

**因於六觸故，即生於三受。……**

六觸因緣故有三受。（大正30，36b26-c13）

<sup>78</sup>（1）《中論》卷4〈26觀十二因緣品〉：

因於六觸故，即生於三受；以因三受故，而生於渴愛。（大正30，36b26-27）

（2）《般若燈論釋》卷15〈26觀世諦緣起品〉：

彼色識眼等，三種共和合；如是名為觸，從觸起於受。（大正30，132b11-12）

（3）《大乘中觀釋論》卷17〈26觀夢幻品〉：

由眼色識三，故能生於觸；從觸復起受，此受相三種。（高麗藏41，169a9-10）

（4）月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.872：

sparśaḥ sa tasmātsparśācca vedanā sampravartate //

またその「触」から、「受」（感受するはたらき）が生ずるにいたる。

**〔一〕從觸生三受** (pp.522-523)

六觸觸於六境，就生起六受：眼觸所生受，耳觸所生受，……意觸所生受。

六受中每一受有三受，所以說：「因於六觸故，即生於三受。」

三受是由三觸生。可意觸生可意受，不可意觸生不可意受，俱非觸生俱非受；也就是平常說的苦、樂、捨三受。

環境不適合自己的情意，就生起苦受；

環境適合自己的情意，就生起樂受；

中庸性的環境，就生起捨受。

**〔二〕受與觸的差別** (p.523)

受與觸的不同是：

觸是觸對外境，外來的影響多，沒有外境，觸的作用不能生起；

受是領納，是內心的感受，內心的關係更大。它對外境感覺而來的境界，更以主觀的心境去領受它。凡苦樂的情緒，以及喜怒哀樂，都是受的一種姿態。

**七、受緣愛——釋第4頌後半**<sup>79</sup> (pp.523-524)

[04cd] 以因三受故，而生於渴愛。

**〔一〕因三受而生渴愛** (p.523)

「因」有苦、樂、捨的「三受」，牽動內心，於是就對外境，「生」起熱烈的「渴愛」。

渴愛含有欲望要求的意思，這是屬於意志的。

**〔二〕三受能生貪瞋癡，為何唯說「三受生渴愛」** (pp.523-524)

有的說：苦受是瞋惑所使<sup>80</sup>，樂受是貪惑所使，捨受為愚癡所使。<sup>81</sup>

註：つぎの第6偈の前半までが、青目釈羅什訳の第4偈に相当する。なお他本はすべてプラサンナパダーと同じ。

月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.874：

vedanāpratyayā tṛṣṇā vedanārthaṃ hi tṛṣyate /

「受」に縁って，「愛」（欲望）が〔有る〕。なぜならば，「受」の対象を愛欲するからである。

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷4〈26 觀十二因緣品〉（《藏要》4，67b，n.3）：

番、梵此頌作一頌半云：

「受緣有愛者，為受而成愛，有愛則有取，而為四種取；

有取則取者，有亦得生起。」釋、燈大同。今譯脫略。

<sup>79</sup> 《中論》卷4〈26 觀十二因緣品〉（青目釋）：

以因三受故，而生於渴愛。……

三受因緣故生渴愛。（大正30，36b27-c13）

<sup>80</sup> 使：4.調驅使、支配。（《漢語大詞典》（一），p.1325）

<sup>81</sup> (1) 《雜阿含經》卷17（468經）：

佛告羅睺羅：「有三受——苦受、樂受、不苦不樂受。觀於樂受，為斷樂受貪使故，於我所修梵行；斷苦受瞋使故，於我所修梵行；斷不苦不樂受癡使故，於我所修梵行。」（大正2，119b15-19）

(2) 《大智度論》卷41〈8 勸學品〉：



其實，主要的還是愛，就是對環境得到領受後，沒有生的樂求得，已生的樂求不失；已有的苦求迅速的遠離，未起的苦希望不來——這都是愛。

如瞋厭已生的苦，就與希望苦去相合；希望未來的苦不來，也就有瞋。

瞋是貪的反面，沒有貪也就沒有瞋。

不過，貪愛側重在染著，戀戀不捨，所以多把它看成與瞋各別的。

其實，這是緣起相待的；無愛即無瞋的，所以在緣起中，總名為愛。<sup>82</sup>

#### 八、愛緣取——釋第 5 頌第一句<sup>83</sup> (pp.524-525)

[05a] 因愛有四取。<sup>84</sup>

##### (一) 釋「因愛有四取」(p.524)

「因愛」著生命的自體、三有的境界，所以就「有四取<sup>85</sup>」的馳<sup>86</sup>求。

---

樂受生貪欲，苦受生瞋恚，不苦不樂受生愚癡。(大正 25，361b9-10)

<sup>82</sup> 印順法師，《唯識學探源》，pp.13-14：

愛是染著企求的意義，有欲愛、色愛、無色愛三種，就是對三有而起的染著。這裡，我們要注意：煩惱很多，為什麼單說愛呢？經中不常說「愛結所繫」嗎？我們起心動念，就在自我與認識的境界之間，構成了密切的連繫。依自我生存的渴愛，積極追求塵世的一切，或消極的受環境的衝動，起貪、起瞋，甚至不惜生命的毀滅，企圖得到一種安息。眾生身、語、意的一切動作，沒有不依染著三界自體與塵世為關鍵的。眾生生死的動力，就在此。

<sup>83</sup> 《中論》卷 4〈26 觀十二因緣品〉(青目釋)：

因愛有四取。……

渴愛因緣故有四取。(大正 30，36b28-c14)

<sup>84</sup> (1) 《中論》卷 4〈26 觀十二因緣品〉：

因愛有四取，因取故有有；若取者不取，則解脫無有。(大正 30，36b28-29)

(2) 《般若燈論釋》卷 15〈26 觀世諦緣起品〉：

受為起愛緣，為受故起愛，愛又為取緣，取者有四種。(大正 30，132b15-16)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 17〈26 觀夢幻品〉：

因受起於愛，以受故愛生，從愛生於取，所取有四種。(高麗藏 41，169a12-13)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.874：

trṣyamāṇa upādānamupādāte caturvidham//

愛欲しているときに，四種の「取」(執着)を取りこむ(執着するようになる)。

註：前の第 5 偈の註を参照。そしてこの第 6 偈の後半とつぎの第 7 偈とが，青目釈羅什訳の第 5 偈に相当する。なお他本はすべてプラサンナパダーと同じ。

月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.876：

upādāne sati bhava upādātuḥ pravartate /

syāddhi yadyanupādāno mucyeta na bhavedbhavaḥ //

「取」が有るとき，取者において「有」(生存)が生ずるにいたる。なぜならば，もしも「取」が無いならば，解脫して，「有」は存在しないであろうから。

<sup>85</sup> (1) 《雜阿含經》卷 18 (490 經)：

四取，謂欲取、我取、見取、戒取。(大正 2，127a11)

(2) 《阿毘達磨集異門足論》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。

欲取，是對五欲境界的執取；  
 我語取，是妄取自我為實有；  
 見取，是執取不正確的主張；  
 戒取，是妄以邪行為清淨，為受生而持戒，求生天而持戒，這都落在戒取中。  
 所以由貪染心發生諸取，這都是要不得的。

**(二) 觸、受、愛、取之次第及其緣起相待性** (pp.524-525)

**1、從前後次第說明「觸、受、愛、取」的歷程** (pp.524-525)

從六觸到四取，是有前後的。  
 首對外境的接觸而生起錯誤的認識，  
 次由內心的情緒而生起苦樂的感受；  
 後為渴愛自己所樂意，捐棄自己所不喜的；  
 再則向自己所渴愛的，不惜犧牲的馳取追求。

此說有這樣的次第，但不可絕對分離。也決不能說觸局限在二、三歲的時候，受局限在七、八歲的時候，愛局限在十四、五歲的時候，取局限在十七、八歲以後。<sup>87</sup>  
 這幾支，是起惑造業的必經階段；殺人要經過這階段，布施、放生，也要經過這階段。不見真理者，有意識的一切，無不經過此階段。

**2、會通阿毘達磨師與成實論師之異說** (p.525)

阿毘達磨師說：根、境、識和合有觸俱生，當時也有受、愛、取；這一切是同時相

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)

<sup>86</sup> 馳：3.追逐。(《漢語大詞典》(十二)，p.801)

<sup>87</sup> (1)《阿毘達磨俱舍論》卷9〈3分別世品〉：

已了三受，因差別相未起婬貪，此位名受。  
 貪妙資具婬愛現行，未廣追求，此位名愛。  
 為得種種上妙境界周遍馳求，此位名取。(大正 29, 48b29-c3)

(2)《俱舍論記》卷9〈3分別世品〉：

「已了三受」至「此位名受」者，四歲、五歲已去，十四、十五已來。已了三受生因差別簡前位，雖起衣、食等貪，未起婬貪簡後位。此中間位所有五蘊總名為受，受用勝故別標受名。

「貪妙資具」至「此位名愛」者，十六、十七已去。貪妙資具及婬愛現行簡前位，未廣追求簡後位。此中間位所有五蘊總名為愛，此位愛勝故別標名。

「為得種種」至「此位名取」者，年漸長大為得種種上妙境界，周遍馳求不辭勞倦，然能未為後有起善、惡業。此中間位所有五蘊總名為取，此位取勝故別標名。(大正 41, 165b21-c3)

應的。<sup>88</sup>

成實論師等，主張是前後的。<sup>89</sup>

其實都對。心心所複雜的和合中，在心識活動的過程上說，約強化特殊的說，這是觸，這是受，這是愛，這是取，也顯然有它的次第。

了解緣起的相待性，這一切無往不通。

### 九、取緣有——釋第 5 頌後三句<sup>90</sup> (pp.525-526)

[05bcd] 因取故有有；若取者不取，則解脫無有。

#### (一) 因取故有 (p.525)

觸對境界而引起意欲的活動、愛著，或執取，造作種種的事行，就到達有的階段。所以說：「因取故有有。」下一有字，是存在，是緣起支的一支。

#### (二) 有支之意義 (p.525)

有說：此有是業，因為以愛、取所引發的三業，構成業力的存在；由業力的存在，也就自然感得後有的生死，所以名為業有。<sup>91</sup>

經中都說「因取有有」的有，是欲有、色有、無色有的三有<sup>92</sup>。

#### (三) 取則三有相續、不取則解脫 (pp.525-526)

取是身心的實際活動，造成未來三有自體的潛在，接下去就是未來生死（有）的到來。

取的馳求，就奠下招感未來三有自體的動力。

<sup>88</sup> (1) 《阿毘達磨俱舍論》卷 10〈3 分別世品〉：

若「於觸後方有受生」，經云何釋？如契經說：「眼及色為緣，生於眼識，三和合觸，俱起受、想、思。」……故應定許「一切識俱悉皆有觸，諸所有觸無不皆與受等俱生。」（大正 29，53b13-27）

(2) 參見《雜阿含經》卷 13（306 經）：

眼、色緣生眼識，三事和合觸，觸俱生受、想、思。（大正 2，87c26-27）

<sup>89</sup> 《成實論》卷 6〈85 觸品〉：

我先說心能取緣爾時名觸，是故心時為因，識生然後受等法生。（大正 32，286c28-287a1）

<sup>90</sup> 《中論》卷 4〈26 觀十二因緣品〉（青目釋）：

因取故有有；若取者不取，則解脫無有。……

四取取時以身口意業起罪福，令後三有相續。（大正 30，36b28-c15）

<sup>91</sup> (1) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 23：

云何有？謂追求時，亦為後有起善惡業。（大正 27，119a20）

(2) 《阿毘達磨俱舍論》卷 9〈3 分別世品〉：

因馳求故，積集能牽當有果業，此位名有。（大正 29，48c3-4）

(3) [唐] 普光述，《俱舍論記》卷 9〈3 分別世品〉：

因馳求故至此位名有者，又漸長大因取馳求勝故，積集能牽當有果業，此業生位所有五蘊總名為有。業名為有，是能有故，此位業勝，標以有名。……

「有」有二種，謂業、異熟。今於此中唯取業有。（大正 41，165c15-20）

<sup>92</sup> 《雜阿含經》卷 12（298 經）：

緣取有者，云何為有？三有：欲有、色有、無色有。（大正 2，85b9-10）

要求不感未來的生死，除非不取。假使能夠「取者不取」，就可以「解脫無」有三「有」的相續了。

斷生死，是可從兩方面說：

一、生起正確的認識，生般若實相慧，破除生死根本的無明，就可以了生死得解脫了。

二、在現實的生命中，不起愛取的活動，不構成後有的力量，割斷愛索的羈絆，杜塞<sup>93</sup>執取的奔馳，就可以了生死得解脫了。

其實，這還是一件事。要不取著，唯有般若的明智現前，洞徹諸法的事理，纔能不取。不取就不著，『離無明故，慧得解脫；離貪愛故，心得解脫』<sup>94</sup>；就可以解脫生死了。

十、有緣生——釋第6頌第一句<sup>95</sup> (pp.526-527)

[06a]<sup>96</sup>從有而有生。<sup>97</sup>

有了三有自體動力的存在，在各種因緣的和合下，就「從有而有」未來新生命的「生」起了。

「從有有生」，與上「識有六道身」<sup>98</sup>的意義是一樣的。

不過，「識有六道身」，是由過去的行業，牽引受生心的識，完成現實的生命；「從有而有生」，是由現在的業有，到未來世受生而已。

<sup>93</sup> 杜塞：堵塞，屏絕。(《漢語大詞典》(四)，p.752)

<sup>94</sup> (1)《雜阿含經》卷26(710經)：

離貪欲者，心解脫；離無明者，慧解脫。(大正2，190b17-18)

(2)《雜阿含經》卷37(1027經)(大正2，268b20-21)。

<sup>95</sup> 《中論》卷4〈26觀十二因緣品〉(青目釋)：

從有而有生。……

從有而有生。(大正30，36c1-15)

<sup>96</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷4〈26觀十二因緣品〉(《藏要》4，67b，n.4)：

番、梵此下一頌半云：

「有復是五蘊，從有而有生；老死及憂愁，悲傷及苦痛，意不樂擾亂，是皆從生起。」

<sup>97</sup> (1)《中論》卷4〈26觀十二因緣品〉：

從有而有生，從生有老死，從老死故有，憂悲諸苦惱。(大正30，36c1-2)

(2)《般若燈論釋》卷15〈26觀世諦緣起品〉：

五陰是有體，從有次起生，老病死憂悲，哀泣愁苦等。(大正30，132c9-10)

(3)《大乘中觀釋論》卷17〈26觀夢幻品〉：

有者謂五蘊，從蘊故起生，生故有老死，及憂悲苦等。(高麗藏41，169a20-21)

(4)月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.878：

pañca skandhāḥ sa ca bhavo bhavājjātiḥ pravartate /

jarāmarañaduḥkhādi śokāḥ saparidevanāḥ //

そして、その「有」は、五蘊(五つの構成要素)である。「有」から、「生」が生ずるにいたる。「老死」，苦など，悲，憂とともに，

註：つぎの第9偈に直結する。

<sup>98</sup> 《中論》卷4〈26觀十二因緣品〉：

以諸行因緣，識受六道身；以有識著故，增長於名色。(第2頌)(大正30，36b22-23)

**十一、生緣老死** (p.527)

[06bcd] 從生有老死，從老死故有，憂悲諸苦惱。

[07ab] 如是等諸事，皆從生而有。<sup>99</sup>

**(一) 從生有老死，從老死有憂悲苦惱——釋第 6 頌後三句**<sup>100</sup> (p.527)

有了生，就必定要老；有了老，自然是要走上死亡的路上去，所以說：「從生有老死。」有「老死」的變異，就「有憂悲諸苦惱」的事發生。

其實，不一定要老死才有憂悲苦惱，在一期生命的演進中，都有憂悲苦惱的；不過在生命發展的過程下，因老死而產生的憂悲苦惱，特別顯著就是了。

憂是憂愁，悲是悲痛；苦是身上的，惱是內心的。<sup>101</sup>

**(二) 憂悲苦惱等，皆由生而起——釋第 7 頌前半**<sup>102</sup> (p.527)

印度的學者，以及佛法的尋求解脫，都是鑒於憂悲苦惱的逼近而發動的。這描寫了人生生命發展的一切活動。

但這些事情，怎麼樣有的呢？「如是等諸事，皆從生而有」的。有蘊界處和合的生命現起，這些苦迫也就必然的來了。

**十二、總結——釋第 7 頌後半**<sup>103</sup> (pp.527-529)

<sup>99</sup> (1) 《中論》卷 4 〈26 觀十二因緣品〉：

如是等諸事，皆從生而有，但以是因緣，而集大苦陰。(大正 30，36c3-4)

(2) 《般若燈論釋》卷 15 〈26 觀世諦緣起品〉：

愁及勞倦等，皆以生為因，獨此苦陰起，畢竟無樂相。(大正 30，132c20-21)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 17 〈26 觀夢幻品〉：

諸憂悲苦惱，皆從生所起，如是即唯有，一大苦蘊生。(高麗藏 41，169b2-3)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.880：

daurmanasyamupāyāsā jāteretatpravartate /  
kevalasyaivametasya duḥkhaskandhasya sambhavaḥ //

惱，悶（心痛），これらは「生」から生ずるにいたる。このようにして，この純然たる苦の集合体（純苦蘊）が生ずる。

<sup>100</sup> 《中論》卷 4 〈26 觀十二因緣品〉（青目釋）：

從生有老死，從老死故有，憂悲諸苦惱。……

從生而有老死，從老死有憂悲苦惱種種眾患。(大正 30，36c1-16)

<sup>101</sup> (1) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 23：

哀泣是悲，五識相應不平等受是苦，意識相應不平等受是憂，心焦是惱。(大正 27，118c23-25)

(2) 《十住經》卷 3 〈6 現前地〉：

死別離時，愚人貪著心熱名為憂；悲，發聲啼哭；五識名為苦；意識名憂，憂苦轉多名為惱。(大正 10，514c20-22)

(3) [隋] 吉藏撰，《中觀論疏》卷 10 〈26 十二因緣品〉：

經云：「將死之時戀生畏死，名之為憂；發聲啼哭目之為悲；五根相對為苦；意根相對為惱也。」(大正 42，163a11-13)

<sup>102</sup> 《中論》卷 4 〈26 觀十二因緣品〉（青目釋）：

如是等諸事，皆從生而有。……

從生而有老死，從老死有憂悲苦惱種種眾患。(大正 30，36c3-16)

<sup>103</sup> 《中論》卷 4 〈26 觀十二因緣品〉（青目釋）：

[07cd] 但以是因緣，而集大苦陰。

**（一）由十二因緣，而集大苦陰聚** (p.528)

印度的外道們，說人生的一切生命現象，都是從自我梵天造作的<sup>104</sup>。

佛法不承認有這些，這唯是惑、業、苦的因緣鉤鎖，「但以」此十二支的「因緣」，「集」起老病死苦等無量困惱的「苦陰」。苦陰，即是陰、界、入和合的身心。

**（二）生死流轉的主要動力及解脫生死之關鍵** (pp.528-529)

**1、三世流轉** (p.528)

**（1）憂悲苦惱事之先導：生與識** (p.528)

此十二支中，從識到有，是詳細地敘述現實生命（果）的一切發展，以及造作未來生命（因）的業力。過去的、未來的因果，都很簡略的說了一點。

從未來的生死，看憂悲苦惱的諸事，是以生為最初動力的；  
從現在的生命，看憂悲苦惱的諸事，是以識為開展先導的。

**（2）生死流轉的主要動力：無明與愛、取** (p.528)

解脫生死，就不這樣。

從過去看現在，是以無明為本。

從現在看未來，因識對境，與無明觸俱，昧<sup>105</sup>於緣起，不能明確的曉了前境，味著所取的三有境界；所以就生起苦樂的感受，愛染也隨之而來：有愛就有取，有取就有有。所以從現在看未來，是以觸、受、愛、取為動力的，特別是愛、取。

**2、解決生死的關鍵** (pp.528-529)

怎樣解決生死？扼要的說，不從過去的無明下手，因為過去的已感受現實的生命，解決它也來不及。

唯有從現在的境界上，生起正確的認識，不起我愛、法愛，不生我執、法執，不造新的業力，這才能杜塞未來生死的源流。

識是無始相續的苦果，生是未來苦果的先聲，所以解脫不以識與生為本。

雖這麼說：現在觸境起受中，就有無明在。所以遍歷三世，也每從無明滅說起。無

---

但以是因緣，而集大苦陰。……

從老死有憂悲苦惱種種眾患，但有大苦陰集。(大正 30, 36c4-17)

<sup>104</sup> (1)《增壹阿含經》卷 21〈29 苦樂品〉(6 經)：

諸有邪見之人，世界斷滅、世界不斷滅，世界有邊、世界無邊，是命、是身，非命、非身，梵天之所造。(大正 2, 657a26-28)

(2)《大智度論》卷 40〈4 往生品〉：

若人著我，復思惟：我為是常？為是無常？若謂無常，墮斷滅中而生邪見，無有罪福；若謂為常，墮常見中而生齋戒取，計望得道，或修後世福德樂；欲得此二事故取戒。求苦樂因緣故，謂天所作，便生見取。(大正 25, 349b27-c3)

(3)《大智度論》卷 40〈4 往生品〉：

又世人皆貴梵王，以為世界主故。(大正 25, 352b7)

<sup>105</sup> 昧：7.不瞭解。(《漢語大詞典》(五)，p.657)

明滅與愛取滅，不能把它分開，才對。<sup>106</sup>

**（貳）緣起還滅律**（pp.529-531）

[08] 是謂為生死，諸行之根本，無明者所造，智者所不為。<sup>107</sup>

[09] 以是事滅故，是事則不生，但是苦陰聚，如是而正滅。<sup>108</sup>

**一、諸行是生死輪迴之根本，智者所不為——釋第8頌**<sup>109</sup>（pp.529-530）

上面說的緣起流轉，就「是」所「謂」「生死」。這生生不已的生死狂流，就是「諸行」「根本」。

<sup>106</sup> 印順法師，《唯識學探源》，p.22：

愛、取，固然是流轉的主因，但生死的根本卻在無明。

<sup>107</sup> (1) 《中論》卷4〈26觀十二因緣品〉：

是謂<sup>\*</sup>為生死，諸行之根本，無明者所造，智者所不為。(大正30，36c5-6)

※謂=諸【聖】。(大正30，36d，n.18)

(2) 《般若燈論釋》卷15〈26觀世諦緣起品〉：

是謂為生死，諸行之根本，無智者所作，見實者不為。(大正30，132c27-28)

(3) 《大乘中觀釋論》卷17〈26觀夢幻品〉：

此無明及行，為生死根本，智者於無明，而不見有體。(高麗藏41，169b8-9)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充憲，《中論偈頌總覽》，p.882：

samsāramūlān saṃskārānavidvān saṃskarotyataḥ /

avidvān kārakastasmāna vidvāṃstattvadarśanāt //

このゆえに，無智の人は，輪迴の根本であるもろもろの「行」をなす。それゆえ，無智な人が作者（業をつくる主体）なのである。智ある人は，真実義を知見するがゆえに，〔作者〕ではない。

月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充憲，《中論偈頌總覽》，p.884：

avidyāyāṃ niruddhāyāṃ saṃskārānāmasambhavaḥ /

avidyāyā nirodhastu jñānenāsyaiḥ bhāvanāt //

「無明」が滅したときには，もろもろの「行」は生じない。ところで，「無明」の滅することは，まさしく智によって，これ（十二因緣）を修習することによるのである。

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷4〈26觀十二因緣品〉（《藏要》4，67b，n.5）：

四本此下皆有一頌云：「無明若滅者，則諸行不起，即此滅無明，智者所修習。」與下釋文相合，今譯脫略。

<sup>108</sup> (1) 《中論》卷4〈26觀十二因緣品〉：

以是事滅故，是事則不生，但是苦陰聚，如是而正滅。(大正30，36c7-8)

(2) 《般若燈論釋》卷15〈26觀世諦緣起品〉：

一支滅者，彼彼支不起，唯獨苦陰聚，名為正永滅。(大正30，133a12-13)

(3) 《大乘中觀釋論》卷17〈26觀夢幻品〉：

滅法對治生，即真實所轉，此一大苦蘊，如是苦皆滅。(高麗藏41，169b22-23)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充憲，《中論偈頌總覽》，p.886：

tasya tasya nirodhena tattannābhipravartate /

duḥkhaskandhaḥ kevalo 'yamevaṃ samyagnirudhyate //

〔十二支の〕それぞれ〔先のもの（支）〕が滅することにより，それぞれ〔後のもの（支）〕は生ずるにいたらない。このようにして，この純然たる苦の集合体（純苦蘊）は，完全に滅せられる。

<sup>109</sup> 《中論》卷4〈26觀十二因緣品〉（青目釋）：

是謂為生死，諸行之根本，無明者所造，智者所不為。……

是故知凡夫無智，起此生死諸行根本，智者所不起。(大正30，36c5-18)

諸行，不唯是指「為後起三行」<sup>110</sup>的三行<sup>111</sup>，是指生命相續的一切。

這一切，本來是緣起的，因無明的蒙蔽，不能正視這一切，不了解這一切本性空，所以生死的流轉，是「無明者所造」作的；在有「智者」，是「不」會「為」這一切自己束縛自己的事的。

《般若燈論》說『見實者不為』<sup>112</sup>，就是般若的智慧現前，見到諸法的實相，體悟一切法性空，他自然不會幹這些事情的。

本頌說智者不為，也不單是有智慧的人，實包含著般若智慧，體悟空理，破除無明者說的。

### 二、無明滅則行滅，乃至苦陰聚畢竟滅——釋第9頌<sup>113</sup> (p.530)

無明斷了，諸行才不生。但怎麼才能斷無明？

修智慧，般若現前，才有這功能。無明事滅了，諸行不生，諸行滅了，識就不生；這樣的十二支，都在「以是事滅故，是事則不生」的原則下解消。

破無明、了生死、入涅槃，不是有實在的無明可破，也不是有實在的生死可了，或有我得到解脫。「但是」和合從緣的「苦陰聚」，寂滅不生而已，所以說「如是而正滅」。

### 三、大小乘對流轉與還滅之看法 (pp.530-531)

#### (一) 還滅律共大小乘 (p.530)

緣起流轉的還滅律，是大小乘共的。

#### (二) 相異點 (pp.530-531)

##### 1、小乘將生死與涅槃作差別觀；大乘知生死即涅槃，非離生死之外另有涅槃可得 (p.530)

不過，小乘學者，急急於切斷流轉的這一面，證得還滅的那一面，從無我而入空寂。如不廣觀法空，每以為此是滅諦而已。

大乘學者，必知生死就是涅槃，一切法性本自空寂，以寂滅即一切法的本相；不是離生死外而可有涅槃的。

沒有破無明，一切法如幻如化，無自性的緣有，不自覺知，所以就生生不已而眾苦

<sup>110</sup> 《中論》卷4〈26 觀十二因緣品〉：

眾生癡所覆，為後起三行；以起是行故，隨行墮六趣。(大正 30，36b20-21)

<sup>111</sup> 印順法師，《中觀論頌講記》〈26 觀十二因緣品〉，p.517：

三行，經說身業行、口業行、意業行；或罪行、福行、不動行。

<sup>112</sup> 《般若燈論釋》卷15〈26 觀世諦緣起品〉：

是謂為生死，諸行之根本，無智者所作，見實者不為。

釋曰：諸行生死根無智所作者，此謂無智者不見諸行無始已來，展轉從緣起如幻如焰過患故，而求於樂；為求樂故，造福、非福、不動等諸行。見實不作者，謂聖道已起見真實故，智障、煩惱體無明已斷故。(大正 30，132c27-133a4)

<sup>113</sup> 《中論》卷4〈26 觀十二因緣品〉(青目釋)：

以是事滅故，是事則不生，但是苦陰聚，如是而正滅。……

以如實見故則無明滅，無明滅故諸行亦滅，以因滅故果亦滅。如是修習，觀十二因緣生滅智故是事滅。是事滅故，乃至生老死憂悲大苦陰皆如實正滅。正滅者，畢竟滅，是十二因緣生滅義，如阿毘曇修多羅中廣說。(大正 30，36c7-23)



永在。

破了無明，如幻的一切法，知道它是無自性，決不執這一切是實有的。

緣起法本來如此，還復它本來如此，體現它本來如此，生死大事不了而了。

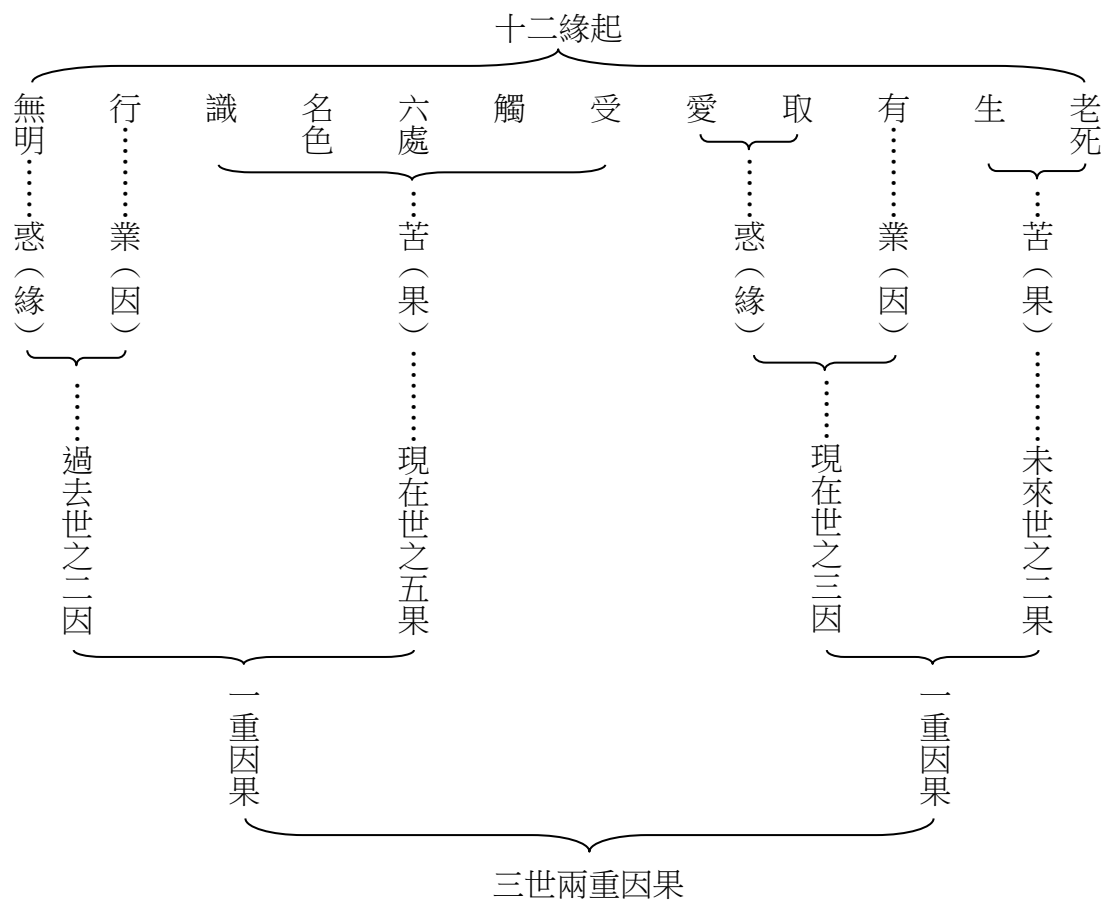
**2、小乘不能綜合性空、緣起；大乘能理解即緣起是性空，即性空是緣起**（pp.530-531）

一般小乘學者，不能綜合性空、緣起，以為緣起是緣起，空寂是空寂，所以就起種種法執，其實都是本性空寂的。

大乘理解即緣起是性空，即性空是緣起，所以就體現流轉是本寂，還滅也是本寂，而證入涅槃。

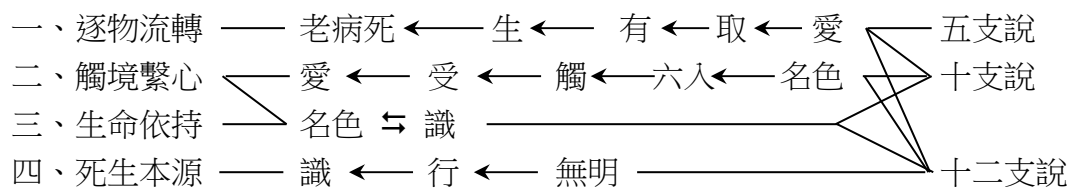
為什麼都是本寂呢？因為是本寂才能流轉，是本寂才能還滅。假使不是本寂，流轉不得成，還滅也不得成了。

【附表】三世兩重因果



※十二緣起各支之關係

(參見印順法師,《唯識學探源》,第一章,第三節,第五項〈諸說的融貫〉, p.24)



【附錄】印順法師，〈26 觀十二因緣品〉科判

		【科判】	【偈頌】	
(丙四) 觀世間滅道	(丁一) 正觀緣起	(戊一) 緣起流轉律	(己一) 無明緣行	[01ab]眾生癡所覆，為後起三行。
			(己二) 行緣識	[01cd]以起是行故，隨行人六趣； [02ab]以諸行因緣，識受六道身。
			(己三) 識緣名色	[02cd]以有識著故，增長於名色。
			(己四) 名色緣六入	[03ab]名色增長故，因而生六入。
			(己五) 六入緣觸	[03cd]情塵識和合，以生於六觸。
			(己六) 觸緣受	[04ab]因於六觸故，即生於三受。
			(己七) 受緣愛	[04cd]以因三受故，而生於渴愛。
			(己八) 愛緣取	[05a]因愛有四取。
			(己九) 取緣有	[05bcd]因取故有有，若取者不取，則解脫無有。
			(己十) 有緣生	[06a]從有而有生。
			(己十一) 生緣老死	[06bcd]從生有老死，從老死故有，憂悲諸苦惱。 [07ab]如是等諸事，皆從生而有。
			(己十二) 總結	[07cd]但以是因緣，而集大苦陰。
		(戊二) 緣起還滅律	[08]是謂為生死，諸行之根本，無明者所造，智者所不為。 [09]以是事滅故，是事則不生，但是苦陰聚，如是而正滅。	

福嚴推廣教育班第 32 期（《中論》）

## 《中觀論頌講記》

〈觀邪見品第二十七〉<sup>1</sup>

（pp.532-555）

釋厚觀（2016.10.22）

### 壹、引言（pp.532-535）

#### （壹）明〈27 觀邪見品〉與前品之關係（p.532）

正觀緣起，即能遠離戲論，這是般若大慧的妙用。前品（〈26 觀十二因緣品〉）已明正觀緣起，這品（〈27 觀邪見品〉）就再辨正觀所遠離的。

#### （貳）明正觀緣起性空離諸戲論（pp.532-533）

##### 一、聲聞學者亦說觀緣起離邪見，但未知邪見亦是性空（p.532）

一般聲聞學者，也說觀緣起，常見、斷見、邪因、無因等即能遠離，才能入於還滅。但他們，每遣邪見而存緣起的實有，不知觀緣起的所以能離邪見，就因為是性空的。性空，在勝義諦中，當然離一切戲論；就是在性空的緣起中，也能遠離。真能離一切戲論，那必然是悟入緣起的空性了。

##### 二、龍樹解釋阿含經，皆為顯性空義（pp.532-533）

《阿含經》說：「何等是老死？誰老死？」<sup>2</sup>龍樹解釋為：「何等是老死，顯法空；誰老死，顯我空。」<sup>3</sup>遍觀十二支，一一支無不是顯示我空、法空的。所以在緣起觀中，

<sup>1</sup>（1）清辨，《般若燈論釋》作〈27 觀邪見品〉（大正 30，133a27）。  
 （2）安慧，《大乘中觀釋論》作〈27 觀諸見品〉（高麗藏 41，170a4）。  
 （3）月稱，梵本《淨明句論》作〈27 觀諸見品〉。參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.889：drṣṭiparīkṣā nāma saptaviṃśatitamam prakaraṇam.（「誤りの見解（邪見）の考察」と名づけられる第二十七章）  
 （4）歐陽竟無編，《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉（《藏要》4，68a，n.2）：番、梵、釋作〈觀諸見品〉。

<sup>2</sup>《雜阿含經》卷 12（297 經）：  
 云何為《大空法經》？所謂此有故彼有，此起故彼起，謂緣無明行，緣行識，乃至純大苦聚集。緣生老死者，若有問言：「彼誰老死？老死屬誰？」彼則答言：「我即老死，今老死屬我，老死是我所。」言「命即是身」，或言「命異、身異」，此則一義，而說有種種。  
 若見言「命即是身」，彼梵行者所無有；若復見言「命異身異」，梵行者所無有。於此二邊，心所不隨，正向中道，賢聖出世如實不顛倒正見，謂緣生老死。如是生、有、取、愛、受、觸、六入處、名色、識、行。緣無明故有行，……諸比丘！若無明離欲而生明，彼誰老死，老死屬誰者，老死則斷、則知，斷其根本，如截多羅樹頭，於未來世成不生法。……若比丘無明離欲而生明，彼無明滅則行滅，乃至純大苦聚滅，是名《大空法經》。（大正 2，84c14-85a9）

<sup>3</sup>（1）《大智度論》卷 18〈1 序品〉：  
 空門者，生空、法空。  
 如《頻婆娑羅王迎經》<sup>\*</sup>中，佛告大王：「色生時但空生，色滅時但空滅。諸行生時但空生，滅時但空滅。是中無吾我，無人、無神，無人從今世至後世，除因緣和合名字等眾生，凡夫愚人逐名求實。」如是等經中，佛說生空。  
 法空者，如《佛說大空經》中，十二因緣，無明乃至老死。  
 若有人言「是老死」，若言「誰老死」，皆是邪見。生、有、取、愛、受、觸、六入、名

邪見也是空無自性所離的。

《十二門論·觀作者門》，敘述裸形迦葉問佛：「苦是自作否？他作否？共作否？無因作否？」佛一概說不是。<sup>4</sup>一分聲聞學者，以為種種原因說不是；龍樹菩薩說：這就是顯示一切法空。<sup>5</sup>

色、識、行、無明，亦如是。

若有人言「身即是神」，若言「身異於神」，是二雖異，同為邪見。佛言：「身即是神，如是邪見，非我弟子；身異於神，亦是邪見，非我弟子。」是經中，佛說法空。

若說「誰老死」，當知是虛妄，是名生空；若說「是老死」，當知是虛妄，是名法空。乃至無明亦如是。（大正 25，192c21-193a6）

※參見《中阿含經》卷 11（62 經）《頻鞞娑邏王迎佛經》（大正 1，498a20-b29），《頻婆娑羅王經》（大正 1，826a3-b15）。

(2) 印順法師，《空之探究》，第二章〈部派——空義之開展〉，pp.92-93：

《大空經》：上文已說到了說一切有部的見解。漢譯《雜阿含經》說「若有問言：『彼誰老死？老死屬誰？』彼則答言：『我即老死；今老死屬我，老死是我所。』」並與「命即是身」、「命異身異」相配合。

依「空門」的見解，這是說法空的，如《大智度論》說：「聲聞法中，法空為大空。……是人老死，（人不可得），則眾生空。是老死，（老死不可得），是法空」<sup>\*1</sup>。「若說誰老死，當知是虛妄，是名生空。若說是老死，當知是虛妄，是名法空。」

生空——眾生空（sattva-sūnyatā），法空（dharma-sūnyatā），「空門」是成立二空的。經說「今老死屬我，老死是我所」，是邪見虛妄的，因而說「是老死，是法空」。這是以無我為我空，無我所是法空的。與《成實論》所說「若遮某老死，則破假名；遮此老死，則破五陰」<sup>\*2</sup>（破五陰即法空）的意見相合。

※1《大智度論》卷 31〈1 序品〉（大正 25，288a11-14）。

※2《成實論》卷 12〈153 滅法心品〉（大正 32，333a24-25）。

<sup>4</sup> 參見《雜阿含經》卷 12（302 經）（大正 2，86a13-b3），《雜阿含經》卷 12（303 經）（大正 2，86b24-c15）。

<sup>5</sup> (1)《十二門論》〈10 觀作者門〉：

如經說，裸形迦葉問佛：「苦自作耶？」佛默然不答。

「世尊！若苦不自作者，是他作耶？」佛亦不答。

「世尊若爾者，苦自作他作耶？」佛亦不答。

「世尊！若爾者，苦無因無緣作耶？」佛亦不答。

如是四問，佛皆不答者，當知苦則是空。

問曰：佛說是經，不說苦是空，隨可度眾生故作是說。是裸形迦葉謂人是苦因，有我者說：「好醜皆神所作，神常清淨無有苦惱，所知所解悉皆是神，神作好醜苦樂，還受種種身。」以是邪見故問佛，……佛亦不答。是故此經，但破四種邪見，不說苦為空。

答曰：佛雖如是說，從眾因緣生苦，破四種邪見即是說空，說苦從眾因緣生，即是說空義。何以故？若從眾因緣生則無自性，無自性即是空。如苦空，當知有為、無為及眾生，一切皆空。（大正 30，165c29-166c17）

(2) 印順法師，《中觀今論》，第七章，第五節〈無言之秘〉，p.143：

眾生為無始以來的自性見所蔽，不但不能了達緣起的寂滅性，即於緣起的幻現，亦處處不通。佛告阿難「緣起甚深」，這如何能為分別自性妄執根深的外道解說呢！外道問佛「苦自作耶」四句，佛一概不答。龍樹即解說為「即是說空」，「從眾因緣生，即是說空義」。（《十二門論·觀作者門》）

如來的默然不答，意趣在此，這哪裡是有所得的大小乘學者所知！

所以，這不是大小乘的差別，是一分有所得的聲聞學者，與性空者解說的差別。他們以有的遣除無的，離去無的，結歸於實有，是他空派<sup>6</sup>——以為空是無其所無，而不即緣起是空的。

性空者即緣有以除自性，自性無而歸於空，是自空派。

所以，本品觀邪見，即是《阿含經》的要題，也就是性空者的依據。

**三、諸見以我我所見為生死根本，依緣起無我為觀門，遍破一切邪見** (pp.533-534)

**(一) 正觀緣起無我而遍觀一切法空** (p.533)

眾生有自性見，就著我、著法，著我起我見，著法起法見。尤其有學問的，分別推求，起更多的分別見。

諸見中，以我我所見為生死根本。<sup>7</sup>正觀緣起的時候，即以無此我見為觀門。無我即無我所的，所以遍觀一切法，法法是空的，不唯是我空而已。

**(二) 唯有一切法空，才能離「我空法有」、「境空心有」等執** (p.533)

一分學者，聽說無我，就以為離我有法，而執我空法有了。

聽說所取非有，就以為所取的外境界空而內心有，而執境空心有了。<sup>8</sup>

<sup>6</sup> (1) 印順法師，《性空學探源》，第一章，第一節，第二項〈空宗〉，pp.5-6：

凡主張「他空」——以「此法是空，餘法不空」為立論原則，就是主張空者不有、有者不空的，雖說空而歸結到有，是有宗。

凡主張「自空」——以「此法有故，此法即空」為立論原則，就是有而即空、空而即有的，雖說有而歸結到空，是空宗。

(2) 印順法師，《中觀今論》，第五章，第三節〈空〉，p.77：

總之，自空乃即法的當體而明空，他空則在此法上空去彼法而明空的。所以中觀所說的世俗假名有，勝義畢竟空，他空論者是不能承認的。他們照著自己的意見而修正說：一切皆空是不了義的，這與自性空者處於相反的立場。

後來唯識學者論空，只約遣去遍計所執說；不但不能說緣起即空所顯，也不能當下確認諸法皆空，所以自空與他空是根本不同。

<sup>7</sup> 《雜阿含經》卷 21 (570 經)：

長者即問梨犀達多：「尊者！凡世間所見，何本、何集、何生、何轉？」

尊者梨犀達多答言：「長者！凡世間所見，或言有我，或說眾生，或說壽命，或說世間吉凶，斯等諸見，一切皆以身見為本，身見集、身見生、身見轉。

復問：「尊者！云何為身見？」

答言：「長者！愚癡無聞凡夫見色是我、色異我、色中我、我中色，受、想、行……，識見是我、識異我、我中識、識中我。長者！是名身見。」(大正 2，151a17-26)

<sup>8</sup> (1) 印順法師，《性空學探源》，第三章，第二節，第二項，第一目〈辨假有〉，pp.159-160：

如《婆沙》卷五六，在比較犢子、有部、譬喻師三家對於「我」、「能繫結」(煩惱)、「所繫事」(煩惱所著境)三法假實的見解時說道：譬喻者說：能繫結是實，所繫事是假，補特伽羅亦假。……彼說：有染與無染，境不決定，故知境非實。

犢子部主張有我，故說三法皆實；一切有部主張法有我無，所以說二法(除我)是實；經部譬喻師則謂只有能繫結是實，所繫境事是假有不實的。能繫結——煩惱，是屬於心的；所著境無，而能繫的心法有，可說是「心有境空」的唯心思想的創說者。

(2) 印順法師，《印度之佛教》，第十六章，第二節〈空有之爭〉，p.288：

無著師資，承經部之「界實處假」，演繹為心有境空之唯識。依《深密》、《瑜伽》，立依

放此取彼，如獼猴的捨一枝取一枝，<sup>9</sup>終不能見諸法真相。

因此，唯有闡發一切法空，使心無所住，然後集中於一點，突破我我所見的自性蒙蔽，才不會捨一執一，也才能真悟諸法的實相。

**〔三〕依緣起無我觀，可破除一切戲論邪見**（pp.533-534）

本品所破邪見，以我見各種形式為主，若破我見，即一切見跟著不起了。

佛破邪見，以當時印度為對象的。他們的執見雖多，總不出十四不可記<sup>10</sup>或六十二見<sup>11</sup>，重心即不解無我而起的諸見。

---

他「自相有」，斥勝義一切皆空、世俗假有之性空論為惡取空者。

(3) 參見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 56（大正 27，288b14-c1）。

<sup>9</sup> (1) 獼猴喻，參見《雜阿含經》卷 12（289 經）：

彼心、意、識，日夜、時刻，須臾轉變，異生異滅。猶如獼猴遊林樹間，須臾處處，攀捉枝條，放一取一，彼心、意、識亦復如是，異生異滅。（大正 2，81c14-17）

(2) 參見印順法師，《性空學探源》，第二章，第二節，第一項〈無常為論端之蘊空〉，p.37。

<sup>10</sup> (1) 參見《雜阿含經》卷 16（408 經）：

時，有眾多比丘集於食堂，作如是論，或謂世間有常，或謂世間無常、世間有常無常、世間非有常非無常，世間有邊、世間無邊、世間有邊無邊、世間非有邊非無邊，是命是身、命異身異，如來死後有、如來死後無、如來死後有無、如來死後非有非無。……

佛告比丘：「汝等莫作如是論議。所以者何？如此論者，非義饒益，非法饒益，非梵行饒益，非智、非正覺，非正向涅槃。汝等比丘應如是論議：『此苦聖諦、此苦集聖諦、此苦滅聖諦、此苦滅道跡聖諦。』所以者何？如是論議，是義饒益、法饒益、梵行饒益、正智、正覺、正向涅槃。是故，比丘！於四聖諦未無間等，當勤方便，起增上欲，學無間等。」（大正 2，109a28-b17）

(2) 《大智度論》卷 2〈1 序品〉：

何等十四難？世界及我常，世界及我無常，世界及我亦有常亦無常，世界及我亦非有常亦非無常；世界及我有邊，無邊，亦有邊亦無邊，亦非有邊亦非無邊；死後有神去後世，無神去後世，亦有神去亦無神去，死後亦非有神去亦非無神去後世；是身是神，身異神異。（大正 25，74c9-15）

(3) 另參見《雜阿含經》卷 7（168 經）（大正 2，45b6-14），《雜阿含經》卷 34（962 經）（大正 2，245b26-c8），《雜阿含經》卷 34（963 經）（大正 2，246a19-26）。

<sup>11</sup> (1) 《長阿含經》卷 14（21 經）《梵動經》（大正 1，89c23-94a3）。

(2) 《佛說梵網六十二見經》（大正 1，266a4-270c22），

(3) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 199：

又《梵網經》說：「六十二諸惡見趣，皆有身見為本。」六十二見趣者，謂前際分別見有十八，後際分別見有四十四。

前際分別見有十八者，謂四遍常論，四一分常論，二無因生論，四有邊等論，四不死矯亂論。

後際分別見有四十四者，謂十六有想論，八無想論，八非有想非無想論，七斷滅論，五現法涅槃論。

此中依過去起分別見，名前際分別見；依未來起分別見，名後際分別見。

若依現在起分別見此則不定，或名前際分別見，或名後際分別見；以現在世是未來前、過去後故，或未來因、過去果故。（大正 27，996b26-c8）

(4) 《摩訶般若波羅蜜經》卷 14〈48 佛母品〉（大正 8，324b26-325a2）。

(5) 《大智度論》卷 70〈48 佛母品〉（大正 25，545b11-c15）。

(6) 〔隋〕吉藏撰，《中觀論疏》卷 10〈25 涅槃品〉：

雖是宗派的分別我見、法見，然以觀門觀破此種自我的自性見，也就能破一切眾生所共的自性見了。

如來破見時，說這不是，說那也不是，顯示這一切是世間戲論，也就是顯示法空。佛為適應當時的時代，破這種種邪見；現時代下的各種不同的邪見，假使知道他的病根所在，也同樣可以緣起無我觀破斥的。

#### 四、約通義、別義釋邪見 (pp.534-535)

##### (一) 約通義說——凡是不正見，都可稱為邪見 (p.534)

邪見有通、有別：凡是不正見，都可叫做邪見，這約通說。

邪見是戲論的別名；根本的、分別的我見、法見，蒙蔽障礙真知灼見，不能見到諸法實相，不論是外道、凡夫，就是佛弟子，有了這種見，就是邪見。

經說二乘人是眇<sup>12</sup>目，<sup>13</sup>即說他所見的不正。所以《涅槃經》說：「若以聲聞心言布施不可得，是名邪見。」<sup>14</sup>

##### (二) 約別義說——五見中之邪見（不信三寶、因果等）(p.534)

平常說：身見、邊見、邪見、見取、戒禁取，此五見中的邪見，是特殊的，也就是約別義說的。這邪見，指不信三寶、四諦，否認因果罪福，否認輪迴及解脫等，是外道所起的不正見。

##### (三) 本品所破除的邪見——主要是我見、邊見 (pp.534-535)

本品說的邪見，主要的是我見、邊見，就是以自我見為根本，引發或斷或常的邊執見。

《智度論》云：「後世事要惑者多迷，是故別說。開六十二者，一陰四句，五陰二十。常無常二十，邊無邊、如去不如去亦二十，故成六十。一異為本成六十二。」(大正 42, 160a1-4)

<sup>12</sup> 眇 (ㄇ一ㄠˇ)：1.眼睛小。2.一目失明。3.謂兩眼皆失明。(《漢語大詞典》(七)，p.1167)

<sup>13</sup> (1)《妙法蓮華經》卷 2〈4 信解品〉：

長者知子愚癡狹劣，不信我言，不信是父；即以方便，更遣餘人，眇目<sup>※</sup>陋，無威德者，汝可語之，云：「當相雇，除諸糞穢，倍與汝價。」(大正 9, 18a14-18)

※<sup>※</sup> (ㄉㄨㄛˋ)：1.身材短小。4.容貌醜陋。(《漢語大詞典》(七)，p.1547)

(2)〔隋〕吉藏撰，《法華玄論》卷 8：

信解品云：「佛乘如大豪富長者，小乘之人如眇目<sup>※</sup>陋、無威德者。」(大正 34, 429a11-13)

<sup>14</sup> (1)〔北涼〕曇無讖譯，《大般涅槃經》卷 24〈10 光明遍照高貴德王菩薩品〉：

善男子！若有不見施及施報，當知是人破戒、專著邪見。

**若依聲聞，言不見施及施果報，是則名為破戒、邪見。**

若依如是《大涅槃經》，不見惠施及施果報，是則名為持戒、正見。菩薩摩訶薩有異念處，以修習故，不見眾生持戒、破戒、施者、受者及施果報，是故得名持戒、正見。(大正 12, 507a5-11)

(2)〔隋〕吉藏撰，《中觀論疏》卷 1〈27 觀邪見品〉：

《涅槃》云：「二乘之人名為曲見。」

又云：「若以聲聞、辟支佛心言無布施，是則名為破戒、邪見。」

《法華》云：「眇目<sup>※</sup>陋。」眇目者，所見不正也。所謂空有二見，並皆不正見……。

《智度論》云：「二乘之空名為但空。」故空見不正。(大正 42, 3a7-12)



破除以自我為中心的我見，即明我空。  
破除了執實有所起的斷、常見，就是法空。  
我、法的邪見遠離了，就是涅槃。

〔參〕離邪見戲論入涅槃是大小乘所共，不應把《中論》末二品局限於小乘（p.535）

〈觀涅槃品〉中說：『諸法不可得，滅一切戲論，無人亦無處。』<sup>15</sup>本論開端說『能說是因緣，善滅諸戲論』，<sup>16</sup>就是觀八不的因緣，離常斷、一異……的戲論，體現空性，正見諸法無我，便得入於寂靜涅槃。這在大小乘都是一樣的，所以把此二品，局判為小乘，<sup>17</sup>實在不對！

貳、正論：遠離戲論（pp.535-554）

〔壹〕敘見（pp.535-537）

〔01〕我於過去世，為有為是無，世間常等見，皆依過去世。<sup>18</sup>

<sup>15</sup> 《中論》卷4〈25 觀涅槃品〉：

諸法不可得，滅一切戲論，無人亦無處，佛亦無所說。（第24頌）（大正30，36b2-3）

<sup>16</sup> 《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）

<sup>17</sup> （1）《中論》卷4〈27 觀邪見品〉（青目釋）：

問曰：「已聞大乘法破邪見，今欲聞聲聞法破邪見。」（大正30，36c25-26）

（2）〔隋〕吉藏撰，《中觀論疏》卷10〈26 十二因緣品〉：

論有二分，前二十五品破大乘人法，明大乘觀行；今第二兩品破小乘人法，明小乘觀行。（大正42，160a28-29）

※另參見〔隋〕吉藏撰，《中觀論疏》卷1〈1 因緣品〉（大正42，8c15-20），《中觀論疏》卷2〈1 因緣品〉（大正42，22a9-12），《三論玄義》（大正45，10b4-6）。

（3）〔隋〕智顛，《妙法蓮華經玄義》卷2：

《中論》偈亦有三意，後兩品明小乘觀法，即生滅意也。（大正33，701c16-17）

※另參見〔隋〕智顛，《摩訶止觀》卷1（大正46，5c27-6a6），《維摩經玄疏》卷3（大正38，534b28-c17），《維摩經玄疏》卷3（大正38，535b8-12），《維摩經玄疏》卷5（大正38，550a4-6），《四教義》卷2（大正46，727a26-b25）。

（4）印順法師，《空之探究》，第四章，第二節〈《中論》與《阿含經》〉，pp.212-214：

《中論》凡二十七品。《青目釋》以為：前二十五品，「以摩訶衍說第一義道」，後二品「說聲聞法入第一義道」；《無畏論》也這樣說。然依上文所說，緣起中道的八不文證，及多引《阿含經》說，我不能同意這樣的判別。《中論》所觀所論的，沒有大乘法術語，如菩提心、六波羅蜜、十地、莊嚴佛土等，而是「阿含」及「阿毘達磨」的法義。

《中論》是依四諦次第的，只是經大乘行者的觀察，抉發《阿含經》的深義，與大乘深義相契合而已。……所以，或以為前二十五品明大乘第一義，後二品明聲聞第一義，是我不所能贊同的。……

（5）參見印順法師，《中觀論頌講記》，〈懸論〉，p.43；《中觀論頌講記》，〈18 觀法品〉，pp.311-312；《中觀論頌講記》，〈26 觀十二因緣品〉，p.508。

<sup>18</sup> （1）《中論》卷4〈27 觀邪見品〉（大正30，36c27-28）。

（2）《般若燈論釋》卷15〈27 觀邪見品〉：

往昔過去世，我為有為無，是常等諸見，皆依先世起。（大正30，133b6-7）

（3）《大乘中觀釋論》卷18〈27 觀諸見品〉：

過去世有我，或無我等四；是我等諸見，依過去世起。（高麗藏41，170a10-11）

（4）月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.890：

[02] 我於未來世，為作為無作，有邊等諸見，皆依未來世。<sup>19</sup>

一、外人依過去世、未來世起種種邪見 (p.535)

十四不可記中，如來滅後有無四句，已在〈觀涅槃品〉說過。<sup>20</sup>本品但敘述外人的八種邪見，加以破斥。從現在的自己出發，依於過去世，有常、無常等的四見；依於未來世，有邊、無邊等的四見。<sup>21</sup>

二、明外人諸邪見 (pp.535-536)

(一) 外人於過去世，執我有、無等，執世間常、無常等諸見——釋第 1 頌<sup>22</sup> (pp.535-536)

ḍṛṣṭayo 'bhūvaṃ nābhūvaṃ kiṃ nv atīte 'dhvanīti ca /  
yāstāḥ śāśvatalokādyāḥ pūrvāntaṃ samupāśritāḥ //

「過去世に私は存在した」，また「存在しなかった」という，[および]「これらの世界は常住である」など[の誤りの]諸見解は，過去の[見解]に依拠している。

<sup>19</sup> (1) 《中論》卷 4 〈27 觀邪見品〉：

我於未來世，為作為不<sup>\*</sup>作，有邊等諸見，皆依未來世。(大正 30，36c29-37a1)

※不=無【宋】【元】【明】。(大正 30，36d，n.22)

(2) 《般若燈論釋》卷 15 〈27 觀邪見品〉：

復有異諸見，執未來不起，未來起等邊，皆依未來起。(大正 30，133b14-15)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 18 〈27 觀諸見品〉：

又於未來世，我不見有起。(高麗藏 41，170a17)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.892：

ḍṛṣṭayo na bhaviṣyāmi kimanyo 'nāgate 'dhvani /  
bhaviṣyāmīti cāntādyā aparāntaṃ samāśritāḥ //

「未來世に私は存在しないであろう」，あるいは「他者として存在するであろう」という，また「[世界は]有限である」などの[誤りの]諸見解は，未來[の見解]に依拠している。

<sup>20</sup> 印順法師，《中觀論頌講記》，〈25 觀涅槃品〉，pp.500-501：

如來滅度後，不言有與無，亦不言有無，非有及非無。(第 17 頌)

如來現在時，不言有與無，亦不言有無，非有及非無。(第 18 頌)

上面總破四句，現以如來離四句的聖教，證明涅槃的出四句。

<sup>21</sup> (1) 《中論》卷 4 〈25 觀涅槃品〉(青目釋)：

滅後有無等，有邊等常等，諸見依涅槃，未來過去世。

如來滅後有如來，無如來，亦有如來亦無如來，非有如來非無如來；<sup>(2)</sup> 世間有邊，世間無邊，世間亦有邊亦無邊，世間非有邊非無邊；<sup>(3)</sup> 世間常，世間無常，世間亦常亦無常，世間非有常非無常。

此三種十二見：如來滅後有、無等四見依涅槃起，世間有邊、無邊等四見依未來世起，世間常、無常等四見依過去世起。(大正 30，36a14-23)

(2) 印順法師，《中觀論頌講記》，〈22 觀如來品〉，p.405：

一般外道說我及世間，有常、無常等的四句，有邊、無邊等的四句。

初四句是：我及世間常，我及世間無常，我及世間亦常亦無常，我及世間非常非無常。

後四句是：我及世間有邊，我及世間無邊，我及世間亦有邊亦無邊，我及世間非有邊非無邊。常、無常等的四句，是約時間說的；邊、無邊等的四句，是約空間說的。

<sup>22</sup> 《中論》卷 4 〈27 觀邪見品〉(青目釋)：

問曰：已聞大乘法破邪見，今欲聞聲聞法破邪見。\*

答曰：我於過去世，為有為是無，世間常等見，皆依過去世。(第 1 頌)……

我於過去世，為有，為無，為有無，為非有非無，是名常等諸見依過去世。(大正 30，36c25-37a3)

以現在「我」，觀待「於過去世」中，是「有」呢？還「是無」？這有無的詰問，是疑不是見。

疑是猶豫不決；見是堅固執著，有不可動搖的力量。必先經過猶豫的疑，才到達堅固的見。一個人不考慮到自身是什麼，不會發生什麼問題；一考慮到，是有？是無？亦有亦無？非有非無？問題都來了。

一經決定，就堅固執著，說有決定是有，有的不是無；說無決定是無，無的不是有……。他們說無，不是無我，還是我見。以現在的我見，觀待過去世，產生是無的見解。

對「世間」，立刻也就發生是「常」、是無常「等」的邊「見」了。

世間，不定指山河大地，是指有情所依的五蘊、六處、六界，即對我存在的一切。<sup>23</sup>起常、起斷的見，都是考慮現在的我，在過去怎麼樣，推到五蘊的關係所下的決定。所以說：「皆依過去世。」

有了有、無的邪見，就不能見緣起法。

理解緣起，知道世間是非斷、非常的中道，我見、邊見自然遠離了。

**（二）外人於未來世，執有邊、無邊等四見——釋第2頌<sup>24</sup>（pp.536-537）**

以現在的「我」，觀待「於未來世」，是「作」呢？是「無作」？<sup>25</sup>

作，是說現在的我，造作生死，起生死法，到後世去。

不作，是說現在的我，不作生死，不起生死法，不到後世去。

這作與不作，還是有與無。不過，有與無，約體說；作與不作，約用說。

這樣的推求，所以對未來世間，就生起「有邊」、無邊「等」的「諸見」。

未來生死，即現在的繼續，是無邊；現生解決了，不再流下去，是有邊。

---

※歐陽竟無編，《中論》卷4〈27觀四諦品〉（《藏要》4，68a，n.3）：

無畏：「問曰：願汝依聲聞相應契經說諸見相不成。」

月稱云：「此釋觀緣起不依前後際也。我過去有無四見及世間常等四見，此八依前際；餘八依後際例知。」

<sup>23</sup>（1）《雜阿含經》卷9（233經）：

云何為世間？謂六內入處。云何六？眼內入處、耳、鼻、舌、身、意內入處。（大正2，56c5-6）

（2）印順法師，《空之探究》，第一章，第一節〈引言〉，pp.6-7：

世間，佛約眼等內六處、色等六外處、六識、六觸、六受說。這些，都是可破壞（khaya）的，破壞法所以名為世間。六處等我我所空，名為空世間。

<sup>24</sup>《中論》卷4〈27觀邪見品〉（青目釋）：

我於未來世，為作為不作，有邊等諸見，皆依未來世。（第2頌）……

我於未來世，為作，為不作，為作不作，為非作非不作，是名邊、無邊等諸見依未來世。（大正30，36c29-37a5）

<sup>25</sup>〔隋〕吉藏撰，《中觀論疏》卷10〈27觀邪見品〉：

第二偈為作、不作者，亦據現在之我為更作未來世我？為不作？

若更作則始終不異，則是無邊。

若不更作，則與身俱盡，便是有邊。下半明起見處也。（大正42，165c14-17）

這是由於考慮現在與未來世相續、不相續所起的見解，所以說：「皆依未來世。」

〔貳〕破斥 (pp.537-554)

一、廣破 (pp.537-553)

〔一〕破有無作不作見顯我空 (pp.537-545)

1、破過去有我等四句 (pp.537-544)

〔1〕破我於過去有 (pp.537-542)

A、別破 (pp.537-540)

〔A〕約前我、今我不一破 (pp.537-539)

〔03〕過去世有我，是事不可得，過去世中我，不作今日我。<sup>26</sup>

〔04〕若謂我即是，而身<sup>27</sup>有異相，若當離於身，何處別有我？<sup>28</sup>

〔05ab〕離身無有我，是事為已成。<sup>29</sup>

<sup>26</sup> (1)《中論》卷4〈27 觀邪見品〉：

過去世有我，是事不可得，過去世中我，不作今世<sup>\*</sup>我。(大正 30，37a7-8)

※世=日【宋】【元】【明】。(大正 30，37d，n.3)

(2)《般若燈論釋》卷15〈27 觀邪見品〉：

過去世有我，是事則不然，彼先世眾生，非是今世者。(大正 30，133b20-21)

(3)《大乘中觀釋論》卷18〈27 觀諸見品〉：

彼過去世我，非今世可有。(高麗藏 41，170b4)

(4)月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.894：

abhūmatītamadhvānamityetannopapadyate /

yo hi janmasu pūrveṣu sa eva na bhavatyayam //

「過去世に私は存在していた」ということは、成り立たない。なぜならば、およそ、多くの前世(前生)に[あった]ものが、そのままこれ(いまの私)である、ということはないからである。

(5)歐陽竟無編，《中論》卷4〈27 觀邪見品〉(《藏要》4，68a，n.7)：

番、梵頌云：「過去世已起，是說則不成；前時諸所起，非即彼為此。」今譯取意為文。

<sup>27</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷4〈27 觀邪見品〉(《藏要》4，68a，n.8)：

番、梵作「受者」，次下「身」字皆同。

<sup>28</sup> (1)《中論》卷4〈27 觀邪見品〉(大正 30，37a9-10)。

(2)《般若燈論釋》卷15〈27 觀邪見品〉：

還是昔我者，但是取自體，若離彼諸取，復有何我耶？(大正 30，133b25-26)

(3)月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.896：

sa evātmeti tu bhavedupādānaṃ viśiṣyate /

upādānavinirmukta ātmā te katamaḥ punaḥ //

しかし、もしも「[前世の]我(アートマン)がそれ(いまの私)であるけれども、取(執着)が区別されるのである」というならば、それならば、取(執着)を離れて、さらに、どのような我(アートマン)が、[そのようにいう]汝[に有る]のであるか。

<sup>29</sup> (1)案：《大正藏》原作「離有無身我」(大正 30，37a11)，今依《高麗藏》改作「離身無有我」(高麗藏 16，449a20)。

(2)《大乘中觀釋論》卷18〈27 觀諸見品〉：

若或離於取，復有何我邪？(高麗藏 41，171c3)

(3)月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.898：

upādānavinirmukto nāstyātmeti kṛte sati /

「取(執着)を離れては我(アートマン)は存在しない」ということが成立するとす

**a、略說：以不一破今我即昔我**（p.538）

以現在的我出發，考慮現在的我，在過去時是否存在。如現在的我，在過去就有，那過去的我，就是現在的我，今我、昔我成為一個了。

現在以不一，破斥他的今我即前我。

**b、論主破**（pp.538-539）

**(a) 總破過去世有現在之我——釋第3頌**<sup>30</sup>（p.538）

假定說：「過去世」中「有」現在的「我」，這「事」情不但是「不可得」，實也不可能，也無從證實。

假定過去有我，這「過去世中」的「我」，是「不」能造「作今日」的「我」的。為什麼？

過去的我在天上，現在的我在人間；過去的我有智慧，現在的我是愚癡；有著很大的不同。所以過去我不起現在我，也就不能說過去世中有我。

**(b) 別破「離五蘊身有我」**<sup>31</sup>（pp.538-539）

**I、若離五蘊身，何處有我——釋第4頌**<sup>32</sup>（p.538）

---

るならば、「取（執着）がそのまま我（アートマン）である」ということになるであろう。

<sup>30</sup> 《中論》卷4〈27觀邪見品〉（青目釋）：

如是等諸邪見，何因緣故名為邪見？是事今當說：

**過去世有我，是事不可得，過去世中我，不作今世我。**（第3頌）……

我於過去世有者，是事不然。何以故？先世中我不即作今我，有常過故。

若常則有無量過。何以故？如人修福因緣故作天而後作人，若先世我即是今我者，天即是人。

又人以罪業因緣故作旃陀羅，後作婆羅門；若先世我即是今我者，旃陀羅即是婆羅門。譬如舍衛國婆羅門名提婆達，到王舍城亦名提婆達，不至王舍城故為異。若先作天後作人，則天即是人，旃陀羅即是婆羅門。但是事不然。何以故？天不即是人，旃陀羅不即是婆羅門，有此等常過故。（大正30，37a5-29）

<sup>31</sup> 〔隋〕吉藏撰，《中觀論疏》卷10〈27觀邪見品〉：

「若謂我即是」下，第二五偈（第4-8頌）別破釋非。開為四別：初一行半（第4-5b頌）破離陰我；次一行半（第5c-6頌）破即陰我；次一偈（第7頌）重破離陰；後復一偈（第8頌）總結非即離。（大正42，166a13-16）

<sup>32</sup> 《中論》卷4〈27觀邪見品〉（青目釋）：

**若謂我即是，而身有異相，若當離於身，何處別有我？**（第4頌）……

若謂「先世我不作今我，如人浣衣時名為浣者，刈時名為刈者，而浣者與刈者雖不異，而浣者不即是刈者；如是我受天身名為天，我受人身名為人，我不異而身有異」者，是事不然。何以故？若即是者，不應言天作人。

今浣者於刈者，為異？為不異？

若不異，浣者應即是刈者；如是先世天即是人，旃陀羅即是婆羅門，我亦有常過。

若異者，浣者即不作刈者；如天不作人，我亦無常，無常則無我相，是故不得言「即是」。

問曰：我即是，但因受故，分別是天、是人，受名五陰身，以業因緣故，分別是天、是人、是旃陀羅、是婆羅門，而我實非天、非人、非旃陀羅、非婆羅門，是故無如是過。

答曰：是事不然。何以故？若身作天、作人、作旃陀羅、作婆羅門非是我者，則離身別有我。今罪福生死往來，皆是身非是我。罪因緣故墮三惡道，福因緣故生三善道。若苦、樂、

如以為：我體是一，過去的我就是現在的我，所以有天人智愚的差別，這是身體的改變。

這是不可以的！這等於說有一個自我，在跑來跑去，時而生天上，時而到人間。

「若」「我」還「是」這一個，「而身有」了「異相」，那所說的自我，不是離身而有了嗎？可是，離身是沒有我的。

---

瞋、喜、憂、怖等，皆是身非我者，何用我為？如治俗人罪，不豫出家人。五陰因緣相續罪福不失故，有解脫。若皆是身非我者，何用我為？

問曰：罪福等依止於我。我有所知，身無所知故，知者應是我。起業因緣罪福是作法，當知應有作者。作者是我，身是我所用，亦是我所住處。譬如舍主以草、木、泥、墜等治舍，自為身故，隨所用，治舍有好惡；我亦如是，隨作善惡等得好醜身。六道生死皆我所作。是故，罪福之身皆屬於我，譬如舍但屬舍主不屬他人。

答曰：1、破作者

是喻不然。何以故？舍主有形、有觸、有力故，能治舍，汝所說我無形、無觸故，無作力，自無作力，亦不能使他作。若世間有一法無形、無觸能有所作者，則可信受知有作者；但是事不然。

若我是作者，則不應自作苦事；若是念者，可貪樂事不應忘失。若我不作苦而苦強生者，餘一切皆亦自生，非我所作。

2、破見者

若見者是我，眼能見色，眼應是我。若眼見而非我，則違先言見者是我。

若見者是我，我則不應得聞聲等諸塵。何以故？眼是見者，不能得聞聲等塵故。是故，我是見者，是事不然。

3、重破作者

若謂如刈者用鎌刈草，我亦如是以手等能有所作者；是事不然。何以故？今離鎌別有刈者，而離身心諸根無別作者。

若謂作者雖非眼耳等所得亦有作者，則石女兒能有所作！如是一切諸根皆應無我。

4、重破見者

若謂右眼見物而左眼識，當知別有見者，是事不然。今右手習作左手不能，是故無別有作者。若別有作者，右手所習左手亦應能；而實不能。是故，更無作者。

復次，有我者言：「見他食果，口中涎出，是為我相。」是事不然。何以故？是念力故，非是我力。又亦即是破我因緣。人在眾中愧於涎出，而涎強出不得自在，當知無我。

5、總破有我

復次，又有顛倒過罪。先世是父，今世為子；是父子我一，但身有異；如從一舍至一舍，父故是父，不以入異舍故便有異。若有我，是二應一。如是，則有大過。

若謂無我，五陰相續中亦有是過。

是事不然。何以故？五陰雖相續，或時有用或時無用，如蒲桃漿持戒者應飲，蒲桃酒不應飲，若變為苦酒還復應飲；五陰相續亦如是，有用，有不用。

若始終一我有如是過。五陰相續無如是過，但五陰和合故，假名為我，無有決定。如樑、椽和合有舍，離樑、椽無別舍。如是，五陰和合故有我，若離五陰實無別我。是故我但有假名，無有定實。

※總結

汝先說「離受別有受者，以受分別受者是天、是人」，是皆不然。當知「但有受，無別受者」。(大正 30, 37a9-38a10)

「若當」真「離於身」體，又那裡「別有我」體的存在呢？<sup>33</sup>

**II、結破——釋第5頌前半頌**<sup>34</sup> (pp.538-539)

「離」了五蘊「身」，沒「有」自「我」的存在，「是事」在上面，「已」多次的「成」立過了。<sup>35</sup>

身，狹義說是身根；廣義說是四大集合的有色身；再擴大點說，是整個生命的心色，與平常說五蘊身的內容相同。本頌是約後義說的。

**(B) 約即身、離身無我破** (pp.539-540)

[05cd] 若謂身即我，若都無有我。<sup>36</sup>

[06] 但身不為我，身相生滅故；云何當以受，而作於受者？<sup>37</sup>

- <sup>33</sup> (1) 《十住毘婆沙論》卷4〈8阿惟越致相品〉：  
若離陰有我，陰外應可得，云何當以受，而異於受者？（大正26，39a14-15）
- (2) 《中論》卷3〈18觀法品〉：  
**若我異五陰，則非五陰相。**（第1頌）（大正30，23c21）
- (3) 印順法師，《中觀論頌講記》，〈18觀法品〉，p.317：  
我如異於五陰，我與陰分離獨在，即不能以五陰的相用去說明。不以五陰為我的相，那我就不是物質的，也不是精神的，非見聞覺知的；那所說的離蘊我，究竟是什麼呢？我不就是五陰，破即蘊的我；我不異於五陰，破離蘊的我。
- <sup>34</sup> 《中論》卷4〈27觀邪見品〉（青目釋）：  
**離身無有我，是事為已成。**……  
若謂「離受別有我」，是事不然。若離受有我，云何可得說是我相？若無相可說，則離受無我。（大正30，37a11-38a12）
- <sup>35</sup> 參見《中論》卷4〈27觀邪見品〉（青目釋）：  
**若當離於身，何處別有我？**（第4頌）  
……但五陰和合故假名為我，無有決定。如樑、椽和合有舍，離樑、椽無別舍。如是**五陰和合故有我，若離五陰實無別我。**（大正30，37a10-38a7）
- <sup>36</sup> (1) 《中論》卷4〈27觀邪見品〉：  
若謂身即我，若都無有我。（大正30，37a12）
- (2) 《大乘中觀釋論》卷18〈27觀諸見品〉：  
又復離於取，無處有所作。（高麗藏41，171c4）
- (3) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.898：  
syādūpādānamevātmā nāsti cātmeti vaḥ punaḥ //  
それならば，汝たちにとっては，「我（アートマン）は存在しない」ということになるであろう。
- (4) 歐陽竟無編，《中論》卷4〈27觀邪見品〉（《藏要》4，68b，n.1）：  
番、梵云：「汝執我則無。」意謂以受者為我，則失此我也。
- <sup>37</sup> (1) 《中論》卷4〈27觀邪見品〉（大正30，37a13-14）。
- (2) 《般若燈論釋》卷15〈27觀邪見品〉：  
若取是我者，何處更有我？由取起滅故，云何是取者？（大正30，133c6-7）
- (3) 《大乘中觀釋論》卷18〈27觀諸見品〉：  
取不即是我，此義已證成。我謂自主宰，他主宰何有？（高麗藏41，171c16-17）
- (4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.900：  
na copādānamevātmā vyeti tatsamudeti ca /  
kathaṃ hi nāmopādānamupādātā bhaviṣyati //  
また，取（執着）がそのまま我（アートマン）なのではない。それ（取）は滅したり，

[07] 若離身有我，是事則不然，無受而有我，而實不可得。<sup>38</sup>

**a、略標** (p.539)

這就是非蘊離蘊破。

前一頌半（第 5 頌後半頌及第 6 頌），**破即身我**；

後一頌（第 7 頌），是**破離身我**。

**b、別破** (pp.539-540)

**(a) 破即身我——釋第 5 頌後半頌至第 6 頌**<sup>39</sup> (p.539)

假定如上面所說，五蘊「身」就是「我」，那麼，

第一、身體是我，這等於說離了身體，就根本「都」沒「有我」。

第二、依身體有我，「身」實在「不」就是「我」，因為「身相」是有「生滅」的；而所說的我，是常住不變的，是輪迴的主體。怎麼五蘊的「受」法，當「作」「受者」的我呢？

**五蘊法與受者我，不即、不離，怎麼能把那不是我的認為我？**<sup>40</sup>

生じたりする。実に、取がすなわち取の主体であるということは、どうして、あり得るであろうか。

<sup>38</sup> (1) 《中論》卷 4 〈27 觀邪見品〉(大正 30, 37a15-16)。

(2) 《般若燈論釋》卷 15 〈27 觀邪見品〉：

若異於彼取，有我者不然，離陰應可取，而不可取故。(大正 30, 133c15-16)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 18 〈27 觀諸見品〉：

若復異於取，我亦不可得；能取所取取，此皆無異取。(高麗藏 41, 171c22-23)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.902：

anyaḥ punarupādānādātmā naivopapadyate /

grhyeta hyanupādāno yadyanyo na ca grhyate //

さらに、取（執着）からは異なる我（アートマン）は、決して成り立たない。なぜならば、もしも〔両者が〕異なっているならば、取（執着）のない〔我（アートマン）〕が把捉されるはずであるのに、しかし、〔そのようなものは、実際には〕把捉されないからである。

<sup>39</sup> (1) 《中論》卷 4 〈27 觀邪見品〉(青目釋)：

**若謂身即我；若都無有我。**(第 5 頌)

**但身不為我，身相生滅故；云何當以受，而作於受者？**(第 6 頌)……

若謂離身無我，但身是我。是亦不然。何以故？身有生滅相，我則不爾。

復次，云何以受即名受者？(大正 30, 37a12-38a14)

(2) 葉少勇，《中論頌：梵藏漢合校、導讀、譯註》，p.479, [27.5-6]：

[27.5] 如果認為我不是離蘊而有，所以說**取蘊就是我**；然而這樣的**我**根本就不可能存在。

[27.6] 因為取蘊有生滅，不同於我之相。而且，既然是所取之蘊，又怎麼會是取者呢？這會造成很多過失。

<sup>40</sup> (1) 《十住毘婆沙論》卷 4 〈8 阿惟越致相品〉：

**若陰是我者，我即生滅相；云何當以受，而即作受者？**(大正 26, 39a12-13)

(2) 印順法師，《中觀論頌講記》，〈18 觀法品〉，pp.313-319：

**若我是五陰，我即為生滅。**……

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



**(b) 破離身我——釋第 7 頌**<sup>41</sup> (pp.539-540)

假定見「即身是我」不成，又說「離身有我」，這「事」也是「不」對的。因為「無」有五蘊的「受」法，「而」說「有」受者「我」，這受者我「實」在是空虛的幻想，沒有他的自體「可得」。

**B、結顯——釋第 8 頌**<sup>42</sup> (pp.540-542)

[08] 今我不離受，亦不但是受，非無受非無，此即決定義。<sup>43</sup>

**(A) 我非離五取蘊別有，我亦非即是五取蘊** (p.540)

外人以我為實有自體的，所以討論到過去有沒有，就困頓不通。不知道我是不離五蘊身而存在的，離了五蘊身就不可得，所以說：「今我不離」五蘊身的「受」。我不離受，然而受蘊並不就是我，所以說：「亦不但是受。」

這就是說五蘊和合而有的我，是有緣起的假我，在世俗諦上，確是可以有的；不過勝義觀察自性，才不可得的。

---

人的生理上是很顯著的；心理的變化，更快更大。苦樂的感受，不是時刻的在變動嗎？認識，意志，都在息息不停的變化中。不但是所知的四陰是生滅變化的，就是能知的心識，也是生滅變動的。我們反省認識時，心識已是客觀化了，客觀化的能知者，也就是所知者，他與前四陰一樣的是生滅法。

<sup>41</sup> (1) 《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉(青目釋)：

若離身有我，是事則不然，無受而有我，而實不可得。(第 7 頌)……

若謂「離受有受者」，是亦不然。若不受五陰而有受者，應離五陰別有受者，眼等根可得而實不可得。(大正 30, 37a15-38a16)

(2) 葉少勇，《中論頌：梵藏漢合校、導讀、譯註》，p.479, [27.7]：

作為取者的我離取蘊而別有也是不合理的。因為如果二者相異，在沒有取蘊的情況下，取者也應該能為眼等根所感知，而實際上這是不可能的。

<sup>42</sup> 《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉(青目釋)：

今我不離受，亦不即是受，非無受非無，此即決定義。(第 8 頌)……

是故我不離受，不即是受，亦非無受，亦復非無，此是定義。(大正 30, 37a17-38a18)

<sup>43</sup> (1) 《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉(大正 30, 37a17-18)：

今我不離受，亦不即<sup>\*</sup>是受，非無受非無，此即決定義。

※即=但【宋】【元】【明】。(大正 30, 37d, n.4)

(2) 《般若燈論釋》卷 15〈27 觀邪見品〉：

我不異於取，亦不即是取，而復非無取，亦不定是無。(大正 30, 133c26-27)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 18〈27 觀諸見品〉：

如所說正理，我不即是取，我不異於取，亦不決定無。(高麗藏 41, 172a5-6)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.904：

evam nānya upādānāna copādānameva saḥ /

ātma nāstyanupādāno nāpi nāstyeṣa niścayaḥ //

このように、それ(我(アートマン))は、取(執着)から異なるのでもなく、また、取(執着)そのものでもない。取(執着)のない我(アートマン)は、存在しないし、存在しないのでもない、ということが決定される。

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉(《藏要》4, 68b, n.2)：

番、梵云：「我亦非無受，無性亦不定。」

無畏釋云：「亦非決定，何者為無也？」

今譯文倒。

說一切有部等，聽說依緣五蘊計我，以為我是主觀的行相顛倒，所緣的是五蘊而不是我。<sup>44</sup>

他並不了解緣起義，不了解有緣起假我，所以以為只有五蘊。本頌說「亦不但是受」，即是破除他的錯見。

**(B) 我亦非有五取蘊，亦非實無** (pp.540-541)

同樣的，五蘊等緣起的假有，說它空，不是沒有；所以受不離我，也不但是我。我與受，相互依存，不即不離，是緣起的，是假有的。所以說：「非」是「無」有「受」，也「非」是「無」有我，不過是求它的實體不可得罷了。

如花瓶，是物質的泥土，經過了人工造作而有的。離了泥土，沒有花瓶；但花瓶也並不就是泥土。泥土是瓶因，也是不離瓶而有泥土，但並不就是瓶。<sup>45</sup>

依因而有的，不就是因，但求它的實體是不可得的。這緣起的基本義，也就是性空者所確見的因果「決定義」，緣起是這樣的，不理解，所以戲論紛紜。

**(C) 破執顯正** (pp.541-542)

**a、敘外人執** (pp.541-542)

<sup>44</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 8：

謂譬喻者作如是說：「薩迦耶見無實所緣。」彼作是言：「薩迦耶見計我我所，於勝義中無我我所，如人見繩謂是蛇，見杻謂是人等，此亦如是故無所緣。」

為止彼執，顯示此見實有所緣，故作斯論。

問：於勝義中無我我所，云何此見實有所緣？

答：薩迦耶見緣五取蘊計我我所。如緣繩杻謂是蛇人，行相顛倒，非無所緣，以五取蘊是實有故。(大正 27, 36a17-25)

<sup>45</sup> (1) 《大智度論》卷 74 〈57 燈炷品〉：

此中佛自說深因緣，所謂「如，非是色，非離色」。譬如以泥為瓶，泥非即是瓶、不離泥有瓶，亦不得言無瓶。(大正 25, 581c12-15)

(2) 印順法師，《中觀今論》，第八章，第四節〈因、緣、果、報〉，pp.173-175：

如房屋是以磚、瓦、木、石、人工等和合而成功，房屋是果，磚瓦等即是因。在眾多的有關屋事的材料中，任何一物都不會現有房屋的形狀與作用，合堆在一起也不會有屋的形狀與作用；但經過各種材料的適當配合，即可有房屋的形狀、作用了。故磚、瓦等對於房屋的因果關係，也是不即不離的。《大智度論》卷七四說「如以泥為瓶，泥非即是瓶，不離泥有瓶，亦不得言無瓶」，即是此義。

又《中論·觀邪見品》說：「今我不離受（取陰），亦不但是受，非無受，非無，此即決定義。」處處經中都說無我，眾生所執之我，不過是五蘊和合的假相而已。於是有人誤以我為色等五蘊實法所合成，我是無，而色等法可有。

中觀者說：五蘊和合實（自性）我雖無，如幻的假我可有。假，不是什麼都沒有，可有假我的作用起滅等。但依五蘊而成立，五蘊變化，我亦隨之變化；假我不即五蘊亦不離五蘊。

頌文說：「非無，此即決定義。」在佛法的緣起因果法裏，我與法，雖中無實性可得，然非不可安立因果相，因果是決定如此的。因緣和合生果，與算學的二數相加不同：一加一等於二，二與一和一的量相同，但在具體的因果事實上，就不是這樣了。五蘊和合為假我，假我不能視為五蘊的總和而已。此種假我，雖無實體可得，但此用確有與五蘊不同處。

**(a) 執唯心或執唯物** (p.541)

如**唯心論者**說：一切法的存在，是**依心不離心**的存在。  
他就剝奪了「物質不即是心」的特性，以一切法為自心的開展，離心就無有一物。

**唯物論者**說：一切法依物而存在。

當然，精神是不離物質而存在的。然而，忽略了不即物質的精神特性，於是乎把一切法建築在物質上，以為離物就無有一物。

兩大思想的矛盾，不過是不能尊重事實，不知**依因者不即是因**的緣起相對性。

**(b) 重全體或重部分，重差別或重統一之計執** (pp.541-542)

又如有人說：離開**全體**無有**部分**。部分是在全體中的，離統一的**全體**，就沒有**部分**。

有的說：全體是部分的綜合，離**部分**就沒有**全體**。

這或者**重差別**，或者**重統一**。

一分佛學者，主張五蘊是**差別事**，我是和合假有的；把統一的**我**，成立在差別五蘊中，就以為**只有五蘊**沒有**我**。

有的外道，把差別的色心，成立在**統一的我**中，就以為自我是一切的一切，一切從自我中發現。

這種都是走到偏激的一邊，實在是不對的。

**b、顯正義** (p.542)

不知緣起的一切因果法，都是假名，**不就是因，也不離因；不就是果，也不離果**。因果的存在，儘管沒有自性，但各有他的假相、假用，不失他的特色。所以，**因果、人法，統一、差別，全體、部分，一切的一切，都是緣起相待而成的**。

在**緣起相待**的原則下，**而一而異，而我而人，而因而果，……假名相的一切，都宛然存在**。這是性空緣起的世俗真義，不如一般惡取空者，以為空是什麼都沒有了的。

**(2) 破我於過去無** (pp.542-544)

[09] 過去我不作，是事則不然；過去世中我，異今亦不然。<sup>46</sup>

<sup>46</sup> (1) 《中論》卷4〈27觀邪見品〉(大正30, 38a20-21)。

(2) 《般若燈論釋》卷15〈27觀邪見品〉：

今世無過去，是事亦不然，過去世中生者，與今世不異。(大正30, 134a2-3)

(3) 《大乘中觀釋論》卷18〈27觀諸見品〉：

過去世有我，非今世可得，過去世無我，亦非今可得。(高麗藏41, 172a8-9)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.906：

nābhūmatītamadhvānamityetannopapadyate /  
yo hi janmasu pūrveṣu tato 'nyo na bhavatyayam //

- [10] 若謂有異者，離彼應有今，我住過去世，而今我自生<sup>47</sup>。<sup>48</sup>  
 [11] 如是則斷滅，失於業果報，彼作而此受，有如是等過。<sup>49</sup>  
 [12] 先無而今有，此中亦有過，我則是作法，亦為是無因。<sup>50</sup>

**A、外人轉計——現在我不是過去我** (pp.542-543)

上面破外人過去世的我不作今日我，說明昔我、今我的不一。

於是外人又轉計說：那麼，**現在我**不是**過去我**，過去我也不是現在我；現在的我，

「過去世に私は存在しなかった」ということは、成り立たない。なぜならば、およそ、多くの前世（前生）におけるものからは異なったものが、これ（いまの私）である、ということはないからである。

<sup>47</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷4〈27 觀邪見品〉（《藏要》4，70b，n.1）：

番、梵云：「彼不死而生。」

<sup>48</sup> (1) 《中論》卷4〈27 觀邪見品〉（大正30，38a22-23）。

(2) 《般若燈論釋》卷15〈27 觀邪見品〉：

若今與前異，離前應獨立，如是應常住，不為現陰緣。（大正30，134a4-5）

(3) 《大乘中觀釋論》卷18〈27 觀諸見品〉：

今世過去世，無別異可得，若此有別異，見世緣不成。（高麗藏41，172a12-13）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.908：

yadi hyayaṃ bhavedanyaḥ pratyākhyāyāpi taṃ bhavet /  
tathaiva ca sa saṃtiṣṭhettatra jāyeta vāmṛtaḥ //

もしもこれ（いまの私）が〔前世の私と〕異なっているとすれば、それ（前世の私）を排除してもまた、〔これ（いまの私）は〕存在する、ということになるであろう。それならば、それ（前世の私）はそのまま存続するであろう、あるいはそこでは、まだ死なない〔のにその〕ものが生まれる、ということになるであろう。

<sup>49</sup> (1) 《中論》卷4〈27 觀邪見品〉（大正30，38a24-25）。

(2) 《般若燈論釋》卷15〈27 觀邪見品〉：

諸業皆斷壞，此人所造業，彼人當受報，得如是過咎。（大正30，134a16-17）

(3) 《大乘中觀釋論》卷18〈27 觀諸見品〉：

若先世造業，後世當受果，此若無所生，是中有過失。（高麗藏41，172b3-4）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.910：

ucchedaḥ karmaṇāṃ nāśas tathānyena kṛtakarmaṇām /  
anyena paribhogaḥ syād evamādi prasajyate //

〔その場合には〕，断滅，もろもろの業の〔果報を生じない〕滅失，また，他人によってつくられたもろもろの業が，別の他人によって受用されるであろうことなど，このような誤りが付随する。

<sup>50</sup> (1) 《中論》卷4〈27 觀邪見品〉（大正30，38a26-27）：

(2) 《般若燈論釋》卷15〈27 觀邪見品〉：

非生共業起，此中有過故，我是作如瓶，先無而後起。（大正30，134a21-22）

(3) 《大乘中觀釋論》卷18〈27 觀諸見品〉：

我本造作成，無體亦如瓶，煩惱業因空，所生無因故。（高麗藏41，172b7-8）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.912：

nāpyabhūtvā samudbhūto doṣo hyatra prasajyate /  
kṛtako vā bhavedātmā sambhūto vāpyahetukah //

〔我（アートマン）は〕，先には存在していなくて，いま生起した，ということはない。なぜならば，そうであれば，誤りが付随するからである。すなわち，あるいは，我（アートマン）はつくられたものとなるであろう。あるいは，原因が無くて生起したものの〔となるであろう〕。

於過去世中無有。

**B、論主破** (pp.543-544)

**(A) 總破——執現在的我於過去世中無有，犯隔別的過失——釋第 9 頌**<sup>51</sup> (p.543)

現在是現在的我，過去是過去的我，這又犯隔別的過失了。如「**過去我不作**」現在我，現在我不是過去我，「**是事**」是「**不**」對的。

說「**過去世中**」的「**我**」，「**異**」於現「**今**」的我，也是「**不**」對的。

**(B) 明昔我異今我之過失** (pp.543-544)

**a、若昔我異今我，則昔我住過去，今我自更生——釋第 10 頌**<sup>52</sup> (p.543)

為什麼呢？假定說是「**有異**」的，那就應該「**離彼**」過去的我而「**有**」現「**今**」的我了。過去的「**我**」，應該「**住**」在「**過去世**」；現「**今**」的「**我**」，在過去我以外，「**自**」己「**生**」成，這才可說是有異。

**b、若今我、昔我各相異，則有破壞因果等過失——釋第 11 頌**<sup>53</sup> (p.543)

然而，今我、昔我各各差異，就墮於「**斷滅**」，「**失**」去自作「**業**」自受「**果報**」的意義了。現在沒有作業的我受果報，過去作業的我反而不受果報，這是「**彼作而此受**」，實「**有**」破壞業果「**等過**」失。

**c、若我先無今有，則墮我是所作法，亦墮無因而有之過——釋第 12 頌**<sup>54</sup> (pp.543-544)

再說，現在的我，過去世中原「**先**」是「**無**」的，到現「**今**」才「**有**」。這樣的理論「**中**」，也是「**有過**」的。

因為，現在的「**我**」既「**是**」先無今有的所「**作法**」，所作法就不能說他是我，因為是無常的。

又現在的我，既然過去世中是沒有的，那就「**是無因**」而有了。

有此種種過失，怎麼可說我於過去中無呢？

<sup>51</sup> 《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉(青目釋)：

是故當知，過去世有我者，是事不然。何以故？

**過去我不作，是事則不然；過去世中我，異今亦不然。**(第 9 頌) ……

**過去世中我，不作今我，是事不然。何以故？過去世中我，與今我不異。**(大正 30, 38a18-29)

<sup>52</sup> 《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉(青目釋)：

**若謂有異者，離彼應有今，我住過去世，而今我自生。**(第 10 頌) ……

若今我與過去世我異者，應離彼我而有今我。又過去世我，亦應住彼，此身自更生。(大正 30, 38a22-b2)

<sup>53</sup> 《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉(青目釋)：

**如是則斷滅，失於業果報，彼作而此受，有如是等過。**(第 11 頌) ……

若爾者即墮斷邊，失諸業果報。又彼人作罪，此人受報，有如是等無量過。(大正 30, 38a24-b4)

<sup>54</sup> 《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉(青目釋)：

**先無而今有，此中亦有過，我則是作法，亦為是無因。**(第 12 頌) ……

又是我應先無而今有，是亦有過。我則是作法，亦是無因生。是故過去我不作今我，是事不然。(大正 30, 38a26-b6)

**〔3〕破我於過去俱非——釋第 13 頌<sup>55</sup> (p.544)**

〔13〕如過去世中，有我無我見，若共若不共，是事皆不然。<sup>56</sup>

「過去世中有我」見，或過去世中「無我見」，都不得成立。那再進一步的說亦有亦無我的「共」俱，非有非無我的「不共，是事皆不然」，是不須再為廣破的了。

**2、破未來作不作等四句——釋第 14 頌<sup>57</sup> (pp.544-545)**

〔14〕我於未來世，為作為不作，如是之見者，皆同過去世。<sup>58</sup>

以現在我觀待過去世，這也不行，那也不行。以現在的「我」觀待「未來世」，因現在造「作」而有未來的我嗎？「不作」而別有未來的我嗎？亦作亦不作？非作非不作？這些邪「見」，「皆同過去世」中有我、無我是一樣的不得成。

從現在看過去，有呢？無呢？

如從過去看現在，即是過去我作今我呢？不作今我呢？

這種從前望後，如推論到現在與未來，即是現在我作、不作未來？

過去是前，現在是後；現在是前，未來是後；前後的關係相同，過失也相同，所以不再一一的指破。

**〔二〕破常無常邊無邊見顯法空 (pp.545-553)**

**1、破常無常見 (pp.545-549)**

**〔1〕破常見——釋第 15 頌<sup>59</sup> (pp.545-546)**

<sup>55</sup> 《中論》卷 4 〈27 觀邪見品〉(青目釋)：

如過去世中，有我無我見，若共若不共，是事皆不然。

如是推求過去世中邪見有、無、亦有亦無、非有非無，是諸邪見，先說因緣過故，是皆不然。(大正 30, 38b7-11)

<sup>56</sup> (1) 《中論》卷 4 〈27 觀邪見品〉(大正 30, 38b7-8)。

(2) 《大乘中觀釋論》卷 18 〈27 觀諸見品〉：

過去起是見，我為有為無，此二俱不俱，是皆無所有。(高麗藏 41, 172b11-12)

(3) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.914：

evam drṣṭirafīte yā nābhūmahamabhūmaham /  
ubhayam nobhayam ceti naiṣā samupapadyate //

このようにして、およそ、「過去〔世〕に私は存在しなかった」、「私は存在した」、「その兩者である」、「その兩者ではない」という、この〔誤りの〕見解は、成り立たない。

<sup>57</sup> 《中論》卷 4 〈27 觀邪見品〉(青目釋)：

我於未來世，為作為不作，如是之見者，皆同過去世。

我於未來世中，為作、為不作，如是四句，如過去世中過答，應在此中說。(大正 30, 38b12-15)

<sup>58</sup> (1) 《中論》卷 4 〈27 觀邪見品〉(大正 30, 38b12-13)。

(2) 《般若燈論釋》卷 15 〈27 觀邪見品〉：

或有如是見，來世有我起，來世無我起，同過去有過。(大正 30, 134b1-2)

(3) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.916：

adhvanyanāgate kiṃ nu bhaviṣyāmīti darśanam /  
na bhaviṣyāmi cetyetadatītenādhvanā samam //

「未來世に私は存在するであろう」といい、また「存在しないであろう」という、この見解は、〔以上の〕過去世〔に関するもの〕と同様である。

[15] 若天即是人，則墮於常邊；天則為無生，常法不生故。<sup>60</sup>

**A、略說常、無常等四見及有邊、無邊等四見** (p.545)

常無常見，是依我在過去的有無而起的；邊無邊見，是依我對未來作不作而起的。現在先觀破常無常見。

根本的自性見，是我及世間常、我及世間無常，我及世間有邊、我及世間無邊。亦常亦無常、非常非無常，亦有邊亦無邊、非有邊非無邊，是從根本見上開展出來的。

**B、論主破：若天即是人，則墮於常，常則不生** (pp.545-546)

天身、人身，是緣起的假和合。依我而明法，所以說天身、人身等。此中說天、說人，不約我說，是指果報法說。所以，除此等見，即是法空。

假定「天」的五蘊身，就「是人」的五蘊身，這就「墮於常邊」。因為拿現在的人身，回觀過去的天身，前後五蘊是完全一致的；一，就墮於常邊。<sup>61</sup>

如真是常的，那過去的「天」身，就應該是「無生」的，因為無常是生滅的。「常法」才是「不生」的。

依天例<sup>62</sup>人，人也是無生的，因為天即是人；常住不變，必是不生的。這裡不說人，單說天，是約過去所起見說。

**(2) 破無常見——釋第 16 頌**<sup>63</sup> (p.546)

<sup>59</sup> 《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉(青目釋)：

若天即是人，則墮於常邊；天則為無生，常法不生故。

若天即是人，是則為常。若天不生人中，云何名為人？常法不生故，常亦不然。(大正 30，38b16-19)

<sup>60</sup> (1) 《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉(大正 30，38b16-17)。

(2) 《般若燈論釋》卷 15〈27 觀邪見品〉：

若天與人一，我則墮於常，天既是無生，常不可生故。(大正 30，134b5-6)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 18〈27 觀諸見品〉：

若天即是人，天有乃為常，此有即不生，天有是常故。(高麗藏 41，172b18-19)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.918：

sa deveḥ sa manuṣyaścedevaṃ bhavati śāśvatam /  
anutpannaśca devaḥ syājīyate na hi śāśvatam //

もしもかの神(天)[であった]ものが、そのままこの人間であるとするならば、それならば、常住[の邪見]が存在することになる。また、神は生ずることのないものとなるであろう。なぜならば、常住のものは生ずることがないからである。

<sup>61</sup> [隋]吉藏撰，《中觀論疏》卷 10〈27 觀邪見品〉：

若過去天作人，天則為常。下半出常過者，外人明過去天作人即是常義，不以常義為過，故下半顯常有過。明天既是常，常則遍於五道，通在三世，云何有過去之天生人中耶？(大正 42，167c2-6)

<sup>62</sup> 例：7.類比。(《漢語大詞典》(一)，p.1334)

<sup>63</sup> 《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉(青目釋)：

若天異於人，是即為無常，若天異人者，是則無相續。

若天與人異，則為無常，無常則為斷滅等過，如先說過。

〔16〕若天異於人，是即為無常；若天異人者，是則無相續。<sup>64</sup>

假定說天人身完全不同，「天」身是「異於人」身的，那又「是」落於「無常」的一邊了。因為天身在過去，人身在現在，過去的不到現在來，現在的也不是過去的延續，這不是無常斷滅是什麼？

所以說：假定前蘊的「天」身「異」於後蘊的「人」身，也就「是」「無」有前後「相續」的意義了。相續，是要彼此有聯絡，如二者截然不同，毫無共同性，這怎麼能夠相續呢？<sup>65</sup>

**〔3〕破亦常亦無常見——釋第 17 頌**<sup>66</sup> (pp.546-547)

〔17〕若半天半人，則墮於二邊；常及於無常，是事則不然。<sup>67</sup>

**A、敘外執** (p.547)

外人見常、無常不得成立，就又生起這樣的觀念：在一個五蘊身中，具有天身，也可以有人身。就是天的業果成熟了，天身這一部分現起，人身的一部分就隱；人的業果成熟了，人身一部分現起，天身一部分又隱起來了。不是說在同一時候，一半天身，一半人身。這樣，就可以解決困難了。

若天與人異，則無相續；若有相續，不得言異。(大正 30, 38b20-24)

<sup>64</sup> (1) 《中論》卷 4 〈27 觀邪見品〉(大正 30, 38b20-21)。

(2) 《般若燈論釋》卷 15 〈27 觀邪見品〉：

若天與人異，我則墮無常；天與人異故，相續者不然。(大正 30, 134b16-17)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 18 〈27 觀諸見品〉：

若天與人異，異即成無常；天與人異故，相續無所有。(高麗藏 41, 172c2-3)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.920：

devādanyo manuṣyaścedaśāśvatamato bhavet /  
devādanyo manuṣyaścetsamṭatirnopapadyate //

もしも人間が神(天)からは異なっているとすれば、それから、非常住〔の邪見〕が存在することになるであろう。もしも人間が神からは異なっているとすれば、連続(相續)ということは、成り立たないことになるであろう。

<sup>65</sup> 〔隋〕吉藏撰，《中觀論疏》卷 10 〈27 觀邪見品〉：

昔天自住於昔，不轉天為人；今人自生於今，非人續天，故無相續也。(大正 42, 167c12-13)

<sup>66</sup> 《中論》卷 4 〈27 觀邪見品〉(青目釋)：

**若半天半人，則墮於二邊，常及於無常，是事則不然。**

若眾生半身是天，半身是人，若爾，則有常、無常。半天是常，半人是無常。但是事不然。何以故？一身有二相過故。(大正 30, 38b25-29)

<sup>67</sup> (1) 《中論》卷 4 〈27 觀邪見品〉(大正 30, 38b25-26)。

(2) 《般若燈論釋》卷 15 〈27 觀邪見品〉：

若天在一分，人又在一分，常無常共俱，一處者不然。(大正 30, 134b22-23)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 18 〈27 觀諸見品〉：

若天是一分，人亦是一分，即常無常二，成一處不然。(高麗藏 41, 172c10-11)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.922：

divyo yadyekadeśaḥ syādekadeśāśca mānuṣaḥ /  
aśāśvataṃ śāśvataṃ ca bhavettacca na yujyate //

もしも一部分が神(天)に属し，一部分が人間に属する，とすれば，非常住と常住とが〔同時に〕存在することになるであろう。しかし，それは正しくない。



現在的人身，不是過去的天身，所以沒有常住的過失。

現在的人身，在過去的天身中具有，所以又沒有無常的過失。

**B、論主破** (p.547)

然而，這還是有過失的。假使真的「半天半人」，這是「墮於二邊」的。天的果報身顯，人的五蘊身隱，這是無常見；人的五蘊身在天的果報中具有，這是常見。

自性見，是一一各有自體的，這樣就是這樣，不是相依相待成的，所以不墮常見，就墮無常見。說亦「常」亦「無常，是事」是「不然」的。

**(4) 破非常非無常見** (pp.547-549)

[18] 若常及無常，是二俱成者，如是則應成，非常非無常。<sup>68</sup>

[19] 法若定有來，及定有去者，生死則無始，而實無此事<sup>69</sup>。<sup>70</sup>

[20] 今若無有常，云何有無常、亦常亦無常、非常非無常？<sup>71</sup>

<sup>68</sup> (1) 《中論》卷4〈27觀邪見品〉(大正30, 38c1-2)。

(2) 《般若燈論釋》卷15〈27觀邪見品〉：

若常與無常，二義得成者，非常非無常，汝意亦得成。(大正30, 134b29-c1)

(3) 《大乘中觀釋論》卷18〈27觀諸見品〉：

若常與無常，是二可成者，非常非無常，隨所欲應成。(高麗藏41, 172c16-17)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.924：

aśāsvataṃ śāsvataṃ ca prasiddhamubhayam yadi /

siddhe na śāsvataṃ kāmaṃ naivāśāsvatamityapi //

もしも非常住と常住との両者が〔同時に〕成立する，とするならば，「常住でもなく，非常住でもない」ということもまた，随意に，成立することになるであろう。

<sup>69</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷4〈27觀邪見品〉(《藏要》4, 71b, n.1)：

無畏、佛護牒頌云：「成常是亦無。」釋中亦有此語。

<sup>70</sup> (1) 《中論》卷4〈27觀邪見品〉(大正30, 38c7-8)。

(2) 《般若燈論釋》卷15〈27觀邪見品〉：

有處有人來，從住處有去，生死則無始，而無有是事。(大正30, 134c4-5)

(3) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.926：

kutaścīdāgataḥ kaścitkiṃ cidgacchetpunaḥ kva cit /

yadi tasmādanādīstu saṃsāraḥ syānna cāsti saḥ //

もしも何者かが，どこかから来て，さらに，どこかへ去るとするならば，〔その場合には〕，それゆえ，輪廻は，始まりの無いものとなるであろう。しかしながら，そのようなものは存在しない。

<sup>71</sup> (1) 《中論》卷4〈27觀邪見品〉(大正30, 38c13-14)。

(2) 《般若燈論釋》卷15〈27觀邪見品〉：

若無有常我，誰復是無常，亦常亦無常，非常非無常？(大正30, 134c12-13)

(3) 《大乘中觀釋論》卷18〈27觀諸見品〉：

依先際所起，常等四見無。後邊等四見，伺察亦皆無。(高麗藏41, 173a6-7)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.928：

nāsti cecchāsvataḥ kaścitko bhaviṣyatyaśāsvataḥ /

śāsvato 'śāsvataścāpi dvābhyāmābhyāṃ tiraskṛtaḥ //

もしもどのような常住のものも存在しないのであるならば，どのような非常住のものが，存在するであろうか。〔どのような〕常住であって且つ非常住のもの〔が，存在するであろうか〕。また，これら両者を離れた〔常住でもなく且つ非常住でもない，どのような〕ものが，〔存在するであろうか〕。

**A、常、無常二者不可得，何有非常非無常——釋第 18 頌**<sup>72</sup> (p.548)

主張雙非的，不是黑漆一團的不可說，就還是常無常見，不過說得漂亮些。非常就是無常，非無常就是常，好像不加肯定，而心目中還是老套。

這**非常非無常**，是對亦常亦無常立的。假使「常及無常」「二」者，是可以「成」立的，那麼也許「應」當「成」立「非常非無常」；亦常亦無常既不得成，**非常非無常**又怎麼能夠成呢？

**B、破無始辨無有常義**<sup>73</sup>——**釋第 19 頌**<sup>74</sup> (pp.548-549)

**(A) 假若「法」定有來去的實性，生死則無始** (p.548)

以現在觀過去，由過去到現在，過去是去，現在是來。來去，約緣起假名說，是可以的。如定說「法」決「定有來」，決「定有去」，有來去的實性，那就是「**生死則無始**」了。但事實上，「**實無此事**」。

來去決定有，為什麼生死就無始呢？來有所來，去有所去。一直向前追究它的來處，找不到它的起初，就落於無始。

來去是有時間相的，時間相怎麼可以說無始？<sup>75</sup>

**(B) 執有始犯無因過，執無始犯無窮過** (pp.548-549)

佛不也是說**生死無有始**嗎？

**論主說：有始、無始都是邪見。有始犯無因過，無始犯無窮過。**可是，眾生都

<sup>72</sup> 《中論》卷 4 〈27 觀邪見品〉(青目釋)：

**若常及無常，是二俱成者，如是則應成，非常非無常。**

若常無常二俱成者，然後成非常非無常，與常無常相違故。今實常無常不成，是故非常非無常亦不成。(大正 30, 38c1-5)

<sup>73</sup> 〔隋〕吉藏撰，《中觀論疏》卷 10 〈27 觀邪見品〉：

**初破無始辨無有常義**，第二偈以**無常故例破後之三句**。

初偈意云：求諸法往來義成可有無始，既無往來則無無始。此文分明辨小乘教中有法空義，又是破執小乘教起迷也，又亦得**破外道計無始者也**。(大正 42, 168a10-15)

<sup>74</sup> (1) 《中論》卷 4 〈27 觀邪見品〉(青目釋)：

復次，今生死無始，是亦不然。何以故？

**法若定有來，及定有去者，生死則無始，而實無此事。**

法若決定有所從來、有所從去者，生死則應無始。是法以智慧推求，不得有所從來、有所從去。是故生死無始是事不然。(大正 30, 38c5-11)

(2) 葉少勇，《中論頌 梵藏漢合校·導讀·譯註》，p.480, [27.19]：

據《無畏》，輪迴之中如果某個實體 (bhāva) 從某處來，又以同樣的生命形式向某處去，則可以說他是**無始而恆常**。然而稍加思考就會知道，這樣的實體根本就不存在。因此，**無始而常之體是沒有的**。《般若燈》與此解釋一樣，《明句》的梵文底本可能有異。

<sup>75</sup> 印順法師，《中觀論頌講記》，〈11 觀本際品〉，pp.211-212：

時間是必然向前指又向後指；所以生命有始、終，時間有過、未。

但向前望，他是時間，必然一直向前指，決不能發現他的最前端。

向後望，也決沒有終極。

**時間應該有始終，而始終的究竟卻是無始無終的。**時間是怎樣的虛偽不實呀！沒「有始終」的究竟，也就沒有「中」間。既有開始，有終結，在始終的中間，方可說有中。如果沒有始與終，那中間的中又從何而建立呢？

歡喜找個起頭、元始，找不到了，就妄立一法，如神我、心、物等為元始。<sup>76</sup>

如來為對治這種戲論，所以就說無始。這無始是對有始說的，意思說無有始。有始不可得，無始也就無有。說有實性的無始，這才有無窮過。

在中道正觀中，始性不可得，不妨說無始的。<sup>77</sup>

**C、依無有常，例破後三句（無常、亦常亦無常、非常非無常）——釋第 20 頌**<sup>78</sup>（p.549）

最後，又綜合的批評說：現「今」沒「有常」，怎麼會「有無常」？沒有無常，怎麼會有「亦常亦無常」？又怎麼會有「非常非無常」呢？

## **2、破邊無邊見**（pp.549-553）

### **(1) 破有邊無邊見**（pp.549-551）

[21] 若世間有邊，云何有後世？若世間無邊，云何有後世<sup>79</sup>？<sup>80</sup>

[22] 五陰常相續，猶如燈火焰，以是故世間，不應邊無邊。<sup>81</sup>

<sup>76</sup> 《大智度論》卷 31〈1 序品〉：

問曰：云何破無始？

答曰：以無窮故。若無窮則無後；無窮無後，則亦無中。若無始，則為破一切智人。所以者何？若世間無窮，則不知其始；不知始故，則無一切智人；若有一切智人，不名無始！

復次，若取眾生相，又取諸法一相、異相，以此一、異相，從今世推前世，從前世復推前世；如是展轉，眾生及法始不可得，則生無始見；是見虛妄，以一、異為本，是故應破。

如有為空破有為法，是有為空即復為患；復以無為空破無為法。今以無始破有始，無始即復為患；復以無始空破是無始，是名無始空。（大正 25，291a12-24）

<sup>77</sup> 印順法師，《中觀論頌講記》，〈11 觀本際品〉，p.211：

釋尊說：生死沒有始，這不但指出時間的矛盾性，也顯示生死的實性空。有始，生與死還是那個為始？這問題與先有雞，先有蛋；先有父，先有子，一樣的不可解答。「生死」既然沒「有始」，也就沒「有終」。始是最初，有最初的開始，那就必然有最後的終結；無始那就自然是無終。要知道，時間是虛妄的，沒有究竟真實可得的。

<sup>78</sup> 《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉（青目釋）：

今若無有常，云何有無常，亦常亦無常，非常非無常。

若爾者，以智慧推求，無法可得常者，誰當有無常？因常有無常故。

若二俱無者，云何有亦有常亦無常？若無有常無常，云何有非有常非無常？因亦有常亦無常故，有非有常非無常。是故，依止過去世常等四句不可得。（大正 30，38c13-20）

<sup>79</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉（《藏要》4，71b，n.2）：

番、梵作「他世」，下俱同。

<sup>80</sup> (1) 《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉（大正 30，38c22-23）。

(2) 《般若燈論釋》卷 15〈27 觀邪見品〉：

世間若有邊，云何有後世？世間若無邊，云何有後世？（大正 30，134c17-18）

(3) 《大乘中觀釋論》卷 18〈27 觀諸見品〉：

若世間有邊，云何有後世？若世間無邊，云何有後世？（高麗藏 41，173a9-10）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.930：

antavān yadi lokāḥ syātparalokāḥ katham bhavet /  
athāpyanantavāml lokāḥ paralokāḥ katham bhavet //

もしも世界（世間）が〔時間的に〕有限であるならば，どのようにして，他の世界（来世）が存在するであろうか。また，もしも世界が〔時間的に〕無限であるとしても，どのようにして，他の世界（来世）が存在するであろうか。

[23] 若先五陰壞，不因是五陰，更生後五陰，世間則有邊。<sup>82</sup>

[24] 若先陰不壞，亦不因是陰，而生後五陰，世間則無邊。<sup>83</sup>

**A、略說世間有邊、無邊之意義** (pp.549-550)

世間是有情的身心，身心在三相時劫的遷流中，所以叫世間。<sup>84</sup>

- <sup>81</sup> (1) 《中論》卷4〈27 觀邪見品〉(大正30, 38c28-29):  
 五陰常相續，猶如燈火<sup>\*</sup>炎，以是故世間，不應邊無邊。  
 ※如燈火=若如燈【宋】【元】【明】。(大正30, 38d, n.6)
- (2) 《般若燈論釋》卷15〈27 觀邪見品〉:  
 此諸陰相續，猶如燃燈焰，以是故世間，非有邊無邊。(大正30, 134c24-25)
- (3) 《大乘中觀釋論》卷18〈27 觀諸見品〉:  
 此諸蘊相續，如世然燈焰。以是故世間，邊無邊不然。(高麗藏41, 173a16-17)
- (4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.932:  
 skandhānāmeṣa samtāno yasmāddīparciṣāmiva /  
 pravartate tasmānāntānantavattvaṃ ca yujyate //  
 もろもろの構成要素(五蘊)のこの連続(相續)は、灯りの炎〔の連続〕のように、  
 〔続いて〕現われる。それゆえ、〔時間的に〕有限である・無限であるということも、  
 正しくない。
- <sup>82</sup> (1) 《中論》卷4〈27 觀邪見品〉(大正30, 39a5-6)。  
 (2) 《般若燈論釋》卷15〈27 觀邪見品〉:  
 前世陰已壞，後陰別起者，則不因前陰，是名為有邊。(大正30, 135a2-3)
- (3) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.934:  
 pūrve yadi ca bhajyerannutpadyeranna cāpyamī /  
 skandāḥ skandhān pratīyemānatha loko 'ntavān bhavet //  
 もしも先行する〔諸構成要素〕が破壊され、それらの諸構成要素に縁って、〔あとの〕  
 これらの諸構成要素が生じないのであるならば、世界は、〔時間的に〕有限なものとなるであろう。
- <sup>83</sup> (1) 《中論》卷4〈27 觀邪見品〉(大正30, 39a7-8)。  
 (2) 《般若燈論釋》卷15〈27 觀邪見品〉:  
 若前陰不壞，後陰不起者，既不因前陰，而即是無邊。(大正30, 135a6-7)
- (3) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.936:  
 pūrve yadi na bhajyerannutpadyeranna cāpyamī /  
 skandhāḥ skandhān pratīyemāml<sup>\*</sup> loko 'nanto bhavedatha //  
 もしも先行する〔諸構成要素〕が破壊されず、それらの諸構成要素に縁って、〔あとの〕  
 これらの諸構成要素が生じないのであるならば、世界は、〔時間的に〕無限なものとなるであろう。  
 ※三枝充惠，《中論偈頌總覽》原作 pratīyemān loko，今依連聲法作 pratīyemāml loko。
- <sup>84</sup> (1) 《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)
- (2) 印順法師，《印度之佛教》，第三章，第一節〈世間〉，p.37:  
 世間者，本無今有，有已還無，時劫之遷流變壞謂之「世」。十方器界無邊際，在成、住、壞中；一切有情無數量，在生、老、死中。有情與器界，起滅於三世之流，莫知其終始，此之謂「世間」。世間唯有情與器界，而有情則又為其本。何者？有有情，而後往返彼此知器界，前後延續有時劫。若離有情，此器界之與時劫，不必論亦無可論也。
- (3) 印順法師，《空之探究》，第二章〈部派——空義之開展〉，p.94:  
 世間 (loka)，《雜阿含經》約六根、六境、六識、六觸、六受說，是眾生的身心活動。  
 《長阿含經》分別為神我與世間，那是我與法對舉，也可說以眾生自體與山河大地相對論，也就是一般所說的眾生(世間)與(器)世間了。

有情世間的**五陰身**，到某一時候結束，與**後陰**截然不同，這是有邊。

又，從此生死已盡，也是有邊。

此中**破前者**。

前一五陰身完了，後一五陰身又繼續下去，這是**無邊**。

前一五陰**延續**下去，這也是**無邊**。

今**破後者**。

**B、論主破** (pp.550-551)

**(A) 世間有邊、無邊，云何能有後世——釋第 21 頌<sup>85</sup>** (p.550)

生死盡的有邊，相續的無邊，假名中有。

前後截然不同，或前陰無限的延續，是外道妄見，假名中也是沒有的。

假定「**世間**」是「**有邊**」的，怎麼能夠「**有後世**」？假定「**世間**」是「**無邊**」的，又怎麼能夠「**有後世**」？<sup>86</sup>

**有邊**所以沒有後世，因現在五陰完了，與後陰無關，失去相續的意義。

**無邊**所以沒有後世，因現有的世間無限發展下去，後後世間，就是前前世間，所以後世也建立不起的。如分別前後，這其間必有它的不同。

**(B) 舉燈焰緣起假名相續義，破外人執有邊、無邊——釋第 22 頌<sup>87</sup>** (pp.550-551)

「**五陰**」世間的「**常相續**」的，不是**即前為後**，也不是**前後各別**的完全脫離關係。「**如燈火焰**」，一直維持下去，是它所依的油炷不息的放射。看起來好像是前後一體，沒有兩樣，其實前一燈焰不是後一燈焰，後一燈焰不是前一燈焰。流動的燈焰，沒有一念住而又能相續，離前一燈焰就沒有後一燈焰，所以又不能說前後焰是別體無關的。

這相似相續的燈焰喻，各學派都採用，以成立**非有邊亦非無邊**的**不一不異**的相續。<sup>88</sup>不過，不以緣起假名說，說有實在的法念念生滅，必然發生困難，無法成

<sup>85</sup> 《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉(青目釋)：

有邊無邊等四句依止未來世，是事不可得，今當說。何以故？

**若世間有邊，云何有後世？若世間無邊，云何有後世？**

若世間有邊，不應有後世，而今實有後世，是故世間有邊不然。

若世間無邊，亦不應有後世，而實有後世，是故世間無邊亦不然。(大正 30，38c20-27)

<sup>86</sup> 〔隋〕吉藏撰，《中觀論疏》卷 10〈27 觀邪見品〉：

初偈意明有邊、無邊俱無後世。

有邊則與陰同盡故無後世。**無邊便即是此身故無復後世**。今實有後世，故非邊無邊。(大正 42，168b19-21)

<sup>87</sup> 《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉(青目釋)

復次，是二邊不可得。何以故？

**五陰常相續，猶如燈火炎，以是故世間，不應邊無邊。**

從五陰復生五陰，是五陰次第相續，如眾緣和合有燈炎；若眾緣不盡燈則不滅，若盡則滅。是故不得說世間有邊、無邊。(大正 30，38c27-39a3)。

<sup>88</sup> (1)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 199：

見死有諸蘊無間中有現前，復見中有諸蘊無間生有現前，又見生有諸蘊無間本有現前，

立。

諸法緣起假名，猶如燈焰，相依相續；前焰非後焰，而後焰又是不離前焰的。所以在假名緣起中，前後都有，又都是無自性的。這樣，前焰、後焰各各成立；前後的燈焰間，有邊不可得，無邊不可得。所以說：「以是故世間，不應邊無邊。」

本頌直依佛法緣起假名的相續義，以顯出外道說的錯誤。

**(C) 前五陰壞或不壞，皆不生後五陰（合釋第 23、24 頌）** (p.551)

**a、審定** (p.551)

後五陰的生起，因先五陰？不因先五陰？又先五陰壞了才生？還是不壞而生？

**b、別破** (p.551)

**(a) 若先五陰壞已，後五陰更不生即墮有邊——釋第 23 頌**<sup>89</sup> (p.551)

假定是「先五陰」的自體「壞」了，壞了就沒有，「不」能「因」壞了的先「五陰」「更生」起「後」來的「五陰」。這樣，「世間」即不能相續，成為「有邊」了。

**(b) 若先五陰不壞，亦不因前五陰生後五陰，即墮無邊——釋第 24 頌**<sup>90</sup> (p.551)

如「先」五「陰不壞」，即先者存在不失，這當然也「不因」這不壞的先五「陰」「生」起另一「後」有的「五陰」；一人那裡有二五陰呢？後五陰，不能是先來無限制的延續，所以說：「世間則無邊。」

**c、小結** (p.551)

此二頌，可見執有自性的世間，說壞說不壞，都墮在邊見中。

**(2) 破亦有邊亦無邊見** (pp.551-553)

[25] 若世半有邊，世間半無邊，是則亦有邊，亦無邊不然。<sup>91</sup>

本有諸蘊分位相續乃至死有，譬如水流、燈焰相續。(大正 27, 997a3-7)

(2) 《阿毘達磨順正理論》卷 24：

中有諸蘊，由先惑業，如幻相續，往所生處，至母腹內；中有滅時，復能為緣，生生有蘊。譬如燈焰，雖剎那滅，而能前後因果無間，展轉相續，得至餘方。故雖無我，蘊剎那滅，而能往趣後世義成。即此諸蘊，如先惑業勢力所引，次第漸增，於一期中，展轉相續，復由惑業，往趣餘世。(大正 29, 480a28-b5)

<sup>89</sup> 《中論》卷 4 〈27 觀邪見品〉(青目釋)：

若先五陰壞，不因是五陰，更生後五陰，世間則有邊。(第 23 頌)……

若先五陰壞，不因是五陰更生後五陰，如是則世間有邊。

若先五陰滅已，更不生餘五陰，是名為邊。邊名末後身。(大正 30, 39a5-11)

<sup>90</sup> 《中論》卷 4 〈27 觀邪見品〉(青目釋)：

若先陰不壞，亦不因是陰，而生後五陰，世間則無邊。(第 24 頌)……

若先五陰不壞，不因是五陰而生後五陰，世間則無邊，是則為常。而實不爾，是故世間無邊是事不然。世間有二種：國土世間、眾生世間。此是眾生世間。

復次，如《四百觀》中說：「真法及說者、聽者難得故，如是則生死，非有邊無邊。」不得真法因緣故，生死往來無有邊；或時得聞真法得道故，不得言無邊。(大正 30, 39a7-19)

<sup>91</sup> (1) 《中論》卷 4 〈27 觀邪見品〉(大正 30, 39a21-22)。

(2) 《般若燈論釋》卷 15 〈27 觀邪見品〉：

[26] 彼受五陰者，云何一分破，一分而不破？是事則不然。<sup>92</sup>

[27] 受亦復如是，云何一分破，一分而不破？是事亦不然。<sup>93</sup>

**A、總破亦有邊亦無邊——釋第 25 頌**<sup>94</sup> (p.552)

亦有邊亦無邊見，是說世間一半是存在，一半是不存在。存在的繼續不斷的存在下去，這是無邊；不存在的到某階段結束了，這是有邊。

假定「世」間真的一「半」是「有邊」，一「半」是「無邊」，那世間就成為「亦有邊亦無邊」的了。可是事實上，並沒有這回事，所以說：「不然。」

**B、破受者與受法一分壞、一分不壞——合釋第 26、27 頌**<sup>95</sup> (pp.552-553)

一分是有邊，一分是無邊，離彼有無邊，更無俱等邊。(大正 30，135a10-11)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 18〈27 觀諸見品〉：

若一分有邊，若一分無邊，邊無邊共有，世間非道理。(高麗藏 41，173b2-3)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.938：

antavānekadeśaścedekadeśastvanantavān /

syānantavānanantaśca lokastacca na yujyate //

もしも〔世界が〕，〔時間的に〕一部分は有限であり，一部分は無限であるとするならば，世界は，〔時間的に〕有限であり且つ無限である，ということになるであろう。しかしながら，そのようなことは，正しくない。

<sup>92</sup> (1) 《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉(大正 30，39a25-26)。

(2) 《大乘中觀釋論》卷 18〈27 觀諸見品〉：

云何一取者，一分是有壞？云何一所取，一分是不壞？(高麗藏 41，173b6-7)

(3) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.940：

katham tāvadupādāturekaśo vinañsyate /

na nañsyate caikadeśa evaṃ caitanna yujyate //

まず第一に，取(執着)の主体の一部分は消滅し，一部分は消滅しないということが，どうして，〔あり得るであろう〕か。このようなことも，正しくない。

<sup>93</sup> (1) 《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉(大正 30，39a28-29)。

(2) 《般若燈論釋》卷 15〈27 觀邪見品〉：

云何一取者，一分是有壞，一分是無壞？如是者不然。(大正 30，135a14-15)

(3) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.942：

upādānaikadeśāśca katham nāma vinañsyate /

na nañsyate caikadeśo naitadapyupapadyate //

また実に，取(執着)の一部分は消滅し，一部分は消滅しないということが，どうして，〔あり得るであろう〕か。このこともまた，成り立たない。

<sup>94</sup> 《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉(青目釋)：

今當更破亦有邊亦無邊。

**若世半有邊，世間半無邊，是則亦有邊，亦無邊不然。**

若世間半有邊、半無邊，則應是亦有邊亦無邊。若爾者，則一法二相，是事不然。(大正 30，39a19-24)

<sup>95</sup> (1) 《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉(青目釋)：

何以故？

**彼受五陰者，云何一分破、一分而不破？是事則不然。**(第 26 頌)

**受亦復如是，云何一分破、一分而不破？是事亦不然。**(第 27 頌)

受五陰者，云何一分破、一分不破？一事不得亦常亦無常。

受亦如是，云何一分破、一分不破？常無常二相過故。

是故世間亦有邊亦無邊則不然。(大正 30，39a24-b3)

有邊、無邊，是約前後生命發展上講的。

若就五蘊和合上講，叫做受者；就五蘊的差別上講，叫做受。<sup>96</sup>

「受」「者」，說他「一分破」，「一分而不破」，這「是」「不」可以的。

「受」法也是這樣。

性空者說：受者是假名，受法也是假名，<sup>97</sup>他不息的演變，但不能決定說一半破、一半不破的。<sup>98</sup>

如我是隨所依的五蘊變化而變化的，在這演變中，五陰息息<sup>99</sup>的變，我也息息的變。前我、後我不是常住一體，而他的某種主要因緣未變動以前，他就現出安定統一的形態，看來如此如此。

他離卻因緣不存在，所以實際是依因緣的變動而變動。他是緣起的，所以有相待性；似乎有變、不變，而他實是念念統一的，前前非後後的，也不能說半變半不變。此意別當廣說。

**(3) 破非有邊非無邊見——釋第 28 頌**<sup>100</sup> (p.553)

[28] 若亦有無邊，是二得成者，非有非無邊，是則亦應成。<sup>101</sup>

---

(2) 葉少勇，《中論頌：梵藏漢合校、導讀、譯註》，p.481，[27.26—27]：

[27.26] 首先，取者一分壞滅、一分不壞滅是不合理的，因為常性與無常性不可並存。

[27.27] 其次，取蘊也不可能一分壞滅、一分不壞滅，道理同上。因此不能說世間亦有盡亦無盡。

<sup>96</sup> 《中論》卷 2 〈8 觀作作者品〉(青目釋)：

受名五陰身；受者是人。(大正 30，13a28-29)

<sup>97</sup> 印順法師，《中觀論頌講記》，〈8 觀作作者品〉，p.183：

受是五蘊法，受者是人。有人才有五蘊的受法，有五蘊的受法才有人；離了五蘊的受法，人就不可得，離了受者人，五蘊的受法也就不可得。這一切，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。

<sup>98</sup> [隋]吉藏撰，《中觀論疏》卷 10 〈27 觀邪見品〉：

釋中為二，初偈就人破，次偈就法破。

就人破者，明人不應一分破、一分不破。不破是常，破是無常；一人不得亦常、無常。

次偈就法易知也。(大正 42，168c14-17)

<sup>99</sup> 息息：2.猶言時時刻刻。(《漢語大詞典》(七)，p.503)

<sup>100</sup> 《中論》卷 4 〈27 觀邪見品〉(青目釋)：

今當破非有邊非無邊見。

若亦有無邊，是二得成者，非有非無邊，是則亦應成。

與有邊相違故有無邊，如長相違有短。與有無相違，則有亦有亦無。與亦有亦無相違故，則有非有非無。

若亦有邊亦無邊定成者，應有非有邊非無邊。何以故？因相待故。

上已破亦有邊亦無邊第三句，今云何當有非有邊非無邊？以無相待故。

如是推求，依止未來世有邊<sup>\*</sup>等四見皆不可得。(大正 30，39b3-12)

※邊+ (無邊)【宋】【元】【明】。(大正 30，39d，n.5)

<sup>101</sup> (1) 《中論》卷 4 〈27 觀邪見品〉(大正 30，39b4-5)。

(2) 《般若燈論釋》卷 15 〈27 觀邪見品〉：

有邊及無邊，是二得成者，非有非無邊，其義亦得成。(大正 30，135a18-19)



非有邊非無邊見，依上亦有邊亦無邊而建立的。如「亦有」邊亦「無邊」「二」者，是可以「成」立的，「非有非無邊」也「應」當可以「成」立。如上所說<sup>102</sup>，亦有亦無邊是不成的，所以非有邊非無邊也不得成。

二、結呵——揭示法空義，總遮一切見——釋第 29 頌<sup>103</sup> (pp.553-554)

[29] 一切法空故，世間常等見，何處於何時，誰起是諸見？<sup>104</sup>

上說的諸見，是從自性見而生起；不合緣起假名，也是因為不合無自性義。

本頌，直接的揭示法性空義，總遮一切。

在「一切法」的畢竟性「空」中，「世間」是「常」，是無常，亦常亦無常，非常非無常「等」的諸「見」，都是錯誤的。如悟入法空，或了解依法性空而假名建立的世間，知道一切緣起是無自性的，無自性的緣起世間，有什麼常、無常可說！也自然不會有此等邪見。

依假名緣起，通達緣起法性空，性空不壞緣起。空間上，無論是在「何處」；時間上，無論是在「何時」；也不論是什麼人，決不會起這些執見。所以說：「誰起是諸見！」也可以說：一切法性空寂中，更有何處、何時、何人可說，而能生此等邪見呢！

(3) 《大乘中觀釋論》卷 18 〈27 觀諸見品〉：

若有邊無邊，是二可成者，非有非無邊，隨所欲應成。(高麗藏 41, 173b12-13)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.944：

antavaccāpyanantaṃ ca prasiddhamubhayam yadi /  
siddhe naivāntavatkāmaṃ naivānantavadyapi //

[世界は][時間的に]有限であることと無限であることとの両者が、もしも[同時に]成立するならば、[時間的に]有限でもなく無限でもないということもまた、随意に、成立することになるであろう。

<sup>102</sup> 參見《中論》卷 4 〈27 觀邪見品〉第 25、26、27 頌。

<sup>103</sup> 《中論》卷 4 〈27 觀邪見品〉(青目釋)：

一切法空故，世間常等見，何處於何時，誰起是諸見？

上以聲聞法破諸見，今此大乘法中說，諸法從本以來畢竟空性。如是空性法中無人、無法，不應生邪見、正見。

處名土地，時名日月歲數，誰名為人，是名諸見體。

若有常、無常等決定見者，應當有人出生此見；破我故，無人生是見。

應有處所，色法現見尚可破，何況時方！若有諸見者，應有定實，若定則不應破。

上來以種種因緣破，是故當知，見無定體，云何得生？如偈說：「何處、於何時，誰起是諸見？」(大正 30, 39b13-24)

<sup>104</sup> (1) 《中論》卷 4 〈27 觀邪見品〉(大正 30, 39b13-14)。

(2) 《般若燈論釋》卷 15 〈27 觀邪見品〉：

是第一義中，一切法空故，何處何因緣，何人起諸見？(大正 30, 135a24-25)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 18 〈27 觀諸見品〉：

當知一切法，常等皆空性，何人以何緣，何處生是見？(高麗藏 41, 174a12-13)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.946：

atha vā sarvabhāvānāṃ śūnyatvācchāsvatādayaḥ /  
kva kasya katamāḥ kasmātsambhaviṣyanti drṣṭayaḥ //

あるいはまた、一切の「存在(もの・こと)」は空であるがゆえに、常住などの諸見解は、どのようなものが、どこに、何びとに、何ゆえに、あり得るであろうか。

參、歸宗——釋第 30 頌<sup>105</sup> (pp.554-555)

〔30〕瞿曇大聖主，憐愍說是法，悉斷一切見，<sup>106</sup>我今稽首禮。<sup>107</sup>

〔壹〕略明標宗、顯義、歸宗 (p.554)

八不緣起兩頌<sup>108</sup>，是標宗。中間二十七品的偈頌，是顯義。這四句頌（第 30 頌），是歸宗。

標宗是標舉正宗，顯義是開顯正宗，歸宗是結歸正宗。

〔貳〕釋歸宗偈 (pp.554-555)

「瞿曇大聖主」，是佛。瞿曇，是釋迦佛的姓。大聖主，是說佛是聖中之聖。佛說最深法，是八不緣起；緣起是八不法，一方面是假名有，一方面是畢竟空。性空假名，在八不緣起中，開示真實。

愚癡的眾生，不理解因果、罪福、四諦事相，所以就撥<sup>109</sup>無一切；不理解緣起性空，所以就主張有極微色、剎那心，起我見、法見。執自我為我，執諸法為法，造種種業，受輪迴苦。

佛為「憐愍」這些有情，所以為他們「說」八不的緣起「法」，使他們從緣起法中，悟解諸法空性，「悉斷一切」有無、常斷、一異、有邊無邊等的諸「見」，證入寂滅。

龍樹菩薩見到緣起性空的殊勝，是佛法的關要<sup>110</sup>，特據佛說，加以發揮闡述，使眾生更能把握緣起性空的心髓。可是，這甚深的緣起法，唯佛方能開顯。佛太偉大崇高、太慈悲了！所以向如來致敬，說：「我今稽首禮。」

<sup>105</sup> 《中論》卷 4 〈27 觀邪見品〉（青目釋）：

瞿曇大聖主，憐愍說是法，悉斷一切見，我今稽首禮。

一切見者，略說則五見，廣說則六十二見。為斷是諸見故說法。

大聖主瞿曇是無量無邊不可思議智慧者，是故我稽首禮。（大正 30，39b25-29）

<sup>106</sup> 歐陽竟無編，《中論》卷 4 〈27 觀邪見品〉（《藏要》4，73a，n.2）：

番、梵此句第五轉聲，云「斷一切見故」，與釋合。

<sup>107</sup> (1) 《中論》卷 4 〈27 觀邪見品〉（大正 30，39b25-26）。

(2) 《般若燈論釋》卷 15 〈27 觀邪見品〉：

佛為斷諸苦，演說微妙法，以憐愍為因，我今禮瞿曇。（大正 30，135b7-8）

(3) 《大乘中觀釋論》卷 18 〈27 觀諸見品〉：

佛為世間斷諸見，宣說一切微妙法，起悲愍心利衆生，稽首瞿曇大聖主。（高麗藏 41，174a19-20）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.948：

sarvadr̥ṣṭiprahāṇāya yaḥ saddharmamadeśayat /

anukampāmapādāya taṃ namasyāmi gautamam //

一切の〔誤りの〕見解を断ぜしめるために、慈愍にもとづいて、正しい真理（正法）を説き示されたそのゴータマ（ブツダ）に、私はいま帰命する。

<sup>108</sup> 參見《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）

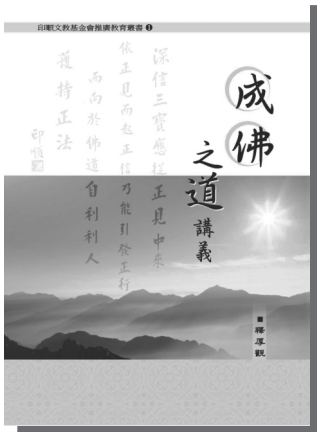
<sup>109</sup> 撥：15.滅絕，斷絕。（《漢語大詞典》（六），p.894）

<sup>110</sup> 關要：2.指關鍵和要點。（《漢語大詞典》（十二），p.161）

【附錄】印順法師，〈27 觀邪見品〉科判

【科判】				【偈頌】		
(丁二) 遠離戲論	(戊一) 敍見	(庚二) 破有無作不作見顯我空	(辛一) 破過去有我等四句	(壬一) 破我於過去有	(子一) 約前我今我 不一破	[01]我於過去世，為有為是無，世間常等見，皆依過去世。 [02]我於未來世，為作為不作，有邊等諸見，皆依未來世。 [03]過去世有我，是事不可得，過去世中我，不作今日我。 [04]若謂我即是，而身有異相，若當離於身，何處別有我？ [05ab]離身無有我，是事為已成。
				(子二) 約即身離身 無我破	[05cd]若謂身即我，若都無有我。 [06]但身不為我，身相生滅故，云何當以受，而作於受者？ [07]若離身有我，是事則不然，無受而有我，而實不可得。	
				(癸二) 結顯	[08]今我不離受，亦不即是受，非無受非無，此即決定義。	
			(壬二) 破我於過去無		[09]過去我不作，是事則不然；過去世中我，異今亦不然。 [10]若謂有異者，離彼應有今，我住過去世，而今我自生。 [11]如是則斷滅，失於業果報，彼作而此受，有如是等過。 [12]先無而今有，此中亦有過，我則是作法，亦為是無因。	
			(壬三) 破我於過去俱非		[13]如過去世中，有我無我見，若共若不共，是事皆不然。	
			(辛二) 破未來作不作等四句		[14]我於未來世，為作為不作，如是之見者，皆同過去世。	
			(辛一) 破常見	(壬一) 破常見	[15]若天即是人，則墮於常邊；天則為無生，常法不生故。	
				(壬二) 破無常見	[16]若天異於人，是即為無常；若天異人者，是則無相續。	
				(壬三) 破亦常亦無常見	[17]若半天半人，則墮於二邊；常及於無常，是事則不然。	
				(壬四) 破非常非無常見	[18]若常及無常，是二俱成者，如是則應成，非常非無常。 [19]法若定有來，及定有去者，生死則無始，而實無此事。 [20]今若無有常，云何有無常、亦常亦無常、非常非無常？	
	(辛二) 破邊無邊見	(壬一) 破有邊無邊見		[21]若世間有邊，云何有後世？若世間無邊，云何有後世？ [22]五陰常相續，猶如燈火焰，以是故世間，不應邊無邊。 [23]若先五陰壞，不因是五陰，更生後五陰，世間則有邊。 [24]若先陰不壞，亦不因是陰，而生後五陰，世間則無邊。		
		(壬二) 破亦有邊亦無邊見		[25]若世半有邊，世間半無邊，是則亦有邊，亦無邊不然。 [26]彼受五陰者，云何一分破，一分而不破？是事則不然。 [27]受亦復如是，云何一分破，一分而不破？是事亦不然。		
		(壬三) 破非有邊非無邊見		[28]若亦有無邊，是二得成者，非有非無邊，是則亦應成。		
	(己二) 結呵		[29]一切法空故，世間常等見，何處於何時，誰起是諸見？			
	(甲三) 歸宗		[30]瞿曇大聖主，憐愍說是法，悉斷一切見，我今稽首禮。			

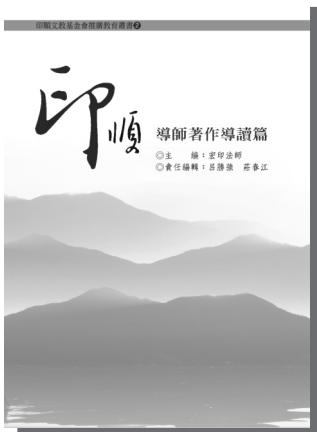
# 印順文教基金會推廣教育叢書



① 成佛之道講義



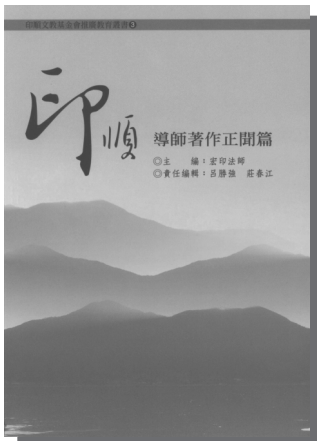
⑤ 空之探究講義



② 印順導師著作  
導讀篇



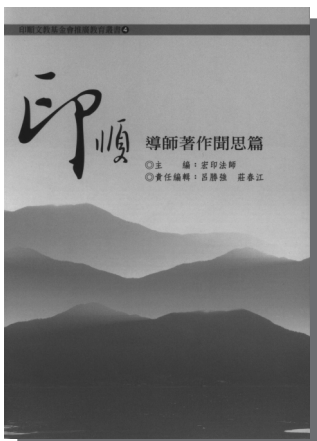
⑥ 中觀今論講義



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](mailto: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](mailto:yinshun.tw@msa.hinet.net)

┆網 址：<https://www.yinshun.org.tw>