

「學中論·用中觀」

釋開仁·2012/7 (美國佛法度假)

印順導師《中觀論選頌講記》：¹

【懸論】(選頌講記 p.1-p.40)

一、《中論》

(一) 論以中為宗

本論名曰「中」，中國人亦說中庸之道。究竟什麼叫中呢？龍樹菩薩將中義發揮得最徹底。今從二方面說：

1、約事理方面說：

事與理怎樣中？佛法曰「如實」。故佛說法是如實說，即中道，不增不減。諸佛說法，皆不離於中道。

2、就行持方面說：

要有方法才能解悟，修行方法亦要中道。能了達諸法實相而修行，即中道；若不中，則精進修行亦無成效。古德解釋「中」說：「中者正也。」離二邊名曰中。「邊」字，在印度原文，有錯誤義，偏邪義。所以這裡正釋中義，為如實正確。本論即研究諸法事理真相是什麼？從種種方面推究世出世法，目的就是要明白其徹底之本相；「中」就是本論的重心。

(二) 中以空為相

中以空為相，亦可說中以空為門。《心經》云：「是諸法空相」即中。許多人不解空義，聞說空即驚怖，以為空即一邊。但依佛法說空，是平等真理。要見真相，必先要把無明破除。佛說除無明之根本方法，就是空；眾生之根本執著，即執實有。此門就是空門，離了空、無相、無願三解脫門，則不得真實，必要從空離一切執，名為中。

¹ 1949年印順導師於香港，從《中論》中挑選70個偈頌為大眾開示，由慧瑩法師翻譯、記錄，並於2008年4月出版《中觀論選頌講記》，正聞出版社發行。

※【懸論】為釋開仁取要於原書，請讀者明察。

本論文中多說空，若不以空除執，不能了諸法真相。佛法說空義，無邊廣大，不論大小乘佛法都不離空；離空則無出世法，於世法亦說不通。「中」是形容詞；中，要由空而顯發，不了解空，不得中道。究竟空是什麼？第一要知道，空，不是沒有。若以為空就是沒有，則於佛法為大錯誤。空就是在因果上說，以空故因果分明；離因果就沒有空與不空。

本論說：「因緣所生法，我說即是空。」那就是依因果說空。還有，佛教中精進修行的某些人，以為除煩惱達畢竟空，是容易的，於是對於應作的事（種種資糧）都不去作，這也是錯誤的。所以龍樹說：「信戒無基，憶想取一空，是為邪空。」要知道，依事理說，必依因果關係去顯發空義；依行證說，必依信戒等乃能發慧。要學空，切不可看為沒有，一切無所謂。佛說「修空名為不放逸。」我們說空，要依此為標準。

佛世說法，不是隨便說空，因為空義甚深，最容易誤解。龍樹之大弟子提婆菩薩說：「若無慧根了解大乘空義，不如說有。」佛說空不是沒有，因果亦有，邪正亦有，善惡亦有。從人生立場去說明因果，即從此顯說空義。

（三）空以緣起為依

我們學空修空，必依緣起而觀。什麼是緣起？緣，就是關係條件，現實的每一法，都依種種的關係條件而生起。

本論之空義，依緣起因果法而顯示；中即緣起，依緣起說空，則事理無礙。今總揭本論之空義：1、空非沒有，2、空依因果說，3、因為空才有因果。

二、龍樹對於佛法之特識

龍樹對佛法有特殊的認識，高深的見解。他的見解，本即是佛的見解，不過龍樹將其掘發出來罷了。這裡分兩點說：

（一）大小無礙

一部分人，以大乘為非佛說，看不起大乘佛法。只以《阿含經》為真正佛說，其餘像般若等經，及一切皆空之理，都非佛說，這是偏於小乘者的見解。一分大乘學者，也有錯誤的。他們以為離小乘，另有大乘法體，瞧不起小乘。這兩種人的見解，皆於佛法有所偏，有所執著。依龍樹菩薩，不論它是大乘也好，小乘也好，而因緣所生法即空，是大小乘共通的真理，離了緣起相應空義，大小乘都不徹底。佛法是一味的，不過愛獨善其身的學佛法則成為小乘；若以利他為主的人，學佛法則成為大乘。在佛

法本身只有一味，平等平等的；小乘與大乘的原理是一樣，這是龍樹對於佛法的特殊見解。

（二）世出世法無礙

若能真實了解佛法真義，不離世間法相，而達到出世法，做到世出世無礙。因為世出世法，依龍樹看來，其本相真理是一樣平等的。合真理的即是出世法，違了真理則成爲世法。譬如水性，若是順流向東，則流入大海；若汹涌逆流，則成潮汐。是故若能於世間法了解真理，即是出世法。可知龍樹造此論，於佛法中，是有特別高見的。

三、《中論》之應用

我們學什麼都要求其有用，學佛法也是要有實用的。現在學這《中論》，學了有什麼用呢？得什麼利益呢？我們要了解：《中論》即是論中，是對中道之一種論法。這種論約廣義說，文字、語言、思想都是論。不論用文字寫成，或用口說出，都是以緣起的方法而顯了中道。不獨語言文字是論，思想也是論，文字、語言和思想是一樣的。古人說：「吐之於口爲論，存之於心爲觀。」觀，就是心裡的思惟分別推求。這思想和語言，只是說出與不說出之差別而已，所以有人說：思想是無聲音之語言；語言是有聲音之思想。此論即論究中道，觀察中道之方法，故又名《中觀論》。

《中論》，是論究中道之方法。若研討事理，即論理學；如在內心思惟考察，佛法即稱曰觀法。觀法即是先由散心分別，再與定相應的觀察，這才從定發慧。用語言文字論中道，是文字般若；依語言文字進而思惟觀察中道，是觀照般若。由此文字、觀照二種般若，到達真理的體證，即實相般若。有人以爲真理是不可說不可說，文字語言是多餘的，其實真理不可說，必從可說的語言文字而顯發；要見中道，必從語言文字下手，才可以起觀照而通達中道。

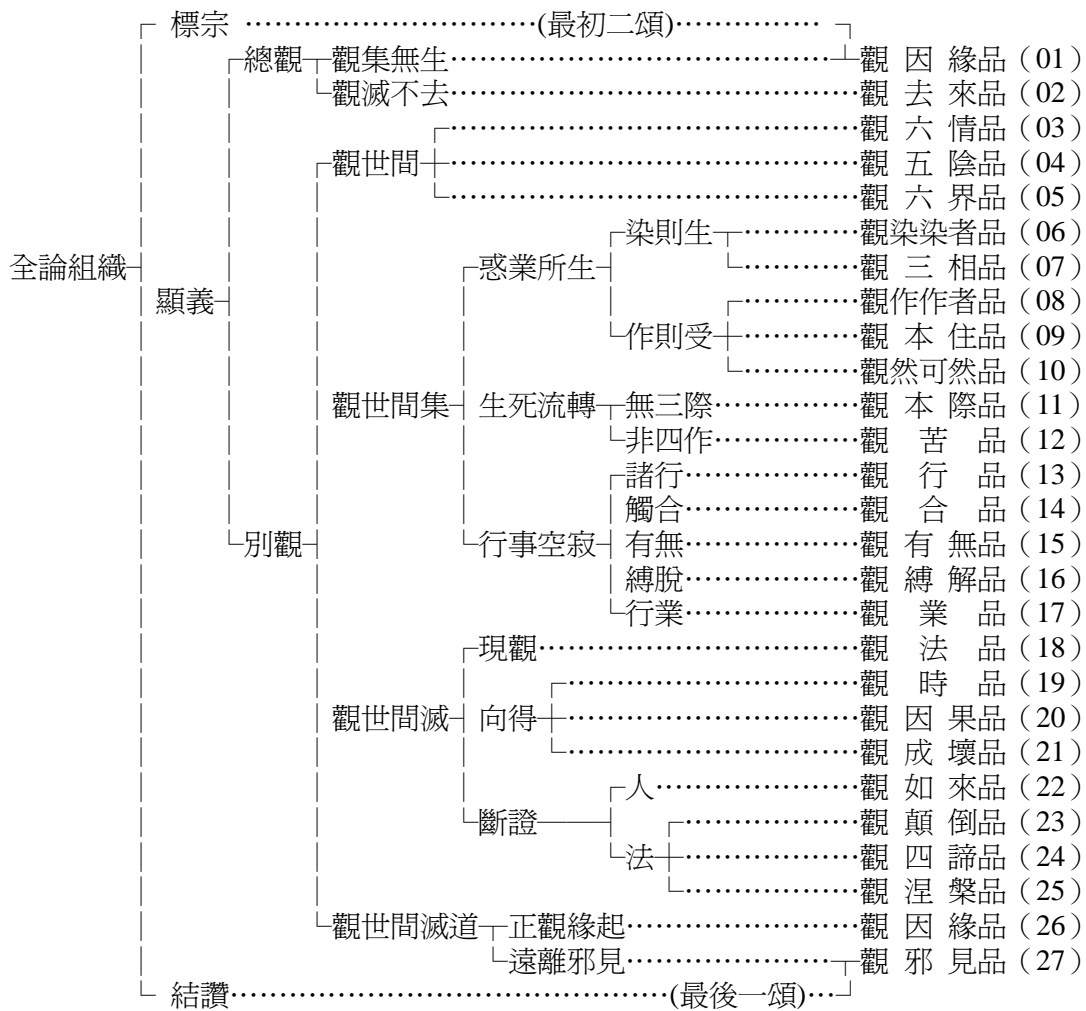
應知論中道之方法，與普通之論法不同。因為我們眾生從無始來有錯誤的認識，故所生的論法亦錯誤，不能體悟中道；佛之所以能體悟中道，就是有他不共世間的方法。我們從此論中了達空義，即發現與普通不同之方法，才知唯此中道的方法，能生起正見而引入深悟。

《中論》是論中道之方法，固然應用來破邪顯正，但主要的用處，還是在應用於自己的內心觀察，反省自己合不合於中道。若觀察到自己有這些不正思想，即知錯誤，應用此論方法，徹底掃除自心的不正見解。如古人說「徧呵自心」，就是要把自己不正的思想糾正，滅除一切戲論，這才可以漸進而實現中道。這樣的善用《中論》方法，

實為學《中論》者應當注意的。

二十七品的題目，若一一解說，可說是不必要的，今且說其大略。二十七品當中，前兩品是總說，後二十五品別說。其中三品觀世間苦，十二品觀世間集，八品觀世間集滅，最後兩品觀世間滅道——即是觀苦集滅道四諦。因為凡是佛法，都可用四諦通攝，大小乘都不離四諦。故龍樹造《中論》，亦依四諦次第觀察，去除誤解，以顯佛法正義。

※印順導師《中觀論頌講記》(p.45-46)「中論之二十七品科判」：



《中論》選頌²

壹、標宗³

不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。⁴〔觀因緣品 01_01〕⁵
能說是因緣，善滅諸戲論；我稽首禮佛，諸說中第一。⁶〔觀因緣品 01_02〕

² 選頌開始，為厚觀法師重編於 2009 年 7 月，美國德州玉佛寺佛教書院課程教材。

³ 此科判為印順導師及厚觀法師的綜合版，導師的原科附錄於此份講義之末，不在附錄內的科判則為厚觀法師所加。

⁴ 分別明（清辨）菩薩釋論，唐·波羅頗蜜多羅譯《般若燈論釋》卷 1〈1 觀緣品〉：「不滅亦不起，不斷亦不常，非一非種種，不來亦不去。」（大正 30，51c15-16）

⁵ 〔觀因緣品第 01_01〕表示羅什譯《中論》〈觀因緣品第一〉之第 1 頌，其他依此類推。

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

(2) 三枝充惠《中論偈頌總覽》，p.4（日本，第三文明社，1985 年 12 月初版）：

anirodhamanutpādamanucchedamaśāsvatam /
anekārthamanānārthamanāgamamanirgamam //
yaḥ pratīyasamutpādaṃ prapañcōpaśamaṃ śivam /
deśayāmāsa saṃbuddhastam vande vadatām varam //

（何ものも）滅することなく（不滅），（何ものも）生ずることなく（不生），（何ものも）断滅ではなく（不断），（何ものも）常住ではなく（不常），（何ものも）同一であることなく（不一義），（何ものも）異なっていることなく（不異義），（何ものも）來ることなく（不來），（何ものも）去ることのない（不去）〔ような〕，〔また〕戲論（想定された論議）が寂滅しており，吉祥である（めでたい），そのような縁起を説示された，正しく覚者（ブツダ）に，もろもろの説法者のなかで最もすぐれた人として，私は敬礼する。

(3) 萬金川《中觀思想講錄》p.72-p.75：

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

在鳩摩羅什「善滅諸戲論」一句的譯文裡，其「善」之一詞的對應語當為 śiva，……若當成形容詞來看，則可以用來表示吉祥或幸福的意思，而經常被拿來描述「涅槃」的安穩而至福的狀態。……就「皈依敬偈」的語法結構來說，śiva 一詞實與「八不」一樣是用來形容緣起的；因此，若是把它副詞化而拿來修飾其下的「滅」字，便是誤解。至於偈文中的第二個句子，其動詞為「禮敬」，而根據此一動詞的詞尾變化，我們可以知道該句的主詞是第一人稱單數的形式，也就是**造論者本人**，而動詞的受詞成份則

【選頌講記 p.41-p.60】

（壹）略釋頌義

這二頌是觀因緣品的前二頌。其實此二頌不但屬因緣品，是總標全部《中論》的旨趣，表出《中論》的宗旨何在，所以稱之為標宗。……

佛說這八不，有什麼用呢？下文謂「能說是因緣，善滅諸戲論。」因緣二字，玄奘法師譯「緣起」；依梵文本義，也應譯緣起，不過羅什法師常譯作因緣。……八不是不離緣起的，所以這裡是說緣起的八不，八不的緣起，這是《中論》的重要宗旨。……

論到戲論可有二種：一、愛戲論，二、見戲論。

「愛戲論」，就是為了貪著財產等五欲享受而起的錯誤。「見戲論」，就是錯誤思想的堅固執著，以為非如此不可，以錯誤為正當而生不正的言說。這兩種戲論的根本是什麼？佛法說是「無明」……。由此無明而生起愛戲論、見戲論，世間的種種痛苦困難都從此引發。若能了達八不緣起，明真理，則可滅除一切無明煩惱錯誤。

依梵文，此中「滅」字，實巧含二義：一、是滅除諸戲論。二、由滅戲論見真理而得寂滅。通常都說學佛要超生死，斷煩惱，見中道，即是要善滅諸戲論而得寂滅。佛說其他的法都是方便，根本滅生死的方法，就是此八不之緣起。

龍樹於此緣起，已有深刻的體悟，而無絲毫的猶豫，故云：「我稽首禮佛，諸說中第一。」因為佛能善說此因緣，是最究竟最第一的教說。這種教說能令眾生滅戲論，超生死，所以要讚佛，要敬禮佛陀。

（貳）別釋「八不緣起」

這二頌是最有名的，古來有很詳細的解說，上來已大略消文，今把八不及因緣再為解說。

一、釋「緣起」

為第三人稱代名詞的單數形式，在「皈敬偈」裡這個代名詞是用以稱代前一句中的主詞——圓滿的佛陀，而這個受格形式的人稱代名詞，則有一形容詞詞組來限定它，這個詞組鳩摩羅什把它譯為「諸說中第一」，因此，這個詞組所指的是佛陀本人而非佛陀的教法。……

圓滿的覺悟者宣說「緣起」是不生、不滅、不常、不斷、不一、不異、不來、不去、戲論止息而寂靜安穩的，我向這位說法者中的至尊行禮致敬，這便是整個「皈敬偈」的意思。

先說因緣，即緣起。

說到緣起，通常就說無明、行等十二因緣，其實這十二支，只是緣起法中的具體事實，而非緣起的法則。經中說此十二，以後必說「此有故彼有，此生故彼生。」緣起即空之深義，就是從此二語啓發出來的。「有」，即「存在」。凡世間現實存在的具體事實或理性，都不是無端無故而存在的，必由它的因緣條件而存在。它能不能存在，自己作不得主，其存在與否，必由因緣及其固定的法則。「此有故彼有」，這此與彼，是表因與果，以因有故果才有，以因生起，果則生起；因不生，果則不生。這樣從緣起理性去觀察世間一切的存在，而通達空性，這是緣起法的基本原理。

既是緣起法，就是依因緣而生起而存在，這裡包含有很深刻的法則。反過來說，凡是存在的，必歸於不存在，生起的必歸消滅。爲什麼呢？就因爲是因緣所生法的關係。……因緣和合而各有特性，隨一因緣不合，即可發展而歸於否定。佛說地大增勝，百一病生，水大、火大亦如是，隨一因緣增勝，即不和合；即因緣破壞，生的歸滅，存在的歸於不存在。如十二因緣中「生緣死」，就是說明因爲生故有死。既是從因緣生，因緣間必有矛盾性，如一旦不和合即死。生必歸滅，故佛說緣起法還有二句：「此無故彼無，此滅故彼滅。」宇宙間一切各式各樣的存在都是這樣，若因不存，果亦不存，因滅則果滅。故世間一切事事物物都是生而滅，滅而生，總不外在此現象中遞變，故因緣和合中即包含相反的特性。我們要明空義，先要知道這個道理。……

本來佛說真理，皆是緣起法。今舉一例證：舍利弗未出家時，有一天出外，遇馬勝比丘，威儀庠序，不覺肅然起敬，乃請問之曰：「你跟誰出家？你的老師說什麼法？」答云：「吾師是釋迦牟尼，說的法很多。」舍利弗懇請略說數言，馬勝比丘說：「諸法因緣生，諸法因緣滅，我佛大沙門，常作如是說。」這就是佛法的根本教理，佛常常都作此說。又，佛世有外道問佛，問什麼，佛都說不是，最後，外道問：「什麼都不是，究竟你說什麼呢？」佛云：「我說緣起。」應知佛說一切法，都是從緣起開發出來的。

……凡生必死，起必滅，這是必然的法則，是緣起法頂淺的一部分。

進一步說，諸法由不存在而至存在，由存在而歸於不存在。看起來，實在是什麼？這不過是一種現象。一切法生起、存在、破壞，都在存在中變化，不論精神物質，一一法都是因緣和合的現象，在佛法當中說爲假相，因爲不是實在的，只在現象方面有這回事。

但在這生滅的現象中，究竟裡面有個什麼？世間上從宇宙現象而究其本性的，有許多說法，或說唯物，或說唯心，或說有個不可知的東西，他們都要在現象背後推出一個東西來。

佛說一切存在皆緣起，要推究其本相，就是空。此與各說都不同，此空名空性。……

我們從現象中了解一切事物都是假名，推其究竟本性，即是空。不獨大乘如此說，即《阿含經》中，亦如是說，佛法根本沒有大小乘的隔別。《阿含經》說：「空相應緣起」，空與緣起是相應的，以空故緣起，以緣起故即空。故本論云：「能說是因緣」，即八不因緣，也就是法法空性之因緣，依八不通達緣起，由緣起而見空性，這是佛說緣起的真義，於此緣起性空則見中道。

緣起法，即一切存在的現象都是緣起。廣泛的說，山河大地草木叢林，一切都是緣起法。佛法的緣起法，即說我們生死流轉的因果法。向來說緣起法，分內緣起、外緣起；內緣起即我們生死流轉有生命之緣起法，外緣起指無情的山河大地等等。凡是緣起法，一方面依種種關係而存在，沒有獨立的存在。另一方面，由依因緣和合故，宇宙的一切即會有相反的特性，離因緣即歸消散，這是一切法之歸宿。

今依緣起說八不，即依有說空。八不即空相，空相即中道；八不與吾人常識上所認識的不同。因為我們有根本無始無明，故不了緣起非有，以為諸法實有自性，不見諸法空相，即不見中道。若了是緣起有，就曉得緣起有即非實有，緣起無亦非實無。

舉例來說：如人之出生，依種種因緣，父母和合而生。普通看來，好像有一個實體的生命產生，及至衰老，氣絕體冷時，則以為從此完了。這是眾生不曉得它有是因緣假有，至無的時候，又不知是因緣假無，以為一切都無。以不了緣起故，非執實有，即執實無。若了緣起，則離實有，無邪執，可以建立因果輪迴的緣起法。現在依緣起說到八不一一空的意義，即平常說即有即空。這裡龍樹依八不說中道，以顯緣起即空。

二、釋「八不」

(一) 不生不滅

先說「不生亦不滅」，八不都是一對一對的，如生與滅，常與斷，一與異，來與出，都是相對法。因為凡是緣起法，一方面必含相反性，最後必達到相反的結果。世間法都是相對法，名為二法。有了一法存在，就有相對存在，佛法教人從相對法中，體悟絕對，於緣起有中，體悟一切法空性，則見平等平等的不二法門。這裡八不即四對，「不」字即顯空義。

今說生滅，是在一切法中最主要的性質。本來佛法中不只說生滅，應有住異，即生住異滅四相，不過生滅也包含了住異。一切法存在的現象，現起之後，必經住異滅的過程……。在佛法中說，同一時都有生滅，因為有生即有滅性存在，故佛說生即

滅，在極短極短的時間內，即有生滅。你看見某一法生，不是這時候生起的；看見某一法滅，也不是這時候忽然滅的，其實它是剎那剎那的在生滅，念念生滅。一切緣起有爲法，都在生滅滅生過程中演變著，所以它的生，不是有實在的生，不是生就多出了些什麼，不過因緣和合假有此現象而已。死或滅，也不是少了什麼，只是起了一個變化，不是滅就實在的沒有。不論人類、畜生、花果、樹木，我們都常見其生滅，實在它是演變，不是真實的生滅。若果滅就沒有，則今年之花明年不會有；若生是實有，則應生的東西越來越多，可知生與滅，都非實有，只是因緣假合幻現的變化的現象而已。

本來約緣起說，生滅現象不可說沒有，這生滅現象，只是世諦中之現實相。我們於此現象不了解，以爲生是實有生，當然不對。或有以爲此物本來已有，現在依某種關係才現起，這叫因中有果生；或認爲因中無果生，這是根本的兩種錯誤。……執著因中實有果，或因中實無果，都不合緣起性，都是執實有的顛倒錯誤而產生的見解。

一般人把現象都看成實有性，就要追究它從何而來，一追究，不落於有，則落於無。當現象存在之時認爲實有，及至見現象滅，即以爲實無，死了即一切完了。或者以爲滅了還是有，也不對。既有何得謂滅？既滅云何謂有？這些皆由認爲實有而生種種的錯誤；或執自生、他生、共生、無因生，都是從認實有而產生的謬見。

說到緣起性，依佛法說，譬如鏡子裡現出相貌，這相貌影子從何來？單是鏡，沒有這影子；單是面孔也沒有；鏡子與面孔合起來還是沒有，必依光線、空氣、距離等因緣，才現出影子。但不能說鏡子與影子無關係，種種都有關係，雖有關係，而不能說我的影子從鏡裡來。許多影子在鏡子中或生或滅，都是因緣和合而有此現象，故佛法說如幻生如幻滅。從佛法說緣起，只是現象的生，現象的滅，並沒有實在的生滅，所以不能推究因中有果，或緣中有果。這些推究就是執實有，我們只可說緣起幻生，緣起幻滅。

假使是緣起生，則不礙緣起滅，可以即生即滅，不可看爲實在生實在滅。因爲執實有生滅是根本錯誤，有此根本之錯誤，即不能知緣起性空義。若依緣起觀察諸法，則知無實有生，無實有滅，即見諸法不生不滅。真能了解緣起幻生幻滅，即從假生假滅中見到不生不滅，故《三摩地王經》云：「若說緣生即無生，是中無有生自性。」佛說無生是依緣生而說，既是緣生，即是無生，爲什麼呢？因爲緣生中沒有生的實性故，所以緣生即無生。《大智度論》云：「生滅與不生滅，其實無異。」普通人把生與無生，分成兩件事，其實生即不生。若從現象中，依緣起性觀察其生滅，就可體悟到生滅即不生滅。依緣起說不生滅，即在生滅中說不生滅。平常說「即有即空」，

必定是即緣起之有，才可說即空。

今說不生不滅即從緣起說，如鏡子中之影子，不論多少影子在鏡子中，或生或滅，其實本性本來不生不滅，不是拿開了影子才不生不滅，即影子在這裡，其本性是不生不滅。雖本性不生不滅，而在世諦上不礙幻生幻滅。依此八不觀緣起法，就可見到即有即空，空有無礙。必要離了實有之執，才能見不生不滅，若真能了解不生不滅，即悟無生法忍。

（二）不常不斷

「不常亦不斷」，凡世間法，都有時間性，從時間性看，就產生了常斷的見解。有以為諸法是常，過去如此，現在如此，未來亦如此，是永恆不變的，如小孩時見某法是如此，現在見亦如此，於是生起了常見。或從前見有，現在見無，即以為是中斷，從此完了。這種常見、斷見，都是錯誤的。……這兩種見都會有大錯，皆由執實有而產生的錯誤。……

佛法是說不斷不常的緣起法，普通人看成是常是斷，就因為他看成實有之故。若在時間上劃開一個一個階段，在這一段時間看是有，在那一段時間看是無，而不了解它在時間性上是前後相續的，即不理解緣起性空。若能於現象中觀察其息息變化，前後相續，即見緣起性空，離斷常見。

（三）不一不異

「不一亦不異」，一是統一，異即差別。……在佛法推論，小至極微，大至宇宙大全，都是不一不異。常人不能於統一中了解差別，不能於差別中了解統一。在緣起法上看，統一中有差別，差別中有統一。如我們六大所成的身體，則成統一，而身體之中，眼、耳、手、足，各有其特性，即統一中各有差別。常人以為同則完全同，異則完全異，執一執異是六十二見之根本，皆由不了緣起法非實有性故起執。不一不異與不常不斷不同，不常不斷約時間性說，不一不異約空間性說。若從緣起看，則了解幻有一，幻有異；若執實有一，實有異，則不合緣起，不見空性。要離一異見，才能見空性，見中道。

（四）不來不去

「不來亦不出」，來與出，是運動相。出即去，從彼到此，謂來；從此到彼，謂去。人是來來去去的，一切法也是來來去去的，發現名來，不見時名去，在時間空間一切活動上，都包含來出。這裡說不來不出，即因一般執實有來出，《中論》第二品觀察來去，實在不來，不來則不去。例如手伸出去屈回來，明明見他來此去彼，怎麼

說沒有來去呢？但是你若執爲實有，把時間空間分到最短最短，那動相就沒有了，因爲在那最短的時間裡，各住時間的本位；在最短的空間裡，各住空間的本位，動什麼呢？所以西洋哲學家有的說運動不可能。我們認諸法實有，所以見來去是實有性，不知時間是前後相續的，離前無後，離後無前；空間是彼此關連的，離彼無此，離此無彼，所以在時間空間中，不能有此實有性的來去相。因爲大家都承認來去實有，所以龍樹即用大家認實有性的，推究其不可能。但佛法說不來相而來，不去相而去，就是因爲時間前後非隔斷，空間彼此非隔礙，在前即在後，在彼即在此，來去都存在，只有幻來幻去。我們要了解緣起法，才能了解幻相之來去，這裡依緣起法，否認實有的來去，而成立幻相的來去，了解來去不可能，則成立即空緣起中，有來有去，即不來不去。

三、結說

(一) 八不：包含法體、時間、空間、運動

八不義已大略分別說，今再總說。本來緣起法，有無量無邊事相千變萬化，眾生執著亦無量無邊，可以說有無邊境界，無邊執著，故欲破執顯真，必要從根本地方下手，若不從根本用功，不能破執，見中道。如欲砍除大樹，不能從一枝一葉，必從根拔出，才能滅其生機。眾生無始執著，亦有根本，若找不到根本而拔之，不能見真理。如出城門，要找到門方能出。在一切法中，爲眾生所執著者，最重要的生滅、常斷、一異、來去的四方面，而其根本即是執實有自性。所以本論說法性空，即從此四方面，用八不方法除其根本執，以顯示真相。

(二) 破執及顯真理

要離一切執，見中道，就要依八不觀察，八不即四對。世間無論什麼，其所生執著，都以此四方面爲最重要。因爲凡所有之現象，必有時間關係，又必與其他法有種種關係。如一小孩出生，即有父母等關係，同時又必有運動變化。每一事物，若一經考察，必有法體、時間、空間、運動的四方面，從此考察即見法性空。

此八不是緣起之八不，從緣起法上發現八不之理，從八不觀察而了達緣起性空，即見中道。此八不一方面是破執，一方面顯中道。普通學者以爲破了執，另見真理；以爲空即專爲破執，非即真理中道，所以平常說爲「破外有立」。謂破了執之外，另有真理建立。但空宗不是這樣說，空宗說空，即含二方面：空即空除執著，同時空即表示真相。在三論宗即破爲顯，破了執當下即中道。故古人譬喻黑暗與光明，若除黑暗即是光明，若光明不來黑暗亦不去；非除暗另有光明，光明並不從別處來，離暗當下即光明。若空一切實有之執，當下即空即中道。依八不觀察緣起法，生滅

自性不可得，當下即不生不滅，非破執之外另立真理。若修行用功者，欲另求真，即是錯誤，終不能得真。此中空義，即八不義，同時即中道顯諸法真相。

故依空宗論中道，與一般不同，不是說真相如何如何，中道怎樣怎樣，只要將執著全體放下，即真理全體顯現。吾人在未見真理前，說它是什麼樣都是錯，只有放下執著，才可見真理。或有人把中道描寫其妙用如何如何，都是方便說，主要的唯在破執，體悟真理，依緣起方法，觀諸事相，見畢竟空，才是見真理之徹底。

貳、一切皆空

【選頌講記 p.60-p.61】

說八不，即觀一切皆空，故第二節說一切皆空。一切皆空的話，一般人聽了，多不受用，他們以為一切都空還了得？

佛法中有二派，一派與空宗辯論，他說一切都可以空，但**因果**不能空，若因果空則**善惡罪福**皆無，豈不危險？

或有人說，一切可空，但**真理**不能空，若真理亦空，何必修行，真理尚無，則無道可成，修什麼呢？

故龍樹云：「五百部聞說畢竟空，如刀傷心。」故佛法空義，每引起他人辯論。因為普通人要建立因果事相，要建立有佛法僧三寶，若無三寶則了不得，這些人皆不了空義，以為非實有不可。**空宗說空，因果事相不妨有，因為一切皆空故，正要利益眾生，並不是說空就什麼事都不做。**普通人所認識的空，與龍樹所明佛法空義，根本不同，不了龍樹真意故起諍論。須知真正中道，因果罪福，世出世法皆有，佛可成，生死可了，但是一切皆空。此理甚深不易了解，普通人即使承認空去一點，總要有一點不空才好，故這裡分二點說。

（壹）外人惡取空而責空

【選頌講記 p.61-p.62】

外人——指不懂《中論》思想的人，他不了空不礙有，即有即空之理，故聞說空即大驚怖，批評龍樹說空。……

因為一切皆空義甚深，普通人只可承認一部分空，若說一切畢竟空，則殊難接受。龍樹將他所認為實有的來討論，你不妨考慮：認為實有的，能不能成立因果輪迴，修行成佛之理？其實若執實有，因果罪福，修行成佛，一切皆不成立，故龍樹在一

切皆空而成立緣起假有。先看外人，如何責難！

一、外人責論主：若一切皆空，則無四諦

**若一切皆空，無生亦無滅，如是則無有，四聖諦之法。⁷〔觀四諦品 24_01〕
以無四諦故，見苦與斷集；證滅及修道，如是事皆無。⁸〔觀四諦品 24_02〕**

【選頌講記 p.62-p.66】

外人批評龍樹：你說一切皆空可了不得，三寶、因果、罪福、善惡都破壞了，豈不荒唐錯謬！這因在外人看來，非實有不可之故。……

四諦是佛一向所說，苦真實是苦，愛的確是集，實能招感生死；滅，真能滅除諸苦，道真是道，一定可靠，達到涅槃。此是四聖諦，是聖者真能把握它而證聖果的，佛法大小乘根本不離四諦。故外人難云：「若一切皆空，無生亦無滅，如是則無有，四聖諦之法。」因為既無生滅，則無無常，無無常則無苦，佛說苦皆依無常建立。有苦，才說有苦因招苦果，苦果既無，說什麼因？因有苦故修道，因修道才能達涅槃，既無苦則無須修道，亦無所謂涅槃不涅槃，照這樣說，四聖諦都沒有了。但是四聖諦決定要有的，若你說一切皆空，則把佛法根本破壞。……

外人不了一切空之真義，以為龍樹破壞四諦，則一切見苦斷集證滅修道皆不成立……。

二、外人責論主：若無四諦，則無四雙八輩等聖者

以是事無故，則無有四果；無有四果故，得向者亦無。⁹〔觀四諦品 24_03〕

【選頌講記 p.66-p.68】

以見苦斷集證滅修道四事都無故，則無佛法中修行所證之四果。……此初、二、三、四果，是一步一步，依見四諦理的次第而達到，若無四諦則四果功德也沒有了。……

⁷《中論》卷4〈24 觀四諦品〉(青目釋)：「若一切世間皆空無所有者，即應無生無滅。以無生無滅故，則無四聖諦。何以故？從集諦生苦諦，集諦是因苦諦是果，滅苦集諦名為滅諦，能至滅諦名為道諦。道諦是因滅諦是果，如是四諦有因有果，若無生無滅則無四諦。」(大正30, 32b23-28)

⁸《中論》卷4〈24 觀四諦品〉(青目釋)：「四諦無故，則無見苦、斷集、證滅、修道。」(大正30, 32b28-29)

⁹《中論》卷4〈24 觀四諦品〉(青目釋)：「見苦、斷集、證滅、修道無故，則無四沙門果；四沙門果無故，則無四向四得者。」(大正30, 32b29-c1)

有四果則有四得四向，若無四果功德，得四果人沒有，向四果人也沒有。……

三、外人責論主：若無八賢聖、四諦，則無三寶

**若無八賢聖，則無有僧寶，以無四諦故，亦無有法寶；¹⁰〔觀四諦品 24_04〕
以無法僧寶，亦無有佛寶。如是說空者，是則破三寶。¹¹〔觀四諦品 24_05〕**

【選頌講記 p.68-p.69】

今依四果法與進修四果人，都不成立，即三寶都破壞。一切佛法，不出三寶，即佛法僧是一切法中最可寶貴尊重的。「若無八賢聖，則無有僧寶」，八賢聖即四果四向。……若無四果四向，則無八賢聖，即無僧寶。……

四諦法，包括世出世間根本真理，是主要的佛法，若無四諦，則無法寶。故云：「以無四諦故，亦無有法寶。」

無僧無法，則佛寶亦無，佛從何來？佛即悟四諦理，見法性空，體悟法寶，故若無所悟證之真理，則無佛寶可成。同時，佛由修學菩薩而來，菩薩在過去三大劫中修行，或出家或在家都屬僧寶。在釋迦佛世時，有聲聞比丘團體，稱為僧寶，若有菩薩，即入聲聞會中坐。如屬淨土中，每有菩薩與菩薩成集團之菩薩僧。若無僧寶修行，亦無法可悟，如上說：無四果四向，則三寶都破壞，故云：「以無法僧寶，亦無有佛寶。」

「如是說空者，是則破三寶。」像你龍樹這樣說一切空的話，則是破壞三寶，破壞一切佛法，罪名甚大。

四、外人責論主：若一切皆空，則破壞因果、罪福、一切世俗法

空法壞因果，亦壞於罪福；亦復悉毀壞，一切世俗法。¹²〔觀四諦品 24_06〕

【選頌講記 p.70】

¹⁰《中論》卷4〈24 觀四諦品〉(青目釋)：「若無此八賢聖，則無僧寶；又四聖諦無故，法寶亦無。」(大正30, 32c2-3)

¹¹《中論》卷4〈24 觀四諦品〉(青目釋)：「若無法寶、僧寶者，云何有佛？得法名為佛，無法何有佛？汝說諸法皆空，則壞三寶。」(大正30, 32c3-5)

¹²(1)《中論》卷4〈24 觀四諦品〉(青目釋)：「若受空法者，則破罪福及罪福果報，亦破世俗法。有如是等諸過故，諸法不應空。」(大正30, 32c8-9)

(2)《般若燈論釋》卷14〈24 觀聖諦品〉：

「若因果體空，法非法亦空，世間言說等，如是悉皆破。」(大正30, 124c17-18)

以上說破出世法，以下說破世間法。世間法，因果、善惡、罪福都有，在五乘佛法中，通人天法。若一切皆空，即善惡因果都無，「亦壞於罪福」。罪福約果言，善因得福果，惡因得罪果，即災難困苦等。不但破壞因果罪福，「亦復悉毀壞，一切世俗法」，如語言文字，社會國家，士農工商等，都不成立，汝說一切空故。普通人聞說空，什麼都不必幹，則世間法不成立。外人意有二方面：一方面，汝說一切空，事實世間法一切有，於理不成。一方面，汝說一切空，什麼都不必做，亦不必修行。這一頌是說破壞世間法的。

【(貳) 論主善解空以立空】

【選頌講記 p.70-p.71】

其實外人所批評的，都是錯誤。龍樹看來，這些話都不相干，都是廢話，因為他不知空義故，龍樹就要把空之真義顯出來。論主即龍樹，他很善巧的通達空義，建立空義。外人批評龍樹：說一切空，即破壞善惡因果。龍樹承認不承認呢？若破壞善惡因果，則等同外道，龍樹當然不承認這個罪名，但是承認一切皆空。經云：「不壞假名而說實相」，要說一切法空，不必破壞世法假名，因果罪福三寶都不破壞。說空儘管說，空實在是空，破壞則不破壞，這是龍樹說空的根本意義。龍樹說空，是安立二諦，以說明一切皆空之真理。

一、安立二諦

【(一) 佛依二諦為眾生說法】

諸佛依二諦，為眾生說法：一以世俗諦，二第一義諦。¹³〔觀四諦品 24_08〕

【選頌講記 p.71-p.74】

……世俗諦，在世俗說是真實。通俗說，世間一般常識上所認為真實的，世法中也

¹³ (1) 《中論》卷4〈24 觀四諦品〉(青目釋)：「世俗諦者，一切法性空，而世間顛倒故生虛妄法，於世間是實。諸賢聖真知顛倒性，故知一切法皆空無生，於聖人是第一義諦名為實。諸佛依是二諦，而為眾生說法。」(大正 30, 32c20-23)

(2) 三枝充惠《中論偈頌總覽》p. 746：

dve satye samupāśritya buddhānāṃ dharmadeśanā /

lokasaṃvṛtisatyam ca satyaṃ ca paramārthataḥ //

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。

有其相對的真實性。第一義，是特勝義，是聖者由無漏智所悟的真理，普通人所不曉得的。義即理，也即境界，第一義即特殊的理，特殊的境界。……

……在普通認識中，也有正當與錯誤之分。看繩為蛇，在世俗法中，則不真實，非諦。若真蛇，則是諦，因為世間法確有此蛇之相用故。

……世俗諦是有因果相用的。要懂得世俗諦，就要除去錯誤，如眼病的，不是紅黃等色，他看是紅黃等色；如鼻病的，香的他嗅到不是香，臭的嗅到不是臭，即生理上有病，佛法說是根病；以有病故，所見法非諦。又如水中月，亦是世俗法而非諦，因為水中月，無光，不能運行，只是反照之影而已。又如玻璃杯盛了水，拿一枝筆桿插下去，則見筆曲，這就錯誤，都由於外境之關係。又識上也有錯誤，從初聽了錯誤之理，或受環境師友的熏染，說出來的也是錯誤，這是知識上的錯誤。這些錯誤的，是世俗法而非世俗諦，要確確實實有因果相用的，才是世俗諦。

世俗諦是要除了錯誤的，那麼世俗諦是真實的嗎？在世俗則確有其事。作下此因，即有此現象，許多人都看為實在，這不過是世間真實。科學研究認為真實的，也只是世間真實。但在佛菩薩體悟之真理來看，他們所認的真實，都不究竟。譬喻小孩子，跑到大鏡面前，他看成有個真實的小孩在那裡，向他笑，對他招呼。在小孩的境界，確確實實是如此的，但在大人看見，則覺得可笑！這是假相影子，不真實的，怎麼好對他招呼呢？大人與小孩的見解就有這樣的不同，凡夫與聖人之見解不同亦如是。凡夫對於眼耳鼻舌身，色聲香味觸等，都看為實實在在有，這是世俗諦。在聖者看來就等於大人看小孩一樣，小孩所看為實的，一切都是空的。雖然我們看見認為真真實實，其實是假現的幻相而已。佛見一切法本來空寂，而凡夫則不能通達。

此世俗與第一義有很密切之關係，世俗諦都是現象，其本性是空，他有相有用有因果，在世俗法上，不能說沒有。如小孩子見鏡子之人，以為真實有人，其實這人是空，這影子，他實實在在看見，即是有。但這影子不是真實的，即是空。雖空而不礙假有其影，其影雖有而其性本空，空有是不相礙的。世間法皆是假有現象，凡夫不知，處處看為實實在在。眾生不知看成實在，即是根本錯誤，以不知是假相故，於本空而執著實有。佛則知是因果假相，於假相中通達一切法性空。**空是約第一義諦說，若約世諦，雖空而因果三寶皆有，蓋現象不妨有故。**這是二諦的簡單意義。故云：

(二) 若不知二諦之區別，則不能理解佛法之真實義

若人不能知，分別於二諦，¹⁴則於深佛法，不知真實義。¹⁵〔觀四諦品 24_09〕

【選頌講記 p.74-p.76】

若人不知世俗諦，不知勝義諦，又不知世俗諦與勝義諦之關係，就不知佛法真義。此即含有批評外人不知依第一義說空而妄生評擊之意。因為不知二諦故，有則認為實有，空則認為實無，不能空有無礙。不曉得空是佛菩薩於一切世俗法所體悟之究竟真理，依世俗諦則因果罪福之現象皆有，故不壞假名而說實相。我龍樹這樣說空，有什麼不好呢？可是外人不知，都把第一義諦拉到世俗諦去說。故《十二門論》云：「汝聞世諦謂是第一義諦……。」把世俗諦拖到第一義諦去說，不可。若把第一義諦拖到世俗諦去說，也不通。應當分別世俗諦與第一義諦，同時要知世俗諦與第一義諦無礙。第一義諦本空而不妨世俗假有；世俗現象雖有，幻有而已，真性本空，若不知二諦，講佛法則不正確。

諸佛說法，依二諦為根本方法。外人之所以批評龍樹說一切皆空，就因為他不了二

¹⁴ 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。」

¹⁵ (1)《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（青目釋）：「若人不能如實分別二諦，則於甚深佛法，不知實義。若謂一切法不生是第一義諦，不須第二俗諦者，是亦不然。」（大正 30，32c23-33a1）

(2)《般若燈論釋》卷 14〈24 觀聖諦品〉：

「若人不能解，二諦差別相，即不解真實，甚深佛法義。」（大正 30，125a16-17）

(3)《大乘中觀釋論》卷 16〈24 觀聖諦品〉：

「若人不了知，二諦差別法。」（高麗藏 41，163a24）

「彼不解真實，甚深佛法義。」（高麗藏 41，163b3）

(4) 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実義を、知ることがない。

(5) 萬金川《中觀思想講錄》p.158：

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。「深佛法」是指佛說法的深奧真義。……

諸佛說法的依據是來自二諦，如果不能知道二諦之間的分別，便往往會漏失佛說法的真義，「分別」指的可能是你把佛說的勝義諦當成世俗諦，把世俗諦當成勝義諦，或是把佛的權說當成實說，實說當成權說，就無法掌握佛說法的真正意圖。所以要清楚地了解二諦之間的差別，才不會誤會佛說法的真正意思。

諦義，把世俗諦看為第一義諦，這是外人的根本錯誤。

第一義——又譯為**勝義**，是諸法究竟真相。常說「諸法實相」，小乘學者亦有此「實相」之名，普通學者亦說真理。但佛說第一義，是一切空性，平等性。普通則以色聲香味觸等為真實，即把世諦作為第一義諦，故聞一切空即起批評。凡是可議論可想像的都是世俗諦，世俗諦不能說沒有，但觀察其真相，不能不說空。說空必依二諦，才能得真確的見解。

(三) 若不依世俗，則不得勝義；若不得勝義，則無法證涅槃

若不依俗諦，不得第一義；¹⁶不得第一義¹⁷，則不得涅槃。¹⁸〔觀四諦品 24_10〕

【選頌講記 p.76-p.78】

有人聽了二諦，就發生問題。真理有多少呢？真理只有一個，不能說真理有二。真理既只有一，為什麼說二諦？世俗與勝義諦則是二種真實。佛教我們要悟第一義，這第一義，是三乘聖者所悟境界，非一般人所認識。既以第一義為究竟真理，佛何必說世俗諦？故有人聞說二諦，即發生此疑問，今先答覆此義。

諦，是約境界認識上說，一般人依一般認識的境界，認為真實，名世俗諦。其實「世俗」二字，在梵文之含義有「隱覆真理虛浮不實」之義。說世俗是諦，乃約世俗見

¹⁶ 歐陽竟無編《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（《藏要》4，60b，n.1）：「番梵云：不依於假名，不能說勝義，與釋相順。」

¹⁷ 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。……如果不能彰顯或觀照第一義，亦即所謂的「諸法實相」，當然就無法得解脫而證得涅槃。

¹⁸ (1) 《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（青目釋）：「第一義皆因言說，言說是世俗，是故若不依世俗，第一義則不可說。若不得第一義，云何得至涅槃？是故諸法雖無生，而有二諦。」（大正 30，33a4-7）

(2) 《般若燈論釋》卷 14〈24 觀聖諦品〉：

「若不依世諦，不得第一義，不依第一義，終不得涅槃。」（大正 30，125b6-7）

(3) 《大乘中觀釋論》卷 16〈24 觀聖諦品〉：

「若不依世俗，即不說勝義。」（高麗藏 41，163b16）

「不得勝義故，即不證涅槃。」（高麗藏 41，163b17）

(4) 三枝充惠《中論偈頌總覽》p. 750：

vyavahāramanāsritya paramārtho na deśyate /
paramārthamanāgamya nirvāṇam 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。

解而言，在聖者看來，世俗非諦，只是如幻如化之現象，不算真實。究竟真理，唯是第一義。那麼，爲什麼又要說世俗諦呢？因爲第一義諦要依世俗而顯了，離世俗則無從了解勝義，這是很重要的意義。要認識這點，才是正見，否則輕視世俗，則不通達第一義。故云：「若不依世俗，不得第一義；不得第一義，則不得涅槃。」

若不依世俗諦爲基礎，不得第一義。世俗諦是一般人所認識之法，是可思可議的，可用語言文字表示的。我們從無始來，都在世俗的圈子裡轉，永久過如此生活，雖不知世俗，而常在世俗中。要悟第一義諦，從那裡下手呢？故佛方便說教，必依世俗而悟勝義，這是佛的大方便。

有人說第一義要不立文字，須知第一義雖不可說，但是若離文字，則無從知何謂佛法，何謂真理，甚者，修行二字也不曉得。必依世俗法爲引導，才能達到第一義，已達第一義，才能說不立文字。故初發心者，必先皈依持戒，學佛修行，不能隨便說不立文字。勝義要依世俗法而了解，《心經》云：「色不異空，空不異色……。」這就是不離世俗說勝義。

不依世俗諦說勝義的有二種人：一、說空則空到什麼都沒有。二、形而上學的說法，說實相怎樣怎樣，中道如何如何。這都非佛法，真正佛法必依世俗，才得第一義。從前印度有位大論師月稱菩薩說：「我並非說世俗比第一義更有價值，但是若不依世俗去說第一義，違反世俗去說第一義，則結果不但不能達第一義，且將爲世俗法所破壞。抹煞世間現實因果，不依世俗說空、說第一義，違反世間真實。結果，第一義即不能成立。」

或曰：不得第一義，就隨他不得好了，不得第一義，有何不可？頌曰：「不得第一義，則不得涅槃。」涅槃譯圓寂義，滅諸煩惱得寂靜之境界。小乘爲取涅槃，大乘亦要得涅槃，不過大乘得涅槃，名無生法忍。小乘悟不生不滅空性爲得涅槃；大乘以智慧悟無生法，還要度眾生，淨佛國土，作一切利他事。在不生滅之理說，同是涅槃，故《金剛經》云：「同入無餘涅槃而滅度之。」真入涅槃，就是悟不生不滅之理，證無生法忍。第一義是約理言，涅槃是約果說，是故要得涅槃，非依第一義不可；要得第一義，非依世俗不可。故諸佛說法，皆依二諦爲根本方式。

（四）鈍根者不解空義

不能正觀空，鈍根則自害，如不善咒術，不善捉毒蛇。¹⁹〔觀四諦品 24_11〕

¹⁹《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（青目釋）：「若人鈍根不善解空法，於空有失而生邪見。如爲利捉毒蛇，不能善捉反爲所害；又如呪術欲有所作，不能善成則還自害，鈍根觀空法亦如是。」（大正 30，33a10-13）

【選頌講記 p.78-p.80】

佛依二諦方式說法，或說畢竟空甚深義。但佛是因機說法，對利根的人說甚深法，若鈍根者聞說空，則起顛倒執著，不能確確實實合於佛法的第一義空，結果只是自己害了自己。……

這裡舉喻說「不善咒術，不善捉毒蛇。」……印度古來傳說，唸一種邪咒，蛇就來，捉之亦無毒，故善咒術者，則能捉蛇，得其利益。若不善咒術的人，去捉毒蛇，沒有捉到毒蛇，反給毒蛇捉到了。這譬喻學空義學得好則得涅槃，了生死亦唯此一門。若不善學空，得不到學空的好處，執理廢事，撥無因果，反招罪過。……這是暗指外人根鈍不解空義。

（五）顯空法甚深難解

世尊知是法，甚深微妙相，非鈍根所及，是故不欲說。²⁰〔觀四諦品 24_12〕

【選頌講記 p.80-p.81】

今肯定第一義畢竟空，是佛法中究竟甚深之義。故《法華經》云：「諸法寂滅相，不可以言宣。」眾生總在文字、語言、思想上轉，離文字語言，第一義很難說。故佛初成道不欲說法，因為世尊知道：這第一義諦，是甚深微妙相，非一般人所能信解。……故佛云：「解說為徒勞。」故不欲說法。後來大梵天王請佛說法，謂鈍根人雖多，而其中亦有利根者。世尊經三大劫行道，今得成佛，甚難希有，請佛慈悲，必須說法，佛因此轉法輪。然第一義與眾生之思想相反，眾生向來執有，第一義說空，故難說在此，難聞亦在此。此顯外人不夠智慧了解第一義也。

二、顯示真空

【選頌講記 p.81】

從上說明，第一義是究竟甚深。說空是約第一義說，但世俗諦亦不可破壞。進一步說，佛說真空依何而說呢？這裡有二頌更明顯的說明。

眾因緣生法，我說即是空；亦為是假名，亦是中道義。²¹〔觀四諦品 24_18〕

²⁰《中論》卷4〈24 觀四諦品〉（青目釋）：「世尊以法甚深微妙，非鈍根所解，是故不欲說。」（大正 30，33a16-17）

²¹（1）《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）

未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。²²〔觀四諦品 24_19〕

【選頌講記 p.81-p.90】

此二頌在佛法中頂有名，……說此二頌要從始至末，前後貫通其義，若不連接則不能知其真義。

（一）釋前頌：「眾因緣生法，我說即是空；亦為是假名，亦是中道義。」

1、釋「眾因緣生法，我說即是空」

先說第一頌：龍樹菩薩引《華手經》說：「眾因緣生法，我說即是空。」法一一指事事物物，皆眾因緣生，必依一主因及各條件和合，才有一法顯現，諸法皆從眾因緣生。此眾因緣生法，我（佛）說即是空，說空即依眾因緣生法而顯。向來空宗說空，因為因緣生故空，若實有則非因緣生。此意謂若有實性，依世間說，則是本來有；若本有則不必因緣生，因為實有自體，即是本來如此，獨自存在的東西。這實有之義，是佛法依理推究出來的結論，若非獨自存在，本來如此，即非實有。

凡因緣生法，當因緣未合，則無此法，因緣和合，雖見此法，其性是空。這是說空的根本意義，說空即是無自性。既是因緣生，則無實自性，無自性即顯空義。《十二門論》云：「因緣所生法，是即無自性。」以無自性，故云：「我說即是空」。

今可舉喻說明：喻拳，拳有拳之形態，若因緣一動，拳則不成。以拳無實體，是假相，依因緣幻現耳。稍動則非拳相，故依因緣義說拳，雖見是拳，只是假相之拳，不能看為實在。以非實有，故要因緣和合，隨便在任何一個指頭上，都找不到實拳。既是因緣和合而生，即是空。說空義，不必用難懂的名詞，隨舉一物，都可說緣生性空。

(2) 三枝充惠《中論偈頌總覽》p. 766：

yaḥ pratīyasamutpādaḥ śūnyatām tāṃ pracakṣmahe /

sā prajāñaptirupādāya pratipatsaiva madhyamā //

およそ、縁起しているもの、それを、われわれは空であること（空性）と説く。それは、相待の仮説（縁って想定されたもの）であり、それはすなわち、中道そのものである。

(3) 萬金川《中觀思想講錄》p.144：

從梵文的語法結構來看，「假、中」兩者所論謂的乃是「空性」而非「眾因緣生法」，因此整首詩頌字面上的意思是說：「空性」是我們用來描述「緣起法」的，而「空性」乃是「假名」，也是「中道」。

²²《中論》卷4〈24 觀四諦品〉（青目釋）：「是法無性故不得言有，亦無空故不得言無，若法有性相，則不待眾緣而有，若不待眾緣則無法，是故無有不空法。」（大正 30，33b18-21）

2、釋「亦爲是假名」

第三句「亦爲是假名」，這是從我說即是空句來。佛說空，不要看成實在空。空亦是世間之名相，佛用空來說明第一義。其實第一義不可說，說空還是佛在不可說中不得已而說，是爲要吾人離執，表顯第一義與聖者所證之真理。若依世間去了解空爲沒有，則錯誤。說「不生不滅」、「諸法寂滅相」，都是假名；用一切名，皆不能直顯第一義。因爲第一義是聖者自證的境界，故說空以顯第一義。說空仍是假名，《大智度論》云：「爲可度眾生，說畢竟空。」因眾生能了空義，故佛用空以顯聖者體悟之真理。青目菩薩註云：「空亦方便說」，雖緣生性空，不於空相執著，即體悟中道。於體悟佛說空義，執著空則不對，經中有譬喻說：「患病須用藥，藥爲患病而設，病癒則不必吃藥。若病癒仍吃藥，則吃藥成病。」這就是說明：因眾生執著，故佛說空。我們聞說空，不可執著空相空體，不可以眾生見解去擬想佛說空義。要離實有之執而不著空，這才是中道，是體悟三乘聖者所證之境界。

3、釋「亦是中道義」

中道本有離二邊之義，不執有，不執空，要乾乾淨淨，無絲毫執著，才是中道。此中道即佛說之空，不可在名相上說空，故本論名《中論》，處處說空。了解佛說之空義，即是中道，不必說即有即空即中，只要依佛說空，無所執，即是中。本論多用空、不、無，以表示中道，因爲眾生之執，在實有；解脫生死，要在離執，故佛側重說空。

（二）釋後頌：「未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。」

1、釋「未曾有一法，不從因緣生」

「未曾有一法，不從因緣生。」不論世間法、出世間法，皆眾因緣生，故空。此空亦假名之中，即第一義。

佛說經與菩薩造論，是同一鼻孔出氣。如《心經》說：「色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。受想行識，亦復如是。是諸法空相……。」這不是從即有即空而明一切皆空嗎？前文「照見五蘊皆空」是標題，這「色不異空」等是觀法，後文「是故空中無色，無受想行識，無眼耳……無智亦無得」，這是結論。此說即空即有，目的在離一切執，顯第一義，爲修行之主要方法，是一般經論的通途。

2、釋「是故一切法，無不是空者」

「是故一切法，無不是空者。」這等於《心經》說：「是故空中無色、無受想行識……。」所以經論是互相發明的。不曉得此義，專在即空即假即中上著想，則不能貫通經論。

(三) 別釋「假名」

1、假名之意義

因緣生法即空，空亦假名，前已將此義說明中道。即空即假即中之義，平常似乎很易說，但我們對「假名」之義，先要有正確的認識。

這「假名」，在平常不易了解。要知道羅什法師所譯之假名，在印度原文中，即「取」、「施設」義。「施設」，即是安立。……「假名」就是依因緣和合而生現象，成各式各樣的形態，不是隨便亂說的叫做假名。

什師譯假名的真正意義，即平常說的依因賴緣而有。如天台宗云：「賴緣假」，因緣和合是假名的真義。

因緣生法，從無自性方面看，緣生即空，但從現象看，有如幻如化之相，即因緣生法，亦即假名。一方面即空，一方面即假，空與假不相礙。若說空與不空則是矛盾，若說空與假有，則不矛盾，因為假即無自性，無自性即空；故說空即假名，假名即空。……

2、三假：名假、法假、受假

其實說假名，不止一種假。《大般若經》說三種假，認識這三種假，則不致錯誤。所謂名假、法假、受假。

(1) 名假

名假——如一小孩子出世，替他安一個名叫小狗，其實他不是小狗，雖有狗之名，而沒有這回事。這名假很易明白，但我們從無始來，就有錯誤的認識。因為「一人傳虛，萬人傳實」，大家就以爲真實。古來人知識簡單，有許多不能解決的事情，就安立一個名叫做神，或立名上帝，這都是幻覺的東西，這僅是「名假」，是世俗而非諦。以世俗眼光觀察起來，即能知其無此事，這些都屬於「名假」。

(2) 受假

受假——又名取假，如房子是磚瓦木石等聚攏來的。如身體是四肢百骸所成，有其形態、作用、活動，即依因緣和合之法，名爲「受假」。

(3) 法假

法假——如一般科學哲學，研究精神物質，至最後必有一種質素。如佛法說六大（地水火風空識），體質最小不可分的名爲元素，這元素，普通看來認爲實在，若說是假則不信。但依佛法說，這元素還是因緣生法，還是假名。故假名有粗有細，在世

俗看有真有假，在佛法說，通通都是假。……

3、破名假至受假，破受假至法假，破法假至實相，一切皆空

三假中，如所執上帝，屬於「名假」，依此亦可說即空而假，即假名也。因為上帝之名，是幻覺所安立的，故亦有此習俗幻覺中之名假，但不可看成法假、受假。如以繩為蛇，錯覺上亦確有此蛇相，至了解時，知蛇即空，剛才說蛇，是錯覺上安立之假名，故空而即是名假。

「受假」，是粗因緣生法，「法假」，是細因緣生法。故龍樹云：「**破名假至受假，破受假至法假，破法假至實相，一切皆空。**」若光把錯覺上的「假名」之執除了，可是還見山河大地人物等皆有；再把這「受假」除了，可是色聲香味觸等仍有；進一步把這「法假」也除了，即悟一切皆空，達諸法實相。菩薩造論，每用簡單的語言說明，我們要把經論貫通，才不至錯誤，不至誤解即有即空。

此頌，龍樹確確實實說即有即空，以因緣生故即空，亦以因緣生故即假有，都是要我們在因緣法上，體悟中道。要突破生死一關，就要離一切假，不要執假為實。不要離了因緣生法去了解即有即空，必依因緣生法來說，才沒有矛盾。

（四）天台之三諦說

此頌在天台家，說為三諦，依「我說即是空」立真諦，「亦為是假名」立俗諦，「亦是中道義」立中諦，他發揮很圓滿的意義。其實，龍樹菩薩只說二諦。上文云：「諸佛依二諦，為眾生說法。」天台家實在是依《仁王般若經》等三諦，而依龍樹所說義立此圓融三諦，顯示中道。依三論說，二諦較徹底；但天台立三諦也很有道理，那是依菩薩證悟方面說。最初真見道悟一切皆空，離諸執著；此後從空出假，名相見道，了達一切法如幻如化，又不了畢竟空；要漸漸修學，才能把空假圓融，見到空即假，假即空，才見中道。因為菩薩在修悟過程中，有此程序，故天台家立三諦，亦非常有價值。但若了解《中論》即空即有，即有即空，即見中道，亦不必以三諦，可以直接顯中道，了一切法空；體悟中道，即了生死。……

三、善成佛法

【選頌講記 p.91】

今以空義善成佛法，我說空不但沒有破壞佛法，反而是成立佛法。此即龍樹反過來批評外人。

（一）空才能成立一切法

以有空義故，一切法得成，若無空義者，一切則不成。²³〔觀四諦品 24_14〕

【選頌講記 p.91-p.94】

這裡說因為有空義的緣故，所以一切法得成立，若是沒有空義的話，一切法都不能成立。這與外人說的話恰恰相反，此頌意義很難明白，與一般人的思想都相反。

為什麼說以空故才能成立一切法呢？可舉一個譬喻說，如造屋子要在空地，假若這塊地上有一巨大的實物障礙著，則不能造房子，此地空故能造屋。這是一個例子，不過不十分圓滿。真正說空義，依佛法說，一切法都在生滅變化，都在因緣和合當中。若本來實有，則不必因緣生，以本來有，則應無生滅可言。其實一切法都在生滅中，怎麼說本有呢？以無自體故，才能變動，因為是因緣生故，因緣一起變化，他就跟著起變化，所以空無自性故，才能成立因緣生法，這是空宗最特殊的原理。因為一切法都是因緣和合有生有滅，以空故要從因緣生，若有則不必從因緣生。

許多研究大小乘學派的，研究到最後都要推出有個實在的東西。……依佛法說，凡是存在的都是因緣生，凡是因緣生，都無自性，即空。各宗派以不了空義，執著實有，最後就說本來如此，這是根本錯誤。空宗說：因為因緣生故空，因為空故要從緣生。這樣說就沒有一法是實有的。若不了因緣空義，故許多小乘及外道，說到最後都要在一切法的背後推出一個實在的東西，則非因緣生，與《中論》相反。佛法說一切因緣生，故空。一切空，故要從因緣生，故云：「未曾有一法，不從因緣生；是故一切法，無不是空者。」……

總之，離了空義，則世出世法都不能成立。不成立之根本矛盾，即在不理解一切皆空，一定要拿出最後一個東西。以此錯誤，批評的不成批評，答覆的不成答覆，唯一切空才能破一切，而不被一切所破。否則大家都執有，如你用原子彈炸我，我也用原子彈炸你，結果，大家都被打倒，都站不住。所以本論說：唯有空才能成立一切法，這是空宗與各派佛法不共，與世間不共的最特殊理論。

（二）論主責外人：若有決定性，責世間一切現象皆不生不滅常住不壞

若有決定性，世間種種相，則不生不滅，常住而不壞。²⁴〔觀四諦品 24_38〕

²³《中論》卷4〈24 觀四諦品〉（青目釋）：「以有空義故，一切世間、出世間法皆悉成就。若無空義，則皆不成就。」（大正 30，33a24-25）

²⁴《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？」

【選頌講記 p.94-p.97】

此下三頌，亦是說以空義善成佛法。上文龍樹提出：空才能成立一切法，不空則不能成立。但外道、小乘及一部分大乘學者，以為不空才能成立一切法，說空則是破壞一切法。故龍樹一一解說，謂汝說有才是破壞佛法。本有很詳細的頌文辯論，此中只選重要的幾頌來說。

「決定性」，即自性實有義。若有決定性，成為一切法決定如此，如眼根決定是眼根，無論有關係無關係永遠是眼根，永遠有眼根，有則不能沒有，沒有的不能成有，永遠無變化性，名決定性。若照一般人以為宇宙人生最後必有一決定性，則世間一切現象不生不滅，常住不壞，常常如此，沒有變化。

如凡夫有決定性，則永久做凡夫，怎麼能修行成佛呢？以有決定性故，學佛亦無用。……而事實上，世間各式各樣，都不停的起變化，其所以有變化，皆由性空無定性，以因緣和合故。所以凡夫可以為聖者，惡可成善，無智慧的可以成有智慧，若有定性，則不可能。

此問題，若學過佛法的，都應很易明白。但是如唯識說不空，也會犯此決定性的毛病。唯識說眾生無始來有成佛種性的，可以成佛，若有聲聞種性的可成聲聞，不能成佛。這樣，說因緣和合亦無用處，假若無佛性，又無聲聞緣覺種性，則永遠是凡夫。唯識雖說因緣生，但同時說有定性的，不如空宗的說法。又有一部分大乘學者，都說一切眾生皆有佛性，故能成佛。若果沒有佛性，則不能成佛，好像肯定一切眾生，都已本有佛性似的。空宗不如此說，空宗說無佛性亦可成佛，只要聞法修行，因緣和合，一切眾生都有成佛的可能性，以空故可成佛，非謂心中有個什麼東西作成佛的種性。我們在凡夫不能證明有這實在的東西，龍樹說由一切空故，一切眾生能成佛，不是說空中有個什麼東西。唯此空性，即是成佛的可能性。故有宗與空宗不同。……

（三）論主責外人：若諸法不空，則無法斷煩惱證涅槃

若無有空者，未得不應得；亦無斷煩惱，亦無苦盡事。²⁵ [觀四諦品 24_39]

有實性不可變異故，而現見萬物，各有變異相生滅變易，是故不應有定性。」（大正 30，34 b24-29）

²⁵ 《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）

【選頌講記 p.97-p.98】

這是進一步批評，若是不空的話，本來未得的，將來亦不應得；有煩惱的，有煩惱決定性，非有不可，則無法斷煩惱。亦無苦盡事，苦盡事即滅定，是斷煩惱證涅槃。若照汝說有定性，則無涅槃的不能得涅槃，有苦的不能斷苦，有生死的不能解脫，皆由有決定性故。……

斷煩惱，苦盡事，是約小乘說。約大乘說，從三界中出，至一切智智中住（成佛），皆由空無自性。《法華經》云：「諸法常無性，佛種從緣起。」佛成道在菩提樹下，即覺悟一切法空無自性，這空不是今天才空，昨天才空，是本來空，是常常時恆恆時畢竟無性，故佛種從緣而起。由見佛、聞法、發菩提心、修行，種下成佛善根，漸漸具足成佛功德，則一切人都可成佛。不但凡夫可成佛，聲聞緣覺亦可成佛，以一切法無性故，一切眾生，可了生死，可成佛。

大乘經除了一部分說如來藏性的之外，如《法華經》、《大般若經》、《維摩經》等，無一不發揮一切法空無自性，一切法皆因緣生，故成佛有可能，解脫生死有可能。這是空宗的本意，也是諸佛本意，不過龍樹把它發揮出來而已。

（四）論主引經，見緣起即能見四諦、能見佛

是故經中說，若見因緣法，則為能見佛，見苦集滅道。²⁶〔觀四諦品 24_40〕

【選頌講記 p.98-p.100】

龍樹引經說明，此經是大小乘共通的。普通也有說：「見緣起即見法，見法即見佛。」與此義同，不過此中把法分成苦集滅道，是依《阿含經》說。學佛人一方面要見佛，一方面要見法，見法即是見理，見真如，悟中道，見宇宙一切普遍的真理。依小乘說：「要悟苦集滅道」。大乘說：「要悟諸法性空」。若見因緣法，了達諸法從緣起，即可依因緣生法中，通達是苦集滅道，見諸法性空。若要真正見真法真佛，就要見緣起法。

今舉一事實說：佛在世時，曾到忉利天去，為母說法，為時三月之久。人間大眾甚渴望見佛，於是目犍連尊者去請佛，佛答應在某天即下人間。屆時大家都去迎接佛，

²⁶《中論》卷4〈24 觀四諦品〉（青目釋）：「是故經中說，若見因緣法，則為能見佛，見苦集滅道。若人見一切法從眾緣生，是人即能見佛法身，增益智慧，能見四聖諦苦集滅道，見四聖諦得四果滅諸苦惱，是故不應破空義。若破空義則破因緣法，破因緣法，則破三寶，若破三寶，則為自破。」（大正 30，34 c6-12）

唯有須菩提尊者，他是佛弟子中解空第一的，他想：大家都去見佛，我去不去呢？他想起佛不是說過「見緣起即見法，見法即見佛」嗎？於是須菩提只用功觀緣起法，見法空性，即見佛法身。所以要見佛見法，必從緣起下手，這緣起是佛法根本。若不依緣起，則見有性，違緣起理。當時復有蓮花色比丘尼，要爭先見佛，化作輪王，最先走到佛前。佛說：「你以為是你先見我嗎？其實須菩提才是先見我。」所以見法才是真見佛，要見佛了生死，非從緣起法不可。

假若又說因緣，又說不空，則不見法性。故外人批評龍樹破壞佛法，其實他說不空，才是自己破壞佛法。但他自己並不知這樣是破壞佛法，故龍樹為他解釋，你要承認三寶就要承認因緣法，承認因緣法，就要承認諸法空性。這些頌都是從〈觀四諦品〉選出重要的來說。〈觀四諦品〉是全《中論》最主要的，若不把握此義，也會把《中論》說成不空。故先說此義以明非空不可。

叁、緣起、空、中道

(壹) 緣起無性即中道

一、緣起無自性

【選頌講記 p.101】

這裡重要的說緣起即空。緣起與自性相反，緣起必無自性，此理依〈觀有無品〉及〈觀行品〉而說，是發明因緣性空最根本的要義。此中分二節：一、緣起無性即中道，復分二，先說緣起無自性。

(一) 觀自性

眾緣中有性，是事則不然，性從眾緣出，即名為作法。²⁷〔觀有無品 15_01〕
性若是作者，云何有此義？性名為無作，不待異法成。²⁸〔觀有無品 15_02〕

【選頌講記 p.101-p.107】

此二頌很重要，從此得知緣起與自性相反。……

²⁷ 《中論》卷3〈15 觀有無品〉(青目釋)：「問曰：諸法各有性，以有力用故，如瓶有瓶性，布有布性，是性眾緣合時則出。答曰：眾緣中有性，是事則不然，性從眾緣出，即名為作法。若諸法有性，不應從眾緣出。何以故？若從眾緣出，即是作法，無有定性。」(大正30，19c22-25)

²⁸ 《中論》卷3〈15 觀有無品〉(青目釋)：「問曰：若諸法性從眾緣作，有何答？答曰：性若是作者，云何有此義？性名為無作，不待異法成。如金雜銅，則非真金，如是若有性，則不須眾緣，若從眾緣出，當知無真性。又性若決定，不應待他出，非如長短，彼此無定性，

許多人說因緣生法，同時又說自性。不知佛說因緣生，即為破自性。……

「自性」，是特有的名詞，普通看來，不易了解。自性即自有、自成、自己決定自己的。本身自己成就自己，不因其他關係。這種見解，皆由認識不夠，致生錯誤。例如這個杯子為什麼如此呢？是因原料、模子、人工等才做成，不是本來如此，這也要考察研究經驗才知道。又如見電燈發亮，則知由電等因緣關係，非本來如此。但是對於有些事物，若找不到答案，即說其本來如此，自性的根本錯誤觀念，即從此而來。

我們所認識的，都因不知其因緣，故生誤解。如眼見色，與生理組織——根有關係。生理一有變化，則所見不同。與心理也有關係，心理起變化，所見亦不同。一切法都依非常複雜的因緣關係造成此現象，我們不解何種因緣關係，故有錯誤的認識。說到宇宙萬有，求不到一個答覆，便認為有自性。但自性與因緣是相反的，自性與其他一切無關，自性本來如此的。有宗皆說自性不空，龍樹謂汝要承認因緣生，就要承認無自性；若要說自性，只能說自性，說因緣就說因緣，決不能說自性，又同時說因緣。……

佛法依因緣生為根本的空義，但一部分小乘學者或大乘學者，只覺得因緣生是對的，但同時要有自性。看緣起與自性，好像沒有衝突，故說「眾緣中有性」。龍樹即批評他，緣起與自性是相反的，說自性不能說緣起，說緣起則不能說有自性；若說自性又說緣起，則成自語相違。這意思前面已總略的說過。

「性從眾緣出，即名為作法，性若是作者，云何有此義？」此即說明緣起與自性不同的地方。若說有自性，又從眾緣出，即名為作法。既依因緣有，則是所作性，即名為作法，依因緣而起故。若自性是所作性，那有這道理呢？因為自性的定義是自成自有，怎麼可說是所作性？若是因緣和合，則是所作性，但「性名為無作」，自性的意思就是無作。「不待異法成」，自性不必待他法而成，他有獨立性，是獨自存在的，用不著依他。有因緣也是一樣，沒有因緣也應該是一樣，故說自性是因緣生，則不合理。若是所作性即無常性，待他性即無我性。故佛說諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜，是畢竟空無自性的。外道只承認有自性，若是承認因緣，同時又承認自性，則是思想混亂。……

故待他而有。」(大正 30, 19c25-20a3)

要了達空義，非破除自性見解不可。

佛法常說無自性，先要了解無自性的空義；例如捉強盜，必要知其所在，方能捉得著。自性的錯誤從何來？是怎麼一回事？我們要破除生死根本，必須了解此事，故龍樹要說明此自性的錯誤，為修行時對治的根本。

（二）觀他性

法若無自性，云何有他性？自性於他性，亦名為他性。²⁹〔觀有無品 15_03〕

【選頌講記 p.107-p.108】

外人聞緣起既無自性，應有他性，以為因緣即是他，應有他性。不了因緣生者，作如此說，即承認因緣法中有性，謂因緣法中他性和合而有法生起。故龍樹又批評他云：「法若無自性，云何有他性？自性於他性，亦名為他性。」若看成有他性，亦是錯誤，若無自性，云何有他性呢？自性是在法的自體上看，他性是於他法上看，其實我你他有什麼不同呢？只是相互的看法不同，非有根本的不同。自性於他性，在那邊看，自性亦叫做他性，自性與他性有什麼不同呢？不了因緣生以為有他性，其實他性亦即自性。例如扇子是竹紙人工等和合而生，若不了因緣生，以為竹骨裡或紙裡是有實性存在，還是定性的見解。若真了緣生無自性，決不會認有他性的。

外人以因緣為他，以因緣生為他性生。自與他是相對法，在世俗法本可說自他，但外人看自與他有不同的界限，好像自與他、他與自無關係，故說從他性生。既依因緣生，則不能看成無關係之他，若無關係之他能生，其他無關係的因緣應亦能生，故不能說他性生。

二、緣起離有無邊

【選頌講記 p.108】

今依無自性、無他性，顯緣起法離有無邊，即中道。因緣生法即無自性，無自性即空，即離有無邊之思想。

（一）若自性他性可以成立，則一切實有法都可成立，但事實不然

²⁹《中論》卷3〈15 觀有無品〉（青目釋）：「問曰：諸法若無自性，應有他性？答曰：法若無自性，云何有他性？自性於他性，亦名為他性。諸法性眾緣作故，亦因待成，故無自性。若爾者，他性於他亦是自性，亦從眾緣生，相待故亦無，無故，云何言諸法從他性生？他性亦是自性故。」（大正 30，20a3-10）

離自性他性，何得更有法？若有自他性，諸法則得成。³⁰〔觀有無品 15_04〕

【選頌講記 p.108】

外人聞說自性他性都不成立，總覺得要有一實性法，可用其他的理論說明實有性。實有即自性，不是自性，則是他性，若自性、他性不能生，那麼，自性和他性共合當能生了。其實自他共亦不生，例如一個瞎子看不見東西，兩個瞎子，或更多的瞎子在一起，仍不能看見東西。又如一粒沙不能出油，多沙合起來，也是不會有油。故自性不成立，他性不成立，自他和合當然亦不成立。凡說有性，非自性即他性，故頌云：「離自性他性，何得更有法。」若自性他性可以成立，則一切實有法都可成立。其實一切實有性都不能成立，故云：「若有自他性，諸法則得成。」

（二）「無」是從「有法」變壞而來；「有」不能成立，則「無」亦不能成立

有若不成者，無云何可成，因有有法故，有壞名為無。³¹〔觀有無品 15_05〕

【選頌講記 p.109-p.111】

普通人聽到這裡，以為一切都沒有，自他共都沒有，還有什麼？以為宇宙間一切都無，即抹煞一切，以為一切都是沒有。但以為沒有亦不對，大家把沒有作何解釋呢？

要知道：沒有即從有而來。怎麼知道沒有？例如因為昨天見過茶杯在這兒，今天不見，才說沒有；若昨天不見過有茶杯，今天不可以說沒有。凡可說可想像的，都依存在法，若無存在法，想也不會想，說也不會說。……如現在這扇子有作用，名為有扇子，若扇子壞，沒有作用時，就說沒有扇子；故「沒有」是從「有法」變壞而來。故「有性」不成立，「無性」更不能成立，因為由有法存在，等到這有法變壞時，才叫做無，故頌曰：「有若不成者，無云何可成？因有有法故，有壞名為無。」有無都不成，皆由自性的根本錯誤而來，若了達因緣生，則法法都可成。此不但破

³⁰《中論》卷3〈15 觀有無品〉(青目釋)：「問曰：若離自性、他性有諸法，有何咎？答曰：離自性他性，何得更有法？若有自他性，諸法則得成。汝說離自性，他性有法者，是事不然。若離自性、他性則無有法。何以故？有自性、他性，法則成，如瓶體是自性，依物是他性。」(大正 30, 20a10-16)

³¹ (1)《中論》卷3〈15 觀有無品〉(青目釋)：「問曰：若以自性、他性破有者，今應有無。答曰：有若不成者，無云何可成？因有有法故，有壞名為無。若汝已受『有』不成者，亦應受『無』亦無。何以故？有法壞敗故名無，是無因有壞而有。」(大正 30, 20a16-21)
(2)歐陽竟無編《中論》卷3〈15 觀有無品〉(《藏要》4, 36a, n.3)：「番梵云：世人謂有物變異為無故，下長行壞敗亦皆作變異。」

有，同時亦破無，有無都是執著性故。……

下二頌總結。

(三) 引經證，離有無邊，顯真實義

若人見有無，見自性他性，如是則不見，佛法真實義。³²〔觀有無品 15_06〕
佛能滅有無³³，於化迦旃延，經³⁴中之所說，離有亦離無。³⁵〔觀有無品 15_07〕

【選頌講記 p.111-p.114】

龍樹對外人批評：若人主張有，或主張無，或於有性中，分成自性他性，起如是種

³² 《中論》卷3〈15 觀有無品〉(青目釋)：「復次，若人見有無，見自性他性，如是則不見，佛法真實義。若人深著諸法，必求有見；若破自性，則見他性；若破他性，則見有；若破有，則見無；若破無，則迷惑。若利根著心薄者，知滅諸見安隱故，更不生四種戲論，是人則見佛法真實義，是故說上偈。」(大正 30, 20a23-29)

³³ 歐陽竟無編《中論》卷3〈15 觀有無品〉(《藏要》4, 37b, n.1)：「番梵作：知有無。」

³⁴ (1) 《雜阿含經》卷12(301 經)：「如是我聞：一時，佛住那梨聚落深林中待賓舍。爾時，尊者[跳-兆+散]陀迦旃延，詣佛所，稽首佛足，退住一面。白佛言：「世尊！如世尊說正見，云何正見？云何世尊施設正見？」佛告[跳-兆+散]陀迦旃延：「世間有二種依，若有、若無，為取所觸；取所觸故，或依有，或依無。若無此取者，心境繫著、使，不取、不住，不計我，苦生而生，苦滅而滅；於彼不疑、不惑，不由於他而自知，是名正見，是名如來所施設正見。所以者何？世間集，如實正知見，若世間無者不有；世間滅，如實正知見，若世間有者無有。是名離於二邊，說於中道，所謂此有故彼有，此起故彼起，謂緣無明行，乃至純大苦聚集。無明滅故行滅，乃至純大苦聚滅。」佛說此經已，尊者[跳-兆+散]陀迦旃延聞佛所說，不起諸漏，心得解脫，成阿羅漢。」(大正 2, 85c17-86a3)

(2) 《雜阿含經》卷10(262 經)：「如是我聞：……爾時、阿難語闍陀言：『我親從佛聞，教摩訶迦旃延言：世人顛倒，依於二邊，若有、若無。世人取諸境界，心便計著。迦旃延！若不受，不取，不住，不計於我，此苦生時生、滅時滅。迦旃延！於此不疑、不惑，不由於他而能自如，是名正見如來所說。所以者何？迦旃延！如實正觀世間集者，則不生世間無見；如實正觀世間滅，則不生世間有見。迦旃延！如來離於二邊，說於中道：所謂此有故彼有，此生故彼生，謂緣無明有行，乃至生老病死、憂悲惱苦集。所謂此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅則行滅，乃至生老病死、憂悲惱苦滅。』……二正士展轉隨喜，從坐而起，各還本處。」(大正 02, 66b6-67a19)

³⁵ (1) 《中論》卷3〈15 觀有無品〉(青目釋)：「復次，佛能滅有無，於化迦旃延，經中之所說，離有亦離無。《刪陀迦旃延經》中，佛為說正見義，離有離無。若諸法中少決定有者，佛不應破有、無。若破有則人謂為無，佛通達諸法相故，說二俱無，是故汝應捨有、無見。」(大正 30, 20a29-b6)

(2) 《般若燈論釋》卷8〈15 有無品〉：

「佛能如實觀，不著有無法；教授迦旃延，令離有無二。」(大正 30, 94b16-17)

種見解，則是不見佛法之真實義。因為佛法真義，是緣起無自性，他的種種見，是從自性不空而來，故不見佛法真實義。真實義，即真如、真相，聖者所證的第一義空性。

龍樹這樣的批評，有沒有根據呢？這在《阿含經》即說得明明白白，故引《阿含經》為證，離有離無，即依緣起法而說。……今引《化迦旃延經》，出自《雜阿含經》，謂佛說法能滅眾生有見及無見。在教化迦旃延之經中所說，也是以離有離無而顯中道。……

佛說世間眾生，不執有即執無，如見一個人出世，則以為有，及其死，則以為無。每見一現象生，即起有見，見一現象滅即起無見，永遠在有無圈中轉。有無為一切見之根本，佛說法是離二邊依中道說。如《阿含經》中說：「此有故彼有，故無明緣行，行緣識，識緣名色……此滅故彼滅，故無明滅則行滅，行滅則識滅……。」佛說法皆依緣起，故佛弟子見緣起法生，不起無見，見緣起法滅，不起有見，故離有離無。普通人就會懷疑：為什麼我們見諸法生滅即見有無，佛弟子都不見有無呢？因為普通人不了緣起，故執有執無。佛弟子見因緣生法有，只是幻有，確有此現象作用，安立假名而已，故於此幻有不起無見。法滅亦知是現象幻滅，雖非實有個東西滅去，而確乎有此滅相，所以不執為實有。若實有則不會滅，實無則不應生。見滅知非實有，見生知非實無，故離有離無。若執實有，即不能離此有無。

離有離無即中道，依緣起法即見真相。故《阿含經》云：「若佛說有法，先有後無，佛亦錯誤。」若真有，怎麼能使其無呢？以非實有故，有煩惱的，可使無煩惱；無佛性的，可令成佛。此皆無自性之緣起法。

又《雜阿含經》³⁶說：迦旃延修真實禪（即勝義禪，乃證悟真理之禪），修此禪之時，帝釋梵天都來觀他緣的什麼境。普通的修禪都有所緣境，如初禪、二禪等，但是迦旃延在定中緣的什麼？大家都觀察不出，很覺奇怪。因以問佛，佛說：「他觀地大不取地相，觀水大不取水相，不執有相，不取一切相，心無所住，故其心不可得。」所以真體悟勝義空性之禪觀，於畢竟空中都無一切取相。《阿含經》於此甚深勝義，發揮極圓滿。

³⁶ 參見《雜阿含經》卷 33（926 經）（大正 2，235c27-236b11），《別譯雜阿含》卷 8（151 經）（大正 2，430c10-431b1）。

若不執自性，則徹底破除有無之見。能了解一切空性，無常無我，因緣生法，則與世間現象無礙，此是唯一中道法。能於緣生法深刻的了解，即悟畢竟空，故龍樹引《阿含經》顯離有離無即中道。

〔貳〕妄有即空而不著

【選頌講記 p.114-p.115】

上文依〈觀有無品〉顯緣起無性即中道義，今說妄有即空，而此空亦不可著。我們學佛法，要問內容，不可只聽聲音。空宗說緣起法，因緣所生，小乘亦說因緣生法，但其內容卻不同。「妄有」，這名詞，各派的解釋也不同，如有部及唯識與中觀之解法是不同的，名字雖是一樣，而內容就有差別了。故研究佛法，不要被文字轉。先看中觀說「妄有」與各宗有什麼不同。

一、妄有即空

〔一〕外人引經，欲立有為諸行實有不空

如佛經所說，虛誑妄取相，³⁷諸行妄取故，是名為虛誑。³⁸〔觀行品 13_01〕

【選頌講記 p.115-p.117】

³⁷ 歐陽竟無編《中論》卷2〈13觀行品〉(《藏要》4, 30b, n.2):「番、梵、燈云:如世尊所說法取奪則妄。以下『虛誑妄取』皆作『取奪及虛妄』。」

³⁸ (1)《中論》卷2〈13觀行品〉(青目釋):「佛經中說:虛誑者,即是妄取相;第一實者,所謂涅槃,非妄取相。以是經說故,當知有諸行虛誑妄取相。」(大正30, 17a29-b2)

(2)分別明(清辨)菩薩釋論,唐·波羅頗蜜多羅譯《般若燈論釋》卷8〈13觀行品〉:「如偈曰:婆伽婆說彼,虛妄劫奪法。釋曰:云何知彼諸行等法是虛妄耶?彼諸行等自體無故,誑凡夫故。邪智分別,謂為可得,故是虛妄。又能為彼第一義諦境界念等妄失因故,是虛妄法。婆伽婆說者,謂於諸經中告諸比丘作如是說。彼虛妄劫奪法者,謂一切有為法最上實者,謂涅槃真法;如是諸行是劫奪法,是滅壞法。聲聞法中作如是說,大乘經中亦作是說:諸有為法皆是虛妄,諸無為法皆非虛妄。此二阿含皆明諸行是虛妄法,此義得成。」(大正30, 90a21-b3)

(3)安慧菩薩造·宋惟淨等譯《大乘中觀釋論》卷9〈13觀行品〉:「彼虛妄法者,諸行妄取故。」(大正30, 158 a23)

(4)三枝充惠《中論偈頌總覽》p.366:

tanmṛṣā moṣadharmā yadbhagavānityabhāṣata /
sarve ca moṣadharmāṇaḥ saṃskārāstena te mṛṣā //

「およそいつわりの性質あるもの(妄取法)は虚妄である」と、世尊は語られた。そして、すべての形成作用(形成されたもの、現象)(一切諸行)は、いつわりの性質あるものである。それゆえ、それら(一切諸行)は虚妄である。

外人聞說無自性空，總覺不舒服，故引經為證，要說明其不空。其意謂佛說過妄有，妄有即不空。依龍樹說，他說的妄有，仍然是實有也。「如佛經所說」，此亦指《阿含經》，佛說過：「諸行是虛妄法，涅槃是真實法。」外人即依據此，欲成立妄有不空。

「虛誑妄取相」，是佛經中說過的，虛即不真實，誑即欺騙。凡世間現象之現起，都有虛妄相。在因緣和合之下，現起的現象，名世俗法。世俗即含有隱覆義，故現象現起時，法性空即不顯現。與法性空相反的現象，名「自性相」，此現象，使我們認識上起錯誤，即是欺騙我們。例如坐火車，我們會忘了火車在跑，只見樹木房屋跑過來，普通明知是車動，但看起來卻是那些東西在動。凡因緣生法現起，即有此錯誤相欺騙我們。故此，欺誑也即是客觀事物之錯亂相，不單是主觀上的妄取。又如陽燄，春天地上的水蒸氣，給陽光照著，遠遠看去，是一片水。這不但我們看錯，事實它是這樣子。所以世俗法，往往是欺誑我們，我們智慧不夠，每每被它蒙蔽了。那妄相現象，能引起我們認識上的自性感覺，不純是主觀的錯誤。我們無始來就從錯亂境相引起我們錯誤的認識，故名為虛誑妄取相。世間萬事萬物皆如此，本來這妄相實無自性，與真理是不相礙的，不過我們不了它是虛妄，起執著，所以成為虛誑妄取相而已。

「諸行妄取故，是名為虛誑。」兩句是外人加上的註解。諸——一切世間法。行——是流動變化義。一切從因緣生，有生滅之法，我們虛妄執著（妄取）它，故起錯誤，所以名為虛誑。這裡外人的意思，把虛誑完全放在主觀認識的妄取上，非諸行本身是虛誑，認為生滅諸法，一一有實體，此即主觀主義。

中觀說：外面的現象，即虛誑妄取相，因為它虛誑，引起主觀的認識亦錯誤。小乘學者則說妄有不空。唯識家亦說虛妄分別有，因為是依他起法，是因緣生，不可說空。若學唯識說此依他法為空，則認為這是惡取空。故外人引此證明妄有不空，有宗皆如此，總認自性有。故中觀與外人之解釋妄有，根本不同。對現象，不但因執著才錯誤，而現象的本身，根本即錯亂，即無自性，故名為虛誑相。

外人既引經為證，龍樹怎麼說呢？龍樹即為他解釋：此經根本是說空，你不知佛意，卻以為有。故頌曰：

(二) 論主明：妄有即空，佛為示空義故乃作此說

虛誑妄取者，³⁹是中何所取？佛說如是事，欲以示空義。⁴⁰〔觀行品 13_02〕

【選頌講記 p.117-p.119】

既是虛誑妄取相，你還執什麼不空呢？簡單的說：若我們妄取他，執他實有，是錯誤。可知諸法即非實有，若諸法實有，我們執實有，則非顛倒。我們執有，既屬妄取，可見得諸法實無自性，雖一一法現有自性相，而此自性實空。

若諸法不空，我執為不空，則是如實不顛倒，應得解脫。但一切佛法，必說通達第一義空，才能解脫。其實，妄有即顯非有，無自性，若真了達妄有義，即知妄有即空。佛說虛誑妄取相之妄有，即要我們從此離執，體悟法性空，若汝以妄有建立有而不空，即不了佛意。

有人以為《阿含經》等不說法性空，但在龍樹看，處處說空。《阿含經》中引很多譬喻說空，說到五蘊身，即說「色如聚沫，受如水泡，想如陽燄，行如芭蕉，識如幻事」等。一般小乘學者以為這不是說空，故以佛說幻有為實有。唯識亦說幻有不空，只說空花等才是空。《大般若經》說到這些譬喻，處處顯發性空，最好是芭蕉喻，看來好像是很高大的木材，其實一層層的剝下來，是空無自體的，表面看是有，實在是空，這即幻有。普通人以為空則不可有，有則不可空，則與空宗相反。佛說空，多用幻喻說，幻有即空，則有與空不相礙。幻，即變戲法，如變一隻兔子跳起來，明明看見是有，而實並沒有兔子。故諸法無自性，而實能見，雖見而實無，這就是即有而空；有宗即把這幻有說為有而不空。故聽佛法，不可徒聽名字。龍樹依

³⁹ 歐陽竟無編《中論》卷 2〈13 觀行品〉（《藏要》4，30b，n.5）：「番、梵云：若法取則妄。」

⁴⁰ (1) 《中論》卷 2〈13 觀行品〉（青目釋）：「若妄取相法即是虛誑者，是諸行中為何所取。佛如是說，當知說空義。問曰：云何知一切諸行皆是空？答曰：一切諸行虛妄相故空，諸行生滅不住，無自性故空。諸行名五陰，從行生故，五陰名行，是五陰皆虛妄、無有定相。」（大正 30，17b5-10）

(2) 《般若燈論釋》卷 8〈13 觀行品〉：

「若妄奪法無，有何名劫奪。」（大正 30，90b8）

「婆伽婆說此，為顯示空義。」（大正 30，90b17）

(3) 《大乘中觀釋論》卷 9〈13 觀行品〉：「即彼虛妄法，是中何所取。」（大正 30，158a25）

(4) 三枝充惠編《中論偈頌總覽》p.368：

tanmṛṣā moṣadharmā yadyadi kiṃ tatra muṣyate /

etattūktam bhagavatā śūnyatāparidīpakam //

もしも「およそいつわりの性質あるものは虚妄である」というならば，そこでは，何がいつわられているのか。ところで，このことは世尊によって説かれており，〔これは〕空であること（空性）を明らかにするものである。

佛經所說如幻等一切名字，皆顯空義。又如《金剛經》云：「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」這些譬喻，都是教我們觀空。此中說妄有即空，是中觀家之要義。

說到空，凡夫境界什麼都總要主張實有，故聞說妄有即空，便認空有實性。故下文有二頌，說明佛說空是教我們離執，若執空，亦即執實有。普通人必要問：佛法到底空還是不空？若說空，他就以為即妙有，空即不空。許多學派都說空性不是空，這些人皆因不了達有，故亦不了達空。若真了知空，即離戲論，即中道。普通人不但聞妄有不知空，聞空亦不了達空。

二、性空不著

（一）「空」依「不空法」而假立，而實無「不空法」，故亦不應執著「空」

若有不空法，則應有空法；實無不空法，何得有空法？⁴¹〔觀行品 13_08〕

【選頌講記 p.119-p.120】

這不是龍樹自相矛盾，龍樹說空，是前後一致的。普通人也不會自己推翻自己的立說，何況龍樹是一位善巧大慧的大菩薩呢？不過外人聞空，覺得有空，所以龍樹又要破斥他：「若有不空法，則應有空法；實無不空法，何得有空法？」這是說空與不空是相對的，空依不空而有，若有不空則應有空，但如上觀察，畢竟沒有不空，怎麼得有空法呢？因為外人執有空，實不理解空，僅是依不空而相反的執有空，故此空即成相對。古三論家說明：「凡現象皆虛妄，皆相對。」故若作相對法之理解，則完全是幻有現象相。

佛說空義，是怎麼說呢？佛說空，當然也用世間名相來說，但眾生對於世間名相有他自己的見解，故對佛說之真義很難正確的領會。佛說空，是令離實有之執，眾生不知，把離四句絕百非之「空」，看成相對法，以為說空必有有，說不生滅則有生滅，說中則有二邊；這皆違反佛意。佛為引導眾生解脫故說空，說不生滅，這是方便說。空是無對待，不會落一邊的，眾生不夠了解，以為空是一邊，故要說非空非不空，其實說空已夠了。若真了解空，空即是中；若不了解，多說些名詞也沒用，越說越把握不著其真義。龍樹為破他以空為空之執，故作此說，令不可於空起有見。

（二）若執著空，諸佛難化

⁴¹《中論》卷2〈13 觀行品〉：「若有不空法相因故，應有空法；而上來種種因緣破不空法，不空法無故，則無相待；無相待故，何有空法？」（大正 30，18c9-11）

大聖說空法，為離諸見故，若復見有空，諸佛所不化。⁴²〔觀行品 13_09〕

【選頌講記 p.120-p.123】

這是進一步的批評。有人說：我知道了，空不是相對的，是離有離空的絕對空。這似乎說得很好，但龍樹還是要批評他，因為有一絲毫的執著，都不可能。若說為絕對，即是絕對與相對相之對，若無相對，說絕對也是多餘的。一般說絕對的，每每與實有分不開，仍是以為有空，即不了佛說空意。

「大聖」，即佛，佛是三乘聖者中最究竟的，是聖中之聖，故稱大聖。佛說空法，是為離諸見而說。見，是主觀執著，認為非如此不可的。見也有好壞，如邪見、邊見、我見等是不好的，但正見、佛之知見等，亦是見，所以見亦通於正當方面，但佛經中單用見字的，多指執有執無之見。眾生從自性見而產生無量見，佛對此種種見，都用一味藥——空——來對治，若聞空而執有空，諸佛也教化不了。

空是為破有而說，若更起空見，則佛亦沒辦法。非謂佛永不教化他，不過是說，有了這種邪見，一時，佛也難令他解脫。若以佛的大悲方便，漸漸的教化，也不是永不能教化的。空，即表示離戲論，畢竟寂滅，若以為有空，則不合佛說空之意趣。因空起病，佛亦殊難醫治。此二語同時有警惕性存在，警令切勿於空執空耳。……

……如吃藥為治病，病癒不必吃，若吃藥過分則增病，遂以為吃藥無用，這就大錯了。我們若有執病，必須用法性空觀察，若自性戲論離去了，緣起法上之空亦不現前。

不了此義者，把正方便看成邪見，則不通空義，不了世出世法無礙。有宗之說非有非空，每於文字上起誤解，故龍樹說此，警令勿以空為空也。

⁴² (1) 《中論》卷 2〈13 觀行品〉：「大聖為破六十二諸見，及無明愛等諸煩惱故說空；若人於空復生見者，是人不可化。譬如有病，須服藥可治；若藥復為病，則不可治。如火從薪出，以水可滅；若從水生，為用何滅？如空是水，能滅諸煩惱火。有人罪重貪著心深，智慧鈍故，於空生見，或謂有空，或謂無空，因有無還起煩惱。若以空化此人者，則言我久知是空，若離是空則無涅槃道。如經說：離空無相無作門得解脫者，但有言說。」(大正 30, 18c18-27)

(2) 《大寶積經》卷 112〈普明菩薩會〉：「寧起我見積若須彌，非以空見起增上慢。所以者何？一切諸見以空得脫，若起空見則不可除。」(大正 11, 634a14-16)

(3) 參見印順導師著《空之探究》p.252-p.253。

肆、雜染世間之觀察

(壹) 觀煩惱

【選頌講記 p.124-p.125】

雜染世間法有三類：謂煩惱、業、苦，皆屬不清淨。雖然雜染法中有善有惡，有一般人認為好事的，但也是與煩惱相應，傾向於生死流轉之法。如有了染色，不乾淨，已非雪白手巾，名有漏世間法。約四諦說，屬於苦集二諦。

有些人執煩惱為實有，由此於修行證果時，以為要一一破除。外人以為空，則世出世間因果都不成立。今且觀察：執有，究竟能不能成立？故要從多方面去考察。大乘經中也從一切法推求，一一法皆顯空義。今此分二：一、觀煩惱如何生起。二、觀煩惱如何對治。

這裡有兩個名詞先解釋之，謂「煩惱」及「顛倒」。**煩惱**即煩動惱亂，屬心所，謂心不寧靜，使現在未來都不安樂，能引苦報，是心理作用之一部分，如貪嗔癡慢疑等。**顛倒**，謂行相錯亂，心對境界認識不正確。這錯誤，不單屬於境，也不單屬於心。如於諸行無常計以為常，非樂計樂，無我執我，不淨計淨等，此名四顛倒。亦是煩惱心所中，引起之錯誤見解。煩惱之範圍較寬，不僅限於認識的顛倒。

一、觀煩惱之現起

(一) 外人引佛說：「不正思惟→妄想分別→顛倒→煩惱」，欲成立煩惱是實有從憶想分別，生於貪恚癡。淨不淨顛倒，皆從眾緣生。⁴³〔觀顛倒品 23_01〕

⁴³ (1) 《中論》卷1〈23 觀顛倒品〉(青目釋)：「經說：因淨不淨顛倒，憶想分別生貪恚癡，是故當知有貪恚癡。」(大正 30, 31a15-16)
(2) 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)
(3) 三枝充惠《中論偈頌總覽》p.680：
saṃkalpaprabhavo rāgo dveṣo mohaśca kathyate /
śubhāśubhaviparyāsān 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。

【選頌講記 p.125-p.126】

此頌是外人的立有。……

此貪嗔癡是如何生起呢？貪是由淨相（合意境）引起樂意的感覺，故生貪愛。嗔是由不淨境（不合意）引起惡感覺，生嗔恚。皆由對淨不淨境錯誤不了解，故引發貪嗔癡，故煩惱亦由因緣起。

淨不淨的分別，在境界上也不能說沒有。如美術圖畫，有些確實是美的，有些卻令人看了討厭的，這就違了淨的原則。取相後，用心分別，有不正確，即成顛倒原因。淨相不是沒有，但眾生於一點點淨相，就把它誇大，認為十分可愛，即錯誤，於境不能恰當了解。又如吃過一點好味，覺得好，下次吃的覺得不好，這是從憶想分別而生的顛倒。淨不淨境，也是有的，不是說成了聖者，什麼都不分別，淨不淨都無所知。不過聖者是不會把境相誇大，或從憶想而起種種顛倒分別，普通人都是從憶想分別而起煩惱顛倒。⁴⁴

外人不承認一切空，故引佛說：「從憶想分別，生於貪恚癡。」⁴⁵有貪恚癡即不空，

⁴⁴《中觀論頌講記》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。

反過來，煩惱是由顛倒來，顛倒是由妄想分別有，妄想分別是從不正思惟生。滅除煩惱，即與他相反，從如實正觀下手，也可以不言而知了。」

⁴⁵（1）《雜阿含經》卷13（334經）：「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，亦是如是說，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）

另參見印順導師著《雜阿含經論會編（上）》，p.412。

（2）參見《瑜伽師地論》卷92（大正30，825c27-826a10）：「復次，若於諸根無護行者，由樂聽聞不正法故，便^[1]生無明觸所生^[2]起染污作意。即此作意增上力故，於^[3]當來世諸處生起，所有過患不如實知。不如實知彼過患故，便^[4]起希求；希求彼故，^[5]造作增長彼相應業；造作增長相應業故，於^[6]當來世六處生起，如是名為順次道理。逆次第者，謂彼^[6]六處以^[5]業為因，業—^[4]愛為因，愛復用彼^[3]無明為因，無明復用^[2]不如正理作意為因，不正作意復用^[1]無明觸為其因。又於此中，先所造業是現法受六處之因，現法造業是次生受六處之緣或是後受六處由藉。愛等、業等，隨其所應，當知亦爾。」

案：順次道理：諸根無護→樂聽聞不正法→無明觸→起染污作意→所有過患不如實知→起希求→造作增長相應業→來世六處。

以此爲煩惱實有性之證。

〔(二) 論主：三毒及淨不淨顛倒皆無自性，故煩惱非實有〕

若因淨不淨，顛倒生三毒，三毒即無性，故煩惱無實。⁴⁶〔觀顛倒品 23_02〕

【選頌講記 p.127】

這是作簡單的批評。既云煩惱是從憶想分別、淨不淨等境眾緣所生，即是煩惱無性，若有性何必從眾緣生呢？故煩惱非實有。在一般人看，因緣生故實有；在龍樹看，因緣生故空。其實三毒無自性，淨不淨顛倒亦無自性，但眾生皆於淨不淨境生顛倒，從憶想分別生煩惱。不是說沒有淨不淨境相，但淨不淨顛倒，是非實有的。淨不淨與心理有密切關係，如看月亮，有觀月而詩興大發，有看月而黯然淚下，故淨與不淨，與生理組織，心理習慣及境界都有關係。故不但三毒無性，淨不淨顛倒亦無性。

〔(三) 我若有若無，煩惱皆不成立〕

我法有以無，⁴⁷是事終不成。無我諸煩惱，有無亦不成。⁴⁸〔觀顛倒品 23_03〕

【選頌講記 p.127-p.129】

逆次道理：六處←業←愛←無明←不如正理作意←無明觸。

⁴⁶ (1) 《中論》卷 1〈23 觀顛倒品〉(青目釋)：「若諸煩惱，因淨不淨顛倒、憶想分別生，即無自性，是故諸煩惱無實。」(大正 30，31a18-20)

(2) 三枝充惠《中論偈頌總覽》p.682：

śubhāśubhaviparyāsān saṃbhavanti pratītya ye /
te svabhāvāna vidyante tasmātkleśā na tattvataḥ //

およそ，浄と不浄とのもろもろの顛倒に縁って起こるそれらのものは，自性(固有の实体)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，眞実からすれば，〔存在し〕ない。

⁴⁷ (1) 以：介詞。與。(《漢語大詞典(一)》，p.1081)

(2) 歐陽竟無編《中論》卷 1〈23 觀顛倒品〉(《藏要》4，57a，n.1)：「番、梵云：我有性、無性。」

⁴⁸ (1) 《中論》卷 4〈23 觀顛倒品〉(青目釋)：「我無有因緣，若有、若無而可成；今無我，諸煩惱云何以有、無而可成？」(大正 30，31a23-24)

(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) 三枝充惠《中論偈頌總覽》p.684：

ātmano 'stitvanāstitve na katham cicca sidhyataḥ /
taṃ vināstitvanāstitve kleśānāṃ sidhyataḥ katham //

我(アートマン)の有と無とは，どのようにしても，成立しない。それ(我)が無いのに，もろもろの煩惱の有と無とが，どのようにして，成立するであろうか。

本來龍樹所批評，都已圓滿，但執實有者仍不服，故再從種種觀察。要知煩惱是我與心及心所的關係，心所是屬於心，不是獨立的。佛法中有兩類人：

一、主張有我實體，煩惱心所是我之不淨作用。

二、主張無我，心所是屬於心。

如有些主張我能見；有主張沒有我，是眼識能見。

有些說心從無始即為貪嗔癡所染污，有人主張心本清淨，又有人主張我是常住清淨的。

今且考察煩惱與我與心之關係如何。許多經說如來藏、真心等，皆可於此了解。

此頌譯得不很明顯，與他譯本略有不同。但只要了解空宗要義，文字的出入也不要緊。

「我法有以無」，就是說：我是**有**呢？還是**沒有**呢？

1、從因緣或無因緣，皆不能成立有我

如犢子部、賢胄部等，都主張有我。

設問：若有我，怎麼有呢？

從因緣有我呢？還是從無因緣有我呢？無論如何，此我都不成立。

(1) 若從因緣有我，則不合我之定義

若謂從因緣有，則此我不能成立。外道說：我是實在常住不變的。若因緣有，不合我的定義。

(2) 若無因緣，怎麼會有我

若無因緣，怎麼會有我呢？無因無緣而有，即落無因外道，故無因緣亦建立不起。外人主張的我，是常住不變，清淨妙樂的，或名不可說我，或立不可思議我，只管說妙，說不思議，此我終不能成立的。

(3) 小結

考察其從因緣有，從無因緣有，皆不成立。

2、若無我，則煩惱無所依，從何能起作用

「無我諸煩惱，有無亦不成。」若主張無我，說有諸煩惱，亦不成。煩惱是眾生內心之錯亂心所，有煩惱故有流轉生死。眾生與我是同一意義，平常說我、人、眾生、壽者，都是同一內容，只是名詞不同而已。若無我，則煩惱無所依，從何能起作用？又無我，即煩惱因無引起眾生生死流轉之果。故無我，煩惱亦不成，無所依因，無

所起果故。

〔四〕若無我，則煩惱無所屬

誰有此煩惱，是即為不成。若離是而有，煩惱則無屬。⁴⁹〔觀顛倒品 23_04〕

【選頌講記 p.129-p.131】

汝說有煩惱，誰有此煩惱呢？是我為煩惱所依，我之有無，前已考察過。若離我，煩惱則無屬。依佛法說，到底有我？無我？佛法中可分三派：

一派主張法有我無，如唯識及小乘有部。這學派有什麼欠缺呢？即欠缺眾生之統一性。事實上，我們的身心都有互相相應的統一性的。

另一派立不可說我。

又一派說有真我，這不是從現象說，是從形而上的思想而說。許多印度外道，如吠檀多哲學等，說我，也說得很圓滿。研究起來，與佛教學派說的真我，也相差不遠。

佛法說：現象是變動的，故說諸行無常，諸法無我。但一些人感覺到眾生是有內在統一性的，覺得無我，則生死輪迴等都不好講，故要成立我。空宗怎麼說呢？他說有我，不同他們那樣說；無我，也不同他們這樣說。他說有我是假我，是依五蘊、十八界等而有統一性之眾生建立。有假我之作用，雖有此假我，而我之自性不可得，故無我。此理，對緣起法有了解，則能明白。

因緣和合，與數學的加法不同。加法，如二與三相加起來為五。十，即等於二與三與五之和。因緣和合之義不同。如三角，平線與直線和合成一角，角有角的特性、定律，決不等於平線與直線之和。所以，緣起和合，就有新的內容發現，有作用，有形態，但這是不能離開因緣的，還是無實在性的。

又如一個家庭，表面看有父有母有子女，幾個人就叫一家。其實一個家庭，非止這

⁴⁹ (1) 《中論》卷 1 〈23 觀顛倒品〉(青目釋)：「煩惱名為能惱他。惱他者應是眾生；是眾生於一切處推求不可得。若謂離眾生但有煩惱，是煩惱則無所屬；若謂雖無我而煩惱屬心，是事亦不然。」(大正 30，31a27-b1)

(2) 三枝充惠《中論偈頌總覽》p.686：

kasya ciddhi bhavantīme kleśāḥ sa ca na sidhyati /

kaścīdāho vinā kaṃ citsanti kleśā na kasya cit //

実に、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。

樣簡單，由於彼此的統一性，而有複雜的內容。故五蘊和合現起之假我是統一性，若把它拆開分析，亦找不到我，故實我不可得，而假我非無作用。故依因緣生法，生死輪迴可得建立；中觀依緣起說，一切事都能圓滿建立。故龍樹說世間，有五蘊世間，器世間，眾生世間。五蘊與眾生，似無不同，而五蘊是法，眾生屬我，我法皆是從因緣生。空宗不是說煩惱沒有，也不是說我沒有；說有煩惱而無實性，有我即假我。故緣起法不破壞，一切皆能成立。

(五) 以身見爲例，於五陰中五種求我不可得；煩惱與垢心，亦五種求不可得

如身見五種，求之不可得，煩惱於垢心，五求亦不得。⁵⁰〔觀顛倒品 23_05〕

【選頌講記 p.131-p.132】

此說煩惱與心之關係。身見即我見，於身執我，故名我見。此我見，用五種方法推求，皆不可得。我是統一性，或用色等五蘊推求，或用眼等六根推求：1.即蘊是我，2.離蘊是我，3.我在蘊中，4.蘊在我中，5.蘊屬於我。外道不出此五求，依佛法觀察，

- ⁵⁰ (1) 《中論》卷 1〈23 觀顛倒品〉(青目釋)：「如身見，五陰中五種求不可得。諸煩惱亦於垢心中，五種求亦不可得。又垢心於煩惱中，五種求亦不可得。」(大正 30, 31b4-6)
- (2) 《般若燈論釋》卷 14〈23 觀顛倒品〉(大正 30, 122a13-26)：「身起煩惱見，緣於我我所，煩惱與染心，五求不可得。釋曰：名色聚集因名為身，緣於自身起染污見，是名身見。貪等三種與此義同，如〈觀如來品〉中偈說：非陰不離陰，陰中無如來，如來中無陰，非如來有陰，諸煩惱亦如。五種中無煩惱者，能起苦故名為煩惱，染者非煩惱，今為遮不異義故。^[1]若染者即煩惱，能燒所燒同得一過；亦不異煩惱有染者，此義已如先遮；復次，^[2]若異煩惱，得有染者，則離煩惱獨，有染者過，是故異體不成；^[3]染者中亦無煩惱；^[4]煩惱中亦無染者；^[5]亦非染者有煩惱；如是五種求煩惱無體。以煩惱無體故，則無能成立法，是汝譬喻有過。」
- (3) 《大乘中觀釋論》卷 15〈23 觀顛倒品〉(高麗藏 41, 159c24-160a7)：「有身見煩惱，染者亦不有，五種求悉無，諸蘊亦不有。釋曰：染心、染法，五種不有，若彼煩惱有別異性，即作者、作業而有過失；若無異性，即染與不染而同一體。謂諸煩惱，無力能故、無異體故，是故染者、染法，不即不離。此彼不有，謂身見故，是故染者、染法五種不有。」
- (4) 三枝充惠《中論偈頌總覽》p.688：
svakāyadr̥ṣṭivatkleśāḥ kliṣṭe santi na pañcadhā /
svakāyadr̥ṣṭivatkliṣṭaṃ 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。」

五種推求，都不成立有我。

若說眼即我，不通，我是全體，眼是部分，不能以部分為全體，如說指即拳是不通的，且眼是無常是苦，與我義不同。

設問曰：怎麼知道有我呢？必曰：我能見，我能聞，我能覺，我能知，我能輪迴生死等。但是若離了色等五蘊，離了一切精神活動，那裡有我呢？故離亦不可得。這是佛法破我的根本方法。

「煩惱於垢心，五求亦不得。」垢心，佛法也有二說：一、主張心本清淨，為煩惱染之則污。二、說心本染污。

煩惱於垢心亦可用此五種觀察：1.即煩惱是垢心，2.離煩惱有垢心。3.煩惱在垢心中，4.垢心在煩惱中，5.煩惱屬於垢心。⁵¹

若說貪煩惱即心，嗔煩惱即不能成立，煩惱有各樣不同，心亦應有各樣不同。又同一時候，可起許多煩惱，若煩惱即心，則同一時有許多心，故煩惱即心不能成立。佛法中有一派（經部）認心所即心，故作此破。

若離煩惱實有心，煩惱是煩惱，心是心，（有部及唯識均作此說）心與煩惱，有別體而無關係，則煩惱起來，可以沒有心。同時，心是認識，煩惱亦是認識，故離心有煩惱亦不成。此破心所非心派。其實心所是差別相，心是總體，差別中不妨有統一，統一中不妨有種種差別，心所與心皆無自性。

故煩惱與我，五求不可得；煩惱與垢心，亦五求不可得，所以非承認一切法緣起，則一切不成立，一切都被破斥。

⁵¹ 《中觀論頌講記》p.417-p.418：

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。

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。五蘊的繫屬於我，等於說「煩惱」繫屬「於」有漏的「垢心」。煩惱中求垢心，也可以「五」種去尋「求」他，這同樣是「不」可「得」的。如以為有漏心識與貪等共生，貪等三毒是煩惱，識是煩惱所染污了的垢心。試問：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。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？

二、觀煩惱之治滅

(一) 觀諸法無自性故顛倒不起，顛倒滅故，無明、諸行等亦滅

如是顛倒滅，無明則亦滅，以無明滅故，諸行等亦滅。⁵² [觀顛倒品 23_22]

【選頌講記 p.133-p.135】

前面說煩惱依因緣生，故煩惱無性，並說煩惱與我，及煩惱與心之關係，以顯煩惱無實。今說煩惱之治滅。眾生之煩惱，皆依修行對治，先使煩惱伏住，漸漸至斷滅。煩惱既有滅，在滅當中，即可了解煩惱無自性，無自性故，才可以滅。故此觀煩惱之治滅，以顯空無自性。

向來學大乘者，都說小乘有煩惱可斷，大乘無煩惱可斷。若了達佛法意義，作此說亦無妨；若不了佛法意義，說此則生錯誤。所言大乘無煩惱可斷者，謂煩惱無實性也，若從現象上看，怎能說不斷呢？凡是了生死，皆由斷煩惱，不過無實性之煩惱可斷，不同一部分小乘之講法而已。

此頌文，本來前面還有很長的文，今略去，從顛倒滅說起。如是觀察顛倒無性，則顛倒不起，顛倒不起則無明亦滅。無明有二義：1.無明是一切煩惱根本，能引發一切煩惱。2.無明是煩惱之通相。凡是煩惱，對真理都是蒙昧不了解，如貪嗔癡慢疑等，皆蒙蔽真理，缺乏通達真理的一種通相。眾生不了諸法空，不了緣起性，皆以無明為煩惱根本，無明是煩惱之總相。無明與不明白不同，無明之明，本是智慧之別名，此明是指了緣起性空、了第一義諦之智慧，若與第一義空相反之錯誤認識，名為無明，非單指常說的無智慧。無明從何而來呢？無明之現起，必依顛倒，於境相不能恰當了解，故起無明。若觀顛倒性空，不生不滅，無明自然亦不現前。眾生之無明現起，皆由於境界不能無錯誤、無顛倒，若了自性不可得，智慧現前，即無明滅。

「以無明滅故，諸行等亦滅。」此說十二緣起。無明若滅，則諸行乃至生老死等皆滅。諸行等，即是業。業依煩惱而有，若無明滅，不造業，則生死苦果解脫，世間一切有漏，皆得解脫。……

⁵² 《中論》卷1〈23 觀顛倒品〉(青目釋)：「如是者如其義，滅諸顛倒故。十二因緣根本無明亦滅，無明滅故三種行業，乃至老死等皆滅。」(大正 30，32a28-b1)

什麼是無明？在《大般若經》有一個定義。經云：「諸法無所有，如有，如是無所有，愚夫不知，名為無明。」諸法無所有，即法性空；雖法性空，但好像有；雖然好像有，而實無所有。那些無智慧的人不曉得這道理，故名無明。總言之：對於我法執實有自體，即是無明，也就是十二緣起之無明。

（二）若煩惱有實性、有所屬，則煩惱不可斷

若煩惱性實，而有所屬者，云何當可斷，誰能斷其性⁵³？⁵⁴〔觀顛倒品 23_23〕

【選頌講記 p.135-p.136】

假使照一般人的見解，把煩惱看為實有自體，則煩惱不可斷；但眾生要成聖者，不能說不斷煩惱。此頌說：若煩惱是實有，或有所屬，屬於心或屬於我，與我或心發生連繫的，既云煩惱有實性，有所屬，云何可斷呢？既是有性，誰能把其性斷滅呢？或與心與我有連繫，亦不能使其分離。要知道，凡是可滅的，皆是假有，必非實有。

（三）若煩惱實無，則有何煩惱可斷，又有誰能斷

若煩惱虛妄，無性無屬者，云何當可斷，誰能斷無性？⁵⁵〔觀顛倒品 23_24〕

⁵³ 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』。」

⁵⁴ (1)《中論》卷1（青目釋）〈23 觀顛倒品〉：「若諸煩惱即是顛倒，而實有性者，云何可斷？誰能斷其性？若謂諸煩惱皆虛妄，無性而可斷者，是亦不然。」（大正 30，32b5-6）

(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) 三枝充惠《中論偈頌總覽》p.726：

yadi bhūtāḥ svabhāvena kleśāḥ ke ciddhi kasya cit /
katham nāma prahīyeran 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。

⁵⁵ (1)《中論》卷1〈23 觀顛倒品〉（青目釋）：「若諸煩惱虛妄無性，則無所屬，云何可斷？誰能斷無性法？」（大正 30，32b9-10）

(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) 三枝充惠《中論偈頌總覽》p.728：

yadyabhūtāḥ svabhāvena kleśāḥ ke ciddhi kasya cit /
katham nāma prahīyeran 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

【選頌講記 p.136-p.139】

若煩惱是虛妄，無性亦無所屬，又斷什麼呢？這無性是否指前說無自性呢？若說無性無所屬，則是可滅，但這裡說的無性與空宗所說不同。例如他說空，是說什麼都沒有，與空宗所說亦不同。在外人觀念中之無性，不但無體，連假用假相亦不建立。故像他的想法，把煩惱看成空華，佛法中說此是空華外道。要知道：緣起法非但從主觀錯誤而有，空華則唯因眼病故有。若空中之花是因緣有，則於空中有礙，風吹會碰著它，但病目所見之空花則不然，於空無礙無觸，眼病治癒則不見。故依此種說無性，即破壞緣起大用，不同空宗說的無性無屬。若煩惱如空花、兔角、龜毛，則不必斷，亦無能斷。空宗以緣起法說無自性，而有假相假用，故要斷。他說煩惱無性，與煩惱性實相反，說有性無性皆不合中道，故復為龍樹所破。

常說斷煩惱，到底怎樣叫斷煩惱呢？這不必說高深的道理，今就淺言之。心理的煩惱，有時現起，有時在佛前起恭敬心，或時起慈悲布施等心，此時不能說有煩惱，煩惱雖一時不現前，但不名斷煩惱。……

修行人用功使煩惱減少，這不是斷煩惱方法，只是伏煩惱的方法。要斷煩惱，非從觀察悟理不可。於錯誤看透了，不因淨不淨境現前而生煩惱；淨不淨境不現前，亦不因憶想分別而生煩惱。真了達畢竟空，不於境相上起錯誤，則真斷煩惱，過去的不再能起影響，未來的不會再起。……所以要斷煩惱，不觀察、不悟理，是不能斷的。如單是精神集中即定，悟理才是慧，故說煩惱要用定來動，用慧來拔，否則不能斷煩惱。但無觀察的定力，是能使煩惱暫時不起，卻不能斷。

大乘佛法中說，無煩惱可斷，若約現象說，不能說無可斷。例如社會秩序不好，土匪很多，即要滅土匪，但不是把他們殺光才叫滅，應知土匪也是老百姓做的，過一些時候，他們又是士農工商了。這土匪譬如煩惱，有智慧觀察，則不現前。人本無惡之定性，不是生定非做土匪不可的，故可依其他方法，使他轉為好人。這樣說，無土匪的定性，故無土匪可滅，非謂現象上無土匪，是土匪轉為良民也。斷煩惱亦如是，無煩惱定性，故無可斷；有煩惱之現象，故可斷。所以斷與不斷，都是佛說，毫無矛盾。

（貳）觀業

一、因煩惱而有業，煩惱既非實，業亦無自性

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。

若諸世間業，從於煩惱出，是煩惱非實，業當何有實？⁵⁶〔觀業品 17_26〕

【選頌講記 p.139-p.141】

世間雜染法中，已說觀煩惱，次說觀業。業，在梵文本義即是動作，……但在佛法中，有特殊的意義。動作有二種：一、是眾生無意識的動作。二、有意識的動作。若無意識的動作，談不到是業非業，凡說到業，必指有意識發出的動作。廣泛的說，即有意志的，對某種環境，對某種人，用什麼態度，發生什麼行為，就是業。若不經心的有意識的動作，也會有業的性質，但不是能感生死的主要業。

又身口意名三業，因為身口意都有動作，如身動、口言、心想。業是指身口意之活動所引起之力量，譬如打了人，動作已停止，不能說沒有打；罵了人，嘴巴閉起，但不能說沒有罵，在世間上就要受法律的裁制。在佛法說，有了動作之後，會引生一種力量，這力量叫做業，雖無政治裁制，也要負道德上的責任，將來還要受果報。從意志發出動作，而引起身心中之一種力量，名為業，不能說此力量沒有，若沒有此力量，則一切道德都沒有了。業有善業惡業，但不論什麼，凡是由煩惱引起之業，必引生死苦果，與將來的性格相貌等發生影響。不論大小乘，說到引生苦果的，都是業。業是佛法中很重要的。

此觀察業從煩惱出，斷煩惱則不造業。但斷了煩惱的，不是一言不發，一動不動，如阿羅漢是斷了煩惱的，他仍是跑來跑去，說法度人，但是他不造業。普通人都有我執（無明），自己對他人採取一種行為，由我與煩惱引發出一種個體的力量，即以自我生命為本位。因為有自我執著，又於我起愛，故所作所為，皆從自我為出發點，由此力量，即可引起生命個體的力量。故修行人要了生死，必要破我執，破我見。聖者為什麼不造業呢？因為他不以自我為中心去動作，故一切行為不會引起後來個體的果報。沒有個體自我之執，故可發大悲心，過去的業可結束，後來的業不造，則斷生死。業從煩惱出，而煩惱既非有實性，當然業亦無實性。業從因緣有，因緣無自性，故業亦無自性，此從因緣觀無性。……

二、因果相待，業與作者皆無自性

因業有作者，因作者有業，成業義如是，更無有餘事。⁵⁷〔觀作作者品 08_11〕

⁵⁶《中論》卷3〈17觀業品〉（青目釋）：「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30，23a24-27）

⁵⁷《中論》卷2〈8觀作作者品〉（青目釋）：「業先無決定，因人起業；因業有作者，作者亦無決定，因有作業名為作者；二事和合故得成作、作者。若從和合生則無自性，無自性故

【選頌講記 p.141-p.142】

此頌出〈觀作作者品〉。業是動作，作者即能作業，如眼看東西，看是動作，眼是看者。龍樹一方面徹底顯無自性，一方面說到作者，或說人。一般人聽說無自性，而不知諸法之有其統一性，聽說有而不知其無自性，唯依緣起法說，則有無不相礙。一般說空者以為一切都沒有，故這裡選的頌多注重說緣起有。

說到業，則有業者。業是由思心所造成，普通總覺得業是另有自體法的，以有自體，才能建立生死輪迴善惡因果。這裡是不說有自體的，是說作者與業互有關係，成業之義不過如是，更沒有別的東西作業的自體。

因緣所生法，說來似乎很易懂，其實也不易了解的。作者是因，業是果，因果是相成的。平常人總覺得作者是作者，業是業，兩者可以分開的，只覺得從因有果，果不離因，而不了依果有因，因不離果之義。要知道：因果是有相互關係的，決無獨立性。例如母親兒子，母親為因，兒子為果，離母則無子。反過來說，離子亦無母，因為得名母親者，皆因有子，無子，則母親之名不能成立。故離果，因亦不成。因果皆是相依而成之緣起性，故因果皆無實體。又如：紗織成布，布是果，紗是因，紗與布，成為因果關係。布不離紗；紗之所以成為因者，亦離不了布，因為如不織成布，紗不必作布因，也可作別的因，如作為繩，作為燈芯，因織成布，故為布因。即因亦待果而成立，故因果無自性。雖無自性，而有因果，所以依因有果，從因造業，業與作者皆無實性。

三、業雖無自性，但業果不失，因緣和合故不斷不常

雖空亦不斷，雖有而不常，業果報不失，是名佛所說。⁵⁸ [觀業品 17_20]

空，空則無所生，但隨凡夫憶想分別故，說有作業、有作者，第一義中無作業、無作者。」(大正 30，13a19-24)

⁵⁸ (1)《中論》卷3〈17 觀業品〉(青目釋)：：「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 30，22c15-20)

(2)《般若燈論釋》卷10(大正 30，101 b24-c1)：

「雖空而不斷，雖有而不常，諸業不失法，此法佛所說。

釋曰：空者誰空？謂諸行空。如外道所分別，有自性法者無也。而業不斷者，有不失法在故。云何為有？有謂生死。生死者，謂諸行於種種趣流轉故，名為生死。云何不常？業有壞故。云何名不失法？謂佛於處處經中說。」

(3) 三枝充惠《中論偈頌總覽》p.485 註：「僅羅什譯作為龍樹之偈頌，《燈論》其他諸本

【選頌講記 p.142-p.144】

此頌在佛法中很有名，說到業之果報亦空無自性。普通說空以為斷，但這裡說雖空而不斷，業雖無實性，但造業必感果，未感果時，其業亦不失。……

故業感果，雖空而不斷，這是約有煩惱而言。但從業感果，雖有而不常，業果非永久如此故。有另一種業，則感另一種果報，故不常；聖者因斷煩惱，因緣不現起，故無後有業果。因緣和合有生滅，故不常；亦以因緣和合，雖空而不礙緣起，故不斷。

謂阿羅漢不感果者，約後有生死說。因無愛之發動，故無後有生死，但現有之身體於過去業亦會發現，故阿羅漢亦有特殊病痛，或殺害打罵等。若不依因緣生法，一切都說不通，佛依緣起法而說業果不失，故空有無礙。

（叁）觀苦

【選頌講記 p.144-p.145】

三際即過去現在未來的邊際。因為世間一切活動，都有時間相，世俗法從因感果，不論什麼，都離不開時間的。……如說：有生死，是從過去造業，而今受果報。再問：前生生死從何來？必曰：從再前生造業而來。如此一直推上去，這問題是答覆不出的。……依時間相推到最初，這問題是很不易說的，因為凡是時間，必有兩頭。如始初有時間相的，始初復有始初，若這樣推上去，以前復有以前，則犯無窮過；若找到一個頭，則犯無因過，不知此頭從何而來？說生死亦如是，不知最初的生死

皆作為反對者（論敵）之偈頌。」

- (4)《中觀論頌講記》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。古代的三論家，以全頌為論主的正義；就是以性空緣起的幻有思想，建立因果的不斷不常，業果不失，作為中觀家的正義。《智度論》有幾處引到這頌，也是開顯業果不失的正義的。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。」
- (5)《大智度論》卷1〈1序品〉(大正25, 64c5-10)：佛法中亦無有一法能作、能見、能知。如說偈：「**有業亦有果，無作業果者，此第一甚深，是法佛能見。雖空亦不斷，相續亦不常，罪福亦不失，如是法佛說。**」
- (6)《大智度論》卷15〈1序品〉(大正25, 170b6-13)：「如佛所言：『**諸法雖空，亦不斷，亦不滅；諸法因緣相續生，亦非常；諸法雖無神，亦不失罪福。**』一心念頃，身諸法、諸根、諸慧，轉滅不停，不至後念；新新生滅，亦不失無量世中因緣業。諸眾、界、入中皆空無神，而眾生輪轉五道中受生死。如是等種種甚深微妙法，雖未得佛道，能信能受不疑、不悔，是為法忍。」

是什麼一回事。普通說：先有雞後有蛋呢？還是先有蛋後有雞呢？這些話都說不通。說到生死，依世俗說，是前後相續，因果不斷的，但求其實際，則極難。佛世許多外道，都向此問題追究，許多哲學家也是如此，終莫能解決。佛如何答覆呢？頌云：

一、三際叵得

大聖之所說，本際不可得，⁵⁹生死無有始，亦復無有終。⁶⁰〔觀本際品 11_01〕
若無有始終，中當云何有？是故於此中，先後共亦無。⁶¹〔觀本際品 11_02〕

【選頌講記 p.145-p.147】

佛是說現實的，故說最初本際是不可得。……故佛說一切法自性空，不可求自性的實在，根本沒法求得到，因為畢竟空故。一切法從緣起性去看，是很明白的，若從自性求則不可得，故佛說無始以來本際不可得。無始以來的意思，是說我們向來就如此作業感果，並不是說有個最早最早，沒有再早過它的時間，叫無始，所以對無始的意義，也不可誤解了。佛說「本際不可得」，就是破實有自性的執著。……

這「本際不可得」，是出於《阿含經》說，龍樹解釋云：「生死無有始，亦復無有終，若無有始終，中當云何有？」這成爲三際不可得。我們於生死，不可求其最初如何如何，若求最初則成戲論執著。根據這一原理，向前推既是無始，向後推當然亦無終，不明此義，問題就多了。如問最初是那一位佛呢？或問度眾生，到最後是那一個人呢？這些追究都犯了同一個毛病。「中當云何有？」這中即現在，是因有過去未來而說，既無過去未來，中亦不成。

⁵⁹ 《雜阿含經》卷 10 (266 經)：「爾時，佛告諸比丘：於無始生死，無明所蓋，愛結所繫，長夜輪迴，不知苦之本際。」(大正 2，69b5-7)

⁶⁰ (1) 《中論》卷 2 (11 觀本際品) (青目釋)：

問曰：《無本際經》說：『眾生往來生死，本際不可得。』是中說有眾生、有生死，以何因緣故而作是說？

答曰：『大聖之所說，本際不可得，生死無有始，亦復無有終。』聖人有三種：一者、外道五神通，二者、阿羅漢、辟支佛，三者、得神通大菩薩，佛於三種中最上，故言大聖。佛所言說無不是實說，生死無始。何以故？生死初後不可得，是故言無始。」(大正 30，16a5-14)

(2) 歐陽竟無編《中論》卷 2 (11 觀本際品) (《藏要》4，28a，n.4)：「番梵燈頌云：問見前際否？大牟尼說非，流轉無始終，彼無前無後。無畏釋：此因外道問，而佛答也。」

⁶¹ 《中論》卷 2 (11 觀本際品) (青目釋)：「因中後故有初，因初中故有後，若無初無後，云何有中？生死中無初中後，是故說先後共不可得。」(大正 30，16a18-20)

此與唯識所說不同，唯識說當前一剎那為現在，是依他（實）有；依現在而前有過去，後有未來，過去與未來是假有的。中觀則說離過去未來，沒有現在，說有現在則是自性見。現在原無固定性，既知過去未來無性，即知現在無性了。若真依緣起法，了達畢竟空，即超脫時間性。

「是故於此中，先後共亦無。」這是結論。龍樹依此無自性義，把佛說的話發揮出來，故說「前後共亦無」。中是依前後共而說的，前後際既無，則前後共起來，當然亦無中際可得，故於時間不可作實性觀。

二、四作不成

（一）總說苦四作不成

自作及他作，共作無因作，如是說諸苦，於果則不然⁶²。⁶³ [觀苦品 12_01]

【選頌講記 p.147-p.148】

再說生死苦果。因造業有苦果，那造業者是誰？許多外道問佛：生死苦是自作嗎？佛不答。是他作耶？佛亦不答。共作耶？佛也不答。無因作耶？佛亦不答。外道都想不通，再想不著第五問了。外道作此四問，佛皆不答，因為這樣說諸生死苦果，都不對，都不合理的。此四句皆從有自性說，佛雖說有苦果，有作業，而不說有自性，故佛云：「我說緣起。」

（二）破苦自作

⁶² 歐陽竟無編，《中論》卷2〈12 觀苦品〉（《藏要》4，29a，n.3）：「番梵云：此不成所作。」

⁶³ (1) 《中論》卷2〈12 觀苦品〉（青目釋）：「自作及他作，共作無因作，如是說諸苦，於果則不然。有人言：苦惱自作，或言他作，或言亦自作亦他作，或言無因作，於果皆不然。於果皆不然者，眾生以眾緣致苦，厭苦欲求滅，不知苦惱實因緣，有四種謬，是故說於果皆不然。」（大正30，16b24-28）

(2) 《十二門論》卷1（大正30，165c8-22）：「復次，一切法空。何以故？自作、他作、共作、無因作，不可得故。如說：自作及他作，共作無因作，如是不可得，是則無有苦。苦自作不然。何以故？若自作，即自作其體，不得以是事即作是事，如識不能自識，指不能自觸。是故不得言自作，他作亦不然，他何能作苦？問曰：眾緣名為他，眾緣作苦故，名為他作，云何言不從他作？答曰：若眾緣名為他者，苦則是眾緣作。是苦從眾緣生，則是眾緣性。若即是眾緣性，云何名為他？如泥瓶，泥不名為他；又如金釧，金不名為他；苦亦如是，從眾緣生，故眾緣不得名為他。復次，是眾緣亦不自性有，故不得自在，是故不得言從眾緣生果。」

苦若自作者，則不從緣生，因有此陰故，而有彼陰生。⁶⁴〔觀苦品 12_02〕

【選頌講記 p.148】

此破自作，自己作自己，是說不通的。如說木匠造木匠，房子造房子，那裡說得通呢？若自己存在則不必作，不存在則不能作，如生死苦果是自作，則不必從緣生，不待因緣而有，既要待因緣生，不能說因緣為自己。我們的生死，是因有此陰故而有彼陰生（陰即色受想行識五蘊），因有前生的五蘊造業，而有後生的五陰生起。若前陰是天，後陰是人；或前陰是天，後陰是地獄，有前後的差別性，這怎能說自己作自己？

外人聞自作不成，即計他作。

（三）破苦他作

若謂此五陰，異彼五陰者，⁶⁵如是則應言，從彼而作苦。⁶⁶〔觀苦品 12_03〕

【選頌講記 p.148-p.149】

此頌反難。若此前陰與後陰，完全不同的，可說是他作苦。但生死前後五陰相續之間，必有不可分離之關係存在，即有因果性，必非無關係之他所能作。前五陰必非後五陰，故自作不成。而前五陰與後五陰必不脫離關係，故他作不成。例如辦學校，前學期辦得好，後學期當然學風也好，學生程度也好，但前學期已非後學期，先生學生都會起了變化，因此應知前後不一樣，但前後必有其因果關係性。故此中龍樹說：「生死非自作，亦非他作。」

（四）破苦共作、無因作

若彼此苦成，應有共作苦，此彼尚無作，何況無因作？⁶⁷〔觀苦品 12_09〕

⁶⁴《中論》卷2〈12 觀苦品〉（青目釋）：「若苦自作，則不從眾緣生。自名從自性生，是事不然。何以故？因前五陰有後五陰生。是故苦不得自作。」（大正30，16c2-5）

⁶⁵「若謂此五陰，異彼五陰者」，歐陽竟無編，《中論》卷2〈12 觀苦品〉（《藏要》4，29b，n.1）：「番梵云：若彼與此異，若此與彼異。」

⁶⁶《中論》卷2〈12 觀苦品〉（青目釋）：「問曰：若言此五陰作彼五陰者，則是他作。答曰：是事不然。何以故？若謂此五陰，異彼五陰者，如是則應言：從他而作苦。若此五陰與彼五陰異，彼五陰與此五陰異者，應從他作。如縷與布異者，應離縷有布；若離縷無布者，則布不異縷。如是彼五陰異此五陰者，則應離此五陰有彼五陰。若離此五陰無彼五陰者，則此五陰不異彼五陰，是故不應言苦從他作。」（大正30，16c4-14）

⁶⁷《中論》卷2〈12 觀苦品〉（青目釋）：「問曰：若自作、他作不然，應有共作。答曰：若此彼此苦成，應有共作苦，此彼尚無作，何況無因作。自作、他作猶尚有過，何況無因作。無

【選頌講記 p.149】

此破共作、無因作。若自作苦或他作苦（即此作此苦，彼作此苦），能成立的話，則應有自他共作的苦；今推究自作、他作、共作，都不成，何況無因作？當然更不能成立了。若無因無緣而有苦果，則無道德責任，作善作惡都可隨便作，因為苦果是無因無緣而有的，於是世間法就混亂了。

伍、中道之觀行

（壹）觀無我

【選頌講記 p.150-p.159】

這是依中道之方法去觀察，可以證真理，斷煩惱。《中論》第十八品，名〈觀法品〉。這法不是方法之法，是佛法僧三寶之法，此法即指諸法真理，究竟真相，觀法即是對諸法真性之觀察。一切眾生都在生死流轉，若要了生死則要修行，修行有種種方法，但真能解脫生死的，唯有智慧。離智慧無由解脫，因為生死的主因，唯是愚癡，要破愚癡必以智慧，故佛法與其他宗教不同。若理解此義，即知《中論》非為與他辯論，處處皆為引發智慧破愚癡耳。……

《阿含經》中，很少說到「自性」這個名詞，只說到「我」。以大乘佛法徹底之看法，此我即一般人自性之觀念，說無自性等於說無我。故龍樹菩薩云：「《阿含經》多說無我，大乘經多說空義。」說自性空，是徹底說，了了說，廣泛說。說無我，是含蓄說，不了了說。其實，無自性與無我之義並無差別，故《阿含經》說無我，與大乘經說空是一樣的，因為生死根本大家都是一樣，所以斷生死的智慧，也是一樣。

大家都曉得，向來大乘佛法說兩種空，所謂我空、法空。有些人謂小乘只說我空，大乘說我法二空，好像大乘比小乘深得多，其實我空法空的空義是無差別的。譬如燒火，用草燒名草火，用木燒名木火，好像兩種火有分別，其實火性是同樣的，都是一樣的能把東西燒掉。二空亦如是，從我上明空，說名我空；從法上明空，說名法空。能了達空義，則一切平等平等，不是法空比我空深刻些。能懂我空即懂法空，若以法空為深，我空為淺，此人即非真明法空了；若只主張我空，不承認法空，也是根本不懂我空的。小乘學派，有些是承認我空不承認法空的；或認為法空比我空深，這都是不了空義的。若了我空，必承認法空，若了因緣和合之我是空，當然亦知因緣和合之法也是空，在因緣和合上看，是無差別的。……

因多過，如〈破作作者品〉中說。」（大正 30，17a14-19）

《阿含經》上說無我，處處可以看到。到底我是什麼意義呢？普通說是主宰義，其實，主要是自在體之義。平常人都有我之認識，印度婆羅門教向來說我，此我即自在體。謂於生死輪迴中有一個主體，依此主體，故能輪迴。此主體即有主宰，主謂有力量能自作主，宰謂對他有支配控制之力。怎麼才成立自在我呢？推究起來，即產生常、樂、一、實的定義：謂我是實在的東西；又是唯一的，不受其他關係之影響，能保持其獨立個體，前生後生，上天下地，都是這一個；又謂我是快樂的，自在自由的；又是常住，永久如此的。此即當時印度外道要成立我，故產生此我之原理。

佛要破我，故說諸行無常，破其常；無常故苦，破其樂；無常變遷，即無獨立實體，把我推翻了。……

無我即空之義，已說了許多，雖大乘說一切法空，主要的在無我，離薩迦耶見。觀十二緣起，即對自己煩惱業苦的觀察，正要觀薩迦耶不可得。說到薩迦耶見，不一定於五陰中分別計執而起，隨時舉心動念，都任運覺自我存在，這感覺，人最清楚，一切眾生亦有，所以一切眾生都怕死，怕沒有我，總之，對自我的存在有深刻的愛好，這愛好沒有一刻不存在的。我們修行，還是要在身心上去觀察，了解我不可得，才是達到最根本處。例如房間，從房子出，必通過房門，門已非房子深處，要知深處，必從門入，所以必從心身上觀察，才能了解五陰無我，根本我不可得。……佛說一切眾生計我者，皆於五陰上轉。若起我見，無論計即陰離陰，分別生或俱生，實為不離五陰之倒見，故根本要從五蘊身心去觀察，若了解五陰無我，即能破薩迦耶見。

一、破即蘊我、離蘊我

若我是五陰，我即為生滅；若我異五陰，則非五陰相。⁶⁸〔觀法品 18_01〕

【選頌講記 p.159-p.161】

羅什法師順古譯曰五陰，其實應譯五蘊或五眾，眾與蘊同義。五陰謂色受想行識，

⁶⁸《中論》卷3〈18 觀法品〉（青目釋）（大正 30，24 a15-24）：

有人說神應有二種：^[1]若五陰即是神、^[2]若離五陰有神。

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

^[2]若離五陰有神，神即無五陰相，如偈中說「若神異五陰，則非五陰相」。而離五陰更無有法；若離五陰有法者，以何相何法而有？

即自我所依的質素，分爲五類。根本薩迦耶見雖不一定計色是我，受是我，然著有我，則究不外即陰離陰等妄執，究不外依陰而起之倒見，故破我，必須於五蘊身心上考察，才破薩迦耶見。這裡只約即與離二種破，本來可用上來之五求不可得的五種觀察，或用七種觀察，但重要的不外即離兩種觀察。

若我即是五陰，五陰是有生滅的，則我即爲生滅，但外道計我是常住不變的，有生滅不應名我，故即陰是我不成。若離五陰有我，則我不能用色受想行識之相貌去描寫它，因爲我非五陰相。外道認有我，我以眼能動等爲有我的理由，都在物質方面之動相計我。有一派說我即思心所，或說能感苦感樂者是我，這又即計受蘊想蘊。若說即蘊是我，我即生滅；若說離蘊是我，又怎知有我呢？於此二種觀察，我都不可得。……

二、若無我，則無我所；無我、我所故，便無我執、我所執

若無有我者，何得有所？滅我我所故，名得無我智⁶⁹。⁷⁰〔觀法品 18_02〕

⁶⁹ 歐陽竟無編《中論》（《藏要》第1輯，第4冊，43a, n.3）：番、梵云：「無我我所執。」

⁷⁰ (1)《中論》卷3〈18 觀法品〉（青目釋）（大正30，24 b26-28）：

因有我故有所，若無我則無我所。修習八聖道分，滅我我所因緣故，得無我無我所決定智慧。

(2)《般若燈論釋》卷11〈18 觀法品〉（大正30，105c25-26）：

「我既無所有，何處有所？無我無我所，我執得永息。」

(3)《大乘中觀釋論》卷11〈18 觀法品〉：

「若或無有我，我所當何有？」（高麗藏41，146a21）

「無我無我所，我我所即滅。」（高麗藏41，146a22）

(4)三枝充惠《中論偈頌總覽》p.514：

ātmanyasati cātmīyaṃ kuta eva bhaviṣyati /
nirmamo nirahaṃkāraḥ śamādātmātmanīnayoḥ //

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》p.97- p.99：

第二詩頌的後半：「滅我我所故，名得無我智。」鳩摩羅什所譯的這後半詩頌以及接下來的第三詩頌與梵文原典之間，在意思上有相當的出入。「滅我我所故，名得無我智」，從字面的意思來看，是說當觀行者悟入「我」與「我所」不可得時，「無我智」便即時生起，而第三詩頌的前半：「得無我智者，是則名實觀。」則表示「無我智」乃是觀照實相的智慧，若能徹悟「我」與「我所」不可得，便可證得「無我智」而觀見實相。此外，在第三詩頌的後半：「得無我智者，是人為希有。」若依漢地的註釋傳統來看，也是說能夠得到這種觀照實相的無我智慧，這種人其實並不多見。

【選頌講記 p.161-p.162】

有我必執我所，謂我所有的財產等等。此我所包含三種：1.我所依。以精神物質之身心爲所依，即依五蘊安立我。2.我所住。有我必有我所住，如山河大地房舍。3.我所緣。我總帶點精神作用，謂我所知，我所能，必對境界有所緣。我所之範圍很大，所依、所住、所緣，總名爲法。⁷¹

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」（ātmīya 或 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。

「我」與「我所」，以及「我執」與「我所執」這兩對概念，是分屬不同層面的概念。由於「自我」的存在，「自我意識」方才可有其立基之處，這好比在看到一條牛時，我們腦海便浮現出一條牛的形象，而這形象的出現是基於外面真實有一條牛存在。

「自我意識」是屬於意識層面上的東西，這個意識層面上的東西應當在存在界裡有個「存在」和它相對應，就好比看到牛的存在而在腦海裡浮現出牛的形相，所以我們的「自我意識」若非虛構，便應該建立在真實的「自我」上，若是「自我」根本就不存在，那麼我們的「自我意識」便純然是主觀的虛構。

所以從第一詩頌而至第二詩頌的前半，龍樹透過邏輯手法對「我」與「我所」展開了存有論與認識論兩方面的考察，而斷定「我」與「我所」並不存在；進而他便轉向意識層面來考察「我執」與「我所執」，而認為一旦我們澈見「我」與「我所」全無存在的可能，而停止了對「我」與「我所」的執取，此時我們便當在意識上處於離開「我執」與「我所執」的狀態。

然而，龍樹在第三詩頌裡認為觀行者一旦心中存有此念，而自認已然在意識上處於離開「我執」與「我所執」的狀態，那麼他還是未能脫開「我執」，而仍陷於有「我」的窠臼之中。

⁷¹ 參見《中觀今論》p.245-p.246：

我與法，即等於我與我所。

（一）、**我與我所依住**：我是依五蘊和合而安立的，我是能依（犢子、一切有部等，即依五蘊立我），五蘊即是我所依住，此我即順於補特伽羅我義。

我是自在義，主宰義，總要於一環境身心上，要如何就如何，照自己的支配。說到
我即有所，若無我所，我亦不成爲我。……我是約內身心言，我所是約外境界屬
於我的，這我與我所實在有相互關係，很難分開。如說我的眼睛，那眼即成爲我所
了，沒有我，我所也談不到。依此說來，若我空，當然法亦空，我所即是法，所以
了達我空的，必了法空，故主要在觀無我，能觀無我，自然無我所。滅我我所，則
名爲得無我智，即是得第一義空智，法性空智，也即是般若現前。若執有我我所，
純爲顛倒，並非真有我我所可滅，唯以智慧觀察，即悟無我理。若滅我我所，我
我所也是緣起法，緣起法不是觀自性實法破的，但於緣起法上了達我我所自性不可
得，離我我所相，即滅我我所，得無我智。

三、如實觀無我

得無我智者，是則名實觀。得無我智者，是人為希有。⁷²〔觀法品 18_03〕

-
- (二)、我與我所緣了：眾生每以能認識者為我（經部師，唯識師等即依識立我），即能了
的主觀是我，主觀所緣了的是我所。
- (三)、我與我所執取：如說這是我的身體，我的茶杯，即以身體或茶杯為屬於我的，身體
或茶杯是我所，此我即約薩迦耶見的執取說。
- 佛法說「無我無我所」，側重於薩迦耶見。我與我所必不相離，如有我，即必有所，有
我所才會有我，無我也就不成其為我所了。由此可知我的定義，不但是真實、不變、獨存。
從有情的薩迦耶見說，特別是主宰義，主即需要自由，宰即需要支配其他的。自由自主而
要統攝其他的，其他即是我所。換言之，依於實在、不變、獨存的法我性，引起的絕對自
由意志——薩迦耶見，為一切依自我為中心而發展的自愛、自慢、無限私欲的源泉，也即
是生死的根源。

⁷² (1)《中論》卷3〈18 觀法品〉(青目釋)(大正30, 24 b29-c4):

又，無我、無我所者，於第一義中亦不可得。無我、無我所者，能真見諸法：凡夫人
以我、我所障慧眼，故不能見實。今聖人無我、我所故，諸煩惱亦滅；諸煩惱滅故，
能見諸法實相。

(2)《般若燈論釋》卷11〈18 觀法品〉(大正30, 106a15-16):

「得無我我所，不見法起滅；無我我所故，彼見亦非見。」

(3)三枝充惠《中論偈頌總覽》p.516:

nirmamo nirahaṃkāro yaśca so`pi na vidyate /

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，〔実は〕見ることがないのである。

(4)歐陽竟無編《中論》(《藏要》第1輯，第4冊，43a, n.4):《無畏》先徵云：「如是
見真實而無執者，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。」

【選頌講記 p.162-p.164】

此頌讚歎無我智，即離薩迦耶見之智，有此智則得出生死。此無我智名為實觀，非假想觀。實就是勝義，即是觀勝義之智，體達諸法實相，是究竟觀。得無我智者，此人甚為希有難得。……佛法皆依緣起法說，有三法印謂諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜，唯依此三法印，才能達到解脫，若離三法印，則非佛法，不得解脫。佛說離三解脫門無道無果，大乘說離法性空不得解脫。

若我們承認一切眾生都在生死中未得解脫，雖有最聰明的人也不能通達，應知我們的思想智慧都不夠，因此必要深刻的認識佛法與世間不同的特點。

（貳）離戲論

一、內外我我所滅則取滅，取滅則生死滅

內外我我所，盡滅無有故，諸受即為滅。受滅則身滅⁷³。⁷⁴〔觀法品 18_04〕

(5) 印順導師《中觀論頌講記》p.321-p.322：「頌文在解說泯除我能證無我的觀念，雖與青目釋不同；然在全體思想上，卻沒有矛盾。」

(6) 萬金川《中觀思想講錄》p.100- p.101：

鳩摩羅什對第三詩頌的譯解如下：「得無我智者，是則名實觀，得無我智者 是人為希有。」我們若是從字面上來看這首漢譯的詩頌，則可以有如下的詮釋：一旦觀行者在意識上離開了「我執」與「我所執」，在此當下，「無我智」（般若）便自意識主體油然而生，而觀見諸法實相，亦即主體上般若朗現的同時，諸法實相便當下朗現，但是能夠這樣證得無我智的人，在世間裡是極其少有的。

「是人為希有」，吉藏與印順法師都認為這句話乃是論主對「得無我智者」的一種讚嘆之辭，其實從梵文原詩頌的語脈來看，這句話是論主用來斥責那些仍未根除「我見」而試圖建立解脫主體的人。……

深受般若經洗禮的龍樹當然熟知其中道理，所以在第三詩頌裡便說：在意識上擺脫了「我執」與「我所執」的觀行者將一無所見（na vidyate），認為見到自身擺脫了「我執」與「我所執」的觀行者，其實他並沒有徹底瓦解掉「自我意識」，也就是說他並沒有真正澈見「無我」。

如果我們在研讀鳩摩羅什的譯本之際，能夠拿其他譯自梵文或藏文的譯本來加以對讀，便可以發現鳩摩羅什此處的譯文是有些問題的，然而吉藏與印順法師也在什麼公這樣子的譯文之下，作出了一套相當特殊的詮釋，雖然他們的一些解釋多少有點望文生義之嫌，但是他們的詮釋基本上並沒有違背中觀的義理，這裡我們先無須爭論那一種解釋才符合龍樹頌文的正義，而不妨去留意那一種詮釋更有其涵蓋性，或更能深化龍樹的思想。

⁷³ 歐陽竟無編《中論》（《藏要》第1輯，第4冊，43a，n.5）：番、梵作「生滅」。

⁷⁴ (1)《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

【選頌講記 p.164-p.165】

能觀無我，即能離戲論。戲論即違背真理的，有愛戲論與見戲論。執著皆名戲論，離戲論必要無我我所。於自己身心執我我所，名內我我所；於外法上執我我所，名外我我所；或內而自我身心，外而一切境界，名內外我我所。若於此我我所徹底滅盡，諸受即為滅。什師譯此「受」字，非指色受想行識之受，即玄奘譯之取字，謂對內身心外世界有我我所相，引起內心去執取它。由知有我，即執我，保持我，對自我生命愛好保持，故名取。由此愛取故世間有求長生求永生等思想產生，有我則要什麼都屬於我，由我控制，甚至要以我之思想為標準。凡對我對境界，甚或對自己的修行有所執，都叫做取。

十二緣起中，愛—一取—一有—一生死，皆由認識錯誤，故有愛取執著，由有愛取即造業，有業即感生死輪迴。若了我我所無自性，於內外境不再執著，則說話做事舉心動念，不再為煩惱所引發，不為自我而活動，即得解脫生死。故我我所滅，即

量後身皆亦滅，是名說無餘涅槃。」(大正 30, 24 c4-5)

- (2) 《般若燈論釋》卷 11 〈18 觀法品〉(大正 30, 106a26-27)：

「得盡我我所，亦盡內外入，及盡彼諸取，取盡則生盡。」

- (3) 三枝充惠《中論偈頌總覽》p.518：

mametyahamiti kṣīṇe bahirdhādhyātmaeva ca /
nirudhyata upādānaṃ tatksayāñjanmanah 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)が滅せられる。その滅によって、生は滅する。

- (4) 萬金川《中觀思想講錄》p.102- p.103：

此處所謂的「受」，其實並不是「受、想、行、識」裡的「受」，而是「取」的同語異譯，也就是十二支緣生裡「愛緣取，取緣有」的「取」，亦即心理層面上「執著」的意思，這類執著在阿毘達磨時代便被類分為四種：欲取（對感官欲望的執著）、見取（對錯誤見解的執著）、我語取（對「自我」的執著）、戒禁取（對不當戒律的執著），而這四者之中最為根本的是「我語取」，亦即對「自我」的執著。

頌文裡的「受」應該是指「我語取」來說的。（什公「諸受」之譯，可有兩解：其一為統稱這四種執著，其二是「諸」字但為用來補足五言之句的襯字。就梵文原詩頌來說，後者的可能性是比較大的，因為原詩頌裡的「受」用的是單數形）……

「內外我我所，盡滅無有故」，外在的「我」與「我所」是存有論意義的「我」與「我所」，而內在的「我」與「我所」是指意識哲學上的「我執」與「我所執」，由於對一切色、心諸法皆不愛著而執為「我」或「我所」，則「我語取」便不會生起。

至於「受滅則身滅」一句，是指隨著意識上根本執著的消失，則生命將不會再受輪迴之苦而獲得解脫。因此，這一詩頌也可以看成是逆觀十二支緣生的簡明版，亦即由斷貪愛而斷執取，由斷執取而斷後有或再生。

諸受（取）滅，受滅則身（生死苦果）滅。所以解脫是有因果法則的，依此因，得此果，若不依因果法則，也不得解脫。

取有四種：欲取、見取、戒禁取、我語取。⁷⁵……

二、悟入空性則戲論滅，戲論滅則虛妄分別不起，煩惱、業滅即得解脫

業煩惱滅故，名之為解脫。業煩惱非實，入空戲論滅。⁷⁶〔觀法品 18_05〕

⁷⁵ 《中觀論頌講記》p.323：

「內」而身心，「外」而世界，在這所有的一切法上，妄起「我我所」執；執內身是我，執外法是我所有等。如能得無我智，即能把我我所執「盡滅無有」。我我所見滅，「諸受」也就「滅」除不起了。諸受，即諸取：

一、我語取，這是根本的，內見自我實我而執持他。

二、欲取，以自我為主，執著五欲的境界而追求他；貪求無厭，是欲取的功用。

三、見取，固執自己的主張、見解，否定不合自己的一切思想。

四、戒禁取，這是執持那不合正理、不近人情的行為，無意義的戒條，以為可以生人、生天。有了這諸取，自然就馳取奔逐，向外追求而造作諸業了。有了業力，就有生老病死的苦果。

⁷⁶ (1) 《中論》卷3〈18 觀法品〉(青目釋)(大正 30, 24 c5-9)：

問曰：有餘涅槃云何？

答曰：諸煩惱及業滅故，名心得解脫。是諸煩惱業，皆從憶想分別生，無有實；諸憶想分別皆從戲論生，得諸法實相畢竟空，諸戲論則滅，是名說有餘涅槃。

(2) 三枝充憲《中論偈頌總覽》p.520：

karmakleśaksayānmokṣaḥ karmakleśā vikalpataḥ /
te prapañcātprapañcastu 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

(3) 歐陽竟無編《中論》(《藏要》第1輯,第4冊,43a,n.6)：番、梵頌云：「滅業惑則解，業惑依分別，分別依戲論，戲論因空滅。」

(4) 《中觀論頌講記》p.324-p.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！

梵文及藏文，後一頌的初二句，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。

【選頌講記 p.166-p.167】

前句受滅則身滅，此說業煩惱滅。業煩惱即從愛取而有，愛取滅即是業煩惱滅，業煩惱滅，名為解脫。解脫不是要滅了身，如證阿羅漢者以後不受生死果，故名身滅，名解脫。真得解脫，是活在世間上即能得，故阿羅漢得了解脫，仍在世間上說法遊化，穿衣吃飯等，都是一樣的活動，不是死了才解脫，又不是到另一個地方去才得解脫。佛法說解脫是現生可以實驗得到的，離戲論即自知解脫，故阿羅漢云：「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有。」因為生死都建立在業煩惱上，故業煩惱滅，即生死解脫。

「業煩惱非實」，因不了法性空，依戲論而引起業煩惱。此業煩惱皆因緣生法，無實性，能悟無我我所諸法空性，即戲論滅，也就是業煩惱滅，名得解脫。言「入空」者，……若破自性戲論，無我智與畢竟空契合無間，與畢竟空平等平等，即是解脫。……

（叁）契實相

一、我、無我是假名說，自性不可得

諸佛或說我，或說於無我。諸法實相中，無我無非我。⁷⁷〔觀法品 18_06〕

(5) 萬金川《中觀思想講錄》p.106- p.110：

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

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

⁷⁷ (1) 《中論》卷3〈18 觀法品〉(青目釋)(大正 30, 24 c10-24)：

實相法如是，諸佛以一切智觀眾生故，種種為說；亦說有我，亦說無我。若心未熟者，未有涅槃分，不知畏罪，為是等故說有我。又有得道者，知諸法空但假名有我，為是等故說我無咎。又有布施持戒等福德，厭離生死苦惱，畏涅槃永滅，是故佛為是等說無我。諸法但因緣和合，生時空生，滅時空滅，是故說無我，但假名說有我。又得道者，知無我不墮斷滅，故說無我無咎。是故偈中說「諸佛說有我，亦說於無我；若於真實中，不說我非我。」問曰：若無我是實，但以世俗故說有我，有何咎？答曰：因破我法，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。」

【選頌講記 p.167-p.169】

實相即一切法本相，要依無我智才能契合，因為眾生從無始來起我我所見，故佛說無我來對治它，除了人我執法我執，即契實相。但是無我是不是實相呢？佛有時說我，有時說無我，但在諸法實相中，無所謂我，也無所謂非我；說到無我無非我，似乎無我不是實相。應知佛或說我或說無我，並非矛盾，只因眾生根性不同，故說法亦不一定。以緣起法中，實性之我究竟不可得，故說無我，但緣起假我非無，故佛亦說我前生做白象呀，獅子王呀等等。佛與阿羅漢，都是已證實相者，都可說有我，但以實法不可得，故說無我。對眾生根機不同，故佛說亦不一定，對鈍根眾生說我作善作惡，受苦受樂，對智慧深者才說無我。有一次，佛出外遇一婆羅門徒，婆羅門對佛說：我看見你很喜歡，也很相信你，但覺得你有一點不好。佛問他覺得什麼不好呢？他說：「因為你說無我，所以我不喜歡。」佛說：「我也說有，我說一切眾生有如來藏。」婆羅門才歡喜皈依佛。其實，如來藏即一切法性空之別名，佛以方便引導故，有時說我。

空宗說實相，與他宗有一種很不同的解說。小乘學派與唯識家之解說實相，每約境而說，以真理即實相，好像以智慧與真理對立起來，專在所邊說實相。龍樹菩薩說智慧與真理契合無間，平等平等不可分別之境界為實相。實相固然是諸法真相，但

(2) 《般若燈論釋》卷 11〈18 觀法品〉(大正 30, 106c15-16)：

「為彼說有我，亦說於無我，諸佛所證法，不說我無我。」

(3) 三枝充惠《中論偈頌總覽》p.522：

ātmetryapi prajñāpitamanātmetyapi deśitam /
buddhāirnātmā 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

(4) 歐陽竟無編《中論》(《藏要》第 1 輯，第 4 冊，43a, n.7)：番、梵云：「諸佛亦復說，我無我俱非。」

(5) 萬金川《中觀思想講錄》p.118- p.119：

關於頌文裡「諸法實相中」這句話的意思，這句話在梵文原本以及藏文譯本裡是沒有的，但是它在鳩摩羅什的譯文裡出現卻有其一定的意義，這多少是代表了鳩摩羅什在翻譯時對此一詩頌義理結構的判讀，從「諸法實相中，無我無非我」的文句來看，很明顯地，鳩摩羅什認為「無我無非我」的立場乃是與「諸法實相」相應的「實說」，而前三句則是基於對治上的方便而有的「權說」。

在這首詩頌的解讀上，唐譯本(《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」。

不可把智與境對立起來。若把境智對立，不能契合實相。

實相，一方面是諸法真相，一方面是悟證之境界，故龍樹菩薩說般若即實相。「諸法實相中，無我無非我。」無我是實相，如上所說不難明白。又說「無非我」，則較難明白了。應知體悟諸法實相時，假相亦不現前，若執有無我之實在性，亦等於執空。因為若真了解無我，契實相時，不像智慧與實相對立起來，故非以無我相為實相。若不了無我，無我則非實相，若了無我，無我即畢竟空之別名。知無我，不可執無我，如說空，只要除有見，不可執空，才契實相。這裡可分兩種說：1.無我是實相，以離戲論，離我執，即實相也。2.無我不是實相，有無我之相，與我相對，則不契合實相。兩種都可說，而並不矛盾。

二、心行處滅、言語道斷，法性不生不滅如涅槃

諸法實相者，心行言語斷，無生亦無滅，寂滅如涅槃。⁷⁸〔觀法品 18_07〕

⁷⁸ (1)《中論》卷3〈18 觀法品〉(青目釋)(大正 30, 24c25-25a13):

問曰：若不說我非我、空不空，佛法為何所說？

答曰：佛說諸法實相。實相中無語言道，滅諸心行。心以取相緣生，以先世業，果報故有；不能實見諸法，是故說心行滅。

問曰：若諸凡夫心不能見實，聖人心應能見實，何故說一切心行滅？

答曰：諸法實相即是涅槃，涅槃名滅，是滅為向涅槃，故亦名為滅。若心是實，何用空等解脫門？諸禪定中，何故以滅盡定為第一？又，亦終歸無餘涅槃，是故當知：一切心行皆是虛妄，虛妄故應滅。諸法實相者，出諸心數法，無生無滅寂滅相，如涅槃。

問曰：經中說「諸法先來寂滅相即是涅槃」，何以言如涅槃？

答曰：著法者，分別法有二種：是世間、是涅槃。說涅槃是寂滅，不說世間是寂滅。此《論》中說一切法性空寂滅相，為著法者不解故，以涅槃為喻：如汝說涅槃相空無相，寂滅無戲論；一切世間法亦如是。

(2) 三枝充憲《中論偈頌總覽》p.524:

nivṛttamabhidhātavyaṃ 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。

(3)《大智度論》卷2〈1 序品〉:「復次，知一切諸法實不壞相，不增不減。云何名不壞相？心行處滅，言語道斷，過諸法如涅槃相不動。以是故，名三藐三佛陀。」(大正 25, 71c6-9)

(4)《大智度論》卷31〈1 序品〉:「離我所故空，因緣和合生故空，無常、苦、空、無我故名為空，始終不可得故空，誑心故名為空，賢聖一切法不著故名為空，以無相、無作解脫門故名為空，諸法實相無量無數故名為空，斷一切語言道故名為空，滅一切心行故名為空，諸佛、辟支佛、阿羅漢入而不出故名為空。」(大正 25, 293b20-26)

(5) 萬金川《中觀思想講錄》p.111- p.112:

【選頌講記 p.169-p.172】

實相亦無無我相可得，若見無我相，則無我相亦非實相。然則實相用什麼方法表示它呢？諸法實相是三乘聖者所證之境界，證此境界，心行言語皆斷，此非言說境界，亦非思想所及，凡有思想，都在語言上轉。體悟實相者，心行語言都不現前，名不可思議境，若可思議，則心行言語不斷。

此實相殊難理解，因為我們無始所認識的，皆是心行語言，都是相對法成為認識境界，凡是認識境界，都成對象。所以平常說諸法實相，即以實相為所對境，那就等於我們平常的認識境界了，例如認識扇子，必有扇子之形狀在我們心上現起。但諸法實相不是有相的，亦非有「無相」，是超出一般平常認識的境界，故云唯證方知。體悟諸法實相時，心行語言皆斷。平常人不說話也容易，不思想，如睡眠及生無想天也是不想，但這不是實相，體悟實相者，不是什麼都不曉得，而又非我們心行言說之境界。

修行者先修無我觀，無我觀成，我執則除，但有所觀之境，仍非實相。如鑽木取火，火出之時，不但能鑽之木燒了，所鑽之木亦燒掉，故體悟實相者，我相除了，無我

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，如果我們依照鳩摩羅什在第九詩頌的譯例來看(此中「寂滅」一詞的意思指心靈的安穩或平和)，則什公之增入此語或有可能是為了表示：「空三昧」的修習者所觀見的諸法實相或法性，乃是如涅槃一樣的安穩寂靜。

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

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

根據梵文原詩頌的語法結構，這首詩頌的意思是說：「**在心的活動停止的情況之下，可言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，

亦不現前。故修行者，把一切放下，忽然開悟，即契實相。究竟怎麼樣叫實相？佛亦不能說，只可用方便說出我們的錯誤，使我們除了錯誤，即契實相。用語言雖不能說，但以方便亦不能不用語言說，這裡說無生無滅，以顯示實相，因幻相有生滅，離幻相無生滅，即是寂滅，故云：「生滅滅已，寂滅為樂。」寂滅，是形容離戲論相，並非有寂滅相可得，此寂滅正如涅槃。這「寂滅如涅槃」亦是方便說，若究竟說，應云：「寂滅是涅槃。」真體悟不生不滅諸法實相，即是涅槃。今說如涅槃者，因小乘學者所知：生滅是生滅，涅槃是涅槃，不知一切法本性涅槃。大乘說一切法無自性空，不生不滅，本來寂靜，自性涅槃，與小乘學者所說不同，故引其所知為例，以說明寂滅。……

三、趣入實相有多門

一切實非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法。⁷⁹〔觀法品 18_08〕

【選頌講記 p.172-p.173】

此頌是貫通佛法。佛或說有或說空，或說有性或說無性等等，不易了解，今依中觀，此三句即能貫通。佛說法不出三個方式：1.差別說。2.圓融說。3.絕待說。天台宗則把三句分成四句判四教：謂一切實是藏教，非實是通教，亦實亦非實是別教，非實非非實是圓教。

「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。

⁷⁹ (1) 《中論》卷 3〈18 觀法品〉(青目釋)(大正 30, 25a14-b2)：

問曰：若佛不說我非我，諸心行滅言語道斷者，云何令人知諸法實相？答曰：諸佛無量方便力，諸法無決定相，為度眾生或說一切實、或說一切不實、或說一切實不實、或說一切非實非不實。一切實者：推求諸法實性，皆入第一義，平等一相，所謂無相；如諸流異色異味，入於大海則一色一味。一切不實者：諸法未入實相時，各各分別觀皆無有實，但眾緣合故有。一切實不實者：眾生有三品，有上中下。上者觀諸法相，非實非不實。中者觀諸法相，一切實一切不實。下者智力淺故，觀諸法相少實少不實；觀涅槃無為法不壞故實，觀生死有為法虛偽故不實。非實非不實者：為破實不實故，說非實非不實。問曰：佛於餘處說「離非有非無」，此中何以言「非有非無」是佛所說？答曰：餘處，為破四種貪著故說；而此中，於四句無戲論，聞佛說則得道，是故言非實非不實。

(2) 三枝充惠《中論偈頌總覽》p.526：

sarvaṃ tathyaṃ na vā tathyaṃ tathyaṃ cātathyameva ca /
nāivātathyaṃ naiva tathyametadbuddhānuśāsanam //

「一切は真実(そのようにある)である」，「一切は真実ではない」，「一切は真実であって且つ真実ではない」，「一切は真実であるのではなく且つ真実ではないのでもない」。これが，もろもろの仏が説教である。

今依中觀只分三類：

（一）一切實非實：差別說

一切實非實是差別說，實與非實是兩個相對概念。佛初說法，說這是實，那是不實，令離不實而取實。但有時不如此說，依大乘說，「一切實非實」是差別說，如唯識說徧計執是非實，依他起離徧計執是實。平常把實不實分成兩類，成差別知見。佛以方便對初機者，故作差別說。

（二）亦實亦非實：圓融說

「亦實亦非實」是圓融說，如說即真即假，即假即真，即如是幻，即幻是如，生滅即不生滅，不生滅即生滅。

（三）非實非非實：絕待說

「非實非非實」是絕待說，實亦非，非實亦非，即是離戲論相。佛說色說空，普通聽來，此是差別境；但色依空現，空不礙色，則成圓融說；但執圓融，亦不合實相，故進而為絕待說。佛為令眾生悟畢竟空，若分別實非實，皆不合佛顯諸法實相之意。

此是諸佛說法顯諸法實相常用之三個方式，若能理解，此三句皆是佛法，皆顯實相；若不理解，即成執著，成戲論，不了諸法實相。

四、證實相：自知不隨他、寂滅、無戲論、無別異相、無憶想分別

自知不隨他，寂滅無戲論。無異無分別，是則名實相。⁸⁰ [觀法品 18_09]

⁸⁰ (1) 《中論》卷 3 〈18 觀法品〉(青目釋)(大正 30, 25 b2-11):

問曰：知佛以是四句因緣說。又得諸法實相者，以何相可知？又實相云何？答曰：若能不隨他；不隨他者，若外道雖現神力說是道是非道，自信其心而不隨之，乃至變身雖不知非佛，善解實相故，心不可迴。此中無法可取可捨故，名寂滅相。寂滅相故，不為戲論所戲論；戲論有二種：一者、愛論，二者、見論，是中無此二戲論。二戲論無故，無憶想分別，無別異相。是名實相。

(2) 《般若燈論釋》卷 11 〈18 觀法品〉(大正 30, 108b3-4):

「寂滅無他緣，戲論不能說，無異無種種，是名真實相。」

(3) 安慧菩薩造《大乘中觀釋論》卷 11 〈18 觀法品〉:

「若佗信寂靜，無戲論所戲。」(高麗藏 41, 147b11)

「無異無分別，此即真實相。」(高麗藏 41, 147b12)

(4) 三枝充惠《中論偈頌總覽》p.528:

aparapratyayaṃ śāntaṃ prapañcairaprapañcitam /
nirvikalpamanānārthametattattvasya lakṣaṇam //

他に縁って〔知るの〕ではなく(みずからさとるのであり)，寂靜であり，もろもろの戲論によって戲論されることがなく，分析的思考を離れ，多義(ものが異なっている)でないこと，これが，真實〔ということ〕の特質(相)である。

【選頌講記 p.173-p.174】

這裡用幾個方法顯實相。自知是自證境界，不必依他作解，但是不要誤會，以為不必隨他學，初學時必須隨他學，真證悟時，則是自知。自知以後，一切人對他說，都不必相信，因為是自己真實經驗過來的；若佛現魔王，說他不對，他都不必信。……這就是他自知不隨他的境界，這是三乘聖者必然的見地。

「寂滅無戲論」，證實相，則離一切戲論生滅相。

「無異無分別」，體悟實相中，無此彼分別，是平等相，徧一切一味相。若去一切差別，幻相不現前，離心行語言相，故名實相。

觀無我，所證實相者，必合此六個定義。

五、以不一不異、不常不斷顯實相

(5) 萬金川《中觀思想講錄》p.114-p.116：

若是依照梵文本來看，則在「自知不隨他」一句的梵文對應語裡，**其實在字面上只有「不隨他」的意思而沒有「自知」的意思**，不過從鳩摩羅什增入「自知」一語來解明「不隨他」的意思，我們可以看出他的用心乃在於把「不隨他」的意思放在認識論的層面上來加以理解（藏文譯本以「不從他者而知」來傳譯這個語詞，在思路上與什公之譯是相同的），但是「不隨他」一詞的梵文原語也可以有「不依靠其他條件」（唐譯本作「無他緣」）的意思，因此在概念上，這個語詞也可以有其存有論上的意涵，而用來指絕待而獨立的實相。……

「寂滅」一詞在前面解釋第七詩頌時已經提過了，這個語詞的意思在主觀方面是指心靈的安穩平和，而在客觀方面是用來描述實相的寂靜狀態。

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

至於「無異無分別」一句，也可以有能、所兩方面的意思。

此中「無異」，就能觀者方面來說，是指心靈上沒有雜然紛擾的意向；而從所觀境方面來說，這個概念是指實相的一相性，也就是說實相在體性上乃是純一的，它並沒有雜多的性質。

「無分別」在能觀者方面，是指心靈離開了思維計度；從所觀境方面來看，是指實相並非思維分別的對象，也因此它便不會如識心所見一般而呈顯出種種的特徵（依龍樹的觀點，這些特徵乃是虛誑妄取之相）。

若法從緣生，不即不異因，是故名實相⁸¹。不斷亦不常，⁸²〔觀法品 18_10〕
不一亦不異，不常亦不斷，是名諸世尊，教化甘露味。⁸³〔觀法品 18_11〕

【選頌講記 p.174-p.175】

此用不即、不異、不常、不斷四不以顯實相，即回應前文的八不顯中道。不常不斷約時間說，不即不異約空間說，從因緣生法上，可以理解不常不斷不一不異而證實相。平常觀實相，不從緣生法上觀不常不斷不一不異，故有反對斷而主張常，反對差別而主張一，不知法性常斷一異都不可得。龍樹注重從緣起法悟實相，故又說到四不，這是諸佛教化眾生的甘露味。甘露味是法藥，中國說長生不老藥，印度說不死藥名甘露。這是譬喻眾生觀不一不異不常不斷，悟諸法實相，得涅槃，出生死，即如甘露味。

此是佛法教人體悟實相，唯依緣起法，是諸佛教化弟子的唯一法門，聲聞緣覺菩薩三乘聖者，皆依此法而得解脫。

陸、中觀者之果證

(壹) 涅槃果

【選頌講記 p.176-p.178】

今依修行證果方面說。果有二種：一、涅槃果，二、菩提果。涅槃果是三乘共證；菩提果單約三菩提（正覺）說，聲聞初果亦得。但佛具大功德智慧，則名阿耨多羅三藐三菩提（無上正等正覺），這是佛陀不共小乘的菩提。本來涅槃、菩提二種果，

⁸¹ 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。

⁸² 《中論》卷3〈18 觀法品〉（青目釋）（大正30，25b11-17）：

問曰：若諸法盡空，將不墮斷滅耶？又不生不滅，或墮常耶？答曰：不然。先說實相無戲
論，心相寂滅，言語道斷；汝今貪著取相，於實相法中見斷常過。得實相者，說諸法從眾
緣生，不即是因，亦不異因，是故不斷不常；若果異因則是斷，若不異因則是常。

⁸³ 《中論》卷3〈18 觀法品〉（青目釋）（大正30，25b17-29）：

問曰：若如是解，有何等利？答曰：若行道者能通達如是義，則於一切法，不一不異，不
斷不常；若能如是，即得滅諸煩惱戲論，得常樂涅槃，是故說諸佛以甘露味教化。如世間
言得天甘露漿，則無老病死無諸衰惱；此實相法是真甘露味。佛說實相有三種：⁽¹⁾若得諸
法實相，滅諸煩惱，名為聲聞法。⁽²⁾若生大悲發無上心，名為大乘。⁽³⁾若佛不出世，無有
佛法時，辟支佛因遠離生智。若佛度眾生已，入無餘涅槃，遺法滅盡，先世若有應得道者，
少觀厭離因緣，獨入山林遠離憤鬧得道，名辟支佛。」

大小乘都有，不過約偏重說有差別。今先說涅槃果，若以涅槃的真義說，與聲聞平等，不過現在以佛之涅槃作一個例子來說。……

今說涅槃，側重諸法寂滅相說。向來佛法中，對涅槃有各種不同的解說。龍樹菩薩於此品中，對當時許多不正當認識涅槃的，都一一批評。

※ 以「有」為涅槃

當時有一派學者主張，涅槃是實有微妙清淨常住，這是小乘有部的看法，以為得涅槃即把握了微妙清淨。

※ 以「無」為涅槃

經部則以否定性說涅槃，以離痛苦即涅槃，它用譬喻說：如把衣服燒掉，即痛苦除掉，燒了以後，衣服即不存在，這全在否定性說，所以批評他以無為涅槃。

※ 以「亦有亦無」為涅槃，以「非有非無」為涅槃

大乘有一派說，亦有亦非有為涅槃，又有以非有非無解說涅槃。依此等理解，在中觀家看來，都非涅槃義；故一一破斥，以顯涅槃正義。

一、不執取諸法，是名為涅槃

受諸因緣故，輪轉生死中，不受諸因緣，是名為涅槃。⁸⁴〔觀涅槃品 25_09〕

- ⁸⁴ (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,說明涅槃。」(大正 30, 35b7-b13)
- (2) 三枝充惠著,《中論偈頌總覽》, p.830:
ya ājavamjavībhāva upādāya pratītya vā /
so `pratītyānupādāya nirvāṇamupadiśyate //
およそ, [もろもろの要素に] 依存して, あるいは縁って, 生死往來するもの, 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。
- (3) 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。」
- (4) 太虛大師,《太虛大師全書、第五編、法性空慧學》, p.776:「生死之如何成為生死流轉, 與如何乃能解脫而證涅槃, 其要點乃在是否隨逐無明取著, 於因緣生法執有一個真實體性。如中論云:『受諸因緣故, 輪轉生死中』。此『受』字, 於後代譯為『取』, 即執取因緣生法各各有實自體, 由無明執取而造善不善業, 乃隨煩惱業而流轉生死也。解脫即:『不受諸因緣, 是名為涅槃』。因不執取因緣法為實, 不由無明而造善惡業, 乃獲解脫。其不執取因緣法, 以見諸法畢竟空故。謂於五陰等一切法不起執著, 即於五取蘊不生執取; 以於因緣法而不執取, 即見一切法空無我性, 由是即解脫生死

二、引佛說，明執有、執無非涅槃

如佛經中說，斷有斷非有，⁸⁵是故知涅槃，非有亦非無。⁸⁶〔觀涅槃品 25_10〕

【選頌講記 p.178-p.180】

此二頌雙破以有爲涅槃及以無爲涅槃的兩派。第一頌說涅槃之含義，第二頌引佛說證明他們執有執無的不合理。眾生都在生死中，以種種因緣執取，不論起心動念說話做事當中，處處皆取著，內執身心，外執世界，於因緣關係種種都看爲我我所，一切活動都爲自己出發。以執取關係，則造業受苦，故云「受諸因緣故，輪轉生死中。」以種種取著因緣故，輪轉生死中不得出離。……要了生死，則要把執取翻過去，以不執取則不造業，前五陰滅，後五陰不起，即了生死。證涅槃，主要在不執取，才得涅槃，若在執取中，不能說涅槃。若說有是涅槃，無是涅槃，皆在執取中，都非涅槃。此從因果確定涅槃之定義。

這裡主要的批評，謂假使不執取，則不以爲實有。……以實有反轉來即是實無。故執有無，皆不出受，故以不受顯涅槃義。「如佛經中說」，此亦指《阿含經》。經說涅槃，是離有與非有之戲論見。既說離有離無，爲什麼執有執無爲涅槃呢？這是雙破有無的。

《中論》不但爲大乘人說，亦對小乘人說，故處處皆予批評。有人聞說有也不是、無也不是，又執非有非無爲涅槃，這還是要批評的，但不是批評佛法，因爲他不懂佛說非有非無之意，即成錯誤。

流轉而證涅槃也。」

⁸⁵ 印順導師，《中觀今論》，p.19：「〈觀涅槃品〉說：『如佛經中說，斷有斷非有。』這如《雜阿含經》卷9（249經）^{*}說：『盡、離欲、滅、息、沒已，有亦不應說，無亦不應說。……離諸虛偽，得般涅槃，此則佛說』。《阿含經》的本義，一般聲聞學者不能深識，專在名相上取執，所以龍樹與他們論辯，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。」

^{*}《雜阿含經》卷9（249經）（大正2，60a13-21）。

⁸⁶（1）《中論》卷4〈25 觀涅槃品〉（青目釋）：「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30，35b16-b17）

（2）三枝充惠著，《中論偈頌總覽》，p.832：

prahāṇam cābravīcchāstā 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。

三、若執「非有非無」是涅槃，此亦是戲論

若非有非無，名之為涅槃。此非有非無，以何而分別？⁸⁷〔觀涅槃品 25_15〕

【選頌講記 p.180】

此執「非有非無」之義，好像涅槃是有個非有非無的東西為涅槃。此「非有非無」如何分別它是「非有非無」呢？既是非有非無，何必主張有「非有非無」呢？認「非有非無」者，其心目中，即有「妙用」「不可思議」之概念，故認有「非有非無」，即不能真理解佛說「非有非無」之義。

又，「有」不是，「無」亦不是，「非有非無」當然亦不是。執雙非亦是破壞自己之論法，把「非有非無」作肯定說，亦成戲論。假若有「有」有「無」，則可說「非有非無」，若根本無「有」無「無」，怎麼說「非有非無」呢？這是《中論》對「非有非無」的破法。

「非有非無」這句話，可有兩種的認識：一、以「非有非無」為肯定的，即墮四句，成為執著，不能離戲論。另一種：於「非有非無」能了解非有非無，即了解佛說，沒有所執，即超四句。

四、無論佛在世或滅度後，不言有、無、亦有亦無、非有非無四句

如來滅度後，不言有與無，亦不言有無，非有及非無。〔觀涅槃品 25_17〕

如來現在時，不言有與無，亦不言有無，非有及非無。⁸⁸〔觀涅槃品 25_18〕

【選頌講記 p.181】

無論佛在世，佛涅槃，終不說有、無、亦有亦無、非有非無。因為此四句是佛在世之辯論問題。或計如來死後去，如來到後世去，則如來是有；或計如來死後不去，

⁸⁷《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, 35c9-c14)

⁸⁸《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。

如來現在時，不言有與無，亦不言有無，非有及非無。

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)

如來不到後世去，則如來是無；或計如來死後亦去亦不去，即一部分去，一部分不去；或反過來計如來非去非不去，即謂非有非無。……如來者，即諸法如義，依畢竟寂滅性，不能說有或無，亦有亦無，非有非無，爲什麼起有無等執呢？若是可說，何故佛不說呢？佛既不說，當然不可執了。不但如來滅度後有無等問題不可說，就是如來現在時，亦不可說，因爲不是滅度才是涅槃，如來在世即念念涅槃，故如來在世時亦不可說有無。龍樹菩薩以此引證上面的理論，以顯他們說有說無等，皆不合理。

五、世間與涅槃畢竟性空，無絲毫分別

涅槃與世間，無有少分別，世間與涅槃，亦無少分別。⁸⁹〔觀涅槃品 25_19〕

- ⁸⁹ (1)《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)
- (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。**釋曰：此謂生死涅槃同無所得，是二俱不可得故，亦如分別性無故。生死涅槃皆不可得，已令信解，是故如汝所說，為得涅槃而起精進為因者，其義不成，亦違於義。」(大正30,129b24-29)
- (3)三枝充惠著，《中論偈頌總覽》，p.850：
na saṃsārasya nirvāṇātkiṃ cidasti viśeṣaṇam /
na nirvāṇasya saṃsāratkiṃ 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。
- (4)歐陽竟無編，《中論》卷4〈25 觀涅槃品〉(《藏要》4,66a,n.2)：「四本^{*1}此頌皆一三句互倒，吉藏《疏》卷一^{*2}、卷二十四引此文亦先云世間與涅槃，疑今刻本。」
※1、四本：藏譯本《中論》、梵本月稱《中論疏》、唐譯清辨《般若燈論》、宋譯安慧《大乘中觀釋論》。
※2、《中觀論疏》卷1：「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)
- (5)《中觀論頌講記》p.501-p.503：
涅槃與世間，無有少分別；世間與涅槃，亦無少分別。
涅槃之實際，及與世間際，如是二際者，無毫釐差別。
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』的意義一樣；不過前就如來與世間說，這約世間與涅槃說。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。如剋求二者的實際，二者是無二無別的。本品有二頌，說明此義。初頌，約緣起性空無礙，觀世間的生死是如幻的，緣起涅槃即此如幻的性空(智論釋色即是空，即約此頌釋)。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。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」

【選頌講記 p.182-p.184】

……一般小乘人，以涅槃與世間相反，以世間是有為，是生滅，涅槃是無為，是不生滅。把涅槃離開世間，好像是另一個東西。今說「涅槃與世間，無有少分別，世間與涅槃，亦無少分別。」所謂生死即涅槃，涅槃即生死。那麼眾生都在生死中，都得涅槃，不要修行了，這裡說的並不是這個意思。此中是從涅槃之立場上說，世間本相即涅槃，涅槃即世間本相。因眾生顛倒故，成為世間，其實世間即涅槃。譬如虛空本來清淨，有眼病則見花花綠綠，虛空實無花花綠綠之相，病除即見明淨之虛空，故真了世間法，世間法即是涅槃。菩薩得無生法忍，通達世間相即空性，空性即涅槃，故經云：「空即是色，色即是空。」龍樹菩薩在《大智度論》解「色即是空」時，即引證此頌。世間即涅槃，指一切法畢竟空，寂滅性說；在畢竟寂滅中，有何可分別呢？若體悟畢竟空性，即得涅槃，於世間法離一切戲論，即是涅槃。這是說一切法自性空，不生不滅，本來寂靜，自性涅槃。……

〔貳〕如來果

【選頌講記 p.184-p.186】

的。

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。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）！

(6) 印順導師著《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！龍樹《大智度論》說：「癡實相即是智慧，取著智慧者即是癡」；「諸法如入法性中，無有別異。……愚癡實相即是智慧，若分別著此智慧即是愚癡，如是愚癡、智慧有何別異」？這就是「煩惱即菩提」的解說。

說到果證方面，涅槃果已說過，這裡說如來果，即菩提果。如來是能證之人，涅槃是所證之法。普通說如來有法身報身生身的說法，今依如來義，可作二種解說：一、如來在當時印度人之見解，即指有情之義（我之異名）。因為一般外道，覺得眾生流轉生死，是有個自我存在的，雖流轉生死，而此自我常住不變。如，即常住不變義，來，即流轉義，這不是佛法中所說之如來。二、依佛法真義說，如來在梵文，名「多陀阿伽度」，即諸法真相，離戲論之寂滅性。如來是由契諸法平等理性而成就的，故經云：「如來者，即諸法如義。」謂如法相來，如法相解，如法相說。一切都契合諸法實相，因此稱為如來，亦即佛之意義。唯佛能於諸法真相究竟圓滿，這才是佛法中解釋之如來義。

所以當時一般外道問佛：如來死後去不去等問題，這是通於兩方面的。一方面是問釋迦佛死後去不去，一方面問眾生死了有或沒有，這是當時很普遍的論理，並非特別的問題。

如來即諸法如義，謂契合諸法實相而成就的。但佛是有降生、出家、修行、成佛，則如來不單指法性，亦指具足五蘊之佛身。所以未成佛前不名如來，只稱為太子。故可約二方面說：一是生身如來，一是法身如來。

如說佛出生迦毗羅衛國，長大、出家、修行、成佛後遊化人間說法，作老比丘，乃至入涅槃。佛亦以眼見東西，亦用耳聽聲音，若專從此方面看，是指生身如來。

但如來不是單約此方面說的，如來之所以成佛，是因為悟證諸法實相畢竟空性，離戲論，超能所，契實相，從諸法法性上說，名**法身如來**。……

如《阿含經》及戒律中依緣起說，可說如來有生，有老有病有滅度等。

若以畢竟空說，則如來不生不老，無病無滅，超越一切，是法身如來，中觀即用此最根本而又最簡單的解說如來。

如來之義，即性空不礙緣起，緣起皆體性空寂，從緣起不礙法身性空。依聲聞法說，佛為太子，出家成道，作老比丘，此約緣起說生身如來。大乘有二種說，一為現老比丘相，成佛為眾生說法等。一謂依慈悲自在無漏功德所感之果報，徧一切處，功德無邊，威力無邊，稱報身如來。但生身報身皆為不礙性空之緣起，悉可依此緣起以顯法身，故不但於報身可見法身，於生身上觀，亦可見法身。

如來本由凡夫修行而成佛，每說到如來功德究竟真實，人們就好像覺得如來是真實，眾生也是實有，或聞自性空，則說如來沒有；種種皆是戲論，中觀處處皆破斥

之。

一、以五種求如來不可得，破如來實有自性

非陰非離陰，此彼不相在。如來不有陰，何處有如來？⁹⁰〔觀如來品 22_01〕

【選頌講記 p.186-p.187】

雖說生身如來、法身如來，皆不離緣起五蘊相去說明，若離緣起五蘊相，則於如來不但不可理解，說亦無從說。當時的人覺得如來有或如來無等種種觀念，對當時「我」之見解，許多混雜，故可用如上觀我的意義觀如來。上來觀我，用五種方法求，皆不可得，這裡觀如來，亦用此五法。「非陰」，破即蘊是如來。「非離陰」，破離蘊是如來。「此彼不相在」，破如來在五蘊中，五蘊在如來中。「如來不有陰」，破五陰屬於如來。五處求皆不可得，何處有如來？

一般眾生對自我執著實有，故執即蘊是我，離蘊是我，若有如來實體，與五蘊有什麼關係呢？眾生因有五蘊才見如來，若無五蘊，根本不知誰是如來。故大家觀如來，亦同觀我一樣，故此中亦用五種破。如來亦緣起性空，不如普通之想像為實有如來。

二、分別如來有無皆不可得

邪見深厚者，則說無如來，如來寂滅相，分別有亦非。⁹¹〔觀如來品 22_13〕

⁹⁰《中論》卷4〈22 觀如來品〉（青目釋）：「若如來實有者，為五陰是如來？為離五陰有如來？為如來中有五陰？為五陰中有如來？為如來有五陰？是事皆不然。」

五陰非是如來。何以故？生滅相故，五陰生滅相。若如來是五陰，如來即是生滅相。若生滅相者，如來即有無常斷滅等過。又受者、受法則一，受者是如來，受法是五陰，是事不然，是故如來非是五陰。

離五陰亦無如來，若離五陰有如來者，不應有生滅相。若爾者，如來有常等過，又眼等諸根不能見知。但是事不然，是故，離五陰亦無如來。

如來中亦無五陰。何以故？若如來中有五陰，如器中有果、水中有魚者，則為有異。若異者，即有如上常等過，是故如來中無五陰。

又五陰中無如來。何以故？若五陰中有如來，如床上有人、器中有乳者，如是則有別異，如上說過，是故五陰中無如來。

如來亦不有五陰。何以故？若如來有五陰，如人有子，如是則有別異。若爾者，有如上過，是事不然，是故如來不有五陰。

如是五種求不可得，何等是如來？」（大正 30，29c12-30a3）

⁹¹（1）《中論》卷4〈22 觀如來品〉（青目釋）：「邪見有二種：一者、破世間樂，二者、破涅槃道。破世間樂者，是麁邪見，言無罪無福，無如來等賢聖，起是邪見捨善為惡，則破世間樂。破涅槃道者，貪著於我，分別有無，起善滅惡，起善故得世間樂，分別有

【選頌講記 p.187-p.188】

上文以五求不可得，說何處有如來，那麼，是不是沒有如來？那邪見深厚者，向來著邪見，不了此義，則說無如來。應知如來實性不可得，但緣起假相和合之如來，不可說沒有；若是沒有，則當時在印度出家修行成佛之如來也沒有。所以說如來沒有，只是邪見深厚者之否定如來。

雖實性不可得，而緣起相有生身如來。所以稱之為如來者，以其契合實相故。眾生亦是緣起性空，何故不名如來呢？因為眾生與諸法實相背道而馳，都在生滅戲論中轉，故名眾生。

緣起相不離性空，如來契證諸法實相，畢竟空寂，故一切緣起，無不寂滅。故於如來分別是有亦不對，分別有即不契如來真義。凡夫不契法界相故流轉生死，如來契實相則法法皆如，如來與寂滅相平等不可分別，與寂滅相不礙之緣起相亦不可分別，故於如來身心皆不可說有說無。不可以思想測度如來法身是如何如何，測度皆不能契合實相。若不了法性空，對緣起亦不能理解，在如來方面，緣起與性空皆平等平等。

三、如來滅度後，分別如來有無亦不可得

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, 30c15-23)

(2) 《般若燈論釋》卷 13 〈22 觀如來品〉(大正 30, 120b20-21)：

「麁重執見者，說如來有無，如來滅度後，云何不分別？」

(3) 《大乘中觀釋論》卷 15 〈22 觀如來品〉：

「顛倒分別習，無執中生執。」(高麗藏 41, 158c8)

「若如來本無，即無分別因。」(高麗藏 41, 158c9)

(4) 三枝充惠編《中論偈頌總覽》，p.670：

vena grāho grhīstastu ghano `stīti tathāgataḥ /
nāstīti sa vikalpayam 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 〈觀如來品 22〉(《藏要》4, 56a, n.4)：「番、梵頌云：若說如來有，是深執者執，說滅度中無，亦屬於分別。無畏、佛護牒頌云：若深執起執，乃由分別說，於彼滅度中，如來有或無。」

如是性空中，思惟亦不可，如來滅度後，分別於有無。⁹²〔觀如來品 22_14〕

【選頌講記 p.188-p.189】

如來契證諸法如義，於諸法實相中觀一切法，故一切生身、法身，皆不可分別，此在了解畢竟空說。如來或有用三身四身等解說，但主要意義，就是契合諸法實相，以契合畢竟空諸法如實相，故得名如來。故於如來，不可分別有不可分別無。平常聽說佛不可思議，就想像到神奇古怪的情狀去，不知佛不可思議，就是契畢竟空，法法皆歸平等空性如實相，不同眾生境界。故於如來滅度後，眾生不能了解如來之所以為如來，便分別於如來有、如來無，在當時面對佛的，自不會起此分別。……故當時佛的大弟子，都不會有此諍論。佛滅度後，我們沒有見法身，又不是面見佛，故生諍論，測度如來到底今在何處？是有是無？生諸戲論，皆因不見如來，亦不了解如來真義。

四、戲論所覆者，不能見如來

如來過戲論，而人生戲論，戲論破慧眼，是皆不見佛。⁹³〔觀如來品 22_15〕

【選頌講記 p.189-p.190】

如來本已超過戲論境界，而人不理解如來之義，妄自推論，轉生種種戲論，皆不契合如來義，此戲論能破慧眼。慧，是體悟畢竟空之智慧，此慧如眼能見法身。有戲論則破智慧，不會見佛見法身。

以淺言之，我們常時見佛，如進大殿中，或於紙畫中、夢中、定中、或見佛說法等都有，見佛的人，可說很多。然見佛者，佛是如來，契證實相故名如來，但我們不離戲論，可算是真見如來嗎？我們只能於紙畫木刻等上見佛像，或用功於定中夢中見一點瑞相，若不悟契實相，皆非真見佛。外道也有於夢中見神、見上帝等，這些見是很普通平常的，雖然佛像亦有導發我們身心清淨的作用（故稱像教），若真正見佛之所以為佛，非破戲論有慧眼不可。故蓮花色比丘尼化轉輪王身先見佛，佛亦說她非先見佛，唯須菩提才是先見佛。即因其觀緣起性空，佛亦契證緣起性空，與諸佛同一鼻孔出氣，即恆常見佛。故《金剛經》云：「若見諸相非相即見如來。」

⁹²《中論》卷4〈22 觀如來品〉（青目釋）：「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30，30c26-28）

⁹³《中論》卷4〈22 觀如來品〉（青目釋）：「戲論：名憶念取相分別此彼，言佛滅不滅等，是人為戲論；覆慧眼故，不能見如來法身。此如來品中，初中後思惟，如來定性不可得。」（大正30，31a2-5）

普通皆隨世俗法假相見如來，非真見如來。不但見法身如來如是，見生身如來亦不礙法性空，若不見法性空，即不見佛。

五、如來自性即世間自性，而如來無自性，世間亦無自性

如來所有性，即是世間⁹⁴性，如來無有性，世間亦無性。⁹⁵〔觀如來品 22_16〕

【選頌講記 p.190-p.191】

此約性空離戲論說。如來具足色身功德，皆緣起性；眾生有煩惱業苦，而求其本性空寂。如來亦本性空寂，若於法法上體悟本性空寂，即於法法見如來，故云：「如來所有性，即是世間性。」有人於此「性」字，很容易引起真實性之見解，故又釋云：「如來無有性，世間亦無性。」無有性即如來性，亦即世間性，若執實有性，即錯誤。……

柒、結讚歸宗

瞿曇大聖主，憐愍說是法，悉斷一切見⁹⁶，我今稽首禮。⁹⁷〔觀邪見品 27_30〕

【選頌講記 p.192-p.193】

此頌屬〈觀邪見品〉，是全《中論》二十七品之最後一品，也是最後一頌，為《中論》

⁹⁴ 歐陽竟無編《中論》卷 4〈觀如來品 22〉(《藏要》4, 56b, n.3):「番、梵作諸趣，次同。」

⁹⁵ (1)《中論》卷 4〈22 觀如來品〉(青目釋):「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, 31a8-10)

(2)《般若燈論釋》卷 13〈22 觀如來品〉(大正 30, 120c17-18):

「以如來自體，同世間自體，如來無體故，世間亦無體。」

(3)《大乘中觀釋論》卷 15〈22 觀如來品〉:

「彼如來自體，即世間自體。」(高麗藏 41, 159a20)

「如來體不成，世間亦無體。」(高麗藏 41, 159a21)

(4) 三枝充惠編《中論偈頌總覽》p.676:

tathāgato yatsvabhāvastatsvabhāvamidam jagat /

tathāgato niḥsvabhāvo niḥsvabhāvamidam 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〕。

⁹⁶ 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。」

⁹⁷ 《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉(青目釋):「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, 39b27-29)

的總結束。

「瞿曇」或翻為「喬答摩」，這是釋迦佛的姓。平常以為釋迦是佛的姓，其實釋迦是種族名，瞿曇才是他的姓。印度的習慣，多呼姓為名，故當時許多人稱佛曰瞿曇。佛是聖中之聖，故云大聖主，即指釋迦佛。……佛為什麼說法呢？佛並不為與各學說爭勝而說，純為憐愍眾生故說。因為眾生在生死中很可憐，世間眾生什麼都曉得，唯有這一點真理——第一義諦，一切法性空，他們就不曉得，由不達真理，故流轉生死。雖眾生性空，而有生死流轉，故佛起大悲說法，令離一切邪見戲論，斷邪見，即見諸法寂滅相，即得解脫。如來大悲說此法，甚希有難得，故我今稽首禮，不但用語言讚歎，同時頂禮致敬。此頌亦回應初頌，前說：「善滅諸戲論，我稽首禮佛。」即同此意。……

