**《中觀論頌講記》**

**觀染染者品第六**

（印順導師《中觀論頌講記》p.132 ~ p.141）

釋貫藏 敬編2023.7

目次**[[1]](#footnote-3)**

[※引言 3](#_Toc140903378)

[一、總說 3](#_Toc140903379)

[（一）結前起後：觀世間與觀世間集 3](#_Toc140903380)

[（二）「染著則生──〈染染者品〉與〈三相品〉的次第」，是阿毘曇所舊有 6](#_Toc140903381)

[二、成立「本品──染染者」的原由 6](#_Toc140903382)

[（一）染 6](#_Toc140903383)

[1.迷情以貪愛為生死流轉的動力──集諦重愛，十二緣起也重愛取 6](#_Toc140903384)

[2.瞋只是要達到愛而引起的反動 7](#_Toc140903385)

[3.結說：緣起論特重貪欲 8](#_Toc140903386)

[（二）正論：成立本品的原由 9](#_Toc140903387)

[三、特論：染與染者 9](#_Toc140903388)

[（一）「者」是龍樹學最值得注意的特色 9](#_Toc140903389)

[（二）正論：染與染者 11](#_Toc140903390)

[1.定義 11](#_Toc140903391)

[（1）「能起與所起（能起染與所起染）」的關係 11](#_Toc140903392)

[（2）「能染與所染」的關係 11](#_Toc140903393)

[2.具體問題 12](#_Toc140903394)

[3.結說 12](#_Toc140903395)

[**丙二　觀世間集** 12](#_Toc140903396)

[**丁一　惑業相生** 12](#_Toc140903397)

[**戊一　染著則生** 13](#_Toc140903398)

[**己一　觀染與染者** 13](#_Toc140903399)

[**庚一　正觀染染者不成** 13](#_Toc140903400)

[**辛一　別異不成** 13](#_Toc140903401)

[**壬一　前後門破**〔二頌〕 13](#_Toc140903402)

[一、總說 13](#_Toc140903403)

[（一）依青目釋 13](#_Toc140903404)

[（二）染與染者相應，不出兩門：同時相應、前後相應 13](#_Toc140903405)

[二、正論：前後門破 13](#_Toc140903406)

[（一）釋「若離於染法 ，先自有染者。因是染欲者，應生於染法；若無有染者，云何當有染」 13](#_Toc140903407)

[※先有、先無「染者」，皆不能成立後來的「染法」 13](#_Toc140903408)

[1.若離於染法 ，先自有染者：先有染者破 13](#_Toc140903409)

[2.因是染欲者，應生於染法；若無有染者，云何當有染：先無染者破 13](#_Toc140903410)

[（1）因是染欲者，應生於染法 13](#_Toc140903411)

[（2）若無有染者，云何當有染 14](#_Toc140903412)

[3.結說 14](#_Toc140903413)

[（二）釋「若有若無染，染者亦如是」 14](#_Toc140903414)

[※先有、先無「染法」，皆不能成立後來的「染者」 14](#_Toc140903415)

[**壬二　俱時門破**〔一頌〕 14](#_Toc140903416)

[一、同時相應的計執 14](#_Toc140903417)

[二、釋「染者及染法，俱成則不然；染者染法俱，則無有相待」：破同時相應 14](#_Toc140903418)

[（一）染者及染法，俱成則不然 14](#_Toc140903419)

[（二）染者染法俱，則無有相待 14](#_Toc140903420)

[※同時俱有，則失去能所相待的因果關係 14](#_Toc140903421)

[**辛二　和合不成**〔二頌〕 14](#_Toc140903422)

[一、外人救 15](#_Toc140903423)

[（一）同時相應者救：同時和合相應 15](#_Toc140903424)

[（二）前後相應者救：前後相應和合 15](#_Toc140903425)

[二、論主破 15](#_Toc140903426)

[（一）總說：和合，不出一異──從一異門破 15](#_Toc140903427)

[（二）釋「染者染法一，一法云何合？染者染法異，異法云何合」：直破 15](#_Toc140903428)

[1.染者染法一 ，一法云何合：直破一法和合 15](#_Toc140903429)

[2.染者染法異，異法云何合：直破異法和合 15](#_Toc140903430)

[（三）釋「若一有合者，離伴應有合；若異有合者，離伴亦應合」：理破 15](#_Toc140903431)

[1.若一有合者，離伴應有合：理破一法和合 16](#_Toc140903432)

[2.若異有合者 ，離伴亦應合：理破異法和合 16](#_Toc140903433)

[三、結說 16](#_Toc140903434)

[**辛三　異合不成**〔四頌〕 17](#_Toc140903435)

[一、總說：「別異的同時和合」不成 17](#_Toc140903436)

[二、詳釋 17](#_Toc140903437)

[（一）釋「若異而有合，染染者何事？是二相先異，然後說合相」 17](#_Toc140903438)

[※破其強說異相的合相：機械的和合論，等於先壞他人友情再做和事老 17](#_Toc140903439)

[（二）釋「若染及染者，先各成異相；既已成異相，云何而言合」 17](#_Toc140903440)

[※再破其強說異相的合相 17](#_Toc140903441)

[（三）釋「異相無有成，是故汝欲合；合相竟無成，而復說異相」 17](#_Toc140903442)

[※出其徬徨矛盾 18](#_Toc140903443)

[（四）釋「異相不成故，合相則不成；於何異相中，而欲說合相」 18](#_Toc140903444)

[※難其合相的異相到底為何 18](#_Toc140903445)

[三、結說 18](#_Toc140903446)

[**庚二　類破一切法不成**〔一頌〕 18](#_Toc140903447)

[一、釋「如是染染者，非合不合成」 18](#_Toc140903448)

[二、釋「諸法亦如是，非合不合成」 20](#_Toc140903449)

**──本文[[2]](#footnote-4)──**

# ※引言

# 總說

## 結前起後：觀世間與觀世間集

**〔一〕〔1〕**六情、五陰、六種的三品，是**觀世間；〔2〕**染染者品以下十二品，是**觀世間集。**

**〔二〕〔1〕世間，**指**眾生的果報自體；〔2〕世間集，**指**世間所從生的因緣，怎樣的因果相生。**所以，世間集**不但說明因緣，而實是總明因果的關係。**

**〔三〕世間集，〔1〕〔A〕**一切是**性空的假名，〔B〕**但一般學者誤會釋尊的教義，要建立世間集的**實有，〔2〕**所以本論從**世間集的一一論題**加以**理智的檢討。[[3]](#footnote-5)**

## 「染著則生──〈染染者品〉與〈三相品〉的次第」，是阿毘曇所舊有

**〔一〕**現在**〔1〕**先說**煩惱的染著，〔2〕**再說**有為相的生、住、異、滅的性空。**

**〔二〕阿毘曇論，在說明蘊、界、處以後，〔1〕**就說**心心所法的相生相應，〔2〕**次說**不相應行的生、住、滅三相，**這如《阿毘曇心論》的〈行品〉，《俱舍論》的〈根品〉。

**〔三〕**本論**〔1〕**〈觀染染者品〉是觀**染心相應的不可得，〔2〕**〈三相品〉是觀**生、住、滅性空，這次第是阿毘曇所舊有的。[[4]](#footnote-6)**

# 成立「本品──染染者」的原由

## 染

### 迷情以貪愛為生死流轉的動力──集諦重愛，十二緣起也重愛取

**染是煩惱，〔一〕**這本來很多，如**貪**染、**瞋**染、**癡**染等，

**〔二〕**但**主要的是貪，〔1〕**所以**〔A〕〔a〕四諦的集諦，**特別重視**愛；〔b〕十二緣起**中，也特別著重**愛與取。〔B〕**在生死流轉中，**愛可說是生死的動力了。**

**〔2〕〔A〕**假使只說**貪欲、淫欲、五欲，**那唯屬於**欲界的貪；〔B〕**若說**貪、染、著，**那就**通於三界**了。**[[5]](#footnote-7)**

### 瞋只是要達到愛而引起的反動

貪與瞋，**〔一〕看來是對敵**的，

**〔二〕其實，〔1〕**為了愛著自己的生命及世間的境界，**被自體與境界二愛所繫縛；[[6]](#footnote-8)〔2〕**假使**愛之不得，就生起瞋恨，瞋恨不過是為了要達到愛的目的而引起的反動。[[7]](#footnote-9)**

### 結說：緣起論特重貪欲

所以**緣起論**中，**特重貪欲。[[8]](#footnote-10)**

## 正論：成立本品的原由

**〔一〕〔1〕**論主在上面破斥**蘊等自性不可得，**

**〔2〕**固執**自性有**的學者，**〔A〕不能理解無性的緣起有，以為不可得是什麼都沒有了。**他覺得**一切空，不能成立生死流轉，**

**〔B〕**所以**〔a〕**他要**〔I〕**從**蘊、界、處的因緣實有**中，**〔II〕**建立他**實自性的蘊等。**

**〔b〕**他覺得：**〔I〕**經說**『貪欲、瞋恚、愚癡，是世間根本』，有了這染法，自然有染者；有染染者，自然作業感果，〔II〕怎麼說蘊等無自性呢？[[9]](#footnote-11)**

**〔二〕這樣，**本品中**就要進一步的破染與染者。**

# 特論：染與染者

## 「者」是龍樹學最值得注意的特色

**〔一〕**龍樹學隨時說到**『者』，**這是他的**特色，**是**最值得注意的。**如前說的**去去者，見見者，**後面說的**作作者，受受者，**這裡說的**染染者。**

**〔二〕**原來**佛法〔1〕**雖說**無我，〔2〕**但**緣起五蘊和合的統一中，**大小學派**〔A〕**都**承認有我，〔B〕**不過**所指不同。**

**〔a〕**犢子系立**不即不離五蘊的不可說我；**說一切有系立**和合的假名我；**大眾、分別說系立**一心相續的真我。[[10]](#footnote-12)**

**〔b〕龍樹學的緣起我，是依五蘊而有的，**但不同犢子的不可說我，也與一切有者的假名我不同。**[[11]](#footnote-13)**

## 正論：染與染者

### 定義

什麼是**染染者**？

#### 「能起與所起（能起染與所起染）」的關係

一、**〔一〕〔1〕染者**是能起染的，**〔2〕染**是所起的染，

**〔二〕**這是從**能起所起的關係**上說。

#### 「能染與所染」的關係

二、**〔一〕〔1〕染**是貪瞋等**染法，〔2〕染者**是為染法所染污的；這樣，**〔1〕染**為能染，**〔2〕染者**為所染，

**〔二〕**是從**能染所染的關係**上說。

### 具體問題

這染與染者，涉及的問題很多。

**〔一〕**大眾、分別說系說：『**心性本淨，**客塵煩惱所染污故。』心性是本淨者，染法怎樣的能染污他？

**〔二〕**一切有與犢子系，說**煩惱與心心所相應，起染污的作用。**心心所法為俱時和合的染法所染，而雜染的五取蘊，使**不可說或假名我**成為染者。

**〔三〕**成實論師說：第一念是識，第二念是想，第三念是受，都是無記的；第四念的行，或是染污的，能染污**假名相續的眾生。[[12]](#footnote-14)**

### 結說

**〔一〕**這**〔1〕**本淨者與雜染，**〔2〕**無記者與染心所，**〔3〕**假名我與染法，**這一切怎樣成立染與染者的關係，都是本品所觀察的對象。**

**〔二〕**這裡總括的敘述一下，不再作個別的解說了。

丙二　觀世間集

丁一　惑業相生

戊一　染著則生

己一　觀染與染者

庚一　正觀染染者不成

辛一　別異不成

壬一　前後門破〔二頌〕

**〔1〕〔A〕**若離於染法   **先自有染者** **〔B〕**因是染欲者   應生於染法

若**無有染者**   云何當有染   **〔2〕〔A〕若有〔B〕若無染** 染者亦如是

# 總說

## 依青目釋

本頌的意義不顯，**〔一〕**各家的解說不同，

**〔二〕**且依青目釋。**〔1〕**前**一頌半**明**先有或先無染者，**不能成立**染法；〔2〕**後有**半頌，**明**先有或先無染法，**也不能成立**染者。**

## 染與染者相應，不出兩門：同時相應、前後相應

**染與染者的相應，〔一〕**不出兩門：一是**同時相應，**二是**前後相應。**

**〔二〕〔1〕〔A〕**有部主張前者，**〔B〕**經部主張後者。

**〔2〕**有部與經部同樣的建立**假我，**但**〔A〕**有部的我，是依**五蘊**建立的；**〔B〕**經部的假我，是依**心的相續**而建立的。

# 正論：前後門破

## 釋「若離於染法 ，先自有染者。因是染欲者，應生於染法；若無有染者，云何當有染」

## ※先有、先無「染者」，皆不能成立後來的「染法」

### 若離於染法 ，先自有染者：先有染者破

**〔一〕**假使在染法未起以前，「離」開了「染法」，已「先自有」了「染者」；就是說**先有染者，以後才起染法去愛染他。**

**〔二〕這是不合理的，**因為**染者本身既已經是雜染的了，何必還要染法呢？**這可說**不攻自破。**

### 因是染欲者，應生於染法；若無有染者，云何當有染：先無染者破

#### 因是染欲者，應生於染法

那麼，**在染法未起以前，沒有染者，能不能成立後來的染法呢？**也不可以。因為，

**〔1〕若先已有了「染欲者」，〔2〕這或者可以說「生於染法」；**如**〔1〕先有了打球者，〔2〕然後才有打球的事情發生。**

#### 若無有染者，云何當有染

**〔1〕**既然在染法未起以前，「無有染者」，**〔2〕**那「當」來又怎麼能夠「有染」法的生起呢？

### 結說

這**雙關的破斥**是：**〔1〕**前從**依染法而後成染者**去難破，**〔2〕**次從**依染者而後生染法**去難破。

## 釋「若有若無染，染者亦如是」

## ※先有、先無「染法」，皆不能成立後來的「染者」

照**這樣的理論**去觀察，那麼

**〔一〕〔1〕〔A〕**若染者以前，**已先有了染法，〔B〕**染法既先已存在了，還要染者做什麼？

**〔2〕〔A〕**假定未起染者以前，**沒有染法，〔B〕**那後來的染者也不應該有；因為沒有染法，就不能立被染的染者。

**〔二〕**所以頌說：「若有若無染，染者亦如是」。

壬二　俱時門破〔一頌〕

染者及染法　俱成則不然　染者染法**俱**　**則無有相待**

# 同時相應的計執

主張**同時相應**的說：**〔一〕**染者與染法，說他前後異時，不能成立，這是對的。

**〔二〕**但主張同時有，這就可以成立，沒有過失的了！

# 釋「染者及染法，俱成則不然；染者染法俱，則無有相待」：破同時相應

## 染者及染法，俱成則不然

這也不然，

「染者及染法」，如**〔1〕**說他有**各別的自體，〔2〕**又說他**「俱」時相應**能「成」立能染所染的關係，

這怎麼可以呢？

## 染者染法俱，則無有相待

## ※同時俱有，則失去能所相待的因果關係

因為，「染者染法」**〔一〕同時「俱」有，**就沒「有」**二法「相」依「待」而成立的因果性**了。

**〔二〕〔1〕**所以**有染法和染者，**就是因為**染法能染於染者，染者能有於染法。**

**〔2〕**現在**〔A〕二法同時，如牛的二角一樣，〔B〕**那還有什麼**相染的關係**呢？失去了他們的**相待性，**也就是失去了**因果性**了。

辛二　和合不成〔二頌〕

**〔一〕〔1〕**染者染法一   **一法云何合** **〔2〕**染者染法異   **異法云何合**

**〔二〕〔1〕**若一有合者   **離伴應有合** **〔2〕**若異有合者   **離伴亦應合**

# 外人救

## 同時相應者救：同時和合相應

**同時相應者救說：〔一〕〔1〕**諸法**〔A〕**雖**各有自體，〔B〕**但我**〔a〕並不主張心心所法是獨存的、不相關的和合。〔b〕**《雜阿毘曇心論》說：**『心心法由伴生』。心心所法，是展轉相因而生的。同一念的心心所法，同所依，同所緣，同事，同果，**這叫**和合相應；[[13]](#footnote-15)**

**〔2〕**所以沒有上面所評破的過失。

**〔二〕**他主張**俱時和合，**而能構成**染與染者的關係。**

## 前後相應者救：前後相應和合

**前後相應者也說：〔一〕前心與後心，是相續而統一的，**是**同類的引生，**

**〔二〕**所以**〔1〕**心與心所，雖就是一法，**〔2〕**但在**前後相續**中，也可以說**相應和合，**也可以建立**染與染者。**

# 論主破

## 總說：和合，不出一異──從一異門破

**和合，**既**不出一異，**現在**〔一〕**就從**一異門**去破。

**〔二〕**你所說的**和合，〔1〕**是**一法而和合**呢？**〔2〕**還是**異法而和合**？

## 釋「染者染法一，一法云何合？染者染法異，異法云何合」：直破

### 染者染法一 ，一法云何合：直破一法和合

假定說，「染者」與「染法」是「一」，**〔一〕**「一法」怎麼能夠「合」？

**〔二〕**要說**合，〔1〕**一定是**這法與那法合；〔2〕**若但是一法，那是絕對說不上合的，如**指的不能自觸。**

### 染者染法異，異法云何合：直破異法和合

假定說，「染者」與「染法」是差別各「異」的，**〔一〕**「異法」又怎麼能夠「合」？

**〔二〕**因為**〔1〕〔A〕合，**要**兩法有涉入、滲合的關係，〔B〕**若各各差別，怎樣和合得起？

**〔2〕**所以，**不同而各有自體的，〔A〕**只可說**堆積，〔B〕**不可說**和合。**

## 釋「若一有合者，離伴應有合；若異有合者，離伴亦應合」：理破

**一異的所以不能和合，**論中更**舉出理由。**

### 若一有合者，離伴應有合：理破一法和合

**〔一〕**如果一定說**〔1〕**染染者是「一」而可以「有」和「合」的，**〔2〕**那麼，「離」了「伴」侶，也「應」該「有」和「合」。

**〔二〕有前心時無後心，有了後心而前心又滅，彼此不相及，**怎說心心所法和合相應生？

### 若異有合者 ，離伴亦應合：理破異法和合

**〔一〕**若說一法不能合，還是**〔1〕**「異」法才「有」和「合」的可能。**〔2〕**那麼，**兩法和合在一處時，**這還不是**你是你我是我，根本生不起關係。伴與非伴，又有什麼差別？**

**〔二〕**所以說「離伴亦應合」。

# 結說

**〔一〕**論主**〔1〕〔A〕**所以**用破一的理由同樣的去破異，〔B〕**因為**獨存的一，與孤立的異，只是同一思想的兩面。〔2〕**所以**〔A〕獨存的一**不成立，**〔B〕一個個孤立的異**也就不成。

**〔二〕**一異和合既都不能建立，**〔1〕**染染者的成立，**自然大成問題。〔2〕**真常唯心者說真妄和合，**當然也此路不通！[[14]](#footnote-16)**

辛三　異合不成〔四頌〕

**〔一〕**若異而有合   染染者何事   是二相先異   然後說合相

**〔二〕**若染及染者   先各成異相   既已成異相   云何而言合

**〔三〕〔1〕**異相無有成   是故汝欲合  **〔2〕**合相竟無成   而復說異相

**〔四〕**異相不成故   合相則不成   於何異相中   而欲說合相

# 總說：「別異的同時和合」不成

**〔一〕**上文總破一異的和合不成，

**〔二〕**但**別異的俱時和合，**是比較普遍的見解，所以**再特別破斥，指出他內心的徬徨矛盾。**

# 詳釋

## 釋「若異而有合，染染者何事？是二相先異，然後說合相」

## ※破其強說異相的合相：機械的和合論，等於先壞他人友情再做和事老

如一定要說染染者是**各各別「異，而有」和「合」**的，那應該**反省：**

這別異的「染」法與「染者」，**〔一〕**怎樣能成立他的雜染「事」呢？

**〔二〕**因為，這「二相」**〔1〕〔A〕**在「先」已承認他的別「異」相，**〔B〕**「然後」又「說」他**同一所依，同一所緣，同一生滅，同事，同果的和「合相」。**

**〔2〕**這種**機械的和合論，**等於**〔A〕破壞他人的友情，〔B〕再去做和事老。**

## 釋「若染及染者，先各成異相；既已成異相，云何而言合」

## ※再破其強說異相的合相

**同時，〔一〕**「染」法「及染者，先」前「各」各「成」立了他的別「異相」，你「既」然「已成」立了這不同的「異相」，認為應該**各各差別，**

**〔二〕**過後，你怎麼**又要說「合」**呢？**豈不是白忙！**

## 釋「異相無有成，是故汝欲合；合相竟無成，而復說異相」

## ※出其徬徨矛盾

**我曉得，**你是**〔一〕〔1〕**覺得染染者的「異相」，照上面所說，沒「有」辦法「成」立，**〔2〕**於「是」你要成立染染者的「合」相。

**〔二〕〔1〕**等到明白了「合相」也「無」法「成」立的時候，**〔2〕**「而」你又恢復固有的見解，「說」兩者並不融合為一，還是各各別「異相」的。

## 釋「異相不成故，合相則不成；於何異相中，而欲說合相」

## ※難其合相的異相到底為何

其實，**〔一〕不論你怎樣說合說異，結果總之是不得成立。**什麼道理呢？染染者的**〔1〕**「異相不」得「成」立，**〔2〕**「合相」**當然就同樣的**「不」得「成」立了。

**〔二〕你到底在怎樣的**「異相中，而」想「說」染染者的「合相」**呀！**

# 結說

**〔一〕〔1〕**異不成就說合，**〔2〕**合不得成，又想說異，**你到底要說什麼？**

**〔二〕**我們**可以停止辯論了吧！**

庚二　類破一切法不成〔一頌〕

**〔1〕**如是**染染者**　非合不合成　**〔2〕諸法**亦如是　非合不合成

# 釋「如是染染者，非合不合成」

如前所說的，貪「染」與「染者」，**〔一〕〔1〕各各有獨立的自體，說和合，說別異，都不得成，〔2〕**唯是**緣起無自性的假名染染者，相依相待而存在。[[15]](#footnote-17)**

**〔二〕**所以說：「非合不合成」。

# 釋「諸法亦如是，非合不合成」

**〔一〕〔1〕**貪染與染者是這樣，**〔2〕**瞋染與染者，癡染與染者，也是這樣。

**〔二〕**三毒是這樣，一切煩惱，**一切諸法，無不是這樣。**所以說：「諸法亦如是，非合不合成」。

1. 案：凡「加框」者，皆為編者所加。 [↑](#footnote-ref-3)
2. 案：1、凡「首行未空二格的段落」，在印順導師的原文中，皆屬「同一段落」。

   2、文中「上標編號」，為編者所加。

   3、註腳引文，若為編者所略部分，以「…〔中略〕…」或「…〔下略〕…」表示。

   4、註腳引文，梵巴字原則上不引出。

   5、印順導師原文中，括號內的數字，如「(1.001)」，表示原文本有的註腳。 [↑](#footnote-ref-4)
3. （1）印順導師《中觀今論》p.217：

   **色等正世俗，〔1〕**常人也見為**真實的，**雖難於了解非真，**〔2〕**但經**勝義的觀察，**即能了悟為**虛妄的性空的。**

   （2）印順導師《中觀論頌講記》p.62 ~ p.64：

   **〔一〕〔1〕**反過來問中觀學者，諸法究竟有沒有生呢？有生是自生呢？他生呢？共生呢？還是無因生？敵者還不是可以用同樣的方法來破斥你。**〔2〕中觀者說：一切法是緣生，緣生是不屬前四生的，所以就免除了種種的過失。**…〔中略〕…

   **〔二〕〔1〕**常人直感中的一切，皆有自性相浮現在認識上。就是有一自成的，常爾的，獨存的感相。若因此**主張自性有，以為是實有的，就可推究這自性有到底是怎樣生起的。**這不是自生，就是他生，或者共生，無因生，不能離這四生更說有生。

   **〔2〕在四生中，得不到自性有法的可生，才知沒有這樣的生，就是無自性生。**有中觀正見的學者，解了**一切法的無自性生，是如幻如化的緣生。一切法本沒有獨立的自性，是種種因緣的和合生。**如鏡中像，不能說是從玻璃生，面生，光生，空間生；尋求像的自性，永不能得，而在種種條件的和合下，就有此假像。生也不見有一自性的像從那裡來，滅也不見有一自性的像到那裡去。**這如幻的緣生，不以為他是真實的，所以不應該作四門觀察，四門觀察是觀察真實的；而世諦假名，是不為勝義觀所得的。**

   **〔三〕〔1〕**因為外道小乘都**執有實在的自體，所以用四門破除自性生，〔2〕**而**無性的緣生，不能與四生混濫的。**

   （3）印順導師《中觀論頌講記》p.216：

   **〔一〕**從**時間**上去考察，那一切是**沒有本際的。**諸法是幻化的，是三世流轉的，**似乎有他的原始，然而求他的真實，卻成很大的問題。**依論主的意見，**假定諸法有實性，時間有真實性的，那就應該求得時間的元始性，加以肯定，不能以二律背反而中止判斷，也不能藉口矛盾為實相而拒絕答覆，因為他們以為什麼都有究竟真實可得的。**

   **〔二〕**反之，**性空是緣起的，始終的時間相，是相待的假名；否定他的究竟真實，所以說本際不可得就夠了。**日出東方夜落西，你說先出呢？先沒呢？**如指出了動靜的相對性，那還值得考慮答覆嗎？**到這時，**就俗論俗，那就是生死死生，緣起如環的無端。生前有死，死已有生；生者必死，死者可生，**這是**世間的真實。**

   （4）印順導師《成佛之道（增註本）》p.346 ~ p.348：

   **自性如何有？是觀順勝義。**

   佛於眾生名言識中，指出一趣向於勝義的觀慧。這是有漏的名言識，但是順於勝義，而不順世俗的。

   **〔一〕名言識是隨順世俗共許的，並不因為推求究竟是什麼，得到了究竟而後成立的。雖然知識進步，都有探求究竟的傾向，但總是依世間公認──『自明的』，或稱『先天的』。在這種獨斷，不求究竟的基石上，而構成認識，成為行動。〔1〕**例如說：船在某日某時某分，在東經幾度幾分遇險。時間本身，並無某時某分；地球自身，也找不到東經幾度幾分。但在世俗公認的假設上，知道什麼時候，船在某處，大家才設法營救他。**〔2〕**又如現代科學家，以為地球從太陽分出，從無生物而生物，植物而動物而人類，建立起豎的進化序列。但對於為什麼而有這些物質，物質是依何而成立，最先的或究竟的，也並沒有追究到底。如問到底，一切學問就難以成立。**〔3〕**又如哲學家，推求假設為：宇宙的本元是物的、生的、心的，或多元的。認為宇宙本元那個東西，並不是從尋求究竟而得到，其實是從世間現象的物理、生理、心理，經自己的設計精製，看作宇宙本元，推論為應該這樣而已。**世俗的認識與行為，都是這樣的，本不依於推求得究竟而成立。**如樹是我栽的，到底什麼是我，並不要加以考實，世俗就認為樹是我栽的了。**這些知識是不徹底的，含有相對的矛盾特性。這不妨成為世俗的知識；眾生一直在這樣的心境中，以為是真實的，其實從來不曾達到究竟的真實。**

   **〔二〕〔1〕**現在，**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。〔A〕〔a〕**從前後延續中，觀察什麼是最先的，最先的怎麼會生起？**〔b〕**從彼此相關中，觀察彼此的絕對差別性是什麼，怎會成為彼此的獨立體？**〔B〕**約受假來說，**〔a〕**觀集微成著，那不能再小的，到底是什麼？這是怎樣的存在與生起。**〔b〕**如以為宇宙的實體是同一的，觀察這同一體是什麼，是怎樣的存在？一體怎能成為差別？**這名為尋求自性，自性是自體，是本來如此的，自己如此的，永遠如此的；最小或最大的，最先或最後的。這並不預存成見，想像有個什麼，而只是打破沙鍋問到底，追求那究竟是什麼。這雖是名言識，卻是一反世俗知識的常途，而是順於勝義的觀察，趣入勝義的。**

   **〔2〕**所以**〔A〕**世俗事相，經論說得很多，**〔B〕**而**勝義觀慧──從聞而思而修，專是觀察自性而深入究竟。這才能徹破眾生的根本愚迷，通達世間的實相。**

   （5）印順導師《寶積經講記》p.91 ~ p.92：

   **中觀、正觀，都是觀察究竟真理的觀慧。**說到觀，梵語毘缽舍那。經上說：『能正思擇，最極思擇，周遍尋思，周遍伺察，若忍、若樂、若慧、若見、若觀，是名毘缽舍那』。所以**觀與止的德用不同，是思擇的，推求的，觀察的。**不過**觀有世俗的，勝義的不同；中觀是真實的思擇、推求，是勝義的觀。**

   說到這裡，應知**〔一〕一般眾生的心識作用，都是不曾經過尋求真實，而只是隨順世俗安立的。**不要說常識的，就是科學、哲學，被稱為精密的，求真的，也不過是常識的精製。**依據一些假定的原理，或以為『自明』的東西，來假定、推論、證實。從沒有能夠不預存成見，不假定原理，真從現實事相去直探真實的。**眾生的一般心境如此，所以無論是常識，或常識的精製品──科學、哲學，**都只能在相對世界中，尋求相對的真實（現代的相對論，也不能例外），而不能徹見究竟的絕對真實。**也就因此，**不能徹了真實，所以不能徹底解脫。**

   **〔二〕**唯有佛才能正覺了，解脫了（以此教化眾生，同得正覺、解脫）。佛是**從事事物物的緣起依存中，發見事物的矛盾對立，從此而深入透出，契入真實。**這是不同於世間的一般思想方式，而有獨到的、特殊的觀法，所以叫**勝義觀。在修學時，雖還是眾生的虛妄識，但與一般的思想方式不同，不隨順世俗，而卻能順向於究竟的真實。**有了這獨到的，不共世間的觀慧，所以能不落世間常情，豁破兩邊，直入真理。**能契應絕對的真實，才能真正的了脫生死。**這是不同於世俗心境的甚深觀。說難呢，不論怎樣的聰明，就是能從星球上來回，還不是世間常途，與此事無關。說容易呢，七歲沙彌均提，愚笨如周利槃陀伽，都徹證了（沒有悲願方便，就成為小乘）。**約世俗心境所不能契入說，所以稱為甚深最甚深。**

   （6）印順導師《中觀論頌講記》p.445 ~ p.452：

   癸一 示佛法宗要

   **〔一〕**諸佛依二諦　為眾生說法　一以世俗諦　二第一義諦

   **〔二〕**若人不能知　分別於二諦　則於深佛法　不知真實義

   **〔三〕**若不依俗諦　不得第一義　不得第一義　則不得涅槃

   …〔中略〕…

   **〔一〕**「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』。**《阿含經》中有《勝義空經》，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。**論主要糾正他，所以提出二諦的教綱來。

   …〔中略〕…

   **〔二〕**解脫生死，在通達第一義諦，第一義諦，就是畢竟空性。凡常的世俗諦，是眾生的生死事。就是戒、定、慧學，如見有自性，以為不空，也還是不能解脫生死的。這樣，說第一義諦就可以了，為什麼還說世俗諦？這不知**二諦有密切的關係。性空的所以為性空，是依世俗緣起而顯示的；如不明因緣義，如何能成立無自性空？**如沒有緣起，空與什麼沒有的邪見，就不能分別。不依世俗說法，不明業果生死事，怎麼會有解脫？所以二諦有同等的重要。如「不能」「分別」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。

   **〔三〕**第一義是依世俗顯示的，假使「不依」世「俗諦」開顯，就「不」能「得」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。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。**勝義，〔1〕**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。**〔2〕**所以，**〔A〕解說性空的言教，**這是**隨順勝義的言教；〔B〕有漏的觀慧，學觀空性，**這是**隨順勝義的觀慧。〔A〕**前者是文字般若，**〔B〕**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。**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。 [↑](#footnote-ref-5)
4. 印順導師《中觀今論》〈第二章 龍樹及其論典〉p.17 ~ p.22：

   **第二節 中論為阿含通論考**

   探求龍樹緣起、空、中道的深義，主要的當然在《中論》。**《中論》的中道說，我有一根本的理解──龍樹菩薩本著大乘深邃廣博的理論，從緣起性空的正見中，掘發《阿含經》的真義。**這是說：**緣起、空、中道，固然為一般大乘學者所弘揚，但這不是離了《阿含經》而獨有的，這實是《阿含經》的本意，**不過一般取相的小乘學者，沒有悟解罷了。所以，**《中論》是《阿含經》的通論，是通論《阿含經》的根本思想，抉擇《阿含經》的本意所在。**這種說法，不要以為希奇，可從三方面去加以說明：

   一、《中論》所引證的佛說，都出於《阿含經》。…〔中略〕…

   二、從**《中論》的內容**去看，也明白**《中論》是以《阿含經》的教義為對象，參考古典的阿毘曇，破斥一般學者的解說，顯出瞿曇緣起的中道真義。**這不妨略為分析：…〔中略〕… (三)、〈觀染染者品〉，論煩惱的相應；〈觀三相品〉，明有為──煩惱所為的生住滅三相。在蘊、處、界以後，說明相應行與不相應行的三相，本於阿毘曇論的次第；如《阿毘曇心論》。…〔中略〕…

   三、從《中論》開首的歸敬頌來說：緣起就是八不的中道。…〔下略〕… [↑](#footnote-ref-6)
5. 印順導師《佛法概論》〈第六章 有情流轉的生死根本〉p.79 ~ p.80：

   **第一節 生死根本的抉擇**

   **無明與愛** 有情為蘊、處、界的和合者，以四食的資益而延續者。在這和合的、相續的生死流中，有情無法解脫此苦迫，可以說有情即是苦迫。究竟**有情成為苦聚的癥結**何在？這略有二事，如說：「於無始生死，**無明所蓋，愛結所繫，**長夜輪迴，不知苦之本際」（雜含卷一○‧二六六經）。

   **〔一〕〔1〕**無明與愛二者，對於有情的生死流轉，無先後也無所輕重的。如生死以此二為因，解脫即成心解脫與慧解脫。

   **〔2〕**但從**〔A〕迷〔B〕悟的特點**來說，**〔A〕迷情以情愛為繫縛根本，〔B〕覺者以智慧──明為解脫根本。**這可以舉喻來說：如眼目為布所蒙蔽，在迷宮中無法出來。**〔A〕從拘礙不自由說，迷宮是更親切的阻力；〔B〕如想出此迷宮，非解除蒙目布不可。**這樣，**〔A〕**由於愚癡──無明，為愛染所繫縛，**愛染為繫縛的主力；〔B〕**如要得解脫，非正覺不可，**智慧為解脫的根本。**此二者，**以迷悟而顯出他獨特的重要性。**所以**〔A〕迷即有情──情愛，〔B〕悟即覺者。**

   **〔二〕〔1〕**但所說生死的二本，不是說同樣的生死，從不同的根源而來。佛法是緣起論者，即眾緣相依的共成者，生死即由此二的和合而成。所以經中說：「無明為父，貪愛為母」，共成此有情的苦命兒。

   **〔2〕**這二者是各有特點的，古德或以無明為前際生死根本，愛為後際生死根本；或說無明發業，愛能潤生：都是偏約二者的特點而說。

   **我見與識** …〔下略〕… [↑](#footnote-ref-7)
6. 印順導師《佛法概論》p.84 ~ p.87：

   **逐物與離世** 情愛的活動，又必然是自我的活躍於環境中。有人說：人類的一切愛，都是以男女間的性愛為根本。愛兒女、父母，愛朋友等，不過是性愛的另一姿態。然以佛法說，這是不盡然的。有情是可以沒有性欲的，如欲界以上；即如一類下等動物，也僅依自體的分裂而繁殖。

   **〔一〕**所以論到**〔1〕情愛的根本，應為「自體愛」。**自體愛，是對於色心和合的有情自體，自覺或不自覺的愛著他，即**深潛的生存意欲。**自體愛又名**我愛；**這不獨人類如此，即最低級的有情也有。**〔2〕**有了我，**我是「主宰」，**即自由支配者，所以**我愛的活動，又必然愛著於境界，**即**我所愛。**對於與自我關涉而從屬於自我的欲求貪著──我所愛，或稱之為**「境界愛」。**

   **〔二〕〔1〕境界愛與自體愛，**嚴密的說，**有此必有彼，相對的分別為二（我與我所也如此），是相依共存的。〔A〕**有情存在於**時間**中，故發現為過現未的三世愛染；**〔B〕**自體愛與境界愛，可說為有情的存在於**空間**中。**愛著有情自體，而自體必有相對的環境，所以即以自我愛為中心而不斷的向外擴展。**如**燈以炷燄為中心，向外放射光明，使一切外物籠罩於光明中一樣。有情愛著自體，於是對關聯自體的環境也愛著。**如在家庭中，即認為我的家庭而樂著；我的身體，我的衣物，我的事業，我的朋友，我的國家，我的名譽，我的意見等愛著，也是境界愛。

   **〔2〕有我即有我所，這本為緣起依存的現實。〔A〕〔a〕由於情愛的愛著，想自主，想宰他，想使與自我有關的一切從屬於我。**然而自我的自由，要在我所的無限擴大中實現；不知我所關涉的愈多，自我所受的牽制愈甚。**想佔有外界以完成自我，結果反成為外界的奴隸。〔b〕**或者由於痛感我所的拘縛，想離棄我所而得自在。那知**沒有我所，我即成為毫無內容的幻想，從何能得自由？〔B〕從愛染出發，**不能理解物我、自他、心境的緣起性，不能契合緣起事相，**〔a〕偏於自我〔b〕或偏於外境，造成極端的〔a〕神秘離世，〔b〕與庸俗徇物。**

   **〔3〕**不過這二者中，**自體愛是更強的。〔A〕**在某種情形下，可以放棄外在的一切，力求自我的存在。有故事說：一位商人入海去採寶，遇到風浪，船與寶都丟了，僅剩他一無所有的個人。別人替他可惜，他卻慶幸的說：「幸得大寶未失」──人還沒有淹死，這是自我愛的強烈表現。**〔B〕**進一步，在某種情形下，只要生命不斷，甚至連手足耳目都可以犧牲。**〔C〕**就是「殺身成仁」，「捨生取義」，也是覺得這是更於自我有意義的。

   **此自體愛與境界愛，如約現在、未來二世說，即四愛：**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。**此四愛，即自體愛與境界愛而表現於現在、未來的形式中。** [↑](#footnote-ref-8)
7. （1）印順導師《學佛三要》p.103：

   **〔一〕〔1〕捨心**一旦修成，**偏私的怨親意識**便不復存在，**對任何人都〔A〕**不會**愛得發癡，發狂，〔B〕**也不會**恨到切骨。**

   **〔2〕**一般說來，愛似乎並不壞，然從佛法去理解，則未必盡然。因為**一般所謂愛，即使能多少有益於人，也是偏狹的，自私的，對廣大眾生而言，它不但無益，而且可能有害。**大家知道，**〔A〕有愛〔B〕必有恨，愛與恨似為極端相反的兩種心理，其實只是人類同一染著煩惱的二面性。**

   **〔二〕〔1〕**所以佛教所說的**平等大悲，**則是**先去染愛，而對一切眾生，普遍的予以同情，救濟。**

   **〔2〕**至於**偏私的愛，**是人類本來就有的普遍習性，用不著修學，現現成成，人人都會，如家庭之愛，男女之愛，那個沒有？**嚴格的說，〔A〕就因人人都有所愛，所以世間一切最殘酷的仇殺鬥爭，才不斷的發生。〔B〕**若人人放棄其所偏愛，等視一切眾生，那麼人類的苦難，相信可以逐漸的沒有了。

   （2）印順導師《佛法概論》p.87 ~ p.89：

   **存在與否定 平常以為愛著只是佔有的戀著，實則愛的意義極深，不但是如此的。**

   **〔一〕**經中常說有**三愛：欲愛，有愛，無有愛。〔1〕**「欲」即五欲──色、聲、香、味、觸欲；對此五塵的貪愛和追求，是欲愛。貪著物質境界的美好，如飲食要求滋味，形式貪求美觀，乃至男女的性愛，也是欲愛之一，這是**屬於境界愛**的。**〔2〕**「有」即存在，佛法以有情為本，所以每稱有情的存在為有。如三有：欲有，色有，無色有。四有：生有，本有，死有，中有。**有愛，即於有情自體起愛，即自體愛。〔3〕無有愛，**此「無有」極難解，近人所以或解說為繁榮欲。這仍應依古代的解說，即**否定自我的愛。**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。這如印度的一般外道，大都如此，覺得生活的苦惱，身心的難以調治，因此企圖擺脫而求出離。中國的老子，也有「吾有大患，為吾有身」的見解。**這還是愛的變相，還是以愛為動力；這樣的出世觀，還是自縛而不能得徹底的解脫。**

   **〔二〕**這三愛，經中又曾說為三求：欲求，有求，梵行求。**梵行求，即是修遠離行，以圖否定存在的愛求。**

   有人說：佛法是否定生命──反人生的。這是對的，也是不對。如西洋某哲學家說：「道德的目的，在於不道德」。這不道德，並不是殺人放火等惡行，是說：道德的究極目的，在使人到達超越一般的道德。佛法說了生死，說無生，也是如此。一般的人生，愛染是他的特性，是不完善的。情本的有情，含有不可避免的痛苦，有不可調治的缺陷，故應透視他，超脫他。

   **佛法的體察有情無我無我所，不但離有愛，也要離無有愛。**所以**佛法說無生，不是自殺，不是消滅人生，是徹底的洗革染愛為本的人生，改造為正智為本的無缺陷的人生。**這樣，**無生不但無此生，更要無此不生。**如龍樹的解說無生，即生、無生等五句皆絕。如佛與阿羅漢等，即是實現了情愛的超越，得到自由解脫的無生者。

   （3）印順導師《中觀今論》p.6 ~ p.7：

   佛在開宗明義的最初說法，標揭此**不苦不樂的中道。**中道即八支聖道，這是中道的根本義。**這何以稱之為中？**

   **〔一〕**有以為佛法之所謂中，是不流於極端的縱欲，也不流於過甚的苦行，在此苦樂之間求取折中的態度。但**這是斷章取義，不能正解八正道的所以為中道。**要知道：**一般人的人生觀，即人生歷程的路向，不是縱我的樂行，就是克己的苦行。研考這二端的動機，都是建立於情意的，即是情本的人生觀，情本的法門。**世人感覺偏於縱我的樂行不可通時，於是就轉向到專尚克己的苦行。**人生的行為，都不過在這兩極端以及彼此移轉的過程中。**不曉得**〔1〕**縱我的樂行，如火上加油；私我的無限擴張，必然是社會沒法改善，自己沒法得到解脫。**〔2〕**或者見到此路不通，於是轉向苦行，不知苦行是以石壓草的辦法；苦行的折服情欲，是不能成功的。**叔本華的悲觀，甚至以自殺為自我解脫的一法，即是以情意為本的結論。**

   **〔二〕**依釋尊，**縱我的樂行和克己的苦行，二者都根源於情識的妄執。**釋尊否定了二者，提供一種究竟徹底的中道行，這就是**以智為本**的新人生觀。自我以及世間，唯有以智為前導，才可以改造人生，完成人生的理想。因此，**不苦不樂的、智本的**新人生觀，是佛法唯一的特質。佛說離此二邊向中道，中道即八正道。**八正道的主導者，即是正見。**一切身心的行為，都是以正見為眼目的──《阿含經》以正見為諸行的先導，《般若經》以般若為萬行的先導。所以**不苦不樂的中道行，不是折中，而是從正見為本的實踐中，不落於情本的苦樂二邊。**由此，佛法是**以「以智化情」、「以智導行」為原則**的。以智為本的中道行，包括了最初發心乃至向上達到究竟圓滿的一切過程。 [↑](#footnote-ref-9)
8. （1）本段上文（《中觀論頌講記》p.132）所說：

   所以**〔1〕四諦的集諦，**特別重視**愛；〔2〕十二緣起**中，也特別著重**愛與取。**

   （2）印順導師《成佛之道（增註本）》p.220：

   所以**緣起「正見」，也「即是」知「四諦慧」。**不過在**說明**上，**〔1〕緣起**法門著重於**豎的系列說明，〔2〕四諦**著重於**橫的分類**而已。 [↑](#footnote-ref-10)
9. 青目釋《中論》卷1〈觀染染者品 6〉(CBETA, T30, no. 1564, p. 8, a15-21)：

   問曰：經說「貪欲、瞋恚、愚癡，是世間根本」，…〔中略〕…此是結使依止眾生，眾生名染者，貪欲名染法。有染法染者故，則有貪欲；餘二亦如是，有瞋則有瞋者，有癡則有癡者。以此三毒因緣起三業，三業因緣起三界，是故有一切法。 [↑](#footnote-ref-11)
10. （1）印順導師《唯識學探源》p.67 ~ p.68：

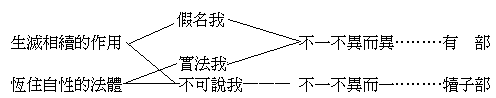
    依我國古德的判別：有部是**假無體家，**犢子部是**假有體家。**有部只許**假名補特伽羅，**犢子部卻建立**不可說我，**思想的分歧，在此。

    犢子部的不可說我，與有部的假名補特伽羅，**〔一〕同是建立在五蘊和合上的，但思想卻彼此對立。**

    **〔二〕**彼此的**所以對立，**就在**體用的一異**上。他們**都談不一不異，〔1〕〔A〕**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。**〔a〕**這假我，是依不離諸法實體而現起的作用而建立。**〔b〕**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。**〔B〕**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。**

    **〔2〕〔A〕〔a〕**有部**偏重在不一，**在**從體起用**的思想上，建立**假我。〔b〕**犢子部**偏重在不異，**在**攝用歸體**的立場上，建立**不可說我。〔B〕〔a〕**有部的**假立，**但從**作用**上著眼，所以**不許有體。〔b〕**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。〔I〕**攝用歸體，所以不是無常。**〔II〕**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。

    （2）印順導師《性空學探源》p.170 ~ p.182：

    第二目 **假施設之我**

    佛法主張**無我，**契經中處處有文證，這是不成問題的。但**有情是現實的存在；**執著實有自我為出發，去爭取造業，這個「我」應該否定──「無」；至於**有情因緣相續之我，還是需要安立。**

    **主張無我，又要安立我，是極大的困難；**所以佛教中大小乘一切學派的分化，與我的安立有密切之關係。我的安立不善巧，則難以體會空義，不能成為究竟了義的佛法。所以，我的安立，是佛教中的重要論題。

    學派分流中，**〔一〕**「我」的安立有**〔1〕假名我（薩婆多部等）〔2〕與勝義我（犢子部等）**的兩大派。其實，**這是理論所逼出的差別，最初都是依蘊處界而安立的，是同源異流，不是截然不同的兩條路。**因為，**假安立我的「假」，**古人有**〔1〕「假有體」〔2〕與「假無體」**的諍辯，所以影響到「我」的說明不同。

    **〔二〕**此外，另有**依心識安立我**的學派，**〔1〕**主張一心論的經部師等就是。

    **〔2〕**《成實論》也說到他宗的心識是一是常，依之建立一個有情。這純依心體真常而立我，是大眾分別說系的主要思想。它與空義的關係很疏遠，所以此處不想說它。

    **依蘊處界安立我的，以薩婆多部為根本，**知道了它的主張，對其他學派的安立我，就更容易瞭解。…〔中略〕…第二派說依用立我，但完全約前後相續的時間上說，有部正宗認為還是錯誤。**我，應在同時的全體活動上建立。**法法恆住自性才是法體；**同時間內，只要起用，作用雖各別，但發生彼此的關係，就可以安立假名我，不必是前後異時相續的。**

    …〔中略〕…

    **〔一〕**真正的說：**我是因緣和合的；同時也好，異時也好，在五蘊和合活動相續下，總有其作用。**經中說**我是「但有其名，但有其用」；真實自體的我要無要破，卻不能抹殺和合相續的作用。**所以**在實體上不可說有我，在假名上也不可說無我。**連假名上也說無我，不但與世相違，成論師且斥之謂是破壞因果的邪見。

    **〔二〕**不過，**〔1〕**聲聞學者縱使說假名，或偏重假有，或在即體之用，或在體用不離上建立我，都是**從分別假實關係的觀念出發的。**一般人的認識也容易生起這種觀念；如海水的波浪，有此浪與彼浪，才會發生互相的影響關係。常人的觀念，總以為**至少要有兩個以上的波浪，才可說明關係。**

    **〔2〕其實不然，任何一個浪，都是在關係下出現的。**諸法也如是，**在顯現其法的特性上說，必是從種種關係下顯現出來的；法法都從因緣生，即其作用形態，就可與他法發生關係。**

    **〔三〕〔1〕**自從有部把體用截然割裂為二以後，緣生的意義隱昧，於是一切難題都來了。

    **〔2〕**要到**大乘佛法綜貫起體用以後，才算得到解決。**不過，**〔A〕大乘的體用綜貫與犢子的看法大不相同。〔a〕**犢子把**體用綜合**了，說是不一不異不可說，而認為是**有實在性。〔b〕**大乘則**從空義上出發以綜貫之，**法法皆假名，沒有實在性；但法現起的時候，其作用與此彼關係，都可安立，在時間上的相續也可安立。**安立下的相續固然是假，一一法本身也是假；**雖假，卻並不是無，還是有其作用；**蘊法固然有蘊法的作用，補特伽羅我還是有補特伽羅我的作用；**所以**龍樹說：「我法皆從因緣起」。**

    **〔B〕**大乘空的思想，表面上看雖與犢子大不相同，但其**補特伽羅我還是叫做「不可說」，不過是假名無體而已。〔a〕分別體用，把體用打成兩截，再攝用歸體，以體為中心，**成犢子的**不可說我，連假用也是實有。〔b〕否認了實體的存在，擴充了假名，於是大用流行，成為法法皆假名、法法無自性的大乘空義。**

    （3）印順導師《唯識學探源》〈第二章 本識論探源〉p.88 ~ p.93：

    第四節 **分別說系與本識思想**

    …〔中略〕…

    第二項 **一心相續**

    …〔中略〕…

    第三項 **心性本淨**

    …〔下略〕… [↑](#footnote-ref-12)
11. （1）印順導師《佛法概論》p.68：

    即以**有情為身心的和合相續者。**…〔中略〕…從念念無常的相續中，展轉相依的沒有獨存自體中，**無我無我所，而肯定有情為假名的存在。**不離蘊、處、界，不即蘊、處、界，成立生死的繫縛與解脫，所以說：「雖空亦不斷，雖有亦不常，業果報不失，是名佛所說」（中論‧觀業品）。

    **有情為假名的，〔1〕沒有絕對的不變性，獨存性──勝義無我；〔2〕有相對的安定性，個體性──世俗假我，為佛觀蘊、處、界的精義。**

    （2）印順導師《中觀論頌講記》p.88：

    **〔一〕**佛教**〔1〕**雖說緣起**無我，**但只是**沒有自性的實我，〔2〕**中觀家的見解，**世俗諦中是有假名我的。**

    **〔二〕〔1〕我與法是互相依待而存在的。〔A〕凡是一個有情，必然現起種種的相用，這種種，像五蘊、六處等，就是假名的一切法。〔B〕種種法是和合統一的，不礙差別的統一，就是假名的補特伽羅。**

    **〔2〕假名我與假名法，非一非異的，相依相待而存在。**所以**去者與去法，二者是不容分離的，**有去法就有去者，有去者也就有去法。

    （3）印順導師《中觀論頌講記》p.195 ~ p.196：

    我與五蘊，是不即不離的。雖不離五蘊，但也不就是五蘊。**中觀家說不即不離的 緣起我，與外道、犢子系說的不即不離的神我及不可說我，有什麼不同？**

    **〔一〕**一、**〔1〕**他們說的我，總覺得是**有實在性的，**或者是神妙的；**〔2〕**中觀家說的我，是**如幻如化緣起假名的。**

    **〔二〕**二、**〔1〕**他們說不即不離的然可然喻，**主要的是建立他們的我實有，而不是為了成立五蘊；〔2〕**中觀家說五蘊和合的我，**不但我是不即五蘊不離五蘊，就是五蘊，也是不即假我不離假我的。五蘊與假我，一切都是相依而有的假名，是空。從空無自性中，有相待的假我，也有相待的假法；五蘊與我，一切都是假名有。**這樣的有，自然與他們所說的有不同。

    所以，**雖同樣的說不即不離的我，而意義完全不同。**

    （4）印順導師《空之探究》p.251：

    『中論』一再的破「者」，如「見者」，「聞者」，「染者」，「作者」，「受者」，「去者」，「合者」，這都是遮破實有我的。 [↑](#footnote-ref-13)
12. （1）印順導師《性空學探源》p.136 ~ p.137：

    到了成實論主訶梨跋摩，他學過有部，學過大眾部，又採取經部的思想，出入諸家，另成系統，調和各種二諦論，立為**二重二諦。**

    其**第一重，**如《成實論》卷一一說：

    又佛說二諦：真諦、俗諦。真諦謂色等法及泥洹。（論立色、香、味、觸、心、無表色、涅槃七種，為一切法的實在單元）。**俗諦謂但假名無有自體，如色等因緣成瓶，五陰因緣成人。**

    這是**假實二諦。**色等七種實在單元是勝義，假合的人或柱是假名的世俗。同經部有部所說的一樣。不過，他又說：常人只見到和集的假相而已，不能見到實在的勝義；能夠見到七元實在法，已經是滅假名而得無我見的聖者了，這已克服了有部的困難了。

    其第二重二諦，…〔下略〕…

    （2）印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.581 ~ p.586：

    第三項 成實論論義略述

    …〔中略〕…

    心法與心所法（本論譯為「心數」），**〔一〕**本論以為：「受、想、行等皆心差別名」；「故知但心無別心數」(106.006)。這也是覺天「心所即心」的教說，為譬喻師的大流。…〔中略〕…心與心所，只是一心的隨位而流，所以不能說識是實有，受、想等為假有的。這都近於譬喻師說；

    **〔二〕**然本論於心法，也有一非常的異義，如『論』（大正三二‧二七七下）說：

    「識造緣時，四法必次第生：識次生想，想次生受，受次生思。思及憂喜（受）等，從此生貪恚癡」。

    **〔1〕**識、想、受、思──這一次第，與譬喻師不合。但是不妨這樣說的；如在唯識論中，受、想行、識，就曾被配合於八識(106.008)。

    **〔2〕**本論這一次第相生，受有一心論者的影響，也與瑜伽大乘的五心輪說相近。如識是率爾心，想為尋求心，受為決定心，思為染淨心，此下就是等流心了。

    …〔下略〕… [↑](#footnote-ref-14)
13. （1）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷145(CBETA, T27, no. 1545, p. 745, b26-27)：

    **五種等義**是**相應義，**謂所依等、所緣等、行相等、時等、事等。

    （2）《阿毘達磨俱舍論》卷4〈分別根品 2〉(CBETA, T29, no. 1558, p. 21, c29-p. 22, a3)：

    依何義故名**等和合**？有五義故，謂心心所**五義平等**故說**相應：**所依、所緣、行相、時、事皆平等故。**事平等者，一相應中如心體一，諸心所法各各亦爾。** [↑](#footnote-ref-15)
14. （1）印順導師《中觀今論》p.110 ~ p.111：

    上來所講的**八不，**要在**破除眾生的自性執。**諸法的自性本空，沒有自性的生滅、斷常、一異、去來；故《中論》約自性不可得義，遍破一切自性生滅的執著。

    世間一般人以及外道，有所得的聲聞行者，菩薩行者，不能體認一切法空，總執有實在性的法。從常識上的實在，到形而上的實在，不能超脫自性妄見。此自性見，通過時間性，即有常見、斷見；通過空間性，則有一見、異見。在時空的運動上，則有來去執；在法的當體上，則有生滅執。

    其實**八者的根源，同出於自性執。〔1〕**如**常見斷見，看來似乎不同，實則妄執的根源是一。**如執為前後一樣是常執，執前後別異為斷執。**常執是以不變性為根源；斷執也還是以不變性為根源，**前者是前者，後者是後者，前後即失卻聯繫。**〔1〕**又如一異也是這樣，執此法是自性有的，不依他而有的，是執一；自法是自性有的，他法也是自性有的，自他間毫無關係，即是執異。**執一執異，可以說是同一錯誤的兩個方式。**所以**《中論》每以同一理由，而破相對各別的二執，**如說：「是法（即此法一）則無異，異法亦無異；如壯不作老，老亦不作老」。

    所以，知諸法不一，也就知諸法不異；知諸法不常，也就知諸法不斷；不生不滅，不來不去，無不由此而得通達。**以生滅、常斷、一異、來去等的戲論根源，皆源於自性執。自性，即於實有性而顯為自有性、不變性、不待他性。**此自性不可得，則一切戲論都息。

    （2）印順導師《中觀論頌講記》p.231 ~ p.234：

    壬三 重破

    **〔一〕**若諸法有性　　　　云何而得異　　　　若諸法無性　　　　云何而有異

    **〔二〕是法則無異　　　　異法亦無異　　　　如壯不作老　　　　老亦不作老**

    **〔三〕**若是法即異　　　　乳應即是酪　　　　離乳有何法　　　　而能作於酪

    **〔一〕**『若諸法無性，云何而有異』兩句，從《般若燈論》與青目釋看來，是多剩的，應該刪去。論主反責他說：「諸法」假使「有」實在的自「性」，他就是固定不變的。在時間上是永遠如此，在空間上也不能變異。這樣，有自性怎麼可以說有變異呢？所以說：「云何而得異」。

    **〔二〕**再從**前後的同異**去觀察：你說諸行有變異，還是說前後是一法，還是說是兩法？**〔1〕〔A〕**假使就「是」這一「法」，既然是一法，當然不可說他有變「異」。**變，要起初是這樣，後來又改為那樣。一法是始終如一，永遠保持他的自體而不失不異，這怎麼可以說變？〔B〕**假使說**前後是不同的兩法，這也不能說有變異。這法不是那法，那法不是這法，彼此都保持他固有的自性，如此如此，這還說什麼變異？**所以說：**「異法亦無異」。**

    **〔2〕**舉事實說吧！**「如壯」年有壯年的自體，**要保持壯年的特色；**老年有老年的自體。**那就**壯年是壯年，老年是老年。〔A〕壯年「不」能變「作老」年，**這是比喻**異法無有異**的。**〔B〕「老亦不作老」，**流通本作老亦不作壯，依嘉祥疏及青目論，應改正為不作老。意思說：**老就是老，怎麼可說變異作老？**這是比喻**是法無有異**的。

    **〔三〕〔1〕**外人覺得**「是法」是可以說變「異」的，本是一法，他起初是這樣，後來變化了又成另一形態，這豈不是變？**

    **〔2〕**論主說：**〔A〕在世俗假名上說，蛋變成雞，小孩變成老年。**

    **〔B〕如說他有真實自性，這不但勝義中不可得，如幻的世俗，也不能容許這樣的變異。**如牛乳的五味相生，乳、酪、生酥、熟酥、醍醐。**〔a〕〔I〕**如以為就是牛乳自體，慢慢的變成酪，那牛「乳應」該就「是酪」。但事實上，牛乳要加上一番人工製煉，因緣和合纔有酪。酪的性質功用，是與牛乳不相同的，這怎麼以為就是牛乳的自體呢？**〔II〕**但也不能說異法有酪，「離」了「乳」，更沒「有」一「法」「能」夠「作」成「酪」的。乳由種種因緣和合而有，這因緣和合有的乳本無自性，與其他的因緣和合而成為酪。**〔b〕**在無自性的緣起中，酪不就是乳，也不能說離乳有酪；不一不異，有乳也有酪，表現著虛妄如幻的無常。 [↑](#footnote-ref-16)
15. （1）印順導師《中觀論頌講記》p.88：

    **〔一〕我與法是互相依待**而存在的。**〔1〕凡是一個有情，必然現起種種的相用，這種種，像五蘊、六處等，就是假名的一切法。〔2〕種種法是和合統一的，不礙差別的統一，就是假名的補特伽羅。**

    **〔二〕假名我與假名法，非一非異的，相依相待而存在。**所以**去者與去法，二者是不容分離的，**有去法就有去者，有去者也就有去法。

    （2）印順導師《中觀今論》p.239：

    泛論**緣起，**即**「此有故彼有，此生故彼生」的相依相待的因果性。**

    （3）印順導師《中觀今論》p.60 ~ p.61：

    **「緣起」**為佛法最主要的術語。從經義的通貫生滅及不生滅，依學派間的種種異說，今總括為三點來說明：

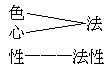
    一、**相關的因待性：**起是生起，緣是果法生起所因待的。約從緣所生起的果法說，即緣生；約從果起所因待的因緣說，即緣起。薩婆多部等以緣起為因，也有他的見地。但他們關於緣起的解說，專作事相的辨析，考察無明等的自相、共相、因相、果相等，忽略了**「此有故彼有，此生故彼生」的因待性，**不免有所偏失！

    剋實的說：此有故彼有二句，是緣起的主要定義；無明緣行等，是緣起的必然序列，也是舉例以說明其內容。**唯有在緣能起果中，把握緣起相關的因待性，才能深入緣起，以及悟入緣起法性的空寂。**所以，緣起約因緣的生果作用說，但更重在為一切存在的因待性。**若用抽象的公式來說，緣起即是「此故彼」。此與彼，泛指因與果。**彼之所以如此，不是自己如此的，是由於此法而如此的，此為彼所以如此的因待性，彼此間即構成因果系。…〔下略〕…

    （4）印順導師《大乘起信論講記》p.19 ~ p.20：

    三、從三類的著重說：一切，可以歸納為三：(一)、色，一般稱為物質，即是佔有空間的，有體質的事物。(二)、心，即一般所說的精神。(三)、理性，佛法中名為法性，即物質與精神的真相或真理。這三者，相當於一般哲學中的物質界、精神界、本體界。

    依**《阿含經》與性空大乘**說，這**三者是平等**的：

    **〔一〕〔1-2〕**如**人，是色、心相依而有的，相依相待而存在的緣起法，**如**瞎子和跛子一樣，互相依存起來，看得見也走得路；一旦分離，就不成了。**色心是**相依互待**而有生命的、文化的、偉大的作用；這是有為生滅的現象。**〔3〕**論到本性──法性，是無為不生不滅的。

    **〔二〕**不說一切法只是理性，也不說一切法只是色與心；色心與法性，不一不異，而各有它的特徵。

    …〔下略〕…

    （5）印順導師《無諍之辯》p.36：

    離開**相依相待的緣起觀**（《新論》不知**一翕一闢，即緣起相待性的通相，**因此冥想無物（相）之先的妙用），是不能淨息眾生的愛見戲論而現覺的。

    （6）印順導師《無諍之辯》p.42：

    色是變礙義，心是覺了義，佛法的說色說心，是現實的。依此現事而悟得性自空寂的實性；悟得**緣起心色的絕無自性，但是相依相待而幻現有色心的相對特性。**宇宙是心色而空寂，空寂而心色的。沒有獨立自性，所以不成為二元。心與色，惟有在緣起幻相邊說；在空寂的自證中，是什麼也不可安立的。

    （7）印順導師《中觀論頌講記》p.455 ~ p.456：

    **〔一〕〔1〕**你以為一切都空了，什麼都不能建立。**〔2〕**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」。

    **〔二〕**反過來說：**〔1〕**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。**〔2〕**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」。

    （8）印順導師《中觀今論》p.142 ~ p.143：

    一切是緣起如幻的，**緣起是絕無自性，相依相待而似現矛盾之特性的。〔一〕**本章所說的有、時、空、行四者，都有此緣起法的共同性。如**〔1〕**一切法的存在──有，現似極其充實的樣子，眾生即執有實在性；即見為虛假，也要從虛假的內在求實在。但實在性終不可得，不可得即是實性，而存在──有不過是緣起如幻的假名有。**〔2〕**時間，是緣起法幻現前後相，依眾生的自性見執有前後，而有始無始都不通；以自性見而執有剎那實性，而剎那實性也即失去時間的形相──前後。這可見時相性空，觀待而有三世，似有始、終、中而實是虛誑不實的。**〔3〕**空間，即緣起法幻現的六方擴展相。自性見者對此緣起幻現的空間相，不能了知，依六方擴展相而或執有邊、或執無邊，有邊無邊都不可能。執有自性見而推想佔有空間的極微點，而不知極微的實性──無彼此分，即失去佔有空間的特相。緣起幻相的中、邊，實是空無所有的虛誑。**〔4〕**行，即約存在者於時間、空間中所現起滅來去的動變相，若執有法的自性，此運動相即不能成立。

    **〔二〕**有、時、空、行，為一切法最普遍的基本概念，離此即無從思想，無可論說。而此**同有虛誑的自性亂相，在自性見者，一切是不可通的。根本的困難，同源於緣起相依相待而有內在矛盾之特性。**眾生為無始以來的自性見所蔽，不但不能了達緣起的寂滅性，即於緣起的幻現，亦處處不通。佛告阿難：「緣起甚深」，這如何能為分別自性妄執根深的外道解說呢！**外道問佛：苦自作耶四句，佛一概不答。龍樹即解說為：「即是說空」。**「從眾因緣生，即是說空義」（十二門論‧觀作者門）。如來的默然不答，意趣在此，這那裏是有所得的大小乘學者所知！

    （9）印順導師《中觀今論》p.45 ~ p.47：

    **〔一〕〔1〕**初章，為一根本而共同的錯誤的論證法。今舉「生」「滅」二名而論：「他有生可生，有滅可滅。有生可生，生不由滅；有滅可滅，滅不由生。生不由滅，生非滅生；有滅可滅，滅非生滅。生非滅生，即是自生；滅非生滅，即是自滅。自生即是實生，自滅即是實滅」。他，即是中觀者以外的一切。他們認為**某一事理的存在，是有它的獨立存在性。如生，即不是由於滅、不離滅而有此「生」的，所以說他不由滅而生，不是待滅不離滅的生。這樣，即違反緣起的相依相待而有的真理，而成為反緣起的實有了。**在三論師說的實生實滅，即是不合佛法的倒見。實體的生滅，即說明他的生滅反真理而不能成立了。

    **〔2〕**反之，中觀的正義，即中假義，論說的方法如此：「今無生可生，無滅可滅。無生可生，由滅故生；無滅可滅，由生故滅；由滅故生，生是滅生；由生故滅，滅是生滅。滅生即非生，生滅即非滅。非生非滅為中道，而生而滅為假名」。今，即是中觀者。無生可生，無滅可滅，即本著中觀的畢竟空義，否定有「生」「滅」的自性，也即是不執有實性的生滅。因此，**生是由於滅、待於滅、不離滅的，是依於緣起法的相依相待而成立。**即生的滅，即滅的生，即否定「生」「滅」的實性，契入非生非滅的空性──中道，因而成立「生」與「滅」為因緣的假名。

    **〔二〕**初章與中假的要義，在指出外人與中觀者，對於一切的一切，有著根本上的認識不同，而成為方法與結論的不同。如上所說的生滅，**〔1〕**中觀宗徹底的確立，**緣起法是即生即滅的，**這是《阿含經》的根本論題──**是生也是滅；相對性與內在的矛盾性，為緣起法的根本性質。**然這在中觀以外的學者看來，是難得理解的。**〔2〕**中觀以外的佛學者，以及一般人，他們以為：**生是生起，滅是消滅；生既是生，即不是滅；滅既是滅，即不是生。生與滅，簡直是隔別無關的。**佛說的**「即生即滅」，是怎樣的困惱他們！** [↑](#footnote-ref-17)