

《中觀論頌講記》

觀因緣品第一

(印順導師《中觀論頌講記》p.47 ~ p.78)

釋貫藏 敬編 2021.7

目次¹

※引言.....	7
(一) 一切法依緣而生是佛法根本義，故先觀察因緣是怎樣的生起一切法.....	7
(二) 因與緣的名義及部派的分類.....	7
(三) 本品觀因緣的要義.....	9
1. 否定自性有的因緣生，深刻通達能生所生的諸法無自性空.....	9
2. 否定實有的能生因緣，成立如幻如化的四緣.....	9
※《般若經》說：欲知四緣，當學般若波羅密.....	9
3. 結說：如幻的因緣生，不僅破自性的緣生，亦顯一切法本性空寂的不生.....	10
甲一 標宗	11
一、正論	11
(一) 總說：標明全論的宗趣.....	11
(二) 詳釋.....	11
1. 釋「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出」——八不.....	11
(1) 八事四對的說明.....	11
A. 生滅.....	12
(A) 一期生滅.....	12
(B) 剎那生滅.....	12
(C) 究竟生滅.....	12
B. 常斷.....	12
(A) 一期.....	12
(B) 究竟.....	12
a. 世間生死邊.....	13
b. 出世解脫邊.....	13
C. 一異.....	13
(A) 外待.....	13
(B) 內含.....	13
(C) 特論.....	13
a. 不空論者，常以為外待的是真實，內含的是假名.....	13
b. 一與異（一與種種）概括的範疇.....	14

¹ 案：凡「加框」者，皆為編者所加。

D.來出	14
E.結前起後	15
(A) 八事四對即有、時、空、動，為一一法必備的根本而最普遍法則	15
※存在者必是現起的，有時間性、空間性，又有運動，故四者總攝一切	15
(B) 執有真實自性的八法，就不能理解說明世間的實相，故一一否定	15
(2) 八不的觀察	15
A.總說：一一不中，遍破一切法的戲論	15
B.詳論	16
(A) 生滅(有無)——「存在與非存在，存在與現象(現起)」的問題	16
a.有與生(存在與現起)，二者範圍同一	16
※兼評有與生的範圍廣狹不同者	16
b.破實有論的有與生，無與滅	17
(B) 常斷——「常與變」的問題	17
(C) 一異——「統一與對立，一體與雜多」的問題	18
(D) 來去——「運動」的問題	19
(E) 結說：八不開顯緣起空寂的實相，才能正見緣起假名的生滅來去	19
2.釋「能說是因緣，善滅諸戲論。我稽首禮佛，諸說中第一」	21
(1)「能說是因緣，善滅諸戲論」——八不緣起的利益	21
A.總釋	21
B.特論：「滅」的巧譯	21
(2)「我稽首禮佛，諸說中第一」——歎法禮佛	22
二、八不與二諦的關係	22
(一) 中觀的不同學派	22
1.問題：八不，是世俗？勝義？	22
2.解答	22
(1) 清辨的不及	22
(2) 中觀的正義：八不通二諦，正成中觀的二諦無礙	23
※二諦皆無自性，故世諦無自性緣起與勝義自性空寂相成無礙	23
(二) 對論部派	24
1.部派的緣起說	24
(1) 述	24
(2) 評	24
A.依勝義無為說緣起八不，非中觀的正見	24
B.依世俗有為說緣起八不，非中觀的正見	24
2.中觀緣起八不的正見：二諦無礙，依俗契真	25
※從緣起的生滅顯示寂滅，才是佛說緣起的目標	25
(三) 特論：三論宗的單複橫豎，很有意義	27
1.單複	27

(1) 總評.....	27
(2) 詳述.....	27
(3) 結評.....	27
2. 橫豎.....	27
(1) 直論.....	27
(2) 與單複合論.....	28
3. 結說.....	28
甲二 顯義	28
乙一 總觀	28
丙一 觀集無生	28
丁一 觀四門不生	28
一、釋「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生」——四門不生 ...	29
(一) 總說：四門求生不得，就知一切自性有的不生.....	29
1. 凡是自性有的就必是生起的，如觀其生起不成就證明非自性有的空義.....	29
2. 凡自性有的就可以四門觀其自性生，四門求生不得就知一切自性有的不生.....	29
3. 例舉.....	29
(二) 正釋.....	29
1. 「諸法」.....	29
2. 「不自生」.....	29
(1) 審定：自生的定義.....	29
(2) 詳破自生.....	29
A. 從「能生與所生的差別」破.....	30
B. 從「已生與未生的差別」破.....	30
C. 從「須或不須其他條件」破.....	30
(A) 不須其他條件，成無窮生過.....	30
(B) 須其他條件，即失卻自生義.....	30
(3) 結說.....	30
3. 「亦不從他生」.....	30
(1) 總破：此法由彼生，彼此就密切關聯決非截然無關的別體.....	30
(2) 詳破.....	30
A. 從「同是別體的他，為何有生不生的差別」破.....	30
B. 從「既有親疏差別，為何同是別體的他」破.....	30
(3) 結說.....	30
4. 「不共」生.....	31

5. 「不無因」生.....	31
6. 「是故知無生」.....	31
(三) 特論：中觀的緣生（不屬前四生）.....	32
1. 總說：一切法是緣生，不屬前四生故免除種種過失.....	32
2. 評比三家.....	34
(1) 三論宗：中假正義.....	34
(2) 天台家：緣起說是妙有論，與中觀的幻有論不同.....	35
(3) 月稱（西藏所傳）：近三論宗.....	35
3. 詳論：無性如幻的緣生，與自性實有的四生不同.....	35
(1) 自性實有者不出四生，自性四生不生即是無自性生.....	36
(2) 中觀解了一切法無自性的緣生，不應作四門觀察.....	36
※四門觀察是觀察真實.....	36
(3) 結說.....	38
二、釋「如諸法自性，不在於緣中；以無自性故，他性亦復無」——破自、他生.....	38
1. 總說.....	38
2. 正釋.....	38
(1) 「如諸法自性，不在於緣中」——破自性生.....	38
(2) 「以無自性故，他性亦復無」——破他性生.....	39
3. 例破：共生、無因生.....	39
丁二 觀四緣不生	39
 戊一 立	39
一、總說.....	39
(一) 四門不生，遍破一切自性實有者；四緣不生，針對佛法內部學者.....	39
(二) 一切有系主張四緣能生諸法，以為緣生即他生（四生中的他生無過）.....	39
※引證四緣成立實有一切法可生.....	39
二、詳釋.....	40
(一) 「因緣、次第緣，緣緣、增上緣」——四緣.....	40
1. 「因緣」.....	40
2. 「次第緣」（等無間緣）.....	40
3. 「緣緣」.....	40
4. 「增上緣」.....	40
(二) 「四緣生諸法，更無第五緣」——一切法生，不出此四緣.....	40
 戊二 破	41
 己一 審定	41

一、總說	41
二、詳釋	41
(一)「果為從緣生？為從非緣生？」——審定果法的生，是緣生或非緣生	41
(二)「是緣為有果？是緣為無果？」——審定生果的緣，是有果或無果	42
(三) 結說	42
己二 別破	42
庚一 觀四緣不成	42
辛一 觀因緣不成	42
一、總說：正破審定中緣生門的緣是有果無果	42
二、詳釋	42
(一) 釋「因是法生果，是法名為緣；若是果未生，何不名非緣」(一門破)	42
1. 總說：從常識的見解出發，總破緣的生果不成	42
2. 正釋	42
(1)「因是法生果，是法名為緣」	42
(2)「若是果未生，何不名非緣」	43
3. 結說：緣不能離果而存在，不能預想有緣而後從緣生果	43
(二) 釋「果先於緣中，有無俱不可：先無為誰緣，先有何用緣」(二門破)	43
1. 外人的轉計	43
(1) 緣中有果	43
(2) 緣中無果	43
2. 正釋	43
(1)「果先於緣中，有無俱不可」——總破二門	43
(2) 別破	43
A. 「先無為誰緣」——破因中無果	43
B. 「先有何用緣」——破因中有果	43
3. 結說	44
(三) 釋「若果非有生，亦復非無生，亦非有無生，何得言有緣」(三門破)	44
1. 外人的再轉計：緣中亦有果亦無果	44
2. 總破	44
3. 釋文	44
三、結說	44
辛二 觀次第緣不成	45
一、總說	45
(一) 總破	45

(二) 唯破前念已滅與後念未生的緣由.....	45
二、正釋.....	45
(一) 「果若未生時，則不應有滅」——破後念的未生.....	45
※後念未生前念已滅，那就前後脫節而不成其為因果.....	45
(二) 「滅法何能緣」——破前念的已滅.....	45
※滅就是無，沒有滅法能作緣.....	45
(三) 「故無次第緣」.....	46
三、特破：前念正滅，後念正生（中間性的第三者）.....	46
四、結說.....	46

辛三 觀緣緣不成..... 47

一、釋「如諸佛所說，真實微妙法，於此無緣法，云何有緣緣」.....	47
(一) 總說：在世俗幻有的心境有種種相貌，但觀察真實即一味平等性空.....	47
(二) 正釋.....	47
1. 「如諸佛所說，真實微妙法」.....	47
2. 「於此無緣法，云何有緣緣」.....	47
※在如幻的世俗心境說能緣所緣，真實上並無所緣的實體.....	47
二、唯識與中觀的不同.....	48

辛四 觀增上緣不成..... 48

一、本頌增上緣，依十二緣起「此有故彼有」（十二緣起，多就增上緣說）.....	48
二、釋「諸法無自性，故無有有相，說有是事故，是事有不然」.....	48
※破自性實有的十二緣起「此有故彼有」不成.....	48

庚二 觀緣生不成..... 48

一、總說：上破四緣的實體不成，此破緣的生實果不成.....	49
二、詳釋.....	49
(一) 從緣不成緣，破緣的生實果不成.....	49
1. 釋「略廣因緣中，求果不可得：因緣中若無，云何從緣出」.....	49
2. 釋「若謂緣無果，而從緣中出；是果何不從，非緣中而出」.....	49
(二) 從緣無自性，破緣的生實果不成.....	49
※釋「若果從緣生，是緣無自性，從無自性生，何得從緣生」.....	49

丁三 觀一切不成..... 49

一、總說：上破從緣生果的不可能，這裡例破非緣生果而總結一切不得成.....	49
二、詳釋.....	50
(一) 釋「果不從緣生，不從非緣生」.....	50
(二) 釋「以果無有故，緣非緣亦無」.....	50

三、結說：一切自性有法不可得，即解無自性的緣起正法.....	50
附錄一：不同部派種種因緣分類的綜貫.....	50
附錄二：八不與二諦的關係，中觀不同學派的解說.....	54
附錄三：唯法因果，實無作用.....	56
附錄四：如狗逐塊，終無了時.....	57
附錄五：三論宗的橫豎單複，於教中假.....	59
附錄六：天台宗的理具事造——妙有的緣起論.....	60

——本文²——

※引言

（一）一切法依緣而生是佛法根本義，故先觀察因緣是怎樣的生起一切法

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

⁽¹⁾泛泛而談，世間一切法，有因有果，世人也未嘗不說。⁽²⁾但唯有佛教特別談到：凡是存在的，是從眾緣所生的；非緣生的，一點也沒有。

（二）因與緣的名義及部派的分類

因緣二字，在根本聖典中，有何不同，很不易說，如集、因、緣、生、根、觸等，³都名異義同；不過習慣都簡單的只說因緣罷了。

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。

³ (1) 印順導師《空之探究》p.219 ~ p.220：

中道的緣起說，出於『雜阿含經』。「阿含經」是以因緣來明一切法，作為修行解脫的正見。經中的用語，並不統一：或說因 (hetu)；或說緣 (pratyaya)；或雙舉因緣，如說「二因二緣，起於正見」(35.002)；或說四名，「何因 (nidānaṃ)、何集 (samudaya)、何生 (jātikaṃ)、何轉」(pabhavaṃ 生起義) (35.003)*。這些名詞，是同一意義的異名。當然，名字不同，在文字學者解說起來，也自有不同的意義。

因緣，原是極複雜的，所以佛弟子依經義而成立種種因緣說。如⁽¹⁾南傳赤銅鑠部『發趣論』的二十四緣；⁽²⁾流行印度本土的，分別說系『舍利弗阿毘曇論』的十因十緣；⁽³⁾說一切有部『發智論』的六因、四緣；⁽⁴⁾大眾部也立「先生、無有等諸緣」(35.004)。在不同安立的種種緣中，因緣 (hetu-pratyaya)、次第緣 (anantara-pratyaya)、(所)緣緣 (ālambana-p.)、增上緣 (adhipati-p.)——四緣，最為先要，也是『般若經』與龍樹論所說的。…〔下略〕…

*註解~35.003『雜阿含經』卷二（大正二·一四上）。

《雜阿含·57經》卷2(CBETA, T02, no. 99, p. 14, a13-15)：

愚癡無聞凡夫於色見是我，若見我者，是名為行。彼行何因？何集？何生？何轉？無明觸生愛，緣愛起彼行。…〔下略〕…

(2) 印順導師《雜阿含經論會編（上）》p.175：

一般的解釋：親切的、主要的條件是因，疏遠的、次要的條件是緣。其實也不一定。如⁽¹⁾薩婆多部說六因，⁽⁴⁾舍利弗毘曇說十因，⁽⁵⁾瑜伽論說十因，⁽⁶⁾是包括一切因緣在中的；⁽²⁾銅鑠者說二十四緣，⁽⁷⁾舍利弗毘曇說十緣，⁽⁸⁾說一切有部說四緣，⁽⁹⁾因

一七〇(70.001)； 一七〇（五八）

如是我聞：一時，佛住舍衛國東園鹿母講堂。爾時、世尊於晡時從禪覺，於諸比丘前敷座而坐。告諸比丘：有五受陰。云何為五？謂色受陰，受、想、行、識受陰。時有一比丘，從座起，整衣服，偏袒右肩，右膝著地，合掌白佛言：「世尊！此五受陰，色受陰，受、想、行、識受陰耶？」佛告比丘：「還坐而問，當為汝說」。時彼比丘為佛作禮，還復本坐。白佛言：「世尊！此五受陰以何為根？以何集？以何生？以何轉(70.002)*」？

*註解~70.002「何根何集何生何轉」，或作「何根何集何生何觸」，經中一再論及，而有一字之異。「陰相應」一七七經，「聖道分相應」三經，又譯作「根本、集、生、起」。日譯『相應部』，每譯「轉」為「起」。今以為：「轉」是轉起義，如轉識或譯生起識。「觸」乃「轉」之訛寫，以草書形似而誤，今一律改「觸」為「轉」。

(3) 印順導師《雜阿含經論會編（中）》p.22：

一〇(8.001)； 四七三（二九二）

如是我聞：一時，佛住王舍城迦蘭陀竹園。爾時、世尊告諸比丘：「云何思量觀察正盡苦，究竟苦邊時，思量眾生所有眾苦種種差別，此諸苦何因，何集，何生，何轉(8.002)*？思量取因，取集，取生，取轉，若彼取滅無餘，眾苦則滅。彼所乘苦滅道跡如實知，修行彼向次法，是名比丘向正盡苦，究竟苦邊，所謂取滅。…〔下略〕…

*註解~8.002「轉」，原本誤作「觸」，今改，下例。

⁴《阿毘達磨發智論》卷1(CBETA, T26, no. 1544, p. 920, c5-p. 921, a4)：

有六因，謂相應因乃至能作因。云何相應因？…〔中略〕…云何俱有因？…〔中略〕…云何同類因？…〔中略〕…云何遍行因？…〔中略〕…云何異熟因？…〔中略〕…云何能作因？…〔下略〕…

⁵ 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》〈第九章 第二節 舍利弗阿毘曇論〉p.439 ~ p.444：

第三項 十緣說

…〔中略〕…

…〔中略〕…審細的研究起來，六因與四緣的總和，實與本論的十緣相近。本論說十緣，也可稱為十因，…〔中略〕…

…〔中略〕…

…〔中略〕…本論的「遍品」明十緣，次「因品」明三十三因。初列十因，就是遍品的十緣。…〔下略〕…

⁶《瑜伽師地論》卷5(CBETA, T30, no. 1579, p. 301, b9-12)：

十因者，一、隨說因，二、觀待因，三、牽引因，四、生起因，五、攝受因，六、引發因，七、定異因，八、同事因，九、相違因，十、不相違因。

⁷ 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》〈第九章 第二節 舍利弗阿毘曇論〉p.443：

銅鑠部所立的二十四緣，與本論的「緒分」，也是極有關係的。二十四緣，是：

因緣・所緣緣・增上緣・無間緣・等無間緣・俱生緣・相互緣・所依緣・依止緣・前生緣・後生緣・修習緣・業緣・異熟緣・食緣・根緣・靜慮緣・道緣・相應緣・不相應緣・有緣・無有緣・去緣・不去緣

⁸《舍利弗阿毘曇論》卷25〈緒分〉(CBETA, T28, no. 1548, p. 679, b8-p. 680, b8-13)：

十緣，謂⁽¹⁾因緣、⁽²⁾無間緣、⁽³⁾境界緣、⁽⁴⁾依緣、⁽⁵⁾業緣、⁽⁶⁾報緣、⁽⁷⁾起緣、⁽⁸⁾異緣、⁽⁹⁾相續緣、⁽¹⁰⁾增上緣。…〔中略〕…

⁽¹⁾因有幾緣？四。何等四？共、起、增長、報，是名因有四緣；謂：因，生義，如母子。⁽²⁾無間，謂補處義，如代坐。⁽³⁾境界，謂的義，如箭射的。⁽⁴⁾依，謂物義，如舍宅。⁽⁵⁾業，謂作義，如使作。⁽⁶⁾報，謂津漏義，如樹生果。⁽⁷⁾起，謂生義，如種芽。⁽⁸⁾異，謂不相離義，如眷

也是包括在內的。

怕是有部學者吧！把種種因緣，精練為四緣，為後代學者所通用。¹⁰

（三）本品觀因緣的要義

1. 否定自性有的因緣生，深刻通達能生所生的諸法無自性空

佛說一切法從因緣生，目的在^[1]破邪因、無因，常見、斷見等錯誤，^[2]又開示一切法的寂滅性。

這本是佛學中，普遍而共認的。但一般人對緣生的見解，生起不正確的錯誤，主要是以為^[1]有實在的法，^[2]從實在的緣生。

本品觀因緣，就是^[1]否定自性有的因緣生，^[2]深刻的通達諸法無自性空。

2. 否定實有的能生因緣，成立如幻如化的四緣

※《般若經》說：欲知四緣，當學般若波羅密

如一般所講的因緣，雖不同於外道的妄計，但不徹底。所以《般若經》說：『欲知四緣，當學般若波羅密』。

龍樹曾假設問答，而給以說明：講四緣，昆曇是詳細不過的，為什麼學習四緣要學般若呢？《般若經》似乎沒有廣談四緣吧！要知道：

^[1]四緣生法，從實有的見地去看，起初似乎是可以通的，但不斷的推究，不免要成邪見。你想！四緣生一切法，而四緣本身也要從緣生，這樣再推論，其他的緣，仍須緣生，^[A]緣復從緣，就有無窮的過失。^[B]若說最初的緣，不須緣生，那又犯無因生的過失，所以有他的困難！^[2]若能理解一切法畢竟空，才能建立如幻的緣生，不再陷於同樣的錯誤！¹¹

屬。^[9]相續，謂增長義，如長財。^[10]增上，謂自在義，如人王。…〔下略〕…

⁹（1）《阿毘達磨發智論》卷 13(CBETA, T26, no. 1544, p. 987, b9-13)：

頗有法四緣生耶？答有。謂一切心心所法。頗有法三緣生耶？答有。謂無想等至滅盡等至。頗有法二緣生耶？答有。謂除無想滅盡等至諸餘心不相應行，及一切色。頗有法一緣生耶？答無。

（2）《阿毘達磨品類足論》卷 5〈辯攝等品 6〉(CBETA, T26, no. 1542, p. 712, b12-13)：

有四緣，謂因緣、等無間緣、所緣緣、增上緣。

¹⁰ 關於「不同部派種種因緣分類的綜貫」，參見附錄一。

¹¹（1）印順導師《中觀論頌講記》p.64：

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

這如幻的緣生，不以為他是真實的，所以不應該作四門觀察，四門觀察是觀察真實的；而世諦假名，是不為勝義觀所得的。

因為外道小乘都執有實在的自體，所以用四門破除自性生，而無性的緣生，不能與四生混濫的。

（2）印順導師《中觀論頌講記》p.215 ~ p.216：

這樣，本品觀因緣，就是觀察能生的因緣，若如實有者所說，是不行的。

3. 結說：如幻的因緣生，不僅破自性的緣生，亦顯一切法本性空寂的不生

但性空者，並不否定四緣，如幻如化的四緣是有的，

從這樣的因緣生起，^[1] 不僅遮破了自性的緣生，^[2] 也顯示了一切法本性空寂的不生。¹²

己二 類明一切無本際

諸所有因果	相及可相法	受及受者等	所有一切法
非但於生死	本際不可得	如是一切法	本際皆亦無

上面所說的生老死，固然最初不可得；就是「所有」的一切「因果」，也不能說先有因後有果，先有果後有因，或因果一時。他所遇到論理上的困難，與生死相同。因果是這樣，能「相及可相」的諸「法」，求其同時先後，也都不可得。「受」法與「受者」，以及其他「所有」的「一切」諸「法」，都是沒有他的本際可得的。所以說：「非但於生死，本際不可得」，就像上所說的這「一切法」，「本際」也都是「無」有的。總之，從時間上去考察，那一切是沒有本際的。諸法是幻化的，是三世流轉的，似乎有他的原始，然而求他的真實，卻成很大的問題。

依論主的意見，^[1] 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。^[2] 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。

¹² 《大智度論》卷 32 〈序品 1〉 (CBETA, T25, no. 1509, p. 296, b11-p. 297, b21) :

【經】菩薩摩訶薩欲知諸法因緣、次第緣、緣緣、增上緣，當學般若波羅蜜！

【論】一切有為法，皆從四緣生，所謂因緣、次第緣、緣緣、增上緣。…〔中略〕…復次，菩薩欲知四緣自相、共相，當學般若波羅蜜。

…〔中略〕…

菩薩行般若波羅蜜，如是觀四緣，心無所著；雖分別是法，而知其空，皆如幻化；幻化中雖有種種別異，智者觀之，知無有實，但誑於眼。

為分別知凡夫人法皆是顛倒虛誑而無有實，故有四緣，如是云何為實！賢聖法，因從凡夫法生故亦是不實，如先十八空中說。

菩薩於般若波羅蜜中，無有一法定性可取故，則不可破；以眾生著因緣空法故，名為可破，譬如小兒見水中月，心生愛著，欲取而不能得，心懷憂惱，智者教言「雖可眼見，不可手捉」。但破可取，不破可見！

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

問曰：若欲廣知四緣義，應學阿毘曇；云何此中欲知四緣義，當學般若波羅蜜？

答曰：阿毘曇四緣義，初學如得其實，求之轉深，入於邪見，如汝上破四緣義中說。

復次，諸法所因，因於四緣，四緣復何所因？若有因則無窮，若無窮則無始，若無始則無因；若然者，一切法皆應無因！若有始，始則無所因，若無所因而有則不待因緣；若然者，一切諸法亦不待因緣而有！

復次，諸法從因緣生，有二種：若因緣中先有，則不待因緣而生，則非因緣；若因緣中先無，則無各各因緣。

以戲論四緣故，有如是等過。如般若波羅蜜中不可得空，無如是等失。如世間人，耳目所親生

甲一 標宗

〔一〕 不生亦不滅 不常亦不斷 不一亦不異 不來亦不出
〔二〕 能說是因緣 善滅諸戲論
〔三〕 我稽首禮佛 諸說中第一

一、正論

〔一〕 總說：標明全論的宗趣

此二頌八句，^{〔1〕}初四句標緣起的八不，^{〔2〕}次二句明八不緣起的利益，^{〔3〕}後二句是作者禮讚。

這兩頌標明了全論的宗趣所在，不是〈觀因緣品〉的頌文，因為在論初，所以附在本品之前。

〔二〕 詳釋

1. 釋「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出」——八不

〔1〕 八事四對的說明¹³

八不分四對，

要說明八不，先從生滅等四對說起。¹⁴

老病死，是則為有；細求其相，則不可得。以是故，般若波羅蜜中，但除邪見而不破四緣。是故言：「欲知四緣相，當學般若波羅蜜。」

¹³ 詳見印順導師《中觀今論》〈第六章 八不 第一節 八事四對之解說〉；〈第七章 有·時·空·動〉。

¹⁴ 印順導師《般若經講記》p.186 ~ p.189：

不生不滅等三句，是描寫空相的，空性既不是言思所能思議，這只有用離言思的方法去體證。如我們未能證得，不解佛說的意趣，那就是佛再說得多些，明白些，也只有增加我們的誤會。這如從來沒有見過白色的生盲，有人告訴他說：如白鶴那樣白，盲人用手捫摸白鶴，即以白是動的。有人告訴他說：不是動的，白如白雪那樣白，盲人又以為白是冷的。結果都不能得到白的本相，我們對於真理——空性，也是這樣。所以佛不能為我們直說，不能用表顯的方法，而用遮顯的，這如繪畫的烘雲托月法，從側面的否定去反顯他。本經所說的空相，是不生不滅，不垢不淨，不增不減。這六不、三對，即是對我們一切法的種種認識，予以否定，使我們從此否定悟入諸法的空性。

這裡所應注意的：^{〔1〕}為什麼要舉生滅、染淨、增減，一對一對的法加以否定呢？這就是說明我們的言語思想，都是有限的、相對法，世間的一切存在也沒有不是相對的。即使說絕對的，絕對又是對相對而說的，稱為絕對，也還是不離相對。一切法沒有不是相對的，相對的即是緣起幻相，不能顯示即一切又超一切的空性。佛把這些相對的都否定了，從此否定的方式中顯示絕對的空性。龍樹說：「破二不著一」，所以這些相對的——二法否定了，我們不應執為一體，如還有所執，還是不對的。^{〔2〕}用否定來顯示法空性，不是把現象都推翻了，是使我們在即一切法上了知超越相對的空性；這超越相對的空性，是內在的超越，不單是內在的，或超越的。所以，即超越的內在，能成立那不礙空性的生滅、染淨、增減等等緣起法。

至於本經只舉此六不三對來顯示空性，不多不少，這可以說有理由，也沒有理由。^{〔1〕}依世間所知的方面講，以六不三對來顯示，有他恰當的意義。^{〔A〕}生滅，是就事物的自體存在與不存在上說的：生是生起，是有，滅是滅卻，是無。^{〔B〕}垢淨，是就性質上說的：垢即是雜染，淨是清淨。^{〔C〕}增減，是就數量上說的：增即數量增多，減即減少。世間的一切事物，不外是體性的有無，性質的好壞，數量的多少。如一個團體，團體的存在與否，這是生滅方面的；團體健全、墮落，

A. 生滅

生滅有三種：

(A) 一期生滅

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

這生滅，在相續中，有分為生、住、滅三相的，有分為生、住、異、滅四相的。

(B) 剎那生滅

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

假使有一念停滯在固定的不變中，在論理上說，此後沒有任何理由，可以使他變化；¹⁵事實是無常變異的，所以成立剎那生滅。

(C) 究竟生滅

三、**究竟生滅**，這是一般人更難理解的。一期生命結束了，接著又受生，生而又死，死而又生，生生死死的連續不斷，如大海的波波相次，成為世間生生不已的現實，總名為生。等到截斷了生死的連索，達到無生的寂滅，這叫做滅。

這究竟的大生滅，如十二緣起的『此生故彼生，此滅故彼滅』就是。這種⁽¹⁾生包括了世間的生死法，⁽²⁾滅包括了出世的涅槃法。

B. 常斷

常斷有二義：

(A) 一期

一、**一期的**，時間的連續上，⁽¹⁾起初是這樣，後來還是這樣，這就是常。⁽²⁾在前後的連續中，完全解體，就是斷。

(B) 究竟

前進或反動，是垢淨方面的；團體的發展或縮小，是數量方面的。**任何一法，都不出此體、質、量三者，所以本經特舉此三對。⁽²⁾如專約菩薩的證入空相說，即通達諸法自性空，^(A)空非先有後無，或本無今有的，所以說不生不滅；^(B)空性離煩惱而顯，然在纏不染，離纏也並非新淨；^(C)空不因證而新得，不因不證而失去，所以也就沒有增減。此究竟真理——畢竟空，只是法爾如此。**

悟入畢竟空性，離一切相，所以說：是故空中無色，無受想行識。

¹⁵ 另參見《大智度論》卷 15〈序品 1〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 171, a24-b5)：復次，一切法有二種：色法、無色法。

⁽¹⁾ 色法分析乃至微塵，散滅無餘，如〈檀波羅蜜品〉破施物中說。

⁽²⁾ 無色法五情所不知故，意情生住滅時觀故，知心有分，有分故無常，無常故空，空故非有。彈指頃有六十時，一一時中，心有生、滅；相續生故，知是貪心、是瞋心、是癡心，是信心、清淨智慧禪定心。行者觀心生、滅，如流水、燈焰，此名入空智門。何以故？若一時生，餘時中滅者，此心應常。何以故？此極少時中無滅故；若一時中無滅者，應終始無滅。

二、究竟的，

a. 世間生死邊

就世間生死邊說，^[1]常在生死中，這叫常。^[2]斷除種種的煩惱，斷生死，這叫做斷。但佛教中，凡是世間法，是不大說為常的，多稱為相續，因為常容易與梵我論混濫。

b. 出世解脫邊

在出世解脫邊說：^[1]解脫生死的涅槃，本來如是，所以也說為常，但這常是超時間性的。^[2]斷煩惱而顯證的，也偶然的稱為斷的。但怕他與斷滅見相混，所以多說為「空」「寂」「離」等。

c. 一異

一異呢，也有二：

(A) 外待

一、外待的，若觀此法與彼法，沒有依存的關係，而是獨立的，那就是^[1]獨存的一^[2]與對立的異。

(B) 內含

二、內含的，隨便觀察一法，^[1]他是因緣和合而一合相的一，^[2]在和合的一相中，存有種種差別，這就是異。

(C) 特論

a. 不空論者，常以為外待的是真實，內含的是假名

但不空論者，常以為前一種是真實的，後一種是假名的。¹⁶

¹⁶ (1) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.344 ~ p.345：

世俗假施設的，也有易了與不易了的差別，可分為三類：一、「名假」；二、「受」假；三、「法假」。

^(一)名假是淺顯而易了的。如想到人，說到人，有以為就是那個人，名與義合一，不知道這是名義相應假施設。如不稱他做人，不想他做人，他還是他，並不因不想不說而沒有了。可見名與義是不一定相應的；知道這，就破除以名為實的執著。

^(二)受假，玄奘譯作取假。如那個人，這個屋，這些複合物，當認識時，總以為：這雖不一定叫做什麼，但那個，這個，到底是實在的。不知道這是假施設的。如人，通俗的說，四肢、百骸、五臟、六腑等所和集而成；如屋，是木、石、土、金、人工等和合而成。如分析起來，離了這些因素，就沒有這個，那個的實在體了（但不是沒有假施設的這個那個）。為什麼叫受假？因為這是種種因緣攝取而成的一合相。知道了這，就破除以複合物為單元，如從前以原子為實體等執著。

^(三)法假，是分析到不失自性的，也就是人生宇宙的基本因素，如現在所知的電子等。但這還是假施設的，因為他還是可變化的。在現實時、空中，成為那個特有的因素，如電子，不能說不是關係所決定的。離了因緣，他並不能自己如此，所以也是假施設的。這是最難破除的，為眾生執實的最後據點。

般若的正觀，就是以般若觀，『⁽¹⁾先破壞名字波羅聶提（假的梵語）到受波羅聶提，⁽²⁾次破受波羅聶提到法波羅聶提，⁽³⁾破法波羅聶提到實相中』（5.057）。三假應善巧學習，勿以為一切是假施設，而不再辨別一切了。

b. 一與異（一與種種）概括的範疇

一與異，別譯作一與種種，這可以概括⁽¹⁾總合與部分，⁽²⁾統一與對立，⁽³⁾同一與差別，⁽⁴⁾和合與矛盾，⁽⁵⁾單一與雜多等。

D. 來出

(2) 印順導師《印度之佛教》p.206 ~ p.209：

^{(一)(1)}釋尊之為教，^(A)敘事以常識之實在：現在有過、未亦有；色有心亦有；有為之生死有，無為涅槃亦有。^(B)即事以顯理性，則剎那生滅而諸行無常，蘊、界、處和合而諸法無我，苦不復生而涅槃寂靜。⁽²⁾即其教而直述之，則三世實有，無為實有，如說一切有系所說者近之。雖然，^(A)以之為常識之實在可，^(B)以之為理智之實在則不可；龍樹責其「聞世諦謂是第一義諦」，蓋確論也。

^{(二)(1)(A)}說一切有者，以^(a)色、心之和合相為世俗（假名）有，^(b)色、心之有特自體用而不可析者為勝義（實）有。此色極微及心心所法之實性，體恆住而用有生滅，剎那間正生正滅為現在，未有作用為未來，作用息名過去，體實恆有而無三世之異也。以是，前後為各別法用之假名相續，同時為各別法用之假名和合。捨假名而直談實相，則世間為無限量之實在性也。相續、和合，法體之所無，即體起用，其能成立相續和合否？說一切有者以為能，亦唯自信而已！

^(B)犢子系信三世實有而見其不能，乃立「四微和合有柱法，五陰和合有人法」，即於和合相續中，別有一不即不離之統一性。有此，^(a)相續和合或可能，^(b)然求此統一者之實性，則不可得也！

⁽²⁾三世實有者，以前後之法體為各別；然則如業用之息入過去，與現在之有情復何關涉？於是立非色非心之「得」、「不失法」等，以為之聯繫。法無限，得亦無限，得復待得，此無限之實在更無限，愈論辨而愈繁愈難。其根本癥結，在不見釋尊立教之大本，以常識之實在為理智之實在也。

^(三)佛元百年，大眾、分別說系，有見於三世實有者之難，乃說「現在實有，過未無體」；或說過去少分實有；或說現在亦分通假有。

⁽¹⁾彼三世實有者，如珠珠之相累；⁽²⁾唯現在實有者，則如明珠之旋轉反側，自空而下，似相續而實唯一珠。然此亦難知，^(A)諸行無常，剎那生而即滅，前者未滅則有能生無所生，已滅則有所生無能生，然猶因果不相及也。大眾者說：「色根大種有轉變」。化地者說：「色根大種有轉變，心心所法亦有轉變」。實法念念滅而立轉變，則亦自信而已！^(B)況過去曾有（熏），未來當有（種），在即生即滅之現有中，此「曾」、「當」之有，為實為假？與現有一耶？異耶？凡此，雖出三世實有之火坑，又另入現在實有之深水矣！

^{(一)(1)}大眾、分別說、犢子，多於別別實法之和合相續中，立一統一性。此統一者，實則又一別法也，假則說一切有之舊說，不假不實又不得，可謂辭窮理絕者矣！

⁽²⁾性空者之論法，彼等亦微知之，且間用以責他。然以為^(A)假名者可如所說，^(B)世間色、心之實性，不能不實在，不應以此相責。寧知實在之見，陷一切於不通耶！

^{(二)(1)}大眾、分別說系之先覺者，乃進而即現在之實有而亦破之；不離現在有過、未，豈可有離過、未之現在也！緣起幻網，拘於常識之實在者，每困躓而難入，病在不知空即假名也。

⁽²⁾無性之假名者，五蘊和合為有情，求蘊與有情之自性，皆了不可得。然五蘊之假名，似一有情而不礙異，色、心無邊，相用不可亂。有情亦假名，似五而不礙一，無離色之心及離心之色者（離則即非有情）。不一不異而一異宛然，唯性空之假名能之。

⁽³⁾三世相續，求剎那別法不可得，貫三世而常一者亦不可得。假名則不離過、未有現在，不離現在有過、未，雖不離亦不即。以是，因有則果有，幻相歷劫而「不失」；因無則果無，「終歸於磨滅」。不斷不常而常斷宛然，亦唯性空之假名能之。

⁽⁴⁾自三世實有而現在實有，過、未無實，進達於三世之性空無實。空之極亦有之極，三世幻有，我、法幻有，轉與犢子、說一切有者近，特假有與實有為異，此非俗流所知矣。

來出，是就人或法的動作的內外向說的。

^[1]從彼而到此是來，^[2]從此而到彼是出（出就是去）。

E. 結前起後

(A) 八事四對即有、時、空、動，為一一法必備的根本而最普遍法則

※存在者必是現起的，有時間性、空間性，又有運動，故四者總攝一切

這八者（《智論》加因果為十），包含了世間的根本而最普遍的法則，即是現起，時間，空間，運動四義，為一一法所必備的。

因為，存在者必是現起的，必有時間性，空間性，又必有運動，所以，這四者，實在總攝了一切。¹⁷

(B) 執有真實自性的八法，就不能理解說明世間的實相，故一一否定

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

(2) 八不的觀察

A. 總說：一一不中，遍破一切法的戲論

八不可以作多種不同的觀察，^[1]綜合這八不，可以破一切戲論；^[2]就是單說一句不生或不常，如能正確的理解，也可破一切。可以說，一一不中，遍破一切法。¹⁸

¹⁷ (1) 印順導師《中觀今論》p.94 ~ p.95：

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

(2) 印順導師《中觀今論》p.142 ~ p.143：

有、時、空、行，為一切法最普遍的基本概念，離此即無從思想，無可論說。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！

緣起甚深，緣起的本性寂滅，甚深更甚深，所以體見畢竟空寂，了達緣起如幻，大不容易！在聞思學習時，即應把握自性空寂不可得，而幻現為緣起的相待義，庶可依此深入，不失中道。

¹⁸ 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

現在，不妨作一種解釋。

B. 詳論

(A) 生滅(有無)——「存在與非存在，存在與現象(現起)」的問題

a. 有與生(存在與現起)，二者範圍同一

※兼評有與生的範圍廣狹不同者

『有』『生』，我常用存在現起來解釋的；有是存在，生是現起。

- ⁽¹⁾ 似乎前者的範圍廣，顯在的，潛在的，都是有。後者只是存在中一分現起的。
- ⁽²⁾ 但據龍樹的正見看，存在的有和現起的生，二者的範圍，到底是同一的。意思說：凡是存在的，就是現起的；沒有現起的存在，等於沒有。

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。⁽²⁾ 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。

^{*}印順導師《中觀論頌講記》p.231 ~ p.234：

王三 重破

^(一) 若諸法有性	云何而得異	若諸法無性	云何而有異
^(二) ⁽¹⁾ 是法則無異	異法亦無異	如壯不作老	老亦不作老
⁽²⁾ 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：⁽¹⁾你說諸行有變異，^(A)還是說前後是一法，^(B)還是說是兩法？

^(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」。

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。

⁽²⁾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？論主說：在世俗假名上說，蛋變成雞，小孩變成老年。如說他有真實自性，這不但勝義中不可得，如幻的世俗，也不能容許這樣的變異。

如牛乳的五味相生，乳、酪、生酥、熟酥、醍醐。如以為就是牛乳自體，慢慢的變成酪，那^(A)牛「乳應」該就「是酪」。但事實上，牛乳要加上一番人工製煉，因緣和合纔有酪。酪的性質功用，是與牛乳不相同的，這怎麼以為就是牛乳的自體呢？^(B)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。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。

^[1]一般人以為甲功能存在而沒有發現；^[2]其實，有甲功能存在，等於甲功能的現起。不能甲功能存在而沒有現起。

^[1]他們的意境中，是近於因中有果，而不是直觀法法的當體，與法法的相依相成。^[2]《中論》的本義是現起即存在。這生起即存在的緣起法，自然有顯現或隱微的，有我們所從來沒有發見的。

『此有故彼有，此生故彼生』，其實同是緣起，沒有有而不是生的。生是因緣的生起，有是因緣的存在。

b. 破實有論的有與生，無與滅

實在論者，執著自性有與自性的生起。既然以為自性有，不論他說不說生起，他終究是反緣起的，觀察這『自性有』非有，名為無自性空。

自性有的生起不成，名為無生。無自性有，也就沒有自性無；無生也就無滅。

這包含了存在與非存在，¹⁹存在與現象的問題。

(B) 常斷——「常與變」的問題

這存在與生起的，不理解緣起，從自性見去認識，那不問他是直線的，曲折的，

¹⁹ (1) 印順導師《學佛三要》p.32：

生滅的滅，不是說毀滅而等於沒有，而是存在的另一態。

(2) 印順導師《中觀今論》p.138 ~ p.140：

沒有未來可離過去、現在而成立的。生是起有相，滅是還無相；此有與無，不是凡外的實有見、實無見。無是依有而幻現的，是有——存在的矛盾性即相反的幻相；如沒有存在——有，無即談不到，所以說：「若使無有有，云何當有無」。離有則無無，離生則無滅，滅並非灰斷的全無。不了解此義，執無常有生有滅，即成邪見。

^[1]《智論》卷一說：「若一切實性無常，則無行業報，何以故？無常名生滅失故。……如是則無行業。……以是故諸法非無常性」。^[2]但世俗的一切從因而果報，歷然有，故無常相——生而即滅，有而還無，僅是世俗的。經中依生滅顯無常相，即依此言其常性不可得以顯示空寂，非有無常的實滅。滅與無，是緣起幻相的一姿態，非是都無斷滅。

滅與無，都不是沒有，^[1]如說：現在沒有抗日戰爭，這確是什麼也沒有了。^[2]如說：抗日戰爭已過去，沒有了，但歷史曾有此抗日戰爭，此項戰爭的影響仍在。所以即生而即滅，有而還無，與都無斷滅不同。雖念念生滅，剎那不住如石火電光，過去行業已滅而能不失，予未來以作用。月稱論師說：滅非無法，故業雖滅而仍感生死，不須阿賴耶持種（是否有賴耶，更當別論），即是此義。有而還無，才生即滅，是如幻緣起流行變動的全貌。無與滅，不是沒有，這與自性論者所見，確有不同，但也決非自性的存在於過去。

又此所謂滅，係指無常滅，與性空寂滅不同。無常滅是緣起的，有為的。如誤會這點，把它看成性空寂滅，這即會說：滅即諸法歸於本體寂滅。又自然要說：生是從寂滅本體起用，那是倒見了！

中觀者以無常滅為緣起的幻滅，幻滅非都無——無見，則不失一切行業。…〔下略〕…

(3) 印順導師《以佛法研究佛法》p.6 ~ p.7：

再說到諸行無常的滅，在空行緣起的見地中，滅不是沒有，斷滅，是因緣和合中的一種現象，它與生是同樣的存在。^[1]忽略了滅是緣起法之一，才說「滅不待因」。所以研究佛學，對於學派、思想與制度的衰滅廢棄，都應一一研究它的因緣。^[2]同時，滅是緣起，所以它必然要影響未來，成為後後的思想制度生滅的因緣。的確，滅去的已經滅去，歷史不會重演，但歷史的事實，在緣起的演化中，對未來始終起著密切的影響。

旋形的，總覺得在時間的活動中，是前後的。²⁰

⁽¹⁾如果在一期中，見某種相似相續的存在，就以為昨天如是，今天仍如是，有一常住不變的存在。⁽²⁾若在無常變化中，或者色，或者心，不能發覺他前後的相續關聯，就以為是從此斷滅。

這是常與變的問題。

(C) 一異——「統一與對立，一體與雜多」的問題

從自性有的觀念去觀察同時的彼此（也可從時間上說），⁽¹⁾如以為此法與彼法有

²⁰ 印順導師《中觀今論》p.123 ~ p.126：

我們覺有時間的前後延續相，以當下的現在而見有前後，即此前後相而說為現在。由於諸法的息息流變，使人發見時間的三世觀。在此，更顯出緣起的深妙。凡世間的（存在）一切，都是幻現為前後相的；但同時，也可說世間一切，都是沒有前後相的。因為，^{(1)(A)}如以前後的延續相為真實有自性，那麼前即應更有前的，前前復前前，永遠找不出一個元始的極限來！^(B)即使找出原始的邊沿，這原始的已不是時間相了！時間必然現為前後相的，今既為原始而更沒有前相，那就不成為時間，也必不成其為存在了。⁽²⁾有前即是無前；照樣的，有後，結果是無後。因此，佛說眾生流轉生死以來，「本際不可得」。

本際，即是原始的時間邊限，這邊限是不可得的。若說有此本際，即等於取消了時間。一般宗教、哲學者，在此即感到困難，⁽¹⁾於是推想為上帝創造萬物，以為有上帝為一切法的生起因，困難就沒有了。但推求到上帝，上帝就成了無始無終的！說上帝創造一切，而上帝則不由他造。⁽²⁾印度數論師的自性，又名冥性，即推求萬有的本源性質，以為杳杳冥冥不可形狀，有此勝性，由此冥性而開展為一切。⁽³⁾老子的「杳杳冥冥，其中有精；恍恍惚惚，其中有物」，亦由此意見而來。⁽⁴⁾又如近代的學者，說一切進化而來。如照著由前前進化而來，而追溯到原始物質從何而來，即不能答覆。好在站在科學的立場，無須答覆。

要知一切法似現為時間的延續相，而實自性不可得，僅能從相依相待的世俗觀去了解它。心與境是相應的——而且是自識他識展轉相資的，如函小蓋也小，函大蓋也大；認識到那裏，那裏即是一切；觀察前後到那裏，那裏即是始終。緣起法依名言而成立，但並不由此而落入唯心，下面還要說。不應為自性見拘礙，非求出時間的始終不可。無論是⁽¹⁾執著有始，⁽²⁾或推求不到原始而執著無始，都是邪見。

佛法，只是即現實而如實知之而已！凡是緣起的存在，必有時間相，有時間相才是緣起的存在。時間⁽¹⁾是緣起的，是如幻的，是世俗不無的；⁽²⁾但若作為實有性而追求時間的究極始終，那就完全錯了。

⁽¹⁾存在法是如幻的，唯其幻現實在相，所以每被人們設想它的內在真實自性即本體。⁽²⁾但時間的幻相不同，時間是向兩端展開的，也即是前後延續的。

⁽¹⁾雖然，在前的也有被看為在後的，在後的也有被看為在前的，常是錯亂的；但在個人的認識上，它的前後延續相極為分明，不能倒亂。因此，無論是把時間看成是直線的——，或曲折形的{ }，或螺旋形的，這都是依法的活動樣式而想像如此的時間，但同樣是露出向前與向後的延續相，而成為時間的矛盾所在。⁽²⁾佛悟緣起的虛妄無實，說緣起「如環之無端」，即形容隨向兩面看都有前後可尋，而到底是始終不可得。

從時間的前後幻相看：諸法的生、住、滅；有情的生、老、死；器界的成、住、壞，都是有前後相的。一切在如此的周而復始地無限演變著。不說是旋形的，而說是如環的，問題在似有始終而始終不可得，並不是說後起者即是前者的再現。諸行無常，雖一切不失，而一切是新新不住的流行，不是過去的復活。

從如環無端的任何一點去看，都是前後延續的。成、住、壞；生、老、死；生、住、滅，乃至說增劫——進步的時代，減劫——沒落的時代，這都不過是一切存在者在環形無前後中的前後動變不息。世間的漫長，人命的短促，幻相的深微，使我們不能知其如幻，不能適如其量的了解他，因而引起不少的倒見！

同一性，就覺得合而為一，沒有差別可談（有差別，他以為就是非實在的）成為渾一的整體。^[2]如發見了差別，就以為一一的獨存而彼此敵對著。

這是**統一與對立或一體與雜多的問題**。

(D) 來去——「運動」的問題

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

這是**運動問題**。

(E) 結說：八不開顯緣起空寂的實相，才能正見緣起假名的生滅來去

^{〔一〕〔1-3〕}這**存在與非存在，常與變，統一與對立**，^{〔A〕}是緣起的三相；^{〔B〕}而在自性見者，也就是**自性的三態**。^{21〔4〕}而這**三一無礙緣起相的運動**，自性有者，也不能

²¹ (1) 印順導師《中觀論頌講記》p.247 ~ p.249：

辛一 觀自性

^{〔一〕} 眾緣中有性	是事則不然	^{〔二〕} 性從眾緣出	即名為作法
^{〔三〕} 性若是作者	云何有此義	^{〔四〕〔1〕} 性名為 ^{〔2〕} 無作	^{〔3〕} 不待異法成

說有性，不出自性、他性、或非自他性的三者。說無性，外人或以為一切都沒有，或以為壞有成無。眾生妄見，不出此四句。現在先觀自性有不成。本頌以眾緣生的事實，破他有自性。所以這裡所破的主要對象，是佛法中的有所得學者。

有所得的大小乘學者，以為十二緣起的『此有故彼有』，『此無故彼無』，是自相有的緣起法，是實有實無的。所以破斥道：既承認諸法是因緣和合生，那就不能說他有自性；**因緣有與自性有的定義，根本是不相吻合的。**

^{〔一〕}『自性』，依有部的解說，與自體、自相、我，同一意義。**承認自體如此成就的，確實如此的（成、實）自性，就不能說從眾緣生。凡從眾緣生的，即證明他離卻因緣不存在，他不能自體成就，當然沒有自性。**所以說：「眾緣中有性，是事則不然」。

^{〔二〕}假定不知自性有與因緣有的不能並存，主張自「性」有或自相有的法，是「從眾緣出」的。承認緣起，就不能說他是自性有，而應「名」之「為」所「作法」；這不過眾緣和合所成的所作法而已。

^{〔三〕}**一面承認有自性，一面又承認眾緣所作成，這是多麼的矛盾！**所以說：「性若是」所「作者，云何有此義」？

^{〔四〕〔1〕}凡是自「性」有的自成者，^{〔2〕}必是「無」有新「作」義的常在者；^{〔3〕}非新造作而自性成就的，決是「不待異法」而「成」的獨存者，這是一定的道理。

承認緣起而固執自相有，這在性空者看來，是絕對錯誤的。所以論主在《六十如理論》中說：『若有許諸法，緣起而實有，彼亦云何能，不生常等過』！

本頌明白指出自性的定義，是自有、常有、獨有。我們的一切認識中，無不有此自性見。**存在者是自有的；此存在者表現於時空的關係中，是常有、獨有的。凡是緣起的存在者，不離這存在、時間、空間的性質；顛倒的自性見，也必然在這三點上起執。所以佛說緣起，摧邪顯正，一了百了。**

月稱《顯句論》，^{〔1〕}不以本頌的自性三相為了義，專重『自有』一義；離卻時空談存在，**真是所破太狹了！**^{〔2〕}他又以自性有為勝義自性，非本頌的正義。

(2) 印順導師《中觀今論》p.68 ~ p.70：

《中論·觀有無品》說：「眾緣中有性，是事則不然，性從眾緣出，即名為作法。性若是作者，云何有此義？性名為無作，不待異法成」。這是《中觀論》對於「自性」的具

認識。

^{〔二〕}所以^{〔一〕}他們的生滅斷常一異來去，一一給他個不字，開顯了緣起空寂的實相。

^{〔二〕}自性空，才正見了緣起假名的生滅來去。²²

體說明。

^{〔一〕}佛法說緣起，除了極端者而外，誰都承認，但總覺得是諸法自性有，由眾緣的和合關係而發現。^{〔二〕}若依中觀的看法，自性與緣起，是不容並存的。有自性即不是緣起的，緣起的就不能說是自性有的。

因為，若法要由眾緣和合而現起，即依眾緣而存在與生起；承認由眾緣現起，即等於承認是作法。「作」，就是「所作性故」的作，有新新非故的意義。若主張有自性的，即不能是所作。因為自性有即自有的，自成的，自己規定著自己的，這如何可說是作法？緣起是所作的，待它的；自性是非作的，不待它的。二者是徹底相反的，說自性有而又說緣起，可說根本不通。

^{〔一〕}佛說無常，即顯示緣起是作法，否定了自性的非作性；^{〔二〕}凡是緣起即是和合的，如補特伽羅是依待五蘊等而假立的，所以佛說諸法無我，即否定了自性的不待它性。無常無我的緣起論，即說明了諸法的無自性。

但如此的自性，表現於學者的思想體系中，依佛法說，這都是分別的自性執。眾生生死根本的自性執，應該是眾生所共的，與生俱來的俱生自性執。這是什麼？不論外觀內察，我們總有一種原始的、根本的、素樸的，即明知不是而依然頑強存在於心目中的實在感，這即一切自性執的根源。

存在的一切，都離不開時間與空間，所以在認識存在時，本來也帶有時空性。不過根識——直覺的感性認識，剎那的直觀如此如此，不能發見它是時空關係的存在，也即不能了達相續、和合的緣起性。這種直感的實在性，根深蒂固的成為眾生普遍的妄執根源。

雖經過理性——意識的考察時，也多少看出相續與和合的緣起性，而受了自性妄執的無始熏染，終於歸結於自性，而結論到事物根源的不變性、自成性、真實性。因為自性是一切亂相亂識的根源，雖普遍的存在於眾生的一切認識中，而眾生不能摧破此一錯誤的成見，反而擁護自性——元、唯、神、我為真理。

總之，所謂自性，以實在性為本而含攝得不變性與自成性。西藏學者有說自性的定義為：不從緣生，無變性，不待它，大體相近。自性的含義中，^{〔一〕}不待它的自成性，是從橫的（空間化）方面說明；^{〔二〕}非作的不變性，是從縱的（時間化）方面說明；^{〔三〕}而實在性，即豎入（直觀）法體的說明。

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

²² 印順導師《中觀今論》p.91 ~ p.94：

這四對，說明法的四相。無論是小到一極微，大到全法界，沒有不具備此四相的，此四者是最一般而最主要的概念。我們必須記著，這四者是不能說為前後次第的，是「說有次第，理非前後」的。如順世間的意見說，不妨說有次第。

^{〔一〕}佛說：世間的學者，不依於有，即依於無。^{〔一〕}一切無不以「有」為根本的概念，此「有」（bhāva），一般的——自性妄執的見解，即是「法」「體」「物」，這是抽象的而又極充實的。^{〔二〕}如不是這樣的有，即是無，什麼也不是的沒有。此有與無，是最普遍的概念，抽象的分析起來，是還沒有其它性質的。

^{〔二〕}如將此有與無引入時間的觀察中，即必然地成為常見或者斷見。如有而不可無的即是常，先有而後可無的即是斷。常斷，即在有無的概念中，加入時間的性質。《雜含》（九六一經）說：「若先來有我，則是常見；於今斷滅，則是斷見」。

^{〔三〕}如將此有無、常斷，引入空間的觀察，即考察同時的彼此關係時，即轉為一見與異見。人類有精神與物質的活動，外道如執有神我常在者，即執身（心色）、命（神我）的別異；如以為身、命是一的，那即執我的斷滅而不存在了。此一異為眾見的根本，比有無與斷常的範圍更

^[三] 不過八不的意義非常繁廣，這只是一種方言而已。²³

2. 釋「能說是因緣，善滅諸戲論。我稽首禮佛，諸說中第一」

(1) 「能說是因緣，善滅諸戲論」——八不緣起的利益

A. 總釋

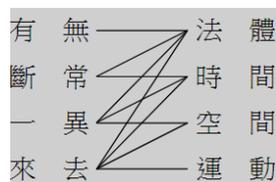
「能說是**因緣**，善滅諸戲論」：佛在經中，說這八不的**因緣**（緣起的異譯，與〈觀因緣品〉的因緣不同）²⁴，是善能滅除一切戲論的。

B. 特論：「滅」的巧譯

擴大：它通於有無——法體，斷常——時間，更通於空間的性質。但這還是重於靜止的，

^[四] 法體實現於時、空中，即成為來去：或為時間的前後移動，或為空間的位置變化。法體的具體活動即來去，來去即比上三者更有充實內容了。此來去，如完滿的說，應為「行、止」，《中論·觀去來品》即說到動靜二者。在《阿含經》中，外道即執為「去」與「不去」。

所以，如以世間學者的次第說，即如此：

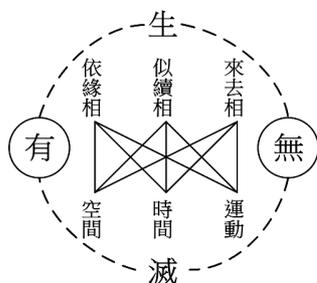


如上面所說，中觀者是以此四相為一切所必備的，決無先後的。

釋尊的教說，以生滅為三法印的前提。生（異）滅，被稱為「有為之三有為相」，即「有為」所以為有為的通相。原來，kriyā 是力用或作用的意義。krta，即是「所作的」。佛說的「有為」與「行」，原文都以此作用為語根，⁽¹⁾ 如行（saṃskāra）是能動名詞，意思是（能）作成的，或生成的。⁽²⁾ 而有為的原語，是 saṃskṛta，為受動分詞的過去格，意思是為（因）所作成的。這為因所成的有為，以生滅為相，所以生滅為因果諸行——有為的必然的通遍的性質。因果諸行，是必然的新新生滅而流轉於發生、安住、變異、滅無的歷程。

釋迦的緣起觀，以此生滅觀即動觀中，否定有見與無見。然佛以此生滅為有為諸行的通遍性，即從無而有從有還無的流轉中正觀一切，並非以此為現象或以此為作用，而想像此生滅背後的實體的。但有自性的學者，執生執滅，流為有見無見的同道者。為此，中觀者——大乘經義，從緣起本性空的深觀中，以此生滅替代有無而否定（除其執而不除其法）他。

如從無自性的緣起而觀此四者：⁽¹⁾ 生滅即如幻如化的變化不居的心色等法，即不離時空的活動者。從特別明顯的見地去分別：⁽²⁾ 生滅（法）的時間相，即相似相續，不斷而又不常的。⁽³⁾ 生滅（法）的空間相，即相依相緣，不異而不即是一的。⁽⁴⁾ 此生滅的運動相，即時空中的生滅者，生無所從來而滅無所至的。約如幻的無性緣起說，姑表擬之如下：



²³ 詳參印順導師《中觀今論》〈第六章 八不 第二節 不〉。

²⁴ 印順導師《中觀今論》p.167：

依梵文的《中論》考察，羅什所譯的因緣，原文略有三種不同：一、是緣起，二、是四緣中的因緣，三、是因與緣。因與緣的結合詞，在梵文中少有不同。

善滅的滅字，什公譯得非常善巧，這可從兩方面說：

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

二、因種種戲論的滅除，就是自性的徹底破斥，能證得諸法的寂滅。

^[1] 出離生死的戲論海，^[2] 走入寂滅的涅槃城。

(2) 「我稽首禮佛，諸說中第一」——歎法禮佛

龍樹菩薩洞達了這緣起法的甚深最甚深，難通達極難通達，而佛卻能善巧的把他宣說出來，這是很難得的。不說在世間的學說中第一，就是在佛陀的一切聖教中，緣起也是最深刻的，最究竟的。

這樣的善說緣起的大師，怎能不懇切至誠的敬禮！所以說：「我稽首禮佛，諸說中第一」。

二、八不與二諦的關係

(一) 中觀的不同學派²⁵

1. 問題：八不，是世俗？勝義？

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

2. 解答

(1) 清辨的不及

清辨論師^[1]說：不生不滅，是依第一義諦說的；不斷不常、不一不異，是依世俗諦說的；²⁶不來、不去，是依二諦說的。^[2]也有說，這都是依第一義諦說的。

他是主張世俗中有生滅自相的。²⁷

²⁵ 關於「八不與二諦的關係，中觀不同學派的解說」，參見附錄二。

²⁶ 後期稍有不同的說法，印順導師《中觀今論》p.96（民38年）：

清辨釋也分為二說：

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

二、又說：「或有說言：如是一切第一義遮」。這以為八不都約第一義諦的見地說，因為在第一義空中，生滅、斷常、一異、來去都是不可得的。

清辨釋曾引到此二家的說法，第二說即與青目說同一。

²⁷ 印順導師《中觀今論》p.186 ~ p.189：

「不及派」：《廣論》中曾引述此派的解說。此派以為無自性空的自性，即所破的自性，含義有三差別：「(一)、非由因緣所生，(二)、時位無變，(三)、不待他立」。觀一切法的自性不可得，即是破除於一切法上含此三種錯誤的自性見。依此觀察，可悟證勝義空性，得到解脫。宗喀巴評此為不及者，…〔中略〕…這樣，宗喀巴以此為不及。

此宗自性的三義，與我上面所講的：實有、不變、獨存的自性三義，大體相近。根本的自性見，即一般認識上所起的，不待推求而直感的實有感，含攝得不變性、獨存性。一般所認識的，由

(2) 中觀的正義：八不通二諦，正成中觀的二諦無礙

※二諦皆無自性，故世諦無自性緣起與勝義自性空寂相成無礙

《智論》講到第一義悉檀，也是引這八不來解釋的，²⁸可見是依第一義諦有八不。這樣，世俗中難道是生滅一異常斷來去的嗎？也是，也不是。這意思說：

⁽¹⁾ 觀察緣起的自性，八事不可得，本是勝義諦的八不觀，所以可說是依第一義諦說的。⁽²⁾ 不過勝義諦觀，不單指性空的實證，聞思修的觀慧也是中觀。這聞思修的勝義慧，是在緣起法上尋求自性有的生滅、斷常等，緣起法中沒有這自性的生滅、一異等，⁽¹⁾ 固然勝義諦中空無自性；⁽²⁾ 也可見世俗諦的緣起相中也是沒有的，所以世俗是無自性的緣起。自性的生滅、常斷、一異等，二諦俱破。

二諦中自性都不可得，⁽¹⁾ 這才世俗中無自性的緣起，與勝義中緣起的性空，相成而不是互相矛盾的。⁽²⁾ 這才是佛教的性空緣起的正見。

緣起是無自性的，我們執著他自性有，這不是錯誤到極點了嗎？所以在世俗法中，觀察無自性可得，即能觀入勝義空性。

於根識的局限，直觀事物的實在時，不能知時間前後的似續性——過去與未來，空間彼此的離合性，因此引生常住、獨存等錯覺。雖經意識推比而有相當的了解，但每由事物生起的實在感而推論為獨存、不變性（分別執）。所以雖破此分別執的獨存與不變，未必即能破盡自性見。但若欲了達緣起無自性，在意識的觀察中，仍需從三方面去觀察。如觀察到自性的根源——俱生自性見，三者實是不相離的。

這裏有需要考慮的，即有自性者不是因緣生，因緣生者即無自性，龍樹論中處處在說明，以緣起為破除自性見的唯一理由。今此派說自性為非因緣生，宗喀巴以為不及，這顯然是不對的！如未能圓滿通達因緣生義，那只能說他所通達的不圓滿，不能正見緣起的真義——如有部等雖也會說因緣生，而於內容不能徹底了解，故仍執諸法有自性。決不能說觀察緣起不能破除自性，「非因緣生」，不足以攝盡自性的全體。佛陀說法，不但有名，也還有義。小乘各部學者，不能把握因緣生法的深義，故雖標緣起之名，但仍執有自性，不能適如其量的破除自性。這僅能說對於緣起的理解還不夠，不能說緣起不能破除自性的一切。破除自性，唯有如實了解因緣所生；非因緣所生者，即是實在的、獨存的、不變的。俱生的、分別的、法執的、我執的，可以有種種，而非因緣生是同一的。如以此為不及，那麼一般學者說性空，如不能盡得性空的真義，性空也難道不能破執見嗎？如某些學者，自以為應成派而不能盡見月稱義，那麼應成派也就該不究竟了！佛說因緣生義，為通達無自性的唯一因。此宗三義，宗喀巴何以判之為不及？

依我看，若說不及，自續派倒可以充數。如清辨論師以勝義諦中一切法空，而世俗諦中許有自相，即略近中土的不空假名宗。承認因緣所生法有自相，即於空無自性義不甚圓滿，需要更進一步去了解。

²⁸ (1) 《大智度論》卷 1〈序品 1〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 61, b6-15)：

問曰：若諸見皆有過失，第一義悉檀何者是？

答曰：過一切語言道，心行處滅，遍無所依，不示諸法。諸法實相，無初、無中、無後，不盡、不壞，是名第一義悉檀。如摩訶衍義偈中說：

^(一)「語言盡竟，心行亦訖；不生不滅，法如涅槃。說諸行處，名世界法；說不行處，名第一義。」

^(二)「一切實一切非實，及一切實亦非實，一切非實非不實，是名諸法之實相。」

(2) 《大智度論》卷 34〈序品 1〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 313, a10-13)：

復次，諸法實相名為佛法。是實法相，不生不滅、不斷不常、不一不異、不來不去、不受不動、不著不依、無所有，如涅槃相。法相如是，云何有滅？

（二）對論部派

1. 部派的緣起說

（1）述

從學派上看，^[1]一切有系是以緣起為有為法，是因；^[2]大眾分別說系，以緣起為無為法，是因果的理則。²⁹

（2）評

A. 依勝義無為說緣起八不，非中觀的正見

緣起無為者，也可說緣起法是不生不滅的，但不是中觀的正見。

B. 依世俗有為說緣起八不，非中觀的正見

²⁹ 印順導師《性空學探源》p.214 ~ p.217：

丁 理則性之無為

在無為思想的開展中，有一類約理則性說的無為法，指一切法中不可變的軌則，必然的條理。^[1]擇滅無為，本也是一種理則性，但它的寂滅性特顯，是重在否定的意義上顯示的。^[2]這裡說的理則性無為，是緣起支性與聖道支性無為，是在染淨因果中見其必然法則，是有積極性的內容的。

理則，含有普遍性、本然性、必然性，所以在「不生不滅」的無為定義下，佛弟子們把它建立為無為法。^[1]釋尊出世說法最重大的意義，是從自悟中提供出一種必然理性為大家共遵共行，這就是緣起與聖道。緣起與聖道，根本聖典中稱歎之謂「法性法住法界安立」，「古仙人道」等，都是說它有一種必然的不可改變性。^[2]又如佛說四諦，諦是諦實不變，苦確實是苦，乃至道確實是道，這也是諸法的真理。這苦諦的苦，已不是尋常經驗上所感到的苦了。不過釋尊對這因果理則，還是從現實經驗為出發說明的。

一、緣起支性無為——阿含經中明緣起與緣生的差別，說緣起法是「法性法住法界安立」。

說一切有部偏重在具體事實因果上立論，所以解釋為緣起是因、緣生是果。直到大乘唯識學，還是承襲這一思想，如《攝論》所知依說緣起、所知相說緣生；所說雖與有部有所不同，卻都是在具體因果事實上說明的。

但，其他學派卻有著不同的看法，如《婆沙》卷二三說：

有執緣起是無為，如分別論者。

其他如《異部宗輪論》說大眾、一說、說出世、雞胤四部同計的九種無為中有緣起支性無為；南傳謂化地部東山住部皆計緣起是無為。（《論事》六品二章。又漢譯《宗輪論》化地部執的九種無為中也有緣起支性無為，它也是分別論者之一）。所以這思想是大眾與分別說系的共義。《大毘婆沙論》只提到分別論者，或者表示著這思想是分別說系首倡的。他們說緣起是無為的理由，如《俱舍論》卷九說：

有說緣起是無為法，以契經言：如來出世若不出世，如是緣起法性常住。

這是阿含經上的聖教根據。他們的見解：緣起與緣生是理與事的關係（不同有部說的因與果的關係）。緣起是理則，理則是常住不生滅的，可說是哲學的。緣生是事相，事相是生滅無常的，可說是常識或科學的。因與果都是在緣生事相上說的；緣起是貫通這因果事相的必然理則。

說一切有者重在具體事實，大眾分別說者重在統一理性，按諸根本教典，二者是各得一體。^[1]若如大眾等所說的離因果事實外別有一種理性，這當然不當，難怪俱舍論主的抨擊。^[2]但若單只看到各各差別事實的一面，也是不大夠的；若無統一的必然理性，現在的此因生此果，何以見得將來的此因也必生此果呢？所以，佛說的理則性是不離具體因果事實，而又是貫通於一切具體因果事實上的普遍必然性，所以古人曾說它是非有為非無為。

…〔下略〕…

緣起有為者，可以在因果體用上，說不生不滅等，但也不是中觀的正見。³⁰

2. 中觀緣起八不的正見：二諦無礙，依俗契真

※從緣起的生滅顯示寂滅，才是佛說緣起的目標

中觀者的八不緣起，是依化迦旃延等經而闡揚的，從生滅一異的假有無實上，顯示不生不滅等。³¹

³⁰ (1) 關於「唯法因果，實無作用」，參見附錄三。

(2) 印順導師《中觀今論》p.25 ~ p.26：

不生不滅——八不的緣起，聲聞學者中，

^(一) 上座系的薩婆多部，是不承認的。

^(二) 進步些的經部師，也有緣起的不生不滅說，但他們是依「唯法因果，實無作用」的見地說，還不是大乘學者說緣起不生不滅的本義。

^(三) 大眾部說緣起是無為法，因為緣起是「若佛出世，若不出世，法性法住，法界常住」的。他們說緣起常住，不生不滅，而把緣起作為離開事相的理性看，也與大乘不同。

關於這些，清辨的《般若燈論》，曾經說到。

³¹ (1) 印順導師《中觀今論》p.26：

依中觀者說，緣起不生不滅，是說緣起即是不生不滅的，這緣起寂滅性即是中道。佛陀正覺緣起而成佛，在此；聲聞的證入無為無生，也在此。這緣起的不生不滅，本是佛法的根本深義，三乘所共證的；但在佛教教義開展的過程中，成為大乘學者特別發揮的深義，形式上成為大乘的不共之學。

⁽¹⁾ 一般聲聞學者以為緣起是無常生滅的，⁽²⁾ 現在說：「不生不滅是無常義」(維摩經卷上)，這似乎不同，成為一般聲聞學者與大乘學者論諍的焦點。然依釋迦創開的佛法說，生滅與不生滅，本來一致。

(2) 印順導師《性空學探源》p.54 ~ p.59：

佛法，不出生滅的現象界與寂滅的涅槃界。這二者的連繫，就是中道緣起法。緣起與空義相應，擊破了一一法的常恆不變性與獨存自在性。既在一一因果法上，顯示其「因集故苦集」為流轉界的規則，又顯示其「因滅故苦滅」為還滅界的規則。

但要問：因集故苦集，此因集，何以必能集此苦果？無常無我云何能集起而非即無？因滅故苦滅，生死苦云何可滅？滅——涅槃云何而非斷滅？對這一切問題，確能夠從現象推理成立而予圓滿解答的，只有緣起法。現在拿三條定律來說明：

一、流轉律：「此有故彼有」，由有此因，故有彼果，本是常人共喻的因果事理。但佛陀卻能在這平凡的事理上，發現一種真理：凡是存在，都不能離開因緣關係而單獨存在。如此存在而不如彼存在者，必有其原因與助緣。現實世界之所以忽此忽彼，忽有忽無，有千差萬別的變化不同，都是由於它的因有所不同。所以佛說：要改造現實，必須從因上著手。這「此有故彼有，此生故彼生」，是緣起法的根本律，是現象界的必然定律，也是流轉法的普遍理則。

二、還滅律：此生故彼生，因有故果有；反轉來：此滅故彼滅，因無故果無。針對著有、生，從因上著手截斷它，就歸於滅無了。但滅，並不簡單，還是要用另一種相剋的因來對治它，所以說：「有因有緣集世間，有因有緣滅世間」。因此，還滅也是緣起，它也是本緣起理則而成立的，不過特別轉過一個方向，對流轉的生滅，給予一種否定。表面看，這好像是矛盾，其實，凡物之存在，本性就包含有矛盾在；在「此生故彼生」的時候，早就矛盾的注定了「此滅故彼滅」的命運。這是事物本來的真理，佛陀並非創新，只是把它揭示出來，安立為緣起的第二律罷了。緣起簡單的定義是「此故彼」，流轉之生、有，是「緣此故彼起」；現在還滅的無、滅，是「不緣此故彼不起」，並不違反「此故彼」的定義。所以「此無故彼無，此滅故彼滅」的還滅，也是緣起理則的定律。

三、中道空寂律：「此滅故彼滅」的滅，是涅槃之滅。涅槃之滅，是「純大苦聚滅」，

是有為遷變法之否定。涅槃本身，是無為的不生不滅。只因無法顯示，所以烘雲托月，從生死有為方面的否定來顯示它。如像大海的水相，在波浪澎湃中，沒有辦法了解它的靜止，就用反面否定的方法，從潮浪的退沒去決定顯示水相平靜的可能。涅槃也如是，從生命流變的否定面給予說明。常人不解此義，或以為涅槃是滅無而可怖的；這因為眾生有著無始來的我見在作祟，反面的否定，使他們無法接受。那麼，要遣離眾生執涅槃為斷滅的恐怖，必須另設方便，用中道的空寂律來顯示。從緣起的因果生滅，認取其當體如幻如化起滅無實，本來就是空寂，自性就是涅槃。

《說陀迦旃延經》正是開示此義。《雜阿含》第二六二經說得最明顯。事情是這樣的：佛陀入滅後，闍陀（即車匿）比丘還沒有證得聖果，他向諸大聖者去求教授，說道：

⁽¹⁾ 我已知色無常，受、想、行、識無常，一切行無常，一切法無我，涅槃寂滅。⁽²⁾
然我不喜聞一切諸行空寂不可得，愛盡、離欲、涅槃。

他的癡結，在以為諸行是實有的（法有我無），涅槃之滅是另一實事。他把有為與無為打脫為兩節，所以僅能承認有為法的無常無我，涅槃的寂滅；而聽說一切法空、涅槃寂滅，就不能愜意。他懷著這樣的一個問題，到處求教授。諸聖者的開示，把無常、無我、涅槃等照樣說一遍，他始終無法接受。後來，找到阿難尊者，阿難便舉出《化迦旃延經》對他說道：

我親從佛聞教摩訶迦旃延言：世間顛倒依於二邊：若有，若無；世人取諸境界，心便計著。迦旃延！若不受，不取，不住，不計於我，此苦生時生，滅時滅。迦旃延！於此不疑不惑，不由於他而能自知，是名正見，如來說。所以者何？迦旃延！如實正觀世間集者，則不生世間無見；如實正觀世間滅者，則不生世間有見。迦旃延！如來離於二邊，說於中道，所謂：此有故彼有，此生故彼生……此無故彼無，此滅故彼滅。

闍陀比丘的誤解，必須使他了解諸行非實、涅槃非斷滅才行；這中道的緣起法，是最正確而應機的教授了。試問：為什麼如實正觀世間集可離無見而不起有見呢？正觀世間滅可離有見而不墮於斷見呢？因為⁽¹⁾ 中道的緣起法，說明了緣起之有，因果相生，是如幻無自性之生與有，所以可離無因無果的無見，卻不會執著實有。⁽²⁾ 緣起本性就是空寂的，緣散歸滅，只是還它一個本來如是的本性，不是先有一個真實的我真實的法被毀滅了；見世間滅是本性如此的，這就可以離有見而不墮於斷滅了。

這是說：要遣除眾生怖畏諸行空寂，以涅槃為斷滅的執著，⁽¹⁾ 不僅在知其為無常生滅，知其為有法無我，⁽²⁾ 必需要從生滅之法、無我之法，直接體見其如幻不實，深入一切空寂，而顯示涅槃本性無生。

《雜阿含》的九二六經，佛對迦旃延說入真實（勝義）禪，不要依一切想，以見一切法自性空寂。其別譯經文（第一五一經）說：

比丘深修禪定，觀彼大地悉皆虛偽，都不見有真實地想；水、火、風種及四無色（四無色界），此世他世、日月星辰、識知見聞、推求覺觀心意境界，及以於彼智不及處，亦復如是皆悉虛偽。無有實法，但有假號，因緣和合有種種名；觀斯空寂，不見有法及以非法。

在一切生滅有為法上，觀察其當體悉皆虛偽、空寂，無有實法，一切只是假名安立；如是遣離有無二邊見，而證入解脫涅槃。說到涅槃，大家都知道有兩種：無餘依涅槃，固然無身心可說；但有餘依涅槃，阿羅漢們在生前就都證得了的。所以涅槃之滅，要在現實的事事物物上，一切可生可滅、可有可無的因果法上，觀察它都是由因緣決定，自身無所主宰，深入體認其當體空寂；空寂，就是涅槃。

這是在緣起的流轉還滅中，見到依此不離此故彼性空，性空故假名，可稱為中道空寂律。這是諸法的實相，佛教的心髓。

(3) 《中論》卷3〈觀有無品 15〉(CBETA, T30, no. 1564, p. 20, a29-b6)：

復次，「佛能滅有無，如化迦旃延，經中之所說，離有亦離無。」刪陀迦旃延經中，佛為說正見義離有離無。若諸法中少決定有者，佛不應破有無。若破有則人謂為無，佛通達諸法相故說二俱無，是故汝應捨有無見。

所以^[1]從勝義諦說，不生不滅等，是緣起法的本性空寂。^[1]從世俗諦說，這是緣起的幻相無實；而世俗與勝義是無礙的，這才是本論的正見。本來，佛在因果相生中，見到因果的條理，悟到這因果理事的幻化非真而悟入空寂。

佛所證在此，所說亦在此，從緣起的生滅顯示寂滅，才是佛說緣起的目標所在。這唯有在般若等性空經，中觀等性空論，才圓滿而扼要的開示出來。

〔三〕 特論：三論宗的單複橫豎，很有意義

古代三論宗講的單複橫豎，是很有意義的，

1. 單複

〔1〕 總評

若能理解單複，就不會受圓融的牢籠，才能博而能約。

〔2〕 詳述

有無是單句，亦有亦無，非有非無是複句。

^[1]一方面看，^[A]亦有亦無，是有無的綜合，^[B]而非有非無，^[a]又是前三者的否定，^[b]或亦有亦無的另一說明。^[2]但在另一方面看，複句，只是言辭的變化，內容並不見得奇妙。^[A]明白的說，有有有無還是有，非有非無還是無。^[B]再說得徹底一點，有可以包含了^[a]有有^[b]有無^[c]有亦有亦無^[d]有非有非無；^[C]或者更進一步，有雙亦雙非，有非雙亦雙非，……看來單純的有，或者還包含得多一點，包含一切的存在。³²

但是一般學佛法者，容易受名相的轉動，以為亦有亦無，是包括了有無的，比單說有無要進一步。不知^[1]亦有亦無還是有，^[2]而無卻是一切的否定。

〔3〕 結評

如能理解單複的無礙，才知八不的不字，比那不而非不，要徹底得多。

2. 橫豎

〔1〕 直論

再說橫豎，^[1]橫，是相待的假立，如說有，同時就有無與他相對，沒有無，有的觀念就不能成立。^[2]豎，是超情的，眾生在不是實有上，執著為有，可以用無來否定他。但說無的用意，是因指見月的，並不叫你想像執著有個實在的無。

真正性空的空，八不的不，無自性的無，^[1]都是不能滯在假說相待上的，是要你離執而超越的，離去自性的，這叫做『破二不著一』。³³^[2]若從相待上去理會，

(4) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.278 ~ p.285。

³² 上文(《中觀論頌講記》p.52)所說：

『有』『生』，我常用存在現起來解釋的；有是存在，生是現起。

³³ (1)《大智度論》卷15〈序品1〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 169, c18-p. 170, a1)：

如是等無量一門，破異相不著一，是名法忍。

復次，如是無量二門，破一不著二，是名為法忍。

這叫做『如狗逐塊，終無了時』。³⁴

(2) 與單複合論

這又與單複有關；^[1] 眾生執實有，所以說空。懂得佛陀的真意，悟入性空，早是一了百了。^[2] 但有人把有同空對立起來，以為這是有的，那是空的，所以又說非有非空，其實非有非空還是空。^[3] 有人又執著有非有非空，所以又說非（空有）二非（非有非空的）不二。懂得的還是一致的。

無差別中作差別說；橫的是假名，豎的是中道，^[1] 中即離能離所而為自覺的境界。^[2] 但執著絕對中道，把他同假名對立，還不是一樣的錯誤嗎？

3. 結說

所以，像八不中的不生，不能看為與生對立的一法，或者單不此生而不能不一切。龍樹說：是非生，非不生，非共（俱）非不共，名為無生法忍。³⁵
無生是這樣的單複無礙，橫豎無礙，其他的也無不如此。³⁶

甲二 顯義

乙一 總觀

丙一 觀集無生

丁一 觀四門不生

諸法不自生 亦不從他生 不共不無因 是故知無生

復次，…〔中略〕…如是無量三門，**破一不著異**，是名為法忍。

(2) 《維摩經義疏》卷 1(CBETA, T38, no. 1781, p. 915, b27-c2)：

難曰：夫「**有有無**」名之為有，「**無有無**」斯即是無，還墮有無，何不名染？

答：《智度論》云：「破二不著一，乃名為法忍。」今若能退忘**兩是**，進泯**二非**，蕭然無寄，乃名為淨。

(3) 《法華義疏》卷 3〈方便品 2〉(CBETA, T34, no. 1721, p. 483, b16-25)：

問：何故用一乘為方便耶？

答：如《百論》依空捨福，而論文云「用無相捨福」，釋言以是方便則能捨福，若捨有而滯空不名為方便，捨有不著空故名為方便。《智度論》云「破常而著無常名無方便無常，破常不著無常名有方便無常」，又云「破二不著一是名為法忍」。今亦爾，為破二乘故明於一，亦不令著一，故此一名方便。所以然者，生死以取相為源，入道用無著為本，故下文云「我以無數方便引導眾生令離諸著」。

³⁴ 關於「如狗逐塊，終無了時」，參見附錄四。

³⁵ 《大智度論》卷 27〈序品 1〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 263, c2-6)：

若菩薩能觀**一切法不生不滅，不生不滅，不共非不共**，如是觀諸法，於三界得脫，不以空，不以非空；一心信忍十方諸佛所用實相智慧，無能壞、無能動者，是名無生忍法。

³⁶ 關於「三論宗的橫豎單複，於教中假」，參見附錄五。

如諸法自性 不在於緣中 以無自性故 他性亦復無

一、釋「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生」——四門不生

(一) 總說：四門求生不得，就知一切自性有的不生

1. 凡是自性有的就必是生起的，如觀其生起不成就證明非自性有的空義

此二頌，明四門不生，這在本論中，與標宗的八不頌，同是膾炙人口的。

凡是以為一切法是自性有的，那就必是生起的；所以觀察他是怎樣生的。如生起不成，就足以證明非自性有的空義。

2. 凡自性有的就可以四門觀其自性生，四門求生不得就知一切自性有的不生

講到生，不出有因生，無因生兩類，有因中又不出從自生，從他生，從共生三種，合起來就是四門。

既是自性有，那⁽¹⁾從自體生嗎？⁽²⁾不，就轉為別體的他生。這二者是一正一反，⁽³⁾共是自他和合生，就是合(正)。⁽⁴⁾又不能生，那就達到非自他共的無因(反)。這已達到了思想的盡頭，再說，也不過是層樓疊架的重複。

凡是主張自性有的，就可以此四門觀察，不能離此四門又說有自性的生。四門中求生不得，就知一切自性有的不生了。

所以這是能遍破一切的。

3. 例舉

⁽¹⁾像印度外道講生，雖有很多流派，不出這四種：⁽¹⁾數論主張因果是一的，這是自生；⁽²⁾勝論主張因果是異的，是他生；⁽³⁾尼乾子主張因果亦一亦異的，是共生；⁽⁴⁾自然外道主張諸法自然有的，是無因生。

⁽²⁾如果佛法中有執為自性有的，也不出這四門。

(二) 正釋

1. 「諸法」

「諸法」的法字，或者譯作物體，梵語中是說實在性的東西，就是自性有的東西。

2. 「不自生」

自性有的諸法，「不」會是「自生」的。

(1) 審定：自生的定義

自生，是說自體能生起的。

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

(2) 詳破自生

但是，不論在何時，何處，什麼也不會這樣生的。為什麼呢？

自生，本身就是矛盾不通。

A. 從「能生與所生的差別」破

凡是生起，必有能生與所生，既含有能所的差別，怎麼能說自體生呢？

可以說，自即不生，生即不自。

B. 從「已生與未生的差別」破

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

C. 從「須或不須其他條件」破

(A) 不須其他條件，成無窮生過

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

(B) 須其他條件，即失卻自生義

若說要有其他的條件，所以前念自生而後念不生，那就失卻自生的意義了！

(3) 結說

所以沒有一法是自生的；自生只是從自性見所起的妄執罷了！

3. 「亦不從他生」

有人以為既不是自生，應該是他生，他是別體的另一法。

(1) 總破：此法由彼生，彼此就密切關聯決非截然無關的別體

其實，既沒有從自體生，也就「不從他生」，³⁷要知

他生是同樣的矛盾不通。可說他即不生，生即不他。凡是此法由彼生的，彼此就有密切的關聯；決不能看為截然無關的別體。別體的他能生，這是絕對不能的。

(2) 詳破

A. 從「同是別體的他，為何有生不生的差別」破

譬如火從木生，火木不是能截然各別的，不然，水呀，鐵呀，這一切法，豈不也是別體的他，他木能生火，他水他鐵等也應生火了。

同是別體的他，為什麼有生不生的差別呢？

B. 從「既有親疏差別，為何同是別體的他」破

假如說：他生的他，是有關係而親近的他；那無關而疏遠的他，不可為比例。這也不然，既有親疏的差別，為什麼說同是別體的他呢？不能生的是他，能生的就不應是他了。

(3) 結說

³⁷ 另參下文（《中觀論頌講記》p.65）所說：

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

^{〔一〕}所以**執著自性有的，說另一別體的他能生這實有法，是不合理的。**

^{〔二〕}一般人執自生的少，主張他生的多，我們必須破斥這他生的妄計！³⁸

4. 「不共」生

有人以為單自不生，獨他也不生，自他相共當然是可生的了。他們的見解，就是^{〔1〕}**果體已經成就了，^{〔A〕}或是果體的理，^{〔B〕}或是果體的功能，^{〔2〕}再加以其他的條件的引發，自他和合就能生諸法。**

「不共」生，在青目釋中是不廣破的，因為**共生不出自他，自體不能生，他體不能生，自他和合怎能生呢？如一個瞎子不能見，許多瞎子合起來，還不是同樣的不能見嗎？**所以說共生是犯有自生他生的雙重過失。

5. 「不無因」生

有一類外道，對世間一切的存在與生起，不知其所以然，看不出他的因緣，於是便以為一切的一切，都是自然如此的，執著是無因生的。

^{〔一〕}**果法從無因而生，這在名言上又是自相矛盾的，有因纔有果，無因怎會有果呢？**

^{〔二〕}現見世間有情的事情，要有人功纔成就，若完全是無因的，人生的一切作業，豈不都是毫無意義？貧窮的自然貧窮，富貴的自然富貴，這麼一來，**世間的一切，完全被破壞了。**

^{〔三〕}同時，如果是無因而有果，此地起火，別地為什麼不起呢？同樣是無因的，為什麼有生有不生？別地既不起火，可見這裡的火，是自有他的原因，只是你不能發覺罷了！

所以說「不無因」生。

6. 「是故知無生」

主張自性有的，都可用這四門觀察他的怎樣生起。一一門中觀察不到，就可知自性生不可得，所以說「是故知無生」。³⁹

³⁸ 印順導師《中觀論頌講記》p.65 ~ p.66：

觀四門不生，遍破了一切自性實有者；觀四緣不生，卻針對著佛法內部的學者。

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

³⁹ 印順導師《中觀今論》p.100 ~ p.104：

八不所不的八不四事，已如上說。**不的根據，即依緣起法而通達自性不可得。**

如**生滅**，^{〔1〕}〈觀成壞品〉云：「若謂以現見，而有生滅者，則為是癡妄，而見有生滅」。現見，不但是世俗的眼見，更是外道們由定心直覺到的。若以為定中親證法有生滅，這不是真悟，而反是愚癡妄計。**因為諸法的自性不可得，更何可說法生法滅？**^{〔2〕}如〈觀業品〉中說：「諸業本不生，以無定性故；諸業亦不滅，以其不生故」。詳此，可知**諸法的不生不滅等，即因諸法之本無自性而說。**龍樹論中**偏重破生，生破，滅當然也不成立。**

龍樹破生，是從兩方面而徵破的：^{〔1〕}一、**推究他如何而生？**^{〔2〕}二、佛說法生，學者不解佛意，

(三) 特論：中觀的緣生（不屬前四生）

1. 總說：一切法是緣生，不屬前四生故免除種種過失

以為「法」是一物，另有名為「生」者，以為「生」能生彼法。這如薩婆多部的不相應行的生滅實法，《中論》的〈觀三相品〉，即廣破此執。

推究法的如何生起？不外有因生與無因生，如論中說：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生」。自生、他生、共生，這是計有因生；無因，即計無因而生。一切法的生起，不出有因無因。這在一般學者，也以為或有循著必然性的，或有偶然性的。必然性的，即由某些關係條件，必然的發生某果。

此四生，如說眼識生，⁽¹⁾計自生者，以為眼識是本有的，生即本有眼識的現起。⁽²⁾計他生者，以為眼識依根、境、明等眾緣而生，眼識從某種因緣中發生。⁽³⁾計共生者，以為本有的眼識，與根、境等緣相合而後生起。這些皆是計有因生；⁽⁴⁾還有計無因生。這四種，可以總括一切自性論者。

⁽¹⁾自生，在論理上根本就不通，因為自即不生，生即不自，說自己是存在的而又說從自己生，這不是矛盾嗎？⁽²⁾他生，如眼識生，是根生的呢？還是境生，抑是光等緣生？若根不能生，境不能生，光等也不能生，那還可以說是他生嗎？⁽³⁾自、他，既各各不能生，自他合的共生，當然也不能成立。⁽⁴⁾無因生又與事實不相符，如一切是偶然的，即世間無因果軌律等可說。

這有因生與無因生的四生，既皆不能生，那麼究竟怎麼生呢？佛法稱之為因緣生。⁽¹⁾有些學者，以為因緣生與他生、共生無何差別，⁽²⁾這是沒有懂得緣生的真義。

佛說的因緣生，是不屬於四生的。因為⁽¹⁾四生都是計有自性生的，⁽²⁾緣生是否定自性。⁽¹⁾凡執有自性的，即落於四生；⁽²⁾緣生即如幻，不墮於四生。所以經中說：「若說緣生即無生，是中無有生自性」。不執有自性，即不犯前四生過，成緣生正義。

薩婆多部等以為眼識是一自性有法，眼識生的「生」，又是一自性有法，各有自性。以此「生」有作用，能生起眼識；眼識之外，另有此能生眼識的「生」。

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

^(一)經部師和上座部他們，主張生滅不同時的，這不同時的前生後滅，約剎那心上說。⁽¹⁾若生時與滅時不同而又同在此一剎那心，則一剎那已可分為前後兩時，即不能成立剎那是時間中最短的。⁽²⁾而且，一切因果諸行在息息變滅中，決無生（或住）而不滅的，如《中論·觀三相品》說：「所有一切法，皆是老死（異滅）相，終不見有法，離老死有住」。所以在最短的時間，經部與上座部，即不能成立有三有為相的生住滅，也即是不能在法的當體，了知其即生即滅的緣起正理，僅能粗相的在相續上說有生有滅。

^(二)薩婆多部是主張生住滅同時的，換句話說：有「生」時，即有「住」，也即有「滅」。但這在自性論者，論理上是矛盾的——自性論者是不能容許矛盾的。生時有住也有滅，則此法究竟是生是住還是滅？這是一個難題。在此，薩婆多部給以「體同時，用前後」的解說。他們說：「生」起生用的時候，雖已有「住」與「滅」的體，而還沒有起住用與滅用。這樣，「住」現起住用的時候，「生」與「滅」同在，而生的作用已息，滅的作用未來。等到「滅」現起作用時，同樣地，「生」「住」之體還現在，而作用已息。這樣說生住滅同時，而又說生住滅作用不同時，似乎可以避免作用的矛盾，而又可以成立同時有「三有為相」了。但在中觀者看來，「體同時，用前後」，是不可能的事。既說有前後的生等作用，為什麼不許生等的體有前後？生等的體既同時，為何不許同時有生等的作用？把體用劃分兩截，事實上那會有離體之用、離用之體呢？所以，終不免《中論·觀成壞品》所說的：「若言於生滅，而謂一時者，則於此陰死，即於此陰生」的過失。

總之，⁽¹⁾各部所說的生住滅同時不同時，困難在執有自性的生住滅。執有自性，此即如此不可彼，彼即如彼不可此，即無法解說如來「即生即滅」的緣起正理。⁽²⁾反之，唯有無自性執，了知一切法自性空，而後緣起的即生即滅，無不成立。

…〔下略〕…

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

中觀者說：一切法是緣生，緣生是不屬前四生的，所以就免除了種種的過失。⁴⁰

⁴⁰ (1) 印順導師《中觀論頌講記》p.30 ~ p.33：

三 立破善巧

凡是一種學說，⁽¹⁾對他宗都要加以批判，⁽²⁾對自己的體系，都要加以建立。佛教中，不論是大乘、小乘，都要說明世間的生死流轉，出世的涅槃還滅；而且是貫徹了的，怎樣說流轉，反其道而行之，就是還滅，決不能另起爐灶。

不過破立每每帶有主觀性，誰都說自己可以破他，可以立自，在別人卻未必就承認你。所以你用什麼理由破他，你必須不受同樣理由的反駁，才算能破他立自。龍樹學⁽¹⁾遍破了一切，⁽²⁾目的實在是建立自己。

流轉還滅，這是佛學者必須建立的，現在從緣起無自性的見地，觀察一切，對不能正確的地方，就用他自己所承認的理論，顯示他本身的矛盾困難。像印度學者具有權威的勝論、數論派，他們都從實在的見地各側重一面，主張因果一與因果異，因中有果與因中無果。在理論的觀察上，每每自己撞住而不通；他們的基本困難，就在執有實在。

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

難破，不是一難就算了事的，你難別人，別人也可以反問你，你自己怎樣說的，他人也可以照樣的問你。這情形，在大小乘各派中都非常明白。⁽¹⁾比如唯識學者，破外色沒有實在極微，就說：你所執的實在極微，有六方分呢？還是沒有？若有六方分，那就是可分，怎麼可以說是極微呢？若沒有六方分，方分既沒有，怎麼還說是極微色？他破了外色的極微，就建立只有剎那剎那的內心變現。但我們也可用同樣的方法，問問他的內心，你的一念心有沒有前後的分呢？若說有分，那就不是剎那；若說沒有分，那麼這無分的剎那心生滅同時呢？還是異時？若是同時，這是矛盾不通；若是異時，先生而後滅，豈不是有分非剎那嗎？這樣的反復徵詰，照樣的可以破他的內心有。⁽²⁾又如犢子部，在五蘊上建立不可說我，難問他的時候，就說這是假有的呢？還是實有？若是實有，應離五蘊而有別體；如果是假有，那怎可說五蘊上有不即五蘊的不可說我呢？又如唯識宗破經部的種類，也是利用這假有實有的雙關法。但他自己，卻說種子是非假非實的；又可說世俗有，又可說勝義（真實）有。這雖破了對方，但仍不能建立自己，所以這種破立，是不善巧的。

龍樹立足在一切法空，一切法是假名緣起的，這才能善巧的破立一切。若一切法是實在的常爾的獨存的，那甲乙兩者發生關係時，你說他是一還是異？⁽¹⁾異呢，彼此獨立，沒有關係可談。⁽²⁾一呢，就不應分為甲乙。⁽³⁻⁴⁾若說亦一亦異，或者非一非異，那又是自語相違。所以唯有承認一切法無自相，是緣起的假名，彼此沒有獨立不變的固定性。因緣和合生，彼此有相互依存性，也有統一性，但彼此各有他的不同形態，不妨有他的特性、差別性。這樣從無自性的非一非異中，建立起假名相對的一異。

難他立自，都要在一切法空中完成。所以說：離空說法，一切都是過失；依空說法，一切都是善巧。這實在是本論的特色。

…〔下略〕…

(2) 印順導師《中觀論頌講記》p.118 ~ p.121：

戊二 讚歎性空

若人有問者	離空而欲答	是則不成答	俱同於彼疑
若人有難問	離空說其過	是不成難問	俱同於彼疑

五陰的空性，已明白顯示了。現在就從性空的特點，加以讚歎。從理論上研究起來，

2. 評比三家

(1) 三論宗：中假正義

古代三論宗，從一切法無自性的觀念出發，說一切法唯是假名，不從自他等生。

如長短相待，他的初章中假⁴¹說：『無長可長，無短可短。無長可長，由短故長；無短可短，由長故短。由短故長，長不自長；由長故短，短不自短。不自長故非長，不自短故非短。非長非短，假說長短』。這意思是：^[1]從長短的相待相成中，理解無長短的自性（也叫做中）。^[2]唯其沒有長短自性，所以是假名的長短（也叫做假）。

這無自性的長短，^[1]觀察他的自性有（如四生），雖畢竟清淨，一毫不可得；^[2]而假名的緣生宛然。

他^[1]從緣起理解到無自性，^[2]在無自性上成立相待假（這叫成假中中後假）⁴²。

一切法不空，是不行的，非空不可。

比方「有」人向你討論或請「問」，諸法的現象或實體，假使你不理解空，「離」卻「空」義去「答」覆他，這絕對「不」能「成」為「答」覆的。因為你所答覆的道理，最後還是「同」他一樣的墮在「疑」惑當中，不能得到問題的解決。

或者，「有」人想「難問」其他學派的理論，說他的思想如何錯誤，這也須依據正確的性空觀，顯出他的過失。否則，「離」卻正確的性「空」，宣說他人的「過」謬，這還是「不成」為「難問」的，因為他所批評的，並沒有評到他的根本，結果，也還是「同」他一樣的墮在「疑」惑裡。

第一頌是立不成立的似立，第二頌是破不成破的似破。這些在上面立破善巧中，已約略談過。

離開性空，批評別人，答覆別人，都不行；依性空，那就一切都好了，這似乎過於為性空鼓吹。**其實，這是事實，空確有立破的功能。**

一切法因緣所生，佛法稱之為「二」，就是相待的，可以說它具有矛盾的特性。彼此的對立，固然是矛盾；矛盾而統一，這還是矛盾。矛盾是絕對的，雖是強調，但緣起的存在者，必有矛盾性可說，卻是事實。所以，什麼都可從各方面看的：你從這方面看，是變化無常、流動不息的；他從那方面看，卻是動中常靜，變化中的不變。從這點去觀察，是統一的；從那點上去觀察，卻是種種的。所以統一與種種，變與不變，靜止與運動等爭辯，始終沒有解決。這不同的兩面，宇宙人生，一花一草，小到不能再小，大到不能再大，都具有的。這是世間的奧秘，沒有般若的空慧，透進他的底裡，無論怎樣是不能得到圓滿的解決。

青目論釋說：你用無常破斥他的常，他可以常破斥你的無常，都有道理。雖兩方都說自己的成立，實際上是互相對立了。佛教^[1]以無常破常，^(A)是說無有常住的常，^(B)緣起的非常非斷的相續，不是也沒有。^[2]以無我破我，^(A)是說沒有像一般所執著的實在我，^(B)緣起如幻的假我，還是有的。性空者破斥實有者，原則很簡單，就是用他自己的手，打他自己的嘴，顯出他的矛盾，使他知道自己所執為實在有的一切，不成其為實在。

離卻實在的自性見，這才了解如幻的緣起。常斷一異的自性不可得，而無自性的、幻化的一異常斷，卻都可成立。立要這樣的立，破要這樣的破，不空是絕對不行的。

批評別人，建立自己，在言說上，尚且要依空，解脫自然更非空不可了！

⁴¹ 印順導師《中觀今論》p.45：

中國古三論師教導學人，有^[1]入門的「初章義」^[2]與「中假義」。^[1]初章，譬如讀書的先學字母，就是第一課的意思。要學中觀，第一步必須明解初章，即破斥外人的立義；^[2]然後進一步修學中觀家的正義——「中假」。

⁴² (1)《三論玄義》卷1(CBETA, T45, no. 1852, p. 14, c2-7)：

這一觀察過程，是非常正確的。⁴³

(2) 天台家：緣起說是妙有論，與中觀的幻有論不同

天台破他有他生過。

照天台家的意思，一切法非自他等生，是不可思議的因緣生，即空即假即中的緣起，是不可思議的。在他的解說中，有『理具事造』說。⁴⁴

天台家的緣起說，是妙有論，與中觀的幻有論多少不同。

(3) 月稱（西藏所傳）：近三論宗

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

3. 詳論：無性如幻的緣生，與自性實有的四生不同

「成假中」者，有無為假，非有非無為中；由非有非無故說有無，如此之中為成於假，謂成假中也。所以然者，良由正道未曾有無，為化眾生假說有無，故以非有無為中，有無為假也。

(2) 《中觀論疏》卷1〈因緣品 1〉(CBETA, T42, no. 1824, p. 11, c6-11)：

云何是「中前假、中後假」耶？答：「中前假」者，未說體中而前明於假，則上而有而無是也。「中後假」者，說體中竟方說而有而無是也。又，「中前假」即從有無入非有非無，從用入體。「中後假」非有非無假說有無，從體起用也。中假義內具足明之，今略示大宗也。

⁴³ 印順導師《中觀今論》p.45 ~ p.47：

中國古三論師教導學人，有⁽¹⁾入門的「初章義」⁽²⁾與「中假義」。⁽¹⁾初章，譬如讀書的先學字母，就是第一課的意思。要學中觀，第一步必須明解初章，即破斥外人的立義；⁽²⁾然後進一步修學中觀家的正義——「中假」。

⁽¹⁾常人、外道，有所得小乘，以至有所得大乘，對於諸法都有一根本的錯誤，根源於此種錯誤而影響一切思想學說，無不成為錯誤的。非將這一根本錯誤破除，是不能正確的理解中道，進而體悟中道——中觀的。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。

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。⁽²⁾然這在中觀以外的學者看來，是難得理解的。中觀以外的佛學者，以及一般人，他們以為：生是生起，滅是消滅；生既是生，即不是滅；滅既是滅，即不是生。生與滅，簡直是隔別無關的。佛說的「即生即滅」，是怎樣的困惱他們！

⁴⁴ 關於「天台宗的理具事造——妙有的緣起論」，參見附錄六。

(1) 自性實有者不出四生，自性四生不生即是無自性生

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。^[1] 在四生中，得不到自性有法的可生，才知沒有這樣的生，^[2] 就是無自性生。

(2) 中觀解了一切法無自性的緣生，不應作四門觀察

※四門觀察是觀察真實

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，^[1] 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，^[2] 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。⁴⁵

⁴⁵ (1) 印順導師《中觀今論》p.101 ~ p.102：

推究法的如何生起？不外有因生與無因生，如論中說：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生」。自生、他生、共生，這是計有因生；無因，即計無因而生。一切法的生起，不出有因無因。這在一般學者，也以為或有循著必然性的，或有偶然性的。必然性的，即由某些關係條件，必然的發生某果。

此四生，如說眼識生，^[1] 計自生者，以為眼識是本有的，生即本有眼識的現起。^[2] 計他生者，以為眼識依根、境、明等眾緣而生，眼識從某種因緣中發生。^[3] 計共生者，以為本有的眼識，與根、境等緣相合而後生起。這些皆是計有因生；^[4] 還有計無因生。這四種，可以總括一切自性論者。

^[1] 自生，在論理上根本就不通，因為自即不生，生即不自，說自己是存在的而又說從自己生，這不是矛盾嗎？^[2] 他生，如眼識生，是根生的呢？還是境生，抑是光等緣生？若根不能生，境不能生，光等也不能生，那還可以說是他生嗎？^[3] 自、他，既各各不能生，自他合的共生，當然也不能成立。^[4] 無因生又與事實不相符，如一切是偶然的，即世間無因果軌律等可說。

這有因生與無因生的四生，既皆不能生，那麼究竟怎麼生呢？佛法稱之為因緣生。^[1] 有些學者，以為因緣生與他生、共生無何差別，^[2] 這是沒有懂得緣生的真義。

佛說的因緣生，是不屬於四生的。因為^[1] 四生都是計有自性生的，^[2] 緣生是否定自性。^[1] 凡執有自性的，即落於四生；^[2] 緣生即如幻，不墮於四生。所以經中說：「若說緣生即無生，是中無有生自性」。不執有自性，即不犯前四生過，成緣生正義。

(2) 印順導師《性空學探源》p.47 ~ p.48：

其實，一一法若有實在性、常恆性，這一法就可安立我，就是我。唯其法法都沒有實在性、常恆性，所以我不可立。法有，必定是如幻如化的世俗假有，才可以依以建立緣起因果。眾生不了解這假名的緣起因果，在此因果相續上，執有常恆自在的自我。而佛法，卻在這世俗的緣起因果中，顯出第一義的真空，如《雜阿含》第三三五經，即開示此義：

眼生時無有來處，滅時無有去處，如是眼不實而生，生已盡滅，有業報而無作者。此陰滅已，異陰相續，除俗數法。……俗數法者，謂此有故彼有，此起故彼起。

(3) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.207 ~ p.213：

佛為阿難說：緣起義甚深——此有故彼有，此生故彼生；無常空無我，惟世俗假有。

…〔中略〕…

這樣，器界也好，眾生也好，一一法也好，都「惟」是「世俗」的「假有」了。除去世俗的假有，什麼也不可得。

什麼叫世俗？什麼叫假有呢？⁽¹⁾ 世俗，有浮虛不實的意思。經我們——一切眾生的虛妄分別心而發現的一切，覺得這是什麼，那是什麼；心裏覺得的那個，覺得就是稱之為什麼的。庸常所認識到的一切——體質，形態，作用，一切都是世俗的。⁽²⁾ 世俗的，就是假有的。假有，不是說什麼都沒有，是施設而有的意思（也叫做假名），就是依因緣而存在而現起的。這雖然因果法則，歷然不亂，但這是假施設而有的。

佛在阿含的《勝義空經》中說：是無常的，空無我的，「除俗數法。俗數法者，謂此有故彼有，此起故彼起……」(4.035)。所以，無常無我的一切因果法，佛稱之為世俗的假有。

舉例來說吧！人是六根取境，引發六識的綜合活動。但是，如眼根能見色，因為能見色，所以確定有眼根。⁽¹⁾ 但到底什麼是眼根呢？其實「眼不實而生，生已盡滅」；也就是「眼生時無有來處，滅時無有去處」(4.036)。因為眼根是緣起的有，緣起的生，你不能想像為有一真實的眼根，從那裏生出來。⁽²⁾ 說到見色，也不是有一獨存體，能單獨負起見色的作用；見色也是要有種種關係才能成就的，所以也不能說有真實自體的眼根，能夠見色。這樣，眼根是纔生即滅的，你也不能想像為有一真實自體的眼根，滅到那裏去了。《勝義空經》的開示，夠明白了。

所以，世間的一切——器界，眾生，一色一心，都是世俗假有，緣起的存在。這是無常、無我的，但在展轉相關，相依相待下，眾生是和合的，相續的存在，流轉不絕於生死大海。生死死生的相續不已，也就是輪迴不已，苦痛不已。

(4) 印順導師《佛法是救世之光》p.149 ~ p.151：

⁽¹⁾ 緣起中道的二律，是一正一反的兩大定律，說明了流轉與還滅的必然律。此緣起因果的起滅，還是「俗數法」，還是在現象的表面上說，還不是深入的、究竟真實的、第一義的說法。⁽²⁾ 但是第一義還是依緣起法說的，即是緣起法的空寂性。所以說：「為比丘說賢聖出世空相應隨順法」(《雜含》卷一二)。在一正一反的緣起相對性中，鞭辟入裡，直顯空性，才是第一義。

《雜含》卷一三的《第一義空經》說：「眼生時無有來處，滅時無有去處，如是眼不實而生，生已盡滅……除俗數法。俗數法者，謂此有故彼有，此生故彼生」。佛從緣起世俗諦的生滅非實中，說明第一義空，極為明白。在第一義空中，即遣離有無、斷常等二邊。如迦旃延說真實禪（體悟第一義的禪觀）說：「觀彼悉皆虛偽，都不見真實……但以假號因緣和合有種種名，觀斯空寂，不見有法（有見）及與非法（無見）」（別譯《雜含》）。一切法都是因緣和合的假名法——世俗的，聖弟子就在這因緣中，名相世俗法中，體觀空寂，離「有法」「非法」二邊見，就證得第一義諦。所以說：「諸佛說空法，為離諸見故」。

佛陀又說：「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；如來離於二邊，說於中道，所謂此有故彼有，此生故彼生」(《雜含》卷一〇)。⁽¹⁾ 世俗的人，看見生，就以為有實在的法生起，看見滅，就以為有實在法毀滅了。有是實實在在的有，無是實實在在的取消，這是落於二邊見的。⁽²⁾ 聖弟子不然，看見法生起，遣離了無見，但並不執著以為是實有；看見法消滅了，遣除了有見，但並不執著以為是斷滅實無。因為依著緣起法的因生果生，因滅果滅，一切法是活潑潑的可有可無，可生可滅。假若是實在性的，實有，就不該滅而無；實無，就不該生而有。所以在法法的可生可滅、可有可無中，深入事物的根本核心，體見到一切是關係的，沒有實性的有、無、生、滅，一切是不實的假名，本性是畢竟空寂的。所以畢竟空寂，不是抹煞了一切生、滅、有、無的現象而破壞諸法；反之，空寂正是掘發了諸法生、滅、有、無的真實相。這是如來教授的真實意趣，否則單見到流轉還滅、一正一反的兩面，很容易誤解而割截為二體的。

這從流轉、還滅二門的有無生滅關涉的現象中，直接體現到法法本性的空寂，可以叫他做中道的空寂律。這是第一義的中道教說，也為佛法特質——緣起性空的真義所在。大乘學者常說的「當體即空」，就是如此。

另參：

(1) 印順導師《中觀論頌講記》p.75 ~ p.76：

庚二 觀緣生不成

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。

(3) 結說

^[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。

二、釋「如諸法自性，不在於緣中；以無自性故，他性亦復無」——破自、他生

1. 總說

如諸法自性一頌，^[-]在其他的譯本中，在立四緣頌之下。

^[二]青目釋卻提在前面，我們就根據青目釋解釋。^[1]上一頌是標，^[2]這一頌是釋。

八不頌雖列舉了八不，但〈觀因緣品〉卻專釋不生；不生中^[1]初頌是用四門觀察，^[2]第二頌主要的在解釋無自性生。自性生不可得，其他三生也就容易知道不可得。

2. 正釋

(1) 「如諸法自性，不在於緣中」——破自性生

自性生是四門的根本，如不生是八不的根本一樣。何以自生他生都不可能呢？「如」一切「諸法」的「自性」是「不在於緣中」的，所以決沒有從自性生的。⁴⁶

略廣因緣中 求果不可得 因緣中若無 云何從緣出
…〔中略〕…

上面已觀破了**四緣的實體不成**，這三頌，進一步去觀緣的生果不成。每一法的生起，是由眾多的因緣所生。**假定果是有實體的，那他究竟從那裡生起？**

或者，^[1]總「略」的，從**因緣和合聚**中看；^[2]或者詳「廣」的，從**一一因緣**中看：「求果」的實體，都「不可得」。如**五指成拳**，^[1]在五指**的緊握中**，**實拳不可得**；^[2]在**一一的手指中**，也同樣的沒有實拳。這樣，「**因緣中**」既「**無**」有果，「云何」說是「從緣」中生「出」果來呢？…〔下略〕…

(2) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.357：

從凡情所執的我來說，不外乎^[1]『即蘊計我』，^[2]『離蘊計我』二類。

然以正理觀察起來，^[1]自性有的「我，不」能說「即是」五「蘊」的。我到底是什麼？一般所說的：我走、我拿、我歡喜、我想像、我作為、我認識，都是不離身心——五蘊的。所以一般的我執，都是執蘊為我的。但**五蘊是眾多的，生滅無常的，苦的，這與我的定義——是一、是常、是樂，並不相合**。如真的五蘊就是我，那就不成其為我，要使大家失望了。…〔下略〕…

⁴⁶ 印順導師《中觀論頌講記》〈觀有無品第十五〉p.247 ~ p.249：

辛一 觀自性

眾緣中有性 是事則不然 性從眾緣出 即名為作法
性若是作者 云何有此義 性名為無作 不待異法成
…〔中略〕…

本頌明白指出**自性的定義，是自有、常有、獨有**。我們的一切認識中，無不有此自性見。**存在者是自有的；此存在者表現於時空的關係中，是常有、獨有的。凡是緣起的存在者，不離這存在、時間、空間的性質；顛倒的自性見，也必然在這三點上起執**。所以佛說緣起，摧邪顯正，一了百了。…〔下略〕…

^[1]因緣和合的存在，是由種種的條件所生起。^[2]自性卻是自成的，本來如此的。**自性與緣生，不相並立。**所以^[1]凡是自性成的，決不假藉眾緣；^[2]凡是眾緣生的，決無自性。

一切法依眾緣而存在，所以就否定了自性有。沒有自性，當然沒有從自性生了，

〔2〕「以無自性故，他性亦復無」——破他性生

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

3. 例破：共生、無因生

自他都不得生，又怎能說共生？有因尚且不生，何況無因生？

這是不難了解的，所以頌文也就不說了。

丁二 觀四緣不生

戊一 立

因緣次第緣 緣緣增上緣 四緣生諸法 更無第五緣

一、總說

〔一〕 四門不生，遍破一切自性實有者；四緣不生，針對佛法內部學者

^[1]觀四門不生，遍破了一切自性實有者；^[2]觀四緣不生，卻針對著佛法內部的學者。

〔二〕 一切有系主張四緣能生諸法，以為緣生即他生（四生中的他生無過）

※引證四緣成立實有一切法可生

一切有系主張四緣能生諸法。

^[1]論主說，因緣生不是自性生，他雖表同情，^[2]但他以為四生中的他生，是沒有過失的，緣生還不是他生嗎？所以引證佛說與阿毘曇中的四緣，⁴⁷成立他實有

⁴⁷ (1) 隋 達磨笈多譯《緣生初勝分法本經》卷 1(CBETA, T16, no. 716, p. 833, b13-14)：
比丘白佛：「大德！有四種緣，世尊所說，謂因緣、無間緣(舊名次第緣)、攀緣、增上緣(亦名生緣)。」

(2) 唐 玄奘譯《分別緣起初勝法門經》卷 2(CBETA, T16, no. 717, p. 840, b28-29)：
世尊！如餘處說：緣有四種，所謂因緣、等無間緣，及所緣緣，并增上緣。

(3) 《阿毘達磨發智論》卷 13(CBETA, T26, no. 1544, p. 987, b9-13)：
頗有法四緣生耶？答有。謂一切心心所法。頗有法三緣生耶？答有。謂無想等至滅盡等至。
頗有法二緣生耶？答有。謂除無想滅盡等至諸餘心不相應行，及一切色。頗有法一緣生耶？
答無。

(4) 《阿毘達磨品類足論》卷 5〈辯攝等品 6〉(CBETA, T26, no. 1542, p. 712, b12-13)：
有四緣，謂因緣、等無間緣、所緣緣、增上緣。

(5) 印順導師《中觀今論》p.171：

一切法可生。

二、詳釋

(一) 「因緣、次第緣，緣緣、增上緣」——四緣

1. 「因緣」

「因緣」，^[1]在大乘唯識學上，說唯有種子生現行，現行熏種子是因緣。^[2]但有部說因緣，**體性是一切有為法，在有為法作六因中的前五因（同類因，俱有因，相應因，遍行因，異熟因）時，都名因緣。**意義是**能為親因的緣。**

2. 「次第緣」（等無間緣）

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

有部的^[1]**因緣**，是**通於三世的**，^[2]**次第緣^[A]**則**限於過去現在**，因為未來世的心心所法，是雜亂的，還沒有必然的次第性。^[B]過去現在中，**還要除去阿羅漢的最後心**，因為剎那滅後，不再引生後念的心心所，所以也不是次第緣。

3. 「緣緣」

「緣緣」，就是**所緣緣**。心心所的生起，必有他的所緣境，這所緣境，能為心心所生起之緣，所以叫（所）緣緣。

像滅諦無為等，都是所緣的，可知的，所以**緣緣通於一切法。**

4. 「增上緣」

「增上緣」，不論那一法，凡是^[1]有生起他法的勝用，^[2]或者不礙其他法的生起，都叫增上緣。

這本可以總括一切緣，這裡是指三緣以外的一切。

(二) 「四緣生諸法，更無第五緣」——一切法生，不出此四緣

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

從緣生的一切有為法，不外心、色、非色非心三類。^[1]色法是依因緣增上緣二緣生的。^[2]心心所法，依四緣生。^[3]非色非心的不相應行法中，^[A]像無想定、滅盡定，有因緣、次第緣、增上緣三緣；不是心法，所以沒有所緣緣。^[B]其他的非色非心法，也從因緣、增上緣二緣生。⁴⁸

《增一阿含》裏講到四緣，迦旃延尼子創說六因。

(6) 另參上文（《中觀論頌講記》p.47）所說：

一般的解釋：親切的、主要的條件是因，疏遠的、次要的條件是緣。其實也不一定。如薩婆多部說六因，舍利弗毘曇說十因，瑜伽論說十因，是包括一切因緣在中的；銅鑠者說二十四緣，舍利弗毘曇說十緣，說一切有部說四緣，因也是包括在內的。**怕是有部學者吧！把種種因緣，精練為四緣，為後代學者所通用。**…〔下略〕…

⁴⁸ (1) 《阿毘達磨發智論》卷 13(CBETA, T26, no. 1544, p. 987, b9-13)：

頗有法四緣生耶？答：有，謂一切心心所法。頗有法三緣生耶？答：有，謂無想等至滅盡

由此四緣，一切法得生。就是有名目不同的，也都可包括在這裡面，所以說更無第五緣。

同時，彈斥外道的邪因，像自然生，⁴⁹大自在天生等。《解深密經》說：依他起不從自然生，名生無自性，⁵⁰也就是這個道理。

戊二 破

己一 審定

果為從緣生 為從非緣生 是緣為有果 是緣為無果

一、總說

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

二、詳釋

（一）「果為從緣生？為從非緣生？」——審定果法的生，是緣生或非緣生

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

^{〔一〕}依青目釋說，這是雙定二關。⁵¹立果從緣生的人，聽到性空者說緣生不成，他是會轉而執著非緣生的。現在要審定所指的果性，究竟從何而生，所以作雙關的問定：「果為從緣生」呢？還是「從非緣生」呢？使他進退不通，無路可走。

^{〔二〕}這二問，《般若燈論》的解說：⁵²是緣中有生果的作呢？還是離緣有生果的作

等至。頗有法二緣生耶？答：有，調除無想滅盡等至諸餘心不相應行，及一切色。頗有法一緣生耶？答：無。

(2) 《大智度論》卷 32〈序品 1〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 296, c26-29)：

心、心數法從四緣生。無想、滅盡定從三緣生，除緣緣。諸餘心不相應諸行及色從二緣生，除次第緣、緣緣。有為法性羸故，無有從一緣生。

⁴⁹ 另參見：

(1) 印順導師《中觀論頌講記》p.59：

自然外道主張諸法自然有的，是無因生。

(2) 印順導師《中觀論頌講記》p.304：

業的生起，不出緣生、非緣生。**非緣生就是無因自然生**，緣生不出自、他、共的三生。

⁵⁰ 《解深密經》卷 2〈無自性相品 5〉(CBETA, T16, no. 676, p. 694, a18-20)：

云何諸法生無自性性？調諸法**依他起相**。何以故？**此由依他緣力故有，非自然有**，是故說名生無自性性。

⁵¹ 《中論》卷 1〈觀因緣品 1〉(CBETA, T30, no. 1564, p. 2, c6-10)：

果為從緣生？為從非緣生？是緣為有果？是緣為無果？

若調有果，是果為從緣生？為從非緣生？若調有緣，是緣為有果？為無果？二俱不然。

⁵² 《般若燈論釋》卷 2〈觀緣品 1〉(CBETA, T30, no. 1566, p. 55, c19-p. 56, b8)：

緣中無作者，…〔中略〕…**離緣亦無作**，…〔中略〕…若有若無作，諸緣作不成。…〔下略〕…

呢？緣中有作固然不成，離緣外有生果的作，同樣的是不成。

上半頌，審定他的果法是從什麼生；

〔二〕「是緣為有果？是緣為無果？」——審定生果的緣，是有果或無果

下半頌是審定他生果的緣，「是緣」中先已「有」了「果」呢？還「是緣」中「無果」呢？

如說木能生火，未生火前，木中就有火了呢？還是沒有火？

〔三〕結說

這二門四關，可以總括一切，因為說有果可生，不出^{〔1-2〕}此從緣生的先有果先無果，^{〔3〕}與從非緣生的三門。⁵³

己二 別破

庚一 觀四緣不成

辛一 觀因緣不成

〔一〕 因是法生果	是法名為緣	若是果未生	何不名非緣
〔二〕 果先於緣中	有無俱不可	先無為誰緣	先有何用緣
〔三〕 若果非有生	亦復非無生	亦非有無生	何得言有緣

一、總說：正破審定中緣生門的緣是有果無果

觀因緣不成有三頌，初頌用一門破，次頌用二門破，第三頌用三門破。

正破審定中的緣生門中的有果無果二關。

二、詳釋

〔一〕釋「因是法生果，是法名為緣；若是果未生，何不名非緣」（一門破）

1. 總說：從常識的見解出發，總破緣的生果不成

第一頌，先從常識的見解出發，總破他緣的生果不成。

2. 正釋

〔1〕「因是法生果，是法名為緣」

什麼叫做緣？「因」為「是（此）法」能「生」彼「果」，所以「是法」就「名」之「為緣」。這樣，

緣之所以為緣，不是他自身是緣，是因他生果而得名的。如父之所以為父，是因

⁵³（1）二門四關：上、下半頌各成一門二關，共成二門四關。上半頌，審定果法的生為一門，是緣生或非緣生為二關；下半頌，審定生果的緣為一門，是有果或無果為二關，上下共成二門四關。

（2）二門四關成三門：上半頌從緣生的緣，分為下半頌的緣是有果或無果成二門；上半頌從非緣生成一門，共成三門。

生了兒子才得名的。

(2) 「若是果未生，何不名非緣」

那麼，「若是」在「果」法尚「未生」起的時候，為「何不名」為「非緣」呢？
如炭能發火，說炭是火緣，在炭未發火前，為什麼不說炭非是火緣？

3. 結說：緣不能離果而存在，不能預想有緣而後從緣生果

緣不能離果而存在，可見預想有他緣而後從緣生果，是不成的。

這是用一門破。

(二) 釋「果先於緣中，有無俱不可：先無為誰緣，先有何用緣」(二門破)

1. 外人的轉計

這本是破自性實有的他緣不能生果的。他們不理解本身的矛盾，又想法來解說。執著從因緣生果的，不會承認非緣生，所以就從兩個不同的見解來轉救。

(1) 緣中有果

有的說：緣中果雖沒有生，但已有果法的存在，這存在的果法，^[1]有說是果的能生性，^[2]有說是果的體性。

因為緣中已有果，所以在沒有生果時，已可說是緣，從此緣能生。

(2) 緣中無果

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

2. 正釋

(1) 「果先於緣中，有無俱不可」——總破二門

這兩個不同的見解，就是^[1]因中有果派，^[2]因中無果派，其實同樣是不對的。

「果」還沒有生起之前，不能說某法是緣。如「先於緣中」去觀察他，^[1]先有果體呢？^[2]還是先無果？先「有」先「無」二者，都是「不可」的。

(2) 別破

A. 「先無為誰緣」——破因中無果

假定說緣中「先無」果，那這個緣到底是「誰」的「緣」呢？

因中無果者，^[-]^[1]常從世俗的經驗，以為從前見過，所以知道是某法的緣。^[2]但現在是抉擇真理，不能以世間的常識作證。

^[2]並且，你執著緣中無果；不能答覆現前研討的對象，卻想引用過去的來證成。過去的是緣中無果不是呢？過去的還不能決定，卻想拿來證明現在的，豈不是以火救火嗎？

B. 「先有何用緣」——破因中有果

若說緣中「先」已「有」果，那還「用緣」做什麼？為了生果才需要緣；果既先有了，還要緣做什麼呢？

^[1]一般人，總以為緣中先有果的可能性，或果的體性存在，加上其他條件的引發，就可顯現起來了。他們常從動植物的種子去考察，才產生這樣的結論。^[2] **不知因果的正義，決不是那樣的。**如一粒豆種，種下土去，將來可生二十粒豆，若說這二十粒，早就具體而微的在這粒豆種中，那麼，這種豆，還是從前種生的，從前那一粒種豆，不是有更多的豆嗎？**這樣的一一推上去，那不是幾百年前的豆種中所有的豆果，多到不可計數了嗎？**

因中先有果，是不可以的。若緣中先有果，緣就沒有生果的功能，也就不成其為緣了！

3. 結說

這就是用二門破。

(三) 釋「若果非有生，亦復非無生，亦非有無生，何得言有緣」(三門破)

1. 外人的再轉計：緣中亦有果亦無果

或者說：^[1]執緣中有果是肯定的，是一邊；^[2]執緣中無果，是否定的，也是一邊，都有困難。^[3]所以緣中應該是亦有果亦無果，這是矛盾的統一，是綜合，是沒有過失的。

2. 總破

^[1]龍樹論對這一類妄執，認為是不值得多破的，因為他不出上說的有無二門。⁵⁴

^[2]況且真實存在的自性有，不能是如此又如彼的。有不是無，無不是有，說緣中又有又無，這不是矛盾戲論嗎？假定矛盾就是真理，那自相矛盾的真理，真是太多了！

3. 釋文

所以說：「果」於緣中^[1]「非」先「有」可以「生」，^[2]亦復非「先」無」可以「生」，^[3]亦非「亦」有」亦「無」可以「生」。

有，無，亦有亦無的三門，都不可生，怎麼還可「言有緣」呢？

這是用三門破。

三、結說

十二門論的第二門，對這個問題，有詳廣的抉擇。

青目論師說前二頌總破，後一頌是別破因緣；⁵⁵

⁵⁴ 參見上文（《中觀論頌講記》p.61）所說：

有人以為單自不生，獨他也不生，自他相共當然是可生的了。他們的見解，就是果體已經成就了的，或是果體的理，或是果體的功能，再加以其他的條件的引發，自他和合就能生諸法。

「不共」生，在青目釋中是不廣破的，因為共生不出自他，自體不能生，他體不能生，自他和合怎能生呢？如一個瞎子不能見，許多瞎子合起來，還不是同樣的不能見嗎？所以說共生是犯有自生他生的雙重過失。

⁵⁵ 《中論》卷 1〈觀因緣品 1〉(CBETA, T30, no. 1564, p. 2, c24-p. 3, a3)：

但龍樹的《大智度論》，說這三頌都是觀因緣不成的，⁵⁶所以現在也就作這樣的解釋。

辛二 觀次第緣不成

果若未生時 則不應有滅 滅法何能緣 故無次第緣

一、總說

(一) 總破

次第緣，是說前念的心心所法滅，有一種開闢引導的力量，使後念的心心所法生。

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

(二) 唯破前念已滅與後念未生的緣由

前念滅，後念生，滅有未滅、已滅、正滅三者，生也有未生、已生、正生的三者。

現在^{〔一〕}唯破前念的已滅，與後念的未生，

^{〔二〕}不破^{〔1〕〔A〕}已生^{〔B〕}未滅，^{〔2〕}及正生正滅。

因為^{〔1〕〔A〕}已生是後心已經生起，生起了還談什麼緣？^{〔B〕}未滅是前心未滅，未滅，後念當然不能生，所以也不成緣。^{〔2〕}那正滅正生不離已與未，也不必再談。

二、正釋

(一) 「果若未生時，則不應有滅」——破後念的未生

※後念未生前念已滅，那就前後脫節而不成其為因果

先從後念的未生來說，後念的次第「果」法，「若」還「未生」起的「時」候，「則不應」說「有滅」心為緣。

後念沒有生，如前念已經滅了，那就前後脫了節，而不成其為因果了。

(二) 「滅法何能緣」——破前念的已滅

※滅就是無，沒有滅法能作緣

問曰：已總破一切因緣，今欲聞一一破諸緣。

答曰：若果非有生，亦復非無生，亦非有無生，何得言有緣？

⁵⁶《大智度論》卷32〈序品 1〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 296, b19-c10)：

問曰：如般若波羅蜜中，四緣皆不可得。所以者何？^{〔1〕}若因中先有果，是事不然；因中先無，亦不然。若先有，則無因；若先無，以何為因？若先無而有者，亦可從無因而生。^{〔2〕}復次，見果從因生，故名之為因；若先無果，云何名因？^{〔3〕}復次，若果從因生，果則屬因，因不自在，更屬餘因；若因不自在者，云何言果[23]且從此因生？如是種種，則知無「因緣」。…〔中略〕…如是四緣不可得，云何說「欲知四緣，當學般若波羅蜜」？

答曰：汝不知般若波羅蜜相，以是故說「般若波羅蜜中，四緣皆不可得」。般若波羅蜜於一切法無所捨、無所破，畢竟清淨，無諸戲論。如佛說有四緣，但以少智之人著於四緣而生邪論，為破著故說言諸法實空，無所破。[23]且=但【宋】【元】【明】【宮】【石】。

若說前念的滅心，在滅下去的時候，有一種力量，能使後念的心心所法生。

這也不行，^[1]因為滅就是無，沒有一種滅法能夠作緣的，所以說「滅法何能緣」。^[2]也不能說法體已滅，作用還在；無體之用，是不可思議的。

（三）「故無次第緣」

這樣，^[1]後果未生，不應有滅心為緣。^[2]滅法已滅了，又不可為緣，是「故無次第緣」。

三、特破：前念正滅，後念正生（中間性的第三者）

^[一]有人說：^[1]將滅未滅時，有一種力量，在他正滅的時候，^[2]後念心心所法正生。

^[二]龍樹說：不是已滅，就是未滅，沒有中間性的第三者，所以不能說正滅時能生。⁵⁷

四、結說

他們不能成立次第緣，問題在執著不可分的剎那心。⁵⁸

⁵⁷（1）印順導師《中觀論頌講記》p.84 ~ p.85：

已去無有去 未去亦無去 離已去未去 去時亦無去

這首頌，是總依三時的觀門中，明沒有去法。說到去，去是一種動作，有動作就有時間相，所以必然的在某一時間中去。一說到時間，就不外已去，未去，去時的三時。若執著有自性的去法，那就該觀察他到底在那一時間中去呢？

^[1]是已去時嗎？運動的作業已過去了，怎麼還可說有去呢？所以「已去無有去」。^[2]未去，去的動作還沒有開始，當然也談不上去，所以「未去」時中，也是「無去」的。^[3]若說去時中去，這格外不可。因為不是已去，就是未去，「離」了「已去未去」二者，根本沒有去時的第三位，所以「去時亦無去」。這對三時中去，作一個根本的否定。

（2）印順導師《中觀論頌講記》p.157：

生非生已生 亦非未生生 生時亦不生 去來中已答

《中論》用三時破，雖說已生、未生，主要的是逼他走上生時生的絕路。如〈觀去來品〉中三時破去，也就是如此。上面說，^[1]「生」相不是在「生」起了「已」後有「生」的，因為生的作用已過去了。^[2]也不在沒有「生」的時候已有「生」的，既然未生，那裡會有生相呢？^[3]或者說：已生、未生都不可，生時生該是沒有問題了！這仍不行。要知道：生時是依已生、未生而建立的，離了已生、未生，那裡還有生時？所以，「生時」也是「不生」的。這個道理，在「去來」品的破去「中」，「已」詳細的解「答」過了。

⁵⁸（1）印順導師《中觀論頌講記》p.146：

在大乘學者，都承認即生即住即滅的同時三相的，但他的意義，是值得研究的。

《成唯識論》在一剎那心中建立即生即滅說：「如秤兩頭，低昂時等」。但這是否可通，在理論上是值得考慮的。秤有兩頭，有長度，所以可有低昂同時的現象。不可分的剎那心，也可以說有兩頭生滅同時嗎？

空宗不許無分的剎那心，在貫徹過未的現在相續中，觀待假名才能說即生即滅。

（2）印順導師《中觀今論》p.122 ~ p.123：

佛法中，^[1]現在實有者說：過去、未來是依現在而安立的。他們是以當下的剎那現在為實有的，依現在的因果諸行，對古名今，對今名古，對現在說過去未來。離了現在，即無所謂過去未來。這也有它的相對意義：例如考古學家，因現在掘得出土之物，能考知其多少年代與及從前如何如何，沒有此，過去即無從說起。故離了現在，就不能理解過去，

辛三 觀緣緣不成

如諸佛所說 真實微妙法 於此無緣法 云何有緣緣

一、釋「如諸佛所說，真實微妙法，於此無緣法，云何有緣緣」

(一) 總說：在世俗幻有的心境有種種相貌，但觀察真實即一味平等性空

佛在經中，^{〔一〕}說一切法時，什麼有見無見，有色無色，有漏無漏，有為無為等，在世俗幻有的心境上，雖有種種的相貌，

^{〔二〕}但觀察一切法的真實時，就是一切法性空，所謂「百卉異色，同是一陰」。⁵⁹

(二) 正釋

1. 「如諸佛所說，真實微妙法」

這一切法性空，就是「諸佛所說」的「真實微妙法」，就是一切法的真實相。離卻戲論顛倒錯覺，不是凡夫所能正覺的。

一切法真實相，^{〔1〕}沒有證覺到的，不認識他，他是畢竟空，^{〔2〕}悟入這真實相的聖者，深刻而透徹的現覺了他，他還是畢竟空。

2. 「於此無緣法，云何有緣緣」

※在如幻的世俗心境說能緣所緣，真實上並無所緣的實體

「於此」畢竟空中，一切戲論相都不可得，「無」有所「緣」的「法」相可說。假使能緣所緣，就不是真正的證見畢竟空。

^{〔1〕}平常說般若智慧，能證法性，似乎是有能所的對立，這實在是一種說明，^{〔2〕}並非通達了一切法性空的，有能證所證之別。龍樹說：「緣是一邊，觀是一邊，

並無真實的過去。^{〔2〕}三世實有論者——薩婆多部，把三世分得清清楚楚，過去是存在的，不是現在未來；現在不是過去未來，未來也是存在的，不是過去現在。^{〔3〕}唯識家也是現在實有者，所以只知觀待現在而說過去未來，而不知觀待過去未來而說現在。

《中論·觀去來品》說：「離已去未去，去時亦無去」。去時，即正去的現在，離了已去與未去，是不可得的，此即顯示中觀與唯識的不同。中觀者說：過未是觀待現在而有的；同時，現在是觀待過未而有的。今試問常人：何者為現在？恐很難得到解答。如說「現在」是上午九點鐘；或說現在是求學時代，這現在即可包括一二十年；若說「現在」是二十世紀，這「現在」可包括更多的年代了！故^{〔1〕}若沒有過去未來，也就沒有現在，所以時間不是現在實有而過未假有。^{〔2〕}離了現在，過去未來也就不可說，所以時間也不是三世實有的。

(3) 印順導師《中觀論頌講記》p.346：

^{〔一〕}性空論者是三世幻有論者，所以能圓滿的解說時間。

^{〔二〕}現在實有者，有一根本的錯誤。不知現在是不能獨立的；沒有絕對的現在可說。現在是觀待過去未來而有；離了過去未來，還有什麼現在？沒有前後相的時間，根本是破壞時間特性的。凡建立現在有的，被剎那論所縛，還不得解脫呢？

⁵⁹ 《大般若波羅蜜多經》卷 129 〈校量功德品 30〉 (CBETA, T05, no. 220, p. 708, b14-19)：

橋尸迦！如瞻部洲所有諸樹枝條、莖幹、花葉、果實，雖有種種形色不同，而其陰影都無差別；如是布施、淨戒、安忍、精進、靜慮波羅蜜多雖各有異，而由般若波羅蜜多攝受迴向一切智智，以無所得為方便故亦無差別。

離此二邊名為中道』，也就是入不二法門。⁶⁰

這樣，⁽¹⁾在如幻的世俗心境中，說能緣所緣。⁽²⁾從真實上看，並沒有所緣的實體，那怎麼執著有真實自性法能作「緣緣」呢？

二、唯識與中觀的不同

護法的唯識宗說：⁶¹證法性的時候沒有疏所緣緣的影像相，親所緣緣的真如體相是有的，這就是主張有真實所緣緣，與中觀者的見解不同。

辛四 觀增上緣不成

諸法無自性 故無有有相 說有是事故 是事有不然

一、本頌增上緣，依十二緣起「此有故彼有」(十二緣起，多就增上緣說)

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

增上緣很寬泛，但常說十二緣起，多就增上緣說。現在就在十二緣起上說：『此有故彼有』是緣起的定義。

二、釋「諸法無自性，故無有有相，說有是事故，是事有不然」

※破自性實有的十二緣起「此有故彼有」不成

^(一)⁽¹⁾有，在實事論者的觀念中，是把他當作真實存在的。⁽²⁾但「諸法」是緣起，並不真實存在，而是「無自性」的；沒有自性的諸法，即「無有」真實的「有相」；
^(二)既沒有實體的有，怎麼可「說⁽¹⁾有是事故⁽²⁾是事有」？⁽¹⁾有是事是因有，⁽²⁾是事有是果有，就是『⁽¹⁾此有故⁽²⁾彼有』的異譯。⁽¹⁾因的實在，還不能成立，⁽²⁾何況能因此而起實在的果，所以說「不然」。

庚二 觀緣生不成

^(一)⁽¹⁾略廣因緣中 求果不可得 因緣中若無 云何從緣出
⁽²⁾若謂緣無果 而從緣中出 是果何不從 非緣中而出

⁶⁰ 印順導師《般若經講記》p.5 ~ p.6：

^(一)⁽¹⁾有人說：實相是客觀真理，非佛作亦非餘人作，是般若所證的。⁽²⁾有人說：實相為超越能所的——絕對的主觀真心，即心自性。

^(二)依《智論》說：『觀是一邊，緣是一邊，離此二邊說中道』。離此客觀的真理與絕待的真心，纔能與實相相應。實相，⁽¹⁾在論理的說明上，是般若所證的，所以每被想像為「所」邊。⁽²⁾同時，在定慧的修持上，即心離執而契入，所以每被倒執為「能」邊。其實，不落能所，更有什麼「所證」與「真心」可說！

⁶¹ 《成唯識論》卷 7(CBETA, T31, no. 1585, p. 40, c14-21)：

三、所緣緣，謂若有法是帶已相心或相應所慮所託。此體有二：一、親，二、疎。

⁽¹⁾若與能緣體不相離，是見分等內所慮託，應知彼是親所緣緣。⁽²⁾若與能緣體雖相離，為質能起內所慮託，應知彼是疎所緣緣。

⁽¹⁾親所緣緣能緣皆有，離內所慮託必不生故。⁽²⁾疎所緣緣能緣或有，離外所慮託亦得生故。

^(二) 若果從緣生 是緣無自性 從無自性生 何得從緣生

一、總說：上破四緣的實體不成，此破緣的生實果不成

上面已觀破了四緣的實體不成，這三頌，進一步去觀緣的生果不成。

每一法的生起，是由眾多的因緣所生。假定果是有實體的，那他究竟從那裡生起？

二、詳釋

(一) 從緣不成緣，破緣的生實果不成

1. 釋「略廣因緣中，求果不可得：因緣中若無，云何從緣出」

^(一)⁽¹⁾ 或者，總「略」的，從因緣和合聚中看；⁽²⁾ 或者詳「廣」的，從一一因緣中看：「求果」的實體，都「不可得」。如五指成拳，⁽¹⁾ 在五指的緊握中，實拳不可得；⁽²⁾ 在一一的手指中，也同樣的沒有實拳。

^(二) 這樣，「因緣中」既「無」有果，「云何」說是「從緣」中生「出」果來呢？

2. 釋「若謂緣無果，而從緣中出；是果何不從，非緣中而出」

世人聽了，雖覺得廣略的因緣中沒有果，但總以為從緣生果，而且有他的實在體。所以說：⁽¹⁾「若」承認了「緣」中「無果」，「而」又說果「從緣中出」，⁽²⁾ 此「果」體為什麼「不從非緣中而出」呢？因為緣中無果，就與非緣沒有差別了。

如炭是生火的緣，泥土非是火緣，⁽¹⁾ 是緣的炭中無火果，而可以生火，⁽²⁾ 非緣的泥土，照樣的無火，為什麼不生火呢？非緣中出，不是對方所承認的，不過難他的緣不成緣，等於非緣。

這兩頌，從緣不成緣去難他的能生，

(二) 從緣無自性，破緣的生實果不成

※釋「若果從緣生，是緣無自性，從無自性生，何得從緣生」

下一頌從緣無自性去破斥他。

外人說，有真實的「果，從緣生」起。⁽¹⁾ 假定能生的緣是真實的，所生的果或者也可說是真實。⁽²⁾ 但緣究竟有否實在自體呢？仔細的推究起來，「是緣」也是從因緣和合生的，「無自性」的，「從無自性」的因緣而「生」，所生法，當然也是無自性的，怎麼可說有真實的果法，是「從緣生」呢？

丁三 觀一切不成

果不從緣生 不從非緣生 以果無有故 緣非緣亦無

一、總說：上破從緣生果的不可能，這裡例破非緣生果而總結一切不得成

上面審定文中，有『果為從緣生，為從非緣生』兩句，⁶²⁽¹⁾ 從緣生果的不可

⁶² 印順導師《中觀論頌講記》p.67：

己一 審定

果為從緣生

為從非緣生

是緣為有果

是緣為無果

能，已經一一說破；^[2] 這裡例破非緣生果，總結一切不得成。

二、詳釋

(一) 釋「果不從緣生，不從非緣生」

^[1] 照上種種的觀察，真實的果法，不可說是從緣生的。^[2] 有人以為緣生不成，自然是非緣生了。非緣生，就是無因生。無因生果，這是破壞世間善惡罪福等的一切因果律，決無此理，

所以說「果」^[1] 非特「不從緣生」，^[2] 也「不從非緣生」。

(二) 釋「以果無有故，緣非緣亦無」

^[1] 因為緣與非緣都不生，所生的真實「果」法，就根本「無有」，^{[2][A]} 所生的實果不成立，^[B] 能生的「緣非緣亦無」。

緣與非緣的無有，^[1] 既可以約^[A] 所生的果法不可得說，沒有所生，^[B] 怎麼還有能生的緣非緣呢？^[2] 也可以這樣說：緣非緣的本身，也還是從其他緣非緣所生的果法，所以同樣的實體不可得。

三、結說：一切自性有法不可得，即解無自性的緣起正法

一切自性有法不可得，就能理解無自性的緣起正法了！

附錄一：不同部派種種因緣分類的綜貫

(1) 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》〈第九章 第二節 舍利弗阿毘曇論〉p.439 ~ p.444：

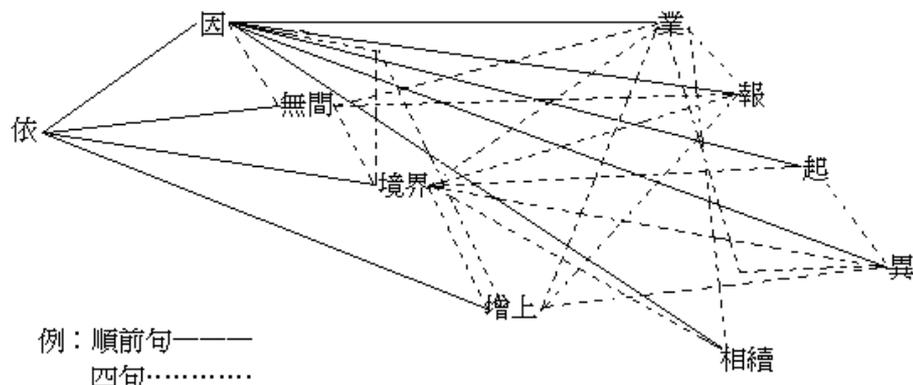
第三項 十緣說

本論的^[1]「攝相應分」，攝是自性相攝，相應是心心所相應，與銅鑠部的『界論』，說一切有部的『品類論』，『七事品』，『界身論』相近。

^[2]「緒分」，『四分律』作「作處」；『毘尼母論』作「處所」；也與大眾部阿毘曇的「作所生」相合。這是為依處而有所起作的意。銅鑠部論書與此相當的，是「發趣論」。

四緣，為『阿含經』所說，重於心法的生起，是一切學派所公認的。佛說一切從因緣生，所以專說四緣，雖說可以統攝眾緣，到底不免疏略。這樣，古代阿毘達磨論者，取契經的所說，而集成種種的緣。如本論「遍品」立十緣，銅鑠部『發趣論』立二十四緣。都是以四緣為初的；大眾部也於四緣外，別立先生緣、無有緣等(80.001)。說一切有部的『發智論』主，四緣以外，別立六因說，有人懷疑他有無根據。審細的研究起來，六因與四緣的總和，實與本論的十緣相近。本論說十緣，也可稱為十因，這才說一切有部與上座分別說系的因緣說，開始分流了。

本論「緒分」的初品——「遍品」，立十緣說；一一緣相望而論同異(80.002)；從他的或是或非中，知道十緣的相攝，是這樣的：



依緣，等於說一切有部廣義的能作因與增上緣，可總攝一切緣。所以，依緣與其他的九緣相望，一定是這樣的（順前句）：「凡因（等九）緣必依緣，有依緣非因緣」。

依緣下攝四大緣，與一般的四緣說相近。四緣的含義不一，所以，因緣望無間等三緣，都有四句（是此非彼，是彼非此，亦此亦彼，非此非彼）。境界（所緣）望無間緣，增上緣，也都有四句。而前為後緣的無間緣，與同時為緣的增上緣，是互不相攝的俱非句。

因緣，可攝業等五緣，因緣廣而五緣狹，所以也一定是：「凡業（等五）緣必因緣，有因緣非業（等）緣」。五緣與無間、境界、增上——三緣，或相攝，或不相攝。如無間緣是前為後緣的，所以與前為後緣的報緣，通於前為後緣的業緣，也因廣狹不一而有四句。如望同時為緣的起緣與異緣，就不相攝了。無間緣是前後同類的，相續緣是前劣後勝的，所以雖都是前為後緣而互不相攝。境界緣廣，所以對五緣都有四句。增上緣是同時的，與前為後緣的報緣及相續緣，互不相攝。與同時為緣的異緣、起緣，通於同時為緣的業緣，都有四句。

五緣彼此間相望，也或攝或不攝。如起與業，異與起，異與業，可有四句。業緣又通於前為後緣，所以又可與報緣及相續緣，互論四句。報緣，但與前為後緣的業緣論四句；與同時為緣的起緣，異緣，前劣為後勝緣的相續緣，都不相攝。相續緣，也但與業緣論四句，與其他三緣，都不相攝。依這樣的分別，可見相續緣是同類因，報緣是異熟因，異緣是俱有（相應）因。起緣與俱有因相近，但是主因。如依四大起造色，依善不善根而起同時的善不善心所。起緣的從十結與三不善根而起不善心所，實為遍行因的另一解說。本論有（起）業（的）緣，而不特明起煩惱的遍行因，這是與六因說大不同的地方。

這樣，十緣不就是分別為四緣與六因嗎？

銅鑠部所立的二十四緣，與本論的「緒分」，也是極有關係的。二十四緣，是：

- 因緣 · 所緣緣 · 增上緣 · 無間緣 · 等無間緣 · 俱生緣 · 相互緣 · 所依緣 · 依止緣 · 前生緣 · 後生緣 · 修習緣 · 業緣 · 異熟緣 · 食緣 · 根緣 · 靜慮緣 · 道緣 · 相應緣 · 不相應緣 · 有緣 · 無有緣 · 去緣 · 不去緣

有情中心的因緣論，與十二緣起是不能分離的（『發趣論』的靜慮緣、道緣等，更注意到修證因緣）。銅鑠部的『發趣論』如此，說一切有部的『識身識』，也是從無我與三世有的立場，從有情的心識相續，而論說四緣的。

本論的「緣（起）品」，說到「行緣識」作八緣：無間緣、因緣、境界緣、依緣、報緣、起緣、異緣、增上緣。從二十四緣來看十緣：依、因、無間、境界（所緣）、增上、業、報（異熟）——七緣的名稱，都明白可見。約義說：起緣是俱生緣，異緣是相互緣，相續緣是修習緣。

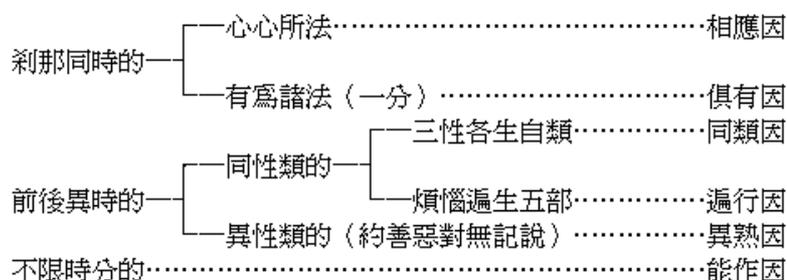
本論的「遍品」明十緣，次「因品」明三十三因。初列十因，就是遍品的十緣。次列名因、色因。再次為無明因、行因……眾苦（純大苦聚）因，共十八因。末列：食因、漏因、復生因。品末的四句分別，論到：因與有因，因與和合因，前因與共因，前因與後因，後因與共因（梵本有三十二四句，今本譯略）。這可以說：因是因緣，有因是有緣，和合是相互緣，前因是前生緣，後因是後生緣，共因是俱生緣。食因是食緣，復有因應是再生緣。這眾多的名目，豈不都與二十四緣的名目相合。所以，從本論而觀察銅鑠部與說一切有部的因緣說，可見因緣說的發展程序，是由簡而繁，又由繁雜到精簡。其歷程如下：

- A「四緣」：各部派公認，見於經說；說一切有部的持經者，仍但明因緣。
- B十緣（十因）：依四緣為本，更為增集而成。
- C二十四緣：本論的因品，在十緣之外，又集成種種緣。總取而更為增集，成二十四緣。
- D六因四緣：以種種因緣為繁雜，精簡而立四緣與六因（其後大乘，更立四緣與十因）。六因與四緣，雖說近於十緣，但有十緣所沒有的內容。「相應因」的名目，見於二十四緣。

對於因緣，各派不同，或取四緣說，或取十緣說，或取（種種緣）二十四緣說，或取六因四緣說。**各以自宗所取的為定論，然後廣張義網，為不同的詳密分別。到這時，幾乎難於了解佛法的共同了。**

(2) 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》〈第五章 第一節 阿毘達磨發智論〉p.189 ~ p.190：

契經但說四緣，論主創立為六因——相應因，俱有因，同類因，遍行因，異熟因，能作因(34.024)。佛在經中，通泛的稱為因，稱為緣，而因緣對果的關係，實際上是多種多樣的。所以論師們依佛的教說，而歸納為種種不同類的因或緣。論主根源於古師的傳說(34.025)，精密論究而成立六因。茲列表以略明六因的大意如下：



(2) 印順導師《中觀今論》p.171 ~ p.180：

因、緣、果、報，《增一阿含》裏講到四緣，迦旃延尼子創說六因。各家的說法多不同：^[1]像薩婆多部說有六因，《舍利弗毘曇》說十種因，《瑜伽論》也說十因，《成實論》說三種因，《楞伽經》說六種因等。^[2]關於緣：如通常說的四緣，《舍利弗毘曇》說十緣，南傳的論中有明二十四緣的。**這些，都是見到因果方式的不同，而安立種種名稱的。**

因果，本來極為寬泛，凡有相互依存關係的，都可說是因果關係。^[1]例如母子，母是因，子為果。子出胎後，可離開母體，甚至與之不再發生連繫。^[2]又如紗為因，布為果，此即不同母子的因果關係，紗織成布，布即不能離紗而有，見布時亦可見紗。^[3]又如水是氫氧化合成的，但成了水以後，氫氧的性質形態，就不見了。**因果是可以有各式各樣不同形態的。**

因果的形態很複雜，現在略說二種：

一、前後的因果：如修學佛法，漸次增進到成佛，但現在造成佛的因，而佛果要到很長久的未來才能實現。等到果實現時，因又早已過去了。這前後遙隔，怎能構成因果關係呢？《智論》卷五四說：「初發意迴向與佛心作因緣，而初發意迴向時未有佛心，佛心中無初迴向心，雖無而能作因緣」。或者以為因果二者非同時現在不能成為因果，迴向心與佛心，前後既遠遠的相隔，如何能成為因果？龍樹約二義來解答：**(一)、約第一義諦說：**現在心，未來心，皆無自性，心雖有現在未來等的緣起相而性自本空，在畢竟空寂中，心心無礙，無有差別。以此，現象雖前後各別，而實無礙於因果的成立。**(二)、約世俗諦說：**如《智論》卷七五說：「初心不至後心，後心不在初心，云何增益善根成無上道」？「佛以現事譬喻答：如燈炷，非獨初焰燋，亦不離初焰；非獨後焰燋，亦不離後焰，而燈炷燋」。此中佛答修行為因，得成佛果，引燈炷作喻：燈炷之燋，非第一念發光時燋，亦非第二、第三……念發光時燋，而結果燈炷確是燋了。由此，炷之燋，不即是第一、第二、第三……念時燋，亦不離第一、第二、第三等念時燋。修行證果亦然，依前後因緣展轉增長，自可漸成佛果。一切前後間的關係，皆是不即此也不離此的；念念心刹那滅，而念念的功用力勢不失。此雖有類似唯識的熏習，然不許如唯識所說的種子各自存立，而是展轉增長前後相待的業用不失。這樣，依佛法講因果，是前後勢用展轉增盛的，不可以現在的一點小善

小惡而忽之，因為它積漸以久，勢用會強大起來而自得果的。

二、和合的因果：這是各學派所週知的。如房屋是以磚、瓦、木、石、人工等和合而成功，房屋是果，磚瓦等即是因。在眾多的有關屋事的材料中，任何一物都不會現有房屋的形狀與作用，合堆在一起也不會有屋的形狀與作用；但經過各種材料的適當配合，即可有房屋的形狀、作用了。**故磚、瓦等對於房屋的因果關係，也是不即不離的。**《智論》卷七四說：「如以泥為瓶，泥非即是瓶，不離泥有瓶，亦不得言無瓶」，即是此義。又《中論·觀邪見品》說：「今我不離受（取陰），亦不但是受，非無受，非無，此即決定義」。處處經中都說無我，眾生所執之我，不過是五蘊和合的假相而已。於是有人誤以我為色等五蘊實法所合成，我是無，而色等法可有。中觀者說：五蘊和合實（自性）我雖無，如幻的假我可有。假，不是什麼都沒有，可有假我的作用起滅等。但依五蘊而成立，五蘊變化，我亦隨之變化；假我不即五蘊亦不離五蘊。頌文說：「非無，此即決定義」。在佛法的緣起因果法裏，我與法，雖中無實性可得，然非不可安立因果相，因果是決定如此的。

因緣和合生果，與算學的二數相加不同：一加一等於二，二與一和一的量相同，但在具體的因果事實上，就不是這樣了。五蘊和合為假我，假我不能視為五蘊的總和而已。此種假我，雖無實體可得，但此用確有與五蘊不同處。這如幾條直線，別別的散立，那不過是直線；如合成三角形或方形，即各有特性與作用，不能說三角形或方形即是幾條直線，但並不離直線而有。佛法的因緣生果也如此，果不即是因緣，亦不離因緣，這是中觀宗的因果特義。⁽¹⁾不離因緣，所以即因緣求不可得，離因緣求不可得，果的自性是決不可得的。⁽²⁾不即因緣，所以如幻的果事，用相宛然。甚至可約用相的特色，相對的假名為自性。

前後性的因果，是約異時因果說的；和合性的因果，是約同時因果而說的。薩婆多部講同時因果、異時因果，經部但說以前引後，不說因果同時。中觀者依世俗諦說：⁽¹⁾凡是存在而可稱為因果的，必有能生所生，能起所起義，必有前後性；如同時，即如牛兩角，不能成立因果義。⁽²⁾反之，凡可稱為因果的，因果必有相依關係；待果名因，待因果果，所以又必有和合的同時性。否則，有前因時無後果，有後果時無前因，彼此不相及，也不能成立因果義。所以從如幻因果說，因果本是不能這樣異時、同時的割裂開來的；時間必是向前後兩端伸展而又前後不相離的。此處分別說此同時因果、異時因果，也不過從其相對的顯著的形態而加以分別罷了。

考佛所說的十二緣起，即統此異時、同時因果而有之。⁽¹⁾如無明緣行乃至生緣老死，無論說他是三世因果，或二世因果，總是有它的前後性。⁽²⁾如識緣名色，名色緣識；即是展轉為緣，「猶如束蘆，相依而住」，即和合性的同時因果。薩婆多部說十二緣起，每支都具有五蘊，即每支為和合聚，不過約顯現的特勝，說此是行、此是識等。

佛法所說因果，其義極為深隱。⁽¹⁾如^(A)薩婆多部深究至極微細的原質，而說同時異時的因果。如五蘊和合為我，以為此是假法，不是真實的因果；^(B)唯識者也說假法非因果。這與中觀者的因果義，絕然不同。⁽²⁾依中觀者說，假法才能成立因果，因為凡是因緣所成的法（也即是因果的關係）都是假法，假法即是無自性的，無自性才能安立因果幻相。有實性的因果義，依中觀者看，簡直是不通的，這如《中論》〈觀因緣品〉、〈觀因果品〉等所說。

《般若經·三假品》，說三種假，依此三假可以看出三類不同的因果關係：

一、名假。名即名稱，凡吾人所覺為如此如此的概念，或是說為什麼的名字，都是名假，此名假是約認識的關係說。因為心識中所現起的相，或是說出的名稱，雖大家可依此了解對象，然這是依名言觀待而假立的，名稱與法的體性，並不一致。如說火，火不即是實火，所以不燒口，故名是假；但若喚「持火來」，而人不持水來，故火名也有世俗之用。

二、受假。受，梵文的原義，應譯為取；假，依梵文是施設安立義。《中論》「亦為是假名」的假名，即是此「取施設」。取有攬而團攏的意義，如房屋是因種種瓦木所成，此房屋即是取假。常說的和合假，與此取假義同。依龍樹菩薩說，此取假中可分多少層。如人是皮骨筋肉等所成，故人是取假。隨取一骨、一皮，也各是眾緣所成，也是取假。故取假可從粗至細有許多層次。總之，凡以某些法為材質而和合為所成的他法，皆是取假。

三、法假，即是法施設義。此中的法，即等於薩婆多部所說各有自性的諸法，他們以為分析至最後，有其最終的實在，彼等指此最終的實在為實有，而以和合有者為假有。依《般若經》說，此實法即是法施設。這也是因緣所顯的假相，並非離因緣而存在。受假，如瓶、衣、軍、林、人我等，即常識所知的複合體，凡夫執為實有。法假，類於舊科學者分析所

得的不可再分析的實質，一分小乘學者執此為實有。中觀者悟解為法假，近於近代科學者所知即電子也還是複合的組織的東西。依中觀者所見，沒有其小無內的小一——自性一，所以緣起法的基礎，決非某些實質的堆集。但就現象而分別其相對的特性，《智論》曾分為五法：地、水、火、風、識。佛於餘處說四大為能造，色等為所造，這是約物質方面說的。約精神說，則總名識，心所等即心識所有的作用。此精神、物質的五法，可作為萬有的基礎，但此五者也是假施設的，即是法假。

《智論》所明的三假，是顯示修行次第的，即由名假到受假，破受假而達法假，進破法假而通達畢竟空。依此因果假有義上，有從粗至細的不同安立，故因果可有種種的形態不同。

上章曾提到：**一切法剎那滅，何以能一期相續？**如「大地劫住」，「人生百歲」，雖知道他剎那不息的在變，而到底是一期相續了。這應加以解說：

凡是某一事態的存在與消失，無不由於因緣，確乎是「此有故彼有」，「此無故彼無」的。**但因緣與果，有親疏的差別，有層次的差別。**這是說：一法的存在與生起，是由極其複雜，甚至說以一切法為因緣而起，但在極複雜的因緣中，有主因與疏緣，總是由主因（也不是唯一的）限定其特相，由種種疏緣助成他，如引業滿業之類。某法的存在，即由此親因疏緣和合的假有；只要因緣——實在是主因沒有大變動，那疏緣雖有些變動，或有或無，某法的存在，能延續下去。進一步，此主因與疏緣的存在，本身也由於因緣決定的，也是只要主因不變，即使疏緣有些變動，還是能一期相續的。**在這層層的因果網中，儘管是緣在變，因也在變，但在主因還能延續以前，果相能延續下去。如主因所依的主因變了；或疏緣的變化過大，影響主因的存在，由於主因的突變，那果相就不能延續原有形態而走上滅無之路。**

延續不變，是相對的安定，實是剎那變動的。要知道：果事的幻相，依於因緣；因緣是無常的，依因緣而有者，即使是延續，實際也還是剎那變動的。因與緣，即使維持原有的形態，但主因與疏緣所依的主因與疏緣，層層推論，是不能一無所變的，例如某法以甲因及乙丙為緣。此甲因又以丁戊為因己庚為緣；乙緣又以辛為因，壬癸為緣；丙緣又以子丑為因，寅卯辰為緣。假使第二剎那，甲因仍以丁戊為因而以己巳為緣；那甲因雖以主因不變而維持原有的形態，而實則疏緣已漸變。依因緣而成的甲，與前剎那也不盡相同了。假定乙緣的主因變化，丙緣的主因未變，那麼，某法的疏緣，已僅是丙緣及新起的午未為緣。此第二剎那的某法，甲因未變而實際也不盡同，乙緣消失，丙緣還在而有午緣未緣的新起。此時，雖主因的甲大體仍舊，而某法能延續原有形態，而依甲因及丙午緣所現的假相，剎那間已早不同前念了。

近人說**質變與量變**，即近於**因變與緣變**。然在剎那生滅的如幻觀中，**因不變或說依主因形成的特質不變，不過相對的假說，實則此因或質，也未嘗不在潛移變化中。**⁽¹⁾由於主因疏緣不息的變，不離因緣而有果事，果相也不能不在剎那變化中。⁽²⁾由於果相的不即因緣，所以在主因的相對安定下，果相能一期延續。

剎那即滅與長時相續，毫無矛盾。也可以說：⁽¹⁾絕無自性所以剎那滅，⁽²⁾不即因緣而幻相宛然所以能相續。

附錄二：八不與二諦的關係，中觀不同學派的解說

印順導師《中觀今論》p.94 ~ p.100：

第二節 不

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

青目說：論主以此不生亦不滅的「二偈讚佛已，則為已說第一義」。第一義是聖者所體證的境界，即一切法的真相、本性。他又說：「法雖無量，略說八事，則為總破一切法」。他以破一切法盡顯第一義，解說此八不的。**然青目的解說八不，分為兩段：一、專就破生滅、斷常、一異、來去的執著以顯第一義，是約理說的。**如法的實生既不可得，滅也就不可得了，無生那裏會有滅呢？生滅既不可得，斷常、一異、來去也就不可得了。**二、舉事例以說明八不：**如穀，離從前的穀種，並沒有今穀新生，故不生；而穀從無始來，還有現穀可得，故不滅。雖然穀是不生不滅的，以後後非前前，故不常；年年相續有穀，故不斷。由穀生芽、長葉、揚花、結實，即不一；然穀芽、穀葉、穀花、穀實，而非麥芽、麥葉、麥花、麥實，也不可說是完全別異的。

穀不自他處而來，亦不從自體而出，即不來不出。這可見青目的八不義，是即俗顯真的。

古三論師以青目此兩段文：前者是依理說的，後者是據事說的。因為八不非僅是抽象的，即在一一的事上以顯出八不。青目的舉穀為例，即是就世俗諦以明第一義的好例。

古代三論師，以為二諦皆應說不生不滅等的，那麼青目為何說不生等為明第一義諦呢？古師說：青目所說的第一義，是指中道第一義說的，但此義極為難知！

清辨釋也分為二說：

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

二、又說：「或有說言：如是一切第一義遮」。這以為八不都約第一義諦的見地說，因為在第一義空中，生滅、斷常、一異、來去都是不可得的。

清辨釋曾引到此二家的說法，第二說即與青目說同一。

約第一義以說明不生不滅等八不，當然是正確的，然僅此不能圓滿的了達八不。中國古三論師，即不許此說為能見龍樹的本義，以為此第一義是約中道第一義說的。三論師此說，著眼於中道，即真俗相即不離的立場，但這同基於第一義（聖者境地）的特色而成立。⁽¹⁾如以般若慧體證法法無自性的畢竟空，這是真諦（即第一義）的第一義；⁽²⁾從體見空性而通達一切法是不生不滅的如幻如化，這是世俗的第一義。⁽³⁾若二諦並觀，此即中道的第一義了。這都從第一義空透出，都是從自性不可得中開顯出來的事事實相。依諸法的自性不可得，所以了知諸法是如幻緣生的；也必須依此如幻緣生法，才能通達自性不可得。

月稱等也這樣說：如說空，唯為尋求自性，不能說自性空而可以破緣起諸法，但緣起法不能說不空。緣起即是無自性的緣起，所以也即是空。若說性空為空，而緣起不空，即是未能了解不生不滅等的深義。

所以八不的緣起，可簡括的說：⁽¹⁾以勝義自性空為根本，即以第一義而說八不；⁽²⁾勝義不離世俗一切法，即一切法而顯，所以通達真俗皆是不生不滅的，這才是八不的究竟圓滿義。

中國古三論師，如嘉祥大師，於八不的解說，曾提出三種方言，即以三種說明的方式來顯示八不。今約取其義（不依其文），略為說明：

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

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

三、世諦以假遮性，真諦即假為如。如說：世俗諦中，不自性生，不自性滅；而成其假生假滅。勝義諦中，即此無自性生滅的假生假滅，而成第一義的不生不滅。此即顯示假生假滅，是由於自性生滅的不可得；以自性生滅不可得，所以假生假滅。說此世諦的假生假滅，即是第一義的不生不滅，非是離假生假滅而別有不生不滅。以無自性的，所以假生假滅即為勝義的不生不滅。此第三種方言，能雙貫前兩種方言而超越它，即「假名空」者的正義。但說此三種方言，以一二的兩種方言，纔顯出第三種方言的究竟；前二雖不徹底，也是一途的方便。

這三種方言：一、雙遮性假，二、遮性泯假，三、即假為如，為說明八不的主要方法。總之，古人解此八不義，有專約第一義諦說，通二諦說的不同。這應以說第一義諦者為根本，以通明二諦者為究竟。

更從淺顯處說：依佛的本義，緣起生滅，是約世諦安立的，以此空去妄執的斷常、一異、去來，即勝義的畢竟空。此為佛與外道對辨，否定外道的斷常、一異、去來，而顯示佛法出勝外道之說。外道所計執的，即佛法中常說的十四不可記，即是執斷執常執一執異等。佛為說緣起的生滅，即洗除斷常、一異、去來等的自性執。遮除此等妄執而顯示的緣起的生滅，即能隨順空義而契入涅槃的不生不滅。約有為虛妄，遮除妄執而契證無為，與中觀師所說的並沒有甚麼不同，但不須中觀師所說的八不。

這在《中論》，也還保存此古意，如〈觀法品〉說：「若法從緣生，**不即不異因**，是故名實相，**不斷亦不常**」。諸法從因緣生，非是無因生，從此**遮除斷常、一異等過**，即名實相。論又說：「**不一亦不異，不常亦不斷**，是名諸世尊，教化甘露味」。這即是說，世尊的妙法甘露——緣起（生滅），即能**遮眾生妄執的斷常、一異**。世尊教化的甘露味，能遮外道的情執，契合於甚深義——《阿含》即說緣起是甚深的，法非取相的學者所知。**佛弟子依自己所體驗到的，窺見釋尊緣起的根本深義，與適應時代的偏執，所以廣說法空。今龍樹即總攝為八不，以彰顯佛法深義。**

…〔下略〕…

附錄三：唯法因果，實無作用

- (1) 印順導師《中觀今論》p.25 ~ p.26：

進步些的**經部師**，也有**緣起的不生不滅**說，但他們是依「**唯法因果，實無作用**」的見地說，還不是大乘學者說緣起不生不滅的本義。

- (2) 印順導師《性空學探源》p.195 ~ p.198：

第二，經部師主張唯界是實，蘊處為假。《順正理論》卷五八敘其計云：

蘊唯世俗，所依實物方是勝義。處亦如是。界唯勝義。

蘊與處的非實，必須分別說明。一、蘊是積聚義，是總略性的類名；如經中說的有十一種色，總略名之曰色蘊。蘊是和合積聚的，所以是假。《俱舍》卷一即曾說到此義。如云：

蘊應假有，多實積集共所成故，如聚，如我。

…〔中略〕…經部師以為：既是總聚，就該是假；正因為不是離開個別的人有「人類」，可見「人類」一名是假。

二、經部又以十二處為假有，這在上面曾經說過。有部以為：處是「生長門義」，有作用，能生於法，應該是實有的。至於經部的主張，如《順正理論》卷四說：

如盲，一一各住無見色用，眾盲和集見用亦無。如是極微一一各住無依緣用，眾多和集，此用亦無。故處是假，唯界是實。

思想的分歧，在二者對於**作用的見解**不同。^{〔1〕}有部說：根境和合生識，雖沒有作者士夫，但在和合關係中，不能說沒有根境的自體作用；如眼識生起見色，雖另須光線等緣，但見色不能不說是眼根的作用；見它是青，而知道不是黃赤白，這也不能不說是境的作用；所以雖是和合，仍是一一法的自體作用。《順正理論》卷七有一段文，正是說明這見解：

謂有為法雖等緣生，而不失於自定相用。……眼色及眼識等，雖從緣生，而必應有種種差別決定相用。由此差別決定相用，眼唯名眼，非色非識……。

^{〔2〕}經部的主張不然。**這些作用，只是因果和合的，不能割裂開說，某用屬於某法，而一一法有一一法的作用**。此如《俱舍》卷二所說：

經部諸師有作是說：如何共聚搽掣虛空？眼色等緣生於眼識，此等於見孰為能所？**唯法因果，實無作用，為順世情，假興言說，眼名能見，識名能了。**

經部師認為**作用是假有的，眼見色、識了境等，只是在因緣和合下，依世情假安立的言說**。否則，你說眼根本身就具有見色的作用，那就應不待因緣，常見不息。既待因緣才能見色，可見「見色」的作用並不是眼根自體所已完成的。這如《正理》卷二六所說的：

彼上座言：契經中說識是了者，此非勝義，是世俗說。若是了者，是識亦應說為非識，謂若說了說名為識，不能了時應成非識。

這思想很接近大乘空宗，龍樹提婆的破根自性，也是用的這種論式。

根境和合發識，在原則上是大小共許的；不過，^{〔1〕}有部計此發識的作用為實有，他以法體為中心觀點，攝用歸體，一一法有他自體各別的作用，所以用是實有。^{〔2〕}經部的否定作用之實在，即是否定的這種自性用。如是，內外六處皆非實有，**只有那因果性的十八界才是實有了**。

- (3) 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.565 ~ p.566：

「^{〔1〕}唯法因果，^{〔2〕}實無作用」，是經部譬喻師的名言。^{〔1〕}勝義有的，就是刹那的因果諸行。從一一能生界性，起一一界法，可說是勝義有的。^{〔2〕}然從一一法成為所依根、所緣境而生識來說，都沒有實作用的。所以說：「五識（所）依（根、所）緣（境），俱非實有。極微一一不成所依所緣事故；眾微和合方成所依所緣事故」（102.023）。這是說，不論那一

極微，都沒有為所依根，及所緣的作用。為識所依所緣的事用，都是眾多極微和合而成的；和合而成的，就是假施設。不但根與境如此，識也是如此，如上座說：「識是了者，此非勝義」(102.024)。識的了別，也是從依根緣境的和合中顯出，並非識有了別的自性用。**經部譬喻師**，⁽¹⁾肯定諸行的因果實性——界；⁽²⁾而在依根緣境，成為認識的活動中，是沒有自性的——處門。

界門的因果諸行，等於『瑜伽論』師，實有依他離言自性。而所緣境的非實有性，更直接的，為唯識無境說的先聲，與唯識學合流。

(4) 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.673 ~ p.674：

經部說：「故處是假，唯界是實」(121.014)；而『俱舍論』說：處與界都是實有的(121.015)。這裡面，含有重大的歧義，⁽⁻⁾如『俱舍論』卷二（大正二九·一一中）舉經部說：

「⁽¹⁾唯法因果，⁽²⁾實無作用」。

這是什麼意義呢？⁽¹⁾「界」是持義，是自相不失。種族、種類，都從諸法自相，各各差別而來。說一切有部阿毘達磨論師，尋求自相，分別到一一法的單一性，自相不失，為「實有自性」的根本義。界是觀自相而成立，也就是深觀自體（靜態的分別）而成立的。這樣的法性實有，說一切有部，從現在而論到過去未來也好。經部從現有而論到種子（曾有，當有）也好，原則是沒有差別的。所以，「唯法因果」（依唯識的術語，是從種生現，從現熏種的因果），是真實有的。

⁽²⁾「處」是生長門義，是為依為緣的六根、六塵。經部以為：剎那生滅的諸法，成為現實活動的，是一種綜合活動。這種動態的作用，是觀待他而成立的；是從種種關係而成綜合的作用，是假的。在這一見地上，舉依根、緣境、發識的作用來說：^(A)眼根——一極微，是沒有為依生識作用的；^(B)色境——一極微，是沒有為緣生識作用的。^(C)眼識自體，也沒有依根極微、緣色極微的作用。在極微和合中，在能依所依，能緣所緣，能見所見，能了所了的綜合相關中，作用都是假有的。所以「實無作用」，「十二處是假」。

⁽⁻⁾『俱舍論』的見地不同，如『論』卷一（大正二九·五上）說：

「多積聚中，一一極微有因用故」。

一極微，當然不可能為依為緣而生識。但眾微積聚，所以能為依為緣，正由於為緣的作用，一一極微也是有的。這樣，⁽¹⁾一一法性，不但自相實有，⁽²⁾待他的作用，也是實有的；這正是阿毘達磨者的見解。

阿毘達磨論師，立勝義實有，世俗假有。究其實，「世俗中世俗性勝義故有」(121.016)；「即勝義中依少別理，立為世俗，非由體異」(121.017)。這就是世俗不離勝義，依勝義而成世俗的意思。所以，世俗的⁽¹⁾總實相用，是不能說有的；⁽²⁾可不能說「別實用」也是沒有有的。

附錄四：如狗逐塊，終無了時

印順導師《寶積經講記》p.192 ~ p.199：

乙二 兼說聲聞道 丙一 正說 丁一 應機開示 戊一 比丘應行不應行 己一 應修三學 庚一 增上戒學

又大迦葉！汝等當自觀內，莫外馳騁！

本經以菩薩道為主，而兼說聲聞道。菩薩與聲聞，是同證法空性的。基於同一正法，所以是「無所得大，無所得小」，聲聞法決不是法有我有，或法有我無的。因為大小同得無所得正觀，一定能信解空義。所以⁽¹⁾《般若經》說：須陀洹一定能信般若法門。⁽²⁾《法華經》也說：不信一乘，是增上慢人——自以為然的假名阿羅漢。

現在，如來本著這佛法不二，解脫一味的深見，再來開示聲聞道。經文分正說，巧說，密說三科；正說是一般開示的聲聞常道。在聲聞法中，以出家的比丘為主，所以先說比丘的應行不應行。應修行的，就是戒定慧三學。

佛說三學，以戒為依止，依戒而進修定慧，依慧而得解脫，所以名為增上。如來「又」告訴「大迦葉」說：⁽¹⁾「汝等」聲聞弟子，應「當自」己反觀自身，反「觀內」心，發現自己的煩惱而降伏他。能內觀，才能進入佛法，才能修三學，得真解脫。⁽²⁾切「莫」如世人一樣，意馬心猿的向「外馳騁」。心在外境——塵欲上追求，那是馳求不了，永不滿足；也就是生死不了，永沒有安心立命處。

『⁽¹⁾當自觀內，⁽²⁾莫外馳騁』，可說是佛法的標幟，為戒定慧三學內在共同的特質。

如是大迦葉！當來比丘如犬逐塊。云何比丘如犬逐塊？譬如有人以塊擲犬，犬即捨人而往逐之。如是迦葉！有沙門、婆羅門，怖畏好色、聲、香、味、觸故，住空閑處，獨無等侶，離眾憤鬧，身離五欲而心不捨。是人有時或念好色、聲、香、味、觸，貪心樂著而不觀內，不知云何當得離色、聲、香、味、觸。以不知故，有時來入城邑聚落，在人眾中，還為好色、聲、香、味、觸——五欲所縛。以空閑處持俗戒故，死得生天，又為天上五欲所縛。從天上沒，亦不得脫於四惡道——地獄、餓鬼、畜生、阿修羅道。是名比丘如犬逐塊。

如來開示戒學說：大「迦葉」！我為比丘們制戒，現在的聲聞弟子，多數能如法如律，深見如來的意趣。可是「當來比丘」，怕就不知佛法的真實意趣，專在形式儀表上著力，「如犬」的追「逐」土「塊」一樣。怎麼說「比丘如犬逐塊」呢？「譬如有人，以」土「塊」投「擲」守門的「犬，犬」忘了守門，不知去追逐那個人，竟然「捨人而往逐」那土塊，這不是愚癡嗎？不追逐人，人不逃走，那土塊是永遠投不完的。忙忙碌碌的逐塊，結果是門也忘記守了。

如來說了譬喻，才合法說：「如是，迦葉！有」些勤修眾善，止息惡行的出家「沙門」（沙門是梵語，譯義為勤息），還有持戒修清淨行的在家婆羅門（婆羅門是梵語，譯義是淨行；不一定指婆羅門種姓說）。這些出家在家人，為了「怖畏」那「好」的「色、聲、香、味、觸」——五欲，不敢迷戀五欲，而免墮落惡道，不得解脫苦惱，這才「住空閑處」——僻靜的環境；「獨」自居住而「無」師友「等侶」，遠「離」大「眾」的喧囂「憤鬧」，一心去修行。可是他們雖「身離五欲，而心」欲卻並「不」能「捨」離。不知道微妙的五欲，可能引發內心的貪欲，稱為欲而並不是真欲，真欲是內心的貪欲。這樣，不知道降伏內心的貪欲，而專於避免，控制外在物欲的享受、誘惑，不等於癡犬的逐塊而不逐人嗎？這樣的嚴持戒行，頭陀苦行，不貪五欲，最後是必然失敗的！「是人」——住空閑處修行的，「有時或」憶「念」曾經受用的「好色、聲、香、味、觸」。他們儘管山居苦行，但在事相上著力，「貪心樂著」五欲，「而不知」觀「察」內「心」，不知道怎樣才能「當得」遠「離色、聲、香、味、觸」——五欲，不再受他的誘惑。他們始終「不知」從根去解決，所以雖長期的住山持戒，而一直過著物欲與離欲的矛盾生活！

人不能永遠山居獨處的，「有時」為了什麼，又「來入城邑聚落，在人眾中」，遇到了誘惑的境遇，內心控制不了（特別是內心壓抑久了，更易衝動），於是「還為好色、聲、香、味、觸——五欲所縛」，也就是捨戒還俗了；從山林出來，重過喧囂的生活了；或犯戒而仍混在僧團中過活。這是現生就失敗了的，非墮惡趣不可！

即使他終老山林，嚴持戒律，苦行頭陀到底，但他在「空閑處」所「持」的，是「俗戒」，僅是世俗的事相戒。以這種持戒功德，「死得生天」。欲界天上，是最微妙的五欲所在，天子天女，欲樂自在。那時的持戒苦行，早不知那裡去了，「又為天上」的「五欲所縛」，而過著欲樂的生活。等到天壽盡了，「從天上沒」（與歿同），持戒功德已受用盡了，惡業現前，也「不得脫於四惡道——地獄、餓鬼、畜生、阿修羅道」的苦報。眾生生死的趣向，有六，名六趣或六道。人與天為二善道；地獄等為四惡道。地獄是最苦的處所，有八熱、八寒大地獄，及遊增地獄等。餓鬼中，雖也有多福的，受用不了；但多數是無福的，常受饑餓苦，所以以餓鬼為名。畜生，實包括一切的禽、獸、鱗、介。阿修羅，譯義為非天。這是本住忉利天，而現退住須彌山下的大海，可說是墮落的天神。

上面說的那種沙門、婆羅門，在制御外來的五欲上著力，怎樣持戒，怎樣苦行，而不知在內心的貪欲上下一番功夫。知外而不知內，知形儀而不知心地，「是名比丘如犬逐塊」。

又大迦葉！云何比丘不如犬逐塊？若有比丘，為人所罵而不報罵，打、害、瞋、毀亦不報毀，但自內觀，求伏其心。作如是念：罵者為誰？受者為誰？打者、害者、毀者、瞋者，亦復為誰？是名比丘不如犬逐塊。

佛「又」告「大迦葉」，那要怎樣才「比丘不如犬逐塊」呢？上從心離貪欲說，今再從心離瞋恚說，以說明降伏內心的任何煩惱，是達成清淨持戒的心要。「若有比丘」，遇到惡因緣，不管是自己不對，他人不對，或者是誤會，總之，如「為人所罵而」能「不報」以「罵」詈；受到別人的「打、害」、「瞋」恨、「毀」辱，也「不」加「報」復，不會你打我也打，你毀辱我我也「毀」辱你。這樣的不為瞋恚煩惱所動，能忍辱而不還報，才能清淨持戒。對外不採取報復態度，中國也有「唾面自乾」等忍辱法。

但一般的修養，如遇重大的逆境當前，要忍也難忍了！佛說：要堅忍持戒，非要「自」己「內觀」，以「求」降「伏其心」，不隨瞋恚等轉不可。降伏其心的方法是，內心「作如是念」：「罵我」者為誰？「受」罵「者為誰」？「打者、害者、毀者、瞋者」，又「為誰」？這大有中

國禪師看話頭的風格。誰？誰？誰？觀察推求起來，由於一切法無我，罵者不可得，受罵者也不可得。罵者與被罵者不可得，罵也就不可得了。罵不可得，那還會氣憤不平嗎？還會報罵報打嗎？以我法空的觀慧來自觀其心，瞋恚早就不可得了！這就是《金剛經》「降伏其心」的法門。這樣的比丘，不為環境所動轉，能自觀我法空而離瞋（離貪、離癡也如此），「是名比丘不如犬逐塊」。是能知佛法的真實意趣，才是能清淨持戒的人。

依經文來說，⁽¹⁾戒律好像是一套外來（佛制的）的法制規章，從軌範身口以節制內心。⁽²⁾其實戒律的真意義，還是要從淨化內心中去嚴淨戒律。沒有出世正見，怎會有出世的正業、正語、正命呢！

附錄五：三論宗的橫豎單複，於教中假

印順導師《中觀今論》p.223 ~ p.229：

橫豎單複：古三論學者每說橫豎，橫是相對的，依彼而有此，依此而有彼的；豎是絕對的，超越而泯絕一切的。佛說世俗有而勝義空，名之為空，空還是世俗的假名，是與「有」相對而安立的。然佛說空教的本義，是使眾生於世俗而離一切妄執，泯除一切戲論，因離執而體證泯絕一切的如如。在這個意義上，空的了義與不了義，是可以抉擇的。龍樹菩薩說：「諸佛說空法，為離諸見故」。離一切妄見，即是要學者泯絕一切，就是空相也不可耽著。若有空相現前，執有空相可取，這不是佛陀說「空」的本義。因為所執的空相，是落於相對的，礙於寂滅的。佛說空教的真義，是了義的，但在有空可見可取的根機前，不解空義，空於眾生成為不了義了。所以龍樹菩薩也有破空的地方，如說：「若復見有空，諸佛所不化」。龍樹所彈斥的空，因一般人以為有空可空，而執空為實體的，或執空礙有而都無的，這即不是佛說空的本義了。所以青目說：「空亦復空，但為引導眾生，故以假名說」。如落於相對的，執有空體可取，那空即與有無的無相同。所以龍樹菩薩說：「畢竟空中，有無俱寂」，佛說空是離一切見而超越妄執戲論的。從離一切妄執而不落相對說：一切不可得，這即是了義空。如此，可知空的本義，應是言依假名而意在超越的，即是豎的。若滯於相待的，依言執相的，那「勝義空」即不成其為勝義，空即是橫的了。「教中二諦，宗歸一實」：即依言說明二諦，而佛意在即俗以入真，不能執真而為俗。於空而有此橫豎的差別，這全由於學者的領悟不同。

再說單複：約二諦說，與上面的橫豎有關。世俗有、勝義空是二諦。有人不了解勝義空的意義，從相對義去理解空義，不能依空得解，反而因空成病，這需要不同的教說了。如說：有與空都是世俗，非有非空纔是勝義，這是複二諦。但非有非空的「非」，也是泯絕超越的意思，也即是空的正義。這不過是說：以空為空的空，是與有相對的，絕待是不落於有空——非有非空的。說法雖不同，實際仍不出二諦的含義。有人以為於有空之外，另有一非有非空，不能理解即有空而超越的泯寂妄執，仍從橫的去了解，故進而更說：有空與非有非空，都是世俗，非有、非空、非非有非非空，才是勝義，這是複中之複，也可說圓——具足。其實，這與說有空二諦的「勝義空」，意義還是沒有什麼不同。所以三論宗說：凡言語所表詮的，心行所緣慮的，都是世俗，唯有「心行語言斷」的，方名為勝義。這樣，三論宗所說的四重二諦，實只是一重二諦，不過約眾生的根性不同而差別說罷了。

三論宗的橫豎說，與辯證法有類同處，也有不同處。

依辯證法，有是肯定的——正，空是否定的——反；亦有亦空是綜合的——合。他所說的合，實是更高級的正。正反合的辯證過程，都是順於世俗名言而安立的。換言之，即**唯橫而無豎的。因為所說的合，它還歸於正，不過是更完滿的正而已。**

三論宗所說的橫豎 單複，都是順於勝義的。如說有是正，空是反。空義雖含有二種性質：（一）、否定它——錯亂的執相，（二）、不礙它——緣起的假名，但不礙有的空與否定戲論的空，還是空觀的過程，而不是究極的。因離執而悟得畢竟寂滅，才是空的真意。佛法為引導眾生悟入勝義，所以論辯的過程，雖與辯證的過程相近，而說空，說非，卻不滯於有空的總合。眾生的根性，是順於世俗的，即總是順於正或綜合（正）的。如佛說俗有與真空，佛說的空用意是豎的，超越的，但眾生從相對的見地去看，以為空是偏於一邊的，亦有亦空的綜合，才比較圓滿。但這是順俗的，三論宗的第二重二諦，起來否定它，說非有非空。世間的一有一空，或亦有亦空，都是世俗，而以非有非空否定它。否定亦有亦空，雖不礙於亦有亦空，而意在即有空而泯絕無寄。非有非空，不是孤零的但中，但這決非不圓滿，而需要更說雙遮（非有非空）雙照（亦有亦空）同時的。如說雙遮雙照同時，依然是順俗的，是二句中的有，四句中的雙亦，永遠落於世俗的相對中；豎的，即向上一著而意在言外的。在這些上，三論宗的超絕論而不落入圓融論，充分的表現勝義空宗的特色。平常所說的四句或超四句，依言離言等，也可以得到正確的理解。

於教中假：古三論師曾提出於二諦與教二諦的名字；教二諦是說明為如何如何的。

於二諦可有二義：(一)、從佛菩薩安立言教說，於二諦即佛智體悟的不二中道——不二是非礙二的，是教二諦所根據的；依於二諦而有言教，即教二諦。中論說：「諸佛依二諦，為眾生說法」，所依即於二諦，為眾生說即教二諦。(二)、從眾生的修學說，佛所說的是教二諦，教二諦是依名言安立的，名言安立的是相對的，要我們從相對無自性而體悟那離言的絕對的。所以佛說的教二諦，說有為令眾生了解為非有——有是非實有；說空令眾生了解為非空——空是不真空。從說有說空的名言假立，悟解那非有非空的離言實相。這樣，以言教二諦——有空假名，悟非有非空的中道。傳到江東的三論宗，是側重於第二重二諦的；以二諦為假名，中道為實相的。一般人不知有空是假名，凡夫聞有即執為實有，小聖聞空即住於但空。這樣的有，於凡夫成俗諦；這樣的空，於小乘聖者為真諦，悟得離相而證但空。此即名為於二諦，即與佛說二諦義不能完美的吻合。佛說二諦，令眾生悟解不二中道，不是令眾生聞有著有，聞空滯空的。三論宗以畢竟空為大用，而宗極在圓中。所以說小乘證但空，對凡夫說是對的，對佛菩薩的圓見中道即不對。學佛者應於俗有真空而不執有空，依此而入中道。

這樣，**三論宗的正義，即中假義，但決不執取中假**。如於宗義不能善巧修學的，執中執假，正統的三論師名之為中假師。此等學者對中假起定性見，決定說非有非空是中道，亦有亦空是假名。這是不得中假的真義，所以嘉祥大師呵斥為：「中假師罪重，永不見佛」！

要知說非有非空是中道，若從依言相待的說明說，非有非空何嘗不是假名？若體悟而有而空，即於有空而徹見實相，有空又何嘗不是中道？嘉祥大師因此約體用而作如是說：說中道時，非有非空是體中，而有而空是用中；說假名時，非有非空是體假，而有而空是用假。但這也不過為了引導學人作如此說，若肯定執著非有非空為體，而有而空為用，也決非三論者的本意。

總之，**三論宗是即俗而真，重在超越而遠離一切見執的，這應該也就是佛法體證的重心了！**

附錄六：天台宗的理具事造——妙有的緣起論

(1) 印順導師《中觀今論》p.197：

賢首家等側重於真如平等，故安立的教理，**不但真俗是相即的，就是俗諦中的事相也是相即的。**⁽¹⁾即俗而真，即真而俗，在**賢首宗**還不過是「理事無礙」，還不是融即思想的頂點。**究竟的「事事無礙」，不但是理事相即，事相與事相也是相即的。**⁽²⁾如**天臺宗**的性具法門，以為十法界，一一各具十法界。**一法界即性具而成為事造時，餘九界不過隱而未現，而九界也即不離此一界。**這樣，一法攝於一切法中，一切法又攝於一法中，等於在因論與遍因論。

(2) 印順導師《如來藏之研究》p.3：

如來藏說，可說是中國佛學的主流！依此去觀察，如**賢首宗**說「性起」，**禪宗**說「性生」，**天臺宗**說「性具」，在說明上當然不同，但都是以「性」——「如來(界)性」、「法(界)性」為宗本的。

這一法門，**經中國佛教學者的融會發揮，與原義有了相當的距離，但確乎是中國佛教的主流，**在中觀、唯識以外，表示其獨到的立場與見解。

(3) 印順導師《華雨香雲》〈英譯成唯識論序〉p.229 ~ p.230：

《成唯識論》的內容，極其廣大，辨析極其精密。雖攝取了眾師的異說，種種論義，而對彌勒的瑜伽唯識來說，是極其純正的！這部代表西元七世紀初，唯識大乘正義的聖典；貫通《阿含》，《般若》，**而沒有轉化為本體論的聖典，留下了永久的不朽的價值！**

⁽¹⁾中國是大乘佛教國，對佛法有過卓越的貢獻，並影響了日本、韓、越的佛教。**中國所發展的唯心大乘，是本體論的。如華嚴宗說「性起」，禪宗說「性生」(六祖說：「何期自性能生萬法」)；還有天臺宗說「性具」。**⁽²⁾與緣起論為宗本的，玄奘所傳的唯識學，並不相同。

⁽¹⁾中國的大乘佛教，有他自己獨創的特色。⁽²⁾**然從承受於印度的大乘來說，那就不是臺、賢、禪、淨，而是中觀(三論宗)與瑜伽(唯識宗)了。**

(4) 印順導師《無諍之辯》p.135：

一、性空唯名論，…〔中略〕…問者認為「不攝不共般若」，什麼是不共般若？龍樹的不共般若，**天臺等說，即是別、圓二教。**換句話說，是詮表**但中與圓中的**，這屬於**後二系**。…〔下略〕…

(5) 印順導師《無諍之辯》p.148：

^(一)於空、假外的第三者（但中），或即空即假的第三者（圓中），古師意指空而不空的妙有。

^(二)如以此為不共般若，性空唯名論是不攝的。然而並非空外說（假）有，（假）有外說空，性空唯名論也還是開顯空假不二的中道。

(6) 印順導師《以佛法研究佛法》p.193 ~ p.194：

什麼是**真常妙有**？就是說，**空是無其所無，因空所顯性，卻是超越的大實在**。這在性空幻有發揚的時代，有見根深的學者，不見一切如幻，一切唯名，一切性空，他是很可以把性空誤會作顯示真常的。天台家說，**通教的幻有即空，如因空而見非空非不空（不離一切法的外在）的，是但中；如因空而見非空非不空，而空而不空，空中具足一切法的（不離一切法而內在的），那是圓中了。含中二諦，不是三乘共空的本義，是真常論者的一種看法，一種解說，很可以看出從空到不空的思想過程**。難怪真常論者的心目中，《華嚴》、《般若》等都是真常，說空是為了破外道小乘。從空而入的，是大實在，是一切法的實體，與諸佛法身平等平等。他是凡聖一如的，染淨不變的。雖是萬有的實體，遍一切一味，但為了無始妄染，使他局促在狹小的世界中（或者閉鎖在肉團心中）。他是生死中作業受苦樂者，在蘊界處中，為三毒所染，但還是常住的，周遍的，清淨的，真實的；像礦中的金性，穢物中的摩尼。他是陰界六入（在有情身）中的至善妙明；不即五蘊不離五蘊的真我。他叫如來藏，如來界，如來性，佛性……；他與心性本淨合流，所以也叫圓覺，本覺，常住真心。他是常住，非無常；他是具足恆沙淨德的不空；他不從緣生，不如幻化。無常，空，這都是世間虛幻的緣起，他決不能如此。他有時也叫空性，這是因他不與妄染相應，因離妄而證。也可以叫無我，這是無即蘊我與離蘊我，他實在是真我。把從空所顯的大實在（妙有）作為核心，他本身具足一切；清淨聖德，是從他開顯出來，不是新生；熏習，那不過引發而已。他具足一切清淨功德，必然要走到佛智常住，菩提本有。這可不能不罵無常是外道，譏笑無我是舊醫用乳。

真常妙有論的特徵如此，他是什麼？是梵？是我？**回顧根本的聖典，渺不相及。在初期大乘經中，也不能容許。有人說，這是不共大乘。是的，這確是不共的。**

(7) 印順導師《以佛法研究佛法》p.360 ~ p.363：

大體上說，大乘佛法，都建立教與證二者的。在教義的說明中，說真如實相，又說虛妄雜染相，從這二者去說明一切。《楞嚴經》說有二根本——一真一妄，也就是此義。如果只說一方，不論是妄染或真淨，就不能說明一切——有凡有聖，有迷有悟，以及世間一切差別。依有真有妄去說明時，不論這無明與真如，妄心與真心，究竟是一還是異？總之，說明生死還滅的理論，要從這相對的二本去說明。然而大乘佛法，往往批評小乘為厭惡生死世間的消極者，將一切雜染的煩惱、生死苦果、世間捨離，始能出世間，獲致常住清淨的安樂，是真妄不相融的。而大乘，認為世間即是出世間，煩惱即是菩提，生死即是涅槃，這才建立不離生死，不離世間的法門。大乘宣說一切法是本來不生滅的，實為立足於行證的法門。但從這一意義去看一切法時，如《楞嚴經》說，五蘊、十二處、十八界、六大、根、識，皆如來藏妙真如性。

天台說法性中具足一切（善惡）法。這等於以如來藏而說明生死雜染的一切；與依阿賴耶識而說明雜染，有所不同。中國佛教，似乎要到天台的性具思想，才能圓滿的說明這一問題。但這與只說如來藏的常住不變，清淨本然，說一切虛妄雜染法，不依如來藏緣起，而要依阿賴耶雜染種子心，就大大不同。**天台學者評如來藏學者為不免「緣理斷九」，也就是不同意二種根本——別有妄原。**

⁽¹⁾單說如來藏本性清淨，常住不變，而一切虛妄雜染法從賴耶起，不免有二元的傾向。⁽²⁾如依藏性而緣起生死妄染，又近於一元。**總之，這是如來藏的一個根本難以解答的問題。**

中國的如來藏學者，常以水即波，波即水的公式，來說明如來藏即生死即涅槃的意義。**其實，水為何會成為波？這並非水的本身即會起波，而是因風的鼓動。所以說明世界的一切，似乎不能不從二方面去說明**。如《楞嚴經》中富樓那問佛：「一切根塵陰處界等，皆如來藏清淨本然，云何忽生山河大地」？如來對此問題，舉示很好的比喻來解說，但比喻到底是比喻。經以為一切本明；而說「明」時，即有「不明」相對而起，在這明與不明的相對存在中，而演出一切的事相來。這近於黑格爾的辯證法。但不論如何，總要說明迷悟的差別存在。如演若達多，頭本來沒有掉，而自以為無頭，奔走若狂，待人向其解說清楚，始知本來不是此事。有頭無頭，雖並無不同，而到底有迷悟的存在。據此而說，迷悟並無

不同，但為什麼有迷悟，有凡聖，有眾生與佛的差別存在？歸根結底，還是要承認無始來的無明顛倒。所以一切唯是清淨平等的，就難以說明種種世間的差別現象。在安立教相的說明上，如只說一切唯真唯淨，是無法安立的。《勝鬘經》中說得好：「一切眾生自性清淨，而有染污義難知；無始以來為雜染所染，本性清淨義難知」。這說明了本性清淨與雜染的理論，不是一般世間理論所能通達的。因為，傾向於一元或二元，多有可議論的餘地。如《勝鬘經》說：「如來為勝鬘夫人，為大地菩薩之所建立」。也許眾生要完全了解此一理論，並不容易。如賢首宗的「隨緣不變，不變隨緣」等理論，聽慣了，說來似乎易懂，其實是不易了解的。

總之，⁽¹⁾印度傳來的一般經論，就是宣說如來藏，也還是採取相對的二本說，從雜染熏習的一切種子識去說明一切。⁽²⁾我國的台、賢等學派，要歸之一元，從法性本淨中去成立一切，生起一切。但到底應該怎樣才算究竟呢！

- (8)【理具事造】理具，即本性，先天具有之如實本性，又作本具、理造、性具、性德；此本有之性，隨因緣顯現而造諸現象，則稱事造，又作變造、事用、修起、修德、修具。天台宗認為於一念之心，具有三千諸法，此即一念三千之說。其本性圓滿具足萬有，稱為理具三千、理造三千、性具三千。此理具三千常隨緣成為現象界，有其森羅萬象之差別相，稱為事造三千、事用三千、變造三千、修具三千。以上合稱事理三千，又作兩重三千、兩種三千，依其順次而表示其體與用。然一一萬法均具本來三千諸法而無缺，理具與事造之名雖異，但兩者之體為一，故不合為六千之法。（《佛光大辭典（五）》p.4718）

另參見：

- (1) 印順導師《中觀今論》p.208 ~ p.211：

凡聖——有空二諦，為大體而基本的方式。但二諦原是聖者所通達的，在聖者的心境中，也還是可說有二諦的。凡夫的情執，只知（不能如實知）有世俗而不知有勝義，聖者則通達勝義而又善巧世俗。

所以從聖者的境界說，具足二諦，從他的淺深上，可分為不同的二諦。

一、「實有真空」二諦：這不是說執世俗實有，可以悟勝義真空。這是說，聲聞學者中，厭離心切而不觀法法性空者，側重己利而急於悟入無我我所。於悟入我空性時，離執自證，是謂勝義諦。等到從空出有，起世俗心時，於一切境界中，依舊有實在性現前，是世俗諦。雖然真悟的聲聞學者，決不因此固執一切法非實有不可，可是在他們的世俗心境中，是有自性相現前的，與一般凡情所現的，相差不遠，但不執著實有而已。

二、「幻有真空」二諦：此二諦是利根聲聞及菩薩，悟入空性時，由觀一切法緣起而知法法畢竟空，是勝義諦。從勝義空出，起無漏後得智——或名方便，對現起的一切法，知為無自性的假名，如幻如化。但此為勝義空定的餘力，在當時並不能親證法性空寂，這是一般大乘學者見道的境地。不但菩薩如此，二乘中的利根，也能如此見。此與前實有真空的二諦不同，此由後得方便智而通達的，是如幻如化的假名。此又可名為事理二諦，理智通達性空為勝義，事智分別幻有為世俗。

三、「妙有真空」二諦（姑作此稱）：此無固定名稱，乃佛菩薩悟入法法空寂，法法如幻，一念圓了的聖境。即真即俗的二諦並觀，是如實智所通達的，不可局限為此為勝義，彼為世俗。但在一念頓了畢竟空而當下即是如幻有，依此而方便立為世俗；如幻有而畢竟性空，依此而方便立為勝義。於無差別中作差別說，與見空不見有、見有不見空的幻有真空二諦不同。中國三論宗和天臺宗的圓教，都是從此立場而安立二諦的。⁽¹⁾此中所說俗諦的妙有，即通達畢竟空而即是緣起幻有的，此與二諦別觀時後得智所通達的不同。⁽²⁾這是即空的緣起幻有，稱為妙有，也不像不空論者把緣起否定了，而又標揭一真實不空的妙有。

上來所說的三類，後者是三論、天臺宗所常說的；第二是唯識宗義，龍樹論也有此義；第一是鈍根的聲聞乘者所許的。這三者，依悟證的淺深不同而說，但在緣起性空無礙的正見中，這是可以貫通無礙的。

佛法的安立二諦，本為引導眾生從凡入聖、轉迷為悟的，所以應從凡聖二諦的基礎上，一層一層的去深入理解，以達到圓滿的境地。否則高談玄妙，忽略當前的現實，就與玄談的不切實際相同。

- (2) 印順導師《中觀論頌講記》p.24 ~ p.27：

三、解勝義空見中道義：佛陀談空，目的在引我們窺見緣起的真相。我們因有自性見

的存在，不能徹見緣起，永遠在生死戲論中打轉。要認識緣起，必先知道空，空卻自性，才見到無自性的緣起，緣起是本來空寂的。唯有在畢竟空中，才能徹底通達緣起的因果性相力用。

不過，**通達性空，有兩種人：一、鈍根**：就是學大乘的在他證空的境地上，與二乘的唯入但空一樣。他知道因緣生法是畢竟空無自性的，在聽聞，思惟，修習，觀察性空時，是不離緣起而觀性空的。他雖知緣起法是因緣有，假名有，但因側重性空，到悟證時，見到緣起法的寂滅性，緣起相暫不現前。但空者所證的性空，是徹底的，究竟的。**二、利根**：他的智慧深利，在聞思抉擇時，觀緣起無性空；到現證時，既通達無自性空的寂滅，不偏在空上，所以說「不可得空」。雖可以不觀緣起，但也同時能在空中現見一切法的幻相宛然，這就是性空不礙緣起，緣起不礙性空的中道妙悟。**但證空性者**，他起初不能空有並觀，般若證空，緣起相就不現；等到方便智能了達緣起的如幻，又不能正見空寂。依這一般的根性，所以說：「般若將入畢竟空，絕諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土熟生」。「慧眼於一切都無所見」，也是依此而說的。這初證性空無生的菩薩，有諸佛勸請，才從大悲本願的善根中，從空出假，在性空的幻化中，嚴土，熟生。**那智慧明利的菩薩**，證得不可得空，能空有並觀，現空無礙。依這特殊的聖者，所以說：「慧眼無所見，而無所不見」。要方便成就，才證入空性。

經中說二乘聖者沈空滯寂，或菩薩但證性空，這不能作為性空不了，或者真性不空的根據。因為，**就是到了菩薩的空有無礙，見到即空的假名，即假的空寂，仍然是空，不是不空，這與真常論者的思想不同**。中國的三論宗、天台宗，都把現空交融的無礙，與真常論者空而實不空妙有的思想合流。**根本的差異點在：性空者以為空是徹底究竟的，有是緣起假名的；真常者以為空是不徹底的，有是非緣起而真實的。**

雖有這兩種根性，結果還是一致的。在行證上，雖然或見一切法空，或見即空即假的中道，但下手的方法，也是一致的。**深觀自我的緣生無自性，悟入我我所一切法空；從這性空一門進去，或者見空，或者達到空有無礙**。龍樹說：「以無所得故，得無所礙」。所以無論鈍利，一空到底，從空入中道，達性空唯名的緣起究竟相。

這樣，先以一切法空的方法，擊破凡夫的根本自性見，通達緣起性空，轉入無礙妙境，不能立即從即空即有，即有即空起修。本論名為中觀，而重心在開示一切法空的觀門，明一切法「不生不滅」等自性不可得。**這不是不談圓中，不深妙；卻是扼要，是深刻正確**。那直從空有無礙出發的，迷悟的抉擇既難以顯明，根本自性見也就難以擊破！

⁽¹⁾ 中國學佛者，有兩句話：「只怕不成佛，不怕不會說法」；⁽²⁾ 我現在可以這樣說：「只怕不破自性，不怕不圓融」。初心學佛者，請打破凡聖一關再說！