

# 《中觀論頌講記》

## 觀去來品第二

(印順導師《中觀論頌講記》p.79 ~ p.100)

釋貫藏 敬編 2022.7

### 目次<sup>1</sup>

※引言	6
(一) 總說「去來」	6
1. 破去不破來的緣由	6
2. 去來的含義：生滅就是去來	6
※諸行無常的生滅法是緣起的存在，存在者就是運動者沒有不是去來的	7
3. 自性法的不生不滅即知不來不去，而自性見者要建立來去以成立諸法有生	9
(二) 初二品科判的意義	9
1. 前品「觀集不生（八不之初）」，本品「觀滅不去（八不之終）」	9
2. 前品「總觀諸法無生滅用而除法執」，本品「總觀眾生無來去用而除我執」	10
(三) 運動（來去）的觀察	10
1. 總論：執諸法有自性，則其自性來去不可能——用動體靜、妄動真靜	10
(1) 總破：自性來去不可能而現象的緣起來去不能否認，故自性有是妄見	10
(2) 世間智者為自性見所惑，有以為運動不可能	10
A. 直述	10
B. 詳論：執有自性則運動是不可能的，除非承認本身的矛盾不通	10
(3) 結說：用動體靜、妄動真靜，即受此思想支配	11
2. 詳論：各家對運動的具體說法	11
(1) 佛法的根本見解：諸行無常——剎那生滅的動相	11
(2) 妄執自性：有宗	11
A. 世間：辯證唯物論者承認當體即動——把矛盾作為真理	11
B. 佛教	12
(A) 小乘學者	12
a. 三世實有的有部：無常約法的作用起滅，是用動體靜	12
b. 現在實有：無常約法的當體，剎那生滅同時、前後剎那前滅後生皆有矛盾	12
(B) 大乘的真常學者	14
C. 結說：執自性有者，不是用動體靜、妄動真靜，就是承認矛盾為真理	14
(3) 正見性空：空宗	14
A. 直論：從無性的緣起說，動靜相待不離的無常動相	14
B. 舉「僧肇的物不遷論」：緣起的「即動即靜、即靜常動」	14
※從三世的互相觀待，理解剎那的動靜不二	14

<sup>1</sup> 案：凡「加框」者，皆為編者所加。

3.結說：本品重在否定實有自性的運動.....	16
(四) 本品的論門.....	16
1.總標三門：三時門、同異門、定不定門（有無門）.....	17
2.特明：三時門中的「去、發、住」三門.....	17
(1) 動靜相待不離的去、發、住.....	17
(2) 動靜無礙而隨緣推移的動相，即不違性空的緣起無常.....	18
※自性的動靜或動靜不二都不可能.....	18
丙二 觀滅不去.....	18
丁一 三時門.....	18
戊一 觀去不成.....	18
己一 觀三時無有去.....	18
庚一 總破三時去.....	18
一、總說.....	19
二、詳論.....	19
(一) 執自性的去，就應觀察到底在「已去、未去、正去三時」的那一時去.....	19
(二) 釋「已去無有去，未去亦無去；離已去未去，去時亦無去」.....	21
※已去、未去、去時三時皆不能去.....	21
三、結說：三時中去的基本否定.....	23
庚二 別破去時去.....	23
辛一 立去時去.....	23
一、總說：外人成立有去——去時去.....	23
二、詳論.....	23
(一) 直論：離已去未去而別有真實去時（正在去的時候），故去時有去.....	23
(二) 釋「動處則有去，此中有去時，非已去未去，是故去時去」.....	23
三、結說：前頌雖開三門，但主要是迫走「去時去的死路（矛盾不通）」而破之.....	24
辛二 破去時去.....	24
一、總說.....	24
二、詳論.....	24
(一) 直破「去時」——「去時」不可得，「去時去」即不可得.....	24
1.釋「云何於去時，而當有去法？若離於去法，去時不可得」.....	24

(1) 直釋：去時無實自性——時間不離動作而存在（去時不離去法）	24
(2) 詳釋	24
A.法說：「去法有無」的討論，不能以「有去法的去時」證成「去時有去法」	24
B.喻說	24
(A) 舉喻：石女兒喻	24
(B) 合法：去時要待去法而成，不能用去時成立去法	24
2.釋「若言去時去，是人則有咎：離去有去時，去時獨去故」	24
※若還要說「去時有去法」，即是「離去法而有去時」	24
3.結說：「去時」不可得，「去時有去」即不能成立	25
(二) 縱破「去時有去」	25
1.釋「若去時有去，則有二種去：一謂為去時、二謂去時去」——顯二去法過	25
(1) 總說	25
A.外人主張「有去」：有去故有去時，就在這去時中有去	25
B.執著實有不能承認矛盾卻無法避免，故進一步破	25
(2) 正釋	25
A.釋頌文	25
B.詳頌義：不見緣起無礙義而主張自性的去時去，犯二去過	25
2.釋「若有二去法，則有二去者；以離於去者，去法不可得」——顯二去者過	25
(1) 詳頌義：有「二去法」，即有「二去者」過	25
(2) 釋頌文	25
<b>己二 觀去者不能去</b>	26
一、總說：上觀「去時中無去」，今觀「去者不能去」	26
※上文因二去法談到二去者，故今從去者說不去	26
二、詳論	26
(一) 直破	26
1.釋「若離於去者，去法不可得；以無去法故，何得有去者」	26
2.結說：直從「去者的待緣而有」，破除「去者的實有妄執」	26
(二) 縱破：假使有去者也仍不能有去	26
1.釋「去者則不去，不去者不去；離去不去者，無第三去者」——無第三去者	26
※去者就是已去者，去法也已滅去	26
2.詳破「第三去者的去者去」	26
(1) 總說：執去者能去，又走上第三者的歧途	26
※去者是正去者，故去者能去	27
(2) 正破「第三去者的去者去」	27
A.釋「若言去者去，云何有此義？若離於去法，去者不可得」	27
(A) 去法實有是個問題，不能以「有去法的去者」證成「去者有去法」	27
(B) 「去法的實有」還成問題，怎敢武斷說有「真實的去者」	27

B.釋「若去者有去，則有二種去：一謂去者去、二謂去法去」	27
(A) 釋頌文：若還要說去者有去，則有二去過	27
(B) 結說：既無「二去」，就不應「去者有去」	27
C.釋「若謂去者去，是人則有咎：離去有去者，說去者有去」	27
※若還要說「去者有去法」，即是「離去法而有去者」	27
三、結說	27
(一) 去法不可得則去者即不可得，去者不可得則去者去即不可得	27
(二) 去者不能去與去時不能去的觀法同，只是「去法與去者或去時的不離」不同	27
<b>戊二 觀發不成</b>	28
一、總說	28
(一) 破「最初的發動」	28
(二) 外人的計執：有發即有去，提出「發」仍在成立「去」	28
※約動作則去發無別，約先後則發是因、去是果	28
二、詳論：以「三時（已去、未去、去時）門」破發	28
(一) 釋「已去中無發，未去中無發，去時中無發：何處當有發」——三時無發	28
※離已去未去，無第三別體的去時	28
(二) 釋「未發無去時，亦無有已去；是二應有發，未去何有發」	28
1.詳頌義：似乎應有發的去時、已去卻無發，未去更無發	28
2.釋頌文	28
(1) 釋「未發無去時，亦無有已去」	28
(2) 釋「是二應有發，未去何有發」	29
(三) 釋「無去、無未去，亦復無去時；一切無有發，何故而分別」	29
※無去因的發即無去法，無去法則不必分別已去、未去、去時的三時	29
三、結說：發不可得則去法仍不可得	29
<b>戊三 觀住不成</b>	29
一、總說	29
(一) 破「住止」	29
(二) 外人計執：成立「有住」，還是為了成立「有去」	29
※外人以為去發不可得即是住，其實論主只說無去並沒說有實住	29
二、詳論：以「三者門」破住（破發用「三時門」）	29
(一) 釋「去者則不住，不去者不住；離去不去者，何有第三住」——三者門總破	29
(二) 釋「去者若當住，云何有此義？若當離於去，去者不可得」——別破去者住	30
1.外人：去者能住——走上第三者的絕路（住在去者與不去者的中間第三者）	30
2.釋頌文	30
3.結說：住時去者不可得，怎可說去者住（或可說住者住）	30
(三) 釋「去、未去無住，去時亦無住；所有行止法，皆同於去義」	30

※三時無住，並類破一切動靜法.....	30
1.釋「去、未去無住，去時亦無住」.....	30
(1) 釋頌文.....	30
(2) 結說：住既不可得，以住成立去更是不行.....	30
2.釋「所有行止法，皆同於去義」.....	30
(1) 釋頌文.....	30
(2) 詳頌義.....	30
<b>丁二 一異門</b> .....	31
<b>戊一 觀體不成</b> .....	31
一、結前起後：一異門觀去法與去者不成（三時門觀去法不成）.....	31
二、正論.....	31
(一) 總說：觀去法與去者的體性不成.....	31
(二) 詳論：以「一異門」破去法與去者的體性.....	31
1.總標：釋「去法即去者，是事則不然；去法異去者，是事亦不然」.....	31
※去法與去者，一異皆不成.....	31
2.正明一異不成.....	31
(1) 釋「若謂於去法，即為是去者；作者及作業，是事則為一」——破「一」.....	31
A.釋頌文.....	31
B.詳頌義.....	31
(2) 釋「若謂於去法，有異於去者：離去者有去、離去有去者」——破「異」.....	32
A.釋頌文.....	32
B.結說：別異不成.....	32
3.總結：釋「去去者是二，若一異法成，二門俱不成，云何當有成」.....	32
<b>戊二 觀用不成</b> .....	32
一、總說.....	32
(一) 外人似是而非的見解：去法與去者相依不離仍有自性，有去者自可有去法.....	32
(二) 中觀的評論：把兩種不相干的東西積累一起，亦還是彼此各別.....	34
二、詳論：「去者用去」不成.....	34
(一) 釋「因去知去者，不能用是去；先無有去法，故無去者去」.....	34
1.釋頌文：成立去者的去，不能成為去者所用的去，是故去者去不成.....	34
2.再明：在去者先前的去，不能成為去者所用的去.....	34
(二) 釋「因去知去者，不能用異去；於一去者中，不得二去故」.....	34
※去者不能用異去，因為有二去則有二去者.....	34
三、結說.....	34
(一) 性空緣起的彼此是不一不異、非前非後非一時，去者與去法都成立.....	34

(二) 去法與去者實有則非一即異、非先即後，必陷拘礙不通.....	37
丁三 有無門.....	37
一、總說.....	37
(一) 再從去法與去者的有無實體（決定不決定），破「去者皆不能用三去」.....	37
(二) 有無實體，外人與中觀的見解絕大差別.....	37
1.中觀：無自性是沒固定自體不是都無，緣起假名是有.....	37
※決定有是妄見，不決定有是正見.....	37
2.外人：自性有與緣起法打成一片，有就是有真實自體，無實體就是都無.....	38
※決定有、不決定有皆是妄見.....	38
二、詳論：去者與去不論有體無體，「去者用三去」皆不成.....	39
(一) 釋「決定有去者，不能用三去；不決定去者，亦不用三去」.....	39
1.釋「決定有去者，不能用三去」.....	39
2.釋「不決定去者，亦不用三去」.....	39
(二) 釋「去法定不定，去者不用三」.....	39
(三) 釋「是故去、去者，所去處皆無」.....	39
三、總結：本品從來去推到人、法、時、處都無自性，顯示一切無自性的緣起.....	39

## ——本文<sup>2</sup>——

### ※引言

#### (一) 總說「去來」

##### 1. 破去不破來的緣由

這品的**題目**，是**觀去來**，但論文中**破去不破來**。這是因為**去與來**，同是一種運動，不過**就立足點不同**，有去來的差別。

如<sup>(1)</sup>以法王寺為中心，到赤水去叫去；<sup>(2)</sup>以赤水為中心，這從法王寺去就叫來。<sup>3</sup>

##### 2. 去來的含義：生滅就是去來

<sup>2</sup> 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。

<sup>3</sup> 印順導師《中觀今論》p.90 ~ p.92：

來出，**出又作去**。從此到彼曰去，從彼到此為來。如**變更觀點**，那**甲**以為從甲到乙的去，而**乙**卻以為從甲到乙為來。**來去即是運動，本是一回事，不過看從那方面說罷了！**

世間的一切，我與法，凡是有**生滅動變**的，無不可以說為**來去**。

…〔中略〕…

…〔中略〕…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**」。…〔下略〕…

※諸行無常的生滅法是緣起的存在，存在者就是運動者沒有不是去來的

去是動作，運動，<sup>(一)(1)</sup>像我們身體的動作，在<sup>(A)</sup>時間<sup>(B)</sup>空間中活動，從此去彼，從彼來此，就名為去來。<sup>(2)</sup>但去來，不單就人說，流水、白雲，<sup>(A)</sup>在空間中有位置的移動，也就稱之為去來。<sup>(B)</sup>就是在時間的演變中，有性質，分量，作用的變化，<sup>(a)</sup>從過去來現在，從現在去未來，<sup>(b)</sup>或者從未來來現在，從現在到過去，<sup>4</sup>都是去來所攝。

<sup>(二)(1)</sup>說到徹底處，生滅就是去來。<sup>5</sup>經上說：『生無所從來，滅無所從去』，這不是明白的證據嗎？

<sup>(2)</sup>總之，諸行無常的生滅法，是緣起的存在，存在者，就是運動者，沒有不是去來的。

6

<sup>4</sup> 印順導師《性空學探源》p.184 ~ p.185：

<sup>(一)(1)</sup>時間本是很難了解的問題。對於過去現在未來的三世，有兩種觀念：<sup>(A)</sup>一種從過去看到現在，看到未來，如我們常人一樣，這是相續論。<sup>(B)</sup>另一種則從未來看到現在、到過去；不是在相續相上說明，而是從一一法的剎那上說的。<sup>(2)</sup>剎那與相續，本是時間的兩面。<sup>(3)</sup>時間，<sup>(A)</sup>一面是不斷長流的相續相，<sup>(B)</sup>一面在相續流中也可以分析為年月日等階段，分析到最微細的單位，就是剎那。<sup>(3)</sup>時間，本就含有相續性與可分性的兩面。

<sup>(二)</sup>在法的剎那單位上，考慮其<sup>(1)</sup>未生以前是如何，是否有所存在？<sup>(2)</sup>滅了以後又如何，仍然存在沒有？對未生已滅之有與無，各有所側重，於是學派中就有了過未無體與三世實有的兩大陣營。

<sup>5</sup> 關於「生滅即有無」：

印順導師《中觀今論》p.85 ~ p.87：

<sup>(一)</sup>「有」與「無」，依現代的術語說，即存在與不存在。此有無與生滅，徹底的說，有著同一的意義。如緣起法說：「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅」。這可知有與生為一類，無與滅又是一類。

<sup>(二)(1)</sup>外道及一般人，每以為有即是實有，無即實無，即什麼都沒有了，這是極浮淺的見解。此一見解，即破壞因果相——和合與相續。<sup>(2)</sup>佛法徹底反對這樣的見解，稱之為有見、無見。這有見、無見，佛法以生滅來否定它，代替它。一切法之所以有，所以無，不過是因緣和合與離散的推移；存在與不存在，不外乎諸法緣生緣滅的現象。即一切法為新新非故，息息流變的有為諸行，從不斷地生滅無常觀，吐棄了有即實有，無即實無；或者有不可無，無者不可有的邪見。

<sup>(三)(1)</sup>一類世間學者，以抽象的思想方法，以為宇宙根本的存在是有，與有相對的不存在是無；從有到無，從無到有，而後成轉化的生滅。這是以為先有無而後生滅的。<sup>(2)</sup>依佛法，凡是有的，必然是生的，離卻因緣和合生，即不會是有的。因此，因中有果論者的「有而未生」，為佛法所破。<sup>(A)</sup>〈觀有無品〉說：「有若不成者，無云何可成？因有有法故，有壞名為無」。這是說：<sup>(a)</sup>依有法的變化趨於滅，滅即是無。離了有法的變異即沒有滅，離了滅即沒有無。<sup>(b)</sup>若滅是存在的滅，不是存在的緣散而滅，那就是連無也無從說起。<sup>(B)</sup>所以〈觀六情品〉說：「若使無有有，云何當有無」！這樣，有與生，滅與無，是有著同一的內容。生起就是有，滅去即是無。

<sup>(四)(1)</sup>一般人對於有與無，每落於靜止的觀察，所以都想像<sup>(A)</sup>有與無約體性說，<sup>(B)</sup>以生滅為約作用說。

<sup>(2)</sup>其實，體用如何可以割裂？佛法針對這點，以生滅為有無，如〈觀三相品〉說。

<sup>(五)(1)</sup>中觀者深研生滅到達剎那生滅，所以發揮生滅即有無，確立動的宇宙觀。<sup>(2)</sup>但從念念生滅而觀相續的緣起，那麼有與生，無與滅，也不妨說有相對的前後性。如<sup>(A)</sup>十二緣起支中說的「取緣有，有緣生」，即有在先而生在後；有即潛在，生即實現。<sup>(B)</sup>滅了而後歸於無，也好像滅在先而無在後。但這都約緣起假名相續的意義說，否則會與外道說相混。

<sup>(六)</sup>此生與滅，含攝了哲學上的存在與不存在，發生與消滅等命題。

<sup>6</sup> (1) 下文(《中觀論頌講記》p.81)所說：

佛法的根本見解，諸行無常是法印，是世間的實相，就是諸法剎那剎那都在動，一剎那都是有生也有滅，沒有一刻停止過。

(2) 印順導師《中觀今論》p.90 ~ p.94：

現在，更進說龍樹為何只說這四對？為什麼如此次第？《阿含經》中，如來散說緣起的不常不斷等，龍樹特地總集的說此八不。依《阿含經》，不妨除去「不生不滅」而換上「不有不無」。

<sup>(1)</sup>《阿含》的緣起論，是「外順世俗」，以生滅的正觀而遣除有無、常斷、一異、來去的。但由於某些學者的未能「內契實性」，淺見地分別名相，而不能如實正觀緣起，說生說滅，依舊落入有無的窠臼。<sup>(2)</sup>所以深入緣起本性者，宣說不生不滅的緣起，遣除生滅——即有無的妄執，重行闡明釋迦的真義。大乘的八不緣起，<sup>(B)</sup>吻合釋尊的深義，<sup>(B)</sup>而從施設教相的方便說，是富有對治的新精神。

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。<sup>(1)</sup>佛說：世間的學者，不依於有，即依於無。<sup>(A)</sup>一切無不以「有」為根本的概念，此「有」，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。<sup>(B)</sup>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。<sup>(2)</sup>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」。<sup>(3)</sup>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擴大；它通於有無——法體，斷常——時間，更通於空間的性質。<sup>(4)</sup>但這還是重於靜止的，法體實現于時、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：



<sup>(一)</sup>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。

<sup>(二)</sup><sup>(1)</sup>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。<sup>(2)</sup>原來，kriyā 是力用或作用的意義。kṛta，即是「所作的」。佛說的「有為」與「行」，原文都以此作用為語根，如<sup>(A)</sup>行 saṃskāra 是能動名詞，意思是(能)作成的，或生成的。<sup>(B)</sup>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。<sup>(3)</sup>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。

<sup>(三)</sup><sup>(1)</sup>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，<sup>(A)</sup>即從無而有從有還無的流轉中正觀一切，<sup>(B)</sup>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。<sup>(2)</sup><sup>(A)</sup>但有自性的學者，執生執滅，流為有見無見的同道者。<sup>(B)</sup>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。

<sup>(四)</sup>如從無自性的緣起而觀此四者：<sup>(1)</sup>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。<sup>(2-4)</sup>從特別明顯的見地去分別：<sup>(2)</sup>生滅(法)的時間相，即相似相續，不斷而又不常的。<sup>(3)</sup>生滅(法)的空間相，即相依相緣，不異而不即是一的。<sup>(4)</sup>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：

**3. 自性法的不生不滅即知不來不去，而自性見者要建立來去以成立諸法有生**

所以，前品觀自性有法的不生不滅，<sup>〔一〕</sup>利根者，早就知道是不來不去。

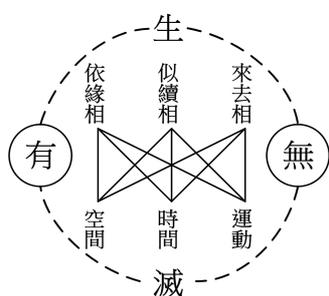
<sup>〔二〕</sup>不過，一般人受著自性見的欺誑，不願接受一切法不生的正見，他們以為<sup>〔1〕</sup>現實的一切我法，眼見有來去的活動，從相續長時的移動，推論到剎那間也有作用的來去，<sup>〔2〕</sup>有來去，就不能說沒有生滅。所以他們要建立來去，用來去成立諸法有生。

**(二) 初二品科判的意義**

**1. 前品「觀集不生（八不之初）」，本品「觀滅不去（八不之終）」**

<sup>〔一〕</sup>不生不滅，是八不之初，前一品，特辨不生。這因為生死死生，生生不已的流轉叫做生（也就是來），所以說前品觀集不生。

<sup>〔二〕</sup>不來不去，是八不之終。



(3) 印順導師《中觀今論》p.131 ~ p.132：

<sup>〔一〕</sup>佛法講到運動，都以「行」做代表。「行」是諸法的流行、運動或變動的。現在約來去說，就是運動的一種形相。

<sup>〔二〕</sup>但說有來有去，常是為佛所呵斥的。<sup>〔1〕〔A〕</sup> 外道問佛：「死後去，死後不去，死後亦去亦不去，死後非去非不去」？佛皆不答。<sup>〔B〕</sup>《勝義空經》說：「眼生無所從來，滅亦無所至」。因為，一般人說到來去，即以為有個從此至彼或從前至後的東西。這種觀念，就是對諸法緣起的流行，不能如實了知所引起的錯誤。<sup>〔2〕〔A〕</sup> 佛所以不答外道死後去不去者，以其所說的神我尚且不可得，去與不去更無從談起。<sup>〔B〕</sup> 但佛也明法的不來不去，如《勝義空經》所說。

<sup>〔三〕</sup>然佛法並非不可說來去，如說「從無始生死以來」，或說「來王舍城」。不過不如自性執所見的來去，是不來相而來，不去相而去的。佛以生滅說明流行、運動，如觀生滅無常時說：「觀諸法如流水燈焰」；流水與燈焰，是剎那不住的，時時變動的，所以是無常的諸行。

(4) 印順導師《中觀今論》p.175 ~ p.176：

前後性的因果，是約異時因果說的；和合性的因果，是約同時因果而說的。…〔中略〕…中觀者依世俗諦說：<sup>〔1〕〔A〕</sup> 凡是存在而可稱為因果的，<sup>〔a〕</sup> 必有能生所生，能起所起義，必有前後性；<sup>〔b〕</sup> 如同時，即如牛兩角，不能成立因果義。<sup>〔B〕</sup> 反之，凡可稱為因果的，<sup>〔a〕</sup> 因果必有相依關係；待果名因，待因名果，所以又必有和合的同時性。<sup>〔b〕</sup> 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。<sup>〔2〕</sup> 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<sup>〔A〕</sup> 向前後兩端申展<sup>〔B〕</sup> 而又前後不相離的。此處分別說此<sup>〔A〕</sup> 同時因果、<sup>〔B〕</sup> 異時因果，也不過從其相對的顯著的形態而加以分別罷了。…〔下略〕…

(5) 印順導師《中觀論頌講記》p.249：

<sup>〔一〕</sup>本頌明白指出<sup>〔1〕</sup>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。<sup>〔2〕〔A〕</sup> 凡是緣起的存在者，不離這存在、時間、空間的性質；<sup>〔B〕</sup> 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。

<sup>〔二〕</sup>月稱《顯句論》，<sup>〔1〕〔A〕</sup> 不以本頌的自性三相為了義，<sup>〔B〕</sup> 專重「自有」一義；離卻時空談存在，真是所破太狹了！<sup>〔2〕</sup> 他又以自性有為勝義自性，非本頌的正義。

如緣起的<sup>(1)</sup>『無明緣行，行緣識』等是來生；

<sup>(2)</sup>『無明滅則行滅，行滅則識滅』等是去出（三界）。本品特辨不去，所以判為觀滅不去。

**2. 前品「總觀諸法無生滅用而除法執」，本品「總觀眾生無來去用而除我執」**

也可以說，<sup>(1)</sup><sup>(1)</sup>前一品總觀諸法的無生滅用，<sup>(2)</sup>本品總觀眾生無來去用。

<sup>(二)</sup><sup>(1)</sup>前品去法執，<sup>(2)</sup>本品除我執。

### **(三) 運動（來去）的觀察**

**1. 總論：執諸法有自性，則其自性來去不可能——用動體靜、妄動真靜**

**(1) 總破：自性來去不可能而現象的緣起來去不能否認，故自性有是妄見**

<sup>(一)</sup>執著諸法有真實自性的，如果觀察他自性來去的運動，就明白運動是不可能的。

<sup>(二)</sup><sup>(1)</sup>但緣起的來去，不能否認，<sup>(2)</sup>所以自性有的見解，是虛妄的。

**(2) 世間智者為自性見所惑，有以為運動不可能**

#### **A. 直述**

世間的智者，<sup>(一)</sup>見到人有生老病死的演變，世界有滄桑的變化，也有推論到一切一切，無時不在生滅變化中的。

<sup>(二)</sup>但一旦發覺他本身的矛盾，就從運動講到不動上去。像<sup>(1)</sup>希臘哲學者芝諾，早就有運動不可能的論證。<sup>(2)</sup>中國的哲者，也說見鳥不見飛。<sup>7</sup>

**B. 詳論：執有自性則運動是不可能的，除非承認本身的矛盾不通**

的確，<sup>(一)</sup>執有實在的自性，<sup>(1)</sup>運動是不可能的，<sup>(2)</sup>除非承認他本身的矛盾不通。<sup>8</sup>

<sup>(二)</sup>譬如從這裡到那裡，中間有一相當的距離，在此在彼，自然不是同時的。這樣，空間的距離，時間的距離，不妨分割為若干部分，一直分割到最後的單位，就是時間與空間上不可再分割的點。<sup>(1)</sup>從這一點一點上看，在此就在此，在彼就在彼，並沒有從這邊

<sup>7</sup> (1) 印順導師《中觀今論》p.140 ~ p.141：

<sup>(一)</sup>望文生義的盲目修證者，有以「見鳥不見飛」為見道的，這誤解即動而靜的緣起如幻觀，以為親證法性寂滅了。

<sup>(二)</sup>依佛法說：<sup>(1)</sup>見道乃體見法法寂滅無自性，那裏是不見飛（動相）而見鳥。<sup>(2)</sup>從即般若起方便智，那應了達無自性的——即生即滅的如幻行相，應該即法法不失而見鳥之飛動才對。

<sup>(三)</sup>故見鳥不見飛，不過是從自性妄見中幻起的神秘直覺，稱之為見到了神，倒是最恰當的！

(2) 《莊子·雜篇·天下》：

惠施多方，…〔中略〕…歷物之意，曰：「至大無外，謂之大一；至小無內，謂之小一。…〔中略〕…泛愛萬物，天地一體也。」…〔中略〕…飛鳥之景未嘗動也，鏃矢之疾而有不行不止之時。

<sup>8</sup> (1) 下段文（《中觀論頌講記》p.81）所說：

辯證法的唯物論者，說在同一時間，在此又在彼，當體即動，比那真常不動的思想，要深刻而接近佛法些。但他執著一切的實在性，還是難得講通，不得不把矛盾作為真理。

(2) 印順導師《中觀論頌講記》p.71 ~ p.72：

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！

移轉到那邊去的可能。<sup>(2)</sup> 如果有從此到彼，這還是可以分割的。

<sup>(三)</sup> 所以<sup>(1)</sup> 在現象上看，雖似乎是運動，有來去，<sup>(2)</sup> 但就諸法真實的自體上看，運動不可能。我們所見到的活動，是假相，不是真常的實體。如電影，看來是動的，而影片本身，卻是靜止的。<sup>9</sup>

**(3) 結說：用動體靜、妄動真靜，即受此思想支配**

用動體靜，妄動真靜的學者，就是受這個思想支配的。

**2. 詳論：各家對運動的具體說法**

**(1) 佛法的根本見解：諸行無常——剎那生滅的動相**

佛法的根本見解，諸行無常<sup>(一)</sup> 是法印，是世間的實相，

<sup>(二)</sup> 就是諸法剎那剎那都在動，一剎那都是有生也有滅，沒有一刻停止過。

**(2) 妄執自性：有宗**

**A. 世間：辯證唯物論者承認當體即動——把矛盾作為真理**

辯證法的唯物論者，<sup>(一)</sup> 說在同一時間，在此又在彼，當體即動，比那真常不動的思想，

<sup>9</sup> (1) 印順導師《中觀今論》p.109 ~ p.110：

來去，偏在法的運動方面說。執來去相，如《中論》的〈觀去來品〉中廣破。此運動相，若深究起來，極不容易了解。

如依於空間的位置上說：從甲的那裏到乙的這裏，此在甲方曰去，在乙則曰來。但如執有自性，那麼從甲到乙的中間距離，從其丈尺寸分乃至追究到空間的點，此運動的性質即消失無餘。在此就在彼，在彼就在彼，在這空間點既不能說有動相；積無量的空間點，自也不應有運動相。所以自性論者，每每把一一法看成靜止的。每以為如電影：影片本是一張張的板定——不動物，經電力而似有動相，影片本身雖無有運動，但觀眾見為活動而非不動的。中觀者依此而批評他們，使他們感到來去不可得。不但動不可得，而靜止也不可得，這在下章中再為提到。

(2) 印順導師《中觀今論》p.133 ~ p.135：

<sup>(一)</sup><sup>(1)</sup> 因為一有自性妄見，如運動上的去來，<sup>(A)</sup> 在空間上將空間推析為一點一點的極微點，即不能成立動的去來相。<sup>(B)</sup> 在時間上分析至最短的剎那點，前剎那不是後一剎那，前後各住自性，也無從建立運動。<sup>(2)</sup><sup>(A)</sup> 空間的無方極微，時間上的無分剎那，都不過自性妄見的產物。故有以為在時間、空間的每一點，即失運動相，是顛倒的。<sup>(B)</sup> 不知<sup>(a)</sup> 無有空間的存在而不在此又在彼的——彼此即方分相，<sup>(b)</sup> 無有時間的存在而沒有前後相的——前後即延續相。以緣起如幻而觀一切時間中的運動，是無有不能成立的。

<sup>(二)</sup><sup>(1)</sup> 有的說：從甲到乙的運動，勢必先通過甲乙中間的丙；從甲至丙的中間，又須先通過甲丙中間的丁，從甲至丁又須先通過戊。這樣，由甲至乙中間實有無量的位數序列，即從甲至乙，永不能到達，即一切的運動不成。所以本體實是不動的，動不過是錯亂的現象。<sup>(2)</sup> 這是極端錯誤的！他為自性見所愚蔽，忽略了從甲至乙的運動者，不是抽象的，本身<sup>(A)</sup> 是空間的活動者，是有體積的方分相；<sup>(B)</sup> 是時間的活動者，是有延續前後相的。從甲至乙的運動者，本身即佔有時間與空間，本身也是有無限位數序列的。這樣，甲與乙間的無限位數序列，與去者自身的無限位數序列相對消，即等於沒有。甲乙間的有限長度，與去者的有限長度相比算，則從此至彼，成為有限量的，有限量即可能達到。如我們在寬闊的公路上，遠處望去，好像那邊的路狹得多，等到過去用尺一量，仍是一樣的。路漸遠漸小，如把能量的尺放在那邊，再遠遠去看，也似乎狹小得多。但以狹尺量狹路，依舊可得如許寬度。路有錯亂的，尺也有錯亂相的，以錯亂衡錯亂，得到的是錯亂相的關係法則公例不亂。

<sup>(三)</sup><sup>(1)</sup> 時空的存在，<sup>(A)</sup> 幻為無限位數的序列，<sup>(B)</sup> 一切是現為在此又在彼的，<sup>(2)</sup> 忽略能動者的<sup>(A)</sup> 時空性<sup>(B)</sup> 與無限位數序列性，這才推論為是不能動的。

要深刻而接近佛法些。

<sup>(二)</sup>但他執著一切的實在性，還是難得講通，不得不把矛盾作為真理。<sup>10</sup>

## B. 佛教

### (A) 小乘學者

佛教的小乘學者，像

#### a. 三世實有的有部：無常約法的作用起滅，是用動體靜

三世實有派的一切有部，他雖也說諸行無常，但無常<sup>(1)</sup>是約諸法作用的起滅，<sup>(2)</sup>而法體是三世一如，從來沒有差別。<sup>11</sup>可說是用動而體靜的。

#### b. 現在實有：無常約法的當體，剎那生滅同時、前後剎那前滅後生皆有矛盾

現在實有派的<sup>(一)</sup><sup>(1)</sup>經部，不能不建立長時的生滅，假名相續的來去。<sup>(2)</sup>也有建立剎那生滅的，

<sup>(二)</sup>但<sup>(1)</sup>一剎那的生滅同時，<sup>(2)</sup>與前後剎那的前滅後生，中無間隔，是含有矛盾的。<sup>12</sup>

<sup>10</sup> 印順導師《中觀論頌講記》p.71 ~ p.72：

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！

<sup>11</sup> (1) 印順導師《性空學探源》p.190：

<sup>(一)</sup><sup>(1)</sup>雖然有部拿作用的本無今有有已還無來解說，但法體與作用的關係是一是異呢？若如有部所說用不離體，作用就應如法體一樣早已存在於未來，仍然繼續於過去，恆常起用才對。三世實有論者的三世差別是永遠無法說清的；要建立三世的差別，就得承認有「本無今有有已還無」的事實。<sup>(2)</sup>同時，如三世恆有，佛教「諸行無常」的基本命題就被否決了；因為，無常必然是生滅變易的。有部的三世法體恆住，從體上說是生滅不變易的。

<sup>(二)</sup>所以《俱舍論》卷二〇，有一偈頌譏笑有部主張的矛盾，簡直和自在天能作說一樣的可笑。如云：

<sup>(1)</sup>許法體恆有，而說性非常，<sup>(2)</sup>性體復無別，此真自在作。

(2) 印順導師《中觀今論》p.102 ~ p.104：

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。…〔中略〕…

<sup>(一)</sup>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」。<sup>(1)</sup><sup>(A)</sup>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。<sup>(B)</sup>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。<sup>(2)</sup><sup>(A)</sup>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。<sup>(B)</sup>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。

<sup>(二)</sup>總之，各部所說的生住滅同時不同時，困難在執有自性的生住滅。<sup>(1)</sup>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。<sup>(2)</sup>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。

<sup>12</sup> (1) 印順導師《中觀今論》p.102 ~ p.104：

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**，<sup>(一)</sup>經部師和上座部他們，主張**生滅**不同時的，這<sup>(1)</sup>不同時的前生後滅，約**剎那**心上說。若**生時與滅時不同而又同在此一剎那心**，則一剎那已可分為前後兩時，即不能成立**剎那是時間中最短的**。<sup>(2)</sup>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。

<sup>(二)</sup>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。…〔中略〕…

<sup>(三)</sup>總之，各部所說的**生住滅**同時不同時，困難在執有自性的**生住滅**。<sup>(1)</sup>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。<sup>(2)</sup>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。

(2) 印順導師《華雨集第四冊》p.96 ~ p.97：

從佛教思想開展中去研究，更使我們理解性空的深刻正確，這不妨從三法印去觀察。「**諸行無常印**」，<sup>(一)</sup>在**初期佛教**中，<sup>(1)</sup>或覺得**剎那生滅不能說明業果的相續與縛脫間的聯繫**；它們要求用中之體，動中之靜，<sup>(A)</sup>犢子系的不可說我，<sup>(B)</sup>經量本計的勝義我，<sup>(C)</sup>大眾系的意界是常，一心是常，走向真我常心論。<sup>(2)</sup>或者覺得**假名相續，可以成立前後的聯繫**，<sup>(A)</sup>但<sup>(a)</sup>**三世實有者**，看做**機械式的累積**；<sup>(b)</sup>**現在有過未無者**，有此無彼，有彼無此，也無法打開困難。<sup>(B)</sup>比較有辦法的，<sup>(a)</sup>分別說系的上座一心二時，在**預備粉碎微粒子的剎那**，<sup>(b)</sup>**化地部的諸行生滅無常**，心色都有轉變，是**性空論的前驅**。

<sup>(二)</sup>理智不斷的探發，**中期佛教的性空論者**，建立起無性從緣的**如幻生滅論**。「**雖空亦不斷，相續亦不常，業報果不失，是名佛所說**」，才給它完全解決。一切皆空的雷音，震動了法界！

<sup>(三)</sup><sup>(1)</sup>**無常的假名相續的一心論者**，在現在幻有（自相有）過未假立的思想中，發揚起來。<sup>(2)</sup>還有**真我常心論者**，在真實一如的平等中，三世遷流的不變中合流，**構成後期佛教的兩大唯心論**。但究竟怎樣相續流轉，在原則上，與**初期佛教者毫無差別**。…〔下略〕…

(3) 印順導師《印度佛教思想史》p.210：

從顯現而論到潛在的，**化地部**又立**三種蘊**：「一者、一念頃蘊，謂一剎那有生滅法。二者、一期生蘊，謂及至死恆隨轉法。三者、窮生死蘊，謂乃至得金剛喻定恆隨轉法」（16.031）。**三種蘊，是層次不同的三類五蘊**。<sup>(1)</sup><sup>(A)</sup>「一念頃蘊」，是**剎那生滅的五蘊**。<sup>(B)</sup>「一期生蘊」，是業力所感的異熟五蘊，從生到死，都恆時隨轉的。<sup>(2)</sup>『異部宗輪論』已經說到：<sup>(A)</sup>**一切是剎那滅的，剎那有前後二時，所以有轉變可能**。<sup>(B)</sup>「入胎為初，命終為後，色根大種皆有轉變，心心所法亦有轉變」。業力所得的報體，不斷轉變相續，到業盡而死，才滅而不起了。所以，這還是「**定無少法，能從前世轉至後世的**」（16.032）。<sup>(3)</sup>「**窮生死蘊**」，應該是**遲一些成立的**。剎那滅了，一生滅了，而還是生死不斷，由於微細五蘊不斷的延續。直到金剛喻定，斷盡一切煩惱，有漏五蘊才徹底的滅了。…〔下略〕…

(4) 印順導師《唯識學探源》p.164 ~ p.165：

**化地部**<sup>(1)</sup>是主張**諸行剎那滅**的，同時又主張**色根與心心所都有轉變**的。<sup>(2)</sup>這與**剎那生滅就不能轉變，有前後轉變就不能剎那滅**的學者，有非常不同的地方。這一點，希望讀者給它深刻的注意！

「無性釋」說：一念頃蘊是一剎那有生滅法，後二蘊都有恆隨轉法的定義。**化地部的三蘊說**，或許是這樣的：<sup>(1)</sup>一念頃蘊，是一切**有生滅的現象界**；<sup>(2-3)</sup>後二蘊，都是**不離生滅而相續轉變潛在的功能**。<sup>(1)</sup>一念頃蘊，指一切法的**剎那生滅**說的；<sup>(2-3)</sup>後二蘊指**相續轉變**說的。依現象界的念念生滅，也說它念念恆存，恆住現在。它**剎那轉變**，與「**一切行皆剎那滅**」，並無矛盾。

(5) 印順導師《中觀今論》p.175 ~ p.176：

**前後性的因果**，是約**異時因果**說的；**和合性的因果**，是約**同時因果**而說的。…〔中略〕…中觀者依世俗諦說：<sup>(1)</sup><sup>(A)</sup>凡是存在而可稱為因果的，<sup>(a)</sup>必有**能生所生，能起所起義**，必有**前後性**；<sup>(b)</sup>如**同時**，即如**牛兩角**，不能成立因果義。<sup>(B)</sup>反之，凡可稱為因果的，<sup>(a)</sup>因果必有**相依關係**；**待果名因，待因名果**，所以又必有**和合的同時性**。<sup>(b)</sup>否則，有**前因時無後果，有後果時無前因**，彼此不

**(B) 大乘的真常學者**

一分大乘學者，索性<sup>〔一〕</sup>高唱真常不動了！<sup>13</sup>

<sup>〔二〕</sup>所以不能從一切法性空中，達到徹底的諸行無常論。<sup>14</sup>

**C. 結說：執自性有者，不是用動體靜、妄動真靜，就是承認矛盾為真理**

總之，執著自性有的，<sup>〔1〕</sup>不是<sup>〔A〕</sup>用動體靜，<sup>〔B〕</sup>妄動真靜，<sup>〔1〕</sup>就是承認矛盾為真理。

**(3) 正見性空：空宗**

**A. 直論：從無性的緣起說，動靜相待不離的無常動相**

唯有性空正見的佛學者，<sup>〔一〕</sup><sup>〔1〕</sup>凡是存在（有）的，是運動的；<sup>〔2〕</sup>沒有存在而是真實常住的。

<sup>〔二〕</sup><sup>〔1〕</sup>自性有的本無自性，說『諸法從本來，常自寂滅相』。<sup>〔2〕</sup>這常無自性的緣起假名有，<sup>〔A〕</sup>是動的，不是真常的，所以說無常；<sup>〔B〕</sup>無有常，而卻不是斷滅的。

<sup>〔三〕</sup>從無性的緣起上說，動靜相待而不相離。

**B. 舉「僧肇的物不遷論」：緣起的「即動即靜、即靜常動」**

**※從三世的互相觀待，理解剎那的動靜不二**

<sup>〔一〕</sup>僧肇的物不遷論，就是開顯緣起的<sup>〔1〕</sup>即動即靜，<sup>〔2〕</sup>即靜常動的問題。<sup>15</sup>

---

相及，也不能成立因果義。<sup>〔2〕</sup>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<sup>〔A〕</sup>向前後兩端申展<sup>〔B〕</sup>而又前後不相離的。此處分別說此<sup>〔A〕</sup>同時因果、<sup>〔B〕</sup>異時因果，也不過從其相對的顯著的形態而加以分別罷了。…〔中略〕…

<sup>13</sup> 可說是「妄動真靜」。

<sup>14</sup> 印順導師《中觀論頌講記》p.12 ~ p.15：

後期的大乘學，雖承認大乘經的一切空是佛說，但不以一切空為了義的徹底的，給他作一個別解。大乘佛法，這才開始走上妙有不空去。這又分為兩派：一是偏重在真常寂滅的，一是偏重在無常生滅的。…〔中略〕…

真心論者，從勝義諦中去探究，以為勝義一切空，是不了義的。…〔中略〕…但真心論者，<sup>〔1〕</sup><sup>〔A〕</sup>把性空看成無其所無，只是離染的空。<sup>〔B〕</sup>菩薩從空而入，悟入的空性，是存其所存，是充實的不空。諸法的真性，也可以叫空性，是具有無邊清淨功德的，實在是不空。<sup>〔2〕</sup>所以《涅槃經》說：「不但見空，並見不空」，這是不以性空論者的勝義一切空為究竟的，所以把勝義分成兩類：一是空，一是不空。後期大乘的如來藏、佛性等，都是從這空中的不空而建立的。<sup>〔3〕</sup>真心者，側重勝義諦，不能在一切空中建立假名有的如幻大用，所以要在勝義中建立真實的清淨法。…〔中略〕…都是在勝義中建立兩類的。<sup>〔4〕</sup>他們把真常的不空，看為究竟的實體，是常住真心。等到討論迷真起妄的世俗虛妄法，自然是，如此心生，如此境現，公開的與妄識者合流。

這後期大乘的兩大思想，若以龍樹的見地來評判，就是不理解緣起性空的無礙中觀，這才一個從世俗不空，一個從勝義不空中，慢慢的轉向。

<sup>15</sup> (1) 印順導師《中觀今論》p.139 ~ p.141：

<sup>〔一〕</sup>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。這樣，從即生即滅的觀點說：諸法是徹底的動，徹底的靜。從生與有而觀之，即是動；從滅與無而觀之，即是靜。即生即滅，即有即無，即極動而極靜，即新新不住而法法不失，此是佛法的諸「行」觀，變動（當體即靜）觀。

<sup>〔二〕</sup><sup>〔1〕</sup>僧肇的《物不遷論》，約三世以觀一切，即動而靜，流行不斷為動，動而不失為靜，常與無常，僅是同一的不同看法。以現在不到未來，所以不常；但過去在過去，不到現在未來，豈非是常？東坡所說：「自其變者而觀之，萬物曾不足以一瞬；自其不變者而觀之，物與我皆無盡也」，

(二)一切法<sup>[1][A][a]</sup>從未來來現在，現在到過去，這是動；<sup>[b]</sup>但是過去不到現在來，現在在現在，並不到未來去，這是靜。

<sup>[B][a]</sup>三世變異性，可以說是動；<sup>[b]</sup>三世住自性，可以說是靜。<sup>16</sup>

也是此義。

<sup>(2)[A]</sup>但<sup>[a]</sup>稱之為常，且擬為法性常，即會落入從體起用的過失。<sup>[b]</sup>而且，如不約緣起假名相待義以說生滅——肇公有假名空義，即又會與有部的三世各住自性義混同。<sup>[B]</sup>望文生義的盲目修證者，有以「見鳥不見飛」為見道的，這誤解即動而靜的緣起如幻觀，以為親證法性寂滅了。依佛法說：見道乃體見法寂滅無自性，那裏是不見飛（動相）而見鳥。從即般若起方便智，那應了達無自性的——即生即滅的如幻行相，應該即法不失而見鳥之飛動才對。故見鳥不見飛，不過是從自性妄見中幻起的神秘直覺，稱之為見到了神，倒是最恰當的！

(2)《肇論》卷1(CBETA, T45, no. 1858, p. 151, a8-c28)：

物不遷論第一

夫生死交謝，寒暑迭遷，有物流動，人之常情；余則謂之不然。何者？《放光》云：「法無去來，無動轉者。」尋夫不動之作，豈釋動以求靜？必求靜於諸動。必求靜於諸動，故雖動而常靜；不釋動以求靜，故雖靜而不離動。然則動靜未始異，而惑者不同，…〔中略〕…

《道行》云：「[語>諸]法本無所從來，去亦無所至。」《中觀》云：「觀方知彼去，去者不至方。」斯皆即動而求靜，以知物不遷明矣。夫人之所謂動者，以昔物不至今，故曰動而非靜；我之所謂靜者，亦以昔物不至今，故曰靜而非動。動而非靜，以其不來；靜而非動，以其不去。然則所造未嘗異，所見未嘗同。逆之所謂塞，順之所謂通。苟得其道，復何滯哉！

傷夫人情之感也久矣，目對真而莫覺，既知往物而不來，而謂今物而可往。往物既不來，今物何所往？何則？求向物於向，於向未嘗無；責向物於今，於今未嘗有。於今未嘗有，以明物不來；於向未嘗無，故知物不去。覆而求今，今亦不往。是謂昔物自在昔，不從今以至昔；今物自在今，不從昔以至今。…〔中略〕…則物不相往來明矣。既無往返之微朕，有何物而可動乎？然則旋嵐偃嶽而常靜，江河競注而不流，野馬飄鼓而不動，日月歷天而不周，復何怪哉！…〔中略〕…是以言常而不住，稱去而不遷。不遷，故雖往而常靜；不住，故雖靜而常往。雖靜而常往，故往而弗遷；雖往而常靜，故靜而弗留矣。…〔中略〕…

故談真有不遷之稱，導俗有流動之說；雖復千途異唱，會歸同致矣。而徵文者聞不遷則謂昔物不至今，聆流動者而謂今物可至昔；既曰古今而欲遷之者，何也？是以言往不必往，古今常存，以其不動；稱去不必去，謂不從今至古，以其不來。不來，故不馳騁於古今；不動，故各性住於一世。…〔中略〕…是以人之所謂住，我則言其去；人之所謂去，我則言其住。然則去住雖殊，其致一也。故經云：「正言似反。誰當信者？」斯言有由矣。何者？人則求古於今，謂其不住；吾則求今於古，知其不去。今若至古，古應有今；古若至今，今應有古。今而無古，以知不來；古而無今，以知不去。若古不至今，今亦不至古，事各性住於一世，有何物而可去來？…〔中略〕…

果不俱因，因因而果。因因而果，因不昔滅；果不俱因，因不來今。不滅不來，則不遷之致明矣！復何惑於去留，踟躕於動靜之間哉？然則乾坤倒覆，無調不靜；洪流滔天，無調其動。苟能契神於即物，斯不遠而可知矣！

<sup>16</sup> (1) 印順導師《性空學探源》p.249 ~ p.251：

大眾系的空義，並不離開根本教去另起爐灶，是根據《雜阿含》中原有佛所說的思想，以新的形式，加以引伸發揮，推陳出新，而又很契合於如來本意的。這種引伸發揮，《增一阿含》中到處可見到，如〈利養品〉云：

法法自生，法法自滅；法法相動，法法自息。……法法相亂，法法自息，法能生法，法能滅法，……一切所有皆歸於空。……法法相亂，法法自定。

這是對緣起因果法的生、滅、動、靜，給予直覺的觀察；意義深長，很值得注意。

<sup>(-)[1]</sup>存在，是緣起法的相依相待；因果法的生滅動靜，都是自他兩面的。<sup>[A]</sup>一面看，<sup>[a]</sup>法法是相動相亂的，沒有他法，自己不會動亂起來；<sup>[b]</sup>就是要靜止，也是有他法給予力量的，故是相靜相止。<sup>[B]</sup>另一方面看，又是不相動亂的，法法各住自性，靜止在自位上，互相動亂不到的。

<sup>(2)</sup>所以<sup>(A)</sup><sup>(a)</sup>即靜是動的，<sup>(b)</sup>即動是靜的，動靜是相待的。

<sup>(B)</sup><sup>(a)</sup>從三世互相觀待上，<sup>(b)</sup>理解到剎那的動靜不二。

<sup>(三)</sup>但這<sup>(1)</sup>都是在緣起的假名上說，要通過自性空才行，<sup>(2)</sup>否則，等於一切有者的見解。

### 3. 結說：本品重在否定實有自性的運動

本品在側重否定實有自性者的運動論。<sup>17</sup>

#### (四) 本品的論門

<sup>(2)</sup>一面是自動自靜，一面又是他動他靜，最好舉個例子來說。如三枝槍，交叉架立著，<sup>(A)</sup>一面看，三枝槍各有一分力量，才互相倚靠架立起。<sup>(B)</sup>另一面看，這枝槍還是這枝槍，那枝槍還是那枝槍，力量對消，各不相犯，還是各住本位各持自體的。因為從<sup>(A)</sup>緣起法的相互關涉，<sup>(B)</sup>與法法的相續保持自身的傳統性，法爾是有這兩面性的。

<sup>(3)</sup>動靜如是，生滅也如是；<sup>(A)</sup>法法各住自性，不涉於他，所以是自生自滅；<sup>(B)</sup>但離開了他法因緣，卻又不能生不能滅，故又是他生他滅。這不是詭辯，緣起法的面面觀，確是如此。

<sup>(二)</sup><sup>(1)</sup><sup>(A)</sup><sup>(a)</sup>有部說，法的自體有作用；<sup>(b)</sup>經部說，用是緣起和合的，但有因果，實無作用；<sup>(B)</sup>現在《增一阿含》的思想，是綜合而超越了他。法法<sup>(a)</sup>一面相互依待，<sup>(b)</sup>一面又是各各獨立。

<sup>(2)</sup><sup>(A)</sup>這從緣起以顯示諸法的<sup>(a)</sup>各獨<sup>(b)</sup>與相待二性，是從直觀中去體認事物物的緣起網的自他無礙，動靜無礙，生滅無礙，緣起大用宛然，而當體的實動實靜實生實滅又了不可得；這是極其深刻的真理。<sup>(B)</sup>就是後代賢首家六相十玄的事事無礙法界觀，也可說與此有關。

(2) 印順導師《中國禪宗史》p.357 ~ p.358：

試引「肇論」的「物不遷論」來解說：一切法是前念，今念，後念——念念相續的。審諦的觀察起來：「昔物自在昔，不從今以至昔；今物自在今，不從昔於至今」。念念相續，而實是「法法不相到」的，「性各住於一世」的；不是葛藤一般的牽連於前後的。因為眾生不了解，「既知往物而不來，而謂今物而可往」，所以就念念住著了。經上說：「顧戀過去，欣求未來，耽著現在」；於念念中繫縛，往來生死。如能體悟自性的本來不住；一切法在自性，也無所住。直了現前——「來而不往，去而不留」，如雁過長空，不留痕跡；如見阿閼佛國，一見不再見。那就是念念不住，頓得解脫自在。

(3) 印順導師《中觀論頌講記》p.265 ~ p.266：

庚二 觀繫縛與解脫 辛一 總觀

諸行生滅相            不縛亦不解            眾生如先說            不縛亦不解

「諸行」是無常念念「生滅」的。即生即滅的如幻法「相」，前念後念的諸法，沒有任何能力能繫縛他；因為<sup>(1)</sup>剎那生滅，前後不相及。<sup>(2)</sup>在此一念同時的一切，大家都剎那不住，也沒有繫縛相可說。通達了諸行是無常的，就知道繫縛不可得了。

有縛才可以說有解，無縛那還說什麼解呢？如有繩索捆縛了手腳，然後把他解開了，這是解；假使先前沒有繩索捆縛，那就沒有可解的了。

經上說：<sup>(1)</sup><sup>(A)</sup>（空間上）法法不相到，（時間上）法法不相及，<sup>(B)</sup><sup>(a)</sup>法法相生相滅，<sup>(b)</sup>而即自生自滅，那還有什麼可繫縛呢？<sup>(2)</sup>如許多人在房子裡，房外燒起火來，裡面的人同時向外擁擠，擠到門口時，擁塞起來，一個也走不出去。這不是那個拉住那個，不過大家擁塞住罷了。<sup>(A)</sup><sup>(a)</sup>好像彼此牽扯住，<sup>(b)</sup>其實等於自己擠住自己。<sup>(B)</sup>所以諸法<sup>(a)</sup>前生後滅，<sup>(b)</sup>俱生俱滅，沒有一法可縛的。

古時有參禪的學者，向一位禪師求解脫。禪師問他：『誰縛汝？』求繫縛了不可得，更求什麼解脫呢？如夢中夢見魔鬼壓住自己，千方百計的求他離去；到大夢醒來，知道本沒有魔鬼，自然也就不求離去了！所以說：「不縛亦不解」。

諸行是這樣，「眾生」也是這樣，這「如先」前所「說」過的無往來，無還滅，也可知眾生的「不縛亦不解」了。《般若經》中說：『菩薩正憶念，生死邊如虛空，眾生性邊亦如虛空，是中實無生死往來亦無解脫者』，也是這個意思。

<sup>17</sup>「本品在側重否定實有自性者的運動論」，意即本品不重在說明緣起假名的運動是怎樣的幻現。

### 1. 總標三門：三時門、同異門、定不定門（有無門）

〈觀去來品〉，可以分為三門：<sup>18</sup>

- 一、三時門，是豎論的，從先後上觀察。
- 二、同異門，是橫望的，從自他上觀察。
- 三、定不定門，是深入的，從有無上觀察。

### 2. 特明：三時門中的「去、發、住」三門

#### (1) 動靜相待不離的去、發、住

三時門中有<sup>(1)</sup>觀去，<sup>(2)</sup>觀發，<sup>(3)</sup>觀住的三門。

<sup>(一)</sup><sup>(1)</sup>去就正在動作事業方面說，<sup>(2)</sup>發就最初活動方面說，<sup>(3)</sup>住是從運動停止方面說。

<sup>(二)</sup><sup>(1)</sup>住就是靜止不動，靜是離不了動的，不去怎麼會有住？<sup>(2)</sup>照樣的，動也離不了靜。

<sup>(三)</sup>普通說<sup>(1)</sup>運動，<sup>(A)</sup>從這裡發足叫發，<sup>(B)</sup>正在去的時候叫去，<sup>(C)</sup>到達目的地是住。

<sup>18</sup> (1) 印順導師《中觀論頌講記》p.249：

<sup>(一)</sup>本頌明白指出<sup>(1)</sup>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。<sup>(2)</sup><sup>(A)</sup>凡是緣起的存在者，不離這存在、時間、空間的性質；<sup>(B)</sup>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。

<sup>(二)</sup>月稱《顯句論》，<sup>(1)</sup><sup>(A)</sup>不以本頌的自性三相為了義，<sup>(B)</sup>專重「自有」一義；離卻時空談存在，真是所破太狹了！<sup>(2)</sup>他又以自性有為勝義自性，非本頌的正義。

(2) 印順導師《中觀論頌講記》p.49 ~ p.54：

八不分四對，要說明八不，先從生滅等四對說起。…〔中略〕…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。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。

八不可以作多種不同的觀察，綜合這八不，可以破一切戲論；就是單說一句不生或不常，如能正確的理解，也可破一切。可以說，一一不中，遍破一切法。現在，不妨作一種解釋。

…〔中略〕…這存在與非存在，常與變，統一與對立，是緣起的三相；而在自性見者，也就是自性的三態。而這三一無礙緣起相的運動，自性有者，也不能認識。所以他們的生滅斷常一異來去，一一給他個不字，開顯了緣起空寂的實相。自性空，才正見了緣起假名的生滅來去。

不過八不的意義非常繁廣，這只是一種方言而已。

(3) 印順導師《無諍之辯》p.6 ~ p.7：

原來，眾生與世間，有著根本的缺陷性、錯亂性，即在眾生——人類的認識中，有一種強烈的實在感，雖明知其為不真確的，如水中月，如旋火輪，但總還覺得是如此如此的。這種強烈而樸素的實在感，即亂想的根本——自性見。

依此自性的實在感，成為意識的內容時，<sup>(1)</sup>如從時間的延續去看，即是不變的：不是永恆的常住，即是前後各別——各住自性而不變的中斷。<sup>(2)</sup>如從空間的擴展去看時，即是不待他而自成的：不是其小無內的小一——即成種種便是其大無外的大全。由於實在感而含攝得不變與獨存，即自性的三相。…〔中略〕…

…〔中略〕…

佛法確認此現實的存在是緣起的，是無自性的，是無常的，是無我的。緣起法現有前後、彼此、因果等等，世間即是如此如此的；但不能作為實在性去理解，實性是不可得的。…〔下略〕…

<sup>[2]</sup>動必有這三個階段，<sup>[A]</sup>發是由靜到動，<sup>[B]</sup>住是由動到靜，<sup>[C]</sup>去正是即靜之動。

**(2) 動靜無礙而隨緣推移的動相，即不違性空的緣起無常**

**※自性的動靜或動靜不二都不可能**

從世間的緣起上說，<sup>[-]</sup><sup>[1]</sup>不能單說動，也不能單說靜，自性有的動靜都不可能，<sup>[2]</sup>而必須動靜相待，由動而靜，由靜而動。

<sup>[-]</sup><sup>[1]</sup>動靜無礙而現出動靜隨緣推移的動相，即是不違性空的無常。<sup>[2]</sup>若執有自性，不論主張<sup>[A]</sup>動和靜，<sup>[B]</sup>或者動靜不二，都不能正見諸法的真義，所以本品中一一的給予否定。<sup>19</sup>

## 丙二 觀滅不去

### 丁一 三時門

#### 戊一 觀去不成

#### 己一 觀三時無有去

#### 庚一 總破三時去

<sup>[1]</sup>已去無有去 <sup>[2]</sup>未去亦無去 <sup>[3]</sup>離已去未去 去時亦無去

<sup>19</sup> 印順導師《中觀今論》p.135 ~ p.137：

有人以《中觀論》不來不去，以為是成立諸法不動的，那是錯誤的。如《中論·觀縛解品》說：「諸行往來者，常不應往來，無常亦不應；眾生亦復然」。此中所說的往來，是流轉即輪迴的意思。外道執有我輪迴諸趣，或執有實法可輪迴。今中觀說：這樣的諸行無往來，眾生無往來，但並不是中觀者不許緣起我法的流轉。執有自性者，以自性觀一切法的來去運動，即不能成立。以我與法若是常，常則永遠應如此，即不能成立輪迴。若謂無常，不了無常是說常性不可得，而以無常為實生實滅，那麼生不是滅，滅又不是生，前滅後生間中斷了，輪迴也不成。

《中論》的〈觀去來品〉，廣泛的以去來為例而研究運動相，不單說去，也曾討論到住，去是動相，住即是不動——靜相。靜與動，是運動的相對形象。

<sup>[-]</sup><sup>[1]</sup>觀去約四事廣破：一、去，二、去者，三、去時，四、去處。<sup>[A]</sup>去與去者，《中論》以一異的論法而研考之。去異去者，或去者即去，把存在的去者與運動的去，看成一體或各別，都不能成立運動。去與去者異，那應該離去者以外而有去了。如去與去者一，即壞體與用的相對差別相。一、異以外——自性論者，不是同一，就是各別，再沒有可說的了。<sup>[B]</sup>又約去時考察去，除了用一異的方法外，又說：「已去無有去，未去亦無去，離已去未去，去時亦無去」。已去、未去、正去的去時，都不能成立自性的運動。<sup>[2]</sup>外人即轉計有發，發即是動的開始，即從靜到動的開始。但有發即落時間相，三世求發也還是不可得。

約去者，去時求去既不可得，去處求去亦不可得。去等四法——即本章所辨四義，本是緣起法的幻相，是不相離而不相即的。外人於此四作自性觀，即必然落於運動的不可能了！

<sup>[-]</sup><sup>[1]</sup>龍樹又批評外人的住，即從動到靜的止息：「去未去無住，去時亦無住」。這說明了「所有行止（住）法，皆同於去義」，可以觀去的方法去觀住的。<sup>[2]</sup><sup>[A]</sup>去與住，依中觀義：離去無住，離住無去。即離動沒有靜，離靜也沒有動。<sup>[B]</sup>住與止，<sup>[a]</sup>祇是運動的相對傾向與必至的形相，<sup>[b]</sup>同時成為運動的前題。緣起法是相反相成，相成而又相反的。

## 一、總說

這首頌，是總依三時的觀門中，明沒有去法。

## 二、詳論

〔一〕執自性的去，就應觀察到底在「已去、未去、正去三時」的那一時去

說到去，去是一種動作，<sup>〔一〕</sup>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。

〔二〕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？<sup>20</sup>

<sup>20</sup>（1）印順導師《中觀論頌講記》p.216：

從時間上去考察，那一切是沒有本際的。<sup>〔一〕</sup>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。

（2）印順導師《中觀論頌講記》p.62 ~ p.64：

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

〔二〕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。<sup>〔1〕</sup>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：從長短的相待相成中，理解無長短的自性（也叫做中）。唯其沒有長短自性，所以是假名的長短（也叫做假）。這無自性的長短，觀察他的自性有（如四生），雖畢竟清淨，一毫不可得；而假名的緣生宛然。他從緣起理解到無自性，在無自性上成立相待假（這叫成假中中後假）。這一觀察過程，是非常正確的。…〔中略〕…<sup>〔2〕</sup>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。

〔三〕<sup>〔1〕</sup>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。<sup>〔2〕</sup>若因此主張自性有，以為是實有的，就可推究這自性有到底是怎樣生起的。這不是自生，就是他生，或者共生，無因生，不能離這四生更說有生。在四生中，得不到自性有法的可生，才知沒有這樣的生，就是無自性生。

〔四〕<sup>〔1〕</sup>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，<sup>〔2〕</sup>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。

（3）印順導師《中觀論頌講記》p.98 ~ p.99：

〔一〕依正確的因緣義說，去法與去者，都沒有固定性，是緣起相待的存在；彼此是不一不異，非前非後，非一時的。在不觀察的世俗諦中，因此有彼，因彼有此，去者與去法都成立。

〔二〕如果一一看為實有性，那就不是——就是異，不是先就是後，必然的陷於拘礙不通之中。

（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。

<sup>〔一〕</sup>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。<sup>〔1〕</sup>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。<sup>〔2〕</sup>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。<sup>〔3〕</sup>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。<sup>〔4〕</sup>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。

<sup>〔二〕</sup>現在，勝義諦是究竟真實的體驗；依世俗事而作微求究竟「自性」的觀察，觀察他「如何」而「有」。這種「觀察」，名為「順」於「勝義」的觀慧。<sup>〔1〕</sup>從前後延續中，觀察<sup>〔A〕</sup>什麼是最先的，<sup>〔B〕</sup>最先的怎麼會生起？<sup>〔2〕</sup>從彼此相關中，觀察<sup>〔A〕〔a〕</sup>彼此的絕對差別性是什麼，<sup>〔b〕</sup>怎會成為彼此的獨立體？<sup>〔B〕</sup>約受假來說，<sup>〔a〕</sup>觀集微成著，那不能再小的，<sup>〔1〕</sup>到底是什麼？<sup>〔B〕</sup>這是怎樣的存在與生起。<sup>〔b〕</sup>如以為宇宙的實體是同一的，觀察這<sup>〔1〕</sup>同一體是什麼，是怎樣的存在？<sup>〔B〕</sup>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。所以世俗事相，經論說得很多，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.96 ~ p.102：

庚二 法空觀 辛一 蘊（處）界觀 壬一 觀非常非無常 癸一 觀真實

復次，迦葉！真實觀者，觀色非常亦非無常，觀受想行識非常亦非無常，是名中道真正觀。

本經的法空觀，略舉蘊（處）界，緣起來觀察。正觀法性空，略有二門，因為任何法的存在，都是待他顯己的。所以經論的正觀，<sup>〔1〕</sup>或約自性以顯性空，<sup>〔2〕</sup>或約相待以明中道。<sup>〔1〕</sup>沒有自性，名為空；<sup>〔2〕</sup>不落二邊，稱為中。在本經本節中，多約相待門說。

觀非常非無常中，<sup>〔1〕</sup>先觀真實，<sup>〔2〕</sup>後顯中道。觀中，先就五蘊來觀察。…〔中略〕…這五蘊，是佛對現實的大類分別，現在就依此來觀察真實。

世尊說：「迦葉！真實觀」是這樣的：「觀色非常亦非無常，觀受、想、行、識非常亦非無常」。對色等五蘊，觀察得常與無常都不可得，那就「名中道真正觀」了。

<sup>〔一〕</sup>常與無常，到底是什麼意義？現實的色法、心法，都有時間相的。從時間去觀察他，<sup>〔1〕</sup>如前後完全一致，沒有一些兒差別，那就是常（不變）。<sup>〔2〕</sup>如前與後不同，生滅變異了，那就是無常。

<sup>〔二〕</sup>為什麼真實觀察起來，非是常呢？<sup>〔1〕</sup>常是沒有生滅變異可說的；而現實的色法、心法，無疑的都在生滅、成壞、生死——變動不居的情況中，怎麼會是常呢？<sup>〔2〕</sup>如果是常的，那就一成不變，也就沒有因果生滅的現象了。所以常是倒見，真實觀察起來，常性是不可得的。

<sup>〔三〕</sup>這樣，<sup>〔1〕〔A〕</sup>應該是無常（生滅），佛不是也說『諸行無常』是法印（真理）嗎？的確，佛也以無常生滅來說明一切，也以無常為法印。但佛是從如幻的世俗假名去說無常，是以無常而觀常性不可得的。所以說：無常是「無有常」，是「常性不可得」。<sup>〔B〕</sup>如執為實有生滅無常，那就與佛的意趣不合，非落於斷見不可。<sup>〔2〕〔A〕</sup>如就世俗的觀察，當然有生滅無常（也是相續）的現象。<sup>〔B〕</sup>但如據此為實有而作進一步的觀察，就越來越有問題了。<sup>〔a〕</sup>如析一年為十二月，一月為三十日，昨日與今日，有了變異，當然可說是無常了。<sup>〔b〕</sup>再進一步，析一日為二十四小時，一小時為六十分，一分為六十秒；前秒與後秒間，可以說無常嗎？<sup>〔c〕</sup>一直推論到，分析到分無可分的時間點（『無分

**（二）釋「已去無有去，未去亦無去；離已去未去，去時亦無去」**

**※已去、未去、去時三時皆不能去**

〔一〕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」。

〔二〕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。

〔三〕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，<sup>21</sup>所以「去時亦無去」。

剎那」)，名為剎那。這一剎那，還有前後生滅相嗎？〔一〕如說有，那還不是時間的極點，而還可以分析。〔二〕如說沒有，〔一〕這一剎那就失去了無常相了。〔二〕而且，這樣的前剎那與後剎那，有差別可說嗎？如說沒有，那就成為常住，也就失去時間相了。如說有，那前與後不同，失去了關聯，也就成為中斷了。所以一般思想（不離自性見）下的無常生滅，如作為真實去觀察，非落於斷見不可。

〔四〕〔一〕如色等法是有實性的，那就以常無常觀察，應可以決定。〔二〕而實常與無常都不可得，所以法性本空。

〔五〕佛說無常以遮常見，如執為實有，即違反佛意。所以說：「常與無常，俱是邪見」。

復次，迦葉！真實觀者，觀地種非常亦非無常；觀水火風種非常亦非無常，是名中道真實正觀。

再以界來觀察。界，後代論師，舉十八界為代表，而在阿含及古典阿毘曇中，實以六界為主。地、水、火、風、空、識——六界，或譯為六種（《中論》也這樣），是種類差別的意思。本經略舉四大來觀察，四大約色法（物質）所依的通遍特性說。…〔中略〕…

依「真實觀」察起來，「觀地種非常亦非無常；觀水火風種非常亦非無常」。能這樣的觀察，「是名中道真實正觀」。〔一〕為什麼非常非無常呢？〔一〕〔A〕如是常的，那就應性常如一，而沒有四大可說。〔B〕有四大差別，有四大作用的起滅增減，怎麼可說是常呢？〔二〕〔A〕如果說是無常，那堅性應可以化為濕性……熱性也可以化為濕性、堅性了。〔B〕這樣，就不能說是界，界是「自性不失」的意義呢！

〔二〕所以，〔一〕觀四大非常非無常，〔二〕顯得四大是如幻假名，而沒有實性可得了。

### 癸二 顯中道

所以者何？以常是一邊，無常是一邊；常無常是中無色無形無明無知，是名中道諸法實觀。

在文句上，是承觀四界而來。而意義上，是總承蘊與界的觀察而來。〔一〕〔一〕這樣的觀非常非無常，為什麼名為中道真實正觀呢？〔二〕「以常是一邊，無常是一邊」；邊有偏邪非中非正的意思。即不落二邊，那當然是中道正觀了。

〔二〕不落二邊，這又是什麼意思呢？〔一〕眾生心有戲論，於一切意象，一切言說，都是相對的，順世俗的，不著於常即著無常的。〔二〕現在從真實去觀察，了得常與無常都不可得。〔A〕觀心漸深時，觀心上的常無常相，起滅不住而了無實性。〔B〕久之，常無常不現，空相現前。〔C〕再進，空相也脫落了，超越了一切相對的能所、彼此、時空、數量，而現證真實。所以說：「常無常是中無色無形無明無知」。就是從常與無常的相對中透出，而現證無色無形的中道。依《瑜伽論》有六句，本譯但出四句：一、無色，這不是色根識所得的。二、無形（相），既不是五根識所得，也就不是色等五塵相了。三、無明，這也不是意根識所明了的。四、無知，也不是雜染的有漏識所知的。這四句，說明了不落二邊，非有漏心識所得，而唯是般若現證的。《般若經》說：「慧眼於一切法都無所見」，這就是真見道的現證，「是名中道諸法實觀」。

〔一〕本經的中道實觀，重於此（與《般若經》同）。〔二〕現證以後，起方便智；五地以上，才得真俗並觀的中道，那是進一步的中道了。

<sup>21</sup>（1）印順導師《中觀論頌講記》p.73：

那正滅正生不離已與未，也不必再談。…〔中略〕…有人說：將滅未滅時，有一種力量，在他正滅的時候，後念心心所法正生。龍樹說：不是已滅，就是未滅，沒有中間性的第三者，所以不能說正

**滅時能生**。他們不能成立次第緣，問題在執著不可分的剎那心。

- (2) 下文（《中觀論頌講記》p.89～p.90）所說：

要有去，就不外去的那個人在那裡去，或者沒有去的那個人往那裡去。去的那個人能夠有去的動作，一般都看為是的，其實**去者就是已經去的人，動作也過去了**，那裡可說去者還有去呢？所以「去者」「不去」，「不去者」當然也「不」能有「去」的動作，因為不去，就等於沒有動作。去者，不去者，都不能去，或者以為有**第三者能去，但是這第三者，不是去了，就是沒有去，「離」了「去」者與「不去者」，根本「無第三去者」的存在**，所以第三者去，同樣的不可能。

- (3) 印順導師《中觀論頌講記》p.157：

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。

- (4) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.357～p.358：

<sup>〔一〕</sup>從凡情所執的我來說，不外乎「**即蘊計我**」，「**離蘊計我**」二類。<sup>〔1〕</sup>然以正理觀察起來，自性有的「我，不」能說「即是」五「蘊」的。<sup>〔A〕</sup>**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。**<sup>〔B〕</sup>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。<sup>〔2〕</sup>**一般宗教家，經過一番考慮，大都主張離蘊計我，認為離身心——五蘊外，別有是常、是樂，微妙而神秘的我。但以正理推求，也決「非」是「離蘊」而有我的。因為離了五蘊，就怎麼也不能形容，不能證明我的存在，不能顯出我的作用。怎麼知道有我呢？**

眾生的執我，都是不離身心自體的，並不如神學家所想像的那樣。

<sup>〔3〕</sup>有的固執**離蘊有我**，又另為**巧妙的解說**。<sup>〔A〕</sup>有說是相屬的：以為**五蘊是屬於我的，是我的工具。我利用了足，就能走；利用了眼睛，就能見；利用意識，就能明了認識。**<sup>〔B〕</sup>有說是相在的：<sup>〔a〕</sup>如我比五蘊大，五蘊就在我中；<sup>〔b〕</sup>如五蘊比我大，我就存在於五蘊中。**這既然都是離蘊計我的不同解說，當然也不能成立。所以，「不」是相「屬」的，也「不」是「相在」的。相屬，如部下的屬於長官；相在，如人在床上。這都是同時存在，可以明確的區別出來。但執相屬，相在的我執，如離了五蘊，怎麼也不能證明為別有我體，所以都不能成立。**

<sup>〔二〕</sup>經這樣的觀察，「故知」是<sup>〔1〕</sup>「無我」的，並沒有眾生妄執那樣的我體；<sup>〔2〕</sup>我不過是依身心和合相續的統一性，而假名施設而已。

<sup>〔三〕</sup>我執本不出這二類，後來佛法中的犢子部等，執有「**不即蘊不離蘊**」的不可說我，這是誤解世俗的施設我為自相有，「**執假為實**」的分別妄執。

- (5) 下文（《中觀論頌講記》p.97）所說：

要是去者與去法兩者，是有真實自性的，那麼，非異即一。

- (6) 下文（《中觀論頌講記》p.98～p.99）所說：

<sup>〔一〕</sup>依正確的因緣義說，去法與去者，都沒有固定性，是緣起相待的存在；彼此是不一不異，非前非後，非一時的。在不觀察的世俗諦中，因此有彼，因彼有此，去者與去法都成立。

<sup>〔二〕</sup>如果一一看為實有性，那就不是—就是異，不是先就是後，必然的陷於**拘礙不通**之中。

- (7) 下文（《中觀論頌講記》p.85～p.88）所說：

上面從三時門中說明沒有去。已去，未去，因為沒有動作的現象，他們不得不承認他無去；但**去時，就是正在去的時候**，他們以為是**離已去未去而別有的**，所以去時有去。親眼見到世間的舉足下足，正在行動的當兒，這「動處」就「有去」，「此」動作的剎那「中」，不是明白的「有去時」嗎？不是「**非已去未去**」的第三位嗎？有**剎那頃去時的實體**，「是故去時去」是可能的。…〔中略〕…

…〔中略〕…

…〔中略〕…**去時沒有實體**，…〔中略〕…**時間是在諸法的動作變異上建立的，不能離開具體的運動者，執著另有一實體的時間。時間不離動作而存在**，這是不容否認的。…〔中略〕…**去時是不離去法而存在的**，…〔中略〕…**他不能理解去時依去法而存在，等於承認了「離去」法之外別「有去時」**，「去時」是「獨」存的，是離了「去」法而存在的（獨是相離的意思）。自性有的去時不可得，執著去時有去，不消說，是不能成立的。

### 三、結說：三時中去之根本否定

這對三時中去，作一個根本的否定。

## 庚二 別破去時去

### 辛一 立去時去

**動處則有去 此中有去時 非已去未去 是故去時去**

#### 一、總說：外人成立有去——去時去

這是外人成立有去。

#### 二、詳論

##### （一）直論：離已去未去而別有真實去時（正在去的時候），故去時有去

上面從三時門中說明沒有去。<sup>[1-2]</sup> 已去，未去，因為沒有動作的現象，他們不得不承認他無去；<sup>[3]</sup> 但去時，就是正在去的時候，他們以為是離已去未去而別有的，所以去時有去。

##### （二）釋「動處則有去，此中有去時，非已去未去，是故去時去」

<sup>[1]</sup> 親眼見到世間的舉足下足，正在行動的當兒，這「動處」就「有去」，

<sup>[2]</sup> 「此」動作的剎那「中」，不是明白的「有去時」嗎？

<sup>[3]</sup> 不是「非已去未去」的第三位嗎？

---

有人說：離了動作沒有去時，這是對的，但去時去還是可以成立。這因為有去，所以能成立去時，就在這去時中有去。執著實有者，論理是不能承認矛盾，事實上卻無法避免。…〔中略〕…<sup>[1]</sup> 一切是觀待的假名，因果是不異而交涉的。因去有去時，也就待去時有去，假名的緣起是這樣的。<sup>[2]</sup> 但執著自性的人，把去法與去時，看成各別的實體，因之，由去而成立去時的去，在去時之前；去時中去，卻在去時之後。不見緣起無礙的正義，主張去時去，結果，犯了二去的過失。有兩種去，又有什麼過失呢？這犯了二人的過失，因為去法是離不了去者的。…〔下略〕…

(8) 下文（《中觀論頌講記》p.94）所說：

<sup>[1]</sup> 但是固執的人，常會走上第三者的絕路。外人的意見，從此到彼的行動息下來，叫做住。這樣的住，在去者與不去者之中，說不去者不住是可以的，說去者不住是不可以的。但是，如果說去者正在行動的時候，現在就有住，這自然是不對的。正在行動的去者，在當來到達目的地時，從動而靜，說這樣的去者能住，是沒有過失的！

<sup>[2]</sup> 論主的見解，這也不對，行動的「去者，若」說他「當」來可以有「住」，這怎麼會「有此義」呢？要知道去者與去法，是不相離的，「若」是「當」來到了靜止的時候，那時已「離於去」法，離了去法，「去者」就「不可得」。已經住下的時候，去者的名義已不再存在，或者可以說住者住，怎麼可以說去者住呢？

(9) 上文（《中觀論頌講記》p.81）所說：

辯證法的唯物論者，說在同一時間，在此又在彼，當體即動，比那真常不動的思想，要深刻而接近佛法些。但他執著一切的實在性，還是難得講通，不得不把矛盾作為真理。

(10) 印順導師《中觀論頌講記》p.71 ~ p.72：

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！

〔四〕有剎那頃去時的實體，「是故去時去」是可能的。

三、結說：前頌雖開三門，但主要是迫走「去時去的死路（矛盾不通）」而破之前一頌雖開三門，但主要的是迫走上去時去的死路。

他既走上了這條路，下面就針對著這點，暴露去時去的矛盾不通。

## 辛二 破去時去

〔一〕〔1〕云何於去時 而當有去法 若離於去法 去時不可得

〔2〕若言去時去 是人則有咎 離去有去時 去時獨去故

〔二〕〔1〕若去時有去 則有二種去 一謂為去時 二謂去時去

〔2〕若有二去法 則有二去者 以離於去者 去法不可得

### 一、總說

這四頌是破去時去的。

### 二、詳論

〔一〕直破「去時」——「去時」不可得，「去時去」即不可得

1. 釋「云何於去時，而當有去法？若離於去法，去時不可得」

〔1〕直釋：去時無實自性——時間不離動作而存在（去時不離去法）

〔一〕〔1〕去時沒有實體，這在初頌中已顯示了。〔2〕外人要執著有去時，去時中有去，那要觀察去時到底是什麼？

〔二〕〔1〕要知道，時間是在諸法的動作變異上建立的，不能離開具體的運動者，執著另有一實體的時間。時間不離動作而存在，這是不容否認的。〔2〕那麼，〔A〕怎麼「於去時」中「而」說應「當有去法」呢？〔B〕為什麼不能說去時中有去？因為「若離於去法，去時不可得」。

〔2〕詳釋

A. 法說：「去法有無」的討論，不能以「有去法的去時」證成「去時有去法」

去時是不離去法而存在的，〔1〕關於去法的有無自性，正在討論，還不知能不能成立，〔2〕你就豫想去法的可能，把去法成立的去時，作為此中有去的理由，這怎麼可以呢？

B. 喻說

〔A〕舉喻：石女兒喻

譬如〔1〕石女兒的有無，雙方正在討論；〔2〕敵者就由石女兒的長短妍醜來證明石女兒之有，豈非錯誤到極點？

〔B〕合法：去時要待去法而成，不能用去時成立去法

這樣，〔一〕去時要待去法而成立，

〔二〕所以不能用去時為理由，成立去法的實有。

2. 釋「若言去時去，是人則有咎：離去有去時，去時獨去故」

※若還要說「去時有去法」，即是「離去法而有去時」

「若」不知這點，一定要說「去時」中有「去」的話，<sup>〔一〕</sup>此「人」就「有」很大的過「咎」，<sup>〔二〕</sup>他<sup>〔一〕</sup>不能理解去時依去法而存在，<sup>〔二〕</sup>等於承認了「離去」法之外別「有去時」，「去時」是「獨」存的，是離了「去」法而存在的（獨是相離的意思）。

### 3. 結說：「去時」不可得，「去時有去」即不能成立

<sup>〔一〕</sup>自性有的去時不可得，<sup>〔二〕</sup>執著去時有去，不消說，是不能成立的。

## （二）縱破「去時有去」

### 1. 釋「若去時有去，則有二種去：一調為去時、二調去時去」——顯二去法過

#### （1）總說

A. 外人主張「有去」：有去故有去時，就在這去時中有去

有人說：<sup>〔一〕</sup>離了動作沒有去時，這是對的，<sup>〔二〕</sup>但去時去還是可以成立。這因為有去，所以能成立去時，就在這去時中有去。

B. 執著實有不能承認矛盾卻無法避免，故進一步破

執著實有者，論理是不能承認矛盾，事實上卻無法避免。所以進一步的破道：

#### （2）正釋

##### A. 釋頌文

「若」固執「去時有去」，「則」應「有二種」的「去」：<sup>〔一〕</sup>「一」、是因去法而有「去時」的這個去（去在時先）；<sup>〔二〕</sup>「二」、是「去時」中動作的那個「去」（去在時後）。

B. 詳頌義：不見緣起無礙義而主張自性的去時去，犯二去過

<sup>〔一〕</sup>一切是觀待的假名，因果是不異而交涉的。因去有去時，也就待去時有去，假名的緣起是這樣的。

<sup>〔二〕</sup><sup>〔一〕</sup>但執著自性的人，把去法與去時，看成各別的實體，因之，<sup>〔A〕</sup>由去而成立去時的去，在去時之前；<sup>〔B〕</sup>去時中去的去，卻在去時之後。<sup>〔二〕</sup>不見緣起無礙的正義，主張去時去，結果，犯了二去的過失。

### 2. 釋「若有二去法，則有二去者；以離於去者，去法不可得」——顯二去者過

#### （1）詳頌義：有「二去法」，即有「二去者」過

<sup>〔一〕</sup><sup>〔一〕</sup>有兩種去，又有什麼過失呢？<sup>〔二〕</sup>這犯了二人的過失，因為去法是離不了去者的。

<sup>〔二〕</sup>去者是我的異名；如我能見東西，說是見者；做什麼事，說是作者；走動的說是去者。佛教雖說緣起無我，但只是沒有自性的實我，中觀家的見解，世俗諦中是有假名我的。

<sup>〔一〕</sup>我與法是互相依待而存在的。<sup>〔A〕</sup><sup>〔a〕</sup>凡是一個有情，<sup>〔b〕</sup>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。<sup>〔B〕</sup><sup>〔a〕</sup>種種法是和合統一的，<sup>〔b〕</sup>不礙差別的統一，就是假名的補特伽羅。

<sup>〔二〕</sup>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）釋頌文

這樣，<sup>〔一〕</sup>「若」如外人的妄執，承認「有二去法」，

<sup>〔二〕</sup>豈不是等於承認「有二去者」嗎？要知道：「離於去者」，「去法」是「不可得」的啦。

## 己二 觀去者不能去

<sup>〔一〕</sup>若離於去者 去法不可得 以無去法故 何得有去者

<sup>〔二〕</sup><sup>〔1〕</sup><sup>〔A〕</sup>去者則不去 不去者不去 離去不去者 無第三去者

<sup>〔B〕</sup>若言去者去 云何有此義 若離於去法 去者不可得

<sup>〔2〕</sup><sup>〔A〕</sup>若去者有去 則有二種去 一謂去者去 二謂去法去

<sup>〔B〕</sup>若謂去者去 是人則有咎 離去有去者 說去者有去

一、總說：上觀「去時中無去」，今觀「去者不能去」

※上文因二去法談到二去者，故今從去者說不去

<sup>〔一〕</sup><sup>〔1〕</sup> 上面觀去時中無去，<sup>〔2〕</sup> 這裡觀去者不能去。

<sup>〔二〕</sup><sup>〔1〕</sup> 在去時去中，因二去法而談到二去者；<sup>〔2〕</sup> 接著上文，就從去者說不去。

## 二、詳論

### （一）直破

1. 釋「若離於去者，去法不可得；以無去法故，何得有去者」

根據上文所說的，知道去法與去者，相依相待而存在，

<sup>〔一〕</sup>「離於去者，去法」是「不可得」的，去法不能離去者，去法就沒有決定性，

<sup>〔二〕</sup>去法的實性不可得，那裡還會有真實的去者？所以說「以無去法故，何得有去者」？

2. 結說：直從「去者的待緣而有」，破除「去者的實有妄執」

上一頌，直從去者的待緣而有，掃除去者的妄執。

### （二）縱破：假使有去者也仍不能有去

下面四頌，是縱破，就是假使有去者，也仍然不能有動作的去。

1. 釋「去者則不去，不去者不去；離去不去者，無第三去者」——無第三去者

※去者就是已去者，去法也已滅去

<sup>〔一〕</sup>要有去，就不外<sup>〔1〕</sup>去的那個人在那裡去，<sup>〔2〕</sup>或者沒有去的那個人往那裡去。

<sup>〔二〕</sup><sup>〔1〕</sup>去的那個人能夠有去的動作，一般都看為是的，其實去者就是已經去的人，動作也過去了，那裡可說去者還有去呢？所以「去者」「不去」，

<sup>〔2〕</sup>「不去者」當然也「不」能有「去」的動作，因為不去，就等於沒有動作。

<sup>〔三〕</sup>去者，不去者，都不能去，或者以為有第三者能去，但是這第三者，不是去了，就是沒有去，「離」了「去」者與「不去者」，根本「無第三去者」的存在，所以第三者去，同樣的不可能。

### 2. 詳破「第三去者的去者去」

（1）總說：執去者能去，又走上第三者的歧途

※去者是正去者，故去者能去

執著去者能去的人，<sup>〔一〕</sup>聽了上面的破斥，並不滿意，他沒有了解論主的深意，於是就說：你所說的去者去，與我所說的去者去不同。<sup>〔1〕</sup>我所說的，是正在去時的去者；<sup>〔2〕</sup>你卻看為已經去到那裡的去者，這怎麼能承認呢？所以我說的去者，是可以去的。

<sup>〔二〕</sup>這樣的解說，並不能離去錯誤，他又走上第三者的歧途了！

(2) 正破「第三去者的去者去」

A. 釋「若言去者去，云何有此義？若離於去法，去者不可得」

(A) 去法實有是個問題，不能以「有去法的去者」證成「去者有去法」

「去者」能「去」，怎麼會「有此義」呢？

去者之所以名為去者，不是因為觀待去法的動作而安立的嗎？<sup>〔1〕</sup>現在去法的沒有實體，是一個問題，<sup>〔2〕</sup>你卻豫想去法的成立，說有去者，並且想用去者來成立去法，這不是更成問題了嗎？

(B) 「去法的實有」還成問題，怎敢武斷說有「真實的去者」

要知道：「若離於去法，去者」是「不可得」的。

<sup>〔1〕</sup>去法既還是問題，<sup>〔2〕</sup>怎麼敢武斷的說有真實的去者呢？

B. 釋「若去者有去，則有二種去：一謂去者去、二謂去法去」

(A) 釋頌文：若還要說去者有去，則有二去過

<sup>〔一〕</sup>「若」一定說有「去者」能「去」，

<sup>〔二〕</sup>「則」應「有二種去」了。<sup>〔1〕</sup>「一」、因去而名為「去者」的「去」，<sup>〔2〕</sup>「二」、是去者在那裡去的「去法去」。

(B) 結說：既無「二去」，就不應「去者有去」

既沒有二種去，就不應說去者有去。

C. 釋「若謂去者去，是人則有咎：離去有去者，說去者有去」

※若還要說「去者有去法」，即是「離去法而有去者」

並且，<sup>〔一〕</sup>「若」說「去者」有「去」，「是人」就「有」很大的過「咎」；

<sup>〔二〕</sup>因為他<sup>〔1〕</sup>不能解緣起的人法相待，<sup>〔2〕</sup>以為「離」了「去」法而可以別「有去者」的，這才「說去者有去」。

三、結說

(一) 去法不可得則去者即不可得，去者不可得則去者去即不可得

這樣，<sup>〔1〕</sup>去法不可得，去者也就不可得；<sup>〔2〕</sup>去者不可得，去者有去的妄見也就可以取消了！

(二) 去者不能去與去時不能去的觀法同，只是「去法與去者或去時的不離」不同

觀去者不能去，與上文的觀去時不能去，<sup>〔一〕</sup>方法是一樣的，

<sup>〔二〕</sup>不過<sup>〔1〕</sup>上文是從法與時的不離說，<sup>〔2〕</sup>這裡是約法與我的不離說罷了！

## 戊二 觀發不成

- 〔一〕<sup>(1)</sup> 已去中無發 <sup>(2)</sup> 未去中無發 <sup>(3)</sup> 去時中無發 何處當有發  
〔二〕<sup>(1)</sup> 未發<sup>(A)</sup> 無去時 <sup>(B)</sup> 亦無有已去 <sup>(2)</sup> 是二應有發 未去何有發  
〔三〕<sup>(1)</sup><sup>(A)</sup> 無去 <sup>(B)</sup> 無未去 <sup>(C)</sup> 亦復無去時 <sup>(2)</sup> 一切無有發 何故而分別

### 一、總說

#### 〔一〕 破「最初的發動」

這三首頌，是破**最初的發動**不成。

#### 〔二〕 外人的計執：有發即有去，提出「發」仍在成立「去」

※約動作則去發無別，約先後則發是因、去是果

〔一〕<sup>(1)</sup> 外人聽了去時去不可能，去者也不可能，但他的內心，總覺得有**真實的去**。<sup>(2)</sup> 他覺得眼見有開始動作的初發，有了發，不能說沒有去。

〔二〕 從世間的常識說，<sup>(1)</sup><sup>(A)</sup> 最初提起兩隻腳來是發，<sup>(B)</sup> 正在走的時候是去。<sup>(2)</sup><sup>(A)</sup> 約動作說：去發是沒有差別的；<sup>(B)</sup> 約先後說，那麼發是因，去是果。

〔三〕 有發決定有去；他<sup>(1)</sup> 提出最初的發動，<sup>(2)</sup> 目的仍在成立他的有去。

### 二、詳論：以「三時（已去、未去、去時）門」破發

#### 〔一〕 釋「已去中無發，未去中無發，去時中無發：何處當有發」——三時無發

※離已去未去，無第三別體的去時

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

〔一〕<sup>(1)</sup> 「已去中」是「無發」的，因為去是發果，早已過去了，不可說還有去因的初發。

〔二〕 「未去中」也「無發」，發是從靜到動的轉扭點，但已是動作，未去還沒有動作，所以不能有發。

〔三〕 離已去未去，既沒有去時的別體，「去時中」也當然「無發」。

〔二〕 在三時門中觀察，求初發都不可得，三時都不可得，「何處」還可說「有發」呢？

#### 〔二〕 釋「未發無去時，亦無有已去；是二應有發，未去何有發」

1. 詳頌義：似乎應有發的去時、已去卻無發，未去更無發

作三時門的推究，不說發則已，<sup>(一)</sup><sup>(1)</sup> 要說有發，那決定在已去或去時中，<sup>(2)</sup> 因為發是發動，未去是沒有發的。

〔二〕 但是，<sup>(1)</sup><sup>(A)</sup> 似乎應有發的去時與已去，要在發動以後才能成立，<sup>(B)</sup> 在沒有發動之前，根本談不上去時和已去。<sup>(2)</sup> 因此，在去時和已去中求初發，也同樣的不可得。<sup>22</sup>

#### 2. 釋頌文

##### 〔一〕 釋「未發無去時，亦無有已去」

<sup>22</sup> 關於「在去時和已去中求初發，也同樣的不可得」：因為「去時與已去，要在**發動以後**才能成立」，而「發動以後」即已無發了；又如上文「約先後說，那麼發是因，去是果」，亦是前因後果，因滅果生。

所以說<sup>(1)</sup>「未」曾「發」動時<sup>(2)</sup>是<sup>(A)</sup>「無」有「去時」，<sup>(B)</sup>亦無有「已去」的。

**〔2〕釋「是二應有發，未去何有發」**

<sup>(一)</sup><sup>(1)</sup> 假定要說有發，就在這已去、去時的二者中；<sup>(2)</sup> 這「二」者，「應有發」而實際還是沒有，

<sup>(二)</sup> 沒有動作的「未去」，那裡還會「有發」呢？

**〔三〕釋「無去、無未去，亦復無去時；一切無有發，何故而分別」**

**※無去因的發即無去，無去則不必分別已去、未去、去時的三時**

這樣，<sup>(一)</sup><sup>(1)</sup>「無」已「去」的發，<sup>(2)</sup>「無未去」的發，<sup>(3)</sup>也「無去時」的發，

<sup>(二)</sup><sup>(1)</sup> 在「一切」時中都「無有發」，既沒有去因的初發，<sup>(2)</sup>就沒有去法的實體，沒有去，「何故」還要「分別」已去，未去，去時呢？

**三、結說：發不可得則去法仍不可得**

最初動作的發不可得，去法仍然不得成立。

### 戊三 觀住不成

<sup>(一)</sup><sup>(1)</sup> 去者則不住 <sup>(2)</sup> 不去者不住 <sup>(3)</sup> 離去不去者 何有第三住

<sup>(二)</sup> 去者若當住 云何有此義 若當離於去 去者不可得

<sup>(三)</sup> 去未去無住 去時亦無住 所有行止法 皆同於去義

**一、總說**

**〔一〕破「住止」**

這三頌是破住止不成的。

**〔二〕外人計執：成立「有住」，還是為了成立「有去」**

**※外人以為去發不可得即是住，其實論主只說無去並沒說有實住**

<sup>(一)</sup><sup>(1)</sup> 外人<sup>(A)</sup>聽了去不可得，發也不可得，<sup>(B)</sup>心想，這不是靜止的住嗎？靜止的安住，這是明白見到的，可不能再說不成。

<sup>(2)</sup><sup>(A)</sup> 住是靜的，去是動的，有住為什麼沒有去呢？這樣，<sup>(B)</sup>外人的成立有住，還是為了成立他的去。

<sup>(二)</sup> 其實<sup>(1)</sup>論主<sup>(A)</sup>只說無去，<sup>(B)</sup>並沒有說有真實的住，<sup>(2)</sup>他想用住成立去，還是不行，所以再予以破斥。

**二、詳論：以「三者門」破住（破發用「三時門」）**

**〔一〕釋「去者則不住，不去者不住；離去不去者，何有第三住」——三者門總破**

<sup>(一)</sup><sup>(1)</sup> 前面破發，是以三時破的，<sup>(2)</sup>破住，卻用三者門。

<sup>(二)</sup> 你說有住，是什麼人在住呢？

<sup>(1)</sup> 去的人在住嗎？正當行動的「去者」，論理是「不」是「住」止的。

<sup>(2)</sup> 不去的人在住嗎？<sup>(A)</sup>到那邊去，去了靜止下來，才叫做住；<sup>(B)</sup>不去者，還沒有去，

怎麼會有住呢？所以「不去者」也是「不住」的。

<sup>(3)</sup>「離」了「去」者與「不去者」，那裡還「有」個「第三」者能「住」呢？

**（二）釋「去者若當住，云何有此義？若當離於去，去者不可得」——別破去者住**

**1. 外人：去者能住——走上第三者的絕路（住在去者與不去者的中間第三者）**

<sup>(一)</sup>這種破斥的方法，與上面是一樣的，<sup>(1)</sup>利根者早可了解了。<sup>(2)</sup>但是固執的人，常會走上第三者的絕路。

<sup>(二)</sup>外人的意見，<sup>(1)</sup>從此到彼的行動息下來，叫做住。這樣的住，在去者與不去者之中，<sup>(2)(A)</sup>說不去者不住是可以的，<sup>(B)</sup>說去者不住是不可以的。但是，<sup>(a)</sup>如果說去者正在行動的時候，現在就有住，這自然是不對的。<sup>(b)</sup>正在行動的去者，在當來到達目的地時，從動而靜，說這樣的去者能住，是沒有過失的！

**2. 釋頌文**

論主的見解，這也不對，

<sup>(一)</sup>行動的「去者，若」說他「當」來可以有「住」，這怎麼會「有此義」呢？

<sup>(二)</sup>要知道去者與去法，是不相離的，<sup>(1)</sup>「若」是「當」來到了靜止的時候，那時已「離於去」法，<sup>(2)</sup>離了去法，「去者」就「不可得」。

**3. 結說：住時去者不可得，怎可說去者住（或可說住者住）**

已經住下的時候，去者的名義已不再存在，<sup>(B)(a)</sup>或者可以說住者住，<sup>(b)</sup>怎麼可以說去者住呢？

**（三）釋「去、未去無住，去時亦無住；所有行止法，皆同於去義」**

**※三時無住，並類破一切動靜法**

**1. 釋「去、未去無住，去時亦無住」**

**（1）釋頌文**

這樣的一一推究起來，<sup>(1)</sup>已「去」是沒有住的，<sup>(2)</sup>「未去」是「無」有「住」的，<sup>(3)</sup>「去時亦」是「無住」的。

**（2）結說：住既不可得，以住成立去更是不行**

<sup>(1)</sup>自性有的住止既不可得，<sup>(2)</sup>想以住成立去，那更是不行了。

**2. 釋「所有行止法，皆同於去義」**

**（1）釋頌文**

不但人的來去，應作如此觀，「所有」的「行止法」，都應作這樣的正觀。

**（2）詳頌義**

<sup>(一)(1)</sup>凡是<sup>(A)</sup>時間上的過去來現在，現在去未來；<sup>(B)</sup>空間中的從此去彼，從彼來此；<sup>(2)</sup>就是十二緣起中的<sup>(A)</sup>無明緣行，行緣識等的諸行，<sup>(B)</sup>無明滅則行滅，行滅則識滅等的寂止。這一切一切的動靜相，都可以準此類推。

<sup>(二)(1)</sup>三界生死流動的諸行，諸行息滅無餘的寂止，<sup>(A)</sup>在緣起如幻的世俗諦中，本來是可以成立的，<sup>(B)</sup>但是若執著實在的自性，說我與法別體，法與時別體，法與法別體，那

麼所有的動靜相，都不可能了！

<sup>〔2〕</sup>《般若經》說：『從三界中出，到一切智智中住』，這是約無自性的如幻緣起說。<sup>〔A〕</sup>  
動、出、來、去、行、住，都在諸法性空中建立的，<sup>〔B〕</sup>若說諸法不空，來去等等都不可立，所以經上說：『若一切法不空，無動無出』。

## 丁二 一異門

### 戊一 觀體不成

- <sup>〔一〕</sup> 去法即去者 是事則不然 去法異去者 是事亦不然  
<sup>〔二〕</sup><sup>〔1〕</sup> 若謂於去法 即為是去者 作者及作業 是事則為一  
<sup>〔2〕</sup> 若謂於去法 有異於去者 離去者有去 離去有去者  
<sup>〔三〕</sup> 去去者是二 若一異法成 二門俱不成 云何當有成

#### 一、結前起後：一異門觀去法與去者不成（三時門觀去法不成）

<sup>〔一〕</sup>從三時門中觀去法不成，上面已告一段落。

<sup>〔二〕</sup>這裡再以一異門觀察去與去者不成。

#### 二、正論

##### （一）總說：觀去法與去者的體性不成

<sup>〔一〕</sup>先有四頌，觀去法與去者的體性不成。

<sup>〔二〕</sup><sup>〔1〕</sup>初一頌是總標，<sup>〔1〕</sup>後一頌是總結，<sup>〔1〕</sup>中間兩頌正明一異不成。

##### （二）詳論：以「一異門」破去法與去者的體性

###### 1. 總標：釋「去法即去者，是事則不然；去法異去者，是事亦不然」

###### ※去法與去者，一異皆不成

去法與去者，是一呢？還是異？

<sup>〔一〕</sup>若說是一，這是不對的，所以說：「去法即去者，是事則不然」。

<sup>〔二〕</sup>若說是異，同樣的不通，所以說：「去法異去者，是事亦不然」。

###### 2. 正明一異不成

<sup>〔1〕</sup>是一<sup>〔2〕</sup>是異為什麼不然呢？

###### （1）釋「若謂於去法，即為是去者；作者及作業，是事則為一」——破「一」

###### A. 釋頌文

<sup>〔1〕</sup>假使說「去法」就「是去者」，是一體相即的，<sup>〔2〕</sup>就犯了「作者及作業」，「是事」「為一」的過失。

###### B. 詳頌義

<sup>〔一〕</sup><sup>〔1〕</sup><sup>〔A〕</sup>去者是五蘊和合全體的統一者，<sup>〔B〕</sup>去法只是不離去者所起的身業活動，是可見

有對的表色。<sup>23</sup>〔2〕〔A〕前者是有分，〔B〕後者是分，<sup>24</sup>這怎麼可以看為一體相即呢？

〔二〕如說**飲食者**，〔1〕**食者**是具有四肢百骸的全體，〔2〕**飲食**只是口齒舌等一分的動作。

### 〔2〕釋「若調於去法，有異於去者：離去者有去、離去有去者」——破「異」

#### A. 釋頌文

〔一〕〔1〕假定說「去法有異於去者」，去者與去法，是條然別異的，這就犯了二者可以分離的過失。去是去，去者是去者，彼此互不相干，沒有任何的關係。〔2〕那就應該〔A〕「離去者」而「有去」法，〔B〕「離去」法而「有去者」了。

〔二〕或者可以〔1〕去法到這裡去，〔2〕去者到那邊去。

#### B. 結說：別異不成

但他們〔一〕有不可分離的關係，〔1〕〔A〕有去法才有去者，〔B〕有去者才有去法；〔2〕〔A〕離了去者，就沒有去法，〔B〕離了去法，就沒有去者，

〔二〕所以別異也不成。

### 3. 總結：釋「去去者是二，若一異法成，二門俱不成，云何當有成」

〔一〕這樣，「去」法與「去者」——「是二」，〔1〕說他由「一」體成立，〔2〕或者由「異法成」立，從這「二門」去觀察，都「不」得「成」立。

〔二〕〔1〕要是去者與去法兩者，是有真實自性的，那麼，非異即一。〔2〕一異二門都不成，怎麼還能說「有」去法去者的「成」立呢？

## 戊二 觀用不成

〔一〕〔1〕因去知去者 不能用是去 〔2〕先無有去法 故無去者去

〔二〕〔1〕因去知去者 不能用異去 〔2〕於一去者中 不得二去故

### 一、總說

#### 〔一〕外人似是而非的見解：去法與去者相依不離仍有自性，有去者自可有去法

外人聽了上文一異的觀察，他生起另一見解：不錯，去與去者，是相依而不相離的，

<sup>23</sup> 印順導師《唯識學探源》p.146：

薩婆多部的見解，〔一〕業有身、口、意三種。意業是思心所，因思心所所發動引生的形色、言語，叫做身表和語表，這都是色法。

〔二〕身表與語表業，剎那引起另一種不可表示，沒有對礙的色法，叫無表色，就是無表業（依欲界說）。這無表色，是從四大所造，也有善與不善兩類。

<sup>24</sup> 印順導師《中觀今論》p.89：

一異，是極重要的，印度六十二見即以此一見異見為根本。現代辯證唯物論所說的矛盾統一等，也不出一異的範圍。一即同一，異即別異，且說兩種看法：（一）、如〔1〕〔A〕茶壺的**整體是一**（《金剛經》名為一合相），〔B〕壺上有蓋、有嘴、有把等是異；〔2〕〔A〕人是一，〔B〕眼、耳、手、足等即異。或名此一異為**有分與分**：分即部分，有分即能包攝部分的。換言之，就是**全體與部分**。全體即是一，全體內的部分即異。然而如分析到不可再分割的部分，又即是「其小無內」的小一，統攝於有分的全體。（二）、如此個體而觀察此外的一切屋宇鳥獸魚蟲草木等，此即一，而彼彼即異，所以異又譯為種種。而此種種，或又統攝於一，即所謂「其大無外」的大一。…〔下略〕…

但還是有去者與去法的自體可成。<sup>25</sup>意思說：因了去，所以知道有去者；這去與去者是

<sup>25</sup> (1) 下文（《中觀論頌講記》p.99）所說：

這有無實體，外人與中觀者有一絕大的差別：<sup>(1)</sup> 中觀者看來，<sup>(A)</sup> 沒有固定的自體，就是無自性；無自性不是什麼都沒有，只是沒有固定性，緣起的假名是有的。<sup>(B)</sup> 這樣，決定有是妄見，不決定有是正見。<sup>(2)</sup> 但外人的見解不然，<sup>(A)</sup> 他不解緣起，把自性的實有見，與緣起法打成一片。所以他聽說有，就以為有真實的自體；如果說無實體，他就以為什麼都沒有。<sup>(B)</sup> 像這樣的有實性與無實性，都是錯誤的。

(2) 印順導師《中觀今論》p.65 ~ p.68：

要明瞭「自性」一語的意義，請聽薩婆多部所說。如《大毘婆沙論》卷一說：「如說自性，我、物、自體、相、分、本性，應知亦爾」。薩婆多部的學者，把自性、我、物、自體、相、分、本性看成同一意義。尤其所謂「分」，最值得注意。此分，就是事物的最後原素，也即是所謂「點」，即「其小無內」不可再分割的東西。薩婆多部以為一切法不外兩種：一、假有，二、實有。假有的，如《順正理論》卷一三說：「是假有法，甯求自性」？假有法即不能追求其自性的。依他們說：假有的必依於真實的。依於實有，構成前後的相續相，同時的和合相。此和合及相續，即假有的，可以說沒有自性。而在相續與和合的現象中，分析到內在不可再分析的點，即是自性實有的。如在色法的和集中，分析至極微，以極微的物質點，為集成粗顯色相的實質。對於精神作用，也分析到心心所的單元。此分析出的單元，是自性，也稱為我——我即自在義。如《婆沙》卷九說：「善說法者，唯說實有法我，法性實有，如實見故」。補特伽羅我是五蘊和合有的，所以是假；假的所依是自性實有，所以說：「有性實有，如實見故」。

這種思想，即是假定世間事物，有實在的根本的自性物，而後才有世間的一切。他們從「析假見實」的方法，分析到不可再分析的質素——心、物、非心非物，即是事物的實體，也即是所謂自性，自性即萬有的本元。如《順正理論》卷一三說：「未知何法為假所依？非離假依可有假法」。「假必依實」——自性有，是最根本的見解。

薩婆多主張有自性的，於是佛說諸行無常，諸法無我，照他們的意見，追究諸法的實在，相續與和合假所依的自性法，即是三世常如其性的、不變的，有不能無、無不能有的，甚至可以稱為法我了。

<sup>(一)</sup><sup>(1)</sup> 假有無自性說，經部師是擴大了。但自性有的基本原則，並未改變。三世常如其性的一切法，在經部的現在實有論中，轉化為潛在於現在的種子或舊隨界。此種子與界，雖不斷的從種子而轉化為現行，現行轉化為種子，但依舊是不變的。這點，唯識學者說得明白，名為「自性緣起」，即色生色，眼生眼，貪生貪，有漏生有漏，無漏生無漏。這樣的因緣論，即是從一切有部析假見實得來的自性有，不過從三世常如而使之現在化而已。自性有的原則，完全吻合。依經部師，蘊、處是假的，而十八界是實有的。相續和合的現行，都依於真實的界性。<sup>(2)</sup>《瑜伽論》在批評性空時說：「譬如要有色等諸蘊，方有假立補特伽羅，非無實事而有假立補特伽羅。如是要有色等諸法實有唯事，方可得有色等諸法假說所表，非無唯事而有有色等假說所表。若唯有假而無實事，既無依處，假亦無有」。經部與瑜伽論者，稟承那「假必依實」的天經地義，所以不能說一切無自性空而必須說「自性有」的，假有的可空而自性有的不可空。<sup>(3)</sup>《解深密經》也這樣說：「云何諸法遍計所執相？謂一切名假安立（假名），自性差別乃至為令隨起言說。云何諸法依他起相？謂一切法緣生自性」。在論到有自性與無自性時，即說：「此由假名安立為相，非由自相安立為相，是故說名相無自性性」。這分為假名安立與自相——即自性安立：假名安立的，無自性、空；自相安立的，即是有自性了。追求事物中的根元，看作實在的，依此而成立世出世一切，都是「自性」論者。

<sup>(二)</sup> 又如《楞嚴經》說：「若諸世界一切所有，其中乃至草葉縷結，詰其根元，咸有體性，縱令虛空亦有名貌，何況清淨妙淨明心，性一切心而自無體」？這是自性論者的另一面目。在萬化中，終必有一個真實自性而不是假的，這即是「自性」的意義。

<sup>(三)</sup> 一般的宗教與哲學，無不從此自性的老路而來！

(3) 印順導師《中觀今論》p.80：

外人以為空是沒有，是無，今說緣起即空，即誤以為什麼也沒有了。因為在他們，緣起是可以有自性的，緣起與空是不相順的。

不相離的。既有了去者，這去者當然可以有去了。

**（二）中觀的評論：把兩種不相干的東西積累一起，亦還是彼此各別**

<sup>〔一〕</sup>粗看起來，似乎與正因緣義相近，

<sup>〔二〕</sup>其實不然，<sup>〔1〕</sup>他雖說不離，仍然執有二者實在的自性。<sup>〔2〕</sup>如把兩種不相干的東西，讓他積累在一起。實際上，還是彼此各別的。<sup>26</sup>

**二、詳論：「去者用去」不成**

現在再來考察他的去者是否能去。

**（一）釋「因去知去者，不能用是去；先無有去法，故無去者去」**

**1. 釋頌文：成立去者的去，不能成為去者所用的去，是故去者去不成**

<sup>〔一〕</sup><sup>〔1〕</sup>你說去者能用去法；這去者是「因去」而「知」道有「去者」的，請問去者所用的去法，是那一種去呢？<sup>〔2〕</sup>「不能用」因「去」的這個去，說有去者去，

<sup>〔二〕</sup>因為<sup>〔1〕</sup>說去者去，就是去者在前，去法在後，有了去者，才有所用去法的活動。<sup>〔2〕</sup>但是<sup>〔A〕</sup>在因去而知去者的去法中，就是去法在「先」的去法中，「無有」去者所用的「去法」，<sup>〔B〕</sup>所以也就不能說有「去者去」。

**2. 再明：在去者先前的去，不能成為去者所用的去**

這是說：<sup>〔1〕</sup><sup>〔A〕</sup>因去的去在去者前，<sup>〔B〕</sup>去者去的去在去者後，<sup>〔2〕</sup>去者先的去，不能成為去者所用的去法。

**（二）釋「因去知去者，不能用異去；於一去者中，不得二去故」**

**※去者不能用異去，因為有二去則有二去者**

<sup>〔一〕</sup><sup>〔1〕</sup>假定說：<sup>〔A〕</sup>「因去知去者」的因去，不能為去者所用，<sup>〔B〕</sup>既有了去者，不妨另用一個去法。<sup>〔2〕</sup>這還是「不能」，去者是不能「用異去」而去的。

<sup>〔二〕</sup>去者與去法是相待而成的，<sup>〔1〕</sup>去者只有一個，「於一去者」之「中不」能說有「二去」法；<sup>〔2〕</sup>理由是去者之所以為去者，是因為有去法；<sup>〔A〕</sup>有去法，就有去者，<sup>〔B〕</sup>若有兩去法，就應有兩去者了！

**三、結說**

**（一）性空緣起的彼此是不一不異、非前非後非一時，去者與去法都成立**

<sup>〔一〕</sup>依正確的因緣義說，去法與去者，都沒有固定性，是緣起相待的存在；彼此是不一

<sup>26</sup> 印順導師《般若經講記》p.179 ~ p.180：

舍利子！色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。受、想、行、識，亦復如是。

…〔中略〕…

佛明五蘊皆空，首拈色蘊為例。色與空的關係，本經用<sup>〔1〕</sup>不異、<sup>〔2〕</sup>即是四字來說明。

<sup>〔一〕</sup>不異即不離義，無差別義。色離於空，色即不成；空離於色，空亦不顯。色空、空色二不相離，故說「色不異空，空不異色」。

<sup>〔二〕</sup><sup>〔1〕</sup>有人聽了，以為空是沒有，色是有，今雖說二不相離而實是各別的，空仍是空，色仍是色。<sup>〔2〕</sup>為除此種計執，所以佛接著說：「色即是空，空即是色」。即表示空色二不相離，而且相即。

…〔下略〕…

不異，非前非後，非一時的。

<sup>〔二〕</sup>在不觀察的世俗諦中，<sup>27</sup>因此有彼，因彼有此，去者與去法都成立。

<sup>27</sup> (1) 印順導師《中觀論頌講記》p.84：

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？

(2) 印順導師《中觀論頌講記》p.216：

從時間上去考察，那一切是沒有本際的。<sup>〔一〕</sup>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。

<sup>〔二〕</sup>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。

(3) 印順導師《中觀論頌講記》p.62 ~ p.64：

<sup>〔一〕</sup>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」。

<sup>〔二〕</sup>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。<sup>〔1〕</sup>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：從長短的相待相成中，理解無長短的自性（也叫做中）。唯其沒有長短自性，所以是假名的長短（也叫做假）。這無自性的長短，觀察他的自性有（如四生），雖畢竟清淨，一毫不可得；而假名的緣生宛然。他從緣起理解到無自性，在無自性上成立相待假（這叫做假中中後假）。這一觀察過程，是非常正確的。…〔中略〕…<sup>〔2〕</sup>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。

<sup>〔三〕</sup><sup>〔1〕</sup>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。<sup>〔2〕</sup>若因此主張自性有，以為是實有的，就可推究這自性有到底是怎樣生起的。這不是自生，就是他生，或者共生，無因生，不能離這四生更說有生。在四生中，得不到自性有法的可生，才知沒有這樣的生，就是無自性生。

<sup>〔四〕</sup><sup>〔1〕</sup>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，<sup>〔2〕</sup>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。

(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。

<sup>〔一〕</sup>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。<sup>〔1〕</sup>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。<sup>〔2〕</sup>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。<sup>(3)</sup>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。<sup>(4)</sup>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。

<sup>(一)</sup>現在，勝義諦是究竟真實的體驗；依世俗事而作微求究竟「自性」的觀察，觀察他「如何」而「有」。這種「觀」察，名為「順」於「勝義」的觀慧。<sup>(1)</sup>從前後延續中，觀察<sup>(A)</sup>什麼是最先的，<sup>(B)</sup>最先的怎麼會生起？<sup>(2)</sup>從彼此相關中，觀察<sup>(A)</sup><sup>(a)</sup>彼此的絕對差別性是什麼，<sup>(b)</sup>怎會成為彼此的獨立體？<sup>(B)</sup>約受假來說，<sup>(a)</sup>觀集微成著，那不能再小的，<sup>(1)</sup>到底是什麼？<sup>(1)</sup>這是怎樣的存在與生起。<sup>(b)</sup>如以為宇宙的實體是同一的，觀察這<sup>(1)</sup>同一體是什麼，是怎樣的存在？<sup>(1)</sup>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。所以世俗事相，經論說得很多，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.96 ~ p.102：

庚二 法空觀 辛一 蘊（處）界觀 壬一 觀非常非無常 癸一 觀真實

復次，迦葉！真實觀者，觀色非常亦非無常，觀受想行識非常亦非無常，是名中道真實正觀。

本經的法空觀，略舉蘊（處）界，緣起來觀察。正觀法性空，略有二門，因為任何法的存在，都是待他顯己的。所以經論的正觀，<sup>(1)</sup>或約自性以顯性空，<sup>(2)</sup>或約相待以明中道。<sup>(1)</sup>沒有自性，名為空；<sup>(2)</sup>不落二邊，稱為中。在本經本節中，多約相待門說。

觀非常非無常中，<sup>(1)</sup>先觀真實，<sup>(2)</sup>後顯中道。觀中，先就五蘊來觀察。…〔中略〕…這五蘊，是佛對現實的大類分別，現在就依此來觀察真實。

世尊說：「迦葉！真實觀」是這樣的：「觀色非常亦非無常，觀受、想、行、識非常亦非無常」。對色等五蘊，觀察得常與無常都不可得，那就「名中道真實正觀」了。

<sup>(一)</sup>常與無常，到底是什麼意義？現實的色法、心法，都有時間相的。從時間去觀察他，<sup>(1)</sup>如前後完全一致，沒有一些兒差別，那就是常（不變）。<sup>(2)</sup>如前與後不同，生滅變異了，那就是無常。

<sup>(二)</sup>為什麼真實觀察起來，非是常呢？<sup>(1)</sup>常是沒有生滅變異可說的；而現實的色法、心法，無疑的都在生滅、成壞、生死——變動不居的情況中，怎麼會是常呢？<sup>(2)</sup>如果是常的，那就一成不變，也就沒有因果生滅的現象了。所以常是倒見，真實觀察起來，常性是不可得的。

<sup>(三)</sup>這樣，<sup>(1)</sup><sup>(A)</sup>應該是無常（生滅），佛不是也說『諸行無常』是法印（真理）嗎？的確，佛也以無常生滅來說明一切，也以無常為法印。但佛是從如幻的世俗假名去說無常，是以無常而觀常性不可得的。所以說：無常是『無有常』，是『常性不可得』。<sup>(B)</sup>如執為實有生滅無常，那就與佛的意趣不合，非落於斷見不可。<sup>(2)</sup><sup>(A)</sup>如就世俗的觀察，當然有生滅無常（也是相續）的現象。<sup>(B)</sup>但如據此為實有而作進一步的觀察，就越來越有問題了。<sup>(a)</sup>如析一年為十二月，一月為三十日，昨日與今日，有了變異，當然可說是無常了。<sup>(b)</sup>再進一步，析一日為二十四小時，一小時為六十分，一分為六十秒；前秒與後秒間，可以說無常嗎？<sup>(c)</sup>一直推論到，分析到分無可分的時間點（『無分剎那』），名為剎那。這一剎那，還有前後生滅相嗎？<sup>(1)</sup>如說有，那還不是時間的極點，而還可以分析。<sup>(1)</sup>如說沒有，<sup>(1)</sup>這一剎那就失去了無常相了。<sup>(ii)</sup>而且，這樣的前剎那與後剎那，有差別可說嗎？如說沒有，那就成為常住，也就失去時間相了。如說有，那前與後不同，失去了關聯，也就成為中斷了。所以一般思想（不離自性見）下的無常生滅，如作為真實去觀察，非落於斷見不可。

<sup>(四)</sup><sup>(1)</sup>如色等法是有實性的，那就以常無常觀察，應可以決定。<sup>(2)</sup>而實常與無常都不可得，所以法性本空。

<sup>(五)</sup>佛說無常以遮常見，如執為實有，即違反佛意。所以說：『常與無常，俱是邪見』。

**（二）去法與去者實有則非一即異、非先即後，必陷拘礙不通**

如果——看為實有性，那就<sup>〔1〕</sup>不是一就是異，不是先就是後，<sup>〔2〕</sup>必然的陷於拘礙不通之中。

### 丁三 有無門

<sup>〔一〕〔1〕〔A〕</sup>決定有去者 不能用三去 <sup>〔B〕</sup>不決定去者 亦不用三去

<sup>〔2〕</sup>去法定不定 去者不用三 <sup>〔二〕</sup>是故去去者 所去處皆無

#### 一、總說

**（一）再從去法與去者的有無實體（決定不決定），破「去者皆不能用三去」**

這再從有無實體，觀察去法與去者。<sup>〔1〕</sup>決定<sup>〔2〕</sup>不決定，就是<sup>〔1〕</sup>有固定的自體，<sup>〔2〕</sup>和沒有固定的自體。

**（二）有無實體，外人與中觀的見解絕大差別**

這有無實體，外人與中觀者有一絕大的差別：

**1. 中觀：無自性是沒固定自體不是都無，緣起假名是有**

**※決定有是妄見，不決定有是正見**

復次，迦葉！真實觀者，觀地種非常亦非無常；觀水火風種非常亦非無常，是名中道真實正觀。

再以界來觀察。界，後代論師，舉十八界為代表，而在阿含及古典阿毘曇中，實以六界為主。地、水、火、風、空、識——六界，或譯為六種（《中論》也這樣），是種類差別的意思。本經略舉四大來觀察，四大約色法（物質）所依的通遍特性說。…〔中略〕…

依「真實觀」察起來，「觀地種非常亦非無常；觀水火風種非常亦非無常」。能這樣的觀察，「是名中道真實正觀」。<sup>〔一〕</sup>為什麼非常非無常呢？<sup>〔1〕〔A〕</sup>如是常的，那就應性常如一，而沒有四大可說。<sup>〔B〕</sup>有四大差別，有四大作用的起滅增減，怎麼可說是常呢？<sup>〔2〕〔A〕</sup>如果說是無常，那堅性應可以化為濕性……熱性也可以化為濕性、堅性了。<sup>〔B〕</sup>這樣，就不能說是界，界是「自性不失」的意義呢！

<sup>〔二〕</sup>所以，<sup>〔1〕</sup>觀四大非常非無常，<sup>〔2〕</sup>顯得四大是如幻假名，而沒有實性可得了。

#### 癸二 顯中道

所以者何？以常是一邊，無常是一邊；常無常是中無色無形無明無知，是名中道諸法實觀。

在文句上，是承觀四界而來。而意義上，是總承蘊與界的觀察而來。<sup>〔一〕〔1〕</sup>這樣的觀非常非無常，為什麼名為中道真實正觀呢？<sup>〔2〕</sup>「以常是一邊，無常是一邊」；邊有偏邪非中非正的意思。即不落二邊，那當然是中道正觀了。

<sup>〔二〕</sup>不落二邊，這又是什麼意思呢？<sup>〔1〕</sup>眾生心有戲論，於一切意象，一切言說，都是相對的，順世俗的，不著於常即著無常的。<sup>〔2〕</sup>現在從真實去觀察，了得常與無常都不可得。<sup>〔A〕</sup>觀心漸深時，觀心上的常無常相，起滅不住而了無實性。<sup>〔B〕</sup>久之，常無常不現，空相現前。<sup>〔C〕</sup>再進，空相也脫落了，超越了一切相對的能所、彼此、時空、數量，而現證真實。所以說：「常無常是中無色無形無明無知」。就是從常與無常的相對中透出，而現證無色無形的中道。依《瑜伽論》有六句，本譯但出四句：一、無色，這不是色根識所得的。二、無形（相），既不是五根識所得，也就不是色等五塵相了。三、無明，這也不是意根識所明了的。四、無知，也不是雜染的有漏識所知的。這四句，說明了不落二邊，非有漏心識所得，而唯是般若現證的。《般若經》說：「慧眼於一切法都無所見」，這就是真見道的現證，「是名中道諸法實觀」。

<sup>〔1〕</sup>本經的中道實觀，重於此（與《般若經》同）。<sup>〔2〕</sup>現證以後，起方便智；五地以上，才得真俗並觀的中道，那是進一步的中道了。

中觀者看來，<sup>〔一〕〔1〕</sup>沒有固定的自體，就是無自性；<sup>〔2〕〔A〕</sup>無自性不是什麼都沒有，只是沒有固定性，<sup>〔B〕</sup>緣起的假名是有的。

<sup>〔二〕</sup>這樣，<sup>〔1〕</sup>決定有是妄見，<sup>〔2〕</sup>不決定有是正見。

**2. 外人：自性有與緣起法打成一片，有就是有真實自體，無實體就是都無**

**※決定有、不決定有皆是妄見**

但外人的見解不然，<sup>〔一〕〔1〕</sup>他不解緣起，把自性的實有見，與緣起法打成一片。<sup>28〔2〕</sup>所

<sup>28</sup> (1) 上文（《中觀論頌講記》p.97 ~ p.98）所說：

外人聽了上文一異的觀察，他生起另一見解：不錯，去與去者，是相依而不相離的，但還是有去者與去法的自體可成。意思說：因了去，所以知道有去者；這去與去者是不相離的。既有了去者，這去者當然可以有去了。粗看起來，似乎與正因緣義相近，其實不然，他雖說不離，仍然執有二者實在的自性。如把兩種不相干的東西，讓他積累在一起。實際上，還是彼此各別的。

(2) 印順導師《中觀今論》p.65 ~ p.68：

要明瞭「自性」一語的意義，請聽薩婆多部所說。如《大毘婆沙論》卷一說：「如說自性，我、物、自體、相、分、本性，應知亦爾」。薩婆多部的學者，把自性、我、物、自體、相、分、本性看成同一意義。尤其所謂「分」，最值得注意。此分，就是事物的最後原素，也即是所謂「點」，即「其小無內」不可再分割的東西。薩婆多部以為一切法不外兩種：一、假有，二、實有。假有的，如《順正理論》卷一三說：「是假有法，甯求自性」？假有法即不能追求其自性的。依他們說：假有的必依於真實的。依於實有，構成前後的相續相，同時的和合相。此和合及相續，即假有的，可以說沒有自性。而在相續與和合的現象中，分析到內在不可再分析的點，即是自性實有的。如在色法的和集中，分析至極微，以極微的物質點，為集成粗顯色相的實質。對於精神作用，也分析到心心所的單元。此分析出的單元，是自性，也稱爲我——我即自在義。如《婆沙》卷九說：「善說法者，唯說實有法我，法性實有，如實見故」。補特伽羅我是五蘊和合有的，所以是假；假的所依是自性實有，所以說：「有性實有，如實見故」。

這種思想，即是假定世間事物，有實在的根本的自性物，而後才有世間的一切。他們從「析假見實」的方法，分析到不可再分析的質素——心、物、非心非物，即是事物的實體，也即是所謂自性，自性即萬有的本元。如《順正理論》卷一三說：「未知何法為假所依？非離假依可有假法」。「假必依實」——自性有，是最根本的見解。

薩婆多主張有自性的，於是佛說諸行無常，諸法無我，照他們的意見，追究諸法的實在，相續與和合假所依的自性法，即是三世常如其性的、不變的，有不能無、無不能有的，甚至可以稱爲法我了。

<sup>〔一〕〔1〕</sup>假有無自性說，經部師是擴大了。但自性有的基本原則，並未改變。三世常如其性的一切法，在經部的現在實有論中，轉化為潛在於現在的種子或舊隨界。此種子與界，雖不斷的從種子而轉化為現行，現行轉化為種子，但依舊是不變的。這點，唯識學者說得明白，名爲「自性緣起」，即色生色，眼生眼，貪生貪，有漏生有漏，無漏生無漏。這樣的因緣論，即是從一切有部析假見實得來的自性有，不過從三世常如而使之現在化而已。自性有的原則，完全吻合。依經部師，蘊、處是假的，而十八界是實有的。相續和合的現行，都依於真實的界性。<sup>〔2〕</sup>《瑜伽論》在批評性空時說：「譬如要有色等諸蘊，方有假立補特伽羅，非無實事而有假立補特伽羅。如是要有色等諸法實有唯事，方可得有色等諸法假說所表，非無唯事而有有色等假說所表。若唯有假而無實事，既無依處，假亦無有」。經部與瑜伽論者，稟承那「假必依實」的天經地義，所以不能說一切無自性空而必須說「自性有」的，假有的可空而自性有的不可空。<sup>〔3〕</sup>《解深密經》也這樣說：「云何諸法遍計所執相？謂一切名假安立（假名），自性差別乃至為令隨起言說。云何諸法依他起相？謂一切法緣生自性」。在論到有自性與無自性時，即說：「此由假名安立為相，非由自相安立為相，是故說名相無自性性」。這分爲假名安立與自相——即自性安立：假名安立的，無自性、空；自相安立的，即是有自性了。追求事物中的根元，看作實在的，依此而成立世出世一切，都是「自性」論者。

<sup>〔二〕</sup>又如《楞嚴經》說：「若諸世界一切所有，其中乃至草葉纏結，詰其根元，咸有體性，縱令虛空亦有名貌，何況清淨妙淨明心，性一切心而自無體」？這是自性論者的另一面目。在萬化中，

以他<sup>(A)</sup>聽說有，就以為有真實的自體；<sup>(B)</sup>如果說無實體，他就以為什麼都沒有。

<sup>(二)</sup>像這樣的有實性與無實性，都是錯誤的。<sup>(1)</sup>本文批評決定有也不成，不決定有也不行，是就外人所執而破斥的。<sup>(2)</sup>外人說的決定有去者，或不決定有去者，都不能成立用去法。

## 二、詳論：去者與去不論有體無體，「去者用三去」皆不成

### (一) 釋「決定有去者，不能用三去；不決定去者，亦不用三去」

#### 1. 釋「決定有去者，不能用三去」

如說「決定有去者」，那<sup>(1)</sup>去者是自性有，不因去而有去者，去者就常常如此，沒有變異差別可說，<sup>(2)</sup>也就「不能」說「用」已去，未去，去時的「三去」。

#### 2. 釋「不決定去者，亦不用三去」

若說「不決定」有「去者」，<sup>(1)</sup>去者根本沒有，<sup>(2)</sup>那還談得上用已去，未去，去時的三去呢？所以「亦不用三去」。

### (二) 釋「去法定不定，去者不用三」

再從「去法」的<sup>(1)</sup>決「定」<sup>(2)</sup>不「決」看，

<sup>(一)</sup>去法決定有，<sup>(1)</sup>就不因去者而去，那就不問去者與他和合不和合，去法就應該永遠在去，<sup>(2)</sup>這樣，「去者」自然也就說「不」上「用」已去，未去，去時的「三」去。

<sup>(二)</sup>不決定有去法，<sup>(1)</sup>就是沒有去法，<sup>(2)</sup>那去者還能用三去嗎？

### (三) 釋「是故去、去者，所去處皆無」

從上面種種看來，<sup>(1)</sup>「去」法，「去者」，及「所去」的「處」所，「皆無」自性，<sup>(2)</sup>唯是如幻的緣起。

## 三、總結：本品從來去推到人、法、時、處都無自性，顯示一切無自性的緣起

本品<sup>(一)</sup><sup>(1)</sup>從來去的運動中，<sup>(2)</sup>推論到人、法、時、處都沒有決定的自性，

<sup>(二)</sup>顯示出一切無自性的緣起。

---

終必有一個真實自性而不是假的，這即是「自性」的意義。

<sup>(三)</sup>一般的宗教與哲學，無不從此自性的老路而來！

(3) 印順導師《中觀今論》p.80：

外人以為空是沒有，是無，今說緣起即空，即誤以為什麼也沒有了。因為在他們，緣起是可以有自性的，緣起與空是不相順的。