

# 《中觀論頌講記》

## 觀染染者品第六

(印順導師《中觀論頌講記》p.132 ~ p.141)

釋貫藏 敬編 2023.7

目次<sup>1</sup>

※引言	3
一、總說	3
(一) 結前起後：觀世間與觀世間集	3
(二) 「染著則生——〈染染者品〉與〈三相品〉的次第」，是阿毘曇所舊有	6
二、成立「本品——染染者」的原由	6
(一) 染	6
1. 迷情以貪愛為生死流轉的動力——集諦重愛，十二緣起也重愛取	6
2. 瞋只是要達到愛而引起的反動	7
3. 結說：緣起論特重貪欲	8
(二) 正論：成立本品的原由	9
三、特論：染與染者	9
(一) 「者」是龍樹學最值得注意的特色	9
(二) 正論：染與染者	11
1. 定義	11
(1) 「能起與所起（能起染與所起染）」的關係	11
(2) 「能染與所染」的關係	11
2. 具體問題	12
3. 結說	12
丙二 觀世間集	12
丁一 惑業相生	12
戊一 染著則生	13
己一 觀染與染者	13
庚一 正觀染染者不成	13
辛一 別異不成	13

<sup>1</sup> 案：凡「加框」者，皆為編者所加。

壬一 前後門破〔二頌〕	13
一、總說	13
(一) 依青目釋	13
(二) 染與染者相應，不出兩門：同時相應、前後相應	13
二、正論：前後門破	13
(一) 釋「若離於染法，先自有染者。因是染欲者，應生於染法；若無有染者，云何當有染」	13
※先有、先無「染者」，皆不能成立後來的「染法」	13
1. 若離於染法，先自有染者：先有染者破	13
2. 因是染欲者，應生於染法；若無有染者，云何當有染：先無染者破	13
(1) 因是染欲者，應生於染法	13
(2) 若無有染者，云何當有染	14
3. 結說	14
(二) 釋「若有若無染，染者亦如是」	14
※先有、先無「染法」，皆不能成立後來的「染者」	14
壬二 俱時門破〔一頌〕	14
一、同時相應的計執	14
二、釋「染者及染法，俱成則不然；染者染法俱，則無有相待」：破同時相應	14
(一) 染者及染法，俱成則不然	14
(二) 染者染法俱，則無有相待	14
※同時俱有，則失去能所相待的因果關係	14
辛二 和合不成〔二頌〕	14
一、外人救	15
(一) 同時相應者救：同時和合相應	15
(二) 前後相應者救：前後相應和合	15
二、論主破	15
(一) 總說：和合，不出一異——從一異門破	15
(二) 釋「染者染法一，一法云何合？染者染法異，異法云何合」：直破	15
1. 染者染法一，一法云何合：直破一法和合	15
2. 染者染法異，異法云何合：直破異法和合	15
(三) 釋「若一有合者，離伴應有合；若異有合者，離伴亦應合」：理破	15
1. 若一有合者，離伴應有合：理破一法和合	16
2. 若異有合者，離伴亦應合：理破異法和合	16
三、結說	16
辛三 異合不成〔四頌〕	17

一、總說：「別異的同時和合」不成	17
二、詳釋	17
(一)釋「若異而有合，染染者何事？是二相先異，然後說合相」	17
※破其強說異相的合相：機械的和合論，等於先壞他人友情再做和事老	17
(二)釋「若染及染者，先各成異相；既已成異相，云何而言合」	17
※再破其強說異相的合相	17
(三)釋「異相無有成，是故汝欲合；合相竟無成，而復說異相」	17
※出其徬徨矛盾	18
(四)釋「異相不成故，合相則不成；於何異相中，而欲說合相」	18
※難其合相的異相到底為何	18
三、結說	18
庚二 類破一切法不成〔一頌〕	18
一、釋「如是染染者，非合不合成」	18
二、釋「諸法亦如是，非合不合成」	20

## —本文<sup>2</sup>—

### ※引言

#### 一、總說

##### (一) 結前起後：觀世間與觀世間集

(一)<sup>(1)</sup> 六情、五陰、六種的三品，是**觀世間**；<sup>(2)</sup> 染染者品以下十二品，是**觀世間集**。  
(二)<sup>(1)</sup> **世間**，指眾生的果報自體；<sup>(2)</sup> **世間集**，指世間所從生的因緣，怎樣的因果相生。所以，世間集不但說明因緣，而實是總明因果的關係。  
(三) **世間集**，<sup>(1)</sup>(A) 一切是性空的假名，<sup>(B)</sup> 但一般學者誤會釋尊的教義，要建立世間集的**實有**，<sup>(2)</sup> 所以本論從世間集的一一論題加以理智的檢討。<sup>3</sup>

<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> (1) 印順導師《中觀今論》p.217：

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

(2) 印順導師《中觀論頌講記》p.62~p.64：

(一)<sup>(1)</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。<sup>(2)</sup> **中觀者說：一切法是緣生，緣生是不屬前四生的，所以就免除了種種的過失。**…〔中略〕…

(二)<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。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。

<sup>(2)</sup>在四生中，得不到自性有法的可生，才知沒有這樣的生，就是無自性生。有中觀正見的學者，解了一切法的無自性生，是如幻如化的緣生。一切法本沒有獨立的自性，是種種因緣的和合生。如鏡中像，不能說是從玻璃生，面生，光生，空間生；尋求像的自性，永不能得，而在種種條件的和合下，就有此假像。生也不見有一自性的像從那裡來，滅也不見有一自性的像到那裡去。這如幻的緣生，不以為他是真實的，所以不應該作四門觀察，四門觀察是觀察真實的；而世諦假名，是不為勝義觀所得的。

<sup>(三)</sup><sup>(1)</sup>因為外道小乘都執有實在的自體，所以用四門破除自性生，<sup>(2)</sup>而無性的緣生，不能與四生混濫的。

(3) 印順導師《中觀論頌講記》p.216：

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

<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。

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

<sup>(2)</sup>所以<sup>(A)</sup>世俗事相，經論說得很多，<sup>(B)</sup>而勝義觀慧——從聞而思而修，專是觀察自性而深入究竟。這才能徹破眾生的根本愚迷，通達世間的實相。

(5) 印順導師《寶積經講記》p.91～p.92：

中觀、正觀，都是觀察究竟真理的觀慧。說到觀，梵語毘鉢舍那。經上說：『能正思擇，最極思擇，

周遍尋思，周遍伺察，若忍、若樂、若慧、若見、若觀，是名毘鉢舍那。所以觀與止的德用不同，是思擇的，推求的，觀察的。不過觀有世俗的，勝義的不同；中觀是真實的思擇、推求，是勝義的觀。

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

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

(6) 印順導師《中觀論頌講記》p.445~p.452：

癸一 示佛法宗要

〔一〕諸佛依二諦 為眾生說法 一以世俗諦 二第一義諦

〔二〕若人不能知 分別於二諦 則於深佛法 不知真實義

〔三〕若不依俗諦 不得第一義 不得第一義 則不得涅槃

…〔中略〕…

〔一〕「諸佛」說法，是有事理依據的，這就是「依二諦」。依二諦「為眾生說法」：第「一」，以世俗諦；第「二」，以「第一義諦」。二諦是佛法的大綱，外人不信解空，也就是沒有能夠理解如來大法的綱宗。《十二門論》說：『汝聞世諦謂是第一義諦』。《阿含經》中有《勝義空經》，顯然以空為勝義諦；又說因緣假名，所以知因果假名是世俗法。外人不見佛法大宗，把色、聲、香、味、觸等因果假名，看作諸法的勝義，以為是自性有、真實有的。這才聽說勝義一切皆空，以為撥無一切，破壞三寶、四諦。這是把一切世俗有，看作勝義有了。他們不知何以說有，也不知何以說空；不懂二諦，結果自然要反對空了。論主要糾正他，所以提出二諦的教綱來。

…〔中略〕…

〔二〕解脫生死，在通達第一義諦，第一義諦，就是畢竟空性。凡常的世俗諦，是眾生的生死事。就是戒、定、慧學，如見有自性，以為不空，也還是不能解脫生死的。這樣，說第一義諦就可以了，為什麼還說世俗諦？這不知二諦有密切的關係。性空的所以為性空，是依世俗緣起而顯示的；如不明因緣義，如何能成立無自性空？如沒有緣起，空與什麼沒有的邪見，就不能分別。不依世俗說法，不明業果生死事，怎麼會有解脫？所以二諦有同等的重要。如「不能」「分別」這「二諦」相互的關係，那對「於」甚「深」的「佛法」，就「不」能「知」道他的「真實義」了。

〔三〕第一義是依世俗顯示的，假使「不依」世「俗諦」開顯，就「不」能「得」到「第一義」諦。修行觀察，要依世俗諦；言說顯示，也要依世俗諦。言語就是世俗；不依言語世俗，怎能使人知道第一義諦？佛說法的究竟目的，在使人通達空性，得第一義；所以要通達第一義，因為若「不得第一義」，就「不」能「得」到「涅槃」了。涅槃，是第一義諦的實證。涅槃與第一義二者，依空性說，沒有差別的；約離一切虛妄顛倒而得解脫說，涅槃是果，勝義是境。勝義，<sup>〔1〕</sup>不唯指最高無上的真勝義智，如但指無漏的勝義智，那就與世俗失卻連絡。<sup>〔2〕</sup>所以，<sup>〔A〕</sup>解說性空的言教，這是隨順勝義的言教；<sup>〔B〕</sup>有漏的觀慧，學觀空性，這是隨順勝義的觀慧。<sup>〔A〕</sup>前者是文字般若，<sup>〔B〕</sup>後者是觀照般若。這二種，雖是世俗的，卻隨順般若勝義，才能趣入真的實相般若——真勝義諦。如沒有隨順勝義的文字般若，趣向勝義的觀照般若，實相與世俗就脫節了。所以本文說，依世俗得勝義，依勝義得涅槃。因為如此，實相不二，而佛陀卻以二諦開宗。

如實有論者的偏執真實有，實在是不夠理解佛法。

〔二〕「染著則生——〈染染者品〉與〈三相品〉的次第」，是阿毘曇所舊有

〔一〕現在〔1〕先說煩惱的染著，〔2〕再說有為相的生、住、異、滅的性空。

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

〔三〕本論〔1〕〈觀染染者品〉是觀染心相應的不可得，〔2〕〈三相品〉是觀生、住、滅性空，這次第是阿毘曇所舊有的。<sup>4</sup>

## 二、成立「本品——染染者」的原由

### 〔一〕染

#### 1. 迷情以貪愛為生死流轉的動力——集諦重愛，十二緣起也重愛取

染是煩惱，〔一〕這本來很多，如貪染、瞋染、癡染等，

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

〔2〕〔A〕假使只說貪欲、淫欲、五欲，那唯屬於欲界的貪；〔B〕若說貪、染、著，那就通於三界了。<sup>5</sup>

<sup>4</sup> 印順導師《中觀今論》〈第二章 龍樹及其論典〉p.17~p.22：

#### 第二節 中論為阿含通論考

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

一、《中論》所引證的佛說，都出於《阿含經》。…〔中略〕…

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

三、從《中論》開首的歸敬頌來說：緣起就是八不的中道。…〔下略〕…

<sup>5</sup> 印順導師《佛法概論》〈第六章 有情流轉的生死根本〉p.79~p.80：

#### 第一節 生死根本的抉擇

**無明與愛** 有情為蘊、處、界的和合者，以四食的資益而延續者。在這和合的、相續的生死流中，有情無法解脫此苦迫，可以說有情即是苦迫。究竟有情成為苦聚的癥結何在？這略有二事，如說：「於無始生死，無明所蓋，愛結所繫，長夜輪迴，不知苦之本際」（雜含卷一〇·二六六經）。

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

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

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

## 2. 瞋只是要達到愛而引起的反動

貪與瞋，<sup>(一)</sup>看來是對敵的，

<sup>(二)</sup>其實，<sup>(1)</sup>為了愛著自己的生命及世間的境界，被自體與境界二愛所繫縛；<sup>(2)</sup>假使愛之不得，就生起瞋恨，瞋恨不過是為了要達到愛的目的而引起的反動。<sup>7</sup>

---

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

我見與識 …〔下略〕…

<sup>6</sup> 印順導師《佛法概論》p.84~p.87：

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

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

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

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

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

此自體愛與境界愛，如約現在、未來二世說，即四愛：愛，後有愛，貪喜俱行愛，彼彼喜樂愛。前二為自體愛，後二為境界愛。第一、為染著現在有的自體愛；第二、是渴求未來永存的自體愛；第三、是現在已得的境界愛；第四、是未來欲得的境界愛。此四愛，即自體愛與境界愛而表現於現在、未來的形式中。

<sup>7</sup> (1) 印順導師《學佛三要》p.103：

<sup>(一)</sup><sup>(1)</sup>捨心一旦修成，偏私的怨親意識便不復存在，對任何人都<sup>(A)</sup>不會愛得發癡，發狂，<sup>(B)</sup>也不會恨到切骨。

<sup>(2)</sup>一般說來，愛似乎並不壞，然從佛法去理解，則未必盡然。因為一般所謂愛，即使能多少有益於人，也是偏狹的，自私的，對廣大眾生而言，它不但無益，而且可能有害。大家知道，<sup>(A)</sup>有愛<sup>(B)</sup>必有恨，愛與恨似為極端相反的兩種心理，其實只是人類同一染著煩惱的二面性。

<sup>(二)</sup><sup>(1)</sup>所以佛教所說的平等大悲，則是先去染愛，而對一切眾生，普遍的予以同情，救濟。

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

### 3. 結說：緣起論特重貪欲

所以緣起論中，特重貪欲。<sup>8</sup>

(2) 印順導師《佛法概論》p.87~p.89：

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

<sup>(一)</sup>經中常說有三愛：欲愛，有愛，無有愛。<sup>(1)</sup>「欲」即五欲——色、聲、香、味、觸欲；對此五塵的貪愛和追求，是欲愛。貪著物質境界的美好，如飲食要求滋味，形式貪求美觀，乃至男女的性愛，也是欲愛之一，這是屬於境界愛的。<sup>(2)</sup>「有」即存在，佛法以有情為本，所以每稱有情的存在為有。如三有：欲有，色有，無色有。四有：生有，本有，死有，中有。有愛，即於有情自體起愛，即自體愛。<sup>(3)</sup>無有愛，此「無有」極難解，近人所以或解說為繁榮欲。這仍應依古代的解說，即否定自我的愛。凡是緣起的存在，必有他相對的矛盾性，情愛也不能例外。對於貪愛的五欲，久之又生厭惡；對於自己身心的存在，有時覺得可愛而熱戀他，有時又覺得討厭。這如印度的一般外道，大都如此，覺得生活的苦惱，身心的難以調治，因此企圖擺脫而求出離。中國的老子，也有「吾有大患，為吾有身」的見解。這還是愛的變相，還是以愛為動力；這樣的出世觀，還是自縛而不能得徹底的解脫。

<sup>(二)</sup>這三愛，經中又曾說為三求：欲求，有求，梵行求。梵行求，即是修遠離行，以圖否定存在的愛求。

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

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

(3) 印順導師《中觀今論》p.6~p.7：

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

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

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

<sup>8</sup> (1) 本段上文（《中觀論頌講記》p.132）所說：

所以<sup>(1)</sup>四諦的集諦，特別重視愛；<sup>(2)</sup>十二緣起中，也特別著重愛與取。

(2) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.220：

所以緣起「正見」，也「即是」知「四諦慧」。不過在說明上，<sup>(1)</sup>緣起法門著重於豎的系列說明，<sup>(2)</sup>四諦著重於橫的分類而已。



**〔二〕 正論：成立本品的原由**

〔一〕<sup>(1)</sup> 論主在上面破斥蘊等自性不可得，

〔2〕 固執自性有的學者，〔A〕 不能理解無性的緣起有，以為不可得是什麼都沒有了。他覺得一切空，不能成立生死流轉，

〔B〕 所以〔a〕 他要〔I〕 從蘊、界、處的因緣實有中，〔II〕 建立他實自性的蘊等。

〔b〕 他覺得：〔I〕 經說『貪欲、瞋恚、愚癡，是世間根本』，有了這染法，自然有染者；有染染者，自然作業感果，〔II〕 怎麼說蘊等無自性呢？<sup>9</sup>

〔二〕 這樣，本品中就要進一步的破染與染者。

**三、特論：染與染者**

**〔一〕 「者」是龍樹學最值得注意的特色**

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

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

〔a〕 犢子系立不即不離五蘊的不可說我；說一切有系立和合的假名我；大眾、分別說系立一心相續的真我。<sup>10</sup>

<sup>9</sup> 青目釋《中論》卷 1〈觀染染者品 6〉(CBETA, T30, no. 1564, p. 8, a15-21)：

問曰：經說「貪欲、瞋恚、愚癡，是世間根本」，…〔中略〕…此是結使依止眾生，眾生名染者，貪欲名染法。有染法染者故，則有貪欲；餘二亦如是，有瞋則有瞋者，有癡則有癡者。以此三毒因緣起三業，三業因緣起三界，是故有一切法。

<sup>10</sup> (1) 印順導師《唯識學探源》p.67~p.68：

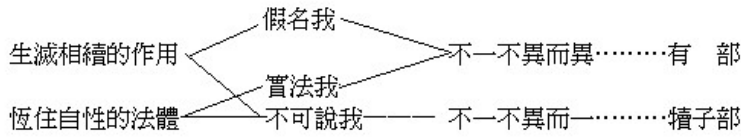
依我國古德的判別：有部是假無體家，犢子部是假有體家。有部只許假名補特伽羅，犢子部卻建立不可說我，思想的分歧，在此。

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

〔二〕 彼此的所以對立，就在體用的一異上。他們都談不一不異，〔1〕〔A〕 但有部終歸是偏重在不一。有部的假名我，建立在現在五蘊相互間的連繫，與未來過去相似相續的關係上。〔a〕 這假我，是依不離諸法實體而現起的作用而建立。〔b〕 若直談諸法的自體，可說是三世一如。一一的恆住自性，不能建立補特伽羅，只可以說有實法我。〔B〕 犢子部雖也依蘊安立，但不單建立在五蘊和合的作用上。五蘊起滅的作用，是不能從前世到後世的。犢子部的不可說我，能從前世到後世，必定是依諸法作用內在的法體而建立的。不離法體的作用，雖然變化，法體恆存，仍舊可以說有移轉。

〔2〕〔A〕〔a〕 有部偏重在不一，在從體起用的思想上，建立假我。〔b〕 犢子部偏重在不異，在攝用歸體的立場上，建立不可說我。〔B〕〔a〕 有部的假立，但從作用上著眼，所以不許有體。〔b〕 犢子部的假立，在即用之體上著眼，自然可說有體。就像犢子部的不可說我，是六識的境界（見《俱舍論》），也就是依六識所認識的對象，在不離起滅的五蘊上，覺了那遍通三世的不可說我。〔1〕 攝用歸體，所以不是無常。〔II〕 即體起用，也就不是常住。

二家思想的異同，可以這樣去理解他。



(2) 印順導師《性空學探源》p.170~p.182：

### 第二目 假施設之我

佛法主張無我，契經中處處有文證，這是不成問題的。但有情是現實的存在；執著實有自我為出發，去爭取造業，這個「我」應該否定——「無」；至於有情因緣相續之我，還是需要安立。主張無我，又要安立我，是極大的困難；所以佛教中大小乘一切學派的分化，與我的安立有密切之關係。我的安立不善巧，則難以體會空義，不能成為究竟了義的佛法。所以，我的安立，是佛教中的重要論題。

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

<sup>(一)</sup>此外，另有依心識安立我的學派，<sup>(1)</sup>主張一心論的經部師等就是。

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

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

…〔中略〕…

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

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

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

<sup>(三)</sup><sup>(1)</sup>自從有部把體用截然割裂為二以後，緣生的意義隱昧，於是一切難題都來了。

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

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

(3) 印順導師《唯識學探源》〈第二章 本識論探源〉p.88~p.93：

### 第四節 分別說系與本識思想

…〔中略〕…

<sup>(b)</sup>龍樹學的緣起我，是依五蘊而有的，但不同犢子的不可說我，也與一切有者的假名我不同。<sup>11</sup>

## (二) 正論：染與染者

### 1. 定義

什麼是染染者？

#### (1) 「能起與所起（能起染與所起染）」的關係

一、<sup>(一)</sup><sup>(1)</sup>染者是能起染的，<sup>(2)</sup>染是所起的染，

<sup>(二)</sup>這是從能起所起的關係上說。

#### (2) 「能染與所染」的關係

二、<sup>(一)</sup><sup>(1)</sup>染是貪瞋等染法，<sup>(2)</sup>染者是為染法所染污的；這樣，<sup>(1)</sup>染為能染，<sup>(2)</sup>染者為所染，

<sup>(二)</sup>是從能染所染的關係上說。

---

第二項 一心相續

…〔中略〕…

第三項 心性本淨

…〔下略〕…

<sup>11</sup> (1) 印順導師《佛法概論》p.68：

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

有情為假名的，<sup>(1)</sup>沒有絕對的不變性，獨存性——勝義無我；<sup>(2)</sup>有相對的安定性，個體性——世俗假我，為佛觀蘊、處、界的精義。

(2) 印順導師《中觀論頌講記》p.88：

<sup>(一)</sup>佛教<sup>(1)</sup>雖說緣起無我，但只是沒有自性的實我，<sup>(2)</sup>中觀家的見解，世俗諦中是有假名我的。

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

<sup>(2)</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。

(3) 印順導師《中觀論頌講記》p.195～p.196：

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

<sup>(一)</sup>一、<sup>(1)</sup>他們說的我，總覺得是有實在性的，或者是神妙的；<sup>(2)</sup>中觀家說的我，是如幻如化緣起假名的。

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

所以，雖同樣的說不即不離的我，而意義完全不同。

(4) 印順導師《空之探究》p.251：

『中論』一再的破「者」，如「見者」，「聞者」，「染者」，「作者」，「受者」，「去者」，「合者」，這都是遮破實有我的。

## 2. 具體問題

這染與染者，涉及的問題很多。

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

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

〔三〕成實論師說：第一念是識，第二念是想，第三念是受，都是無記的；第四念的行，或是染污的，能染污假名相續的眾生。<sup>12</sup>

## 3. 結說

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

〔二〕這裡總括的敘述一下，不再作個別的解說了。

## 丙二 觀世間集

### 丁一 惑業相生

<sup>12</sup> (1) 印順導師《性空學探源》p.136 ~ p.137：

到了成實論主訶梨跋摩，他學過有部，學過大眾部，又採取經部的思想，出入諸家，另成系統，調和各種二諦論，立為二重二諦。

其第一重，如《成實論》卷一一說：

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

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

其第二重二諦，…〔下略〕…

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

第三項 成實論論義略述

…〔中略〕…

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

〔二〕然本論於心法，也有一非常的異義，如『論』(大正三二·二七七下)說：

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

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

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

…〔下略〕…

## 戊一 染著則生

### 己一 觀染與染者

#### 庚一 正觀染染者不成

#### 辛一 別異不成

#### 壬一 前後門破〔二頌〕

<sup>〔1〕〔A〕</sup>若離於染法 先自有染者 <sup>〔B〕</sup>因是染欲者 應生於染法  
若無有染者 云何當有染 <sup>〔2〕〔A〕</sup>若有 <sup>〔B〕</sup>若無染 染者亦如是

#### 一、總說

##### 〔一〕依青目釋

本頌的意義不顯，<sup>〔一〕</sup>各家的解說不同，

<sup>〔二〕</sup>且依青目釋。<sup>〔1〕</sup>前一頌半明先有或先無染者，不能成立染法；<sup>〔2〕</sup>後有半頌，明先有或先無染法，也不能成立染者。

##### 〔二〕染與染者相應，不出兩門：同時相應、前後相應

染與染者的相應，<sup>〔一〕</sup>不出兩門：一是同時相應，二是前後相應。

<sup>〔二〕〔1〕〔A〕</sup>有部主張前者，<sup>〔B〕</sup>經部主張後者。

<sup>〔2〕</sup>有部與經部同樣的建立假我，但<sup>〔A〕</sup>有部的我，是依五蘊建立的；<sup>〔B〕</sup>經部的假我，是依心的相續而建立的。

#### 二、正論：前後門破

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

##### ※先有、先無「染者」，皆不能成立後來的「染法」

##### 1. 若離於染法，先自有染者：先有染者破

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

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

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

##### 〔1〕因是染欲者，應生於染法

那麼，在染法未起以前，沒有染者，能不能成立後來的染法呢？也不可以。因為，

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

**(2) 若無有染者，云何當有染**

<sup>(1)</sup>既然在染法未起以前，「無有染者」，<sup>(2)</sup>那「當」來又怎麼能夠「有染」法的生起呢？

**3. 結說**

這雙關的破斥是：<sup>(1)</sup>前從依染法而後成染者去難破，<sup>(2)</sup>次從依染者而後生染法去難破。

**(二) 釋「若有若無染，染者亦如是」**

**※先有、先無「染法」，皆不能成立後來的「染者」**

照這樣的理論去觀察，那麼

<sup>(一)</sup><sup>(1)</sup><sup>(A)</sup>若染者以前，已先有了染法，<sup>(B)</sup>染法既先已存在了，還要染者做什麼？

<sup>(2)</sup><sup>(A)</sup>假定未起染者以前，沒有染法，<sup>(B)</sup>那後來的染者也不應該有；因為沒有染法，就不能立被染的染者。

<sup>(二)</sup>所以頌說：「若有若無染，染者亦如是」。

## 壬二 俱時門破〔一頌〕

染者及染法 俱成則不然 染者染法俱 則無有相待

**一、同時相應的計執**

主張同時相應的說：<sup>(一)</sup>染者與染法，說他前後異時，不能成立，這是對的。

<sup>(二)</sup>但主張同時有，這就可以成立，沒有過失的了！

**二、釋「染者及染法，俱成則不然；染者染法俱，則無有相待」：破同時相應**

**(一) 染者及染法，俱成則不然**

這也不然，

「染者及染法」，如<sup>(1)</sup>說他有各別的自體，<sup>(2)</sup>又說他「俱」時相應能「成」立能染所染的關係，

這怎麼可以呢？

**(二) 染者染法俱，則無有相待**

**※同時俱有，則失去能所相待的因果關係**

因為，「染者染法」<sup>(一)</sup>同時「俱」有，就沒「有」二法「相」依「待」而成立的因果性了。

<sup>(二)</sup><sup>(1)</sup>所以有染法和染者，就是因為染法能染於染者，染者能有於染法。

<sup>(2)</sup>現在<sup>(A)</sup>二法同時，如牛的二角一樣，<sup>(B)</sup>那還有什麼相染的關係呢？失去了他們的相待性，也就是失去了因果性了。

## 辛二 和合不成〔二頌〕

(一)<sup>(1)</sup> 染者染法一 一法云何合 (2) 染者染法異 異法云何合  
(二)<sup>(1)</sup> 若一有合者 離伴應有合 (2) 若異有合者 離伴亦應合

### 一、外人救

#### (一) 同時相應者救：同時和合相應

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

(2) 所以沒有上面所評破的過失。

(二) 他主張俱時和合，而能構成染與染者的關係。

#### (二) 前後相應者救：前後相應和合

前後相應者也說：<sup>(一)</sup>前心與後心，是相續而統一的，是同類的引生，

(二) 所以<sup>(1)</sup>心與心所，雖就是一法，<sup>(2)</sup>但在前後相續中，也可以說相應和合，也可以建立染與染者。

### 二、論主破

#### (一) 總說：和合，不出一異——從一異門破

和合，既不出一異，現在<sup>(一)</sup>就從一異門去破。

(二) 你所說的和合，<sup>(1)</sup>是一法而和合呢？<sup>(2)</sup>還是異法而和合？

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

##### 1. 染者染法一，一法云何合：直破一法和合

假定說，「染者」與「染法」是「一」，<sup>(一)</sup>「一法」怎麼能夠「合」？

(二) 要說合，<sup>(1)</sup>一定是這法與那法合；<sup>(2)</sup>若但是一法，那是絕對說不上合的，如指的不  
能自觸。

##### 2. 染者染法異，異法云何合：直破異法和合

假定說，「染者」與「染法」是差別各「異」的，<sup>(一)</sup>「異法」又怎麼能夠「合」？

(二) 因為<sup>(1)(A)</sup>合，要兩法有涉入、滲合的關係，<sup>(B)</sup>若各各差別，怎樣和合得起？

(2) 所以，不同而各有自體的，<sup>(A)</sup>只可說堆積，<sup>(B)</sup>不可說和合。

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

一異的所以不能和合，論中更舉出理由。

<sup>13</sup> (1) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 145(CBETA, T27, no. 1545, p. 745, b26-27)：

五種等義是相應義，謂所依等、所緣等、行相等、時等、事等。

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

依何義故名等和合？有五義故，謂心心所五義平等故說相應：所依、所緣、行相、時、事皆平等故。事平等者，一相應中如心體一，諸心所法各各亦爾。

**1. 若一有合者，離伴應有合：理破一法和合**

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

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

**2. 若異有合者，離伴亦應合：理破異法和合**

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

〔二〕所以說「離伴亦應合」。

**三、結說**

〔一〕論主〔1〕〔A〕所以用破一的理由同樣的去破異，〔B〕因為獨存的一，與孤立的異，只是同一思想的兩面。〔2〕所以〔A〕獨存的一不成立，〔B〕一個個孤立的異也就不成。

〔二〕一異和合既都不能建立，〔1〕染染者的成立，自然大成問題。〔2〕真常唯心者說真妄和合，當然也此路不通！<sup>14</sup>

<sup>14</sup> (1) 印順導師《中觀今論》p.110~p.111：

上來所講的八不，要在**破除眾生的自性執**。諸法的自性本空，沒有自性的生滅、斷常、一異、去來；故《中論》約自性不可得義，遍破一切自性生滅的執著。

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

其實八者的根源，同出於自性執。〔1〕如常見斷見，看來似乎不同，實則妄執的根源是一。如執為前後一樣是常執，執前後別異為斷執。常執是以不變性為根源；斷執也還是以不變性為根源，前者是前者，後者是後者，前後即失卻聯繫。〔1〕又如一異也是這樣，執此法是自性有的，不依他而有的，是執一；自法是自性有的，他法也是自性有的，自他間毫無關係，即是執異。執一執異，可以說是同一錯誤的兩個方式。所以《中論》每以同一理由，而破相對各別的二執，如說：「是法（即此法一）則無異，異法亦無異；如壯不作老，老亦不作老」。

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

(2) 印順導師《中觀論頌講記》p.231~p.234：

壬三 重破

〔一〕若諸法有性	云何而得異	若諸法無性	云何而有異
〔二〕是法則無異	異法亦無異	如壯不作老	老亦不作老
〔三〕若是法即異	乳應即是酪	離乳有何法	而能作於酪

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

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



### 辛三 異合不成〔四頌〕

- 〔一〕若異而有合 染染者何事 是二相先異 然後說合相  
〔二〕若染及染者 先各成異相 既已成異相 云何而言合  
〔三〕〔一〕異相無有成 是故汝欲合 〔二〕合相竟無成 而復說異相  
〔四〕異相不成故 合相則不成 於何異相中 而欲說合相

#### 一、總說：「別異的同時和合」不成

〔一〕上文總破一異的和合不成，

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

#### 二、詳釋

〔一〕釋「若異而有合，染染者何事？是二相先異，然後說合相」

※破其強說異相的合相：機械的和合論，等於先壞他人友情再做和事老

如一定要說染染者是各各別「異，而有」和「合」的，那應該反省：

這別異的「染」法與「染者」，〔一〕怎樣能成立他的雜染「事」呢？

〔二〕因為，這「二相」〔一〕〔A〕在「先」已承認他的別「異」相，〔B〕「然後」又「說」他同一所依，同一所緣，同一生滅，同事，同果的和「合相」。

〔2〕這種機械的和合論，等於〔A〕破壞他人的友情，〔B〕再去做和事老。

〔二〕釋「若染及染者，先各成異相；既已成異相，云何而言合」

※再破其強說異相的合相

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

〔二〕過後，你怎麼又要說「合」呢？豈不是白忙！

〔三〕釋「異相無有成，是故汝欲合；合相竟無成，而復說異相」

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

〔三〕〔一〕外人覺得「是法」是可以說變「異」的，本是一法，他起初是這樣，後來變化了又成另一形態，這豈不是變？

〔2〕論主說：〔A〕在世俗假名上說，蛋變成雞，小孩變成老年。

〔B〕如說他有真實自性，這不但勝義中不可得，如幻的世俗，也不能容許這樣的變異。如牛乳的五味相生，乳、酪、生酥、熟酥、醍醐。〔a〕〔1〕如以為就是牛乳自體，慢慢的變成酪，那牛「乳應」該就「是酪」。但事實上，牛乳要加上一番人工製煉，因緣和合纔有酪。酪的性質功用，是與牛乳不相同的，這怎麼以為就是牛乳的自體呢？〔11〕但也不能說異法有酪，「離」了「乳」，更沒「有」一「法」能「夠」作「成」酪」的。乳由種種因緣和合而有，這因緣和合有的乳本無自性，與其他的因緣和合而成為酪。〔b〕在無自性的緣起中，酪不就是乳，也不能說離乳有酪；不一不異，有乳也有酪，表現著虛妄如幻的無常。

※出其徬徨矛盾

我曉得，你是<sup>(-)(1)</sup>覺得染染者的「異相」，照上面所說，沒「有」辦法「成」立，<sup>(2)</sup>於「是」你要成立染染者的「合」相。

<sup>(-)(1)</sup>等到明白了「合相」也「無」法「成」立的時候，<sup>(2)</sup>「而」你又恢復固有的見解，「說」兩者並不融合為一，還是各各別「異相」的。

(四) 釋「異相不成故，合相則不成；於何異相中，而欲說合相」

※難其合相的異相到底為何

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

<sup>(-)</sup>你到底在怎樣的「異相中，而」想「說」染染者的「合相」呀！

三、結說

<sup>(-)(1)</sup>異不成就說合，<sup>(2)</sup>合不得成，又想說異，你到底要說什麼？

<sup>(-)</sup>我們可以停止辯論了吧！

庚二 類破一切法不成〔一頌〕

<sup>(1)</sup>如是染染者 非合不合成 <sup>(2)</sup>諸法亦如是 非合不合成

一、釋「如是染染者，非合不合成」

如前所說的，貪「染」與「染者」，<sup>(-)(1)</sup>各各有獨立的自體，說和合，說別異，都不得成，<sup>(2)</sup>唯是緣起無自性的假名染染者，相依相待而存在。<sup>15</sup>

<sup>15</sup> (1) 印順導師《中觀論頌講記》p.88：

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

<sup>(-)</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) 印順導師《中觀今論》p.239：

泛論緣起，即「此有故彼有，此生故彼生」的相依相待的因果性。

(3) 印順導師《中觀今論》p.60～p.61：

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

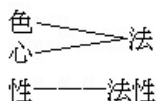
一、相關的因待性：起是生起，緣是果法生起所因待的。約從緣所生起的果法說，即緣生；約從果起所因待的因緣說，即緣起。薩婆多部等以緣起為因，也有他的見地。但他們關於緣起的解說，專作事相的辨析，考察無明等的自相、共相、因相、果相等，忽略了「此有故彼有，此生故彼生」的因待性，不免有所偏失！

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

(4) 印順導師《大乘起信論講記》p.19～p.20：

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

依《阿含經》與性空大乘說，這三者是平等的：



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

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

(5) 印順導師《無諍之辯》p.36：

離開相依相待的緣起觀（《新論》不知一翕一闕，即緣起相待性的通相，因此冥想無物（相）之先的妙用），是不能淨息眾生的愛見戲論而現覺的。

(6) 印順導師《無諍之辯》p.42：

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

(7) 印順導師《中觀論頌講記》p.455～p.456：

(一)<sup>(1)</sup> 你以為一切都空了，什麼都不能建立。<sup>(2)</sup> 可是，在我看來，空是依緣起的矛盾相待性而開示的深義。唯有是空的，才能與相依相待的緣起法相應，才能善巧的安立一切。所以說：「以有空義故，一切法得成」。

(二) 反過來說：<sup>(1)</sup> 你以為一切實有，才能成立世出世間的一切因果緣起，這不致於破壞三寶、四諦。

<sup>(2)</sup> 不知這是錯亂的、凡庸的知見，勢必弄到真妄隔別，因果不相及，一切都沒有建立可能。這才是破壞三寶、四諦哩！所以說：「若無空義者，一切則不成」。

(8) 印順導師《中觀今論》p.142～p.143：

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

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

(9) 印順導師《中觀今論》p.45～p.47：

(一)<sup>(1)</sup> 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

〔二〕所以說：「非合不合成」。

## 二、釋「諸法亦如是，非合不合成」

〔一〕<sup>(1)</sup> 貪染與染者是這樣，<sup>(2)</sup> 瞋染與染者，癡染與染者，也是這樣。

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

---

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。

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

〔二〕初章與中假的要義，在指出外人與中觀者，對於一切的一切，有著根本上的認識不同，而成為方法與結論的不同。如上所說的生滅，<sup>(1)</sup> 中觀宗徹底的確立，緣起法是即生即滅的，這是《阿含經》的根本論題——是生也是滅；相對性與內在的矛盾性，為緣起法的根本性質。然這在中觀以外的學者看來，是難得理解的。<sup>(2)</sup> 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！