

《中觀論頌講記》

觀本住品第九

(印順導師《中觀論頌講記》p.184 ~ p.194)

釋貫藏 敬編 2025.1

目次¹

※引言	4
一、總明本住	4
(一) 釋「本住」：「神我」的異名	4
※本論譯〈觀本住品〉，餘譯〈觀受受者品〉	4
(二) 佛教部派的有我論者與外道的神我論	4
二、總問答	7
(一) 疑問	7
(二) 答	7
1. 誤答	7
(1) 唯物論	7
(2) 自性我與自性識	7
2. 正答	7
(1) 性空者破斥自性我與自性識，從「假名緣起」解說	7
(2) 本品所破的對象與內容	8
己二 觀受受者	8
庚一 別破	8
辛一 離法無人破	8
壬一 敘外計	8
一、總說	8
二、詳釋	8
(一) 釋「眼耳等諸根、苦樂等諸法，誰有如是事？是則名本住。」	8
※依眼等根身、苦樂等心心所法的生起，推知有神我：依法而推我	8
(二) 釋「若無有本住，誰有眼等法？以是故當知，先已有本住。」	8
※有神我，才有眼等根身、苦樂等心心所法：有我才有法	8
三、結說	8
壬二 破妄執	8

¹ 案：凡「加框」者，皆為編者所加。

一、總說	9
二、詳釋	9
(一) 釋「若離眼等根，及苦樂等法，先有本住者：以何而可知？」	9
※離法先有我，何能知有我	9
1. 若離眼等根，及苦樂等法，先有本住者	9
※先有我，後有法	9
2. 以何而可知	9
(二) 釋「若離眼耳等，而有本住者：亦應離本住，而有眼耳等。」	9
※縱破：若離法有我，亦應離我有法	9
1. 若離眼耳等，而有本住者	9
2. 亦應離本住，而有眼耳等	9
3. 結說	9
(三) 釋「以法知有人，以人知有法；離法何有人？離人何有法？」	9
※人法相待不離	9
1. 導師直釋：四句皆是論主的破斥	9
(1) 以法知有人，以人知有法	9
※人法相待	9
(2) 離法何有人？離人何有法	9
※人法不離	10
2. 依三論師釋	10
(1) 總義：約「觀待不相離」破——大義同於導師釋	10
(2) 釋文：嘉祥大師說	10
A. 前二句「以法知有人，以人知有法」：外人的轉計	10
B. 後二句「離法何有人？離人何有法」：論主的破斥	10
壬三 顯正義	11
一、總說	11
二、釋「一切眼等根，實無有本住；眼耳等諸根，異相而分別。」：法有我無	14
(一) 一切眼等根，實無有本住	14
(二) 眼耳等諸根，異相而分別	14
三、結說	14
辛二 即法無人破	14
壬一 敘轉救	14
一、釋「若眼等諸根，無有本住者：眼等一一根，云何能知塵？」	14
二、評	14
壬二 破邪執	15

一、從「神不離身心而約一神多神」難，即「見聞覺知的本住是一是多」破	15
(一) 審定	15
(二) 別破	15
1. 釋「見者即聞者，聞者即受者：如是等諸根，則應有本住。」：「本住是一」破	15
2. 釋「若見聞各異，受者亦各異：見時亦應聞，如是則神多。」：「本住是多」破	15
(1) 若見聞各異，受者亦各異	15
(2) 見時亦應聞，如是則神多	15
A. 見時亦應聞	15
B. 如是則神多	15
3. 特論：空宗是五識不共生，與意識也不同時起	16
※否則：雖可破外人的同時多我，外人也可反破佛法的同時多心	16
二、從「身心的能生諸大也無神」難	17
(一) 釋「眼耳等諸根、苦樂等諸法，所從生諸大」	17
1. 頌文的「諸大」，是數論外道的「五大」	17
2. 再明：頌文的「諸大」，非佛教四大而是數論五大	18
(二) 釋「彼大亦無神」	18
壬三 顯正義	18
一、前後顯正的不同：前面依「法有我無」顯示，這裡依「我空即法空」顯示	18
二、釋「若眼耳等根、苦樂等諸法，無有本住者：眼等亦應無。」：我空即法空	18
(一) 外人執有實自性，所以上面也破斥他的相待	18
(二) 正釋：我空即法空	18
三、依青目釋本頌，判為顯正	18
※清辨論沒這顯正一頌，破後接著就結呵似乎文氣相接些	18
庚二 結呵	19
一、釋「眼等無本住，今後亦復無；」	19
(一) 眼等無本住	19
(二) 今後亦復無	19
二、釋「以三世無故，無有無分別。」	19
(一) 以三世無故	19
(二) 無有無分別	19

——本文²——

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。

※引言

一、總明本住

(一) 釋「本住」：「神我」的異名

※本論譯〈觀本住品〉，餘譯〈觀受受者品〉

^{〔一〕}^{〔1〕}本住是神我的異名。

^{〔2〕}^{〔A〕}^{〔a〕}住有安定而不動的意義；^{〔b〕}本是本來有的意思。^{〔B〕}本有常住不變的，就是我。

^{〔二〕}本論譯為〈觀本住品〉，餘譯作觀受受者。

(二) 佛教部派的有我論者與外道的神我論

^{〔一〕}佛法中，^{〔1〕}犢子系的不即五蘊不離五蘊的不可說我，^{〔2〕}經量部的勝義補特伽羅我，都是在一切演變的流動中，顯示有不變不流動者。這存在者，能感受苦樂的果報。³

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《如來藏之研究》〈第二章 如來藏思想探源 第三節 如來與我〉p.44 ~ p.52：

^{〔一〕}^{〔1〕}觀五蘊非我，也不能離五蘊立我，「不是、不異、不相在」，說明了一切我不可得的「無我」。

^{〔2〕}還有，無我的實踐意義，由於我不可得而遭除我見——一切煩惱的根源。^{〔A〕}印度宗教界，如耆那教、數論等，也說到了無我無私，以為應遭除私我的妄執，自我才能得解脫，這仍舊是有我的。

^{〔B〕}在佛法中，不但五蘊無我，印使證入正法，也還是無我——「不復見我，唯見正法」(6.002)。體悟的「正法」，是自然法而非人格化的，這是佛法與神教的最大區別。如形容「正法」而人格化的，那佛法也就有傾向有我論的可能。

^{〔二〕}^{〔1〕}人類感覺到自己的存在，覺得自己就是自己，一直是這樣。性格的定型，身心現象的微妙，外道就以「揚眉瞬目」，「呼吸」，「睡、醒覺」等現象，為自我存在的證明。

^{〔2〕}釋尊的開示，論證五蘊「不是、不異、不相在」，「我」是一切處求都不可得的，達到了「諸法無我」的定論。^{〔A〕}早期的佛教，保持了佛教的這一正統的見地。^{〔B〕}約在西元二、三世紀間，佛教內分化出有我論的部派，就是被稱為「附佛法外道」的犢子部，及再分出的部派。這是上座部系的通俗派，信眾極多。以後，還有別的我論，及類似有我論的部派出現。佛教的這一演變，可能受到世俗神我說熏染，而主要是，佛法的某些問題，不能使一般信眾了解與信受，終於採取了修正過的神我說。

^{〔3〕}^{〔A〕}佛說無常、無我、涅槃，是佛法的最甚深處，對一般人來說，是非常難以理解（難以信受）的。^{〔a〕}如人類有「記憶」現象，但無常而論到徹底的剎那生滅，也就是最短的時間，還是生而即滅的。如剎那生滅——無常，那前一念所知所見的，剎那間就滅去，後念生起時，早已沒有前念了。前念與後念，異生異滅，怎麼會有記憶的可能？記憶，總要有一貫通前後的，才能保持過去的經驗到現在，而有再憶念的可能——這是「記憶」問題。^{〔b〕}當時的印度宗教界，承認前死後生，一生一生的死生相續。問題與記憶一樣，前生所造的業，早已剎那滅去，至少也隨這一身心的死亡而過去。前生的業已滅，怎麼能感後生的果報？死了而又再生，前死與後生間，有什麼聯繫——這是「業報」問題。^{〔c〕}如生死繫縛的凡夫，經修證而成為聖人。凡夫的身心、煩惱雜染都過去了，聖者的無漏道果現前，滅去的雜染，與現起的清淨，有什麼關聯？如凡夫過去了，聖人現前，凡聖間沒有一貫的體性，那凡夫並沒有成為聖人，何必求解脫呢——這是「縛脫」問題。

^{〔B〕}這些問題，一般神教就說有我：我能保持記憶；我作業，我受果；我從生死得解脫。有了常住不變的自我，這一切問題都不成問題。然在佛法中，「諸行無常」，剎那剎那的生滅；生滅中沒有從前到後的永恆者，無常所以無我。

^{〔C〕}這樣，這些問題都不容易說明，至少不能使一般人滿意而信受。佛法越普及，一般信仰的人越多；在一般人中，無常無我的佛法，越來越覺得難以理解信受了，這就是有我論出現於佛教界的實際意義。如(6.003)說：

1.「若定無有補特伽羅，為說阿誰流轉生死？……若一切類我體都無，剎那滅心，於曾所受

久相似境，何能憶知」？

「若我實無，誰能作業？誰能受果？……若實無我，業已滅壞，云何復能生未來果」？

2. 「實我若無，云何得有憶識、誦習、恩怨等事？……若無實我，誰能造業，誰受果耶？……我若實無，誰於生死輪迴諸趣，誰復厭苦求趣涅槃」？

補特伽羅，義譯為「數取趣」，意義為不斷的受生死者，是「我」的別名。**佛教內的犢子部等，與神教的有我論，所以非有我不可，其理由是完全相同的。不過佛法是「諸行無常」論者，所以雖採取有我說，而多少說得善巧一些。「常我」，在部派佛教內，還不敢違反傳統而公然提出來。**

^(三) 部派佛教而立「我」的，有犢子部及其流派，說轉部，而這都是從說一切有部分化出來的。我在「唯識學探源」，『性空學探源』、已一再的加以論述(6.004)，這裏再作簡要的說明。

⁽¹⁾ 『異部宗輪論』(大正四九·一六下)說：

「說一切有部：……有情但依現有執受相續假立。說一切行皆剎那滅，定無少法能從前世轉至後世，但有世俗補特伽羅說有移轉」。

說一切有部立「假名我」——世俗補特伽羅。有部以為：在世俗法中，一一有情營為不同的事業，作不同的業，受不同的果報，這是世間的事實。由於有情執取當前的身心為自己，所以成為一獨立的有情，一直流轉不已。**有情是依「有執受」的五蘊而假立的，雖然有世俗的補特伽羅，卻沒有實體的我得。**原來，說一切有部以為：一一法(色蘊等)「恆住自性」，法性是如如恆住的。依於因緣，安住未來的法，剎那起用，入現在位；作用又剎那滅，入過去位。有三世不同，而一一法性卻始終恆住自性，沒有變異。這可說「法性恆住，作用隨緣」。**依法的體性與作用來說，都沒有什麼是從前世到後世的，也就沒有移轉可說。但剎那起用時，不但有同時的「俱有」、「相應」，又能引發後後的「相續」；依五蘊的和合、相續，假名為補特伽羅，也就依假名補特伽羅，可說有生死相續，從前生到後世了。說一切有部的解說，是站在體(法性)用(作用)差別的見地；不過體與用的關係，雖不一而還是不異(沒有別法)的。**

⁽²⁾ 了解說一切有部所說，說轉部的見解，就容易明白了。如『異部宗輪論』(大正四九·一七中)說：

「其經量部本宗同義；謂說諸蘊有從前世轉至後世，立說轉名。……有根邊蘊、有一味蘊。……執有勝義補特伽羅。餘所執多同說一切有部」。

銅鑠部所傳，從說一切有部分出說轉部，又從說轉部分出說經部，也就是經量部。『異部宗輪論』是說一切有部所傳的，以為說轉與經量，是一部的別名。然從特有的教義來說，這是說轉部，與後起的經量部不合。**說轉部以為：五蘊有二類，有可以移轉到後世的；有勝義——真實的補特伽羅。**從說一切有部分出，而與說一切有部略有不同。**所說的「有根邊蘊，有一味蘊」，唯識學者解說為種子與現行，是不正確的！**如『阿毘達磨大毘婆沙論』卷一一(大正二七·五五中)說：

「有執蘊有二種·一、根本蘊，二、作用蘊·前蘊是常，後蘊非常。彼作是說：根本、作用二蘊雖別，而共和合成一有情」。

二蘊說，沒有說明是什麼部派，但比對『異部宗輪論』，可斷定為說轉部的教義。**根本蘊就是一味蘊，作用蘊就是根邊蘊。實際上，二蘊就是說一切有部的法體與作用的不同解說。**法體「恆住自性」，有部只許說「恆住」，不能說是「常住」，然在其他部派看來，恆與常是一樣的。所以『俱舍論』曾評斥說：「許法體恆有，而說性非常，性體復無別，此真自在作」(6.005)！**有部的法體恆住，說轉部立為常住的根本蘊(即一味蘊)；作用起滅，立為無常的作用蘊(即根邊蘊)。二蘊「和合成一有情」，就是在常與無常的二蘊統一中，建立勝義補特伽羅。從體用統一的見地，所以成立的補特伽羅，不是假名的，而是有真實性的我。依勝義補特伽羅，五蘊就有移轉——從前到後的可能。記憶與業報問題，也就可以解說了。**『大毘婆沙論』的二蘊合為有情說，正是為了說明記憶問題。

⁽³⁾ 犢子部及其支派——正量部，法上部，賢胄部，密林山部、都成立不可說我。犢子部從說一切有部分出，與說一切有部的論義相近，僅「若六若七與此不同」(6.006)。主要的不同，就是不可說我。犢子部立「五法藏」：過去法藏，現在法藏，未來法藏，無為法藏，不可說法藏。三世法是有為法，有為與無為法以外的不可說藏，就是不可說我。如『異部宗輪論』(大正四九·一六下)說：

「犢子部本宗同義：謂補特伽羅非即蘊離蘊，依蘊、處、界假施設名。……諸法若離補特伽羅，無從前世轉至後世，依補特伽羅可說有移轉」。

犢子部與說轉部，都是依補特伽羅，說明前生後世移轉的可能。犢子部的補特伽羅——不可說我，是「依蘊、處、界假施設名」，在原則上，與說一切有部的假名我，是沒有太大不同的。

犢子部所立的補特伽羅，分為三類，如『部執異論』（大正四九·二一下）說：

「犢子部——可住子部……攝陰、界、入故，立人等假名。有三種假：一、攝一切假；二、攝一分假；三、攝減度假」。

屬於犢子部系的『三法度論』，說到「受施設，過去施設，滅施設」——三種施設(6.007)。『三彌底部（正量部）論』立三種人：「依說人、度說人，滅說人」；「說者，亦名安，亦名制，立名假名」(6.008)。假名，施設，說，都是 prajñapti 的義譯。施設，說，與『部執異論』的「假」相合。犢子部系的不可說我，依蘊、界、處而施設的；約現在的，過去的，涅槃的，立為三種補特伽羅，都是施設假。

^(A)^(a) 依說一切有部，立「實法有」與「假名有」的差別，假名有是沒有自性的。「我」既依蘊、界、處施設，是假有，就沒有自性，怎麼又立有「不可說我」呢？這在說一切有部（及經部）的立場，是難以通解的，所以『俱舍論』問他；到底是實有，是假有？

^(b) 犢子部的意見，如『阿毘達磨俱舍論』卷二九（大正二九·一五二下）說：

「非我所立補特伽羅，如仁所徵實有假有，但可依內現在世攝有執受諸蘊，立補特伽羅。……此如世間依薪立火。……謂非離薪可立有火，而薪與火非異非一」。

說一切有部的責問，到底是實是假，被犢子拒絕了。犢子部以為，依蘊立我，是假施設，但我與蘊是不一不異的。如依薪立火那樣，火不能離薪，但火也並不是薪。這樣，我是不離蘊的，但依蘊立我、我並不等於蘊，所以別立不可說我。『智度論』說：犢子部「四大和合有眼法，如是五眾和合有人法」(6.009)。如依四大成柱，柱是依四大施設的，但柱有柱的體相、作用，與四大是不同的。

^(c) 所以，說一切有部是「假無體」說，犢子部是「假有體」說。施設而可說有體，所以不可說我，不能以實有或假有去分判的，只能這樣說：不可說我不是有為（無常），不是無為（常），而是不可說的有。

^(d) 犢子部的不可說我，似乎非常特出，其實依蘊施設，與說一切有部的假名我，說轉部的勝義我，一脈相通，只是解說上有些差別而已。

^(B) 犢子部立不可說我，^(a) 當然用來說明記憶、業報的現象，^(b) 還有執取根身的作用，如『中論』卷二（大正三〇·一三中）說：

「有論師言：先未有眼等法，應有本住，因是本住、眼等諸根得增長。若無本住，身及眼、耳諸根，為因何生而得增長」。

本住，指不可說我而說。依『般若燈論釋』說：「唯有婆私弗多羅[犢子]立如是義」(6.010)。人在結生相續的胎中，身根等漸漸增長起來。『阿含經』說：「緣識有名色」，依識的執取而漸長。然犢子部以為：這是不可說我的力量，如不是先有「本住」——我，識是不能執取而使諸根增長的。在生死相續，根身漸長中，不可說我有生命主體的意義，與神教的神我說相近。

^(C) 又『阿毘達磨順正理論』卷三八（大正二九·五五六下）說：

「婆雌子部作如是言：補特伽羅是所歸佛」。

什麼是所歸依的佛？婆雌子——犢子部以為：歸依不可說我，歸依於成正覺的所依蘊而立的不可說我。佛就是「我」，是不可說與蘊是一是異的「我」。犢子部一系，在中印度、西印度一帶，非常興盛。以不可說我為佛（如來），對後期大乘的如來大我說，應有不容忽視的影響！

^(四) 佛說：一切沙門、婆羅門、都是依五蘊而執我的。⁽¹⁾ 依五蘊（界，處）立我，說一切有部，犢子部，說轉部，都謹守這一原則。⁽²⁾ 然在佛教中，還有依心立我的學派，…〔下略〕…

(2) 印順導師《中觀論頌講記》〈觀然可然品第十〉p.195 ~ p.196：

^(一) 外道及小乘的犢子系，都愛用薪火喻，建立他的我。佛世破外道的神我，是以離蘊、即蘊的方法，顯示我不可得。所以，他們就用不即不離的然可然喻，解救自己。意思是說：離了可然就沒

^{〔二〕} 外道所說的神我，也是建立於自作自受的前後一貫性；沒有這貫通前後的神我，自作自受的業感關係，就沒法建立。

二、總問答

（一）疑問

- 有情，不論他是人或畜生，都有活潑潑的能知能覺，這知覺者^{〔一〕}^{〔1〕}是眼等諸根嗎？^{〔2〕}是了別的心識嗎？
- ^{〔二〕} 感受與六根有著密切的關係，但五色根是色法，怎麼能對境感受而引起知覺？

（二）答

1. 誤答

（1）唯物論

有人說：眼有視神經，耳有聽神經，……身有觸覺神經；神經系的中樞是大腦。依神經的感受作用，就可以說明知覺者。

（2）自性我與自性識

但有的說：^{〔一〕} 神經與感覺，雖確乎有關，但物質的神經系，怎能轉起主動的意識作用？

^{〔二〕} 依他們說：神經傳達感覺，像郵差的敲門送信；而接信以後，如何處理，卻另有門內的主人。

^{〔1〕}^{〔A〕} 在古代，一般人覺得意識作用的起落複雜，並且也有不自覺有意識的時候，所以都覺得在身心中，別有一常住不變的神我。^{〔B〕} 佛法是不許有常住神我的，這神我的不存在，大致無問題；

^{〔2〕} 而意識活動的依根身而不就是根身，^{〔A〕} 在現代又引起辯論。^{〔B〕} 那自性的意識論，已發現破綻了。

2. 正答

（1）性空者破斥自性我與自性識，從「假名緣起」解說

性空者要^{〔1〕} 破斥自性我與自性識，^{〔2〕} 從假名緣起中給予解說。⁴

有然，但也不能說然就是可然，然與可然，是不即不離的。五蘊（可然）和合有我（然），也是這樣：說離五蘊別有一我，是不可；但說我即是五蘊，也同樣是不可。我與五蘊，是不即不離的。雖不離五蘊，但也不就是五蘊。

^{〔二〕} 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？

^{〔1〕} 一、^{〔A〕} 他們說的我，總覺得是有實在性的，或者是神妙的；^{〔B〕} 中觀家說的我，是如幻如化緣起假名的。^{〔2〕} 二、^{〔A〕} 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；^{〔B〕} 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。這是在本品破然可然時，應先有的根本了解。不然，破他的結果，連自宗的正義，也誤會被破了。

⁴ 參見印順導師《佛法概論》〈第四章 有情與有情的身心 第二節 有情與身心的關係〉，〈第八章 佛法的心理觀 第一節 心意識〉。

(2) 本品所破的對象與內容

〔一〕〔1〕清辨論師說：本品也破犢子部。〔2〕但主要為破外道離蘊即蘊的我。

〔二〕外道神我論的根本思想有二：一、有神我才有眼等根身及苦樂等的心心所法；二、依眼等根身苦樂心法的生起，推知有神我。眼等必須依我才能發生作用；死人的眼等諸根，不再起取境的作用，證明神我的離去了。有神我才可用眼等見色。本品的觀破本住，就針對這兩點。

己二 觀受受者

庚一 別破

辛一 離法無人破

壬一 敘外計

〔一〕眼耳等諸根 苦樂等諸法 誰有如是事 是則名本住

〔二〕若無有本住 誰有眼等法 以是故當知 先已有本住

一、總說

這是外道建立自己的主張。

二、詳釋

〔一〕釋「眼耳等諸根、苦樂等諸法，誰有如是事？是則名本住。」

※依眼等根身、苦樂等心心所法的生起，推知有神我：依法而推我

〔1〕他說：「眼耳」鼻舌身「等」的「諸根」，情感的「苦」痛、快「樂」、不苦不樂，以及意志的、思想的「等」等一切心心所「法」。這些，是誰所有的「事」呢？〔2〕依他們說：這唯有本住。所以說：「是則名本住」。

〔二〕釋「若無有本住，誰有眼等法？以是故當知，先已有本住。」

※有神我，才有眼等根身、苦樂等心心所法：有我才有法

〔1〕假使「無有本住」者，那「誰」能「有眼等」諸根，苦樂等諸「法」呢？〔2〕「以是」，應「當知」道，有情是「先」「有本住」存在的。

三、結說

〔一〕有本住就有作者，有作者就有作業。

〔二〕如外道的本住能確然成立，那作者作業等也不成問題了。

壬二 破妄執

〔一〕若離眼等根 及苦樂等法 先有本住者 以何而可知

〔二〕若離眼耳等 而有本住者 亦應離本住 而有眼耳等

〔三〕以法知有人 以人知有法 離法何有人 離人何有法

一、總說

現在要破斥外道的計執。

二、詳釋

（一）釋「若離眼等根，及苦樂等法，先有本住者：以何而可知？」

※離法先有我，何能知有我

1. 若離眼等根，及苦樂等法，先有本住者

※先有我，後有法

他們說：本住是先有的，要有本住而後才有眼等。^{〔一〕}那就是承認先有我而後有法。

^{〔二〕}假定真的如此，「離」了「眼等」的諸「根」，以「及苦樂」的情感，與意志「等」的心心所「法」，「先」已「有」了「本住」的存在；

2. 以何而可知

^{〔一〕}那以什麼「知」道先有這本住的呢？

^{〔二〕}這問題是外道最感困難的，因為^{〔一〕}要因眼等諸根及心法，才知道有主體的我；^{〔二〕}離了這些，就無法說明他的存在。

（二）釋「若離眼耳等，而有本住者：亦應離本住，而有眼耳等。」

※縱破：若離法有我，亦應離我有法

1. 若離眼耳等，而有本住者

假使以為「離眼耳等」的諸根，苦樂等的諸法，別「有本住」的存在，只是微妙而不易體認，而不是沒有。

2. 亦應離本住，而有眼耳等

但這同樣的不可能，因為^{〔一〕}如本住可以離眼等而存在，

^{〔二〕}^{〔一〕}這必然的也「應」該「離本住」「而有眼耳等」諸根、苦樂等諸法的存在。

^{〔二〕}果真是這樣，那又怎麼可說『若無有本住，誰有眼等法』呢？

3. 結說

如此反復推徵，可見先有本住的主張，達到沒有成立本住的必要，自己取消自己。

（三）釋「以法知有人，以人知有法；離法何有人？離人何有法？」

※人法相待不離

1. 導師直釋：四句皆是論主的破斥

同時，^{〔一〕}眼耳、苦樂等是法，^{〔二〕}本住是人，

（1）以法知有人，以人知有法

※人法相待

^{〔一〕}如要有眼等諸「法」，才「知」道「有」本住——「人」，

^{〔二〕}那當然也要有本住——「人」，才「知」道「有」眼耳等諸「法」。

（2）離法何有人？離人何有法

※人法不離

假使^{〔一〕}「離」了眼等「法」，那裡還「有」本住的「人」？

^{〔二〕}「離」了本住的「人」，又那裡「有」眼等的「法」呢？

2. 依三論師釋

〔1〕總義：約「觀待不相離」破——大義同於導師釋

古代三論師說：^{〔一〕}這是約觀待不相離破。

^{〔二〕}就是說：^{〔1〕}眼等與本住，互相觀待，有此就有彼，有彼就有此。

^{〔2〕}如^{〔A〕}法不可得，人也就不能成；^{〔B〕}人不可得，法也歸於無有。

〔2〕釋文：嘉祥大師說

嘉祥大師說：

A. 前二句「以法知有人，以人知有法」：外人的轉計

前兩句是外人的轉計，^{〔一〕〔1〕}因為破執的第二頌⁵中，曾經說他離眼等有本住，就不可說有本住能利用眼等，而眼等也應該是離本住的。

^{〔2〕}所以他又轉救說：^{〔A〕}人^{〔a〕}不是離眼等諸根，苦樂等法，知有他的存在，^{〔b〕}而是因法才知有人的；^{〔B〕}法^{〔a〕}也不是離本住的人，知有他的存在，^{〔b〕}而是因人才知有法的。

^{〔二〕}他們^{〔1〕}雖各有別體，^{〔2〕}而在認識時，是彼此相待的。

B. 後二句「離法何有人？離人何有法」：論主的破斥

所以下兩句就破斥道：人與法^{〔一〕}既是互相觀待有的，觀待是相依的假有，

^{〔二〕}離法怎麼還有人自性？離了人又怎麼會有自性法呢？⁶

⁵ 上文（《中觀論頌講記》p.186～p.187）所說：

壬二 破妄執

…〔中略〕…

^{〔二〕}若離眼耳等 而有本住者 亦應離本住 而有眼耳等

…〔下略〕…

⁶ 印順導師《中觀今論》〈第五章 中觀之根本論題〉p.79～p.81：

第四節 緣起自性空

現在，把上面講的緣起、自性、空，總合起來說：

^{〔一〕}緣起與自性是絕對相反的，緣起的即無自性，自性的即非緣起。^{〔1〕〔A〕}一般的眾生，外道以及佛法中的其他各派，都是以自性為根源而出發的。^{〔B〕}而佛陀的所以與外道不同，即是「我說緣起」，「論因說因」。^{〔2〕}所以依中觀說，^{〔A〕}中觀可稱緣起宗，^{〔B〕}其他各派可稱為自性宗，也即是空有二宗的分別處。

^{〔二〕}若以緣起與空合說，緣起即空，空即緣起，二者不過是同一內容的兩種看法，兩種說法，也即是經中所說的「色即是空，空即是色」。緣起與空是相順的，因為緣起是無自性的緣起，緣起必達到畢竟空；若有自性，則不但不空，也不成為緣起了。^{〔1〕}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。^{〔2〕}而在中觀者，因為一切法畢竟空，所以有不礙生死流轉以及還滅的緣起法。中觀所說的空，不是都無所有，是無自性而已。如水中的月，雖月性本空，而月亦可得見。所以空與緣起是相順的，如離緣起說空，說緣起不空，那才是惡取空。

壬三 顯正義

一切眼等根 實無有本住 眼耳等諸根 異相而分別

一、總說

這一頌，^{〔一〕}一方面以自己的正義，顯示法有我無的思想；⁷

^{〔三〕}論到**空與自性**，^{〔1〕}一方面，^{〔A〕}自性是即空的，因為自性是顛倒計執而有的，沒有實性所以說自性即是空。^{〔B〕}然不可說空即自性，以空是一切法本性，一切法的究竟真相，而自性不過是顛倒、妄執。^{〔2〕}但以究極為自性說，空是真實，是究竟，也可能說空即（究極）自性。如《般若經》說：「一切法自性不可得，自性不可得即一切法之自性」。約畢竟空說，也可以說為實相、實性、真實。因為尋求諸法的究極性，即是畢竟空的，今還其本來之空，無增無減，而不是虛誑顛倒，所以也可說真說實。

總結的說，如此：

自性與緣起——相反相奪的——自性非緣起，緣起非自性。

緣起與空寂——相順相成的——緣起故空寂，空寂故緣起。

空寂與自性——相順而相反——自性即空寂，空寂非自性。

└——相反而相成——無自性故空，空故即自性。

⁷ 印順導師《性空學探源》〈第二章 阿含之空 第二節 空之抉擇〉p.60 ~ p.72：

第四項 我法空有

我空法空的意思，上面雖也略略提到，但因這是佛法主要的諍論點，所以再綜合的一談。

從阿含看，「我無法有」，是釋尊常常說到的。如《雜含》第三三五經說：

有業報而無作者。

第一二〇二經說：

唯有空陰聚，無是眾生者。

作者與眾生，是「我」的異名，釋尊都說它是無。業報、陰聚等「法」，卻說它是有。

而第二六二經說須陀洹得法眼淨的時候，謂：

不復見我，唯見正法。

很明顯的，在聖者體驗所得的境界中，是「我無法有」的。

釋尊又曾說過：

見苦則不見於我，若見於我則不見苦。

從各方面看來，「我無法有」，可說是釋尊說法的基本方式。

問題是在：「我無」，所無的是什麼樣的我？「法有」，是怎樣的有？假有或實有？這在各家各派，雖作了種種的解釋，但「我無法有」，總是可以代表佛法與外道不共的特色。

這，應一說「我」的意義。印度當時一般人，都認為我是一種常恆、自在者。這裡的兩個主要命題，是^{〔1〕}「命與身一」，^{〔2〕}「命與身異」。命是生命，就是我；身是以根身為中心的一切能所和合的活動。簡單說，命與身就是我與五蘊（或六處）。^{〔1〕}有的外道，主張命與身是一，謂我就是法，法就是我，法自我活動的表現，佛教就叫它「即蘊計我」。^{〔2〕}另有外道，主張命與身異，在五蘊身心之外，別執一個形而上的我，就是所謂「離蘊計我」。自我的基本主張，不外這兩種。

^{〔1〕}因自我而執身命一異，雖是完全虛妄；^{〔2〕}但有情與身心，為一切中心，在佛法中是要建立的。擴大的觀點，命與身，就是我與世間或我與宇宙的問題。我，不單是自己，而是一一有情。對有情而存在的，就是世間。^{〔A〕}這「世間」，可以包括根身與境界；我則單是身心相續的生命。如上面引的《雜含》二七三經，問「云何為我」，答覆時謂以六處為本的身心活動叫我。這樣，好像我的範圍比世間狹了些。^{〔B〕}不過《雜阿含》二三〇經約六處來安立世間；第三七經又謂：「色（五蘊）無常苦變易法，是名世間世間法」，另約五蘊來安立世間法。以有情為本的蘊、處出發，以此安立我（有情），同時也以

此安立法。這樣，我與世間畢竟是不相離而相等的了。^(C)不但如此，即一切法，照《雜含》三二一經「眼及色……是名為一切法」的意義看來，也還是安立在（外有所對境界，內有身心活動的）有情中心上的，也是不能離開有情去談一切法的。**總之，命與身，我與世間，我與一切法，都是以有情為中心而說到一切。**我們對佛法以有情為中心的意義，必須時時把握住，才能對後代的評論，徹底了解。

從有情因緣業果相續言，如佛說：我以天眼觀見某人生天，某人墮地獄；或說過去頂生王就是我等等。不要以為佛說無我就無個性，須知在因果系統相續不斷的流變中，此彼生命之間，有其相對的獨立性。各個生命的特性，不但有，而且是被堅強的保留下來。這是因果相續，所謂「無常無恆變易之我」。⁽¹⁾有如長江大河，其最後或匯歸到大海而無別，但在中流，確是保留著它的不同。⁽²⁾——有情也是同樣的，在因果相續流中，有其相對獨立的因果系。就在這意義上，安立各各有情的差別；也在這意義上，安立自作業自受報的理論。假使一概抹殺的否認它，則是毀壞世間。所以，這無常相續的假名我，是可以有的（釋尊說的頂生王是我之我，就是這種我）；可是絕不容許在因果相續之外去另加執著。

⁽¹⁾一切法，有情中心的一切，必須建立緣起的存在，可說假名我，法俱有。⁽²⁾而從顛倒妄執去看，這才我無法有，甚至我法皆無。要知道，佛法處處說無我，所無的我，其意義與假名我是不同的。

眾生相續不斷的因果系中，⁽¹⁾執有一個自在的我；這我，^(A)向內執為自體，安立為自在者，就是我。^(B)對外，有自在者，必有所自在支配控制的，就是我所。⁽²⁾我我所的煩惱根本是薩迦耶見；有薩迦耶見，必然就有內包的我與外延的我所兩方面的計執。所以佛說：薩迦耶見是生死的根本。

⁽¹⁾薩迦耶見^(A)使眾生下意識或本能的，自覺到自生命相續中有一常恆不變的自在者，這是我見。它不用分別推理來成立，就在日常生活中有意無意間存在著，總覺得好像應該有這麼一個自在者。^(B)有了我見，向外發展，就自然生起了我所見。⁽²⁾這種我我所見，是自我見（薩迦耶見）的兩面。佛法無此，而對之建立起「我無法有」說。

我見與我所見，可說完全沒有固定性的範圍。⁽¹⁾先從大看到小，眾生最初先覺到外在世間的名位、產業及家庭，是屬於「我所」有的；內在五蘊、六處和合的身心報體，是能有的「我」。如《雜阿含》第四五經云：

若諸沙門、婆羅門見有我者，一切皆於此五受陰見我。

這以五蘊為我。《雜阿含》三〇六經云：

如是說：我眼見色，……我意識法，……此等法名為我。

這以六處為我。他們都是以這身心綜合的生命體（蘊、處），是有其自在主宰性的。如果退一步覺察到肉體諸根的變壞不可靠，尤其是承認生死輪迴的人，肉體，明明是隨著某一生命階段的結束而結束，不能說「我」，是限在這一生死的階段上「我所」有的軀殼；真正的「我」，該是屬於精神的受、想、行、識。《雜阿含》云：「心識轉於車」。這正是說只有精神心識，才是輪迴生死的主體——我。這樣，我是縮小一圈了。若再退一步，還可以發現受、想、行、識這些精神活動，還是時時刻刻在客觀環境的壓迫下改變，不能自由，不夠常恆，不夠自在，不該就是我。於是又將我縮小，退出了五蘊，在現實的身心世界以外去建立一個形而上的我（離蘊我）；而現實身心世界，只是我所活動的舞台，我所支配、我所享受的對象，是我所而非我。

⁽²⁾又反轉來，從小看到大：先覺得「我」似乎與精神特別有關，「我」雖不就是一般的意識（意識是不自在的），但我總是屬於能邊的，與精神活動性質最相近。那麼，就應該是精神背後的本體，這本體應不會離開精神活動而存在。這樣，我從離蘊走進非色四蘊。再進一步，「我」不應該太空虛了，應是具體的，於是見這身心綜合體（五蘊）就是我的體相；這又進到即蘊我了。再推而至於覺得一切外境無不是我的具體的開顯表現；不說古來泛我、遍我的哲學，就是常人生活間也每每有這種意識的表露，如身外的名位財產被侮辱侵奪時，必控告之曰：「他侮辱我」，「他侵奪我」。這樣我又擴大到一切上，幾乎是沒有我所了。但這我我所，不管範圍誰大誰小，總是在自他相待的關係上安立的；擴大了，我可與身心或世界合一，包容了一切法；縮小了，我可以退出身心世界一切萬有而單獨存在。我我所，遍及到一切的一切，這一切也就無往而不加以否定了。

這與上面所說的「身與命一」、「身與命異」二見的意義，是完全相合的。這是「我」的兩點根本命題，只要認為有我，都不出這兩種看法，所以契經中說這二見是諸見（六十二見）的根本。⁽¹⁾印證到宗教上，^(A)有的宗教家說：上帝是超越宇宙萬有而存在的。佛法看，上帝是「我」的擴大；那麼，這就是「命與身異」，「離蘊計我」。^(B)另一類宗教家說：上帝是充滿一切的，現實的宇宙萬有，是上帝具體的

表現；這是「命與身一」，「即蘊計我」了。⁽²⁾這在哲學上，則叫做超越神論與泛神論。總之，這二見，是以我我所見為根本，演進即成我與世間，我與一切法。這自他、內外、能所的關係，或以為即，或以為離，便成為「身與命一」、「身與命異」的二見，乃至於六十二見，一切邪見。

追根結柢說：一切邪見皆出自二見，二見是建立在自他、內外、能所對待關涉的我我所見上，我我所見的根本是執有常恆不變自在者的薩迦耶見。所以一切邪見執著，都是建立在「我」執上的。

在這裡，我們應該認識：「我無法有」，確是佛法的根本義，釋尊確不曾開口就談一切法空。⁽¹⁾一切執著（法執當然也在內），都是建立在我執的根本上的；「無我」，就可以無我所，就可以無一切執；⁽²⁾不談法空，而一切法的常恆自在的實有性必然是冰消瓦解，不能存餘。那麼，這「法有」當然是別有意義了。釋尊的教授重在無我，在這意義下，只要徹底體證無我，則不一定說法空，豈不同樣可以得到解脫生死的效果嗎？

所以，「我無法有」，可說我與法即表示兩種性質：一、因緣有，它存在於因緣和合的關係上，合著因果法則的必然性，所以說「法有」。二、妄執有，本來沒有，純由認識的妄執而存在；這有，就是我。本來無我，由於薩迦耶見的慣習力，在法上現起常恆實有的錯亂相，主觀地認定它是實有。若把薩迦耶見打破，我就根本沒有，所以說「我無」。

佛法中不問大小空有，共同都說有這因緣有與妄執有的兩方面。如唯識家的依他起與遍計執，中觀家的緣起有與自性有。這，都出自根本佛教「我無法有」的根本命題。

我無法有，在根本佛教的立場看，它是正確的指出一切有是緣起的存在；在這緣有上附增的一切妄執，都是建立在我執上，都可以而且必須由無我而否定它。

現在一論我與法的關係。從上面，已可知我法的關涉，一切以有情為中心。⁽¹⁾但我們每以為：既我是無而法可以有，我與法似乎是兩回事。⁽²⁾其實，在佛法上，二者有著密切的關連，是不可分割的。^(A)第一、^(a)從流轉面說，以我故有法：上文引過《雜含》五七經所說的：「凡夫於色見是我，若見我者是名為行」。執此色為我，即可由此執而使其流演相續下去；所以一切法都是存在於妄我上的。^(b)從還滅面說，我無則法滅：一切法存在於我的妄執上，假使我的妄執遣除了，如聲聞聖者證得「我生已盡，梵行已立，不受後有」的時候，抽去我執而得涅槃，法也是同樣的歸乎寂滅。^(B)第二、^(a)從流轉面說，因法而計我：必須由身心和合的五蘊、六處法（乃至由蘊處所演繹的一切法）為計著的對象，我執才能夠生起。上文說過，「我不離於蘊」，離開了蘊、處諸法，無所著境，我我所見當然不會憑空生起（有法不必皆計我，如聖者見法而不計我；計執與否，全以薩迦耶見的有無而決定。但我必定有法，卻是無異議的）。^(b)還滅言之，法空我乃息；有學聖者，以智慧觀察我不可得，斷了我見，但我慢還是要生起；必須要體驗到涅槃無相寂滅的境地，才能徹底斷我慢，證無學而不受後有。《成實論》云：「灰聚不滅，樹想還生」。即是說：不能真見法不可得，我見還是要現起的。總之，我與法，一是妄執存在的無，一是因緣和聚的有，無始來就相互交涉：流轉則因我執法，緣法計我；還滅則我斷而後法寂，法空而後我息。約緣起，則我法俱有，約自性妄執，則我法俱無。

由於諸見以我為本，所以偏說「我無法有」。若一定在理論上把二者嚴格分開去說有說無，不一定合乎佛的本意！

現在引幾個經來總結一下。《雜阿含》二九七（大空）經云：

若有問言：彼誰老死？老死屬誰？彼則答言：我即老死，今老死屬我，老死是我所。言命即是身，或言命異身異，此則一義。……是名大空法經。

在十二緣起中，老死代表了整個生命流。經文從我與老死的相關上問：是我即老死（命身一）？還是老死屬我（命身異）？以緣起說，不但老死之我沒有，即我之老死也不可得；於是離我我所見。後代很多學派，都引此經以證明佛說緣起法空。

又如一些經中常說：比丘得解脫涅槃時，外道問佛：涅槃了，「我」還去後世受生沒有？佛陀置之無記，因為根本就沒有「我」，還談什麼後世受生不受生！可是，這意義也有放到色等蘊上明其生與不生皆不然的，如《雜阿含》九六二經謂：

如是等解脫比丘，生者不然，不生亦不然。

又有些經中說：聖弟子們入無餘依涅槃，魔王於其舍利中尋識，了不可得，終不見其往東西南北四維上下而去。同樣的，也可在色等蘊上說的。如《雜阿含》九六二經說：

色已斷，已知，受、想、行、識已斷，已知，斷其根本，如截多羅樹頭，無復生分，於未來世

〔二〕一方面又引誘外人另作一解釋，自討沒趣。

二、釋「一切眼等根，實無有本住；眼耳等諸根，異相而分別。」：法有我無

〔一〕一切眼等根，實無有本住

〔一〕「一切」的「眼」耳「等」的諸「根」，苦樂等的諸法，〔1〕是因緣和合而存在，〔2〕決不由本住而後是有。

〔二〕所以合理的說，「實」在是「無有本住」的。

〔二〕眼耳等諸根，異相而分別

〔一〕本住雖然沒有，

〔二〕〔1〕「眼耳等」的「諸根」，〔2〕苦樂的諸法，各各「異相」「分別」，各有他自己不同的作用。如〔1〕〔A〕眼有分別色的作用，〔B〕耳有分別聲的作用，〔2〕〔A〕受有分別苦樂的作用，〔B〕想有取相構畫的作用等。

三、結說

〔一〕外人所以要建立本住的我，無非要成立身心的作用；

〔二〕現在沒有本住，眼等的作用已有了，還要本住做什麼呢？

辛二 即法無人破

壬一 敘轉救

若眼等諸根 無有本住者 眼等一一根 云何能知塵

一、釋「若眼等諸根，無有本住者：眼等一一根，云何能知塵？」

外人轉救說：〔一〕如說眼等各各有他異相不同的分別作用，所以不要本住，這是不可能的。

〔二〕〔1〕假使真的「眼」耳「等」的「諸根」，苦樂等的諸法，沒「有本住」去統一他，使用他，這「眼等」的「一一根」，怎麼「能知」道外界的一一「塵」呢？

〔2〕眼等根之所以認識色等塵，這是由我去使用根的關係。可以說：眼等根是認識的工具，他本身是沒有認識作用的。

二、評

這見解，近於常識的見解。〔1〕常人大抵以五官為司理外界的五個官職，內在還有一個支配統一者；〔2〕這統一者，就是外道所說的神我。

永不復起；若至東方南西北方，是則不然。甚深廣大，無量無數，永滅。

又經中拿如木生火譬喻我，同時卻也反用以譬喻五蘊的寂滅無所從去。從這各種經文看來，根本佛教雖以我無法有為基本論題，但在涅槃寂滅上，給予二者的看法是同樣的，平等平等，無有差別。

我空法有的問題，說到這裡為止，暫不作其他結論。

壬二 破邪執

- ^{〔一〕}^{〔1〕}見者即聞者 聞者即受者 如是等諸根 則應有本住
^{〔2〕}若見聞各異 受者亦各異 見時亦應聞 如是則神多
^{〔二〕}眼耳等諸根 苦樂等諸法 所從生諸大 彼大亦無神

一、從「神不離身心而約一神多神」難，即「見聞覺知的本住是一是多」破

〔一〕 審定

這是**破斥外人的轉計**。^{〔一〕}照外人的意思說：眼根中有我，說眼見是**見者**；耳根中有我，說耳聞是**聞者**；感受中有我，說感受是**受者**。……

^{〔二〕}那麼，這見聞覺知⁸的我，是一還是多？

〔二〕 別破

1. 釋「見者即聞者，聞者即受者：如是等諸根，則應有本住。」：「本住是一」破

^{〔一〕}如是一，這就應該「見者即」是「聞者」，「聞者」也「即」是「受者」。

^{〔二〕}這有什麼妨難呢？不知道承認了本住是一，在和合的身心作用中，就成為混亂。因為^{〔1〕}眼見者不但有見，也應該可以聽；耳聞者不但是聞，也應該可以見。

^{〔2〕}^{〔A〕}本住既然是唯一的，何必此見彼聞，有差別的作用！^{〔B〕}必須「如是等諸根」互用，才可說「有本住」。

^{〔3〕}^{〔A〕}但事實上，^{〔a〕}見者是見者，只有他的見用，並不能聞；^{〔b〕}聞者是聞者，只有他的聞用，並不能見。

^{〔B〕}所以說本住是一，這是不合理的；也可見本住不能成立。

2. 釋「若見聞各異，受者亦各異：見時亦應聞，如是則神多。」：「本住是多」破

〔1〕 若見聞各異，受者亦各異

假定說，見者是見者，聞者是聞者，受者是受者，想者是想者，知者是知者，覺者是覺者：「見聞」覺知者是「各」各差「異」的，「受」想「者」也是「各」各別「異」的，

〔2〕 見時亦應聞，如是則神多

A. 見時亦應聞

那麼^{〔一〕}見者「見」的「時」候，不但有見，也「應」當有「聞」；因為見聞者是各異的。既然見者與聞者各別，那見者見時，自然也不妨礙聞者的能聞。

^{〔二〕}反過來說，聞者聞的時候，不但有聞，也應當有見。聞見者是各異的，所以聞者聞，自也不妨礙見者的能見。

B. 如是則神多

⁸ 印順導師《佛法是救世之光》p.212：

我們認識什麼，了解什麼，總不出於見聞覺知。^{〔1〕}從眼（根及眼識）而來的叫見，^{〔2〕}從耳而來的叫聞，^{〔3〕}從鼻嗅、舌嘗、身觸而來的叫覺，^{〔4〕}從意而來的叫知。

這樣說，諸根中，受想中，可以同時有很多的知覺，神我（本住）就成為眾多了。所以說：「如是則神多」。

3. 特論：空宗是五識不共生，與意識也不同時起

※否則：雖可破外人的同時多我，外人也可反破佛法的同時多心

^{〔一〕}這樣的破斥，因為空宗的法相，^{〔1〕}同於上座系的舊義：見時只能見，聞時只能聞，五識不共生，與意識也不同時起。^{〔2〕}所以，中觀家不用唯識家五識同時可以發生作用的理論。

^{〔二〕}假使承認同時能起五識，^{〔1〕}雖可以破斥外人的同時多我，^{〔2〕}外人也可以反破佛法的同時多心了。⁹

⁹ (1) 印順導師《中觀論頌講記》〈懸論 三 中論之特色〉p.30 ~ p.33：

三 立破善巧

凡是一種學說，對他宗都要加以批判，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。龍樹學遍破了一切，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，^{〔A〕}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。^{〔B〕}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〕}^{〔A〕}^{〔a〕}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？^{〔b〕}又如唯識宗破經部的種類，也是利用這假有實有的雙關法。^{〔B〕}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。^{〔1〕}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？^{〔A〕}異呢，彼此獨立，沒有關係可談。^{〔B〕}一呢，就不應分為甲乙。^{〔C〕}若說亦一亦異，或者非一非異，那又是自語相違。^{〔2〕}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》〈觀五陰品第四〉p.119 ~ p.121：

離開性空，批評別人，答覆別人，都不行；依性空，那就一切都可以了，這似乎過於為性空

二、從「身心的能生諸大也無神」難

(一) 釋「眼耳等諸根、苦樂等諸法，所從生諸大」

1. 頌文的「諸大」，是數論外道的「五大」

數論外道立二十五諦¹⁰，其中有地、水、火、風、空的五大，五大是由自性的轉變而生的。五大從五塵生；五大又生五知根、五作業根及意根。一般的身心知覺作用，都

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：^{(1)(A)}你從這方面看，是變化無常、流動不息的；^(B)他從那方面看，卻是動中常靜，變化中的不變。^{(2)(A)}從這點去觀察，是統一的；^(B)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：⁽¹⁾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。^{(2)(A)}佛教以無常破常，是說^(a)無有常住的常，^(b)緣起的非常非斷的相續，不是也沒有。^(B)以無我破我，是說^(a)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⁽¹⁾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。⁽²⁾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。⁽¹⁾批評別人，建立自己，在言說上，尚且要依空，⁽²⁾解脫自然更非空不可了！

¹⁰【二十五諦】印度哲學用語。為數論派的主要理論。亦即該派為顯示萬物（尤其是個我）轉變之過程，所設立的二十五種真理。此即：自性、覺、我慢、五知根、五作根、心根、五唯、五大、神我等。此中，五知根、五作根、五唯、五大等四類各具五種，故為二十諦，加上其餘的五諦，則成二十五之數。

茲略釋此二十五諦如次：

神我，是以知、思為體的不變不動的精神性原理，亦即獨存的見者（dras!tr!）、非作者（akartr!）。自性，又稱作非變異或勝因，是物質性的原理；由純質、激質、翳質等三德構成。

上列二者係宇宙生成之根本原理，二者一旦結合，自性依神我之知，三德失去平衡，遂生二十三諦。其次第如下所述：

首先生覺，從覺生我慢，我慢生十一根（五知根、五作根、心根），又生五唯，五唯生五大。此中，覺，又稱作「大」，指知覺彼此的決智；於此「覺」中，含有法、智慧、離欲、自在、非法、非智、愛欲、不自在等八分。前四分係原質之相，若增長之，則得解脫；後四者係翳質之相，若增長之，則漸次向下墮落而生出我慢等。

我慢者，即我執之謂，此有變異我慢、大初我慢、焰熾我慢等三種。變異我慢者，依原質增長所生，能生十一根；大初我慢者，依翳質增長所生，能生五唯五大；焰熾我慢者，依激質增長所生，能生十一根與生五唯五大兩種。五唯者，謂有生五大功能的純粹無雜之原質，即聲、觸、色、味、香等五種。此中，聲唯能生空大，觸唯生風大，色唯生火大，味唯生水大，香唯生地大。

十一根者，謂耳、皮（身）、眼、舌、鼻等五知根與語、手、足、男女（生殖器）、大遺（排泄器）等五作根以及心根。此中，五知根，謂能取五者，即耳根取聲，皮根取觸，眼根取色，舌根取味，鼻根取香；五作根，謂能作諸事者，即舌根作語言，手根作執持，足根作行步，男女根作戲樂及繁殖，大遺根除棄糞穢。心根以能分別為體，有二類，即：與知根相應者，名為知根；與作根相應者，名為作根。

此外，此二十五諦若就變異之有無而分別，則第一之自性唯本非變異，第二十五之神我非本非變異，中間之二十三諦皆為變異。不過，覺、我慢及五唯等七諦既是本，也是變異；十一根及五大等十六諦則唯有變異，非為本。〔參考資料〕《金七十論》卷上。（中華佛教百科全書）

是依五大而起的。所以，「眼耳等」的「諸根」，「苦樂等」的「諸法」，是五大「所從生」的，「諸大」是能生的。

2. 再明：頌文的「諸大」，非佛教四大而是數論五大

此中說的諸大，不是佛教的四大，而是數論的五大說。^[1] 假定是指佛法的四大說，^[A] 只可說所造的眼耳等諸根，從能造的諸大生，^[B] 不可說苦樂等的心心所法也從四大生。^[2] 現在既說^[A] 根等^[B] 苦等從諸大所生，可見是指數論外道的五大說。

〔二〕 釋「彼大亦無神」

^[1] 論主上面從神不離身心而約一神多神作難，

^[2] 現在再指出身心的能生諸大中也無神。所以說：

^{[1][A]} 不但從諸大所生的眼等根、苦等法，沒有實在的我；^[B] 「彼」能生的諸「大」，也是「無」有「神」我的。

^{[2][A]} 大中尚且無我，^[B] 所生的身心中，又怎會有我呢？

壬三 顯正義

若眼耳等根 苦樂等諸法 無有本住者 眼等亦應無

一、前後顯正的不同：前面依「法有我無」顯示，這裡依「我空即法空」顯示

^[1] 前離法無人破的顯正¹¹中，是依法有我無的思想而顯示的。

^[2] 這即法無人破的顯正中，是依我空即法空的思想而顯示的。

二、釋「若眼耳等根、苦樂等諸法，無有本住者：眼等亦應無。」；我空即法空

〔一〕 外人執有實自性，所以上面也破斥他的相待

^[1] 我法是因相相待的假名有，並沒他的實自性。

^[2] 外人^[1] 雖也採取因人知法，因法知人的相待安立，^[2] 但他執有實自性，所以上面也破斥了他的相待。¹²

〔二〕 正釋：我空即法空

這裡是說：^{[1][1]} 假使「眼耳等」的諸「根」，「苦樂等」的「諸法」中，沒「有」實在的「本住」；^[2] 本住沒有，那裡還有眼等、苦樂等的諸法呢？所以說：「眼等亦應無」。

^{[2][1]} 前者是破人我，顯示了我空；^[2] 後者是破法我，顯示了法空。

三、依青目釋本頌，判為顯正

※清辨論沒這顯正一頌，破後接著就結呵似乎文氣相接些

^[1] 在清辨論中，沒有這顯正的一頌，破後接著就是結呵，似乎要文氣相接些。

^[2] 現在依青目釋本頌，所以別判為顯正。

¹¹ 一切眼等根，實無有本住；眼耳等諸根，異相而分別。

¹² 以法知有人，以人知有法；離法何有人？離人何有法？

庚二 結呵

眼等無本住 今後亦復無 以三世無故 無有無分別

一、釋「眼等無本住，今後亦復無；」

（一）眼等無本住

^{〔一〕}外人說：在眼等諸根、苦等諸法前，先有本住。

^{〔二〕}在上面的諸頌中，以種種的方法，觀察尋求，成立在「眼等」之前，並沒有實在的「本住」。

（二）今後亦復無

^{〔一〕}眼等以前，即是過去的。

^{〔二〕}由過去的尋求不可得，現在眼等中，未來眼等以後，也當然同樣的不可得。所以說：「今後亦復無」。

二、釋「以三世無故，無有無分別。」

（一）以三世無故

過去、現在、未來的「三世」中，均「無」所有，

（二）無有無分別

那就可以確定的說：^{〔一〕}本住是於一切時中「無」所「有」的。

^{〔二〕}^{〔1〕}若無所有，那裡還可「分別」本住是先有、今有、後有呢？

^{〔2〕}如石女兒根本是沒有的，當然不可分別他是黑是白、是高是矮了。