**《中觀論頌講記》**

**觀然可然品第十**

（印順導師《中觀論頌講記》p.195 ~ p.208）

釋貫藏 敬編2025.1

目次**[[1]](#footnote-3)**

[※引言 4](#_Toc175505928)

[一、本品要義：約然可然喻，總顯「作者、受者（前二品）」的空無自性 4](#_Toc175505929)

[※亦可說：前二品依法破，本品就喻破 4](#_Toc175505930)

[二、外道、犢子系「用薪火喻建立我」的意思 4](#_Toc175505931)

[※外道不即不離蘊的神我、犢子不即不離蘊的不可說我 5](#_Toc175505932)

[（一）外道、犢子系，都愛用薪火喻建立我 5](#_Toc175505933)

[（二）愛用薪火喻的緣由 5](#_Toc175505934)

[1.佛世以離蘊、即蘊的方法，破外道的神我 5](#_Toc175505935)

[2.外道的轉計：約「薪（可然）火（然）的不即不離」，成立「不即不離蘊的我」 5](#_Toc175505936)

[三、中觀不即不離蘊的緣起我，與外道、犢子的不同 5](#_Toc175505937)

[（一）詳論 5](#_Toc175505938)

[（二）結說 7](#_Toc175505939)

[**己三 觀然可然** 8](#_Toc175505940)

[**庚一 廣破喻說** 8](#_Toc175505941)

[**辛一 一異門** 8](#_Toc175505942)

[**壬一 總破一異**〔一頌〕 8](#_Toc175505943)

[一、總說 8](#_Toc175505944)

[二、詳論 9](#_Toc175505945)

[（一）顯二諦正義 9](#_Toc175505946)

[（二）破自性妄執 9](#_Toc175505947)

[1.審定 9](#_Toc175505948)

[2.破斥：釋「若然是可然，作作者則一；若然異可然，離可然有然。」 10](#_Toc175505949)

[（1）若然是可然，作作者則一 10](#_Toc175505950)

[（2）若然異可然，離可然有然 10](#_Toc175505951)

[**壬二 別破各異** 11](#_Toc175505952)

[**癸一 破不相因** 11](#_Toc175505953)

[**子一 破異可然之然**〔二頌〕 11](#_Toc175505954)

[一、總說 11](#_Toc175505955)

[二、詳論 11](#_Toc175505956)

[（一）釋「如是常應然，不因可然生，則無然火功，亦名無作火。」：四失 11](#_Toc175505957)

[1.常應然 11](#_Toc175505958)

[2.不因可然生 11](#_Toc175505959)

[3.則無然火功 11](#_Toc175505960)

[4.亦名無作火 11](#_Toc175505961)

[（二）釋「然不待可然，則不從緣生；火若常然者，人功則應空。」 12](#_Toc175505962)

[※四失的根本，在無因無緣；有了自性見，四失是必然的結論 12](#_Toc175505963)

[1.要義 12](#_Toc175505964)

[2.詳釋 12](#_Toc175505965)

[**子二 破異然之可然**〔一頌〕 12](#_Toc175505966)

[一、外人救：釋「若汝謂然時，名為可然者：」 12](#_Toc175505967)

[二、論主破：釋「爾時但有薪，何物然可然？」 12](#_Toc175505968)

[**癸二 破不相及**〔三頌〕 12](#_Toc175505969)

[一、論主破：釋「若異則不至，不至則不燒；不燒則不滅，不滅則常住。」 12](#_Toc175505970)

[（一）若異則不至，不至則不燒 12](#_Toc175505971)

[（二）不燒則不滅，不滅則常住 13](#_Toc175505972)

[二、外人救：釋「然與可然異，而能至可然；如此至彼人，彼人至此人。」 13](#_Toc175505973)

[（一）總述 13](#_Toc175505974)

[（二）詳釋 13](#_Toc175505975)

[1.然與可然異，而能至可然 13](#_Toc175505976)

[2.如此至彼人，彼人至此人 13](#_Toc175505977)

[三、論主破：釋「若謂然可然，二俱相離者：如是然則能，至於彼可然。」 13](#_Toc175505978)

[（一）總說：外人所舉喻，不合所說法──喻法不合 13](#_Toc175505979)

[（二）詳釋 13](#_Toc175505980)

[**辛二 因待門** 13](#_Toc175505981)

[**壬一 破成已之待**〔二頌〕 13](#_Toc175505982)

[一、總說 13](#_Toc175505983)

[（一）結前起後：上破異體，今破因待 13](#_Toc175505984)

[（二）比較：空宗與外人的相因相待 14](#_Toc175505985)

[（三）特論：相待有多種 14](#_Toc175505986)

[二、釋「若因可然然，因然有可然：先定有何法，而有然可然。」 14](#_Toc175505987)

[（一）若因可然然，因然有可然：審定 14](#_Toc175505988)

[（二）先定有何法，而有然可然：三門推破 14](#_Toc175505989)

[三、釋「若因可然然，則然成復成；是為可然中，則為無有然。」 15](#_Toc175505990)

[（一）若因可然然：審定（若執此，有以下二過） 15](#_Toc175505991)

[（二）則然成復成：然有重成過 15](#_Toc175505992)

[（三）是為可然中，則為無有然：然有不成過 16](#_Toc175505993)

[**壬二 破待已而成**〔二頌〕 16](#_Toc175505994)

[一、總說 16](#_Toc175505995)

[二、詳論 16](#_Toc175505996)

[（一）釋「若法因待成，是法還成待；今則無因待，亦無所成法。」 16](#_Toc175505997)

[1.若法因待成，是法還成待：顯因待正義 16](#_Toc175505998)

[2.今則無因待，亦無所成法：破待已而成 16](#_Toc175505999)

[3.結說 16](#_Toc175506000)

[（二）釋「若法有待成，未成云何待？若成已有待，成已何用待？」 16](#_Toc175506001)

[1.若法有待成，未成云何待 16](#_Toc175506002)

[2.若成已有待，成已何用待 16](#_Toc175506003)

[3.結說 17](#_Toc175506004)

[**辛三 因不因門**〔一頌〕 17](#_Toc175506005)

[一、總說 17](#_Toc175506006)

[二、釋「因可然無然，不因亦無然；因然無可然，不因無可然。」 17](#_Toc175506007)

[（一）因可然無然，不因亦無然 17](#_Toc175506008)

[1.因可然無然：因待門破 17](#_Toc175506009)

[2.不因亦無然：不因待門破 17](#_Toc175506010)

[（二）因然無可然，不因無可然 17](#_Toc175506011)

[1.因然無可然：因待門破 17](#_Toc175506012)

[2.不因無可然：不因待門破 17](#_Toc175506013)

[**辛四 內外門**〔一頌〕 17](#_Toc175506014)

[一、內外，即來去 17](#_Toc175506015)

[二、釋「然不餘處來，然處亦無然；」 17](#_Toc175506016)

[（一）詳論 17](#_Toc175506017)

[（二）總釋 18](#_Toc175506018)

[三、釋「可然亦如是」 18](#_Toc175506019)

[四、釋「餘如去來說」 18](#_Toc175506020)

[**辛五 五求門**〔一頌〕 18](#_Toc175506021)

[一、總說 18](#_Toc175506022)

[二、詳論 18](#_Toc175506023)

[（一）破即蘊、離蘊我：釋「若可然無然，離可然無然」 18](#_Toc175506024)

[（二）離蘊計我的變相 19](#_Toc175506025)

[1.破法屬於我（我有於法）：釋「然亦無可然」 19](#_Toc175506026)

[2.破相在：破我中有法（法在我中），法中有我（我在法中） 19](#_Toc175506027)

[（1）破法中有我（我在法中）：加一句「可然中無然」 19](#_Toc175506028)

[（2）破我中有法（法在我中）：釋「然中無可然」 19](#_Toc175506029)

[三、結說 19](#_Toc175506030)

[**庚二 結顯性空**〔二頌〕 22](#_Toc175506031)

[一、顯空宗正義：釋「以然可然法，說受受者法，及以說瓶衣，一切等諸法。」 22](#_Toc175506032)

[（一）總釋 22](#_Toc175506033)

[（二）詳論：我法皆空而幻有**──**一切是無自性的緣起 22](#_Toc175506034)

[二、呵不空論者：釋「若人說有我，諸法各異相：當知如是人，不得佛法味！」 22](#_Toc175506035)

[（一）示空宗正義（無自性的緣起，方能依俗契真） 22](#_Toc175506036)

[（二）呵不空論者（自性的緣起，不能依俗契真） 22](#_Toc175506037)

[1.若人說有我，諸法各異相：我法不空 22](#_Toc175506038)

[2.當知如是人，不得佛法味：入寶山空手回，是不空論者的悲哀 23](#_Toc175506039)

**──本文[[2]](#footnote-4)──**

# ※引言

# 本品要義：約然可然喻，總顯「作者、受者（前二品）」的空無自性

# ※亦可說：前二品依法破，本品就喻破

**〔一〕〔1〕〔A〕**〈觀作作者品〉，說明了**作業的作者不可得；〔B〕**〈觀本住品〉，說明了**受用的受者不可得；〔2〕**本品〈觀然可然〉，是**約喻總顯〔A〕作〔B〕受者的空無自性。**

**〔二〕**然是火，可然是薪；**然可然**就是**火與薪。**以**火與薪，**比喻**我與五蘊。**因此也可說：**〔1〕**前二品是**依法破，〔2〕**這品是**就喻破。**

# 外道、犢子系「用薪火喻建立我」的意思

# ※外道不即不離蘊的神我、犢子不即不離蘊的不可說我

## 外道、犢子系，都愛用薪火喻建立我

外道及小乘的犢子系，都愛**用薪火喻，建立**他的**我。**

## 愛用薪火喻的緣由

### 佛世以離蘊、即蘊的方法，破外道的神我

**佛世破外道的神我，**是以**離蘊、即蘊**的方法，顯示我不可得。

### 外道的轉計：約「薪（可然）火（然）的不即不離」，成立「不即不離蘊的我」

所以，他們就**用不即不離的然可然喻，解救自己。**意思是說：

**〔一〕〔1〕**離了可然就沒有然，**〔2〕**但也不能說然就是可然，**然與可然，是不即不離的。**

**〔二〕五蘊（可然）和合有我（然），**也是這樣：**〔1〕**說離五蘊別有一我，是不可；**〔2〕**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。**

# 中觀不即不離蘊的緣起我，與外道、犢子的不同

## 詳論

**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，[[3]](#footnote-5)有什麼不同？**

**〔一〕**一、**〔1〕**他們說的**我，**總覺得是**有實在性的，**或者是**神妙的；〔2〕**中觀家說的**我，**是**如幻如化緣起假名的。[[4]](#footnote-6)**

**〔二〕**二、**〔1〕**他們說不即不離的然可然喻，**〔A〕**主要的是建立他們的我實有，**〔B〕**而不是為了成立五蘊；**[[5]](#footnote-7)〔2〕**中觀家說五蘊和合的我，**〔A〕**不但我是不即五蘊不離五蘊，**〔B〕**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。**

## 結說

**〔一〕〔1〕**從**空無自性**中，**〔2〕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。**

**〔二〕**這是**在本品破然可然時，應先有的根本了解。不然，〔1〕**破他的結果，**〔2〕**連自宗的正義，也誤會被破了。**[[6]](#footnote-8)**

己三 觀然可然

庚一 廣破喻說

辛一 一異門

壬一 總破一異〔一頌〕

**〔1〕**若**然是可然**　作作者則一　**〔2〕**若**然異可然**　離可然有然

# 總說

**〔一〕一般人**的見解，**〔1〕**或以為**我與法是一體的，**身體是我，知覺是我。**〔2〕**或者見到身心的變異，**〔A〕**又覺得是**別體的。〔B〕**但**我法別體，又不能漠視我與五陰有關係，**於是乎主張**別體實有而不離。[[7]](#footnote-9)**

**〔二〕性空者**不承認他，他們就以**然可然的譬喻**來救。

# 詳論

## 顯二諦正義

**〔1〕世俗諦**中，**然可然相待，而可說有然可然的不同；〔2〕**但**勝義**的見地，是**不可以說實體的。[[8]](#footnote-10)**

## 破自性妄執

### 審定

**勝義有**是**真實的自性有，**那就**〔1〕非一即異，〔2〕不能說相因而別體。**

### 破斥：釋「若然是可然，作作者則一；若然異可然，離可然有然。」

所以破斥說：然是火，可然是薪。

#### 若然是可然，作作者則一

**〔一〕假定**說：「然」就「是可然」，

**〔二〕那**「作作者」就應成「一」。作是所作事，作者是能作人，**能作人與所作事，說他是一，不特有智者不承認，就是常識的見解，也認為不可能的。**

#### 若然異可然，離可然有然

所以他們也就**轉計**說，**然與可然是各別的。〔一〕**但這**還是通不過。**

**〔二〕〔1〕假定**真的「然」與「可然」是各別的，

**〔2〕那就**應該**〔A〕**「離」了「可然有然」，也就是說**離柴有火，**因為**二者是完全獨立的。〔B〕**從**所喻**說，離五蘊法應有我，我法是各異的，**但法外之人，憑什麼能證實他的存在呢？[[9]](#footnote-11)**

壬二 別破各異

癸一 破不相因

子一 破異可然之然〔二頌〕

**〔一〕**如是**〔1〕**常應然　**〔2〕**不因可然生　**〔3〕**則無然火功　**〔4〕**亦名無作火

**〔二〕〔1〕**然不待可然　則不從緣生　**〔2〕〔A〕**火若常然者　**〔B〕**人功則應空

# 總說

**〔1〕**一般人大致主張**因法有我，而我有別體，〔2〕**所以此**專從別體，去破他的無因。**

# 詳論

## 釋「如是常應然，不因可然生，則無然火功，亦名無作火。」：四失

如**離可然的柴有然燒的火，**那就有**四種的過失：**

### 常應然

一、**然燒的火，〔1〕既離可然的柴，〔2〕那就「常」時都「應」該有火「然」燒著，**可以**不問有柴無柴的。**

### 不因可然生

二、**〔1〕**不但有**常時火燒著的過失，〔2〕**更應該**自住己體，**「不因可然」的柴而有火「生」起，這是**無因過**了。

### 則無然火功

三、**〔1〕**除了**〔A〕常時〔B〕不待可然因而火能生起**以外，**〔2〕**既是常然的，也就「無」須有「然火」的人「功」了。

### 亦名無作火

四、**〔1〕**然是不離可然有的，**〔2〕〔A〕**現在說**離可然有然，這然燒的火，到底然燒些什麼？**

**〔B〕沒有所然燒的柴，那火就失卻了火的作用。**所以說：「亦名無作火」。

## 釋「然不待可然，則不從緣生；火若常然者，人功則應空。」

## ※四失的根本，在無因無緣；有了自性見，四失是必然的結論

### 要義

把這**四失歸結到根本，**問題在**無因無緣；**有了**自性見，**這可說是**必然的結論。**所以說：

### 詳釋

**〔一〕然可然如真的是各各獨立的，〔1〕**「然不待」於「可然」，那就是「不從」因「緣生」起；**〔2〕**不從因緣生起的「火」，**〔A〕**如常「常」的「然」燒，**〔B〕**那添柴吹火的「人功」助緣，也就「應」該是「空」無所有了。

**〔二〕但事實上，然與可然，何嘗如此！**

子二 破異然之可然〔一頌〕

**〔1〕**若汝謂然時　名為可然者　**〔2〕**爾時但有薪　何物然可然

# 外人救：釋「若汝謂然時，名為可然者：」

外人說：**〔一〕**離可然有然，不是像你那樣說的。

**〔二〕**我的意思，以為**〔1〕〔A〕**可作然燒的**柴薪，早就是有了的，他與然不同。〔B〕**不過**〔a〕到了**「然」燒的「時」候，起火燒著了，**〔b〕那時因可然而有然，柴也就才成「為可然」。**

**〔2〕然可然雖有別體，但並無無因常然等過失。**

# 論主破：釋「爾時但有薪，何物然可然？」

**〔一〕**這在論主看來，**有很大的錯誤。**

**〔二〕〔1〕〔A〕柴薪**之所以成為**可然，**是因他**為然所然的。〔B〕**在**沒有燒的「時」候，**不是**「但」只「有」柴「薪」，不是可然**嗎？

**〔2〕〔A〕**你說燒時才成為可然的，**〔B〕**那麼，在**未燒時的薪，燒時的薪，自性實有，是沒有差別的。〔a〕沒有燒時**只叫做薪，不叫做可然；**〔b〕燒時，**有什麼力量使薪成為可然呢？所以說：「何物然可然」。

癸二 破不相及〔三頌〕

**〔一〕**若異則不至　不至則不燒　不燒則不滅　不滅則常住

**〔二〕**然與可然異　而能至可然　如此至彼人　彼人至此人

**〔三〕**若謂然可然　二俱相離者　如是然則能　至於彼可然

# 論主破：釋「若異則不至，不至則不燒；不燒則不滅，不滅則常住。」

## 若異則不至，不至則不燒

**若一定還要**執著**〔一〕柴與火是「異」的，**那**火與薪就各住自體，火就「不」能到達可然的薪上。**

**〔二〕**如**火不能從這裡到那裡，使二者發生關係，而使可然發火，那麼，可然的柴就燒不起來，**所以說「不至則不燒」。

## 不燒則不滅，不滅則常住

**〔一〕**「不燒」就沒有火，沒有火也就「不」會有火可「滅」；

**〔二〕火**「不」可「滅」，**就成為「常住」，失去因緣義了！**

# 外人救：釋「然與可然異，而能至可然；如此至彼人，彼人至此人。」

## 總述

外人救道：**〔一〕**那個說然可然異就不能至？

**〔二〕**依我們說，**〔1〕正因為柴與火是異的，才可以說他至。〔2〕假使不異，是一體的，這才真沒有至與不至可談了。**

## 詳釋

### 然與可然異，而能至可然

所以，「然與可然」是差別各「異」的，「而」然才「能」夠「至」於「可然」。

### 如此至彼人，彼人至此人

這**〔1〕**如**有兩個人，人異、地異，**「此」男人可以到那個女「人」那裡，那個女「人」也可到這個男「人」這裡來。**〔2〕**這豈不**因為他別異不同，而可以說至嗎？**（頌中的此彼，原語為男女。）

# 論主破：釋「若謂然可然，二俱相離者：如是然則能，至於彼可然。」

## 總說：外人所舉喻，不合所說法──喻法不合

**外人所舉的譬喻，與所說的法，根本不合。**

## 詳釋

**〔一〕〔1〕假使真的離了然有可然，離了可然有然，**「然」與「可然」的「二」者，一向是「相離」的，**〔2〕那或者可以如男女一樣，**可以說這個「然」「能」夠到那「可然」。

**〔二〕〔1〕可是事實上，二者是不相離的。**離了然，根本就沒有可然；離了可然也就沒有然。**〔2〕既不能相離，你說此譬喻，以成立然與可然異而又可以相及，豈不是不通之至！**

辛二 因待門

壬一 破成已之待〔二頌〕

**〔一〕〔1〕**若因可然然　因然有可然　**〔2〕**先定有何法　而有然可然

**〔二〕**若因可然然　**〔1〕**則然成復成　**〔2〕**是為可然中　則為無有然

# 總說

## 結前起後：上破異體，今破因待

外人立**〔1〕相因〔2〕而相異。〔1〕**上面已破斥他的**異體，〔2〕**現在要研究他的**相因相待。**

## 比較：空宗與外人的相因相待

**〔一〕空宗**也說**相因相待，**但**〔1〕是沒有自性的，〔2〕是如幻的觀待安立。〔1〕沒有自性，**是說**沒有真實自性。〔2〕互相因待，**也是說：**不因相待而有自性。**

**〔二〕**但**外人**就不然，他**〔1〕**聽說**相異不得成立，〔2〕〔A〕**就**轉而計執自性的相因相待。**

**〔B〕不接受性空唯名說，執有實在的自性，那就也不能成立相待，**所以這裡又提出來破斥。

## 特論：相待有多種

**相待有多種：**

**一、通**待，如**長待不長。**這**〔1〕**不但觀待短說，**〔2〕**凡是與長不同的法，都可以相待。

**二、別**待，如**長待短。**這**〔1〕**唯長與短，互相觀待，**〔2〕**不通於其他的法，所以是別待。

**三、定**待，是**兩種不同性質的法，互相對待著，**如色與心，有生物與無生物。

**四、不定待**，這**與通待是一樣**的。**[[10]](#footnote-12)**

# 釋「若因可然然，因然有可然：先定有何法，而有然可然。」

## 若因可然然，因然有可然：審定

**假定說：**然與可然二者，是**相因相待有的。**「因可然」而觀待有「然」，「因然」而觀待「有可然」。

## 先定有何法，而有然可然：三門推破

**那應該推問：〔一〕〔1〕**是**先有然**而後有然可然的觀待？**〔2〕**是**先有可然**而後有然可然的觀待？**〔3〕**還是**先有然可然**而後有然可然的觀待？所以說：**「先定有何法，**而有然可然」。**[[11]](#footnote-13)**

**〔二〕〔1〕〔A〕**假定先有然可然而後有二者的相待，**〔B〕**二者的體性既已先有了，那還說什麼相待呢？**相待，**本是說**相待而存在。**

**〔2〕〔A〕**假定先有可然而後有二者的相待，那就不應該說待然有可然，**〔B〕**因為可然是先有了的。

**〔3〕〔A〕**假定說先有然而後有二者的相待，那就不應該說待可然有然，**〔B〕**因為然是先有了的。

**〔三〕**這樣，可見**然與可然，〔1〕**在**實有自性**的意見下，**觀待是多餘的。〔2〕各有自性，是不能成立相待的。**

# 釋「若因可然然，則然成復成；是為可然中，則為無有然。」

## 若因可然然：審定（若執此，有以下二過）

**〔一〕**一般人的見解，以為**〔1〕**先有然燒的火，後有可然燒的柴，這是不通的；**〔2〕**如火與柴同時都在，也不能說他有相待的；**〔3〕**所以**大都以為「因可然」而有「然」。**

**〔二〕**不知道這種看法，**仍免不了過失。**

## 則然成復成：然有重成過

**一、重成過：〔1〕**在然可然還沒有觀待以前，說**已有可然，這等於已意許然的存在。**如**沒有然，怎麼會有可然呢？〔2〕**既已有了然，而現在又說**因可然而有然，**這不是犯了**然的成而復成的過失**嗎？所以說：「則然成復成」。**[[12]](#footnote-14)**

## 是為可然中，則為無有然：然有不成過

反之，**〔1〕可然之所以稱為可然，是因然而成為可然的。**現在說：**因可然而後有然，**那又犯了**第二不成過。**因為**因可然而有然，**就是那**「可然中」根本「無有然」；〔2〕**如**可然中沒有然，可然就不成可然，**那又怎麼可說**因可然有然**呢？

壬二 破待已而成〔二頌〕

**〔一〕〔1〕**若法因待成　是法還成待　**〔2〕**今則無因待　亦無所成法

**〔二〕〔1〕**若法有待成　**未成**云何待　**〔2〕**若**成已**有待　成已何用待

# 總說

**〔一〕**外人想：**〔1〕已成**確是**〔A〕**不須觀待的，**〔B〕**觀待也不可能，**〔2〕**這應該是**相待而後成，**就是**因待而後有自性。**

**〔二〕**但這**還是不成立的。**

# 詳論

## 釋「若法因待成，是法還成待；今則無因待，亦無所成法。」

### 若法因待成，是法還成待：顯因待正義

**因待，**該是**二法相待的。**假定甲「法」是「因待」乙法而「成」的，而甲「法」又「還成」為乙法所「待」的因緣，**甲乙二法有他的交互作用，方可說為因待。**

### 今則無因待，亦無所成法：破待已而成

**〔1〕**現在既主張**待已而成，〔2〕**那就**〔A〕根本沒有一法可作為「因待」的對象；〔B〕無所待的因，那因待「所成」的果「法」，當然也就沒有了。**

### 結說

所以**然與可然，並不能因觀待而成立。**

## 釋「若法有待成，未成云何待？若成已有待，成已何用待？」

### 若法有待成，未成云何待

**〔1〕**假定還要說甲「法」是「有」所「待」而「成」的，**〔2〕〔A〕**縱然有乙可待，**〔B〕**但在甲法未待以前，就是自體「未成」，既**甲體未成，憑什麼去與乙相「待」呢？**

### 若成已有待，成已何用待

**〔1〕**假定又改變論調，說甲法先已「成」就而後「有待」，**〔2〕**這更不通！**法已「成」就了，還要「用」因「待」做什麼？因待的作用，是為了成立呀！**

### 結說

所以，**〔1〕**如說**然與可然有自性，因相待而成，〔2〕**從**未成已成**中觀察，都不能建立。

辛三 因不因門〔一頌〕

**〔1〕〔A〕因**可然無然　**〔B〕不因**亦無然　**〔2〕〔A〕因**然無可然　**〔B〕不因**無可然

# 總說

**〔一〕**這頌是**總結上義**的。

**〔二〕〔1〕**上面**〔A〕**破**然與可然是各各獨立的，[[13]](#footnote-15)〔B〕**又破**成已而待，待已而成；[[14]](#footnote-16)〔2〕**現在就以**因不因待門結破。**意思是說：

# 釋「因可然無然，不因亦無然；因然無可然，不因無可然。」

## 因可然無然，不因亦無然

### 因可然無然：因待門破

**「因」待**「可然」，而後說有然，這**「然」就沒有自性；**

### 不因亦無然：不因待門破

**「不因」待**可然而說有然，這**「然」也不可得。**

## 因然無可然，不因無可然

反過來說，

### 因然無可然：因待門破

**「因」待**「然」而後有可然，這**「可然」沒有自體；**

### 不因無可然：不因待門破

**「不因」待**然說有可然，也是**「無」有「可然」的。**

辛四 內外門〔一頌〕

**〔1〕〔A〕**然不餘處來　**〔B〕**然處亦無然　**〔2〕**可然亦如是　**〔3〕**餘如去來說

# 內外，即來去

**內外，**就是從**來去**中觀察。

# 釋「然不餘處來，然處亦無然；」

## 詳論

**〔一〕**火由什麼地方發出？**〔1〕**火不能離木而生，所以**不是由外加入，像鳥來棲樹。〔2〕**但樹木中也還是沒有火，所以**也不像蛇從穴出。**平常說，**析木求火不可得，**就是這個意思。

**〔二〕**火是怎樣有的？**〔1〕**是在某種條件具備之下發生的，**〔2〕〔A〕不內，不外，亦不在中間，〔B〕**是**因緣有的。[[15]](#footnote-17)**

## 總釋

所以**〔1〕**「然不」從其「餘」的地方「來」入可然中，**〔2〕**可「然處」也沒有「然」可得。

# 釋「可然亦如是」

**〔一〕**然是這樣，

**〔二〕**「可然」也「是」這樣。可然的所以成為可然，**〔1〕**不是外力使他成為可然，**〔2〕**也不是可然本身就這樣具有。**〔1〕**不來是不從外來，**〔2〕**不出是不從內出，也就是不去。

# 釋「餘如去來說」

**〔一〕**以**時間**說：**〔1〕已燒**沒有燒，**〔2〕未燒**也沒有燒，**〔3〕**離已燒未燒，**燒時**也沒有燒，所以說：「餘如去來說」。**[[16]](#footnote-18)**

**〔二〕〔1〕**清辨論釋及青目長行，都約**三時**說，解說**餘如去來說。〔2〕其實**去來一句，可以包括更多的觀門。**[[17]](#footnote-19)**

辛五 五求門〔一頌〕

**〔1〕**若可然無然　**〔2〕**離可然無然　**〔3〕**然亦無可然　**〔4〕**然中無可然

# 總說

**〔一〕**本頌**應還有一句『可然中無然』，**五求的意義才完備。

**〔二〕**佛在時，研究有沒有我，就應用這一觀法。

# 詳論

## 破即蘊、離蘊我：釋「若可然無然，離可然無然」

**〔一〕〔1〕**如火與柴，假使說**〔A〕**柴就是火，火在柴中尋求，定不可得。**〔B〕**離柴外沒有火，這更是盡人所知的；**〔2〕**所以**〔A〕**在五蘊中求我固然是沒有，**〔B〕**離了五蘊去求我同樣是沒有的。

**〔二〕〔1〕**所以說：**「〔A〕若可然無然，〔B〕離可然無然」。〔2〕**這**〔A〕即蘊〔B〕離蘊的二根本見，**顯然是**不成立的。**

**〔三〕**印度的外道，**〔1〕**立五蘊是我，這是很少的，**〔2〕**大都是主張**在身心外另有一實我。其實這是不能證明成立的。試離了身心的活動，又怎麼知道有神我或靈魂？**

## 離蘊計我的變相

### 破法屬於我（我有於法）：釋「然亦無可然」

**〔一〕〔1〕**有的執著說：**我與五蘊雖然是相離的，但彼此間有著某種關係，可以了知，**所以說**有我為主體。**

**〔2〕**但**〔A〕**既然**我法相依而別有，以我為本體，〔B〕**該是**法屬於我，我有於法**了。

**〔二〕**然如我，可然如身心，**〔1〕〔A〕**如說**有身心屬於我，〔B〕**等於說**柴是屬於火**的。

**〔2〕**但**〔A〕柴並不屬於火，**所以說**「然亦無可然」。〔B〕**這樣，**我也不應為身心之主，而有身心了。**

### 破相在：破我中有法（法在我中），法中有我（我在法中）

並且，**〔1〕我法是不同的：**我是整體的，法是差別的。**〔2〕我法相依而有，**那**〔A〕**還是**我中有法**呢？**〔B〕法中有我**呢？

#### 破法中有我（我在法中）：加一句「可然中無然」

假定說**身心當中有我，**尋求起來是**不可得的。**所以**應加一句說：可然中無然。**

#### 破我中有法（法在我中）：釋「然中無可然」

也不是**我大而身心小，身心在我中，**所以說：**「然中無可然」。**

# 結說

**〔一〕**這五門觀察，顯出**即蘊、離蘊，依五蘊的我了不可得。[[18]](#footnote-20)**

**〔二〕中觀家破即蘊離蘊的我，〔1〕〔A〕〔a〕**有時依釋尊古義，以**三門破，〔b〕**有時又以**五門破；〔B〕**到月稱論師，用**七門破；[[19]](#footnote-21)〔2〕**但**總歸不出一異二門。[[20]](#footnote-22)**

庚二 結顯性空〔二頌〕

以然可然法　說受受者法　及以說瓶衣　一切等諸法

若人說有我　諸法各異相　當知如是人　不得佛法味

# 顯空宗正義：釋「以然可然法，說受受者法，及以說瓶衣，一切等諸法。」

## 總釋

**〔1〕**上「以然可然法」，「說」明**「受」的五陰法及「受者」的我不可得；〔2〕**其他如**〔A〕「瓶」與泥，〔B〕「衣」與布**等，這**「一切」「諸法」，**也應作如是觀。

## 詳論：我法皆空而幻有──一切是無自性的緣起

**〔一〕佛教的其他學派，**有說**〔1〕假依於實，〔2〕〔A〕**和合的假我**沒有，〔B〕**假我所依的實法，**不是沒得。**

**〔二〕**在**中觀家**看來，**〔1〕〔A〕凡是有的，就是緣起的存在，〔B〕離了種種條件，說有實在的自性法，是絕對不可以的。〔2〕**所以，依**然與可然**的見地，觀察**我與法，自我與彼我，此法與彼法，〔A〕**都**沒有真實的別異性，〔B〕**一切是**無自性的緣起。**

# 呵不空論者：釋「若人說有我，諸法各異相：當知如是人，不得佛法味！」

## 示空宗正義（無自性的緣起，方能依俗契真）

**〔1〕**從**緣起**中洞見**一切無差別的無性空寂，〔2〕**才能**離自性的妄見，現見正法，得到佛法的解脫味。**

## 呵不空論者（自性的緣起，不能依俗契真）

### 若人說有我，諸法各異相：我法不空

因此，**〔一〕〔1〕**「若人說有**我」，〔A〕**是**勝義我，**是**不可說我，**是**真我，〔B〕**或者是**依實立假的假我；[[21]](#footnote-23)〔2〕**又說**「諸法」**的「各異相」，以為色、心，有為、無為等法，**一一有別異的自性，**

**〔二〕**那是**完全不能了解緣起。**

### 當知如是人，不得佛法味：入寶山空手回，是不空論者的悲哀

「當知如是人，**不得佛法味」，如『入寶山空手回』，**該是**不空論者的悲哀吧！**

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

   2、文中「上標編號」，為編者所加。

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

   4、註腳引文，梵巴字原則上不引出。

   5、印順導師原文中，括號內的數字，如「(1.001)」，表示原文本有的註腳。 [↑](#footnote-ref-4)
3. 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.47：

   **〔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，由於我不可得而遣除我見──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，以為應遣除私我的妄執，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，還有別的有我論，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。**…〔下略〕… [↑](#footnote-ref-5)
4. 印順導師《般若經講記》〈般若波羅蜜多心經講記〉p.179 ~ p.183：

   戊一 廣觀蘊空 **己一 融相即性觀──加行**

   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**〔1〕不異、〔2〕即是**四字來說明。**〔1〕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」。〔2〕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。**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。**

   佛法作如是說，有其特殊意義。**〔一〕〔1〕**印度的一分學者，以為涅槃與生死，煩惱與菩提，是不相同的兩回事，離了生死才能證得涅槃，離了煩惱才能獲得菩提。生死和煩惱是世間雜染法，涅槃、菩提是出世清淨法，染淨不同，何得相即？這種見地，是從他們的宗教體驗而得來。

   **〔2〕**宗教體驗，世間的一般宗教，如耶、回、印度教等，也都有他們的體驗，如上帝、真宰、梵我等。若說他們都是騙人的，決不盡然，他們確是從某種體驗，適應環境文化而表現出來的。不過體驗的境地，有淺深，有真偽。

   **〔二〕〔1〕**佛法的目的，在使人淨除內心上的錯誤──煩惱，體驗真理，得到解脫──涅槃。**〔A〕〔a〕**一分學者依佛所說去持戒修定淨除煩惱，體驗得**「超越」**現象的，以此為涅槃。於是，以為**世間和涅槃，是不同性質的。**在修行的時候，對於世間法，也總是遠離它，放身山林中去，不肯入世作度生的事業。這種偏於自了的超越境，是不究竟的，所以被斥為沈空滯寂者。**〔b〕**真正的涅槃空寂，是要在宇宙萬有中，不離宇宙萬有而即是宇宙萬有的。因此，修行也不同，即於世間利生事業中去體驗真理，淨化自己。古德說：『佛法在世間，不離世間覺』。覺悟即在世間法而了達出世法，由此大乘能入世度生，悲智雙運。**〔B〕〔a〕**有所得的小乘，體驗到偏於**「超越」**的，於是必然地走入厭離世間的道路。**〔b〕**龍樹菩薩在《智論》裡，講到『色不異空，空不異色；色即是空，空即是色』時，即以《中論》生死涅槃無別去解說。大乘的體驗，不妨說是**「內在」**的。

   **〔2〕**論到宗教的體驗，**〔A〕**有人以為這是一種神秘經驗，既稱為神秘的，此中境界就不是常人所能了解。因之，經驗的是否正確，也無從確論。現見世間一般宗教，他們依所經驗到而建立的神、本體等，各不相同，如耶教的上帝，印度教的梵我，所見不同，將何以定是非？**〔B〕**依佛法，這是可判別的，**一方面要能洗盡一切情見，不混入日常的計執；一方面要能貫徹現象而無所礙，真俗二諦無礙的中道，即保證了佛法的究竟無上。佛法是貫徹現象與本體，也是貫通宗教與哲學，甚至通得過科學的，所以有人說佛法是科學而哲學的宗教。**

   從理論上說，色（一切法也如此）是因果法，**凡是依於因緣條件而有的，就必歸於空。如把因果法看成是有實自性的，即不成其為因果了。**因**法的自性實有，即應法法本來如是，不應再藉因緣而後生起；若必仗因緣而能生起，那法的自性必不可得。**由此，**〔1〕**一切果法都是從因緣生，從因緣生，果法體性即不可得，不可得即是空，故佛說**一切法畢竟空。〔2〕**反之，果法從因緣有，果法的作用形態又不即是因緣，可從因緣條件有，雖有而非實有，故佛說**一切法緣起有。**可知**色與空，是一事的不同說明：所以色即是空，空即是色。**

   **常人於此不了解，以為空是沒有，不能現起一切有。**不知諸法若是不空，不空應自性有，即一切法不能生。這樣，有應永遠是有，無應永遠是無。但諸法並不如此，有可以變而為無，無的也可由因緣而現為有，**一切法的生滅與有無，都由於無自性畢竟空而得成立。**性空──無不變性、無獨立性、無實在性，所以一切可現為有，故龍樹菩薩說：**『以有空義故，一切法得成』。**本經所說：**色即是空，空即是色，即說明此空色不相礙而相成的道理。**

   經中接著說：「受想行識，亦復如是」。這是說：不但從色的現象說：色不異空，乃至空即是色，若從受的現象上說：也是受不異空，空不異受；受即是空，空即是受的。想與行識，都應作如是說。**空是一切法普遍而根本的真理，大至宇宙，小至微塵，無不如此，即無不是緣起無自性的。能在一法達法性空，即能於一切法上通達了。** [↑](#footnote-ref-6)
5. 印順導師《中觀論頌講記》〈觀本住品第九〉p.185：

   **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。** [↑](#footnote-ref-7)
6. （1）印順導師《佛法概論》〈第四章 有情與有情的身心〉p.68：

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

   （2）印順導師《性空學探源》〈第二章 阿含之空 第二節 空之抉擇 第四項 我法空有〉p.62 ~ p.64：

   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，法是自我活動的表現，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。**…〔中略〕…**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，**才能對後代的諍論，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〕**一一有情也是同樣的，**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。**

   **眾生在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。**

   （3）印順導師《中觀論頌講記》〈觀因緣品第一〉p.64：

   **〔一〕**有**中觀正見**的學者，解了**一切法的無自性生，是如幻如化的緣生。一切法本沒有獨立的自性，是種種因緣的和合生。**如**鏡中像，〔1〕〔A〕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，〔B〕而在種種條件的和合下，就有此假像。〔2〕〔A〕生也不見有一自性的像從那裡來，〔B〕滅也不見有一自性的像到那裡去。**

   **〔二〕這如幻的緣生，不以為他是真實的，所以不應該作四門觀察，〔1〕〔A〕**四門觀察是觀察真實的；**〔B〕**而世諦假名，是不為勝義觀所得的。**〔2〕〔A〕**因為外道小乘都執有實在的自體，所以用四門破除自性生，**〔B〕**而無性的緣生，不能與四生混濫的。 [↑](#footnote-ref-8)
7. 印順導師《成佛之道（增註本）》〈第五章 大乘不共法〉p.355 ~ p.358：

   我不即是蘊，亦復非離蘊，不屬不相在，是故知無我。

   次略說我空觀。我有二：一、補特伽羅我；二、薩迦耶我。**〔1〕〔A〕**補特伽羅，譯義為數取趣，是不斷在生死中受生的意思。無論是自己、別人、畜生，都有身心和合的個體，都可說有世俗假我的（受假）。但眾生不能悟解，總以為是實體性的眾生在輪迴，就成為補特伽羅我執。**〔B〕**薩迦耶，是積聚的意思。在自己的身心和合中，生起自我的感覺，與我愛、我慢的特性相應，與他對立起來（名假）。這是根本沒有的妄執──薩迦耶見。**〔2〕〔A〕**對人，有補特伽羅我執；**〔B〕**對自己，有補特伽羅我執，更有薩迦耶見的我執。

   **〔1〕**眾生的世俗心境，都是執我的（俱生我執）。但這是直覺來的，極樸素的實我，到底我是什麼，大都不曾考慮過。**〔2〕**這到了宗教家，哲學家手裏，就推論出不同樣的自我來（分別我執）。

   **〔1〕〔A〕**但作為生命主體，輪迴實體的我，一定認為是實有的；這是與他對立而自成的，輪迴而我體不變的。實有（實）、自有（一）、常有（常），為自我內含的特性。**〔B〕**這與執法有自性的自性，定義完全一樣。**〔2〕〔A〕**所以約法說無自性，約眾生說無我，其實是可通的。**〔B〕**所以說為法無自性空，我無自性空；又說為法無我，人（補特伽羅）無我。

   可是薩迦耶我執，又在這實、一、常的妄執上，**〔1〕**進而說樂。**〔2〕**覺得自身為獨立的，就覺得是自由自在的。**〔1〕**從我（妄執）的本性說，我是樂的；**〔2〕**從我所表現的作用說，是自我作主，由我支配（主宰，是我的定義）的權力意志。所以**薩迦耶我，**是以**主宰欲**而顯出他的特色。不過，**〔A〕如通達無自性，通達實、一、常的我不可得，〔B〕主宰的自在我，也就失卻存在的基石而遣除了。**

   這些，是觀我空所必應了達的意義。

   從**凡情所執的我**來說，**〔一〕不外乎『即蘊計我』，『離蘊計我』二類。**然以正理觀察起來，**〔1〕自性有的「我，不」能說「即是」五「蘊」的。**我到底是什麼？一般所說的：我走、我拿、我歡喜、我想像、我作為、我認識，都是不離身心──五蘊的。所以一般的我執，都是執蘊為我的。但五蘊是眾多的，生滅無常的，苦的，這與我的定義──是一、是常、是樂，並不相合。如真的五蘊就是我，那就不成其為我，要使大家失望了。**〔2〕**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。**〔3〕**有的**固執離蘊有我，又另為巧妙的解說。〔A〕〔a〕**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。**〔b〕**有說是**相在的：〔I〕**如我比五蘊大，五蘊就在我中；**〔II〕**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。〔B〕**所以，「不」是相「屬」的，也「不」是「相在」的。**〔I〕**相屬，如部下的屬於長官；**〔II〕**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。**

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

   **〔二〕**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。** [↑](#footnote-ref-9)
8. （1）印順導師《成佛之道（增註本）》〈第五章 大乘不共法〉p.340 ~ p.346：

   諸佛依二諦，為眾生說法：**依俗得真諦，依真得解脫。**

   …〔中略〕…

   **世俗假施設，名言識所識。名假受法假，正倒善分別。**

   …〔中略〕…

   **自性如何有？是觀順勝義。**

   …〔下略〕…

   （2）印順導師《佛法概論》〈第四章 有情與有情的身心〉p.68：

   **有情為假名的，〔1〕**沒有絕對的不變性，獨存性──**勝義無我；〔2〕**有相對的安定性，個體性──**世俗假我，**為佛觀蘊、處、界的精義。 [↑](#footnote-ref-10)
9. 印順導師《中觀論頌講記》〈觀法品第十八〉p.313 ~ p.318：

   **丙三 觀世間集滅 丁一 現觀 戊一 入法之門 己一 修如實觀**

   若我是五陰　　我即為生滅　　**若我異五陰　　則非五陰相**

   若無有我者　　何得有我所　　滅我我所故　　名得無我智

   得無我智者　　是則名實觀　　得無我智者　　是人為希有

   …〔中略〕…**〔1〕**然佛說無我的真意，不僅摧破這些分別推論而建立的我。**〔2〕**我見是生死根本，是一切有情，一切凡人所共同直覺到的。所以，常識直覺中的自我感，不加分別而自然覺到的，自有、常有、獨有的自我，為我見的根源；實為佛說無我的主要對象。此無我，也即是沒有補特伽羅我，也就是無那身心和合中人人直覺的主宰我。

   **自己所覺到的我，是主宰，是不離環境的。**所以，**〔1〕**內執**自我，〔2〕**同時必執外在的**我所；**我所屬於我，與我有密切的聯繫。**我所有的，我所知的，以及我所依的，都是；也即是法我。他的所以被執為實有，與我見同樣的，是同一的自性見。**

   **〔1〕**一分聲聞學者，以為我是無的，法是有的，這實在沒有懂得佛陀的教意。**〔2〕**要知沒有自我，即沒有我所。以無自性的正觀，通達人無我，也必能以同樣的觀慧，了解外在的一切一切，沒有自性，必然能達到法無我的正覺。**從人無我可以達到法無我，所以佛多說有情身心和合的自我不可得。**

   人人所直覺到的我，**〔1〕**雖然**外道計執為即蘊或離蘊的；〔2〕**然**依《阿含經》說：『若計有我，一切皆於此五受陰計有我』，他決非離身心而存在。**

   身心的要素，佛常說是五陰。生理的機構，血肉的軀體，是色法；心理的活動，不外情緒的感受，想像的認識，意志的造作；而能知這三者的，是心識的作用。約精神與物質的分別，色陰是物質的，受、想、行、識四陰是精神的。約能知與所知分別，識陰是能知的，色、受、想、行四陰是所知的。**反觀自我，身心中了不可得，除了五陰，更沒有我的體用。我，不過是依五蘊和合而有的假我，如探求他的實體，一一蘊中是不可得的。**

   **外道要執有實我，**那麼，**〔1〕**如「我是五陰」，那所說的「我」，應該與五陰一樣是「生滅」的。色法的遷變演化，在人的生理上是很顯著的；心理的變化，更快更大。苦樂的感受，不是時刻的在變動嗎？認識，意志，都在息息不停的變化中。不但是所知的四陰是生滅變化的，就是能知的心識，也是生滅變動的。我們反省認識時，心識已是客觀化了，客觀化的能知者，也就是所知者，他與前四陰一樣的是生滅法。凡是認識，必有主觀與客觀的相待而存在；不離客觀的主觀，必因客觀的變化而變化。在反省主觀的認識時，立刻覺了此前念的主觀已過去；現在所覺了的，僅是一種意境，與回憶中的東西一樣。**佛法不承認有此離客觀的主觀獨存常存。各式各樣的真常唯心論者，有我論者，他們以為主觀性的能知者，永遠是不能認識的，始終是內在的統一者。反省時所覺到的，是主觀的客觀化，不是真的主觀；所以產生真心常住的思想。然而，既是不可認識的認識者，又從何而知他是認識者？而且，憑什麼知道過去主觀的認識，與此時的主觀認識是一、常住不變？真的不可認識嗎？根本佛法，是不承認有能知者不可為所知的，或是常住的。〔2〕**主張有我的，決不肯承認我是生滅的；因為生滅，即是推翻自我的定義，所以有的主張離蘊我。然而，**「我」如「異」於「五陰」，我與陰分離獨在，即不能以「五陰」的「相」用去說明。不以五陰為我的相，那我就不是物質的，也不是精神的，非見聞覺知的；那所說的離蘊我，究竟是什麼呢？**

   **〔1〕**我不就是五陰，破即蘊的我；**〔2〕**我不異於五陰，破**離蘊的我。**凡是計著有我的，**無論他說我大我小，我在色中，色在我中，乃至種種的不同，到底是依五陰而計為我的。**所以破了離陰、即陰的我，一切妄執的我無不破除。

   **〔1〕**這樣的破我，雖是破除**分別計執的我，〔2〕**但要破除一切眾生所共同直覺存在的，人同此心，心同此感的**俱生我，也還是從此而入。因為，如確有實我，那加以推論，總不出離蘊、即蘊二大派。如離蘊、即蘊我不可得，一切實我都可以迎刃而破了。**

   …〔下略〕… [↑](#footnote-ref-11)
10. 〔隋〕吉藏撰，《中觀論疏》卷6〈燃可燃品 10〉(CBETA, T42, no. 1824, p. 97, b27-c9)：

    相待多門，有：通、別、定、不定、一法、二法。

    **〔一〕〔1〕**通待者，若長待不長，自長之外並是不長。**〔2〕**別待者，如長待短。

    一師亦名此為疎密相待：若長短相待，名為疎待；長待不長，翻是密待。以即長論不長故，不長望長，此即為密。長短相望，即是二法，是以名疎。故山中舊語云：成瓶之不瓶，成青之不青；即指瓶為不瓶故，不瓶成瓶也。

    **〔二〕〔1〕**定待者，如生死待涅槃，及色心相待，名為定待。**〔2〕**不定待者，如五尺形一丈為短、待三尺為長，名不定待。

    **〔三〕〔1〕**一法待者，如一人亦父、亦子。二法待者，如長短兩物。 [↑](#footnote-ref-12)
11. 印順導師《中觀論頌講記》〈觀本際品第十一〉p.216：

    **〔一〕**總之，從**時間**上去考察，那**一切是沒有本際的。**諸法是幻化的，是三世流轉的，**〔1〕**似乎有他的原始，**〔2〕**然而**求他的真實，卻成很大的問題。**

    **〔二〕〔1〕**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。**

    **〔2〕**反之，**〔A〕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？〔B〕**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。** [↑](#footnote-ref-13)
12. 印順導師《中觀論頌講記》〈觀去來品第二〉p.85 ~ p.88：

    辛二 破去時去

    **〔一〕**云何於去時　　而當有去法　　若離於去法　　去時不可得

    **〔二〕**若言去時去　　是人則有咎　　離去有去時　　去時獨去故

    **〔三〕若去時有去　　則有二種去**　　**一謂為去時　　二謂去時去**

    **〔四〕若有二去法　　則有二去者**　　**以離於去者　　去法不可得**

    這四頌是破去時去的。去時沒有實體，這在初頌中已顯示了。外人要執著有去時，去時中有去，那要觀察**去時**到底是什麼？

    **〔一〕**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。那麼，怎麼「於去時」中「而」說應「當有去法」呢？為什麼不能說去時中有去？因為「若離於去法，去時不可得」。去時是不離去法而存在的，關於去法的有無自性，正在討論，還不知能不能成立，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？譬如石女兒的有無，雙方正在討論；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？這樣，去時要待去法而成立，所以不能用去時為理由，成立去法的實有。

    **〔二〕**「若」不知這點，一定要說「去時」中有「去」的話，此「人」就「有」很大的過「咎」，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〕**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。**所以**進一步的破道：「若」固執「去時有去」，「則」應「有二種」的「去」：〔1〕「一」、是因去法而有「去時」的這個去（去在時先）；〔2〕「二」、是「去時」中動作的那個「去」（去在時後）。**

    **〔1〕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。〔2〕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；去時中去的去，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。**

    **〔四〕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。**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。我與法是互相依待而存在的。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。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。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。這樣，**「若」如外人的妄執，承認「有二去法」，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。 [↑](#footnote-ref-14)
13. 辛一 一異門 [↑](#footnote-ref-15)
14. 辛二 因待門 [↑](#footnote-ref-16)
15. 印順導師《中觀論頌講記》〈觀因緣品第一〉p.64：

    **〔一〕**有**中觀正見**的學者，解了**一切法的無自性生，是如幻如化的緣生。一切法本沒有獨立的自性，是種種因緣的和合生。**如**鏡中像，〔1〕〔A〕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，〔B〕而在種種條件的和合下，就有此假像。〔2〕〔A〕生也不見有一自性的像從那裡來，〔B〕滅也不見有一自性的像到那裡去。**

    **〔二〕這如幻的緣生，不以為他是真實的，所以不應該作四門觀察，〔1〕〔A〕**四門觀察是觀察真實的；**〔B〕**而世諦假名，是不為勝義觀所得的。**〔2〕〔A〕**因為外道小乘都執有實在的自體，所以用四門破除自性生，**〔B〕**而無性的緣生，不能與四生混濫的。 [↑](#footnote-ref-17)
16. 印順導師《中觀論頌講記》〈觀去來品第二〉p.84：

    己一 觀三時無有去 庚一 總破三時去

    **〔1〕已去**無有去　　**〔2〕未去**亦無去　　**〔3〕**離已去未去　**去時**亦無去 [↑](#footnote-ref-18)
17. 「其實去來一句（「餘如去來說」），可以包括更多的觀門」：參見〈觀去來品第二〉的種種觀門。 [↑](#footnote-ref-19)
18. （1）印順導師《中觀論頌講記》〈觀法品第十八〉p.317：

    **〔1〕**我不就是五陰，破即蘊的我；**〔2〕**我不異於五陰，破**離蘊的我。**凡是計著有我的，**無論他說我大我小，我在色中，色在我中，乃至種種的不同，到底是依五陰而計為我的。**所以破了離陰、即陰的我，一切妄執的我無不破除。

    （2）印順導師《中觀今論》〈第十一章 中道之實踐〉p.247 ~ p.248：

    **《阿含經》常作三種觀：(一)、色（五蘊之一）不即是我，(二)、不離色是我，(三)、色與我不相在。〔1〕**不即觀，如說色不是我，以色無分別而我有分別，色不自在而我自在，色是無常而我非無常。**〔2〕**不離觀，**如以我為如何如何，我是不能離色等而有的。〔3〕**不相在觀，如觀我不在色中，色不在我中，這仍是對治**從執離中分出來的。**如說：**我不即是識，也不能離識，但識不是我，或說識在我中，或說我在識中，不即不離，相依而實不即。**對治此「相在」執，即作不相在觀。

    （3）印順導師《中觀論頌講記》〈觀本住品第九〉p.185：

    **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。** [↑](#footnote-ref-20)
19. （1）印順導師《中觀今論》〈第十一章 中道之實踐〉p.247 ~ p.249：

    如何觀察無我？經說我依五蘊而有，常人雖種種執我，而假我是不離五蘊假合的身心的。所以觀我性空，須在五蘊的和合相續中觀察。此可分為總別的兩種觀察：別觀，即是於色受等上各各別觀：如觀色是我嗎？受到識是我嗎？總觀，即是於五蘊和合上，總觀無我。

    **〔一〕《阿含經》常作三種觀：(一)、色（五蘊之一）不即是我，(二)、不離色是我，(三)、色與我不相在。〔1〕**不即觀，如說色不是我，以色無分別而我有分別，色不自在而我自在，色是無常而我非無常。**〔2〕**不離觀，**如以我為如何如何，我是不能離色等而有的。〔3〕**不相在觀，如觀我不在色中，色不在我中，這仍是對治**從執離中分出來的。**如說：我不即是識，也不能離識，但識不是我，或說識在我中，或說我在識中，不即不離，相依而實不即。對治此「相在」執，即作不相在觀。

    **〔二〕此三句，或分為四句：(一)、色不即我，(二)、不離我，(三)、色不在我中，(四)、我不在色中。一是我見；後三是我所見。**約五蘊說，即成為二十種我我所見。

    **〔三〕《中論》多用五求破，即於四句外更加一句：色不屬於我。**有的眾生，**執著色──或受乃至識──屬於我，也即為我所有的。**這不過因眾生的執著，建立種種破除我執的觀門。

    **〔四〕月稱論師，更增加到以七法觀我空：即一、離、具支、依支、支依、支聚、形別。〔1〕前五與即、離、相在、相屬大同，〔2〕另加支聚與形別而成七。〔A〕**我，並不是眼等的聚積，聚是假合不實在的，不能說聚是我。聚法有多種：如木、石、磚、瓦等隨便聚起來，不見得即成為屋，所以眾生於五蘊聚中，也不應執聚為我。**〔B〕**於聚執我不成，於是又執形別是我，如說，房子須依一定的分量、方式積聚，才成為屋子，故於此房屋的形態，建立為房屋。但眼等和合所成的形態差別，不過是假現，假現的形態，如何可以說是我？如以某種特定的形態為我；如失眼，缺足，斷手的殘廢者，豈不我即有所缺？如有實我，我是不應有變異差別的，故不能以形態為我。**月稱論師的七事觀我，是依經中所說的三觀、四門、五求推演而來。**

    （2）印順導師《成佛之道（增註本）》〈第五章 大乘不共法〉p.355 ~ p.358：

    **我不即是蘊，亦復非離蘊，不屬不相在，**是故知**無我。**

    次略說我空觀。我有二：一、補特伽羅我；二、薩迦耶我。**〔1〕〔A〕**補特伽羅，譯義為數取趣，是不斷在生死中受生的意思。無論是自己、別人、畜生，都有身心和合的個體，都可說有世俗假我的（受假）。但眾生不能悟解，總以為是實體性的眾生在輪迴，就成為補特伽羅我執。**〔B〕**薩迦耶，是積聚的意思。在自己的身心和合中，生起自我的感覺，與我愛、我慢的特性相應，與他對立起來（名假）。這是根本沒有的妄執──薩迦耶見。**〔2〕〔A〕**對人，有補特伽羅我執；**〔B〕**對自己，有補特伽羅我執，更有薩迦耶見的我執。

    **〔1〕**眾生的世俗心境，都是執我的（俱生我執）。但這是直覺來的，極樸素的實我，到底我是什麼，大都不曾考慮過。**〔2〕**這到了宗教家，哲學家手裏，就推論出不同樣的自我來（分別我執）。

    **〔1〕〔A〕**但作為生命主體，輪迴實體的我，一定認為是實有的；這是與他對立而自成的，輪迴而我體不變的。實有（實）、自有（一）、常有（常），為自我內含的特性。**〔B〕**這與執法有自性的自性，定義完全一樣。**〔2〕〔A〕**所以約法說無自性，約眾生說無我，其實是可通的。**〔B〕**所以說為法無自性空，我無自性空；又說為法無我，人（補特伽羅）無我。

    可是薩迦耶我執，又在這實、一、常的妄執上，**〔1〕**進而說樂。**〔2〕**覺得自身為獨立的，就覺得是自由自在的。**〔1〕**從我（妄執）的本性說，我是樂的；**〔2〕**從我所表現的作用說，是自我作主，由我支配（主宰，是我的定義）的權力意志。所以**薩迦耶我，**是以**主宰欲**而顯出他的特色。不過，**〔A〕如通達無自性，通達實、一、常的我不可得，〔B〕主宰的自在我，也就失卻存在的基石而遣除了。**

    這些，是觀我空所必應了達的意義。

    從**凡情所執的我**來說，**〔一〕不外乎『即蘊計我』，『離蘊計我』二類。**然以正理觀察起來，**〔1〕自性有的「我，不」能說「即是」五「蘊」的。**我到底是什麼？一般所說的：我走、我拿、我歡喜、我想像、我作為、我認識，都是不離身心──五蘊的。所以一般的我執，都是執蘊為我的。但五蘊是眾多的，生滅無常的，苦的，這與我的定義──是一、是常、是樂，並不相合。如真的五蘊就是我，那就不成其為我，要使大家失望了。**〔2〕**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。**〔3〕**有的**固執離蘊有我，又另為巧妙的解說。〔A〕〔a〕**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。**〔b〕**有說是**相在的：〔I〕**如我比五蘊大，五蘊就在我中；**〔II〕**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。〔B〕**所以，「不」是相「屬」的，也「不」是「相在」的。**〔I〕**相屬，如部下的屬於長官；**〔II〕**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。**

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

    **〔二〕**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。**

    （3）〔隋〕吉藏撰，《中觀論疏》卷6〈燃可燃品 10〉(CBETA, T42, no. 1824, p. 99, b17-21)：

    問：離一異為五求，合五求為一異；一異破竟，何故復說五求？

    答：體雖無異，為外道計二十五我故，須離而破之。二十五我者，即：色是我、離色是我、我中有色、色中有我、我有於色，五陰則二十五也。 [↑](#footnote-ref-21)
20. 印順導師《性空學探源》〈第二章 阿含之空 第二節 空之抉擇 第四項 我法空有〉p.62 ~ p.68：

    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，法是自我活動的表現，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。**…〔中略〕…**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，**才能對後代的諍論，徹底了解。**

    …〔中略〕…

    **〔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。**

    **眾生在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。**…〔中略〕…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。**…〔中略〕…**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？** [↑](#footnote-ref-22)
21. 印順導師《性空學探源》〈第三章 阿毘曇之空 第二節 實相與假名〉p.154 ~ p.157：

    由上文看來我們大概知道，**有部說的假有，**與經部等很有不同，現在且分**四點來說明：第一、假必依實：**《順正理論》卷一三對經部的假法，下個以何為依的責問：

    未知何法為假所依？非離假依，可有假法。

    **離開了假所依的實性，假法不能建立，**這思想，**大乘瑜伽學者是很肯定的襲用了的。**

    **第二、假無自性：**假名無自性，不單是大乘空宗的名字，小乘有部裡早已有了，不過他們應用這名辭的含義，範圍很局小。《順正理論》卷一三說：

    是假有法寧求自性？然諸剎那展轉相似，因果相繼，諸行感赴，連環無斷，說名相續。

    **〔1〕〔A〕〔a〕假有法是不能尋求自性的，〔b〕**只有在色香味觸等一一實有法上，才有自性可尋；**〔B〕〔a〕假有法絕無自性可說，它只是實法和合下發其活動作用，成為剎那展轉的因果相生相續。雖約其作用的前後剎那相似相續，也叫做有，但是假名有，要把它當實物有法一樣的尋求自性，是錯誤的；〔b〕**必要尋求自性，則一切實有法各各安住自性，三世一如，因果相續就不能安立了。**〔2〕**所以，**有部也說假無自性，但他是說：假的法無有自性，另自有實有自性者在，不是法法都是假，故也不是法法都無自性。**

    **〔1〕他們說的這「自性」，就是真實有，就是一一法的自體；《婆沙》卷七六說它有種種異名：「如說自性，我，物，自體，相，分，本性，應知亦爾」。〔2〕這與後代大乘中觀師所無的「自性」，是一樣的。**

    **第三、假無自性而不可無：**如《正理》卷五八，《顯宗》卷二九云：

    世俗自體為有為無？……此應決定判言是有。以彼尊者世友說言：無倒顯義名，是世俗諦。此名所顯義，是勝義諦。……即勝義中依少別理立為世俗，非由體異。所以爾者，名是言依，隨世俗情流布性故。……即依勝義是有義中，約少分理名世俗諦，約少別理名勝義諦。謂無簡別總相所取，一合相理，名世俗諦；若有簡別別相所取，或類或物，名勝義諦。

    由此可見到**他們的二諦觀。**他們引世友的說法：**〔1〕**凡是**名相安立表示所依止的，**只要正確不謬的就是**實有的勝義。〔2〕**依**名相安立**上說，就是**假名的世俗。**這**假名與世俗、實有與勝義，是一致了的。**有部的**假實二諦，**就是從世友的見解引發出來的。

    有部他們，以為**「有」就是一個勝義有，不過約不同的意義，別安立為假名有；離言非安立的法體，各住自相，本來就是實有，不是本無今有，有已還無。**由種種因緣引發起用，在用的已滅、正住、未生，安立過去現在未來。**在這作用的因果相應和合中，呈現有一切具體活動，我們一般人認識到的，即此總合相，我們認識時都已經是安立名相的了；這安立名相的一合相，就是世俗的假名有。**

    可說：**總相不分別，是世俗；分析到一一的真實，是勝義。**其實，**二者只是一個真實有，假名有只是在真實的法體相續起用上安立的，結果還是歸到真實有。**

    **第四、執假有為自性實有，是行相顛倒：〔1〕〔A〕**假有雖然還是有，但是不離真實自性的有；是自性的因果作用之和合假；**〔B〕**若把這和合假當如自性一樣的實在看，則是錯誤。

    **〔2〕**《順正理論》卷五○舉**「我」的譬喻**來說明：

    **我覺即緣色等蘊為境故。〔A〕**唯有行相非我謂我顛倒而生，**〔B〕**非謂所緣亦有顛倒。

    如**「我覺」，〔A〕**我是五蘊和合的一合相，是假名有，不是真實有；**〔B〕**我們的認識緣到這五蘊聚，就執有一合相整體實有的我，這是認識行相的顛倒錯誤。

    **〔3〕**假名有之「有」，**〔A〕**是依真實有建立的，**〔B〕**它不能像自性一樣的有。 [↑](#footnote-ref-23)