

《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

※引言.....	4
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
※亦可說：前二品依法破，本品就喻破.....	4
二、外道、犢子系「用薪火喻建立我」的意思.....	4
※外道不即不離蘊的神我、犢子不即不離蘊的不可說我.....	5
(一) 外道、犢子系，都愛用薪火喻建立我.....	5
(二) 愛用薪火喻的緣由.....	5
1. 佛世以離蘊、即蘊的方法，破外道的神我.....	5
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
三、中觀不即不離蘊的緣起我，與外道、犢子的不同.....	5
(一) 詳論.....	5
(二) 結說.....	7
己三 觀然可然.....	8
庚一 廣破喻說.....	8
辛一 一異門.....	8
壬一 總破一異〔一頌〕.....	8
一、總說.....	8
二、詳論.....	9
(一) 顯二諦正義.....	9
(二) 破自性妄執.....	9
1. 審定.....	9
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
(1) 若然是可然，作作者則一.....	10
(2) 若然異可然，離可然有然.....	10
壬二 別破各異.....	11

¹ 案：凡「加框」者，皆為編者所加。

癸一 破不相因.....	11
子一 破異可燃之然〔二頌〕.....	11
一、總說.....	11
二、詳論.....	11
(一) 釋「如是常應然，不因可燃生，則無然火功，亦名無作火。」：四失.....	11
1.常應然.....	11
2.不因可燃生.....	11
3.則無然火功.....	11
4.亦名無作火.....	11
(二) 釋「然不待可燃，則不從緣生；火若常然者，人功則應空。」.....	12
※四失的根本，在無因無緣；有了自性見，四失是必然的結論.....	12
1.要義.....	12
2.詳釋.....	12
子二 破異然之可燃〔一頌〕.....	12
一、外人救：釋「若汝謂然時，名為可燃者：」.....	12
二、論主破：釋「爾時但有薪，何物然可燃？」.....	12
癸二 破不相及〔三頌〕.....	12
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
(一) 若異則不至，不至則不燒.....	12
(二) 不燒則不滅，不滅則常住.....	13
二、外人救：釋「然與可燃異，而能至可燃；如此至彼人，彼人至此人。」.....	13
(一) 總述.....	13
(二) 詳釋.....	13
1.然與可燃異，而能至可燃.....	13
2.如此至彼人，彼人至此人.....	13
三、論主破：釋「若謂然可燃，二俱相離者：如是然則能，至於彼可燃。」.....	13
(一) 總說：外人所舉喻，不合所說法——喻法不合.....	13
(二) 詳釋.....	13
辛二 因待門.....	13
壬一 破成已之待〔二頌〕.....	13
一、總說.....	13
(一) 結前起後：上破異體，今破因待.....	13

(二) 比較：空宗與外人的相因相待.....	14
(三) 特論：相待有多種.....	14
二、釋「若因可然然，因然有可然：先定有何法，而有然可然。」.....	14
(一) 若因可然然，因然有可然：審定.....	14
(二) 先定有何法，而有然可然：三門推破.....	14
三、釋「若因可然然，則然成復成；是為可然中，則為無有然。」.....	15
(一) 若因可然然：審定（若執此，有以下二過）.....	15
(二) 則然成復成：然有重成過.....	15
(三) 是為可然中，則為無有然：然有不成過.....	16
壬二 破待已而成〔二頌〕	16
一、總說.....	16
二、詳論.....	16
(一) 釋「若法因待成，是法還成待；今則無因待，亦無所成法。」.....	16
1.若法因待成，是法還成待：顯因待正義.....	16
2.今則無因待，亦無所成法：破待已而成.....	16
3.結說.....	16
(二) 釋「若法有待成，未成云何待？若成已有待，成已何用待？」.....	16
1.若法有待成，未成云何待.....	16
2.若成已有待，成已何用待.....	16
3.結說.....	17
辛三 因不因門〔一頌〕	17
一、總說.....	17
二、釋「因可然無然，不因亦無然；因然無可然，不因無可然。」.....	17
(一) 因可然無然，不因亦無然.....	17
1.因可然無然：因待門破.....	17
2.不因亦無然：不因待門破.....	17
(二) 因然無可然，不因無可然.....	17
1.因然無可然：因待門破.....	17
2.不因無可然：不因待門破.....	17
辛四 內外門〔一頌〕	17
一、內外，即來去.....	17
二、釋「然不餘處來，然處亦無然；」.....	17
(一) 詳論.....	17
(二) 總釋.....	18
三、釋「可然亦如是」.....	18

四、釋「餘如去來說」	18
辛五 五求門〔一頌〕	18
一、總說	18
二、詳論	18
(一) 破即蘊、離蘊我：釋「若可然無然，離可然無然」	18
(二) 離蘊計我的變相	19
1. 破法屬於我（我有於法）：釋「然亦無可然」	19
2. 破相在：破我中有法（法在我中），法中有我（我在法中）	19
(1) 破法中有我（我在法中）：加一句「可然中無然」	19
(2) 破我中有法（法在我中）：釋「然中無可然」	19
三、結說	19
庚二 結顯性空〔二頌〕	22
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
(一) 總釋	22
(二) 詳論：我法皆空而幻有——一切是無自性的緣起	22
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
(一) 示空宗正義（無自性的緣起，方能依俗契真）	22
(二) 呵不空論者（自性的緣起，不能依俗契真）	22
1. 若人說有我，諸法各異相：我法不空	22
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

——本文²——

※引言

一、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**。

二、外道、犢子系「用薪火喻建立我」的意思

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。

※外道不即不離蘊的神我、犢子不即不離蘊的不可說我

(一) 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。

(二) 愛用薪火喻的緣由

1. 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。

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」

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。

三、中觀不即不離蘊的緣起我，與外道、犢子的不同

(一) 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有什

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」。

〔二〕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。

〔三〕⁽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。

〔四〕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。

〔五〕^(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。

〔六〕^(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。

〔七〕^(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；

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

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〕…

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

〔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〔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。

〔二〕 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

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。

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。

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

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

一、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

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。

〔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。

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）。

^{〔二〕}性空者不承認他，他們就以然可然的譬喻來救。

二、詳論

(一) 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

(二) 破自性妄執

1. 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。

^{〔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遭除了。

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：^{〔1〕}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。^{〔1〕}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。

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。

2. 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。

(1) 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。**

(2) 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

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；而能知道三者的，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

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

一、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**。

二、詳論

〔一〕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**：

1. 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。

2. 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。

3. 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。

4. 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**？

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〕…

〔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」。

〔二〕釋「然不待可燃，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

1. 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：

2. 詳釋

〔一〕然可燃如真的是各各獨立的，〔1〕「然不待」於「可燃」，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，然與可燃，何嘗如此！

子二 破異然之可燃〔一頌〕

〔1〕若汝謂然時 名為可燃者 〔2〕爾時但有薪 何物然可燃

一、外人救：釋「若汝謂然時，名為可燃者：」

外人說：〔一〕離可燃有然，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「為可燃」。

〔2〕然可燃雖有別體，但並無無因常然等過失。

二、論主破：釋「爾時但有薪，何物然可燃？」

〔一〕這在論主看來，有很大的錯誤。

〔二〕〔1〕〔A〕柴薪之所以成為可燃，是因他為然所然的。〔B〕在沒有燒的「時」候，不是「但」只「有」柴「薪」，不是可燃嗎？

〔2〕〔A〕你說燒時才成為可燃的，〔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，不叫做可燃；〔b〕燒時，有什麼力量使薪成為可燃呢？所以說：「何物然可燃」。

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〕然與可燃異 而能至可燃 如此至彼人 彼人至此人

〔三〕若謂然可燃 二俱相離者 如是然則能 至於彼可燃

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。」

〔一〕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」能到達可燃的薪上。

^{〔二〕}如火不能從這裡到那裡，使二者發生關係，而使可燃發火，那麼，可燃的柴就燒不起來，所以說「不至則不燒」。

〔二〕 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！

二、外人救：釋「然與可燃異，而能至可燃；如此至彼人，彼人至此人。」

〔一〕 總述

外人救道：^{〔一〕}那個說然可燃異就不能至？

^{〔二〕}依我們說，^{〔一〕}正因為柴與火是異的，才可以說他至。^{〔二〕}假使不異，是一體的，這才真沒有至與不至可談了。

〔二〕 詳釋

1. 然與可燃異，而能至可燃

所以，「然與可燃」是差別各「異」的，「而」然才「能」夠「至」於「可燃」。

2. 如此至彼人，彼人至此人

這^{〔一〕}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。^{〔二〕}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。）

三、論主破：釋「若調然可燃，二俱相離者：如是然則能，至於彼可燃。」

〔一〕 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。

〔二〕 詳釋

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

^{〔二〕}^{〔一〕}可是事實上，二者是不相離的。離了然，根本就沒有可燃；離了可燃也就沒有然。

^{〔二〕}既不能相離，你說此譬喻，以成立然與可燃異而又可以相及，豈不是不通之至！

辛二 因待門

壬一 破成已之待〔二頌〕

^{〔一〕}^{〔一〕}若因可然然 因然有可燃 ^{〔二〕}先定有何法 而有然可燃

^{〔二〕}若因可然然 ^{〔一〕}則然成復成 ^{〔二〕}是為可燃中 則為無有然

一、總說

〔一〕 結前起後：上破異體，今破因待

外人立^{〔一〕}相因^{〔二〕}而相異。^{〔一〕}上面已破斥他的異體，^{〔二〕}現在要研究他的相因相待。

〔二〕 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。

〔三〕 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

二、釋「若因可然然，因然有可然：先定有何法，而有然可然。」

〔一〕 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」。

〔二〕 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

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。

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。

〔二〕〔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。

〔二〕〔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。

〔三〕〔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。

三、釋「若因可然然，則然成復成；是為可然中，則為無有然。」

（一）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。

（二）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

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。

〔三〕 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

一、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。

二、詳論

〔一〕 釋「若法因待成，是法還成待；今則無因待，亦無所成法。」

1. 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。

2. 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。

3. 結說

所以然與可然，並不能因觀待而成立。

〔二〕 釋「若法有待成，未成云何待？若成已有待，成已何用待？」

1. 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？

2. 若成已有待，成已何用待

〔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。

^[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！

3. 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

一、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^[B]又破成已而待，待已而成；¹⁴^[2]現在就以因不因待門結破。意思是說：

二、釋「因可然無然，不因亦無然；因然無可然，不因無可然。」

（一）因可然無然，不因亦無然

1. 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；

2. 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。

（二）因然無可然，不因無可然

反過來說，

1. 因然無可然：因待門破

「因」待「然」而後有可然，這「可然」沒有自體；

2. 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

一、內外，即來去

內外，就是從來去中觀察。

二、釋「然不餘處來，然處亦無然；」

（一）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

¹³ 辛一 一異門

¹⁴ 辛二 因待門

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

〔二〕 總釋

所以^{〔1〕}「然不」從其「餘」的地方「來」入可燃中，^{〔2〕}可「然處」也沒有「然」可得。

三、釋「可燃亦如是」

^{〔一〕}然是這樣，

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

四、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

^{〔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

辛五 五求門〔一頌〕

^{〔1〕}若可燃無然 ^{〔2〕}離可燃無然 ^{〔3〕}然亦無可燃 ^{〔4〕}然中無可燃

一、總說

^{〔一〕}本頌應還有一句「**可燃中無然**」，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。

二、詳論

〔一〕 破即蘊、離蘊我：釋「若可燃無然，離可燃無然」

^{〔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

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。

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

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。

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？

〔二〕 離蘊計我的變相

1. 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。

2. 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？

〔1〕 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。

〔2〕 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」。

三、結說

^{〔一〕} 這五門觀察，顯出即蘊、離蘊，依五蘊的我了不可得。¹⁸

^{〔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；

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。

^(B)到月稱論師，用七門破；¹⁹⁽²⁾但總歸不出一異二門。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；如失眠，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遭除了。

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：⁽¹⁾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。⁽¹⁾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。

⁽²⁾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。

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；

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

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。」

（一）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。

（二）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。

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！」

（一）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。

（二）呵不空論者（自性的緣起，不能依俗契真）

1. 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〔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

^{〔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？

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，另有有實有自性者在，不是法法都是假，故也不是法法都無自性。

自性，

^{〔二〕}那是完全不能了解緣起。

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

「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〕}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**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》卷五〇舉「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。