

2022年印順導師思想  
巡迴講座暨座談會

## 《中觀今論》（中）

### 第七章 有、時、空、動

第三節 空間

第四節 行——變動、運動

第五節 無言之秘

長慈法師

B

## 【目次】

第七章、有、時、空、動.....	B-2
第三節、空間.....	B-2
壹、各學派對「空間」之看法.....	B-2
貳、色法與虛空同是緣起相依之幻在.....	B-5
參、虛空非有邊、非無邊.....	B-6
肆、世間非有邊非無邊亦非有分非無分.....	B-8
第四節、行——變動、運動.....	B-9
壹、佛不答「死後去不去」而隨俗說「來某城、去某地」.....	B-9
貳、從運動的粗顯相說來去.....	B-10
參、以生滅破去來而顯示諸行的動相.....	B-16
肆、諸法剎那生滅而業果相續不失.....	B-17
第五節、無言之秘.....	B-22
壹、佛默然不答十四無記之根本意趣.....	B-22
貳、從「有、時、空、行」說明佛默然不答之意趣.....	B-23
參、結說：緣起甚深而涅槃倍復甚深.....	B-25

## 第七章、有、時、空、動

### 第三節、空間

(《中觀今論》，pp.126-131)

釋長慈<sup>1</sup>，2022/03/27

#### 壹、各學派對「空間」之看法

##### (壹) 印度外道對「空」之主張——實體之法

空間，所遭遇的困難，與時間差不多。

印度的外道，把空也看成實體的東西，他們將空與地、水、火、風合稱為五大，認此五大是組成宇宙萬象的五種原質。<sup>2</sup>

##### (貳) 佛經中之對「空」之見解——眼所見、身所觸而非實體

這在佛法，少有這種見解的。即執諸法實有的犢子、上座等，也沒有把空看成是實體的。

佛經裏也常說到虛空，然所說的虛空，是眼所見的，也是身所觸的。這眼見、身觸的虛空，其性是無障礙的。<sup>3</sup>

<sup>1</sup> 此 2022 年巡迴講座講義，是以厚觀法師之《中觀今論講義》(2016 年 8 月初版) 電子檔為底本所編成。主要之差異為科判之安立與腳註說明內容之增、刪。在此特別感謝厚觀法師慷慨提供講義電子檔，以利此講義能在最短時間內編輯完成。

<sup>2</sup> 〔唐〕窺基撰，《大乘法苑義林章》卷 3 (大正 45, 297c5-8)：

數論師說：「自性成大，大成我執，我執成五唯(色唯、聲唯、香唯、味唯、觸唯)，五唯成五大(地大、水大、火大、風大、空大)，五大成十一根。」

有說：「火成眼根、空成耳根、地造鼻根、水成舌根、風造皮根。」

<sup>3</sup> 印順法師，《中觀論頌講記》，pp.123-124：

薩婆多部說：虛空是有實在體性的。

經部譬喻師說：虛空只是沒有色法的質礙，所以沒有真實的體性。

案達羅學派說：虛空是有為法。

薩婆多部說虛空有二：

一、我們眼見的空空如也的空，是有為法。六種和合為人的空種，是屬於這一類的。這虛空，是色法之一，就是竅隙的空。

二、虛空無為，無障礙為性，一切色法的活動，存在或不存在，都在無礙的虛空中。虛空是遍一切的，實有的，真常的。這虛空無為，不礙他，他也不會障礙虛空。

空宗說：虛空是緣起假名，與經部及案達羅學派的思想有關。

空間，哲學上是個很重要的問題，諍論也很多。

有說空間是外界絕對的存在，不是寸尺的長短可以量的。

有說空間是內在的，是認識上的格式，認識本有空間的格式，從空間的格式中，認識一切，一切都現出空間相；所以，空是內心的存在，不是外界存在的。

有的說：空間是外在的，但是物質的存在、形態，有物質，就顯有空間相。物質的有變動，空間性也就有變化；是相對而不是絕對的。

這可見空間的問題，在世學，在佛法，都有很多的諍論，但主要不外絕對的與相對的，外在的與內在的諍論。

空宗不否認對象的虛空，不過不承認他是實有真常；承認他是緣起的幻相，他的存在，與色法有依存的關係。如板壁上的空隙，是由根見、身觸而得的認識，空宗是接近經驗論的。虛空依緣起而存在，也就依緣起而離散，所以，有集也有散；緣起的存在，是畢竟性空的。

**(參) 薩婆多部立「虛空」與「虛空無為」**

唯有薩婆多部，把空分為兩種：<sup>4</sup>

**一、有為有漏的虛空——空界**

有為有漏的**虛空**，即上來所說的眼見（身觸）的虛空。<sup>5</sup>

**二、虛空無為**

**虛空無為**，此是不生滅法。如說：「虛空但以無礙為性，由無障故，色於中行。」（《俱舍論》卷一）<sup>6</sup>一切色法——物質的起滅，皆依於虛空無為，虛空無為的無障礙性是遍於一切色法的，一切色法，由於無礙的虛空性才能起滅。這樣，虛空是普遍常恒而不變的無礙性了。

薩婆多部這種理論，依於眼見、身觸的現實虛空而抽象化、理性化的。其實，離了眼見、身觸的虛空，是不會使吾人得到虛空之概念的。

**(肆) 中觀家的空間觀**

**一、述外人主張——含容一切而一切於空器中活動**

「時間」，幻現為延續相，現為從未來到現在，從現在到過去的；或從過去到現在，從現在到未來的息息<sup>7</sup>流變<sup>8</sup>。

「虛空」即不然，虛空的幻相，似乎是擁抱了一切，如器皿一樣的含容著一切，一切事物都在這無限擴展的空器中活動。

所以，或以虛空為比喻，而稱虛空藏、虛空器的。

**二、《中論·觀六種品》對虛空的論述**

**(一) 虛空依色相現起而空相不許離存在的色法**

《中論·觀六種品》，不許虛空是如此的：

不許離存在的色法：虛空依色相而現起（心與色相為緣起，虛空相也與心有關），所以說：「因色故有無色處，無色處名虛空相。」<sup>9</sup>

<sup>4</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 75（大正 27，388b19-21）：

問：虛空、空界有何差別？

答：虛空非色，空界是色；虛空無見，空界有見；虛空無對，空界有對；虛空無漏，空界有漏；虛空無為，空界有為。

<sup>5</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 75（大正 27，388b4-7）：

云何空界？謂鄰礙色。礙謂積聚，即牆壁等。有色近此，名鄰礙色。如牆壁間空、叢林間空、樹葉間空、窗牖間空、往來處空、指間等空，是名空界。

<sup>6</sup> 《阿毘達磨俱舍論》卷 1〈1 分別界品〉（大正 29，1c10-15）：

無漏云何？謂道聖諦及三無為。何等為三？虛空、二滅。二滅者何？擇、非擇滅。此虛空等三種無為及道聖諦，名無漏法。所以者何？諸漏於中不隨增故，於略所說三無為中。虛空但以無礙為性，由無障故，色於中行。

<sup>7</sup> 息息：2.猶言時時刻刻。（《漢語大詞典》（七），p.503）

<sup>8</sup> 流變：變遷，變化。（《漢語大詞典》（五），p.1278）

<sup>9</sup> 《中論》卷 1〈5 觀六種品〉（青目釋）（大正 30，7b10-13）：

若未有虛空相，先有虛空法者，虛空則無相。何以故？無色處名虛空相，色是作法、無常，若色未生，未生則無滅，爾時無虛空相，因色故有無色處，無色處名虛空相。

這即是說：空相是不離存在而幻現的。

如有物在此，等到此物壞而歸無，空相即現。又如物與物相待，知有虛空的間距。

又如身體（色）的運動，感到無色為礙（色是有礙相的）的虛空。

所以離色而有的絕對普遍無相的虛空體，是沒有的。

### **（二）不許虛空是什麼都沒有**

不許虛空是什麼都沒有，空是緣起幻現而有含容無礙的特性的。

### **（三）不許空是屬於知者心識的任何東西**

不許空是屬於知者心識的甚麼。西洋哲學就有把空間看成主觀先在的格式，係此主觀上本有的空間格式，這纔凡是所認識到的，沒有不具此空間相的。但依《中論》的見地：「若使無有有，云何當有無？有無既已無，知有無者誰？」<sup>10</sup>

這是說：虛空不是離色法而實有別體；既不離色相，虛空也就不是什麼都沒有。

實有實無都不許，也不能說虛空是屬於知空是有是無的知者。

不論是有還是無，如境相中毫無此意義，誰（心）知此是虛空呢！

<sup>10</sup> (1) 《中論》卷1〈5 觀六種品〉(大正30, 7c16-23):

**若使無有有，云何當有無？有無既已無，知有無者誰？**

凡物若自壞，若為他壞，名為無。無不自有，從有而有，是故言「若使無有有，云何當有無」。眼見、耳聞尚不可得，何況無物！

問曰：以無有「有」故，「無」亦無，應當有「知有無者」。

答曰：若有知者，應在有中，應在無中；有無既破，知者亦同破。」

(2) 印順法師，《中觀論頌講記》，pp.129-130：

**「若使無有有，云何當有無？」**

性空者說：能所相待的緣起虛空，我並不否認他的存在，不過不許實有自性罷了。

但一般人，說有就覺得有個實在的；聽說自性非有，就以為什麼都沒有。

虛空法體不可得，無礙性的幻相也不可得，這就是破壞緣起的虛空；他們以為虛空是顛倒的妄見，如病眼所見的空花一樣。這是反世俗諦的常識，也就是不瞭解自性的不可得了。

要知道上面所以破有，是破他的自性有，不是破壞緣起幻有。

同樣的，這裡破無，也是破實自性無。所以說：「若使無有」實在的自性「有」，那裡「有」實在的自性「無」呢？現實的虛空，有種種的形態，有彼此的差別，吾人可以直接感覺到，怎麼可以說沒有呢？

**「有無既已無，知有無者誰？」**

青目論師說：有責難說，有法不可得，無法也沒有，知道沒有有無的人，應該是有的了。這是不對的，所知的實有、實無都不可能，那裡還有個能知者呢？

照這樣解釋，這半頌已超出破虛空的範圍，而從破所知法轉破到能知者的我不可得了。其實，這還是破虛空，意思說：在能知者的意識中，也沒有虛空。因為，假使有有體或無體的虛空作對象，那才能引起能知者的認識，認識這或有或無的虛空；現在「有無」的虛空「既已無」有了，那裡還有「知」這虛空是「有無」的能知者？那裡會離開所知別有內心本具的虛空相？如這裡有《中論》，能知者的認識上才現起《中論》的認識；假使這裡根本沒有這部書，能知者怎麼會生起《中論》的認識？那裡會有內心本具的《中論》相而可以了知呢？

**(四) 無相無礙的虛空是依有相有礙的存在法而幻現**

由此可知，「無相無礙的虛空」，是依「有相有礙的存在法」而幻現的。

《中論》也這樣說：「空即無相，無相不能離相，離相即非有。」<sup>11</sup>

《大智度論》也曾說：「空有集散。」<sup>12</sup>虛空如何會集散？如一堵<sup>13</sup>牆，破牆為洞，空相顯現，即是空集；若以物堵塞牆洞，空相不現，即是空散。虛空依於存在的有相而幻現，有集有散，所以空是緣起的，不能抽象的想為絕對不變的遍在！

**貳、色法與虛空同是緣起相依之幻在**

色法（約世俗共許說）與虛空，不是隔別的，不是一體的；沒有「有相」而能不是「無相」的，也沒有「無相」而能離開「有相」的。「有相物」與「無相虛空界」，同是緣起相依的幻在。

<sup>11</sup> (1) 《中論》卷1〈5 觀六種品〉(大正30, 7b8-c10)。

(2) 印順法師，《中觀論頌講記》，pp.125-126：

**空相未有時，則無虛空法，若先有虛空，即為是無相。**

**是無相之法，一切處無有。**

一切法的存在，必有他的樣相，有相才可以了解。法體、樣相，這就是能相所相。佛法說能所，如『量』、『所量』、『知』、『所知』，雖沒有說『能』字，也可知道他是能量、能知，因為量與知，本是動詞而靜詞化的。說相與所相，也就是能相、所相。

**虛空的法體，是所相；能表顯虛空之所以為虛空的相，叫能相。**

現在就研究他的所相：假定承認虛空是以無礙性為相，而無礙性的虛空，又是常住實有的，那麼在空相還沒有時，豈不是沒有虛空嗎？所以說：「空相未有時，則無虛空法。」

什麼是無礙性？是質礙性（色法）沒有了以後所顯出的；也就是因為沒有色法，或眼見，或身觸，所以知道有虛空。這樣，色法存在的時候，不就是沒有無礙相嗎？心法不是物質，是無礙的，而不能說是無礙性的虛空。單說不是色法，也不能說是無礙性的虛空。虛空與色法有關，必在有色法，而色法又沒有了的時候，才成立。如說死，沒有人不能叫死，要有人受生後，到生命崩潰時，才叫做死。這樣，怎能說虛空是常住、實有的呢？

假定說：不是起先沒有虛空，是「先」前已「有虛空」的存在，不過等色法沒有了才顯現而已。所以，沒有上面的過失。這也不然，如果先前已有的話，這虛空法，就應該無有「無」礙「相」。

**不但無有「無」礙「相」的虛空「法」，凡是無相的，「一切處」都決定「無有」。無相，怎麼知道他是有的呢？怎麼可說先有無相的虛空呢？虛空是眼所見、身所觸，在沒有色法而顯出的，離了這樣的認識，根本沒有虛空。**

<sup>12</sup> (1) 《大智度論》卷42 (大正25, 365b9-13)：

問曰：五眾法有集散，與此相違故，言不集不散。如、法性、實際等無相違故，云何言不集不散？

答曰：行者得如、法性等，故名為集；失故名為散。如虛空雖無集無散，鑿戶牖名為集；塞故名為散。

(2) [南北朝] 慧影抄撰，《大智度論疏》卷17 (己新續藏46, 865c1-3)：

若鑿其門、開戶牖者，則得入中，得此空用，故名為集；若塞戶時，不得空用，則名為散，故說虛空有於集散。

<sup>13</sup> (1) 垛 (ㄉㄨㄛˋ ㄉㄨㄛˋ)：1. 牆或某些建築物的突出部位。(《漢語大詞典》(二)，p.1101)

(2) 垛 (ㄉㄨㄛˋ ㄉㄨㄛˋ)：4. 量詞。《二刻拍案驚奇》卷三七：「那下處一帶兩間，兄弟各駐一間，只隔得中間一垛板壁。」(《漢語大詞典》(二)，p.1101)

有情，依佛說，即是「士夫<sup>14</sup>六界」<sup>15</sup>，即物、空與心識的緣起。我們以為身體是堅密的，其實到處是無礙的，眼、耳、腠理<sup>16</sup>等空，<sup>17</sup>還是粗顯的呢！小到電子，也還是充滿空隙，物質是微乎其微。反之，如我們所見的虛空，其實儘多有微細的有相物。

所以，「有相有礙」與「無相無礙」，**相依相成而不離，相隱相顯而不即。**

在我們不同的認識能力（如常眼與天眼<sup>18</sup>）前，幻現為物相，幻現為虛空（這不是空性寂滅）。

### **參、虛空非有邊、非無邊**

#### **（壹）擬想虛空可分為彼此或是無限、不可析的整體都是自性見所成**

不能離開「有相有礙的色法」，而有「無相無礙的虛空」——色法的容受者，但空相不即是色相。

因色法的有相有分，而擬想虛空為器皿那樣的有量，可以區分空間為這裏、那裏的，固然不可通。

即以虛空為無限的或不可析的整體，也還是自性見作祟<sup>19</sup>，未能體會緣起的幻相。

從前，外道計「我與世間有邊，我與世間無邊，我與世間亦有邊亦無邊，我與世間非有邊非無邊」<sup>20</sup>；此即將宇宙人生從空間的觀念中去推論它的有限與無限，即落戲論

<sup>14</sup> 士夫，即「人」，或譯為補特伽羅（pudgala）。

<sup>15</sup> （1）《中阿含經》卷 42（162 經）《六界經》（大正 1，690b27-29）：

人有六界聚，此說何因？謂地界、水界、火界、風界、空界、識界。比丘！人有六界聚者，因此故說。

（2）《成實論》卷 2〈17 四諦品〉（大正 32，251a8-10）：

又有六種：地、水、火、風、空、識。四大圍空，有識在中數名為人。

（3）印順法師，《成佛之道》（增注本），pp.152-153：

六界，是六類，是構成眾生自體的六項因素，界是種類或因素的意義。六界是：地界、水界、火界、風界、空界、識界，也叫六大。地、水、火、風四（大）界，是物質特性的分類，意義有深有淺。從淺近處說：身體的骨肉等堅硬性，是地界；血汗等潤濕性，是水界；溫熱性，是火界；呼吸運動等輕動性，是風界。這是物質——生理的一切。空界，是空間。如臟腑中空隙，眼耳鼻口等空隙，以及周身毛孔，都是空界。換言之，物質的身體，是充滿空隙的。識界就是了別，取著的六識。有了這六種因素，就成為眾生。

<sup>16</sup> 腠理：1.中醫指皮下肌肉之間的空隙和皮膚、肌肉的紋理。為滲泄及氣血流通灌注之處。（《漢語大詞典》（六），p.1340）

<sup>17</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 75（大正 27，388a29-b4）：

問：空界云何？

答：如契經說：「有眼穴空、有耳穴空、有鼻穴空、有面門空、有咽喉空、有心中空、有心邊空、有通飲食處空、有貯飲食處空、有棄飲食處空、有諸支節毛孔等空，是名空界。」

<sup>18</sup> 《大智度論》卷 33〈1 序品〉（大正 25，305c21-24）：

得是天眼，遠近皆見，前後、內外、晝夜、上下，悉皆無礙。是天眼見和合因緣生假名之物，不見實相，所謂空、無相、無作，無生、無滅，如前、中、後亦爾。

<sup>19</sup> 作祟：謂鬼怪妖物害人。後亦指人或某種因素作怪、搗亂。（《漢語大詞典》（一），p.1254）

<sup>20</sup> （1）《長阿含經》卷 17（28 經）《布吒婆樓經》（大正 1，111a1-14）：

梵志白佛言：「如是，瞿曇！我異見、異習、異忍、異受，依異法故，欲知人想生、人

而為佛所不答。<sup>21</sup>

**(貳) 空間現為六方的擴展相而邊際不可得**

於此，從空界含容色法而色法佔有空間去看，色法是立體的，有三度的。凡是現有體積的，就都有縱的、橫的、豎的三度，依佛法說即有六方。

此與時間不同，時間現為前後的延續相，空間現為六方的擴展相。由於認識的片面性，每想像為平面的分佈。凡有三度或六方相的，即有邊的，此色法的邊際，依空相而顯，而此空即是無相，即是邊際不可得。有相有礙的色法是有邊，色法的邊即是無相的邊際不可得。

如執無相無礙的空界是無邊的，即成戲論，無相有什麼邊與無邊！經說虛空無邊，如無始一樣，否則有邊無邊都是邪見。<sup>22</sup>

**(參) 離有相、有邊限的事物則無虛空**

常人以色相去擬議空相，看成實有自體，於是乎說：筆在桌上，桌在地上，地在空上。把空界實體化，那應請問他們：虛空在何處？

故凡有相的存在，即現為無相的虛空；離有相的有邊限的事物，則無虛空，故空是存在法的又一特相。

**(肆) 緣起色法的幻現六方相不可以為真實而想推求究竟**

不但空是如此，即如色法，每一個體，現為有相有邊的，如望於他聚，即從此（假定以此為中心）而擴展到彼，有邊還成無邊。如認識界的漸次擴大，空間中的存在——向十方也不斷擴大。從前的一切——如古人所說的天下，現在僅是一小部分，極渺小的部分了。

---

想滅者，甚難！甚難！所以者何？我、世間有常，此實餘虛；我、世間無常，此實餘虛；我、世間有常無常，此實餘虛；我、世間非有常非無常，此實餘虛。我、世間有邊，此實餘虛；我、世間無邊，此實餘虛；我、世間有邊無邊，此實餘虛；我、世間非有邊非無邊，此實餘虛。是命是身，此實餘虛；命異身異，此實餘虛；身命非異非不異，此實餘虛；無命無身，此實餘虛。如來終，此實餘虛；如來不終，此實餘虛；如來終不終，此實餘虛；如來非終非不終，此實餘虛。」

佛告梵志：「世間有常，乃至如來非終非不終，我所不記。」

(2) 另參見《長阿含經》卷 14 (21 經)《梵動經》(大正 1, 91a16-b25)。

<sup>21</sup> (1) 《大智度論》卷 28 (1 序品) (大正 25, 266a10-11)：

若言「有邊」、「無邊」，此二於佛法中是置答，是十四事虛妄，無實無益故。

(2) 參見印順法師，《中觀今論》，第七章〈有、時、空、動〉，第五節〈無言之秘〉，pp.141-143。

<sup>22</sup> (1) 《中論》卷 4 (22 觀如來品) (大正 30, 30b29-c1)：

寂滅相中無，常無常等四；寂滅相中無，邊無邊等四。

(2) 印順法師，《中觀論頌講記》，p.406：

外道的這種分別，以性空的正見觀察，在諸法「寂滅相」的性空「中」，根本是「無」有「常無常等」的「四」句的；在諸法「寂滅相」的性空「中」，也根本是「無」有「邊無邊等四」句的。為什麼呢？諸法性空中，是畢竟清淨的，那裡有這些不正的邪見？如加以批評，時間上的常無常，有斷常過；空間中的邊無邊，有一異過。外道雖以我及世間，分別常無常等，但這是緣起如來的畢竟空寂性而遮破的。

緣起色法的幻現六方相，是虛誑似現而不可據為真實的；如以為真實而想推求究竟，那麼有限與無限都不可得。

因為，範<sup>23</sup>成定型的限相——如國與國界限，必是待他的；其大無外<sup>24</sup>，不過是神的別名。

所以：

如以為此是極限，此限即不成其為限。

反之，如以為世界無盡，而從色法的形成個體去說，色法是不能無限的。

有限與無限，世界在誑惑我們！

#### 肆、世間非有邊非無邊亦非有分非無分

##### (壹) 緣起色法不可找出有相有礙而不可再分析的究竟原質

空間中的存在者，現為六方相，可以分析的，但最後如以為真實的，希望分析質素而找出有相有礙而不可再分析的究竟原質，即成大錯！故極微論者，至此難通！以不可再分析的鄰虛塵<sup>25</sup>，若仍可分，即非極微；若不可分，即失去方分<sup>26</sup>相而不成其為物質。<sup>27</sup>

<sup>23</sup> 範：6.納入規範，使依規矩行事，控制。（《漢語大詞典》（八），p.1209）

<sup>24</sup> 無外：2.猶無窮，無所不包。（《漢語大詞典》（七），p.97）

<sup>25</sup> (1)〔隋〕吉藏撰，《中觀論疏》卷1〈1 因緣品〉（大正42，15b13-14）：

數論師云：「以細色成麤色，而隣虛最小。」

(2) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.734：

依薩婆多部：極微（paramāṇu）是最細色，小到不能小的物質單位，再細就要近於空虛了，所以稱為鄰虛塵。

(3) 印順法師，《寶積經講記》，p.113：

「分破空」：以分析的觀法來通達空；經中名為「散空」，天台稱之為「析空」。如色法，分分的分析起來，分析到分無可分時，名「鄰虛塵」，即到了空的邊緣。再進，就有空相現前。但這是假觀而不是實觀，因為這樣的分析，即使分析到千萬億分之一，也還是有，還是色。

<sup>26</sup> 方分：主張極微有上、下、左、右之方位，在空間占有體積，稱為方分。一說極微為圓形，而無方分。（《佛光大辭典》（二），p.1433.2）

<sup>27</sup> (1) 參見《大智度論》卷12（大正25，147c21-148a2）：

問曰：亦不必一切物皆從因緣和合故有；如微塵至細故無分，無分故無和合。疊麤故可破，微塵中無分，云何可破？

答曰：至微無實，強為之名。何以故？麤細相待，因麤故有細；是細復應有細。

復次，若有極微色，則有十方分；若有十方分，是不名為極微；若無十方分，則不名為色。

復次，若有極微，則應有虛空分齊；若有分者，則不名極微。

復次，若有極微，是中有色、香、味、觸作分，色、香、味、觸作分，是不名極微。以是推求，微塵則不可得。

(2)〔隋〕吉藏撰，《中觀論疏》卷1〈1 因緣品〉（大正42，15b14-16）：

羅什師云：「不說有極微，若說極微，即墮邊見。但說一切色若麤、若細，皆是無常、苦、空、無我，令人得道。」

**〔貳〕眾生因自性執而陷於一與異的倒見中**

存在者如幻如化，現為空間的無相，似乎空界擁抱一切而一切佔空間而存在。

但從外延而擴展去看，世間非有邊與無邊的。

從內含而分析去看，有分與無分是不可能的。

因眾生的有見深厚，總是從自性見的妄見擬議：

不是以為有小一的原質，即以為有大一的總體。

否則，擴而復擴之為無邊，析而又析之為有分。

永久陷於一與異的倒見中！

### 第四節、行——變動、運動

(《中觀今論》，pp.131-141)

**壹、佛不答「死後去不去」而隨俗說「來某城、去某地」**

**〔壹〕佛法說運動都以「行」做代表**

佛法講到運動，都以「行」做代表。「行」是諸法的流行<sup>28</sup>、運動或變動的。現在約來去說，就是運動的一種形相。但說有來有去，常是為佛所呵斥的。

**〔貳〕佛不答「我」去不去，亦不說「法」有來有去**

外道問佛：「死後去，死後不去，死後亦去亦不去，死後非去非不去？」佛皆不答。<sup>29</sup>

《勝義空經》說：「眼生時無有來處，滅時無有去處。」<sup>30</sup>因為，一般人說到來去，即

<sup>28</sup> 流行：2.傳遞，運行。3.移動，流動。(《漢語大詞典》(五)，p.1260)

<sup>29</sup> (1)《雜阿含經》卷34(958經)(大正2，244b15-c10)。

(2)《起世經》卷5(大正1，333c23-336a8)。

(3)《大智度論》卷2〈1序品〉(大正25，74c8-75a19)。

(4)《大智度論》卷70〈48佛母品〉(大正25，547b5-14)：

「死後有如去」者，

問曰：先說「常無常」等，即是「後世或有或無」，今何以別說「如去」四句？

答曰：上總說「一切世間常非常」；「後世有無」，事要，故別說。

「如去」者，如人來此間生，去至後世亦如是。

有人言：先世無所從來，滅亦無所去。

有人言：身、神和合為人；死後，神去，身不去。是名「如去不如去」。

「非有如去非無如去」者，見「去」、「不去」有失故，說「非去非不去」。是人不能捨神，而著「非去非不去」。

<sup>30</sup> 《雜阿含經》卷13(335經)(大正2，92c12-25)：

如是我聞：一時佛住拘留搜調牛聚落。爾時，世尊告諸比丘：「我今當為汝等說法。初、中、後善，善義、善味，純一滿淨，梵行清白，所謂『第一義空經』。諦聽！善思！當為汝說。云何為『第一義空經』？諸比丘！眼生時無有來處，滅時無有去處。如是眼不實而生，生已盡滅，有業報而無作者，此陰滅已，異陰相續，除俗數法。耳、鼻、舌、身、意亦如是說，除俗數法。俗數法者，謂此有故彼有，此起故彼起；如無明緣行，行緣識，廣說乃至純大苦聚集起。又復此無故彼無，此滅故彼滅；無明滅故行滅，行滅故識滅，如是廣說乃至純大苦聚滅。比丘！是名『第一義空法經』。」

以為有個從此至彼或從前至後的東西。這種觀念，就是對諸法緣起的流行，不能如實了知所引起的錯誤。

佛所以不答外道死後去不去者，以其所說的**神我**尚且不可得，去與不去更無從談起。但佛也明**法**的不來不去，如《勝義空經》所說。

#### （參）佛法隨俗說「來某城、去某地」

然佛法並非不可說來去，如說「從無始生死以來」<sup>31</sup>，或說「來王舍城」<sup>32</sup>。不過不如自性執所見的來去，是不來相而來，不去相而去的。

#### （肆）佛依生滅而說明運動——運動即無常諸行

佛以生滅說明流行、運動，如觀生滅無常時說「觀諸法如流水、燈焰」<sup>33</sup>；流水與燈焰，是剎那不住的，時時變動的，所以是無常的諸行。

### 貳、從運動的粗顯相說來去

#### （壹）各學派對「動」之看法與佛法之正確立場

##### 一、略標

先從粗顯的來去，也即是從世俗諦的來去加以考察。有人以為《中論·觀去來品》中廣破去來，中觀者是主張一切法不動的，那是大大的錯誤！

##### 二、別述各學派對「動」之看法

##### （一）薩婆多部

如人的來去、出入、伸臂、舉趾<sup>34</sup>、揚眉、瞬目<sup>35</sup>，都是動變的一種。薩婆多部以此為表色<sup>36</sup>，以此為能表顯吾人內心的物質形態。

<sup>31</sup>（1）《大寶積經》卷 90〈24 優波離會〉（大正 11，516a13-16）：

如是等一切世界諸佛世尊常住在世，是諸世尊當慈念我，若我此生，若我前生，**從無始生死已來**所作眾罪，若自作，若教他作，見作隨喜。

（2）《大智度論》卷 1〈1 序品〉（大正 25，58c4-8）：

復次，一切眾生為結使病所煩惱，**無始生死已來**，無人能治此病者，常為外道惡師所誤。我今出世為大醫王，集諸法藥，汝等當服，是故佛說《摩訶般若波羅蜜經》。

<sup>32</sup>（1）《佛說德護長者經》卷 2（大正 14，847b6-8）：

一切智善調，今**來王舍城**，不思議菩薩，俱到於彼岸。

（2）《四分律》卷 50（大正 22，936c24-25）：

時諸比丘，清旦，從耆闍崛山**來王舍城**中。

<sup>33</sup>（1）《大智度論》卷 15（大正 25，171b1-5）：

**行者觀心生滅如流水、燈焰**，此名入空智門。何以故？若一時生，餘時中滅者，此心應常。何以故？此極少時中無滅故，若一時中無滅者，應終始無滅。

（2）《大智度論》卷 22（大正 25，222b1-6）：

行者知三界皆是有為生滅、作法，先有今無，今有後無，念念生滅，相續相似生故，可得見知。**如流水、燈焰、長風**，相似相續故，人以為一。眾生於無常法中常顛倒故，謂去者是常住，是名一切作法無常印。

<sup>34</sup> 舉趾：1.舉足，抬腳。（《漢語大詞典》（八），p.1296）

<sup>35</sup> 瞬目：1.眨眼。（《漢語大詞典》（七），p.1255）

<sup>36</sup>（1）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 122（大正 27，635a11-14）：

**表、無表**決定實有，然表、無表依身而起。有依一分，如彈指、舉足等，一分動轉作

### (二) 正量部學者

正量部學者，即以此等為「動」。<sup>37</sup>

### (三) 唯識者

唯識者曾破斥曰：「纔生即滅，無動義故。」<sup>38</sup>因為，動必是從此至彼，從前至後的，但這在時間的、空間的極點，是不能成其動義的。所以唯識者以為：色相的運動，乃內心中的似現，在心剎那剎那的相續變上，似有從此至彼的相，稱之為動，實是唯識所現的。

### (四) 一般學者

一般學者，每以為在人的感性上，一切是動的，此如眼、耳等所見、所聽到的；但在理性的思惟推比上，即是不動的了。

於是，重視感性的，即以為動是對的，不動不過是理性的抽象知識，是錯亂的。重視理性的，以為一切的本體確是不動的，變動是感性的錯覺。

## 三、依佛法的立場指出種種自性執之錯誤

### (一) 空間的無方極微及時間上的無分剎那都是自性妄見的產物

佛法即不同他們所說的：一切法依緣和合而幻現自性亂相，認識即以認識的無始自性執，緣彼自性亂相，於是能所交織<sup>39</sup>，構成錯誤。在根識——即感性的直觀前境，不能理解緣起如幻，取實有自性相。因此，意識的思惟推比，雖了解為動的，而由於錯誤的自性見，到底推論所得的結果，也陷於不動的錯誤。

因為一有自性妄見，如運動上的去來，

在空間上將空間推析為一點一點的極微點，即不能成立動的去來相。

在時間上分析至最短的剎那點，前剎那不是後一剎那，前後各住自性，也無從建立運動。

[事實上，]空間的無方極微，時間上的無分剎那，都不過自性妄見的產物。

故有以為在時間、空間的每一點，即失運動相，是顛倒的。

---

善惡業；有依具分，如禮佛、逐怨等，舉身運動作善惡業，此中隨所依身。

(2)《瑜伽師地論》卷1(大正30,279b7-8):

表色者，謂取、捨、屈、伸，行、住、坐、臥，如是等色。

<sup>37</sup> (1)《大乘成業論》卷1(大正31,781c15-19):

身表行動為性。……云何名行動？謂轉至餘方，此攝在何處？謂色處所攝。

(2)印順法師，《印度佛教思想史》，p.214:

正量部就說：「身表(以)行動為性。……云何名行動？謂轉至餘方，……色處所攝。」身表業，如從此到彼；身體的行為，在動作過程中，動是暫住的，所以能從此到彼。

<sup>38</sup> 《成唯識論》卷1(大正31,4c8-13):

表、無表色豈非實有？此非實有！所以者何？且身表色若是實有，以何為性？

若言是形，便非實有，可分析故，長等極微不可得故。

若言是動，亦非實有，纔生即滅，無動義故。有為法滅，不待因故；滅若待因，應非滅故。

<sup>39</sup> 交織：2.縱橫交錯或錯綜複雜地合在一起。(《漢語大詞典》(二)，p.345)

## (二) 以緣起如幻而觀一切時間中的運動才能成立

不知無有空間的存在而不在此又在彼的——彼此即方分<sup>40</sup>相；

無有時間的存在而沒有前後相的——前後即延續相。

以緣起如幻而觀一切時間中的運動，是無有不能成立的。

## (三) 運動者本身是動還是不動？

### 1、外人的見解

有的說：從甲到乙的運動，勢必先通過甲乙中間的丙；從甲至丙的中間，又須先通過甲丙中間的丁，從甲至丁又須先通過戊。這樣，由甲至乙中間實有無量的位數序列<sup>41</sup>，即從甲至乙，永不能到達，即一切的運動不成。所以本體實是不動的，動不過是錯亂的現象。

### 2、印順法師評

這是極端錯誤的！他為自性見所愚蔽<sup>42</sup>，忽略了從甲至乙的運動者不是抽象的，本身是空間的活動者，是有體積的方分相；是時間的活動者，是有延續前後相的。從甲至乙的運動者，本身即佔有時間與空間，本身也是有無限位數序列的。

這樣，甲與乙間的無限位數序列，與去者自身的無限位數序列相對消，即等於沒有。甲乙間的有限長度，與去者的有限長度相比算，則從此至彼，成為有限量的，有限量即可能達到。

如我們在寬闊的公路上，遠處望去，好像那邊的路狹得多，等到過去用尺一量，仍是一樣的。路漸遠漸小，如把能量的尺放在那邊，再遠遠去看，也似乎狹小得多。但以狹尺量狹路，依舊可得如許寬度。路有錯亂的，尺也有錯亂相的，以錯亂衡錯亂，得到的是錯亂相的關係法則公例<sup>43</sup>不亂。

時空的存在，幻為無限位數的序列，一切是現為在此又在彼的，忽略能動者的時空性與無限位數序列性，這才推論為是不能動的。

## (貳) 中觀家對「來去」之看法

### 一、外人執有「我」或「實法」輪迴諸趣

有人以《中觀論》不來不去，以為是成立諸法不動的，那是錯誤的。如《中論·觀縛解品》說：「諸行往來者，常不應往來，無常亦不應；眾生亦復然。」<sup>44</sup>此中所說

<sup>40</sup> 方分：空間有上、下、左、右之方位，稱為方分。

<sup>41</sup> 序列：2.謂按某種標準排列。(《漢語大詞典》(三)，p.1211)

<sup>42</sup> 愚蔽：愚鈍，不通事理。(《漢語大詞典》(七)，p.622)

<sup>43</sup> 公例：猶言一般的規律。(《漢語大詞典》(二)，p.65)

<sup>44</sup> (1)《中論》卷3〈16 觀縛解品〉：

諸行往來者，常不應往來，無常亦不應；眾生亦復然。(大正 30，20c9-10)

若眾生往來，陰界諸入中，五種求盡無，誰有往來者？(大正 30，20c17-18)

(2) 印順法師，《中觀論頌講記》，pp.260-262：

往來天上人間，三界五趣，是生死流轉的現象。說到流轉，不外諸行的流轉，有情的流轉。

無我有法，法從前世移轉到後世，如化地部的窮生死蘊，銅鑠者的有分識，這是諸行

的往來，是流轉即輪迴的意思。

外道執有我輪迴諸趣，或執有實法可輪迴。

的流轉。

或說五蘊法中有不可說我，一心相續中有真我，從前生移轉到後生，這是有情的流轉。

學派中，大眾及分別說系，多說諸行流轉；說有情流轉的，如說一切有系的假名我，犢子系的不可說我，都是說明從前世到後世的。

薩婆多部說：諸行無常，念念生滅，三世恆住自性，所以不許流轉。

大眾、分別說系，說的諸行無常，不但念念生滅，而且是念念轉變；這就是承認諸行的流轉了。

### ※釋第 1 頌：破諸行的流轉、眾生的流轉

#### A、破諸行的流轉

先考察諸行的流轉：是常恆不變的流轉呢？是無常演變的流轉呢？

##### (A) 若諸行是常恆不變的流轉

假定是常恆不變的流轉，這不但不成其為諸行（行是遷流變化的），也不成其為流轉。常恆是前後一致沒有變化的；人間常在人間，天上常住天上，這還說什麼流轉呢？所以在「諸行往來」生死中，如執著「常」住，就「不應」說他有「往來」。

##### (B) 若諸行是無常演變的流轉

假定是無常演變的流轉，無常是終歸於滅，而且是剎那剎那的即生即滅。滅了，還有什麼從前世移轉到後世去呢？有從前世到後世的法，必有前後的延續性；纔生即滅的無常，如執有自性，怎麼可以說他有流轉？所以諸行是「無常」的，也「不應」說他有往來。

#### B、破眾生的流轉

諸行的常無常，不可說他有往來生死的流轉；依蘊、界、處而安立的眾生，說他是常或無常，也同樣的不能成立生死流轉的往來。所以說：「眾生亦復然」。

### ※釋第 2 頌：別破眾生的流轉

雖然說了諸行和眾生的流轉都不可能，但在固執實有自性者的學者，特別是一切有與犢子系，以為諸行雖不能建立往來，在諸行和合的相續中有我；依這假名的或真實的眾生，就可以說有流轉了。

這對於眾生，倒需要考察：假定說有「眾生」的「往來」，這眾生是假有的嗎？是實有的嗎？

#### A、若眾生是假有

假定說是假有的，那應當反省：所建立的實有諸法，尚且不能流轉；卻想在假有的眾生上建立，豈不是笑話？真水不能解渴，想以陽燄來解渴，這當然是不能達到目的的。主張實有自性，就應當在實有上建立流轉；否則，應痛快的接受一切唯名論，在假名中建立一切。

#### B、若眾生是實有

假定說是實有的，或妙有的，根本佛法中，徹底不承認這種思想。因為實有、妙有的眾生，在現實身心的探求中，了不可得。如在五「陰」、六「界」、六「入」的諸法「中」，以「五種」方法，「求」微妙實有的自我，「盡無」所有。陰、界、入是組合有情的原素，所以在這一切法中求。且以五陰中的色陰說：色不是我，離色沒有我，不離色也沒有我，我中沒有色，色中也沒有我。五門尋求色陰中的我不可得，餘陰，六界，六入，以五門尋求，同樣的也沒有。諸法中求我既不可得，那還「有」「誰」在「往來」呢？

## 二、中觀正義：以我與法為常及以無常為實生實滅皆不能成立輪迴

今中觀說：這樣的諸行無往來、眾生無往來，但並不是中觀者不許緣起我法的流轉。執有自性者，以自性觀一切法的來去運動，即不能成立。

以我與法若是常，常則永遠應如此，即不能成立輪迴。

若謂無常，不了無常是說常性不可得，而以無常為實生實滅，那麼生不是滅，滅又不是生，前滅後生間中斷了，輪迴也不成。

## (參)《中論》廣破「去」(動相)、「住」(靜相)

### 一、總說

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

### 二、別論

#### (一) 破「去」

##### 1、總標：以四事廣破

觀去約四事廣破：一、去，二、去者，三、去時，四、去處。<sup>45</sup>

##### 2、別破

#### (1) 破「去」與「去者」

去與去者，《中論》以一異的論法而研考<sup>46</sup>之。「去」異「去者」，或「去者」即「去」，把「存在的去者」與「運動的去」，看成一體或各別，都不能成立運動。

「去」與「去者」異，那應該離「去者」以外而有「去」了。

如「去」與「去者」一，即壞體與用的相對差別相。

一、異以外（自性論者，不是同一，就是各別），再沒有可說的了。

#### (2) 破「去時」

##### A、破已去、未去、正去

又約去時考察去，除了用一異的方法外，又說：「已去無有去，未去亦無去，離已去未去，去時亦無去。」<sup>47</sup>

<sup>45</sup> 詳見《中論》卷1〈2 觀去來品〉(大正30, 3c8-5c14)。

<sup>46</sup> 研考：研究考查。(《漢語大詞典》(七), p.1007)

<sup>47</sup> (1)《中論》卷1〈2 觀去來品〉(大正30, 3c8-9):

已去無有去，未去亦無去，離已去未去，去時亦無去。」

(2) 印順法師，《中觀論頌講記》，pp.84-85：

這首頌，是總依三時的觀門中，明沒有去。說到去，去是一種動作，有動作就有時間相，所以必然的在某一時間中去。一說到時間，就不外已去，未去，去時的三時。

若執著有自性的去，那就該觀察他到底在那一時間中去呢？

是已去時嗎？運動的作業已過去了，怎麼還可說有去呢？所以「已去無有去」。

未去，去的動作還沒有開始，當然也談不上去，所以「未去」時中，也是「無去」的。

若說去時中去，這格外不可。因為不是已去，就是未去，「離」了「已去未去」二者，根本沒有去時的第三位，所以「去時亦無去」。這對三時中去，作一個根本的否定。

**B、兼破「發」**

已去、未去、正去的去時，都不能成立自性的運動。外人即轉計有發，發即是動的開始，即從靜到動的開始。但有發即落時間相，三世求發也還是不可得。<sup>48</sup>

**(3) 破「去處」**

約「去者」、「去時」求去既不可得，「去處」求去亦不可得。

**3、小結：去、去者、去時、去處是緣起法的幻相**

去等四法——即本章所辨四義，本是緣起法的幻相，是不相離而不相即的。外人於此四作自性觀，即必然落於運動的不可能了！

**(二) 破「住」**

龍樹又批評外人的住（即從動到靜的止息）：「去未去無住，去時亦無住。」這說明了「所有行止（住）法，皆同於去義」<sup>49</sup>，可以觀去的方法去觀住的。

<sup>48</sup> (1) 《中論》卷1〈2 觀去來品〉(青目釋)(大正30, 4b21-c5):

若決定有去、有去者，應有初發。而於三時中，求發不可得。何以故？

已去中無發，未去中無發，去時中無發，何處當有發？何以故？三時中無發。

未發無去時，亦無有已去，是二應有發，未去何有發？

無去無未去，亦復無去時，一切無有發，何故而分別？

若人未發則無去時，亦無已去。若有發，當在二處：去時、已去中；二俱不然。

未去時未有發故，未去中何有發？發無故無去，無去故無去者，何得有已去、未去、去時？

(2) 印順法師，《中觀論頌講記》，pp.91-93：

這三首頌，是破最初的發動不成。外人聽了去時去不可能，去者也不可能，但他的內心，總覺得有真實的去。他覺得眼見有開始動作的初發，有了發，不能說沒有去。從世間的常識說，最初提起兩隻腳來是發，正在走的時候是去。約動作說：去發是沒有差別的；約先後說，那麼發是因，去是果。有發決定有去；他提出最初的發動，目的仍在成立他的有去。

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

「已去中」是「無發」的，因為去是發果，早已過去了，不可說還有去因的初發。

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

離已去未去，既沒有去時的別體，「去時中」也當然「無發」。

在三時門中觀察，求初發都不可得，三時都不可得，「何處」還可說「有發」呢？

作三時門的推究，不說發則已，要說有發，那決定在已去或去時中，因為發是發動，未去是沒有發的。但是，似乎應有發的去時與已去，要在發動以後才能成立，在沒有發動之前，根本談不上去時和已去。因此，在去時和已去中求初發，也同樣的不可得。所以說「未」曾「發」動時是「無」有「去時，亦無有已去」的。假定要說有發，就在這已去、去時的二者中；這「二」者，「應有發」而實際還是沒有；沒有動作的「未去」，那裡還會「有發」呢？

這樣，「無」已「去」的發，「無未去」的發，也「無去時」的發，在「一切」時中都「無有發」，既沒有去因的初發，就沒有去法的實體，沒有去，「何故」還要「分別」

已去，未去，去時呢？最初動作的發不可得，去法仍然不得成立。

<sup>49</sup> (1) 《中論》卷1〈2 觀去來品〉：

去者若當住，云何有此義？若當離於去，去者不可得。(大正30, 5a5-6)

去未去無住，去時亦無住。所有行止法，皆同於去義。(大正30, 5a10-11)

### 三、小結：動靜相依相待

去與住，依中觀義：離去無住，離住無去。即離動沒有靜，離靜也沒有動。住與止，只是運動的相對傾向與必至的形相，同時成為運動的前提。緣起法是相反相成，相成而又相反的。

### 參、以生滅破去來而顯示諸行的動相

#### （壹）剎那是即生即滅的時間相

以上約運動的粗顯相來說明，如以生滅破去來而顯示諸「行」的動相，那更甚深難解了！

依緣起法顯示諸行的不住，最根本的即是「剎那生滅」。剎那是形容時間的最短者，剎那是即生即滅的，即生即滅為「行」——有為相，即動相。這即說明時相就是最短的，也是運動著的。

動，即使極微而至暫的，也是現有時間相的。無有剎那的極量，剎那是即生即滅的時間相；即生即滅是剎那的動相，緣起法是如實如此的，剎那間生而即滅。

#### （貳）自性見者以為剎那不能生而又即是滅

如依自性見者看來，即不易懂得，總以為剎那是不能生而又即是滅的；如有生有滅，即不能是剎那的。

但佛說諸行即生即滅，他們不敢反對，於是有所謂「體同時而用前後」<sup>50</sup>的，有所謂

---

（2）印順法師，《中觀論頌講記》，pp.93-95：

去者若當住，云何有此義？若當離於去，去者不可得。

去未去無住，去時亦無住。所有行止法，皆同於去義。

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

這樣的一一推究起來，已「去」是沒有住的，「未去」是「無」有「住」的，「去時亦」是「無住」的。自性有的住止既不可得，想以住成立去，那更是不行了。不但人的來去，應作如此觀，「所有」的「行止法」，都應作這樣的正觀。凡是時間上的過去來現在，現在去未來；空間中的從此去彼，從彼來此；就是十二緣起中的無明緣行，行緣識等的諸行，無明滅則行滅，行滅則識滅等的寂止。這一切一切的動靜相，都可以準此類推。三界生死流動的諸行，諸行息滅無餘的寂止，在緣起如幻的世俗諦中，本來是可以成立的，但是若執著實在的自性，說我與法別體，法與時別體，法與法別體，那麼所有的動靜相，都不可能了！

<sup>50</sup> 印順法師，《中觀今論》，pp.103-104：

薩婆多部是主張生住滅同時的，換句話說：有「生」時，即有「住」，也即有「滅」。但這在自性論者，論理上是矛盾的——自性論者是不能容許矛盾的。生時有住也有滅，則此法究竟是生是住還是滅？這是一個難題。在此，薩婆多部給以「體同時，用前後」的解說。他們說：「生」起生用的時候，雖已有「住」與「滅」的體，而還沒有起住用與滅用。這樣，「住」現起住用的時候，「生」與「滅」同在，而生的作用已息，滅的作用未來。等到「滅」現起作用時，同樣地，「生」「住」之體還現在，而作用已息。

這樣說生住滅同時，而又說生住滅作用不同時，似乎可以避免作用的矛盾，而又可以成立同時有「三有為相」了。

「一剎那而有二時」<sup>51</sup>的。不知剎那即生即滅乃緣起的幻相，幻相是那樣誑惑人而困惱人的！

**(參) 生、滅是緣起幻現的生、滅**

即緣起而觀自性，生滅相即不可得，緣起即空；但如幻的緣起，即生即滅的流行，宛然如此！

所以，佛法對宇宙萬象的觀察，是動的，這是有為的諸行。

生是緣起幻現的生，不是有一實在的東西可生，即自性不生；

自性不生，則幻相滅也非有實物可滅。

若從實有的生滅看，則落斷常。

**肆、諸法剎那生滅而業果相續不失**

**(壹) 諸法剎那生滅不住**

經中說幻相的生滅為不住，喻如流水、燈焰，這是約相續而顯內在生滅不住的。

又喻如石火<sup>52</sup>電光<sup>53</sup>，這形容其至極迅速。於此，可有兩個問題來討論：

**(貳) 諸法剎那生滅不住而業果不失之說明**

**一、關於過去的行業如何經百千劫而不失**

**(一) 問題之提出**

一、諸法剎那生滅，怎麼過去的行業經百千劫而不失？

有人以滅為無，無了如何還能感果？

因此，有人以為滅後還是有，但有為甚麼名為滅？

諸行才生即滅，究如何能使業不失？

**(二) 中觀者之解答**

**1、生滅相待而離「生」則無「滅」**

這應該了解：沒有未來可離過去、現在而成立的。

生是起有相，滅是還無相；此有與無，不是凡外的實有見、實無見。

無是依有而幻現的，是「有——存在」的矛盾性，即相反的幻相；如沒有存在—

---

但在中觀者看來，「體同時，用前後」，是不可能的事。既說有前後的生等作用，為什麼不許生等的體有前後？生等的體既同時，為何不許同時有生等的作用？把體用劃分兩截，事實上那會有離體之用、離用之體呢？所以，終不免《中論·觀成壞品》所說的「若言於生滅，而謂一時者，則於此陰死，即於此陰生」的過失。

<sup>51</sup> 印順法師，《中觀今論》，pp.102-103：

在執有自性者，不論執聚或執散，論理上都是說不通的。比如時間最短不過的剎那，經部師和上座部他們，主張生滅不同時的，這不同時的前生後滅，約剎那心上說。若生時與滅時不同而又同在此一剎那心，則一剎那已可分為前後兩時，即不能成立剎那是時間中最短的。而且，一切因果諸行在息息變滅中，決無生（或住）而不滅的，如《中論·觀三相品》說：「所有一切法，皆是老死（異滅）相，終不見有法，離老死有住。」所以在最短的時間，經部與上座部，即不能成立有三有為相的生住滅，也即是不能在法的當體，了知其即生即滅的緣起正理，僅能粗相的在相續上說有生有滅。

<sup>52</sup> 石火：以石敲擊，迸發出的火花。其閃現極為短暫。（《漢語大詞典》（七），p.981）

<sup>53</sup> 石火電光：佛教語。喻時光的短促。（《漢語大詞典》（七），p.982）

一有，無即談不到，所以說：「若使無有有，云何當有無。」<sup>54</sup>

離「有」則無「無」，離「生」則無「滅」，滅並非灰斷<sup>55</sup>的全無。

不了解此義，執無常有生有滅，即成邪見。

《大智度論》卷一說：「若一切實性無常，則無行業報。何以故？無常名生滅失故。……如是則無行業。……以是故諸法非無常性。」<sup>56</sup>但世俗的一切從因而果報，歷然<sup>57</sup>而有，故無常相——生而即滅，有而還無，僅是世俗的。經中依生滅顯無常相，即依此言其常性不可得以顯示空寂，非有無常的實滅。**滅與無，是緣起幻相的一姿態，非是都無、斷滅。**

滅與無，都不是沒有。如說：現在沒有抗日戰爭，這確是什麼也沒有了。

如說：抗日戰爭已過去，沒有了，但歷史曾有此抗日戰爭，此項戰爭的影響仍在。

所以即生而即滅，有而還無，與都無、斷滅不同。

## 2、諸行雖才生即滅而不是斷滅全無

雖念念生滅，剎那不住如石火電光，過去行業已滅而能不失，予未來以作用。

月稱論師說：滅非無法，故業雖滅而仍感生死，不須阿賴耶持種<sup>58</sup>（是否有賴耶，更當別論），即是此義。

<sup>54</sup> (1)《中論》卷1〈5 觀六種品〉(青目釋)(大正30, 7c16-23):

**若使無有有，云何當有無？有無既已無，知有無者誰？**

凡物，若自壞，若為他壞，名為無。無，不自有，從有而有，是故言：「若使無有有，云何當有無？」眼見、耳聞尚不可得，何況無物？

問曰：以無有有故，無亦無，應當有知有無者。

答曰：若有知者，應在有中、應在無中；有無既破，知者亦同破。

(2) 參見印順法師，《中觀論頌講記》，pp.129-130。

<sup>55</sup> 灰滅：如灰燼之消散泯滅。(《漢語大詞典》(七)，p.27)

<sup>56</sup> 《大智度論》卷1(大正25, 60b28-c5):

若一切實性無常，則無行業報。何以故？無常名生滅失故。譬如腐種子不生果，如是則無行業；無行業，云何有果報？今一切賢聖法有果報，善智之人所可信受，不應言無。以是故，諸法非無常性，如是等無量因緣說，不得言諸法無常性。

<sup>57</sup> 歷然：清晰貌。(《漢語大詞典》(五)，p.365)

<sup>58</sup> (1)《入中論》卷2(《佛教大藏經》第48冊，p.32):

由業非以自性滅，故無賴耶亦能生；有業雖滅經久時，當知猶能生自果。

(2) 演培法師，《入中論頌講記》，pp.215-217:

先來破斥唯識的賴耶說。一切有為法都是剎那生滅，這是佛弟子所共認的。因此，你所說的阿賴耶與業力，同樣是剎那生滅的，既然都是剎那生滅的，那我就得問你：業滅能不能感果？如說業滅不能感果，那你賴耶滅了，亦復不能感果；若汝賴耶滅後，是可感果的話，則業力滅後，亦應如賴耶可以感果，業既可以感果，還要你的阿賴耶識做什麼？**因為業滅，在中觀家看來，不是實有自性的毀滅，而是如幻假相的幻滅，幻滅即顯示業的本身仍然存在，以此去感果就可以了，無需阿賴耶識在中間做個橋樑，所以說「由業非以自性滅，故無賴耶亦能生」。**……業雖如幻，但如幻的業用，在沒有感果之前，並不是消失的，所以吾人如造了業，不管是善業、不善業，不論是經多久的時間，縱然是滅而過去，但因緣成熟的時候，自然而然的就去感果，沒有任何力量，可以阻止或破壞的。所以說「**有業雖滅經久時，當知猶能生自果**」。

有而還無，才生即滅，是如幻緣起流行變動的全貌。

無與滅，不是沒有，這與自性論者所見，確有不同，但也決非自性的存在於過去。

### 3、中觀者以無常滅為緣起的幻滅非都無而業果不失

又，此所謂滅，係指無常滅，與性空寂滅不同。無常滅是緣起的、有為的。如誤會這點，把它看成性空寂滅，這即會說「滅即諸法歸於本體寂滅」；又自然要說「生是從寂滅本體起用」，那是倒見了！

中觀者以無常滅為緣起的幻滅，幻滅非「都無——無見」，則不失一切行業。

### (三) 從「即生即滅」談「動」與「靜」

#### 1、諸行即生即滅、即動即靜而新新不住及法法不失

這樣，從即生即滅的觀點說：諸法是徹底的動、徹底的靜。

從生與有而觀之，即是動；

從滅與無而觀之，即是靜。

即生即滅，即有即無，即極動而極靜，即新新不住而法法不失，此是佛法的諸「行」觀、變動（當體即靜）觀。

#### 2、從僧肇之《物不遷論》看「動」與「靜」

##### (1) 僧肇對「動」與「靜」之看法

僧肇的《物不遷論》，約三世以觀一切，即動而靜；流行不斷為動，動而不失為靜<sup>59</sup>，常與無常，僅是同一的不同看法。

以現在不到未來，所以不常；

但過去在過去，不到現在、未來，豈非是常？<sup>60</sup>

<sup>59</sup> (1)〔後秦〕僧肇，《肇論》卷1〈1 物不遷論〉(大正45, 151a9-14)：

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

(2) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.740-741：

僧肇《物不遷論》，所說動而常靜的道理，與薩婆多部說相合。但以即動而靜為常，不合薩婆多部說，也與《般若經》義不合。

<sup>60</sup> (1)〔後秦〕僧肇，《肇論》卷1〈1 物不遷論〉(大正45, 151a20-b5)：

《道行》云：「諸法本無所從來，去亦無所至。」《中觀》云：「觀方知彼去，去者不至方。」斯皆即動而求靜，以知物不遷，明矣。夫人之所謂動者，以昔物不至今，故曰動而非靜。我之所謂靜者，亦以昔物不至今，故曰靜而非動。動而非靜，以其不來；靜而非動，以其不去。然則所造未嘗異，所見未嘗同；逆之所謂塞，順之所謂通；苟得其道，復何滯哉？傷夫人情之惑也，久矣！目對真而莫覺，既知往物而不來，而謂今物而可往；往物既不來，今物何所往！

何則？求向物於向，於向未嘗無；責向物於今，於今未嘗有。於今未嘗有，以明物不來；於向未嘗無，故知物不去。覆而求今，今亦不往，是謂昔物自在昔，不從今以至昔；今物自在今，不從昔以至今。

(2)〔後秦〕僧肇，《肇論》卷1〈1 物不遷論〉(大正45, 151c13-17)：

## (2) 印順法師之論析

東坡所說「自其變者而觀之，則天地曾不能以一瞬；自其不變者而觀之，則物與我皆無盡也」<sup>61</sup>，也是此義。

但稱之為常，且擬<sup>62</sup>為法性常，即會落入從體起用的過失。

而且，如不約緣起假名相待義以說生滅——肇公有假名空<sup>63</sup>義，即又會與有部的三世各住自性義混同。<sup>64</sup>

---

人則求古於今，謂其不住；吾則求今於古，知其不去。今若至古，古應有今；古若至今，今應有古。今而無古，以知不來；古而無今，以知不去。若古不至今，今亦不至古，事各性住於一世，有何物而可去來？

(3) 印順法師，《中國禪宗史》，pp.357-358：

一切法在自性，也是念念不住的（或稱為三世遷流），然眾生不能明了。試引《肇論》的「物不遷論」來解說：一切法是前念、今念、後念；念念相續的。審諦的觀察起來：「昔物自在昔，不從今以至昔；今物自在今，不從昔於至今。」念念相續，而實是「法法不相到」的，「性各住於一世」的；不是葛藤一般的牽連於前後的。因為眾生不了解，「既知往物而不來，而謂今物而可往」，所以就念念住著了。經上說：「願戀過去，欣求未來，耽著現在。」於念念中繫縛，往來生死。如能體悟自性的本來不住；一切法在自性，也無所住。

<sup>61</sup> 《前赤壁賦》：

蘇子曰：「客亦知夫水與月乎？逝者如斯，而未嘗往也；盈虛者如彼，而卒莫消長也。蓋將自其變者而觀之，則天地曾不能以一瞬；自其不變者而觀之，則物與我皆無盡也。而又何羨乎？」

<sup>62</sup> 擬：1.揣度，推測。（《漢語大詞典》（六），p.936）

<sup>63</sup> 印順法師，《中觀今論》，pp.183-184：

「假名空」：三論宗的正義是假名空，簡說為假空。緣起是假有法，假有即非真實性的，非真實有即是空。

假名宛然現處，無自性即是空，不是無緣起假名的，此與空假名不同。

空是即假名的，非離假名而別觀空，即假名非實有名空，故又與不空假名不同。

《大乘玄論》說：「假空者，雖空而宛然假，雖假而宛然空，空有無礙。」如此方可說為中道，古三論師取此為正義。……

中土的三論宗，近於此宗。此種思想，乃循僧肇法師的《不真空論》而來：「欲言其有，有非真生；欲言其無，事象既形。象形不即無，非真非實有，然則不真空義，顯於茲矣！故《放光》云：『諸法假號不真，譬如幻化人，非無幻化人，幻化人非真人也。』」三論宗傳此為假名空，說一切法空故非不及；雖空而假有不壞，也不是太過，所以能得現象與實性的中道。

<sup>64</sup> 印順法師，《中觀論頌講記》，pp.81-83：

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

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

佛教的小乘學者，像**三世實有派的一切有部**，他雖也說諸行無常，但無常是約諸法作用的起滅，而法體是三世一如，從來沒有差別。可說是用動而體靜的。

**現在實有派的經部**，不能不建立長時的生滅，假名相續的來去。也有建立剎那生滅的，但一剎那的生滅同時，與前後剎那的前滅後生，中無間隔，是含有矛盾的。

**一分大乘學者**，索性高唱真常不動了！所以不能從一切法性空中，達到徹底的諸行無常論。總之，執著自性有的，不是用動體靜，妄動真靜，就是承認矛盾為真理。

### 3、印順法師對「見鳥不見飛」之評論

望文生義的盲目修證者，有以「見鳥不見飛」<sup>65</sup>為見道的，這誤解即動而靜的緣起如幻觀，以為親證法性寂滅了。

依佛法說：見道乃體見法法寂滅無自性，那裏是不見飛（動相）而見鳥。

從即般若起方便智，那應了達無自性的——即生即滅的如幻行相，應該即法法不失而見鳥之飛動才對。

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

### 二、關於剎那生滅而如何未來能新新生滅

二、剎那生滅，如何未來能新新生滅、相似相續？這一問題，留待下章再為解說。<sup>66</sup>

---

唯有性空正見的佛學者，凡是存在（有）的，是運動的；沒有存在而是真實常住的。自性有的本無自性，說『諸法從本來，常自寂滅相』。這常無自性的緣起假名有，是動的，不是真常的，所以說無常；無有常，而卻不是斷滅的。從無性的緣起上說，動靜相待而不相離。

僧肇的〈物不遷論〉，就是開顯緣起的即動即靜，即靜常動的問題。一切法從未來來現在，現在到過去，這是動；但是過去不到現在來，現在在現在，並不到未來去，這是靜。三世變異性，可以說是動；三世住自性，可以說是靜。所以即靜是動的，即動是靜的，動靜是相待的。從三世互相觀待上，理解到剎那的動靜不二。但這都是在緣起的假名上說，要通過自性空才行，否則，等於一切有者的見解。

<sup>65</sup> (1) 印順法師，《中觀論頌講記》，p.80：

世間的智者，見到人有生老病死的演變，世界有滄桑的變化，也有推論到一切一切，無時不在生滅變化中的。但一旦發覺他本身的矛盾，就從運動講到不動上去。像希臘哲學者芝諾，早就有運動不可能的論證。中國的哲者，也說見鳥不見飛。的確，執有實在的自性，運動是不可能的，除非承認他本身的矛盾不通。

(2) 《莊子·雜篇·天下》：

惠施多方，其書五車，其道舛駁，其言也不中。歷物之意，曰：「至大無外，謂之大一；至小無內，謂之小一。……觀於天下而曉辯者，天下之辯者相與樂之……飛鳥之景未嘗動也；鏃矢之疾而有不行不止之時；……辯者以此與惠施相應，終身無窮。

(3) 陳鼓應注譯，《莊子今注今譯》，中華書局出版，1983年，pp.895-907：

天下的辯者也都喜歡這學說：「……飛鳥的影子不曾移動；箭鏃發射的疾速卻有不前進不停止的時候；……」辯者用這些論題和惠施相對應，終身沒有窮盡。

(4) 陳鼓應注譯，《莊子今注今譯》，p.903：

飛鳥之景未嘗動也：這條辯論，用形而上學的觀點解釋運動。他認為若果把一個運動所經過的時間及空間加以分割，分成許多點，把空間的點與時間上的點一一相當地配合起來，就可見飛鳥之影在某一時間還是停留在某一空間的點上，所以是「未嘗動也」。

<sup>66</sup> 參見印順法師，《中觀今論》，第八章〈中觀之諸法實相〉，第四節〈因、緣、果、報〉，pp.178-180。

## 第五節、無言之秘

(《中觀今論》，pp.141-143)

### 壹、佛默然不答十四無記之根本意趣

#### (壹) 佛皆默然不答十四無記事

外道問佛「我與世間常，我與世間無常，我與世間亦常亦無常，我與世間非常非無常」等——有邊無邊、去與不去、一與異等十四不可記事，佛皆默然不答。<sup>67</sup>

<sup>67</sup> (1)《雜阿含經》卷 34 (962 經)(大正 2, 245b27-246a10)。

(2)《起世經》卷 5 (大正 1, 333c22-334a1)。

(3)《大智度論》卷 2 (大正 25, 74c8-75a19)：

問曰：十四難不答故，知非一切智人。何等十四難？<sup>(1)</sup>世界及我常，<sup>(2)</sup>世界及我無常，<sup>(3)</sup>世界及我亦有常亦無常，<sup>(4)</sup>世界及我亦非有常亦非無常，<sup>(5)</sup>世界及我有邊、<sup>(6)</sup>無邊，<sup>(7)</sup>亦有邊亦無邊，<sup>(8)</sup>亦非有邊亦非無邊，<sup>(9)</sup>死後有神去後世，<sup>(10)</sup>無神去後世，<sup>(11)</sup>亦有神去亦無神去，<sup>(12)</sup>死後亦非有神去亦非無神去後世，<sup>(13)</sup>是身是神，<sup>(14)</sup>身異神異。

答曰：此事無實故不答。諸法有常，無此理；諸法斷，亦無此理；以是故，佛不答。譬如人問搆牛角得幾升乳，是為非問，不應答。

復次，世界無窮，如車輪無初無後。

復次，答此無利有失，墮惡邪中。佛知十四難，常覆四諦諸法實相。如渡處有惡虫水，不應將人渡；安隱無患處，可示人令渡。

復次，有人言：是事非一切智人不能解，以人不能知，故佛不答。

復次，若人無言有，有言無，是名非一切智人；一切智人有言有，無言無。佛有不言無，無不言有，但說諸法實相，云何不名一切智人？譬如日不作高下，亦不作平地，等一而照。佛亦如是，非令有作無，非令無作有，常說實智慧光照諸法。如一道人問佛言：『大德！十二因緣佛作耶？他作耶？』佛言：『我不作十二因緣，餘人亦不作。有佛無佛，生因緣老死，是法常定住。』佛能說是生因緣老死，乃至無明因緣諸行。

復次，十四難中若答有過罪。若人問：『石女、黃門兒，長短好醜何類？』此不應答，以無兒故。

復次，此十四難，是邪見非真實，佛常以真實，以是故，置不答。

復次，置不答，是為答。有四種答：一、決了答，如佛第一涅槃安隱，二、解義答，三、反問答，四、置答。此中佛以置答。」

(4)《大智度論》卷 26 〈1 序品〉(大正 25, 253b13-c6)：

「佛不答十四難」者，佛有四種答：一者、定答，二者、分別義答，三者、反問答，四者、置答。此十四難，法應置答。

又復，若有所利益事，則答；外道所問不為涅槃，增長疑惑，故以置答。知必有所益者，分別為答；必無所益，置而不答。以是因緣故，知佛是一切智人。

復次，若佛說三種法：有為法、無為法、不可說法，則為已說一切法竟。

復次，是諸外道依止常見、依止滅見故，問以常、滅；實相無故，佛不答。如外道所見常相、無常相，無是事。何以故？外道取相，著是常、滅故；佛雖說常、無常相，但為治用故。

復次，若人說無者為有、有者為無，如是人則是過罪，佛不答則無答。如日照天下，不能令高者下，下者高，但以顯現而已；佛亦如是，於諸法無所作，諸法有者說有，

**〔貳〕佛默然不答：於無言中顯出緣起空寂的甚深義趣**

不但外道所問的神我根本沒有，而無從答起；外道兼問法，如所云「世間」，佛何以不答？佛的默然無言，實有甚深的意義！

有人謂佛是實際的宗教家，不尚<sup>68</sup>空談，所以不答。

此說固<sup>69</sup>也是有所見的，但佛不答的根本意趣，實因問者異見、異執、異信、異解，自起的分別妄執熏心，不達緣起的我法如幻，所以無從答起，也無用答覆。答覆它，不能信受，或者還要多興誹謗。

佛陀應機說法，緣起性空的意義甚深，問者自性見深，答之不能令其領悟，不答則反可使其自省而自見所執的不當。佛陀默然不應，即於無言中顯出緣起空寂的甚深義趣。

**貳、從「有、時、空、行」說明佛默然不答之意趣**

**〔壹〕有、時、空、行四者都有緣起無自性的共同性**

**一、總說**

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。本章所說的有、時、空、行四者，都有此緣起法的共同性。<sup>70</sup>

**二、別述**

**〔一〕有**

如一切法的存在——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。

**〔二〕時間**

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。

**〔三〕空間**

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

---

無者說無。如說：「生因緣老死，乃至無明因緣諸行，有佛無佛，是因緣法相續常在世間，諸佛出世，為眾生顯示此法。」

復次，若答常、滅，則為有答。如問：「石女、黃門兒，修短、黑白，何類？」此問則不應答；十四難亦如是，但以「常、滅」為本故問，無「常、滅」故佛不答。

如是等種種因緣故，佛不答十四難，無答。

(5) 佛不答十四難：1、應置答故，2、無所益故，3、三種法已總攝故，4、外道常滅無是事故，5、顯現諸法如實有無故，6、如問石女兒為黑為白故。(印順法師，《大智度論筆記》，〔F012〕 p.340)

<sup>68</sup> 尚：2.尊崇，重視。(《漢語大詞典》(二)，p.1659)

<sup>69</sup> (1) 固：20.副詞。固然。(《漢語大詞典》(三)，p.625)

(2) 固然：4.副詞。猶誠然、雖然。表示承認某個事實，引起下文轉折。(《漢語大詞典》(三)，p.627)

<sup>70</sup> 參見印順法師，《中觀今論》，第七章〈有、時、空、動〉，pp.113-141。

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。

#### (四) 行

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。

#### (貳) 緣起相依相待而有內在矛盾之特性

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！」<sup>71</sup>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。<sup>72</sup>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》）<sup>73</sup>。如來的默然不答，意趣在此，這那裏是有所得

<sup>71</sup> (1) 《雜阿含經》卷 12 (293 經) (大正 2, 83c2-21)：

爾時，世尊告異比丘：「我已度疑，離於猶豫，拔邪見刺，不復退轉。心無所著故，何處有我為彼比丘說法？為彼比丘說賢聖出世空相應緣起隨順法，所謂有是故是事有，是事有故是事起，所謂緣無明行，緣行識，緣識名色，緣名色六入處，緣六入處觸，緣觸受，緣受愛，緣愛取，緣取有，緣有生，緣生老死、憂悲惱苦，如是如是純大苦聚集，乃至如是純大苦聚滅。如是說法，而彼比丘猶有疑惑、猶豫。先不得得想，不獲獲想，不證證想；今聞法已，心生憂苦、悔恨、朦沒、障礙。所以者何？此甚深處，所謂緣起；倍復甚深難見，所謂一切取離、愛盡、無欲、寂滅、涅槃。如此二法，謂有為、無為。有為者，若生、若住、若異、若滅；無為者，不生、不住、不異、不滅，是名比丘諸行苦、寂滅涅槃。因集故苦集，因滅故苦滅，斷諸逕路，滅於相續，相續滅，是名苦邊。比丘！彼何所滅？謂有餘苦。彼若滅、止、清涼、息、沒，所謂一切取滅、愛盡、無欲、寂滅、涅槃。」

(2) 另參見《中阿含經》卷 24 (97 經)《大因經》(大正 1, 578b8-22)。

<sup>72</sup> (1) 《雜阿含經》卷 12 (302 經) (大正 2, 86a13-20)：

阿支羅迦葉白佛言：「云何？瞿曇！苦自作耶？」

佛告迦葉：「苦自作者，此是無記。」

迦葉復問：「云何？瞿曇！苦他作耶？」

佛告迦葉：「苦他作者，此亦無記。」

迦葉復問：「苦自他作耶？」

佛告迦葉：「苦自他作，此亦無記。」

迦葉復問：「云何？瞿曇！苦非自非他，無因作耶？」

佛告迦葉：「苦非自非他，無因作者，此亦無記。」

(2) 另參見《雜阿含經》卷 13 (343 經) (大正 2, 93c2-9)。

(3) 參見《中論》卷 2 〈12 觀苦品〉 (大正 30, 16b20-17a24)。

(4) 印順法師，《中觀論頌講記》〈觀苦品〉，pp.217-225。

<sup>73</sup> 龍樹菩薩造，〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《十二門論》卷 1 〈10 觀作者門〉 (大正 30, 166c13-17)：

從眾因緣生苦，破四種邪見，即是說空。說苦從眾因緣生，即是說空義。何以故？若從眾因緣生，則無自性，無自性即是空。如苦空，當知有為、無為及眾生一切皆空。

的大小乘學者所知！

**參、結說：緣起甚深而涅槃倍復甚深**

緣起甚深，緣起的本性寂滅甚深更甚深，所以體見畢竟空寂，了達緣起如幻，大不容易！在聞思學習時，即應把握自性空寂不可得，而幻現為緣起的相待義，庶<sup>74</sup>可依此深入，不失中道。

---

<sup>74</sup> 庶：5.將近，差不多。7.副詞。希望，但願。8.副詞。或許，也許。（《漢語大詞典》（三），p.1234）