

《中觀論頌講記》

〈觀五陰品〉¹第四

(p.111- p.121)

卡厚『觀老師 指導

釋開能 敬編

2008/9/26

壹、引言(p.111-p.112)

一、五陰之釋語

五陰，就是色受想行識，奘師譯為五蘊。

◎有人說：奘師是法相宗，所以譯為「五蘊」；什公是法性宗，所以譯為「五陰」。

◎其實這是沒有根據的。像什譯的《法華經》，譯為「五眾」²，眾是聚集的意思，與蘊義相合。

不過什公順古³，所以這仍舊譯做五陰。

二、陰之意義

陰就是蘊，是聚集的意思。如色法⁴，那有見可對的，不可見可對的，不可見不可對的，⁵遠的近的，粗的細的，勝的劣的，內的外的，過去的未來的現在的，⁶這一切色法總合

¹[1]〈觀五陰品〉 Skandha-parīkṣā。(大正 30，6d，n.14)

[2]參見歐陽竟無編，《中論》卷 1〈3 觀六情品〉(《藏要》4，9b，n.3)：「《番》《梵》作：『〈觀蘊品〉。』；《釋》作：『〈觀五蘊品〉。』」

²參見《妙法蓮華經》卷 2〈3 譬喻品〉：「昔於波羅奈，轉四諦法輪，分別說諸法，五眾之生滅。今復轉最妙無上大法輪，是法甚深奧，少有能信者。」(大正 9，12 a18-21)

³順古：遵循古法。(《漢語大詞典(十二)》，p.231)

⁴[1]《俱舍論》卷 1〈1 分別界品〉：

「言色——

◎二者：一、顯。二、形。

◎顯色有四：青、黃、赤、白，餘顯是此四色差別。

◎形色有八：謂長為初，不正為後。

◎或二十者：即此色處復說二十，謂青、黃、赤、白；長、短；方、圓；高、下；正、不正；雲、煙、塵、霧、影；光、明、暗。」(大正 29，2b24-28)

[2]《俱舍論》卷 1〈1 分別界品〉：「

聲唯八種：謂有執受、或無執受大種為因，及有情名、非有情名差別為四。

此復可意及不可意差別成八。

◎執受大種為因聲者：謂言手等所發音聲。

◎風林河等所發音聲，名無執受大種為因。

◎有情名聲，謂語表業。

◎餘聲則是非有情名。

[別說]有說，有聲通有執受及無執受大種為因，如手鼓等合所生聲。

[論主破]如不許：一顯色極微，二四大造，聲亦應爾。」(大正 29，2c11-19)

⁵[1]參見《雜阿含經》卷 13(322 經)：「

◎時有異比丘，往詣佛所，稽首佛足，退坐一面。白佛言：『世尊！如世尊說眼是內入處，世尊略說不廣分別，云何眼是內入處？』

佛告彼比丘：『眼是內入處，四大所造淨色，不可見，有對。耳、鼻、舌、身內入處，亦如是說。』

- ◎復白佛言：『世尊！如世尊說意是內入處，不廣分別，云何意是內入處？』
 佛告比丘：『意內入處者，若心、意、識，非色，不可見，無對，是名意內入處。』
 ◎復問：『如世尊說色外入處，世尊略說不廣分別，云何世尊色外入處？』
 佛告比丘：『色外入處，若色四大造，可見，有對，是名色外入處。』
 ◎復白佛言：『世尊說聲是外入處，不廣分別，云何聲是外入處？』
 佛告比丘：『若聲四大造，不可見，有對。如聲，香、味亦如是。』
 ◎復問：『世尊說觸外入處，不廣分別，云何觸外入處？』
 佛告比丘：『觸外入處者，謂四大及四大造色，不可見，有對，是名觸外入處。』
 ◎復問：『世尊說法外入處，不廣分別，云何法外入處？』
 佛告比丘：『法外入處者，十一入所不攝，不可見，無對，是名法外入處。』(大正 2，91 c2-21)

[2]《俱舍論》——

◎卷 1〈1 分別界品〉：「

頌曰：聚生門種族，是蘊處界義。

論曰：諸有為法和合聚義是蘊義，如契經言：『諸所有色，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若劣、若勝，若遠、若近，如是一切略為一聚，說名色蘊。』由此聚義，蘊義得成。於此經中，無常已滅名過去，若未已生名未來，已生未謝名現在；自身名內，所餘名外，或約處辯，有對名麤，無對名細，或相待立。

◎[難]若言相待，麤細不成。

[釋]此難不然，所待異故，待彼為麤未嘗為細，待彼為細未嘗為麤，猶如父子、苦集諦等，染污名劣，不染名勝，去來名遠，現在名近。[餘四]乃至識蘊應知亦然，而有差別，謂依五根名麤，唯依意根名細，或約地辯，毘婆沙師所說如是。

◎大德法救復作是言，五根所取名麤色，所餘名細色，非可意者名劣色，所餘名勝色，不可見處名遠色，在可見處名近色，過去等色如自名顯，受等亦然，隨所依力應知遠麤細同前。(大正 29，4c14- 5a2)

◎卷 1〈1 分別界品〉：「色有對故諸蘊中麤；無色中麤唯受行相，故世說：我手等痛言；待二想麤，男女等想易了知故，行麤過識；貪瞋等行易了知故，識最為細；總取境相難分別故，由此隨麤立蘊次第。」(大正 29，4c12-6)

[3]圓暉述《俱舍論疏論本》卷 1：「

頌曰：聚生門種族，是蘊處界義。

釋曰：初句釋義，次句結成。

聚：謂積聚，即是蘊義。故經言：『諸所有色，若過去，若未來，若現在，若內，若外，若麤，若細，若劣，若勝，若近，若遠，如是一切略為一聚，說名色蘊。』

此經意者，義有五門：

第一、三世門。謂無常已滅名過去，若未已生名未來，已生未謝名現在。

第二、內外門。自身名內，所餘他身非情名外。或約十二處，辨眼等五根名內，色等五境名外。

第三、麤細門。色有三種，一有見有對，謂色境也。二無見有對，謂眼等五根，聲香味觸也。三無見無對，謂無表色也。此三色中，有對名麤，無對名細；或相待立，如無見有對色，望有見有對色，名細；望無見無對色，名麤。

第四、劣勝門。染污名劣，不染名勝。(色十一中，眼等五根，香味觸八，是無記性，色聲兩種，通三性，無表唯善惡，於三性中，善無記名不染，惡名染污也)

第五、遠近門。去來名遠，現在名近。如色蘊中有此五門，乃至識蘊亦有五門，應知亦然，唯麤細一門，與色蘊有別，謂眼等五識，相應四蘊，依五根名麤。第六意識，相應四蘊，唯依意根名細。或約地辯，謂九地中，下地名麤；上地名細。」(大正 41，822c28-823a21)

[4]陳·真諦譯《俱舍釋論》卷 1〈1 分別界品〉：「或由入判內外，有礙為麤，無礙為細；或由相待判麤細。」(大正 29，165a28-29)

[5]法寶撰《俱舍論疏》卷 1〈1 分別界品〉：「以二義釋麤、細。有對名麤，五根、五境名麤；

為一類，所以叫做色蘊。其餘的四蘊，也是這樣。這是把世間的一切法，總為五類。

三、明觀六處集滅、觀五蘊生滅

《阿含經》說：『觀五陰生滅，觀六處集滅』⁷，這是約特勝義說，實際上是可以貫通

無表名細。相待麤、細，即所望不同。」(大正 41, 488c14-16)

⁶ 參見《雜阿含經》卷 1(30 經)：「

……時有長者子，名輸屢那，日日遊行，到耆闍崛山，詣尊者舍利弗，問訊起居已，卻坐一面。語舍利弗言：

『若諸沙門、婆羅門，於無常色，變易，不安穩色，言我勝、我等、我劣，何故沙門、婆羅門作如是想而不見真實？

若沙門、婆羅門，於無常，變易，不安隱受、想、行、識，而言我勝、我等、我劣，何故沙門、婆羅門作如是想而不見真實？

若沙門、婆羅門，於無常色，變易，不安隱色，言我勝、我等、我劣，何所計而不見真實？於無常，變易，不安隱受、想、行、識，言我勝、我等、我劣，何所計而不見真實？』

◎『輸屢那！於汝意云何？色為常為無常耶？』答言：『無常。』

◎『輸屢那！若無常為是苦耶？』答云：『是苦。』

◎『輸屢那！若無常，苦，是變易法，於意云何？聖弟子於中見色是我，異我，相在不？』答言：『不也。』

◎『輸屢那！於意云何？受、想、行、識為常為無常？』答言：『無常。』

◎『若無常是苦耶？』答言：『是苦。』

◎『輸屢那！識若無常，苦，是變易法，於意云何？聖弟子於中見識是我，異我，相在不？』答言：『不也。』

◎『輸屢那！當知色若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切色不是我，不異我，不相在，是名如實知。如是受、想、行、識，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切識不是我，不異我，不相在，是名如實知。輸屢那！如是於色、受、想、行、識，生厭，離欲，解脫，解脫知見：我生已盡，《梵》行已立，所作已作，自知不受後有。』

時舍利弗說是經已，長者子輸屢那遠塵，離垢，得法眼淨。時長者子輸屢那見法，得法，不由於他，於正法中得無所畏。……」(大正 2, 6 a24-c3)

⁷[1]參見《雜阿含經》卷 41(1144 經)：「若欲聞法，應如是學。若欲聞法，以義饒益，當一其心，恭敬尊重，專心側聽，而作是念：我當正觀五陰生滅，六觸入處集起滅沒；於四念處正念樂住，修七覺分，八解脫身作證。常念其身，未嘗斷絕，離無慚愧，於大師所及大德《梵》行，常住慚愧，如是應當學。」(大正 2, 303 b14-20)

[2]參見印順法師著《性空學探源》p.48 -p.49：

「現在將五蘊與六處作個比較：蘊與處，表面似乎不同，實在內容是無所差異的。

◎如說處法門，由內外處的根境和合生識，三和合觸而與受、想、思俱生，這活動的過程就是五蘊。內六處，主要是色蘊，識、受、想、思（行）是無色四蘊。所以五蘊與六處，畢竟是同一的。假使要說二者有所不同，那麼，是這樣的：六處以有情身心自體為中心，凡夫自覺為我，而向外緣取六境；這我是主動的，建立在能邊。如說：「我眼能見色，我耳能聞聲，乃至我意能知法。」

◎五蘊呢，它是在有情認識活動上說的，是依四識住建立的。識是能知的精神，有能知必有所知。這所知可分二類：一、一切外在的物質現象，就是色蘊。二、內在的心理形態，即受、想、行三蘊。不問是內是外，它都是識的所知，而識也是所知的，所以經中說：「一切所知是五陰。」凡夫在這五蘊上執我，這我都建立在所邊，它與六處我之建立在能邊略有不同。

總之，說建立點，六處是建立在身心和合的生命總體上，五蘊則建立在內外相知的認識關

的。

(一)觀六處集滅

六處觀集滅，重在認識的正確不正確，根境相對而有無明觸與他相應，即認識錯誤就有愛取等，自然要純大苦聚集；若有明觸與他相應，能見緣起的實相，那就受滅愛滅，而純大苦聚滅了。

(二)觀五蘊生滅

五蘊觀生滅，大都作為苦果去觀察，所以說觀他是生滅無常的，無常故苦，(p.112)苦故無我我所。所以平常破我，也都是約五蘊說。生滅無常就是苦，無常苦就是不自在，不自在豈不是無我？

四、明五蘊與四識住的關係

經中說五蘊與四識住⁸是有關的。

(一)心識的所緣有二類

心識的活動，必有所緣的境界。所緣不出二類：

1.外境

一是質礙的外境，像色、聲、香、味、觸，都是。

2.內境

一是內境，就是法處。

(二)明五蘊中的能緣與所緣

係上。說無我，蘊法門是五蘊別別而說，處法門則在六處和合上說。蘊法門，大都說「無常故苦，苦故無我」；處法門則直說諸行如幻如化，自性不可得空。不過，蘊法門中並不是沒有明顯的空義，只是說得不多罷了。如《雜阿含》(1202經、1203經)，及《中阿含·頻毘沙羅王迎佛經》，都說過蘊空，而《雜阿含》(265經)說得最明顯：「觀色如聚沫，受如水上泡，想如春時燄，諸行如芭蕉，諸識法如幻，日種姓尊說。……無實不堅固，無有我我所。」古德站在法有的立場上，把這泡、沫、陽燄等譬喻，解釋為生滅無常義。如從色受等一一法的自體上去理解，則五蘊如幻、如化、如泡沫、如陽燄，空義就顯然了。」

⁸ 參見印順法師著《成佛之道》p.144- p.145：

「眾生的五蘊，叫五取蘊，因為是從過去的取——煩惱而招感來的。從取煩惱而生的，本質上已免不了苦痛。而現在有了這五取蘊，由於取煩惱的妄想執著，所以又苦上加苦。佛說有『四識住』法門：我們的「取識」(與煩惱相應的識)，是不能沒有境界的，取識的境界，不外乎四事：物質的色；情緒的受；認識的想；造作的思。取識在這些物質的或精神的對象上，一直是「處處住」著，看作可取，可得，可住，可著的。取，得，住，著，都表示取識與對象的「染著」，像膠漆的黏著似的，「不能」脫「離」。識對境界有了染著，那境界的每一變動，都會引起內心的關切，不能自主的或苦或樂，當然是免不了苦痛。

樹上的葉子落下，你可能並無反應，那因為你沒有看作與自己有關的。如心愛的人，心愛的權位，財富……尤其是最關切的自己的生存，受到威脅，或瀕臨死亡的邊緣，那就會感到無比的痛苦。這因為你染著他，看作自己或自己的。取識的對境染著，正像陷身於網羅或荊棘叢中一樣。總之，識是能住著的，色受想行是所住著的；總合為五蘊，就是一切苦痛的總匯。」

五蘊中識是能取、能緣的，色受想行，是所緣。其中：

◎色是質礙的外色。

◎受是感受，也是感情的；

◎把所感受的，加以構劃聯想等，叫做想，也可說是認識的；

◎由思考而有意志的活動，叫行，也就是意志的。

這些，都是反省所知的心態。

◎心識的認識，不是外色，就是心態的受等。

這色受想行，都是無常、苦、無我的，我們不知，所以就生起貪愛的染著，由染著而追取，才有生死的流轉。

五、明五蘊空無自性

五蘊的空無自性，《阿含》裡有明白的譬喻，如說：『觀色如聚沫，觀受如水泡，觀想如陽燄，觀行如芭蕉，觀識如幻事。』⁹

所以從性空的見地來看，五蘊是性空的，是根本佛教的真義。

貳、觀五陰(p.113)

一、觀陰性空

(一)觀色陰空

1.因果相離破

〔01〕若離於色因¹⁰，色則不可得；若當¹¹離於色，色因不可得。¹²

⁹[1]參見《雜阿含經》卷 10(265 經)：「觀色如聚沫，受如水上泡，想如春時燄，諸行如芭蕉，諸識法如幻，日種姓尊說。周匝諦思惟，正念善觀察，無實不堅固，無有我我所。於此苦陰身，大智分別說：離於三法者，身為成棄物。壽、暖及諸識，離此餘身分，永棄丘塚間，如木無識想。此身常如是，幻偽誘愚夫，如殺、如毒刺，無有堅固者，比丘勤修習，觀察此陰身，晝夜常專精，正智繫念住，有為行長息，永得清涼處。」(大正 2，69 a18-b2)

[2]參見印順法師著《空之探究》p.90：

「有為法是虛偽不實的，《雜阿含經》早已明確的說到了。如五陰譬喻：色如聚沫，受如水泡，想如野馬（陽燄的異譯），行如芭蕉，識如幻（事）。所譬喻的五陰，經上說：「諦觀思惟分別，無所有，無牢，無實，無有堅固；如病、如癰，如刺、如殺，無常、苦、空、非我。」《相應部》也說：「無所有，無實，無堅固。」五譬喻中，聚沫喻，水泡喻，都表示無常，不堅固。芭蕉喻，是外實而中虛的。幻事喻，是見也見到，聽也聽到，卻沒有那樣的實事。野馬喻，如《大智度論》說：「炎，以日光風動塵故，曠野中見如野馬；無智人初見謂之為水。」野馬，是迅速流動的氣。這一譬喻的實際，是春天暖了，日光風動下的水汽上升，遠遠的望去，只見波浪掀騰。渴鹿會奔過去喝水的，所以或譯為「鹿愛。」遠望所見的波光盪漾，與日光有關，所以譯為炎，燄，陽燄。遠望所見的大水，過去卻什麼也沒有見到。陽燄所表示的無所有、無實，很可能會被解說為虛妄無實——空的。」

¹⁰ 色因：Rūpakāraṇa。(大正 30，6d，n.16)

¹¹ 當：31.介詞。相當於“對”、“對於”。34.連詞。相當於“儻”、“倘若”。表示假設。（《漢語大詞典（七）》，p. 1384）

¹²[1]參見《中論》卷 1〈4 觀五陰品〉(大正 30，6 b20-21)。

[2]〔01〕《般若燈論釋》卷 4〈4 觀五陰品〉：「若離於色因，色則不可得。」(大正 30，68c22)

〔02〕離色因有色，是色則無因¹³；無因而有法¹⁴，是事則不然。¹⁵

〔03〕若離色有因，則是無果因；若言無果因，則無有是處。¹⁶

(1)標因果不相離

(p.113)色法是因緣所生的果色，考察他的因果關係，是不相離的緣起存在。

(2)同時因果與異時因果

薩婆多部說色法有二類：一、四大，二、四大所造色¹⁷。

「若當離於色，色因亦不見。」(大正 30，69a9)

[3]〔01〕《大乘中觀釋論》卷 4〈4 觀五蘊品〉：「若離於色因，色即不可得。」(大正 30，143c17)

[4]參見三枝著，p. 110：

◎rūpakāraṇanirmuktaṃ na rūpamupalabhyate /

rūpeṇāpi na nirmuktaṃ dṛśyate rūpakāraṇam //

◎現象する物質(色)の原因(すなわち四元素)を離れては，現象する物質は知覚されない。

現象する物質を離れてもまた，現象する物質の原因は見られない。

¹³ 無因：Ahetuka。(大正 30，6d，n.17)

¹⁴[1]法＝色【宋】【元】【明】。(大正 30，6d，n.18)

[2]參見歐陽竟無編，《中論》卷 1〈3 觀六情品〉(《藏要》4，10a，n.1)：「《番》《梵》云：『若義無因者，則一切亦無。』「法」字原刻作「色」，今依麗刻改。』」

¹⁵[1]參見《中論》卷 1〈4 觀五陰品〉(大正 30，6 b25-26)。

[2]〔02〕《般若燈論釋》卷 4〈4 觀五陰品〉：「離色因有色，色則墮無因。」(大正 30，69b27)

「無因而有物，終無有是處。」(大正 30，69c2)

[3]〔02〕《大乘中觀釋論》卷 4〈4 觀五蘊品〉：

「離色因有色，色則墮無因；無因無有義，何法無因立。」(大正 30，143c22-23)

[4]參見三枝著，p. 112：

◎rūpakāraṇanirmukte rūpe rūpaṃ prasajyate /

āhetukaṃ na cāstyarthah kaścīdāhetukaḥ kva cit //

◎もしも現象する物質が現象する物質の原因を離れているとするならば，現象する物質は原因の無いものである，という誤りが付随する。

しかるに，どのような事物でも，原因の無いものは，どのようにしても，存在することはない。

¹⁶[1]參見《中論》卷 1〈4 觀五陰品〉(大正 30，6 c12-13)。

[2]〔03〕《般若燈論釋》卷 4〈4 觀五陰品〉：

「若離色有因，此因則無果；無果而有因，云何有是義。」(大正 30，69c11-12)

[3]〔03〕《大乘中觀釋論》卷 4〈4 觀五蘊品〉：

「若復離於色，有其色因者；即是無果因，無果因何立。」(大正 30，143c28-29)

[4]參見三枝著，p. 114：

◎rūpeṇa tu vinirmuktaṃ yadi syādrūpakāraṇam /

akāryakaṃ kāraṇaṃ syād nāstyakāryaṃ ca kāraṇam //

◎しかるに，もしも現象する物質を離れて現象する物質の原因が存在するとするならば，結果の無い原因が存在することになるであろう。

しかるに，結果の無い原因〔というもの〕は存在しない。

¹⁷[1]參見《俱舍釋論》卷 1〈1 分別界品〉：

「幾界四大為性？幾界四大所造為性？

偈曰：觸界有二種。

釋曰：觸有四大及四大所造。堅等四觸是四大，軟滑等七觸是四大所造，依四大生故名所造。

偈曰：九有色所造。

A.因果同時

四大是因，所造的色法是果，這雖各有他的自體，但根塵等色法的生起，要四大作為他的所依，所以說是能造、是因，因果是同時的。

B.因果異時

除了表、無表色以外，四大、根、塵的生起，都由過去的業力，這業力（是色法）叫做異熟因，感得的色法叫異熟果。

如過去有欲界的業，就感到欲界的眼根等，這因果是異時的。

(3)從因果不相離，破斥因果各有自性 —— 釋第1頌：若離於色因，色則不可得；若當離於色，色**因不可得。**

現在從因果不相離的見地，破斥他的因果各有自性。

青目釋¹⁸從平常見到的色法 ——

縷¹⁹、布，說明他的因(p.114)果不離，意義特別明顯。

釋曰：五根界、四塵界，此九但是所造。

偈曰：及法界一分。

釋曰：法界中無教色，彼說亦是所造。所餘七識界法界中除無教，非二種。

◎佛陀提婆說：『十入唯四大。』

此執不然，於經中由決了說：『四大及堅等四相故。』此四大唯是觸故，此堅等四相非眼等所見。色等四塵非身根所覺，是故此執不如經中佛世尊說：『比丘！眼根者是內入依四大，是四大所造淨色，有色無顯有礙，乃至身根亦爾。』

比丘！色者是外入依四大，是四大所造，有色有顯有礙。

比丘！聲者是外入依四大，是四大所造，有色無顯有礙，乃至味亦爾。

比丘！觸者是外入是四大，或依四大，是四大所造，有色無顯有礙。』

如此經中：『由觸一分攝四大皆盡。』所餘非四大，此義明了可知。

復次經中說：『眼謂肉丸，於中是堅、是堅類。』如此等經但說肉丸與眼根不相離，不說眼根。

於《入胎經》中說：『比丘！入者，謂唯六界。』此說為顯成就眾生根本。

復於此經由佛說：『六種觸入故。』若不爾，於汝亦應無受等心法。若汝言心法即是心，是義不然，想、受是心法依心生。

由此經言：『及說心為本故。』故此執不如由說心與欲相應，是故如前說。諸界有四大及四大所造，是義得成。」(大正 29, 168b23-8c21)

[2]《俱舍論》卷2〈1 分別界品〉(大正 29, 8b29-8 c26)。

[3]印順法師著《佛法概論》p.62- p.64：「地、水、火、風四界，為物質的四種特性。《雜含》（卷3·61經）說：『所有色，彼一切四大及四大所造色。』一切物質，不外乎四大界及四大所造的五根，五塵。四大說，印度早就盛行，希臘也有。佛陀既採用四大為物質的特性，因素，應略為解說。地、水、火、風，為世間極普遍而作用又極大的，所以也稱為四大。人類重視此常識的四大，進而推究此四大的特殊性能，理會到是任何物質所不可缺的，所以稱為能造。這辨析推論所得的能造四大，為一般物質 —— 色所不可缺的，所以說「四大不離」。地即物質的堅性，作用是任持；水即物質的濕性，作用為攝聚；火即物質的暖性，作用為熟變；風為物質的動性，作用為輕動。隨拈一物，莫不有此四大的性能，沒有即不成為物質。」

[4]李世傑《俱舍學綱要》，p.23。

¹⁸ 參見《中論》卷1〈4 觀五陰品〉：「色因者，如布因縷。除縷則無布，除布則無縷。布如色，縷如因。」(大正 30, 6 b22-23)

譬如布，是由一縷縷的紗²⁰織成的，布是果色，一縷縷的紗是色因。假使「離」開「色」法的「因」，果「色」是「不可得」的；反過來，「離」了果「色」，「色因」也「不可得」。

這因果二者，有他的相互依存性，不能獨立而存在。

(4)離因則無果 —— 釋第2頌：離色因有色，是色則無因；無因而有法，是事則不然。

如說「離色因有色」，這「色」法不就成了「無因」的嗎？如一縷縷的紗，一塊塊的布，布果是決不能離卻縷因的。所以「無因而有法」，這是「不然」的。²¹原來，龍樹的中觀見，凡有必是因緣有，無因緣即等於沒有。

A.聲聞學者說三無為法無因而實有

但小乘學者，有說虛空無為，擇、非擇滅無為，是無因而實有的；²²

¹⁹ 縷 (lǚ ㄌㄩˇ)：1.線。2.泛指細而長的東西，線狀物。(《漢語大詞典(九)》，p. 979)

²⁰ 紗 (shā ㄕㄚ)：1.絹之輕細者。古作“沙”。2.棉、麻等紡成的細縷。如：紗布。(《漢語大詞典(九)》，p.756)

²¹ 參見《中論》卷1〈4 觀五陰品〉：「如離縷有布，布則無因。無因而有法，世間所無有。」(大正30，6 b27-28)

²² [1]參見《俱舍論》卷6〈2 分別根品〉：

「頌曰：『果有為、離繫，無為無因果。』」

論曰：「如本論說：『果法云何？謂諸有為及與擇滅。』」

若爾，無為許是果故則應有因，要對彼因乃可得說此為果故。

又此無為許是因故亦應有果，要對彼果乃可得說此為因故。

唯有為法有因有果，非諸無為。

〔徵〕所以者何？〔答〕無六因故，無五果故。

〔問〕何緣不許，諸無間道與離繫果，為能作因？〔答〕於生不障立能作因；無為無生，道何所作？

〔問〕若爾，誰果？果義如何？〔答〕謂是道果；道力得故。

〔難〕若爾，道果應唯是得！道於得有能，非於擇滅故。〔答〕不爾，於得、於擇滅中，道之功能有差別故。

〔問〕云何於得道有功能？〔答〕謂能生故。

〔問〕云何於滅道有功能？〔答〕謂能證故。

由此理故，道雖非滅因，而可得說擇滅為道果。

〔無為法是能作因之由〕

〔問〕既諸無為無增上果，如何可說為能作因？

〔答〕以諸無為於他生位不為障故，立能作因。然無果者，由離世法無能取果、與果用故。……

〔經部證涅槃無體⁽¹⁾引經⁽²⁾引對法釋〕

⁽¹⁾由此善釋，經說喻言：『如燈焰涅槃，心解脫亦爾。』此經意說：『如燈涅槃，唯燈焰謝，無別有物。』如是世尊，『心得解脫，唯諸蘊滅。』更無所有。

⁽²⁾阿毘達磨亦作是言：『無事法云何？謂諸無為法。』言「無事」者，謂無體性。

〔敘毘婆沙師宗義〕毘婆沙師不許此釋。

〔經部問〕若爾，彼釋「事」義云何？

〔有部答 —— 約五事立無為〕彼言「事」者，略有五種：

一、自性事。如有處言：「若已得此事，彼成就此事。」

二、所緣事。如有處言：「一切法，智所知隨其事。」

三、繫縛事。如有處言：「若於此事愛結所繫，彼於此事恚結繫耶？」

四、所因事。如有處言：「有事法云何？謂諸有為法。」

B.外道說神我、時間、空間、極微等無因而有實體

外道也說神我、時間、空間、極微等，是無因而有實體的。

C.中觀家否認無因緣而能生諸法

中觀者不承認有不待因緣的東西；就是無為法，也是因有為而施設，是緣起的。²³每一存在的，顯現的，必是相互觀待的；否則，就根本不能成為所認識的對境，也就

五、所攝事。如有處言：「田事、宅事、妻子等事。」

今於此中說因名事，顯無為法都無有因。

〔有部結歸本宗〕是故無為雖實有物，常、無用故，無因無果。」(大正 29，33c5- 35a14)

[2]◎《順正理論》卷 17 (大正 29，428c9)

◎《藏顯宗論》卷 9〈3 辯差別品〉(大正 29，818c6)

[3]李世傑《俱舍學綱要》，p.39- p.40；p.46。

²³[1]參見《大般若波羅蜜多經》——

◎卷 36〈7 教誡教授品〉：「佛告善現：『善哉！善哉！如是！如是！如汝所說。善現！色等法及色等常無常等法，不可得故，色等法增語及色等常無常等法增語亦不可得。法及增語不可得故，菩薩摩訶薩亦不可得。菩薩摩訶薩不可得故，所行般若波羅蜜多亦不可得。善現！諸菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，應如是學。』

「復次，善現！汝先所言我不見有法可名菩薩摩訶薩者，如是！如是！如汝所說。……

「善現！有為界不見無為界，無為界不見有為界。何以故？善現！非離有為施設無為，非離無為施設有為故。」(大正 5，199a6-b14)

◎卷 408〈6 善現品〉：「佛言……「復次，善現！汝先所言『我都不見有一法可名菩薩摩訶薩。』者，如是！如是！如汝所說。……「善現！有為界不見無為界，無為界不見有為界。」「善現！非離有為施設無為，非離無為施設有為。」(大正 7，42b1-c2)

◎卷 483〈3 善現品〉：「佛告善現……「復次，善現！汝先所言『不見有法可名菩薩摩訶薩。』者，如是！如是！如汝所說。……善現當知！有為界不見無為界，無為界不見有為界。善現當知！非離有為界可施設無為界，非離無為界可施設有為界。」(大正 7，453b28-c21)

[2]《大智度論》——

◎卷 51〈22 勝出品〉：「

問曰：有為法，因緣和合虛誑故言無；如、法性、實際、不思議性，是無為實法，名為實際，云何言無？

答曰：無為空故言無。

復次，佛說：「離有為，無為法不可得，有為法實相即是無為法。」

復次，觀是有為法虛誑，如：如、法性、實際，是實；以人於法性取相起諍，故言「無法性」。或說有，或說無，各有因緣故無咎。如實際，不可思議性亦如是。

世間檀波羅蜜著故有，出世間檀波羅蜜無故空；為破慳貪故，言有檀波羅蜜；破邪見故，言檀波羅蜜無；為度初學者說言有，若聖人心中說言無。

如檀波羅蜜，乃至若眾生實有、非是無法，不應令強滅，入無餘涅槃。」(大正 25，424a11-24)

◎《大智度論》卷 95〈86 平等品〉：

「佛答：『於汝意云何？推尋色等相，為是空不？』」「世尊！實空！」

「空中有異相法不？」答言：「不！」

何以故？是畢竟空，以無相智慧可解，是中云何有異相？

佛語須菩提：「若空中無異相，空便是實，是故汝云何於空中分別諸法作是難？……

須菩提以平等相大利益，欲知平等定相，是故問：「為是有為？為是無為？」

佛答：「非有為、非無為。」何以故？若「有為」，皆是虛誑作法；若「無為」，「無為法」無生住滅故無法，無法故不得名「無為」；因「有為」故有「無為」。如《經》中說：「離有為，無為不可得。」如離長無短，是相待義。」(大正 25，728a16-b1)

不能成立他的存在。

提婆《百論》的廣破常住，說得非常明白。²⁴

性空論者的意見，若有一法無因緣而可現起，那就是反緣起的自性見，要根本否認他。

(5)離果則無因 —— 釋第3頌：若離色有因，則是無果因；若言無果因，則無有是處。

A.離色果，色因之不可得

離開色因而有色果的不可能，一般人還可以接受，若說離了色果，色因也不可得，這就難(p.115)得領會。

B.舉縷、布譬喻

譬如離縷無布，這是對的；離布無縷，那就覺得不然²⁵。

其實，這也不難理解：縷是布的因，他之所以成為布的因，這是因為他織成布。如把縷放在別的地方，他還是果，是由其他的原因所成的。

但眾生不了解相互觀待而構成因果的關係，他見到布是由紗織成的，就聯想起一切紗都是布的因。

但就縷的本身說，他不能決定，他或者在其他因緣的和合下，是布的因，或者把他搓²⁶成線，搓成繩，做成燈芯²⁷。一定說他是布因，這就是只知理有固然²⁸，而不知勢²⁹無必至³⁰了。

C.小結：無果的因與無因的果都不成立

所以，「若」說「離」了「色」法果，而「有」色法的「因」，這因就成了「無果」的「因」，「無果」的「因」，與無因的果，一樣；也是「無有是處」。

2.有因、無因破(p.115)

〔04〕若已有色者，則不用色因；若無有色者，亦不用色因。³¹

²⁴ 參見《百論》卷2〈9 破常品〉(大正30, 179 b9-181 a5)。

²⁵ 不然：1.不合理；不對。2.不如此，不是這樣。(《漢語大詞典(一)》，p. 394)

²⁶ 搓(cuō ㄘㄨㄛˊ)：揉擦。(《漢語大詞典(六)》，p. 774)

²⁷ 芯(xīn ㄒㄩㄣˊ)：燈心草莖中的髓。色白，燃燈用。俗稱燈芯。(《漢語大詞典(九)》，p.315)

²⁸ 固然：3.當然，理應如此。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. 625)

²⁹ 勢：2.力量；氣勢。3.形勢，情勢。5.樣式；架式。(《漢語大詞典(二)》，p. 813)

³⁰ 至：1.到；達到。14.得當；恰當。25.副詞。一定；必。(《漢語大詞典(八)》，p. 782)

³¹ [1]參見《中論》卷1〈4 觀五陰品〉(大正30, 6 c20-21)。

[2]〔04〕《般若燈論釋》卷4〈4 觀五陰品〉：

「色若已有者，則不待色因；色若先無者，亦不待色因。」(大正30, 69c18-19)

[3]〔04〕《大乘中觀釋論》卷4〈4 觀五蘊品〉：

「若已有色者，色因無所起；若無有色者，亦不用色因。」(大正30, 144a8-9)

[4]參見三枝著，p. 116：

◎rūpe satyeva rūpasya kāraṇaṃ nopapadyate /

rūpe `satyeva rūpasya kāraṇaṃ nopapadyate //

◎現象する物質がすでに存在している場合には，現象する物質の原因は決して成り立たない。

〔05〕無因而有色，是事終不然；是故有智者³²，不應分別色。³³

〔1〕就有因門破 —— 釋第4頌：若已有色者，則不用色因；若無有色者，亦不用色因。

再從果色的或有或無，批判他沒有因果的關係。

A.破果法實有

色若是實有，這等於說早(p.116)「已」「有」了這「色」果。果色如早已存在，這自然就「不用」再有「色因」了。因能作成果法，所以要說有因；果已有了，還要因做什麼呢？

B.破果法實無

假使說「無有」實在的果「色」，這在外人就把他看為沒有，既是什麼都沒有，那又那裡說得上「用」什麼「色因」呢？這因為因是果法的因，有果才能說有因，如父親是所生兒子的父親，沒有生兒子，這也不成其為父親了！

C.小結：執果法實有、實無，色因都不成立

所以執果法為實有，或者實無，都沒有成立色因的可能。

〔2〕就無因門破 —— 釋第5頌：無因而有色，是事終不然；是故有智者，不應分別色。

A.無因而有果，有大過失

若說「無因而」可以「有色」，這是「終」於「不然」的。無因有果，這過失太大了。所以，「有」理「智」的學「者」，切切「不應分別」一切的「色」法。

B.釋「無分別」

不分別色，不是說世俗緣起如幻中，眼不見色，耳不聞聲，這才叫不分別。這是說不執有實在的自性色，也不推究這色法是先有的、先無的，因果是一、是異。若執有自性，分別他一異有無，那就是戲論，再也不能正見諸法的實相。

這不分別³⁴，最容易被人誤會，以為不分別色，就是一切都無分別，不論什麼邪正、

現象する物質が存在しない場合にも，現象する物質の原因は，〔やはり〕成り立たない。

³² 參見歐陽竟無編，《中論》卷1〈3 觀六情品〉（《藏要》4，10b，n.1）：「四本皆無此語。」

³³ [1]參見《中論》卷1〈4 觀五陰品〉（大正30，6c26-27）。

[2]〔05〕《般若燈論釋》卷4〈4 觀五陰品〉：「無因而有色，是義則不然。」（大正30，69c24）
「是故於色境，不應生分別。」（大正30，70a1）

[3]〔05〕《大乘中觀釋論》卷4〈4 觀五蘊品〉：「無因而有色，是事亦不然。」（大正30，144a15）
「是故於色中，離有無分別。」（大正30，144a28）

[4]參見三枝著，p. 118：

◎niṣkāraṇaṃ punā rūpaṃ naiva naivopapadyate /

tasmād rūpagatān kāmāścinna vikalpān vikalpayet //

◎さらに，原因を持たない・現象する物質は，どのようにしても，決して成り立たない。

それゆえ，現象する物質に関しては，どのような諸分析的思考をも考えるべきではない。

³⁴ 參見印順法師著《學佛三要》p.161- p.162：

「般若所代表的，是學行中的因慧，而智與菩提等，則是依般若而證悟的果慧。再說慧、觀二名義：慧以「簡擇為性」；約作用立名，這簡擇為性的慧體，在初學即名為觀。學者初時所修的慧，每用觀的名稱代表，及至觀行成就，始名為慧。其實慧、觀二名，體義本一，通前通後，祇是約修行的久暫與深淺，而作此偏勝之分。我們如要了解慧的內容，就不可忽略觀的意義。關於觀的名義，佛為彌勒菩薩說：「能正思擇，最極思擇，周遍尋思，周遍伺察，若忍、若樂、若慧、若見、若觀，是名毘鉢舍那（觀）。」分別、尋伺、觀察、抉擇等，為

善惡，什麼都無所謂，一概不睬他。這如何使得³⁵？
無分別³⁶，是說(p.117)勝義觀察，自性不可得，通達空性，緣起法相寂滅不顯現，叫做無分別。

C.世俗緣起假名一切宛然可分別

觀的功用；而這一切，也是通於慧的。

慧也就是「於所緣境簡擇為性。」修習觀慧，對於所觀境界，不僅求其明了知道，而且更要能夠引發推究、抉擇、尋思等功用。緣世俗事相是如此，即緣勝義境界，亦復要依尋伺抉擇等，去引發體會得諸法畢竟空性。因為唯有這思察簡擇，才是觀慧的特性。《般若經》中的十八空，即是尋求諸法無自性的種種觀門。如觀門修習成就，名為般若；所以說：「未成就名空，已成就名般若。」因此，修學佛法的，若一下手就都不分別，以為由此得無分別，對一切事理不修簡擇尋思，那他就永遠不能完成慧學，而只是修止或者定的境界。」

³⁵ 使得：行，可以。(《漢語大詞典（一）》，p. 1325)

³⁶ 參見印順法師著《成佛之道（增註本）》p.363-366 ——

「大乘行者，以「無我無我所」的正觀，觀察「內」而身心，「外」而世界，知道這「一切」都是似有真實而無自性的。觀我無自性，名我空觀；觀法無自性，名法空觀。由於空觀的修習成就，能「離」一切法的戲論相，也就不於一切而起我我所執。因此，「盡息」所有的「諸分別」，無漏的般若現前。所以說：『諸法不生故，般若波羅蜜應生。』又如說：『語言盡竟，心行亦訖。不生不滅，法如涅槃。』現證的般若現前，就是「契」入一切法的「真實」相；這名為空性，法性，法界，真如等，都只是假立名言。這實是超脫一切分別妄執，超越時空性，質量性，而證入絕待的正法。」……

「現證的般若，名無分別智；證悟的法性，名無分別法性。在修習般若時，經中常說：不應念，不應取，不應分別。證悟的且不說，修習般若而不應念，不應取，不應分別，那怎麼修觀——分別、抉擇、尋思呢？這也難怪有些修持佛法的，勸人什麼都不要思量，直下體會去。也難怪有些人，以無觀察的無分別定，看作甚深無分別智證了！所以無論是無分別智證，無分別的觀慧，「真實」的「無分別」義，應善巧正解，切「勿」似是而非的，「流於邪」外的「計」執，故意與佛說的正觀為難！要知無分別的含義，是多種不同的，不能籠統的誤解。如木、石，也是無分別的，這當然不是佛法所說的無分別了。無想定，心心所法都不起，也是無分別的，但這是外道。自然而然的作意，也叫無分別，這也不能說是無分別慧。因為無功用、不作意的無分別，有漏五識及睡悶等，都是那樣的。又二禪以上，無尋無思；這種無尋思的無分別，二禪以上都是的，也與無分別慧不同。所以慧學的無分別，不是不作意，不尋思，或不起心念等分別。那到底是什麼呢？「修習中觀行」的無分別，是以正觀而「無」那「自性」的「分別」；從自性分別不可得，而入於無分別法性的現證。

自性分別，是對於非真實而似真實的戲論相，著相而以為自性有的。上來已一再說到，自性有，是我我所執的著處；如起自性分別，就不能達我法空，而離我我所執了。所以，應分別、抉擇、觀察，此自性有是不可得的，一絲毫的自性有都沒有，才能盡離自性有分別。離此自性有分別，就是觀空——無自性分別。分別，不一定是自性分別，而分別自性分別不可得——空觀，不但不是執著，而且是通向離言無分別智證的大方便！經說的不應念，不應取，不應分別，是說：不應念自性有，不應如自性有而取，不應起自性有的分別。不是說修學般若，什麼都不念，不思，不分別。如一切分別而都是執著，那佛說聞、思、修慧，不是顛倒了嗎？如無分別智現前，而不須聞、思、修慧的引發，那也成為無因而有了！

不過，在從修無分別觀——觀自性分別不可得，臨近趣入無分別智證時，如著力於分別、抉擇，也是障礙，所以經說不應念等。這名為『順道法愛生』，如食『生』不消化而成病。這等於射箭，在瞄準放箭時，不可太緊張，太著意；太緊張著意，反而會不中的的。從前有人，寫信給有地位的人，生怕錯誤，封了又開。這樣的開開封封，結果是將空信封寄了去，成為大笑話。所以，在觀心成就，純運而轉時，不可再作意去分別、抉擇。其實，這也還是不著相，不作意分別的意思。」

世俗緣起假名，那是一切宛然³⁷而可分別的。所以佛說：「世間說有，我亦說有，世間說無，我也說無。」³⁸隨順世間，分別顯示宣說一切。
如果世俗假名，都不可分別，這就成為黑漆一團的糊塗見了！

3.因果相似、不相似破(p.117)

〔06〕若果似於因，是事則不然；果若不似因，是事亦不然。³⁹

※釋第6頌：若果似於因，是事則不然；果若不似因，是事亦不然。

³⁷ 宛然：2.真切貌，清晰貌。3.彷彿，很像。((《漢語大詞典(三)》，p. 1400)

³⁸ [1]參見《雜阿含經》卷2(37經)：

「世尊告諸比丘：『我不與世間諍，世間與我諍。所以者何？

比丘！若如法語者，不與世間諍，世間智者言有，我亦言有。

◎云何為世間智者言有我亦言有？

比丘！色無常、苦、變易法，世間智者言有，我亦言有。如是受、想、行、識，無常、苦、變易法，世間智者言有，我亦言有。

◎世間智者言無，我亦言無，謂色是常、恆、不變易、正住者，世間智者言無，我亦言無。受、想、行、識，常、恆、不變易、正住者，世間智者言無，我亦言無。是名世間智者言無，我亦言無。

比丘！有世間世間法，我亦自知自覺，為人分別、演說、顯示。世間盲無目者，不知不見，非我答也。

◎諸比丘！云何為世間世間法，我自知自覺，為人演說、分別、顯示？盲無目者，不知不見。比丘！色無常、苦、變易法，是名世間世間法。如是受、想、行、識，無常、苦、(變易法)，是世間世間法。

◎比丘！此是世間世間法，我自知自覺，為人分別、演說、顯示。盲無目者不知不見，我於彼盲無目不知不見者，其如之何！』(大正2，8 b15-c7)

[2]參見印順法師著《性空學探源》p.12- p.13：「佛乘的空義，本以生命為中心，擴而至於一切法空。一切法空，空遍一切法，依以明空的有，也就包括一切法了。這「有」的一切法，為對於有情而存在的世間，善惡邪正不可混。而事相，古人大都於現實時空而說的；世間以為有，佛也就以為有。可是這有的一切，是不斷在隨時代而進步改變的。歐陽竟無說：「闡空或易，說有維難。」具體事實的條理法則是難得知道的，何況還要與法性空相應！說有實在不易。對這具體的有，必須在不礙空義中，另以世間的智光來觀察他。現代各種學術的進步，對「有」的說明是更微細精確了！學空的人，應該好好的注意採用。《雜阿含經》37經中佛說：「世間與我諍，我不與世間諍。世間智者言有，我亦言有；世間智者言無，我亦言無。」佛法的目的，並不在與世間諍辯這些有的現象，而是在這有的現象上去掘發其普遍必然的真理，從智慧的證知去得解脫。所以我們研究佛法，應該注重他的思想原理，借現代世間智者以為有的一切事物，相應而闡發之，這才能使佛法發生新的作用。」

³⁹ [1]參見《中論》卷1〈4 觀五陰品〉(大正30，7 a5-6)。

[2]〔06〕《般若燈論釋》卷4〈4 觀五陰品〉：「若果似因者，此義則不然。」(大正30，70a10)

「若果不似因，義亦不應爾。」(大正30，70a22)

[3]〔06〕《大乘中觀釋論》卷4〈4 觀五蘊品〉：「果若似於因，此說即不然。」(大正30，144b5)

「果若不似因，是事亦不然。」(大正30，144b10)

[4]參見三枝著，p. 120：

◎na kāraṇasya sadṛśaṃ kāryamityupapadyate /

na kāraṇasyāsadrśaṃ kāryamityupapadyate //

◎結果は原因に似ている，ということは成り立たない。

結果は原因に似ていない，ということは成り立たない。

(1)約因果間的相似、不相似，破斥實有色法

這是約因果間的相似不相似，破斥他的實有色法。相似，就是同樣的；不相似，就是不同樣的。

A.評色果與色因相似

假使說色「果」相「似於」色「因」，這「是」「不」對的。如縷是因，布是果；縷是線條，布是平面；布果可以做衣，縷因不可做衣；說他完全相似，這怎麼可以呢？

B.評色果不與色因相似

若說色「果」「不」與色「因」相似，同樣的「是」「不」對。如黑的縷因織成的布果，總不會是白的；麻縷的因織不成棉布，不能說他沒有一種類似的關係。所以執布有布的自性，縷有縷的自性，那就相似不可說，不相似也不可說了。

(2)小結：破有部的同類因果與異熟因果

這因果的相似、不相似，正破有部的同(p.118)類因⁴⁰果與異熟因⁴¹果。⁴²

(二)觀餘陰空(p.118)

〔07〕受陰及想陰，行陰、識陰等；其餘一切法，皆同於色陰。⁴³

⁴⁰[1]參見《發智論》卷1〈雜蘊〉：

「云何同類因？

答：前生善根與後生自界善根及相應法，為同類因。

過去善根與未來、現在自界善根及相應法，為同類因。

現在善根與未來自界善根及相應法，為同類因。

如善根、不善、無記根亦爾。差別者：不善中除自界，是謂同類因。」(大正26，920c5-921a10)

[2]《俱舍論》卷6〈2 分別根品〉：「論曰：同類因者，謂相似法與相似法為同類因；謂善五蘊與善五蘊，展轉相望為同類因；染污與染污、無記與無記五蘊相望，應知亦爾。」(大正29，31a23-26)

⁴¹[1]參見《發智論》卷1〈雜蘊〉：

「云何異熟因？

答：

◎諸心、心所法，受異熟色、心、心所法、心不相應行。此心、心所法，與彼異熟為異熟因。

◎復次，諸身語業，受異熟色、心、心所法、心不相應行。此身語業，與彼異熟為異熟因。

◎復次，諸心不相應行，受異熟色、心、心所法、心不相應行。此心不相應行，與彼異熟為異熟因。」(大正26，920c5-921a10)

[2]《俱舍論》卷6〈2 分別根品〉：「論曰：唯諸不善及善有漏，是異熟因，異熟法故。」(大正29，33a5)

⁴²參見李世傑撰《俱舍學綱要》，p.58。

⁴³[1]參見《中論》卷1〈4 觀五陰品〉(大正30，7a13-14)。

[2]〔07〕《般若燈論釋》卷4〈4 觀五陰品〉：

「受陰及心陰，想行一切種；如是等諸法，皆同色陰遮。」(大正30，70b9-10)

[3]〔07〕《大乘中觀釋論》卷4〈4 觀五蘊品〉：

「所有受心想，諸行一切種；及餘一切法，皆同色法說。」(大正30，144b13-14)

[4]參見三枝著，p.122：

◎vedanācittasamjñānām saṃskārāṇām ca sarvaśaḥ /

※例四陰及一切法亦空 —— 釋第7頌：受陰及想陰，行陰、識陰等；其餘一切法，皆同於色陰。

※四陰之自性不可得，如同色陰

五陰中的「色陰」粗顯，它具有質礙性，常人很容易把他看做實在有。但觀察起來，他的自性尚且不可得，那內心感受等的精神活動，自然更易知道他的如幻如化了。

1.明受陰

「受」是感情的領受，就是與外境發生接觸的時候，用是否合於自己的態度，精神上生起或苦或樂或不苦不樂的感受；感受有種種，總合叫受陰。

2.明想陰

「想」是認識的攝取意象，就是對所緣的境界，安立種種的界相，施設種種的名言。

3.明行陰

「行」是意志的活動，就是推動內心生起種種的善惡心所，進而造作一切善惡的事業。

4.明識陰

「識陰」是主觀的心體，對於客觀的了別認識的作用。

這受等四陰，以及「其餘」的「一切法」，若執有實在的自性，「皆同於」上面破「色陰」所破，這裡不再繁瑣的一一指責了！

二、讚歎性空(p.118)

〔08〕若人有問者，離空而欲答；是則不成答，俱⁴⁴同於彼疑。⁴⁵

〔09〕若人有難問，離空說其過；是不成難問，俱同於彼疑。⁴⁶

sarveṣāmeva bhāvānāṃ rūpeṇaiva samāḥ kramāḥ //

◎感覺(受)と心と表象(想)と，またもろもろの潜在的な形成作用(諸行)と，まさにすべてのもろもろの「存在(もの・こと)」についても，すべての点で，現象する物質とまったく同じ次第が〔適用される〕。

⁴⁴ 俱：2.一樣；等同。3.全部；都。(《漢語大詞典（一）》，p. 1497)

⁴⁵ [1]參見《中論》卷1〈4 觀五陰品〉(大正30, 7 a17-18)。

[2]〔08〕《大乘中觀釋論》卷4〈4 觀五蘊品〉：

「彼一切諸法，皆同色法說；若諍論安立，隨所起即空。」(大正30, 144b28-29)

[3]參見三枝著，p. 124：

◎vīgrahe yaḥ parihāraṃ kṛte śūnyatayā vadet /

sarvaṃ tasyāparihṛtaṃ samaṃ sādhyena jāyate //

◎およそ空であること(空の原理，空性)によって論争がなされるときには，だれかがそれに反駁を述べたとしても，その人には，すべてが反駁とはなっていない。

〔すべての反駁が〕論証されるべきものと等しいということが生じてくる〔からである〕。

⁴⁶ [1]參見《中論》卷1〈4 觀五陰品〉(大正30, 7 a19-20)。

[2]〔08〕《般若燈論釋》卷4〈4 觀五陰品〉：

「若觀一物體，則見一切體；如是一物空，一切皆空故。」(大正30, 70c2-3)

[3]〔09〕《大乘中觀釋論》卷4〈4 觀五蘊品〉：

「若見一物性，一切法亦然；若解一法空，一切皆空故。」(大正30, 144c4-5)

〔一〕離空不成答 —— 釋第 8 頌：若人有問者，離空而欲答；是則不成答，俱同於彼疑。

(p.119)五陰的空性，已明白顯示了。現在就從性空的特點，加以讚歎。從理論上研究起來，一切法不空，是不行的，非空不可。

比方「有」人向你討論或請「問」，諸法的現象或實體，假使你不理解空，「離」卻「空」義去「答」覆他，這絕對「不」能「成」為「答」覆的。因為你所答覆的道理，最後還是「同」他一樣的墮在「疑」惑當中，不能得到問題的解決。

〔二〕離空不成問 —— 釋第 9 頌：若人有難問，離空說其過；是不成難問，俱同於彼疑。

或者，「有」人想「難問」其他學派的理論，說他的思想如何錯誤，這也須依據正確的性空觀，顯出他的過失。否則，「離」卻正確的性「空」，宣說他人的「過」謬，這還「是不成」為「難問」的，因為他所批評的，並沒有評到他的根本，結果，也還是

〔10〕《大乘中觀釋論》卷 4〈4 觀五蘊品〉：

「言說有所得，諸所作皆空；一切無所得，一切皆成就。」(大正 30，144c6-7)

[4]參見三枝著，p. 126：

◎vyākhyāne ya upālambhaṃ kṛte śūnyatayā vadet /

sarvaṃ tasyānupālabdhaṃ samaṃ sādhyena jāyate //

◎およそ空であること(空性)によって解説がなされるときには、だれかがそれに非難を述べたとしても、その人には、すべてが非難とはなっていない。

[すべての非難が]論証されるべきものと等しいということが生じてくる[からである]。

[5]參見歐陽竟無編，《中論》卷 1〈3 觀六情品〉(《藏要》4，11a，n.1)：「

◎《番》《梵》頌云：『若依空論議，可隨應說難，然一切非難，應同所立故。又依空作釋，可說隨一過，然一切非過，應同所立故。』

◎《無畏》釋云：『若依各別空義論諍，可以隨一非空者為難。然此應知與所立宗相似，不能成難也。蓋論宗是一切法皆空，而所說為各別法空。或有以餘法疑難別有不空，故今例云同所立也。』

《無畏》并云：『此二頌為一切空義章中要義。』今譯頌釋均誤。」

[6]印順法師著《中觀今論》p. 51- p.52：

「因明等形式論理，是不能用以論證中觀深義的，不能用為通達究極真理的工具。這在唯識家，也未嘗不知「真如無同喻。」如《楞伽》等經，都對五支論法有所批評。但這是說它不能把握究極的真理，在相對的世俗真實上，依舊是有其作用的。這如依地球為中心以觀測天象，有它範圍內的正確性，若依之擴大觀察，它的正確性就漸漸消失了，不能不加以修正。用因明等論理來成立世俗的事象，而不能用來探求究竟真理，也如此。不能依於即空的緣起法的論理法，不能用以論究真理，不能破邪顯正，《中論·觀五陰品》即早已說過：「若人有問者，離空而欲答；是則不成答，俱同於彼疑。若人有難問，離空說其過；是不成難問，俱同於彼疑。」

離了法性本空，即不能理解無性的緣起，這在答覆他宗和難破他宗時，即不能成為正確的答覆和真正的破除。怎樣成立自己，他人也照樣的可以成立他；用某種方法去破斥他人，他人也可以使用此同一理由來反問自己，也就無法成立了。同一的認識以及大致共同的方法，是會遭遇同一命運的。如佛弟子用無常去破斥外道的常，外道也可以用常來破斥你的無常。你若以理由來成立無常，外道也可以理由來成立他的常，究竟誰是真理？

因明中的「相違決定」，康德的二律背反，完全暴露了此一論理的缺點。所以，唯有能了達諸法是即空的緣起，本著諸法本性空寂的見地，展開緣起的論法，這纔能徹底難破，徹底的答覆別人；纔能真正破除他人的錯誤，真正的顯示真理。所以說：「以有空義故，一切法得成。」所以在方法論的立場，通達中道實相，非依於即空的緣起法不可。」

「同」他一樣的墮在「疑」惑裡。

(三)依性空立破善巧

1.離空則不成問答

第一頌〔第8頌〕是立不成立的似立，第二頌〔第9頌〕是破不成破的似破。這些在上面「立破善巧」⁴⁷中，已約略談過。

離開性空，批評別人、答覆別人，都不行；依性空，那就一切都可以了，(p.120)這似乎過於為性空鼓吹。其實，這是事實，空確有立破的功能。

2.依般若空慧，才能圓滿解決世間的奧秘

(1)緣生法都是相待的，皆具有矛盾的特性

一切法因緣所生，佛法稱之為『二』，就是相待的，可以說它具有矛盾的特性。彼此的對立，固然是矛盾；矛盾而統一，這還是矛盾。

矛盾是絕對的，雖是強調，但緣起的存在者，必有矛盾性可說，卻是事實。

所以，什麼都可從各方面看的：

A.從變與不變，靜止與運動方面看

你從這方面看，是變化無常、流動不息的；他從那方面看，卻是動中常靜，變化中的不變。

B.以統一與種種去觀察

從這點去觀察，是統一的；從那點上去觀察，卻是種種的。

C.緣生法不同的兩面

所以統一與種種，變與不變，靜止與運動等爭辯，始終沒有解決。這不同的兩面，宇宙人生，一花一草，小到不能再小，大到不能再大，都具有的。

(2)世間奧秘唯有般若空慧才能圓滿的解決

這是世間的奧秘，沒有般若的空慧，透進他的底裡，無論怎樣是不能得到圓滿的解決。

A.說無常、無我之真義

青目論釋說：⁴⁸你用無常破斥他的常，他可以常破斥你的無常，都有道理。雖兩方

⁴⁷ 參見印順法師著《中觀論頌講記》p.30- p.35。

⁴⁸ 參見青目釋《中論》卷1〈4 觀五陰品〉：

「若人論議時，各有所執，離於空義而有問答者，皆不成問答，俱亦同疑。

如人言：『瓶是無常？』

◎問者言：『何以故無常？』

答言：『從無常因生故。』

◎此不名答。何以故？

因緣中亦疑，不知為常、為無常，是為同彼所疑。

◎問者若欲說其過，不依於空而說諸法無常，則不名問難。何以故？

汝因無常破我常，我亦因常破汝無常。若實無常則無業報，眼耳等諸法念念滅，亦無有分別。有如是等過，皆不成問難，同彼所疑。

◎若依空破常者，則無有過。何以故？

都說自己的成立，實際上是互相對立了。

佛教以無常破常，是說無有常住的常，緣起的非常非斷的相續，不是也沒有。

以無我破我，是說沒有像一般所執著的實在我，緣起如幻的假我，還是有的。

B.性空者破斥實有者之方法：以子之矛攻子之盾

性空者破斥實有者，原則很簡單，就是用(p.121)他自己的手，打他自己的嘴，顯出他的矛盾，使他知道自己所執為實在有的一切，不成其為實在。

3.小結：批評別人，建立自己；在言說上、解脫上，非依空不可

離卻實在的自性見，這才了解如幻的緣起。常斷、一異的自性不可得，而無自性的、幻化的一異、常斷，卻都可成立。

立要這樣的立，破要這樣的破，不空是絕對不行的。批評別人，建立自己，在言說上，尚且要依空，解脫自然更非空不可了！

【附表】：〈觀五陰品〉第 4 科判

科判				偈頌
(丁一) 觀六情				〈觀六情品〉第三
(丁二) 觀五陰	(戊一) 觀陰性空	(己一) 觀色陰空	(庚一) 因果相離破	[01]若離於色因，色則不可得；若當離於色，色因不可得。
				[02]離色因有色，是色則無因；無因而有法，是事則不然。
				[03]若離色有因，則是無果因；若言無果因，則無有是處。
		(庚二) 有因、無因破		[04]若已有色者，則不用色因；若無有色者，亦不用色因。
				[05]無因而有色，是事終不然；是故有智者，不應分別色。
		(庚三) 因果相似、不相似破		[06]若果似於因，是事則不然；果若不似因，是事亦不然。
	(戊二) 讚歎性空	(己二) 觀餘陰空		[07]受陰及想陰，行陰、識陰等；其餘一切法，皆同於色陰。
				[08]若人有問者，離空而欲答；是則不成答，俱同於彼疑。
				[09]若人有難問，離空說其過；是不成難問，俱同於彼疑。

此人不取空相故，是故若欲問答，尚應依於空法，何況欲求離苦寂滅相者。」

(大正 30，7 a21-b4)