

〈觀法品〉第十八

(《中觀論頌講記》p.314~347)

厚觀院長指導，第二組編，2003/4/2

一、〈觀法品〉之品名(p.314~316)

1. 〈觀法品〉¹之「觀」。

(1)(p.308)〈觀法品〉的觀，是現觀，或正觀，就是悟入如實相的實相慧；抉擇正法的有漏聞思修慧，隨順無漏般若，也稱為正觀。

(2)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 33，大正 27，175a25~b2。

問：豈世俗智亦名現觀？

答：明了觀察是現觀義。世俗智中，有能明了觀察法者亦名現觀，非唯無漏得現觀名。故《城喻經》²作如是說：「我未證得三菩提時，如實現觀生緣老死，非未證得三菩提時已有觀緣起，真實無漏智可名現觀。」由此故知有世俗智亦名現觀。

(3)(p.309)現觀是超越能所的認識關係而冥證的直觀；近於一般人所說的神秘經驗。佛弟子有了正確的直觀經驗，這才是在佛法中得到了新生命。正確的洞見佛法，現證解脫，名為得道。

(4)水野弘元著·釋惠敏譯《佛教教理研究》p.186~187。

現觀的原文是“abhisamaya”，它是由“abhisam-i”所形成，動詞是“abhisameti”，名詞是“abhisamaya”。根據 PTS 的《巴利辭典》，此語的意思是「完全地理解」，「洞見」，「了解」，「實解」，「明確地理解」，「徹見」等，F. Edgerton 的佛教混合梵語辭典 (BHSD) 亦大致相同。此語的複合語，在巴利語中有 dhamma-abhisamaya(法現觀)、attha-abhisamaya(義現觀)、sacca-abhisamaya(諦現觀)、catusacca-abhisamaya(四諦現觀)、ariya-sacca-anam abhisamayo(諸聖諦之現觀)等，梵語亦大致相同。根據前述之複合語，現觀的內容包括法(真理)、義、四諦等，表示正確地、理論性地正確理解、徹見社會人生的真理、意義。現觀一詞是玄奘的新譯，漢譯阿含經中的舊譯為「無間等」。

¹ 《藏要》第 4 冊，《中論》，p.43 註 1：「番作〈觀我法品〉。梵作〈觀我品〉。」

² 《佛說舊城喻經》卷 1，大正 16，829a10~830a9。

❖ **觀**(現觀，正觀)：(1) 悟入如實相的實相慧，抉擇正法的有漏聞思修慧，隨順無漏般若。

(2) 超越能所的認識關係而冥證的直觀。

❖ **法**：是軌持，軌是規律，或軌範；持是不變，或不失。事事物物中的不變軌律，含有本然性、必然性、普遍性的，都可以叫做法。合於常遍本然的理則法，有多種不同，但其中最徹底最究竟最高上的法，是一切法空性。

❖ **觀法**：觀這真實空性法，所以叫觀法。體悟真如空性法，聲聞行者在初果；菩薩行者在初地。經中說：『知法、入法，於法無疑』，就是悟達此空真如性。能悟入畢竟空的智慧，稱為『淨法眼』。

2. (p.315~316)悟法得道，聲聞學者有兩派思想不同：

(1)一、如薩婆多部等，主張別觀四諦，先體悟苦諦中流動演變的諸行無常，沒有作者受者我的諸法無我；……後通達滅諦中不生不滅的寂靜涅槃。這次第悟入的見地，也名見四諦得道，見有得道。

a 《雜阿含經》(437 經)卷 16，大正 2，113b3~10。

佛告阿難：譬如四蹬梯昇於殿堂。若有說言：不由初蹬而登第二、第三、第四蹬昇殿堂者，無有是處。如是阿難！若於苦聖諦未無間等，而欲苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦無間等者，此不應說。所以者何？若於苦聖諦未無間等，而於苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦無間等者，無有是處。

b 印順法師《初期大乘佛教之起源與開展》p.363。

對「次第見諦」的「一念見諦」說：苦、集、滅、道——四聖諦，是聖者如實知見的真理。經上或說「見苦、集、滅、道」，或說「見苦，斷集，證滅，修道」，這是引起不同修法的根源。說一切有系是次第見(四)諦的，如說一切有部十六心見諦，犢子部系十二心見諦，經部室利邏多八心見諦，都屬於漸見系統。

(2)二、如大眾分別說系學者，說真正的體悟，必須通達了空寂不生的涅槃。證滅諦以前，正觀諸行無常、諸法無我等，不能算為領悟真理的。這頓悟的見解，也名見滅諦得道，或見空得道。但所見滅諦，有以為見滅諦即見真實的；有以為『因滅會真』的。

a 《初期大乘佛教之起源與開展》p.363~365。

見諦要從見苦諦開始，所以是「見苦得道」的。一心見諦說，傳有明確說明的，如真諦譯《四諦論》卷一(大正三二·三七八上、三七九上)說：「若見無為法寂離生滅，四義一時成。異此無為寂靜，是名苦諦。由除此故，無為法寂靜，是名集諦。無為法

即是滅諦。能觀此寂靜，及見無為，即是道諦。以是義故，四相雖別，得一時觀。「我說一時見四諦：一時離（苦），一時除（集），一時得（滅），一時修（道）。故說餘諦，非為無用。……復次，四中隨知一已，即通餘諦，如知一粒，則通餘粒」。《四諦論》所說，是引「分別部說」。分別部，依真諦譯『部執異論』，與玄奘所譯說假部相當。說假部說一時見四諦，其實是見滅諦無為寂靜離生滅。見滅就是離苦、斷集、修道，所以說一時見四諦。法藏部所說相近，如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷一八五（大正二七·九二七下）說：「有說：唯無相三摩地，能入正性離生，如達摩鞠多部說。彼說以無相三摩地，於涅槃起寂靜作意，入正性離生」。

法藏部與**說假部**，見無為寂靜入道，也就是「見滅得道」。

分別說部系的化地部，如《異部宗輪論》（大正四九·一六下）說：「於四聖諦一時現觀，見苦諦時能見諸諦，要已見者能如是見」。這是於四諦一時現觀，一念頓入的。不過要先見苦諦，見苦諦才能頓見諸諦。這是一心見道，而又是見苦得道的折衷派。

大眾部等四部同說：「以一剎那現觀邊智，遍知四諦諸相差別」。「若地有現觀邊諸世俗智，此地即有世第一法」。大眾部是在現觀見諦以前的世第一法位，能一心觀四諦，但這還是現觀以前的世俗智。由此引入現觀。以意推測，也應是見滅諦無為。

銅鑠部的修證次第，在「行道智見清淨」時，以無常、苦、無我，起三解脫門。而轉入「智見清淨」，也就是聖道現前，是無相、不起、離、滅，以「涅槃所緣」而入的，也是見滅得道。

在這二系中，**大眾部**及**上座部系分別說部各派**，都一心見道。滅——涅槃空寂的契入，雖修道次第方便不同，而「見滅得道」，與**大乘佛法**的「無生忍」，實是血脈相通的。

b 印順法師《以佛法研究佛法》p.112。

在這四諦的開示中，也有兩方面的敘述。

一、經中一致說到，「如實知四諦」，四諦是應思惟，應如實知，應現證的：這是從**所邊**說。

二、『雜阿含經』（卷一五）『轉法輪經』說：四諦是應了知，應現證的。但又說：「知苦」，「斷集」，「證滅」，「修道」。這是說，在修道的實踐中，知苦，斷集而證於寂滅，可見這是從**能邊**說。

苦與集——苦由集起，由集起苦，就是純大苦聚集，為緣而起的緣起法。苦集滅，就是純大苦聚滅，也就是「愛盡、無欲」的寂滅涅槃。在聖道的實踐中，不但悟見苦集滅，而也是知苦（緣起故無常、苦、無我我所），斷集（離愛），證入於寂滅。知斷證修的四諦說，是以聖道的修習，而敘述其斷證的。這二類不同的方便敘說，實為後代部派中，漸悟四諦，與頓悟滅諦的異義的根源。

- (3)依**性空宗**真義說：無常、無我及涅槃不生，即是畢竟空的方便假說；常性不可得，我性不可得，生性不可得。一空一切空，三法印即是一實相，無二無別，見必頓見。如未能通達無自性空，不但無常、無我不見真諦；觀無生也還有所滯呢！

二、本品在全論的科判(p.316~317)

1. 〈觀法品第十八〉至〈觀涅槃品第二十五〉判攝於「滅諦」。
(p.314)此下，是大科別觀中的第三觀世間集滅。滅是四諦中的滅諦。佛從假名中安立滅諦，實即一切法本性寂滅的實證；能證所證，畢竟空寂，如經中所說『無智亦無得』，『無一切可取』的。一般學者，以為有為法外別有滅諦；以為實有能證所證；以為實有修因證果；以為實有煩惱可斷，真實可得：一切是實有自性的。有所得的人，無道無果，所以論主一一觀察，開顯此證滅的真相，以引人得道。
2. (p.317)青目的《中觀論釋》，西藏的《無畏論》，佛護的《中論釋》等，都說後二品(〈觀十二因緣品〉,〈觀邪見品〉)是以聲聞法入第一義，前二十五品是以大乘法入第一義。
3. 導師認為：全論，實依四諦開章，本不能劃分大小。本品是從無我入觀，三乘學者，同依此觀門而悟入的。明我空，不但是聲聞；說法空，也不但是菩薩。一切法性空，卻要從我空入手，此是本論如實體見釋尊教意的特色。
4. 「觀法品」之架構：

科判		偈頌		
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(01) 若無有我者 何得有所滅 滅我我所故 名得無我智(02) 得無我智者 是則名實觀 得無我智者 是人為希有(03)	
		己二 得解脫果	內外我我所 盡滅無有故 諸受即為滅 受滅則身滅(04) 業煩惱滅故 名之為解脫 業煩惱非實 入空戲論滅(05)	
	戊二 入法之相	己一 真實不思議	諸佛或說我 或說於無我 諸法實相中 無我無非我(06) 諸法實相者 心行言語斷 無生亦無滅 寂滅如涅槃(07)	
		己二 方便假名說	庚一 趣人有多門	一切實非實 亦實亦非實 非實非非實 是名諸佛法(08)
		庚二 證人無二途		辛一 約勝義說
		辛二 約世俗說	若法從緣生 不即不異因 是故名實相 不斷亦不常(10)	
	戊三 入法之益	不一亦不異 不常亦不斷 是名諸世尊 教化甘露味(11) 若佛不出世 佛法已滅盡 諸辟支佛智 從於遠離生(12)		

5. (p.317~318)《中觀論》論究的法相，是《阿含經》，從頭至尾，都是顯示釋尊的根本教法。釋尊開示所悟的如實法；論主即依經作論，如實的顯示出來。佛的根本教典，主要的明體悟我空，所以論主說《阿含》多明無我，多說我空。但佛的本意，生死根本，是妄執實有，特別是妄執實有的自我，所以多開示無我空。如能真的解了我空，也就能進而體悟諸法無實的法空了。但一分聲聞學者，不能理解這點，以為不見有我，確實有法，是佛說的究竟義。龍樹見到了這種情形，認為沒有領悟佛的本意；他們如

執著諸法實有，也決不能了解我空。所以在本論中，一一指出他們的錯誤，使他們了解法性本空。學問不厭廣博，而觀行要扼其關要；所以本品正論觀法，如不見有我，也就沒有我所法，正見一切諸法的本來空寂性了。從破我下手，顯示諸法的真實，為三乘學者共由的解脫門。明我空，不但是聲聞；說法空，也不但是菩薩。一切法性空，卻要從我空入手，此是本論如實體見釋尊教意的特色。

6. (p.318)真如的體悟，是要如實修習的。佛法的體見真理，特別重在觀察，就是以種種方法，種種論理，以分別觀察。久觀純熟，才能破除種種妄見；在澄淨的直覺中，悟達畢竟空寂性。這不是僥倖可得，或自然會觸發的；也不是專在意志集中的靜定中可以悟得的。
7. (p.318~319)體悟了真理，煩惱就被淨化不起；淨化了自心，所悟的真性愈明。但觀察要正確；確實的如理觀察，並非假定一種意境去追求他。如觀察不正確，雖有許多幻境，不但不能淨化內心，不能體悟真相，而且每每加深狂妄，走上更荒謬的險道——不是著有，就是落空。
8. (p.319)佛教的正觀，以現實事相為境。不預先假定其為如何，而以深刻的觀慧，探索他的本來真相。所以能破除迷妄，而不為自己的意見所欺。久久觀成，勘破那蒙蔽真理的妄見，就洞見真理了。

※ 萬金川《中觀思想講錄》p.128。

龍樹在《中論》其他章大體上都採破的立場，可是在第十八品改以立的角度來表達自己的無我論與緣起觀，也盡量彰顯那不可言詮的「諸法實相」，以「四句」來總括佛陀有關「我」與「法」的一切教說，而視之為度眾生的方便，最後在結頌中流露出他對佛教真理永恆性的肯定。日後中觀學派的理論發展，大體是順著龍樹在此章的立場而來，因此在研習《中論》，若能先從此品來掌握龍樹哲學的大經大脈，較易進入龍樹辯破自性，而彰顯「一切法空」的義理大海。

三、修如實觀(p.319~328)

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。(01)

1. 我是主宰義，主是自己作得主，含有自由自在的意思。宰是宰割，能支配統治，自由區分一切的意思。妄執有我，就以自我是世間的中心，一切的一切，都是以自我的評價為標準；以自己的意見去決定他。我見的擴展而投射到外面，稱之為神，以為是世

間的支配者，創造者，是自在的。感到人格神的不能成立，就演化為宇宙的實體——物質或精神。這是自己完成的，永恆常存的；不是宇宙為一絕對的實體，即想像為無限差別的多元，各各獨立的。這些是佛經所常據以破斥的我。

※《雜阿含經》卷 5(110 經)，大正 2，36a9~21。

佛告火種居士：凡是主者，悉得自在不？

答言：如是！瞿曇！

佛告火種居士：汝言色是我，受、想、行、識即是我，得隨意自在令彼如是！不令如是耶！時薩遮尼犍子默然而住。佛告火種居士。速說！速說！何故默然？如是再三，薩遮尼犍子猶故默然。時，有金剛力鬼神持金剛杵，猛火熾然，在虛空中臨薩遮尼犍子頭上作是言：世尊再三問，汝何故不答？我當以金剛杵碎破汝頭，令作七分。佛神力故，唯令薩遮尼犍子見金剛神，餘眾不見。薩遮尼犍子得大恐怖白佛言：不爾！瞿曇！

2. (p.321)然佛說無我的真意，不僅摧破這些分別推論而建立的我。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，內執自我，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。

※《雜阿含經》卷 43(1169 經)，大正 2，312c19~22。

如是比丘！若色、受、想、思、欲，知此諸法無常、有為，心因緣生，而便說言：是我、我所，彼於異時，一切悉無。諸比丘！應作如是平等正智，如實觀察。

3. (p.321)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。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。
4. (p.321~322)人人所直覺到的我，雖然外道計執為即蘊或離蘊的；然依《阿含經》說：「若計有我，一切皆於此五受陰計有我」³，他決非離身心而存在。

※《雜阿含經》(45 經)卷 2，大正 2，11b2~11。

爾時，世尊告諸比丘有五受陰，云何為五？色受陰、受、想、行、識受陰。若諸沙門、婆羅門，見有我者，一切皆於此五受陰見我。諸沙門、婆羅門見色是我、色異我、我

³《雜阿含經》卷 3(63 經)，大正 2，16b15~16。

在色、色在我；見受、想、行、識是我，識異我、我在識、識在我。愚癡無聞凡夫以無明故，見色是我、異我相在。言我真實不捨，以不捨故，諸根增長，諸根長已，增諸觸，六觸入處所觸故，愚癡無聞凡夫起苦樂覺，從觸入處起。何等為六？謂眼、觸入處，耳、鼻、舌、身、意觸入處。

5. (p. 322) 主張即蘊我：

外道要執有實我，那麼，如「我是五陰」，那所說的「我」，應該與五陰一樣是「生滅」的。

※ 五陰有生滅——→ 我應該有生滅——→ 推翻「我」的定義。

6. (p.323~324) 主張離蘊我：

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；那所說的「離蘊我」，究竟是什麼呢？

7. (p.323~324) 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。這樣的破我，雖是破除分別計執的我，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。

若無有我者，何得有所，滅我所故，名得無我智。⁴(02)

1. (p.324) 有我見即有所見(法見)。

有我見即有所見。我所，或是我所緣的一切；或是我所依而存在的身心。覺得是真實性的，為我所有的，即是法見、我所見。

2. (p.324) 無我--但無自性我。

我所見依我見而存在，「無有我」的自性可得，我所也就沒有了。所以說：「何得有所」？這是從我空而達到法空(我所空)。不過，無我，但無自性有的我；流動變化中依身心和合而存在的緣起假名我，是有的。這假名我，不可說他就是蘊，也不可說他不是蘊，他是非即蘊非離蘊的。但也不如犢子系所想像的不可說我；假名我是不無緣起的幻相而實性不可得的。

3. (p.325) 正見諸法之方法。

正確的悟解身心和合中的緣起假名我，就是正見。有了正見，可破除常住真實的自我了。在吾人的身心和合演變中，有不斷不常，不一不異的假名我。眾生不知道他是假

⁴《藏要》第4冊，《中論》，p.43 註3：「番梵云：無我所執。」

名無實的，這才執為是真實自性有了。假名的緣起我，不離因緣而存在，所以非自有的；依他因緣而俱起，所以非獨存的；在息息流變中，所以非常住的。通達此緣起假名我，一方面不否定個性與人格，能信解作與受的不斷不常；一方面也不生起錯誤的邪見，走上真常的唯心與唯神。依緣起我而正見性空，即我法二執不生，正見諸法的真相了。

4. (p.325) 「無我智」的定義：

❖ 觀我我所不可得，我法二執不起；通達一切法無我我所的般若現前，名無我智。

5. 萬金川對比鳩摩羅什譯本與梵文本，《中觀思想講錄》p.98~99：

「無我智」是什公揉譯自 nirahajkara 與 nirmama 而來。這兩個梵文語詞在形構上，都表示「離開」或「沒有」之意的否定性詞頭 nir，而 aham 是第一人稱代名詞的主格形，此語之後再加上表示「行為」或「作者」之意的 kara 而成為 ahajkara，因而這個語詞可有「表現出我的姿態」的意思，這個意思多少相當於我們通常所謂的「自我意識」的意思，藏文譯為「我執」，是存有論的概念（是指存在界的事物）。至於 mama 一詞，則是第一人稱代名詞的屬格形，亦即「我的」或「為我所有的」，藏文譯為「我所執」，是屬於意識哲學的概念（意識層面上的東西）。什公把「離開了我執」（nirahajkara），與「離開了我所執」（nirmama）揉譯為「無我智」，就中「智」之一詞的使用，多少表示了譯者本人意識到了此間的分際。

得無我智者，是則名實觀，得無我智者，是人為希有。(03)

1. (p.326) 「得」到這「無我智」，才真是能如「實觀」法實相的。能「得」這「無我智」的，「是人」最「為希有」！他已超凡入聖，不再是一般的凡夫了。

2. (p.327) 清辨對『得無我我所，不見法起滅；無我我所故，彼見亦非見』之解釋。

清辨《般若燈論》，後一頌作：「得無我我所，不見法起滅；無我我所故，彼見亦非見」⁵。解說也不同。他說：以無我觀，見諸法的剎那生滅，悟到無常是苦，苦故無我；得無我智，通達我空，唯見法生法滅，這是二乘的悟境。再進一步，觀無我故即無我所，一切法的生滅相不現前。悟得不生不滅時，不但生滅的法相空無所有，得無我我所的觀想也不現前，到達境智一如，能所雙泯，才是菩薩悟見真法性的智慧。⁶

⁵ 《中觀論頌講記》p.327 原作「得見法起滅」，今依清辨，《般若燈論釋》卷 11，大正 30,106a15 改為：「不見法起滅」

⁶ 清辨，《般若燈論釋》卷 11，大正 30,106a8~14：「雖諸行聚等剎那剎那壞、相續法得見無我、無我所而無實我。二乘人得無我故，唯見此法生、此法滅，起如是見，然我境界無故，緣我之心亦不起。我無體故，無有所內外等法，以緣我之心不復起故，乃至得無我之念亦不起，唯除世俗名字。菩薩摩訶薩住無分別智，能見諸行本來無生。」

3. (p.327~328)導師對梵、藏文的本頌之見解：

然而，本論雖有此從我空到我所空的觀行過程，但決不能以此而判大小。不但菩薩，就是二乘，如真的現覺無我，也決無能所差別的，不會有無我觀想的。《金剛經》，即明白說到這一點。而且，依梵文、藏文的本頌，作：『無我無所執，彼亦無所有，見無執有依，此則為不見』⁷文意是：外人難：以「無我智」通達無我無我所執，有智為能證，有空相為所證，這還不是我與我所的別名？所以論主說：現證無我我所時，決不會自覺有我能證無我我所的。如見到自己無我我所執，這是不能見真理的。這樣，頌文在解說泯除我能證無我的觀念，雖與青目釋⁸不同；然在全體思想上，卻沒有矛盾。清辨論師⁹所釋，顯然是別解了。

4. 萬金川對吉藏、導師與梵、藏文的本頌的看法，《中觀思想講錄》p.100~101：

吉藏¹⁰與印順法師都認為這句話（「是人為希有」）乃是論主對「得無我智者」的一種讚嘆之辭，其實從梵文原詩頌的語脈來看，這句話是論主用來斥責那些仍未根除「我見」而試圖建立解脫主體的人。拿鳩摩羅什的譯本與梵文或藏文的譯本對讀，便可以發現鳩摩羅什此處的譯文是有些問題的，然而吉藏與印順法師也在什麼公這樣的譯文之下，作出了一套相當特殊的詮釋，雖然他們的一些解釋多少有點望文生義之嫌，但是他們的詮釋基本上並沒有違背中觀的義理，這裡我們先無須爭論那一種解釋才符合龍樹頌文的正義，而不妨去留意那一種詮釋更有其涵蓋性，或更能深化龍樹的思想。

5. (p.325~326) 導師及各家對本頌「無我智」的看法：

- (a) 一分學者（清辨）以為：無我智是淺的，是共聲聞所得的；法空智更深刻些，唯菩薩能得。
- (b) 有人說（天台）：法空智還不徹底，要即空即假的中道智，才是微妙究竟的。
- (c) 月稱說：聲聞學者通達了人無我，如進一步的觀察諸法，是一定可以通達法空的。他們可以不觀法空，但決不會執法實有。
- (d) 導師評：(i)依本論所發揮的阿含真義，「無我智」是體悟真實相的唯一智慧。不過二乘聖者，求證心切，所以不廣觀一切法空，只是扼要的觀察身心無我（佛也應此等機，多說人無我）。不能正見法無自性中，薩迦耶見的妄執自我，為生死根本。所以能離薩迦耶見，無我無我所，自會不執著一切法，而離

⁷ 《藏要》第4冊，《中論》，p.43註4：「無我我所執，彼亦無所有，見無執有依，此則為不見。」

⁸ 鳩摩羅什譯，《中論青目釋》卷3，大正30，24b29~c5：「無我、無我所者，於第一義中亦不可得。無我、無我所者能真見諸法。凡夫人以我、我所障慧眼，故不能見實。今聖人無我、我所故，諸煩惱亦滅；諸煩惱滅故，能見諸法實相。內外我、我所滅，故諸受亦滅，諸受滅故，無量後身皆亦滅是名說無餘涅槃。」

⁹ 清辨，《般若燈論釋》卷11，大正30，106a a15~24：「得無我我所，不見法起滅；無我我所故，彼見亦非見。釋曰：此謂唯有假施設我，其義如是，第一義中無有我與法。如翳眼人以眼病故不見實法，無實毛輪妄見毛輪。汝亦如是，無實有我妄見有我，以邪見故起取著意，以是故，我因義不成。若謂我得我我所，由見實我為因者，無我我所自體不成，汝得如是過，故修行者欲得見內外入真實者，當勤觀內外法空。」

¹⁰ 吉藏，《中觀論疏》卷8，大正42，125b12~13：「正明得無我智，次歎法美人。」

我法的繫縛了。

(ii)因此，三乘聖者解脫生死的觀慧，是無差別的，只是廣觀略觀不同吧了。

(iii)論說：「滅我我所故，名得無我智」，即指此實相般若的現覺。能「得」這「無我智」的，「是人」最「為希有」！他已超凡入聖，不再是一般的凡夫了

四、得解脫果(p.328~332)

己二 得解脫果

內外我我所，盡滅無有故，諸受即為滅，受滅則身滅。¹¹(04)

1. (p.329)「內」而身心，「外」而世界，在這所有的一切法上，妄起「我我所」執；執內身是我，執外法是我所有等。如能得無我智，即能把我我所執「盡滅無有」。

2. (p.329)我我所見滅，「諸受」也就「滅」除不起了。諸受，即諸取：

一、我語取，這是根本的，內見自我實我而執持他。

二、欲取，以自我為主，執著五欲的境界而追求他；貪求無厭，是欲取的功用。

三、見取，固執自己的主張、見解，否定不合自己的一切思想。

四、戒禁取，這是執持那不合正理、不近人情的行為，無意義的戒條，以為可以生人、生天。

◆ 萬金川認為「諸受」=「取（對自我的執著）」的同語異譯¹²。「諸」是襯字¹³。

3. (p.329~330) 所以，推求原委，是由無明的不能正見我法的性空，以為是實有的而貪愛他；由貪愛追求，造作種種的善惡業，而構成生死流轉的現象。如在所認識的境界中，慧明生而無明滅，我我所執不起，也就不再有諸取的追求造作了。諸「受（取）滅」，那受生老病死的苦報「身」，也就隨之「滅」而不生。業煩惱滅，生老病死不起，指未來的後有。至於現在的果報身，已經生起，生起就不能不老不病不死；三乘賢聖，就是佛也不能例外。此中身滅，即未來的苦果不生；不生也就不老不死而宣告生死已盡了。

業煩惱滅故，名之為解脫，業煩惱非實，入空戲論滅。¹⁴(05)

1. (p.330~331)為什麼煩惱業可滅而得解脫呢？因為，「業」與「煩惱」，本是「非實」，

¹¹ 《藏要》第4冊，《中論》，p.43註5：「番梵作生滅。」

¹² 萬金川著，《中觀思想講錄》，香光書鄉出版社，p.102。

¹³ 萬金川著，《中觀思想講錄》，香光書鄉出版社，p.103。

¹⁴ 《藏要》第4冊，《中論》，p.43註6：「番梵頌云：滅業惑則解，業惑依分別，分別依戲論，戲論因空滅。」

無自性的。不過因妄執自性，起種種戲論分別而幻成的。如煩惱業有實自性，不從緣起，那就絕對不能滅，也就不能解脫。好在是無實自性的，所以離去造成煩惱業的因緣，即悟「入空」性，一切的「戲論」都「滅」了。戲論息滅，煩惱就不起；畢故不造新，即能得真正的解脫。戲論雖多，主要的有兩種：愛戲論，是財物、色欲的貪戀；見戲論，是思想的固執。通達了無實自性，這一切就都不起了！

2. (p.331)導師對比梵文及藏文與鳩摩羅什譯本：

梵文及藏文，第五頌的初二句，束為一句；次二句開為三句。是：『業惑盡解脫；業惑從分別，分別從戲論，因空而得滅』。語句雖不同，意思是一樣的。就是：煩惱業是從虛妄分別起的；虛妄分別，是從無我現我，無法現法的自性戲論而生的；要滅除這些，須悟入空性。悟入了空性，就滅戲論；戲論滅，虛妄分別滅；虛妄分別滅，煩惱滅；煩惱滅業滅；業滅生死滅；生死滅就得解脫了。

3. 萬金川對比鳩摩羅什譯本與梵文本，《中觀思想講錄》p.106~107：

在漢地的註釋傳統裡，前半頌：由滅業、煩惱而從輪迴苦海中得解脫；後半頌：由悟業、煩惱非實而入空滅諸戲論。從梵文本來看，本頌的前三個句子具有相同的結構，都是以主格配以表理由之義的從格，旨在追索造成輪迴與解脫的路徑。這三個句子一方面述說了輪迴的原因是基於戲論，同時也指出解脫的可能在戲論的滅除。因此，第五詩頌真正的重點是落在頌文裡的第四句子上。這第四句子即是：在空性的境地下，戲論得以遣除。如果我們以流轉緣起與還滅緣起的觀點來看詩頌，便可以見出此中對於輪迴與解脫的路徑追索，其實是有著一個頗為嚴密的結構，而其中的關鍵，可以說便匯於第四句子裡的「空性」與「戲論」這二個概念。

4. (p.328~329)各家對第四、五頌的不同解說：

三論宗的學者：這是聲聞的解脫。¹⁵

青目論師：前頌是無餘涅槃，後頌是有餘涅槃。

月稱論師：這是一般的解脫。

❖(p.331~332)月稱說：通達無自性空，離我我所執，所斷的是煩惱障，也是所知障。

二

障是引發生死的主力；三乘聖者得解脫，都要離此。其中，以薩迦耶見（我見）為主。如果未能徹見無我，二障是一定要現起的。習氣不是所知障，是煩惱熏習在身心中所殘餘的氣分。有了這習氣存在，就不能普遍的了解一切。二乘聖者，但斷二障，習氣未除，所以不能遍知世俗諦中一切差別，功德不能圓滿。

¹⁵ 萬金川，《中觀思想講錄》p.107：「吉藏也以為由初頌而至第四詩頌所描述的乃是聲聞的解脫」；但查閱《中觀論疏》大正42，124c16~17則為：「初五偈明聲聞稟教得益，次六偈明菩薩稟教得益，後一偈明緣覺稟教得益。」

清辨論師：前頌明小乘解脫，唯滅煩惱障；後頌明大乘解脫，雙滅煩惱、所知障。¹⁶
印順導師：推究論意，應同月稱說；即前頌說所得的解脫果，後頌說能得解脫果的所以然。

5. 萬金川認為清辨的詮釋相當具有特色，《中觀思想講錄》p.108。

清辨的這種詮釋是相當具有特色的，他雖然沒有像月稱一般從存有論的側面入手，來詮釋「空性」概念，但卻突顯出了此一概念在禪修實踐上的意義。在佛教戒定慧三學的修習傳統裡，慧觀是由禪定的修習所生發來的，而清辨所謂「空性之智」便是由禪修空觀所培養出來的智慧。

五、真實不思議 (p.333~336)

戊二 入法之相 己一 真實不思議

諸佛或說我，或說於無我，諸法實相中，無我無非我。¹⁷(06)

1. (p.334)第六頌的功用：這一頌，針對有人無我與法無我實性的學者。
2. (p.333)無我無我所，是約觀行趣入說。到得真正的現證諸法實相，那是一切名言思惟所不及的。佛說：諸法是無常的，無常是苦的，苦是無我的；有人即因此以為實有無我理性，無我理即諸法實相。這樣的解說，是遠離實相的。佛說的實相，是一切戲論皆滅的；所以說：『畢竟空中，一切戲論皆息』。如以為破除人法二我，別證真實的無我性，那就心行有相，不契實相了。並且，如有真實的無我自性，那佛也不應說我了。
3. (p.334)佛因何說有我與無我：

¹⁶ 清辨，《般若燈論釋》卷11，大正30，106b1~23：「二乘之人見無我，故煩惱障盡，乘彼乘去，是名說斷煩惱障。說斷煩惱障方便已，次說斷智障方便。其義如論偈說：『解脫盡業惑，彼苦盡解脫；分別起業惑，見空滅分別。』釋曰：此謂生因諸有煩惱，未離欲眾生不緣境界而起煩惱。是諸煩惱從何而起？謂從可意、不可意諸分別起。有分別故，則有煩惱，是故分別為煩惱因。如有種子，則有芽生，如是非聖者，有不正思惟分別故，起業煩惱。若無分別，則無諸業煩惱。譬如聖相續體，彼染污心起作意，故名為煩惱，由染污心起身、口所作故名業。云何名煩惱？謂貪、瞋等，能令眾生垢污相續，是名煩惱。當知起業煩惱，皆因戲論分別。彼應斷者是世諦相。云何滅分別？謂見空則滅。云何見空則滅？謂空智起時則無分別，是故說滅。復次，有聲聞人言：見人無我故，則無可意、不可意分別煩惱及纏。是等俱斷煩惱纏，斷已成就聲聞果。果得成已，何用法無我耶？論者言：汝不善說！為拔煩惱根，蔓熏習令無餘故。若離法無我終不能得煩惱根蔓熏習盡無餘。」

可從《般若燈論》北京版看得更清楚：

佛(菩薩)乘依斷煩惱障、斷所知障而得。斷煩惱障之方便依『人無我』之智而得。因此，此乃共通於三乘。然而，所知障之斷必須依『法無我』證悟，因此，此乃與二乘不共處。所以『法無我』證悟之目的乃為了無餘地驅盡煩惱習氣與對治不染污無知(akliSta-ajJAna)。釋惠敏，《中觀與瑜伽》<3、清辨與月稱對於「人法二無我」之見解一以《中論》第十八章為中心—>，p.57；《般若燈論》，北京版，Tsha 帙 58a;230b, za 帙, 93a~b。

¹⁷ 《藏要》第4冊，《中論》，p.43註7：「番梵云：諸佛亦復說，我無我俱非」

- (i) 說無我是對執我的有情說，使知道我我所沒有自性，離我我所執，是對治悉檀。
- (ii) 說有我是為恐懼斷滅的有情說，使知道有因有果，不墮於無見，是為人悉檀。
- (iii) 佛對阿羅漢，八地菩薩，不妨說有我；他們是知道假名我的。
- (iv) 但「諸法實相中」(第一義悉檀)，是「無我無非我」的。即我自性不可得；而也沒有無性（空）相的。無妄我而不著無我；名相不能擬議；對虛妄說，稱之為實相。

4. (p.334~335)上面的解說，是以性空者的思想，會通《阿含經》說我說無我的差別，而指歸畢竟空寂的。如依後期佛教真常論者的立場，會別解說：佛說無我，是無外道的神我；佛說有我，是有真常樂淨的真我。無外道的神我，是昔教；有真常大我，是今教。然真常大我，即諸法實相，是離四句，絕百非，不可說為有我無我的。非有我無我而稱之為我，即從有情的身心活動，而顯示真常本淨的實體。

5. 萬金川從第八頌結構來解讀第六頌，《中觀思想講錄》p.118：

表面上看此頌只提到佛陀的三種教說，其實依照第八頌的「四句」形式，我們仍然可以補上或有可能受限於詩律而被略去的部分，從而構成一個完整的四句形式，亦即在「自我」是否存在的問題上，龍樹以為佛陀一生的說法裡，總共表達了以下四種立場：有我、無我、亦有我亦無我、既非有我也非無我。

6. 萬金川比對各家譯本與註釋而提出其看法，《中觀思想講錄》p.124：

鳩摩羅什譯文有「諸法實相」，而對照梵文及藏文譯本都沒有，此代表羅什立場，那就是「無我無非我」是與「諸法實相」相應的「實說」，而前三句是對治方便的「權說」¹⁸。而從《中論》的各家註釋來看，都呈顯出了四句之間的階梯性：
我（世俗說）——>無我（勝義說）——>我與無我（二諦分別說）——>無我與無非我（諸法實相，不可說的第一義）。

諸法實相者¹⁹，心行言語斷，無生亦無滅，寂滅如涅槃。(07)

1. (p.335)悟到「諸法實相」，這實相是怎樣的？是「心行言語斷」的。心行斷，是說諸法實相，不是一般意識的尋思境界。一般的意識，分析、綜合、決斷，想像他，是不可能的。《解深密經》說：「勝義諦是超過尋思的。」²⁰言語斷，是說諸法實相，不是口頭的語言，或文字所能說得出的。我們的語言文字，不過是符號、表象，在常識的慣習境中，以為是如何如何；而諸法實相，卻是離言說相的。《解深密經》說：「勝義諦是離言性的。」……實相是自覺的境界，一切所取相離，能見相也不可得。

¹⁸ 萬金川著，《中觀思想講錄》，香光書鄉出版社，p.118~119。

¹⁹ 《藏要》第4冊，《中論》，p.43註8：「四本頌云：遣離於所說，遣心行境故，不生亦不滅，法性同涅槃。勘《無畏釋》分段鉤鎖而下。因空滅戲論者，遣所說空故。所說空者，心行滅故。心行滅者，觀法不生滅，同涅槃故。今譯錯亂。」

²⁰ 《解深密經》卷1，大正16，689a3~，《瑜伽師地論》卷75，大正30，713c28~a2。

2. (p.335~336)一般人所以不能體解實相，就因為常人的認識，有能知所知，能說所說的對立。有所知，就不能知一切；能知是非所知的（約一念說）。所以，實相的自覺，是泯絕能所，融入一切中去直覺一切的。如此境地，如何可說？要說，就必有能所彼此了！所以《法華經》說：『諸法寂滅相，不可以言宣』²¹。但為了使人趣向實相，體悟實相，又不得不從世俗假名中說。世俗的心知言說，都不能道出實相的一滴：所以宣說實相的方式，是從遮詮的方法去髣彿他的。對虛妄的生死，說涅槃的真實：一切法有生有滅，無常故苦；要解脫生老病死，不生不滅，才是涅槃。

3. (p.336)一分學者，不知如來方便的教意，以為有生有滅是世間，克制了起滅的因，不起生滅的苦果，就達到不生不滅的出世涅槃了。涅槃是滅諦，是無為，是與一切有為生滅法不同的。這樣的意見，實是不解佛意。其實，涅槃即諸法實相，不是離一切法的生滅，另有這真常不變的實體。不過常人不見諸法實相，佛才對虛說實；說生滅應捨，涅槃應求。如從緣起而悟解空性，那就無自性的緣起生滅的當體，本來即是不生不滅的。體達此無自性生滅的空性，也就是實證不生滅的涅槃了。何曾別有涅槃可得？涅槃是不生滅的，寂靜離戲論的，一切學者都能信受；但大抵以為離一切法而別有。所以，現在說：「無生亦無滅，寂滅如涅槃」。寂滅是生滅動亂的反面。不要以為涅槃如此，一切生滅法不如此；佛法是即俗而真的，即一切法而洞見他的真相，一切法即是寂滅如涅槃的。這裡說如涅槃，是以一般小乘學者同許的涅槃，以喻說實相的。依性空者的正見，諸法實相寂滅即涅槃，不止於『如』呢！

4. 萬金川對第七頌的解釋，《中觀思想講錄》p.111~112：

(i) dharmata(法性) ——→ 「法性」與「諸法實相」在意思上無差別。
 ——→ 鳩摩羅什譯為「諸法實相」。

(ii) 「寂滅如涅槃」的「寂滅」在梵文頌中沒有出現。萬金川認為「寂滅」為鳩摩羅什所增以表示「空三昧」的修習者所觀見的諸法實相或法性，乃是如涅槃一樣是安穩寂靜。

(iii) 本頌從鳩摩羅什的譯文形式看，「諸法實相」乃是全句的主語，而「心行言語斷」以下的三個詞組在語法上則是謂語。根據這種句法形式，我們便可以這樣子來理解這首詩頌：諸法實相是非生非滅的，它像涅槃一樣是安穩寂靜的，它並不屬於思維分別及言說可以運作的範圍。然而梵文原詩頌的第二節採用了表達「條件」概念的獨立位格 (Absolute Locative)，而鳩摩羅什把第一節與第二節合譯為「心行言語斷」，這不但不能讓人看出此一獨立位格在整首詩頌裡所擔當的關鍵性語法角色，反而使人誤以為是「諸法實相」的謂語成份。從梵文詩頌的語法結構知道，「心行斷」是「言語斷」的先決條件；而羅什譯的「心行言語斷」看不見「心行斷」與「言語斷」的關係。

²¹ 《妙法蓮華經》卷1，大正9，10a4。

六、趣入有多門(p.337~341)

己二 方便假名說 庚一 趣入有多門

一切實非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法。(08)

※ (p.337~338)實相寂滅離言，那又怎樣能引導人去體悟呢？佛有大悲方便，能『言隨世俗，心不違實相』；依世俗相待說法，引入平等空性。所以，實相無二無別，而佛卻說有看來不同的實相，令人起解修觀。不同的觀法，都可以漸次的深入悟證實相。本頌是名諸佛法一句，在《智論》中作『是名諸法之實相²²』，可見這是不同的解說實相。佛陀是善巧的，適應眾生根性的不同，說有多種不同的方法。依本頌所說，歸納起來，不出三大類：一、「一切實非實」門；二、「亦實亦非實」門；三、「非實非非實」門。古代的天台、三論學者，根據本頌，說有四門入實相：即一、一切實門；二、一切非實門；三、亦實亦非實門；四、非實非非實門。

(1)依天台者說：

一切實即藏教，以有為無為一切法都是真實的。一切非實即通教，說一切法都是虛假而不實在的。依此二門而悟入的諸法實相，即真諦。亦實亦非實，是別教；真俗非實，非有非空的中道，是真實。非實非非實，是圓教；三諦無礙，待絕妙絕。依後二門而悟入實相的，是中諦。

※古代天台四門入實相之說法：

- (i)一切實門：即藏教，以有為無為一切法都是真實的。
- (ii)一切非實門：即通教，說一切法都是虛假而不實在的。依此二門而悟入的諸法實相，即真諦。
- (iii)亦實亦非實門：是別教；真俗非實，非有非空的中道，是真實。
- (iv)非實非非實門：是圓教；三諦無礙，待絕妙絕。依後二門而悟入實相的，是中諦。

(2)依三論者說：

四門都是方便，因此悟入四門常絕，是一味的實相（三論師也用三門解說）。本來，世俗的緣起假名，是相待的。凡有所說明，必至四句而後完備。如說：一、有，二、無，三、亦有亦無，四、非有非無。第一句是正；第二句是反；第三是綜合，但又成為正的；第四句是超越，又成為反的。此四句，有單，有複，有圓，如三論家所常說的。然歸納起來，只有兩句：一有（正），二無（反）；所以佛稱世俗名詮所及

²²《大智度論》卷1，大正25，61b14~15：「一切實一切非實，及一切實亦非實，一切非實非不實，是名諸法之實相。」

的為『二』。佛依世俗而指歸實相，也不出二門：一、常人直覺到的實有性，是第一句；超越此實有妄執性的空（也可以稱之為無），是第二句。世法與佛法的差別，即世間二句，是橫的，相對的；佛意是豎越的，指向絕對的。所以，如對有名無，有空無的相，那縱然說空無自性，也非佛意了。如說為四句，第三句的亦有亦無，就是第一句的有——有有與有無；第四的非有非無，即是第二句的無——無有與無無。解作相對，即落於四句，都不能解脫，不見佛意。如領解佛意，離彼不住此，那非有非無即不墮四句。無或空，非有非無，即入不二法門。

(3)清辨與青目之三門說：

然清辨與青目，都判說本頌為三門。的確，龍樹歸納聲聞者的思想，也是用三門的。這因為，本頌是總攝聖教；而聖教的詮辨，必是依二（不能單說實或者非實）而說明其性質的。所以，依實與非實而說明的時候，不出三門，

(4)印順導師對三門之解說：

A 一切實非實，是差別門²³：

這是說：一切法，什麼是真實的，什麼是非真實的。真實與非真實，是有他的嚴格的界限。依實與非真實而說明的時候不出三門：

a 有部：一切法是真實有的；一切法中的我，是非真實的。

b 說出世部²⁴：一切世間法是不真實的；一切出世法是真實的。

c 唯識說：於一切法所起的遍計執性是非真實有的；依他、圓成實性是真實有的。這可以有種種不同，但彼此差別的見地，主導一切。生滅是用，不生滅是體；生滅用是依他起，是虛妄分別性；不生滅體是圓成實。

這大體是為鈍根說法，《般若經》說：『為初學者說生滅如化，不生滅不如化』²⁵，

²³ (1)鳩摩羅什譯，《中論青目釋》卷3，大正30，25a15~28：「諸佛無量方便力，諸法無決定相，為度眾生或說一切實，或說一切不實，或說一切實不實，或說一切非實非不實。一切實者，推求諸法實性，皆入第一義平等一相，所謂無相。如諸流異、色異味入於大海則一色一味。一切不實者，諸法未入實相時，各各分別，觀皆無有實，但眾因緣合故有。一切實不實者，眾生有三品，有上、中、下。上者觀諸法相非實非不實，中者觀諸法相一切實、一切不實，下者智力淺故，觀諸法相少實少不實，觀涅槃無為法不壞故實，觀生死有為法虛偽故不實。非實非不實者，為破實不實故，說非實非不實。」

(2)清辨，《般若燈論釋》卷11，大正30，108a7~13：「復次，內、外諸入色等境界，依世諦法說不顛倒

一切皆實。第一義中內、外入等，從緣而起，如幻所作體不可得，不如其所見，故一切不實。二諦相待故，亦實亦不實，修行者證果時，於一切法得真實無分別故，不見實與不實者，是故說非實不實。」

²⁴ (1)隋·吉藏撰《三論玄義》卷1，大正45，8c27~29：「出世說部，此部言：世間法，從顛倒生業，業生果，故是不實。出世法，不從顛倒生，故是真實。」

(2)世友菩薩造，玄奘譯，窺基記《異部宗輪論述記》：續藏第83冊218a13~18：「說出世部，此部明世間煩惱從顛倒起。此復生業，從業生果。世間之法，既顛倒生，顛倒不實；故世間法，但有假名，都無實體。出世之法非顛倒起，道及道果，皆是實有。唯此是實，世間皆假，從所立為名，既乘本旨，所以別分名說出世部。」

即是此等教門。不如化，就是真實的。一切法中，生滅是不真實的，不生滅是真實的。

B 亦實亦非實，這是圓融門：

中國傳統的佛學者，都傾向這一門。天台家雖說重在非實非非實門，而實際為亦實亦非實。如天台學者說：『言在雙非，意在雙即』，這是明白不過的自供了。實即是非實，非實即是實；或者說：即空即假；或者說：即空即假即中；或者說：雙遮雙照，遮照同時：這都是圓融論者。

C 非實非非實，是絕待門：

待凡常的實執，強說非實；實執去，非實的觀念也不留，如草死霜消，契於一切戲論都絕的實相。此為上根人說。《中觀論》，即屬於此。

※三門次第增上：

修行者，依此三門入觀，凡能深見佛意的，門門都能入道。否則，這三門即為引人入勝的次第。

A 初學者說：世俗諦中緣起法相不亂。以此為門，觀察什麼是實有，什麼是非實有一一假有，分別抉擇以生勝解。進一步，

B 第二門，觀緣起法中所現的幻相自性不可得；雖無自性而假相宛然，於二諦中得善巧正見。以緣起故無自性，以無自性故緣起；空有交融，即成如實觀。

C 第三門，深入實相的堂奧而現證他。即有而空，還是相待成觀，不是真的能見空性。所以，即有觀空，有相忘而空相不生，豁破二邊，廓然妙證。不但空不可說，非空也不可說。《智度論》說：『智是一邊，愚是一邊，離此二邊名為中道。有是一邊，無是一邊，離此二邊名為中道』²⁶。都指此門而說。釋尊的開示，不外乎引入實行實證，所以從修學入證的過程上，分為這三門。

²⁵ (1) 《摩訶般若波羅蜜經》卷 26，大正 8，416 a9~16：「佛告須菩提：如是！如是！諸法平等，非聲聞所作，乃至性空即是涅槃。若新發意菩薩聞是一切法畢竟性空，乃至涅槃亦皆如化心則驚怖。為是新發意菩薩故，分別生滅者如化不生，不滅者不如化。須菩提白佛言：世尊！云何教新發意菩薩令知性空？佛告須菩提：諸法本有今無耶！」

(2) 隋·吉藏造《淨名玄論》卷 7，大正 38，901b24~25：「如《大品》云：為新發意菩薩說生滅如化，不生滅不如化。」

²⁶ (1) 《大智度論》卷 26，大正 25，253c18~19：「我是一邊，無我是一邊，離此二邊名為中道。」

(2) 《大智度論》卷 43，大正 25，370a25~b5：「常是一邊，斷滅是一邊，離是二邊行中道，是為般若波羅蜜。又復常、無常，苦、樂，空、實，我、無我等亦如是，色法是一邊，無色法是一邊；可見法、不可見法，有對、無對；有為、無為，有漏、無漏，世間、出世間等諸二法亦如是。復次，無明是一邊，無明盡是一邊，乃至老死是一邊，老死盡是一邊，諸法有是一邊，諸法無是一邊，離是二邊行中道，是為般若波羅蜜。菩薩是一邊六波羅蜜是一邊，佛是一邊菩提是一邊，離是二邊行中道。」

※印順導師評：

中國一分學者，不解教意；不知一切教法，都是為眾生說的。於是乎附合菩薩自證境的階位，初見真，次入俗，後真俗無礙，事事無礙，反而以非實非不實的勝義為淺近，不知未能透此一關，擬議聖境，是徒障悟門呀！

青目說：亦實亦非實，為下根人說的；一切實非實，為中根人說的；非實非非實，為上根人說的。三者的次第不順，所以依清辨論釋改正。

七、約勝義說(p.342~343)

庚二 證入無二途 辛一 約勝義說

自知不隨他，寂滅無戲論，無異無分別，是則名實相。(09)

- 1.如能得意證入，三門所體悟的實相，還是同一的，不可以說有差別。所悟入的實相，『心行言語斷』一頌，已略示大意；現在再為詮說。先從勝義說，次從世俗說。
 - (1)勝義說，明聖者自覺的智境。
 - (2)世俗說，明聖者悟了第一義，所見緣起法相的一切如幻境界。這雖可以言說詮表，然也大大的不同於凡愚所見。圓滿的無礙通達二諦，唯有佛陀。
- 2.「自知」，諸法的真相，是自己體悟到的，有自覺的體驗。「不隨他」，是不以他人所說的而信解。古代禪宗的開示人，多在勸絕情見，讓他自己去體會。如對他說了，他就依他作解，以為實相是如何如何。其實，與實相不知隔離了多遠！正覺實相，是『內自所證』；如人的飲水，冷暖自知，不是聽說水冷而以為冷的。
- 3.萬金川《中觀思想講錄》p.115：

梵文只有「不隨他」，沒有「自知」，而鳩摩羅什增入「自知」一語是為了使「不隨他」能在認識論（能觀的心靈狀態²⁷）的層次來理解（藏本譯為「不從他者而知」，在思路與什公之譯相同）；但是梵文「不隨他」有「不依靠其他條件」（唐本譯「無他緣」²⁸）的意思，因此在概念上，這個語詞也可以有存有論（所觀的實相面²⁹）上的意涵。可是在傳統譯解裡「不隨他」是從認識論的層面來解釋。
- 4.「寂滅」，是生滅的否定。生滅，是起滅於時空中的動亂相；悟到一切法的本來空性，

²⁷ 萬金川，《中觀思想講錄》，香光書鄉出版社，p.116。

²⁸ 清辨，《般若燈論釋》卷11，大正30，108b5~8：「無他緣者，是真實法，不以他為緣故名無他緣，所謂不從他聞亦無保證，自體覺故。寂滅者，自體空故，非差別分別物境界，故名為寂滅。」

²⁹ 萬金川，《中觀思想講錄》，香光書鄉出版社，p.116。

即超越時空性，所以說寂滅。肇公說：『旋嵐偃嶽而常靜，江河競注而不流』，也可說能點出即生滅而常寂的實相了。

5. 「無戲論」，根本是離卻一切的自性見。因此，一切言語分別的戲論相，都不現前。在自覺的境地，沒有差別性可說，是一切一味的，所以說「無異」。

※萬金川《中觀思想講錄》p.116：

以現有梵文與什公譯「無戲論」及唐譯本「戲論不能說」³⁰相較，發現後者比較貼近梵文本字面上的意思。什公譯重在描述修行者（能觀）的心靈狀態，而唐譯本重在所觀境界的描述。

6. 因此，一切言語分別的戲論相，都不現前。在自覺的境地，沒有差別性可說，是一切一味的，所以說「無異」。我們聽說無異，就想像是整體的；這不是實相的無異，反而是待異的無異，無異恰好是異與異不同。龍樹說：『破二不著一』。如離了差別見，又起平等見，一體見，這怎麼可以？世間的宗教或哲學者，每同情於一元論；這雖有直覺經驗，也是不夠正確。因為執萬有混然一體，每忽略了現實的一面。唯有佛法，超脫了諸法的差別相，而不落於混然一體的一元論。

7. 「無分別」，是說諸法的真性，不可以尋思的有漏心去分別他。能具備(1)自知，(2)不隨他，(3)寂滅，(4)無戲論，(5)無異，(6)無分別的六個條件，「是」即「名」為「實相」般若的現證。

※《中觀思想講錄》p.116：

萬金川認為「無異無分別」有能所兩方面的意思。

「無異」：1、能觀者：心靈上沒有雜然紛擾的意向。

2、所觀境：實相在體性上是純一的，它並沒有雜多的性質。

「無分別」：1、能觀者：心靈離開了思維計度。

2、所觀境：實相並非思維分別的對象。

八、約世俗說(p.343~345)

辛二 約世俗說

若法從緣生，不即不異因，是故名實相，不斷亦不常。(10)

³⁰ 清辨，《般若燈論釋》卷 11，大正 30，108b8~9：「戲論不能說者。戲論謂：言說見真實時不可說故，而不能說者。」

1. 『唯佛與佛，乃能究竟諸法實相³¹』。實相，即是如是性，如是相，如是因、緣、果報等；這是《法華經》³²所說的。要知道，實相即緣起的真相。常人不解緣起而執有自性，所以如本論的廣說一切法實相皆空。
2. 畢竟空寂，當然是緣起的實相。然而，緣起而寂滅，同時又即緣起而生滅，緣起法是雙貫二門的。緣起的自性空寂是實相；緣起的生滅宛然，何嘗不是實相？否則，就不免偏墮空邊了。
3. 徹底的說，說緣起法自性畢竟空，也即是成立諸法的可有，使眾生改惡修善，離有漏而向無漏。所以，這要說實相的因緣生法。悟了如實空相，從畢竟空中，達世俗的緣起幻有。從空出有，從般若起方便，徹底的正見諸法的如幻如化。這樣的世俗，不是無明所覆的世俗，而是聖者的世俗有了。沒有一法不是相互關係的存在，一切是重重關係的幻網。所以，依佛所悟而宣說的是緣起，諸法是從因「緣」所「生」的。
4. 緣與緣所生的果法，有因果能所³³。因有因相，果有果相，果是「不即」是因的。但果是因的果，也非絕對的差別，所以又是「不異因」的。不一不異，就是因果各有他的特相，而又離因無果，離果無因的。因果關涉的不一不異，即「名」為「實相」。緣起幻相，確實如此解。
5. 因為因果的不一不異，所以一切法在因果相續的新新生滅中，如流水燈炎，即是「不斷亦不常」的。因不即是果，所以不常；果不離於因，所以不斷。不一不異，是自他門；不斷不常，是前後門；此二門，即可以通解時空中的一切。而此二者，又成立於緣生的基點上；『緣生即無（自他共無因）生』；不生不滅，是有無門。自他門是橫的，前後門是豎的，有無門是深入的。緣起實相如此；此與畢竟空性融通無礙。阿羅漢及證無生忍的八地菩薩，能如實見諸法的如幻如化。

九、入法之益(p.345~347)

戊三 入法之益

不一亦不異，不常亦不斷，是名諸世尊，教化甘露味。(11)

³¹ 《妙法蓮華經玄義》卷2，大正33，693a22~23：「唯佛與佛，乃能究盡諸法實相。」

³² 《妙法蓮華經》卷1〈方便品〉大正9，5c10~13：「佛所成就第一希有難解之法，唯佛與佛乃能究盡諸法實相，所謂諸法如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟等。」

³³ 《中觀今論》p.160 中觀者顯示諸法的存在，是「因果系」的：依因果緣起以說明它是有，也依因果緣起說明它的自性空能知所知的「能所系」，也是緣起（所緣緣）的內容之一，但在中觀者論及諸法因緣生時，不一定含攝「能所系」在內。

若佛不出世，佛法已滅盡，諸辟支佛智，從於遠離生。³⁴(12)

※釋第 11 頌：

如上所說，「不一」「不異」，「不常」「不斷」的實相，就是即俗而真的緣起中道。如有修行者通達了，那就可以滅諸煩惱戲論，得解脫生死的涅槃了。所以，此緣起的實相，即「諸」佛「世尊教化」聲聞弟子、菩薩弟子的妙「甘露味」…這甘露味，為佛與弟子所悟的；佛所開示而弟子們繼承弘揚的，也是這個。所以，…佛說的緣起寂滅相，即實相與涅槃，才是真的甘露味。佛法不二，解脫味不二；三乘是同得一解脫的。佛與聲聞弟子，同悟一實相，不過智有淺深，有自覺，或聞聲教而覺罷了！

※釋第 12 頌：

1. 這一世間所流布的佛法，創於釋迦牟尼佛。佛的教法在推動如來法輪的佛子，當然是求正法久住於世的。不過諸行是無常的，佛法流行到某一階段，還是要滅的。佛說的法門，在長期的弘傳中，經過許多次的衰微與復興；但久了，漸漸的演變，失去了他的真義。有佛法的名，沒有佛法的實。如不尊重根本，時時喚起佛陀的真諦，那就要名實俱滅了。世間沒有了佛法，經過多少時候，又有佛陀出世，重轉法輪。
2. 在前佛滅度，後「佛」未「出世」，「佛」的教「法」也「已滅盡」的時期，也還有悟解緣起實相的聖者，名「辟支佛」。辟支佛，譯為緣覺，或獨覺。約覺悟諸法緣起說，名緣覺；約不從師教，能自發的覺悟說，名獨覺。辟支佛雖自覺緣起的真相，雖近於佛，但他不說法，不能創建廣大普利的佛教，不過獨善其身而已。這辟支佛的真「智」慧，與佛及聲聞多少不同，他是「從於遠離生」的。他是見到諸法無常，厭離世間，而覺悟空相的。本品的末後二頌；前一頌即佛化聲聞弟子；後一頌即緣覺的獨悟。二乘的解脫，從此而入；佛陀也如此，佛陀即是將自己所行證的教人。在這點上，才做到佛教的聖者們，見和同解，理和同證。

³⁴ 《藏要》第 4 冊，《中論》，p.43 註 1：「番梵云：諸聲聞亦滅，彼獨覺智慧，以無依而生。《無畏釋》云：以夙習因得生。《月稱釋》云：無依即身心寂靜之謂。」