

《中觀論頌講記》

〈觀縛解品第十六〉¹

（pp.258-271）

釋厚觀（2015.12.19）

壹、引言（pp.258-259）

〔壹〕〈15 觀有無品〉與〈16 觀縛解品〉之關係（p.258）

〈有無品〉（15〈觀有無品〉）觀緣起的「此有故彼有，此無故彼無」；這一品（〈16 觀縛解品〉）中，觀緣起的「此生故彼生，此滅故彼滅」。從假名生滅中，體悟生無所來、滅無所至的空寂。

〔貳〕學佛之目的：從流轉繫縛得還滅解脫（p.258）

此生彼生，是生死流轉門；此滅彼滅，是涅槃還滅門。流轉是生死往來，還滅是生死解脫；所以說到流轉、還滅，也就說到繫縛、解脫。學佛者的唯一目的，是了生死，得涅槃。在生死海中有繫縛，入涅槃界得解脫。

〔參〕有所得學者以繫縛、解脫的事實，欲證成諸法實有（p.258）

既有生死與涅槃，繫縛與解脫，怎麼可說諸法無自性呢？有所得的學者，因此以縛解的事實，證明所主張的諸法有實體。

〔肆〕流轉、還滅與繫縛、解脫之意義（p.258）

流轉、還滅與繫縛、解脫，意義上稍有不同。

相續不斷的生死現象是流轉，寂滅無生的涅槃寂靜是還滅。

繫縛與解脫，卻在能所動作上說，就是縛有能縛、所縛，脫也有能脫、所脫。當能縛所縛的時候，就不能獲得自由；假使割斷能縛，從繫縛中解放過來，這就可以解脫了！

〔伍〕繫縛與解脫之種類（pp.258-259）

一、二種繫縛（pp.258-259）

（一）煩惱繫縛五蘊（pp.258-259）

繫縛有兩種：

一、煩惱繫縛五蘊：五蘊，不定要流轉在生死中，不過由煩惱，尤其是愛取繫縛住了他，才在生死中流轉的。五蘊從取而生，為取所取，又生起愛取，所以叫五取蘊²。

¹（1）清辨，《般若燈論釋》作〈16 觀縛解品〉（大正 30，95c5）。

（2）安慧，《大乘中觀釋論》作〈16 觀縛解品〉（高麗藏 41，139a14）。

（3）月稱，梵本《淨明句論》作〈16 觀縛解品〉。參見三枝充惠著，《中論偈頌總覽》，p.425：bandhanamokṣaparīkṣā nāma ṣoḍaśamaṃ prakaraṇam（「繫縛と解脫との考察」と名づけられる第十六章。）

² 印順法師，《成佛之道》（增注本），p.150：

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。

愛是染著，取是執取；由愛取力，執我我所，於是那外在的器界與內在的身心，發生密切的不相捨離的關係，觸處³成礙，成為繫縛的現象了。所以經中說：「非眼繫色，非色繫眼，中間欲貪，是其繫也。」⁴

〔二〕五蘊繫縛眾生 (p.259)

二、五蘊繫縛眾生：眾生是假名的，本無自體，不過由五取蘊的和合統一，似有個體的有情。此依蘊施設的假我，在前陰、後陰的相續生死中，永遠在活動，往來諸趣，受生死的繫縛。

二、二種解脫 (p.259)

〔一〕有為解脫 (p.259)

解脫也有兩種⁵：

一、以智慧通達諸法，離愛取的煩惱，不再對身心世界起染著執取。雖然還在世間，卻可往來無礙，自由自在的不受繫縛，這是有為的解脫。

〔二〕無為解脫 (p.259)

二、棄捨惑業所感的五取蘊身，入於無餘涅槃界，得到究竟解脫，後有五蘊不復再生，永遠離卻五取蘊的繫縛，這是無為解脫。

〔陸〕觀流轉與還滅、繫縛與解脫皆無自性 (p.259)

此是佛法的要義，自然要有正確的知見，所以先觀流轉、還滅的無自性，後觀繫縛、解脫的無自性。擊破了實有自性見，然後從緣起的假名中，建立生死與涅槃，繫縛與解脫。

貳、正論 (pp.260-271)

〔壹〕遮妄執 (pp.260-270)

一、觀流轉與還滅 (pp.260-266)

〔一〕觀流轉 (pp.260-265)

〔01〕諸行往來⁶者，常不應往來，無常亦不應；眾生亦復然。⁷

³ 觸處：到處，隨處。(《漢語大詞典》(十)，p.1388)

⁴ 《雜阿含經》卷9 (250經)：

非眼繫色，非色繫眼；乃至非意繫法，非法繫意。中間欲貪，是其繫也。(大正2，60b10-12)

⁵ (1) 《大智度論》卷26〈1序品〉：

有為解脫，名無漏智慧相應解脫；無為解脫，名一切煩惱習都盡無餘。(大正25，250c3-5)

(2) 《大智度論》卷21〈1序品〉：

菩薩於見諦道中，得深十六解脫：一、苦法智相應有為解脫；二、苦諦斷十結盡，得無為解脫。如是乃至道比智。

思惟道中，得十八解脫：一、或比智或法智相應有為解脫；二、斷無色界三思惟結故，得無為解脫。如是乃至第十八盡智相應有為解脫；及一切結使盡，得無為解脫。(大正25，221a7-14)

(3) 《阿毘達磨俱舍論》卷25〈6分別賢聖品〉：

解脫體有二，謂有為、無為。有為解脫謂無學勝解，無為解脫謂一切惑滅。(大正29，133c20-21)

⁶ 歐陽竟無編，《中論》卷3〈16觀縛解品〉(《藏要》4，37a，n.2)：

[02] 若眾生往來，陰界諸入中，五種求盡無，誰有往來者？⁸

[03] 若從身至身，往來即無身；若其無有身，則無有往來。⁹

1、流轉：諸行的流轉與有情的流轉 (pp.260-262)

(1) 略標 (p.260)

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。

無畏原云：「應有諸行有情流轉涅槃縛解。」今譯「往來」即「流轉」也。

⁷ (1) 《中論》卷3〈16 觀縛解品〉(大正30, 20c9-10)。

(2) 《般若燈論釋》卷9〈16 觀縛解品〉：

若諸行是常，彼則無流轉。(大正30, 95c23)

無常無流轉。(大正30, 96a3)

眾生亦同過。(大正30, 96a14)

(3) 《大乘中觀釋論》卷10〈16 觀縛解品〉：

諸行若輪轉，常即無往來。(高麗藏41, 139a23)

無常無往來，眾生亦同等。(高麗藏41, 139b1)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.426：

saṃskāraḥ saṃsaranti cenna nityāḥ saṃsaranti te /

saṃsaranti ca nānityāḥ sattve 'pyeṣa samaḥ kramaḥ //

もしももろもろの形成作用(形成されたもの、現象、諸行)が輪廻するという場合、それらは、常住であるならば、輪廻しないことになり、または無常であるならば、輪廻しないことになる。生存するもの(眾生、有情)に関してもまた、この次第は同様である。

⁸ (1) 《中論》卷3〈16 觀縛解品〉(大正30, 20c17-18)。

(2) 《般若燈論釋》卷9〈16 觀縛解品〉：

若人流轉者，諸陰入界中，五種求盡無，誰為受流轉？(大正30, 96b28-29)

(3) 《大乘中觀釋論》卷10〈16 觀縛解品〉：

人若有往來，於蘊處界中；五種推求無，誰受往來者？(高麗藏41, 139c12-13)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.428：

pudgalaḥ saṃsarati cetskandhāyatanadhātuṣu /

pañcadhā mṛgyamāṇo `sau nāsti kaḥ saṃsariṣyati //

もしも個人存在(プドガラ)が輪廻するという場合、それ(個人存在)は、構成要素(五蘊)と領域(十二処)と要素(十八界)とにおいて、五種に検討してみても、存在していない。何ものが輪廻するのであろうか。

⁹ (1) 《中論》卷3〈16 觀縛解品〉(大正30, 20c22-23)。

(2) 《般若燈論釋》卷9〈16 觀縛解品〉：

若從取至取，則招無有過，無取復無有，其誰當往來？(大正30, 96c5-6)

(3) 《大乘中觀釋論》卷10〈16 觀縛解品〉：

能取及所取，無諸有往來；無有即無取，何有往來者？(高麗藏41, 139c20-21)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.430：

upādānādupādānaṃ saṃsaran vibhavo bhavet /

vibhavaścānupādānaḥ kaḥ sa kiṃ saṃsariṣyati //

〔一つの〕執着(取)から〔他の〕執着(取)へと輪廻するものは、身体の無いものとなるであろう。身体が無く、また執着(取)の無いものは、どのようなものであるか。またそれが、どのように輪廻するのであろうか。

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷3〈16 觀縛解品〉(《藏要》4, 37b, n.5)：

四本頌云：「若從取至取，流轉則無有，無有復無取，何者當流轉？」此有、取皆屬十二有支。今譯脫誤，長行例知。

(2) 流轉之主體——諸行(法)或有情(我) (p.260)

A、諸行的流轉 (p.260)

無我有法，法從前世移轉到後世，如化地部的窮生死蘊¹⁰，銅鑠者的有分識¹¹，這是諸行的流轉。

B、有情的流轉 (p.260)

或說五蘊法中有不可說我，一心相續中有真我¹²，從前生移轉到後生，這是有情

¹⁰ (1) 無性造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷2：

化地部等者，於彼部中，有三種蘊：

一者、一念頃蘊，謂一剎那有生滅法。

二者、一期生蘊，謂乃至死恒隨轉法。

三者、窮生死蘊，謂乃至得金剛喻定恒隨轉法。(大正 31，386a22-25)

(2) 印順法師，《攝大乘論講記》，p.65：

化地部的異門說：無性釋論裡說這一派的教義中，立有三蘊：

一切現行的五蘊，剎那生滅，叫「一念頃蘊」。

在這剎那生滅的五蘊中，還有微細相續隨轉與一期生命共存亡的，叫「一期生蘊」。

這一期生蘊，雖然因著一生的結束而消滅，但還有至生死最後邊際的蘊在繼續著，也就因此才生死不斷，待生死解決了才得斷滅，這叫做「窮生死蘊」。

¹¹ (1) 《成唯識論》卷3：

上座部經分別論者，俱密意說此名有分識。有謂三有，分是因義，唯此恒遍為三有因。(大正 31，15a21-23)

(2) 印順法師，《印度之佛教》，p.246：

一期生命之開始終了，上座末計之銅鑠部，立意識細分之「有分識」；本計立「生死等位，別有一類微細意識」，與粗意識得並生，即立七心，成生死細心說。

(3) 印順法師，《唯識學探源》，pp.109-110：

有，是欲有、色有、無色有——三有；分，是成分，也就是構成的條件與原因。在以分別說部自居的赤銅鑠部，把細心看成三有輪迴的主因，所以叫有分識。……

有分識，在漢譯的論典裡，一致的說是上座分別說部，即赤銅鑠部的主張。關於有分識，無性《攝大乘論釋》卷二，有簡單的敘述，也就是奘門所傳九心輪的根據。

(4) 印順法師，《印度佛教思想史》，p.75：

赤銅鑠部立有分識：有分識是死時、生時識；在一生中，也是六識不起作用時的潛意識：一切心識作用，依有分識而起；作用止息，回復於平靜的，就是有分識。眾生的心識活動，起於有分識，歸於有分識，這樣的循環不已，所以古人稱之為「九心輪」。

¹² (1) 參見《成實論》卷5〈71 非一心品〉：

若心是一，即為是常，常即真我。

所以者何？以今作、後作常一不變故名為我。(大正 32，279b5-7)

(2) 印順法師，《唯識學探源》，pp.91-93：

一心論者為什麼要建立一心？它從差別到統一，從生滅到轉變，從現象到本體，還是為了解決嚴重而迫切的問題——生命緣起。《成實論》卷五，曾說到一心論者建立一心的用意：

「又無我故，應心起業，以心是一，能起諸業，還自受報。心死、心生，心縛、心解。本所更用，心能憶念，故知心一。

又以心是一，故能修集。又佛法無我，以心一故，名眾生相。」

一心論的目的，在說明自作自受律、記憶的可能，被縛者與解脫者的關係，並且依一心建立眾生。一心論者，不像犢子系建立不同外道的真我，因為佛法是無我的；但不能不建立一貫通前後的生命主體，於是建立一心論。心理的活動與演變，不能機械式的把它割裂成前後獨立的法體。從現象上看，雖然不絕的起滅變化，而無限變化中的覺性，還

的流轉。¹³

(3) 主張諸行流轉、眾生流轉之學派 (p.260)

A、大眾及分別說系：主張諸行流轉 (p.260)

學派中，大眾及分別說系，多說諸行流轉。

B、說一切有系及犢子系：主張有情流轉 (p.260)

說有情流轉的，如說一切有系的假名我¹⁴，犢子系的不可說我¹⁵，都是說明從前

是統一的。這一體的覺性，豈不是常住嗎？這在反對者的學派看來，一心只是變相的神我。像《成實論》(卷五)主的批評說：

「若心是一，即為是常，常即真我。所以者何？以今作、後作，常一不變，故名為我。」反對者的意見，固然把它看成外道的神我；但在一心論者，卻認為非如此不能建立生命的連鎖。若剎那生滅前後別體，無法說明前後的移轉。《成實論》敘述它的意見說：「以心是一，故能修集。若念念滅，則無集力。」本著剎那生滅不能安立因果連繫的觀點，才考慮到心性的一體。這不但一心論者如此，犢子的建立不可說我，經量本計的一味蘊，也都是感到剎那論的困難而這樣的。

¹³ 印順法師，《中觀論頌講記》，〈6 觀染染者品〉，pp.133-134：

佛法雖說無我，但緣起五蘊和合的統一中，大小學派都承認有我，不過所指不同。犢子系立不即不離五蘊的不可說我；一切有系立和合的假名我；大眾、分別說系立一心相續的真我。龍樹學的緣起我，是依五蘊而有的，但不同犢子的不可說我，也與一切有者的假名我不同。

¹⁴ (1)《大毘婆沙論》卷9：

我有二種：一者法我，二者補特伽羅我。善說法者，唯說實有法我，法性實有如實見故，不名惡見。外道亦說實有補特伽羅我，補特伽羅非實有性，虛妄見故名為惡見。(大正27, 41a18-22)

(2)《阿毘曇毘婆沙論》卷4〈1世第一法品〉：

我有二種：一、假名我，二、計人我。若計假名我，則非邪見，若計人我此則邪見。(大正28, 30a15-17)

(3) 印順法師，《唯識學探源》，pp.60-62：

《大毘婆沙論》(卷九)說：

「我有二種：一者法我，二者補特伽羅我。善說法者，唯說實有法我，法性實有如實見故，不名惡見。」(大正27, 41a18-20)

一切有部，是依三世實有而得名的。……

從諸法的自體上看：法法都是各各差別，常住自性，沒有什麼變化可說，彼此間也說不上什麼連繫。「法法各住自性」，是真實有，一切有部依此建立實法我。

從諸法的現起作用上看：每一法的生起，必定依前時與同時諸法的力用為緣，才能生起。生起後，又能引生未來法。在這前前引生後後，成為相似相續的一大串中，在這生滅相續而屬於有情的生命之流，才有變化，彼此間才有連繫。一般人不能理解這前前非後後的剎那生滅，執著在身心相續中有一個恆常存在的自我，這是顛倒的認識，生死的根本，這便是補特伽羅我。

補特伽羅我，是根本沒有的，只是我見的錯覺罷了。在身心的相續中，雖沒有真實的補特伽羅，但從和合相續的關係上，也可假名為補特伽羅。依這假名的補特伽羅，才說有從前生流轉到後世。假名補特伽羅，依實有的五蘊和合而假說，並非實有的存在。把有部的思想總結起來，就是：諸法實有的當體，是實法我，是真實有。在諸法(有情的身心)生起作用，和合相續上說，是可以假名為補特伽羅的。

(4) 印順法師，《如來藏之研究》，p.47：

《異部宗輪論》(大正49, 16c)說：

「說一切有部：……有情但依現有執受相續假立。說一切行皆剎那滅，定無少法能

世到後世的。

(4) 諸行可否流轉，學派間有異說 (pp.260-262)

A、薩婆多部：諸行恆住自性，不許流轉 (pp.260-261)

薩婆多部說：諸行無常，念念生滅，三世恆住自性¹⁶，所以不許流轉。

B、大眾及分別說系：諸行念念轉變，即是承認諸行流轉 (p.261)

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。

2、破諸行流轉與有情流轉——釋第1頌¹⁷ (p.261)

從前世轉至後世，但有世俗補特伽羅說有移轉。」

說一切有部立「假名我」——世俗補特伽羅 (samvṛti-pudgala)。有部以為：在世俗法中，一一有情 (sattva) 營為不同的事業，作不同的業，受不同的果報，這是世間的事實。由於有情執取當前的身心為自己，所以成為一獨立的有情，一直流轉不已。有情是依「有執受」的五蘊而假立的，雖然有世俗的補特伽羅、卻沒有實體的我可得。

¹⁵ (1) 世友造，玄奘譯，《異部宗輪論》：

有犢子部本宗同義：謂補特伽羅非即蘊離蘊，依蘊、處、界假施設名。諸行有暫住，亦有剎那滅，諸法若離補特伽羅，無從前世轉至後世，依補特伽羅可說有移轉。(大正 49, 16c14-18)

(2) 印順法師，《印度佛教思想史》，p.73：

犢子部等說：「諦義勝義，補特伽羅可得」；「補特伽羅非即蘊離蘊，依蘊、處、界——假施設名」(《論事》(日譯南傳 57, p.1)，《異部宗輪論》(大正 49, 16c)。犢子部等也是三世有的；補特伽羅也是依蘊、界、處而假施設的，但別立為「不可說我」。犢子部以為：和合有不離實法有，不是沒有的。如依薪有火，火是不離薪的，但火並不就是薪。依實法和合而有我，可說我知我見，我從前世到後世。

¹⁶ (1) 印順法師，《性空學探源》，p.189：

有部說：一切法三世恆住，只在作用上分別過、現、未；此一派說：凡是實在的，都在當下法體恆存，根本沒有三世差別，不用談過、未。

(2) 印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.237：

三世有，是說一切有部的標幟。未生以前，已經有了；滅入過去，還是有的。過去與未來的有，雖有種種的教證與理證，而實成立於一項信念：有的不能成為沒有的；沒有的也不可能成為有。所以法性是不增不減的，如《大毘婆沙論》卷七六(大正二七·三九五下——三九六上)說：

「三世諸法，因性、果性，隨其所應，次第安立。體實恆有，無增無減；但依作用，說有說無。」

這是說：約法體恆有說，未來有，現在有，過去有，不能說「從無而有，有已還無」的。依作用說，可以說有、說無。可以說有、說無，也就可以說轉變，但這是不能依自體說的。如《大毘婆沙論》卷三九(大正二七·二〇〇上——中)說：

「諸行自性，無有轉變。」

「有因緣故無轉變者，謂一切法各住自體……無有轉變。有因緣故有轉變者，謂有為法得勢(得力等)時生，失勢時滅……故有轉變。」

這可見有為法的生滅有無，約作用、功能而說；自體是恆住自性，如如不變的。說一切有部，稱此為「恆有」，與不生不滅的「常」住不同。常是超越三世的；恆是與「生」「滅」俱，在因緣和合下，能剎那生滅，而流轉於三世的歷程。

¹⁷ (1) 《中論》卷3〈16 觀縛解品〉(青目釋)：

問曰：生死非都無根本，於中應有眾生往來、若諸行往來。汝以何因緣故，說眾生及諸

(1) 破諸行流轉 (p.261)

A、審定 (p.261)

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？

B、別破 (p.261)

(A) 破諸行是常恆不變的流轉 (p.261)

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) 破諸行是無常演變的流轉 (p.261)

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。

(2) 破眾生流轉 (p.261)

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。」

3、別破眾生流轉——釋第2頌¹⁸ (pp.261-262)

(1) 外人立：諸行和合相續中有我，依此（假我、真我）即可成立流轉 (pp.261-262)

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。

行盡空無有往來？

答曰：諸行往來者，常不應往來，無常亦不應；眾生亦復然。

諸行往來六道生死中者，為常相往來？為無常相往來？二俱不然。

若常相往來者，則無生死相續，以決定故、自性住故。

若以無常往來者，亦無往來生死相續，以不決定故、無自性故。

若眾生往來者，亦有如是過。（大正 30，20c6-16）

(2) 印順法師，《中觀今論》，第七章，第四節〈行——變動、運動〉，pp.135-136：

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。」此中所說的往來，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。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。

¹⁸《中論》卷3〈16 觀縛解品〉（青目釋）：

若眾生往來，陰界諸入中，五種求盡無，誰有往來者？

生死、陰界入，即是一義。若眾生於此陰界入中往來者，是眾生於〈燃可燃品〉中，五種求不可得，誰於陰界入中而有往來者？（大正 30，20c17-21）

(2) 論主破：破眾生往來 (p.262)

A、審定 (p.262)

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？

B、別破 (p.262)

(A) 破假有的眾生 (p.262)

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) 以五門破實有的眾生 (p.262)

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¹⁹，「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

¹⁹ (1) 參見《中論》卷2〈10 觀燃可燃品〉：

可燃即非然，離可燃無燃，燃無有可燃，燃中無可燃，可燃中無燃。(大正 30, 15c8-10)

(2) 參見印順法師，《中觀論頌講記》，〈10 觀燃可燃品〉，pp.206-207。

(3) 印順法師，《成佛之道》(增注本)，pp.355-358：

我不即是蘊，亦復非離蘊，不屬不相在，是故知無我。

從凡情所執的我來說，不外乎「即蘊計我」、「離蘊計我」二類。

然以正理觀察起來，**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。

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。

有的固執離蘊有我，又另為巧妙的解說。**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。

有說是相在的：如我比五蘊大，五蘊就在我中；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。所以，**不是相屬的，也不是相在的**。**相屬**，如部下的屬於長官；**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**。

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。

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？

4、有身無身破——釋第3頌²⁰ (pp.263-265)

(1) 略明所破的對象：有中有派、無中有派 (p.263)

生死流轉，必有前後五陰身的相續；眾生既是假有而不可得的，那麼前後五陰身的流轉中，什麼是流轉的當體呢？從前五陰移轉到後五陰，前者在前不到後，後者在後不到前，什麼是從前到後的流轉者？

說到這前後的聯繫，佛法中有兩大派，就是有中有派和無中有派。

(2) 別破 (pp.263-264)

A、破「無中有派」 (p.263)

(A) 無中有派之主張 (p.263)

無中有派，繼承佛教的本義，說業力不可思議，由前生業力的存在，感生後五陰。因業力而前後相續，可以從前世到後世，根本不要其他的東西擔任聯繫的工作。

(B) 破無中有派之說 (p.263)

但此說，還需要考慮：假定現有的五陰身在法王寺，在此刻崩潰；後有的五陰身在重慶；要在幾天以後才生起。時間、空間都有相當的距離，怎麼能說聯繫？並且，業力在前，還是在後，還是從前到後？縱然業力難思，也不過前滅後生，也不能成立往來。

B、破「有中有派」 (pp.263-264)

(A) 有中有派之主張 (p.263)

有中有派，主張在此身死有的五陰身後，來生生有的五陰身前，中間有一中有²¹身，可以擔任從此到彼的工作。時空雖都有距離，也不礙前後身的相續。這本是佛教西方系，採取世俗細身²²說的新義。

²⁰ 《中論》卷3〈16 觀縛解品〉(青目釋)：

若從身至身，往來即無身；若其無有身，則無有往來。

若眾生往來，為有身往來？為無身往來？二俱不然。何以故？

若有身往來，從一身至一身，如是則往來者無身。又若先已有身，不應復從身至身。

若先無身則無有，若無有，云何有生死往來？(大正30，20c22-21a2)

²¹ 《阿毘達磨俱舍論》卷8〈3 分別世品〉：

於死有後，在生有前，即彼中間，有自體起。為至生處，故起此身，二趣中間，故名中有。(大正29，44b9-11)

²² 《大智度論》卷12〈1 序品〉：

問曰：身有二種：麤身及細身。麤身無常，細身是神，世世常去入五道中。

答曰：此細身不可得。若有細身，應有處所可得，如五藏、四體一一處中求，皆不可得。

問曰：此細身微細，初死時已去，若活時則不可求得，汝云何能見？又此細身，非五情能見能知，唯有神通聖人，乃能得見。

答曰：若爾者，與無無異。如人死時，捨此生陰，入中陰中。是時，今世身滅，受中陰身，此無前後，滅時即生。譬如蠟印印泥，泥中受印，印即時壞，成壞一時，亦無前後。

(B) 破有中有派之說 (pp.263-264)

這一說，雖將時空的距離連接起來，免致脫節，但他所有的困難，與無中有家並無差別。因為，如從五陰身到另一五陰身，那麼，從前到後的往來者，就是無身²³。

所說從這身到那身，是把前一五陰身帶到後生去，成為後有的五陰身？還是前一五陰身滅，另生一後世的五陰身？自然，你是承認後一說的。

但前一五陰身滅，有前一五陰身的方位；後一五陰身起，有後一五陰身的方位。此生此滅，彼生彼滅，前者在前，後者在後。你覺得前後可以相接，我看出前後的中間，從這裡到那裡，缺乏連絡。前是五陰身，後是五陰身；中間豈非是無身？所以說：「從身至身」而有「往來」，就是「無身」。中間既沒「有」移轉的「身」，從這裡到那裡，那裡還可說「有往來」呢？

(3) 結成 (p.264)

這一頌，破無中有派；有中有派，也還是同樣的困難，受同樣的破斥。從剎那的自性的見地去看，困難毫無差別！

(二) 觀還滅——釋第4頌²⁴ (pp.264-265)

[04] 諸行若滅者，是事終不然；眾生若滅者，是事亦不然。²⁵

是時，受中陰中有，捨此中陰，受生陰有。汝言細身，即此中陰，中陰身無出無入。譬如然燈，生滅相續，不常不斷。(大正 25, 149b16-29)

²³ 《般若燈論釋》卷 9 〈16 觀縛解品〉：

若從此取向後取者，取體則空。本由取故施設於有，取體既空有無所寄，無取無有則無質礙，無質礙故無可流轉，而汝定謂有往來者，是則不然。

外人言：我中有中有取陰故，取義得成，無前過失。

異部破言：汝捨中有趣生有時，此二中間無取無有，如前過失，汝不得離。(大正 30, 96c7-13)

²⁴ 《中論》卷 3 〈16 觀縛解品〉(青目釋)：

問曰：經說有涅槃滅一切苦，是滅應諸行滅？若眾生滅？

答曰：二俱不然。何以故？諸行若滅者，是事終不然；眾生若滅者，是事亦不然。

汝說若諸行滅、若眾生滅，是事先已答。

諸行無有性，眾生亦^{*}種種推求生死往來不可得，是故諸行不滅，眾生亦不滅。(大正 30, 21a2-9)

※ 亦+ (無)【宋】【元】【明】。(大正 30, 21d, n.1)

²⁵ (1) 《中論》卷 3 〈16 觀縛解品〉(大正 30, 21a5-6)。

(2) 《般若燈論釋》卷 9 〈16 觀縛解品〉：

諸行涅槃者，是事終不然；(大正 30, 97 a3)

眾生涅槃者，是事亦不然。(大正 30, 97a8)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 11 〈16 觀縛解品〉：

彼諸行無滅，此云何可有？眾生亦無滅，復云何可有？(高麗藏 41, 140b8-9)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.432：

samskāraṇām na nirvāṇaṃ kathaṃ cidupapadyate /

sattvasyāpi na nirvāṇaṃ kathaṃ cidupapadyate //

もろもろの形成作用(諸行)においては、ニルヴァーナ(消滅，涅槃)[に入る]ということ，どうしても成り立たない。生存するもの(眾生)においてもまた，ニルヴァーナ[に入る]ということ，どうしても成り立たない。

流轉的是諸行與眾生；還滅的也就是諸行與眾生。

這裡說滅，是滅而不起的永滅、寂滅，不是念念生滅的滅。滅是對生說的，有生生不已的流轉，可說有截斷生死流的還滅。

諸行及眾生，本無有生，求流轉實性不可得，那滅又何所滅呢？

諸行及眾生，常、無常，都不能有所滅。

實有的東西不可滅；是假有的，就沒有東西可以滅。

所以諸行與眾生，都不可說有滅。說「諸行」有「滅」，「眾生」有「滅」，這到底是「不然」的。

二、觀繫縛與解脫 (pp.265-270)

(一) 總觀——釋第 5 頌²⁶ (pp.265-266)

[05] 諸行生滅相，不縛亦不解；眾生如先說，不縛亦不解。²⁷

1、諸行剎那不住，故無繫縛無解脫 (pp.265-266)

(1) 諸行即生即滅，無繫縛相可說 (p.265)

「諸行」是無常念念「生滅」的，即生即滅的如幻法「相」，前念後念的諸法，沒有任何能力能繫縛他。因為剎那生滅，前後不相及²⁸。

在此一念同時的一切，大家都剎那不住，也沒有繫縛相可說。通達了諸行是無常的，就知道繫縛不可得了。

(2) 無縛故無解 (pp.265-266)

有縛才可以說有解，無縛那還說什麼解呢？如有繩索捆縛了手腳，然後把他解開了，這是解；假使先前沒有繩索捆縛，那就沒有可解的了。

經上說：(空間上) 法法不相到，(時間上) 法法不相及，法法相生相滅，而即自生自滅，那還有什麼可繫縛呢？如許多人在房子裡，房外燒起火來，裡面的人同

²⁶ 《中論》卷 3 〈16 觀縛解品〉(青目釋)：

問曰：若爾者，則無縛無解，根本不可得故。

答曰：諸行生滅相，不縛亦不解；眾生如先說，不縛亦不解。

汝謂諸行及眾生有縛解者，是事不然。

諸行念念生滅故，不應有縛解。

眾生先說五種推求不可得，云何有縛解？(大正 30，21a9-15)

²⁷ (1) 《中論》卷 3 〈16 觀縛解品〉(大正 30，21a11-12)。

(2) 《般若燈論釋》卷 9 〈16 觀縛解品〉：

諸行生滅相，不縛亦不解；眾生如前說，不縛亦不解。(大正 30，97 b11-12)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 11 〈16 觀縛解品〉：

諸行生滅法，無縛亦無解；縛解若有作，即縛解不生。(高麗藏 41，140c11-12)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.434：

na badhyante na mucyanta udayavyayadharmināḥ /
saṃskārāḥ pūrvavatsattvo badhyate na na mucyate //

もろもろの形成作用(諸行)は、生と滅との性質をそなえているものであって、繫縛されず、解脱しない。同様に、生存するもの(眾生)も、繫縛されず、解脱しない。

²⁸ 相及：相關聯，相牽涉。(《漢語大詞典》(七)，p.1137)

時向外擁擠，擠到門口時，擁塞起來，一個也走不出去。這不是那個拉住那個，不過大家擁塞住罷了。好像彼此牽扯住，其實等於自己擠住自己。

(3) 小結 (p.266)

所以諸法前生後滅，俱生俱滅，沒有一法可縛的。

古時有參禪的學者，向一位禪師求解脫。禪師問他：『誰縛汝？』²⁹求**繫縛**了不可得，更求什麼**解脫**呢？

如夢中夢見魔鬼魔³⁰住自己，千方百計的求他離去；到大夢醒來，知道本沒有魔鬼，自然也就不求離去了！所以說：「不縛亦不解。」

2、眾生無往來還滅，故無繫縛無解脫 (p.266)

諸行是這樣，「眾生」也是這樣，這「如先」前所「說」過的無往來、無還滅，也可知眾生的「不縛亦不解」了。

《般若經》中說「菩薩正憶念，生死邊如虛空，眾生性邊亦如虛空，是中實無生死往來，亦無解脫者」³¹，也是這個意思。

(二) 別觀 (pp.267-271)

1、觀繫縛 (pp.267-268)

[06] 若身名為縛，有身則不縛，無身亦不縛，於何而有縛？³²

[07] 若可縛先縛，則應縛可縛，而先實無縛，餘如去來答。³³

²⁹ [宋] 楚圓，《汾陽無德禪師語錄》卷 2：

僧問石頭：「如何是解脫？」師云：「誰縛汝？」

云：「無人縛。」師云：「無人縛汝，即是解脫，何用更求解脫？」(大正 47, 611b22-24)

³⁰ 魔(一弓√)：1.做惡夢；發生夢魘。4.泛指壓，壓制。(《漢語大詞典》(十二)，p.476)

³¹ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 17 〈58 夢行品〉：

菩薩摩訶薩行六波羅蜜時，當作是念：「雖生死道長、眾生性多，爾時應如是正憶念：『生死邊如虛空，眾生性邊亦如虛空，是中實無生死往來，亦無解脫者。』」(大正 8, 349 b6-10)

³² (1) 《中論》卷 3 〈16 觀縛解品〉(大正 30, 21a16-17)。

(2) 《般若燈論釋》卷 9 〈16 觀縛解品〉：

若為諸取縛，縛者無解脫。(大正 30, 97 c14)

無取故無縛，何位人可縛？(大正 30, 97c20)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 11 〈16 觀縛解品〉：

若因取名縛，有取即不縛；無取亦不縛，何分位可縛？(高麗藏 41, 141a4-5)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.436：

bandhanaṃ cedupādānaṃ sopādāno na badhyate /

badhyate nānupādānaḥ kimavastho `tha badhyate //

もしも執着(取)が繫縛であるならば，執着(取)を〔すでに〕持っているものは，繫縛されないし，〔現に〕執着(取)の無いものも，繫縛されない。それならば，どのような状態にあるものが，繫縛されるのであろうか。

³³ (1) 《中論》卷 3 〈16 觀縛解品〉(大正 30, 21a22-23)。

(2) 《般若燈論釋》卷 9 〈16 觀縛解品〉：

若縛者先縛，可言縛能縛，而先實無縛，去來中已遮。(大正 30, 97c26-27)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 11 〈16 觀縛解品〉：

若先有其縛，彼縛能縛身；今既無所縛，如去來品說。(高麗藏 41, 141a13-14)

(1) 有身、無身皆無繫縛——釋第 6 頌³⁴ (p.267)

A、有身不縛 (p.267)

(A) 獨一之五取蘊，無能縛、所縛 (p.267)

假使說有繫縛與解脫，那應該觀察：**縛**是怎樣縛的，**脫**又是怎樣脫的？

如果說：五取蘊的「身」體「名為縛」，那麼，「有身」就「不縛」。縛是動作，要能縛縛所縛，才叫做縛。**獨一**的五取蘊身，沒有能所，怎麼可以說縛？如刀不自割、指不自指一樣。³⁵

(B) 先後之五取蘊前後不相及，能所不相關 (p.267)

或者說：先有的五取蘊身，是能縛，沒有所縛；後有的五取蘊身，是所縛，沒有能縛。前後不相及，能所不相關，所以有身也沒有繫縛可說。

B、無身不縛 (p.267)

有身尚且不能縛，「無身」當然更沒有能縛所縛的「縛」事了。

C、結成 (p.267)

要說繫縛，不出有身、無身，有身、無身，都不能成立繫縛，那還有什麼可縛呢？所以說：「於何而有縛？」

(2) 已縛、未縛、縛時皆無有縛——釋第 7 頌³⁶ (pp.267-268)

A、外人救：五取蘊非一法故能有縛 (pp.267-268)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.438：

badhniyādbandhanaṃ kāmaṃ bandhyātpūrvam bhavedyadi /
na cāsti tac cheṣamuktaṃ gamyamānagatāgataiḥ //

もしも繫縛されるものに先行して、繫縛が存在する、というならば、〔繫縛は〕随意に、繫縛することになるであろう。しかるに、それ（繫縛）は〔もともと〕存在していない。そのほかのことは、現に去りつつある〔もの〕、すでに去った〔もの〕、まだ去らない〔もの〕〔の考察〕（第二章）によって、すでに説かれている。

³⁴ 《中論》卷 3 〈16 觀縛解品〉（青目釋）：

若身名為縛，有身則不縛，無身亦不縛，於何而有縛？

若謂**五陰身**名為縛，若眾生先有五陰，則不應縛。何以故？一人有二身故。

無身亦不應縛。何以故？若無身則無五陰，無五陰則空，云何可縛？

如是第三更無所縛。（大正 30，21a16-21）

³⁵ (1) 《大毘婆沙論》卷 20：

指端不自觸，眼不自見，刀不自割，諸有力人不能自負。（大正 27，104b11-12）

(2) 《阿毘曇毘婆沙論》卷 5 〈2 智品〉：

若自體知自體者，則與世間現喻相違。猶如指端不能自觸，如眼瞳黑不自見黑，如刀不自割，是故自體不知自體。（大正 28，32a22-24）

³⁶ 《中論》卷 3 〈16 觀縛解品〉（青目釋）：

若可縛先縛，則應縛可縛，而先實無縛，餘如去來答。

若謂**可縛**先有縛，則應縛可縛，而實離**可縛**先無縛，是故不得言眾生有縛。

或言**眾生**是可縛，**五陰**是縛；或言**五陰**中諸煩惱是縛，餘**五陰**是可縛。是事不然。何以故？

若離**五陰**先有**眾生**者，則應以**五陰**縛**眾生**，而實離**五陰**無別**眾生**。

若離**五陰**別有煩惱者，則應以煩惱縛**五陰**，而實離**五陰**無別煩惱。

復次，如〈去來品〉中說：**已去**不去，**未去**不去，**去時**不去。如是**未縛**不縛，**縛已**不縛，**縛時**不縛。（大正 30，21a22-b4）

主張有縛的說：你根本沒有懂得五取蘊的身體是怎樣縛的。當然，一法是沒有縛的；但五取蘊並不是一法，他是有五類的，尤其是行蘊中更攝有多法。行蘊中的煩惱，尤其是愛取，他能繫縛五取蘊身。

縛有**相應縛**、**所緣縛**³⁷的差別：

愛取等煩惱，與心心所法相應，名為**相應縛**；

愛取有漏心法，緣慮了諸有漏法，就名為**所緣縛**。

在這相應、所緣縛中，有能所縛的差別可說。能縛煩惱是繫縛的工具，由此能繫縛那所縛的，成為繫縛的現實。

B、論主破 (p.268)

這種解說，仍免不了過失。怎麼呢？

假使在「可縛」(即所縛)之「先」，已有一能「縛」者，那或許可以說為能「縛可縛」的。但事實上，在所縛之「先，實」在沒有一個能「縛」者。能縛既不在所縛之前，怎麼可以說有縛呢？

若一時並生，即失去能所的關係了。

「餘如去來答」³⁸，是說**已縛無有縛，未縛亦無縛，離已縛、未縛，縛時亦無縛**等。

2、觀解脫 (pp.268-270)

[08] 縛者無有解，不縛亦無解，縛時有解者，縛解則一時。³⁹

³⁷ (1)《大毘婆沙論》卷 86：

所緣縛者，唯於有漏隨眠緣彼必隨增故，雖緣無漏而不隨增故無縛義。

相應縛者，要彼相應煩惱未斷，煩惱斷已雖有相應而無縛義。(大正 27, 442c9-13)

(2) [唐] 普光述，《俱舍論記》卷 1 〈1 分別界品〉：

云何離繫？諸有漏法，遠離**相應、所緣二縛**，而能證得解脫涅槃，然彼滅體，離繫所顯故名擇滅。……

一、**相應縛**，謂諸煩惱縛彼同時心、心所法，令於所緣不得自在。

二、**所緣縛**，謂惑緣境有毒勢力，縛此所緣令不自在。(大正 41, 12a28-b9)

³⁸ 參見《中論》卷 1 〈2 觀去來品〉：

已去無有去，未去亦無去，離已去未去，去時亦無去。(大正 30, 3c8-9)

³⁹ (1)《中論》卷 3 〈16 觀縛解品〉：

縛者無有解，**無***縛亦無解，縛時有解者，縛解則一時。(大正 30, 21b5-6)

※ 無=不【宋】【元】【明】。(大正 30, 21d, n.5)

(2)《般若燈論釋》卷 9 〈16 觀縛解品〉：

縛者則無脫。(大正 30, 98a20)

未縛者無脫。(大正 30, 98a23)

縛時有脫者，縛脫則一時。(大正 30, 98a28)

(3)《大乘中觀釋論》卷 11 〈16 觀縛解品〉：

已縛即不解，未縛亦不解；若縛中有解，縛解即同時。(高麗藏 41, 141a22-23)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.440：

baddho na mucyate tāvadabaddho naiva mucyate /
syātām baddhe mucyamāne yugapadbandhamokṣaṇe //

[09] 若不受諸法，我當得涅槃；若人如是者，還為受所縛。⁴⁰

(1) 破有為解脫——釋第 8 頌⁴¹ (pp.268-269)

A、審定 (p.268)

從繫縛中解脫過來，是約智慧離卻煩惱說。智慧是能解，煩惱是所解。如一般有所得者的解脫觀，實不能成立。

試問：怎樣稱為解脫？是曾被繫縛者的解脫？不被繫縛者的解脫？還是正被繫縛的時候得解脫？

B、別破 (pp.268-269)

(A) 已縛無有解 (pp.268-269)

曾被「縛者」，是「無有解」脫的，因為曾繫縛的煩惱已過去了，已失卻了他的作用，還要智慧去解脫作什麼？況且，繫縛煩惱在過去，智慧在現在，智慧沒有能力去解脫過去。

(B) 未縛無有解 (p.269)

如「不」曾被「縛」，那更「無解」脫；因為沒有縛，就無縛可解。

(C) 縛時無有解 (p.269)

正當「縛」的「時」候，也不可以說「有」能「解」的智慧；如有能解的智慧，繫「縛」與「解」脫，那就成為同「一時」候存在了。縛與解是相反的，有縛

まず第一に、すでに繫縛されるものは、解脫することがない。〔つぎに〕、まだ繫縛されていないものも、解脫することはない。もしもすでに繫縛されたものが、現に解脫しつつあるというのであれば、繫縛と解脫とが同時である、ということになってしまうであろう。

⁴⁰ (1) 《中論》卷 3 〈16 觀縛解品〉(大正 30, 21b11-12)。

(2) 《般若燈論釋》卷 9 〈16 觀縛解品〉：

我滅無諸取，我當得涅槃。(大正 30, 98b8)

受如是執者，此執為不善。(大正 30, 98b12)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 11 〈16 觀縛解品〉：

若我滅無取，我得涅槃者；此或有彼執，還成執於取。(高麗藏 41, 141b9-10)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.442：

nirvāsyāmyanupādāno nirvāṇaṃ me bhaviṣyati /

iti yeṣāṃ grahasteṣāmunupādānamahāgrahaḥ //

「私は執着（取）がなくニルヴァーナ（涅槃）〔に入る〕であろう、ニルヴァーナは私に存在するであろう」というとらわれを持つものたちには、執着という大きなとらわれ〔がある〕。

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷 3 〈16 觀縛解品〉(《藏要》4, 38b, n.2)：

番、梵頌云：「謂我滅無取，滅度當屬我，若作是執者，還成大執取。」

無畏牒頌末句云：「未善滅彼取。」

⁴¹ 《中論》卷 3 〈16 觀縛解品〉(青目釋)：

縛者無有解，不縛亦無解，縛時有解者，縛解則一時。

縛者無有解。何以故？已縛故。

無縛亦無解。何以故？無縛故。

若謂縛時有解，則縛、解一時，是事不然；又縛解相違故。(大正 30, 21b5-9)

就沒有解，有解就沒有縛，解與縛怎能同時存在？

C、小結 (p.269)

所以，慧解與惑縛，同時即相違，異時即不相及。可以上面所說的明闇喻⁴²，以觀察解脫的性空。

(2) 破無為解脫——釋第 9 頌⁴³ (pp.269-270)

A、外人執 (p.269)

有人這樣說：如「不受」不取不著一切「諸法」，心離煩惱；「我當」來即能究竟「得」於無餘「涅槃」。前五蘊滅，後不復生，安然寂靜，這可以說是解脫了！為什麼要破解脫呢？

B、論主破 (pp.269-270)

「人」如生起這樣的觀念，那他「還」是「為受所縛」，並不曾真的得到涅槃甘露味。因為，雖不著於生死，但又取於涅槃，以為實有涅槃的解脫可得，又被涅槃見所縛；可說是『逃峰⁴⁴趣壑⁴⁵』。所以，仍是在生死海中奔流，並沒有能入於寂靜的涅槃！

涅槃即一切法的如相，如幻如化而畢竟空寂，無一毫取相可得。那裡是生死以外，別有個實在的安然快樂的涅槃，可以到達、證入。不過為了引誘眾生遠離妄執，佛才方便說有涅槃。如了達諸法如幻如化，生死如幻如化，即生死當相為涅槃，本來寂靜；那裡可以說不受諸法以後，我當得涅槃？

(3) 小結 (p.270)

前頌（第 8 頌）約有為解脫說，此頌（第 9 頌）約無為解脫說。這兩者，如說他是實有的，以性空正見觀察，根本都不得成。

(貳) 示正義——釋第 10 頌⁴⁶ (pp.270-271)

[10] 不離於生死，而別有涅槃，實相義如是，云何有分別？⁴⁷

⁴² (1) 《中論》卷 2 〈7 觀三相品〉：

燈中自無闇，住處亦無闇，破闇乃名照，無闇則無照。(大正 30, 9c17-18)

云何燈生時，而能破於闇？此燈初生時，不能及於闇。(大正 30, 9 c23-24)

燈若未及闇，而能破闇者，燈在於此闇，則破一切闇。(大正 30, 9c29-10a1)

若燈能自照，亦能照於彼，闇亦應自闇，亦能闇於彼。(大正 30, 10a5-6)

(2) 參見印順法師，《中觀論頌講記》，pp.153-156。

⁴³ 《中論》卷 3 〈16 觀縛解品〉(青目釋)：

問曰：有人修道現入涅槃得解脫，云何言無？

答曰：若不受諸法，我當得涅槃，若人如是者，還為受所縛。

若人作是念：「我離受得涅槃。」是人即為受所縛。(大正 30, 21b9-14)

⁴⁴ 峰：山頂。(《漢語大詞典》(三)，p.821)

⁴⁵ 壑：山谷，坑地。(《漢語大詞典》(二)，p.1236)

⁴⁶ 《中論》卷 3 〈16 觀縛解品〉(青目釋)：

不離於生死，而別有涅槃，實相義如是，云何有分別？

諸法實相第一義中，不說離生死別有涅槃。如經說：「涅槃即生死，生死即涅槃。」如是諸法實相中，云何言是生死、是涅槃？(大正 30, 21b15-19)

生死與涅槃，繫縛與解脫，這不是截然不同的兩法。生死就是涅槃，繫縛就是解脫，「不」可說「離於生死」之外「而別有涅槃」，也不可說離繫縛之外而別有解脫。

因為在諸法「實相義」中，一切平等平等，無二無別。如在生死繫縛中通達性空，這就是涅槃解脫；假使離生死而求涅槃的真實，離繫縛而別求解脫，涅槃解脫即成為生死繫縛了。

涅槃解脫，即一切法畢竟性空，一切戲論都息。不過引誘初機，勸捨生死入涅槃，豈真的有可捨可取！所以《法華經》說『此滅非真滅』，是『化城』⁴⁸。不能了達實相的畢竟性空，不知畢竟空中不礙一切，執有生死外的常樂我淨的涅槃，那就是『增上慢』⁴⁹了。

《華嚴經》說：「生死非雜亂，涅槃非寂靜。」⁵⁰可見生死本來寂靜，本無繫縛相可得。

⁴⁷ (1)《中論》卷3〈16 觀縛解品〉：大正 30，21b15-16)。

(2)《般若燈論釋》卷9〈16 觀縛解品〉：

不應捨生死，不應立涅槃，生死及涅槃，無二無分別。(大正 30，98b20-21)

(3)《大乘中觀釋論》卷11〈16 觀縛解品〉：

不應捨生死，不應立涅槃；有無皆成謗，此說非道理。(高麗藏 41，141b17-18)

(4)月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.444：

na nirvāṇasamāropo na saṃsārāpakaṛṣaṇam /
yatra kastatra saṃsāro nirvāṇam kiṃ vikalpyate //

およそ「ニルヴァーナ〔は有る〕」と想定することがなく、「輪廻〔は無い〕」と否認することがない、そのようなところでは、どのような輪廻、どのようなニルヴァーナが、分析的に考えられるであろうか。

(5)歐陽竟無編，《中論》卷3〈16 觀縛解品〉（《藏要》4，38b，n.4）：

番、梵頌云：「無處滅度生，亦無流轉捨，於此中分別，何流轉何滅？」

月稱釋「乃謂於一切可知相勝義中」云云。今譯第三句，蓋是譯人所加也。

⁴⁸《妙法蓮華經》卷3〈7 化城喻品〉：

譬如五百由旬險難惡道，曠絕無人、怖畏之處。若有多眾，欲過此道至珍寶處。有一導師，聰慧明達，善知險道通塞之相，將導眾人欲過此難。

所將人眾中路懈退，白導師言：「我等疲極，而復怖畏，不能復進；前路猶遠，今欲退還。」

導師多諸方便而作是念：「此等可憊，云何捨大珍寶而欲退還？」作是念已，以方便力，於險道中過三百由旬，化作一城，告眾人言：「汝等勿怖，莫得退還。今此大城，可於中止，隨意所作。若入是城，快得安隱。若能前至寶所，亦可得去。」

是時疲極之眾，心大歡喜，歎未曾有：「我等今者免斯惡道，快得安隱。」於是眾人前入化城，生已度想、生安隱想。

爾時導師，知此人眾既得止息，無復疲倦。即滅化城，語眾人言：「汝等去來，寶處在近。向者大城，我所化作，為止息耳。」(大正 9，25c26-26a13)

⁴⁹ (1)《法蘊足論》卷9〈16 雜事品〉：

云何增上慢？謂未得謂得，未獲謂獲，未觸謂觸，未證未證。由此起慢，乃至心自取，總名增上慢。(大正 26，495c22-24)

(2)《品類足論》卷1〈1 辯五事品〉：

增上慢者，於所未得上勝證法，謂我已得。於所未至上勝證法，謂我已至。於所未觸上勝證法，謂我已觸。於所未證上勝證法，謂我已證。由此正慢、已慢、當慢，心高舉心恃箴。(大正 26，693b8-12)

⁵⁰《大方廣佛華嚴經》卷15〈21 金剛幢菩薩十迴向品〉：

菩薩摩訶薩行如是迴向已，不虛妄取我及我所，不虛妄取佛及諸佛法，不虛妄取佛剎及剎清

我們所有有生死繫縛，不過是我們錯誤的認識所造成。

反之，涅槃不離萬有，何嘗如有所得者所想像的寂靜！

對眾生妄見生死的雜亂，所以方便假說涅槃的寂靜；從究竟實相義說，如「何有」種種「分別」：是生死、是涅槃，是繫縛、是解脫呢？大乘佛法建立的無住涅槃，初意也不過如此。

【附錄】印順法師，〈16 觀縛解品〉科判

【科判】			【偈頌】		
(戊四) 觀縛解	(己一) 遮妄執	(庚一) 觀流轉與還滅	(辛一) 觀流轉	[01] 諸行往來者，常不應往來，無常亦不應；眾生亦復然。	
				[02] 若眾生往來，陰界諸入中，五種求盡無，誰有往來者？	
				[03] 若從身至身，往來即無身；若其無有身，則無有往來。	
			(辛二) 觀還滅	[04] 諸行若滅者，是事終不然；眾生若滅者，是事亦不然。	
			(辛一) 總觀	[05] 諸行生滅相，不縛亦不解；眾生如先說，不縛亦不解。	
		(庚二) 觀繫縛與解脫	(辛二) 別觀	(壬一) 觀繫縛	[06] 若身名為縛，有身則不縛，無身亦不縛，於何而有縛？
					[07] 若可縛先縛，則應縛可縛，而先實無縛，餘如去來答。
			(壬二) 觀解脫		[08] 縛者無有解，不縛亦無解，縛時有解者，縛解則一時。
					[09] 若不受諸法，我當得涅槃，若人如是者，還為受所縛。
			(己二) 示正義	[10] 不離於生死，而別有涅槃，實相義如是，云何有分別？	

淨，不虛妄取眾生及調伏眾生，不虛妄取諸業及取業報，不著意業及業果報，不壞因果，不取有法不壞有法。生死非雜亂，涅槃非寂靜，如來境界道非他所作無法同止。菩薩摩訶薩如是起諸善根決定迴向，成熟具足等觀取相，善取境界分別稱量，離諸虛妄而無所著。(大正9，498b5-14)