

第七章 有·時·空·動

第一節 有一物·體·法（p.113~p.117）

釋厚觀（2006.5.3）

一、一般人與中觀者對「有」與「無」的看法（p.113~p.114）

在「中道的方法論」¹章裏，曾經談到：中觀者與一般人，對於「有」的看法，有一根本的不同。

（一）一般人以為有，就是自性有，或自體有，這由眾生的無始自性妄執而來。

中觀者以為有，決不是自性有；同時，無自性也不是都無，無自性是不礙其為有的。

此理，月稱論師也曾如此說：即辨明「有與有性，無與無性」的差別。²存在的事理，可以說為「有」，然與「有自性」不同；「無性」，是可以有的，與一切法「都無」的無不同。「有」與「有性」，「無」與「無性」，初學中觀者應該辨別。其實，教典中不一定這樣劃分的。

（二）一般人以為有是必有自性的，自性即是實有可得的。

依中觀者說：有是無自性的有，自性即究極自性不可得。

（三）一般人以為無性即是無，以為即是甚麼都沒有。

中觀者說無，是異滅的無；無性即自性無。

外人與中觀者，名字同而意解不同；月稱不過為不了解中觀者，方便的分別「有」與「有性」，「無」與「無性」的界說而已。

¹ 參見《中觀今論》第四章〈中道之方法論〉，第二節〈因明與中觀〉，p.48~p.49。

² 參見《菩提道次第廣論》卷 18，福智之聲出版社，p.420-p.421：

《四百論釋》云：「如實事師，若時說有諸法，爾時即說是有自性；若時無性，爾時便說諸法一切永無等同兔角。未出二邊，故此所樂一切難成。」乃至未解月稱論師所分，有無自性與有無法四者差別，定墮二邊，不能通達中觀深義。謂以若無自性則全無法，於性空之空，全無安立因果之處，故墮斷邊；若許有法，必許有性則不能立因果如幻，實無自性，現似有性，故墮常邊。若達一切法，本無自性，如微塵許，不墮有邊。如是則於苗等諸法，非由作用空而為無事，有力能作各各所作，引決定智，遠離無邊。

《顯句論》中亦明了辨別無與無性，如云：「若汝立諸法皆無自性，如世尊說：『自所作業，自受異熟。』則彼一切皆為汝破，誹謗因果，故汝即是無見之主。

答曰：我非無見，我是破除有無二邊，光顯能往般涅槃城無二之道。我亦非說斷無諸業作者果等。若爾云何？謂善安立彼無自性。若無自性，能作、所作不應理故，過失仍在。此過非有，唯有自性不見作用故，唯無自性見有作用故。」

二、「有」、「法」、「物」(p.114)

今此所講的「有」，即一般人所說的「東西」、「物」；什譯的龍樹論，每譯之為「法」。此「有」，不論是事是理，一般人即以爲是實有。中國稱之為「物」，「物」即代表一切存在或存在的。³……

三、「素樸的實在論」與「形而上的實在論」皆執「自有自成」(p.114~p.117)

(一)「素樸的實在論」與「形而上的實在論」(p.114)

一般的常識與學者的知識——不屬於淨智的神秘直覺也在內，都要求一自有自成的，此無論是「素樸的實在論」與「形而上的實在論」，但計爲「自有自成」是一樣的。

(二)小孩、野蠻人、一般宗教家、哲學家之自性執(p.114~p.115)

前面曾經指出：「有」是最普遍的概念⁴，這種有強烈的實在性的感覺，是一般人認識上極爲基本的。不說現代文明人，即使未開化的野蠻人，或是智識未開的幼孩，他們凡是感覺認識的，不曉得甚麼是假有（非中觀者的假有，也不會是正確的），凡所覺觸到的，都以爲是真實存在的。

- 1、小孩不知鏡裏影現的人是假有，於是望之發笑而以手去抓。
- 2、野蠻人不知夢是虛妄不實，故以夢境爲千真萬確的。
- 3、這種認識上極普遍的自性感，從原始的、幼稚的，到宗教者與哲學者的神秘深玄的，一脈相通，真是「源遠流長」。

依佛法說，不但小孩、野蠻人同有此種實在——自性感，就是蟲、魚、鳥、獸乃至最下的動物，凡是能感受到甚麼而有精神的作用時，這種實在性的直感，也都是一樣的。當然，沒有人類意識上的明晰，更沒有形而上的實在論者那樣說得深玄！

(三)「假有」與「實有」(p.115~p.116)

- 1、人類，由於知識的增進，從幼年到成人，從野蠻到文明，在日常的經驗當中，漸漸的覺察到認識到的不一定是實在的。如麵餅可以充飢，而畫餅無論如何活像的，不能有此作用；夢見的人物，知道不是實有的情事。這在人們的認識上，就有了「假有」和「實有」的概念。
- 2、如薩婆多部等，說法有實有的和假有的。實有的，即覺得有充實內容，甚而想像爲「形而上的實在」。

³《中觀今論》p.64：「如《壹輸盧迦論》說：『凡諸法體、性、法、物、事、有，名異義同。是故或言體，或言性，或言法，或言有，或言物，莫不皆是有之差別。正音云私婆婆(svabhava)，或譯爲自體(的)體，或譯爲無法有法(的)法，或譯爲無自性(的)性』。所舉的名字雖很多，而意義是同一的。所謂體、性、法、物、事，皆即是「有」的別名。」

⁴參見《中觀今論》p.91。

- 3、但「實有」，不一定是可靠的，有的在經驗豐富，知識擴展後，即知道過去所認為實有的，不一定是實有的了。如青黃等顏色，似乎是千真萬確的，在科學者的探究，知道這是一些光波所假現的。依認識經驗的從淺而深，即漸漸的從「實有」而到達「假有」。……

(四)「假象與實質」、「現象與本體」之偏執 (p.116~p.117)

常人被此無始來的實有妄見所迷惑，所以雖不斷地了達實在者成為假相，而終於覺得它內在的實有，構成「假象與實質」，「現象與本體」等偏執。每以為常識上所認識到的，不過是現象，現象不一定是實有自體；而現象的背後或者內在，必有實在的本體在。即使說本體是不可知的，也還是要肯定此實在的實體，從「素樸的常識的實在」，到「形而上的本體的實在」，永遠的死在實有惡見之下。

- 1、從時間上說，即追求此實在的根元，即是物的本源性，如何從此本源而發現為萬有，如數論學者（發展論）的自性說。⁵
- 2、從空間上說，每分析到事物——甚至事與理的不可分析的質素，以為一切世間的和合相續，都是從此實有的質素成的，如勝論學者（組織論）的六句說⁶。
- 3、即使不從時空去考察，在直對諸法的認識上，也覺得現相內有本體的存在。

歸根結底，這都是從自性——有的計執而來。都從此一度——從現象直入內在的直感實在性而來。

四、依緣起無自性，破除根本的自性執 (p.117)

- (一)此實在的直感，本於認識根源的缺陷性，成為人類——眾生普遍牢不可破的成見。雖因意識的經驗推比而漸漸的理解了些，而終於不能徹底掀翻，終於迷而不覺，而想像為「假必依實」，從認識的現象而直覺內在的真實。所以，不必是時間的始終尋求，也不必是空間的中邊分別，而不能不是直感內在實有的。

⁵ 參見提婆造《百論》〈破神品第2〉(大正 30, 170c~173b); 印順法師《中觀論頌講記》p.361: 「數論是因中有果論者，認為世間的根本，是冥性——自性。冥性，雖不能具體的說出，但精神物質都從他發展出來；所以世間的一切，也就存在於冥性中。」

⁶ 參見普光述《俱舍論記》(大正 41, 94b29~ 95a13): 「若依勝論宗中先代古師立六句義：一、實，二、德，三、業，四、有，五、同異，六、和合。後代慧月論師立十句義。如十句義論中立：一、實，解云：諸法體，實是德等所依。二、德，解云：謂實家道德也。三、業，解云：謂動作是實家業。四、同，解云：體遍實等同有名同。五、異，解云：唯在實上令實別異。六、和合，解云：謂與諸法為生至因。七、有能，解云：謂實等生自果時，由此有能助方生果。八、無能，解云：謂遮生餘果。九、俱分，解云：謂性遍實、德、業等亦同亦異故名俱分。十、無說，解云：謂說無也。」

另參見：勝者慧月造，玄奘譯《勝宗十句義論》，大正 54, 1262c12-1266a22；窺基撰《成唯識論述記》卷 2(大正 43, 255c)。

另有主張六句義為：一、實，二、德，三、業，四、同，五、異，六、和合。

(二)唯有佛法，尋求此自性而極於不可得，徹了一切唯假名(也有能依、所依的層次)，一切畢竟空，掃盡一切有情所同病的，也被人看作人同此心，心同此理的戲論——根本的自性妄執，徹底體證一切法的實相，即無自性而緣有，緣有而無自性的中道。

第二節 時 間 (p.117~p.126)

一、外道與佛教的「時間觀」(p.118- p.120)

時間，普通以為這是頂明白的一樁事，像長江大河般的滔滔流來。然而加以深究，即哲學家也不免焦心苦慮，瞠目結舌，成了不易解答的難題。

佛在世的時候，外道提出問題問佛：「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？」⁷

此中所謂我與世間，即近代所說的人生與宇宙。外道從時間的觀念中去看宇宙人生，因為不能理解時間，所以執是常住或是無常等。

佛對此等妄執戲論，一概置而不答。

(一) 外道的時間觀

1、時論外道 (p.118)

從前，印度有時論外道，其中一派，以時間為一切法發生滅去的根本原因，為一切法的本體。⁸

2、勝論師的主張 (p.118)

⁷ 參見《起世經》卷5，大正1，333c22~334a1。

《大智度論》卷2(大正25，74c8~75a3)：

「問曰：十四難不答，知非一切智人。何等十四難？世界及我常，世界及我無常；世界及我亦有常亦無常，世界及我亦非有常亦非無常；世界及我有邊無邊，亦有邊亦無邊，亦非有邊亦非無邊；死後有神去後世，無神去後世，亦有神去亦無神去，死後亦非有神去，亦非無神去後世；是身是神，身異神異。若佛一切智人，此十四難何以不答？

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。……

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。」

⁸ (1)《大智度論》卷1(大正25，65b10~15)：「有人言：一切天地好醜皆以時為因。如《時經》中偈說：時來眾生熟，時至則催促，時能覺悟人，是故時為因。世界如車輪，時變如轉輪；人亦如車輪，或上而或下。」

(2) 印順法師《中觀論頌講記》(p.349)：「時論外道，以為時間是萬有的本體，一切的一切，都從時間實體中出來。一切受時間的支配和決定；一切法的生起滅亡，都不過是時間實體的象徵。到了這時這法生，到了那時那法滅，一切以時間而定的。所以，他說：『時來眾生熟，時去則摧朽；時轉如車輪，是故時為因』。這樣的時間，是一切法的生因。」

吠師釋迦 (VaiZeSika) ——勝論師在所立的六句義中，實句 (九法)⁹中有此時間的實法，看為組成世間的實在因素。

(二) 佛教之時間觀 (p.118 ~ p.120)

1、佛典 (p.118)

考之佛典，佛常說過去、未來、現在的三世說，但時間畢竟是什麼，不大正面的說到。

2、譬喻論師及分別論師之時間觀 (p.118 ~ p.119)

譬喻論者、分別論者，才將時間看成實在的、常住的，如《婆沙》卷七六¹⁰ (又卷一三五)¹¹說：「如譬喻者分別論師，彼作是說：世體是常，行體無常；行 (法) 行世時，如器中果，從此器出，轉入彼器」。他把時間看成流變諸法——行以外的恒常不變體，一切法的從生而住，從住而滅，都是流轉於恒常固定的時間格式中。¹²

〔印順法師評：〕這種說法，類似西洋哲學者客觀存在的絕對時間。把時間實體化，看作諸法活動的根據。「如從此器轉入彼器」，不免有失佛意！

3、中觀家之時間觀 (p.119~p.120)

(1) 因存在的法體而示現時間相：

依中觀的見地來看：時間是不能離開存在——法而有的，離開具體的存在而想像有常住不變的時間實體，是不對的。如《中論·觀時品》說：「因物故有

⁹ 普光述，《俱舍論記》卷 5(大正 41, 94c11~18):「實句義云何？謂九種實名實句義。何者為九？一、地，二、水，三、火，四、風，五、空，六、時，七、方，八、我，九、意，是為九實。……時云何？謂是彼、此，俱、不俱，遲、速，許緣因是為時。」

¹⁰ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 76(大正 27, 393a10~15)：

或有執：「世與行異」，如譬喻者、分別論師。彼作是說：「世體是常，行體無常；行 (法) 行世時，如器中果，從此器出，轉入彼器。亦如多人，從此舍出，轉入彼舍。諸行亦爾，從未來世，入現在世，從現在世，入過去世。」

¹¹ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 135(大正 27, 700a26~29)：「譬喻者、分別論師，執世與行其體各別，行體無常，世體是常；諸無常行，行常世時，如諸器中果等轉易；又如人等歷入諸舍。」

¹² 《中觀論頌講記》p.344：

釋尊說法，不詳為時間的解說。佛法的真義，要從聖典的綜合研究中理解出來。佛滅後，聲聞學者，對這一問題，略有不同的兩派：

一、譬喻師說：時間是有實體的，是常住的。常住的實體的時間，是諸法活動的架格；未來的通過了現在，又轉入過去。過、現、未來三世，是有他的實體而嚴密的畫出界限的。所以，諸行是無常的，而諸行所通過的時間，卻是常住的。這是絕對的時間觀。

二、其他學派，都說時間並沒有實體，是精神物質的活動所表現的；不是離了具體的事物，另有實在的時間。

依性空者看來，二派都不免錯誤。絕對的時間，是非佛法的，不消說。一般以色法心法為實有，以時間為假有，不但依實立假，是根本錯誤；抹煞時間的緣起性，也是大大不可的。在後一派中，所說依法有生滅而立時間，然表現時間的諸法生滅，怎樣入於過去，怎樣到達現在，怎樣尚在未來，這又是很有諍論的。

時，離物何有時？」¹³故時間不過依諸法活動因果流變所幻現的形態；有法的因果流行，即有時間的現象。時間的特性，即是幻似前後相。一切法不出因果，法之所以有，必有其因；由因生起的，勢必又影響於未來。故任何一法，都有承前啓後，包含過去引發未來的性質。也就是說，即一一法的因果流行，必然的現為前後延續的時間相。若離開存在的法，而想像常住真實的時間相，那是由於想像而實不可得的。

(2) 依運動而顯示時間相：

又，時間的特性是有變動相的，因為諸行——一切法都在息息流變的運行著，即在此息息流變的活動中，現出時間的特徵。《中論·觀去來品》說：「若離於去法，去時不可得。」¹⁴去，就是運動的一種，離了運動的去，去的時間也就不可說了。

(3) 前者是說：因存在的——法體而示現時間相，今此依運動而顯示時間相。然而這不過是分別的考察，法體與法用是不相離（也是不相即）的，所以也即是依那存在的運動而有時間。

二、時間之施設（p.120）

(一) 依照存在的運動形相而成的時間。（自然的）

不離存在的運動而有時間相，所以依於法的體、用無限差別，時間相也不是一體的。如我們所說的一天、一月、一年，都是根據某一存在的轉動而說的。如依地球繞日一周而說為一年，月球繞地球一周而說為一月，地球自轉一周為一日。這種依照存在的運動形相而成的時間，可以說是自然的。

(二) 人類爲了計算而假設的時間。（假設的）

一日分爲二十四小時，一小時爲六十分等，這都是人類爲了計算而假設的。人類

¹³《中論》卷3〈觀時品第19〉（大正30，26a24~25）：「因物故有時，離物何有時？物尚無所有，何況當有時？」

《中觀論頌講記》p.352：

有實在的事物，或許可說「因物故有時」。既知因物而有，那就「離物」沒「有時」了，爲什麼還戲論時間相呢？況且，切實的觀察起來，是沒有真實物體的。既然「物」體「尚無所有」，那裡還可說「有時」呢？這不過是從他所承認的而加以破斥罷了。中觀者的真義：『若法因待成，是法還成待』。所以，不但時是因物有的，物也是因時而有的。物與時，都是緣起的存在，彼此沒有實在的自性，而各有他的緣起特相。

¹⁴《中論》卷1〈觀去來品第2〉（大正30，4a2~3）：「云何於去時，而當有去法？若離於去法，去時不可得。」

《中觀論頌講記》p.86：

要知道，時間是在諸法的動作變異上建立的，不能離開具體的運動者，執著另有一實體的時間。時間不離動作而存在，這是不容否認的。那麼，怎麼「於去時」中「而」說應「當有去法」呢？爲什麼不能說去時中有去？因爲「若離於去法，去時不可得」。去時是不離去法而存在的，關於去法的有無自性，正在討論，還不知能不能成立，你就豫想去法的可能，把去法成立的去時，作爲此中有去的理由，這怎麼可以呢？

假設的時間，可以隨時隨處因風俗習慣而不同，如現在說一天二十四小時，中國古時只說十二時，印度則說一天有六時。

(三) 自然的時間，即隨所依存在的運動而安立，在共同的所依（如地球繞日）前，即有一種共同性。

但世人每依習慣的方便而有所改動，如佛經說：「世間月」為三十日；而以三百六十五日為一年等。

佛法中說時間，如大劫、中劫、小劫等，即依世界的災患與成壞而施設的；短暫的時間，約心行的變動說，所以稱為一念、一剎那。

三、依存在的變動而有時間相（p.120～p.122）

(一) 沒有其小無內的剎那（p.120～p.121）

依存在的變動而有時間相，依自心而推論存在變動的極點而說為剎那，但並非有其小無內的剎那量。唯有自性論者，才會想像依剎那剎那的累積而成延續的時間。存在的變動為我們所知道的，即大有延緩或迅速的區別。……

時間依存在的運動而顯現，所以此以為極長，彼不妨以為極短。所以佛法中說：一念與無量劫，相攝相入。

(二) 沒有其大無外的大全（p.121～p.122）

時間，因所依一切法的動變而幻現，所以說為各別的時間。但一切法是緣起的存在，是相關相依的，所以世間每依待於一運動形相較安定而顯著者——如日、如地球，依它運動的形態而安立時間，因而可以彼此推算。有了共認的時間標準，即儘管此各各的時間不同，而可以比較，互知長短。有了此共同的時間標準，在世俗事件上，即不應妄說即長即短，否則即是破壞世間。就是佛，也不能不隨順世間而說。

然而一切是緣起的，緣起法即不能無所依待的；所以雖概括的說一切一切，而到底沒有其大無外的大全，也即不能建立絕對的標準時間。唯有自性論者，還在幻想著！

四、佛教各學派之三世觀（p.122～p.123）

(一) 現在實有論者¹⁵：

佛法中，現在實有者說：過去、未來是依現在而安立的。他們是以當下的剎那現在為實有的，依現在的因果諸行，對古名今，對今名古，對現在說過去未來。離了現在，即無所謂過去未來。

這也有它的相對意義：例如考古學家，因現在掘得出土之物，能考知其多少年代

¹⁵《中觀論頌講記》p.346：「現在實有者，有一根本的錯誤。不知現在是不能獨立的；沒有絕對的現在可說。現在是觀待過去未來而有；離了過去未來，還有什麼現在？沒有前後相的時間，根本是破壞時間特性的。凡建立現在有的，被剎那論所縛，還不得解脫呢？」

與及從前如何如何，沒有此，過去即無從說起。故離了現在，就不能理解過去，並無真實的過去。

(二) 三世實有論者：

如薩婆多部，把三世分得清清楚楚，過去是存在的，不是現在未來；現在不是過去未來，未來也是存在的，不是過去現在。

(三) 唯識家：

唯識家也是現在實有者，所以只知觀待現在而說過去未來，而不知觀待過去未來而說現在。

(四) 中觀家：

《中論·觀去來品》說：「離已去未去，去時亦無去。」¹⁶去時，即正去的現在，

¹⁶《中論》卷1〈觀去來品第2〉(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。」

《中觀論頌講記》p.84~p.85：

這首頌，是總依三時的觀門中，明沒有去法。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。若執著有自性的去法，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。

《中論》卷1〈觀去來品第2〉(大正30, 4a2-22):

「云何於去時，而當有去法，若離於去法，去時不可得。」

「若言去時去，是人則有咎，離去有去時，去時獨去故。」

「若去時有去，則有二種去，一謂為去時，二謂去時去。」

「若有二去法，則有二去者，以離於去者，去法不可得。」

《中觀論頌講記》p.86~p.88：

怎麼「於去時」中「而」說應「當有去法」呢？為什麼不能說去時中有去？因為「若離於去法，去時不可得」。去時是不離去法而存在的，關於去法的有無自性，正在討論，還不知能不能成立，你就豫想去法的可能，把去法成立的去時，作為此中有去的理由，這怎麼可以呢？……

這樣，去時要待去法而成立，所以不能用去時為理由，成立去法的實有。「若」不知這點，一定要說「去時」中有「去」的話，此「人」就「有」很大的過「咎」，他不能理解去時依去法而存在，等於承認了「離去」法之外別「有去時」，「去時」是「獨」存的，是離了「去」法而存在的（獨是相離的意思）。自性有的去時不可得，執著去時有去，不消說，是不能成立的。……

「若」固執「去時有去」，「則」應「有二種」的「去」：「一」、是因去法而有「去時」的這個去（去在時先）；「二」、是「去時」中動作的那個「去」（去在時後）。一切是觀待的假名，因果是不異而交涉的。因去有去時，也就待去時有去，假名的緣起是這樣的。但執著自性的人，把去法與去時，看成各別的實體，因之，由去而成立去時的去，在去時之前；去時中去的去，卻在去時之後。不見緣起無礙的正義，主張去時去，結果，犯了二去的過失。有兩種去，又有什麼過失呢？這犯了二人的過失，因為去法是離不了去者的。……

這樣，「若」如外人的妄執，承認「有二去法」，豈不是等於承認「有二去者」嗎？要知道：「離於去者」，「去法」是「不可得」的啦。

離了已去與未去，是不可得的，此即顯示中觀與唯識的不同。

中觀者說：過未是觀待現在而有的；同時，現在是觀待過未而有的。

今試問常人：何者為「現在」？恐很難得到解答。如說「現在」是上午九點鐘；或說現在是求學時代，這現在即可包括一二十年；若說「現在」是二十世紀，這「現在」可包括更多的年代了！故若沒有過去未來，也就沒有現在，所以時間不是現在實有而過未假有。離了現在，過去未來也就不可說，所以時間也不是三世實有的。

五、時間緣起如幻（p.123~p.124）

（一）我們覺有時間的前後延續相，以當下的現在而見有前後，即此前後相而說為現在。由於諸法的息息流變，使人發見時間的三世觀。在此，更顯出緣起的深妙。

（二）凡世間的（存在）一切，都是**幻現為前後相**的；

但同時，也可說世間一切，都是**沒有前後相**的。因為，如以前後的延續相為真實有自性，那麼前即應更有前的，前前復前前，永遠找不出一個元始的極限來！即使找出原始的邊沿，這原始的已不是時間相了！

時間必然現為前後相的，今既為原始而更沒有前相，那就不成為時間，也必不成其為存在了。有前即是無前；照樣的，有後，結果是無後。因此，佛說眾生流轉生死以來，「本際不可得」。本際，即是原始的時間邊限，這邊限是不可得的。若說有此本際，即等於取消了時間。

（三）一般宗教、哲學者，在此即感到困難，於是推想為上帝創造萬物，以為有上帝為一切法的生起因，困難就沒有了。但推求到上帝，上帝就成了無始無終的！說上帝創造一切，而上帝則不由他造。

印度數論師的自性，又名冥性，即推求萬有的本源性質，以為杳杳冥冥不可形狀，有此勝性，由此冥性而開展為一切。

老子的「杳杳冥冥，其中有精；恍恍惚惚，其中有物」，亦由此意見而來。

又如**近代的學者**，說一切進化而來。如照著由前前進化而來，而追溯到原始物質從何而來，即不能答覆。……

（四）要知一切法似現為時間的延續相，而實自性不可得，僅能從相依相待的世俗觀去了解它。心與境是相應的——而且是自識他識展轉相資的，如函小蓋也小，函大蓋也大；認識到那裏，那裏即是一切；觀察前後到那裏，那裏即是始終。緣起法依名言而成立，但並不由此而落入唯心，下面還要說。不應為自性見拘礙，非求出時間的始終不可。無論是執著有始，或推求不到原始而執著無始，都是邪見。佛法，只是即現實而如實知之而已！

(五) 凡是緣起的存在，必有時間相，有時間相才是緣起的存在。時間是緣起的，是如幻的，是世俗不無的；但若作為實有性而追求時間的究極始終，那就完全錯了。

六、時間前後延續的幻相 (p.125~p.126)

- (一) 存在法是如幻的，唯其幻現實在相，所以每被人們設想它的內在真實自性即本體。但時間的幻相不同，**時間是向兩端展開的，也即是前後延續的**。雖然，在前的也有被看為在後的，在後的也有被看為在前的，常是錯亂的；但在個人的認識上，它的前後延續相極為分明，不能倒亂。因此，無論是把時間看成是直線的，或曲折形的，或螺旋形的，這都是依法的活動樣式而想像如此的時間，但同樣是露出向前與向後的延續相，而成為時間的矛盾所在。
- (二) 佛悟緣起的虛妄無實，說緣起「如環之無端」，即形容隨向兩面看都有前後可尋，而到底是始終不可得。
- (三) 從時間的前後幻相看：諸法的生、住、滅；有情的生、老、死；器界的成、住、壞，都是有前後相的。一切在如此的周而復始地無限演變著。不說是旋形的，而說是如環的，問題在似有始終而始終不可得，並不是說後起者即是前者的再現。諸行無常，雖一切不失，而一切是新新不住的流行，不是過去的復活。從如環無端的任何一點去看，都是前後延續的。
- (四) 成、住、壞；生、老、死；生、住、滅，乃至說增劫——進步的時代，減劫——沒落的時代，這都不過是一切存在者在環形無前後中的前後動變不息。世間的漫長，人命的短促，幻相的深微，使我們不能知其如幻，不能適如其量的了解他，因而引起不少的倒見！

第三節 空間 (p.126~p.131)

一、各學派對「空間」之看法 (p.126~p.128)

空間，所遭遇的困難，與時間差不多。

(一) 印度外道的看法 (p.126)

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。¹⁷

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。

(二) 薩婆多部立「虛空」與「虛空無爲」(p.126~p.127)

唯有薩婆多部，把空分爲兩種：

1、有爲有漏的**虛空**，即上來所說的眼見（身觸）的虛空。¹⁸

2、**虛空無爲**，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）¹⁹。一切色法——物質的起滅，皆依於虛空無爲，虛空無爲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。²⁰

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。²¹

¹⁷ 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。」

¹⁸ 《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。」

¹⁹ 《阿毘達磨俱舍論》卷1(大正29, 1c10~15):「無漏云何？謂：道聖諦及三無爲。何等爲三？虛空，二滅。二滅者何？擇、非擇滅。此虛空等三種無爲及道聖諦，名無漏法。所以者何？諸漏於中不隨增故，於略所說三無爲中。**虛空但以無礙為性，由無障故，色於中行。**」

²⁰ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷75(大正27, 388b19~c24):「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；**虛空無爲**，空界有爲。……若無虛空，一切有物應無容處。既有容受諸有物處，知有虛空。復作是說：以有往來聚集處，故知有虛空。……復作是說：容有礙物，知有虛空。若無虛空，彼無容處。復作是說：若無虛空，應一切處，皆有障礙。既現見有無障礙處，故知虛空決定實有。無障礙相，是虛空故。」

²¹ 印順法師《中觀論頌講記》p.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**：虛空是有爲法。薩婆多部說虛空有二：一、我們眼見的空空如也的空，是有爲法。六種和合爲人的空種，是屬於這一類的。這虛空，是色法之一，就是竅隙的空。二、虛空無爲，無障礙為性，一切色法的活動，

(三) 中觀家的空間觀 (p.127~p.128)

1、「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流變。

「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。

2、《中論·觀六種品》，不許虛空是如此的：

(1) 不許離存在的色法：虛空依色相而現起（心與色相為緣起，虛空相也與心有關係），所以說：「因色故有無色處，無色處名虛空相」²²。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。

(2) 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。

(3) 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？」²³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！

3、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。

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。」

²²《中論》卷1〈觀六種品第5〉（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。**」

²³《中論》卷1〈觀六種品第五〉（大正30，7c16~17）。

《中觀論頌講記》p.129~p.130：

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，也就是不了解自性的不可得了。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？……

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？

《中論》也這樣說：「空即無相，無相不能離相，離相即非有」。²⁴

《大智度論》也曾說：「空有集散」²⁵。虛空如何會集散？如一堵牆，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！²⁶

二、色法與虛空不一不異（p.128~p.129）

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。

有情，依佛說：即是「士夫六界」²⁷，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、腭理等空，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）前，幻現為物相，幻現為虛空（這不是空性寂滅）。

三、虛空非有邊、無邊（p.129~p.130）

- （一）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，未能體會緣起的幻相。
- （二）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」；此即將宇宙人生從空間的觀念中去推論它的有限與無限，即落戲論而為佛所不答。
- （三）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。

²⁴ 《中論》卷1〈觀六種品第五〉（青目釋）（大正30，7b17~21）：「如論者言：是有是無云何知各有相？故生住滅是有為相，無生住滅是無為相。虛空若無相，則無虛空；若謂先無相，後相來相者，是亦不然；若先無相，則無法可相。」

²⁵ 《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。」

²⁶ 印順法師《中觀論頌講記》p.122：「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。」

²⁷ 六界：地、水、火、風、空、識。

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，每想像為平面的分布。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。**

(四) 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。

(五) 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。

(六) 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，範成定型的限相——如國與國界限，必是待他的；其大無外，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！

四、空間緣起如幻 (p.131)

(一) 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，若仍可分，即非極微；若不可分，即失去方分相而不成其為物質。²⁸

(二) 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！

²⁸ 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。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。」

第七章 有·時·空·動

第四節 行——變動·運動 (p.131~p.141)

一、佛不答「死後去不去」，但隨俗說「來某城、去某地」(p131~p.132)

佛法講到運動，都以「行」做代表。「行」是諸法的流行、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。

(一) 佛不答「死後去不去」(p.131~p.132)

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。²⁹《勝義空經》說：「眼生無所從來，滅亦無所至」³⁰。

因為，一般人說到來去，即以爲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**尙且不可得，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。

(二) 佛法隨俗說「來某城、去某地」

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

²⁹(1)《雜阿含經》卷34〈958經〉(大正2, 244b15~c10)：「時婆蹉種出家問尊者目捷連：『何因何緣？餘沙門、婆羅門，有人來問：云何如來有後死，無後死，有無後死，非有非無後死，皆悉隨答；而沙門瞿曇，有來問言：如來有後死，無後死，有無後死，非有非無後死，而不記說？』目捷連言：『婆蹉！餘沙門、婆羅門，於色、色集、色滅、色味、色患、色出不如實知，不如實知故，於如來有後死則取著；如來無後死，有後死無後死，非有後死非無後死，則生取著。受……。想……。行……。識、識集、識滅、識味、識患、識出不如實知，不如實知故，於如來有後死生取著；無後死，有無後死，非有非無後死，生取著。如來者，於色如實知，色集、色滅、色味、色患、色出如實知，如實知故，於如來有後死則不著；無後死，有無後死，非有非無後死，則不著。受……。想……。行……。識如實知，識集、識滅、識味、識患、識出如實知，如實知故，於如來有後死，則不然；無後死，有無後死，非有非無後死，則不然；甚深，廣大，無量，無數，皆悉寂滅。婆蹉！如是因、如是緣，餘沙門、婆羅門，若有來問如來有後死，無後死，有無後死，非有非無後死，則爲記說；如是因、如是緣，如來，若有來問如來有後死，無後死，有無後死，非有非無後死，不爲記說。』(參見《雜阿含經論會編(下)》p.650~p.651)

(2)《起世經》卷5(大正1, 333c23~336a8)。

(3)《大智度論》卷2(大正25, 74c8~75a19)。

³⁰《雜阿含經》卷13〈335經〉：「如是我聞，一時佛住拘留搜調牛聚落。爾時世尊告諸比丘：我今當爲汝等說法，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，當爲汝說。云何爲第一義空經？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。」(大正2, 92c12~25)

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」³¹；流水與燈焰，是剎那不住的，時時變動的，所以是無常的諸行。

二、從運動的粗顯相說來去 (p.132~p.137)

(一) 各學派對「動」之看法，與佛法之正確立場 (p.132~p.133)

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！

如人的來去、出入、伸臂、舉趾、揚眉、瞬目，都是動變的一種。

- 1、薩婆多部：以此為表色，以此為能表顯吾人內心的物質形態。
- 2、正量部：即以此等（來去、出入、伸臂、舉趾、揚眉、瞬目等）為「動」。
- 3、唯識學者：唯識者曾破斥曰：「纔生即滅，無動義故」³²。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。
- 4、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。
- 5、依佛法的立場指出種種自性執之錯誤 (p.133~p.135)

(1) 佛法：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，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。

³¹ 《大智度論》卷 15：「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。」（大正 25，171b1~5）

《大智度論》卷 22：「問曰：何等是佛法印？答曰：佛法印有三種：一者一切有為法，念生滅皆無常；二者一切法無我；三者寂滅涅槃。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。」（大正 25，222a28~b6）

³² 《成唯識論》卷 1：「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。」（大正 31，4c8~13）

空間的無方極微，時間上的無分刹那，都不過自性妄見的產物。

- (2) 有以爲在時間、空間的每一點，即失運動相，是顛倒的。
不知無有空間的存在而不在此又在彼的——彼此即方分相；
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。

- (3) 運動者本身是動還是不動？

A、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，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。

B、印順法師評：

這是極端錯誤的！他爲自性見所愚蔽，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，成爲有限量的，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不亂。

※時空的存在，幻爲無限位數的序列，一切是現爲在此又在彼的，忽略能動者的時空性與無限位數序列性，這才推論爲是不能動的。

(二) 中觀家對「來去」之看法 (p.135~p.136)

- 1、有人以《中觀論》不來不去，以爲是成立諸法不動的。

〔其實〕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」。³³此中所說的往來，是流轉即輪迴的意思。

³³(1)《中論》卷3〈觀縛解品第16〉：

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)《中觀論頌講記》p.260~p.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

2、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。

(1) 並不是中觀者不許緣起我法的流轉。

(2) 執有自性者，以自性觀一切法的來去運動，即不能成立。

A、以我與法若是常，常則永遠應如此，即不能成立輪迴。

B、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。

(三)《中論》廣破「去」、「發」、「住」(p.136~p.137)

1、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。

2、約四事破「去」：一、去，二、去者，三、去時，四、去處。³⁴

(1) 破「去」與「去者」

去與去者，《中論》以一異的論法而研考之。「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。

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。

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？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」。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。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」。

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？

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。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？

³⁴ 詳見《中論》卷1〈觀去來品第2〉，大正30，3c8~5c14。

「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」

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」³⁵。已去、未去、正去的去時，都不能成立自性的運動。

(3) 破「去處」

約「去者」、「去時」求「去」既不可得，「去處」求「去」亦不可得。

※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！

3、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。³⁶

4、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」³⁷，可以觀「去」的方法去觀「住」

³⁵(1)《中論》卷1〈觀去來品第2〉(青目釋)：「問曰：世間眼見三時有作，已去、未去、去時以有作故，當知有諸法。答曰：已去無有去，未去亦無去，離已去未去，去時亦無去。已去無有去，已去故。若離去，有去業，是事不然。未去亦無去，未有去法故。去時名半去、半未去，不離已去未去故。」(大正30, 3c6~12)

(2)《中觀論頌講記》p.84~p.85：

「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。

³⁶《中論》卷1〈觀去來品第2〉(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？」

另參見印順法師《中觀論頌講記》p.91~p.93。

³⁷(1)《中論》卷1〈觀去來品第2〉：

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)

(2)《中觀論頌講記》p.93~p.95：

去者若當住，云何有此義？若當離於去，去者不可得。

的。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，祇是運動的相對傾向與必至的形相，同時成為運動的前題。緣起法是相反相成，相成而又相反的。

三、以生滅破去來而顯示諸行的動相（p.137~p.138）

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！

（一）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。

（二）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。

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」³⁸的，有所謂「一剎那而有二時」³⁹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！

（三）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。

四、諸法剎那生滅，如何能業果不失？（p.138~p.141）

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！

³⁸ 說一切有部主張「體同時而用前後」，參見《中觀今論》第六章·第二節〈不〉，p.103~p.104。

³⁹ 經部師和上座部主張「一剎那而有二時」，參見《中觀今論》第六章·第二節〈不〉，p.102~p.103。

經中說幻相的生滅爲不住，喻如流水燈焰，這是約相續而顯內在生滅不住的。又喻如石火電光，這形容其至極迅速。於此，可有兩個問題來討論：

- 1、諸法剎那生滅，怎麼過去的行業，經百千劫而不失？（p.138~p.141）
- 2、剎那生滅，如何未來能新新生滅，相似相續？（p.141；p.178~p.180）

（一）諸法剎那生滅，怎麼過去的行業，經百千劫而不失？

A、問題之提出：

- 1、有人以滅爲無，無了如何還能感果？
- 2、有人以爲滅後還是有，但「有」爲甚麼名爲「滅」？
- 3、諸行才生即滅，究如何能使業不失？

B、問題之解答：

- 1、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——有，無即談不到，所以說：「若使無有有，云何當有無」。⁴⁰離「有」則無「無」，離「生」則無「滅」，滅並非灰斷的全無。不了解此義，執無常有生有滅，即成邪見。
- 2、《大智度論》卷1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。」⁴¹
但世俗的一切從因而果報，歷然而有，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。
- 3、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」⁴²（是否有賴耶，更當別論），即是此義。

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

⁴⁰《中論》卷1〈觀六種品第5〉（青目釋）：「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，若爲他壞，名爲無。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。」（大正30，7c16~23）

⁴¹《大智度論》卷1：「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。」（大正25，60b28~c5）

⁴²《入中論》卷2：「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。」（《佛教大藏經》第48冊，p.32）

與自性論者所見，確有不同，但也決非自性的存在於過去。

- 4、又此所謂滅，係指無常滅，與性空寂滅不同。無常滅是緣起的，有爲的。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！

中觀者以無常滅爲緣起的幻滅，幻滅非都無——無見，則不失一切行業。

C、從「即生即滅」談「動」與「靜」

1、佛法的諸行觀，變動觀：

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，流行不斷爲動，動而不失爲靜⁴³，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？⁴⁴

⁴³ (1)《肇論》卷1〈物不遷論第1〉，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》p.740~p.741：「僧肇《物不遷論》，所說動而常靜的道理，與薩婆多部說相合。但以即動而靜爲常，不合薩婆多部說，也與《般若經》義不合。」

⁴⁴(1)《肇論》卷1〈物不遷論第1〉，大正45，151a20~b5：「《道行》云：『語法本無所從來，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)《肇論》卷1〈物不遷論第1〉，大正45，151c13-17：「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》p.357~p.358：

一切法在自性，也是念念不住的（或稱爲三世遷流），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。因爲眾生不了解，「既知往物而不來，

(2) 印順法師之評論

東坡所說：「自其變者而觀之，萬物曾不足以一瞬；自其不變者而觀之，物與我皆無盡也」⁴⁵，也是此義。

但稱之為常，且擬為法性常，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——肇公有假名空義，即又會與「有部的三世各住自性」義混同。⁴⁶

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」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) 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。⁴⁷

第五節 無言之祕 (p.141~p.143)

而謂今物而可往」，所以就念念住著了。經上說：「顧戀過去，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。

⁴⁵ 《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？』」

⁴⁶ 《中觀論頌講記》p.81~p.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。

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。從三世互相對待上，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。

⁴⁷ 參見《中觀今論》第八章〈中觀之諸法實相〉，第四節〈因·緣·果·報〉，p.178~p.180。

一、佛默然不答十四無記之根本意趣 (p.141~p.142)

(一) 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。

48

(二) 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，不尚空談，所以不答。此說固也是有所見的。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。

二、從「有、時、空、行」緣起甚深，說明佛默然不答之意趣 (p.142~p.143)

(一) 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

⁴⁸(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，知非一切智人。何等十四難？世界及我常，世界及我無常；世界及我亦有常亦無常，世界及我亦非有常亦非無常；世界及我有邊無邊，亦有邊亦無邊，亦非有邊亦非無邊；死後有神去後世，無神去後世，亦有神去亦無神去，死後亦非有神去，亦非無神去後世；是身是神，身異神異。若佛一切智人，此十四難何以不答？

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。

的有、時、空、行四者，都有此緣起法的共同性。⁴⁹

- 1、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。
- 2、**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。
- 3、**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。
- 4、**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。

(二) 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。

(三) 佛告阿難：「緣起甚深」⁵⁰，這如何能為分別自性妄執根深的外道解說呢！外道問

⁴⁹ 參見《中觀今論》第七章〈有·時·空·動〉，p.113~p.141。

⁵⁰(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。』(參見《雜阿含經論會編(中)》p.25~p.26)

(2) 《中阿含經》卷 24〈97 經〉《大因經》，大正 1, 578b8~22：

「我聞如是：一時，佛遊拘樓瘦，在劍磨瑟曇拘樓都邑。爾時，尊者阿難閑居獨處，冥坐思惟，心作是念：此緣起甚奇，極甚深，明亦甚深；然我觀見至淺至淺。於是，尊者阿難則於晡時從冥坐起，往詣佛所，稽首佛足，却住一面，白曰：『世尊！我今閑居獨處，冥坐思惟，心作是念：此緣起甚奇，極甚深，明亦甚深，然我觀見至淺至淺。』

世尊告曰：『阿難！汝莫作是念：此緣起至淺至淺。所以者何？此緣起極甚深，明亦甚深。阿難！於此緣起不知如真，不見如實，不覺不達故，念彼眾生如織機相鎖，如蘊蔓草，多有調亂，忽忽喧鬧，從此世至彼世，從彼世至此世，往來不能出過生死。阿難！是故知此緣起極甚深，明亦甚深。』」

佛：苦自作耶四句，佛一概不答。⁵¹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〉）⁵²。如來的默然不答，意趣在此，這那裏是有所得的大小乘學者所知！

三、結說（p.143）

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，庶可依此深入，不失中道。

⁵¹ 《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。」

另參見：《雜阿含經》卷 13 〈343 經〉，大正 2，93c2~9。

⁵² 《十二門論》卷 1 〈觀作者門第 10〉：「當知萬物非自在生，亦無有自在；如是邪見問他作故，佛亦不答；共作亦不然，有二過故；眾因緣和合生故，不從無因生，佛亦不答。是故此經但破四種邪見，不說苦為空。答曰：佛雖如是說，**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。」（大正 30，166c8~17）