

《中觀論頌講記》

〈觀邪見品第二十七〉¹

（pp.532-555）

釋厚觀（2016.10.22）

壹、引言（pp.532-535）

（壹）明〈27 觀邪見品〉與前品之關係（p.532）

正觀緣起，即能遠離戲論，這是般若大慧的妙用。前品（〈26 觀十二因緣品〉）已明正觀緣起，這品（〈27 觀邪見品〉）就再辨正觀所遠離的。

（貳）明正觀緣起性空離諸戲論（pp.532-533）

一、聲聞學者亦說觀緣起離邪見，但未知邪見亦是性空（p.532）

一般聲聞學者，也說觀緣起，常見、斷見、邪因、無因等即能遠離，才能入於還滅。但他們，每遣邪見而存緣起的實有，不知觀緣起的所以能離邪見，就因為是性空的。性空，在勝義諦中，當然離一切戲論；就是在性空的緣起中，也能遠離。真能離一切戲論，那必然是悟入緣起的空性了。

二、龍樹解釋阿含經，皆為顯性空義（pp.532-533）

《阿含經》說：「何等是老死？誰老死？」²龍樹解釋為：「何等是老死，顯法空；誰老死，顯我空。」³遍觀十二支，一一支無不是顯示我空、法空的。所以在緣起觀中，

¹（1）清辨，《般若燈論釋》作〈27 觀邪見品〉（大正 30，133a27）。

（2）安慧，《大乘中觀釋論》作〈27 觀諸見品〉（高麗藏 41，170a4）。

（3）月稱，梵本《淨明句論》作〈27 觀諸見品〉。參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.889：dr̥ṣṭiparīkṣā nāma saptaviṃśatitamam prakaraṇam.

「誤りの見解（邪見）の考察」と名づけられる第二十七章。

（4）歐陽竟無編，《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉（《藏要》4，68a，n.2）：

番、梵、釋作〈觀諸見品〉。

²《雜阿含經》卷 12（297 經）：

云何為《大空法經》？所謂此有故彼有，此起故彼起，謂緣無明行，緣行識，乃至純大苦聚集。緣生老死者，若有問言：「彼誰老死？老死屬誰？」彼則答言：「我即老死，今老死屬我，老死是我所。」言「命即是身」，或言「命異、身異」，此則一義，而說有種種。

若見言「命即是身」，彼梵行者所無有；若復見言「命異身異」，梵行者所無有。於此二邊，心所不隨，正向中道，賢聖出世如實不顛倒正見，謂緣生老死。如是生、有、取、愛、受、觸、六入處、名色、識、行。緣無明故有行，……諸比丘！若無明離欲而生明，彼誰老死，老死屬誰者，老死則斷、則知，斷其根本，如截多羅樹頭，於未來世成不生法。……若比丘無明離欲而生明，彼無明滅則行滅，乃至純大苦聚滅，是名《大空法經》。（大正 2，84c14-85a9）

³（1）《大智度論》卷 18〈1 序品〉：

空門者，生空、法空。

如《頻婆娑羅王迎經》*中，佛告大王：「色生時但空生，色滅時但空滅。諸行生時但空生，滅時但空滅。是中無吾我，無人、無神，無人從今世至後世，除因緣和合名字等眾生，凡夫愚人逐名求實。」如是等經中，佛說生空。

法空者，如《佛說大空經》中，十二因緣，無明乃至老死。

若有人言「是老死」，若言「誰老死」，皆是邪見。生、有、取、愛、受、觸、六入、名

邪見也是空無自性所離的。

《十二門論·觀作者品》，敘述裸形迦葉問佛：「苦是自作否？他作否？共作否？無因作否？」佛一概說不是。⁴一分聲聞學者，以為種種原因說不是；龍樹菩薩說：這就是顯示一切法空。⁵

色、識、行、無明，亦如是。

若有人言「身即是神」，若言「身異於神」，是二雖異，同為邪見。佛言：「身即是神，如是邪見，非我弟子；身異於神，亦是邪見，非我弟子。」是經中，佛說法空。

若說「誰老死」，當知是虛妄，是名生空；若說「是老死」，當知是虛妄，是名法空。乃至無明亦如是。（大正 25，192c21-193a6）

※參見《中阿含經》卷 11（62 經）《頻鞞娑邏王迎佛經》（大正 1，498a20-b29），《頻婆娑羅王經》（大正 1，826a3-b15）。

(2) 印順法師，《空之探究》，第二章〈部派——空義之開展〉，pp.92-93：

《大空經》：上文已說到了說一切有部的見解。漢譯《雜阿含經》說「若有問言：『彼誰老死？老死屬誰？』彼則答言：『我即老死；今老死屬我，老死是我所。』」並與「命即是身」、「命異身異」相配合。

依「空門」的見解，這是說法空的，如《大智度論》說：「聲聞法中，法空為大空。……是人老死，（人不可得），則眾生空。是老死，（老死不可得），是法空」^{*1}。「若說誰老死，當知是虛妄，是名生空。若說是老死，當知是虛妄，是名法空。」

生空——眾生空（sattva-sūnyatā），法空（dharma-sūnyatā），「空門」是成立二空的。經說「今老死屬我，老死是我所」，是邪見虛妄的，因而說「是老死，是法空」。這是以無我為我空，無我所是法空的。與《成實論》所說「若遮某老死，則破假名；遮此老死，則破五陰」^{*2}（破五陰即法空）的意見相合。

※1《大智度論》卷 31〈1 序品〉（大正 25，288a11-14）。

※2《成實論》卷 12〈153 滅法心品〉（大正 32，333a24-25）。

⁴ 參見《雜阿含經》卷 12（302 經）（大正 2，86a13-b3），《雜阿含經》卷 12（303 經）（大正 2，86b24-c15）。

⁵ (1) 《十二門論》〈10 觀作者門〉：

如經說，裸形迦葉問佛：「苦自作耶？」佛默然不答。

「世尊！若苦不自作者，是他作耶？」佛亦不答。

「世尊若爾者，苦自作他作耶？」佛亦不答。

「世尊！若爾者，苦無因無緣作耶？」佛亦不答。

如是四問，佛皆不答者，當知苦則是空。

問曰：佛說是經，不說苦是空，隨可度眾生故作是說。是裸形迦葉謂人是苦因，有我者說：「好醜皆神所作，神常清淨無有苦惱，所知所解悉皆是神，神作好醜苦樂，還受種種身。」以是邪見故問佛，……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 30，165c29-166c17）

(2) 印順法師，《中觀今論》，第七章，第五節〈無言之秘〉，p.143：

眾生為無始以來的自性見所蔽，不但不能了達緣起的寂滅性，即於緣起的幻現，亦處處不通。佛告阿難「緣起甚深」，這如何能為分別自性妄執根深的外道解說呢！外道問佛「苦自作耶」四句，佛一概不答。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》）

如來的默然不答，意趣在此，這哪裡是有所得的大小乘學者所知！

所以，這不是大小乘的差別，是一分有所得的聲聞學者，與性空者解說的差別。

他們以有的遣除無的，離去無的，結歸於實有，是他空派⁶——以為空是無其所無，而不即緣起是空的。

性空者即緣有以除自性，自性無而歸於空，是自空派。

所以，本品觀邪見，即是《阿含經》的要題，也就是性空者的依據。

三、諸見以我我所見為生死根本，依緣起無我為觀門，遍破一切邪見 (p.533-534)

(一) 正觀緣起無我而遍觀一切法空 (p.533)

眾生有自性見，就著我、著法，著我起我見，著法起法見。尤其有學問的，分別推求，起更多的分別見。

諸見中，以我我所見為生死根本。⁷正觀緣起的時候，即以無此我見為觀門。無我即無我所的，所以遍觀一切法，法法是空的，不唯是我空而已。

(二) 唯有一切法空，才能離「我空法有」、「境空心有」等執 (p.533)

一分學者，聽說無我，就以為離我有法，而執我空法有了。

聽說所取非有，就以為所取的外境界空而內心有，而執境空心有了。⁸

⁶ (1) 印順法師，《性空學探源》，第一章，第一節，第二項〈空宗〉，pp.5-6：

凡主張「他空」——以「此法是空，餘法不空」為立論原則，就是主張空者不有、有者不空的，雖說空而歸結到有，是有宗。

凡主張「自空」——以「此法有故，此法即空」為立論原則，就是有而即空、空而即有的，雖說有而歸結到空，是空宗。

(2) 印順法師，《中觀今論》，第五章，第三節〈空〉，p.77：

總之，自空乃即法的當體而明空，他空則在此法上空去彼法而明空的。所以中觀所說的世俗假名有，勝義畢竟空，他空論者是不能承認的。他們照著自己的意見而修正說：一切皆空是不了義的，這與自性空者處於相反的立場。

後來唯識學者論空，只約遣去遍計所執說；不但不能說緣起即空所顯，也不能當下確認諸法皆空，所以自空與他空是根本不同。

⁷ 《雜阿含經》卷 21 (570 經)：

長者即問梨犀達多：「尊者！凡世間所見，何本、何集、何生、何轉？」

尊者梨犀達多答言：「長者！凡世間所見，或言有我，或說眾生，或說壽命，或說世間吉凶，斯等諸見，一切皆以身見為本，身見集、身見生、身見轉。

復問：「尊者！云何為身見？」

答言：「長者！愚癡無聞凡夫見色是我、色異我、色中我、我中色，受、想、行……，識見是我、識異我、我中識、識中我。長者！是名身見。」(大正 2，151a17-26)

⁸ (1) 印順法師，《性空學探源》，第三章，第二節，第二項，第一目〈辨假有〉，pp.159-160：

如《婆沙》卷五六，在比較犢子、有部、譬喻師三家對於「我」、「能繫結」(煩惱)、「所繫事」(煩惱所著境)三法假實的見解時說道：譬喻者說：能繫結是實，所繫事是假，補特伽羅亦假。……彼說：有染與無染，境不決定，故知境非實。

犢子部主張有我，故說三法皆實；一切有部主張法有我無，所以說二法(除我)是實；經部譬喻師則謂只有能繫結是實，所繫境事是假有不實的。能繫結——煩惱，是屬於心的；所著境無，而能繫的心法有，可說是「心有境空」的唯心思想的創說者。

(2) 印順法師，《印度之佛教》，第十六章，第二節〈空有之爭〉，p.288：

無著師資，承經部之「界實處假」，演繹為心有境空之唯識。依《深密》、《瑜伽》，立依

放此取彼，如獼猴的捨一枝取一枝，⁹終不能見諸法真相。

因此，唯有闡發一切法空，使心無所住，然後集中於一點，突破我我所見的自性蒙蔽，才不會捨一執一，也才能真悟諸法的實相。

〔三〕依緣起無我觀，可破除一切戲論邪見 (p.533-534)

本品所破邪見，以我見各種形式為主，若破我見，即一切見跟著不起了。

佛破邪見，以當時印度為對象的。他們的執見雖多，總不出十四不可記¹⁰或六十二見¹¹，重心即不解無我而起的諸見。

他「自相有」，斥勝義一切皆空、世俗假有之性空論為惡取空者。

(3) 參見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 56 (大正 27, 288b14-c1)。

⁹ (1) 獼猴喻，參見《雜阿含經》卷 12 (289 經)：

彼心、意、識，日夜、時刻，須臾轉變，異生異滅。猶如獼猴遊林樹間，須臾處處，攀捉枝條，放一取一，彼心、意、識亦復如是，異生異滅。(大正 2, 81c14-17)

(2) 參見印順法師，《性空學探源》，第二章，第二節，第一項〈無常為論端之蘊空〉，p.37。

¹⁰ (1) 參見《雜阿含經》卷 16 (408 經)：

時，有眾多比丘集於食堂，作如是論，或謂世間有常，或謂世間無常、世間有常無常、世間非有常非無常，世間有邊、世間無邊、世間有邊無邊、世間非有邊非無邊，是命是身、命異身異，如來死後有、如來死後無、如來死後有無、如來死後非有非無。……

佛告比丘：「汝等莫作如是論議。所以者何？如此論者，非義饒益，非法饒益，非梵行饒益，非智、非正覺，非正向涅槃。汝等比丘應如是論議：『此苦聖諦、此苦集聖諦、此苦滅聖諦、此苦滅道跡聖諦。』所以者何？如是論議，是義饒益、法饒益、梵行饒益、正智、正覺、正向涅槃。是故，比丘！於四聖諦未無間等，當勤方便，起增上欲，學無間等。」(大正 2, 109a28-b17)

(2) 《大智度論》卷 2 〈1 序品〉：

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。(大正 25, 74c9-15)

(3) 另參見《雜阿含經》卷 7 (168 經) (大正 2, 45b6-14)，《雜阿含經》卷 34 (962 經) (大正 2, 245b26-c8)，《雜阿含經》卷 34 (963 經) (大正 2, 246a19-26)。

¹¹ (1) 《長阿含經》卷 14 (21 經)《梵動經》(大正 1, 89c23-94a3)。

(2) 《佛說梵網六十二見經》(大正 1, 266a4-270c22)，

(3) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 199：

又《梵網經》說：「六十二諸惡見趣，皆有身見為本。」六十二見趣者，謂前際分別見有十八，後際分別見有四十四。

前際分別見有十八者，謂四遍常論，四一分常論，二無因生論，四有邊等論，四不死矯亂論。

後際分別見有四十四者，謂十六有想論，八無想論，八非有想非無想論，七斷滅論，五現法涅槃論。

此中依過去起分別見，名前際分別見；依未來起分別見，名後際分別見。

若依現在起分別見此則不定，或名前際分別見，或名後際分別見；以現在世是未來前、過去後故，或未來因、過去果故。(大正 27, 996b26-c8)

(4) 《摩訶般若波羅蜜經》卷 14 〈48 佛母品〉(大正 8, 324b26-325a2)。

(5) 《大智度論》卷 70 〈48 佛母品〉(大正 25, 545b11-c15)。

(6) 〔隋〕吉藏，《中觀論疏》卷 10 〈25 涅槃品〉：

雖是宗派的分別我見、法見，然以觀門觀破此種自我的自性見，也就能破一切眾生所共的自性見了。

如來破見時，說這不是，說那也不是，顯示這一切是世間戲論，也就是顯示法空。佛為適應當時的時代，破這種種邪見；現時代下的各種不同的邪見，假使知道他的病根所在，也同樣可以緣起無我觀破斥的。

四、約通義、別義釋邪見 (p.534-535)

(一) 約通義說——凡是不正見，都可稱為邪見 (p.534)

邪見有通、有別：凡是不正見，都可叫做邪見，這約通說。

邪見是戲論的別名；根本的、分別的我見、法見，蒙蔽障礙真知灼見，不能見到諸法實相，不論是外道、凡夫，就是佛弟子，有了這種見，就是邪見。

經說二乘人是眇¹²目，¹³即說他所見的不正。所以《涅槃經》說：「若以聲聞心言布施不可得，是名邪見。」¹⁴

(二) 約別義說——五見中之邪見（不信三寶、因果等） (p.534)

平常說：身見、邊見、邪見、見取、戒禁取，此五見中的邪見，是特殊的，也就是約別義說的。這邪見，指不信三寶、四諦，否認因果罪福，否認輪迴及解脫等，是外道所起的不正見。

(三) 本品所破除的邪見——主要是我見、邊見 (pp.534-535)

本品說的邪見，主要的是我見、邊見，就是以自我見為根本，引發或斷或常的邊執見。

《智度論》云：「後世事要惑者多迷，是故別說。開六十二者，一陰四句，五陰二十。常無常二十，邊無邊、如去不如去亦二十，故成六十。一異為本成六十二。」(大正 42, 160a1-4)

¹² 眇 (ㄇ一ㄠˇ)：1.眼睛小。2.一目失明。3.謂兩眼皆失明。(《漢語大詞典》(七)，p.1167)

¹³ (1)《妙法蓮華經》卷 2〈4 信解品〉：

長者知子愚癡狹劣，不信我言，不信是父；即以方便，更遣餘人，眇目婁[※]陋，無威德者，汝可語之，云：「當相雇，除諸糞穢，倍與汝價。」(大正 9, 18a14-18)

※婁 (ㄉㄨˋ)：1.身材短小。4.容貌醜陋。(《漢語大詞典》(七)，p.1547)

(2)〔隋〕吉藏，《法華玄論》卷 8：

信解品云：「佛乘如大豪富長者，小乘之人如眇目婁陋、無威德者。」(大正 34, 429a11-13)

¹⁴ (1)〔北涼〕曇無讖譯，《大般涅槃經》卷 24〈10 光明遍照高貴德王菩薩品〉：

善男子！若有不見施及施報，當知是人不知破戒、專著邪見。

若依聲聞，言不見施及施果報，是則名為破戒、邪見。

若依如是《大涅槃經》，不見惠施及施果報，是則名為持戒、正見。菩薩摩訶薩有異念處，以修習故，不見眾生持戒、破戒、施者、受者及施果報，是故得名持戒、正見。(大正 12, 507a5-11)

(2)〔隋〕吉藏，《中觀論疏》卷 1：

《涅槃》云：「二乘之人名為曲見。」

又云：「若以聲聞、辟支佛心言無布施，是則名為破戒、邪見。」

《法華》云：「眇目座陋。」眇目者，所見不正也。所謂空有二見，並皆不正見……。

《智度論》云：「二乘之空名為但空。」故空見不正。(大正 42, 3a7-12)

破除以自我為中心的我見，即明我空。
破除了執實有所起的斷、常見，就是法空。
我、法的邪見遠離了，就是涅槃。

〔參〕離邪見戲論入涅槃是大小乘所共，不應把《中論》末二品局限於小乘 (p.535)

〈觀涅槃品〉中說：『諸法不可得，滅一切戲論，無人亦無處。』¹⁵本論開端說『能說是因緣，善滅諸戲論』，¹⁶就是觀八不的因緣，離常斷、一異……的戲論，體現空性，正見諸法無我，便得入於寂靜涅槃。這在大小乘都是一樣的，所以把此二品，局判為小乘，¹⁷實在不對！

貳、正論：遠離戲論 (pp.535-554)

〔壹〕敘見 (pp.535-537)

〔01〕我於過去世，為有為是無，世間常等見，皆依過去世。¹⁸

¹⁵ 《中論》卷4〈25 觀涅槃品〉：

諸法不可得，滅一切戲論，無人亦無處，佛亦無所說。(第24頌)(大正30, 36b2-3)

¹⁶ 《中論》卷1〈1 觀因緣品〉：

不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。

能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一。(大正30, 1b14-17)

¹⁷ (1) 《中論》卷4〈27 觀邪見品〉(青目釋)：

問曰：「已聞大乘法破邪見，今欲聞聲聞法破邪見。」(大正30, 36c25-26)

(2) 〔隋〕吉藏，《中觀論疏》卷10〈26 十二因緣品〉：

論有二分，前二十五品破大乘人法，明大乘觀行；今第二兩品破小乘人法，明小乘觀行。
(大正42, 160a28-29)

※另參見〔隋〕吉藏，《中觀論疏》卷1〈1 因緣品〉(大正42, 8c15-20)，《中觀論疏》卷2〈1 因緣品〉(大正42, 22a9-12)，《三論玄義》(大正45, 10b4-6)。

(3) 〔隋〕智顓，《妙法蓮華經玄義》卷2：

《中論》偈亦有三意，後兩品明小乘觀法，即生滅意也。(大正33, 701c16-17)

※另參見〔隋〕智顓，《摩訶止觀》卷1(大正46, 5c27-6a6)，《維摩經玄疏》卷3(大正38, 534b28-c17)，《維摩經玄疏》卷3(大正38, 535b8-12)，《維摩經玄疏》卷5(大正38, 550a4-6)，《四教義》卷2(大正46, 727a26-b25)。

(4) 印順法師，《空之探究》，第四章，第二節〈《中論》與《阿含經》〉，pp.212-214：

《中論》凡二十七品。《青目釋》以為：前二十五品，「以摩訶衍說第一義道」，後二品「說聲聞法入第一義道」；《無畏論》也這樣說。然依上文所說，緣起中道的八不文證，及多引《阿含經》說，我不能同意這樣的判別。《中論》所觀所論的，沒有大乘法的術語，如菩提心、六波羅蜜、十地、莊嚴佛土等，而是「阿含」及「阿毘達磨」的法義。《中論》是依四諦次第的，只是經大乘行者的觀察，抉發《阿含經》的深義，與大乘深義相契合而已。……所以，或以為前二十五品明大乘第一義，後二品明聲聞第一義，是我所不能贊同的。……

(5) 參見印順法師，《中觀論頌講記》，〈懸論〉，p.43；《中觀論頌講記》，〈18 觀法品〉，pp.311-312；《中觀論頌講記》，〈26 觀十二因緣品〉，p.508。

¹⁸ (1) 《中論》卷4〈27 觀邪見品〉(大正30, 36c27-28)。

(2) 《般若燈論釋》卷15〈27 觀邪見品〉：

往昔過去世，我為有為無，是常等諸見，皆依先世起。(大正30, 133b6-7)

(3) 《大乘中觀釋論》卷18〈27 觀諸見品〉：

過去世有我，或無我等四；是我等諸見，依過去世起。(高麗藏41, 170a10-11)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p. 890：

[02] 我於未來世，為作為無作，有邊等諸見，皆依未來世。¹⁹

一、外人依過去世、未來世起種種邪見 (p.535)

十四不可記中，如來滅後有無四句，已在〈觀涅槃品〉說過。²⁰本品但敘述外人的八種邪見，加以破斥。從現在自我出發，依於過去世，有常、無常等的四見；依於未來世，有邊、無邊等的四見。²¹

二、明外人諸邪見 (pp.535-536)

(一) 外人於過去世，執我有、無等，執世間常、無常等諸見——釋第1頌²² (pp.535-536)

ḍṛṣṭayo 'bhūvaṃ nābhūvaṃ kiṃ nv atīte 'dhvanīti ca /
yāstāḥ śāśvatalokādyāḥ pūrvāntaṃ samupāśritāḥ //

「過去世に私は存在した」，また「存在しなかった」という，[および]「これらの世界は常住である」など[の誤りの]諸見解は，過去の[見解]に依拠している。

¹⁹ (1) 《中論》卷4〈27 觀邪見品〉：

我於未來世，為作為不^{*}作，有邊等諸見，皆依未來世。(大正 30，36c29-37a1)

※不=無【宋】【元】【明】。(大正 30，36d，n.22)

(2) 《般若燈論釋》卷15〈27 觀邪見品〉：

復有異諸見，執未來不起，未來起等邊，皆依未來起。(大正 30，133b14-15)

(3) 《大乘中觀釋論》卷18〈27 觀諸見品〉：

又於未來世，我不見有起。(高麗藏 41，170a17)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p. 892：

ḍṛṣṭayo na bhaviṣyāmi kimanyo 'nāgate 'dhvani /
bhaviṣyāmīti cāntādyā aparāntaṃ samāśritāḥ //

「未來世に私は存在しないであろう」，あるいは「他者として存在するであろう」という，また「[世界は]有限である」などの[誤りの]諸見解は，未来[の見解]に依拠している。

²⁰ 印順法師，《中觀論頌講記》，〈25 觀涅槃品〉，pp.500-501：

如來滅度後，不言有與無，亦不言有無，非有及非無。(第17頌)

如來現在時，不言有與無，亦不言有無，非有及非無。(第18頌)

上面總破四句，現以如來離四句的聖教，證明涅槃的出四句。

²¹ (1) 《中論》卷4〈25 觀涅槃品〉(青目釋)：

滅後有無等，有邊等常等，諸見依涅槃，未來過去世。

如來滅後有如來，無如來，亦有如來亦無如來，非有如來非無如來；⁽²⁾ 世間有邊，世間無邊，世間亦有邊亦無邊，世間非有邊非無邊；⁽³⁾ 世間常，世間無常，世間亦常亦無常，世間非有常非無常。

此三種十二見：如來滅後有、無等四見依涅槃起，世間有邊、無邊等四見依未來世起，世間常、無常等四見依過去世起。(大正 30，36a14-23)

(2) 印順法師，《中觀論頌講記》，〈22 觀如來品〉，p.405：

一般外道說我及世間，有常、無常等的四句，有邊、無邊等的四句。

初四句是：我及世間常，我及世間無常，我及世間亦常亦無常，我及世間非常非無常。

後四句是：我及世間有邊，我及世間無邊，我及世間亦有邊亦無邊，我及世間非有邊非無邊。常、無常等的四句，是約時間說的；邊、無邊等的四句，是約空間說的。

²² 《中論》卷4〈27 觀邪見品〉(青目釋)：

問曰：已聞大乘法破邪見，今欲聞聲聞法破邪見。^{*}

答曰：我於過去世，為有為是無，世間常等見，皆依過去世。(第1頌)……

我於過去世，為有，為無，為有無，為非有非無，是名常等諸見依過去世。(大正 30，36c25-37a3)

以現在「我」，觀待「於過去世」中，是「有」呢？還「是無」？這有無的詰問，是疑不是見。

疑是猶豫不決；見是堅固執著，有不可動搖的力量。必先經過猶豫的疑，才到達堅固的見。一個人不考慮到自身是什麼，不會發生什麼問題；一考慮到，是有？是無？亦有亦無？非有非無？問題都來了。

一經決定，就堅固執著，說有決定是有，有的不是無；說無決定是無，無的不是有……。他們說無，不是無我，還是我見。以現在的我見，觀待過去世，產生是無的見解。對「世間」，立刻也就發生是「常」、是無常「等」的邊「見」了。

世間，不定指山河大地，是指有情所依的五蘊、六處、六界，即對我存在的一切。²³起常、起斷的見，都是考慮現在的我，在過去怎麼樣，推到五蘊的關係所下的決定。所以說：「皆依過去世。」

有了有、無的邪見，就不能見緣起法。

理解緣起，知道世間是非斷、非常的中道，我見、邊見自然遠離了。

（二）外人於未來世，執有邊、無邊等四見——釋第2頌²⁴（pp.536-537）

以現在的「我」，觀待「於未來世」，是「作」呢？是「無作」？²⁵

作，是說現在的我，造作生死，起生死法，到後世去。

不作，是說現在的我，不作生死，不起生死法，不到後世去。

這作與不作，還是有與無。不過，有與無，約體說；作與不作，約用說。

這樣的推求，所以對未來世間，就生起「有邊」、無邊「等」的「諸見」。未來生死，即現在的繼續，是無邊；現生解決了，不再流下去，是有邊。

※歐陽竟無編，《中論》卷4〈27 觀四諦品〉（《藏要》4，68a，n.3）：

無畏：「問曰：願汝依聲聞相應契經說諸見相不成。」

月稱云：「此釋觀緣起不依前後際也。我過去有無四見及世間常等四見，此八依前際；餘八依後際例知。」

²³（1）《雜阿含經》卷9（233 經）：

云何為世間？謂六內入處。云何六？眼內入處、耳、鼻、舌、身、意內入處。（大正2，56c5-6）

（2）印順法師，《空之探究》，第一章，第一節〈引言〉，pp.6-7：

世間，佛約眼等內六處、色等六外處、六識、六觸、六受說。這些，都是可破壞（khaya）的，破壞法所以名為世間。六處等我我所空，名為空世間。

²⁴《中論》卷4〈27 觀邪見品〉（青目釋）：

我於未來世，為作為不作，有邊等諸見，皆依未來世。（第2頌）……

我於未來世，為作，為不作，為作不作，為非作非不作，是名邊、無邊等諸見依未來世。（大正30，36c29-37a5）

²⁵〔隋〕吉藏，《中觀論疏》卷10〈27 觀邪見品〉：

第二偈為作、不作者，亦據現在之我為更作未來世我？為不作？

若更作則始終不異，則是無邊。

若不更作，則與身俱盡，便是有邊。下半明起見處也。（大正42，165c14-17）

這是由於考慮現在與未來世相續、不相續所起的見解，所以說：「皆依未來世。」

〔貳〕破斥 (pp.537-554)

一、廣破 (pp.537-553)

〔一〕破有無作不作見顯我空 (pp.537-545)

1、破過去有我等四句 (pp.537-544)

〔1〕破我於過去有 (pp.537-542)

A、別破 (pp.537-540)

〔A〕約前我、今我不一破 (pp.537-539)

〔03〕過去世有我，是事不可得，過去世中我，不作今日我。²⁶

〔04〕若謂我即是，而身²⁷有異相，若當離於身，何處別有我？²⁸

〔05ab〕離身無有我，是事為已成。²⁹

²⁶ (1) 《中論》卷4〈27 觀邪見品〉：

過去世有我，是事不可得，過去世中我，不作今世^{*}我。(大正 30，37a7-8)

※世=日【宋】【元】【明】。(大正 30，37d，n.3)

(2) 《般若燈論釋》卷15〈27 觀邪見品〉：

過去世有我，是事則不然，彼先世眾生，非是今世者。(大正 30，133b20-21)

(3) 《大乘中觀釋論》卷18〈27 觀諸見品〉：

彼過去世我，非今世可有。(高麗藏 41，170b4)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p. 894：

abhūmatītamadhvānamityetannopapadyate /

yo hi janmasu pūrveṣu sa eva na bhavatyayam //

「過去世に私は存在していた」ということは、成り立たない。なぜならば、およそ、多くの前世(前生)に〔あった〕ものが、そのままこれ(いまの私)である、ということはないからである。

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷4〈27 觀邪見品〉(《藏要》4，68a，n.7)：

番、梵頌云：「過去世已起，是說則不成；前時諸所起，非即彼為此。」今譯取意為文。

²⁷ 歐陽竟無編《中論》卷4〈27 觀邪見品〉(《藏要》4，68a，n.8)：

番、梵作「受者」，次下「身」字皆同。

²⁸ (1) 《中論》卷4〈27 觀邪見品〉(大正 30，37a9-10)。

(2) 《般若燈論釋》卷15〈27 觀邪見品〉：

還是昔我者，但是取自體，若離彼諸取，復有何我耶？(大正 30，133b25-26)

(3) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.896：

sa evātmeti tu bhavedupādānaṃ viśiṣyate /

upādānavinirmukta ātmā te katamaḥ punaḥ //

しかし、もしも「〔前世の〕我(アートマン)がそれ(いまの私)であるけれども、取(執着)が区別されるのである」というならば、それならば、取(執着)を離れて、さらに、どのような我(アートマン)が、〔そのようにいう〕汝〔に有る〕のであるか。

²⁹ (1) 《中論》卷4〈27 觀邪見品〉：

離有無身我，是事為已成。(大正 30，37a11)

(2) 《大乘中觀釋論》卷18〈27 觀諸見品〉：

若或離於取，復何有我邪？(高麗藏 41，171c3)

(3) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p. 898：

upādānavinirmukto nāstyātmeti kṛte sati /

「取(執着)を離れては我(アートマン)は存在しない」ということが成立するとするならば、「取(執着)がそのまま我(アートマン)である」ということになるであろう

a、略說：以不一破今我即昔我 (p.538)

以現在的我出發，考慮現在的我，在過去時是否存在。如現在的我，在過去就有，那過去的我，就是現在的我，今我、昔我成為一個了。

現在以不一，破斥他的今我即前我。

b、論主破 (pp.538-539)

(a) 總破過去世有現在之我——釋第3頌³⁰ (p.538)

假定說：「過去世」中「有」現在的「我」，這「事」情不但是「不可得」，實也不可能，也無從證實。

假定過去有我，這「過去世中」的「我」，是「不」能造「作今日」的「我」的。為什麼？

過去的我在天上，現在的我在人間；過去的我有智慧，現在的我是愚癡；有著很大的不同。所以過去我不起現在我，也就不能說過去世中有我。

(b) 別破「離五蘊身有我」³¹ (pp.538-539)

I、若離五蘊身，何處有我——釋第4頌³² (p.538)

。)

³⁰ 《中論》卷4〈27 觀邪見品〉(青目釋)：

如是等諸邪見，何因緣故名為邪見？是事今當說：

過去世有我，是事不可得，過去世中我，不作今世我。(第3頌)……

我於過去世有者，是事不然。何以故？先世中我不即作今我，有常過故。

若常則有無量過。何以故？如人修福因緣故作天而後作人，若先世我即是今我者，天即是人。又人以罪業因緣故作旃陀羅，後作婆羅門；若先世我即是今我者，旃陀羅即是婆羅門。譬如舍衛國婆羅門名提婆達，到王舍城亦名提婆達，不至王舍城故為異。若先作天後作人，則天即是人，旃陀羅即是婆羅門。但是事不然。何以故？天不即是人，旃陀羅不即是婆羅門，有此等常過故。(大正30, 37a5-29)

³¹ [隋]吉藏，《中觀論疏》卷10〈27 觀邪見品〉：

「若謂我即是」下，第二五偈(第4-8頌)別破釋非。開為四別：初一行半(第4-5b頌)破離陰我；次一行半(第5c-6頌)破即陰我；次一偈(第7頌)重破離陰；後復一偈(第8頌)總結非即離。(大正42, 166a13-16)

³² 《中論》卷4〈27 觀邪見品〉(青目釋)：

若謂我即是，而身有異相，若當離於身，何處別有我？(第4頌)……

若謂「先世我不作今我，如人浣衣時名為浣者，刈時名為刈者，而浣者與刈者雖不異，而浣者不即是刈者；如是我受天身名為天，我受人身名為人，**我不異而身有異**」者，是事不然。何以故？若**即是**者，不應言天作人。

今浣者於刈者，為異？為不異？

若不異，浣者應即是刈者；如是先世天即是人，旃陀羅即是婆羅門，我亦有常過。

若異者，浣者即不作刈者；如是天不作人，我亦無常，無常則無我相，是故不得言「即是」。

問曰：**我即是**，但因受故，分別是天、是人，受名五陰身，以業因緣故，分別是天、是人、是旃陀羅、是婆羅門，而我實非天、非人、非旃陀羅、非婆羅門，是故無如是過。

答曰；是事不然。何以故？若身作天、作人、作旃陀羅、作婆羅門非是我者，則離身別有我。

今罪福生死往來，皆是身非是我。罪因緣故墮三惡道，福因緣故生三善道。若苦、樂、瞋、喜、憂、怖等，皆是身非我者，何用我為？如治俗人罪，不豫出家人。五陰因緣

如以為：我體是一，過去的我就是現在的我，所以有天人智愚的差別，這是身體的改變。

這是不可以的！這等於說有一個自我，在跑來跑去，時而生天上，時而到人間。

「若」「我」還「是」這一個，「而身有」了「異相」，那所說的自我，不是離身而有了嗎？可是，離身是沒有我的。

相續罪福不失故，有解脫。若皆是身非我者，何用我為？

問曰：罪福等依止於我。我有所知，身無所知故，知者應是我。起業因緣罪福是作法，當知應有作者。作者是我，身是我所用，亦是我所住處。譬如舍主以草、木、泥、墜等治舍，自為身故，隨所用，治舍有好惡；我亦如是，隨作善惡等得好醜身。六道生死皆我所作。是故，罪福之身皆屬於我，譬如舍但屬舍主不屬他人。

答曰：1、破作者

是喻不然。何以故？舍主有形、有觸、有力故，能治舍，汝所說我無形、無觸故，無作力，自無作力，亦不能使他作。若世間有一法無形、無觸能有所作者，則可信受知有作者；但是事不然。

若我是作者，則不應自作苦事；若是念者，可貪樂事不應忘失。若我不作苦而苦強生者，餘一切皆亦自生，非我所作。

2、破見者

若見者是我，眼能見色，眼應是我。若眼見而非我，則違先言見者是我。

若見者是我，我則不應得聞聲等諸塵。何以故？眼是見者，不能得聞聲等塵故。是故，我是見者，是事不然。

3、重破作者

若謂如刈者用鎌刈草，我亦如是以手等能有所作者；是事不然。何以故？今離鎌別有刈者，而離身心諸根無別作者。

若謂作者雖非眼耳等所得亦有作者，則石女兒能有所作！如是一切諸根皆應無我。

4、重破見者

若謂右眼見物而左眼識，當知別有見者，是事不然。今右手習作左手不能，是故無別有作者。若別有作者，右手所習左手亦應能；而實不能。是故，更無作者。

復次，有我者言：「見他食果，口中涎出，是為我相。」是事不然。何以故？是念力故，非是我力。又亦即是破我因緣。人在眾中愧於涎出，而涎強出不得自在，當知無我。

5、總破有我

復次，又有顛倒過罪。先世是父，今世為子；是父子我一，但身有異；如從一舍至一舍，父故是父，不以入異舍故便有異。若有我，是二應一。如是，則有大過。

若謂無我，五陰相續中亦有是過。

是事不然。何以故？五陰雖相續，或時有用或時無用，如蒲桃漿持戒者應飲，蒲桃酒不應飲，若變為苦酒還復應飲；五陰相續亦如是，有用，有不用。

若始終一我有如是過。五陰相續無如是過，但五陰和合故，假名為我，無有決定。如樑、椽和合有舍，離樑、椽無別舍。如是，五陰和合故有我，若離五陰實無別我。是故我但有假名，無有定實。

※ 總結

汝先說「離受別有受者，以受分別受者是天、是人」，是皆不然。當知「但有受，無別受者」。(大正 30, 37a9-38a10)

「若當」真「離於身」體，又那裡「別有我」體的存在呢？³³

II、結破——釋第5前半³⁴ (pp.538-539)

「離」了五蘊「身」，沒「有」自「我」的存在，「是事」在上面，「已」多次的「成」立過了。³⁵

身，狹義說是身根；廣義說是四大集合的有色身；再擴大點說，是整個生命的心色，與平常說五蘊身的內容相同。本頌是約後義說的。

(B) 約即身、離身無我破 (pp.539-540)

[05cd] 若謂身即我；若都無有我。³⁶

[06] 但身不為我，身相生滅故；云何當以受，而作於受者？³⁷

³³ (1) 《十住毘婆沙論》卷4〈8 阿惟越致相品〉：

若離陰有我，陰外應可得，云何當以受，而異於受者？(大正 26, 39a14-15)

(2) 《中論》卷3〈18 觀法品〉：

若我異五陰，則非五陰相。(第1頌)(大正 30, 23c21)

(3) 印順法師，《中觀論頌講記》，〈18 觀法品〉，p.317：

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，非見聞覺知的；那所說的離蘊我，究竟是什麼呢？我不就是五陰，破即蘊的我；我不異於五陰，破離蘊的我。

³⁴ 《中論》卷4〈27 觀邪見品〉(青目釋)：

離身無有我，是事為已成。……

若謂「離受別有我」，是事不然。若離受有我，云何可得說是我相？若無相可說，則離受無我。(大正 30, 37a11-38a12)

³⁵ 參見《中論》卷4〈27 觀邪見品〉(青目釋)：

若當離於身，何處別有我？(第4頌)

……但五陰和合故假名為我，無有決定。如樑、椽和合有舍，離樑、椽無別舍。如是五陰和合故有我，若離五陰實無別我。(大正 30, 37a10-38a7)

³⁶ (1) 《中論》卷4〈27 觀邪見品〉：

若謂身即我，若都無有我。(大正 30, 37a12)

(2) 《大乘中觀釋論》卷18〈27 觀諸見品〉：

又復離於取，無處有所作。(高麗藏 41, 171c4)

(3) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p. 898：

syādupādānamevātmā nāsti cātmeti vaḥ punaḥ //

それならば、汝たちにとっては、「我(アートマン)は存在しない」ということになるであろう。

(4) 歐陽竟無編，《中論》卷4〈27 觀邪見品〉(《藏要》4, 68b, n.1)：

番、梵云：「汝執我則無。」意謂以受者為我，則失此我也。

³⁷ (1) 《中論》卷4〈27 觀邪見品〉(大正 30, 37a13-14)。

(2) 《般若燈論釋》卷15〈27 觀邪見品〉：

若取是我者，何處更有我？由取起滅故，云何是取者？(大正 30, 133c6-7)

(3) 《大乘中觀釋論》卷18〈27 觀諸見品〉：

取不即是我，此義已證成。我謂自主宰，他主宰何有？(高麗藏 41, 171c16-17)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.900：

na copādānamevātmā vyeti tatsamudeti ca /

kathaṃ hi nāmopādānamupādātā bhaviṣyati //

また、取(執着)がそのまま我(アートマン)なのではない。それ(取)は滅したり、

[07] 若離身有我，是事則不然，無受而有我，而實不可得。³⁸

a、略標 (p.539)

這就是非蘊離蘊破。

前一頌半（第 5 頌後半頌及第 6 頌），破即身我；

後一頌（第 7 頌），是破離身我。

b、別破 (pp.539-540)

(a) 破即身我——釋第 5 頌後半至第 6 頌³⁹ (p.539)

假定如上面所說，五蘊「身」就是「我」，那麼，

第一、身體是我，這等於說離了身體，就根本「都」沒「有我」。

第二、依身體有我，「身」實在「不」就是「我」，因為「身相」是有「生滅」的；而所說的我，是常住不變的，是輪迴的主體。怎麼五蘊的「受」法，當「作」「受者」的我呢？

五蘊法與受者我，不即、不離，怎麼能把那不是我的認為我？⁴⁰

生じたりする。実に、取がすなわち取の主体であるということは、どうして、あり得るであろうか。

³⁸ (1) 《中論》卷 4 〈27 觀邪見品〉(大正 30, 37a15-16)。

(2) 《般若燈論釋》卷 15 〈27 觀邪見品〉：

若異於彼取，有我者不然，離陰應可取，而不可取故。(大正 30, 133c15-16)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 18 〈27 觀諸見品〉：

若復異於取，我亦不可得；能取所取取，此皆無異取。(高麗藏 41, 171c22-23)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.902：

anyah punarupādānādātmā naivopapadyate /

grhyeta hyanupādāno yadyanyo na ca grhyate //

さらに、取（執着）からは異なる我（アートマン）は、決して成り立たない。なぜならば、もしも〔両者が〕異なっているならば、取（執着）のない〔我（アートマン）〕が把握されるはずであるのに、しかし、〔そのようなものは、実際には〕把握されないからである。

³⁹ (1) 《中論》卷 4 〈27 觀邪見品〉(青目釋)：

若謂身即我；若都無有我。(第 5 頌)

但身不為我，身相生滅故；云何當以受，而作於受者？(第 6 頌)……

若謂離身無我，但身是我。是亦不然。何以故？身有生滅相，我則不爾。

復次，云何以受即名受者？(大正 30, 37a12-38a14)

(2) 葉少勇，《中論頌：梵藏漢合校、導讀、譯註》，p.479, [27.5-6]：

[27.5] 如果認為我不是離蘊而有，所以說取蘊就是我；然而這樣的我就根本就不可能存在。

[27.6] 因為取蘊有生滅，不同於我之相。而且，既然是所取之蘊，又怎麼會是取者呢？這會造成很多過失。

⁴⁰ (1) 《十住毘婆沙論》卷 4 〈8 阿惟越致相品〉：

若陰是我者，我即生滅相；云何當以受，而即作受者？(大正 26, 39a12-13)

(2) 印順法師，《中觀論頌講記》，〈18 觀法品〉，pp.313-319：

若我是五陰，我即為生滅。……

如「我是五陰」，那所說的「我」，應該與五陰一樣是「生滅」的。色法的遷變演化，在

(b) 破離身我——釋第 7 頌⁴¹ (pp.539-540)

假定見「即身是我」不成，又說「離身有我」，這「事」也是「不」對的。因為「無」有五蘊的「受」法，「而」說「有」受者「我」，這受者我「實」在是空虛的幻想，沒有他的自體「可得」。

B、結顯——釋第 8 頌⁴² (pp.540-542)

〔08〕今我不離受，亦不但是受，非無受非無，此即決定義。⁴³

(A) 我非離五取蘊別有，我亦非即是五取蘊 (p.540)

外人以我為實有自體的，所以討論到過去有沒有，就困頓不通。不知道我是不離五蘊身而存在的，離了五蘊身就不可得，所以說：「今我不離」五蘊身的「受」。我不離受，然而受蘊並不就是我，所以說：「亦不但是受。」

這就是說五蘊和合而有的我，是有緣起的假我，在世俗諦上，確是可以有的；不過勝義觀察自性，才不可得的。

人的生理上是很顯著的；心理的變化，更快更大。苦樂的感受，不是時刻的在變動嗎？認識，意志，都在息息不停的變化中。不但是所知的四陰是生滅變化的，就是能知的心識，也是生滅變動的。我們反省認識時，心識已是客觀化了，客觀化的能知者，也就是所知者，他與前四陰一樣的是生滅法。

⁴¹ (1) 《中論》卷 4 〈27 觀邪見品〉(青目釋)：

若離身有我，是事則不然，無受而有我，而實不可得。(第 7 頌)……

若謂「離受有受者」，是亦不然。若不受五陰而有受者，應離五陰別有受者，眼等根可得而實不可得。(大正 30, 37a15-38a 16)

(2) 葉少勇，《中論頌：梵藏漢合校、導讀、譯註》，p.479, [27.7]：

作為取者的我離取蘊而別有也是不合理的。因為如果二者相異，在沒有取蘊的情況下，取者也應該能為眼等根所感知，而實際上這是不可能的。

⁴² 《中論》卷 4 〈27 觀邪見品〉(青目釋)：

今我不離受，亦不即是受，非無受非無，此即決定義。(第 8 頌)……

是故我不離受，不即是受，亦非無受，亦復非無，此是定義。(大正 30, 37a17-38a18)

⁴³ (1) 《中論》卷 4 〈27 觀邪見品〉(大正 30, 37a17-18)：

今我不離受，亦不即^{*}是受，非無受非無，此即決定義。

※即=但【宋】【元】【明】。(大正 30, 37d, n.4)

(2) 《般若燈論釋》卷 15 〈27 觀邪見品〉：

我不異於取，亦不即是取，而復非無取，亦不定是無。(大正 30, 133c26-27)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 18 〈27 觀諸見品〉：

如所說正理，我不即是取，我不異於取，亦不決定無。(高麗藏 41, 172a5-6)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.904：

evaṃ nānya upādānāna copādānameva saḥ /
ātmā nāstyanupādāno nāpi nāstyeṣa niścayaḥ //

このように、それ(我(アートマン))は、取(執着)から異なるのでもなく、また、取(執着)そのものでもない。取(執着)のない我(アートマン)は、存在しないし、存在しないのでもない、ということが決定される。

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷 4 〈27 觀邪見品〉(《藏要》4, 68b, n.2)：

番、梵云：「我亦非無受，無性亦不定。」

無畏釋云：「亦非決定，何者為無也？」

今譯文倒。

說一切有部等，聽說依緣五蘊計我，以為我是主觀的行相顛倒，所緣的是五蘊而不是我。⁴⁴

他並不了解緣起義，不了解有緣起假我，所以以為只有五蘊。本頌說「亦不但是受」，即是破除他的錯見。

(B) 我亦非有五取蘊，亦非實無 (pp.540-541)

同樣的，五蘊等緣起的假有，說它空，不是沒有；所以受不離我，也不但是我。我與受，相互依存，不即不離，是緣起的，是假有的。所以說：「非」是「無」有「受」，也「非」是「無」有我，不過是求它的實體不可得罷了。

如花瓶，是物質的泥土，經過了人工造作而有的。離了泥土，沒有花瓶；但花瓶也並不就是泥土。泥土是瓶因，也是不離瓶而有泥土，但並不就是瓶。⁴⁵

依因而有的，不就是因，但求它的實體是不可得的。這緣起的基本義，也就是性空者所確見的因果「決定義」，緣起是這樣的，不理解，所以戲論紛紜。

(C) 破執顯正 (pp.541-542)

a、敘外人執 (pp.541-542)

⁴⁴ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 8：

謂譬喻者作如是說：「薩迦耶見無實所緣。」彼作是言：「薩迦耶見計我我所，於勝義中無我我所，如人見繩謂是蛇，見杻謂是人等，此亦如是故無所緣。」

為止彼執，顯示此見實有所緣，故作斯論。

問：於勝義中無我我所，云何此見實有所緣？

答：薩迦耶見緣五取蘊計我我所。如緣繩杻謂是蛇人，行相顛倒，非無所緣，以五取蘊是實有故。(大正 27, 36a17-25)

⁴⁵ (1) 《大智度論》卷 74 〈57 燈炷品〉：

此中佛自說深因緣，所謂「如，非是色，非離色」。譬如以泥為瓶，泥非即是瓶、不離泥有瓶，亦不得言無瓶。(大正 25, 581c12-15)

(2) 印順法師，《中觀今論》，第八章，第四節〈因、緣、果、報〉，pp.173-175：

如房屋是以磚、瓦、木、石、人工等和合而成功，房屋是果，磚瓦等即是因。在眾多的有關屋事的材料中，任何一物都不會現有房屋的形狀與作用，合堆在一起也不會有屋的形狀與作用；但經過各種材料的適當配合，即可有房屋的形狀、作用了。故磚、瓦等對於房屋的因果關係，也是不即不離的。《大智度論》卷七四說「如以泥為瓶，泥非即是瓶，不離泥有瓶，亦不得言無瓶」，即是此義。

又《中論·觀邪見品》說：「今我不離受（取陰），亦不但是受，非無受，非無，此即決定義。」處處經中都說無我，眾生所執之我，不過是五蘊和合的假相而已。於是有人誤以我為色等五蘊實法所合成，我是無，而色等法可有。

中觀者說：五蘊和合實（自性）我雖無，如幻的假我可有。假，不是什麼都沒有，可有假我的作用起滅等。但依五蘊而成立，五蘊變化，我亦隨之變化；假我不即五蘊亦不離五蘊。

頌文說：「非無，此即決定義。」在佛法的緣起因果法裏，我與法，雖中無實性可得，然非不可安立因果相，因果是決定如此的。因緣和合生果，與算學的二數相加不同：一加一等於二，二與一和一的量相同，但在具體的因果事實上，就不是這樣了。五蘊和合為假我，假我不能視為五蘊的總和而已。此種假我，雖無實體可得，但此用確有與五蘊不同處。

(a) 執唯心或執唯物 (p.541)

如**唯心論者**說：一切法的存在，是**依心不離心**的存在。他就剝奪了「物質不即是心」的特性，以一切法為自心的開展，離心就無有一物。

唯物論者說：一切法依物而存在。

當然，精神是不離物質而存在的。然而，忽略了不即物質的精神特性，於是乎把一切法建築在物質上，以為離物就無有一物。

兩大思想的矛盾，不過是不能尊重事實，不知**依因者不即是因**的緣起相對性。

(b) 重全體或重部分，重差別或重統一之計執 (pp.541-542)

又如有人說：離開**全體**無有**部分**。部分是在全體中的，離統一的**全體**，就沒有**部分**。

有的說：全體是部分的綜合，離**部分**就沒有**全體**。

這或者**重差別**，或者**重統一**。

一分佛學者，主張五蘊是**差別事**，我是和合假有的；把統一的我，成立在差別五蘊中，就以為**只有五蘊**沒有我。

有的外道，把差別的色心，成立在**統一的我**中，就以為自我是一切的一切，一切從自我中發現。

這種都是走到偏激的一邊，實在是不對的。

b、顯正義 (p.542)

不知緣起的一切因果法，都是假名，**不就是因，也不離因；不就是果，也不離果**。因果的存在，儘管沒有自性，但各有他的假相、假用，不失他的特色。所以，**因果、人法，統一、差別，全體、部分，一切的一切，都是緣起相待而成的**。

在**緣起相待**的原則下，而一而異，而我而人，而因而果，……假名相的一切，都宛然存在。這是性空緣起的世俗真義，不如一般惡取空者，以為空是什麼都沒有了的。

(2) 破我於過去無 (pp.542-544)

[09] 過去我不作，是事則不然；過去世中我，異今亦不然。⁴⁶

⁴⁶ (1) 《中論》卷4〈27 觀邪見品〉(大正30, 38a20-21)。

(2) 《般若燈論釋》卷15〈27 觀邪見品〉：

今世無過去，是事亦不然，過去世中生者，與今世不異。(大正30, 134a2-3)

(3) 《大乘中觀釋論》卷18〈27 觀諸見品〉：

過去世有我，非今世可得，過去世無我，亦非今可得。(高麗藏41, 172a8-9)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.906：

nābhūmatītamadvānamityetannopapadyate /
yo hi janmasu pūrveṣu tato 'nyo na bhavatyayam //

- [10] 若謂有異者，離彼應有今，我住過去世，而今我自生⁴⁷。⁴⁸
[11] 如是則斷滅，失於業果報，彼作而此受，有如是等過。⁴⁹
[12] 先無而今有，此中亦有過，我則是作法，亦為是無因。⁵⁰

A、外人轉計——現在我不是過去我 (pp.542-543)

上面破外人過去世的我不作今日我，說明昔我、今我的不一。

於是外人又轉計說：那麼，**現在我不是過去我**，過去我也不是現在我；現在的我，

「過去世に私は存在しなかった」ということは、成り立たない。なぜならば、およそ、多くの前世（前生）におけるものからは異なったものが、これ（いまの私）である、ということはないからである。

⁴⁷ 歐陽竟無編《中論》卷4〈27 觀邪見品〉(《藏要》4, 70b, n.1):

番、梵云：「彼不死而生。」

⁴⁸ (1)《中論》卷4〈27 觀邪見品〉(大正30, 38a22-23)。

(2)《般若燈論釋》卷15〈27 觀邪見品〉:

若今與前異，離前應獨立，如是應常住，不為現陰緣。(大正30, 134a4-5)

(3)《大乘中觀釋論》卷18〈27 觀諸見品〉:

今世過去世，無別異可得，若此有別異，見世緣不成。(高麗藏41, 172a12-13)

(4)月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.908:

yadī hyayaṃ bhavedanyaḥ pratyākhyāyāpi taṃ bhavet /
tathaiva ca sa saṃtiṣṭhettatra jāyeta vāmṛtaḥ //

もしもこれ（いまの私）が〔前世の私と〕異なっているとすれば、それ（前世の私）を排除してもまた、〔これ（いまの私）は〕存在する、ということになるであろう。それならば、それ（前世の私）はそのまま存続するであろう、あるいはそこでは、まだ死なない〔のにその〕ものが生まれる、ということになるであろう。

⁴⁹ (1)《中論》卷4〈27 觀邪見品〉(大正30, 38a24-25)。

(2)《般若燈論釋》卷15〈27 觀邪見品〉:

諸業皆斷壞，此人所造業，彼人當受報，得如是過咎。(大正30, 134a16-17)

(3)《大乘中觀釋論》卷18〈27 觀諸見品〉:

若先世造業，後世當受果，此若無所生，是中有過失。(高麗藏41, 172b3-4)

(4)月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.910:

ucchedaḥ karmaṇāṃ nāśas tathānyena kṛtakarmaṇām /
anyena paribhogaḥ syād evamādi prasajyate //

〔その場合には〕、断滅，もろもろの業の〔果報を生じない〕滅失，また，他人によってつくられたもろもろの業が，別の他人によって受用されるであろうことなど，このような誤りが付随する。

⁵⁰ (1)《中論》卷4〈27 觀邪見品〉(大正30, 38a26-27):

(2)《般若燈論釋》卷15〈27 觀邪見品〉:

非生共業起，此中有過故，我是作如瓶，先無而後起。(大正30, 134a21-22)

(3)《大乘中觀釋論》卷18〈27 觀諸見品〉:

我本造作成，無體亦如瓶，煩惱業因空，所生無因故。(高麗藏41, 172b7-8)

(4)月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.912:

nāpyabhūtvā samudbhūto doṣo hyatra prasajyate /
kṛtako vā bhavedātmā sambhūto vāpyahetukaḥ //

〔我（アートマン）は〕、先には存在していなくて、いま生起した，ということはない。なぜならば，そうであれば，誤りが付随するからである。すなわち，あるいは，我（アートマン）はつくられたものとなるであろう。あるいは，原因が無くて生起したもの〔となるであろう〕。

於過去世中無有。

B、論主破 (pp.543-544)

(A) 總破——執現在的我於過去世中無有，犯隔別的過失——釋第 9 頌⁵¹ (p.543)

現在是現在的我，過去是過去的我，這又犯隔別的過失了。如「**過去我不作**」現在我，現在我不是過去我，「**是事**」是「**不**」對的。

說「**過去世中**」的「**我**」，「**異**」於現「**今**」的我，也是「**不**」對的。為什麼呢？

(B) 明昔我異今我之過失 (pp.543-544)

a、若昔我異今我，則昔我住過去，今我自更生——釋第 10 頌⁵² (p.543)

假定說是「**有異**」的，那就應該「**離彼**」過去的我而「**有**」現「**今**」的我了。過去的「**我**」，應該「**住**」在「**過去世**」；現「**今**」的「**我**」，在過去我以外，「**自**」己「**生**」成，這才可說是有異。

b、若今我、昔我各相異，則有破壞因果等過失——釋第 11 頌⁵³ (p.543)

然而，今我、昔我各各差異，就墮於「**斷滅**」，「**失**」去自作「**業**」自受「**果報**」的意義了。現在沒有作業的我受果報，過去作業的我反而不受果報，這是「**彼作而此受**」，實「**有**」破壞業果「**等過**」失。

c、若我先無今有，則墮我是所作法，亦墮無因而有之過——釋第 12 頌⁵⁴ (pp.543-544)

再說，現在的我，過去世中原「**先**」是「**無**」的，到現「**今**」才「**有**」。這樣的理論「**中**」，也是「**有過**」的。

因為，現在的「**我**」既「**是**」先無今有的所「**作法**」，所作法就不能說他是我，因為是無常的。

又現在的我，既然過去世中是沒有的，那就「**是無因**」而有了。

有此種種過失，怎麼可說我於過去中無呢？

⁵¹ 《中論》卷 4 〈27 觀邪見品〉(青目釋)：

是故當知，過去世有我者，是事不然。何以故？

過去我不作，是事則不然；過去世中我，異今亦不然。(第 9 頌)……

過去世中我，不作今我，是事不然。何以故？過去世中我，與今我不異。(大正 30, 38a18-29)

⁵² 《中論》卷 4 〈27 觀邪見品〉(青目釋)：

若謂有異者，離彼應有今，我住過去世，而今我自生。(第 10 頌)……

若今我與過去世我異者，應離彼我而有今我。又過去世我，亦應住彼，此身自更生。(大正 30, 38a22-b2)

⁵³ 《中論》卷 4 〈27 觀邪見品〉(青目釋)：

如是則斷滅，失於業果報，彼作而此受，有如是等過。(第 11 頌)……

若爾者即墮斷邊，失諸業果報。又彼人作罪，此人受報，有如是等無量過。(大正 30, 38a24-b4)

⁵⁴ 《中論》卷 4 〈27 觀邪見品〉(青目釋)：

先無而今有，此中亦有過，我則是作法，亦為是無因。(第 12 頌)……

又是我應先無而今有，是亦有過。我則是作法，亦是無因生。是故過去我不作今我，是事不然。(大正 30, 38a26- b6)

(3) 破我於過去俱非——釋第 13 頌⁵⁵ (p.544)

[13] 如過去世中，有我無我見，若共若不共，是事皆不然。⁵⁶

「過去世中有我」見，或過去世中「無我見」，都不得成立。那再進一步的說亦有亦無我的「共」俱，非有非無我的「不共，是事皆不然」，是不須再為廣破的了。

2、破未來作不作等四句——釋第 14 頌⁵⁷ (pp.544-545)

[14] 我於未來世，為作為不作，如是之見者，皆同過去世。⁵⁸

以現在我觀待過去世，這也不行，那也不行。以現在的「我」觀待「未來世」，因現在造「作」而有未來的我嗎？「不作」而別有未來的我嗎？亦作亦不作？非作非不作？這些邪「見」，「皆同過去世」中有我、無我是一樣的不得成。

從現在看過去，有呢？無呢？

如從過去看現在，即是過去我作今我呢？不作今我呢？

這種從前望後，如推論到現在與未來，即是現在我作、不作未來？

過去是前，現在是後；現在是前，未來是後；前後的關係相同，過失也相同，所以不再一一的指破。

(二) 破常無常邊無邊見顯法空 (pp.545-553)

1、破常無常見 (pp.545-549)

(1) 破常見——釋第 15 頌⁵⁹ (pp.545-546)

⁵⁵ 《中論》卷 4 〈27 觀邪見品〉(青目釋)：

如過去世中，有我無我見，若共若不共，是事皆不然。

如是推求過去世中邪見有、無、亦有亦無、非有非無，是諸邪見，先說因緣過故，是皆不然。
(大正 30, 38b7-11)

⁵⁶ (1) 《中論》卷 4 〈27 觀邪見品〉(大正 30, 38b7-8)。

(2) 《大乘中觀釋論》卷 18 〈27 觀諸見品〉：

過去起是見，我為有為無，此二俱不俱，是皆無所有。(高麗藏 41, 172b11-12)

(3) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.914：

evam dr̥ṣṭirāṭite yā nābhūmahamabhūmaham /

ubhayam nobhayam ceti naiṣā samupapadyate //

このようにして、およそ、「過去〔世〕に私は存在しなかった」、「私は存在した」、「その兩者である」、「その兩者ではない」という、この〔誤りの〕見解は、成り立たない。

⁵⁷ 《中論》卷 4 〈27 觀邪見品〉(青目釋)：

我於未來世，為作為不作，如是之見者，皆同過去世。

我於未來世中，為作、為不作，如是四句，如過去世中過答，應在此中說。(大正 30, 38b12-15)

⁵⁸ (1) 《中論》卷 4 〈27 觀邪見品〉(大正 30, 38b12-13)。

(2) 《般若燈論釋》卷 15 〈27 觀邪見品〉：

或有如是見，來世有我起，來世無我起，同過去有過。(大正 30, 134b1-2)

(3) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.916：

adhvyanāgate kiṃ nu bhaviṣyāmīti darśanam /

na bhaviṣyāmi cetyetadatītenādhvanā samam //

「未來世に私は存在するであろう」といい、また「存在しないであろう」という、この見解は、〔以上の〕過去世〔に関するもの〕と同様である。

[15] 若天即是人，則墮於常邊；天則為無生，常法不生故。⁶⁰

A、略說常、無常等四見及有邊、無邊等四見 (p.545)

常無常見，是依我在過去的有無而起的；邊無邊見，是依我對未來作不作而起的。現在先觀破常無常見。

根本的自性見，是我及世間常、我及世間無常，我及世間有邊、我及世間無邊。亦常亦無常、非常非無常，亦有邊亦無邊、非有邊非無邊，是從根本見上開展出來的。

B、論主破：若天即是人，則墮於常，常則不生 (pp.545-546)

天身、人身，是緣起的假和合。依我而明法，所以說天身、人身等。

此中說天、說人，不約我說，是指果報法說。所以，除此等見，即是法空。

假定「天」的五蘊身，就「是人」的五蘊身，這就「墮於常邊」。因為拿現在的人身，回觀過去的天身，前後五蘊是完全一致的；一，就墮於常邊。⁶¹

如真是常的，那過去的「天」身，就應該是「無生」的，因為無常是生滅的。「常法」才是「不生」的。

依天例⁶²人，人也是無生的，因為天即是人；常住不變，必是不生的。這裡不說人，單說天，是約過去所起見說。

(2) 破無常見——釋第 16 頌⁶³ (p.546)

⁵⁹ 《中論》卷 4 〈27 觀邪見品〉(青目釋)：

若天即是人，則墮於常邊；天則為無生，常法不生故。

若天即是人，是則為常。若天不生人中，云何名為人？常法不生故，常亦不然。(大正 30，38b16-19)

⁶⁰ (1) 《中論》卷 4 〈27 觀邪見品〉(大正 30，38b16-17)。

(2) 《般若燈論釋》卷 15 〈27 觀邪見品〉：

若天與人一，我則墮於常，天既是無生，常不可生故。(大正 30，134b5-6)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 18 〈27 觀諸見品〉：

若天即是人，天有乃為常，此有即不生，天有是常故。(高麗藏 41，172b18-19)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.918：

sa deveḥ sa manuṣyaścedevaṃ bhavati śāśvatam /

anutpannaśca devaḥ syājīyate na hi śāśvatam //

もしもかの神(天)[であった]ものが，そのままこの人間であるとするならば，それならば，常住[の邪見]が存在することになる。また，神は生ずることのないものとなるであろう。なぜならば，常住のものは生ずることがないからである。

⁶¹ [隋]吉藏，《中觀論疏》卷 10 〈27 觀邪見品〉：

若過去天作人，天則為常。下半出常過者，外人明過去天作人即是常義，不以常義為過，故下半顯常有過。明天既是常，常則遍於五道，通在三世，云何有過去之天生人中耶？(大正 42，167c2-6)

⁶² 例：7.類比。(《漢語大詞典》(一)，p.1334)

⁶³ 《中論》卷 4 〈27 觀邪見品〉(青目釋)：

若天異於人，是即為無常，若天異人者，是則無相續。

若天與人異，則為無常，無常則為斷滅等過，如先說過。

[16] 若天異於人，是即為無常；若天異人者，是則無相續。⁶⁴

假定說天人身完全不同，「天」身是「異於人」身的，那又「是」落於「無常」的一邊了。因為天身在過去，人身在現在，過去的不到現在來，現在的也不是過去的延續，這不是無常斷滅是什麼？

所以說：假定前蘊的「天」身「異」於後蘊的「人」身，也就「是」「無」有前後「相續」的意義了。相續，是要彼此有聯絡，如二者截然不同，毫無共同性，這怎麼能夠相續呢？⁶⁵

(3) 破亦常亦無常見——釋第 17 頌⁶⁶ (pp.546-547)

[17] 若半天半人，則墮於二邊；常及於無常，是事則不然。⁶⁷

A、敘外執 (p.547)

外人見常、無常不得成立，就又生起這樣的觀念：在一個五蘊身中，具有天身，也可以有人身。就是天的業果成熟了，天身這一部分現起，人身的一部分就隱；人的業果成熟了，人身一部分現起，天身一部分又隱起來了。不是說在同一時候，一半天身，一半人身。這樣，就可以解決困難了。

若天與人異，則無相續；若有相續，不得言異。(大正 30, 38b20-24)

⁶⁴ (1) 《中論》卷 4 〈27 觀邪見品〉(大正 30, 38b20-21)。

(2) 《般若燈論釋》卷 15 〈27 觀邪見品〉：

若天與人異，我則墮無常；天與人異故，相續者不然。(大正 30, 134b16-17)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 18 〈27 觀諸見品〉：

若天與人異，異即成無常；天與人異故，相續無所有。(高麗藏 41, 172c2-3)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.920：

devādanyo manuṣyaścedaśāśvatamato bhavet /
devādanyo manuṣyaścetsamtatirnopapadyate //

もしも人間が神(天)からは異なっているとすれば、それから、非常住〔の邪見〕が存在することになるであろう。もしも人間が神からは異なっているとすれば、連続(相續)ということは、成り立たないことになるであろう。

⁶⁵ [隋] 吉藏，《中觀論疏》卷 10 〈27 觀邪見品〉：

昔天自住於昔，不轉天為人；今人自生於今，非人續天，故無相續也。(大正 42, 167c12-13)

⁶⁶ 《中論》卷 4 〈27 觀邪見品〉(青目釋)：

若半天半人，則墮於二邊，常及於無常，是事則不然。

若眾生半身是天，半身是人，若爾，則有常、無常。半天是常，半人是無常。但是事不然。何以故？一身有二相過故。(大正 30, 38b25-29)

⁶⁷ (1) 《中論》卷 4 〈27 觀邪見品〉(大正 30, 38b25-26)。

(2) 《般若燈論釋》卷 15 〈27 觀邪見品〉：

若天在一分，人又在一分，常無常共俱，一處者不然。(大正 30, 134b22-23)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 18 〈27 觀諸見品〉：

若天是一分，人亦是一分，即常無常二，成一處不然。(高麗藏 41, 172c10-11)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.922：

divyo yadyekadeśaḥ syādekadeśaśca mānuṣaḥ /
aśāśvataḥ śāśvataḥ ca bhavettacca na yujyate //

もしも一部分が神(天)に属し，一部分が人間に属する，とすれば，非常住と常住とが〔同時に〕存在することになるであろう。しかし，それは正しくない。

現在的人身，不是過去的天身，所以沒有常住的過失。

現在的人身，在過去的天身中具有，所以又沒有無常的過失。

B、論主破 (p.547)

然而，這還是有過失的。假使真的「半天半人」，這是「墮於二邊」的。天的果報身顯，人的五蘊身隱，這是無常見；人的五蘊身在天的果報中具有，這是常見。

自性見，是一一各有自體的，這樣就是這樣，不是相依相待成的，所以不墮常見，就墮無常見。說亦「常」亦「無常，是事」是「不然」的。

(4) 破非常非無常見 (pp.547-549)

[18] 若常及無常，是二俱成者，如是則應成，非常非無常。⁶⁸

[19] 法若定有來，及定有去者，生死則無始，而實無此事⁶⁹。⁷⁰

[20] 今若無有常，云何有無常、亦常亦無常、非常非無常？⁷¹

⁶⁸ (1) 《中論》卷4〈27 觀邪見品〉(大正30, 38c1-2)。

(2) 《般若燈論釋》卷15〈27 觀邪見品〉：

若常與無常，二義得成者，非常非無常，汝意亦得成。(大正30, 134b29-c1)

(3) 《大乘中觀釋論》卷18〈27 觀諸見品〉：

若常與無常，是二可成者，非常非無常，隨所欲應成。(高麗藏41, 172c16-17)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.924：

asāsvataṃ śāsvataṃ ca prasiddhamubhayam yadi /

siddhe na śāsvataṃ kāmaṃ naivāśāsvatamityapi //

もしも非常住と常住との両者が〔同時に〕成立する，とするならば，「常住でもなく，非常住でもない」ということもまた，随意に，成立することになるであろう。

⁶⁹ 歐陽竟無編《中論》卷4〈27 觀邪見品〉(《藏要》4, 71b, n.1)：

無畏、佛護牒頌云：「成常是亦無。」釋中亦有此語。

⁷⁰ (1) 《中論》卷4〈27 觀邪見品〉(大正30, 38c7-8)。

(2) 《般若燈論釋》卷15〈27 觀邪見品〉：

有處有人來，從住處有去，生死則無始，而無有是事。(大正30, 134c4-5)

(3) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.926：

kutaścīdāgataḥ kaścitkiṃ cidgacchetpunah kva cit /

yadi tasmādanādīstu saṃsāraḥ syāna cāsti saḥ //

もしも何者かが，どこかから来て，さらに，どこかへ去るとするならば，〔その場合には〕，それゆえ，輪廻は，始まりの無いものとなるであろう。しかしながら，そのようなものは存在しない。

⁷¹ (1) 《中論》卷4〈27 觀邪見品〉(大正30, 38c13-14)。

(2) 《般若燈論釋》卷15〈27 觀邪見品〉：

若無有常我，誰復是無常，亦常亦無常，非常非無常？(大正30, 134c12-13)

(3) 《大乘中觀釋論》卷18〈27 觀諸見品〉：

依先際所起，常等四見無。後邊等四見，伺察亦皆無。(高麗藏41, 173a6-7)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.928：

nāsti cecchāsvataḥ kaścitko bhaviṣyatyaśāsvataḥ /

śāsvato 'śāsvataścāpi dvābhyāmābhyāṃ tiraskṛtaḥ //

もしもどのような常住のものも存在しないのであるならば，どのような非常住のものが，存在するであろうか。〔どのような〕常住であって且つ非常住のもの〔が，存在するであろうか〕。また，これら両者を離れた〔常住でもなく且つ非常住でもない，どのような〕ものが，〔存在するであろうか〕。

A、常、無常不可得，何有非常非無常——釋第 18 頌⁷² (p.548)

主張雙非的，不是黑漆一團的不可說，就還是常無常見，不過說得漂亮些。非常就是無常，非無常就是常，好像不加肯定，而心目中還是老套。

這**非常非無常**，是對亦常亦無常立的。假使「常及無常」「二」者，是可以「成」立的，那麼也許「應」當「成」立「非常非無常」；亦常亦無常既不得成，**非常非無常**又怎麼能夠成呢？

B、破無始辨無有常義⁷³——**釋第 19 頌**⁷⁴ (pp.548-549)

(A) 假若「法」定有來去的實性，生死則無始 (p.548)

以現在觀過去，由過去到現在，過去是去，現在是來。來去，約緣起假名說，是可以的。如定說「法」決「定有來」，決「定有去」，有來去的實性，那就是「生死則無始」了。但事實上，「實無此事」。

來去決定有，為什麼生死就無始呢？來有所來，去有所去。一直向前追究他的來處，找不到他的起初，就落於無始。

來去是有時間相的，時間相怎麼可以說無始？⁷⁵

(B) 執有始犯無因過，執無始犯無窮過 (pp.548-549)

佛不也是說生死無有始嗎？

論主說：有始、無始都是邪見。有始犯無因過，無始犯無窮過。可是，眾生都

⁷² 《中論》卷 4 〈27 觀邪見品〉(青目釋)：

若常及無常，是二俱成者，如是則應成，非常非無常。

若常無常二俱成者，然後成非常非無常，與常無常相違故。今實常無常不成，是故非常非無常亦不成。(大正 30，38c1-5)

⁷³ [隋] 吉藏，《中觀論疏》卷 10 〈27 觀邪見品〉：

初**破無始辨無有常義**，第二偈以無常故例破後之三句。

初偈意云：求諸法往來義成可有無始，既無往來則無無始。此文分明辨小乘教中有法空義，又是破執小乘教起迷也，又亦得破外道計無始者也。(大正 42，168a10-15)

⁷⁴ (1) 《中論》卷 4 〈27 觀邪見品〉(青目釋)：

復次，今生死無始，是亦不然。何以故？

法若定有來，及定有去者，生死則無始，而實無此事。

法若決定有所從來、有所從去者，生死則應無始。是法以智慧推求，不得有所從來、有所從去。是故生死無始是事不然。(大正 30，38c5-11)

(2) 葉少勇，《中論頌 梵藏漢合校·導讀·譯註》，p.480，[27.19]：

據《無畏》，輪迴之中如果某個實體 (bhāva) 從某處來，又以同樣的生命形式向某處去，則可以說他是**無始而恆常**。然而稍加思考就會知道，這樣的實體根本就不存在。因此，**無始而常之體是沒有的**。《般若燈》與此解釋一樣，《明句》的梵文底本可能有異。

⁷⁵ 印順法師，《中觀論頌講記》，〈11 觀本際品〉，pp.211-212：

時間是必然向前指又向後指；所以生命有始、終，時間有過、未。

但向前望，他是時間，必然一直向前指，決不能發現他的最前端。

向後望，也決沒有終極。

時間應該有始終，而始終的究竟卻是無始無終的。時間是怎樣的虛偽不實呀！沒「有始終」的究竟，也就沒有「中」間。既有開始，有終結，在始終的中間，方可說有中。如果沒有始與終，那中間的中又從何而建立呢？

歡喜找個起頭、元始，找不到了，就妄立一法，如神我、心、物等為元始。⁷⁶

如來為對治這種戲論，所以就說無始。這無始是對有始說的，意思說無有始。有始不可得，無始也就無有。說有實性的無始，這才有無窮過。

在中道正觀中，始性不可得，不妨說無始的。⁷⁷

C、依無有常，例破後三句（無常、亦常亦無常、非常非無常）——釋第 20 頌⁷⁸（p.549）

最後，又綜合的批評說：現「今」沒「有常」，怎麼會「有無常」？沒有無常，怎麼會有「亦常亦無常」？又怎麼會有「非常非無常」呢？

2、破邊無邊見（pp.549-553）

（1）破有邊無邊見（pp.549-551）

〔21〕若世間有邊，云何有後世？若世間無邊，云何有後世⁷⁹？⁸⁰

〔22〕五陰常相續，猶如燈火燄，以是故世間，不應邊無邊。⁸¹

⁷⁶ 《大智度論》卷 31 〈1 序品〉：

問曰：云何破無始？

答曰：以無窮故。若無窮則無後；無窮無後，則亦無中。若無始，則為破一切智人。所以者何？若世間無窮，則不知其始；不知始故，則無一切智人；若有一切智人，不名無始！

復次，若取眾生相，又取諸法一相、異相，以此一、異相，從今世推前世，從前世復推前世；如是展轉，眾生及法始不可得，則生無始見；是見虛妄，以一、異為本，是故應破。

如有為空破有為法，是有為空即復為患；復以無為空破無為法。今以無始破有始，無始即復為患；復以無始空破是無始，是名無始空。（大正 25，291a12-24）

⁷⁷ 印順法師，《中觀論頌講記》，〈11 觀本際品〉，p.211：

釋尊說：生死沒有始，這不但指出時間的矛盾性，也顯示生死的實性空。有始，生與死還是那個為始？這問題與先有雞，先有蛋；先有父，先有子，一樣的不可解答。「生死」既然沒「有始」，也就沒「有終」。始是最初，有最初的開始，那就必然有最後的終結；無始那就自然是無終。要知道，時間是虛妄的，沒有究竟真實可得的。

⁷⁸ 《中論》卷 4 〈27 觀邪見品〉（青目釋）：

今若無有常，云何有無常，亦常亦無常，非常非無常。

若爾者，以智慧推求，無法可得常者，誰當有無常？因常有無常故。

若二俱無者，云何有亦有常亦無常？若無有常無常，云何有非有常非無常？因亦有常亦無常故，有非有常非無常。是故，依止過去世常等四句不可得。（大正 30，38c13-20）

⁷⁹ 歐陽竟無編《中論》卷 4 〈27 觀邪見品〉（《藏要》4，71b，n.2）：

番、梵作「他世」，下俱同。

⁸⁰ （1）《中論》卷 4 〈27 觀邪見品〉（大正 30，38c22-23）。

（2）《般若燈論釋》卷 15 〈27 觀邪見品〉：

世間若有邊，云何有後世？世間若無邊，云何有後世？（大正 30，134c17-18）

（3）《大乘中觀釋論》卷 18 〈27 觀諸見品〉：

若世間有邊，云何有後世？若世間無邊，云何有後世？（高麗藏 41，173a9-10）

（4）月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.930：

antavān yadi lokāḥ syātparalokāḥ katham bhavet /

athāpyanantavāml lokāḥ paralokāḥ katham bhavet //

もしも世界（世間）が〔時間的に〕有限であるならば，どのようにして，他の世界（来世）が存在するであろうか。また，もしも世界が〔時間的に〕無限であるとしても，どのようにして，他の世界（来世）が存在するであろうか。

[23] 若先五陰壞，不因是五陰，更生後五陰，世間則有邊。⁸²

[24] 若先陰不壞，亦不因是陰，而生後五陰，世間則無邊。⁸³

A、略說世間有邊、無邊之意義 (pp.549-550)

世間是有情的身心，身心在三相時劫的遷流中，所以叫世間。⁸⁴

⁸¹ (1) 《中論》卷4〈27 觀邪見品〉(大正30, 38c28-29):

五陰常相續，猶如燈火^{*}炎，以是故世間，不應邊無邊。

※如燈火=若如燈【宋】【元】【明】。(大正30, 38d, n.6)

(2) 《般若燈論釋》卷15〈27 觀邪見品〉:

此諸陰相續，猶如然燈焰，以是故世間，非有邊無邊。(大正30, 134c24-25)

(3) 《大乘中觀釋論》卷18〈27 觀諸見品〉:

此諸蘊相續，如世然燈焰。以是故世間，邊無邊不然。(高麗藏41, 173a16-17)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.932:

skandhānāmeṣa saṃtāno yasmāddīpārciṣāmiva /

pravartate tasmānāntānantavattvaṃ ca yujyate //

もろもろの構成要素(五蘊)のこの連続(相續)は、灯りの炎[の連続]のように、
[続いて]現われる。それゆえ、[時間的に]有限である・無限であるということも、
正しくない。

⁸² (1) 《中論》卷4〈27 觀邪見品〉(大正30, 39a5-6)。

(2) 《般若燈論釋》卷15〈27 觀邪見品〉:

前世陰已壞，後陰別起者，則不因前陰，是名為有邊。(大正30, 135a2-3)

(3) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.934:

pūrve yadi ca bhajyerannutpadyeranna cāpyamī /

skandhā skandhān pratīyemānatha loko 'ntavān bhavet //

もしも先行する[諸構成要素]が破壊され、それらの諸構成要素に縁って、[あとの]
これらの諸構成要素が生じないのであるならば、世界は、[時間的に]有限なもの
となるであろう。

⁸³ (1) 《中論》卷4〈27 觀邪見品〉(大正30, 39a7-8)。

(2) 《般若燈論釋》卷15〈27 觀邪見品〉:

若前陰不壞，後陰不起者，既不因前陰，而即是無邊。(大正30, 135a6-7)

(3) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.936:

pūrve yadi na bhajyerannutpadyeranna cāpyamī /

skandhā skandhān pratīyemāml^{*} loko 'nanto bhavedatha //

もしも先行する[諸構成要素]が破壊されず、それらの諸構成要素に縁って、[あとの]
これらの諸構成要素が生じないのであるならば、世界は、[時間的に]無限なもの
となるであろう。

※三枝充惠，《中論偈頌總覽》原作 pratīyemān loko，今依連聲法作 pratīyemāml loko。

⁸⁴ (1) 《大智度論》卷70〈48 佛母品〉:

世間有三種：一者、五眾世間，二者、眾生世間，三者、國土世間。(大正25, 546b29-c2)

(2) 印順法師，《印度之佛教》，第三章，第一節〈世間〉，p.37:

世間者，本無今有，有已還無，時劫之遷流變壞謂之「世」。十方器界無邊際，在成、住、壞中；一切有情無數量，在生、老、死中。有情與器界，起滅於三世之流，莫知其終始，此之謂「世間」。世間唯有情與器界，而有情則又為其本。何者？有有情，而後往返彼此知器界，前後延續有時劫。若離有情，此器界之與時劫，不必論亦無可論也。

(3) 印順法師，《空之探究》，第二章〈部派——空義之開展〉，p.94:

世間(loka)，《雜阿含經》約六根、六境、六識、六觸、六受說，是眾生的身心活動。《長阿含經》分別為神我與世間，那是我與法對舉，也可說以眾生自體與山河大地相對論，也就是一般所說的眾生(世間)與(器)世間了。

有情世間的**五陰身**，到某一時候結束，與**後陰**截然不同，這是**有邊**。

又，從此生死已盡，也是**有邊**。

此中**破前者**。

前一五陰身完了，後一五陰身又繼續下去，這是**無邊**。

前一五陰**延續**下去，這也是**無邊**。

今**破後者**。

B、論主破 (pp.550-551)

(A) 世間有邊、無邊，云何能有後世——釋第 21 頌⁸⁵ (p.550)

生死盡的有邊，相續的無邊，假名中有。

前後截然不同，或前陰無限的延續，是外道妄見，假名中也是沒有的。

假定「**世間**」是「**有邊**」的，怎麼能夠「**有後世**」？假定「**世間**」是「**無邊**」的，又怎麼能夠「**有後世**」？⁸⁶

有邊所以沒有後世，因現在五陰完了，與後陰無關，失去相續的意義。

無邊所以沒有後世，因現有的世間無限發展下去，後後世間，就是前前世間，所以後世也建立不起的。如分別前後，這其間必有它的不同。

(B) 舉燈燄緣起假名相續義，破外人執有邊、無邊——釋第 22 頌⁸⁷ (pp.550-551)

「**五陰**」世間的「**常相續**」的，不是**即前為後**，也不是**前後各別**的完全脫離關係。「**如燈火燄**」，一直維持下去，是它所依的油炷不息的放射。看起來好像是前後一體，沒有兩樣，其實前一燈燄不是後一燈燄，後一燈燄不是前一燈燄。流動的燈燄，沒有一念住而又能相續，離前一燈燄就沒有後一燈燄，所以又不能說前後燄是別體無關的。

這相似相續的燈燄喻，各學派都採用，以成立**非有邊亦非無邊**的**不一不異**的相續。⁸⁸不過，不以緣起假名說，說有實在的法念念生滅，必然發生困難，無法成

⁸⁵ 《中論》卷 4 〈27 觀邪見品〉(青目釋)：

有邊無邊等四句依止未來世，是事不可得，今當說。何以故？

若世間有邊，云何有後世？若世間無邊，云何有後世？

若世間有邊，不應有後世，而今實有後世，是故世間有邊不然。

若世間無邊，亦不應有後世，而實有後世，是故世間無邊亦不然。(大正 30, 38c20-27)

⁸⁶ [隋] 吉藏，《中觀論疏》卷 10 〈27 觀邪見品〉：

初偈意明有邊、無邊俱無後世。

有邊則與陰同盡故無後世。**無邊便即是此身故無復後世**。今實有後世，故非邊無邊。(大正 42, 168b19-21)

⁸⁷ 《中論》卷 4 〈27 觀邪見品〉(青目釋)

復次，是二邊不可得。何以故？

五陰常相續，猶如燈火炎，以是故世間，不應邊無邊。

從五陰復生五陰，是五陰次第相續，如眾緣和合有燈炎；若眾緣不盡燈則不滅，若盡則滅。是故不得說世間有邊、無邊。(大正 30, 38c27-39a3)。

⁸⁸ (1)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 199：

見死有諸蘊無間中有現前，復見中有諸蘊無間生有現前，又見生有諸蘊無間本有現前，

立。

諸法緣起假名，猶如燈燄，相依相續；前燄非後燄，而後燄又是不離前燄的。所以在假名緣起中，前後都有，又都是無自性的。這樣，前燄、後燄各各成立；前後的燈燄間，有邊不可得，無邊不可得。所以說：「以是故世間，不應邊無邊。」

本頌直依佛法緣起假名的相續義，以顯出外道說的錯誤。

(C) 前五陰壞或不壞，皆不生後五陰（合釋第 23、24 頌） (p.551)

a、審定 (p.551)

後五陰的生起，因先五陰？不因先五陰？又先五陰壞了才生？還是不壞而生？

b、別破 (p.551)

(a) 若先五陰壞已，後五陰更不生即墮有邊——釋第 23 頌⁸⁹ (p.551)

假定是「先五陰」的自體「壞」了，壞了就沒有，「不」能「因」壞了的先「五陰」更生起「後」來的「五陰」。這樣，「世間」即不能相續，成為「有邊」了。

(b) 若先五陰不壞，亦不因前五陰生後五陰，即墮無邊——釋第 24 頌⁹⁰ (p.551)

如「先」五「陰不壞」，即先者存在不失，這當然也「不因」這不壞的先五「陰」生起另一「後」有的「五陰」；一人那裡有二五陰呢？後五陰，不能是先來無限制的延續，所以說：「世間則無邊。」

c、小結 (p.551)

此二頌，可見執有自性的世間，說壞說不壞，都墮在邊見中。

(2) 破亦有邊亦無邊見 (pp.551-553)

[25] 若世半有邊，世間半無邊，是則亦有邊，亦無邊不然。⁹¹

本有諸蘊分位相續乃至死有，譬如水流、燈焰相續。(大正 27，997a3-7)

(2) 《阿毘達磨順正理論》卷 24：

中有諸蘊，由先惑業，如幻相續，往所生處，至母腹內；中有滅時，復能為緣，生生有蘊。譬如燈焰，雖剎那滅，而能前後因果無間，展轉相續，得至餘方。故雖無我，蘊剎那滅，而能往趣後世義成。即此諸蘊，如先惑業勢力所引，次第漸增，於一期中，展轉相續，復由惑業，往趣餘世。(大正 29，480a28-b5)

⁸⁹ 《中論》卷 4 〈27 觀邪見品〉(青目釋)：

若先五陰壞，不因是五陰，更生後五陰，世間則有邊。(第 23 頌)……

若先五陰壞，不因是五陰更生後五陰，如是則世間有邊。

若先五陰滅已，更不生餘五陰，是名為邊。邊名末後身。(大正 30，39a5-11)

⁹⁰ 《中論》卷 4 〈27 觀邪見品〉(青目釋)：

若先陰不壞，亦不因是陰，而生後五陰，世間則無邊。(第 24 頌)……

若先五陰不壞，不因是五陰而生後五陰，世間則無邊，是則為常。而實不爾，是故世間無邊是事不然。世間有二種：國土世間、眾生世間。此是眾生世間。

復次，如《四百觀》中說：「真法及說者、聽者難得故，如是則生死，非有邊無邊。」不得真法因緣故，生死往來無有邊；或時得聞真法得道故，不得言無邊。(大正 30，39a7-19)

⁹¹ (1) 《中論》卷 4 〈27 觀邪見品〉(大正 30，39a21-22)。

(2) 《般若燈論釋》卷 15 〈27 觀邪見品〉：

[26] 彼受五陰者，云何一分破，一分而不破？是事則不然。⁹²

[27] 受亦復如是，云何一分破，一分而不破？是事亦不然。⁹³

A、總破亦有邊亦無邊——釋第 25 頌⁹⁴ (p.552)

亦有邊亦無邊見，是說世間一半是存在，一半是不存在。存在的繼續不斷的存在下去，這是無邊；不存在的到某階段結束了，這是有邊。

假定「世」間真的一「半」是「有邊」，一「半」是「無邊」，那世間就成為「亦有邊亦無邊」的了。可是事實上，並沒有這回事，所以說：「不然。」

B、破受者與受法一分壞、一分不壞——合釋第 26、27 頌⁹⁵ (pp.552-553)

一分是有邊，一分是無邊，離彼有無邊，更無俱等邊。(大正 30，135a10-11)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 18 〈27 觀諸見品〉：

若一分有邊，若一分無邊，邊無邊共有，世間非道理。(高麗藏 41，173b2-3)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.938：

antavānekadeśaścedekadeśastvanantavān /

syānantavānanantaśca lokastacca na yujyate //

もしも〔世界が〕，〔時間的に〕一部分は有限であり，一部分は無限であるとするならば，世界は，〔時間的に〕有限であり且つ無限である，ということになるであろう。しかしながら，そのようなことは，正しくない。

⁹² (1) 《中論》卷 4 〈27 觀邪見品〉(大正 30，39a25-26)。

(2) 《大乘中觀釋論》卷 18 〈27 觀諸見品〉：

云何一取者，一分是有壞？云何一所取，一分是不壞？(高麗藏 41，173b6-7)

(3) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.940：

katham tāvadupādātūrekadeśo vinaṅkṣyate /

na naṅkṣyate caikadeśa evaṃ caitanna yujyate //

まず第一に，取(執着)の主体の一部分は消滅し，一部分は消滅しないということが，どうして，〔あり得るであろう〕か。このようなことも，正しくない。

⁹³ (1) 《中論》卷 4 〈27 觀邪見品〉(大正 30，39a28-29)。

(2) 《般若燈論釋》卷 15 〈27 觀邪見品〉：

云何一取者，一分是有壞，一分是無壞？如是者不然。(大正 30，135a14-15)

(3) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.942：

upādānaikadeśāśca katham nāma vinaṅkṣyate /

na naṅkṣyate caikadeśo naitadapyupapadyate //

また実に，取(執着)の一部分は消滅し，一部分は消滅しないということが，どうして，〔あり得るであろう〕か。このこともまた，成り立たない。

⁹⁴ 《中論》卷 4 〈27 觀邪見品〉(青目釋)：

今當更破亦有邊亦無邊。

若世半有邊，世間半無邊，是則亦有邊，亦無邊不然。

若世間半有邊、半無邊，則應是亦有邊亦無邊。若爾者，則一法二相，是事不然。(大正 30，39a19-24)

⁹⁵ (1) 《中論》卷 4 〈27 觀邪見品〉(青目釋)：

何以故？

彼受五陰者，云何一分破、一分而不破？是事則不然。(第 26 頌)

受亦復如是，云何一分破、一分而不破？是事亦不然。(第 27 頌)

受五陰者，云何一分破、一分不破？一事不得亦常亦無常。

受亦如是，云何一分破、一分不破？常無常二相過故。

是故世間亦有邊亦無邊則不然。(大正 30，39a24-b3)

有邊、無邊，是約前後生命發展上講的。

若就五蘊和合上講，叫做受者；就五蘊的差別上講，叫做受。⁹⁶

「受」「者」，說他「一分破」，「一分而不破」，這「是」「不」可以的。

「受」法也是這樣。

性空者說：受者是假名，受法也是假名，⁹⁷他不息的演變，但不能決定說一半破、一半不破的。⁹⁸

如我是隨所依的五蘊變化而變化的，在這演變中，五陰息息⁹⁹的變，我也息息的變。前我、後我不是常住一體，而他的某種主要因緣未變動以前，他就現出安定統一的形態，看來如此如此。

他離卻因緣不存在，所以實際是依因緣的變動而變動。他是緣起的，所以有相待性；似乎有變、不變，而他實是念念統一的，前前非後後的，也不能說半變半不變。此意別當廣說。

(3) 破非有邊非無邊見——釋第 28 頌¹⁰⁰ (p.553)

[28] 若亦有無邊，是二得成者，非有非無邊，是則亦應成。¹⁰¹

(2) 葉少勇，《中論頌：梵藏漢合校、導讀、譯註》，p.481，[27.26—27]：

[27.26] 首先，取者一分壞滅、一分不壞滅是不合理的，因為常性與無常性不可並存。

[27.27] 其次，取蘊也不可能一分壞滅、一分不壞滅，道理同上。因此不能說世間亦有盡亦無盡。

⁹⁶ 《中論》卷 2 〈8 觀作作者品〉(青目釋)：

受名五陰身；受者是人。(大正 30，13a28-29)

⁹⁷ 印順法師，《中觀論頌講記》，〈8 觀作作者品〉，p.183：

受是五蘊法，受者是人。有人才有五蘊的受法，有五蘊的受法才有人；離了五蘊的受法，人就不可得，離了受者人，五蘊的受法也就不可得。這一切，因緣和合有的，緣生無自性，無自性就是空；在這空無自性中，唯有假名的受、受者。

⁹⁸ [隋] 吉藏，《中觀論疏》卷 10 〈27 觀邪見品〉：

釋中為二，初偈就人破，次偈就法破。

就人破者，明人不應一分破、一分不破。不破是常，破是無常；一人不得亦常、無常。

次偈就法易知也。(大正 42，168c14-17)

⁹⁹ 息息：2.猶言時時刻刻。(《漢語大詞典》(七)，p.503)

¹⁰⁰ 《中論》卷 4 〈27 觀邪見品〉(青目釋)：

今當破非有邊非無邊見。

若亦有無邊，是二得成者，非有非無邊，是則亦應成。

與有邊相違故有無邊，如長相違有短。與有無相違，則有亦有亦無。與亦有亦無相違故，則有非有非無。

若亦有邊亦無邊定成者，應有非有邊非無邊。何以故？因相待故。

上已破亦有邊亦無邊第三句，今云何當有非有邊非無邊？以無相待故。

如是推求，依止未來世有邊^{*}等四見皆不可得。(大正 30，39b3-12)

※邊+ (無邊)【宋】【元】【明】。(大正 30，39d，n.5)

¹⁰¹ (1) 《中論》卷 4 〈27 觀邪見品〉(大正 30，39b4-5)。

(2) 《般若燈論釋》卷 15 〈27 觀邪見品〉：

有邊及無邊，是二得成者，非有非無邊，其義亦得成。(大正 30，135a18-19)

非有邊非無邊見，依上亦有邊亦無邊而建立的。如「亦有」邊亦「無邊」「二」者，是可以「成」立的，「非有非無邊」也「應」當可以「成」立。如上所說¹⁰²，亦有亦無邊是不成的，所以非有邊非無邊也不得成。

二、結呵——揭示法空義，總遮一切見——釋第 29 頌¹⁰³ (pp.553-554)

〔29〕一切法空故，世間常等見，何處於何時，誰起是諸見？¹⁰⁴

上說的諸見，是從自性見而生起；不合緣起假名，也是因為不合無自性義。

本頌，直接的揭示法性空義，總遮一切。

在「一切法」的畢竟性「空」中，「世間」是「常」，是無常，亦常亦無常，非常非無常「等」的諸「見」，都是錯誤的。如悟入法空，或了解依法性空而假名建立的世間，知道一切緣起是無自性的，無自性的緣起世間，有什麼常、無常可說！也自然不會有此等邪見。

依假名緣起，通達緣起法性空，性空不壞緣起。空間上，無論是在「何處」；時間上，無論是在「何時」；也不論是什麼人，決不會起這些執見。所以說：「誰起是諸見！」也可以說：一切法性空寂中，更有何處、何時、何人可說，而能生此等邪見呢！

(3) 《大乘中觀釋論》卷 18 〈27 觀諸見品〉：

若有邊無邊，是二可成者，非有非無邊，隨所欲應成。(高麗藏 41, 173b12-13)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.944：

antavaccāpyanantaṃ ca prasiddhamubhayam yadi /

siddhe naivāntavatkāmaṃ naivānantavadityapi //

〔世界は〕〔時間的に〕有限であることと無限であることとの両者が、もしも〔同時に〕成立するならば、〔時間的に〕有限でもなく無限でもないということもまた、隨意に、成立することになるであろう。

¹⁰² 參見《中論》卷 4 〈27 觀邪見品〉第 25、26、27 頌。

¹⁰³ 《中論》卷 4 〈27 觀邪見品〉(青目釋)：

一切法空故，世間常等見，何處於何時，誰起是諸見？

上以聲聞法破諸見，今此大乘法中說，諸法從本以來畢竟空性。如是空性法中無人、無法，不應生邪見、正見。

處名土地，時名日月歲數，誰名為人，是名諸見體。

若有常、無常等決定見者，應當有人出生此見；破我故，無人生是見。應有處所、色法、現見尚可破，何況時方？若有諸見者，應有定實，若定則不應破。

上來以種種因緣破，是故當知，見無定體，云何得生？如偈說：「何處、於何時，誰起是諸見？」(大正 30, 39b13-24)

¹⁰⁴ (1) 《中論》卷 4 〈27 觀邪見品〉(大正 30, 39b13-14)。

(2) 《般若燈論釋》卷 15 〈27 觀邪見品〉：

是第一義中，一切法空故，何處何因緣，何人起諸見？(大正 30, 135a24-25)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 18 〈27 觀諸見品〉：

當知一切法，常等皆空性，何人以何緣，何處生是見？(高麗藏 41, 174a12-13)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.946：

atha vā sarvabhāvānām śūnyatvācchāsvatādayaḥ /

kva kasya katamāḥ kasmātsambhaviṣyanti drṣṭayaḥ //

あるいはまた，一切の「存在(もの・こと)」は空であるがゆえに，常住などの諸見解は，どのようなものが，どこに，何びとに，何ゆえに，あり得るであろうか。

參、歸宗——釋第 30 頌¹⁰⁵ (pp.554-555)

〔30〕瞿曇大聖主，憐愍說是法，悉斷一切見，¹⁰⁶我今稽首禮。¹⁰⁷

〔壹〕略明標宗、顯義、歸宗 (p.554)

八不緣起兩頌¹⁰⁸，是標宗。中間二十七品的偈頌，是顯義。這四句頌（第 30 頌），是歸宗。

標宗是標舉正宗，顯義是開顯正宗，歸宗是結歸正宗。

〔貳〕釋歸宗偈 (pp.554-555)

「瞿曇大聖主」，是佛。瞿曇，是釋迦佛的姓。大聖主，是說佛是聖中之聖。佛說最深法，是八不緣起；緣起是八不法，一方面是假名有，一方面是畢竟空。性空假名，在八不緣起中，開示真實。

愚癡的眾生，不理解因果、罪福、四諦事相，所以就撥¹⁰⁹無一切；不理解緣起性空，所以就主張有極微色、剎那心，起我見、法見。執自我為我，執諸法為法，造種種業，受輪迴苦。

佛為「憐愍」這些有情，所以為他們「說」八不的緣起「法」，使他們從緣起法中，悟解諸法空性，「悉斷一切」有無、常斷、一異、有邊無邊等的諸「見」，證入寂滅。

龍樹菩薩，見到緣起性空的殊勝，是佛法的關要¹¹⁰，特據佛說，加以發揮闡述，使眾生更能把握緣起性空的心髓。可是，這甚深的緣起法，唯佛方能開顯。佛太偉大崇高、太慈悲了！所以向如來致敬，說：「我今稽首禮。」

¹⁰⁵ 《中論》卷 4 〈27 觀邪見品〉（青目釋）：

瞿曇大聖主，憐愍說是法，悉斷一切見，我今稽首禮。

一切見者，略說則五見，廣說則六十二見。為斷是諸見故說法。

大聖主瞿曇是無量無邊不可思議智慧者，是故我稽首禮。（大正 30，39b25-29）

¹⁰⁶ 歐陽竟無編，《中論》卷 4 〈27 觀邪見品〉（《藏要》4，73a，n.2）：

番、梵此句第五轉聲，云「斷一切見故」，與釋合。

¹⁰⁷ (1) 《中論》卷 4 〈27 觀邪見品〉（大正 30，39b25-26）。

(2) 《般若燈論釋》卷 15 〈27 觀邪見品〉：

佛為斷諸苦，演說微妙法，以憐愍為因，我今禮瞿曇。（大正 30，135b7-8）

(3) 《大乘中觀釋論》卷 18 〈27 觀諸見品〉：

佛為世間斷諸見，宣說一切微妙法，起悲愍心利眾生，稽首瞿曇大聖主。（高麗藏 41，174a19-20）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.948：

sarvadṛṣṭiprahāṇāya yaḥ saddharmamadesāyat /
anukampāmapādāya taṃ namasyāmi gautamam //

一切の〔誤りの〕見解を断ぜしめるために、慈愍にもとづいて、正しい真理（正法）を説き示されたそのゴータマ（ブツダ）に、私はいま帰命する。

¹⁰⁸ 參見《中論》卷 1 〈1 觀因緣品〉：

不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。

能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一。（大正 30，1b14-17）

¹⁰⁹ 撥：15.滅絕，斷絕。（《漢語大詞典》（六），p.894）

¹¹⁰ 關要：2.指關鍵和要點。（《漢語大詞典》（十二），p.161）

【附錄】印順法師，〈27 觀邪見品〉科判

【科判】					【偈頌】		
(丁二) 遠離戲論	(戊二) 破斥	(己二) 廣破	(庚二) 破常無常邊無邊見顯法空	(戊一) 敍見	[01]我於過去世，為有為是無，世間常等見，皆依過去世。 [02]我於未來世，為作為不作，有邊等諸見，皆依未來世。		
				(辛一) 破過去有我等四句	(壬一) 破我於過去有	(子一) 約前我今我 不一破	[03]過去世有我，是事不可得，過去世中我，不作今世我。 [04]若謂我即是，而身有異相，若當離於身，何處別有我？ [05ab] 離有無身我，是事為已成。
						(子二) 約即身離身 無我破	[05cd] 若謂身即我；若都無有我。 [06]但身不為我，身相生滅故，云何當以受，而作於受者。 [07]若離身有我，是事則不然，無受而有我，而實不可得。
					(癸二) 結顯	[08]今我不離受，亦不即是受，非無受非無，此即決定義。	
					(壬二) 破我於過去無	[09]過去我不作，是事則不然；過去世中我，異今亦不然。 [10]若謂有異者，離彼應有今，我住過去世，而今我自生。 [11]如是則斷滅，失於業果報，彼作而此受，有如是等過。 [12]先無而今有，此中亦有過，我則是作法，亦為是無因。	
				(壬三) 破我於過去俱非	[13]如過去世中，有我無我見，若共若不共，是事皆不然。		
				(辛二) 破未來作不作等四句	[14]我於未來世，為作為不作，如是之見者，皆同過去世。		
				(辛一) 破常無常見	(壬一) 破常見	[15]若天即是人，則墮於常邊；天則為無生，常法不生故。	
					(壬二) 破無常見	[16]若天異於人，是即為無常；若天異人者，是則無相續。	
					(壬三) 破亦常亦無常見	[17]若半天半人，則墮於二邊；常及於無常，是事則不然。	
				(壬四) 破非常非無常見	[18]若常及無常，是二俱成者，如是則應成，非常非無常。 [19]法若定有來，及定有去者，生死則無始，而實無此事。 [20]今若無有常，云何有無常、亦常亦無常、非常非無常？		
				(辛二) 破邊無邊見	(壬一) 破有邊無邊見	[21]若世間有邊，云何有後世？若世間無邊，云何有後世？ [22]五陰常相續，猶如燈火炎，以是故世間，不應邊無邊。 [23]若先五陰壞，不因是五陰，更生後五陰，世間則有邊。 [24]若先陰不壞，亦不因是陰，而生後五陰，世間則無邊。	
					(壬二) 破亦有邊亦無邊見	[25]若世半有邊，世間半無邊，是則亦有邊，亦無邊不然。 [26]彼受五陰者，云何一分破，一分而不破？是事則不然。 [27]受亦復如是，云何一分破，一分而不破？是事亦不然。	
					(壬三) 破非有邊非無邊見	[28]若亦有無邊，是二得成者，非有非無邊，是則亦應成。	
				(己二) 結呵	[29]一切法空故，世間常等見，何處於何時，誰起是諸見？		
(甲三) 歸宗	[30]瞿曇大聖主，憐愍說是法，悉斷一切見，我今稽首禮。						