此「欲」非彼「欲」
—— 從蛇頭談起（上）

高明道

古代的漢譯佛典，無論是經、律還是論，從東漢一直到北宋，把「西域」的釋氏文獻大量介紹到遠東，方便中國、韓國、日本的學者諷誦、研讀、發揚釋迦世尊的教法以及印度論師整理的各家學說。這些經由漫長的迻譯、編集、抄寫乃至印刷過程中所形成而傳下來的文本構成人類文化史上的一大寶藏，不過基於錯綜複雜的因緣，中國傳統佛教歷史上僅就寶庫內部分珍寶加以鑽研、闡釋、弘揚，不少極具意義、富有價值的典籍則深藏三藏，過著隱居般的日子。直至近代，這樣令人惋惜的局面才起了變化。尤其在臺灣，佛典文獻學的探索掀起值得讚許的開展，然而不容諱言，改善的空間還是相當大。在此以「蛇頭偈」為例，簡單說明一二。

早期翻成華文的契經裡有部《義足經》，出自三國吳支謙之手[1]。古德雖曾將其中若干故事編入中土釋氏的類書[2]，明代也有纂輯律注的學者在一處很小的地方留意到《義足經》某個用詞[3]，但大體上說，《義足經》及同一經群的著作開始受到近代學者矚目[4]之前，在以漢文為聖典語言的佛教界乏人問津。《義足經》卷上《桀貪王經》，長行、偈頌兼具，偈頌中則有「是欲當遠　如附蛇頭　違世所樂　當定行禪」[5]一四句偈。據初步考察，有關這首偈頌，華文資料中唯一具體的討論見於《台語與佛典》部落格主 Ken Yifertw 所發表的《2008年4月20日星期日　義足經讀書會，第一章--5》[6]，不過從性質來看，該文主要是資料的整理，並非嚴謹的學術論文。作者首先指出此偈「在玄奘譯的《瑜伽師地論》為『若遠離諸欲，猶如毒蛇首；彼於愛世間，正念能超度。』」[7]——這個事實，歐陽竟無編的《藏要》第三輯已提過[8]——，然後引用巴利《經藏・小部》中的《大義釋》（*Mahāniddeso*）稱：「《義釋》在此依經典所傳解釋『諸欲的古欲[9]』：依受樂少之義，如見骨聚…… 」緊接著引述「《別譯雜阿含 185經》「欲現外形，如露白骨；…… 欲為不淨，穢惡充滿，如食不消，穢臭可惡。」並注明經文出處[10]。下一段，作者對照剛援引的典籍，分析說：「《別譯雜阿含 185經》訶欲古說為：『白骨、…… 食不消等11喻。巴利文《義釋》亦有11喻，多出蛇頭、火聚、屠殺3喻，而少糞毒、 火燒疥、食不消3喻。白骨喻，阿含為形容可怖可憎，此為少樂；…… 」約略解釋這系列譬喻之後，作者另起一段，稱：「《義釋》在此解釋：『遠離指身遠離、心遠離、依遠離』。」並花相當可觀的篇幅闡釋三種遠離。這個部分講完了，便進一步參照巴利契經：「本偈譯自巴利經文為：『任何避免世俗的感官慾望的人就像避免用腳去踩蛇頭的人，具念的人超越對世間的貪愛繫著。』」[11]還剖析說：「此偈『sato 具念者』為經中常出現的名詞，意為修行四念處有成就的人，《義足經》譯為「定」字或「禪」字，可以說是接近原意。《瑜伽師地論》譯為「正念能超度」更為精確一些；郭良鋆先生譯為『有識之士』為錯誤。」最末則歸納：「藉助於其他版本的協助，我們可以免於猜測，而確定《義足經》此偈『是欲當遠，如附蛇頭』是引用訶欲古喻，將諸欲視為毒蛇頭而遠離，而『違世所樂，當定行禪』的意義是『具念的人能超越世間的貪愛』。」[12]

一位熱心佛典研究的民間人士將個人探究的心得透過網路無私與大家分享，令人欽佩，不過筆者同樣站在愛好釋氏文獻考釋的立場，研讀後發現有若干宜調整的地方，在此簡要提出：一、如果說「甲書某偈頌在某人翻譯的乙書為某某」，說不定會有讀者把甲書理解成原典，而將乙書視為其譯本，但是《義足經》已經是個中文的譯本，玄奘不可能將之找來，對原來的文字加以修改、編輯，然後放入《瑜伽師地論》。再說，即使在未傳入中國之前，這兩個偈頌不可能一樣，因為玄奘手上拿的本子照理應為梵語寫就的，而支謙譯的本子，依學界目前的理解不可能是梵語。二、所謂《別譯雜阿含 185 經》，在《雜阿含經》有其同本異譯[13]，但巴利藏似無對等經文。既然如此，拿它當作《大義釋》的出處並不妥當。這十個譬喻在巴利契經上的確出現，只是在《中部》的《蛇喻經》（*Alagaddūpamasuttaṃ*）。[14]三、「《義釋》在此解釋：…… 」，不知為何該解釋「在此」卻找不到。四、至於「本偈譯自巴利經文為…… 」，不知是否真的直接從巴利語翻譯過來。 Ken Yifertw 大作發表前，該巴利語偈的漢譯最起碼有三種——

郭良鋆的「避開愛慾，猶如不踩蛇頭，這樣的有識之士克服世上的這種執著」[15]、雲庵的「迴避諸欲者　如避蛇頭足　世間之愛著　有念正超越 」[16]以及悟醒的「猶如由足避蛇頭　正在迴避諸欲者　彼於世間之愛著　有念於正以超越」[17]——，同年出版的還有釋達和譯本中的「若回避諸欲，如足〔回避〕蛇頭，彼有正念於世間，超越此執著」[18]，然唯獨「郭良鋆先生」，作者點名批評。對這位譯者，Ken Yifertw 直至近期意見仍多，也會想「翻譯時他對佛教的教義並不了解，甚至對《阿含》與《尼柯耶》一無所知」[19]。翻譯的現象自是可以討論，不過對方的身分還是要稍微留意一下較好，郭良鋆畢竟是位女士。五、最後一段，作者開頭表示「藉助於其他版本的協助，我們可以免於猜測，而確定…… 」。實際上，從頭到尾都沒有談到任何版本，最起碼不是文獻學所講的版本，頂多是依通俗、不嚴謹的用法將「譯本」跟「版本」這兩個完全不相干的概念混淆一起。同樣地，把支謙、玄奘二位大譯師反映兩種不同傳本的用語揉成一團，認定其中一本真正的意思，這恐怕是採取了頗不穩當的途徑。六、作者相信《義足經》的「是欲當遠，如附蛇頭」是在「引用訶欲古喻」，不過這個領域的學者似乎多半都認為《義足經》的內容本身很古老[20]。既然如此，倒不如說後人引用《義足經》。

至於法義的部分，Ken Yifertw 的「『是欲當遠，如附蛇頭』是引用訶欲古喻，將諸欲視為毒蛇頭而遠離，而『違世所樂，當定行禪』的意義是『具念的人能超越世間的貪愛』。大體在「諸欲」和「貪愛」之間劃上等號。[21]筆者所見最新的《經集》英譯本—— Varado 比丘 2008 年的 *The Group of Oc- tads* ——基本上亦復如此，因為譯作 "Whoever, attentive, avoids sensual pleasure / As one might, with one's foot, the head of a snake, / Leaves behind this attachment to the world"[22]，而 "sensual pleasure" 跟 "attachment" 都屬於內心的東西。這樣解讀似有斟酌的必要，關鍵在於 "kāma" 一詞的理解，因為 "kāma" 既可指內心的貪欲，又含「可愛的感觀對象」義，巴利傳統分開用 "kilesakāma"（構成煩惱的 kāma）和 "vatthukāma"（當作貪欲對象、作為客體的 kāma）來區別。意思弄錯了，整句都走樣。為澄清法義，先看古代的注解。《瑜伽師地論》引述《義品》「若遠離諸欲　猶如毒蛇首　彼於愛世間　正念能超度」[23]偈處，附上這樣一番解說：「又復『毒蛇』譬諸欲境，『毒蛇首』者譬諸欲中所有愛味。若諸愚夫愛味諸欲，貪著受用，如蛇所螫；若有多聞諸聖弟子遠離諸欲所有愛味如毒蛇首，終不愛染而受用之，…… 廣說乃至：不生耽著。彼於諸色所有貪愛乃至於觸所有貪愛，皆能調伏、斷滅、超度。如是名為『諸欲出離』。」[24]意思是說，「毒蛇」譬喻主觀覺得可愛的感官對象（「諸欲境」），而「毒蛇首」則指那些個人認為值得追求的感官對象裡的美味（「諸欲中所有愛味」）[25]假設一個頭腦不清楚的人享用這些美味[26]時，生起貪著，那就好比被蛇咬了，但如果是懂得很多的聖弟子對可愛感觀對象的美味保持距離好像是對毒蛇的頭似的，他們無論如何都不會對它產生欲望而去享受。

---

1. 依 Jan Nattier, *A Guide to the Earliest Chinese Buddhist Translations: Texts from the Eastern Han* 東漢 *and Three Kingdoms Periods*（Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University, 2008）第 177 頁，該經為支謙核心譯作之一。
2. 即梁僧旻、寶唱等集《經律異相》第十九卷的《比丘遇王難為山神所救》和第四十卷的《須項梵志鬧法憂解》、《摩因提梵志將女妻佛》、《梵志失利養殺女人謗佛》（分別見 T 53.2121.106 b 12-c 1、211 c 3-212 a 24、214 b 17-c 8），另參唐道世集《法苑珠林》與《諸經要集》在《受報篇／部．定報部／緣》都引述同一段《義足經》（分別見 T 53.2122.813 a 28-b 3、T 54.2123.122 b 10-13）。
3. 廣州沙門釋弘贊輯、新安沙門釋弘麗校《〈四分律〉名義標釋》第二十七卷《律藏卷第四十一》「惡樹」條下指出：「《義足經》云『小釋樹』。」（見 X 44.744.611 b 8。）明朝的學者能找到這分資料令人佩服。
4. 例如印順《原始佛教聖典之集成》（臺北，印順，1978）第 818-821 頁。
5. 見 T 4.198.175 c 19-20。
6. 見 <http://yifertw.blogspot.tw/2008/04/5_20.html>，17.9.2014。
7. 標點如原著。《瑜伽師地論》的出處為 T 30.1579.387 b 8-10。
8. 見歐陽竟無編《藏要》第三輯（2）《〈大般涅槃經正法分〉外三種．佛說義足經卷上》（臺北，新文豐出版公司，1988）第 3a 頁。
9. 此「欲」是「喻」的錯字。
10. 即 T 2.100.440 a 5-10。
11. 巴利《小部．經集》（*Khuddakanikāye Suttanipāto*）中的原文作 "yo kāme parivajjeti sappasseva padā siro/ somaṃ visattikaṃ loke sato samativattati//"。
12. 這兩段引文，標點忠於原著，均未更動。
13. 見 T 2.99.157, a 26-b 17。Ken Yifertw 於 2009 年 12 月在其部落格《〈雜阿含591經〉：居士開講佛法與欲不障道》文中將這兩部小經的經文前後列出。
14. 有關巴利《蛇喻經》及漢譯《中阿含》對等修多羅（「阿梨吒經」）這幾個譬喻上的差異，參 Anālayo, *A Comparative Study of the* Majjhima-Nikāya. *Volume 1 (Introduction, Studies of Discourses 1 to 90)*（Taipei: Dharma Drum Publishing Corporation, 2011）第 149 頁。
15. 見郭良鋆《經集》（北京，中國社會科學出版社，1990）第 117 頁。
16. 見元亨寺版《漢譯南傳大藏經．小部經典．二》（高雄，1995）第 217 頁。該譯本第 5 注指出：「本偈可參照 Thag V. 457 。」
17. 見元亨寺版 《漢譯南傳大藏經．小部經典．二十》（高雄，1996）第 6 頁。
18. 見釋達和《經集》（臺北，法鼓文化事業股份有限公司，2008）第 193 頁。
19. 見《巴利《經集》(Sutta-nipāta)簡介》（2013 年 4 月 5 日星期五）（見 <http://yifertw.blogspot.tw/2013/03/345-54.html>，17.9.2014）。
20. 例如 Oskar von Hinüber, *A Handbook of Pāli Literature*（1st Indian edition, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1997）第 49 頁。
21. 同樣的問題見於上引《〈雜阿含591經〉：居士開講佛法與欲不障道》。
22. 見 <http://suttas.net/english/suttas/ khuddaka-nikaya/sutta-nipata/atthakavagga - php version 1.4/01-pleasure.php>，17.9.2014。Thanissaro 比丘的譯文類似："Whoever avoids sensual desires / — as he would, with his foot, / the head of a snake — / goes beyond, mindful, / this at- tachment in the world." 見 "Kama Sutta: Sensual Pleasure"（<http://www. accesstoinsight. org/tipitaka/kn/snp/snp.4.01.than.html> ，20.9.2014）。
23. 其梵語原文作 "yaḥ kāmāṃ parivarjayati sarpasyeva śirāt padaṃ / sa imāṃ viṣaktikāṃ loke smṛtaḥ samativartate //"，見 "A-sanga: Sarirarthagatha of the Cintamayibhumi"（<http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/6_sastra/3_phil/buddh/asycsaru.htm>，20.9.2014）。
24. 見 T 30.1579.387 b 23-29。
25. 「愛味」可能譯梵語 āsvādo（參 Hirakawa Akira, *A Buddhist Chinese-Sanskrit Dictionary*〔Tokyo: The Reiyukai, 1997〕第 495b 頁），而佛教用語中該詞可指 "enjoyable taste"（參 Margaret Cone, *A Dictionary of Pāli. Part I: A-Kh*（Oxford: The Pali Text Society, 2001）第 269 頁 "assāda" 條）。
26. 「愛味諸欲」中的「愛味」當動詞用，意味 "to enjoy the good taste of ……"。

導　師：印順導師　創辦人：如學禪師
發行人：釋光法師（郭麗菊）
發行所：財團法人法光文教基金會
地　址：台北市松山區光復北路 60 巷 20 號
編　輯：法光雜誌編輯委員會
電　話：(02)2578-3623　(02)2577-7920
傳　真：(02)2577-6609
E-mail：fakuang@ms49.hinet.net
網　址：http://fakuang.org.tw/
印　刷：松霖彩色印刷事業有限公司
本雜誌經台北市政府核准登記
登記證為局版北市誌字第 2405 號
中華郵政北台字第 3295 號登記為雜誌交寄
郵政劃撥帳號：50179245 財團法人法光文教基金會

DHARMA LIGHT MONTHLY

法光

第 301 期　2014 年 10 月出刊

免費贈閱．敬請助印

國內郵資已付
台北郵資許可證
台北字第 5132 號

第 301 期要目

《中論》對因緣的觀察
此「欲」非彼「欲」——從蛇頭談起（上）

世出世間

去脈絡化正念的危險與挑戰

呂凱文

初期佛教的修行脈絡系統中，正念學是屬於精雕細琢的「次系統」之一。在邁入解脫法流的四個階段中，它屬於第三階段「如理作意」的身心微觀(或名色內觀)技術；在八正道與三學的分類中，正念、正定與正勤被歸類為「定學」，正語、正業、正命被歸類為「戒學」，正見、正思維則是屬於「慧學」。換言之，這是層層相涉的網絡，正念的修習必須涉及其它相關項目，反之亦然。

就此而言，正念學與其它次系統互相關涉，且皆共同隸屬於宏觀的「主系統」。主系統中每一種次系統彼此互相支持與合作，才能帶來主系統的增長提升；反過來說，弱化其中的任何一組次系統的力量，則主系統與相關次系統也會跟著弱化，甚至無法正常運作。切割其中任一種次系統於主系統外獨自運用並服務於某種特定目的，或許也可以進行某種程度的運用，但是可能原先主系統的發展方向有著不同的意趣。

試試看這樣的例子可否充分說明前述的類比。好比說，西湖退水的泥沼中採集蓮藕的工人，帶著髒兮兮的泥巴收工後，試著清除身體的汙垢，趕赴晚宴的約會。如果一開始就拿著指甲剪或小小竹籤剔除指甲縫隙的泥巴後，就認為整個清洗完成可以赴約參加晚宴，這既不合情理，也不符合衛生。

清除污泥總該有先後順序：首先，將髒的工作服換下，再用蓮蓬頭的大水柱從頭到腳沖刷全身大面積卡著污泥的地方；再用肥皂搓洗身體表層的汙垢，以手指指力慢慢搓除頭髮、臉部眼睛、鼻子、耳朵周遭裡面的小面積汙垢；接著，再打開蓮蓬頭水柱讓全身沖洗乾淨，並拿條大毛巾從頭到腳將身體擦乾淨，換套乾淨衣服穿上走出浴室；最後，來到光線充足處，眼神帶著專注，拿著小工具輕輕鬆鬆剔除卡在深層隙縫的細微污泥，洗手完畢。至此，赴約前的基本準備大致合格。

這個例子我要談的是：正念的實踐涉及身心微細變化動作的專注覺察，就精細而言，它更類似於洗澡完畢前專注剃除微細深層汙垢的動作。然而，這並不是說前面的清洗動作不需要正念，而是說先前大面積汙垢清除乾淨了，不需要分心處理前面的問題，現在直接進行深層的細部處理即可。正念實踐的重點在此。

就佛教修行系統而言，正念修習也通常是取證涅槃前的勤修階段被特別強調，在此之前，其它幫助身語意柔軟的相關項目，或者是引導生命方向的見解與思維都已妥善建立且不需要分心調伏。這時候正念等的修習就可以針對深層的微細煩惱進行覺察，藉此開發解脫智慧的開啟。佛教正念實踐的重點在此。

如果能妥善照顧前面相關階段，既建立正確觀念與思維，也能好好地柔軟身語意等日常生活行為，這時正念覺察就能迅速帶動生命往解脫方向發展。但是在未能紮穩這些基礎的前提下，脫離整體支援系統的正念或許會是充滿不安穩、危險與挑戰的。這樣的正念覺察力，有時像風中殘燭的豆火，幽微而不明，任何些微的業風都可能隨時吹襲燈滅；有時它也往世間慾望靠攏成為世俗成就的工具，挑起更強烈的欲求。

不曉得各位是否有過這樣的雪地經驗：行車於薄冰雪地上，車子順著力勢持續滑向前去，猛一抬頭，清楚覺察遠方前車已經因為雪地煞車失靈撞停在前頭了，這時自己猛然將煞車努力踩到底，卻還是煞不住車子在薄冰雪的滑行力勢，即使就是把輪胎鎖死，車子還是繼續往前滑去撞停在前車的後面。碰！撞車。

沒有加裝雪鏈的車子，有時就像是脫離整體支援系統的正念般的充滿危險與挑戰。缺乏正見生命方向的正念，雖然持續保持覺察，但是有可能是雪盲；缺乏正定的煞車力，即使持續保持正念清楚覺察過程，有可能照樣雪地撞車。脫離整體支援系統的正念，未必能安穩邁向喜悅寧靜的生命。正念，很好。但是去脈絡化的正念覺察，充滿危險與挑戰。

「如學禪師佛教文化博碩士論文獎學金」2014 年得獎名單公佈

【本刊訊】法光文教基金會舉辦之 2014 年「如學禪師佛教文化博碩士論文獎學金」，自七月一日起接受申請，至九月三十日截止，業經該基金會委請學者專家組織評審委員會進行評審，十月十五日公佈審核名單如下：

(一)博士論文得獎人二名，每名發給獎學金三萬元：（得獎人依姓氏筆畫排序）

釋正持，澄觀《華嚴經疏．十地品》之研究，彰化師範大學國文學系。

釋證真，《大般涅槃經》的中道佛性理，臺灣大學哲學系所。

(二)碩士論文得獎人八名，每名發給獎學金二萬元：（得獎人依姓氏筆畫排序）

1. 王美瑤，從佛法的觀點帶出生命之意義 — 以《雜阿含經》與《大寶積經》為主要依據，臺灣大學哲學系所。
2. 林采蓉，佛與眾生的一致性與差異性——以如來藏三義的六種概念為主要研究課題，政治大學宗教研究所。
3. 邱仲勇，北宋五臺山「文殊顯化」感應研究，政治大學中文所。
4. 周庭安，慈雲遵式《金園集》之思想研究，佛光大學佛教學系。
5. 葉果真，巴漢諸本《大苦蘊經》之比較研究，南華大學宗教所。
6. 劉政明，佛教對於器官捐贈倫理爭議的解決方案——以《雜阿含經》和《大般若經》為依據，臺灣大學哲學系所。
7. 釋傳徹，靈芝元照淨土思想之研究，南華大學宗教所。
8. 釋融星，地藏三經中「業」的探討，法鼓佛教學院佛教學系。

本項獎學金頒獎典禮，將於本年十一月四日（星期二）下午二點在法光佛教文化研究所（台北市光復北路 60 巷 20 號）四樓舉行。請得獎人務必親自蒞臨會場領獎。

如因特殊事故不能與會領獎者，應於兩週內（十一月十八日以前）親自前來本基金會領取，逾期不予補發。

法光「佛學成人教育」2014 年秋季課程招生

◆開課期間：2014/09/15～2014/12/28（普通班 15 週） 2014/09/15～2015/01/18（學分班 18 週）

◆課程名稱、任課教師及上課時間：

週一 09:30-12:00	《瑜伽師地論》	鄭振煌老師	週五 19:00-21:00	藏語中級	丹增南卓格西
週一 15:00-17:00	◎藏文佛典閱讀與翻譯	蕭金松老師	週六 09:00-12:00	根本佛教講座	楊郁文老師
週一 19:00-21:00	藏語入門（下）	葉蕙蘭老師	週六 09:00-11:00	◎佛教般若思想	劉嘉誠老師
週二 19:00-21:00	英語佛法選讀	高明道老師	週六 09:00-11:00	宗教生死學	曹志成老師
週三 19:00-21:00	西藏佛教史	劉國威老師	週六 14:00-16:00	巴利語入門(上)	高明道老師
週三 19:00-21:00	藏文中觀文獻選讀	黃奕彥老師	週六 14:00-16:00	◎大乘唯識佛學－未那識與解脫意義	釋法緣法師
週四 14:30-16:30	進階藏文文法與經論選讀	張福成老師	週六 14:00-16:00	漢藏文《俱舍論》研讀	蕭金松老師
週四 19:00-21:00	◎最近歐美佛學研究選讀	高明道老師	週日 09:00-11:00	止觀研究與實習	釋清如法師
週四 19:00-21:00	書法寫經	胡進杉老師	週日 08:00-10:00	◎巴利語中級	高明道老師
週五 09:00-11:00	《釋量論略解》	黃奕彥老師	週日 10:00-12:00	巴利契經選讀	高明道老師
週五 13:30-15:30	◎藏語會話	黃奕彥老師	週日 14:00-16:00	◎上座部佛教西文研究選讀	高明道老師

附註：有◎記號的七門課程，已取得教育部「非正規教育課程認證」，選擇「學分認證班」的學員，全期上課 18 週，其中 15 週與「普通班」合班上課，3 週專班上課，必須撰寫作業，參加考試，作為學期評分依據。

《中論》對因緣的觀察

劉嘉誠

龍樹《中論》第一品〈觀因緣品〉是對因緣的觀察，本品可說是承接前面歸敬偈「八不緣起」之首的「不生」，總觀世間諸法的集起乃是因緣生，因緣生即「不從自性生」（不生），反之，若諸法自性生，則應不從因緣生。[1] 然而，他宗所主張者卻是與因緣生相違的自性生，如外道主張諸法從自性有的自、他、共、無因等四門而生，以及內教主張諸法從自性有的四緣而生，龍樹本品就是在否定這種自性有的四門生及四緣生，以顯示世間的集起不從自性生，而是眾緣和合的因緣生。本品共 14 個偈頌，其中第 1 偈頌係破外道的四門生，第 2 至 13 偈頌則係破內教的四緣生，第 14 偈頌結破內外道一切不成，由此而顯示他宗的自性生不能成立，諸法唯是因緣生。

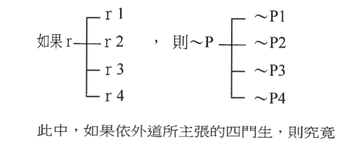
1. 觀外道四門不生

頌曰：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。」[2]（1.1）

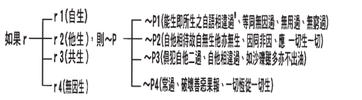
本頌係破外道的四門生，四門生是窮舉自性生可能的各種生起情況，它們包括自生、他生、共生或無因生。依清辨《般若燈論釋》[3]，四生各為外道不同學派的主張，其中自生是數論派（Sāṃkhya）的「因中有果」（因果同一）論，他生是勝論派（Vaiśeṣika）的「因中無果」（因果相異）論，共生是尼乾子（Nirgrantha）的「因中亦有果亦無果」（因果亦一亦異）論，無因生是順世外道（Lokāyata）的「無因有果」論。

本頌的論證方法是中觀常用的「四句」（catuṣkoti），「四句」在本頌中是指：一切法不從自生、他生、共生或無因生，[4] 因為這四門窮舉了一切有自性生之見解，只要能證成這四種見解的錯誤，就能夠排除該見解（諸法有自性生）可以成立的可能，這種方法稱作「窮舉證法」（proof by cases）。[5]

另根據註釋家對本頌的註釋，包括青目、佛護、月稱，均以歸謬法（prasaṅga）[6]對本頌做註釋，歸謬法的論式是：「如果 r ，則～P」，其中 r 表敵論者的主張， P 表某一已知的事實。如上述，本頌龍樹係使用「四句」之窮舉證法，今再搭配註釋家所使用的歸謬法，則原先歸謬法的論式：「如果 r ，則～P」，其中敵論者的主張 r （自性生），因有四句的窮舉，故由一元分出四元，即由 r 分出 r 1（自生）、 r 2（他生）、 r 3（共生）、 r 4（無因生），而論式的後件「～P」（違反 P 之事實），也隨之由一元分出四元，即由～P 分出～P1（違反 P1 之事實）、～P2（違反 P2 之事實）、～P3（違反 P3 之事實）、～P4（違反 P4 之事實）。因此，本頌依窮舉證搭配歸謬法，其推論式可寫為：



此中，如果依外道所主張的四門生，則究竟會導致違反什麼已知的事實之過失呢？依據詩頌，龍樹並未明文指出，我們如果綜合上述青目、佛護、月稱以歸謬法所做的註釋，則四門生的過失經綜整各家註釋後，[7] 可將其代入上述推論式，則本頌之推論式可寫為：



經由上述窮舉證搭配歸謬法的使用，由此而證成外道所主張有自性的四門生不能成立，故可知一切法不從自性生，而是眾緣和合的因緣生。

2. 觀內教四緣不生

2. 1 外立四緣生

頌曰：「因緣次第緣，緣緣增上緣；四緣生諸法，更無第五緣。」（1.2）

本頌係說一切有部立四緣生，上半列四緣名，下半明四緣用。說一切有部以為諸法不自生，但他生是沒有過失的，他們主張從他四緣—所謂因緣、所緣緣、無間緣、增上緣而生諸法，試圖以有自性的他生—四緣成立實有一切法，因此有部的四緣生是一種他生派的主張。

依《俱舍論》對有部四緣的解說為：（1）因緣：「因緣（即）五因性（除能作因）」，即當有為法作為六因中的餘五因（有、同類、相應、徧行、異熟）時，都名因緣。意思是能為親因的緣，如有說云：「能生者謂因」，此以體相而說，若有法為彼法之能生，住種子性，此法即是彼法之因緣。（2）所緣緣：「所緣（即）一切法」，即六識所緣一切法，皆所緣緣。如年老人依杖乃起，正生心心所法要依如杖之所緣乃生，彼法即是此法之所緣緣。（3）等無間緣：「等無間非後，心心所已生。」除阿羅漢臨涅槃時之最後心心所法，其餘一切過去、現在心心所法，皆是等無間緣。即前念的心心所法，能為次第的後念心心所法無間生起之緣，故名等無間緣或次第緣。（4）增上緣：「增上即能作（因）」，若有此法有增上勝用或不為障（能作因），彼法乃生，此法即彼法之增上緣。此可總括一切緣，即三緣以外的一切緣。[9]

說一切有部諸法依四緣而生起的對應關係

四緣 / 果		因緣	所緣緣	等無間緣	增上緣
色法		✓			✓
心心所法		✓	✓	✓	✓
心不相應行	二無心定	✓		✓	✓
	其他	✓			✓

2. 2 總破四緣生

2. 2. 1 破他性生

頌曰：「如諸法自性，不在於緣中；以無自性故，他性亦復無。」（1.3）[10]

本頌係總破外道及內教諸法從他性生的主張。上半頌：「如諸法自性，不在於緣中。」這是遮遣自性不在於諸緣之中，此近於第一頌破四門生之自生派，先遮除諸法之自性生。下半頌：「以無自性故，他性亦復無。」則係進破諸法從他性生，此近於第一頌破四門生之他生派，他性生之所以不能成立，此如龍樹頌文所說「自性無故，他性亦無」，何以故呢？這是由於「因自性有他性，他性於他亦是自性，若破自性，即破他性，是故不應從他性生。」[11] 由上可知，本頌係總破外道及內教諸法從他性生的主張，此中內教則主要是破說一切有部諸法從他性之四緣而生。

另本頌依月稱《六十頌如理論釋》中所說，龍樹《迴諍論》乃是本頌之餘論，[12] 依《迴諍論》第一偈龍樹之自釋，本頌旨在破斥內外道之自性生與他性生，如《迴諍論》：「若一切法於因中、緣中、諸因緣和合中或離諸因緣無一切自性，如是一切諸法皆空。譬如芽非是種子因中有，非地非水非火非風等諸緣中有，非是一一因緣中有、非諸因緣和合中有，非離諸因緣餘處別有；若此等中一切皆無，如是得言芽無自性，若如是無一切自性，彼芽得言空。如彼芽無自性故空，如是一切法亦無自性故空。」[13] 從引文前二句可知，龍樹係基於一切法空的立場破斥他宗自性生與他性生的見解。同理，《中論》本頌則係破斥說一切有部主張一切法從自性有的四緣而生（他性生）。

2. 2. 2 破四緣生

2. 2. 2. 1 徵問

頌曰：「果為從緣生？為從非緣生？是緣為有果？是緣為無果？」（1.4）

本頌以二門四關徵問外人在自性有的四緣生之前提下，其所指的果性與緣性所可能遭遇的問題與困難，本頌中係以二門四關徵問對方，如吉藏所說：「雙定二關即為二別：上半定果，明破果義；下半定緣，明破緣義。」[14] 故頌文意指：如果沒宗主張果從自性有的四緣生，那麼試問汝所謂的果，是從（不待果的）緣所生起呢？或是從（不能生果的）非緣所生起呢？再者，汝所謂的緣，在果未生起前，是於緣中先具有果呢？或是於緣中非先具有果呢？[15]

2. 2. 2. 2. 就果義破四緣生

頌曰：「因是法生果，是法名為緣；若是果未生，何不名非緣？」（1.5）

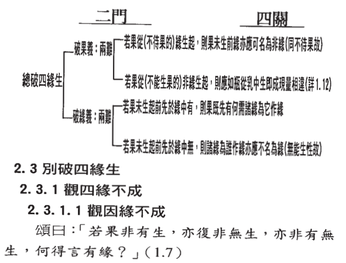
本頌係針對前（1.4）頌上半頌「果為從緣生？為從非緣生？」之徵問所作之論破，亦即就果義破四緣生。上半作緣無定性破，下半作緣成非緣破，惟全頌僅就（1.4）徵問之第一句「果為從（不待果的）緣生？」之答破，意思是：果固然從緣而生，但緣所以被稱作緣，必須是此緣生起彼果，在觀待彼果的情形下此緣才被稱作緣，簡言之就是「緣待果成」，故緣無定性。反之，如果不是這樣，而如外人所主張的自性有的四緣，則自性有的緣可以不必觀待果就成為緣，如此一來，非緣也同樣不觀待果，則在同樣不觀待果的情形下，緣等同非緣，那麼當果未生起前（不觀待果）的時候，為什麼我們不將可生起彼果的緣稱作非緣呢？然而「非緣」這樣的稱呼是不合乎常理的，因此果不能從自性有（不待果）的緣生起。青目釋曾舉一例說明：「如瓶以水、土〔等〕和合故有瓶生，見瓶，緣知水土等是瓶緣，若瓶未生時，何以不名水土等為非緣？是故果不從緣生。」[16]以上是龍樹就前（1.4）頌徵問之第一句「果為從（不待果的）緣生？」之答破，惟本頌中龍樹未就前（1.4）頌徵問之第二句「為從非緣生？」作答破，依青目釋長行末：「緣尚不生，何況非緣？」，即是就徵問的第二句所作之簡單答破，有關這部分徵問的問題，在本品後面偈頌（1.12），龍樹會有相關的論破。

2. 2. 2. 3 就緣義破四緣生

頌曰：「果先於緣中，有無俱不可；先無為誰緣？先有何用緣？」（1.6）

本頌係針對前（1.4）頌下半頌「是緣為有果？是緣為無果？」之徵問所作之論破，亦即就緣義破四緣生。上半標破，下半釋破，破意為：若自性有的四緣能生果法，則在自性生的前提下，彼果若非自生，即是他生。若自生，則果未生起前即先於緣中有，果既先有則何需諸緣為它作緣呢？若他生，則果未生起前先於緣中無，果既先無則諸緣又是為誰而作緣呢？又緣中先無果則無生果的能生性，亦不名為緣。因此，果於緣中先有或先無都不應理，由此可證自性有的四緣不能生起果法。

以上總破四緣生之二門四關，龍樹主要以兩難式論破外人，其論證略整如下：



2. 3 別破四緣生

2. 3. 1 觀四緣不成

2. 3. 1. 1 觀因緣不成

頌曰：「若果非有生，亦復非無生，亦非有無生，何得言有緣？」（1.7）

〈下轉第 3 版〉

感謝
諸位大德發心贊助
敬祝
福慧增長

印順導師語錄

為了自悟悟他，非學智慧不可。
對於經論的義理，非要理解個透徹。
但是慧學的閱讀經論，聽聞開示，只是慧學的資糧。
主要是於佛法起正知見，了解佛法的真了義，
依著進一步的思惟修習，引發甚深的智慧。

（上接第 2 版）

上三句總非，下一句結破。本頌吉藏認係「就有無門破因緣」，印順認係用三門破，清辨認係用四門破（除破緣中有果、無果、亦有亦無果外，另破經部之緣中非有非無果[17]）。依青目釋，本頌承接前頌緣中有果、無果之兩難破，進而以有、無、有無共俱等三門破因緣不成，其前二門之破意同前：「如先偈中說，緣中若先有果不應言生，以先有故。若先無果不應言生，以先無故，亦應與非緣同故。」第三門之破意為：「有無亦不生者，有無名為半有半無，二俱有過。又有與無相違，無與有相違，何得一法有二相？」釋文指出，緣中亦有亦無果的過失有二：一為兼俱前二門有、無的過失，二為有無共俱於一處的自語相違過。因此，窮盡以上三門求外人自性有的因緣生果不可得，故因緣不能成立。

2. 3. 1. 2 觀所緣緣不成

頌曰：「如諸佛所說，真實微妙法；於此無緣法，云何有緣緣？」（1.8）[18]

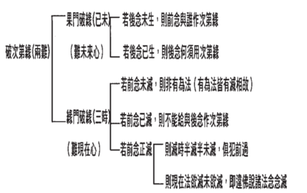
本頌係從「實相門」破所緣緣。上半牒正，舉佛說實相；下半破邪，明實相中無所緣緣。佛所說的真實微妙法，是第一義的實相，實相中遠離諸法差別相，無能緣、所緣之分別，故實相中無所緣緣。然而，佛依二諦為眾生說法，為隨順眾生根性，所以佛方便說有所緣緣，但這只是佛的方便說，不可如外人執為自性有。如吉藏即曾指出，本頌有二意：「一者引正破邪，二者舉實顯權。」其中「舉實顯權」，含有世俗之權智與勝義之實智的二諦意味，又如安慧釋：「彼心心所法…若有所緣，應知皆是世俗諦故，非勝義諦；勝義諦者，此中止道。」[19] 另清辨、月稱釋亦同。

2. 3. 1. 3 觀次第緣不成

頌曰：「果若未生時，則不應有滅；滅法何能緣？故無次第緣。」（1.9）

依有部對次第緣的主張，除阿羅漢臨涅槃時之最後心心所法，其餘一切過去、現在心心所法，前念的心心所法能為次第的後念心心所法無間生起之緣，名為等無間緣或次第緣。本頌即針對外人以前心滅為緣，後心生為果予以難破，依吉藏釋其破意為：「後心未生，即前不得滅，前則非緣。假使前滅，滅名無所有，何得為緣？是以二門俱無前滅為緣。既無前滅為緣，豈有後生為果？」[20] 依吉藏之釋，本頌上半從未門破未來心，意指若後念未生起時，則不應有前念的滅心為緣；下半從已門破現在心，意指若前念已滅，則如何能為後念作緣呢？末句結破，因此次第緣不能成立。可見，本頌龍樹係使用已未門破等無間緣，主要在難破若等無間緣是自性有，則難免有斷滅過，如此則前後念不能成為相續，故不能成立次第緣。

以上是依頌文從已未門解釋本頌如何破次第緣，不過依吉藏對青目釋的疏解，則係以兩難式搭配三時門詳予論破，兩難即是分別就次第緣的緣門（現在心）與果門（未來心）予以難破，然後在果門與緣門中再用三時門難破，筆者經綜整青目釋及吉藏的疏解，[21] 其論破次第緣的論證方法與理路約略如下：



2. 3. 1. 4 觀增上緣不成

頌曰：「諸法無自性，故無有有相；說有是事故，是事有不然。」（1.10）

本頌係從「無性門」破增上緣。上半破，下半呵。佛於經中說十二因緣「此有故彼有」的緣起法則，外人以為「有」是能作因（非能生因），即引此以為「此有故彼有」是就增上緣說。然而，就緣起諸法而言，無論因法與果法都是無自性的，可是實在論者所主張自性有的增上緣，其緣與果都成為是真實存在的，如此則不符佛所說十二因緣的本意。因此，從緣起諸法無自性的觀點，外人以自性實有的增上緣之見解，說「此有故彼有」是增上緣，這是不對的。

2. 3. 2 觀四緣生果不成

2. 3. 2. 1 破四緣能生果

頌曰：「略廣因緣中，求果不可得；因緣中若無，云何從緣出？」（1.11）

上半結，下半呵責。上半頌：「略廣因緣中」，略是和合、總體，廣是一一、個別，依吉藏釋：「以前三偈（1.4–6）總破為略，後四偈（1.7–10）別於他生派的因中無果論，因此，下半頌結呵：若四緣中無果，則果不可能從四緣中生出。

2. 3. 2. 2 舉非緣破救

頌曰：「若謂緣無果，而從緣中出，是果何不從，非緣中而出？」（1.12）

上半頌設救，設若略廣因緣中求果不可得，而外人仍挽救說諸法從四緣中生出，如吉藏釋此是取外人意：「雖略廣求四緣中果無，而果終從四緣生。若果不從四緣生，離四緣外更無復法，當從何處生耶？」下半舉非緣破救：「四緣中無果，非緣亦無，則應等生。不爾，應等不生。」[22] 意思是說，如果四緣中求果不可得，而外人仍執意諸法從四緣中生出的話，則將導致緣等同於非緣，因為非緣中同樣是無果的緣故，如此一來，果亦應從非緣中生出，但這和我們的經驗事實不符合。

本頌青目釋：「若因緣中求果不可得，何故不從非緣出？如泥中無瓶，何故不從乳中出？」依釋文，本頌的論證方法相當於「等同代換」（identity substitution）規則。

等同代換規則是說，如果有 a 和 b 兩個東西是相同的，則如果其中之 a 具有某一性質，則另一個 b 也必定具有這一性質，例如說：孫文撰寫《孫文學說》；孫中山是孫文；所以，孫中山撰寫《孫文學說》。[23] 以上所說的等同，是數值等同（numerical indentity），即 a 和 b 是恰切相同的東西，也就是「a 是 b」。另一個情況，是性質等同（qualitative identity），即 a 和 b 在某些或許多層面相同，其形式是「a 和 b 是相同的什麼」，而不是「a 是 b」，例如：「大華具有和小明上星期具有的相同疾病。」[24] 那麼，就性質等同的代換規則而言，是說當有一個對 a 斷說什麼的語句時，則如果 a 和 b 是性質等同命題，則基於該等同性質，我們可以就 b 推出相同的語句。例如：（前提 1）小明上星期因為得傳染病而發高燒；（前提 2）大華具有和小明上星期具有的相同傳染病；（結論）所以，大華現在因為得傳染病而發高燒。

基於上述等同代換規則，本頌可用（性質）等同代換規則論證如下：

（前提 1）四緣中若無果而又說果從四緣中生。（譬如：泥中若無瓶果而又說瓶從泥中生）

（前提 2）非緣和四緣同樣於其中無果。（乳和泥同樣於其中無瓶果）

（結論）所以，由非緣中無果而亦可說果從非緣中生。（由乳中無瓶果而亦可說瓶從乳中生）

由此而推得對論者的過失為：若果從非緣中生（若瓶從乳中生）[25]，應與現量相違。[26]

2. 3. 2. 3 結破果不從緣生

頌曰：「若果從緣生，是緣無自性；從無自性生，何得從緣生？」（1.13）

本頌結破諸法不從自性有的四緣生。上半明緣無自性，以果若從眾緣生，是緣還從眾緣生故無自性，且是緣亦待果而成故無自性，這和有部主張四緣自性有不一樣，有部認為諸法從四緣生，四緣則是不依待他緣而為獨立自存的自立體，然而有部這種獨立自存的自立體顯然違反緣起無自性的道理，故上半破其四緣無真實存在性。下半明緣無故果無，由於四緣無真實存在性，非獨立自存的自立體，因此諸法如何能從自性有的四緣而生起呢？且從無自性的眾緣所生起的果法又如何能有自性呢？此即結破諸法不從自性有的四緣生。

3.觀內外道一切不成

頌曰：「果不從緣生，不從非緣生；以果無有故，緣非緣亦無。」（1.14）

本頌總結破內教、外道的自性見不能成立一切法。上半明無所生之果，下半明無能生之緣，由能所俱無明外人一切不成。又上半結破果不從緣、非緣生，初一句承接前一頌結破「果不從緣生」，次一句結破「果不從非緣生」，這裡的緣乃指上來所破的四緣，非緣則是前述 1.12 頌所破的非緣，不過依吉藏的解釋則緣是指內教的四緣，非緣是指外道的世性等，如《中觀論疏》：「問：何以故緣非緣並破…？答：…內計從四緣生，外執從世性等生，故有緣非緣也。」[27] 其次下半頌結破無能生之緣、非緣。本頌盡破內外道所計緣非緣之能生緣與所生果，故本頌總結外人一切不成。

1.「自性」（svabhāva），在《中論》第十五品〈觀有無品〉中有詳細之論破，依該品所道「自性」包含有如下三意義：不從緣生、不待他、不變性，可見凡法自性生，則不從因緣生。

2.本頌末句「是故知無生」，梵文無，依後一頌（1.3），「無生」應指「無自性生」或「因緣生」，故可知此句係鳩摩羅什依偈頌之意旨而增譯。

3.清辨，《般若燈論釋》，T30,52c-53c。

4.「四句」一般常見的形式是：「有、無、亦有亦無、非有非無」，本頌的「自、他、共、無因」，乃至十四無記的常無常、邊無邊、一異等，也是《中論》常見的四句形式。

5.窮舉證法是指：將某一論題所有可能的情況窮盡地列舉出來，然後從每一種可能的情況推論出矛盾或不合理的結論，以排除該論題可以成立的可能。可見窮舉證法是在論證的過程中，從一元分出多元管道，窮盡一切邏輯上可能的選擇，將它們全部導出不合理的歸結，以排除其成立的可能。

6.歸謬法（prasaṅga, 應成）：即欲證明敵論者的主張非 q 是錯的，先假設非 q 為真，然後由非 q 真的假設，導出矛盾的結論，最後再斷言非 q 真的假設錯誤，應該 q 才對。其論式一般以 tarka 的形式表示：「如果非 q ，則非 P」，其中非 q 表敵論者的主張（否定式），P 表某一已知的事實，例如《中論》24.39：「若無有空者（非 q），未得不應得，亦無斷煩惱，亦無苦盡事（非 P）。」又當敵論者的主張是肯定式時，tarka 的形式可寫為如下的變形：「如果 r ，則非 P」，其中 r 表敵論者的主張（肯定式），P 同上，例如佛護《中論釋》：如果「諸法從自生」（ r ），則「生應無用，生應無窮。」（無用過、無窮過）（非 P）。

7.青目釋，參 T30,2b8-17；佛護釋，參 *Mūlamadhyamakavṛtti* pp.11-12；月稱釋，參 *Prasannapadā*. pp.13-14、36-39，法尊譯《入中論》，頁 80-91、201-205。

8.自語相違，為因明學上宗的過失之一，乃指宗上的「有法」（主詞）與「法」（謂詞）發生矛盾的過失，例如說我母是其石女（石女不能生育，故既言我母即決非石女）。本頌中，自生派的因果同一論，能生即是所生，即犯自語相違過。

9. 參《俱舍論》卷 7，T29,36b。

10.本頌依無畏、青目、安慧釋本，均作為本品第 2 偈，並以之解釋第 1 偈之四門不生。惟依佛護、清辨、月稱釋本，本頌為本品第 3 偈，係破同唯識自性有的四緣，今採後者之釋本，將本頌作為本品第 3 偈。

11.青目釋，T30,2b22-24。

12.山口益，〈龍樹造「六十頌如理論」の註釋の研究〉，《中觀佛教論攷》，東京：山喜房佛書林，1975，頁 38。

13 .Kamaleswar Bhattacharya, *The Dialectical Method of Nāgārjuna.* Delhi: Motilal Banarsidass, 1986,p.95。本頌所引龍樹之自釋，係參考前書重譯如文，依罷目智仙、瞿曇流支共譯之原文為：「若一切法皆是因緣，則是因緣、因緣和合、離諸因緣，是則更無一切自體，如是一切諸法皆空。如芽非是種子中有，非地非水非火非風非瓶、非水、非米及薪、火等諸緣具已，作能成飯。」（T30,55c） 龍樹以本頌破它，本頌《燈論》譯為：「緣中無作者，離緣亦無作，若有若無作，諸緣作不成。」意思是說：並非（生果的）作用具有諸緣而生彼識等自果，亦非（生果的）作用不具有諸緣而生彼識等自果；果未生起前，並非緣中先具有生果的作用，亦非絕中先不具有生果的作用。

16.青目釋，T30,2c16-18。

17.如《般若燈論釋》卷 2 云：「復次，經部師言：理實諸緣非有非無，言有無者，義不應爾。此復云何？謂第一義中果起現前，諸緣和合互相資攝能得自體，以有緣故。爾時，彼果不得言無，以其起故，不得言有，以未現起故。我欲如此，以是因緣，無如前過。」（T30,57a19-24）。

18.以下破所緣緣、次第緣的順序，諸註釋本有異，依青目釋之順序為：先破次第緣（1.8）、次破所緣緣（1.9），惟依安慧、清辨、月稱等釋本，其順序則相反，均先破所緣緣（1.8），次破次第緣（1.9），今依安慧等三本之順序。

19.吉藏，《中觀論疏》，T42,51b；安慧，《大乘中觀釋論》，《藏要》第 2 輯之 18，頁 6 下。

20.吉藏，《中觀論疏》，T42,48c22-25。

21.本頌破次第緣，青目釋之長行略為：「未來法未生，與誰作次第緣？若未來法已有，即是生，何用次第緣？現在心心數法無有住時，若不住，何能為次第緣？若有住，則非有為法，何以故？一切有為法常有滅相故。若滅已，則不能與作次第緣。若言滅法猶有，則是常；若常，則無罪福等。若謂滅時能與作次第緣，滅時半滅半未滅，更無第三法名為滅時。又佛說：一切有為法念念滅，無一念時住。云何言現在法有欲滅未欲滅……」（T30,3a14-29）。吉藏，《中觀論疏》，T42,48c25-50b4。另依月稱，中觀除破心心所法是等無間緣外，亦破許色法是等無間緣之宗派，即主張因滅無間即生後果，此因即果之等無間緣，如種滅無間即能生芽，參《入中論》，頁 86-87。

22.吉藏，《中觀論疏》，T42,52b。

23.劉福增，《基本邏輯》，台北：心理出版社，2003，頁 423。

24.Sybil Wolfram，劉福增譯，《哲學邏輯》，台北：國立編譯館，1996，頁 245-246。

25.果從非緣中生之譬喻，青目喻如瓶從乳中生（T30,3b），安慧喻如油從砂中生（藏要,頁 7 上）。清辨喻如酪從泥中生（T30,58c）、月稱喻如布從草中生（*pras.*p.l8）。

26.現量相違乃指以與感覺經驗相矛盾的命題為宗而造成的過失，例如說聲非所聞。本頌中，則指若立果從非緣中生之宗，例如說瓶從乳中生（此與我人現見瓶從泥中生之感覺經驗相矛盾），即成現量相違。

27.吉藏，《中觀論疏》，T42,52c19-22。