



《中論·觀有無品》疏義(下)

李潤生

甲二、合破有無門 乙一、叙有無四失

【釋文】復次²¹：

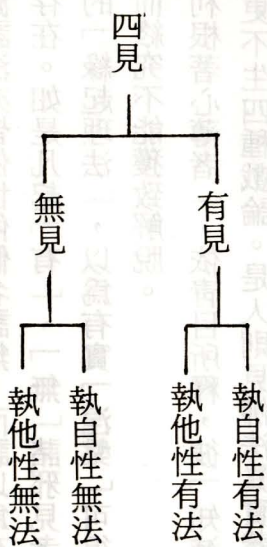
【頌文】若人見有無，見自性他性²²，如是則不見，佛法真實義。

【釋文】若人深著諸法，必求有見；若破自性，則見他性；若破他性，則見有；若破有，則見無，若破無，則迷惑。若利根著心薄者，知滅諸見，安隱故，更不生四種戲論，是人則見佛法真實義。是故說上偈。

【疏義】前「別破有無門」中，已分別遮破「自性有法」及「他性有法」，故所執一切「實有的自性」已不能成立；亦分別遮破「自性無法」及「他性無法」，故所執一切「實無的自性」亦不能成立。如是則一切「自性」、「他性」、「實有」、「實無」等等一切「斷」、「常」的邪見都已遮破，而「觀有無品」的意趣亦基本達到。今為使有情對諸法存在的實況更為清晰，更為明

確，故論主別作第二周說，建立「合破有無門」。彼亦分四：一者「叙有無四失」，二者「引經勸捨有無」，三者「重破有無，釋成捨義」，四者「出有無過，釋破所由」。本頌為第一節，「叙有無四失」。

彼頌云：「若人見有無，見自性他性，如是則不見，佛法真實義。」青目釋文，把有情分為二類：一者「深著諸法者」、二者「利根著心薄者」。「深著諸法者」次第生起有無諸見。有無諸見可成四大範疇：



執「有見」及「無見」的四大範疇分別是：一者執「自性有法」，二者執「他性有法」，三者執「自性無法」，四者執「他性無法」（按：此四種邪執邪見，即頌文所謂「若人見有無，見自性他性」，其內容及遮破已於「別破有無門」中分別闡釋。）青目認為「深著諸法者」於彼「有見」及「無見」的四大範疇分別起執；彼言：「若人深著諸法，必求有見，若破自性，則見他性；若破他性，則見有；若破有，則見無；若破無，則迷惑。（如是則不見佛法真實義）。」彼「有」、「無」四種邪執的生死有其次第，即由執「自性有法」，轉而執著「他性有法」，再轉而執「自性無法」及「他性無法」。由此起四種邪執中的任何一種，都應不能了達「佛法的真實義」，此便構成「有無四失」：

1. 執「自性有法」，則不能了達「佛法真實義」。
2. 執「他性有法」，則不能了達「佛法真實義」。
3. 執「自性無法」，則不能了達「佛法真實義」。
4. 執「他性無法」，則不能了達「佛法真實義」。

如是「有無四失」，即是頌文所說「如是（有「自性有法」、「他性有法」、「自性無法」及「他性無法」的邪見）則不見（不了達）佛法真實義」。

然則「佛法真實義」為何？青目釋文及吉藏論疏都無交代，今人印順指為「緣起理法」（即「十二因緣」）。^{②③}意謂執「自性有法」及「他性有法」者，即不解「此有故彼有、此生故彼生」的緣起流轉理法，不解一切流轉諸法皆依世俗假名說有，而誤以為有實自性的流轉事物的存在；執「自性無法」及「他性無法」者，即不解「此無故彼無、此滅故彼滅」的緣起還滅理法，

不解一切還滅諸法亦皆依世俗假名說無，而誤以為有實無自性的還滅事物的存在。如是凡起「有」、「無」諸邪見者，皆不能了達佛經所說的「緣起理法」，以為有實「涅槃」可得，有實「煩惱」可滅，而終究不能獲致解脫。

至於「利根著心薄者」，依青目所釋，彼「知滅諸見，安隱（穩）故，更不生四種戲論。是人則見佛法真實義。」彼利根者，由於著心較薄，故聞教讀經，知滅一切「有」、「無」諸見，不著二邊，契會中道，心轉安穩，不再生起「自性有法」、「他性有法」、「自性無法」及「他性無法」等四種戲論，所以對「緣起理法」的「佛法真實義理」，故能了達。

乙二、引經勸捨有無

【釋文】復次：

【頌文】佛能滅有無^④，於化迦旃延，經中之所說，離有亦離無。

【釋文】刪陀迦旃延經中，佛為說正見，義離有離無。若諸法中少決定有者，佛不應破有無。若破有則人謂為無。佛通達諸法相，故說二俱無。是故汝應捨有無見。

【疏義】上文「叙有無四失」，目的在使有情理解到：若於諸法的存在實況中，生起任何「實有」、「實無」的邪見計執者，都不能通達「佛法真實義理」；不能通達「佛法真實義理」便無從獲致解脫「涅槃」，故此要獲致解脫「涅槃」，便應捨離「實有」、「實無」各種邪見計執。但外人或會懷疑：「捨離有無諸見」只不過是論主龍樹所宗大乘的見解，非佛教大小二乘的通義，所以論主於此引用大小二乘共許的《雜阿含經》，以證明

「離有無二邊」實際是佛教基本法理，原始佛教的通則，大小二乘的通義，是證入「諸法實相」的必然通道，故論主頌言：「佛能滅有無（梵本作「知有無」），於化迦旃延經中之所說，離有亦離無。」

龍樹論主所援引的是一切大小二乘諸宗各派所共許的《雜阿含經》，第三〇一經，青目名之曰《刪陀迦旃延經》。此經吾人於本品「題要」中經已引出，今翻檢可得，不必全部重引。經文於開始時作「佛告躑陀迦旃延(Sandha-Kātyāyana)」，由此可知青目所說「刪陀迦旃延」是「躑陀迦旃延」的同名異譯而已。經文透過釋迦世尊與他的弟子（論議第一的）迦旃延的對話，顯示：不取「有」、「無」，是名「正見」，是名「中道」。所謂：「離於（實有、實無）二邊，說是「中道」。所謂「此有故彼有，此起故彼起」，（所謂「緣無明行」，乃至「純大苦聚集」，「無明滅故行滅」，乃至「純大苦聚滅」。」

依《雜阿含經》，可見「離有離無」、「離於二邊」的「中道思想」是始源於釋迦原始佛教，非龍樹論師之所始創。「因緣理法」中的「此有故彼有，此生故彼生」的流轉思想，要遠離「實有」的計執，然後可以如實理解，「此無故彼無，此滅故彼滅」的還滅思想，要遠離「實無」的計執，然後可以如實了達。如是乃至「十二因緣」中的「緣無明行……純大苦聚集」的「流轉思想」，「無明滅故行滅……純大苦聚滅」的「還滅思想」，亦皆要「遠離有、無二邊」，然後可以通達，然後可以證得。所以「緣起性空」的思想，實淵源原始佛教，「緣起性空」必須「離於有無二邊」、契合「中道」，亦淵源於原始佛教。因此大乘學者，固須捨離「實有」、「實無」的邊執，始能契合「中道」，乃至見性成佛。小乘學者，亦須捨離「實有」、「實無」

的邊執，然後可以通達釋迦「緣起理法」，證入「十二因緣」而獲致「涅槃」解脫。因此論主「引經勸捨有無」。

何以釋迦要在《雜阿含經》中說「離有亦離無」之教？如頌所云：「（釋迦）佛（能知）能滅有無（計執），（故）於（教）化迦旃延經中……說『離有亦離無』。」此頌其實亦與《中論·觀因緣品》歸敬頌中所說「（釋迦）能說是因緣（緣起理法），善滅諸戲論」相應，而「離有亦離無」是「善滅諸戲論」的「正見」、「正理」，如青目所釋：「刪（躑）陀迦旃延經中，佛為說正見，義離有離無。」

何以「佛為說正見，義離有離無」？單離有、單離無有何過患？青目釋言：「若諸法中少決定有者，佛不應破有無。若破有則人謂為無，佛通達諸法相，故說二俱無。」意謂一切法的存在，本身就是「緣起無自性」地、互為條件、互相依存地而存在，無有少分是自有、常有、獨有的具決定自性實有而存在，所以佛要雙破有無；若世間諸法之中，若有少分是自性決定而存在的，則佛便不應（亦不會）同時雙破有無。何以要雙破？若「但破有」，則人將「執無」；若「但破無」，則人將「執有」；「雙破有無」，則人將「無所執」。且「諸法實相」如實觀之，亦是「雙離有與無」的。「佛通達諸法（實）相，故說（實有、實無彼）二俱無」。論主亦如釋迦世尊，悲憫有情，故如實援引共許經典作為「聖教量」，對一切外小，勸彼捨離一切「實有」、「實無」的計執。

乙三、重破有無，釋成捨義

【釋文】復次：

【頌文】若法實有性，後則不應無²⁵；性若有異相，是事終不然。

【釋文】若諸法決定有性，終不應變異²⁶。何以故？若定有自性，不應有異相，如上真金喻。今現見諸法有異相故，當知無有定相。

復次：

【頌文】若法實有性，云何而可異？若法實無性，云何而可異²⁷？

【釋文】若法定有性，云何可變異？若無性，則無自體，云何可變異？

【疏義】論主既已指出「有無四失」，再「引經勸捨實有、實無諸等計執」，今為有情加強「捨離實有、實無諸等計執」的決心，故以二頌，重破有無諸計。第一首頌，唯破有執（就有性門破）；頌言：「若法實有性，後則不應無；性若有異相，是事終不然。」²⁸其義即如青目釋文所述：「若諸法決定有（實有的自）性，終不應變異（而為無）。」此釋頌文「若法實有性，後則不應無」二句。「自性」為自有、常有、獨有的決定存在者；既執是「常有」而又見其有變異之相，便自相矛盾，無有是理，故頌文下半云：「性若有異相，是事終不然。」

青目為重破實有的計執，進一步作出推證性的解釋：「若定有自性，不應有異相，如上真金喻（按：真金喻自性，其金無變異，喻自性亦無變異相）。今現見諸法有異相故，當知無有（決）定（之自）相。（按：「自相」即是「自性」義。）」今可列成論式如下：

大前提：若決定有實在的自性，不應有變異之相。

小前提：今現見諸法有變異之相。

結論：故知：諸法無有決定實在的「自性」。

前第一頌既從「有性門」破「諸法有實自性」已，今第二頌，從「有無門」兼破「諸法有實有的自性及實無的自性」。頌云：「若法實有性，云何而可異？若法實無性，云何而可異？」前半頌，重牒前頌文意，故青目釋言：「若法定有性，云何可變異？」今現見「諸法有變異」，故知「諸法無定（實有的自）性」，如是便構成一完整的有效推論，此論式已如上列，今不必重贅。

至於下半頌云：「若法實無性，云何而可異？」青目作釋云：「若（實）無性，則無自體，云何可變異？」今成論式如下：

大前提：若有實無的自性（即無自體），則彼無有變異之相。

小前提：今現見諸法有變異之相。

結論：故知：諸法並沒有「實無的自性」。

如是以二重，分別破「實有」及「實無」，則「實有的自性」既不能成立，「實無的自性」亦不能成立，二者都不應執，二者都應捨離。如是「重破有無，釋成捨義」的目的便能達到。

乙四、出有無過，釋破所由

【釋文】復次：

【頌文】定有則著常，定無則著斷，是故有智者，不應著有無

²⁹。

【釋文】若法定有有相，則終無無相，是即為常。何以故？如說三世者，未來中有法相，是法來至現在，轉入過去，不捨本相，是則為常。又說因中先有果，是亦為常。若說定有無，是無必先有今無，是則為斷滅；斷滅名無相續因。由是二見，即遠離佛法。

問曰：何故因有生常見，因無生斷見？

答曰：

【頌文】若法有定性³⁰，非無則是常，先有而今無，是則為斷滅。

【釋文】若法性定有，則是有相，非無相，終不應無；若無，則非有即為無，先已說過故，如是則墮常見。若法先有，敗壞而無者，是名斷滅。何以故？有不應無故，汝謂有、無各有定相故。若有斷、常見者，則無罪、福等，破世間事，是故應捨。

【疏義】於第二周說的「合破有無門」中，論主已陳述「有無四失」、「引經勸捨有無」，進而「重破有無，釋成勸捨」，於此再「出有無過，釋破有無所由」，以作全品的總結。此段共有二頌：前頌標示「執有者有著常之過」、「執無者有著斷之過」，故「勸捨斷常，不應執有無見」。後頌重釋「執有是常見之由」及「執無是斷見之由」。今於疏義分五小節以闡釋其義：

其一，標執有無，即執常見、斷見：頌云：「定有則著常，定無則著斷」，此即標示「執定有者恆著常見」、「執定無者恆著斷見」。

何以「執定有者恆著常見」？青目釋言：「若法定有『有相』，則終無『無相』，是即為常。何以故？如說三世者（有

部），未來中有法相，是法來到現在，轉入過去，不捨本相，是則為常。又（數論）說因中先有果，是亦為常。」所謂「定有」者，是指事物具「永恆存在的特性」（定有相）；具「永恆存在的特性」（定有相）者，便不會變異為具「不存在的特性」（無相）。事物具「永恆存在的特性」（定有相）者，不會具「不存在的特性」（無相），那末事物即是「永恆的事物」，即是「常物」；執「定有」者，便是執「常」，其思想便是「常見」。如薩婆多部（說一切有部）執「諸法歷三世，體性恆存」者³¹，便是「執定有者著常見」的實例。以彼有部論師執一切事物，其體常住，從過去來至現在，從現在流至未來，並不轉變其「定有之相」（永恆存在的特質）。又如僧佉（數論）論師，執「因中先有果」，則因果流轉的事物，固恆在果中，亦恆在因中；因與果攝一切法盡，如是事物體性恆存，此亦是「執定有者著常見」的例證。「定有則著常」可成論式如下：

大前提：若執一切事物定有「有相」（永恆存在的特質）而無有「無相」（不存在的特性）者，則為著「常見」。

小前提：今執「定有」者，執一切事物定有「有相」，而終無「無相」。

結論：故知：執「定有」者，則著「常見」。

如是已明「定有則著常」義。再者，「定無則著斷」（執定無者恆著斷見）？青目釋言：「若說定有『無（相）』，是『無（相）』必『先有今無』，是則為斷滅；斷滅名無『相續因』。所謂「定無」者，指事物具「不存在的特性」，名為「無相」。此「無相」的出現，即是事物「先有今無」（先前是存在的，今起變異，轉為不存在）；「先有今無」，則成為「斷

滅」，以再不能以「相續」的方式存在下去，所以青目認為「無相續之因」說明為「斷滅」。吉藏進一步闡釋說：「『斷滅名無相續因』者，前念為因，後念為果。（定無則）前念既滅，則無後因，後念果起，何所酬耶？」^{③②}吾人說以穀為因而有芽為果，穀非定無，以彼為因，轉化為芽，酬芽為果，相續存在下去，故非斷滅，非定無故。若知「頑空論者」之執「一切法空無所有」及外道之執「人死如燈滅」者，便執「定無」，便成「斷見」。

今可成論式如下：

大前提：若執一切事物「先有今（後）無」、「無相續因」者，則為著「斷見」。

小前提：今執「定無」者，執一切事物將會「先有今（後）無」、「無相續因」。

結論：故知：執「定無」者，則著斷見。

如是「定有則著常，定無則著斷」，透過上述的闡釋與論證，便得成立。

其二、勸捨斷常，不應執有無見：上文已見「執有者有著常之過」，「執無者有著斷之過」；「著斷」、「著常」便不能如實觀照「諸法實相」，不能理解佛所說義，不能獲解脫「涅槃」，所以青目釋言：「由是（著斷、著常）二見，即遠離佛法。」若要理解「佛法真實義」，如實觀照「諸法實相」，由聞、思、修，而得解脫「涅槃」，便要如頌所說：「是故有智（慧）者，不應著有無。」吉藏重申「有無過患」說：「諸佛、菩薩經之與論破『有』、『無』者，良由『有』、『無』是諸見之根，障正觀本，是故破耳。又顯『有』、『無』過，勸外人捨於『有』、『無』（及所起『斷』、『常』諸見）；（若『有』、『無』無過，諸佛菩薩不勸捨之，以是大過，故須捨

也。……（執有著常，執無著斷，斷見、常見）是十四難（之）本^{③③}，為六十二見（之）根^{③④}。『有見』則有愛（著），愛見既具足，則纏垢（煩惱）又生，既有煩惱，則便有業；以有感業，迴流六趣、有此大過，故……勸捨（有無）。」^{③⑤}

其三、釋執有是常見：前頌所言「定有則著常，定無則著斷」中，論主已標示外人由執「定有」便生「常見」之過患，由執「定無」便生「斷見」之過患，所以勸捨「有」、「無」二執。不過於頌文中，論主尚未闡明執「定有」何以會「著常」，執「定無」何以會「著常」，是以在後頌，論主重釋其所以之由。

前半頌釋「執有是常見」之由言：「若法有定性（梵本作「若法由自性有」），非無，則是常。」青目釋彼頌的句意云：「若法性定有，則是有相，非無相，終不應無；若無，則非有即為無……如是則墮常見。」意謂：若執事物各有「自性」，則有固定永恆存在的特性，名為「有相」（「相」是特徵義、特性義）；若具「有相」（固定永恆存在的特性），則必不具「無相」（固定永不存在的特性），以「有相」、「無相」（「存在」與「不存在」特性）互相矛盾，彼此相違，若是「有相」，則必非「無相」，若是「無相」，則必非「有相」（如青目所謂「若無，則非有即為無」）；「定有」者既不具「無相」，則終不應變異而為無（即不會變異而成為「不存在」，即頌文所言「非無」）；若永遠不會變異而為「不存在」的「無」，那便是「永恆」，便是「常」。如是透過一連串的演繹推理，可知執「定有」者，定必墮入「常見」，故論主言「定有則著常」便是此理。今把「執有是常見」的推論，構成論式如下：

前提一：若執事物永遠「非無」（永遠不會不存在）者，

則是「常見」。

前提二：彼執事物皆有「自性」（所謂「法有定性」，即執「定有」）。

前提三：若有「自性」，則永定有「有相」（具永遠存在的特性）。

前提四：若永有「有相」，則永不具「無相」（永不具「不存在」的特性）。

前提五：若永不具「無相」，則永不變異為「無」（不會變異為「不存在」）。

前提六：若永不變異為「無」，則永遠「非無」（永遠不會不存在）。

前提七：若執事物各有「自性」（即執「定有」）者，則執事物永遠「非無」。

結論：故知彼執事物各有「自性」（即執「定有」）者，則是「常見」。

經青目論證「定有則著常」後，吉藏再舉實例言：「人因（五）陰（即五）蘊有，則無自體（即「無自性」，「非定有」）。若（執）有人自體（即「若執人有自性而定有」），（則）不假陰（五蘊）而成，陰（五蘊）雖斷滅，則人（恆）存，故是常見（見）。」^{③⑥}故知：執「我有自性而定有」者，則便是「常見」，執「法有自性而定有」者，則亦是「常見」。文顯可知，不必伸述。

其四、釋執無是斷見：為釋「執無是斷見」之由，論主後半頌言：「先有而今無，是則為斷滅。」青目釋彼頌文的句義云：「若法先有，敗壞而無者，是名斷滅。何以故？有不應無故，汝謂有、無各有定相故。」此是重複第一節「標執有無，即執常

見、斷見」有關「執無即斷見」的解釋。今重成論式如下：

大前提：若執事物「先有」然後「敗壞而無」者，則是「斷見」。

小前提：彼執「定無」者，皆執一切事物「先有」然後「敗壞而無」。

結論：故知：彼執「定無」者即是「斷見」。

吉藏並舉事例以為釋言：「因果相續，名為不斷。今因遂滅無，則無所續，故無即是斷。若望（佛教）大乘「無所得觀」，裁起有心，即墮於常；徵起「無」念，便入於「斷」。……若言有道可求，則墮有中，名為常見；若（言）無道可求，則墮無中，名為斷見。」^{③⑦}

其五、勸捨有無，結成此品：如是分別說明「定有則著常，定無則著斷」之所由後，青目便作全品的總結，以回應頌文所謂「是故有智者，不應著有無」，以成「勸捨有無」義。如彼釋云：「若有斷（見）、常見者，則無罪、福等，破世間事，是故應捨。」意思是說：執「有」成「常見」，執「無」成「斷見」；成「斷」成「常」，一切法便無變異，「因果相續」便不可能，如是「福」者永遠是「福」，「罪」者（非福報者）永遠是「罪」，便成「命定」，一切修行為善，永不會招引福報，一切惡行，亦永不會招引罪報（非福報），如是修行證果亦永不可能，一切倫理道德規律、因果報規律，通通不能建立。此有違「世間」一切事理，便成大過。要免彼大過，則不要「著常」，亦不要「著斷」，要不著「斷」、「常」，便應捨離一切「定有」、「定無」的邪見計執，此是《觀有無品》的宗趣所在。

（完）

註釋：

②1 依《藏要》校《無畏釋》，此文先有「問曰：有說以見真實成解脫，故諸物自性應有」句，然後作「頌答」言。

②2 依《藏要》所校，此句表達的次第，在番、梵二本，先言「自性」、「他性」，後言「有」與「無」，與釋文相順。如 K. Inada 英譯云：「Those who see the concepts of self-nature (自性) extended nature (他性)，existence (有)，or non-existence (無) do not perceive the real truth in the Buddha's teaching.

②3 見印順《中觀論頌講記》，頁一八九至一九零。

②4 依《藏要》所校，番、梵二本，此「滅有無」一詞，作「知有無」。

②5 依《藏要》所校，番、梵二本作「若由自性有，彼則不應無」。

②6 依《藏要》所校，《無畏釋》作「不應為無」。

②7 依《藏要》所校，此頌於番、梵二本，第一句與第三句互倒，即成：「若法實無性，云何而可異？若法實有性，云何而可異？」

②8 依清辨《般若燈論釋》所本龍樹本頌，於破有之一頌後，兼附一頌云：「若有是自性，則不得言無，自性有異者，畢竟不應然。」文意更為顯達。

②9 依《藏要》所校，番、梵二本作「不應住有無」。

③0 依《藏要》所校，番、梵二本作「若法由自性有」。

③1 說一切有部，立事物的體性「三世實有」。而「實有」與「三世」的關係，依四大論師有四種不同的觀點：一者、法救的「類有異」說：三世諸法，唯有形類上的區別，而實質相同。

二者、妙音的「相有異」說：諸法於世轉時，各有三世相；住過去世時，正與「過去相」合，於餘二世相，不名為離。三者、世友的「位有異」說：諸法經歷三世，由位（位置、作用）而有異，非體有異。即諸法經過去、現在、未來三世之位，雖得三名，而其體無別（按：此是有部的正統觀點。）四者、覺天的「待有異」說：諸法與前後相對待，而有三世之名。見《大毘婆沙論》卷第七十七。

③2 同見註②。

③3 所謂「十四難」者，是指《大智度論》卷二《釋初品中婆伽婆第四》所載，外道由「斷、常、一、異」等妄見生起邪執，發出十四種問難：

1. 世界及我是常耶？

2. 世界及我無常耶？

3. 世界及我亦有常亦無常耶？

4. 世界及我亦非有常亦非無常耶？

5. 世界及我是有邊耶？

6. 世界及我是無邊耶？

7. 世界及我亦有邊亦無邊耶？

8. 世界及我亦非有邊亦非無邊耶？

9. 死後有神（我）去後世耶？

10. 死後無神（我）去後世耶？

11. 死後亦有神（我）、亦無神（我）去後世耶？

12. 死後亦非有神（我）、亦非無神（我）去後世耶？

13. 是身（此五蘊軀體）是神（我）耶？

14. 是身（此五蘊軀體）異神（我）耶？

③4 所謂「六十二見」者，是指《長阿含經》卷十四《梵動經》中

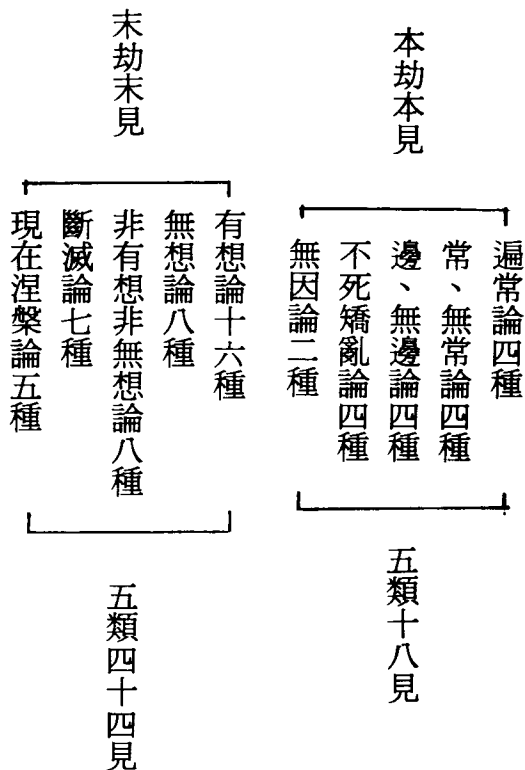
是唯仗自力，而是自力他力相融，最能得他力加持。《起信論》云：「以觀彼佛真如法身，常勤修習，畢竟得生，住正定故。」觀念彌陀法身，亦非高不可攀，若解實相義理，便可修學。

鑒於人多漸機，經論中多指示念佛應先從有相門入，念佛色身，持佛名號，至入定後，以智慧返觀內照，入實相念佛。這是顯密止觀的通途，乃穩妥之道。中土大德談實相念佛，一般都不主張於持名外觀實相、法身，而從事理一如的圓教義，說以離分別的實相心持佛名號，及以圓解理持，為實相念佛正路。真歇清了「不以有心念，不以無心念，不以亦有亦無心念，不以非有非無心念」一語，被作為以實相心持名念佛的要訣。徹悟禪師云：「果透真唯心義，則唯佛唯土之宗自成。既成此宗，則一句所念之佛，所生之土，全體大用，橫遍豎窮，獨體全真，包羅無外。所念既爾，能念亦然。是謂以實相心，念實相佛。」這是以圓解或徹悟的見地來持佛名號。若已得開悟，則以其所見真心，無論持名還是觀想，皆屬實相念佛。

四門念佛，若從參究念或追頂念、三觀念達一心不亂，見自性彌陀，則無須再參究追頂觀修，應理持或實相念佛。

由中土大德以圓解妙悟所發揮的融祖師禪於持名念佛的法門，對《文殊說般若經》一行三昧和《阿彌陀經》執持名號一心不亂作了極為圓滿的闡釋發揮，實際上都可歸於實相念佛的範圍。此法契理契機，簡單易行，不尚繁難事相、不藉上師加持，直接與阿彌陀佛、自己心性溝通，至為秘密圓頓而又至為顯豁明朗。上中下根，出家在家，都可修學。靜坐閉關可以修，事務繁忙中也可以修。以信願求生淨土為本，樹立正見為加行，隨自意樂，於四門中擇一而入，證理一心，禪淨雙圓，現前得大受用，臨終上品往生。有智之人，何樂而不為！

（上接第24頁「《中論·觀有無品》疏義」）
所載，古代印度外道所執的六十二種錯誤見解。分「本劫本見五類十八見」及「末劫末見五類四十四見」，合共成十類六十二見。表列如下：



- ③5 同見註②。
- ③6 同見註②。
- ③7 同見註②。

又吉藏把斷、常二見各分二類，合有四種：

一者：「人斷見」，若執當有情的五蘊散滅時，彼神（生命我體）亦滅，此是「人斷見」。

二者：「人常見」，若執當有情的五蘊散滅時，彼神（生命我體）仍得存在，此是「人常見」。

三者：「法斷見」：若執一切法「二世無我」（即從現在有、過去、未來必無），此是「法斷見」。

四者：「法常見」：若執一切法「三世實有」（即一切法體，過去、現在、未來三世法體恆存），此是「法常見」。