CBETA電子佛典集成

CBETA Chinese Electronic Tripitaka Collection

eBook

T42n1824

中觀論疏

隋 吉藏撰

財團法人 佛教電子佛典基金會

目次

- 編輯說明
- 章節目次
  - 中論序疏
  - 1 因緣品(一本- 三末)
    - 1
    - 2
    - 3
  - 2 去來品(四本)
  - 3 六情品(四末)
  - 4 五陰品(四末)
  - 5 六種品(五本)
  - 6 染染者品(五本)
  - 7 三相品(五本- 五末)
  - 8 作者品(六本)
  - 9 本住品(六本)
  - 10 燃可燃品(六本- 六末)
  - 11 本際品(六末)
  - 12 苦品(七本)
  - 13 行品(七本)
  - 14 合品(七末)
  - 15 有無品(七末)
  - 16 縛解品(七末)
  - 17 業品(八本)
  - 18 法品(八末)
  - 19 時品(八末)
  - 20 因果品(九本)
  - 21 成壞品(九本)
  - 22 如來品(九末)
  - 23 觀顛倒品(九末)
  - 24 四諦品(十本)
  - 25 涅槃品(十本- 十末)
  - 26 十二因緣品(十末)
  - 27 觀邪見品(十末)
- 卷目次

- 1a
- 1b
- 2a
- 2b
- 3a
- 3b
- 4a
- 4b
- 5a
- 5b
- 6a
- 6b
- 7a
- 7b
- 8a
- 8b
- 9a
- 9b
- 10a
- 10b

- 贊助資訊

編輯說明

- 本電子書以「CBETA 電子佛典集成 Version 2025.R3」為資料來源。
- 漢字呈現以 Unicode 3.0 為基礎，不在此範圍的字則採用組字式表達。
- 梵文悉曇字及蘭札字均採用羅馬轉寫字，如無轉寫字則提供字型圖檔。
- CBETA 對底本所做的修訂用字以紅色字元表示(黑白色系版本則無顏色差別) 。
- 若有發現任何問題，歡迎來函 service@cbeta.org 回報。
- 版權所有，歡迎自由流通，但禁止營利使用。

No. 1824 [cf. No. 1564]

中論序疏

吉藏製

僧睿是魏群長樂人也。少出家，依僧賢法師為弟子。嘗聽中山康僧朗講，每興譏難，師深相秤述。年二十四，歷遊名邦，常弘講說，方簡高潔。一方云：「芳簡高結，氷霜摻操。」什至長安，因從請業。門徒三千，入室唯八，睿為首領。文云「老則融睿，少則生肇。」什歎曰：「傳吾業者，寄在道融、曇影、僧睿乎。」什翻《成實論》竟，命睿講之。謂道融曰：「此諍論中有七處破阿毘曇，在言小隱。能不問我，可謂英才。」融曰：「其人思力有分，未必諮稟。」遂剖折無遺，眾益嗟重。天子姚興聞睿景行，問安城侯姚嵩曰：「睿何如人？」嵩曰：「業衛之松柏也。」後自引睿見之，謂嵩曰：「斯乃四海之標頒，豈獨業衛乎？」於是美聲遐扇流於遠邇。著《中論》、《大智論》及《成實論》、《禪經》等序，雅傳於世。春秋六十有一。作《中論》序非止一人，曇影製義疏序，河西道朗亦製論序。而睿公文義備舉、理事精玄，興皇和上開講常讀，蓋是信而好古、述而不作。但文有微隱，余略釋之。就斯一序，裁為七分：一通標人法、二釋名題、三序論緣起、四歎釋功能、五述注論青目、六廣歎四論、七作者自謙。「中論五百偈」，標所造法也。「龍樹菩薩」，序能造之人也。道不孤運，弘之由人，故前明所弘之道，後序弘道之人。又題中論五百偈者，重其法也。龍樹菩薩者，尊其人也。又初句簡二邊之法也，後句別小乘之人也。所言中論者，玄義具述。今既釋序，略明五意：一者斯論定佛法之偏正、判得失之根原，是以龍樹標中論名也。二者斯文論中實之理，從所詮理實得名，故云中論。〈業品〉云「此論所明義，離於斷常見，故云中論。」三者龍樹所作凡有三論：一《無畏》之廣；次《十二》之略；今是折中之說，故秤中論。四者以文表義，斯論前無緣起、後略餘勢，但有正文，以文表義理，故秤中論。五者龍樹大士是中道人，中道人所製作，從人立名故秤中論。五百偈者，前標其名，今序偈數。偈有二種：一是首盧偈，謂胡人數經法也，則是通偈。言通偈者，莫問長行偈頌，但令數滿三十二字則是偈也。二者別偈，謂結句為偈，莫問四言五言六言七言，但令四句滿便是偈也。偈者，外國具音應言竭夜，或秤祇夜，今示存略但秤為偈。偈者，句也頌也。又言偈者，此土漢書亦有此音，訓言竭義，謂明義竭盡，故秤為偈。但結句秤偈凡有二種：一路伽偈，謂

頌長行偈也；二伽陀偈，謂孤起偈也。此論秤偈者，通別二中謂別偈也，後二之文謂孤起偈也。五百者，即文審之凡四百四十六偈，或是全其大數、或翻之不盡，以本為名故秤五百。眾經及論文有三焉：一但長行，即《百論》也；二但有偈，斯文；三具二種，《十二門論》之流。龍樹《十住毘婆沙》云「或有樂長行、或有樂偈頌、或有樂雜說莊嚴章句者，所好各不同，我隨而不捨。」論三既爾，經義例然。龍樹者，依梵音應云伽那馥力叉，伽那者龍也，馥力叉者樹也。《智度論》云「童籠磨者龍也，馥力叉是樹通名也，別名阿闍那，如此間梨李樹等。」問：龍樹是何位之人？答：聖迹無方，高下未易可測，僅依經傳敘其淺深。睿公云：「功格十地、道摸補處，是窮學之人。」傳云「智慧日已頹，斯人令再耀。世昏寢已久，斯人悟令學。外國為之立廟，事之若佛。安知非佛示為菩薩乎。」匡山遠法師云：「名貫道位，德備三忍，亦十地高仁也。」依《楞伽經》，大慧菩薩問：「世尊滅度後，佛法何人持？」佛答：「大慧汝當知，南天竺大國中有大德比丘，名龍樹菩薩。為人說大乘無上法，能破有無見，住初歡喜地，往生安養國。」釋此語不同，舊云：龍樹是初地人。關內姚道安學《智度論》云：「此是龍樹引眾生令入初地，而實是十地人也。」問：何依人也？答：若云初地則二依人也，若是窮學則第四依人。問：云何是四依？答：且依一判。如小乘見道前具煩惱人是一依，須陀洹、斯陀含是二依，阿那含是三依，羅漢第四依。約大乘望十迴向是一依，初地至七地是二依，八九地是三依，十地第四依。如楞伽是第二依，如睿師是第四依。以釋迦佛法無別菩薩僧，龍樹是出家之人，故依小乘位分之。名貫道位者，菩薩位之通名也。德備三忍，謂信、順、無生也。問：龍樹更有異名耶？答：有。《順中論》是天親所作。言順中論者，廣引《大品》等經證釋八不。八不則是中道，依文釋義，故云順中論。《順中論》云「龍勝菩薩非龍樹也」，今宜會之。以龍成其勝道故云龍勝，蓋但敘其未字。前則道俗雙舉，故義無所害。

「以中為名者」下，第二釋論名題。但論有廣略二本，略但云「中論」，廣則加以「觀」也。然斯廣略皆有其義。所言略者，謂理教義也。中是所詮之理，論是能詮之教，斯無理不攝、無教不收。問：何由爾耶？答：所詮之中則三種中道，世諦中、真諦中、非真非俗中。能詮之教即論此三中，是以無教不收、無理不攝。所言廣本具三者，中，諸佛菩薩所行之道。觀，謂諸佛菩薩能觀之心。諸佛觀辨於心、宣之於口，秤之為經；菩薩觀辨於心、宣之於口，目之為論。要具斯三，義乃圓足。玄章內已釋之。但中有三：一者對斷常之偏明中，此是對偏中。二者盡偏中，立於中名，欲盡於偏

病，故名盡偏中。又一意，亦為偏病盡得有於中也。問：盡偏、對偏及絕待中，此三何異？答：玄意已明，今重略敘。盡偏中者，蓋是洗淨斷常，故強名為中。雖盡於偏而有於中，如經云「眾生起見凡有二種：一斷、二常。」無常無斷乃名中道。對偏中者，此約所詮之理對破偏病，故名為中。絕待中者，凡有二種：一者如《涅槃》云「有小涅槃、有大涅槃。小涅槃者，待苦說樂。大涅槃者，絕此苦樂，乃名大樂。」此之絕待猶是待義。二者此絕待涅槃不可說其苦樂，不知何以美之，強名為樂乃秤大樂，方是絕待樂。中義亦然，須深見此意。問：獨空與絕待中何異？答：人多不體獨空之旨。但依《智度論》文，十八空是對有明空，秤相待空；非空非有無所因待，秤為獨空。今謂蓋是一種方言，尋獨空意不然。以本來畢竟無所有，唯有實相法性，故秤為獨。正宗爾也。《攝大乘》云「真如獨存」，亦同此意。問：何故此獨作空名說耶？答：以畢竟無一切患累有法，故秤為空。《大集》云「不可說故、無相貌故，名為空。」《法華經》云「終歸於空」，義亦如是。

就睿師釋題有三：一釋名、二立名意、三利益。「以中為名者照其實也」，照有二義：一照訓顯，立此中名顯理實也。二蓋是以譬題名，非燈無由照了於物、非中名無由顯於理實，故云照也。「以論為稱者盡其言也」，盡者蓋是暢盡無餘之名。如小乘有所得之論，破邪未窮、論正不足，蓋是有餘之說，故不名為盡。與此相違，秤為盡也。蓋是論理既窮、其言亦盡，故云盡言；不云無言秤盡。睿師但釋中論不明觀者，以中是理、論名為教，此二既含，故不釋觀也。「實非名不悟」下，第二立名意。然至道非中不中、非名不名而立中名者，理雖非中不中，為令物得悟，故強立中名也。「言非釋不盡故假論以明之」者，若不假問答以釋於言，則宣道之言無由得盡。以假問答申釋此言，故宣道之言方得明顯。以斯文詳之，故知非無言而秤盡言也。然言只是論耳，但令綺互解釋，故云言非釋不盡假論明之耳。「其實既宣」，第三立名利益。初明理教、次敘得益。其實既宣者，理顯也。「其言既明」者，教明了也。「於菩薩之行道場之照」下，辨得益也。以理顯言明故因教悟理，則因成果立。又則是《法華》唯顯一理、唯教一人也。「朗然懸解」者，借莊周之言以顯因果成立之義。安時而處順，哀樂不能入也，謂是帝之懸解也。斯可敘二義：一者菩薩因成道場照顯，則永離生死欣戚，如哀樂之不入。二者有繫曰顯、無繫秤解。有繫者，謂斷常諸邊，秤之為繫。諸見既寂，故目為解。

「夫滯惑生於倒見」者，第三敘造論緣起。就文為二：初敘緣起、次明龍樹出世破迷造論。初有二句：一凡迷、二聖失。凡迷者，謂九十六術及起愛之流也。聖失者，執小乘及有所得大乘者也。斯二

無失不該。初謂自樹失，次稟教迷。凡迷為二：一起迷因、二迷所得果。迷因二句，在果亦然。夫滯惑者，滯謂滯著，則起愛之流也。惑謂迷惑，起見之流也。生死眾生以在家起愛、出家起見，則《法華》毒虫之與惡鬼，火宅之內唯斯二物；亦生死根本唯愛與見，如《涅槃》說。「生於倒見」者，前明愛見末，此句次尋其根。所以有愛見者，皆由顛倒橫見故生。如《淨名》云「善惡由身，身由於貪，貪由分別虛妄，虛妄分別由於顛倒。」是以顛倒所見為在家出家愛見本也。又前句既明有愛有見，後句亦有倒有見。倒則顛倒也，見謂虛妄分別，故末有其二，在本亦兩。「三界以之而淪溺」者，此第二次明失果也。起愛見二因，感三界淪溺兩果。沒水為溺，土陷為淪。《法華》云「如是種種諸苦眾生沒在其中」，以苦喻大海，故沒在苦之內則溺義也。三界無常、舍之崩倒則陷義也。故起愛見兩因，感無常苦二果。如《法華》云：惡鬼毒虫二因，感舍之崩倒及火起燒宅二果。睿師全同《法華》意及《維摩》之說也。「偏悟起於厭智」者，第二次辨聖失。凡失重故前明、聖失輕故後辨，則重輕次第。又前是外迷、今辨內惑，亦是外重內輕為次第也。就文為二：一正辨失、二得失互相顯釋。初中二句：一辨失因、二明失果。失因有二，失果亦兩，與上相對也。偏悟者，對上凡迷，故聖秤為悟。若望大乘，故秤為偏，所以云偏悟也。《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。王宮實生、雙林實滅，謂所見不正。《智度論》云「二乘之空名為但空」，故空見不正。又二乘無有中道正觀，如《涅槃》說「但見於空，不見不空。」故不行中道、不見佛性，名為偏悟也。起於厭智者，第二句尋悟之根也。二乘所以偏悟者，由厭生死而欣涅槃。如《法華》云「先取其價，然後除糞。」二乘之人畏老病死，故斷貪瞋癡，以求涅槃永滅，故云厭智。「耿介以之而致乖」者，第二次明得果。亦兩句：初敘其迷執、次明得果。耿介者，外典文言不同，眾師釋亦異，然多不體其意旨。今明耿介者，猶志節也，以封執小乘自謂究竟，永不迴小心進求大道，故名耿介。以之致乖者，此第二明得果也。既封執小乘，則與大道相乖。所以然者，道實無二而妄謂言二，故乖無二之道。《智度論》云「阿羅漢人於佛道迂迴稽留，又復虛言得道。」皆是乖道之義。又道實無生滅，二乘之人謂有煩惱生而滅之得有餘，謂有身智生滅之得無餘。故《法華》云「分別說諸法五眾生滅，則乖無生大道之義。」然二乘既爾，有所得大乘亦然，終言有惑滅解生，猶是小也。「故知大覺在乎曠照」下，此第二得失互相釋也。前舉大得以顯小失。大覺曠照者，此舉大得也。對二乘生

滅之小，了一切無生畢竟空秤為曠照。又二乘但得人空、不得法空，名為小智；大乘具得二空、秤為曠照。又二乘亦得二空，但是折法明空，故秤小智；大乘得自性空、自相空，秤為曠照。又二乘但得三界內人法空，名為小智；大乘得三界內外空，名為曠照。又二乘但見於空、不見不空，名為小智；大乘見空及以不空，故秤曠照。所言「隘心」者，書云「一人守隘，萬夫莫進。」蓋是迮小之名也。「照之不曠」下，此廣敘小乘之失也。「夷有無」者，夷之訓平，不能平除有無二見義也。「一道俗」者，《智度論》云「聲聞法中未說生死即是涅槃、眾生則是佛。」故二乘不能一道俗也。道則涅槃，俗則生死。「知之不盡未可以涉中途泯二際」者，行山為踐、履水為涉，蓋是別論耳。今通取行義為涉。二乘之人照理不窮，故不能行於中道也。泯二際者，泯之言滅，謂不能滅於二際也。問：前云一道俗、夷有無，則是泯二際。何故重說？答：睿師深見文意。〈涅槃品〉有二偈：初云「世間與涅槃，無有少分別。涅槃與世間，無有少分別。」此是一道俗之義。次偈云「生死之實際，及與涅槃實際，如是二際者，無豪釐差別。」論既兩文，今還敘此二意也。道俗之不夷、二際之不泯，菩薩之憂也。

第二破迷作論，又開二別：初明大悲內充、次別明破迷作論。初是慈悲、後明智慧，即菩薩福慧二業。又初是知病識藥、後是應病授藥。又初是悲心、後明悲事。問：何故云有無不夷、二際不泯，但明此兩句也。答：有無是眾見之根、障中道之本，故偏說也。二際不泯，謂破一道清淨也。又前敘能障、後明所障，又前是凡迷、後為聖惑，又前是外迷、後為內惑，言約事終也。菩薩之憂者，既見凡迷六道紛然、聖惑三乘異逕，為此而興無緣大悲，故秤憂也。

「是以龍樹」下，第二破迷作論。又開兩別：前破內迷、後破外迷。亦前破聖惑、後破凡迷。問：初段中何故前敘凡迷、後明聖惑，今前破聖惑、後破凡迷？答：有文有義。言其義者，前就起惑次第，故前凡後聖、前重後輕。後約傍正次第，斯論正破於內、傍破於外。亦前正破封執二乘之失，後傍洗九十六術。約文者，在初文後敘聖迷，接聖破聖，故便除聖迷。「折之以中道」者，折之言齊。齊者，生死涅槃不二、眾生與佛平等，則是中道。又將中道之理折二際令齊，故言折之以中道。「使惑趣之徒望玄指而一變」者，惑者迷也，趣者理也。謂迷理之人，即是封執二乘、有所得大乘菩薩。玄指者，即是斯論。藉斯論重玄之言，因改二乘之執、迴有所得菩薩同歸不二，故名為一變。若守二乘不歸一道，封執偏大未悟平等，並是守指忘月，不名一變。今改小入大，迴有得而悟無得，如因指得月，故秤為變。「括之以即化」，第二破於外惑。括者撿括。即化者，如肇公云：「道遠乎哉？觸事即真。聖遠乎哉？

體之即神。」〈十二門序〉亦有斯意，故云「悟大覺於夢境，即百化以安歸。」猶是論文明一切諸法即是無生，故云即化。「令玄悟之賓喪諮詢於朝徹」，此寄斥震旦莊周以呵天竺外道，良以此土無別外道，而用老莊以為至極，是以斥之。諮詢者，問善道之辭也。喪之言亡也。朝徹者，郭象云：「遺死生、亡內外，豁然無滯，見機而作，故云朝徹也。」又云：朝者旦也，徹者達也。又云：一旦能達於理，故云朝徹。又云：不崇朝而徹理。崇者言重，猶是一朝而達耳，故云朝徹也。今明既悟斯論，知一切法即是實相無生，須忘問答朝徹之事，故云喪諮詢於朝徹也。既不諮詢於老莊，豈復稟承六師及十八一切智人并九十六術耶？

「蕩蕩焉」下，第四讚論功能。又開三別：初顯道益物嘆；次舉大對小嘆，亦名抑小揚大嘆；三感幸欣遇嘆。蕩蕩者，書云「王道蕩蕩，無偏無儻。」蓋是泯內外兩迷、息凡聖二見，同歸乎大道，故秤蕩蕩。蕩蕩是曠遠之貌也。「坦夷路於沖階」者，龍樹未出之前，虛言將實教並興、險逕與夷路爭徹，是以論主出世更整坦夷路，故言坦也。夷路既整，則菩薩之因、道場之果階位可登，故言於沖階也。「敞玄門於宇內」者，前化及一方，此明遐宣六合。玄門者，《老子》云「玄之又玄，眾妙之門。」借斯言以目今論也。天地上下曰宇，往古來今秤宙，故云敞玄門於宇內也。「扇惠風於陳枚」者，前二句明顯道，今兩句明益物。陳枚者，陳者朽故之名也。《毛詩》云「伐其條枚」，枚者小枝也。惠風者，謂春風也。以扇斯論智慧之風，使凡夫之流以得益也。「流甘露於枯梓」者，前句辨益凡、此章明利聖，前句益外道、後句利小乘，又前句利小乘、後句益菩薩，具此諸意也。「夫柏梁之構興」者，第二舉大對小嘆。又開二別：前譬、後合。柏梁者，漢武帝臺名也。外書釋此自有二家：一云以柏木為梁，故云柏梁。此臺初成，柏木香氣流數十里。元帝以柏梁對柘館，以此詳之，應是柏木之梁。又云：梁有百數，故云百梁。「茅仄茨陋」者，茨之言次，撰次於茅故秤為茨。仄者，長安偏鵲舍但有一邊，故秤為仄。陋猶隘義也。又柏梁大臺即法華長者大宅，茅茨仄陋其猶門外草菴。睿師一言含內外兩事也。「覩斯論」下，第二合譬。「鄙倍」者，出《論語》。鄙猶鄙惡，倍是倍戾。「幸哉此區之赤縣」者，第三感幸欣遇嘆，亦二句。幸者幸遇。此區者，區秤區域，而言此以對彼也。彼總名天竺，天竺別開則五，次有十六大國、五百中國、十千小國；此區總名赤縣。河圖云：崑崙山東地方五千里，一曰神洲亦名赤縣。禹於赤縣之內畫地分疆以為九州，故鑄九鼎鎮九州。則知赤縣是九州之總名。「忽得移靈鷲以作鎮」者，赤縣唯以五岳為鎮，而今假設移靈鷲而鎮赤縣，喻斯論而化九州也。「險陂之邊情乃蒙流光之餘

慧」者，第二重舉事以合上喻。《毛詩》云「內有佐公進賢之志，外無私謁險陂之心。」禮注云「偏立曰陂，故云勞而無袒、立而不陂。」陂謂偏險之心耳。流光之餘惠者，中道正觀光流此土，惠益險陂之人。而秤邊情者，一者目此土為邊地，彼秤為中國。昔河承公與嚴法師諍此土天竺偏正之事，嚴師善解外國曆算云：「正陽之月方中無影，故知天竺為正國也。」河公善解此土曆算，不能難之，故知彼為中國、此曰邊情。又彼有佛出故云中國，此無佛出秤曰邊情。又四依等出於彼土故名正國，不出此土目為邊情。又轉輪王常出彼土故為中國，此唯粟散故曰邊情。餘光者，龍樹造論正益彼土、傍化此國，故名餘光。「而今而後談道之賢始可與論實矣」者，《論語》云「而今而後」，用此事也。睿師云：「自羅什未度之前，講肆流詠已來，格義迂而乖本、六家偏而不即，《中》、《百》二論文未及此，又無通鑒，誰與正之？前匠所以輟章遐慨，思決言於彌勒者，良在於此。而今已後《中》、《百》二論既傳來此土，論道之賢始可與言實矣。」故知斯論定佛法之偏正、判得失之根源也。

「云天竺諸國」者，第五敘注論之人。又開二別：前嘆此論為諸國所重、二別敘注釋之人。此文秤「云」，凡述二人：一羅什法師所云，故秤云也；二秦弘始七年天竺剎利汎舶至長安，聞羅什門徒三千解大乘之教，以《中》、《百》二論諮而驗之。羅什因為剖折，剎利乃頂受絕嘆不能已。已白云「跋荼闍梨當以此明振耀天竺，何由蘊此摩尼乃在邊地？」又云：「羲和鸞轡蘊明於無目之地，甚可恨也。夜光之寶鬻珍於田父之客，甚可惜也。」此剎利述天竺論師呵諸小乘人，歎羅什云：「我在天竺聞諸論師深怪罰賓小乘學者自美其師，以為比方如朗月之照。其師是鳩摩羅陀，造《日出論》。又自彌帝戾已後牢有其比，天竺論師呵云偏悟小才，非此喻也。若是拘止那國鳩摩羅耆婆法師以當此喻，無所愧也。何故？羅什如朗月之照無所愧，以其善解《中》、《百》故。」「敢預是天竺學大乘之流無不翫味斯論」，敢者，果也決也。喉衿，要宗事也。喉為內要，衿為外要，故借以喻焉。「其染翰申釋者甚亦不少」者，此出注論者非復一師。影公云：「凡數十家。」河西云：「凡七十家。」翰者，古人以雞勒毛為筆，故秤為翰。青目非天親，《付法藏》云「婆藪槃豆善解一切修多羅義，而青目注斯論有其乖失。」故知非也。「其中乖闕煩重者」，略明長行釋偈凡有四失：一長行釋與偈意乖；二釋偈不足而秤為闕；三少言可以通文，而長行在重言煩也；四前章已明，後須更說，故秤為重。曇影法師《中論疏》四處敘青目之失：一〈因緣品〉四緣立偈，云「此偈為問，蓋是青目傷巧處耳。」二釋四緣有廣略。影師云「蓋是青目勇於取類、劣

於尋文。」三釋〈業品〉偈云「雖空不斷，青目云『空無可斷』，此非釋也。」四釋〈邪見品〉長行云「此中紛紘為復彼助鬧。復龍樹自有偈釋之。」今文云「法師裁而裨之」者，法師即羅什也。裁其煩重，裨其乖闕。「於通經之理盡」者，經即《中論》，外國諮論為經。《付法藏經》云「提婆造百論經」，《智度論》云「迦旃延造發智經」，故知目論為經，於通經理盡。「文或左右未盡善」者，如影師四處述之。

「《百論》治外以閑邪者」下，第六通歎四論。前別嘆四論；從「尋斯四者」下，總嘆四論，明學之者有其深益。前別嘆四論，有二對：初內外一雙、次略廣相對。「流滯」者，學內教人壅滯佛教。今祛其壅滯使佛教宣流，故云流滯。師又云「決二壅，合兩教。」流二壅者，一小乘人學小乘迷小乘，故小教壅；二大乘人學大乘迷大乘，故大乘壅。今《中論》決斯二教之壅，使二教流也，故云「祛內以流滯」。閑邪者，閑有多訓，此中正宜以靜釋之。肇師云：「于時外道紛然競起」，今為防外道紛動，故須靜而息之。大智則理深而文博，十二門即文精而理詣也。

「予翫之味之」下，第七作者自謙。「不能釋手」者，謂手不釋卷也。「并目品義題之於首」者，謂釋二十七品目也。予昔在江南尋之不得，至京訪問又無，當是失落也。

中論序疏(畢)

中觀論疏卷第一(本)

釋吉藏撰

因緣品第一

將欲釋文，大明二義：初釋因緣品名、二論開合。釋因緣品名，略為五門：一通別門、二正名門、三釋名門、四破申門、五同異門。問：何因緣故標中觀論，復題觀因緣品？答：略明四義。一者中觀論是一部之通名，觀因緣謂一章之別稱，示所顯之理無二，故中名唯一；能顯之教非一，故有眾品之殊。二者所申之理唯一，故總名無二；所破之病非一，故有眾品不同。三者題中觀論，標章門也；觀因緣品者，釋章門也。問：觀因緣品云何釋中觀論耶？答：以觀此正因緣不生不滅乃至不來不去，故此因緣即是中道。因於中道發生正觀，觀辨於心論宣於口，故知觀於因緣釋中觀論。如下偈云「因緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」問：斯乃是觀正因緣明中道，云何名破因緣耶？答：觀正因緣既不生不滅，即破邪因緣是斷常生滅。是故偈云「能說是因緣，善滅諸戲

論。」能說是因緣，謂顯正也；善滅諸戲論，謂破邪也。問：觀之與破有何異耶？答：亦得不異，亦得言異。云不異者，正觀檢邪因緣不得，即是破邪因緣。言其異者，觀名據申正、破名約破邪。如云「觀身實相觀佛亦然」，不可言破身實相破佛亦然，故觀約申正、破據破邪。問：應以論題正因緣，何故稱觀因緣耶？答：即此觀名是論字也。以觀辨於心、論宣於口，觀此因緣不生不滅故稱為觀。問：若爾，何故不云論因緣品而言觀耶？答：示諸佛菩薩如行而說，顯論從於觀生，欲令眾生如說而行。因論發觀，故立觀名也。四者標中觀論是中發於觀，〈觀因緣品〉明觀發於中。論主因中發觀，故名中發於觀；為眾生故觀於因緣，顯因緣是中，故是觀發於中。所以觀發中者，欲令眾生亦因中發觀故也。

正名門第二。問：品題因緣，是何等因緣？答：總談論意，因緣有三：一從下破四緣受名，以四緣攝生義盡；今破四緣，欲釋八不畢竟無生，顯於中實，令因中發觀，故從所破受名故以目品。二者因緣義總，故標在論初。以生死涅槃、凡聖解惑皆是假名相待，無有自性，稱為因緣義，故因緣義總。又九十六種術非因緣義，以對外道非因緣義，明一切佛法皆是因緣義，因緣義總。問：何故辨此因緣耶？答：亦為釋成八不義。以萬法皆是因緣、無有自性，以無自性是故不生，顯於中實，令因中發觀，是以建首辨通因緣。三者此品觀十二因緣，故云觀因緣品。問：何以知觀十二因緣以目品耶？答：凡有三證。一者論主偈云「能說是因緣，善滅諸戲論。」能說是因緣者，謂說十二因緣不生不滅等，故知是十二因緣。故青目釋云「前為聲聞人說十二因緣是生滅法，後為菩薩說十二因緣不生不滅。」二者論引《大品經》云「菩薩坐道場時，觀十二因緣如虛空不可盡。」三者後小乘兩品外人問云「前已聞大乘法入第一義，今欲聞聲聞法入第一義。」論主還舉十二因緣答之。小乘從十二生滅門入第一義，則知大乘悟十二無生滅門名入第一義。以三義推之，故知觀十二因緣以目因緣品也。問：何故從觀十二因緣立名：不從破四緣受稱也？答：略明十義。一者十二因緣正明內法過患，菩薩欲度十二因緣河，故觀於十二。四緣通有為無為，不正明內法過患，故菩薩不欲度於四緣河，故不就四緣以明觀行。但為外人不受十二無生，故舉四緣生立有生義；今破四緣生，還成十二無生義，所以觀十二緣也。二者十二因緣通於得失、苞含大小，是故觀之。如不達因緣成於兩見：一邪因外道、二無因執計，舉此二迷則總收九十六種術。得於因緣亦有二人：一者聲聞、二者菩薩。是故十二該羅得失、苞含大小。三者經言「三狩同度十二緣河。二乘未盡其原，猶如兔馬；大士方徹其底，類彼象王。」此論欲明菩薩所行，故觀於十二。四者經曰「凡夫順十二因緣故流轉生死，二乘逆十二

因緣沈彼涅槃，大士體此因緣本自不生故不同凡夫之順，今亦不滅則異二乘之逆，故非凡夫行非賢聖行是菩薩行。」此論欲申明菩薩所行，故觀於十二。五者此論引《大品》云「菩薩坐道場時，觀十二因緣不生不滅如虛空不可盡，即具三種波若。」十二因緣不生不滅即實相波若，由十二因緣本無生無滅發生正觀即觀照波若，為眾生故如實說之即文字波若。問：觀因緣但是般若，亦是偪和不？答：大士體因緣雖畢竟空，於六道眾生宛然而有，以照因緣有、本來畢竟空，名為偪和般若。照畢竟空、於眾生宛然而有，名般若偪和。以因緣能生權實兩慧為法身父母，故命初觀之。六者《大涅槃經》明五種佛性，蓋是諸佛之祕藏、萬流之宗極，蘊在因緣之內。所以然者，十二因緣不生不滅謂境界佛性，由十二因緣本無生滅發生正觀即觀智佛性，斯觀明了即名菩提果佛性。正觀既彰，生死患累畢竟空永滅，即大涅槃果果佛性。然十二因緣本性寂滅，未曾境智亦非因果，不知何以目之，強名正性。正性者，五性之本也。然此五性更無別體，但因緣一法轉而為五。因緣既具五性，是以命初即須論之。七者《涅槃經》云「諸行無常是生滅法，生滅滅已寂滅為樂。雪山大士歎斯一偈為全如意珠，為此半行偈棄捨身命。」若住十二因緣迴流生死，是則無有常樂我淨。此論觀彼十二因緣本自不生今亦無滅即生滅便息，生滅既息是則為常，既其有常即具我樂淨，有斯大利故初觀因緣。八者此論雖無法不窮、無言不盡，統其要歸會通二諦。然二諦隨處明之，今就因緣辨則其言顯易，因緣宛然常畢竟空名第一義，雖畢竟空而因緣宛然稱為世諦。此論正申二諦，故觀因緣。九者欲釋中觀論三字，故明於因緣。十二因緣不生不滅具三種中道故稱中，發生三觀目之為觀，以觀辨於心論宣於口目之為論。一部始終但釋三字，是以因緣建乎首篇。十者大明物病不出二種：一者執性、二者迷假。此論正破性假二生悟入無生，故觀因緣。問：云何破性假耶？答既稱因緣，即知假因託緣，無有自性，故性病便息。本對自性，是故有假；在性既無，假亦非有；性假若空，便入實相。是故論云「因緣所生法，是即無自性。若無有自性，云何有是法？」問：此論但應破洗迷執，蕭焉無寄玄道自通，何故乃解五種佛性及三種波若？答：關內〈中論序〉云「其實既宣、其言既明，則於菩薩之行、道場之照朗然懸解矣。」菩薩之行為因、道場之照為果，內外迷執既盡，大乘因果則成。斯乃總攝萬流，豈止乎十義？因緣一品既具此十門，自下諸文其義亦類。若精鑒斯意，則如白日朗其胸衿、甘露流其四體矣。問：三種釋因緣，正用何耶？答：正用通因緣，以通必攝別，十二門亦然。

釋名門第三。問：云何名為因緣？答：依下偈云「因緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」略明因緣凡有三義：一者

因緣是空義。以因緣所生法即是寂滅性，故知因緣即是空義。二者因緣是假義。既無自性故不得言有，空亦復空故不得言空，為化眾生故以假名說，故因緣是假義。三者因緣是中道義。即此因緣離於二邊，故名為中道。蓋是論文自以三義釋之。四者依名釋義。亦有三種：一者種子親而能生為因，水土疎而助發故為緣。二者本無互體，辨之令有，故稱為因。有可生之義，假緣助發，故目為緣。故互具有無二義，種受因緣兩名，故曰因緣。三者毘曇人云：攝因為緣，故名因緣。又經有三說：一者但作因名，如六因十因之例。六因如《雜心》說，十因《地持論》明。二者但作緣名，如四緣十緣之流。四緣經論皆備，十緣如《舍利弗毘曇》敘。三者因緣兩說，皆如十二因緣。此皆適化不同，故立名非一也。

破申門第四。問：上云破因緣名因緣品，破何等人耶？答：異執乃多，略標四種：一摧外道、二折毘曇、三排成論、四呵大執。總談外道凡有二計：一計邪因、二執無因。言邪因者，略明三種：一者即一因外道，謂自在天等之一因緣，能生萬類之果。二者宿作外道，謂萬法之果但由往業，無有現緣。三者現緣外道，謂四大和合能生外法，男女交會能生眾生。二者無因外道，謂萬法自然而生，不從因生。所言毘曇因緣者，本有果性，假六因四緣辨之令生，即二世有義。所言成實因緣者，雖不明因中本有果性，但果有可生之理，故假三因四緣辨之得生，即二世無義。所言大乘因緣者，如成論大乘明世諦有三假，假是不自，而世諦三假名為因緣。如舊地論師等辨四宗義，謂毘曇云是因緣宗，成實為假名宗，波若教等為不真宗，涅槃教等名為真宗。如斯等類，並是學於因緣而失因緣，故正因緣成邪因緣，如服甘露反成毒藥，亦如入水求珠謬持瓦礫。此論破洗如此因緣，故云破因緣品。以破如此邪執因緣，申明大乘無得因緣，故以目品。問：龍樹菩薩對緣云何？答：有四種人學因緣而失因緣。一者犢子云因緣謂性，五隱因緣別有人法生，四大因緣別有眼法生。二者毘曇因緣，無有人法，而有眼法。三者成實因緣，明世諦因緣俱有假人法，真諦即俱無。四者方廣云都無世諦人法因緣。如此四人並學因緣失因緣，故破此四人申正因緣，故以目品。

同異門第五。問：《中論．破因緣品》與《十二門論》觀因緣門此有何異？答：破邪因緣、申正因緣，其義大同；但文有廣略離合為異。此論因緣一品攝彼三門，亦合彼三門為今一品，如因緣門即是此品「如諸法自性不在於緣中」一偈；第二觀有果無果門是此品別破四緣初偈；第三觀緣門是此品結破四緣偈。問：何故離此一品為彼三門；答：彼論欲示總別觀義。總謂因緣門，別謂因門及以緣門。此論但明總觀，不明於別觀。而文互有廣略，義可知矣。第二

明論章開合。尋天竺之與震旦著筆之與口傳敷經講論者，凡有二種：一者直解釋、二者科章門。如曇影制疏明此論文有四卷、品二十七，領其大宗為破眾生斷常之病、申二諦中道，令因此中道發生正觀也。二者北立三論師明此論文有四卷，大明三章：初有四偈標論大宗，第二從〈破四緣〉以下竟〈邪見品〉破執顯宗，第三最後一偈推功歸佛。以初攝初，故四偈標宗在於初品；以後攝後，故最後一偈推功歸佛在後品也。師云：「夫適化無方、陶誘非一，考聖心以息病為主、緣教意以開道為宗。若因開以受悟，即聖教為之開；由合而受道，則聖教為之合。如其兩曉，並為甘露。必也雙迷，俱成毒藥，豈可偏守一途以壅多門者哉。」具如《法華玄義》以備斯意矣。但末世鈍根尋其長文不見起盡，講經論者相與開之。問：經有序正流通，論何故無耶？答：大聖三達圓明，鑒二世根性，故立通別兩序；弟子智猶未逮，故不立之。又群生不窮、大悲無限，非止益當時，欲遠傳遐代，故有流通；弟子造論，但當時解益，不敢傳通後世，故不立流通。二者造論本為通經，故不別立流通也。問：餘論有正說餘勢，此論何故無耶？答：《無畏》廣本故有，今即是略論故無。二者因事表理，正以略於初後，故名中論。自攝嶺相承，分二十七品以為三段：初二十五品，破大乘迷失，明大乘觀行；次有兩品，破小乘迷執，辨小乘觀行；第三重明大乘觀行，推功歸佛。所以有此三段者，正道未曾小大，赴大小根緣故說大小兩教。而佛在世時，眾生福德利根，稟斯兩教並皆迷失。論主破彼二迷、俱申兩教，是故有三段之文。又菩薩欲遍學諸道，初已知大道、次須識小，則權實洞明，可得大小雙化也。問：龍樹為何人雙破大小、雙申兩教？答：略為四緣。一者為學大失大故破大申大。何以知然？《十二門論》云「末世眾生薄福鈍根，雖尋經文不能通了。我愍此等欲令開悟。」即此論云「聞大乘法說畢竟空，不知何因緣故空，遂失二諦。」故知為破學大失大之緣申於大教也。又三世十方佛赴大緣而說大教，三世十方四依菩薩赴大緣重說大教也。二者為小緣而申大教。以封執小乘、障隔大道，故須破小而明於大。亦有文證，故初品破毘曇四緣，乃至〈燃可燃品〉破薩婆多執法、犢子部計人，即其事也。又三世十方佛為二緣而說大乘：一為直往菩薩、二為迴小入大之人。三世十方四依菩薩造論亦為二人，前為學大乘失大故破大申大，即是直往之人；次為破學小障大，令迴小入大也。三者為九十六種外道執邪障大乘之正故破邪申正。論處處有文。又三世佛就大乘中破外道，令外道悟入大乘。如《涅槃》六師及十仙之類。三世四依亦爾，破九十六邪令迴邪入大乘之正。四者四依為未曾學大小乘內外之緣，如始出家二眾及在家二眾，為此眾生直論大法令其取悟。以此等緣，雖未曾學大小內

外，而無始任運在虛妄失道計有內身外物，今直令觀行求撿無從，便得悟道也。次申小乘亦為四緣：一為學小乘失小故破小申小，即小乘因緣品是。二為破外道障於少乘令迴邪入正。前令迴失從得，今便迴邪入正，即〈邪見品〉是。三為大乘菩薩申於小教。自有菩薩解大而未通小，如《法華．藥草喻品》有此菩薩，今令菩薩解大解小即悟於權實二智。二十五品破大申大令菩薩悟實智，次兩品令菩薩悟權智，便入佛知見，得成法身。十方三世佛出世大意既爾，四依菩薩出世大意亦爾。四依菩薩出世大意亦爾，故四依如佛，亦即是佛也。四為未曾學大小內外之人直為說小乘教，令其悟小乘道果也。又總判四種障障於大乘：一外道，障中之重、障中之遠；二小乘，障中之次；三有所得大乘，障無所得；四無明，都不識大小。而昔本有大乘根性，菩薩為之說大，令破此四迷，又令此四人悟入大也。小亦有四種障：一外道；二有所得小；三偏執大以大斥小，如《法華》論偏執一乘菩薩；四無明，都不識大小。今亦令此四人悟入小也。問：《十二門》與《中論》申破何異？答：《中論》破四迷，申大小二教；《十二門》亦破四迷，而獨申大教。第三重明大乘觀行推功歸佛者，凡有十義：一者欲示小乘破邪見不盡，顯大乘破邪見盡，故重明大乘破邪見。二者前明從大生小、後辨攝小歸大，故重明大。如《法華經》總序十方諸佛及釋迦一化，凡有三輪：一根本法輪，謂一乘教也。二枝末法輪之教，眾生不堪聞一，故於一佛乘分別說三，三從一起故稱枝末也。三攝末歸本，會彼三乘同歸一極。此之三門，無教不收、無理不攝，如空之含萬像、若海之納百川。今論三段，還申佛三經：初二十五品，申一乘根本之教；次兩品，申佛枝末之教；後重明大乘，申攝末歸本。是故有三段之文。破此三迷、申茲三教，並是佛功，故最後推功歸佛。三輪之經既無教不攝，申三輪之論亦無教不收，是故斯論窮深極廣也。三者初申大乘、次申小乘，則似成大小乘論，不專名大論；以其中間雖復明小，以初後並大，故名大論。四者示小不苞大、大能含小。由具明一化始終大小諸教，然後始名大乘論，是故第三重論大乘，至論未曾大小耳。五者申大有其二門：一者就大申大、二者舉小顯大。二十五品即是就大申大，後之兩品舉小顯大。六者前但為大緣申明大法，後但為小緣不堪受大故請說於小，所以明小。七者此論正明中道，欲辨觀中道者凡有四人，下智觀故得聲聞菩提，乃至上智觀故得諸佛菩提。前二十五品已明上智及上上智觀得菩提，後之兩品次辨中下二智得菩提義。故此論文云「上已聞大乘法入第一義，今欲聞聲聞法入第一義。」第一義即中道，故知中道無二，入者投法不同，即其證也。八者初明大、次辨小，惑者便起大小二見，是故最後俱泯二見，明正道未曾大小。九者申大乘

有二門：一者前略後廣、二者前廣後略。初七品略明大乘觀行，次〈作者品〉已去廣明大乘觀行，此是為解義故；二者二十五品廣明大乘觀行，後一偈略明大乘觀行，為易持故也。十者二十七品雙破大小二邪、俱申二正，惑者便起邪正二心，是故最後雙泯二見，道門未曾邪正，故後長行云「無人無法，不應生邪見正見。」體用權實亦爾。初大次小，從體起用、從實起權，次攝用歸體、收權入實。入實則無復有權，亦未曾有實，如是五句。故云「佛不能行、不能到，是法不可示，言辭相寂滅。」不知何以目之，約此論則稱為中，經則名為妙法、法身、佛性、波若。問：依經明佛前說聲聞法、後說菩薩法，論主應前申小教、後論大乘，何故前大後小耶？答：經乃前小後大，但此論正申大乘、傍申小教，故前申於大、後申於小也。又佛雖說小，意在於大。故《法華》云「諸佛如來但為教菩薩」，今欲申佛本意，故初明大也。又佛經亦前說於大、後明於小，如初在道樹說華嚴之教，後趣鹿苑轉小乘法輪。今亦依佛此旨，故前大後小。就二十五品，舊開為二：初二十一品破世間人法，明大乘觀行；後四品破出世人法，明大乘觀行。所以世出世俱破者，稟教之流謂世出世為二，故成二見。故《大品》云「諸有二者，無道無果。」《涅槃》云「明、無明，愚者謂二。」《華嚴》云「迷惑賢聖道，生死涅槃謂二。」《法華》云「如來如實知見三界之相」，天親釋云「眾生界與涅槃界不離，眾生有如來藏故。」《淨名》云「悟不二故，得無生忍。」今欲破如此二見、申無二之道，故前破世間、後破出世。今明求世間出世間畢竟不可得，即是非世非出世乃名中道。所以前破世間、後破出世者，蓋是從易至難為次第故也。就二十一品，又開為三：初至〈觀業〉有十七品，破稟教邪迷、顯中道實相。第二〈觀法〉一品次明得益。第三〈時〉、〈因果〉、〈成壞〉有三品，重破邪迷、重明中道實相。所以開此三者，依《智度論》釋〈習應品〉，初正說菩薩習應波若；第二明於得益，謂重罪消滅、諸天守護；三重明習應。諸佛說經既其有三，菩薩造論義亦如是。以邪教覆正經，其義不明照，故破於偏邪、顯中道之實相。中道之實相既顯，三乘賢聖由之而成，故次明得益。睿師序云「其實既宣、其言既明，於菩薩之行、道場之照朗然懸解矣。」但略說未周，兼鈍根難悟，故重破邪迷、重說實相也。就初十七品又開為二：初有七品，略破人法，明大乘觀行；次十品，廣破人法，辨大乘觀行。初略後廣，為解義故。又利根易悟，略釋便解；鈍根難了，廣開乃悟。就七品即為七段。就〈因緣品〉中自開為二：第一牒八不享造論意、第二重牒八不而解釋之。就第一又二：初牒八不、第二序造論意。就牒八不分為三別：第一正牒八不，明所申教體；第二半偈，歎八不之用；第三半

偈，敬人美法。初明教體，即是二諦；次明教用，即是二智。所以先明二諦、次明二智者，然諦智未曾一二，不二而二，故諦智方便約緣不同。非諦無以悟智、非智無以明諦，如來內智明了、外照根緣，故說二諦言教。內有二智、外說名諦，即是智能諦所。諦不說諦、諦還說智，即是諦能智所。欲明諦智行說因緣，今正赴緣說教，故先明於諦、次辨於智也。又先明二諦後明二智者，前正明說教、後明教意。所以說八不二諦者，為令眾生發生二智故也。望佛從本至末，望緣即是因教發智也。又此論正申二諦、傍明二智義，故先說諦而後智。《百論》正明二智、傍明二諦，故先智而後諦也。問：何故標八不有論初也。答：略明十義。一者為欲辨經論資申之義。八不即是三世諸佛方等要經，論主稟經發生二智，然後為物造論，此即是經資於論。後解釋八不，破外道迷失，謂論申於經也。所以須牒經者，恐小乘之流不生信受，故命初標經八不，即明勸信意也。二者題標中論，今解釋之。初標八不即是中道，後解釋八不即是明論，是以題文稱中論也。三者序眾生失本，故牒八不在論初。問：失八不為有幾人？答略有四人：一者迷失八不，故有六道紛然。如《涅槃經》云「是一味藥，隨其流處有六種味。」即是失中道佛性成六道味。八不即是中道佛性也。二者諸外道等求此一道而不能得，故成九十六種。如《涅槃經》云「凡夫之人雖加功苦，不得是藥。」三者二乘之人封執諸法決定有生，聞說無生心不信受。如《智度論》云「佛滅度後有五百部，聞畢竟空如刀傷心。」四者學大乘人聞畢竟空，遂成斷見，失於罪福，又無二諦。如此四人並失八不，今欲題其失本，以顯曉示之，令知所失，故在論初。四者示眾聖得原，故標在論初。得此八不亦有四人，如《涅槃》云「觀中道者凡有四種：下智觀故得聲聞菩提、中智觀故得緣覺菩提、上智觀故得菩薩菩提、上上智觀故得諸佛菩提。」以為欲明眾聖得本，故題之在首。五者此論以二諦為宗，八不正明二諦，故標之在初。六者欲示學教人所表。如來說生死涅槃因果等法者，為表不生死不涅槃、不因果之正道也。七者欲明八不言約意包總攝眾教，故標在初。《智度論》云「四悉檀攝十二部經八萬法藏。三悉檀可破，第一義悉檀不可破。雖說三悉檀，為顯第一義悉檀。」第一義悉檀是八不，今欲明八不攝四悉檀及十二部經八萬法藏，故標在初。問：何以知八不即是第一義悉檀？答：《智度論》引《中論》八不釋第一義悉檀，故知八不是第一義悉檀也。八者欲明此論是折中之說，前無序分、後略餘勢，命初即標中道。九者初標中觀論是標章門，次題觀因緣品謂釋章門，明八不是釋因緣。是故偈云「能說是因緣，善滅諸戲論」也。問：八不即是因緣，論破因緣應破八不。答：了因緣即是八不則申而不破，迷因緣即是不八即破而

不申，故標八不因緣滅不八戲論。此即釋〈因緣品〉在論初意。八不則是因緣，八不既在論初，〈因緣〉即居眾品之首。十者欲分大小二論不同，故初標八不。小乘論則是生滅之論，故有生滅觀；大乘論是無生滅論，故初明無生滅觀。問：何以知然？答：《法華》曰「昔於波羅柰轉四諦法輪，分別說諸法五眾之生滅。」小乘四諦、十二因緣皆是生滅，苦集即是相生，故名為生；滅道為明還滅，故是滅義。三諦並是有為，故入無餘時悉捨故是斷；滅諦是無為，稱之為常。三諦有差別，名之為異；滅諦無差別，故稱為一。苦集是生死法，故名為來；滅道為欲反原，稱之為出，故滅諦名滅止妙出。四諦既爾，十二因緣亦然。十二相生為生，十二還滅為滅，滅十二為斷，得無為曰常。十二三世因果不同，名之為異；滅十二，無三世因果，名之為一；七果從五因而來，目之為來；滅十二，出生死，故稱之為出。則知為二乘明生滅法，故是生滅觀。《成實》雖有五聚明義，四諦為其正宗；毘曇之流亦復如是。今欲簡異小乘生滅論，明大乘無生滅論，諸法本自不生，故非苦非集；今亦無滅，故非道。本自無生，豈有苦集可斷？今亦無滅，豈有無為之常？下例可知。問：何以知不生不滅明無四諦耶？答：下〈四諦品〉外人難論主：若一切法空，無生亦無滅，如是即無有四聖諦之法。即良證也。問：生滅論既名四諦，無生滅論是何諦耶？答：即是一實諦。如《勝鬘》明一實諦是究竟圓極之性，即顯斯論是究竟圓極滿字論也。此即是一種正意釋八不也。問：《法華．信解品》云「四大聲聞說一切諸法無生無滅、無大無小。」小乘亦有八不，與大乘何異？答：五義不同。一者小乘人但得眾生空，故得眾生不生不滅，未得法空，未得法無生滅；大乘則人法俱無生滅也。二者設如《成實論》及《智度論》，明小乘人具得二空俱無生滅者，但是拆法明無生，未得本性無生；大乘則明本性無生也。三者小乘人滅生滅方得無生滅，此猶是生滅。有生滅故是生也，滅於生滅故是滅，故小乘無生滅猶是生滅。故《涅槃》云「二乘之人名有所得」也。四者小乘人但得三界內人法無生，大乘人具得內外一切法無生。五者小乘人但見虛妄無生，不見中道佛性無生，故但見空，不見不空、不行中道。大乘則異之，見虛妄無生，又見中道佛性無生也。然八不文約義豐、意深理遠，自攝嶺興皇隨經傍論破病顯道釋此八不，變文易體方言甚多，今略撰始終以二條解釋：一者就初牒八不略釋解之、後重牒八不廣料簡也。就初牒八不，述師三種方言。第一云：所以牒八不在初者，為欲洗淨一切有所得心。所以然者，有所得之徒，所行所學無不墮此八計之中。如小乘人謂有解之可生、有惑之可滅，生死無常為斷、佛果凝然是常，真諦無差別故一、俗諦方有差別不同故異，眾生從無明地流轉故來、反本還

原故出。今二十七品橫破八迷、竪窮五句，以求彼生滅不得，故云不生不滅。生滅既去，不生不滅、亦生滅亦不生滅、非生滅非不生滅五句自崩。是故論末偈云「一切法空故，世間常等見，何處於何時，誰起是諸見。」次偈推功歸佛云「瞿曇大聖主，憐愍說是法，悉斷一切見，我今稽首禮。」故此論一部橫破八迷、竪窮五句，洗顛倒之病令畢竟無遺，即是中實，故云不生不滅乃至不常不斷也。然非生非不生既是中道，而生而不生即是假名，此假生假不生即是二諦，故以無生滅生滅以為世諦，以生滅無生滅為第一義諦。然假生不可言生、不可言不生，即是世諦中道。假不生不可言不生、不可言非不生，名為真諦中道。此是二諦各論中道。然世諦生滅是無生滅生滅，第一義無生滅是生滅無生滅。然無生滅生滅豈是生滅？生滅無生滅豈是無生滅？故非生滅非無生滅，名二諦合明中道也。師又一時方言云：所以就八不明三種中道者，凡有三義：一者為顯如來從得道夜至涅槃夜常說中道，中道雖復無窮，略明三種則該羅一切，故就此偈辨於三中，總申佛一切教。二者此論既稱中論，故就八不明於中道，中道雖多，不出三種，故就此偈辨於三中。三者為學佛教人作三中不成故墮在偏病，今對彼中義不成，欲成中義，故辨三種中也。問：云何學佛教人三中不成？答：他云實法滅故不常、假名相續故不斷，不常不斷名世諦中道。今謂不常猶是斷、不斷猶是常，唯見斷常，何中之有？又言：因中未有果事故言非有、有得果之理故言非無，非有非無為世諦中道。考而論之，非有猶是無、非無猶是有，亦無中矣。又云：真諦四絕故名為中。今請問之：為有四絕之理為、無此理耶？若有四絕之理則名為有，不得稱中；若無四絕之理則無真諦，亦非中矣。又真諦定絕，不可不絕，此乃是偏，何謂中道耶？又中是無礙，真諦定絕遂不得不絕；既其有礙，云何名中？又真諦四絕，絕除四句，則是無於四句，故名為斷；有此四絕之理則名為有，故是常見。故〈成壞品〉云「若有所受法，則墮於斷常，當知所受法，若常若無常。」彼二諦合明中道者，謂非真非俗名為中道。是亦不然。非真猶是俗、非俗猶是真，還是二諦，更無別中。以此推之，三中不成。為對此三種中不成，故今明三種中道。問：云何辨三種中耶？答：他有有可有則有生可生，則有生可生則有滅可滅。有生可生，生不由滅；有滅可滅，滅不由生。生不由滅，生非滅生；滅不由生，滅非生滅。生非滅生，故生是自生；滅非生滅，故滅是自滅。自生則是實生，自滅則是實滅，實生實滅則是二邊，故非中道。今明無有可有，以空故有，則無生可生，亦無滅可滅。無生可生，由滅故生；無滅可滅，由生故滅。由滅故生，生是滅生；由生故滅，滅是生滅。生是滅生，生不自生；滅是生滅，滅不自滅。生非自生，但世諦故假說生；滅非自

滅，但世諦故假說滅。假生不生、假滅不滅，不生不滅名世諦中道。對世諦生滅明真諦不生滅，以空有為世諦，世諦假生假滅；有空為真諦，真諦不生不滅。此不生不滅，非自不生不滅，待世諦假生明真諦假不生、待世諦假滅明真諦假不滅，非不生非不滅為真諦中道。二諦合明中道者，無生滅生滅為世諦、生滅無生滅為真諦。無生滅生滅，豈是生滅？生滅無生滅，豈是無生滅？故非生滅非無生滅名二諦合明中道。問：後明三中，與前何異？答：前明二諦中道，是因緣假名，破自性二諦，故名為中。第三雙泯二假，稱為體中。故前語有四重階級：一者求性有無不可得，故云非有非無名為中道。外人既聞非有非無，即謂無復真俗二諦，便起斷見。是故次說而有而無以為二諦，接其斷心。次欲顯而有而無，明其是中道有無，不同性有無義，故次明二諦，用中雙彈兩性。次欲轉假有無二，明中道不二，故明體中。此是攝嶺興皇始末，對由來義有此四重階級。得此意者，解一師立中假體用意也。又初非性有無以為中者，此是假前中義。次而有而無名為二諦，是中後假義。次假有非有假無非無二諦合明中道者，此是假後中義。問：破性中此是假前中，二諦表中道是假後中，云何是中前假、中後假耶？答：中前假者未說體中，而前明於假，則上而有而無是也。中後假者說體中竟，方說而有而無是也。又中前假即從有無入非有非無，從用入體。中後假非有非無假說有無，從體起用也。中假義內具足明之，今略示大宗也。後意明漸捨義，則世諦破性生滅，以辨不生不滅明於中道；真諦破假生滅，以辨不生不滅明於中道。二諦合明中則雙泯假性，欲同明二諦俱無生義，故與前異也。問：世諦不性，生云不生；真諦不假，生明不生。此是釋八不？今二諦合明中道則云非生滅非不生滅，即是非八不？非非八不云何是釋八不義？答：八不言約意包。若有生滅無生滅猶是生滅義，非生滅非不生滅乃是無生滅義，故二諦理雖泯生無生，猶是釋八不義也。師又一時方言云：世諦即假生假滅，假生不生、假滅不滅，不生不滅為世諦中道。非不生、非不滅為真諦中道。二諦合明中道者，非生滅非不生滅，則是合明中道也。問：此與上何異耶？答：此有二意。一者則世諦生是不生，如色即是空，故不生即是世諦也。真諦亦不生者，此則明相因義，因世諦生故明真諦不生。云此是師正意也。二者欲示階漸明義者，世諦中不生不滅，即是真諦之假，非是破性明中，乃明世諦假生、雖生不起，世諦假滅、雖滅不失，故生滅宛然而未曾生滅，故世諦之中即是真諦之假。真諦假不生滅，此是生滅無生滅，故不生不滅宛然而未曾無生無滅，故是二諦合明雙泯二諦。大意如前。問：云何乃取真諦之假為世諦中耶？答：師云方等大意，言以不住為端、心以無得為主，故說世諦為令悟真，故以真諦假為世諦

之中。如《涅槃》云「欲令眾生深識第一義故說世諦」，又云「五受陰空名為苦義。說苦為令捨樂，亦不住苦，故以空為苦義。」說俗不令住俗，乃令因俗悟不俗，故以真諦為俗義。真諦之中亦爾，說不生為明非生非不生，故非生非不生是不生義。乃至說真俗二令悟不二，故不二以為二義。《華嚴》云「一切有無法，了達非有無」，即其事也。方言甚多，略明三種。至後重牒八不，廣料簡之。

「能說是因緣善滅諸戲論」下，第二明教用。即是辨二智中道。以佛智能說八不中道滅諸戲論，即是教之用也。又初一偈正說八不，此偈明說八不意。所以說八不者，有二種意：一為顯三種中道、二為滅諸戲論。佛說八不既有二意，今標在論初申八不者亦有二意。故《摩耶經》云「龍樹燃正法炬，滅邪見幢。」《楞伽》云「為人說大乘，能破有無見」也。既是佛智能說，故須明於二智。此二智由二諦中道而生，二諦既是中道故二智亦是中道。二智謂方便及以實智，亦具三種中道。實方便不可定言方便、不可定言不方便，謂方便慧中道。方便實不可定言實、不可定言不實，名為實智中道。此是二慧各明中道。實方便則非方便、方便實即非實，非實非方便謂二智合明中道。非實非方便名一正觀、非真非俗名一正境，境智是因緣之義，既稱境智是則非智、既稱智境是則非境，非智非境泯然無際。前雖開境智，竟無所開；後雖合境智，亦未曾合。若遊此玄門則戲論斯寂，故龍樹致敬。問：二智二諦皆是中道，顯正性不？答：亦得也。問：與《涅槃》五性何異也？答：此中明二智與二諦，則二智是果性，以明佛二智故也。二諦是佛所照之境，但有此兩性。此境智皆開發正性，非境非智亦有正性義也。問：何故彼明五性，今明兩性？答：正明二智之能說、二諦之所說，不正明因果，故但有二性。彼經正明因果、開發正性，故明五性義也。若就論主悟二諦發生二智，亦是因因開發正性，故亦得具五性也。師又釋：能說是因緣，開為二雙：上半破邪顯正、下半敬人歎法。能說是因緣者，歎佛智能說三種中道因緣，即顯正也。善滅諸戲論者，第二破邪也，謂能說八不因緣滅不八戲論。不八戲論者，即二乘人是也，令二乘人迴小入大也。又破菩薩有所得生滅心，令菩薩悟入於大。即知說八不因緣破三乘人戲論，令三乘人皆悟入大乘也。又就〈觀法品〉明戲論有二：一者愛論，謂於一切法有取著心；二者見論，於一切法作決定解。又利根者起見論，鈍根人起愛論。又在家人起愛論，出家人起見論。又天魔起愛論，外道起見論。又凡夫起愛論，二乘起見論。今說此八不，滅二種戲論也。師又約漸捨義明五種戲論：一者佛有誡勸二門，諸惡莫作名為誡門、諸善奉行名為勸門。惡有乖理府墜、損他感苦，故名戲論；善是符理清昇、利

他招樂，故非戲論。二者善有二門，有所得善不動不出名為戲論、無所得善能動能出故非戲論。三者得無得二名為戲論，如云「明與無明愚者謂二，諸有二者無道無果。」若有得無得平等不二者，名不戲論。「智者了達其性無二」，無二之性即是實性。第四明二與不二是二邊，並是戲論；若能非二不二中道，則無戲論。次二不二、非二非不二並是名相，皆是戲論；言亡慮絕則非戲論。第五若有戲論若有不戲論，並是戲論；若無戲論、無不戲論，方是不戲論也。問：何故就戲論不戲論明二智中道？答：戲論破慧眼，是皆不見佛，故名戲論。無戲論者，即是慧眼，故名為中也。

「我稽首禮佛」者，此第三推功歸佛。論主致敬，明向能說是因緣、善滅諸戲論者，此是佛說，非是我說也。又稽首者欲請佛加護，敢佛弟子有所說法無不承於佛力，今欲申佛無生二諦破於眾邪，故請佛加護。又龍樹未悟無生，欲自樹為佛從，託迹海宮得無生忍，方以佛為師、己為弟子，是故禮也。又論主因佛悟無生，今報佛恩，是故禮佛。又禮佛者，欲令後人於論生信，明八不者此是佛說，非天魔外道調達等說，亦非我說，此是佛說。以小乘人不信一切法畢竟空，如刀傷心，故推功歸佛也。問：云何名諸說中第一？答：九十六種術名為邪說，非是第一；諸佛正法名為第一。就佛說中有大乘小乘，小乘不了不名第一，大乘了義名為第一。就大乘中，此之八不是方等中心、諸佛要觀，是第一中之第一也。問：何故作此歎耶？答：欲明佛略說於前、龍樹廣敷於後，說之於前既是第一之經、敷之於後即是第一之論，學此論者蓋是第一之人矣。又欲勸信故作此言。小乘人云：生滅亦是佛說、無生滅亦是佛說，云何說無生以破生耶？是故明生滅是方便，非第一之說；無生是真實，名第一之說也。

中觀論疏卷第一(本畢)

中觀論疏卷第一(末)

釋吉藏撰

「問曰何故造斯論」下，第二明造論意。龍樹造論唯有偈本，自下長行皆是青目所釋。就文為二：一問、二答。問有二種：一因上生、二者孤起。因上生者，上云能說是因緣善滅諸戲論，既歎佛能開中道善滅諸戲論，若爾佛已顯中道、已滅戲論，汝今何故更復造論？若更復造論，則佛未顯中道、未滅戲論。第二孤起問者，凡有八意：一者佛經既無量，眾生尋讀猶尚不盡，汝今何故更復造論。若更造者，將非屏於佛經開顯汝論？二者佛言巧智深，眾生尋讀猶不能解。汝言不及佛言、智淺於佛智，尋讀汝論豈得悟耶？若尋讀

汝論遂得解者，則言智勝佛。三者如《成實論・立論品》云「問曰：不應造論論佛語也。所以然者，一切智人意趣難解。若佛自論可名為論，若佛不論餘人不能論。」龍樹既未齊佛，何能論佛意耶？四者諸佛明見未來根性，在世說經，預杜其迷、逆開其解，斯事已足。汝今何故更復造論耶？五者馬鳴等已造論竟，汝今何故更復造論耶？六者汝已造《大無畏論》廣明中實、廣滅戲論，《中觀》已在其內。汝今何故更復造耶？七者凡造論者多有過失，顯他之短、明己之長。假使內無是非，外觀多過失，故不應造論。八者龍樹出世如佛重興，外人不敢遮於造論，但未解造論所由，故請陳其意，是故問耳。「答曰」下，第二論文既長，今懸答之。答第一問云：佛經已開中實、已滅戲論，此但化益當時。末世眾生亦更起戲論、覆障中道，是故我今更須造論。答第二問云：正為佛經文言浩博難可尋究，是故我今略撮方等中心、諸佛要觀名為八不，則眾生悟之為易。故下文云「諸法雖無量，略說八事，則為總破一切法空。」又佛在世時眾生利根，聞佛略說則悟；佛滅度後眾生鈍根，待論主廣敷乃解。如佛直說無生，龍樹以種種門釋於無生也。又佛隨機散說，論主隨義束說，為是因緣應須造論。答第三問云：佛雖智深言巧，但末代根緣屬在於我。是故經云「若緣不屬佛，佛不能度。」今緣屬四依，故四依度之，如阿難度須跋陀事經云。答第四問：龍樹雖未齊佛，少見佛意，隨力解釋，是故無過。故《成實論》云「解者造論，不解者止。」答第五問：如經云「所應度者皆已度竟，餘未度者為作得度因緣。」則未來度之正在四依，非佛所化，故須造論也。答第六問：馬鳴造論自為馬鳴之緣、龍樹造論自為龍樹之緣，不應責也。答第七問云：《無畏》之廣自為廣緣、此論之略自為略緣，不應難也。答第八問云：今造論者不為破他顯己，但以慈悲所以造論，如有目人見無目者入深水火境，若不悟之便非菩薩。今造論破邪顯正意亦如是。答第九問云：如來在世說經有益，我今造論亦有深利益。答前孤起及因上生，故有九問答也。就答開為二章：第一序佛出世說經意。「佛滅度後」下，第二序龍樹出世作論意也。問：外人但問造論、不問說經，今但應答其造論，何故答說經耶？答：解有五義。第一明雖復答其說經，即是解造論所由。以經是所論、論是能論，若無所論則無能論，能論所論具足方名為論。二者先序佛說經意即是佛說中經，後明造論意即是明論中義，故秤中論。此是論中經，故名中論。三者論主引佛說經以並外人問，汝若遮我不聽造論，亦應遮佛不聽說經。所以然者，有佛必有菩薩，有經必有論，如白日潛光、明月接曜，如來戢影、菩薩舒暉，是故不應遮造論也。四者前序說經意，是經生於論；後序造論意，即是論生於經。經生於論者，龍樹稟於佛經發生二智，

有二智方得作論。故經云「從佛口生，從正法化生」，即其事也。云何論生於經？佛滅度後邪義障經亦令不復現，今破病申經即是論生經也。五者初序說經意，明眾生所迷；後序造論意，即辨破能迷。若不辨經是所迷則不得明於能迷，既不得明於能迷則不得辨於能破，便無有論也。就第一序佛說經意中又二：第一明佛說小乘經意，又第二明佛說大乘經意。然至道未曾大小，但赴大小兩緣故明大小兩教。今因此大小以悟非大非小，所以前小後大者，欲示一途次第。若就三輪，初明大教、次辨於小、後攝小歸大。今欲示從淺至深，故自小之至大。問：前釋云初序佛說中經、後明立論意，若爾但應明大乘經，何故辨小乘耶？答：有二義。一者欲舉小對大，如《法華》將欲歎今大先明昔小教，故云「分別說諸法五眾之生滅。」《大品》見第二轉法輪，以《涅槃》十三卷明今昔二法輪皆舉小對大。二者此論具申大小，是故雙牒佛說大小也。就說小中又開為二：一辨邪興、二明說正。前亦是感，後復亦是名應。就說邪興為二：初別列八計、後總結過患。問：眾計非一，何故止列八計？答：有五義。一者雖有九十六種，略說八計；如部雖有二十，略明五部。二者此八計是眾計中大，列大則小可知。三者八計之中前二計人、後六執法，舉法人則總攝一切。四者前計二天所說、後六計人所說，人天該羅眾異。五者八計之中，七為有因、一為無因，有因無因具攝收萬執。問：八謬何故偏列計生？答：凡有二義。一者生為萬化之根，若伐其根則枝條自壞。二者上列八不則明於藥，今敘八生次陳其病。若無八生之病則無八不之藥，良以諸法未曾生與無生。問：若唯破生明無生，即但有破性明空，無本性空也。答：為破性本不空，故言本性空耳。窮考法實非空非不空，何破不破？又所以明八計生者，以失諸法無生，故橫計八生。上標八不題其所失，今敘八生正陳其失。問：下文乃明破八計生、辨十二因緣生，此是破生說生，豈關破生明無生耶？答：後說因緣生，凡有三義：一者破外道生，即應為說大乘本性無生。但為倒情既重，不堪聞說大乘本自無生，故權說小乘因緣生義。此是以輕倒用奪重倒，以搦出搦義也。二者欲顯外道具有二迷：一迷大乘本自無生、二迷小乘因緣生義。三者顯外道復有二迷：一迷第一義諦本自無生、二迷世諦因緣假生。「自在天生」者，此中列計具足三寶。「有人言」，即僧寶也。「自在天」，謂佛寶也。「萬物從自在天生」，作此說之，即是法寶也。問：三論列彼二天有何異耶？答：此中所列是佛所破緣，《百論》所列是提婆所破緣，十二門論所列是佛滅度後小乘人所破緣，是故異也。又此《中論》所列為明法義，《百論》所列為明人義，《十二門論》所列通為明人法義。以自在天能造作萬物，即是作者，名為人義；六道之苦是自在天所

作，名為法義。故《十二門論》破作者門具破人法。問：云何名從自在天生？答：如《十二門論》說：自在天變化造作萬法，萬法若滅還歸彼天。自在天三品苦行：下品苦行生腹行虫、中品苦行生飛鳥、上品苦行生人天，故生六道故有三種苦行。此天面有三目、騎白牛、手執白拂。又言：頭戴日月、手執髑髏，並出他經。《涅槃》明第五迦羅鳩馱，計自在天生義。「韋紐天」者，影師云：「前天色界之頂，此天是欲界之極。」問：自在天三品苦行生六道，今云何生耶？答：劫初之時一切皆空，有大水聚，十方風起能令波波相次、風風相持。水上有一人，千頭、二千手足，化從水生，名曰韋紐天。此天齊中有一千葉蓮華，中有光如萬日俱照。有一梵王因此華生，亦放光明如萬日俱照。梵王作念：「此處何故空無眾生？」作是念時，光音天子命盡之者應生此土，有八天子一時化生。此八天子心念：「我從梵王生。」梵王亦念：「我生此八天子。」從八天子生天地人民萬物。八天子是眾生之父，梵王是八天子之父，韋紐是梵王之父。韋紐手執輪戟，有大威勢，故云萬物從其生也。問：《智度論》列三天，二天如上列，第三名鳩摩羅伽天。鳩摩羅伽者，此言童子天，以其是初禪梵王，顏如童子故以為名。亦那羅延天，那羅延此云生本，以其是眾生之本故也。《中》、《百》二論何故但列二天？答：凡有二義。一者外道明有三天者，即是彼家三身：自在天為本，如內法身佛；應為韋紐，如內應身佛；韋紐齊中化為梵王，如內化身佛也。《智度論》具明三身義，所以列三天也。彼家復有真應兩身義，故《中》、《百》二論但列二天。二者列二天攝得三天，以韋紐齊中即有梵王，故不須列第三天也。「從和合生」者，凡有四義：一者其人推求諸法不應從二天生。所以然者，若萬物從二天生者，二天復從誰生耶？故現見四大和合有外物生、父母和合生於眾生。所以言此執為謬者，以其但見緣因、不識正因。正因謂遠由業行，蓋是見近不見遠，是故為謬。二者諸法從眾因緣生，無有從一因生義。上計從二天生者，是從一因而生，故不同上說也。三者諸法從平等因生，平等因者謂因能生果、因復從因，故名平等。自在天等但能生他、不從他生，故非平等因。四者提婆論中明有一外道計：未有天地本有一男一女，從此男女生一切人物，故云和合生也。「從時生」，智度論明時有二種：一者時體是常，但為萬法作於了因、不作生因，是故此時名不變因。不變因者，謂常相因也。二者謂別有時體，能生萬物，故為萬物作生殺因。如偈云「時來眾生熟，時去即摧朽。時轉如車輪，是故時為因。」開善謂：三相是時，能生萬法。與此大同。「從世性生」者，即是冥初外道。以神通力見八萬劫事，自爾之前冥然不知，謂此一冥為諸法始，故云冥初。一切世間以為本

性，名為世性。成論師辨無明流來，地論者執乖真起妄，與此相似。「從變生」者，變生者變有四種：一神通變，如變石為玉。二性自變，如少變為老。三遇緣變，如水遇寒則變為氷。四者外道謂別有變法能變生萬法，如阿毘曇種類以類於眾生。若執虎變成人、鹿變成佛，亦猶此執之例。然將外道難，數論亦難。何故六道眾生別有種類而萬法無耶？又若眾生別有種類萬法無者，亦眾生別有生法萬物應無生。又眾生自有變異法，不須變法變之，亦應自有生，不須別有生法生之義。若答云：四相中已有異相，相即是變法者，與外道別有變法變於一切，有何異耶？「從自然生」者，外道推求諸法因義不成，故謂萬法自然而生。但解自然有二家：若如莊周所論，明有之已生則不須生，無之未生復何能生？今言生者，自然爾耳。蓋是不知其所以然，謂之自然，此明自然有因、自然無因。二者外道謂諸法無因而生，名為自然。故經云「莿頭自尖、飛鳥異色，誰之所作？自然爾耳。」成實者謂：無明元品之惑託空而生，皆無因之類也。「微塵生」者，外道計至妙之色圓而且常，聚則成身、散則歸本，天人六道莫不由之生。數論師云：以細色成麁色，而隣虛最小。與此執略同。羅什師云：「佛不說有極微，若說極微即墮邊見。但說一切色若麁若細皆是無常苦空無我令人得道，以諸論義師自說有極微色耳。」

「有如是等謬」下，第二總結過患。所以須總結者，凡有二義：一者略，上雖列八計，未辨邪正；今欲明此八計是邪非正，故須總結之。二者為欲攝法，上略明八計則是總攝眾邪，故須結也。有如是等謬者，有二：一不識實相無生而計有生，是故為謬。二者不識諸法從因緣而生，謂從八種而生，故名為謬。然有此身心已是顛倒，於中更復起邪，既是倒中之倒，所以秤謬。「墮於無因邪因」者，凡就此文有三義：一者若就正義，無如此因，故名無因；於彼邪心謂有，名為邪因。此迷悟合名也。二者即邪因之計，具邪因無因。萬物從自在天生，是邪因；而自在天不從他生，是無因義。三者前六後一名為邪因，自然一計謂無因也。問：何故八計之中不以邪因為一類、無因為一類，而前列六計邪因、次列第七無因、後列第八邪因也。答：示外道所計虛妄。初立有因，推因義不成；次執無因，推無因不成，還執有因。是故前後相間列也。「斷常」者，有因是有，故名為常；無因是無，故所以名斷。又從因生果，即是本無今有。必已有還無，故名為斷；無因有果，此則為常。初義就因明斷常，後義就果明斷常。三者邪因是常而果無常，故是斷常。無因是無故斷，有果是有故常，亦具斷常。「邪見」者，邪見有二種：一別邪見，謂撥無因果，非此中所明。二通邪見，以其所見不正，故名為邪，即今文是也。問：無因邪因，五見中何見所攝？

答：身見者計有於我，邊見者執我斷常，見取是正諸見，戒取謂非道為道，邪見撥無因果。此無因邪因非四見所攝，四見所不攝者屬通邪見。又有數論師云：邪因屬戒取攝，即苦諦下戒取。然戒取雖明非道為道，但此是略舉其一。非因計因通屬戒取，無因是集諦下邪見所攝，以撥無集諦因故也。有人言：非因計因，如計微塵為因，此是執果為因，即是迷果。如計杌為人，正是迷杌，故屬苦諦下通邪見攝。實有集因而撥言無因，是集諦下別邪見所攝。「種種說我我所」者，外道有二迷：一者迷法無生、二者迷人無生。上來明不知諸法無生，橫計有生，故是迷法無生；今是迷人無生也。迷法無生，墮無因邪因；迷人無生，墮即陰離陰。又有外道，非但迷我無我，亦迷無我我，以迷二無我，謂迷第一義諦；迷於二我，謂迷世諦也。「不知正法」者，自上以來敘其能迷，此之一句明其所迷。所以計人及法者，以不知正法故也。

「佛欲斷如是等」下，第二明佛出世破邪顯正，即是辨應義也。問：前既是邪，即應障佛。云何感佛？答：有二種邪。一者若邪定不可改，便障於佛，不得感佛。故《法華》云「入邪見稠林，於千萬億劫不聞佛名字，亦不聞正法。」二者本習正教，中途逢邪緣起於邪迷，此邪將滅、正觀將生，是故感佛。故《智度論》云「惡將滅、善將生，是時見佛聞法也。」江南廣明有三種感：一者未來感佛，如上。二過去感佛，引《法華》云「我等宿福，慶今得值世尊。」三現在感佛，如《勝鬘》云「即生此念，時佛於空中現」也。問：他亦云惡將滅、善將生，與今何異？答：此是龍樹舊義，他取用之，故非他義也。又他言：有惡之可滅、有善之可生。今明諸法本性清淨，未曾善惡，亦非生滅，但約倒情虛妄故有惡生，倒情若歇秤之為滅耳，實非定有生滅也。就文為二：一明說教意、二正明說教。就說教意中凡有二意：一者破邪、二者顯正。「佛欲斷如此等諸邪見」，即破邪也。「令知佛法故」，謂顯正也。此是對邪所以說正，在邪若去、正亦不留，至論道門未曾邪正。

「先於聲聞法中」下，第二正明說教。前說教意，謂內智察緣即知病識藥，今外吐言教謂應病授藥。問：前云佛欲斷邪見令知佛法，今云何乃言於聲聞法中說十二因緣？答：凡有二意。一者是內外相對，前明諸外道法，今總辨五乘之教悉名佛法，所以聲聞教亦名佛法也。二者前云令知佛法者，此就佛本意，諸佛本意但為大事因緣明於佛道，今為鈍根之流不堪受佛道，故於一佛乘權說小乘教。故前據於本實、今約於末權，不相違也。依此義，即具三輪：令知佛法，即根本法輪；先於聲聞法中說十二因緣，謂枝末法輪；後為說大乘，是攝末歸本教也。以經具三輪，論申於經亦具三輪矣。聲聞有四種：如《法華論》說：一決定聲聞，謂本習小乘，證於小果。

二退菩提心聲聞，本發大心，退大取小。三增上慢聲聞，未得小果謂得小果。四應化聲聞，方便示現。總此四種，名為聲聞也。又所以名聲聞法者，此欲明聲聞、菩薩兩藏相對。小乘名聲聞藏，故云聲聞法；大乘名菩薩藏，故名菩薩法。問：小乘有聲聞、緣覺二人，何故偏名聲聞法？大乘中有佛、菩薩，云何獨名菩薩法耶？答：立二藏名者，此是立教名也。夫立教之意正為稟教之人，緣覺不稟教、聲聞稟教，故名聲聞藏；菩薩稟教、佛不稟教，故名菩薩藏。問：《法華經》言為聲聞說四諦，今云何乃說十二因緣？答：經有通教、別教，《法華》明其別教，《涅槃經》云「十二緣河，三聖俱度。」此是通教。此論正辨其正意俱度之義，所以菩薩聲聞同觀十二因緣也。又十二因緣即是四諦，略因緣為四諦、廣四諦為因緣。故十二相生名為苦集，還滅之義名為滅道。問：乃知教為通別。今何故就通不取別？乃知因緣即四諦，何故辨因緣不辨四諦耶？答：夫論設教因病而起。經云「眾生病有三種：一貪欲病，教不淨觀。二瞋恚病，教慈悲觀。三愚癡病，教因緣觀。」今此八計正是愚癡，故說因緣。若說四諦者，此是藥廣而病狹，以四諦遍破三毒故，則藥病不得相秤，是故說十二因緣。問：經云「因緣甚深」，愚人云何能解？答：此非牛羊等癡，乃是世智辨聰邪推僻執計無因邪因，故名癡耳。問：青目自作此釋、為有所承？答：《智度論》釋《般若．無盡品》云「為破世間無因邪因，故說十二因緣。」青目引彼釋此也。問：云何十二因緣治上諸計耶？答：上來諸計凡有五句，今次第治之。以不識因緣故名為謬，若識因緣不名謬也。過去二因生現在五果，現在三因生未來兩果，治無因也。此十二因緣名為正因，即破微塵自在之邪因也。十二相生不斷不常，以因壞故不常、果續故不斷，即破斷常也。若見十二因緣名為正見，故〈四諦品〉云「若見因緣法，是人能見佛。見苦集滅道，則破邪見也。」但有十二不同，無有一我，若有我者應有十三。既無有我亦無我所，故說十二破我我所也。

「又為已習行有大心」者下，此第二明佛說大乘教意，即是說八不。意明說八不為大乘人、不為小乘人，八不是大乘教非小乘教也。就文為二：初辨教緣，即是感；次辨緣教，即是應。問：前感應與此何異？答前明邪感正應，此是小乘感應，亦是遠感應也；今是習無生之緣、感無生之教，是大乘感應，亦是近感應也。問：此猶是前小緣轉悟入大乘，別有大緣耶？答：具有二義。一者別有兩緣，前赴小緣而說小法、今為大緣而演大乘。二者猶是前人初即從邪入正，今即迴小入大。故望法華經意者，有二種菩薩：一直往菩薩、二迴小入大之人，即此事也。已習行者，無量劫來習無生觀。故《法華》云「有佛子心淨柔軟亦利根，無量諸佛所而行深妙道

也。」有大心者，前明過去久習，此明現在大心。又向雖言久習，或可習小，故今簡之，明有大心也。「堪受深法者」，雖發大心，或未能堪受深法。故《大品・如化品》云「為新發意菩薩說生滅如化，不生不滅不如化；為久行大士辨生滅不生滅一切如化。」即如今辨一切無生也。

「以大乘法說因緣相」下，此第二明緣教。就文為二：初正辨教、次引經證。「一切法不生」者，小乘人云：無為無生、有為有生，非一切無生。今明有為與無為一切不生也。故《大品經》云「雖生死道長、眾生性多，菩薩應如是正憶念：生死邊如虛空、眾生性邊亦如虛空，是中無生死往來，亦無解脫者。」以生死本自不生，故無往來。既無生死之往來，生何所滅？故名為涅槃，故無解脫。所以生死涅槃畢竟皆空，故一切無生。又涅槃本自不生，生死亦本自不生，故名一切不生。「畢竟空」者，若有生有不生則非畢竟空，以一切無生名畢竟空。問：何故言畢竟空耶？答：《涅槃經》云「菩薩猶如香象，徹十二因緣河底，所言底者名為空相。」今欲簡異兔馬，故有此言。「如般若中說」下，第二引《大品・無盡品》證也。問：此論遍申眾經，何故偏引般若？答：有六義。一者《智度論》云「三藏中未說菩薩行，《般若》中正明菩薩行。」即《波若》是大乘之初，正對小乘，故偏引其初也。二者般若明於二道：一般若道、二方便道，蓋是三世諸佛法身父母。故《智度論》云「於一切大乘經中最為深大」，故偏引之。三者又般若正顯實相，破洗顛倒有所得，開發正觀、滅諸重罪，入道為要，故偏引之。四者昔江南大令般若師云：「般若名為得道經，以其得道正由實相故也。」五者山中大師云：「《智度論》雖廣釋般若，而《中論》正解般若之中心，故偏引般若。所以然者，《中論》正明實相中道，令識於中道、發生正觀。《大品》亦正明實相，因實相發生般若。」以明義正同，故偏引之。六者又蓋是趣引一文，不應難也。

「觀十二因緣如虛空不可盡」者，此中具明五性及三種般若，品初已解釋竟。言不可盡者，凡有三義：一者十二因緣如虛空，虛空即是實相，由觀實相發生正觀，故有三世諸佛。過去佛觀實相發生正觀，實相不可盡，餘二世佛亦然。故〈無盡品〉云「過去佛學是般若得成佛，而般若不可盡，二世佛亦然。」二者實相若是有無四句、此即有盡極處、名為有盡；以實相絕有無四句、無盡極處，故名不盡。三者二乘滅十二因緣即是盡義，以二乘滅十二因緣則是但見於空，不見十二因緣即是中道佛性；今正對二乘，明菩薩知十二因緣本自不生、今亦無滅，故言不盡。即此十二因緣不生不滅是佛性，故菩薩坐道場時即見佛性也。

「佛滅度後」下，第二序龍樹作論意。分為四別：第一明時節、第二明鈍根、第三明迷教、第四明作論破迷。解佛滅後不同，《部執論》云：一百一十六年分為兩部。一上坐部，謂佛畢竟涅槃。此小乘執也。二大眾部，謂佛雖般涅槃，而不般涅槃。般之言入、涅槃言滅，此明應身雖滅、法身常存。宋代二師同兩部義。彭城竺僧弼作《丈六即真論》云「如月在高天影現百水，水清則像現、水濁即像隱。緣見有生滅，佛實無去來。」此略同大眾部義也。次彭城嵩法師云：「雙林滅度，此為實說；常樂我淨，乃為權說。故信《大品》而非《涅槃》。」此略同上座部義。後得病，舌爛口中，因改此迷。引懸鏡高堂為喻，像雖去來，鏡無生滅。然境雖起謝，而智體凝然。問：佛為有應法起息應名滅、為無應法起而云滅耶？答：自古爰今凡有三種釋。開善藏師用弼公義，眾生於佛法身上見有生滅，佛實無生滅。故經云「慈善根力令彼見之，五指實無師子。」莊嚴旻法師云：「別有應法起。故以本垂迹為生，息迹歸本秤滅。如經云『金翅鳥王上昇虛空高無量由旬，觀彼水性及見己影。』即其證也。」招提琰法師云：「具有二義。」今明正為異論紛綸，或言實滅、或言不滅，或言有應法起、或言無起，並是諍論，是故龍樹出世破之。諸見若息，然後乃識因緣假名無方大用，非起非不起、非亦起亦不起、非非起非非不起，適緣而用具諸善根。雖具諸義亦不同他說，蓋是起無所起名為不起，不起而起名之為起。不可聞起定為起解，聞不起定作不起解也。問：由佛滅度故眾生起迷。佛若不滅則不起迷，即咎在於佛。答：《智度論》云「佛有三時利益眾生：一為菩薩時、二得佛時、三滅度時。」《華嚴經》云「欲令眾生生歡喜善故，現王宮生。欲令眾生生戀慕善故，示雙林滅。」既云三時利益物，故知緣自起迷，佛無過也。「後五百歲」者，問：釋迦佛法凡有幾年？答：出處不同，今略引六處，從小至多。一者《俱舍論》引經云「釋迦佛法住世千年。所以然者，釋迦過去世為瓦師，值過去釋迦佛。而過去釋迦佛法住世千年，因是發願：『未來作佛亦名釋迦，佛法亦得千年。』」此言千年者，但說正法不論像法。二者《摩耶經》云「正法五百年，像法一千年，合一千五百年。」三者真諦三藏引《毘婆沙》云「七佛法住世久近不同。迦葉佛法住世七日，[牛*句]那含牟尼佛法住世六十年，[牛*句]留村馱佛法住世十二年，釋迦牟尼佛精進力故法住世二千年。」問：若住二千年，何故《摩耶經》云一千五百年？答：不相違也。二千年者，此據其本；一千五百，此約其末。佛法本應二千年，為度女人出家損正法五百年，故唯有一千五百年。問：損五百年，為迫失、為不失耶？答：凡有三釋。一云：迫失，即是引《摩耶經》為證。二解云：此五百流入像法。此解無所出。三釋云：尼

修八敬，故還復千年。出《十誦律》文。四者《大集經》明六種堅固：初五百年得道堅固，次五百年多聞堅固，次五百年三昧堅固，次五百年塔寺堅固，次五百年鬪諍堅固，次五百年愚癡堅固。此即三千年也，更撿彼經取定。五者《善見毘婆沙》二十二卷云「初千年得阿羅漢具三明，次千年但得羅漢不得三明，次千年得阿那含，次千年得二果，次千年得初果，五千年已後但剃髮著袈裟而已更不得道。」六者外國祇洹精舍銘，出在古《涅槃經》後載之，云「佛正法千年，像法千年，末法萬年。」天竺朝夕眾中恒唱此事云：「佛法若千年已過，佛法欲滅。老死至近，宜須精進。」此即佛法一萬二千年也。後五百歲者，此是五百歲後耳。《智度論》釋〈信毀品〉云「佛滅度後五百歲後有五百部」，則其證也。「像法中」者，初五百為正法，後五百歲即屬像法。問：佛二月十五日般涅槃，四月十五日結集三藏，界內有千人，名上坐部；界外萬餘人，名大眾部。爾時但有二部名字，以執義未異故，至一百十六年分成二部，乃至三百年有二十部。既有諸部異計，云何名正法？答：睿師作《喻疑論》云「前五百年得道者多、不得道者少，無相是非，故名正法。後五百年不得道者多、得道者少，但相是非執競盈路，故名像法。」此釋從人以分像正也。次慧義法師《雜門論》云「前五百年多說無相法、少說有相法，故名正法。後五百年多說有相、少說無相，故名像法。」此從法以分之也。以此釋望即時，講說人多有分別，作有所得學，不專心學無所得觀者，蓋是時節數之然矣。問：龍樹於像法中何時出耶？答：睿師《成實論・序》述羅什語云「馬鳴是三百五十年出，龍樹是五百三十年出。」《摩耶經》云「七百年出。」匡山惠遠法師云「接九百年之運」，則九百年出。具如《玄義》中釋。問：經中何故正法時少、像法時多？答：正法是好時、像法是惡時，眾生薄福，好時則少、惡時即多。問：《法華經》云舍利弗成佛時，何故像正時等耶？答：舍利弗是淨土中成佛，故好時則多，得像與正等。

「人根轉」下，第二明失教之意。所以失教者，正為人根鈍故也。問：何根鈍耶？答：正是慧根鈍也，亦得云信等五根俱鈍。又二十二根並鈍，故名鈍也。佛在世時有利有鈍，總名利根。佛滅度後雖有利鈍，總名鈍根也。就鈍根中，前五百年既是正法，即是鈍中之利；後五百年名為像法，是鈍中之鈍，故名轉鈍。

「深著諸法」下，第三正明迷教，即釋上鈍根義也。就文為二：初明迷小、次明迷大。佛在世時雙說大小，眾生根利，聞並得悟；佛滅度後，以根鈍故，雙迷大小。是故龍樹霍破二迷、俱申兩教。所言深著者，以其埋著諸見根深，故言深著也。「求五陰十二入十八界」者，問小乘有幾失耶？答：總判諸部，有三種失。一者同失，

如同計有五陰謂決定有。佛說五陰意在破我，不在於法；而諸部不領無我而取著於法，與佛意乖也。二者異失，諸部執五陰不同，互相是非起於諍論，是故為失。或言色有十一、或言色有十四，或有無作色、或言無無作色，或言四心一時、或言四心前後，或言別有心數、或言無別心數，遂成諍論。以諍論故便是煩惱因緣，以煩惱因緣即便起業，以業因緣即有生死憂悲苦惱。三者佛教所無，穿鑿橫造，是故為失。若體佛意，我妄不存法，心無所依便得解脫。陰門既爾，界入亦然。「十二因緣」者，佛欲借妄止妄，故說十二因緣生。外道計無因邪因生，是妄中之妄；今借輕妄止其重妄，明諸法從十二因緣生，重妄既息輕妄亦去，意令悟諸法本自無生。而諸部不體斯意，謂決定言有十二緣生。又既決定謂有於中，更復種種推斥，如薩婆多之流執於因緣定是有為，毘婆闍婆提等定執無為，遂成諍論。《涅槃》云「以是諍論名為執著，如是執著名為能斷善根。」又破外道自性故，明諸法無有自性、假諸因緣。然性病若去，因緣亦捨。然性病雖去實無所去，雖捨因緣亦無所捨，心無依寄即便得道。而觀諸部有性之可捨、有因緣之可立，即是取捨成斷常見，不體佛意也。問：小乘人俱迷人法，何故但說執於法耶？答：今就此文始末大判三計階級不同：外道執我、小乘計法、大乘著空也。又就小乘中自有三執：一計人法俱有，即犢子是也。二迷法不計人，薩婆多等是也。三俱不執人法，即《成論》是也。但小乘中少計人、多執法，是故此中偏敘計法耳。如《智度論》云「佛滅度後五百歲，五百部皆執諸法有決定相，聞畢竟空如刀傷心。」以此推之，故知多執於法盛行天下，故偏敘之。問：小乘中三部，何者得失？答：望《文殊問經》，明十八部及本二皆從大乘出。及《大集經》云「雖有五部，不妨法界大般涅槃。」三部之言皆是如來方便，能開道利人無淺深也。若封執定相，俱是顛倒，不知佛意也。但今望大乘實相言亡慮絕，則計人法俱有為下品、無人有法為中品、人法俱空為上品。如《玄義》中敘之也。

「聞大乘法中說畢竟空」下，第二次明迷大。又亦得云前文著有、此文滯空，即是迷於二諦。故前敘序云「覩空教則謂罪福俱泯，聞說有則封執定性。」探此文作之。就文為四：一則明聞教、二不識教意、三明起迷、四結過失。聞大乘法說畢竟空者，此聞教也。小乘法中不說畢竟空，唯大乘法有畢竟空，故言聞大乘法說畢竟空也。「不知何因緣故空」下，第二明不識教意。經中所以說畢竟空者，凡有四義：一為對破有病，所以說空。有病既息，空樂亦除，乃至五句無所依止。而捨有著空，故不識佛意。故〈行品〉云「大聖說空法，為離諸見故。若復見有空，諸佛所不化。」第二經說畢竟空者，此明第一義諦畢竟空，不明世諦畢竟空。而方廣之流謬取

佛意，謂世諦亦畢竟空，故不知說空因緣。如《智度論》初卷云「明人等世諦故有，第一義諦故無。如實際等第一義故有，世諦故無。」即其證也。三者道門非空非不空，無名相中為眾生故假名相說，稱之為空。非空非不空即是中道，空不空即是假名。而學教之流不識中假，謂實有空，故不知說空因緣。故〈四諦品〉云「因緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」長行釋云「因緣所生法，無自性故空，空亦復空。但為教化眾生，故假名說。」即其證也。四者因緣有宛然即畢竟空。雖畢竟空，宛然因緣有，即是不壞假名而說實相、不動真際建立諸法。而稟教之流聞因緣有，即失畢竟空；聞畢竟空，即失因緣有。故不知說空意也。

「即生疑見」下，第三正辨起迷。功學畢竟空即發生二慧，無方便學畢竟空即生見疑。如《涅槃經》云「或有服甘露，壽命得長存。或有服甘露，傷命而早夭。」即其事也。就文為二：初列見疑二章門、次釋二章門。偏執一理名見，猶預二途秤疑也。「若都畢竟空」下，第二釋二章門也。前釋於疑、後釋於見。迷教之心必先疑後見，故前釋疑、後釋見也。然空有具得二疑：一者以空疑有，若實畢竟空即不應有罪福；二者以有疑空，若實有罪福則不應都畢竟空。今此文是學大乘人謂畢竟空為實，故信畢竟空而疑於罪福，正是以空疑有也。「如是則無世諦第一義」下，第二釋上見義也。既是學大乘人，即信大畢竟空是盡理之說，故無有罪福。既無罪福，故即無世諦。因世諦故有第一義諦，既無世諦亦無第一義。作此牽文，出《智度論》。問：小乘人聞畢竟空云何耶？答：大乘執畢竟空排撥有法，小乘人執決定有斥畢竟空。故《智度論》云「五百部聞畢竟空，如刀傷心。」即其證也。問：上執有中云但著文字，何故不生疑耶？答：有則符情，故直起見。空既反情，所以生疑。

問：前執有亦失二諦不？答：亦失。執性有乖假有失世諦，尚失世諦，何況第一義耶？

「取是空相而起貪著」下，第四總結過失。前明於空生見，此辨於空起愛見。愛見是煩惱，煩惱即有業苦也。「於畢竟空生種種過」者，初生疑、次起見、後從見起愛，故名種種過也。

「龍樹菩薩為是等故」下，第四明論主出世造論。可具三意：一者總對前大小二人，破先計有令有不有，故令有見息。破前執空，令空不空，故空見便息，即是中道。問：非有非無是愚癡論，云何是中道？答不取非有非無為中，乃明離有無見乃名為中耳。若離有無而著非有非無者，即非中也。二者別對上小乘人。一往小乘人計諸法有，得於世諦；不知諸法空，即失第一義。然既不識第一義，亦不識世諦，故俱失二諦。今申二諦中道，令小乘人識二諦中道，發生正觀、戲論斯滅，故龍樹造此《中論》也。三者對上學大乘人。

一往大乘人得諸法畢竟空，得第一義；失於世諦，然既不識世諦，亦不識第一義。雖畢竟空，宛然而有，故不滯空；雖因緣有，常畢竟空，故不著於有。即是二諦中道。今為破斷常二邊、申於二諦，令學大乘人識，人識中道發生正觀，故言為是等故造此《中論》。中觀論疏卷第一(末畢)

中觀論疏卷第二(本)

釋吉藏撰

因緣品第一

「不生亦不滅」下，第二重牒八不解釋。前已略出三種方言，但八不既是眾經大意、此論宗旨，略釋難明，廣敷乃現。以去仁壽三年三月二日，江南學士智泰來至皇朝請述所聞，遂為其委釋開為十門：一大意門、二尋本門、三得失門、四正宗門、五淺深門、六同異門、七攝法門、八次第門、九料簡門、十新通門。

大意門第一。八不者，蓋是正觀之旨歸、方等之心骨，定佛法之偏正、示得失之根原，迷之即八萬法藏冥若夜遊、悟之即十二部經如對白日。余昔在江左鑽仰累年，未栖河右用為心鏡，雖復東西阻隔，未始分乖；周旋南北，何嘗徒步。略陳宿記用別門人，豈曰窮微，蓋是題自心之路耳。

第二尋本門。問：此論文有四卷，博含五百偈。何故八不標在論初？答：領前序意足已明之，未曉向言今當委示。《淨名經》云「智度菩薩母，方便以為父。一切眾導師，無不由是生。」即知波若方便為十方三世諸佛法身之父母也。以眾聖託二慧而生，二慧由二諦而發，二諦因八不而正，即知八不為眾教之宗歸、群聖之原本。但稟教之流捨本崇末，四依出世令棄末歸本，故標八不貫在論初。問：八不但是佛菩薩本，亦是二乘人天本耶？答：由八不即二諦正，二諦正即二慧生，二慧生即有佛菩薩，有佛菩薩故說二乘及人天之教，即知八不亦是二乘人天之本。如《大品》云「若無菩薩出世，即無三乘之教，亦無世間五戒十善也。」問：二慧云何由二諦而生？答：須精識二諦，即二慧始成。關內曇影法師《中論．序》云「斯論雖無法不窮、無言不盡，統其要歸即會通二諦。以真諦故無有，俗諦故無無。真諦故無有，雖無而有；俗諦故無無，雖有而無。雖無而有，不滯於無；雖有而無，不著於有。不著於有即常著氷消，不滯於無即斷無見滅。」即知二諦遠離二邊名為中道。問：云何真諦雖無而有，俗諦雖有而無？答：此由是不壞假名而說實相，故有宛然而無；不動真際建立諸法，故無宛然而有。二諦生二慧者，以悟有宛然而無，故生漚和波若；了無宛然而有，故生波若漚和。漚和波若即波若宛然而漚和，波若漚和即漚和宛然而波若。以漚和宛然而波若，故不著常；波若宛然而漚和，故不滯斷。不斷不常，名為正觀。然離二諦無別中道，即因緣二諦名為中道；離二慧無別正觀，即因緣二慧名為正觀。故以二諦中道發生二慧正

觀，以得二慧正觀寂滅斷常諸邊故有佛菩薩，所以二慧名為法身父母。問：已知二慧由二諦而發，眾聖託二慧而生。何故以波若為母、方便為父耶？答：意乃無窮，略明二義。一者實慧虛凝與陰同靜、方便動用共彼陽齊，故配之父母。又凡夫著有、二乘滯空，波若鑒空即越凡、漚和涉有即超聖。越凡淺易，即義同於母；超聖深難，故比之於父。故什師答王稚遠問，明波若、方便更無兩體，但以淺深勝劣故分為二。問：波若漚和何故無二體耶？答：《智度論》云「譬如金為巧物，離金無巧物、離巧物無金，而有金巧二義，金喻波若、巧喻漚和。」故知唯一正觀義分權實。問：漚和云何巧耶？答：二乘下位不能照空即便鑒有，故無善巧；大士雖復照空宛然而有，故名為巧。問：菩薩何由有此巧耶？答：此之善巧由二諦而生。良由不動真際建立諸法，雖入深空即能涉有，故有此善巧也。問：照空宛然而有既名巧者，亦照有宛然而空亦應名巧，則並是漚和，有何波若？答：實如所問。故什師云：「觀空不證、涉有不著，皆是漚和。」以同巧故也。但觀空不證雖是漚和，而從波若受名，沒其巧稱，但取涉有不著故名漚和。此解與《智度論》同。《智度論》釋〈譬喻品〉云「波若將入畢竟空，無諸戲論；漚和將出畢竟空，嚴土化人。」《淨名》等經及釋僧肇大同此意。問：直觀空為波若、於空不證為方便者，亦直照有名為波若、取照有不著名曰漚和。答：以羅什意釋者，觀空不證雖是漚和，而從波若受名，沒其巧稱。亦照有之義雖是波若，從漚和受名，沒其波若之稱，而從方便則受名。而肇師正用斯意，故云「直達法相名之為慧，照空不證、涉有不著，二巧之義名曰漚和。」問：亦得直照空義名為波若，照空不證及以照有并涉有不著。此之三義皆是漚和耶？答：亦有斯義。波若直照諸法實相，故名為體，體即無二。方便即是波若之巧用，用有多門。一能照空不證於空義，此一巧也。次觀空即能照有，此二巧也。三涉有復能無著，此三巧也。總此諸巧悉名方便，故用金為體，金上諸巧皆名方便。問：此與前釋相違，云何會通？答：合照空有皆名波若，即合取二巧皆名方使。即波若具照空有、方便具空有二巧，故以波若名慧，即慧有二照；方便無有慧名，故但稱二巧。此就二照二巧釋之。若直照實相名波若，取觀空不證及照有不著悉是波若之用，故皆名方便。此就體一用多門釋。此皆合離適時，眾義無違、異文皆會，雖三種不同，猶一意耳。問：若《淨名經》以二慧為法身父母者，何故《瓔珞經》以二諦為父母耶？答：若以二慧名為佛，二慧由二諦而生，即以二諦為父母。若言二慧生佛故以二慧為父母，二慧復由二諦而生，即二諦為祖父母。二諦復由八不而正，即八不為祖中之祖。故八不為眾教之宗歸、群聖之根本，顯在於斯。

得失門第三。問：八不但是眾聖之得源，亦是群生之失本？答：悟無生即有三乘眾聖，迷八不即有六趣紛然，故《涅槃》云「是一味藥，隨其流處有六種味。」一味藥者，即即中道佛性。中道佛性不生不滅、不常不斷，即是八不。故知失於八不有六趣紛然。問：云何失於八不有六趣紛然？答：以不悟八不即不識二諦，不識二諦即二慧不生，二慧不生即有愛見煩惱，以煩惱故即便有業，以有業故即有生老病死憂悲苦惱。故知失於八不有六趣紛然。問：得失八不凡有幾人？答：且據二門各有四種。失人四者，一鈍根起愛眾生。二利根起見外道。三即此愛見眾生，迴心學佛小乘之教，但薄福鈍根遂成三失：一得語不得意，聞說小乘名，故云得語；不知說小通大，守指忘月，故名失意。二者語意俱失，如《智度論》呵迦旃延云「是語非大乘中說，亦三藏所無，蓋是諸論義師自作此說耳。」三者保執小乘遂謗方等，如五百部，為執諸法有決定相，不知佛意為解脫，故聞畢竟空如刀傷心。四者即此小乘人迴心學大乘，亦有三失：一得語不得意，聞說大作大解，成有所得大；不知是因緣，假名小大為表非大非小，故名為失。二者語意俱失，於大乘中種種推斥，非三藏義，亦方等所無。三者保執大乘遂撥無小，如《法華論》釋〈藥草喻品〉破菩薩病，以菩薩聞道理有一無有二乘，遂撥無小。雖一地所生、一兩所潤，而諸草木各有差別。道理乃唯有大，不妨於緣成小。而菩薩遂撥無小，守實喪權，故名為失。此之四人並不悟八不中道、不發生正觀，故成四種失。雖有四失，合成三迷：初之一失有顛倒病，不知是病、不知救治。次之一失，知其是病，欲求救治，但服邪藥，即舊病不除更增新病。後之二失，知其是病，求於救治，但無方便，服於甘露遂成毒藥，亦舊病不除更起新病。雖有四失，合成二過：初之二失自樹起迷、後之二失學教成病。初二人異者，初鈍根起愛，後利根起見。又初人但有一失，後人失中更復起失。所以然者，有此身心已名為失，而復推斥成九十六種異，故去城逾遠、岐路逾多。故《法華經》以此二人喻毒虫、惡鬼也。問：八不具於二諦，小乘人知諸法生得於世諦，云何言失？答：世諦是因緣無生生，而小乘之流執成性生，故失於世諦。尚失世諦，況第一義耶？問：方廣道人學於大乘，明一切法不生不滅畢竟空，應得八不。云何言失？答：八不無生者，蓋是因緣生無生，不壞生而說無生。而方廣之流執無生而失生，既失無生生亦失生無生，即俱壞二諦。問：如來出世正為何人？龍樹後興復斥何病？答：通而言之，佛並為四人，是故出世。但佛未出世，唯有前之二人，為破此二人故說五乘之教。此二人中有無聞非法者，以人天善根而成就之；有三乘根性者，說三乘之教。龍樹出世雖通為四人，此論正為大小乘人，故申大小兩教，傍為前二人也。又佛雖

說五乘之教，意在大事因緣；四依雖申大小兩教，意歸一極，令悟中道發生正觀。次明得四人者，如前所明觀中道者凡有四種，中道即不生不滅八不義也，下智觀故得聲聞菩提、中智觀故得緣覺菩提、上智觀故得菩薩菩提、上上智觀故得佛菩提。菩提云智，即是因中發觀，故成於四人。此論合四人為二：前二十五品令因中發觀，得佛及菩薩菩提；後之二品令二乘人因中發觀，得二乘菩提。故後品云「前已聞大乘法入第一義，今欲聞聲聞法入第一義。」第一義即是中道，但悟有淺深，猶如三狩，故成四品。問：若三乘同觀中道，即三乘人同稟八不，何故經文云「為聲聞人說十二因緣生滅，為菩薩說十二無生滅」耶？答：大明聲聞凡有二種，一者得於人空、不得法空，不得法空故有十二相生；知無有我，故入第一義。大士具得二空，非但無我亦無十二，故入第一義，故異於彼二乘。二者聲聞之人具得二空，但聲聞前有十二，而折之令空方入第一義。菩薩知十二本自不生、今亦無滅，故入第一義空。如《智度論》釋大小二空，聲聞分折人法故人法空，菩薩知人法本性自空。雖有折法及本性不同，而同明入於空義。以同入空義，故三乘同入第一義。有折法不折法，故聲聞名於生滅觀，菩薩名無生滅觀。問：同入空者，空義有異以不？答：《玄義》中具釋，今略明一句。《智度論》云「二乘名但空，菩薩名不可得空。二乘但住於空名為單空，大士知空亦復空名不可得空。」《智度論》又云「二乘得二空如毛孔空，大士得二空如十方空也。」

正宗門第四。問：前言二諦由八不而正，請為陳之。答：由八不故世諦成中道，即世諦義正；由八不故真諦成中道，即真諦義正；由八不故二諦合成中道，即二諦合正。以三種正故十二部經八萬法藏一切教正，以一切教正故即發生正觀戲論皆滅即便得道。以斯義要，故八不在初，是以論主因八不定佛法偏正也。問：何故三種正而一切正耶？答：三世十方諸佛所說法皆依二諦，以二諦總攝一切佛法。二諦既正，豈非一切正耶？問：論主何故以八不正佛教耶？答：為三種人學於二諦皆墮偏邪。一者如五百部等執定性有，即世諦墮性有，故成偏邪。二者方廣執定性空，即真諦墮在偏邪。為破此二偏，故申因緣空有為二諦，即二諦始正。三者即世所行，亦云有三種中道：世諦明不常不斷中道、真諦明不生不滅中道、二諦合辨非真非俗中道。但考責三中，皆不成中、墮在偏邪，故今對此偏邪明八不，正於二諦成三種中道，故三中得正。問：八不即是二諦，云何以八不正於二諦？答：八不雖即是二諦，但說有無以為二諦，不言八不；而稟教之流聞有無二邊墮斷常，故不成中道。若言二諦不生不滅不常不斷，即知二諦便是中道，故將八不釋成二諦。問：云何將八不釋成世諦中道，世諦義正耶？答：一師語多對他而

起。他有有可有，即有空可空。有有可有，不由空故有，若有空可空，不由有故空。今無有可有，即無空可空。無有可有，由空故有，無空可空，由有故空。故以空有為世諦，有空為真諦。空有為世諦，世諦即是因緣假有，因緣假有即是因緣假生、因緣假滅，因緣假生不可定生、因緣假滅不可定滅，不可定生故無性實之生、不可定滅故無性實之滅，故不生不滅為世諦中道。問：師云假生不生、假滅不滅，不生不滅名世諦中道。此乃是不於假生，云何不性生耶？答：師云假生不生，此有三意。若明二諦俱無生義者，即假生不生，此明無有性實之生義耳，非是不於假生也。二者自有假生不生，即不於假生，為世諦中道，此用真諦之假為世諦之中，具如上釋也。三者明此假生即是不生，若安不生置於真諦生自在世諦，此乃是真俗二見耳。問：世諦無性實生滅，云何是中道耶？答：世諦若是性實生滅，即墮偏邪，不成中道；以世諦遠離性實偏邪，故成中道。問：性實生滅云何名偏邪？答：以生定生，即生是常生；滅若實滅，故滅成斷滅。故性實生滅即是偏邪。問：離性生滅但成世諦中道，亦成世諦假名耶？答：即一性實之執具於二義，以性實是偏義，故障於中道；以自性義，故障於假名。能障一惑既具二義，所障世諦中假亦然。以有不自有，故有是假有，即此假有遠離二邊，故稱中道。問：若爾，中假何別？答：論云「亦為是假名，亦是中道義。」故更無二體，約義不同耳。問：若爾，攝山大師云何非有非無名為中道，而有而無稱為假名。即體稱為中、用即是假。云何無別？答：此是一往開於體用，故體稱為中、用名為假。問：大師何故作是說？答：論文如此，故大師用之。〈四諦品〉云「眾因緣生法，我說即是空，亦為最假名，亦是中道義。」長行釋云「以遠離二邊故名中道，為眾生故以假名說。中道為體，不可說其有無；用是有無，故可得假說。」故以非有非無為中、而有而無為假，蓋是一途論耳。若辨三中三假，即中假常通，後當具說也。問：何等是性實生滅？答：略明四種人計。一者世間所說，但就耳目所見地水和合即外物生，父母和合有內法起，以其決定有內外法生，故名性實。二者諸外道所計無因邪因決定有生，亦名性實。三者小乘之人執未來定有性生，從於未來起來現在，故名為生，亦是性實。四者有所得大乘學人雖言諸法是假，決定有生可生，即生不因滅故，生成自性。如此四種性生，並障如來因緣世諦。論主出世，破此四人性實之執，申明世諦是因緣假名，故世諦始成中道也。問：世諦破此性實生滅，是性空義以不？答：即是性空也。以如是等性畢竟空寂，五眼不見，故名性空。問：為是本性空、為是破性空？答：具二義也。此性本來空寂，非破故空，名本性空。如謂炎為水，水本性空，若據妄謂之情名為性執，就其求此性執不可

得，名破性空也。問：既是性空，云何稱中道耶？答：空無二邊，故稱中道。問：即此亦得明非有非無中道以不？答：以空無性實，故不可為有；有因緣假名，故不可為無。此即合中與假皆是中道。問：此出何處？答：《涅槃經》云「亦有亦無名為中道」，即是其事。又《涅槃》云「無生死，不可為有；有常樂我淨，不可為無。」如此之類其義非一。問：云何用此以為中道？答：中是正義，明無性實、有於假名，在義始正，故稱為中。問：性空有幾種？答：論性空有四種，一者計有空性，名為性空，此從所執立名；二者破外人性實，故名性空；三者此性執本自空，名本性空；四者因緣本性自空，名為性空。此性空即是佛性、波若、實相之異名耳。二乘人不見性空者，不見此性空，此以體為性，非性執之性。問：二諦俱不生、俱不說，俱如俱絕、俱性俱空，性、空何異？答：猶一義耳。無性假兩生，故俱不生。世諦不說性生、真諦不說假生，名俱不說。二諦絕假實兩生，名為俱絕。絕即是如，故云俱如。問：何故初就不生不滅明中道耶？答：隨寄一門冀得諸悟，不應苟責所由。必欲尋之，非無深致。世諦雖具萬化，但因果相生是眾義大宗、立信之根本，因果若成即一切皆成、因果若壞即一切皆壞。今欲正世諦因果相生之義，是故命初就不生不滅論世諦中道。問：何以知欲破邪偏因果正世諦因果耶？答：青目釋不生，即出內外論師九種因果皆悉不成，故知就因果以明世諦中道。問：何故不言不因不果，如涅槃十不耶？答：今欲以無生滅正世諦因果，故不得發旨即明非因非果。問：既說不生不滅便足，何故復說六事？答：利根者聞初即悟，不須更說。所以然者，以世諦無性實生滅即病無不破，了因緣假名生滅即正無不顯，故不須更說六事。但為鈍根未悟，宜轉勢演之。又根性不同、受悟非一，自有聞不生不滅不悟，聽不常不斷便了，故更趣異緣宜開別教。如《淨名》三十餘菩薩說不二法門，又如曇無竭菩薩說六百萬億波若之門。問：已知更說異門，今何故次不生不滅明不常不斷？答：略有三義。一者成前世諦破性生滅義。所以世諦破性實生滅者，良由實生即墮常、實滅即墮斷，是故世諦破實生滅也。二者顯成世諦中道義。所以世諦假生假滅是中道者，良由假生非定生故不常、假滅非定滅故不斷，不斷不常故名中道，故舉不常不斷釋成世諦中道也。問：不常不斷既是中道，不生不滅亦是中道，云何以中道顯中道？答：就不生不滅明世諦中道義即不顯，若就不常不斷明於中道在義易彰。所以然者，以經論之中多就不常不斷明中道。《涅槃・師子吼品》云「眾生見起凡有二種：一斷、二常。如是二見不名中道，無常無斷乃名中道。」此論〈業品〉云「此論所說義離於斷常，以經論多就不常不斷明中道，其義顯彰、其言易信。」故舉不常不斷釋成中

道。三者上雖言世諦因果相生是假生滅、非實生滅，此乃離性實之過，猶未勉因中有果無果之失。所以然者，既稱假生，或可謂因中有果故假生、或是因中無果故假生。故今明假名因果相生，不得有無。若如僧佉計因中有果故生，即是常義。如《百論》云「種種果生時，種種因不失。」不失者，常是有，不可失滅，故名為常。衛世師執因中無果，故名為斷。以因中無果，因滅於前、果生於後，故名為斷。佛法內薩婆多明三世有，即是本果性在未來，從未來至現在，從現在謝過去。三世常有，故名為常。僧祇部二世無義，以本無今有、已有還無，故是斷滅。今明因緣因果不可定有、不可定無，故是不斷不常，名為中道。具如《涅槃．師子吼品》說也。

次明「不一不異」者，世諦雖離性實生滅及決定斷常，猶恐墮於一異。如僧佉與大眾部明因果一體，衛世與上座部明因果異體，如此一異並壞世諦因果中道，故次明不一不異。問：世諦因果云何不一不異耶？答〈觀法品〉云「眾因緣生法，不即因、不異因，以因果不同、能所二義，何得為一？因名果因、果名因果，云何得異？故稱中道。」

次「不來不出」者，惑病無窮，不可備舉。世諦中道無量，亦不可具明。今更以二門頒其大要，即病無不破、中無不顯。惑者雖聞上六不，而終謂決定有果。既決定有果，若從外來必從內出，故次明不來不出。如計眾生苦樂萬物生滅皆從自在天來，謂外來義。復有外道計苦樂之果皆是我之自作、我之自受，故名內出。復有宿作外道，如須跋之流，計苦樂之果皆從往因、不由現緣，為內出義。復有外道謂男女和合生於眾生，四大共聚以生外物，名為外來。此以因為內、以緣為外。又如毘曇計木有火性，從於性火以成事火，為內出義。《成論》明木無火性，但假緣生，為外來義。若計有內火性、復假外緣，即具計來出。今明如此來出皆壞世諦因果，是故次明不來不出。問：世諦因果云何不來不出耶？答：因緣因果不可內外，故名中道。所以然者，論云「眾因緣生法，以果不偏在因故不內，不偏在緣故不外。」《淨名》云「法不屬因、不在緣故。」以不偏在二邊，故稱中道。問：何故但說八事？答：八事四對，一一相對病無不破、中無不顯，即義無不足。但以四對歷破眾計、歷明中道於義略圓，故但說八也。次明真諦具八不明真諦中道者，以空有為世諦、有空為真諦。以空有為世諦，世諦則是假生假滅，對世諦假生明真諦假不生、對世諦假滅明真諦假不滅，不生不滅為真諦中道。問：何以知二諦俱無生耶？答：《瓔珞經．佛母品》云「二諦者，不一不二、不常不斷、不來不出、不生不滅。」故知八不具二諦也。此論明大小二人俱亡失二諦：小乘執有撥空，故失於真諦；大乘人執空排有，故失於世諦。接此二失，仍牒八不，故知八

不具足二諦。又大乘人執畢竟空無有世諦，既失世諦亦失第一義諦，是故今明雖畢竟無生而有二諦。問：但應直明二諦，何故乃明二諦俱無生耶？答：直明空有二諦者，容謂還具取前大小二人所明空有合成二諦，此即偏病不破、中道不顯，故今明二諦俱無生，即雙破二偏、具明中道。所以然者，以世諦無生故破於性生，即小乘執性有此病得除。以真諦無生明因緣生宛然即是無生，故大乘偏空病息。故知二諦無生霍破兩病。又以世諦無性生，有因緣假生，故世諦成中道；真諦無假生，明因緣假不生，真諦成中道。以具得顯二中道，所以明二諦俱不生。又由來但明一諦生、一諦不生，欲對破彼計，故明二諦俱無有生。又明二諦俱不生者，欲示一切法本來畢竟無生，令一切眾生悟無生忍，故明二諦俱無生。所以然者，夫心若有生即有所依，有所依即有所縛，有所縛不得離生老病死憂悲苦惱，尚不得二乘，何況佛道。若心無生即無所依，離一切縛即便得中道。故五十二賢聖皆就無生觀內分其階級，初信諸法本性無性，故名十信；稍析伏生心令不起動念故名為伏忍，即三十心人；以折伏生心不起動念，即無生稍明，順諸法無生不墮於生，故名為順忍，初地至六地也；生心動念不復現前，無生現前，故名無生忍，七地至九地也。生心動念畢竟寂滅，無生妙語了了分明，故稱寂滅忍，十地等覺妙覺地也。以階級無階級唯一無生觀，無階級階級故有五十二位不同。所以五十二位並作無生觀者，良由二諦本來無生，故因二諦無生發無生觀。如《涅槃》云「十二因緣不生不滅能生觀智」，即知八不是五十二賢聖之根本也。問：云何五十二賢聖皆悟二諦無生？答：以了世諦故一切性實有所得心畢竟不生，以了真諦故知因緣生即無生，於一切假生不復生心動念。總攝生病無出假實，於此二處不復動念，即悟無生法忍，故有一切賢聖也。問：世諦破性生滅，明不生不滅。真諦破假生滅，明不生不滅以不？答：正意則不然。世諦破實生滅，明不生不滅。真諦明假生宛然，即是無生，故不破也。所以經云「不壞假名而說諸法實相」，論云「因緣生法，我說即是空」，若破假生滅者，即違此經論。問：何故破性生辨無生，而假生即是無生？答：諸法畢竟無有性生，故五眼不見，但顛倒橫謂言有，所以須破性生既竟，始得辨因緣假生為佛菩薩世諦。此因緣假生為佛眼所見，云何破因緣世諦耶？但因緣生即寂滅性，故名為真諦無生，為真諦中道。問：舊何得云世諦破性生、真諦破假生耶？答：此據假病為言耳。本對性立假，而惑者復決定謂道理有此假，故成假生病。今破此假生病，故言破假耳，而不破因緣無所得假。故二諦俱破性假，凡有二義：若世諦破性即破而不收，真諦破假亦破亦收，破其能迷之情、收取所惑之假，故但除其病而不除其法。亦有二門：一無法可除，即破性

實之法；二但除能迷之情、不除所迷之法，即真諦破假義也。問：若因緣假生即是無生故不破者，亦因緣性生即是無生亦應不破。答：因緣性如佛性法性等，此猶是假義耳。今取有所得生，是性生故生，不得是無生。如此之性即但破不收。問：何人執假生，而言真諦破假生？答：有二種人，一者不空假名二諦、二者空假名二諦，為此二人故明真諦破假。不空假人謂世諦空無性實生，而假生不可空。為此人故明世諦因緣，假生即是無生，何處有此假法不空？若有此假法不空者，須破此假法也。問：即此不空假名義，亦得是今世諦中道以不？答：亦有斯意。汝云空無性實故是真諦，有於假法名為世諦，此二諦猶是今之世諦義耳。以世諦是因緣假名，無有性實之法，云何乃用世諦之空為真諦空耶？問：觀由來義，亦同今說。世諦是三假，即無復性實；真諦是四絕，即不復有三假。此亦是二諦破假實義，與今何異也？答：淺深門自當具釋。由來雖言世諦是三假，今以無所得望之，終是性義，為今世諦所破。今明裁起一念作於生解，即是性義。何者？既起心作生解，心謂有此生，復起於生心，即是有所得，故名為性也。若聞生謂生是滅生，名為因緣生，而遂作因緣解，即成因緣病。須破此因緣，故破假實須望觀心精密投之，不爾還成舊義。二者空假名人謂空於假生方是無生，蓋是壞生而辨無生。為對此緣，故明假生即是無生，名為真諦。問：不生不滅云何是真諦中道？答：以有空為真諦，遠離生滅，故稱為中。既稱有空，則空不自空，故名為假，如世諦不異也。問：既云空有為世諦、有空為真諦，即二諦並是因緣假名。稟教之流聞有作有解、聞無作無解，即二諦並成性病。論主破此性實二諦，申明因緣假名二諦，即二諦俱破性。云何世諦破性、真諦破假？答：余年二十二，於紹隆寺以此義諮師。師云：「通論破假實，即具有四句。向所問者，即二諦俱破性，世諦破性生、真諦破性無生，故二諦俱是假也。二者二諦俱破假，由來有所得世諦是假故假，今明世諦是不假假，故世諦破假也。因緣不假假真諦，破由來假，故假真諦。」問：他不明真諦是假，何以破之？答：彼真諦雖非假，而假為真立名，此假名是名，故名則亦得真破假。又中假師聞假作假解，亦須破此假。師云：「中假師罪重，永不見佛。所以作此呵者，本為對性故說假，令其迴悟耳。而遂捨性存假，謂決定為是，心有所依，故永不見佛。宜須破之。」三者世諦破假、真諦破實，此正對由來義。由來世諦是三假、真諦四絕則非假，故今明世諦破此有所得假，始得辨世諦為假。問：云何破耶？答：世諦是假者，世諦何所待耶？若待真諦者，真諦非所待，世諦云何是能待？世諦既不待真諦，又不自待世諦，即知世諦非待。世諦非待，云何是假？今世諦既無此假，故云世諦破假。今之世諦，有不自

有、由空故有，即世諦始成假也。真諦破實者，真不自真，名為俗真。真非俗真，則真不成真，故因緣假真破彼性實真。四者世諦破實、真諦破假，如前釋之。問：世諦破實而世諦是假，真諦破假即應真諦非假。答：真諦破假生滅，不言真諦破一切假。問：既具有四句，今何故言世諦破實、真諦破假耶？答：通論假實乃具四句。今欲釋二諦俱無生，故世諦無實生、真諦無假生，故得分二諦無生為異。若言世諦破實生、真諦破實不生，即破生復破不生，便不釋八不。是以二諦不得俱破實也。若世諦破假生、真諦破假不生，亦非釋八不義，故不得俱破假也。若世諦破假生、真諦破實不生，亦不釋八不。故四門之中但得世諦明無實生、真諦辨無假生耳。問：叵有真諦亦破實生以不？答：取其義意即亦有之，以計實無生既是有所得，猶是生義耳。但就外人一往立義，不言真諦是生，故真諦不破生也。

次不常不斷者，既聞真諦不生不滅，由來便謂有真諦天然四絕之理，有佛無佛性相常住是故常。而真諦絕於四句，此即為斷。今破此斷常，故云不斷不常。以非定有此真理故不常，不曾有四句可絕故云不斷，名為中道。不一不異者，惑者既聞不生不滅、不斷不常，便謂真諦理無差別，故名為一。即開善用之。光宅謂真理亦有淺深，故累隔真諦，故名為異。今俱破之，故云不一不異。所以經云「無色無形對，一相所謂無相。」以一相故不可為異，以無相故不可言一，不一不異名為中道。不來不出者，由來折俗得真，故名為來；從真出俗，目之為出。今破此來出，故明不來不出。問：何處作此釋？答《智度論》釋〈集散品〉解無為法有集散云「穿物得空，是無為之集。塞物失空，是無為之散。」集散即是來出義也。又空色不可一，故，空非色內而出；空色不可異，故，空非色外而來。不來不出為真諦中道。問：世諦假生滅即不生不滅為真諦中道者，亦得世諦假斷常即不斷不常為真諦中道耶？答：通即例之。但佛弟子許世諦是生滅，諱世諦是斷常，故非例也。一異來出即可通二義。

次二諦合具八不合明二諦中道者，此有二義：一者合論二諦以釋中道、二者泯二歸乎不二辨於體中。就合明二諦為中復有三義：一者欲釋經論但明二諦義，即二諦攝法義周，不須明於三諦。二者單明二諦此是單明用中，合明二諦合辨用中。第三明非真非俗方是體中。此釋經中三諦義也。問：云何但明二諦為中耶？答：則關內影師舊二諦中道義是也。彼云「真故無有、俗故無無。真故無有，雖無而有。俗故無無，雖有而無。雖無而有，不滯於無：雖有而無，不累於有。不滯於無故不斷，不累於有故不常。即是不有不無、不斷不常中道。」此合釋四不之義，以生常是有、滅斷為無故也。不

一不異者，例上應云，以俗諦故非一、以真諦故不異。俗故無一，雖異而一；真故無異，雖一而異。雖異而一，故不滯於異；雖一而異，故不著於一。不一不異名為中道。若對破立者，開善謂真俗一體，故名為一。龍光謂真俗異體，故名言異。今俱斥之，故云不一不異。所以天親釋《大品》明十種散動，而一異是二種散動，故知真俗不可一異。東陽傅大士二諦頌云「二諦並非雙，恒乖未曾各。沈浮隨不隨，飄颺泊無泊。」其人本不學問，尚知二諦不可一異，況尋經論者有定執乎？不來不出者，真諦空故不來、俗諦有故不出。出猶去也。例上可知。問：各明二諦中道已竟，何故復合明二諦中道耶？答：但明俗諦、不明真諦即偏墮有邊，但明真諦、不明俗諦即偏墮空邊，今合明二諦離此二邊，故名中道。大朗法師教周顒二諦，其人著《三宗論》云「佛所以立二諦者，以諸法具空有二，所以不偏，故名中道。」問：世諦絕性、真諦絕假，合明二諦治何偏耶？答：但明世諦絕性、不明真諦絕假，即名為偏；但明真諦絕假、不明世諦絕性，在義亦遍。以具明二諦俱絕假實，即義始圓正，故名中道。問：云何是二諦合明中假耶？答：合明離二偏為中，合明二諦因緣故是假也。

次泯二諦以歸不二明中道者，若作體用明之，上三種皆是用中，但用中有離有合：各明二諦中道為離，即是各正二諦義；合明二諦中道，即是合正二諦義。

今次明體中者，即是收用歸體。所以須此一重者，稟教之流聞說二諦，便作二解，即成二見。故《大品經》云「諸有二者，無道無果。」《涅槃經》云「明與無明，愚者謂二。」亦真之與俗，愚者謂二。今明諸佛菩薩無名相中強名相說，欲令因名相悟無名相，故不二而二名為二諦；欲令因不二二悟二不二，故名不二中道。以空有為世諦，世諦即生；有空為真諦，真諦名為滅。既稱空有即不有，故云不生；有空即非空，故云不滅。不生不滅，即是非真非俗中道。不常不斷者，亦得例上。真諦有佛無佛性相常住，故名為常；世諦有法虛假必歸磨滅，故稱為斷。如來說此因緣常無常，為令眾生了悟非常非無常，故名為中道，亦得展轉相釋。惑者聞非真非俗不生不滅中道，便為是常；既非真俗絕於真俗，故名為斷。為止此心，既非生滅亦非斷常乃名中道。不一不異者，若例上義以空有為世諦，世諦即是無差別差別，故名一異。以有空為真諦，真諦是差別無差別，故名異一。異一即非一、一異即非異，非異非一名為中道。若為成上者，惑者既聞中道不生不滅非常非斷，便謂泯然一相；若除一相，便謂中道亦有淺深，便是異相。以有所得人心必有所依，若不住一便墮於異。是故今明既非生滅斷常，即亦非一異。不來不出者，例上，明以空有為世諦，世諦故有來；有空為真

諦，真諦息於有法，故名為去。如來說此來去，為令悟無來去。以來是不來相，來故來無所來；去是不去相，去故去無所去。不來不去，名為中道。若成上義者，既聞中道具上六不，便謂中道出二邊之外，故名為出。向執二邊，即中道不成；今捨二邊，故有中道，故中道始成。為息此心，明中非邊外，是故不出。尚無邊可出，何中可來？問：何故作如此釋？答：論云「以此八事總破一切法」。破一切法者，歷破眾生心所行事。眾生心唯行此八事中，故今皆悉不之，令心無所行，無所行故無所得，即是迴悟無生。故作此釋也。次結束之雖有四種中假合，但成一中一假。非真俗為體，故名為中；真俗為用，故稱為假。問：何故以非真俗為中、真俗為假？答：寄於兩非，息二邊之見，故名為中。實非真俗，為眾生故強作真俗名說，故真俗名假。二者體用悉名為中，以中是正義。以具有非真俗及以真俗，此義始正，故悉名為中。三者真俗非真俗皆是假。所以皆稱假者，並是如來假名字說，故皆悉是假。所以然者，道門未曾真俗，假說真俗，故真俗是假。亦未曾非真俗，假說非真俗，故非真俗亦是假。又真俗不自真俗，是非真俗真俗，真俗既是假，非真俗不自；非真俗由真俗，由真俗故非真俗，即非真俗亦是假。問：俱中俱假復得合為一假，合成一中以不？答：具足真俗非真俗義乃圓正，始成一圓中。真俗非真俗不自，始是一圓假也。問：單明真俗是何中何假？直明非真俗復是何假何中？答：一往目之非真俗為體假、真俗為用假，真俗為用中、非真俗為體中。所以作此語者，為欲釋論文中假，故一往立於體用。復為對由來真俗是體，無有非真俗體故，明真俗是用、非真俗方是體，令其捨真俗二見得迴悟耳。若守此語作解者，其過更深。師又云：「直稱體用即無復縱迹。所以然者，既稱體用，即是因緣。因緣體用即寂滅性，云何更守此言耶？如體用一事既爾，六根所對四儀動靜常須識其是因緣。若精識因緣，則知因緣四儀未曾四與不四，無復下心處。所以於此四儀不起愛見，即常與道合。」師又云：「凡有所說皆為息病，病息則語盡。如雹摧草，草死而雹消。不得復守言作解，守言作解還復成病，無得解脫。」又師云：「以觀心發言即言不動觀，言不動觀竟何嘗言？」師又云：「寄言以顯道，實無言可寄，即知言不異道。既無言可寄，何道可寄言？即心下一無所依。若復依此無所依，即無依還是依。」冀迴悟之賓望玄指而一變，舉一可例諸耳。問：師何故立於中假？復以何義破中假耶？答：上已釋竟，今當重說。對由來性義，是故立假，治學教偏病。所以明中，令捨偏不著中，性去不留假。即須知偏捨無所捨，性去無所去。昔山中學士名慧靜法師云：「惑去論主去，此去無所去。」而遂捨偏著中，除性立假。以此安心，即畢竟不見佛。所以然者，佛心無所依，汝

心有所寄，乃與佛隔，何由見佛？為此義故須破之。又須破中假者，人未學三論，已懷數論之解。今聽三論，又作解以安於心。既同安於心，即俱是有所得，與舊何異？又過甚他人。所以然者，昔既得數論舊解，今復得三論新智，即更加一見。師云：「此是足載耳。可謂學彌廣、倒彌多。而經論意在息心達本源，故號為沙門。又息之以至於無息矣。」所言不破中假者，體道之人達此性假本來是道，不須破之。既欲破之，豈非破於道耶？最須深見此意。而今言破者，為其不知所立性假本來是道，故用道為非道。今還令其悟非道為道，故云破耳，實不破也。二者又須知性即是假，凡夫顛倒謂假成性，諸佛觀之性常是假，故云一切世諦若於如來常是第一義諦。三者體道之人知此道未曾假性，假性出自兩緣。亦如一道未曾真俗，真俗出自二緣。四者尋教之流須識諸佛菩薩內得無礙之觀、外有無方之辨，說假為性、說性為假，說性假為非性假、非性假為性假。若守片言，便喪圓意，非學三論者矣。

中觀論疏卷第二(本畢)

中觀論疏卷第二(末)

釋吉藏撰

因緣品第一

淺深門第五。問：他亦云有為世諦、空為真諦。與今何異？答：須初章語簡之。他云有有可有則有無可無，故有不由無，即無不由有，有是自有，無是自無。今無有可有，即無無可無。無有可有，由無故有；無無可無，由有故無。由無故有，有不自有；由有故無，無不自無。有不自有故非有、無不自無故非無，非有非無假說有無。故與他為異。問：非有非無假說有無，是中假義不？答：非也，此明有無義耳。良由有不自有故非有、無不自無故非無，非有非無假說有無，即有無始成也。故是始明有無義耳，不言非有非無是中。有無即是假，得意密取此語名為中假，亦無所妨。問：初章與中假何異？答：若總諮此一章，為初學之章門皆是初章。一切法不離中假，故皆是中假，而師分之。一往異初章者，他有有可有，即有無可無。今無有可有，即無無可無。他有有可有，不由無故有；有無可無，不由有故無。今無有可有，由無故有；無無可無，由有故無。他不由無故有，有是自有；不由有故無，無是自無。今由無故有，有不自有；由有故無，無不自無。他有是自有，名有故有；無是自無，名無故無。今有不自有，名不有有；無不自無，名不無無。此四節語為初章也。不有有則非有、不無無即非無，非有

非無假說有無，此是中假義也。問：初章中假明何物義耶？答：初章是伏，中假是斷。初明假有無，是伏性有無；次明假有無，入非有非無，即性有無永斷也。故初章中假為破性病，性病若去此語亦不留。若守初章中假者，是中假師耳。又云：「初章是動執生疑，謂動性有無之執，令疑性有無。中假即破性執釋疑，中破性執、假為釋疑，明假說有無，何失有無義耶？」二者他但以有為世諦、空為真諦。今明若有若空皆是世諦，非空非有始名真諦。三者空有為二，非空非有為不二。二與不二皆是世諦，非二非不二方名為真諦。四者此三種二諦皆是教門，說此三門為令悟不三，無所依得，始名為理也。問：以前三皆是世諦，不三為真諦以不？答：得如此也。問：若爾，與理教何異？答：自有二諦為教、不二為理。若以二為世諦、不二為第一義，世諦是教、第一義為理，皆是轉側適緣無所妨也。問：何故作此四重二諦耶？答：利根聞初即悟正道，不須後二；中根聞初不悟，聞第二方得入道；下根轉至第三，始得領解也。又為釋於經論。經論之中或言，有是世諦、空為第一義。如《大品》云「菩薩住二諦中，為眾生說法。為著有者說空，為著空者說有。」即初重意。《大品》又云「若有若無，世諦故說；非有非無，第一義諦。」即第二重意。《華嚴》云「不著不二法，以無一二故。」即第三重意。《華嚴》又云「諦了分別諸法時，無有自性假名說，悉欲分別世諦義，菩薩因此初發心。一切諸法語言斷，心行寂滅如虛空，悉欲分別真諦義，菩薩因此初發心。」此以一切言說為世諦、言妄慮絕為第一義諦，即第四重意也。又為對由來但有一重二諦，故今明此四重意。又為破四病故說四門：初明於凡夫是有，名為世諦；於聖人是空，名第一義諦。次明為破有故言空耳，諸法未曾是有，亦未曾是空。空有並出兩情，故皆是世諦耳。知未曾空有，名為真諦。次明為破空有，故言非空有耳。竟未曾是空是有，何曾是非空非有？故空有非空有、二不二皆是世諦，非空非有、非不空非不有方是真諦。次明說四句為俗，非四句方乃是真。問：此四重二諦云何釋八不耶？答：初以生滅為俗、不生滅為真。次生滅不生滅皆俗、非生滅非不生滅為真。第三生滅為二、不生滅為不二，二不二皆俗、非二非不二為真。次明此三皆俗、不三為真。問：但應釋八不，云何乃云非生非不生？何名釋八不耶？答：真俗既通四重，不生亦具四種。一者初開生無生為二。次則生無生皆是生、非生無生始是無生。三則生無生二、非生無生不二，二與不二皆生、非二不二始是無生。四者此之三種皆是名言並悉是生、言妄慮息方是無生。故八不之言其旨深遠也。問：此出何文？答：《智度論》釋無生法忍云「不生不滅、不不生不不滅、不共非不共，是名無生法忍。」此明生無生四句畢竟不生始是無生忍，故

知無生通此四句。問：攝山大師何故以二諦為教也？答：須深得此意。正道未曾真俗，為眾生故作真俗名說，故以真俗為教。此是望正道為言也。二者拔由來二諦之見，故明二諦為教。由來理二諦根深，言二諦有兩理，故成畫石二見，二心不可除。睿公云：「道俗之不夷、二際之不泯，菩薩之憂也。」大師無生內充、慈風外扇，為拔二理之見，故言真之與俗皆是教也。至道未曾真俗，即末學者遂守二諦是教，還是投語作解。由來二諦是理為理見，今二諦為教復成教見。若得意者，境之與教皆無妨也。以真俗通理，故名為教；真俗生智，即名為境。如來說二諦，故二諦為教；如來照二諦，即二諦為境。然二諦未曾境教，適時而用之。

同異門第六。什師未至長安，本有三家義：一者釋道安明本無義，謂無在萬化之前、空為眾形之始，夫人之所滯，滯在未有；若詫心本無，則異想便息。睿法師云：「格義迂而乖本，六家偏而未即。」師云：「安和上鑿荒途以開轍，標玄旨於性空。以爐冶之功驗之，唯性空之宗最得其實。」詳此意，安公明本無者，一切諸法本性空寂，故云本無。此與方等經論、什肇山門義無異也。次琛法師云：「本無者，未有色法先有於無，故從無出有，即無在有先、有在無後，故稱本無。」此釋為肇公《不真空論》之所破，亦經論之所未明也。若無在有前則非有，本性是無，即前無後有，從有還無。經云「若法前有後無，即諸佛菩薩便有過罪。若前無後有，亦有過罪。」故不同此義也。第二即色義，但即色有二家：一者關內即色義，明即色是空者，此明色無自性，故言即色是空，不言即色是本性空也。此義為肇公所呵。肇公云「此乃悟色而不自色，未領色非色也。」次支道林著《即色遊玄論》，明即色是空，故言即色遊玄論。此猶是不壞假名而說實相，與安師本性空故無異也。第三溫法師用心無義。心無者，無心於萬物，萬物未嘗無。此釋意云：經中說諸法空者，欲令心體虛妄不執，故言無耳。不空外物，即萬物之境不空。肇師詳云：「此得在於神靜，而失在於物虛。」破意云：乃知心空而猶存物有，此計有得有失也。此四師即晉世所立矣。爰至宗大莊嚴寺曇濟法師著《七宗論》，還述前四以為四宗，第五于法開立識含義。三界為長夜之宅，心識為大夢之主。今之所見群有，皆於夢中所見。其於大夢既覺，長夜獲曉，即倒惑識滅，三界都空，是時無所從生而靡所不生。難曰：若爾，大覺之時便不見萬物，即失世諦，如來五眼何所見耶？第六壹法師云：世諦之法皆如幻化。是故經云「從本已來未始有也。」難曰：經稱幻化所作無有罪福。若一切法全同幻化者，實人化人竟何異耶？又經借虛以破實，實去而封虛。未得經意也。第七于道邃明緣會故有名為世諦，緣散故即無稱第一義諦。難云：經「不壞假名而說實相」，豈

待推散方是真無？推散方無，蓋是俗中之事無耳。次齊隱士周顒著《三宗論》。一不空假名、二空假名、三假名空。不空假名者，經云「色空者，此是空無性實，故言空耳。不空於假色也。以空無性實故名為空，即真諦；不空於假，故名世諦。」晚人名此為鼠樓栗義。難云：論云「諸法後異故，知皆是無性。無性法亦無，一切法空故。」即性無性一切皆空，豈但空性而不空假？此與前即色義不異也。空假名者，一切諸法眾緣所成，是故有體，名為世諦。折緣求之，都不可得，名為真諦。晚人名之為安菰二諦，菰沈為真、菰浮為俗。難曰：前有假法然後空之，還同緣會，故有推散即無之過也。第三假名空者，即周氏所用。大意云：假名宛然即是空也。尋周氏假名空，原出僧肇《不真空論》。論云「雖有而無，雖無而有。雖有而無，所謂非有；雖無而有，所謂非無。如此即非無物也，物非真物也。物非真物，於何而物。」肇公云：以物非真物故是假物，假物故即是空。大朗法師關內得此義授周氏，周氏因著《三宗論》也。今總詳之，然若封執，上來有所得皆須破之。若心無所寄無所得，適緣取悟皆得用之，亦但府經論者。釋道安本無、支公即色、周氏假名空、肇公不真空，其原猶一，但方言為異，斯可用之。

攝法門第七。自上以來都是就二諦以釋八不。然八不言約義豐、意深理遠，總攝一切大乘經論甚深祕密義。今略歷約十條以解釋之。一者八不明十二因緣不生不滅。《大涅槃經》亦云「十二因緣具足十不，具五性義。以十二因緣不生不滅能生觀智，故即境界佛性。能發無生滅觀，即是觀智佛性。觀智明了，謂菩提果性。斷常諸邊畢竟寂滅，即大涅槃果果佛性。然十二因緣未曾境智，亦非因非果，即中道正性。」此五性非是五體，即一十二因緣不生不滅具足五種。故知八不具五性也。

二者八不即是雪山全如意珠偈。偈云「諸行無常，是生滅法。生滅滅已，寂滅為樂。」此偈上半即無生滅生滅義，下半偈謂生滅無生滅。若但有生滅、無無生滅，則但有生滅，義猶未足，亦不成生滅，故稱為半。若但有無生滅，無有生滅，義亦未足，又無生滅義亦不成，故復呼為半。若生滅無生滅，義方具足，故名全如意珠。八不不性實生滅，始得顯無生滅生滅，故成上半偈意。八不明無假生滅，故是生滅不生滅，即下半偈意。然此偈但就心觀行作之，即顯然可解。此心本性不生不滅，以顛倒故無生滅於眾生成生滅，故言諸行無常是生滅法。今以正觀求此生滅不可得，即生滅心便息，故云生滅滅已也。問：云何求生滅而生滅便息？答：通明破假性意。生若實生，不應待滅；以待滅故生，即生無自性，故自性生便息。生無自性，由滅故生，即是因緣生。因緣生即是寂滅性，故假

生滅便息。以有生滅，是故無常；以生滅滅已，所以為常。以無常故苦，即知常名為樂，故言寂滅為樂。以無常故苦，苦故不自在，名無我。以無常苦無我為智人所惡，故稱不淨。今生滅既滅，所以為常，常故即樂。既有常樂，即自在為我。諸佛菩薩之所欣樂，名之為淨。故八不大宗具八行觀，以具八行觀故，便除八倒。以識無生滅生滅，故於生死中不起常等四倒。以識生滅無生滅，即悟涅槃，不起無常等四倒。不起常倒故非常，不起無常倒故非無常，非常非無常，故名中道。以中道故即有正觀，佛為眾生如實說名正經，菩薩如實而說名為正論也。又識無生滅生滅，故不起常倒，異凡夫人。了生滅無生滅，不起無常倒，異二乘行。故非凡夫行、非賢聖行，是菩薩行也。問：此論欲示菩薩正行故標八不在初者，由來亦作如此破八倒，與今何異？答：今是因緣義，故云無生滅生滅、生滅無生滅。無生滅生滅，豈是生滅？生滅無生滅，豈是無生滅？故未曾生滅，亦非無生滅，謂是法不可示，言辭相寂滅。詳此意，上窮霄漢、下漏淵泉，無復縱迹。不煩作之，貴得意也。

三者八不偈即《涅槃》本有今無偈。偈云「本有今無、本無今有，三世有法，無有是處。」廣釋如《涅槃疏》。今略辨之，上半即無三世三世義，下半三世無三世義。無三世三世，即是無生滅生滅義，謂破性實有所得三世，即一重八不。下半明三世無三世，即生滅無生滅，即第二重八不。無三世三世，豈是三世？三世無三世，豈是無三世？故非三世、非無三世，故名為中道。若得此悟，名為正觀。宣之於言，故稱為論。即第三重八不。

四者此偈即是三種般若。故論引《般若．無盡品》云「菩薩坐道場時，觀十二因緣如虛空不可盡。以觀十二因緣不生不滅能生觀智，所觀十二不生不滅即實相般若，生於觀智謂觀照般若，然十二因緣與境智更無二法。十二本無生滅，於顛倒成生滅十二。今了悟生滅十二本不生不滅，故名為無生滅十二。約所觀義故十二為境，約能觀義故十二是菩薩觀。故迷悟更無二體、境智非別兩法。以得如此悟，為眾生說法，故稱為論。即文字般若。」

五者即此八不是《淨名》入不二法門。然不二法門是不可思議之本，如肇公云：「語經宗極即不二為言，以一道清淨故名不二，真極可軌，所以云法。至妙虛通，目之為門。蓋是眾教之旨歸、群聖之靈府，淨名現病之本意、文殊問疾之所由。」問：何以知不二法門即是八不？答：三十餘菩薩說不二法，命初即云生滅為二。法本自不生，今亦無滅。得此無生法忍者，是為入不二法門。然此入不二法門，即是中觀論三字。不二法門故名為中，能生觀智所以稱入，諸菩薩說入不二即是論也。然彼品有三階明不二：一者眾人假言明不二，未辨不二無言；二者文殊雖明不二無言，而猶言於不

二；三者淨名辨不二無言，而無言於不二。不二既有三階，八不亦爾。初假言明八不，未辨八不無言；二者明八不無言，而猶言於八不：三明八不無言，而無言於八不也。

六者此之八不即是《妙法蓮華經》。何以知然？〈藥草品〉云「究竟涅槃常寂滅相，終歸於空。」光宅之流謂此空是灰身滅智小乘之法，不喜聞之。下云「復有住禪得神通力，聞諸法空心大歡喜，放無數光度諸眾生。是名大樹而得增長。」光宅謂此空為未極，蓋是小草之流耳。問：此空云何是八不？答：橫論則理超八事、豎則四句皆絕，不知何以目之，強稱為空耳，故知此空即是八不。問：何故言終歸於空？答：道超四句、理絕百非，蓋是諸法本體；言三乘一乘、常無常等，皆是方便之用耳。若息一切用則歸於此本體，故言終歸於空。又說一切教令悟此理，故是終歸於空。肇公論云「九流於是乎交歸，群聖於是冥會。」甚深若斯，而謂是灰身滅智，一何可傷!　問：云何名此為妙法蓮華？答：以道超四句、理絕百非，故名為妙。妙體可軌，目之為法。不為一切諸邊所染，畢竟清淨，喻之蓮華。問：以萬善為乘，乘名妙法，妙法喻若蓮華，云何乃說空義？答：經云「終歸於空」，終歸於空者，雖復說萬行，終令得此淨悟。不爾者，成有所得不動不出，不名為乘。

七者此之八不即是正法。如《華嚴經》雖有七處八會，大宗為明正法，故云「正法性遠離，一切言語道，一切趣非趣，悉皆寂滅性。」正法為華嚴之本，故收前能化所化因果，歸非因非果正法。從正法非果非因，更出生因果等用，故正法為本。正法即是中道，中道即是不生不滅、不斷不常，故八不若成正法即顯，正法顯故因果便立，即七處之經蘊在八不之內。

八者八不即是如來真應二身。《大經》云「中道之法名之為佛」。故八不明中道，即是明佛義也。以了悟生滅無生滅名為迹本，故佛真法身猶如虛空；悟無生滅生滅即是本迹，故應物現形如水中月。勿作真應二解，即生滅宛然如虛空，雖如虛空而生滅宛然。問：見佛法身不生滅，見己身生滅，即成眾生佛二見，云何得道耶？答既見佛身不生，即見己身本來不生，故即是法身。故《淨名》云「觀身實相，觀佛亦然。」既悟己身生滅無生滅，名為法身；即悟己身無生滅生滅，名為應身。故《無量義經》云「無相之相有相身，眾生身相相亦然。」既見己身具真應二身，即見十方諸佛真應二身。問：此乃是高位所行，下凡云何能學？答：從初發心之人即習此觀，所以云「發心畢竟二無別」，初發心之人即是佛也。

九者此八不亦是一體三寶。何以知然？既稱悟法不生，諸佛現前，當知法即是佛；此法佛未曾相乖，名之為僧。故知無生一句具足三寶。以具足三寶，標在論初，即是歸敬三寶。三寶是歸宗之地，不

識八不豈識歸宗地耶？又《大經》云「我亦不說三寶無有異相，但說常義無差別耳。」以三寶同不生不滅故名為常，常故三寶一體，即此無生滅覺義為佛、軌義為法、和義為僧。《淨名經》云「三寶同無相」，亦是同無生滅也。

十者師云：「標此八不攝一切大小內外有所得人心之所行、口之所說，皆墮在八事中。今破此八事，即破一切大小內外有所得人，故明八不。所以然者，一切有所得人生心動念即是生，欲滅煩惱即是滅，謂己身無常為斷，有常住可求為常，真諦無相為一，世諦萬像不同為異，從無明流來為來，返本還原出去為出。裁起一念心，即具此八種顛倒。今一一歷心觀此無從，令一切有所得心畢竟清淨，故云不生不滅乃至不來不出也。」師常多作此意。所以然者，為三論未出之前，若毘曇、成實有所得大乘，及禪師、律師行道苦節，如此之人皆是有所得生滅斷常，障中道正觀。既障中道正觀，亦障假名因緣無方大用，故一向破洗令畢竟無遺，即悟實相。既悟實相之體，即解假名因緣無方大用也。問：若作如此十條者，豈非立義？師云：三論無義，云何更立？答：三論有破有申，破即無言不窮、申即無義不具。不應作斯問也。又作十條者，由來言八不但是一遣相明空，竟有何義？今為對此，故八不在言雖略、無義而不備，豈是空耶？又作十條者令得一正觀，即徹悟一切佛法。故釋迦於華嚴城內四衢道頭，見燃燈佛悟一不生，即是具足一切佛法。況了八事，不具足一切法乎？然此十條釋八不，一一皆須將自心來承取之。如破假實二生，前須自看己心，若見此身心有實生實滅即是實病，求之無從，故自實病得差。若為他說者，還為他檢實病無從，則他實病亦差。若自心中聞說因緣，即作因緣假解，成因緣病；以檢假生無縱迹處所，假病即差。為他說亦爾。如此之人於念念中自他俱益。《淨名》云「譬如勝怨，乃可為勇。」如此兼除老病死者，菩薩之謂也。又此人若自如此悟，名聖默然；還為眾生如此說者，名聖說法。故語默之間常順佛教，為諸佛護念。於念念中身心得住無生，名之為住。迴一切假實顛倒心，向於實相，名為迴向。得此心不可動，故名為地。所以常須看心。作此釋者，不違三世佛，真龍樹門人矣。問：常看自心者，大師何故斥外道、折毘曇、排成實、呵大乘耶？答：若自心起外道見，墮在外道，名為外道。乃至自心起大乘見，即名大乘執。故遍呵眾人，即是遍呵自心也。又大師云：「自心無所依。」今呵一切有所得人，此是隨他意語。若自有病無觀力而呵者，即是呵自他，是隨自意語，亦是隨他意語。問：但應釋八不，云何乃遍呵自他耶？答：以遍破自他，有所得心畢竟不生，即是釋於八不。所以然者，論主為學佛教人著語言名字故失無生，今聞八不無生還復作義解者，即八不還復成病，

如此之人即不可化。所以然者，以尋經作有所得解，即佛不能化；學論復起依著之心，即菩薩不能化故。若經若論、佛與菩薩所不能化人，即知其人鈍根罪重。若經若論、佛與菩薩，即於其人並是毒藥。是以常須心無所依，即是悟八不也。問：心云何有所依耶？答：心如步屈虫，捨一取一，必定不得無所依。故捨外道著小乘、捨小乘著大乘、捨生還復住無生，故有所住著非八不意。問：有二種人，一者悟大乘無所得意，不解數論名教；二者精識一切名教，不學大乘無所得意。此二人中何者為勝？答：耳目之徒言識一切名教者勝。今以理論之，雖二人並失，而前者為勝。何以知然？佛雖說一切名教，意在無所得一相一味，謂離相解脫相。問：弘經通論須科文釋義次第生起，詳定違負會諸同異，云何一向作無所得觀耶？答：考尋聖人興世，諸所施為為顯中道，令因中發觀滅諸煩惱。若存著語言，傷佛意也。又百年之壽朝露非奢，宜以存道為急，而乃急其所緩、緩其所急，豈非一形之自誤耶。

次第門第八。問：八不是《無畏》之中心、方等之要觀，文既重出，豈非繁哉？答：再周明八不者，極有深致，今略述六牒。一者初標八不明中實義、次牒八不明中假義。初明中實者，域一切大小內外有所得人心之所行，皆是生滅斷常一異來出，障中道正觀，故當命初宜須洗之。以求其生滅不得，故云不生不滅，乃至來出亦然。所以名之為中實者，計有如此生滅斷常悉是虛妄，實無此顛倒橫謂生滅斷常故名為實；以橫謂有此生滅斷常故是偏邪，無如此生滅斷常故名為中。所以初牒八不明中實義。次重牒八不明中假者，既破洗有所得生滅斷常畢竟無遺，始得辨假名因緣二諦。此假名因緣二諦能通不二中道，故是中假義具足。二者前標八不，即是假前中義，未辨於假前破此性生滅有無不可得，故言非有非無稱為中道。次重牒八不得辨而有而無。而有而無即是假說有無，名中後假。假有無豈是有無？假有無非有非無，名為中道，謂假後中。故再牒八不義乃圓備。又初牒八不是破無不圓，後重牒八不申無不備。三者初牒八不以經生論，次牒八不以論申經。初經生論者，八不即是方等經，論主體八不中道發生正觀方得作論，故是經生論。後牒八不而申釋之，謂論申於經。四者初牒八不明八不意，後重假八不釋八不文。初明八不意者，謂佛為大心人說此八不，福德利根之徒並皆得悟；像末眾生薄福鈍根迷此八不，論主出世破此等迷還申八不。次重牒八不釋八不之文。問：重牒八不釋八不文，治何人病耶？答：即不上求五陰十二入等決定相者，又不上聞畢竟空生見疑者，如此等人皆墮生滅斷常一異來出之中，是故不之。五者初牒八不即應解釋，但外人問造論意竟，去前文遠，故重牒將來。六者初牒八不標中道、次問答釋中道、後重牒八不結中道。

料簡門第九。問：成實論師云無生無滅者此明真諦，此論二十七品皆明遣俗入真，故八不但是真諦。是事云何？答：若八不但是真諦，則一部外人立生滅斷常皆應是世諦。若然者，一論之中外人立邪義亦皆應是世諦，論主之破應是真諦。此則不然。夫論二諦皆是佛之正義，豈得以外立邪為俗、內明破為真？又成實師明有此真諦四絕之理，即成有見，若是有見便名為常，若無此理則便是斷。又絕四句即四句斷，名為斷見。有此真理即名為常，乃是斷常，何名八不？復有人言：不生不滅明真諦義，不常不斷等六明世諦義。今謂若得意者此亦無妨。然今八不通具二諦，如《瓔珞經》說之，故亦不同此釋。復有北主三論師釋此八不，凡有三義：一就空理釋，明畢竟空理非起非出，是故不生。非終非盡，所以無滅。非定有故不常，非定無故不斷。一相無相故不一，無差別故不異。前際空故不來，後際空故不去。第二就緣起事釋，緣合故生、緣離故滅，既生滅假緣，無有實性生滅，故云不生不滅。因緣起法即因壞果生，因壞故不常、果生故不斷，因果不同，不得言一；無有兩體，不得言異。不從外來故言不來，因內未有果故不從內出。第三就對執釋，對於二乘外道執也。薩婆多云：大生生八法，小生生一法；大滅滅八法，小滅滅一法。故云生滅。外道僧佉云：因中有果生。衛世師云：因中無果生。今對破二人生滅，故云不生不滅也。小乘人云：無為是常；得道入無餘涅槃，是時五陰都滅，故名斷。外道言：虛空、時、方、微塵等不從因生，故名為常。從因生法必當歸盡，故名為斷。或言：過去有故為常，未來無故為斷。此皆不然，故云不常不斷。小乘人云：諸法同皆無常是其相故一，諸法各自相故異。外道云：因果俱有故一，性別故異。此實不然，故云不一不異。小乘云：未來有法流入現在名來，後入過去名出。外道云：從微塵、世性、梵天等邊來故名來，復還歸本故云出。今破此病，故云不來不出。今明若得意用之則，義亦無夫。以初是第一義門、次是世諦門，後破性實病，還是世諦性空義耳。但詳此釋意，謂空理無生滅，則有理存焉，還同《成實》真諦義。又若有理存焉，則心有所依，名有所得義。又空理無生滅者，即空理自然而有，若自然有則是無因見義。第二若云緣起故無生者，是亦不然。今請問：為本無今有釋生、已有還無解滅不耶？若言本無今有者，既是本無，今何得有？若本無今有，兔角龜毛亦是本無，今皆應有。彼釋云：兔角等無可生之理，故不得生；因中果有可生之理，是故得生。今問：此可生之理為異空、為未異空？如其異空，即是已有，此乃是本有今有為生，何得言本無今有為生耶？若不異空，則與兔角無異，兔角既不生，果亦應爾；果既得生，兔角亦應爾。故雖有緣起

之言，義亦不成也。第三云對執釋者，此亦不然。此論無法不窮、無言不洗，何得止對外道及毘曇耶？故不同此釋。

新通門第十。余至關內，得三藏師用《無上依經》意釋八不，今略述之。八不為四人說，亦得為八人說。為四人說者，為闡提說不生不滅中道。闡提有二：一邪見闡提，撥一切法，言諸法皆滅，即雖未滅必當歸滅。二嬰兒闡提，執諸法決定有，故名為生。所以名嬰兒者，其見諸法生，不敢言無，故執諸法有生，名為嬰兒。為治此二闡提，說不生不滅。以諸法本來未曾生，故不生，破嬰兒闡提。諸法今亦無滅，故破邪見執滅闡提。次不常不斷為破聲聞人。聲聞人亦有二執，即名二人。其人既怖畏生死，急欲斷之，名為斷見；欲住無為寂靜涅槃，故是常見。為破此二執，故云不常不斷。次不一不異治外道。外道有二：一計我與陰一、二計我與陰異。為破此二人，故明不一不異。次明不來不出，為破獨覺及初發心菩薩。此二人異者，獨覺一向樂觀因緣，不樂觀利他事；始行菩薩一向求利他行，不樂觀因緣。此二人所行乃異，而並謂乘因至果為來，從三界出為出，故來有所從、去有所至。為此二人故，明諸法不來不出也。所以束八不為四對，為對四人，亦為八人也。次明八不對治四障，亦治八障。治四障者，治闡提憎背大乘障，故說不生不滅。闡提人憎背大乘，如五百婆羅門云：大乘經典是無所有，云何令人同於虛空？故今明諸法本來不生不滅，令其信樂大乘也。次不一不異治外道計執一異障。以外道於五陰計即離我故，今明無此一異之我，故言治外道執一異障。三者不斷不常治聲聞怖畏生死障。以小乘人畏生死欲斷之，故是斷見；樂於涅槃無為，即是常見。故今明不斷不常治此斷常，使不怖生死、不樂涅槃。四者不來不出治獨覺及始行菩薩來去障。此二人行處乃異，而同謂來有所從、去有所至，故名為障，故說不來不出以治之。若言八不治八障者，闡提中有生滅為二、外道中一異為二、聲聞中斷常為二、獨覺中來出為二，故成八也。此皆順釋。若逆釋者，說不來不去，治始行及獨覺戲論障，言有來有出即是戲論。經云「若言如來有去有來，不解我所說義。如來者，無所從來亦無所去。」云何始行謂佛實有來去？故名戲論也。次不常不斷治聲聞相違障。言常即違斷、言斷則害常，云何汝具計斷常耶？故說不斷不常治相違障。次不一不異治外道增損障。若云人法一即是損，既稱為人法，豈可一耶，若言人法異即是增，以人法無別二體，謂有二體豈非增耶？故說不一不異以治之。次不生不滅治闡提有無障。邪見者謂無、有見者執有，今明不生不滅即治此有無障也。此並是用二悉壇意，謂各各為人及對治也。次明以四法為四人治四障：一者信樂大乘，為闡提人破背大乘障。二以無分別般若治外道執我一異障，以外道執我一異是有所得

分別，故今明無分別般若，即是無所得般若。次以破虛空三昧破聲聞人怖畏生死障，聲聞人滅身智住無為虛空中，故今得破虛空三昧，破除此障也。四者菩薩修習大悲，為獨覺及始行菩薩，破獨覺不利益眾生，及始行菩薩有佛道可求，破佛有來去障。明菩薩修習大悲，自利利人自他不二。此四法即是八不。初信樂大乘謂不生不滅，以悟不生不滅故起信心也。次無分別般若即是不一不異，息一異之心名無分別。次破虛空三昧即是不斷不常，既破聲聞人住無為空中，即是不常不斷，亦無灰身滅智之斷。次修習大悲即是不來不去，以菩薩修習大悲，自利利人自他不二，知來去無來去、無來去來去也。次明以四法為因，得如來四德之果。以信樂大乘為因，破於闡提不信，得於淨果，果即不生不滅也。次行無分別般若為因，破外道一異分別，得如來我德果，果即非一非異，以非外道一異之我，故得於佛我，故此我非一非異也。次以行破虛空三昧為因，破聲聞得如來樂果。聲聞雖言住無為樂，此於大乘是生死苦。今破斷常，得不斷不常究竟樂果也。次修習大悲為因，破獨覺自為及始行謂佛有去來，明菩薩常行大悲，窮生死際以建此因，故得如來常住之果。真諦三藏用《無上依經》及《攝大乘論》意釋八不甚廣，今略取大意耳。初為各四人、次破四障、次行四因、後得四果，八不之要義顯於斯，與上諸解釋無相違背也。

中觀論疏卷第二(末畢)

中觀論疏卷第三(本)

釋吉藏撰

因緣品第一

「以此二偈歎佛」下，第二次明釋八不。開為二：第一青目釋八不、第二龍樹自釋八不。就初為二：第一總釋兩偈意、第二別釋二偈。初問答，釋第二偈；從「不生者」以下，釋初偈。以此二偈者，標二偈也。歎佛略說第一義者，釋二偈意也。龍樹所以標二偈在論初者，有二種意：一為歎佛、二明第一義。歎佛者，歎能說之人也；明第一義諦，辯所說之法也。在義雖多，唯有人法，故標斯二。又歎佛者，明教用也；辯第一義者，明教體也。教用謂顯正破邪，教體即八不中道。又歎佛明二智中道，辯第一義明二諦中道。又歎佛明說教意，辯第一義正明說教也。二諦二智有二種之母，若二諦生二智，即二諦為生母、二智為子。故《瓔珞經．佛母品》二諦為母也。若二智說二諦，即二智為能說、二諦為所說，二智為說母。《智度論》以波若望佛具二種因，即是二母：波若望佛，能生於佛，即是生母；佛說波若，佛是說母。然斯言有離有合。若合而言之，二偈俱歎佛：初偈歎佛法身，法身即是中道，故《涅槃經》以中道為佛；後偈歎佛應身，謂應身能為眾生演說於教。又初之一偈明二身體，法身則俱離假實生滅，應身則不生而生、非滅而滅，離實生滅，故一八不具真應兩身。後偈歎佛能為眾生說此二身，滅諸戲論，令一切眾生得佛二身。故二偈俱歎佛也。二偈俱第一者，初偈法第一、次偈人第一，初偈教體第一、次偈教用第一，又初偈明諦第一、次偈明智第一，正意初偈明中道、後偈明正觀及經。此並明佛之中觀經也。佛因中發觀，觀辯於心、演之於口，故云經也。若離而言之，初偈正明第一義、次偈正明歎佛。問：初偈具明三種中道，何故偏言正明第一義耶？答三種中道並是第一，以其最上莫過故稱第一，深有所以目之為義。故偈中云「諸說中第一」，則知不偏主真諦。又云：八不雖具明二諦，但第一義諦為本，故略明第一義。是以〈觀十二因緣品〉初云「上以聞摩訶衍入第一義，今欲聞穀聞法入第一義。」故諸佛雖依二諦說法，意在第一義諦。又此八不正是第一義悉檀，故名第一。《智度論》釋第一義悉檀而引《中論》八不，故知八不是第一義悉檀。問：第一義悉檀是何等法？答：南方云是真諦頑境。北土稱實相，亦是無知。今明不爾。《智度論》云「緣是一邊、觀是一邊，因是一邊、果是一邊，乃至中偏虛實並是二邊。」第一義悉檀非緣非觀、非因非果，乃至非虛

非實，故論云「一切言語道斷，心行處滅」，但無名相中為眾生故強名相說，隨義目之，對三悉檀故，名第一義。待偏稱中，形虛為實，能發觀智稱之為境，生觀智之果是故名因，故「波若是一法，佛說種種名」也。問：何故偏明第一義悉檀耶？答：三悉檀可破可壞，第一義不可破不可壞。今欲明究竟不可破不可壞、最上無過法，故明第一義悉檀也。又第一義悉檀是本，由第一義悉檀故發如實觀，故有三世佛；為眾生如實而說，故有十二部經及八萬法藏。今欲令末世眾生棄末尋本，是故偏明第一義悉檀也。師又云：「此非世諦之第一義，乃是中道第一義耳。故《仁王經》云『有諦無諦中道第一義諦』。所以明中道第一義者，雖牒八不明二諦，為欲開不二道。若不為開不二之道，諸佛終不說於二道，以道未曾真俗故名為第一。」

「問曰諸法無量」者，第二偏釋後偈。所以知初問答釋後偈者，答曰略以八事破。以八不破不八戲論，故偈云「善滅諸戲論」。破即滅也。此釋定宜用之。就初，前問、後答。問從第二偈上半生。上云「能說是因緣善滅諸戲論」，問意云：戲論諸法無量，如外道九十六、內學五百論師，何故但說八事便能滅耶？此問凡有二意：一者將法以徵不。法既無量，不亦應然，如病多故藥亦應多。二者將不以徵法。若不唯有八，法亦應然。今何故法多不小耶？若法多不少，則破病不盡、申教未圓。又有此問來者，法門無量，云何止取汝所解八事欲釋一切大乘經耶？「答曰法雖無量」者，第二釋法多而不少意也。在法雖多，略說八事，則病無不破、教無不申也。

「總破」之言，亦是偈云「善滅諸戲論」。諸，是不一之名故也。

「不生者」下，第二次釋初偈，即是釋八不文。此文有二義故來：一者釋上總破一切法。以無生無滅故，餘六事亦無，則二不遍破一切法，況復八不耶。二為釋八不文故來。就文為二周解釋。山中舊云：前周就第一義門釋，後周就世諦門釋。所以就二諦釋者，諸佛說法常依二諦。八不既是佛說，亦是二諦，故就二諦門釋也。前釋第一義、後釋世諦者，第一義為本、世諦為末，故前釋其本、次釋其末也。問：何以知前為第一義、後為世諦？答：後云「世間現見故」，則知是世諦。後既是世諦，則知前是第一義諦。山中大學士道安法師處，余年十九聽之。彼人云：「前第一義諦，借生以顯無生，故舉諸論師生以明無生。次世諦則借無生以顯生，故云後次萬物無生也。舉萬物無生，欲顯成因緣生也。」問：上云真諦破假生、俗諦破實生。若爾，前破諸論義師計生，應是破假生，後方是破實生也。答：真諦則假實俱絕、具破二生，諸論師則假實俱立，故破諸論師計生則是明真諦中道也。初既假實雙破，後則但破於實義，亦無失也。師又云：「諸論師所計生，於如來即是第一義。如

經云『一切世諦，若於如來即第一義諦。』」又二周釋八不，同破一切有所得人顛倒定執、同申佛二諦中道。但初周總釋，約為三根人作四對釋之；後周別據一現事以解釋之，所以為異也。又初周直釋，後周證釋。證釋者，外人聞初釋不生而不信受，故舉即目眼之事以顯釋之，故是證釋也。又初周直明即事不生，次周明本來不生。故後文據劫初明不生及以不來出等。興皇有學士云：初周破諸論師實生明不生，就世諦門釋；次周始得從性起假，息假明於真諦，故後就真諦門釋。就初作四對釋之，即為四別。初對為二：前正釋不生不滅、次明攝法。就初文二：前釋不生、次例明不滅。釋不生為二：初牒不生章門、次釋章門。「不生者」，標章門也。「諸論師」下，第二釋章門也。就文為二：前釋生、次釋不生。釋生為二：初總明諸論師所計、次別出九計。問：此論破迷大乘義，大乘人亦稟八不，云何乃明其計生耶？答：彼雖言學大乘，但作二諦定解，謂世諦自有生、真諦自無生。佛只說生者無生，而彼謂生異無生，故須破之也。有所得人明生與無生，望無所得義並皆是生，是故破生也。又有所得人不知無生生，而作世諦生義不成，是故今破生也。又小乘論師執諸法決定有生，不信大乘無生，則障八不無生；今欲破於小乘障、申八不無生，是故破生，生病既去則無生不留，故五句一無所依。問：今申佛八不二諦中道，云何破諸論師生辯真諦中道耶？答：此可兩望之。若就佛二諦中道，則明因緣生即是不生，故名第一義中道，即顯非是異生而有不生，即生者不生，故名不生。若就破迷教之病，則破諸論師計生義不成，不生自屬外人，然後始得明因緣生即是不生，名為第一義也。師又云：「佛只破眾生橫計生，故名無生，即名此為第一義。何處離此生別有第一義？論主今只申佛破生之教，故申第一義耳。」亦言：破病故申教，亦可即是申此破故名申教也。問：諸論師有幾種迷耶？答：諸論師不知生無生，故迷第一義諦；亦不知無生生，故迷於世諦。問：今列諸論師，與前八謬何異？答：前八謬是外道所計，為佛所破；今諸論師是內道學，為龍樹所破。

「或謂因果一或謂因果異」者，第二別列九計。就此文雖正破是內迷，今具明內外所立，以此論正破內、傍破外故也。僧佉人謂因果一體；衛世人執因果異體；勒沙婆明亦一亦異，亦一猶是屬一、亦異猶是異；若提子明非一非異，非一猶是異、非異猶是一。故此中但列二家，則具含四執。佛法內根本二部：一大眾部謂因果一，故變種子為牙、轉少為老；二上座部明無轉變義，故種滅於前、牙生於後，少滅於前、老生於後，則是因果異義。毘曇同上座部義，成實同大眾部執也。「或謂因中有果或謂因中無果」者，僧佉明一，一猶是有；衛世辯異，異猶是無。上座明二世有，即是因中有果；

大眾明二世無，即是因中無果。毘曇同上座，成實同僧祇。若言成實不同二世有無者，是義不然。《成實論》文唯有二世有無兩品，故知破有立無同僧祇義也。「或謂自體生他生共生」者，問：自他之外既有共生，一異有無何不爾耶？答：互文現意也。外道計自性能生眾生，眾生若滅還歸自性，自性即是世性，此是從眾生種類還生眾生，外物亦爾。佛法中如毘曇從性大生事大，成實從理大生事大，並是從自性生義也。他生者，《十二門論》云「有外道謂我自作五陰苦，名為自生；或云自在天作，名為他生。」毘曇人立所作因因果，一法生時萬法不障、萬法生時一法不障，亦是從他生義。《成實》云「學習頑境生於靈智」，亦是他生。又二世有義有果性，是自體生。二世無，無有果性，一向假緣，是他生義。共生者，外道尼揵子計：未有天地萬物前有一男女，共和合生於眾生。數人云：八相相扶共起，則展轉相生。成實云：四微和合有柱、五陰和合成人也。並共生義。「或謂有生無生」者，有人言：此是猶結上七計。七計不同，不出有無，故總結也。今謂不然。此文稱於或謂，則是別計，非結上也。次解云：有即是有因、無是無因，眾計既多不可具舉，是以最後以有因無因域之。亦不同此釋，破如前也。今明可有兩義：一者上七計明法體，此兩執辯生相。如薩婆多及毘婆闍婆提，計法體外別有生相，故言有生。無生者，僧祇及即法沙門部，明法體外無別有生相，故言無生也。又有生者，計生相是有為，如數論也。無生者，計生相是無為，如毘婆闍婆提也。二者上明果有無義，今明因有無。或謂因是有法，以有為因能生諸法；因是無法，以無為因能生諸法。故異有因無因。無因乃是無有於因，今明以無為因也。問：此是誰義？答：內外法中具有此執。外道中有二師，如服水外道計水能生一切萬物，即是從有生也。口力外道計太虛能生四大，四大能生藥草，藥草能生眾生，此從無生也。佛法中亦有此計，如琛法師計諸法本來是無，從無生有，即是無生也。地論人計本有佛性，從此能生萬物違順等用，謂從有生。又釋：以世諦為體、真諦為義也，即有生也。真諦為體、世諦為義，謂無生也。

「如是等說生相皆不然」者，第二釋不義。又開三別：一總非、二指後、三結成不義。總非有三意：一明夫論無生者，生宛然而無生，亦無生宛然而生。外人既不識生無生，豈識無生生？故生義不成。二者外人既不識無生生，顛倒橫計有性實生，世諦之中亦無此生，故云不然。三者此之九計自相是非，如計一者破異執、異者破一，則知一異並是虛妄，故皆不成。問：佛破八計生辯無生，龍樹破九計亦明無生，與佛何異？答：經云「四依出世，當知如佛。」

以同悟無生，故無異也。而開師弟子不同者，佛說無生、論主申無生，是故異也。

「是事後當廣說」者，第二指後破，即是釋無生義。通而為論，二十五品並是明無生。所以知然者，破〈三相品〉云「求生相不可得，故名無生。」次破住滅云「當知住法即是無生，滅義亦爾。」故知求一切法不可得，即一切法並無生。若別而為言，自他共三計指龍樹釋八不偈破，因中有果無果指四緣偈破，因果一異指〈因果品〉破，有生無生指〈三相品〉破。

「生相決定不可得」者，第三結成不義。二諦中決定無實性之生，故云決定不可得。問：如此生相云何不可得？答：今且寄近事以曉遠旨。就此中略破九家。若因果一，則因自生因、果自生果，米自生米、飯自生飯。若異者，米飯無有兩體，云何得異？若飯異米而飯從米生，飯亦異土應從土生。若米異飯而生飯，土亦異飯何不生飯？若米中已有飯，飯中已有不淨食、不淨物也。若米中無飯，雖復用米，終不成飯。又米中無飯而生飯者，亦無衣物何不生衣物？若飯還從飯自體生，則不從米生。若米是飯他，而飯從米生，米中無飯自體，待誰為他耶？若飯從飯體生，復從米生，則二俱有過。若言飯從本無生者，則轉無作有。若以有為因從有生者，有因復從誰生？是故九計決定不成。問：外云決定有生，此是有生見。論主言決定無生，應是無生見也。答：論主懷中未曾生無生，但為外人言決定有，求彼決定有無所有，故言決定無生耳。

「不滅者」，此第二破滅。若例上者，亦應出諸論師種種計滅相，如九家不異。但生義已出，不待煩文。此文意非是別破於滅，但明生無故即是無滅。凡有三意：一相待破，生有故滅有、生無故滅無。二者當有生時未有滅用，生義若廢則無生可滅。三者以生類滅，無生計生既是虛妄，無滅計滅義亦同然。

「以無生無滅故餘六事亦無」下，第二次明攝法。攝法者，非是別破六事，但明以無生故即無有六。故攝六在無生之中，都是為顯無生義。所以明無生義者，欲顯八不無法不窮、無言不盡，但明無生一句，尚無法不窮、無言不盡，況具明八不耶？即是釋上總破一切法也。問：云何無生滅即無六事？答：二義。一者生滅是有為，既無有為，亦無無為。有為無為無故，一切法畢竟空。二者因果相生此是世諦，世諦無故真諦亦無，二諦無故二智亦無，故一切法空便無六事也。

「問曰不生不滅以總破一切法」者，第二次釋不常不斷。前問、次答。問有四意：「不生不滅已總破一切法」者，此牒前也。「何故復說六事」者，此問後也。前問疑不太少，今問疑不太多。前問見所不多，嫌能不太少，即是見病多疑藥少。今問論主以無生無滅故

餘六則無，見少藥能治多病，嫌不太多。若然者，前問答明不不少，此一問答明不非多，即是折中說也。二者以後難前。今明不生不滅已足，而更說六者，前八事雖足亦應更說。若前八事為足不更說者，今二事以足，不更說六也。三者若言不生不滅足，不應更說六事，若更說六則六事不無。四者責上說。上明無生義，為成為不成？若成，不應更說；若不成，則諸法非是不生也。「答曰為成不生不滅」者，此答明不生不滅於義實足，而更說六者為成不生不滅義故耳。餘之三難可以意知，不須答也。就文為二：初標為成、次釋為成。標為成者，約法為言。無生已攝一切法，故菩薩唯得無生法忍，實不須說六；更說六者，為人故說六耳。

「有人不受不生不滅」者，此第二釋為成義。論主破諸法生滅明無生滅，外人聞此便不肯受。論主破諸法斷常明不斷不常，外人聞之則便生信。為成此人無生信，是故說六。所以然者，彼謂諸法有因滅果生，聞說不生不滅，即破其因果成闡提邪見，是故不受。若聞因滅故不常、果續故不斷，不失因果，是故生信。此人謂不生不滅與不斷不常異，故作此計也。問：何人作此計耶？答有二種人作如此計：一者僧佉、衛世乃至若提子等立有因果義，聞說不生不滅，則謂無復因果，是故不受。若言因果相續不斷不常，則不失因果，所以生信。二者正是上九種論師及五百部義，《智度論》云「五百部聞畢竟空如刀傷心」，畢竟空即是不生不滅，是故不受。若聞因果不常不斷，是故生信。預是得眾生空、不得法空，並作斯執。曇影法師述羅什言，亦作此解。彼云：「不生則無法可寄、不常則法體猶存，故受無生難、信不常易也。」但須作此一釋。更有異解者，並不依文義，是人情自推斥耳。「若深求不常不斷即是不生不滅」者，前句出外人謂異。汝謂不生滅異不常不斷，是故信一不信一耳。今不常即是不生，既信不常，即應信不生；若不信不生，亦不信不常也。有三：初標即、次釋即、後結即。所以云深求者，明外人所以謂異者，以不深求故也；若深求之，則知不異。「何以故法若實有則不應無」者，次釋即也。此釋意明所不無異，故能不無別。初句將滅配斷。法若實有不可令無；而前是有、後遂無者，當知是斷。前有今無即斷，前有今無即是滅；若斷即滅，當知不斷即是不滅。「若前有性」者，此將生配常。前有生性，當知此生即是於常，故知不常即是不生。此中以體為性，下云「自性即是自體」。

「是故說不常不斷」下，第三結即也。問：此文何故作斯釋耶？答：論其大意者，法實有故墮斷常，亦實有故墮生滅。不實故不斷不常，不實故有何生滅？故知即也。問：生滅云何是斷常？答若兼論斷常者，神不滅更受後身為常，神滅不受後身為斷，蓋是小乘中

斷常耳。今大乘中纔起一念有所得心即墮斷常，裁言有生即常，裁言有滅即斷。如《金剛波若》云「若裁取人相，即著我人眾生。」非但取人相著我人眾生，若起心取法相即著我人。以佛弟子諱著我故，舉來顯之。

「有人雖聞四種破諸法」下，釋第三不一不異。問：青目何故作四對釋之？答：詳青目意，初破論師生明無生，顯無生破一切法盡。而後更說三對法者，為上中下三種根緣：上根聞不生不滅不悟無生，若聞不常不斷方悟無生；中根聞不常不斷不悟無生，聞不一不異方悟無生；下根聞六種並不悟，聞一切法根本無來無出方悟無生。故知初對正顯無生，破病已周、顯道事足，但為三根人故說餘六不也。就初文為二：「雖聞四種破法」者，領前破也；「猶以四門成諸法」者，此立後義也。此明不受前四破，立後之四法。「是亦不然」者，第二論主答也。又開四句：第一總非。凡有二義：一者明今雖立後四，已漏前四門中，故不應立。二者前四既其虛妄，驗後四亦非真實。「若一則無緣若異則無相續」者，第二略破。釋上總非。因果若一，則不由因有果，亦不由果有因。緣謂緣由義也。又因果既一，但有於果更無別因，故云一則無緣。緣猶是因也。異無相續者，牙與穀種異而牙續穀者，牙與樹異亦應續樹。又因果若異，因時未有果，則有所續、無能續。若有果時，則無復有因，則有能續、無所續也。然異既無續、一亦無續，一既無緣、異亦無緣。穀與牙異，豈是牙緣？若爾，樹與牙異，應是牙緣。成實師云：假有即實義、有異實義。今問：四微為成即實之柱、為成異實之柱？若成即實之柱即是實義，有何因果相成耶？若成異實之柱，實與柱相離，云何相成耶？「後當種種破」者，第三指後品。破一異處處有文，破相續現行業二品。「是故復說不一不異」者，第四總結。

「有人雖聞六種破諸法」下，釋第四對。此中但標立而不出破者，一則例上可知。二〈去來品〉近，其文易見，不煩破也。問：來出中何故不舉即事乃明根本耶？答：此有深旨。上來六不不其現事，而惑者不受。今欲窮其根本都無來處無有出處，是故當知無有生滅及以一異也。問：破來出中何故但明外道立義？答：此論正破於內、傍破於外，以正破內故前三對廣破，以傍破於外故後一對略破。又此是點同破。成實師有流來反去之義，地論師有乖真起妄之來、息妄歸真之去。如此來去悉同外道，今列外道即是破內。問云：何破彼義？答：汝若有眾生曾經得佛，可言至本處；今既未有得佛者，云何言還至本處？彼解云：眾生本有佛性、本有如來藏，為生死作依持建立；今斷煩惱故得佛，故是還至本處。今問：為佛性自作佛、眾生作佛耶？若言眾生作佛者，如經云「昔時鹿王，我

身是也。」為鹿至佛耶？不至耶？若至，佛則猶是鹿；若不至佛，鹿滅於前，誰作佛？若佛性自作佛者，眾生應不得佛。問：經亦云「從無住本立一切法」，若了悟還歸無住，乃至顛倒從空而起，了悟還原本淨。與外道何異？答：若必定作此解，與外道亦無異。但今明來無所從、去無所至，蓋是不來來、不去去，未曾二相也。

「復次萬物無生」下，第二周釋八不。生起如前。問：青目何所承而作兩周釋耶？答：青目見論主〈因緣品〉一周就理解八不，〈去來品〉一周就事釋八不，今影此意還作二周也。二周異義，上以具論，今更略敘之。前周約為人釋，此周顯法釋。前周為人者，無生一句破病已周、顯道已足，但為人受悟不周，故須具說八不。此周顯法者，直顯萬法是不生不滅等也。釋八不即為八。初為二：前總標總釋、次別標別釋。萬物無生，總標也。問：何故唱萬物無生？答：禀教之流安置無生義謬，今欲周正無生，故唱萬物不生。問：何人謬耶？答五義：一者小乘不得法空，謂無為無生、有為有生。又小乘人計有為無為異。《智度論》云「聲聞法中不說生死即是涅槃，唯大乘中說。」即是耳。今破此病，故云有為無為一切不生。二者昔有不空假義，謂性實法是空故不生耳，因緣假不空故有生。今破此病，故性之與假一切不生。三者心無之論，謂心法不生耳，外萬物有生。今破此病，故云萬物無生。初周約人辯無生，可是心無生；今明外物無生，故知心之與境一切物不生。四者空假名義，謂二諦異體，世諦自是生為體、真諦以無生為體，但不相離，故言即耳。今對此病，故云一切物即是不生，非是真不生也。五者真俗一體者終起二見，若聞有生，安世諦三假之中；若聞無生，即入真諦四絕之中。今泯其二見，若聞生即須知無生、聞無生即須知宛然生。故肇師云：「道遠乎哉？觸事而真。聖遠乎哉？體之即神。」

「何以故」下，第二總釋無生也。乃舉「世間現見」者，上標萬物舉境也，今釋舉智也。凡有三義：一無生之言難信，故舉現釋之，令其易解。然論主見無生者，此是現見生者無生，既見生無生，即見無生生。見生無生是方便波若，見無生生是波若方便。外人不見生無生，亦不見無生生，故無二慧也。二者《智度論》云「諸論義師利智巧言，有能令無、無能令有。」恐龍樹同之實是有生而言無生，是故今明現見無生，非妄談也。三者禀教之流聞說無生，望崖不習，是故舉近世事即是無生，令取信為易習而行之。故云即目所見皆是無生，汝可諦觀察之。如《大品》云「菩提易得耳，以一切法無生即得菩提」也。問：為是波若眼故見不生、為是世間顛倒眼故見不生？答：釋此語始終凡有五轉。一者且開二轍：一者波若世間眼故見萬物無生、顛倒世間眼自見穀生，故以無生滅智照無生滅境、生滅智照生滅境，無生滅智不見生滅境、生滅智不見無生滅

境。故師舊語云：「聖見凡所不見，不見凡所見。凡見聖所不見，不見聖所見。」第二轉意，稟教之流聞於此言，便起二見。是故今明波若之與世間更無有二，若見世間不生即名波若、見波若生便名世間，故波若世間更無二也。第三轉意，稟教之流聞向所說，便作一解同於外道，猶如一人亦父亦子；亦同地論師義，猶如一舍，若有相心取則成妄想之舍、若無相心取則畢竟空舍。是故今對此病，明萬物未曾是波若及以顛倒，亦何嘗生與無生？約了悟名曰無生，於不了者目之為生。外道有一人兩望成父子，地論有一物兩觀成真妄，今不同此說也。第四轉意，稟教之流便謂，若約了不了故成波若之與世間，若然終有一物可從二性。今對此病，故明未曾有物及以不物，於物者為物、不物者為不物耳。第五轉意，境既如此，在心亦然，未曾心、未曾不心，心者為心、不心者為不心。故肇師云：「心生於有心，像出於有像。」肇又云：「聖人了達諸法於外無數、於內無心，彼已寂滅、浩然大均乃曰涅槃。」問：經中何處有世聞眼見語，而青目引之？答：《華嚴》云世間淨眼品，即是事也。

「世間眼見劫初穀不生」者，第二別標別釋，即是舉別釋總也。問：現見、眼見，此有何異？答：亦得言異，亦得不異。言不異者，現見如此，眼見如此，欲令分明故重說也。言異者，現見語總，眼見語別。又現見語[貝*奈]，眼見語切。又現見舉境就心，眼見偏就於心。又現見簡因緣，故《成論》云「現見事中因緣無用」，現見諸法無生，不假因緣證據方無生也；眼見簡傳聞，眼親見無生，非傳聞所說。問：既言現見無生，只應眼見現穀無生，何故遠舉劫初？答：有二義。一欲窮生之本，本在劫初，本既不生，末豈生耶？二者欲顯諸法先來無生，非今始無生也。問：何故舉穀耶？答：世間共知。如云禾者，二月種、八月就，以調和時生就故也。季歲稔祀載，並就禾立之。如禾下于為年，以一年知禾故也。歲者穢也，一年必為禾所穢，故禾邊作之。一年念得禾為稔。一年得禾以為祀。一年載禾為載。又禾是資身本，顯無生是成法身本。

「何以故離劫初穀今穀不可得」者，前總標無生，此別釋無生。又開三別：初明不離故不生、第二縱離即應生、第三明奪離故不生。此文難明，講者多加以私意，遂不釋文，致成紛謬。今直釋之，使煥然可領，不復得從諸異解也。此文正是釋劫初穀不生，而舉今穀者，將今穀顯劫初穀不生耳。離劫初穀今穀不可得者，此是因劫初穀有今穀耳，故不離，即是因義。既因劫初有今穀，則今穀有因，故今穀有生。則知劫初無因，故劫初不生。意正爾也。若劫初有因，則不名初；既其稱初，則無所因，無所因故不生也。問：云何釋眼見劫初不生耶？答：眼見今穀有因，故今穀有生。亦眼見劫初

無因，故劫初無生。此零然可解。第二句縱離則應生者，離劫初穀，只是不因劫初耳。若今穀不因劫初而今穀得生者，亦劫初無所因而劫初應得生也，而實不爾。第三句奪離。眼見今穀不因劫初，而今穀畢定不生者；亦眼見劫初無所因，則劫初亦畢竟不生也。問：若爾，論主乃不許劫初生，許其今穀生耶？答：今因劫初，劫初尚不生，今豈得生耶？蓋是借今以破古，古既去、今亦不存耳，是故古今畢竟無生矣。論文正爾。今就文外汎破之。古為因今、為不因今？如其因，今既未有，今何所因耶？又待後有初，則後在初前、初在後後。若以古有今即是一時，何名今古？又當古時未稱為古，至今無復古，云何待耶？又若待今則應在今，若不在今則不待今。又古因於今，古無自性，無自性是則無古。又古更有古則無窮，無窮則無因。又古生今者，為滅已而生、為不滅生耶？滅則無古，誰生今耶？不滅則常。「問若無生應有滅」，有此一問者，可有四義：一者外人歷法而立，不必次第。第二無生對有滅，名皵角並。三者本立有生，論主遂破生令不生，則生便滅壞，故應有滅也。四者生是法始、滅是法終，既有物終，寧無物始？故致問也。「答曰」，即答四問。若外人歷法而立，內亦歷法而破。若有無相對，此猶是生滅相對，無生故無滅可對，無有故無無可對也。生若前有生成，可壞生令滅；生本不成，何所滅耶？若有法始，可有物終；既無物始，何有物終？「問曰不滅應常」者，成論者許相續是常，但非是實常耳。然實常則是實病、假常則是假病，終是病耳。但此問有總有別。總者，上既明無生滅，即是常也。別者，若有滅，可非常；既不滅，則應常也。「答曰」，具詶總別。若有無常，可得有常；既無無常，則無復常也。別答者，應有四句：一以今難今、二以古難古、三以今難古、四以古難今，但文唯有二句。上兩番以今難古，此文以古難古。若是常者，種應不壞；現見種壞，則古穀不常。「問曰不常應斷」者，問亦具總別。總者，既無生滅無常，亦無不生滅常，豈非大斷？別者，若以種壞言不常者，此之種壞，豈非斷耶？總答意云：若有於常，可得言斷；竟無有常，何所斷耶？別答：若言斷者，牙不應續；以互續故，知不斷也。問：此與他實法不常、相續不斷者，有何異耶？答：此是他用今義，非今用他。如《百論》說「續故不斷，壞故不常。」問：若今他俱有，有何異耶？答：三義不同。一者此是兩彈，非是雙取。言其不常者，明其非是常，非謂是非常；斷亦爾。若他人明不斷則便是常，不常則便是斷也。二者此並是借外人義以破外人，借其種壞破其常見，借其互續彈其斷見；不如常人有假實道理。三者明不常不斷即是無生無滅，而汝謂不常不斷為世諦、不生不滅為真諦，故不同也。「問曰若爾萬物是一」，亦有總別。無生無滅無斷無

常，豈非萬物渾然為一？別意：既相續不斷，便相續是一。「答曰」，有四意。一者穀若作牙則牙時無穀，如泥作瓶，瓶時無復泥。今現見牙時穀猶在，故知穀不作牙也。二者正破性義。穀守穀性，不復作牙；牙守牙性，不轉作穀。若不守性則無穀牙，以無性故則無法也。三者穀體若滅是則無穀，以何作牙？穀若不滅，常是常法，不得作牙。四者穀不作牙、牙不作穀，故云不作。作猶是也。「問曰若不一則應異」者，問有兩意：一者若不許穀牙相作，則穀牙有異；二者論主上借異破一，外便謂有異。「答」，四意：一者就名難之。牙名穀牙，何得異穀？穀亦爾也。二者牙若異穀名穀牙者，牙亦異樹應名樹牙。此是俱異難也。三者牙若異穀、牙從穀生；牙既異樹，應從樹生。此俱生難也。四者牙若異穀、牙能生穀，牙既異樹，應能生樹。又責其異。若言異者，牙在穀外則有東西之別。又若言異者應在穀內，如果在器；既不如此，何名為異？「問曰應有來」者，釋不來不出。異三論師云：來應對去，但義相兼，舉來兼去，顯出兼入。欲示破義無窮，故云來出也。今謂可具兩義：一者相兼，如上出者還去至本處，宜以來兼去也。二者外人雖聞六不，而終謂有穀牙，以世諦之法不可無故。是以最後兩不領其大要，必謂有牙，若不從外來，應從內出，是故次明不來不出。問：叵有計內出者不？答：外人見種生於牙，便謂內出；見假水土時節人功而生，故謂外來。又穀牙是眾生業行所感，為內出；復云是那羅延天所賜，故云外來，以諸外道事彼天者，謂世間好物及男女等皆是彼天所賜。今破此事，故云不來不出。又計外來是外道無因生義，計內出是內道有因生。如《十二門論》因果門，「果於因緣中，畢竟不可得」，是破內道計有因義。「亦不餘處來」，破外道無因生義。凡論有生不出斯二，是故最後兩不攝之。文易明也。初之二不偏就古穀明不生滅，次一不偏就今穀明不常，次一不偏就牙顯不斷，一異兩不總約牙穀，來出二不偏約牙辯。

「問曰汝雖釋不生」，此是第二章論主自釋八不。問：青目釋與論主釋此有何異？答：大意是同，略有三異。一者青目具釋八不，論主但釋一不。二者注人生起八不次第，論主直釋而已。三者青目次第釋，論主括始領終。〈因緣〉一品明無生，釋八不之始。〈去來〉一品明無去，解八不之終。此中前問、後答。問意有兩：一結前、二生後。注人所以作此問答者，凡有三義：一者恐子本不分，後人便謂偈與長行並是龍樹自作，欲分令異故作此問。二者無生理深，恐不中詣，故注人自謙仰推龍樹。三者羅睺羅法師是龍樹同時人，釋八不乃作常樂我淨四德明之；今青目據破病而釋，今欲引龍樹證同，故生此問。又云：恐後不信注者之言，引龍樹證。汝前雖破生明無生，論主意何必然耶？今明龍樹亦作此說，即我言可信。

「答曰諸法不自生」者，此下正是論主自釋八不。開為二章：第一〈因緣〉一品釋八不之始、第二〈去來〉一品釋八不之終。括始領終，中間可類。釋八不之始為三：第一兩偈舉四門釋無生；「問曰阿毘曇」下，第二外人立四緣證有生；「果為從緣生」下，第三破四緣顯無生。舊分不詣，故今正之也。就兩偈為二：初偈開章門、第二偈釋章門。前牒八不即是標方等之中心，今之兩偈吐龍樹之妙悟。以龍樹撿四句生不得，悟於無生，既不受生亦不受不生，乃至不受亦不受，無得無依，名無生忍。今為眾生吐其所悟，故作四句覓生不得也。然直讀此文，未覺其妙；師子吼以此偈歎佛，佛能悟四不生即是大覺。又此四不生即是無相之相，名為實相。凡有二種四句：一無自相等四、二無為自相等四。外道雖復破麁、未能除細，若無此四句不生，無猶得攝邪歸正明實相耶？問：前有八謬、次有九家，論主云何但破四句？答：八謬不出有因無因，三句破其有因、一句破無因，則攝八在四。九計並計有因生，今三句破有因，則三攝於九。問：誰執自生等四句耶？答：眾人立義多墮此四。如牙有可生之自體故自生，可生之理、可生之義、可生之性，猶是一例義耳。雖有可生理，復假緣生，即從他生義。有可生理，復假於緣，即共生義。考此生遠由無明，無明無因，即無因生義。生既具四句，滅亦爾。如或有可滅之理故得滅，是自滅義。若假治道方滅，是他滅義。有可滅，復假治道，謂共滅。從來無滅，因今始滅，是無因滅義。問：何故不破一異有無而破自他共耶？答：有三義。一者下偈云「因緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」外人執自性則具失因緣中假，若失其因緣中假則破一切法。是故命初破自即識因緣，識因緣即是中假，乃至有佛菩薩世間樂具也。二者破自即苞攝一切，以一切諸法無出自者，指自為他，自無即無他。三者欲顯一切法本自無生，以一切法本無其自體，是故諸大乘經皆明本自不生今亦無滅。所以不破有無一異者，自體生是有，他生為無，共生是亦有亦無。計一是自生，計異是他生，今破自他共則攝得一異有無也。第八有生、第九無生，還是有無，入自他門破。偈為二：上三句正破於生、下一句結明無生。上三句明無生即是中義，下明無生即是觀義，為眾生說之即是論。論主聞八不即如說行，今此一偈即如行而說。自有中發於觀、觀發於中。中發觀者，悟中道發生正觀。觀發中者，眾生見諸法是自是他則非中道，今以觀撿自他畢竟不可得，則是觀察中也。又上三句明諸法無生，下句明無生忍。又上三句是境界性，次句是觀智性。如是三波若等萬義可知。問：云何不自生？答：下長行自釋。此既是龍樹偈首，宜寄之遊心。《智度論》釋〈無生品〉云「以眾生無生，故諸法無生。悟二種無生，故名無生法忍。」眾生無生者，依此四門求

之不得，是故無生。五陰內若有眾生自體，可從眾生自體而生眾生；以五陰內無眾生自體，云何從眾生自體而生眾生？又從眾生自體而生眾生，是則眾生不假五陰；既假五陰，故知不從眾生自體生眾生也。不他生者，惑者既聞不從眾生自體生於眾生，則謂假於五陰而生眾生。五陰望眾生則便是他，故是從他生義。今明陰內若有眾生自體，可望五陰為他；竟無眾生自體，誰望為他？故不從他生。又五陰內無人，假五方有，此是團空作有。又五內無人，假五成人；五中無柱，何不成柱？又五中無一能生一者，亦無有多，何不生多？又五狗無師子，何不生之？不共生者，惑者聞向二關求眾生不得，便謂陰內本有眾生自性，復假五陰而成，故是共生。今明若是共生，即合有二過：一從眾生自體生眾生過、二有無自有他過，故不共生。無因生者，惑者既聞眾生不從自體生，復不假五陰他生，若爾則是無因而有眾生。是亦不然，尚不從此二因生，豈得無因有眾生耶？以四處求眾生不得，故名眾生無生。悟眾生無生，名眾生忍。諸法無生者，今略據二法：一因成法，如四微成柱，類上四句責之，不煩作也。二相待法，如長不自長，待短故長。長非自生，短中亦無長，故不從他生。若短中有長，則不名短。若自他共有長者，具前二過：一有自待長之過、二短中有長之過。而長不自長，又不因短，不可無因有長，故非無因生義。如長短既爾，生死涅槃等一切法，皆以四門求之不得。以四處求法生不得，即是諸法無生，悟法無生名為法忍。問：論主何以但云諸法不生，不云人不生？答：法難破，人易破。又法為人本。又此論正破內人，內人多計有法。又是略示一途。問：若執有生，四門求之不得；計有無生，云何破耶？答：破有多門。一者還用生破。若四門有生，可有無生，四門生義不成，云何有無生乃至亦生無生、非生無生？五句自崩。如此了悟，方是無生。故《智度論》釋無生忍云「不生不滅、非共非不共，是名無生法忍。」二者既以四門求生不得，還以四門求無生亦不得。若自無生，應不待生，以待生說無生，故知非自無生。若待生說無生，便是從他無生；而生無生本無二體，豈是他耶？共則有二過：無生不自因，復不因於生，云何有無生？以四門求無生不得，亦生無生、非生無生諸句壞，故於一切法心無愛著，則悟無生忍。就此長行唯釋破四句生，未解第四句結無生，至後偈長行方乃釋之。破四句生即成四別。就破四句生，有離有合。離為四難，合成二關。四難者，一理奪破、二二體破、三失因緣破、四無窮破。合為二難者，前一為奪、後三縱關。「無有從自體生」者，佛法大小乘無有從自體生。小乘云：至竟無能生用，離等侶故。大乘云：未曾有一法不從因緣生。今既大小不攝，故直撥之。「必待眾因」者，上標奪，今釋奪也。又上明無自，今借不自

以破於自也。問：何故言必待眾因耶？答：外人但謂從己體一因生，今奪之，萬化藉於眾因，豈獨從自己一因生耶？所言眾因者，一切諸法有三種因：一正因，謂穀子；二緣因，謂水土；三者生相因。既必待三因方乃得生者，豈從自體生耶？「若從自體生」者，第二縱破。縱汝從自體生，則有自體可從。有物從之，便成因果不同、能所兩別，何得稱自？問：今但轉性牙成事牙，寧有兩體？答：若爾，如隱名佛性、顯名法身，但是一體，則不得稱從自體生。故得一體，則失其能從所從，不成生義；若有能生所生，則生義得成，而失其一體。「若離餘因」，此第三失因緣破。此文若從自體生者，前責其一體成二體。今復破其二體，責能生之體，為更有所從、為無所從？若更有所從，則從從無窮墮第四難。若無所從，即墮無因第三難。所生亦爾，若更能生他，即生生無窮；若不能生，則所生亦爾。此文若迴生者，初難明無有自生，必待眾因；今明若不待因而自生者則失因緣。所言餘因者，如牙自從牙體而生，則牙體以外悉名為餘。穀則是其因，水土為緣，並不從此因緣生也。「若生更有生是則無窮」，第四無窮難。無窮有五種：一遍從無窮，如穀內無牙能生牙者，一切物亦無牙亦應遍從眾物生。二遍生無窮，穀內無牙能生牙者，亦無眾物應遍生眾物。三逆推無窮，牙既從穀，穀復從他。四順推無窮，穀既生牙復生物，是則無窮。五常生無窮，以自體常在，生無息時。此中無有遍生、遍從二種無窮。若望更責二體，則有逆推、順推兩無窮，逆推是因無窮、順推是果無窮。若就自體常有，則是常生無窮。既本有自體而能生一牙者，此自體應更能生無窮牙也。以自體只是自性，自性不可改，則應常生。如〈業品〉云「受於果報已，則應更復受。」汝若言自體生牙竟即滅無者，既已有還無，則應本無今有。體既本無今有，牙亦本無今有，何得從本自體生？若本有自體則是常，常故常生無窮也。此無因、無窮二難，具破由來二家義。第一家釋無始無明云：以無有始於我者，故名無始。此立無明有始義。破云：第二念從第一念生，可得有因；第一念既在初，則墮無因。第二家云：無明無有始，故云無始無明。若爾，第二念有始，初念復更從他生，此則無窮。「自無他亦無」者，前自中具有四，以為兩雙：初雙自而非生、生便非自，次雙從則無窮、窮則無因。他生亦然，他而非生，如牛馬梨榛；生而非他，如泥瓶蒲席。既從於他、復有從，從則無窮，窮則無因也。三論破他有三門：一總門，一切法無非是自，自外無復有他，若破自即破他。二相即，如他於他即是自，破自即破他。三相待，可解。「共生則有二過」，此破共有兩：一者明無有共。本合自他名之為共，自他有故共有、自他無故共無。二者縱有共生，便合兩過為共過也。「無因」者，問：何人

起無因計？答：鈍根人多起有因見，利根推斥起無因見。又有所得人計因即是無因，以其立因不成，雖言有因即是無因也。問：山門有無因義不？答：他因無因二唯是因，不得無因。不得無因，豈成因耶？今只因是無因，故因無因不二也。問：無因有幾種？答：有二種。一者計無有於因，故名無因。二者計有因是無因，如初章云「有有可有、有是自有」，故不因無也。破無因事有四過：一常過、二理奪、三反並、四倒感果。常過者，既不因緣合而生，亦不從緣離而滅。不生不滅，故是常也。又虛空不從因而是常者，萬物不從因亦應常也。「是事不然」者，第二理奪破。道理之中非是無因，故《大論》云「諸法實有因緣，但愚癡故不知。」如人從扇求風、從木求火，豈是無因？「無因則無果」，第三反並破。因無故果即無，亦應果有故因即有。若無因有果，亦可無果有因也。「若無因有果者」，第四倒感果破。理實應云無惡因得惡果、無善因得善果，而今不得爾者，持戒之人無地獄因應生地獄，五逆之人無生天因應生天也。復次「如諸法自性」，此偈望前偈可為三義：一者為利根唱四無生即解，今為鈍根重論不自生義。又三偈可為三根：上根，聞佛八不即悟；中根，聞論主唱四不生便解；下根，待釋方悟。二者上破非因緣自生義，故直云不自生。今破因緣自生義，如毘曇有自性而假緣生，故文云「如諸法自性不在於緣」。一切諸法自不出，不假緣自及假緣之自，故兩偈破之盡矣。三者初偈正破自他等病生，後偈則申因緣假生。故長行云「但眾緣和合故有名字」也。問：何故不言初偈標章門、後偈釋章門。答：青目不作標章及釋章故也。今若作標章門、釋章門者，此是第二解釋章門。論主前開四句釋八不，謂以論釋經；今此偈釋前偈，謂以論釋論。此偈中但釋不自，不釋餘三。所以然者，龍樹牒八不釋一，餘七可明。上雖標四，解一餘三可領。問：何故爾耶？答：有四義。一者欲顯一切法只是無生。一切有所得並是生義，佛雖說八不，則束歸一無生。如常云生起為生，只滅始起，何故非生？只生謝，復是滅，故知法起滅即是生。又一切法中皆有心生，假令言四絕之理即有四絕心生，乃至聞想謂之言即有想謂心生，故於一切法中皆有心生。今破生則一切想心不生，故悟無生法忍也。二者一切眾生以有生故則有老病死繫縛等，今若息生則老病死便息，是故但明無生。三者生法既無，餘七自壞。四者既開四門破生，餘七亦類。今偈亦三義：一者欲明自攝一切法，若無自體則一切法無。二眾緣中無自性，亦無餘之三性，三無自可待，故無有三。「如諸法自性不在於緣中」者，此文可以三義釋之：一約就緣假破、二對緣假破、三並決破。就緣假破者，就眾緣內撿無有自，如五陰內無人、四微內無柱。尚無有自性，云何言從自性生耶？二對緣假者，借於緣自牙兩斥之，

若有自性則不假緣，若必假緣則無自性。三並決破者，既本有自體不假緣有，亦應自體本生不假緣生也。而言如諸法者，若諸法實有性而言無性者，則不如諸法；今實無性而言無性，故言如諸法也。則顯外人計有自性，不如諸法矣。又還就汝五陰緣中無有人體性，故云如諸法也。「以無自性故」者，下半非是破他，乃顯不須破他耳。所以不須破他者，以自無故他即無，即詺此為破他亦得也。就緣中既無自性，指自為他即無他性，指自他為共即無共性，指有者為無即無無因性。此是切論無四句，並就果門辯無四句也。若奢論，待於人自故有五陰之他，既無人自，何所待故有陰他耶？合人與陰名之為共，竟無人自陰他，云何有共耶？人自因人、復因於陰，名為有因；竟無此二因，云何有無因耶？又作一勢釋，此偈上半借緣破自，下半借自破緣。上半借緣破自，明有眾緣則無有自；下半明無自故則無眾緣。借緣以破自，此是借有以破無；借自以破緣，借無以破有，故云自無故他亦無也。又一勢釋，此偈寄捲指顯之。捲由指有，故捲無自性。若言由指有捲故是他性者，是亦不然。指望捲不得是他，以更無別體故也。若捲望指為他，而捲由指；捲望柱是他，應從柱有。故得他則失自、得自則失他。又捲於捲是自，而捲無自性；指於指是自，指亦無自性，無自性則無指，云何以指而為捲他？

長行為三：第一釋偈本、第二顯偈意、第三追釋前一句。就釋偈中，前解上半、次釋下半。「諸法自性不在眾緣中」者，如人體不在陰中、柱體不在微中也。「但眾緣和合故有名字」者，此有二：一為釋疑故來。若五陰中無人體者，何故五眾和合有人名、四微和合有柱名？既有別名，則知別有自性在眾緣中，是故釋云但眾緣和合故有名字耳，眾緣中實無體也。二者此是借名以彈四家義：一外道計五陰中有實人；二犢子計我在五陰中、眼法在四大中；三毘曇人木中有火性；四莊嚴云：眾緣和合別有假體用。是故破云：眾緣和合但有名字，無體用也。在體既無，名無所附。若破開善義，云：汝五陰未合時未有人用，亦合即有人用。此用屬眾緣，何得離五別有人用？若別有用則是自性也。「自性即自體」者，此句釋前章彈異計。前章破自體，今文破性，恐人不解，復會之。偈中言自性者，此是體性之性，非是理性之性。復有人執體而避性、復有避性而執理，今明性、體、理乃猶是異名耳。「自性無故」下，釋下半。有二意：一待自說他，無自故無他；二者他即是自，無自即無他。「若破自性他性」下，第二顯偈意。應有問云：章門偈既具標四，後偈何故唯釋自他、不釋共與無因？答此問云：破自他即是破共，不須釋共。有因尚可破，何況無因，故不須釋無因也。又無因不無無，但無於因，故名無因。竟不見有因，何所無因耶？破莊子

自然義云：汝因不自然得自然，則是相因不自，何名自然？又問：汝有不自然，則自然理不遍；若無不自然，云何有自然？若言實是自然，但妄執成不自者，是亦不然。即此妄執亦是自然，云何有不自然？「於四句求生不可得」，此第三追解初偈「是故知無生」。以前未結撮，故未得釋之，今標釋都竟始得解也。又欲發下救端，以四句無生則生義盡矣。

中觀論疏卷第三(本)

中觀論疏卷第三(末)

釋吉藏撰

因緣品第一

「問曰阿毘曇人云諸法從四緣生」下，第二外人舉四緣救義。此救從三處生：一者從八不生。論主引經明八不無生，外人亦引經明法從四緣生。生與無生俱是佛說，破則俱破、申則俱申。若偏破生而申無生，亦應偏破無生而申生。是故經云「寧起身見，不惡取空，不以是身見墮惡道中。」又若破生則無世諦，無世諦云何有第一義耶？二者從上如諸法自性不在眾緣中生，外人云以眾緣中有自性故假緣得生，若無自性雖復假緣終不得生。如《涅槃經》答瑠璃光難云「有漏之法以有生性故生能生，無漏之法無有生性故生不能生。」佛大乘經親說有性假緣得生，汝何故言性不在眾緣中耶？三者從最後長行末生。若言四句求生不得故無生者，今亦明諸法從四緣生故應有生也。問：此論既稱破迷大乘人，應大乘人引四緣救義，云何乃引毘曇立耶？答：關內影法師云「此偈為問，蓋是青目傷巧處耳。所以然者，論主直引四緣遍攝眾師，破四緣生亦遍破眾師。但青目意局，故偏主毘曇。」失在注人，不應問也。今曲為青目通者，凡有八義：一者毘曇通大小。如《阿含》通大小，故迦葉云方等阿含。又《攝大乘論》云「分別大乘義，是大乘毘曇。」羅什云：「吾若造大乘阿毘曇，有勝迦旃延子。」以此推之，則毘曇通於大小。二者此是點同破。如前八不不來不出，顯內若作此立則同外道，今顯大乘人若執四緣實有生則同小乘。故有所得小猶是外道，有所得大猶是小乘。三者部雖二十，而五部盛興於世，五部中薩婆多偏行於世。小乘法中有三藏教，正量部偏弘於律，律是住持佛法之本。上座部偏弘經，經是三藏根本。佛滅後二百年中，從上座部出薩婆多部偏弘毘曇，毘曇是真實法。故佛滅後三百五十年，迦旃延解佛毘曇作八健度，六百年釋八健度造《毘婆沙》。七百年為《婆沙》太廣，故法勝造《毘曇》。為法勝太略，千年之間達磨

造於《雜心》。如此皆是薩婆多部毘曇義，故毘曇盛行。問：此部何故盛行？答：此部明三世是有、見有得道，與凡夫心相應故，世多信之。又時數應爾。前五百年多說無相法，後五百年多說有相法，故有正像二時。今是像法中，故多學毘曇有相法也。四者此部唯得人空、不得法空，見諸法有生，不信諸法無生，故障大乘無生。如五百部聞大乘畢竟無生如刀傷心，此皆是薩婆多部之枝流。今破毘曇定實有生，則遍破五百部也。問：此部立四緣生有幾義？答：有二義。一者執小乘生撥大乘無生，大乘無生非佛說，是調達作。余親聞彼僧云：「大乘方等經是龍樹道人作，故不信也。」二執小乘四緣疑大乘經明無生。若言無生者，經何故說從四緣生？如上云聞大乘法說畢竟空即生見疑等也。五者此論破小乘生明諸法無生，即是具申佛大小乘權實兩教。今求生不可得，即知本性無生，故實有生是方便、無生是真實。無生是真實，即顯真實相；生是方便，即開方便門。故《法華》云「諸法從本來，常自寂滅相」，故知本性無生是真實義；「我雖說涅槃，是亦非真滅」，故知生滅是方便也。六者，問：此論何處有斯文耶？答：緣緣章云「真實微妙法，此即可信；隨宜所說，不可為實。」此分明釋《法華》也。七者示破有次第。如《百論》初捨罪次捨福，今亦爾也。外道障小乘，故破外道而申小乘；小乘障大乘，故破小乘而申大乘。所以偏破毘曇也。問：不得法空，小乘不信無生，故破生申無生。如《舍利弗毘曇》明於二空，《成實論》等亦明二空，應不被破。答：無生有二種，一破生明無生、二本性無生。小乘之人先有生，拆之方得無生，非本性無生，是故宜破。故《大品》云「若法先有後無者，諸佛菩薩即有過罪。」問：毘曇先出，可得洗之；成實後興，應不被破。答：但令病同則便被破，何論先後？若先論不破今迷，則古方不治今病也。八者小乘有二：一不可轉入大、二可轉入大，今為可轉人，即轉為大乘人。故《法華》云「為聲聞說大乘」，當知聲聞是迴小入大之人也。不可轉，凡有二人：一聖人，謂斷惑已盡、所得究竟，故不可轉。二凡夫，保小不受於大，又恐喪一生學業失於名利，如此之人憎惡大乘，以大乘好破之。故大乘人不與聲聞而相違背，恒起憐愍心、得神通智慧，當除其小見也。問：大乘人何故不出救義？答：有二種大乘人。一如方廣之流，聞無生乃更增其執心，故不救義。二者有所得大乘，若聞無生便謂是真諦、若聞四緣生便言是世諦，則起生無生二見。如此之流並入小乘救內攝之。又有不空假生大乘人，但言空無性實生、不空假生，亦入小乘救攝。就立中有三：一長行、二偈本、三解釋。長行有二：初立四緣生、次斥無生。問：阿毘曇是佛說，云何秤阿毘曇人耶？此非毘曇人造作四緣，云何作此救耶？答：佛說四緣如炎如夢，故四緣是

非緣緣，雖緣非緣，故不引佛說。今聞四緣作緣緣定實而執，故名阿毘曇人。如呵迦旃延無以生滅心行說實相法，生滅心猶是斷常心耳。又小乘名為半字，以但得緣、不得非緣故也。問：阿毘曇文前明六因、後辨四緣，今何故不舉六因但舉四緣耶？答：《毘婆沙》中有種種釋。一解云：四緣是佛說，六因非佛說，但迦旃延子作六因解佛四緣義耳。六因既非佛說，故不引之。今欲引佛誠言以難論主。次解云：六因亦是佛說，但文脫落，故應在《增一阿含》六數法門說也。次解云：六因實是佛說，但佛散說，旃延後集之耳。真諦三藏云：「佛在天上說《六因經》。諸天見旃延欲造毘曇，故送將來。旃延以宿命智，觀知是佛說。然終不定，故不引來也。」第二偈本，凡有三意：上半列四緣名、第二一句明四緣用。四緣總攝有為無為，而但生有為。故《雜心》云「從是六種因，轉生有為法」也。「更無第五緣」者，第三辨四緣體。以四緣攝一切緣盡，即以一切法為體，故云更無第五緣也。故此一偈立三義，謂名、用及體也。又分為二：三句立有生義、第四句明無生義。外人云：我亦有無生義。所言無生者，乃是無第五緣生耳，非無四緣生也。第五緣生，即品初八謬是也。又言「更無第五緣」者，論主欲總攝一切生義。凡有生者並在四緣之中，若四緣生義不成，即一切畢竟無生，故言更無第五緣也。長行從後釋。向前偈中前列名、次用、後體，則自末至本；長行前體、次用、後名，自本至末，各示一體也。又偈正舉四緣救義，前列名、次辨用、後明體；長行示鉤鎖相生，故接後句文仍即解釋。「一切所有緣皆攝在四緣」者，此有二意：一者欲明無外道等所計之緣、二者欲明佛經雖說種種緣並在四緣中。又如《舍利弗毘曇》乃明十緣，亦攝四緣之內。《地持》十因亦爾也。「以是四緣萬物得生」，釋第三句，辨四緣用也。「因緣名一切有為法」，釋上半，列四緣名也。此中帶出體以釋名，非正釋其名字。釋四緣名為二例：初別釋二緣名、次總釋後二緣。別釋初二緣者，以初二緣體有廣狹故也。因緣緣果俱攝三聚。次第緣果通二聚，若心滅心生則緣果俱心，若心滅二定補處則心是緣而果是非色非心也。就心中更有除取。所言除者，除二世羅漢最後心。問：此之二心何故非也？答：有人云過去是已滅心，故非也。現在是羅漢最後心，將入涅槃心，無果可生，故亦非也。有人約成實義，有三句：一緣而非果，即過去無明初念是也。二果而非緣，即羅漢最後心也。三亦緣亦果，從無明第二念已去，至阿羅漢最後第二心，自此中間諸心是也。今並不同此釋。今明此文既稱阿毘曇救，還用毘曇釋之。就文為二：初明所除，謂簡非次第；二所取；辨是次第緣也。言所除者，二世羅漢最後心，但是次第緣果，無後心可生，故非緣也；不言未來羅漢。數人未來世亂，凡聖心都無次

第，故不說耳。《智度論》明次第緣有三句：一是次第亦是次第緣，除過去現在羅漢最後心也。二是次第不與次第緣，即二世羅漢最後心是也，又未來欲生心心數法亦是也。三非次第亦不與次第緣者，除未來欲生心心數法，餘未來心心數法是也。問：二世羅漢無後果可生，云何名意根？答：意根當體立名，雖無後果可生，得名為根。如地雖不生草，得名為地。次第緣從果立名，無果可生故不名次第緣。

「緣緣增上緣一切法」者，第二總釋後二緣。以此二緣體無廣狹故總釋之。但緣緣之果是心，增上緣果通於三聚耳。問：六因四緣云何開合？答：有四句。因是親義，六因即開親合疎，合疎者合三緣為所作因，開親者開因緣為五因也。二緣門是疎義，故四緣合親開疎，開疎者開所作因為三緣，合親者合五因為因緣也。三俱開，即十二因緣，因之與緣俱有十二也。四俱合，經云「略說一有為法」，《婆沙》亦然也。

「答曰果為從緣生為從非緣生」下，第三破四緣生明無生義。問：為但破四緣生明無生、為明四緣生即是無生？答：具有二義。阿毘曇人不得法空，不知諸法無生，謂有定性之生，此是不知第一義諦。既不得第一義，亦不知世諦，故毘曇執生出二諦外。今破無此定性之生，故云無生。如《智度論》云「問曰：欲學四緣應學毘曇，云何乃學波若？」論主答云「初學毘曇似如可解，轉久推求即成邪見，是故須學波若。」又若諸法從四緣生，誰復生四緣？若更有所從，是則無窮。若無所從而自生者，法亦如是。以此推之，故不應學毘曇也。又破諸小乘得法空義，雖知無生，不知四緣本自無生，拆生而明無生，故今破之。二者今申假名四緣生義，良由諸法從四緣生，故是無生法。若定實即不假緣，既其假緣即無性，無性故無生。又他若聞四緣即言有生、若聞無生即無四緣，今須反之，若聞四緣即知無生，亦聞真諦即須知有生。問：諸法既空，云何諸法從四緣生？答：如水中月雖空，要從月從水生。雖從此二生，而實無生。一切法亦爾也。

「答曰」下，第三破四緣生義。余聽師講及自講已來，恒恨分此品文句不好。既是舊說，不敢改之；今依論意，宜別科也。破中為三：第一破四緣能生果，果不從四緣生義。第二明非緣不能生果，果不從非緣生義。第三雙結二門，結果不從緣非緣生故無果，果無故結緣非緣亦無。詳論文正爾，至後當現也。就初又三：初三偈總破四緣生義、次四偈別破四緣生、後一偈結破四緣生。前三偈為二：初偈雙定二關、後兩偈俱設兩難。就初雙定二關，即為二別：上半定果，明破果義；下半定緣，明破緣義。所以知爾者，長行云「若謂有果，是果為從緣生、為從非緣生」，明知上半定果明破果

義，下半亦然。問：外人前偈云四緣生諸法，即是立果從四緣生義。云何更定為從緣、為從非緣？答：有三義。一者外人雖立果從緣生，不立非緣；今責其緣成非緣，即謂非緣生義。今欲明緣與非緣並不能生，故須雙定，此即是帶破定也。二者內人立果從緣生，外道立果從非緣生，如八謬等；今欲遍破內外，故雙定二關。三者論主雙定兩關者，大意欲使執生見摧、無生義顯，不必須問答相對也。又恐破緣不成緣，轉執非緣，則逆防人，所以雙定。問：緣非緣有幾種？答：凡有三種。一者一法名緣非緣，如責外人緣義不得成於非緣。二者二法明緣非緣，如乳是酪緣、非是瓶緣。三者內外明緣非緣，內人立四緣是緣，外道八謬是非緣。下半是定緣破緣，縱外人是緣能生果，故就緣內責之。問：為是二關定一執、二關定兩執？答：若外人但立緣能生果，論主即開有無二關破其生果一執；若立二世有無，即設二關雙定兩計。長行為三：一者雙定、二者雙非、三者雙釋。一定如文。「二俱不然」者，第二雙非。有三種二，並皆不然。一者上半定果、下半定緣，則緣果二俱不然；二者上半有緣非緣二；三者下半有果無果二也。「何以故」下，第三雙釋，發起後偈也。「因是法生果」下，第二兩偈俱設二難。講者多謂初偈釋前偈上半破緣、次偈釋前偈下半破果，蓋是見近不見遠，作此釋之。今明初偈釋前偈上半明破果義、次偈釋前偈下半破緣義。問：此偈文正是難外緣成非緣，正是破緣，云何破果耶？答：須長觀偈意。外人云：果從緣生，是故有果。破云：果未生時有緣，果可從緣生，是故有果。果未生時不名緣，云何果從緣生而有果耶？果未生時非緣，非緣云何能生果而有果耶？故是正破果矣。就偈為二：上半作緣無定性破、下半作緣成非緣破。上半緣無定性破，得緣名而失前後；下半緣成非緣破，得前後而失緣名。故進退墮負也。上半有三意：一者緣若有定性，應不由果有緣；由果有緣無定性，緣無定性是故無緣。二者破緣定在果前義。汝由緣有果，緣前而果後；亦由果有緣，則果前而緣後。三者破緣能生果義。汝由緣有果，緣生果者，亦由果有緣，則果生於緣。下半緣成非緣破，還翻上半三義：一者緣有定性則不由果有緣，則不名緣，應名非緣。二者若果不在緣前，而緣在果前，則緣不由果，何得名緣？三者若緣生於果，果不生緣，則不由果有緣，亦名非緣。此偈具得破數論大乘等前因後果義。如毘曇云：報無記果未起時，云何名善惡為因，大乘佛果未起時，云何名金剛心萬行為因耶？又並之，未生果已名緣者，生果竟應名非緣。又並，汝若未生果已名緣，緣不由果者，亦未有緣時已有果，果應不由緣也。

長行為二：一者釋此偈本、二者釋前章門偈。釋此偈本為二：第一總釋、第二據事別釋。總釋之中，前釋上半緣無定性破也。「諸緣

無決定」者，標無定也。「何以故」下，釋無定也。「緣成由於果」，結無定也。「以果後緣前故」者，有人言：由果有緣則果墮在緣前、緣墮在果後。有人言：緣成由果，此是由果有緣，故緣無定性則緣不定前。果後緣前故，此是由緣故果，果無定性，緣不定後。今並不然。自前已來釋上半竟，從此文去方釋下半也。就釋下半中，此文即是牒外人義。若如上半所明，緣得成由自於果，則緣不在前、果不居後。汝今果遂居後、緣遂在前，所以牒之也。「若未有果何得名為緣」者，正舉下半破之。若果遂在後、緣自在前，既未有果，何得名為緣？故上半得成緣而失緣前果後。下半若得緣前果後，則緣成非緣。故進退屈也。「如瓶」下，第二周據事別釋。亦前釋上半；「若瓶未生時」者，釋下半也。「是故果不從緣生」者，此第二結此偈意，即釋前章門偈。結此偈意者，上來二周責緣成非緣，是故果不得從緣生，所以前章云「果為從緣生」，義則不成也，何況非緣者。所以有此文來，為欲釋疑。疑云：章門雙定緣非緣，今何故但破不從緣生、不破從非緣生？是故釋云：緣尚不生，何況非緣。無別非緣，但責外人果未生時不名緣，故緣成非緣。緣尚不生，非緣豈生？即顯此偈不破非緣意也。「果前於緣中」下，第二偈次破緣，釋章門偈下半。就偈為二：上半牒而呵、下半責而難。果前於緣中者，牒也。「有無俱不可」者，非呵也。不可，凡有五義：一者本安有無置緣非緣中耳，緣非緣既不生果，安有無置何處耶？二者上緣非緣既不可，今有無亦不可。三者為外人密救前破故生。上破云：得緣名即失前後，得前後即失緣名。外救云：得緣名亦不朱前後，未有果時而緣中既有果理。待於理果，故得現緣之名，即是現緣待當果。此是當現待，亦是因果相待，是故二義俱成。為此一救，故更研緣中之果為有為無，即是破其現因當果相待之義，故二偈相成也。四者有無俱壞因果道理、不稱可因果道理，故云不可。五者不稱可三寶，故云不可。如《涅槃》云「若言因中有果，當知是人謗佛法僧。若言無果、亦有亦無、非有非無，亦謗三寶也。」「前無為誰緣」者，責也。既其無果，不得稱為果緣。又不生非果，復不得名為非果之緣。此之一責，無言可對。「前有何用緣」者，難也。若未有果可須緣，辨果已有，竟何用緣耶？立無果家得緣用而失緣名、立有果家得緣名而失緣用，是以二家俱不可。釋上半也。破地論人云：本有阿梨耶者，何用藉十地緣修耶？破成實者，本有涅槃，何用修萬行耶？若言本有於當者，當與空未異耶？若異空，何用緣？未異空，何能辨耶？

長行為二：一雙非、二雙釋。「不生餘物故」者，此有三意：一者泥中無瓶亦無餘物，若二俱無，即二俱不生。二者二俱是無，二俱應生。三者俱無，不生餘物而生瓶者，亦可生於餘物而不生瓶。

「問曰以總破一切因緣」下，第二別破四緣。曇影法師云：「龍樹論意無總別破，但前四偈破因緣、後三偈破三緣。」四偈破因緣為三：初偈開章門雙定、次兩偈釋章門雙難、後一偈結破也。問：何故獨以四偈破因緣、後三偈各破一緣耶？答：次第緣冥昧世所希知，緣緣、增上踈而少計，故須略破。四偈偏破因緣，凡有五義：一者因緣在初。二者因緣攝因廣，謂攝五因：一者相應因，心王與心數同起同緣不相違背；二者共有因，心王心數與四相等同時共起，名共有因；三自分因，善還生善，惡無記亦然；四遍因，十一偏使生一切煩惱，故名為遍；五報因，善惡之法能生苦樂果報，為報為因。攝此五因為緣，故言因緣廣也。三者因緣親密，三緣即踈。四者因緣事顯。五者眾生多計。是以四偈破之。下三緣不爾，故但一偈破也。問：青目何所見聞開於總別？答：見下文云「廣略眾緣中」，即知結於總別。又見三偈各破三緣，即知一偈別破因緣。影師云：「青目勇於取類、劣於尋文。」今撿《智度論》，應如影師所說。影師又言：「假令有總別意者，因緣一偈入於總中，下三偈各破也。」今且依青目以三偈為總、四偈為別。四偈破四緣為四章。第一偈就有無門破、第二三時門破、第三實相門破、第四無性門破。然此四門可有二義：一者互用、二者合用。合用者，四門共破一也。互用者，既得有無門破因緣，亦得有無門破次第緣；既得三時破次第緣，亦得三時破因緣，但逐義便。彼計泥能生瓶、穀能生牙，是因緣義，故宜以有無責之。彼計前心滅、後心生，為次第緣義，宜以三時責之。彼計凡之與聖並以心是能緣、境是所緣，宜以實相絕於能所責之也。彼計萬法有性，能為他作緣，故以無性門破。所言因緣者，品初以釋。又解云：攝五因為因緣，故名因緣。有人言：親者為因，如穀子；踈者為緣，如地水，故名因緣。又言：即因是緣，但約義異，無而辨有。於果有親生力故為因，果可生之義故緣也。偈中上三句總非，下一句結破。所以總非者，可有三義：一者前偈已破有無，今不須破，故直非之。二者因緣之法名為甚深，即是中道，豈得定有定無。彼今乃計於有無、不計因緣，此之有無乃因緣家障，故但非之。三者有之與無乃是外道之類，如二世有義可類僧佉、二世無義方類於衛世、亦有亦無同勒沙婆部。問：二世有無，親是佛說，云何同外道耶？答：外道前興已計有無，今諸部後執，何名為異？若云異者，今請責之。既稱二世有者，為作因時方有果性、未作因時已有果性？若作因時方有果性，未作因時即無果性，當知果性團無為有，即是二世無義。若言未作因時已有果性，此是本來常有如涅槃，又未作五逆已有五逆性、未作十善已有十善性。問：但有性、未有事，有何過？答：後當破之。問：若言二世無者，因云何引果起耶？若：引果起即有果

可引，何謂無耶？若引無者，無法是無，云何可引？故師子吼云「空中無刺，云何言拔？」若言雖復是無，而有有義。今問：有義為出有異無、為未出有未異無耶？若出有異無，此即是有，何謂二世無耶？若未出有未異無，何所論有義？故知兩計同彼外道。

長行為五：「若緣能生果」，此牒也。「應有三種」下，第二三關定也。「如前偈中說」，第三破也。然破此三句，只問其因內果之理耳。若因內有果理，即是已出空已入有，不須生。若無果理，未出空未入有，與太虛兔角不異，不可生。半有同有、半無同無。若不受兩半，只是一理，理有不得無、理無不得有，以相害故，即有無俱無。「如是三種求不可得」，第四結也。「云何言有因緣」，第五呵，即釋偈第四句也。

「次第緣者」，第二破次第緣，初立、次破。釋次第緣有三家。第一成論師云：四心次第，如識滅想生，識滅為緣、想生為果。第二毘曇人云：心王心數俱起俱滅，以俱滅為緣、俱起為次第也。第三異部人云：善心滅還生善心，餘心亦爾，故名次第緣。評家不許此說。若不善心還生不善，即無解脫也。但用前滅後生三世次第，不言三性次第也。問：色法亦前滅後生，何故不立次第緣耶？答：有三義故不立色也。一者心是神靈之法、有相開避義，色是無知、無有此能，故不立也。二者色得善惡並起，其起即亂，心即不爾。三者眾生多計心神是常，故今明心念念生滅無有常也。問：云何名次第緣耶？答：五部雖異，同以前滅為緣、後生為次第。次第是後果，以前滅心與後生次第果作緣，故名次第緣。後心非越次而生，即次第而生，故名次第也。問：叵有是心非次第緣不？答：小乘義已如上釋。大乘中常住佛果，及地論人自性清淨心本來有義，非從前滅而後生，故是心而非次第。若作始有義，佛果因金剛滅而生者，亦是次第緣家果，而非復次第緣也。「果若未生時」下，第二正破。今先敘破次第緣意。《涅槃》云「諸行無常，是生滅法。生滅滅已，寂滅為樂。」此偈名全如意珠。諸行生滅故無常，無常故苦，苦故空，空故無我不淨，此談生死義周也。生滅滅已即名為常，常即有我樂與淨，此說涅槃究竟。故此一偈明義具足，稱全如意珠。今此偈破次第緣，正令悟生滅滅已，以求此心生滅不可得，故生滅便息。故知此心本性不生不滅，名無生滅觀，稱之為常，以常故即我樂淨。羅睺釋八不為四對，深有其意也。此偈為二：上之三句破次第緣、下一句結破也。就前破緣，有離合兩破。合破者，正以前心滅為緣、後心生為果。難意云：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？言離破者，上半就果門破緣、下半就緣門破緣。果門破緣有三，謂果已生、未生、生時並不

得成緣。緣門破緣亦三，謂緣已滅、未滅、滅時亦不成緣。今文相兼。果中舉未緣即舉已，已未相兼。緣果既有已未，即兼第三時。所言果已起不須緣者，果若未生可得須緣辨之，今果已起，何用緣為？所言後果未起前心不名緣者，前滅本為後果作緣，後果未起，與誰作緣？生時還同已未，不須破也。「滅法何能緣」，此句就緣門破緣。亦三：所言已滅不能為緣者，已滅是無，無所有，不能為後作緣。婆藪盤豆破薩婆多云：「已滅之法能為緣者，已死之鷄應能伺晨，而不爾也。」所言未滅不能為緣者，本以前滅為緣，前既未滅，何能為緣？又且有為之法無有未滅，故不名緣。若未滅名緣，亦應未生名果；未生不名果，未滅豈名緣？滅時還同已未，不須破也。問：前心滅後心生即是緣義。所以然者，前心礙後心，後心不得生。前心亦滅，即後心無礙，故後心是果、前心為緣。答：前心自滅，非後心緣。後心自生，非前心果。此乃自滅自生，豈關前引於後、後詶於前耶？

長行為二：初釋立、次釋破。「諸心心數法於三世中次第生」者，初簡三聚法是次第緣，故偏明心法也。而言心數法者，簡無別心數部，故明心心數法也。諸部有二：一明有心數、二明無心數。無心數是成實佛陀提婆之義。若以前生為王、後起為數者，成實亦得有之，今文正是立有心數義也。「三世中」者，正取三世次第，簡非三性次第。問：諸部無量，何故偏明此計？答：此部盛行，故偏破也。「未來法未生」下，第二釋破，前釋三句正破、次釋第四句結破。釋三句為二：前釋上半舉果破緣、次釋緣門破緣。釋舉果破緣二門：一就未生門破、二就已生門破。可具二義：一者以二關責一家。果既未生，現在與誰為緣？果若已生，即不須緣。次二關破二部義：未生破二世無義。未生是無，與太虛不異，與誰為緣？若已有即是生，破二世有義。異大虛即是有，異無生即是已生，何用緣耶？「現在心心數法無有住時」下，釋第三句緣門破緣。此可有二義：一者是破現在心不得為未來作緣，但上就果門破，今就緣門破耳。二者前長行云「心心數法於三世法中次第生」，上破現在心不得為未來作緣，今破過去不得與現在為緣。不破未來與誰為緣者，數人未來法亂，無次第緣，故不破也。就文為三：第一就未門難、二就已門、三就滅時門。就未門難，有縱奪二意。奪意云：現在法若有一念未滅，可許未滅為緣；既無一念未滅，何得以未滅為緣？問：諸部亦有明心法是不滅耶？答：上座部中，有一師云：色法亦生即滅，心法經十五剎那不滅。今破此義也。「若有住即非有為」，此第二縱破也。縱有一念未滅，即一念是常、一念非有為。汝義無有一念常，是云何一念未滅？「若滅已」此第二就已滅義破。亦兩：一正釋、二取意。正釋云：滅是無所有，無有力能引起

後，故非緣也。此句正順偈文，又正是破過去不得為現在作緣也。「若言滅法猶有」，此取意也。彼意云：前心雖滅而有引後之力存，此是數人過去冥伏有義。又是迦葉鞞義，作因不滅住過去，待果起方謝。訶梨破之云：此是失已復失。又是成實人成就過去義。破云：若前心引後之力不滅者即是常，如前罪心不滅，即常是罪心，便無有福；福常是福，即無有罪。故云「無罪福」也。又汝有此力附在何處。若附心體即心體已滅。引後之力何所附耶？又若引後力不滅，即力常、心體自無常，即分一心為二，半常半無常也。又若續來不滅，不滅是一，一那是次第緣？又大論不出二意：若念念滅不自固，則何能生後耶？若不滅則常，如《地論》真識義，則無次第緣也。「若謂滅時能與作次第緣」，此第三破滅時。文亦二：初取意、次破。彼意云：滅時為緣，非已滅未滅，故二難壞矣。生時為果，非已生未生，故兩難不成也。問：彼家云何立滅時？答：前心欲滅、後心欲生，欲滅能動欲生、欲生為欲滅所動，故欲滅為緣、欲生為果。「滅時名半滅半未滅」，此第二破。文有三義：一點同破、二徵經破、三防退破。點同破者，雖立滅時，還同已未，故半滅為已、半不滅同未。前乃是麁已未，今為細已未也。又欲滅已滅即屬已分、欲滅未滅屬前未分，欲生已生屬前已分、欲生未生還屬未分。又欲滅未滅後果不得生，欲滅已滅無前為後緣後亦不得生。欲生未生，前為誰緣？欲生已生，何用前緣？成實義云：識滅時想生、想生時識滅，只是一時。今問：若生滅兩時同是一時，亦生滅兩法同是一法，即識想同是一識、同是一想。若兩法不可同一法，亦兩時不可同一時。若同時而有兩法，即離法別有時。又常云：識滅即想生，中間若空，便是無心人，是故識想一時。今問：識滅則想不得生、想生則識不得滅，以一時故，若一滅一生便是二時。常又云：心是體，善惡是心上用。今問：心非善惡，亦應心非能緣；心是能緣，心是善惡。彼答：心有時起善、有時起惡，不當善惡。今並之，心亦有時能緣、有時不能緣，如小乘入滅定及入無餘即不緣，大乘冥真即真即不緣也。汝若言心是善惡者，既斷善惡，亦應斷心。心畢竟不可斷，即心非惡，惡自惡。若爾，解自解，心非解。若爾，緣自緣，心非緣。「又如佛說」下，第二徵經破。向作兩關破，之彼必不受，故引佛經明一切有為法念念滅，豈有欲滅未欲滅名第三滅時？問：此引何經破？答：《淨名》云「汝今即時亦生亦老亦死。」《無量義經》云「又復觀察一切諸法，即時生住異滅也。」「汝謂一念中無是欲滅」者，此第三防退破。恐彼聞引佛經明亦生即滅便改義宗，是故還捉彼義，防其退也。山中云：「此是長行第三涅槃破四相也。」今明此乃破滅時中第三防退，非涅槃破四相也。所言「欲滅未欲滅」者，山中云：

「滅是滅相，不滅是生相，欲滅是異相，不欲滅是住相。」又解云：滅是滅相，不滅是生住兩相，欲滅是滅相所相法，不欲滅是生住所相法也。今依文並不如此，所言欲滅不欲滅者，明有為之法一念生時便有二義：一者始生、二者將滅。將滅之分名為欲滅，始生之分名不欲滅。但不欲滅語通，故汎論四法，謂過去、未來、現在、無為也。所以但釋欲滅不欲滅者，外人聞引經破便欲避之，故釋以示之。但釋此二法而汎論餘二，故不釋餘二也。又四法釋四、二法釋四。四法釋四者，欲滅者，現在將滅分也；不欲滅，現在始生分也；滅者，過去法也；不滅，未來及無為也。二法釋四法者如文，但取現在將滅為欲滅，除此以外皆是不欲滅也。「是故無次第緣」下，第二結也。

「緣緣者」，第三破緣緣。今先敘破緣緣之意。無始來常有此心，即有能緣、所緣。《淨名經》云「心有攀緣，即是病本。」何所攀緣？謂之三界。云何斷攀緣？謂無所得。今求緣緣不可得，即是斷眾生病本，令得解脫也。前立、次破。解緣緣有五。一云：心是能緣、境是所緣，心境合說故名緣緣。二解云：心是能緣，復緣前境，故心名緣緣。第三解云：前境是緣、能生心緣，緣能生緣，故名緣緣，從境受名。四解云：緣緣者，是心緣之緣，即是果也；萬法為心緣作緣，從果受名，故云緣緣。根本集阿毘曇師作此釋。何以知然？《大品》云「因、次第、緣、增上」，而次第及增上既是果，則知緣緣亦是果，故從果受名。即此論云「無相無緣」。無緣是無能緣，無相明無所緣，故知以心為能緣，萬法為能緣之心作緣，故云緣緣。五解云：通別兩舉。所言緣者，是生心之緣，謂別緣也。此緣復是四緣中之一緣，是通緣也。故通別兩舉，名為緣緣也。偈破中，上半舉佛說實相；下半明無緣緣，呵外人也。問：前破兩緣，與今破何異？答：前是縱破，今是奪破。奪破者，明實相法中無此緣緣，諸法無性故無此增上緣。上縱破者，縱有因緣，為有為無？縱有次第，為滅不滅？又前是就緣假，就彼外情求於因緣及以次第；今是對緣假，以佛正法對破邪也。問：前破二緣何故曲碎窮之，今破二緣但總非耶？答：本立四緣，兩緣既壞，後二易折，故但非之。又且前二緣於義親密，故委悉破之；後二疎慢，故但總非也。又破因緣故無境、破次第緣是破心，既無心境，云何有緣緣？今縱妄情言有，故破之易折也。又前後二門相成。上明既不得前滅後生，云何得緣境耶？即以前門成後；今明既不得緣境，云何得生滅耶？即以後門成前。又各逐義便，彼既立心前滅後生，宜一一就三世中責之；今立能緣所緣，故引實相畢竟空蕩之。問：破次第緣與破緣緣云何廣狹？答：常住佛智亦緣境而非生滅，故緣緣廣也。問：何物是緣緣耶？答：凡夫六識緣於六塵，聖人真俗兩慧

緣一切境，並是緣緣義。「如諸佛所說」下，第二破緣緣，上半牒正、下半破邪。「真實微妙法」者，此法絕於境智，以絕境故無境可緣，絕於智故無有能緣。今引五事來證釋之。一者《華嚴》云「正法性遠離，一切言語道，一切趣非趣，悉皆寂滅性。」豈有能緣所緣？二《智度論》釋〈集散品〉云「緣是一邊、觀是一邊，離是二邊，名為中道」也。三影法師云：「夫萬化非無宗，而宗者無相」，此明無境。「虛宗非無契。而契之者無心」，此明無智。故內外並冥、緣觀俱寂，總無境智也。四肇師云：「法無有無之相」，此明無境。「聖無有無之知」，此辨無心。「無數於外、無心於內」，總結無境智。五攝嶺大師云：「緣盡於觀、觀盡於緣。」緣盡於觀者，凡夫二乘有所得大乘，此諸緣盡於正觀之內。以正觀既生，如此之緣即不生，故云緣盡於觀。在緣既盡，正觀便息，故名觀盡於緣。非緣非觀，不知何以美之，強名為中、強稱為觀。問：若無能緣所緣是實相者，今論主稟二諦教發生二智，則境是能生、智是所生，智為能照、境是所照，應非真實也。答：作如此解境智能所者亦被破。今明論主因緣境智，境雖生而無發、智雖照而無知，此境智即是非境智，故不被破。問：現有能緣所緣，云何言無緣緣耶？答：既言能所則不所，既言所能則非能，以能所是因緣，因緣即寂滅，故知無能所也。

長行為三：初明無緣緣、二釋疑、三結無緣緣。就初又二：初法說、次舉譬。法說之中，前明緣緣、次明無緣緣。「有色無色」者，問：何故列色無色等法？答：即此色是緣緣，求此色不可得，故無緣緣，而不無緣緣義，今只明緣緣即是無緣緣。若無緣緣者，云何得言緣緣空耶？只言色空，豈得無色方空耶？若聞色自安置世諦、聞空置第一義，此是空者自空、不空者自不空耳，則是斷常二見。今只是有者不有，豈得無有？只明空者不空，豈得無空？故知空有不二，但破偏執定有定無，故言非有非無耳。《成論》十四種色，五根、五塵及四大也。數人十一種色，謂五根、五塵及無作假色也。無色者，心及無為等，總名無色。「有形無形」者，形必是色，色未必形，故數人有三種色：一可見有對色，即青黃等；二不可見有對色，謂五根等；三不可見無對色，謂無作色。三種色中，可見有對是有形，餘是無形也。「有漏」者，數人有緣縛、相應縛，名為有漏；無此二縛，名為「無漏」。論人無相心名無漏，取相心名有漏。「有為無為」者，三相所切名有為，無三相名無為。「入於法性一切皆空」者，第二明無緣緣。問：既有入法性，應有出法性。答：有二義。就二門說之，故名為出入，就差別門說故名為出、就無差別門說故名為入。二者約迷悟明其出入，以迷故名出、悟故名入。迷故言出，實無所出；悟故言入，實無所入。故

《華嚴》云「一切眾生入，真實無所入。」亦一切眾生出，真實無所出也。問：誰是出法性人：答：如薩婆多分別有色無色決定相者，即是出法性人也。「無相無緣」者，無相無所緣，無緣無能緣也。「譬如眾流下」，第二譬說也。從流入海，海是流海；從海出流，流是海流。無有異流之海，無有異海之流。若有異流之海，則海非流海，若有異海之流，則流非海流。「實法可信」下，第二釋疑。疑有緣緣是佛說，無緣緣亦是佛說，云何以無破有耶？是故釋云：無緣緣是真實說，有緣緣是隨宜說，所以用無以破有。問：何故就此偈明權實耶？答：此偈有二意，一者引正破邪、二者舉實顯權。偈既云真實微妙法，則知有方便隨宜法也。「是故無緣緣」下，第三結破也。

「增上緣者」，解有二家。一云：穀牙生時萬法不障，是以穀牙得生長增上，故萬法為增上果作緣，故云增上，此從果受名。次解云：穀牙生時，萬法於牙各有增上勝力，如地有勝持、空有容受。以萬法各有增上之力，故當體受增上名也。增上緣有通有別。所言通者，一切法不障一法，故一法得生，則一切法為一法作緣；一法不障一切法，故一切法得生，則一法為一切法作增上緣義。但增上緣通為無為，而果但是有為。又雖不相障，而終取一時因果及前緣後果，無有前後亂相生義也。別者，如眼識從眼根生，眼根望識但是別相增上緣。若如《成實》云：從勝受名故云增上。如空明等生而名眼識、不名色識，以從勝受名，故名增上緣也。破增上緣者，然緣緣具攝一切法，若破緣緣則已破一切法竟，但縱外情更復破耳。偈為二：上半破、下半呵。破有三意：一者緣果無性。由果有緣，緣無性也。由緣有果，果無自性。即無自性，即無法也。二者緣果無定。如萬法不障牙，牙是果、萬法為緣；今牙不障萬法，牙即是緣、萬法為果，故知緣果無有定性。三善惡無定。如施不障人天，故是善因者；施亦不障三塗，施則是惡因，故無定性也。「故無有有相」者，一有是緣有，一有是果有。恐外云雖無定性，應有無性因果，故今明有性乃有因果，無性則無因果。下半呵者，「說有是事故是事有」，此是牒。不然二字，則呵之。

長行為三：初釋偈、二結無增上緣、三釋佛立有四緣之意。初又三：前牒下半；「何以故」下，以上半釋破之。「有相無故」已下，還取下半呵之。「是故無增上緣」，第二結也。問：何故就十二明無增上緣？答：細論十二相生，實具四緣。一往麁論十二相生正是增上緣，故就十二破增上緣也。又此論破四緣，意欲顯十二無生。上以破十二中三緣，故今破十二中增上緣也。「佛隨凡夫分別有無故說」者，此釋破立之意。論主破之，經不應明有；經若明有而須破者，即是破經。故今明若據理則無，但隨凡夫分別故說有

耳。佛說有無則明不二，汝但見二，故是愚人；論主了達無二，名為智者。汝見因緣能所二，不信不二，即是破經；論主知佛意說二為令悟不二，即是申經也。問：此中云何名分別有無耶？答：若通約四緣，則攝有為無為之體，故名有無。若偏據增上緣明有無者，有即是上是事有故是事有，無即是事無故是事無，蓋是隨凡夫分別十二是有無耳。十二本不生故不有，今亦不滅故不無也。「略廣眾緣中」此，第三一偈結破，上半結、下半呵責。青目意以前三偈總破為略，後四偈別破為廣。古三論師不用青目注，而四偈破因緣、三偈破三緣，此七偈破四緣名之為廣；此下四偈結破四緣，名之為略。什公云：「會指無捲為略，散指亦無為廣。」河西道朗師破四緣為略，破六因為廣。曇影云：「破四緣合生法為略，四緣各生法為廣。」依毘曇，心法具從四緣生；色法從二緣生，除緣緣及次第；非色非心法有二分：若無想定、滅盡定從三緣生，除緣緣；餘非色不相應行，如色說也。下半呵云「因緣中若無」者，此是四緣中求果不可得言無，非是因中無果之無也。今且依青目意結上總別破者，發生下非緣決破意也。以廣略就緣中求果不可得，當知緣中無果。以緣中無果，非緣亦無。若二俱是無，則不應俱生果，是以結破也。又所以結廣略者，欲生下半呵責故也。上雖破而未呵，夫欲呵者必須先騰其失方得呵失，故上半騰失、下半呵失也。又有廣略者，望《十二門論》意，上總別破並是廣，今略廣則是略，以攝上總別為今略廣，今略廣為上總別故也。

「若謂緣無果」下，自上來是第一破四緣生果竟，今第二舉非緣決之。問：何故舉非緣決之？答：四意。一者明非有非無義。四緣中求果不可得，故不可言有；又不從非緣出故，則果不可無。破有無二見，顯示中道故也。二者欲斷執生之心。雖破四緣生，而意終謂果從四緣生。此心不去，故舉非緣決之，令計生心畢竟盡。三者欲防外人起邪見心。聞求四緣生果不得，便謂非四緣能生果，是故今明非緣亦不生。四欲令外人悟緣非緣不二，故俱破緣非緣生也。上半取意，意云：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？又眼見果從四緣中出，是故四緣必定生果。又緣非緣終有異，非緣既不生，緣則應生。下半舉非緣決者，四緣中無果，非緣亦無，則應等生；不爾，應等不生。若等無而緣生、非緣不生者，亦應非緣生而四緣不生也。問：此舉何處非緣以決之耶？答：從初至略廣偈已來，破外立四緣偈上三句竟，今此一偈破外人更無第五緣。彼謂世性等為第五緣，故非緣中無果。所以今舉非緣決之，令知緣與非緣一切不生。又難其四緣，生成非緣，此非緣亦不生果。又就四緣中互論緣非緣也。「若果從緣生」，此是破四緣中第三結破。開為二別：初一行

半結無所生之果、次半偈結無能生緣非緣。一行半為二：初五句結破果不從緣生、次一句結破果不從非緣生。五句為二：初四句列果不從緣生、次一句結果不從緣生。初四句為三門：第一句列所破門、第二句列能破門、下半列呵責門。若果從緣生，即是上四緣生諸法，果即所生、緣是能生，總舉一切能所也。「是緣無自性」，列能破也。彼計以緣有生果自性、果有從緣自性。上總別二門求緣無能生之性、求果無所生之性，故云無性。又緣由果有，緣無自性；果由緣有，果無自性。又緣復賴緣，緣無性也。又果生緣壞，緣則改變，故無性也。下半呵云「從無自性生」者，此意非是奪其自性，計其無自生。乃明都無能生所生性，云何乃於無生法中計有生耶？餘並如文。影師釋此二偈二意：初偈列品、次偈結品。二云：初偈緣無故果無，後偈果無故緣無。觀長行，如吾釋也。長行「破緣故說非緣實無非緣法」者，一意云：外人四緣攝一切法盡，四緣以外無復非緣；而言有者，蓋是橫計有耳。二意云：以破汝緣故緣成非緣，何處別有非緣而能生耶？問：何以故緣非緣並破，但破果不破非果？答？內外同見一果，故果則無異。而內計從四緣生、外執從世性等生，故有緣非緣也。

中觀論疏卷第三(末)

中觀論疏卷第四(本)

釋吉藏撰

去來品第二

問：二十七品為有次第、為無次第？若無次第則顛倒說法，若有次第何故次有〈去來品〉？答：一切經論必有次第，但次第有二：一隨義次、二隨根次。隨根次者凡有三義，隨義次第則有七門，合十意也。隨根次有三義者：一歷法次第，令此觀心於一切法通徹無礙。前雖觀能生所生而不得，今次歷觀去來乃至涅槃。二者眾生取悟不同，自有聞破生滅不能得道，觀去來即便了悟，乃至二十七條義亦如是，以根性不同，是故論主開張諸觀。三者欲釋大乘中要觀，經中或就無生無滅明中道觀行、或就無去來明中道觀行，但佛在世時眾生根利聞略說即得道，末世鈍根聞經略說未解，故論主廣釋之方乃取悟。隨義次第凡有七門者：一明八不為論大宗，〈因緣品〉釋八不之始謂不生不滅、此品解八不之終辨不來不去，始終既明則中間可領，故次因緣以明來去。二者上破四緣，遍破一切法名為總觀，今觀去來，去來是舉足下足色名為別觀，故前以明總、今次別觀也。三者破於去來為成無生。外云因謝滅即是去、果續起即是來，既有去來寧無生滅？數人但有一種三世，謂從未來來現在，從現在謝過去。論人有二種三世：一實法三世，略同數；二假名轉變三世，從過去來現在、現在轉作未來。若無四緣之生，寧有三世來去？故舉去來以成生義，今破去來為成無生觀也。四者有二種觀：一約於事觀。事觀者，觀即目所見動靜去來明無所有；二理觀者，直觀四緣無有生義。問：何故作事理二觀耶？答：青目二周釋八不，作事理二觀釋之。龍樹釋八不，始終亦作二觀，良由事理總該萬化故也，又逐緣所宜也。五者望成實義，前品破生，求實法無從；此撿無去，明假名相續不可得。六者上〈因緣品〉末結無能生之緣、所生之果。外人云：若因果相生畢竟無者，何故現見有去來耶？故次前品末生此章也。七者上品求生不可得，外人便謂：生病息則是去、無生觀生則是來。故生滅之執乃傾，而去來之病便起，故次破去來明本無生病，何所論去？既無生可去，豈有無生可來耶？

問：觀何法去來，品名去來？答：上〈因緣品〉明觀三種因緣，今品亦明三義：一者上品明十二因緣不生不滅，今還就因緣辨不來不去。過去二因滅為去、現在五果生為來，乃至現在三因滅為去、未來兩果起為來，故十二因緣但有二分：七分為來、五分為去。今觀

此去來，故以目品。問：何故觀因緣去來？答：為五種人未達因緣，是故觀之。一世俗人但見從此到彼為去、反彼還此為來，而不知生所從來、死所趣向。二者九十六術不知因緣本末，謂從自在、微塵等來，去者還至本處。三者五百論師雖知十二因緣往還六趣，而執為定有，不得法空。四如譬喻跋摩之流，雖了因緣空無所有，而不能知本性寂滅。五者學大乘人雖知本性空寂，遂撥因果罪福報應。今破此五人，示正因緣去來無去來義，故觀因緣來去。問：何故破此五人？答：經云「十二緣河，深難得底。」所言底者名為空相，達十二因緣本性空寂到於河底，故名裹王。今欲令斯五人了達因緣本無來去，亦到河底同成菩薩，以是義故破此五人。問：二乘人亦了十二因緣空，空中有何法可異？答：二乘但觀十二緣空，不知因緣即有佛性不空之義；大士了達十二緣空，復知佛性不空之義，故與二乘異也。問：二乘但知十二緣空，墮於斷滅；大士具知空與不空，應具墮二邊。答：大士知十二本空，故異凡之有；知有中道佛性不空，異二乘之空。又十二本空故非有，佛性妙有則非空，非空非有即是中道。問：就此義宗云何立於二諦？答：大明佛法凡有三種二諦。一者生死涅槃合為二諦，十二因緣虛妄本空名為世諦，佛性妙有不可說空名為真諦。二者就生死之法自論二諦，十二因緣猶如幻夢、往還六道名為世諦，而本性空寂實無來去名為真諦。三者就涅槃之法自論二諦，涅槃妙有名為世諦，而涅槃亦空名為真諦。問：何處經明涅槃亦空？答：明處甚多，略引二證。一者《大品》釋十八空云「第一義空者，涅槃名第一義，涅槃亦空，名第一義空。」《涅槃經》云「迦毘羅城空，大般涅槃空。」故知諸法未曾生死亦非涅槃，言忘慮絕也。問：此品但據即事動靜明無去來，何以得知約十二因緣？答：上品云「為已習大乘人說十二因緣具足八不」，前品已釋因緣不生不滅，故今就因緣辨不來不去；但理法難明，故寄事釋之耳。問：八不文云「不來不出」，今云何言「不來不去」？答：八不欲破因果相生義，最後兩不窮其內外。若謂必有因生果者，果為從因內而出、為從因外而來？故明不來不出。此品欲即事觀之，以從此往彼為去、反彼還此為來，故云來去也。二者通觀一切法無去來義，故說此品。計去來者乃復無窮，略明七：一世間人取耳目所見，言實有人之動靜寒暑往來。二者外道謂從自在天來為來、來還反為去。復云無因而來、無因而去。三者二世有部從未來來現在、從現在謝過去。四者二世無部未來未有，而假緣故來、緣離則去。五者成實大乘義云「從無明識窟流來，入三界，初起一念善因為來、反原而去。」六者昔地論師義，乖真起妄為來、息妄歸真故去。七者攝大乘師明六道眾生皆從本識來，以本識中有六道種子故生六道也。從清淨法界流出十二部經，起一念

聞熏習附著本識，此是反去之始。聞熏習漸增、本識漸減，解若都成則本識都滅，用本識中解性成於報佛，解性不可朽滅。自性清淨心即是法身佛，解性與自性清淨心常合究竟之時，解性與自性清淨心相應一體，故法身常報身亦常也。如此等人並計來有所從、去有所至，必定封執。言有來去者，則五眼不見，故無此去來。三者如文，明觀即事去來，故無有去來，明破去來品。故肇師《物不遷論》云「觀方知彼去，去者不至方。」又云「江河競注而不流，日月歷天而不周。」問：江河競注，云何不流？既云不流，云何競注？答：世俗之人之常情，如所問也。二乘之人未得並觀，亦不能知然。大士得不二觀，不壞假名而說實相，故注而不流；不動真際建立諸法，故不流而注。問：此事難信，云何曉之？答：「近而不可知者，其唯物性乎。言動而靜、似去而留，可以神會，不可以事求。」請陳近喻以況遠理。如吾身在他鄉，夢還本土，既覺已後，身竟不移。故知雖去不動、不動而去。一切諸法喻之如夢，以有一夕之眠則有一朝之覺，既有長夜之寢亦有朗然大覺。周旋五道喻之如夢，正觀達之實無往反，稱之為覺。

問：前云此品釋經中無去來義，云何釋耶？答：經文甚多，今略舉其要。《淨名經》云「不來相來、不去相去，來無所來、去無所去。」即是今意。《涅槃經》云「瑠璃先來。佛問云：『汝為至來、為不至來？』答云：『至亦不來，不至亦不來。至是已來不來，不至是未來不來。我觀是義，都無去來。』」次《大品經》常啼疑佛去來，而法尚反折之云：「炎中水從東海西海而來、南海北海而去？」常啼答云：「炎中尚無水，云何有來去？」因此則悟法身無來去義。次《智度論》解道品，釋菩薩正業，亦明無有去來席卷此文來也。直讀此品未覺為精，若望諸大乘經方知有其深味也。

問：且置餘經。《淨名》既云「不來相來」，此就何義釋之？答：成論師云實法無來、相續有來，故云不來相來。又云：世諦有來、真諦無來，故云不來相來。地論師云：法界體無來、用即有來。中假師云：中道無去來、假名有去來。今悉不同此說，直須讀經，只來宛然而實無所來，不得分為二片也。

品廣分為七，處中為四，略說二周。所言七者，初以三時門破去法、二以三時門破去者、三以三時門破初發、四以三時門破住住者、五以一異門破去去者、六以因緣門破去去者、七以定不定門破去去者。次明處中開四門者，從能破門為名者，第一三時門破、二者一異門破、三者因緣門破、四者有無門破。大意令眾生悟無去來，入於實相，發生正觀，滅諸煩惱。但受悟各異，故開多門。所以有此四門者，以計去來是起動之法，必墮三世故。前就三時門破，外云：三世若無，眼不應見，故就一異破眼所見。復謂因緣去

來不可一異，故次破因緣。病乃無窮，觀門非一，今欲領其大要、散其所封，故次有無門也。次雖有四門，合之為二者，初周略破去來、後三廣破去來。又初周總破去住、後三別破於去。又初周直破去來、後三破眼所見。又初周但就有為門破、後周為無為一切破。今宜依四門。就初為二：第一破去去者、第二破住住者。雖有四儀，不出動靜，故略觀此二。就初又三：一破法去、二破人去、三破去因。就破法去開為四別：初長行立、次偈破、三救、四破救。「問曰世間眼見三時有作」者下，此立義也。上品求四緣生果畢竟無從，外人理屈辭窮舌不能救，故今舉眼所見以立義。外道、數論、譬喻之流同明時不可見，故今但云：見時中之法，不言見時。去來是舉下足色，為眼所見，故云眼見。問：上立四緣，今立去來，云何廣狹？答：上法廣人狹，四緣攝一切法，是故為廣；但內道所計，故云人狹。此品人廣法狹，大小內外同計去來，故是人廣；去來但是有為，故云法狹。問：三時有幾種耶？答：略有三種，一三劫、二三世、三三念，今就後立也。而言三時有作者，法墮三世流動起作，故稱為作。又作是業義，以去即是業，故云作也。「答曰已去無有去」下，第二論主破外人明三時有，論主即明三時無。然直觀此破未覺其精，望《淨名經》文殊答曰：「若來已更不來，去已更不去。」此是三時門明無去來。但文殊既至方丈，大眾則謂來已名來，是故今略舉三時中一謂來已不來。佛在世時眾生利根，聞一則解三，故不具舉也。瑠璃光至亦不來、不至亦不來，至即是已、不至是未，三時之中舉二門也。次《淨名》彌勒章具舉三時以責無一生記。是故此門可以窮凡屈聖，則望經精巧也。上半明已未二門無去，下半明去時無去。已是過去息滅，是中無去；未是未來，未有去法亦無去。下半破意者，上半令其受已未無去，已是曾去即時無去，未是當去即時亦無去。下半即云去時不離此二。既信此二無去，當知去時亦無去也。長行云「離去去業不可得」者，業是動之異名，已去則去息無復動義。若言已去有去者，此是離去而有動業耳。去法已滅猶有動業，無有是處也。「問曰動處即有去」下，第三救義。若作一人立義者，上立三時有去。二關已窮，今但救去時有去。若作二家立義者，上立三時有作，謂三世有部。今立二時無去、一時有去，即二世無部。就偈為二：上半立有時法、下半明於有無也。「動處即有去」者，立有去法也。所以立有去法者，由論主前偈下半中明去時中無去，今對無去故云動處有去也。而言動者，外人謂去麁而動細，去麁即墮已；而動細即非已，既稱為動亦非是未。欲簡除已未，故云動也。處有二義：一從所履處名之為處、二者即目舉足動以為處。由上明無去，外人云：即此動處有去，何故無耶？「此中有去時」，第二句立有時也。以

其動必賴時，故將動以證時也。「非已去未去」者，下半明有無也。若作一人立義，上立三時有去既被破竟，今輸已未兩關也。若二人立義者，上半立現在是有，今非二世有義也。「是故去時」者，第二結去時有去也。又分此偈上半立有時，第三句輸已未二關，第四句正立去時去。此分好。長行云「隨有作業處」者，隨於四衢八達，動步即有去也。「答曰」下，第四破救也。問：此破與上何異？答：今觀四番，可為三類：初一問答是總立總破、後一問答是別立別破。初總明三時有去故是總立，總破三時有去故是總破；次但立去時有去故是別立，但破去時去故是別破。又初一問答是立三世有破三世有，次一問答立二世無破二世無義。三者前破去時去是奪破，明離已未之外無有去時，故是奪也；今縱離已未別有去時去，即開四關責之，故是縱破也。問：前何故將已未奪去時，今縱有去時耶？答：去麁而動細。去麁故，可得將已未分之；動細故，不得復就已未分之。故縱彼有動，求動無從。如人靜坐直是人耳，正動一足便名去者，因此之動稱為去法亦名去業。將步之前名為未去，足動所經名為已去，取其現動名為去時。取其初動目之為發，當步之動名之為是去，餘步形此名為異去，足之所履稱為去處。然即眾緣和合虛受其名，諦觀察之無一可得。而著相者謂有決定，是故論主就而求之也。所言四關者：第一無體破；二各體破，師又諂為失因破；三二法破；四兩人破，即是次第。初偈上半牒而不受、下半正破。「云何於去時」，此牒外義也。外人明已未二時無有去義，第三時中有於去法，故此去法賴時而去，是以牒之。「而當有去法」者，不受其時中有法而法賴時去也。下半正作無體破者，此明時無別體，故云無體破也。汝既稱去時，是即因去有時；即時無別體，若無別體，法何所賴而得去耶？此非用數論因法假名時、離法無別時以破外人，但外人自言去時有去，即時因於去，故時無別體，即法無所賴耳。又時無別體即是因緣時，因緣時無有自性，若無自性是即無時，既其無時法何所賴？問：此與數論有何異耶？答數論雖知因法假名時無有別時，未知因時假名法無有別法，是故異也。今責成論者云：法賴時去者，時復賴誰生耶？若言因法有假名時而無別時，亦應因時而假名法無有別法。無有別法，而法為時所生者，亦應無有別時，時為法所生也。又若時是無，無更有別法生時者，亦應法是無，無有別時生法者。又離時外實有法，法尚不生時；今離法外無別時，云何時生法耶？又並外人，若時非法、法非時而時法異者，亦時非法、法非時，時法應相離。若言理不相離而終異，亦應理不異而終離。然不異只是不離，不離只是不異耳。長行，前牒上半；「何以故」下，釋下半。初明時無別體，即是奪破；次明相離，謂縱關也。

第二偈各體破，亦云獨去破。來意者，初偈無體，名為奪破；後之三偈並是縱關。縱關者，縱其時法相離，即難破之。又初偈無體破，破無別時部；後三偈，破有別時部。破此二，即一切立窮。上半牒而標過、下半難而釋過。「若言去時去」，此牒外立也。上明去時不得有去，今縱關去時有去，是故有「若言」之句也。「是人即有咎」者，標過也。此偈與前進退成過。前明時無別體故法無所賴，即不得去；今明若有時體可賴時而去，即時法有相離之咎。「離去有去時」者，下半正釋過也。既言法賴時去，即離法別有時體也。「去時獨去故」者，此傳顯相離之失。所以傳顯相離失者，內法中有二種計，如數論等因法假名時，離法無別時，即無相離之失。如譬喻部等謂別有時體，法是色心、時非色心，故須顯相離之失。若爾，上句破數論、今斥譬喻人。若相離者去之與時並各獨去，獨去者兩各相離，去不因時，是法獨義；時不因去，是獨時也。又有人言：今去時獨自去，故云獨去。此非文旨也。

第三偈二法破。來意者，初偈得相因而失去、次偈得去而失相因，故進退為過。外人今欲立相因、復明有去，即俱免二失。所以然者，既言去時去，即時前之去以為時體，免無體之過；二時後去，賴時而去，無獨去之咎也。上半牒而標過、下半釋過。「一謂為去時」者，此是以一去法為時體也。「二謂去時去」者，復有一法假時而去。問：此有何過耶？答：既有二法即有二時，若有一時應有一法，豈一時之中而有兩去法耶？又去法名身動，既有兩動便有二身二色陰也。色陰既二，四心豈一耶？

「問曰二去有何咎」，此生第四兩人破。外人未覺兩法之失，是故致問。又雖知有失，而著難便例，是故問也。答中為二：上半牒而正並、下半釋並。二去法是二色陰，既有二色陰即成於二人，若唯有一人亦但有一法，故復進退屈也。又若言法二而人一，亦應人二法一也。下半釋並者，以離法無人，故法二即人二也。又本是一人，由汝立去時中有去即成二人，既成二人即一人與去法往東、一人與去法往西。西東東人復於去時中去，復成二法二人，如是即一人成無量人、一法成無量法。若爾者，即失一人一法。既失其一，何有多耶？故一多俱壞。至此已來即立法窮矣。

「問曰離去者無去法可爾」下，第二次破去者。問：此章為破去者、為破去者去耶？答：具有二意，一破去者、二破去者去。問：依觀門次第，人空易得應先明，法空難得應後辨。今何得前破法、後破人耶？答：今《中》、《百》二論相望者，《百論》依觀門次第，故先破神、次破法。以外道未識佛法觀門，故示之以漸。又外道計神為主，故先破其主也。《中論》破內學人，內學人多已知人空、少信法空，已知人空故不先破人，未知法空故先破法。問：內

道既知人空，何須破？答：復有不知者，如犢子是也。又此論正破內、傍破外，正破內故先破法，傍破外故後破人。又會法成人，法為人本，故先破其本也。問：云何名去者去耶？答：總論去有二種，一者法去、二者人去。前章已破法去，今次破人去，人法俱無去，即一切去盡矣。又去有二種：一非眾生類去，如風行水流；二眾生類去，如從此到彼。上破法去，兼破非眾生類去；今正破眾生類去。又上破法去，破內道；今破人去，破外道。又上破法去，破無我部；今破人去，破有我部。或開為四：一立、二破、三救、四重破。今就文有二：初問、次答。問有二：一領前無法、二立後有人。然此問意因論主生。論主上難云：離法無人，以法二故人亦應二。此是借人破法。又所以借人破法者，欲借法破人，人法病乃息耳。外人即云：離法無人，以人有故法即有也。「答曰」下，五偈為二：初開奪破、第二縱破。初奪破為二：上半牒其所受、下半正奪其立者。此不離之言，凡三處用之：初用為難離法無人，法二人亦二；次外人用為立，人有法即有；今還用為破法，無人即無也。然外云：人有法有。論主云：法無人無。論主之言已顯於前，外人之立未彰於後，故有屈申也。「去者即不去」，此第二縱破。又開為二：初偈開三門而總非之、後三偈解章門以釋非。人多釋云：此偈猶是以三時破也。初句為已、次句為末、下半為去時。今謂不然。下外人救還救初句，豈得救已去耶？今所釋者，此就三者門破。初句明去者於去時中不能用去法去、次句明不去者亦不能用去法去，離此已外無第三去也，下當釋之。今且就此門破者，上來求去若得，可言去者用去法而去，名去者去。上來求去無從，者何所用？又上明法無人即無，云何於無人法中而謂人用法去？又既稱去者，即者無自體，云何能用法去耶？又去者宛然而不去，如肇公云「觀方知彼去，去者不至方」，亦如江河競注而實不流，故去者宛然而實不去也。「不去者不去」，破第二句，此是面目相違。不去人云何去？若不去人而去，如無罪人有罪、無施人有施。又因去者有不去者，上求去者不可得，云何有不去者？尚無不去者，云何不去者去耶？又去者尚不去，不去者云何去，如明尚非明，暗云何是明耶？去既不去、不去亦不去，豈可亦去亦不去為去，乃至非去不非去為去耶？此即破不有有義。他有既不得為有，不有云何得有？若言不有有者，應不去者去。即屈此破也。然去不得去、不去亦不得去，即有不得為有、不有亦不得為有，亦有亦不有、非不有並不成有也。

「問曰若去者去有何咎」，此下第二縱破釋章門。但釋初門、不釋後二，以初破故後二自崩。又初門是通立通破，以三時有去者名為通立。破三時有去名為通破，從此文是別破別立。別立去者去為別

立，破去者去為別破。上破法中亦有縱奪二門、通別兩意也。初問、次答。此問是外道犢子及成實等義，並明有人御去法而去。但成實二師：一云別有人體人用、二無體但有假用，此中含其二說也。「答曰」下，三偈為三：初無體破、次兩法破、三各體破。初上半牒而不受、下半正作無體破。若離法別有人體，即人可御法而去；以離法無人體，云何人御法而去？問：論主用無體以破耶？答：不爾。汝既云去者，即用去以成者，則者無自體。如用指以成捲，捲無自體，非用無體破外有體。又如人作師子，師子不能去，須人御方去。今明此二相離可得爾耳，離兩脚動無別有人，故不得去。此通得破外道、犢子、成實等義。既其易知，不煩作也。第二偈二法破者，前偈是奪破，今二偈並是縱關。上半牒、下半破。破意云：若避前無體而言有體，今縱有體墮二去：者前之去以為者體，者後之去為者所用。問：二去有何過？答：二去法是二色陰，即二身動，一人二身是為大過。又人法不相離，法二即人二、人一即法一。汝一人而法二，亦可人二而法一也。又法二即人二，此之二人各往東西，則東西去者復用去法去亦有二去，既有二法復成二人，如是一人成無量人，具如前說。長行有二論。一本云：一以去法成去者、二去者成已然後用去法。此文為定，餘本悉非。所以然者，初明以一去法為人體、次一去法為人用，故成一人二法過也。第三偈各體破，亦云獨去破。上半牒而標過、下半正明各體。「離去有去者」，汝明去者用去法，必先有去者而後用去法，即是離去法有去者體也。「說去者有去」，師云：「離去有去者，外人懷中作如是解：離去別有去者，說去者有去。口中復說：去者御去法而去。故云各體也。」又此句意詺外義成上離過。汝先有者體，而說者用於法，故知離法別有者體。此偈與破去法中各體破全同，但上明時法各體，今明人法各體為異耳。問：前各體破與無體破相次，今何故在二體後耶？答：蓋是翻論者誤。何以知然？外人前立三時有去者，青目就二法破中以結三時中無去者竟，更說此偈者，當知是誤也。若非翻論者誤，則是梵文本失。

「復次若決定有去有去者應有初發」，第三次以三時破發。發與去異者，取其異靜之義稱之為發，動足成步目之為去，故去則是果、發則為因。世間云「千里之行皆因發足，合抱之本起自毫端。」故破發也。至此已來，文三義四。文三者，初破去法、次破去人、今破初發。義四者，謂破人、法、因、果義也。就文為二：初長行、次偈本。長行為二：初序立；「而於三時中求發不可得」者，序破也。就三偈為四：初偈開三時門、次偈釋三時門、第三半偈破三時、第四半偈總結破。初門為二：三句明三時無發、下一句呵之。問：上云去是果、發是因，云何就已去之果求覓初發之因耶？答：

此非果中求因，乃是三時門之名耳。上已用三時門求無去法，次就三時門求無去人，今就三時門求無初發。故三時門是能破，人法因果等是所破也。問：何故就三時門破此等法耶？答：去法去人及初發並是起動有為之法，必墮三世，故就三世中求之也。「何處當有發」者，三世中既無，三世外則是無為，無為亦無發，是故呵之。「何以故三時中無發」者，生下釋破偈也。前唱三時無，未釋所以無，今釋所以無，故有此文也。「未發無去時」者，第二釋三時無發，上半釋二時無發、下半釋未去無發。未發無去時，釋上去時中無發。「亦無有已去」，釋已去無發。章門偈則就三時次第，故先已、次未、後去時，今釋就緩切次第，先破其切、後破其緩，以正計去時有發及已去中有發故也。又是逐文勢鉤鎖，接最後去時無發，仍即釋之也。問：云何未發無去時釋去時中無發耶？答：若未發有時，可從時中發；未發竟無時，從何處發耶？問：未發何故無時耶？答：發是動發之法，因法故有時；未發則無法，無法云何有時耶？問：若爾，今因發故有時，可得從時中發耶？答：若因發有時，即時無自體，時無自體即發無所賴，云何得從時中發耶？問：此與上破法何異？答：初章門偈與破法中初偈三時求去法不可得全同，今此偈與上破法中無體偈全同，好體破發亦應具有四破：一無體破、二各體、三二法、四兩人。但上以具明，今略舉初門，即餘三可領也。亦無有已去，釋已去中無發。亦具二義：一者若未發有已去之時，可從已去時中發；未發竟無已時，云何從已時中發？二者因發有時，時即無自體，法何所賴而得發耶？「是二應有發」者，結上二義應有發，而今尚無。未去是未來，未來未有時，云何得從時中發耶？「無去無未去」此，第三次破無三時。破無三時者，上來三處用三時破去法、去人及初發竟，今次破此三時，則前破所破、今破能破。問：何故破三時耶？答：恐外人云若三時中盡無人法因果，何故有此三時耶？既其有時，必應有法。又既有能破，應有所破。是故今明法無故時無，所破無故能破亦無也。「一切無有發」者，第四總結破。一切無者，謂無去法去人等，但發最在後，故偏舉之耳。「何故而分別」者，不應分別有人法因果及三時也。長行云「發無故無去」，此明因無故果無也。「無去故無去」者，法無故人無也。何得有已去未去去時。此是法無故無時。亦是所破無故能破亦無也。問：何故呵外人耶？答：此章破去事竟，故總結呵也。

「問曰無去無去者應有住住者」，第二以三時門破住。破住二意：一先破動、今破靜，令悟四儀宛然而未曾動靜；二破住為成破去。上就去門破去，今就住門破去。既其見住則去心必生，今破其住則無靜對動，則去心都息。就中有二：前問、次答。問有二：初領前

無去、次問後有住。作此問者凡有三義：一者外人雖知無去而未解無住，故請問之；二者欲舉住證去；三欲有無相待以無去對有住，則是有無相對也。答中三偈四章：初偈明三時門無住；次偈偏釋初門無住；三上半偈重以三時門破去者住、次下半偈類破餘法。初偈上半明二門中無住、下半明無第三門。「去者則不住」，此是正去則無有住。「不去者不住」，無去可待，故無有住。又世間有二種住：一者未住、二者本住。本住者，不去稱之為住，亦是去前住。未住者，息去然後住，亦是去後住。去者不住，破其未住。若正法即有去者而不得住，若其息去即無復去者，令誰住耶？如息五指即無捲可住。次句破本住，易知。第二偈破去者住，偏釋初門。又例上破去，具通別，初門通破住、此門別破住也。又例上應有縱奪門，上奪、今縱也。上半牒而不受、下半正破。破意云：離去法無去人，若有去人即有去法，便不得住。若息去法，即無復去人，令誰住耶？故人義若成便不得住，住義若成即無復有人，進退屈也。又離法無人，汝欲息法令人住者，亦應息人而法住耶？眾事推之，畢竟無住。「去未去無住」，第三舉三時門重破去者住。上是奪門，明去者不得住。今縱，汝必言去者息去法而住者，於何時中住？已去中是已滅，即無住；未去則未有住；去時還墮二門。此猶是捉上三時門破住。至此已來凡四過，用三時門破也。「所有行止法」者，第四類破餘法。問：行止是何法耶？答：生死流轉相續為行，涅槃滅生死流動為止。上以破動靜二儀，今破生死、涅槃兩法，即一切諸法畢竟無遺也。問：品題破去來而不破於來，不題破住及行止，何故破耶？答：品欲釋八不之未，故以去來相對。但去來更無兩體，此望為去、彼觀為來，故破去即破來也。今欲遍窮萬法，故動靜二儀、生死涅槃兩法皆不可得。問：今此破意在何耶？答：令悟此身不動不靜，非生死流轉，亦非涅槃止息，即是以觀發中、因中發觀，於此身心不起凡夫二乘有所得心，常與道合也。「問曰汝雖種種門」下，若開四門，初三時門已竟，今是第二一異門破也。若二周明義，初周已竟，今是第二周。問：何以知有二周意耶？答：上破去住及類行止等竟，而今更破去去者，當知是重破，故有二周也。問：何故明二周耶？答：利根聞初周略破即解，鈍根未悟，更廣破之。就文為二：初問、次答。問有二：初領前無；「而眼見」下，第二立有去住也。問：品初已明眼見三時有作，今復云眼見，與前何異？答：初明眼見，論主就三時門求之不得。外人云：汝雖巧難，我不能答；而道理終有，以眼見故。二者上直舉眼見，而論主即破。外人今便反難論主：若三時中無眼不應見，今既眼見則不應無，故無則不應見，見故非是無。所以異上也。又外人反問論主：有世諦以不？若有世諦即有去住，若無世諦

則是邪見。又真諦可無，世諦云何是無？若言世諦中無，則真諦應有，是則大亂。又若俗無真有，即色可聞、聲可見，眼應聞、耳應見也。三者外人復云：若無而顛倒故見者，有無俱倒，何故見有不見無耶？又等是顛倒見，無有一去而見一去，何故不於一人見於二去，復於二人見一去耶？四者汝口說無，我眼見有，則眼見是實，口說難信。有如是等義，故重舉眼見問論主也。「答曰」下，第二破。就文為三：初偈雙牒雙定、次兩偈雙牒雙難、後一偈雙結雙呵。前長行呵云「肉眼所見不可信」者，汝信眼所見，不信論主口破者，宜撿口眼二因。外人以無明顛倒為因，感得肉眼；諸佛菩薩以波若為因，宣之於口。故眼不可信，我破即可信。又汝現世無明心流入眼，故眼見不可信；我以觀辨我心、論宣於口，蓋從二惠心流入此口，故口可信、眼不可信。又眼不可信者，熱病人種種橫見，故口言有物。汝無明熱病橫有所見，故言有去來。又汝言見一何故不見二者，此見不見並是汝之倒情。汝見一既不可信，汝之不見亦不可信。如是五句也。又此是顛倒，與顛倒相應，故所見不亂也。又若我言無而見有者，可受此難；汝自見有，今就汝求有不得，故汝有不可信。汝若執無而見有者，我亦破之也。又云：既稱肉眼所見不可信，何得云佛見世諦與凡夫不異，但有著不著不同故分凡聖耶。又汝無始來作此信不得解脫，欲得解脫，不應信此六情。故信波若則不信一切法，信一切法則不信波若。波若生則一切法不生，一切法生則波若不生。二河傾滿亦復如是。外人既舉眼所見可信，論主以一異類破顯即事可信，故就一異求之不成也。又一異撿不可得，當知慧眼所見現可信也。如〈因緣品〉世間現見故，世間眼見也。問：一異撿云何現可信耶？答：汝言眼見有去人去法者，汝眼為見其是一物、為見是其二物耶？即事責之，則外人於眼見事便爾無對，故眼見事不成也。又作一異破者，然計有去者即是我見，我見為一異本，一異是斷常本，斷常是六十二見本。故《大品》云「譬如我見攝六十二見」，故知我見為本。由有我故，推我與陰一，即陰滅我滅，成於斷見；陰與我異，陰滅我存，故起常見。故一異是斷常本。既有斷常便起六十二見，從見則起愛，愛見因緣故有業苦。今破一異之本，則枝末之見自傾，即令悟眾生累無不寂、德無不圓。累無不滅，不可為有；德無不圓，不可為無，故得中道法身也。又一異是十四難，一異既傾，十四難便壞也。問：一異為破一人、為破兩計？答：若直舉眼見救義，則一異破一立也；若執一異，則破二人也。問：何人執一異耶？答：若直取色法為身，動故名為去法，去法成人名為去者，則非僧佉等四外道義，以四外道並計色與神異。而自執神與覺一異，有四師耳。若總以五陰為身，動名為去法者，即亦是四外道義也。而成論師明假，有即

實義、異實義，即入今二門責之。又成論師計假人有體有用，是計異義。計假人無體，還以五陰為體，是人法一義也。初偈雙牒雙非，易知也。次兩偈雙牒雙破。破一中，上半牒、下半破。所以舉作作者並去去者，以去去者一義過昧、作作者一義過顯，故將顯以並昧也。作是瓶，此是色法。作者是人，非色法。汝去亦是色法，去者非色法。去去者既一，則作作者亦一。若一者，二俱有情、二俱無情，二俱有色、二俱無色也。師責成實義云：「汝人起善惡，善惡是所作、人是能作，若一則無能所，若有能所則不得一，若一復有能所則是亦一亦異，亦異故有能所、亦一故無能所。又能所既一，起善惡既有兩法，應當兩人；若人一則善惡應一。又如人起四心，四心迭代，四人亦爾，若人一則四心應一。」他又云：人能作善惡、不當善惡，心為善惡體、不當解惑。今問：若解惑與心一，則心一則解惑應一。善惡與人一，人一則善惡一。若人不當善惡，何處離善惡色心別有人？若別有人，人應在善惡色心外，柱應在四微外。又若異心別有善惡，應異青黃別有色也。第二偈上半亦牒不半破。而將離以責其異者，亦離顯而異昧故也。汝既得異，應得相離。相離有五：一者東西離，去若在東者應居西。二者有無離，未有去法應先有去人，未有去人應先有去法。三存亡離，去人死去法應存，去法亡去人應在。四去住離，去法自去而人自住，去人自去而去法應住。五不相成異，人法既異則不相成，如牛二角。長行為二：初雙牒，總唱有過；次「何以故」，釋一異過，先釋一、次釋異。一中為三：一標錯亂及破因緣過；「因去有去者」下，第二雙釋；「一中」下，第三雙結。釋中有二：初釋破因緣者，既因去有去者，云何言一？故是破因緣。「又去」下，釋錯亂，有二：一人法、二常無常。人通四儀是故為常，四儀迭代興廢故名無常，非是破外道人常義也。若一，應俱常、俱無常，喚人應得法、召法應得人，故是錯亂。「一中有如是過」者，第三雙結。或解云：釋一中三過一結。三過者，第一門法體亂過；「又去名為法」下，第二名亂過；「人常法無常」下，義亂過。夫論謬立不出三亂，謂體、名、義也。「一中有如是過」者，第四結也。異中亦應有三離：一東西離、二有無離、三存亡離，四總結。今略無初離也。第三段上半雙牒、下半雙呵，易知也。

「因去知去者」，第三因緣門破。有此門來凡有三意：一者前破一異破人法體，今因緣門破人法用，故二偈文並稱不能用則體用俱寂。二者上破一異，而犢子立人法不受此破，別有人體故不可言一、而因於陰故不可言異，如別有火體不可與薪一、而因託於薪不可言異。雖不可一異，而人能御法、法能成人，有人法用義，故今破之也。三者上來破性人法，今破因緣人法，則性空因緣空義也。

二偈為二：初偈破者「不能用是去」，次偈破者「不能用異去」。是去者，是者所因，去者不能用；異去者，非者所因，去者亦不能用。而此二偈反覆相成。初偈免二去而墮無用，後偈若其有用便墮二法。又初偈破不得動第一步，第二偈破不得動第二步，尚不得動第二步，況千里行耶？故一切法無動轉者也。初偈上半明人不能用法、下半明法不能運人。「因去知去者」，此牒外人義。若端拱靜坐，此直是人耳，不知是去者。以其因動足，即知是去人，故云因去知去者。「不能用是去」者，論主破也。是去，即者所因去，而者不能用。若離去別有者體，者可能用去法。今因去知者，則者無自體，云何能用去法？又無自體即無者，誰用去法耶？如因色心成人，若未有色心，則本無有人。既因色心成人，離色心無人，人云何還能用色心耶？又不得色心成人，凡成必有能所，色心是能成、人是所成。今離色心無人，云何色心是能成、人為所成耶？「先無有去法」，下半有二義：一釋上半，若去者之前別有去法可因法知者，者能用法。今因者有法、者前無法，云何因法知者而言者能用法？此則上半破其者能用法。下半破其因法知者。次意上半破者能用法，下半破法能運者。去者之前別有去法，可言法能運者；今因者有法，則去者之前無有去法，云何言法能運者？長行云「是去法未有時無有去者」，此明因法有去者，者無自體，故不能用去法耳。「亦無已去未去去時」，未有去法，非但無者亦無三時，明因法有時耳。既因法有者，者無自體，云何者於三時中用得去耶？「如前有城」下，釋下半。初舉譬反釋。先有人、後有城，人可趣城。前有法、後有人，法可運人。而人法互相因，不得先後，云何言先有法而能運人？復何得言先有法因法知人耶？第二偈破異去，上半牒、下半破。外云：初動一步是者所因去，以去法成者體，者可不能用。今進第二步，異於成者之去，名為異去。此去既不成者體，則者應能用。是故破云「於一去者中不得二去故」。初去以成者體，次去為者所用，則是二去。二去則二動二身，如上無量過也。汝若言至第二步時初步已滅無有二法過者，則但有後步，則唯有成者之去，則者不能用，同初偈過，故免二去則墮無用、得有用則成二去。又初步成者體，者無自體，云何得運初步進至第二步？又縱將初步進至第二步，則至第二步時猶有初步，則一人有二去，無有是處。凡論有去，要初步滅進至第二步，無有將初步至第二步、第二步時猶有初步也。故偈云「於一去者中不得二去故」。又初步滅則者亦滅，不得至第二步；初步不滅，猶有初步，亦不得至第二步。故一切人無有動步之義也。又一去成者體，此是前時去；一去成者用，此是後時去。但當前時去，未有後時去；至後時去，無有前時去。恒是一去，只有成義，無有用義。故偈云「於一去者

中不得二去故」。又若後時去，猶是前時去，當一人則有前後兩時去，亦一時中有前後兩法、前後兩時，何有此義？又當前時去，只有成者體，者用何物得至後時耶？如藉此五陰四微以成此人柱，即此人柱尚不能御此陰此微，云何能御後時之微陰耶？又前時之去成者體而未能去，則不名去法。若名去法，則應能去；若能去，何用後時去耶？又舉例，如前時之眼成者體，者不能見，後時之眼被者用方能見。何有此義耶？又後時之眼不成我體，則是他眼，何有此人用他眼耶？

「決定有去者」，第四有無破，亦云決定不決定破。夫論有去，人、去、法要須具三：一假時而去、二有人法之體、三有人法之用。三時門破其假時而去，一異門破其人法之體，因緣門洗其人法之用。此三若無，則一切盡矣。而汝意猶未已，今更以兩門領其大要：人法俱有則不成人法、人法俱無則不成人法，故有此門也。又初二門破性、因緣門破假，性假若空則一切都壞。若踟躕道門、怏怏此旨，今更兩門令滯情永寂。若定有即常，常無有去；定無則斷，斷令誰去耶？又決定則不因法有人，人本實有；不決定即是因法有人，人本實無。此二即總該一切。不因法有人，人是常人；因法有人，人是無常人。又不因法有人，人是實人；因法有人，人是假人。破此二，即一切皆盡。又不因法有人，別有假體；因法有人，則無假體。此二亦收一切。二偈為三：初偈明定有人無人不能用法、次半偈明定有法無法人不能用、三半偈結人法能所一切都空。初偈為二：上半明定有人。「不能用三去」者，既決定有人，體即不因去法成人，此人是常，常即不動，云何用三去？又不因法有人，人獨自有，應獨自去，不須用法，復是不用三。又決定有者，者不因法成，者不因法成即無有此者，誰用三去？又既決定有者，則決定有法，法自能去，何須者用？又不因法有人，人應常去無有息期，以無去法可息故。下半若因法有人，則人無自體，無自體則無人，誰用法耶？又無自體，即同上不能用是去過也。此偈上下半進退破之，上半明有人即不因三去、下半若因三去即無有人，故上半有即不因、下半明因即不有。又上半破外義、下半破內義。上半破犢子及假有體、下半破假無體也。餘二段易知。長望論意不可思議，住而不靜、去而非動，履地而無處，豈非不可思議耶。長行釋三段即三。釋上半為二：初別釋三事，謂人法時，以立中要具此三故也。「若決定有去者」，此釋偈中不能用之辭，即是釋破也。夫因去有者，者息去而住。既不因去有者，者即無去可息，即者常應去都無住期，故云「不應有住」也。釋下半有二論本，今用一本云「因去法得名去者」，若先無去法，即無去者。此文為正，餘本煩也。「不得言定有不得言定無」者，若作破義，結破上定有

定無俱不可得，故云不得言定有及定無也。若作立義，因緣義不可定有、不可定無也。又此即二諦義，真諦空故不得定有、世諦有故不得言定無，此用二諦互破其定有定無也。又世諦是因緣有，不可得言自性有；真諦是因緣無，不得言自性無。此破性有無，明因緣二諦也。又不得言定有、不得言定無，並就世諦，世諦是假有，假有不可言定有、假有不可言定無、假有不可言亦有亦無、假有不可言非有非無，此是世諦假有絕性有無四句也。而絕假有者乃是真諦。世諦假有既絕四，真諦假無亦絕四，故二諦並四絕也。然二諦意乃多具上來諸義也。「如幻如化」，幻為十喻之始、化為十喻之終，故舉初後也。幻去宛然，豈是定無？幻去非去，豈是定有？成上非定有無之言也。又求彼人法虛怳不能得，故名如幻化耳，不執虛破實也。

中觀論疏卷第四(本)

中觀論疏卷第四(末)

釋吉藏撰

六情品第三

問：何因緣故有此品耶？答：二十七品猶是二十七門，所入更無異。為通入諸法實相之理，唯此一理名之為實，自斯以外並皆虛妄。故《智度論》云「唯除實相，餘一切法並名為魔。」所以然者，一切諸法皆是虛妄，又能生煩惱，煩惱生業，業生苦果，故名為魔。實相之法不可取著，是滅煩惱處，故不名魔。問：實相何故不可取著？答：若以有心著實相，實相竟非有，故有心不能著；若以無心著實相，實相竟非無。如是亦有亦無、非有非無四句，內外並不能著，故不生煩惱。既不生煩惱，會於實相，能滅罪累。故論云「譬如蛇著一切物，唯不能著火炎。波若如火炎，四邊不可觸，以燒手故。」是以眾生能著一切法，不能著實相。實相既是滅煩惱處，是以二十七門並為通於實相，實相若顯便發正觀，正觀若發戲論斯亡。是以論初云「能說是因緣，善滅諸戲論。」蓋是十方三世諸佛菩薩經論之大意也。問：若爾，何故有二十七門？答：龍樹開諸門者但為入理，意不在門；若不取所入理為正，而但尋究通理之門或前或後、或破或立者，如是之人住在門外竟不能入理。論主意在入理不在於門，而人在諸門不在入理，與論相違，非師資之道。又尋究諸門既不入理，則舊惑不除，更於門處起新煩惱，可謂服於甘露還成毒藥，故亦不應問次第也。而復須明次第者，上就動靜四儀顯於實相，令發生正觀滅諸煩惱；今就六根顯於實相，令發生正

觀滅諸煩惱。若前門已悟，不須此品；但為根性不同、受悟各異，歷法觀之，故復說也。問：何故就此身心顯於實相發觀滅惑？答：一切凡夫於此身心常起愛見煩惱，以煩惱故有業，業故受苦報。今觀察此身本來寂滅即是實相，既是實相便是法身。故《淨名經》云「觀身實相，觀佛亦然。」蓋是一論之通意也。次別明六情次去來者，〈因緣品〉釋八不之始、〈去來品〉解八不之終，始終既彰則一切法畢竟不可得。外人不受斯旨，若一切畢竟空者，經明十二入攝一切法，云何言一切法空？若一切法空，不應說十二入。故上二品總破一切法，今對論主總立一切法，故說此品也。二者接次鉤鎖相生者，上品初外人舉世間眼見三時有去，謂過去已去、未來當去、現在正去。論主即就三世捨無有去：過去既謝，去法已滅，即無有去；未來未有，亦無有去；現在一念不停、舉足便滅，亦無有去。惑者問云：若三世無去，即眼不應見；既有眼所見，不應無。論主更以三門求眼所見竟不可得，何所見耶？今外人復云：若無所見去來，應無能見之眼；既有能見之眼，寧無所見去來？故此品觀無能見之眼，即入實相與實相相應，既與實相相應即不受此六根，以不受六根名為法身，為眾生故化生五道，說此法門使物了悟亦得法身。是以次〈去來品〉觀於六情。問：云何名於眼情？答：計於眼情凡有七種：一者世俗之流但云眼能見色，而不能窮究本末原由。二者外道之人云五塵生五大，五大成五根。但眼內火大偏多，故眼能見色；耳內空大偏多，故耳能聞聲；鼻根地大偏多，故鼻能聞香；舌根水大偏多，故舌能知味；身根風大偏多，故身能覺觸；意根既是心識，非五大所成，若是肉心，為地大所成也。三者復有外道謂但以一塵成一大，如色塵成火大，而火大成眼根，故眼能見色；聲塵成空大，空大成耳根，故耳能聞聲；味塵成水大，水大成舌根，故舌能知味；香塵成地大，地大成鼻根，故鼻能聞香；觸塵成風大，風大成身根，故身還覺觸。四者毘曇人云：眼耳鼻舌四根為十微共成，謂地、水、火、風、色、香、味、觸及眼根為九，而此眼根附著身根，故有十微。身根但有九微，無眼等四根，故論偈云「極微在四根，十種應當知，身根九餘八，謂在有香地。」五《成實論》云「四微成四大，四大成五根，五根是假名無有實體。」就三假辨者，四微是法假、五根為受假、眾生是名假。六者犢子部云：四大和合成眼，別有眼體異於四大。上來六部並云有眼。第七方廣道人云：但見四大，無別總眼；總眼既無，亦無四大。故一切法空，如龜毛兔角。問：論主云何破此諸計？答：凡有此眼根，見於好色即起貪心、若見惡色便生瞋恚、見不好不惡即生無明，因三煩惱發於三業，三業因緣往來六趣。總上六部於眼起於有見、方廣於眼起於無見，有無是六十二見根本，有無既成諸見便

立，若有諸見必有於愛見，愛見煩惱不得解脫。今破此有無二見，即愛見不生，便得解脫。問：云何破耶？答：觀此眼根本來空寂，故不同六家之有；雖畢竟空而眼見宛然，故異方廣之無。故《淨名經》云「有佛世尊得真天眼，悉見諸法不以二相」義。《華嚴經》云「眼根入三昧，耳根起正受，觀眼無生無自性，說空寂滅無所有。」如此等文並明眼根宛然而無所見，雖無所見而無所不見，故空有無礙。空有既無礙，一根為六用、六根為一用，用能為無用、無用而能用，以用無礙是故唯佛得稱為我，我者謂自在義也。又雙破凡夫二乘兩病，故說此品。凡夫見有此六根，起諸煩惱如鳥投網，二乘有六根即不能無六。若入觀無六根，即不能為六用。如淨名呵阿那律云：「眼若作相則同外道，若無作相即是無為，不應有見。」故失對當時，受屈於二難。今明菩薩了六無六無有礙相，則越聖越凡，故說此品也。又說此品者，《法華》明六根清淨，《普賢觀經》懺六根罪，彼經云「若有眼根惡業障不清淨，當誦大乘經、思念第一義，是名懺悔眼能盡諸惡業。」故知欲為真實懺悔，當依此品觀六根畢竟空。《大集經》云「若有說言眼見色乃至意能知諸法，是人流轉生死中無量億劫受諸苦。」如是諸大乘正以觀六根為入道之要，是故此品總而釋之。又有此品來者，從〈因緣品〉至此有三立三破：初引毘曇論立、次引去來事立、今引經立，以備破三立，故有三破也。又有此品來者，上兩品求生滅去來畢竟不可得，外人便謂論主能見諸法無生滅去來，故上云「世間眼見故。若爾，終有能見之眼、所見之境。」是故今明既無生滅去來，豈有能見所見？即上破於生滅，今泯於境智，故有此品來也。

品八偈為二：初偈立、次七偈破。立中先長行問。所以引經者，既是經說則必有六情，若無六情佛不應說有。又論主若言無六則破佛經，若不破佛經則六情便有。既有六情，上因緣、去來豈得無耶？又上品云「肉眼所見不可信者，佛不應說之。既說六情，即六情可信。」偈為二：上半列六情體、下半明六情用。行者緣也，六情緣於六塵也。又上半明六情、下半明六塵。所以破十二入者，眾事分毘曇，婆羅門問佛：「何法攝一切法耶？」佛答：「十二入攝一切法。」今觀十二入空，則一切法不可得也。問：意可是情，餘五云何是情？答：意當體名情，餘五生情識之果，從果受稱也。六情亦名六根，五根能生五識、意根能生意識。六情亦名六依，為六識所依。六塵亦名六衰，令善衰滅。亦名六欲，是人所欲故也。但解見義不同，外道以神我能見，犢子亦明我能見；論人以識託眼根故識能見，雖用識見要須人御然用識見，本是曇摩多羅人義；毘曇人以根能見，故眼根是清淨色能見外法，雖用根見要須識在根中根即能

見，若無有識空根不見，故用識能了別。異部人云：慧數是能見。復有人云：諸心數和合能見也。

「答曰無也」，第二論主破。就文為二：初長行標無、次偈本釋無。問：外人引經明有六情，論主明無，豈非破佛經耶？答：然外計我與六情俱是妄，謂佛欲借於六妄止於我妄；執教之流遂言實有六情，故不解佛意。又佛說六情是妄者，意欲明六是空；而外人謂有妄，故亦不識佛意。又佛意說六是世諦，尋如來意，欲令悟第一義故說世諦；而小乘人謂實有六，不知第一義。今言無六意，乃申佛說六意也。故《涅槃》云「為令眾生深識第一義，故說世諦。若眾生不因世諦入第一義，諸佛終不說世諦也。」佛說六者，此明不六六義，欲令眾生因六悟不六。而外人謂是定情，便成六故六，非但不知不六六，亦不能悟六不六，故外人是破經。論主明不六六，即是申於世諦；明因六悟不六，即是申第一義諦。既申二諦，即發二智也。又佛說此六令悟不六，即於六內不起諸煩惱。而外人無始已來有此六根起諸煩惱；而稟佛教更復推斥諍於六根，故惑不除、新病更起名破佛。論主與此相違，故名申教。問：夫論說法不離二諦，今言無六依何諦耶？答：二諦之中並無此六，世諦文中無性實六，第一義中無有假六，故云無也。偈本即是釋長行。汎論有四句：一偈釋偈、二長行釋偈、三長行釋長行、四偈釋長行。第二七偈破，為二：初有六偈正破眼情、次有一偈類觀餘五。六偈即分為六：第一偈正破、第二指前破、第三重破、第四法無故人無、第五人無故法無、第六偈因無故果無。今束此六偈為二：初之五偈正破見因義、第二一偈破見所生果。就五偈中復為三類：初三偈破眼見、第二半偈破色見、第三一行半破人見。三偈即三：初一偈舉不自見況破見他、第二偈三時門破見他、第三偈就對色義破見他。今是舉不自見以破見他。問：上有五家立見，今破何人？答：遍破一切。以一切師同明眼不自見而能見他，故舉不自見以況破見他，即遍破一切也。破意云：汝自體是眼，應見自體；若不見自體，即自體非眼。又若非見而是眼，便見非眼也。若爾，應有離見之眼，亦應云離眼之見。又此難毘曇最切，彼明根是色，既能見他者亦應自見。彼救云：眼根是不可見有對色，故不可見。今破云：眼體既不為他所見，云何能見他？如《百論》云「四大非眼見，云何生眼見」也。次難識見者，識能見他，識應能自見；若言識非是可見法，云何能自見？若爾，非是可見法，云何能見他？破人見亦類同之。又總難眾師眼不自見能見他者，此即半見半不見，應半眼半不眼。若從半見作名，名為見、名為眼者，亦應從半不見作名，名為不見、名為不眼。所以然者，自即為親、他即為疎，既從見疎名為見者，從不見親應名不見。又數人明眼具十微，而別有眼微。破

云：眼是眾緣所成、無有自性，云何言實有眼不自見而能見他？《成論》眼是假名，無有自性。若無自性即是寂滅，云何執眼定能見耶？「問曰眼雖不自見」者，救意云：燈能所俱是色入，故自照復照他。眼能見是眼入、所見是色入，是故見他不自見。此毘曇救也。依論人救者，眼能見是識、所見為色，故能見他而不自見。犢子及外道同云：人是能見、色是所見，同明人不可見、色可見故，所以但見他不自見也。引火者，依數人能燒是觸、所燒具四微，故火不能自燒而能燒他。《智度論》亦云「色具能照、觸具能燒。」與數人大同也。答中為二：上半明火不能成見法。所以然者，眼即懸矚火到薪方燒，不應舉合而救離也。又云：觀汝此義，應是自燒不燒他、自見不見他。何者？火燒薪，薪於火是自，所以能燒薪耳。若是他者，何故不燒餘薪耶？等是他，等燒應；不爾，等應不燒。而燒被燒之薪、不燒餘薪，即被燒之薪非他，即是自燒義也。見義亦爾，眼見於色，色於眼是自，故眼能見色。若是他者，即不能見。若言是他而能見者，眼何故不見非見之色耶？而不見非見之色、但見於見色，當知色於眼是自故見、於他即不見，此乃是見自不見他，何名見他不見自？又火喻不能成眼見法者，離眼有色、離眼無火，故不應舉不離以救離義。如《百論》云「離泥無瓶，而眼色異故」也。下半釋不能成。舉三時門破者，一欲遮其後救，論主引燈為並。外人舉火來救，今破火竟，或可更引刀指於自無能、於他有用，故舉三時門遍破一切於自不能於他能也。二者欲令外人因前觀門通徹於後，是故指前而破於後。三者上奪不自見即不見他，今縱見他故開三時責，即前奪、後縱也。

「復次見若未見時」下，依偈數之，此是第三重破。重破者，上三雙已周，初偈舉自破他、次偈正破他，即自他一雙。二者初偈就法說破、次偈喻說破，謂法譬一雙。三初偈正破、次偈指前破，即三周破竟。今復破之，故名重破也。就三義破眼見者，初偈舉不自見況破見他、次舉三時門正破見他，此二是就眼破眼也；今第三就色破眼見。眼未對色不名見，因對色方名見，即見義在色不在於眼。二者云眼即是見、見即是眼，既見未見常名為眼，即應見未見常名為見；今有時見有時不見，即有時是眼有時是非眼。三者若見未見常是眼，亦應眼未眼常見。四者難云：若眼是見，眼遂有時見不見，亦應見是眼，見遂有時眼不眼；若無有見而非眼，亦應無有眼而非見。五者難云：若眼有時見有時不見，即知眼未必是見義，汝不應言眼定是見義也。六者〈顛倒品〉云「色等未與心和合時空無所有，如色未與眼合時即無色，既無色亦無眼。」未合既畢竟無，云何將無可令有耶？又何得因緣未合時無？只因緣合時亦無，如眼因色故有見，見乃屬色；色因眼故可見，可見乃屬眼。若爾，豈得

言見但屬眼、可見屬色？見既不屬眼，豈復屬色？可見既不屬色，寧復屬眼？故知眼色無自性，無自性故空。所以《華嚴》云「觀眼無生無自性，說空寂滅無所有」也。七者依文難云：眼既是見義，未對色時能見可名見耳；未對色時畢竟不見，後對色云何得見？《成論》文云「同性不依時，是眼而不見。」同性者，未見眼與見時眼同是眼性，識未依時即不見。若爾，識依故見、不依即不見，即見無自體。又眼是見義，不見亦名眼；色是礙義，不礙應是色。「復次二處俱無見法」者，依偈是第四明法無故人無。就義破者，上三門破眼無見義竟，今第四破色無見義。所以破色無見者，承第三偈生，上云對色方見不對色不見，即見義在色、不在於眼；恐外人復云色應有見，故次破色無見也。今更騰前偈意。他問：無眼時不能見，云何屬色？答：無色時不見、對色方見，遂言眼見色不見。亦應今色對眼方見，應是色見眼不見。又眼對色而云眼見色，亦應色對眼色見眼也。他救云：雖復相因而從勝受名，如因水土穀子而牙得生，而名穀牙不名餘牙。今責云：汝無水土牙終不生，何故從勝受名耶？「二處俱無見」者，有三義：一是眼處、二是色處，二俱無見。眼是能見尚無有見，色體非見云何能見？二者見處非見處。上責見成非見，恐外人云見不能見即非見應能見，故名非見亦不見。同前緣尚不生，何況非緣。三者是眼處人處，上已責眼不能見，恐外人云：獨眼不能見，須人御眼方乃得見。故明人亦不見。若人能見，盲亦有人，應能見也。偈上半明法無、下半辨人無。「見不能有見」，指品初三偈破也。「非見亦不見」，即此偈直非之。既稱非見，云何能見？下半正明人無，即是第三破人見義。上破毘曇云眼見義，今破外道、犢子及《成論》假人能見義。問：云何是法無故人亦無耶？答：眼既不能見，即知人亦不能見，故是法無故人無也。若言人見，盲既有人，何不用耳見耶？破《成論》云：識既能見，識託耳何不能見？若要用眼方見、不用眼不見，此是眼見，何關人見？破識亦爾，識要託眼方見、託餘不見，即是眼見，何關識見？長行前釋上半、次釋下半。釋下半為三：初牒。「何以故」，釋有進退二難：初明人見，即盲人應見；次明眼見，即人墮盲；後舉偈結。易知也。

「復次離見不離見」，依偈是第五人無故法無也；若破三種見義，猶屬第三破人見義。偈為二：上半明人無、下半辨法無。上半舉離不離，釋前偈下半法無故人無。若離見有見者，盲人應能見；而盲不能見，即離見無見者。若不離見有見者，即見在眼而者便無見，即亦無者。下半明法無。本由者御眼見色，既其無者，即無能御之人，便無所御之眼，故無所取之色。長行云有無，即是離不離。有是不離，以有見即有見者；無見有者，故無是離也。

「見可見無故」者，依偈是第六明因無故果無。所言因者，眼色和合生於眼識乃至四取，故眼色為因、識等為果。若望品意，從品初都是破見因竟，謂求三種見不得即明無因，是故今第二次明無果。見可見無故，近牒第五偈下半，遠牒一品破也。「識等四法無」者，破無果也。依成實義，眼色和合生於眼識，識生想，想生受，受生行，次第取假實境。上既破無眼見色，即四心不生也。依毘曇義者，上以破無眼見色，今次破無四法。四法者，眼色和合生於眼識，眼識所以得生。次由觸，觸和合根塵，以觸和合根塵即生苦樂捨三受，三受後次生愛。雖生餘心數，但受是三界果報主，故偏說生受。三受後次生三毒，但愛是三界受生本，故偏說愛也。眾事分正明此四法，與今長行同。《大品》亦明眼觸因緣生受，乃至意觸因緣生受也。「四取」者，《婆沙》云「四方馳求名為四取。」《勝鬘經》以四住地為四取，故云「有漏業因，四取為緣，生三界內」也。今此中別明四取，依毘曇總攝百八煩惱為四取體。三界有利鈍二使，各開二分：欲界鈍使取外五欲，名為欲取。上二界鈍使不取外五欲不名欲取，但取內法名我語取；三界四見為見取；三界惑取名為惑取。鈍使就界分二：利使約重輕為兩，惑取雖一但內外二人計非道為道，此過既深，故獨為一取；餘四見合為一取。《成論》明四取，其體即局也。「等諸緣」者，四取既無即不起三業，三業無故未來二果亡。觀見可見空，即十二緣河竭、佛性水生。此偈即明破六情之大意也。「耳鼻舌身意」下，第二類破五情等法。釋根塵合離有二師：數云三根合謂鼻舌身，三根離即眼耳意。《成論》總六根四句：眼但離不合；鼻舌身但合不離；耳亦離亦合，聞外聲為離、聞耳鳴為合；意非離非合，以無形故。今此偈總明六情不可得離合之性，即空也。

五陰品第四

上已觀六情，今復觀五陰者，以受悟不同，宜歷明觀行也。二者諸方等經明陰入界空，今欲釋經，歷諸空義故，上明界入空，今次觀五陰。問：經何故說陰入界空耶？答：《大集經》諸魔子令舍利弗舞。身子答云：「汝當舞，我當歌。」歌曰：「我今不求陰界入，無量世來虛妄故。若有貪求如是法，是人終不得解脫。」魔子聞之發菩提心。故知見陰界入不得解脫，知本性空便得道也。又如《大品》明菩薩習應波若，命初即云習色空受想行識空，是名與波若相應。佛在世利根直聞色空便能得道，今為鈍者廣解釋之，令與波若相應，是故觀於五陰。問：大小乘經論皆前明五陰、次十二入、後十八界。上〈六情品〉具破界入，偈云「此眼等六情行色等六塵」

則是十二入義；後偈云「識等四法無」即明無六識，即是破十八界。今何故先破界入、後觀五陰？答〈因緣〉、〈去來〉釋八不始末，即辨一切法空。外人不受一切法空，故引佛說十二入攝一切法證一切法是有，故前破十二入及十八界。界入既竟，始得觀五陰空耳。二者鉤鎖接次相生者，〈因緣品〉明一切法無生，外人舉現事去來證有萬法。既破無所見去來，次舉能見之眼來救，是故次破六情之用。破用既竟，復引五陰法體證有於用，故今破陰體也。陰入開合者，依毘曇，十二入中十種色入，并法入中少分無作色以為色陰，意入即識陰，法入除無為，取想受為二陰，餘即行陰也。陰與界開合者，十八界中十色界及法界少分無作色為色陰，七心界為識陰，法界中除無為，取想受二數以為二陰，餘為行陰。界入開合者，五根五塵及法入二門相似，唯異開意入為七心界耳。問：何故偏取想受二數為二陰？答：略有二義。一者想能生見、受能生愛。二者想修無色、受修初禪。有此強力，故偏取也。《成實》明十四種色為色陰，五根、五塵及以四大。毘曇以四大是實法，故屬觸塵。《成實》觸是實法、四大是假，故離之也。曇摩多羅部但明十種色，無有無作，俱異數論。次大乘有三釋：一云佛果有色，故涅槃云「捨無常色獲得常色」。二云佛果無色，而經云有者，此是妙有炳然，故云色耳。三釋云從七地已還此即有色，八地以上無復有色亦無四心。故《地經》云「爾時過意界住在智業中」也。通稱陰者，謂陰蓋為義，有此五陰蓋於眾生不得解脫，如雀在瓶物覆其口故云陰。又云陰者，陰殺也。其義主殺，以此五法能害慧命，是故經中喻旃陀羅。羅什後翻名為五眾，以此五法共聚成人，目之為眾。又此五法各有眾多，如色陰有無量色，餘四亦爾，故名眾也。問：云何觀五陰耶？答：眾生已受五陰身，常為所害。如《涅槃》云「觀察五陰如五旃陀羅，乃至過旃陀羅。」而內道外道、小乘大乘更封執五陰，種種異說，或言前後或言一時、或言佛果有色或云無色，故內外大小互興諍論，各執己法為是、他說為非。如此之人不能除旃陀羅，而於五陰復生諸見，即旃陀羅上更起旃陀羅。論主今觀五陰畢竟不可得，既無五陰亦無不五、亦五不五、非五不五。如《大品》云「行亦不受，不行亦不受，行不行亦不受，非行非不行亦不受，乃至不受亦不受，是名菩薩無受三昧，不與聲聞辟支佛共。」問：五句不受，何所歸耶？答：若能如此悟者，歸於本鄉。是故經云「本際為鄉，絕句為里。」而眾生任運受此陰身已失本鄉，今大小學人於五陰法復起諍論，是為失內更復失矣，故去城踰遠、岐路逾多。又若能知五陰空，即是捨旃陀羅，又是捨無常色獲得常色，受想行識亦復如是。問：云何得爾？答：以了悟色陰生滅不可得即無常色不生，生滅色既不生即無生滅色便現。故《大品》

云「諸法若生，波若即不生；波若生故，諸法即不生。」問：若觀五陰畢竟空者，佛經何故分別五陰？答：佛分別五者，欲因分別令知五陰是空。而封教之徒不領陰空、但存分別，故失佛意。又有所分別障慧眼，障慧眼故不能如實分別。若息分別即除分別障，故正觀眼開得實智慧，既得實智即得權智，能無分別中善巧分別，雖復分別未曾分別。故寶積歎云：「能善分別諸法相，於第一義而不動。」問：毘曇亦知五陰無常苦空無我。五陰從因生故無常；五陰為四相刀切之，違其住性故苦；以無常切之不得自在，故無我；無我故空。空與無我異者，無離陰我故云空；無即陰我，故為無我。與大乘觀行有何異耶？答：毘曇觀察五陰，但得人空、未得法空，故五旃陀羅都未滅也。大乘不但知五內無我，亦知無有五陰，故始離於五也。問：《成實論》云「知五陰所成，假名人空。」復明五陰實法亦空。與大乘何異？答：三藏多明人空、少明法空，大乘多明法空、少明人空。所以然者，小乘尚知人空，何況大乘，是以大乘多明法空，是故為異。以三藏經多明人空、少明法空，毘曇、成實俱學三藏，有得人空、有得法空。又小乘雖明二空，未得五陰本來寂滅。如《法華》云「諸法從本來，常自寂滅性，佛子行道已，來世得作佛。」以未得本來寂滅、故未到本鄉。是以二乘猶在門外、故猶受變易生死。又二乘雖知五陰空、不知五陰即在佛性。《涅槃經》云「眾生佛性住五陰中」。問：若五陰中別有佛性，與外道陰內有我何異？答：了其五陰本來寂滅名為佛性，不別有佛性住在陰身。

品有九偈，為二：初七偈求五陰畢竟空、第二兩偈歎美畢竟空。小乘五百部聞五陰畢竟空如刀傷心，大士聞之即生歡喜，是故稱歎。《法華》云「復有住禪得神通力，聞諸法空心大歡喜。」是故歎之。七偈為二：初六偈觀色陰空、次一偈觀四陰空。色陰麁顯故前觀、四心陰昧即後破。又色陰在初、四心居後。又去來六情觀色陰之用不可得，今次觀色體空。觀色為三：第一三偈作因果不相離門破、第二兩偈有因無因門破、第三一偈相似不相似門破。三偈又二：初偈標章門、兩偈釋章門。章門為二：上半離因無果章門、下半離果無因章門。問：云何是色因果耶？答：若即事言，頭足為因七尺之身為果。若就義者，如外道云：從五塵生五大，五大生十一根，十一根生色身，色身為果、餘者為因。數人四大造五根，四大為因、五根為果。《成論》四微成四大，四大成五根，五根成色陰，色陰是果、餘並為因。數論同以過去善惡業生此報果也。問：因果不相離云何是破耶？答：外人言色與色因相因故而有；論主明只為色因與色相因故無，以相因故無自性，無自性即畢竟空。色本無體，因緣故生，以過去業行為因、今世四大為緣，藉此因緣是故

有色，當知即是空也。如以面為因、以鏡為緣，像於中現而像畢竟空。又〈四諦品〉云「果從罪福生，云何言不空？」此釋經云「色即是空」，只以從因生，故所以空也。長行云「除縷即無布」者，而縷布互得相因。而惑者多執一邊，謂離縷無布，布為縷所成，而不信離布無縷，云縷不為布所成，故除布有縷。今明縷布相因猶是一例耳。今問：汝既有即布之縷、復有異布之縷，亦應有即縷之布、離縷之布。若即布之縷此縷成布，離布之縷此不成布者，亦應有即縷之布此布成縷，異縷之布此布不成縷。問：何者是即布之縷、異布之縷也？答：用縷織作布，是即布之縷。不用縷織作布，是異布之縷。今因布有縷，此是離布無縷；不因布有縷，此是離布之縷。

「問曰若離色因有色」下，生第二偈，故發問。若望數論報因因果，因滅於前、果生於後，即是離色因有色。若望毘曇，四大為能造、色為所造，其體既異亦名為離。成實四塵是實法，四大及五根皆是假名，假實為異亦是離義也。答中為二：上半明相離即墮無因、下半傳顯無因之過，文易見也。長行前釋上半無因。從「無因而有法」，次釋下半。開為六：一釋、二救、三破救、四重救、五重破、六總結。初如文。「問曰」下，第二救義。外道中識常者，有解云：識是神異名，統御為神。神了別名識，故神是無因常也。有解云：外道亦明識是常。如僧佉云：覺體是常，覺即是識也。《成論》文云「莎提比丘計有一識流轉五道，故識是常。」「答曰」下，第三破救。初總非之有言無義，故云「但」也。次開二關責之。有因無因者，因名所以也。若有所以說常，即是有因，不應云無因。若無所以，即無事可證，何以知有？既不可知有，即無此法。同我上明無因法世間所無。「問曰有二種因」者，第四重救。總明因義有二：一作因，即是生因；二言說因，謂了因。上明無因，無有作因，是故為常。有言說因，指示令前人知有此法，故有言說因。答上同我說之難也。然常法有二種了因：一總了因，即是言說；二別了因，如空以滅色為相，時假節氣華果等。今總證有無因法，故明有通了因也。「答曰」下，第五破救。六種品破無虛空，即是破無言說因。又求虛空不可得，言說與誰為因？餘事後當破，時如〈時品〉，涅槃如〈涅槃品〉，識如〈行品〉。此論無有破方文，但〈邪見品〉末炎及之耳。「復次現事尚可破」者，現事是去來六情也。所以偏破微塵者，內外二家同以微塵為色本，今正破色陰故別破其本。問：何故云微塵不可見？答：外道計塵無十方分不可見。如《百論・破塵品》，內道明非肉眼見，故言不可見耳。第六章，如文。

「問曰若離色有色因」下，生第二釋離果無因章門。此義世間外道、小乘、大乘並言未有果時有因，即是離果有因也。答中上半正破、下半傳破。長行言指前〈破緣品〉中，是結破四緣中第二若謂緣無果偈也。「若已有色」下，第二兩偈就有因無因門破。所以有此破來者，前三偈明因果不相離，破其因果相離。外人便謂果必由因、因必由果，而有因果。是故今破其不相離也。就文為三：初就有因門破、次就無因門破、第三呵責。因者諸分也，果者總身也。若諸分之內已有總身，即不假諸分所成；若諸分之內無有總身，雖假諸分終不能生，故有因無因俱不生果。破毘曇四大中已有色，有色即不須造、無色不可造。《成論》四微中已有四大，本無四大，亦作此責。「問曰若二處俱不然」下，此生無因破也。外人既聞有無二門俱不由因，便墮無因之見。問：上長行已立三家無因，今何故復立？答：前立常法無因，今立無常法無因。問：上云離色因有色，亦是立無常無因。答：上云離耳，不言無也。外道計隣虛塵圓而是常，不從因生。阿毘曇云「七微生阿耨塵」，阿耨塵即是有因，七微極細是無因。與外道異者，一為四大所造，有所作因；二為四相所遷，是共有因；三從業起果報因生。但無十方分與外道同。成論師二解。一釋云：有中折之不盡，則細更復有細、因更從因。此同上有無二門破之。次釋云：拆之即盡，無復更細，故名隣虛，乃無四大所造，而為三相所遷。以其極細，不可分之為十方。而在物之東謂之為西、在物之西謂之為東，故名有十方分。此是無因而有色也。無明初念託空而起，兩家同是心無因義也。微塵以心為因，心無因即塵亦無因。「答曰」下，直總呵之。以佛法無有無因之義，故不須破之也。又有因尚可破，何況無因。又上已云「無因法世間所無」，故但總非而已。「是故有智者不應分別色」，第三呵責。分別者，即上因果相離不相離、有因無因等，乃至分別定有十一及與十四，今並呵之。長行云「分別名凡夫」者，雖有世間外道、小乘大乘，此之四人並立有色而分別之，皆是凡夫也。「以無明愛染」者，此明從癡起愛，即愛煩惱也。然後以邪見分別三世有無，於舊惑上起新煩惱也。如此之人不能畢故、更復造新，即為五旃陀羅之所害也。今觀五畢竟空，即新故二惑便斷，故得解脫也。

復次相似不相似者，此第三似不似門破。上因果相離不相離及有因無因門窮之已遍，但無始來有此陰身，空觀不成、有心常現，故論主更開二門以觀察之。又此章來者，外人云：今實見殺生短壽，是相似義；種羊角葦生、倒種牛毛蒲生，是不似義。水月鏡像是相似義，泥瓶縷布是不相似。一切因果既有似不似，即有因果，何得言都無耶？若都無因果，墮邪見。是故今次破其似不似，明二俱不

成。由外人倒見有，今求其倒見有不得，故名無所有；若復執無，還是倒見無耳。問：似不似云何不成？答：見身望頭足總別不同、一多為異，云何相似？人別不成畜生之總，云何不似？又似不似猶是一異義耳。頭足與身一，身一即頭足一；若頭足與身異，除頭足應有總身。「受陰及想陰」下，第二倒破四陰。色心相依，上求色不得即心無所依，是故無心。又既已三門求色不可得，今還以三門求心亦不可得。五陰有三種次第：一依《成論》取境次第者，識得實法、想得假名、受領納好惡、行起善惡。依毘曇有二種次第：一麁細次第，色最麁故前說，受覺苦樂亦麁故次色，想取像貌故次受，行起貪瞋亦麁故次想，識唯得青黃境故最細。二觀行次第，無始已來男為女色、女為男色，故前觀色陰。所以貪色者，由樂受故；所以有樂受者，以想取像貌故；所以想取像貌者，由行心分別故；所以有行者，根本由心識，故最後說識。今此文正是毘曇及諸經明次第義也。「今造論者欲歎美空義而說偈」下，第二次明歎美空。問：何故就此品末歎美空耶？答：一者隨寄一品末並得論之。二者大小乘經論多就陰門以作觀門，故就此品以歎美之。如毘曇陰內無人故空、不自在故無我，但空人不空陰。成實二聖行義，於眾生中不見眾生為空行，見陰亦無為無我行。菩薩知人與陰本自不有、今亦不無。以大小俱就五陰明觀行，故偏約此品歎空。又外人以有身心故受論主之屈，今令其觀此身心畢竟空，不受他屈而能屈他，是故歎空，令捨有身心見。又此論二十七品大明三解脫門，從〈因緣品〉至〈五陰品〉並是破有明空門，今欲結於空義，故就此品末歎美於空。從〈六種品〉去明無相門，〈作作者品〉已下辨無作門，蓋是文正意也。問：上明有因無因二俱不成，今因中有果無果皆不可得。若爾，空之與有不成問答，云何言執有不成問答、執空能成問答？答：實如所問。若空令人得道、有亦令人得道，故經中或時歎空破有、或時歎有破空。如《涅槃》云「汝今勿謂如來唯修諸法本性空寂，故歎大涅槃名為善有。」而惑者不了各執一邊，故謂有是而空非、或謂空是而有非，故成於諍論。今明空有不二，有是即空是、空非即有非。空有既不二，空有與非空有亦不二，既言有即非復有、言空即非復空，寧可各執空有耶？今言空者，是諸法實相理，不依空即是違理，問答豈得成耶？問：理既非空有，何故作空名說耶？答：以無所得空為破有所得有，此是隔節破也。又明有所得人非但執有是有、執空亦是有，今明無所得空無空亦無有故說為空，破其空有二見。又外道小乘大乘人心有所依、言有所當故為有，今說無依無所得故名空耳，如《涅槃》十對歎無所得。無所得有四無礙，有所得即無，故有所得不成問答、無所得成問答也。故初偈明有所得法師過失，如九十六種外道、小乘五百部之

流，及有所得大乘，不悟諸法實相，心有所依、言有所當，故答不成答。次偈明有所得論義人問不成問。又諸法師具二種義：一者申正、二者破邪。初偈明法師答不成答，不能申正；次偈明問不成問，不能破邪。二偈各四。初偈四者，初句「若人有問者」，假設問辭；第二句假設答意；第三句明答不成答；第四句答同問疑。第二偈亦有四意：初句「若人有難問」，假設欲問；第二句正明發問；第三句問不成問；第四句問同答疑。長行為二：初釋兩偈文、次釋說兩偈意。初又二：前明不依空不成問答、次明依空成問答。前總釋二偈；「如人言瓶是無常」下，別釋兩偈，即兩也。執無常是內外二道、大小兩乘人，而正是內人也。「答從無常因生」者，瓶從四微成，故瓶是無常，以假和合故有，即緣離故無。《地持論》云「此是不成實無常，多是大乘明也。」若就毘曇體相門答者，瓶為四相遷之，是故無常。依成實人答者，由取相煩惱，感得生死中一切無常法也。「因緣中亦疑」者，此有進退二過：因若無常，即與果同疑；因若是常，即果亦是常，即有違言之失。今更却責上三義也。如由四微緣成故無常，四微何故無常耶？乃至責取相亦爾。如《智度論》責毘曇云「諸法從四緣生者，誰復生四緣耶？若更有所從即墮無窮，若無所從即墮無因，無因即常。」又緣既不從緣，即果亦不從緣。「若欲說其過」下，釋第二偈。上明瓶是無常，是內道義。今明大小乘人執瓶無常，欲破外道執瓶是常，而反受外道破。上明不能申正，今明不能破邪。以僧佉人明種種果生時，種種因不失，故瓶是常。《百論．破因有果品》外人云「若諸法但是常、無有無常，有何過耶？」故知外道立瓶是常也。又外道二十五諦，從細至麁、從麁至細，都無所失即常。是彼大宗，故須就常以明之。「汝因無常破我常」者，內道云：現見瓶無常，云何是常？外道今牒內此難也。「我亦因常破汝無常」者，立有性不失故常，以破內生滅無常也。若生滅無常者，泥滅於前，誰成瓶果？故是失業果報。又眼與瓶俱念念滅，汝眼云何能見瓶是無常耶？以我有性不失，故二義俱成也。又六根不能取六塵即失十二入，故諸法定無常，一切法壞也。又眼念念滅，汝云何得見我、欲難我耶？汝欲難我，我畢已謝滅，云何受汝難耶？口亦無常，云何得動口業而論義耶？故著外道難也。「若依空破常」下，第二明依空成問答也。即是提婆破外道，言而無當、破而不執，不立無常、迴破外道，以迴破外道則內能屈外道，不自立無常不為外所屈。「不取空相」者，此釋疑故來。既言依空破常，即有空可依，還為外道所屈。是故今明不取空相乃至四句，心無所依。「是故若欲問答」，第二釋兩偈意。世間問答尚須依空，況求至道而存有耶？非但求道，凡欲坐禪禮佛懺悔，並須依無所得也。又上就常無常二義論得

失，萬義類之。如五百部各有所執，不成問答；九十六道各有所執，不成問答；如今世大小乘學人各有所執，不成問答。

中觀論疏卷第四(末)

中觀論疏卷第五(本)

釋吉藏撰

六種品第五

所以有此品來者，佛隨虛妄眾生種種異說，或作五陰之名、或標六種之稱，而意在破我，令我見息，法亦不留。滯教之人不領無我，但取著於法，上已破其迷五，今復除其惑六，故說此品。二者諸方等經歷法開道，或觀五陰即是實相、或檢六種令悟法身，今欲備釋眾經遍窮諸法，故說此品。三者生死之身凡有二分：一者有分、二者空分。從〈因緣〉竟〈五陰〉破其有分，此之一品破其空分，令悟此身本自非有、今亦不無，非有非無即是中道，因中發觀斷諸煩惱，故說此品。四者經云「諸法甚深」，謂三解脫門。《百論》云「若離空無相，有若智若見者，空言無實也。」上以明空門，今次說無相門。若因空門悟入，不須無相，但為取空相即便非門，今次破空相，令從無相門悟入發生正觀，故有此品。所以此品初前破虛空相者，意在於此也。又一切法有二：一內體、二外相，故經中明自性空、自相空。上明無內體，今辨無外相，即一切法性相空寂也。所以明性相空寂，正欲簡大小乘二空同異。小乘拆性相明空，是生滅教，為生滅觀；大乘明自性空、自相空，明無生滅教、無生滅觀，故論辨性相空，為大乘人說也。又即令小乘人迴小入大，故明性相本來空寂，如釋《法華經》也。又《智度論》云「愛見等者從無相門入」，愛即毒蟲、見為惡鬼，何由離之？當觀無相。一切境無相，即不起取相心，愛見便斷，得出三界。壞相而觀無相，即出分段；了相本無相，得出三界內外火宅，累無不寂、德無不圓也。五者《成論》云「四大圍空識在其中。假名為人。空為四大本。四大為識本，識為眾生本。」自上已來破其末竟，今此一品次破其本，以末顯故前破、本昧故後除。六者自上已來一周破其有以竟，四緣謂萬法之因、情陰為諸法之果，既破因果，惑者便謂無因無果乃是虛空之論，故名龍樹為空論比丘。又如《涅槃》勸發菩提心，諸婆羅門言：「云何令人同於虛空？」便謂虛空是無。大乘亦爾，是故今品破於虛空。七者從〈去來〉竟〈五陰〉破三有為法，此品次破三無為法，令有為、無為畢竟空。故十八空，有為空、無為空後辨畢竟空也。八者上〈五陰品〉末勸外人依空問答，外人便取空相，是故此品次破於空。九者諸大乘經多引虛空為喻，《大品》云「波若如虛空」，《涅槃》云「佛性如虛空」，《金光明》「法身如虛空」。惑者多不識虛空，即迷所喻法，今破邪虛空、申

正虛空，故有今品來也。今且就一事明之。佛身法身猶如虛空，若將常遍釋虛空，即是外道虛空。虛空喻佛法身，即是外道法身。若取毘曇虛空是有法者，佛法身便是毘曇法身。若將成論虛空是無法，即是成實法身。在喻既壞即法說便壞，故一切大乘經皆壞矣。此品破邪虛空、申正虛空，即一切大乘經論法喻皆成。此是大事，宜深照之。問：六種、五陰云何同異？答：五陰合色離心，六種合心離色。又依毘曇義，五陰通漏無漏，六種但是有漏。若依成實釋者，五陰成人義親，六種成人義疎。如四微成四大，四大成五根，五根成色陰，色陰成眾生，故四大疎、五陰親也。問：數論明六種，云何同異？答：毘曇四大有二種。一者實法四大，謂四觸也；二假名四大，謂形相地等也。毘曇識種但是有漏，成論即通漏無漏。毘曇明虛空有二：一者有為虛空，如眾生身內及井穴門向等空；二無為虛空，鳥飛所不及處是也。成論明虛空是無法，但是無為。問：云何觀此六種耶？答：下云「是故知虛空非有亦非無，餘五亦如是。」悟斯六種非有非無即是實相，發生正觀斷諸煩惱，不復更受六種之身，故云觀六種品。又若見六種是有是無，即生死身現、法身不現。即法身現與法身相應，即名應身。既得如實悟，還為眾生如實演說，即是化身。故《文殊十禮經》云「諸佛虛空相，虛空亦無相，離諸因果故，敬禮無所觀。」故知觀六種非有非無即是法身，與法身相應發生正觀名為應身，為物說即是化身。又「中觀論」三字即是三身，中即是法身，與中相應發生正觀即是應身，觀照於內言彰乎外故名論即化身。

品開為二：初立、次破。立有二：前明其相、次明法體。「定相」者，如地堅相不可令不堅，火熱相不可令冷也。「即有六種」者，既有其相即有法體，此是體相非標相，故有相即有體也。問：上諸品立與此立何異？答：從〈因緣〉至〈五陰〉立於有義，今明立相義也。上以立有，故論主破有明空解脫門；今立相，故破相明無相解脫門，即次第也。答中八偈為二：初七偈破相明無相門、第二一偈呵責門破，就理實明無，即呵其無而謂有。初又二：前六偈破虛空、次一偈類餘五種。破虛空為二：初五偈半破虛空之法、次半偈破知空之人。初有二：第一五偈破虛空是有、次半偈破虛空是無。破有中有五偈為四：初一偈半舉能相破所相、次一偈半舉所相破能相、第三一偈相可相相待破、第四一偈結束破。初一偈半為二：前偈正破、次半偈傳破。初偈上半明空若待相即墮無空、下半明空不待相便墮無相，進退失也。上半破云汝前言「六種各有定相」者，若爾，相有故虛空是有；相既無，虛空即無。問：何者為空相？答：空有二種相，一標相、二體相。如見柱有，知柱外即無。因有知無，有是無家標相。二者除柱故得柱無，柱無之處為空體相。然

此二相俱由於柱，若爾，柱有故可得有空，若未有柱應未有空。又空與柱俱，柱既無常，空亦應爾也。問：上半明相無空即無，為是相待無、為是不相待無？答：具於兩義。若是標相，即相待故無；若是體相無，相即無體也。下半破法不與相俱。汝若言未有柱時已有空者，空則無相，汝上言六種各有定相，此言則失。問：虛空無何等相？答？未有標相而有於空，故是無相有空耳。若言未有體相者，無相即無空也。故無標相則墮失相過，若無體相則有二過：一墮無相、二墮無體也。長行但釋下半明空墮無相，不釋上半無法者，至第二偈方釋之。又一義：無相即無法，故復是釋上半也。

「問曰」下生第二半偈傳破無相有空。問：外人初言六種各有定相，今何故改宗便謂無相有空耶？答：外義有本有末，據本而言空是常法、相是無常，則未有相時先已有空，故空無相。據末而言，後有色生，因滅色知空，故言虛空有相。初言有相，據其末也；今無相有空，約其本也。是故二言俱不相違。「答曰」下，破無相有空。「一切處無有」者，此中明無是體相無、非標相無，若無體相則無此物也。有二法攝一切法：一有為法、二無為法。有為法以生住滅為相，二無為法以無生住滅為相。此二既各有相，是故有法。虛空若無相，則非有為亦非無為，即無有法，故云一切處無有。何者？虛空是三無為中一，豈得非有為無為耶？又約毘曇有為空、無為空，今非有為非無為則無有法，故云一切處無有。下半屬第二一偈半舉所相破能相。又開二別：初半偈明無所相故，能相何所相？次一偈開二門重責能相。初半偈有二意：一者取意救於上半。空若畢竟無相，可得無法。先雖無相，後相來相之，是故有相，以有相故則復有法。今縱破之，若前無相後相來相之，相終不著。如常云「真諦無名」，以名詺真，去真彌遠矣。第二意云：若先無相即無有法，後相何所相耶？如柱以圓為相，若無圓相，即無有柱。何所相耶？空以無色為相，若無無色，則無虛空，何所相耶？長行「若謂先無相」下，釋下半，仍生第三偈也。

「有相無相中」下，第二偏破能相，釋前偈下半。上半明有無二門相不可得，下半攝法。有相中相不住有二義：一者本已有相，不更須相。如柱本有圓相，不更須圓相以相於柱。二者若本有圓相復更須相者，一柱便有二圓、一空便有兩相。若一柱二圓，亦可一圓二柱。又既有二相，則有第三，如是無窮也。無相中相不住亦有二義：一者本既無相，復將相來相之，終自不著。二者只以無色為空體，既無無色相則無空體，後相則無所相。此偈意深言遠，明有為無為二法俱作此責之。一切眾生並謂有為無為各有相故起取相心，起取相心則是煩惱根，故便生煩惱，煩惱故有業苦。今責為無為相不可得，則無一切相，故不起取相心，便得解脫。長行釋上半為

四：初釋無相中相不住、次釋有相中相不住、後重釋無相中相不住、第四結。偈中先明有相不住。今先釋無相者二義：一是外人本宗，本立先無相，後相來相之。二為成前偈故也，即以角峯為牛體，若無此相即無牛可相也。次釋有相中相不住。舉水火者，前破眾生，今破非眾生，蓋是互舉耳。「復次」下，重破無相中相不住也。初標無因、次釋無因。云「無法而有相」者，既言無相則無所相，所相是能相之因也。相可相常相因待者，前明無所相，此明無能相。以無所相之法可待，故無能相也。「是故」下，第四舉偈結。「相法無有故」者，此第四偈相可相相待破。上半明可相待相，相無故可相即無。下半相待可相，可相無故相即無。此亦明體相可相相待，以體相無故，可相即無。二者若就標相作相待破者，前三偈名別破，今一偈名交絡破。前三明別破者，初二偈正破可相、次一偈正破能相，今此一偈能所合破，故名交絡。問：前破可相、後破能相，今何故前明相無故可相無、後明可相無故相無？答此是逐近勢破。第三偈正破於相，故乘破相之勢即破可相；下半乘上半破可相仍破相，是故今無相。第五結攝法破。上半結前、下半攝法。「是故今無相」，結第四偈下半；「亦無有可相」，結第四偈上半。此是鉤鎖相生故從下起上。下半攝法者，上來破相可相既盡，今以相可相攝一切法。一切法不出體相可相、標標可相。相可相既無，則一切法皆無。長行云「因緣本末」者，有人言：因相有可相，因可相有相，故名因緣。可相為本、相為末，故名本末。又互相因，故互為本末。今謂因緣者，此是所以之名；本末者，此是始終之目。以一品始終求此相可相畢竟不可得。烟亦復有相者，白日火為可相、烟為相；夜烟為可相、火為相。作此語者有二種義：一顯相可相無定、二顯相可相攝一切法。

「問曰若無有有應當有無」者，自上已來五偈破空是有竟，今第二破虛空是無。此問有四義：一者上破毘曇、外道虛空是有，今破《成論》虛空是無。成實明虛空是無法，然終有此法；若無此無法，謗無三無為應不得罪。又上破小乘計虛空是有，今破大乘計虛空是無。二者因論主第五偈生，第五偈云「無相無可相，離相可相外，更亦無有物。」外人云即是此空也。若有相可相等物非謂為空，無此諸物故得此空。三者自上已來就本宗立義，今外人捉論主破即以為立，故未被破即執有、聞論主破即著無，以無始來煩惱罪重不能無所依。故《涅槃經》云「眾生如步屈虫，要因有起無見。因無生有見也。然眾生於一切法中起有無見。」今於虛空一法起有無見，起有無即障中道之本，又是諸見之根。何者？本借虛空喻佛性法身一乘波若，今虛空既成斷常，則佛性法身皆是斷常、皆是見根，悉成障道本，即道與非道並是非道。此所傷事，深宜須破洗

也。四者如開善義，明虛空是二諦所攝，虛空是世諦故名為有。聞論主上破無空，謂真諦遣故無，是故立有無也。「答曰」下，然破無凡有二種：一者若有無異體，無有可待，即無有於無。二者有無一體，有有故有無，若無有即無無。有無既已無，自上已來破虛空法竟，今第二次破空所成人。如《成論》云「四大圍空，識在其中，假名為人。」今檢空義不可得，即四大無所圍。既無四大，識無依附，假何名為人？故上破能成之法，今破所成之人。以無法故名法無生，以無人故眾生無生，具二無生得無生忍。二者破境智義。上半破無所知之境，下半破無能知之智，故有無並夷、緣觀俱寂。肇師用此明涅槃義，故云：「法無有無之相，聖無有無之知。」法無有無之相，即無數於外；聖無有無之知，即無心於內。於外無數、於內無心，彼此寂滅浩然大均，乃曰涅槃。又所以破知者，虛空實非有無，但想知謂有無，故破想知者使虛空義寂。「是故知虛空」下，第二類破五種。上三句舉虛空、下一句類五種。「非有」者，結破上有，即五偈也。「非無」者，結破上無，半行偈也。「非相」者，結破相，第三偈也。「非可相」，結破可相品初二偈也。有人言：此是解正虛空義。邪計虛空是有是無，正虛空即非有非無。今明斥病，得作此伴。對數論解虛空墮二邊故，今明虛空是中道。是以眾經將空喻法身，即中道法身、中道波若等也。問：中假師非為非非為非於有，若非有者本自無有，非何所非？若非非者，既言非有，豈得非非？又問：有對無不？汝信有對無。有既不成，無即不成。今非有非無對於有無，有無既非，則非有非無並不成也。故肇公云：「言其非有者，明其非是有，非謂是非有。言其非無者，明其非是無，非謂是非無。」既結非有非無，亦結非遍不遍、非常不常、非記無記，此即遠離二邊不著中道，即知虛空絕四句乃是正虛空。將此空喻法身、佛性、波若、一乘，並皆正也。此所論事大，可不留心？問：何故云非有無是愚癡論？《攝大乘論》為戲論謗，何故復云是中道耶，答：得非有無意如肇公意者是中道。復捨有無而著非有無者是愚癡論也。「餘五同虛空」者，如經云「無色無形無對，一相無相」，不知何以目之，強稱實相。由實相故生波若，故眾行立、萬德成。長行料簡前破虛空意：一就本末、二約難易。又一義：五種是有為法，上情陰中已破。虛空是無為法，上來未破，故今前破。「問曰世間人盡見諸法是有是無」下，此生第二呵責門。就文為二：初外呵內、次內呵外。問意云：世人又盡見五種為有、虛空是無，汝云何言非有無？若非有無便是一種，何名五耶？又世諦有、真諦無，今若言非有無，即破二諦。又世人計虛空具有有無，如外道數人執空是有，成論明空是無，云何言非有無耶？今總問：虛空為遍不遍？答有二釋。一云遍，故柱

處有空；二云不遍，故柱處無空。問：若言空遍，柱應客柱。彼答云：質質相礙，故不客柱。次問虛空既遍，柱應與空一，空既無礙，柱亦應然；柱既是礙，空亦應礙。若空無礙柱礙，即空與柱異，空不遍柱也。若空不遍，空即不常。若不遍是常，遍應無常。「答曰淺智見諸法」者，此正呵責。以淺智故，見五種為有、空種為無，又見虛空有及見虛空無，又見世諦有及見真諦無。既見有見無即起斷常，故諸見即生，有見故有愛，愛見因緣即流轉生死不得安隱涅槃。數人言：見有得道。此乃是有見，豈得道耶？亦是得有見道，實不得正道。成實人云：見無得道。亦是無見，豈得道耶？又是見於無道，竟不得正道也。深智之人與此相違，見有知表不有、見無知表不無，故《華嚴》云「一切有無法，了達非有無」也。問：智淺何故但見有無耶？答：六種之實即是實相，實相絕四句。今但見有無，未能見亦有亦無，又不能見非有非無，況見絕四句耶？以不能徹見絕四之道，故是智淺。然本見絕四，此得波若實觀；今不能見理，但是無明，故名淺智也。又四句皆是見，今見有無乃作見猶未極，況得滅見之道耶。長行為三：前明無方便失、第二明有方便得、第三結得失。「智者見諸法生」，此第二明有方便得。問：愚者見生起有見、見滅起無見，智者應見生不起有見、見滅應不起無見。若智者見生滅無見、見滅滅有見，亦應愚人見生起無、見滅起有。答：解此不同。有人言：智者體悟生滅不二，知生是滅、知滅是生，是以見生能滅無見、見滅能滅有見。有人言：此是智者跨節悟，非但知生而非有，亦即知生而非無。所以然者，生既非有，非有何所無？是故知生而非有，為初節悟；即知生非無，是第二節悟。故言見生即滅無見。如師常云：「假有不名有，假有不名無也。」今謂此二意義亦有之。文少不便，今明此是直語。智者既見諸法從因緣生，何得斷無？豈得有生？是故見生即滅無見。緣離故滅，豈定有耶？問：何故不言智者見生即知不有、見滅即知不無？答：理實應爾。但意欲破愚人，若直云生而非有、滅而非無，取信即難。現見有生，云何非無？是故今明，以有生故知非定無、以有滅故知非實有，取信即易。如《百論》云「種滅壞故，信知非常。牙相續生，故知非斷。」《大智論》云「見苦集時滅於無見，見滅道時滅於有見。」即此意也。「是故於一切法雖有所見」下，第三雙結得失。前結得、後結失。「雖有所見」者，恐外人云智者見生乃不起無見，而遂見於生即是生見，是故今明雖生如幻而見，幻生不生而生，雖生不生也。「乃至無漏見尚滅」者，無漏是不生不滅中道正觀，本對邪觀故說正觀，既無邪觀豈在正觀耶？「是故」下，此結失也。

染染者品第六

所以有此品來者，凡有八義：一者上來諸品求身不可得，故情陰除此身之有、六種破身之無，有無既淨，即身畢竟空。又情陰除身之末、六種破身之本，本末既淨，即內外皆空。惑者復云：若言無身，云何有心？既其有心，必有身也。故《十地經》云「三界皆一心作」，故心為六趣之本，本有故末不無也。但身相麁顯故前觀，心相微細即後檢也。二者生死患累有於因果，情陰為果、三毒為因。上檢無果，今觀無因。《涅槃》明十二因緣始不生滅、終無因果，明五性義。《大品》觀十二因緣明三波若義，得上諸品波若佛性並成，若見十二因緣即緣河滿、性河傾。今觀十二不因果，即性河滿、緣河傾。本對緣河故有性河，緣河既傾、性河亦息，即二河俱傾。為眾生故，有緣性二方便、緣性二河俱滿義，是以此論觀十二因果義也。問：何故先觀果、後觀因？答：果相顯、因相隱，故先觀果。問：《智度論》云「鈍根者從果觀，利根者從因觀。」此論明大乘觀行，云何從果觀？答：《智度論》云「菩薩為眾生，故亦從果觀。」今此論為末世鈍根，故從果觀也。三者自上已來正明法空，今此一品人法雙泯，染法為因、人者是果。四者的從上品末生，上云「淺智見諸法，若有若無相。」長行云「見諸法生時取相言有，見法滅時取相言無。」外人云：若爾，應有取相。取相煩惱，煩惱即是染法。起取相者，即是染人。是故今品次破取相也。五者欲破一切內外大小乘人斷煩惱義。《淨名經》云「若須菩提不斷煩惱亦不與俱，乃可取食。」明斷不斷凡有四人：一者在家凡夫，三毒現前不明除斷。二者出家外道，斷三空惑，非想一地未能除之。故《涅槃經》云「是諸外道，將盡三有而復迴還。」釋凡夫斷惑有二師：數家明凡夫斷惑，以數人見有得道，凡夫亦見有故斷惑。成實明見空斷惑，凡夫不見空相，但就有中伏耳。三者二乘之人斷三界惑，而未除習氣及界外無明。四者大乘人，具斷五住煩惱。總上四人以為二類：凡夫之人與煩惱俱，自後三種名為斷惑。若爾，皆為淨名所呵。今明了煩惱本不生故不與俱，今亦無滅即無所斷，乃免被呵。今此品求煩惱無從，即廣釋不斷不俱不之義，故有此品來也。六者又如諸部本有煩惱，更復種種推畫興於諍論，即於煩惱上重起煩惱，故惑不除、新累更起。今此品觀煩惱畢竟皆空，即故惑既除而新惑不起名得解脫，故說此品也。七者遍釋諸大乘經甚深要觀。如《無行經》云「婬欲即是道，恚癡亦復然。如是三法中，無量諸佛道。」《涅槃經》云「心共貪生，不共貪滅。」若能依此品正觀煩惱，即是心共貪生、不共貪滅；不如此品觀，即心共貪生、共貪俱滅。又《法華》呼斷結為除糞下賤人。今內外大

小乘人言：有煩惱可斷、有智能斷。豈非除糞人耶？論主憐愍如此等人，並令成長者尊貴之子，捨除糞之業，故說此品。問：《大品》云「一念相應慧，斷煩惱及習。」又云「菩薩無礙道中行，佛在解脫道中行。」諸大乘經皆明斷惑。又如《地持論》「菩薩斷惑障盡，佛斷智障盡。」云何斷惑皆是除糞？答？大乘經論明斷者，以了惑本不生故言除耳，非先有惑而後除之令無。《大品》又云「若先有後無，諸佛菩薩即有過罪。」又二十六卷最後云「諸法本有今無耶？」以此推之知無所斷，無所斷即是斷耳，亦得有無礙解脫。前念知惑不生為無礙，後念無生為解脫也。八者遍釋諸大乘經方等懺悔義。如《普賢觀》云「十方諸佛說懺悔法，菩薩所行不斷結使、不住使海。」了此煩惱即是實相，無煩惱可住亦無惑可斷，令此心與實相相應，於一彈指頃能滅百萬億阿僧祇劫生死之罪，況復多時。問：何故爾？答：夫乖理故為罪，罪即虛妄；若與實相相應即便符理，理是真實，以實治虛故滅眾罪。論主無緣大悲，愍末世重罪眾生，示真實方等大懺速滅三障法門，故說此品。釋染染者不同。一世間人但知有三毒，不解尋究原由。外道亦明三毒，如僧佉覺諦不淨分中有黑染麁。衛世師求那諦中二十一法中有於愚者，愚即三毒中一。當知外道同明三毒。然覺與神既有一異等四家，染與者亦有一異等四計也。《婆沙》、《雜心》出內學三部，謂三成部、二成部、一成部。犢子部具有三成，有六塵境能生三毒故事成，有人能起三毒故人成，有煩惱為人所起故結成。薩婆多二成，實有六塵故事成，有所生三毒故結成，無人故不成。譬喻部人不成、事不成，但有結成，無人故人不成也。前境無定，如一女色，貪人見之為淨；不淨觀人謂不淨；無預之人無所適漠，故非淨不淨；悲心人見之起悲；空觀人即見其空，故境不定即境不成。《唯識論》及《攝大乘》明無有外境，是境不成義；唯有於識，但是結成。今此品破染染者，即備破三種成義。以三部雖異，不出人法故也。莊嚴師明有假人體，入三成部攝。光宅師明無人，入二成部攝。開善無體入二成、有用入三成，斥同兩家之義。問：既稱染染者，為心性本淨故染、不淨故染？答僧祇及《地論》云：心性本淨，如日在天，本性清淨，客塵煩惱染故不淨。成論師云：心有得佛之理，不為煩惱所染，故云清淨。而言客塵者，煩惱雖復牢固，始終可斷，非永安義，故云客。薩婆多云：本有不淨心及以淨心，但有同時染、異時染義。如貪心與諸數並起，即縛同時心數，謂同時染義。復有前後染義，即是緣縛，謂貪心緣三世境縛三世境也。成論師明前三心未起貪瞋，但是無記，名之為淨。後行陰起煩惱，染前三心，名為不淨。此但是前後相染，無同時染。雖復有同時異時，終明有煩惱染心義，為今論主所破。問：《勝鬘經》云「自性

清淨心，為客塵煩惱染。難可了知。」豈不同舊義耶？答：此明即眾生心本清淨，於眾生成不淨。雖於眾生成不淨，然未嘗不淨，即是不染而染、染而不染，故云難可了知。不言實有煩惱以染心也。問：煩惱為是心、為非心耶？答：數論同明煩惱是心法，與心相應。毘婆闍婆提部明煩惱與心不相應，知《雜心．使品》末說。今明相應不相應，終有煩惱染心，亦為今論所破。問：文具破三毒，云何但題破染染者？答：三毒俱黑行人故名染。又染是三毒初故。又生死本際有二：無明與愛。無明是前分本，已起不可治；愛是後分本，論主慈悲欲令不起三因得勉二果，故偏破染也。問：三毒中初是貪，今云何名染？答：貪雖是染，染通三界，貪但欲界，今欲遍治三界惑，故破染。又貪染人，故名染也。

品為二：一長行立義、第二破立。立中三：一總標、二解釋、三總結。初如文。「貪欲有種種名」下，第二解釋。「初名愛」者，如見一色，初起想念，名之為愛；心遂連矚為著；纏綿深固名染；狂心發動名為婬欲。方便引取欲為己物，名為貪欲。前三尚輕，即通於三有；後二遂重，但居欲界。「以此三毒因緣」下，第三總結。三業有三種，《大品經》云「罪業因緣故，三惡道中生；福業因緣故，欲界人天中生；無動業因緣，色無色界中生。」《成論》及《禪經》明福業從欲界至三禪，第四禪已上名無動業。《大品》總相明義，後據別相說之。

「答曰」下，第二破。十偈開為六章：初兩偈前後門破、次一偈一時門破、第三兩偈一異門破、第四兩偈偏就異門破、第五兩偈呵責、第六一偈類破餘法，此六門即是破斷煩惱法。大小內外言有煩惱，以解斷之。今六門求煩惱得，可許斷之；求既無從，何所斷耶？又即是明斷煩惱法，以此六門求煩惱不得，即是正觀名無礙道，後念觀起稱為解脫道也。就初兩偈為二：一行半明前有前無，人不能起染；次半偈前有前無，染不能染人。就初又二：前一偈雙縱、次半行雙奪。「若離於染法前自有染者」，上半縱其離染法前自有人體；下半偈縱前有人體，因人起於染用。後半行雙奪者，初句奪上半離染前有人體，離法不得有人，故云「若無有染者」也。第二句奪下半因人起染用也。既無人，誰起染？故言「云何當有染」。問：前人後染，此是誰義？答：莊嚴云前三心成人而未起染，即是前人後起染義。又大小內外多謂前有眾生而起於貪。今問：既未有貪，是何人耶？又未有貪而有人，如未有五指有捲、未有柱梁有舍、未有五陰而有人也。又莊嚴有人體是上半，有人用是下半。開善有人用是下半。「若有若無染」下，第二次破染法。亦應有一行半偈，一行雙縱、半偈俱奪。今示存略，故舉後例前。「若有」者，初一行雙縱也。「若無」者，半行俱奪也。所言「染

者亦如是」者，若前有染、若前無染，欲染於者同於上說，故云亦如是。問：前染後人，此是誰義？答：毘曇云未有染法亦未有人名，因有染故方有人名。開善云：前三心有法而無人，並是前染後人也。長行前釋一行半、次釋半行。釋一行半中，初假設作前有前無以責外人。從「要當」下，方順偈本，前無人則無人起染。長行前無人則無人受染，具二義也。「要當先有染者」，釋縱人有體，然後起染，釋縱有用。「若先無染者」，釋奪體。「然則無」下，釋奪用也。次釋後半行，易知也。

「問曰若染法染者先後」下，第二一時門破。然此三偈如《涅槃》納衣梵志難也。彼難云：「身為在前、煩惱在前、為一時有？身若在前，既無煩惱，誰感身耶？若煩惱在前，既未有身，誰起煩惱？若言一時，則不相因。」佛答云：「煩惱與身一時而有。雖一時有，要因煩惱而有於身，終不因身有煩惱也。」開善云：此正是流來無明初念同時義論因果。莊嚴云：非流來義，乃是明於過去身因果義耳。此二師同明一時有於因果，若爾，即如今外人同受論主破也。他問：《涅槃經》作此說，若爾，論主應是破經。答：經中隨緣作如此說，何得執為定義。若定執經，即為論破也。所以知者，前云經雖說有名字，求實不可得也。問：今云何通此經耶？答：經乃是明無身亦無煩惱。何以得知？此中具破前後一時，但借一時破前後、借前後破一時。煩惱與身一時而有，此是借一時破前後也。要因煩惱而有是身，此是借前後破一時。既不前不後亦不一時，豈可定執有身及以煩惱？是知虛妄，不可檢責。又經明雖一時者，此是因緣假名人法一時。今外人謂有人法兩體一時並有。何以得知？若無人法兩體，即無人法，論何一時耶？故知有人法兩體論一時並有也。是以外人不解經意，論主深識經意。若因緣一時即無自性，無自性即人法皆空也。問：人法一時，是誰義耶？答：成論師無明初念人法一時，又莊嚴云色識一時成人，並入此門所破。偈上半牒而非、下半作無待難以釋，並易見也。長行破一時有三過：一不相因過。不相因者，有人法兩體並起即破因緣，若破因緣即破世諦及第一義復破中道，如是世出世一切皆破，此是大過也。二明以不相因即有常過。三者以常故無解脫過，煩惱常即無有餘解脫，人常即無無餘解脫，又常是染人亦無有餘解脫。

「復次今當以一異法破」下，第三兩偈一異門破。上前後一時並是一異，今欲相對，更作一異破耳。又今作一異，通破前後一時。又上三門直責人無起染之功、染無染人之用，今即破無人法之體。若一若異俱無人法之體，云何有相染用耶？又前三門就人法前後竪破，今就一異橫破。就兩偈為二：前偈奪一異、後偈縱一異。又前是章門、後偈解釋。又初直明不合、後出合過。初偈上半牒人法體

一，一法云何合？此破人法之用。人法既一，即無異染之人起染，故人不與染合。無異人之染，以染於人故，染不與人合。下半牒人法體異，即二體各成，不須合也。問：一異是誰義？答：莊嚴云有假人體異實法體，是人染異義。開善云別有人用異實用，亦是異義。數義無別有人，但有人名起於五陰上，即是一義。又假有即實義、假有異實義，具通一異。問：若人法悉有別體用即人法並應是實，若一假一實即一有體一無體。次問開善：若假無體而有用，用本附體，無體何所附？若假用附實體，隨體相有實用而假無用。又假用附實體，亦應實體附假用，若互相附則應互假互實也。又若假用異實用，以實為假體者，亦應香用異色用，以色為香體。若色不成香，非色為香體者，色不成香可言其異，實既成假應不得異。

「若一有合者」，第二偈縱一異也。上半縱一有合、下半縱異有合。上偈明一法無合，故是奪；今許一有合以顯其過，故是縱關。

「離伴應有合」者，正難一合也。伴有親疎，人為染伴、染為人伴，此親伴也；因六根六塵而起貪，此是疎伴。又依毘曇，諸心相依共起，亦是伴。人染若一而言合者，則唯是人、無有染伴，此應有合；不爾則唯是染、無有人伴，此亦應合也；不爾則非是人亦非是染，直名一物，都無人染二伴，此應有合也。下半破異有合者，凡有二過：一者既異染，而人自有體，不須染伴；異人有染自體，染不須人伴。二者近異相須而遂合者，東西遠異亦應合也。問：一異俱稱離伴，有何異耶？答：一明離伴，此是獨合，以無伴故言其離。異明離伴，此是各合，有伴而合、離伴各自合，有二伴而相離也。又一既無伴，應與空合，而空不可合也。人與染異，遂與染合；人與柱異；應與柱合。又一則無伴、異則非伴，猶如瓶衣，瓶非衣伴，以伴是伴類義故。又問：一物可得相離不？若不可相離，豈得相成合也。又若一有合者，亦應一法有伴；而一法無伴，則一法無合。常解四微成柱，凡有二說：或言有間，謂色處無香故也。復言無間，謂色處有香。今問：若言有間，則色處無香，云何共合？以各二處故。若言無間，則色處有香，便是一物，云何言異而共合耶？又人法二名得是一者，善惡亦二名、色心二名亦應一也。長行云「餘因緣」者，人是染餘、染是人餘。又假內根外塵故生於染，此亦是餘因緣也。所以作此破者，既異染自有人體，則不須根塵因緣生染成人體也。

「問曰一不合可爾」者，此生下第四重破異。衛世四合知生，是異合義。又外道染是無常、人是常而共合，求那諦中義正爾也。又成論師云：境無淺深生滅，智自有淺深生滅，故智會於境亦是異合義。數人根塵異而共合。成實云：人是假、染為實，是故合亦是異合。前問、次答。問為二：一領上；次舉眼見異合者，舌立已窮，

故舉眼救也。答中為二：初偈縱異有合，合則無用；後偈明無用故無合，即是奪異合也。就前有二：上半牒而責。「何事」者，若染不能自有、須人起染，則人有起染之事；人不能自成，須染成人，染有成人之事。今染既自有，不須人起，故人無起染之事；人亦自有，不須染成，故染無成人之事。又人染異義已成，何事須合？此是直責之辭耳。下半釋成也。又異則水火何相預事。「若染及染者」下，此第二奪異合也。上半牒異、下半破合，易見也。

「異相無有成」下，第五兩偈呵責破。此兩偈可有二意：一者從品初長行竟於品末而釋之。外人品初長行知人法異為無成，立人法相依為欲合，品初五偈破為竟無成，眼見異法合為而復說異相。二者直依偈文次第釋者，就文為二：初偈序其失宗、次偈呵責其欲合。「異相無有成」者，牒品初二偈也。以二偈責法人前後相不成故也。「是故汝欲合」者，序外人捨前後而立一時也。「合相竟無成」者，序破一時一偈并一異兩偈。覓合不成，故云合相竟無成。此三都是責合相不成也。「而復說異相」者，序外人偏引眼見異相合也。「異相不成故」者，此第二偈呵之也。偈呵最後立異有合，又惑者多計異合故偏呵之。此偈上半牒二無、下半呵二有。二無者，一者無異也。凡論有異，不出前後一時及上離伴等異。上已明無此等異，故言異相不成也。「合相則不成」者，次牒無合也。從品初來求先後一時及一異等，一切合義不得也。「於何異相中」下，此呵二有也。初句呵無異計異。夫論有異，不出先後一時及一異中異，汝眼見何物異耶？上來諸門責心不見有合，今責眼即眼不能見也。既覓異不得，故云於何異相中。「而欲說合相」，次句呵其無合計合。

「如是染染者」下，第六類破諸法。上半牒前、下半類法。又上半牒竪破五句、下半橫例萬法。上來破其合義不成，恐畏謂不合應有人法，故復破其不合也。又初兩偈明人法前後義，即是不合。從一時已下竟品，是破合義。長行云「非前非後」者，品初二偈也。「非合非散」者，從一時偈及一異也。

三相品第七

有此品來者，從〈因緣〉竟於〈染染〉者，明無所相法，今此一品明無能相，以能相所相不可得則有為空，有為空故無為亦空，為無為空故一切法畢竟空，即是諸法實相，令因此實相發生正觀、滅諸煩惱，故得解脫。所以有此品也。問：正得何解脫耶？答：既明畢竟空，即是佛行處，故《智度論》云「畢竟空是佛所行」。而此論正明一切眾生並令成佛，但畢竟空觀未明故有菩薩，故序云「於菩

薩之行、道場之照朗然懸解矣。」二者就薩婆多義明法有三種：一者色法、二者心法、三者非色非心法。因緣已來破色、染者破心，今破三相，破非色非心。三聚名有為，滅此三名無為。有為無為此是法體，有法體故有名字；法體既無，則名亦不立，故名無得物之功、物無應名之實。名無得物之功則非名，物無應名之實即非物，非名非物，名物安在？不知何以目之，強稱實相。因實相生實觀，為眾生故還如實說，故有正觀論三名也。三者上來六情五陰名為別法，三相通遷情陰，稱為通法。上求別法無從、今明通相非有，通別既無即諸法皆畢竟空。所以明畢竟空者，此是十方三世諸佛出世為一大事因緣，即是示真實相。而有三相不同者，此是如幻如夢，隨凡夫故說耳，即是開方便門。三世十方佛唯有示真實、開方便，龍樹正申此二意。所以明此二者，即令識權實二智、入佛知見，故得成佛也。〈三相〉一品既明實權二事，二十七品及三論一切佛法皆亦如是。但今品一周觀行既竟，故寄此品論耳。四者依三解脫門來者，〈六種〉破身相、〈染染者品〉破心相，此二破於所相；今一品次破能相，即眾相都寂。又〈六種〉破空相，〈染品〉及〈三相品〉破於有相，破空有二相即一切相空。五者〈因緣品〉就四緣求生不得，釋八不無生；今此品觀三相不可得，亦為成無生。所以始終皆明無生者，為欲顯七品是一周大乘觀行已竟，都為顯無生故也。六者言次相接，從〈染者品〉生者，〈染品〉明無世間之因，外云三相是一切有為法因，今既有三相即有萬化之果，故有此品來也。問：云何為三相耶？答：薩婆多云離法體外別有三相，故法體通於三聚。而三相但是非色非心，屬行陰攝。成實、僧祇等云：離法體外無別有相，即法起為生、法停為住、法謝稱滅也。問：三相為是有為、為是無為？答：數論同云三相是有為法。毘婆闍提云：有為之法體不自固，何能相他？遂能相他，當知三相是無為法，猶如虛空能生萬化。次曇摩崛云：生住二相是有為法，滅相是無為法，故三相亦有為亦無為也。問：三相為一時、為前後？答：譬喻部云前生、次住、後滅，故三相前後。《成實論》文云「三有為法，皆在現在。」《淨名經》云「汝等比丘即時亦生亦老亦死。」觀此經論是一時有。阿毘曇云：體即同時，用有前後。如三相與法必俱，法在未來相亦未來、法起現在相亦現在、法謝過去相亦同謝，故有為法必與相共俱，故言體同時，而生用之時未有住用、住用之時生用已廢，故用前後也。問：三相為是時名、為是法稱？答：諸部並計三相是法。但開善言：三相既能生法，是時名也。小莊嚴榮法師云：三相是法體名，而時無別體。莊嚴云：三相非法非時，是時中精義。問：三相為當體受名、為從用為目？答：一云三相能生、法體是所生，從所生作名也。次云：從用受名，以有能生

他之用故名生也。《婆沙》「問云：若一切眾生悉有滅相者，一切眾生並應有死屍現。答：若根法滅、非根法生，即有死屍現。今根法滅、還根法生，故尸不現。二者眾生業力持，故尸不現。」問：何故破三相耶？答：有四義。一者執三相者多是小乘，唯得生空、不得法空，謂決定有三相；今令其信諸法空，故破三相。二者復有小乘人如成實等亦得法空，但不知三相本性空；今令其信三相本性自空，故破三相也。三者大小內外作三相義互相破斥，義自不成；今顯其不成之相，是故云破耳。其還是立相者自破，非論主破也，如執無別體者破有別體、執有別體者破無別體。四者有所得小乘人名半字教，所以然者，佛說生滅令遠離二邊、不著中道，名為滿字。而有所得人雖破於常，而著三相無常，故是半字。如呵迦旃延云「無以生滅心行說實相法」。不生不滅是無常義，佛說無常為破於常，亦捨生滅無常，故不生不滅是無常義也。問：佛說無常破常，復捨生滅無常。今何故偏云不生不滅是無常義也？答：迦旃延已知無有於常。而未達無有生滅無常。今欲令其進捨生滅無常，故云不生不滅是無常義也。《智度論》與此意同，故云「若無方便破常而著無常，若有方便即破常不著無常。」龍樹破外人，如淨名呵旃延不異。又諸部有二種失：一得語不得意、二語意俱失。得語不得意者，佛說三相令捨常，不著無常乃至亦常無常、非常非非常，心無依止即便得道。而諸部但知捨常、不能捨無常，故失佛意。二者語意俱失，非但不能兩捨，於三相中種種推斥，更起愛見增長煩惱，是故失也。論主今直觀三相畢竟不可得，三相既去不三亦去，乃至此去無所去，即便得道。離上二失，故破三相也。問：佛凡有言說悉依二諦，論主隨佛學亦依二諦，今就何諦明無三相？答：若就二諦門，即破二種三相：一破性實三，明世諦中道；二破假三，明真諦中道也。

品二：初長行立、次偈破。就立中通是一切部義，以諸部同計有為有三相，但解三相自不同耳。初標體；「生住滅」下，列名；「萬物」下，出用。「是故」下，由三相故有諸法也。「答曰」下，第二三十五偈破。大開為二：初三十四偈破有三相、次一偈破無三相，即顯三相不可定有、不可定無，名世諦中道也。又初是破病、次是申經。此既一周觀行已竟，寄此品略示破申之大旨也。又初是法說門破、次譬喻門破，總攝諸法破不出法、喻。又初破三相體、次破三相名，令名體都寂。

初段又二：第一正破三相、第二段次破法體。初又二：前總破三相、次別破。總別各三。總中三者，初為無為門破、次聚散門破、三窮無窮門破。若直立三相，即以六門責之。若諸部有此六計者，三偈即破此六人也。「三相無決定」者，一意云：佛破常病故說三

相，常病既捨三亦不留，故三非決定。二者依下偈明此三相，如夢如幻無有定相，汝不應言決定有三。三者由所相故有能相，即能不自能故無能，所以無定。四者三相互相因待，即知無自性，故不可得也。五如下為無為聚散等門求之不得，故無定也。初偈上半就有為中求生不得、下半就無為中求生不得，即畢竟無生，故為無為空，後明畢竟空。又上半破生是有為，此破毘曇、成實及曇摩崛部義；下半破生是無為，破毘婆闍婆提義也。生是有為即有二失：一者法體是有為既具三相，生是有為亦具三相，即三中之一復更具三，是即無窮。二者生具三相即自相違，相違即都無三也。下半破生是無為有三失：一者無相破，有為有差別可得具三，無為無差別即無有三。既無有三，用何物作有為相，二者彼計無為有別體，能為有為作相；今明止生故名無生，如瓶破名無瓶，無有別物為他作相。三者非相破，無為法自可為無為作相，不應為有為作相。若無為為有為作相，有為應為無為作相。又無為為有為作相，如馬為牛作相、水為火作相，此墮非相過也。又上半明生是有為，得有為而墮無窮及相違；下半明生是無為，免無窮及相違而招前三失，故進退墮負厝情無地。第二聚散破來者，亦得通破為無為。汝言三相是無為者，為聚為散？若無為不可聚散，亦無為不可生滅。若別義者，從此竟品但破有為、不破無為，以計有為者多是小乘根本義，又符大小乘經，又盛行天竺也。又論破二種人：一不曾學問，但知自身有生老病死、外物生住變壞，於此內外起貪嗔癡，故造三有業受生老病死。論主直為此說無三相。汝言有三相者，為是有為、為是無為？乃至聚之與散，以一切門求無從，即知內外諸法皆畢竟空。其人即便見實相、生正觀、斷煩惱。此是淨器人，翻易悟也。二者為內外學理之人，種種推斥求並無從。以學問之流執有三相，不知無三說三，亦不知說三為明無三，故不得二智、不入佛知見、不得成佛。論主憐愍諸部求三無從，而說有三者此是無三說三，說三意在無三，即生二智、入佛知見。三世十方佛出世大意如此，四依出世大意亦然，以是故開諸門破三相也。又執有三相多是小乘人，聞說三作三解；今破三明三相無，三相無故有為無，有為無故無為亦無，即諸法畢竟空是佛行處。令小乘人迴小入大，悟三相畢竟空得實智，即知佛昔於小乘中說有三是方便得權智，具解開方便顯真實也。又《智度論》云「昔說五眾是無常生滅，今說五眾是非常非無常分。」則大小乘教經中直唱非常非無常，而利根者即悟，學大乘人鈍根者未了，今廣釋之，求三相有為不得，非無常；無為亦無，故非常。令始行菩薩悟解大乘非常非無常，識中道發生正觀，是故破三相。

中觀論疏卷第五(本)

中觀論疏卷第五(末)

釋吉藏撰

三相品之餘

問：今聚散門求三相不得，佛大小乘經為說聚、為說散？答：昔羅什未度，未有正人之與正法。羅什至關，人法既來，諸方勝人一時雲聚。匡山遠法師不來，遣使問羅什三相聚散等義。羅什答云：佛直說內身生老病死念念不住，外物萎黃彫落亦非恒有，令人不起常見厭世修道耳，實不說一時異時。異時一時，此是旃延等意，云何將所破義來見問耶？今更責此言。《無量義經》三重明四相，初直說四相、次明念念不住、次明即時生住異滅。《淨名》亦云「即時生老病死」。此是佛說四相一時，云何羅什言非佛說？答：佛經明即時生住滅者，亦不立四相一時並起，但為破眾生保常心耳。眾生若聞一念暫住，即一念之常，即計常心不盡；今明無一念住，即計常心盡，是故明即時生滅耳。佛意既明無有常，寧有無常耶？即令悟非常非無常，二見永息也。又既明無一念住，即是說無生義。夫論有一念住即有物，既無一念住即無物，無物即畢竟空，故云不生不滅是無常義。即佛一言之中常無常並破，上根者聞便得道，不達者便謂四相一時，是故為論主破。又論主破即是申一念不住之言，令諸部解佛經意也。上半牒而總非、下半作難釋也。破聚正破薩婆多義，以有為必三相扶共起故也；破散破譬喻部三剎那立三相義也。又此一偈並破毘曇，毘曇師二說：一云體同時、用前後，用前後是散、體同時是聚。二云體用同時，但當生用時生用即強，餘相用弱耳。故此偈具破之也。「云何於一處」，釋上散義。一處者，一所相法處，不得三相前後生也。若所相法處三相前後生者，即有不備三相過。如一念法，若有生時未有滅用，生用若廢即一念法便廢。當知此一念法但有於生，遂不經於住滅，故此一念法不備三相。然有為法必備三相，而今不備，故非有為。又前念法體與生俱廢，後念滅起便無所滅。既無所滅之法，云何有能滅之相耶？又正意是破其三相不備三相義。當一剎那唯有生，即此生相不備三相。然有為法無有不備三相，汝生是有為，云何不備三耶？若三相一時，此即相違，俱無三也。又若體同時起，得相扶之義而墮相違；若前後生，乃免相違而招法體不備三相之失，亦進退墮負。問：數論師云體同時故勉不備三相，用前後故離相違失，具此二門乃成彼義。云何破耶？今問：體同時為有三相起、為未起耶？若其已起，即應已違；若未相違，即應未起。若言體起而用未起，亦應體違而

用未違。又問：體起時為來現在、為未來現在？若來現在即是有用，何名為體？若未來現在，即生是現在、滅是未來，何名同時？又問：既一剎那時，云何有體起而用未起？此乃是三剎那，何名為一？彼答云：一剎那中有三分，初分為生、次分為住、後分為滅，故得為三相。問：剎那初名生者，初有中後、為未有耶？若初未有中後，即生時無住無滅，云何言三有為法皆現在耶？若皆現，即皆初；若不皆初，即不現。又無住滅即無中後，無中後即無初。又若初是生而中後非生，亦應初有而中後非有。又三相無異時，何故生前滅後，不云滅前生後？又汝滅相已能扶生，即應已能滅生；未能滅即未能扶也。又能滅生方有滅，未能滅生即無有滅。如《十二門論》云「若能識即有識，不能識即無識。能熱故有火，不能熱即無火」也。長行釋一處。云何於一處，或有有相或有無相。問：譬喻部立三相前後，不避此責，何以過之？答：偈中已顯一意竟。然薩婆多立三相盛行天竺，五百羅漢評而用之。所以立一時者，彼云有為無獨起必須相扶。故《雜心》云「至竟無能生，用離等侶故。」又與佛經多相應，《淨名》云「汝今即時亦生亦老亦死」，《無量義經》云「菩薩又觀一切法即時生住異滅」。成實亦云：三有為法皆在現在，即知三相是同時義。今借同時，破其前後。汝若言三相前後者，即生時無有住滅，何得經言生時即有住滅耶？以違大小乘經即是破也。又前後者云何得相扶起耶？

第三偈窮無窮破者，三句作無窮破、一句作有窮。法體是有為既必備三相者，三相是有為亦應復有三相，如是無窮。無窮即破一切智人，以不見其始。既破一切智，即具破世出世一切法也。若三相無有三相，乃免無窮，而墮非有為過。以法體無三相，法體是無為；三相不備三，即三相非有為。故為即無窮、窮即無為，進退無答矣。問：此是何無窮？答：是逆推無窮。法體不能自起，由生相而起，生不能自起，復更由生起；若最後能自起，亦法體能自起。舊舉病人喻，初病人不能自起，須第二病人扶起，第二不能自起，須第三扶起，故無窮；若最後病人能自起，即最初亦能自起也。開善立無窮義，莊嚴立有窮義，俱弊此一偈。開善云：以十方折一塵，十方中一復有十方，如是折之不窮。以剎那折一念，剎那中復有剎那，是亦折無窮，即破一切智，以佛不見其邊底故也。莊嚴云：折之即盡，窮至隣虛色、時窮至剎那。今明此是與論主語違。《智度論》云「若有十方分，即不名極微。若無十方分，即不名為色。」云何無十方有隣虛色耶？問成實師：窮無窮既爾，責一切大小內外並無通矣。「問曰」下，別破三相，即三。破生中又三：初破展轉相生，破薩婆多；次破不展轉相生，破僧祇、成實；三雜破五百部異計。上三門遍破眾師，今三門亦遍窮一切，具此三門即無生不

破。所以前破展轉生者，雖有五百部而五部盛行，五部之中薩婆多偏復興世，又正障無生，又大小乘經多有此說。如《涅槃經》云「生不自生，賴生故生。」故先破之也。

就文為四：初立、次破、三救、四破救。此立，通救上六關、別正勉窮無窮二難。長行與偈合分為三：一牒論主無窮；「是事不然」下，第二總非；「三相雖是有為」下，第三正立二義釋非。就文為三：初標二義、次偈與長行釋二義、三長行末結二義。今先標二義。「雖是有為」，通第二無為難。「而非無窮」，通無窮難也。「何以故」下，第二偈立釋二義，偈略釋、長行廣釋。上半立小生大，通無為難。小不生大，即大墮無為；以小生大，故大是有為。下半立大生小，通無窮難。小更須小，可是無窮；以大還生小，故不墮無窮。問：外人何故作此立耶？答：彼立因緣不自生義，大不自生、由小故生，小不自生、由大故生，故是四緣中因緣門、六因中是共有因也。問：偈本何故云「生生之所生」，所生因何生耶？答：生生是大生家所生，故云生生之所生也。此解好。又生生是能生也。之所生者，此明小生之用能有所生，故名為用，如手能有作用也。生於彼本生，正明用也。第二長行廣釋。今且大明彼宗，法體與相皆具四相，皆具四相故皆是有為。法體為大四相所遷，故具四相。大生具四相者，為小生生之故是生相，餘三大相所遷，故具四相。小生具四相者，為大生所生故有生相，餘三大相所遷，故有三相。法體具四，與能相具四，義即不同。問：能相與法體何故有四相耶？答：法體是有為，有可生性，故生能生之，乃至有滅性，故滅能滅之，所以具四相。以此四印於法體，故名為相。無為體無起滅，故無此相，所以稱無為也。大生亦是有為，有可生性，小生生之，乃至有滅性，大滅滅之；小生亦爾，故皆具四相也。問：八相與法體何故一剎那同時起耶？答：法體不能自起，須大生生之，故法得起。此大生不能自起，須小生生，故大得起。小復不能自起，須大生生之，故小即起。大生生法體，而法體中有住異滅性。法體既起，三大相即起，三大相復有住異滅性，須三相相之。三小復須三大相相之，大相既起小復起，故一時九法共起。問：何故名小生大生？答：以大生能生六法，故名為大。小生但能生大生一法，故名小也。問：小生能生大生既名生生，大生亦能生小生，何故不名生生？答：小生但能生大生，故名生生。大生非止生小生，能生六法，故不偏受生生之名。問：何故名為本生？答：有為法體本有此生理，故名本生。又親相法體，故名為本。長行初唱七數、次列七名。「本生除自體」已下，辨相用，即釋大小生名也。問：文中云「本生能生生生」，此語似煩。上已明本生能生六法，即以明生小生竟，今何故復說？答：上通明生六法，今欲別明大小互相

生，結成二義、通前兩責，故別說也。又八相有二義：一者體同時、用前後。二體用俱同時。若大生生三大相及三小相，即體同時、用前後；若大生生小生，即體用俱同時。上總明生六法，恐小生與餘相並是體同時、用前後，今簡出之，明此二相體用一時也。「是故三相雖是有為」下，第三結成二義也。「答曰」下，二偈為二：初偈破小生生大，破其上半，即有為義壞；次偈破大生生小，破其下半，即破有窮不成，故還墮二難矣。初偈牒其上半，即以其下半難之。第二偈牒其下半，即以上半難之。初偈難大，意明小乘羅漢心麁，不覺言自相害。夫論能生他也則不從他，若從他也即不能生他，二義不並。而小乘人謂能生他、復從他生，是故不覺其相害。今捉其從他，難其生他也。小生既從大生生，即不能生大；若能生大，即不從大也。又云小生若具三義，可能生於大生：一者小生自有體、二者在大生之前、三者不由大生而有。若具此三義，可許小能生大。而小生一不能自有、二不在大生之前、三由大生而有，闕此三義，何能生大生耶？長行云「生生法應生本生」者，一有重生之名、一無重名，有重名尚不生，況無重名耶？二者小生生大生、大生生小生，此義是同。今已破小不能生大，即是破大不生於小。汝已知小不生大，云何言大能生小？三者小是大生之本，應生於大；今尚不能生大，而大是其末，云何生小？四者生生從本生生，即未有自體，故不能生大，大豈能生小耶？後正意也。問：既云生生法應生本生，結時應言是生生不能生本生，何因乃云本生不能生生生？答：只生生不能生本生，故無本生。既無本生，將何生生生？故云本生不能生生生也。問：何故論主破生生耶？答：昔羅什法師至關，初翻《智度論》竟，未有人作序，姚興天子時附書請匡山遠法師作序。遠前抄《智度論》為二十卷稱為問論，而制論序。末睿師作序云「夫萬化本於生生，而生生者無生。變化肇乎物始，而始始者無始。無生無始蓋是物之性也。」此語具破二家義。小乘以生生為萬物本，由生生故有大生，有大生故有有為。今求生生不可得，故云生生者無生。《老子》以無名為萬物始，有名為萬物母，故以有始為萬物本。今破此義，故云始始者無始。無生無始畢竟空，乃是諸法實體。論主今欲論諸法實體，破小乘橫謂，所以破生生也。

「問曰」下，第三救。外云八相有二分：一生望六相，此是體同時、用前後。二大小二生體同時、用亦同時，只一剎那中大生生小生時，小生即生大生。猶如外道立拒支瓶，三木一時共起互為因果。內法云：猶如束竹亦一時而有。又《涅槃經》親說一時，汝初偈乃明前有大生、後有小生，故小不能生大。次偈明前有小生、後有大生，故大不能生小。此即非難。前後自是我之所斥，不待論主

破也。以大生在前，得能而失從；小生在後，得從而失能，故前後屈二破。今小生從大生生時即能生大，故小生具能從二義。大生亦爾。此捉甚急、辨太精也。

「答曰」下，第四破救。初偈破其小生於大，次偈破其大生於小。上半牒、下半破。上半牒二義：「若生生生時」，此牒小生從大生生時，此明小生之體也。「能生於本生」者，此牒小生能生大生也，即小生之用也。大意明當小生從大生生時，即能生大生，故從他生。能生他一時而有，具能從二義也。下半亦兩句。「生生尚未有」者，此捉其初小生從大生生也。「何能生本生」，破其第二句能生大生也。破意云：小生若有自體，即不從大；既其從大，則未有自體。尚未有自體，何能有生大生之用耶？文正爾，便足不煩更厝餘意。而寄文更有別難者，凡相生之理，必能生是有、所生是無。若二俱是有，即俱是能生、無所生；若二俱是無，即俱是所生、無能生。若有能生所生，即一有一無。若得一時即失能所，得能所即失一時。汝言是一時復有能所，是事不然也。又問為有竟論相生相生然後有。若兩法有竟，不須相生；若相生然後有，即未生未有。小生既被大生生，即知未有，云何能生大耶？又問：小生生大，為有體故生大、為體無故生大？若有體故生大，即於能生義成、於被生義壞；若無體生大，即於被生義成、於能生義壞也。又總破云：汝大小相生即能所無定，以能為所即能不定能、以所為能即所不定所，以無定故即不可得。如〈燃可燃品〉若法有待成偈也。亦如《百論》生可生不能生。又大小之名，此義不立。所以然者，以小翻為大，大仍成小。以大能生於小，今小能生此大，豈不力過於大耶？

「問曰如燈能自照」下，前第一破展轉相生竟，今第二破不展轉相生。又前就法說門破生，今就譬說門破生，即一切生盡矣。又初但破於生，後門兼破明暗及解惑等。就文為二：初偈立、後四偈破。立中，上半譬、下半合。有此立者，可具二義：一者改宗。上破云：小既從大生，即不能生大；如其生大，即不從大。今明小不由大而能生大，是故應有相生義也。二者此人不復立大小相生，但明法體由生相而生，生相不更從他而有。此是即法沙門、僧祇、成論義，復是外道所立。如《百論》云「吉能自吉復能使他吉，如燈自照亦能照他。」答中但破譬說，而法說自亡。又法說在後破之。又破燈即得遍破世間外道大乘小乘，破自生生他但偏破一家耳。所以破燈遍破眾師者，一切人見有燈即是有見，有見起著於燈上招於業苦；今令悟燈畢竟空，即愛見斷得解脫也。又即令見佛性，如經云「明與無明，愚者謂二；智者了達，其性無二。」無二之性即是實性。今悟明暗不二故見實性，實性即中道，因中發觀也。四偈為

兩：初二偈破明到暗而能破暗、次兩偈破明不到暗而能破暗。二門各兩。初門二者，一破已成燈不見暗，不見暗故不破暗。次破初生燈不見暗，故不破暗。又初偈總破明不見暗故不破暗，次別破初明不見暗故不破暗。就初偈為二：上半明自他兩處無所破之暗、下半結無能破之明。此中炎內為自、炎外為他，此之二處並皆無暗，無暗則無明也。前展轉家得從生即失能生、得能生即失從生，此不展轉家自他俱失也。「問曰」下，第二立初生燈有照義。問有二意：初非已未兩關。未生即有所照暗、無能照明，已生即有能照明、無所照暗，此二並無照義也。但生明能自照照彼者，立初生燈也。初生燈之時明體未足，故炎內有暗、炎外亦昧，故自他處有暗。既有兩處之暗為所破，即有兩處之明為能破，故自照照他義還立也。而外人立初生燈二義俱成，以初生明能破自他兩處重暗，後大明能破自他兩處輕暗，即是上上智斷下下惑、下下智斷上上惑。未有小明時有自他兩處重暗，即是有暗義；小明若起，自他兩處重暗即無，此是有自他兩處照義也。大明未生時有自他兩處輕暗，大明若生則破兩處輕暗，此是有照義。故立初生燈兩義俱成：一者已能破重暗；二者猶有輕暗，待後明破之。又直救前者汝言何故無暗耶，正以明生暗滅，此是破故無耳，非無暗可破也。答中上半總非、下半正破釋非。依《智度論》作有無門破初生燈，即破其兩義。初燈無重暗，故無所破；與輕暗共住，復不能破，故二義壞矣。今偈偏明不見重暗，故無所破也。

「若謂燈雖不到闇」下，第二兩偈破不到暗能破暗義。有此兩偈來者，論主上有二難：一明兩燈不見兩暗、二者不見故即不破。外人受不見之責，而不受不破之難，以明暗性隔理不相見，雖不相見而能相破。兩偈為二：初近遠相決破、次明暗比並破。就一一中各有四難。初四者，一以遠從近，不見近而能破近，亦不見遠應能破遠。二以近從遠，不見遠不破遠者，不見近亦不破近也。三顛倒責，不見義齊，而破近不破遠，亦應破遠不破近也。四者明違近暗亦違於遠，若俱違應俱破，若有破不破應有違不違。此中即兼破常人反照智及自覺覺他義。常人解反照義不同，一云：離出一智，能照於智，名反照智。若別出一智為反照智者，此是智別照於智，非謂反照智也。故如指端自觸指端名為反觸，如一刀自斫此刀名反斫刀，何得以兩刀相破名反斫刀耶？作反照智義不成也。又初智不能自知，何名一切智耶？次云：自知其體名反照智也。問：既言自知其體名反照智者，便應有能照所照，即成境智二體。若無能所二者，云何名反照智耶？故反照成即墮二體，免二體即無反照。又破常義云：若燈自照照彼，導亦應自導導彼，解亦應自斷斷彼，識應自識識彼。又毘曇人八微恒俱，雖復共俱，各自守性。今問：火不

令餘物體成熱，亦應不能燒餘物。又若色不熱遂令熱者，色性非緣應令成緣。「復次燈不應自照照彼」，此生第二偈明暗並決破。亦有四難：一者云明不見暗而能懸破闇，亦應暗不見明而能懸破明。二者云暗不見明不能懸破明，亦明不見暗亦不能懸破暗。三顛倒難，不見義齊，而明能破闇、闇不破明，亦應暗能破明、明不破暗。四者有破不破，即有違不違也。此四偈文意多含，今更敘其大意。初偈辨後明不見細暗故不能破暗；次偈辨初明不見麁暗故不破麁暗；第三偈意若不及麁細遠暗不能破遠；亦不及麁細近暗亦不破近；第四偈以暗不見明不能破明，即明不見暗亦不破暗。即四偈都辨明不破暗、明不破暗，即無自照照他，故無自生生他義也。又初二偈奪破，以初後二明既不見暗，即不破暗也。第三一偈名為縱破，縱明能破暗，應破近遠一切暗。第四偈縱明能破暗，亦暗應破明。故初二奪其破，後二與其破也。又初三偈就明辨明不能破暗，後一偈舉暗顯明不破暗義也。又後二偈為二意：初偈縱，明破暗即應遍破一切暗。第二偈奪，暗既無破一毫明理，即明都無破一毫暗理。問：何故破外人明暗義？答：大小內外並言明能破暗，成明暗惑解二見；今欲息二令悟不二，故寄破生門以破明暗耳。破生因緣未盡者，第三雜破眾師計生，以執生者既多，故須更破。二者更開種種觀門破生令悟無生，以觀門未盡故名未盡。又上略破生，今廣破生，故云未盡。又病未盡故云未盡。又近接破燈生者，上但破譬猶未破法，云未盡也。

九偈開為七門：初偈已未門、次三時門、三寂滅門、四三世門、五並決門、六有無門、七滅不滅門，此就能破作名也。若約所破立名者，初破已未生，乃至第七破滅不滅生。初偈上半作未門破、下半作已門破。此偈破其自生，未破生他。自生是體，生他是用，尚無自體，安有用耶？但自他有二：依《十二門》、即以小生自起為自，能生大生，大生為他。依《成實》等，生相自起為自，法體從生相生為他。已有自體即不須生，未有自體即不可生也。長行為六雙：一雙牒立、二雙定、三雙難、四雙結、五雙呵、六雙類，文處易知也。「生非生已生」者，第二三時門破。有此偈來，凡有二義：一者上雖作已未破之，恐必不受，謂生時生，是故此偈具開三門責無生也。二者欲示觀門通徹。外人於〈去來品〉已解三時無去，猶未知三時無生也。今明生之與去俱是有為法，既三時無去，生亦如此。即引其前悟曉其未通，故指去來破也。〈去來〉、〈六情品〉用三時者，破法體；今用三時破相也。偈為三：初一「生」字是牒；次以三門非之；第三指於前品，上既已說，故今直非也。長行釋三章，即三：初釋上「生」字、次釋三門破、三釋指前品。「生名眾緣和合有」，是釋「生」字也。明此生是因緣假名不生

生，非如汝定性生也。「已生中無作故」下，第二釋偈三時門。又開三：初略破、次廣破、後結破，亦是標、釋、結也。「離生法生時不可得」者，外人謂法賴時生，若時法別有二體，可得法賴於時；時無別體，云何得賴？此即破數論人法賴於時。又數論但知因法有時、時無別體，不知因時有法、法無別體，故為今所破。又破開善云：生若是時，即時無自體，便無生也。又時以法為體，法復以何為體？若更有體即無窮，若窮即無體也。「已生法不生」下，第三廣破三時，即三：初門又三，謂標、釋、結。「何以故」下，釋也。凡有三難：一無窮、二不定、三理奪。無窮者，一物經無窮果生，名為無窮。然已生物不應更生，汝遂言已生之物更生者，既得二生即應三四，故生無息時；若最後者遂息，即最初者亦息也。「復次」下，第二不定破。就文為五：一牒、二定、三難、四釋、五結。初是牒也。「以何法生」者，第二定也。有此一破凡有二義：一逆取外意。外云：我言生已生者，從本未生、今始生已即名生，非生已竟更復生。此是未生生，豈有無窮及並例過耶？故更牒本宗而定之，汝於已未兩生中定以何生法生？若言本未經生、今生已即名生，此乃是未生生，乖本宗也；若欲依宗，生已更生，即墮無窮過，故進退成失也。二意云要經初一生名為生已，更第二生名生已生。今但責其初生，此初生為是未生而生、為是生已生耶？初若未生而生，後亦未生而生也；後若生已而生，初亦應爾。而汝立初是未生而生、立後是生已而生，一言之中自相違也。又初生亦不定，汝立初生終是已生生。考此初生本未曾生、今始生，即是未生生，故不定也。又作一種直責之，為是已者生、為非已者生？若是已者生即屬無窮，若非已者生即墮未生生也。問：何人執已生生耶？答：毘曇云未來性有，即是性生已異空，即是空即是已生而復更來現在，即是已者更生，故名已生生。今正破此義也。「復次如燒已」下，第三奪破。前縱，即令無窮過生；今奪，即都無有生也。「如是等」下，第三總結已生不生也。

「未生法亦不生」下，第二破未生生。又開三別：一破、二救、三破救。破中三：一總唱不生。「何以故」下，釋不生。「是故」下，結不生法不生也。釋中三：第一以緣徵果、第二乘名責、三廣倒難。以緣徵果者，果既未生，即緣未合，緣未合果云何生耶？此即奪破也。「若法未與生緣和合」下，第二乘名責，即縱開也。若稱未生即是生，亦應無去即是去、無癡即是癡。以未即是無之異名，故作此破也。「復次」下，第三廣舉並例。初就大乘門難；「不壞羅漢」下，就小乘門難；「兔等無角」，就世間門難。此三總攝一切事盡也。此三異者，初一令當生者即時現生，後二畢竟不生者令其生也。「問曰」下，第二救，為二：初正義宗，通論主前

二難；次結呵論主，通第三並類難。我明未生法不得即生，待緣合未生方生，云何前難云緣未合令果即生耶？通第二難云：我不言未生即是生，何得云無去法去、無癡法癡耶？待生緣方生，亦待去緣合方去。「是故若說」下，第二呵論主，通第三難。未生法有二種：一有緣合即生，如凡夫菩提等；二未生法無緣合，故不得生，如不壞羅漢及兔角等。故知未生法有生有不生，汝不應言一切未生法悉應生，亦不應言一切法悉不生也。問：未生法得緣合方生，此是誰義？答：如《成論》未來當有，若得緣合方起。亦如數人有性有在未來，待現在緣和合方生。若是靈味法師云：已有法身體，但用未圓，若除煩惱盡，解脫波若方圓也。又如《地論》體用具足，妄覆故不見，除妄即見。光宅云：本有，如井中七寶。全同《地論》。「答曰」下，第三破救。縱有待緣合而生，更開三門責，易見。又難舊義云：汝生待緣合方有、未合未有，體亦待緣合方有，未合應未有；若體不待緣而本有者，生亦應爾，是故生已不生。第二總結已未無生，即欲攝生時不離已未，已未既無生，生時亦無生也。

「生時亦不生」下，第三破生時生。四難：一指前破、二無體破、三二法破、四無依破。初一是奪，謂無有生時還同已未，即〈去來品〉中最初偈也。已出空即屬已、未出空即屬未，已入有屬已、未入有即屬未，故無生時也。「復次」下，第二無體破。時若有體，法可賴之而生；今因生法有時，時無自體，法何所賴？同〈去來品〉第二偈無體破也。「復次」下，第三二法破。既云生時生，即以一法為時體、一法賴時生，即墮二法。故避上無體即墮二體，同〈去來品〉二法破。「復次生法未發」下，第四無依破。無依破者，若避二生，言時前無生者，即時無所依，時無所依即無時。既無時，時後之生復何所附？故避於二生，仍墮無生之咎，同〈去來品〉破初發偈。此文少〈去來品〉二破，一獨去、二並決，而引取破初發偈作無依破也。問：何故引破初發偈破耶？答：評此中四難二關，前三明因法有時，時無自體即無時，故不得生；後不因法有時，亦空無時，故不得生。此二攝一切破盡，故為二也。「如是推求」，第三總結。總結為四：初結法無生、次例住滅、後類法體、次舉偈怙。

「問曰」下，第三破因緣生，即寂滅門破。前問、次答問。避前三時故立因緣生，如今中假師等，既聞三論作三時門破，故避三時而立有生也。餘有所得大小乘人立生，但立三時，不及今外人立義也。「答曰」下，兩偈為二：初偈奪破、次偈縱破。初偈上半舉前、下半況後。凡有五意：一者通呵外人。汝種種立生不成，今不應復立。二者迷語。汝立眾緣合時有生，猶是第三時，何故避三時

耶？三者因緣不離三時，破三時竟即破因緣訖，云何更立？四者汝遂避三時，即墮無為，無為中無生也。五者汝欲避三時生，即生無三時，時無故豈有法？長行云「具足不具足」者，具足是已有、未具足是未有。又具足生時、不具足是未生時，故還同生破也。「復次」下，第二縱破。縱破者，上奪不許有因緣生；今縱汝有因緣生，即墮寂滅。又上既迷語，今是迷義，因緣義不如汝所謂。大小內外若聞因緣即言乃無自性，而執有此虛假生也。今諸佛菩薩所解即不然，若唱因緣生，即無生不生、無真不真、無中不中，故無縱迹、無處所，即申正因緣、破邪因緣。此一偈是佛法之大宗，宜須留懷也。今敘大意者，汝若識佛法是因緣，即須知因緣生畢竟寂滅，若不爾即不識因緣義。此進退之言，定佛法之得失也。偈為二：上半因果寂滅、下半時法寂滅。問：因緣生云何寂滅？答：他云因緣生是世諦、寂滅是真諦，於因緣寂滅中更起真俗二見也。今明因緣生宛然而常寂滅，如因五指有捲，捲無自性，若有自性不應因指，既其由指即無自性。若有捲，自可有捲他，以捲於捲是自，即是指家他。既無捲自亦無捲他，合自他為共，自他無故共即無。此三明捲不得有因。今因指有捲，云何復是無因？故知此捲不自、不他、不共、不無因，即捲畢竟空。若有捲有，可言捲空；本不見捲有，云何言空？加是四句。即知捲宛然而四句絕，四句絕而捲宛然，故言因緣所生法即是寂滅性。下半時法寂滅者，上半明所生法體寂滅，法體復假生相兼賴於時，故一法生要具此三，是以下半明生相與時亦寂滅。寂滅者，因所相故有，能相是因緣，因緣故寂滅。因法故有時，時即寂滅也。長行三：初釋上半；「是故偈中」下，釋下半類同上半；「汝雖」下，第三結呵也。釋上半為四：初正釋；「如因縷」下，第二舉事作之；三引燃可燃，假喻顯之；「是故」下，第四總結。此既是佛法大宗，今就身上作之，令煩惱清淨，即得道果，及遍通一切大乘經也。如五陰因緣和合故有眾生，眾生若有自體，即不假五而成。既五假而成即無自體，無自體故眾生即畢竟空。然本對眾生有故言眾生空耳，眾生未曾有，何得言眾生空？若有眾生是空是有，可言非空非有耳。竟未曾有二是，云何有兩非？故知因緣眾生本來四句絕，此是境絕也。有眾生有，可生有我心耳。眾生未曾有，云何生有心耶？乃至眾生未曾四句，寧起四句心？即知外無四句之相、內無四句之心。外無四句之相，於外無數；內無四句之心，於內無心。於外無數、於內無心，彼已寂滅浩然大均，即是涅槃。故因緣眾生宛然，即是大涅槃。《法華》明諸法從本來寂滅，即是涅槃。今亦爾，如是遍歷一切法，即是法不可示，言辭相寂滅。然即妙法蓮華唯此一極，名一道清淨，諸佛用此為身故名法身，即身無生滅；至人以此為壽，壽無始終，

即一部法華也。失此一道清淨，故有六道紛然。為眾生失本，從此流出一切教，名無量義經也。又即是中觀論，眾生宛然寂滅即是中、悟眾生本來寂滅即是觀、為物說之即是論。又即三波若，眾生本寂滅即是實相波若、如斯而悟謂觀照波若、為物說之即文字波若。又是《涅槃》五性，眾生宛然本來寂滅即境果佛性、如斯而悟謂觀智性、具足了達即菩提果性、累無不寂即果果性，既稱寂滅即言忘慮寂，寧有境智及以智斷？即中道正性也。又是《法華》四智，眾生宛然本來寂滅即如來智、寂滅宛然眾生即是佛智、任運而知謂自然智、不從師得即無師智。又是法身父母，了眾生寂滅即波若母、寂滅眾生即方便父，三世佛由此而生。識因緣一句，遍通一切佛法也。問：長行云「寂滅名無此無彼無相」，云何？答：眾生既無自體畢竟空，望誰為彼？若有眾生之此，可望他為彼耳，故言無此無彼。不可言說眾生相貌，故言無相也。「斷言語道」者，眾生絕四句，不可以四句言眾生。「滅諸戲論」者，眾生既四句絕，四句愛論及四句見論不得生也，即是斷惑及大懺悔義也。又愛見即是因緣，亦本來四絕，從何處生耶？問：因緣既爾，何故不即說之？答：此論題因緣品，《十二門》初題因緣門，意在此也。又問：此品初何不即說？答：要須先破外人展轉及不展轉性實諸計畢竟無遺，方得略示因緣相耳。大業四年更作一勢釋之。如因五指有捲，捲無自體。若有自體，不應因指。因指有捲，捲無自體。捲無自體即無捲，故捲畢竟空。此空即是因緣空。空有自體，不應因有。因有故空，空無自體。無自體故無空。因空有故有亦空亦有，如因空故有，有無自體；因有故空，空無自體，即無空無有。因空有故非空非有，若不因是，豈得有非？故非無自體是即無非。故因緣捲本來絕空有四句，四句絕即四心斷、四言滅，佛不能行、佛不能到，無名相中為眾生隨處說之，或作實相、法身、中道、波若等。興皇大師常以因緣建于言首，今復觸事當須識因緣，則觸事無非寂滅，則觸事無非是道。道遠乎哉！ 故長行舉縷布，被衣宛然而無一縷可服、眠席宛然而無一蒲可臥，人觸事皆與實相相應。

「問曰定有三世別異」者，第四破三世生。外人既聞因緣生是寂滅，故不復捉之，還立性有。外人初立性，破性竟便立因緣，上破因緣今還復立性。至此三迴宗，故一切立義不離性假也。又道理應先破性、後破假，而前破假、後破性，顯顛倒之病無根本次第也。外人與論主諍因緣，論主云：因緣生是寂滅性。外人云：因緣生非寂滅性。故未來有性，而假因緣故生，豈是寂滅、是畢竟空？畢竟空云何可生？故知有生性然後假緣生耳。又根本有性、後方假緣，故今還立根本也。《涅槃經》亦有此言，故云「有漏之法以有生性，故生能生；無漏之法本無生性，故生不能生」也。「定有三世

別異」者，若畢竟無生，應無三世異；既有三世異，即有生、有未生。未來是未生，緣合即有生也。數人未來性有、現在事有、過去冥伏有。成論云：去來體是無而有，曾當義；現在是現有而有，當無義也。偈為二：上半牒、下半破。未來已異、空已出有，即已是生竟，何須現在更復生耶？若未異空、未出有，即是二世無義，復失義宗。假令是無，無豈可生耶？數人破成論云：若未來體無，既生於義而體不生，終一有自生、一無終不生。若俱生，即俱有，有即無生。長行「問云未來雖有非如現在相」者，明未來是性有耳，不如現在事有也。「以現在相故說生」者，現在正見是事有，故說為生，即知未來性有不得說生也。「答曰現在相未來中無」者，此明未來中畢竟無現在之相，此即是本無今有為生，云何言未來是有故得生耶？若未來中有現在相，即不名未來也。又問：若木中已有火性，性是不改義，本來常有，云何改性成事？若不可改，在緣雖合，終不成事。又木中無事火，水中亦無，即應俱生俱不生。又問：既有性火，亦應有性緣。若以事緣發事火，亦應以性緣發性火。又事因於性，性復因誰？

「復次汝謂」下，第五重破自生生他。所以有此破者，有四義：一者上但破其自生，未破生他也。破自生中而有諸偈者，初以已未門破自，不受已未謂生時生，故就三時門破。三時門破不立，便舉因緣來救；捉因緣不立，復捉三世性義來救。至此破其三世，始是破自生義竟，故今次破其生他也。二者自生生他是大眾部義，故《婆沙》中云「僧祇明如燈自照照他，心體自知知他，生相自生生他。」是故今須重破也。三者成實師云：生相不復假相，故是自生；而能生法體，故是生他。所以須重破也。四者欲顯顛倒亂起，故亂破也。兩偈為二：初偈牒而責、第二偈設兩關難也。上半牒、下半正責生相也。生相既能生法體，誰復生生相耶？第二偈上半，以相從法，相即墮無窮；下半將法從相，即法墮自然。所以作此二關破者，正以外人義自相違，生相能自生、法不能自生，故招此二失。「復次有法不應生」，第六門。此有無門破，乃通破一切，還重破自生生他也。「復次」下，第七滅不滅門破。自上已來就生門破生，今就滅門破生也，亦還破自生生他也。上半就滅義無生，破數人四相同時；下半破不滅有生，破四相異時，即譬喻部義。又上半破數人體同時，下半破其用前後。若言當生用時未有滅用，即當生時未有滅相；若當生時已有滅相，即當生時已有滅用也。汝言滅扶生相與生作扶者，今見滅相乃是生家之力，以害生故而言無有不滅法者，汝法體起時常與滅相俱，何有不滅法耶？

「問曰若無生應有住」下，第二破住。前問、次答。問三義：一既不許有生，應有住。二者此是對無立有，以生既是無，住便應有。

三者上就生救生，今舉住救生。破亦爾，上就生門破生，今就住門破生也。答有四偈，為三：初三時門、次偈就滅不滅、三自他門。所以偈有三門者，初當住破住、次就滅破住、三就生門破住。三處求住不可得，即住事盡矣。「無生云何住」者，有四義：一相待門破，既無生，待何說住？二者破住為顯無生，故無生即無住。三者就三世中求住生不可得，即是無生。以外人言有住相從未來來現在，為生相生此住，故住是所生也。下無生云何滅，亦爾也。四者求生不得，生即是如；求住不得，住即是如。如無二故，生住不異。如眾生如佛，如無異故，眾生佛不異。次兩偈滅不滅破住。為二：初就滅不滅破、第二偈偏釋。初偈下半明無有不滅法，云何不滅法而得住？初偈易見。第二偈云「一切法悉是老死相」者，老是異相、死是滅相。有生住兩相時，即有異滅兩相與之俱起，故言「無常常隨逐」。若爾，豈得言有住無有滅耶？故滅時有住，得共起、墮相違；住時無滅，勉相違、失共起。進退墮負也。「住不自相住」下，第三自他破。上半正作自他破、下半指同生說。自相住是不展轉家義，成論、僧祇所執也。異相住是展轉家義，毘曇所計也。下半指同生者，破生中前具破展轉等二家，今將以類住也。長行四：一牒；「為自相住」下，第二定開；「二俱然」下，第三總非也；「若自相住」，第四作難也。破自相住有三：初明常過。法不假住相，法既是常住，不更由住，即是不從緣，故亦是常也。「住若自相住」，第二以法並破。若相自住，即法亦不假相也。「如眼」下，第三理奪，一切法無有自住也。「若異相住」下，破異相住，為二：初無窮，以法不自住，既從住得住，即住更從住，即免上三失。免上三失者，以更從住，即是從緣，故免常也。住既從住，法亦由住，勉並決失。住不自住，如眼不自見，勉理奪，雖勉三失而墮無窮，易見也。「復次見異法生異相」者，第二作不定破，釋此句者非一。今直出正意，此是立展轉相者免上無窮失，是故今破之。救云：若大住從小住，小住復更由小住，可是無窮；而還由大住住於小住，是故無無窮過也。異法者大住也，異相者小住也。小住既能相於大住而異大住，故名異相。大住為小住所相而異於小住，故名異法。問：何故並稱異？答：立八相家謂八相各自有體，故名異也。今言見異法生異相者，眼見大住生於小住，不得不因異法有異相，必由大住方生小住。此並敘外人義也。「異相不定故」者，小住不能自有、由大住而有，故名不定。小住尚不能自有、由大住而有，何由能住大住耶？又不能自有，既無自體便無小住，以何住大住耶？若舉法體以破相者，異法者所相法體也，異相者住相也。體相互望有能所不同，故悉名為異也。今異相尚因法體而有、不能自有，安能住法體耶？蓋是勢破耳，非正釋文。

「問曰無住應有滅」下，第三次破滅。釋滅相有二家：一云現滅說滅、二云應滅說滅。然現滅說滅墮相違過，以生時即有滅故，若應滅說滅，《成論》文云「三有為法悉在現在」，若應滅者，即二相在現而滅在未來，故並非也。破滅七偈，為二：初四偈一周破滅、次三偈復一周破滅。四偈即四：初三時門破滅、次住不住門破滅、次就一時異時破滅、次就相待門破滅。初二偈及第四相待門並易見，不須釋也。問：已滅法是滅，何因云法已滅不滅？答：外人計滅相是有，今法已滅是空無之滅。既其已無，滅何所滅？故云法已滅不滅也。「是法於是時」下，第三一時異時破。上半牒一破一、下半牒異破異。是法者，今隨寄一法，且就《成論》五陰作之，「是法」謂識心之法也。「於是時」，正是識取實法時也。「不於是時滅」者，既正是識取實法時，云何得識心時滅耶？「是法於異時」，此是想取假名時，非復取實法時，故名異時。既是想取假名時，云何得言識滅耶？以非復識取實法時，不得言識滅。如是斷無明作明、變金剛為佛，並作二關責之。成實師金剛有實法義，即滅假名相續即轉作佛，具轉滅二義，故以今二義責滅。滅不得滅，轉亦爾。攝論師各執轉滅，亦以二義責之也，即一切義不得也。復次「若法是有者」，第二周三偈重破滅。初偈明法體是有，不得有滅相，有滅相即法體非有也。又若有一毫物有，即有自體，便是常，常云何有滅？無自體即無物，滅何所滅也？第二偈明法體是無，無無所滅；若有所滅，不得稱無。此二偈舉法體破相也。第三偈舉生相破滅相。生相展轉不展轉二關責既不成，即滅亦如是，並易見也。

「復次生住滅不成」下，此品第二結破。上來第一破三相，今第二破法體。生起如品初也。上半明能相無故無所相，下半有為無故無無為，即畢竟空。能相無故所相無，有四義：即法辨相，相無法即無。異法辨相，相無故無所待，亦無法。三者以法例相，求相無從，法亦爾也。四者初六品求法無，今求相無也。下半有為無故無為亦無。亦即法異法若為無、為二體，即相待門破之。若言無有為三相，即是無無為。如《成實》所說，相即門破之，有為無故無為即無。三者無為例有為，求有為既無，求無為亦爾。四上已明無無為，如〈六種品〉，今明無有為也。此偈釋經中有為空無為空，易見也。長行云「以理推求」者，方廣盛談一切法無生滅，此是邪見謂無生滅也；今是正觀求之不得，故言以理也。「如前說無有無相法」者，此〈六種品〉中第二偈，是無相之法一切處無也。所以作此語者，恐外人言雖復無有三相，何妨明法體耶？是故今明無有無相法。上既破相，即知無法體也。「問曰若生住滅畢竟無者」，云何論中得有名字？第二大段上來破有三相，今一偈破無三相。又上

破法體、今破名字，合名體畢竟空。前問、次答。此不引經，亦非毘曇、成實之論。上並引已竟，破之又訖。今云若為無為一切無者，云何口中言論有此名字耶？若都無，應無所論；既有所論，不應無也。答如夢者口中亦說夢幻名字，豈可言有耶？二者上來明論中求三相非有，今明三相非無、如幻化而有，豈可言無？前破有見，今破無見。前破五百部立三相是有，今破方廣及諸邪見言無三相，即是顯中道義也。又上是中道，即假前中；今是假名，即中後假。名中道者，求定性生滅畢竟不可得，故言無生無滅，故名中道。無生無滅假名生滅，故是假名。要先破性生滅，然後始得辨假名生滅也。又上來是性空義，求此性生滅不可得，故是性空，即世諦中道。今明如幻化生滅，即是因緣空。即此幻化有無所有，名因緣空，即真諦中道。又上來是破病，今是會經。若論中一向破無所有者，經中云何說有三相耶？是故釋云：論破著有，是故言無。而經中明有者，必如幻化有也。問：何故就此品明破申耶？答：一周觀行既竟，故明破申。自從〈破因緣〉竟〈三相〉末已來是破，今一偈略明申也。將此例前，三相既如幻夢，乃至四緣、去來、六情、五陰等皆同十喻也。又正意上來顯實，今是開權。顯實者，明十方三世佛皆為顯一道清淨，亦名畢竟空，亦名如、法性、實際等。今宜作畢竟空，以大小內外皆是有所得，故須以畢竟空洗之。今言開權者，經中說有三相、四緣等，皆是隨緣方便說有此耳。又上來明無者，只明有者無所有，故是有不有義；今明有者，只無所有有，即不有有義。此中明幻夢，舉幻引眾生覺中虛事，引夢引眾生夢中虛事。乾城喻者，小乘鈍根但有芭蕉等喻，今為大乘利根人故說顯其畢竟空，以乾城喻能成之因、所成之果皆是空也。所以舉三喻者，為喻三相故也。問：他亦云世諦三假同於幻化，與今何異？答：眾生信覺中所見是實、夢中所見為虛，今欲借其所信之虛喻其所信之實，令其所信之實同其所信之虛。而實既非實，復有何虛？故羅什師《十喻讚》云「十喻以悟空，空必待此喻。借言以會意，意盡無會處。既得出長羅，住此無所住」也。長行為二：初玄答上問；「如幻」下，釋偈文。初又二：前雙標得失；「賢聖人」下，說三相意。前又二：初雙標得失。「三相無決定」者，標得也。「凡夫」下，標失也。謂有別體，定有為定無為、前後一時等，皆由決定有三相，於有上更起諍論也。「諸賢聖」下，釋得失也，即答上問。上問云：三相既無所有，何故論中得說三相名字耶？是故云：為欲止常倒故說三，常倒若息三亦不留。此亦是止三故說三，非是說三便有三也。如《智度論》云「以聲遮聲，非求聲也。」「言語同」者，同說三相也。「其心異」者，凡夫說三聞三作三解，不知不三三，亦不知三不三。不知不三三，故無實慧方

便；不知三不三，故無方便實慧。既無二慧，豈有自然無師四智耶？是故凡夫但有無明，不見佛性無常樂我淨。聖人明三，知是不三三亦識三不三，具四智、無復無明，故見佛性有常樂我淨也。所以云語同心異。今聖人同其語者，亦令凡夫知不三三、三不三，具四智，入佛知見得成佛也。三相既爾，四緣乃至三論一切佛經一切論皆須作此識之也。又一種方言，聖心在四絕，言同凡夫說三。所以同凡說三者，令悟四絕。四絕者，本不曾有三，何有不三？如是四句也。「不應有難」者，汝向不應難言：若無三，何故說三耶？「如幻」下，釋偈三喻，即三也。「凡夫分別」下，第二通結得失也。又近結乾城，日出即有、少時便滅，合云「如凡夫分別為有，智者求之有即無」，正以分別應別如日出也。

中觀論疏卷第五(末)

中觀論疏卷第六(本)

釋吉藏撰

作者品第八

上來七品一周略破人法明大乘觀行，此下十品重破人法明大乘觀行。略破為利根人說，重破為鈍根人說。問：何以知前略破、今重破耶？答：以前後二文證之，知有二周之說。〈三相品〉末二偈有三雙：一偈洗有為無為一切法體、一偈破有為無為一切名字，名體既無則人法悉空，故是一周。次一偈明法無從即法說門破，一偈舉喻謂譬喻門破，法譬既圓則一周究竟。次一偈結論破無三相所以，一偈明經說有三相所由，既釋論會經，故是一周究竟。後文證者，長行序云「上來品品破一切法悉無有餘，汝著心深故今當重說。」既有重說之言，即知必是一周破也。所以破作作者，一切眾生無始來謂有善惡無記，人作善惡無記業。今撿無三人造三業，悟無生畢竟空，得解脫也。此意品品通用之。十品為二：初四品正破人、傍破法，次六品正破法、傍破人。所以爾者，一依觀門次第。人無生易得故初正破人，法無生難得故後破法。二此周為鈍根人，故前破人後破法也。又二周互現，前周正破法後傍破人，利根內學人多知無人少知無法。又內學人多計法少計人，十八部中唯犢子計人耳。又前周從本至末，故前破法，法是人本；後周從末至本，人是法末。互現文也。又前周約說門次第，多從深至淺；後門據行門次第，從淺至深。四品破人、六品破法者，人易法難故也。〈作作者〉破人法之用，〈本住品〉破人法體，〈燃可燃〉舉喻合破體用，〈本際品〉窮人法之原，故四品正破人傍破法也。又初品通破即離二我，但破即為正，如先尼計作者是即陰，次品正破離陰計我。〈燃可燃品〉通破即離，亦即離如是五句。〈本際〉釋疑，外疑云：若三品無人法者，《無本際經》何故說有？故名釋疑。問曰：何故次三相後破作作者耶？答：上破有為無為一切悉空。外人云：三相是有為，有為名起作，故舉作作者證有三相。此是其傍意也。言正意者，從〈因緣品〉至〈五陰品〉破諸法有，明空解脫門。從〈六種〉至〈三相〉求一切相不可得，名無相解脫門。從此品竟一論末，求作者不可得，明無作解脫門。故次〈三相品〉末破作作者也。外人云：若〈三相品〉明有為無為一切空者，今現在造作施為云何一切空耶？外謂有六道眾生是作者，身口意是所用作法，起罪、福、不動三業名為作業，得六道苦樂名果報也。三乘人為作者，身口意為所用法，起三乘業為作業，得三乘果為果報。現

見九道如此，云何言畢竟空耶？又三空次第者，前說空門竟，論主歎美空，說無相門明不取空相，今明無作正明菩薩生心動念即是作業，謂有作空無相觀之，菩薩為作者，作此觀得佛道為果報。故此一門可窮下極上，極上則法雲已還，下謂破世間造作施為皆不可得也。二十七品立名有四：一從法受名，如〈情〉、〈陰〉之流；二從人受稱，如〈本住品〉等；三從譬立名，如〈燃可燃品〉；四人法合目，如〈作作者品〉。問：作作者染染者，此有何異？答：染染者但是意地，唯明不善；作作者通於三業及以三性。又染染者但是煩惱門，作作者明於業門。又染染者引經立義；作作者引事立義，謂現見造作施為之事也。問：今破作作者，與十六知見中作作者何異？答：十六知見但是破外道義；今此中通破世間外道小乘大乘，身口意一豪以有所得心有所造作，悉入此門破也。問：何以故破一切造作耶？答：《大品經》云「菩薩有麁細二業：若見有身口意名為麁業，不得身口意名為細業。」菩薩離於麁業，今欲辨菩薩清淨業，故破一切有所得造作施為也。二者《涅槃》云「耆婆語世王云：大王若聞佛說無作無受，王之重罪即得清淨。」無作者，謂無人作、無法作。無受者，謂無人受、無法受。又經中略標利根即解，末世罪重故論主廣破之。是以此品初明無作作者、後辨無受受者，即是諸方等經清淨懺悔法。四依菩薩憐愍末世造罪眾生，故申十方佛方等大懺也。

品為二：第一長行序破立之由、第二偈本正明破也。初中前問、次答。問者是不受前破而更立，答即申前破不受後立。立中云「現有作有作者有所用作法」者，上來橫窮豎破事無不周，外人無辭可救，但舉眼現所見事以問：若都畢竟空者，無現事可見；既有現事可見，云何畢竟空？即不信前破，故更立也。又如人習無生觀力淺，無生觀恒不現前，而顛倒事恒現，故舉現事問也。作是業，三條：一能作來果、二為人所作、三體是起作，故名為作也。作者亦三義：一體是起作法、二作前果、三能作於業，故名作者。所用作法有二：一內法，謂手腳根能有所作，故名所用；二外校具，如人手書要須用筆，故筆是所用法也。此二是因，書字即是果。答申前破不受後立者，一欲顯前一周破已竟、二欲以前門破後、三顯鈍根無而立有。就答中有二：初奪、次縱。奪作作者，已入有為無為中破者。外道常遍我入無為中破，無常之我入有為中破。又外道具常身作身，內道有生死有為人、法佛地無為人法，並入此二門破也。「汝著心深」下，第二縱破。據法則已無、約倒情謂有，是故破之。十二偈為二：初十一偈破作作者，即是破因中人法；次一偈破受受者，破果中人法，因果人法既無則一切空矣。又初破作作者，破人法之用；後破受受者，破人法之體，下云「受名五陰」，陰是

法體也，體用若傾則一切空矣。破作作者中有二：初破有人法見、次破無人法見。就破人法中，義五、文四。義五者，一人法俱有無相作義、二人法俱無亦無相作、三半有半無亦無相作、四一有一無亦無相作、五人一法三人三法一亦無相作。以此五門窮檢一切，造作義畢竟無縱，即釋經中無作門也；又是破外人一切造作義盡矣。文四者，初實有實無門、二半有半無門、三一有一無門、四一三門。初一門有六偈，又開為二：前有一偈標章門、次有五偈釋章門。初偈上半明人法俱有無作義、下半人法俱無亦無作義。上半初句明定有人，即僧佉等四外道，佛法犢子、譬喻、成實師假有體及假有用等也；次句標破，既決定有人，人不作決定業。定業內外通有，而正是薩婆多未來本有善惡等業，竟不復須人造作也。又今不論未來，直明實有人體業體無有作義。下半初句牒無人、次標破。問：此為是執無有人、為計無為人耶？答非是執無有人，但言人體是無，能起作業。問：誰計人體是無而作業耶？答：若執人是有為，名之為有；計人是無為，秤之為無。又假有體是執人有，假無體是計人無。又犢子計人有，薩婆多明人無，但有假名而秤人作於業也。又上半不因業有人、不因人有業，故無相作；下半因業有人、因人有業，則人業皆無體，則無人業故無相作。問：何以知計有是人、計無是人耶？答：〈顛倒品〉云「我法以有無，是事終不成。」故知計人是有無也。第二偈以去是第二釋章門，為三：初一偈釋章門、次一偈顯人法俱有則墮無因過、第三三偈傳釋無因過。初偈上半破定有業、下半破定有人。定有業體有二過：若實有業體，本來已有，不得言本未作今始作，則世間唯有故業無新業也；二者本來已有，不須人起，故復有離人過也。下半亦二：一者既本來有作者，不應更有造作；二既本來已有，不須作業成人。須精細取文意，有一豪業體則業有二過、有一豪人體人有二過。何者？為一豪人體，則本來已有，不假緣合而成，亦不假緣離而滅，故此人是常。則常已作竟，何須更作？復何須假業而成耶？業二過亦爾。長行初釋偈本，從「不決定」已下，顯論主不破人法俱無意。二俱是有，有尚無作。二俱是無，無云何有作？故不須破無也。「復次若定有作者」下，第二重顯人法俱有墮無因過，即是初章四對。若有人可人，有法可法。有人可人，人不因法；有法可法，法不因人。故人是自人、法是自法，故名無因也。然須細心觀文意，若有一豪人體則不因法，法亦爾。如是長短、生死、涅槃，有一豪無相因，無相因則破因緣、破中道也。若無一豪人法，亦無可相因。可謂正觀微妙、虛妄易傾也。「問曰」下，生第三傳顯無因過也。答中三偈為二：初別明無因過、次半行總結。別明中有十過，謂因果、人法、罪福，及罪福報、世出世也。「則無因無果」者，人不

因法則無法因，無法因則無人，是果法亦爾。問：前已明無因果，何故復云無罪福及罪福報耶？答：前明無外法中瓶等因果，後明無內法因果。又約數人義，後但明無報因因果，前通明餘五因因果。成實亦爾，後明無報因因果，前明習因因果及依因因果也。問：論文或言天涅槃或言大涅槃，何者是耶？答大是矣，前罪福報已說天報竟故也。長行為二：初釋人法俱有墮無因，無因有十過。從「問曰」已下，顯論主但明人法俱有之過，不彰俱無失意也。俱有尚有過，況俱無耶，故不須顯無之失也。又青目欲具彰俱有俱無之失，發下破半有半無之端也。

「問若無作者無作業不能有所作」下，第二門破半有半無。外人云：人半有，能起業；人半無，為業成。業半有，能成人；業半無，須人起。若爾，則應有人業也。問：應立半有半無，云何但言有耶？答：有二義。一者對長行兩無之言，故秤為有；二者略舉半有，則半無可知。問：半有半無是誰計耶？答：人法具二諦，世諦義邊是則半有，真諦義邊則是半無。又開善云：假人無體有用，無體義是半無、有用義秤半有。假法亦無體有用，同人義說也。又一人具假實，實法滅為半無、假法相續為半有。此通眾師也。偈上半正牒而破、下半釋破也。言「相違」者，凡有二種：一者人業各違、二者合違。各違者，人有違人無、人無違人有。業亦爾也。合違者，人有違業無、人無違業有，業無違人有、業有違人無也。

「復次有不能作無」，第四一有一無門破無相作義。一有一無者，謂人是有而業是無、人亦是無而業是有也。問：此是誰義耶？答：如〈本住〉云「未有眼耳等根前已有本住，此是有人而無業」也。成論師云：前三心但有法未有人，此是有法無人也。又如世人云：未造作善惡業時已有於人，此是有人無法。毘曇云：未來有法、未有人名，此是有法無人。又如經云「我無、造無、受者無，善惡之業不敗亡。」亦是有法無人也。又如成論師釋滅度義云法滅人度，又是有人而無法也。又造善故名善人，若未造善不名善人，餘二性亦爾，此是有法而無人也。偈為二：上半正破、下半指前破。云有不出全有半有、無不出全無半無，上已破竟，既無有無，何有相作？

「作者不作定」下，第四一三門。上來是離破，今是合破。兩偈為二：初偈明一人不能作三業、次偈明三人不能作一業。一人不作三業者，三種中隨舉一人，或有人、或無人、或半有半無人。有人不作三業者，人是有、業既無，不可作；業已有，不須作；半有同有、半無同無。次偈三人不能作一業者，三人中隨一人也。「問曰若無作無作者」，自上已來破有人法見，此下第二破無人法見。若作申破意，上來破病，今申經也。〈三相品〉末一偈申經、七品破

執，良以執病既重，前須廣破未得，更為其作義，且引幻化曉之。至〈作者品〉執病稍除，品品之中時出一兩要句，令其識佛經因緣假名義也。就文為二：初問、次答。問：今外道過論主無因，與上論主過外人無因，有何異？答：外人前有人有法，人法各成不須相因，故墮無因；今明都無人法，故無可相因，所以為異。「答曰是業從眾緣生」下，第二答，前長行、次偈。破此見凡有三勢：一云汝有因既不成，豈得有無因？如是五句悉不可得。二有無並出汝心，向謂有，既覓有無從，便復見無；此並是汝有汝無，非關我也。三者上來明無者，無汝所見五種人法耳，非無假名因緣人法也。此之一答，意有多門：一者上明無人無法則破其有見，今明假名人法接其斷心，顯非有非無、非斷非常之義。二者上明非人非法即是中道，今明因緣人法秤為假名，此即是假前中、中後假義。三者上明非人非法即是性空，今明因緣人法即是因緣空，故得有人法。故山中舊云：「於性空中立一切法。」四者上明無人法，此明世諦破性說空，即是世諦中道；今明因緣人法即是中道，世諦因緣人法未曾人法，即是非人非法，名因緣空，即是真諦中道。問：此但明因緣人法，何處有非人非法文耶？答：文顯在偈後長行。五者上明無五種人法即是破病，今明因緣人法即是申經。偈分為二：初有三句明有因緣人法。「更無有餘事」一句，此辨更無外人五種人法。一師初章中假語，並是依〈作者品〉此文作之。初章四對之失，即是前過外人人法不相因義；四對之得，即是此文人法相因義。故初章語起自此文也。中假起此品者，明外人性人法不可得，非人非法，即是假前中義。因緣人法，即中前假義。因緣人法即是非人非法，名假後中義。非人非法假名人法，即中後假義。而三論師雖誦初章中假之言，而不知文處，故今略示之。長行云「業先決定無」者，此是業先無決定耳，餘並易知。復次「如破作作者」下，第二次破受受者，生起如前。

本住品第九

此品所以來者，凡有八義：一者上破作作者，破人法用，今此品次破人法體。根本有神及以諸根，然後始有造作之用。上雖破其用，未除其根，故須破也。二者上別破即陰，今破離陰。三者上通破五種人法：一者人法俱有、二者人法俱無、三者人法半有半無、四者人有法無法有人無、五者人一法三法一人三，故遍破一切人法。今此一品重破初句，謂人法俱有，以有病難除、二空難信，故此一品廣破人法有也。四者上來通破即、離、亦即亦離、非即非離一切諸我，今此一品別破離陰計我。於即離中偏破離者，凡立人立法多言

法異於人、人異於法，蓋是惑者之常情、內外之通計。又犢子云：五陰和合別有於人。成實師云：法則是實，人則是假，故是離法有人之義，所以須偏破也。五者此論正破於內、傍破於外，〈作作者〉已破內人法竟，今此一品次破外道人法。問：何以知此品破外道義耶？答：後長行文云「有論師云此出入息視眴等是神相」，即是優樓迦義，故知破外道也。六者自上已來破生死中假人造作義，此之一品的破大乘人謂世出世佛性依持，則是舉始終世出世也。如大乘人之言：本有如來藏為生死依持建立，生死則依如來藏名為本住。生死有於生滅，如來藏不生不滅，而如來藏離陰而有。故《涅槃》云「我者即是如來藏義」，故知神我、佛性、如來藏、阿摩識等，悉是本住之異名。數論師云：不有心神而已，有心神必有得佛之理。故心神為本，不同草木盡在一化。又云真諦為本，真諦即是無住，故從無住本立一切法。問：若爾，此品應破《涅槃經》耶？答：佛性實非有無、亦非即離、未曾始終，而惑者橫謂執之為有，即是戲論佛性。今破其戲論謂性實，不破佛性。故《涅槃》云「斷取著，不斷我見，我見者即佛性」也。七者因上接斷語來。上云：有假人假法，但無實人法。外云：假實雖殊，終有人法。汝言因法有人、因人有法，我亦明因本住故有眼耳法，由眼耳等法而有本住，亦是人法相因也。八者不受論主上破。汝不應言都無人法，今實有人名為本住，以有本住故有眼耳等根。若無本住，誰有此耶？所言本住者，凡有三義：一云本有於神，故稱為本；住在諸根之前，目之為住。此但是人名也。次云神為諸根作本，諸根依神得住，故云本住。此從本立名也。三云本有於神，故名為本；諸根後生依之得住，故稱為住。此人法通稱也。

品十二偈，為三：第一破本住，明眾生空義；第二破諸根，明法空義；第三呵責外人橫計人法。初二門檢有非有，次一門呵非有謂有。就初又三：第一就六根之前檢無本住，亦云六根之外；第二就六根之內檢無本住；第三就四大之中檢無本住。即是一切處求無我，小乘根性聞之得初果、大乘人聞得十住。就初又二：前立、次破。就立為二：第一以法證人、第二以人證法。二門各兩。初文二者，三句舉法為問；「是則名本住」，此一句即是答也。第二上半偈為問；「以是故當知」，下半即是答也。所以作此問答者，並不受上論主破無作者作法，是故今舉人法有難論主無，即顯已宗明有義也。問：論主何故不分明立義，而但秤有人言？答：若別出部計則不得通破眾家，今欲遍破眾家故秤有人言也。問：何以得知此是真神佛性？答：計真神佛性必是本有，生死虛妄名為始有；若俱是本有則俱真，俱是始有則俱妄。今文亦計本住是本有、諸根為始有，故知是真神佛性義也。長行云「命等根」者，若數人別有非色

非心法為命根，成論以業為命根也。「答曰」下，第二破。開為三門：一責相破、二並決破、三徵宗破，生起三破。初偈迴責相、次偈竝體、三徵宗。既立離陰之神，故責覓離陰之相；責相不得，空立神體，故次竝體；外滯並既急，則便漫倒，故以徵宗也。又初一以相責體、次將法並人、次舉不離破離。偈為二：上三句責之。既未有六根先以有神者，以何相而知耶？以未有六根，故不得用六根證有也。二問依根已後用何相知耶？苦樂等是心相、見聞等是身相，除此二外以何為神相？若猶取此二相，則猶是六根所得，不得別有本性，應別有相也。又終以陰為相，終不離陰，陰外無神也。又陰外無別相，亦陰外無別體。若有神體異陰體，亦有神相異陰相。《涅槃經》云「是諸外道雖復種種說我，終不離陰界入也。」又若無神相，指陰為神相，牛指馬為相、火指水為相。又並無相故無神，汝前以有法證人是有，我今以相無證人無。問：舊云眾生本有得佛理者，得佛理既本有，則眾生亦本有。若眾生始有而得佛理本有者，此理屬誰也？長行初三：一標責相；「如外法」下，第二出責相；「如經說」下，第三結責相。「問曰」下，第二救。出入息是身相、苦樂等是心相，還以身心二相證有於神也。問：此乃是外道優樓迦義，云何言破真神佛性耶？答：計真神佛性與優樓迦義同。真神是常、妄是無常，優樓迦亦然。又今明外道出救義，即是破內人，以外人作此救，即是明內義同於外道，故是破內也。「答曰」下，第三破救。又四：一責處破；「若謂」下，第二取意破；「復次若言身大」下，第三無常門破；「復次如風狂病」下，第四不自在破。四破顯四義：初責處以空門破無我、次取意以苦義顯無我、三無常門顯無我、四不自在顯無我。外道不達生死苦空無常，故以四義破之。「如是種種」下，第四總結也。「若必謂離眼」已下，第二決破。偈為二：上半牒、下半並之。一將人例法。汝人法相離則不相依，人離於法在法先有者，法亦離人在人先有也。人前法後，人常法無常；法前人後，法常人無常。又俱前則應俱常，俱後則俱無常。又汝言人前法後，亦應法前人後。二以法例人。法必定須依人，人亦必定須依法也。問：既離法有人，理然離人有法，此乃是他義，何謂是並決破？答：麁心觀文似如此耳。此意令離人前有法也，必須安先字，不爾非破。所以作此難者，以人是法人、法是人法，事如薪火。外道救云：如地前草木後者。此則不然，現見有地，實不見神也。又法前不見人而言人在前，亦人前不見法應言法在前。又未有法而前有人事，如未有牛而前有角。即時有所得大乘人立真神佛性義亦大同。何以知之？彼謂佛性本有、妄想非本有，則知未有妄眾生時前有佛性。若妄與真俱本有，則應俱常俱無常。今更問：既本有佛性未有妄眾生者，此佛性屬誰耶？是誰佛性

耶？若言有眾生方有佛性，眾生既始有，佛性亦應始有；佛性既本有，眾生亦本有。若言佛不說眾生始者，然佛雖不說眾生始，佛說眾生是無常，無常則非本有。而佛性本有，則未有眾生前有佛性，佛性屬何人耶？「問曰二事相離可爾」下，生第三徵宗。外人無以通並，遂難而迴，故生此問也。答中上半牒宗、下半徵宗。「以法知有人」，牒其初偈，舉法證人也。「以人知有法」，牒第二偈，以人證有法也。下半雙徵者，「離法何有人」，徵第一宗也。「離人何有法」，徵第二宗也。有異三論師謂此是人法相待破，蓋是不看長行文耳。所以作此破者，上明俱離、今明俱不離。前明其俱離者，離破其離義；今合離者，不離破其離義，故進退屈也。

「一切眼等根」下，第二就六根內檢無本住。就文為三：初破、次救、三破救。上半標無、下半釋無，以上離不離覓並無，故云一切無。又一切根不出二十二根，此中若聖若凡悉攝盡也，而實不見本住，故云一切無。又上就六根之前覓本住不得，是根外無；今就六根內求，亦不得也。又初偈責相、次兩偈責體。今破用，凡立神有相、體、用三，破此三則一切空矣。言責用者，今唯見六用，無有神用。又神有六用，則六識無用，六識無用應如木石；若六識有用，則神無用，神如木石。又上來奪破，今縱言有，更就能所中覓之。能取即是六根，六根中無神，所取唯有六塵，故知無神。「問曰」下，第二救。上半牒論主無神；下半難論主之無，以成己有。五根是無知之法，不應能知塵；而今能知，此是神用，故知有神。即如成實、犢子等計有人御六根之用也。「答曰」下，第三破救。就文為四：「若爾者」，第一牒也；「為一一根中」下，第二定也；「二俱有過」下，第三總非也；「何以故」下，第四舉偈作難也。兩偈為二：初偈一神破、第二偈就多神破。一神破者，若一神在六根中，則有互用之過，如就眼中既能見色聞聲，即此眼中備得六塵。若爾者，即此眼根具六根，是則根亂；在根既亂，即在塵亦亂也。偈上半牒、下半破，如文。第二偈多神破者，既言六神在六根中，則一人有於六神，復有並取六塵之過。亦上半牒、下半破也。舊地論人計一切眾生同一梨耶。若爾，一人斷惑，眾人悉斷。若人人各有佛理，則是無常可算數法。又一心在六根中，亦作此破。莎提云：「一識往來生死，與《成實》一何異？」又一切眾生同一本住則應同障，若各各障則各有本住。又若同一本住則一時作佛，應同是利根；又若六神則應各各作佛，亦應存亡，以多神是數法故。「復次眼耳等諸根」下，上以兩處覓無神：一謂六根之外覓無有神、次一神多神就根內檢無。今第三不復就根之內外，就成根諸微諸大檢無有神。所以然者，根之內外雖復無神，成根四大或可應有，故復責之。又上來即是果內撿無神，今就因內撿無神，故三

法印云一切法無我也。又此是並決破。外人若言眼能見，要是神御方見，不使不見者，亦應火能燒，神使方燒，不使則不燒。而今四大自能、不假神者，六根亦應爾也。又根從四大，四大從塵，塵復從誰？若有從則無窮；若無從即無因亦無果，應無本住。「問曰」下，此生第二次破諸根明諸法空義。前問、次答。數論人云：本住等十六知見外道橫計，可得是無；眼等是世諦法，此即應有。是故今明俱是橫計。今數人眼定十微所成，體是實有。論人云眼是四大所成，此是假法，則不無也。今明若如數論決定執者，亦無此法。又上來是破外迷，今此破內執。又上來是借法破人，唯有六根并諸微四大，何處有我？今即是借我破法，有我可有法，無我何有法？又上來是正破，今是簡破。數論人云：我亦作如此破外道，與汝何異？故今釋云：汝破不盡，猶留諸根乃至隣虛之色，非畢竟空也。又上來求無本住，即是無所依之佛性；今無有諸根，則無能依之生死，故道門未曾生死，亦非涅槃。《華嚴》云「生死及涅槃，二俱是虛妄，二俱不可得。」又有所得人決定謂有佛性是所依、有生死是能依，此並是生死耳；今亦不見能依所依，方是涅槃。又有所得人見能依所依，此是性義，道理畢竟無有此法；今破如此性病竟，始得說經中假名能依所依義耳。「復次眼等無本住」，第三呵責。上半結無神、下半呵責之。眼等無者，明眼等前無本住。所言「今」者，明現在無本住。「後」者，未來中無本住。問：未有諸根前有本住，此是外道義。餘二是誰義耶？答：論主具就三世內遍推覓本住，令畢竟無遺，不必須有其人也。又成實者有二師：一云具五陰方成眾生，則前有於法、後有於人，此是未來有本住義。二云隨有一心一色即成眾生，眾生與法俱有，此是本住諸根，是一時而有，此是現在有本住義。若計本有佛性真神，則是未有諸根前有本住義也。又此是結前。眼等無本住，結前責相等二偈明眼等前無本住，今之一字結前救後二偈六根中無本住，後之一字結前四大中無本住。外人謂由四大成色陰，有色陰故成人。故前有四大身、後有本住，亦如前有五指有捲、前有梁椽有舍。下半呵責云「無有無分別」者，呵其品初兩偈：初偈以法證人，此是以法分別人；第二偈將人證法，此是以人分別法也。長行云「不應有難」者，呵其品初難論主：若無本住，誰有眼耳等也。「如是問答戲論則滅」者，品初偈上三句是問、下一句是答。第二偈上半是問、下半是答。如是問答並是戲論，上求之無從，故云則滅也。

燃可燃品第十

所以有此品來者，意亦多門。通而言之，是根性不同、法譬異悟，如浣衣、金師之子。又泥洹法寶入有多門，是以龍樹開二十七品。二者從論初已來多破因成假義，此品破於相待。三者若就四句計人法，作者破即本住除離，今破亦即離及非即離。四者若三品相望，破作作者通破人法之用，破本住破人法之體，體用既去則人法都寂。但惑者意猶未已，復引喻救之。火有燒薪之用，名之為燃。薪有受燒之義，名為可燃。喻神有御陰之功、陰有受御之義。今就事求，此喻無從，故以目品。五者觀《俱舍論》意，自上兩品破內外大小乘義，今此一品正破犢子。故《俱舍論．破我品》明犢子部引燃可燃以立我義。今品破燃可燃，故知正破犢子。六者大乘觀行二十五品凡有二門：自論初已來就法說門求人法不可得，今此一品就喻說門求人法並空。七者此論始末破三種人：一者外道邪推、二內人異執，此之二種就上諸品破之；三者自有人無斯二計，直欲觀諸法實相，為此人故說於今品，示無生不遠即事而真，故就現見即事論之。喻如一火不得與薪一、不可與薪異，不得言相因、不得言不因，不內不外。若能如後觀之，使悟實相發生正觀，斷諸煩惱，故說此品。八者上破本住破計我外道，今此一品破事火之徒。此天竺盛行，故歷計而洗之。九者即此品窮深極淺。極淺者，謂指因前之事。窮深者，《涅槃》云「煩惱為薪，智慧為火。以是因緣成涅槃飯，令諸弟子悉皆甘嗜。」《大品》明非初炎燒、非後炎燒，不離初炎、不離後炎而有燒義，喻得菩提。故《涅槃》將薪火譬於果果，《大品》喻菩提果，故知極深。問：何故明窮深極淺耶？答：欲明淺深不二。得悟者即薪火是道，故道遠乎哉？觸事而真。不了者，佛及涅槃皆是倒謂也。問：諸大乘經借薪火為喻，今既破之，何處借耶？答：此品為外人執經語作解，故須破之。經中是假名因緣之說，無喻而喻、喻無所喻。外人謂有法可法、有喻可喻，翻是破經。今求薪火不得，乃明喻無所喻，令識無所喻喻，正是申經。十者眾生處處皆縛，如見有薪火便起煩惱業苦；諸佛菩薩處處解眾生縛，故說此品也。

品開為三：第一破外喻說；「問曰何故說燃可燃」下，第二破其法說；「若人說有我」下，第三法喻既窮而呵責之。初二門就正觀推無，次一呵邪心謂有。就破喻說，凡有六門：初一異門、二相待門、三因不因門、四內外門、五三時門、六五求門。初門有二：初長行、二偈本。長行為四：一立、二破、三救、四破救。立中有三：初法說；「如燃可燃」下，第二喻說；「燃是受者」下，第三合喻。

「答曰」下，第二破。「俱不成」者，凡有四義：上來所喻既不成，能喻即壞；以此能所如燃可燃，燃無故，可燃亦無。二者上破

有為無為一切物，燃可燃既是有為，以屬前破，故無可為喻，不應引也。三者所見若實，則一事可知，上來諸立，求悉無從；今復更引之，知虛妄。四者如下一異等六門求之無從，故不成也。今且懸就一異求無者，一則唯薪無火，無火云何有薪？故云俱無。又一則唯火無薪，無薪云何有火？復是俱無。三則一物不可說其薪火，故復是俱無。異亦三失：一者既其異體，便應相離，則有東西之之過。二者前後失，未有薪應先有火。三存亡過，薪亡火存，是故俱無也。

「問曰」下，第三救也。此一問答乃明經論之大宗，釋破立所以也。問：何故就此品明破立大意耶？答：隨寄一品可得言之。又此品通喻一切法，故就通品通明立破。又至此品來法譬已周，故明破立所以。就問為二：一請停一異、二論辨有無。所以停一異者，欲與論主論辨破立有無故。又外人知受一異之難，必辭理俱屈，今欲藏其所屈，故請停之。又外人知答與不答二並無通，是故請停。又欲投論主之難以難論主，令同眾人，故請停也。又論初已來順宗立義，此之一問是反難立也。「若言無燃可燃」下，第二論辨有無。問有二意：一問所破燃可燃、二問能破之一異。問所破燃可燃，有有無二關。若有而破，有四種失：一者道理實有，強破令無，則是邪見。故《大品》云「若法前有後無，諸佛菩薩則有過罪。」二者若實有則不可令無，喻如真無不可令有也。三者我見可燃有、汝亦見其有，既同是有，云何破令無？四者汝將有以破汝有，如〈五陰品〉末問不成問也。若言無燃可燃而欲破者，亦有四過：一者若無則不應破，破故則不應無；今現見汝破，故知不無。二者若無而破，何不破兔角龜毛，而破燃可燃耶？三者我見其有、汝見其無，有不失罪福，無是邪見，故經云「寧起身見，不惡取空。」四者以汝無破我有，亦用我有破汝無，如〈五陰品〉末問不成問也。從「若言無燃可燃」下，是有難文也。「如兔角」下，是無難文。問意但見難無、不見難有，若作二關難者少不便，「如兔角」下只是重釋無難耳。「若汝計有一異」下，第二問能破也。亦有四過：一者有能破必有所破，則論主有能、外人有所。二俱是有則俱應破，不爾俱不被破。三若我破汝不破，亦汝破我不破。四若有破不破，則有有不有四難也。若無能破亦有四難：一無能破，以何破他？二者內若無能，外則有所，此是因內有、外待無說有也。三者若無能破，則是無見。四者無能破是大邪見，以無所破謂無外道，無能破則無內道，謂大邪見。而文中但就有難不云無者，既見論主從初品已來恒以一異破於外人，則謂論主有於一異，故言「若汝許有一異」，則為已有；論主若無一異，則不將一異以責外人。既用一異以責於外，則知論主許有一異也。

中觀論疏卷第六(本畢)
中觀論疏卷第六(末)

釋吉藏撰

燃可燃品之餘

「答曰」下，第四論主答。外人前問所破、次問能破。問所破中，先問有、次問無。今但總答也。就答中為四：一隨俗答、二引例通、三反擲詶、四伏宗難。然此答之大意者唯有二門：一者雖破而無、二者雖無而破。答外人問，云「破故不無、無則不破」，故今明雖破而無、雖無而破。隨俗中五句，即為五轉：初云「隨俗語故無過」者，我懷中有於一異及燃可燃以破汝者，我則有過；以我懷中未曾有於一異及燃可燃，亦不言有、無、亦有亦無、非有非無四句內外，故《大品》明五不受，行亦不受乃至不受亦不受，是菩薩無受三昧廣大之用。而口中言一異以破汝燃可燃者，以名生於俗，隨而言之。此燃可燃及一異並是世俗之說，今隨俗說之，則我無過也。「燃可燃若說一異不名為受」者，第二句釋上隨俗言耳。我心無所受也，又懸取外心。外人即云：既云隨俗言，應隨俗受。故今答之，雖隨俗有言，而不隨俗有受，即是語言雖同其心則異。「若雜世俗言說則無所論」者，此第三句。外人云：汝心既不受，口何意言？口遂有言，則心有所受。是故答云：若心無所受則心行處滅，若口無所言則語言道斷，則賓主杜默，何所論耶？今諸佛菩薩出世，正欲為物論於正道；若不隨俗言者，則不得論道也。「若不說燃可燃云何眼有所破」者，前句隨俗言為顯道，今隨俗言為破病。故統教意以開道為宗，考聖心以息病為本也。次理既無言，何故於無言而強有言，豈非乖理耶？是故釋云：我若秤理無言則理不可明，汝云何得解耶？或云第五句意云：若無所說，正合道理。何須言說？故云若無所說則義不可明。「如有論者」下，第二引例答。此是破有無之論者言有者欲明非有，言有而不受有。今亦然矣。「若口有言」下，第三反擲答。汝雖誦我破而不受我破，我口誦汝立豈受汝立耶？問：外人何處誦論主破耶？答：上云「若無燃可燃云何以一異相破」，即是誦也。「是故以一異」下，第四伏宗難。就偈為二：初偈雙破一異、第二六偈偏破異。初偈上半破一、下半破異。此偈意多有所含，上下半並是責。上半就法說門責：汝現有人法能所，云何一耶？下半就喻責：汝得今薪火相離，可許汝異也。又上下俱是並。初舉譬並法，薪火若一，人法便一；下半舉譬並譬，若火薪異應得相離，若不可離不可異。又上半是對緣假，

借異破一；下半是就緣假，就異破異。又上半就一破一，下半借異破異。又俱是縱門。上半縱一，人法既一則天下無非一者，則便失異，失異亦無一。下半縱異，則一切皆異，便無有一。又若執火薪一則有四過：一者破因緣，本因火有薪、因人有法，一即無相因義便破因緣，破因緣即破假，破假即破中道。又若見因緣名見佛，見佛即見佛性涅槃，今破因緣即都無所見。又若一即火還燒火、薪還傳薪。又一呼火應得薪、喚薪應得火，喚瓶應得陶師、喚陶師應得瓶。又人法一，人常法無常，則俱常俱無常。若異亦有四過：一破因緣，因緣異無相因，無相因則非因緣，非因緣則非假，非假則非中，故如一中之過。又上下半凡破諸要義：一僧佉衛世一異、二真俗一體異體、三真妄一異、四心惑一異。又如問柱名與柱為一為異？若異者，柱名非但異柱，亦異一切物，既喚得柱，應得一切物，不爾應都不得物；若一者，柱應入口。問：真俗一異有何過？答：一有五過三節。五過者，以真從俗，俗無常，真亦無常。二以俗從真，真常，俗亦常。三真不從俗，即真與俗異。四俗不從真，俗與真異。五若言體一義異，即是亦一亦異，體一故亦一、義異故亦異。三節者，初二得一義、次兩是異義、三是亦一亦異。問：今人多執體一義異，有何過耶？答：俗義異真義者，為即真、為出真外？若即真，乃是體一義一。若異真則出真外，佛及弟子知法性外無法，云何出真外？真俗異體，一害經相即之言、二法性外應有法，佛及弟子便是妄談也。真妄水波一，亦作五難三節。水波若異，則波自動水不動、水自靜波不靜也。長行云「分別是燃是可燃」者，分為兩體別使東西也。長行云「處處離可燃應有燃」，所以有此一句來者，前舉離以並外人，恐外亦云：薪火相離，如猛風吹於絕炎，則是離薪之火。故今明處處皆離，一處為薪處、一處為火處，既得離薪亦應離火。又處處者，令其薪火各處東西之別也。「復次如是應常燃」下，第二偏破異。以燃可燃喻之人法，以多謂五陰是實、人是假，故偏破異也。又開三別：初破、次救、後破救。就初又四：一四失破；次二失破；三一失破，亦云取意破；四伏宗破。言四失者：一常燃、二失因、三失緣、四無作。常燃者，若因薪有火，則薪盡火滅，故不常燃。汝既火與薪異，在薪雖盡，火終不滅，是故常燃。二失因者，既有火體異薪，則火不因薪。失緣者，緣謂人功將護令火得燃，今火既離薪常燃，何假將護？無作者，作謂用也，火以燒薪為用，今既常燃則無燒薪之用，故無作也。「如是常應燃」，從前偈下半生。既其相離，如是常應燃也。第二句舉無因釋常燃。又初句火自住火體、次句火不因於他。下半初句明人於火無功、次句火於薪無用。無緣釋於常義，如世間物不從因緣是故為常。第四句明火無用。所以作此分者，青目釋第四句

別作復次，故知異上三句。青目所以分為二意者，欲明火有二義：一者火體、二者火用。上三句明火體是常、後一句明無火用。既有體用不同，故開為二意也。長行云「是功現有」者，事火之徒即事可撿。「問曰」下，生第二明二失破。此偈釋前四失，前雖有四失，但由失二事：一失因、二失緣，是故有常燃及以無作之咎。故今但釋二失，則具釋上義也。偈上半明失因、下半明失緣。上半云既異薪自有火體，何須因薪？是故無因。下半云既不因薪火則常燃，何假將護？長行「復次」下，此釋下半明不須緣義。又發起後偈，所以有何以故之言也。「若汝謂燃時」下，第三取意破。上二偈標四失、釋四失，其過已成。但外人意云：無此四失。所以然者，異有二種：一相因異、二不相因異，不相因異則有四失、相因之異無四失也。「燃時名可燃」者，此句有其反順。反者，若未燃之時已是可燃，即可燃不因燃、燃亦不因可燃，則是不相因異，故有四失也。今燃時方是可燃，故可燃因燃，則知燃因可燃。既有因則有緣，若有因緣，因緣盡則滅，故不常燃。以假因緣有火故，火則燒薪，無無用過，故勉四失也。問：上來二偈顯燃有四失，今何故不救燃而救可燃？答：舉可燃以救燃。可燃不因燃尚不成，況燃不因可燃而得成耶？問：上明四失，今何故不備救耶？答：今但舉因義成，三失自勉也。「爾時但有薪」，下半破也。縱燒時還只應名薪，不應名可燃，以燒不燒俱異故也。明燒與不燒終異，則但是薪耳。此正破也。「何物燃可燃」者，燒與不燒終異，但有薪，何得言燃時方名可燃？故上句是破、下句為呵。又燒與不燒終異，但有薪，爾時有何物燃及可燃耶？即是覓二物也。又釋：爾時但有薪者，此是牒外義。外人云：燃燒時薪名可燃，未燒之時此但有於薪，故今牒之。何物燃可燃者，此始是破也。舉其未燒之薪，破其燒時名可燃。汝義未燃，爾時既但有薪，以何物來燃名為可燃？此明無有離薪之火之燒離火之薪名為可燃。若遂有離薪之火以燒離火之薪名可燃者，火則離薪、薪亦離火，便不相因。既不相因，則不須人功，故是釋人功空義。還具上四難也。後解為正。長行還徵異宗。汝既離燃別有可燃，云何言燃時始名可燃？若燃時方名可燃則不得異，若異不得言燃時名可燃也。「復次若異則不至」下，第四伏宗難。上雖云燃時名可燃，終是異義。若終是異則不相因，還伏四失也，只說不相因為不至耳。「問曰」下，第二外人救義。外謂：以其異故，得有相至。如其不異，何有至耶？問：薪火異義，誰所立耶？答：內外二家並言體異。外道兩家，一者遍造、二者偏造，並云薪火異體。毘曇云：火是熱觸，薪具四微。成實云：色觸二法名之為火，火是假名；薪是假名，而具四微，是故為異。以其異故，火則燒薪，名火至薪；薪則傳火，謂薪至火。「答曰」下，

第三破救。汝男女前有、不至，許後有至；薪火無、不至，云何至耶？汝若前令薪火相離不至，燃後許汝至也。

「問曰燃可燃相待」下，第二相待門破。從論初已來多破因成假義，此一章破相待假也。所以破相待者，相待通生死涅槃、三乘一乘等萬義，相待若成萬義成、相待若壞一切皆壞。但內外大小謂實有相待，於中起乎愛見成於業苦，論主求相待無從，則顯煩惱使淨，故破相待也。前問、次答。問云：有燃可燃云何言一？相待而成豈可言異？亦得以相故不一、待故不異，勉一異難也。但相待多門，有通別、定不定、一法二法。通待者，若長待不長，自長之外並是不長。別待者，如長待短。一師亦名此為疎密相待，若長短相待名為疎待，長待不長翻是密待，以即長論不長故，不長望長此即為密。長短相望即是二法，是以名疎。故山中舊語云：「成瓶之不瓶，成青之不青。」即指瓶為不瓶，故不瓶成瓶也。定待者，如生死待涅槃及色心相待，名為定待。不定待者，如五尺形一丈為短、待三尺為長，名不定待。一法待者，如一人亦父亦子。二法待者，如長短兩物。今此四偈遍破一切相待義。此四偈意多，今且開二章：初兩偈破成待、次兩偈破待成。破成待者，如內外大小乘人皆言：前有長短體成，後論其相待。次待成者，異三論師云：非前有長短然後相待，但明由相待故有於長短。此之二門總攝一切相待義盡，破此二宗諸待皆壞。二門各二。初門二者，前偈定開即是破、第二偈受定，正破成待。定開為二：上半雙牒、下半正定。此義顯在長行，今略釋之。若前有可燃、後有燃，則墮上異過；前燃後可燃亦爾。既其前後則便相離，如其相離還是異義，便非待也。若一時，則薪火並有，亦不須相待。若薪火俱無，無則無物，亦無有待。長行有四，謂雙牒、雙定、雙難、雙結。雙牒如文。「是中」下，第二定。「今若因」下，第三難。難中為二：初難可燃在前，以惑人多計故也。次例難燃在前也。難中有四：一失因、二不成、三不前、四同壞。初如文。「若燃不燃」下，第二不成。恐外人受論主可燃失因，而可燃得成。是故今明若燃不燃可燃，則可燃不成。「又可燃不在餘處」下，第三明可燃不前。要在燃處方名可燃，實不在餘處，豈在前耶？餘處者，異火處也，則奪其在前義也。初縱在前，故有失因不成之過，故今次奪之。「若可燃不成」下，第四同壞難。「若先燃後有可燃」下，第二次破於燃，亦有四過，如上說也。「是故」下，第四雙結。「復次若因可燃燃」下，第二受定，破成待義。偈為二：上半明燃有重成過、下半明可燃有無燃過。此偈上下兩半意者，若前有燃體待於可燃，則招二過：一者燃有重成之咎、二者可燃有不成之過。前有可燃體後待於燃，亦有兩過。上半為二：初句牒待、次句正辨重成。重成者，未待可燃

已有燃體，此是一成。次將燃復待可燃，復是一成故。未待已成，後待更成，故重成也。問：重成有何過？答：唯一物但應一成，若重成便應二物。又一物而有再成，一成應有兩物，無有兩物一成，何有一物二成耶？下半明可燃有不成過者，既將燃待可燃，必先有可燃，則可燃不成，以汝待故方成；今可燃不待，故可燃不成。故燃可燃相待，燃有重成、可燃無成也。和上又云：當燃待可燃時，燃有重成之過、可燃有失待之咎。重成如上。失待者，汝燃無待可燃，當知先已有可燃。既先有，則知不待燃而有，故是失待也。

「復次若法有待成」下，第二兩偈破待故成。亦二：初正破、次釋破。又初是都無破、後是研竅破。所以有此破來者，外云：若成竟更待，燃有重成，可燃有失待過。今以待故方成、未待未成，則唯有一成。燃既待故成，無有重成，故可燃還待燃故成。燃故成則可燃無失待過，是故破待成也。問：何以知破待成？答：偈云「若法有待成」，則知是待故成也。成論師云：上半世諦，下半真諦。中假師云：上半不二二，下半二不二。此與舊何異？他亦云：不二而二，二諦引物；二而不二，即一中道。今明此是何所破義？偈二上半牒、下半破。「若法有待成」者，燃法待可燃成也。「是法還成待」者，是燃法還成可燃家待也。「今則無因待」者，破可燃為燃因也。若自有可燃體，不因於燃，可燃為燃作因耳，今可燃不能自有，待燃方有，何能為燃作因耶？故今則無因待也。「亦無所成法」者，此破燃也。若有可燃為燃因，燃因之而得成；既無可燃為燃因，云何燃因之而得成？故云亦無所成法也。今更一勢傳破釋之。若法有待成者，救重成也。若未待前成，可有重成；今待方成，故無重成。是法還成待者，外人防難也。汝待他成，他應自成，是故釋云：我還成他作待，故他不自成。今則無因待者，論主破也。汝有自體，可為他作因；今因他而有，無有自體，云何為他作因？故云今則無因待。亦無所成法者，汝既不能為他作因，云何有為他是汝之果？故無所成法也。又有此偈來者，前是縱待，今是奪待。前縱待者，縱其以長待短，故長墮重成。今奪待，若汝長短互待，則互失二因，都無兩界，云何待耶？又四偈為五：一雙定、二雙破、三雙救、四雙難、五雙結。雙定如文。次偈雙破者，若先已有長待短，則長有重成、短有失待。三雙通者，若法有待成，通上半重成難。是法還成待，通下半失待難也。今則無因待，第四雙難兩法互待，則俱無兩因、俱無二果。次後一偈此是雙結，有無二門俱無相待也。又初偈雙定前後。若先有長而待短，則長失待；若前無長，以何待短？故前後二門俱無相待。次兩偈雙釋前後。初偈釋前有長而待短，則長墮重成、短墮失待。次偈釋先無長，待短方

有，則長短俱無因，長短並失果。後之一偈次雙結成前二偈，上半結前無長、下半結前有長。偈具含諸意，宜執詳文，勿謂其煩也。
「何以」下，發起第二偈釋破也。所以須釋破者，論主上明更互相待則互失兩因、俱無二果，今小乘大乘內道外道不受此破。如外道立拒舉瓶互為因果，數人大小二生義亦同之，成實師正引此文證相待義，乃至中假之流亦明無有可有、由無故有，無無可無、由有故無，此乃無定性因果，而更互為因則因義成，更互為果則果義立，云何言無因果耶？是故有此偈，更開二關責之：上半就無門、下半據有門。「若法有待成」者，重牒立也。「未成云何待」者，既待故方成，則知未待時未成。既未待時未成，未成則無兩物，以何更互待耶？下半云「若成已有待」，初句取意，汝謂未待時先已有長短兩物成，然後論相待，勉上無待過者，成已何用待？此正破也。未待之時兩物已成，何用更互待耶？待本為成耳，今未待已成，則不須復待也。問：成實師云前有長短兩體然後相待立名，以先有體勉未成兩無，難相待立名。故離下半不須待之失。故莊嚴義云：因成為世諦體，相續為世諦用，相待為世諦名。開善云：因成當體、續待為用也。今次責之。未待有長短體，此體為待為不待？若相待，云何言體未待耶？若不待，何得有此體名耶？又若體不待，則相待假狹；而相待通一切法，云何名待體不待耶？又名待體不待，應名燒體不燒。又名法各有體，名在口以聲為體，法在[紙/巾]以色為體。名法既各有體，則名法應各待。若一待一不待，一有體一不有體。又名待他體不因他，何謂因成？若名體並待，今未待未有名，亦應未待未有體。又名體是因緣義，何容有體未有名？若於不知者故無名，亦於不知者故無體；道理有名而不知，道理有體而不知耶。若上古時有物未有名，故本無名者，亦上古本無物，如劫初穀不生，亦如諸法不生。
「是故因可燃」下，第三因不因門破。上半因無因破燃、下半破可燃。此門二意故來：一者結上，因門逐近結相待四偈，不因結前一異諸偈。又因結上相待，不因破其絕待也。
「燃不餘處來」下，第四內外門破。有此文來者，外人聞上因不因破，無辭可通，但現見攢木火生，外緣合故有，所以論主更說此門。但火生有因有緣，手燧等為緣、薪則為因，假緣而有故為外；藉因而生，秤之為內。今求竝無從，豈有內外？數人有性四大、事四大，因事發性，如燈炷是也。此中有性火，後因外事火來炷之，則發其體性火故照，此即有從外來義。有自性即內出義，若《成實論》云「炷中有火理」，是內出義。今因外火發生此理，若無此理火炷終不燃。此則餘所來義。今總問：木有火理性，為異薪、為不異？若已異，即已應能燒，即無復薪也。若不異，雖截木，火終不

生。又問：木中無事火，與大虛不異，云何得生火？又炎炎是火而非薪，段段是薪而非火，雖相著而終異，則燃是燃，故燃非是可燃燃；可燃是可燃，故可燃非是燃可燃也。又木有火理者，不然。今用作餘物，何必出火？如破泥有瓶性也。又燒木方名薪，則薪火一時，一時則非因果義。又木有火理，因果則並，若無火理則無可待。又問：木有當燃理，亦有當不燃理。若有可燃理名可燃者，有不可燃理應名不可燃。又木中無事燃，說木為可燃；水中無事燃，亦可說水為可燃。又木中無事燃，遂得生事燃；水中無事燃，水中亦應生。若一生一不生，則一有事一無事，餘如〈去來〉說。

第五三時門。內出外來及內外和合有，墮三時門過。

「若可燃無燃」下，第六五求門破。問：離一異為五求，合五求為一異。一異破竟，何故復說五求？答：體雖無異，為外道計二十五我，故須離而破之。二十五我者，即色是我、離色是我，我中有色、色中有我、我有於色，五陰則二十五也。問：何故無色有於我耶？答：我有色，此明我為主諦，我御於色故屬我。不得云色為主諦，色御於我，我屬於色，故無此句也。「若可燃無燃」，此明即陰無我。「離可燃無燃」，明離陰無我。「燃無有可燃」，明我無有陰陰不屬我也。「燃中無可燃」者，我中無有陰。「可燃中無燃」，明陰中無有我。長行云「三皆不成」者，異釋云云。今明初句為即、餘四句並是離。既破初句離，後三句同是異，同第二句破也。「問何故說燃可燃」下，第二破法說也。前問、次答。所以作此問者，外人初立燃可燃為成受受者，但破既不成，故失宗迷恍便不知所云，故復問也。又不煩作此釋之，但為欲發起後偈生此問耳。答中上半喻內人法、次句喻外瓶衣。不言瓶衣一異，但瓶自有因果，不可一異；衣義亦爾。「一切等諸法」者，生死涅槃、真妄空有同六門破。問：偈破受，受者等萬法，應備用六門，青目何故偏就五求門耶？答：二義，一者略舉最後、二者五求正為破人法，是以偏舉求之。「若人說有我」下，第三呵責外人。以法喻既窮，故須呵責。二者上五求破但是一異破二十五我，猶未破二十種我。言二十我者，即色是我、離色有我、亦即亦離、非即非離，一陰四句，五陰二十。二十我數少體廣，二十五我數多而義狹。上雖破即離，未破亦即亦離、非即非離，是故此偈總呵責之。即離之，本既無，餘二是末，不須破也。又說此偈者，犢子部云：上來破於即離，不破我宗。今所辨我乃是第五不可說藏，故不墮上破。是以論主今呵責之。第五藏內實無有我，而橫謂有，非佛弟子也。就偈為二：上半牒外所計、下半呵責。「若人說有我」者，即作者本住假實等一切諸我也。「諸法各異相」者，作業及諸根并五陰等。下半呵責無人法而計人法，則不得佛法、生法二空味也。又不識佛性真

我而顛倒橫計假實等我，故不得佛性真我之味，故《涅槃經》以一味藥譬於佛性。又不得一相法味而計種種法，如《法華》云「悉是一相一味之法，究竟涅槃常寂滅相，終歸於空。」不得斯味故計一異法。此是對外人計生法，故以二無生為佛性味耳。然佛法既非有人法，亦非無人法，如是四句皆非佛法味，故云「不得寂滅味」。寂滅，即絕四句法也。長行云「諸法從本來無生畢竟寂滅相」者，此句前示外人佛法真味，即序其所失也，又敘論主破人法意。論主所以破人法者，良由諸法本無生寂滅，而外人橫計有人法，所以失佛法味，宜須破之。又釋一切大乘經論破人法意，明諸法本來無生寂滅，但為止橫謂之心故云破耳，實非是破也。又約情立有、約情悟無，故言破實不破也。「是故品未說是偈」，此第二正明失味之人。此中舉薩婆多及犢子者，舉犢子攝取一切計有我之部，明薩婆多攝取一切計有法之部。又薩婆多明計法之始，法有四句：一有一切法、二無一切法、三亦有亦無、四非有非無。此之四句悉是戲論。薩婆多計一切法有，故名一切有部。一切有者，明三世是有及三無為亦有，故名一切有部也。今舉計有既非，當知餘之三句亦失，故云舉始攝終也。破犢子者執我有四句：一即、二離、三亦即亦離、四非即非離。而犢子計非即非離，此既不成，當知前之三句亦壞，故舉終以攝始。又上來破我可說，今破不可說我，則一切我空。所言五法藏者，三世為三、無為為四、第五名不可說。不可說者，不可說有為無為也。問：此品何故破犢子耶？答：《俱舍論．破我品》明犢子立我，正引燃可燃為喻，別有我體故不即陰，由陰合而生故不離陰，如別有火體故不即薪，託薪而生故不離薪。問：犢子既計有我，云何作十六諦無我觀耶？答：《俱舍論》云「後即出觀見有我，入觀則無有我，故得作十六諦觀」也。問：薩婆多、犢子何時出耶？答：佛滅後三百年中，從上座部生薩婆多，從薩婆多出犢子部。《玄義》論以明之。論文舉二人釋上半；「如是等人」下，釋下半也。

本際品第十一

此品六義故生，因上呵責偈故起。外人云：《無本際經》佛親說有眾生往來生死，汝何得呵云說有眾生及以諸法不得佛法味耶？二者外人因此生疑：若呵云無人法，經何故說有人法，若經說有人法，汝何故呵責耶？故請會通也。此是以論疑經、以經疑論。又有以經疑經，經中既明無本際，云何有眾生及生死？若有眾生及生死，云何無本際耶？三者自論初已來直撿即事人法無從，此之一章窮推萬化根本不得，則本末俱息，故一切無遺。四者釋諸大乘明生死畢竟

空義，故說此品。如小乘人自欲除生老病死，大乘人則兼除之義，今明若見有生死則不能除生死，知生死本畢竟空方能離生死。如《智度論》云「生死人有生死，不生死人則無生死。」問：云何是生死耶？答：小乘人但有一分段，大乘說者不同。依《勝鬘經》明二種生死：有漏業因，四住為緣，感分段生死；無漏業因，無明為緣，感界外變易生死。問：無漏業云何感生死耶？答：異釋云云，今明望凡夫界內為無漏耳，望法身實相猶是有漏。取其生心動念即名為業，不了了與實相相應故云無明，此二因緣，生死未息也。成實者言有四種生死：一分段；二變易；三中間，即七地所受生死；四流來生死。依《攝大乘論》七種生死：三即三界，四方便生死、五因緣生死、六有有生死、七無有生死。今此品破大乘小乘人謂有決定生死，不得脫生死。故下文云「若使初後共是皆不成者，何故而戲論謂有生老病死。」五者欲釋經三際空，如《大品・十無盡品》發旨即云「菩薩先際不可得、中際後際皆不可得，故無菩薩。」經直唱三際不可得，未廣釋不可得，今廣欲釋之故說此品。六者欲釋十八空中無始空義，故說此品。又《大品・四攝品》云「菩薩住二空攝取眾生，一畢竟空、二無始空。」上明畢竟空，今辨無始空，故說此品。問：生死定有始、為無始耶？答：內外計者不同。外道人謂冥初自在為萬物之本、為諸法始，稱為本際。復有外道窮推諸法邊不可得，故云世間無邊，名無本際。《老子》云「無名為萬物始，有名為萬物母」，亦是有始。佛法內小乘之人但明生死有終盡，在無餘涅槃，不說生死根本之初際，名無本際。問：何故爾耶？答：佛說生死長遠，本際不可知，令小乘人深生厭離，故不明始；令速滅煩惱早入無餘，故明生死之終。又上座、僧祇同不說生死有始。大乘人云：若總論六道則不可說其始終，不知何者最初生，亦不測其最後滅故，故無有始終。若就一人則有始終，始自無明初念託空而起，終斷五住得成法身也。問：云何破之？答：生死有始即世間有邊，無始即是無邊，有邊無邊是十四難耶，大小乘經明佛不答，以是義故不應定執有始無始也。又《智度論》云「若破有始，還說無始，譬如濟人以火還著深水，以是義故二俱有過。」問：佛是一切智人，何故不答十四難耶？答：如來出世本為拔眾生老病死苦，若答十四難則增諸結，故不答之。問：有始無始二俱有過，何故十八空內有無始空，不明有始空耶？答：龍樹云「有始無始俱為邪見，而佛多破有始，明於無始。今說無始尚空，何況有始？故但說無始空，即知有始亦空。」《智度論》明有始無始雖皆邪見，而佛多說無始。不應云小乘明無始、大乘明有始。問：《涅槃》云「十地菩薩見終不見始，諸佛如來見始見終。」云何言大乘不說生死始終耶？答：《涅槃經》雖有此言，亦

不分明辨生死之始。河西道朗對曇無讖翻《涅槃經》，釋此語但據十二因緣明其始終，無明細故未觀其始，老死麁故以鑒其終，佛則麁細俱明則始終並見。問：本住與本際何異？答：本住是人名，本際為法秤。又本際都是人法始起處也。

品開為二：前問、次答。問有二意：初引經、次問論主。問：品稱破本際，云何乃引《無本際經》？答：有二義。一云外人初立有本際，佛說《無本際經》破之，以不受此言，故問論主。二者外人疑於佛經言無本際，云何既說有生及以死，應有本際。今申經無本際，破外人謂有本際，故云破本際品也。「是中說有眾生有生死」，第二外人引佛經難論主：經說有眾生者，有人也；有生死者，有法也。「以何因緣而作是說」者，疑經有眾生、有生死，何故無本際？二難論主上品末呵責之言，經既說有人法，何得呵云計有人法不得佛法味耶？若見有人法不得佛法味者，何因緣故經說有八法耶？「答曰」，為二：初破無生死本際、第二末後兩偈例破無一切法本際。初為二：一破無生死始終中間；「是故於此中」下，第二破無生死。就初又二：前偈明無始終、次半偈辨無中間。上半明無始、下半辨無終。此則是申佛經明無始，以破外人計生死有始，即是破本際。問：小乘人亦言生死無始，破於有始與論主何異？答：論主解說無始，有四意：一者小乘人言有生死，長遠始不可知。論主申佛意，佛經說無始者，非是有生死長遠故無始，明生死始不可得，即是生死無有根本。二者佛意明無始者，即是兩捨。明其無始者，辨其無有始，非謂有無始，故始與無始五句不行，即令悟入實相。三者佛經明無始，即無有終亦無中間，如樹無根亦無枝葉。以無始及中間故無生死，亦無終故無涅槃，即顯六道本不生、今不滅，不生死、不涅槃，而大小乘人不解此意。四者復得說生死長遠，令大小乘起厭離、勤習觀行，斷諸煩惱也。問：云何是始終？答：大乘人云無明初品為生死之始，金剛心為生死之終。然復有生死之始是涅槃之終、涅槃之始為生死之終，生死之終為大涅槃之始、涅槃之始為生死之終。生死之始為涅槃之終者，據迷情辨之。載起一念有所得心則是生死之始，而正觀不現，故是涅槃終。若得一念正觀，則是涅槃之始，為生死之終。今總問之：為待終故言始、為不待耶？若待終為始者，無明初念未有金剛心，何所待耶？若初念有金剛心，則始終便並，云何成始終耶？又金剛心無復無明初品，何所待耶？若有初品則無金剛心，令誰待耶？是故當知無有始終也。第二半偈破中間易知，即是破中義。本對偏病，是故有中；若無二邊，何中可得？如是生死涅槃、真之與妄義皆例然。然佛直唱無始一言，約今論文乃破四執，既言無始即破始也。二既言無始，始無故言無始，非謂有無始，即破無始見。三者既始無，

而無始亦無，即無終，破於終見。四者二分既無，亦無中間往來，破中間見。既破四見，即令人悟入實相，得解脫生死也。龍樹申佛說無始意如此，而今大小乘學人並不識佛說無始意，豈可與論主諍耶？《像法決疑經》云「末世法師如文取義，違背實相。」即其事也。「是故於此中」下，第二段破生死。所以破生死，凡有二意：一總釋無始終中間義。若有生死，可有始終中間；竟無生死，何有始終？二正為釋無中間義。《涅槃經》云「生死本際凡有二種：一者無明、二者有愛。是二中間則有生老病死。」故今三門求生死不得，釋無中間也。

就文為三：初半偈總標三種無、次釋三無、後結三無呵外說有也。次三偈釋三無，為二：初二偈釋生死非前後義、次一偈釋生死非一時義。初偈破前生後死，上半牒、下半破。問：云何為生死？答：就四有明義，一本有、二死有、三中有、四生有。本有者，百年之陰也。死有，一剎那死陰也。中有者，中陰也。生有者，一剎那受正生也。二就十二因緣明生死者，識支一剎那為生，第二剎那便屬老死也。識支是實生，坐草初出胎是世俗生。所以初破前生後死者，蓋是物之常理。如成實者云：無明初念託空而起。此但是生，爾前未有死。《涅槃經》云「功德天喻生，生秤為姊，故生在前。黑闇女譬死，死喻於妹，死在後故也。」「不老死有生」者，法應先老死而後生，今不老死云何有生耶？「不生有老死」者，若老死不因生有，亦此生之後應無老死。又得是並，若不老死而有於生，亦應不生而有老死也。次偈上半牒、下半破。初句明「無因」者，生是死因故也。第二句直呵之，既本來不生，何有老死？第三偈破一時，上半牒而總非、下半作無因果義。無因有二：一無兩法可以為因，如生時有死，死時於生則無生可為死因；死亦爾。此是理奪明無因。二縱生死一時並，如牛二角不相因。長行具二無因，初文是兩無為無因；「從若一時」下，縱有，明有不須相因也。「若使初後共」下，第三一偈結三無，而呵外謂有。上半結無、下半呵有。問：大小乘經俱明有生老死，論主何故呵之耶？答：論主申佛意。佛意說生老死者，如〈三相品〉「諸賢聖欲止其顛倒故說，語言雖同其心則異。」佛是不言有生死故生死，令其因生死悟不生死。而惑者封執定有生死，故不識佛意，所以呵之。「復次」下，第二兩偈例破諸法，為二：初偈引法、次偈破法。破法二意：一明無始終中間、二例不得前後一時也。人謂因前果後，既未有果，前是誰因？人前法後等，亦作此破也。

中觀論疏卷第六(末畢)

中觀論疏卷第七(本)

釋吉藏撰

苦品第十二

上云無生死及無本際，外云：經言「生死是苦，涅槃為樂。」今既有苦即有生死，若有生死必有始終中間也。二者明如來初生即唱三界皆苦，故知此說是佛教之原。今既有斯教即知有苦，有苦故則有生死；若無生死者佛說何物苦耶？三者原論主所以破者，必欲拔眾生苦與眾生樂故耳。若不欲拔苦與樂，何事破耶？既欲拔眾生苦，苦即是生死，不應言無眾生及以生死。四者欲釋諸大乘甚深要觀，如《大品》云「色非常非無常、非苦非樂。」又如《淨名》云「五受陰洞達空無所起，是名苦義。」菩薩解苦無苦，是故無苦而有真諦，故說此品。五者欲拔眾生苦與眾生樂，故說此品。若實見有苦則不可離苦，良由解苦無苦方能離苦。問：云何名苦耶？答：釋迦一化略有三門，初明一苦、次明三苦、後明八苦。言一苦者，佛初生墮地即行七步，一手指天一手指地而說偈言：「天上天下，唯我為尊。三界皆苦，何可樂者？」此即一苦教也。問：云何名一苦耶？答：一云三界皆有苦受，故皆是苦苦。《成論》云「三界皆有苦受，但重輕為異耳。」二云三界皆一行苦成，以行苦故一切皆苦。三云總說眾苦名為一苦，故《法華》云「三界無安猶如火宅，常有生老病死憂患。」以三界同有此患，名為一苦。《眾事分阿毘曇》「欲界名苦苦，色界名壞苦，無色界有行苦。」以三界具於三苦，故云三界皆苦也。問：何故爾耶？答：依毘曇義，欲界有苦受，故云苦苦。色界無苦受但有樂受，而樂受壞時生苦，名為壞苦。無色界無復形質，壞義不顯，但為無常遷役，故云行苦。此一苦教也。次說三苦者，有二種三苦：一僧佉人明苦，如《百論疏》出。二《涅槃經》云「苦受者名為苦苦，餘二受者壞苦、行苦。」諸師穿鑿異論紛紜，竟未有知其門者。今僅依《俱舍論》三藏所說：「言苦，受生時苦、住時苦、滅時樂，以苦受生住二時皆苦，故與苦苦之名。樂受生時，樂住時樂，唯果報壞時苦，是故樂受名為壞苦。捨受生住壞三時苦義並皆不彰，但為無常所遷，是故捨受稱為行苦。」成論師云：隨地判者三塗是苦受，為苦苦；人天至三禪是樂受，為壞苦；四禪至悲想非非想為捨受，是行苦。隨義判者，一一地具三苦，但上二界三苦輕、下界苦重耳。《智度論》云「上界死苦甚於人間」，故知上界亦有苦受，不同數人上界並無苦受。若見親緣發樂受、若覩怨憎起苦受、非怨非親生捨受，此三緣

發三受也。如寒遇火為樂、轉近燒則苦受、二中間為捨受，但一火緣具生三受。次八苦教者，十月處於胎獄備受煮燒，初生之時冷風觸身與地獄無異，名為生苦。《法華經》云「髮白而面皺，齒疎形枯竭，念其死不久。」名為老苦。一大不調百一病，總四大乖反四百四病，稱為病苦。夫死者天下之極悲也，刀風解形，身離神逝，名為死苦。父東子西、兄南弟北，名愛別離苦。所不愛者而共聚會，名怨憎會苦。所覓之事而不遂心，名求不得苦。有斯五陰眾苦熾盛，名五盛陰苦。又此五陰盛貯眾苦，名五盛陰苦。問：八苦云何攝三苦？答：《涅槃》云「生具五種」，則生中具含三苦。老病死細論具三苦，麁判有行壞二苦。死與愛別離是壞苦，怨憎會是苦苦，求不得有二：一求善法不得，此壞苦；二惡法未離，是苦苦。此招提釋也。若以《俱舍論》三苦釋之，則可知此八苦中以有苦受必具二苦，則知八苦皆具三苦，但解苦數論不同。數人言：色心等三聚皆苦。所以然者，一切有為之法皆欲樂住，今為無常切之，是故皆苦也。若《成論》云「唯心是苦，餘二聚無苦。而經說色皆苦者，此是苦具，故名苦耳。」數人雖云色心皆苦，然有漏之法為無常切故苦。以無漏為無常切，則順於涅槃，故不苦也。《成論》明有漏無漏皆悉苦也。依後文，外道明苦最狹，唯苦受是苦。問：生死為有樂、為無樂？答：開善云生死實是苦都無樂，但於苦法中橫生樂想言有樂耳。莊嚴云：生死中雖無實樂而有虛樂，虛樂者雜行苦故，取相感無常善則感樂。今以取相善感樂，故樂是虛也。然二師明樂雖異，同言生死有實苦也。《俱舍論》云「生死有樂，但樂少苦多，故云皆苦耳。」迦旃延用此義。《婆沙》四十二卷「問云：陰中有樂不？若有者，何故不說樂耶？若無者，云何佛說三受？答：應作是說。陰中有樂，但樂少故，如毒瓶一滴蜜墮中，不以一滴蜜故說為蜜瓶，以毒多故說為毒瓶。又解：實無有樂，故但說苦諦。而說有三受者，受重苦時望輕苦為樂耳。如受地獄苦，望畜生苦為樂。」此二師與開善、莊嚴異，開善、莊嚴諍虛樂有無耳；今諍實有樂、實無樂也。今言破者，物之大患莫過於苦，九十六術皆競求離，不達其因生四種謬。五百異部雖識苦因、未窮其本，封執定性，則苦果不息，更造苦因。今欲示其因緣之苦無有定性，令苦果得息、不起苦因，故云觀苦品。

此品十偈，開為三章：初一偈總非四計、第二八偈釋破四計、第三一偈例破諸法。初偈上半牒、下半總非。但釋四計，凡有二種：一計人四、二計法四。人四者，外道四計：一云苦自作，還是身內之我作此苦；二云大自在天造作六道之苦，名為他作；三云劫初之時先有一男一女生一切眾生，即是共作；四云自然有此苦果，名無因作。二者世俗人云：我自作罪，我自受苦。又云：我不起過，他人

以苦加我，名為他作。三云由我起過，故他加我苦，名為共作。四云不覺自他所作，而苦無端生，名無因作法。四者，有言五陰苦自體，從自體生自體，如從火性生火事為自作。有言五陰苦從前五陰生，名他作苦。有言共作，從前五陰，後有自體，故是名共作。無明初念託空而起，是無因作。下半云「於果皆不然」者，四作為因果即是苦。《法華經》云「諸苦所因，貪欲為本。」今觀苦從緣生則無自性，便入實相、斷於貪欲，故諸苦不生。問：為無苦果故於果不然、為乖苦果故不然耶？答：具二義。一者上四句不識苦果，故云不然；二者論主正因緣生苦，因緣生苦即寂滅性，故明無苦。具此二也。

次八偈釋破為二：初七偈釋不自不他、次一偈釋不共不無因。七偈為三：初兩偈明法不自他、次三偈明人不自他、第三兩偈結人法不自他。兩偈為二：初偈明法不自作、次偈明法不他作。初偈云：苦若自作，則失因緣義；下半釋云：此五陰從前五陰生，云何名自作？若自作，應自生。第二偈云：若言從前五陰生後五陰名他作者，不然，前五陰是因、後五陰是果，因果豈得言他？故非他作。若言是他，則非因果義也。「問曰自作者是人」下，此三偈明人不自他。三偈為二：初偈明人不自、次兩偈明人不他。前二偈破法，通破數論；今不破數，以數不計人故，但破外道、成論、異部明人作。此中三偈大意甚易，直明陰外無人，誰自作、誰他作耶？若陰外有人，可許此人自作、他人作耳。問：陰外無人可言不自他作，若許即陰為人，得有自他作不？答：若許即陰為人者，此猶是陰耳。上已破陰不自他竟，故不須破即陰自他。「若苦他人作」，此二偈破他人作。兩偈為二：初偈明陰外無人，誰受苦耶？第二偈明陰外無人，誰授苦耶？「復次自作若不成」，此下二偈結破自他，初偈結人不自他、次偈結法不自他。初偈上半就相待門、下半就相即門。相待門者，待自故有他，自既不成，他亦不成也。相即者，他於他即是自。「復次苦不名自作」，此明法不自他，上半破自、下半破他。「法不自作法」者，舉例如刀不自割、眼不自見，苦豈自作耶？下半明「彼無自體」者，彼於彼即是自，若有彼之自體可言彼，既無彼自體豈有彼作耶？

「問曰」下，此生第二段一偈，破共作及無因作，易見也。

「復次非但說於苦」者，此是品第三一偈，例破餘法也。此偈不破數人苦義。數人明有漏五陰是苦，若破苦竟即有漏法盡也。今外山木等皆有漏，故今為成論人明唯心是苦，色及無作非苦。成實師有二釋：一云識想二心未有苦，至受方有苦。次云識想二心已有苦，但判受陰在第三耳。而二師同明色無作非是苦，但是苦具耳。外道

人唯苦受是苦，樂受等非苦。此二人明苦既狹，是故破苦竟，更須例破餘非苦法也。

行品第十三

三義故生：一者上觀苦即破於果，今破行謂空其因。以眾生起於三行感三界果，如起罪行報生三途、若起福行生彼人天、作不動行生色無色界，以是義故知行是因也。二者釋上苦義，有為之法所以苦者，良由流動起作生滅所遷，是故為苦。今既有生滅之行，當知有苦。三者自〈因緣品〉已來破實有人法，今此品洗其虛妄人法。外執云：實人實法乃不可得，虛妄人法斯事不無，以對生死虛妄人法，故有出世真實人法也。問：行但是因，亦通果耶？答：具有二義。若以流動起作念念不停以釋行義，則一切有為莫問因果並秤為行。是故經云「諸行無常是生滅法」也。二者善惡等因將人常行生死，故名為行。問：此品云諸行名五陰，為是因行、為是果行？答：五陰名行，具有二義：一者五陰從業行所生，故名為行；二者即此五陰生滅起作，故名為行。問：十二因緣行支、五陰內行陰，此有何異？答：十二因緣行支但是因行，五陰中行陰具有二義：一者行陰起作善惡之因名為行；二者除四陰以外一切有為法皆攝在行陰中，故名為行。如《雜心》云「有為法多故，一行陰非餘。」問：〈觀行〉與〈業品〉何異？答：〈業品〉但破其因，此章通觀流動之行，是故異也。復有三種行：出入息為身行、覺觀為口行、受為意行。通言行者，凡有四種：一修習名行，則萬行善法是也；二造作名行，通善惡三性；三無常起作秤行，通因果、三聚、三性等；四行緣名行，但是心用。問：有階級次第不耶？答：影師云行有三階，思是真行、身口為次，以思正能造故名行，身口由思能起作業名之為次。餘有為法，二因緣名行：一從行生、二當體生滅所遷是其末事，故名為行。今品通觀一切行不可得，故云觀行品。開品三段：初破外人有虛妄人法、第二破外人執有空義、第三段空有非空非有一切皆破。就初有四：一立、二破、三救、四破救。就初立義中又二：上半引經、下半立義。問：虛誑與妄取何異？答：虛誑約境，妄取據情。所見者不實，名為虛誑。十八部內有二部，初名一說部，謂生死涅槃同是假名不實，故名一說，從大眾部出也。二出世部，明世間法從虛妄因生是故不實，出世間法不從虛妄因生名為真實。若據即時人義約四諦論之，苦集是虛妄因果，故名虛妄；道為實因、滅為實果，非是虛妄。若為無為分者，三諦未勉有為，故是虛妄；滅諦無為，非虛妄也。又舊地論師以七識為虛妄、八識為真實。攝大乘師以八識為妄、九識為真實。又云八識有

二義：一妄、二真，有解性義是真、有果報識是妄用。《起信論》生滅、無生滅合，作梨耶體。《楞伽經》亦有二文：一云梨耶是如來藏、二云如來藏非阿梨耶。此一品正是破地論人義，不破數論等。數論等不明有為人法皆是妄謂所有也。下半立義，如文。「答曰」下，第二論主破。兩偈為二：初偈釋經，對其上半；第二破立，對其下半。初偈申經者，明佛為破實有人法之見，故明無有實，但是虛妄相謂有耳。此意在無實，不在有虛，汝云何不領無實反存有虛耶？若言有一豪可取者，則道理是有，云何為虛妄？以其名為虛妄故無一豪可取，既無一豪可取是則為空。然本對妄有真，在妄既無，寧有真實？即時攝大乘師等亦聞妄即作妄解，如釋《地持》八妄義等。今詳論主申佛說虛妄有四意：一者破計有實人法病故說妄，生死中無有實人法但是妄耳。二者如十地師等，聞妄作妄解，乃無有實人法而有虛妄人法。論主申佛意云，既言虛誑，何所有耶？佛說此者欲示空。三者佛說虛誑，既不存空。四者非但不存空有，亦不存非空有，一切無所依得，令悟實相。今聞妄作妄解，但得妄言耳，不解妄意。佛說苦亦有四意：一破樂、二不存苦、三不存空有、四一切無依。

長行為三：一略釋偈、二廣釋、三總結。初如文。「諸行名五陰」下，第二廣釋偈本。就文為二：第一明諸行空即作二諦觀、次明得益。初又二：前總明所觀之行空、次別觀行空。總中四義故空：一虛誑故空，此明境無實；二妄取故空，此心不實。此二依名釋是空。次一不住故空，若有住則有物，無住則無物故空；四無自體，無自體故空。後兩約義故空。初如文。「何以故」第二別觀五陰行空，即為五別。就觀色陰空為二：一正破、二總結破。正破為二：初就無常門破、次就一異門破。無常破有二：前就麁無常門破，以十時改變故無定性，故知色空。「如色念念不住」下，第二細無常門破。所以就無常義破者，無常是入空之初門、破病之要術也，明論主解無常與他異。他明無常，無有於常而有無常，故是有物不空。論主明無常者，無有於常即是無物，所以空也。又有物暫住可言暫有，以不住故則無，是故空也。

「嬰兒色為即是」下，第二就一異門破。又開五別：一破、二救、三破救、四重救、五重破。就初為四：初定開；「二俱有過」下，第二總標有過；「何以故」下，第三作難。「是故二俱有過」下，第四總結。作難之中，前破一、次破異。大意為言：若老少是一則墮常過，老少若異則墮斷過。常則應恒，是少遂無有老，無老亦無少；斷則失於父子，乖世俗法。問：何故次無常後有一異破耶？答有二義：一者外人云雖具麁細二種無常，終有色陰。是故今明一異求色不得，則無色陰。二者無常門破通大小乘，小乘亦言色是無

常，而有無常之色不空。是故今明一異求色不得。前舉無常門破色，明色非是常；今就一異門破色，明色非無常。破色是常，破外道義；破色無常，破小乘義。故《般若》云「色非常非無常，如是習者與波若相應。」問：色一異破誰義耶？答：一破僧佉義，異破衛世義。又一門破色，破轉變部，即大眾部義；異門破色，破上座部義也。「問曰色雖不定」下，第二外人救義。救意云：色具二義，一念念生滅、二者相續。以念念滅，無有一色及以常過。老少始終相續名為一色，故無有異及以斷過，豈失父子乖世俗法耶？成實師釋相續有二家：一接續、二補續。接續有三釋。一開善云：前念應滅不滅，後念起，續於前念作假一義，故名為續。莊嚴云：轉前念為後念，詺作後念起續前耳，如想轉作受，故言受與想續，實無別受以續想也。次琰師云：想起懸與受作一義，故云續耳。次補續假，是光宅用。舊云：莊嚴是卷荷假、開善燈擔假、光宅是水涕補續假。此中通是三家義，別正同開善前滅後生故不一、相續轉作故不異。「答曰」下，第三破救。大意但問前念，前念若滅則有能續、無所續，若無所亦無能。前念不滅後念不生，有所續、無能續，無能亦無所。又前念不滅，何須後續？又若前念滅，還墮異斷；如其不滅，終是一常。此破意於理已足，但成實者不受斯破，云：當前念時有其兩力，有應滅力、有應轉力，應滅力自滅、應轉力自轉，故舉體滅、舉體轉。今作三節破之。初問：汝識乃有兩力，今想為續汝滅、為續汝不滅？若滅，何得論續耶？若續不滅者，識既不滅，想何由得起來續識耶？次問：前一念識為是一體、為是兩體？彼答只是一體。今問：若只是一體者，有想既其轉者，則將汝轉去，何得有滅？不爾，滅力將滅去，那得有轉耶？其云：轉者自轉、滅者自滅。若爾者，則有兩體，便不相開，何得是一法耶？三者汝識想是兩法共續為一假，故假是有。今言識想是兩不滅法，相續成一不滅法不耶？若爾，既假常在不滅也。「問曰」下，第四重救。救意云：不說滅不滅則離上滅不滅二過，但前色不住故非常非一，復相似相續而生故非斷非異，無上過也。又不暫住故非不滅，能生相似故非滅。「答曰」下，第五重破救。「則有定色而更生」者，觀此破意，非是破補續義。若立補續義，前色去、後色補，則有二過：一者墮上無父子失。前子色去、後子色來，則非復前子，豈非失父子耶？二者復有墮千萬種色。一色去、一色來，豈不千萬？而今乃云則有定色而更生，向但云前色不住、後相似生不住之色。此言猶濫，或可轉來現在、或可謝於過去。若轉來現在，豈非定色而更生耶？復言後相似生則有千萬種色，以前色不住則是定色更生，後相似生則有千萬種色。破前二句，有此二文也。又既有千萬種色，即千萬身千萬種人，不名相續，始終為一色一身一人

也。「如是一切處」下，第二總結。又開五別：一法說門結；「如芭蕉」下，第二譬說門結；「如是智者」下，第三重就法說門結；「如燈炎」下，第四重就譬喻門結；「是故色無定性故空」下，第五總結也。「世俗言說」者，此為釋疑故來。疑云：若無色者，經何故說耶？是故釋云：隨俗說耳，非實有也。問：云何為世俗言說有耶？答：佛說虛誑妄取，實無此物，但隨世俗人強作色名耳。問：若爾，世諦唯有名耶？答：於俗人有名物，聖人亦無有名，隨俗作名耳。

「受亦如是」下，第二次明觀受陰，還應如上無常門一異門破、相續門說也。但以覺故，說三受在身者此約凡夫，有所覺知，假違順等緣生於三受，故說有受耳。

「想因名相生」下，第三次觀想陰。又開為三：一法說；「如影」下，第二喻說；「想亦如是」下，第三合喻。破想陰正就無自性門，前破色陰就無常門也。「因名相生」者，因善惡名，取好醜相。又因耳聞名、因眼取相，假緣而有，無性即空。

「識因色」下，第四次破識陰。就文為三：初作無自性門破；次就一異門破；「是故當知」下，第三總結。初如文。「但生以識塵」下，第二一異門破。「識此人識為即識彼人識為異」者，更開二關責之。若識此人識猶是識彼人識者，則始終一識，墮於常過。若識此人識非識彼人識，則今日識此人、明日便不識，以其無復昨日識故，復墮斷滅。「或言一或言異」者，莎提比丘言六道往還常，是一識。僧佉言覺諦是常，亦是一識。薩婆多等明前識滅後識生，則是異識。《成實》具一異義，實法滅則是異識，相續轉變名為一識。以實法念念滅，故勉常一過；相續一故，勉不識前人過。今明若假實義成可勉二過，今假實不成則俱二過也。實法若滅則假無所續，如其假續則實不得滅，故假成實壞、實成假壞，假壞亦無實、實壞亦無假，一切不立也。

「諸行亦如是」下，第五觀行。然五陰次第，行在第四，但此品既稱觀行，欲廣破之，故迴在第五。就文為三：第一明身口意三行；「有二種」下，第二明淨不淨二行；「或增或減」下，第三明行增減義。就文為三，謂法、譬、合。初是法說。行陰乃含多法，今正取造善惡業名之為行。業能感果，故名為增；受報極則減，故名為減。「如人有病」下，第二喻說，還喻上增減之義。「諸行亦如是」下，第三合喻。以明增減不定，是故行空也。

「因世諦故得見第一義諦」下，自上已來總明觀五陰諸行空義，作二諦觀竟，今第二明得利益。佛說五陰是行，意令悟五陰空，即是因俗悟真、生於波若，得解脫五陰。而今聞五作五解，則不得第一義、不生波若，云何斷煩惱、得脫五陰身耶？又聞五作五解，於五

上更起愛見，或言一時、或言前後，互相立破，則於五上重起煩惱，煩惱有業，業故受苦。此人故惑不除，於佛教上更造苦因，如此人不及不學問田舍人也。就文為三：初雙標真俗二章門、次釋二門、三結二門。「因世諦故」者，標世諦門也。「得見第一義」者，標真諦章門也。「所謂無明緣諸行」者，釋二章門也。前明十二相生，即是世諦也。所以就十二因緣明世諦者，欲顯十二相生根本由行故也。經云「十二因緣即是十二汲井」，以老死為井唇，無明為井底。無明下有實相水，所謂甚深甚深。惑心始起名為無明，無明漸次造行乃至老死。從彼極深出至淺處，去水逾遠逾增枯竭，故有憂悲苦惱。從無住本立一切法亦爾。聖人知因繩量水、因言量理，故立十二之繩以汲波若水，故云因世諦故得見第一義。問：十二既喻井，云何復喻繩？答：取十二言教為繩，十二法為井也。問：十二云何為世諦見第一義？答：大小乘有所得人聞十二作十二解，此不識佛意。佛意說十二令悟不十二，故以不十二十二為世諦，十二不十二為第一義也。「若得第一義諦」下，第二釋第一義章門。既用十二因緣相生名為世諦，知十二因緣空即是第一義諦。悟第一義空即十二因緣便滅，不見第一義空則是無明，以無明故便起行乃至生老病死憂悲苦惱。此中明見諦思惟可通大小乘。釋小乘見思，三師不同。一者依《雜心》明十五心為見道、第十六心則屬修道。成實師云：第十六心猶屬見諦。復有人云：第十六心望前屬前、望後屬後。大乘見道即是初地，二地已去名為修道。就十使煩惱，依毘曇宗可為三類：五見及疑但是緣理煩惱；貪瞋慢但是緣事煩惱；無明二分：與五見疑相應及獨頭無明則是緣理煩惱，與上三使相應迷事無明是緣事煩惱。斷十使，大開三位：一者五見及疑但見諦斷，餘四惑開為二分：若從五見疑後生則屬見道斷，緣六塵起者屬思惟斷。大乘見思斷者，經論不同，依《地持論》明二障三處斷，初地至十地斷惑障盡、初地至佛地斷知障盡。若約見思者，初地所斷二障屬見諦，二地去斷二障屬思惟斷。問：今作此釋與他何異？答：大小乘有所得人並言前有煩惱斷之令無。若爾，皆是罪過人也。《大品》云「若法先有後無，諸佛菩薩皆有罪過。」今二門推之，實無所斷。煩惱若有自體，即是本來是常，常不可斷；煩惱若無自體，即無煩惱可起，何所斷耶？而今言斷者，只悟煩惱本不起是名斷耳。「是故欲示空義故」下，第三總結。

「復次」下，前釋第一偈申經意竟，此下生起第二次明破立。就偈為兩：上半借異相破性、下半借性破無性。「諸法後時變異故知無性」，上偈以妄取故知無相，無相故空；今以無常故知無性，無性故空。若有性者，有性是本有，體即是常，不應變異。下半借性破無性者，本有於性，可有無性；尚無有性，何有無性？此偈意多

含。上半破外道，如僧佉二十五諦，從細至麁、從麁至細而體常有，體即是性；下半斥內學。又上半破毘曇之性，下半斥成實之假。又上半破有所得攝大乘師三性義，下半破三無性理也。「無性法亦無」者，以此橫類萬義。如破相故說無相，相既無，何有無相理耶？乃至破生死故說涅槃、破妄說真，妄既不立，何有真耶？若復言有一中道，非真非妄、非生死非涅槃，此亦是未悟耳。如其了悟，則藥病俱去，則知無去所去。鈍根之流觸處皆著，如前破外道著邪常故說無常，三修比丘更執無常，復以常樂破之。若悟者即悟，不悟者依常樂教更復保著，故二處皆禁，前禁於常、後禁無常。前有斷首之令、後有舌落之言，故不應有所取著。問：《攝論》親明有三無性，今云何破之？答：天親一往對破性故言無性耳；而學人不體其意，故執三無性。二者彼云無性者，明其無有性，非謂有無性。學人雖知無有性，而謂有無性，故不解無性語也。又如明世諦虛假無性，亦不解此語。一者佛明無性，即無有體無有物；而人謂無有性，實有於假體。二者佛對破性故言無性，此是對治說，非究竟語；而人執為究竟。三者明無有性，非謂有無性，五句不依；而人但住一句。「問曰」下，第三外人一偈救。上論主借變異破其性義，外人今捉破作立反難論主。「若其無性，不應有異；今既有異，則應有性。」外人所以作此計者，其明性有二種：一者不異之性、二者體性是異。今雖無不異之性，而有體性之異也。「答曰」下，第四三偈破救。破救大意但破其異。上以虛妄顯空，而變著虛妄；今以後異顯無，復著於異。以彼執異救性，故今明無異則無性也。三偈為二：第一偈就有性無性門以破於異、次兩偈就老壯一異門明無異性。有性無性門破異者，前偈借異破性，今還借性無性而破於異。諸法有性則定住無移，不可令異。又本有性，即本有體，不從緣合而有，亦不假緣離而無，故是常，常不可變異。無性則無法體，以何為異？「復次」下，第二就老壯一異門破無有異。前是奪門明無異，今是縱門，故開二關責之。兩偈為二：初偈就二門破無異、第二偈偏破其即異。初偈上半開二門總非、下半釋二門。問：何故云是法即無異？答：上言後異，老時即是異，故名是法即無異也。「壯不作老」，釋異法無異。「老不作老」，釋是法無異。所以壯不與老異者，壯時無老，與誰為異？老時無壯，復與誰異？是故壯老不得有異。此偈猶是〈三相品〉中「是法於是時，不於是時滅；是法於異時，不於異時滅。」亦應云：是法於是時，不於是時異；是法於異時，不於異時異。又如〈因緣品〉不自生等四句，今亦不自異、不從他異。「問曰若法即異」下，此生起第二偈，釋上二門無異。前問、次答。救意云：眼見少年經日月即便變異，豈非是法即異？此云即異，非上即異。上

即異云老不即與老異，今明少經時即變異。「答曰」，上半明即少無異、下半明離少無異。汝若言是法即異者，乳應即是酪、米應即是飯也。下半云「離乳有何法」者，汝若乳不即是酪者，離乳外唯有於酪，可言酪作酪耶？又離乳外語通，亦得是酪，亦得言餘物，但使非乳即以對是也。少既不作老者，離少之外，唯只有老，可言老作老耶？他問年少經時故便成老，何故言無老？答：少經時者，為猶是少、為非復少？若猶是少，少應即是老；若非復少者，便應老還作老也。不爾，用餘物作老。不爾，用虛空作老。又問少滅故作老、不滅作老？滅則無少，誰作老；不滅則少在，云何作老？

「問曰破是破異」下，品第二章次破空義。所以須破空者，凡有二義：一者論主上申佛經說虛妄，此欲示空。外人即云：若爾，應有空也。第二外人自起此迷，我本立有實法，汝既破云無有定實人法，但是顛倒虛妄耳。次又破我虛妄人法，明無人法。若爾，有虛有實可言是有，無虛無實則應是空。故生此問也。所言「破是破異」者，是名是法，異名異法。此是上「是法則無異，異法亦無異」之言耳。又解云：是名為性實人法，異即是虛妄人法。既具破實之與虛，故知應有空也。「答曰若有不空法」下，一偈直作相待破之。若有不空，可待之說空；不空既無，何有空耶？如空內名內空，內本不有，何有空耶？又前破性故說異，而性無即異無；今亦破異故言空，異無空即無。又汝上既知實無故虛即無，今何得猶言有無故空不無耶？他問論主：既自云佛說欲示空，今何得言無空？答：佛一往對有，故今言空耳。一往有去空亦去，故不相違也。亦應云：若有於二我，可有二無我；竟無有二我，何有二無我？若有於三性，可有三無性亦爾。

「問曰」下，第三章一切破也。文為二：初問次答。問有二：一牒論主前偈；「若爾者」下，第二外人難。又開二：初標無待無執二章門、次釋二門。無有無空名為空空，故對有之空名為小空。無有無空，空有俱破，乃是大空。如撥無二諦，是大邪見也。「但無相待」者，無待有之空耳。「不應有執」者，次標無執章門。實有無待之空，但不許我執著耳。「若有對」下，第二釋上章門也。前釋無待、次釋無執。「有對」者，對有說空也。「無對」者，無待有之空也。「相待無故」下，第二釋無執章門。以無空相無有相，故無相可取著也。「答曰」下，第二論主破。若就單空及以重空分破意者，外人前云破是破異應有空在，此立單空，論主前偈破單空也。次問曰明空與不空二種俱空，則是立於重空，今破其重空也。若就十八空及獨空義者，外人前立十八空，論主前偈破十八空。有十八不空可有十八空，竟無十八不空，云何有十八空？次外人立於獨空。何以知然？《智度論》云「十八空是相待空，獨空是不待

空。」外人前立無相待義，故知立於獨空，今偈即是破於獨空。上半序佛說空意，明佛說單空及與重空為離諸見，說單空為離有見、說於重空為破空見也。佛說十八空為破有見，說於獨空破於相待亦是破於空見。下半明佛不化者，以著單空，不可以單空化之。又著重空，不可以重空化之。著十八空，不可以十八空化之。又著獨空，不可以獨空化之。故云佛不化之。問：說空云何離愛見？答：眾生計有人法故起愛見，諸佛說人法皆空，則無起愛見處也。問：云何不化？答：向於有起愛見，今於空起愛見，乃至於絕四句復起愛見，是佛不化也。又序此偈意來者，從〈因緣品〉至於此偈，凡有四節破意：一者外人本立有實人法，自上已來求之無從。二者〈觀行品〉初立有虛妄人法，論主求之亦不可得。第三轉意，外人云：若無實無虛，此即是空，便應有空。論主答云：既無有法，云何有空？第四轉意，外人復云：無有無空乃是大空。是故今云：大聖說空，本離諸見；若如此而著，則佛不能化。又有四門：借異破性是無常門、以空門破異是名空門、以相待破空是空空門、復著空空是不可化門。以說此不可化，即以化外人也。問：論主何故不云非待非絕、非伴非獨以破之耶？答：彼既著非空非有，聞說非待非絕、非伴非獨彌復是空，則轉更生著，故不作此破之。問：《智度論》釋菩薩住二諦中為眾生說法，為著有者說空、為著空者說有。今既著空，何故不說有化之？答：外人初本著有，故言有實人實法及以虛妄人法，故不可以有化之；今復著空，故不可以空化之。

長行前釋上半，為破二事是故說空：一破諸見、二破諸愛，此愛見通內外大小。「若人於空」下，釋下半，又開四別：初法說；「譬如」下，第二譬說；「如空」下，第三合譬；「若離是空」下，明佛教用空之意也。

中觀論疏卷第七(本)

中觀論疏卷第七(末)

釋吉藏撰

合品第十四

所以有此品來者，具於六義：一者論主上明諸法無待無絕，外人信之云：若言有待有絕不得，應於波若心會實相；今若能無待無絕，空有俱淨始得與實相合。故今更破之，明既無待絕，豈有合散？故《大品》云「菩薩習波若時，不見合與不合，亦不見應與不應，乃名與波若相應」也。攝論師立應身佛與法身相應，亦作此責之。二者上來有四種著者，皆由有心作解，所以故破著。是故此品更復就

事求撿身心及以人我竟不可得，誰作解耶？復以何物生於著耶？三者諸行名五陰，〈五陰品〉雖觀五陰空，義猶未盡，更就行門而觀撿之。合義唯是六情，上〈六情品〉雖觀六情不可得，義亦未盡，更就根塵和合求撿無從，故有此品。四者〈行品〉破無性五陰，今破緣合根塵，故上來已破其實有，今破其假有。問：何故觀六根不與六塵合耶？答：顛倒眾生謂根塵為二，故根與塵合，則生三毒煩惱，煩惱故業業則有苦果；今觀根塵本自無合，則煩惱不生，故無業苦。五者上〈行品〉雖破異義，但是略破，義猶未盡；此品中廣破一切諸法異義。所以破異者，合起於異，無異故則無合，故破異也。六者含識之流皆謂萬像為異，起於惑障，不得解脫；今此品求一切法異義無從，則煩惱不起，故有此品。問：誰計合耶？答：略有四師。一世間人常云六根與六塵合；二外道情神意塵四合生知；三毘曇人云別有觸數能和會根塵；四成論義直明根與塵合無別觸數。今求合義無從，故以目品。

品開為二：初長行發起、二偈本正破無合。初又二：前發起品來意、次問無合所由。此品稱「說曰」者，交言曰論，直語名說。此品既重料簡〈六情品〉，非正是外人乘前問後，故稱說曰。又上品從虛實窮至破重空，外人口眼不能救，但心下未悟，論主懸取外心提起而破之，故云說曰。八偈為三：初兩偈縱異奪合、第二五偈正破無異、第三一偈明無異故無合。初又二：前偈明見等三法異故無合、第二偈明一切法異故無合。三法異故無合者，眼色是法、見者為人，人法既異，云何合耶？就法中，色為其外、眼為其內，內外既異，亦無合也。問：世間外道大乘小乘但明眼色異而合，合者根塵相會故言合耳。今言異不合，乃似正是外義，何名破耶？答：此有二義。一者根塵體異，無相到義故無合。若言懸合者，既不到近色與近合，亦不到遠應與遠合也。此中破異不得合，成實師假人與實異不得合，心與真諦頑境異亦不得合。攝論師應身體是無常與法身異不得合。

長行為五：初釋偈本。「我或在內或在外」者，佛法學人計我在身內，如樹神依樹，無的別處。「復次」下，第二開二關責之。所以開二關責者，上明三事異故無合，外人不受此難，若三事無異是則無合，正以三事異故是則有合，故重開二關責之。又關為五：一牒、二定、三總非、四正難、五總結，文易知。問：汝眼到方見火，見火應燒眼。又應見淵中魚石，又應水漬眼也。又數論云眼是離中知，於他何必爾？如魚等夜不因明得見。又大士眼根入正受、耳中三昧起，有何定離合耶？又持《法華經》人鼻遙聞香，三根何必定到方知？又汝言遙合，則應遙到；不可遙到，亦不可遙聞也。又數論六識了六塵者，汝若六根一識，則一根具六用，六根六識則

有竝用。「問曰」下，第三外人救義明四合生知，已有知生則驗我情塵意合，故舉果證因。「答曰」下，第四破救。就文為二：初指前破。〈六情品〉中明三法無見，一眼不能見、二色不能見、三人不能見，以無見故是則無合，既其無合知則不生，故云識等四法無。此則具破因果，云何更以果證因？又〈根品〉中無見、無見者及以可見法，今不應言有四合以生知也。「今當更說」下，第二縱破。又開五別：一唱重說；次牒外義；次開二關定之；第四作難；「知無故」下，第五總結也。「如是諸法中幻」下，長行第五舉喻曉之。「染與於可染」下，第二偈明萬法異是故無合。上半明染等三法無合。所以偏破染等無合者，由眼見色故起貪心。前明眼見色尚無有合，貪從何生？故次破染。又上明眼色無合，則五根無合義；今染等無合，則意根無合義。下半更類破兩法。「餘入」者，謂耳等五入。「餘煩惱」者，瞋癡之流。

「復次異法當有合」者，第二破無有異。前借異破合，是故今次辨無異。又合由異生，異為合本，今既無異，何所合耶？又例如上品，上品明以後異破性，外還捉異救性；今以異明不合，外還執異救合，是以二品俱有破異。五偈為二：初二偈總標無異、第二三偈別釋無異。初又二：前偈明三法無異，還對上三法無合；第二偈明一切法無異，對上一切法無合。文易知也。問：何故唱萬法無異？答：世間外道小乘大乘皆言眼與色異，故眼見色生三毒及業苦；今求異不得則三毒不生，此是大益也。「問曰何故無異」下，生起第二三偈釋無異。此中三偈其文甚易知，而講者多有異釋，遂瞥其文；今直讀之，使煥然易領。次三偈為二：初兩偈明無捲異、次一偈辨無指異。明無捲異，謂無總異；辨無指異，即無別異。夫論有異不出總別，總別無異則一切異空。又無捲異明無果，次無指異明無因異，因果攝一切法也。又無捲異明無內學所計異，次無指異明無外道所計異，內外總攝一切。又前亦是無因緣異，次明無非因緣異，亦攝一切。約成實義者，前明無假異，謂假人假柱；次明無實異，謂五陰四微，以假實總攝一切。初二偈又二：第一偈明捲不與指異，即是果不與因異，亦是假不與實異也。第二偈明捲不與瓶柱等異，亦是果不與非因異。夫論捲異不出斯二，斯二既無則異義盡矣。「異因異有異」者，異，即是捲異也。因異者，因五指異也。有異者，有捲異也。所以然者，見指五知捲一，見指散知捲合。見指是因，知捲是果，故云異因異有異也。「異辭異無異」者，異，即捲異也。離異者，離五指異。無異者，無捲異也。「若法所因出是法不異因」者，上半為外作因果義，今下半破之。若果從因出，則果不異因。所以然者，若因壞果存，果可異因；今因有則果有、因無則果無，寧得捲果於因？就捲指作既爾，人望五陰、柱與四微

萬義皆類。問：上明眼等三法無異，今亦得舉眼等三法作之以不？答：可具二義。若望成實，眼是果、四大為因，同捲指破。若望毘曇，眼亦是果、四大造之此亦是因，雖非假實，既是因果，亦同捲指。二者以眼望色異，因色異故有眼異，離色異無眼異。若眼異從色異生，從色生則眼不異色，以眼是能見、色是所見，既無所見亦無能見。能所之法有則俱有、無則俱無，不得言所見雖無、能見猶有，故所壞能即壞，當知能不異所。又問：眼色本來未曾同，云何得說異耶？又問：眼異因色異、色異因眼異，若皆異即皆眼皆色。彼答：良由眼異色、色異眼，故有眼色耳，云何作此難耶？問：汝眼異為因色異生、為因色異不生？若異因異生，則異還待異、長還待長；若因不異生，既稱眼色，云何不異耶？又問：異為有別體、為無有別體？若異無別體，還指色為體，亦眼無別體，還指色為體。若眼自以眼為體、不以色為體，則異自以異為體、不以色為體。又色有體可名異，色竟無體，云何有異？又異指色為體，色復以誰為體？體復有體即無窮，無窮則無體。又異以色為體，只色是異，見色應見異。異是法塵，眼云何見？若不見，則色非是異，應離色別有異，異應自有體。又眼異在眼、為在色、若在眼，眼何所從異？若在色，此是色異，何關眼異？又眼異不自異，則一不一。於瓶然一，還一於瓶，不一於柱。則眼異還異於眼，何得在色？又破若法所因出。如因木生火，火不得還木；若火還木從木出者，火亦還水，何不從水出？如因柱成舍、不因空成舍，故知空異舍、柱不異舍；若俱異，應俱成。又生死涅槃、凡聖等異，皆作此破之。如因涅槃異故有生死異，離涅槃異無生死異；真妄等亦爾。「問曰若有定異法有何咎」，第二偈破果不與非因異。前問、次答。外云：捲由指有，捲可不異指；捲不由柱有，捲應與柱異，故名定異法也。答中上半縱之、下半奪破。所言縱者，若離五指異有於捲異，可將捲與瓶柱等異也。下半奪者，今離五指異既無捲異，將何物與瓶柱為異；如是五陰成人、四微成柱悉作是破。長行二周釋。前總就一切法釋，後別寄捲指事釋。「問曰我經說」下，第二次破五指異。具如前數條目之。初問、次答。問意為兩：初總出其所是、次別明其所是。「異相不從眾緣生」者，總出所是也。前二偈並是從因緣生義：初偈捲由指有，捲不異指；次偈捲從指有，即無捲可異瓶。此並從因緣生，故無有異。今外人云：我經說異相都不從因緣生，此應當有定異法，無上破也。「分別總相」下，第二別出其所是。總相者，捲也。別相者，五指長短相也。異法者，五指體也。由分別總捲，故有五指長短別異。由指長短異相，故有五指之法。則是由指長短知長短指，故用指長短為異相，長短指名異法。問：外既云從總相有別相、從異相有異法，云何名不從因緣

生？「答曰」下，自作此破之。但外人義云：從五指生捲，由別成總，故總從因緣生，以指別既壞，總捲亦壞故也。不由總捲生於別指，以捲雖壞而指猶存，故知不從總相成於別相，故知別相成於總相，故知別相不從因緣生。此義與成實等假實義大同，人柱從微陰成，微陰壞人柱即壞；微陰不從人柱成，人柱雖壞猶有四微五陰也。偈上半破無異相、下半明無異法。上半開二關責之。汝以指長短為異相、長短指為異法，故以指長短為長短指作相者，為長短指本異，須異相相之？為長短指本不異，以異相相之？若長短指本異，竟何須異相相之？又若本異竟更須異相相者，則有重異之過，又有無窮之失。若長短指本不異將異相相者，是亦不然。若本無兩指異，則無二指相，何所相？又汝以異相相不異法令異，亦應以不異法不異汝異相，異相成不異也。又問：汝異為異異、為異不異？若異異者，異已是異，何須異耶？若異不異者，則無復不異，云何得有異？如火為熱，於熱為熱、熱不熱？若熱於熱，已是熱，竟何須熱？若熱不熱，則無不熱，云何有熱？下半云因有長短異相，故有此指彼指異法；既無異相，云何有此彼異法耶？長行為二：第一前迴破外人立義、次釋偈文。初文二：一者牒外義；「若爾者」下，第二破也。既言分別總相故有異相，當知異相從總緣而生，云何言異相不從緣而生？成論人云：本有色心然後論其總別，如本有兩柱，在中然後論其東西。今問：汝別為別別、為別總？若別別，別已是別，何須別耶？若別總，則別從總生。又別既別，總則失總；總亦爾也。「是異相離異法不可得故」者，前明別從總生，故別是因緣義；今明異相從異法生，異相是因緣義。如指長短，要從長短指生，是故異相即是因緣，故一切皆是因緣。若是因緣，已入前二偈破之。「今異法中無異相」下，第二釋偈本，文易見也。「若異相在不異法中不名不異法」者，破意不許其異在不異中，若異相在不異中則無不異法，尚無不異法，云何言不異中有異相耶？此意須翻取之。

「復次」下，品第三段明無異故無合。即釋上破異之意。品稱破合而今破異者，意欲明無合故也。上半更開一異兩門明無合、下半結無合義。自有三義故無合，若是能合無所合，是所合即無能合；不爾則非能所，無有合。「異法不合」者，異則已成，不須復合。假使合者，是亦不然，如指一方合、三方不合，不合多故，應合為不合。

有無品第十五

此品來有近遠兩義者，上來諸品處處已破有無。〈六種〉云「若使無有有，云何當有無」，乃至〈行品〉云「若有不空法，應當有空法」，如是並已破竟。但上來是略破、散破，今廣破是束破。所以具須作廣略破者，有無是諸見根，障中道本。諸見根者，如因有無成斷常，因斷常生六十二見，故有無是諸見之根。若有無病生則眾病並生，有無若滅諸患皆滅。障中道本者，近而為論，一切因果皆是中道。又佛性是中道，如佛呵迦葉：「我先不說中道為佛性，汝何故失意更問。」又中道為佛法身，如是一乘實相皆是中道。今起有無成斷常，故障中道。又如來常依二諦說法，但二諦是因緣空有。而外人聞有作有解，成自性之有；聞無作無解，成自性之無，則障於二諦。既障二諦則二智不生，便無三世諸佛菩薩。斯病既深，故須重破。又有此品來者，有人言：此論從始自末破洗諸法者，蓋是拆有入無、遣俗歸真耳。今謂不然，既求有無從，何所拆耶？撿無不得，何所入耶？蓋是迷者執有、惑人謂無，今責之不得，故云破有無。故〈作者品〉云「是業從眾緣生，假名為有，無有決定，非如汝所說。」故知外人無所見有亦無彼所見無，乃至五句。故知此有無非二諦攝，不得言此論遣有入無。以無彼所見有無，方得起因緣假名有無，始是佛真俗二諦。又大小乘學人聞有無是障道本、諸見根，便欲滅有無二見。今為破此人病，明有無本不生，今何所滅耶？汝言有有無者，求之應得；求既不得，云何有無耶？又一切行道坐禪學問人，如言有道可求、有禪可坐、有義可學，皆是有見；無有非道乃至無有非義，即是無見。設言道未曾有無，終有非有無之道，還是有見；若無此非有無道，即是無見。故有無病難捨，是以論主處處品慇懃破之也。次〈破合品〉明破有無者，惑者云：眾緣和合諸法便有，眾緣若散萬化便無。既有有無，何由無合？又上品破無有異，外人云：無無異相、有法有異，既有有無，云何無異？又有與無異、無與有異，既有有無，則有異也。又外難論主：若言無異，應無二諦；既有二諦，則有有無異也。問：云何是有無耶？答：有無多門。若就因果明者，僧佉計因中有果，為有；世師執因中無果，為無；勒沙婆因中亦有果亦無果，是亦有亦無。佛法內薩婆多明三世有，名之為有；曇無德二世無，名之為無。《俱舍論》出天親小乘義云「現在作因，未來則有。現在若不作因，未來則無。故未來亦有亦無。」迦葉鞞義，作因便謝過去名之為有，待果起竟方乃滅無，是為過去亦有亦無。若就人法明有無者，三外道並計有人法，名之為有。邪見外道撥無人法，名之為無。迦羅鳩馱應物起見，人問有耶？答言是有。人問無耶？即答云無。名亦有亦無。佛法內亦有三部：犢子有人有法，名之為有；方廣計無人無法，名之為無；薩婆多無人有法，稱亦有亦無。若就

塵識論有無者，舊大乘義並明有塵有識。若方廣義，明無塵無識。若心無義，有塵無識。若唯識論，則無塵有識。問：眾生何因緣故起有無見？答：《智度論》云「愛多者著有，見多者著無。」一切眾生唯有愛見，如《法華》明毒虫與惡鬼。又四見多者著有，邪見多者著無。今明如此等並是麁論有無。學大乘人精識菩薩微細礙相，若起有心則名為有，纔起無心目之為無。今息如此等有無，故云破有無品。

品為二：一離破有無、二合破有無。離合各有四。離中四者，第一破自有、次破他有、第三破自他外有、第四破無。初破有者，一切眾生初本見有，後值邪師方起無見耳。又四句之中有是初句。初長行立明有性，假緣得生；如其無性，雖復假緣終不得生。答中上半牒總非，明眾緣與性兩義相乖，若有自性則不假緣，如其假緣則便失性；汝言有性復假眾緣，則義成鉾楯。下半破云：泥中瓶性非眾緣作，今若假緣則是作法，此是體性之性；若有自體則不假緣，假緣則無自體。「問曰」下，生第二偈受論主責。若性從眾緣作，有何咎耶？以外人有為之法皆藉四緣，性既是有為，亦假眾緣所作，答中上半牒而總非、下半釋出外人義明性非因緣所作。由如事火，可假人功眾緣所生，木中火性誰造作耶？當知此性本來已有，非眾緣生。若假眾緣生，則是本無今有，墮二世無義也。

「問曰」下，生第二段次破他性。有自性即是二世有義，他性即是二世無義，以無有自性假於眾緣然後得生故。自性望眾緣，眾緣於自即是他也。答中上半以自況他、下半釋破。釋破意自性於他性亦名他性，既無自即無他性。望長行，他於他即是自性，既無自性亦無他性。長行初以二義破自性：一就因成門破、次就相待門破。後亦引二義破於他性，如一柱具二假、因四微成，故無自性，無自性故空，即因成空。縱有柱，必是長短，短若有自體，不因於長；因長有短，短無自體，是故短空。然自有他有，須精論之。若守初章作解者，云他有有可有，不由無故有。此有既是自有，今無有可有、由無故有，應是他有。若今由無故有非他有者，他不由無故有，應不自有。又他不由無故有既是性義，今由無故有稱為假義。既是性假相對，亦應自他相對也。「問曰」下，生自他外有。前問意云：諸法乃不可自他，終應有世諦萬法。又汝乃不許自他定性有，應有不自不他因緣之有。答中上半明離自他外無更有法、下半舉自他攝一切法。有自有他是則有法，無自無他是則無法。所言自他者，約二義論：一者如五陰中人體性為自，五陰為他；二者以陰中人為自，自陰已外一切諸法並皆是他。是故自他攝法義盡。又自他門各攝法亦盡。如人當人是人自、法當法是法自，天下無非自，

既言無自則無一切法。又他門相望無非是他，破他則一切亦盡。自他合亦盡，瓶為自，瓶外一切皆是他也。
「問曰」下，第四破無亦無。有三意：一者本宗立無，如謂世諦為有、真諦定無。二者論主上求有無從，便計於無。三者論主上借無破有，外捉破為立，是故計無。答中上半正破；下半釋破，有無一體異體二俱不成。若一體者，有無無即無。有無異體者，無有可待，故亦無無。又汝計有既是虛妄，執無亦出橫情，故二義俱非也。又汝本來無有，何所論無？
「若人見有無」下，第二合破有無。離破有四，合破亦四。就初偈序其四失而呵責之、第二偈引佛說勸捨有無、第三兩偈重破無有釋成捨義、第四兩偈出有無過釋破有無所以。長行云「必求有見」者，此非是有無中有見，此乃是深著諸法必求有所見也。「佛能滅有無」下，第二引經勸捨有無。恐外人云：論主自破有無，何必可信？是故今明佛親勸捨，宜應受之。問：此是小乘經耶？大乘經耶？答：此是小乘經。所以引小乘經者，明小乘經中尚破有無，何況大乘。又若就著有無，非但大乘不攝，亦非學小乘人，故引小乘經也。《大品經》引先尼得信，亦引小乘以況大，明小乘尚辨法空，況大乘耶。「若法實有性」下，第三兩偈重破有無，釋成勸捨。若實有有無，佛不勸捨；以求之無從，妄謂為有，故佛勸捨。兩偈為二：初就有性門破異、第二偈俱就性無性門破異。問：何故破異耶？答：惑人謂內外諸法並皆變異故有有法，有有法故即有無法；今求變異無從即無有法，有法既無無法亦無。又破異者，或人謂本無今有為生，則無變為有；已有還無為滅，有變異為無。今既破於異，則具破有無。第二偈上半重牒前有性門無異，此破外道毘曇等義；下半破成實及中假之流，言有因緣無性之異。「定有則著常」下，第四兩偈顯有無過，釋次破有無意。所以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。有無無過，諸佛菩薩不勸捨之，以是大過故須捨也。初偈標有無是斷常、次偈釋有無是斷常。上半標有無是斷常、下半勸捨。斷常是十四難本、為六十二見根，有見則有愛，愛見既具足則纏垢又生。既有煩惱則便有業，以有惑業迴流六趣，有此大過故下半勸捨。長行云「如說三世者」，此是薩婆多義。又說因中先有果，此是僧佉執。前內今外，皆墮於常。「斷滅名無相續因」者，前念為因、後念為果，前念既滅則無後因，後念果起何所詶耶？前破常，破衛世與僧佉；今破斷，破二世無及優樓迦義。又前別破二家，今總破先因後果義也。第二偈釋有無是斷常所以。麁論斷常，凡有二種：一法斷常、二人斷常，陰滅神滅此是人斷，陰滅神存名為人常。法斷常者，如三世有部名為法常，二世無義即

是法斷，蓋並是麁論斷常。問：云何有無是斷常？答：且約人作。人因陰有則無自體，若有人自體不假陰成。陰雖斷滅則人存，故是常。瓶柱亦爾，故有是常。然因果相續名為不斷，今因遂滅無則果無所續，故無即是斷。若望大乘無所得觀，裁起有心即墮於常，徵起無念便入於斷。問：起何等有無斷常耶？答：觸事皆得論之，舉其宗要正是道也。若言有道可求則墮有中名為常見，若無道可求則墮無中名為斷見。〈成壞品〉云「若有所受法，則墮於斷常。」

縛解品第十六

此一品生有遠近通別。所言遠者，小乘大乘外道內道並言有縛有解。外道有二：一者云眾生縛解自然而有，無有因緣，一切眾生經八萬劫生死則盡，便得解脫，如縛縷丸於高山，縷盡則止，故不須修道斷縛得解。又有外道云：要修道斷惑方得解脫，如僧佉云知二十五諦即得解脫，不知是者不離生死。毘曇人云：有子果二縛，果謂果報身，子縛名煩惱。煩惱有二：一者緣縛、二相應縛。今括其大格，凡有四句：一緣而不縛，謂無漏緣使及九上緣使。二縛而不緣，謂相應縛也。煩惱與心法俱起，是故縛之。既是同時，不得相緣，故《雜心》云「不自緣不緣」，相應不緣，共有也。三亦緣亦縛，即有漏緣使。四非緣非縛，除上諸句。成實義云：無有二縛，以無同時心數，故無相應縛。煩惱緣境亦不縛境，故無緣縛。破數人云：貪心緣壁遂縛壁者，以識識壁，壁應有識。但立煩惱迷境障智，縛於眾生，稱之為縛。大乘人云：二種生死名為果縛，五住煩惱名為子縛。北土諸大乘師亦立斯義。復有二障之說：四住煩惱名煩惱障，即二乘所斷；若無明住地名為智障，菩薩除之。所言解者，毘曇之人見有得道，以有解斷惑。成實之人見空成聖，空解斷惑。大乘斷惑，亦同成論用空解斷。問：毘曇何故明凡夫斷惑，成實辨凡夫不斷但明伏耶？答：以毘曇見有得道，外道亦見有，是故斷惑。成實見空得道，外不見空，故但伏不斷。今求如此內外縛解悉不可得，故名破縛解品。問：何故無此縛解耶？答：外人作縛解義並不成，故求之不得故也。又見有縛解則名為縛，撿縛解無從乃名為解。又內外大小乘乃除於縛，不為縛所縛，猶未除解，而為解所縛，喻如雖脫鐵鎖，猶著金鎖；論主今欲令其具脫縛解二縛，故破縛解也。又內外大小乘人言縛解二，並欲斷縛而修解；今欲令其了縛，即是解知縛解不二，故破縛解。又諸大乘經甚深要觀皆明無縛無解，如《大品》云「無縛無脫為大莊嚴」，《涅槃》云「毘婆舍那不破煩惱」。今欲釋如此等經，故明觀縛解。問：無縛無脫云何為大莊嚴？答：有縛有脫是有見，故不端嚴；今離此諸見，故是

妙嚴。又有縛可除為無見、有脫可得是有見，有無是斷常，名為醜陋；離此，即妙觀莊嚴。此品近生者，上明無有無無，外云：凡夫有縛無解、聖人有解無縛，云何言無有無耶？又若起有無見名之為縛，離有無是中道正觀稱之為解，有無之見乃息，縛解之執仍生，故次觀縛解品。

品為二：第一破縛解根本、二正破縛解。破根本中為二：前破縛本、次破解根。以眾生及五陰為生死繫縛本，滅此眾生及以五陰稱為解本。本者體也。《大品》云「生死邊如虛空，眾生性邊亦如虛空，是中無生死往來亦無解脫」者，即是明二本空。此是菩薩正憶念之大宗也。破縛本中為三：初作常無常破、二五求破、三者有身無身破。「問曰生死非都無根本」，此立正縛根。縛根者，經說眾生及五陰是也。問：此立與上來立何異？答：上直立有人法，今舉往來證有人法。上直破人法，今破無往來故無人法。問：何故立人法破人法？答：《楞伽》云「眾生妄想所見不出人法」，今破人法則明二無我，故得入初地乃至成佛也。又大小乘人常厭生死往來，欲求解脫；今明若見有往來不得息往來，悟往來無往來方得息往來耳。「答曰」下，第二正作常無常破。自上已來破五陰及眾生竟，今縱有之，故開二關責也。問：品破縛解，何故破往來？答：外人以往來即是縛，故破往來即破縛也。然往來之本不出人法，此二若實，要墮斷常。常則天人無交謝、靜然不變，何有往來？無常則體盡於一世，誰復往來耶？莎提比丘計有一識往來生死，自餘數論及大乘人並云無常往來。又外道計眾生是常故往來，內學執無常是故往來。今破此內外義也。第二偈五求破者，良以計眾生是諸行根本，故今偏破眾生，尚無眾生，誰往來耶？又惑者謂：五陰或捨或受，如受人陰則捨天陰，眾生是常無有取捨，是故別破眾生也。長行云「生死陰界入即是一義」者，亦名生死，亦名陰界入，故云一義。又同是眾生之一義。約能破門，同是五求不可得義。如就陰中五求不得，就界入亦然。第三有身無身破。所以有此破者，上明五種求無眾生，故無往來。外人云：經說眾生捨一身受一身輪轉六道，云何言無眾生往來耶？今縱有眾生，故以有身無身責之。上半云：若捨人身受天身，則往來之者便無身。如人捨東房入西房，則往來者無房。下半云：若無有身則無生死，何物往來？又既其無身則無往來者，以有五陰身可有眾生；既無五陰身則無眾生，若無眾生則無往來。若捨五陰身令眾生往來，亦應除五指將捲往來。又上半破有身往來，此破人與陰異義。下半破無身往來，此破人與陰一義。以謂無五陰亦有眾生，故是二義，謂有五陰身即有眾生名為一義。次問佛法內義：汝言從人身作天身者，為人滅故作天、為不滅而作天？若滅，則無有人，誰作天身？此則無身可往來。若不滅

者，人身猶在，云何作天形耶？彼不受此責，云：人身有兩力，實法舉體滅，不得作天身；假名相續力，轉人作天。何得作此難耶？今問：實法滅義乃不作相續不滅邊而有作者，人形為猶在、為不在耶？若不在者，以何物轉作天身？若在者，人身猶在，云何作天？彼答：我人身轉作天。今問：為前受天身後方轉人、為前轉人竟後受天身？若受天身竟，何須更轉人身？若前轉，則非復人形，何得言從人身作天身耶？

「問曰經說有涅槃」下，生第二章次破解本。問意云：經說涅槃既滅人法，當知必有人法之生，何得上云無人及法往來生死？答意云：眾生及諸行本自不生，故今無所滅。本自不生故無有縛本，今無滅則無解本。無縛本故不生死，無解本故不涅槃。《華嚴》云「生死非雜亂，涅槃非寂靜。」又如上求眾生及諸行不可得，故無可論其生滅。

「問若爾者」下，第二段次破縛解。又開三別：前總破縛解、次別破縛解、三總結無縛解。初「問云應無縛解根本不可得」者，外人云：生死是縛本、涅槃是解根，若如上破無生死涅槃則便無根本，根本無故應無縛解，若無縛解則無凡無聖、無因無果，而實有縛解，故知根本不無。答中上半破法無縛解、下半破人無縛解。上半云：若五陰得一念暫住，可得縛之可得解之，今始欲縛便已謝滅；解亦如是。若一念得住，則非有為亦無縛解。下半明眾生畢竟空，故無可論縛解。「復次」下，第二別破縛解，即為二：初破縛、次破解。破縛二偈：前偈明不自縛、次偈明不他縛，凡有縛者不出自他。又初偈明法無有縛、次偈明人無有縛，凡論有縛不出人法。初偈明無果縛、次偈辨無因縛，凡有縛不離因果。初偈為三：「若身名為縛」者，若言此五陰身是繫縛者，此牒外義也。「有身則不縛」下，第二正破有身縛。凡有四義，故不得縛：一者身不自縛，如指不自觸；二若是能縛則無所縛；三者若是所縛則無能縛；四者若有能縛所縛便有二五陰身也。次無身則無能縛所縛。下句結呵外人。

「若可縛前縛」下，第二偈次破他縛。所以有此破者，上明有身無身俱無有縛。外今救云：有身故論縛，但縛義有二：一者五陰是能縛、眾生是所縛；二者行陰中煩惱是能縛、五陰是所縛。故有能縛所縛，不墮二身過。上半縱之，若可縛之前別有能縛，應將能縛來縛可縛。如離眾生前別有五陰，應將五陰來縛眾生。今離眾生之前無別五陰，云何將五陰以縛眾生？所以作此破者，正言五陰和合為眾生，未有眾生不得前有五陰，云何五陰以縛眾生？又眾生是總五陰之名，若取眾生也則無別五陰能縛眾生。《涅槃經》云「名色縛眾生，眾生縛名色。名色成眾生，即是名色縛眾生。眾生御名色，

即是眾生縛名色。」《智度論》亦云「名色縛眾生，眾生縛名色。」只此眾生縛、即此眾生解，如繩結繩解，更無異物。不得云別有名色以縛眾生，亦不得云別有眾生受名色縛。問：若可能前能，正破人縛法、正破法縛人？答：通破。前是破人縛法。上既云五陰身不得有能縛所縛，一人有二身，是故今取意明人是能縛、身是所縛，則有能所。是故今云：離五陰可縛之前無人，誰縛五陰？文正爾。亦離五陰之前無別煩惱，云何言煩惱縛五陰？長行云「若離五陰別有眾生」，破外道犢子假有體義。破煩惱縛五陰，破毘曇人義。前破有我部，後破無我部，計縛解者不出斯二。問：毘曇人云行陰心起煩惱，縛餘五陰。云何言離五陰無煩惱？答云：彼明四陰同時而起，有能縛時即無別清淨五陰是可縛，有善無記五陰時則無有煩惱陰是能縛。又陰垢時不須復縛，陰淨之時無垢來縛。又煩惱即是垢陰，陰垢時體不自縛，陰淨時無垢來縛，云何言有能縛及所縛耶？

「復次亦無有解」第二次破解。又分為二：第一偈破有為解、第二偈破無為解。初破有為解，即是破其道諦義；第二破無為解，是破其滅諦義。亦是破有為解脫、無為解脫義，凡有解脫不出斯二。問：涅槃與解脫何異？答：涅槃必解脫，解脫不必涅槃，如有為解脫、無為解脫，故解脫通二處，涅槃但是無為。大小乘義並爾也。破有為解脫中即是對縛破解開三時門：一者已縛無解者，此論斷惑義。已縛者在惑已謝，何所斷耶？又縛已謝則無縛，無縛云何有解？又當在我見時無，無我解。二者未縛無縛，可待亦無解，此明惑在未來，解云何斷耶？三解惑一時則不得竝，如計我見是惑、無我心是解，正起我見時無有無我解、有無我解時無我見惑，云何一時耶？又有三句：一者有縛時無解、二者無縛時又無解、三縛解並時亦無有解。他義備有此三：初起惑時正縛無解、次無礙道解惑一時、次解脫道有解無縛，此三句入今三門破。「問曰」下，第二破無為解脫。前問、次答。此是數論及大乘人並作此問。如言本有涅槃、始有涅槃、性淨方便淨，皆是今外人問意。問：何以知此文是破無為解脫？答：立中云有人修道現入涅槃。既稱為入，當知是無餘涅槃也。「答曰」下，正破無為涅槃。若作二波若義，上破有為波若、今破無為波若。釋有為波若二師：南方云十地解皆是有為，故名有為波若；攝論師云波若是正體，智是無為。此與經違。《涅槃》云「此常法稱」，要是如來，云何因中已是常？《智度論》云「波若變薩波若」，常云何變耶？又正體智常者，十地解云何明昧耶？釋無為波若二家：一用實相境是也、二用三德中波若是也。上半牒外人義、下半正破之。無受有二：一以五陰名受、二以取著之心名之為受。入無餘時無此二受，故言不受諸法。此人乃不受於

受、受於無受，故無受還成受，名為受所縛。又此人云：心無所受而終有所得。有所得則終有受，故為受所縛。如是離凡得聖，聖還成凡也。生死涅槃真妄皆爾。

「復次不離生死」下，第三一偈總結無縛解耳。生死即涅槃故不縛，涅槃即生死故不解，故雙結無縛解也。三句正申佛經、次一句呵責外人。惑者多謂斷縛得解、除生死得涅槃，故起縛解二見，如愚者謂二。是故今明體悟生死即是涅槃，對前偈不了涅槃翻成生死。故經云「未得菩提，菩提成生死。若得菩提，生死成菩提」也。問：云何生死即是涅槃？答：體悟生死本來四絕，即是涅槃，以涅槃與生死同是四絕故。若迷悟論者，聖人悟生死本來四絕，故生死即涅槃；凡夫謂四絕成不絕，故涅槃成生死也。

中觀論疏卷第七(末)

中觀論疏卷第八(本)

釋吉藏撰

業品第十七

此品為五人故來：一有我部，謂有人能造業，業得果，有人作、有人受，破此見故有此品。二者無我部，但謂有業體能感果。三小乘無人無法部，亦知業空，但是拆法明空耳。四方廣邪見，謂無業果。五學大乘無所得人，令其進行。所以然者，法執難除，如云初地猶有法我執，乃至十地菩薩見法有性故見佛性不了，亦言住十住故見不了了也。又此品來意有通別，所言通者有四：一者此論歷法明中道，因中發觀，滅諸煩惱。今就業門顯於中道，故下偈云「雖空而不斷，雖有而不常」，長行釋云「此論所說義離於斷常」，故知就業明於中觀，故說此品。二者諸大乘經皆明懺悔轉業障義，如《涅槃》師子吼云：「一切諸業無有定性，唯有愚智。愚人則以輕為重、無而成有，智者轉重為輕、轉有令無。」今明若執業決定，則是愚人；如今品觀之，名為智者。《普賢觀》云「一切業障海，皆從妄想生。若欲懺悔者，端坐念實相。」眾生無始已來起六道業深而且大，故喻之如海，非實相觀無由滅之；今此品觀業即是實相，故能滅業障，故說此品。三者內外大小雖立諸業義並不成，如須跋陀羅謂：眾生果報皆由往業，無有現緣。尼乾子云：一切諸業必定受報，今雖修道不能斷之。二者如薩衛之流執三世是有，眾生未造善惡，未來已有善惡之業。又善惡二業雖謝過去，體終不無。如此名為於業門中起決定有見，不知此業本性自空，故不識第一義諦，亦不知業如幻夢而有，故亦迷世諦。今破此二諦所不攝業，故云觀業品。成實之流雖知業假，而拆業得空亦壞世諦，既壞世諦亦壞真諦。下偈云「諸業本不生，以無定性故；諸業亦不滅，以其不生故。」豈可拆業業方空耶？今破此等人業，明業本性空，故云觀業品。四者又為一切有所得畏罪懺悔之人故說此品。所以然者，彼謂造作惡業心生怖畏，故依大小而行懺悔欲滅此罪，如此之人非唯犯罪不滅乃更增過。所以然者，其本起罪，謂罪業為有，名為有見；復欲行於懺悔滅除此罪，於罪起於無見。既起有無則是煩惱，煩惱因緣是故有業，以有惑業便受業報，故淨名呵優婆離：「無重增此二比丘罪。當直除滅，勿擾其心。」直除滅者，觀此罪性即畢竟空，如此品所明。是以為無方便有所得行懺悔人，故說此品。問：如此人有何過耶？答：業本不生滅，今謂業生滅，豈非破第一義諦？既破真亦破俗，破二諦則無二慧，故無三世十方佛菩薩，亦

破世間，故其罪極大矣。問：若爾，但應有實相懺悔，無有依篇聚法門行懺悔耶？答：〈因緣品〉云「佛有二種說，一真實說、二隨宜說。」若作實相懺悔，為大利根眾生依真實說；若依篇聚令捨罪修福，此為凡夫薄福鈍根人說。故實法可信，隨宜說法不可為實。又說此品者，為邪見外道如六師等言：無有黑業、無黑業報，白業亦爾。次方廣之流亦言：一切皆空，無有罪福。是故今明雖畢竟空，而善惡之業宛然不失。故下偈云「如世尊神通所作變化人，如是變化人復變化作人。」豈無業耶？故九道業宛然而常四絕。如是悟則生波若與方便，亦生四智，便入佛知見，故得成佛。今是大乘論，正令一切眾生因業門得成佛矣。次近生者，〈縛解品〉明無縛解。外人云：縛是煩惱，若無煩惱云何有業？以有業故必有煩惱。又業有二種：一有漏業、二無漏業。有漏業者名之為縛，無漏業者稱之為解。既其有業，即有縛解。問：業有幾種？答：業有多門。約身則有身、口、意，就界有罪、福、不動，就報則有現、生、後，約垢淨則有黑、白、雜及無漏業。如是一業、二業、三業、七業、十業，如文廣明也。問：云何為業體？答：毘曇取善惡色聲為身口二業體，以思為意業體。《成實》云「三業並以心為體，身口但是業具而非業也。」問：意地三煩惱與業云何異耶？答：毘曇三煩惱起，必與思俱。思自是業，三煩惱則非業，此易見也。成實師破此義立正義：意即是業，離意之外無有別思。成實者云：善法習報二因，報因正是業，習因邊非業，通名業耳。不善邊則有多釋。開善云：不善心亦是煩惱亦是業，若為治道斷之，則是煩惱而非業；若招生之義，但取前輕者為煩惱、取後重者為業。莊嚴光宅云：取決定者為業，不決定者為煩惱。如是十種決邊通名為業，十不決邊名為煩惱。次建初師云：不善還同於善，不善習因邊為煩惱，報因邊為業。又釋十使云：疑是煩惱而非業，五見是業而非煩惱，餘四使決者為煩惱、不決者為業。今不論同異，諸有計業，此品求之皆畢竟空，故以目品。

品開七番：第一正破業體。「問曰如牙等相續」下，第二破業相續。「問曰今當復更說」下，第三破不失法。「問曰若爾無業果報」下，第四破斷滅邪見。「問曰若諸煩惱」下，第五破果報。「問曰汝雖種種因緣破業」下，第六破起業人。「問曰汝雖種種破業」下，第七破現所見事。一一章中皆有前立、次破，故有七立七破。初立中有長行與偈。長行有四：「問曰汝雖破諸法」者，第一牒論主破也。「而業決定有」者，第二外人立業因也。如《法句》中云「非空非海中，避之不得脫」，故稱決定有。故佛十力中業力最深。「能令一切眾生受果報」者，上辨業因，今明得果。釋迦受於九罪，釋迦過去以九珠羅莉刺調達足，是故今受木鏘報。目連以

神通拔不出，世尊避之，莉亦遂去，以業報決定，故莉刺如來化為金鏘。仲尼厄於陳蔡，賢聖不免，況復凡夫，故知決定得果。「如經說」下，第三引經，略明三業：一下品業，謂惡者入地獄也；二中品業，修福者生天；三上品業，謂行道者得涅槃。前二有漏業，後一無漏業。「是故諸法不應空」下，第四結呵論主。就偈有五，分為四章：初明一業、次明二業、第三一偈明三業、第四兩偈明七業。初一業者，即一善業。於善業中但明慈業，慈為眾善之本。又知論主是菩薩，必有慈心不應破慈，故偏引也。「人能降伏心利益於眾生」者，此明慈業之用，能降伏惡，利益於眾生。然慈業益物，益物即是行善，伏惡即是止善。又降伏是自行，利益是化他。「是名為慈善」者，以有慈故能伏惡益物，自行化他。「二世果報種」者，上辨行因，今明得果。種謂因也。「大聖說二業」下，第二明二業。前明一業謂別業，但明慈善業故；今明通業，通於善惡。又前別明業用，今明業體也。上半明二業而舉大聖者，恐論主破之，故引佛說為證也。次半偈總為下三業七業作章門。次一偈開二業為三業，即是釋上二業義，上半明意業、下半明身口業。二偈次明七業者，有人言：身、口為二；作業、無作業，故是四；善不善中隨取一，故為五業；從用中有善惡，亦隨取一，故為六；思即七也。二釋云：身中有作、無作，口中有作、無作，為四；善從用、惡從用為六；思為七。影師又云：「此青目釋也。」又釋云：前二並有失，今明身中有作無作、口中有作無作，此四句同第二釋；於善從用中自有事在善、復有從用善，及思為七業。此釋就善中自七、惡中自七。所以然者，身自有善作善無作，善口亦爾；從用中有事在善從用善，罪亦自有事在罪及從用罪，猶如造經是事在善，若轉誦之即是從用善。望下長行具有此意。今所釋者，開偈為二：一者正明七業之體、最後一句稱歎七業之用。就初又二：一行半偈明身口六業，次有一句明於意業，即是七也。就初又二：前一偈明身口內業、次半偈明身口外業。所言內者，自起身口業，故名為內；從他而生，目之為外。身口二業不出此內外也。就身口二業中又開為二：上半明業相、下半辨業性。「身業及口業」者，此句總明身口二業。「作與無作業」者，別明身口二業。身有作無作、口有作無作，故以作無作釋身口二業。「如是四事中」下，第二明業性。四事者，身作無作、口作無作，名為四事也。「亦善亦不善」者，作無作但有善惡二性，是業無記雖有作不名為業。又善惡二業能發無作，無記力弱不發無作，故云善不善也。「從用」下，上來明內四業竟，今次明外兩業。上內業有二：一業相門、二業性門。今外業亦二：「從用生」三字是業相門。但從用有二：一身從用、二口從用。身從用者，如身運衣與他，他若受用著之，便生無

作之善，屬於施主，名身無作也。口無作者，如法師講說，學士覆述之，即生口無作，屬於法師。問：內業具有作無作，外業亦有作無作，何故偏云身口二種無作為外業耶？答：欲明一人具七業。然內業有身口作無作四業屬於行者，次復有外二無作業還屬行者。若從用二種作業，則屬前人，故不數之，所以但取二無作也。「福德」兩字已下，第二明外業性門。內業性既有善不善，外業性亦有善不善。有人數罪福為二，此事不然。若以罪福為二者，前內業中亦應數之，不應云：如是四事中有善有不善也。以前既不取善不善，今亦爾也。此內外六種是身口業，第七名思即是意業。「能了諸業相」者，第二稱歎。精識此七業者，能了身口內外作無作等一切諸業。問：彼何故立此七耶？答：此七是一科之數，攝義事周，其猶善惡等三、黑白等四之流類也。長行還依偈次第釋之：第一前釋七業；「是七種」下，釋第二歎業偈也。從初文釋身口六業；「第七名思」下，釋第二意業。就釋六，義又二：第一正釋六業；「如是名為六種」，第二總結六義。初又二：初釋內業；「復有從用生」下，第二釋外業。釋內業中，前釋上半業體相門；「是二種有善不善」下，釋業性門。初又二：前釋第一句總明身口二業；「是七種」下，釋第二別明作無作。「答曰業住至受報」下，第二論主破。上雖一業乃至七業，並明得果。今總問之，業為待果起方滅、為果未起時業已滅耶？若待果起方滅者，則業是常；今業是有為法，一念尚不住，豈得待果起方滅？若果未起業已滅者，則無復業，誰牽果耶？薩婆多云：現在起善惡業，過現相而去入於過去，為得得之，屬於行人，後若果起，此得則斷。然此義具斷常，起而即謝為斷，在過去不滅為常。僧祇、曇無德、譬喻明現在業謝過去體是無，而有曾有義，是故得果。此亦具斷常。謝過去為斷，有曾有義則常。次迦葉鞞雙用兩家義，彼云：現在業謝過去，未得果時常在，此同薩婆多常義；後果起，此業復謝滅無，同僧祇斷義。次成實師，莊嚴云：業謝過去體是無，而有曾有義，故得果。引論文云「如過去諸禪曾於心有，若與果報則無所害。」次開善云：業謝過去、成就來現在，故現在心中有成就業、有現起業。論文云「昔起貪心相續至今，今心不異昔，故言我有。」如此等亦不離斷常，入今偈破。攝論師云：梨耶持善惡世出世種子，是故得果。今依偈責之，種子為待果而滅、為未起而滅？若待果起而滅即常，未起而滅則無果報。

「問曰」下，第二番破業相續義，前立、次破。立中為二：初通明業相續離斷常、第二別出十善業能得果報。初又二：前兩偈明外法相續離斷常，即是喻說；次兩偈即是內法相續離斷常，即是合喻。二偈為三：初偈正明相續、次半偈明相續故有果、三半偈結離斷

常，文易知也。「是善業因緣果報者」下，第二別出十善業能得果報。所以偏舉十善者，同上慈業義也。慈是眾善業中之勝，十善亦爾。《智度論》云「有佛無佛常有十善，故十善是舊善。若是餘善，有佛則有、無佛則無，稱為客善。」問：文云十白業道，云何為業？云何為業道耶？答：經論不同。《優婆塞經》云「如是十事，三是業而非道，七亦業亦道。」《智度論》云「三道而非業，七亦業亦道。」今須會釋之。經正取意為業，但意不自通，故是業而非道。論明三煩惱起業而非業，故云道而非業。各據一途也。論師明四句：一業而非道，如《優婆塞經》。二道而非業，如論明三煩惱也。三亦業亦業道，如七業是也。四非業非道，如身口色聲。毘曇師亦四句，與此大異：一道而非業，謂貪瞋邪見，能暢思為道，體非思故非業。二業而非道，即思是也，思造作故名業，無更有思故非思之道。三亦業亦道，即身口七，當體是業，又暢思為道。四非業非道，即思前三不善根，但能生思不能暢思故非道，而復非思故非業也。問：依《智度論》，三煩惱是道非業，今云何言十業道？論主答云：以少從多，故皆名業道也。「答曰」下，第二破。所以但總非者，一者外人雖有此救，終不離於斷常，是故不受。二者欲至後總一時破之，是故此中但略非也。又知其義勢未盡，所以直非，引其後救，一時總破。長行為二：初奪破；「復次」下，縱破也。

「問曰」下，第三番立不失法，前立、次破。就立中為三：一序說、二正說、三解釋。「問曰今當復更說順業果報義」者，此品七番破立。初番立業體即破。次番辨業不斷不常救上立，論主即破。今立持業果報總救上義，故云今當復更說也。順業果報者，謂己所立義符順因果不違法相，論主若破則逆因果理違法相也。以符順因果，三乘賢聖所歎，論主若破則佛菩薩所毀也。此一偈明序說竟。「所謂不失法如券業如負財物」下，第二六偈正立義宗也。就文為二：初標二章門、次釋二門。不失法如券，標不失法章門。業如負財物，標業章門也。今總釋之。世人出債要具四種：一有財主、二有負債人、三立券書持負債主令不失財、四債主必還財物。財主者，六道眾生也。負債主，六道善惡業也。作業之時必有一法隨業起，持業令不失果，如取財時必立券也。負債人必還財主物，善惡業必辨六道果，還行人受之也。論文唯明券與負債人，但舉其要事，為存略故也。問：財主出物與前人，前人然後還債，可得言果從眾生出與業，業然後辨果還行人耶？答：大略舉喻，不必全合。若必全合，義亦有之，六道果報並從眾生心內所出故。《地經》云「三界皆一心作」也。問：外人舉此云何救上斷常耶？答：現見事中具此四種，因果業行亦具此四。斯既合事符理，賢愚並信，則知

決定有於業果。但業是有為念念生滅，是故不常；此不失法持之令果不失，所以不斷。不斷不常，免上過也。問：業是有為念念生滅，不失法亦是有為念念生滅，云何得不斷不常耶？答真諦三藏出正量部，明不失法是功用常，待果起方滅，中間無念念滅。譬如券，還債竟然後乃裂破耳。此二章門俱有法、譬，不失法謂法說也，如券譬說也。業法說也，如負財譬說也。善業如他負財，惡業如負他財，亦得通喻善惡業必還報，如負財也。

「此性則無記」者，第二釋二章門。前二偈半釋不失法，有五門：一三性門、二繫不繫門、三斷不斷門、四釋名門、五破異門。問：何故獨破無記不失法，不破通三性得繩耶？答：二義。一者通三性得亦能感果，屬上業門破；無記不感果，上未破，今破也。二者得通三性，此但小乘義耳，不足破。無記通大小，正量是小乘，阿梨耶不失法是大乘。阿梨耶翻為無沒識，無是不之異名，沒是失之別目，故梨耶猶是不失法。又梨耶體是果報無記，能持一切善惡種子，正是今外人義。又所以前明三性門者，為對二部：一有券部、二無券部。有券部如薩婆多人，亦有四種，謂假名眾生如財主，作善惡業如負財人，別有得繩得善惡業令果不失如券，業感果如還債人。無券部者，佛陀提婆人、譬喻、成實等，但明三種無別得繩為券，但言眾生為能成就、善惡業為所成就也。若即以此為不失法則無別財主，故但有三也。曇無德明心為能成就，亦無有別法為券也。正量部前對有券義，故就三性分別。所以然者，薩婆多明得繩通三性。若爾，得繩既是善惡，還復感報則與業同，並是負財之人，何名為券？是故今明善惡業自感報，而不失法是無記不感報。如世間負財人自還債耳，而券不還債，是故立不失法為無記。問：數人得繩感何報？答：《婆沙》云「但逐業感受報耳，不能感生。又但是報因感果，故不作業感果。四相亦爾。」問：何故不同無券部？答：經中說有券義，如《智度論》引《集法經》諸羅漢說偈「病老死券已裂破」，此明羅漢還過去報債竟，不復更取未來債，則不失法券便滅，名為裂破。而佛陀訶梨既無別不失法，則無別有券，但有負財人，故不與經相應，所以不同無券部也。問：與有券部幾種異耶？答：一常無常異。薩婆多得繩是無常，念念生滅；正量是功用常，無念念滅，但有大期滅。二薩婆多券通善惡故感報，正量明但無記故券不感報。三薩婆多明感報故券義不成，正量明不感報券義得成。四薩婆多正明斷得繩而惑自去；正量得是無記，不斷無記，正斷不善惑也。但同明非色非心，與薩婆多不異也。釋此性無記不同，有人言：此猶是數義，數義得繩乃通三性。今但釋上券譬，數人明卷但是無記，如金石價殊而券無貴賤，故但是無記，若解法說則通三性。有人言：此非數義，乃是佛陀、譬喻、成實以

眾生為能成就。故《婆沙》云「佛陀提婆說曰：眾生不離是法，名為成就。眾生不當善惡，故是無記。」有人言：曇無德部辨心為能成就，心不當善惡名為無記，為能成就善惡。又依正量部義，正量本是律學，佛滅後三百年中從犢子部出，辨不失法體是無記。《明了論》是覺護法師造，而依正量部義。論云「正量部有二種：一至得、二不失法。不失法但善惡有之，外法則無。又但是自性無記。又待果起方滅。若是至得，逐法通三性，通內外法皆有。果未起時，若懺悔，則至得便滅。而不失法，雖懺悔，罪不滅，要須更待果起方滅也。」始終有五部：一薩婆多通三性，餘四部皆無記，一佛陀人、二曇無德、三正量、四《攝論》並是無記。此四所以同是無記者，彼深有所以，善惡業自感報耳；此持業法不感，報故是無記。如世間負債人自還債耳，券不還債。

「分別有四種」者，第二繫不繫門，正是梨耶。梨耶通持三界內外種子，持三界內種子即三界繫、持三界外種子即不繫。將《攝論》意釋之，太易也。依數義，得繩通漏無漏，漏則三界繫、無漏則不繫。依論義，假人亦通漏無漏，亦得有四：六道眾生是有漏人、三乘賢聖是無漏人。依曇無德，心通漏無漏，亦得有四。有人言：四種謂報生、威儀、工巧、變化四無記，今不失法是報無記也。正量部自有四無記：一根本無記、二自性無記、三有覆無記、四無覆無記。根本無記謂心王及心數也。自性無記者，除善惡色，餘無記身口色及外一切色也。有覆無記者，身邊二見及上二界煩惱也。無覆無記者，白淨無記也。此四攝數人四無記者，威儀、工巧、報生、變化此四中，心屬根本、色則屬自性，故為二無記攝。今依青目，明是不失法，三界繫及不繫，故云四種。所以通四種者，正量部云：隨起一念善惡則有不失法與之共起，令不失果。若起三界繫業，則有三界繫不失法，故不失法為三界繫。起無漏業亦有不失法與之共起，不失法名為不繫。問：不失法為三界繫可是無記，既稱不繫即是無漏，云何名無記耶？答：有人言此部立無記無漏故不妨也，例如薩婆多明一無為是無記而是無漏。《成論》明羅漢識想受三心是無記是無漏。今雖得於無漏名為無漏，而是無記，故不失法亦是無記。今謂正量部唯善惡業起有不失法，若無漏及餘法起但有至得、無不失法。而云分別有四者，上總唱無記耳，今廣汎分別，則三界業之不失法是無記。所持之業既三界繫，能持之法亦三界繫；若不繫者，此是至得，通三性也。所以然者，若不失法通繫不繫者，便應通斷不斷，下不應偏言見諦不斷、思惟所斷。而下偏言其斷、不言不斷，則知無記偏釋不失法，不釋至得也。《攝論》梨耶長觀是生死果報心、是有漏，而梨耶通三界內外，故通漏無漏，故有四種也。

「見諦所不斷但思惟所斷」者，第三斷不斷門分別。《攝論》依大乘義判見思，初地為見道，二地至金剛為修道，梨耶至金剛心治際時本識都滅。梨耶既是果報心，是苦諦攝，解漸明生死果報心漸滅，至治際時斷梨耶中集諦盡，梨耶苦諦邊亦滅，實不斷也。就見思解斷本識中見思惑種子但是斷集了，而梨耶苦諦邊都不被斷，而集滅故苦亦滅也。今文言見諦不斷思惟斷者，梨耶是生死苦諦報無記，被見思惑緣縛。見諦解斷緣縛不盡，思惟解斷緣縛盡，故言見諦不斷思惟斷。佛陀人眾生是果報無記、曇無德心是無記、正量不失法是無記，例同此義並不被斷，俱為二惑緣縛，見道斷不盡；思惟斷縛盡，故言斷耳。問：亦得見諦解起損本識，本識未盡，至治際本識都盡，詺此為見諦不斷思惟斷耶？答：亦有此義。但今文論斷，而梨耶是報無記，無有被斷義也。曇無德人都不斷業，但斷煩惱，業種自枯。數人得繩，通二斷及不斷，不得釋此文。《成論》假人無有被斷法，但無學道捨假人入涅槃亦非是斷。正量明見諦但斷八十八不善煩惱耳，不斷無記法，故不斷不失法。《明了論》云「起一念惡有二，一者至得、二不失法。至得既通三性，若起心懺悔則至得便滅。而不失法非是不善，治道起時不斷，要必須得果。故羅漢之人受果者，此是不失法持之故也。」問：見諦惑云何縛無記？答：無記是苦集攝，見諦惑緣苦集理而縛苦集理，故縛無記也。問：但應斷心上惑，云何斷所緣境上惑耶？答：斷心上惑，故所緣境上惑則斷，故言斷耳。

「以是不失法諸業有果報」者，第四釋名門。以見諦不斷但思惟斷，則無記義成，能持業令不失果，故名不失法。此結成正義也。

「若見諦所斷而業至相似」者，第五破異門。影師云：「見諦所斷都無無記，一向得報。此不失法若為見諦所斷，便得報。其已是無記，復得無記報，故云至相似。無記得報，名破業也。」又釋：業至相似者，至是至得，至得通三性，就善惡邊亦感報；不失法但是無記，則不感報。今見諦遂斷不失法，則不失法亦是不善，便應感報，與至得相似，故云而業至相似。又一釋：四家並明不失法是無記不被斷，今遂言不失法被斷，則不失法便是惑性非復無記，若是惑性便能感報，即是業故，言而業也。既是業便得果報，名至相似，如善業得樂果名相似，惡得苦果亦名相似，此即相似因相似果。此釋最勝。問：云何名破業耶？答：不失法若被斷則感報，以無記感報故是破業，如令券書還債故名破業。

「一切諸行業」下，第二釋上業如負財物章門。就文八門分別：一似不似門、二三界門、三業果不俱門、四輕重門、五三報門、六破異門、七二滅門、八漏無漏門。「一切諸行業」者，總牒所持之業也。「相似不相似」者，正分別業。前章牒不失法，次即就三性門

分別，故云此性則無記。今前牒所持業，故亦次以三性門分別。善業還望善業為類，惡業亦爾，名之為似；善惡互望，名為不似。又善得樂果名似，善望苦果名不似。具此二也。有人言：欲界同有男女，色界同無男女，無色界同無形色，名為相似；若互望，為不相似。「一界初受身」，第二三界門分別。前釋不失法三性門，後即辨界門，故云分別有四種。今亦爾。上似不似門釋業體性竟，今釋二業得報之義。三界業不可並受，隨感一界報，故言一界。「爾時報獨生」下，第三業果不俱門。業是報因，因果必先後隔世，故因滅於前、果生於後，名報獨生。不失法待報起即滅，亦是報獨生義。「如是二種業」，第四輕重門。一者即上似不似二業，二者似不似二業中復有輕重二業，三者依後長行從業更生業亦名二業，後當釋也。「現世受果報」下，第五三報業門。三報不可並受，隨重者前受，故且據一世。同上一界之義，故言現世受果報。「或言受報已而業猶故在」下，第六破異門。此可具二義：一者對上業果不俱，今明業果俱義。因必養果，如百年之果未滅，前三十年果雖受，此業猶在，要至百年業方謝滅。十八部中有因果俱，即分別部也。二依下長行釋者，上明果起業滅，則是二世無義，故業謝過去盡無所有。今明二世有義，雖復果起而業謝過去，冥伏性有不得是無。故下云「以不念念滅」也。此猶是業果不俱，但據二世有無為異。「若度果已滅」第七二滅門。上來但偏釋業如負財物，明凡夫有漏業義，今遍料簡凡聖漏無漏業果義。「度果已滅」，得上果、捨下果，亦是得果捨向義。「死已而滅」者，上明三果學人，今辨凡夫與羅漢。羅漢無上果可度，故業與報死已便滅；凡夫亦無果可度，一形之業與一形之報死已而滅也。「於是中分別有漏及無漏」者，第八漏無漏門分別。可有三句：一得果捨果，此之二滅但是無漏；二者凡夫業果滅，但是有漏；三者羅漢捨故業及報身是有漏，若捨智入涅槃是無漏。第三長行解，前釋四種、後釋無記。與偈倒者，偈中正為對薩婆多亦有券通三性，故初明券是無記，而後廣分別，故方釋四種；長行中欲取無記義釋成見諦不斷，故迴無記在後也。「復次不失法於一界諸業」下，釋上業如負財物章門。但應解業，更牒不失法來者，正量部明一切眾生隨起一念業必有不失法隨之起，如世間出債，隨財多少必須立券，故釋業而舉不失法也。「於現在身從業更生業」者，釋上如是二種義也。從作業生無作業，亦是從業更生業。又從業自分因相生，亦是從業生業，如前念善惡業生後念善惡業等。三從意業更生身口業。又從輕業生重業，如初習業輕，習不已則重。「是業有二種」者，釋現世受報也。謂從業更生業，不出輕重二種，隨重前受報。然又有臨終猛利業受報，而一生業不受報。又自有過去業熟則受報，不用一生業亦不用

臨終業。又自有一生業無輕重，從現行滑利業受報也。「或有言是業受報已，業猶在，以不念念滅故」者，依薩婆多，業謝過去乃曾為四相所切，今不復更為四相所遷，故云不念念滅。又釋：復有業果俱，業則功用常，無有念念滅，但有大期滅耳。

「答曰是義俱不離斷常過」下，第二破。問：外有偈立，龍樹何故無偈破？答：有二義。一者顯外人雖復重救，終不離斷常，故論主不答之，如此不答即是答也。二者此論破義有多門，自有隨有一立即有一破，上來破立是也；自有待外諸部立義都竟，至後一時破之，即今文是也。問：若爾，青目何故答耶？答？青目顯龍樹不答所以，非是破彼義也。龍樹所以不答者，雖有別救，無有別通，已漏前關，故不須答也。問：云何不離斷常？答：此法持業至果則墮於常，持業不至果墮於斷。又不失法若念念滅，與業同無，則墮於斷；若不念念滅，即是無為，何能持業？又不失法無念念滅，則墮於常；有大期滅，便入於斷。「問曰若爾無業果報」下，第四門次破斷滅之見，前問、次答。問意云：前二番求無所持之業，次又破能持業法。若無能持所持則無因，無因則無果，故論主是方廣斷無，亦是六師邪見。

「答曰」下，第二七偈，二章：前二偈申二諦中道明業離斷常、第二五偈破外人定性之業墮於常見。初又二：前偈明二諦不斷常、次偈明第一義諦無有生滅。「雖空亦不斷」者，外人謂論主執空故墮斷滅，是故今明業雖畢竟空非是斷滅，若外道邪見之空及方廣所謂空、二乘人所明空皆是斷滅。《涅槃經》、云「若以聲聞言無布施，是則名為破戒邪見。」《智度論》云「聲聞之空名為但空，故是斷滅。」今明空是有空，有宛然而空，又空不住空，名為不斷。「雖有不常」者，外謂若非是斷便應是常，故名雖有非常，破其常見，以有是空有故有非是常。若外道小乘及有所得大乘所計之有，此即是常。問：此文得具論三中不？答：得也。雖空則知空非定空，既非定空豈復定有？又空故不有、有故不空，即真諦中道。俗亦爾。有故不著空、空故不住有，即俗中也。合辨易知也。又一勢作之。九道業宛然而四絕，豈是斷耶？雖四絕，九道業宛然，寧是常耶？影師論序云「真諦雖空而有，俗諦雖有而空。雖空而有故不斷，雖有而空故不常。」此釋甚好也。「業果報不失」者，下半二意：一者明業具二諦故不斷常，令果報不失，無有別不失法持業令不失。蓋是如來依二諦說法，故云此是佛所說。二者若依下長行釋，上半正明業是二諦故不斷常，此是申中道正義，即是對偏之中；下半破邪義，汝不知二諦中道，言有不失法謂是佛所說耳。

長行前釋上半，總標離於斷常；「何以故」下，別釋離於斷常。別中為二：初釋上半；「復次」下，釋下半。業本性畢竟空，非是前

有業滅之然後方空，故不是斷。若前有業，滅無方空，則是斷滅也。此釋初句也。「顛倒因緣」下，次明業雖畢竟空，於顛倒者宛然而有往來六道，亦非是常。此釋第二句也。問：為是於顛倒人是不常以不？答：於顛倒是實有，多是常見。今不顛倒人，識顛倒如幻夢，故是不常也。「復次」下，釋下半。明外人橫謂有不失法，謬引佛經也。「諸業本不生」下，第二偈明第一義不生滅。然二諦俱得不生滅，但今明無生滅生滅，故隨業往來六道，名為世諦；若生滅無生滅，不復往來六道，名第一義諦也。亦得云世諦本不生、今不滅，以世諦本無性實生滅故也。然此文雖是一行之偈，實是方等大懺悔法。六時之間常欲懺悔滅罪業者，此為錯誤；故今明諸業本自不生，何所滅耶？作此悟者，罪自清淨也。今習無所得人懺悔懺悔。所以爾者，有所得人見罪生而懺悔，如是懺悔是破實相罪；今知業本不生今亦不滅，懺有所得，懺悔罪也。

「若業有性」下，第二破外人義。此從一業至七業乃至不失法，總破外人上三番義也。問：此論常先破外邪、後申正因緣義，今何故先申正、後破邪？答：論有多體，不應一途而取之也。又前申正，明業不墮斷常，欲顯外人計業墮於常見，故此申即是破也。五偈為二：初四偈就業門破業、後一偈舉煩惱破業。初又二：前三偈破其未受果業，次一偈破其過去已受果業義，即是破其二世有義也。初三偈次第相生，前偈明無性故不生不滅，則顯有性者是於生滅，生則為常、滅則為斷。故今第一偈云「若業有性者是則名為常」。以未來本有業性，豈非常耶，又現在執業有性，亦墮於常。此為正意。若執業有一毫自體，則一毫不假緣，則名之為常。若一毫之法假緣則無自體，無自體則無物，無物則本無生，云何有業？此言切要，一切法皆作此問之。「不作亦名業」者，未來本有善惡兩業，現在雖不造作，亦名為業。又現在有一毫業自體則不假緣，便是本有故為常。「常則不可作」者，未來本自有業則名為常，常則不可作。此第一偈顯性有義有於常過，第二偈傳顯前下半不作業有過。上半總明不作有罪，下半別明罪過。第三偈上半破世俗法過，下半罪福無差別過。餘二偈易知。「問曰」下，第五番次破業果報，前問、次答。問意有二：一領因無，仍上最後以煩惱破業生也；二立果有也。「答曰」下，第二破。汝以果有故證因有者，今以因空驗果是空。長行先釋上半；今「諸煩惱」下，釋下半也。問：煩惱與業望果云何異耶？答：《俱舍論》云「煩惱直令果有，業能令六道果差別。」與此文長行相應也。「問曰」下，第六番破起業人義。前來五段並是破法，今次破人。法為人本，又內學多計有法，故前破法、後破於人。前立、次破。立為三：一者長行發起、二偈本正立、三解釋。長行有二：初領前因果無。「而經說」下，立有人

法。偈本正立人之因。《毘婆沙》云「無明覆其眼，愛結縛其身，則是從癡有愛。癡愛因緣是故起業，業因緣受六道身。」下半立作受二者不一不異。實法義人滅於前、牛生於後，是故不一；假名相續轉人作牛，所以不異。亦得約人牛兩形是故不一，神明無別所以不異。答中二偈，為兩：初偈明因人法無、次偈果人法無。前偈上半明所起法無、下半辨能起人無。第二偈上半明因人法無故果法無、下半明果法無故果人無。《涅槃經》云「聞無作無受，五逆罪滅。」今此兩偈明無人作法作、無所受果能受人，五逆即滅。亦是生法二忍、人法兩無我。此是本性無，非折故無。長行為三：初釋偈本，即是破義。「業有三種」下，別釋立義。身口意為三，亦是罪福無動等三，此別釋業義也。「五陰中假名人」，此釋起業人也。「是業」下，釋果報也。受果人即是起業人，故不別釋之。「若起業者」下，第三還結成破意。「問曰」下，第七番破眼現見事，前問、次答。外人譬理雖屈，而惑心不除，故舉現所見事以問論主。問有二：一領上所破之事。「而今現見」下，正舉現事以問論主。若人法都空，眼不應見；如其眼見，則人法不無。又聞前無，今以現所見有，請論主會通，故有「云何」之言。又上一舌已窮，今舉兩眼來救。「答」下三偈為二：初兩偈別明法喻、次一偈總明法喻。前又二：初偈舉喻、次偈合喻。所以舉重化曉之者，汝言現見必有、若不有應不見者，此事不然，眼亦見化，可言有耶？眼雖見化，既其不有，眼見六道事亦同然。又上來六番明業畢竟空無所有義，今舉十喻明不有有義。前明有無所有，破著有之心；今明無所有有，除斷無之見，即是就業義明中道。又上來破定性有，此一番始得申經，明世諦因緣如幻化有，此有無所有方是真諦。又上來就法說門破業，今此一番就喻說破業，具如〈三相品〉末委曲釋之。上來破外人斷常業竟，乃明如此等畢竟空，破病始竟也，今始申經二諦。肇公用此文作《不真空論》「譬如幻化人，非無幻化人，幻化人非真人也。」非無幻化人，即俗諦；幻化人非真人，謂真諦也。又非無幻化人顯非無義，非真人顯非有義，都是明俗諦幻六道宛然而常四絕，四絕宛然而六道不失也。問：何故舉世尊重化？答：佛化與餘人化，凡有三異，一佛能重化，餘不能；二佛滅後能留化，餘人不能；三餘人化主語、化人便默，化人若語、化主便默；佛則能俱語俱默。第三偈上半廣法、下半廣喻。長行初釋前偈；「如是生死身」下釋第二偈合譬。「諸煩惱」者，釋第三偈，前釋上半。釋上半中四法：一釋煩惱、二釋業、三釋作者、四釋果報。「分別有九十八使」者，《毘婆沙》云「佛但說於七使，迦旃延聰明利根分別七使為九十八。」與此文相應。又《成論》破九十八云「煩惱隨地不隨界，何止九十八。」則知九十八非佛說，三毒

九十八但是根本正使。「九結」者，七使并慳、嫉，根支合說也。「十纏六垢」，但說支條也。「無量諸煩惱」者，略說百八，廣有八萬四千。「業名為身口意業」下，釋偈中業也。初明三業。「今世後世」下，就三性明業也。「苦報」下，就三受門明業。「現報」下，就三報門明業。「如是等無量」，上來但是四種三門明業，復有四業十業無量諸門也。「作者」，釋偈中作者。「異報」下，釋偈中果報字。「如是等」下，釋第三偈下半也。

中觀論疏卷第八(本)

中觀論疏卷第八(末)

釋吉藏撰

法品第十八

此品所以來者，凡有三義：一明通方觀行，前觀業空、今觀法空。二者破病故來，從初品至於觀業，謂破法中之別，則是別觀；今總若人若法皆稱為法，名為總觀。故論有總別破於四緣，經明廣略二相說法。問：為破顛倒法名為觀法、為觀諸法實相名為法也？答：俱有二義。一者求顛倒之法不可得，故云觀法；二者觀若人若法，萬化不同皆是實相之法，使求理之徒因而悟入。故文云「若諸法畢竟空是實相者，云何入耶」，此正意也。問：此論破一切虛妄偏邪、顯正道實相，何故不命初即辨？不爾，最後方明而中間說耶？答：略有二義。一約破申次第，邪教覆正經，其義不明照，要須破邪玄宗乃顯，故至此章方得說也。又此論二十五品大開三意：初十七品破洗人法，明諸法實相；今此一品次明得益，從〈破時品〉已後更復破執、重明實相。問：何故作此分耶？答：依《智度論》解〈習應品〉，初說菩薩習應波若；次中間明得益，謂重罪消滅、諸天守護；辨得益竟明習應。如來說經既有此三，菩薩造論義亦如是。自上已來破邪顯正，而聞者不知破顯得何等利，是故此品明其得益。得益雖竟，疑執未盡，更復破邪、重明實相。又既聞得益便樂欲聞，前雖得益後更進深悟。又雖後得益而得無所得，故更復破邪、顯實相也。三者自上已來明實相體，此之一品明實相用。問：云何為實相體？何者為實相用？答：九十六術皆云天下唯我一人、天下唯我一道。各謂已法實、餘並虛妄。阿毘曇人以四真諦理名之為實。《成論》云「唯一滅諦空平等理稱之為實」。南土大乘以破諦之理稱為真實。北方實相波若名之為實。乃至攝大乘學者二無我理、三無性理、阿摩羅識稱真實，餘為虛妄。今總而究之，若有一理，名為常見，即是虛妄，不名為實；若無一理，又是邪見，亦為

虛妄，非是真實；亦有亦無，則具足斷常；非有非無，是愚癡論。若具足四句，則備起眾見；都無四句，便為大斷。今明若能離此等計，心無所依，不知何以目之，強稱為實相。此之實相是迷悟之本，悟之則有三乘賢聖，故《涅槃》云「見中道者凡有三種：下智觀故得聲聞菩提，中智觀故得緣覺菩提，上智觀故得無上菩提。」迷此實相便有六道生死紛然，故《淨名經》云「從無住本立一切法」。然實相體含眾德，無有出法性外；用窮善巧，備一切門。今略舉其二：一者約人明體用、二者約法明體用。人明體用者，下偈云「諸法實相中，非我非無我。」此就人明實相體。諸佛或說我、或說於無我，我無我體用既爾，常無常、真俗、三乘一乘、五部十八部、涅槃經三十餘諍論，乃至五百部、八萬四千法門皆是實相用，以四門通之無相違背：一者隨世界故說、二對治故說、三各各為人說、四依第一義門說，故學此論者遍悟一切佛教。二就法明體用者，下偈「一切實不實，亦實亦不實，非實非非實。」此之四門皆是實相方便，遊心四門便入實相。故以四門為用、不四為體，後當具足。近從〈業品〉生，前品舉重化，明人法因果皆畢竟空，即是諸法實相。外人云：若爾者，云何得入？今答此問，明入實相之先，須洗汝能入所入見乃可得入，故有此品來也。問：法是何義？答：以理言之，只是一正法，如云「正法性遠離」等。又云「一切無礙人，一道出生死」等。若隨義用，有三種法：一者軌則名法，即是佛理教法。二者自體名法，亦得通理教，謂色心等。三者意識所緣名之為法，此約境為言，眼所緣為色，乃至身所緣名觸，今是意之所緣故名為法。意識所緣，通得上來十七界法，故名法界也。《大論》十八明識所緣法、智所緣法。諸外道亦有此三法，但外道更別有神所緣法。數論同明此之三法，但無別神所緣法耳。《十地經》云「爾時過意界，住在智業中」，故知顛倒所緣皆是幻化不可得也。問：《淨名經》云「但除其病而不除其法」，今品何故稱破法耶？答：不除其法，凡有二種：一者以病故見法，猶如眼病故見空華，無法可除，故云不除其法；今云破法者，破其病法耳。二者《涅槃經》云「但斷取著，不斷我見，我見者即佛性也。」今亦爾，但破外人取著之心，亦不破諸法實相，故但云觀法也。

品為三：一長行發起、二偈本正明觀法、三長行解釋。初有二問答。前問意云：從〈因緣品〉至〈觀業品〉明一切法皆畢竟空是名諸法實相者，此牒論主上來所說也。詳此牒意則詺諸法實相以之為法，今觀此法故云觀法品。「云何入」者，入是悟也證也，是故問入。然虛妄不可得入實相、實相復不得入實相，又求虛妄不可得，將何物入實相耶？若以實相入實相者，則應建立實際於實際，而實不爾，二門之中云何得入？「答曰滅我我所名為入」者，外意云：

有實相是所入、行人為能入，如今學大小乘人皆言：有人能證得菩提、菩提是所證。論主云：若能除能入之人、所入之法，畢竟無能入所入，乃名為入。《華嚴》云「如來深境界，其量齊虛空。一切眾生入，真實無所入。」《大集》云「無入之入乃名法入」。亦如開波若宗，身子問：「云何菩薩行於波若？」佛以五眼不見，而却責之：「若能不見，能行菩薩體。不見菩薩字、不見波若、不見行不見不行，乃名菩薩行於波若。」今爾。《智度論》第一卷摩犍提偈云「非見聞覺知，非持戒所得，亦非不見聞，非不持戒得。」彼難云：「若爾者，行啞法得道。」佛答云：「若不見諸法，汝爾時自啞。」並是今文意也。問：上來以破我，何故更破？答：我病難除，又是眾惑之本，是故重破。又上來多破實有我義，今此中正明入實相觀除微細假名之我。若言有大乘之人名為菩薩，欲行實相觀，即是我我所見，故異上也。次問答，如文。偈本關內舊分之為三：初五偈明聲聞稟教得益、次六偈明菩薩稟教得益、後一偈明緣覺得益。所以偏明聲聞、次菩薩者，此二同稟佛教，故一類明之。緣覺既出無佛世，不稟佛教，故在後別說也。猶如聲聞藏、菩薩藏，不名緣覺藏，以緣覺不稟教故也。前之二章即是明二藏，亦是大小乘，亦是半滿，故申一切教盡。稟此二教得益，明一切益周。不明人天教者，若明出世則具得世間。問：既是大乘論，但應明菩薩得益，云何明二乘教及益耶？答：示此論無迷不破、無教不申、無益不備，始是大乘，以大包小故也。所以先小後大者，示教益次第。復欲以示小是方便、大為真實，前開方便門、後示真實相也。近代人云：此是北土瑤師分之。蓋不遠尋古疏，故有此謬耳。又依長行末，青目自作此文，講者宜用也。一師相承開之為五：初一行半明所離、次一行半明得無我慧、第三二行明兩種涅槃、第四五行廣序佛教、第五二行明三乘得益；今明作此分之於文則亂，宜用前意也。就五偈明聲聞觀，以為二別：初一偈半序聲聞教、第二三偈半明稟教得益。就初又二：前一偈明人無我教、次半偈明法無我教，亦是生法二空也。初偈又二：上半破即陰我、下半破離陰我。上半云：我既即陰，陰有生滅，我亦應然。若爾，但見五陰，不見有我。又我是五陰，陰五我亦五，則失一我；一無則多亦無，亦應例之。我既即陰，我一陰亦一，則失五陰；多無故，一亦無。但今正破我，不破於陰，故但以我從陰，不將陰等我也。下半云：既離陰有我體，亦應離陰有我相；若還以陰相為我相，亦應還以陰體為我體。計我是示相煩惱。又云我有赤白等四色，又云我如淨珠燈炎，皆以陰相為相，是故今責。別不見我相令異陰相，不應還以陰相為我相也。問：計我者何故陰相為我相？答：陰攝有為，計我者聞，以有為相證我；無為無有相貌，不得舉以證我也。「若無有我

者」，第二明法無我，亦是法空。前借陰以除我，此借我以除陰。問：《智度論》明大小乘具二無我智，十八卷云論主引小乘經云：何等是老病？謂法空。誰為老病死？謂人空。而《楞伽》、《攝論》等明小乘但得人空，云何通會？答：小乘有二，一鈍、二利，利者具得二空，鈍者但得人空，即毘曇、成實是也。二小乘多明人空、少說法空，大乘多說法空、少明人空，以少從多為論，故《楞伽》但明人空。三者小乘得人空盡，以皆知畢竟無我，故說得人空；得法空不盡，不知法本性空，不知三界內外法空，故是以不說聲聞法空也。

「滅我我所故」下，第二明稟教得益，又二：前明得二無我智益、次得兩涅槃益。前是因益、次是果益。前智益、後是斷益。前是得道、後是證滅。又前是有為功德、後無為功德，亦是為無為二解脫也，聲聞宗要不出斯二也。初又二：第一正明得無我智、次歎法美人。初如文。「得無我智者」下，第二章歎法美人，上半歎法、下半美人也。「內外我我所」下，第二明得二涅槃果。以修二無我智因，故得兩涅槃果，蓋是聲聞義之大宗。就文為二：初偈明無餘、次偈明有餘。約修行次第，前得有餘、次得無餘。今前明無餘、後明有餘者，凡有二義：一者今是說門，前說共深令慕仰求之；二者文勢鉤鎖，既明滅我我所，故即得無餘。上半牒前。「內外我我所」者，我為其內、所為其外。又即陰我為內、離陰我為外。所亦二種：五陰為內所、瓶衣為外所也。「諸受則為滅」者，我我所是見煩惱，受是取著愛使。亦初是見諦，次是思惟。諸見滅故諸受即滅，愛見滅故報身便滅。前是見滅故愛滅，受滅則身滅；此是因滅故果滅。「業煩惱滅故」，第二明有餘涅槃。上半正明結業滅、下半釋滅所以。由業煩惱虛妄非實，悟畢竟空，則戲論斯滅。問：餘無餘有幾種耶？答：略有三種，一小乘餘無餘、二大乘餘無餘、三大小合說餘無餘。小乘餘無餘者，一云：子縛盡名有餘，以其猶有餘累故名有餘。肇師云：「餘迹未泯、餘緣未盡，故名有餘。若除報身無復餘累，名無餘。」次云：斷子縛盡、得無為未足，故無為猶有餘，名曰有餘；若滅報身，無為便足，故名無餘。大乘餘無餘者，滅五住煩惱名為有餘，二死報亡稱為無餘。但小乘得二涅槃有前後；大乘一時而得，五住惑盡二死便傾。又小乘前得有餘、後得無餘；大乘前得無餘則是法身，後起應化二身名為有餘。又大乘就三身辨三涅槃：法身為無餘涅槃，應化兩身名有餘涅槃，合就三身是無住處涅槃，以法身故不住生死、應化兩身不住涅槃，以其俱滅二著，名無住處涅槃。此並出七卷《金光明經．三身品》。《攝大乘》明四涅槃，三如上，次明本性清淨，名為涅槃也。大小合論餘

無餘者，小乘餘無餘並是有餘，大乘餘無餘並稱無餘，《勝鬘經》意也。

「諸佛或說我」下，第二明菩薩觀。問：何故前明聲聞觀、後辨菩薩觀耶？答：欲明從淺至深，故初小後大；又欲迴小入大，故前小後大也。問：大小觀云何有異？答：聲聞觀淺，以我為方便、無我為真實。此中明我與無我皆是方便，非我無我方是真實，則菩薩觀深。既以我無我為方便，聲聞望菩薩則聲聞為方便、菩薩觀為真實，即是《法華》「唯此一事實，餘二則非真。」其文相會也。即時大乘人，若以二我為方便、無我是真實者，猶是聲聞觀耳。又本得大故小成，既不得大亦不成小，故有所得人執二無我乃成虛妄見耳。又菩薩以我無我皆是方便、非我無我乃是實，有所得人執無我皆是得方便耳，既不得實亦不得權。總而言之，有所得人執二無我，大小不收、權實不取也。我無我既方便，三性三無性方便、非三性非三無性方是真實，一切皆例。問：何以知前是聲聞觀、後是菩薩觀？答：即簡淺深之言證之，故知爾也。又聲聞之人修無我觀，因欲求二涅槃果，但是自度之義。上來正明此法，故知是聲聞觀；今此章廣辨菩薩無方化物具一切教門，故知是菩薩觀。又下長行青目釋菩薩觀引《大品》故。菩薩有我亦非行、無我亦非行，蓋是長行自作此引，非講者穿鑿。

就文為二：第一三偈明菩薩所觀之法、第二三偈明菩薩得益人相。上聲聞法中亦作此二章也，一人無我教、次法無我教，即是雙教；後明智斷兩益。今大乘中亦前明兩教、後辨雙益也。三偈為二：初偈標方便實相二種章門、第二兩偈釋二章門。初上半標方便章門、下半標實相章門。問：何故前明我無我方便耶？答：正對聲聞以我為方便、無我為真實，如毘曇十六諦空無我理，又如成實者云：世諦有我、第一義諦無我，是故今明聲聞若我無我，望菩薩皆是方便，所以命初辨我無我方便也。然我無我既是方便，常無常等例然，故昔說無常既是方便，今說常樂亦是方便。如是三乘一乘萬義皆類。下半明真實章門，即是非我無我，亦非常無常，非三非一等萬義皆類。上半是世諦、下半是第一義諦。上半為三悉檀、下半是第一義悉檀。亦得上半是真俗二諦，《智度論》云「人等世界故有，第一義故無。」故知以我為世諦，無我為真諦；下半非我無我，則是中道一實諦也。又上半名為半字法門、下半究竟乃為滿字。若論具足滿者，上下二半皆是半字，非我無我我無我具足方圓滿稱為滿字。又上半即是教門、下半稱之為理。偈意多含，不可一途取盡也。「諸法實相者」下，第二兩偈釋章門。初偈逐近，釋實相章門；第二偈釋方便章門。又前明從方便入實相，故前明方便、後辨實相；今從實相起方便，故前實相、後方便。「諸法實相

者」，牒前偈下半實相章門也。「心行言語斷」下，釋實相義也。初就法說門釋實相，竪超四句故四句心亡，橫絕百非故百非心斷。在心既爾，言語亦然，四句之言不能言、百非之說不能說也。又非但實相不可言，即言亦是實相，故雖言無言。故天女詰身子云：「汝但知實相無言，未悟言即實相。」故言滿十方常是四絕。問：云何爾耶？答：若有言體，即是本有，名之為常，常不可言。今因緣言，言無自體，故無言。以雖言，即本來不言故。〈業品〉云「諸業本不生，以無定性故。」亦應言：諸言本無言，以無定性故也。在言既爾，心行亦然。一者實相絕四句，四句心不能緣。二者即緣是實相，雖遍緣萬法亦常是四絕也。「無生亦無滅」者，下半就譬喻門說。四生不能生，故稱無生；力負不能滅，故稱無滅。又上言斷心滅者，明四句言本不生、今亦無滅，非是有四句言生然後滅之。言既爾，心亦然。「寂滅如涅槃」者，惑者皆謂生死有生滅、涅槃無生滅，故借涅槃喻其生死，汝所謂生死如汝涅槃，故云寂滅如涅槃。今明實相不同南方真諦之理、北土實相波若，亦異舊《地論》梨耶、晚《攝論》大乘阿摩羅識，如此等並同犢子計我有理存焉。今只論色是實相，如假名色不可有不可無，四句求色不可得，故色即是實相也。《智度論》四十二卷解云何為色相？云何為識相？無所有為色相，無所有是受想行識相。又天主歎須菩提所說，不壞假名而說實相，故知假名宛然而即是實相也。「一切實非實」下，第二釋前方便章門。問：前以我無我為方便，今云何以實不實釋之？又前以我無我二重為方便，非我非無我為實，今何以實不實四句解前方便？答：余聽之累載、講之積年，未見符文釋此意者。今少分識之，用簡來哲。前明我無我為方便者，此是對二乘以無我無實我為方便，故明二乘若權若實望菩薩皆成方便，非我非無我乃為真實。今此中論真實者，上明諸法實相者心行言語斷，此明菩薩所悟實相則絕於四句。實相雖絕四句之言，要因四句之言方得悟入實相，故以絕四句為實、以四句為方便。此釋實是契文旨也。問：何故以四句為方便、絕四句為真理耶？答：欲攝一切理教盡。夫論教者不出四句，則四句攝一切言教盡。夫論至理極乎絕四，故以絕四明極理。雖是一章之論，總攝一切佛法理教事圓也。問：何故上以我無我為方便，今以實不實為方便？答：欲示實相是體，體更無二，故前明實相還牒實相以釋實相，示方便是用，用有多門，故前示我無我方便，今示實不實方便。問：上何故以我無我為方便，今明實不實方便耶？答：上聲聞人我為方便、無我為實，以法為方便、無法為真實。上對聲聞，明我無我皆方便，非我無我為真實；今亦對聲聞，有法無法皆方便，非法無非法為真實，是故今明實不實也。

就文為二：初三句正明方便、第四句總結教意。此中四句為三根菩薩說，一切實一切不實化中根人。喻如開善義，生死涅槃皆是世諦虛假，名為不實；入第一義非生死涅槃，名之為實。第二句亦實亦不實化下根人，如莊嚴義，生死是虛假故不實，涅槃非虛假故實。第三非實非不實為上根菩薩，明生死涅槃未曾是實亦未曾不實，此部得是今龍樹所學意。若三句遣病次第，下根人云：生死不實、涅槃是實。中根人云：此生死涅槃一切不實、非生死非涅槃一切實也。上根人云：非箇非生死非涅槃之實，亦非生死涅槃之不實也。又第一句是一說部義，謂生死涅槃皆是虛假，故言一說。第二句是出世說部義，生死世間法從不真實因生，故名為實。又將此文望今攝大乘等學者備此二門，分別、依他二性是名不實，分別無相依他無生名真實性，則同下根人義。若以三性為不實，三無性理稱為真實，是中根人義。彼不說非三性非三無性，故無上根人義也。天親之意乃當有之，而學人不稟龍樹之風，致闕此玄宗一句也。「是名諸佛法」者，第二結四句教意。若因此四門悟入絕四之理，此則四種名為佛法，亦四種為門。若守其四句，不能因四悟無四，各執作解者，則此四句非是佛法亦不名門，以其不能通入理故。若爾，龍樹之風四論學者此之四句並是今時方便巧用，舊義但得方便用中之一枝。又不識此一是方便而執權為實，甚可傷哉。他云：毘曇見有得道，成實見空得道。今明作空有解並不得道，因空有悟實相方能得道。故下云「得實相者有三乘人」耳。問：三乘人同解實相，何異？答：二乘隨分見，菩薩盡其原。《智度論》云「二乘見人法空如毛孔空，菩薩如十方空。」問：經何處有此三方便文？答：《大品・如化品》云「為新發意菩薩說生滅如化，不生不滅不如化」，此下根人義也。「為久發意菩薩說生滅不生滅皆悉如化」，此中根人義也。又云「菩薩不行真實、不行無真實法」，上根人義也。

問：《智度論》亦引此偈解第一義悉檀。第一義悉檀既絕四句，云何將四句釋第一義悉檀？答：智度論師亦無好通。今所明者如前釋之義，此四句是門，因此四門入第一義無言之理，故將四句以釋於無四。問：何故將四句釋無四？答：四句之道此不可言，凡論發言必有四句，要因四句之言得顯無言，如因指得月。又非但因四句言得顯無言，即須知此四句本來不四，名四句絕故。所詮之理絕言，詮理之言常絕，故天女呵身子云：「汝乃知解脫無言，而未悟言即解脫。」今亦爾，非但理絕於四，即言亦絕四。又言既絕四，即絕四常言，勿謂絕四之理有理存焉而不可言。是故文殊之言常絕，淨名之默常言。在言既爾，心行亦然。所絕之理絕心，即絕理之心常絕。須深得此意，可用通方等經。問：今文何故前明中根、次辨下根、後辨上根？答：三根實應次第，但此中論四句次第，不明三根

次第也。問：為三人有二根、一人三耶？答：具此二義。一人三者，從下入中、中轉為上也。「自知不隨他」，第二示得解人相。前明方便實則是理教，今明稟教悟理故發生二慧。問：何故明得解人相？答：造論影傍大乘經。《波若》說菩薩所行之法，亦明得解人相。故《大品》云「欲瞋癡斷，是性相貌。」論解云「三毒斷，是悟波若人相。」〈趣智品〉明行波若人有五種相：一於諸法不著、二不為六弊所使、三具行六度、四不以他語為堅要、五聞波若信樂無厭。不以他語為堅要者，廣為種種說法，其心不動。又《大品》就二種門說波若：一就法門說波若、二就人門說波若。今亦爾，上就法門說實相方便，今就人門說實相方便。就三偈開為二別：前二偈明得實方便二智益、次一偈明得中道大涅槃益。所以明此二者，為對前聲聞。聲聞初明生法二空教，次稟教得空無我智及二涅槃益；今菩薩亦爾，前明絕四之理四句之教，稟教悟理故亦得二益，謂權實二智及大涅槃。權實二智為因，大涅槃為果。又權實二智則是德無不圓，大涅槃果謂累無不寂。累無不寂，不可為有；德無不圓，不可為無。既稟中道，發生正觀也。又前明二智則菩提果，後明大涅槃謂果果也。不開聲聞菩薩兩教及大小二人益者，並失此文意也。「自知不隨他」者，天魔外道雖有形聲兩亂，不能干之。《華嚴》云「有所聞法即自開解，不由他悟。」「寂滅無戲論」者，無生死可捨，無涅槃可取，故名寂滅。離愛見二種戲論，名無戲論。「無異無分別」者，既無二種戲論，則知法無有無之異、心無有無分別。以心無有無分別，故無心於內；法無有無異相，故無數於外。彼此已寂滅，浩然大均，名為實相。「若法從緣生」下，第二明得方便慧益。上了生滅無生滅；今悟無生滅生滅，即是世諦。世諦雖有萬化不同，因果是立信之根、諸法之本，故偏說之。上半明因緣因果不一不異，如捲指不同，不可言一；更無兩體，不可言異。故云「若法從緣生不即不異因」，即破僧佉、衛世一異兩部，亦除上座、大眾一異二宗。下半明因緣因果離於斷常，因果一即是常、異即是斷。此中言實相者，蓋是世諦之實。以俗既稱諦，故名為實，異上實也。又能如此解因果不常不斷、不一不異，名之為實；若異此者，即名虛妄。「不一亦不異」下，第二明得涅槃果益。上半法說。此明不一不異，異上不一不異。上不一不異就世諦因果明不一不異，今明中道涅槃不一不異、不常不斷，不見六道生死之異，亦不見涅槃滅六道為一，不一故不常、不異故不斷。下半舉譬說，明涅槃如天甘露，世間得甘露故無老病死，實相涅槃是真甘露味，服此味者累無不寂、德無不圓。

「若佛不出世」下，自上已來明聲聞菩薩二教兩益，今此一章辨緣覺得益。所以但明得益不辨教者，以緣覺自然悟道，不稟於教故

也。聲聞菩薩既同稟教，則一類說之；今不稟教，故在後別說。
問：何故明緣覺得益耶？答：今為顯此論破邪申明實相之意。此論所以破邪顯實相者，三乘人皆得益故。又是勸信義，不信此論破邪顯正者，非但不得大乘之益，亦失小乘之利也。上半明出世時節。前佛已去、後佛未興，辟支之人於中出世。《華嚴》云「菩薩將欲下生前，以道眼觀大千界，有辟支佛放光照之，若覺知者即取滅度，不覺知者徒著他方。」與此文同也。問：其人何故不值佛耶？答：其恥聲聞從師、憚佛道長遠，二盈之間，故出無佛世。問：辟支既不值師，於何時中迴小入大？答：《法華玄義》已具辨之，今略論四句：一者緣覺果人既不值佛，於三界外聞《法華經》迴三入一。二者緣覺因人及聲聞三果，於三界內聞《法華經》迴小入大。三者羅漢之人，若值佛聞《法華經》，界內入道；若不值佛、生三界外，聞《法華經》方受一乘。四者增上慢二乘，保小拒大，於界內外并不入一乘。問：劫初劫後緣覺何時出世？答：《雜心》云「劫初轉輪王，劫末佛興世，二時間辟支佛」也。問：辟支有幾種？答：略有五種。一本乘辟支，謂百劫修行乃至極疾四世成道。二者退菩提心辟支，《智度論》云「菩薩若證四諦成辟支佛。」三聲聞辟支，如初果人，第七生中若不值佛法，成小辟支，不及身子。問：此人為在家為出家？答：《俱舍論》云「往外道法中出家，著木皮袈裟也。」又云「往山林中，淨居天等施其法服。」四者有犀角喻辟支，獨自出世，則大辟支也。五者有部行辟支，亦有部黨眷屬。問：辟支亦有多人共出世不？答：經云「五百辟支一時出世」，別有因緣不具述。諸義委曲，如法華玄章以論之也。
長行釋聲聞、菩薩、緣覺即為三別。釋聲聞教中又二：前釋二無我教；「修習八聖道」下，次釋得益。釋二無我即二。釋人無我為三：初雙牒二我、次雙破二我、後結無二我。「若五陰是神」者，第二雙破二我。即為二別：破即陰我，為四：初正釋。「如偈中」下，第二引偈證。「何以故」下，第三解釋。解釋中又二：前以生滅二相驗五陰法體是無常；「如五陰無常」下，第二明生滅二相亦是無常。所以明二相無常者，凡有二義：一者欲顯五陰能相所相皆是無常，神與五陰一，故神亦無常。二者欲破異部，如毘婆闍提明生滅相是常，曇摩崛明滅相是常，故今明生滅二相亦是無常。「神若是五陰」下，第四總結。「若離五陰」下，第二破離陰我。亦開為四：初正破。「如偈中說」下，第二引偈證。「而離五陰」下，第三解釋。就此文凡有五破：第一責相破。「若謂神如虛空」下，第二取意破。前求神相不可得，外云：神如虛空無有相貌，故無相有神。是故今破虛空。「若謂以信故」下，第三破外人以信故證神。前責相破有法中無神，次取意破虛空法無神，即是〈顛倒品〉

云「我法有以無，是事終不成。」外云：雖復空有求神不得，而終信有神，故今破其信。就文為四：初牒外義。「是事不然」下，第二總非。「何以故」下，第三釋非。就文又二：初列四信。「是神於一切信中」下，第二釋四信無神。「現事中亦無」下，釋第一現事可信。既是現事中無，不須解釋。「比知中亦無」下，釋第二比知中無神。又開二別：初略明比知中無神。「若有三種比知」下，第二廣明比知中無神。即開三別：初列三種比知。「如本」下，第二釋三種比知。第二釋中，初借人日譬示比之相貌。「如是苦樂」下，外人正舉共相比知證有神，如見人民依王下引類也。「是事皆不然」下，第三釋比知中無神。但釋第三共相比知中無神，不釋餘二比也。問：此中破共相比知與《百論》何異？答：《百論》許其將人比日，不許將人民依王苦樂覺知亦依神。今文直破，先明人與去法合，後見人即知去，此事許之。無有先見神與知合，後見知即有神，此破之也。「聖人所說中亦無」下，釋第四信無神。略不釋第三，譬喻中無神也。「是故於四信等」下，第四總結四信無神。「復次〈破根品〉中」下，五破中第四指前破。「又眼見麁法」下，第五舉況破。「是故知無我」下，是破離陰我中第四結無我。此文兩屬：一者結前離陰中無我，二者總結即離二種俱無有我。欲發起法無我，故前結人無我。「因有我故」下，釋第二法無我。「修習八聖道分」下，釋第二稟二無我教後得益。得益中本開二別：一明得二無我智益、二明得兩涅槃益。今此二則為二別。二無我益中為二：前正明得無我智、次歎法美人。今前釋初也。小乘無我在於見諦，八聖道亦在見諦，故今云修習八聖道滅我我所得無我智。大乘人無我在十住，出《攝論》也。「又無我我所者於第一義中亦不可得」者，前明世諦中無有我我所，今明第一義中亦無有我我所。故三法印云「一切法無我」。「得無我無我所」者，釋第二稱歎門。前釋上半歎法；「凡夫人」下，釋下半美人。初舉凡夫不能見、次歎聖人能見。「內外我我所」下，釋第二得二涅槃益。前釋無餘；「問曰」下，釋有餘。釋有餘中，前釋上半；「是諸煩惱」下，釋前偈下半。「實相法如是」下，此文結前生後，結前聲聞法、生後菩薩法。

「諸佛以一切智」下，釋第二菩薩法。就釋菩薩法為二：前明菩薩理教、次明得益。今釋此二也。釋理教為二：前釋標二章門、次解釋章門。釋標章門，前釋上半，為二：初明佛內智察緣；「種種為說」下，第二明赴緣說教。初又開三：謂標、釋、結，總明說我無我。「若心未熟者」下，第二別釋我無我。初明為聖凡二人說有我；「又有布施」下，次為凡聖兩人說無我。「生時空生」者，此明不從我生，故云空生，非是明法空也。問：為凡說我無我，於凡

有益；為聖說我無我，於聖何利？答：為令聖傳法利人，如為阿難令說如是我聞，如為聖人令傳無我教也。「是故偈中說」下，第三總結。「若於真實中」下，釋第二真實章門。又開四別：一正釋。「問曰」下，第二小乘人問。毘曇人云：無我是實，世俗假名故說有我。《成論》亦然，故云：世諦中有我、第一義無我，是名正見；世諦無我、第一義有我，是名邪見。有所得大乘人執二無我謂是實，亦同此問。故有所得大，終是小乘。今既云：若於實相中不說我非我相，故知無我未為極。「答曰」下，第三破小乘人執。「如《波若》中說」下，第三引大乘為證。「問曰」下，此解第二釋章門偈，前釋實相章門、次釋方便章門。釋實相章門中，前釋上半法說、次釋下半譬說。初有二問答為二：前一問答生起上半偈來意，次一問答料簡心行滅義。問中易解。「答曰」下，有三義，明聖心亦滅：一者涅槃名滅，滅聖心向涅槃，故亦名為滅。第二引例通，初舉空定、次舉滅定，空定為心空、滅定辨心滅。「又亦終歸涅槃」下，第三義，即是《法華經》終歸於空，故聖心亦滅。問：此是何等聖心？答：有為無漏小乘聖心亦滅也。「諸法實相者」下，釋下半譬說。初正釋、次問答料簡，易見也。「問曰若佛不說我非我」下，釋第二方便章門。就中為二：初一問答釋前三句、次一問答釋第四句。初問生起來意。問意云：實相既絕言，云何令人知於實相？答中為三：初總生起四句之意、次列四句章門、三解釋四句。總生起來意有二種：一者明佛有無量方便、二者諸法無決定相，為此因緣可得說於四句。「為眾生故」下，第二列四章門。「一切實者」下，第三釋四章門。前釋一切實一切不實章門，即為二別也。「一切實不實」者下，釋第三句。「眾生有三品」者，問：何故不命初即為三根開於四句，至第三句方辨三根耶？答：今欲依偈四句次第，故次第而釋。但第三句與前二句相違，故以三根而解釋之，明不相違，即是各各為人悉檀。若據教門應是相違，以為人不同，故不相違也。即此一半偈具四悉檀，為三根不同即各各，治三根病為對治，此四句是世諦即世界悉檀，因四悟不四謂第一義。四悉檀通十二部經八萬法藏，今一半偈亦爾。「非實非不實」者，釋第四句。「問曰」下，釋偈中第四句「是名諸佛法」也。

「問曰知佛」下，此釋第二章菩薩得益。就文為二：前釋得二智益，後釋得斷益。初又二：前問：次答。問中又二：一者領前四句之法。「又得實相者云何」，第二問。後問中為二：初問得解人相。「又實相云何」，問人內證之法。即發起偈二文，故生此二問。「答曰」下，答其二問，即為二別。答第一問，釋偈「自知不隨他」一句。「此中無法可取」下，釋偈下三句。答第二問，凡釋

三義：初釋寂滅。「寂滅相故」下，釋不戲論句。二「戲論無故」下，釋「無異無分別」下兩句也。「問曰」下，釋得方便智益。前問、次答。問中作斷常二問，欲發起後不斷不常也。答中文二：一指前，用第一義門答，第一義中無有斷常。「得實相者」下，第二就世諦門答。一切答中不出二諦，又顯二諦並離斷常俱是中道。答文正釋偈本。「問曰若如是解」下，第二釋得涅槃益。前問、次答。答中前釋上半法說。「得常樂涅槃」者，問：前以明涅槃，今何故復說？答：前是小乘餘無餘涅槃，今是菩薩大般涅槃常樂我淨。若不作聲聞菩薩兩教分此文者則成煩重，故後代講者宜須依之。「是故說」下，釋下半喻說涅槃。

「佛說實相有三種」下，釋第三段明緣覺得益。就文為二：一總標三種。「若得諸法實相」下，第二別釋三種次第來意，即是偈中三章。初釋第一聲聞法。「若生大悲」，釋上第二菩薩法。「若佛不出世」，釋第三緣覺法益。是青目自開偈為三也。問：三根俱入實相，云何異？答：二乘隨分，菩薩盡原也。

時品第十九

所以有此品來者，二十一品開為三章：第一十七品破洗迷情，顯中道實相。第二〈法品〉迷執既破，實相既顯，故有三乘得益。從此已後第三重破迷情、重明實相，使未悟之徒因而得曉，已解之者觀行增明，故有此一章也。二者諸佛菩薩說經造論凡有三門：一者正說門、二者稱歎門、三者稱歎竟更復說之。上二門已竟，聽者既聞稱歎則悅耳，會心樂欲聞說，是故論主重復說也。問：何故次〈法品〉後而破時耶？答：上既觀法，今次觀時，時法相對。二者論初已來雖處處觀法，而別立一章名觀法品；雖品品破時，今亦別立一品以撿時也。三者〈法品〉末最後偈云「前佛已去後佛未興，辟支之人因而出世。」既有三時，惑者便執，是以破也。問：兩品觀門何異？答：〈法品〉多就因成門明三乘觀行，故初求五陰與假人一異不可得為聲聞觀，若不見我非我為大乘觀也。今此品正就相待門以明實相，求三世之時一異等法相待不可得即顯實相，故三乘人見實相即便得道也。問：若無三世及三乘人，上品何故說有耶？答：說不三三，欲令眾生悟不三三，而執著便作三故三解，是以破之。又上明不三三，今明三不三，互相成也。所言時者，外道有二師，一云：時體常，但為萬物作於了因，不生諸法故非生因。次云：別有時體，是無常法，能為萬化作生殺因。故偈云「時來眾生就，時去則摧促。」是故時為因。佛法中亦有二師，一者譬喻部云：別有時體，非色非心，體是常而法是無常。但法於是時中行，如人從房

至房，如物從器至器。《婆沙》云「為止此說，明法即是時，法無常時即無常，辨因法假名時、離法無別時，三世之時雖無別體，而時中之法則決定不無。」薩婆多部中有四大師，立三世不同：一者相異，即是瞿沙人明九世義，一世兼有二也。如一人著青白黑三色衣，一色為正、二色為傍。如未來有三世，一為正未來，傍有過去、現在義；現在等亦爾。二者事異，即達摩多羅。只一法為三世，一法是有而事為異。如金未作器名未來，正作器為現在，而金體是有也。第三時異，即和須蜜。如法有三世，迎送正望不同為三世。如今日為現在，昨日望今日為未來、明日望為過去。正現在，曾未來、當過去；正過去，曾未來、曾現在；正未來，當現在、當過去。第四異異，即是佛陀人義。亦三義為三世，為十剎那無定。如一剎那為現在，餘九為未來，未有過去。第二剎那為現在，第一為過去，八為未來。如是第十為現在，九為過去，無未來時。今謂為大亂三世，今總求此時不可得，故云破時品。

品開為二：一立、二破。立中為二：初立有時；「上中下一異等」，次立有法。問：上品未明三世，外人執有三世，何因緣故立上中下法及一異耶？答：上明三乘人得益，即執上中下義。對三乘之異，辨一乘之法，故復執一異。《大品》云「諸法如中非但無有三乘異，亦無獨一菩薩乘。」今欲釋經無一無三，破外人定執有三一之理，故今明上中下及一異也。答中六偈，分為二章：初四偈就待不待門破、次兩偈就體相門破。初又二：前三偈半就待不待門破時、次半偈破法。三偈半為二：初三偈就待過去不待過去無有二時、次半偈例破餘二時。三偈為二：初二偈就相待門破、次一偈就不待門破。初二偈即二：前偈明相待則在、次偈明不相在則不相待。初偈上半牒、下半破。破意云：法有自體，不假因他；因他而有，則無自體。若無自體，則在他中。長行為四：一牒外義，則牒偈上半。「即過去時中」下，第二難，牒偈下半。「何以故」下，第三釋難。就初難中有五：一明相待即相在、二明若相在即同名過去、第三若同名過去無有二時、第四若無二時亦無過去、第五明過去無因則無過去，以無未來可因故無過去。如是生死涅槃相待，亦作此中五難。問：燈明一時可得燈處有明，三世前後何得為類？答：雖復前後一時不同，而相因無異，故得作此責也。「是故前說」下，第四結非。餘文易知。「若謂過去時中」下，生第二偈，明不相在則不得待。偈上半牒、下半破。破意云：若不相在而各自有體，何假相因？如他義長短已成，何須更待？「問曰若不相因」下，生第三偈，不相待破。問：待不待破何義？答：待是因緣義，不待是自性義，一切義不出斯二。破相待明第一義中道，破不待明世諦中道。又待是相待，不待是絕待義，如十八空是相待空，獨空

為不待空。若爾，破相待明第一義中道，破絕待明非真非俗中道也。答中，上句牒、下三句破。破意云：汝上自言相待故有、不待則無，若爾，今既不待，則無二時。然立三世義，不得不待，以過現而去名為過去，現若不待過，云何有現耶？「如是義故」，第二半偈，例破二時。前三偈就待過去不待過去門破無二時，今還捉未來現在為端，亦應各有三偈，合有九偈也。下半第二章次例破其法。他云：一丈木有長短二理，形二丈則短、形五尺則長。今問：以有此理則不須相形，若無此理雖形不出。又若須長方知有短，亦應須形方有長短理。理若自有者，長短事亦自有也。「問曰如有歲月日」下，生第二就體相互相破。前問、次答。上待不待二門責無有時，外無以答，但舉眼現見事以問論主：若無時者，云何有歲月等耶？今既有歲月等，當知有時。《攝論》約五種明時：一日時、二月時、三年時、四行時、五雙時。以明暗為異，故以日夜為數，名為日時。有黑白之異，故分為兩半，兩半合論則虧盈事成，故有月時。十二月分為三分，一分有兩時，一時有二月，故說年時。日則六月從南行至北，故以六月為一行時。五年五月五日有兩潤，以為一雙，故說雙時。次有一小劫時，十九小劫為中劫時，八十小劫為一大劫時，小乘六十數、大乘八十數，為一僧祇也。問：幾許為一須臾時？答：《智度論》一彈指六十生滅。康僧會云：「一彈指有一百九十轉。」《僧祇律》云「二十念名一晌，二十晌名一彈指，二十彈指名一羅頗，二十羅頗名一須臾。」答中兩偈為二：初偈時體無故相無、第二偈時相無故時無也。上半明時無體、下半明體無故相無。若過去猶住則是現在，不名過去；過去若不住，失自相，失自相則無時體，便無過去。同《百論》過去過去者不名為過去，未來亦爾。若未來未有則是無，無則無時；若未來已有則是現在，亦無未來。前二門責無過去，過去無故，餘二時亦無。二門責無未來，未來無故，餘二時亦無。又時體若住則常是一念，無有歲月，既無歲月，亦無一念；時若不住，則念念各滅，並無相續，何有歲數？汝本積時成日、積日成月、積月為歲，若一日滅則有後無前，云何積日成月？日若不滅，則唯有一日，則有前無後，復何得積日成月？故住不住並不可也。他義云：十劫為一念，此是佛智力爾。今問：實有長短，云何得爾？若以佛力令短長自在，亦應以佛力故色得為心。又問：時若是常，常無三世；時無常念念生滅，亦無三世。又常言：無明初念未有四住地，以名為初。既未有後，何得有初？若未有後名初，亦可名為後。又若無後名初，則是自然初。又若無後有初，亦應無初有後。第二偈上半明因物有時，則物為時體；下半明物無故時無。如因華菓等物知春秋時，華菓等物上來種種破故無物，無物故時無也。爾問：時法互相待，何不互為

體？又問：時無別體，意識緣應不得，亦應非是法塵；而意識緣之遂得，又是法塵。則應是別體也，若無體則無時。又現在若待未來則應相在，若不可在，亦不可待也。

中觀論疏卷第八(末終)

中觀論疏卷第九(本)

釋吉藏撰

因果品第二十

問：自上已來品品破因果竟，今何故重說？答：因果是眾義之大宗、立信之根本，惑者多謬，上雖略破，宜須重論在次下也。如外道計邪因邪果四宗不同，大小乘人十家所說，故知因果難明，須重辨也。二者上來雖破因果為成餘法，如〈因緣品〉破四緣因果為成無生義，乃至〈五陰品〉破因果為成無五陰義，並未正論因果；今欲正論因果，故有此品來也。若逐近來者，從〈時品〉生。外云：無三世之時，寧有因果之法？而因果道理不可令無，故應有時也。
問：因果有幾種？答：略有三種。一相生因果，如泥瓶之類；二相緣因果，如捲指之流；三者了因因果，如燈了物萬、行了出法身。
問：此品為破因果、為申因果耶？答：品品之中皆有申破二義，求內外大小性實因果皆悉無從，故名破因果。以計性實之人即破因果義，故論主須破之。二者性實因果既除，始得辨因緣因果。既稱因緣，則因果宛然而常寂滅，故因中發觀則戲論斯忘也。
品開為二：第一別破十家因果、第二總破一切因果。破十家因果則為十段，亦得束為五雙：第一有無一雙；第二與不與一雙，亦云滅不滅；第三一時前後一雙；第四滅變不滅變一雙；第五遍不遍一雙。初有無一雙凡有四偈，即為四別：初偈明因中有果，何假緣生？第二偈因中無果，緣何能生？第三偈重破有果，因中若有果，果備四塵則諸根取得。第四重破無，若因中無果，則因同非因。所以四偈交絡破者，以破有竟，外則執無，是故破無。次破無竟，外迴宗執有，故重破有。破其有竟，從徹捉無，以其所執不定，故交絡破之。又此論破有多門，上來以有無各類、今是有無交絡，適緣不同，故有破門非一。問：何故十家之中前破有無？答：有無是斷常之本，斷常為眾見之根，今欲窮其根，故前破之也。又佛法因果正是中道，有無正障中道也。又僧佉、衛世是外道之宗，上座、僧祇為諸部之本，如此內外正執有無，故前破之也。問：何故不破亦有亦無、非有非無？答：亦有之與非無猶是有義，亦無之與非有猶是無義，故但破二關則四宗便攝。初長行立、次偈破，即是僧佉之與上座明因中有果。執有果，三義：一者現見果從因，故因中有果。二者假緣則生，故知緣中有；緣中若無，雖合不生。三者信佛語，如經云「以有生性，故生能生。」偈上半牒、下半破。外救云：因中無果事，假緣合故生事果。云何難言不須緣合生耶？答：

因中無事果，終是因中無果義。以因中無事而生於事，當知此事本無今有，故是因中無果。又若緣合發事，亦應和合方有理。理若自有，事亦應然。又若事因於理，理應更有所因。又若事因理，事可是有，理既無因則應無理。又問：為本有竟須緣合、為緣合竟然後有？若本有竟，何須緣合？若緣合竟方有，則未合便是無，雖假緣合，果終不生。「問曰」下，立因中無果義，蓋是衛世、僧祇二世無義。答中上半牒、下半破。破意云：因中無果，此無與太虛菟角無無有異，太虛菟角緣合不生，果亦如是。果逐可生，太虛不生太虛可無，果應非無。若二俱無，太虛不生而果生者，亦可太虛應生而果不生。第三偈上半重牒有、下半正破。外道泥中之瓶具有五塵，則五根取之應得；內法瓶為四塵成，四根應知。又內法泥中之瓶若是假，應為想心得，而並不爾，故知無也。第四偈上半重牒無、下半正破。破有三意：一相與俱無則因同非因，相與不生：又若皆是非因則無有因，以因無故非因亦無。二者相與俱無則非因同因，相與皆因無有非因，既無非因亦無有因。三者二俱是無而有因非因者，亦應二俱是因而有有無；又同皆是無，亦應求火於氷、求乳於水，則因果大亂。

「問曰因為果」下，第二破與果不與果一雙。前破因與果作因義，次破因不與果作因義。初立、次破。立中外人避前有無二關，以因與果作因，故非是因中都無；而因與竟便滅，不得言因中有果。成論師云：因是有為，凡有二義：一者性滅、二是轉變。以性滅故、因滅果生；以轉變義故，轉因作果。又云：一念之因辨果力足，故能生果；因是有為，故亦生便滅。亦是此義。以感果力足名為與果，性滅之義秤之為滅。故《成論》文云「是因與果作因已，滅報在後生。」又云「作因已滅，而成就力在，故能感果。」亦是此義也。偈上半牒、下半破。且問前性滅轉變義：汝只是一乳因，若言其滅則無可轉之為酪；若言乳轉作酪果，則不得言乳滅。今遂言作而復滅者，則乳有二體：一體滅於前、二乳體轉作酪。本立一乳，何有二耶？又問：因與果者，若有果，何須與耶？如其無者，與誰作因？救云：有果道理，故與果作因也。若理異空則不須與，若不異空則無可與。又汝果若有有理，復有無理。如《百論》「若當有有，若當無無。」又難開善義云：有成就現在，復有現起現在。成就現在為當能緣、為不緣？若能緣則是現起，不名成就；若不能緣，同毘婆闍婆提不相應使。又開善亦是過去過去義。初念謝滅是一過去，成就來現在得果竟便滅復是一過去。同迦葉鞞失已復失。又汝因是一，有滅不滅者，則有二體：一是現起因、二是成就來現在因，故是二體。若言唯是一體經二時者，因法假名時，既有二時則有二法，便有二因二果。又問：若得果竟無復成就者，亦應得果

竟不名過去；若過去竟猶名過去，亦應得報竟猶名成就。「問曰若謂因不與果」下，第二破因不與果作因。外人避前二體，但立因滅果生。答中上半牒、下半破。破意云：因滅無果之前是無因，果云何得起？假令果起，則是無因之果。又前偈明果生已而滅，則有二因之過；今明因滅已而果生，則有無因之咎。前是破成實義，後是破毘曇義。亦前破大眾部，後破上座部義。至長安見攝論師立二義：一立聞熏習不滅作報佛、二立聞熏習滅不作報佛。言作佛者，墮二體過：一者聞熏轉作報佛，是無常作常義。二聞熏習是有為，復是滅義，故一聞熏習墮二體。次立滅者，一切諸功德並從真如體上生，聞熏習但為增上緣生，實不作報佛，是故滅。如人工等但為金朴作出金緣，而金自從金朴出。此是因滅失義也。又成實師本執金剛心有二義：一實法性滅、二相續轉作佛義。今聞熏習不滅家，專是成實義。

「問曰眾緣合時」下，第三雙破一時前後。初偈破一時。問意云：眾緣合時即有果生，故無有無因之過。亦是成實五陰一時成人，薩婆多八相一時共起義。又數人未來已有因果，即是一時，但來現在生而因前果後耳。「答曰」下，上半牒、下半破。破意云：夫相生之道以能生為有，故能生他；所生為無，故從他生。若立一時，有則俱有、無則俱無。俱無則唯是所生，失於能生；俱有則唯是能生，失於所生。故若一時則失能所，得能所則失一時。破由來義者，而汝人陰既一時，何不說人為陰、因際為人果？又《涅槃》云「眾生名色更互相縛」，應更互作因、更互為體。又二法一時，離法無別時，時一則法一、法二則時二。若時一法二，亦應時二法一。又他云：因滅時是果生時者，生則是有、滅則是無，云何一時？又一時言因果者，亦可一時有前後。破數義云：因法假名時，若九法共起則有九時，若言共一時亦應共一法。因果不得一法，亦因果不得一時。「問曰若先有果主」下，至此已來凡有三義：初二雙破前因後果、次一番破因果一時、今破前果後因，此之三義攝一切也。前立、次破。經中及義並有斯執，如須達未修精舍之因，以有天堂之果；難陀實未持犯，而有苦樂之報。豈非前果後因？又影公云：「前有舍法而後備柱樑」，亦是此義。又經中云「本有涅槃之果，而後修行取之。」「答曰」，上半牒、下半破。破意云：本由因有果，未有因何得有果？若未有因已有果者，則名無因之果。問：經中親作此說，何以破之？其論破經不應說耶？答：經說別有深意，為勸人修福故說須達之事，為誡惡勸善故說難陀事，為對生死始有是無常故說涅槃本有是常耳。涅槃未曾常無常，何曾是本始二有耶？又前果後因，如數人命根獨生，而後用十使中隨一使潤生令一期堅固，命根是果報正主，通六道三界。今問：命根因何而

來？答：由業故生。問：若爾，則是前因後果。又前因滅，命根果後生，則是無因有果。又若前有果，後起煩惱潤，即是倒潤。又已有命根等，竟何須十使隨一潤耶？又若前果後因，則果生於因，因果倒亂。

「問曰因滅變為果」下，第四番因滅變因滅不變一雙。立義云：因滅變為果者，觀外人義只詺滅即為變，故因滅即變作果。答中上半作因至果破、下半重生破。初句牒、次句破。破云：既因變作果，則因體不滅，因體不滅故因至於果也。下半重生破者，為因之時是一生，至果時復是一生，故是重生。此直令其一物重生，所以成過。又破他義云：若因變作果者，則果不異因，還是前因作於後果。如東方張人至於西方，張人猶是張人。若因異果者，則因自滅前，非因作果。又問：若因變作果，因則異果；如其不異，則應不變。又如變昔鹿王至佛，佛應是鹿；若非復鹿，則果異於因，則因滅無果之前則是無因，無因云何有果？又問：為滅變不滅變耶？若滅則無可為變，若不滅則不變。又生已復生者，如開善云：作因時是一生，後成就來現在復是一生。墮重生義。長行為二：初釋偈本、次破異義。前生因、共生因者，前生因是相生因果，因在前生、果在後生，故名前生因。共生因者相緣因果，如梁柱與舍一時而有，名共生因。此二種因總攝一切。又詳文，相生因果自有二種：一者同時，如大小生；二前後，如報因因果。今欲破前生因，故簡除共生，明前生之因墮重生過。問：何故不釋上半耶？答：因至於果猶是外義，故不須釋之。「若謂是因即變」下，第二重破異義。凡破兩家：初破即變。外救云：因即變為果，唯有一生，無有重生。故今破云：既言其即，不得稱變；若言其變，不得稱即。如眼即目，不得名變也。「問曰因不盡滅」下，第二救云：名滅而體常存，體存故雖變而即，名滅故雖即而變。他云：昔日鹿王我身是也，鹿神明與佛神明不異，但鹿名滅、佛名生。人天神明亦不異，但名失名生耳。又僧祇義，心性本淨是非因非果，在因名因，始終是一心，故言體一；名字有異，則名失名生。又如外道，從細至麁、從麁至細，義亦如是。又攝論師云：梨耶體無生滅，名用生滅，亦是此義。又此義違《楞伽》。《楞伽》明八證滅義也。「答曰泥團前滅而後瓶生不名為變」者，然以名名體、以體應名，在名既滅，體亦復滅，是則前滅後生，豈是變耶？「又泥團不獨生」者，此句明不但名生，在體亦生；對前句，不但名滅，體亦滅也。又外人有二義：一者因體不滅、二者因中有果。前破體不滅，今破其有義也。又是破其泥團體定不滅，既合兩物則體不定也。「若但有名」者，此一句云：汝若但云名滅名生者，則應但有名，則無有體，何物變耶？「變名如乳變為酪」者，此句證名滅體亦滅、名生

體亦生。如《百論》形、時、力、知、名等五事異，故俱滅俱生也。破他義云：汝一泥未作瓶，具有諸物理。汝言泥作瓶時，餘理非數緣滅者，亦應有瓶差理、瓶成理。答：亦有瓶差理。如一泥隨作一物，餘物悉差。問：既不得一時竝成，亦不得一時竝差。答：成物在一，事難故不得一時竝成。問：諸理既竝，事亦竝有。答：事相妨礙，故不得一時竝有；理不相妨礙，故得一時竝有。問：理有事有則應理礙事礙，理若不礙，理亦不有。「問曰因雖滅失」下，第二破滅不變。前滅而後變既墮二生，是故今云：但因滅前而果生後，無重生過。答中上半破，因失則無因，誰生果耶？下半明因不失，即因在果，云何生果？如米失則無可為飯，不失則米在亦無飯。所以重破其不失者，外人立因果唯有失不失二，若破不失則便立失、若破失便立不失，故進退破之。問：此與前偈破何異？答：上與其重生破，今集令不生。又如《成論》等一義之中具失不失，實法則失、相續不失，故具破之，實法失則無因生果，相續不失則因應在果。又此文開感應義。今問：當生善感者，此善為是有耶？為是無耶？若是有者，何須感耶？若謂理善感而事應者，則理因感事果。汝義不有眾生而已，有眾生則有一切善理，一切眾生常能感聖，則不須修事善以感事果。又問：未有事善已應者，亦應未有應已有事善。又問感義：若未有事不得感果，亦應未有事善不得感聖。又問：汝感應義何不相對，理應機理、事應機事？而理機感事，亦應事機感理。次問：過去現在二世善能感者，在善已有，何須感耶？若言為增長生善是故感者，若爾，未有善則不應感，云何得初生一念善耶？若一念善自生不須聖應者，後亦應自生不須應也。又問莊嚴：二世既是無義，那得成就過去？既成就過去，云何言無？若過去因感未來果，亦應過去解應斷未來惑。若惑無不可斷，亦應果無不可感。又問光宅成就義：經云「有為無常」，而汝言起一念善惡是功用常，豈不違經？又是無常中有常，常中有無常過也。

「問曰是因遍有果」下，第五遍不遍一雙。凡計因果各自不同：見蓮中有子便謂前有、見待緣始生便謂前無；見因滅果生即謂因在果前、仍為果作因便謂因在果後；見會指成捲便謂因果一時、見轉乳成酪便謂因變作果；見鏡中有像便謂因見於果、見種滅生牙便言因不見果；見麻中出油便言遍有，見母生子便言不遍，子但在腹中不在四支。故今欲備窮眾計，故具破之。此偈明遍則舉體全是，更生何物耶？如五指遍是捲，更生何物捲？若不遍者，汝能得捲在一邊、指在一邊不？又捲不遍在指者，為在指外、為在指內、為在中間？並不成也。見不見猶是遍不遍，遍亦是因中先有、不遍是先無也。以舉體即是故云遍，亦舉體則是故云見也。長行，見是因中已

有，故不須生；不見是因中無，不能生。可細尋文云見也。成論師云：眾生有遍生六道諸趣之理。數人云：未來是有，遍有五道三乘之性，至苦忍時，三乘中二性及三惡道皆非數緣滅。今問：《涅槃》破先尼云「若我遍諸趣者，何故為身更復造業？」數人未來既遍有五趣身者，亦同此難也。彼救云：未來但有性有，異外道我。今問：此異空即是已有，若未異空以何為性？又問：何因有此未來性耶？故知本自有之則是常見。

「復次若言過去因」下，第二總破因果。前別破十家五雙，今總破復有五雙：一合不合破、二空不空破、三一異破、四性無性破、五結合不合破。就初四偈為二：前三偈破合、後一偈俱破合不合。就三偈即三，皆明一世因不與三世果合。所以破合者，因能生果名因與果合，果能酬因名果與因合。問破他義云：過去因可得現在果者，過去是滅無，云何能生現在果？此破莊嚴成就義。若過去轉來現在，則不名過去。若轉來則為是常，常云何得報？此破開善義也。又若過去有習因能生現在果者，既其稱有則是現在，不名過去。此通破眾家。問：云何是未來因得未來果？答：他云當得佛理。理在於當，未來淨身當得菩提。又當修因得菩提，又當修因得當果。又言：一切眾生恒有未來當生善理為機、聖人應之為果、並是其事。問：云何為未來因得理在果？答：如未來機感而現在聖應。問：云何未來因為過去果？答：未來有得佛理為因，故未來現在二世斷煩惱求佛。今問：未來已能為斷煩惱作因，亦應未來已有解斷現在惑。又未來當果已能為現在生心，亦同此難。問：云何現在果為過去作因；答：此是續假因。因接前因，令前不斷以作於後，則是現在因過去果。過去寧不因現在而得轉來現在耶？又問：云何為未來因過去果？答：物情言無此義。今明因未來為過去，即未來是因、過去是果。云何現因現果？經言「即生此念時，佛於空中現。」現因當果可解。現因過去果者，如現修因求本有法身也。長行明三世果不與三世因合，對偈中三世因不與三世果合，反覆相成也。「復次若不和合者」，第二一偈合不合雙破。上半牒前不合義明無相生、下半破和合義。無有相生合，是因已與果合，則是已有果，不須相生。不合，是因不與果合，是無果義，無不可生。

「若因空無果」下，第二空不空破。三偈為二：初偈就因空不空破、次兩偈就果空不空破。此猶是〈去來品〉決定不決定，及〈作者品〉實有實無破耳。皆領其大綱，故作此破，文易見也。「因果是一者」下，第三一異門破。初偈雙牒雙非、第二偈雙牒雙難。一有四過：一者但是因則無果，無果亦無因；二但是果無因，無因亦無果；三既是一物，不可說因果；四因果既一，則作者作業亦一，陶師與瓶一也。異亦四難：一者因與果異，亦與非因異，則俱成非

因；二者因非因俱成因；三因成非因，非因成因；四有因有非因，則有異有不異。「若果定有性」下，第四有性無性破。初偈明果有性，無性因不能生。有性是有體，如本有人體不須陰成，本無人體陰合不成。第二偈結無因果。「若從眾因緣」，第五結緣合不合不能生果。初偈正明和合不生，云何能生果？因無故果無。第二偈結合不合並無生義。果無故因無，故云「何處有合法」。此二偈猶是〈因緣品〉末二偈意同也。長行但釋第五門兩偈，前二易解，略不解之。

成壞品第二十一

此品來有六義：一者始自論初、終竟因果，凡二十門求人法不得。外人便謂：眾義本成、被破便壞，既有成壞則萬化不空。二者外人二十品立世間法，而上來別立世間法有二十科，今總立世間法並是無常敗壞相，則知有世間。則上來別立別破，今總立總破，故有此品。三者大小內外諸部悉壞，則龍樹義成，若爾不無萬法。四者因果是眾義之宗，既其破之則因果理壞，有壞則應有成，是以有此品也。五者上來諸品多破內法，今品則破外法，如天地成壞。今明世界本無成、今亦不壞，吾淨土不壞而眾見燒盡，此是成者見成而壞者見壞，如二緣見一質淨穢，而諸法未曾成壞。六者世間外道大小乘人，聞經中五輪世界成三災世界壞，五陰和合眾生成散便眾生壞，乃至現見瓶衣成壞、人死生成壞。已見有成壞，故起愛見煩惱業苦，不得解脫。諸佛菩薩憐愍此眾生，明實無如此成壞。故下文云「若謂以現見而有成壞者，則為是癡妄。」然所見境既無，能謂之心亦如所謂。所謂無故無數於外，能謂無故無心於內，內外並冥、緣觀俱寂，是名涅槃，故便得解脫。以此因緣故說此品。問：云何名成壞？答：成名眾緣合，壞名眾緣散。略舉四義：一者指目前之事，物合為成、物散為壞。二者生住二相為成，異滅兩相為壞。三者五輪合為器世間成，三災劫起器世間壞；六種合眾生世間成，三小劫起眾生世間壞也。四者約義，如外道壞、佛法成，毘曇壞、呵梨成，諸部壞、龍樹成。又如地論人用六相義以釋眾經，謂總相、別相、同相、異相、成相、壞相。今總求如此成壞不可得，明一切法本自不成、今亦無壞，即是中道。因中發觀，戲論斯滅，故以目品。

品開為八門：一共離門，明無成壞；二盡不盡門；三體相門；四空不空門；五一異門；六生滅門；七斷常門；八三世門。就初為三：一雙標共離二門、次雙釋二門、三雙結二門。初外人問但舉世間者，二十一品破世間法，終此一章故偏問世間。又世間無常之法有

於成壞，故偏問世間。「現是敗壞相」者，前二十章論主之難疑無不摧，外人之通言無不屈，故言現是敗壞相。又自上已來舉成門立義，今此一章就壞門立義。現見我眾義並壞，必應有成。答中上半開共離二門明無有壞。所以前明無壞者，由外人謂己義壞，故前檢之。下半共離無成，可解。次三偈釋無成壞，開為三別：初偈釋離成無壞門、第三偈釋離壞無成門、中間一偈釋成壞共無成壞門。既是兩離，所以離釋；以是其共，所以共釋。並易見也。問：文何故舉生死破外人耶？答：外謂自立屈是死，論主通是生，故破之亦不許外死。汝上來得生，今可死耳；竟未曾生，今云何死？可謂求生不得、求死亦不得也。「無常未曾有不在諸法時」者，外人四相常俱，既有生住即有異滅隨之。上來就大期麁死生顯無成壞，今明念念細生滅亦無成壞，又即破此麁細二種生滅也。長行還依前章門偈次第釋之，不依後三偈釋之。初釋共離二門無有壞；「若離即壞共壞」下，次釋共離二門無成。初為二別：前釋離成無壞有三，謂標、釋、結。釋中凡有二破：初作無因破；「又成法」下，次作無果破。以壞是成，果成為壞因；既無成因，故無壞果。「是故」下，第三結。破共成有壞亦三，謂標、釋、結。釋中云「法前別成而後有合」者，明成與壞共則成壞，壞與成共則壞成；壞成故無成，無成則無壞。汝今若欲合者，要前兩體各成然後方得合耳，故云法前成而後有合也。汝既不得兩體各成，云何合耶？「合法不離異」者，此縱其別成而兩物共合，則雖合而猶異。如二木共合終自是異，若終自是異終不合也。「若壞離異壞則無因」者，離異者是無異也。縱令成與壞兩合，體無異壞便壞成，則是無成，誰為壞因？故云無因。故異則有因而不合，不異則合而無因。「是故」下，第三結也。「若離壞」下，第二釋共離二門無成義。前雙牒、次雙釋。「分別法者」，是阿毘曇人，謂八相與法體竝起，是則生住相中常有異滅相。故今破之，若常有異滅則無生住。「成壞共無成」者，第三一偈總結。上半雙結、下半偈呵。上半云「成壞共無成」者，此成是義成就之成。以共離二門檢外成壞義並不成就，故云無成也。

「問曰」下，生第二盡不盡門破。前立義云現有盡滅相者，共離二門破之，無辭可對，但舉現事以問論主。從阿毘地獄至大乘金剛心，並是無常盡滅之法，故云「無常無奢促，行苦無重輕。」又上來立申義屈，今品初立屈義復屈，豈非現見盡滅相耶？「是盡滅相亦說盡不盡」者，前明通是無常，今就無常中有於假實，實法則滅盡，假名相續名為不盡。破意云：實法則一念不住，豈可欲成物耶？故云「盡則無有成」。若欲壞之，久已謝滅，何所論壞耶？又不盡是常，常復何所論成？故云「不盡亦無成」。又大小乘盡滅義

不同，小乘念念有法滅盡，大乘念念滅者無有法也，猶野馬走耳。《地持論》稱不成實無常，假名則盡續不斷，此則是常。既其是常，常則無成，成無故壞亦無。救云：舉體續、舉體滅，云何作此破？答：須細心。汝舉體續邊必不滅，是故名常，故假實二門俱無成壞。此盡不盡猶是常無常門，亦是決定不決定門破耳。長行釋，甚分明。「盡亦無有壞」，此相待破。向有成可有壞，竟無成，何有壞耶？「不盡亦無壞」，就常門破。

「問曰且置成壞」下，此生第三體相門破。自上二門並破成壞，外無以通之，故請停成壞，立有法體。世間現見有於物，不應無有成壞，若無成壞寧有物耶？又外謂成壞是生滅兩相，物是色心法體，故舉法體證有於相。答中上半就離相無法門、下半就離法無相門。此破薩婆多、毘婆闍婆提、曇無崛等計法體外別有四相也。若破成實義者，若色義非生義，亦色體非生體；若生義非色義，以色為生體，亦生義非色義，用生為色體。偈為二：上半離相無法，相無法則無；下半離法無相，法無相即無。外人謂離相有法，相雖無、法不無。是以論主明離相無法，相無法即無。若爾，上來求成壞相無，即是無即是無法體，竟不應復問也。長行云「是法應或無或常」者，若離成壞有法則二過：一者都無此法、二設有者則常也。

「若法性空」下，第四空不空門破。成壞性空有四種，八不中已說。一定性之空，即是邪見空名為性空；二破性說空名為性空；三性有本空名為性空；四諸法因緣本性是空。此之四種悉皆是空，空中則無物成壞，不空是常亦無成壞。又此性是體性之性，若有自體則不假緣，則名為常，常無成壞。若無自體則無物，何所成壞？

「復次」下，第五一異門破。偈上半牒一非一、下半牒異非異。所以不破者，〈因果品〉已有標釋竟，故此中但非也。問：一異與前合離門何異？答：上明離異，若合通一異，長行釋一中有二過：初異相故就境、次種種分別約智。破異中亦有二過：初無有兩體，別是奪破。若異，得成在東邊、壞居西面；不亦無因，故縱其是異，則壞不壞成，故成非壞因。故云無因也。

「若謂以現見」下，第六生滅門破成壞。三偈為二：初偈取意破、第二兩偈釋破。上半取意。論初至此有四種立：一者申義，立成壞之前也。二受屈，立品初是也。三屈申俱，屈立現見盡滅相是也。今不復口根等救，但內心立，故論主懸取：外謂眼實見有生滅，汝云何以言說破耶？此之一問通貫一切經論，明凡夫所見之失、聖人破迷之意。外人云：眼見有世出世一切法，云何言說破耶？汝口遵無我眼見有，寧信我眼見為實，豈用口虛言耶？下半呵責，明理無生滅，生滅出自妄情。上來以窮其理，今復破窮理之言。汝以癡妄故，上來破汝癡；今云何復以妄見為證耶？《攝論》無塵並皆是

識，更復立於識以破塵，故云似根識、似塵識、似我識、似識識。此論明實無一切物，但是想謂有耳。此語勝彼立有識破塵，直破便足，何須更立別有識耶？又今論與《楞伽》同，實無外四句境，並是妄心所見耳。故有心見有實無有，謂情見無亦無無，乃至謂情見非有非無實無非有非無。然既無所見之境，亦無能見之四心。無有無四境，無數於外；無有無四心，無心於內。如斯悟者，即是涅槃也。攝論師云：世諦無塵而有於識。今明世諦俱無性實塵識，而有因緣假名塵識；真諦即假實俱無也。問：何以知世諦俱有、真諦俱無耶？答：今問識有自體、為無自體？若有自體則是常，無自體則無識。並現〈業品〉。識既爾，塵亦然，故有則俱有、無則俱無。問：若爾，《攝論》何故言塵無而識有耶？答：此是一往以識破塵耳。實無前境，皆是想心謂有耳。然所謂既無，能謂亦爾。又就外義者，生滅是法塵，十八界中意識得，非五識得，云何眼見？數人云：眼見高下色。論云：此是相待假，想心所得。數云：眼見烟雲色。論云：此是因成假，亦是想得。今所明者，眼見既是見倒，想心得亦是想倒。長行云「眼見有生滅云何以言說破」，此是牒外義耳。外云：我眼實見生滅，云何論主用言說破耶？故眼見是實，口說非可信。「是事不然」者，釋下半。初總非；「何以故」下，解釋。又開五別：一先序失，明外人是癡所見，故不足可信；若眼見可信者，與牛羊同。「諸法性空」下，第二明得。「但凡夫」下，第三重辨失。「第一義中」下，第四重辨得。「是事已於〈破相品〉中說」下，第五指上品。以聖人於觀心中如理而說，故說可信。若無言說破，汝何由悟耶？汝癡妄故不可信也，正指〈三相品〉末一偈敘凡聖得失事也。「從法不生法」下，第二兩偈釋無生義。顯外人無生見生，故見是癡妄；顯論主悟生無生，故說是真實。兩偈為二：初明四句無生、第二偈三門無生。偈如文。長行釋四句，即四別：釋從法不生法為三，謂標、釋、結。初文標也。「若至若失」下，第二解釋。即開二別：一總標至失二門有斷常。「若以至」下，第二釋二章門。釋至章門凡有三破：若前法不滅而至於後則為常。又生已更生者，為因時已生，至果時復生，故一物有其重生。又亦無因生者，此法不滅，遂經重生，則為是常，常故無因；又滅為生因，遂不經滅而有重生，故是無因。次釋失中凡有二過：一者前法滅失而後自生，故後法無因。又前法滅失則名為斷，後無因生則為是常。故標章中若至若失俱墮斷常。至是聞熏習不滅，失是滅義耳。又至是僧佉，失是衛世。又至是大眾部，失是上座。又至是成實，失是毘曇。「是故從法不生於法」，第三總結。然此中云：有法不生無。云何他義云：修無常因而得常果？無不生有，云何言真諦境能生心耶？又切論只一法論四句，泥不生

瓶、法不生法；泥不生非瓶、法不生非法；非泥不生瓶、非法不生法；非泥不生非瓶、非法不生非法。此窮一法生之原底也。

「問曰」下，生第二三門破生。前開四句檢無生，但惑者多言從法生法，故更開三門檢責初句。又前開四門求無生，今以三門釋上四門，明一一門中皆得以三句責之，今但據初為言耳。長行云「法未生時無所有故」者，凡物生時要前未生而生，若未生則是無，無云何得自生？又即自不生者，如指不自觸也。未生無他，他亦是法；必未生是無，以何為他？下明自他相待。未生無自，安得有他？

問：外人前眼見生滅，論主以二偈破生，何以不破滅耶？答：既無有生，滅不足破。又以前四後三例生求滅，故不別說也。

「若有所受法」者，第七斷常門破。所以有此破來者，凡有二義：一近從〈破生滅〉起，上明道理實無生滅，若決定執有生滅則墮斷常。二者破世間法既將究竟，故領其大要，明內外大小一切有得之徒，凡計有一豪法則墮斷常，若墮斷常則是眾見根本，若有於見則便有愛，愛見因緣故有業苦不得解脫，是故不應於法起斷常見。又起斷常，障中道、不發正觀，愛見戲論何由滅耶？四偈為三：初破、次救、後兩偈破救。初偈上半明有所得人受著諸法、下半明所受之法墮於斷常。上半序其能見之心、下半明其所計之法。如有見外道則是常見，無見外道則是斷見。三世有部則是常見，二世無部則是斷見。學大乘者斷除二死、滅於五住名為斷見，有常住果起名為常見。乃至《地論》斷除妄想名為斷見，有真如法身則是常見。又云不有心而已，有則相續至佛，則是常見；煩惱會真有斷期，則是斷見。又謂心不可朽滅是常見，草木一化便盡則是斷見。又云煩惱成就未得治道已來決定是有，則是常見；得治道斷之，名為斷見。聞熏習不滅則常，滅則斷見。「問曰」下，第二救義。上半總唱不墮斷常、下半舉因果相續釋非斷常。然中道難識，犢子亦說不即不離，方廣亦說不生不滅，魔亦說無有菩提及以涅槃。今外人一往明不斷常，不見龍樹論者言是至妙中道，以龍樹論觀之乃是用斷常作中道，實非中道也。長行釋上半云「信受分別」者，論主前云受著之受，外云信受之受。「如經說」者，外引經證不懼龍樹破之。然不斷不常可就三義解釋：一者就法明不斷常，如實法滅故不常、相續故不斷。二就人明不斷常，如〈業品〉云「而於本作者，不一亦不異。」三人法合論不斷常，如此中引經云「五陰空無我故不斷，罪福不失故不常。」故《淨名》云「無我無造無受者，善惡之業不敗亡」也。「何以故」下，釋下半也。「答曰」下，第三破救。二偈即二：初偈偏就斷滅破、第二偈具作斷常破。前偈二：上半牒、下半破。破意云：因若不滅，果則不生；若言果生，是則因滅。如實有此物滅之，則此法永滅不復更生，豈非斷耶？《攝論》

明梨耶是果報無記，能持無始來一切種子。今問：前念梨耶滅更生、為不復生耶？若更生則常，是一念法經無量生則唯有一念耳；若不生者則是斷滅。又問：梨耶持種子，梨耶既滅則種子亦滅，誰生果耶？此不可通。第二偈上半就常門破。外人謂法有生滅，是故不常；今求法生滅不得，豈非常耶？以住自性故常，有無即是生滅；既無有無，故無生滅也。下半云涅槃永滅相續，豈非大斷滅耶？汝亦實有生死可滅，寧非斷耶？問：何故就涅槃破其成斷見耶？答：有二義。一者是顯外人解是惑，故計涅槃成於斷見；二者欲顯一切法皆是斷常，為釋前偈以斷常攝法故也。此通破內外大小諸涅槃義。生死若斷名為斷見，涅槃是常即名常見。長行云「隨有瓶時無失壞相，無瓶時亦無失壞相」者，如當穀種有時正是有故無壞，穀種無時無所有故無壞。既無壞，云何有成？故云生滅相待也。

「復次若初有滅者」下，第八三世門破。問：何以知此是三世門破？答：下結云「三世中求有相續不可得也」。所以最後破三有相續者，凡有四義：一者接上。外救云因果相續不斷不常，故今破之。二者二十一品破世間人法終此章，世間即是三有，是故破於三有。三者大小乘人見有三有之生，並欲滅於三有。論主云，若見三有生滅，則不能滅於三有；悟三有本自不生、今亦不滅，方能滅三有耳。又毘曇明四有：本有、死有、中有、生有。又二生死為二有，謂分段與變易。又七生死為七有。今並求如此有不可得耳。如此生死本不生、今無所滅，得離七生死；見有七生死生滅者，不離七生死也。故破三有也。四者欲顯論主二十一品破世間法意。所以破世間法，為令眾生知世間畢竟空，悟三有無所有，得離三有也。四偈即四：初滅不滅破、第二一時二有破、三生死一有破、四總結破。初偈上半云初有若滅，後有無因。下半初有不滅則一時有二，初有若滅滅則是無，誰生後？初有不滅則礙後有，後有云何得起？「問曰」下，生第二偈。問中初非上二破；「但滅時生」下，正立已宗。答中上半牒、下半破。破意云：若初有滅時是後有生時者，則二有一時。汝言滅時生，則生滅同時，生有非死有，是則一時有二。若一時無二有，則一滅一生，非滅時生也。「問曰」下，生第三救。問中前非二破；「但現見」下，外人無以理答，以答不出前後一時，故但云眼見。眼見者，此人若死，彼處即生。答中上半牒、下半破。破意云：汝欲令滅時無二有者，則生死是一有，是為一陰亦生亦死；若死非即生，還有二有。一時中有生死二陰，此死陰有生陰。第四偈結破。上半牒前破門，從欲生色則欲前色後，無色亦爾。下半呵外計有，以外人無有計有，故三有不斷；若悟有非有，故能滅三有，即顯論主破三有意也。

中觀論疏卷第九(本終)
中觀論疏卷第九(末)

釋吉藏撰

如來品第二十二

大乘觀行凡有二門：二十一品求世間人法不可得明大乘觀行、此下四品求出世人法不可得辨大乘觀行。世間人法麁易觀，故先明之；出世人法妙難破，是以後說。又自上已來外人舉世間以救世間，義既不立，今此一章舉出世間以救世間。既有出世便有世間，故論主次破出世，既無出世，何有世間？又大小學人皆言世出世二，《涅槃經》云「明與無明愚者謂二，智者了達知其無二。」今欲顯世出世無有二相。既無有二，亦無不二、亦二不二、非二不二，便入實相發生正觀，則戲論斯滅，故次觀出世也。又惑者見世出世二，故世與出世並成世間，不能離世間。今了達世出世無二方名出世間，欲令外人因世間悟出世，故破出世間。

就此一章凡有四品：一破如來、二破顛倒、三破四諦、四破涅槃。破世間則廣，有二十一品；破出世則略。但明四品者，欲明廣略互現。又顯執出世間猶是世間，上既破世間即是破出世竟，故不須廣破。又世為出世本，在本既傾，末則易破，故但有四品。又如來為出世之至人，涅槃是無上之極法，謂人法一雙。顛倒謂所破邪惑，四諦是能破之正教，謂邪正一雙。略明四門則理無不統。又破如來則破人，自下三品則破法，出世雖多，不出人法，總收一切；前世間亦爾，不出人法，總收一切也。即分為二：觀如來一品明出世人空、次三品明出世法空。前世間中直以廣略為二，今約人法分之。人但一品法有多者，人則無二，法有多門。又人空易得，法空難明故也。又四品次第者，前有諸佛出世，故初觀如來。如來所以出世，為破眾生煩惱，故次觀顛倒。顛倒所以得破，由四諦教門，故次觀四諦。雖說四諦，宗歸一滅，故後辨涅槃。具此四門，包含萬義。又如來是出世之人，顛倒是如來所離，四諦是如來所觀，涅槃是如來所證，復是一途次第。又前破如來者，世出世互現也，世間法中前破法後破人，出世法中前觀人後破法。二者外云：如來能說世出世法。既有能說之人，必有所說之法。三近從〈成壞品〉生者，世間是生滅之法，可得云無；如來是不生滅法，應當有也。又內壞結賊、外破魔軍，既有如來則有成壞。四者上品末偈云「求三有不得」，外云：若離三有則是如來，故應有佛也。所言如來者，此品一切義中最為精要。今大小乘人發旨信佛念佛禮佛歸依佛作佛

弟子求佛道，若識佛則一切事義成；若不識佛、不求佛，一切事壞，故須精識佛也。據法而言，體如而來，故云如來。約人為論，如諸佛來，名曰如來。就化物辨者，如感而來，故云如來。釋如來不同，一外道、二小乘、三方等。外道計實有我，名曰如來。故論云：我有種種名，人天如來等。小乘略有三說。一犢子部云：清淨五陰和合別有人法，名為如來。二成實師明以假名行人為如來體，或言假別有體有用有名、或言無體無用、或言無體有用。三者阿毘曇明二種如來：一者有漏五陰為生身如來、二者無漏五陰為法身佛。故三僧祇行行、百劫修相好業，後三十四心成佛。在無漏心不為緣縛，出有漏則為緣縛。成論大乘師立五時教佛：初教以五陰身成佛；第二時以種智為佛，與初教佛同壽八十。招提云：「第二時是特尊」。第三時無量劫修行。第四時亦久劫修行，過去過塵沙，未來倍上數。第五時明佛常住、佛無有色，但有一圓智；有總御用，故名為佛，若欲度物則應作色。但釋第五時總有四師：一云如來體是世諦所攝。二釋既云如來，即是真如為佛。故《大品》云「如無去來，如即是佛。」次北土智度論師，佛有三身，法身之佛即是真如，真如體非是佛，以能生佛故，故名為佛。如實相非波若，能生波若，故名波若。報化二身則世諦所攝。故雖有三身，攝唯二諦。四云：佛果靈智非二諦攝，體非虛假故非世諦，不可即空復異真無，是故法身超乎二諦。地論不真宗與數論無異。真宗明於三佛，以不住道為因，故有丈六化佛；以助道為因，十地行滿得於報佛；證道為因，得於法佛。今求此如來並不可得，故云觀如來品。問：若具破一切佛應無佛也。答：外人計佛是於四句，故是破佛；今破如是四句佛，息眾生戲論，乃是識佛耳。又大小乘人雖復異計不同，終言有佛。故淨名呵善吉云：「若須菩提不見佛不聞法乃可取食。」此明善吉有佛可見、有法可聞，名有所得，不堪受食；若能無佛可見則是見佛，無法可聞始是聞法，乃可堪受食。又有所得人，佛是正見、外道為邪見，故起邪正二見。故淨名呵云：「六師是汝之師，乃可取食。」此明若見邪正為二，則七佛成六師，不能受食；若乃邪正不二，體悟六師即是七佛。今此品中正明眾生與佛無有二相，故下偈云「如來所有性即是世間性。」能如是解，乃是識佛。又論破十四種佛，謂空有四句：一計佛是世諦有、二計佛是真諦空、三計佛具為二諦攝、四計佛非空有出二諦外。次四句小乘計佛無常，大乘計佛是常。三三身合論具常無常，四計中道是佛非常無常。次四句計佛壽：一小乘人計佛壽盡一期，為有邊。二大乘計佛壽常，為無邊。三約三身，亦邊亦無邊。四就中道，非邊無邊。此為十二種也。論主具破十二種佛竟，外人謂都無佛，為十三。復破都無，而終謂有佛不可說，為十四。此論破十四

邪佛、申正佛，故云觀如來品。問：十四種佛何故被破？答：三義故被破。一者彼互相是非，故自破。二佛非四句、四句非佛，計非佛為佛，故被破。三者佛有體有用，用則適化無方，四句隨物體則非四不四；彼不識用，於用中各執一邊，是故被破也。又異三論師云；此中破如來者，有二釋：一云但遣著心，實不破佛。二云假令破佛者，破外道小乘之佛耳。今明不爾。若但破著心名破佛者，彼終謂有佛，但不許著耳。尋此品四句邪執如來義，此皆要急。今學人不作意思量，玄故不信；細心尋讀向心故著深有利益。所以觀如來者，大小學人為有佛，值佛者言見佛、佛滅後謂不見佛，謂佛正見人、外道是邪見人，作如此分別，並不識佛。今此品勸好觀察，何者是佛、何者非佛？今時人皆云：我是佛弟子，事佛後教化他。若不精識佛，不佛定佛誰？弟子定事誰？為此義故須此品，令學大小乘人實解法相，善通問難。且問：六時禮佛若為禮？多不安心此處也。

大分為二：一問、二答。初長行立云：佛於九道中尊，故名世尊。於法自在，名為法王。知一切法，名一切智。初句明人，次句辨境，次句明有也。若有於佛則有世間，若言無佛則墮邪見。「答曰」下，初長行總生起破意。若有應取者，論主不答其有無。若答有無，即受外屈。又佛非有無，若答有無，即破佛也。但問覓外人之言有：汝既言有佛者，許汝取佛。求汝有不可得，汝何所取耶？就偈本開為五章：初破有是佛。「問曰汝謂受空受者空」下，次破空是佛。「若如是破如來」下，第三料簡空有俱非佛所以。「如來過戲論」下，第四呵責外人。後長行云「此如來品中」下，第五略示佛相。所以有此五章者，大小乘人並言有佛，故初破有。若計有是佛，乃是有見，何名佛耶？又求有不可得，以何為佛？外人既聞有非是佛，便謂空應是佛，故次破空。若見空是佛，乃是空見，何名為佛？又求空不得，以何為佛？外云：若空有俱非佛者，應都無佛；不爾，終應有佛。是故第三料簡明，若言無佛是麁邪見，若言終有是細邪見。自上已來破病既周，故次呵責之。佛實非空有，若執空有是佛者則是戲論，破於慧眼，不能見佛。三門破病、一門呵責，破邪已圓，故第五略示佛相。欲識佛者，世間是也。初又三：一破人是佛。「又所受五陰」下，二破法是佛。「以如是義故」下，三總結人法。人法皆空，呵外人謬謂人法。所以初破人次破法者，凡有二義：一者佛是人名故先破人，破人既竟執法為佛，故次破法。二者生法二空難易次第，生空易得故前破人，法空難得故後破法。破人中開為四門：初明佛與陰不一不異門。「問曰如是義」下，第二佛與陰不自不他門。「若不因五陰」下，第三佛與陰非先非後門。「若於一異中」下，第四總結佛不可得。此之四門可得通

破內外大小乘執；就別而言，初破外道佛、次破小乘佛、三破大乘佛。從外至內前小後大，即淺深次第也。既破此三，則通除眾執，故後總結也。初偈五求破，通破內外大小，遂文次第且破外道也。問：今破佛，云何乃作五求破耶？答：外人長行立義，佛是一切智人。計佛是我，此猶是我見耳。上品既五求我不可得，今還五求佛也。又外人初立佛是我，復是有，遂作有無以難論主，若言有佛則同我義，若言無佛則墮邪見。論主避其有無，而捉得外人二義：一捉得其明佛是有、二捉得其明佛是人。汝即明佛是人，必與陰一異，故就五求門破也。又欲申經，《楞伽經》有〈法身品〉，發旨即明如來法身與五陰不可論一異。今偈可具二義：一者五求破邪佛；二明如來法身非此五句，即申正佛也。若破佛法義者，若佛與陰一，本迹應一，見迹應見本。亦本迹應俱常俱無常，若有常無常是則不一。若離陰有佛，人法則竝，便不相成；本迹亦爾。「如來中有陰」者，言如來大、陰身小，如法身大、應身小，餘並易知。長行為五：一牒，初文是也。「為五陰」下，第二定。「是事不然」下，第三非。「五陰非是如來」下，第四破，即為五別。就初文有三，謂標、釋、結。初標。「何以故」下，第二釋也。釋即陰中有二過：一者陰既生滅，佛亦生滅。既是無常生滅，誰持功德智慧耶？又念念生滅，五眼不能見、三達不能知，如〈五陰品〉說。若是無常，則眼耳等相不能分別。「又受者」下，次人法亂過。既人法一，喚人應得法、喚法應得人，故是亂也。「是故」下，第三結也。釋第二句亦三，謂標、釋、結。釋中有二：一明佛有常過者，小乘人謂佛是假名行人，故是無常。今明是常，所以為過。又假令言佛是常住，以今望之亦是過也，以常是一邊、無常是一邊，乃是邊見眾生，何名為佛？「又眼等根不能見知」者，佛若是常，則同太虛。《涅槃經》云「常法無知，如來有知。」是故非常。前明佛常墮邊見，今明佛無知墮無明過也。若謂佛常則不能知見，以常非色非心，非心故不能知、非色故眼不能見。佛既是常，常則凝然，不能用眼等諸根見知也。下三句一一中皆有標、釋、結也。釋中皆以異故有常等過。「如是五種」下，第五總結，即釋偈第四句。

「問曰」下，第二不自不他門。破五陰和合有如來，則破小乘計人是如來。前問、次答。問有二意：一者領前。「而五陰和合」下，第二立有。即是犢子計五陰和合別有我法，四大和合別有眼法，但如來在第五不可說藏中。五藏者，三世及無為並不可說也，故不受上五求破。又是成實假有體用等二師義也。答有三偈為三：初半偈破自、次二偈破他、後半偈雙結破自他。初句牒犢子及假有體用家、次句正破。既言假陰而有，則無自體；若有自體，何須假陰？

又問？五陰中本有如來，故假陰耶？為本無佛假陰和合有耶？若本有佛，何須假陰？若本無者，雖復假陰，終無有佛。若本無佛假陰有者，亦無非佛，何不陰合生非佛耶；又陰中無佛、非陰亦無，若爾，陰與非陰俱應成佛、俱應不成。若陰成佛非陰不成佛者，亦應非陰成佛而陰不成。下半偈第二章合兩偈破他。所以須二偈者，既言五陰和合有如來，必是犢子及有假體家。《俱舍論》出犢子義，有人體而因五陰，如有火體而因於薪。此即是因他義，故須廣破他。兩偈為三：初半偈奪破、次一偈縱破、三半偈相待破。初奪破者，謂奪他人也。人既無自性，則陰他亦無自性。無自性則無他，而佛何所因耶？二者待佛之自故有陰他，既無佛自，陰是誰他？故亦無他。猶無有他，豈得因他生耶？第二偈縱破，為二：上半正破、下半結破。初句縱因他，如犢子等因陰有人、因薪有火也。第二句正破，既因他則無人自體，既無人自體故名無我也。下半結破。無佛者，為釋疑故來。今品破如來，云何乃破我耶？是故今明我是如來異名，既無有我即無如來。故常云：以御用釋人，則凡聖皆有；以仁義釋人，唯在人道。又欲顯外人計我為如來，猶是我執見耳。第三偈，上半承前無自故無他；下半是第三章，總結無有自他故無如來。

「若不因五陰」下，第三前後破，即破大乘計人是佛。三偈為二：初兩偈破不得先人後陰故有人、第二一偈破不得前陰後人故有人。初又二：前偈縱開、次偈奪破。上半縱未受五陰前有如來，此可有三義：一者五陰成人，人御五陰，人與五陰不得先後。初偈上半明縱法身佛昔未受五陰，先有本身如來也。下半明縱今受五陰，故名為迹身如來也。問：此是誰義？答：〈本住品〉未受諸根先有本住，後方受諸根。此是外道義也。自上二門直就陰中求假實如來不可得，今欲窮其根本，故就前後責也。二者小乘人謂前有人修行滿，後受相好之身，及受五陰法身，故名為佛。三者大乘人云：未受王宮五陰之時，前有本地法身，法身即是我身，然後以本垂迹故受王宮五陰之身。故今上半牒本、下半牒迹。「今實不受陰」下，第二偈奪破，具破三家義。破初義者，上半還奪前上半。今者，今本身也，明本身未受陰時無有如來。所以然者，以會五陰故名如來，如未有指則前無有捲。下半奪下半。昔不受既無如來者，今將何物受五陰？故云「若以不受無今當云何有」也。破第二小乘義者，在凡之時未受五陰既無如來，今將何物受妙五陰及五分身耶？破第三大乘義者，以待迹故名之為本，未垂迹時則無迹可待，云何有本？既無有本，以何受王宮五陰名為迹耶？此正呵大乘人明以本垂迹。故肇師云：「本迹雖殊，不思議一也。」既本迹皆不思議，故知非定先有也。

「若其未有受」下，第二章破法前人後而有人義。問：此是誰義？答：佛法大小乘人云要由五陰和合方有於人，故法在前而人在後。破云：人為能受、法為所受，若未有人能受，則不得有所受也。前兩偈即是借法破人，今借人破法也。「無有無受法」者，承上「所受不名受」文生。所受既不名受，則無所受五陰。既無所受五陰，又無能受之人，無能受所受以何為如來耶，故「無有無受法而名為如來」。又一意：前既無受陰法故，後即無有如來也。「若於一異中」者，此第四總結破。上來破人既竟，故須總結也。一異中求不得，先結上第二自他門。自有佛體是異，因他有是一。五求不得，却結第一五求門也。「云何受中有」，結第三先後門也。以上有三門破，今還結三也。又此文逐近生者，釋成先後也。凡論先後，不出一異及以五種，一異五種求之既無，何得言五陰中有如來耶？

「又所受五陰」下，自上已來破人是如來竟，今第二次破法是如來。但此文來有近遠。遠者，上四門借法破人竟，今次借人破法，即破假無體用家及數人謂有漏五陰是生身如來、無漏五陰是法身如來。次近來者，此中五偈相逐，今重敘之。初二偈明無能受人；次一偈明所受非受；次一偈更舉一異及五求，重責受中無人；後一偈以自他門重檢無所受法。以五偈相逐，故青目一處釋之。諸講論師不熟詳之，故種種異說。就偈為二：上半明無自性、下半明無他性。此中自性他性可有二義：一者以所受法為自性，能受人為他性，明五陰不得自有，亦不由人而有。二者就五陰法自論自他也。

「以如是義故」下，第三結破人法。上半結空、下半呵有。「以如是義故」者，結上三門，謂不一不異、不自不他、不前不後，三義求人法不得。又上求三種人法：一外道、二小乘、三大乘，皆不可得。下半呵有。汝云何以空為受、以空為如來？

「問曰」下，生第二章偈，破空等四句是如來。前問、次答。問有三意：一者上執如來是有，聞論主求有不得，便執無是如來，則是因有起空見。二者諸大小乘人執佛是有，今偏是大乘人執空是佛，如江南尚禪師、北土講智度論者用真如是佛。三者外人執有是佛，聞龍樹上破人法皆空，謂龍樹用空為佛也。答中二偈：初破空等四句是佛、第二偈破常邊等八句是佛。初三句破四家佛義，已如品初述之。應此中說，並云不可說者，凡有二義：一者無此四句，何所說耶？二者此四句是諸見戲論，不可說諸見戲論以之為佛。開善義佛具空有二句，彼云：金剛後心且冥且會，同真如、等法性。今問：既同真如，云何應照？答：至亡彌存。至亡義則冥真，故名為生；彌存義則有，應照稱之為有。今問：至亡與真理一不？答：理然是一。問：彌存時是真理彌存不？答：真理不可彌存，智能彌存耳。今問：真不能彌存、智能彌存，則智與真異，云何同真如耶？

又彌存之時非復是真，則出真外。若彌，存與真一者，真亦彌存也。「但以假名說」者，上明四句不可說，今為釋疑。經中所以說有佛者，蓋是無名相中假名相說，如《涅槃》無名強名相說涅槃是佛異名耳。又此中四句不可說，一句可說，如《涅槃經》生生等六句不可說，第七句有因緣故亦互得說。以十法為生作因，是故可說也。長行云「但破相違故以假名說」者，為釋疑故來。若言此中四句並不可說，前何故云以如是義故受空受者空說是空耶？是以釋云：空違於有故，得假空破有，豈有此空？若有此空，即墮諸難。此釋為正意也。又釋：此四句自相違。如有與空義相違，乃至執第三亦有亦無與第四非空非有相違，既是相違則是諸見。今破此四種相違，故假名說佛耳。又釋：執佛是四句，則與佛相違；今破此四句，故假名說佛。「如是正觀思惟」下，生第二偈。第二偈來凡有三意：一為釋前不可說義，以佛是寂滅相故，不可說佛是空有四句。若說佛是空有四句者，此猶是世間常邊等見十四難耳。二者此是舉況。然計此常邊等四句既是邪見，則知計空有等四亦是邪見。三者上破空等四句是佛，今破常等八句是佛。小乘人言佛定無常；大乘言是常住，本迹合論亦常無常；若用中道為佛則非常無常。上四句論佛身、次四句明佛壽。小乘言：佛是無常，盡在一期，名為有邊。大乘人言：佛常住名為無邊，本迹合論亦邊無邊。計中道是佛，壽非邊無邊。《攝論》云「真如遍滿一切法中是無邊，餘法是有邊。」今並破也。問：長行明常邊，既是兩世，何故不說現在四見？答：上空有等四即現在也。

「問曰若如是破」下，第三章料簡如來，前問、次答。問曰：若空有四句並非佛者，應當無佛。外人云：佛若非世諦有則是真諦無，若非二諦便出二諦外非有非無，既具破此四句，應當無佛，則龍樹是邪見闡提。又夫論有佛，不出小乘無常、大乘常住，若無此大小之佛亦是邪見。答中二偈：初明如來現在非是有無、第二偈明如來滅後亦非有無。初偈上半破無。若大邪見人乃言無佛，我非邪見故不說無。又汝前執四句有佛名為有見，求汝四句有佛不得，汝謂無佛，汝便墮邪見。下半明如來非有。外人既聞邪見者執無佛，則正見者應有佛，是故今明執佛是無名重邪見、執佛是有謂輕邪見。長行前釋上半，為二：前明二種邪見。「是故若言無如來」下，次釋偈文。又初列二種邪見章門；從「破世間樂」者下，釋二章門。前釋麁邪見；「破涅槃道者」下，釋細邪見。此中明麁邪見起惡滅善，故世出世俱失；細邪見起善滅惡，得世間樂而破於涅槃。行道坐禪講說之人，宜常應以此文在意，勿一形苦節而破於涅槃。「是故若言無如來者」下，第二正釋偈上半文；「若言有如來」下，釋下半也。「如是性空中」，第二明如來滅度非是有無。上半正明如

來是性空。性空者，體性畢竟清淨，橫絕萬非、竪超四句也，是故不可作有無思惟。《波若・實際品》云「前際亦性空，中際亦性空，後際亦性空。常性空，無不性空時。」故如來在世及滅後常畢竟清淨，汝云何於性空中思惟佛是有無耶？故言「思惟則不可」。又諸法性常內外並冥、緣觀俱寂，猶不容思惟，何況起有無諸見，故云思惟則不可。又此偈是舉本況末。佛本來絕四句，況滅後是四句，故不可作四句思惟。問：今此品正明如來法身，云何乃言性空耶？答：《大品》云「性空名諸佛道」，故知是法身異名，亦名寂滅實相及以法身也。問：今何故作性空耶？答：惑者聞上來破，謂遣着耳，而終有如來。是故今云如來從本來畢竟清淨，故名性空也。問：《成論・二世有無品》云「如來在世不攝有無」，與今何異？答：生法二空有二種，一小乘二空、二大乘二空。有無不攝亦有二種，一小乘四句不攝、二大乘有無不攝。即以此破開善義，佛不攝有無，何得言二諦攝耶？彼答云：非是自性之有、非是數滅之無，此有無不攝佛耳。今明蓋是以義判文，非就文釋義。問：若爾，莊嚴明佛不攝有無，與今文何異？答：上已破非有無竟，不應更復問也。又《智度論》云「非有無名愚癡論」，豈以愚癡為佛？《大品》云「佛及弟子知法性外更無有法。」若佛出真諦外，如此之人非是於佛亦非弟子，妄想之心作此釋也。又《楞伽》及此論明法界、法性、如、實際、涅槃是異名，云何言佛出涅槃外、佛出真諦外耶？下半正呵外人，於如來滅後分別有無。問：惑者何故於如來滅後分別有無？答：眾生見佛滅度，無復有佛，故種種推斥。小乘人言：佛灰身滅智，同於太虛，是故無佛。大乘人言：法身常住，是故有佛。初亦是上座部義，後是僧祇所立。

「如來過戲論」下，品第四章呵責外人。若言佛是二諦攝、或出二諦外，如此等皆是戲論。接上生者，前明如來在世及以滅後並非有無，惑者戲論計於有無。下半出有無之過。興皇大師云：「執如來決定是有無常無常，破法身而過五逆也。」長行云「此如來品中」下，生起第五章，示其如來相。而言「初中後」者，品初破有是如來、中破空等四句是如來、後料簡如來非是都無亦非定有，即結上三章。第四段但是呵責，非是別破，故不結也。偈為二：上半示如來性、下半解釋上半。解如來性同世間性，所以作此說者凡有三義：一者外人品初舉出世證有世間，論主今舉世間以例出世，求世間有無四句既不可得，出世如來亦復例然。二者外人聞上破有無四句並皆非佛，便謂佛出四句之表、居百非之外，是故今明如來之性即是世間之性，非但佛出四句、超於百非，世間亦爾。故《淨名》云「觀身實相，觀佛亦然。」三者從第四章呵責生，前偈既云如來過戲論，外人便謂戲論自是世間，如來便為出世，則起世出世異

見。是故今明如來之性即世間性，非但如來超於四句，即此四句本來不四即是如來。是故經云「貪欲即是道，恚癡亦復然。」下半釋上半，明如來與世間同絕四句，故二性無別性，無別性者體也。

觀顛倒品第二十三

問：四品破出世法，何故乃破顛倒耶？答前破世間非無出世，但前多破世間、後多破出世耳。二者欲顯世出世不二，故就出世中破世也。三者又顯計有出世即是顛倒，故破出世法名破顛倒。四者二乘之人於如來身計苦無常名為顛倒，既於出世法中起倒，故於出世中破倒也。五者如來之身實非有無而計有無，即是顛倒，故今破此倒也。大小乘人唯有二法：一者世間、二出世間。前破世間竟，舉出世救，今破出世間竟，還舉世間來救。以外是有所得人心，不能無所依着，故前後互舉立義。問：〈染者品〉已破煩惱，即是破顛倒，今何故復破？答：煩惱難破，故須多破。又前破染是破愛，今破顛倒是破見，以一切眾生不出愛與見也。問：何故破如來後次破顛倒？答：就惑者為言，凡有二義：一約自行，如來是能離之人，顛倒是所離之惑。就化他而言，前者有如來出世，後為斷眾生煩惱，是故前破如來，次破顛倒。二若接前文生者，上品末云「如來所有性即是世間性。」外云：世間以煩惱為性，如來以離染為體，云何言如來是世間性耶？是故今明顛倒不生即是如來。問：云何為顛倒？答：顛倒有通有別。通者，一切有所得皆是顛倒。故《大品》云「眾生以顛倒因緣故往來六道」。別而為言，有三倒、四倒、十二倒、八倒。三倒者，謂想心見。毘曇云「想心非倒體，但為倒所亂，故名為倒。」毘婆闍婆提人言：「三種皆是倒體」。成實師有二釋：一云識迷實曰心倒，想迷假曰想倒，行陰心迷前二倒成即見倒也。二云約一體判即心為三倒體，體僻為心倒，便生異想為想倒，僻決為見倒。此三倒重品屬見惑，輕屬修惑，下品屬習氣。今龍樹意，凡厥有心則是心倒，有所想念皆是想倒，凡有所見皆是見倒。問：三倒生斷二時云何同異？答：《智度論》釋〈隨喜品〉明三倒生時異、斷時異。生時前起想心，後起見倒，此從輕至重。斷時前斷見，後斷想心。故見倒屬見諦斷，想心屬思惟斷。四倒者，謂於生死中起常樂我淨。問：四倒以何為體？答婆沙云。以慧數為體。問五見幾倒幾非倒。答：《婆沙》云「二見半是倒，我見中有我我所，我見是我倒，我所見非我倒。」復有說言：我與我所合名為我倒。邊見之中有斷有常，以常見為常倒。見取之中有獨頭、足上，無樂淨計樂淨，是獨頭見取，名樂淨倒。餘二見半謂邪見邊見中斷見惑取，此非是倒。問：何故爾邪？答：凡具五義方乃

名倒。一是見性，簡鈍使也。二緣真生，謂是迷理惑，簡迷事惑也。三果上起，於苦諦上生也。四正相翻，苦諦下有苦無常理，今正翻苦諦，故計常樂我。五者是獨頭非足上。《婆沙》又云「具三義故名倒，一猛利性、二妄取、三同性倒。邪見斷見是猛利性非是顛倒，壞境界故。戒取是猛利性及妄取非同性倒。餘二見半事具三義也。」《俱舍》三義立倒：一增有，如無我計我故也；二決定；三背境。易解也。二見半具三義，餘二見半無增有也。次明十二倒，上座部及毘婆闍婆提明四倒，一一倒中具想心見，故名十二。八是見諦斷，四修道斷。八見道斷者，謂無常常。想倒無常見常倒，餘三亦爾。故此八屬見斷也。四屬修斷者，四種心倒也。至苦忍時斷八倒盡，至金剛心斷四盡也。《俱舍論》更出一師云：十二種中，四種見倒屬見諦斷，八屬修道斷。數人云：但見是倒，唯有四，無十二倒。又但見斷非修斷，但苦諦下惑非三諦下惑也。問：初二果人既無四倒，云何起染愛猶行夫婦之禮耶？答：《婆沙》二釋。一云：起樂淨有二，一於諦理起，初二果人則無也；二於事中起，則有也。次釋云：初二果人起染愛時，實起不淨苦想，但不獲已而起。如婆羅門鍛指譬，孰知指不淨，但以苦痛故，肉指安口中。彼亦爾也。十二倒者，毘婆闍婆提云：想心見倒三為本，各起常樂我淨四，成十二倒。若依《雜心》唯見心所起名之為倒，如前說也。所言八倒者，雜心師想心見但起生死中常樂我淨四倒，不起後佛地苦無常四。成論師云：前後八倒皆是見惑，非思惟惑。見等中屬三使，我倒屬我見、常倒屬邊見、樂淨屬見取。常謂無常皆是有而言無，屬邪見攝。復有說云：後四倒屬無明攝。所以然者，二乘之人斷見思惑竟，猶起後四倒，故知屬無明所攝。此解應詣也。問：昔外道凡夫於生死中計常等四倒，二乘之人於法身復起無常等四，凡聖合論故有八倒者，可得言二乘之人就今具八倒不？答：亦具有也。以計佛地是無常，故有無常等四；復執已涅槃是於常樂，此即是無常計常。所以然者，二乘涅槃實無常樂計為常樂，故有常等四倒。問：二乘之人不計涅槃為我，云何有我倒耶？答：我有二種，一人我、二法我。雖無人我，執有涅槃即是法我，故有我倒。凡夫之人具足八倒，此易知也。此品具破通別兩倒，故云破顛倒品。問：云何是破通別顛倒？答：此品中非但破八倒，亦破外人八行，故知計生死常無常皆是倒，乃至四句悉是倒，即是破通倒；正破四倒等，此是破別倒。問：云何破顛倒耶？答：內外大小皆言有是顛倒，不知顛倒本性空寂；今求其顛倒不可得，即是實相，故云破顛倒品。又內外大小皆言有顛倒生，而欲滅之，則顛倒不滅；今求顛倒本自不生、今亦不滅，故顛倒便滅，故名破顛倒。又外人見顛倒不顛倒二相，則是明與無明愚者謂二。若計倒不倒二，則倒與

不倒皆成顛倒；今了倒不倒本無二相，則倒與不倒皆名不倒，故破顛倒。

開此品者，異釋云云，多不中詣。今分為二：第一破煩惱顛倒生義；「若煩惱性實」下，第二破滅顛倒煩惱義。所以開此二者，大小內外皆言：前有顛倒煩惱生，後修治道斷之令滅。是故今明煩惱本自不生、今亦不滅。又《淨名經》云「若須菩提不斷煩惱亦不與俱，乃可取食。」與煩惱俱，謂凡夫人也。斷煩惱，謂二乘也。今初章求煩惱生不得，釋不俱義；次章辨煩惱不滅，明不斷義。《普賢觀》云「十方諸佛說懺悔法，不斷結使海、不住結使海。」亦與此同耳。此二章即是方等大懺悔，於念念中能見普賢及十方佛滅重罪也。又此二章觀顛倒不生不滅，即是中道發正觀也。又觀不生不滅，即是法身涅槃。故《無行經》云「三毒是無量諸佛道」也。

初章又二：第一前破煩惱顛倒；「如是顛倒滅」下，第二結破意。結破意者，能如此品正觀，則煩惱顛倒畢竟永滅；異斯觀者則是邪觀，非但故惑不除，新倒更起。就初又二：初破煩惱、次破顛倒。所以破此二者，破煩惱則破在家起愛眾生，破顛倒則破出家起見外道。又天魔起煩惱，外道起顛倒。又鈍根眾故起於煩惱，利根眾生起於顛倒。又凡夫起於煩惱，二乘起於顛倒。問：何故前破煩惱、後破顛倒？答：前有在家起愛，後有出家起見，故火宅中前明毒蟲、後辨惡鬼。欲出火宅者，當依此品而觀察之。又依《法華》意凡有四人：一鈍根起愛眾生，不知厭、不知出。二顛倒外道，知厭而不知出。三二乘人，知厭知出，但是曲出。四菩薩之人，依此品如實正觀，知厭知出，名為直出。就初破煩惱，開為四別：一立、二破、三救、四破救。「憶想分別」者，立三毒因也。「生於貪恚癡」，所生三毒果也。「淨不淨顛倒」者，釋上從因生果，以計淨不淨顛倒生於三毒。「皆從因緣生」者，此明二種相生：一從憶想分別生顛倒、二從淨不淨倒生於三毒，故云皆從眾緣生。故《淨名》云「貪欲以顛倒為本，顛倒以想分別為本，想分別以無住為本。」答中五偈，即為五別：初無自性門破、二以人例法破、三無屬破、四五求破、五以因況果破。初二：上半牒、下半破。煩惱若有自體，不應從因而生；若從因而生則無自性，為自性煩惱則空。經中明煩惱從因緣生，外人便謂有煩惱。論主申經意，若從因緣即是空也。第二偈以人例法破者，上偈將因顯果，此以果破果。以我見與三毒皆是煩惱，故皆是果也。所以將我例煩惱者，《大品》多舉我例法。龍樹云：「佛弟子多知無我，故佛舉我為類。」上半舉我有以無，下半類法亦無。「我法有以無」者，我是有是無，前以破竟。問：何處品中破我是無？答：處處有文。即〈如來品〉四句求如來不可得，如來即是我也。又〈法品〉中破我如虛空，亦是破

無。下半類法者，我是利惑。此既是無，煩惱為鈍使云何得有？又我是根本既無，煩惱為末，以本無故末無也。又煩惱為我所，在我既無，何有我所？又我能起惑，既無我，誰起惑耶？問：云何是煩惱有無？答：執三毒是有是無皆名煩惱。又現起煩惱名之為有，過未煩惱名之為無。亦作此計，即是煩惱也。「何以故」下，生第三偈無屬破。上半求起煩惱人不得、下半正作無屬破。上半破起煩惱人，謂世間外道、犢子及假有體用之流也。下半正作無屬破者，上半舉所依破能依，下半明有所依故有能依，所依既無能依亦無。又人是能起，惑是所起，能起既無，所起亦無。犢子、佛陀、成實、譬喻並云：人為能成就，故煩惱屬人。既其無人，何所屬耶？「若謂雖無我」下，生第四偈五求破。前破煩惱不屬人，破一切有我部。今五求破，明煩惱不屬心，破一切無我部，如曇無德、僧祇、毘曇等義。令此二人並成佛。又前偈破我，令外道知無我無煩惱，即悟人法二無生，令外道人聞論主語得成佛。後破屬心，令一切小乘人及有所得大乘人悟法無生得成佛。以此論是大乘論，令一切人並乘大乘以至佛也。問：何等大乘人言煩惱屬心耶？答：如攝論師，一切煩惱皆依本識是也。問：《攝論》是大乘，今云何破之？答：《攝論》明本識是依他性，即是從因緣生，因緣生無自性，即是寂滅。而攝論師云：依他性有假體。豈是解《攝論》耶？上半舉身見五求不得，下半類心及與煩惱。五陰名身，於中起見名為身見。若身見與五陰，一陰五身見，則五陰與身見一。身見唯在行陰，則五陰皆在行陰。若身見與陰異，則非陰所攝，應是無為。餘三並皆是異。同異門破也。下半有二種五求：一者就垢心中五種求煩惱，即是就本求末；二就煩惱求垢心，即是就末求本。此欲明無有煩惱亦無垢心，即釋《淨名經》明心空罪亦空。又即大乘人皆執經中云「三界一心作」，或云一貪心作、或云一梨耶心作。就垢心五種求煩惱者，若即垢心有煩惱者，便無能屬所屬。既是一物，若是能屬便無所屬、若是所屬便無能屬，不爾非能屬亦非所屬。起義亦爾。又垢心與煩惱一，斷煩惱即斷心，聖人便應無心。若不斷心，亦不斷煩惱，聖人有心應有煩惱。若垢心與煩惱異，離心應別有煩惱，則煩惱不惱心，亦不與心共生。又心自是心，煩惱應非心法。餘三並是異，同異中破也。次就煩惱五種求垢心者，垢心與煩惱一，煩惱既是行陰攝，則四心皆是行陰，無復四心。若垢心與煩惱異，煩惱自垢，心應不垢，便煩惱不染心。餘三同異破。「淨不淨顛倒」下，第五段以因況果破。偈上半明無因自性、下半辨無有果。外謂因淨起貪、因不淨起嗔，故淨不淨是三毒因。淨不淨既稱顛倒，則非實有，若是實有不名顛倒。今猶無倒因，寧有煩惱之果？「問曰」下，第三救。此救來意有二：一者六塵是淨不淨本，

淨不淨是三毒本。既有六塵，寧無三毒及淨不淨？二近生者，論主上以本況末，倒本無故貪瞋之末亦無。外人乘此破亦將本望末，以本有故末即有也。「答曰」下，第四破。又開三別：第一破其六塵；第二破淨不淨倒；第三破其三毒還破外救，救中從本至末三事也。兩偈為二：初偈明六塵體空、第二偈明六塵之中無淨不淨。兩偈並上半法說、下半舉譬。取其大意者，若言對眼便是有者，如炎中水，炎中實無水，癡狩謂炎中有水，復謂水有淨不淨，因淨不淨生貪瞋，貪瞋生業，業故有苦。今猶無水，云何有淨不淨乃至煩惱業苦耶？釋境空有三家：一莊周，明境無定，如美色於人為美，鳥見之高飛。二譬喻部，明人不成境不成。三《攝論》，明境亦空。而彼論文云「若經文中明空無所有者，此辨分別性空，即是無境。若明幻化，此明依他性，以世諦中不無此法也。」今明此是一往破境耳。今論正將幻化喻境，故明心境俱是幻化有，俱是第一義空也。長行云「未與心和合時空無所有」者，法之有無不假於心，而今未合既無，合豈有耶？此大意。觀此論及《楞伽經》有二種意：一者從此想心謂有前境，實非有也；二者以從妄心生前境，故前境復誑惑於心。此二即是心生境、境生心。但原本從妄心生，實無前境也。想心謂有前境，實非有也。「不因於淨相」下，第二兩偈破淨不淨，並就無自性門破之。初偈破不淨、次偈破淨也。「若無有淨者」下，第三一偈次破三毒。

「問曰經說」下，第二次破顛倒，前立、次破。立中有三：初立倒不倒法；「有顛倒故」下，第二立起顛倒之人。立起前四倒是凡夫人，起後四倒是二乘人。既有能起之人，必有所起之倒。「何以言都無」下，第三呵論主。問：何故但立前四倒、不立後四耶？答：一以前例後、二者此中所立正是小乘人義。小乘人但計前四是倒，後四為不倒，故但立前四。問：若爾，此品稱破顛倒，但應破前四倒、不破後倒。答：就文實爾，但破前倒，以前例後故亦破後倒。又此品名破顛倒者，明外人倒與不倒皆成顛倒。所以然者，外謂無常見常名為顛倒，無常見無常名不顛倒。今明無此倒與不倒，故知倒與不倒皆是顛倒也。昔倒與不倒既並是倒，今倒不倒亦並是倒，故成十六倒也。又計生死常、無常、亦常無常、非常非無常，四句皆倒。我樂淨亦四，則生死有十六倒。佛地亦十六，合三十二倒。一句中皆有想心見，計之可知。問：小乘人亦破四倒，與今何異？答小乘明所計倒法是無，能計之心為有。今明能計同所計，所計既無，能計亦爾，是故異也。「答曰」下，九偈三門：初四偈性空門破倒不倒；次三偈就三時門破倒不倒；後兩偈實不實門破倒不倒。初是空門、次是有門、後是依名門。就初四偈即四：第一偈破倒、次破不倒、第三破著、第四總結破。初偈上半牒、下半破。性空門

者，即是實相異名。實相法中絕於四句，寧有常法名為倒耶？此即是就道理明無也。又有二種小乘人：一不信法空小乘人，言有顛倒體；二析法空小乘人，不知顛倒本性空。今破二小乘人申大乘義，故明顛倒本性空。又令前二小乘人迴小入大，故明本性空也。第二偈亦上半牒、下半破。第三偈所以破著者，前兩偈上半並云。於無常著常、無常著無常，此則是由著故有倒不倒耳，空中無有此倒不倒也。外人便云：既由著有倒不倒，便應有著，故復破之。又外謂論主實有無常，但遣人著心，故破無常耳。是故今明都無有著，何所遣耶？又前破倒不倒，此是破末煩惱。著是取相，取相是根本煩惱，故次破本也。偈為三：上半牒外義、第三句破、第四句呵責。「可著」是常無常境，「著」是取相煩惱，「著者」是起著之人，「所用著法」是諸根也。長行指〈如來品〉中寂滅相中無常無常等四偈也。「若無有著法」下，第四偈結破。就偈為二：初三句結上三章、第四句呵責。「若無有著法」，逐近結第三章。言邪是顛倒，結第一章。言正不顛倒，結第二章也。

「有倒不生倒」下，第二三時門破。上來就性空門無倒不倒，今就有法中亦無倒不倒，故空之與有二處求倒畢竟無從。又前是奪破，今是縱開。三偈二章：初二偈就三時門破倒生義，次一偈破倒不生義。破倒生即是破倒，破倒不生破於不倒，故上性空門破倒不倒。今三時門亦破倒不倒。又生無生並皆破，則知生無生皆倒，倒是無而謂有。正道未曾生無生，而計生無生，故並皆是倒也。初二偈為兩：一行半正破、次半行呵責。初又二：一偈就已未二門明法與人無有倒義、次半偈明倒時亦無人法兩倒。若將此文望〈去來品〉則有五句，謂法三人二。法三者，已去、未去、去時。人二者，去者不、去者。將此五破倒人倒法，亦有五也。然此得作已未，復得是有無。有無者，本有顛倒，不須復生。本無不可生。已未者，已倒，倒事已息。未倒，則未起於倒也。上半有無門破法倒不生、下半已未門破人倒不生也。以此問迷悟義，為迷者迷、為悟者迷？若迷者迷，則是迷迷。又若爾，應悟者悟，非是迷者悟耳。今迷者既悟，亦應悟者而迷。若悟者迷、佛悟者應起迷，不可答也。文並易見。「諸顛倒不生」下，第二破倒無生。若遠而為言，通從上空有二門求倒不得，外人便謂倒是無生。若就別，但從上三世門中求倒生不得，便謂無生，故復破之。上半破倒法不生、下半破倒人不生。一師明生滅、無生滅二種煩惱，以生滅是虛妄為客煩惱，無生滅是根本舊煩惱，故上來破生滅煩惱，今破無生煩惱。又前借無生破生，生是病、無生是藥，但外人執無生藥復成病，故須破之。又前破倒生滅，破凡夫二乘人，以凡夫謂倒生，二乘言倒滅。今破倒不生，破大乘人，大乘人言倒不生故。今此三人並皆改迷，悉入大

乘得成佛也。上破無生法，即破無生境及無生智；下破無生行人。如《大品》云「不見菩薩、不見波若乃是行波若。」今亦爾也。「若常樂我淨」，第三依名破倒不倒。所以稱依名破者，既名顛倒，云何有實？若是實有，何名顛倒？故云依名破。初偈就倒破倒、第二偈就倒破不倒。初偈如文。長行從「若謂」下，生第二偈。外人意云：四倒既無，則四行應有，以有無是相待法故。偈本正破。汝以倒無故不倒是有，是有無相待者，亦倒不倒相待，本有倒故可有不倒，無倒可待何有不倒？「如是顛倒滅」下，自上以來第一段破煩惱顛倒，今第二章總釋破意。以能如上正觀，煩惱顛倒則畢竟永滅；異斯觀者則不滅也。就文為二：初句逐近結顛倒滅，下三句結第一章明煩惱滅。煩惱顛倒既滅，則十二緣河傾、佛性河滿；異斯觀者，則佛性河傾、因緣河滿。「若煩惱性實」下，自上以來第一破外人煩惱顛倒生義，今第二章破外人修治道斷煩惱義。大小內外有所得人於煩惱中有二種過：一者不知煩惱本自不生，而橫謂有生；二者復興治道欲滅此煩惱，則是於顛倒中更復起倒。是故前章明煩惱本自不生，今此一章辨今無所滅。不生不滅即是正觀，煩惱方滅耳。若逐近生此一章者，上云如是顛倒滅，外便謂有煩惱可滅，是故次破其滅。兩偈為二：初破性實煩惱不可滅、第二破假名煩惱則無所滅，一切煩惱不出性假。又初破煩惱屬人，明不可滅；次破煩惱無人可屬，亦不得滅。又初破小乘人煩惱，明不可滅；次破大乘煩惱，明無所滅。皆上半牒、下半破，文易知也。

問：若爾，經云「一念相應慧，斷煩惱及習。」今云何言無斷？

答：若言有所斷，則煩惱不斷。今此中求斷不可得，則煩惱便斷也。又見有煩惱，修治道斷之，非唯煩惱不斷，於煩惱上更起能所病，謂有治道為能斷、煩惱是所斷。今悟煩惱性空，則二病俱息也。

中觀論疏卷第九(末終)

中觀論疏卷第十(本)

釋吉藏撰

四諦品第二十四

所以有此品來者，有所得心必有依著，前二十一品立世間人法，論主求之無從，仍舉出世如來證有世間；次求出世如來不得，便舉世間顛倒證有出世；上品求世間顛倒不得，外云：若爾，應都無世出世。今實有四諦，則應有世與出世，故苦集二諦則是世間，滅道二諦名出世間，是故不應無世出世。今觀四諦不可得，則成前非世出世義，既非世出世即是中道，故因中發觀，戲論此滅。二者外云：顛倒是如來所離，四諦是如來所證亦是如來所說，如來一期出世初後不同同明四諦，故初教轉四諦法輪，乃至涅槃明心喜之說。所以初後皆明四諦者，四諦是迷悟之本，迷之則六道紛然，悟之則有三乘賢聖，是故始終皆明四諦。若爾，不應無世出世。三近從〈顛倒品〉生者，顛倒是能迷之惑，四諦是所迷之境，以見四諦則破四倒，故前求能障無從，今責所迷不得，故有此品。但四諦有二種：一有量、二無量。三界苦果名苦諦，感三界苦業煩惱名集諦，無為涅槃名滅諦，治此煩惱名道諦。此有量也。釋有量四諦，諸小乘論師不同。《毘婆沙》云「毘曇者說：五盛陰苦名苦諦，有漏因是集諦，數滅是滅諦，學無學是道諦。譬喻部云：名色是苦諦，結業是集諦，結業滅是滅諦，止及觀是道諦。鞞婆闍婆提云：八苦是苦是苦諦，餘苦雖苦非苦諦。感當來愛是集諦，餘愛及餘有漏法雖是集非集諦。當來有愛盡是滅是滅諦，餘愛及餘有漏法盡非盡諦。八正是道是道諦，餘學法及一切無學法非道諦。」問：四諦攝法盡不？答：虛空及非數滅，此非四諦攝。欣厭立四諦，彼非厭故非苦集，非可欣故非滅道。又此二無漏故非苦集，是無記故非滅道。又因果立四諦，彼非因果故非諦。問：云何名諦？答二義：一者實是苦、二生不顛倒解故名諦。問：云何名聖諦？答：聖人所解，故名聖諦。又昔有凡夫與聖人諍諦，凡夫云：「有常樂我淨。」聖人云：「無。」共至佛所決之。佛云：「如聖人所知。」以聖人諍得此諦，故云聖諦。數論但解有量，而義不同。數明苦通三聚，成論但是心。論苦通漏無漏，數但有漏也。數集通三聚，成論但取業煩惱。數因集有緣，酬前是果、生後為因，但能生義屬集、所生是苦；成論即此能生亦是苦報，毒蛇之瞋即是報法，名苦諦也。數但取煩惱滅為滅諦，無漏法滅非滅諦；成論明無漏滅亦是滅諦也。數明方便道中永伏諸結是非數滅，成論明五方便中滅亦是滅諦也。數

明一切無漏行是道諦，不取相似，成論明真似皆道諦也。數明無被導法義，成論明有被導之心。次無量四諦者，二生死為苦，五住為集，滅二死五住為滅，治此五住惑真解為道諦也。而量無量復名作無作者，有量之後猶有所作，如分段苦後更有變易苦可觀，名為有作；變易苦後無復餘苦可觀，故名無作。餘三亦爾。今言破四諦者，一破學大乘人謂四諦是無、二者破小乘人謂四諦是性有，此大小攝一切迷盡，今破此二人所解，故云破四諦。所以然者，大乘人撥無四諦，是壞佛四諦義；小乘人計性有，亦壞四諦。又有二人壞四諦義，一者謂論主執空故壞四諦、二者自執性有故壞四諦，此二並是小乘人，而謂有他破之與自立，故成二種。今破此二事，故云破四諦也。又顯此二人並不解佛大小義。小乘人不解佛因緣有成性有，大乘人不解佛大乘空成邪空，既迷大小俱惑二諦；論主明慧內充、慈風外扇，救濟此大小乘人，故破彼兩迷，明無如此空有，故云非空非有即是中實。中實者，實無如此有無也，即申佛因緣有無，方是假名。假名故有中道。如下云「亦是假名，亦是中道。」又破此大小，明無如此大小是中實，方是因緣假名大小。即是假名，因此大小令識道未曾大小也。又觀論始末意，從〈因緣品〉至〈四諦〉之前，外人執有難論主；此品初，外人執空難論主。初執有難，顯外人不識空；今執空難，明外人不識有，即迷二諦也。亦是初執小乘難論主，今執大乘難論主，顯外人不識大小。又初已來執性有難論主，顯外人不識因緣有；今執邪空難論主，顯外人不識正空。論主憐愍如此迷倒，是故破此空有，明畢竟無如此空有，後申因緣二諦空有也。又顯外人上來執有難論主，不依空難，難不成難；今執空難論主，取空相難，難亦不成難。執定性空有，難不成難；執定性空有，答不成答。問：何故就此品顯外人空有俱破四諦？答：自論初以來，單破世間或單破出世，但四諦既總攝世間出世間，為佛法大宗，故就此品顯外人空有俱破四諦。問：論主有四諦不耶？答：論主不曾有四，亦不曾無四、亦四不四、非四非不四，故〈法品〉云「諸法實相者，心行言語斷」也。問：論主既不曾有四不四，何故佛經說有四諦？答：雖非四不四，為眾生方便說四不四。故下偈云「諸佛依二諦，為眾生說法」。《大品》云「二諦中眾生雖不可得，菩薩住二諦中為眾生說法。」論釋云「為著有者說空，為著空者說有。」今亦爾，為著有四者說無有四、為著無四者明有四諦，至論諸法未曾四不四也。

品開為二：第一外人過論主執空為共、第二論主破外人執有為共。蓋是寄外人以破空見，息執教者之斷心，就論主破有除謂情之常見。四諦既是佛法之大宗，具攝世出世法，故就此品破斷常見，顯示中道，令因中發觀也。就外人過論主中又開為二：一長行、二

偈。長行可有二義：一者生起從〈顛倒品〉，次有〈四諦品〉所由；二者將欲過論主空，故前立有四諦義。就偈為二：第一過論主無四諦三寶無出世法、第二過論主無因果罪福無世間法。初又二：前半行牒論主執空；「如是則無有」下，第二為論主生過。又開二別：初明無四諦、次明無三寶。以無生故則無苦集，以苦是所生、集為能生故也。以無滅故則無滅道，道諦能滅，滅至滅諦，既其無滅，何有滅道？「以無四諦故」下，第二明無三寶。又開二別：初別明無三寶、次半行總結無三。別明無三，即為三別。就無僧寶中又開為二：初兩偈別明無僧、次半偈總結無僧。兩偈為二：初偈明無四行、次偈辨無向果，文並易見。又初一偈無四諦境、次一偈無四諦智。第三偈去明無僧寶，此解好，宜依之。後論主還外人過，亦作此別之。「空法壞因果」下，第二過論主執空失因果罪福。

問：前已明無四諦三寶總破世出世因果，今何故復說？答：凡有三義。一者上來明執空之人，無佛趣鹿園所說四諦三寶，訖至雙林之教；今明無佛初成道為提謂等說人天因果罪福，故執空之人備破五乘教也。二者上明無內法因果罪福；今明無外法因果罪福，謂世間仁義禮智等。三者上來明無罪福境，今明無有罪福三寶。四諦是罪福之境，信之則生福、謗之則招罪也。答中三十四偈，大開為三：第一十三行明外人迷空；「汝上所說空法有過者」下，第二破外人著有；「若無有空」下，第三二行誡勸，誡令捨定性空勸學於因緣。

就初又二：第一明外人迷空橫生邪難；「汝謂我著空」下，第二明論主悟空是故無失。二章各四。初章四者，第一明外人不解三法橫生疑難；第二明外人不識二法故橫生邪難；第三敘外人不解一法故橫生邪難；第四以不解上三門，封執定性一法，障佛不得早說大乘。問：何故敘外人不知三法？答凡欲答外問，必須識是問非問。今敘外人不解三法、橫生疑問，則不成問，即是答問也。初明不知三法者，一不知空，小乘人雖得人空，執諸法是有，不知本性空也。二「空因緣」者，謂說空之意。佛為治有病，是故說空，若復著空，佛所不化。三「空義」者，外人不解安處此空，佛說第一義為空，不言世諦亦空，汝不應聞空謂失因果罪福。故〈因緣品〉云「若都畢竟空，云何有罪福報應等，如是則無二諦。」又空義者，說空為明不空，故下云「空亦復空」。汝封執取空相，故不知空義。

「諸佛依二諦」下，第二明外人不解二法，故興邪難也。以不知有宛然而無所有，故不知第一義；不知雖無所有宛然而有，故不識世諦，是以興上邪難也。問：外人何時失二諦耶？答：從論初至〈四諦〉之前，執諸法有實性，不信畢竟空，故不知第一義。從〈四諦

品〉執畢竟空，謂無三寶四諦，不識世諦。又敘說二諦來，還釋成上三法。上云不知空者，不知第一義本性空也。空因緣者，諸佛住二諦中，為眾生說法，為著有者說空、為著空者說有。空義者，正是第一義諦空，非世諦空也。又敘二諦來者，外人著空失於世諦，既失世諦亦失第一義，如〈因緣品〉中敘之。今對外人無二諦，故明有二諦，所以今文述二諦也。又敘說二諦即是論主自免過。我有二諦義，第一義則空無三寶、世諦則有三寶。汝若就第一義難，則成我義；若就世諦難，我世諦有三寶，復何得作無三寶難耶？又敘說二諦意，上來明空者，無汝所見因果等法，故言無耳；非無佛法因緣二諦也。又此品明四諦，二諦是諦之流類，故明二諦也。三偈即開為三別：初偈明論主識佛依二諦說法，故無上過；第二偈明外人不識二諦，故於空有中並皆有失；第三偈明釋疑難。初上半正明依二諦說法、下半列出二諦名。問：何故云佛依二諦說法？答：依世諦說法，則三寶四諦宛然不失，故無上過，即顯外人不知世諦故橫生過。以依第一義說法故，我上來明一切空，即顯外人執法有性失第一義。問；云何稱依二諦義耶？答：於凡聖所解空有皆實，故稱二諦。依此二實而說，故所說皆實，故云依二諦說也。問：云何是二於諦？云何是教諦？答：所依即是二於諦。以於凡聖皆是實，故秤二於諦。亦是於二諦，謂色未曾空有，於二解是實，故云二於諦。《百論》引棗椋望菰皆不虛，《智度論》引無名指形有名指皆實也。能依即是教諦，佛依此二諦為物說法，皆是誠諦之言，故稱為實也。問：能依有異不？答：依第一義說，此是真實說；依俗說者，此是方便隨宜說也。問：說人天及二乘是方便說，今說大乘人法等，云何依俗說法皆是方便？答：實相不可說，方是真實；凡一切言說皆是方便也。問：二於諦為是失、為是得？答：一往二於俱是得，於凡是實故於凡為得，於聖是實故於聖稱得。若以凡聖相望，則凡失聖得也。問：叵有凡聖皆失不？答：若言一色未曾空有，空有自出二情，則凡聖俱失。今文是總判凡聖，故以凡為失、以聖為得。又三句：一但失非得，謂凡於也。二但得非失，謂佛於也。如《涅槃》云「一切世諦，若於如來即是第一義諦。」三亦得亦失，即二乘之聖形凡為得，望大士為失也。講此文多有異說，慎勿信也，宜以長行為正也。下半明二諦名。而世俗稱諦者，此於世俗人是實，故稱世俗諦。亦勿信人語也。第一義則有二實：一者體是諸法實相，故名為實；二於聖人了達，有於實解，復是真實。世俗體非真實，但有於凡是實，故二諦實義異也。問：俗但有於情為實，亦有法體實耶？答：就俗之中亦有因果，不可差異，故名為實。但望第一義，皆是妄謂、皆是不實。亦第二偈顯得失者，外人不識空有二諦故失三利，謂自利、他利、共利；論主識二諦故具三

利，以解第一義故生波若、了世俗故生方便、有波若方便則生三世諸佛。故《淨名》云「智度菩薩母，方便以為父。一切眾導師，無不由是生」也。自悟二諦名為自利，令他解謂他利，俱解即共利。又解第一義生實慧為自利，解世俗生方便為他利，具了為共利。

問：長行釋世諦，何故舉本性空？答：欲釋成於義，明理實性空，但於凡謂有，故名為諦也。又欲辨由空故有，所以釋有而舉空也。下釋第一義，亦舉有釋空。賢聖了六道顛倒本性空，故於聖為實是諦。「若謂一切法不生」下，第三明二諦相資。若望《百論》，釋疑故來。外人云：第一義有二實，一道理是實相故名實、二於聖人得如實解故名實，具此二實可得是諦。又佛可依之說法，以三世十方佛皆欲令人得實利故也。俗有二義故非實，一非實境、二非實解，云何名諦？佛復何故依之說法耶？問：第一義二實，文出何處耶？答：前文云「於聖是實」，此是解實。今文云「一切法本不生是第一義」，此是境實。第一義既二實，世俗二不實可知也。偈上半正答問。世俗雖是二不實，但要因世俗為方便得顯第一義耳。如理雖無三，要因三為方便得悟一。問，云何世俗為方便耶？答：一切言皆是世俗，因世俗言得無言，故以無言言為世俗、言無言為第一義也。問：有幾種言耶？答：有二種言。一者說世俗中言，如瓶衣等，亦表第一義無言之道。故《涅槃》云「欲令眾生深識第一義，故宣說世諦耳。」二者以言言於無言，即為第一義立名，名為第一義。因此言欲顯無言，若不言於無言，眾生何由識理無言耶？問：二言之中今用何言？答：後意為正。若依《百論》答者，俗雖具二不實，但於凡是實，故稱諦也。若依今文生起此偈來者，我已知俗是凡諦，但應立聖諦，何須立凡俗諦耶？問：此與舊何異？答：舊是龍樹義，云何乃問與舊何異？問：他亦作此釋，云何異耶？答：須知世諦雖說而未嘗言，真雖無言而教彌法界。下半云「不得第一義則不得涅槃」者，亦異釋云云。今明以見第一義生波若，滅諸煩惱故得有餘涅槃，滅報身得無餘涅槃。問：涅槃與第一義何異？答：不敢信人慢語。〈涅槃品〉云「亦名如、法性、實際、涅槃」，則知涅槃是第一義異名耳；但對世故名第一義，對生死故名涅槃也。

「不能正觀空」下，第三明有所得人不解一法，橫為生過。一法者，謂一實相空也。由不善達空，故自墮無三寶四諦，故為空見所害，非是空義破三寶四諦也，故失在於外人，過非是龍樹。故經云「寧起身見，不惡取空，不以身見墮惡道中。」

「世尊知是法」下，第四偈明有所得人不善達前三門，故障如來初成道，不得早說大乘無所得法。上來敘外人障菩薩，不得說無所得法；今敘外人障佛，不得說無所得法。又接上文生者，上明呪術難

作不如不為，今法相難說不如不說。上半正明空義甚深，如《法華》云「我所得智慧，微妙最第一。」《大品》亦云「我初成佛，常樂默然，不樂說法。」下半明眾生鈍根，障佛不得早說大乘。亦如《法華》云「眾生諸根鈍，著樂癡所盲。如斯之等類，云何而可度。」有人云：此論但釋《波若》不釋《法華》，蓋是不看論耳。

「汝謂我著空」下，第二論主悟空自免過。七偈亦分為四：第一明空義無失、第二明空義為得、第三略出有過、第四引經證空為得。初又二：第一明空無失、第二明空為得。初偈上半牒、下半正免過。若是邪見之空此則有過，若是二乘但空此亦有過；今是無所得空，空不住空，故空有俱離，所以無失。又是不壞法說空，是故無過。第二偈上半明由空故一切法成，顯論主無過；下半明無空義一切不成，顯外人有失。問：云何由空一切成耶？答：前偈空亦復空，則是非空非有；今明非空非有，空有得成，故云一切成。又由第一義空故有世諦，故二諦成，則一切成；若無空則第一義不成，則世諦亦不成，故一切壞也。又以有空一切成者，由第一義空故生波若，由波若斷煩惱有三世佛，由佛故說世出世一切教。故長行云「世出世皆成」。

「汝今自有過」下，第三略釋執有為過。三偈為二：初偈明外人有過不自覺知，迴與論主；第二兩偈略出外過，令外覺知。初偈上半法說、下半譬說。譬說云：乘馬人自忘己所乘之馬，而謂他人乘馬。外人自有無三寶四諦等過，而不覺知，謂他人有無罪福之失。

「若汝見諸法」下，第二兩偈釋執有為過。即二：第一偈略明無因緣過。汝見法有自體則不須假緣藉因，故破因緣；破因緣則破空，破空則破二諦及中道。第二釋前偈，廣明有三種過：一破因果、二破人法，此二破體；下半破相也。

「眾因緣生法」下，第四引經證。顯前有所得定性有過，顯論主無所得空無失。兩偈為二：初偈明因緣生法離斷常過；第二偈攝法，則顯外定性有為失。釋此一偈多種形勢，今略述數條：一者就破病漸捨釋之。「因緣所生法」者，破自性故，且言因緣，此一轉意也。「我說即是空」，惑人復謂乃無性有而有因緣，故今明因緣生是無耳，何時因緣生是有？此二轉也。「亦為是假名」，惑者復云既是空，即作無解。故今明只空是假。何故爾？成論師明真諦空非假，故今更反擲，只空即是假，即彈空心。彼即謂：若爾，是二諦相即，前有即空，今空即有，只是空有二諦義。故今明此即是中道，何時是二諦？借中以彈二，二去不二亦捨，即了悟也。次直依因緣正義釋者，所言因緣所生法者，經說因緣或離或合，皆作因名，猶如佛性；皆作緣名，猶如四緣；亦因亦緣，如十二因緣。如無明望行體未有，而為無明所辨，親義為因；行起望無明，我非都

無，但假借汝起，故無明是緣。所以無明亦因亦緣。今明隨緣離合，義無定也。所生法者，數人六因四緣所生是實法，成論三因四緣所生也。此即是空者，以所生是能所，能所不自，所不自則不所，是故所空也。「亦為是假名」者，空所不自所故不所，所空不自空故不空，不知何以目之，故云假名說空所。假名說所空，此空所所空，皆是無名相中為引導眾生故假名說耳。問：何故假名說空所所空耶？答：欲為令因空所悟不所，由所空悟不空，故言「亦是中道義」。以空所不所、所空不空，故即中道。次就中假義釋者，因緣所生法，此牒世諦也。我說即是空，明第一義諦也。亦為是假名，釋上二諦並皆是假。既云眾緣所生法我說即是空，此是有宛然而空，故空不自空，名為假空。空宛然而有，有不自有，名為假有。亦是中道義者，說空有假名為表中道，明假有不住有故有非有，假空不住空故空非空，非空非有即是中道。次依長行就三是義釋者，因緣所生法，大小乘人同知諸法從因緣生。我說即是空下，第二明因緣是三是義。小乘有所得人聞因緣所生法，唯知是有，不識因緣是於三是。今示因緣生法是於三是：一因緣生法是畢竟空。所以然者，若有自性則不從因緣，既從因緣生即是無自性，所以是空。亦為是假名者，示第二是，明因緣生法亦是假名。所以秤假者，前明因緣生法我說是空，然因緣既本不有，今亦不空，非空非有，不知何以目之，故假名說有亦假名說空。亦是中道義者，示第三是，明因緣生法亦是中道。因緣生法無有自性故空，所以非有；既其非有亦復非空，非有非空故名中道。然小乘之人不知三是，即有三失，謂失空、失假、失中。若執諸法自性者，亦不識因緣，故有四失。第二偈上半攝法。恐外人不信因緣，謂眾緣中有性，是故明攝法也。下半結三是。既未曾有一法不從因緣生，亦未曾有一法不是空、不是假、不是中，今略舉一耳。問：論主引何處經偈？答：是《華首經》佛自說之，故稱「我說即是空」也。

長行云「汝上所說」下，此生第二段還有所得定性人過也。又開二別：第一牒外人義、第二推過還外人，即對前兩章也。「如是則無有」下，推過還外人。就文為二：第一對上還其無四諦三寶過、第二對上還無因果罪福過。然勿將此性有但安薩婆多上，今有所得大小乘人執有一豪人法體，則破世出世一切法也。初又二：第一對上還無四諦過、第二還無三寶過。就初又三：一總明無四諦、二別明無四諦、三總結無四諦也。以無生故則無苦集，以無滅故即無滅道，執自性有便無四諦。問：論主說空，空可無有生滅，故無四諦。外人執有有生滅，便有四諦，云何無生滅四諦？答：無所得無定性故，未生可得生、不滅可得滅；有所得既是定性，則未生定未生，不可令生，故無生也。既其不可令生，豈得有滅耶？譬如定

無，無不可令有；既定有，亦不可令無，故無生滅也。「苦不從緣生」下，第二四偈，別明無四諦，則釋前章門。數人正以無常刀切有漏五陰，故是苦。無常刀亦切無漏五陰，但無漏被切順向涅槃，是故不苦。故能切則通漏無漏，所切則有苦不苦。今破云：有漏五陰既有定性，無常不能切之，是故不苦。成論師明三苦各有通別，覺惱為別苦苦，領緣不覺為通苦苦；樂受壞為別壞苦，無常遷滅為通壞苦；後心追患前心為別行苦，無常所役為通行苦。今以二義破之：一者作通別六苦義不成。如前〈苦品〉引《俱舍論》釋之，以苦受具二時苦，故名苦苦。樂受壞但一時苦，名為壞苦。捨受為無常所役，名為行苦。行苦則通、餘二則別，云何言三苦皆有通別？問：行苦若通，何故但約捨受？答：捨受無前二時苦，但有行苦，故就別說通耳。二者縱汝有通別六苦，無常是行壞二苦具，前有無常未有苦，無常何所役耶？若即無常是苦，云何復云無常是苦具耶？「苦若有定性」下，破無滅諦。成論師云：有餘滅二心，無餘滅空心，故滅三心名滅諦。問：為壞有得滅、為本有滅？若本有滅，則與數同；若壞有得滅，滅則始生。又問：滅既本有者，為有因、為無因？無因則自然同外道，有因則無常。問：毘曇滅是本有。苦集既有定性則不可滅，云何滅苦集得本有滅耶？「若無有苦諦」下，第三總結無四諦。觀此文是重破道諦。

「若苦定有性」下，第二還其無三寶過。就文為二：第一總明無三寶、第二別明無大乘因果。無三寶即為三別、無三寶中一一對上。初別明無僧寶、次總結無僧寶。初一行十二字明無四行，若如上分此無四諦智，從「及四果」始是無僧寶。問：汝本來有境，亦應本來有智。若本不見今見者，亦本不境今境。若本境今亦境，亦本不見今不見。若心有可修理，若有理則是有，今不須修；今既須修，則知無理。二若乘前破者，本由境生智，前求境既不得，智由何生？「及四果」下，第二還外人無四果。「若無有四果」下，還外人無八賢聖。「以無八聖故」下，還外人結無僧寶。次一行偈明無三寶，如文。

「問曰」下，第二別明無大乘因果。今觀此文猶是小乘中佛乘名大乘義耳。前問、次答。問有二：初領前無也；「究竟道」下，第二立後有。立中為二：一立極法；「因是道故」下，立於至人。答中兩偈為二：初破其人法、第二破無因果。答意云：汝立人法自不成，則汝是破人法人也。《大論》第四卷迦旃延云：「先有菩提果遣智慧信語身云：『可修三十二相莊嚴身，我然後來。』」此先有果後修因。既先有果未有因，是何果耶？復何用修因耶？又先有菩提未有佛，故汝說不因菩提有佛。問：但破小乘因果，亦破有所得大乘耶？答：正破有所得大乘，傍破小耳。問：云何破大乘因果？

答：汝言金剛心是無常生死位，後心是涅槃佛果常位，生死盡於前、佛果起於後，因滅無果前、果起無因後、豈是因果？因果不成故，即自破三寶，何關我破也。又問：因果定二不。答：因無常豈是果？果常豈是因？若爾，經云「諸有二者無道無果」。問：經云「行因得菩提果，得果竟後入生死教化眾生。」云何無也？答：菩薩不為行因取果，但為引道眾生故，夜半踰城捨欲，令悟無所有耳。若於菩薩，何曾言有生死？亦不言有涅槃，亦不言有因，亦不說有果，並是教化眾生故開二耳。又問：汝行因得菩提，為至果、為不至？至則常，不至則斷滅，並無因果。又菩提何時是因果？非因假名名之為因，非果假名名之為果。亦非四五，無四五果名四五，故云五菩提耳。為淺深假名淺深，故發心為淺、佛為深，四為因、佛為果耳。「雖復勤精進」下，第二破因果。明汝謂凡夫修因得佛果，凡夫時未有佛，佛時無復凡夫。若凡夫時定無佛者，雖復勤修終不得佛。以不得定不得、無佛定無佛，終不得為佛也。又此是用大乘破小乘義，大乘明一切眾生皆有佛性並皆成佛，小乘人不明一切眾生皆有佛性。若爾，既無佛性，雖復修行終不成佛。問：小乘人亦云一切眾生有三乘性，至忍法時餘二性非數緣滅，故三乘中隨成一乘。云何言不明佛性？答：大乘中明唯有佛性、無有餘性，故得成佛。小乘不明唯有佛性，則破大乘佛性義。既無大乘佛性，云何成佛？又小乘人有佛性，佛性是無常，破大乘佛性常義，故不得成佛。此偈即釋《涅槃經》文，故不應言但申波若。又依文釋此偈，小乘人謂六道性恒非佛性，性者體也，故凡聖體異。若爾，非定非，異定異，云何非得成是、凡得為聖耶？又問：大乘人明有佛性，得成佛不？答：有所得大乘人釋佛性皆不成。如雖有十家釋於佛性，皆云佛性定常，但當現為異。而眾生及心皆是無常，故心與眾生恒非佛性，云何成佛？

「若諸法不空」下，第二還其無罪福過。又開為兩別：初明無罪福因果、二明無世俗法，還對前二也。就初文二：前明無造罪福之人、次兩偈明無罪福之法。夫論罪福不出人法，既無，何有罪福？汝云：我說空則無人能殺、亦無所殺、亦無刀杖，故無罪；亦無能施、所施人，亦無物，故無福。若汝今有定性能殺、所殺及刀杖，各住自性不得動，故無罪也；各住性不得施，亦無福也。「汝於罪福中」下，第二明無罪福之法。兩偈為二：初明因果相離無罪福、次明因果不相離亦無罪福。凡有罪福不出此二，此二既無，故知無也。初偈上半牒。言「不生」者，此是未生為不生耳。下半破罪福，因中未有於果，則是因果相離，云何因能生果？又以外人執有定性，故果報不應從罪福。若不從罪福生，則離罪福而有果報。偈文正爾也。第二偈直明因果不相離，則是由因有果，果無自性，是

故果空；由果有因，因亦空也。又釋二偈，二開破之。汝言有罪福果者，為從因生果、為不從因而生？初偈破不從、第二偈破從。「汝破一切法」下，第二還於世俗過。三偈為二：初偈為總、後二為別，偈易知也。今問他義：汝世諦有因果、真無因果，則一邊有、一邊無，一邊破、一邊不破。若說真則破世諦因果，說世則破真諦無因果。若因果、無因果二理並，則如二角，又如畫石。若真俗混成一物，則俱失二諦。「若破於空義」下，第二別明無世俗。初偈明無人法之體；次偈失萬物之相，世俗法中不出體相也。又初偈無造作過、後偈有常住過，偈易知。今問他義：汝因若無果明因生果，則應將無作有，以兔角為牛角。若不將無作有，便將有作有。既已有竟，何須作有？如已有因竟，不應更作因；已有果竟者，何須更生？又若因無果而無作有者，色應作心、心應作色，常作無常、無常作常。若有作有，既已有，何須作？如是無不作有、有不作有，亦有亦無亦不作有。又汝言從生死無常作佛果常，佛果常復應作生死無常。若不爾，豈非定性？他問：我人法是世諦假有，何時是性？問：汝名字為假實，為有此假不？若實有此假，豈非定性？若言非性，可得假作無假義以不耶？次偈明無相，如文。「若無有空者」下，論主答中第三總結誡勸。此品具破世出世，故須明誡勸。又得失是於大事，如《波若》云「波若為大事故起，所謂示是道非道。」今亦爾，示有所得定性此非是道，示無所得因緣名之為道，故次明誡勸。前偈明誡、次偈明勸。前偈誡令捨一切有所得定性。汝若執有定性，世出世一切得者不得、一切失者不失，故宜應捨性。偈中以定性故所以未得不得，無斷煩惱及盡苦也。次偈勸學因緣，一切得者得、一切失者皆失。偈中略明見因緣有二種利益：一者見人則是見佛、次明見法則見四諦。長行云見因緣則見法身者，因緣即寂滅性，寂滅性則施四句、超百非，故〈如來品〉以寂滅為法身。又只丈六即是法身，故高丈六而不見其頂，下豈定下耶？若言其高，那復丈六？故知不高不下、非邊無邊。故肇師云：「豈捨丈六而遠求法身」，《涅槃》云「吾今此身即是法身」也。問：見因緣但見法身，亦見應身？答：見因緣寂滅即見法身，見寂滅因緣即見應身也。若三身明義，見七尺身具見三身。七尺本寂滅即法身，見於法身與法身相應即應身，而七尺宛然故是化身。見四諦者，見寂滅因緣即見苦集，見因緣寂滅即見滅道。《涅槃經》「見緣起為見法，見法為見佛，見佛見佛性。」即是今論所引。問：論主何故明見因緣？答：須識此論大意及佛法大宗正破性、申因緣。上破性有性空竟，今申因緣有。因緣有即畢竟空，故是因緣空。宜須以此為正意也。

涅槃品第二十五

問：何故次〈四諦品〉破涅槃耶？答：大小二乘并有四諦一諦。小乘明有量之四，宗歸一滅諦也；大乘說無量之四，亦宗歸一滅諦也。所以大小宗歸一滅者，三諦皆是有為，唯此一滅是無為常住。又此滅是究竟無餘極果，故三諦歸斯一極。故前破四諦，今觀涅槃。又由稟四諦教，生解斷煩惱，故得涅槃。故前觀四諦，後觀涅槃。又成論者云：四諦平等即是涅槃。《大品》盛有此說。故上明四諦空，即謂空是涅槃。是故今品具明四句並非涅槃，何得以空為涅槃耶？問：何故二十五品最後破涅槃耶？答：外謂涅槃是安神之本宅、凡聖所同歸，故肇師云：「九流於是乎交歸，群聖於是乎冥會。」諸方等經亦盛談此說，故《法華》云「究竟涅槃，常寂滅相，終歸於空。」是故最後論於涅槃。二者論佛出世大意，為令眾生捨於生死得大涅槃。若爾，必有生死者可捨、涅槃可得。斯理不差決定有，故最後論之。三者外謂龍樹出世作論破病、申經大宗，亦令眾生脫生死苦得涅槃。若不為脫生死苦令得涅槃，何事破病申佛教耶？故知造論終歸涅槃，故最後論也。四依經說，雙林最後既說《涅槃》，是故論主最後論也。釋涅槃不同，外道七師、小乘二說、方等四計。外道七師者，一執涅槃與無煩惱不異；二計涅槃是無煩惱因；三立涅槃是無煩惱果；四明畢竟無處名為涅槃，此如《百論．破常品》說。次檀提婆羅門計於此身即是涅槃不須更滅，此明欲界為涅槃。次阿羅羅計無想為涅槃，此計色界為涅槃也。鬱頭藍弗計非想為涅槃，此計無色界為涅槃也。此三外道以三有為涅槃，合前為七種也。小乘二師者，一毘曇計無為涅槃是常是善，本自有之、在煩惱外，後斷煩惱起得得之，屬於行者。二成實明涅槃但是無法，非三性攝，從善因得，義說為善。大乘四種者，一者明涅槃性體是世諦之法。所以然者，陶練小智終成大覺，累無不寂、德無不圓，故涅槃名為有法。第二釋云：以空為涅槃，即是實相，實相名第一義諦。三釋云：涅槃非真非俗，世諦是麁有、真諦為妙無，涅槃異彼麁有亦不同妙無，故出二諦外。四釋云：四句內並非至極，起出四句方是涅槃。唯四師不同，大明二種：成實者明本始有二種涅槃，十地師明性淨方便淨。方便淨，修因所得；性淨，則古今常有。然方便淨猶是始有異名，性淨則本有殊稱。《攝大乘論》四種涅槃：一本性寂滅、二有餘、三無餘、四無住處。釋無住處二：初依〈三身品〉法身不住生死，應身化身不住涅槃。次用二無我理、三無性理。無所住處，為無住處。又此四師同釋涅槃備於三德，謂法身、般若、解脫。所以立三德為涅槃者，略有四義：生死與涅槃相對，生死有於三障，謂煩惱、業、苦，對報障故明於法

身，對業障故辨於解脫，對煩惱障說於般若。二者欲顯如來三業自在，有法身故身業自在，具般若故口業自在，有解脫故意業自在，具如《涅槃・四相品》明。三者德雖無窮，三義足略：無境不照名為般若，無感不應名為法身，無累不盡稱為解脫。四者為對二乘三德不圓，有身智時解脫未足，解脫若足即無復身智，故明如來三德圓滿。問：此品何故破涅槃耶？答：略明四義。一者惑人執非涅槃為涅槃，故須破之。所以然者，涅槃不如惑者所謂種種推拆橫計涅槃，故須破之。二者惑人執涅槃為非涅槃。所以然者，生死本是涅槃，而謂生死非是涅槃，故須破之。故下文云「生死之實際及以涅槃際，如是二際者，無毫釐差別。」《華嚴》云「生死非雜亂，涅槃非寂靜。」三者雖有內外大小不同，同言有涅槃。若爾便成有見，既成有見乃是生死，不名涅槃，故有所得人若生死若涅槃皆是生死。今求此生死涅槃不可得，乃名涅槃。又言有生死則為生死所繫，執有涅槃為涅槃所繫。涅槃名為解脫，既是繫縛，何名涅槃？今此品求生死涅槃不可得？脫於二繫？名為解脫？方是涅槃。四者欲釋諸大乘明涅槃義。如《大品》云「若得有法過涅槃者，亦如幻夢。」所以然者，諸法未曾生死亦非涅槃，但為眾生虛妄故成生死，為止生死故強說涅槃。生死若除，則涅槃亦息。故《華嚴》云「生死與涅槃，二俱不可得。是法不可示，言辭相寂滅」也。

品開三章：第一論涅槃、第二論生死、第三總結。初二：第一論所證涅槃邪之與正、第二論能證之人邪之與正。初又二：第一略破邪涅槃申正涅槃、第二廣破邪涅槃申正涅槃。所以開此二章者，諸方等經大明涅槃橫絕百非、豎超四句，累無不寂、德無不圓。初略破邪涅槃申正涅槃，明橫絕百非；次廣破邪涅槃辨正涅槃，豎超四句。初門為二：一者略破邪涅槃、二者略申正涅槃。初又二：初寄外破空非涅槃、次就論主顯有非涅槃。所以破此二者，空有是諸見根，又是障道本，又是大小所執。大乘人多執空、小乘人多執有，盛行於世。初偈上半牒空義、下半正破空。若一切法空則無煩惱生，故無所斷，則無有餘；若一切空則無五陰生，何所滅？故稱為無餘。此難通大小乘人。小乘斷四住惑，滅分段身，名二涅槃。大乘斷五住惑，滅二生死，名大涅槃。今既言無生無滅，則無此大小二種涅槃，是為邪見。問：上品已云一切無生滅，今何故復問？答：畢竟空義難解難入，作論將竟故數數論之。如《大品》下帙已去說般若將竟，善吉頻問：「若諸法畢竟空，云何有六道？若諸法畢竟空，云何有三乘？」今亦然矣。「答曰」下，第二就論主破有非涅槃。上半牒有、下半破有。若爾，大小內外裁有一毫法即是定性，不可斷滅，故亦無二涅槃也。長行云「所名涅槃者」，發下略示正涅槃。然前破邪亦即是申正，以破有無二見、得脫二見即是解

脫，名為涅槃。今申正涅槃，亦是破邪涅槃。所以然者，正涅槃既成，邪涅槃即破。如諸方等經直明因緣無所得義，而有所得即破。又上是就緣假破，就其覓有無涅槃皆不成；今是對緣假破，申正涅槃對破邪說，在邪既去，正亦不留也。又前破其有涅槃故言無，即無汝所見；今破其無，是故言有，皆是對緣假破也。「無得亦無至」者，就小乘義，有為果名得，無為果名至盡。相續為斷，不遷名常。諸行始起為生，諸行終為滅。今皆不爾，故云無得無至，乃至不生不滅也。若破大乘者，如來是能得之人，三德涅槃為所得之法。金剛心道諦因為能至，佛果為所至。五住惑斷為斷，常樂果為常。二死盡前心為滅，佛果起為生。涅槃皆悉不爾，是故云無得無至等也。涅槃既橫絕百非，亦應云非餘非無餘、非性淨非不性淨、非本非始。今但非此六，破病略周，類如八不也。

「復次經說涅槃」下，第二廣破邪涅槃申正涅槃。前長行發起，即引經為章門；下偈釋經，即釋章門。所以引經者，以一切外人不信論主之言故也。具二意：一明涅槃絕四句，即是破四句邪涅槃，申絕四句正涅槃也。二者內滅者，依《楞伽》，云實無外有無四境可滅，但自由內起四句心，見外境有四耳。今息內心四見，即是涅槃，故名內滅也。偈文二意：一對前略破邪涅槃，今明廣破邪涅槃。二者對前略申正涅槃，今廣申正涅槃。今此二門常具二義：破邪中即申正，申正中即破邪，無別有申正文也。所以然者，此論破有二門：一迴破門、二破邪即申正門。申正門中亦有二門：一迴申門、二申正即破邪門。上來多就迴破申門，此品帶破申門。若不信此門意，尋文自見也。所以破四句者，上辨橫絕百非，今明豎超四句，則於破申略盡。破四句應為四別，今以類例分為三章：初七偈破有無是涅槃、第二四偈破亦有亦無是涅槃、第三二偈破非有非無是涅槃。初七偈為二：前五偈別破有無是涅槃、第二兩偈合破有無是涅槃。五偈為二：初三偈破有是涅槃、次兩偈破無是涅槃。三偈即為三別：第一偈作老死相破、第二偈作有為破、第三作有受破。老死相破者，若破外道者，此破三有涅槃。如上三師，檀提欲有為涅槃，乃至計非想以無色有為涅槃。涅槃既是三有，便是老死。若破內法有所得義者，必言有於涅槃則是有得義，有所得義便是二十五有，故有老死也。若破地論師，亦麁可是有、妙可非有。又若有而非老死，應老死而非有；若老死必有，亦有必老死。又佛果有生，有生必有滅，則是有老死。彼若云：佛果生是常生，非三相中生；亦應常老，非三相中老。若言老是衰謝之法故無老者，亦應生是起動之法便無有生；若言常生非起動，亦應常老非衰謝。次地論師云：我性淨涅槃，古今常定，不起不滅，故無上過。問：既不起滅，有隱顯不？答：有隱顯。問：既其不生，亦應不顯。若取無惑

妄為顯，亦取無惑妄為生。若生論體生，亦顯論體顯。既是有所得義，設有言通而理致終屈。問：此中但迥破有是涅槃，何處明申正涅槃非是有耶？答：宜細詳偈文。偈云「涅槃不名有」，此則帶申正而破邪也。長行意亦然。第二偈有為破者，若破外道義，既是三有，便是有為。破內義者，若執涅槃是有，則是有所得，有所得故不離有為。《智度論》三十一卷云「有人捨有為著無為，以著無為即成有為。」五十五卷云「汝無為從何而得？若因有為而得無為，亦因無為而得有為。若爾，此兩相因，即更相為，故皆是有為。」若破常義者，既稱妙有，應是妙為。若妙故非為，亦妙故非有。彼云：有是法體，為即是相。佛果是法體之有，已離生滅之相，故非是為。並云：若涅槃離相故非為者，亦應涅槃離始故非生。若始起故名生，亦始起故名為。又並：若有而非為，亦為而非有。長行云「以理推以無常法尚不有」者，現無常求尚無蹤，何況常不可見而是有耶？當知即是破有所得常義。舊人不應怪今難也。第三偈有受破者，若涅槃是有則是有受，受是煩惱根，何名涅槃？問：涅槃是有，云何名受？答：汝若作有解即受著有，若不作有解不應言有是涅槃，唯有此二義。下半明無第三。無第三者，無有不作受著而是有者。下諸受著門並作此三意也。《大品》云「菩薩得無受三昧，行亦不受乃至不受亦不受。」汝今乃受於有，此是受中之受，何謂無受？問：我妙有涅槃絕百非，故是不受。答：雖絕百非，心有此有，故終是受也。「問曰」下，生第二無是涅槃。前問、次答。問中前領有非、次立無是。若作二外道義者，前三外道同立有是涅槃，今一外道立無是涅槃。故《百論》云「外曰有涅槃是無」。若就內外義者，前明外道立三有為涅槃，今是內法數論小乘立滅三有為涅槃。若作大小乘論者，前是小乘立事斷無為，即是世諦名之為有；今立真空第一義諦名為涅槃。若今昔明之，前執今妙有、此執昔斷無。又外云：麁有妙有既非涅槃，無麁無妙應是涅槃也。答中兩偈為二：初相呪破、次有受破。相況破者，有之與無並是諸見，有見既非，無見寧是？又有是初、無是後，則有是無本。本尚非，況末是耶？又有是妙有尚非，無是小乘斷無寧是？又有中有涅槃法尚非，無中無有法，云何是涅槃？又有是無本，本尚無；而無是有末，末寧有耶？又直云：有涅槃尚不可，況用無為涅槃耶？上半借有況無，即是以邪破邪；下半明涅槃俱離有無，則申正破邪。第二偈受著破者，還同前也。上受著有，今受著無。「問曰」下，生第二合破有無是涅槃。問：有無二句何故具離合二種破耶？答：有無是眾見之根、障正觀之本，斯病難破，故須二門。又小乘人謂無三有為涅槃，外道執三有是涅槃，此內外巨患，宜具離合二門。次答。問意云：外道計三有，非是涅槃；佛法明滅三有，復非涅槃

者，離此二，何等是涅槃耶？又今日妙有、昔日斷無俱非者，離此以外更何處有涅槃耶？又有所得大乘人，聞有無非是涅槃，便謂真諦洞遣，故有無俱非；若然世諦，必應有也。又此是外難於內。若有無俱非，便是方廣。又有無俱非，行道安心置何處耶？出家何所求耶？又外人云：麁有妙有二有俱非，無麁無妙二無又非，何等是涅槃耶？「答曰」下，兩偈為二：初偈直釋、次偈引經證釋。直釋者，釋有無俱非之意。受於今昔大小內外等有無，即名生死；不受有無等，便是涅槃。又然受生死，既是生死，受於涅槃，涅槃亦成生死，受亦生死亦涅槃乃至五句，皆是生死；不受此五，方是涅槃。又受之五句皆是生死，不受之五並是涅槃，非但涅槃是涅槃，生死亦是涅槃。汝上言安心置何處者，正為汝欲心安置有無便非涅槃，故須洗有無耳。對汝有無，故言非有無耳，不言非有非無是涅槃也。故今明裁動心則生死，不動則涅槃。如《華嚴》云「流轉則生死，不轉即涅槃。」但對轉非，言不轉是。然了轉既非，不轉亦非，故非轉非不轉，可謂損之又損之。問曰：何故作此百千轉耶？答：斗藪眾生諸見耳，非是遣蕩也。然講《法華》云：小乘是化城，不知大亦是化城。望大故言小是化，望非大非小俱是化。乃至十地及以摩羅皆是化城，故空捲度一切也。第二偈引經證破。問：此品何故多引經耶？答：今欲論道，此言不易。又涅槃是眾聖所歸之本，此義若正則眾義自明，故須依經。又論將竟，明無自作之咎，始自八不終竟涅槃皆佛說也。不別標《般若》、《涅槃》等經，而通依經者，以一切大乘經顯道無二，故不須別而引。若別引，恐眾經意不同。假令是小乘經意，亦終同此說，如種種乘宗歸一乘也。明若有若無並皆被斷，則知有所得涅槃是無所得之生死，有所得佛是無所得罪過眾生。然既斷有斷非有者，亦斷妄不妄、斷常無常，萬義皆例。

「問曰」下，第二破亦有亦無是涅槃。前問、次答。問為兩：一領前無、二立後有。莊嚴云：今昔涅槃異，昔是斷無、今是妙有。今詳此義，今昔涅槃但是有無二見。昔小涅槃為無，名為無見；今涅槃是有，即是有見。有見即常，無見便斷，有無斷常乃是生死，豈是涅槃？又云：三德圓滿名為涅槃，亦是有無共合名為涅槃。開善云：今昔涅槃只是一句，就體用明異。昔日但示解脫無為，未得辨體，今日始明妙有常樂。此還是顯昔涅槃體耳，此即是有無共合為涅槃。又開善云：至亡彌存義，彌存義為有，至亡為無。亦是有無共合也。「答曰」下，第二四偈即四：初即解脫破、次有受破、三有為破、四相違破。初上半牒、下半破。破意云：縛時無解、脫時無縛，亦有時無無、無時無有，不應有無共合而為涅槃。又經云「涅槃名為解脫」，即脫於有無，云何以有無名為解脫？此乃取縛

為解脫耳。又若以有無為脫，亦應脫有無為縛也。又涅槃是解脫異名，而解脫正是無累，非是有無義，不應以解脫為無也。第二偈上半牒、下半破，破意同前也。第三偈上半牒而總非、下半正作有為破。汝受此有所得有無，則皆是有為法，不勉生老死也。又此有無皆是眾累，豈非有為？又因有為有無為，既其有因，則是有為。如《百論》云「汝有因故說常耶？無因故說常耶？若有因，則無常；若無因說常，亦可言無常也。」第四偈上半牒非、下半破。有無相害，都無二法，自破涅槃，以何共合為涅槃耶？下句明闇相違者，《成實》云「明闇共處是安陀會人義」耳。

「問曰」下，第三破非有非無是涅槃。前問、次答。問有二：一領前、二立後。是此中假師等用非有非無為涅槃，亦是立涅槃出二諦外名非有非無。又是地論師法界體非有無。又攝論師明無住涅槃有兩解，皆是非有無。「答曰」下，兩偈為二：初偈責分別破、第二偈取意破。初偈上半牒、下半責之。明第四非有非無是愚癡論。如世愚人不知分別好醜善惡，故云「以何而分別」。影師云：「此雙非之言，於亡有餘，存之不足。何者？凡可造心不出斯二，斯二之表無可宅心，無可宅心則應遣之。而復言有，竟是何物？故云以何而分別。」今依長行釋意者，此責非有無所因，破非有無。二偈為四：初半偈牒、次半偈責、第三半偈通、第四半偈破。初牒，易知也。次責者，懸標二關也。若因有無而分別者，已破有無竟，不得因之。若因絕四句者，絕四句不可因也。既不得因此二，云何得分別非有無耶？第二偈上半牒外人之通、下半正破通。意云：因前有無故有非有非無，此即是分別非有無。何故言不可分別是愚癡論耶？下半用前三句破者，若有有無可因，可得分別非有無；竟無有無可因，云何得分別非有非無耶？《智度論》六十五卷釋〈無作品〉以二義破非有非無：一用前三句破，同第二偈；二者用實相門破，實相絕四句故無非有非無。今論云「涅槃絕四句」，即是實相也。今總問汝：為以非有無作藥用、為道理有此非有無耶？若作藥用，病盡則藥消。若道理有非有無，我亦道理有有無；若言求有無不可得者，我亦求非有無不可得也。又所以有四句者，涅槃絕四句，四句是表涅槃之門耳，云何用門為涅槃耶？肇公《涅槃論》破非有非無云「若有此非有無則入有攝，若無此非有無則入無攝。」故唯見有無，無兩非也。「如來滅度」下，第二就人門破涅槃。以能證之人顯所證之法，能證之人既非四句，所證之法義亦同然。又《成論》云「如來在世尚非有無，況滅度。」小乘尚知如來非是有無，況學大乘言佛在四句。問：何故將如來以證涅槃？答：〈如來品〉已顯如來非四句竟，故將已顯之人證未顯之法也。問：何故但明二世如來不在四句？答：過現已起，是故說之。未來未起，是故

不說。問：若爾，未來末起者無諸見？答：現在說未來，故於未來見。問：若爾，現在說未來，應言未來如來。答：今論釋迦正辨二世。未來是彌勒，是故不說未來佛也。佛現在說離四句，佛滅後稟教之流執於四句，未來未有人法故不說；亦可存略故耳。

「涅槃與世問」下，自上已來第一正破邪涅槃，今第二次論生死。大少內外有所得人，聞涅槃高出百非之表，謂生死在四句之中。是故今明只生死即是涅槃，如此方識生死耳。又有此章來者，上來破邪涅槃，今示正涅槃。外云：所證之法、能證之人並非四句，今用何等為涅槃耶？是故今略示涅槃相，欲識涅槃者，即生死是也。是故此章示正涅槃也。問：此文乃明生死涅槃不二，云何名示正涅槃耶？答：例〈如來品〉則知。〈如來品〉前破邪如來，後示正如來，故云「如來所有性即是世間性」。今亦爾，前破邪涅槃，今示正涅槃，正涅槃所有性即是世間性，名為正涅槃。肇師妙存章亦同此意。又見生死涅槃為二，則是生死耳；達無二，名為涅槃。故《涅槃經》云「智者了達即是無二，無二之性即是實性。」又有此文來者，或聞上出世間人法絕於四句，言世間人法在於四句。若爾，還是世出世二見，若是二見即成生死。是故今明非但出世人法絕於四句，世間人法亦絕四句，能如此悟即是涅槃耶。就文為二：第一明世間涅槃平等、二明涅槃與諸見平等。初又二：前偈世間涅槃平等、第二明二際平等。所以世間與涅槃不二者，從〈因緣品〉至〈成壞品〉求世間四句不可得，從〈如來品〉至〈涅槃品〉求出世間法四句不得。世與出世既同絕四句，所以世與出世無有二也。既識無二，即須知二。悟二無二名為方便般若，了無二二稱般若方便。《法華》明諸佛知見有四智：了生死涅槃二而無二謂如來智、悟不二而二名佛智，此二智任運現前謂自然無功用智，此三不從師得名無師智。此之四智則是諸佛知見，為欲開示悟入此四知見故出現於世也。問：就誰論二不二？答：於道未曾二，於緣未曾一。於道未曾二，生死常涅槃；於緣未曾一，涅槃常生死也。次偈明兩際無二者，前偈在言猶賒，此章切論不二，故辨二際無別。他云：從無間地獄上至大乘金剛心，是無常行苦位，金剛後心是常樂位，故二際常別。今泯此二見，故云不二。復為對真俗異體家，經云「色即是空空即是色」，而二體恒異，即是兩際常別，但不相離故稱為即。是故今明兩無二則二體無別也。

中觀論疏卷第十(本畢)

中觀論疏卷第十(末)

釋吉藏撰

涅槃品之餘

「滅後有無等」下，第二明諸見與涅槃平等。所以有此一章者，凡有五義：一者種種顯不二門。如《淨名》三十餘菩薩明於不二，今亦爾，上辨世間涅槃不二，今明諸見與涅槃無二。二者上通明不二，以世間是通；諸見是世間中之別，故前通明不二，今別明不二。三者上明世間涅槃不二，今明邪正不二。問：世間與邪何異？答：世間未必是邪，世諦名為世間。今別明邪見異上世諦，是故重說。問：何故諸見即是涅槃？答：《淨名經》云「諸佛解脫當於六十二見中求」，此欲明邪正不二，泯寂異心故也。四者此是舉諸見為喻，以釋上世間涅槃不二義。佛法內大小乘人知六十二見畢竟空，不知世間即是大涅槃，是故今舉諸見為喻，汝既知諸見畢竟空者，涅槃亦畢竟空。例如《大品》恒舉我以喻於色乃至種智。問：今文何處作此釋耶？答：顯在長行，尋文自見。五者上明涅槃世間平等無二，惑者便云：以了悟故平等，不了悟者便不平等。而起迷悟兩見。是故今明不但二際無別，亦迷悟不二，以諸法未曾迷悟故也。

就文亦二：初偈列諸見、次兩偈明諸見空。初又二：上半明諸見體、下半辨起諸見處。上半明諸見體為二：初句明於出世人中起於四見、次句辨世間法中八見。所以俱明此二者，眾生起見不過世出世也。下半明起見處者，明出世四見依涅槃起。問：計如來有無依如來起，云何依涅槃起？答：惑者見如眾涅槃，是故推拆，或謂畢竟涅槃無復如來、或言法身常住猶有於佛。又云應身無、法身有。又云佛是中道故非有非無。故計如來有無，從涅槃起也。下明八見，依二世起也。問：此偈何故世出世二見合一處列耶？答：此中舉涅槃四見，等諸邪見皆是一類，故並破之。〈如來品〉中亦爾，前明如來空不空四見，次及常邊等，於八見合列之。如經中云「佛見、法見及斷常見，皆一類也。」長行為四：前釋偈文、次釋偈意。前釋上半。言「三種十二見」者，出世四見、世間八見，此之三種為十二。「如來滅後有無等」下，第二釋下半偈意。明起見處同，故知平等；四見既畢竟空，涅槃亦爾。第三從「如來滅後有無等不可得」下，明正觀撿察俱不可得故。「是故」下等四，總結無異，故平等也。「一切法空故」下，第二兩偈明諸見空，即舉一異者，一異為本、諸見為末，本來皆空也。「諸法不可得」下，此偈來有遠近三意：一者總結二十五品、明大乘觀意。故長行云：從〈因緣品〉來至〈涅槃品〉，橫破二十五條、豎窮四句皆不可得，即是諸法實相，名為中道，故云諸法不可得。以因中發觀故，橫滅二十五條、豎除四句戲論。「無人」者，下半略結無五事：一無九

道所化眾生。「無處」者，二無有淨穢五種國土。五種謂，一純淨、二純不淨、三前淨後不淨、四前不淨後淨、五淨穢雜土。報應各五，名為十土。「佛」者，三明無三世十方諸化主也。「亦無所說」者，四無所化教門，略即五乘、廣即八萬法藏，皆不可得。五明無有三世時，此句出在長行、二者是此品第三。前之二門略廣破邪涅槃、申正涅槃在義以竟，今是第三次明總結破申大意。上半還牒總破，如前釋。下半別結五事：一無稟涅槃教人、二無說涅槃教處、三無說涅槃教時、四無說涅槃教主、五無涅槃可說也。三者近結前之二偈，破六十二見也。

長行釋三偈為二：前釋初兩偈、次釋第三偈。釋初偈「一切法」者，謂生死涅槃也。「一切時」者，三世時也。此二列所觀之法。「一切種」者，明觀門也，以觀門無量故云一切種。如《智度論》釋一切種知一切法。論云「智慧門名為種」。「從眾緣生畢竟空」者，初兩句空即是緣盡於觀，一切種空謂觀盡於緣，故非緣非觀、緣觀俱寂。「如是法中」下，釋偈後三句也。「何者是有邊」，謂法空也。「誰為有邊」者，明人空也。「何者是常」，釋第二偈。前總列諸見。從「如是六十二見」下，辨諸見空。六十二見，《阿含・梵動品》中明本劫本見、末劫末見，數紙文，不可具述。今依《智度論》七十卷解〈佛母品〉，離十四難為六十二見。常無常四、邊無邊四、如去不如去四，合為十二。及身神一、身異神異為十四難也。問：此十四難約何世論之？答：異解云云。今明常邊等八句直辨神體、不約世，故明神體是常無常等也。如去不如去，此別明後世。所以別明後世者，《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。「諸有所得皆息」下，釋第三偈。從〈因緣品〉至〈涅槃品〉，橫絕百非、豎起四句，名為諸法實相，即是中道。亦名涅槃者，以超四句、絕百非，即是累無不寂、德無不圓。累無不寂，不可為有；德無不圓，不可為無。非有非無則是中道，中道之法名為涅槃。又德無不圓名為不空，累無不寂稱之為空，即是智見空及以不空，亦名佛性。以眾生橫起百非、豎生四見，隱覆實相，故名為佛性。若知百非本空、四句常寂，即佛性顯，稱為法身。《楞伽經》出法身五名，謂真如、法性、實際、法界、法身。今論出五名，初名實相，次如、法性、實際、涅槃。問：四句有幾種？答：《淨名玄義》明十種四句，今略出三：一者單明四句。如此文說，生死涅槃一切有，生死涅槃一切無，亦有亦無，非有非無。二複明四句。有有有無，名之為有；無有無無，名之為無；亦有有有無亦無有無無，名亦有亦無；非有有有無非無有無無，名非有非無。三

重複四句。有四句名之為有，無四句名之為無，亦有四句亦無四句名亦有亦無，非有四句非無四句名非有非無。今求此三種四句不可得，乃名實相涅槃也。

十二因緣品第二十六

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。佛在世時眾生根利，稟於兩教同悟一道；末世鈍根，聞於兩教並皆起迷。是以四依出世，雙破二迷、俱申兩教。佛則雙說，論主雙申，則知四依猶如佛也。問：他亦云大小乘觀行，與今何異？答：他道理實有大乘，但小是方便耳；今明正道未曾大小，為眾生故說於大小。一往大小相望，則小為方便、大是真實；若望道非大非小，則大小俱是方便。故與舊不同。問：一往開大小者，有異大之小、異小之大不？答：昔虛指大因以為小異，故名於一佛乘方便說三，實無異大之小。今還空點小果為大因，名會三歸一，亦無異小之大。前論於大、後論於小，具如初品所明。今略明一意，雖無道二徹，但悟各有由，故明兩教。而著相者未能要期會歸，遂取信所見聞，大乘法空不肯信受，故復就彼所見以明其空也。兩品即為二意：第一申正、第二破邪。申正則顯生死過患，破邪明斷惑入道，小乘之要唯此二門。問：何故大乘觀行二十五章，小乘但有二品？答：示大乘探奧，是以文多；小乘淺狹，唯有二品。又示正論大乘，故有多品；傍申小乘，故有兩章。三者上大乘中以破一切邪，以明一切觀；小乘之觀、小乘之邪廣在其中，今但略明則於義便足，是故唯有二品。四者佛說小乘，唯有二意：一示生死過患、二令斷惑得道，稟教之徒不尋其根，遂枝流蔓莚成五百部；今欲令捨末歸宗，故但明二品。所言觀十二因緣品者，問：諸小乘論已明十二因緣觀，論主何故復說？答：佛為破無因邪因，故說十二緣生，此是借妄止妄。當時即用此了悟，末世還又執著求其定相，非但用之通於小乘，亦用此解通方等教，是以論主須重論之。問：諸部云何執此十二？答毘婆闍婆提定執十二是無為法，餘部皆言是有為法。於有為內復有三部：一犢子部雖明十二因緣，而計有我法；二薩婆多雖知十二無我，而未知十二因緣亦空；三者《成實論》等明十二相生無我無法。此之三部是小乘中利鈍三品，初未得二空名為下品、次我空法有名為中根、次無我無法名為上根。問：論主今明小乘觀行，因何部？答：前之三部各執一邊，互興諍論。論主知佛方便適化不同，悉可隨時而用。如《大集》云「雖有五部，不妨法界。」《文殊問經》十八及本二皆從大乘出，《涅槃經》三十諍論，論主申佛方便並須用之，皆是執著應須破。

但末世眾生多滯有病，今宜說空，故下〈破邪見品〉具破人法也。問：以何文證具明人法二空？答：《智度論》釋小乘生法二空，引《大因緣經》云「是中何等是老死？誰為老死？」誰為老死即生空，何等是老死謂法空也。問：論主為末世多執有故說二空，佛經說小乘云何？答：亦說二空。如《法華．信解品》「聲聞法空，無生無滅、無大無小。」《大品》云「須菩提不見檀、不見行檀者。」問：何故經論並明二空？答：一切凡夫無始來常執有故也。問：若具明人法二空，與大何異？答：小乘雖明二空，而多說生空，少識法空，不明諸法本性空寂。上已具論，是故為異。今重述之，大乘知無明本自不生，爾時見二種空，一者有所無空，謂無明不可得；二者即見佛性畢竟清淨無有煩惱，亦名為空。此亦即是見空不空二義，見二種空名見空，即見佛性妙有名見不空。小乘並不見此三事，但折無明有，是故言空耳。問：小乘云何不見無明空？答：斷四住中無明，未斷無明住地，故無明不空。問：智者見不空，與小乘何異？小乘亦見四住空，與大乘何異？答：如上釋，但折四住言空，智者知四住本空也。今正觀因緣入於二空，十二緣滅得於涅槃，故以目品。

品開為二：前問、次答。問中為二：一領前大、二問後小。而言「欲聞說聲聞法入第一義」者，既樂欲聞小，當知即是鈍根，不堪受大法，仍以此義破無小乘也。問：上諸三部並入第一義不？答：犢子部云未入觀時此即有我，若入真觀便不見我，故以無我為第一義。薩婆多人本不執我，入觀之時故知無我。《成論》入於真空，知無法無我。此之三人入第一義，即是深淺。若望大乘第一義者，上之三人得其少分，故《智度論》云「二乘之人得於二空如毛孔空，菩薩得二空如十方空」也。

「答曰」下，第二正明十二因緣觀。問：何故聲聞入道觀十二因緣耶？答：欲明三乘同度十二緣河，故同觀此也。問：觀十二因緣有幾種耶？答：約三乘人，亦得即成三品。又《智度論》釋〈無盡品〉亦明三品：一者下品，即是凡夫順十二因緣河。二者中品，所謂二乘逆十二緣河。三菩薩上品，悟十二緣不生不滅非逆非順，故異彼聖凡名獨菩薩法。問：菩薩為從果觀十二、為從因觀？答：《智度論》云「愛多者從果觀，見老病死破著樂心；見多者從因觀，知因果相生不起邪見。菩薩是利根，為眾生故亦從果觀。」《婆沙》「問云：菩薩於一切根中最上，何故前觀果耶？一解云：隨順法故。菩薩見老病死，作是思惟：此老病死何由而有？知從生有，故前觀果。」此解與智度論同。又解：為初學者，前觀於果。菩薩於最後生名為初學，雖曾無數劫觀於因緣，復若觀時還從本起。如人雖數上樹，後若上時還從根上。問曰：此是何等菩薩？

答：此猶明三藏中小乘菩薩耳。若本大乘菩薩，觀因果無定，亦不作因果而觀。如《涅槃》十二因緣具足十不。問：若小乘菩薩既從果觀十二，今此文云何從因觀耶？答：聲聞法中自有利鈍。鈍者從果觀，故四十四智，謂老死果、老死集、老死滅、老死滅道。一支有四，故成四十四智。利根人觀十二有七十七智，無明緣行，此是生法智也；非不無明緣行，此審法智也。一世有二，三世為六，此六是法住智，并泥洹智故稱為七。一枝有七，故合七十七也。四十四除無明，七十七除老死。

就文為二：第一明順觀、第二明逆觀。順觀為二：第一別明十二緣觀、第二總結。明十二支，即十二別。「眾生癡所覆」者，此第一辨無明支。言無明者，從所無受稱，謂無慧之明稱為無明。問：今分別十二相生釋名辨體，與數論何異？答：經云「無明體性本不有，妄想因緣和合而生。無所有故假名無明，是故我說名無明。」今分別空，謂眾生虛妄顛倒，故作三世因果。此是無分別中善分別故，欲令虛妄眾生因此分別，悟無分別息虛妄心也。然顛倒眾生已有十二流轉，今復更執有定性而推折之，非但十二不除，而更增十二也。以此因緣，不同他釋。問：既不同數論所釋，應不用數論名教釋此品耶？答：小乘法中亦有四句。一者若三藏所無、眾師橫造，則棄而不取。二若視經聖口得適化之言，取而不破。三學教起迷得言失意，則破其能迷之情，收其所惑之教。四若望道門無所破取。四句之中，今用其二：一者若用佛經名教釋此品者，是取而不破；二若用數論解其文者，則亦破亦取。問：十使中無明、三毒中無明，與無明支有何異也？答：十使中無明，唯取無明使為無明。三毒中無明，除貪瞋二使已外，餘皆是無明。今此中通取一切煩惱悉為無明，為發業故。又雖通此一切煩惱，示無明是生死本，故但說無明。

「為後起三行」者，第二次辨行支。行者以起作為義，謂起作生死果也。即身口意三行，亦是罪、福、不動等三行。問：無明既具因緣二義，經中何故但說無明緣行，不說因行？答：《婆沙》云「亦得說因。如《摩訶尼陀經》明，如生為老死因，乃至無明為行作因。又解：若言無明因行，但言是因緣。今說無明緣行，具得四緣。」成實者云：因義生於無法，緣義即二有相由。今說有有牽連即生死不絕，故說緣行不說因行。又因親緣疎，疎既牽連不絕，即因義不待說也。問：《大集經》云「無明為因、行為緣。」此義云何？答：然無明具因緣兩義，行亦義爾，但各舉一邊，是故互說。問：何故言無明緣行，不言行緣無明？答：《婆沙》云「十二前後相生，前為後緣，非後為前緣，故但無明生行，行不生無明。」問：無明皆為十二作緣，何故但言緣行？答：近為行作緣，遠為十

二作緣，今說近不說遠。問：五陰中行、四識住中行、此因緣中行，三處何異？答：五陰四識中行，除四陰，餘一切有為法悉是行也。此中若別取行體，唯取善惡二業；若通相說之，亦攝一切善惡有為等法，以起是行故。「隨行墮六趣」者，隨罪行墮三惡道，隨福、無動二亦入三善道。

「以諸行因緣識受六道身」者，第三明識支，識是當體受名。問：五陰中識、十二因緣識、四食中識、六大中識、四空中識，有何等異？答：五陰中識通，攝一切有漏無漏皆是識陰，為明攝法故也。六大四食中識，唯取有漏，為成凡夫身牽有。故論云「無漏識不立六界中。」是四食說一切有漏，為長養當來有，故說於四食。四空中識處，體是四陰，緣識故名為識處，所緣之識通漏無漏。此中明識唯此受生一念染污識，為明受生故。若就時分論之，與識同時一切諸法皆名為識。《成實論》云「五陰中識名了別識。識支名染著識。」問：何故此識必是染污？答：此識託生必與煩惱相應，故染污識也。問：若爾，何故復云識支是報耶？答：識託生時分中有命根，眾生種類及精血此是報法，而識非報。今云報者，詺命根等為報耳。精血等猶如輕毛，必須惑潤然後得立。問：中陰屬何支？答：識支屬生陰攝，中陰屬行支攝。又釋：中陰雖未受生報，而屬識支攝也。

「以有識著故」下，第四辨名色支。一云：四陰名名、色陰名色，以當名色支時，四陰微弱，纔有其名，故云名也。《阿含經》云「痛想受樂，思惟為名；四大所造為色。」故知爾也。次云「即以色陰為名色」，言此色受眾生之名，別異非眾生之色也。故《成論》牽經云「心依名色」。問：化生云何識緣名色？答：《婆沙》云「識緣名色，此說胎生，不說化生。評云：化生亦識緣名色。如化生者，初得諸根，未猛利時說是識，若諸根猛利名名色。」問：名色支於十時中具幾時耶？答：《婆沙》云「未生四種色根，六入未具但有身根。此有五時：一者哥羅羅、二阿浮陀、三卑屍、四伽那、五婆羅奢，此時名名色支也。」

「名色增長故」下，第五六入支。六入支即是六根。謂六根生六識，為識所入之處也。數云：六根能發於識，名之為入。發者是根之功能，六者是數名也，故六入一支就數及功能兩義。得名色增長生於四根故有五入，名增長故有意入也。

「情塵識和合」下，第六明觸支。觸以觸對為義。《毘曇》云「何別有觸數？能和合根塵及識，使根識對塵，故名為觸。」成論人無別觸數，但明心法觸對前緣也。《婆沙》云「諸根已能為觸作所依，但未能別苦樂，未能避火蛇毒藥及諸不淨，是名為觸。」

「因於六觸故」下，第七明受支。受以領納為義，謂領納違順等緣。《婆沙》云「云何為受？謂能別苦樂、能避火蛇，爾時但起食愛。」即《涅槃經》云「染習一愛也。不起婬欲，於一切物不生染著，爾時名受。」《婆沙》「問：受與觸是相應共起法，云何觸緣受，不說受緣觸也？答：雖是相應共起法，但觸為受因。如燈與照雖一時，燈為照因，非照為燈因。又解：此中說前後法，觸是前生，受為後生。故非是觸時之受，但明觸後之受，故觸為受因也。」

「以因三受故」下，第八次明愛支。愛以染著為義。然三受通為愛作緣，為苦受所逼故貪求於樂，以樂受故為愛所使，不苦不樂受亦能生愛，乃至如四禪以上不苦不樂受能生於愛也。問：三受生幾種愛耶？答有五種。於樂受中生二種愛，一未曾生樂受欲令生故生愛、二已生樂受心不欲離故生愛。於苦受生二種愛：一未生欲令不生故生愛、二已生苦受欲令滅故生愛。於捨受亦生二愛：一未生欲令生故生愛、二已生故欲令不失故生愛。此二名為能生於愚癡，故有五也。問；何故過去以無明為本、現在以愛為本？答：《婆沙》云「無明有四事：一通緣漏無漏、二通緣為無為、三通緣三世遍不遍使、四通緣自界他界，故在前。愛但緣有漏、但緣有為、但不遍使、但自界緣，故在後。」雖不通四事，生未來苦為勝，故說為未來本。問：愛與受何異？答：受支唯有食愛，愛支復有欲愛，是故異也。

「因愛有四取」下，第九取支。以助業取果，故名為取。問：愛取何異？答：《婆沙》云「初生名愛，愛增長名取支。又云：受為因、愛為果。愛為因，還以取為果。此但是一支，故分為二。」成實者云：「貪使為愛，餘九使名取。」此文云四取者，〈五陰品〉已釋。《婆沙》云「云何名取，以貪境故四方追求，故名為取。」此即以四方追求名四取。

「因取故有有」者，第十有支。謂能有來果，名之為有。又能令後世三有相續，故名為有。即從果立名也。《婆沙》云「追求之時起於三業，是名為有。」「若取者不取即解脫無有」者，此意明若取者不取便即解脫，無復有有支也。

「從有而有生」者，第十一生支。數人生以起為義，故云「世中起故生」。《成論》是本無今有義。數人又云：生是生相，從相得名。

「從生有老死」下，第十二支。衰耄為老，終盡為死。數人云：老死是異滅兩相，從相立名。「從老死故有憂悲諸苦惱」者，此四於老死支中離出，故不別立支也。經云「將死之時，戀生畏死，名之為憂。發聲啼哭，目之為悲。五根相對為苦，意根相對為惱」也。

「如是等諸事」下，自上已來別明十二支，今第二總結過患也。然此總文廣分別十二。問：十二支云何為三道？答：過去無明、現在愛取，名煩惱道；過去世行、現在世有，名為業道；現在五果、未來兩果，名為苦道。問：何故二世同是煩惱而名字不同？苦業亦作此問。答：過去煩惱以謝用，相既陰故，但從無他受稱，名為無明。現在用相顯，目之為愛。過去業以謝遷流義顯，故名為行。現在交起相著，故就果立名，名之為有。現果交起，但用有增微次第，故初彰識乃至說受。復後果未起，其相既隱，故寄相彰名，說為生死。又解：生與老死是八苦之名，物情所憚。現在以受，不可復斷，從別標名，謂識名色受等，不說為老死也。故經云「因時可防，果時無可防。」如何未來說生老死者，以此怖物，令不起現在三因也。問：何故三世之中，過未各立二支、現在八耶？答：過去已滅、未來未起，用相既微，故但立二；現在顯現，故立於八。又過去但因、未來唯果，故各立二；現通因果，故立於八。問：何故爾耶？答：因義在前、果義在後，過去前故但因，未來後故唯果。現在雙酬兩處，酬前故立果、感後故立因，是故因果雙說。問：無明有因、老死有果不？答：《婆沙》二釋。一云：無明有因，謂不正憶念；老死有果，謂憂悲苦惱。但不在十二因緣中別說耳。二云：無明有因、老死有果，亦在十二因緣中說。無明有因，所謂老死；老死有果，所謂無明。現在愛取是過去無明；現在名色六入觸受，此四若在未來名為老死，如說受緣愛，當知說老死緣無明也，故十二緣猶車輪轉。問：三世各具八支，三因五果即成二十四，今何故但說十二？答：約一身故說十二，實具二十四也。問：三界具十二不？答：《婆沙》「一釋云：此中說欲界胎生具十二耳。又解：欲界具十二。色界有十一，除名色支。無色界有十，除名色、六入。評云：三界皆具十二。如初生色界眾生，諸根未猛利，名為名色也。無色界雖無色而有於名，雖無五入而有意入。應作是說，識緣名、名緣意入、意入緣觸。」問：十二因緣幾是一念、幾是相續？答：《婆沙》云「現在世識、未來世生但是一念，餘並是相續。」《增一阿含》三十卷云「識支具六識則時節長久，非一剎那。若猶託生，唯一意及身識，無四識也。大福德人託胎則具六識。化生，識支具六識，六根頓足。」《大集經》七七日前屬識支。《智度論》云「三七日屬識支」。問：五果幾在胎內？答：觸受二果在胎外，餘三在內。問：無間地獄具幾支？答：極少有八，極多十一。問：十二支具五陰不？答：《婆沙》云「十二支以五陰為體」。《智度論》云「十二時皆具五陰，但識支時名色未熟、未有所能，故不說耳。餘支亦爾。」問：《十地經》云「十二因緣具三苦」，云何是耶？答：無明至六入為行苦，觸受為苦苦，愛取至

老死為壞苦。問：十二並苦，亦得皆是集不？答：亦得。前生為集、後生為苦。問：三道為論皆是苦者，亦得皆是業、皆煩惱耶？答：今言皆是苦者，非三道中苦，乃明一切有為皆苦耳，故非例也。問：四果具幾支耶？答：羅漢不起三因，故無二果，唯有前七支也。三果具十二也。問：化生人云何有老？答：雖無頭白老，亦有念念老。問：八苦解義開老死為二苦，今云何合為一支？答：八苦為欲明苦義，是故開之；今總明過患，所以合也。問：何故三相中開老死為二相、生為一相，今用生為一支、老死為一支耶？答：三相欲明相差別，各功用義，故開之為三；今此總明過患，合之為一。問：病何故不立支？答：今此一切眾生、一切時、一切處有，立支，病非一切皆有。如薄拘羅云：「我年過八十，未曾頭病。」欲界中尚有無病，況上二界耶!　故病非一切有，不立支也。問：十二相生，六因四緣為具幾耶？答：今且就六因釋之，則四緣可解。十二既是前後復相生。相應共有是同世因果，非是十二之因緣也。有所作自分遍報四因，無明若生不善身口意三業者，是所作自分遍三因為因緣也。若生善身口意三業者，唯所作因為因緣也。行生識者，所作及報二因為因緣也。識生名色，所作自分二因為因緣也。名色生六入乃至觸緣受者，所作自分二因為因緣也。受生愛者，唯所作因為因緣也。愛生取者，所作自分二因為因緣也。取生有者，同無明生行也。有生生者，同行緣識也。生生老死者，同識緣名色也。問：十二相生通三性不？答：若正取次第相生支體者，無明支中通二性，欲界無明支中身邊二見是無記，餘悉不善；上界無明唯是無記。若就時以說，無明支起時，同時諸法皆是無明支，故亦有善惡無記等同時相續，皆是無明支攝也。行支亦通三性，別唯善惡也。識支若取一念託胎識是不善無記，若就時通於三性。名色六入觸受通別俱攝三性。愛取同無明說。有同行說。生同識說。老死同餘四果。問：十二幾漏無漏？幾為無為？幾學無學？幾染不染？答：同是有漏，同是有為，同是非學無學。《婆沙》云「此十二中若是心心數法染污，餘通染不染。」問：十二因緣云何如樹？答：樹有根、體、華、菓，二因為根，五果為體，三因為華，兩果為果。凡夫學人有華有果，羅漢無華無果。問：十二因緣云何破除十使？答：說此十二，正除身邊二見。明過去二因、現在五果，破其常見。若是常者，豈從因生耶？現在三因、未來兩果，破其斷見。既現在有因生未來果，云何斷耶？現在八支但是眾緣，故無有我。俱破十使者，十二既是因果，故破除邪見。戒取謂苦為道，十二皆苦，故非是道。疑有苦無苦，既有十二則因果皎然，故破疑心。倚此身慢他，既是生死法，何足自高？既是生死法，不足可貪，是故破貪。唯應速滅十二，何故生瞋？問：緣生與緣起何異？答：《婆

沙》云「因是緣起，果是緣生。又云：應作四句。一緣起非緣生，未來世法是也。二緣生非緣起，過去現在羅漢最後死五陰是也。亦緣起亦緣生者，除上二世羅漢死五陰，餘過去現在法是也。四非緣起非緣生者，無為法也。」所言緣起者，體性可起，待緣而起，故名緣起。又一切眾生等從此緣起，故名緣起。又有緣生非十二、十二非緣生、亦緣生亦十二、非緣生非十二。從緣生非十二，謂羅漢五陰。十二非緣生，謂未來十二。亦十二亦緣生，即凡夫十二。俱非者，虛空也。如《涅槃》迦葉章說。毘曇又有四種十二因緣。一無始十二，謂始不可知。二連瑣十二，謂展轉三世相縛。三剎那十二，明一使起時與諸數共起，一剎那中具十二也。四分段十二，謂過去二、現在八、未來二也。長行文既指毘曇，故今多就毘曇釋之，不必須頌示智而已。「智者所不為」下，第二明逆觀。無明因滅故行果即不生，故云此事滅故是不生。此品大意，明此十二由癡惑生，則智者不為，故知非是真實，非實故所以即空。如是正觀便入真諦，名為正滅。長行如文也。

觀邪見品第二十七

此是第二次破邪見也。問：小乘前明因緣、次破邪見，大乘亦爾不？答：前明八不，即辨十二因緣不生不滅，此是大乘因緣。從〈破四緣〉已後乃至〈涅槃〉名破邪見。問：大小乘明因緣，有生滅無生滅二觀異者，大乘小乘明邪見云何異耶？答：若傳望者，外道望小乘為邪見，小乘望大乘邪見。故《涅槃》明二乘若空若有皆是邪見。如云「若以聲聞辟支佛心言無布施，是則名為破戒邪見。」此是二乘空觀為邪見。又云「若見菩薩八相成道，是則名為二乘邪曲之見。」此是二乘有解名為邪見。故知二乘空有望大乘皆是邪見。就文明異者，大乘法中明諸法實相畢竟空義，一切取相有所得無非邪見，故初〈破四緣〉終〈涅槃品〉，橫洗萬法、竪窮四句稱破邪見；小乘法中但取五見及六十二見為邪見也。就今品意有三種邪見：一者斷常及我為邪見。二者別有我體，如犢子及假有體，亦名邪見。三者若世諦中都無我，亦是邪見。下偈云「非是無受亦復非是都無」也。問：非都無，是何言邪？答：但假名有我，非無假名字我耳。非是有假我體、我假用，故下結云「此是決定義」。決定有二種：一者決定無，即離二我；二者決定有於假名之我也。問：論主何故唱決定耶？答：有二種義，一者令眾生決定破我心、二者諸部邪亂。今欲整理小乘義，故須唱決定也。問：整理何部？答犢子計我、薩婆多計定法，今決定破此二，故明無我無法。問：破我有文，破法出何文也？答：下偈破生死無始破常法，

又破無常、亦常亦無常、非常非無常，此四句法並破，故知明決定無法也。問：此品何故破我及斷常？答：我是六十二本中之本，斷常是邊見、是六十二本，今正伐其本，支末自傾。又一切凡夫不離我心，又斷常正障中道，如《二夜經》中常宣中道，故須破斷常也。又此品破三種邪見：一破外道、二破學小乘語意俱失，而自推折所立，亦是邪見。三破得小乘語不得小乘意，如聞十二因緣法計有實性等。就小乘法中凡有四句：一是見非邪、二是邪非見、三亦邪亦見、四非邪非見。是見非邪者，世間諸正見等也。是邪而非見者，五鈍使也。亦邪亦見者，謂五見也。非邪非見者，餘殘法是也。就亦邪亦見中復有通別，通則五見皆名邪見，別則唯撥無因果稱為邪見。以撥無因果其過既重獨受邪名，餘小輕更立稱。所言五見者，謂身見、邊見、邪見、見取、戒取。五陰名身，於中起見名為身見。執我斷常，名為邊見。見取有二：一取前見為第一，故名見取，此足上見取也；二生死中無樂淨計樂淨，獨頭見取也。戒取亦二：一以鷄狗等戒為正道，是獨頭也；二以邪見為道，此足上也。邪見如前釋。六十二見者，上已一釋，今重述異解。一云：即色是我，離色是我，我中有色，色中有我，我有於色。一陰有五，五陰二十五，各除第二離句，唯成二十。欲界二十，色界二十，無色界唯有十六，以除色。除色陰四句，故合成五十六。三界各以斷常為本，故有六十二。數人多用此解。又釋：世出世合論六十二，如前〈涅槃品〉說。於如來上起有無等四見，五陰合二十也，於凡夫上過去世起常等四見，五陰合二十；於未來世起邊等四見，五陰亦二十，斷常為本，名六十二。問：經何故云我見攝六十二見，或云斷常為本、或云一異為本？答：我是本中之本，由起我見故推我一異，一則身滅神滅名為斷見，異則身滅我存名為常見。此之三本即是次第，故經論互說。問：前破大乘迷、次申大乘教，此兩品破學小教迷申小乘教，云何乃破五見六十二見耶？答：小乘障大乘，故前多破小乘執而申於大乘；外道邪見障小乘，故今破邪見即是申於小乘。問：若爾，前但是破小申大，非是破大迷而申大；後但是破外而申內，非是破內迷而申內。答：有所得大猶是小乘，故前破小執則是破於大迷；有所得小即是外道，今破外道即破小乘。問：前破小乘復有別破大乘，今破外道亦應即別破小乘。答：亦有小乘人定執生死無始，下破生死無始，當知亦破定性有所得，但小義也。問：今破邪見，云何是小乘人入道義耶？答？以有邪見，是故不得入見諦道；今破此邪見，即入見諦，乃至證於無學，故是小乘入道。

開此品者，多有錯誤，今分為二：前問、次答。問中有二：一者領前；「今欲聞」下，生後。「答曰」下，為二：初兩偈立邪見、次

論主破邪見。問：小乘初立邪見，次破邪見別有破邪見品者，大乘何不爾耶？答：小乘邪見局，故初別立後則破；大乘橫收萬法、竪窮四句皆是邪見，故無別品破之也。問：若爾，小乘可別有〈因緣品〉，大乘應無別〈因緣品〉。答：大乘因緣亦通一切法，而別立〈因緣品〉者，欲通別互現。立中初立過去四見、次立未來四見。問：何故不立現在邪見？答：去來冥漠難知，故須別立；現在顯了易解，故略不明。又解：此偈首「我於」之言，即是明現在之我，於過去世為有為無，是故此文具三世邪見。問：下云「略說則五見，廣說則六十二見」，今何故但破邊見耶？答：邊見是斷常，為六十二見本。在本既破，條末自傾。問：五見之中何故不破我見？答：此中破二世見，即破於我也。問：何故不破邪見等耶？答：蓋是存略故耳。「我於過去世為有為無」者，明現在之我，於過去世為已有、於過去世為未有。若現在之我本來已有，則猶是本我，是則為常。若現在之我非是過去本我，今我始生，是則為斷。不得云過去無我、今始有我，若過去無我，則名正見，非邪見也。下半明起見處也。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。問：此二偈既是立邪見，是決定義，云何乃言為有為無、為作為不作？答：上半明見本，見本即是邪疑，故云為有為無；下半明世間常等見，始是見也。「何因緣故名邪見」下，生起第二破。開為二別：初一周就理破二世八見、次周指事破二世八見。破此八見不出事理二周。如青目解大乘八不，亦就事理二周；龍樹解八不始末，亦約事理二周。今破小乘八見即小乘八不，亦就此二也。就理破二世八見即為二別：前廣破初偈四見、次略類後偈四見。以世異見同，故略類之耳。就初又三：前六偈破常有句；次四偈破斷無句；後一偈合破亦常亦無常、亦有亦無二句。此三從廣至略者，一者前後互類；二者常為四句之初，在初既破，餘中後易除，故前廣而後略也。初六偈中前偈總非；下五偈別破，即是釋非。初偈為二：上半牒有而非有、下半正明過去不作今。「過去世有我」者，明我遍五道、通於三世，故過去世本有現在之我。今總非之，故云「不可得」。下半明過去不作今者，既古今一，寧有古我作今？若古作今，則不常不遍；若是常遍，便不作也。又若本有此我，可得以本為今；本實無我，故本不為今。又外人謂古我猶是今我，故名為作今。非此作也。又古天應是今人，天人一體、貴賤同質也。

「若謂我即是」下第二五偈別破釋非。開為四別：初一行半破離陰我、次一行半破即陰我、次一偈重破離陰、後復一偈總結非即離。就初又二：上半取意立義、次一偈正破。上半取意者，我遍古今，

不相作，但身異，故說言作耳。次一偈破，為二：初半正破、次半結破。初半破云：若我遍五道而身不遍，我通三世身不通者，離身何處有我？又若言我是本我，而身非本身，則我離身，何身處有耶？此即破小乘人犢子及假有體家。次半偈結者，上大乘觀中處處已破離陰我竟，今但略標，故云此事為已成也。「若謂身即我」下，第二次破即陰。亦開為二：初半牒外義、第二一偈正破。初有二句：第一句正改離捉即。「若都無我者」，釋此句不同。有人言：此是破也。汝既避前離破，立即義者，等是避破，何不言無耶？故云若都無有我。又釋：彼計我是常，身為無常。今身既是我，便都無有我，但是無常身耳，何處有我？又釋：離身既無，更不過二，若即是、若都無。此釋為正也。此偈望前合有二雙，謂即離一雙及有無一雙。合此二雙還成一雙，即離是有、都無是無，謂有無一雙也。餘二章破，如文可解。「若離身有我」下，此第三重破離。以計我者多謂我唯是一，但六道身異，如莎提比丘識唯是一而六道身異，故重破之。上半牒非、下半正破。前直明離身不見別有我，今明無身應當有我，故兩門破離其義異也。無身有我，可具二義：一者如〈本住品〉未受身前已有我；二者直令無身而有我也。第四章結破，為二：上半結非即離、次句結非有無，即前兩雙之義也。又初句結第一破離門、第二句結破即門、非無受結第三重破離門。非無結前破即中若都無有我門。「此是決定義」者，非即非離、非有非無，此是小乘中決定義也。以小乘中有假名我，故非是都無。

長行釋總別二章則為二別。釋初偈為三：一牒、二非、三釋。初句如文。「是事不然」下，第二總非。此二門釋上半。「何以故」下，第三即釋下半，又開為二：一者正破、二取意破。正破中又三：初總標常過；「何以故」下，次釋常過；「有無常過故」下，第三結常過。就釋中又三：一法說；「譬如」下，第二譬說；「若先為天」下，第三合譬。此中大意明古今我一者，則天人一體、貴賤同質也。若謂「先世我不作今我」下，第二取意破。就文又三：一牒立、二總非、三釋難。就牒中文三：法、譬、合。初法說；「如人浣衣時」下，第二譬說；「如是我受天身」下，三合譬。「是事不然」下，第二總非。「何以故」下，第三釋非。就文又二：初破法說。「今浣者」下，第二破譬。又開二別：初兩關定之；次設二難，如文。

「問曰」下，釋第二段五偈。前分五偈開為四門，今釋四則四。初離門為二：第一上半偈取外人意、第二偈正破。今釋此二即二也。前釋第一。外云：古今我一，故今我猶是昔我。今身非昔身，故不得貴賤同軀、人天一體。「答曰」下，釋第二一行偈正破。偈本為

二：初半行正破、次半行結破。今前釋第一，文開四別：一正破、二救、三破救、四總結。破中初總非。「何以故」下，釋非。文三：初法說，牒彼義，作無用破；「如治俗人罪」下，次舉喻破；「五陰相續」下，合喻。「問曰」下，破第二救，又三，謂法、喻、合。正明我有用，非是無用。言有用者，有二種用：一所依用、二造作用。法譬合中皆有二用，細尋文易解知也。「答曰」下，第三破救。十難開為五別：一破作者、二破見者、三重破作者、四重破見者、五總破有我。初又二：初奪破我，明無有作義。「若我是作者」，第二縱破。「若見者是我」下，破見者是我，亦二：初奪破，但是眼見，非是我見。「若見者是我」下，第二縱破，縱我能見，應不得餘塵也。「若謂如刈者」下，第三重破作者，亦二：初奪破；「若謂作者」下，第二縱破。「若謂右眼見」下，第四重破見者，亦二：第一竝破；「復次有我者言」下，第二自破，又為二：初釋非我用、次明自破。「復次若有顛倒」下，第五總破有我，又開二別：一者正破、二遮通。正破又三，謂法、譬、合，如文。「若謂無我」下，第二遮通。遮通者，外云：汝若言始終一我有顛倒過者，汝義雖復無我，而始終一五陰，亦應有顛倒過；若始終一陰無顛倒過者，我義亦然。今遮外此通，名為遮通。就文為四：一牒外難而總非。「何以故」下，正釋非，明五陰生滅非常，是非一陰，故無有顛倒過也。「若始終一我」下，第三重顯外過。「五陰相續」下，第四重顯內無過。「汝前說離受別有受者」下，第四大段總結。「若謂離受別有我」者下，釋偈中離身無有我，是事為已成也，即是釋第二結破也。「若謂離身無我」下，釋偈中第二破即陰我。偈中為二：初半偈取意、次一偈正破，今還釋此二也。半偈取意中有二句：第一句云「若謂身即我」，次句云「若都無有我」，今還牒二句，「若謂離身無我」，牒第一句；「但身是我」，牒第二都無句。「是亦不然」下，釋第二開兩門破即陰。文易知也。「若謂離受」下，第三釋重破離。「是故我不離受」下，釋第四總結破。

「是故當知」下，生起第二四偈，破前第二句過去世我不作今我。所以須此長行生起者，計過去世四句皆言過去世有我，然後方論其作、不作、亦作不作、非作非不作。上來就即離門求我不可得，論何物作不作耶？是故前結過去世無我，然後始破其過去我不作今我。四偈亦開為二：第一偈總非、次三偈別破。初偈為二：上半牒不作總非不作、下半牒異非異。問：上言我於過去世為有為無，今云何乃言過去世有我不作今我？答：前明過去無者，無現在我耳。又前偈云：我於過去世為無者，現在我於過去為無耳。不言過去都無有我，現在新有我也。問：前長行結云：過去世無我。今何故乃

云過去我不作耶？答：前長行是結上奪破明無，今縱有之，即就其責覓又不可得，亦是無也。次三偈別破，即為三意：第一偈明有相離過、第二偈傳顯相離復有過、第三偈更廣出其二過。問：云何失因果耶？答：過去我造善惡因，竟不得果，故是無果。現在受苦樂我，非過去我，則不修因，故失因果也。並易見也。復次「如過去世中」下，第三章一偈，次破其第三亦作不作、非作非不作二句。所以但有一偈破者，前二門十偈以廣破根本二句，後二句既是枝末，是故略破。又亦作亦不作猶是作不作耳，非作非不作亦是作不作耳，故以前攝後，既破前二後二即破也。問：今但應破後二句，何故總非四句耶？答：一欲以前攝後、二欲以前例後，前二既去則例後亦亡。「我於未來世」下，第二一偈次破未來世四見。問：何故但一偈破？答：一欲以前例後、二明世異見同，若破於前即是破後也。

「若天即是人」下，第二周指事破二世八見。即為二別：初破過去世四見。又開二周：第一就即事破於四見、第二就道理破除四見，事理一雙。又初周就末破四見、次破無始義就根本破四見，謂本末一雙。又初破外道四見、次破小乘迷教墮於四見，即內外一雙。又初就人破四見、次就法破四見，謂人法一雙。故知斷常等有二：一者人斷常、二者法斷常，即是小乘中生法二空也。初四偈破四見，即為四別：初偈上半牒。明墮常過者。上四偈言奪破，明過去我不作今。此偈縱開，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？第二偈上半牒，明有無常過者，明過去天與現在人異。過去天不作今人，若爾則墮無常。下半出無常過者，外人既執人天異體，即是立無常義，不以無常為咎，故下半傳顯無常之過。問：無常有幾過耶？答：有上破過去世四偈中過，復有無相續過，如此文說。則昔天自住於昔，不轉天為人；今人自生於今，非人續天，故無相續也。第三偈上半牒，明墮二邊。其人見上有過，故今明天人相異故不即，非餘眾生故不異，而不知因果相續不即不異，便謂天分猶在、人分更增。猶在故即是半天，故常；更增即是半人，故無常。天分由在，則此分為天；人分更增，則彼分是人。人天兩分合成一身，何得爾耶？故下半直非也。長行云「半天是常半人無常」者，此據天為言耳。若約人，返上可解。外人避上二過，欲令立義，明天雖有我，不妨作人。論主：若爾，天有我故是常，作人故無常，故半天半人則墮常無常二過也。數人及光宅義明補續義，天滅於前、後人補處，此同第二句義。開善明轉變續者，則有二力，前舉體滅不作人，此是無常；復有不滅轉變作後人義，此則是常，同第

三句義。第四偈用前第三句破第四句，以外人見前第三句過，便欲會之為一，以更增故非常、猶在故非無常。是故今偈上半還牒前二句不成，下半明第四句亦不成也。「復次今生死無始」下，生第二周，就根本破於四見。佛為聲聞人令厭離生死，故說生死長遠無始。而稟教不了者，聞過去世無始，便謂是常。故今破之。光宅云：眾生無頭、般若無底，何處有始耶？開善云：始於無明初念，而言無始者，無復始於此者，名無始耳。《地論》云「生死無始，違真起妄。此妄與真同年，真既無始，妄亦復然。」今偈正破無始，就文為二：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。第二偈舉初句例破後三句。前偈明合三句無，故後句無也。既破無始墮於常見，亦破有始墮於斷見，如是亦始亦無始、非始無始墮後二見也。長行云「有邊無邊」下，生第二破未來世四見。前破過去世四見，始終合有三周：初十一偈一周就理，破過去世四見；次一周四偈就事，破過去世四見；後一周兩偈就無始，破過去世四見。所以三周破者，凡有三義：一者初十一偈名為廣破，次四偈明處中破，後兩偈是略破。破見之術不出此三，此三既無，眾見都滅。又初為上根，一聞則悟；次為中根，再聽方了；後為下根，三聞始達。又雖有三周，合之為二：前兩周破外見、後一周除內迷，此二既除則眾見並息。今九偈破未來世四見，亦開三門：初五偈破邊無邊二句、次三偈破亦邊亦無邊一句、後一偈破非邊非無邊。初是廣破，次處中破，後是略破。又廣略互顯也。又初二句為本中之本，故須廣破；次第三句為末中之本，故須處中破；後為末中之末，是故略破。問：前周明無未來，與今何異？答：上明世異，以見同故，以當類過，非是正破未來；今此一周是正破未來，故前破過去既有三周，今破未來四見亦作三周破也。問：破過去世四見，與破未來四見何異？答：前破過去四見束為三類，六偈廣破初句、次四偈處中破第二句、後一偈略破後二句。今則分句與上不同，如前釋也。復有異義，文自顯之。就初五偈為四：初標破邪見章門、第二標正見章門、次兩偈釋邪見章門、次一偈釋正見章門，此是攝山大師作分也。又一意為三：初偈標非邊無邊、次三偈釋非邊無邊、次引《四百觀論》證非邊無邊。於三偈為二：初偈標章門、二偈釋章門。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。第二偈明陰陰相因故非今非後。所以然者，陰陰相因是故不斷，所以非邊；念念滅故，非是無邊。即小乘正見也。次兩偈釋邪見章門又二：初偈明若前陰壞不更生後，可是有邊；前

陰雖滅而生後陰，故非是有邊。次偈明前陰不滅，不因前陰而生後陰，此則為常，可名無邊；而實不爾，故非無邊。長行云「世間有二種」，今說眾生世間者，小乘雖具明二空而多說生空。又國土可三災洞盡，物多不計之為常。眾生轉如尋環，物多計之常，故偏破眾生。「復次如《四百觀論》中說」下，此生第四釋正見章門。《付法藏經》云「提婆菩薩造四百論」，今注人引之將來破二邊也。亦可是龍樹自引，例如龍樹《智度論》第十八卷歎般若偈，此是羅睺法師所作，但龍樹、羅睺、提婆既是同時人，所以《智度論》引羅睺所說。此處引提婆之言，亦可別有此論，今所未詳。偈意明得真法說者及以聽者，則生死便盡，故非定無邊；不得三事，則非定有邊。問：云何得耶：答：其說法者無說無示，其聽法者無聞無得，如此之悟則無邊邊，與此相違邊而無邊。長行云「今當更破」下，生第二破第三句。三偈為二：初偈牒而總非，即是章門；次兩偈正破，釋章門也。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。

長行云「今當破」下，生第三章破第四非有邊無邊。用第三句破第四句，文易知也。「一切法空故」下，論有三分：初二十五品破大乘人法，辨大乘觀行；次兩品破小乘人法，明小乘觀行。此二竟前，今第三重明大乘觀行，生起來意具如初品。兩偈為二：初偈重廣明大乘觀行、次偈推功歸佛。又初偈明美法、次偈辨讚人。初偈來意者，上說未盡，今略明之。一者初大後小，明小從大出，顯出生義。次前小後大，明收入義。出生則從實起權，收入則攝權順實，蓋是三世十方諸佛始終權實之大意也。又依《攝大乘論》乘有三種：一者小乘、二者大乘、三者一乘，一乘最勝。前兩品明小乘觀行，二十五章明大乘觀行，今此一章辨一乘觀行，則具破三種乘迷、具申三種乘教。又自前二章但破大小乘諸見，今此一偈通破大小乘諸見之根。問：云何名為見根耶？答：一有起見人，謂九道眾生；二起見處，淨穢諸土；三起見時，謂三世也。由此三種能生大小諸見。今此品中明此三畢竟皆空，故無起見根，以根無故諸見不起。又接此〈邪見品〉生者，小乘破我及斷常等雖復已竟，論主猶謂不盡，此但破凡夫見耳，未破二乘見及菩薩見，故不暢大士之懷，故復以大乘畢竟空水洗之，令諸見時方見者一切無遺也。又自上已來破大小邪見，惑者便起邪正二心、大小兩念，故今明邪正平等、大小無二方攝為理極，故說此偈也。又說法有二：前略後廣，為解義故；前廣後略，為易持故。今是示易持，故最後說大乘法空。就偈為二：初句標一切法空，謂橫周萬法、豎窮四句畢竟皆空，即顯正也。次三句明於破邪：初句辨無所起見，次辨無起見處

及起見時并起見人。「瞿曇大聖主」下，第二推功於佛。所以推功者，自上已來橫破萬法、竪窮四句，物謂蓋是龍樹自作、非佛誠言，便於此論不生信受，是故今推功歸佛，明上來之破皆是佛說非是我也，若不生信不信佛。二者總釋大小乘觀破邪見意，明上來作此破者但是佛破邪見耳，非有物可破。如《百論》云「愚人謂炎為水，知者告之言此非水也。為破水想，實無水可破。」三者經有序、正、流通，今影大乘經亦明三義：初標宗稱歎致敬、次後造論破邪申教、破邪既訖還稱歎致敬也。偈分為二：一者稱歎、二者致敬。稱歎為二：初歎人、兩句歎法。瞿曇者，此云泥土，即是姓也。有二因緣：一者釋迦先祖為王，厭世出家，事瞿曇仙人。時人呼師為大瞿曇，以資為小瞿曇，即從師姓也。次小瞿曇被害以後，大瞿曇以土和其血分為兩分，還遂各生男女，因是已來有瞿曇姓稱也。問：何故不云釋迦而稱瞿曇？答：瞿曇是本姓故也。略說五見及六十二見者，此偏舉外道見耳。然二乘及有所得大乘皆是一切見也。

中觀論疏卷第十(末畢)

聯絡我們

財團法人
佛教電子佛典基金會（CBETA 基金會）
CBETA Comprehensive Buddhist Electronic Text Archive Foundation

service@cbeta.org
(02)2383-2182 轉分機 12
官網 https://cbeta.org/
CBETA Online https://cbetaonline.dila.edu.tw/
立即贊助 https://cbeta.org/quick-donate/

贊助資訊

CBETA 長年來陸續將歷代重要佛典數位化為「CBETA 電子佛典集成」，不僅收錄了大量的珍貴文獻，更致力於校勘考證用字及增添新式標點，提升佛典的文獻品質及易讀性。「CBETA 電子佛典集成」是大眾廣為運用的公共資源，此成果也獲得國際學界的重視及肯定。

對於一個從事佛法志業的非營利團隊來說，能夠長期埋首理想、踏實耕耘，實屬不易。為了提供更優質的服務，CBETA 基金會擬增聘專業人力，擴大組織規模，懇請大家慷慨解囊、熱情贊助，讓未來有更多更好的電子佛典。

贊助捐款

「水滴雖微，漸盈大器，凡福充滿，從纖纖積。」
—— CBETA 2024.R2, T04, no. 210, p. 565a5-6