中观论颂讲记

印顺法师

卷001

——民国三十一年讲于四川法王学院——

悬论

一 中论作者释者与译者

一 作者

本论的作者，是龙树菩萨。他本是南印度的学者，又到北印度的雪山去参学。他正确的深入了（南方佛教所重的）一切法性空，于（北方佛教所重的）三世法相有，也有透辟的观察。所以从他的证悟而作为论说，就善巧的沟通了两大流——「先分别诸法，后说毕竟空」。他是空有无碍的中观者，南北方佛教的综贯者，大小乘佛教的贯通者。这样综贯的佛法，当然是宏伟精深无比！龙树曾弘法于中印，但大部分还是在南印。南憍萨罗国王——引正王，是他的护持者。当时的佛教，在他的弘扬下，发生了划时代的巨变。原来龙树以前的大乘学者，虽阐扬法法空寂的深义，但还缺少严密的论述。到龙树，建立精严绵密的观法，批评一般声闻学者的似而非真，确立三乘共贯的大乘法幢，显著的与一般声闻学者分化。所以在印度，大乘学者都尊他为大乘的鼻祖；在中国，也被尊为大乘八宗的共祖。他的作品很多，可分为二大类：一、抉择深理的，如《中论》、《七十空性论》、《六十如理论》、《回诤论》等。这都是以论理的观察方式，开显诸法的真实相。二、分别大行的，如释《般若经》的《大智度论》、释《华严经．十地品》的《十住毘婆沙论》。这都是在一切空的深理上，说明菩萨利他的广大行。把这两类论典综合起来，才成为整个的龙树学。现在讲的《中论》，是属于抉择深理的，并且是抉择深理诸论的根本论。所以，有人称龙树系为中观派。后起的大

乘学派，争以龙树为祖，这可见他的伟大，但也就因此常受人的附会、歪曲，如有些论典，本不是他的作品，也说是他作的。真谛三藏的《十八空论》，内容说十八空，也谈到唯识。有人看见谈空，就说这是龙树作的；也就因此说龙树宗唯识。其实，《十八空论》是真谛的《中边分别论》（〈相品〉的一分与〈真实品〉的一分）；传说为龙树造，可说毫无根据。还有《释摩诃衍论》，是《大乘起信论》的注解，无疑的是唐人伪作；无知者，也伪托为是龙树造的。还有密宗的许多伪作，那更显而易见，不值得指责了。我们要理解龙树的法门，唯有在他的作品中去探索，不是他的作品，应当辨别，把他踢出龙树学外，这才能正确而纯洁的窥见他的本义。

二 释者

本论的释者，旧传有七十余家。近据西藏的传说，共有八部：一、《无畏论》，有说是龙树自己作的。其实不是，这可从论中引用提婆的话上看出来。二、依《无畏论》而作的，有佛护的《论释》。三、依佛护论而作的，有月称的《显句论》。四、清辨论师的《般若灯论》。五、安慧的《释论》。六、提婆萨摩的《释论》。七、古拏室利的《释论》。八、古拏末底的《释论》。前四论是中观家的正统思想，后四论是唯识学者对《中观论》的别解。我国译出的《中论》释，主要是什公所译的青目《论释》，这与西藏传的《无畏论》相近。文义简要，可说是最早出的释论。还有唐明知识译的清辨的《般若灯论》，宋惟净等译的安慧的《中观释论》，都可以参考。无著的《顺中论》，略叙《中论》的大意。真谛译过罗睺罗跋陀罗的《释论》，既没有译全，译出的部分，也早已散失了！

三 译者

现在所用的讲本，是鸠摩罗什三藏译的。什公七岁的时候，跟他的母亲，从（现在新疆的）龟兹国出发，通过葱岭，到北印的罽宾去学佛法。住了三年，由罽宾返国，路经（现在新疆的）疏勒，小住几天，遇到了大乘学者莎车王子须利耶苏摩。须利耶苏摩，在隔房读大乘经，什公听到空啊、不可得啦，很是诧异，觉得这与自己所学的（有部阿毘昙）不同，于是就过去请

教，与他辩论。结果，接受了他的意见，从他学习龙树菩萨的《中论》、《十二门论》等大乘性空经论。在姚秦的时候，来我国弘化，就把性空的典籍，传入我国。他的译述，影响中国大乘佛教很深，几乎都直接间接的受了他的影响。假使不是什公的传译，中国佛教，决不会是现在这样！我们从世界文化史上看，这样的大法，由一个十多岁的童真接受而传播，可说是奇迹，特别是龙树的《大智度论》与《十住毘婆沙论》，亏他的传译而保存到现在。我们对于他的译绩，应该时刻不忘！本论是从什公在长安逍遥园译的青目《论释》中节出。青目《论释》，什公门下的哲匠，像昙影、僧叡他们，认为有不圆满的地方。昙影的《中论疏》，举出他的四种过失。所以现存的长行，是经过什门修饰了的。

二 略释中观

一 直说

本论简名《中论》，详名《中观论》。论的内容，畅明中观，从所诠得名，所以称为《中观论》。中是正确真实，离颠倒戏论而不落空有的二边。观体是智慧，观用是观察、体悟。以智慧去观察一切诸法的真实，不观有无颠倒的「知诸法实相慧」，名为中观。（《阿含经》）八正道中的正见（正观），就是这里的中观。正就是中，见就是观，正见即中观，是一而二、二而一的。观慧有三：听闻读诵圣典文义而得的闻所成慧，思惟抉择法义而生的思所成慧，与定心相应观察修习而得的修所成慧。还有现证空性的实相慧。观是通于先后的，那么不与定相应的闻思抉择诸法无自性，也叫做中观。尤须知道的，定心相应的有漏修慧，同样的是寻求抉择、观察，不但是了知而已。

观的所观，是中，就是缘起正法。正确的观慧，观察缘起正法，而通达缘起法的真实相，所以中观就是观中。本论所开示的，是正观所观的缘起正法，这可从本论开端的八不颂看出。先说了八不，接著就称赞佛陀的「能说是（八不）因缘（缘起）」，是「诸说中第一」；八不是缘起的真相，八不的缘起，才是佛说的缘起正法。缘起是说一切法皆依因托缘而生起、而存在

，没有一法是无因而自性有的。这在《阿含经》中，佛特别的揭示出来。有外道问佛说什么法，佛就以「我说缘起」，「我论因说因」答复他。这是佛法的特质，不与世间学术共有的，佛弟子必须特别的把握住他。

缘起是因果性的普遍法则，一切的存在，是缘起的。这缘起的一切，广泛的说：大如世界，小如微尘，一花一草，无不是缘起。扼要的说：佛教的缘起论，是以有情的生生不已之存在为中心的。佛说缘起，是说明生死缘起的十二钩锁。「此有故彼有，此生故彼生；此无故彼无，此灭故彼灭」，即缘起的定义。「所谓无明缘行，行缘识……纯大苦聚集。无明灭则行灭，行灭则识灭……纯大苦聚灭」，这是缘起的内容。缘起是一切，而众生对缘起的认识是否正确，可以分为三类：一、凡夫，身心的活动，一切的一切，无不是缘起，但日坐缘起中，受缘起法的支配，而不能觉知是缘起；也就因此得不到解脱。二、声闻，佛对他们说缘起，他们急求自证，从缘起因果的正观中，通达无我我所，离却系缚生死的烦恼，获得解脱。他们大都不在缘起中深见一切法的本性空寂，而从缘起无常，无常故苦，苦故无我我所的观慧中，证我空性，而自觉到「我生已尽，梵行已立，所作已办，不受后有」。他们从缘起的无常，离人我见，虽证入空性，见缘起不起的寂灭，然不能深见缘起法无性，所以还不能算是圆满见缘起正法。三、菩萨，知缘起法的本性空，于空性中，不破坏缘起，能见缘起如幻，能洞达缘起性空的无碍。真正的声闻学者，离欲得解脱，虽偏证我空，也不会执著诸法实有。但未离欲的，或者执著缘起法的一一实有，或者离缘起法而执著别有空寂。执有者起常见，执空者起断见，都不能正见中道。《般若经》说：「菩萨坐道场时，观十二因缘不生不灭，如虚空相不可尽，是为菩萨不共中道妙观。」菩萨以此不共一般声闻的中道妙观，勘破非性空的实有、非缘有的邪空，不落断常，通达缘起的实相。菩萨的缘起中道妙观，就是本论所明的中观。

有人说：缘起是佛教的核心，我们说明他就可以了，何必要大谈其空呢？这太把缘起看简单了！《阿含经》说：「十二缘起，甚深甚深，难见难了，难可通达」；而「缘起之寂灭性，更难了知，更难通达！」要知道，生死的流转，涅槃的还灭，都是依缘起的世间而开显的。从缘起的生灭方面，说

明世间集。「此有故彼有」，「此生故彼生」，生死相续的因果，不外惑业苦的钩锁连环。生生不已的存在，是杂染的流转。从缘起的寂灭方面，说明世间灭。「此无故彼无」，「此灭故彼灭」，生死狂流的寂然不生，体现了缘起的寂灭性，是清净的还灭。可以说：因为缘起，所以有生死；也就因为缘起，所以能解脱。缘起是此有故彼有，也就此无故彼无。缘起，扼要而根本的启示了这两面。一般声闻学者，把生灭的有为，寂灭的无为，看成隔别的；所以也就把有为与无为（主要是择灭无为），生死与涅槃，世间与出世间，看成两截。不知有为即无为，世间即出世间，生死即涅槃。所以体悟缘起的自性，本来是空寂的，从一切法的本性空中，体悟世间的空寂、涅槃的空寂。这世间与涅槃的实际，「无毫厘差别」。《般若经》的「色即是空，空即是色」，也就是这个道理。缘起的自性空，是一切法本来如是的，名为本性空。一切法是本性空寂的，因众生的无始颠倒，成生死的戏论。戏论息了，得证涅槃的寂灭，其实是还他个本来如此。缘起自性空，所以说缘起的实性是空的，性空的妄相是缘起的。如果不谈空，怎能开显缘起的真相，怎能从生灭与寂灭的无碍中，实现涅槃的寂灭？本论开显八不的缘起，所以建立世俗谛中唯假名，胜义谛中毕竟空。因此，龙树学可以称为性空唯名论。

缘起法是世间的一切。缘起的因果事相，众生已经是雾里看花，不能完全了达。缘起法内在的法性，更是一般人所不能认识的。佛陀悟证到缘起的真相，彻底的开显了甚深的法性，就是三法印（三种真理）。从缘起生灭的非常上，显示了刹那生灭的「诸行无常」。缘起是有情为本的，从缘起和合的非一上，开示了众缘无实的「诸法无我」。从缘起的非有不生的寂灭上，阐明了无为空寂的「涅槃寂静」。缘起法具体的开显了三法印，是即三即一而无碍的。后世的学者，不知缘起就是「空诸行」，从实有的见地上去解说。侧重生灭无常印的，与涅槃无为脱了节；侧重寂灭真常的，也不能贯彻生灭无常。缘起以有情为本，所以《阿含经》特别侧重了有情无实的诸法无我。如果深刻而彻底的说，有情与法，都是缘起无自性（我）的，这就到达了一切法空的诸法无我。这不是强调，不是偏重，只是《阿含经》「空诸行」的圆满解说。这一切法空的诸法无我，贯彻了无常与真常。即空的无常，显示

了正确的缘起生灭；即空的常寂，显示了正确的缘起寂灭。凡是存在的，必是缘起的；缘起的存在，必是无我的，又必是无常的、空寂的。唯有从性空的缘起中，才能通达了三法印的融然无碍。他贯通了动静与常变，扫除了一切的妄执。龙树论特别的显示一切法空，就是缘起的一实相印。从即空的缘起去谈三法印，才知三法印与一实相印的毫无矛盾，决不是什么小乘三法印，大乘一实相印，可以机械地分判的。即一实相印的三法印，在声闻法中，侧重在有情空，那就是诸行无常，诸法无我，涅槃寂静。在大乘法中，遍通到一切法，侧重在法空，那就是缘起生灭的假名，缘起无实的性空，缘起寂灭（空亦复空）的中道。本论说：「众因缘生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义。」这三一无碍的实相，是缘起正法。声闻简要的直从缘起的妄相上出发，所以体认到的较单纯、狭小，像毛孔空。菩萨深刻的从缘起的本性上出发，所以体认到的比较深刻、广大，像太虚空。上来所说的，虽从缘起、缘起的集灭、缘起的即空即假即中，作三层的说明，其实只是佛说的「正见缘起」。

二 遮显

中国学者，把融贯看为龙树学的特色。不错，龙树是综合的融贯者，但他是经过了批判的。这不像一般学者，不问他是否一贯，笼统的把他糅合起来。现在为了要明了龙树思想的真义，不得不分析一下。龙树学的特色，是世俗谛中唯假名，胜义谛中毕竟空，这性空唯名论，是大乘佛法的根本思想，也是《阿含经》中的根本大义。凡是初期的大乘经，都异口同音的，认为胜义皆空是彻底的了义之谈。后期的大乘学，虽承认大乘经的一切空是佛说，但不以一切空为了义的彻底的，给他作一个别解。大乘佛法，这才开始走上妙有不空去。这又分为两派：一是偏重在真常寂灭的，一是偏重在无常生灭的。要理解他们的不同，先须知道思想的演变。龙树依《般若经》等，说真俗无碍的性空唯名。但有一分学者，像妄识论者，从世俗谛中去探究，以为一切唯假名是不彻底的，不能说世俗法都是假名。他们的理由，是「依实立假」，要有实在的，才能建立假法。譬如我是假的，而五蕴等是实在的，依实在的五蕴等，才有这假我。所以说，若假名所依的实在事都没有，那假

名也就无从建立了。这世俗谛中的真实法，就是因缘所生的离言的十八界性。这真实有的离言自性，在唯识论中，又解说为三界的心心所法。意思说：离言的因缘生法，是虚妄分别识为自性的，所以成立唯识。这样，世俗可分为二类：一、是假名的，就是假名安立的遍计执性。二、是真实的，就是自相安立的依他起性。假名的遍计执性，是外境，是无；真实的依他起性，是内识，是有。所以唯识学的要义，也就是「唯心无境」。这把世俗分为假名有的、真实有的两类，与龙树说世俗谛中一切唯假名，显然不同。在这点上，也就显出了两方的根本不同。虚妄唯识论者，以为世俗皆假，是不能建立因果的，所以一贯的家风，是抨击一切唯假名为恶取空者。他们既执世谛的缘生法（识）不空，等到离遍计执性而证入唯识性时，这胜义的唯识性，自然也因空所显而不是空，隐隐的与真心论者携手。

真心论者，从胜义谛中去探究，以为胜义一切空，是不了义的。本来大乘经中，也常说声闻圣者证入法性后，沈空滞寂，不能从空中出来，不能发菩提心度众生，好像说性空是不究竟的。其实，声闻的不能从空中出假，是悲心薄弱，是愿力不够，是生死已尽，这才不能引发大行，不是说法性空的不究竟。要知道菩萨大行到成佛，也还是同入无余涅槃。但真心论者，把性空看成无其所无，只是离染的空；菩萨从空而入，悟入的空性，是存其所存，是充实的不空。诸法的真性，也可以叫空性，是具有无边清净功德的，实在是不空。所以《涅槃经》说：「不但见空，并见不空。」这是不以性空论者的胜义一切空为究竟的，所以把胜义分成两类：一是空，一是不空。后期大乘的如来藏、佛性等，都是从这空中的不空而建立的。真心者，侧重胜义谛，不能在一切空中建立假名有的如幻大用，所以要在胜义中建立真实的清净法。这像《璎珞经》的「有谛（俗）无谛，中道第一义谛」（真中又二）；《涅槃经》的「见苦（俗）无苦（真空）而有真谛」（真不空），都是在胜义中建立两类的。他们把真常的不空，看为究竟的实体，是常住真心。等到讨论迷真起妄的世俗虚妄法，自然是：如此心生，如此境现；公开的与妄识者合流。这后期大乘的两大思想，若以龙树的见地来评判，就是不理解缘起性空的无碍中观，这才一个从世俗不空，一个从胜义不空中，慢慢的转向。

大乘经说一切法空，早在龙树之前就有了。这性空又叫真如、实相、法性、实际等。不解性空真义的，从实在论的见地，去体解这一切法空，看为是真、是实、是如，应该是很早就有了，但还没有说唯心。到了笈多王朝，梵我论抬头，大乘也就明白的演进到真心论。同是一句「一切法空」，性空者通达胜义谛的毕竟性空，真常者看作诸法常住的实体。智颉说：通教的共空，当教是缘起的一切空；若从空中见到不空，这就是通后别圆的见地了。智颉以空中见不空为究竟，我们虽不能同意，但解空有二类人不同，却是非常正确的。有了一切空的经典，就有把一切空看为真实常住的。所以说真常妙有在龙树以前，自然没有什么不可，可是到底不是一切法空的本义，更不是时代思潮的主流。从空转上不空，与真常心合流，思想演变到《涅槃经》、《胜鬘经》、《楞伽经》等经的真常唯心论，却远在其后。所以经中判三教，都是先说有，次说性空，第三时才说空中不空的真常。或者说先有真常，后有性空，把《华严经》、《般若经》等大乘经（在龙树之前就有了的）的一切性空不生，看为真常的。不错，这些大乘经，真常者是容易看做真常的。不过龙树以前是一切法空思想发扬的时代，虽或者有人看做真常的，但不是性空的本义。像真常空与真常心合流的真常唯心论，都比一切空要迟得多。从龙树的作品去看，他所引的《诸法无行经》、《思益梵天所问经》、《持世经》、《维摩诘经》、《法华经》、《十住经》、《不可思议解脱经》，都还不是明显的真常唯心论的思想。所以，要论究龙树学，必须理解妄识者的世俗不空、真心者的胜义不空，才能窥见龙树学的特色。

三 中论之特色

一 有空无碍

像上面所说的，是从《中论》（与龙树其他论典）所含的内容而说；现在，专就《中论》的文义来说。先论空有无碍：假名性空，在龙树的思想中，是融通无碍的。但即空即有的无碍妙义，要有中观的正见才知道。如没有方便，一般人是不能领会的，即空即有，反而变成了似乎深奥的空论玄谈。所以，现在依龙树论意，作一深入浅出的解说。

一、依缘起法说二谛教：佛法是依佛陀所证觉的境界而施设的。佛所证觉的，是缘起正法，本不可以言说表示，但不说，不能令众生得入，于是不得不方便假说。用什么方法呢？《中论》说「诸佛依二谛，为众生说法，一以世俗谛，二第一义谛」，二谛就是巧妙的方法。胜义谛，指圣者自觉的特殊境界，非凡夫所共知的。佛陀殊胜智的境界，像《法华经》说：「如来如实知见三界之相……非如非异，不如三界见于三界。」所见的对象，同样的是三界缘起，所得的悟解却不同，见到了深刻而特殊的底里，所以名胜义谛。世俗谛，指凡夫的常识境界，如世间各式各样的虚妄流变的事相。凡夫所见的一切，也是缘起法，但认识不确，没有见到他的真相，如带了有色眼镜看东西一样，所以说「无明隐覆名世俗」。佛陀说法，就是依人类共同认识的常识境，指出他的根本错误，引众生进入圣者的境地。所以，这二谛，古人称之为凡圣二谛。经上说：「诸法无所有，如是有，如是无所有，是事不知，名为无明。」因为无明，不见诸法无自性，而执著他确实如此的有自性，所以成为世俗谛。通达诸法无自性空，就见了法的真相，是胜义谛。所以说：「世俗谛者，一切法性空，而世间颠倒故生虚妄法，于世间是实。诸贤圣真知颠倒性故，知一切法皆空无生，于圣人是第一义谛，名为实。」这二者，是佛陀说法的根本方式。只能从这个根本上，进一步的去离妄入真；体悟诸法的真相，不能躐等的拟议圆融。

二、说二谛教显胜义空：佛依缘起说二谛教，目的在使吾人依世俗谛通达第一义谛。因为，「若不依俗谛，不得第一义」，所以要说世俗谛。说二谛，而重心在胜义空，因为「不得第一义，则不得涅槃」。这个意义是非常重要的！众生在生死中，一切都没有办法，病根就在妄执真实的自性。若是打破自性的妄执，体达无自性空，那一切就都获得解决了。缘起的空有无碍，是诸法的真相，但却是圣者自觉的境界；在我们，只能作为崇高的理想，作为前进的目标！可以意解他，却不能因观想圆融得解脱。在自性见毫厘许未破的凡夫，先应该侧重透彻一切空，打破这凡圣一关再说。

世俗谛是凡夫所认识的一切。凡夫所认识的，颠倒虚妄，本不成其为谛；因凡夫的心境上，有这真实相现起，执为实有，所以随顺世间也就说为真

实。虽觉得这一切是真实的，其实很不可靠，所以佛陀给我们指出认识中的虚妄，显示圣者自觉的真实，使凡夫发心进求诸法的真性。这需要破除虚妄不实，开显一切法的无自性空。一般人觉得是真实自性有的，现在说不是真实的。从观察到悟解这不真实的自性无，才能窥见一切法的真相。这很重要，离生死虚妄，入解脱真实，都从此下手！

什么是自性？自性就是自体。我们见闻觉知到的，总觉得他有这样的实在自体。从根本的自性见说，我们不假思惟分别，在任运直觉中，有一「真实自成」的影像，在心上浮现，不是从推论中得来的实自性。因直觉中有这根本错误的存在，所以联想、推论、思惟等等，都含著错误，学者们制造了种种错误的见解。前者是俱生的，后者是分别而生的。

直觉所觉的，不由思惟分别得来的自性有，使我们不能直觉（现量）一切法是因缘和合有的。这不是众缘和合的自性有，必然直觉他是独存的、个体的。像我们直觉到的人，总是个体的，不理解他是因缘和合的，有四肢百骸的，所以自性有的「自成」，必然伴有独存的感觉。由独存的一，产生了敌对的二（多），觉得这个与那个，是一个个的对立著。独立的一也好，敌对的二也好，都是同一的错误。在哲学上，一元论呀、二元论呀、多元论呀，都是渊源于独存的错觉。他们根本的要求是一，发现了一的不通，又去讲二、讲多。等到发现了二与种种有著不可离的关系，再掉转头去讲一。任他怎样的说一说多，只要有自性见的根本错误在，结果都是此路不通。

自成的、独存的自性有，直觉上，不能了解他是生灭变化的，总觉得是「常尔」的。像一个人，从少到老，在思惟分别中，虽能觉得他长、短、肥、瘦、老、少，有著很大的变化。在自性见的笼罩下，就是思惟分别，也常会觉得他的长、短、老、少，只是外面的变化，内在还是那个从前看见的他。思惟还不能彻底的见到变化，何况是直觉！事实上，一切法无时不在变化的，佛陀说诸行无常，就是在一刹那（最短的时间）中，也是生灭演变的。因我们的直觉上，不能发现诸法的变化性，所以觉得他是常。世间学者多喜欢谈常，病根就在此。另一分学者，在意识的联想中，感到无常，但因常尔的自性见作怪，不能理解无常的真义，不是外动而内静，就前后失却联系，成

为断灭。断是常的另一姿态，不是根本上有什么不同，如二与一一样。

总上面所说的，自性有三义：一、自有，就是自体真实是这样的，这违反了因缘和合生的正见。二、独一，不见相互的依存性，以为是个体的、对立的。三、常住，不见前后的演变，以为是常的，否则是断的。自性三义，依本论〈观有无品〉初二颂建立。由有即一而三、三而即一的根本错误，使我们生起种种的执著。世间的宗教、哲学等理论，不承认一切空，终究是免不了自性见的错误。佛说一切法是缘起的，缘起是无自性的，就是扫除这个根本错误的妙方便。无自性的缘起，如幻如化，才能成立无常而非断灭的；无独立自体的存在，而不是机械式的种种对立的；非有不生而能随缘幻有幻生的。本论开端说的「不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异」，就是发明此意；所空的也就是空却这个自性。假使我们承认这自性见是正确的，不特在理论上不能说明一切事理；并且因这根本无明的执著，成为流转生死的根本，不能解脱。这自性见，人类是具有的，就是下等动物如猪、马、牛、羊，牠们的直觉上，也还是有这错误颠倒的，不过不能用名相来表示罢了。这自性见，在一一法上转，就叫法我见；在一一有情上转，就叫人我见。破除这自性见，就是法空与我空。佛说二谛，使我们通达胜义空，这是佛陀说法的本怀。

缘起是佛法的特色，照样的，空也是佛法的特色。但因为学者认识的浅深，就有三种不同：一、分破空，天台家叫做析法空。就是在事事物物的观察上，利用分析的方法，理解他假合的无体空。如一本书，一张张的分析起来，就显出它的没有真实自体。这分破空，能通达真相，解脱生死吗？不能，这不是龙树学所要发挥的。世间与小乘学者，都会谈到这样的空。这空是不彻底的，观察分析到不可再分割的质点，他们就必然要执著为实有的，以为一切是依这实有而合成的。所以虽然说空，结果还是不空，这不空的，实际上，就是非缘起的。像有部说一切法有，色法是一微一微的，心法是一刹那一刹那的，这都是分析空所得到的结果。二、观空，这可以名为唯识空。就是在感情的苦乐好恶上，一切法常是随观念而转的。如果是修习瑜伽的，像十一切处、不净观等，都能达到境随心变的体验。火是红的、热的，在瑜

伽行者可以不是红的、热的。境随心转，所以境空。小乘经部的境不成实，大乘唯识的有心无境，都是从这观空的证验而演化成的。这虽比分破空深刻些，但还是不彻底，因为最后还是不空。境随心转，境固然是空的，心却不空。龙树学，为了适应一般根浅的众生，有时也用上面二种空。不过这是不能悟到空理，不能得解脱的。三、本性空，就是观察这一切法的自性，本来是空的，既不是境空，也不是境不空而观想为空。一切法从因缘生，缘生的只是和合的幻相，从真实的自性去观察，是没有丝毫实体的。没有自成、常住、独立的自性，叫性空，性空不是否定破坏因果，是说一切都是假名。从缘生无自性下手，可直接击破根本自性见。存在的是缘起的，缘起是性空的，到达了彻底的一切空，不会拖泥带水的转出一个不空来。自性，出于无始来熏习的妄现，而由不正确的认识加以执著，缘起法本不是这么一回事，根本是一种颠倒。所以，把他破除了，只是显出他的本相，并没有毁坏因果。学教者，从种种方法，了解此自性不可得；修观者，直观此自性不可得。消除了错误的根本自性见，即可悟到诸法的无自性空，进入圣者的境地。这是性空观，是佛陀说空的真意。

三、解胜义空见中道义：佛陀谈空，目的在引我们窥见缘起的真相。我们因有自性见的存在，不能彻见缘起，永远在生死戏论中打转。要认识缘起，必先知道空，空却自性，才见到无自性的缘起，缘起是本来空寂的。唯有在毕竟空中，才能彻底通达缘起的因果性相力用。不过，通达性空，有两种人：一、钝根：就是学大乘的在他证空的境地上，与二乘的唯入但空一样。他知道因缘生法是毕竟空无自性的，在听闻、思惟、修习、观察性空时，是不离缘起而观性空的。他虽知缘起法是因缘有、假名有，但因侧重性空，到悟证时，见到缘起法的寂灭性，缘起相暂不现前。但空者所证的性空，是彻底的、究竟的。二、利根：他的智慧深利，在闻思抉择时，观缘起无性空；到现证时，既通达无自性空的寂灭，也不偏在空上，所以说「不可得空」。虽不观缘起，但也同时能在空中现见一切法的幻相宛然，这就是性空不碍缘起、缘起不碍性空的中道妙悟。但证空性者，他起初不能空有并观。般若证空，缘起相就不现；等到方便智能了达缘起的如幻，又不能正见空寂。依这

一般的根性，所以说：「般若将入毕竟空，绝诸戏论；方便将出毕竟空，严土熟生。」「慧眼于一切都无所见」，也是依此而说的。这初证性空无生的菩萨，有诸佛劝请，才从大悲本愿的善根中，从空出假，在性空的幻化中，严土、熟生。那智慧明利的菩萨，证得不可得空，能空有并观，现空无碍。依这特殊的圣者，所以说：「慧眼无所见，而无所不见。」要方便成就，才证入空性。经中说二乘圣者沈空滞寂，或菩萨但证性空，这不能作为性空不了，或者真性不空的根据。因为，就是到了菩萨的空有无碍，见到即空的假名、即假的空寂，仍然是空，不是不空，这与真常论者的思想不同。中国的三论宗、天台宗，都把现空交融的无碍，与真常论者空而实不空妙有的思想合流。根本的差异点在：性空者以为空是彻底究竟的，有是缘起假名的；真常者以为空是不彻底的，有是非缘起而真实的。虽有这两种根性，结果还是一致的。在行证上，虽然或见一切法空，或见即空即假的中道，但下手的方法，也是一致的。深观自我的缘生无自性，悟入我我所一切法空；从这性空一门进去，或者见空，或者达到空有无碍。龙树说：「以无所得故，得无所碍。」所以无论钝利，一空到底，从空入中道，达性空唯名的缘起究竟相。这样，先以一切法空的方法，击破凡夫的根本自性见，通达缘起性空，转入无碍妙境，不能立即从即空即有、即有即空起修。本论名为中观，而重心在开示一切法空的观门，明一切法「不生不灭」等自性不可得。这不是不谈圆中、不深妙；却是扼要，是深刻正确。那直从空有无碍出发的，迷悟的抉择既难以显明，根本自性见也就难以击破！中国学佛者，有两句话——「只怕不成佛，不怕不会说法」；我现在可以这样说：「只怕不破自性，不怕不圆融。」初心学佛者，请打破凡圣一关再说！

二 大小并畅

佛世所教化的是声闻弟子，而佛自己却是修菩萨行而成佛的。有佛与声闻两类，这是大小乘各派所共认的。本论的思想，佛与声闻所解脱的生死是同一的，系缚生死的根本也是同一的。流转生死是什么？无明缘行，行缘识等的十二缘起。现在说缘起性空，就是突破缘起的钩锁而获得解脱。这不但声闻如此，佛也还是从这缘起中解脱过来。所以说：生死与解脱，三乘是共

的；生死根本，三乘也是共的，谁不击破生死根本的自性见，谁就不能得到解脱。破自性见，需要般若空，所以《般若经》说：「欲得声闻乘者，应学般若波罗蜜；欲得缘觉乘者，应学般若波罗蜜；欲得菩萨乘者，应学般若波罗蜜。」这可见不特生死根本与所解脱的生死是共的，就是所修的观慧，也同是般若实相慧。这三乘共的思想，与根本佛教的思想契合；如说「三乘共坐解脱床」即是一例。不过其中也有小小的差别，就是声闻法多明人空，大乘法多明法空。虽然所明的二空有偏重不同，但性空义毕竟是一。龙树曾举一个譬喻说：稻草所烧的火与树木所烧的火，从他的所烧说，虽是两个，而火的热性却是一样，不能说他有何差别。所以解脱生死，必须通达空性。上面说过，自性见在——法上转，而认为有独存的自我，这是法我见；若在一一有情上转，而认为有独存的自我，这是人我见。我见虽然有二，实际只是自性作怪。我们若欲通达我空法空，唯一的是从击破自性见一门深入，所以说三乘同一解脱门。本论的〈观法品〉，明白的指示，得无我我所智慧，洞达性空，即得解脱。大小乘的学者，都以性空为解脱门，不同其他的大乘学派说。

在通达性空慧上，大小平等，他们的差别，究竟在什么地方呢？这就在悲愿的不同。小乘圣者，没有大悲大愿，不发菩提心去利益有情；菩萨却发广大心，修广大行，普愿救济一切有情。在这点上，表示了大小乘显著的差别，一是专求己利行的，一是实践普贤行的。至于在见实相的空慧方面，只有量的差别，「声闻如毛孔空，菩萨如太虚空」；而质的方面，可说毫无差别。本论重在抉择诸法真理，少说行果，所以本论是三乘共同的。不过，侧重声闻的《阿含经》不大多说空，多说缘起的无常、无我、涅槃；本论依《般若经》等，侧重法空。也就是以《阿含经》的真义，评判一般有所得声闻学者的见解，使缘起性空的为三乘共同所由的真义，为一般声闻所接受，也就引导他们进入菩萨道了。这点，我们不能不知。声闻学者初发心时，以无常为入道的方便门，见世间的无常生灭，痛苦逼迫，急切的厌离生死，欣求涅槃；所以放下一切，少事少业，集中全力去修习正行。菩萨就不能如此，假使厌离心太深，容易落在二乘中。因此，悲心迫切的菩萨，从性空的见地

，观察世间的一切，虽明晰的知道世间是无常的、苦的，但也能了知他如幻。这才能不为五欲所转，于如幻中利益众生，不急求出三界去证入涅槃。阿含重心在声闻法，般若重心在菩萨道，本论是三乘共法，特明空义，也就隐然以大乘为中心的。见理断惑，二乘是共的。要说不同，只是一是圆满了的，一是没有圆满的；一是可以二谛并观，一是不能二谛并观；一是烦恼习气都尽，一是习气尚未清除。

三 立破善巧

凡是一种学说，对他宗都要加以批判，对自己的体系，都要加以建立。佛教中，不论是大乘、小乘，都要说明世间的生死流转、出世的涅槃还灭；而且是贯彻了的，怎样说流转，反其道而行之，就是还灭，决不能另起炉灶。不过破立每每带有主观性，谁都说自己可以破他，可以立自，在别人却未必就承认你。所以你用什么理由破他，你必须不受同样理由的反驳，才算能破他立自。龙树学遍破了一切，目的实在是建立自己。流转还灭，这是佛学者必须建立的，现在从缘起无自性的见地，观察一切，对不能正确的地方，就用他自己所承认的理论，显示他本身的矛盾困难。像印度学者具有权威的胜论、数论派，他们都从实在的见地各侧重一面，主张因果一与因果异，因中有果与因中无果。在理论的观察上，每每自己撞住而不通；他们的基本困难，就在执有实在。所以佛说缘起，是空无我的缘起，才能建立一切。龙树说：如有毫厘许而不空的自体，在理论的说明上，必定要发生常、断、一、异、有、无的种种执著；

所以一切法不空，不但不能破他，也不能自立。论说：「以有空义故，一切法得成。」这是说一切法必须在空中才能建立起来，才能立论正确，不执一边，不受外人的评破，处处畅达无滞；这是本论立义特色之一。难破，不是一难就算了事的，你难别人，别人也可以反问你，你自己怎样说的，他人也可以照样的问你。这情形，在大小乘各派中都非常明白。比如唯识学者，破外色没有实在极微，就说：你所执的实在极微，有六方分呢？还是没有？若有六方分，那就是可分，怎么可以说是极微呢？若没有六方分，方分既没有，怎么还说是极微色？他破了外色的极微，就建立只有刹那刹那的内心

变现。但我们也可用同样的方法，问问他的内心，你的一念心有没有前后的分呢？若说有分，那就不是刹那；若说没有分，那么这无分的刹那心，生灭同时呢？还是异时？若是同时，这是矛盾不通；若是异时，先生而后灭，岂不是有分非刹那吗？这样的反复征诘，照样的可以破他的内心有。又如犊子部，在五蕴上建立不可说我，难问他的时候，就说这是假有的呢？

还是实有？若是实有，应离五蕴而有别体；如果是假有，那怎可说五蕴上有不即五蕴的不可说我呢？又如唯识宗破经部的种类，也是利用这假有实有的双关法。但他自己，却说种子是非假非实的；又可说世俗有，又可说胜义（真实）有。这虽破了对方，但仍不能建立自己，所以这种破立，是不善巧的。龙树立足在一切法空，一切法是假名缘起的，这才能善巧的破立一切。若一切法是实在的、常尔的、独存的，那甲乙两者发生关系时，你说他是一还是异？异呢，彼此独立，没有关系可谈。一呢，就不应分为甲乙。若说亦一亦异，或者非一非异，那又是自语相违。所以唯有承认一切法无自相，是缘起的假名。彼此没有独立不变的固定性，因缘和合生；彼此有相互依存性，也有统一性，但彼此各有他的不同形态，不妨有他的特性、差别性。这样从无自性的非一非异中，建立起假名相对的一异。难他立自，都要在一切法空中完成。所以说：离空说法，一切都是过失；依空说法，一切都是善巧。这实在是本论的特色。

有人说：龙树学为了破外小的实有计执，所以偏说一切皆空。这是不尽然的，龙树学特阐法空，这是开发缘起的深奥，像《般若经》说：「深奥处者，空是其义。」这也是抉发缘起法的最普遍正确的法则，完成有与空的无碍相成。这需要批判扫荡一切错误，才能开显。当小乘隆盛、外道跋扈的时期，多拿他们作为观察的对象，这是当然的。众生有自性见的存在，本来主要的是破那个根本自性见。但一分世智凡夫，却要把那个自性见，看为万有的本体，作他思想的辩护者。这些世间妄智，在佛法外，就是外道（宗教、哲学等）；在佛法内，就是一分小乘学者（不合佛意者），还有大乘的方广道人，这自然要破斥了的。所以我们要审思自己的见地，是否正确，是否在自性见中过生活，不要把《中论》看为专破外道、小乘的。古人说：三论遍

破外小，就是「遍呵自心」，这是何等的正确！《中论》的观门，是观破自性的方法，知道了这破斥的方法，凡是执著实有的，也什么都可破。不要死守章句，只晓得这颂是破这派，那颂是破那派，不晓得检点自心，不知道随机活用。

从来学空的学者，常发生一种错误，以为空即一切空无所有，知道了空无所有，便以为一切都是假有的，一切都要得，就要什么都圆融贯摄了。这样学空，真是糟极了！譬如这里一把刀，观察他的真实自性，说没有刀；俗谛所知的假名刀，还是有的。若这里根本没有一把刀，当然说无刀，如反过来也说有刀，岂不是错误之极！可说毫不知立破。一切法空，是破真实的自性，是不坏世俗假名的。但，缘起假名与第二头、第三手不同，所以世俗谛中虽一切唯假名，而假名的有无，也还是有分别。如外道的上帝、自在天、梵天等，佛法中无分的极微色、刹那心等，都是妄执，如以为有缘起假名，必会弄成邪正不分、善恶不分。大略的说，我们明净六根所认识的一切，在一般世间常识中（科学的真实，也属于此），确有此体质相用的，须承认他的存在。如果否认他，这就与世间相违了。这里面，自然也有错误。而我们习见以为正确的，或隐微而还没有被我们发现的，这需要世间智的推究发明。菩萨如果证悟一切法空，正见缘起的存在，那更有许多不是一般常识所知的呢！

龙树学的立破善巧，归纳起来有两点：一、世出世法，在一个根本定义上建立。就是世间的生死，是性空缘起，出世的生死解脱，也是性空缘起。所不同的，在能不能理解性空。能理解到的，就是悟入出世法，不能理解到的，就是堕入世间法。所以世间的一花一草，出世间的菩萨行果，都是性空缘起，这就达到世出世法的一贯。二、声闻法与菩萨法，同在解脱生死的根本自性见上建立。就是声闻人在性空缘起上获得解脱，菩萨人同样在性空缘起中得解脱。所不同的，菩萨的大悲愿行，胜过了声闻，这就达到了声闻法与菩萨法的一贯。龙树深入佛法的缘起，在立破上，可说善巧到了顶点。

四 中论在中国

龙树中观学，在佛教中，无论是从印度、西藏、中国讲，都曾引起很大的影响，现在单就中国来说。中国自罗什三藏在长安逍遥园翻译出来，中国佛学者，才真正的见到大乘佛法。过去虽也有人谈空，但都不理解空的真义。什公门下，有几个杰出人才，僧肇法师是最有成就的，罗什三藏曾称赞他「秦人解空第一」。他与什公的关系，也比较密切，在什公未入关以前，他就到姑臧去亲近什公，又随侍什公来长安，亲近了十有余年。他著有《肇论》、《维摩经注》，思想很切近龙树学的正义。有一部《宝藏论》，也传说是僧肇作的，其实是唐代禅和子的胡诌托古。其次，昙影、僧叡二法师，思想也都相当正确，所以什公说：「传我业者，寄在道融、昙影、僧叡乎？」那亲近什公不久，号称什门四哲之一的（生公说法顽石点头的）道生法师，他是南京竺法汰的弟子，非常聪明，但他到长安不久就走了。对什公的性空学，没有什么深入，也并不满意。他回到南京，并未弘扬什公的大乘学，却融贯儒释，糅合真常。他著名的《七珍论》，像《佛性论》、《顿悟论》，与什公学都不吻合。什公西逝两三年，关中大乱，护持佛教的姚兴也死了，什公的龙树学没有得到健全的发扬，特别是肇师青年早死（素患劳疾），是什公所传大乘学的大损失。把什公所译的经论，传到南方来的，像慧观、慧严他们，积极从事经论的翻译；所弘的教法，也倾向觉贤的华严、昙无谶的涅槃。真常的经论紧接著大量的译出来，如《涅槃经》、《金光明经》、《菩萨善戒经》、《楞伽经》等经，所以中国的性空学，起初是没有大发展的。这主要的，中国人的思想，与印度有一重隔碍，认为一切菩萨的论典、一切大小的经典，都是一贯的，所以虽赞扬什公的译典和性空，但喜欢把各种思想融于一炉。这样，性空大乘与真常大乘，早就种下了合流的趋势！

稍后，什公门下的思想，从北方传来江南的，有三大系：第一系是成实大乘师，他们以为三论（《中论》、《百论》、《十二门论》）偏空，关于事相太缺乏了；而什译的《成实论》，不特明人法二空与性空相同，还大谈事相。他们把《成实论》看为三乘共同而且是与大乘空理平等的，所以用《成实论》空有的见解，去讲《法华经》、《涅槃经》等大乘经，成为综合的学派——成论大乘。当南朝齐、梁时代，成实大乘，盛到了顶点。这一系像

彭城僧嵩、寿春僧导们，都是什公的及门弟子，从长安东下，到彭城（今江苏徐州）、寿春（今安徽寿县），再向南到扬都（现在的首都），再沿长江上下。第二系是三论大乘，这与成实大乘师，有相当的关系。这一系的前驱者，像宋北多宝寺的道亮（广州大亮），他是从关河来的，他弘扬「二谛是教」的思想，是三论学初弘的要义之一。他的弟子智林，是高昌人。他自己说年轻的时候，曾在关中学过肇公假名空的思想。师资二人，在三论的勃兴上，有著很大功绩的。齐末，辽东（东北人）僧朗法师来南方，在栖霞山，大破成实大乘师，特别弘扬三论、华严，确立复兴了什门的三论宗，但僧朗的传承不明。到了陈隋时代，达到全盛。他们以《中论》、《百论》、《十二门论》为抉择空有的基本论，在这个根本思想上，去沟通一切经论。隋唐之间的嘉祥大师，集三论之大成，他的思想，虽也采取成实大乘的许多精确的思想，但加以极力的破斥。他受北方地论宗、南方摄论宗的影响不小，他不但融合了真常的经典，还以为龙树、无著是一贯的，所以三论宗依旧是综合学派。研究三论的学者，先要认识清楚：学三论？还是学三论宗？如果学三论，那三论宗的思想，只可作参考，因为他的思想，是融合了真常的。若学三论宗，这就不单是三部论，其他如《净名经》、《法华经》、《胜鬘经》、《涅槃经》等大乘经，都是三论宗的要典。判教、修行、断惑、位次、佛性这些问题，也都要理会明白。如以为三论就是三论宗，这是非常错误的。第三系，是陈代来南方的天台大乘，南岳慧思、天台智者，他们是从现在的平汉路南下的，先到南岳，后到扬都，再后到浙江天台。天台宗也还是龙树学之一，思大师对《般若经》、《法华经》二经并重；智者大师比较上特重《法华经》、《涅槃经》，所以他判二经为最高最究竟。这样，天台学者，比较三论宗，受真常的思想，要格外浓厚。北方的禅宗、地论的思想而外，又吸收了南方的成论、三论、摄论各派，才组织他宏伟的体系。因此，天台宗是更综合的学派。智者大师对龙树的《大智度论》，有特深的研究；对于南北的学派，批判又贯摄，能直接依据大小乘经，把当时的学派思想，作有系统而严密的组织。他的精髓在止观；天台比三论，确要充实些。不过，三论宗有许多思想，却比天台要接近龙树学。成实大乘，与龙树学相差太远，

但与中国的佛教，却关涉很深。三论、天台，都应该研究参考。

三论学者谈二谛皆空，有三种方言，主要的意思：一、世俗中空自性执，胜义中空假有执。有人执假有是有体假，有的执无体假，但他们都以为假法不能没有，所以又执有实在的假体或假用。为破假执，故说胜义空假。这是二谛尽破一切的情执。二、世俗空，空自性的生灭不可得；胜义中空，不是空却如幻的假有；因果假有，怎么可破！上面说空假，其实是假执。所以胜义中空的真义，是即幻有而空寂，显示假名诸法的寂灭性。此二谛，是在世俗的缘起幻有上，离去自性的妄计（世俗中空），显示胜义的寂灭性（胜义中空）。三、世俗所说的空，与胜义所说的空，虽好像世俗中破自性执，胜义中即假有而空寂，其实是一个意义，不是对立的。从性空上说，在缘起上离去情执（世俗），性空的真相就显现出来（胜义）。如暗去与明来，并非二事，所以说「以破为显」。从幻有说，空却自性才是缘起假名（世俗）；缘起空寂，其实空中不碍一切（胜义）。这三种说明，不过是一种方式而已，懂得的人，只一句「缘有性空」，就是一句「缘起」，也就够了。三论宗的空有，是无碍的，目的在说明缘起即空、即假、即中；但说明上，是侧重于离一切执著，显示毕竟清净的。天台学者谈缘起性空，重视空假无碍的中道。他说中谛「统一切法」，立足在空有无碍、寂然宛然的全体性，离一切执是空，宛然而有是假，统合这空假二者是中。这三者，是举一即三、三而常一的。中国人欢喜圆融，总觉得天台的思想圆融、理论圆融，三论有所不及。其实，三论学者重《中论》，只谈二谛，比较上要接近龙树学。天台的离妄显真，近三论；统合一切之空有无碍，是更与真常杂糅的。

五 中论之组织

我们若知一论的组织，于全论的内容，也就得到一个要略的概念。但是科判《中论》是很难的，古德每一品品的独立，不能前后连贯起来。本论的中心，在说明世出世间的一切法，不像凡夫、外道、有所得小乘学者的所见，在一一法上显示他的无自性空。空性遍一切一味相，通达此空，即通达一切，所以论文几乎是每品都涉及一切的，但不能说完全没有次第。不从破的方式看，看他所破的对象是什么，就可看出本论是全体佛法，而以性空扫除

一切执著。

本论以《阿含经》为对象。阿含是根本佛教，思想是「我说缘起」，缘起是「空诸行」，正见性空的缘起，才能正见佛陀的圣教。本论从性空缘起的见地，建立佛教的一切。有人以为龙树专说一切法空，这是错误极了！龙树的意见：佛法——世出世法，不要说凡夫、外道，就是大部分的小乘学者，也不知道；像他们那样说，是错的；要理解一切法空，才能正确的理解佛法的一切。这可以说，开发阿含的深义，就是用性空无所得的智光，显示了真的佛教。真佛教，自然是真的声闻乘，也就是真的菩萨乘。所以古人说：三论是无所得小、无所得大。概略的说，《阿含经》广说缘起有，从缘起有而略示本性空寂。小乘阿毘昙，不免离去本性空而说一切有。大乘经，从一一缘起有上开示法法的本性空。本论，从法法性空的正见中，广观缘起法；是大乘论，而所观、所破，是《阿含经》所开示的缘起有，与小乘论师们的妄执，也是大乘学者的开显《阿含经》深义。

二十七品最初的两颂，是作者敬礼释尊，显示佛说甚深缘起的大法，能离一切戏论颠倒，而得诸法的寂灭性。最后有一颂，是作者结赞世尊，赞佛慈悲说此微妙深法，令有情离一切见。中间二十七品，广说缘起正观。大科分判，三论宗依青目《释论》：前二十五品，「破大乘迷失，明大乘观行」；后二品「破小乘迷执，辨小乘观行」。天台学者说：本论以缘起为宗，第二十六品，正是说的缘起，为什么一定判为小乘？所以通而言之，全论二十七品，同明佛法；别而论之，这可说前二十五品是明菩萨法，第二十六〈观十二因缘品〉，明缘觉法；后一品明声闻法。现在判《中论》，不分大乘小乘，因为性空义是三乘所共的。初二品，总观八不的缘起法，后面的诸品，别观八不的缘起。总观中，第一〈观因缘品〉，重在观集无生。生死流转，因果相生，是生生不已的缘起；现在总观一切法无生。第二〈观去来品〉，重在观灭不去。涅槃还灭，好像是从生死去入涅槃的；现在总观法法自性空，没有一法从三界去向涅槃。后二十五品，别观四谛，观苦是性空，观集是性空等。一、观世间（苦）有三品：(一)、〈观六情品〉，(二)、〈观五阴品〉，(三)、〈观六种品〉。这是世间苦果，有情生起苦果，就是得此三者。

本论所说的，与五蕴、十二处、十八界的次第不完全相同，却是《杂阿含经》的本义。六处、五蕴、六界和合，名为有情。这像《舍利弗阿毘昙论》、《法蕴足论》，都是处在蕴前的。这是有情的苦体，观世间苦的自性空，所以有此三品。二、观世间集有十二品（从〈观染染者品〉，到〈观业品〉），这又可分三类：初五品，明惑业所生；说三毒、三相（有为相）、作业受报的人法皆空。次两品，明生死流转；从因果的相续生起中，观察他的无三际、非四作。次有五品，明行事空寂。说了世间集，就要进而谈世间灭，但世间集是否能灭呢？显示世间集的无自性空，诸行无常，无实在性，这才可以解脱；解脱也自然是假名非实的。三、观世间灭有八品，初〈观法品〉明现观，观一切法相，无我我所，离欲而悟入法性。次观时等三品，明三乘的向得。要经过几多「时」间，从「因」而「果」，「成不成」就！其实，时劫、因果、成坏，都是无自性的。后四品讲断证。断证者是如来；所破的颠倒、所悟的谛理、所证的涅槃，是所；这一切是性空如幻的。四、观世间灭道有两品，就是观诸法的缘起，离一切的邪见。这是本论的大科分判，兹列表如下：

┌标宗……（最初二颂）…┐

│ ┌总观┬观集无生……┴观因缘品

│ │ └观灭不去……观去来品

│ │ ┌……观六情品

│ │ ┌观世间┼……观五阴品

│ │ │ └……观六种品

│ │ │ ┌染则生┬……观染染者品

│ │ │ ┌惑业所生┤ └……观三相品

├显义┤ │ │ │ ┌……观作作者品

│ │ │ │ └作则受┼……观本住品

│ │ │ │ └……观燃可燃品

｜｜｜观世间集┤生死流转┬无三际……观本际品

｜｜｜｜ └非四作……观苦品

｜｜｜｜ ┌诸行……观行品

全论组织┤ ｜｜｜｜触合……观合品

｜｜｜ └行事空寂┤有无……观有无品

｜ └别观┤ ｜缚脱……观缚解品

｜｜ └行业……观业品

｜｜ ┌现观……观法品

｜｜｜ ┌……观时品

｜｜观世间灭┤向得┼……观因果品

｜｜｜ └……观成坏品

｜｜｜ ┌人……观如来品

｜｜ └断证──┤ ┌……观颠倒品

｜｜ └法┼……观四谛品

｜｜ └……观涅槃品

｜ └观世间灭道┬正观缘起……观十二因缘品

｜ └远离邪见……┬观邪见品

└结赞……（最后一颂）…┘

卷002

正释

观因缘品第一

一切法的存在与生起，是依于因缘的，这是佛法的根本义，所以先观察因缘，看他是怎样的生起一切法。泛泛而谈世间一切法有因有果，世人也未

尝不说，但唯有佛教特别谈到：凡是存在的，是从众缘所生的；非缘生的，一点也没有。因、缘二字，在根本圣典中，有何不同，很不易说，如集、因、缘、生、根、触等，都名异义同，不过习惯都简单的只说因缘罢了。一般的解释：亲切的、主要的条件是因，疏远的、次要的条件是缘。其实也不一定。如萨婆多部说六因，《舍利弗毘昙》说十因，《瑜伽论》说十因，是包括一切因缘在中的；铜鍱者说二十四缘，《舍利弗毘昙》说十缘，说一切有部说四缘，因也是包括在内的。怕是有部学者吧！把种种因缘，精练为四缘，为后代学者所通用。佛说一切法从因缘生，目的在破邪因、无因，常见、断见等错误，又开示一切法的寂灭性。这本是佛学中，普遍而共认的。但一般人对缘生的见解，生起不正确的错误，主要是以为有实在的法，从实在的缘生。本品观因缘，就是否定自性有的因缘生，深刻的通达诸法无自性空。如一般所讲的因缘，虽不同于外道的妄计，但不彻底。所以《般若经》说：『欲知四缘，当学般若波罗蜜。』龙树曾假设问答，而给以说明：讲四缘，毘昙是详细不过的，为什么学习四缘要学般若呢？《般若经》似乎没有广谈四缘吧！要知道：四缘生法，从实有的见地去看，起初似乎是可以通的，但不断的推究，不免要成邪见。你想！四缘生一切法，而四缘本身也要从缘生，这样再推论，其他的缘，仍须缘生，缘复从缘，就有无穷的过失。若说最初的缘不须缘生，那又犯无因生的过失，所以有他的困难！若能理解一切法毕竟空，才能建立如幻的缘生，不再陷于同样的错误！这样，本品观因缘，就是观察能生的因缘，若如实有者所说，是不行的。但性空者，并不否定四缘，如幻如化的四缘是有的，从这样的因缘生起，不仅遮破了自性的缘生，也显示了一切法本性空寂的不生。

甲一 标宗

不生亦不灭 不常亦不断 不一亦不异 不来亦不出

能说是因缘 善灭诸戏论 我稽首礼佛 诸说中第一

此二颂八句，初四句标缘起的八不，次二句明八不缘起的利益，后二句是作者礼赞。这两颂标明了全论的宗趣所在，不是〈观因缘品〉的颂文，因

为在论初，所以附在本品之前。八不分四对，要说明八不，先从生灭等四对说起。生灭有三种：一、一期生灭，这是一般人所能明了的，如人初生叫做生，后来死亡叫做灭，这是在一期相续中，呈现的诸行无常相。有生必有灭，有情如此，无情也如此；如世界初成是生，后经几多劫的相续到毁坏是灭。这生灭，在相续中，有分为生、住、灭三相的，有分为生、住、异、灭四相的。二、刹那生灭，如人从生到死的一期生命中，从深叡的智慧去观察时，才知道是刹那刹那的生灭变化著，没有一念（极短的时间）不在潜移密化的。假使有一念停滞在固定的不变中，在论理上说，此后没有任何理由，可以使它变化；事实是无常变异的，所以成立刹那生灭。三、究竟生灭，这是一般人更难理解的。一期生命结束了，接著又受生，生而又死，死而又生，生生死死的连续不断，如大海的波波相次，成为世间生生不已的现实，总名为生。等到截断了生死的连索，达到无生的寂灭，这叫做灭。这究竟的大生灭，如十二缘起的『此生故彼生，此灭故彼灭』就是。这种生包括了世间的生死法，灭包括了出世的涅槃法。常断有二义：一、一期的，时间的连续上，起初是这样，后来还是这样，这就是常。在前后的连续中，完全解体，就是断。二、究竟的，就世间生死边说，常在生死中，这叫常。断除种种的烦恼，断生死，这叫做断。但佛教中，凡是世间法，是不大说为常的，多称为相续，因为常容易与梵我论混滥。在出世解脱边说：解脱生死的涅槃，本来如是，所以也说为常，但这常是超时间性的。断烦恼而显证的，也偶然的称为断的。但怕它与断灭见相混，所以多说为『空』、『寂』、『离』等。一异呢，也有二：一、外待的，若观此法与彼法，没有依存的关系，而是独立的，那就是独存的一与对立的异。二、内含的，随便观察一法，他是因缘和合而一合相的是一，在和合的一相中，存有种种差别，这就是异。但不空论者，常以为前一种是真实的，后一种是假名的。一与异，别译作一与种种，这可以概括总合与部分，统一与对立，同一与差别，和合与矛盾，单一与杂多等。来出，是就人或法的动作的内外向说的。从彼而到此是来，从此而到彼是出（出就是去）。这八者（《大智度论》加因、果为十），包含了世间的根本而最普遍的法则，即是现起、时间、空间、运动四义，为一一法所必备的。因

为存在者必是现起的，必有时间性、空间性，又必有运动，所以，这四者，实在总摄了一切。如执有真实自性的八法（四对），就不能理解说明世间的实相，所以一一的给以否定，说：不生、不灭，不常、不断，不一、不异，不来、不出。

八不可以作多种不同的观察，综合这八不，可以破一切戏论；就是单说一句不生或不常，如能正确的理解，也可破一切。可以说：一一不中，遍破一切法。现在，不妨作一种解释。

『有』、『生』，我常用存在、现起来解释的；有是存在，生是现起。似乎前者的范围广，显在的、潜在的，都是有；后者只是存在中一分现起的。但据龙树的正见看，存在的有和现起的生，二者的范围，到底是同一的。意思说：凡是存在的，就是现起的；没有现起的存在，等于没有。一般人以为甲功能存在而没有发现；其实，有甲功能存在，等于甲功能的现起，不能甲功能存在而没有现起。他们的意境中，是近于因中有果，而不是直观法法的当体与法法的相依相成。《中论》的本义是现起即存在。这生起即存在的缘起法，自然有显现或隐微的，有我们所从来没有发见的。『此有故彼有，此生故彼生』，其实同是缘起，没有有而不是生的。生是因缘的生起，有是因缘的存在。实在论者，执著自性有与自性的生起。既然以为自性有，不论他说不说生起，他终究是反缘起的。观察这『自性有』非有，名为无自性空；自性有的生起不成，名为无生。无自性有，也就没有自性无；无生也就无灭。这包含了存在与非存在、存在与现象的问题。这存在与生起的，不理解缘起，从自性见去认识，那不问他是直线的、曲折的、旋形的，总觉得在时间的活动中，是前后的。如果在一期中，见某种相似相续的存在，就以为昨天如是，今天仍如是，有一常住不变的存在。若在无常变化中，或者色，或者心，不能发觉它前后的相续关联，就以为是从此断灭。这是常与变的问题。从自性有的观念去观察同时的彼此（也可从时间上说），如以为此法与彼法有同一性，就觉得合而为一，没有差别可谈（有差别，他以为就是非实在的），成为浑一的整体。如发见了差别，就以为一一的独存而彼此敌对著。这是统一与对立或一体与杂多的问题。从自性见去观察那存在与生起的，在时空

中的运动，觉得不是从此去彼，就是从彼来此。而这样的来去，在时空的一点，他们只能说不动的，要说动，就发现它的矛盾不通。这是运动问题。这存在与非存在，常与变，统一与对立，是缘起的三相；而在自性见者，也就是自性的三态。而这三一无碍缘起相的运动，自性有者，也不能认识。所以他们的生灭断常一异来去，一一给它个不字，开显了缘起空寂的实相。自性空，才正见了缘起假名的生灭来去。不过八不的意义非常繁广，这只是一种方言而已。

「能说是因缘，善灭诸戏论」：佛在经中，说这八不的因缘（缘起的异译，与〈观因缘品〉的因缘不同），是善能灭除一切戏论的。善灭的灭字，什公译得非常善巧，这可从两方面说：一、八不的缘起说，能灭除种种的烦恼戏论，种种不合理的谬论，不见真实而起的妄执。二、因种种戏论的灭除，就是自性的彻底破斥，能证得诸法的寂灭，出离生死的戏论海，走入寂灭的涅槃城。龙树菩萨洞达了这缘起法的甚深最甚深，难通达极难通达，而佛却能善巧的把它宣说出来，这是很难得的。不说在世间的学说中第一，就是在佛陀的一切圣教中，缘起也是最深刻的、最究竟的。这样的善说缘起的大师，怎能不恳切至诚的敬礼！所以说：「我稽首礼佛，诸说中第一。」

关于八不与二谛的关系，向来有几种解说不同。从世俗、胜义谛说，八不是世俗呢？是胜义呢？清辨论师说：不生不灭、不一不异，是依第一义谛说的；不断不常，是依世俗谛说的；不来、不去，是依二谛说的。也有说：这都是依第一义谛说的。他是主张世俗中有生灭自相的。《大智度论》讲到第一义悉檀，也是引这八不来解释的，可见是依第一义谛有八不。这样，世俗中难道是生灭一异常断来去的吗？也是，也不是。这意思说：观察缘起的自性，八事不可得，本是胜义谛的八不观，所以可说是依第一义谛说的。不过，胜义谛观不单指性空的实证，闻思修的观慧也是中观。这闻思修的胜义慧，是在缘起法上寻求自性有的生灭、断常等，缘起法中没有这自性的生灭、一异等。固然胜义谛中空无自性，也可见世俗谛的缘起相中也是没有的，所以世俗是无自性的缘起。自性的生灭、常断、一异等，二谛俱破。二谛中自性都不可得，这才世俗中无自性的缘起，与胜义中缘起的性空，相成而不是

互相矛盾的。这才是佛教的性空缘起的正见。缘起是无自性的，我们执著他自性有，这不是错误到极点了吗？所以在世俗法中，观察无自性可得，即能观入胜义空性。

从学派上看，说一切有系是以缘起为有为法，是因；大众、分别说系，以缘起为无为法，是因果的理则。缘起无为者，也可说缘起法是不生不灭的，但不是中观的正见。缘起有为者，可以在因果体用上说不生不灭等，但也不是中观的正见。中观者的八不缘起，是依《化迦旃延》等经而阐扬的，从生灭一异的假有无实上，显示不生不灭等。所以从胜义谛说，不生不灭等，是缘起法的本性空寂；从世俗谛说，这是缘起的幻相无实；而世俗与胜义是无碍的，这才是本论的正见。本来，佛在因果相生中，见到因果的条理，悟到这因果理事的幻化非真而悟入空寂。佛所证在此，所说亦在此，从缘起的生灭显示寂灭，才是佛说缘起的目标所在。这唯有在般若等性空经、中观等性空论，才圆满而扼要的开示出来。

古代三论宗讲的单复横竖，是很有意义的，若能理解单复，就不会受圆融的牢笼，才能博而能约。有、无是单句，亦有亦无、非有非无是复句。一方面看，亦有亦无，是有无的综合，而非有非无，又是前三者的否定，或亦有亦无的另一说明。但在另一方面看，复句，只是言辞的变化，内容并不见得奇妙。明白的说，有有、有无，还是有；非有、非无，还是无。再说得彻底一点，有可以包含了有有、有无、有亦有亦无、有非有非无；或者更进一步，有双亦双非，有非双亦双非……。看来单纯的有，或者还包含得多一点，包含一切的存在。但是一般学佛法者，容易受名相的转动，以为亦有亦无是包括了有无的，比单说有无要进一步。不知亦有亦无还是有，而无却是一切的否定。如能理解单复的无碍，才知八不的不字，比那不而非不，要彻底得多。再说横竖，横，是相待的假立，如说有，同时就有无与他相对，没有无，有的观念就不能成立。竖，是超情的，众生在不是实有上，执著为有，可以用无来否定他。但说无的用意，是因指见月的，并不叫你想像执著有个实在的无。真正性空的空，八不的不，无自性的无，都是不能滞在假说相待上的，是要你离执而超越的、离去自性的，这叫做『破二不著一』；若从相

待上去理会，这叫做『如狗逐块，终无了时』。这又与单复有关。众生执实有，所以说空；懂得佛陀的真意，悟入性空，早是一了百了。但有人把有同空对立起来，以为这是有的，那是空的，所以又说非有非空，其实非有非空还是空。有人又执著有空非有非空，所以又说非（空有）二非（非有非空的）不二。懂得的，还是一致的。无差别中作差别说，横的是假名，竖的是中道，中即离能离所而为自觉的境界。但执著绝对中道，把他同假名对立，还不是一样的错误吗？所以，像八不中的不生，不能看为与生对立的一法，或者单不此生而不能不一切。龙树说：是非生，非不生，非共（俱），非不共，名为无生法忍。无生是这样的单复无碍、横竖无碍，其他的也无不如此。

甲二 显义

乙一 总观

丙一 观集无生

丁一 观四门不生

诸法不自生 亦不从他生 不共不无因 是故知无生

如诸法自性 不在于缘中 以无自性故 他性亦复无

此二颂，明四门不生，这在本论中，与标宗的八不颂，同是脍炙人口的。凡是以为一切法是自性有的，那就必是生起的；所以观察它是怎样生的。如生起不成，就足以证明非自性有的空义。讲到生，不出有因生、无因生两类；有因中又不出从自生、从他生、从共生三种，合起来就是四门。既是自性有，那从自体生吗？不，就转为别体的他生，这二者是一正一反；共是自他和合生，就是合（正），又不能生，那就达到非自他共的无因（反）。这已达到了思想的尽头，再说，也不过是层楼叠架的重复。凡是主张自性有的，就可以此四门观察，不能离此四门又说有自性的生。四门中求生不得，就知一切自性有的不生了。所以这是能遍破一切的。像印度外道讲生，虽有很多流派，不出这四种：数论主张因果是一的，这是自生；胜论主张因果是异的，是他生；尼乾子主张因果亦一亦异的，是共生；自然外道主张诸法自然有的，是无因生。如果佛法中有执为自性有的，也不出这四门。

「诸法」的法字，或者译作物体，梵语中是说实在性的东西，就是自性有的东西。自性有的诸法，「不」会是「自生」的。自生，是说自体能生起的。假定是自体生的，那在没有生起以前，已经生起之后，是没有差别的，依本有自性而生起，这才合乎自生的定义。但是，不论在何时、何处，什么也不会这样生的。为什么呢？自生，本身就是矛盾不通。凡是生起，必有能生与所生，既含有能所的差别，怎么能说自体生呢？可以说自即不生，生即不自。同时，凡是生起，必然与未生有一种差别；未有而有，未成就而成就。现在说自体如此生，生个什么东西呢？可说是一点意义都没有。并且自体如此生，就不须其他条件，那么，前念既如此生，后念也应如此生，生生不已，成为无穷生。若说要有其他的条件，所以前念自生而后念不生，那就失却自生的意义了！所以没有一法是自生的；自生只是从自性见所起的妄执罢了！有人以为既不是自生，应该是他生，他是别体的另一法。其实，既没有从自体生，也就「不从他生」，要知他生是同样的矛盾不通。可说他即不生，生即不他。凡是此法由彼生的，彼此就有密切的关联，决不能看为截然无关的别体。别体的他能生，这是绝对不能的。譬如火从木生，火木不是能截然各别的，不然，水呀、铁呀，这一切法，岂不也是别体的他？他木能生火，他水、他铁等也应生火了。同是别体的他，为什么有生不生的差别呢？假如说：他生的他，是有关系而亲近的他；那无关而疏远的他，不可为比例。这也不然，既有亲疏的差别，为什么说同是别体的他呢？不能生的是他，能生的就不应是他了。所以执著自性有的，说另一别体的他能生这实有法，是不合理的。一般人执自生的少，主张他生的多，我们必须破斥这他生的妄计！有人以为单自不生，独他也不生，自他相共当然是可生的了。他们的见解，就是果体已经成就了的，或是果体的理，或是果体的功能，再加以其他的条件的引发，自他和合就能生诸法。「不共」生，在青目释中是不广破的，因为共生不出自他，自体不能生，他体不能生，自他和合怎能生呢？如一个瞎子不能见，许多瞎子合起来，还不是同样的不能见吗？所以说共生是犯有自生、他生的双重过失。有一类外道，对世间一切的存在与生起，不知其所以然，看不出它的因缘，于是便以为一切的一切，都是自然如此的，执著是无

因生的。果法从无因而生，这在名言上又是自相矛盾的，有因才有果，无因怎会有果呢？现见世间有情的事情，要有人功才成就，若完全是无因的，人生的一切作业，岂不都是毫无意义？贫穷的自然贫穷，富贵的自然富贵，这么一来，世间的一切，完全被破坏了。同时，如果是无因而有果，此地起火，别地为什么不起呢？同样是无因的，为什么有生有不生？别地既不起火，可见这里的火，是自有他的原因，只是你不能发觉罢了！所以说「不无因」生。主张自性有的，都可用这四门观察它的怎样生起。一一门中观察不到，就可知自性生不可得，所以说「是故知无生」。

反过来问中观学者，诸法究竟有没有生呢？有生，是自生呢？他生呢？共生呢？还是无因生？敌者还不是可以用同样的方法来破斥你。中观者说：一切法是缘生，缘生是不属前四生的，所以就免除了种种的过失。古代三论宗，从一切法无自性的观念出发，说一切法唯是假名，不从自他等生。如长短相待，他的初章中假说：『无长可长，无短可短。无长可长，由短故长；无短可短，由长故短。由短故长，长不自长；由长故短，短不自短。不自长故非长，不自短故非短。非长非短，假说长短。』这意思是：从长短的相待相成中，理解无长短的自性（也叫做中）。唯其没有长短自性，所以是假名的长短（也叫做假）。这无自性的长短，观察他的自性有（如四生），虽毕竟清净，一毫不可得，而假名的缘生宛然。他从缘起理解到无自性，在无自性上成立相待假（这叫成假中、中后假）。这一观察过程，是非常正确的。天台破他有他生过。照天台家的意思，一切法非自他等生，是不可思议的因缘生，即空即假即中的缘起，是不可思议的。在他的解说中，有『理具事造』说。天台家的缘起说，是妙有论，与中观的幻有论多少不同。西藏传月称的解说：诸法因缘生，就是无自性生，无自性生，所以是缘生。这无自性的因缘生，唯是观待的假名，与三论宗的见地相近。常人直感中的一切，皆有自性相浮现在认识上，就是有一自成的、常尔的、独存的感相。若因此主张自性有，以为是实有的，就可推究这自性有到底是怎样生起的。这不是自生，就是他生，或者共生、无因生，不能离这四生更说有生。在四生中，得不到自性有法的可生，才知没有这样的生，就是无自性生。有中观正见的学者，

解了一切法的无自性生，是如幻如化的缘生。一切法本没有独立的自性，是种种因缘的和合生。如镜中像，不能说是从玻璃生，面生，光生，空间生；寻求像的自性，永不能得，而在种种条件的和合下，就有此假像。生也不见有一自性的像从那里来，灭也不见有一自性的像到那里去。这如幻的缘生，不以为他是真实的，所以不应该作四门观察，四门观察是观察真实的；而世谛假名，是不为胜义观所得的。因为外道、小乘都执有实在的自体，所以用四门破除自性生，而无性的缘生，不能与四生混滥的。

『如诸法自性』一颂，在其他的译本中，在立四缘颂之下。青目释却提在前面，我们就根据青目释解释。上一颂是标，这一颂是释。八不颂虽列举了八不，但〈观因缘品〉却专释不生；不生中初颂是用四门观察，第二颂主要的在解释无自性生。自性生不可得，其他三生也就容易知道不可得。自性生是四门的根本，如不生是八不的根本一样。何以自生他生都不可能呢？「如」一切「诸法」的「自性」是「不在于缘中」的，所以决没有从自性生的。因缘和合的存在，是由种种的条件所生起。自性却是自成的，本来如此的。自性与缘生，不相并立。所以凡是自性成的，决不假藉众缘；凡是众缘生的，决无自性。一切法依众缘而存在，所以就否定了自性有。没有自性，当然没有从自性生了，自性生尚且不可得，他性生当然不成。这因为，他性实际就是自性，从彼此互相对立上，说此是自性，说彼是他性。如在他法的自体看，还是真实独存的自体。所以说：「以无自性故，他性亦复无。」自他都不得生，又怎能说共生？有因尚且不生，何况无因生？这是不难了解的，所以颂文也就不说了。

丁二 观四缘不生

戊一 立

因缘次第缘 缘缘增上缘 四缘生诸法 更无第五缘

观四门不生，遍破了一切自性实有者；观四缘不生，却针对著佛法内部的学者。说一切有系主张四缘能生诸法。论主说因缘生不是自性生，说一切有系虽表同情，但以为四生中的他生，是没有过失的，缘生还不是他生吗？

所以引证佛说与阿毘昙中的四缘，成立他实有一切法可生。「因缘」，在大乘唯识学上，说唯有种子生现行、现行熏种子是因缘。但有部说因缘，体性是一切有为法；在有为法作六因中的前五因（同类因、俱有因、相应因、遍行因、异熟因）时，都名因缘，意义是能为亲因的缘。「次第缘」就是等无间缘，体性是一分的心心所法。前念的心心所法，能为次第的后念心心所法生起之缘，所以叫次第缘。有部的因缘，是通于三世的，次第缘则限于过去现在，因为未来世的心心所法，是杂乱的，还没有必然的次第性。过去现在中，还要除去阿罗汉的最后心，因为刹那灭后，不再引生后念的心心所，所以也不是次第缘。「缘缘」，就是所缘缘。心心所的生起，必有他的所缘境，这所缘境，能为心心所生起之缘，所以叫（所）缘缘。像灭谛无为等，都是所缘的、可知的，所以缘缘通于一切法。「增上缘」，不论那一法，凡是有生起他法的胜用，或者不碍其他法的生起，都叫增上缘。这本可以总括一切缘，这里是指三缘以外的一切。一切法生，不出此四缘，此外更没有余缘可以生法的。所以说：「四缘生诸法，更无第五缘。」从缘生的一切有为法，不外心、色、非色非心三类。色法是依因缘、增上缘二缘生的。心心所法，依四缘生。非色非心的不相应行法中，像无想定、灭尽定，有因缘、次第缘、增上缘三缘；不是心法，所以没有所缘缘。其他的非色非心法，也从因缘、增上缘二缘生。由此四缘，一切法得生。就是有名目不同的，也都可包括在这里面，所以说更无第五缘。同时，弹斥外道的邪因，像自然生、大自在天生等。《解深密经》说依他起不从自然生名生无自性，也就是这个道理。

戊二 破

己一 审定

果为从缘生 为从非缘生 是缘为有果 是缘为无果

这一颂的性质是审定。凡要破别人，必须先将他的执见，加以审定准确，他才无可诡辩，无从讳饰。本颂的含义很晦涩，各家译本都这样。外人立四缘生果，当然主张果从缘生，为什么还要问是不是从缘生呢？依青目释说，这是双定二关。立果从缘生的人，听到性空者说缘生不成，他是会转而执

著非缘生的。现在要审定所指的果性，究竟从何而生，所以作双关的问定：「果为从缘生」呢？还是「从非缘生」呢？使他进退不通，无路可走。这二问，《般若灯论》的解说：是缘中有生果的作呢？还是离缘有生果的作呢？缘中有作固然不成，离缘外有生果的作，同样的是不成。上半颂，审定他的果法是从什么生；下半颂是审定他生果的缘，「是缘」中先已「有」了「果」呢？还「是缘」中「无果」呢？如说木能生火，未生火前，木中就有火了呢？还是没有火？这二门四关，可以总括一切，因为说有果可生，不出此从缘生的先有果、先无果，与从非缘生的三门。

己二 别破

庚一 观四缘不成

辛一 观因缘不成

因是法生果 是法名为缘 若是果未生 何不名非缘

果先于缘中 有无俱不可 先无为谁缘 先有何用缘

若果非有生 亦复非无生 亦非有无生 何得言有缘

观因缘不成有三颂，初颂用一门破，次颂用二门破，第三颂用三门破。正破审定中的缘生门中的有果、无果二关。

第一颂，先从常识的见解出发，总破他缘的生果不成。什么叫做缘？「因」为「是（此）法」能「生」彼「果」，所以「是法」就「名」之「为缘」。这样，缘之所以为缘，不是他自身是缘，是因他生果而得名的。如父之所以为父，是因生了儿子才得名的。那么，「若是」在「果」法尚「未生」起的时候，为「何不名」为「非缘」呢？如炭能发火，说炭是火缘，在炭未发火前，为什么不说炭非是火缘？缘不能离果而存在，可见预想有他缘而后从缘生果，是不成的。这是用一门破。

这本是破自性实有的他缘不能生果的。他们不理解本身的矛盾，又想法来解说。执著从因缘生果的，不会承认非缘生，所以就从两个不同的见解来转救。有的说：缘中果虽没有生，但已有果法的存在，这存在的果法，有说是果的能生性，有说是果的体性。因为缘中已有果，所以在没有生果时，已

可说是缘，从此缘能生。有的说：缘中虽还没有生果，也还没有果，但从以前的经验，知道他是缘。如过去见过从炭生火，现在见了炭也就可以知他是火缘。从这样的缘，能生后果。这两个不同的见解，就是因中有果派、因中无果派，其实同样是不对的。「果」还没有生起之前，不能说某法是缘。如「先于缘中」去观察他，先有果体呢？还是先无果？先「有」先「无」二者，都是「不可」的。假定说缘中「先无」果，那这个缘到底是「谁」的「缘」呢？因中无果者，常从世俗的经验，以为从前见过，所以知道是某法的缘。但现在是抉择真理，不能以世间的常识作证。并且，你执著缘中无果；不能答复现前研讨的对象，却想引用过去的来证成。过去的是缘中无果不是呢？过去的还不能决定，却想拿来证明现在的，岂不是以火救火吗？若说缘中「先」已「有」果，那还「用缘」做什么？为了生果才需要缘；果既先有了，还要缘做什么呢？一般人，总以为缘中先有果的可能性或果的体性存在，加上其他条件的引发，就可显现起来了。他们常从动植物的种子去考察，才产生这样的结论。不知因果的正义，决不是那样的。如一粒豆种，种下土去，将来可生二十粒豆。若说这二十粒，早就具体而微的在这粒豆种中，那么，这种豆，还是从前种生的，从前那一粒种豆，不是有更多的豆吗？这样的一一推上去，那不是几百年前的豆种中所有的豆果，多到不可计数了吗？因中先有果，是不可以的。若缘中先有果，缘就没有生果的功能，也就不成其为缘了！这就是用二门破。

或者说：执缘中有果是肯定的，是一边；执缘中无果，是否定的，也是一边，都有困难。所以缘中应该是亦有果亦无果，这是矛盾的统一，是综合，是没有过失的。龙树论对这一类妄执，认为是不值得多破的，因为他不出上说的有无二门。况且真实存在的自性有，不能是如此又如彼的。有不是无，无不是有，说缘中又有又无，这不是矛盾戏论吗？假定矛盾就是真理，那自相矛盾的真理，真是太多了！所以说：「果」于缘中「非」先「有」可以「生，亦复非」先「无」可以「生，亦非」亦「有」亦「无」可以「生」。有，无，亦有亦无的三门，都不可生，怎么还可「言有缘」呢？这是用三门破。《十二门论》的第二门，对这个问题，有详广的抉择。青目论师说前二

颂总破，后一颂是别破因缘；但龙树的《大智度论》，说这三颂都是观因缘不成的，所以现在也就作这样的解释。

辛二 观次第缘不成

果若未生时 则不应有灭 灭法何能缘 故无次第缘

次第缘，是说前念的心心所法灭，有一种开辟引导的力量，使后念的心心所法生。现在观这自性有的次第灭心，不成其为缘。因为真实自性有的前念后念脱了节，不能成立他的连续性。前念灭，后念生，灭有未灭、已灭、正灭三者，生也有未生、已生、正生的三者。现在唯破前念的已灭，与后念的未生，不破已生未灭，及正生正灭。因为已生是后心已经生起，生起了还谈什么缘？未灭是前心未灭，未灭，后念当然不能生，所以也不成缘。那正灭正生不离已与未，也不必再谈。先从后念的未生来说，后念的次第「果」法，「若」还「未生」起的「时」候，「则不应」说「有灭」心为缘。后念没有生，如前念已经灭了，那就前后脱了节，而不成其为因果了。若说前念的灭心，在灭下去的时候，有一种力量，能使后念的心心所法生。这也不行，因为灭就是无，没有一种灭法能够作缘的，所以说「灭法何能缘」。也不能说法体已灭，作用还在；无体之用，是不可思议的。这样，后果未生，不应有灭心为缘。灭法已灭了，又不可为缘，是「故无次第缘」。有人说：将灭未灭时，有一种力量，在他正灭的时候，后念心心所法正生。龙树说：不是已灭，就是未灭，没有中间性的第三者，所以不能说正灭时能生。他们不能成立次第缘，问题在执著不可分的刹那心。

辛三 观缘缘不成

如诸佛所说 真实微妙法 于此无缘法 云何有缘缘

佛在经中，说一切法时，什么有见无见、有色无色、有漏无漏、有为无为等，在世俗幻有的心境上，虽有种种的相貌，但观察一切法的真实时，就是一切法性空，所谓『百卉异色，同是一阴』。这一切法性空，就是「诸佛所说」的「真实微妙法」，就是一切法的真实相，离却戏论颠倒错觉，不是凡夫所能正觉的。一切法真实相，没有证觉到的，不认识他，他是毕竟空；

悟入这真实相的圣者，深刻而透彻的现觉了他，他还是毕竟空。「于此」毕竟空中，一切戏论相都不可得，「无」有所「缘」的「法」相可说。假使能缘所缘，就不是真正的证见毕竟空。平常说般若智慧能证法性，似乎是有能所的对立，这实在是一种说明，并非通达了一切法性空的，有能证所证之别。龙树说：『缘是一边，观是一边，离此二边名为中道』，也就是入不二法门。这样，在如幻的世俗心境中，说能缘所缘。从真实上看，并没有所缘的实体，那怎么执著有真实自性法能作「缘缘」呢？护法的唯识宗说：证法性的时候没有疏所缘缘的影像相，亲所缘缘的真如体相是有的，这就是主张有真实所缘缘，与中观者的见解不同。

辛四 观增上缘不成

诸法无自性 故无有有相 说有是事故 是事有不然

增上缘的作用，对所生的果法，有强胜的力量，能助果生起；或有多少力量，或只是不障碍他法的生起，都名增上缘。增上缘很宽泛，但常说十二缘起，多就增上缘说。现在就在十二缘起上说，『此有故彼有』是缘起的定义。有，在实有论者的观念中，是把他当作真实存在的。但「诸法」是缘起，并不真实存在，而是「无自性」的；没有自性的诸法，即「无有」真实的「有相」；既没有实体的有，怎么可「说有是事故是事有」？有是事是因有，是事有是果有，就是『此有故彼有』的异译。因的实在，还不能成立，何况能因此而起实在的果，所以说「不然」。

庚二 观缘生不成

略广因缘中 求果不可得 因缘中若无 云何从缘出

若谓缘无果 而从缘中出 是果何不从 非缘中而出

若果从缘生 是缘无自性 从无自性生 何得从缘生

上面已观破了四缘的实体不成，这三颂，进一步去观缘的生果不成。每一法的生起，是由众多的因缘所生。假定果是有实体的，那他究竟从那里生起？或者总「略」的，从因缘和合聚中看；或者详「广」的，从一一因缘中看：「求果」的实体，都「不可得」。如五指成拳，在五指的紧握中，实拳

不可得；在一一的手指中，也同样的没有实拳。这样，「因缘中」既「无」有果，「云何」说是「从缘」中生「出」果来呢？世人听了，虽觉得广略的因缘中没有果，但总以为从缘生果，而且有他的实在体。所以说：「若」承认了「缘」中「无果」，「而」又说果「从缘中出」，此「果」体为什么「不从非缘中而出」呢？因为缘中无果，就与非缘没有差别了。如炭是生火的缘，泥土非是火缘，是缘的炭中无火果，而可以生火，非缘的泥土，照样的无火，为什么不生火呢？非缘中出，不是对方所承认的，不过难他的缘不成缘，等于非缘。这两颂，从缘不成缘去难他的能生，下一颂从缘无自性去破斥他。外人说：有真实的「果，从缘生」起。假定能生的缘是真实的，所生的果或者也可说是真实。但缘究竟有否实在自体呢？仔细的推究起来，「是缘」也是从因缘和合生的，「无自性」的，「从无自性」的因缘而「生」，所生法，当然也是无自性的，怎么可说有真实的果法，是「从缘生」呢？

丁三 观一切不成

果不从缘生 不从非缘生 以果无有故 缘非缘亦无

上面审定文中，有『果为从缘生，为从非缘生』两句，从缘生果的不可能，已经一一说破；这里例破非缘生果，总结一切不得成。照上种种的观察，真实的果法，不可说是从缘生的。有人以为缘生不成，自然是非缘生了。非缘生，就是无因生。无因生果，这是破坏世间善恶罪福等的一切因果律，决无此理，所以说「果」非特「不从缘生」，也「不从非缘生」。因为缘与非缘都不生，所生的真实「果」法，就根本「无有」；所生的实果不成立，能生的「缘非缘亦无」。缘与非缘的无有，既可以约所生的果法不可得说，没有所生，怎么还有能生的缘非缘呢？也可以这样说：缘非缘的本身，也还是从其他缘非缘所生的果法，所以同样的实体不可得。一切自性有法不可得，就能理解无自性的缘起正法了！

观去来品第二

这品的题目，是观去来，但论文中破去不破来。这是因为去与来，同是一种运动，不过就立足点不同，有去来的差别。如以法王寺为中心，到赤水

去叫去；以赤水为中心，这从法王寺去就叫来。去是动作（运动），像我们身体的动作，在时间空间中活动，从此去彼，从彼来此，就名为去来。但去来，不单就人说，流水、白云，在空间中有位置的移动，也就称之为去来。就是在时间的演变中，有性质、分量、作用的变化，从过去来现在，从现在去未来，或者从未来来现在，从现在到过去，都是去来所摄。说到彻底处，生灭就是去来。经上说：『生无所从来，灭亦无所去』，这不是明白的证据吗？总之，诸行无常的生灭法，是缘起的存在，存在者，就是运动者，没有不是去来的。所以，前品观自性有法的不生不灭，利根者，早就知道是不来不去。不过，一般人受著自性见的欺诳，不愿接受一切法不生的正见，他们以为现实的一切我法，眼见有来去的活动，从相续长时的移动，推论到刹那间也有作用的来去，有来去，就不能说没有生灭。所以他们要建立来去，用来去成立诸法有生。

不生不灭，是八不之初，前一品，特辨不生。这因为生死死生，生生不已的流转叫做生（也就是来），所以说前品观集不生。不来不去，是八不之终。如缘起的『无明缘行，行缘识』等是来生；『无明灭则行灭，行灭则识灭』等是去出（三界）。本品特辨不去，所以判为观灭不去。也可以说，前一品总观诸法的无生灭用，本品总观众生无来去用。前品去法执，本品除我执。

执著诸法有真实自性的，如果观察他自性来去的运动，就明白运动是不可能的，但缘起的来去，不能否认；所以自性有的见解，是虚妄的。世间的智者，见到人有生老病死的演变，世界有沧桑的变化，也有推论到一切一切，无时不在生灭变化中的。但一旦发觉他本身的矛盾，就从运动讲到不动上去。像希腊哲学者芝诺，早就有运动不可能的论证。中国的哲者，也说见鸟不见飞。的确，执有实在的自性，运动是不可能的，除非承认他本身的矛盾不通。譬如从这里到那里，中间有一相当的距离，在此在彼，自然不是同时的。这样，空间的距离，时间的距离，不妨分割为若干部分，一直分割到最后的单位，就是时间与空间上不可再分割的点。从这一点一点上看，在此就在此，在彼就在彼，并没有从这边移转到那边去的可能。如果有从此到彼，

这还是可以分割的。所以，在现象上看，虽似乎是运动，有来去，但就诸法真实的自体上看，运动不可能。我们所见到的活动，是假相，不是真常的实体。如电影，看来是动的，而影片本身，却是静止的。用动体静、妄动真静的学者，就是受这个思想支配的。

佛法的根本见解，诸行无常是法印，是世间的实相，就是诸法刹那刹那都在动，一刹那都是有生也有灭，没有一刻停止过。辩证法的唯物论者，说在同一时间，在此又在彼，当体即动，比那真常不动的思想，要深刻而接近佛法些。但他执著一切的实在性，还是难得讲通，不得不把矛盾作为真理。佛教的小乘学者，像三世实有派的说一切有部，他虽也说诸行无常，但无常是约诸法作用的起灭，而法体是三世一如，从来没有差别。可说是用动而体静的。现在实有派的经部，不能不建立长时的生灭、假名相续的来去。也有建立刹那生灭的，但一刹那的生灭同时，与前后刹那的前灭后生，中无间隔，是含有矛盾的。一分大乘学者，索性高唱真常不动了！所以不能从一切法性空中，达到彻底的诸行无常论。总之，执著自性有的，不是用动体静、妄动真静，就是承认矛盾为真理。唯有性空正见的佛学者，凡是存在（有）的，是运动的；没有存在而是真实常住的。自性有的本无自性，说『诸法从本来，常自寂灭相』。这常无自性的缘起假名有，是动的，不是真常的，所以说无常；无有常，而却不是断灭的。从无性的缘起上说，动静相待而不相离。僧肇的《物不迁论》，就是开显缘起的即动即静，即静常动的问题。一切法从未来来现在，现在到过去，这是动；但是过去不到现在来，现在在现在，并不到未来去，这是静。三世变异性，可以说是动；三世住自性，可以说是静。所以即静是动的，即动是静的，动静是相待的。从三世互相观待上，理解到刹那的动静不二。但这都是在缘起的假名上说，要通过自性空才行，否则，等于一切有者的见解。本品侧重在否定实有自性者的运动论。

〈观去来品〉，可以分为三门：一、三时门，是竖论的，从先后上观察。二、同异门，是横望的，从自他上观察。三、定不定门，是深入的，从有无上观察。三时门中有观去、观发、观住的三门。去就正在动作事业方面说，发就最初活动方面说，住是从运动停止方面说。住就是静止不动，静是离不

了动的，不去，怎么会有住？照样的，动也离不了静。普通说运动，从这里发足叫发，正在去的时候叫去，到达目的地是住。动必有这三个阶段，发是由静到动，住是由动到静，去正是即静之动。从世间的缘起上说，不能单说动，也不能单说静，自性有的动静都不可能，而必须动静相待，由动而静，由静而动。动静无碍而现出动静随缘推移的动相，即是不违性空的无常。若执有自性，不论主张动和静，或者动静不二，都不能正见诸法的真义，所以本品中一一的给予否定。

丙二 观灭不去

丁一 三时门

戊一 观去不成

己一 观三时无有去

庚一 总破三时去

已去无有去 未去亦无去 离已去未去 去时亦无去

这首颂，是总依三时的观门中，明没有去法。说到去，去是一种动作，有动作就有时间相，所以必然的在某一时间中去。一说到时间，就不外已去、未去、去时的三时。若执著有自性的去法，那就该观察它到底在那一时间中去呢？是已去时吗？运动的作业已过去了，怎么还可说有去呢？所以「已去无有去」。未去，去的动作还没有开始，当然也谈不上去，所以「未去」时中，也是「无去」的。若说去时中去，这格外不可。因为不是已去，就是未去，「离」了「已去未去」二者，根本没有去时的第三位，所以「去时亦无去」。这对三时中去，作一个根本的否定。

庚二 别破去时去

辛一 立去时去

动处则有去 此中有去时 非已去未去 是故去时去

这是外人成立有去。上面从三时门中说明没有去。已去、未去，因为没有动作的现象，他们不得不承认他无去；但去时，就是正在去的时候，他们

以为是离已去未去而别有的，所以去时有去。亲眼见到世间的举足下足，正在行动的当儿，这「动处」就「有去」，「此」动作的刹那「中」，不是明白的「有去时」吗？不是「非已去未去」的第三位吗？有刹那顷去时的实体，「是故去时去」是可能的。前一颂虽开三门，但主要的是迫走上去时去的死路。他既走上了这条路，下面就针对著这点，暴露去时去的矛盾不通。

辛二 破去时去

云何于去时 而当有去法 若离于去法 去时不可得

若言去时去 是人则有咎 离去有去时 去时独去故

若去时有去 则有二种去 一谓为去时 二谓去时去

若有二去法 则有二去者 以离于去者 去法不可得

这四颂是破去时去的。去时没有实体，这在初颂中已显示了。外人要执著有去时，去时中有去，那要观察去时到底是什么？要知道，时间是在诸法的动作变异上建立的，不能离开具体的运动者，执著另有一实体的时间。时间不离动作而存在，这是不容否认的。那么，怎么「于去时」中「而」说应「当有去法」呢？为什么不能说去时中有去？因为「若离于去法，去时不可得」。去时是不离去法而存在的，关于去法的有无自性，正在讨论，还不知能不能成立，你就豫想去法的可能，把去法成立的去时，作为此中有去的理由，这怎么可以呢？譬如石女儿的有无，双方正在讨论；敌者就由石女儿的长短妍丑来证明石女儿之有，岂非错误到极点？这样，去时要待去法而成立，所以不能用去时为理由，成立去法的实有。「若」不知这点，一定要说「去时」中有「去」的话，此「人」就「有」很大的过「咎」，他不能理解去时依去法而存在，等于承认了「离去」法之外别「有去时」，「去时」是「独」存的，是离了「去」法而存在的（独是相离的意思）。自性有的去时不可得，执著去时有去，不消说，是不能成立的。

有人说：离了动作没有去时，这是对的，但去时去还是可以成立。这因为有去，所以能成立去时，就在这去时中有去。执著实有者，论理是不能承认矛盾，事实上却无法避免。所以进一步的破道：「若」固执「去时有去」

，「则」应「有二种」的「去」：「一」、是因去法而有「去时」的这个去（去在时先）；「二」、是「去时」中动作的那个「去」（去在时后）。一切是观待的假名，因果是不异而交涉的。因去有去时，也就待去时有去，假名的缘起是这样的。但执著自性的人，把去法与去时，看成各别的实体，因之，由去而成立去时的去，在去时之前；去时中去的去，却在去时之后。不见缘起无碍的正义，主张去时去，结果，犯了二去的过失。有两种去，又有什么过失呢？这犯了二人的过失，因为去法是离不了去者的。去者是我的异名；如我能见东西，说是见者；做什么事，说是作者；走动的，说是去者。佛教虽说缘起无我，但只是没有自性的实我，中观家的见解，世俗谛中是有假名我的。我与法是互相依待而存在的。凡是一个有情，必然现起种种的相用，这种种，像五蕴、六处等，就是假名的一切法。种种法是和合统一的，不碍差别的统一，就是假名的补特伽罗。假名我与假名法，非一非异的，相依相待而存在。所以去者与去法，二者是不容分离的，有去法就有去者，有去者也就有去法。这样，「若」如外人的妄执，承认「有二去法」，岂不是等于承认「有二去者」吗？要知道：「离于去者」，「去法」是「不可得」的啦。

己二 观去者不能去

若离于去者 去法不可得 以无去法故 何得有去者

去者则不去 不去者不去 离去不去者 无第三去者

若言去者去 云何有此义 若离于去法 去者不可得

若去者有去 则有二种去 一谓去者去 二谓去法去

若谓去者去 是人则有咎 离去有去者 说去者有去

上面观去时中无去，这里观去者不能去。在去时去中，因二去法而谈到二去者；接著上文，就从去者说不去。根据上文所说的，知道去法与去者，相依相待而存在，「离于去者，去法」是「不可得」的，去法不能离去者，去法就没有决定性，去法的实性不可得，那里还会有真实的去者？所以说「以无去法故，何得有去者」？上一颂，直从去者的待缘而有，扫除去者的妄

执。下面四颂，是纵破，就是假使有去者，也仍然不能有动作的去。要有去，就不外去的那个人在那里去，或者没有去的那个人往那里去。去的那个人能够有去的动作，一般都看为是的，其实去者就是已经去的人，动作也过去了，那里可说去者还有去呢？所以「去者」「不去」，「不去者」当然也「不」能有「去」的动作，因为不去，就等于没有动作。去者、不去者，都不能去，或者以为有第三者能去，但是这第三者，不是去了，就是没有去，「离」了「去」者与「不去者」，根本「无第三去者」的存在，所以第三者去，同样的不可能。

执著去者能去的人，听了上面的破斥，并不满意，他没有了解论主的深意，于是就说：你所说的去者去，与我所说的去者去不同。我所说的，是正在去时的去者；你却看为已经去到那里的去者，这怎么能承认呢？所以我说的去者，是可以去的。这样的解说，并不能离去错误，他又走上第三者的岐途了！「去者」能「去」，怎么会「有此义」呢？去者之所以名为去者，不是因为观待去法的动作而安立的吗？现在去法的没有实体，是一个问题，你却豫想去法的成立，说有去者，并且想用去者来成立去法，这不是更成问题了吗？要知道：「若离于去法，去者」是「不可得」的。去法既还是问题，怎么敢武断的说有真实的去者呢？「若」一定说有「去者」能「去」，「则」应「有二种去」了。「一」、因去而名为「去者」的「去」，「二」、是去者在那里去的「去法去」。既没有二种去，就不应说去者有去。并且，「若」说「去者」有「去」，「是人」就「有」很大的过「咎」；因为他不能解缘起的人法相待，以为「离」了「去」法而可以别「有去者」的，这才「说去者有去」。这样，去法不可得，去者也就不可得；去者不可得，去者有去的妄见也就可以取消了！观去者不能去，与上文的观去时不能去，方法是一样的，不过上文是从法与时的不离说，这里是约法与我的不离说罢了！

戊二 观发不成

已去中无发 未去中无发 去时中无发 何处当有发

未发无去时 亦无有已去 是二应有发 未去何有发

无去无未去 亦复无去时 一切无有发 何故而分别

这三首颂，是破最初的发动不成。外人听了去时去不可能，去者也不可能，但他的内心，总觉得有真实的去。他觉得眼见有开始动作的初发，有了发，不能说没有去。从世间的常识说，最初提起两只脚来是发，正在走的时候是去。约动作说，去发是没有差别的。约先后说，那么发是因，去是果。有发决定有去；他提出最初的发动，目的仍在成立他的有去。外人既执著初发的动作，那不妨观察所说的初发，是在已去中？未去中？还是去时中呢？「已去中」是「无发」的，因为去是发果，早已过去了，不可说还有去因的初发。「未去中」也「无发」，发是从静到动的转扭点，但已是动作，未去还没有动作，所以不能有发。离已去未去，既没有去时的别体，「去时中」也当然「无发」。在三时门中观察，求初发都不可得，三时都不可得，「何处」还可说「有发」呢？作三时门的推究，不说发则已，要说有发，那决定在已去或去时中，因为发是发动，未去是没有发的。但是，似乎应有发的去时与已去，要在发动以后才能成立，在没有发动之前，根本谈不上去时和已去。因此，在去时和已去中求初发，也同样的不可得。所以说「未」曾「发」动时是「无」有「去时，亦无有已去」的。假定要说有发，就在这已去、去时的二者中；这「二」者，「应有发」而实际还是没有，没有动作的「未去」，那里还会「有发」呢？这样，「无」已「去」的发，「无未去」的发，也「无去时」的发，在「一切」时中都「无有发」，既没有去因的初发，就没有去法的实体，没有去，「何故」还要「分别」已去、未去、去时呢？最初动作的发不可得，去法仍然不得成立。

戊三 观住不成

去者则不住 不去者不住 离去不去者 何有第三住

去者若当住 云何有此义 若当离于去 去者不可得

去未去无住 去时亦无住 所有行止法 皆同于去义

这三颂是破住止不成的。外人听了去不可得，发也不可得，心想：这不是静止的住吗？静止的安住，这是明白见到的，可不能再说不成。住是静的

，去是动的，有住为什么没有去呢？这样，外人的成立有住，还是为了成立他的去。其实论主只说无去，并没有说有真实的住，他想用住成立去，还是不行，所以再予以破斥。前面破发，是以三时破的，破住，却用三者门。你说有住，是什么人在住呢？去的人在住吗？正当行动的「去者」，论理是「不」是「住」止的。不去的人在住吗？到那边去，去了静止下来，才叫做住；不去者，还没有去，怎么会有住呢？所以「不去者」也是「不住」的。「离」了「去」者与「不去者」，那里还「有」个「第三」者能「住」呢？这种破斥的方法，与上面是一样的，利根者早可了解了。但是固执的人，常会走上第三者的绝路。外人的意见，从此到彼的行动息下来，叫做住。这样的住，在去者与不去者之中，说不去者不住是可以的，说去者不住是不可以的。但是，如果说去者正在行动的时候，现在就有住，这自然是不对的。正在行动的去者，在当来到达目的地时，从动而静，说这样的去者能住，是没有过失的！论主的见解：这也不对，行动的「去者，若」说他「当」来可以有「住」，这怎么会「有此义」呢？要知道去者与去法，是不相离的，「若」是「当」来到了静止的时候，那时已「离于去」法，离了去法，「去者」就「不可得」。已经住下的时候，去者的名义已不再存在，或者可以说住者住，怎么可以说去者住呢？这样的一一推究起来，已「去」是没有住的，「未去」是「无」有「住」的，「去时亦」是「无住」的。自性有的住止既不可得，想以住成立去，那更是不行了。不但人的来去，应作如此观，「所有」的「行止法」，都应作这样的正观。凡是时间上的过去来现在，现在去未来；空间中的从此去彼，从彼来此；就是十二缘起中的无明缘行，行缘识等的诸行，无明灭则行灭，行灭则识灭等的寂止——这一切一切的动静相，都可以准此类推。三界生死流动的诸行，诸行息灭无余的寂止，在缘起如幻的世俗谛中，本来是可以成立的，但是若执著实在的自性，说我与法别体，法与时别体，法与法别体，那么所有的动静相，都不可能了！《般若经》说：『从三界中出，至一切智智中住』，这是约无自性的如幻缘起说。动、出、来、去、行、住，都在诸法性空中建立的，若说诸法不空，来去等等都不可立，所以经上说：『若一切法不空，无动无出。』

丁二 一异门

戊一 观体不成

去法即去者 是事则不然 去法异去者 是事亦不然

若谓于去法 即为是去者 作者及作业 是事则为一

若谓于去法 有异于去者 离去者有去 离去有去者

去去者是二 若一异法成 二门俱不成 云何当有成

从三时门中观去法不成，上面已告一段落。这里再以一异门观察去与去者不成。先有四颂，观去法与去者的体性不成。初一颂是总标，后一颂是总结，中间两颂正明一异不成。去法与去者，是一呢？还是异？若说是一，这是不对的，所以说：「去法即去者，是事则不然。」若说是异，同样的不通，所以说：「去法异去者，是事亦不然。」是一是异为什么不然呢？假使说「去法」就「是去者」，是一体相即的，就犯了「作者及作业」，「是事」「为一」的过失。去者是五蕴和合全体的统一者，去法只是不离去者所起的身业活动，是可见有对的表色。前者是有分，后者是分，这怎么可以看为一体相即呢？如说饮食者，食者是具有四肢百骸的全体，饮食只是口齿舌等一分的动作。假定说「去法有异于去者」，去者与去法，是条然别异的，这就犯了二者可以分离的过失。去是去，去者是去者，彼此互不相干，没有任何的关系。那就应该「离去者」而「有去」法，「离去」法而「有去者」了。或者可以去法到这里去，去者到那边去。但他们有不可分离的关系，有去法才有去者，有去者才有去法；离了去者，就没有去法，离了去法，就没有去者，所以别异也不成。这样，「去」法与「去者」——「是二」，说他由「一」体成立，或者由「异法成」立，从这「二门」去观察，都「不」得「成」立。要是去者与去法两者，是有真实自性的，那么，非异即一。一异二门都不成，怎么还能说「有」去法去者的「成」立呢？

戊二 观用不成

因去知去者 不能用是去 先无有去法 故无去者去

因去知去者 不能用异去 于一去者中 不得二去故

外人听了上文一异的观察，他生起另一见解：不错，去与去者，是相依而不相离的，但还是有去者与去法的自体可成。意思说：因了去，所以知道有去者，这去与去者是不相离的；既有了去者，这去者当然可以有去了。粗看起来，似乎与正因缘义相近，其实不然，他虽说不离，仍然执有二者实在的自性。如把两种不相干的东西，让他积累在一起，实际上，还是彼此各别的。现在再来考察他的去者是否能去。你说去者能用去法，这去者是「因去」而「知」道有「去者」的，请问去者所用的去法，是那一种去呢？「不能用」因「去」的这个去，说有去者去。因为说去者去，就是去者在前，去法在后，有了去者，才有所用去法的活动。但是在因去而知去者的去法中，就是去法在「先」的去法中，「无有」去者所用的「去法」，所以也就不能说有「去者去」。这是说：因去的去在去者前，去者去的去在去者后，去者先的去，不能成为去者所用的去法。假定说：「因去知去者」的因去，不能为去者所用，既有了去者，不妨另用一个去法。这还是「不能」，去者是不能「用异去」而去的。去者与去法是相待而成的，去者只有一个，「于一去者」之「中不」能说有「二去」法。理由是去者之所以为去者，是因为有去法；有去法，就有去者；若有两去法，就应有两去者了！依正确的因缘义说，去法与去者，都没有固定性，是缘起相待的存在；彼此是不一不异，非前非后非一时的。在不观察的世俗谛中，因此有彼，因彼有此，去者与去法都成立。如果一一看为实有性，那就不是一就是异，不是先就是后，必然的陷于拘碍不通之中。

丁三 有无门

决定有去者 不能用三去 不决定去者 亦不用三去

去法定不定 去者不用三 是故去去者 所去处皆无

这再从有无实体，观察去法与去者。决定、不决定，就是有固定的自体，和没有固定的自体。这有无实体，外人与中观者有一绝大的差别。中观者看来，没有固定的自体，就是无自性；无自性不是什么都没有，只是没有固定性，缘起的假名是有的。这样，决定有是妄见，不决定有是正见。但外人

的见解不然，他不解缘起，把自性的实有见，与缘起法打成一片。所以他听说有，就以为有真实的自体；如果说无实体，他就以为什么都没有。像这样的有实性与无实性，都是错误的。本文批评决定有也不成，不决定有也不行，是就外人所执而破斥的。外人说的决定有去者，或不决定有去者，都不能成立用去法。如说「决定有去者」，那去者是自性有，不因去而有去者，去者就常常如此，没有变异差别可说，也就「不能」说「用」已去、未去、去时的「三去」。若说「不决定」有「去者」，去者根本没有，那还谈得上用已去、未去、去时的三去呢？所以「亦不用三去」。再从「去法」的决「定不」决「定」看，去法决定有，就不因去者而去，那就不问去者与他和合不和合，去法就应该永远在去，这样，「去者」自然也就说「不」上「用」已去、未去、去时的「三」去。不决定有去法，就是没有去法，那去者还能用三去吗？从上面种种看来，「去」法、「去者」，及「所去」的「处」所，「皆无」自性，唯是如幻的缘起。本品从来去的运动中，推论到人、法、时、处都没有决定的自性，显示出一切无自性的缘起。

观六情品第三

世间，不但指山河大地，反而主要的是指有情的自体。《阿含经》中有人问佛：什么是世间？佛就拿『眼是世间……耳鼻舌身意亦复如是』答复他。不断变化中（世间）的现实生命，由过去的业力所感；感得的，佛说是五蕴六处六界。这蕴处界的和合是有情的自体。有了有情的自体，就有来去的活动。所以外人建立实有的六情，目的还是成立来去，来去成立了，一切也自然成立。六情，理应译为六根，什公却译做六情。情是情识，这是因为六根与六境相涉，有生起六识的功能。同时，六根和合是有情的自体。眼等五根取外境；意根取内境，他就是情，能遍取五根。五根与意根，有密切的关系，五根所知的，意根都明白；有了意根，才有五根的活动。六根中意根是重心，所以就译为六情了。蕴处界，这是一般的次第，但古时却每每是六处为先，《阿含经》中的〈六处诵〉，就是专谈这六处中心的世间集灭的。我们的一切认识活动，就因为这六根，六根照了六尘，引发心理的活动——六识。根境识三者和合就有触，触缘受，受缘爱，爱缘取，取缘有等，生死的流转

，就是从六处的认识活动出发的。解脱，也还是从六根下手，所以《阿含经》的〈六处诵〉，特别注重『守护六根』。这因为六根取境的时候，如能认识正确，不生烦恼，不引起行业，那就触灭则受灭，受灭则爱灭，爱灭则取灭，取灭则有灭，有灭则生、老死灭了。

如来依世俗说有六根、六境、六识；一般声闻学者，就把六根看为有实在的自体，有见色闻声等自性的作用。本品，就是从一切法性空的立场，扫除六情的妄计。这不但显出性空的六情，并且因为能观察六根的空无自性，不起戏论颠倒，那就不起爱、取等惑业，得到清净、解脱，所以说：空即无生，是大忏悔。

乙二 别观

丙一 观世间

丁一 观六情

戊一 立

眼耳及鼻舌 身意等六情 此眼等六情 行色等六尘

有所得的小乘学者说：你说诸缘不生，也就不来不去，但在我看来，是有生的，有六根就有有情的来去，怎么可说无来去呢？假使真的没有，佛为什么说六根？「眼耳及鼻舌身意」的「六情」，有「行（照了）色等六」境的作用，就是眼见色，耳闻声，鼻龥香，舌尝味，身觉触，意知法。见闻觉知的对象，叫做「尘」，我们所以能认识境界，是依六根的取境而后能认识，所以就依能取的六根，把认识的境界，分为色等六尘。

戊二 破

己一 广观眼根不成

庚一 观见不成

是眼则不能 自见其己体 若不能自见 云何见余物

火喻则不能 成于眼见法 去未去去时 已总答是事

见若未见时 则不名为见 而言见能见 是事则不然

初观眼根不成其为能见。关于见色，有部说见是眼根的作用；犊子部说我能见；大众部说眼根不能见，眼识才能见，不过要利用眼根才能见。这里破眼根能见，是针对有部的。有部说眼根是色法，是一种不可见而有对碍的色法，不是指外面可见的扶根尘，是指分布在瞳人里面的微细清净色，叫净色根。瞎子不能见，就因净色根坏了。据性空者看来，这自性眼根的见色，大成问题。他们承认眼根实有而能见的，这种见性，是眼根特有的作用。眼根既不因他（色识等）而自体成就能见性，那么，在没有见色生识的时候，眼根的能见性已成就，应该有所见。这时，既不见色而有能见性，那就应该能见到自己，否则，怎么能知道他是能见性呢？但事实上，他从来只见到外境，「不能自见其己体」的。眼根不能离色境等而有见的作用，这见的作用，显然是众缘和合而存在的，不能自己见自己，怎么说眼根是能见的自性呢？「若不能自」己「见」自己，就证明了见色不是眼根自性成就的作用，那怎么还说他能「见」其「余」的事「物」呢？

外人说：你不能这样说，我举个「火」烧的譬「喻」吧。火自己不能烧自己，却能烧柴等他物。眼根也是这样，自己虽不能见到自己，却能见色境，所以眼根名为能见。这譬喻，其实「不能成」立「眼」是能「见法」，因为火喻的自不烧而能烧他，我是不共许的。本来，这问题在上面已「去、未去、去时」的三去无去中，「已」经「总答」的了！可惜你自己不觉得。请问：火是怎样的烧呢？已烧是不能烧，未烧也不能烧，离却已烧未烧，又没有正烧的时候可烧。能成的火喻，尚且不能成立，那怎能成立所成的眼见呢？

你一定要执著眼根能见，那就应常见，无论开眼、闭眼，光中、暗中，有境、无境，一切时、一切处，都能见。事实上并不如此，在「见」「未见」色的「时」候，「不名为见」，这就是众缘和合而有见了。「而」还要说「见能见」，怎么能合理呢？所以说「是事则不然」（《楞严经》中主张眼根的见性常在，开眼见色，闭眼见暗，与中观的见地不合）。

庚二 观见可见见者不成

见不能有见 非见亦不见 若已破于见 则为破见者

离见不离见 见者不可得 以无见者故 何有见可见

本颂依青目的解说：上面说能见性的眼根，不成其为能见；这又破非见性的眼根不能见。或者想：因为不能自见，证明他的非见性；这样，他该是非见性，在色等众缘和合下，他才能见。这还是不行。说他是「见」性，尚且「不能」成立「有见」色的功能，若转计「非见」，就与瞎子一样，或耳朵、鼻子一样，他如何能见？所以也「不」能「见」。非见者能见，佛法中，本是没有这种计执的，不过怕他转计他性能见，所以作这样的推破。如依安慧释看来，本颂的意思是：上文说见性的眼根自体不可见，这是说非见的色等他物也不应当见。既见性不能见，非见性也不能见，这就是根境和合也不能见。所以见性的眼根，非见性的色尘（可见物），如有独立的自性，都是不成见事的。依无畏释：这见与非见，是总结上文的。在眼见色时，不能自见；不能自见，所以眼不能有决定的见用；在不见外色时，更不成其为见。这也不可见，那也不可见，见既「已破」了，自然也就「破」了「见者」。因为，有了见，所以称之为见者，见都不可得，那里还会有见者呢？

破见者，主要是破犊子系各部的，他们主张眼根不能见，要见者我使用眼根才可见。现在破道：你说见者能见，到底怎么见的？若说「离见」的眼根有见者，那么没有眼根的人，也应该能见，而事实上离却眼见，「见者」就「不可得」。若说「不离见」，要利用眼根才有见者可见，这岂不就是眼根能见，何必要有这多余的见者？你如果说：单是眼根，没有见的作用，非要有见者利用眼根才可见。那么，眼根既没有见用，见者自体又不能见，都没有见用，补特伽罗利用了眼根，如瞎子与瞎子相合，也还是不能见的。「见者」既不成立，那还「有」什么「见」与「可见」？上一颂是从法无而推论到人无，这一颂从人无推论到法无。人法不可得，也就是见者、见与可见都不可得。

庚三 观见可见所起之果不成

见可见无故 识等四法无 四取等诸缘 云何当得有

从自性见根与可见境的没有，影响到从根境和合所生起的一切法，都无从建立。《阿含经》说：『内有眼根，外有色法，根境二合生识，识与根境三和合触，触缘受，受缘爱。』这从根境而起的识、触、受、爱四法，是心理活动的过程，都是要依根境的和合，才得发生。现在既没有「见」与「可见」的自性，那能依的「识等四法」当然也「无」有了。经上说有六六法门：就是六根，六境，六识，六触（眼根所生触，耳根所生触……意根所生触），六受（眼触所生受……意触所生受），六爱（眼受所生爱……意受所生爱）。这就是说十二缘起中现实生命活动的一系：识是识，境是名色，根是六处，触就是触，受就是受，爱就是爱，这可见十二缘起的因果连系，是以六根为中心的。他是前业感得的有情自体，依著他，又有烦恼业力的活动，招感未来的果报。爱，已到达了烦恼的活动，爱著生命与一切境界，再发展下去，就是取。取有欲取、见取、戒禁取、我语取「四取」。因了爱的染著系缚，由染著而去追求执著，就是取。因爱取烦恼的冲动，造种种非法的身语恶业；纵然生起善业，也总是在自我的执著下，是有漏的生死业。业是身心活动而保存的功能，所以十二支中叫做有。有缘生，生缘老死，这种「诸缘」的因果相生，因根本（根境）的不成，都不能成立，所以说「云何当得有」？从缘起无自性的见地来看，自性有的十二有支，都不可得。

己二 例观五根不成

耳鼻舌身意 声及闻者等 当知如是义 皆同于上说

上说见可见及见者的不可得，是依眼根而说的，这里再观其他五根的不可得。「耳鼻舌身意」，是五根，五根的对象，是「声」香味触法五尘。我能闻声，叫「闻者」；能鼗香，叫鼗者；能尝味，叫尝者；能觉触，叫觉者；能知法，叫知者。这一切的一切，都没有实在独立的自性。所以不成的意「义」，「同于上」面破眼根不成中所「说」的。破的方法是一样的，不过所破的根境不同，所以这里也就不消多说的了。

观五阴品第四

五阴，就是色受想行识，奘师译为五蕴。有人说：奘师是法相宗，所以译为五蕴；什公是法性宗，所以译为五阴。其实这是没有根据的。像什译的《法华经》，译为五众，众是聚集的意思，与蕴义相合。不过什公顺古，所以这仍旧译做五阴。阴就是蕴，是聚集的意思。如色法，那有见可对的，不可见可对的，不可见不可对的，远的近的，粗的细的，胜的劣的，内的外的，过去的未来的现在的，这一切色法总合为一类，所以叫做色蕴。其余的四蕴，也是这样。这是把世间的一切法，总为五类。《阿含经》说：『观五阴生灭，观六处集灭』，这是约特胜义说，实际上是可以贯通的。六处观集灭，重在认识的正确不正确。根境相对而有无明触与他相应，即认识错误，就有爱取等，自然要纯大苦聚集；若有明触与他相应，能见缘起的实相，那就受灭爱灭，而纯大苦聚灭了。五蕴观生灭，大都作为苦果去观察，所以说观他是生灭无常的，无常故苦，苦故无我我所。所以平常破我，也都是约五蕴说。生灭无常就是苦，无常苦就是不自在，不自在岂不是无我？

经中说五蕴与四识住是有关的。心识的活动，必有所缘的境界。所缘不出二类：一是质碍的外境，像色、声、香、味、触，都是。一是内境，就是法处。五蕴中，识是能取能缘的，色受想行是所缘。其中，色是质碍的外色。受是感受，也是感情的；把所感受的，加以构划联想等，叫做想，也可说是认识的；由思考而有意志的活动，叫行，也就是意志的；这些，都是反省所知的心态。心识的认识，不是外色，就是心态的受等。这色受想行，都是无常苦无我的，我们不知，所以就生起贪爱的染著，由染著而追取，才有生死的流转。五蕴的空无自性，《阿含经》里有明白的譬喻，如说：『观色如聚沫，观受如水泡，观想如阳焰，观行如芭蕉，观识如幻事。』所以从性空的见地来看，五蕴是性空的，是根本佛教的真义。

丁二 观五阴

戊一 观阴性空

己一 观色阴空

庚一 因果相离破

若离于色因 色则不可得 若当离于色 色因不可得

离色因有色 是色则无因 无因而有法 是事则不然

若离色有因 则是无果因 若言无果因 则无有是处

色法是因缘所生的果色，考察他的因果关系，是不相离的缘起存在。萨婆多部说：色法有二类：一、四大，二、四大所造色。四大是因，所造的色法是果，这虽各有他的自体，但根尘等色法的生起，要四大作为他的所依，所以说四大是能造、是因，因果是同时的。除了表无表色以外，四大、根、尘的生起，都由过去的业力，这业力（是色法）叫做异熟因，感得的色法叫异熟果。如过去有欲界的业，就感到欲界的眼根等，这因果是异时的。现在从因果不相离的见地，破斥他的因果各有自性。青目释从平常见到的色法——缕、布，说明他的因果不离，意义特别明显。譬如布，是由一缕缕的纱织成的，布是果色，一缕缕的纱是色因。假使「离」开「色」法的「因」，果「色」是「不可得」的；反过来，「离」了果「色」，「色因」也「不可得」。这因果二者，有他的相互依存性，不能独立而存在。如说「离色因有色」，这「色」法不就成了「无因」的吗？如一缕缕的纱，一块块的布，布果是决不能离却缕因的。所以「无因而有法」，这是「不然」的。原来，龙树的中观见，凡有必是因缘有，无因缘即等于没有。但小乘学者，有说虚空无为，择、非择灭无为，是无因而实有的；外道也说神我、时间、空间、极微等，是无因而有实体的。中观者不承认有不待因缘的东西；就是无为法，也是因有为而施设，是缘起的。每一存在的、显现的，必是相互观待的；否则，就根本不能成为所认识的对境，也就不能成立他的存在。提婆《百论》的广破常住，说得非常明白。性空论者的意见，若有一法无因缘而可现起，那就是反缘起的自性见，要根本否认他。离开色因而有色果的不可能，一般人还可以接受；若说离了色果，色因也不可得，这就难得领会。譬如离缕无布，这是对的；离布无缕，那就觉得不然。其实，这也不难理解：缕是布的因，他之所以成为布的因，这是因为他织成布。如把缕放在别的地方，他还是果，是由其他的原因所成的。但众生不了解相互观待而构成因果的关系，他见到布是由纱织成的，就联想起一切纱都是布的因。但就缕的本身说，他

不能决定，他或者在其他因缘的和合下，是布的因，或者把他搓成线，搓成绳，做成灯芯。一定说他是布因，这就是只知理有固然，而不知势无必至了。所以，「若」说「离」了「色」法果，而「有」色法的「因」，这因就成了「无果」的「因」。「无果」的「因」，与无因的果一样，也是「无有是处」。

庚二 有因无因破

若已有色者 则不用色因 若无有色者 亦不用色因

无因而有色 是事终不然 是故有智者 不应分别色

再从果色的或有或无，批判他没有因果的关系。色若是实有，这等于说早「已」「有」了这「色」果。果色如早已存在，这自然就「不用」再有「色因」了。因能作成果法，所以要说有因；果已有了，还要因做什么呢？假使说「无有」实在的果「色」，这在外人就把他看为没有，既是什么都没有，那又那里说得上「用」什么「色因」呢？这因为因是果法的因，有果才能说有因，如父亲是所生儿子的父亲，没有生儿子，这也不成其为父亲了！所以执果法为实有或者实无，都没有成立色因的可能。

若说「无因而」可以「有色」，这是「终」于「不然」的。无因有果，这过失太大了。所以，「有」理「智」的学「者」，切切「不应分别」一切的「色」法。不分别色，不是说世俗缘起如幻中，眼不见色，耳不闻声，这才叫不分别。这是说不执有实在的自性色，也不推究这色法是先有的、先无的，因果是一、是异。若执有自性，分别他一异有无，那就是戏论，再也不能正见诸法的实相。这不分别，最容易被人误会，以为不分别色，就是一切都无分别，不论什么邪正、善恶，什么都无所谓，一概不睬他。这如何使得？无分别，是说胜义观察，自性不可得，通达空性，缘起法相寂灭不显现，叫做无分别。世俗缘起假名，那是一切宛然而可分别的。所以佛说：世间说有，我亦说有；世间说无，我也说无。随顺世间，分别显示宣说一切。如果世俗假名都不可分别，这就成为黑漆一团的糊涂见了！

庚三 因果相似不相似破

若果似于因 是事则不然 果若不似因 是事亦不然

这是约因果间的相似不相似，破斥他的实有色法。相似，就是同样的；不相似，就是不同样的。假使说色「果」相「似于」色「因」，这「是」「不」对的。如缕是因，布是果；缕是线条，布是平面；布果可以做衣，缕因不可做衣；说他完全相似，这怎么可以呢？若说色「果」「不」与色「因」相似，同样的「是」「不」对。如黑的缕因织成的布果，总不会是白的；麻缕的因织不成棉布，不能说他没有一种类似的关系。所以执布有布的自性，缕有缕的自性，那就相似不可说，不相似也不可说了。这因果的相似不相似，正破有部的同类因果与异熟因果。

己二 观余阴空

受阴及想阴 行阴识阴等 其余一切法 皆同于色阴

五阴中的色阴粗显，他具有质碍性，常人很容易把他看做实在有。但观察起来，他的自性尚且不可得，那内心感受等的精神活动，自然更易知道他的如幻如化了。「受」是感情的领受，就是与外境发生接触的时候，用是否合于自己的态度，精神上生起或苦或乐或不苦不乐的感受；感受有种种，总合叫受阴。「想」是认识的摄取意象，就是对所缘的境界，安立种种的界相，施设种种的名言。「行」是意志的活动，就是推动内心生起种种的善恶心所，进而造作一切善恶的事业。「识阴」，是主观的心体对于客观的了别认识的作用。这受等四阴，以及「其余」的「一切法」，若执有实在的自性，「皆同于」上面破「色阴」所破，这里不再繁琐的一一指责了！

戊二 赞叹性空

若人有问者 离空而欲答 是则不成答 俱同于彼疑

若人有难问 离空说其过 是不成难问 俱同于彼疑

五阴的空性，已明白显示了。现在就从性空的特点，加以赞叹。从理论上研究起来，一切法不空，是不行的，非空不可。比方「有」人向你讨论或请「问」诸法的现象或实体，假使你不理解空，「离」却「空」义去「答」覆他，这绝对「不」能「成」为「答」覆的。因为你所答复的道理，最后还

是「同」他一样的堕在「疑」惑当中，不能得到问题的解决。或者，「有」人想「难问」其他学派的理论，说他的思想如何错误，这也须依据正确的性空观，显出他的过失。否则，「离」却正确的性「空」，宣说他人的「过」谬，这还「是不成」为「难问」的。因为他所批评的，并没有评到他的根本，结果，也还是「同」他一样的堕在「疑」惑里。第一颂是立不成立的似立，第二颂是破不成破的似破。这些在上面立破善巧中，已约略谈过。

离开性空，批评别人，答复别人，都不行；依性空，那就一切都可以了。这似乎过于为性空鼓吹，其实，这是事实，空确有立破的功能。一切法因缘所生，佛法称之为『二』，就是相待的，可以说他具有矛盾的特性。彼此的对立，固然是矛盾；矛盾而统一，这还是矛盾。矛盾是绝对的，虽是强调，但缘起的存在者，必有矛盾性可说，却是事实。所以，什么都可从各方面看的：你从这方面看，是变化无常、流动不息的；他从那方面看，却是动中常静，变化中的不变。从这点去观察，是统一的；从那点上去观察，却是种种的。所以统一与种种，变与不变，静止与运动等争辩，始终没有解决。这不同的两面，宇宙人生，一花一草，小到不能再小，大到不能再大，都具有的。这是世间的奥秘，没有般若的空慧透进他的底里，无论怎样是不能得到圆满的解决。青目《论释》说：你用无常破斥他的常，他可以常破斥你的无常，都有道理。虽两方都说自己的成立，实际上是互相对立了。佛教以无常破常，是说无有常住的常，缘起的非常非断的相续，不是也没有。以无我破我，是说没有像一般所执著的实在我，缘起如幻的假我，还是有的。性空者破斥实有者，原则很简单，就是用他自己的手，打他自己的嘴，显出他的矛盾，使他知道自己所执为实在有的一切，不成其为实在。离却实在的自性见，这才了解如幻的缘起。常断一异的自性不可得，而无自性的、幻化的一异常断，却都可成立。立要这样的立，破要这样的破，不空是绝对不行的。批评别人，建立自己，在言说上，尚且要依空，解脱自然更非空不可了！

观六种品第五

观世间的苦谛，有蕴、处、界三，观六种，就是观六界，种、界是没有差别的。界的意思有二：一、类性，就是类同的。在事相上，是一类类的法

；在理性上，就成为普遍性。所以，法界可解说为一切法的普遍真性。二、种义，就是所依的因性。这就发生了种子的思想，法界也就被解说为三乘圣法的因性。《俱舍》说界为种类、种族，也就是这个意思。现在观六界，是从事相的类性说的。

界虽有众多的差别，主要的是六界——地、水、火、风、空、识，这是构成有情的质素。有以识为六种的根本；有以地、水、火、风的物质为根本；也有以为物质要有空才能存在，空更为根本些。性空者说：组成有情的六种，心色固是不即不离的，而与空也是相依不离的。〈观六种品〉中，虽总破实有自性的六种，但主要的是观破虚空。如〈观五阴品〉中观破色阴，〈观六情品〉观破心识的作用。心识与四大的生灭无实，易于理解，唯有虚空，很易于误认为普遍真实常住不变，所以本品特别以他为所破的对象。

萨婆多部说：虚空是有实在体性的。经部譬喻师说：虚空只是没有色法的质碍，所以没有真实的体性。案达罗学派说：虚空是有为法。萨婆多部说虚空有二：一、我们眼见的空空如也的空，是有为法。六种和合为人的空种，是属于这一类的。这虚空，是色法之一，就是窍隙的空。二、虚空无为，无障碍为性，一切色法的活动，存在或不存在，都在无碍的虚空中。虚空是遍一切的，实有的，真常的。这虚空无为，不碍他，他也不会障碍虚空。空宗说虚空是缘起假名，与经部及案达罗学派的思想有关。

空间，在哲学上是个很重要的问题，诤论也很多。有说空间是外界绝对的存在，不是寸尺的长短可以量的。有说空间是内在的，是认识上的格式。认识本有空间的格式，从空间的格式中，认识一切，一切都现出空间相；所以，空是内心的存在，不是外界存在的。有的说：空间是外在的，但是物质的存在、形态，有物质，就显有空间相。物质的有变动，空间性也就有变化；是相对而不是绝对的。这可见空间的问题，在世学，在佛法，都有很多的诤论，但主要不外绝对的与相对的、外在的与内在的诤论。空宗不否认对象的虚空，不过不承认他是实有真常；承认他是缘起的幻相，他的存在，与色法有依存的关系。如板壁上的空隙，是由根见身触而得的认识，空宗是接近经验论的。虚空依缘起而存在，也就依缘起而离散，所以，有集也有散；缘

起的存在，是毕竟性空的。

丁三 观六种

戊一 明正观

己一 广破空种

庚一 非所知性

辛一 非有

壬一 以能责所破

空相未有时 则无虚空法 若先有虚空 即为是无相

是无相之法 一切处无有

一切法的存在，必有他的样相，有相才可以了解。样相、法体，这就是能相、所相。佛法说能所，如『量』、『所量』，『知』、『所知』，虽没有说『能』字，也可知道他是能量、能知，因为量与知，本是动词而静词化的。说相与所相，也就是能相、所相。虚空的法体，是所相；能表显虚空之所以为虚空的相，叫能相。现在就研究他的所相：假定承认虚空是以无碍性为相，而无碍性的虚空，又是常住实有的，那么在空相还没有时，岂不是没有虚空吗？所以说：「空相未有时，则无虚空法。」什么是无碍性？是质碍性（色法）没有了以后所显出的；也就是因为没有色法，或眼见，或身触，所以知道有虚空。这样，色法存在的时候，不就是没有无碍相吗？心法不是物质，是无碍的，而不能说是无碍性的虚空。单说不是色法，也不能说是无碍性的虚空。虚空与色法有关，必在有色法，而色法又没有了的时候，才成立。如说死，没有人，不能叫死；要有人受生后，到生命崩溃时，才叫做死。这样，怎能说虚空是常住、实有的呢？假定说：不是起先没有虚空，是「先」前已「有虚空」的存在，不过等色法没有了才显现而已，所以没有上面的过失。这也不然，如果先前已有的话，这虚空法，就应该「无」有无碍「相」。不但「无」有无碍「相」的虚空「法」，凡是无相的，「一切处」都决定「无有」。无相，怎么知道他是有呢？怎么可说先有无相的虚空呢？虚空是眼所见，身所触，在没有色法而显出的，离了这样的认识，根本没有虚空。

壬二 以所征能破

于无相法中 相则无所相 有相无相中 相则无所住

离有相无相 余处亦不住

一般人的认识中，都觉得相与所相，有能所体相的差别，所以起自性实有的差别执。现在再从所相法难破他的能相。所执的虚空所相法，是有相呢？还是无相？假定说虚空的法体是无相法，上面说过，无相法根本不存在，存在的必然有相。那么，能相是为所相法作相的，现在所相的虚空既然不可得，在不可得的「无相法中」，无碍性的能「相」，不是没有「所相」法可以为他作相了吗？如装谷物的蔴袋，有一袋袋的所相法在那儿，才可以贴上一号二号的或米或麦或豆的能相条子，作为他的标记。如根本没有所相的谷物蔴袋，那你一号二号的能相封条，不是无可张贴了吗？所以，所相的法体，不但不能说他是「有相」——本身已有了相，那还要能相做什么？并且，本来已有了一相，再有一能相的无碍性，也没有所住处；实有的两相，是不能并存的。也不能说他是「无相」，无相就等于不存在，不存在的无相法，那能「相」的无碍性也还是「无所住」著的。假定说：所相的法体，不是有相，也不是无相，离有无相，另有个第三者。这也不对！凡有法体的，不是有相，就是无相，所以说「离」开了「有相无相」，更找「不」出一个其「余」第三者，可为能相的所「住」。

壬三 能所相待破

相法无有故 可相法亦无 可相法无故 相法亦复无

是故今无相 亦无有可相 离相可相已 更亦无有物

有的以为虚空的法体是常时存在的，不过要离去物质才显出他的无碍相，这等于承认二者的可离性。不知相法与可相法，是相待共存而不能独立存在的，虚空与无碍性，那里可以分离！所以要有无碍性的能相，才有虚空的可相法，假使无碍的能「相法无有」，那「可相」的虚空「法」，也就「无」有。反过来说：要有虚空的可相法，才有无碍性的能相，假使「可相」的虚空「法」是「无」，那么，能「相」的无碍「法」自然「亦复无」有了。这

两者既然是因缘的存在，就都没有自性，「是故」，现「今无」有「相」法，也「无有可相」法，「离」了这「相可相」法以外，还有什么东西是虚空呢？所以说：「更亦无有物。」物，是实有自体的东西。虚空是这样，其他的一切法，也是这样。因为一切法，不出相与可相的二法，相可相的二法不可得，一切法也就都没有自体了。

辛二 非无

若使无有有 云何当有无

性空者说：能所相待的缘起虚空，我并不否认他的存在，不过不许实有自性罢了。但一般人，说有就觉得有个实在的；听说自性非有，就以为什么都没有。虚空法体不可得，无碍性的幻相也不可得，这就是破坏缘起的虚空。他们以为虚空是颠倒的妄见，如病眼所见的空花一样。这是反世俗谛的常识，也就是不了解自性的不可得了。要知道上面所以破有，是破他的自性有，不是破坏缘起幻有。同样的，这里破无，也是破实自性无。所以说：「若使无有」实在的自性「有」，那里「有」实在的自性「无」呢？现实的虚空，有种种的形态，有彼此的差别，吾人可以直接感觉到，怎么可以说没有呢？

庚二 非能知性

有无既已无 知有无者谁

青目论师说：有责难说有法不可得、无法也没有，知道没有有无的人，应该是有的了。这是不对的，所知的实有、实无都不可能，那里还有个能知者呢？照这样解释，这半颂已超出破虚空的范围，而从破所知法转破到能知者的我不可得了。其实，这还是破虚空，意思说：在能知者的意识中，也没有虚空。因为，假使有有体或无体的虚空作对象，那才能引起能知者的认识，认识这或有或无的虚空；现在「有无」的虚空「既已无」有了，那里还有「知」这虚空是「有无」的能知者？那里会离开所知别有内心本具的虚空相？如这里有《中论》，能知者的认识上才现起《中论》的认识；假使这里根本没有这部书，能知者怎么会生起《中论》的认识？那里会有内心本具的《中论》相而可以了知呢？

己二 结例余五

是故知虚空 非有亦非无 非相非可相 余五同虚空

前三句是结前虚空，后一句是例破五种。地以坚硬为相，水以润湿为相，火以温暖为相，风以轻动为相，识以了别为相。这所「余」的「五」种，如「虚空」一样的是「非有亦非无」，「非相非可相」，只是缘起假名的存在。

戊二 斥妄见

浅智见诸法 若有若无相 是则不能见 灭见安隐法

诸法的实相，不可以看作有相，也不可以看作无相，但「浅智」浅见的世间有情，或「见」到「诸法」的实「有」自相，或见到诸法的实「无」自「相」。其实，他「是」「不能见」到虚空及一切法的非有非无的缘起法的。不理解缘起法，就不能通达性空；不通达性空，就有自性见的戏论；有了实有的自性见，就不能见到「灭」除妄「见」的「安隐」寂静的涅槃「法」。『不得第一义，则不得涅槃』，也就是这个意思。所以缘起幻有的虚空，是要承认的，从缘起中通达性空，通达了性空，就可证得安隐寂静的涅槃了。

观染染者品第六

六情、五阴、六种的三品，是观世间；染染者品以下十二品，是观世间集。世间，指众生的果报自体；世间集，指世间所从生的因缘，怎样的因果相生。所以，世间集不但说明因缘，而实是总明因果的关系。世间集，一切是性空的假名，但一般学者误会释尊的教义，要建立世间集的实有，所以本论从世间集的一一论题加以理智的检讨。现在先说烦恼的染著，再说有为相的生、住、异、灭的性空。阿毘昙论，在说明蕴、界、处以后，就说心心所法的相生相应，次说不相应行的生、住、灭三相，这如《阿毘昙心论》的〈行品〉，《俱舍论》的〈根品〉。本论〈观染染者品〉是观染心相应的不可得，〈三相品〉是观生、住、灭性空，这次第是阿毘昙所旧有的。

染是烦恼，这本来很多，如贪染、瞋染、痴染等，但主要的是贪，所以四谛的集谛，特别重视爱；十二缘起中，也特别著重爱与取。在生死流转中

，爱可说是生死的动力了。假使只说贪欲、淫欲、五欲，那唯属于欲界的贪；若说贪、染、著，那就通于三界了。贪与瞋，看来是对敌的，其实，为了爱著自己的生命及世间的境界，被自体与境界二爱所系缚；假使爱之不得，就生起瞋恨，瞋恨不过是为了要达到爱的目的而引起的反动。所以缘起论中，特重贪欲。论主在上面破斥蕴等自性不可得，固执自性有的学者，不能理解无性的缘起有，以为不可得是什么都没有了。他觉得一切空，不能成立生死流转，所以他要从蕴、界、处的因缘实有中，建立他实自性的蕴等。他觉得：经说『贪欲、瞋恚、愚痴，是世间根本』，有了这染法，自然有染者；有染染者，自然作业感果，怎么说蕴等无自性呢？这样，本品中就要进一步的破染与染者。

龙树学随时说到『者』，这是他的特色，是最值得注意的。如前说的去去者，见见者，后面说的作作者，受受者，这里说的染染者。原来佛法虽说无我，但缘起五蕴和合的统一中，大小学派都承认有我，不过所指不同。犊子系立不即不离五蕴的不可说我；说一切有系立和合的假名我；大众、分别说系立一心相续的真我。龙树学的缘起我，是依五蕴而有的，但不同犊子的不可说我，也与一切有者的假名我不同。什么是染染者？一、染者是能起染的，染是所起的染，这是从能起所起的关系上说。二、染是贪瞋等染法，染者是为染法所染污的；这样，染为能染，染者为所染，是从能染所染的关系上说。这染与染者，涉及的问题很多。大众、分别说系说：『心性本净，客尘烦恼所染污故。』心性是本净者，染法怎样的能染污他？一切有与犊子系，说烦恼与心心所相应，起染污的作用。心心所法为俱时和合的染法所染，而杂染的五取蕴，使不可说或假名我成为染者。成实论师说：第一念是识，第二念是想，第三念是受，都是无记的；第四念的行，或是染污的，能染污假名相续的众生。这本净者与杂染，无记者与染心所，假名我与染法，这一切怎样成立染与染者的关系，都是本品所观察的对象。这里总括的叙述一下，不再作个别的解说了。

丙二 观世间集

丁一 惑业相生

戊一 染著则生

己一 观染与染者

庚一 正观染染者不成

辛一 别异不成

壬一 前后门破

若离于染法 先自有染者 因是染欲者 应生于染法

若无有染者 云何当有染 若有若无染 染者亦如是

本颂的意义不显，各家的解说不同，且依青目释。前一颂半明先有或先无染者，不能成立染法；后有半颂，明先有或先无染法，也不能成立染者。染与染者的相应，不出两门：一是同时相应，二是前后相应。有部主张前者，经部主张后者。有部与经部同样的建立假我，但有部的我，是依五蕴建立的；经部的假我，是依心的相续而建立的。

假使在染法未起以前，「离」开了「染法」，已「先自有」了「染者」；就是说先有染者，以后才起染法去爱染他。这是不合理的，因为染者本身既已经是杂染的了，何必还要染法呢？这可说不攻自破。那么，在染法未起以前，没有染者，能不能成立后来的染法呢？也不可以。因为，若先已有了「染欲者」，这或者可以说「生于染法」；如先有了打球者，然后才有打球的事情发生。既然在染法未起以前，「无有染者」，那「当」来又怎么能够「有染」法的生起呢？这双关的破斥是：前从依染法而后成染者去难破，次从依染者而后生染法去难破。照这样的理论去观察，那么若染者以前，已先有了染法，染法既先已存在了，还要染者做什么？假定未起染者以前，没有染法，那后来的染者也不应该有；因为没有染法，就不能立被染的染者。所以颂说：「若有若无染，染者亦如是。」

壬二 俱时门破

染者及染法 俱成则不然 染者染法俱 则无有相待

主张同时相应的说：染者与染法，说他前后异时，不能成立，这是对的。但主张同时有，这就可以成立，没有过失的了！这也不然，「染者及染法」，如说他有各别的自体，又说他「俱」时相应能「成」立能染所染的关系，这怎么可以呢？因为，「染者染法」同时「俱」有，就没「有」二法「相」依「待」而成立的因果性了。所以有染法和染者，就是因为染法能染于染者，染者能有于染法。现在二法同时，如牛的二角一样，那还有什么相染的关系呢？失去了他们的相待性，也就是失去了因果性了。

辛二 和合不成

染者染法一 一法云何合 染者染法异 异法云何合

若一有合者 离伴应有合 若异有合者 离伴亦应合

同时相应者救说：诸法虽各有自体，但我并不主张心心所法是独存的、不相关的和合。《杂阿毘昙心论》说：『心心法由伴生。』心心所法，是展转相因而生的。同一念的心心所法，同所依，同所缘，同事，同果，这叫和合相应；所以没有上面所评破的过失。他主张俱时和合，而能构成染与染者的关系。前后相应者也说：前心与后心，是相续而统一的，是同类的引生，所以心与心所，虽就是一法，但在前后相续中，也可以说相应和合，也可以建立染与染者。和合，既不出一异，现在就从一异门去破。你所说的和合，是一法而和合呢？还是异法而和合？假定说，「染者」与「染法」是「一」，「一法」怎么能够「合」？要说合，一定是这法与那法合；若但是一法，那是绝对说不上合的，如指的不能自触。假定说，「染者」与「染法」是差别各「异」的，「异法」又怎么能够「合」？因为合，要两法有涉入、渗合的关系，若各各差别，怎样和合得起？所以，不同而各有自体的，只可说堆积，不可说和合。一异的所以不能和合，论中更举出理由。如果一定说染染者是「一」而可以「有」和「合」的，那么，「离」了「伴」侣，也「应」该「有」和「合」。有前心时无后心，有了后心而前心又灭，彼此不相及，怎说心心所法和合相应生？若说一法不能合，还是「异」法才「有」和「合」的可能。那么，两法和合在一处时，这还不是你是你我是我，根本生不起关

系。伴与非伴，又有什么差别？所以说「离伴亦应合」。论主所以用破一的理由同样的去破异，因为独存的一，与孤立的异，只是同一思想的两面。所以独存的一不成立，一个个孤立的异也就不成。一异和合既都不能建立，染染者的成立，自然大成问题。真常唯心者说真妄和合，当然也此路不通！

辛三 异合不成

若异而有合 染染者何事 是二相先异 然后说合相

若染及染者 先各成异相 既已成异相 云何而言合

异相无有成 是故汝欲合 合相竟无成 而复说异相

异相不成故 合相则不成 于何异相中 而欲说合相

上文总破一异的和合不成，但别异的俱时和合，是比较普遍的见解，所以再特别破斥，指出他内心的徬徨矛盾。如一定要说染染者是各各别「异，而有」和「合」的，那应该反省：这别异的「染」法与「染者」，怎样能成立他的杂染「事」呢？因为，这「二相」在「先」已承认他的别「异」相，「然后」

又「说」他同一所依，同一所缘，同一生灭，同事，同果的和「合相」。这种机械的和合论，等于破坏他人的友情，再去做和事老。同时，「染」法「及染者，先」前「各」各「成」立了他的别「异相」，你「既」然「已成」立了这不同的「异相」，认为应该各各差别，过后，你怎么又要说「合」呢？岂不是白忙！我晓得，你是觉得染染者的「异相」，照上面所说，没「有」办法「成」立，于「是」你要成立染染者的「合」相。等到明白了「合相」也「无」法「成」立的时候，「而」你又恢复固有的见解，「说」两者并不融合为一，还是各各别「异相」的。其实，不论你怎样说合说异，结果总之是不得成立。什么道理呢？染染者的「异相不」得「成」立，「合相」当然就同样的「不」得「成」立了。你到底在怎样的「异相中，而」想「说」染染者的「合相」呀！异不成就说合，合不得成，又想说异，你到底要说什么？我们可以停止辩论了吧！

庚二 类破一切法不成

如是染染者 非合不合成 诸法亦如是 非合不合成

如前所说的，贪「染」与「染者」，各各有独立的自体，说和合，说别异，都不得成，唯是缘起无自性的假名染染者，相依相待而存在。所以说：「非合不合成。」贪染与染者是这样，瞋染与染者，痴染与染者，也是这样。三毒是这样，一切烦恼，一切诸法，无不是这样。所以说：「诸法亦如是，非合不合成。」

观三相品第七

心念惑染相应，构成杂染，从惑起业，就生起了一切有为法，有为法就是惑业所为的。有为法有他的相，或说有生、住、灭的三相，或说有生、住、异、灭的四相，或简单说生、灭的二相。凡是有为法，是无常的，必有生、住、灭的形态，所以佛说：『有为法有三有为相。』后代的佛弟子，对这三相生起各别的见解：一切有与犊子系，从分析的见地，分析色法到了极微，心法到了刹那。这刹那、极微的法体，是常住自性的，没有生、住、灭可说。这色心的所以成为有为法，在作用上有生、住、灭的三阶段，是受了生、住、灭三相的推动。三相，是别有一种实在的法。色法或心心所法的和合现起，从未来来现在，又从现在到过去，有生、住、灭相与他俱有，所以说三相是有为法的相。晋慧远法师曾问过什公，什公回答说：佛说有为法，是令人厌离这世间的，并没说有实在自体的三相。说一切有部们对三相加以研究，说三相不是色法，也不是心心所法，是非色非心的不相应行法。本品虽破斥执三相的一切学派，但主要的是破三相别有实体的学派。

己二 观生住灭相

庚一 破三相之妄见

辛一 观生住灭不成

壬一 总破三相

癸一 有为无为门破

若生是有为 则应有三相 若生是无为 何名有为相

生、住、灭三法是有为法的相，但生、住、灭三法的本身，是有为呢？还是无为？萨婆多部与犊子系说三相也是有为的；分别论者说三相是无为的；法藏部说生、住是有为的，灭是无为的。分别论者说：三相是无为的，因为三相是一切有为法的普遍理性，如无常是诸法的真理一样。有为法，在一切处、一切时，总是有生、住、灭的。生、住、灭，有他的普遍性、永久性，他是普遍恒常的理性，所以能使一切法流动不息，一切法照著他的理则而生灭。这思想，接近观念论与形而上学。法藏部说灭是无为，一切法终究要归灭无，他是一切有为的最后归宿，能灭一切，有绝对而必然的力量，所以也非无为不可。他们执有实在的自体，不论是说有为或无为，都不得行。为什么呢？假定如有部说「生」、住、灭「是有为」的，那么，生、住、灭的自身，也就「应」该「有」这「三相」。就是说：生有生、住、灭三相，住与灭也各有生、住、灭的三相。为什么要这样？因为凡是有为法就有这三相；生、住、灭既然是有为，自然也有此三相，不然，也就不能知道他是有为了。假定如分别论者说「生」、住、灭「是无为」的，无为法不生不灭，没有变化，没有差别，没有作用，没有相貌，这样的无为法，怎么能为「有为」法作「相」，表现有为法是有为呢？无差别的无为法，作为有差别的有为法的表相，性空论者认为是不能成立的。

癸二 共聚离散门破

三相若聚散 不能有所相 云何于一处 一时有三相

三相在同一的时间中具足，叫聚；有前有后，在初中后中具足，叫散。说三相为有为法作相的，到底说同时有三相？还是前后次第有三相？有部与犊子系，主张在一法的一刹那中，同时有三相。但这是相当困难的；假定说在一法一刹那中聚有三相，这不是同时有生、住、灭的作用了吗？有部说：我虽说同时有，却不是这样讲的。一念心中三相共有，这是就三相法体说的。作用方面，生起生的作用时，住、灭的作用还没有；起住的作用时，生的作用已过去，灭的作用还没有来；起灭的作用时，住的作用也成过去。所以，法体同时有，作用有前后的差别，这有什么困难不通呢？但，他说到刹那，是没有前后的；没有前后分，怎么可说生用起，住、灭作用未起？灭用起，

生、住作用已成过去？由此，可见体同时而用前后是讲不通的。经部主张三相有前后，他说：先生，次住，后灭，这在相续行上建立。但，佛说有为法有三相，现在不是承认一一刹那中没有三有为相吗？他说：我虽主张三相前后起，但在一念心中也还是可以说有三相的。刹那间的生起是生；过去的是灭了；这刹那在相续不断的流行中，可以说住。这是观待建立的，如人的长短，因甲的长，有乙的短，因丙的短，才显出乙的长，不是单在乙的个人身上，可以说出他的长短。这观待假立，不过是缘起假名，但他要在现在实有的刹那心上建立，这怎么得行呢？所以「三相若聚」若「散」，对有为法，都「不能有所」表「相」。一法上聚有三相，有生灭自相矛盾的过失；也不能说前后有三相，有生无灭，有灭无生，也不能表示他是有为。一定要说三相同时，你想想，怎么可说「于一处一时有三相」呢？在大乘学者，都承认即生即住即灭的同时三相的，但他的意义，是值得研究的。《成唯识论》在一刹那心中建立即生即灭，说：『如秤两头，低昂时等。』但这是否可通，在理论上是值得考虑的。秤有两头，有长度，所以可有低昂同时的现象。不可分的刹那心，也可以说有两头生灭同时吗？空宗不许无分的刹那心，在贯彻过未的现在相续中，观待假名才能说即生即灭。

癸三 有穷无穷门破

若谓生住灭 更有有为相 是即为无穷 无即非有为

假定「生住灭」的三相是有为法，像萨婆多等所说的，即应该「更」承认这有为的三相，又「有」生、住、灭三「有为相」，那就犯了「无穷」的过失。如甲法是有为，是由生、住、灭乙为他作表相的；乙法也是有为，就又要生、住、灭丙为他作表相；丙法仍是有为，那就还要生、住、灭丁为他作表相了，这样推论下去，不是成了无穷吗？假定说生、住、灭虽是有为法，但不要另外的生、住、灭为他作相，那么，这有为法上的三相，就不能说他是「有为」了。他不再有生、住、灭三相，怎么知道他是有为呢？这样，承认另有生、住、灭，就犯无穷过；不承认另有生、住、灭，又犯非有为过。这究竟要怎样才好？有部推论的结果，承认另有生、住、灭，但不承认有无穷过；分别说系说三相是无为；大众系说三相是有为，但自生、自灭，不需

要另有生灭为他作相。思想恰好是对立的：不是有为，就是无为；不是俱时，就是前后。不建立缘起的假名论，怎能不犯过失呢？

壬二 别破三相

癸一 破生

子一 自他门破

丑一 破他生

寅一 立

生生之所生 生于彼本生 本生之所生 还生于生生

能生有为法的生，是怎样生起的？有说：由另一个生生的，这叫他生派，或展转生派，是犊子系与说一切有者的见解。有说：生是自生的，不需要其他的生法生，这叫自生派，或不展转生派，这是大众系的见解。现在，先破他生派。这一颂，是有部他们，为了避免上来的无穷过，而作展转生的建立。他们说：另有一法能生这生的，叫生生，如另有能得这得的，叫得得。某一法的生起，有生能使他生起。这生，另有能生他的「生生」；这生生的「生」起，能「生于」那个「本生」。本生，指能生某一法的。本生从生生而生，这生生，是不是也还要另一个生生去生这生生？不要！因为本生生起的时候，除了他自己以外，有能生其他一切法的力量，所以「本生」的「生」起，「还」可以「生于生生」。这样，本生是有为，是由生生所生的；生生也是有为，是由本生所生的。所以，主张生、住、灭外另有有为相，却不犯无穷的过失；有部、犊子系都这样说。有部建立三相，说一切法现起时有七法共生：一是法、二本生、三本住、四本灭、五生生、六住住、七灭灭。根本的生、住、灭，作用特别大；生，生起时，能使其余的六法也都生起；住，住时，能使其余的六法也住；灭，灭时，也能使其余的六法灭。但生生只能生本生，住住专能住本住，灭灭唯能灭本灭。法，根本是被动的，不能叫余法生灭。假定说生、住、异、灭，那就一法起时，有九法共生了。法、生、住、异、灭、生生、住住、异异、灭灭，是为九法。根本生又名大生，生生又名小生，小生生大生，大生生小生，就是这个道理。正量部除了这些法，

还有其余的法，所以说一共有十五法共生。西藏的《无畏论》说，本论的破他生，是破正量部；但《十二门论》与青目释，都是指说一切有部的。总之，凡是主张三世实有的，主张展转生的，都为此中所破。

寅二 破

若谓是生生 能生于本生 生生从本生 何能生本生

若谓是本生 能生于生生 本生从彼生 何能生生生

若生生生时 能生于本生 生生尚未有 何能生本生

若本生生时 能生于生生 本生尚未有 何能生生生

假定说生生是因，本生是果，这「生生」的因，「能生于本生」的果。那么，就不可说生生是从本生生的。为什么呢？「生生」是「从本生」生的，这所生的生生，又怎么「能」够转过来「生」起「本生」？如说母生子，又说子生母，这话讲得通吗？同样的，假定说本生是因，生生是果，这「本生」的因「能生于生生」的果。那么，就不可说本生是生生所生的。为什么呢？「本生」是「从彼」生生而「生」的，这所生的本生，又怎么「能」够转过来「生」起「生生」呢？有部说：先有本生，后有生生，生生当然不生本生；或先有生生，后有本生，本生自也不能生起生生。可是，我建立同时的因果，他们同生同灭，你却把他分作前后讲，这自然觉得有上说的困难了。依我的俱有说，生生生的时候，可以生起本生；本生生的时候，也可以生起生生。像两个一只脚的跛子，你扶我，我扶你，就可以站立不动，这不是彼此为因吗？不行！像你所说的，「生生」在「生」起的「时」候，「能」够「生于本生」，如生生像跛子一样，本来已有了，那或许可以说彼此相依而立。但是「生生」的自体，还「未有」现起，还需要本生生他，他怎么「能」够「生」于「本生」呢？又「若」如你所说，「本生生」的「时」候，「能」够「生于生生」。「本生」的自体还「未有」现起，还要生生来生他，他又怎么「能」够「生」于「生生」呢？由此，可知所说的彼此展转相生，并不能免无穷的过失。

丑二 破自生

寅一 立

如灯能自照 亦能照于彼 生法亦如是 自生亦生彼

这是自生派，也叫不展转派，建立自己的理论。大众系的学者，就是采取这方法的。自生，是说能生起有为法的生，自己能够生起。他不但说生法是这样，其余的法，也还有采取这一理论的。如心能认识境界，心又能自己认识自己。后代唯识家的自证分，以心见心，也是从这样的思想而来。照自生派的学者说：「如」放射光明的「灯」光，一方面「能」够「自」己「照」耀自己，另方面又「能照」耀「于」其他的东西。灯光是这样，「生法」也是这样；生法生起时，「自」己能「生」自己，同时也能「生」其他的法。这样，生是有为法，却不须生生来生他。这样的思想，完全走上另一系统，与他生派的有部学者截然不同。这灯能自照的比喻，照提婆的《百论》看来，也是外道所常用的。大众系可说是通俗的学派。

寅二 破

卯一 破其喻

灯中自无暗 住处亦无暗 破暗乃名照 无暗则无照

云何灯生时 而能破于暗 此灯初生时 不能及于暗

灯若未及暗 而能破暗者 灯在于此间 则破一切暗

若灯能自照 亦能照于彼 暗亦应自暗 亦能暗于彼

灯能照破黑暗，这是世俗所共知的。但灯光是怎样的破暗，在理智的观察下，大成问题。灯是光明的，假定灯体已成就了，光明四射。那时，「灯」光的本身「中」，「自」己根本没有黑「暗」，灯所照达的「住处」，也同样的没有黑「暗」。那灯光所照，照个什么？照所以为照，是约他能够「破暗乃名」为「照」的。现在灯的自体及所住处，都「无」有「暗」，无暗可破，那还有什么「照」呢？一般的看法，光明与黑暗，不能同时存在。有了光明，决定没有暗，所以灯的光体放射了光明，灯体没有黑暗，处所也没有黑暗。没有黑暗，所以说他能照。但现在从照的所以为照上观察，没有所照破的黑暗，自照照他的能照也不能成立。或者说：灯光中不能说没有黑暗，

如暗淡的灯光，不能明彻的照耀，再加一盏灯，就越发的光亮起来了，这不是灯中有黑暗可照吗？不是这样！暗淡的灯光中，有他的暗淡，这暗淡不是这暗淡的光明所照破的。在后起明亮的灯光中，现在的暗淡已不可得，那也不是后有的光明所照破的。灯光怎能自照照他呀！

外人救道：我说灯能自照照他，不是像你那样讲的。灯光没有时，当然没有照；灯光生起后，黑暗已破了，自然也没有照。但在灯光正发生的时候，我说他有照，这有什么不可以呢？有照就可以自照照他了！这仍然不能照。为什么呢？你说的灯光初生，是已成就呢？还是未成就？假使说灯将生时，光体没有成就，没有成就就没有力量能破黑暗，那怎么可说「灯」初「生时」「能破于」黑「暗」呢？同时，「此灯」光「初生」的「时」候，光明还「不能」碰「及于暗」，明暗不相到。暗在时明还未来，明来时暗已前去，光明怎么可以破暗呢？光既是实法，暗也是实法，在同一空间时间中，是不能同时矛盾存在的，所以明暗不相及，光明也就无力破除黑暗了。假定执著「灯」体虽不能碰「及暗」，「而能」够「破」除黑「暗」的，那么，一盏透明的「灯」，放「在」这个地方，就应该「破」除「一切」地方的黑「暗」了！这因为灯在这儿，碰不著暗而可以破暗；其余一切地方的黑暗，也碰不著，也应该有力量可以破除了！此间的暗，与一切世间的暗，有什么差别呢？事实上，此间的灯光，只能破此间的黑暗，不能遍破一切世间的黑暗。可见灯未及暗而能破暗的话，是不合道理的！

再进一步说：明与黑暗的体性，是相反的。假定「灯」光「能」够「自」己「照」自己，也「能照」及「于」其他的一切；那么，黑「暗」也「应自」己「暗」蔽自己，「亦能暗」及「于」其他的法。这样说来，你想以光明去照他，他还要以黑暗来障蔽你哩！灯的自照照他，既在胜义谛中不可得，那怎能用作自生生他的比喻呢？

古代三论师，是常时活用灯破暗喻的。光明犹如智慧，黑暗等于烦恼。智慧的破除烦恼，是怎样破的呢？痴与慧是不并存的，般若现前，那时本没有愚痴，你说断个甚么？假定说，般若将生未生的时候可以断烦恼，未生就没有能破的力量，已生又没有烦恼可破！假定说：现在一念烦恼灭，后念的

智慧初生，称为破除。那么，烦恼在前念，智慧在后念，两者不相及，怎么可以说破？又有什么力量，可以保证烦恼的不再生？如不相及而可以相破，见道的智慧生起时，修所断的一切诸惑，也就应该断除了！还有，智慧既能有力破烦恼，烦恼也有力蒙蔽智慧，岂不要成个相持不下的局面，还能说破吗？大乘的不断烦恼，烦恼悟时即菩提，都在这性空的见地上成立。

卯二 破其法

此生若未生 云何能自生 若生已自生 生已何用生

现在再直接从自生生他的见地，加以观察。你说生能自生，也能生他，是怎样生的呢？是未生而能生自生他呢？是已生而能自生生他呢？如未生能够自生，这「生」还「未」曾「生」起，还没有自体，怎么「能」够说「自」能「生」自呢？如已「生」后能「自生」，「生」体既「已」成就了，还「用生」做什么？老实说：自就不生，生就不自，说生能自生，是不合理的。生还不能自生，更谈不上生他了。

子二 已未门破

丑一 总遮三时生

生非生已生 亦非未生生 生时亦不生 去来中已答

《中论》用三时破，虽说已生、未生，主要的是逼他走上生时生的绝路。如〈观去来品〉中三时破去，也就是如此。上面说，「生」相不是在「生」起了「已」后有「生」的，因为生的作用已过去了。也不在没有「生」的时候已有「生」的，既然未生，那里会有生相呢？或者说：已生、未生都不可，生时生该是没有问题了！这仍不行。要知道：生时是依已生、未生而建立的，离了已生、未生，那里还有生时？所以，「生时」也是「不生」的。这个道理，在「去来」品的破去「中」，「已」详细的解「答」过了。

丑二 别破生时生

寅一 破缘合之生时生

若谓生时生 是事已不成 云何众缘合 尔时而得生

若法众缘生 即是寂灭性 是故生生时 是二俱寂灭

论主说：三时中都不可生。外人意中，一定承认生时生；但要免除生时无体的过失，就转计众缘和合的时候可以生。虽说众缘和合生，意许上还是成立他的生时生。所以论主批评他：「生时生」，这「事」在上面「已」说过「不」得「成」了，怎么又说「众缘」和「合」的那个「时」候「而得生」呢？众缘和合时生，不仍旧是生时生吗？外人心目中的因缘和合生，或者是同时因果，或者是异时因果。不问同时、异时，因法与果法，都是各有自相，独立存在的，因缘和合是这样，不和合还是这样。所以，说有自性，又说众缘和合生，这是不合理的！依中观的正见，「若」诸「法众缘」和合而「生」起，那就是无自性的；无自性的缘生，当体「是」本性空寂的「寂灭性」。寂灭性的缘生法，不应执有实在的自性法在生时生。所以「生」法与「生时」，「是」观待的假名，在缘起的无自性中，「二」者都是「寂灭」无生的。

寅二 破已有之生时生

卯一 约所生之生破

若有未生法 说言有生者 此法先已有 更复何用生

因缘生法，是释尊的根本教义。外人虽不能正确的把握，也有他的根据，他是不能轻易放弃的，所以现在再破已有的在因缘和合时生。像说一切有系，主张未来具足一切法的，不过没有遇到缘的时候不生起，因缘和合时就生起了；这近于因中有果论者。性空论者说：凡是存在的，必是生起的，没有生就不存在。所以，说「有未生」的「法」，先已存在，一碰到缘就可以「有生」的话，这未生的（所生）「法」既是「先已有」了，「更」要「用」（能生的）「生」做什么呢？因为生是使法从无到有的；既已有了，生就无用，那怎么可说先有而后生呢？

卯二 约生之能生破

若言生时生 是能有所生 何得更有生 而能生是生

若谓更有生 生生则无穷 离生生有生 法皆自能生

假使说未生的法，在因缘和合的「生时生」，这法依不相应行的生而生，姑且说「是能有所生」的。但生相又从何而生？「何得更」另「有」一个「生」相「而能生」这个「生」？假定说：「更有」一个「生」，能生此生，那么「生」又从「生」，就「无穷」了！假定说：「离生生」而能「有」本「生」，本生能生有为法，而自己能自生，不须另外的生法生；生既可以自生，一切「法」都是「自」己「能生」自己的，又何必要这能生的生相呢？

子三 有无门破

丑一 就体有无破

有法不应生 无亦不应生 有无亦不生 此义先已说

实有论者，说有就是实有，说无就是什么都没得。现在就以外人的观点（实有自体和自体都无），破斥他的生。其中，先从有为法体的有无破，再约有为的标相有无破。三有为相，是有为法的相，而生、住是有相，灭是无相。

所说的生，是有实在的自体法而生？还是没有实在的自体法而生？或者是亦有法亦无法而生？假定「有」实在的自体「法」，就「不应」该「生」。为什么呢？法既然已是实有的，何必还要生？假定没有实在的自体法，没有就根本没得；没有，能生个什么呢？所以说：「无亦不应生。」常人以为有了不生，这是可以说得过去的；无，为什么也不能生？要知道：生是因果相生，果法既根本没得，能生的因及缘，自然也都谈不上。因果必有能生所生，必有能所相及的作用，现在果法既一切都无，不能有因果能所相及的关系。所以有固不能生，无也不能生。有无都不可生，说亦「有」亦「无」，当然更是「不」可「生」的了。这详细的意「义」，在前〈观因缘品〉的『若果非有生，亦复非无生，亦非有无生』的颂中，「已」明白的「说」过了。

丑二 约相有无破

若诸法灭时 是时不应生 法若不灭者 终无有是事

上面都是以生破生，现在以灭与生相待，破生的不成。你所说的生，是在灭的时候生，还是不灭的时候生？假定是在「诸法灭」的「时」候有生，正在灭「时」，实「不应」有「生」，因为生灭是相违的。灭时非生，生时非灭，灭是损害生的。假定说在法不灭的时候生，这也不合道理。一切有为法，是念念生灭，即生即灭的。生不离灭，没有灭的生，是不会有的。所以说：「法若不灭者，终无有是事。」

癸二 破住

子一 已未门破

不住法不住 住法亦不住 住时亦不住 无生云何住

上面已破三相的生，现在接著破住，也有三门。不住法是未住法，住法是已住法；前者是不安定不静止的，后者是安定不动的静止。不安定不静止的动相，说他是住，这当然不可以，因为动静是互相乖违的。所以说：「不住法不住。」安定的不动的静止，说他是住，这也不可以。因为，住似乎是安定相，但他是从动到静的，离却从动到静，就不能了解什么是住。所以已「住」的「法」，也「不住」。除了未住的法和已住的法，更没有住时，所以说：「住时」住也是「不」能「住」的。还有，住是从生发展来的一个阶段，要有生才有住。如上所说，生是不可得的；没有生，那里还谈得上住呢？所以说：「无生云何住？」

子二 有无门破

若诸法灭时 是则不应住 法若不灭者 终无有是事

所有一切法 皆是老死相 终不见有法 离老死有住

前三时门破，用无生故无住的类例破；本门是以灭与住相待而破住的不成。是灭时住？还是不灭时住？假定说：「诸法」正在「灭」的「时」候有住，这是不可以的。因为一法中的灭、住二相（住是有，灭是无），是相违的，住就不灭，灭就非住。灭是破坏住的，所以说「是则不应住」。假定说：法不灭时住，这也有过。因为诸「法」「不」刹那「灭」，是「无有是事」的。「一切」有为「法」，在有情分上，具有「老（异相）死（灭相）相」

；在众多的无情分上，具有异灭相；在整个器界分上，具有坏空相；法法都在不断的演变过去的过程中，所以从来「不见有」一「法，离」了「老死」相而「有」安「住」的。这可见不灭时住，是怎样的错误了。

子三 自他门破

住不自相住 亦不异相住 如生不自生 亦不异相生

不论住相的能否使有为法住，现在问：住相是本身能自有住力而住？还是也像其他法一样，要假藉其他的住力才能住？假定说：住是自体能住的，那法也就应该能自体住；法既不能自相住，「住」自然也「不」能「自相住」的。假定说：住的本身无力自住，要藉他住才能住，那就住更要住，成无穷过。所以说：「亦不异相住。」这「如」上面说的「生不」能「自生」，也「不」由「异相生」的道理一样。但上面广破，这不过略略指破而已。住不自住，是破自住派的大众系；住不异相住，是破他住派的有部学者。以无穷过破他住派，他是不承认有过的，他说：大住住小住，小住也可以住大住的。其实这不能免除过失，因为小住是由大住有的，怎样能够住大住呢？大住是由小住有的，怎么反而住小住呢？

癸三 破灭

子一 已未门破

法已灭不灭 未灭亦不灭 灭时亦不灭 无生何有灭

生相与住相不成，灭相也自然不成，所以从此以下，观破灭相，也有三门。假定说：这「法已」经「灭」了，既已灭了，灭的作用已息，流入过去，这当然「不」可再说有「灭」。假定说：法还「未」曾「灭」，既没有灭，就是灭相的作用未起，既没有灭相，自也「不」可说他是「灭」。离了未灭、已灭，又没有灭时，所以说：「灭时」也「不」能成立有「灭」。还有，灭是生的反面，有生才有灭，上面已详细说到「无生」相可得，这那里还「有灭」呢？所以在三时中，求灭不可得，这实在是不言可喻的了。

子二 有无门破

丑一 约相有无破

寅一 以住相破灭

若法有住者 是则不应灭 法若不住者 是亦不应灭

这是以有相的住，观察无相的灭。假定说：这「法有」安定不动的「住」相，既然安住不动，自然是「不」会「灭」的。假定说：这「法」没有安定「不」动的「住」相，这也「不应」该说他有「灭」。因为，一切法虽是即生即灭的，但灭是从有到无，从存在到非存在的，他离了住相的存在，灭无也不能成立的。谁能离却存在的住相，而想像灭无呢？所以佛法说灭相是有为法，是缘起法离散的假相。

寅二 以灭相破灭

是法于是时 不于是时灭 是法于异时 不于异时灭

这是直从灭相的本身，推破自相灭的不成。假定现在有这么一法，你说这一法就在这时候灭？还是在另一时候灭？如果说这法在这个时候灭，这是绝对的矛盾不通。因为，一方面承认现在有这法的存在，同时又说这法现在是灭无，这岂不有有无同时的矛盾？所以说：「是法于是时，不于是时灭。」假定说现在是有，所以这时不灭，要到下一刹那才灭，这也说不过去。怎么呢？这时，此法没有灭；异时，又没有此法；没有此法，已失却了此法灭的意义，这那里还能成其为灭呢？所以说：「是法于异时，不于异时灭。」

寅三 以生相破灭

如一切诸法 生相不可得 以无生相故 即亦无灭相

这是以生相的不可得，例观灭相的不可得。在「一切诸法」中，「生相」是「不可得」的；如〈观因缘品〉，以自、他、共、无因四门观生不可得等。所以，无有生相，成为佛法的根本大法。「以」一切法「无生相」，也就没有「灭相」，无生，更有何可灭呢？

丑二 约体有无破

若法是有者 是即无有灭 不应于一法 而有有无相

若法是无者 是则无有灭 譬如第二头 无故不可断

这又约法体的有无，评破灭相不可得。假定说：「法」体「是有」的，那就不能够说「有灭」，因为实有法体的存在，就是常住，常住的东西怎样说得上灭？同时，在「一法」当中，不能够说「有有无」的二「相」。如光与黑暗不能同时存在，他是光明的，就不能够说有暗相一样。假定说：「法」体「是无」有的，那也「无有灭」相可说。因为灭是有的否定，如法体根本就没有，那也说不上灭不灭了。「譬如第二头」，根本是「无」的，所以就「不可断」。这样，法体实有或实无，灭相都不能成立。

子三 自他门破

法不自相灭 他相亦不灭 如自相不生 他相亦不生

本颂对照自他门的破生破住，已大体可明了。上半颂，从灭相的「不」能「自」「灭」，与另一「他相」（灭灭）也「不」能「灭」，直接的破斥自性的灭相。下半颂，例破：「如自相不生，他相亦不生」，可知灭相也不能自灭他灭。进一步说，灭相待生相而成立，如生相是如此的不生，那里还有灭相可成立呢！凡自他门破生的一切论式，都可以照样的破灭，此处不再广说。

辛二 结一切法不成

生住灭不成 故无有有为 有为法无故 何得有无为

「生住灭」三相，是有为法的标相。是有为，必有此三者；离却三相，就无法明了他是有为法。所以，从上来详细观察，三相既然「不成」，也就「无有有为」法可得了。下半颂，进破无为法。无为法的定义，是『不生不住不灭』。有人不了解佛说无为法的真义，成立种种的无为法（如择灭、非择灭等），以为在有为法以外，另有无为法体的存在。不知道佛说无为，是不离有为的，待有为而说无为的。指出有为法的如幻不实，生无所来，灭无所至；以此实生实住实灭的不可得，从否定边，称之为不生不住不灭。或是指他的本来性空；或是指体悟不生（择灭）；这是开显缘起空义的，何尝以为有真实的不生不灭的无为呢？所以如能了解「有为」三相是「无」性、不可得，即可悟入「无为」法空了。有些经中，因学者妄执离有为虚诳的无为

真实，所以说有为、无为、非有为无为的不二。理解教意的，知道佛法还是如此，与专说有为无为的同一意趣。那些守语作解的人，就坚决的执著：无为法不究竟，非有为无为的不二中道，才是究竟的真实。我们引申论主的意趣，应当告诉他：二既不成，何得有不二呀！

庚二 显三相之正义成

如幻亦如梦 如乾闼婆城 所说生住灭 其相亦如是

上面广显三相的不可得；然而，三相的不可得，是胜义自性空，从世俗谛假名的立场，不能不有。说他无，是破坏世俗；说他不空，是破坏胜义。进一步说，俗破，真也不成；真坏，俗也不立。二谛都失坏了，这是佛法中的痴人。所以，上显真空，此一颂要说明俗有，也是遮破破坏世俗的方广道人。

颂义很简要，举三种譬喻，「如幻」、「如梦」、「如乾闼婆城」，说明「生住灭」三「相」，也是「如是」的。幻是类于魔术师的变幻，依某些东西，加以某种方法，现起另一种形态，诳惑人的耳目。梦是睡著了，心识失却统摄力，种种记忆杂乱的浮现，觉到他如何如何。乾闼婆城，即是海市蜃楼、空中楼阁。这三者，如依一分声闻学者的意见，这是譬喻无常无我的，不是说空。如依一分大乘学者的意见，这是譬喻一切境界是唯心所现的。现在都不是，是直显一切法（本颂指三相）的自性空的。《大智度论》说：『幻相法尔，虽无根本而可闻见。』如幻成的牛马，牛马是实无的，但他都很像牛马，观者也必然的见牛见马。法相不乱，决不因他的无实而可以指东话西的。他虽现起牛相马相，欺惑人的耳目，但加以考察，他实在并无此牛此马的存在。自性不可得，而假相分明不乱，即简要的指出这譬喻的意义。幻，譬喻假名可有，也就譬喻自性本空。以此等譬喻为譬喻无常的，姑且不论。以此譬喻唯心，实是违反世俗。如乾闼婆城，决不是我们心中的产物。或在海边，或在沙漠中，因空气光线等关系，远方的人物，在眼前影现出来，使我们见人见城。这有物理的因素在内，岂纯是自己心识的妄现。又如梦，有过去的经验，或者可说熏习于自心；然而睡眠者身体上的感觉，或太饿

，或太饱，觉热，觉冷，还有外来的音声、香气等，无一不引发此梦境，也决非自心或过去的经验而已。至于幻，有幻者，有幻所依的东西，有幻者的方术，必在种种因缘和合下，才有此幻象。以性空者看来，一切皆在根境识三者和合的情况下幻现；他与心可以有关系，但决不能说唯心。从世俗谛说，一色一心，假名如幻；从胜义说，一色一心，无不性空。依上面解说，三相如幻，也决非否定三相假有。一切法是性空的，所以是无常的；假名如幻，即生即住即灭，自性不可得。因为非自性有，是缘起的，所以三相同时而前后的特性不失。不即不离，一切成立。

观作作者品第八

观世间集中，上两品论究从烦恼——染著而有生灭。集谛本以爱取为主动力，作业而受果，所以此下三品，明作业、作者及受报。《阿含经》说：无作者而有果报。这是说：作作者没有，而业与果报，却丝毫不爽。《净名经》也说：『无我无造无受者，善恶之业亦不亡』，但这是针对外道的神我而说的。外道们立有我论，为作作者、受受者，建立他们的轮回说。佛法是彻底的无我论者，所以说作作者没有，仅有业及果报。因为执著我我所，为造业感果的原因；无我，即能达到解脱，所以特别的重视无我。业及果报的是否实有，且略而不谈。其实，是常是实的作作者，固不可以说有；假名的作作者，也还是要承认的。同样的，业及果报，虽说是有，但业果的实自性，也还是不可得的。作作者、受受者、业、果报，都没有实在自性可得，而经说自作自受，这都是约缘起的假名说。这缘起如幻的作业、受报，是佛法中最难解的。忽略如幻的假名，犊子系等才主张不可说的作者、受者；一分大乘学者，才主张有如来藏为善不善因。

戊二 有作则受

己一 观作作者

庚一 正破

辛一 遮戏论

壬一 实有实无门

癸一 标章

决定有作者 不作决定业 决定无作者 不作无定业

作者是能作者，作业的业是事业。作身口意的三业，引起感果的能力，也叫做业。这作者与业，是实有的呢？还是实无？能作的作者及所造作的业，一般人的见解，不是实在有，就是实在无；本论称之为决定有、决定无。惯习了自性见的人，不出这二边见，所以用有无双关去观察。假定说：「决定有」实在的「作者」，就「不」应「作」实有的「决定业」。假定说：「决定无」实有的「作者」，也「不」应造「作」实无的「无定业」。虽有这双关的观破，但下文解释时，只说明『决定有作者，不作决定业』。因为，实有作者、作业，尚且不可得，何况无作者、作业呢！这可以不必再说。

癸二 释成

决定业无作 是业无作者 定作者无作 作者亦无业

若定有作者 亦定有作业 作者及作业 即堕于无因

若堕于无因 则无因无果 无作无作者 无所用作法

若无作等法 则无有罪福 罪福等无故 罪福报亦无

若无罪福报 亦无大涅槃 诸可有所作 皆空无有果

为什么说决定有作者不作决定业呢？因为，假使说业自有决定真实的体性，这就不能成立造作的意义。这业是自体成就的，不是由作者的造作而有，也就根本用不著作者。所以说：「决定业无作，是业无作者。」反之，假定说能作者的我，自有决定的体性，不因作业而成立，这也就不能成立造作的意义。并且，离了业而先已有了能作者的自体，这作者也就与业无关。作业与作者，要有相依不离的关系，然后能成因果的联系。假使此是此，彼是彼，二者不相关，这因果的联系，就不能成立。所以说：「定作者无作，作者亦无业。」说作者，说作业，本来要成立能作所作的因果性；但执为实有自体，就不能成立他的目的了。

再进一步的推破：如执著人法各别，作业之前「定有作者」，或作者之前「定有作业」；那么，所执的「作者及作业」，就会「堕于无因」而有的过失。要知道，由于作业，所以名为作者，如说在未作业前，决定已有作者自体，这就是离作业的因，有作者的果。作者不从因缘生，所以是无因有。同样，作业是由作者所造的，如说他在没有作者以前已有，这就是离作者有作业，作业不从因缘有，所以也是无因。上颂说不能有所作，这一颂说作者作业无因。如作者及所作业，不从因缘有，这又有什么过失呢？这过失太大了！假定作者、作业「堕」在「无因」中，无因，根本就不能成立。而且，作者是作者，作业是作业，二者既「无因」，那当然也就「无果」。真的因果都不可得了，那还有什么呢？也就「无作无作者，无所用作法」了。无作是没有作业，也可说是没有作果的动作；无作者，是没有能造作的我；无所用作法，是说所作的资具也不可得。

从此推论下去，就达到拨无一切的邪见。因为，造作、作者、所用作法都不可得，那么，恶业的罪行，善业的福行，也就无有了。所以说：「若无作等法，则无有罪福。」罪行是感罪恶果报的，福行是感福乐果报的。「罪福等」行既都是「无」有，那么罪苦的、福乐的果报，当然也就不可得了。所以说：「罪福报亦无。」有罪福的业行及罪福的果报，就有世间生死的因果，及依此而超脱的出世法。假使没有了这些，这就是破坏了世间，也就是破坏了出世间。所以说：「若无罪福报，亦无大涅槃。」涅槃是依修行无漏圣道而证得的，也还是胜无漏因所显。经中说：『有因有缘集世间，有因有缘世间集，有因有缘灭世间，有因有缘世间灭』，世出世间一切，不离因果。所以，如不能成立因果，世间的苦集不可说，出世间的灭道也不可说，那就成为一切「所作」的「皆空无有果」了。那么，我们还辛勤的修善，精进的修学佛法做什么呢？

壬二 亦有亦无门

作者定不定 不能作二业 有无相违故 一处则无二

上面说实有或实无作者，不能成立作业。于是外人又转计：作者亦决定有亦不决定有，能作亦决定亦不决定的业。这亦有亦无，类似性空者所说的性空假名，但实际不同。他们的意念中，不是实有，就是实无，有无是敌体相违的，决不同性空者的性空假名，是相成而不相夺的。亦有亦无，有人说：没有作业的时候，不决定有作者；造作业了，就决定有作者。没有感果时，决定有所作业；感了果，就不决定有所作业，如饮光部所说的。他是约长时说的，如在一刹那间，那谁能建立亦有亦无呢？「作者」的亦「定」亦「不定」，是「不能」造「作」亦定亦不定的「二业」的。定不定，就是有与无。实「有」与实「无」，两性「相违」，怎么可于「一处」的作者，说他亦有亦无？或于一处的作业上，说亦有亦无的二性呢？所以说「无二」。

壬三 一有一无门

有不能作无 无不能作有 若有作作者 其过如先说

再作一有一无破。如说作者有作业无，或作者无作业有，这都不能成立有所作的。因为，有因与无果，有果与无因，一有一无，二者不能相及，不能构成关系。所以决定「有」作者，「不能作」决定「无」的作业；决定「无」作者，也「不能作」决定「有」的作业。或者觉得：一有一无，难以成立造作；要成立因果的关联，还是有作有作者吧！但是，先有作业，还要作者作什么？在作业前先有作者，这作者，到底作了什么而称为作者呢？这「若有作作者」的「过」失，早已「如先」前所「说」，不劳一破再破的了。

壬四 此一彼三门

作者不作定 亦不作不定 及定不定业 其过先已说

作者定不定 亦定亦不定 不能作于业 其过先已说

从自性的见地去看作者与作业，说作者能作业，这是不能成立的。因为事业定有，「作者不作定」业；事业不决定有，作者也「不作不」决「定」业；事业亦有亦无，作者也不作亦决「定」亦「不」决「定业」。说作者能作业，这业决不出三类。「其过」失，如「先」前的实有实无门、亦有亦无门、一有一无门，「已」分别「说」过。反过来说：决「定」的「作者」，

不能作业；「不」决「定」的作者，也不能作业；「亦」决「定亦不」决「定」的作者，也「不能作于」各种的事「业」。他的所以不能作，「过」失也在「先已说」。把这三种作者，三种作业，分别配合来说，可以成为九句：决定的作者，不作决定业；不作不决定业；不作亦决定亦不决定业。不决定的作者，不作决定业；不作不决定业；不作亦决定亦不决定业。亦决定亦不决定的作者，不作决定业；不作不决定业；不作亦决定亦不决定业。列表如下：

【图：Y05p0181_01.svg】决定作者不作、决定业、不决定作者不作、不决定业、亦决定亦不决定作者不作、亦决定亦不决定业

辛二 示正见

因业有作者 因作者有业 成业义如是 更无有余事

他人所执的实有或实无的作者及作业，已摧破了；性空者究竟有没有这二法呢？如抹杀了这二者，这一样的堕在邪见中；如还承认有这二法，那么到底是怎样的？论主说：作者与作业，是彼此相依而相存的，彼此都从因缘生，没有自性的作者及作业，但假名相宛然而有。这就是说：作者之所以为作者，是「因业」而「有作者」的；业之所以为业，是「因作者」而「有业」的。因此，作者及作业，成立于假名的相互观待法则。假使离了作者，作业就不可得；离了作业，作者也就不可得。论主「成」立「业」及作者的意「义」，就是「如是」。除了这缘起义以外，「更无有」其「余」的「事」理可以成立的了。

古代的三论学者，据『决定业无作』一颂，成立初章义，依本颂成立中假义。初章义遮他，中假义显正。如说：作者是人，作业是法，各有决定性，那就不依人而有法，不依法而有人。这样，人不从法有，人是自人；法不从人有，法是自法。人法都是自有的，自有就是自性有，失却因缘义，就是非佛法的邪见了。反之，人不自人，依法故有人；法不自法，依人故有法。这样，人法都是因缘有，因缘有就是假人假法；假人假法，即是不人不法，从假入中。转过来，不人不法而假名为人法，就是中后假了。天台家立不可

思议的妙假，所以要破这因缘假；但三论师依龙树本品，依因缘相待假，立一切法，也破一切法。

庚二 类破

如破作作者 受受者亦尔 及一切诸法 亦应如是破

「如」上「破作作者」的不可得是这样，破斥「受受者」，当知也是这样。受是五蕴法，受者是人。有人才有五蕴的受法，有五蕴的受法才有人；离了五蕴的受法，人就不可得，离了受者人，五蕴的受法也就不可得。这一切，因缘和合有的，缘生无自性，无自性就是空；在这空无自性中，唯有假名的受受者。如破受受者是这样，其他凡有因果关系、人法关系的「一切诸法」，也都可以「如是」的方法去「破」斥，去成立。

观本住品第九

本住，是神我的异名。住有安定而不动的意义，本是本来有的意思；本有常住不变的，就是我。本论译为〈观本住品〉，余译作观受受者。佛法中，犊子系的不即五蕴不离五蕴的不可说我，经量部的胜义补特伽罗我，都是在一切演变的流动中，显示有不变不流动者。这存在者，能感受苦乐的果报。外道所说的神我，也是建立于自作自受的前后一贯性；没有这贯通前后的神我，自作自受的业感关系，就没法建立。

有情，不论他是人或畜生，都有活泼泼的能知能觉，这知觉者是眼等诸根吗？是了别的心识吗？感受与六根有著密切的关系，但五色根是色法，怎么能对境感受而引起知觉？有人说：眼有视神经，耳有听神经，……身有触觉神经；神经系的中枢是大脑，依神经的感受作用，就可以说明知觉者。但有的说：神经与感觉，虽确乎有关，但物质的神经系，怎能转起主动的意识作用？依他们说：神经传达感觉，像邮差的敲门送信；而接信以后，如何处理，却另有门内的主人。在古代，一般人觉得意识作用的起落复杂，并且也有不自觉有意识的时候，所以都觉得在身心中，别有一常住不变的神我。佛法是不许有常住神我的，这神我的不存在，大致无问题；而意识活动的依根身而不就是根身，在现代又引起辩论。那自性的意识论，已发现破绽了。性

空者要破斥自性我与自性识，从假名缘起中给予解说。清辨论师说本品也破犊子部，但主要为破外道离蕴即蕴的我。外道神我论的根本思想有二：一、有神我，才有眼等根身及苦乐等的心心所法。二、依眼等根身、苦乐心法的生起，推知有神我。眼等必须依我，才能发生作用。死人的眼等诸根，不再起取境的作用，证明神我的离去了，有神我才可用眼等见色。本品的观破本住，就针对这两点。

己二 观受受者

庚一 别破

辛一 离法无人破

壬一 叙外计

眼耳等诸根 苦乐等诸法 谁有如是事 是则名本住

若无有本住 谁有眼等法 以是故当知 先已有本住

这是外道建立自己的主张。他说：「眼耳」鼻舌身「等」的「诸根」，情感的「苦」痛、快「乐」、不苦不乐，以及意志的、思想的「等」等一切心心所「法」，这些，是谁所有的「事」呢？依他们说，这唯有本住，所以说：「是则名本住。」假使「无有本住」者，那「谁」能「有眼等」诸根、苦乐等诸「法」呢？「以是」，应「当知」道，有情是「先」「有本住」存在的。有本住就有作者，有作者就有作业。如外道的本住能确然成立，那作者作业等也不成问题了。

壬二 破妄执

若离眼等根 及苦乐等法 先有本住者 以何而可知

若离眼耳等 而有本住者 亦应离本住 而有眼耳等

以法知有人 以人知有法 离法何有人 离人何有法

现在要破斥外道的计执。他们说本住是先有的，要有本住而后才有眼等，那就是承认先有我而后有法。假定真的如此，「离」了「眼等」的诸「根」，以「及苦乐」的情感，与意志「等」的心心所「法」，「先」已「有」了

「本住」的存在；那以什么「知」道先有这本住的呢？这问题是外道最感困难的，因为要因眼等诸根及心法，才知道有主体的我；离了这些，就无法说明他的存在。假使以为「离眼耳等」的诸根、苦乐等的诸法，别「有本住」的存在，只是微妙而不易体认，而不是没有；但这同样的不可能。因为如本住可以离眼等而存在，这必然的也「应」该「离本住」「而有眼耳等」诸根、苦乐等诸法的存在。果真是这样，那又怎么可说『若无有本住，谁有眼等法』呢？如此反复推征，可见先有本住的主张，达到没有成立本住的必要，自己取消自己。同时，眼耳、苦乐等是法，本住是人，如要有眼等诸「法」，才「知」道「有」本住——「人」，那当然也要有本住——「人」，才「知」道「有」眼耳等诸「法」。假使「离」了眼等「法」，那里还「有」本住的「人」？「离」了本住的「人」，又那里「有」眼等的「法」呢？

古代三论师说：这是约观待不相离破。就是说：眼等与本住，互相观待，有此就有彼，有彼就有此。如法不可得，人也就不能成；人不可得，法也归于无有。嘉祥大师说：前两句是外人的转计。因为破执的第二颂中，曾经说他离眼等有本住，就不可说有本住能利用眼等，而眼等也应该是离本住的。所以他又转救说：人不是离眼等诸根、苦乐等法，知有他的存在，而是因法才知有人的；法也不是离本住的人，知有他的存在，而是因人才知有法的。他们虽各有别体，而在认识时，是彼此相待的。所以下两句就破斥道：人与法既是互相观待有的，观待是相依的假有，离法怎么还有人自性？离了人又怎么会有自性法呢？

壬三 显正义

一切眼等根 实无有本住 眼耳等诸根 异相而分别

这一颂，一方面以自己的正义，显示法有我无的思想；一方面又引诱外人另作一解释，自讨没趣。「一切」的「眼」耳「等」的诸「根」、苦乐等的诸法，是因缘和合而存在，决不由本住而后是有。所以合理的说，「实」在是「无有本住」的。本住虽然没有，「眼耳等」的「诸根」、苦乐的诸法，各各「异相」「分别」，各有他自己不同的作用。如眼有分别色的作用，

耳有分别声的作用，受有分别苦乐的作用，想有取相构画的作用等。外人所以要建立本住的我，无非要成立身心的作用；现在没有本住，眼等的作用已有了，还要本住做什么呢？

辛二 即法无人破

壬一 叙转救

若眼等诸根 无有本住者 眼等一一根 云何能知尘

外人转救说：如说眼等各各有他异相不同的分别作用，所以不要本住，这是不可以的。假使真的「眼」耳「等」的「诸根」、苦乐等的诸法，没「有本住」去统一他、使用他，这「眼等」的「一一根」，怎么「能知」道外界的一一「尘」呢？眼等根之所以认识色等尘，这是由我去使用根的关系。可以说眼等根是认识的工具，他本身是没有认识作用的。这见解，近于常识的见解。常人大抵以五官为司理外界的五个官职，内在还有一个支配统一者；这统一者，就是外道所说的神我。

壬二 破邪执

见者即闻者 闻者即受者 如是等诸根 则应有本住

若见闻各异 受者亦各异 见时亦应闻 如是则神多

眼耳等诸根 苦乐等诸法 所从生诸大 彼大亦无神

这是破斥外人的转计。照外人的意思说：眼根中有我，说眼见是见者；耳根中有我，说耳闻是闻者；感受中有我，说感受是受者。……那么，这见闻觉知的我，是一还是多？如是一，这就应该「见者即」是「闻者」，「闻者」也「即」是「受者」。这有什么妨难呢？不知道承认了本住是一，在和合的身心作用中，就成为混乱。因为眼见者不但有见，也应该可以听；耳闻者不但是闻，也应该可以见。本住既然是唯一的，何必此见彼闻，有差别的作用！必须「如是等诸根」互用，才可说「有本住」。但事实上，见者是见者，只有他的见用，并不能闻；闻者是闻者，只有他的闻用，并不能见。所以说本住是一，这是不合理的；也可见本住不能成立。假定说：见者是见者，闻者是闻者，受者是受者，想者是想者，知者是知者，觉者是觉者。「见

闻」觉知者是「各」各差「异」的，「受」想「者」也是「各」各别「异」的，那么见者「见」的「时」候，不但有见，也「应」当有「闻」；因为见闻者是各异的。既然见者与闻者各别，那见者见时，自然也不妨碍闻者的能闻。反过来说，闻者闻的时候，不但有闻，也应当有见。闻见者是各异的，所以闻者闻，自也不妨碍见者的能见。这样说，诸根中，受想中，可以同时有很多的知觉，神我（本住）就成为众多了。所以说：「如是则神多。」这样的破斥，因为空宗的法相，同于上座系的旧义：见时只能见，闻时只能闻，五识不共生，与意识也不同时起。所以，中观家不用唯识家五识同时可以发生作用的理论。假使承认同时能起五识，虽可以破斥外人的同时多我，外人也可以反破佛法的同时多心了。

数论外道立二十五谛，其中有地、水、火、风、空的五大，五大是由自性的转变而生的。五大从五尘生；五大又生五知根、五作业根及意根。一般的身心知觉作用，都是依五大而起的。所以，「眼耳等」的「诸根」、「苦乐等」的「诸法」，是五大「所从生」的，「诸大」是能生的。此中说的诸大，不是佛教的四大，而是数论的五大说。假定是指佛法的四大说，只可说所造的眼耳等诸根，从能造的诸大生，不可说苦乐等的心心所法也从四大生。现在既说根等苦等从诸大所生，可见是指数论外道的五大说。论主上面从神不离身心，而约一神多神作难，现在再指出身心的能生——诸大中也无神。所以说：不但从诸大所生的眼等根、苦等法，没有实在的我；「彼」能生的诸「大」，也是「无」有「神」我的。大中尚且无我，所生的身心中，又怎会有我呢？

壬三 显正义

若眼耳等根 苦乐等诸法 无有本住者 眼等亦应无

前离法无人破的显正中，是依法有我无的思想而显示的。这即法无人破的显正中，是依我空即法空的思想而显示的。我法是相因相待的假名有，并没他的实自性。外人虽也采取因人知法、因法知人的相待安立，但他执有实自性，所以上面也破斥了他的相待。这里是说：假使「眼耳等」的诸「根」、

「苦乐等」的「诸法」中，没「有」实在的「本住」；本住没有，那里还有眼等、苦乐等的诸法呢？所以说：「眼等亦应无。」前者是破人我，显示了我空；后者是破法我，显示了法空。在清辨论中，没有这显正的一颂，破后接著就是结呵，似乎要文气相接些。现在依青目释本颂，所以别判为显正。

庚二 结呵

眼等无本住 今后亦复无 以三世无故 无有无分别

外人说：在眼等诸根、苦等诸法前，先有本住。在上面的诸颂中，以种种的方法，观察寻求，成立在「眼等」之前，并没有实在的「本住」。眼等以前，即是过去的。由过去的寻求不可得，现在眼等中，未来眼等以后，也当然同样的不可得。所以说：「今后亦复无。」过去、现在、未来的「三世」中，均「无」所有，那就可以确定的说：本住是于一切时中「无」所「有」的。若无所有，那里还可「分别」本住是先有、今有、后有呢？如石女儿根本是没有的，当然不可分别他是黑是白、是高是矮了。

观燃可燃品第十

〈观作作者品〉，说明了作业的作者不可得；〈观本住品〉，说明了受用的受者不可得；本品〈观燃可燃〉，是约喻总显作受者的空无自性。燃是火，可燃是薪；燃可燃就是火与薪，以火与薪，比喻我与五蕴。因此也可说：前二品是依法破，这品是就喻破。外道及小乘的犊子系，都爱用薪火喻建立他的我。佛世破外道的神我，是以离蕴、即蕴的方法，显示我不可得。所以，他们就用不即不离的燃可燃喻，解救自己。意思是说：离了可燃就没有燃，但也不能说燃就是可燃，燃与可燃，是不即不离的。五蕴（可燃）和合有我（燃），也是这样。说离五蕴别有一我，是不可；但说我即是五蕴，也同样是不可。我与五蕴是不即不离的，虽不离五蕴，但也不就是五蕴。中观家说不即不离的缘起我，与外道、犊子系说的不即不离的神我及不可说我，有什么不同？一、他们说的我，总觉得是有实在性的，或者是神妙的；中观家说的我，是如幻如化缘起假名的。二、他们说不即不离的燃可燃喻，主要的是建立他们的我实有，而不是为了成立五蕴；中观家说五蕴和合的我，不

但我是不即五蕴不离五蕴，就是五蕴，也是不即假我不离假我的。五蕴与假我，一切都是相依而有的假名，是空。从空无自性中，有相待的假我，也有相待的假法；五蕴与我，一切都是假名有。这样的有，自然与他们所说的有不同。所以，虽同样的说不即不离的我，而意义完全不同。这是在本品破燃可燃时，应先有的根本了解。不然，破他的结果，连自宗的正义，也误会被破了。

己三 观燃可燃

庚一 广破喻说

辛一 一异门

壬一 总破一异

若燃是可燃 作作者则一 若燃异可燃 离可燃有燃

一般人的见解，或以为我与法是一体的，身体是我，知觉是我。或者见到身心的变异，又觉得是别体的；但我法别体，又不能漠视我与五阴有关系，于是乎主张别体实有而不离。性空者不承认他，他们就以燃可燃的譬喻来救。世俗谛中，燃可燃相待，而可说有燃可燃的不同；但胜义的见地，是不可以说实体的。胜义有是真实的自性有，那就非一即异，不能说相因而别体。所以破斥说：燃是火，可燃是薪。假定说「燃」就「是可燃」，那么「作作者」就应成「一」。作是所作事，作者是能作人，能作人与所作事，说他是一，不特有智者不承认，就是常识的见解，也认为不可能的。所以他们也就转计，说燃与可燃是各别的。但这还是通不过。假定真的「燃」与「可燃」是各别的，那就应该「离」了「可燃有燃」，也就是说离柴有火，因为二者是完全独立的。从所喻说，离五蕴法应有我，我法是各异的。但法外之人，凭什么能证实他的存在呢？

壬二 别破各异

癸一 破不相因

子一 破异可燃之燃

如是常应燃 不因可燃生 则无燃火功 亦名无作火

燃不待可燃 则不从缘生 火若常燃者 人功则应空

一般人大致主张因法有我，而我有别体，所以，此专从别体去破他的无因。如离可燃的柴有燃烧的火，那就有四种的过失：一、燃烧的火，既离可燃的柴，那就「常」时都「应」该有火「燃」烧著，可以不问有柴无柴的。二、不但有常时火烧著的过失，更应该自住己体，「不因可燃」的柴而有火「生」起，这是无因过了。三、除了常时不待可燃因而火能生起以外，既是常燃的，也就「无」须有「燃火」的人「功」了。四、燃是不离可燃有的，现在说离可燃有燃，这燃烧的火，到底燃烧些什么？没有所燃烧的柴，那火就失却了火的作用。所以说：「亦名无作火。」把这四失归结到根本，问题在无因无缘；有了自性见，这可说是必然的结论。所以说：燃可燃如真的是各各独立的，「燃不待」于「可燃」，那就是「不从」因「缘生」起；不从因缘生起的「火」，如常「常」的「燃」烧，那添柴吹火的「人功」助缘，也就「应」该是「空」无所有了。但事实上，燃与可燃，何尝如此！

子二 破异燃之可燃

若汝谓燃时 名为可燃者 尔时但有薪 何物燃可燃

外人说：离可燃有燃，不是像你那样说的。我的意思，以为可作燃烧的柴薪，早就是有了的，他与燃不同。不过到了「燃」烧的「时」候，起火烧著了，那时因可燃而有燃，柴也就才成「为可燃」。燃可燃虽有别体，但并无无因常燃等过失。这在论主看来，有很大的错误。柴薪之所以成为可燃，是因他为燃所燃的。在没有烧的「时」候，不是「但」只「有」柴「薪」，不是可燃吗？你说烧时才成为可燃的，那么，在未烧时的薪、烧时的薪，自性实有，是没有差别的。没有烧时只叫做薪，不叫做可燃；烧时，有什么力量使薪成为可燃呢？所以说：「何物燃可燃。」

癸二 破不相及

若异则不至 不至则不烧 不烧则不灭 不灭则常住

燃与可燃异 而能至可燃 如此至彼人 彼人至此人

若谓燃可燃 二俱相离者 如是燃则能 至于彼可燃

若一定还要执著柴与火是「异」的，那火与薪就各住自体，火就「不」能到达可燃的薪上。如火不能从这里到那里，使二者发生关系，而使可燃发火，那么，可燃的柴就烧不起来，所以说「不至则不烧」。「不烧」就没有火，没有火也就「不」会有火可「灭」；火「不」可「灭」，就成为「常住」，失去因缘义了！

外人救道：那个说燃可燃异就不能至？依我们说，正因为柴与火是异的，才可以说他至。假使不异，是一体的，这才真没有至与不至可谈了。所以，「燃与可燃」是差别各「异」的，「而」燃才「能」够「至」于「可燃」。这如有两个人，人异、地异，「此」男人可以到那个女「人」那里，那个女「人」也可到这个男「人」这里来。这岂不因为他别异不同，而可以说至吗？（颂中的此彼，原语为男女。）

外人所举的譬喻，与所说的法，根本不合。假使真的离了燃有可燃，离了可燃有燃，「燃」与「可燃」的「二」者，一向是「相离」的，那或者可以如男女一样，可以说这个「燃」「能」够到那「可燃」。可是事实上，二者是不相离的。离了燃，根本就没有可燃；离了可燃也就没有燃。既不能相离，你说此譬喻，以成立燃与可燃异而又可以相及，岂不是不通之至！

辛二 因待门

壬一 破成已之待

若因可燃燃 因燃有可燃 先定有何法 而有燃可燃

若因可燃燃 则燃成复成 是为可燃中 则为无有燃

外人立相因而相异。上面已破斥他的异体，现在要研究他的相因相待。空宗也说相因相待，但是没有自性的，是如幻的观待安立。没有自性，是说没有真实自性。互相因待，也是说不因相待而有自性。但外人就不然，他听说相异不得成立，就转而计执自性的相因相待。不接受性空唯名说，执有实在的自性，那就也不能成立相待，所以这里又提出来破斥。相待有多种：一、通待，如长待不长。这不但观待短说，凡是与长不同的法，都可以相待。二、

别待，如长待短。这唯长与短，互相观待，不通于其他的法，所以是别待。三、定待，是两种不同性质的法，互相对待著，如色与心，有生物与无生物。四、不定待，这与通待是一样的。

假定说：燃与可燃二者，是相因相待有的，「因可燃」而观待有「燃」，「因燃」而观待「有可燃」。那应该推问：是先有燃，而后有燃可燃的观待？是先有可燃，而后有燃可燃的观待？还是先有燃可燃，而后有燃可燃的观待？所以说：「先定有何法，而有燃可燃。」假定先有燃可燃，而后有二者的相待，二者的体性既已先有了，那还说什么相待呢？相待，本是说相待而存在。假定先有可燃，而后有二者的相待，那就不应该说待燃有可燃，因为可燃是先有了的。假定说先有燃，而后有二者的相待，那就不应该说待可燃有燃，因为燃是先有了的。这样，可见燃与可燃，在实有自性的意见下，观待是多余的。各有自性，是不能成立相待的。

一般人的见解，以为先有燃烧的火，后有可燃烧的柴，这是不通的；如火与柴同时都在，也不能说他有相待的；所以大都以为「因可燃」而有「燃」。不知道这种看法，仍免不了过失。一、重成过：在燃可燃还没有观待以前，说已有可燃，这等于已意许燃的存在。如没有燃，怎么会有可燃呢？既已有了燃，而现在又说因可燃而有燃，这不是犯了燃的成而复成的过失吗？所以说：「则燃成复成。」反之，可燃之所以称为可燃，是因燃而成为可燃的。现在说：因可燃而后有燃，那又犯了第二不成过。因为因可燃而有燃，就是那「可燃中」根本「无有燃」；如可燃中没有燃，可燃就不成可燃，那又怎么可说因可燃有燃呢？

壬二 破待已而成

若法因待成 是法还成待 今则无因待 亦无所成法

若法有待成 未成云何待 若成已有待 成已何用待

外人想：已成，确是不须观待的，观待也不可能，这应该是相待而后成，就是因待而后有自性。但这还是不成立的。因待，该是二法相待的。假定甲「法」是「因待」乙法而「成」的，而甲「法」又「还成」为乙法所「待」

的因缘，甲乙二法有他的交互作用，方可说为因待。现在既主张待已而成，那就根本没有一法可作为「因待」的对象；无所待的因，那因待「所成」的果「法」，当然也就没有了。所以燃与可燃，并不能因观待而成立。假定还要说甲「法」是「有」所「待」而「成」的，纵然有乙可待，但在甲法未待以前，就是自体「未成」，既甲体未成，凭什么去与乙相「待」呢？假定又改变论调，说甲法先已「成」就而后「有待」，这更不通！法已「成」就了，还要「用」因「待」做什么？因待的作用，是为了成立呀！所以，如说燃与可燃有自性，因相待而成，从未成已成中观察，都不能建立。

辛三 因不因门

因可燃无燃 不因亦无燃 因燃无可燃 不因无可燃

这颂是总结上义的。上面破燃与可燃是各各独立的，又破成已而待，待已而成；现在就以因不因待门结破。意思是说：「因」待「可燃」，而后说有燃，这「燃」就没有自性；「不因」待可燃而说有燃，这「燃」也不可得。反过来说，「因」待「燃」而后有可燃，这「可燃」没有自体；「不因」待燃说有可燃，也是「无」有「可燃」的。

辛四 内外门

燃不余处来 燃处亦无燃 可燃亦如是 余如去来说

内外，就是从来去中观察。火由什么地方发出？火不能离木而生，所以不是由外加入，像鸟来栖树。但树木中也还是没有火，所以也不像蛇从穴出。平常说析木求火不可得，就是这个意思。火是怎样有的？是在某种条件具备之下发生的，不内，不外，亦不在中间，是因缘有的。所以「燃不」从其「余」的地方「来」入可燃中，可「燃处」也没有「燃」可得。燃是这样，「可燃」也「是」这样。可燃的所以成为可燃，不是外力使他成为可燃，也不是可燃本身就这样具有。不来是不从外来，不出是不从内出，也就是不去。以时间说：已烧没有烧，未烧也没有烧，离已烧未烧，烧时也没有烧，所以说：「余如去来说。」清辨论释及青目长行，都约三时说解说『余如去来说』。其实，去来一句，可以包括更多的观门。

辛五 五求门

若可燃无燃 离可燃无燃 燃亦无可燃 燃中无可燃

本颂应还有一句『可燃中无燃』，五求的意义才完备。佛在时，研究有没有我，就应用这一观法。如火与柴，假使说柴就是火，火在柴中寻求，定不可得；离柴外没有火，这更是尽人所知的。所以，在五蕴中求我固然是没有，离了五蕴去求我，同样是没有的。所以说：「若可燃无燃，离可燃无燃。」这即蕴离蕴的二根本见，显然是不成立的。印度的外道，立五蕴是我，这是很少的，大都是主张在身心外另有一实我。其实这是不能证明成立的，试离了身心的活动，又怎么知道有神我或灵魂？有的执著说：我与五蕴虽然是相离的，但彼此间有著某种关系，可以了知，所以说有我为主体。但既然我法相依而别有，以我为本体，该是法属于我，我有于法了。燃如我，可燃如身心，如说有身心属于我，等于说柴是属于火的。但柴并不属于火，所以说「燃亦无可燃」；这样，我也不应为身心之主而有身心了。并且，我法是不同的，我是整体的，法是差别的。我法相依而有，那是我中有法呢？还是法中有我呢？假定说身心当中有我，寻求起来是不可得的，所以应加一句说『可燃中无燃』。也不是我大而身心小（身心在我中），所以说：「燃中无可燃。」这五门观察，显出即蕴、离蕴、依五蕴的我了不可得。中观家破即蕴离蕴的我，有时依释尊古义以三门破，有时又以五门破；到月称论师，用七门破；但总归不出一异二门。

庚二 结显性空

以燃可燃法 说受受者法 及以说瓶衣 一切等诸法

若人说有我 诸法各异相 当知如是人 不得佛法味

上「以燃可燃法」，「说」明「受」的五阴法及「受者」的我不可得；其他如「瓶」与泥，「衣」与布等，这「一切」「诸法」，也应作如是观。佛教的其他学派，有说假依于实，和合的假我没有，假我所依的实法，不是没得。在中观家看来，凡是有的，就是缘起的存在，离了种种条件，说有实在的自性法，是绝对不可以的。所以，依燃与可燃的见地，观察我与法，自

我与彼我，此法与彼法，都没有真实的别异性，一切是无自性的缘起。从缘起中洞见一切无差别的无性空寂，才能离自性的妄见，现见正法，得到佛法的解脱味。因此，「若人说有我」，是胜义我，是不可说我，是真我，或者是依实立假的假我；又说「诸法」的「各异相」，以为色、心，有为、无为等法，一一有别异的自性，那是完全不能了解缘起。「当知如是人，不得佛法味」，如『入宝山空手回』，该是不空论者的悲哀吧！

观本际品第十一

从此以下二品，以相续的生死为境，而加以正理的观察。现在先观察本际。释尊在经上说：『众生无始以来，生死本际不可得。』什么叫本际？为什么不可得？本际是本元边际的意思，是时间上的最初边，是元始。众生的生死流，只见他奔放不已，求他元初是从何而来的，却找不到。时间的元始找不到，而世人却偏要求得他。约一人的生命说，是生命的元始边际；约宇宙说，是世界的最初形成。在现象中，寻求这最初的、最究竟的，或最根本的，永不可得。假使说可得，那只有无稽的上帝，与神的别名。这一问题，佛法否认第一因，只说是无始的。但无始又是什么意义呢？有的说：无始是有因的意义；如说有始，那最初的就非因缘所生了。有以为：无始是说没有元始。但又有说：无始就是有始，因为『无有始于此者』，所以名为无始；这可说是佛法中的别解。佛常说无始来本际不可得，有人以本际问佛，佛是呵责而不答复的。佛何以不说？有人说：事实上是不可说的，如问石女儿的黑白，不但与解脱生死无益，而且还障道，所以只指示修行的方法去实践。有人说：根性钝的，不够资格理解，所以不说；大根机的人，还是可以说的。释尊所说本际不可得的真义，论主要给予开示出来。上面说作作者、受受者的一切不可得，本不是说世俗现象不可得。但执有真实性的，以为实有才能存在的，不满论主的正观，所以引证佛说『生死本际不可得』的教证，以成立有受受者、作作者、三有为相，以及因缘生灭、去来一切。外人既提出本际不可得，论主也就大慈方便，再为解粘脱缚，引导他离执著，正见缘起的本性空寂。

丁二 生死相续

戊一 观生死无际

己一 正观生死无本际

庚一 显教意破

大圣之所说 本际不可得 生死无有始 亦复无有终

若无有始终 中当云何有

「大圣」佛陀「所说」的生死「本际不可得」，是外人所引证以成立一切的。但既说生死，何以又本际不可得？生与死是生命的推移，是不能离却时间相的。时间，是生死推移中的必然形态。有生死，必然一端是生，一端是死。时间呢，必然一端向前，一端向后。所以有生死必有前后，有前后应有始终。但释尊说生死没有始，这不但指出时间的矛盾性，也显示生死的实性空。有始，生与死是那个为始？这问题与先有鸡或先有蛋，先有父或先有子，一样的不可解答。「生死」既然没「有始」，也就没「有终」。始是最初，有最初的开始，那就必然有最后的终结；无始，那就自然是无终。要知道，时间是虚妄的，没有究竟真实可得的。无论他是曲折形的、螺旋形的、直线形的，时间是必然向前指又向后指。所以生命有始终，时间有过未，但向前望，他是时间，必然一直向前指，决不能发现他的最前端；向后望，也决没有终极。时间应该有始终，而始终的究竟却是无始无终的，时间是怎样的虚伪不实呀！没「有始终」的究竟，也就没有「中」间。既有开始，有终结，在始终的中间，方可说有中。如果没有始与终，那中间的中又从何而建立呢？有以为：过去、未来，永不见边际，而现在却是真实的。所以，以现在为主体，向前推有所因，向后推有所遗，从观待上建立前后与因果。这是现在实有派的三世观。其实，始终的中间，过未间的现在，又那里有实？离了过未，现在也就不可得了。一般人所说的现在，并不确定，时间可以拉得很长，也可以短为一念。拿刹那的现在一念说，他有无前后？如最短而没有前后相，这根本不成其为时间。如有前后相，这不过前后和合的假名。始、终、中，求他的真实了不可得，所以说本际不可得，所以说『竖穷三际』。

庚二 推正理破

辛一 总遮

是故于此中 先后共亦无

始、终、中不可得，那就先、后、同时不可得。有情的生死，无情的万物，不是先有此、后有彼，也不是同时有，所以说：「是故于此中，先后共亦无。」他的所以不可得，下文再为解说。

辛二 别破

若使先有生 后有老死者 不老死有生 不生有老死

若先有老死 而后有生者 是则为无因 不生有老死

生及于老死 不得一时共 生时则有死 是二俱无因

众生的生死，假定说「先有生」，随「后」渐渐的衰「老」，最后生命崩溃的时候有「死」，那就是生与老死分离而各自可以独立。那就是说：没有「老死」而「有生」，没有「生」而「有老死」。一切法有生住灭的三有为相；有情的一期生命，具有生老死的三相；外物有成住坏三相；这三相决不是可以分离的。现象中，从无而有叫做生，生是发现。在这生起中，含有灭的否定作用，生与灭是不可以分离的，所以说即生即灭。即生即灭的延长，就表现出一期生命的生死。假定生中不含有死的成分，他就决不会死。说生死不离，不离而又有生死的差别，这是难思的，这是如幻的缘起。假使要推寻生死的实性，确定生死的差别，这是有见根深，永不解世间实相，不得佛法味的。

先有生既然不可，「先有老死而后有生」，也同样的错误。如可以离生而先有老死，那就「是」老死没有「因」，「不生」而「有老死」了。本际不可得，从现象上看，要有过去的生为因，才有未来的老死果。说先有老死，这是犯了无因有果的过失！

有的说：生中有死，死中有生，生死是同时存在，这该不犯什么过？然外人以为生死是真实的，各有自体的，那生死是不同的相反力，在同一时出现，那要生不生，要死不死，成何样子？所以「生」与「老死」，「不得一时共」有。假使一定说「生时」就「有死」，那么生死是同时的，生不因死

，死不因生，生与死「二」者「俱」是「无因」而有的了！所以二者同时，不特犯了无因过，也犯了相违过。生死既前后共都不可，生死的实自性不能成立。所以佛说生死是缘起的存在，无始终中而幻现生死的轮回。

辛三 结责

若使初后共 是皆不然者 何故而戏论 谓有生老死

先有生后有死的「初」，生了以后有死的「后」，以及生死同时的「共」，都「是」「不然」的，那就该了解生死的无自性空，生死的本来寂灭，怎么还要作无益的「戏论」，说「有生老死」的实性？外人虽然熟读佛说的『生死本际不可得』，其实何尝了解了生死？生死尚且不了解，了脱生死，那更是空谈了！

己二 类明一切无本际

诸所有因果 相及可相法 受及受者等 所有一切法

非但于生死 本际不可得 如是一切法 本际皆亦无

上面所说的生老死，固然最初不可得；就是「所有」的一切「因果」，也不能说先有因后有果，先有果后有因，或因果一时。他所遇到论理上的困难，与生死相同。因果是这样，能「相及可相」的诸「法」，求其同时先后，也都不可得。「受」法与「受者」，以及其他「所有」的「一切」诸「法」，都是没有他的本际可得的。所以说：「非但于生死，本际不可得」，就像上所说的这「一切法」，「本际」也都是「无」有的。总之，从时间上去考察，那一切是没有本际的。诸法是幻化的，是三世流转的，似乎有他的元始，然而求他的真实，却成很大的问题。依论主的意见，假定诸法有实性，时间有真实性的，那就应该求得时间的元始性，加以肯定，不能以二律背反而中止判断，也不能借口矛盾为实相而拒绝答复，因为他们以为什么都有究竟真实可得的。反之，性空是缘起的，始终的时间相，是相待的假名；否定他的究竟真实，所以说本际不可得就够了。日出东方夜落西，你说先出呢？先没呢？如指出了动静的相对性，那还值得考虑答复吗？到这时，就俗论俗，那就是生死死生，缘起如环的无端。生前有死，死已有生；生者必死，死者

可生，这是世间的真实。

观苦品第十二

前品观生死相续的超越三际，本品从生死苦果去观察他的缘起无性，不从四作而有。苦是生死苦果，是『纯大苦聚集』的苦报，不但指情绪上的苦痛。众生的生死果报，在三界中，受三苦八苦的苦切。《大智度论》说『上界死苦，甚于人间』；这真是『三界无安，犹如火宅』了。这样的苦果，从何而有？是自作呢？是他作？是共作？还是无因作呢？依佛法的缘起说：『此有故彼有，此生故彼生，所谓无明缘行，乃至如是纯大苦聚集。』由十二缘起的因果钩锁，从惑起业，由业感苦，从苦生苦，从苦起惑。这样的生命，是回环式的延续，所以说：『缘起如环之无端。』缘起是无性的缘起，所以绝对的远离自作、他作、共作、无因作的四种妄见。印度人说到生死与万有的生成，有主张发生的，有主张造作的；如匠人造作事物叫作，如种子生芽叫生。生与作本有共同的意义，但在这个见解上，四作与四生的意义，可以有点不同。印度的外道说：生命当体是我，是生命的本质，是身心的主宰者，我是本有的。至于身心苦果，婆罗门学者说是从我本性中开发出来的，是我自己作的。有说大自在天修一种苦行，创造世间；世界的舞台创造好了，又修一种苦行，创造鸟兽以及人类，这是他作。有说最初有一男一女，和合而产生一切众生，这是共作。有说一切法是无因无缘的，都是偶然的，这是无因作。依妄执的不同，才有这四说，这是约人格者的造作说的。还有约法为作者说：如五阴的自体能生五阴，是自作。前阴作后阴，而后阴异于前阴的，是他作。或前阴引发后阴，后阴才从自体生起，是共作。说不出所以然，后阴是自然而有的，是无因作。这些见解，依佛法说，完全是颠倒的，所以建立缘起的中道观，否定外道的四作说。这是根本佛教的论题，现在要分解其所以然，说明缘起的性空论。

戊二 观苦聚非作

己一 正观内苦非四作

庚一 总遮

自作及他作 共作无因作 如是说诸苦 于果则不然

苦，是所受的果报。所以受苦，必有造成苦果的，这就是作。作与受，作者与受者，是有因果依存性的。因果，怎能说无因？怎能说自说他呢？所以，有人说苦果是「自作」的，或说是「他作」的，自他和合「共」同创「作」的，甚至说是「无因」无缘自然造「作」的；像这样的「说」有「诸苦」，在受苦的果报方面，是讲不通的。所以说：「于果则不然。」这必须像《净名经》说的『五受阴洞达空无所起，是苦义』。要解了五阴的性空不生，才能成立苦果呢！这首颂，总遮四作，但下文的破斥，主要在破自作、他作。这因为共作不过是自他的总和；从现象界去观察，没有一法不是从种种条件生的，所以无因作可说是不攻而自破。

庚二 别破

辛一 破自他作

壬一 破法自作

苦若自作者 则不从缘生 因有此阴故 而有彼阴生

此中所说的自作，不是人格创造者的自，是五阴自体。假定说五阴生死「苦」果的生起，是从前五阴「自」体所「作」的；这是把前五阴与后五阴看作同一的，等于说甲生甲。其实，自就不作，作就不自；如真的是自己能作自己，那就违反诸法缘生的真理，一切都是「不从缘生」的了。世间一切法的生起，必须种种条件的和合，这是共知的现实，可见自作说不能成立。凡执有诸法实在自性的，如论究这实自性的从何而来，很容易走上自作的曲径。因中有果论者，是近于自作的。佛法中，如从五蕴功能生五蕴，从相好庄严的如来藏成法身，无不是这一思想的表现。那知自作是含有根本的矛盾，指不自指，刀不自割，自己怎能生自己？论主开示他们说：现实的五阴身，是因前五阴而有的，所以说「因有此阴故，而有彼阴生」。前阴与后阴，虽然是同样的阴，但既有前有后，有彼有此的相对别异性，当然就不能说他是自生了。

壬二 破法他作

若谓此五阴 异彼五阴者 如是则应言 从他而作苦

有人说：前阴后阴有差别，说他是自作，这当然不可以。既是这个五阴生那个五阴，说他是他作，这该不犯什么过失了！这也不然！因为，如这个「五阴」与那个「五阴」丝毫没有关系，各自独立，那才可以说「从他」「作苦」。但事实上，前五阴与后五阴间有密切的因果关系，离前阴就没有后阴，所以不可说苦是他作的。不自作是不一，不他作是不异；前阴与后阴是缘起假名的一异，而非绝对的一异。以上所破的自作、他作，不仅离外道的邪执，主要是遮破有所得的小乘，与一分大乘学者的戏论。

壬三 破人自作

若人自作苦 离苦何有人 而谓于彼人 而能自作苦

佛法说自作自受，自己造业自己感果报。现在说自作，这该是对的，为什么要破呢？他们说的自作，是五蕴身心的果报中，有一能作者。这作者与果报不离、同在，所以叫自作，这就不对了。说「人自」己能「作苦」果的身体，给自己吃苦，这就应该离了五蕴的苦果，别有自我。可是，离了五蕴身，根本就没有自我可得。这可以仔细的观察，「离」了「苦」果，那里还「有人」？既没有别体的自我，怎么可说「于」五蕴中有「人」，「能」够「自作苦」，给自己受苦呢？所以苦是不能说自作的。

壬四 破人他作

癸一 离苦无人破

若苦他人作 而与此人者 若当离于苦 何有此人受

苦若彼人作 持与此人者 离苦何有人 而能授于此

有人说：自己不作苦给自己受，这是不错的，但可以说他人作苦为他人所受，所以苦是他人所作的。这也不对！因为，如说生死「苦」果是「他人」造「作」出来，给「与」另一个「人」受苦，那么，在作受的中间，有造作者与受苦者二人了。先从受苦者说：如「离」了五蕴和合的「苦」果，那里还「有」受苦的「人受」这苦果呢？以同样的理由去观察，若一定说「苦」是那个「人」造「作」出来，给「与」这一个「人」受的；那个作苦者，还

不是依五蕴和合的苦果而假立，「离」了五蕴和合的「苦」果，那里还「有」作苦的他「人，而能」把苦「授于」这个人去受？这两颂，说明了唯有苦报的因果相续，没有作者、受者的自体；没有此人与彼人，那还说什么他作他受呢？

癸二 待自无他破

自作若不成 云何彼作苦 若彼人作苦 即亦名自作

自作苦如果可以成立，或者可说有与自相待的他作苦。现在，「自作」苦的道理，已「不」能「成」立，没有自体可以相待，那还说得上他「作苦」吗？并且，他「人作苦」的他人，从他本身看来，也还是「自作」的。上面已彻底的破斥自作，这等于破了他作。所以，见自作不成而别立他作，这实在是表示他智慧的浅薄，缺乏深刻的考察。

辛二 破共作

苦不名自作 法不自作法 彼无有自体 何有彼作苦

若彼此苦成 应有共作苦

有人说：苦阴自作苦阴，所以是自作；而即苦的人，有名字差别，又可说他作；这可说是法自人他的共作。论主破斥他说：「苦」果是果，「不」能说他能「自」己「作」苦。因为苦「法」自体，是「不」能「自作」苦「法」的，所以自作的意义不成。前阴与后阴的假我，虽可说有名字差别，但离了五阴的苦果，「彼」人是没「有」实「自体」的。他的自体都没有，那里还「有」他人可以「作苦」呢？分别的观察，自作、他作都是不成，那怎能又综合的说是共作呢？因为要说自他共作，就先要「彼」作苦与「此」作「苦成」立了以后，方可说「有」自他和合的「共作苦」。现在自作、他作都不能成立，自他共作又怎么能够成立呢？

辛三 破无因作

此彼尚无作 何况无因作

自作、他作、自他共作，「尚」且不能「作」出生死苦果，「何况」是「无因作」？不消说，这是更不能的。如真的无因作，那善恶罪福一切都不成立了。无因作，近于自己存在的自作；自己存在，这不是等于无因生吗？不过，外道说的无因生，是不知其所以然而忽有的；而所谓自生，那常是因中有果论者的别名。

己二 例观外法非四作

非但说于苦 四种义不成 一切外万物 四义亦不成

佛法所说的苦，虽也可把器世界包在其中，或只可说内心的领受是苦，但一是太过，一是不及。佛说的苦，是专指有情身的五蕴说。所以破除内苦非四作以后，更扩大观点，说一切外物也不能说是四作的。颂中说：不「但」是「说」五阴的「苦」报体，依这「四种」作的意「义」去观察，「不」能「成」立；就是「一切」身「外」所有的「万物」，以这「四义」去观察，也都是「不成」的。

观行品第十三

本品观无常的诸行，显示无常诸行的本性空寂。『行』，在佛法中，使用的范围是很广泛的，含义也大有广狭的差别。约略的说，有二：一、流动变迁的叫行。二、动作而成为动能，能发生一切的，叫行。一切有为法，是业行动能所作成的，又是变迁流动的，所以一切有为法，佛称之为行。三业是动作而成为动能的，所以是行。此外，约有情以心为导的特殊义，所以说内心的一切活动为行。本品所观察的，是通于一切有为法的行。实有论者，不满意性空者的破斥，就引证佛说，一方面责难性空者，一方面建立自己的实有。佛曾说：『彼虚诳取法者，谓一切有为法。最上者，谓涅槃真法。如是诸行是妄取法，是灭坏法。』既有此虚诳妄取的诸行，当然就有流转生死的苦果；那里能说一切空呢？佛说的话，性空者当然是承认的，不过与他们的理解不同。他们简直没有理解佛说诸行虚妄的理趣所在，所以就从所引的佛说，破斥他们；显示佛说的真意所在，是性空。

丁三 行事空寂

戊一 观妄行

己一 破诸行有事

庚一 立

如佛经所说 虚诳妄取相 诸行妄取故 是名为虚诳

实有论者说：「佛」在「经」中曾经「说」过「虚诳妄取相」。虚诳，是说他本不是这个样子，不过表现这种现象。这所现起的现象，含有诱惑性、欺骗性，能使我们以为他是这样的。如旋火成环，这本是舞动火星所现起的环相，并不是真的有一个环；但他却能欺诳我们，使我们以为他是真环。妄取，是能取的心，在取所取的境相时，不能正确的认识对象。所以，虚诳约所取的境相说，妄取约能取的心识说。一切演变流动的有为法，在虚妄分别心的认识中，不能正确的认识他，无常的以为是常，苦痛的以为是乐，无我的以为我，不净的以为净。外人引佛说的目的，是要成立他所主张的：流动的现象界是有，不过有点虚诳妄取相罢了。所以说：有无常的「诸行」，因为「妄」想会颠倒「取」他的关系，所以说他是「虚诳」。但大乘性空者的见地，虚诳是可以有的，但没有实在的自体；有实在的自体，早就不名为虚诳了！

庚二 破

辛一 显教意破

虚诳妄取者 是中何所取 佛说如是事 欲以示空义

佛为什么要说虚诳妄取？你见了这话，就引来成立你的一切有，这是错了的！既是「虚诳妄取」的，在这虚诳妄取「中」，还有什么自体，为妄取的「所取」呢？如有一种确实的自体，就不称为虚诳，能知者也不称为妄取了。所以佛说诸行是虚诳妄取的，并不成立诸行的有性，却是从虚诳妄取的说明中，指明诸行是性空的，不是实在的。我们觉得他是如此，这一方面是我们的认识不正确，知识有缺陷；一方面，现起的现象，也是虚诳的，能引起认识的颠倒。在这个因缘和合的能所错乱中，我们以为他是真实的了！佛见我们执著诸行有实在的自性，执著常乐我净，所以说这是虚诳妄取的，生

灭不住而无自体的。「佛说」这话的目的，是为了显「示」一切法「空」的真「义」。佛依世俗谛，说虚诳妄取的诸行——『此有故彼有，此无故彼无』。唯其是虚诳的，所以依缘而有，离缘而无；可有可无，显出一切行的本性空寂为第一义谛。也唯有从现起的有无生灭中，体观第一义的本性空，这才真的『此无故彼无，此灭故彼灭』，而证入寂灭的毕竟空了。不了解释尊的教意，执著流动的因缘生法为真实，这不免辜负佛陀了！

辛二 约正理破

壬一 破

诸法有异故 知皆是无性 无性法亦无 一切法空故

本颂，清辨说是外人的主张。依龙树《十二门论》及青目说，这是性空者的批评。现在依龙树及青目释。《阿含》说空，常是依流动变迁的诸行而显的。佛常说：『诸行无常，无常即苦，苦即非我，非我者亦非我所。』这无常、苦、非我、非我所，或作苦、空、无常、无我。佛依无常说空，这应该是经文所常见的。那么，如承认虚诳妄取的「诸法」是「有」变「异」的，那也该「知」道一切法都「是无性」空了。诸法假定是有自性的，那就决定非因缘所生；不失他的自体，应该是常住自性的。既知诸法是生灭不住而有变异的，就应知没有实在性了。有所得的小乘学者，以为诸行无常是有的，常乐我我所是空的；但只是常乐我净没有，不是没有无常的诸行。但性空学者的意见，如无常有自性的，那就不成其为无常了。因为诸行是性空的诸行，所以无常性、无我性、无生性。佛说三法印，无不在性空中成立；说『无常是空初门』，解了诸行的无常，就能趣入性空了。但有所得的大乘学者，不知无性是自性空寂，想像有浑然无别的无性法，为万物的真体。以无性法为妙有的，反而忽略世谛的缘起假名，而以为无端变化的一切法，不过是龟毛兔角。这是龙树所破的方广道人，拨无世谛的因果，强化了无性法的真实，根本没有正见无性空义，不知无性的遮遣有性，而执为表诠的实有无性。所以，破斥说：不但有性的实体不可得，就是「无性」的实有「法」体，也不可得。这因为，「一切法空」中，实有的有性与无性，这一切戏论，都是

不可得的。

壬二 反难

诸法若无性 云何说婴儿 乃至于老年 而有种种异

外人反难说：你承认一切法是有变动的，却以为是无性的；但这只能说没有不变的常性，不能说没有变异的体性。所以，「诸法」假定是「无」有变异的自「性」，那变异就不能存在，有什么在变异呢？所以必须承认有自性。如从婴儿变成孩童，从孩童变成少年，从少年变成壮年，从壮年变成老年，有这种种的变异，必有一个五蕴和合的身心。否则，怎么可「说」从「婴儿」到「老年」，「有」这「种种」的变「异」呢？所以，无性，是无常住的性，无自我的性，不能没有变异的诸行无常自性。

壬三 重破

若诸法有性 云何而得异 若诸法无性 云何而有异

是法则无异 异法亦无异 如壮不作老 老亦不作老

若是法即异 乳应即是酪 离乳有何法 而能作于酪

『若诸法无性，云何而有异』两句，从《般若灯论》与青目释看来，是多剩的，应该删去。论主反责他说：「诸法」假使「有」实在的自「性」，他就是固定不变的。在时间上是永远如此，在空间上也不能变异。这样，有自性怎么可以说有变异呢？所以说：「云何而得异。」再从前后的同异去观察：你说诸行有变异，是说前后是一法？还是说是两法？假使就「是」这一「法」，既然是一法，当然不可说他有变「异」。变，要起初是这样，后来又改为那样。一法，是始终如一，永远保持他的自体而不失不异，这怎么可以说变？假使说前后是不同的两法，这也不能说有变异。这法不是那法，那法不是这法，彼此都保持他固有的自性，如此如此，这还说什么变异？所以说：「异法亦无异。」举事实说吧！「如壮」年有壮年的自体，要保持壮年的特色；老年有老年的自体。那就壮年是壮年，老年是老年，壮年「不」能变「作老」年，这是比喻异法无有异的。「老亦不作老」，流通本作『老亦不作壮』，依嘉祥疏及青目论，应改正为『不作老』。意思说：老就是老，

怎么可说变异作老？这是比喻是法无有异的。外人觉得「是法」是可以说变「异」的，本是一法，他起初是这样，后来变化了，又成另一形态，这岂不是变？论主说：在世俗假名上，说蛋变成鸡，小孩变成老年。如说他有真实自性，这不但胜义中不可得，如幻的世俗也不能容许这样的变异。如牛乳的五味相生——乳、酪、生酥、熟酥、醍醐，如以为就是牛乳自体慢慢的变成酪，那牛「乳应」该就「是酪」。但事实上，牛乳要加上一番人工制炼，因缘和合才有酪。酪的性质功用，是与牛乳不相同的，这怎么以为就是牛乳的自体呢？但也不能说异法有酪，「离」了「乳」，更没「有」一「法」「能」够「作」成「酪」的。乳由种种因缘和合而有，这因缘和合有的乳本无自性，与其他的因缘和合而成为酪。在无自性的缘起中，酪不就是乳，也不能说离乳有酪；不一不异，有乳也有酪，表现著虚妄如幻的无常。

己二 破诸行空理

庚一 约正理破

若有不空法 则应有空法 实无不空法 何得有空法

以下二颂，是破实有论者的。外人见论主否定他的自性，高扬一切皆空，他就反难说：你主张空，那就应该承认不空；如没有不空法，你观待什么而说空呢？所以，在说空的当下，反而是成立诸法的不空了。反之，如否定自性的不空，就无可观待，不能成立一切空。而我呢，有五蕴的有性，显出无我的空性。或者，有真常大我的不空，显出世间虚妄的不实。或者，依缘起的不空，显出法性的平等空性。这些，在论主看来，是不理解空义的。从空而显出诸法或真实的有性，自然是执为实有；就是所说的空，也何尝不是有性的存在？总之，你是想像有不空的存在而后说空的。但经说一切法空，是从胜义观中，现觉无分别的本性空寂，要我们理解一切法的本性无有实性，所以在世俗名言中说一切法空。这不但不是观待不空法而说空，自性也就本来无体，所以说诸法空。如说这里没有花瓶，这不过纠正别人的幻想与错觉，使他了解无瓶；既不是除了实有的瓶而说无瓶，也不是说了无瓶，就有无瓶的实在体。所以，你以为有实在的不空法才有空法，而且想到有实在的

空法，这完全颠倒了。我「若」承认「有不空法」，那也就「应」该「有空法」。「实」在说来，没有丝毫的「不空法」，那里又显出「有空法」的真实性可得呢？清辨破唯识家的『诸法空真实是有』，说：众生执有我，佛就说无我；众生执实有，佛就说性空；你听说空，就以为有真实的普遍空性，这不堕在『空见』中吗？一般人以为性空者堕于空见，那知相反的，见有空性真实者，才是堕空见呢？这一颂，从否定不空法的存在，破除真实有的空性。

庚二 显教意破

大圣说空法 为离诸见故 若复见有空 诸佛所不化

本颂从两个意义而来：一、空性实有论者想：纵然破除了相待有的空性，反而显出离有离无的绝对空性。胜义胜义的空性，那里可以说没有？二、有所得的大乘学者想：经中处处说一切皆空、法性空，号称性空论者，怎么说『何得有空法』？这是需要解说佛经的意趣，才能拯救他们的空见。要知道，「大圣」佛陀的所以「说」诸法性「空」，不是说宇宙万有的真实性是空，是「为」了要我们「离」却种种错误的执「见」的。像有、无，生、灭，常、断，一、异，来、去的这些执见的生起，就因为见有诸法的自性。从根本的自性见中，执著实有的我法。佛知道执自性实有，是流转生死的根本，所以依缘起假名说一切法空。自性是出于倒见，本无所有的，所以说本性空寂。这用意所在，无非要我们远离诸见。假定不能理解佛说空的用意，又「见有」实在的普遍的「空」性，那就没有办法了，「诸佛」也「不」能教「化」了！众生本来执有，佛所以说空教化。空，就是离一切戏论而不著；你却要执空，这还能教化吗？再为说有吗？执有是众生的老毛病！可以对治，到底不能使众生解脱，所以也不能再为说有。这如火起用水救，如水中也有火，这还有什么办法呢？佛弟子容易执空，但性空者是不执空的。胜义观中，当然空也不可说、不可著。离却了诸见的错误，世俗谛中，洞见诸法的因缘幻有，所以说一切法如幻、如化。在无自性的缘起有中，涅槃亦如幻如化。生死涅槃寂然都无自性，离一切戏论而正见法相。

观合品第十四

〈观行品〉以后说〈观合品〉，这是阿毘达磨的次第。《舍利弗阿毘昙》，与世友《集论》，都以此为次第。〈观行品〉是总论缘起有为的一切行，〈观合品〉是说缘起中六处缘触的历程，就是六根取境，和合生识，三者的和合而生触。本来，〈观染染者品〉也曾谈到过合，不过他祇在我与法的关系上说；本品所说的，主要在触合，更进一步的说一切自性的和合不可能。小乘学者，说和合是佛陀所说过了的。根境识三法和合而生触，因触而起感情、想像、意志等。由此和合，可以证明三法是有的；没有，怎么可说和合？所以，成立有三法的和合，那一切行也不能不成立为实有。并且，六处缘触，在缘起中，为生死集灭的转捩点。根身对境而认识，假定是错误的，就起烦恼、造业、流转生死了。假定认识正确，烦恼不起，不作不如理行，这就可以得解脱了！六处缘触合，在诸行中有这样的重要，所以在〈观行品〉后，有接著一论的必要。佛法中，有人法的相合，有二和合识、三和合触的合。在印度的胜论师，有六句中的和合句。胜论又说：我、意、根、尘合则知生。即主张在根尘和合时，因神我的御用意根，才有知识的产生。像这些实有论者所说的合，或以为实有自性者可合，或以为有实在的和合性。在正确的缘起观察下，根本就不成其为合。所以要一一的击破他，才了解因缘和合的真意。

戊二 观和合

己一 别破

庚一 夺一以破合

见可见见者 是三各异方 如是三法异 终无有合时

染与于可染 染者亦复然 余入余烦恼 皆亦复如是

三法，本不可以说别异；现在姑且承认三法的自性各异，就用这不一的别异，否认他的和合。「见」是眼根；「可见」是色法；「见者」，有我论者说是我，无我论者说是识。从三法别异说，境是在外的，根是生理的机构，识是内心的活动，这「三」者「各」各别「异」，各有各的「方」所位置。

色境既不能透进眼根，眼根也不能到达外境；根境是色法，也不能与无色的心识相接触，这样的彼此不相关涉，「是三法」别「异」的，无论怎样，「终」究都不能「有」可以和「合」的「时」候。总之，说他有实在的自体，别别的存在，彼此间就不能说有贯通的作用；和合的可能性，当然也就没有了！

这三者既不能合，那么，因眼见觉得色的可爱，因而生起贪著，这就是贪染；那时，可见也就名为可染；见者也就叫做染者了。见、可见、见者既不能和合，这「染与」「可染」、「染者」，当然也是不能有合了。再说到其「余」的耳、鼻、舌、身、意五「入」，五尘，五者；及其「余」的瞋、可瞋、瞋者，痴、可痴、痴者等「烦恼」，也像眼入与染一样的不能成立和合了。

庚二 无异以破合

辛一 明无合

异法当有合 见等无有异 异相不成故 见等云何合

非但可见等 异相不可得 所有一切法 皆亦无异相

外人想：一体的不能说合，差别的「异法」，是应「当有合」的，论主怎能说异法不合呢？不知论主的真意并不承认见等是各各别异的；他既执著别异以成立他的和合，所以就否认那样的别异性。「见」所见「等」一切法，是缘起法，有相依不离的关系，所以「无有」自性的别「异」相。异相的不可得，下面要详加检讨。这样，「异相」既然都「不」得「成」，那「见等」诸法，怎么能想像他的和「合」呢？进一步说，「非但」见、「可见」、见者「等」的三事，「异相不可得」，其余「所有」的「一切法」，也都是「无」有「异相」可得的。

辛二 成无异

壬一 因离中无异

异因异有异 异离异无异 若法所因出 是法不异因

若离从异异 应余异有异 离从异无异 是故无有异

外人想：世间是无限的差别，怎么说无异？其中，胜论师是特别立有同性、异性的实体。胜论派在有名的六句义中，有大有性及同异性两句。大有是大同；有是存在，一切法都是存在的；一切法的所以存在，必有他存在的理性，这就是大有。同异性，是除了大有的普遍存在以外，其他事事物物的大同小同、大异小异；这一切法的所以有同有异，必有同异的原理，这就叫同异性。如人与人是共同的；而人与人间又有不同，这就是异。又人与牛马是异；人与牛马都是有情，这又是同。一切法有这样的大同小同、大异小异，证明他有所以同所以别异的原理。本文所破的异相，主要是破这同异性中的异性。不但别异的原理不成，就是事物的别异自性，也不能在缘起论中立足。所以破他说：「异」是差别，但怎么知道他是差别呢？不是「因」此与彼「异」而知道「有异」的吗？此法因别异的彼法，此法才成为别异的。此法的差别性，既因彼差别而成立，那么差别的「异」性，不是「离」了彼法的别「异」性，此法就「无」有差别的「异」性可说吗？这样，此法的差别性，不是有他固定的自体，是因观待而有的。从相依不离的缘起义说，凡是从因缘而有的，他与能生的因缘，决不能说为自性别异。如房屋与梁木，那能说他别异的存在？所以说：「若法」从「所因」而「出」的，「是法」就「不」能「异因」。这样，外人所说的别异，显然在缘起不离的见解下瓦解了。

外人听了，还是不能完全同意。他以为：异有两种：一是不相关的异，一是不相离的异。如木与房子的异，是离不开的异；如牛与马的异，是可以分离的异。不相离的异，固可以用离异没有异的论法来破斥；至于相离的异，焉能同样的用因生不离的见解来批评呢？外人的解说，还是不行！因为，「离」第二者所「从」因的别「异」性，如可以有别「异」性，那就「应」该离其「余」的「异」而「有」此法的别「异」了。但事实上，「离」了所「从」的别「异」性，根本就「无」有此法的别「异」性。如牛与羊，因比较而现有差别；如没有牛羊的比较，怎么知道他是差别的？所以还是「无有异」性。性空者是近于经验论的，决不离开相待的假名别异性，说什么差别

与不差别的本然性。第二颂，清辨的《般若灯论》是没有的，这实在不过是引申上颂的意义而已。

壬二 同异中无异

异中无异相 不异中亦无 无有异相故 则无此彼异

上二颂，是从因果门中去观察；这一颂，从理事门，也可说从体相门中去观察。到底异相的差别性，是在不同的异法中？还是在不异的同法中？假定法是别异的，他既是别异的，那就无须差别性与法相合，使他成为别异的。所以「异」相的当「中」，是「无」有「异相」的。假定这法本是不异的，在不异的同法中，差别性又怎么能使他成为差别呢？所以「不异中」也「无」有差别性。异不异法中，差别都不可得，这可见是根本「无有异相」。外人以为有异相，所以事物有别异；那么，现在既没有异相，那还能说这个与那个的自性差别吗？所以说：「则无此彼异。」宇宙的一切，不过是关系的存在，没有一法是孤立的，孤立才可说有彼此的自性差别；不孤立的缘起存在，怎么可以说实异呢？

己二 结破

是法不自合 异法亦不合 合者及合时 合法亦皆无

现在，转到本题的和合不成。说和合，不出二义：或是就在这一法中有和合，或是在不同的二法中有和合。但这都是不可通的。假定就在这一「法」中有合，这是「不」可以的，「自」己怎么与自己相「合」？假定在不同的「异法」中有合，这也「不」可以，因为不同法，只可说堆积在一起，彼此间并没有渗入和「合」。是法异法都不能成立合，那「合者及合时」当然也没有；就是胜论所立的为一切和合原理的和「合法」，也是「无」有了。

观有无品第十五

本品，开示佛说缘起的真意。世间的一切，在生灭无常中；但不同一般人所想像的有无。他们所想到的有，是实有；所想到的无，是实无。有是有见，无是无见，沉溺在二边的深坑中，永不得解脱。如来出世，离此二边说中道，即依缘起说法，使人体悟有无的实不可得。缘起法，即一切为相待的

现象，因缘和合的假名。因缘和合的时候，现起那如幻如化的法相是有；假使因缘离散的时候，幻化的法相离灭，就是无。此有此无，离却因缘不存在，也不非存在；不生也不灭。是缘起假名的，一切性空的；有无生灭宛然，而推求诸法实性不可得的。缘起性空中，离有离无，离非有非无，灭一切戏论。这是如来开示缘起法的根本思想，以纠正世间一切妄见的。未得善解空义，不知性空是自性见的寂灭；不知无是缘起假名，是因缘幻有离散的过程；以为空与无同样的没有。听说非有非无，于是在有无外另执一非有非无的诸法实体，以为是非有非空的。这样的错见，不知空，也不知非有非无。还有，一分学者不知佛说缘起是性空的假名，执著缘起有决定相；于是爱有恶空，仍旧落在二边中。本品特别针对缘起自相实有的学者，加以破斥，使佛陀的真义开显出来。《十二门论》也有〈观有无门〉，但他约有为法的三相说：生、住是有，灭是无。本论所观的有无，是约法体说；就是诸法的自体，不可说他自性实有，也不可像外人说的实无自性。两论同有〈观有无品（门）〉，但内容不同。

戊三 观有无

己一 别观

庚一 非有

辛一 观自性

众缘中有性 是事则不然 性从众缘出 即名为作法

性若是作者 云何有此义 性名为无作 不待异法成

说有性，不出自性、他性，或非自他性的三者。说无性，外人或以为一切都没有，或以为坏有成无。众生妄见，不出此四句。现在先观自性有不成。本颂以众缘生的事实，破他有自性。所以这里所破的主要对象，是佛法中的有所得学者。有所得的大小乘学者，以为十二缘起的『此有故彼有』，『此无故彼无』，是自相有的缘起法，是实有实无的。所以破斥道：既承认诸法是因缘和合生，那就不能说他有自性；因缘有与自性有的定义，根本是不相吻合的。自性，依有部的解说，与自体、自相、我，同一意义。承认自体如

此成就的、确实如此的（成、实）自性，就不能说从众缘生。凡从众缘生的，即证明他离却因缘不存在，他不能自体成就，当然没有自性。所以说：「众缘中有性，是事则不然。」假定不知自性有与因缘有的不能并存，主张自「性」有或自相有的法，是「从众缘出」的；但承认缘起，就不能说他是自性有，而应「名」之「为」所「作法」，这不过众缘和合所成的所作法而已。一面承认有自性，一面又承认众缘所作成，这是多么的矛盾！所以说：「性若是」所「作者，云何有此义」？凡是自「性」有的自成者，必是「无」有新「作」义的常在者；非新造作而自性成就的，决是「不待异法」而「成」的独存者，这是一定的道理。承认缘起而固执自相有，这在性空者看来，是绝对错误的。所以论主在《六十如理论》中说：『若有许诸法，缘起而实有，彼亦云何能，不生常等过！』

本颂明白指出自性的定义，是自有、常有、独有。我们的一切认识中，无不有此自性见。存在者是自有的；此存在者表现于时空的关系中，是常有、独有的。凡是缘起的存在者，不离这存在、时间、空间的性质；颠倒的自性见，也必然在这三点上起执。所以佛说缘起，摧邪显正，一了百了。月称《显句论》，不以本颂的自性三相为了义，专重『自有』一义。离却时空谈存在，真是所破太狭了！他又以自性有为胜义自性，非本颂的正义。

辛二 观他性

法若无自性 云何有他性 自性于他性 亦名为他性

他性，是依他而有自性。依他起法的自相有者，不像说一切有部的未来法中自体已成就；他否认自然有性，而承认依他有自性。依论主的批评，这不过是自性见的变形而已。所以说：诸法若有实在的自性，可以以自对他，说有他性。假定诸「法」的实有「自性」都不可得，那里还「有」实在的「他性」可说？要知道，自性、他性的名词，是站在不同的观点上安立的。如以甲为自性，以甲对乙，甲即是他性。所以说：「自性于他性，亦名为他性。」这样，说了自性不可得，也就等于说他性无所有了。舍弃自性有而立他性有，岂不是徒劳！

辛三 观第三性

离自性他性 何得更有法 若有自他性 诸法则得成

有人以为：自性不成，他性也不成，在自性他性外，另有第三者，那是应该可以成立的。那里知道，这也不得成。不是自性，就是他性；「自性、他性」既没有，那里「更有」第三者的「法」呢？假定实「有」诸法的「自」性、「他性」，「诸法」也或者「得」以「成」立；现在根本没有实在的自性、他性，所以诸法实性都不得成立。

庚二 非无

有若不成者 无云何可成 因有有法故 有坏名为无

有人以为：诸法实有自性、他性、第三性不成，那么，实无自性，这该没有过失了！这是不知缘起无的误会。要知先要成立了有，然后才可成立无。现在「有」都「不」能「成」立，「无」又怎么「可」以「成」立呢？无是怎么建立的？「因」先「有」一种「有法」，这「有」法在长期的演变中，后来破「坏」了，就说他「为无」；无是缘起离散的幻相。从上面推察，实有已根本不成，那还说什么无呢？如说人有生，才说他有死；假定没有生，死又从何说起？这可见，有无都要依缘起假名才能成立；离缘起假名，实在的有无，都是邪见。

己二 总观

庚一 开示真实义

辛一 遮妄执

若人见有无 见自性他性 如是则不见 佛法真实义

此下，依《化迦旃延经》的中道正观，明有无二见的断常过失。先承上总遮：「若」有「人」在诸法中，「见有」性，或见「无」性；有性中，「见」实在的「自性」，或实在的「他性」。那就可以断定，这人所见的一切法，是不能契合诸法实相的，也即是「不」能正确的「见」到「佛法」的「真」义、「实义」、谛义、如义。此有故彼有，此生故彼生的缘起流转法，

经说但以世俗假名说有；就是此无故彼无，此灭故彼灭的缘起还灭，也建立于假名有。但以假名说缘起，所以缘起法的真实不可得。外人不能理解缘起假名，见有性、无性，自性、他性，那就自然不能够知道缘起性空的真义了。

辛二 证佛说

佛能灭有无 于化迦旃延 经中之所说 离有亦离无

缘起性空，是《阿含经》的本义；所以引证佛说。实有实无的自性见，能灭除他的，只有大智佛陀的缘起法，所以说「佛能灭有无」。这在「化迦旃延经中」，佛陀曾经「说」过了的。迦旃延，具足应名删陀迦旃延，是论议第一的大弟子。他问佛：什么是有边？什么是无边？佛对他说：一般人见法生起，以为他是实有，这就落于有边；见法消灭，以为他是实无，这就落于无边。多闻圣弟子不如此，见世间集，因为理解诸法是随缘而可以现起的，所以不起无见。见世间灭，知道诸法不是实有，如实有，那是不可离灭的。这样，佛弟子不但「离有」见的一边，也「离无」见的一边。离有离无，即开显了非有非无的性空了！不落二边的中道，就建立在此有故彼有，此生故彼生的缘起上。性空唯名的思想，所依的佛说很多。这离二边的教说，见于《杂阿含经》，是值得特别尊重的。

佛陀为令有情契入胜义空性，证得寂静的涅槃，所以就在世间现事上建立缘起法。众生从无始来，都不见诸法的真实义；假使不在缘起的现象上显示，就无法说明。缘起现事是『此有故彼有，此生故彼生；此无故彼无，此灭故彼灭』的。因这缘有，而那果才有；因这缘生，而那果才生；这就开显了世间的流转。翻过来说，因这缘无，那果也就无；因这缘灭，那果也就灭；因缘灭无，就开显出世还灭。由此，也就可以得解脱，入涅槃，悟证空性了。世间的缘起现事，可生、可灭，可有、可无，这可见诸法不如常人所见那样的实有、实无、实生、实灭。如实在的有法，决不可以无；可以无的法，就知道他不是真实有。有法是这样，生法也是这样。诸法既是假有假生的，自然也就可以假无假灭。从一切唯假名中，离却诸法的真实性，就是还灭入涅槃了。这是从流转还灭中，离却有无的执见，而达到一切法空性的。实

有、实无，实生、实灭，虽然没有，假有、假无，假生、假灭，缘起假名中是有的。自性空而假名有，这是缘起的本性。佛所说的缘起定义，佛教的一切学者都不能反对。一切法空为佛教实义，真声闻学者也不拒绝，何况以大乘学者自居的呢？

庚二 遮破有无见

辛一 无异失

若法实有性 后则不应无 性若有异相 是事终不然

若法实有性 云何而可异 若法实无性 云何而可异

上从教证，显示实有实无性的不可能，这从理论显出实有实无性的过失。假定诸「法」是「实有」自「性」的，「后」来的时候，无论怎么样，都「不应」该「无」有。这样，佛说缘起，只可说此有故彼有，不应更说此无故彼无了。实有自性，如何可无？佛也不能违反法相，所以《般若经》说：『若诸法先有后无，诸佛菩萨应有罪过。』佛既说缘起事相是此有故彼有，此无故彼无，可见诸法实有自性的不可成立了。实有自性，即不能从有而无，即不能有变异。如说实有自「性」，又承认「有」变「异相」，这纯是自相矛盾的戏论。所以说：「是事终不然。」

假定一定要固执「实有」自「性」，那应审细的考察：这实自性的法，怎么「可」以变「异」的呢？实自性的法，不能有变异，而现见世间一切诸法都在迁流变异中，所以知道诸法是没有决定自性的。有人见实有性的理路走不通，就转回头来走那诸「法实无性」的一条路。实无，不是缘起法性空，是一切法如龟毛兔角的无有，如方广道人。若因果缘起一切都没有，那还谈什么变不变异？所以说：「云何而可异？」这种实有实无论者，可以说：说诸法实无性的，没有懂得诸法的缘起；说诸法实有性的，没有懂得诸法的性空。前者是损减见，后者是增益见，其实是二谛都不见。要离却二见，不执实有实无，必须透视缘起法的假名有，虽是假名有，但也不失诸法的因果相互的关系。这样，才能突破自性见，见到即缘起而性空，即性空而缘起的中道！

辛二 断常失

定有则著常 定无则著断 是故有智者 不应著有无

若法有定性 非无则是常 先有而今无 是则为断灭

本颂，总结有无二见的堕于断常；这可说是不知缘起法的必然结论。假使执著诸法决「定有」实在的自性，就应该以为此法是始终如此的，以为是常住不变的。这样，就必然执「著」他是「常」，而落于常见的过失了！假使执著诸法决「定」是实「无」性，那就抹杀因果缘起相似相续，那必然要执「著」他是「断」，而犯断见的过失了！为什么见断见常都是过失呢？因为诸法是常或断，即违反缘起的相续，不知缘起正法了。所以，「有智」慧的多闻圣弟子，「不应」执「著」诸法是实「有」或者实「无」。这约二人别执断常而说，也可以约一人前后别执说。假定诸「法有」决「定」的实自「性，非」是「无」有，那就必然「是常」住，落于常见。像说一切有系，尽管他说诸法是无常的，万有是生灭的，但他主张三世实有，一切法本自成就，从未来至现在，由现在入过去。虽有三世的变异，法体在三世中始终是如此的，所以在性空者看来，这还是常执。假定以为「先」前的诸法是实「有，而」现「今」才归于灭「无」，那又犯了「断灭」的过失！拿烦恼说吧：实有自性者，说先有烦恼，后来断了烦恼，就可涅槃解脱了。大乘佛法说不断烦恼，这就因为见到实有者的先有现无有断灭过失，所以开显烦恼的自性本空，假名断而实无所断。否则，烦恼有实自性，就不可断；不可断而断，就犯破坏法相的断灭过了！

观缚解品第十六

〈有无品〉观缘起的此有故彼有，此无故彼无；这一品中，观缘起的此生故彼生，此灭故彼灭。从假名生灭中，体悟生无所来，灭无所至的空寂。此生彼生，是生死流转门；此灭彼灭，是涅槃还灭门。流转是生死往来，还灭是生死解脱；所以说到流转、还灭，也就说到系缚、解脱。学佛者的唯一目的，是了生死，得涅槃。在生死海中有系缚，入涅槃界得解脱。既有生死与涅槃，系缚与解脱，怎么可说诸法无自性呢？有所得的学者，因此以缚解

的事实，证明所主张的诸法有实体。流转、还灭与系缚、解脱，意义上稍有不同。相续不断的生死现象是流转，寂灭无生的涅槃寂静是还灭。系缚与解脱，却在能所动作上说，就是缚有能缚、所缚，脱也有能脱、所脱。当能缚缚所缚的时候，就不能获得自由；假使割断能缚，从系缚中解放过来，这就可以解脱了！

系缚有两种：一、烦恼系缚五蕴：五蕴，不定要流转在生死中，不过由烦恼，尤其是爱取系缚住了他，才在生死中流转的。五蕴从取而生，为取所取，又生起爱取，所以叫五取蕴。爱是染著，取是执取；由爱取力，执我我所，于是那外在的器界与内在的身心，发生密切的不相舍离的关系，触处成碍，成为系缚的现象了。所以经中说：『非眼系色，非色系眼，中间欲贪，是其系也。』二、五蕴系缚众生：众生是假名的，本无自体，不过由五取蕴的和合统一，似有个体的有情。此依蕴施设的假我，在前阴后阴的相续生死中，永远在活动，往来诸趣，受生死的系缚。解脱也有两种：一、以智慧通达诸法，离爱取的烦恼，不再对身心世界起染著执取。虽然还在世间，却可往来无碍，自由自在的不受系缚，这是有为的解脱。二、弃舍惑业所感的五取蕴身，入于无余涅槃界，得到究竟解脱，后有五蕴不复再生，永远离却五取蕴的系缚，这是无为解脱。此是佛法的要义，自然要有正确的知见，所以先观流转、还灭的无自性，后观系缚、解脱的无自性。击破了实有自性见，然后从缘起的假名中，建立生死与涅槃，系缚与解脱。

戊四 观缚解

己一 遮妄执

庚一 观流转与还灭

辛一 观流转

诸行往来者 常不应往来 无常亦不应 众生亦复然

若众生往来 阴界诸入中 五种求尽无 谁有往来者

若从身至身 往来即无身 若其无有身 则无有往来

往来天上人间、三界五趣，是生死流转的现象。说到流转，不外诸行的流转、有情的流转。无我有法，法从前世移转到后世，如化地部的穷生死蕴，铜鍱者的有分识，这是诸行的流转。或说五蕴法中有不可说我，一心相续中有真我，从前生移转到后生，这是有情的流转。学派中，大众及分别说系，多说诸行流转；说有情流转的，如说一切有系的假名我，犊子系的不可说我，都是说明从前世到后世的。萨婆多部说：诸行无常，念念生灭，三世恒住自性，所以不许流转。大众、分别说系说的诸行无常，不但念念生灭，而且是念念转变，这就是承认诸行的流转了。先考察诸行的流转，是常恒不变的流转呢？是无常演变的流转呢？假定是常恒不变的流转，这不但不成其为诸行（行是迁流变化的），也不成其为流转。常恒是前后一致没有变化的，人间常在人间，天上常住天上，这还说什么流转呢？所以在「诸行往来」生死中，如执著「常」住，就「不应」说他有「往来」。假定是无常演变的流转，无常是终归于灭，而且是刹那刹那的即生即灭。灭了，还有什么从前世移转到后世去呢？有从前世到后世的法，必有前后的延续性；才生即灭的无常，如执有自性，怎么可以说他有流转？所以诸行是「无常」的，也「不应」说他有往来。诸行的常无常，不可说他有往来生死的流转；依蕴、界、处而安立的众生，说他是常或无常，也同样的不能成立生死流转的往来。所以说：「众生亦复然。」

虽然说了诸行和众生的流转都不可能，但在固执实有自性者的学者，特别是一切有与犊子系，以为诸行虽不能建立往来，在诸行和合的相续中有我；依这假名的或真实的众生，就可以说有流转了。这对于众生，倒需要考察：假定说有「众生」的「往来」，这众生是假有的吗？是实有的吗？假定说是假有的，那应当反省：所建立的实有诸法，尚且不能流转，却想在假有的众生上建立，岂不是笑话？真水不能解渴，想以阳焰来解渴，这当然是不能达到目的的。主张实有自性，就应当在实有上建立流转；否则，应痛快的接受一切唯名论，在假名中建立一切。假定说是实有的，或妙有的，根本佛法中，彻底不承认这种思想。因为实有、妙有的众生，在现实身心的探求中，了不可得。如在五「阴」、六「界」、六「入」的诸法「中」，以「五种」

方法，「求」微妙实有的自我，「尽无」所有。阴、界、入是组合有情的原素，所以在这一切法中求。且以五阴中的色阴说：色不是我，离色没有我，不离色也没有我，我中没有色，色中也没有我。五门寻求，色阴中的我不可得，余阴、六界、六入，以五门寻求，同样的也没有。诸法中求我既不可得，那还「有」「谁」在「往来」呢？

生死流转，必有前后五阴身的相续；众生既是假有而不可得的，那么前后五阴身的流转中，什么是流转的当体呢？从前五阴移转到后五阴，前者在前不到后，后者在后不到前，什么是从前到后的流转者？说到这前后的联系，佛法中有两大派，就是有中有派和无中有派。无中有派，继承佛教的本义，说业力不可思议，由前生业力的存在，感生后五阴。因业力而前后相续，可以从前世到后世，根本不要其他的东西担任联系的工作。但此说，还需要考虑：假定现有的五阴身在法王寺，在此刻崩溃；后有的五阴身在重庆，要在几天以后才生起。时间、空间都有相当的距离，怎么能说联系？并且，业力在前，还是在后，还是从前到后？纵然业力难思，也不过前灭后生，也不能成立往来。有中有派，主张在此身死有的五阴身后，来生生有的五阴身前，中间有一中有身，可以担任从此到彼的工作。时空虽都有距离，也不碍前后身的相续。这本是佛教西方系，采取世俗细身说的新义。这一说，虽将时空的距离连接起来，免致脱节，但他所有的困难，与无中有家并无差别。因为，如从五阴身到另一五阴身，那么，从前到后的往来者，就是无身。所说从这身到那身，是把前一五阴身带到后生去，成为后有的五阴身？还是前一五阴身灭，另生一后世的五阴身？自然，你是承认后一说的。但前一五阴身灭，有前一五阴身的方位；后一五阴身起，有后一五阴身的方位。此生此灭，彼生彼灭，前者在前，后者在后。你觉得前后可以相接，我看出前后的中间，从这里到那里，缺乏连络。前是五阴身，后是五阴身；中间岂非是无身？所以说：「从身至身」而有「往来」，就是「无身」。中间既没「有」移转的「身」，从这里到那里，那里还可说「有往来」呢？这一颂，破无中有派；有中有派，也还是同样的困难，受同样的破斥。从刹那的自性的见地去看，困难毫无差别！

辛二 观还灭

诸行若灭者 是事终不然 众生若灭者 是事亦不然

流转的是诸行与众生；还灭的也就是诸行与众生。这里说灭，是灭而不起的永灭、寂灭，不是念念生灭的灭。灭是对生说的，有生生不已的流转，可说有截断生死流的还灭。诸行及众生，本无有生，求流转实性不可得，那灭又何所灭呢？诸行及众生，常、无常，都不能有所灭。实有的东西不可灭；是假有的，就没有东西可以灭。所以诸行与众生，都不可说有灭。说「诸行」有「灭」，「众生」有「灭」，这到底是「不然」的。

庚二 观系缚与解脱

辛一 总观

诸行生灭相 不缚亦不解 众生如先说 不缚亦不解

「诸行」是无常念念「生灭」的，即生即灭的如幻法「相」，前念后念的诸法，没有任何能力能系缚他。因为刹那生灭，前后不相及，在此一念同时的一切，大家都刹那不住，也没有系缚相可说。通达了诸行是无常的，就知道系缚不可得了。有缚才可以说有解，无缚那还说什么解呢？如有绳索捆缚了手脚，然后把他解开了，这是解；假使先前没有绳索捆缚，那就没有可解的了。经上说：（空间上）法法不相到，（时间上）法法不相及，法法相生相灭，而即自生自灭，那还有什么可系缚呢？如许多人在房子里，房外烧起火来，里面的人同时向外拥挤，挤到门口时，拥塞起来，一个也走不出去。这不是那个拉住那个，不过大家拥塞住罢了。好像彼此牵扯住，其实等于自己挤住自己。所以诸法前生后灭，俱生俱灭，没有一法可缚的。古时有参禅的学者，向一位禅师求解脱。禅师问他：『谁缚汝？』求系缚了不可得，更求什么解脱呢？如梦中梦见魔鬼魘住自己，千方百计的求他离去；到大梦醒来，知道本没有魔鬼，自然也就不求离去了！所以说：「不缚亦不解。」诸行是这样，「众生」也是这样，这「如先」前所「说」过的无往来、无还灭，也可知众生的「不缚亦不解」了。《般若经》中说：『菩萨正忆念，生死边如虚空，众生性边亦如虚空，是中实无生死往来，亦无解脱者』，也是这

个意思。

辛二 别观

壬一 观系缚

若身名为缚 有身则不缚 无身亦不缚 于何而有缚

若可缚先缚 则应缚可缚 而先实无缚 余如去来答

假使说有系缚与解脱，那应该观察：缚是怎样缚的，脱又是怎样脱的？如果说：五取蕴的「身」体「名为缚」，那么，「有身」就「不缚」。缚是动作，要能缚缚所缚，才叫做缚。独一的五取蕴身，没有能所，怎么可以说缚？如刀不自割，指不自指一样。或者说：先有的五取蕴身，是能缚，没有所缚；后有的五取蕴身，是所缚，没有能缚。前后不相及，能所不相关，所以有身也没有系缚可说。有身尚且不能缚，「无身」当然更没有能缚所缚的「缚」事了。要说系缚，不出有身无身，有身无身，都不能成立系缚，那还有什么可缚呢？所以说：「于何而有缚。」

主张有缚的说：你根本没有懂得五取蕴的身体是怎样缚的。当然，一法是没有缚的；但五取蕴并不是一法，他是有五类的，尤其是行蕴中更摄有多法。行蕴中的烦恼，尤其是爱取，他能系缚五取蕴身。缚有相应缚、所缘缚的差别：爱取等烦恼，与心心所法相应，名为相应缚。爱取有漏心法，缘虑了诸有漏法，就名为所缘缚。在这相应、所缘缚中，有能所缚的差别可说。能缚烦恼是系缚的工具，由此能系缚那所缚的，成为系缚的现实。这种解说，仍免不了过失。怎么呢？假使在「可缚」（即所缚）之「先」，已有一能「缚」者，那或许可以说为能「缚可缚」的。但事实上，在所缚之「先，实」在没有一个能「缚」者。能缚既不在所缚之前，怎么可以说有缚呢？若一时并生，即失去能所的关系了。「余如去来答」，是说已缚无有缚，未缚亦无缚，离已缚未缚，缚时亦无缚等。

壬二 观解脱

缚者无有解 不缚亦无解 缚时有解者 缚解则一时

若不受诸法 我当得涅槃 若人如是者 还为受所缚

从系缚中解脱过来，是约智慧离却烦恼说，智慧是能解，烦恼是所解。如一般有所得者的解脱观，实不能成立。试问：怎样称为解脱？是曾被系缚者的解脱？不被系缚者的解脱？还是正被系缚的时候得解脱？曾被「缚者」，是「无有解」脱的，因为曾系缚的烦恼已过去了，已失却了他的作用，还要智慧去解脱作什么？况且，系缚烦恼在过去，智慧在现在，智慧没有能力去解脱过去。如「不」曾被「缚」，那更「无解」脱；因为没有缚，就无缚可解。正当「缚」的「时」候，也不可以说「有」能「解」的智慧；如有能解的智慧，系「缚」与「解」脱，那就成为同「一时」候存在了。缚与解是相反的，有缚就没有解，有解就没有缚，解与缚怎能同时存在？所以，慧解与惑缚，同时即相违，异时即不相及。可以上面所说的明暗喻，以观察解脱的性空。

有人这样说：如「不受」不取不著一切「诸法」，心离烦恼，「我当」来即能究竟「得」于无余「涅槃」。前五蕴灭，后不复生，安然寂静，这可以说是解脱了！为什么要破解脱呢？「人」如生起这样的观念，那他「还」是「为受所缚」，并不曾真的得到涅槃甘露味。因为，虽不著于生死，但又取于涅槃，以为实有涅槃的解脱可得，又被涅槃见所缚，可说是『逃峰趣壑』。所以，仍是在生死海中奔流，并没有能入于寂静的涅槃！涅槃即一切法的如相，如幻如化而毕竟空寂，无一毫取相可得。那里是生死以外，别有个实在的安然快乐的涅槃，可以到达、证入？不过为了引诱众生远离妄执，佛才方便说有涅槃。如了达诸法如幻如化，生死如幻如化，即生死当相为涅槃，本来寂静。那里可以说不受诸法以后，我当得涅槃？前颂约有为解脱说，此颂约无为解脱说。这两者，如说他是实有的，以性空正见观察，根本都不得成。

己二 示正义

不离于生死 而别有涅槃 实相义如是 云何有分别

生死与涅槃，系缚与解脱，这不是截然不同的两法。生死就是涅槃，系缚就是解脱，「不」可说「离于生死」之外「而别有涅槃」，也不可说离系

缚之外而别有解脱。因为在诸法「实相义」中，一切平等平等，无二无别。如在生死系缚中通达性空，这就是涅槃解脱；假使离生死而求涅槃的真实，离系缚而别求解脱，涅槃解脱即成为生死系缚了。涅槃解脱，即一切法毕竟性空，一切戏论都息。不过引诱初机，劝舍生死入涅槃，岂真的有可舍可取！所以《法华经》说：『此灭非真灭』，是『化城』。不能了达实相的毕竟性空，不知毕竟空中不碍一切，执有生死外的常乐我净的涅槃，那就是『增上慢人』了。《华严经》说：『生死非杂乱，涅槃非寂静。』可见生死本来寂静，本无系缚相可得。我们所以有生死系缚，不过是我们错误的认识所造成。反之，涅槃不离万有，何尝如有所得者所想像的寂静！对众生妄见生死的杂乱，所以方便假说涅槃的寂静；从究竟实相义说，如「何有」种种「分别」：是生死、是涅槃，是系缚、是解脱呢？大乘佛法建立的无住涅槃，初意也不过如此。

观业品第十七

本品是观世间集的最后一品。世间集，主要的是说烦恼与业；不过说到惑业，就要谈到起烦恼造业，由业感果的经过。所以经中观苦，即观蕴、处、界的无常故苦；观苦集，就涉及从业感果的因果相续了。集谛中，烦恼虽是生死的推动力，但直接招感苦乐果报的，是由烦恼发动造作种种业所引起的业力。所以，以业力结束这一门。而且，品题说观业，实际上谈到了由惑起业，由业感果，作作者、受受者的全部问题，所以本品可看作苦集的总结。招感来生的生死苦果，业是最主要的；果报的或苦或乐，是由行为的或善或恶所决定的。但是，现在造业，怎么能感将来的苦果？这是有业力的存在不失。业力到底是什么？存在，到底是怎样地保持，怎样地存在呢？探究到这问题，佛教的各派学者，就提出种种理论去说明他。说一切有部，成立色法的无表业，以三世实有的见地去说明他；但有的以为无表业是假色。经部譬喻师，根据世间植物种果相生的现象，说业是熏习于相续心中而成为种子。正量部的学者，根据如字在纸的券约，说业的不失法。犊子与经量本计，主张有我，以我为作者受者。业力是重要的问题，也是佛教发展当中的一个主要问题。种种说法，虽各各自圆其说，然在性空正见的观察下，这都是似是

而非的，意见更多困难更甚的，不能解决此重要教义。所以颂中一一的洗破，让朴质而纯洁的佛教本义，显发出来。

戊五 观业

己一 遮妄执

庚一 破一切有者的诸业说

辛一 立

壬一 二业

大圣说二业 思与从思生 是业别相中 种种分别说

这颂之前，什译还有『人能降伏心……二世果报种』一颂，这突如其来的成立善业颂，文义是不相顺的。西藏的《无畏论》，此颂在第十颂之后说。清辨的《般若灯论》长行中，虽也先提到此颂，但正式的解释，还是在后面。所以现在也就把这颂留到后面去说。

这是一切有者，也是一般学者，直依经中的叙述而解说诸业。假名诸业，虽可作此说，但讨论到诸业的如何感果，就显然有问题了。「大圣」指佛，佛所「说」的业，根本只有「二」种「业」：一、思业。二、思已业。「思」是心所法，以造作为用，能推动内心去造作，发动身体的活动、口头的说话。思是意志的，从思虑到决定去做，所以他是业的动力。因思心所的发动而能表现于身体的动作与语言，这是「从思」心所「生」的，即是思已业。佛教学者，对这二业是共同承认的。所不同的：有部说思业是以心所为体，思已业以身表色及语表为体。经部说这二业，身体的动作与语言的诠表不过是业的工具。这二「业」的「别相」，在经论中又作「种种」的「分别说」。此下的三业、七业，即是从二业分别而来。

壬二 三业

佛所说思者 所谓意业是 所从思生者 即是身口业

「佛所说」的「思」业，就是通常讲的「意业」；「从思」所「生」的业，「即是」通常讲的「身、口」二「业」。所以二业开出来就是三业。思

与意相应，说名意业。这样，业的眷属，都包括在里面。由分别思虑的意业，发现于外所有的身体动作是身业，语言诠表是口业，也称语业。

壬三 七业

身业及口业 作与无作业 如是四事中 亦善亦不善

从用生福德 罪生亦如是 及思为七法 能了诸业相

这两颂，成立七业，但颂文隐晦，很难确指是那七业。青目论中没有清楚的说明，清辨释也同样的含糊。嘉祥疏中举出几种不同的解说，但只采取了一种，就是身、口、意三业中，意业在七业中名思，身、口分为六种，就成了七业。身、口的六业，前四种在颂文中可以明白的看出，是「身业」、「口业」、「作」业、「无作业」。但也可解说为身有作业、无作业，口有作业、无作业，成为四业。作与无作，或译表与无表。正在身体活动、语言谈说的时候，此身语的动作，能表示内心的活动，是身口的作业。因身口的造作，生起一种业力，能感后果，他不能表示于外，故名身口的无作业。作业是色法的，由色法所引起的无表业，所以也是色法的，不过是无所表示罢了。这无表色，毘婆沙论师说是实有的，《杂心论》说是假有的。在这「四」种业当「中」，有「善」业「不善」业，而善不善业，又各有两类，一是造作时候所成的业，一是受用时候所起的业。如甲以财物布施乙，在甲施乙受时，即成就善业；乙受了以后，在受用时，甲又得一善业。青目释举射箭喻说：放箭射人，射出去是一恶业，箭射死了那个人，又是一恶业；如没有射死，那只有射罪，无杀罪。前者是约能作者方面说的，后者是约所受者方面说的。上一颂约能造作说，「从用生福德，罪生亦如是」，即是约受用业而说。但这样讲来，似乎不止七种业了。嘉祥说：善恶各有七种业：善的七业是身、口、作、无作、作时善、受用善、思业；恶的七业是身、口、作、无作、作时恶、受用恶、思业。依我看，七业应该是身、口、作、无作、善、不善，与思。『从用生福德，罪生亦如是』二句，是身口业所以成为福业罪业的说明。意思是说：作无作业的善恶，不仅在于内心的思虑，也不仅在于身口的动作，要看此一动作，是怎样的影响对方，使他人得何种受用而定。

如布施，决不单单作布施想，也不单是用手把财物丢出去，必须施给人，人受了受用快乐，受者能得到好的受用，所以成为善的福德业。又如杀人，他人受痛苦以至命绝，所以也就成为罪业。所以，善恶二业的分别，就看对方受用的结果是怎么样。医生的针割病人，不是罪业；以毒施人，使人或病或死，也不是福业。罪福，必须注意对方的受用。凡说明业力，至少要讲这七种：内心的动机，表现于身口的动作，及因此而起的无作，影响他人而成善不善的分别。明白了这七业，佛法中所说种种的业，就能正确了解，所以说：「及思为七法，能了诸业相。」表现的身口业是作业，潜在的身口业是无作业。意业为什么不说他有作无作业呢？思是心内种种分别思虑，内心的造作，是不能直接表示于人的，所以不名为表业；既非表业，当然也就没有无表业，无表业是依有表业立的。在这些上，可见佛教的业力说，是怎样的重视身口，重视社会关系，并不像后代的业力说，倾向于唯心论。上面所说，本是佛经中的旧义；但有部他们，以为这些业是真实有自性的，明白此等业性的差别，就可以建立起业果来了。

辛二 破

业住至受报 是业即为常 若灭即无常 云何生果报

论主并不说他所立的二业、三业、七业是错误的，因为这确是佛说，缘起法中是可以有的。问题在他们主张实有自性，所以要破斥他。所说业能受报，是业住受报呢？还是业灭受报？「业住」，是业力存在不灭的意思；从开始造业一直到感「受」果「报」，这业力都存在不失。那么，所说的「业」，从作到受，不变不失，就是「常」住的了。但实际上，佛说业行是无常生灭的。佛说造业感果，不但是前生造业来生感果，是可以经过百千万劫的。如经百千万劫的常住，太与无常相反了。如业是常的，常即不应有变化，受报就应该常受报，那也破坏随业流转、苦乐推移的事实了。进一步说，业如果是常住的，那也说不上造作了。假定说作了业，在未到感果的时候就「灭」，那业就是「无常」的。业力刹那无常，业灭时果未生，灭了以后即无所有，那又怎么可以「生果报」呢？实有论者的常与无常，都是邪见，都不能成立业果的相续。有部说身、口的作业是无常的，无作业虽也是刹那生灭的，

但随心转。这就是说有无表色与心俱生俱灭相续而起，所以能相续到未来感果。同时，又说在未感果以前，业得也是随心而流的。所以有色界的有情，生到无色界去，色法的无表业虽暂时没有了，然而因为业得的关系，后生有色界的时候，还可以现起无表业色。这是他的解说，姑且不问此说如何，以性空者的观点，分析到刹那生灭，自性有者即不能成立前后的连系。

庚二 破经部譬喻者的心相续说

辛一 立

壬一 成立业果

癸一 举喻

如芽等相续 皆从种子生 从是而生果 离种无相续

从种有相续 从相续有果 先种后有果 不断亦不常

譬喻者不满于说一切有部的业力说，提出心心相续的业力说，以为心心相续的业力，不断不常，才可以从业感果。他的业力说，从世间的植物从种生果的现象，悟出传生的道理，成立他的不断不常。譬如黄豆，从种生果，是经过三个阶段的：一、种子，二、相续，三、结果。一粒黄豆放在土中，起初发芽，由芽生茎，从茎开花，由花结果。初是豆种，后是豆果，中间相续的是芽、茎、花、叶，不是豆种豆果，而豆种生果的力量，依芽茎花叶而潜流。所以，豆种生果，不是豆种直接生的；豆种子虽久已不存在了，但依芽茎等相续，还可以生果，而且种果是因果相类的。所以说：「芽等」的「相续」，是「从种子生」的；由种子有相续，由相续「而生果」。假使「离」了「种」子，就没有「相续」；相续没有，果法当然更谈不上的了。既然是「从种」子「有相续，从相续有果」，那就是「先」有「种」子而「后有果」，「不断亦不常」。怎样呢？从种生芽，从芽生茎，从茎发叶、开花、结果，豆种生果的力量，是相续不断的；种子灭而生芽，种子是不常的。由此不断不常的相续，豆种就可以在将来生果。

癸二 合法

如是从初心 心法相续生 从是而有果 离心无相续

从心有相续 从相续有果 先业后有果 不断亦不常

譬喻者以上面所说的譬喻，成立他的业力说。他以为从业感果，也是这样的。思心所就是心。不但考虑、审度、决定的思是思心所，就是身体的动作，言语的发动，也还是思心所（发动思），不过假借身语为工具，表出意思的行为罢了。由作业的熏发，就有思种子保存下来。作业虽是生灭无常的，业入过去即无自体，但熏成思种子，随内心而流，心心法却是相续生的。如布施，不但布施的身口业不常，布施心也有间断，有时也起杀盗等的心行；但熏成施种，不问善心、恶心，他是可以相续而转的。业体是思，熏成思种，也不离心。所以，心心所法相续，作业虽久已过去，还可以感果。这样，最初心起作什么事业，将来就感什么果。虽然最「初心」所起的罪福业，刹那过去，但「心」心所「法」是「相续」而「生」的。从此思业熏发的心心相续，就可以「有果」了。假使「离」了「心」心所法，就没有「相续」；相续没有，果法自也不可得。既「从心」而「有相续」，「从相续」而「有果」，此「先」有「业」因而「后有」报「果」的业果论，即能成立「不断亦不常」的中道。所造作的业，一刹那后灭去不见，这是不常；作业心与感果心的相续如流，有力感果，这是不断。由业种的不断不常，能完满的建立业果的联系。后期的大乘唯识学，说种子生现行，也还是从此发展而成，不过把他稍微修正一下，不用六识受熏，而谈阿赖耶受熏持种生现罢了。譬喻者的思想，最初造作的时候，叫种子；作了以后，没有感果之前，叫相续；最后成熟的时候，叫感果。从现象的可见方面说，虽有种子、相续、感果的三阶段，但实际上重视心识的潜流不断。唯识者的思想，最初熏成的力量，固然是种子；就是在心识不断的相续中，也还叫做种子；种子如暴流水一样的相续下去。譬喻者从相续的心心所法上著眼，唯识者多注意种子的自类相生，两者略有不同。

壬二 别立善业

能成福业者 是十白业道 二世五欲乐 即是白业报

人能降伏心 利益于众生 是名为慈善 二世果报种

业有福业、罪业。「能」够「成」为「福业」的，是不杀、不盗、不欲邪行、不妄言、不两舌、不恶口、不绮语、不贪、不瞋、不邪见的「十白业道」。白，即清净善的意义。那现生未来「二世」的「五欲」快「乐」，就「是」十「白业」道的果「报」。微妙的（色、声、香、味、触）五欲快乐，不能说他的本质不好，如说地狱苦痛，就因没有微妙的五乐。然佛法所以呵斥五欲，是因为这样的：第一、五欲的快乐，还是不彻底的；解脱的快乐，才是究竟的。为令有情离有漏乐趣无漏乐，所以不遗余力的呵斥他。第二、五欲本是给有情受用的，有情自己没有把握，不能好好的受用他，反而被他所用，这就要不得了。如吃的饭，煮得好好的，适当的吃，可以充饥，也能增进健康。有精力才能做自利利他的事业，这是谁也不能说他不对。但普通人贪食，吃了还要吃，好了还要好，超过营养与维持生存的正当需要，那就成为不好了。众生的欲望无穷，佛才种种的呵斥五欲，免为五欲所包围，埋没自己。就五欲境界的本身说，大乘佛法以之庄严净土，这有什么不好呢？二世的五欲乐，学佛者应积集而努力的去实现他，以作为自利利他的资粮，这是白业感得的妙果，所以特别的成立他。十善业为什么是善的？因为修十善业的「人能」够调「伏」自己的内「心」，使内心的烦恼——我见、我爱、瞋恨等不起；烦恼不起，使自己的身心高洁、安和、喜乐、坚忍、明达，得身心修养的利益。同时，修十善业道，也能「利益于众生」的。不杀、不盗等的十善业，看来是消极的禁止的善法，实际上也能利益众生。如不杀，能使有情减少畏惧的心理；不盗，能使有情的生活安定；不邪淫，能使人们的家庭和乐融洽，也能保持自己家庭中的和乐。这不是有益众生吗？进一步，不但消极的不杀、不盗、不邪淫，而且积极的救生、施舍、行梵行；不但自己行十善业，而且还赞叹随喜别人行十善业道。十善业的扩大，不是通于大乘行吗？所以，不要以为十善业道是人天的小行，能切实的履行他，是可以自利利他的。十善业，是道德律，确立人生道德的价值，指出人类应行的正行。因为有了这，人们就能努力向上向解脱，提高自己的人格，健全自己的品德，不会放逸堕落。这十善业道，为佛教的人生道德律，行十善业，能够自利利他，所以说他「是名为慈善」的事业。能实行这十善业，才能把握自

己，才能创造现生未来「二世」快乐的「果报」。唯有如此，才能受用福乐。善业才是微妙五乐的因「种」，否则，受用欲乐，不过是欲乐的奴隶，那里能得到有意义的可乐的受用！

辛二 破

若如汝分别 其过则甚多 是故汝所说 于义则不然

论主说：假使「如」譬喻者那样的「分别」，说由业相续而感果报，「其过」失那就太「多」了。所以，「所说」心相续的业力说，是不合乎道理的。怎样的不合理，有怎样的过失，论主没有明白的说出。他的困难所在，仍旧是有自性。理解实有者的困难，譬喻者的业种相续说，也很可以明白他的无法成立了。青目释中又略为谈到一点：譬喻者的中心思想，是不断不常，所以就在这上面出他的过失。你说种子不断不常，试问：从种生芽，是种灭了生芽？是种不灭生芽？假使说种灭生芽，这是不可以的，种力已灭去了，还有什么力量可以生芽？这不脱断灭的过失。假使说不灭，这也不可以，不灭就有常住的过失。所以，从刹那生灭心去观察他的种灭芽生，依旧是断是常，不得成立。所以后来的唯识家，说有阿赖耶识种子随逐如流，无论从现业熏种子也好，从种子起现行也好，都主张因果同时。以性空者看来，同时即不成其为因果。而且，前一刹那与后一刹那间的阿赖耶识种，怎样的成立联系？前灭后生？还是不灭而后生？如同时，即破坏了自己前后刹那的定义。唯识者要不受性空者所破，必须放弃他的刹那论，否则是不可能的。青目说：世间植物的种芽果，是色法的，可以明白见到的，他的不断不常，还成问题；内在的心法，异生异灭，不可触不可见，说他如种果的相续，这是多么的渺茫啊！所以说：过失众多，「于义」「不然」。

庚三 破正量者的不失法说

辛一 立

壬一 叙说

今当复更说 顺业果报义 诸佛辟支佛 贤圣所称叹

正量者说：说一切有部、譬喻者的业力说，都不能建立，我「今」应「当」「更说」一种正确的业力观，符「顺业」力感「果报」的正「义」。这是我佛所提示的，是一切「诸佛」与「辟支佛」，及声闻「贤圣」者「所」共同「称叹」的。义理正确，有谁能破坏他呢？

壬二 正说

癸一 标章

不失法如券 业如负财物

正量部的业果联系者，就是不失法。经中佛也曾说过：业未感果之前，纵经百千亿劫，也是不失的。他根据佛说的『业力不失』，建立不相应行的不失法。他的不失法，也是从世间事上推论出来。如世人借钱，恐口说无凭，立一还债的借券；到了约定的时期，还本加息，取还借券。在没有还债以前，那借券始终是有用的，他本身不是钱，却可以凭券取钱。正量者以为造业也是这样，由内心发动，通过身口，造作业力；业力虽刹那灭去，但即有一不失法生起。这不失法的功用，在没有感果以前，常在有情的身中。到了因缘会合的时期，依不失法而招感果报。感果以后，不失法才消灭。造业招果，不是业力直接生果；可说不失法是业的保证者，是保证照著过去所作的业力而感果的。所以，正量部的意见，「不失法如」债「券，业」力「如」所「负」欠别人的「财物」。凭券还债，等于照著不失法的性质而感果。不失法，与有部说的得是相似的；不过得通于一切法，而不失法唯是业力才有。这因为正量部是犊子系的支派，犊子系与说一切有系同是从上座系所出的，所以他们的思想，有著共同点。

癸二 别说

子一 不失法

此性则无记 分别有四种 见谛所不断 但思惟所断

以是不失法 诸业有果报 若见谛所断 而业至相似

则得破业等 如是之过咎

先说不失法。以善、恶、无记的三性分别，不失法虽是善不善业所引起的，而不失法本身却是非善非恶「性」的「无记」。因为无记性的法，才能常常的随心而转，不问善心恶心的时候，都可存在。假使是善的，恶心起时就不能存在；是恶的，善心起时就不能存在了，所以唯是无记性的。同时，是善是恶，就可以感果报；不失法是感受果报的保证者，他本身不能再感果报。否则，他能感果，他也更要另一不失法去保证他，推衍下去，有无穷的过失了。所以是无记性的。

以三界系及无漏不系去「分别」，不失法是「有四种」的。欲界系业，有欲界系的不失法；色界系业，有色界系的不失法；无色界系业，有无色界系的不失法；无漏白净业，有无漏的不失法，他是不为三界所系的。这样，总合即有四种。

以见所断、修所断、不断的三断分别，不失法是「见谛所不」能「断」，而「但」为「思惟」道（即修道）「所断」的。见所断的，是恶不善法；不失法是无记的，所以非见道所能断。见道后的初果，还有七番生死，而招感这生死的，是不失法，这可见见道以后的修道位中，还有不失法存在。甚至阿罗汉圣者，有的还招被人打死的恶果呢！所以，不失法决不是见道所能断的。由于有这「不失法」的存在，所以见道后的圣者，还随「诸业」所应感的，「有」种种「果报」。「若」不失法是「见谛」道「所断」呢，那就有失坏业力感果的过失了。「而业至相似」，清辨与青目释中，都没有说明，意义不很明显。可以这样的解说：不失法假使是见谛所断，而又说业力还能够感到相似的果报，如善得乐果，恶感苦果，这是不可能的，因为不失法是业果的联系者。作业过去了，不能常在与果发生直接关系，所以可说由业感果，这就是因为有这不失法。现在说不失法在见谛也断了，这样，作业久已过去，不失法也已灭去，修道位中的业果，如何建立？岂不就成了「破」坏「业等」感报的「过」失了吗？所以不能说他是见谛所断的。不失法中，有有漏的为三界所系的，有无漏的不为三界所系，这是上面说过的。这样，解说断的时候，也应当说有漏的是修道所断，不系的无漏不失法是不断的，为什么颂中没有说明他？难道无漏的不系不失法，也是修道所断吗？当然不

会的。这不是『分别有四种』另有解说，就是此中所说的不失法，主要是成立作业感果，所以唯约有漏的三界系法，分别他的何所断，无漏不系的，姑且不谈。古代的三论学者，常以正量部的不失法，类例的说到唯识家的阿赖耶。阿赖耶的异名叫阿陀那，陈真谛三藏译为无没，无没不就是不失的意思吗？就是玄奘译阿赖耶名藏，藏的作用不也就是受持不失吗？赖耶在三性中，是无覆无记的；在系中分别，也是三界系及无漏不系的；约三断分别，有漏赖耶的种子，在修道位上一分一分的灭去，是见道所不能断的。再探究到建立阿赖耶的目的，主要也还是为了业力的受持不失，使业果得以联系。所以唯识家的阿赖耶，与正量部所说的不失法，确有他的共同性；不过唯识学说得严密些罢了。

子二 诸行业

一切诸行业 相似不相似 一界初受身 尔时报独生

如是二种业 现世受果报 或言受报已 而业犹故在

若度果已灭 若死已而灭 于是中分别 有漏及无漏

再说业。然论文的意义，实为解说业力，以说明不失法的性质。「一切」的「诸行业」，有「相似」的、有「不相似」的两种。欲界与欲界的业相似，色界与色界的业相似，无色界与无色界的业相似；善的与善业相似，不善的与不善业相似；有漏的与有漏业相似，无漏的与无漏业相似：这是相似业。这业不同那业，那业不同这业，就是不相似的业了。清辨说：不相似业，各有一个不失法；相似的业，有一共同的统一的不失法。也就是凡业力的相同者，和合似一，有一共同的不失法，将来共成一果。我以为此相似不相似业，也可以说是共业不共业。属于某一有情的，各各差别，是不相似业。如众生共业，将来感得众生共得的依报等，即是相似业。每一有情，现生及过去生中，造有很多的相似与不相似的业，但他在前一生命结束（即死亡）了以后，重行取得一新生命的时候，在无量无边的业聚中，某一类随缘成熟。假使他生在欲界，就唯有「一」欲「界」的业生果；而欲界业中又有六趣的差别，他如生在人趣，就唯有人趣的业生果；人中也还有种种。总之，作业虽

很多，而新生时唯是某一界一趣的业，最「初」生起「受身」，「尔时」就唯有某一种果「报」单「独」的「生」起；其他的业，暂时不起作用，再等机缘。果报现起，保证业力的不失法，也就过去不存在，而唯有此果报身的相续受果了。「如是二种业」，清辨释中说是上面说的作业无作业；青目更说这是轻业与重业；嘉祥疏说有多种的二业；也可说是相似不相似业。由这二业，「现世」就可感「受」正报、依报的「果报」了。

正量部中的另一派说：由业「受报」，果报现起了「已」后，新生命固然一期的延续下去，就是那保证「业」力的不失法，也还是同样的存「在」。这与正统的正量学者，说得不同了。正统者说：不失法没有感果的时候，是存在的；一旦感受了果报，立刻就不再存在。《明了论》说：『不失法待果起方灭』；真谛三藏说：『不失法是功用常，待果起方灭』；都是主张感果即灭的。而现在说不但没有感果是存在的，就是感了果，保证业力的不失法，在所感果报没有尽灭以前，也还是存在的。彼此意见的参差，是这样：正统者说：因既生果，果体能一期继续的生下去；因不再生果，所以感果就灭了。旁支者说：因生果后，果体的继续生下去，有他一定的限度。有限度的延续，不能说与因无关，此必有支持生命延续的力量，所以要在果报身灭时，不失法才失坏。这两派，以瑜伽师所说去批判他，正统注意生因，旁支又注意到引因。这样，依旁流者的解说不失法（业）的失灭，在两个时候：一、圣者位中度果的时候。二、异生位中死亡的时候。从初果到二果，从二果到三果，从三果到四果，这都叫度果。在度果的过程中，每度一果，就灭去后一果所应灭的业力。如初果还有七番生死；证得二果时，即有六番生死的不失法灭，只剩一往来了。到最后阿罗汉果入无余涅槃（死）的时候，就彻底的灭除有漏不失法了。寿尽命绝，这叫做死。一期生死既没有了，感此一期果报的业——不失法，也就随之而消灭了。所以说：「若度果已灭，若死已而灭。」在这度果死已灭「中」，应更「分别」他的「有漏」、「无漏」，即三界系与不系法。异生死灭，这是三界系的有漏业。阿罗汉入涅槃灭，也舍有漏的残业；如舍无漏智业，这是不系的无漏业。度果灭的，有三界系的有漏业；舍前三果得后三果所灭的，即有不系的无漏业。这是应该分别而知

的。

壬三 结说

虽空亦不断 虽有而不常 业果报不失 是名佛所说

清辨释、佛护释、无畏释等说：「虽」诸行「空」，无外道所计即蕴离蕴的我，但有不失法在，所以「不」是「断」灭的。「虽」然「有」生死业果的相续，因感果以后，不失法即灭，生死在无常演化中，所以也「不」是「常」住的。有了这「业」与「果报」联系的不失法，业果「不失」而不断不常。这并不是我新创的，而「是」「佛」陀「所」宣「说」的。他们这样地解说本颂，以为此颂是正量者总结上面所说的。青目释以此颂前二句为论主自义，后二句是论主呵责正量部的不失法。古代的三论家，以全颂为论主的正义；就是以性空缘起的幻有思想，建立因果的不断不常，业果不失，作为中观家的正义。《大智度论》有几处引到这颂，也是开显业果不失的正义的。究竟这颂是中观的正义，是正量部的结论，似乎都可以。现在且以这颂为正量者的结论；到后显正义的时候，也可以这一颂作为中观家正义的说明。

辛二 破

壬一 业力无性破

癸一 显不失之真

诸业本不生 以无定性故 诸业亦不灭 以其不生故

这是从否定自性而显示缘起的业相。行业不失，确是释尊所说的，他一方面是刹那灭的，一方面又是能感果不失的。刹那灭了，存在还是不存在？假使存在，可以说不失，却就有了常住的过失，与无常相违。不存在，可以说无常，但又有断灭不能感果的过失，与不失相违。这是佛法中的难题，各家种种说业，正量者立不失法，都为了此事，然都不离过失。依性空正义说，业是缘起幻化的，因缘和合时，似有业的现象生起，但究其实，是没有实在自性的，既不从何处来，也不从无中生起一实在性。一切「诸业本」就「不生」，不生非没有缘生，是说「无」有他的决「定」的自「性」，没有自性生。一切「诸业」也本来「不灭」（不灭即不失），他所以不灭，是因为

本来「不生」。我们所见到的业相生灭，这是因果现象的起灭，不是有一实在性的业在起灭。没有实在的业性生灭，唯是如幻如化的业相，依因缘的和合离散而幻起幻灭。如幻生灭，不可以追求他的自性，他不是实有的常在，是因缘关系的幻在，幻用是不无的。此如幻的业用，在没有感果之前不失；感果以后，如幻的业用灭，而不可说某一实在法消灭，所以说『灭无所至』。诸业不生，无定性空；虽空无自性，但缘起的业力，于百千劫不亡，所以又不断——不是实有常住故不断，是无性从缘故不断。行业不失灭，可以建立如幻缘起的业果联系。

癸二 遮不失之妄

子一 不作破

若业有性者 是即名为常 不作亦名业 常则不可作

若有不作业 不作而有罪 不断于梵行 而有不净过

是则破一切 世间语言法 作罪与作福 亦无有差别

这是遮破有自性的业力，使他失去造作的性质。如定执「业」是「有」他的实在自「性」的，自性有即自体完成的，那么所说的业，不能说从缘而生起，应该不待造作本来就有的了！如果说虽是本来就存在的，不过因造作了才引生来现在，这就不对！实有自性的存在，「是」业就是「常」住的；常住的业，在「不作」以前，既已有此业的存在，已可以叫做「业」。业既本有「常」有，那还有什么作不作？常住法是「不可作」的，不造作，怎么可以成为业呢？如承认「不」经造「作」已有「业」力，那不是「不作」恶「而有罪」业了吗？不杀生的有了杀业，不偷盗的有盗业，如不作即有罪业，那纵然「不断」的修习清净「梵行」，也是徒然。因为虽然不作，已「有」罪业「不净」的「过」失了！梵行，广义的说，一切的清净德行都是；狭义的说，出家人守持淫戒，在家人不欲邪行，叫做梵行。梵行的反面，是不净的罪业。假使修梵行的人还有不净业，那就「破」坏了「一切世间」的「语言法」了。语言法，即世俗谛的名相习惯，是大家共同承认的：人格的高尚与卑劣，行为的善恶，法制的良窳等。如照上面所说，那就承认不作而有罪

恶，反之，也可不作而有善德，好坏善恶一切破坏了。持戒者就是犯戒者，犯戒者就是持戒者，「作罪」的及「作福」的，也就没「有」什么「差别」，这是破坏世间的大邪见。

子二 重受破

若言业决定 而自有性者 受于果报已 而应更复受

再破业自性的不失，使他犯受果无穷的过失。假定说：「业决定」是「自有性」的，这不但本来存在而不成造作，也应该永远存在而不再灭失，那就应该这生「受」了「果报」，此业不失，来生「更」「受」果报，再来生还是受果报，一直受果无穷。如这样，也就失去随业受果的意义，人类不能再以新作的善业改善自己了！如世间犯罪的人，他犯了罪，受国家的法律制裁。除了死刑，在刑罚期满后，他可以回复自由，可以向善。因他的善行，或者又可以得国家的奖拔，社会的赞美、拥戴。假定说制裁了以后还应该制裁，他的罪恶永远存在，这岂非绝大的错误吗？饮光部见到了这点，所以他主张业力没有受报是存在的，受了报就不存在的了。

壬二 业因不实破

若诸世间业 从于烦恼出 是烦恼非实 业当何有实

诸烦恼及业 是说身因缘 烦恼诸业空 何况于诸身

业从烦恼的发动而作，所以进一步的从烦恼不实中说明业性本空。一切「世间」的善不善「业」，都是「从于烦恼」而造「出」的。有烦恼，才有世间的诸业；有世间的诸业，才招感世间的诸果。有漏业的动因，主要的是爱，爱自我的生命，爱世间的一切。由内心爱取的冲动，通过了身口，就造成业。这贪爱的烦恼，是为因；诸世间业，是所引发的果。因果有著不相离的关系，假使能生的因是实在的，所生的果或者可以说他是实有。但「烦恼」因也是「非实」在的，从不实在的因中所产生的果「业」，那里还可说他「有实」在性呢？同样的理由，这「烦恼及业」，又「是」苦痛的果报「身」的「因缘」；身因缘的「烦恼、诸业」，既已知他是「空」无自性的，「何况」是果报的「诸身」呢？不消说，当然也是空的。这是以业性非实，而推

论到业因（烦恼）业果（身）的非实了。

庚四 破有我论者的作者说

辛一 立

无明之所蔽 爱结之所缚 而于本作者 不异亦不一

在生死中流转，是具有两条件的：一、无明，二、爱。无明是不正确的认识，不是无所知识；是不正确的认识，蒙蔽了真知灼见，永远见不到真理，永远的乱碰乱撞在危险中。如以布蒙蔽了我们的眼睛，我们不辨方向的走，时时有跌倒的危险。「无明」「所蔽」的当中，主要的是在缘起幻相的妄现自性相中，直觉的见有自性，外执事事物物的实在，内执五阴中自我的实在。以自我妄见去认识世间的一切，自我与世间构成我我所的关系，就有贪爱的生起。这「爱结」，犹如一条绳索；因爱力，使我们在所有的认识经验中，牢牢的被他「所」系「缚」，而不能获得自由的解脱。以自我为中心去看外界，衡量世间，批评世间，一切都以自己作主宰；又以自我去追求新的未来，他又恋恋不舍于过去，所以就被时空的环境紧紧的缚在世间。外在的环境发生变化，内在的心识也随著变化，而产生无限的苦痛。如盆中开著一枝美丽的花朵，内心上起爱著，假使忽然被人折去了，或花谢了，内心上立刻就生起懊恼、痛惜。人类所以多痛苦，就在于环境的一切，以贪著而与自我结合密切的联系。非如此不得自由，也就因此而不得不苦痛。未来是没有著落的，未来还有未来。从现在的不安定，到了未来快乐安定的环境；不久，他又感到那环境不安定，不满足，希望未来更美满的环境了。如渴饮盐汁，终久是渴爱失望的。所以，有自我爱的存在，要想没有痛苦，这绝对是不可能的。以无明的暗蔽、爱的贪著，为烦恼根本；由烦恼就造作种种的业。这业不论是善的、恶的，都不离于无明爱的力量所支配。像这些，本是《阿含经》中所常说的，也是性空者所同意的。但现在，有我论者要以此经文成立他的作者受者，以建立业果，这就不同了。他们以为：无明与爱的暗蔽束缚，所以作者（我）作业，所以受者受果。受果者与那「本作者，不异亦不一」的。如果说作者与受者异，那就前后脱节，不能成立前造业后感果的理

论。如说是一的，不能说有作与受的差别；作者在人间，也不能受天上的果。作者我与受者我，是不一不异的。前一能作者，与后一所受者，彼此间有密切的联络，所以非异。如小孩时做的事情，老时说是我从前做的；前生作的，到后生受，也说自作自受；这是把前后生命当作统一性看的。虽说是不异的，但前后的果报又有不同，所以又是非一的。此佛教内有我论者，以作者我及受者我的不一不异，建立作业受果的联系。既有作者与受者，怎么能说业无自性呢？

辛二 破

业不从缘生 不从非缘生 是故则无有 能起于业者

无业无作者 何有业生果 若其无有果 何有受果者

外人以我成立业，论主就以业不可得去破他的作者、受者我。业的生起，不出缘生、非缘生。非缘生就是无因自然生，缘生不出自、他、共的三生。像这样的缘生，在性空者看来是不可能的，所以说「业不从缘生」。自性法从自性缘生不可能，而如幻法从如幻缘生，不是也不可以；所以说业也「不从」无因而自然的「非缘生」。这两门观察，如第一品中说。缘生、非缘生都不可，就知业的自性是没有的。从否定自性业的真实生起，归结到「无有能起」这「业」的作「者」。没有所作的「业」、能「作者」的人，那里还可说「有业生果」呢？业所生的「果」报不可得，又怎么可以说「有受」这「果」报的人呢？所以业、起业者，果、受果者，这一切的一切，都是不可得的。

己二 显正义

如世尊神通 所作变化人 如是变化人 复变作化人

如初变化人 是名为作者 变化人所作 是则名为业

诸烦恼及业 作者及果报 皆如幻与梦 如焰亦如响

作者、作业、受者、果报，这都是世俗谛中现有的。论主已一一破斥有自性见的作者、作业、受者、受果，而正见的业果，需要成立。既可以答复外人，也可以免他人落于断见，所以结显正义。先说明缘起业的真相，后结

归到业力等是如幻如化。神通，不唯佛有，佛弟子中的罗汉圣者也有的，不过从化起化，是声闻弟子所不能作到的。经中说有六种神通，这里说的「世尊神通」，指神境通而说。由世尊神境通的力量，「作」出种种的「变化人」；由这所「变化」的「人，复」又「变作」各式各样的变「化人」。此从化起化的比喻，即说明作者、作业的都如幻化。「如」最「初」以世尊为根本所「变化」出来的「人」，是变化的，还能起化，所以譬喻本「作者」。那又由「变化人所」幻「作」出来的种种化人化事，是从幻起幻，如以无明爱而起作的「业」。此中有一问题：如幻如化，经中所常说的。但执有自性的学者，以为所幻化的，可以是假，但幻化到底要有能幻化者才能成立；此能幻化者，不能说是假有的。所以他们归结到实有、自相有。这不但声闻学者，即以大乘学者自居的唯识家，也还是如此。这本来自性见未尽，难以使他悟解一切皆空皆假名的。所以论主特出方便，以从化起化的事象，譬喻作者作业的一切空而一切假。读者应了解论主深意，勿执著世尊是实有，否则如狗逐块，终无了期！这「烦恼及业，作者及果报」，没有一法是有实自性的，一切都是「如幻、如梦、如焰」、「如响」的。幻是魔术所幻现的牛马等相；梦是梦境；焰是阳焰，就是日光照到潮湿的地方，蒸发热气上升时，现出一种水波的假相；响是谷响，是人在深山中发声，这边高声大叫，那边就有同样的回响，并没有真的人在那里发声。这些，都是不实在的，都是可闻可见而现有的。这比喻无自性空，但空不是完全没有，而是有种种假相的；假使什么都没有，也就不会举这些做比喻，而应该以石女儿等来做喻了。所以，如幻等喻，譬喻自性空，又譬喻假名有。也就因此，一切法即有即空的无碍，开示佛陀的中道。这三颂，不特是总结本品，世间集的十二品，也都以此作总结。

观法品第十八

此下，是大科别观中的第三观世间集灭。灭是四谛中的灭谛，佛从假名中安立灭谛，实即一切法本性寂灭的实证；能证所证，毕竟空寂，如经中所说『无智亦无得』，『无一切可取』的。一般学者，以为有为法外别有灭谛，以为实有能证所证，以为实有修因证果，以为实有烦恼可断、真实可得

——一切是实有自性的。有所得的人，无道无果，所以论主——观察，开显此证灭的真相，以引人得道。此中，大分三门，本品先论现观，即直示正观悟入实相的教授，为一大科的中心所在。〈观法品〉的观，是现观，或正观，就是悟入如实相的实相慧。抉择正法的有漏闻思修慧，随顺无漏般若，也称为正观。法是轨持，轨是规律或轨范，持是不变或不失。事事物物中的不变轨律，含有本然性、必然性、普遍性的，都可以叫做法。合于常遍本然的理则法，有多种不同，但其中最彻底最究竟最高上的法，是一切法空性。现观这真实空性法，所以叫观法。体悟真如空性法，声闻行者在初果，菩萨行者在初地。经中说：『知法、入法，度诸疑惑』，就是悟达此空真如性；能悟入毕竟空的智慧，称为『净法眼』。圣者体悟诸法的真实，必须如实修行；在正确的实践中，最重要的是智慧的如实现观。现观是超越能所的认识关系而冥证的直观，近于一般人所说的神秘经验。佛弟子有了正确的直观经验，这才是在佛法中得到了新生命，正确的洞见佛法，现证解脱，名为得道。

悟法得道，声闻学者有两派思想不同：一、如萨婆多部等，主张别观四谛。先体悟苦谛中流动演变的诸行无常，没有作者受者我的诸法无我，……后通达灭谛中不生不灭的寂静涅槃。这次第悟入的见地，也名见四谛得道，见有得道。二、如大众、分别说系学者，说真正的体悟，必须通达了空寂不生的涅槃。证灭谛以前，正观诸行无常、诸法无我等，不能算为领悟真理的。这顿悟的见解，也名见灭谛得道，或见空得道。但所见灭谛，有以为见灭谛即见真实的，有以为『因灭会真』的。依性空宗真义说：无常、无我及涅槃不生，即是毕竟空的方便假说。常性不可得，我性不可得，生性不可得，一空一切空，三法印即是一实相，无二无别，见必顿见。如未能通达无自性空，不但无常、无我不见真谛，观无生也还有所滞呢！

本品的意义，中观家的解释，每有不同。如体悟的真理，是大乘所悟的？是小乘所悟的？大小乘所悟的，是同？是异？这都是诤论所在。清辨说：小乘唯悟我空，大乘悟我法二空。所以他解释本品时，就依这样的见解去分别，以为这颂是小乘所悟的，那颂是大乘所悟的。月称说：大乘固然悟我法二空，小乘也同样的可以悟入我法二空性。所以他解释本品时，不分别大小。

依本论以考察论主的真意，月称所说是对的。本品先明我空，后明法空。大乘、小乘的正观实相，确乎都要从我空下手的；通达了我空，即能通达我所——法空。有我见必有我所见，得我空也可得法空，所以释尊的本教，一致的直从我空入手。其中，悟二空浅的是小乘，如毛孔空；悟二空深的是大乘，如太虚空。悟入有浅深差别，而所悟的是同一空性，真理是不二的。

在全论的科判中，青目的《中观论释》、西藏的《无畏论》、佛护的《中论释》等，都说后二品是以声闻法入第一义，前二十五品是以大乘法入第一义。这样，本品是依大乘法悟入第一义了。但细究全论，实依四谛开章，本不能划分大小。本品的颂文，从无我入观，到辟支佛的悟入，也决非与二乘不同。所以，本品是正确指示佛法悟入真实的真义，即释尊本教（阿含）所开示的。三乘学者，无不依此观门而悟入的。古代的三论师，起初也是没有分别三乘的，后来受了后期佛教（大乘不共）的影响，也就分割本品，以为初是声闻所悟的，次是菩萨所悟的，末一颂是缘觉所悟的。不知《中观论》论究的法相是《阿含经》，从头至尾，都是显示释尊的根本教法。释尊开示所悟的如实法，论主即依经作论，如实的显示出来。佛的根本教典，主要的明体悟我空，所以论主说《阿含》多明无我，多说我空。但佛的本意，生死根本，是妄执实有，特别是妄执实有的自我，所以多开示无我空。如能真的解了我空，也就能进而体悟诸法无实的法空了。但一分声闻学者，不能理解这点，以为不见有我，确实有法，是佛说的究竟义。龙树见到了这种情形，认为没有领悟佛的本意；他们如执著诸法实有，也决不能了解我空。所以在本论中，一一指出他们的错误，使他们了解法性本空。学问不厌广博，而观行要扼其关要。所以本品正论观法：如不见有我，也就没有我所法，正见一切诸法的本来空寂性了。从破我下手，显示诸法的真实，为三乘学者共由的解脱门。明我空，不但是声闻；说法空，也不但是菩萨。一切法性空，却要从我空入手，此是本论如实体见释尊教意的特色。

真如的体悟，是要如实修习的。佛法的体见真理，特别重在观察，就是以种种方法、种种论理，以分别观察。久观纯熟，才能破除种种妄见，在澄净的直觉中，悟达毕竟空寂性。这不是侥幸可得，或自然会触发的；也不是

专在意志集中的静定中可以悟得的。体悟了真理，烦恼就被净化不起；净化了自心，所悟的真性愈明。但观察要正确，确实的如理观察，并非假定一种意境去追求他。如观察不正确，虽有许多幻境，不但不能净化内心，不能体悟真相，而且每每加深狂妄，走上更荒谬的险道——不是著有，就是落空。佛教的正观，以现实事相为境，不预先假定其为如何，而以深刻的观慧，探索他的本来真相，所以能破除迷妄，而不为自己的意见所欺。久久观成，勘破那蒙蔽真理的妄见，就洞见真理了。如窗纸蒙蔽了窗外的事物，戳破纸窗，就清楚的见到一切。不见真理，所以有生死。生死的动力，是一切行业；行业的造作，由于烦恼；烦恼的根本，是无明或我见。所以，无明灭而明生，就可彻见诸法的真相，解脱众苦。

丙三 观世间集灭

丁一 现观

戊一 入法之门

己一 修如实观

若我是五阴 我即为生灭 若我异五阴 则非五阴相

若无有我者 何得有我所 灭我我所故 名得无我智

得无我智者 是则名实观 得无我智者 是人为希有

印度的宗教、哲学者，说有情的生死轮回，是以小我的灵魂为主体的；宇宙的一切现象，以大我的梵为实体的。这小我、大我，经佛的正智观察，断为：如有我，生死轮回不可能，宇宙的一切也无法成立。外道的大我，假使人格化，那就是神，是上帝，是梵天；假使理体化，那就是各式各样的神秘的大实在。这种思想，在佛法的体系中，是彻底的扫荡；神或上帝，是我佛所极端痛斥的。佛法在印度思想中的根本特点，就在此。我是主宰义；主是自己作得主，含有自由自在的意思；宰是宰割，能支配统治，自由区分一切的意思。妄执有我，就以自我是世间的中心，一切的一切，都是以自我的评价为标准，以自己的意见去决定他。我见的扩展而投射到外面，称之为神，以为是世间的支配者、创造者，是自在的。感到人格神的不能成立，就演

化为宇宙的实体（物质或精神），这是自己完成的，永恒常存的。不是宇宙为一绝对的实体，即想像为无限差别的多元，各各独立的。这些是佛经所常据以破斥的我，然佛说无我的真意，不仅摧破这些分别推论而建立的我。我见是生死根本，是一切有情、一切凡人所共同直觉到的。所以，常识直觉中的自我感，不加分别而自然觉到的自有、常有、独有的自我，为我见的根源，实为佛说无我的主要对象。此无我，也即是没有补特伽罗我，也就是无那身心和合中人人直觉的主宰我。自己所觉到的我，是主宰，是不离环境的；所以，内执自我，同时必执外在的我所。我所属于我，与我有密切的联系，我所有的，我所知的，以及我所依的，都是；也即是法我。他的所以被执为实有，与我见同样的，是同一的自性见。一分声闻学者，以为我是无的，法是有的，这实在没有懂得佛陀的教意。要知没有自我，即没有我所。以无自性的正观，通达人无我，也必能以同样的观慧，了解外在的一切一切没有自性，必然能达到法无我的正觉。从人无我可以达到法无我，所以佛多说有情身心和合的自我不可得。

人人所直觉到的我，虽然外道计执为即蕴或离蕴的，然依《阿含经》说：『若计有我，一切皆于此五受阴计有我』，他决非离身心而存在。身心的要素，佛常说是五阴。生理的机构，血肉的躯体，是色法；心理的活动，不外情绪的感受，想像的认识，意志的造作；而能知这三者的，是心识的作用。约精神与物质的分别，色阴是物质的，受、想、行、识四阴是精神的。约能知与所知分别，识阴是能知的，色、受、想、行四阴是所知的。反观自我，身心中了不可得，除了五阴，更没有我的体用。我，不过是依五蕴和合而有的假我，如探求他的实体，一一蕴中是不可得的。外道要执有实我，那么，如「我是五阴」，那所说的「我」，应该与五阴一样是「生灭」的。色法的迁变演化，在人的生理上是很显著的；心理的变化，更快更大。苦乐的感受，不是时刻的在变动吗？认识、意志，都在息息不停的变化中。不但是所知的四阴是生灭变化的，就是能知的心识，也是生灭变动的。我们反省认识时，心识已是客观化了，客观化的能知者，也就是所知者，他与前四阴一样的是生灭法。凡是认识，必有主观与客观的相待而存在；不离客观的主观，必

因客观的变化而变化。在反省主观的认识时，立刻觉了此前念的主观已过去；现在所觉了的，仅是一种意境，与回忆中的东西一样。佛法不承认有此离客观的主观独存常存。各式各样的真常唯心论者、有我论者，他们以为：主观性的能知者，永远是不能认识的，始终是内在的统一者；反省时所觉到的，是主观的客观化，不是真的主观。所以，产生真心常住的思想。然而，既是不可认识的认识者，又从何而知他是认识者？而且，凭什么知道过去主观的认识，与此时的主观认识是一、常住不变？真的不可认识吗？根本佛法，是不承认有能知者不可为所知的，或是常住的。主张有我的，决不肯承认我是生灭的，因为生灭即是推翻自我的定义，所以有的主张离蕴我。然而，「我」如「异」于「五阴」，我与阴分离独在，即不能以「五阴」的「相」用去说明。不以五阴为我的相，那我就不是物质的，也不是精神的。非见闻觉知的，那所说的离蕴我，究竟是什么呢？我不就是五阴，破即蕴的我；我不异于五阴，破离蕴的我。凡是计著有我的，无论他说我大我小，我在色中，色在我中，乃至种种的不同，到底是依五阴而计为我的。所以破了离阴、即阴的我，一切妄执的我无不破除。这样的破我，虽是破除分别计执的我，但要破除一切众生所共同直觉存在的，人同此心、心同此感的俱生我，也还是从此而入。因为，如确有实我，那加以推论，总不出离蕴、即蕴二大派。如离蕴、即蕴我不可得，一切实我都可以迎刃而破了。

我所，凡自我见所关涉到的一切都是。如灯光所照到的，一切都是灯所照的；灯如自我，光所达到的如我所，有我见即有我所见。我所，或是我所缘的一切，或是我所依而存在的身心。觉得是真实性的，为我所有的，即是法见、我所见。我所见依我见而存在，「无有我」的自性可得，我所也就没有了，所以说「何得有我所」？这是从我空而达到法空。不过，无我，但无自性有的我；流动变化中依身心和合而存在的缘起假名我，是有的。这假名我，不可说他就是蕴，也不可说他不是蕴，他是非即蕴非离蕴的。但也不如犊子系所想像的不可说我，假名我是不无缘起的幻相而实性不可得的。正确的悟解身心和合中的缘起假名我，就是正见。有了正见，可破除常住真实的自我了。在吾人的身心和合演变中，有不断不常、不一不异的假名我。众生

不知道他是假名无实的，这才执为是真实自性有了。假名的缘起我，不离因缘而存在，所以非自有的；依他因缘而俱起，所以非独存的；在息息流变中，所以非常住的。通达此缘起假名我，一方面不否定个性与人格，能信解作与受的不断不常；一方面也不生起错误的邪见，走上真常的唯心与唯神。依缘起我而正见性空，即我法二执不生，正见诸法的真相了。

上一颂半，观所观境空；下一颂半，即解成观而得真空慧。观我我所不可得，我法二执不起；通达一切法无我我所的般若现前，名无我智。一分学者以为：无我智是浅的，是共声闻所得的；法空智更深刻些，唯菩萨能得。又有人说：法空智还不彻底，要即空即假的中道智，才是微妙究竟的。依本论所发挥的《阿含》真义，无我智是体悟真实相的唯一智慧，这是凡圣关头：有了无我智，就是圣者；没有，就是凡夫。不过，二乘圣者求证心切，所以不广观一切法空，只是扼要的观察身心无我（佛也应此等机，多说人无我）。不能正见法无自性中，萨迦耶见的妄执自我，为生死根本。所以能离萨迦耶见，无我无我所，自会不执著一切法，而离我法的系缚了。月称说：声闻学者通达了人无我，如进一步的观察诸法，是一定可以通达法空的。他们可以不观法空，但决不会执法实有。我们要知道：后代佛法的广明一切法空，一是菩萨的智慧深广；一是为了声闻学者的循名著相，不见真义，于我法中起种种见，所以于内我外法广泛推求，令通达诸法无自性。论到依解成行，仍从无我智入；得无我智，即能洞见我法二空了。因此，三乘圣者解脱生死的观慧，是无差别的，只是广观略观不同罢了。论说：「灭我我所故，名得无我智」，即指此实相般若的现觉。「得」到这「无我智」，才真是能如「实观」法实相的。能「得」这「无我智」的，「是人」最「为希有」！他已超凡入圣，不再是一般的凡夫了。

佛说的般若，不是常识的智慧；也不是科学哲学家的智慧，他们的智慧，只是世间常识智的精练而已。凡是世俗智，不能了解无自性，不能对治生死的根本，自然也不能得解脱。此中所说的无我智，是悟解一切我法无自性的真实智，也名为胜义智。胜义无我智所体悟的，即一切法的真相，一法如此，法法如此，是一切法的常遍法性。不像世俗智境那样的差别，而是无二

无别的，朴质简要，周利槃陀那样的愚钝，均头沙弥那样的年轻，须跋陀罗那样的老耄，都能究竟通达。这可说是最简最易的，然而，在一般的思想方式中，永不能契入，所以又是非常难得的！

清辨《般若灯论》，后一颂作：『得无我我所，不见法起灭；无我我所故，彼见亦非见』，解说也不同。他说：以无我观，见诸法的刹那生灭，悟到无常是苦，苦故无我；得无我智，通达我空，唯见法生法灭，这是二乘的悟境。再进一步，观无我故即无我所，一切法的生灭相不现前。悟得不生不灭时，不但生灭的法相空无所有，得无我我所的观想也不现前，到达境智一如，能所双泯，才是菩萨悟见真法性的智慧。然而，本论虽有此从我空到我所空的观行过程，但决不能以此而判大小。不但菩萨，就是二乘，如真的现觉无我，也决无能所差别的，不会有无我观想的。《金刚经》，即明白说到这一点。而且，依梵文、藏文的本颂，作：『无我我所执，彼亦无所有，见无执有依，此则为不见。』文意是：外人难：以无我智通达无我无我所执，有智为能证，有空相为所证，这还不是我与我所的别名？所以论主说：现证无我我所时，决不会自觉有我能证无我我所的。如见到自己无我我所执，这是不能见真理的。这样，颂文在解说泯除我能证无我的观念，虽与青目释不同，然在全体思想上，却没有矛盾。清辨论师所释，显然是别解了。

己二 得解脱果

内外我我所 尽灭无有故 诸受即为灭 受灭则身灭

业烦恼灭故 名之为解脱 业烦恼非实 入空戏论灭

这两颂，向来有不同的解说。三论宗的学者说：这是声闻的解脱。依青目论，前颂是无余涅槃，后颂是有余涅槃。月称论师说：这是一般的解脱。清辨论师说：前颂明小乘解脱，唯灭烦恼障；后颂明大乘解脱，双灭烦恼、所知障。推究论意，应同月称说；即前颂说所得的解脱果，后颂说能得解脱果的所以然。

「内」而身心，「外」而世界，在这所有的一切法上，妄起「我我所」执，执内身是我，执外法是我所有等。如能得无我智，即能把我我所执「尽

灭无有」。我我所见灭，「诸受」也就「灭」除不起了。诸受，即诸取：一、我语取，这是根本的，内见自我实我而执持他。二、欲取，以自我为主，执著五欲的境界而追求他。贪求无厌，是欲取的功用。三、见取，固执自己的主张、见解，否定不合自己的一切思想。四、戒禁取，这是执持那不合正理、不近人情的行为，无意义的戒条，以为可以生人、生天。有了这诸取，自然就驰取奔逐，向外追求而造作诸业了。有了业力，就有生老病死的苦果。所以，推求原委，是由无明的不能正见我法的性空，以为是实有的而贪爱他；由贪爱追求，造作种种的善恶业，而构成生死流转的现象。如在所认识的境界中，慧明生而无明灭，我我所执不起，也就不再有诸取的追求造作了。诸「受（取）灭」，那受生老病死的苦报「身」，也就随之「灭」而不生。业烦恼灭，生老病死不起，指未来的后有。至于现在的果报身，已经生起，生起就不能不老不病不死；三乘贤圣，就是佛，也不能例外。此中身灭，即未来的苦果不生；不生也就不老不死，而宣告生死已尽了。

有情有老病死的现象，是由诸业所感的；诸业是由烦恼所引起的。所以，「业烦恼灭」了，即能截断生死的源流，「名之为解脱」。解脱，不但是未来生死的不起，现实的有情如能离去系缚，能现证寂灭的不生，这也就是解脱。一般说了生死，不是到没有生死时才叫了脱，是说一旦体悟空性，不再为烦恼所系缚，现身即得无累的解脱。解脱是现实所能经验得的，否则，现生不知，一味的寄托在未来，解脱也就够渺茫了！

为什么烦恼业可灭而得解脱呢？因为，「业」与「烦恼」，本是「非实」、无自性的，不过因妄执自性，起种种戏论分别而幻成的。如烦恼业有实自性，不从缘起，那就绝对不能灭，也就不能解脱。好在是无实自性的，所以离去造成烦恼业的因缘，即悟「入空」性，一切的「戏论」都「灭」了。戏论息灭，烦恼就不起；毕故不造新，即能得真正的解脱。戏论虽多，主要的有两种：爱戏论，是财物、色欲的贪恋；见戏论，是思想的固执。通达了无实自性，这一切就都不起了！

梵文及藏文，后一颂的初二句束为一句，次二句开为三句，是：『业惑尽解脱；业惑从分别，分别从戏论，因空而得灭。』语句虽不同，意思是一

样的。就是：烦恼业是从虚妄分别起的；虚妄分别，是从无我现我、无法现法的自性戏论而生的；要灭除这些，须悟入空性。悟入了空性，就灭戏论；戏论灭，虚妄分别灭；虚妄分别灭，烦恼灭；烦恼灭，业灭；业灭，生死灭；生死灭，就得解脱了。

月称说：通达无自性空，离我我所执，所断的是烦恼障，也是所知障。二障是引发生死的主力，三乘圣者得解脱，都要离此。其中，以萨迦耶见（我见）为主，如果未能彻见无我，二障是一定要现起的。习气不是所知障，是烦恼熏习在身心中所残余的气分，有了这习气存在，就不能普遍的了解一切。二乘圣者，但断二障，习气未除，所以不能遍知世俗谛中一切差别，功德不能圆满。这可以譬喻说明：如镜子里的人影，无知的小孩见了，以为是个实在的，所以喊他叫他。有知识的大人，见到那镜中的影像，知道是影子，自然不会与他谈话。小孩如凡夫，凡夫不知诸法是幻化假有的，所以执一切诸法为实在。大人如圣者，其中，二乘圣者，虽知诸法如幻如化，虽不起实有的妄执；但习气所现的自性相，还于世俗智前现起；虽然不起实执，但不知不觉的，总还觉得他如此。佛菩萨离了习气，不但胜义观中离自性相，即世俗谛中也毕竟不可得；到这时，才能圆见诸法的即假即空。然习气的存在，并不能招感生死，所以二乘极果、八地菩萨断二障尽，就得名为阿罗汉了。

戊二 入法之相

己一 真实不思议

诸佛或说我 或说于无我 诸法实相中 无我无非我

诸法实相者 心行言语断 无生亦无灭 寂灭如涅槃

无我无我所，是约观行趣入说。到得真正的现证诸法实相，那是一切名言思惟所不及的。佛说：诸法是无常的，无常是苦的，苦是无我的。有人即因此以为实有无我理性，无我理即诸法实相。这样的解说，是远离实相的。佛说的实相，是一切戏论皆灭的，所以说『毕竟空中，一切戏论皆息』。如以为破除人法二我，别证真实的无我性，那就心行有相，不契实相了。并且

，如有真实的无我自性，那佛也不应说我了。佛有时说我——我从前怎样，我见色，我闻声；有时也说有众生——如此名、如此族、如此寿命。佛有时说我，有时又说无我，佛说我与无我，都是适应众生的根机而说的。有的听了无我，以为是断灭，生起极大的恐惧；佛就为他说有我，自作自受。缘起法中，确乎有假名我，佛说有我是真实的。有的听说有我，就生起坚固的执著，以为有真常实在的自我；佛要对治他们，所以说无我。如他们所妄执的我不可得，这也是确实不可得的。说无我是对执我的有情说，使知道我我所没有自性，离我我所执，是对治悉檀；说有我是为恐惧断灭的有情说，使知道有因有果，不堕于无见，是为人悉檀。有时，对已觉悟了的阿罗汉、八地菩萨，不妨说有我；他们是知道假名我的。「佛」虽有时「说我」，有时「说于无我」，但「诸法实相中」，是「无我无非我」的。即我自性不可得，而也没有无性（空）相的，无妄我而不著无我。名相不能拟议，对虚妄说，称之为实相。这一颂，针对有人无我与法无我实性的学者。

上面的解说，是以性空者的思想，会通《阿含经》说我说无我的差别，而指归毕竟空寂的。如依后期佛教真常论者的立场，会别解说：佛说无我，是无外道的神我；佛说有我，是有真常乐净的真我。无外道的神我，是昔教；有真常大我，是今教。然真常大我，即诸法实相，是离四句，绝百非，不可说为有我无我的。非有我无我而称之为我，即从有情的身心活动，而显示真常本净的实体。

以理智观察，悟到「诸法实相」，这实相是怎样的？是「心行言语断」的。心行断，是说诸法实相，不是一般意识的寻思境界。一般的意识，分析、综合、决断、想像他，是不可能的。《解深密经》说：胜义谛是超过寻思的。言语断，是说诸法实相，不是口头的语言或文字，所能说得出的。我们的语言文字，不过是符号、表象，在常识的惯习境中，以为是如何如何；而诸法实相，却是离言说相的。《解深密经》说：胜义谛是离言性的。净名长者的默然，即表示此意。总而言之，是不可思议。实相是自觉的境界，一切所取相离，能见相也不可得。一般人所以不能体解实相，就因为常人的认识，有能知所知、能说所说的对立。有所知，就不能知一切；能知是非所知的（约

一念说）。所以，实相的自觉，是泯绝能所，融入一切中去直觉一切的。如此境地，如何可说？要说，就必有能所彼此了！所以《法华经》说：『诸法寂灭相，不可以言宣。』但为了使人趣向实相，体悟实相，又不得不从世俗假名中说。世俗的心知言说，都不能道出实相的一滴，所以宣说实相的方式，是从遮诠的方法去仿佛他的。对虚妄的生死，说涅槃的真实：一切法有生有灭，无常故苦；要解脱生老病死，不生不灭，才是涅槃。一分学者，不知如来方便的教意，以为有生有灭是世间，克制了起灭的因，不起生灭的苦果，就达到不生不灭的出世涅槃了。涅槃是灭谛，是无为，是与一切有为生灭法不同的。这样的意见，实是不解佛意。其实，涅槃即诸法实相，不是离一切法的生灭，另有这真常不变的实体。不过常人不见诸法实相，佛才对虚说实，说生灭应舍，涅槃应求。如从缘起而悟解空性，那就无自性的缘起生灭的当体，本来即是不生不灭的。体达此无自性生灭的空性，也就是实证不生灭的涅槃了，何曾别有涅槃可得？涅槃是不生灭的，寂静离戏论的，一切学者都能信受，但大抵以为离一切法而别有，所以，现在说：「无生亦无灭，寂灭如涅槃。」寂灭是生灭动乱的反面，不要以为涅槃如此，一切生灭法不如此；佛法是即俗而真的，即一切法而洞见他的真相，一切法即是寂灭如涅槃的。这里说如涅槃，是以一般小乘学者同许的涅槃，以喻说实相的。依性空者的正见，诸法实相寂灭即涅槃，不止于『如』呢！

己二 方便假名说

庚一 趣入有多门

一切实非实 亦实亦非实 非实非非实 是名诸佛法

实相寂灭离言，那又怎样能引导人去体悟呢？佛有大悲方便，能『言随世俗，心不违实相』，依世俗相待说法，引入平等空性。所以，实相无二无别，而佛却说有看来不同的实相，令人起解修观。不同的观法，都可以渐次的深入，悟证实相。本颂「是名诸佛法」一句，在《大智度论》中作『是名诸法之实相』，可见这是不同的解说实相。佛陀是善巧的，适应众生根性的不同，说有多种不同的方法。依本颂所说，归纳起来，不出三大类：一、「

一切实非实」门，二、「亦实亦非实」门，三、「非实非非实」门。古代的天台、三论学者，根据本颂，说有四门入实相，即：一、一切实门，二、一切非实门，三、亦实亦非实门，四、非实非非实门。依天台者说：一切实，即藏教；以有为无为一切法都是真实的。一切非实，即通教；说一切法都是虚假而不实在的。依此二门而悟入的诸法实相，即真谛。亦实亦非实，是别教；真俗非实，非有非空的中道，是真实。非实非非实，是圆教；三谛无碍，待绝妙绝。依后二门而悟入实相的，是中谛。依三论者说：四门都是方便，因此悟入四门常绝，是一味的实相（三论师也用三门解说）。本来，世俗的缘起假名，是相待的，凡有所说明，必至四句而后完备。如说：一、有，二、无，三、亦有亦无，四、非有非无。第一句是正；第二句是反；第三是综合，但又成为正的；第四句是超越，又成为反的。此四句，有单，有复，有圆，如三论家所常说的。然归纳起来，只有两句：一、有（正），二、无（反）；所以佛称世俗名诠所及的为『二』。佛依世俗而指归实相，也不出二门：一、常人直觉到的实有性，是第一句；超越此实有妄执性的空（也可以称之为无），是第二句。世法与佛法的差别，即世间二句是横的，相对的；佛意是竖越的，指向绝对的。所以，如对有名无，有空无的相，那纵然说空无自性，也非佛意了。如说为四句，第三句的亦有亦无，就是第一句的有——有有与有无；第四的非有非无，即是第二句的无——无有与无无。解作相对，即落于四句，都不能解脱，不见佛意。如领解佛意，离彼不住此，那非有非无即不堕四句；无（或空），非有非无，即入不二法门。

然清辨与青目，都判说本颂为三门。的确，龙树归纳声闻者的思想，也是用三门的。这因为本颂是总摄圣教，而圣教的诠辨，必是依二（不能单说实或者非实）而说明其性质的。所以，依实与非实而说明的时候，不出三门：一、一切实非实，是差别门。这是说：一切法，什么是真实的，什么是非真实的。真实与非真实，是有他的严格的界限。如说：一切法，是真实有的；一切法中的我，是非真实的。或者说：一切世间法是不真实的，一切出世法是真实的。或者说：于一切法所起的遍计执性是非真实有的，依他、圆成实性是真实有的。这可以有种种不同，但彼此差别的见地，主导一切。这大

体是为钝根说法，《般若经》说：『为初学者说生灭如化，不生灭不如化』，即是此等教门。不如化，就是真实的。一切法中，生灭是不真实的，不生灭是真实的。或者说：生灭是用，不生灭是体；生灭用是依他起，是虚妄分别性；不生灭体是圆成实。二、亦实亦非实，这是圆融门。中国传统的佛学者，都倾向这一门。天台家虽说重在非实非非实门，而实际为亦实亦非实，如天台学者说：『言在双非，意在双即』，这是明白不过的自供了。实即是非实，非实即是实；或者说即空即假；或者说即空即假即中；或者说双遮双照，遮照同时——这都是圆融论者。三、非实非非实，是绝待门。待凡常的实执，强说非实；实执去，非实的观念也不留，如草死雹消，契于一切戏论都绝的实相。此为上根人说，《中观论》即属于此。修行者，依此三门入观，凡能深见佛意的，门门都能入道；否则，这三门即为引人入胜的次第。为初学者说世俗谛中缘起法相不乱，以此为门，观察什么是实有，什么是非实有——假有，分别抉择以生胜解。进一步，入第二门，观缘起法中所现的幻相自性不可得；虽无自性而假相宛然，于二谛中得善巧正见。以缘起故无自性，以无自性故缘起，空有交融，即成如实观。再进一步，入第三门，深入实相的堂奥而现证他。即有而空，还是相待成观，不是真的能见空性。所以，即有观空，有相忘而空相不生，豁破二边，廓然妙证，不但空不可说，非空也不可说。《大智度论》说：『诸法有是一边，诸法无是一边……离是二边行中道，是名般若波罗蜜』，都指此门而说。释尊的开示，不外乎引入实行实证，所以从修学入证的过程上，分为这三门。中国一分学者，不解教意，不知一切教法，都是为众生说的。于是乎附合菩萨自证境的阶位，初见真，次入俗，后真俗无碍，事事无碍，反而以非实非不实的胜义为浅近。不知未能透此一关，拟议圣境，是徒障悟门呀！

青目说：亦实亦非实，为下根人说的；一切实非实，为中根人说的；非实非非实，为上根人说的。三者的次第不顺，所以依清辨论释改正。

庚二 证入无二途

辛一 约胜义说

自知不随他 寂灭无戏论 无异无分别 是则名实相

如能得意证入，三门所体悟的实相，还是同一的，不可以说有差别。所悟入的实相，『心行言语断』一颂，已略示大意；现在再为诠说，先从胜义说，次从世俗说。胜义说，明圣者自觉的智境。世俗说，明圣者悟了第一义，所见缘起法相的一切如幻境界；这虽可以言说诠表，然也大大的不同于凡愚所见。圆满的无碍通达二谛，唯有佛陀。

「自知」，诸法的真相，是自己体悟到的，有自觉的体验。「不随他」，是不以他人所说的而信解。古代禅宗的开示人，多在勦绝情见，让他自己去体会。如对他说了，他就依他作解，以为实相是如何如何；其实，与实相不知隔离了多远！正觉实相，是『内自所证』，如人的饮水，冷暖自知，不是听说水冷而以为冷的。「寂灭」，是生灭的否定。生灭，是起灭于时空中的动乱相。悟到一切法的本来空性，即超越时空性，所以说寂灭。肇公说：『旋岚偃岳而常静，江河竞注而不流』，也可说能点出即生灭而常寂的实相了。「无戏论」，根本是离却一切的自性见，因此，一切言语分别的戏论相都不现前。在自觉的境地，没有差别性可说，是一切一味的，所以说「无异」。我们听说无异，就想像是整体的；这不是实相的无异，反而是待异的无异，无异恰好是异——与异不同。龙树说：『破二不著一。』如离了差别见，又起平等见、一体见，这怎么可以？世间的宗教或哲学者，每同情于一元论。这虽有直觉经验，也是不够正确，因为执万有混然一体，每忽略了现实的一面。唯有佛法，超脱了诸法的差别相，而不落于混然一体的一元论。「无分别」，是说诸法的真性，不可以寻思的有漏心去分别他。能具备自知，不随他，寂灭，无戏论，无异，无分别的六个条件，「是」即「名」为「实相」般若的现证。

辛二 约世俗说

若法从缘生 不即不异因 是故名实相 不断亦不常

『唯佛与佛，乃能究尽诸法实相』，实相，即是如是性，如是相，如是因、缘、果、报等；这是《法华经》所说的。要知道，实相即缘起的真相。

常人不解缘起而执有自性，所以如本论的广说一切法实相皆空。毕竟空寂，当然是缘起的实相，然而，缘起而寂灭，同时又即缘起而生灭，缘起法是双贯二门的。缘起的自性空寂是实相，缘起的生灭宛然，何尝不是实相？否则，就不免偏堕空边了。彻底的说，说缘起法自性毕竟空，也即是成立诸法的可有，使众生改恶修善，离有漏而向无漏；所以，这要说实相的因缘生法。悟了如实空相，从毕竟空中，达世俗的缘起幻有，从空出有，从般若起方便，彻底的正见诸法的如幻如化。这样的世俗，不是无明所覆的世俗，而是圣者的世俗有了。没有一法不是相互关系的存在，一切是重重关系的幻网，所以，依佛所悟而宣说的是缘起，诸法是从因「缘」所「生」的。缘与缘所生的果法，有因果能所，因有因相，果有果相，果是「不即」是因的。但果是因的果，也非绝对的差别，所以又是「不异因」的。不一不异，就是因果各有他的特相，而又离因无果，离果无因的。因果关涉的不一不异，即「名」为「实相」。缘起幻相，确实如此解。因为因果的不一不异，所以一切法在因果相续的新新生灭中，如流水灯焰，即是「不断亦不常」的。因不即是果，所以不常；果不离于因，所以不断。不一不异，是自他门；不断不常，是前后门；此二门，即可以通解时空中的一切。而此二者，又成立于缘生的基点上；『缘生即无（自他共无因）生』；不生不灭，是有无门。自他门是横的，前后门是竖的，有无门是深入的。缘起实相如此，此与毕竟空性融通无碍。阿罗汉及证无生忍的八地菩萨，能如实见诸法的如幻如化。

戊三 入法之益

不一亦不异 不常亦不断 是名诸世尊 教化甘露味

若佛不出世 佛法已灭尽 诸辟支佛智 从于远离生

如上所说，「不一」「不异」，「不常」「不断」的实相，就是即俗而真的缘起中道。如有修行者通达了，那就可以灭诸烦恼戏论，得解脱生死的涅槃了。所以，此缘起的实相，即「诸」佛「世尊教化」声闻弟子、菩萨弟子的妙「甘露味」。甘露味，是譬喻涅槃解脱味的。中国人说有仙丹，吃了长生不老；印度人说有甘露味，吃了也是不老不死的，今以甘露味作譬喻。

世间的仙药，那里能不老不死？佛说的缘起寂灭相，即实相与涅槃，才是真的甘露味。得到了，可以解脱生死，不再轮回了。这甘露味，为佛与弟子所悟的；佛所开示而弟子们继承弘扬的，也是这个。所以，佛法不二，解脱味不二，三乘是同得一解脱的。佛与声闻弟子，同悟一实相，不过智有浅深，有自觉或闻声教而觉罢了！

这一世间所流布的佛法，创于释迦牟尼佛。佛的教法，在推动如来法轮的佛子，当然是求正法久住于世的。不过诸行是无常的，佛法流行到某一阶段，还是要灭的。佛说的法门，在长期的弘传中，经过许多次的衰微与复兴；但久了，渐渐的演变，失去了他的真义，有佛法的名，没有佛法的实。如不尊重根本，时时唤起佛陀的真谛，那就要名实俱灭了。世间没有了佛法，经过多少时候，又有佛陀出世，重转法轮。佛教在世，是这样的。在前佛灭度，后「佛」未「出世」，「佛」的教「法」也「已灭尽」的时期，也还有悟解缘起实相的圣者，名「辟支佛」。辟支佛，译为缘觉，或独觉。约觉悟诸法缘起说，名缘觉；约不从师教，能自发的觉悟说，名独觉。辟支佛虽自觉缘起的真相，虽近于佛，但他不说法，不能创建广大普利的佛教，不过独善其身而已。这辟支佛的真「智」慧，与佛及声闻多少不同，他是「从于远离生」的。他是见到诸法无常，厌离世间，而觉悟空相的。过去有位国王，闲游花园的时候，见百花盛开，心里非常喜乐。他走过了不久，采女们把花攀折了。他回来一看，刚才盛开的百花，一切都零落了；顿时生起无常的感慨，观察诸法的生灭缘起，于是就悟道而得甘露味。本品的末后二颂，前一颂即佛化声闻弟子，后一颂即缘觉的独悟。二乘的解脱，从此而入，佛陀也如此。佛陀即是将自己所行证的教人，在这点上，才做到佛教的圣者们，见和同解，理和同证。

观时品第十九

此下有三品，明从因到果——向得中的问题。向与得，是通于三乘的。三乘圣者，由现观而悟证圣果，所经的时劫不同。如说：声闻，利根三生成办，钝根六十劫证果；缘觉，利根四生成办，钝根百劫证果；菩萨三大阿僧祇劫修行。所以现观品以下，说〈观时品〉。三乘圣者的修因证果，也有不

同。如说：声闻修四谛的因，证阿罗汉果；缘觉修十二因缘的因，证辟支佛果；菩萨修六度万行的因，证无上佛果——所以说〈观因果品〉。三乘圣者的修行，到某阶段，即成就他所应成就的功德；在某些情形下，又失坏了他的功德。如初果有退或无退，七地前有退或无退等，所以说〈观成坏品〉。上来所说的诸品，是各就一事说；这三品，虽约向得中的问题而说，却可以通于一切，而含有普遍性的。所以，这三品研究到普遍的概念，不同上面诸品观察具体的事情。时间、因果、成坏——三概念，佛法与外道的见解不同，中国与外国的看法也不同。然而这三类概念，不特有思想的、有知识的，就是常识不丰富的一般人观念中也是有的，可说是最极普遍的。现在以佛法的正观，开示不同外道的时间、因果、成坏观。

时间，是很奥秘的。人人有这直觉的时间观念，但不是人人所能认识的。不加推论，觉得时间的滚滚而来，倒也不觉得他的奇突；如加以三世的考察、推论，那就立刻发现他的难以理解了。印度外道的时间观，如胜论师，以为时间是有实体的，一切表现在时间的流动过程中，凡是存在的，都有时间性。时间别有实体，他与一切法和合，使一切法表现出前后、来去、变迁的时间相。时间如灯，黑暗中的一切，由灯可以现见；诸法的动态，也由时间可以现出。所以，时间是诸法的显了因。又如时论外道，以为时间是万有的本体，一切的一切，都从时间实体中出来，一切受时间的支配和决定。一切法的生起灭亡，都不过是时间实体的象征，到了这时这法生，到了那时那法灭，一切以时间而定的。所以，他说：『时来众生熟，时去则摧朽；时转如车轮，是故时为因』。这样的时间，是一切法的生因。

释尊说法，不详为时间的解说。佛法的真义，要从圣典的综合研究中理解出来。佛灭后，声闻学者，对这一问题，略有不同的两派：一、譬喻师说：时间是有实体的，是常住的。常住的实体的时间，是诸法活动的架格；未来的通过了现在，又转入过去。过、现、未来三世，是有他的实体而严密的画出界限的。所以，诸行是无常的，而诸行所通过的时间，却是常住的。这是绝对的时间观。二、其他学派，都说时间并没有实体，是精神物质的活动所表现的；不是离了具体的事物，另有实在的时间。依性空者看来，二派都

不免错误。绝对的时间，是非佛法的，不消说。一般以色法心法为实有，以时间为假有，不但依实立假是根本错误，抹煞时间的缘起性，也是大大不可的。在后一派中，所说依法有生灭而立时间，然表现时间的诸法生灭，怎样入于过去，怎样到达现在，怎样尚在未来，这又是很有诤论的。说一切有部，主张法体实有，虽表现为三世，而都是实有的。那怎可以说有三世呢？《大毘婆沙论》中，有四大论师的解说不同。

被推为正宗的有部学者，是这样的：法的引生自果作用，已生已灭是过去，未生未灭是未来，已生未灭是现在。时间性，就在这作用的已起未起、已灭未灭中显出；法体是实有的，恒住自性的。大众、分别说系及经部师，以为现在的法是实有，过去未来法是假有的。这在大乘法中，如唯识学者的三世观，也是现在实有的。过去已经过去了，不能说实有；他虽生起现在，有功能到现在，但这已是现在的，现在起用或潜藏在现在，并不在过去。我们觉得过去是有，不过依现在的因果诸行，而推论他的有所来而已。未来也是这样，现在有功能，可以引起未来，未来是有的。然此只是当来可以有，此能引生未来的，实际上还在现在。大乘性空论者，是三世有的。以记忆过去来说，记忆过去的经验，从能记忆的意识说，从再现于意识的影像说，好像过去是依现在而假立的；其实，意识现起的意象，是指示过去所经验的。记忆意象所指的，是过去的经验，不是现在的认识；过去的经验并没有来现在。约预测未来说，预测未来有某事发生，就预测的意识说，好像未来是现在的；

其实，他所预测的境界是未来，而不是现在的想像。现在实有论者，把心封锁在短促的现在，不知道心识了境的能力回想到过去，所缘就在过去；推想到未来，所缘就在未来。说一切有部，也是属于三世有的，但他是实有论者。性空论者是三世幻有论者，所以能圆满的解说时间。现在实有者，有一根本的错误，不知现在是不能独立的，没有绝对的现在可说。现在是观待过去未来而有，离了过去未来，还有什么现在？没有前后相的时间，根本是破坏时间特性的。凡建立现在有的，被刹那论所缚，还不得解脱呢！大乘佛学者，还有说三世各有三世（也从声闻学派演化而来），三三有九世，九世

同在一念中，称为十世。九世不碍一念，一念不碍九世，九世一念，是圆融无碍的。这可说是三世有与现在一念有的综合者，但他是拟议的。结果是笼统的忽略时间的历史差别性。现在，论主以性空幻有正见的时间观，破斥实有自性的学者们。

丁二 向得

戊一 观时间

己一 观别法之时

庚一 正破

辛一 破相待时

若因过去时 有未来现在 未来及现在 应在过去时

若过去时中 无未来现在 未来现在时 云何因过去

先破别有实体的时间。时间是有三世相的，就以三世来观察。时间的三世，是各别而存在的？还是彼此相依而有的？如以为三世是相依而实有，那且以过去时为例来说。如「因过去时」而「有未来、现在」，那么，现在、未来不能独存；不依过去，就没有未来、现在了。现在与未来，既是待过去而有的，那「未来及现在」的实有性，果不离因，就「应」当是「在过去时」中了。假使「过去时中」没有「未来、现在」，那「未来、现在时」，就不应当说因过去时有。所以说：「云何因过去？」不离过去，现在、未来就在过去中有，这在实有时间别体家，是不能承认的。未来与现在，如真的在过去，那就一切时都是过去，没有现在、未来时可说了。不承认过去时中有未来现在，那未来、现在的二时，就是不因过去而成为自有的了。这是逼犯自宗相违的过失，他是主张相依的。而且，离了过去，怎么能知道是现在、未来呢？所以，说现、未实有而因过去，就有全成过去的危险，失掉时间的前后性。如过去中没有现、未，又不能说因过去，失却了相待有的自义。时间的别体实有者，无论他怎样说，都是不可通的。

辛二 破不待时

不因过去时 则无未来时 亦无现在时 是故无二时

如承认时间的三世各别，互不相依，三世各有自相，过去有过去相，现在有现在相，未来有未来相，那又别有过失了。未来、现在的所以有，是因观于过去而知道是有的。不因过去时而有未来、现在，这在外人，或以为是可以的。但「不因过去时」，就没有「未来」、「现在」，所以「二时」都不可得的了。这因为，过去与未来是对待的；有过去、未来的两端，才有现在。如不观待过去，怎能成立未来、现在呢？如未来、现在不可得，过去也就难以成立。失坏三世的过失，都因不相待而成立。

庚二 例破

以如是义故 则知余二时 上中下一异 是等法皆无

未来、现在时，因不因过去时有，有此等过失；过去、未来时，因不因现在时有；现在、过去时，因不因未来时有，同样的不能成立，是可以比例而知的。还有上、中、下的三根，如因上有中下，中下应在上；不因上而有中下，中下就不可得。因上有中下是这样，因不因中有下上，因不因下有中上，也是这样。还有一与异，如同证一解脱而说有三乘；如因一有异，异应在一中；如不因一而有异，异就不可得。因异有一也如此。其他如长短、高低、大小、好歹，都是可以此观门而破他们的实有执。所以说：「以」上面所说的这些意「义」，可以「知」道其「余」的「二时」、「上中下」的三根、「一异」，这一切一切的「法」，都「无」所有了。

己二 破即法之时

时住不可得 时去亦叵得 时若不可得 云何说时相

上面所说的，主要在破外道。《大智度论》卷一，也有此文。此下，主要是遮破佛教内的有所得人——依法立时。现在观察此法，是住而后知时间？还是不住而后知时间？佛教内的学者，每执著实有刹那。刹那时是最短的一念，分析时间到最短的一念，以为一切法是刹那刹那生灭的。刹那生灭的法，有以为有刹那住相。住是刹那间的安定不动，因为分析到了这不可再分割的时间点，那就此是此而不是彼，彼是彼而不是此的住相了。诸法的生灭

流动，是在从未来到现在，从现在到过去，相续变迁上所表现的；一念中是可以有此暂住的性质。诸法作用的起灭中，有此暂住，因此可以知刹那的时间。然而，时间决不能因诸法的住相而成立的。如有一念或更短的不动，这住相的当体，就不知他是时间了。时间是有前后的，有前后就有变迁。没有变动相，就失去时间的特性了。所以说：「时住不可得。」有以为：诸法没有住相，念念不住，息息不停，所以知道是时间。其实，「时」间在诸法「去」相中，也是不可「得」的。在此又在彼，这才显出时间相；既不住，那怎么知有时间呢？要知道，念念不住，与念念暂住，不过是同一内容的不同说法。住与去，「时」间都「不可得」，怎么还可「说」依法而有「时」间「相」呢？所以，时间为缘起的，刹那是假名的，时间并不能分割。三世相待不相离，而三世各有如幻的特相。不相离，所以不断；不相即，所以三世宛然而不常。住与去是动静的别名，在〈观去来品〉中已说过的了。缘起法的似动而静，静而常动，三世并非隔别，而前后的时间性宛然。如偏执实有，实有刹那，即一切难通了。因此，说有去的流动相，是对执常者说的。其实，无常是常性不可得；如以无常为刹那灭尽，即是断灭的邪见。

因物故有时 离物何有时 物尚无所有 何况当有时

色心具体的法，是存在的，有作用起灭，所以依此而立过、未、现的三世。时间是不实在的，而物是实在的，这是实在论者的见解。现在评破他们说：有实在的事物，或许可说「因物故有时」。既知因物而有，那就「离物」没「有时」了，为什么还戏论时间相呢？况且，切实的观察起来，是没有真实物体的。既然「物」体「尚无所有」，那里还可说「有时」呢？这不过是从他所承认的而加以破斥罢了。中观者的真义：『若法因待成，是法还成待。』所以，不但时是因物有的，物也是因时而有的。物与时，都是缘起的存在，彼此没有实在的自性，而各有他的缘起特相。

观因果品第二十

本品的内容，与《十二门论》的〈观有果无果门〉相似，《十二门论》还要说得详细些。因果法则的观念，是很普遍的。某一法的发现，必有使他

发现的另一事相（或多种事相）的现起作前提；因此也即见到另一事相的现起，就能判定某一法的可以生起。推果知因，据因知果，产生因果的观念，确见事事物物间的因果性。因果性，是依因缘和合生果的事相而存在的。印度、西洋与我国的学者，都是谈到因果的（无因论是少数的），佛法更彻底的应用因果律。没有因果关系的，根本就不存在；存在的，必然是因果法。然而，因缘和合生果，如加以深刻的考察，从因缘看，从果法看，从因缘与果看，从和合看，就发觉他的深秘；如执因果有实性，即不能见因缘和合生果的真义。他们在不可通中，起种种的妄执。单是约因缘说，就有五对的十大异说：一、有果与无果，二、与果不与果，三、俱果不俱果，四、变果不变果，五、在果与有果。现在以性空的因果深见，给予一一的批判，从推翻他们的妄见中，显出因果如幻的真义。

戊二 观因果

己一 约众缘破

庚一 有果与无果破

若众缘和合 而有果生者 和合中已有 何须和合生

若众缘和合 是中无果者 云何从众缘 和合而果生

若众缘和合 是中有果者 和合中应有 而实不可得

若众缘和合 是中无果者 是则众因缘 与非因缘同

因缘和合生果，原则上是大家共认的。但在果法未生以前，因缘中已有果或没有果，这就有不同的见解了。一、数论师主张因中有果，如说菜子中有油，油是果，菜子是因。如因中没有果，菜子中为什么会出油？假使无油可以出油，石头中没有油，为什么不出油？可见因中是有果的。二、胜论师主张因中无果，如说黄豆可以生芽，但不能说黄豆中已有芽。不但有的黄豆不生芽，而且，生芽还要有泥水、人工、日光等条件。假使因中已有果，应随时可以生果，何必要等待那些条件？可见因中是无果的。他们执有果与无果的理由，还有很多。除这两大敌对的思想外，耆那教的学者，有主张因中亦有果亦无果，有主张因中非有果非无果的。现在破斥他们，以因中有果论

者的思想，难破因中无果论者；以因中无果论者的思想，难破因中有果论者；揭出他们的矛盾、冲突、不成立。

第一颂破因中有果论：「若」如所说，在「众缘和合」的时候，「而有果」法的「生」起，那就有不可避免的过失。因缘「和合中」，既「已有」了果法，为什么还要等待因缘「和合」才能「生」呢？要等待众缘的和合，岂不是说明了没有和合时，众缘中即无果吗？否则，就不必和合而生。

第二颂破因中无果论：「若」说「众缘和合」「中」没有「果」，而果是从众缘和合中生的，这同样的不合理。既承认众缘和合中无有果，就不可说「从众缘和合而果生」！如一个瞎子不能见，把许多瞎子和合起来，还不是同样的不能见？所以，因缘和合中没有果，即不能说从因缘和合生果。

第三颂再破因中有果论：如以为无果论者的所说不成立，仍主张因中有果，这是明知有过而更犯了。「众缘和合」「中」，如已「有」了「果」体，那么在众缘「和合中」，即和合而未生起时，「应有」这果体可得。但，没有理由知道是已有果体的。如泥中的瓶，不是眼见、耳闻所得到的，也不是意识比量所推论到的，果体「实不可得」，怎么还要说因中有果呢？外人说：不能因为不见，就否定它而认为是没有。有明明是存在的，因有八种的因缘，我们不能得到：有的太近了不能得到，如眼药。有的太远了不能得到，如飞鸟的远逝。有的根坏了不能得到，如盲人。有的心不住不能得到，如心不在焉，视而不见，听而不闻。有的被障碍了不能得到，如墙壁的那边。有的相同了不能得到，如黑板上的黑点。有的为殊胜的所胜过了不能得到，如钟鼓齐鸣时，不能觉轻微的音声。有的太细了不能得到，如微细的微尘。这可见，不能因为自己得不到，就否定因中果体的存在。但这种解说，不能挽救过失。如太近了不可得，稍远点该可得了吧！太远了不可得，稍近点该可得了吧！……太细了不可得，稍粗的该可得了吧！可是，如泥中的瓶，无论怎样都不可得。所以因中有果，是绝对不能成立的。

第四颂再破因中无果论：因果实有论者，不说因中有果，即是因中无果；见到不能实有，就实无；实无不通，就实有。所以本论错杂的难破，使他

们了解二路都不可通，无法转计诡辩。若见有果不成，又执著「众缘和合」「中无」有「果」法。然说种是芽的因缘，种与芽果间必有某种关系。如说种中没有果，以为什么都没有，那为什么称之为因缘呢？如豆中无芽，泥中、木中也没有芽，彼此都没有芽，为什么说豆种是因缘？同时，因缘中没有果，非因缘中也没有果，那「众因缘与非因缘」，不是相「同」而没有差别了吗？

《十二门论》中，广破因中有果与无果后，又破因中亦有果亦无果。第三门实是上二过的合一，有果无果还难以成立，这当然更不可了。要破斥他，也不过是以有夺无、以无夺有，显出他的矛盾，所以本论没有加以破斥。

庚二 与果不与果破

若因与果因 作因已而灭 是因有二体 一与一则灭

若因不与果 作因已而灭 因灭而果生 是果则无因

与果，是说因缘有力能达果体；在果法成就时，因体能以生果的功力影响他。不与果，是说因体的功力，不到果位，不给果体以助力。这两种见解，在理论上都是不能成立的。假使说「因」体能给「与果」法以助力，为「因」能生果，这就含有矛盾。因先而果后，这是因果间必有的特性。如承认因体有生成果法、能到达果法的功能，这样，如因先果后，即因灭了而果法生，不能说因有与果的功能。如因果二体相及，同时存在，可以说与，然又破坏因前果后的特性。因果，必有能生所生；有能生所生，就有他的前后性，怎么可以说相及？所以，如主张与果，说因体为果「作因」，完成了他的任务后就「灭」去。虽似乎是单纯的因性，实际上这「因」应是「有二体」了：「一」是「与，一」是「灭」。明白的说：一方面，因先灭而果生；一方面，又有因体到达果法与果的力量。灭即不能与，与即不能灭；世间的一切，那里有一法而有二体的呢？所以，因与果而灭，是论理所不通的。假使说因先果后不相及，「因不与果作因」，先就「灭」去，「因灭」了「而果」才「生」起。这样的因果观，不是因果没有联系了吗？因灭了即是不存在；没有因时，果法才生起，这样的「果」生，是「无因」而有的。无因有果，

这也是不通的。

声闻学者中，有部的法体生灭不许移转，即因灭果生，缺少联系。化地部、成实论师等，说因法一方面灭，一方面转变；所以说：实法念念灭，假名相续转。唯识学者的种现相生，是俱生俱灭的。不承认因转因灭的二体过，但以现在法为自相有的，俱生俱灭的，又不免下文的俱果过了。

庚三 俱果不俱果破

若众缘合时 而有果生者 生者及可生 则为一时俱

若先有果生 而后众缘合 此即离因缘 名为无因果

因果同时有，名俱果；因果不同时，名不俱果。因果二法，是俱的？还是不俱的？在正确的理智观察下，俱与不俱，都不可能。如在「众缘」正和「合」的「时」候，即众缘和合的现在，「而有果」法的「生」起，这虽可以避免因中有果无果等大过，但又落在因果同时的过失中。所以说：能「生者」与所「生」的，成「为一时俱」有了。因果同时，一分学者以为是正确的，但性空者认为同时就不成为因果法。的确，同时因果，是有他的困难的。如唯识学者说种子生现行是同时有的，现行熏种子也是同时的，成立三法同时。但是，能生种与所熏种，是不是同时的？如也是同时的，本种生现行，新熏的种子为什么不生现行？而且，种子因未生时，不应生现行果；种子因生时，现行果也同时已生，这如牛二角，成何因果？不但种现熏生，有同时因果的过失，如前念种与后念种为亲因，前念现行与后念现行也有疏缘的关系。这因果前后，又如何成立联系？所以，他的种现相生，现现相引，不出此中所破二门。因果不同时，也是有过的。如「先有果」法「生，而后众缘」才和「合」，这等于先有果性存在，然后利用众缘去显发他。如开矿，矿中原有金银铜铁的质料，开发的时候，不过以人工、工具，把他取出来。真常论者也是这样说的：理性本有，要修行才能显发他。可是，这样说就是「离因缘」有果，「无因」而有「果」了。此不俱的破门，不约因先果后说，是破外人转计果体先有，后从缘生。约果体先有说，也是不同时有。

庚四 变果不变果破

若因变为果 因即至于果 是则前生因 生已而复生

云何因灭失 而能生于果

这一颂，主要是以数论外道为所破的对象。数论是因中有果论者，认为世间的根本，是冥性——自性。冥性，虽不能具体的说出，但精神物质都从他发展出来；所以世间的一切，也就存在于冥性中。冥性由神我的要求，发展出大、我慢、五微、五大等的二十三谛。这变异的二十三谛，都是冥性中本有的发现。如泥中有瓶性，在泥未转变为瓶的形态时，现实的泥土，是不见有瓶相的；但泥团因转变为瓶时，瓶性显发，就失去泥名，而生起瓶了。虽是这样的转变了，果在因中是先有的；因变为果时，因体也存在而不失。所以世间的一切，都统一于真常实在的自性中。

现在加以破斥：因灭变为果，这在他自己或以为是，其实是不可的。如真的「因」灭了而转「变为果」，那是因体转成了果体；如真的灭了，即不成为变。这样，变为果，就等于说「因」「至于果」。前因转变为后果，那「前生因」，就犯有「生已而复生」的过失。因为，因在前位已是生的，转变为果而仍是有，不是生而又生吗？外人以为：前者即后者，所以没有重生。然而，即是，就不成其为转变；如一物转生，为什么不是重生？后半颂，或者转计为：因灭失了，因不变为果而有果生，这应该可以成立因果是有。这也不成，因灭于前，果生于后；「因」的力量既已「灭失」了，怎么还「能生于果」？所以因灭能生果，也是不可以的。

庚五 在果与有果破

又若因在果 云何因生果 若因遍有果 更生何等果

因见不见果 是二俱不生

在果，是说因变为果的时候，因还保留在果中；这就等于说果中有一切因。有果，是说每一因中，一切果法都有；这就是说：因中有一切果。因中有果论者，必达到一一因中有一切果，一一果中有一切因的结论，这是应当破斥的。假定「因」转变了，因体仍存「在果」法中，并没有灭去；这是因果共住，怎么可说「因生果」呢？假定是「因遍有果」，因中既已遍有一切

果，那还「更生」什么「果」？因中有果论者，研究果的生起，发现无限的果法，都在因中俱有，一因中就具足一切果。如地上能生草，草烂了又生其他，所以在一因中有一切果，可以生一切。这实是不能的，如真的一因可以遍有一切果，就应该一时生起一切。为什么这因唯生这法，又要待时待缘呢？因中有果论者，近于一即一切、一切即一的圆融论者。同时，因遍有果，在这遍一切果的因中，能不能见到果法？如因中就有果法可见，果已有了、可见了，就不应再生。如因中不见果，这可见果不随因而有；果不随因有，也就不应生果。所以说：「因」中「见不见果，是二俱不生」。

己二 约因果破

庚一 合不合门破

辛一 别破相合

若言过去因 而于过去果 未来现在果 是则终不合

若言未来因 而于未来果 现在过去果 是则终不合

若言现在因 而于现在果 未来过去果 是则终不合

专从因缘去考察因果关系，上面五双十门，已一一检讨过了。此下，从因与果二者，而考察他的因果关系。因与果二者，是相接触（合）而生果？还是不相合而生果？先破相合：因果是有时间性的，因有过去的，有现在的，有未来的；果也有过去的、现在的、未来的。因果相生，如以为必然的发生触合，那么，三世的因与三世的果，彼此相待，三三就有九重的因果关涉。九重的因果是：过去的因，对于过去的果、现在的果、未来的果，成三；未来的因，对于未来的果、现在的果、过去的果，成三；现在的因，对于现在的果、未来的果、过去的果，成三。三三相合，就是九重因果。过去的因与过去的果，现在的因与现在的果，未来的因与未来的果，这都是同时的因果。过去的因与现在未来的果，现在的因与过去未来的果，未来的因与过去现在的果，是异时的因果。异时因果中，有因先果后的，有因后果前的。如有因果相合，总不出果前因后，因前果后，与因果同时的三门，但这不能成立因果的相合。异时因果，一有一无的，一前一后的，说不上相合。同时因果，

也谈不上相合。相合，要发生接触。同时的存在与生起，各自为谋，谁也不能生谁，怎么可以说相合、说相生呢？同时因果不能合，这是说明了「过去因」与「过去果」「不合」，「未来因」与「未来果」「不合」，「现在因」与「现在果」「不合」。前因后果不能合，这说明了过去因与「未来果」、过去因与「现在果」不合，现在因与「未来」果不合。前果后因不能合，这说明了未来因与「现在」果、未来因与「过去」果不合，现在因与「过去果」不合。这样，一切因果，都不成相合。

辛二 总破合不合

若不和合者 因何能生果 若有和合者 因何能生果

因能生果，因与果必要发生密切的接合。假使，如上面所说，因是因，果是果，三世因果各别，「不」能「和合」在一处，这「因」怎么「能」够「生果」？所以不合是不生果的。外人听了，就转计因果和合所以能生果。不知因果「和合」，这证明了果已存在因中；「因」中既已有果的存在，怎么还「能」说因能「生果」？

庚二 空不空门破

辛一 因中果空不空

若因空无果 因何能生果 若因不空果 因何能生果

再从因果的空不空说。因中空果，即是因中无果论者；因中不空果，即是因中有果论者。空是实无，不空是实有。假定说：因中是「空无」有「果」的，这无果的因，就不能生果，所以说「因何能生果」。为什么？非因缘性中没有果，所以非因缘法不生果；如因缘中也没有果，这与非因缘同样的不能生果的了。假定说：因中的果体，「不」是「空」无有「果」，而果是确实存在了的；果既已存在了，还要因做什么？所以说「因何能生果」。如有果而还要生果，就犯了生而又生的重生过。

辛二 果体空不空

果不空不生 果不空不灭 以果不空故 不生亦不灭

果空故不生 果空故不灭 以果是空故 不生亦不灭

果体空，是说果体的实无；果体不空，是说果体的实有。果体究竟是空？是不空？两俱不可说。如「果」体是「不空」而实有存在的，那就「不」可说果「生」。生是因缘和合而有生，生所以成有；现在果体决定实有，那就不需要再生了。不空的法，向前看，不是所产生；向后望，也决不是可灭。实有的东西，一直就这样的存在。所以如「果」法「不空」，也就「不灭」。不空的果法是自成的，所以不生；不生而实有的，那里可以灭？所以总结说：「以果不空故，不生亦不灭。」执著果体实有，即破坏世俗缘起的生灭了。而且，如实有法可生，法界中就增加了一法；假使可灭，法界中又减少了一法，这也就破坏了法界本来如是的不增不减。如转计果体是「空」的，外人的空是决定无；什么都没有，还有什么可生？所以也「不生」。不生就不灭，所以「果空故不灭」。如眼中有眩翳的毛病，见空中有花；空花是非实有的，根本就没有生。眼病好了，不再见空花，也不能说空花灭。所以「果是空」无的，即「不生亦不灭」。不生不灭，也同样的破坏了世俗谛的因果。

庚三 是一是异门破

因果是一者 是事终不然 因果若异者 是事亦不然

若因果是一 生及所生一 若因果是异 因则同非因

是一，是说因果一体，更无差别可说；是异，是说因果截然别体。因果究竟是一？还是异？两俱不可说，说一说异都有过。第一颂否定他，第二颂再指出他的过失。为什么不是一？假定说因就是果，果就是因，「因果是一」体的，那能「生」「所生」，也就成为「一」体，不可说明因是能生、果是所生了。假定说因不是果，果不是因，「因果是」有各别（「异」）自体的，那「因」就等于「非因」。如泥是瓶因，瓶是泥果；泥瓶二者，如截然各别，那么，瓶望于火，草望于瓶，这也都是截然差别的。同样的别体，火、草既不是瓶的因，不能生瓶的，泥也应与火草同样的成为非因了。既瓶与火草同样的无关系，各别有体，那么如泥生瓶，火草也应可以生瓶；火草如不生瓶，泥也就应不生瓶。所以，切实的说来，因果实有论者，是一是异都有

过失。

己三 约果体破

若果定有性 因为何所生 若果定无性 因为何所生

因不生果者 则无有因相 若无有因相 谁能有是果

这二颂，专从果体的有无去观察。假定「果」体是实「有」他的自「性」，因的能生力，也就不可能，所以说「因为何所生」。假定「果」体是实「无」自「性」，也不能说因有所生，如石女儿、空中花，根本是没有的，能说有因能生他吗？所以说：「因为何所生。」这样，「因」都「不」能「生果」，也就没「有因」的「相」可得。因之所以成为因，是由于他的生果；不能生，自然不成其为因了。假使没「有因相」，无因即没有果，果是依因而有的，所以说「谁能有是果」？从果不生，说到因体不成；无因，更证实了果的不可得。所以实有自性者，实不能建立他的果法。

己四 约和合破

若从众因缘 而有和合法 和合自不生 云何能生果

是故果不从 缘合不合生 若无有果者 何处有合法

平常说众缘和合可以生果，到底什么是和合呢？不同的种种因缘，和合起来，发生某种关系，而成的一种和合性。此众缘的和合，外人以为能生果。又是胜论师，他主张有和合的理性，能和合众缘。现在先研究这和合性的不可得。和合的本身，细究起来，即是不可得的，他只是众缘的和合。「从众因缘而有」的「和合法」，并没有他的实体。「和合」性「自」己还「不」能「生」起，他的自体都不成立，怎么能生果法呢？所以说：「云何能生果。」和合不离众缘而存在，如胜论者所想像的和合性，以为是别有实体的，可说根本不成立。离了众缘，到底什么是和合呀！

由上面的种种道理看来，知道实有自性的果法，是「不从」因「缘」和「合」而生的。和合尚且不生，「不」从因缘和「合」，当然更不能「生」了。和合不和合都不可生果，即没有第三者可以生果的。「无有果」法，那里还「有」和「合法」可得？众缘和合有果生，因为果生，所以说有众缘的

和合；既没有果，自然也就没有和合法了。本论从和合的不成，说到不生果；再以没有果体，归结到和合的不可得。本品的（众缘、因果、果、和合）四章广破，一般实有论者，也可以反省错误的症结所在，不再乱谈众缘和合生果了！

观成坏品第二十一

成坏与生灭，含义是有同有异的。约同的方面说：生就是成，灭就是坏。平常说生成灭坏，就是依此同义说。约异的方面说：生灭多依刹那说，成坏多依相续说。又成即是得，含有不失而保存的意思。如犊子与说一切有部，在得后建立成就；其他学派，建立成就来现在。坏是失，含有得而复失的意思。所以，就法体说，生灭与成坏，是没有多大差别的；约相续说，就法的系属行人说，只可说成坏，不可说生灭。如说某人得某功德，某人又失坏禅定。行者道与果的证得和退失，都可作这样说。世亲论师的《十地经论》中，以（总、别、同、异、成、坏）六相说明一切法，也有此成坏的二相。世界，万物以及有情，都有成坏；所以现象中的成坏，也是普遍的概念。现在要观察他、寻求他的自相，看他有没有真实的自性相。成坏是缘起的幻相，假使执有实性，成不成其为成，坏也不成其为坏了。

戊三 观成坏

己一 破成坏

庚一 共有相离破

辛一 总标

离成及共成 是中无有坏 离坏及共坏 是中亦无成

有人说：坏相是有的，现见世间一切事物，都有他的败坏相。有败坏相，即有成就相；有成坏相，即一切法得成。这话不能成立！依中观的考察，「离」了「成」相，「及共成」相不离，都没「有坏」相可得。反之，「离」了「坏」相，「及共坏」相不离，其「中」也就「无」有「成」相可得。所以，坏相与成相，是自性无所有的。

辛二 别释

壬一 离成之坏相不成

若离于成者 云何而有坏 如离生有死 是事则不然

先破离成的坏相不成。成是生相，坏是灭相，有生才可说有死，所以要有成才可说有坏。假使「离」了「成」，那就不可说「有坏」。如离成而可以有坏，那就等于说「离生有死」。离生有死当然是不对的，所以说「是事则不然」。

壬二 共有之成坏不成

成坏共有者 云何有成坏 如世间生死 一时则不然

离成没有坏，那么，「成坏」相「共有」，该可以说有坏有成了吧？不离成的坏，不离坏的成，二相共有，就是俱时。成坏如俱时，怎么可说「有成」有「坏」？第一、成坏二法共有，即是各别的各行其是。成不待坏而成，坏不待成而坏，这就是同时不成相待。而且，成与坏是相违的，「如世间」的有情「生死」，是含有矛盾性的，说他是「一时」，这是「不然」的。如同时有坏，成就被坏坏了，不成其为成；坏就被成所成，不成其为坏。自性实有的诸法，怎么能又成又坏呢？

壬三 离坏之成相不成

若离于坏者 云何当有成 无常未曾有 不在诸法时

离成的坏相不成，这就很可以知道离坏的成相也不得成。所以说：「若离于坏者，云何当有成？」如定执离坏有成，这成就是常住。常住的就该永远没有坏相。然世间没有一法不归于无常，也即可知「无常」相遍一切时，「未曾有」过「不在诸法」上的「时」候；一切不离无常相。成相不是常住相，是诸行流变中的安定相，是缘起的，是不背无常法印的。所以离坏的成相，决不可能。

庚二 共成离成破

成坏共无成 离亦无有成 是二俱不可 云何当有成

从上面考察，可知成坏二相的相离或共有，都不能成立。现在更从相成不相成去观察：即成与坏相，如相互的共成（依成相成坏相，依坏相成成相），此相待的共成，在自性实有者是不可通的；如上面的破相待而成。假定说，成相与坏相，是不相关而分离的，成坏二相自体能成，这也是不可以的；如破不相待而成（如〈观燃可燃品〉说）。所以说：「成坏」二相「共」相成立，其实是二相「无」可「成」的；如说二相相「离」而各各自成，也同样的没「有成」。若共相成，若相离成，此「二」门「俱不可」，怎么还可说「有」成相坏相可「成」？本颂有成无成的成，依清辨释，指成坏二相的能不能成立。

庚三 灭尽不尽破

尽则无有成 不尽亦无成 尽则无有坏 不尽亦无坏

一切法，没有则已，有，必有他的特相。如尽是一切法念念不住的灭尽相，不尽是一切法常相续不断的不尽相。以此尽不尽去观察，可知成坏的自相都不成。因为灭尽相即是坏相，一切法都有他的灭尽相，灭尽与生成相反，所以说「尽则无有成」。不尽吗？一切法本是相续不断不失的，本来如此，又从那里说生成？所以说：「不尽亦无成。」外人的心目中，以为不尽就是成；现在说一切法本来是这样，本来如此，何成之有？尽是灭相，一切法本来是念念不住的灭尽；更有何可坏？所以说：「尽则无有坏。」当然的，灭尽的无可再坏；就是不尽，也不可以说坏。不尽就是常相续，常相续的，当然不是坏的了，所以说「不尽亦无坏」。

庚四 法体法相破

若离于成坏 是亦无有法 若当离于法 亦无有成坏

法，指具体事相的存在。有法，必有他的成坏相；假使「离」了「成坏」相，也就「无有」这一「法」了。因为，没有成坏相的，不是没有，就是常住。没有，当然不成为法。世间的存在，与生起的一切法，也决没有常住的。所以，没有成坏，即无从了知法的存在。同时，成坏也不是空虚的概念，他是某一法所具有的；也唯有有法，才显出他的成坏相。所以，「离」了某一

「法」的当体，也就没「有成坏」相可得。法是可相，成坏是相，成坏与法是缘起的。但外人主张成坏相与法体是差别的，如生住灭三相是法外别有，得非得相也是法外别有的。所以，现在从相与所相的不相离破斥他。

庚五 性空不空破

若法性空者 谁当有成坏 若性不空者 亦无有成坏

『法性空』的法，指具体事相。空与不空，说事相的实无自体或实有自体，也就是实无法与实有法。假使「法」的体「性」如空花论者所执为「空」无的，那「谁」还能「有」此「成」与「坏」？等于说没有有情，即没有生死可说。假使如实有论者所执，以为法的自「性不空」，是实有的；实有自体的，即不能说「有」始「成」、有毁「坏」。一切有者，不是说三世实有，法体不可说本无今有的生成，有已还无的灭坏吗？这简直就成为常住的了。常住法，当然不能说有成坏。或者说：本论说不空不能有成坏，性空也不可以有成坏，可见本论的究竟义，不是性空。这种思想，即是唯一的伪中观论者。不知有所得人所说的性空，是决定无，一切如龟毛兔角的无，所以破坏一切。中观的性空者，说性空，是无实自性叫性空，不是没有缘起的幻有。自性空的，必是从缘有的，所以一切可以成立。性空者所说，名词是世俗共许的，意义却不同，所以能以假名说实相，能言随世俗而心不违实相。性空者与非性空者，简直没有共同点。

庚六 一体别异破

成坏若一者 是事则不然 成坏若异者 是事亦不然

再以一异门破：说「成坏」是「一」，这是「不」可的，一体如何有二相？说成坏是一，这是破坏成坏的差别相了。假定说：「成坏」是「异」的，同样「不」得行；是异，就是彼此隔绝。事实上，成坏相是不能这样分划的，而且离成不可想像坏，离坏也不可想像成。非成的坏是断灭，非坏的成是常住，这怎么可以呢？

己二 破生灭

庚一 执生灭不成

辛一 直责

若谓以现见 而有生灭者 则为是痴妄 而见有生灭

外人撇开成坏，以为现见世间有生有灭，有生灭即不能说没有成坏；所以论主要破斥他的生灭。世间一般眼见耳闻所认识到的诸法，有生灭现象，所以建立生灭是有，这似乎是没有可否认的；佛不是也说无常生灭吗？其实不然！我们「现见」的诸法「有生灭」，这不是诸法有这自性的生灭，只是我们无始来错乱颠倒，招感现见诸法的感觉机构（根身），再加以能知的「痴妄」心；依此根身、妄识，才「见」到诸法的「有生」有「灭」，以为所认识的事事物物，确是像自己所见的实生实灭。不知痴妄心所现见的生灭，是经不起理智抉择分别的。一切理智观察，妄见的生灭立即不可得，唯是不生不灭的空寂。一般人的意见：在现象界所感觉经验到的生灭，在理智界是不能成立的；感觉经验与理性认识，可说有一大矛盾。所以，西洋哲学者也有说：杂多、运动、起灭的感觉，是错误的；宇宙万有的实体，是整个的、静的、不生灭的。这是以理性为主而推翻感觉的。也有人说：生命直觉到的一切感觉界，是真实的；

理性才是空虚的、抽象的。这是重感觉而薄理性的。然而，他们十九以为感觉认识的事物，与理性绝对不同。性空论者与他们根本不同。眼耳鼻舌身的五根识，与意识的刹那直觉，如离去根的、境的、识的错误因缘，这就是世俗真实的世俗现量。此世俗现量，不离自性的倒见，约第一义说，还是虚妄颠倒的。因为他刹那刹那的直感，不能觉到生灭的，然而对象未尝不生灭。由意识承受直感而来的认识，加以比度推论等，才发见有生有灭。一般意识所认识的诸法流变，久而久之，养成惯习的知识，于是乎，我们也就以为感觉界能明见有生有灭了。这种常识的现见有生有灭，如加以更深的思考，到达西洋哲学家理性的阶段，又感到生灭的困难了。原来世俗现量的直感经验，有自性见的错误，他是著于一点（境界）的。直觉到此时此空的此物，是『这样』。这『这样』的直感，为认识的根源，影响于意识的理性思考；所以意识的高级知识，也不离自性见，总是把事相认为实有的（否则就没有），一体的（否则就别体），安住的（否则就动）。

这样的理性思考，于是乎与常识冲突，与生灭格格不相入，生灭就成了问题。性空者从认识的来源上，指出他的错误——五根识及意识的刹那直观，直接所觉到的是有错误成分的（这与实有论者分道了）。实有、独有、常有，根本就不对，所以影响意识、影响思想，起诸法实有生灭的妄执。佛法寻求自性不可得，即是破除这根本颠倒，不是否认生灭，只是如外人妄执实有的生灭不可得。所以实有的生灭不可得，病根在自性见，如贯彻自性不可得，就是达到一切法性本空了。从性空中正观一切，知道诸法的如幻相；如幻生灭相，感觉与理性的矛盾，就此取消。不坏世间的如幻缘起，而达胜义性空，这就是二谛无碍的中观。世间的学者，在感觉中，不能通达无自性空，所以在理性中，即不能了解幻化缘起的生灭相。结果，重理性者，放弃感觉的一边，重感觉者，放弃理性的一边，二者不能相调和。唯有佛法，唯有佛法的性空者，才能指出问题的症结所在，才是正见诸法的实相者。

辛二 别破

壬一 法非法不生

从法不生法 亦不生非法 从非法不生 法及于非法

外人不了解论主的真意所在，以为论主否定生灭，当然不愿意接受。所以再破斥他的生灭，让他自己理解自己的困难。此下二颂，但破生不破灭；因为灭是生的否定，生不成，灭当然也不成了。法是有自相的实物，非法是自相无的非实，这是外人的见解。现在就此破斥：有自相的法，就是自体存在的；自体存在的实法，与自有的实法，各各实有，没有相生的可能，所以「从法不生法」。法是实有，当然不会生实无的法；既是实无，也就无所谓生，所以从法「亦不生非法」。从有生无，固然不可；从无生有，同样的不可能。无，那有能生的功能？所以「从非法不生法」。从无生有，尚且不可能，从无生无，更是笑话了，所以从非法也不生「于非法」。

壬二 自他共不生

法不从自生 亦不从他生 不从自他生 云何而有生

「法不从自」体「生」，生就有能生所生，不能说自，自就不能说生。如没有自体，从他体生呢？有自体法，才可待他说生；自体无有，就没有可以与他相对待的。无自即无他，所以法也「不从他生」。自他各别都不能生，自他和合起来又怎么能生？所以法也「不从自他生」。单自独他，及自他和合均不能生，怎么还可说「有生」呢？外人执有生灭，现在以二门略检，即知有自性的生是不成的了。

庚二 执生灭有过

辛一 标断常失

若有所受法 即堕于断常 当知所受法 若常若无常

如固执诸法的实生实灭，即有断常的过失。有所受，就是于认识上的法有所取；有所取，就是有所著，以为此法确是这样，起决定见。起实有自性的见地，「有所受法」，那就不是「堕于断」见，就堕于「常」见，落在这断常的二边中。应「当知」道：凡是「所受」取的「法」，是不离过失的：「若」是「常」的，就是常见；「若」是「无常」，就是断见。你可以不加思索，自以为不是常见断见；然一加思考，为论理所逼，便没有不落断常的。佛陀常说中道法，或在行为的态度上说中道，或在事理上说中道。事理上的中道，不断不常，是非常重视的。断常是两极端，走上断常二见，就不能正见诸法的实相，所以佛破除断常的二见，显出非断非常的中道来。所以成为常见、成为断见，是因他有自性见，取著诸法有实自性，否则就实无性。要远离这二边见的过失，必须深刻的理解一切法性空，从性空中悟入中道。受有两种：一是执取的受，如四取，本论就译为四受；一是信受的受。众生未得性空见，又与自性见合一，所以受即是妄执，受即是断常，一切都颠倒了；

所以佛法中说一切不受。到底性空者有没有受？空无自性的缘起，不也是受吗？有受，岂不也是断常？性空者，是不受外人的反责的。因为执有自性，如此决定如此，不能如彼；如彼决定如彼，不能如此。那不问是起分别的妄执，或不加思索的信受，总不免断常二过。性空者说缘起性空，特别是

指出众生的错误所在，要听者反省自性的不可能。为离诸见所以说空，以遮为显，并不是教人不离见而执著空。所以说：『以声遮声，非求声也。』修学性空者，未达现证，即自性见未破时，重视自性空，在理解自性有的不可能中，信受种种法相，时时呵责自心的妄见，渐渐引生二谛无碍的似悟。如到现觉无自性空，即能出俗，正见幻化的缘起相。到那时，一切如实建立，不会作自相实有的观念，堕入断常了。如缘起法的真相而受，性空者是不否认的，否则就成为怀疑论的空见了。教内教外的一般学者，所见的如此如彼，也自以为是理智所到达的甚深义，自以为『离执寄诠』，不是世俗共知的境界。其实常人所认为真实如此的，是展转传来，人类共同意识所认识，共同语言所表达的境界，并不从究竟是否如此探讨得来。

所以世俗还他世俗，只是不见真实，不妨让他存在，所以说『佛不与世间诤』。像这种学者，不离自性见，却自以为究竟真实确是如此。既自以为是理智得来的胜义，那就必须答复出如此或如彼，他必然的是断是常。性空者从探究真实下手，深入究竟，洞见真实自性根本不可得。在胜义中，一切名言思惟所不及，离一切戏论，称之为空。性空者明见一切的一切，不能在胜义真实有、微妙有中立足；世俗还他世俗，诸法是如幻缘起的，相依待而假名如是的。缘起的生，可以生而不违反灭。缘起相待，是有相对的矛盾性的；相对非孤立，而又不相离的，假名一切都成立。如从真实有边，性空者根本无须答复他如此或如彼，因为性空的缘起，根本不是一般人所想像的如此或如彼。所以性空者如实建立，不落于常，不落于断。性空者以胜义空著名，而实特别与常识的世俗相融合。真不碍俗，性空者才能名符其实。

辛二 显断常过

壬一 叙外人自是

所有受法者 不堕于断常 因果相续故 不断亦不常

论主所下的判断：『若有所受法，即堕于断常。』外人不能理解，以为断常是不善建立者的过失，如我说的「所有受法」，恰到好处，是「不堕于断常」见的。这因为，我所受取的法是「因果相续」的。因灭果生，因果法

有生有灭，不是永远如此，所以不是常住的；因灭果生，前后相续，有连续性，不是一灭永灭，所以不是断灭的。这么说来，不是所受法也可以「不断亦不常」吗？佛说诸法缘起，是因果相续的，此生故彼生，此灭故彼灭的；有生有灭，所以是不断不常的中道。佛这样说，我们也这样说，难道可以说不成！这是一般有所得学者共有的见解，特别是西北印学者，以心心相续说，成立种现相生的因果相续不断不常。然在中观家看来，他所说的因果相续，不断就是常，不常就是断，始终免不了过失的。〈观业品〉中说：『若如汝分别，其过则甚多。』是什么过失，还没有说明；现在因不断不常的外计，倒要顺便加以破斥了。

壬二 出外人过失

癸一 断灭过不离

子一 无常灭

若因果生灭 相续而不断 灭更不生故 因即为断灭

外人说有「因果」，有「生灭」，因灭果生「相续」「不断」。说他没有常住过，这或许是可以的；说他不断，这却有问题。先从无常灭作破。灭有两种：一是刹那灭，一是分位灭。如刹那不能离断常过，相续中也就不免过失了。试问：这因法灭了，是不是还存在？能不能再生？如造善业感善报，感报以后，此感善业的功能，是否也灭了？不灭，有常住过。既承认因果生灭，当然是灭的。灭了，因能是否还存在？会不会再生善报？感了报的业，灭了是不再生的，这你也承认。又如前一念心灭，后一念心生，前念心还会更生吗？不会的，因为后念心不是前念心的重生。这样，虽说果生于后，而实因灭于前。因法「灭」过去，「更不」再「生」，这「因」不就是成了「断灭」了吗？你说因果相续故不断亦不常，其实是不离断灭的。

子二 涅槃灭

法住于自性 不应有有无 涅槃灭相续 则堕于断灭

青目说上二句，出有部的常住过。说一切有部说：因体如刹那灭了，不更生，可说是断；但法法恒住自性，过去虽已过去了，他还是那样。这作用

虽灭、法体恒住的思想，论主指出他不能从有到无的常住过。现在不这样解说，这是约一分学者的涅槃灭而破的。因果法如有自性，「法」法「住」在他的「自性」中，以为他确实如此，是实有自性的，那就「不」可说他「有」本无今「有」的生，从有还「无」的灭。因果既有自性，生灭即不可能。外人在生死相续上，以因果生灭的理由，自以为不常，他没有想一想涅槃的从有而无。如因果生灭的诸行，确有自性，烦恼是成实的，那「涅槃」的灭烦恼、「灭相续」的生死，不是「堕于断灭」了吗？相续诸行，是实有自性的因果法，修对治道得离系，因果相续不起，这不是断灭是什么？

癸二 相续有不成

若初有灭者 则无有后有 初有若不灭 亦无有后有

若初有灭时 而后有生者 灭时是一有 生时是一有

若言于生灭 而谓一时者 则于此阴死 即于此阴生

三世中求有 相续不可得 若三世中无 何有有相续

自许不断不常的因果生灭相续论者，既不免断灭过，当然不能成立业果相续。相续，此中约前后生命的联系说。如现生人间的生命，与未来天报的生命，其间有联系性，叫相续。经中说『三有相续』，就是约前生后生说的。相续中，前一生命叫初有，后一生命叫后有。萨婆多部建立本、死、中、后的四有，实际还是初有与后有二者。有，是生命的存在，是相续的。但有所得的因果生灭论者，实在不能成立相续。因为，假使「初有灭」了，那就「无有后有」。初有是因，后有是果；初因灭了以后，即没有因能生起后果。后有无因，无因不能有果，所以说无有后有。「初有」假使「不灭」，不灭同样的「无有后有」。如果说有后有，那就有两个生命同在的过失。一是原有的生命，一是新生的生命，在同一时候，一有情有两个生命，这可以想像吗？外人救说：未来新生命的出生，既不是现生命灭了以后生的，也不是现生命不灭而生的。现在生命灭时，就是新生命生时，如秤的两头高低同时，所以没有上文所出的过失！然而这太缺乏思考了！初有正灭时，真能说后有正生吗？时间是依法建立的，这是外人所许的。这样，有生有灭，就有生时

与灭时，有生时与灭时，怎么能说就是那个时候呢？所以，说「初有灭」的「时」候，「而」有「后有生」起，那就是二时二有了。「灭时」有「一」个所依的「有，生时」也「是」有「一」个所依的「有」。分明是两个生命，两个时间，你怎么说初有灭时就是后有生时呀！从二有的生灭，难破同时。翻过来，从他的同时，否定他的二有。所以说：假使「生灭」「一时」而有的，时与法相依不离，法也只能是一个了。那应该是这一个五「阴」身在「死」，也就是这一个五「阴」身在「生」。假定死的是现在的人生，生的也应该就是这个人生了。这样，死有即生有，是同一的有；如此生灭，也就根本谈不上相续了。二时二有，不能说相续；同时一有，也不能说相续；到底怎样成立因果相续呀！前有灭，后有生，灭时即生时，也就是「三世」。在此三世中，寻「求有」的「相续」，都「不可得」，这在上面已说到。如「三世中无」有的相续，那里还「有」「有」的「相续」呢？不能成立相续，可见外人不离断灭过。这更可见不解性空的自相实有论者，有所取著，始终是不离断常的。本颂不但总破因果相续的外人，也就显示正义。有情无始来没有实智观察这三有的如幻缘起，所以在三有海中，相续不断。现在以正智于三世中审谛寻求这有的相续相根本不可得，三世中既没有，又那里有这三有相续的自相呢？所以一切毕竟空，不可取著。有所取著，即不出断常，即不能见缘起实相的不断不常了。

观如来品第二十二

此下四品，说明断证。修现观体证寂灭的实相，即有人有法：人是能破能观能证者的如来，法是所破的颠倒、所观的谛理、所证的涅槃；所以有此下四品的次第。体悟寂灭的实相者，通于声闻、缘觉、如来的三乘贤圣。但缘觉不重言教而自悟的，不出佛世；释尊的根本教典，少有论到。声闻是依如来的教法而现证真理的。佛法以如来为主，这里就专从如来说。如来是佛陀的别号，梵语多陀阿伽多，本有三个意思：如法相而说；如实相法的原样而悟解；证觉如实法相而来的。平常说：『乘如实道，来成正觉』，就是如来的解释。虽有三说，通常都直译如来。然如来，外道也有这个名字，但是作为梵我的异名看的。如如不变，来往三界，这就是神我了。如来可约两方

面的意义说：一方面，是约佛陀的假我说，如印度的释迦如来。一方面，是约如来之所以为如来说，即通于一切佛。在来去、出入、言谈、语默的人间的如来，他的性质，本与一切有情同样的，不过有染无染而已。此在有部，认为五阴和合中只有假我，没有真实的如来。

犊子系说：不可说有如来，是对外道说的；然佛也说我，不可说没有。所以他所主张的如来，是非离蕴非即蕴的不可说我。如有部等的假我，不免减损了缘起我；犊子部等的真我，又不免增益了。不可说的真我，与外道所说的如来是神我的异名，是身心活动中的统一体，实在所差不多，容易与外道说合流。本品破斥的如来，也是约这义而破的。至于如来之所以为如来，从道谛的立场，以如来的五分法身为如来；有此五分法身，所以被称为如来（佛）了。然大乘先驱的大众学者们，以体现诸法的法空性为如来。所以，见缘起的空寂性，即是见佛；若欲礼如来，应观法空性。本品从正观胜义的见地，破斥了外人的实我论，也就显示寂灭空性的无戏论相为如来。性空，如来的实相，是不可以言说的。不过即性空而缘起，可说有如来，可说如来生，如来出家，如来说法，如来有父母，如来有老病，也就是性空中不碍人间正觉的如来。一分学者，认为有情身中，不即五蕴不离五蕴的真我，是一切众生所都有的，是流转不灭的联络者，这可以称为如来。

如来本为有情或我的异名，所以一切众生都可以有，就成为普遍的名词了。性空者的法性空寂不可得，即如来之所以为如来的，到了真常唯心论者的手里，从神秘实在的见地去理解他，把如来当作诸法的真实微妙的自体看，以为有情身心的真实相如此，万有诸法的实体也如此。把缘起有、法性空的二义，在神秘微妙真实中统一起来。于是乎，凡夫如如不变，来往三界受生死，是有情的如来；佛陀如如不变，随处示现，往来救度，这是佛陀的如来。众生的如来，佛陀的如来，平等平等。而且，他就是一切法的真实体，所以与诸法实相也平等平等。现在流转是他，将来证觉还是他。证觉是如来的全体开显，众生位上的如来，与佛果位上的如来，质量无别。这样，后期的大乘佛教，以生佛平等的如来藏、如来界、如来性为所依体，说明流转还灭，说明一切。这样的如来，抹上一些性空的色彩，而事实上，与神我论的

如来合流。外道梵我论者，所说的如来，也是众生的实体，宇宙的本体。所以，中期佛教的性空学者，与梵我论的所以能泾渭分流，差别点就在胜义谛中观察外道的实我性不可得，达到一切法性空寂。

空寂离言，决不把他看做万有实体。转向世俗边，明如来没有自体，唯是缘起的假名。此假名，也决不想像为如如不变的实体。只因为一分学者，不得性空的中道义，所以又走上梵我论的老家了。自性见是众生的生死根本，是多么强有力呀！

丁三 断证

戊一 观如来

己一 破有性妄执

庚一 别观受者空

辛一 五求破

非阴非离阴 此彼不相在 如来不有阴 何处有如来

外道说有神我异名的如来；佛教说如来出世说法，因此也有人执如来是实有。既所执是同样的真实有、微妙有，所以现在要考察他，是不是有他们所想像的真实如来。如来依五蕴施设的，所以以五门寻求：一、五阴不能说他是如来：假使五阴是如来，五阴是生灭的，如来也就应该是生灭。如来是生灭的，这就犯了无常有为的过失，这不是外人所能承认的。所以说「非阴」。二、离了五阴也不可说有如来：假使离了五阴有如来，就不应以五阴相说如来，如来就成为挂空的拟想；也不应在如来身中有生灭相。没有生灭相，不是没有，就是常住。常住不生不灭的实在，实在是不见中道的颠倒，落于常边。所以说「非离阴」。三、如来不在五阴中：假使说如来在五阴中，那就等于说人住在房子里，灵魂住在身体中，既有能在所在，就成了别体的二法。别体的东西，五阴有生灭，如来没有生灭，还是堕在常过的一边。四、五阴不在如来中：假使如来中有五阴，同样的是别体法，犯有常住过。所以说「此彼不相在」。这两句，本就是离阴有我的另一解说：承认有别体，而说不相离而相在。五、五阴不属如来所有：这仍然别体的，但又想像为不是

相在，而是有关系，五阴法是如来所有的。假使如来有五阴，那就如人有物，应该明显的有别体可说。然而离了五阴，决难证实如来的存在，所以说「如来不有阴」。五门中谛实寻求都无所有，那里还「有如来」呢？所以外道神我的如来，不可得；佛法中的如来，也决不能妄执是真实妙有的存在。

辛二 一异破

壬一 破缘合即阴我

阴合有如来 则无有自性 若无有自性 云何因他有

法若因他生 是即非有我 若法非我者 云何是如来

若无有自性 云何有他性 离自性他性 何名为如来

外人不受论主的难破，以为如来的实有，是不如五门所推求所说的。在五阴正和合时，有如来存在，所以出五求以外，没有所说的断常过。论主这才别开一异门去难破。也可以是五求广遮，而根本不出一见异见，所以从一异中，加以详明的破斥。假使说五「阴」和「合」的时候「有如来」，那如来就不能离五阴而存在，离了五阴就不可得，所以是「无有自性」的，怎么可说真实妙有？外人或以为：如来依蕴施设，不能说自性有，但他是依五阴的他性而成的。不知依他因缘生的，即「无有自性」，即没有实体对他可以说「因他有」，他是对自而成的。而且，一切法都无自性，他也没有自性，怎么可从无自性的他性而成如来呢？进一步说：诸「法」假使「因他」众缘而「生」的，就没有独立的自在性；没有独立自在性，这就「是」「非有」神我、真「我」可得了。诸「法」缘成的，无有自「我」的，怎么可说「是」真实微妙的「如来」？如如不变而来往三界的如来，如执为真实的，即与外人的神我一致。可是依他众缘和合而存在者，根本就失掉自在的特性，如何可以名为我或如来？这样，「无有自性」，就是没「有他性」；「离」了「自性他性」，更没有第三性，可以称他「名为如来」了！

壬二 破不因离阴我

若不因五阴 先有如来者 以今受阴故 则说为如来

今实不受阴 更无如来法 若以不受无 今当云何受

若其未有受 所受不名受 无有无受法 而名为如来

上面破的是始有如来，这里是破本有如来。第一颂，叙述外人的意见：我说的如来，「不」是「因五阴」而有的，是在五阴之外，预「先」就「有」这「如来」的存在。不过没有受阴之前，我们不知道有这如来性存在；现在「受」了这五「阴」，依蕴安立，所以我们就「说」他「为如来」。这思想，与前〈观本住品〉说离眼耳等根、苦乐等法，先有本住是一样的。后期大乘佛法说：本具法身，为先有的如来；受阴后的如来，是法身应化人间的如来，是从本垂迹的。从垂迹的如来，知道法身本有，久证常身。不过，这里还是以外道为所破的主要对象。你说未受五阴先有如来，这话是不对的。「今」以理智观察，在依五阴施设以前，「实」在是没有如来可得的。既先无如来可得，怎么可说如来「受」五「阴」？所以不但不能说如来受五阴，实在是未受五阴前，根本上「无」有「如来法」可得。没有五阴时，怎么知道先有如来的存在？如同情「不受」五阴时「无」有如来，那如来本不可得，现「今当」以什么东西去「受」五阴而成为如来呢？切勿以为在「未有受」五阴的时候，有所受的五阴。因为有所受的五阴，可以推定必有能受的如来，外人是常有这种见地的。所以破斥他：如没有受时，「所受」的五阴也就「不名」为所「受」，也不能说有能受。「无有无受法，而」可「名为如来」的。这是承上文的无受而来；如有如来，必有受与所受，既失掉了受所受的定义，那里还可说有如来？所以离阴之前本有如来，这不过虚妄的推测，不能成立的。

辛三 结

若于一异中 如来不可得 五种求亦无 云何受中有

如上所说，知道在「一异中」求「如来」是「不可得」，在「五种」门中「求」如来也「无」所有。一切处既都无有如来，怎么还可依「受」阴「中」分别「有」如来呢？

庚二 别观所受空

又所受五阴 不从自性有 若无自性者 云何有他性

如来依五阴而施设，进观此所受的五阴，也是空不可得。上面说如来是因缘和合的，所以无自性亦无他性。「所受」的「五阴」，也是众缘和合的，当然也是「不从自性有」的；「无自性」的五阴，即不可说从他性有。没有自体，即无自体可以相待；无相待，怎么能说五阴「有他性」呢？

庚三 结观受者空

以如是义故 受空受者空 云何当以空 而说空如来

以上面的种种意「义」说来，五阴的所「受」法，是「空」的，「受者」的如来，也是「空」的。既然一切都是空无自性的，怎么还可「以空」的五阴，「而说空」不可得的「如来」是实有呢？

己二 显性空真义

庚一 世谛假名

空则不可说 非空不可说 共不共叵说 但以假名说

如来是空，五阴是空，所以不可以空的五阴说空的如来是实。同样的理由，性空者一切是空的，怎么可以说如来是空呢？这是不解性空者的体系而起的疑惑！性空者是可以说有如来的，不过不同实有论者所说的如来罢了。先约假名说如来：执有实自性，自性不可得，这就是空；空相的当体，是离言说性的，所以「空则不可说」。不特空不可说，「非空」也是「不可说」而说的。不空有两种：一是一般妄执的实有性叫不空，一是为对治空见而说实相非空的不空。妄执实有的不空，实无此事，有什么可说？如石女儿一样。对治戏论空相而说的不空，怎么更有真实的不空相可说？所以不空都不可说。空与不空分离开来固然不可说，就是亦空亦不空的「共」，非空非不空的「不共」，也都不可说。空不空是矛盾，这如何可说？非空非不空，是不可想像的，当然更无有说。所以，取相著相，认为确实如此而说是胜义说，也就是戏论说；胜义中是一切不可说的。如就缘起假名说，不以如来为真实自性有，随世俗说因缘和合有释迦如来降生王宫、出家、学道、破魔、成正觉、转法轮、度众生、入涅槃。「但以」这「假名说」有如来，这当然是可以的。不但假名说有如来，说空说不空，说共说不共，在假名中也同样的可说。真

实有是胜义的，胜义谛中离一切名言相，有什么可说？

庚二 胜义叵思

辛一 离戏论

壬一 离常等八句

寂灭相中无 常无常等四 寂灭相中无 边无边等四

佛在《阿含经》中，对外道的邪执，每以『无记』答复他。这就是说：胜义谛中，这一切无从说起。现在论主约此深义，显示如来的胜义不可思议。一般外道说我及世间，有常无常等的四句，有边无边等的四句。初四句是：我及世间常，我及世间无常，我及世间亦常亦无常，我及世间非常非无常。后四句是：我及世间有边，我及世间无边，我及世间亦有边亦无边，我及世间非有边非无边。常无常等的四句，是约时间说的，边无边等的四句，是约空间说的。如说我有边，在身体中，如米大、豆大、指大，受空间的限制；说我无边，我遍一切处，无所不在，就是小我遍通于大我。后二句，只是从初二句演出的。缘起有的如来，即缘起的我，意义相同。外道说我，有此八句；说如来，也就有此八句。外道的这种分别，以性空的正见观察，在诸法「寂灭相」的性空「中」，根本是「无」有「常无常等」的「四」句的；在诸法「寂灭相」的性空「中」，也根本是「无」有「边无边等四」句的。为什么呢？诸法性空中，是毕竟清净的，那里有这些不正的邪见？如加以批评，时间上的常无常，有断常过；空间中的边无边，有一异过。外道虽以我及世间，分别常无常等，但这是以缘起如来的毕竟空寂性而遮破的。

壬二 离有无诸句

邪见深厚者 则说无如来 如来寂灭相 分别有亦非

如是性空中 思惟亦不可 如来灭度后 分别于有无

如来过戏论 而人生戏论 戏论破慧眼 是皆不见佛

外道常以十四句难佛，佛因没有这些事实，一切置而不答。除了上列的八句外，还有六句是：如来死后去，如来死后不去，如来死后亦去亦无去，

如来死后非去非无去；身与命（我）是一，身与命异。死后去不去，就是有无问题。去不去，就是有没有如如不变的如来，到死后去。有如来到后世去，死后就有如来；不到后世去，死后就无如来。所以，去后世就是有，不去就是无。外道所问的如来，即神我，有此四句。佛陀异名的如来，入无余涅槃后，在不在？有没有？去不去？也同样的引起常人的推论。然以佛法真义说，这都是戏论，根本是自性实有见的妄执。「邪见深厚」的人，听说如来入涅槃，不知涅槃界即一切法的本性空寂，不可以有无分别，妄「说」入涅槃界即「无」有「如来」，这怎么可以？就是阿罗汉入涅槃，佛也不许说没有，没有就是堕入无见的。佛世时，有一比丘说：入无余涅槃，什么都没有。尊者舍利弗等，制止他不要这样说，这样说是错误的。他不肯接受，佛就叫他来，问他：五蕴是无常吗？

是无常的，世尊！无常是苦吗？是苦的，世尊！苦的是无我吗？是无我的，世尊！无我离欲入解脱，可以说有无吗？是不可的，世尊！既不可以说有，又不可以说无，你为什么说入无余涅槃，一切都无有呢？你是愚痴人，你是邪见人！佛不客气的呵责了他。所以说死后无有，这是极大的邪见！有的以为如来及阿罗汉入涅槃，不可说没有，应该是有的，不过是真常微妙的不思议有，以为有是可以说的。不知想像为妙有、真有，还是邪见。在缘起假名中，说有、说无，都不是真实。在「如来」现证「寂灭相」中，如何可说？所以「分别」说「有」，也是「非」理的。这执有的邪见，比较执空的邪见要轻微些。说有，只是一种执著；执著有如来，可以说如来有种种功德，显示如来的崇高伟大，教人生信心，舍恶行善，还不至于导人作恶。说无，那不但是执著而已，简直断人行善之门，引人走上拨无因果的恶道，这该是多么的危险！经中说：『宁起有见如须弥山，不起空见如芥子许』，也可知执无的过失了。

有是从缘起法的存在而说的，无是从存在法的否定而说的，这都是世俗的、假名的。真正悟入毕竟空性，得究竟解脱，『灭者即是不可量』。《阿含经》以从薪有火，薪尽火灭作喻；此火的灭性，不可说何处去，更不可说有说无了。毕竟空寂，是超越有无而不可以有漏心分别是有是无的。后期的

大乘佛教，强调『如来实不空』的妙有，以性空为不究竟，这显然是执著如来是有了。否则，毕竟空寂性，离一切戏论，如何执为不究竟？以性空为究竟而假说妙有，已经容易混入梵我的真常妙有论，何况说不了义呢？中期佛教者说：如来以性空为法身，不可说有说无，也唯有超情绝见，才能保持佛教的特色。所以在诸法「性空中，思惟」如来死后去死后不去，是「不可」以的。因为如来从本已来，就是毕竟性空的。如来在世时，破斥外人有无的推论，以不答复表示此意。可是，「如来灭度」以「后」，有所得人，邪见深厚，又纷纷的「分别」他的是「有」、是「无」、是有无。灰身灭智的无，与常住微妙的有，同样的是戏论。

戏论是虚妄分别，以为是确如所说所知的。「如来」超「过」了「戏论」（其实阿罗汉等都过戏论的），所以外道以有无等问佛，一概不加答辩。可是世间的「人」偏要妄自推度，「生」起种种的「戏论」，分别如来的是有是无。从自性见出发的「戏论」，是「破」坏「慧眼」，障覆了真智的。有此等戏论，即不能体悟寂灭性，不见法，也「不」能真「见佛」了。这唯有破自性见，远离种种戏论，开般若慧眼，才能真见如来法身。

辛二 显真实

如来所有性 即是世间性 如来无有性 世间亦无性

上面说戏论者永不见佛，或者又要以为离执者能亲见如来常住不变，所以，更说此一颂。如来在世时，有缘起的假名如来。此缘起「如来所有」的实「性」，就「是世间性」，不要以为离世间法，别有如来。这是即缘起而显示本性空寂的。如来的本性，即毕竟空寂，与世间法的性空，平等平等。所以说：「如来无有」实自「性，世间」也就是「无」有实自「性」的。在此缘起假名的性空中，如来与世间同等的。在无自性的毕竟空中，世间与如来也没有差别的，法法也都是平等的。『生死即法身』，约此意说。如来在世，尚且是『若欲见佛者，应观空无相』，何况如来灭度以后？

观颠倒品第二十三

上品就如来性观察，而如来之所以为如来，是由断烦恼、破颠倒而成的。烦恼根本，是贪、恚、痴的三毒，也称三不善根。众生所以流转生死，不能解脱，就由于颠倒烦恼。因此，一分声闻学者，以为有真实的烦恼与颠倒，有真实的颠倒与烦恼可生可灭，起自性的执见。不知如有自性的颠倒烦恼，就根本不生不灭。颠倒烦恼是如幻的假名生灭，而实不生不灭，所以能正见颠倒烦恼不生的，才能真的得到解脱。《阿含经》说：颠倒的生起，是由六根的触对六境，无明触相应，生起执著所致。如以为这色相很好看，声音很好听，合乎自己内心的情境，就起乐受，有贪爱。假使以为这色相不好看，这声音不好听，不合自己内心的情境，就起苦受，有瞋恚。取著境界的净不净相，生起可意不可意的情绪；著了相，就生起颠倒烦恼了。经中说到远离烦恼，特别著重『守护六根』，就是在见色闻声的境界上，不取不著，不为可意与不可意的情境所牵而起烦恼。这不著，是佛法解脱的根本论题。取相分别他的如何，是因；引起贪恚痴的烦恼，是果。取相分别与颠倒烦恼，有因果的关系。为什么要忆想分别呢？经中说是不正思惟。不能正确的如其法相而了知思考，所以就执著境相；由执著境相，就起忆想分别；由忆想分别，就起贪等的颠倒烦恼了。反过来，烦恼是由颠倒来，颠倒是由妄想分别有，妄想分别是从不正思惟生。灭除烦恼，即与他相反，从如实正观下手，也可以不言而知了。

著相颠倒，是虚妄的，要以不颠倒的真实击破他。所以说常、乐、我、净是所对治的四倒，无常、苦、无我、不净是能对治的四正，这本是对虚妄说真实的方便门。有所得者，不见佛意，以为实有颠倒可断，实有四正可修，所以本品要评判他。无常计常，苦计为乐，无我计我，不净计净的四倒，声闻学者有两派的见解不同：一、说一切有部说：常、我两颠倒，是彻底无有的，纯粹是有情的计执。净、乐两颠倒，倒不是完全执苦为乐，计不净为净；客观的境相，确有苦、乐，与净、不净相的。不过缘少分的净与乐，行相颠倒，以为一切都是清净，一切都是快乐，抹杀了客观的苦与不净的事实，这才成为颠倒。二、经部说：常、乐、我、净的四倒，不是客观境相实有的，全是主观内心的错误执著。虽有两说不同，但主观的忆想分别，都认为

真实有，这是没有差别的。

声闻学者说：常、乐、我、净是四倒，无常、苦、无我、不净是四正。一分的大乘者说：这都是颠倒，所以说有八倒。因为，法身、涅槃是常住的、妙乐的、自在的、清净的，假使执著法身、涅槃也是无常、苦、无我、不净的，同样的堕于颠倒。所以，在生死边，要破常、乐、我、净的四倒；在涅槃边，要破无常、苦、无我、不净的四倒。这样，在生死边，无常、苦、无我、不净是四正；在法身边，常、乐、我、净是正了。性空者所依《般若经》等，认为常无常等，都是缘起假名的。如果执有真实的自性，不论说常、说无常，说苦、说乐，说我、说无我，说净、说不净，都是颠倒。所以，即缘起而观性空时，常无常不可得，……我无我不可得。

烦恼，在〈观染染者品〉中，曾经破斥过。但那是说烦恼与染者的无自性，起烦恼不成，观集谛的烦恼不可得。本品从苦集灭的立场，说忆想分别生起烦恼的苦集，是怎样的生起；见灭谛而灭除烦恼，是怎样的除灭。烦恼是缘起如幻的，不理解这点，不但不能生起，实也不可灭无，苦集灭就不成立了。

戊二 观所灭的倒惑

己一 遮破颠倒之生

庚一 观烦恼不生

辛一 叙执

从忆想分别 生于贪恚痴 净不净颠倒 皆从众缘生

六根取于六境的时候，不能正确的体认境界的真相，内心就生起种种的忆念妄想，分别他这样那样，这就是遍计执性。因为妄想分别，所以就「从忆想分别」中，「生」起「贪恚痴」的三毒烦恼——清净境起贪，不净境起恚，净不净的中庸境起痴。可见「净不净颠倒」，「皆从」此「众缘生」。清辨论师说：以忆想分别，分别净不净；由净不净倒的种种所缘，就生起贪恚痴来。但外人所说，在确认有此因有此果，成立贪恚痴的烦恼实有性，以为不能像性空者所说一切是性空的假名。

辛二 破执

壬一 无性门

若因净不净 颠倒生三毒 三毒即无性 故烦恼无实

外人以种种缘境的颠倒为因，成立三毒；论主即从他所承认的缘，破除他的自性有。既由净不净的众缘有烦恼生，那应该知道缘生是无自性的。既是「因净不净」的「颠倒」众缘，而「生」贪恚痴「三毒」，这「三毒」就是「无」自「性」可说。无自性即无实体，「烦恼」是「无实」的，决不如外人所执的缘生自相有。

壬二 无主门

癸一 无自我即无所属

我法有与无 是事终不成 无我诸烦恼 有无亦不成

谁有此烦恼 是即为不成 若离是而有 烦恼则无属

烦恼是能依，有能依必有所依，所依是染者。有所依的染者，能依的烦恼才有所属；没有所依的染者，烦恼就无所系属了。犊子系他们，是主张有我的，现在观察这自我的可得不可得。依青目《论释》本：你所说的「我」及烦恼「法」，是「有」呢？还是「无」呢？说有不可，说无也不可。说有我、有烦恼，这烦恼是「不」得「成」的；说无我、无烦恼，更是不用说了。我究竟有没有呢？种种寻求，我是不可得的。「无」有实在的自「我」，虽说「诸烦恼」是「有」是「无」，自然也是「不」得「成」的了。如以为无我而烦恼可以成立的，试问「谁有」这「烦恼」呢？无人有此烦恼，可见他是「不成」的。假使说「离」了人有烦恼的独立存在，那「烦恼」就「无」所系「属」了。无所属的烦恼，即不属于有情的；这如何可以呢？然依清辨论师所释颂本，『我法有与无』的『法』字，『有无亦不成』的『无』字，都是没有的；意义更为明白。意思是：我有呢？无呢？有我无我都不成。无我有烦恼，就无所系属。

癸二 无垢心即无所属

如身见五种 求之不可得 烦恼于垢心 五求亦不得

一分学者，不承认有真实我，但烦恼还有所属，即属于心。烦恼是心所，心是心王，心所系属于心王，与心王相应，这是说一切有部等所说的。依有部说：我虽是的确不可得的，但烦恼不能说无所属；有所属，即可以成立烦恼是实有的。论主批判他说：「如身见」执有我，无论说离蕴有我，即蕴有我，五蕴中有我，我中有五蕴，五蕴属于我——如此「五种」观察，都是「求之不可得」的。五蕴的系属于我，等于说「烦恼」系属「于」有漏的「垢心」。烦恼中求垢心，也可以「五」种去寻「求」他，这同样是「不」可「得」的。如以为有漏心识与贪等共生，贪等三毒是烦恼，识是烦恼所染污了的垢心，试问：一、垢心即烦恼吗？即烦恼，垢心应就是心所，应是种种而非一心的；垢心也更应有所属了。二、离烦恼有垢心吗？离烦恼而有垢心的别体，是无可证明的；如离烦恼，即没有染污相；无染污相，就不成其为垢心了。三、烦恼在垢心中？四、垢心在烦恼中？这还是别体的，仍有垢心无染污相的过失。五、烦恼系于垢心？这还是有烦恼的独立性，应离烦恼而有垢心可得，但这是不可得的。在这五种求中，求垢心更不可得；没有垢心，烦恼还是无所属，怎么可说烦恼系属于心呢？

上来三颂，也可说：上二破有漏的心所，下一破有漏的心王。又垢心即烦恼，是心通三性的经部师之王所一体论。垢心离烦恼，是心性本净的大众、分别论者之王所别体论。下三句，都是王所别体而相在相应的，与说一切有部心性无记说同。本颂虽简，已遍破此等异说。

壬三 无因门

净不净颠倒 是则无自性 云何因此二 而生诸烦恼

外人说净不净颠倒，能生起三毒；颠倒是因，三毒是果。假定真有净不净颠倒的实性，还可说由他生三毒，但事实上，「净不净颠倒」，也「是」「无」有实「自性」的。没有实自性，现起有自性，所以名为颠倒。颠倒既没有自性，怎么可以「因」这无自性的净不净的「二」种颠倒，「而生」起真实的「诸烦恼」来呢？从非实有生实有，这是有大过失的！净不净颠倒，

即是遍计所执性的，唯识学者以为是增益的、无实的。但从遍计所执性的熏习为因，却能生自相有的依他起，岂不也同样的值得考虑吗？

辛三 转救

色声香味触 及法为六种 如是之六种 是三毒根本

外人为了避免无因的过失，所以转救道：不能说颠倒因是无自性的，就不能生烦恼果，烦恼是可以有的。要晓得清净与不清净，不是由颠倒心而妄执有的，是外在境界所确有的。境界，是「色声香味触及法」的「六」尘。境界是实有的，经过了六根感觉机构的取相，依根取境而生识。境界上所有的净不净相，也确实生起心识的净不净相的认识，不过行相颠倒，生起执著，于是发生贪恚痴的染污作用。所以，色等「六种」境界，「是三毒」的「根本」。境界是确有的，境相的净不净也是确有的，所以不能说没有烦恼颠倒的实性。这著重境相的实有，是说一切有部等所主张的。有部以为净不净以及境界相，不能说是主观的意境，有他的客观性。这里面也含有相对的真理，不但六尘境界可以有缘起的因果特性，不全是主观的产物，就是净不净，也有他相对的客观性。否则，审美的标准，就不能成立了。如所见的颜色，如可人意的，是清净的、美的，他必然有色素的和谐性。见黑暗而抑郁，见光明而欣喜，这虽不离根识，而也有他的相对的净美的。又如所听的音乐，凡是美的净的，必合于乐律。不过缘起是无自性而有矛盾的，所以在不同的心境中，注意于缘起法的某一点，即可以随感见而不同。如整齐是美的，但又是呆板的；不整齐是杂乱的，但不整齐的调和，也是可意的。净相可以是缘起相待的，决不能说纯是主观的。经部师及一般唯心论者，不知此义，看作纯主观的，未免抹杀缘起的客观性。不过，有部学者，忽略了缘起相对性，以为是自性有、真实有的，所以论主要破斥他，显出他的错误。

辛四 破救

壬一 正破

癸一 境空门

色声香味触 及法体六种 皆空如焰梦 如乾闼婆城

如是六种中 何有净不净 犹如幻化人 亦如镜中像

外人以六尘的境相、净不净相，是真实自性有的，可以为生起三毒的根本。论主直以境空如幻的正义，遮破他。「色、声、香、味、触及法」——「六种」体性，都是「空」无自性的，「如」阳「焰」，如「梦」境，「如乾闼婆城」，一切是空无所有的。六种境界，已是空无所有的，在这「六种」境界「中」，还「有」什么「净不净」相呢？当知这净不净相，也是「如幻化人」、「如镜中像」的啊！一切是如幻如化，怎么可说有实自性的六境、实自性的净不净相？又怎么可说有实自性的净不净相，生起贪恚痴的三毒烦恼？色声等如幻、如化，《阿含经》中是常说到。论主依佛说，显示境相的不实，然性空者的境相不实，决不如唯心者把他归结到唯心。境相不实，只是缘起无自性；而此境相的形形色色，一切都承认他，不是从属于心，不是心所变现的。唯心者的心，即是烦恼垢心等，他不是境相的决定者，反而是不离境相而存在的哩！

癸二 相待门

不因于净相 则无有不净 因净有不净 是故无不净

不因于不净 则亦无有净 因不净有净 是故无有净

净不净相是缘起有的，是互相观待有的。离了净相，就没有不净相；离了不净相，就无有净相。如演戏，有奸臣才有忠臣，有忠臣才有奸臣。离了奸臣，忠臣就显不出；离了忠臣，奸臣也无所表示了。怎么能成立净不净相的真实自性有呢？真实自有，即失去因缘义；不待他，即不能成立。所以，「不因」「净相」，那就「无有不净」相。如承认「因净」相才「有不净」相，不离了净相的缘，不净相即没有真实自性。所以说：「是故无不净。」反之，「不因于不净」相，净相即没有所待的，净相就不成。所以说：「则亦无有净。」假使承认「因不净」相才「有净」相，那么，离了不净相，净相就不可得了。所以说：「是故无有净。」这样，不待，不能成立；待，又没有自性。净不净相的所以空，本论不是从认识论去说明，而是从缘起因果去开示的。因净不净相的实性是空，所以认识的时候，才有随见不同的事实。

壬二 结成

若无有净者 由何而有贪 若无有不净 何由而有恚

本颂，结归到烦恼的不实非有。有净可以说有贪；有不净可以说有恚；有净不净的中容性，可以说有痴。既如上所说，「无有」清「净」，那里会「有贪」爱的生起？「无有不净」，又那里会「有」瞋「恚」的生起？无有净不净，痴烦恼的无由生起，是不言可知了。所以，烦恼都是无自性的，并没有他的实体。

庚二 观颠倒不成

辛一 空寂门

于无常著常 是则名颠倒 空中无有常 何处有常倒

若于无常中 著无常非倒 空中无无常 何有非颠倒

可著著者著 及所用著法 是皆寂灭相 云何而有著

若无有著法 言邪是颠倒 言正不颠倒 谁有如是事

三毒，以缘境的颠倒而起；所以进一步正观颠倒的实无自性，显出烦恼的不实。有所得的声闻学者，以常、乐、我、净为错误颠倒，以无常、苦、无我、不净为正确的不颠倒。其实，颠倒与非颠倒的自性不成。什么是颠倒？如这法是这样，而违反他的本相看作那样，这就是颠倒。什么是非颠倒？如这法是这样，就把他当作这样看，这是非颠倒。但是，违不违反诸法的本相，要有倒与不倒的本相才可说。如果本相本不可得，这还说什么违反不违反？就以四倒四非倒说吧：假使有诸行「无常」、诸法无我、诸受是苦、诸身不净的实自性，违反他的本相，而执「著」诸行是「常」住，诸法是有我，诸受是快乐，诸身是清净，确实有此颠倒的自性，「是」即可以说「名」为「颠倒」。但以正理观察，寻求他的自性，在诸法毕竟「空中，无有常」、乐、我、净的四法实性的，这那里还「有常」、乐、我、净的四「倒」呢？同样的，假使「于」真实自性的「无常中」，执「著」他确实是「无常」，苦中执著他是苦，无我中执著他是无我，不净中执著他是不净，这可以说如对象的本相而知，可以说是「非」颠「倒」。但以正理观察，在诸法毕竟「

空中」，是「无」有「无常」、苦、无我、不净的实性，这那里「有」无常、苦、无我、不净的「非颠倒」呢？所以，倒与非倒，是缘起的假名；在诸法性空中，平等平等，同样地不可得，没有倒与非倒的差别。所以《般若经》等，正观法相的时候，总是说常与无常不可得等。此二颂，破常倒，指空中没有常住自性；破非颠倒，指空中没有无常自性。这也是以缘起无性门观察，不在认识论上说。

倒与非倒的产生，主要的是由执不执著。说到执著，计有四种：一、「可著」，是所著的境界；二、「著者」，是能著的人；三、「著」，是在起执著时的著相；四、「所用著法」，是执著时所用的工具。所用的工具，可说是吸取外境的六根；著相，是根境交涉时的那种染著性；能著者，是起执的我；所著的境，就是六尘。外人以为有此四事，即有取著；有取著，当然就有颠倒。然而，在深入诸法性空中，这四事都「是」「寂灭」离戏论「相」的；没有此四事的实性，那里真「有」取「著」的实性可得！这样，「无有」实自性的「著法」可得，就不可以说「邪」执「是」错误的「颠倒」，「正」观是非错误的「不颠倒」。试问毕竟空寂无自性中，「谁有」这倒非倒的「事」情呢？

辛二 已未门

有倒不生倒 无倒不生倒 倒者不生倒 不倒亦不倒

若于颠倒时 亦不生颠倒 汝可自观察 谁生于颠倒

诸颠倒不生 云何有此义 无有颠倒故 何有颠倒者

空寂门，是直约空寂不二门说的。以下，约依缘起以观无自性说。第一颂中，初二句，依法作已未门破；后二句，依人作已未门破。如说有颠倒生，是这法有了颠倒而后生起颠倒，是本无颠倒而后有颠倒？假定这法先已「有」了颠「倒」，有了颠倒，就「不」应当再「生」颠「倒」。假定这法原来「无」有颠「倒」，无有颠倒，也「不」可以说能「生」颠「倒」。无倒生倒，这犯从无生有的过失。有倒生倒，这犯生而复生的过失。所以，有无都不可说能生颠倒。外人想：不错！法上有没有颠倒，都不可以说有生，但

有能起颠倒者，所以能生颠倒。这还是不可以！如说人生颠倒，是这人先有颠倒，是颠倒者，而后生颠倒？还是他本无颠倒而后有颠倒生？已成颠倒的颠「倒者」能生，是不对的；既成了倒者，就有了颠倒，「不」能再说他「生」颠「倒」！如这人本不是颠倒的，既非颠倒者，又怎么可以生起颠倒呢？所以，「不倒」者「亦不」生颠「倒」。

第二颂，约倒时破。外人以为有倒无倒都不能生，在正当颠倒的时候，是可以说有颠倒的。这仍不行！倒时是观待已倒未倒建立的，离了已倒未倒，倒时根本不可得。倒时尚且不可得，又那里能生起颠倒？所以说：「若于颠倒时，亦不生颠倒。」如一定要固执倒时有颠倒生，那「可」以「自」己审细「观察」一下，看看是有那个在颠倒的时候，能够「生于颠倒」？如观察不到，那就不可以妄说倒时有颠倒生。

第三颂，依青目的解释：外人以为「颠倒不生」，就是颠倒的真实，于真实中生起执著。所以论主进一步破斥说：怎么可以说不生是颠倒的真实？不特不可执不生是颠倒的真相，就是非颠倒的无漏法，也不可名为不生相呢！这样解释，可说上二颂破颠倒的生，此破颠倒的不生；但文义不大连贯。依清辨说，从上面的三时无倒看，可以知道「诸颠倒」是「不生」的了。颠倒不生，那里还「有」什么邪是颠倒，正非颠倒的意「义」呢？「无有颠倒」的法，又从那里「有颠倒者」的人呢？清辨的解说，比青目释更好。

辛三 有无门

若我常乐净 而是实有者 是常乐我净 则非是颠倒

若我常乐净 而实无有者 无常苦不净 是则亦应无

执有常乐我净颠倒实性，那可再以实有实无门观察。假定「我常乐净」四者，「是实有」自性的。常，我说他「是常」，这恰如他的本相；乐我净，说他是「乐」、是「我」、是「净」，这也各各恰如他的本相，这怎么可说是颠倒呢？所以说：「则非是颠倒。」不是颠倒，就是正见，一切众生有这正见，也就应该得解脱！可是事实并不是这样。假定闻论主所破，以为「我常乐净」四者，是「实无有」的。实无所有，那么，无我、「无常、苦、

不净」的四正，也就不应当有了。为什么呢？有常乐我净的四倒，离四倒才可说有无常、苦、无我、不净的四非倒；四倒既实无，四非倒的正观，自然也就没有了。同时，颠倒，即不能正见，不能恰如不颠倒的本相而起；反之，才有四非倒。如没有颠倒，也没有正见法相的非倒了。所以说：「是则亦应无。」

己二 结成烦恼之灭

庚一 正显

如是颠倒灭 无明则亦灭 以无明灭故 诸行等亦灭

论主说：颠倒不可得，不颠倒不可得。如不了解性空宗的大意，以为颠倒、不颠倒一切都没有，这真是拨无邪正的大邪见了！不知烦恼起于颠倒，颠倒原于自性见。有了自性见，这才取著诸法，有想倒、心倒、见倒的种种颠倒生。不知是戏论的颠倒，取著实相，所以烦恼现起，生死轮回了。如能如上面所说，正见颠倒的实相不可得，诸「颠倒」即「灭」，颠倒灭就不起烦恼。烦恼虽多，根本而主要的是「无明」，所以颠倒灭，无明「亦灭」。「无明灭故」，三业「诸行」也灭。诸行灭则识灭，识灭则名色灭，生老病死「等亦灭」了。本颂正明苦集灭道的正义。苦集是烦恼；苦集的所以可灭，在于实无自性。所以直从烦恼的无自性观察，即能烦恼不生，而得苦集的寂灭。

修学佛法，主要的是断烦恼，解脱生死，如本论所说的无明灭。但大乘佛法中，也说不断烦恼。这因没有烦恼的实相可破，只要体解烦恼本性空寂，本来寂静，自性涅槃，这就可以离烦恼得解脱了！如晚间误认绳子为蛇，生起极大的恐怖，感到无限的苦痛。要消释他的痛苦恐怖，只需指明这是绳，理解了这里根本没有蛇，那他一切恐怖与痛苦，立刻就消失无有了。所以理解无烦恼可断，这才是真正的断烦恼；无生死可了，这才是真正的了生死。从胜义中说无烦恼可灭；世俗谛中，大有烦恼可断。但这样的断烦恼，与不断是相成而不是矛盾的。因为不断，所以可断；也因可断，才知他实无自性可断呢！这在下面二颂中，明白的指示出来。

庚二 遮显

若烦恼性实 而有所属者 云何当可断 谁能断其性

若烦恼虚妄 无性无属者 云何当可断 谁能断无性

假使不解性空而不无假名，执著烦恼可断，以为「烦恼」的体「性」是「实」有的，是「有所属」的——属于自我，或属于垢心。那就根本不可断，所以说：「云何当可断。」假使说可断，试问：「谁能断」这烦恼的实有「性」？若有力能断此实有性，那他就是实相的破坏者，也不成三乘圣人了。假定说「烦恼」是「虚妄」，「无」有他的实「性」，也「无」有他的所「属」。这空无一切的烦恼，怎么可断呢？所以说：「云何当可断。」假使可以断，试问：又是「谁能断」这「无性」的烦恼呢？如第二头是无的，谁能斩割他呢？所以要有烦恼可断，这烦恼必是无自性的；无自性的烦恼，在缘起假名中，又是必有的。可以从缘生起，有他的作用，也是属于假名的众生所有；这才众生以中道正观，观破烦恼，烦恼离系，寂然不生，这才叫断烦恼呢！

观四谛品第二十四

如来是能证者，四倒是所断的惑，断了烦恼，就能体悟真理、证入涅槃了。所见的真理，是四谛。虽学者间，有见四谛得道，与见灭谛得道的诤论，然在性空者，这决非对立的。洞见本性寂灭的灭谛，与正见缘起宛然的四谛，也是相成而不相夺的。四谛是佛法的教纲，世出世间的因果起灭，都建立在此。苦谛是世间的果，集谛是世间苦果的因；灭是出世间解脱的果，道是证得出世寂灭的因。所以经说：『有因有缘集世间，有因有缘世间集；有因有缘灭世间，有因有缘世间灭。』说到苦，以五蕴身或名色和合为苦，有三苦、八苦等。集就是爱：爱、后有爱、喜贪俱行爱、彼彼喜乐爱。其中，后有爱尤为主要。到了学派中，说集含有业；有以爱为主，有以业为主，有双取爱与业的。灭是涅槃，也就是三无为中的择灭无为。道是八正道；后来，化地部学者说五法为道，瑜伽学者说止观为道。这四者，何以名四圣谛？谛是正确不颠倒，是真、是实的意思。就事实说，五蕴身有三苦、八苦的逼

迫，集有烦动恼乱身心的作用，这是世间苦集二谛的事；灭是苦痛的解脱，道是修行上进的行为。凡夫不能了解四谛的事，圣者以他真实的智慧，能正确的知道：苦的的确确是苦，集实为感受生死的根本原因，灭真实是生死永灭不再轮回，道是确实能得解脱，所以叫做谛。然而，圣者不仅知种种事相，而是在事相上正见必然的理性。所以说：无常、苦、空、无我是苦谛的理，集、因、缘、生是集谛的理，灭、尽、妙、离是灭谛的理，道、如、行、出是道谛的理。这只是一分学者作如此分配，其实并不一定，如无常可通三谛，无我可通四谛。尅实的说，一面从事相上而知他的确实是苦是集等；一面依现实有漏的法，深见无常、苦、无我、涅槃空寂。从四谛别别的理性，悟入一切归于空寂的灭，契入一切空寂，即是见谛得道了。圣者悟证四谛的理确然如此，非不如此，是真是实的，所以叫四圣谛。

一般声闻乘学者，在四谛的事相上，执著各各有实自性，又对四谛的理性，看作各别不融；不能体悟四谛平等空性，通达四谛的不二实相。佛法的真义，于缘起性空中，四谛的自性不可得；会归四谛的最高理性，即无我空寂，也即是自性寂静的灭谛。《心经》说：『无苦集灭道』，也就是此意。一分大乘学者，离小说大，所以说有有作四谛、无作四谛，有量四谛、无量四谛，生灭四谛、无生四谛。天台家因此而判为四教四谛，古人实不过大小二种四谛而已。以性空者说：佛说四谛，终归空寂。所以，这是佛法中无碍的二门。真见四谛者，必能深入一切空的一谛；真见一谛者，也决不以四谛为不了。三法印与一实相印无碍，四谛与一谛也平等不二。不过佛为巧化当时的根性，多用次第，多说四谛。实则能真的悟入四谛，也就必然深入一实相了。

本品在《中论》中，是最重要的一品。佛弟子常引用的《中论》名句，都在本品。其他的诸品，是随著随破，每难见论主真意。唯有本品，明显的指出破除实有自性的妄执，显示诸法性空的真实，成立如幻缘起的诸法。所以，龙树说一切法空，意在成立，深刻的显示一切法，不是破坏一切法。空是一切诸法的真实，所以论理的解说，生死的解脱，以及一切，都必须透此一门，才能圆满正确。从本品中，更明白龙树的法法空寂，与四谛决非对立

，也决非有大小的不同。在性空中，正见四谛，是论主的真意，也是释尊的教义所在了。然而，空义到底是甚深的，不能善见性空大意，以为空是什么都没有，那就不但不能在性空中得到法益，反而有极大的危险，落于一切如龟毛、兔角都无所有的恶见，堕入怀疑论、诡辩论的深坑。要避免恶空的过失，唯有善解空性，本品即特别的重视此义。

戊三 观所知的谛理

己一 外人难空以立有

庚一 过论主无四谛三宝

若一切皆空 无生亦无灭 如是则无有 四圣谛之法

以无四谛故 见苦与断集 证灭及修道 如是事皆无

以是事无故 则无有四果 无有四果故 得向者亦无

若无八贤圣 则无有僧宝 以无四谛故 亦无有法宝

以无法僧宝 亦无有佛宝 如是说空者 是则破三宝

外人难说：如中观论师所说，「一切」都是「空」的，一切都是「无生」「无灭」的，那不是「无有四圣谛之法」了吗？苦、集二谛，是生灭因果法；有生灭的苦集，才可以修道谛对治；净治了苦集，就『生灭灭已，寂灭为乐』，证到灭谛的涅槃。所以，灭也是依因果生灭而建立的。如生灭的苦集二谛都无，灭谛不可得，道也就无从修了，这等于否定了佛法。

外人说的一切法空，无生无灭，与论主说的一切法空，无生无灭，意义是完全不同的。论主说一切皆空，无生无灭，是以闻思修慧及无漏观智，观察诸法的真实自性不可得，生灭的自性不可得；从自性不可得中，悟入一切法空，这是胜义谛的观察。在世俗谛中，虽没有自性，没有自性生灭，而假名的缘起生灭，是宛然而有的。实有论者心目中的空，是一切无所有，生不可得，灭也没有。这是对于空义的认识不够，所以作如此诘难。

外人以为：有四圣谛，才可说有四谛的事行。如真的「无」有「四谛」，那就佛弟子的「见苦」、「断集」、「证灭」、「修道」的「事」情，也

就都「无」所有了。佛经说四谛，略有二义：一、修行者无漏真智现前，在见道的时候，如实能觉见四谛的真相。四谛都名为见——见苦、见集、见灭、见道，各各生眼智明觉，本所不知，本所不见的，而今已知了见了。此四谛，约事理的真实相说，约如实的觉悟说。二、即见苦、断集、证灭、修道，唯说苦谛为见，这是约修行的过程说的。苦之所以为苦，必须正确的了解，才能起出世的正法欲，倾向于离苦的佛法，这叫见苦。见了苦，进一步探求苦的原因，知道苦是由集招感来的；要想没有苦，必须解决集，所以集要断。灭是寂灭空性，是出世的涅槃果，是佛子所证到的解脱，所以说证灭。灭不是无因而证得的，要修出世的解脱道，才能证得，所以说修道。见苦、断集、证灭、修道，是出世间的事行。如没有四谛事理，见无所见，断无所断，证无所证，修也无所修了！

没有四谛的行事，四果也就不可得，所以说：「以是事无故，则无有四果。」四果是四沙门果，是以智证如，含得无漏有为无为的功德，这是由见苦、断集、证灭、修道而得的。没有这修行四谛的事情，那里会成就沙门果的功德？因为「无有四果」，四得四向的人，也就没有了。所以说：「得向者亦无。」四得，是得初果、得二果、得三果、得四果。四向，是初果向、二果向、三果向、四果向。次第是这样的：起初修行，到加行位以上，就称初果向。正见谛理而断惑，仅剩七番生死，名为得初果。后又修行前进，开始向二果；能进薄欲界修所断烦恼，唯剩一番生死，名为得二果。再重行前进，走向三果；等到断尽欲界烦恼，不再还来欲界受生死，名为得三果。又更前进，直向四果；断尽一切烦恼，此身灭已，不再受生，即名得四果。这是约佛弟子修行的境界浅深，而分此阶位。

四得四向中，初果向是贤人，其余的三向四得是圣者，合名八贤圣。有四得、四向，可以说有八贤圣；四得、四向不可得，八贤圣也就无所有。如「无」有「八贤圣」，那也就「无有僧宝」了。不特没有僧宝，因为「无」有「四谛」的关系，也就「无有法宝」了。僧是僧伽的简称，意义是和合众，指信佛修行的大众。宝是难得贵重的意思，以赞叹佛教僧众的功德。真实的僧宝，是要证悟谛理的，见苦、断集、证灭、修道，如七圣，才可说是真

实的僧宝；这是不分在家、出家的。凡是『理和同证』的，都名为僧。一般的出家佛弟子，『事和同行』，就是没有得道，也叫僧宝，但这不过是世俗而已。法宝是四谛的实理。法，有普遍、必然、本来如此的意义，即真理。四谛合于此义，所以说是法宝，而法宝最究竟的，即是寂灭的实相。所以法宝有深刻的内容，不是口头的几句话，书本上的几个字。以经卷或讲说为法，那因他能表诠此普遍真实的谛理，所以也假名的称为法宝。自觉觉他的佛宝，是由觉法而成的，不是离了现觉正法，能成等正觉的。同时，佛也是人，在事在理，都与圣者一味，也是在僧中的。所以，如法与僧不成，佛也根本不可得。所以说：「无」有「法」宝、「僧宝」，也就「无有佛宝」。这样，「说」一切法皆「空」的性空论「者」，不是「破」坏「三宝」了吗？佛说罪恶最大的，无过于破坏三宝、拨无四谛，这是最恶劣的邪见。这样，性空者说一切皆空，是大邪见者，是断灭见者！外人以最大的罪名，加于性空者的身上。

庚二 过论主无因果罪福

空法坏因果 亦坏于罪福 亦复悉毁坏 一切世俗法

实有论者的意见，性空者不但是破坏了出世法的三宝与四谛，一切法空的「空法」，也破「坏」了世间的「因果」。因果是前灭后生的，如是空无生无灭的，还有什么因果可说？有因果才有罪福业报；没有因果，罪福也就无有，所以「亦坏于罪福」。罪福是善恶业报，世道治乱，就看善恶的消长如何。如人人有罪福的观念，世间就可成为道德的世界。印度有外道说：如在恒河南岸，杀死无数人，没有罪；在恒河北岸，行广大布施，也没有福；这是否认罪福的代表者。性空者破坏罪福，岂不与他们采取一致的态度！因果罪福都毁坏了，自然也就「毁坏一切世俗法」。

外人所以这样的责难论主，因为他以为空是一切都没有。所以，凡认空是空无的，认为不能建立一切的，即一定要批评性空，说性空者堕于恶见。就是大乘中的不空论者，还不也是说空是不了义吗？所以，不但有所得的小乘学者，不能正确的解了性空，要破坏空法；有所得的大乘学者，不知即性

空中能建立一切法，也就要以空为不了义、不究竟的。无论他们怎样的反对一切法性空，从他们破空的动机去研究，可以知道他们是怖畏真空，怕空中不能建立一切，破坏世出世间的因果缘起。他们要建立一切，所以就不得不反对空性，而主张自相有、自性有、真实有、微妙有。他们也许自以为比空高一级，实际是不够了解真空的。能了解空，决不说空是不了义的。还有，同情性空，又说真空不空，这是思想上的混乱！是性空者，又说空为不了义，真实是不空，这是自己否定自己！中观的性空者，如能确切的握住性空心要，一定会肯定的承认空是究竟了义的，认为空中能建立如幻因果缘起的，决不从空中掉出一个不空的尾巴来！

己二 论主反责以显空

庚一 显示空义

辛一 直责

汝今实不能 知空空因缘 及知于空义 是故自生恼

外人破斥论主，是因他不解空义，这是众生的通病，是可以原谅的。所以，论主先从正面显示空义，反显执有的过失。知道了空的真义，理解空不碍有（不是不碍不空），也就不会破斥空了。论主说：你以为主张一切皆空，是毁坏四谛、三宝，及因果、罪福的一切世俗法吗？这是你自己的错误。你所以产生这严重的错误，第一、是「不能知」道「空」；第二、是不能知道「空」的「因缘」；第三、是不能「知于空义」。所以就惊惶起来，「自」己「生」起忧愁苦「恼」了；本没有过失，却要找出过失！性空者如虚空明净，你如何毁得分毫！仰面唾天，不过是自讨没趣。这苦恼，是自己招得来的。外人不了解的三个意义，今略为解释。一、什么是空？空是空相（性），离一切错乱、执著、戏论，而现觉诸法本来寂灭性。心有一毫戏论，即不能现觉。众生有一切错误执著根本的自性见，这也难怪不能了解空相而生起戏论了。二、为什么要说空？佛为众生说空法，是有因缘的，不是无因而随便说的。《大智度论》说：『如来住二谛中，为众生说法；为著有众生故说空，为著空众生故说有。』众生迷空执有，流转生死。要令众生离邪因、无

因、断、常、一、异等一切见，体现诸法的空寂，得大解脱，佛才宣说空义。实有、妙有的不空，是生死的根本，是错误的源泉。不特解脱生死，要从空而入（三解脱门）；就是成立世出世间的一切法，也非解空不可。不空，只是自以为是的矛盾不通。为了这样的必要因缘，所以佛才开示空相应行。三、空是什么意义？性空者说：空是空无自性，自性不可得，所以名空，不是否认无自性的缘起。世间假名（无自性的因果施设，名为假名，并非随意胡说）的一切法，是不碍空的幻有。性空者的空，是缘起宛然有的。这与实有论者心目中的空——什么都没有，大大不同。如理解空、空因缘、空义三者，何致自生热恼呢？

辛二 别显

壬一 显佛法甚深钝根不及

癸一 示佛法宗要

诸佛依二谛 为众生说法 一以世俗谛 二第一义谛

若人不能知 分别于二谛 则于深佛法 不知真实义

若不依俗谛 不得第一义 不得第一义 则不得涅槃

这三颂中，前二颂正示佛法的宗要；第三颂，说明他的重要性，又含有外人起疑而为他释疑的意思。

「诸佛」说法，是有事理依据的，这就是「依二谛」。依二谛「为众生说法」：第「一，以世俗谛」；第「二」，以「第一义谛」。二谛是佛法的大纲，外人不信解空，也就是没有能够理解如来大法的纲宗。《十二门论》说：『汝今闻说世谛，谓是第一义谛。』《阿含经》中有《胜义空经》，显然以空为胜义谛；又说因缘假名，所以知因果假名是世俗法。外人不见佛法大宗，把色、声、香、味、触等因果假名，看作诸法的胜义，以为是自性有、真实有的。这才听说胜义一切皆空，以为拨无一切，破坏三宝、四谛。这是把一切世俗有，看作胜义有了。他们不知何以说有，也不知何以说空；不懂二谛，结果自然要反对空了。论主要纠正他，所以提出二谛的教纲来。

谛是正确真实的意思。真实有二：一、世俗的：世是时间迁流，俗是蒙蔽隐覆。如幻缘起的一切因果法，在迁流的时间中，没有自性而现出自性相，欺诳凡人，使人不能见到他的真实相，所以名为世俗。二、第一义的：第一是特胜的智慧，义是境界；就是特胜的无漏无分别智所觉证的境界，名第一义，或译胜义。世俗是庸常的，一般的常识心境；胜义是特殊的，圣者的超常经验。或者可以这样说：第一义即实相，实相中超越能所，智如境如，寂然不可得。第一的谛理，名第一义谛。佛在世间说法，不能直说世人不知道的法，要以世间所晓了的，显说世间所不知的。所以说眼、耳、鼻、舌、身，色、声、香、味、触等等。不过，一般人所认识的，常有一种错误的成分，所以必要在此世俗的一切上，以特殊的观智，去透视世俗的颠倒所在，才能体验第一义。所以，佛说法有此二谛：一是世俗的事相，一是特殊的谛理。依世俗而显胜义，不能单说胜义。

谛是正确与真实。然二谛是一真实？还是二真实？假使唯一真实，为什么要说二谛？假使二真实，这就根本不通。诸法究竟的真实，不能是二的，真实应该是不二的。要知世俗是虚妄的，本来不足以称为谛的。世俗的所以名谛，是因一切虚妄如幻的法，由过去无明行业熏习所现起的；现在又由无明妄执，在乱现的如幻虚妄法上，错误的把他认作是真实。他虽实无自性，然在凡夫共许的心境上，成为确实的。就世俗说世俗，所以叫世俗谛。如以这世俗为究竟真实，那就为无始的妄执所蒙昧，永不能见真理。如橘子的红色，是橘子的色相，经过眼根的摄取，由主观的心识分别，而外面更受阳光等种种条件的和合，才现起的。如在另一环境，没有这同样条件的和合，橘子也就看来不是这样红的，或红的浅深不同。然他在某一情境下，确是红色的，好像的确是自体如此的。如不理解他是关系的存在，而以为他确实是红的，一定是红的，那就不能理解他的真相。他的形成如此，由根、境、识等的关系而现前。

因为无明所覆，所以觉得他确实如此，不知红色是依缘存在而本无实性的。经中说：『诸法无所有，如是有，如是无所有，是事不知，名为无明。』无所有，是诸法的毕竟空性。如是有，是毕竟空性中的缘起幻有。缘起幻有

，是无所有而毕竟性空的，所以又说如是无所有。但愚夫为无明蒙蔽，不能了知，在此无明（自性见）的心境上，非实似实，成为世俗谛。圣人破除了无知的无明，通达此如是有的缘起是无所有的性空。此性空才是一切法的本性，所以名为胜义。世俗幻相，虽可以名为世俗谛，但也有世俗而非谛的。如上帝、梵、我、梵天，这不特真实中没有，就是世俗中也是没有的。又如挤眼见到外物的跃动，坐汽车见树木的奔驰，乘轮船见两岸的推移，不是世俗所共同的，所以就世俗说也不能说是真实的，不可以名为世俗谛。世人对于一切因果缘起如幻法，不知他是虚妄，总以为他是真实。就是科、哲学者，虽能知道部分的虚妄法，但在最后，总要有点真实（物质、精神、理性、神）做垫脚物，否则就不能成立世间的一切。

这是众生共同的自性见。佛陀说法，成立缘起，就在此缘起中破除自性见；破除自性见，才能真见缘起的真相，解脱一切。因众生的根性不同，佛说法的方便也不同：为根性未熟的众生（下士），说布施、持戒、禅定、生天法，使他得世间的胜利；这是但说世俗谛的法。为利根而能解脱的（中士），说四谛缘起法，使他见苦、断集、证灭、修道。这是根性稍钝的，但能渐渐而入。如有大利根人（上士），直解缘起法的毕竟空性，直从空、无相、无作的三解脱门，入毕竟空，证得涅槃。所以世俗中说有我，胜义中就说无我；世俗中说一切名相分别，胜义中就说离一切名相分别。其实，这是相顺而不是相违的。色、声、香、味、触，眼、耳、鼻、舌、身，以及戒、定、慧等圣道，从他所现的如幻行相说，都是世俗的；若以无明执见而执为究竟真实，就是大错误。这些世俗幻相，如观无自性空，而证本性空寂，才是究竟真实。若以空为但遮世间妄执，此外别有真实不空的，这也同样的是大错误。所以，不知佛教纲宗的二谛，那就讲空不像空，说有不成有。

二谛又有两种：一、佛说这样是世俗谛，那样是第一义谛，这是以能诠能示的名言、意言，而以诠显为大用的，名教二谛。二、佛说二谛，不是随便说的，是依凡圣心境，名言境及胜义理而说的；这佛所依的，是依二谛。古代三论学者，特分别这两种二谛，颇有精意。然重在依教二谛，显出他的依待性，即二谛而指归中道不二。

世俗不是谛，但圣者通达了第一义谛，还是见到世俗法的，不过不同凡夫所见罢了。《法华经》说：『如来……不如三界见于三界。』所以，声闻行者得阿罗汉，大乘行者登八地以上，一方面见诸法性空，一方面也见到无自性的缘起。这缘起的世俗法，是非谛的，如我们见到空花水月，不是谛实一样。无自性的缘起，是性空缘起；缘起也就是性空。向来说二谛有二：一、以凡圣分别，称情智二谛。凡情事为世俗谛，圣智事为第一义谛。二、圣者也有二谛，称理事二谛，就是幻空二谛。缘起幻有是世俗谛，幻性本空是第一义谛。即世俗谛是胜义谛，即胜义谛是世俗谛，二谛无碍。双照二谛，到究竟圆满，就成一切种智了。清辨说：世俗谛也是真实的。就世俗论世俗，确有他的实相，但不能说于胜义谛中也有自相。这样，与第一义谛还不免有碍。应该是：不但胜义谛空性离戏论，不能说世俗是实有；就是在世俗中，也还是无自性的缘起（圣者所见的）。无自性缘起的世俗，才能与缘起无自性的胜义无碍。

解脱生死，在通达第一义谛；第一义谛，就是毕竟空性。凡常的世俗谛，是众生的生死事。就是戒、定、慧学，如见有自性，以为不空，也还是不能解脱生死的。这样，说第一义谛就可以了，为什么还说世俗谛呢？这不知二谛有密切的关系。性空的所以为性空，是依世俗缘起而显示的；如不明因缘义，如何能成立无自性空？如没有缘起，空与什么都没有的邪见，就不能分别。不依世俗说法，不明业果生死事，怎么会有解脱？所以二谛有同等的重要。如「不能」「分别」这「二谛」相互的关系，那对「于」甚「深」的「佛法」，就「不」能「知」道他的「真实义」了。第一义是依世俗显示的，假使「不依」世「俗谛」开显，就「不」能「得」到「第一义」谛。修行观察，要依世俗谛；言说显示，也要依世俗谛。言语就是世俗，不依言语世俗，怎能使人知道第一义谛？佛说法的究竟目的，在使人通达空性，得第一义；所以要通达第一义，因为若「不得第一义」，就「不」能「得」到「涅槃」了。涅槃，是第一义谛的实证。涅槃与第一义二者，依空性说，没有差别的；约离一切虚妄颠倒而得解脱说，涅槃是果，胜义是境。胜义，不唯指最高无上的真胜义智，如但指无漏的胜义智，那就与世俗失却连络。所以，

解说性空的言教，这是随顺胜义的言教；有漏的观慧，学观空性，这是随顺胜义的观慧。前者是文字般若，后者是观照般若。这二种，虽是世俗的，却随顺般若胜义，才能趣入真的实相般若——真胜义谛。如没有随顺胜义的文字般若，趣向胜义的观照般若，实相与世俗就脱节了。所以本文说，依世俗得胜义，依胜义得涅槃。因为如此，实相不二，而佛陀却以二谛开宗。如实有论者的偏执真实有，实在是不够理解佛法。

癸二 显空法难解

不能正观空 钝根则自害 如不善咒术 不善捉毒蛇

世尊知是法 甚深微妙相 非钝根所及 是故不欲说

诸法毕竟空性，要以二谛无碍的正观去观察的。假使「不能」以不碍缘起的「正观」去观「空」，那就不能知道空的真义。结果，或者不信空，或者不能了解空；问题在学者的根性太钝。「钝根」听说空相应行的经典，不能正确而如实的悟见，所以或者如方广道人的落于断灭，或者如小乘五百部的执有，诽谤真空。这样的根性，闻性空不能有利，反而自生烦恼，「自」己「害」了自己。所以佛为利根人，才说空、无相、无作、无生、无灭的法门。须菩提在般若会上，曾对佛说过：不能为一般人说空。佛说：是的，要为大菩萨说；不过一般众生中，如有利根，智慧深、烦恼薄的，也可以为说这一切法性空的法门。佛说法是特重机教相扣的，什么根性，为他说什么法。如为根性低劣的说深法，为根性上利的说浅法，机教不相应，不特受教者不能得益，反而使他蒙受极大的损害。如人参是补品，但体力过于虚弱，或有外感重病的人吃了，反而会增加病苦。这样，一切法性空，本不是钝根人所能接受的。如印度人捉毒蛇，善用咒术的人，利用咒术的力量，迷惑住蛇，不费力的就捉到了。蛇很驯良的听捉蛇者玩弄，蛇胆等有很大的功用。「如不善咒术，不善捉毒蛇」，不但蛇不会被捉住，捉到了也会被蛇咬死的。这譬喻钝根人学空受害，问题在根性太钝，不懂学空的方便，《般若经》中称之为无方便学者。

「世尊知」道这第一义谛的缘起空「法」，是「甚深」最甚深，「微妙」最微妙，难通达最难通达，不是一般「钝根」众生「所」能「及」的。众生的染著妄执，是非常深固而不容易解脱的。佛知道根钝障重的人，不容易信受此甚深微妙究竟的法门，「故」佛起初就「不欲说」法。如律中说：佛成道后，多日不说法。《法华经》说：佛成佛后，三七日中思惟，不欲说法，也是这个意思。

上来五颂，开示佛法的宗要，说明空义的甚深难解。可知外人的责难论主，并不希奇，可说是当然有此误会。因为外人无知的责难，反而显出空的甚深了！

壬二 显明空善巧见有多失

癸一 明空善巧

汝谓我著空 而为我生过 汝今所说过 于空则无有

以有空义故 一切法得成 若无空义者 一切则不成

此下，申明正义，反难外人。外人不知自己的根性不够，不能悟解空中的立一切法，所以以为「我」执「著」一切诸法皆「空」，以为我是破坏世出世间因果的邪见，「为我」编排出很多的「过」失。其实，「汝今所说」的一切「过」失，在我无自性的缘起「空」中，根本是「无有」的。不特没有过，而且唯有空，才能善巧建立一切。你以为一切都空了，什么都不能建立。可是，在我看来，空是依缘起的矛盾相待性而开示的深义，唯有是空的，才能与相依相待的缘起法相应，才能善巧的安立一切。所以说：「以有空义故，一切法得成。」反过来说，你以为一切实有，才能成立世出世间的一切因果缘起，这不致于破坏三宝、四谛。不知这是错乱的、凡庸的知见，势必弄到真妄隔别、因果不相及，一切都没有建立可能，这才是破坏三宝、四谛哩！所以说：「若无空义者，一切则不成。」

为什么唯性空才能建立一切？空是无自性义；自性是自体实有、自己成立的意思。从时间的前后看，他是常住的、静止的；从彼此关系看，他是个体的、孤立的；从他的现起而直觉他自体的存在看，他是确实的，自己如此

的。凡是自性有的，推究到本源，必是实有、独存、常住的。凡有此常、一、实的观念，即是自性见。以诸法为有这自性的，即是执著诸法自性有的有见，也就是与性空宗对立的有宗。说自性有，是常住的，佛教的学者，除了后期佛教的不共大乘而外，少有肯老实承认的。他们说：我们也是主张诸行无常的、刹那生灭的。他们确也信受诸行无常，不过从分位的无常，分析到一刹那，就不自觉的在无常后面，露出常住的面目来。诸法是实有的，析到极短的一刹那，前念非后念，后念非前念，法体恒住自性，这不是常住么！即使不立三世实有，立现在实有，此刹那即灭，虽没有常过，就有断过。其实，这是常见的变形，是不能信解如此又如彼的。又如虽说因缘生法，色法是由四大、四尘和合成的；

假使把和合的色法，分析到最极微细的极微（空间点），即成一一的独立单位。这独立单位的极微，纵然说和合而有，也不过是一个个的堆积，不落于一，即落于异。凡不以一切空为究竟，不了一切是相待依存的，他必要成立空间上的无分极微色，时间上的无分刹那心。实有论者的根本思想，永远是依实立假。他们的实有，终究不出断、常、一、异的过失。有些宗教及哲学者（后期大乘学者也有此倾向），向外扩展，说世界的一切为整体的，这是大一；时间是无始无终的存在，不可分割，这是大常。大常、大一的，即是绝待的妙有。这与佛法中有所得的声闻学者，说小常、小一，只有倾向不同。一是向外的，达到其大无外；一是向内的，达到其小无内；实是同一思想的不同形态，都不过是一是常的实有。此自性实有的，不空的，就失却因缘义。因为自性实有的，究竟必到达自己存在的结论。自己存在，还要因缘做什么？失了因缘，那里还谈得上建立一切！空是无自性义，世间的一切，都是相依相待，一切是关系的存在。

因缘生法，所以是空的；空的，所以才有因缘有而不是自性有。如明白空是无自性义，是胜义无自性，而不是世俗无缘起，即能知由空成立一切了。但有见深厚的人，总觉得诸法无自性空，不能成立一切，多少要有点实在性，才可以搭起空架来。如一切是空，因果间没有丝毫的自性，为什么会有因果法则？为什么会有种种差别？这仍是落于自性见，有见根深确是不易了解

真空的。空是无自性，一切因缘生法、因果法则，无不是无自性的。虽然世俗法都是虚妄的、错乱的，但错乱中也有他的条理和必然的法则。所以我们见了相对安立的事相理则，以为一切都是有条不紊，不错不乱，必有他的真实性。不知境幻心也幻，幻幻之间，却成为世俗的真实。如有一丈宽的大路，离远了去看，就好像路愈远愈小，这是错乱。可是你到那里，用尺一量，不宽不狭，刚刚还是一丈。如把尺放在那边，走回来再看，路还是小小的，尺也缩得短短的。看来，路已狭了，尺已短了，但还是一丈。所以，能量（尺）所量（路），在因缘下而如幻的幻现，但其间能成立安定的法则与关系的不错乱。

一切如幻，是可以成立世出世间因果的。我们说空，即是缘起的；缘起的，必然表现出相待的特性；相待，即是种种的。所以，实有论者以为一切空即不能说明种种差别，实是大误会。反之，在自性实有的见地中，在性空者看来，他才不能成立彼此的差别与前后的差别！

此二颂，为实有论者与性空论者的根本不同点，在性空可否建立一切。性空能建立一切的，是性空者，他一定以空为中道究竟的。性空不能建立一切，即是实有论者，他必然的以为空是错的，或者温和的说，是不了义的。本论为彻底的性空论，读者应深切的把握此意。

癸二 执有成失

汝今自有过 而以回向我 如人乘马者 自忘于所乘

若汝见诸法 决定有性者 即为见诸法 无因亦无缘

即为破因果 作作者作法 亦复坏一切 万物之生灭

论主略指外人的过失说：你「今自」己「有」重大的「过」失，不自觉知，反「而」把这些过失，拿来「回向我」，这不是极大的错误吗？自己有过，应该自己反省、觉悟、革除，为什么向别人身上推呢？把过失推在我的身上，自己以为没有过，这等于「人乘」在「马」上，而「自」己「忘」却自己「所乘」的马，到处去寻马一样。假使，你「见」到「诸法」是「决定有」实自「性」的，那所「见」到的一切「诸法」，就是「无因」「无缘」

而有的。诸法有自性，就是自体完成的，本来是这样的，自己是这样的，这自然就失却因缘了。自性见者，推论为有自性才可成立一切，这是不解缘起法所生的错误。他们是离现象而想像实体，所以不能把握时空中的相待依存性。结果，自性有，就不成其为因缘生义。无因无缘，就「破」坏「因果」，破坏「作」业、「作者」、「作法」，以及破「坏一切万物」的因果「生灭」了。性空者不承认有实自性，也决不承认空是破坏一切。如以为实可破一切，这决非正确的空宗学者。

辛三 证成

众因缘生法 我说即是空 亦为是假名 亦是中道义

未曾有一法 不从因缘生 是故一切法 无不是空者

这是引证佛说，证成缘起性空的自宗。佛在《胜义空经》开示此义，《华首经》中也曾说过本颂。中国的佛教界，像天台、贤首诸大师，是常常重视应用本颂的；三论师也特别的重视。引此颂以成立一切法的无自性空，是论主的正义所在。一切「众」多「因缘」所「生」的「法」，「我」佛「说」他就「是空」的；虽说是空，但并不是否认一切法。这空无自性的空法，「亦」说「为是假名」的，因离戏论的空寂中，空相也是不可得的。佛所以说缘生法是空，如《大智度论》说『为可度众生说是毕竟空』，目的在使众生在缘起法中，离一切自性妄见，以无自性空的观门，体证诸法寂灭的实相。所以，一切法空，而不能以为胜义实相中有此空相的。这即缘起有的性空，「亦是中道义」。经中说『为菩萨说不可得空』，不可得空，即空无空相的中道第一义空。缘起幻有，确实是空无自性的，是佛的如实说，龙树不过是详为开显而已。一切的一切，如不能以缘起假名说明他是空，就不能寂灭有无诸相，也不能证悟诸法实相。假使不知空也是假名的安立，为离一切妄见的，以为实有空相或空理，这可以产生两种不同的倒见：一、以为有这真实的空性，为万有的实体；一转就会与梵我论合一。二、以为空是什么都没有，即成为谤法的邪见。明白了因缘生法是空的，此空也是假名的，才能证悟中道，不起种种边邪见。这样的解说，为本颂正义。以空为假名的，所以此

空是不碍有的。不执此空为实在的，这样的空，才是合于中道的。此说明空不是邪见，是中道，目的正为外人的谤空而说。青目说：『众因缘生法，我说即是空……空亦复空，但为引导众生，故以假名说（空）；离有无二边故，名（此空）为中道。』月称说：『即此空，离二边为中道。』——都重在显示空义的无过。

上颂已成立缘生性空的空，是不碍有的，是不著空的正见；下颂才说明一切无不是缘生法，所以一切无不是空的。凡是存在的，无一不是缘生的。所以说：「未曾有一法，不从因缘生。」凡是从因缘生的，无一不是空无自性的。实有的缘生法，决定没有的。所以说：「是故一切法，无不是空者。」这一颂与上一颂的意义，是连贯的，不能把它分开而断章取义的，离后颂而读前颂，决定会作别解。论主所以引这两颂，因外人与论主诤论，说性空者主张是破坏一切的；论主才引经证成自己，不特没有过，而且这是佛法的精髓，是佛法的真义所在。

本颂，又可作如此说：因缘生法，指内外共知共见的因果事实。外人因为缘生，所以执有；论主却从缘生，成立他的性空，所以说：即是空的。空不是没有缘起，此空是不碍缘起的，不过缘起是无自性的假名。这样，缘生而无自性，所以离常边、有边、增益边；性空而有假名的，所以离断边、无边、损减边；双离二边，合于佛法的中道。这是双约二谛空有而说的。中道，形容意义的恰好，并非在性空假名外，别有什么。这样，假名与中道，都在空中建立的。一切诸法寂无自性，所以是空；缘起法的假名宛然存在，所以是有。这相即无碍法，从胜义看，是毕竟空性；从世俗看，虽也空无自性，却又是假名的。这样，所以是中道。《般若经》说：『观十二因缘，不生不灭，如虚空不可尽，是为菩萨不共中道妙观』，也就是此意。性空假名无碍的中道，也就是二谛无碍的中道。然而，无一法不是缘生，也就无一法不是性空；依世俗的因缘生法，通达一切法空，是证入胜义的正见。观一切法的空性，才能离自性见，悟入诸法实相。所以，观行的过程，第一要了解因果缘起，得法住智；再观此缘起无自性空，假名寂灭，得涅槃智。依缘有而悟入性空，悟入性空的当下，是一切生灭缘起法都泯寂不现的。因此，在正

觉中，不能不所，一切都不可安立。如从真出俗，观性空的假名缘起，见一切如幻缘起法宛然存在。圣者所见的世俗，与凡人所见，就大有不同了。《大智度论》说『般若将入毕竟空，寂诸戏论；方便将出毕竟空，严土化生』，就是这一修行的历程。加行位中，还没有能现证空寂，没有离戏论，只是一种似悟。在加行位中，确实即有观空，空不碍有的。但依此二谛无碍的悟解，即能深入到毕竟空寂的实证。所以《心经》说：『色不异空，空不异色；色即是空，空即是色。……是故空中无色。』观色空的相即不二，而到达现证，却唯是色相泯灭的空相。《华严经》也说：『相与无相无差别，入于究竟皆无相。』先作圆融观而达到绝待，这是悟入实相的必然经历。如本颂虽明自性空与假名有的二谛相即，而真意在空，这才是指归正观悟入的要意所在，为学者求证的目标所在。末后『无不是空者』一句，是怎样的指出《中论》正宗呀！

三论师以中假义解释前颂：『众因缘生法』是俗谛，『我说即是空』是第一义谛。二谛是教，是假名；假名而有即非有，假名而空即非空；依假名的空有，泯空有的一切相，这是中道。所说虽略有出入，但他的空有假名说，就是说明了有是假名的非实有，空是假名的非偏空，依此而显中道。虽说三谛，依然是假名绝待的二谛论，不过立意多少倾向圆融而已。中道是不落两边的，缘生而无自性空，空无自性而缘起，缘起与性空交融无碍，所以称之为中道义，即是恰当而确实的。不是离空有外，另有一第三者的中道。

天台家，本前一颂，发挥他的三谛论。在中观者看来，实是大有问题的。第一、违明文：龙树在前颂中明白的说『诸佛依二谛，为众生说法』，怎么影取本颂，唱说三谛说？这不合本论的体系，是明白可见的。第二、违颂义：这两颂的意义是一贯的，怎么断章取义，取前一颂成立三谛说？不知后颂归结到『无不是空者』，并没有说：是故一切法无不是即空即假即中。如《心经》，也还是『是故空中无色』，而不是：是故即空即色。《华严经》，也没有至于究竟终是无相即有相。这本是性空经论共义，不能附会穿凿。要发挥三谛圆融论，这是思想的自由，而且，在后期的真常唯心妙有的大乘中，也可以找到根据，何必要说是龙树宗风呢？又像他的『三智一心中得』，

以为龙树《大智度论》说，真是欺尽天下人！龙树的《大智度论》，还在世间，何不去反省一下呢！中国的传统学者，把龙树学的特色完全抹杀，这不过是自以为法性中宗而已，龙树论何曾如此说！

庚二 遮破妄有

辛一 破坏四谛三宝

壬一 破坏四谛

癸一 总标

若一切不空 则无有生灭 如是则无有 四圣谛之法

性空者的正义，既明白显示；对于外人的责难，不能接受，要推还给他。所以说：坚持「一切」法「不空」的，过失可太大了！诸法有自性，自己完成的，自己如此的，就没有变化生灭；如「无有生灭」，也就「无有四圣谛之法」了。

癸二 别释

苦不从缘生 云何当有苦 无常是苦义 定性无无常

若苦有定性 何故从集生 是故无有集 以破空义故

苦若有定性 则不应有灭 汝著定性故 即破于灭谛

苦若有定性 则无有修道 若道可修习 即无有定性

外人说：我并不破坏四圣谛法，我是成立一切法从因缘生的；因果生灭，为什么说我破坏这一切呢？论主说：这是智慧浅薄，自以为能立一切法，其实是不能避免过失的。自性不空，特别如三世实有者，一切法本来存在，不是从因缘生而才有的。既「不从」因「缘」所「生」，试问怎么会「有苦」？苦是什么意义？「无常是苦义。」经说：『以一切诸行无常故，我说一切有漏诸受是苦。』不如意、不愉快、不安定、不圆满，都是苦；不但苦是苦，乐也是苦，不苦不乐的平庸心境也是苦。苦上加苦是苦苦，这是人人知道的。快乐是无常的，变动不居的。才以为快乐，一转眼起了变化，立刻就失坏快乐而悲哀了，所以乐受是坏苦。平庸的境界，得之不喜，失之不忧，然

而不苦不乐是行苦。行就是迁流变易，无常生灭的；在不知不觉间，走向苦痛。如大海中无舵的小舟，随风漂流；船中的人们，尽管熟睡得无喜无忧，等到船触著了暗礁，船破人没的悲哀就来了。所以，享八万四千大劫福报的非想非非想天的有情，在他泯除想非想的差别，住在平等寂静的定中，没有一般的苦乐。可是，时劫迁流，不断的缩短他的生命，这也到底在苦的圈子里。所以，苦谛是成立于无常的。如诸法决「定」有自「性」，无常义不得成立；「无」有「无常」，苦也就不得成了。

根本佛教说四谛，是这样的：苦，苦（的）集，苦集（的）灭，苦灭（的）道；以苦为出发的，每一谛都说有苦字。所以集灭道三谛不成，本论都从苦说起。

假定说：「苦」谛是「有」决「定」自「性」的，那怎么又是「从」烦恼业的「集」谛「生」呢？苦自己有了，照理就无须乎从烦恼业生，所以说「是故无有集」。集谛的所以不成立，还不是因为有自性，「破」坏了「空义」。然而，苦确实从集谛的烦恼业力的因缘生的，缘生就是无自性的，怎么可说有定性呢？假定还要说「苦」是「有」决「定性」的，那生死苦痛，就「不应」当「有灭」。不但在地狱受苦的有情，永远在地狱受苦；在人中受苦的有情，永远在人中受苦；而且生死苦海的轮回，也再不能有彻底的解脱，证入涅槃。执「著」苦有决「定」自「性，故」苦「即」不可灭而「破」坏「灭谛」了。如「苦」是「有」他决「定」的自「性」，那不但破坏了集谛、灭谛，道谛也被破坏了。所以说：「则无有修道。」为什么要修道？修道的目的，是为对治烦恼，灭除苦果。这必须烦恼与苦阴身，有改变的可能，修道才能灭除他。假使苦有定性，集有定性，不但道也是本有的而无道可修，就是修道也不能灭除。如承认佛法中有「道可」以「修习」，那就「无有定性」可说了。本论从苦谛实有定性以说明苦集、苦集灭、苦灭道的不可能。集灭道三谛，也都无有定性；如有定性，也是一切不成的。

癸三 结成

若无有苦谛 及无集灭谛 所可灭苦道 竟为何所至

这是总结无四谛的过失。有苦谛，就有集、灭谛，修道也就有到达的目的了。如苦有定性，就「无有苦谛」；苦谛没有，自然也就「无」有「集」谛、「灭谛」；集、灭谛没有，修「所可灭苦」的「道」谛，究「竟为何所至」呢？后二句，似乎是说无有道谛，然总连上文，就知是说道无所到了。修道，是有目的的。以四谛来说，道是所修的，集是修道所要断的，灭是修道所要到达证实的，苦是道所要解脱的。苦集灭三谛都没有了，修道不是无所趣向了吗？

壬二 破坏四谛事

若苦定有性 先来所不见 于今云何见 其性不异故

如见苦不然 断集及证灭 修道及四果 是亦皆不然

是四道果性 先来不可得 诸法性若定 今云何可得

有四谛，就有修四谛的人；有修四谛的人，就有修四谛的事——见苦、断集、证灭、修道。如实有论者说，诸「苦」决「定有」自「性」的，那就一切众生在没有修四圣谛之「先」，既从「来」「不」曾「见」到苦谛，不见即不再能见；现「今」修道，又怎样能够「见」呢？苦是实有的，「其性」没有变「异」，所以，先前没有见，即苦性永不可见，现在也不应该有见苦的道行了。「如见苦不」可能，「断集」也就不能断；「证灭」也无所证；本不「修道」，当然现在也无道可修了。修四圣谛行，尚且不可得，由修而得的「四果」，自然也「是」「不然」的。进一步说，「四」沙门「道」、四沙门「果」的体「性」，凡夫在未修之「先」，本「来」是「不可得」的，这是谁也不能否认的。一切「诸法」的自「性，若」执著是决「定」有的，那不得即不能得，现「今」又怎么「可」以「得」呢？理由还是一样，有决定性，性即不可变异，所以，不可得就永不可得了。这可见，决定有自性论者，四谛行果都被破坏了。

壬三 破坏三宝

癸一 正明三宝无有

若无有四果 则无得向者 以无八圣故 则无有僧宝

无四圣谛故 亦无有法宝 无法宝僧宝 云何有佛宝

如上所说，没「有」所得的「四果」，也就没有能得四果、趣向四果的人了。所以说：「则无得向者。」四得、四向，是出世的八贤圣，也就是佛教中的僧宝。所以如没有四得、四向，「无」有「八」贤「圣」，也就「无有」鼎足而三、住持佛法的「僧宝」了。进一步说，没有苦、集、灭、道的「四圣谛」，也就「无有」解脱所由的「法宝」了。「法宝、僧宝」都没有了，又那里还「有」创立僧团、弘布正法的「佛宝」呢？况且，佛也是依法修习而成，居于僧数中的。所以，说一切皆空，没有破坏三宝；而说诸法有自性，反而三宝不能成立了！

癸二 别显佛道无成

汝说则不因 菩提而有佛 亦复不因佛 而有于菩提

虽复勤精进 修行菩提道 若先非佛性 不应得成佛

自佛教出现于世间说，后代的佛弟子，都在追仰佛陀的遗风，发扬佛陀行果的大乘，所以特别一论佛宝。菩萨久劫修行，得阿耨多罗三藐三菩提，所以名佛。如照实有论者所「说」，诸法各有自性，那就佛有佛的自性，菩提有菩提的自性了。佛陀是人，菩提是法，人与法是相依而共存的。如人法各有自性，那就「不因」发菩提心，行菩萨道，证大「菩提而有佛」；也可以「不因」能证得的「佛，而有于」无上「菩提」的道果了。菩提是觉——果智，统摄佛果位上的一切无漏功德，这是约法而言。佛陀是觉者，是证得菩提的大圣，这是约人而言。得菩提所以有佛，有佛所以能证得菩提，这二者是相因而不相离的。如外人所说，各有自性不相依待，那就不妨离佛有菩提，离菩提有佛了。如相因而不离，岂非是缘生的性空！

进一步说，一般的有情，是没有成佛的，自然也就没有佛的体性。既先前没有佛性，就该永没有；因为自性有的佛，一定是始终一如的，有定性，就不能先没有而后有。这样，众生本来没有成佛，就是没有佛性。既没有佛性，「虽」发菩提心，而「复勤」猛「精进」的「修行」六度万行、严土度生的「菩提道」，然他原「先」没有「佛性」，发心修行也还是「不」「得

成佛」。事实上，以善士指示、听闻正法、发菩提心为因，三大阿僧祇的长期修行为缘，到福智资粮圆满时，是可以成佛的。在因缘和合的条件下，既可以成佛，可知是缘起无自性的。实有论者，如说一切有部等，也还是说修行成佛的。现在难他不得成佛，是因他主张有定性的，有定性怎么可以修行成佛呢？真常妙有论者，不知性空者以众生没有佛自性的理论责难实有论者，竟然断章取义的，以本颂为据，说龙树菩萨也成立一切众生皆有佛性。假使众生起初没有佛性，就不能成佛了。现见众生能成佛，可知原来就有这佛性存在的，不然，修行怎么能成佛呢？这种不顾颂意，强龙树同己，真是龙树的罪人！实则，龙树并不承认先有佛性的。佛性先有，这是因中有果论，是龙树所痛斥的。性空者的意见：一切法是性空的，是待缘而成的；因为性空，所以因缘和合可以发心、可以修行、可以成佛。《法华经》说：『知法常无性，佛种从缘起』，也与性空者相合。一切众生是有成佛可能的，因为是性空的；然而性空并不能决定你成佛，还是由因缘而定。所以，一切众生有成佛的可能，而三乘还是究竟的。佛性本有论者，只是觉得性空不能成立，非要有实在的、微妙的无漏因缘而已。

辛二 破坏因果罪福

若诸法不空 无作罪福者 不空何所作 以其性定故

汝于罪福中 不生果报者 是则离罪福 而有诸果报

若谓从罪福 而生果报者 果从罪福生 云何言不空

如主张一切「法」是「不空」的，那不但破坏出世法，也破坏世间法。所以说：「无」有能「作」罪福「者」，也没有所作的「罪福」。为什么不空就没有作罪福者呢？「不空」的，有「何所作」？「以其」作者、作罪、作福，各有自「性」，是决「定」的。自性决定，作者决定是作者，罪福本来是罪福，不因作罪作福有作者，也不因作者有罪福，各各决定，就没有作不作了。假使，一方面承认有罪福果报，一方面又说是各各有决定性，这不是等于说「罪福中不生果报」吗？如有部确也是这样主张的：果报是无记法，他的体性，老早就存在的，不过要有罪福的因缘，才能把他引发出来。罪

福只有引发的作用，没有能生的功能。这样，就「是」「离」了「罪福而」可以「有诸果报」了。离了罪福有果报，不是没有造作罪恶也可以有罪苦的果报，没有造作福德也可有福乐的果报吗？这么一来，一切因果都错乱了。假定说：果报是从罪福生的，「从罪」业生苦的果报，从「福」业「而生」乐的「果报」。善恶「果」报既「从罪福生」，就是从因缘生；从因缘生，即是无自性的，为什么又说是「不空」呢？

辛三 破坏一切世俗

汝破一切法 诸因缘空义 则破于世俗 诸余所有法

若破于空义 即应无所作 无作而有作 不作名作者

若有决定性 世间种种相 则不生不灭 常住而不坏

实有论者，有破坏一切的过失；现在结责他的坏一切世俗。主张有自性，就是「破一切法」的从「诸因缘」所生而无自性的「空义」。破因缘生义，即破一切法空性，这就不知幻有、不知真空，破坏了二谛。不但不能成立出世法，而且还「破于世俗」谛中「诸余所有」的一切「法」。世俗的一切法，包括世间的一切现象，穿衣、吃饭、行、来、出、入，一切事业，一切学理、制度。这一切的一切，都是性空的缘起；所以破坏了因缘性空，即是破坏世俗一切法了。假定真的固执实有，「破」坏诸法毕竟「空」的实「义」（空义并不能破，只是缘起假名法中，被他蒙蔽障碍罢了），世俗谛的一切，就「应」一切是自有的，本然如此的「无所」造「作」了。因为作是因缘的，自性是无作的。反过来说，凡是因缘的，决定是所作性的；凡是无作的，决定是自性有的。假使说诸法实有自性，即是「无作」的，「而」又说世间「有作」罪、作福，这不等于指没有「作」罪的为「作」恶「者」，没有作福的为作福者吗？没有做生意的为经商者，没有从政的为政治家吗？这样，世间的一切，愿意叫什么就是什么，这不是破坏世俗一切法了吗？再说，诸法既是实「有决定性」的，「世间」存在的「种种相」，有情的老病死相、苦乐舍相、眼耳等相，世界的成住坏相，万物的生住灭相、色声等相，一切的一切，都是自己存在，不是不从缘生吗？执自相有生，不出自、他、共、

无因的四生。有决定自性的法，在这四生中推寻不可得，所以「不生」，不生也就「不灭」。不生不灭，世间的种种相，就该是「常住」永远「而不」毁「坏」。世间的所以为世间，就是说他在不息流变中；无生无灭而不坏，实在不成其为世间了。

庚三 结成佛法

若无有空者 未得不应得 亦无断烦恼 亦无苦尽事

是故经中说 若见因缘法 则为能见佛 见苦集灭道

上来外人以有难空，说论主无四谛；论主责有显空，说外人无四谛；似乎专在说他人四谛的没有。实际，论主的真意，刚刚与这相反。外人所以以有难空，是要以他有自性的见解，成立佛法的四谛、三宝。论主所以责有显空，也是反显唯有在性空中，才能成立四谛、三宝。本品本为明示悟见谛理，所以名〈观四谛品〉，不是说四谛不可得，就算完事。

如不承认诸法性空，而主张有自性，就「无有」性「空」义。不解空性，那苦、集、灭、道的四谛事，一切不成立，即先来未见四谛的，就不应见。不见谛理，圣人所得的种种无漏功德智慧，所证得的究竟无余涅槃，在先「未得」的，也「不应」该「得」。集谛的烦恼，在先未断的，也不应该断；痛苦灭尽的事，也不应该有。所以说：「亦无断烦恼，亦无苦尽事。」苦尽，就是灭谛的解脱。灭谛没有，道谛不可得，不说也就可知了，所以颂中不谈。这样，不承认因缘所生的空义，怎么能出世解脱呢？所以，《阿含》「经中」（《大集经》中也有）这样「说：若见因缘法，则为能见佛」，也就能够「见苦集灭道」的四圣谛法。有的经中说：『见缘起即见法，见法即见佛』；虽没有别说见苦、集、灭、道，总说见法，已可概括此四谛法了。

见缘起法无自性空，就是真的见到缘起法的本性。缘起法，广一点，一切法都是因缘生法；扼要一点，是指有情生死的因果律。缘起律，就是无明缘行，行缘识，……纯大苦聚集。十二缘起法，不出惑业苦。由烦恼造业，由业感果，果报现前又起烦恼、造业，这样如环无端的缘起苦轮，就常运不息了。缘起法，即显示此缘生法因果间的必然理则。由此深究缘起法的本性

，一切是无自性的空寂。无自性的毕竟空性，是诸法的胜义，佛是见到缘起法的本性而成佛的。以无漏智体现缘起法性，无能无所，泯一切戏论相，彻证非一非异、非断非常、不生不灭的空寂——实相。这唯是自觉自知，难以言语表说这本性空寂，空是离一切名言思议的。证见缘起法空性，所以名佛；佛之所以为佛，也就在此，所以空寂名为如来法身。《金刚经》说：『若以色见我……不能见如来』，又说：『若见诸相非相，则见如来』，并指在因缘法中见佛之所以为佛，也就见到四谛的胜义空性。苦、集、灭、道，是缘起的事相；见性空，即能见幻有，所以也就能见四谛了。为什么见缘起就见四谛呢？四谛是在缘起法上显示的：『此有故彼有，此生故彼生，谓无明缘行，乃至纯大苦聚集』，这就是缘起的苦谛与集谛。由如此惑，造如此业，由如此业，感如此果，都是毕竟性空的。『此无故彼无，此灭故彼灭，谓无明灭则行灭，乃至纯大苦聚灭』，这就是缘起的灭谛。灭如此苦集，证如此择灭，也都是空无自性的。能作此观察与种种修行的，即道谛。缘起的苦、集，是流转律，是集成的，是因缘生的；缘起的灭，是还灭律，是消散的；道是扭转这流转，而向还灭的方法。灭有二义：一、苦、集是因缘生的，缘所生的法，本性就是寂灭的。在缘起法上，直指空性，这是本性寂灭，也是指出他的本性，与苦、集的可灭性。二、以正观观察缘起的苦、集是毕竟空无自性，这是道；依道的行践，行到尽头，入于涅槃城，就得安稳，也就是寂灭的实证。这大道，主要是缘起观。作如此观，名为正观，由此正观，得真解脱。所以体悟缘起，四谛无不能见能行。《心经》说：『无苦集灭道』，又说：『无智亦无得』；也是指缘起无自性说的。因为如此，『三世诸佛依般若波罗蜜多故，得阿耨多罗三藐三菩提』，即是因空相应的观行而得成。《般若经》也说『一切法不空，无道无果』；『一切法空，能动能出』。所以本品的归结，是见缘起法的真相，才有生死可了、涅槃可得、佛道可成。

观涅槃品第二十五

〈如来品〉，明缘起的如来；如释迦牟尼，指能证的假我说。上来明断烦恼，见真理；本品观涅槃，才是佛教的极果。本论以《阿含经》为所通，所以谈涅槃解脱果，不辨菩提果；涅槃是佛与声闻所共证的。涅槃，在梵文

中，含义很多，所以向来译义不同：有的译作灭；有的译作灭度；唐玄奘又译为圆寂，意说德无不圆，惑无不寂。其实，涅槃的特性，是寂灭。寂灭，不是打破什么，或取消什么，是说惑业苦本性空寂的实现。他不仅是寂灭，而是体现寂灭的境地。众生由烦恼而造业，由造业而感果，受生死苦，轮回不息；不知惑业苦三是缘起的钩锁，而觉有自性的存在。所以在生死中，为内我外物等爱取所系缚，感到像火一样的热恼，触处荆棘成碍，一切充满苦痛，所以经中喻三界如火宅。涅槃界，不受生死的热恼，没有苦痛的逼迫，得到彻底的自由解脱，于一切境无系无著，从心灵深处得到解放，确信未来的生死苦痛永息，得涅槃的不生。涅槃，本为印度各派学者共同的要求，唯佛法才能完成。

得了涅槃，就远离热恼苦痛，可知他含有清凉、快乐的意思。这清凉，不同在暑天中得到凉风那样的清凉；这快乐，也不同穿衣得煖、吃饭得饱那样的快乐；他是身心的无累、无著，是离烦恼的清凉，离生死苦的安乐。涅槃是体证法性空寂而得的解脱，是现觉空寂而自知生死的永尽。在现生修行，只要内心离了惑染，见真谛，即能自觉自证——『我生已尽，梵行已立，所作已办，不更受后有』。心得无限自在，不为生死苦迫所累，这就是证得涅槃。如阿罗汉彻见到诸法的缘起空性后，舍留寿行，就得自由；来去活动，也得自在。因现生的解脱，知此生尽已，后阴不起的无余涅槃是确实的。依阴处界身的存在或不起，分别有余与无余，其实涅槃界是没有差别的。涅槃非一般人所觉，佛要引导众生去体证他，所以对生死说涅槃。说生死是无常的、苦痛的、不净的、非自由的，涅槃是自由的、快乐的、清净的、不生不灭的；说生死是虚妄的，涅槃是真实的。三有海中的有情，因此起出世心，精勤修行，要出生死入涅槃。

将此有彼有、此生彼生的因果联系，扭转来到达此无彼无、此灭彼灭。然一分学者，不能体达佛说的真意，生起执著，认为有三界可出、有涅槃可求，以为生死外别有那善的、乐的、常的涅槃。这不能代表佛说的涅槃。佛证觉的涅槃，即悟入一切法性毕竟空，本来寂静，这即是生死法的实相。入无余涅槃，也是因生死的本空而空之，何尝有实法可舍，有实法可得？如虚

空的无障无碍，明净不染，无彼此的对立，无一异的差别，无生灭的动乱，无热恼的逼迫，一切戏论执著所不能戏论执著的，强名为涅槃。这涅槃，在迷妄时，与生死不相碍，所以说：『毕竟空中不碍生死』；在觉悟时，也与戒、定、慧等功德无碍，毕竟空寂而万德圆明（声闻的五分法身，也不有不尽）。涅槃空寂，特依性空的实相安立，所以这是佛弟子所共证的，他是佛教的核心归宿。没有这，就是在佛教中，没有得到佛教的新生。说得彻底些，还在门外。得到了，才名为『从法化生』的佛子。本品一边破，一边显，破除实有论者的涅槃，显示涅槃的真义。

种种不同的涅槃说，在破显中也可窥其概要，所以这里不预加解说了。

戊四 观所证的涅槃

己一 略观

庚一 叙外难

若一切法空 无生无灭者 何断何所灭 而称为涅槃

一切实有的学者，见佛说断烦恼、灭生死、得涅槃，一面主有烦恼可断，生死可灭；一面又种种的拟想涅槃，以为有涅槃可得。所以，他们觉得如性空者所说，「一切」的因果缘起「法」皆「空」，那就一切法「无生无灭」，这还有什么烦恼可「断」，有什么生死苦为「所灭」，而可「称为」得证「涅槃」呢？断烦恼，息戏论，灭有漏，除杂染，了生死，出苦痛，这可得涅槃；诸法既然都是空无自性的，就没有烦恼可断，没有苦果可灭。苦、集二谛没有，是善是常是真实的涅槃，又从何建立？外人不但以有为的实有，成立涅槃的实有；他的用意，还想因涅槃的可得，成立一切法不能说空，一切都实有自性。

庚二 申正宗

辛一 遮

若诸法不空 则无生无灭 何断何所灭 而称为涅槃

外人以涅槃不成的过失难论主，论主就照样的报答他说：假使主张一切「诸法」实有「不空」，即法法有定性，法法本来如是的，那就「无」所谓「生」，也「无」所谓「灭」了。无生无灭的诸法，试问还有什么可「断」？有什么「所灭」呢？不断集，不灭苦，有漏因果常在，那又「称」什么「为」寂灭的「涅槃」呢？这一反掷法，与〈观四谛品〉同。有说：上二颂，明涅槃为非空非不空，就是空不是涅槃，不空也不是涅槃。前颂为外人难空不是涅槃，也就是假外人的口，说明涅槃不是空；这颂是论主批评不空也不是涅槃。这是望文生义的误解，没有懂得本颂的真意。本颂是说：不空不能成立涅槃，在毕竟性空中，才能成立涅槃。不是承认说性空与不空，同样的涅槃不得成。进一步说，诸法毕竟空，即是一切法的本来涅槃。误解的来源，是没有辨清空、有，忽略了唯有无自性空，才能建立一切的特色。

辛二 显

无得亦无至 不断亦不常 不生亦不灭 是说名涅槃

前颂反责外人，这一颂显正，以二无四不明涅槃。二无：是无得、无至，四不：是不断、不常、不生、不灭。涅槃，是行者悟证空寂，离烦恼而现觉到的，不是可以形容的。其他的宗教或世间学者，所论所见的真理或归宿，好像自己是站在他的对方，他是为我所得的，这实不能证见真谛。佛教说见真谛证涅槃，是悟入毕竟空性，深入法的内在，与一切法空性融然一味，无二无别，平常称之为入不二法门。这是境智一如，能所双泯，有无俱寂，自他不二，超越一切名想差别。这不能想像、思考，想就有能想所想；这也难以说，说就有能说所说。这唯有修行者以正观的直觉，廓然的洞见他。虽说融成一体，但也不起一想。以假名来表示他，所以说：悟入空寂性，是法法清净，法法本然的，是一切戏论都息的。这必不会以为我是能得的，真理是所得的。《金刚经》中须菩提说：『世尊！阿罗汉不作是念：我得阿罗汉道』，就是「无得」的例证。依平常所说，似乎修行的慢慢的行到涅槃了。这是说明他，而涅槃本身实是「无至」的。生死是无自性的，涅槃也是无自性的，在同一无自性的空相中，没有去来相，也没有从此到彼的动相。涅槃即世间的实际，更无可至。或译无至为无失，那就与无得相待，即无烦恼可

断，生死可灭，毕竟空寂中有什么可失？这样，一切有为有漏法，无不是性空，无不是缘起的寂灭，本来如此，没有一法可以断的。如果说有法可断，这就是断见，断见者怎么能得涅槃？所以说「不断」。涅槃也有称之为常的，然这是指现觉空性的超越时间性而假说的。一般人以为由过去而现在，由现在而未来，三世时劫的迁流是无常；以为过去如此，现在如此，一直如此，是常住。这样的常住，只是缘起相对性的安定相，那里可以想像为实有的常在在现觉空寂中，超越时间性？没有这种对无常的常，所以说「不常」。假使有此等常，这就是常见了。诸法空性，本来寂灭的，在寂灭的法空性中，不见一法实生，不见一法实灭，生灭的幻相宛然而寂然，所以说「不生亦不灭」。这二无四不的寂灭空性，总算在不可说中，假说此二无四不「名涅槃」。涅槃如此，怎么可以有所得心，想像有苦可灭、有集可断、有真常的涅槃可证呢！上来依胜义说。然如幻众生，修如幻行，不取著一切而得身心解脱的涅槃，这涅槃即如幻如化的。在如幻如化的涅槃中，也决无自性实有的可得、可至、可断、可常、可生、可灭。

己二 广观

庚一 别遮以四句为涅槃

辛一 遮有无是涅槃

壬一 遮

癸一 遮有

涅槃不名有 有则老死相 终无有有法 离于老死相

若涅槃是有 涅槃即有为 终无有一法 而是无为者

若涅槃是有 云何名无受 无有不从受 而名为法者

在声闻学者中，像说一切有部等，以涅槃为真实有的、善的、常住的。有无为法的离言自性，名之为择灭无为，即是以妙有为涅槃的。择灭是以智慧拣择，灭除一切有漏有为法所得。有漏法有多少，无为也就有多少，所以以为离系的实有的择灭无为是很多的。大乘佛法中，也有以真常妙有为涅槃的，但他是受过一切皆空思想的影响。小乘法法恒住自性的多元实在的涅槃

，通过一切一味相无二无差别的陶炼，但从实有不空的意图中，把他看做是真、是实、是常住、是微妙，具足恒沙功德的。这在思想的发展中，是透过了性空而开展出来的。由无常转为常住，由苦痛转为快乐，由不自在转为自在，由不净转为清净，涅槃是具常乐我净四德的，这实与小乘以实有为涅槃的思想相近。龙树破实有的涅槃，是破小乘执有者；不过大乘真常实有的涅槃论，如执为实，也是一样被破的。论主破实有者说：「涅槃」是「不」能如你们想像那样可以看作实有、妙「有」的。因为「有」的，即是有「老死相」的，有老死相怎么可以名为涅槃？龙树的性空论，是彻底的：凡是有，即是缘起的存在，必是有生有灭的；因缘的生灭法，离了缘起就不能存在，所以必然要从有而无的。这样，如涅槃体是有，就有老死相，老死相是生死的流转，怎么可以说涅槃如此。大小乘学者，都不承认涅槃有生死相，他们都说：涅槃是常住真实的。可是，诸法中，无论怎样的观察，「终无有」一个真实存在的「有法」，是「离于老死相」的。老死相就是有，有就有老死相；承认涅槃是有，又不承认他有老死相，这是绝对不可能的。这样，如「涅槃是」实「有」的，那「涅槃」就是「有为」的；有为法有生住灭，涅槃有老死相，这自然也是有为了。这不但外人不能承认，事实上，如涅槃也是有为生死，这就「无有一法」可以说「是无为」的了。佛说涅槃是无为，在名称上是依待有为而施设的，有为是生灭法，无为是不生灭的。但这是意指诸法空寂性，那里真有无为实体？有为诸法的性空，名为无为，是超越而离戏论的。如执竖超为横待，说有实有的无为，那还不是堕在有为中？涅槃是依生死苦集而施设的，苦集的寂灭即是涅槃，假使说有实有的涅槃，这也同样的落在生死中。

再说：假定「涅槃是有」，有就有所执取，有摄受。那为什么经中说有受是生死，无受是涅槃呢？所以说：「云何名无受？」若说涅槃的有，不是可取、可著、有执受的生死有，是无取、无著、无执受的不思议的妙有，这也不然。因为「无有」一法，「不」是「从」执「受而名为法」的。以为确有此法，以为他的本体如何，自性如何，或者如何微妙，都是有执取的。如涅槃是无受，就不可以说涅槃是有了。

癸二 遮无

有尚非涅槃 何况于无耶 涅槃无有有 何处当有无

若无是涅槃 云何名不受 未曾有不受 而名为无法

这是遮破涅槃为无的执著。像小乘经部师，就是以无为涅槃的。他说：有为是实有，无为是非实。如烧衣，衣烧了就无有衣；无瓶，瓶破了就没有瓶。在因果相续中，离去惑业，不再有生死，说为涅槃，那里有涅槃的实体？本有生死的热恼苦迫，离此而得安稳的清凉，无有苦痛，所以佛劝人求证涅槃。他以因缘的否定与消散为涅槃，也同样是不知涅槃。论主破他说：实有者说「有，尚」且不是「涅槃，何况」你所说的「无」呢？有无是相待的，说有是待无而有，说无是待有而无，无是依有而成立的。「涅槃」尚且「无有」可能成立真实自性的实「有」，那里还「有」因有还无的「无」呢！说有说无是世间事，因缘和合名为有，因缘离散名为无，这是现象的、生灭的，那里是涅槃相？假定说实「无是涅槃」，怎么经中又说「不受」是涅槃呢？老实说，实无是涅槃，这就是有受，有受与经说的无受，就相违。因为从来不「曾有」过「不受」的「而」可「名为无法」的。无受，不但不受有无，也不受亦有亦无，非有非无都不受。取著实有就是常见，受取实无就是断见。假定是有、是无，为什么经中又说是无受？有无都是受，有所受，不落于断，就堕于常。〈观成坏品〉说：『若有所受法，即堕于断常』，又说『涅槃灭相续，则堕于断灭』，这不是很明显的说有无都不是涅槃吗？为什么还执实无是涅槃呢？

壬二 显

受诸因缘故 轮转生死中 不受诸因缘 是名为涅槃

如佛经中说 断有断非有 是故知涅槃 非有亦非无

论主破斥外人的谬误，申述佛经的正义：有情于世间，「受诸因缘」的生死事，见色、闻声、举心、动念，无不执受、取著，这就是自性见。有自性见，爱染一切，于是起烦恼、造业，由造业感受生死的苦果。缘起诸法，虽本无自性，但幻幻相因，而「轮转」在「生死」的苦海「中」。佛说涅槃

，不是断灭实有的生死（所以涅槃非无），也不是另得真常乐净的涅槃（所以非有）；本性空寂，有何可断？有何可得？只是在见色、闻声、举心、动念中，「不」执「受」取著「诸因缘」法，现觉法性空寂，而还复诸法的本性空寂，所以「名为涅槃」。毕竟空寂中，有无俱泯，离一切戏论的。不解缘起无自性者，以为实有烦恼可离、可灭，所以见有见无。其实烦恼就是取著，不取著即离烦恼，正觉一切无所得，佛称之为涅槃。这「如佛经中说：断」除实「有，断」除实无的「非有」，离有无二边，悟毕竟空名为涅槃。这可以「知」道「涅槃」是「非有亦非无」的，这如何可说实有实无呢？不著生死的有，也不误以涅槃为无，双遮有无，不著一切，这是根本佛教开示涅槃的本意。所以拟想涅槃，或以为有微妙的存在，或以为一切都没有，都是邪见，与涅槃无关。

辛二 遮双亦双非是涅槃

壬一 遮

癸一 遮亦有亦无为涅槃

若谓于有无 合为涅槃者 有无即解脱 是事则不然

若谓于有无 合为涅槃者 涅槃非无受 是二从受生

有无共合成 云何名涅槃 涅槃名无为 有无是有为

有无二事共 云何是涅槃 是二不同处 如明暗不俱

有与无不是涅槃，有的就以亦有亦无为涅槃了。像犊子系就是这样主张的：涅槃离根境和合执取的痛苦，但还有生死寂灭的乐受；有寂灭乐所以非无，离执受苦所以非有。神我论者说离身心的苦，自我得彻底解放，也近于这个见解。真常论者说：涅槃有二义：一、空义，是空却一切戏论妄见；二、不空义，是常住真实不变的。真常不变，是微妙的妙有，所以说非无；戏论妄见，是虚幻不实，可以说非有。这也不能说是涅槃，因为毕竟空寂中，不但遮有、遮无，也遮亦有亦无的。所以论主破斥说：假定有主张「有无」和「合」而以亦有亦无「为涅槃」的，这也不对。涅槃是出世的解脱法，有无是世间的生死事。上文说有与无不是解脱，现在综合「有无」以为就是「解

脱」涅槃，这怎么可以呢？所以说「是事则不然」。如一定执「有无」和「合」名「为涅槃」，那「涅槃」就「非」是「无受」了。因为有无「二」法，是「从受生」的，上文已说过。所以如涅槃有受，这就违背佛说无受是涅槃的圣教。假定说涅槃是「有无共」同和「合」而「成」的，试问：此有无怎么可「名」为「涅槃」？要知「涅槃」是「无为」法，「有无是有为」法；如以有无为涅槃，不是以生死有为为无为吗？为什么说有无是有为呢？有就是生住异，无是灭；有与无，不就是有为吗？如涅槃以有为为体，不是终无有一法可以名为无为了吗？同时，「有无二事」相「共」，不可说「是涅槃」的，因为这「二」法是矛盾的。有是非无，无是非有，如光「明」与黑「暗」，明去暗来，暗来明去，这是「不」能共「俱」的，怎么可以合为一涅槃呢？外人以为这不是矛盾而是综合，一分是有，一分是无，有无的综合为涅槃。这是差别论，印度论师们，作此说的很多。中国的圆融论者，大都说：有就是无，无就是有，有无是统一的。但毕竟空寂中，差别的综合不可得，并行的统一也不得成，这都是戏论涅槃。

癸二 遮非有非无为涅槃

若非有非无 名之为涅槃 此非有非无 以何而分别

分别非有无 如是名涅槃 若有无成者 非有非无成

双非论者说：佛不是说涅槃为非有非无吗？我就是这样主张的，所以我的理论没有丝毫的过失。然此等，得佛言不得佛意。佛说涅槃为非有非无，是立足在性空论，超越有无等二句四句的，离有无见而不著于双非的。你出发在实有的自性见，以为涅槃是非有非无的，离有无而别有一实的，还是堕在四句中。四句中的非有非无句，不是涅槃，是愚痴论。所以说：「若非有非无，名之为涅槃」，那应该思惟这涅槃的「非有非无」到底是什么，「而分别」他是双非呢？假定说：不分别，不分别那有什么非有非无可说？假定分别而得，那就不是有就是无，不是无就是有，又怎么可说非有非无呢？老实说，非有非无，是了解有无的无自性空而泯寂一切的。要你离戏论，而你以遮作表，以为实有真常微妙的非有非无，说什么因遮而显，真是旧病未除

，新病又起。而且，以名言思惟「分别」为「非有」非「无」的，以这「名」为「涅槃」，不知非有非无是亦有亦无的反肯定，亦有亦无是有无的综合而成的；假使「有」与「无成」立了，亦有亦无才能成立；亦有亦无成立了，「非有非无」才能「成」立。如上所说，实有实无是不得成的，即没有亦有亦无，那里有非有非无者可以分别？所以，非有非无的涅槃论，是愚痴论，不是涅槃。龙树《大智度论》中，破这个双非，也不出此二门：一、显教意破，是指出他不知佛说非有非无的实相义，而生执著的错误。二、前三句破，是用前三句破他的第四句，使他在三句的分析中，自行瓦解。

壬二 显

癸一 如来离四句

如来灭度后 不言有与无 亦不言有无 非有及非无

如来现在时 不言有与无 亦不言有无 非有及非无

上面总破四句，现以如来离四句的圣教，证明涅槃的出四句。佛在世时，有外道问佛：如来死后去？如来死后不去？如来死后亦去亦不去？如来死后非去非不去？这就是有、无、亦有亦无、非有非无，属十四不可记中的四句。如来不记别这四句，可知如来死后，是离此四句分别戏论的。涅槃有有余、无余的两种，像释尊示寂在拘尸那熙连禅河畔二娑罗树间，这是无余涅槃，是「如来灭度后」的涅槃。在这灭度的无余涅槃中，如来是「不」说是「有」、是「无」，也不说他是亦「有」亦「无」，当然是更不说他「非有及非无」的了。四句是世间的，依世间蕴处界的因缘生灭现象而说的；灭度后即无此可说。外人所以问佛死后去死后不去，因他以为有实在的，可来可去的。佛把他当作戏论看，所以在不受因缘的寂灭中，不记说有能证者、有所证的涅槃，也决不起断灭见以为是没有的。正觉成佛，见谛（分得）证了阿罗汉果，都可以名为涅槃，这是有余涅槃。成佛觉了世间诸相，在世间中来来往往，自由自在，无拘无碍，而如来之所以为如来，也就因通达缘起无自性的毕竟空。在「如来现在」体达毕竟空的有余涅槃「时」，在正觉涅槃中，也是「不」说他是「有」、是「无」、亦「有」亦「无」，及「非有」

「非无」的。四句是戏论，而涅槃空寂中，却一切戏论都息。后代的佛学者，忽略这点，忽略他的名言分别不出思惟拟议，偏要以分别去分别涅槃如何如何，或者自以为是积极的妙有的涅槃。在性空者看来，这仅是妄想分别而已。

癸二 涅槃即世间

涅槃与世间 无有少分别 世间与涅槃 亦无少分别

涅槃之实际 及与世间际 如是二际者 无毫厘差别

这两颂，与前〈观如来品〉中的『如来所有性，即是世间性，如来无有性，世间亦无性』的意义一样；不过前就如来与世间说，这约世间与涅槃说。论主破四句非涅槃，因为外人觉得涅槃与生死隔离的，所以主张别有，或者即主张无，而不知这样的说涅槃，是根本不对的。经中曾说离生死得涅槃的话，这是相对的假说，目的在令人无取无著；离颠倒不取著，就能亲切的体现寂静的涅槃了。如尅求二者的实际，二者是无二无别的。本品有二颂，说明此义。初颂，约缘起性空无碍，观世间的生死是如幻的缘起，涅槃即此如幻的性空（《大智度论》释色即是空，即约此颂释）。就涅槃望世间，即空性寂静的「涅槃，与」动乱生灭的「世间」，是「无有少分」差「别」的。就世间望涅槃，生灭动乱的「世间，与」性空寂静的「涅槃」，也是「无」有「少分」差「别」的。

进一步，就诸法毕竟空性说：在空有相待观中，世间即涅槃，缘起与性空相成而不相夺。然此涅槃空寂，还是如幻相边的事。以此二者，更作甚深的观察：生死的动乱如幻而空寂的，此涅槃的空静也是如幻而空寂的，二者都如幻如化而同样的性空寂灭，所以说：「涅槃」的「实际」，「与世间」的实「际」，二者在幻相边，虽似有生灭、寂灭等别，而推求到实际，「如是二」种实「际」，确系「无毫厘差别」的。实际，是边际、究竟、真实的意思。所以了生死得解脱，不是离了生死求涅槃，也不能就把生死当作涅槃。离生死求涅槃，涅槃不可得；视生死即涅槃，这涅槃也靠不住。初从生死如幻是有为法，涅槃不如幻是无为法的差别，进观二者的无碍；到得究竟实相

，这才洞达世间与涅槃如幻如化，实际都是毕竟性空的，离一切戏论。在这样的立场，二者还有什么差别（不起一见）！

庚二 总遮以诸见为涅槃

辛一 遮

壬一 叙见

灭后有无等 有边等常等 诸见依涅槃 未来过去世

论主明涅槃离四句，也就是破诸见、灭戏论。本论开头说：『能说是因缘，善灭诸戏论。』诸戏论是什么？就是六十二见，这里合成十四邪见。能观察八不的缘起，这一切戏论都可灭尽而悟入毕竟空性，这就是现证涅槃。先叙述外人的执见：「灭后有无等」，就是上面说的如来死后去，死后不去，死后亦去亦不去，死后非去非不去的四句。「有边等」，是我及世间有边，我及世间无边，亦有亦无边，非有非无边的四句。「常等」，是我及世间常，我及世间无常，亦常亦无常，非常非无常等四句。三四十二句，还有身与命一，身与命异的二根本句，足成十四见。每四句中，又约五蕴为论：色是常，是无常，是亦常亦无常，是非常非无常；受、想、行、识四蕴，也是这样，就成了二十句。色是有边，是无边，是亦有亦无边，是非有非无边；受、想、行、识也如此，也成二十句。色如去、不如去、亦如亦不如去、非如非不如去；受、想、行、识四蕴也一样的，就又成了二十句。加身与命的是一是异二根本句，合为六十二见。这十四句中，灭后有无等四句，是考虑涅槃，在涅槃上所生起的戏论。有边无边等的四句，是推论未来而起的。我在无穷的未来，是有边际？无边际？假使未来永久恒时存在而不灭的，这是无边际；不能永久存在，这是有边际。常无常等的四句，是追究过去而起的。我在久远的过去，是怎样存在或不存在的？存在，即常；不存在，即无常。佛法中所说恒、常两个字，常是向过去而说的，恒是向未来世而说的。所以此中边无边等，也是约时间说。（这可以约空间说，即有限与无限）。所以说：「诸见依涅槃、未来、过去世。」身命一异二根本句，可通于三者。

壬二 遮破

一切法空故 何有边无边 亦边亦无边 非有非无边

何者为一异 何有常无常 亦常亦无常 非常非无常

叙述了外人荒谬的执见，就针对他的执见，加以破斥。灭后有无四句，正是从涅槃而起的戏论，上来已广为破斥。其他十句，虽不约涅槃而说，然有了这种妄执，也是不能离执而圆证寂灭的，所以也附带的破斥他。你从实有自性见出发，在本来无所有的，妄见是有，种种戏论；「一切法」的毕竟性「空」中，那里「有」什么有「边、无边、亦」有「边亦无边、非有」边「非无边」呢？

这些，都是邪见，都是戏论。不但没有有边等四句，也没有「一异」可说；又还「有」什么「常、无常、亦常亦无常、非常非无常」可说？一异是一切戏论颠倒的根本，放在边无边及常无常的中间。十四句是戏论，所以佛陀说法，不加答复，令人离此戏论，才能证得涅槃。

辛二 显

诸法不可得 灭一切戏论 无人亦无处 佛亦无所说

一般人，总以为离生死得涅槃，是有能证的人、所证的涅槃，似乎有从此处到那边的样子。其实，在「诸法不可得」的毕竟性空中，息「灭」了「一切」的虚妄「戏论」，是「无」有能证的「人」，也「无」所到达的「处」所。人与处，都是在无自性的缘起上说的；性空中无法安立。本品上面说：『无得亦无至。』没有人，那里还有得？没有至，那里还有去处？不但圣者自证是如此，就是佛说法，也是假名巧说，如彩画虚空。虽常说涅槃如何，生死如何，而实法性空寂中，未曾说得一字。所以佛说：『我成道来，未曾说一字。』证法、教法，一切空寂不可得，如《金刚经》等说。佛陀不是游化四十九年，宣说一代教法吗？佛说解脱法门，无非在众生现实的生死苦痛中，指出错误颠倒；依世间的名言假施设，引导众生。如有人不辨方向，已到家乡，不知这里就是，还想东跑西跑。他所要到达的目的地，在他，真是远在天边，不易到达。假使有人告诉他：你迷了方向！你不要向南方，转向北方，摆在你面前的，就是你的故乡。要到达你的目的地，就得立刻掉转头

来，向北方。迷路者知道了，掉转头来就是。那时候，还有什么南方与北方？佛说法，也是这样，并没有说一实法，实相中有何可说？所以说：「佛亦无所说。」假使不明白这点，把方便当作真实的，每不免受名言的欺惑，专在名相中作活计了。

观十二因缘品第二十六

观诸法缘起，离却一切戏论颠倒，悟入诸法缘起寂灭性，这就是中道妙观，就是道谛的中心。向来科判本论，以为前二十五品依大乘法说，本品及后一品，依声闻乘法说。然此下二品，即是『能说是因缘，善灭诸戏论』，那里可以偏属声闻？又上来的二十五品，破诸妄执，显法性空。这无一不是空的，决非抹杀一切。一切是空，也就是不坏缘起的。上来诸品，无非在成立苦、集、灭谛。此下两品，直依《阿含经》，这是更显而易见的。此正观十二缘起，与远离种种戏论，实为圣道的宗要，所以判为道谛。缘起正观，是观缘起的如幻因果生灭相，通达诸法的无自性空。观缘起的幻相，是对缘起法的如是因生如是果的因果决定性，生正确坚固的认识，得诸法的法住智，理解因果幻相的历然不乱。通达法性空，是观因果幻相的本性空，生出世的涅槃智，悟入诸法毕竟空不生不灭。修行者，先要得法住智，知道名相的差别、因果的必然，生正确的知见。无论是声闻、菩萨、佛，都先得此智，次得涅槃智证涅槃。所以龙树的学风，『先分别说诸法，后说毕竟空』。本论与一般论的性质不同点：一、小乘学者的阿毘昙，广谈实有的因果法相，本论遮破他们实有的妄执，所以直揭『不生亦不灭，不常亦不断……』的自性空义，不重复的宣说名相。二、佛法究竟义，在悟入涅槃空寂；特别在大乘法中，一切法趣空，特别的发挥涅槃智。本论也是侧重这点，深进一层的引入诸法毕竟空中。在毕竟空中，不碍苦、集、灭、道，成立一切是缘起性空的，指出众生的错误所在，使他纠正自己的错误。真的能深解空义，那就恍然了解因果法相的真义了。本论重于胜义，又因为出于小乘毘昙盛行的时代，所以略有详空。如不读《阿含》，不明毘昙，依稀仿佛的研究本论，不免起误会，或有忽略法住智的危险。也就因此，本品特别的说明他。（本论愈到后面，显正的渐多，也可说戏论渐除，才有正义可说）。未说颂文前，

关于缘起，略谈两点：

一、十二支因果生灭，经中说有两种：一是缘起，一是缘生。这二种，都是说的『此有故彼有，此生故彼生，无明缘行，乃至纯大苦聚集』等。对此两者的差别，一般的学派，是向两方发展的。大众、分别说系，以缘生法为因果事相；以缘起法为常住无为，是因果钩锁的必然理则，不是指惑业苦的本身，好像是离了生灭的现象外，另有一常住不变的法则。说缘起是无为，这是错的，但也有他的特见：一切因果相生，都依必然的法则而发现，不是随便乱起的。这如造房子，先由工程师设计绘一模形，后依这模形去建筑。所以，在因果的现象上，见到有这样的因，生这样的果，秩然不乱，可见因果现象中，有一决定而必然的理则，所以不得不这样。缘生法是因果的事实、现象，他是有变异的。这是理事义。说一切有部，不承认缘起是无为说，主张为缘能起的因叫缘起，从缘而生的果叫缘生。如无明起行，有行就决定有无明；……生缘老死，有老死决定从生而来。不可说有行而不从无明来，无明与行有因果的决定性。缘起为因，缘生为果，这是二者的不同。然释尊的本意，似乎是在此两大思想的中间，缘起是为因能生的条理化。本论对缘起真义的阐述，把缘起缘生合一，在此缘起与缘生上，说一切毕竟空。这可见，龙树的缘起思想，在因果生灭的见地，接近上座系；龙树学说到法相，也大都采取古典的毘昙，也有采取经部的。在因上了解缘起的因，必然生缘生的果；在果上了解缘生的果，必然为缘起的所生。有无明，所以有行，有行也决定有无明。现在这样，溯之于过去，推之于未来，也是这样。个人是这样，旁及于他人，推究到一切众生，无不是这样。从具体的事实观察，发现因果的必然性，必然是这样，并非另有一无为常住的东西，不离缘生外另求缘起。有果即有因，有事就有理（不过，对理则性，有部等稍忽略）。有因就有果，所以说『此有故彼有』。这成了普遍的公理，不容有所变更的，『若佛出世，若不出世，法住法位』。假使知此而不知彼，这是没有用的。如豆子能生芽，愚痴无知的人，只见这根芽是从这颗豆生的；不知道一切的黄豆，在某种条件和合下，只要他生性没有被损，都是可以生芽的。聪慧有智的人，就能知道这遍通的理则性。得到这智慧，才能成立智识，发生力量。

佛法的悟解缘起，也是如此，是从因果事实而悟解因果理则的。

二、佛说缘起因果，不同后代学者所说的：一一法各有亲因缘，如意识现行，由意识的种子生，种子是他的亲因缘；没有这亲因缘的种子，现行的意识就不得生。佛的缘起观，是和合相续的因果观。以深刻的智慧，洞观有情生死流转，发现他有必然的前后阶段。譬如生是一阶段，生以后就有老、有病、有死，老病死也是某一阶段的现象。此老病死，是产生以后的必然结果，所以说：生缘老死。无明是一阶段，造作行业是一阶段。所以造成感后有的行业，因为无明，这是无明引起的结果。如来在生命前后的连续上，看出他一一阶段间的依存性，所以在生命发展的过程中，建立十二缘起的因果。有说：一念心中具十二缘起，这简直毫无意义。有部的分位缘起，就是约阶段讲的，以生命各阶段，成立缘起的因果。这等于讲社会史观的，分奴隶时代，封建时代，资本主义时代，民主主义时代。又如分人与兽斗争时代，人与人斗争时代，人与自然斗争时代。无明发生主动作用的时候，是无明的阶段；由无明踏上行的阶段，就是以行为为主要者了。所以，每一阶段，不是自性独存的，无明不仅是一无明，行也不单是一个行，他都是有五蕴的。这以某一支为某一阶段主流的缘起观，足以代表佛陀的缘起观。那些实有自性的学者，那里能同情这和合相续的因果观，他们要一一自性的亲因，生一一自性的亲果。在佛教中，这一思想，一天天的晦昧了。如三民主义说民生为社会历史的中心，共产主义说经济为社会历史的中心，这解决了，一切都能解决了；一切是依存于他，因他的变动而变动的。佛观无限生命发展的动力，是以无明及爱为根本的，这解决了，生死苦痛一切也就解决；也是在一切复杂的原因中，抉出主因的意见。不过佛法是无自性的，无明与爱，也不能独存；不过他起著主动的作用罢了！或以为：前后各阶段既都是五蕴，为什么说无明支、行支、……生支、老病死支呢？这是约主力说的。如手工业时代、机器工业时代的分划，不是说在这某一时代中，即没有其他的，也只是说这一时代的社会中，是以某一业为主流、为特征的。所以佛陀的缘起观，是组织的，不是独立的；是阶段的，不是同时的。这点，我们应该知道。

缘起有流转观，有还灭观。前者是说苦的集，后者是说苦的灭，也就是生死与涅槃的两向。佛说的生死与涅槃，都建立在缘起法上。因果的存在，是此有故彼有；因果相生，是此生故彼生；无明缘行，行缘识，识缘名色，……生缘老死，如是纯大苦聚集，这是缘起的流转律。反之，无无明就无行，无行就无识，……如是纯大苦聚灭，这是此无故彼无，此灭故彼灭的缘起还灭律。生死苦痛，是否能了？他是缘起的，所以可了。缘起，是依此而有彼的，就是无自性，也就是意味他不能单独存在。不能单独存在而此有故彼有的，是生灭法。他不但是可灭的，而且一切都是从生而归向到灭无的。一般人走到灭的尽头，又转向生；灭了又生，生了又灭，生生灭灭，无有止境的兜著循环的圈子。圣者到了灭，就入于寂灭，止息于此，不复再生了。如造的房屋，坏了又修，修了又坏，自然能维持长久。假使坏了不修，不是就灭尽无余了吗？生死的存在，只依因缘而存在的；约他的本质说，本不是有自体存在的。假使自体存在，怎么可以说依缘？所以，依缘的一切法，自性本无，现象是有是生。不但现象的内在自己否定自己，含有灭与无，而他的本身，本是非有不生的。所以此无彼无、此灭彼灭，不是毁有的成无、成灭，是本来无、本来灭，还他个本来如此。依缘起建立因果，也就依缘起成立一切法自性本空。知此，就得离生死而解脱了。

缘起流转律的基本原则，是此有故彼有，此生故彼生。分位缘起，是叙述缘起流转中的过程。不过像有部那样讲，识为入胎最初的一念；名色是身心渐发育的阶位；六入是六根具足将出胎的阶位；出胎后，在二、三岁的时候，不能识别事物是触；能了苦乐的差别，到六、七岁时是受；……未来世受生是生；未来世老死，是老死；这未免机械一点。从佛的缘起本义看：无明、行、识的三支，是总括的。经中说：『一切众生无明所覆，爱结所系，感得有识之身』，即指出生命的三大历程。有的经中说：『业爱及无明，能集后世阴。』行是行业，但在实际的行动中，也可含摄在爱取的烦恼中。此三者，一是理智的认识错误；一是意志的生存竞争；有此二因，就招感心识为导的生死了。如来叙述缘起，不外这三者的说明。说到详细的过程，有从爱、取、有、生、老死的逐物流转观，有从识到爱的触境系心观。合为一十

二缘起，依十二缘起建立三世因果：无明、行，是过去的因；识、名色、六入、触、受，是现在的果；爱、取、有，是现在的因；生、老死，是未来的果。假使讲二世因果，过去与现在的，只从无明到识三支就可以了；现在与未来的，只从爱到老死的五支，也就可以；无须说十二缘起。经三世的历程，这才要说他。其实，基本原则，还是上面说的三大历程，也有配为惑、业、苦三杂染的。

丙四 观世间灭道

丁一 正观缘起

戊一 缘起流转律

己一 无明缘行

众生痴所覆 为后起三行

一切「众生」，为愚「痴所覆」蔽，愚痴就是无明。无明是无知，对诸法真理，不能正确显了；真智的不能生起，就由他的覆蔽。这祇是指众生的认识不正确，把他看作生死的根源，还未发展到实际事行上去。这无明支中，也包括和合的五蕴身；约他不了因果、善恶、三宝、四谛种种事理，产生种种错误的认识，才特名为无明，并非无明能离一切而存在。无明中最主要的，是不了缘起的性空。不了无自性空，就是我法实有的妄执；不了缘起，就不了知善恶因果的事相。事理都不明白，实为生死的根源。此无明，即不见我法性空的妄执，是烦恼障。因无明的蒙昧，不能解脱爱结，反而执常、执乐、执我、执净，引发种种爱欲。在生命永续的要求下，「为后」有生命，生「起」爱、取相应的「三」业「行」为。三行，经说身业行、口业行、意业行，或罪行、福行、不动行。无明是知见的不正，行是意志的推动。由不正的知见发展下去，生存意志就以自我为中心出发，造作一切行业。无论你是好的不好的，永远是系缚。佛菩萨所有业行，因事理的真知灼见，不生起贪染，不为盲目意志所策动，不为自我而造作，所以一切是纯洁的，不感受生死。

己二 行缘识

以起是行故 随行入六趣 以诸行因缘 识受六道身

由身口意的三业，「起」造罪、福、不动的诸「行」；「随」著所造的诸「行」不同，「入」于天、人、阿修罗、旁生、饿鬼、地狱的「六趣」中。是地狱的行业，就入于地狱趣；是饿鬼的行业，就入于饿鬼趣；……是天趣的行业，就入于天趣中。龙树说有六趣，这是顺于犊子系的；唯识家主张五趣，这是顺于有部宗的。因为「诸行」的「因缘」，就能感受六道的生死。为六道生死之前驱的，是识，所以说「识受六道身」。《解深密经》说：『于六趣生死，彼彼有情，堕彼彼有情众中，或在卵生，或在胎生，或在湿生，或在化生，身分生起。于中最初一切种子心识成熟……』，也就是这个意思。初入母胎的心识，也具有五蕴，不唯是精神的活动。没有名色，入胎识是无从立足的。不过在新生命的最初发现上，有取识的忽尔现前，为新生命的开始，所以特名为识支。这识是微细的心识？还是粗显的心识？龙树在《大智度论》说有细心，这识支应该指微细心识。他与唯识家所说的阿赖耶相近，但此唯重视他的结生、相续、执取根身；至于阿赖耶的重于受熏、持种，那就非性空者所必要的了。

己三 识缘名色

以有识著故 增长于名色

初生的心识，含有自我的生命爱，所以经中或称之为『有取识』，本颂说是识著。因「有」这「识著」入于母胎的关系，在母胎中，心色和合的有情，就渐渐的「增长」「名色」。这就是说：由入胎识执持父精母血，而成为有生命的肉体——有机的生物。如实的说，没有识，名色就不能增长；没有名色，识也不能继续存在。心色和合是名色支，名是受、想、行、识的四蕴，色是色蕴。名中的识，是粗显的六识，不是微细的细心。所以经中说：『识缘名色，名色缘识』，由识而名色增长，由名色而识得存，二者相依相存，如二束芦，相依相持。这名色与识互为缘起，不是某一阶段是这样，从生到老死都是这样；缺少了任何一面，生命就要崩溃。就以我们现在来说：离了执持的心识，名色能不腐烂吗？离了窟也似的名色，心识能继续活动吗

？这都是不可能的。不过，此处约特殊的意义说，即是约阶段说，在二十一天前叫识，到三七日后叫名色。名色位，是向人形完成发展而未完成的阶段。了解缘起，一方面要知道他的共通性，一方面也要知道他的阶段性。这是约阶段说，所以分位缘起中，没有说到识与名色的展转相依。

己四 名色缘六入

名色增长故 因而生六入

在「名色」不断的「增长」广大中，六根慢慢的完具，所以说「因而生六入」。为什么名色增长而六根完成呢？眼、耳、鼻、舌、身的五根，是由色开发成的；意根是由名开发成的。在其间，还有微细的心识执持，也属于意根。六入，就是六根。不说根而说入，因为根是生长六识之门，所以叫入。入或译处，即是生长门义。

己五 六入缘触

情尘识和合 以生于六触

有部传说的分位缘起，说触是出胎后二、三岁中，接触外境的阶段。然依《阿含经》看：自入胎识至根具的六入，是人生形成而到圆满的阶段。自六入触至取，不能这样的分开，经中也没有明显的根据。生命活动，不论他是怎样的繁复，总不能越出起惑、造业、感果的三大阶段。能够具备和合的身心，六根完成，发展到认识境界，进达到实际事行，就是完成这三阶段。没有根身便罢，有了根身，天天是触、受、爱、取，时时是触、受、爱、取，没有一刻是离了这些的。识到触，是现实人生起惑造业的准备。向前望，是生命的果报；向后望，是惑业的先驱。六入缘触的过程中，是以六「情」、六「尘」、六「识」的「和合」，「生于六触」的。触本是一，因根取尘，根尘和合生识，识与根尘俱有触，识有六，触也就有六：眼识所生的触，耳识所生的触，……意识所生触。谈到触，有部说是三和生触，离情、尘、识三和外，有触的自体；经部说是三和即触，离了情、尘、识的三和，没有触的自体。在六识触境了别的触，有可意触、不可意触、俱非触等差别。这触的差别，不全是由外界环境决定的，也不单是以生理决定他。他在认识中，

因根境关涉的因缘，此识触即有主动作用的。所以有可意、不可意、俱非触的发生，依佛法说，认识是不离情绪的。触还有明触与无明触，由无明触对境界认识不清，自己认为满意的，就生起可意触；自己认为不满意的，就生起不可意触；自己觉得无所谓的，就生起俱非触。这一切，都以识触自主的立场，去反应分别所感觉的境界。

己六 触缘受

因于六触故 即生于三受

六触触于六境，就生起六受：眼触所生受，耳触所生受，……意触所生受。六受中每一受有三受，所以说「因于六触故，即生于三受」。三受是由三触生，可意触生可意受，不可意触生不可意受，俱非触生俱非受，也就是平常说的苦、乐、舍三受。环境不适合自己的情意，就生起苦受；环境适合自己的情意，就生起乐受；中庸性的环境，就生起舍受。受与触的不同是：触是触对外境，外来的影响多；没有外境，触的作用不能生起。受是领纳，是内心的感受，内心的关系更大。他对外境感觉而来的境界，更以主观的心境去领受他。凡苦乐的情绪，以及喜怒哀乐，都是受的一种姿态。

己七 受缘爱

以因三受故 而生于渴爱

「因」有苦、乐、舍的「三受」，牵动内心，于是就对外境，「生」起热烈的「渴爱」。渴爱含有欲望要求的意思，这是属于意志的。有的说：苦受是瞋惑所使，乐受是贪惑所使，舍受为愚痴所使。其实，主要的还是爱，就是对环境得到领受后，没有生的乐求得，已生的乐求不失；已有的苦求迅速的远离，未起的苦希望不来——这都是爱。如瞋厌已生的苦，就与希望苦去相合；希望未来的苦不来，也就有瞋。瞋是贪的反面，没有贪也就没有瞋。不过，贪爱侧重在染著，恋恋不舍，所以多把他看成与瞋各别的。其实，这是缘起相待的，无爱即无瞋的，所以在缘起中，总名为爱。

己八 爱缘取

因爱有四取

「因爱」著生命的自体、三有的境界，所以就「有四取」的驰求。欲取，是对五欲境界的执取；我语取，是妄取自我为实有；见取，是执取不正确的主张；戒取，是妄以邪行为清净，为受生而持戒，求生天而持戒，这都落在戒取中。所以，由贪染心发生诸取，这都是要不得的。

从六触到四取，是有前后的。首对外境的接触而生起错误的认识；次由内心的情绪而生起苦乐的感受；后为渴爱自己所乐意，捐弃自己所不喜的；再则向自己所渴爱的，不惜牺牲的驰取追求。此说有这样的次第，但不可绝对分离。也决不能说触局限在二、三岁的时候，受局限在七、八岁的时候，爱局限在十四、五岁的时候，取局限在十七、八岁以后。这几支，是起惑造业的必经阶段；杀人要经过这阶段，布施、放生，也要经过这阶段。不见真理者，有意识的一切，无不经过此阶段。阿毘达磨师说：根、境、识和合有触俱生，当时也有受爱取，这一切是同时相应的。成实论师等，主张是前后的。其实都对。心心所复杂的和合中，在心识活动的过程上说，约强化特殊的说，这是触，这是受，这是爱，这是取，也显然有他的次第。了解缘起的相待性，这一切无往不通。

己九 取缘有

因取故有有 若取者不取 则解脱无有

触对境界而引起意欲的活动、爱著，或执取，造作种种的事行，就到达有的阶段。所以说：「因取故有有。」下一有字，是存在，是缘起支的一支。有说：此有是业，因为以爱取所引发的三业，构成业力的存在；由业力的存在，也就自然感得后有的生死，所以名为业有。经中都说因取有有的有，是欲有、色有、无色有的三有。取是身心的实际活动，造成未来三有自体的潜在，接下去就是未来生死（有）的到来。取的驰求，就奠下招感未来三有自体的动力。要求不感未来的生死，除非不取。假使能够「取者不取」，就可以「解脱无」有三「有」的相续了。断生死，是可从两方面说：一、生起正确的认识，生般若实相慧，破除生死根本的无明，就可以了生死得解脱了。二、在现实的生命中，不起爱取的活动，不构成后有的力量，割断爱索的羁

绊，杜塞执取的奔驰，就可以了生死得解脱了。其实，这还是一件事。要不取著，唯有般若的明智现前，洞彻诸法的事理，才能不取，不取就不著。『离无明故，慧得解脱；离贪爱故，心得解脱』，就可以解脱生死了。

己十 有缘生

从有而有生

有了三有自体动力的存在，在各种因缘的和合下，就「从有而有」未来新生命的「生」起了。从有有生，与上『识受六道身』的意义是一样的。不过，『识受六道身』，是由过去的行业，牵引受生心的识，完成现实的生命；『从有而有生』，是由现在的业有，到未来世受生而已。

己十一 生缘老死

从生有老死 从老死故有 忧悲诸苦恼 如是等诸事

皆从生而有

有了生，就必定要老；有了老，自然是要走上死亡的路上去，所以说「从生有老死」。有「老死」的变异，就「有忧悲诸苦恼」的事发生。其实，不一定要老死才有忧悲苦恼，在一期生命的演进中，都有忧悲苦恼的；不过在生命发展的过程下，因老死而产生的忧悲苦恼，特别显著就是了。忧是忧愁，悲是悲痛；苦是身上的，恼是内心的。印度的学者，以及佛法的寻求解脱，都是鉴于忧悲苦恼的逼近而发动的，这描写了人生生命发展的一切活动。但这些事情，怎么样有的呢？「如是等诸事，皆从生而有」的。有蕴界处和合的生命现起，这些苦迫也就必然的来了。

己十二 总结

但以是因缘 而集大苦阴

印度的外道们，说人生的一切生命现象，都是从自我梵天造作的。佛法不承认有这些，这唯是惑业苦的因缘钩锁，「但以」此十二支的「因缘」，「集」起老病死苦等无量困恼的「苦阴」。苦阴，即是阴界入和合的身心。此十二支中，从识到有，是详细的叙述现实生命（果）的一切发展，以及造

作未来生命（因）的业力。过去的、未来的因果，都很简略的说了一点。从未来的生死，看忧悲苦恼的诸事，是以生为最初动力的；从现在的生命，看忧悲苦恼的诸事，是以识为开展先导的。解脱生死，就不这样。从过去看现在，是以无明为本。从现在看未来，因识对境，与无明触俱，昧于缘起，不能明确的晓了前境，味著所取的三有境界，所以就生起苦乐的感受，爱染也随之而来。有爱就有取，有取就有有。所以从现在看未来，是以触受爱取为动力的，特别是爱取。怎样解决生死？扼要的说，不从过去的无明下手，因为过去的已感受现实的生命，解决他也来不及。唯有从现在的境界上，生起正确的认识，不起我爱法爱，不生我执法执，不造新的业力，这才能杜塞未来生死的源流。识是无始相续的苦果，生是未来苦果的先声，所以解脱不以识与生为本。虽这么说，现在触境起受中，就有无明在，所以遍历三世，也每从无明灭说起。无明灭与爱取灭，不能把他分开，才对。

戊二 缘起还灭律

是谓为生死 诸行之根本 无明者所造 智者所不为

以是事灭故 是事则不生 但是苦阴聚 如是而正灭

上面说的缘起流转，就「是」所「谓」「生死」。这生生不已的生死狂流，就是「诸行」「根本」。诸行，不唯是指为后起三行的三行，是指生命相续的一切。这一切，本来是缘起的，因无明的蒙蔽，不能正视这一切，不了解这一切本性空，所以生死的流转，是「无明者所造」作的；在有「智者」，是「不」会「为」这一切自己束缚自己的事的。《般若灯论》说：『见实者不为』，就是般若的智慧现前，见到诸法的实相，体悟一切法性空，他自然不会干这些事情的。本颂说智者不为，也不单是有智慧的人，实包含著般若智慧体悟空理、破除无明者说的。无明断了，诸行才不生。但怎么才能断无明？修智慧，般若现前，才有这功能。无明事灭了，诸行不生；诸行灭了，识就不生。这样的十二支，都在「以是事灭故，是事则不生」的原则下解消。破无明、了生死、入涅槃，不是有实在的无明可破，也不是有实在的生死可了，或有我得到解脱。「但是」和合从缘的「苦阴聚」寂灭不生而已，

所以说「如是而正灭」。

缘起流转的还灭律，是大小乘共的。不过，小乘学者，急急于切断流转的这一面，证得还灭的那一面。从无我而入空寂，如不广观法空，每以为此是灭谛而已。大乘学者，必知生死就是涅槃，一切法性本自空寂，以寂灭即一切法的本相，不是离生死外而可有涅槃的。没有破无明，一切法如幻如化，无自性的缘有，不自觉知，所以就生生不已而众苦永在。破了无明，如幻的一切法，知道他是无自性，决不执这一切是实有的。缘起法本来如此，还复他本来如此，体现他本来如此，生死大事不了而了。一般小乘学者，不能综合性空缘起，以为缘起是缘起，空寂是空寂，所以就起种种法执，其实都是本性空寂的。大乘理解即缘起是性空，即性空是缘起，所以就体现流转是本寂、还灭也是本寂，而证入涅槃。为什么都是本寂呢？因为是本寂才能流转，是本寂才能还灭。假使不是本寂，流转不得成，还灭也不得成了。

观邪见品第二十七

正观缘起，即能远离戏论，这是般若大慧的妙用。前品已明正观缘起，这品就再辨正观所远离的。一般声闻学者，也说观缘起，常见、断见、邪因、无因等即能远离，才能入于还灭。但他们，每遣邪见而存缘起的实有，不知观缘起的所以能离邪见，就因为是性空的。性空，在胜义谛中，当然离一切戏论；就是在性空的缘起中，也能远离。真能离一切戏论，那必然是悟入缘起的空性了。《阿含经》说：何等是老死？谁老死？龙树解释为：何等是老死，显法空；谁老死，显我空。遍观十二支，一一支无不是显示我空、法空的。所以在缘起观中，邪见也是空无自性所离的。《十二门论．观作者门》，叙述裸形迦叶问佛：苦是自作否？他作否？共作否？无因作否？佛一概说不是。一分声闻学者，以为种种原因说不是；龙树菩萨说：这就是显示一切法空。所以，这不是大小乘的差别，是一分有所得的声闻学者，与性空者解说的差别。他们以有的遣除无的，离去无的，结归于实有，是他空派——以为空是无其所无，而不即缘起是空的。性空者即缘有以除自性，自性无而归于空，是自空派。所以，本品观邪见，即是《阿含经》的要题，也就是性空者的依据。众生有自性见，就著我著法，著我起我见，著法起法见。尤其有

学问的，分别推求，起更多的分别见。诸见中，以我我所见为生死根本。正观缘起的时候，即以无此我见为观门。无我即无我所的，所以遍观一切法，法法是空的，不唯是我空而已。一分学者，听说无我，就以为离我有法，而执我空法有了。听说所取非有，就以为所取的外境界空而内心有，而执境空心有了。放此取彼，如猕猴的舍一枝取一枝，终不能见诸法真相。因此，唯有阐发一切法空，使心无所住，然后集中于一点，突破我我所见的自性蒙蔽，才不会舍一执一，也才能真悟诸法的实相。本品所破邪见，以我见的各种形式为主，若破我见，即一切见跟著不起了。佛破邪见，以当时印度为对象的。他们的执见虽多，总不出十四不可记或六十二见，重心即不解无我而起的诸见。虽是宗派的分别我见、法见，然以观门观破此种自我的自性见，也就能破一切众生所共的自性见了。如来破见时，说这不是，说那也不是，显示这一切是世间戏论，也就是显示法空。佛为适应当时的时代，破这种种邪见；现时代下的各种不同的邪见，假使知道他的病根所在，也同样可以缘起无我观破斥的。

邪见有通有别：凡是不正见，都可叫做邪见，这约通说。邪见是戏论的别名；根本的、分别的我见、法见，蒙蔽障碍真知灼见，不能见到诸法实相，不论是外道、凡夫，就是佛弟子，有了这种见，就是邪见。经说二乘人是眇目，即说他所见的不正。所以《涅槃经》说：『若以声闻心言布施不可得，是名邪见。』平常说：身见、边见、邪见、见取、戒禁取，此五见中的邪见，是特殊的，也就是约别义说的。这邪见，指不信三宝、四谛，否认因果罪福，否认轮回及解脱等，是外道所起的不正见。本品说的邪见，主要的是我见、边见，就是以自我见为根本，引发或断或常的边执见。破除以自我为中心的我见，即明我空。破除了执实有所起的断、常见，就是法空。我法的邪见远离了，就是涅槃。〈观涅槃品〉中说：『诸法不可得，灭一切戏论，无人亦无处』，本论开端说：『能说是因缘，善灭诸戏论』，就是观八不的因缘，离常断一异……的戏论，体现空性，正见诸法无我，便得入于寂静涅槃。这在大小乘都是一样的，所以把此二品，局判为小乘，实在不对！

丁二 远离戏论

戊一 叙见

我于过去世 为有为是无 世间常等见 皆依过去世

我于未来世 为作为无作 有边等诸见 皆依未来世

十四不可记中，如来灭后有无四句，已在〈观涅槃品〉说过。本品但叙述外人的八种邪见，加以破斥。从现在的自我出发，依于过去世，有常无常等的四见；依于未来世，有边无边等的四见。以现在「我」，观待「于过去世」中，是「有」呢？还「是无」？这有无的诘问，是疑不是见。疑是犹豫不决；见是坚固执著，有不可动摇的力量。必先经过犹豫的疑，才到达坚固的见。一个人不考虑到自身是什么，不会发生什么问题；一考虑到，是有？是无？亦有亦无？非有非无？问题都来了。一经决定，就坚固执著，说有决定是有，有的不是无；说无决定是无，无的不是有……。他们说无，不是无我，还是我见。以现在的我见，观待过去世，产生是无的见解。对「世间」，立刻也就发生是「常」、是无常「等」的边「见」了。世间，不定指山河大地，是指有情所依的五蕴、六处、六界，即对我存在的一切。起常、起断的见，都是考虑现在的我，在过去怎么样，推到五蕴的关系所下的决定。所以说：「皆依过去世。」有了有无的邪见，就不能见缘起法。理解缘起，知道世间是非断非常的中道，我见边见自然远离了。

以现在的「我」，观待「于未来世」，是「作」呢？是「无作」？作，是说现在的我，造作生死，起生死法，到后世去。不作，是说现在的我，不作生死，不起生死法，不到后世去。这作与不作，还是有与无。不过，有与无，约体说；作与不作，约用说。这样的推求，所以对未来世间，就生起「有边」无边「等」的「诸见」。未来生死，即现在的继续，是无边；现生解决了，不再流下去，是有边。这是由于考虑现在与未来世相续不相续所起的见解，所以说「皆依未来世」。

戊二 破斥

己一 广破

庚一 破有无作不作见显我空

辛一 破过去有我等四句

壬一 破我于过去有

癸一 别破

子一 约前我今我不一破

过去世有我 是事不可得 过去世中我 不作今日我

若谓我即是 而身有异相 若当离于身 何处别有我

离身无有我 是事为已成

以现在的我出发，考虑现在的我，在过去时是否存在。如现在的我，在过去就有，那过去的我，就是现在的我，今我昔我成为一个了。现在以不一，破斥他的今我即前我。

假定说：「过去世」中「有」现在的「我」，这「事」情不但是「不可得」，实也不可能，也无从证实。假定过去有我，这「过去世中」的「我」，是「不」能造「作今日」的「我」的。为什么？过去的我在天上，现在的我在人间；过去的我有智慧，现在的我是愚痴；有著很大的不同。所以过去我不起现在我，也就不能说过去世中有我。如以为：我体是一，过去的我就是现在的我，所以有天人智愚的差别，这是身体的改变。这是不可以的！这等于说有一个自我，在跑来跑去，时而生天上，时而到人间。「若」「我」还「是」这一个，「而身有」了「异相」，那所说的自我，不是离身而有了吗？可是，离身是没有我的。「若当」真「离于身」体，又那里「别有我」体的存在呢？「离」了五蕴「身」，没「有」自「我」的存在，「是事」在上面，「已」多次的「成」立过了。身，狭义说是身根；广义说是四大集合的有色身；再扩大点说，是整个生命的心色，与平常说五蕴身的内容相同。本颂是约后义说的。

子二 约即身离身无我破

若谓身即我 若都无有我 但身不为我 身相生灭故

云何当以受 而作于受者 若离身有我 是事则不然

无受而有我 而实不可得

这就是非蕴离蕴破。前一颂半，破即身我；后一颂，是破离身我。假定如上面所说，五蕴「身」就是「我」，那么，第一、身体是我，这等于说离了身体，就根本「都」没「有我」。第二、依身体有我，「身」实在「不」就是「我」，因为「身相」是有「生灭」的；而所说的我，是常住不变的，是轮回的主体。怎么五蕴的「受」法，当「作」「受者」的我呢？五蕴法与受者我，不即不离，怎么能把那不是我的认为我？假定见即身是我不成，又说「离身有我」，这「事」也是「不」对的。因为「无」有五蕴的「受」法，「而」说「有」受者「我」，这受者我「实」在是空虚的幻想，没有他的自体「可得」。

癸二 结显

今我不离受 亦不但是受 非无受非无 此即决定义

外人以我为实有自体的，所以讨论到过去有没有，就困顿不通。不知道我是不离五蕴身而存在的，离了五蕴身就不可得，所以说：「今我不离」五蕴身的「受」。我不离受，然而受蕴并不就是我，所以说「亦不但是受」。这就是说五蕴和合而有的我，是有缘起的假我，在世俗谛上，确是可以有的；不过胜义观察自性，才不可得的。说一切有部等，听说依缘五蕴计我，以为我是主观的行相颠倒，所缘的是五蕴而不是我。他并不了解缘起义，不了解有缘起假我，所以以为只有五蕴。本颂说亦不但是受，即是破除他的错见。同样的，五蕴等缘起的假有，说他空，不是没有；所以受不离我，也不但是我。我与受，相互依存，不即不离，是缘起的，是假有的。所以说：「非」是「无」有「受」，也「非」是「无」有我，不过是求他的实体不可得罢了。如花瓶，是物质的泥土，经过了人工造作而有的。离了泥土，没有花瓶，但花瓶也并不就是泥土。泥土是瓶因，也是不离瓶而有泥土，但并不就是瓶。依因而有的，不就是因，但求他的实体是不可得的。这缘起的基本义，也就是性空者所确见的因果「决定义」。缘起是这样的，不理解，所以戏论纷纭。如唯心论者说：一切法的存在，是依心不离心的存在。他就剥夺了物质不即

是心的特性，以一切法为自心的开展，离心就无有一物。唯物论者说：一切法依物而存在。当然，精神是不离物质而存在的，然而，他忽略了不即物质的精神特性，于是乎把一切法建筑在物质上，以为离物就无有一物。两大思想的矛盾，不过是不能尊重事实，不知依因者不即是因的缘起相对性。又如有人说：离开全体无有部分。部分是在全体中的，离统一的全体，就没有部分。有的说：全体是部分的综合，离部分就没有全体。这或者重差别，或者重统一。一分佛学者，主张五蕴是差别事，我是和合假有的；把统一的我，成立在差别五蕴中，就以为只有五蕴没有我。有的外道，把差别的色心，成立在统一的我中，就以为自我是一切的一切，一切从自我中发现。这种都是走到偏激的一边，实在是不对的。不知缘起的一切因果法，都是假名，不就是因，也不离因；不就是果，也不离果。因果的存在，尽管没有自性，但各有他的假相、假用，不失他的特色。所以，因果、人法，统一、差别，全体、部分，一切的一切，都是缘起相待而成的。在缘起相待的原则下，而一而异，而我而人，而因而果，……假名相的一切，都宛然存在。这是性空缘起的世俗真义，不如一般恶取空者，以为空是什么都没有了的。

壬二 破我于过去无

过去我不作 是事则不然 过去世中我 异今亦不然

若谓有异者 离彼应有今 我住过去世 而今我自生

如是则断灭 失于业果报 彼作而此受 有如是等过

先无而今有 此中亦有过 我则是作法 亦为是无因

上面破外人过去世的我不作今日我，说明昔我今我的不一。于是外人又转计说：那么，现在我不是过去我，过去我也不是现在我；现在的我，于过去世中无有。现在是现在的我，过去是过去的我，这又犯隔别的过失了。如「过去我不作」现在我，现在我不是过去我，「是事」是「不」对的。说「过去世中」的「我」，「异」于现「今」的我，也是「不」对的。为什么呢？假定说是「有异」的，那就应该「离彼」过去的我而「有」现「今」的我了。过去的「我」，应该「住」在「过去世」；现「今」的「我」，在过去

我以外，「自」己「生」成，这才可说是有异。然而，今我昔我各各差异，就堕于「断灭」，「失」去自作「业」自受「果报」的意义了。现在没有作业的我受果报，过去作业的我反而不受果报，这是「彼作而此受」，实「有」破坏业果「等过」失。再说，现在的我，过去世中原「先」是「无」的，到现「今」才「有」。这样的理论「中」，也是「有过」的。因为，现在的「我」既「是」先无今有的所「作法」，所作法就不能说他是我，因为是无常的。又，现在的我，既然过去世中是没有的，那就「是无因」而有了。有此种种过失，怎么可说我于过去中无呢？

壬三 破我于过去俱非

如过去世中 有我无我见 若共若不共 是事皆不然

像上面说的「过去世中有我」见，或过去世中「无我见」，都不得成立。那再进一步的说亦有亦无我的「共」俱，非有非无我的「不共，是事皆不然」，是不须再为广破的了。

辛二 破未来作不作等四句

我于未来世 为作为不作 如是之见者 皆同过去世

以现在我观待过去世，这也不行，那也不行。以现在的「我」观待「未来世」，因现在造「作」而有未来的我吗？「不作」而别有未来的我吗？亦作亦不作？非作非不作？这些邪「见」，「皆同过去世」中有我无我是一样的不得成。从现在看过去，有呢？无呢？如从过去看现在，即是过去我作今我呢？不作今我呢？这种从前望后，如推论到现在与未来，即是现在我作不作未来？过去是前，现在是后；现在是前，未来是后；前后的关系相同，过失也相同，所以不再一一的指破。

庚二 破常无常边无边见显法空

辛一 破常无常见

壬一 破常见

若天即是人 则堕于常边 天则为无生 常法不生故

常无常见，是依我在过去的有无而起的；边无边见，是依我对未来作不作而起的。现在先观破常无常见。根本的自性见，是我及世间常、我及世间无常，我及世间有边、我及世间无边。亦常亦无常、非常非无常，亦有边亦无边、非有边非无边，是从根本见上开展出来的。

天身、人身，是缘起的假和合。依我而明法，所以说天身、人身等。此中说天、说人，不约我说，是指果报法说。所以，除此等见，即是法空。假定「天」的五蕴身，就「是人」的五蕴身，这就「堕于常边」。因为拿现在的人身，回观过去的天身，前后五蕴是完全一致的；一，就堕于常边。如真是常的，那过去的「天」身，就应该是「无生」的，因为无常是生灭的，「常法」才是「不生」的。依天例人，人也是无生的，因为天即是人；常住不变，必是不生的。这里不说人，单说天，是约过去所起见说。

壬二 破无常见

若天异于人 是即为无常 若天异人者 是则无相续

假定说天人身完全不同，「天」身是「异于人」身的，那又「是」落于「无常」的一边了。因为天身在过去，人身在现在，过去的不到现在来，现在的不是过去的延续，这不是无常断灭是什么？所以说：假定前蕴的「天」身「异」于后蕴的「人」身，也就「是」「无」有前后「相续」的意义了。相续，是要彼此有联络，如二者截然不同，毫无共同性，这怎么能够相续呢？

壬三 破亦常亦无常见

若半天半人 则堕于二边 常及于无常 是事则不然

外人见常无常不得成立，就又生起这样的观念：在一个五蕴身中，具有天身，也可以有人身。就是天的业果成熟了，天身这一部分现起，人身的一部分就隐；人的业果成熟了，人身一部分现起，天身一部分又隐起来了。不是说在同一时候，一半天身，一半人身。这样，就可以解决困难了。现在的人身，不是过去的天身，所以没有常住的过失。现在的人身，在过去的天身中具有，所以又没有无常的过失。然而，这还是有过失的。假使真的「半天

半人」，这是「堕于二边」的。天的果报身显，人的五蕴身隐，这是无常见；人的五蕴身在天的果报中具有，这是常见。自性见，是一一各有自体的，这样就是这样，不是相依相待成的，所以不堕常见，就堕无常见。说亦「常」亦「无常，是事」是「不然」的。

壬四 破非常非无常见

若常及无常 是二俱成者 如是则应成 非常非无常

法若定有来 及定有去者 生死则无始 而实无此事

今若无有常 云何有无常 亦常亦无常 非常非无常

主张双非的，不是黑漆一团的不可说，就还是常无常见，不过说得漂亮些。非常就是无常，非无常就是常，好像不加肯定，而心目中还是老套。这非常非无常，是对亦常亦无常立的。假使「常及无常」「二」者，是可以「成」立的，那么也许「应」当「成」立「非常非无常」；亦常亦无常既不得成，非常非无常又怎么能够成呢？以现在观过去，由过去到现在，过去是去，现在是来。来去，约缘起假名说，是可以的。如定说「法」决「定有来」，决「定有去」，有来去的实性，那就是「生死则无始」了。但事实上，「实无此事」。来去决定有，为什么生死就无始呢？来有所来，去有所去。一直向前追究他的来处，找不到他的起初，就落于无始。来去是有时间相的，时间相怎么可以说无始？佛不也是说生死无有始吗？论主说：有始无始都是邪见。有始犯无因过，无始犯无穷过。可是，众生都欢喜找个起头、元始，找不到了，就妄立一法，如神我、心、物等为元始。如来为对治这种戏论，所以就说无始。这无始是对有始说的，意思说无有始。有始不可得，无始也就无有。说有实性的无始，这才有无穷过。在中道正观中，始性不可得，不妨说无始的。最后，又综合的批评说：现「今」没「有常」，怎么会「有无常」？没有无常，怎么会有「亦常亦无常」？又怎么会有「非常非无常」呢？

辛二 破边无边见

壬一 破有边无边见

若世间有边 云何有后世 若世间无边 云何有后世

五阴常相续 犹如灯火焰 以是故世间 不应边无边

若先五阴坏 不因是五阴 更生后五阴 世间则有边

若先阴不坏 亦不因是阴 而生后五阴 世间则无边

世间是有情的身心，身心在三相时劫的迁流中，所以叫世间。有情世间的五阴身，到某一时候结束，与后阴截然不同，这是有边。又，从此生死已尽，也是有边。此中破前者。前一五阴身完了，后一五阴身又继续下去，这是无边。前一五阴延续下去，这也是无边。今破后者。生死尽的有边，相续的无边，假名中有。前后截然不同，或前阴无限的延续，是外道妄见，假名中也是没有的。假定「世间」是「有边」的，怎么能够「有后世」？假定「世间」是「无边」的，又怎么能够「有后世」？有边所以没有后世，因现在五阴完了，与后阴无关，失去相续的意义。无边所以没有后世，因现有的世间无限发展下去，后后世间，就是前前世间，所以后世也建立不起的。如分别前后，这其间必有他的不同。

「五阴」世间是「常相续」的，不是即前为后，也不是前后各别的完全脱离关系。「如灯火焰」，一直维持下去，是他所依的油炷不息的放射。看起来好像是前后一体，没有两样，其实前一灯焰不是后一灯焰，后一灯焰不是前一灯焰。流动的灯焰，没有一念住而又能相续，离前一灯焰就没有后一灯焰，所以又不能说前后焰是别体无关的。这相似相续的灯焰喻，各学派都采用，以成立非有边亦非无边的不一不异的相续。不过，不以缘起假名说，说有实在的法念念生灭，必然发生困难，无法成立。诸法缘起假名，犹如灯焰，相依相续；前焰非后焰，而后焰又是不离前焰的。所以在假名缘起中，前后都有，又都是无自性的。这样，前焰后焰各各成立；前后的灯焰间，有边不可得，无边不可得。所以说：「以是故世间，不应边无边。」本颂直依佛法缘起假名的相续义，以显出外道说的错误。

后五阴的生起，因先五阴？不因先五阴？又先五阴坏了才生？还是不坏而生？假定是「先五阴」的自体「坏」了，坏了就没有，「不」能「因」坏

了的先「五阴，更生」起「后」来的「五阴」。这样，「世间」即不能相续，成为「有边」了。如「先」五「阴不坏」，即先者存在不失，这当然也「不因」这不坏的先五「阴」，「生」起另一「后」有的「五阴」；一人那里有二五阴呢？后五阴，不能是先来无限制的延续，所以说「世间则无边」。此二颂，可见执有自性的世间，说坏说不坏，都堕在边见中。

壬二 破亦有边亦无边见

若世半有边 世间半无边 是则亦有边 亦无边不然

彼受五阴者 云何一分破 一分而不破 是事则不然

受亦复如是 云何一分破 一分而不破 是事亦不然

亦有边亦无边见，是说世间一半是存在，一半是不存在。存在的继续不断的存在下去，这是无边；不存在的到某阶段结束了，这是有边。假定「世」间真的一「半」是「有边」，一「半」是「无边」，那世间就成为「亦有边亦无边」的了。可是事实上，并没有这回事，所以说「不然」。有边无边，是约前后生命发展上讲的。若就五蕴和合上讲，叫做受者；就五蕴的差别上讲，叫做受。「受」「者」，说他「一分破」，「一分而不破」，这「是」「不」可以的。「受」法也是这样。性空者说：受者是假名，受法也是假名，他不息的演变，但不能决定说一半破、一半不破的。如我是随所依的五蕴变化而变化的，在这演变中，五阴息息的变，我也息息的变。前我后我不是常住一体，而他的某种主要因缘未变动以前，他就现出安定统一的形态，看来如此如此。他离却因缘不存在，所以实际是依因缘的变动而变动。他是缘起的，所以有相待性；似乎有变、不变，而他实是念念统一的，前前非后后的，也不能说半变半不变。此意别当广说。

壬三 破非有边非无边见

若亦有无边 是二得成者 非有非无边 是则亦应成

非有边非无边见，依上亦有边亦无边而建立的。如「亦有」边亦「无边」「二」者，是可以「成」立的，「非有非无边」也「应」当可以「成」立。如上所说，亦有亦无边是不成的，所以非有边非无边也不得成。

己二 结呵

一切法空故 世间常等见 何处于何时 谁起是诸见

上说的诸见，是从自性见而生起；不合缘起假名，也是因为不合无自性义。本颂，直接的揭示法性空义，总遮一切。在「一切法」的毕竟性「空」中，「世间」是「常」，是无常，亦常亦无常，非常非无常「等」的诸「见」，都是错误的。如悟人法空，或了解依法性空而假名建立的世间，知道一切缘起是无自性的，无自性的缘起世间，有什么常、无常可说！也自然不会有此等邪见。依假名缘起，通达缘起法性空，性空不坏缘起。空间上，无论是在「何处」；时间上，无论是在「何时」；也不论是什么人，决不会起这些执见。所以说：「谁起是诸见！」也可以说：一切法性空寂中，更有何处、何时、何人可说，而能生此等邪见呢！

甲三 归宗

瞿昙大圣主 怜愍说是法 悉断一切见 我今稽首礼

八不缘起两颂，是标宗。中间二十七品的偈颂，是显义。这四句颂，是归宗。标宗是标举正宗，显义是开显正宗，归宗是结归正宗。「瞿昙大圣主」，是佛。瞿昙，是释迦佛的姓。大圣主，是说佛是圣中之圣。佛说最深法，是八不缘起；缘起是八不法，一方面是假名有，一方面是毕竟空。性空假名，在八不缘起中，开示真实。愚痴的众生，不理解因果、罪福、四谛事相，所以就拨无一切；不理解缘起性空，所以就主张有极微色、刹那心，起我见、法见。执自我为我，执诸法为法，造种种业，受轮回苦。佛为「怜愍」这些有情，所以为他们「说」八不的缘起「法」，使他们从缘起法中，悟解诸法空性，「悉断一切」有无、常断、一异、有边无边等的诸「见」，证入寂灭。龙树菩萨，见到缘起性空的殊胜是佛法的关要，特据佛说，加以发挥阐述，使众生更能把握缘起性空的心髓。可是，这甚深的缘起法，唯佛方能开显。佛太伟大崇高、太慈悲了！所以向如来致敬，说：「我今稽首礼。」