中觀論頌講記

印順法師

卷001

——民國三十一年講於四川法王學院——

懸論

一 中論作者釋者與譯者

一 作者

本論的作者，是龍樹菩薩。他本是南印度的學者，又到北印度的雪山去參學。他正確的深入了（南方佛教所重的）一切法性空，於（北方佛教所重的）三世法相有，也有透闢的觀察。所以從他的證悟而作為論說，就善巧的溝通了兩大流——「先分別諸法，後說畢竟空」。他是空有無礙的中觀者，南北方佛教的綜貫者，大小乘佛教的貫通者。這樣綜貫的佛法，當然是宏偉精深無比！龍樹曾弘法於中印，但大部分還是在南印。南憍薩羅國王——引正王，是他的護持者。當時的佛教，在他的弘揚下，發生了劃時代的巨變。原來龍樹以前的大乘學者，雖闡揚法法空寂的深義，但還缺少嚴密的論述。到龍樹，建立精嚴綿密的觀法，批評一般聲聞學者的似而非真，確立三乘共貫的大乘法幢，顯著的與一般聲聞學者分化。所以在印度，大乘學者都尊他為大乘的鼻祖；在中國，也被尊為大乘八宗的共祖。他的作品很多，可分為二大類：一、抉擇深理的，如《中論》、《七十空性論》、《六十如理論》、《迴諍論》等。這都是以論理的觀察方式，開顯諸法的真實相。二、分別大行的，如釋《般若經》的《大智度論》、釋《華嚴經．十地品》的《十住毘婆沙論》。這都是在一切空的深理上，說明菩薩利他的廣大行。把這兩類論典綜合起來，才成為整個的龍樹學。現在講的《中論》，是屬於抉擇深理的，並且是抉擇深理諸論的根本論。所以，有人稱龍樹系為中觀派。後起的大

乘學派，爭以龍樹為祖，這可見他的偉大，但也就因此常受人的附會、歪曲，如有些論典，本不是他的作品，也說是他作的。真諦三藏的《十八空論》，內容說十八空，也談到唯識。有人看見談空，就說這是龍樹作的；也就因此說龍樹宗唯識。其實，《十八空論》是真諦的《中邊分別論》（〈相品〉的一分與〈真實品〉的一分）；傳說為龍樹造，可說毫無根據。還有《釋摩訶衍論》，是《大乘起信論》的注解，無疑的是唐人偽作；無知者，也偽託為是龍樹造的。還有密宗的許多偽作，那更顯而易見，不值得指責了。我們要理解龍樹的法門，唯有在他的作品中去探索，不是他的作品，應當辨別，把他踢出龍樹學外，這才能正確而純潔的窺見他的本義。

二 釋者

本論的釋者，舊傳有七十餘家。近據西藏的傳說，共有八部：一、《無畏論》，有說是龍樹自己作的。其實不是，這可從論中引用提婆的話上看出來。二、依《無畏論》而作的，有佛護的《論釋》。三、依佛護論而作的，有月稱的《顯句論》。四、清辨論師的《般若燈論》。五、安慧的《釋論》。六、提婆薩摩的《釋論》。七、古拏室利的《釋論》。八、古拏末底的《釋論》。前四論是中觀家的正統思想，後四論是唯識學者對《中觀論》的別解。我國譯出的《中論》釋，主要是什公所譯的青目《論釋》，這與西藏傳的《無畏論》相近。文義簡要，可說是最早出的釋論。還有唐明知識譯的清辨的《般若燈論》，宋惟淨等譯的安慧的《中觀釋論》，都可以參考。無著的《順中論》，略敘《中論》的大意。真諦譯過羅睺羅跋陀羅的《釋論》，既沒有譯全，譯出的部分，也早已散失了！

三 譯者

現在所用的講本，是鳩摩羅什三藏譯的。什公七歲的時候，跟他的母親，從（現在新疆的）龜茲國出發，通過葱嶺，到北印的罽賓去學佛法。住了三年，由罽賓返國，路經（現在新疆的）疏勒，小住幾天，遇到了大乘學者莎車王子須利耶蘇摩。須利耶蘇摩，在隔房讀大乘經，什公聽到空啊、不可得啦，很是詫異，覺得這與自己所學的（有部阿毘曇）不同，於是就過去請

教，與他辯論。結果，接受了他的意見，從他學習龍樹菩薩的《中論》、《十二門論》等大乘性空經論。在姚秦的時候，來我國弘化，就把性空的典籍，傳入我國。他的譯述，影響中國大乘佛教很深，幾乎都直接間接的受了他的影響。假使不是什公的傳譯，中國佛教，決不會是現在這樣！我們從世界文化史上看，這樣的大法，由一個十多歲的童真接受而傳播，可說是奇蹟，特別是龍樹的《大智度論》與《十住毘婆沙論》，虧他的傳譯而保存到現在。我們對於他的譯績，應該時刻不忘！本論是從什公在長安逍遙園譯的青目《論釋》中節出。青目《論釋》，什公門下的哲匠，像曇影、僧叡他們，認為有不圓滿的地方。曇影的《中論疏》，舉出他的四種過失。所以現存的長行，是經過什門修飾了的。

二 略釋中觀

一 直說

本論簡名《中論》，詳名《中觀論》。論的內容，暢明中觀，從所詮得名，所以稱為《中觀論》。中是正確真實，離顛倒戲論而不落空有的二邊。觀體是智慧，觀用是觀察、體悟。以智慧去觀察一切諸法的真實，不觀有無顛倒的「知諸法實相慧」，名為中觀。（《阿含經》）八正道中的正見（正觀），就是這裡的中觀。正就是中，見就是觀，正見即中觀，是一而二、二而一的。觀慧有三：聽聞讀誦聖典文義而得的聞所成慧，思惟抉擇法義而生的思所成慧，與定心相應觀察修習而得的修所成慧。還有現證空性的實相慧。觀是通於先後的，那麼不與定相應的聞思抉擇諸法無自性，也叫做中觀。尤須知道的，定心相應的有漏修慧，同樣的是尋求抉擇、觀察，不但是了知而已。

觀的所觀，是中，就是緣起正法。正確的觀慧，觀察緣起正法，而通達緣起法的真實相，所以中觀就是觀中。本論所開示的，是正觀所觀的緣起正法，這可從本論開端的八不頌看出。先說了八不，接著就稱讚佛陀的「能說是（八不）因緣（緣起）」，是「諸說中第一」；八不是緣起的真相，八不的緣起，才是佛說的緣起正法。緣起是說一切法皆依因託緣而生起、而存在

，沒有一法是無因而自性有的。這在《阿含經》中，佛特別的揭示出來。有外道問佛說什麼法，佛就以「我說緣起」，「我論因說因」答覆他。這是佛法的特質，不與世間學術共有的，佛弟子必須特別的把握住他。

緣起是因果性的普遍法則，一切的存在，是緣起的。這緣起的一切，廣泛的說：大如世界，小如微塵，一花一草，無不是緣起。扼要的說：佛教的緣起論，是以有情的生生不已之存在為中心的。佛說緣起，是說明生死緣起的十二鉤鎖。「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅」，即緣起的定義。「所謂無明緣行，行緣識……純大苦聚集。無明滅則行滅，行滅則識滅……純大苦聚滅」，這是緣起的內容。緣起是一切，而眾生對緣起的認識是否正確，可以分為三類：一、凡夫，身心的活動，一切的一切，無不是緣起，但日坐緣起中，受緣起法的支配，而不能覺知是緣起；也就因此得不到解脫。二、聲聞，佛對他們說緣起，他們急求自證，從緣起因果的正觀中，通達無我我所，離卻繫縛生死的煩惱，獲得解脫。他們大都不在緣起中深見一切法的本性空寂，而從緣起無常，無常故苦，苦故無我我所的觀慧中，證我空性，而自覺到「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」。他們從緣起的無常，離人我見，雖證入空性，見緣起不起的寂滅，然不能深見緣起法無性，所以還不能算是圓滿見緣起正法。三、菩薩，知緣起法的本性空，於空性中，不破壞緣起，能見緣起如幻，能洞達緣起性空的無礙。真正的聲聞學者，離欲得解脫，雖偏證我空，也不會執著諸法實有。但未離欲的，或者執著緣起法的一一實有，或者離緣起法而執著別有空寂。執有者起常見，執空者起斷見，都不能正見中道。《般若經》說：「菩薩坐道場時，觀十二因緣不生不滅，如虛空相不可盡，是為菩薩不共中道妙觀。」菩薩以此不共一般聲聞的中道妙觀，勘破非性空的實有、非緣有的邪空，不落斷常，通達緣起的實相。菩薩的緣起中道妙觀，就是本論所明的中觀。

有人說：緣起是佛教的核心，我們說明他就可以了，何必要大談其空呢？這太把緣起看簡單了！《阿含經》說：「十二緣起，甚深甚深，難見難了，難可通達」；而「緣起之寂滅性，更難了知，更難通達！」要知道，生死的流轉，涅槃的還滅，都是依緣起的世間而開顯的。從緣起的生滅方面，說

明世間集。「此有故彼有」，「此生故彼生」，生死相續的因果，不外惑業苦的鉤鎖連環。生生不已的存在，是雜染的流轉。從緣起的寂滅方面，說明世間滅。「此無故彼無」，「此滅故彼滅」，生死狂流的寂然不生，體現了緣起的寂滅性，是清淨的還滅。可以說：因為緣起，所以有生死；也就因為緣起，所以能解脫。緣起是此有故彼有，也就此無故彼無。緣起，扼要而根本的啟示了這兩面。一般聲聞學者，把生滅的有為，寂滅的無為，看成隔別的；所以也就把有為與無為（主要是擇滅無為），生死與涅槃，世間與出世間，看成兩截。不知有為即無為，世間即出世間，生死即涅槃。所以體悟緣起的自性，本來是空寂的，從一切法的本性空中，體悟世間的空寂、涅槃的空寂。這世間與涅槃的實際，「無毫釐差別」。《般若經》的「色即是空，空即是色」，也就是這個道理。緣起的自性空，是一切法本來如是的，名為本性空。一切法是本性空寂的，因眾生的無始顛倒，成生死的戲論。戲論息了，得證涅槃的寂滅，其實是還他個本來如此。緣起自性空，所以說緣起的實性是空的，性空的妄相是緣起的。如果不談空，怎能開顯緣起的真相，怎能從生滅與寂滅的無礙中，實現涅槃的寂滅？本論開顯八不的緣起，所以建立世俗諦中唯假名，勝義諦中畢竟空。因此，龍樹學可以稱為性空唯名論。

緣起法是世間的一切。緣起的因果事相，眾生已經是霧裡看花，不能完全了達。緣起法內在的法性，更是一般人所不能認識的。佛陀悟證到緣起的真相，徹底的開顯了甚深的法性，就是三法印（三種真理）。從緣起生滅的非常上，顯示了剎那生滅的「諸行無常」。緣起是有情為本的，從緣起和合的非一上，開示了眾緣無實的「諸法無我」。從緣起的非有不生的寂滅上，闡明了無為空寂的「涅槃寂靜」。緣起法具體的開顯了三法印，是即三即一而無礙的。後世的學者，不知緣起就是「空諸行」，從實有的見地上去解說。側重生滅無常印的，與涅槃無為脫了節；側重寂滅真常的，也不能貫徹生滅無常。緣起以有情為本，所以《阿含經》特別側重了有情無實的諸法無我。如果深刻而徹底的說，有情與法，都是緣起無自性（我）的，這就到達了一切法空的諸法無我。這不是強調，不是偏重，只是《阿含經》「空諸行」的圓滿解說。這一切法空的諸法無我，貫徹了無常與真常。即空的無常，顯示

了正確的緣起生滅；即空的常寂，顯示了正確的緣起寂滅。凡是存在的，必是緣起的；緣起的存在，必是無我的，又必是無常的、空寂的。唯有從性空的緣起中，才能通達了三法印的融然無礙。他貫通了動靜與常變，掃除了一切的妄執。龍樹論特別的顯示一切法空，就是緣起的一實相印。從即空的緣起去談三法印，才知三法印與一實相印的毫無矛盾，決不是什麼小乘三法印，大乘一實相印，可以機械地分判的。即一實相印的三法印，在聲聞法中，側重在有情空，那就是諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜。在大乘法中，遍通到一切法，側重在法空，那就是緣起生滅的假名，緣起無實的性空，緣起寂滅（空亦復空）的中道。本論說：「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」這三一無礙的實相，是緣起正法。聲聞簡要的直從緣起的妄相上出發，所以體認到的較單純、狹小，像毛孔空。菩薩深刻的從緣起的本性上出發，所以體認到的比較深刻、廣大，像太虛空。上來所說的，雖從緣起、緣起的集滅、緣起的即空即假即中，作三層的說明，其實只是佛說的「正見緣起」。

二 遮顯

中國學者，把融貫看為龍樹學的特色。不錯，龍樹是綜合的融貫者，但他是經過了批判的。這不像一般學者，不問他是否一貫，籠統的把他糅合起來。現在為了要明瞭龍樹思想的真義，不得不分析一下。龍樹學的特色，是世俗諦中唯假名，勝義諦中畢竟空，這性空唯名論，是大乘佛法的根本思想，也是《阿含經》中的根本大義。凡是初期的大乘經，都異口同音的，認為勝義皆空是徹底的了義之談。後期的大乘學，雖承認大乘經的一切空是佛說，但不以一切空為了義的徹底的，給他作一個別解。大乘佛法，這才開始走上妙有不空去。這又分為兩派：一是偏重在真常寂滅的，一是偏重在無常生滅的。要理解他們的不同，先須知道思想的演變。龍樹依《般若經》等，說真俗無礙的性空唯名。但有一分學者，像妄識論者，從世俗諦中去探究，以為一切唯假名是不徹底的，不能說世俗法都是假名。他們的理由，是「依實立假」，要有實在的，才能建立假法。譬如我是假的，而五蘊等是實在的，依實在的五蘊等，才有這假我。所以說，若假名所依的實在事都沒有，那假

名也就無從建立了。這世俗諦中的真實法，就是因緣所生的離言的十八界性。這真實有的離言自性，在唯識論中，又解說為三界的心心所法。意思說：離言的因緣生法，是虛妄分別識為自性的，所以成立唯識。這樣，世俗可分為二類：一、是假名的，就是假名安立的遍計執性。二、是真實的，就是自相安立的依他起性。假名的遍計執性，是外境，是無；真實的依他起性，是內識，是有。所以唯識學的要義，也就是「唯心無境」。這把世俗分為假名有的、真實有的兩類，與龍樹說世俗諦中一切唯假名，顯然不同。在這點上，也就顯出了兩方的根本不同。虛妄唯識論者，以為世俗皆假，是不能建立因果的，所以一貫的家風，是抨擊一切唯假名為惡取空者。他們既執世諦的緣生法（識）不空，等到離遍計執性而證入唯識性時，這勝義的唯識性，自然也因空所顯而不是空，隱隱的與真心論者攜手。

真心論者，從勝義諦中去探究，以為勝義一切空，是不了義的。本來大乘經中，也常說聲聞聖者證入法性後，沈空滯寂，不能從空中出來，不能發菩提心度眾生，好像說性空是不究竟的。其實，聲聞的不能從空中出假，是悲心薄弱，是願力不夠，是生死已盡，這才不能引發大行，不是說法性空的不究竟。要知道菩薩大行到成佛，也還是同入無餘涅槃。但真心論者，把性空看成無其所無，只是離染的空；菩薩從空而入，悟入的空性，是存其所存，是充實的不空。諸法的真性，也可以叫空性，是具有無邊清淨功德的，實在是不空。所以《涅槃經》說：「不但見空，並見不空。」這是不以性空論者的勝義一切空為究竟的，所以把勝義分成兩類：一是空，一是不空。後期大乘的如來藏、佛性等，都是從這空中的不空而建立的。真心者，側重勝義諦，不能在一切空中建立假名有的如幻大用，所以要在勝義中建立真實的清淨法。這像《瓔珞經》的「有諦（俗）無諦，中道第一義諦」（真中又二）；《涅槃經》的「見苦（俗）無苦（真空）而有真諦」（真不空），都是在勝義中建立兩類的。他們把真常的不空，看為究竟的實體，是常住真心。等到討論迷真起妄的世俗虛妄法，自然是：如此心生，如此境現；公開的與妄識者合流。這後期大乘的兩大思想，若以龍樹的見地來評判，就是不理解緣起性空的無礙中觀，這才一個從世俗不空，一個從勝義不空中，慢慢的轉向。

大乘經說一切法空，早在龍樹之前就有了。這性空又叫真如、實相、法性、實際等。不解性空真義的，從實在論的見地，去體解這一切法空，看為是真、是實、是如，應該是很早就有了，但還沒有說唯心。到了笈多王朝，梵我論抬頭，大乘也就明白的演進到真心論。同是一句「一切法空」，性空者通達勝義諦的畢竟性空，真常者看作諸法常住的實體。智顗說：通教的共空，當教是緣起的一切空；若從空中見到不空，這就是通後別圓的見地了。智顗以空中見不空為究竟，我們雖不能同意，但解空有二類人不同，卻是非常正確的。有了一切空的經典，就有把一切空看為真實常住的。所以說真常妙有在龍樹以前，自然沒有什麼不可，可是到底不是一切法空的本義，更不是時代思潮的主流。從空轉上不空，與真常心合流，思想演變到《涅槃經》、《勝鬘經》、《楞伽經》等經的真常唯心論，卻遠在其後。所以經中判三教，都是先說有，次說性空，第三時才說空中不空的真常。或者說先有真常，後有性空，把《華嚴經》、《般若經》等大乘經（在龍樹之前就有了的）的一切性空不生，看為真常的。不錯，這些大乘經，真常者是容易看做真常的。不過龍樹以前是一切法空思想發揚的時代，雖或者有人看做真常的，但不是性空的本義。像真常空與真常心合流的真常唯心論，都比一切空要遲得多。從龍樹的作品去看，他所引的《諸法無行經》、《思益梵天所問經》、《持世經》、《維摩詰經》、《法華經》、《十住經》、《不可思議解脫經》，都還不是明顯的真常唯心論的思想。所以，要論究龍樹學，必須理解妄識者的世俗不空、真心者的勝義不空，才能窺見龍樹學的特色。

三 中論之特色

一 有空無礙

像上面所說的，是從《中論》（與龍樹其他論典）所含的內容而說；現在，專就《中論》的文義來說。先論空有無礙：假名性空，在龍樹的思想中，是融通無礙的。但即空即有的無礙妙義，要有中觀的正見才知道。如沒有方便，一般人是不能領會的，即空即有，反而變成了似乎深奧的空論玄談。所以，現在依龍樹論意，作一深入淺出的解說。

一、依緣起法說二諦教：佛法是依佛陀所證覺的境界而施設的。佛所證覺的，是緣起正法，本不可以言說表示，但不說，不能令眾生得入，於是不得不方便假說。用什麼方法呢？《中論》說「諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦」，二諦就是巧妙的方法。勝義諦，指聖者自覺的特殊境界，非凡夫所共知的。佛陀殊勝智的境界，像《法華經》說：「如來如實知見三界之相……非如非異，不如三界見於三界。」所見的對象，同樣的是三界緣起，所得的悟解卻不同，見到了深刻而特殊的底裡，所以名勝義諦。世俗諦，指凡夫的常識境界，如世間各式各樣的虛妄流變的事相。凡夫所見的一切，也是緣起法，但認識不確，沒有見到他的真相，如帶了有色眼鏡看東西一樣，所以說「無明隱覆名世俗」。佛陀說法，就是依人類共同認識的常識境，指出他的根本錯誤，引眾生進入聖者的境地。所以，這二諦，古人稱之為凡聖二諦。經上說：「諸法無所有，如是有，如是無所有，是事不知，名為無明。」因為無明，不見諸法無自性，而執著他確實如此的有自性，所以成為世俗諦。通達諸法無自性空，就見了法的真相，是勝義諦。所以說：「世俗諦者，一切法性空，而世間顛倒故生虛妄法，於世間是實。諸賢聖真知顛倒性故，知一切法皆空無生，於聖人是第一義諦，名為實。」這二者，是佛陀說法的根本方式。只能從這個根本上，進一步的去離妄入真；體悟諸法的真相，不能躐等的擬議圓融。

二、說二諦教顯勝義空：佛依緣起說二諦教，目的在使吾人依世俗諦通達第一義諦。因為，「若不依俗諦，不得第一義」，所以要說世俗諦。說二諦，而重心在勝義空，因為「不得第一義，則不得涅槃」。這個意義是非常重要的！眾生在生死中，一切都沒有辦法，病根就在妄執真實的自性。若是打破自性的妄執，體達無自性空，那一切就都獲得解決了。緣起的空有無礙，是諸法的真相，但卻是聖者自覺的境界；在我們，只能作為崇高的理想，作為前進的目標！可以意解他，卻不能因觀想圓融得解脫。在自性見毫釐許未破的凡夫，先應該側重透徹一切空，打破這凡聖一關再說。

世俗諦是凡夫所認識的一切。凡夫所認識的，顛倒虛妄，本不成其為諦；因凡夫的心境上，有這真實相現起，執為實有，所以隨順世間也就說為真

實。雖覺得這一切是真實的，其實很不可靠，所以佛陀給我們指出認識中的虛妄，顯示聖者自覺的真實，使凡夫發心進求諸法的真性。這需要破除虛妄不實，開顯一切法的無自性空。一般人覺得是真實自性有的，現在說不是真實的。從觀察到悟解這不真實的自性無，才能窺見一切法的真相。這很重要，離生死虛妄，入解脫真實，都從此下手！

什麼是自性？自性就是自體。我們見聞覺知到的，總覺得他有這樣的實在自體。從根本的自性見說，我們不假思惟分別，在任運直覺中，有一「真實自成」的影像，在心上浮現，不是從推論中得來的實自性。因直覺中有這根本錯誤的存在，所以聯想、推論、思惟等等，都含著錯誤，學者們製造了種種錯誤的見解。前者是俱生的，後者是分別而生的。

直覺所覺的，不由思惟分別得來的自性有，使我們不能直覺（現量）一切法是因緣和合有的。這不是眾緣和合的自性有，必然直覺他是獨存的、個體的。像我們直覺到的人，總是個體的，不理解他是因緣和合的，有四肢百骸的，所以自性有的「自成」，必然伴有獨存的感覺。由獨存的一，產生了敵對的二（多），覺得這個與那個，是一個個的對立著。獨立的一也好，敵對的二也好，都是同一的錯誤。在哲學上，一元論呀、二元論呀、多元論呀，都是淵源於獨存的錯覺。他們根本的要求是一，發現了一的不通，又去講二、講多。等到發現了二與種種有著不可離的關係，再掉轉頭去講一。任他怎樣的說一說多，只要有自性見的根本錯誤在，結果都是此路不通。

自成的、獨存的自性有，直覺上，不能了解他是生滅變化的，總覺得是「常爾」的。像一個人，從少到老，在思惟分別中，雖能覺得他長、短、肥、瘦、老、少，有著很大的變化。在自性見的籠罩下，就是思惟分別，也常會覺得他的長、短、老、少，只是外面的變化，內在還是那個從前看見的他。思惟還不能徹底的見到變化，何況是直覺！事實上，一切法無時不在變化的，佛陀說諸行無常，就是在一剎那（最短的時間）中，也是生滅演變的。因我們的直覺上，不能發現諸法的變化性，所以覺得他是常。世間學者多喜歡談常，病根就在此。另一分學者，在意識的聯想中，感到無常，但因常爾的自性見作怪，不能理解無常的真義，不是外動而內靜，就前後失卻聯繫，成

為斷滅。斷是常的另一姿態，不是根本上有什麼不同，如二與一一樣。

總上面所說的，自性有三義：一、自有，就是自體真實是這樣的，這違反了因緣和合生的正見。二、獨一，不見相互的依存性，以為是個體的、對立的。三、常住，不見前後的演變，以為是常的，否則是斷的。自性三義，依本論〈觀有無品〉初二頌建立。由有即一而三、三而即一的根本錯誤，使我們生起種種的執著。世間的宗教、哲學等理論，不承認一切空，終究是免不了自性見的錯誤。佛說一切法是緣起的，緣起是無自性的，就是掃除這個根本錯誤的妙方便。無自性的緣起，如幻如化，才能成立無常而非斷滅的；無獨立自體的存在，而不是機械式的種種對立的；非有不生而能隨緣幻有幻生的。本論開端說的「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異」，就是發明此意；所空的也就是空卻這個自性。假使我們承認這自性見是正確的，不特在理論上不能說明一切事理；並且因這根本無明的執著，成為流轉生死的根本，不能解脫。這自性見，人類是具有的，就是下等動物如豬、馬、牛、羊，牠們的直覺上，也還是有這錯誤顛倒的，不過不能用名相來表示罷了。這自性見，在一一法上轉，就叫法我見；在一一有情上轉，就叫人我見。破除這自性見，就是法空與我空。佛說二諦，使我們通達勝義空，這是佛陀說法的本懷。

緣起是佛法的特色，照樣的，空也是佛法的特色。但因為學者認識的淺深，就有三種不同：一、分破空，天台家叫做析法空。就是在事事物物的觀察上，利用分析的方法，理解他假合的無體空。如一本書，一張張的分析起來，就顯出它的沒有真實自體。這分破空，能通達真相，解脫生死嗎？不能，這不是龍樹學所要發揮的。世間與小乘學者，都會談到這樣的空。這空是不徹底的，觀察分析到不可再分割的質點，他們就必然要執著為實有的，以為一切是依這實有而合成的。所以雖然說空，結果還是不空，這不空的，實際上，就是非緣起的。像有部說一切法有，色法是一微一微的，心法是一剎那一剎那的，這都是分析空所得到的結果。二、觀空，這可以名為唯識空。就是在感情的苦樂好惡上，一切法常是隨觀念而轉的。如果是修習瑜伽的，像十一切處、不淨觀等，都能達到境隨心變的體驗。火是紅的、熱的，在瑜

伽行者可以不是紅的、熱的。境隨心轉，所以境空。小乘經部的境不成實，大乘唯識的有心無境，都是從這觀空的證驗而演化成的。這雖比分破空深刻些，但還是不徹底，因為最後還是不空。境隨心轉，境固然是空的，心卻不空。龍樹學，為了適應一般根淺的眾生，有時也用上面二種空。不過這是不能悟到空理，不能得解脫的。三、本性空，就是觀察這一切法的自性，本來是空的，既不是境空，也不是境不空而觀想為空。一切法從因緣生，緣生的只是和合的幻相，從真實的自性去觀察，是沒有絲毫實體的。沒有自成、常住、獨立的自性，叫性空，性空不是否定破壞因果，是說一切都是假名。從緣生無自性下手，可直接擊破根本自性見。存在的是緣起的，緣起是性空的，到達了徹底的一切空，不會拖泥帶水的轉出一個不空來。自性，出於無始來熏習的妄現，而由不正確的認識加以執著，緣起法本不是這麼一回事，根本是一種顛倒。所以，把他破除了，只是顯出他的本相，並沒有毀壞因果。學教者，從種種方法，了解此自性不可得；修觀者，直觀此自性不可得。消除了錯誤的根本自性見，即可悟到諸法的無自性空，進入聖者的境地。這是性空觀，是佛陀說空的真意。

三、解勝義空見中道義：佛陀談空，目的在引我們窺見緣起的真相。我們因有自性見的存在，不能徹見緣起，永遠在生死戲論中打轉。要認識緣起，必先知道空，空卻自性，才見到無自性的緣起，緣起是本來空寂的。唯有在畢竟空中，才能徹底通達緣起的因果性相力用。不過，通達性空，有兩種人：一、鈍根：就是學大乘的在他證空的境地上，與二乘的唯入但空一樣。他知道因緣生法是畢竟空無自性的，在聽聞、思惟、修習、觀察性空時，是不離緣起而觀性空的。他雖知緣起法是因緣有、假名有，但因側重性空，到悟證時，見到緣起法的寂滅性，緣起相暫不現前。但空者所證的性空，是徹底的、究竟的。二、利根：他的智慧深利，在聞思抉擇時，觀緣起無性空；到現證時，既通達無自性空的寂滅，也不偏在空上，所以說「不可得空」。雖不觀緣起，但也同時能在空中現見一切法的幻相宛然，這就是性空不礙緣起、緣起不礙性空的中道妙悟。但證空性者，他起初不能空有並觀。般若證空，緣起相就不現；等到方便智能了達緣起的如幻，又不能正見空寂。依這

一般的根性，所以說：「般若將入畢竟空，絕諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土熟生。」「慧眼於一切都無所見」，也是依此而說的。這初證性空無生的菩薩，有諸佛勸請，才從大悲本願的善根中，從空出假，在性空的幻化中，嚴土、熟生。那智慧明利的菩薩，證得不可得空，能空有並觀，現空無礙。依這特殊的聖者，所以說：「慧眼無所見，而無所不見。」要方便成就，才證入空性。經中說二乘聖者沈空滯寂，或菩薩但證性空，這不能作為性空不了，或者真性不空的根據。因為，就是到了菩薩的空有無礙，見到即空的假名、即假的空寂，仍然是空，不是不空，這與真常論者的思想不同。中國的三論宗、天台宗，都把現空交融的無礙，與真常論者空而實不空妙有的思想合流。根本的差異點在：性空者以為空是徹底究竟的，有是緣起假名的；真常者以為空是不徹底的，有是非緣起而真實的。雖有這兩種根性，結果還是一致的。在行證上，雖然或見一切法空，或見即空即假的中道，但下手的方法，也是一致的。深觀自我的緣生無自性，悟入我我所一切法空；從這性空一門進去，或者見空，或者達到空有無礙。龍樹說：「以無所得故，得無所礙。」所以無論鈍利，一空到底，從空入中道，達性空唯名的緣起究竟相。這樣，先以一切法空的方法，擊破凡夫的根本自性見，通達緣起性空，轉入無礙妙境，不能立即從即空即有、即有即空起修。本論名為中觀，而重心在開示一切法空的觀門，明一切法「不生不滅」等自性不可得。這不是不談圓中、不深妙；卻是扼要，是深刻正確。那直從空有無礙出發的，迷悟的抉擇既難以顯明，根本自性見也就難以擊破！中國學佛者，有兩句話——「只怕不成佛，不怕不會說法」；我現在可以這樣說：「只怕不破自性，不怕不圓融。」初心學佛者，請打破凡聖一關再說！

二 大小並暢

佛世所教化的是聲聞弟子，而佛自己卻是修菩薩行而成佛的。有佛與聲聞兩類，這是大小乘各派所共認的。本論的思想，佛與聲聞所解脫的生死是同一的，繫縛生死的根本也是同一的。流轉生死是什麼？無明緣行，行緣識等的十二緣起。現在說緣起性空，就是突破緣起的鉤鎖而獲得解脫。這不但聲聞如此，佛也還是從這緣起中解脫過來。所以說：生死與解脫，三乘是共

的；生死根本，三乘也是共的，誰不擊破生死根本的自性見，誰就不能得到解脫。破自性見，需要般若空，所以《般若經》說：「欲得聲聞乘者，應學般若波羅蜜；欲得緣覺乘者，應學般若波羅蜜；欲得菩薩乘者，應學般若波羅蜜。」這可見不特生死根本與所解脫的生死是共的，就是所修的觀慧，也同是般若實相慧。這三乘共的思想，與根本佛教的思想契合；如說「三乘共坐解脫床」即是一例。不過其中也有小小的差別，就是聲聞法多明人空，大乘法多明法空。雖然所明的二空有偏重不同，但性空義畢竟是一。龍樹曾舉一個譬喻說：稻草所燒的火與樹木所燒的火，從他的所燒說，雖是兩個，而火的熱性卻是一樣，不能說他有何差別。所以解脫生死，必須通達空性。上面說過，自性見在一一法上轉，而認為有獨存的自我，這是法我見；若在一一有情上轉，而認為有獨存的自我，這是人我見。我見雖然有二，實際只是自性作怪。我們若欲通達我空法空，唯一的是從擊破自性見一門深入，所以說三乘同一解脫門。本論的〈觀法品〉，明白的指示，得無我我所智慧，洞達性空，即得解脫。大小乘的學者，都以性空為解脫門，不同其他的大乘學派說。

在通達性空慧上，大小平等，他們的差別，究竟在什麼地方呢？這就在悲願的不同。小乘聖者，沒有大悲大願，不發菩提心去利益有情；菩薩卻發廣大心，修廣大行，普願救濟一切有情。在這點上，表示了大小乘顯著的差別，一是專求己利行的，一是實踐普賢行的。至於在見實相的空慧方面，只有量的差別，「聲聞如毛孔空，菩薩如太虛空」；而質的方面，可說毫無差別。本論重在抉擇諸法真理，少說行果，所以本論是三乘共同的。不過，側重聲聞的《阿含經》不大多說空，多說緣起的無常、無我、涅槃；本論依《般若經》等，側重法空。也就是以《阿含經》的真義，評判一般有所得聲聞學者的見解，使緣起性空的為三乘共同所由的真義，為一般聲聞所接受，也就引導他們進入菩薩道了。這點，我們不能不知。聲聞學者初發心時，以無常為入道的方便門，見世間的無常生滅，痛苦逼迫，急切的厭離生死，欣求涅槃；所以放下一切，少事少業，集中全力去修習正行。菩薩就不能如此，假使厭離心太深，容易落在二乘中。因此，悲心迫切的菩薩，從性空的見地

，觀察世間的一切，雖明晰的知道世間是無常的、苦的，但也能了知他如幻。這才能不為五欲所轉，於如幻中利益眾生，不急求出三界去證入涅槃。阿含重心在聲聞法，般若重心在菩薩道，本論是三乘共法，特明空義，也就隱然以大乘為中心的。見理斷惑，二乘是共的。要說不同，只是一是圓滿了的，一是沒有圓滿的；一是可以二諦並觀，一是不能二諦並觀；一是煩惱習氣都盡，一是習氣尚未清除。

三 立破善巧

凡是一種學說，對他宗都要加以批判，對自己的體系，都要加以建立。佛教中，不論是大乘、小乘，都要說明世間的生死流轉、出世的涅槃還滅；而且是貫徹了的，怎樣說流轉，反其道而行之，就是還滅，決不能另起爐灶。不過破立每每帶有主觀性，誰都說自己可以破他，可以立自，在別人卻未必就承認你。所以你用什麼理由破他，你必須不受同樣理由的反駁，才算能破他立自。龍樹學遍破了一切，目的實在是建立自己。流轉還滅，這是佛學者必須建立的，現在從緣起無自性的見地，觀察一切，對不能正確的地方，就用他自己所承認的理論，顯示他本身的矛盾困難。像印度學者具有權威的勝論、數論派，他們都從實在的見地各側重一面，主張因果一與因果異，因中有果與因中無果。在理論的觀察上，每每自己撞住而不通；他們的基本困難，就在執有實在。所以佛說緣起，是空無我的緣起，才能建立一切。龍樹說：如有毫釐許而不空的自體，在理論的說明上，必定要發生常、斷、一、異、有、無的種種執著；

所以一切法不空，不但不能破他，也不能自立。論說：「以有空義故，一切法得成。」這是說一切法必須在空中纔能建立起來，纔能立論正確，不執一邊，不受外人的評破，處處暢達無滯；這是本論立義特色之一。難破，不是一難就算了事的，你難別人，別人也可以反問你，你自己怎樣說的，他人也可以照樣的問你。這情形，在大小乘各派中都非常明白。比如唯識學者，破外色沒有實在極微，就說：你所執的實在極微，有六方分呢？還是沒有？若有六方分，那就是可分，怎麼可以說是極微呢？若沒有六方分，方分既沒有，怎麼還說是極微色？他破了外色的極微，就建立只有剎那剎那的內心

變現。但我們也可用同樣的方法，問問他的內心，你的一念心有沒有前後的分呢？若說有分，那就不是剎那；若說沒有分，那麼這無分的剎那心，生滅同時呢？還是異時？若是同時，這是矛盾不通；若是異時，先生而後滅，豈不是有分非剎那嗎？這樣的反復徵詰，照樣的可以破他的內心有。又如犢子部，在五蘊上建立不可說我，難問他的時候，就說這是假有的呢？

還是實有？若是實有，應離五蘊而有別體；如果是假有，那怎可說五蘊上有不即五蘊的不可說我呢？又如唯識宗破經部的種類，也是利用這假有實有的雙關法。但他自己，卻說種子是非假非實的；又可說世俗有，又可說勝義（真實）有。這雖破了對方，但仍不能建立自己，所以這種破立，是不善巧的。龍樹立足在一切法空，一切法是假名緣起的，這才能善巧的破立一切。若一切法是實在的、常爾的、獨存的，那甲乙兩者發生關係時，你說他是一還是異？異呢，彼此獨立，沒有關係可談。一呢，就不應分為甲乙。若說亦一亦異，或者非一非異，那又是自語相違。所以唯有承認一切法無自相，是緣起的假名。彼此沒有獨立不變的固定性，因緣和合生；彼此有相互依存性，也有統一性，但彼此各有他的不同形態，不妨有他的特性、差別性。這樣從無自性的非一非異中，建立起假名相對的一異。難他立自，都要在一切法空中完成。所以說：離空說法，一切都是過失；依空說法，一切都是善巧。這實在是本論的特色。

有人說：龍樹學為了破外小的實有計執，所以偏說一切皆空。這是不盡然的，龍樹學特闡法空，這是開發緣起的深奧，像《般若經》說：「深奧處者，空是其義。」這也是抉發緣起法的最普遍正確的法則，完成有與空的無礙相成。這需要批判掃蕩一切錯誤，才能開顯。當小乘隆盛、外道跋扈的時期，多拿他們作為觀察的對象，這是當然的。眾生有自性見的存在，本來主要的是破那個根本自性見。但一分世智凡夫，卻要把那個自性見，看為萬有的本體，作他思想的辯護者。這些世間妄智，在佛法外，就是外道（宗教、哲學等）；在佛法內，就是一分小乘學者（不合佛意者），還有大乘的方廣道人，這自然要破斥了的。所以我們要審思自己的見地，是否正確，是否在自性見中過生活，不要把《中論》看為專破外道、小乘的。古人說：三論遍

破外小，就是「遍呵自心」，這是何等的正確！《中論》的觀門，是觀破自性的方法，知道了這破斥的方法，凡是執著實有的，也什麼都可破。不要死守章句，只曉得這頌是破這派，那頌是破那派，不曉得檢點自心，不知道隨機活用。

從來學空的學者，常發生一種錯誤，以為空即一切空無所有，知道了空無所有，便以為一切都是假有的，一切都要得，就要什麼都圓融貫攝了。這樣學空，真是糟極了！譬如這裡一把刀，觀察他的真實自性，說沒有刀；俗諦所知的假名刀，還是有的。若這裡根本沒有一把刀，當然說無刀，如反過來也說有刀，豈不是錯誤之極！可說毫不知立破。一切法空，是破真實的自性，是不壞世俗假名的。但，緣起假名與第二頭、第三手不同，所以世俗諦中雖一切唯假名，而假名的有無，也還是有分別。如外道的上帝、自在天、梵天等，佛法中無分的極微色、剎那心等，都是妄執，如以為有緣起假名，必會弄成邪正不分、善惡不分。大略的說，我們明淨六根所認識的一切，在一般世間常識中（科學的真實，也屬於此），確有此體質相用的，須承認他的存在。如果否認他，這就與世間相違了。這裡面，自然也有錯誤。而我們習見以為正確的，或隱微而還沒有被我們發現的，這需要世間智的推究發明。菩薩如果證悟一切法空，正見緣起的存在，那更有許多不是一般常識所知的呢！

龍樹學的立破善巧，歸納起來有兩點：一、世出世法，在一個根本定義上建立。就是世間的生死，是性空緣起，出世的生死解脫，也是性空緣起。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，就是墮入世間法。所以世間的一花一草，出世間的菩薩行果，都是性空緣起，這就達到世出世法的一貫。二、聲聞法與菩薩法，同在解脫生死的根本自性見上建立。就是聲聞人在性空緣起上獲得解脫，菩薩人同樣在性空緣起中得解脫。所不同的，菩薩的大悲願行，勝過了聲聞，這就達到了聲聞法與菩薩法的一貫。龍樹深入佛法的緣起，在立破上，可說善巧到了頂點。

四 中論在中國

龍樹中觀學，在佛教中，無論是從印度、西藏、中國講，都曾引起很大的影響，現在單就中國來說。中國自羅什三藏在長安逍遙園翻譯出來，中國佛學者，才真正的見到大乘佛法。過去雖也有人談空，但都不理解空的真義。什公門下，有幾個傑出人才，僧肇法師是最有成就的，羅什三藏曾稱讚他「秦人解空第一」。他與什公的關係，也比較密切，在什公未入關以前，他就到姑臧去親近什公，又隨侍什公來長安，親近了十有餘年。他著有《肇論》、《維摩經註》，思想很切近龍樹學的正義。有一部《寶藏論》，也傳說是僧肇作的，其實是唐代禪和子的胡謅託古。其次，曇影、僧叡二法師，思想也都相當正確，所以什公說：「傳我業者，寄在道融、曇影、僧叡乎？」那親近什公不久，號稱什門四哲之一的（生公說法頑石點頭的）道生法師，他是南京竺法汰的弟子，非常聰明，但他到長安不久就走了。對什公的性空學，沒有什麼深入，也並不滿意。他回到南京，並未弘揚什公的大乘學，卻融貫儒釋，糅合真常。他著名的《七珍論》，像《佛性論》、《頓悟論》，與什公學都不吻合。什公西逝兩三年，關中大亂，護持佛教的姚興也死了，什公的龍樹學沒有得到健全的發揚，特別是肇師青年早死（素患勞疾），是什公所傳大乘學的大損失。把什公所譯的經論，傳到南方來的，像慧觀、慧嚴他們，積極從事經論的翻譯；所弘的教法，也傾向覺賢的華嚴、曇無讖的涅槃。真常的經論緊接著大量的譯出來，如《涅槃經》、《金光明經》、《菩薩善戒經》、《楞伽經》等經，所以中國的性空學，起初是沒有大發展的。這主要的，中國人的思想，與印度有一重隔礙，認為一切菩薩的論典、一切大小的經典，都是一貫的，所以雖讚揚什公的譯典和性空，但喜歡把各種思想融於一爐。這樣，性空大乘與真常大乘，早就種下了合流的趨勢！

稍後，什公門下的思想，從北方傳來江南的，有三大系：第一系是成實大乘師，他們以為三論（《中論》、《百論》、《十二門論》）偏空，關於事相太缺乏了；而什譯的《成實論》，不特明人法二空與性空相同，還大談事相。他們把《成實論》看為三乘共同而且是與大乘空理平等的，所以用《成實論》空有的見解，去講《法華經》、《涅槃經》等大乘經，成為綜合的學派——成論大乘。當南朝齊、梁時代，成實大乘，盛到了頂點。這一系像

彭城僧嵩、壽春僧導們，都是什公的及門弟子，從長安東下，到彭城（今江蘇徐州）、壽春（今安徽壽縣），再向南到揚都（現在的首都），再沿長江上下。第二系是三論大乘，這與成實大乘師，有相當的關係。這一系的前驅者，像宋北多寶寺的道亮（廣州大亮），他是從關河來的，他弘揚「二諦是教」的思想，是三論學初弘的要義之一。他的弟子智林，是高昌人。他自己說年輕的時候，曾在關中學過肇公假名空的思想。師資二人，在三論的勃興上，有著很大功績的。齊末，遼東（東北人）僧朗法師來南方，在棲霞山，大破成實大乘師，特別弘揚三論、華嚴，確立復興了什門的三論宗，但僧朗的傳承不明。到了陳隋時代，達到全盛。他們以《中論》、《百論》、《十二門論》為抉擇空有的基本論，在這個根本思想上，去溝通一切經論。隋唐之間的嘉祥大師，集三論之大成，他的思想，雖也採取成實大乘的許多精確的思想，但加以極力的破斥。他受北方地論宗、南方攝論宗的影響不小，他不但融合了真常的經典，還以為龍樹、無著是一貫的，所以三論宗依舊是綜合學派。研究三論的學者，先要認識清楚：學三論？還是學三論宗？如果學三論，那三論宗的思想，只可作參考，因為他的思想，是融合了真常的。若學三論宗，這就不單是三部論，其他如《淨名經》、《法華經》、《勝鬘經》、《涅槃經》等大乘經，都是三論宗的要典。判教、修行、斷惑、位次、佛性這些問題，也都要理會明白。如以為三論就是三論宗，這是非常錯誤的。第三系，是陳代來南方的天台大乘，南嶽慧思、天台智者，他們是從現在的平漢路南下的，先到南嶽，後到揚都，再後到浙江天台。天台宗也還是龍樹學之一，思大師對《般若經》、《法華經》二經並重；智者大師比較上特重《法華經》、《涅槃經》，所以他判二經為最高最究竟。這樣，天台學者，比較三論宗，受真常的思想，要格外濃厚。北方的禪宗、地論的思想而外，又吸收了南方的成論、三論、攝論各派，才組織他宏偉的體系。因此，天台宗是更綜合的學派。智者大師對龍樹的《大智度論》，有特深的研究；對於南北的學派，批判又貫攝，能直接依據大小乘經，把當時的學派思想，作有系統而嚴密的組織。他的精髓在止觀；天台比三論，確要充實些。不過，三論宗有許多思想，卻比天台要接近龍樹學。成實大乘，與龍樹學相差太遠，

但與中國的佛教，卻關涉很深。三論、天台，都應該研究參考。

三論學者談二諦皆空，有三種方言，主要的意思：一、世俗中空自性執，勝義中空假有執。有人執假有是有體假，有的執無體假，但他們都以為假法不能沒有，所以又執有實在的假體或假用。為破假執，故說勝義空假。這是二諦盡破一切的情執。二、世俗空，空自性的生滅不可得；勝義中空，不是空卻如幻的假有；因果假有，怎麼可破！上面說空假，其實是假執。所以勝義中空的真義，是即幻有而空寂，顯示假名諸法的寂滅性。此二諦，是在世俗的緣起幻有上，離去自性的妄計（世俗中空），顯示勝義的寂滅性（勝義中空）。三、世俗所說的空，與勝義所說的空，雖好像世俗中破自性執，勝義中即假有而空寂，其實是一個意義，不是對立的。從性空上說，在緣起上離去情執（世俗），性空的真相就顯現出來（勝義）。如暗去與明來，並非二事，所以說「以破為顯」。從幻有說，空卻自性才是緣起假名（世俗）；緣起空寂，其實空中不礙一切（勝義）。這三種說明，不過是一種方式而已，懂得的人，只一句「緣有性空」，就是一句「緣起」，也就夠了。三論宗的空有，是無礙的，目的在說明緣起即空、即假、即中；但說明上，是側重於離一切執著，顯示畢竟清淨的。天台學者談緣起性空，重視空假無礙的中道。他說中諦「統一切法」，立足在空有無礙、寂然宛然的全體性，離一切執是空，宛然而有是假，統合這空假二者是中。這三者，是舉一即三、三而常一的。中國人歡喜圓融，總覺得天台的思想圓融、理論圓融，三論有所不及。其實，三論學者重《中論》，只談二諦，比較上要接近龍樹學。天台的離妄顯真，近三論；統合一切之空有無礙，是更與真常雜糅的。

五 中論之組織

我們若知一論的組織，於全論的內容，也就得到一個要略的概念。但是科判《中論》是很難的，古德每一品品的獨立，不能前後連貫起來。本論的中心，在說明世出世間的一切法，不像凡夫、外道、有所得小乘學者的所見，在一一法上顯示他的無自性空。空性遍一切一味相，通達此空，即通達一切，所以論文幾乎是每品都涉及一切的，但不能說完全沒有次第。不從破的方式看，看他所破的對象是什麼，就可看出本論是全體佛法，而以性空掃除

一切執著。

本論以《阿含經》為對象。阿含是根本佛教，思想是「我說緣起」，緣起是「空諸行」，正見性空的緣起，才能正見佛陀的聖教。本論從性空緣起的見地，建立佛教的一切。有人以為龍樹專說一切法空，這是錯誤極了！龍樹的意見：佛法——世出世法，不要說凡夫、外道，就是大部分的小乘學者，也不知道；像他們那樣說，是錯的；要理解一切法空，才能正確的理解佛法的一切。這可以說，開發阿含的深義，就是用性空無所得的智光，顯示了真的佛教。真佛教，自然是真的聲聞乘，也就是真的菩薩乘。所以古人說：三論是無所得小、無所得大。概略的說，《阿含經》廣說緣起有，從緣起有而略示本性空寂。小乘阿毘曇，不免離去本性空而說一切有。大乘經，從一一緣起有上開示法法的本性空。本論，從法法性空的正見中，廣觀緣起法；是大乘論，而所觀、所破，是《阿含經》所開示的緣起有，與小乘論師們的妄執，也是大乘學者的開顯《阿含經》深義。

二十七品最初的兩頌，是作者敬禮釋尊，顯示佛說甚深緣起的大法，能離一切戲論顛倒，而得諸法的寂滅性。最後有一頌，是作者結讚世尊，讚佛慈悲說此微妙深法，令有情離一切見。中間二十七品，廣說緣起正觀。大科分判，三論宗依青目《釋論》：前二十五品，「破大乘迷失，明大乘觀行」；後二品「破小乘迷執，辨小乘觀行」。天台學者說：本論以緣起為宗，第二十六品，正是說的緣起，為什麼一定判為小乘？所以通而言之，全論二十七品，同明佛法；別而論之，這可說前二十五品是明菩薩法，第二十六〈觀十二因緣品〉，明緣覺法；後一品明聲聞法。現在判《中論》，不分大乘小乘，因為性空義是三乘所共的。初二品，總觀八不的緣起法，後面的諸品，別觀八不的緣起。總觀中，第一〈觀因緣品〉，重在觀集無生。生死流轉，因果相生，是生生不已的緣起；現在總觀一切法無生。第二〈觀去來品〉，重在觀滅不去。涅槃還滅，好像是從生死去入涅槃的；現在總觀法法自性空，沒有一法從三界去向涅槃。後二十五品，別觀四諦，觀苦是性空，觀集是性空等。一、觀世間（苦）有三品：(一)、〈觀六情品〉，(二)、〈觀五陰品〉，(三)、〈觀六種品〉。這是世間苦果，有情生起苦果，就是得此三者。

本論所說的，與五蘊、十二處、十八界的次第不完全相同，卻是《雜阿含經》的本義。六處、五蘊、六界和合，名為有情。這像《舍利弗阿毘曇論》、《法蘊足論》，都是處在蘊前的。這是有情的苦體，觀世間苦的自性空，所以有此三品。二、觀世間集有十二品（從〈觀染染者品〉，到〈觀業品〉），這又可分三類：初五品，明惑業所生；說三毒、三相（有為相）、作業受報的人法皆空。次兩品，明生死流轉；從因果的相續生起中，觀察他的無三際、非四作。次有五品，明行事空寂。說了世間集，就要進而談世間滅，但世間集是否能滅呢？顯示世間集的無自性空，諸行無常，無實在性，這才可以解脫；解脫也自然是假名非實的。三、觀世間滅有八品，初〈觀法品〉明現觀，觀一切法相，無我我所，離欲而悟入法性。次觀時等三品，明三乘的向得。要經過幾多「時」間，從「因」而「果」，「成不成」就！其實，時劫、因果、成壞，都是無自性的。後四品講斷證。斷證者是如來；所破的顛倒、所悟的諦理、所證的涅槃，是所；這一切是性空如幻的。四、觀世間滅道有兩品，就是觀諸法的緣起，離一切的邪見。這是本論的大科分判，茲列表如下：

┌標宗……（最初二頌）…┐

│ ┌總觀┬觀集無生……┴觀因緣品

│ │ └觀滅不去……觀去來品

│ │ ┌……觀六情品

│ │ ┌觀世間┼……觀五陰品

│ │ │ └……觀六種品

│ │ │ ┌染則生┬……觀染染者品

│ │ │ ┌惑業所生┤ └……觀三相品

├顯義┤ │ │ │ ┌……觀作作者品

│ │ │ │ └作則受┼……觀本住品

│ │ │ │ └……觀燃可燃品

｜｜｜觀世間集┤生死流轉┬無三際……觀本際品

｜｜｜｜ └非四作……觀苦品

｜｜｜｜ ┌諸行……觀行品

全論組織┤ ｜｜｜｜觸合……觀合品

｜｜｜ └行事空寂┤有無……觀有無品

｜ └別觀┤ ｜縛脫……觀縛解品

｜｜ └行業……觀業品

｜｜ ┌現觀……觀法品

｜｜｜ ┌……觀時品

｜｜觀世間滅┤向得┼……觀因果品

｜｜｜ └……觀成壞品

｜｜｜ ┌人……觀如來品

｜｜ └斷證──┤ ┌……觀顛倒品

｜｜ └法┼……觀四諦品

｜｜ └……觀涅槃品

｜ └觀世間滅道┬正觀緣起……觀十二因緣品

｜ └遠離邪見……┬觀邪見品

└結讚……（最後一頌）…┘

卷002

正釋

觀因緣品第一

一切法的存在與生起，是依於因緣的，這是佛法的根本義，所以先觀察因緣，看他是怎樣的生起一切法。泛泛而談世間一切法有因有果，世人也未

嘗不說，但唯有佛教特別談到：凡是存在的，是從眾緣所生的；非緣生的，一點也沒有。因、緣二字，在根本聖典中，有何不同，很不易說，如集、因、緣、生、根、觸等，都名異義同，不過習慣都簡單的只說因緣罷了。一般的解釋：親切的、主要的條件是因，疏遠的、次要的條件是緣。其實也不一定。如薩婆多部說六因，《舍利弗毘曇》說十因，《瑜伽論》說十因，是包括一切因緣在中的；銅鍱者說二十四緣，《舍利弗毘曇》說十緣，說一切有部說四緣，因也是包括在內的。怕是有部學者吧！把種種因緣，精練為四緣，為後代學者所通用。佛說一切法從因緣生，目的在破邪因、無因，常見、斷見等錯誤，又開示一切法的寂滅性。這本是佛學中，普遍而共認的。但一般人對緣生的見解，生起不正確的錯誤，主要是以為有實在的法，從實在的緣生。本品觀因緣，就是否定自性有的因緣生，深刻的通達諸法無自性空。如一般所講的因緣，雖不同於外道的妄計，但不徹底。所以《般若經》說：『欲知四緣，當學般若波羅蜜。』龍樹曾假設問答，而給以說明：講四緣，毘曇是詳細不過的，為什麼學習四緣要學般若呢？《般若經》似乎沒有廣談四緣吧！要知道：四緣生法，從實有的見地去看，起初似乎是可以通的，但不斷的推究，不免要成邪見。你想！四緣生一切法，而四緣本身也要從緣生，這樣再推論，其他的緣，仍須緣生，緣復從緣，就有無窮的過失。若說最初的緣不須緣生，那又犯無因生的過失，所以有他的困難！若能理解一切法畢竟空，才能建立如幻的緣生，不再陷於同樣的錯誤！這樣，本品觀因緣，就是觀察能生的因緣，若如實有者所說，是不行的。但性空者，並不否定四緣，如幻如化的四緣是有的，從這樣的因緣生起，不僅遮破了自性的緣生，也顯示了一切法本性空寂的不生。

甲一 標宗

不生亦不滅 不常亦不斷 不一亦不異 不來亦不出

能說是因緣 善滅諸戲論 我稽首禮佛 諸說中第一

此二頌八句，初四句標緣起的八不，次二句明八不緣起的利益，後二句是作者禮讚。這兩頌標明了全論的宗趣所在，不是〈觀因緣品〉的頌文，因

為在論初，所以附在本品之前。八不分四對，要說明八不，先從生滅等四對說起。生滅有三種：一、一期生滅，這是一般人所能明了的，如人初生叫做生，後來死亡叫做滅，這是在一期相續中，呈現的諸行無常相。有生必有滅，有情如此，無情也如此；如世界初成是生，後經幾多劫的相續到毀壞是滅。這生滅，在相續中，有分為生、住、滅三相的，有分為生、住、異、滅四相的。二、剎那生滅，如人從生到死的一期生命中，從深叡的智慧去觀察時，才知道是剎那剎那的生滅變化著，沒有一念（極短的時間）不在潛移密化的。假使有一念停滯在固定的不變中，在論理上說，此後沒有任何理由，可以使它變化；事實是無常變異的，所以成立剎那生滅。三、究竟生滅，這是一般人更難理解的。一期生命結束了，接著又受生，生而又死，死而又生，生生死死的連續不斷，如大海的波波相次，成為世間生生不已的現實，總名為生。等到截斷了生死的連索，達到無生的寂滅，這叫做滅。這究竟的大生滅，如十二緣起的『此生故彼生，此滅故彼滅』就是。這種生包括了世間的生死法，滅包括了出世的涅槃法。常斷有二義：一、一期的，時間的連續上，起初是這樣，後來還是這樣，這就是常。在前後的連續中，完全解體，就是斷。二、究竟的，就世間生死邊說，常在生死中，這叫常。斷除種種的煩惱，斷生死，這叫做斷。但佛教中，凡是世間法，是不大說為常的，多稱為相續，因為常容易與梵我論混濫。在出世解脫邊說：解脫生死的涅槃，本來如是，所以也說為常，但這常是超時間性的。斷煩惱而顯證的，也偶然的稱為斷的。但怕它與斷滅見相混，所以多說為『空』、『寂』、『離』等。一異呢，也有二：一、外待的，若觀此法與彼法，沒有依存的關係，而是獨立的，那就是獨存的一與對立的異。二、內含的，隨便觀察一法，他是因緣和合而一合相的是一，在和合的一相中，存有種種差別，這就是異。但不空論者，常以為前一種是真實的，後一種是假名的。一與異，別譯作一與種種，這可以概括總合與部分，統一與對立，同一與差別，和合與矛盾，單一與雜多等。來出，是就人或法的動作的內外向說的。從彼而到此是來，從此而到彼是出（出就是去）。這八者（《大智度論》加因、果為十），包含了世間的根本而最普遍的法則，即是現起、時間、空間、運動四義，為一一法所必備的。因

為存在者必是現起的，必有時間性、空間性，又必有運動，所以，這四者，實在總攝了一切。如執有真實自性的八法（四對），就不能理解說明世間的實相，所以一一的給以否定，說：不生、不滅，不常、不斷，不一、不異，不來、不出。

八不可以作多種不同的觀察，綜合這八不，可以破一切戲論；就是單說一句不生或不常，如能正確的理解，也可破一切。可以說：一一不中，遍破一切法。現在，不妨作一種解釋。

『有』、『生』，我常用存在、現起來解釋的；有是存在，生是現起。似乎前者的範圍廣，顯在的、潛在的，都是有；後者只是存在中一分現起的。但據龍樹的正見看，存在的有和現起的生，二者的範圍，到底是同一的。意思說：凡是存在的，就是現起的；沒有現起的存在，等於沒有。一般人以為甲功能存在而沒有發現；其實，有甲功能存在，等於甲功能的現起，不能甲功能存在而沒有現起。他們的意境中，是近於因中有果，而不是直觀法法的當體與法法的相依相成。《中論》的本義是現起即存在。這生起即存在的緣起法，自然有顯現或隱微的，有我們所從來沒有發見的。『此有故彼有，此生故彼生』，其實同是緣起，沒有有而不是生的。生是因緣的生起，有是因緣的存在。實在論者，執著自性有與自性的生起。既然以為自性有，不論他說不說生起，他終究是反緣起的。觀察這『自性有』非有，名為無自性空；自性有的生起不成，名為無生。無自性有，也就沒有自性無；無生也就無滅。這包含了存在與非存在、存在與現象的問題。這存在與生起的，不理解緣起，從自性見去認識，那不問他是直線的、曲折的、旋形的，總覺得在時間的活動中，是前後的。如果在一期中，見某種相似相續的存在，就以為昨天如是，今天仍如是，有一常住不變的存在。若在無常變化中，或者色，或者心，不能發覺它前後的相續關聯，就以為是從此斷滅。這是常與變的問題。從自性有的觀念去觀察同時的彼此（也可從時間上說），如以為此法與彼法有同一性，就覺得合而為一，沒有差別可談（有差別，他以為就是非實在的），成為渾一的整體。如發見了差別，就以為一一的獨存而彼此敵對著。這是統一與對立或一體與雜多的問題。從自性見去觀察那存在與生起的，在時空

中的運動，覺得不是從此去彼，就是從彼來此。而這樣的來去，在時空的一點，他們只能說不動的，要說動，就發現它的矛盾不通。這是運動問題。這存在與非存在，常與變，統一與對立，是緣起的三相；而在自性見者，也就是自性的三態。而這三一無礙緣起相的運動，自性有者，也不能認識。所以他們的生滅斷常一異來去，一一給它個不字，開顯了緣起空寂的實相。自性空，才正見了緣起假名的生滅來去。不過八不的意義非常繁廣，這只是一種方言而已。

「能說是因緣，善滅諸戲論」：佛在經中，說這八不的因緣（緣起的異譯，與〈觀因緣品〉的因緣不同），是善能滅除一切戲論的。善滅的滅字，什公譯得非常善巧，這可從兩方面說：一、八不的緣起說，能滅除種種的煩惱戲論，種種不合理的謬論，不見真實而起的妄執。二、因種種戲論的滅除，就是自性的徹底破斥，能證得諸法的寂滅，出離生死的戲論海，走入寂滅的涅槃城。龍樹菩薩洞達了這緣起法的甚深最甚深，難通達極難通達，而佛卻能善巧的把它宣說出來，這是很難得的。不說在世間的學說中第一，就是在佛陀的一切聖教中，緣起也是最深刻的、最究竟的。這樣的善說緣起的大師，怎能不懇切至誠的敬禮！所以說：「我稽首禮佛，諸說中第一。」

關於八不與二諦的關係，向來有幾種解說不同。從世俗、勝義諦說，八不是世俗呢？是勝義呢？清辨論師說：不生不滅、不一不異，是依第一義諦說的；不斷不常，是依世俗諦說的；不來、不去，是依二諦說的。也有說：這都是依第一義諦說的。他是主張世俗中有生滅自相的。《大智度論》講到第一義悉檀，也是引這八不來解釋的，可見是依第一義諦有八不。這樣，世俗中難道是生滅一異常斷來去的嗎？也是，也不是。這意思說：觀察緣起的自性，八事不可得，本是勝義諦的八不觀，所以可說是依第一義諦說的。不過，勝義諦觀不單指性空的實證，聞思修的觀慧也是中觀。這聞思修的勝義慧，是在緣起法上尋求自性有的生滅、斷常等，緣起法中沒有這自性的生滅、一異等。固然勝義諦中空無自性，也可見世俗諦的緣起相中也是沒有的，所以世俗是無自性的緣起。自性的生滅、常斷、一異等，二諦俱破。二諦中自性都不可得，這才世俗中無自性的緣起，與勝義中緣起的性空，相成而不是

互相矛盾的。這才是佛教的性空緣起的正見。緣起是無自性的，我們執著他自性有，這不是錯誤到極點了嗎？所以在世俗法中，觀察無自性可得，即能觀入勝義空性。

從學派上看，說一切有系是以緣起為有為法，是因；大眾、分別說系，以緣起為無為法，是因果的理則。緣起無為者，也可說緣起法是不生不滅的，但不是中觀的正見。緣起有為者，可以在因果體用上說不生不滅等，但也不是中觀的正見。中觀者的八不緣起，是依《化迦旃延》等經而闡揚的，從生滅一異的假有無實上，顯示不生不滅等。所以從勝義諦說，不生不滅等，是緣起法的本性空寂；從世俗諦說，這是緣起的幻相無實；而世俗與勝義是無礙的，這才是本論的正見。本來，佛在因果相生中，見到因果的條理，悟到這因果理事的幻化非真而悟入空寂。佛所證在此，所說亦在此，從緣起的生滅顯示寂滅，才是佛說緣起的目標所在。這唯有在般若等性空經、中觀等性空論，才圓滿而扼要的開示出來。

古代三論宗講的單複橫豎，是很有意義的，若能理解單複，就不會受圓融的牢籠，才能博而能約。有、無是單句，亦有亦無、非有非無是複句。一方面看，亦有亦無，是有無的綜合，而非有非無，又是前三者的否定，或亦有亦無的另一說明。但在另一方面看，複句，只是言辭的變化，內容並不見得奇妙。明白的說，有有、有無，還是有；非有、非無，還是無。再說得徹底一點，有可以包含了有有、有無、有亦有亦無、有非有非無；或者更進一步，有雙亦雙非，有非雙亦雙非……。看來單純的有，或者還包含得多一點，包含一切的存在。但是一般學佛法者，容易受名相的轉動，以為亦有亦無是包括了有無的，比單說有無要進一步。不知亦有亦無還是有，而無卻是一切的否定。如能理解單複的無礙，才知八不的不字，比那不而非不，要徹底得多。再說橫豎，橫，是相待的假立，如說有，同時就有無與他相對，沒有無，有的觀念就不能成立。豎，是超情的，眾生在不是實有上，執著為有，可以用無來否定他。但說無的用意，是因指見月的，並不叫你想像執著有個實在的無。真正性空的空，八不的不，無自性的無，都是不能滯在假說相待上的，是要你離執而超越的、離去自性的，這叫做『破二不著一』；若從相

待上去理會，這叫做『如狗逐塊，終無了時』。這又與單複有關。眾生執實有，所以說空；懂得佛陀的真意，悟入性空，早是一了百了。但有人把有同空對立起來，以為這是有的，那是空的，所以又說非有非空，其實非有非空還是空。有人又執著有空非有非空，所以又說非（空有）二非（非有非空的）不二。懂得的，還是一致的。無差別中作差別說，橫的是假名，豎的是中道，中即離能離所而為自覺的境界。但執著絕對中道，把他同假名對立，還不是一樣的錯誤嗎？所以，像八不中的不生，不能看為與生對立的一法，或者單不此生而不能不一切。龍樹說：是非生，非不生，非共（俱），非不共，名為無生法忍。無生是這樣的單複無礙、橫豎無礙，其他的也無不如此。

甲二 顯義

乙一 總觀

丙一 觀集無生

丁一 觀四門不生

諸法不自生 亦不從他生 不共不無因 是故知無生

如諸法自性 不在於緣中 以無自性故 他性亦復無

此二頌，明四門不生，這在本論中，與標宗的八不頌，同是膾炙人口的。凡是以為一切法是自性有的，那就必是生起的；所以觀察它是怎樣生的。如生起不成，就足以證明非自性有的空義。講到生，不出有因生、無因生兩類；有因中又不出從自生、從他生、從共生三種，合起來就是四門。既是自性有，那從自體生嗎？不，就轉為別體的他生，這二者是一正一反；共是自他和合生，就是合（正），又不能生，那就達到非自他共的無因（反）。這已達到了思想的盡頭，再說，也不過是層樓疊架的重複。凡是主張自性有的，就可以此四門觀察，不能離此四門又說有自性的生。四門中求生不得，就知一切自性有的不生了。所以這是能遍破一切的。像印度外道講生，雖有很多流派，不出這四種：數論主張因果是一的，這是自生；勝論主張因果是異的，是他生；尼乾子主張因果亦一亦異的，是共生；自然外道主張諸法自然有的，是無因生。如果佛法中有執為自性有的，也不出這四門。

「諸法」的法字，或者譯作物體，梵語中是說實在性的東西，就是自性有的東西。自性有的諸法，「不」會是「自生」的。自生，是說自體能生起的。假定是自體生的，那在沒有生起以前，已經生起之後，是沒有差別的，依本有自性而生起，這纔合乎自生的定義。但是，不論在何時、何處，什麼也不會這樣生的。為什麼呢？自生，本身就是矛盾不通。凡是生起，必有能生與所生，既含有能所的差別，怎麼能說自體生呢？可以說自即不生，生即不自。同時，凡是生起，必然與未生有一種差別；未有而有，未成就而成就。現在說自體如此生，生個什麼東西呢？可說是一點意義都沒有。並且自體如此生，就不須其他條件，那麼，前念既如此生，後念也應如此生，生生不已，成為無窮生。若說要有其他的條件，所以前念自生而後念不生，那就失卻自生的意義了！所以沒有一法是自生的；自生只是從自性見所起的妄執罷了！有人以為既不是自生，應該是他生，他是別體的另一法。其實，既沒有從自體生，也就「不從他生」，要知他生是同樣的矛盾不通。可說他即不生，生即不他。凡是此法由彼生的，彼此就有密切的關聯，決不能看為截然無關的別體。別體的他能生，這是絕對不能的。譬如火從木生，火木不是能截然各別的，不然，水呀、鐵呀，這一切法，豈不也是別體的他？他木能生火，他水、他鐵等也應生火了。同是別體的他，為什麼有生不生的差別呢？假如說：他生的他，是有關係而親近的他；那無關而疏遠的他，不可為比例。這也不然，既有親疏的差別，為什麼說同是別體的他呢？不能生的是他，能生的就不應是他了。所以執著自性有的，說另一別體的他能生這實有法，是不合理的。一般人執自生的少，主張他生的多，我們必須破斥這他生的妄計！有人以為單自不生，獨他也不生，自他相共當然是可生的了。他們的見解，就是果體已經成就了的，或是果體的理，或是果體的功能，再加以其他的條件的引發，自他和合就能生諸法。「不共」生，在青目釋中是不廣破的，因為共生不出自他，自體不能生，他體不能生，自他和合怎能生呢？如一個瞎子不能見，許多瞎子合起來，還不是同樣的不能見嗎？所以說共生是犯有自生、他生的雙重過失。有一類外道，對世間一切的存在與生起，不知其所以然，看不出它的因緣，於是便以為一切的一切，都是自然如此的，執著是無

因生的。果法從無因而生，這在名言上又是自相矛盾的，有因纔有果，無因怎會有果呢？現見世間有情的事情，要有人功纔成就，若完全是無因的，人生的一切作業，豈不都是毫無意義？貧窮的自然貧窮，富貴的自然富貴，這麼一來，世間的一切，完全被破壞了。同時，如果是無因而有果，此地起火，別地為什麼不起呢？同樣是無因的，為什麼有生有不生？別地既不起火，可見這裡的火，是自有他的原因，只是你不能發覺罷了！所以說「不無因」生。主張自性有的，都可用這四門觀察它的怎樣生起。一一門中觀察不到，就可知自性生不可得，所以說「是故知無生」。

反過來問中觀學者，諸法究竟有沒有生呢？有生，是自生呢？他生呢？共生呢？還是無因生？敵者還不是可以用同樣的方法來破斥你。中觀者說：一切法是緣生，緣生是不屬前四生的，所以就免除了種種的過失。古代三論宗，從一切法無自性的觀念出發，說一切法唯是假名，不從自他等生。如長短相待，他的初章中假說：『無長可長，無短可短。無長可長，由短故長；無短可短，由長故短。由短故長，長不自長；由長故短，短不自短。不自長故非長，不自短故非短。非長非短，假說長短。』這意思是：從長短的相待相成中，理解無長短的自性（也叫做中）。唯其沒有長短自性，所以是假名的長短（也叫做假）。這無自性的長短，觀察他的自性有（如四生），雖畢竟清淨，一毫不可得，而假名的緣生宛然。他從緣起理解到無自性，在無自性上成立相待假（這叫成假中、中後假）。這一觀察過程，是非常正確的。天台破他有他生過。照天台家的意思，一切法非自他等生，是不可思議的因緣生，即空即假即中的緣起，是不可思議的。在他的解說中，有『理具事造』說。天台家的緣起說，是妙有論，與中觀的幻有論多少不同。西藏傳月稱的解說：諸法因緣生，就是無自性生，無自性生，所以是緣生。這無自性的因緣生，唯是觀待的假名，與三論宗的見地相近。常人直感中的一切，皆有自性相浮現在認識上，就是有一自成的、常爾的、獨存的感相。若因此主張自性有，以為是實有的，就可推究這自性有到底是怎樣生起的。這不是自生，就是他生，或者共生、無因生，不能離這四生更說有生。在四生中，得不到自性有法的可生，才知沒有這樣的生，就是無自性生。有中觀正見的學者，

解了一切法的無自性生，是如幻如化的緣生。一切法本沒有獨立的自性，是種種因緣的和合生。如鏡中像，不能說是從玻璃生，面生，光生，空間生；尋求像的自性，永不能得，而在種種條件的和合下，就有此假像。生也不見有一自性的像從那裡來，滅也不見有一自性的像到那裡去。這如幻的緣生，不以為他是真實的，所以不應該作四門觀察，四門觀察是觀察真實的；而世諦假名，是不為勝義觀所得的。因為外道、小乘都執有實在的自體，所以用四門破除自性生，而無性的緣生，不能與四生混濫的。

『如諸法自性』一頌，在其他的譯本中，在立四緣頌之下。青目釋卻提在前面，我們就根據青目釋解釋。上一頌是標，這一頌是釋。八不頌雖列舉了八不，但〈觀因緣品〉卻專釋不生；不生中初頌是用四門觀察，第二頌主要的在解釋無自性生。自性生不可得，其他三生也就容易知道不可得。自性生是四門的根本，如不生是八不的根本一樣。何以自生他生都不可能呢？「如」一切「諸法」的「自性」是「不在於緣中」的，所以決沒有從自性生的。因緣和合的存在，是由種種的條件所生起。自性卻是自成的，本來如此的。自性與緣生，不相並立。所以凡是自性成的，決不假藉眾緣；凡是眾緣生的，決無自性。一切法依眾緣而存在，所以就否定了自性有。沒有自性，當然沒有從自性生了，自性生尚且不可得，他性生當然不成。這因為，他性實際就是自性，從彼此互相對立上，說此是自性，說彼是他性。如在他法的自體看，還是真實獨存的自體。所以說：「以無自性故，他性亦復無。」自他都不得生，又怎能說共生？有因尚且不生，何況無因生？這是不難了解的，所以頌文也就不說了。

丁二 觀四緣不生

戊一 立

因緣次第緣 緣緣增上緣 四緣生諸法 更無第五緣

觀四門不生，遍破了一切自性實有者；觀四緣不生，卻針對著佛法內部的學者。說一切有系主張四緣能生諸法。論主說因緣生不是自性生，說一切有系雖表同情，但以為四生中的他生，是沒有過失的，緣生還不是他生嗎？

所以引證佛說與阿毘曇中的四緣，成立他實有一切法可生。「因緣」，在大乘唯識學上，說唯有種子生現行、現行熏種子是因緣。但有部說因緣，體性是一切有為法；在有為法作六因中的前五因（同類因、俱有因、相應因、遍行因、異熟因）時，都名因緣，意義是能為親因的緣。「次第緣」就是等無間緣，體性是一分的心心所法。前念的心心所法，能為次第的後念心心所法生起之緣，所以叫次第緣。有部的因緣，是通於三世的，次第緣則限於過去現在，因為未來世的心心所法，是雜亂的，還沒有必然的次第性。過去現在中，還要除去阿羅漢的最後心，因為剎那滅後，不再引生後念的心心所，所以也不是次第緣。「緣緣」，就是所緣緣。心心所的生起，必有他的所緣境，這所緣境，能為心心所生起之緣，所以叫（所）緣緣。像滅諦無為等，都是所緣的、可知的，所以緣緣通於一切法。「增上緣」，不論那一法，凡是有生起他法的勝用，或者不礙其他法的生起，都叫增上緣。這本可以總括一切緣，這裡是指三緣以外的一切。一切法生，不出此四緣，此外更沒有餘緣可以生法的。所以說：「四緣生諸法，更無第五緣。」從緣生的一切有為法，不外心、色、非色非心三類。色法是依因緣、增上緣二緣生的。心心所法，依四緣生。非色非心的不相應行法中，像無想定、滅盡定，有因緣、次第緣、增上緣三緣；不是心法，所以沒有所緣緣。其他的非色非心法，也從因緣、增上緣二緣生。由此四緣，一切法得生。就是有名目不同的，也都可包括在這裡面，所以說更無第五緣。同時，彈斥外道的邪因，像自然生、大自在天生等。《解深密經》說依他起不從自然生名生無自性，也就是這個道理。

戊二 破

己一 審定

果為從緣生 為從非緣生 是緣為有果 是緣為無果

這一頌的性質是審定。凡要破別人，必須先將他的執見，加以審定準確，他才無可詭辯，無從諱飾。本頌的含義很晦澀，各家譯本都這樣。外人立四緣生果，當然主張果從緣生，為什麼還要問是不是從緣生呢？依青目釋說，這是雙定二關。立果從緣生的人，聽到性空者說緣生不成，他是會轉而執

著非緣生的。現在要審定所指的果性，究竟從何而生，所以作雙關的問定：「果為從緣生」呢？還是「從非緣生」呢？使他進退不通，無路可走。這二問，《般若燈論》的解說：是緣中有生果的作呢？還是離緣有生果的作呢？緣中有作固然不成，離緣外有生果的作，同樣的是不成。上半頌，審定他的果法是從什麼生；下半頌是審定他生果的緣，「是緣」中先已「有」了「果」呢？還「是緣」中「無果」呢？如說木能生火，未生火前，木中就有火了呢？還是沒有火？這二門四關，可以總括一切，因為說有果可生，不出此從緣生的先有果、先無果，與從非緣生的三門。

己二 別破

庚一 觀四緣不成

辛一 觀因緣不成

因是法生果 是法名為緣 若是果未生 何不名非緣

果先於緣中 有無俱不可 先無為誰緣 先有何用緣

若果非有生 亦復非無生 亦非有無生 何得言有緣

觀因緣不成有三頌，初頌用一門破，次頌用二門破，第三頌用三門破。正破審定中的緣生門中的有果、無果二關。

第一頌，先從常識的見解出發，總破他緣的生果不成。什麼叫做緣？「因」為「是（此）法」能「生」彼「果」，所以「是法」就「名」之「為緣」。這樣，緣之所以為緣，不是他自身是緣，是因他生果而得名的。如父之所以為父，是因生了兒子才得名的。那麼，「若是」在「果」法尚「未生」起的時候，為「何不名」為「非緣」呢？如炭能發火，說炭是火緣，在炭未發火前，為什麼不說炭非是火緣？緣不能離果而存在，可見預想有他緣而後從緣生果，是不成的。這是用一門破。

這本是破自性實有的他緣不能生果的。他們不理解本身的矛盾，又想法來解說。執著從因緣生果的，不會承認非緣生，所以就從兩個不同的見解來轉救。有的說：緣中果雖沒有生，但已有果法的存在，這存在的果法，有說是果的能生性，有說是果的體性。因為緣中已有果，所以在沒有生果時，已

可說是緣，從此緣能生。有的說：緣中雖還沒有生果，也還沒有果，但從以前的經驗，知道他是緣。如過去見過從炭生火，現在見了炭也就可以知他是火緣。從這樣的緣，能生後果。這兩個不同的見解，就是因中有果派、因中無果派，其實同樣是不對的。「果」還沒有生起之前，不能說某法是緣。如「先於緣中」去觀察他，先有果體呢？還是先無果？先「有」先「無」二者，都是「不可」的。假定說緣中「先無」果，那這個緣到底是「誰」的「緣」呢？因中無果者，常從世俗的經驗，以為從前見過，所以知道是某法的緣。但現在是抉擇真理，不能以世間的常識作證。並且，你執著緣中無果；不能答覆現前研討的對象，卻想引用過去的來證成。過去的是緣中無果不是呢？過去的還不能決定，卻想拿來證明現在的，豈不是以火救火嗎？若說緣中「先」已「有」果，那還「用緣」做什麼？為了生果才需要緣；果既先有了，還要緣做什麼呢？一般人，總以為緣中先有果的可能性或果的體性存在，加上其他條件的引發，就可顯現起來了。他們常從動植物的種子去考察，才產生這樣的結論。不知因果的正義，決不是那樣的。如一粒豆種，種下土去，將來可生二十粒豆。若說這二十粒，早就具體而微的在這粒豆種中，那麼，這種豆，還是從前種生的，從前那一粒種豆，不是有更多的豆嗎？這樣的一一推上去，那不是幾百年前的豆種中所有的豆果，多到不可計數了嗎？因中先有果，是不可以的。若緣中先有果，緣就沒有生果的功能，也就不成其為緣了！這就是用二門破。

或者說：執緣中有果是肯定的，是一邊；執緣中無果，是否定的，也是一邊，都有困難。所以緣中應該是亦有果亦無果，這是矛盾的統一，是綜合，是沒有過失的。龍樹論對這一類妄執，認為是不值得多破的，因為他不出上說的有無二門。況且真實存在的自性有，不能是如此又如彼的。有不是無，無不是有，說緣中又有又無，這不是矛盾戲論嗎？假定矛盾就是真理，那自相矛盾的真理，真是太多了！所以說：「果」於緣中「非」先「有」可以「生，亦復非」先「無」可以「生，亦非」亦「有」亦「無」可以「生」。有，無，亦有亦無的三門，都不可生，怎麼還可「言有緣」呢？這是用三門破。《十二門論》的第二門，對這個問題，有詳廣的抉擇。青目論師說前二

頌總破，後一頌是別破因緣；但龍樹的《大智度論》，說這三頌都是觀因緣不成的，所以現在也就作這樣的解釋。

辛二 觀次第緣不成

果若未生時 則不應有滅 滅法何能緣 故無次第緣

次第緣，是說前念的心心所法滅，有一種開闢引導的力量，使後念的心心所法生。現在觀這自性有的次第滅心，不成其為緣。因為真實自性有的前念後念脫了節，不能成立他的連續性。前念滅，後念生，滅有未滅、已滅、正滅三者，生也有未生、已生、正生的三者。現在唯破前念的已滅，與後念的未生，不破已生未滅，及正生正滅。因為已生是後心已經生起，生起了還談什麼緣？未滅是前心未滅，未滅，後念當然不能生，所以也不成緣。那正滅正生不離已與未，也不必再談。先從後念的未生來說，後念的次第「果」法，「若」還「未生」起的「時」候，「則不應」說「有滅」心為緣。後念沒有生，如前念已經滅了，那就前後脫了節，而不成其為因果了。若說前念的滅心，在滅下去的時候，有一種力量，能使後念的心心所法生。這也不行，因為滅就是無，沒有一種滅法能夠作緣的，所以說「滅法何能緣」。也不能說法體已滅，作用還在；無體之用，是不可思議的。這樣，後果未生，不應有滅心為緣。滅法已滅了，又不可為緣，是「故無次第緣」。有人說：將滅未滅時，有一種力量，在他正滅的時候，後念心心所法正生。龍樹說：不是已滅，就是未滅，沒有中間性的第三者，所以不能說正滅時能生。他們不能成立次第緣，問題在執著不可分的剎那心。

辛三 觀緣緣不成

如諸佛所說 真實微妙法 於此無緣法 云何有緣緣

佛在經中，說一切法時，什麼有見無見、有色無色、有漏無漏、有為無為等，在世俗幻有的心境上，雖有種種的相貌，但觀察一切法的真實時，就是一切法性空，所謂『百卉異色，同是一陰』。這一切法性空，就是「諸佛所說」的「真實微妙法」，就是一切法的真實相，離卻戲論顛倒錯覺，不是凡夫所能正覺的。一切法真實相，沒有證覺到的，不認識他，他是畢竟空；

悟入這真實相的聖者，深刻而透徹的現覺了他，他還是畢竟空。「於此」畢竟空中，一切戲論相都不可得，「無」有所「緣」的「法」相可說。假使能緣所緣，就不是真正的證見畢竟空。平常說般若智慧能證法性，似乎是有能所的對立，這實在是一種說明，並非通達了一切法性空的，有能證所證之別。龍樹說：『緣是一邊，觀是一邊，離此二邊名為中道』，也就是入不二法門。這樣，在如幻的世俗心境中，說能緣所緣。從真實上看，並沒有所緣的實體，那怎麼執著有真實自性法能作「緣緣」呢？護法的唯識宗說：證法性的時候沒有疏所緣緣的影像相，親所緣緣的真如體相是有的，這就是主張有真實所緣緣，與中觀者的見解不同。

辛四 觀增上緣不成

諸法無自性 故無有有相 說有是事故 是事有不然

增上緣的作用，對所生的果法，有強勝的力量，能助果生起；或有多少力量，或只是不障礙他法的生起，都名增上緣。增上緣很寬泛，但常說十二緣起，多就增上緣說。現在就在十二緣起上說，『此有故彼有』是緣起的定義。有，在實有論者的觀念中，是把他當作真實存在的。但「諸法」是緣起，並不真實存在，而是「無自性」的；沒有自性的諸法，即「無有」真實的「有相」；既沒有實體的有，怎麼可「說有是事故是事有」？有是事是因有，是事有是果有，就是『此有故彼有』的異譯。因的實在，還不能成立，何況能因此而起實在的果，所以說「不然」。

庚二 觀緣生不成

略廣因緣中 求果不可得 因緣中若無 云何從緣出

若謂緣無果 而從緣中出 是果何不從 非緣中而出

若果從緣生 是緣無自性 從無自性生 何得從緣生

上面已觀破了四緣的實體不成，這三頌，進一步去觀緣的生果不成。每一法的生起，是由眾多的因緣所生。假定果是有實體的，那他究竟從那裡生起？或者總「略」的，從因緣和合聚中看；或者詳「廣」的，從一一因緣中看：「求果」的實體，都「不可得」。如五指成拳，在五指的緊握中，實拳

不可得；在一一的手指中，也同樣的沒有實拳。這樣，「因緣中」既「無」有果，「云何」說是「從緣」中生「出」果來呢？世人聽了，雖覺得廣略的因緣中沒有果，但總以為從緣生果，而且有他的實在體。所以說：「若」承認了「緣」中「無果」，「而」又說果「從緣中出」，此「果」體為什麼「不從非緣中而出」呢？因為緣中無果，就與非緣沒有差別了。如炭是生火的緣，泥土非是火緣，是緣的炭中無火果，而可以生火，非緣的泥土，照樣的無火，為什麼不生火呢？非緣中出，不是對方所承認的，不過難他的緣不成緣，等於非緣。這兩頌，從緣不成緣去難他的能生，下一頌從緣無自性去破斥他。外人說：有真實的「果，從緣生」起。假定能生的緣是真實的，所生的果或者也可說是真實。但緣究竟有否實在自體呢？仔細的推究起來，「是緣」也是從因緣和合生的，「無自性」的，「從無自性」的因緣而「生」，所生法，當然也是無自性的，怎麼可說有真實的果法，是「從緣生」呢？

丁三 觀一切不成

果不從緣生 不從非緣生 以果無有故 緣非緣亦無

上面審定文中，有『果為從緣生，為從非緣生』兩句，從緣生果的不可能，已經一一說破；這裡例破非緣生果，總結一切不得成。照上種種的觀察，真實的果法，不可說是從緣生的。有人以為緣生不成，自然是非緣生了。非緣生，就是無因生。無因生果，這是破壞世間善惡罪福等的一切因果律，決無此理，所以說「果」非特「不從緣生」，也「不從非緣生」。因為緣與非緣都不生，所生的真實「果」法，就根本「無有」；所生的實果不成立，能生的「緣非緣亦無」。緣與非緣的無有，既可以約所生的果法不可得說，沒有所生，怎麼還有能生的緣非緣呢？也可以這樣說：緣非緣的本身，也還是從其他緣非緣所生的果法，所以同樣的實體不可得。一切自性有法不可得，就能理解無自性的緣起正法了！

觀去來品第二

這品的題目，是觀去來，但論文中破去不破來。這是因為去與來，同是一種運動，不過就立足點不同，有去來的差別。如以法王寺為中心，到赤水

去叫去；以赤水為中心，這從法王寺去就叫來。去是動作（運動），像我們身體的動作，在時間空間中活動，從此去彼，從彼來此，就名為去來。但去來，不單就人說，流水、白雲，在空間中有位置的移動，也就稱之為去來。就是在時間的演變中，有性質、分量、作用的變化，從過去來現在，從現在去未來，或者從未來來現在，從現在到過去，都是去來所攝。說到徹底處，生滅就是去來。經上說：『生無所從來，滅亦無所去』，這不是明白的證據嗎？總之，諸行無常的生滅法，是緣起的存在，存在者，就是運動者，沒有不是去來的。所以，前品觀自性有法的不生不滅，利根者，早就知道是不來不去。不過，一般人受著自性見的欺誑，不願接受一切法不生的正見，他們以為現實的一切我法，眼見有來去的活動，從相續長時的移動，推論到剎那間也有作用的來去，有來去，就不能說沒有生滅。所以他們要建立來去，用來去成立諸法有生。

不生不滅，是八不之初，前一品，特辨不生。這因為生死死生，生生不已的流轉叫做生（也就是來），所以說前品觀集不生。不來不去，是八不之終。如緣起的『無明緣行，行緣識』等是來生；『無明滅則行滅，行滅則識滅』等是去出（三界）。本品特辨不去，所以判為觀滅不去。也可以說，前一品總觀諸法的無生滅用，本品總觀眾生無來去用。前品去法執，本品除我執。

執著諸法有真實自性的，如果觀察他自性來去的運動，就明白運動是不可能的，但緣起的來去，不能否認；所以自性有的見解，是虛妄的。世間的智者，見到人有生老病死的演變，世界有滄桑的變化，也有推論到一切一切，無時不在生滅變化中的。但一旦發覺他本身的矛盾，就從運動講到不動上去。像希臘哲學者芝諾，早就有運動不可能的論證。中國的哲者，也說見鳥不見飛。的確，執有實在的自性，運動是不可能的，除非承認他本身的矛盾不通。譬如從這裡到那裡，中間有一相當的距離，在此在彼，自然不是同時的。這樣，空間的距離，時間的距離，不妨分割為若干部分，一直分割到最後的單位，就是時間與空間上不可再分割的點。從這一點一點上看，在此就在此，在彼就在彼，並沒有從這邊移轉到那邊去的可能。如果有從此到彼，

這還是可以分割的。所以，在現象上看，雖似乎是運動，有來去，但就諸法真實的自體上看，運動不可能。我們所見到的活動，是假相，不是真常的實體。如電影，看來是動的，而影片本身，卻是靜止的。用動體靜、妄動真靜的學者，就是受這個思想支配的。

佛法的根本見解，諸行無常是法印，是世間的實相，就是諸法剎那剎那都在動，一剎那都是有生也有滅，沒有一刻停止過。辯證法的唯物論者，說在同一時間，在此又在彼，當體即動，比那真常不動的思想，要深刻而接近佛法些。但他執著一切的實在性，還是難得講通，不得不把矛盾作為真理。佛教的小乘學者，像三世實有派的說一切有部，他雖也說諸行無常，但無常是約諸法作用的起滅，而法體是三世一如，從來沒有差別。可說是用動而體靜的。現在實有派的經部，不能不建立長時的生滅、假名相續的來去。也有建立剎那生滅的，但一剎那的生滅同時，與前後剎那的前滅後生，中無間隔，是含有矛盾的。一分大乘學者，索性高唱真常不動了！所以不能從一切法性空中，達到徹底的諸行無常論。總之，執著自性有的，不是用動體靜、妄動真靜，就是承認矛盾為真理。唯有性空正見的佛學者，凡是存在（有）的，是運動的；沒有存在而是真實常住的。自性有的本無自性，說『諸法從本來，常自寂滅相』。這常無自性的緣起假名有，是動的，不是真常的，所以說無常；無有常，而卻不是斷滅的。從無性的緣起上說，動靜相待而不相離。僧肇的《物不遷論》，就是開顯緣起的即動即靜，即靜常動的問題。一切法從未來來現在，現在到過去，這是動；但是過去不到現在來，現在在現在，並不到未來去，這是靜。三世變異性，可以說是動；三世住自性，可以說是靜。所以即靜是動的，即動是靜的，動靜是相待的。從三世互相觀待上，理解到剎那的動靜不二。但這都是在緣起的假名上說，要通過自性空才行，否則，等於一切有者的見解。本品側重在否定實有自性者的運動論。

〈觀去來品〉，可以分為三門：一、三時門，是豎論的，從先後上觀察。二、同異門，是橫望的，從自他上觀察。三、定不定門，是深入的，從有無上觀察。三時門中有觀去、觀發、觀住的三門。去就正在動作事業方面說，發就最初活動方面說，住是從運動停止方面說。住就是靜止不動，靜是離不

了動的，不去，怎麼會有住？照樣的，動也離不了靜。普通說運動，從這裡發足叫發，正在去的時候叫去，到達目的地是住。動必有這三個階段，發是由靜到動，住是由動到靜，去正是即靜之動。從世間的緣起上說，不能單說動，也不能單說靜，自性有的動靜都不可能，而必須動靜相待，由動而靜，由靜而動。動靜無礙而現出動靜隨緣推移的動相，即是不違性空的無常。若執有自性，不論主張動和靜，或者動靜不二，都不能正見諸法的真義，所以本品中一一的給予否定。

丙二 觀滅不去

丁一 三時門

戊一 觀去不成

己一 觀三時無有去

庚一 總破三時去

已去無有去 未去亦無去 離已去未去 去時亦無去

這首頌，是總依三時的觀門中，明沒有去法。說到去，去是一種動作，有動作就有時間相，所以必然的在某一時間中去。一說到時間，就不外已去、未去、去時的三時。若執著有自性的去法，那就該觀察它到底在那一時間中去呢？是已去時嗎？運動的作業已過去了，怎麼還可說有去呢？所以「已去無有去」。未去，去的動作還沒有開始，當然也談不上去，所以「未去」時中，也是「無去」的。若說去時中去，這格外不可。因為不是已去，就是未去，「離」了「已去未去」二者，根本沒有去時的第三位，所以「去時亦無去」。這對三時中去，作一個根本的否定。

庚二 別破去時去

辛一 立去時去

動處則有去 此中有去時 非已去未去 是故去時去

這是外人成立有去。上面從三時門中說明沒有去。已去、未去，因為沒有動作的現象，他們不得不承認他無去；但去時，就是正在去的時候，他們

以為是離已去未去而別有的，所以去時有去。親眼見到世間的舉足下足，正在行動的當兒，這「動處」就「有去」，「此」動作的剎那「中」，不是明白的「有去時」嗎？不是「非已去未去」的第三位嗎？有剎那頃去時的實體，「是故去時去」是可能的。前一頌雖開三門，但主要的是迫走上去時去的死路。他既走上了這條路，下面就針對著這點，暴露去時去的矛盾不通。

辛二 破去時去

云何於去時 而當有去法 若離於去法 去時不可得

若言去時去 是人則有咎 離去有去時 去時獨去故

若去時有去 則有二種去 一謂為去時 二謂去時去

若有二去法 則有二去者 以離於去者 去法不可得

這四頌是破去時去的。去時沒有實體，這在初頌中已顯示了。外人要執著有去時，去時中有去，那要觀察去時到底是什麼？要知道，時間是在諸法的動作變異上建立的，不能離開具體的運動者，執著另有一實體的時間。時間不離動作而存在，這是不容否認的。那麼，怎麼「於去時」中「而」說應「當有去法」呢？為什麼不能說去時中有去？因為「若離於去法，去時不可得」。去時是不離去法而存在的，關於去法的有無自性，正在討論，還不知能不能成立，你就豫想去法的可能，把去法成立的去時，作為此中有去的理由，這怎麼可以呢？譬如石女兒的有無，雙方正在討論；敵者就由石女兒的長短妍醜來證明石女兒之有，豈非錯誤到極點？這樣，去時要待去法而成立，所以不能用去時為理由，成立去法的實有。「若」不知這點，一定要說「去時」中有「去」的話，此「人」就「有」很大的過「咎」，他不能理解去時依去法而存在，等於承認了「離去」法之外別「有去時」，「去時」是「獨」存的，是離了「去」法而存在的（獨是相離的意思）。自性有的去時不可得，執著去時有去，不消說，是不能成立的。

有人說：離了動作沒有去時，這是對的，但去時去還是可以成立。這因為有去，所以能成立去時，就在這去時中有去。執著實有者，論理是不能承認矛盾，事實上卻無法避免。所以進一步的破道：「若」固執「去時有去」

，「則」應「有二種」的「去」：「一」、是因去法而有「去時」的這個去（去在時先）；「二」、是「去時」中動作的那個「去」（去在時後）。一切是觀待的假名，因果是不異而交涉的。因去有去時，也就待去時有去，假名的緣起是這樣的。但執著自性的人，把去法與去時，看成各別的實體，因之，由去而成立去時的去，在去時之前；去時中去的去，卻在去時之後。不見緣起無礙的正義，主張去時去，結果，犯了二去的過失。有兩種去，又有什麼過失呢？這犯了二人的過失，因為去法是離不了去者的。去者是我的異名；如我能見東西，說是見者；做什麼事，說是作者；走動的，說是去者。佛教雖說緣起無我，但只是沒有自性的實我，中觀家的見解，世俗諦中是有假名我的。我與法是互相依待而存在的。凡是一個有情，必然現起種種的相用，這種種，像五蘊、六處等，就是假名的一切法。種種法是和合統一的，不礙差別的統一，就是假名的補特伽羅。假名我與假名法，非一非異的，相依相待而存在。所以去者與去法，二者是不容分離的，有去法就有去者，有去者也就有去法。這樣，「若」如外人的妄執，承認「有二去法」，豈不是等於承認「有二去者」嗎？要知道：「離於去者」，「去法」是「不可得」的啦。

己二 觀去者不能去

若離於去者 去法不可得 以無去法故 何得有去者

去者則不去 不去者不去 離去不去者 無第三去者

若言去者去 云何有此義 若離於去法 去者不可得

若去者有去 則有二種去 一謂去者去 二謂去法去

若謂去者去 是人則有咎 離去有去者 說去者有去

上面觀去時中無去，這裡觀去者不能去。在去時去中，因二去法而談到二去者；接著上文，就從去者說不去。根據上文所說的，知道去法與去者，相依相待而存在，「離於去者，去法」是「不可得」的，去法不能離去者，去法就沒有決定性，去法的實性不可得，那裡還會有真實的去者？所以說「以無去法故，何得有去者」？上一頌，直從去者的待緣而有，掃除去者的妄

執。下面四頌，是縱破，就是假使有去者，也仍然不能有動作的去。要有去，就不外去的那個人在那裡去，或者沒有去的那個人往那裡去。去的那個人能夠有去的動作，一般都看為是的，其實去者就是已經去的人，動作也過去了，那裡可說去者還有去呢？所以「去者」「不去」，「不去者」當然也「不」能有「去」的動作，因為不去，就等於沒有動作。去者、不去者，都不能去，或者以為有第三者能去，但是這第三者，不是去了，就是沒有去，「離」了「去」者與「不去者」，根本「無第三去者」的存在，所以第三者去，同樣的不可能。

執著去者能去的人，聽了上面的破斥，並不滿意，他沒有了解論主的深意，於是就說：你所說的去者去，與我所說的去者去不同。我所說的，是正在去時的去者；你卻看為已經去到那裡的去者，這怎麼能承認呢？所以我說的去者，是可以去的。這樣的解說，並不能離去錯誤，他又走上第三者的岐途了！「去者」能「去」，怎麼會「有此義」呢？去者之所以名為去者，不是因為觀待去法的動作而安立的嗎？現在去法的沒有實體，是一個問題，你卻豫想去法的成立，說有去者，並且想用去者來成立去法，這不是更成問題了嗎？要知道：「若離於去法，去者」是「不可得」的。去法既還是問題，怎麼敢武斷的說有真實的去者呢？「若」一定說有「去者」能「去」，「則」應「有二種去」了。「一」、因去而名為「去者」的「去」，「二」、是去者在那裡去的「去法去」。既沒有二種去，就不應說去者有去。並且，「若」說「去者」有「去」，「是人」就「有」很大的過「咎」；因為他不能解緣起的人法相待，以為「離」了「去」法而可以別「有去者」的，這才「說去者有去」。這樣，去法不可得，去者也就不可得；去者不可得，去者有去的妄見也就可以取消了！觀去者不能去，與上文的觀去時不能去，方法是一樣的，不過上文是從法與時的不離說，這裡是約法與我的不離說罷了！

戊二 觀發不成

已去中無發 未去中無發 去時中無發 何處當有發

未發無去時 亦無有已去 是二應有發 未去何有發

無去無未去 亦復無去時 一切無有發 何故而分別

這三首頌，是破最初的發動不成。外人聽了去時去不可能，去者也不可能，但他的內心，總覺得有真實的去。他覺得眼見有開始動作的初發，有了發，不能說沒有去。從世間的常識說，最初提起兩隻腳來是發，正在走的時候是去。約動作說，去發是沒有差別的。約先後說，那麼發是因，去是果。有發決定有去；他提出最初的發動，目的仍在成立他的有去。外人既執著初發的動作，那不妨觀察所說的初發，是在已去中？未去中？還是去時中呢？「已去中」是「無發」的，因為去是發果，早已過去了，不可說還有去因的初發。「未去中」也「無發」，發是從靜到動的轉扭點，但已是動作，未去還沒有動作，所以不能有發。離已去未去，既沒有去時的別體，「去時中」也當然「無發」。在三時門中觀察，求初發都不可得，三時都不可得，「何處」還可說「有發」呢？作三時門的推究，不說發則已，要說有發，那決定在已去或去時中，因為發是發動，未去是沒有發的。但是，似乎應有發的去時與已去，要在發動以後才能成立，在沒有發動之前，根本談不上去時和已去。因此，在去時和已去中求初發，也同樣的不可得。所以說「未」曾「發」動時是「無」有「去時，亦無有已去」的。假定要說有發，就在這已去、去時的二者中；這「二」者，「應有發」而實際還是沒有，沒有動作的「未去」，那裡還會「有發」呢？這樣，「無」已「去」的發，「無未去」的發，也「無去時」的發，在「一切」時中都「無有發」，既沒有去因的初發，就沒有去法的實體，沒有去，「何故」還要「分別」已去、未去、去時呢？最初動作的發不可得，去法仍然不得成立。

戊三 觀住不成

去者則不住 不去者不住 離去不去者 何有第三住

去者若當住 云何有此義 若當離於去 去者不可得

去未去無住 去時亦無住 所有行止法 皆同於去義

這三頌是破住止不成的。外人聽了去不可得，發也不可得，心想：這不是靜止的住嗎？靜止的安住，這是明白見到的，可不能再說不成。住是靜的

，去是動的，有住為什麼沒有去呢？這樣，外人的成立有住，還是為了成立他的去。其實論主只說無去，並沒有說有真實的住，他想用住成立去，還是不行，所以再予以破斥。前面破發，是以三時破的，破住，卻用三者門。你說有住，是什麼人在住呢？去的人在住嗎？正當行動的「去者」，論理是「不」是「住」止的。不去的人在住嗎？到那邊去，去了靜止下來，才叫做住；不去者，還沒有去，怎麼會有住呢？所以「不去者」也是「不住」的。「離」了「去」者與「不去者」，那裡還「有」個「第三」者能「住」呢？這種破斥的方法，與上面是一樣的，利根者早可了解了。但是固執的人，常會走上第三者的絕路。外人的意見，從此到彼的行動息下來，叫做住。這樣的住，在去者與不去者之中，說不去者不住是可以的，說去者不住是不可以的。但是，如果說去者正在行動的時候，現在就有住，這自然是不對的。正在行動的去者，在當來到達目的地時，從動而靜，說這樣的去者能住，是沒有過失的！論主的見解：這也不對，行動的「去者，若」說他「當」來可以有「住」，這怎麼會「有此義」呢？要知道去者與去法，是不相離的，「若」是「當」來到了靜止的時候，那時已「離於去」法，離了去法，「去者」就「不可得」。已經住下的時候，去者的名義已不再存在，或者可以說住者住，怎麼可以說去者住呢？這樣的一一推究起來，已「去」是沒有住的，「未去」是「無」有「住」的，「去時亦」是「無住」的。自性有的住止既不可得，想以住成立去，那更是不行了。不但人的來去，應作如此觀，「所有」的「行止法」，都應作這樣的正觀。凡是時間上的過去來現在，現在去未來；空間中的從此去彼，從彼來此；就是十二緣起中的無明緣行，行緣識等的諸行，無明滅則行滅，行滅則識滅等的寂止——這一切一切的動靜相，都可以準此類推。三界生死流動的諸行，諸行息滅無餘的寂止，在緣起如幻的世俗諦中，本來是可以成立的，但是若執著實在的自性，說我與法別體，法與時別體，法與法別體，那麼所有的動靜相，都不可能了！《般若經》說：『從三界中出，至一切智智中住』，這是約無自性的如幻緣起說。動、出、來、去、行、住，都在諸法性空中建立的，若說諸法不空，來去等等都不可立，所以經上說：『若一切法不空，無動無出。』

丁二 一異門

戊一 觀體不成

去法即去者 是事則不然 去法異去者 是事亦不然

若謂於去法 即為是去者 作者及作業 是事則為一

若謂於去法 有異於去者 離去者有去 離去有去者

去去者是二 若一異法成 二門俱不成 云何當有成

從三時門中觀去法不成，上面已告一段落。這裡再以一異門觀察去與去者不成。先有四頌，觀去法與去者的體性不成。初一頌是總標，後一頌是總結，中間兩頌正明一異不成。去法與去者，是一呢？還是異？若說是一，這是不對的，所以說：「去法即去者，是事則不然。」若說是異，同樣的不通，所以說：「去法異去者，是事亦不然。」是一是異為什麼不然呢？假使說「去法」就「是去者」，是一體相即的，就犯了「作者及作業」，「是事」「為一」的過失。去者是五蘊和合全體的統一者，去法只是不離去者所起的身業活動，是可見有對的表色。前者是有分，後者是分，這怎麼可以看為一體相即呢？如說飲食者，食者是具有四肢百骸的全體，飲食只是口齒舌等一分的動作。假定說「去法有異於去者」，去者與去法，是條然別異的，這就犯了二者可以分離的過失。去是去，去者是去者，彼此互不相干，沒有任何的關係。那就應該「離去者」而「有去」法，「離去」法而「有去者」了。或者可以去法到這裡去，去者到那邊去。但他們有不可分離的關係，有去法才有去者，有去者才有去法；離了去者，就沒有去法，離了去法，就沒有去者，所以別異也不成。這樣，「去」法與「去者」——「是二」，說他由「一」體成立，或者由「異法成」立，從這「二門」去觀察，都「不」得「成」立。要是去者與去法兩者，是有真實自性的，那麼，非異即一。一異二門都不成，怎麼還能說「有」去法去者的「成」立呢？

戊二 觀用不成

因去知去者 不能用是去 先無有去法 故無去者去

因去知去者 不能用異去 於一去者中 不得二去故

外人聽了上文一異的觀察，他生起另一見解：不錯，去與去者，是相依而不相離的，但還是有去者與去法的自體可成。意思說：因了去，所以知道有去者，這去與去者是不相離的；既有了去者，這去者當然可以有去了。粗看起來，似乎與正因緣義相近，其實不然，他雖說不離，仍然執有二者實在的自性。如把兩種不相干的東西，讓他積累在一起，實際上，還是彼此各別的。現在再來考察他的去者是否能去。你說去者能用去法，這去者是「因去」而「知」道有「去者」的，請問去者所用的去法，是那一種去呢？「不能用」因「去」的這個去，說有去者去。因為說去者去，就是去者在前，去法在後，有了去者，才有所用去法的活動。但是在因去而知去者的去法中，就是去法在「先」的去法中，「無有」去者所用的「去法」，所以也就不能說有「去者去」。這是說：因去的去在去者前，去者去的去在去者後，去者先的去，不能成為去者所用的去法。假定說：「因去知去者」的因去，不能為去者所用，既有了去者，不妨另用一個去法。這還是「不能」，去者是不能「用異去」而去的。去者與去法是相待而成的，去者只有一個，「於一去者」之「中不」能說有「二去」法。理由是去者之所以為去者，是因為有去法；有去法，就有去者；若有兩去法，就應有兩去者了！依正確的因緣義說，去法與去者，都沒有固定性，是緣起相待的存在；彼此是不一不異，非前非後非一時的。在不觀察的世俗諦中，因此有彼，因彼有此，去者與去法都成立。如果一一看為實有性，那就不是一就是異，不是先就是後，必然的陷於拘礙不通之中。

丁三 有無門

決定有去者 不能用三去 不決定去者 亦不用三去

去法定不定 去者不用三 是故去去者 所去處皆無

這再從有無實體，觀察去法與去者。決定、不決定，就是有固定的自體，和沒有固定的自體。這有無實體，外人與中觀者有一絕大的差別。中觀者看來，沒有固定的自體，就是無自性；無自性不是什麼都沒有，只是沒有固定性，緣起的假名是有的。這樣，決定有是妄見，不決定有是正見。但外人

的見解不然，他不解緣起，把自性的實有見，與緣起法打成一片。所以他聽說有，就以為有真實的自體；如果說無實體，他就以為什麼都沒有。像這樣的有實性與無實性，都是錯誤的。本文批評決定有也不成，不決定有也不行，是就外人所執而破斥的。外人說的決定有去者，或不決定有去者，都不能成立用去法。如說「決定有去者」，那去者是自性有，不因去而有去者，去者就常常如此，沒有變異差別可說，也就「不能」說「用」已去、未去、去時的「三去」。若說「不決定」有「去者」，去者根本沒有，那還談得上用已去、未去、去時的三去呢？所以「亦不用三去」。再從「去法」的決「定不」決「定」看，去法決定有，就不因去者而去，那就不問去者與他和合不和合，去法就應該永遠在去，這樣，「去者」自然也就說「不」上「用」已去、未去、去時的「三」去。不決定有去法，就是沒有去法，那去者還能用三去嗎？從上面種種看來，「去」法、「去者」，及「所去」的「處」所，「皆無」自性，唯是如幻的緣起。本品從來去的運動中，推論到人、法、時、處都沒有決定的自性，顯示出一切無自性的緣起。

觀六情品第三

世間，不但指山河大地，反而主要的是指有情的自體。《阿含經》中有人問佛：什麼是世間？佛就拿『眼是世間……耳鼻舌身意亦復如是』答覆他。不斷變化中（世間）的現實生命，由過去的業力所感；感得的，佛說是五蘊六處六界。這蘊處界的和合是有情的自體。有了有情的自體，就有來去的活動。所以外人建立實有的六情，目的還是成立來去，來去成立了，一切也自然成立。六情，理應譯為六根，什公卻譯做六情。情是情識，這是因為六根與六境相涉，有生起六識的功能。同時，六根和合是有情的自體。眼等五根取外境；意根取內境，他就是情，能遍取五根。五根與意根，有密切的關係，五根所知的，意根都明白；有了意根，才有五根的活動。六根中意根是重心，所以就譯為六情了。蘊處界，這是一般的次第，但古時卻每每是六處為先，《阿含經》中的〈六處誦〉，就是專談這六處中心的世間集滅的。我們的一切認識活動，就因為這六根，六根照了六塵，引發心理的活動——六識。根境識三者和合就有觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有等，生死的流轉

，就是從六處的認識活動出發的。解脫，也還是從六根下手，所以《阿含經》的〈六處誦〉，特別注重『守護六根』。這因為六根取境的時候，如能認識正確，不生煩惱，不引起行業，那就觸滅則受滅，受滅則愛滅，愛滅則取滅，取滅則有滅，有滅則生、老死滅了。

如來依世俗說有六根、六境、六識；一般聲聞學者，就把六根看為有實在的自體，有見色聞聲等自性的作用。本品，就是從一切法性空的立場，掃除六情的妄計。這不但顯出性空的六情，並且因為能觀察六根的空無自性，不起戲論顛倒，那就不起愛、取等惑業，得到清淨、解脫，所以說：空即無生，是大懺悔。

乙二 別觀

丙一 觀世間

丁一 觀六情

戊一 立

眼耳及鼻舌 身意等六情 此眼等六情 行色等六塵

有所得的小乘學者說：你說諸緣不生，也就不來不去，但在我看來，是有生的，有六根就有有情的來去，怎麼可說無來去呢？假使真的沒有，佛為什麼說六根？「眼耳及鼻舌身意」的「六情」，有「行（照了）色等六」境的作用，就是眼見色，耳聞聲，鼻齅香，舌嘗味，身覺觸，意知法。見聞覺知的對象，叫做「塵」，我們所以能認識境界，是依六根的取境而後能認識，所以就依能取的六根，把認識的境界，分為色等六塵。

戊二 破

己一 廣觀眼根不成

庚一 觀見不成

是眼則不能 自見其己體 若不能自見 云何見餘物

火喻則不能 成於眼見法 去未去去時 已總答是事

見若未見時 則不名為見 而言見能見 是事則不然

初觀眼根不成其為能見。關於見色，有部說見是眼根的作用；犢子部說我能見；大眾部說眼根不能見，眼識才能見，不過要利用眼根才能見。這裡破眼根能見，是針對有部的。有部說眼根是色法，是一種不可見而有對礙的色法，不是指外面可見的扶根塵，是指分布在瞳人裡面的微細清淨色，叫淨色根。瞎子不能見，就因淨色根壞了。據性空者看來，這自性眼根的見色，大成問題。他們承認眼根實有而能見的，這種見性，是眼根特有的作用。眼根既不因他（色識等）而自體成就能見性，那麼，在沒有見色生識的時候，眼根的能見性已成就，應該有所見。這時，既不見色而有能見性，那就應該能見到自己，否則，怎麼能知道他是能見性呢？但事實上，他從來只見到外境，「不能自見其己體」的。眼根不能離色境等而有見的作用，這見的作用，顯然是眾緣和合而存在的，不能自己見自己，怎麼說眼根是能見的自性呢？「若不能自」己「見」自己，就證明了見色不是眼根自性成就的作用，那怎麼還說他能「見」其「餘」的事「物」呢？

外人說：你不能這樣說，我舉個「火」燒的譬「喻」吧。火自己不能燒自己，卻能燒柴等他物。眼根也是這樣，自己雖不能見到自己，卻能見色境，所以眼根名為能見。這譬喻，其實「不能成」立「眼」是能「見法」，因為火喻的自不燒而能燒他，我是不共許的。本來，這問題在上面已「去、未去、去時」的三去無去中，「已」經「總答」的了！可惜你自己不覺得。請問：火是怎樣的燒呢？已燒是不能燒，未燒也不能燒，離卻已燒未燒，又沒有正燒的時候可燒。能成的火喻，尚且不能成立，那怎能成立所成的眼見呢？

你一定要執著眼根能見，那就應常見，無論開眼、閉眼，光中、暗中，有境、無境，一切時、一切處，都能見。事實上並不如此，在「見」「未見」色的「時」候，「不名為見」，這就是眾緣和合而有見了。「而」還要說「見能見」，怎麼能合理呢？所以說「是事則不然」（《楞嚴經》中主張眼根的見性常在，開眼見色，閉眼見闇，與中觀的見地不合）。

庚二 觀見可見見者不成

見不能有見 非見亦不見 若已破於見 則為破見者

離見不離見 見者不可得 以無見者故 何有見可見

本頌依青目的解說：上面說能見性的眼根，不成其為能見；這又破非見性的眼根不能見。或者想：因為不能自見，證明他的非見性；這樣，他該是非見性，在色等眾緣和合下，他才能見。這還是不行。說他是「見」性，尚且「不能」成立「有見」色的功能，若轉計「非見」，就與瞎子一樣，或耳朵、鼻子一樣，他如何能見？所以也「不」能「見」。非見者能見，佛法中，本是沒有這種計執的，不過怕他轉計他性能見，所以作這樣的推破。如依安慧釋看來，本頌的意思是：上文說見性的眼根自體不可見，這是說非見的色等他物也不應當見。既見性不能見，非見性也不能見，這就是根境和合也不能見。所以見性的眼根，非見性的色塵（可見物），如有獨立的自性，都是不成見事的。依無畏釋：這見與非見，是總結上文的。在眼見色時，不能自見；不能自見，所以眼不能有決定的見用；在不見外色時，更不成其為見。這也不可見，那也不可見，見既「已破」了，自然也就「破」了「見者」。因為，有了見，所以稱之為見者，見都不可得，那裡還會有見者呢？

破見者，主要是破犢子系各部的，他們主張眼根不能見，要見者我使用眼根才可見。現在破道：你說見者能見，到底怎麼見的？若說「離見」的眼根有見者，那麼沒有眼根的人，也應該能見，而事實上離卻眼見，「見者」就「不可得」。若說「不離見」，要利用眼根才有見者可見，這豈不就是眼根能見，何必要有這多餘的見者？你如果說：單是眼根，沒有見的作用，非要有見者利用眼根才可見。那麼，眼根既沒有見用，見者自體又不能見，都沒有見用，補特伽羅利用了眼根，如瞎子與瞎子相合，也還是不能見的。「見者」既不成立，那還「有」什麼「見」與「可見」？上一頌是從法無而推論到人無，這一頌從人無推論到法無。人法不可得，也就是見者、見與可見都不可得。

庚三 觀見可見所起之果不成

見可見無故 識等四法無 四取等諸緣 云何當得有

從自性見根與可見境的沒有，影響到從根境和合所生起的一切法，都無從建立。《阿含經》說：『內有眼根，外有色法，根境二合生識，識與根境三和合觸，觸緣受，受緣愛。』這從根境而起的識、觸、受、愛四法，是心理活動的過程，都是要依根境的和合，才得發生。現在既沒有「見」與「可見」的自性，那能依的「識等四法」當然也「無」有了。經上說有六六法門：就是六根，六境，六識，六觸（眼根所生觸，耳根所生觸……意根所生觸），六受（眼觸所生受……意觸所生受），六愛（眼受所生愛……意受所生愛）。這就是說十二緣起中現實生命活動的一系：識是識，境是名色，根是六處，觸就是觸，受就是受，愛就是愛，這可見十二緣起的因果連繫，是以六根為中心的。他是前業感得的有情自體，依著他，又有煩惱業力的活動，招感未來的果報。愛，已到達了煩惱的活動，愛著生命與一切境界，再發展下去，就是取。取有欲取、見取、戒禁取、我語取「四取」。因了愛的染著繫縛，由染著而去追求執著，就是取。因愛取煩惱的衝動，造種種非法的身語惡業；縱然生起善業，也總是在自我的執著下，是有漏的生死業。業是身心活動而保存的功能，所以十二支中叫做有。有緣生，生緣老死，這種「諸緣」的因果相生，因根本（根境）的不成，都不能成立，所以說「云何當得有」？從緣起無自性的見地來看，自性有的十二有支，都不可得。

己二 例觀五根不成

耳鼻舌身意 聲及聞者等 當知如是義 皆同於上說

上說見可見及見者的不可得，是依眼根而說的，這裡再觀其他五根的不可得。「耳鼻舌身意」，是五根，五根的對象，是「聲」香味觸法五塵。我能聞聲，叫「聞者」；能齅香，叫齅者；能嘗味，叫嘗者；能覺觸，叫覺者；能知法，叫知者。這一切的一切，都沒有實在獨立的自性。所以不成的意「義」，「同於上」面破眼根不成中所「說」的。破的方法是一樣的，不過所破的根境不同，所以這裡也就不消多說的了。

觀五陰品第四

五陰，就是色受想行識，奘師譯為五蘊。有人說：奘師是法相宗，所以譯為五蘊；什公是法性宗，所以譯為五陰。其實這是沒有根據的。像什譯的《法華經》，譯為五眾，眾是聚集的意思，與蘊義相合。不過什公順古，所以這仍舊譯做五陰。陰就是蘊，是聚集的意思。如色法，那有見可對的，不可見可對的，不可見不可對的，遠的近的，粗的細的，勝的劣的，內的外的，過去的未來的現在的，這一切色法總合為一類，所以叫做色蘊。其餘的四蘊，也是這樣。這是把世間的一切法，總為五類。《阿含經》說：『觀五陰生滅，觀六處集滅』，這是約特勝義說，實際上是可以貫通的。六處觀集滅，重在認識的正確不正確。根境相對而有無明觸與他相應，即認識錯誤，就有愛取等，自然要純大苦聚集；若有明觸與他相應，能見緣起的實相，那就受滅愛滅，而純大苦聚滅了。五蘊觀生滅，大都作為苦果去觀察，所以說觀他是生滅無常的，無常故苦，苦故無我我所。所以平常破我，也都是約五蘊說。生滅無常就是苦，無常苦就是不自在，不自在豈不是無我？

經中說五蘊與四識住是有關的。心識的活動，必有所緣的境界。所緣不出二類：一是質礙的外境，像色、聲、香、味、觸，都是。一是內境，就是法處。五蘊中，識是能取能緣的，色受想行是所緣。其中，色是質礙的外色。受是感受，也是感情的；把所感受的，加以構劃聯想等，叫做想，也可說是認識的；由思考而有意志的活動，叫行，也就是意志的；這些，都是反省所知的心態。心識的認識，不是外色，就是心態的受等。這色受想行，都是無常苦無我的，我們不知，所以就生起貪愛的染著，由染著而追取，才有生死的流轉。五蘊的空無自性，《阿含經》裡有明白的譬喻，如說：『觀色如聚沫，觀受如水泡，觀想如陽焰，觀行如芭蕉，觀識如幻事。』所以從性空的見地來看，五蘊是性空的，是根本佛教的真義。

丁二 觀五陰

戊一 觀陰性空

己一 觀色陰空

庚一 因果相離破

若離於色因 色則不可得 若當離於色 色因不可得

離色因有色 是色則無因 無因而有法 是事則不然

若離色有因 則是無果因 若言無果因 則無有是處

色法是因緣所生的果色，考察他的因果關係，是不相離的緣起存在。薩婆多部說：色法有二類：一、四大，二、四大所造色。四大是因，所造的色法是果，這雖各有他的自體，但根塵等色法的生起，要四大作為他的所依，所以說四大是能造、是因，因果是同時的。除了表無表色以外，四大、根、塵的生起，都由過去的業力，這業力（是色法）叫做異熟因，感得的色法叫異熟果。如過去有欲界的業，就感到欲界的眼根等，這因果是異時的。現在從因果不相離的見地，破斥他的因果各有自性。青目釋從平常見到的色法——縷、布，說明他的因果不離，意義特別明顯。譬如布，是由一縷縷的紗織成的，布是果色，一縷縷的紗是色因。假使「離」開「色」法的「因」，果「色」是「不可得」的；反過來，「離」了果「色」，「色因」也「不可得」。這因果二者，有他的相互依存性，不能獨立而存在。如說「離色因有色」，這「色」法不就成了「無因」的嗎？如一縷縷的紗，一塊塊的布，布果是決不能離卻縷因的。所以「無因而有法」，這是「不然」的。原來，龍樹的中觀見，凡有必是因緣有，無因緣即等於沒有。但小乘學者，有說虛空無為，擇、非擇滅無為，是無因而實有的；外道也說神我、時間、空間、極微等，是無因而有實體的。中觀者不承認有不待因緣的東西；就是無為法，也是因有為而施設，是緣起的。每一存在的、顯現的，必是相互觀待的；否則，就根本不能成為所認識的對境，也就不能成立他的存在。提婆《百論》的廣破常住，說得非常明白。性空論者的意見，若有一法無因緣而可現起，那就是反緣起的自性見，要根本否認他。離開色因而有色果的不可能，一般人還可以接受；若說離了色果，色因也不可得，這就難得領會。譬如離縷無布，這是對的；離布無縷，那就覺得不然。其實，這也不難理解：縷是布的因，他之所以成為布的因，這是因為他織成布。如把縷放在別的地方，他還是果，是由其他的原因所成的。但眾生不了解相互觀待而構成因果的關係，他見到布是由紗織成的，就聯想起一切紗都是布的因。但就縷的本身說，他

不能決定，他或者在其他因緣的和合下，是布的因，或者把他搓成線，搓成繩，做成燈芯。一定說他是布因，這就是只知理有固然，而不知勢無必至了。所以，「若」說「離」了「色」法果，而「有」色法的「因」，這因就成了「無果」的「因」。「無果」的「因」，與無因的果一樣，也是「無有是處」。

庚二 有因無因破

若已有色者 則不用色因 若無有色者 亦不用色因

無因而有色 是事終不然 是故有智者 不應分別色

再從果色的或有或無，批判他沒有因果的關係。色若是實有，這等於說早「已」「有」了這「色」果。果色如早已存在，這自然就「不用」再有「色因」了。因能作成果法，所以要說有因；果已有了，還要因做什麼呢？假使說「無有」實在的果「色」，這在外人就把他看為沒有，既是什麼都沒有，那又那裡說得上「用」什麼「色因」呢？這因為因是果法的因，有果才能說有因，如父親是所生兒子的父親，沒有生兒子，這也不成其為父親了！所以執果法為實有或者實無，都沒有成立色因的可能。

若說「無因而」可以「有色」，這是「終」於「不然」的。無因有果，這過失太大了。所以，「有」理「智」的學「者」，切切「不應分別」一切的「色」法。不分別色，不是說世俗緣起如幻中，眼不見色，耳不聞聲，這才叫不分別。這是說不執有實在的自性色，也不推究這色法是先有的、先無的，因果是一、是異。若執有自性，分別他一異有無，那就是戲論，再也不能正見諸法的實相。這不分別，最容易被人誤會，以為不分別色，就是一切都無分別，不論什麼邪正、善惡，什麼都無所謂，一概不睬他。這如何使得？無分別，是說勝義觀察，自性不可得，通達空性，緣起法相寂滅不顯現，叫做無分別。世俗緣起假名，那是一切宛然而可分別的。所以佛說：世間說有，我亦說有；世間說無，我也說無。隨順世間，分別顯示宣說一切。如果世俗假名都不可分別，這就成為黑漆一團的糊塗見了！

庚三 因果相似不相似破

若果似於因 是事則不然 果若不似因 是事亦不然

這是約因果間的相似不相似，破斥他的實有色法。相似，就是同樣的；不相似，就是不同樣的。假使說色「果」相「似於」色「因」，這「是」「不」對的。如縷是因，布是果；縷是線條，布是平面；布果可以做衣，縷因不可做衣；說他完全相似，這怎麼可以呢？若說色「果」「不」與色「因」相似，同樣的「是」「不」對。如黑的縷因織成的布果，總不會是白的；麻縷的因織不成棉布，不能說他沒有一種類似的關係。所以執布有布的自性，縷有縷的自性，那就相似不可說，不相似也不可說了。這因果的相似不相似，正破有部的同類因果與異熟因果。

己二 觀餘陰空

受陰及想陰 行陰識陰等 其餘一切法 皆同於色陰

五陰中的色陰粗顯，他具有質礙性，常人很容易把他看做實在有。但觀察起來，他的自性尚且不可得，那內心感受等的精神活動，自然更易知道他的如幻如化了。「受」是感情的領受，就是與外境發生接觸的時候，用是否合於自己的態度，精神上生起或苦或樂或不苦不樂的感受；感受有種種，總合叫受陰。「想」是認識的攝取意象，就是對所緣的境界，安立種種的界相，施設種種的名言。「行」是意志的活動，就是推動內心生起種種的善惡心所，進而造作一切善惡的事業。「識陰」，是主觀的心體對於客觀的了別認識的作用。這受等四陰，以及「其餘」的「一切法」，若執有實在的自性，「皆同於」上面破「色陰」所破，這裡不再繁瑣的一一指責了！

戊二 讚歎性空

若人有問者 離空而欲答 是則不成答 俱同於彼疑

若人有難問 離空說其過 是不成難問 俱同於彼疑

五陰的空性，已明白顯示了。現在就從性空的特點，加以讚歎。從理論上研究起來，一切法不空，是不行的，非空不可。比方「有」人向你討論或請「問」諸法的現象或實體，假使你不理解空，「離」卻「空」義去「答」覆他，這絕對「不」能「成」為「答」覆的。因為你所答覆的道理，最後還

是「同」他一樣的墮在「疑」惑當中，不能得到問題的解決。或者，「有」人想「難問」其他學派的理論，說他的思想如何錯誤，這也須依據正確的性空觀，顯出他的過失。否則，「離」卻正確的性「空」，宣說他人的「過」謬，這還「是不成」為「難問」的。因為他所批評的，並沒有評到他的根本，結果，也還是「同」他一樣的墮在「疑」惑裡。第一頌是立不成立的似立，第二頌是破不成破的似破。這些在上面立破善巧中，已約略談過。

離開性空，批評別人，答覆別人，都不行；依性空，那就一切都可以了。這似乎過於為性空鼓吹，其實，這是事實，空確有立破的功能。一切法因緣所生，佛法稱之為『二』，就是相待的，可以說他具有矛盾的特性。彼此的對立，固然是矛盾；矛盾而統一，這還是矛盾。矛盾是絕對的，雖是強調，但緣起的存在者，必有矛盾性可說，卻是事實。所以，什麼都可從各方面看的：你從這方面看，是變化無常、流動不息的；他從那方面看，卻是動中常靜，變化中的不變。從這點去觀察，是統一的；從那點上去觀察，卻是種種的。所以統一與種種，變與不變，靜止與運動等爭辯，始終沒有解決。這不同的兩面，宇宙人生，一花一草，小到不能再小，大到不能再大，都具有的。這是世間的奧秘，沒有般若的空慧透進他的底裡，無論怎樣是不能得到圓滿的解決。青目《論釋》說：你用無常破斥他的常，他可以常破斥你的無常，都有道理。雖兩方都說自己的成立，實際上是互相對立了。佛教以無常破常，是說無有常住的常，緣起的非常非斷的相續，不是也沒有。以無我破我，是說沒有像一般所執著的實在我，緣起如幻的假我，還是有的。性空者破斥實有者，原則很簡單，就是用他自己的手，打他自己的嘴，顯出他的矛盾，使他知道自己所執為實在有的一切，不成其為實在。離卻實在的自性見，這才了解如幻的緣起。常斷一異的自性不可得，而無自性的、幻化的一異常斷，卻都可成立。立要這樣的立，破要這樣的破，不空是絕對不行的。批評別人，建立自己，在言說上，尚且要依空，解脫自然更非空不可了！

觀六種品第五

觀世間的苦諦，有蘊、處、界三，觀六種，就是觀六界，種、界是沒有差別的。界的意思有二：一、類性，就是類同的。在事相上，是一類類的法

；在理性上，就成為普遍性。所以，法界可解說為一切法的普遍真性。二、種義，就是所依的因性。這就發生了種子的思想，法界也就被解說為三乘聖法的因性。《俱舍》說界為種類、種族，也就是這個意思。現在觀六界，是從事相的類性說的。

界雖有眾多的差別，主要的是六界——地、水、火、風、空、識，這是構成有情的質素。有以識為六種的根本；有以地、水、火、風的物質為根本；也有以為物質要有空才能存在，空更為根本些。性空者說：組成有情的六種，心色固是不即不離的，而與空也是相依不離的。〈觀六種品〉中，雖總破實有自性的六種，但主要的是觀破虛空。如〈觀五陰品〉中觀破色陰，〈觀六情品〉觀破心識的作用。心識與四大的生滅無實，易於理解，唯有虛空，很易於誤認為普遍真實常住不變，所以本品特別以他為所破的對象。

薩婆多部說：虛空是有實在體性的。經部譬喻師說：虛空只是沒有色法的質礙，所以沒有真實的體性。案達羅學派說：虛空是有為法。薩婆多部說虛空有二：一、我們眼見的空空如也的空，是有為法。六種和合為人的空種，是屬於這一類的。這虛空，是色法之一，就是竅隙的空。二、虛空無為，無障礙為性，一切色法的活動，存在或不存在，都在無礙的虛空中。虛空是遍一切的，實有的，真常的。這虛空無為，不礙他，他也不會障礙虛空。空宗說虛空是緣起假名，與經部及案達羅學派的思想有關。

空間，在哲學上是個很重要的問題，諍論也很多。有說空間是外界絕對的存在，不是寸尺的長短可以量的。有說空間是內在的，是認識上的格式。認識本有空間的格式，從空間的格式中，認識一切，一切都現出空間相；所以，空是內心的存在，不是外界存在的。有的說：空間是外在的，但是物質的存在、形態，有物質，就顯有空間相。物質的有變動，空間性也就有變化；是相對而不是絕對的。這可見空間的問題，在世學，在佛法，都有很多的諍論，但主要不外絕對的與相對的、外在的與內在的諍論。空宗不否認對象的虛空，不過不承認他是實有真常；承認他是緣起的幻相，他的存在，與色法有依存的關係。如板壁上的空隙，是由根見身觸而得的認識，空宗是接近經驗論的。虛空依緣起而存在，也就依緣起而離散，所以，有集也有散；緣

起的存在，是畢竟性空的。

丁三 觀六種

戊一 明正觀

己一 廣破空種

庚一 非所知性

辛一 非有

壬一 以能責所破

空相未有時 則無虛空法 若先有虛空 即為是無相

是無相之法 一切處無有

一切法的存在，必有他的樣相，有相才可以了解。樣相、法體，這就是能相、所相。佛法說能所，如『量』、『所量』，『知』、『所知』，雖沒有說『能』字，也可知道他是能量、能知，因為量與知，本是動詞而靜詞化的。說相與所相，也就是能相、所相。虛空的法體，是所相；能表顯虛空之所以為虛空的相，叫能相。現在就研究他的所相：假定承認虛空是以無礙性為相，而無礙性的虛空，又是常住實有的，那麼在空相還沒有時，豈不是沒有虛空嗎？所以說：「空相未有時，則無虛空法。」什麼是無礙性？是質礙性（色法）沒有了以後所顯出的；也就是因為沒有色法，或眼見，或身觸，所以知道有虛空。這樣，色法存在的時候，不就是沒有無礙相嗎？心法不是物質，是無礙的，而不能說是無礙性的虛空。單說不是色法，也不能說是無礙性的虛空。虛空與色法有關，必在有色法，而色法又沒有了的時候，才成立。如說死，沒有人，不能叫死；要有人受生後，到生命崩潰時，才叫做死。這樣，怎能說虛空是常住、實有的呢？假定說：不是起先沒有虛空，是「先」前已「有虛空」的存在，不過等色法沒有了才顯現而已，所以沒有上面的過失。這也不然，如果先前已有的話，這虛空法，就應該「無」有無礙「相」。不但「無」有無礙「相」的虛空「法」，凡是無相的，「一切處」都決定「無有」。無相，怎麼知道他是有呢？怎麼可說先有無相的虛空呢？虛空是眼所見，身所觸，在沒有色法而顯出的，離了這樣的認識，根本沒有虛空。

壬二 以所徵能破

於無相法中 相則無所相 有相無相中 相則無所住

離有相無相 餘處亦不住

一般人的認識中，都覺得相與所相，有能所體相的差別，所以起自性實有的差別執。現在再從所相法難破他的能相。所執的虛空所相法，是有相呢？還是無相？假定說虛空的法體是無相法，上面說過，無相法根本不存在，存在的必然有相。那麼，能相是為所相法作相的，現在所相的虛空既然不可得，在不可得的「無相法中」，無礙性的能「相」，不是沒有「所相」法可以為他作相了嗎？如裝穀物的蔴袋，有一袋袋的所相法在那兒，才可以貼上一號二號的或米或麥或豆的能相條子，作為他的標記。如根本沒有所相的穀物蔴袋，那你一號二號的能相封條，不是無可張貼了嗎？所以，所相的法體，不但不能說他是「有相」——本身已有了相，那還要能相做什麼？並且，本來已有了一相，再有一能相的無礙性，也沒有所住處；實有的兩相，是不能並存的。也不能說他是「無相」，無相就等於不存在，不存在的無相法，那能「相」的無礙性也還是「無所住」著的。假定說：所相的法體，不是有相，也不是無相，離有無相，另有個第三者。這也不對！凡有法體的，不是有相，就是無相，所以說「離」開了「有相無相」，更找「不」出一個其「餘」第三者，可為能相的所「住」。

壬三 能所相待破

相法無有故 可相法亦無 可相法無故 相法亦復無

是故今無相 亦無有可相 離相可相已 更亦無有物

有的以為虛空的法體是常時存在的，不過要離去物質才顯出他的無礙相，這等於承認二者的可離性。不知相法與可相法，是相待共存而不能獨立存在的，虛空與無礙性，那裡可以分離！所以要有無礙性的能相，才有虛空的可相法，假使無礙的能「相法無有」，那「可相」的虛空「法」，也就「無」有。反過來說：要有虛空的可相法，才有無礙性的能相，假使「可相」的虛空「法」是「無」，那麼，能「相」的無礙「法」自然「亦復無」有了。這

兩者既然是因緣的存在，就都沒有自性，「是故」，現「今無」有「相」法，也「無有可相」法，「離」了這「相可相」法以外，還有什麼東西是虛空呢？所以說：「更亦無有物。」物，是實有自體的東西。虛空是這樣，其他的一切法，也是這樣。因為一切法，不出相與可相的二法，相可相的二法不可得，一切法也就都沒有自體了。

辛二 非無

若使無有有 云何當有無

性空者說：能所相待的緣起虛空，我並不否認他的存在，不過不許實有自性罷了。但一般人，說有就覺得有個實在的；聽說自性非有，就以為什麼都沒有。虛空法體不可得，無礙性的幻相也不可得，這就是破壞緣起的虛空。他們以為虛空是顛倒的妄見，如病眼所見的空花一樣。這是反世俗諦的常識，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，不是破壞緣起幻有。同樣的，這裡破無，也是破實自性無。所以說：「若使無有」實在的自性「有」，那裡「有」實在的自性「無」呢？現實的虛空，有種種的形態，有彼此的差別，吾人可以直接感覺到，怎麼可以說沒有呢？

庚二 非能知性

有無既已無 知有無者誰

青目論師說：有責難說有法不可得、無法也沒有，知道沒有有無的人，應該是有的了。這是不對的，所知的實有、實無都不可能，那裡還有個能知者呢？照這樣解釋，這半頌已超出破虛空的範圍，而從破所知法轉破到能知者的我不可得了。其實，這還是破虛空，意思說：在能知者的意識中，也沒有虛空。因為，假使有有體或無體的虛空作對象，那才能引起能知者的認識，認識這或有或無的虛空；現在「有無」的虛空「既已無」有了，那裡還有「知」這虛空是「有無」的能知者？那裡會離開所知別有內心本具的虛空相？如這裡有《中論》，能知者的認識上才現起《中論》的認識；假使這裡根本沒有這部書，能知者怎麼會生起《中論》的認識？那裡會有內心本具的《中論》相而可以了知呢？

己二 結例餘五

是故知虛空 非有亦非無 非相非可相 餘五同虛空

前三句是結前虛空，後一句是例破五種。地以堅硬為相，水以潤濕為相，火以溫暖為相，風以輕動為相，識以了別為相。這所「餘」的「五」種，如「虛空」一樣的是「非有亦非無」，「非相非可相」，只是緣起假名的存在。

戊二 斥妄見

淺智見諸法 若有若無相 是則不能見 滅見安隱法

諸法的實相，不可以看作有相，也不可以看作無相，但「淺智」淺見的世間有情，或「見」到「諸法」的實「有」自相，或見到諸法的實「無」自「相」。其實，他「是」「不能見」到虛空及一切法的非有非無的緣起法的。不理解緣起法，就不能通達性空；不通達性空，就有自性見的戲論；有了實有的自性見，就不能見到「滅」除妄「見」的「安隱」寂靜的涅槃「法」。『不得第一義，則不得涅槃』，也就是這個意思。所以緣起幻有的虛空，是要承認的，從緣起中通達性空，通達了性空，就可證得安隱寂靜的涅槃了。

觀染染者品第六

六情、五陰、六種的三品，是觀世間；染染者品以下十二品，是觀世間集。世間，指眾生的果報自體；世間集，指世間所從生的因緣，怎樣的因果相生。所以，世間集不但說明因緣，而實是總明因果的關係。世間集，一切是性空的假名，但一般學者誤會釋尊的教義，要建立世間集的實有，所以本論從世間集的一一論題加以理智的檢討。現在先說煩惱的染著，再說有為相的生、住、異、滅的性空。阿毘曇論，在說明蘊、界、處以後，就說心心所法的相生相應，次說不相應行的生、住、滅三相，這如《阿毘曇心論》的〈行品〉，《俱舍論》的〈根品〉。本論〈觀染染者品〉是觀染心相應的不可得，〈三相品〉是觀生、住、滅性空，這次第是阿毘曇所舊有的。

染是煩惱，這本來很多，如貪染、瞋染、癡染等，但主要的是貪，所以四諦的集諦，特別重視愛；十二緣起中，也特別著重愛與取。在生死流轉中

，愛可說是生死的動力了。假使只說貪欲、淫欲、五欲，那唯屬於欲界的貪；若說貪、染、著，那就通於三界了。貪與瞋，看來是對敵的，其實，為了愛著自己的生命及世間的境界，被自體與境界二愛所繫縛；假使愛之不得，就生起瞋恨，瞋恨不過是為了要達到愛的目的而引起的反動。所以緣起論中，特重貪欲。論主在上面破斥蘊等自性不可得，固執自性有的學者，不能理解無性的緣起有，以為不可得是什麼都沒有了。他覺得一切空，不能成立生死流轉，所以他要從蘊、界、處的因緣實有中，建立他實自性的蘊等。他覺得：經說『貪欲、瞋恚、愚癡，是世間根本』，有了這染法，自然有染者；有染染者，自然作業感果，怎麼說蘊等無自性呢？這樣，本品中就要進一步的破染與染者。

龍樹學隨時說到『者』，這是他的特色，是最值得注意的。如前說的去去者，見見者，後面說的作作者，受受者，這裡說的染染者。原來佛法雖說無我，但緣起五蘊和合的統一中，大小學派都承認有我，不過所指不同。犢子系立不即不離五蘊的不可說我；說一切有系立和合的假名我；大眾、分別說系立一心相續的真我。龍樹學的緣起我，是依五蘊而有的，但不同犢子的不可說我，也與一切有者的假名我不同。什麼是染染者？一、染者是能起染的，染是所起的染，這是從能起所起的關係上說。二、染是貪瞋等染法，染者是為染法所染污的；這樣，染為能染，染者為所染，是從能染所染的關係上說。這染與染者，涉及的問題很多。大眾、分別說系說：『心性本淨，客塵煩惱所染污故。』心性是本淨者，染法怎樣的能染污他？一切有與犢子系，說煩惱與心心所相應，起染污的作用。心心所法為俱時和合的染法所染，而雜染的五取蘊，使不可說或假名我成為染者。成實論師說：第一念是識，第二念是想，第三念是受，都是無記的；第四念的行，或是染污的，能染污假名相續的眾生。這本淨者與雜染，無記者與染心所，假名我與染法，這一切怎樣成立染與染者的關係，都是本品所觀察的對象。這裡總括的敘述一下，不再作個別的解說了。

丙二 觀世間集

丁一 惑業相生

戊一 染著則生

己一 觀染與染者

庚一 正觀染染者不成

辛一 別異不成

壬一 前後門破

若離於染法 先自有染者 因是染欲者 應生於染法

若無有染者 云何當有染 若有若無染 染者亦如是

本頌的意義不顯，各家的解說不同，且依青目釋。前一頌半明先有或先無染者，不能成立染法；後有半頌，明先有或先無染法，也不能成立染者。染與染者的相應，不出兩門：一是同時相應，二是前後相應。有部主張前者，經部主張後者。有部與經部同樣的建立假我，但有部的我，是依五蘊建立的；經部的假我，是依心的相續而建立的。

假使在染法未起以前，「離」開了「染法」，已「先自有」了「染者」；就是說先有染者，以後才起染法去愛染他。這是不合理的，因為染者本身既已經是雜染的了，何必還要染法呢？這可說不攻自破。那麼，在染法未起以前，沒有染者，能不能成立後來的染法呢？也不可以。因為，若先已有了「染欲者」，這或者可以說「生於染法」；如先有了打球者，然後才有打球的事情發生。既然在染法未起以前，「無有染者」，那「當」來又怎麼能夠「有染」法的生起呢？這雙關的破斥是：前從依染法而後成染者去難破，次從依染者而後生染法去難破。照這樣的理論去觀察，那麼若染者以前，已先有了染法，染法既先已存在了，還要染者做什麼？假定未起染者以前，沒有染法，那後來的染者也不應該有；因為沒有染法，就不能立被染的染者。所以頌說：「若有若無染，染者亦如是。」

壬二 俱時門破

染者及染法 俱成則不然 染者染法俱 則無有相待

主張同時相應的說：染者與染法，說他前後異時，不能成立，這是對的。但主張同時有，這就可以成立，沒有過失的了！這也不然，「染者及染法」，如說他有各別的自體，又說他「俱」時相應能「成」立能染所染的關係，這怎麼可以呢？因為，「染者染法」同時「俱」有，就沒「有」二法「相」依「待」而成立的因果性了。所以有染法和染者，就是因為染法能染於染者，染者能有於染法。現在二法同時，如牛的二角一樣，那還有什麼相染的關係呢？失去了他們的相待性，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 染者染法異 異法云何合

若一有合者 離伴應有合 若異有合者 離伴亦應合

同時相應者救說：諸法雖各有自體，但我並不主張心心所法是獨存的、不相關的和合。《雜阿毘曇心論》說：『心心法由伴生。』心心所法，是展轉相因而生的。同一念的心心所法，同所依，同所緣，同事，同果，這叫和合相應；所以沒有上面所評破的過失。他主張俱時和合，而能構成染與染者的關係。前後相應者也說：前心與後心，是相續而統一的，是同類的引生，所以心與心所，雖就是一法，但在前後相續中，也可以說相應和合，也可以建立染與染者。和合，既不出一異，現在就從一異門去破。你所說的和合，是一法而和合呢？還是異法而和合？假定說，「染者」與「染法」是「一」，「一法」怎麼能夠「合」？要說合，一定是這法與那法合；若但是一法，那是絕對說不上合的，如指的不能自觸。假定說，「染者」與「染法」是差別各「異」的，「異法」又怎麼能夠「合」？因為合，要兩法有涉入、滲合的關係，若各各差別，怎樣和合得起？所以，不同而各有自體的，只可說堆積，不可說和合。一異的所以不能和合，論中更舉出理由。如果一定說染染者是「一」而可以「有」和「合」的，那麼，「離」了「伴」侶，也「應」該「有」和「合」。有前心時無後心，有了後心而前心又滅，彼此不相及，怎說心心所法和合相應生？若說一法不能合，還是「異」法才「有」和「合」的可能。那麼，兩法和合在一處時，這還不是你是你我是我，根本生不起關

係。伴與非伴，又有什麼差別？所以說「離伴亦應合」。論主所以用破一的理由同樣的去破異，因為獨存的一，與孤立的異，只是同一思想的兩面。所以獨存的一不成立，一個個孤立的異也就不成。一異和合既都不能建立，染染者的成立，自然大成問題。真常唯心者說真妄和合，當然也此路不通！

辛三 異合不成

若異而有合 染染者何事 是二相先異 然後說合相

若染及染者 先各成異相 既已成異相 云何而言合

異相無有成 是故汝欲合 合相竟無成 而復說異相

異相不成故 合相則不成 於何異相中 而欲說合相

上文總破一異的和合不成，但別異的俱時和合，是比較普遍的見解，所以再特別破斥，指出他內心的徬徨矛盾。如一定要說染染者是各各別「異，而有」和「合」的，那應該反省：這別異的「染」法與「染者」，怎樣能成立他的雜染「事」呢？因為，這「二相」在「先」已承認他的別「異」相，「然後」

又「說」他同一所依，同一所緣，同一生滅，同事，同果的和「合相」。這種機械的和合論，等於破壞他人的友情，再去做和事老。同時，「染」法「及染者，先」前「各」各「成」立了他的別「異相」，你「既」然「已成」立了這不同的「異相」，認為應該各各差別，過後，你怎麼又要說「合」呢？豈不是白忙！我曉得，你是覺得染染者的「異相」，照上面所說，沒「有」辦法「成」立，於「是」你要成立染染者的「合」相。等到明白了「合相」也「無」法「成」立的時候，「而」你又恢復固有的見解，「說」兩者並不融合為一，還是各各別「異相」的。其實，不論你怎樣說合說異，結果總之是不得成立。什麼道理呢？染染者的「異相不」得「成」立，「合相」當然就同樣的「不」得「成」立了。你到底在怎樣的「異相中，而」想「說」染染者的「合相」呀！異不成就說合，合不得成，又想說異，你到底要說什麼？我們可以停止辯論了吧！

庚二 類破一切法不成

如是染染者 非合不合成 諸法亦如是 非合不合成

如前所說的，貪「染」與「染者」，各各有獨立的自體，說和合，說別異，都不得成，唯是緣起無自性的假名染染者，相依相待而存在。所以說：「非合不合成。」貪染與染者是這樣，瞋染與染者，癡染與染者，也是這樣。三毒是這樣，一切煩惱，一切諸法，無不是這樣。所以說：「諸法亦如是，非合不合成。」

觀三相品第七

心念惑染相應，構成雜染，從惑起業，就生起了一切有為法，有為法就是惑業所為的。有為法有他的相，或說有生、住、滅的三相，或說有生、住、異、滅的四相，或簡單說生、滅的二相。凡是有為法，是無常的，必有生、住、滅的形態，所以佛說：『有為法有三有為相。』後代的佛弟子，對這三相生起各別的見解：一切有與犢子系，從分析的見地，分析色法到了極微，心法到了剎那。這剎那、極微的法體，是常住自性的，沒有生、住、滅可說。這色心的所以成為有為法，在作用上有生、住、滅的三階段，是受了生、住、滅三相的推動。三相，是別有一種實在的法。色法或心心所法的和合現起，從未來來現在，又從現在到過去，有生、住、滅相與他俱有，所以說三相是有為法的相。晉慧遠法師曾問過什公，什公回答說：佛說有為法，是令人厭離這世間的，並沒說有實在自體的三相。說一切有部們對三相加以研究，說三相不是色法，也不是心心所法，是非色非心的不相應行法。本品雖破斥執三相的一切學派，但主要的是破三相別有實體的學派。

己二 觀生住滅相

庚一 破三相之妄見

辛一 觀生住滅不成

壬一 總破三相

癸一 有為無為門破

若生是有為 則應有三相 若生是無為 何名有為相

生、住、滅三法是有為法的相，但生、住、滅三法的本身，是有為呢？還是無為？薩婆多部與犢子系說三相也是有為的；分別論者說三相是無為的；法藏部說生、住是有為的，滅是無為的。分別論者說：三相是無為的，因為三相是一切有為法的普遍理性，如無常是諸法的真理一樣。有為法，在一切處、一切時，總是有生、住、滅的。生、住、滅，有他的普遍性、永久性，他是普遍恒常的理性，所以能使一切法流動不息，一切法照著他的理則而生滅。這思想，接近觀念論與形而上學。法藏部說滅是無為，一切法終究要歸滅無，他是一切有為的最後歸宿，能滅一切，有絕對而必然的力量，所以也非無為不可。他們執有實在的自體，不論是說有為或無為，都不得行。為什麼呢？假定如有部說「生」、住、滅「是有為」的，那麼，生、住、滅的自身，也就「應」該「有」這「三相」。就是說：生有生、住、滅三相，住與滅也各有生、住、滅的三相。為什麼要這樣？因為凡是有為法就有這三相；生、住、滅既然是有為，自然也有此三相，不然，也就不能知道他是有為了。假定如分別論者說「生」、住、滅「是無為」的，無為法不生不滅，沒有變化，沒有差別，沒有作用，沒有相貌，這樣的無為法，怎麼能為「有為」法作「相」，表現有為法是有為呢？無差別的無為法，作為有差別的有為法的表相，性空論者認為是不能成立的。

癸二 共聚離散門破

三相若聚散 不能有所相 云何於一處 一時有三相

三相在同一的時間中具足，叫聚；有前有後，在初中後中具足，叫散。說三相為有為法作相的，到底說同時有三相？還是前後次第有三相？有部與犢子系，主張在一法的一剎那中，同時有三相。但這是相當困難的；假定說在一法一剎那中聚有三相，這不是同時有生、住、滅的作用了嗎？有部說：我雖說同時有，卻不是這樣講的。一念心中三相共有，這是就三相法體說的。作用方面，生起生的作用時，住、滅的作用還沒有；起住的作用時，生的作用已過去，滅的作用還沒有來；起滅的作用時，住的作用也成過去。所以，法體同時有，作用有前後的差別，這有什麼困難不通呢？但，他說到剎那，是沒有前後的；沒有前後分，怎麼可說生用起，住、滅作用未起？滅用起，

生、住作用已成過去？由此，可見體同時而用前後是講不通的。經部主張三相有前後，他說：先生，次住，後滅，這在相續行上建立。但，佛說有為法有三相，現在不是承認一一剎那中沒有三有為相嗎？他說：我雖主張三相前後起，但在一念心中也還是可以說有三相的。剎那間的生起是生；過去的是滅了；這剎那在相續不斷的流行中，可以說住。這是觀待建立的，如人的長短，因甲的長，有乙的短，因丙的短，才顯出乙的長，不是單在乙的個人身上，可以說出他的長短。這觀待假立，不過是緣起假名，但他要在現在實有的剎那心上建立，這怎麼得行呢？所以「三相若聚」若「散」，對有為法，都「不能有所」表「相」。一法上聚有三相，有生滅自相矛盾的過失；也不能說前後有三相，有生無滅，有滅無生，也不能表示他是有為。一定要說三相同時，你想想，怎麼可說「於一處一時有三相」呢？在大乘學者，都承認即生即住即滅的同時三相的，但他的意義，是值得研究的。《成唯識論》在一剎那心中建立即生即滅，說：『如秤兩頭，低昂時等。』但這是否可通，在理論上是值得考慮的。秤有兩頭，有長度，所以可有低昂同時的現象。不可分的剎那心，也可以說有兩頭生滅同時嗎？空宗不許無分的剎那心，在貫徹過未的現在相續中，觀待假名才能說即生即滅。

癸三 有窮無窮門破

若謂生住滅 更有有為相 是即為無窮 無即非有為

假定「生住滅」的三相是有為法，像薩婆多等所說的，即應該「更」承認這有為的三相，又「有」生、住、滅三「有為相」，那就犯了「無窮」的過失。如甲法是有為，是由生、住、滅乙為他作表相的；乙法也是有為，就又要生、住、滅丙為他作表相；丙法仍是有為，那就還要生、住、滅丁為他作表相了，這樣推論下去，不是成了無窮嗎？假定說生、住、滅雖是有為法，但不要另外的生、住、滅為他作相，那麼，這有為法上的三相，就不能說他是「有為」了。他不再有生、住、滅三相，怎麼知道他是有為呢？這樣，承認另有生、住、滅，就犯無窮過；不承認另有生、住、滅，又犯非有為過。這究竟要怎樣才好？有部推論的結果，承認另有生、住、滅，但不承認有無窮過；分別說系說三相是無為；大眾系說三相是有為，但自生、自滅，不需

要另有生滅為他作相。思想恰好是對立的：不是有為，就是無為；不是俱時，就是前後。不建立緣起的假名論，怎能不犯過失呢？

壬二 別破三相

癸一 破生

子一 自他門破

丑一 破他生

寅一 立

生生之所生 生於彼本生 本生之所生 還生於生生

能生有為法的生，是怎樣生起的？有說：由另一個生生的，這叫他生派，或展轉生派，是犢子系與說一切有者的見解。有說：生是自生的，不需要其他的生法生，這叫自生派，或不展轉生派，這是大眾系的見解。現在，先破他生派。這一頌，是有部他們，為了避免上來的無窮過，而作展轉生的建立。他們說：另有一法能生這生的，叫生生，如另有能得這得的，叫得得。某一法的生起，有生能使他生起。這生，另有能生他的「生生」；這生生的「生」起，能「生於」那個「本生」。本生，指能生某一法的。本生從生生而生，這生生，是不是也還要另一個生生去生這生生？不要！因為本生生起的時候，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，「還」可以「生於生生」。這樣，本生是有為，是由生生所生的；生生也是有為，是由本生所生的。所以，主張生、住、滅外另有有為相，卻不犯無窮的過失；有部、犢子系都這樣說。有部建立三相，說一切法現起時有七法共生：一是法、二本生、三本住、四本滅、五生生、六住住、七滅滅。根本的生、住、滅，作用特別大；生，生起時，能使其餘的六法也都生起；住，住時，能使其餘的六法也住；滅，滅時，也能使其餘的六法滅。但生生只能生本生，住住專能住本住，滅滅唯能滅本滅。法，根本是被動的，不能叫餘法生滅。假定說生、住、異、滅，那就一法起時，有九法共生了。法、生、住、異、滅、生生、住住、異異、滅滅，是為九法。根本生又名大生，生生又名小生，小生生大生，大生生小生，就是這個道理。正量部除了這些法，

還有其餘的法，所以說一共有十五法共生。西藏的《無畏論》說，本論的破他生，是破正量部；但《十二門論》與青目釋，都是指說一切有部的。總之，凡是主張三世實有的，主張展轉生的，都為此中所破。

寅二 破

若謂是生生 能生於本生 生生從本生 何能生本生

若謂是本生 能生於生生 本生從彼生 何能生生生

若生生生時 能生於本生 生生尚未有 何能生本生

若本生生時 能生於生生 本生尚未有 何能生生生

假定說生生是因，本生是果，這「生生」的因，「能生於本生」的果。那麼，就不可說生生是從本生生的。為什麼呢？「生生」是「從本生」生的，這所生的生生，又怎麼「能」夠轉過來「生」起「本生」？如說母生子，又說子生母，這話講得通嗎？同樣的，假定說本生是因，生生是果，這「本生」的因「能生於生生」的果。那麼，就不可說本生是生生所生的。為什麼呢？「本生」是「從彼」生生而「生」的，這所生的本生，又怎麼「能」夠轉過來「生」起「生生」呢？有部說：先有本生，後有生生，生生當然不生本生；或先有生生，後有本生，本生自也不能生起生生。可是，我建立同時的因果，他們同生同滅，你卻把他分作前後講，這自然覺得有上說的困難了。依我的俱有說，生生生的時候，可以生起本生；本生生的時候，也可以生起生生。像兩個一隻腳的跛子，你扶我，我扶你，就可以站立不動，這不是彼此為因嗎？不行！像你所說的，「生生」在「生」起的「時」候，「能」夠「生於本生」，如生生像跛子一樣，本來已有了，那或許可以說彼此相依而立。但是「生生」的自體，還「未有」現起，還需要本生生他，他怎麼「能」夠「生」於「本生」呢？又「若」如你所說，「本生生」的「時」候，「能」夠「生於生生」。「本生」的自體還「未有」現起，還要生生來生他，他又怎麼「能」夠「生」於「生生」呢？由此，可知所說的彼此展轉相生，並不能免無窮的過失。

丑二 破自生

寅一 立

如燈能自照 亦能照於彼 生法亦如是 自生亦生彼

這是自生派，也叫不展轉派，建立自己的理論。大眾系的學者，就是採取這方法的。自生，是說能生起有為法的生，自己能夠生起。他不但說生法是這樣，其餘的法，也還有採取這一理論的。如心能認識境界，心又能自己認識自己。後代唯識家的自證分，以心見心，也是從這樣的思想而來。照自生派的學者說：「如」放射光明的「燈」光，一方面「能」夠「自」己「照」耀自己，另方面又「能照」耀「於」其他的東西。燈光是這樣，「生法」也是這樣；生法生起時，「自」己能「生」自己，同時也能「生」其他的法。這樣，生是有為法，卻不須生生來生他。這樣的思想，完全走上另一系統，與他生派的有部學者截然不同。這燈能自照的比喻，照提婆的《百論》看來，也是外道所常用的。大眾系可說是通俗的學派。

寅二 破

卯一 破其喻

燈中自無闇 住處亦無闇 破闇乃名照 無闇則無照

云何燈生時 而能破於闇 此燈初生時 不能及於闇

燈若未及闇 而能破闇者 燈在於此間 則破一切闇

若燈能自照 亦能照於彼 闇亦應自闇 亦能闇於彼

燈能照破黑闇，這是世俗所共知的。但燈光是怎樣的破闇，在理智的觀察下，大成問題。燈是光明的，假定燈體已成就了，光明四射。那時，「燈」光的本身「中」，「自」己根本沒有黑「闇」，燈所照達的「住處」，也同樣的沒有黑「闇」。那燈光所照，照個什麼？照所以為照，是約他能夠「破闇乃名」為「照」的。現在燈的自體及所住處，都「無」有「闇」，無闇可破，那還有什麼「照」呢？一般的看法，光明與黑闇，不能同時存在。有了光明，決定沒有闇，所以燈的光體放射了光明，燈體沒有黑闇，處所也沒有黑闇。沒有黑闇，所以說他能照。但現在從照的所以為照上觀察，沒有所照破的黑闇，自照照他的能照也不能成立。或者說：燈光中不能說沒有黑闇，

如闇淡的燈光，不能明徹的照耀，再加一盞燈，就越發的光亮起來了，這不是燈中有黑闇可照嗎？不是這樣！闇淡的燈光中，有他的闇淡，這闇淡不是這闇淡的光明所照破的。在後起明亮的燈光中，現在的闇淡已不可得，那也不是後有的光明所照破的。燈光怎能自照照他呀！

外人救道：我說燈能自照照他，不是像你那樣講的。燈光沒有時，當然沒有照；燈光生起後，黑闇已破了，自然也沒有照。但在燈光正發生的時候，我說他有照，這有什麼不可以呢？有照就可以自照照他了！這仍然不能照。為什麼呢？你說的燈光初生，是已成就呢？還是未成就？假使說燈將生時，光體沒有成就，沒有成就就沒有力量能破黑闇，那怎麼可說「燈」初「生時」「能破於」黑「闇」呢？同時，「此燈」光「初生」的「時」候，光明還「不能」碰「及於闇」，明闇不相到。闇在時明還未來，明來時闇已前去，光明怎麼可以破闇呢？光既是實法，闇也是實法，在同一空間時間中，是不能同時矛盾存在的，所以明闇不相及，光明也就無力破除黑闇了。假定執著「燈」體雖不能碰「及闇」，「而能」夠「破」除黑「闇」的，那麼，一盞透明的「燈」，放「在」這個地方，就應該「破」除「一切」地方的黑「闇」了！這因為燈在這兒，碰不著闇而可以破闇；其餘一切地方的黑闇，也碰不著，也應該有力量可以破除了！此間的闇，與一切世間的闇，有什麼差別呢？事實上，此間的燈光，只能破此間的黑闇，不能遍破一切世間的黑闇。可見燈未及闇而能破闇的話，是不合道理的！

再進一步說：明與黑闇的體性，是相反的。假定「燈」光「能」夠「自」己「照」自己，也「能照」及「於」其他的一切；那麼，黑「闇」也「應自」己「闇」蔽自己，「亦能闇」及「於」其他的法。這樣說來，你想以光明去照他，他還要以黑闇來障蔽你哩！燈的自照照他，既在勝義諦中不可得，那怎能用作自生生他的比喻呢？

古代三論師，是常時活用燈破闇喻的。光明猶如智慧，黑闇等於煩惱。智慧的破除煩惱，是怎樣破的呢？癡與慧是不並存的，般若現前，那時本沒有愚癡，你說斷個甚麼？假定說，般若將生未生的時候可以斷煩惱，未生就沒有能破的力量，已生又沒有煩惱可破！假定說：現在一念煩惱滅，後念的

智慧初生，稱為破除。那麼，煩惱在前念，智慧在後念，兩者不相及，怎麼可以說破？又有什麼力量，可以保證煩惱的不再生？如不相及而可以相破，見道的智慧生起時，修所斷的一切諸惑，也就應該斷除了！還有，智慧既能有力破煩惱，煩惱也有力蒙蔽智慧，豈不要成個相持不下的局面，還能說破嗎？大乘的不斷煩惱，煩惱悟時即菩提，都在這性空的見地上成立。

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

現在再直接從自生生他的見地，加以觀察。你說生能自生，也能生他，是怎樣生的呢？是未生而能生自生他呢？是已生而能自生生他呢？如未生能夠自生，這「生」還「未」曾「生」起，還沒有自體，怎麼「能」夠說「自」能「生」自呢？如已「生」後能「自生」，「生」體既「已」成就了，還「用生」做什麼？老實說：自就不生，生就不自，說生能自生，是不合理的。生還不能自生，更談不上生他了。

子二 已未門破

丑一 總遮三時生

生非生已生 亦非未生生 生時亦不生 去來中已答

《中論》用三時破，雖說已生、未生，主要的是逼他走上生時生的絕路。如〈觀去來品〉中三時破去，也就是如此。上面說，「生」相不是在「生」起了「已」後有「生」的，因為生的作用已過去了。也不在沒有「生」的時候已有「生」的，既然未生，那裡會有生相呢？或者說：已生、未生都不可，生時生該是沒有問題了！這仍不行。要知道：生時是依已生、未生而建立的，離了已生、未生，那裡還有生時？所以，「生時」也是「不生」的。這個道理，在「去來」品的破去「中」，「已」詳細的解「答」過了。

丑二 別破生時生

寅一 破緣合之生時生

若謂生時生 是事已不成 云何眾緣合 爾時而得生

若法眾緣生 即是寂滅性 是故生生時 是二俱寂滅

論主說：三時中都不可生。外人意中，一定承認生時生；但要免除生時無體的過失，就轉計眾緣和合的時候可以生。雖說眾緣和合生，意許上還是成立他的生時生。所以論主批評他：「生時生」，這「事」在上面「已」說過「不」得「成」了，怎麼又說「眾緣」和「合」的那個「時」候「而得生」呢？眾緣和合時生，不仍舊是生時生嗎？外人心目中的因緣和合生，或者是同時因果，或者是異時因果。不問同時、異時，因法與果法，都是各有自相，獨立存在的，因緣和合是這樣，不和合還是這樣。所以，說有自性，又說眾緣和合生，這是不合理的！依中觀的正見，「若」諸「法眾緣」和合而「生」起，那就是無自性的；無自性的緣生，當體「是」本性空寂的「寂滅性」。寂滅性的緣生法，不應執有實在的自性法在生時生。所以「生」法與「生時」，「是」觀待的假名，在緣起的無自性中，「二」者都是「寂滅」無生的。

寅二 破已有之生時生

卯一 約所生之生破

若有未生法 說言有生者 此法先已有 更復何用生

因緣生法，是釋尊的根本教義。外人雖不能正確的把握，也有他的根據，他是不能輕易放棄的，所以現在再破已有的在因緣和合時生。像說一切有系，主張未來具足一切法的，不過沒有遇到緣的時候不生起，因緣和合時就生起了；這近於因中有果論者。性空論者說：凡是存在的，必是生起的，沒有生就不存在。所以，說「有未生」的「法」，先已存在，一碰到緣就可以「有生」的話，這未生的（所生）「法」既是「先已有」了，「更」要「用」（能生的）「生」做什麼呢？因為生是使法從無到有的；既已有了，生就無用，那怎麼可說先有而後生呢？

卯二 約生之能生破

若言生時生 是能有所生 何得更有生 而能生是生

若謂更有生 生生則無窮 離生生有生 法皆自能生

假使說未生的法，在因緣和合的「生時生」，這法依不相應行的生而生，姑且說「是能有所生」的。但生相又從何而生？「何得更」另「有」一個「生」相「而能生」這個「生」？假定說：「更有」一個「生」，能生此生，那麼「生」又從「生」，就「無窮」了！假定說：「離生生」而能「有」本「生」，本生能生有為法，而自己能自生，不須另外的生法生；生既可以自生，一切「法」都是「自」己「能生」自己的，又何必要這能生的生相呢？

子三 有無門破

丑一 就體有無破

有法不應生 無亦不應生 有無亦不生 此義先已說

實有論者，說有就是實有，說無就是什麼都沒得。現在就以外人的觀點（實有自體和自體都無），破斥他的生。其中，先從有為法體的有無破，再約有為的標相有無破。三有為相，是有為法的相，而生、住是有相，滅是無相。

所說的生，是有實在的自體法而生？還是沒有實在的自體法而生？或者是亦有法亦無法而生？假定「有」實在的自體「法」，就「不應」該「生」。為什麼呢？法既然已是實有的，何必還要生？假定沒有實在的自體法，沒有就根本沒得；沒有，能生個什麼呢？所以說：「無亦不應生。」常人以為有了不生，這是可以說得過去的；無，為什麼也不能生？要知道：生是因果相生，果法既根本沒得，能生的因及緣，自然也都談不上。因果必有能生所生，必有能所相及的作用，現在果法既一切都無，不能有因果能所相及的關係。所以有固不能生，無也不能生。有無都不可生，說亦「有」亦「無」，當然更是「不」可「生」的了。這詳細的意「義」，在前〈觀因緣品〉的『若果非有生，亦復非無生，亦非有無生』的頌中，「已」明白的「說」過了。

丑二 約相有無破

若諸法滅時 是時不應生 法若不滅者 終無有是事

上面都是以生破生，現在以滅與生相待，破生的不成。你所說的生，是在滅的時候生，還是不滅的時候生？假定是在「諸法滅」的「時」候有生，正在滅「時」，實「不應」有「生」，因為生滅是相違的。滅時非生，生時非滅，滅是損害生的。假定說在法不滅的時候生，這也不合道理。一切有為法，是念念生滅，即生即滅的。生不離滅，沒有滅的生，是不會有的。所以說：「法若不滅者，終無有是事。」

癸二 破住

子一 已未門破

不住法不住 住法亦不住 住時亦不住 無生云何住

上面已破三相的生，現在接著破住，也有三門。不住法是未住法，住法是已住法；前者是不安定不靜止的，後者是安定不動的靜止。不安定不靜止的動相，說他是住，這當然不可以，因為動靜是互相乖違的。所以說：「不住法不住。」安定的不動的靜止，說他是住，這也不可以。因為，住似乎是安定相，但他是從動到靜的，離卻從動到靜，就不能了解什麼是住。所以已「住」的「法」，也「不住」。除了未住的法和已住的法，更沒有住時，所以說：「住時」住也是「不」能「住」的。還有，住是從生發展來的一個階段，要有生才有住。如上所說，生是不可得的；沒有生，那裡還談得上住呢？所以說：「無生云何住？」

子二 有無門破

若諸法滅時 是則不應住 法若不滅者 終無有是事

所有一切法 皆是老死相 終不見有法 離老死有住

前三時門破，用無生故無住的類例破；本門是以滅與住相待而破住的不成。是滅時住？還是不滅時住？假定說：「諸法」正在「滅」的「時」候有住，這是不可以的。因為一法中的滅、住二相（住是有，滅是無），是相違的，住就不滅，滅就非住。滅是破壞住的，所以說「是則不應住」。假定說：法不滅時住，這也有過。因為諸「法」「不」剎那「滅」，是「無有是事」的。「一切」有為「法」，在有情分上，具有「老（異相）死（滅相）相」

；在眾多的無情分上，具有異滅相；在整個器界分上，具有壞空相；法法都在不斷的演變過去的過程中，所以從來「不見有」一「法，離」了「老死」相而「有」安「住」的。這可見不滅時住，是怎樣的錯誤了。

子三 自他門破

住不自相住 亦不異相住 如生不自生 亦不異相生

不論住相的能否使有為法住，現在問：住相是本身能自有住力而住？還是也像其他法一樣，要假藉其他的住力才能住？假定說：住是自體能住的，那法也就應該能自體住；法既不能自相住，「住」自然也「不」能「自相住」的。假定說：住的本身無力自住，要藉他住才能住，那就住更要住，成無窮過。所以說：「亦不異相住。」這「如」上面說的「生不」能「自生」，也「不」由「異相生」的道理一樣。但上面廣破，這不過略略指破而已。住不自住，是破自住派的大眾系；住不異相住，是破他住派的有部學者。以無窮過破他住派，他是不承認有過的，他說：大住住小住，小住也可以住大住的。其實這不能免除過失，因為小住是由大住有的，怎樣能夠住大住呢？大住是由小住有的，怎麼反而住小住呢？

癸三 破滅

子一 已未門破

法已滅不滅 未滅亦不滅 滅時亦不滅 無生何有滅

生相與住相不成，滅相也自然不成，所以從此以下，觀破滅相，也有三門。假定說：這「法已」經「滅」了，既已滅了，滅的作用已息，流入過去，這當然「不」可再說有「滅」。假定說：法還「未」曾「滅」，既沒有滅，就是滅相的作用未起，既沒有滅相，自也「不」可說他是「滅」。離了未滅、已滅，又沒有滅時，所以說：「滅時」也「不」能成立有「滅」。還有，滅是生的反面，有生才有滅，上面已詳細說到「無生」相可得，這那裡還「有滅」呢？所以在三時中，求滅不可得，這實在是不言可喻的了。

子二 有無門破

丑一 約相有無破

寅一 以住相破滅

若法有住者 是則不應滅 法若不住者 是亦不應滅

這是以有相的住，觀察無相的滅。假定說：這「法有」安定不動的「住」相，既然安住不動，自然是「不」會「滅」的。假定說：這「法」沒有安定「不」動的「住」相，這也「不應」該說他有「滅」。因為，一切法雖是即生即滅的，但滅是從有到無，從存在到非存在的，他離了住相的存在，滅無也不能成立的。誰能離卻存在的住相，而想像滅無呢？所以佛法說滅相是有為法，是緣起法離散的假相。

寅二 以滅相破滅

是法於是時 不於是時滅 是法於異時 不於異時滅

這是直從滅相的本身，推破自相滅的不成。假定現在有這麼一法，你說這一法就在這時候滅？還是在另一時候滅？如果說這法在這個時候滅，這是絕對的矛盾不通。因為，一方面承認現在有這法的存在，同時又說這法現在是滅無，這豈不有有無同時的矛盾？所以說：「是法於是時，不於是時滅。」假定說現在是有，所以這時不滅，要到下一剎那才滅，這也說不過去。怎麼呢？這時，此法沒有滅；異時，又沒有此法；沒有此法，已失卻了此法滅的意義，這那裡還能成其為滅呢？所以說：「是法於異時，不於異時滅。」

寅三 以生相破滅

如一切諸法 生相不可得 以無生相故 即亦無滅相

這是以生相的不可得，例觀滅相的不可得。在「一切諸法」中，「生相」是「不可得」的；如〈觀因緣品〉，以自、他、共、無因四門觀生不可得等。所以，無有生相，成為佛法的根本大法。「以」一切法「無生相」，也就沒有「滅相」，無生，更有何可滅呢？

丑二 約體有無破

若法是有者 是即無有滅 不應於一法 而有有無相

若法是無者 是則無有滅 譬如第二頭 無故不可斷

這又約法體的有無，評破滅相不可得。假定說：「法」體「是有」的，那就不能夠說「有滅」，因為實有法體的存在，就是常住，常住的東西怎樣說得上滅？同時，在「一法」當中，不能夠說「有有無」的二「相」。如光與黑闇不能同時存在，他是光明的，就不能夠說有闇相一樣。假定說：「法」體「是無」有的，那也「無有滅」相可說。因為滅是有的否定，如法體根本就沒有，那也說不上滅不滅了。「譬如第二頭」，根本是「無」的，所以就「不可斷」。這樣，法體實有或實無，滅相都不能成立。

子三 自他門破

法不自相滅 他相亦不滅 如自相不生 他相亦不生

本頌對照自他門的破生破住，已大體可明了。上半頌，從滅相的「不」能「自」「滅」，與另一「他相」（滅滅）也「不」能「滅」，直接的破斥自性的滅相。下半頌，例破：「如自相不生，他相亦不生」，可知滅相也不能自滅他滅。進一步說，滅相待生相而成立，如生相是如此的不生，那裡還有滅相可成立呢！凡自他門破生的一切論式，都可以照樣的破滅，此處不再廣說。

辛二 結一切法不成

生住滅不成 故無有有為 有為法無故 何得有無為

「生住滅」三相，是有為法的標相。是有為，必有此三者；離卻三相，就無法明了他是有為法。所以，從上來詳細觀察，三相既然「不成」，也就「無有有為」法可得了。下半頌，進破無為法。無為法的定義，是『不生不住不滅』。有人不了解佛說無為法的真義，成立種種的無為法（如擇滅、非擇滅等），以為在有為法以外，另有無為法體的存在。不知道佛說無為，是不離有為的，待有為而說無為的。指出有為法的如幻不實，生無所來，滅無所至；以此實生實住實滅的不可得，從否定邊，稱之為不生不住不滅。或是指他的本來性空；或是指體悟不生（擇滅）；這是開顯緣起空義的，何嘗以為有真實的不生不滅的無為呢？所以如能了解「有為」三相是「無」性、不可得，即可悟入「無為」法空了。有些經中，因學者妄執離有為虛誕的無為

真實，所以說有為、無為、非有為無為的不二。理解教意的，知道佛法還是如此，與專說有為無為的同一意趣。那些守語作解的人，就堅決的執著：無為法不究竟，非有為無為的不二中道，才是究竟的真實。我們引申論主的意趣，應當告訴他：二既不成，何得有不二呀！

庚二 顯三相之正義成

如幻亦如夢 如乾闥婆城 所說生住滅 其相亦如是

上面廣顯三相的不可得；然而，三相的不可得，是勝義自性空，從世俗諦假名的立場，不能不有。說他無，是破壞世俗；說他不空，是破壞勝義。進一步說，俗破，真也不成；真壞，俗也不立。二諦都失壞了，這是佛法中的癡人。所以，上顯真空，此一頌要說明俗有，也是遮破破壞世俗的方廣道人。

頌義很簡要，舉三種譬喻，「如幻」、「如夢」、「如乾闥婆城」，說明「生住滅」三「相」，也是「如是」的。幻是類於魔術師的變幻，依某些東西，加以某種方法，現起另一種形態，誑惑人的耳目。夢是睡著了，心識失卻統攝力，種種記憶雜亂的浮現，覺到他如何如何。乾闥婆城，即是海市蜃樓、空中樓閣。這三者，如依一分聲聞學者的意見，這是譬喻無常無我的，不是說空。如依一分大乘學者的意見，這是譬喻一切境界是唯心所現的。現在都不是，是直顯一切法（本頌指三相）的自性空的。《大智度論》說：『幻相法爾，雖無根本而可聞見。』如幻成的牛馬，牛馬是實無的，但他都很像牛馬，觀者也必然的見牛見馬。法相不亂，決不因他的無實而可以指東話西的。他雖現起牛相馬相，欺惑人的耳目，但加以考察，他實在並無此牛此馬的存在。自性不可得，而假相分明不亂，即簡要的指出這譬喻的意義。幻，譬喻假名可有，也就譬喻自性本空。以此等譬喻為譬喻無常的，姑且不論。以此譬喻唯心，實是違反世俗。如乾闥婆城，決不是我們心中的產物。或在海邊，或在沙漠中，因空氣光線等關係，遠方的人物，在眼前影現出來，使我們見人見城。這有物理的因素在內，豈純是自己心識的妄現。又如夢，有過去的經驗，或者可說熏習於自心；然而睡眠者身體上的感覺，或太餓

，或太飽，覺熱，覺冷，還有外來的音聲、香氣等，無一不引發此夢境，也決非自心或過去的經驗而已。至於幻，有幻者，有幻所依的東西，有幻者的方術，必在種種因緣和合下，才有此幻象。以性空者看來，一切皆在根境識三者和合的情況下幻現；他與心可以有關係，但決不能說唯心。從世俗諦說，一色一心，假名如幻；從勝義說，一色一心，無不性空。依上面解說，三相如幻，也決非否定三相假有。一切法是性空的，所以是無常的；假名如幻，即生即住即滅，自性不可得。因為非自性有，是緣起的，所以三相同時而前後的特性不失。不即不離，一切成立。

觀作作者品第八

觀世間集中，上兩品論究從煩惱——染著而有生滅。集諦本以愛取為主動力，作業而受果，所以此下三品，明作業、作者及受報。《阿含經》說：無作者而有果報。這是說：作作者沒有，而業與果報，卻絲毫不爽。《淨名經》也說：『無我無造無受者，善惡之業亦不亡』，但這是針對外道的神我而說的。外道們立有我論，為作作者、受受者，建立他們的輪迴說。佛法是徹底的無我論者，所以說作作者沒有，僅有業及果報。因為執著我我所，為造業感果的原因；無我，即能達到解脫，所以特別的重視無我。業及果報的是否實有，且略而不談。其實，是常是實的作作者，固不可以說有；假名的作作者，也還是要承認的。同樣的，業及果報，雖說是有，但業果的實自性，也還是不可得的。作作者、受受者、業、果報，都沒有實在自性可得，而經說自作自受，這都是約緣起的假名說。這緣起如幻的作業、受報，是佛法中最難解的。忽略如幻的假名，犢子系等才主張不可說的作者、受者；一分大乘學者，才主張有如來藏為善不善因。

戊二 有作則受

己一 觀作作者

庚一 正破

辛一 遮戲論

壬一 實有實無門

癸一 標章

決定有作者 不作決定業 決定無作者 不作無定業

作者是能作者，作業的業是事業。作身口意的三業，引起感果的能力，也叫做業。這作者與業，是實有的呢？還是實無？能作的作者及所造作的業，一般人的見解，不是實在有，就是實在無；本論稱之為決定有、決定無。慣習了自性見的人，不出這二邊見，所以用有無雙關去觀察。假定說：「決定有」實在的「作者」，就「不」應「作」實有的「決定業」。假定說：「決定無」實有的「作者」，也「不」應造「作」實無的「無定業」。雖有這雙關的觀破，但下文解釋時，只說明『決定有作者，不作決定業』。因為，實有作者、作業，尚且不可得，何況無作者、作業呢！這可以不必再說。

癸二 釋成

決定業無作 是業無作者 定作者無作 作者亦無業

若定有作者 亦定有作業 作者及作業 即墮於無因

若墮於無因 則無因無果 無作無作者 無所用作法

若無作等法 則無有罪福 罪福等無故 罪福報亦無

若無罪福報 亦無大涅槃 諸可有所作 皆空無有果

為什麼說決定有作者不作決定業呢？因為，假使說業自有決定真實的體性，這就不能成立造作的意義。這業是自體成就的，不是由作者的造作而有，也就根本用不著作者。所以說：「決定業無作，是業無作者。」反之，假定說能作者的我，自有決定的體性，不因作業而成立，這也就不能成立造作的意義。並且，離了業而先已有了能作者的自體，這作者也就與業無關。作業與作者，要有相依不離的關係，然後能成因果的聯繫。假使此是此，彼是彼，二者不相關，這因果的聯繫，就不能成立。所以說：「定作者無作，作者亦無業。」說作者，說作業，本來要成立能作所作的因果性；但執為實有自體，就不能成立他的目的了。

再進一步的推破：如執著人法各別，作業之前「定有作者」，或作者之前「定有作業」；那麼，所執的「作者及作業」，就會「墮於無因」而有的過失。要知道，由於作業，所以名為作者，如說在未作業前，決定已有作者自體，這就是離作業的因，有作者的果。作者不從因緣生，所以是無因有。同樣，作業是由作者所造的，如說他在沒有作者以前已有，這就是離作者有作業，作業不從因緣有，所以也是無因。上頌說不能有所作，這一頌說作者作業無因。如作者及所作業，不從因緣有，這又有什麼過失呢？這過失太大了！假定作者、作業「墮」在「無因」中，無因，根本就不能成立。而且，作者是作者，作業是作業，二者既「無因」，那當然也就「無果」。真的因果都不可得了，那還有什麼呢？也就「無作無作者，無所用作法」了。無作是沒有作業，也可說是沒有作果的動作；無作者，是沒有能造作的我；無所用作法，是說所作的資具也不可得。

從此推論下去，就達到撥無一切的邪見。因為，造作、作者、所用作法都不可得，那麼，惡業的罪行，善業的福行，也就無有了。所以說：「若無作等法，則無有罪福。」罪行是感罪惡果報的，福行是感福樂果報的。「罪福等」行既都是「無」有，那麼罪苦的、福樂的果報，當然也就不可得了。所以說：「罪福報亦無。」有罪福的業行及罪福的果報，就有世間生死的因果，及依此而超脫的出世法。假使沒有了這些，這就是破壞了世間，也就是破壞了出世間。所以說：「若無罪福報，亦無大涅槃。」涅槃是依修行無漏聖道而證得的，也還是勝無漏因所顯。經中說：『有因有緣集世間，有因有緣世間集，有因有緣滅世間，有因有緣世間滅』，世出世間一切，不離因果。所以，如不能成立因果，世間的苦集不可說，出世間的滅道也不可說，那就成為一切「所作」的「皆空無有果」了。那麼，我們還辛勤的修善，精進的修學佛法做什麼呢？

壬二 亦有亦無門

作者定不定 不能作二業 有無相違故 一處則無二

上面說實有或實無作者，不能成立作業。於是外人又轉計：作者亦決定有亦不決定有，能作亦決定亦不決定的業。這亦有亦無，類似性空者所說的性空假名，但實際不同。他們的意念中，不是實有，就是實無，有無是敵體相違的，決不同性空者的性空假名，是相成而不相奪的。亦有亦無，有人說：沒有作業的時候，不決定有作者；造作業了，就決定有作者。沒有感果時，決定有所作業；感了果，就不決定有所作業，如飲光部所說的。他是約長時說的，如在一剎那間，那誰能建立亦有亦無呢？「作者」的亦「定」亦「不定」，是「不能」造「作」亦定亦不定的「二業」的。定不定，就是有與無。實「有」與實「無」，兩性「相違」，怎麼可於「一處」的作者，說他亦有亦無？或於一處的作業上，說亦有亦無的二性呢？所以說「無二」。

壬三 一有一無門

有不能作無 無不能作有 若有作作者 其過如先說

再作一有一無破。如說作者有作業無，或作者無作業有，這都不能成立有所作的。因為，有因與無果，有果與無因，一有一無，二者不能相及，不能構成關係。所以決定「有」作者，「不能作」決定「無」的作業；決定「無」作者，也「不能作」決定「有」的作業。或者覺得：一有一無，難以成立造作；要成立因果的關聯，還是有作有作者吧！但是，先有作業，還要作者作什麼？在作業前先有作者，這作者，到底作了什麼而稱為作者呢？這「若有作作者」的「過」失，早已「如先」前所「說」，不勞一破再破的了。

壬四 此一彼三門

作者不作定 亦不作不定 及定不定業 其過先已說

作者定不定 亦定亦不定 不能作於業 其過先已說

從自性的見地去看作者與作業，說作者能作業，這是不能成立的。因為事業定有，「作者不作定」業；事業不決定有，作者也「不作不」決「定」業；事業亦有亦無，作者也不作亦決「定」亦「不」決「定業」。說作者能作業，這業決不出三類。「其過」失，如「先」前的實有實無門、亦有亦無門、一有一無門，「已」分別「說」過。反過來說：決「定」的「作者」，

不能作業；「不」決「定」的作者，也不能作業；「亦」決「定亦不」決「定」的作者，也「不能作於」各種的事「業」。他的所以不能作，「過」失也在「先已說」。把這三種作者，三種作業，分別配合來說，可以成為九句：決定的作者，不作決定業；不作不決定業；不作亦決定亦不決定業。不決定的作者，不作決定業；不作不決定業；不作亦決定亦不決定業。亦決定亦不決定的作者，不作決定業；不作不決定業；不作亦決定亦不決定業。列表如下：

【圖：Y05p0181_01.svg】決定作者不作、決定業、不決定作者不作、不決定業、亦決定亦不決定作者不作、亦決定亦不決定業

辛二 示正見

因業有作者 因作者有業 成業義如是 更無有餘事

他人所執的實有或實無的作者及作業，已摧破了；性空者究竟有沒有這二法呢？如抹殺了這二者，這一樣的墮在邪見中；如還承認有這二法，那麼到底是怎樣的？論主說：作者與作業，是彼此相依而相存的，彼此都從因緣生，沒有自性的作者及作業，但假名相宛然而有。這就是說：作者之所以為作者，是「因業」而「有作者」的；業之所以為業，是「因作者」而「有業」的。因此，作者及作業，成立於假名的相互觀待法則。假使離了作者，作業就不可得；離了作業，作者也就不可得。論主「成」立「業」及作者的意「義」，就是「如是」。除了這緣起義以外，「更無有」其「餘」的「事」理可以成立的了。

古代的三論學者，據『決定業無作』一頌，成立初章義，依本頌成立中假義。初章義遮他，中假義顯正。如說：作者是人，作業是法，各有決定性，那就不依人而有法，不依法而有人。這樣，人不從法有，人是自人；法不從人有，法是自法。人法都是自有的，自有就是自性有，失卻因緣義，就是非佛法的邪見了。反之，人不自人，依法故有人；法不自法，依人故有法。這樣，人法都是因緣有，因緣有就是假人假法；假人假法，即是不人不法，從假入中。轉過來，不人不法而假名為人法，就是中後假了。天台家立不可

思議的妙假，所以要破這因緣假；但三論師依龍樹本品，依因緣相待假，立一切法，也破一切法。

庚二 類破

如破作作者 受受者亦爾 及一切諸法 亦應如是破

「如」上「破作作者」的不可得是這樣，破斥「受受者」，當知也是這樣。受是五蘊法，受者是人。有人才有五蘊的受法，有五蘊的受法才有人；離了五蘊的受法，人就不可得，離了受者人，五蘊的受法也就不可得。這一切，因緣和合有的，緣生無自性，無自性就是空；在這空無自性中，唯有假名的受受者。如破受受者是這樣，其他凡有因果關係、人法關係的「一切諸法」，也都可以「如是」的方法去「破」斥，去成立。

觀本住品第九

本住，是神我的異名。住有安定而不動的意義，本是本來有的意思；本有常住不變的，就是我。本論譯為〈觀本住品〉，餘譯作觀受受者。佛法中，犢子系的不即五蘊不離五蘊的不可說我，經量部的勝義補特伽羅我，都是在一切演變的流動中，顯示有不變不流動者。這存在者，能感受苦樂的果報。外道所說的神我，也是建立於自作自受的前後一貫性；沒有這貫通前後的神我，自作自受的業感關係，就沒法建立。

有情，不論他是人或畜生，都有活潑潑的能知能覺，這知覺者是眼等諸根嗎？是了別的心識嗎？感受與六根有著密切的關係，但五色根是色法，怎麼能對境感受而引起知覺？有人說：眼有視神經，耳有聽神經，.....身有觸覺神經；神經系的中樞是大腦，依神經的感受作用，就可以說明知覺者。但有的說：神經與感覺，雖確乎有關，但物質的神經系，怎能轉起主動的意識作用？依他們說：神經傳達感覺，像郵差的敲門送信；而接信以後，如何處理，卻另有門內的主人。在古代，一般人覺得意識作用的起落複雜，並且也有不自覺有意識的時候，所以都覺得在身心中，別有一常住不變的神我。佛法是不許有常住神我的，這神我的不存在，大致無問題；而意識活動的依根身而不就是根身，在現代又引起辯論。那自性的意識論，已發現破綻了。性

空者要破斥自性我與自性識，從假名緣起中給予解說。清辨論師說本品也破犢子部，但主要為破外道離蘊即蘊的我。外道神我論的根本思想有二：一、有神我，才有眼等根身及苦樂等的心心所法。二、依眼等根身、苦樂心法的生起，推知有神我。眼等必須依我，才能發生作用。死人的眼等諸根，不再起取境的作用，證明神我的離去了，有神我才可用眼等見色。本品的觀破本住，就針對這兩點。

己二 觀受受者

庚一 別破

辛一 離法無人破

壬一 敘外計

眼耳等諸根 苦樂等諸法 誰有如是事 是則名本住

若無有本住 誰有眼等法 以是故當知 先已有本住

這是外道建立自己的主張。他說：「眼耳」鼻舌身「等」的「諸根」，情感的「苦」痛、快「樂」、不苦不樂，以及意志的、思想的「等」等一切心心所「法」，這些，是誰所有的「事」呢？依他們說，這唯有本住，所以說：「是則名本住。」假使「無有本住」者，那「誰」能「有眼等」諸根、苦樂等諸「法」呢？「以是」，應「當知」道，有情是「先」「有本住」存在的。有本住就有作者，有作者就有作業。如外道的本住能確然成立，那作者作業等也不成問題了。

壬二 破妄執

若離眼等根 及苦樂等法 先有本住者 以何而可知

若離眼耳等 而有本住者 亦應離本住 而有眼耳等

以法知有人 以人知有法 離法何有人 離人何有法

現在要破斥外道的計執。他們說本住是先有的，要有本住而後才有眼等，那就是承認先有我而後有法。假定真的如此，「離」了「眼等」的諸「根」，以「及苦樂」的情感，與意志「等」的心心所「法」，「先」已「有」了

「本住」的存在；那以什麼「知」道先有這本住的呢？這問題是外道最感困難的，因為要因眼等諸根及心法，才知道有主體的我；離了這些，就無法說明他的存在。假使以為「離眼耳等」的諸根、苦樂等的諸法，別「有本住」的存在，只是微妙而不易體認，而不是沒有；但這同樣的不可能。因為如本住可以離眼等而存在，這必然的也「應」該「離本住」「而有眼耳等」諸根、苦樂等諸法的存在。果真是這樣，那又怎麼可說『若無有本住，誰有眼等法』呢？如此反復推徵，可見先有本住的主張，達到沒有成立本住的必要，自己取消自己。同時，眼耳、苦樂等是法，本住是人，如要有眼等諸「法」，才「知」道「有」本住——「人」，那當然也要有本住——「人」，才「知」道「有」眼耳等諸「法」。假使「離」了眼等「法」，那裡還「有」本住的「人」？「離」了本住的「人」，又那裡「有」眼等的「法」呢？

古代三論師說：這是約觀待不相離破。就是說：眼等與本住，互相觀待，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，法也歸於無有。嘉祥大師說：前兩句是外人的轉計。因為破執的第二頌中，曾經說他離眼等有本住，就不可說有本住能利用眼等，而眼等也應該是離本住的。所以他又轉救說：人不是離眼等諸根、苦樂等法，知有他的存在，而是因法才知有人的；法也不是離本住的人，知有他的存在，而是因人才知有法的。他們雖各有別體，而在認識時，是彼此相待的。所以下兩句就破斥道：人與法既是互相觀待有的，觀待是相依的假有，離法怎麼還有人自性？離了人又怎麼會有自性法呢？

壬三 顯正義

一切眼等根 實無有本住 眼耳等諸根 異相而分別

這一頌，一方面以自己的正義，顯示法有我無的思想；一方面又引誘外人另作一解釋，自討沒趣。「一切」的「眼」耳「等」的諸「根」、苦樂等的諸法，是因緣和合而存在，決不由本住而後是有。所以合理的說，「實」在是「無有本住」的。本住雖然沒有，「眼耳等」的「諸根」、苦樂的諸法，各各「異相」「分別」，各有他自己不同的作用。如眼有分別色的作用，

耳有分別聲的作用，受有分別苦樂的作用，想有取相構畫的作用等。外人所以要建立本住的我，無非要成立身心的作用；現在沒有本住，眼等的作用已有了，還要本住做什麼呢？

辛二 即法無人破

壬一 敘轉救

若眼等諸根 無有本住者 眼等一一根 云何能知塵

外人轉救說：如說眼等各各有他異相不同的分別作用，所以不要本住，這是不可以的。假使真的「眼」耳「等」的「諸根」、苦樂等的諸法，沒「有本住」去統一他、使用他，這「眼等」的「一一根」，怎麼「能知」道外界的一一「塵」呢？眼等根之所以認識色等塵，這是由我去使用根的關係。可以說眼等根是認識的工具，他本身是沒有認識作用的。這見解，近於常識的見解。常人大抵以五官為司理外界的五個官職，內在還有一個支配統一者；這統一者，就是外道所說的神我。

壬二 破邪執

見者即聞者 聞者即受者 如是等諸根 則應有本住

若見聞各異 受者亦各異 見時亦應聞 如是則神多

眼耳等諸根 苦樂等諸法 所從生諸大 彼大亦無神

這是破斥外人的轉計。照外人的意思說：眼根中有我，說眼見是見者；耳根中有我，說耳聞是聞者；感受中有我，說感受是受者。……那麼，這見聞覺知的我，是一還是多？如是一，這就應該「見者即」是「聞者」，「聞者」也「即」是「受者」。這有什麼妨難呢？不知道承認了本住是一，在和合的身心作用中，就成為混亂。因為眼見者不但有見，也應該可以聽；耳聞者不但是聞，也應該可以見。本住既然是唯一的，何必此見彼聞，有差別的作用！必須「如是等諸根」互用，才可說「有本住」。但事實上，見者是見者，只有他的見用，並不能聞；聞者是聞者，只有他的聞用，並不能見。所以說本住是一，這是不合理的；也可見本住不能成立。假定說：見者是見者，聞者是聞者，受者是受者，想者是想者，知者是知者，覺者是覺者。「見

聞」覺知者是「各」各差「異」的，「受」想「者」也是「各」各別「異」的，那麼見者「見」的「時」候，不但有見，也「應」當有「聞」；因為見聞者是各異的。既然見者與聞者各別，那見者見時，自然也不妨礙聞者的能聞。反過來說，聞者聞的時候，不但有聞，也應當有見。聞見者是各異的，所以聞者聞，自也不妨礙見者的能見。這樣說，諸根中，受想中，可以同時有很多的知覺，神我（本住）就成為眾多了。所以說：「如是則神多。」這樣的破斥，因為空宗的法相，同於上座系的舊義：見時只能見，聞時只能聞，五識不共生，與意識也不同時起。所以，中觀家不用唯識家五識同時可以發生作用的理論。假使承認同時能起五識，雖可以破斥外人的同時多我，外人也可以反破佛法的同時多心了。

數論外道立二十五諦，其中有地、水、火、風、空的五大，五大是由自性的轉變而生的。五大從五塵生；五大又生五知根、五作業根及意根。一般的身心知覺作用，都是依五大而起的。所以，「眼耳等」的「諸根」、「苦樂等」的「諸法」，是五大「所從生」的，「諸大」是能生的。此中說的諸大，不是佛教的四大，而是數論的五大說。假定是指佛法的四大說，只可說所造的眼耳等諸根，從能造的諸大生，不可說苦樂等的心心所法也從四大生。現在既說根等苦等從諸大所生，可見是指數論外道的五大說。論主上面從神不離身心，而約一神多神作難，現在再指出身心的能生——諸大中也無神。所以說：不但從諸大所生的眼等根、苦等法，沒有實在的我；「彼」能生的諸「大」，也是「無」有「神」我的。大中尚且無我，所生的身心中，又怎會有我呢？

壬三 顯正義

若眼耳等根 苦樂等諸法 無有本住者 眼等亦應無

前離法無人破的顯正中，是依法有我無的思想而顯示的。這即法無人破的顯正中，是依我空即法空的思想而顯示的。我法是相因相待的假名有，並沒他的實自性。外人雖也採取因人知法、因法知人的相待安立，但他執有實自性，所以上面也破斥了他的相待。這裡是說：假使「眼耳等」的諸「根」、

「苦樂等」的「諸法」中，沒「有」實在的「本住」；本住沒有，那裡還有眼等、苦樂等的諸法呢？所以說：「眼等亦應無。」前者是破人我，顯示了我空；後者是破法我，顯示了法空。在清辨論中，沒有這顯正的一頌，破後接著就是結呵，似乎要文氣相接些。現在依青目釋本頌，所以別判為顯正。

庚二 結呵

眼等無本住 今後亦復無 以三世無故 無有無分別

外人說：在眼等諸根、苦等諸法前，先有本住。在上面的諸頌中，以種種的方法，觀察尋求，成立在「眼等」之前，並沒有實在的「本住」。眼等以前，即是過去的。由過去的尋求不可得，現在眼等中，未來眼等以後，也當然同樣的不可得。所以說：「今後亦復無。」過去、現在、未來的「三世」中，均「無」所有，那就可以確定的說：本住是於一切時中「無」所「有」的。若無所有，那裡還可「分別」本住是先有、今有、後有呢？如石女兒根本是沒有的，當然不可分別他是黑是白、是高是矮了。

觀燃可燃品第十

〈觀作作者品〉，說明了作業的作者不可得；〈觀本住品〉，說明了受用的受者不可得；本品〈觀燃可燃〉，是約喻總顯作受者的空無自性。燃是火，可燃是薪；燃可燃就是火與薪，以火與薪，比喻我與五蘊。因此也可說：前二品是依法破，這品是就喻破。外道及小乘的犢子系，都愛用薪火喻建立他的我。佛世破外道的神我，是以離蘊、即蘊的方法，顯示我不可得。所以，他們就用不即不離的燃可燃喻，解救自己。意思是說：離了可燃就沒有燃，但也不能說燃就是可燃，燃與可燃，是不即不離的。五蘊（可燃）和合有我（燃），也是這樣。說離五蘊別有一我，是不可；但說我即是五蘊，也同樣是不可。我與五蘊是不即不離的，雖不離五蘊，但也不就是五蘊。中觀家說不即不離的緣起我，與外道、犢子系說的不即不離的神我及不可說我，有什麼不同？一、他們說的我，總覺得是有實在性的，或者是神妙的；中觀家說的我，是如幻如化緣起假名的。二、他們說不即不離的燃可燃喻，主要的是建立他們的我實有，而不是為了成立五蘊；中觀家說五蘊和合的我，不

但我是不即五蘊不離五蘊，就是五蘊，也是不即假我不離假我的。五蘊與假我，一切都是相依而有的假名，是空。從空無自性中，有相待的假我，也有相待的假法；五蘊與我，一切都是假名有。這樣的有，自然與他們所說的有不同。所以，雖同樣的說不即不離的我，而意義完全不同。這是在本品破燃可燃時，應先有的根本了解。不然，破他的結果，連自宗的正義，也誤會被破了。

己三 觀燃可燃

庚一 廣破喻說

辛一 一異門

壬一 總破一異

若燃是可燃 作作者則一 若燃異可燃 離可燃有燃

一般人的見解，或以為我與法是一體的，身體是我，知覺是我。或者見到身心的變異，又覺得是別體的；但我法別體，又不能漠視我與五陰有關係，於是乎主張別體實有而不離。性空者不承認他，他們就以燃可燃的譬喻來救。世俗諦中，燃可燃相待，而可說有燃可燃的不同；但勝義的見地，是不可以說實體的。勝義有是真實的自性有，那就非一即異，不能說相因而別體。所以破斥說：燃是火，可燃是薪。假定說「燃」就「是可燃」，那麼「作作者」就應成「一」。作是所作事，作者是能作人，能作人與所作事，說他是一，不特有智者不承認，就是常識的見解，也認為不可能的。所以他們也就轉計，說燃與可燃是各別的。但這還是通不過。假定真的「燃」與「可燃」是各別的，那就應該「離」了「可燃有燃」，也就是說離柴有火，因為二者是完全獨立的。從所喻說，離五蘊法應有我，我法是各異的。但法外之人，憑什麼能證實他的存在呢？

壬二 別破各異

癸一 破不相因

子一 破異可燃之燃

如是常應燃 不因可燃生 則無燃火功 亦名無作火

燃不待可燃 則不從緣生 火若常燃者 人功則應空

一般人大致主張因法有我，而我有別體，所以，此專從別體去破他的無因。如離可燃的柴有燃燒的火，那就有四種的過失：一、燃燒的火，既離可燃的柴，那就「常」時都「應」該有火「燃」燒著，可以不問有柴無柴的。二、不但有常時火燒著的過失，更應該自住己體，「不因可燃」的柴而有火「生」起，這是無因過了。三、除了常時不待可燃因而火能生起以外，既是常燃的，也就「無」須有「燃火」的人「功」了。四、燃是不離可燃有的，現在說離可燃有燃，這燃燒的火，到底燃燒些什麼？沒有所燃燒的柴，那火就失卻了火的作用。所以說：「亦名無作火。」把這四失歸結到根本，問題在無因無緣；有了自性見，這可說是必然的結論。所以說：燃可燃如真的是各各獨立的，「燃不待」於「可燃」，那就是「不從」因「緣生」起；不從因緣生起的「火」，如常「常」的「燃」燒，那添柴吹火的「人功」助緣，也就「應」該是「空」無所有了。但事實上，燃與可燃，何嘗如此！

子二 破異燃之可燃

若汝謂燃時 名為可燃者 爾時但有薪 何物燃可燃

外人說：離可燃有燃，不是像你那樣說的。我的意思，以為可作燃燒的柴薪，早就是有了的，他與燃不同。不過到了「燃」燒的「時」候，起火燒著了，那時因可燃而有燃，柴也就才成「為可燃」。燃可燃雖有別體，但並無無因常燃等過失。這在論主看來，有很大的錯誤。柴薪之所以成為可燃，是因他為燃所燃的。在沒有燒的「時」候，不是「但」只「有」柴「薪」，不是可燃嗎？你說燒時才成為可燃的，那麼，在未燒時的薪、燒時的薪，自性實有，是沒有差別的。沒有燒時只叫做薪，不叫做可燃；燒時，有什麼力量使薪成為可燃呢？所以說：「何物燃可燃。」

癸二 破不相及

若異則不至 不至則不燒 不燒則不滅 不滅則常住

燃與可燃異 而能至可燃 如此至彼人 彼人至此人

若謂燃可燃 二俱相離者 如是燃則能 至於彼可燃

若一定還要執著柴與火是「異」的，那火與薪就各住自體，火就「不」能到達可燃的薪上。如火不能從這裡到那裡，使二者發生關係，而使可燃發火，那麼，可燃的柴就燒不起來，所以說「不至則不燒」。「不燒」就沒有火，沒有火也就「不」會有火可「滅」；火「不」可「滅」，就成為「常住」，失去因緣義了！

外人救道：那個說燃可燃異就不能至？依我們說，正因為柴與火是異的，才可以說他至。假使不異，是一體的，這才真沒有至與不至可談了。所以，「燃與可燃」是差別各「異」的，「而」燃才「能」夠「至」於「可燃」。這如有兩個人，人異、地異，「此」男人可以到那個女「人」那裡，那個女「人」也可到這個男「人」這裡來。這豈不因為他別異不同，而可以說至嗎？（頌中的此彼，原語為男女。）

外人所舉的譬喻，與所說的法，根本不合。假使真的離了燃有可燃，離了可燃有燃，「燃」與「可燃」的「二」者，一向是「相離」的，那或者可以如男女一樣，可以說這個「燃」「能」夠到那「可燃」。可是事實上，二者是不相離的。離了燃，根本就沒有可燃；離了可燃也就沒有燃。既不能相離，你說此譬喻，以成立燃與可燃異而又可以相及，豈不是不通之至！

辛二 因待門

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 則燃成復成 是為可燃中 則為無有燃

外人立相因而相異。上面已破斥他的異體，現在要研究他的相因相待。空宗也說相因相待，但是沒有自性的，是如幻的觀待安立。沒有自性，是說沒有真實自性。互相因待，也是說不因相待而有自性。但外人就不然，他聽說相異不得成立，就轉而計執自性的相因相待。不接受性空唯名說，執有實在的自性，那就也不能成立相待，所以這裡又提出來破斥。相待有多種：一、通待，如長待不長。這不但觀待短說，凡是與長不同的法，都可以相待。二、

別待，如長待短。這唯長與短，互相觀待，不通於其他的法，所以是別待。三、定待，是兩種不同性質的法，互相對待著，如色與心，有生物與無生物。四、不定待，這與通待是一樣的。

假定說：燃與可燃二者，是相因相待有的，「因可燃」而觀待有「燃」，「因燃」而觀待「有可燃」。那應該推問：是先有燃，而後有燃可燃的觀待？是先有可燃，而後有燃可燃的觀待？還是先有燃可燃，而後有燃可燃的觀待？所以說：「先定有何法，而有燃可燃。」假定先有燃可燃，而後有二者的相待，二者的體性既已先有了，那還說什麼相待呢？相待，本是說相待而存在。假定先有可燃，而後有二者的相待，那就不應該說待燃有可燃，因為可燃是先有了的。假定說先有燃，而後有二者的相待，那就不應該說待可燃有燃，因為燃是先有了的。這樣，可見燃與可燃，在實有自性的意見下，觀待是多餘的。各有自性，是不能成立相待的。

一般人的見解，以為先有燃燒的火，後有可燃燒的柴，這是不通的；如火與柴同時都在，也不能說他有相待的；所以大都以為「因可燃」而有「燃」。不知道這種看法，仍免不了過失。一、重成過：在燃可燃還沒有觀待以前，說已有可燃，這等於已意許燃的存在。如沒有燃，怎麼會有可燃呢？既已有了燃，而現在又說因可燃而有燃，這不是犯了燃的成而復成的過失嗎？所以說：「則燃成復成。」反之，可燃之所以稱為可燃，是因燃而成為可燃的。現在說：因可燃而後有燃，那又犯了第二不成過。因為因可燃而有燃，就是那「可燃中」根本「無有燃」；如可燃中沒有燃，可燃就不成可燃，那又怎麼可說因可燃有燃呢？

壬二 破待已而成

若法因待成 是法還成待 今則無因待 亦無所成法

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，確是不須觀待的，觀待也不可能，這應該是相待而後成，就是因待而後有自性。但這還是不成立的。因待，該是二法相待的。假定甲「法」是「因待」乙法而「成」的，而甲「法」又「還成」為乙法所「待」

的因緣，甲乙二法有他的交互作用，方可說為因待。現在既主張待已而成，那就根本沒有一法可作為「因待」的對象；無所待的因，那因待「所成」的果「法」，當然也就沒有了。所以燃與可燃，並不能因觀待而成立。假定還要說甲「法」是「有」所「待」而「成」的，縱然有乙可待，但在甲法未待以前，就是自體「未成」，既甲體未成，憑什麼去與乙相「待」呢？假定又改變論調，說甲法先已「成」就而後「有待」，這更不通！法已「成」就了，還要「用」因「待」做什麼？因待的作用，是為了成立呀！所以，如說燃與可燃有自性，因相待而成，從未成已成中觀察，都不能建立。

辛三 因不因門

因可燃無燃 不因亦無燃 因燃無可燃 不因無可燃

這頌是總結上義的。上面破燃與可燃是各各獨立的，又破成已而待，待已而成；現在就以因不因待門結破。意思是說：「因」待「可燃」，而後說有燃，這「燃」就沒有自性；「不因」待可燃而說有燃，這「燃」也不可得。反過來說，「因」待「燃」而後有可燃，這「可燃」沒有自體；「不因」待燃說有可燃，也是「無」有「可燃」的。

辛四 內外門

燃不餘處來 燃處亦無燃 可燃亦如是 餘如去來說

內外，就是從來去中觀察。火由什麼地方發出？火不能離木而生，所以不是由外加入，像鳥來棲樹。但樹木中也還是沒有火，所以也不像蛇從穴出。平常說析木求火不可得，就是這個意思。火是怎樣有的？是在某種條件具備之下發生的，不內，不外，亦不在中間，是因緣有的。所以「燃不」從其「餘」的地方「來」入可燃中，可「燃處」也沒有「燃」可得。燃是這樣，「可燃」也「是」這樣。可燃的所以成為可燃，不是外力使他成為可燃，也不是可燃本身就這樣具有。不來是不從外來，不出是不從內出，也就是不去。以時間說：已燒沒有燒，未燒也沒有燒，離已燒未燒，燒時也沒有燒，所以說：「餘如去來說。」清辨論釋及青目長行，都約三時說解說『餘如去來說』。其實，去來一句，可以包括更多的觀門。

辛五 五求門

若可燃無燃 離可燃無燃 燃亦無可燃 燃中無可燃

本頌應還有一句『可燃中無燃』，五求的意義才完備。佛在時，研究有沒有我，就應用這一觀法。如火與柴，假使說柴就是火，火在柴中尋求，定不可得；離柴外沒有火，這更是盡人所知的。所以，在五蘊中求我固然是沒有，離了五蘊去求我，同樣是沒有的。所以說：「若可燃無燃，離可燃無燃。」這即蘊離蘊的二根本見，顯然是不成立的。印度的外道，立五蘊是我，這是很少的，大都是主張在身心外另有一實我。其實這是不能證明成立的，試離了身心的活動，又怎麼知道有神我或靈魂？有的執著說：我與五蘊雖然是相離的，但彼此間有著某種關係，可以了知，所以說有我為主體。但既然我法相依而別有，以我為本體，該是法屬於我，我有於法了。燃如我，可燃如身心，如說有身心屬於我，等於說柴是屬於火的。但柴並不屬於火，所以說「燃亦無可燃」；這樣，我也不應為身心之主而有身心了。並且，我法是不同的，我是整體的，法是差別的。我法相依而有，那是我中有法呢？還是法中有我呢？假定說身心當中有我，尋求起來是不可得的，所以應加一句說『可燃中無燃』。也不是我大而身心小（身心在我中），所以說：「燃中無可燃。」這五門觀察，顯出即蘊、離蘊、依五蘊的我了不可得。中觀家破即蘊離蘊的我，有時依釋尊古義以三門破，有時又以五門破；到月稱論師，用七門破；但總歸不出一異二門。

庚二 結顯性空

以燃可燃法 說受受者法 及以說瓶衣 一切等諸法

若人說有我 諸法各異相 當知如是人 不得佛法味

上「以燃可燃法」，「說」明「受」的五陰法及「受者」的我不可得；其他如「瓶」與泥，「衣」與布等，這「一切」「諸法」，也應作如是觀。佛教的其他學派，有說假依於實，和合的假我沒有，假我所依的實法，不是沒得。在中觀家看來，凡是有的，就是緣起的存在，離了種種條件，說有實在的自性法，是絕對不可以的。所以，依燃與可燃的見地，觀察我與法，自

我與彼我，此法與彼法，都沒有真實的別異性，一切是無自性的緣起。從緣起中洞見一切無差別的無性空寂，才能離自性的妄見，現見正法，得到佛法的解脫味。因此，「若人說有我」，是勝義我，是不可說我，是真我，或者是依實立假的假我；又說「諸法」的「各異相」，以為色、心，有為、無為等法，一一有別異的自性，那是完全不能了解緣起。「當知如是人，不得佛法味」，如『入寶山空手回』，該是不空論者的悲哀吧！

觀本際品第十一

從此以下二品，以相續的生死為境，而加以正理的觀察。現在先觀察本際。釋尊在經上說：『眾生無始以來，生死本際不可得。』什麼叫本際？為什麼不可得？本際是本元邊際的意思，是時間上的最初邊，是元始。眾生的生死流，只見他奔放不已，求他元初是從何而來的，卻找不到。時間的元始找不到，而世人卻偏要求得他。約一人的生命說，是生命的元始邊際；約宇宙說，是世界的最初形成。在現象中，尋求這最初的、最究竟的，或最根本的，永不可得。假使說可得，那只有無稽的上帝，與神的別名。這一問題，佛法否認第一因，只說是無始的。但無始又是什麼意義呢？有的說：無始是有因的意義；如說有始，那最初的就非因緣所生了。有以為：無始是說沒有元始。但又有說：無始就是有始，因為『無有始於此者』，所以名為無始；這可說是佛法中的別解。佛常說無始來本際不可得，有人以本際問佛，佛是呵責而不答覆的。佛何以不說？有人說：事實上是不可說的，如問石女兒的黑白，不但與解脫生死無益，而且還障道，所以只指示修行的方法去實踐。有人說：根性鈍的，不夠資格理解，所以不說；大根機的人，還是可以說的。釋尊所說本際不可得的真義，論主要給予開示出來。上面說作作者、受受者的一切不可得，本不是說世俗現象不可得。但執有真實性的，以為實有才能存在的，不滿論主的正觀，所以引證佛說『生死本際不可得』的教證，以成立有受受者、作作者、三有為相，以及因緣生滅、去來一切。外人既提出本際不可得，論主也就大慈方便，再為解粘脫縛，引導他離執著，正見緣起的本性空寂。

丁二 生死相續

戊一 觀生死無際

己一 正觀生死無本際

庚一 顯教意破

大聖之所說 本際不可得 生死無有始 亦復無有終

若無有始終 中當云何有

「大聖」佛陀「所說」的生死「本際不可得」，是外人所引證以成立一切的。但既說生死，何以又本際不可得？生與死是生命的推移，是不能離卻時間相的。時間，是生死推移中的必然形態。有生死，必然一端是生，一端是死。時間呢，必然一端向前，一端向後。所以有生死必有前後，有前後應有始終。但釋尊說生死沒有始，這不但指出時間的矛盾性，也顯示生死的實性空。有始，生與死是那個為始？這問題與先有雞或先有蛋，先有父或先有子，一樣的不可解答。「生死」既然沒「有始」，也就沒「有終」。始是最初，有最初的開始，那就必然有最後的終結；無始，那就自然是無終。要知道，時間是虛妄的，沒有究竟真實可得的。無論他是曲折形的、螺旋形的、直線形的，時間是必然向前指又向後指。所以生命有始終，時間有過未，但向前望，他是時間，必然一直向前指，決不能發現他的最前端；向後望，也決沒有終極。時間應該有始終，而始終的究竟卻是無始無終的，時間是怎樣的虛偽不實呀！沒「有始終」的究竟，也就沒有「中」間。既有開始，有終結，在始終的中間，方可說有中。如果沒有始與終，那中間的中又從何而建立呢？有以為：過去、未來，永不見邊際，而現在卻是真實的。所以，以現在為主體，向前推有所因，向後推有所遺，從觀待上建立前後與因果。這是現在實有派的三世觀。其實，始終的中間，過未間的現在，又那裡有實？離了過未，現在也就不可得了。一般人所說的現在，並不確定，時間可以拉得很長，也可以短為一念。拿剎那的現在一念說，他有無前後？如最短而沒有前後相，這根本不成其為時間。如有前後相，這不過前後和合的假名。始、終、中，求他的真實了不可得，所以說本際不可得，所以說『豎窮三際』。

庚二 推正理破

辛一 總遮

是故於此中 先後共亦無

始、終、中不可得，那就先、後、同時不可得。有情的生死，無情的萬物，不是先有此、後有彼，也不是同時有，所以說：「是故於此中，先後共亦無。」他的所以不可得，下文再為解說。

辛二 別破

若使先有生 後有老死者 不老死有生 不生有老死

若先有老死 而後有生者 是則為無因 不生有老死

生及於老死 不得一時共 生時則有死 是二俱無因

眾生的生死，假定說「先有生」，隨「後」漸漸的衰「老」，最後生命崩潰的時候有「死」，那就是生與老死分離而各自可以獨立。那就是說：沒有「老死」而「有生」，沒有「生」而「有老死」。一切法有生住滅的三有為相；有情的一期生命，具有生老死的三相；外物有成住壞三相；這三相決不是可以分離的。現象中，從無而有叫做生，生是發現。在這生起中，含有滅的否定作用，生與滅是不可以分離的，所以說即生即滅。即生即滅的延長，就表現出一期生命的生死。假定生中不含有死的成分，他就決不會死。說生死不離，不離而又有生死的差別，這是難思的，這是如幻的緣起。假使要推尋生死的實性，確定生死的差別，這是有見根深，永不解世間實相，不得佛法味的。

先有生既然不可，「先有老死而後有生」，也同樣的錯誤。如可以離生而先有老死，那就「是」老死沒有「因」，「不生」而「有老死」了。本際不可得，從現象上看，要有過去的生為因，才有未來的老死果。說先有老死，這是犯了無因有果的過失！

有的說：生中有死，死中有生，生死是同時存在，這該不犯什麼過？然外人以為生死是真實的，各有自體的，那生死是不同的相反力，在同一時出現，那要生不生，要死不死，成何樣子？所以「生」與「老死」，「不得一時共」有。假使一定說「生時」就「有死」，那麼生死是同時的，生不因死

，死不因生，生與死「二」者「俱」是「無因」而有的了！所以二者同時，不特犯了無因過，也犯了相違過。生死既前後共都不可，生死的實自性不能成立。所以佛說生死是緣起的存在，無始終中而幻現生死的輪迴。

辛三 結責

若使初後共 是皆不然者 何故而戲論 謂有生老死

先有生後有死的「初」，生了以後有死的「後」，以及生死同時的「共」，都「是」「不然」的，那就該了解生死的無自性空，生死的本來寂滅，怎麼還要作無益的「戲論」，說「有生老死」的實性？外人雖然熟讀佛說的『生死本際不可得』，其實何嘗了解了生死？生死尚且不了解，了脫生死，那更是空談了！

己二 類明一切無本際

諸所有因果 相及可相法 受及受者等 所有一切法

非但於生死 本際不可得 如是一切法 本際皆亦無

上面所說的生老死，固然最初不可得；就是「所有」的一切「因果」，也不能說先有因後有果，先有果後有因，或因果一時。他所遇到論理上的困難，與生死相同。因果是這樣，能「相及可相」的諸「法」，求其同時先後，也都不可得。「受」法與「受者」，以及其他「所有」的「一切」諸「法」，都是沒有他的本際可得的。所以說：「非但於生死，本際不可得」，就像上所說的這「一切法」，「本際」也都是「無」有的。總之，從時間上去考察，那一切是沒有本際的。諸法是幻化的，是三世流轉的，似乎有他的元始，然而求他的真實，卻成很大的問題。依論主的意見，假定諸法有實性，時間有真實性的，那就應該求得時間的元始性，加以肯定，不能以二律背反而中止判斷，也不能藉口矛盾為實相而拒絕答覆，因為他們以為什麼都有究竟真實可得的。反之，性空是緣起的，始終的時間相，是相待的假名；否定他的究竟真實，所以說本際不可得就夠了。日出東方夜落西，你說先出呢？先沒呢？如指出了動靜的相對性，那還值得考慮答覆嗎？到這時，就俗論俗，那就是生死死生，緣起如環的無端。生前有死，死已有生；生者必死，死者

可生，這是世間的真實。

觀苦品第十二

前品觀生死相續的超越三際，本品從生死苦果去觀察他的緣起無性，不從四作而有。苦是生死苦果，是『純大苦聚集』的苦報，不但指情緒上的苦痛。眾生的生死果報，在三界中，受三苦八苦的苦切。《大智度論》說『上界死苦，甚於人間』；這真是『三界無安，猶如火宅』了。這樣的苦果，從何而有？是自作呢？是他作？是共作？還是無因作呢？依佛法的緣起說：『此有故彼有，此生故彼生，所謂無明緣行，乃至如是純大苦聚集。』由十二緣起的因果鉤鎖，從惑起業，由業感苦，從苦生苦，從苦起惑。這樣的生命，是迴環式的延續，所以說：『緣起如環之無端。』緣起是無性的緣起，所以絕對的遠離自作、他作、共作、無因作的四種妄見。印度人說到生死與萬有的生成，有主張發生的，有主張造作的；如匠人造作事物叫作，如種子生芽叫生。生與作本有共同的意義，但在這個見解上，四作與四生的意義，可以有點不同。印度的外道說：生命當體是我，是生命的本質，是身心的主宰者，我是本有的。至於身心苦果，婆羅門學者說是從我本性中開發出來的，是我自己作的。有說大自在天修一種苦行，創造世間；世界的舞臺創造好了，又修一種苦行，創造鳥獸以及人類，這是他作。有說最初有一男一女，和合而產生一切眾生，這是共作。有說一切法是無因無緣的，都是偶然的，這是無因作。依妄執的不同，才有這四說，這是約人格者的造作說的。還有約法為作者說：如五陰的自體能生五陰，是自作。前陰作後陰，而後陰異於前陰的，是他作。或前陰引發後陰，後陰才從自體生起，是共作。說不出所以然，後陰是自然而有的，是無因作。這些見解，依佛法說，完全是顛倒的，所以建立緣起的中道觀，否定外道的四作說。這是根本佛教的論題，現在要分解其所以然，說明緣起的性空論。

戊二 觀苦聚非作

己一 正觀內苦非四作

庚一 總遮

自作及他作 共作無因作 如是說諸苦 於果則不然

苦，是所受的果報。所以受苦，必有造成苦果的，這就是作。作與受，作者與受者，是有因果依存性的。因果，怎能說無因？怎能說自說他呢？所以，有人說苦果是「自作」的，或說是「他作」的，自他和合「共」同創「作」的，甚至說是「無因」無緣自然造「作」的；像這樣的「說」有「諸苦」，在受苦的果報方面，是講不通的。所以說：「於果則不然。」這必須像《淨名經》說的『五受陰洞達空無所起，是苦義』。要解了五陰的性空不生，才能成立苦果呢！這首頌，總遮四作，但下文的破斥，主要在破自作、他作。這因為共作不過是自他的總和；從現象界去觀察，沒有一法不是從種種條件生的，所以無因作可說是不攻而自破。

庚二 別破

辛一 破自他作

壬一 破法自作

苦若自作者 則不從緣生 因有此陰故 而有彼陰生

此中所說的自作，不是人格創造者的自，是五陰自體。假定說五陰生死「苦」果的生起，是從前五陰「自」體所「作」的；這是把前五陰與後五陰看作同一的，等於說甲生甲。其實，自就不作，作就不自；如真的是自己能作自己，那就違反諸法緣生的真理，一切都是「不從緣生」的了。世間一切法的生起，必須種種條件的和合，這是共知的現實，可見自作說不能成立。凡執有諸法實在自性的，如論究這實自性的從何而來，很容易走上自作的曲徑。因中有果論者，是近於自作的。佛法中，如從五蘊功能生五蘊，從相好莊嚴的如來藏成法身，無不是這一思想的表現。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？論主開示他們說：現實的五陰身，是因前五陰而有的，所以說「因有此陰故，而有彼陰生」。前陰與後陰，雖然是同樣的陰，但既有前有後，有彼有此的相對別異性，當然就不能說他是自生了。

壬二 破法他作

若謂此五陰 異彼五陰者 如是則應言 從他而作苦

有人說：前陰後陰有差別，說他是自作，這當然不可以。既是這個五陰生那個五陰，說他是他作，這該不犯什麼過失了！這也不然！因為，如這個「五陰」與那個「五陰」絲毫沒有關係，各自獨立，那才可以說「從他」「作苦」。但事實上，前五陰與後五陰間有密切的因果關係，離前陰就沒有後陰，所以不可說苦是他作的。不自作是不一，不他作是不異；前陰與後陰是緣起假名的一異，而非絕對的一異。以上所破的自作、他作，不僅離外道的邪執，主要是遮破有所得的小乘，與一分大乘學者的戲論。

壬三 破人自作

若人自作苦 離苦何有人 而謂於彼人 而能自作苦

佛法說自作自受，自己造業自己感果報。現在說自作，這該是對的，為什麼要破呢？他們說的自作，是五蘊身心的果報中，有一能作者。這作者與果報不離、同在，所以叫自作，這就不對了。說「人自」己能「作苦」果的身體，給自己吃苦，這就應該離了五蘊的苦果，別有自我。可是，離了五蘊身，根本就沒有自我可得。這可以仔細的觀察，「離」了「苦」果，那裡還「有人」？既沒有別體的自我，怎麼可說「於」五蘊中有「人」，「能」夠「自作苦」，給自己受苦呢？所以苦是不能說自作的。

壬四 破人他作

癸一 離苦無人破

若苦他人作 而與此人者 若當離於苦 何有此人受

苦若彼人作 持與此人者 離苦何有人 而能授於此

有人說：自己不作苦給自己受，這是不錯的，但可以說他人作苦為他人所受，所以苦是他人所作的。這也不對！因為，如說生死「苦」果是「他人」造「作」出來，給「與」另一個「人」受苦，那麼，在作受的中間，有造作者與受苦者二人了。先從受苦者說：如「離」了五蘊和合的「苦」果，那裡還「有」受苦的「人受」這苦果呢？以同樣的理由去觀察，若一定說「苦」是那個「人」造「作」出來，給「與」這一個「人」受的；那個作苦者，還

不是依五蘊和合的苦果而假立，「離」了五蘊和合的「苦」果，那裡還「有」作苦的他「人，而能」把苦「授於」這個人去受？這兩頌，說明了唯有苦報的因果相續，沒有作者、受者的自體；沒有此人與彼人，那還說什麼他作他受呢？

癸二 待自無他破

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，或者可說有與自相待的他作苦。現在，「自作」苦的道理，已「不」能「成」立，沒有自體可以相待，那還說得上他「作苦」嗎？並且，他「人作苦」的他人，從他本身看來，也還是「自作」的。上面已徹底的破斥自作，這等於破了他作。所以，見自作不成而別立他作，這實在是表示他智慧的淺薄，缺乏深刻的考察。

辛二 破共作

苦不名自作 法不自作法 彼無有自體 何有彼作苦

若彼此苦成 應有共作苦

有人說：苦陰自作苦陰，所以是自作；而即苦的人，有名字差別，又可說他作；這可說是法自人他的共作。論主破斥他說：「苦」果是果，「不」能說他能「自」己「作」苦。因為苦「法」自體，是「不」能「自作」苦「法」的，所以自作的意義不成。前陰與後陰的假我，雖可說有名字差別，但離了五陰的苦果，「彼」人是沒「有」實「自體」的。他的自體都沒有，那裡還「有」他人可以「作苦」呢？分別的觀察，自作、他作都是不成，那怎能又綜合的說是共作呢？因為要說自他共作，就先要「彼」作苦與「此」作「苦成」立了以後，方可說「有」自他和合的「共作苦」。現在自作、他作都不能成立，自他共作又怎麼能夠成立呢？

辛三 破無因作

此彼尚無作 何況無因作

自作、他作、自他共作，「尚」且不能「作」出生死苦果，「何況」是「無因作」？不消說，這是更不能的。如真的無因作，那善惡罪福一切都不成立了。無因作，近於自己存在的自作；自己存在，這不是等於無因生嗎？不過，外道說的無因生，是不知其所以然而忽有的；而所謂自生，那常是因中有果論者的別名。

己二 例觀外法非四作

非但說於苦 四種義不成 一切外萬物 四義亦不成

佛法所說的苦，雖也可把器世界包在其中，或只可說內心的領受是苦，但一是太過，一是不及。佛說的苦，是專指有情身的五蘊說。所以破除內苦非四作以後，更擴大觀點，說一切外物也不能說是四作的。頌中說：不「但」是「說」五陰的「苦」報體，依這「四種」作的意「義」去觀察，「不」能「成」立；就是「一切」身「外」所有的「萬物」，以這「四義」去觀察，也都是「不成」的。

觀行品第十三

本品觀無常的諸行，顯示無常諸行的本性空寂。『行』，在佛法中，使用的範圍是很廣泛的，含義也大有廣狹的差別。約略的說，有二：一、流動變遷的叫行。二、動作而成為動能，能發生一切的，叫行。一切有為法，是業行動能所作成的，又是變遷流動的，所以一切有為法，佛稱之為行。三業是動作而成為動能的，所以是行。此外，約有情以心為導的特殊義，所以說內心的一切活動為行。本品所觀察的，是通於一切有為法的行。實有論者，不滿意性空者的破斥，就引證佛說，一方面責難性空者，一方面建立自己的實有。佛曾說：『彼虛誑取法者，謂一切有為法。最上者，謂涅槃真法。如是諸行是妄取法，是滅壞法。』既有此虛誑妄取的諸行，當然就有流轉生死的苦果；那裡能說一切空呢？佛說的話，性空者當然是承認的，不過與他們的理解不同。他們簡直沒有理解佛說諸行虛妄的理趣所在，所以就從所引的佛說，破斥他們；顯示佛說的真意所在，是性空。

丁三 行事空寂

戊一 觀妄行

己一 破諸行有事

庚一 立

如佛經所說 虛誑妄取相 諸行妄取故 是名為虛誑

實有論者說：「佛」在「經」中曾經「說」過「虛誑妄取相」。虛誑，是說他本不是這個樣子，不過表現這種現象。這所現起的現象，含有誘惑性、欺騙性，能使我們以為他是這樣的。如旋火成環，這本是舞動火星所現起的環相，並不是真的有一個環；但他卻能欺誑我們，使我們以為他是真環。妄取，是能取的心，在取所取的境相時，不能正確的認識對象。所以，虛誑約所取的境相說，妄取約能取的心識說。一切演變流動的有為法，在虛妄分別心的認識中，不能正確的認識他，無常的以為是常，苦痛的以為是樂，無我的以為我，不淨的以為淨。外人引佛說的目的，是要成立他所主張的：流動的現象界是有，不過有點虛誑妄取相罷了。所以說：有無常的「諸行」，因為「妄」想會顛倒「取」他的關係，所以說他是「虛誑」。但大乘性空者的見地，虛誑是可以有的，但沒有實在的自體；有實在的自體，早就不名為虛誑了！

庚二 破

辛一 顯教意破

虛誑妄取者 是中何所取 佛說如是事 欲以示空義

佛為什麼要說虛誑妄取？你見了這話，就引來成立你的一切有，這是錯了的！既是「虛誑妄取」的，在這虛誑妄取「中」，還有什麼自體，為妄取的「所取」呢？如有一種確實的自體，就不稱為虛誑，能知者也不稱為妄取了。所以佛說諸行是虛誑妄取的，並不成立諸行的有性，卻是從虛誑妄取的說明中，指明諸行是性空的，不是實在的。我們覺得他是如此，這一方面是我們的認識不正確，知識有缺陷；一方面，現起的現象，也是虛誑的，能引起認識的顛倒。在這個因緣和合的能所錯亂中，我們以為他是真實的了！佛見我們執著諸行有實在的自性，執著常樂我淨，所以說這是虛誑妄取的，生

滅不住而無自體的。「佛說」這話的目的，是為了顯「示」一切法「空」的真「義」。佛依世俗諦，說虛誑妄取的諸行——『此有故彼有，此無故彼無』。唯其是虛誑的，所以依緣而有，離緣而無；可有可無，顯出一切行的本性空寂為第一義諦。也唯有從現起的有無生滅中，體觀第一義的本性空，這纔真的『此無故彼無，此滅故彼滅』，而證入寂滅的畢竟空了。不了解釋尊的教意，執著流動的因緣生法為真實，這不免辜負佛陀了！

辛二 約正理破

壬一 破

諸法有異故 知皆是無性 無性法亦無 一切法空故

本頌，清辨說是外人的主張。依龍樹《十二門論》及青目說，這是性空者的批評。現在依龍樹及青目釋。《阿含》說空，常是依流動變遷的諸行而顯的。佛常說：『諸行無常，無常即苦，苦即非我，非我者亦非我所。』這無常、苦、非我、非我所，或作苦、空、無常、無我。佛依無常說空，這應該是經文所常見的。那麼，如承認虛誑妄取的「諸法」是「有」變「異」的，那也該「知」道一切法都「是無性」空了。諸法假定是有自性的，那就決定非因緣所生；不失他的自體，應該是常住自性的。既知諸法是生滅不住而有變異的，就應知沒有實在性了。有所得的小乘學者，以為諸行無常是有的，常樂我我所是空的；但只是常樂我淨沒有，不是沒有無常的諸行。但性空學者的意見，如無常有自性的，那就不成其為無常了。因為諸行是性空的諸行，所以無常性、無我性、無生性。佛說三法印，無不在性空中成立；說『無常是空初門』，解了諸行的無常，就能趣入性空了。但有所得的大乘學者，不知無性是自性空寂，想像有渾然無別的無性法，為萬物的真體。以無性法為妙有的，反而忽略世諦的緣起假名，而以為無端變化的一切法，不過是龜毛兔角。這是龍樹所破的方廣道人，撥無世諦的因果，強化了無性法的真實，根本沒有正見無性空義，不知無性的遮遣有性，而執為表詮的實有無性。所以，破斥說：不但有性的實體不可得，就是「無性」的實有「法」體，也不可得。這因為，「一切法空」中，實有的有性與無性，這一切戲論，都是

不可得的。

壬二 反難

諸法若無性 云何說嬰兒 乃至於老年 而有種種異

外人反難說：你承認一切法是有變動的，卻以為是無性的；但這只能說沒有不變的常性，不能說沒有變異的體性。所以，「諸法」假定是「無」有變異的自「性」，那變異就不能存在，有什麼在變異呢？所以必須承認有自性。如從嬰兒變成孩童，從孩童變成少年，從少年變成壯年，從壯年變成老年，有這種種的變異，必有一個五蘊和合的身心。否則，怎麼可「說」從「嬰兒」到「老年」，「有」這「種種」的變「異」呢？所以，無性，是無常住的性，無自我的性，不能沒有變異的諸行無常自性。

壬三 重破

若諸法有性 云何而得異 若諸法無性 云何而有異

是法則無異 異法亦無異 如壯不作老 老亦不作老

若是法即異 乳應即是酪 離乳有何法 而能作於酪

『若諸法無性，云何而有異』兩句，從《般若燈論》與青目釋看來，是多剩的，應該刪去。論主反責他說：「諸法」假使「有」實在的自「性」，他就是固定不變的。在時間上是永遠如此，在空間上也不能變異。這樣，有自性怎麼可以說有變異呢？所以說：「云何而得異。」再從前後的同異去觀察：你說諸行有變異，是說前後是一法？還是說是兩法？假使就「是」這一「法」，既然是一法，當然不可說他有變「異」。變，要起初是這樣，後來又改為那樣。一法，是始終如一，永遠保持他的自體而不失不異，這怎麼可以說變？假使說前後是不同的兩法，這也不能說有變異。這法不是那法，那法不是這法，彼此都保持他固有的自性，如此如此，這還說什麼變異？所以說：「異法亦無異。」舉事實說吧！「如壯」年有壯年的自體，要保持壯年的特色；老年有老年的自體。那就壯年是壯年，老年是老年，壯年「不」能變「作老」年，這是比喻異法無有異的。「老亦不作老」，流通本作『老亦不作壯』，依嘉祥疏及青目論，應改正為『不作老』。意思說：老就是老，

怎麼可說變異作老？這是比喻是法無有異的。外人覺得「是法」是可以說變「異」的，本是一法，他起初是這樣，後來變化了，又成另一形態，這豈不是變？論主說：在世俗假名上，說蛋變成雞，小孩變成老年。如說他有真實自性，這不但勝義中不可得，如幻的世俗也不能容許這樣的變異。如牛乳的五味相生——乳、酪、生酥、熟酥、醍醐，如以為就是牛乳自體慢慢的變成酪，那牛「乳應」該就「是酪」。但事實上，牛乳要加上一番人工製煉，因緣和合纔有酪。酪的性質功用，是與牛乳不相同的，這怎麼以為就是牛乳的自體呢？但也不能說異法有酪，「離」了「乳」，更沒「有」一「法」「能」夠「作」成「酪」的。乳由種種因緣和合而有，這因緣和合有的乳本無自性，與其他的因緣和合而成為酪。在無自性的緣起中，酪不就是乳，也不能說離乳有酪；不一不異，有乳也有酪，表現著虛妄如幻的無常。

己二 破諸行空理

庚一 約正理破

若有不空法 則應有空法 實無不空法 何得有空法

以下二頌，是破實有論者的。外人見論主否定他的自性，高揚一切皆空，他就反難說：你主張空，那就應該承認不空；如沒有不空法，你觀待什麼而說空呢？所以，在說空的當下，反而是成立諸法的不空了。反之，如否定自性的不空，就無可觀待，不能成立一切空。而我呢，有五蘊的有性，顯出無我的空性。或者，有真常大我的不空，顯出世間虛妄的不實。或者，依緣起的不空，顯出法性的平等空性。這些，在論主看來，是不理解空義的。從空而顯出諸法或真實的有性，自然是執為實有；就是所說的空，也何嘗不是有性的存在？總之，你是想像有不空的存在而後說空的。但經說一切法空，是從勝義觀中，現覺無分別的本性空寂，要我們理解一切法的本性無有實性，所以在世俗名言中說一切法空。這不但不是觀待不空法而說空，自性也就本來無體，所以說諸法空。如說這裡沒有花瓶，這不過糾正別人的幻想與錯覺，使他了解無瓶；既不是除了實有的瓶而說無瓶，也不是說了無瓶，就有無瓶的實在體。所以，你以為有實在的不空法纔有空法，而且想到有實在的

空法，這完全顛倒了。我「若」承認「有不空法」，那也就「應」該「有空法」。「實」在說來，沒有絲毫的「不空法」，那裡又顯出「有空法」的真實性可得呢？清辨破唯識家的『諸法空真實是有』，說：眾生執有我，佛就說無我；眾生執實有，佛就說性空；你聽說空，就以為有真實的普遍空性，這不墮在『空見』中嗎？一般人以為性空者墮於空見，那知相反的，見有空性真實者，纔是墮空見呢？這一頌，從否定不空法的存在，破除真實有的空性。

庚二 顯教意破

大聖說空法 為離諸見故 若復見有空 諸佛所不化

本頌從兩個意義而來：一、空性實有論者想：縱然破除了相待有的空性，反而顯出離有離無的絕對空性。勝義勝義的空性，那裡可以說沒有？二、有所得的大乘學者想：經中處處說一切皆空、法性空，號稱性空論者，怎麼說『何得有空法』？這是需要解說佛經的意趣，纔能拯救他們的空見。要知道，「大聖」佛陀的所以「說」諸法性「空」，不是說宇宙萬有的真實性是空，是「為」了要我們「離」卻種種錯誤的執「見」的。像有、無，生、滅，常、斷，一、異，來、去的這些執見的生起，就因為見有諸法的自性。從根本的自性見中，執著實有的我法。佛知道執自性實有，是流轉生死的根本，所以依緣起假名說一切法空。自性是出於倒見，本無所有的，所以說本性空寂。這用意所在，無非要我們遠離諸見。假定不能理解佛說空的用意，又「見有」實在的普遍的「空」性，那就沒有辦法了，「諸佛」也「不」能教「化」了！眾生本來執有，佛所以說空教化。空，就是離一切戲論而不著；你卻要執空，這還能教化嗎？再為說有嗎？執有是眾生的老毛病！可以對治，到底不能使眾生解脫，所以也不能再為說有。這如火起用水救，如水中也有火，這還有什麼辦法呢？佛弟子容易執空，但性空者是不執空的。勝義觀中，當然空也不可說、不可著。離卻了諸見的錯誤，世俗諦中，洞見諸法的因緣幻有，所以說一切法如幻、如化。在無自性的緣起有中，涅槃亦如幻如化。生死涅槃寂然都無自性，離一切戲論而正見法相。

觀合品第十四

〈觀行品〉以後說〈觀合品〉，這是阿毘達磨的次第。《舍利弗阿毘曇》，與世友《集論》，都以此為次第。〈觀行品〉是總論緣起有為的一切行，〈觀合品〉是說緣起中六處緣觸的歷程，就是六根取境，和合生識，三者的和合而生觸。本來，〈觀染染者品〉也曾談到過合，不過他祇在我與法的關係上說；本品所說的，主要在觸合，更進一步的說一切自性的和合不可能。小乘學者，說和合是佛陀所說過了的。根境識三法和合而生觸，因觸而起感情、想像、意志等。由此和合，可以證明三法是有的；沒有，怎麼可說和合？所以，成立有三法的和合，那一切行也不能不成立為實有。並且，六處緣觸，在緣起中，為生死集滅的轉捩點。根身對境而認識，假定是錯誤的，就起煩惱、造業、流轉生死了。假定認識正確，煩惱不起，不作不如理行，這就可以得解脫了！六處緣觸合，在諸行中有這樣的重要，所以在〈觀行品〉後，有接著一論的必要。佛法中，有人法的相合，有二和合識、三和合觸的合。在印度的勝論師，有六句中的和合句。勝論又說：我、意、根、塵合則知生。即主張在根塵和合時，因神我的御用意根，才有知識的產生。像這些實有論者所說的合，或以為實有自性者可合，或以為有實在的和合性。在正確的緣起觀察下，根本就不成其為合。所以要一一的擊破他，才了解因緣和合的真意。

戊二 觀和合

己一 別破

庚一 奪一以破合

見可見見者 是三各異方 如是三法異 終無有合時

染與於可染 染者亦復然 餘入餘煩惱 皆亦復如是

三法，本不可以說別異；現在姑且承認三法的自性各異，就用這不一的別異，否認他的和合。「見」是眼根；「可見」是色法；「見者」，有我論者說是我，無我論者說是識。從三法別異說，境是在外的，根是生理的機構，識是內心的活動，這「三」者「各」各別「異」，各有各的「方」所位置。

色境既不能透進眼根，眼根也不能到達外境；根境是色法，也不能與無色的心識相接觸，這樣的彼此不相關涉，「是三法」別「異」的，無論怎樣，「終」究都不能「有」可以和「合」的「時」候。總之，說他有實在的自體，別別的存在，彼此間就不能說有貫通的作用；和合的可能性，當然也就沒有了！

這三者既不能合，那麼，因眼見覺得色的可愛，因而生起貪著，這就是貪染；那時，可見也就名為可染；見者也就叫做染者了。見、可見、見者既不能和合，這「染與」「可染」、「染者」，當然也是不能有合了。再說到其「餘」的耳、鼻、舌、身、意五「入」，五塵，五者；及其「餘」的瞋、可瞋、瞋者，癡、可癡、癡者等「煩惱」，也像眼入與染一樣的不能成立和合了。

庚二 無異以破合

辛一 明無合

異法當有合 見等無有異 異相不成故 見等云何合

非但可見等 異相不可得 所有一切法 皆亦無異相

外人想：一體的不能說合，差別的「異法」，是應「當有合」的，論主怎能說異法不合呢？不知論主的真意並不承認見等是各各別異的；他既執著別異以成立他的和合，所以就否認那樣的別異性。「見」所見「等」一切法，是緣起法，有相依不離的關係，所以「無有」自性的別「異」相。異相的不可得，下面要詳加檢討。這樣，「異相」既然都「不」得「成」，那「見等」諸法，怎麼能想像他的和「合」呢？進一步說，「非但」見、「可見」、見者「等」的三事，「異相不可得」，其餘「所有」的「一切法」，也都是「無」有「異相」可得的。

辛二 成無異

壬一 因離中無異

異因異有異 異離異無異 若法所因出 是法不異因

若離從異異 應餘異有異 離從異無異 是故無有異

外人想：世間是無限的差別，怎麼說無異？其中，勝論師是特別立有同性、異性的實體。勝論派在有名的六句義中，有大有性及同異性兩句。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，這就是大有。同異性，是除了大有的普遍存在以外，其他事事物物的大同小同、大異小異；這一切法的所以有同有異，必有同異的原理，這就叫同異性。如人與人是共同的；而人與人間又有不同，這就是異。又人與牛馬是異；人與牛馬都是有情，這又是同。一切法有這樣的大同小同、大異小異，證明他有所以同所以別異的原理。本文所破的異相，主要是破這同異性中的異性。不但別異的原理不成，就是事物的別異自性，也不能在緣起論中立足。所以破他說：「異」是差別，但怎麼知道他是差別呢？不是「因」此與彼「異」而知道「有異」的嗎？此法因別異的彼法，此法才成為別異的。此法的差別性，既因彼差別而成立，那麼差別的「異」性，不是「離」了彼法的別「異」性，此法就「無」有差別的「異」性可說嗎？這樣，此法的差別性，不是有他固定的自體，是因觀待而有的。從相依不離的緣起義說，凡是從因緣而有的，他與能生的因緣，決不能說為自性別異。如房屋與梁木，那能說他別異的存在？所以說：「若法」從「所因」而「出」的，「是法」就「不」能「異因」。這樣，外人所說的別異，顯然在緣起不離的見解下瓦解了。

外人聽了，還是不能完全同意。他以為：異有兩種：一是不相關的異，一是不相離的異。如木與房子的異，是離不開的異；如牛與馬的異，是可以分離的異。不相離的異，固可以用離異沒有異的論法來破斥；至於相離的異，焉能同樣的用因生不離的見解來批評呢？外人的解說，還是不行！因為，「離」第二者所「從」因的別「異」性，如可以有別「異」性，那就「應」該離其「餘」的「異」而「有」此法的別「異」了。但事實上，「離」了所「從」的別「異」性，根本就「無」有此法的別「異」性。如牛與羊，因比較而現有差別；如沒有牛羊的比較，怎麼知道他是差別的？所以還是「無有異」性。性空者是近於經驗論的，決不離開相待的假名別異性，說什麼差別

與不差別的本然性。第二頌，清辨的《般若燈論》是沒有的，這實在不過是引申上頌的意義而已。

壬二 同異中無異

異中無異相 不異中亦無 無有異相故 則無此彼異

上二頌，是從因果門中去觀察；這一頌，從理事門，也可說從體相門中去觀察。到底異相的差別性，是在不同的異法中？還是在不異的同法中？假定法是別異的，他既是別異的，那就無須差別性與法相合，使他成為別異的。所以「異」相的當「中」，是「無」有「異相」的。假定這法本是不異的，在不異的同法中，差別性又怎麼能使他成為差別呢？所以「不異中」也「無」有差別性。異不異法中，差別都不可得，這可見是根本「無有異相」。外人以為有異相，所以事物有別異；那麼，現在既沒有異相，那還能說這個與那個的自性差別嗎？所以說：「則無此彼異。」宇宙的一切，不過是關係的存在，沒有一法是孤立的，孤立才可說有彼此的自性差別；不孤立的緣起存在，怎麼可以說實異呢？

己二 結破

是法不自合 異法亦不合 合者及合時 合法亦皆無

現在，轉到本題的和合不成。說和合，不出二義：或是就在這一法中有和合，或是在不同的二法中有和合。但這都是不可通的。假定就在這一「法」中有合，這是「不」可以的，「自」己怎麼與自己相「合」？假定在不同的「異法」中有合，這也「不」可以，因為不同法，只可說堆積在一起，彼此間並沒有滲入和「合」。是法異法都不能成立合，那「合者及合時」當然也沒有；就是勝論所立的為一切和合原理的和「合法」，也是「無」有了。

觀有無品第十五

本品，開示佛說緣起的真意。世間的一切，在生滅無常中；但不同一般人所想像的有無。他們所想到的有，是實有；所想到的無，是實無。有是有見，無是無見，沈溺在二邊的深坑中，永不得解脫。如來出世，離此二邊說中道，即依緣起說法，使人體悟有無的實不可得。緣起法，即一切為相待的

現象，因緣和合的假名。因緣和合的時候，現起那如幻如化的法相是有；假使因緣離散的時候，幻化的法相離滅，就是無。此有此無，離卻因緣不存在，也不非存在；不生也不滅。是緣起假名的，一切性空的；有無生滅宛然，而推求諸法實性不可得的。緣起性空中，離有離無，離非有非無，滅一切戲論。這是如來開示緣起法的根本思想，以糾正世間一切妄見的。未得善解空義，不知性空是自性見的寂滅；不知無是緣起假名，是因緣幻有離散的過程；以為空與無同樣的沒有。聽說非有非無，於是在有無外另執一非有非無的諸法實體，以為是非有非空的。這樣的錯見，不知空，也不知非有非無。還有，一分學者不知佛說緣起是性空的假名，執著緣起有決定相；於是愛有惡空，仍舊落在二邊中。本品特別針對緣起自相實有的學者，加以破斥，使佛陀的真義開顯出來。《十二門論》也有〈觀有無門〉，但他約有為法的三相說：生、住是有，滅是無。本論所觀的有無，是約法體說；就是諸法的自體，不可說他自性實有，也不可像外人說的實無自性。兩論同有〈觀有無品（門）〉，但內容不同。

戊三 觀有無

己一 別觀

庚一 非有

辛一 觀自性

眾緣中有性 是事則不然 性從眾緣出 即名為作法

性若是作者 云何有此義 性名為無作 不待異法成

說有性，不出自性、他性，或非自他性的三者。說無性，外人或以為一切都沒有，或以為壞有成無。眾生妄見，不出此四句。現在先觀自性有不成。本頌以眾緣生的事實，破他有自性。所以這裡所破的主要對象，是佛法中的有所得學者。有所得的大小乘學者，以為十二緣起的『此有故彼有』，『此無故彼無』，是自相有的緣起法，是實有實無的。所以破斥道：既承認諸法是因緣和合生，那就不能說他有自性；因緣有與自性有的定義，根本是不相吻合的。自性，依有部的解說，與自體、自相、我，同一意義。承認自體如

此成就的、確實如此的（成、實）自性，就不能說從眾緣生。凡從眾緣生的，即證明他離卻因緣不存在，他不能自體成就，當然沒有自性。所以說：「眾緣中有性，是事則不然。」假定不知自性有與因緣有的不能並存，主張自「性」有或自相有的法，是「從眾緣出」的；但承認緣起，就不能說他是自性有，而應「名」之「為」所「作法」，這不過眾緣和合所成的所作法而已。一面承認有自性，一面又承認眾緣所作成，這是多麼的矛盾！所以說：「性若是」所「作者，云何有此義」？凡是自「性」有的自成者，必是「無」有新「作」義的常在者；非新造作而自性成就的，決是「不待異法」而「成」的獨存者，這是一定的道理。承認緣起而固執自相有，這在性空者看來，是絕對錯誤的。所以論主在《六十如理論》中說：『若有許諸法，緣起而實有，彼亦云何能，不生常等過！』

本頌明白指出自性的定義，是自有、常有、獨有。我們的一切認識中，無不有此自性見。存在者是自有的；此存在者表現於時空的關係中，是常有、獨有的。凡是緣起的存在者，不離這存在、時間、空間的性質；顛倒的自性見，也必然在這三點上起執。所以佛說緣起，摧邪顯正，一了百了。月稱《顯句論》，不以本頌的自性三相為了義，專重『自有』一義。離卻時空談存在，真是所破太狹了！他又以自性有為勝義自性，非本頌的正義。

辛二 觀他性

法若無自性 云何有他性 自性於他性 亦名為他性

他性，是依他而有自性。依他起法的自相有者，不像說一切有部的未來法中自體已成就；他否認自然有性，而承認依他有自性。依論主的批評，這不過是自性見的變形而已。所以說：諸法若有實在的自性，可以以自對他，說有他性。假定諸「法」的實有「自性」都不可得，那裡還「有」實在的「他性」可說？要知道，自性、他性的名詞，是站在不同的觀點上安立的。如以甲為自性，以甲對乙，甲即是他性。所以說：「自性於他性，亦名為他性。」這樣，說了自性不可得，也就等於說他性無所有了。捨棄自性有而立他性有，豈不是徒勞！

辛三 觀第三性

離自性他性 何得更有法 若有自他性 諸法則得成

有人以為：自性不成，他性也不成，在自性他性外，另有第三者，那是應該可以成立的。那裡知道，這也不得成。不是自性，就是他性；「自性、他性」既沒有，那裡「更有」第三者的「法」呢？假定實「有」諸法的「自」性、「他性」，「諸法」也或者「得」以「成」立；現在根本沒有實在的自性、他性，所以諸法實性都不得成立。

庚二 非無

有若不成者 無云何可成 因有有法故 有壞名為無

有人以為：諸法實有自性、他性、第三性不成，那麼，實無自性，這該沒有過失了！這是不知緣起無的誤會。要知先要成立了有，然後才可成立無。現在「有」都「不」能「成」立，「無」又怎麼「可」以「成」立呢？無是怎麼建立的？「因」先「有」一種「有法」，這「有」法在長期的演變中，後來破「壞」了，就說他「為無」；無是緣起離散的幻相。從上面推察，實有已根本不成，那還說什麼無呢？如說人有生，才說他有死；假定沒有生，死又從何說起？這可見，有無都要依緣起假名才能成立；離緣起假名，實在的有無，都是邪見。

己二 總觀

庚一 開示真實義

辛一 遮妄執

若人見有無 見自性他性 如是則不見 佛法真實義

此下，依《化迦旃延經》的中道正觀，明有無二見的斷常過失。先承上總遮：「若」有「人」在諸法中，「見有」性，或見「無」性；有性中，「見」實在的「自性」，或實在的「他性」。那就可以斷定，這人所見的一切法，是不能契合諸法實相的，也即是「不」能正確的「見」到「佛法」的「真」義、「實義」、諦義、如義。此有故彼有，此生故彼生的緣起流轉法，

經說但以世俗假名說有；就是此無故彼無，此滅故彼滅的緣起還滅，也建立於假名有。但以假名說緣起，所以緣起法的真實不可得。外人不能理解緣起假名，見有性、無性，自性、他性，那就自然不能夠知道緣起性空的真義了。

辛二 證佛說

佛能滅有無 於化迦旃延 經中之所說 離有亦離無

緣起性空，是《阿含經》的本義；所以引證佛說。實有實無的自性見，能滅除他的，只有大智佛陀的緣起法，所以說「佛能滅有無」。這在「化迦旃延經中」，佛陀曾經「說」過了的。迦旃延，具足應名刪陀迦旃延，是論議第一的大弟子。他問佛：什麼是有邊？什麼是無邊？佛對他說：一般人見法生起，以為他是實有，這就落於有邊；見法消滅，以為他是實無，這就落於無邊。多聞聖弟子不如此，見世間集，因為理解諸法是隨緣而可以現起的，所以不起無見。見世間滅，知道諸法不是實有，如實有，那是不可離滅的。這樣，佛弟子不但「離有」見的一邊，也「離無」見的一邊。離有離無，即開顯了非有非無的性空了！不落二邊的中道，就建立在此有故彼有，此生故彼生的緣起上。性空唯名的思想，所依的佛說很多。這離二邊的教說，見於《雜阿含經》，是值得特別尊重的。

佛陀為令有情契入勝義空性，證得寂靜的涅槃，所以就在世間現事上建立緣起法。眾生從無始來，都不見諸法的真實義；假使不在緣起的現象上顯示，就無法說明。緣起現事是『此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅』的。因這緣有，而那果才有；因這緣生，而那果才生；這就開顯了世間的流轉。翻過來說，因這緣無，那果也就無；因這緣滅，那果也就滅；因緣滅無，就開顯出世還滅。由此，也就可以得解脫，入涅槃，悟證空性了。世間的緣起現事，可生、可滅，可有、可無，這可見諸法不如常人所見那樣的實有、實無、實生、實滅。如實在的有法，決不可以無；可以無的法，就知道他不是真實有。有法是這樣，生法也是這樣。諸法既是假有假生的，自然也就可以假無假滅。從一切唯假名中，離卻諸法的真實性，就是還滅入涅槃了。這是從流轉還滅中，離卻有無的執見，而達到一切法空性的。實

有、實無，實生、實滅，雖然沒有，假有、假無，假生、假滅，緣起假名中是有的。自性空而假名有，這是緣起的本性。佛所說的緣起定義，佛教的一切學者都不能反對。一切法空為佛教實義，真聲聞學者也不拒絕，何況以大乘學者自居的呢？

庚二 遮破有無見

辛一 無異失

若法實有性 後則不應無 性若有異相 是事終不然

若法實有性 云何而可異 若法實無性 云何而可異

上從教證，顯示實有實無性的不可能，這從理論顯出實有實無性的過失。假定諸「法」是「實有」自「性」的，「後」來的時候，無論怎麼樣，都「不應」該「無」有。這樣，佛說緣起，只可說此有故彼有，不應更說此無故彼無了。實有自性，如何可無？佛也不能違反法相，所以《般若經》說：『若諸法先有後無，諸佛菩薩應有罪過。』佛既說緣起事相是此有故彼有，此無故彼無，可見諸法實有自性的不可成立了。實有自性，即不能從有而無，即不能有變異。如說實有自「性」，又承認「有」變「異相」，這純是自相矛盾的戲論。所以說：「是事終不然。」

假定一定要固執「實有」自「性」，那應審細的考察：這實自性的法，怎麼「可」以變「異」的呢？實自性的法，不能有變異，而現見世間一切諸法都在遷流變異中，所以知道諸法是沒有決定自性的。有人見實有性的理路走不通，就轉回頭來走那諸「法實無性」的一條路。實無，不是緣起法性空，是一切法如龜毛兔角的無有，如方廣道人。若因果緣起一切都沒有，那還談什麼變不變異？所以說：「云何而可異？」這種實有實無論者，可以說：說諸法實無性的，沒有懂得諸法的緣起；說諸法實有性的，沒有懂得諸法的性空。前者是損減見，後者是增益見，其實是二諦都不見。要離卻二見，不執實有實無，必須透視緣起法的假名有，雖是假名有，但也不失諸法的因果相互的關係。這樣，才能突破自性見，見到即緣起而性空，即性空而緣起的中道！

辛二 斷常失

定有則著常 定無則著斷 是故有智者 不應著有無

若法有定性 非無則是常 先有而今無 是則為斷滅

本頌，總結有無二見的墮於斷常；這可說是不知緣起法的必然結論。假使執著諸法決「定有」實在的自性，就應該以為此法是始終如此的，以為是常住不變的。這樣，就必然執「著」他是「常」，而落於常見的過失了！假使執著諸法決「定」是實「無」性，那就抹殺因果緣起相似相續，那必然要執「著」他是「斷」，而犯斷見的過失了！為什麼見斷見常都是過失呢？因為諸法是常或斷，即違反緣起的相續，不知緣起正法了。所以，「有智」慧的多聞聖弟子，「不應」執「著」諸法是實「有」或者實「無」。這約二人別執斷常而說，也可以約一人前後別執說。假定諸「法有」決「定」的實自「性，非」是「無」有，那就必然「是常」住，落於常見。像說一切有系，儘管他說諸法是無常的，萬有是生滅的，但他主張三世實有，一切法本自成就，從未來至現在，由現在入過去。雖有三世的變異，法體在三世中始終是如此的，所以在性空者看來，這還是常執。假定以為「先」前的諸法是實「有，而」現「今」才歸於滅「無」，那又犯了「斷滅」的過失！拿煩惱說吧：實有自性者，說先有煩惱，後來斷了煩惱，就可涅槃解脫了。大乘佛法說不斷煩惱，這就因為見到實有者的先有現無有斷滅過失，所以開顯煩惱的自性本空，假名斷而實無所斷。否則，煩惱有實自性，就不可斷；不可斷而斷，就犯破壞法相的斷滅過了！

觀縛解品第十六

〈有無品〉觀緣起的此有故彼有，此無故彼無；這一品中，觀緣起的此生故彼生，此滅故彼滅。從假名生滅中，體悟生無所來，滅無所至的空寂。此生彼生，是生死流轉門；此滅彼滅，是涅槃還滅門。流轉是生死往來，還滅是生死解脫；所以說到流轉、還滅，也就說到繫縛、解脫。學佛者的唯一目的，是了生死，得涅槃。在生死海中有繫縛，入涅槃界得解脫。既有生死與涅槃，繫縛與解脫，怎麼可說諸法無自性呢？有所得的學者，因此以縛解

的事實，證明所主張的諸法有實體。流轉、還滅與繫縛、解脫，意義上稍有不同。相續不斷的生死現象是流轉，寂滅無生的涅槃寂靜是還滅。繫縛與解脫，卻在能所動作上說，就是縛有能縛、所縛，脫也有能脫、所脫。當能縛縛所縛的時候，就不能獲得自由；假使割斷能縛，從繫縛中解放過來，這就可以解脫了！

繫縛有兩種：一、煩惱繫縛五蘊：五蘊，不定要流轉在生死中，不過由煩惱，尤其是愛取繫縛住了他，才在生死中流轉的。五蘊從取而生，為取所取，又生起愛取，所以叫五取蘊。愛是染著，取是執取；由愛取力，執我我所，於是那外在的器界與內在的身心，發生密切的不相捨離的關係，觸處成礙，成為繫縛的現象了。所以經中說：『非眼繫色，非色繫眼，中間欲貪，是其繫也。』二、五蘊繫縛眾生：眾生是假名的，本無自體，不過由五取蘊的和合統一，似有個體的有情。此依蘊施設的假我，在前陰後陰的相續生死中，永遠在活動，往來諸趣，受生死的繫縛。解脫也有兩種：一、以智慧通達諸法，離愛取的煩惱，不再對身心世界起染著執取。雖然還在世間，卻可往來無礙，自由自在的不受繫縛，這是有為的解脫。二、棄捨惑業所感的五取蘊身，入於無餘涅槃界，得到究竟解脫，後有五蘊不復再生，永遠離卻五取蘊的繫縛，這是無為解脫。此是佛法的要義，自然要有正確的知見，所以先觀流轉、還滅的無自性，後觀繫縛、解脫的無自性。擊破了實有自性見，然後從緣起的假名中，建立生死與涅槃，繫縛與解脫。

戊四 觀縛解

己一 遮妄執

庚一 觀流轉與還滅

辛一 觀流轉

諸行往來者 常不應往來 無常亦不應 眾生亦復然

若眾生往來 陰界諸入中 五種求盡無 誰有往來者

若從身至身 往來即無身 若其無有身 則無有往來

往來天上人間、三界五趣，是生死流轉的現象。說到流轉，不外諸行的流轉、有情的流轉。無我有法，法從前世移轉到後世，如化地部的窮生死蘊，銅鍱者的有分識，這是諸行的流轉。或說五蘊法中有不可說我，一心相續中有真我，從前生移轉到後生，這是有情的流轉。學派中，大眾及分別說系，多說諸行流轉；說有情流轉的，如說一切有系的假名我，犢子系的不可說我，都是說明從前世到後世的。薩婆多部說：諸行無常，念念生滅，三世恒住自性，所以不許流轉。大眾、分別說系說的諸行無常，不但念念生滅，而且是念念轉變，這就是承認諸行的流轉了。先考察諸行的流轉，是常恒不變的流轉呢？是無常演變的流轉呢？假定是常恒不變的流轉，這不但不成其為諸行（行是遷流變化的），也不成其為流轉。常恒是前後一致沒有變化的，人間常在人間，天上常住天上，這還說什麼流轉呢？所以在「諸行往來」生死中，如執著「常」住，就「不應」說他有「往來」。假定是無常演變的流轉，無常是終歸於滅，而且是剎那剎那的即生即滅。滅了，還有什麼從前世移轉到後世去呢？有從前世到後世的法，必有前後的延續性；纔生即滅的無常，如執有自性，怎麼可以說他有流轉？所以諸行是「無常」的，也「不應」說他有往來。諸行的常無常，不可說他有往來生死的流轉；依蘊、界、處而安立的眾生，說他是常或無常，也同樣的不能成立生死流轉的往來。所以說：「眾生亦復然。」

雖然說了諸行和眾生的流轉都不可能，但在固執實有自性者的學者，特別是一切有與犢子系，以為諸行雖不能建立往來，在諸行和合的相續中有我；依這假名的或真實的眾生，就可以說有流轉了。這對於眾生，倒需要考察：假定說有「眾生」的「往來」，這眾生是假有的嗎？是實有的嗎？假定說是假有的，那應當反省：所建立的實有諸法，尚且不能流轉，卻想在假有的眾生上建立，豈不是笑話？真水不能解渴，想以陽焰來解渴，這當然是不能達到目的的。主張實有自性，就應當在實有上建立流轉；否則，應痛快的接受一切唯名論，在假名中建立一切。假定說是實有的，或妙有的，根本佛法中，徹底不承認這種思想。因為實有、妙有的眾生，在現實身心的探求中，了不可得。如在五「陰」、六「界」、六「入」的諸法「中」，以「五種」

方法，「求」微妙實有的自我，「盡無」所有。陰、界、入是組合有情的原素，所以在這一切法中求。且以五陰中的色陰說：色不是我，離色沒有我，不離色也沒有我，我中沒有色，色中也沒有我。五門尋求，色陰中的我不可得，餘陰、六界、六入，以五門尋求，同樣的也沒有。諸法中求我既不可得，那還「有」「誰」在「往來」呢?

生死流轉，必有前後五陰身的相續；眾生既是假有而不可得的，那麼前後五陰身的流轉中，什麼是流轉的當體呢？從前五陰移轉到後五陰，前者在前不到後，後者在後不到前，什麼是從前到後的流轉者？說到這前後的聯繫，佛法中有兩大派，就是有中有派和無中有派。無中有派，繼承佛教的本義，說業力不可思議，由前生業力的存在，感生後五陰。因業力而前後相續，可以從前世到後世，根本不要其他的東西擔任聯繫的工作。但此說，還需要考慮：假定現有的五陰身在法王寺，在此刻崩潰；後有的五陰身在重慶，要在幾天以後才生起。時間、空間都有相當的距離，怎麼能說聯繫？並且，業力在前，還是在後，還是從前到後？縱然業力難思，也不過前滅後生，也不能成立往來。有中有派，主張在此身死有的五陰身後，來生生有的五陰身前，中間有一中有身，可以擔任從此到彼的工作。時空雖都有距離，也不礙前後身的相續。這本是佛教西方系，採取世俗細身說的新義。這一說，雖將時空的距離連接起來，免致脫節，但他所有的困難，與無中有家並無差別。因為，如從五陰身到另一五陰身，那麼，從前到後的往來者，就是無身。所說從這身到那身，是把前一五陰身帶到後生去，成為後有的五陰身？還是前一五陰身滅，另生一後世的五陰身？自然，你是承認後一說的。但前一五陰身滅，有前一五陰身的方位；後一五陰身起，有後一五陰身的方位。此生此滅，彼生彼滅，前者在前，後者在後。你覺得前後可以相接，我看出前後的中間，從這裡到那裡，缺乏連絡。前是五陰身，後是五陰身；中間豈非是無身？所以說：「從身至身」而有「往來」，就是「無身」。中間既沒「有」移轉的「身」，從這裡到那裡，那裡還可說「有往來」呢？這一頌，破無中有派；有中有派，也還是同樣的困難，受同樣的破斥。從剎那的自性的見地去看，困難毫無差別!

辛二 觀還滅

諸行若滅者 是事終不然 眾生若滅者 是事亦不然

流轉的是諸行與眾生；還滅的也就是諸行與眾生。這裡說滅，是滅而不起的永滅、寂滅，不是念念生滅的滅。滅是對生說的，有生生不已的流轉，可說有截斷生死流的還滅。諸行及眾生，本無有生，求流轉實性不可得，那滅又何所滅呢？諸行及眾生，常、無常，都不能有所滅。實有的東西不可滅；是假有的，就沒有東西可以滅。所以諸行與眾生，都不可說有滅。說「諸行」有「滅」，「眾生」有「滅」，這到底是「不然」的。

庚二 觀繫縛與解脫

辛一 總觀

諸行生滅相 不縛亦不解 眾生如先說 不縛亦不解

「諸行」是無常念念「生滅」的，即生即滅的如幻法「相」，前念後念的諸法，沒有任何能力能繫縛他。因為剎那生滅，前後不相及，在此一念同時的一切，大家都剎那不住，也沒有繫縛相可說。通達了諸行是無常的，就知道繫縛不可得了。有縛才可以說有解，無縛那還說什麼解呢？如有繩索捆縛了手腳，然後把他解開了，這是解；假使先前沒有繩索捆縛，那就沒有可解的了。經上說：（空間上）法法不相到，（時間上）法法不相及，法法相生相滅，而即自生自滅，那還有什麼可繫縛呢？如許多人在房子裡，房外燒起火來，裡面的人同時向外擁擠，擠到門口時，擁塞起來，一個也走不出去。這不是那個拉住那個，不過大家擁塞住罷了。好像彼此牽扯住，其實等於自己擠住自己。所以諸法前生後滅，俱生俱滅，沒有一法可縛的。古時有參禪的學者，向一位禪師求解脫。禪師問他：『誰縛汝？』求繫縛了不可得，更求什麼解脫呢？如夢中夢見魔鬼魘住自己，千方百計的求他離去；到大夢醒來，知道本沒有魔鬼，自然也就不求離去了！所以說：「不縛亦不解。」諸行是這樣，「眾生」也是這樣，這「如先」前所「說」過的無往來、無還滅，也可知眾生的「不縛亦不解」了。《般若經》中說：『菩薩正憶念，生死邊如虛空，眾生性邊亦如虛空，是中實無生死往來，亦無解脫者』，也是這

個意思。

辛二 別觀

壬一 觀繫縛

若身名為縛 有身則不縛 無身亦不縛 於何而有縛

若可縛先縛 則應縛可縛 而先實無縛 餘如去來答

假使說有繫縛與解脫，那應該觀察：縛是怎樣縛的，脫又是怎樣脫的？如果說：五取蘊的「身」體「名為縛」，那麼，「有身」就「不縛」。縛是動作，要能縛縛所縛，才叫做縛。獨一的五取蘊身，沒有能所，怎麼可以說縛？如刀不自割，指不自指一樣。或者說：先有的五取蘊身，是能縛，沒有所縛；後有的五取蘊身，是所縛，沒有能縛。前後不相及，能所不相關，所以有身也沒有繫縛可說。有身尚且不能縛，「無身」當然更沒有能縛所縛的「縛」事了。要說繫縛，不出有身無身，有身無身，都不能成立繫縛，那還有什麼可縛呢？所以說：「於何而有縛。」

主張有縛的說：你根本沒有懂得五取蘊的身體是怎樣縛的。當然，一法是沒有縛的；但五取蘊並不是一法，他是有五類的，尤其是行蘊中更攝有多法。行蘊中的煩惱，尤其是愛取，他能繫縛五取蘊身。縛有相應縛、所緣縛的差別：愛取等煩惱，與心心所法相應，名為相應縛。愛取有漏心法，緣慮了諸有漏法，就名為所緣縛。在這相應、所緣縛中，有能所縛的差別可說。能縛煩惱是繫縛的工具，由此能繫縛那所縛的，成為繫縛的現實。這種解說，仍免不了過失。怎麼呢？假使在「可縛」（即所縛）之「先」，已有一能「縛」者，那或許可以說為能「縛可縛」的。但事實上，在所縛之「先，實」在沒有一個能「縛」者。能縛既不在所縛之前，怎麼可以說有縛呢？若一時並生，即失去能所的關係了。「餘如去來答」，是說已縛無有縛，未縛亦無縛，離已縛未縛，縛時亦無縛等。

壬二 觀解脫

縛者無有解 不縛亦無解 縛時有解者 縛解則一時

若不受諸法 我當得涅槃 若人如是者 還為受所縛

從繫縛中解脫過來，是約智慧離卻煩惱說，智慧是能解，煩惱是所解。如一般有所得者的解脫觀，實不能成立。試問：怎樣稱為解脫？是曾被繫縛者的解脫？不被繫縛者的解脫？還是正被繫縛的時候得解脫？曾被「縛者」，是「無有解」脫的，因為曾繫縛的煩惱已過去了，已失卻了他的作用，還要智慧去解脫作什麼？況且，繫縛煩惱在過去，智慧在現在，智慧沒有能力去解脫過去。如「不」曾被「縛」，那更「無解」脫；因為沒有縛，就無縛可解。正當「縛」的「時」候，也不可以說「有」能「解」的智慧；如有能解的智慧，繫「縛」與「解」脫，那就成為同「一時」候存在了。縛與解是相反的，有縛就沒有解，有解就沒有縛，解與縛怎能同時存在？所以，慧解與惑縛，同時即相違，異時即不相及。可以上面所說的明闇喻，以觀察解脫的性空。

有人這樣說：如「不受」不取不著一切「諸法」，心離煩惱，「我當」來即能究竟「得」於無餘「涅槃」。前五蘊滅，後不復生，安然寂靜，這可以說是解脫了！為什麼要破解脫呢？「人」如生起這樣的觀念，那他「還」是「為受所縛」，並不曾真的得到涅槃甘露味。因為，雖不著於生死，但又取於涅槃，以為實有涅槃的解脫可得，又被涅槃見所縛，可說是『逃峰趣壑』。所以，仍是在生死海中奔流，並沒有能入於寂靜的涅槃！涅槃即一切法的如相，如幻如化而畢竟空寂，無一毫取相可得。那裡是生死以外，別有個實在的安然快樂的涅槃，可以到達、證入？不過為了引誘眾生遠離妄執，佛才方便說有涅槃。如了達諸法如幻如化，生死如幻如化，即生死當相為涅槃，本來寂靜。那裡可以說不受諸法以後，我當得涅槃？前頌約有為解脫說，此頌約無為解脫說。這兩者，如說他是實有的，以性空正見觀察，根本都不得成。

己二 示正義

不離於生死 而別有涅槃 實相義如是 云何有分別

生死與涅槃，繫縛與解脫，這不是截然不同的兩法。生死就是涅槃，繫縛就是解脫，「不」可說「離於生死」之外「而別有涅槃」，也不可說離繫

縛之外而別有解脫。因為在諸法「實相義」中，一切平等平等，無二無別。如在生死繫縛中通達性空，這就是涅槃解脫；假使離生死而求涅槃的真實，離繫縛而別求解脫，涅槃解脫即成為生死繫縛了。涅槃解脫，即一切法畢竟性空，一切戲論都息。不過引誘初機，勸捨生死入涅槃，豈真的有可捨可取！所以《法華經》說：『此滅非真滅』，是『化城』。不能了達實相的畢竟性空，不知畢竟空中不礙一切，執有生死外的常樂我淨的涅槃，那就是『增上慢人』了。《華嚴經》說：『生死非雜亂，涅槃非寂靜。』可見生死本來寂靜，本無繫縛相可得。我們所以有生死繫縛，不過是我們錯誤的認識所造成。反之，涅槃不離萬有，何嘗如有所得者所想像的寂靜！對眾生妄見生死的雜亂，所以方便假說涅槃的寂靜；從究竟實相義說，如「何有」種種「分別」：是生死、是涅槃，是繫縛、是解脫呢？大乘佛法建立的無住涅槃，初意也不過如此。

觀業品第十七

本品是觀世間集的最後一品。世間集，主要的是說煩惱與業；不過說到惑業，就要談到起煩惱造業，由業感果的經過。所以經中觀苦，即觀蘊、處、界的無常故苦；觀苦集，就涉及從業感果的因果相續了。集諦中，煩惱雖是生死的推動力，但直接招感苦樂果報的，是由煩惱發動造作種種業所引起的業力。所以，以業力結束這一門。而且，品題說觀業，實際上談到了由惑起業，由業感果，作作者、受受者的全部問題，所以本品可看作苦集的總結。招感來生的生死苦果，業是最主要的；果報的或苦或樂，是由行為的或善或惡所決定的。但是，現在造業，怎麼能感將來的苦果？這是有業力的存在不失。業力到底是什麼？存在，到底是怎樣地保持，怎樣地存在呢？探究到這問題，佛教的各派學者，就提出種種理論去說明他。說一切有部，成立色法的無表業，以三世實有的見地去說明他；但有的以為無表業是假色。經部譬喻師，根據世間植物種果相生的現象，說業是熏習於相續心中而成為種子。正量部的學者，根據如字在紙的券約，說業的不失法。犢子與經量本計，主張有我，以我為作者受者。業力是重要的問題，也是佛教發展當中的一個主要問題。種種說法，雖各各自圓其說，然在性空正見的觀察下，這都是似是

而非的，意見更多困難更甚的，不能解決此重要教義。所以頌中一一的洗破，讓樸質而純潔的佛教本義，顯發出來。

戊五 觀業

己一 遮妄執

庚一 破一切有者的諸業說

辛一 立

壬一 二業

大聖說二業 思與從思生 是業別相中 種種分別說

這頌之前，什譯還有『人能降伏心……二世果報種』一頌，這突如其來的成立善業頌，文義是不相順的。西藏的《無畏論》，此頌在第十頌之後說。清辨的《般若燈論》長行中，雖也先提到此頌，但正式的解釋，還是在後面。所以現在也就把這頌留到後面去說。

這是一切有者，也是一般學者，直依經中的敘述而解說諸業。假名諸業，雖可作此說，但討論到諸業的如何感果，就顯然有問題了。「大聖」指佛，佛所「說」的業，根本只有「二」種「業」：一、思業。二、思已業。「思」是心所法，以造作為用，能推動內心去造作，發動身體的活動、口頭的說話。思是意志的，從思慮到決定去做，所以他是業的動力。因思心所的發動而能表現於身體的動作與語言，這是「從思」心所「生」的，即是思已業。佛教學者，對這二業是共同承認的。所不同的：有部說思業是以心所為體，思已業以身表色及語表為體。經部說這二業，身體的動作與語言的詮表不過是業的工具。這二「業」的「別相」，在經論中又作「種種」的「分別說」。此下的三業、七業，即是從二業分別而來。

壬二 三業

佛所說思者 所謂意業是 所從思生者 即是身口業

「佛所說」的「思」業，就是通常講的「意業」；「從思」所「生」的業，「即是」通常講的「身、口」二「業」。所以二業開出來就是三業。思

與意相應，說名意業。這樣，業的眷屬，都包括在裡面。由分別思慮的意業，發現於外所有的身體動作是身業，語言詮表是口業，也稱語業。

壬三 七業

身業及口業 作與無作業 如是四事中 亦善亦不善

從用生福德 罪生亦如是 及思為七法 能了諸業相

這兩頌，成立七業，但頌文隱晦，很難確指是那七業。青目論中沒有清楚的說明，清辨釋也同樣的含糊。嘉祥疏中舉出幾種不同的解說，但只採取了一種，就是身、口、意三業中，意業在七業中名思，身、口分為六種，就成了七業。身、口的六業，前四種在頌文中可以明白的看出，是「身業」、「口業」、「作」業、「無作業」。但也可解說為身有作業、無作業，口有作業、無作業，成為四業。作與無作，或譯表與無表。正在身體活動、語言談說的時候，此身語的動作，能表示內心的活動，是身口的作業。因身口的造作，生起一種業力，能感後果，他不能表示於外，故名身口的無作業。作業是色法的，由色法所引起的無表業，所以也是色法的，不過是無所表示罷了。這無表色，毘婆沙論師說是實有的，《雜心論》說是假有的。在這「四」種業當「中」，有「善」業「不善」業，而善不善業，又各有兩類，一是造作時候所成的業，一是受用時候所起的業。如甲以財物布施乙，在甲施乙受時，即成就善業；乙受了以後，在受用時，甲又得一善業。青目釋舉射箭喻說：放箭射人，射出去是一惡業，箭射死了那個人，又是一惡業；如沒有射死，那只有射罪，無殺罪。前者是約能作者方面說的，後者是約所受者方面說的。上一頌約能造作說，「從用生福德，罪生亦如是」，即是約受用業而說。但這樣講來，似乎不止七種業了。嘉祥說：善惡各有七種業：善的七業是身、口、作、無作、作時善、受用善、思業；惡的七業是身、口、作、無作、作時惡、受用惡、思業。依我看，七業應該是身、口、作、無作、善、不善，與思。『從用生福德，罪生亦如是』二句，是身口業所以成為福業罪業的說明。意思是說：作無作業的善惡，不僅在於內心的思慮，也不僅在於身口的動作，要看此一動作，是怎樣的影響對方，使他人得何種受用而定。

如布施，決不單單作布施想，也不單是用手把財物丟出去，必須施給人，人受了受用快樂，受者能得到好的受用，所以成為善的福德業。又如殺人，他人受痛苦以至命絕，所以也就成為罪業。所以，善惡二業的分別，就看對方受用的結果是怎麼樣。醫生的針割病人，不是罪業；以毒施人，使人或病或死，也不是福業。罪福，必須注意對方的受用。凡說明業力，至少要講這七種：內心的動機，表現於身口的動作，及因此而起的無作，影響他人而成善不善的分別。明白了這七業，佛法中所說種種的業，就能正確了解，所以說：「及思為七法，能了諸業相。」表現的身口業是作業，潛在的身口業是無作業。意業為什麼不說他有作無作業呢？思是心內種種分別思慮，內心的造作，是不能直接表示於人的，所以不名為表業；既非表業，當然也就沒有無表業，無表業是依有表業立的。在這些上，可見佛教的業力說，是怎樣的重視身口，重視社會關係，並不像後代的業力說，傾向於唯心論。上面所說，本是佛經中的舊義；但有部他們，以為這些業是真實有自性的，明白此等業性的差別，就可以建立起業果來了。

辛二 破

業住至受報 是業即為常 若滅即無常 云何生果報

論主並不說他所立的二業、三業、七業是錯誤的，因為這確是佛說，緣起法中是可以有的。問題在他們主張實有自性，所以要破斥他。所說業能受報，是業住受報呢？還是業滅受報？「業住」，是業力存在不滅的意思；從開始造業一直到感「受」果「報」，這業力都存在不失。那麼，所說的「業」，從作到受，不變不失，就是「常」住的了。但實際上，佛說業行是無常生滅的。佛說造業感果，不但是前生造業來生感果，是可以經過百千萬劫的。如經百千萬劫的常住，太與無常相反了。如業是常的，常即不應有變化，受報就應該常受報，那也破壞隨業流轉、苦樂推移的事實了。進一步說，業如果是常住的，那也說不上造作了。假定說作了業，在未到感果的時候就「滅」，那業就是「無常」的。業力剎那無常，業滅時果未生，滅了以後即無所有，那又怎麼可以「生果報」呢？實有論者的常與無常，都是邪見，都不能成立業果的相續。有部說身、口的作業是無常的，無作業雖也是剎那生滅的，

但隨心轉。這就是說有無表色與心俱生俱滅相續而起，所以能相續到未來感果。同時，又說在未感果以前，業得也是隨心而流的。所以有色界的有情，生到無色界去，色法的無表業雖暫時沒有了，然而因為業得的關係，後生有色界的時候，還可以現起無表業色。這是他的解說，姑且不問此說如何，以性空者的觀點，分析到剎那生滅，自性有者即不能成立前後的連繫。

庚二 破經部譬喻者的心相續說

辛一 立

壬一 成立業果

癸一 舉喻

如芽等相續 皆從種子生 從是而生果 離種無相續

從種有相續 從相續有果 先種後有果 不斷亦不常

譬喻者不滿於說一切有部的業力說，提出心心相續的業力說，以為心心相續的業力，不斷不常，才可以從業感果。他的業力說，從世間的植物從種生果的現象，悟出傳生的道理，成立他的不斷不常。譬如黃豆，從種生果，是經過三個階段的：一、種子，二、相續，三、結果。一粒黃豆放在土中，起初發芽，由芽生莖，從莖開花，由花結果。初是豆種，後是豆果，中間相續的是芽、莖、花、葉，不是豆種豆果，而豆種生果的力量，依芽莖花葉而潛流。所以，豆種生果，不是豆種直接生的；豆種子雖久已不存在了，但依芽莖等相續，還可以生果，而且種果是因果相類的。所以說：「芽等」的「相續」，是「從種子生」的；由種子有相續，由相續「而生果」。假使「離」了「種」子，就沒有「相續」；相續沒有，果法當然更談不上的了。既然是「從種」子「有相續，從相續有果」，那就是「先」有「種」子而「後有果」，「不斷亦不常」。怎樣呢？從種生芽，從芽生莖，從莖發葉、開花、結果，豆種生果的力量，是相續不斷的；種子滅而生芽，種子是不常的。由此不斷不常的相續，豆種就可以在將來生果。

癸二 合法

如是從初心 心法相續生 從是而有果 離心無相續

從心有相續 從相續有果 先業後有果 不斷亦不常

譬喻者以上面所說的譬喻，成立他的業力說。他以為從業感果，也是這樣的。思心所就是心。不但考慮、審度、決定的思是思心所，就是身體的動作，言語的發動，也還是思心所（發動思），不過假借身語為工具，表出意思的行為罷了。由作業的熏發，就有思種子保存下來。作業雖是生滅無常的，業入過去即無自體，但熏成思種子，隨內心而流，心心法卻是相續生的。如布施，不但布施的身口業不常，布施心也有間斷，有時也起殺盜等的心行；但熏成施種，不問善心、惡心，他是可以相續而轉的。業體是思，熏成思種，也不離心。所以，心心所法相續，作業雖久已過去，還可以感果。這樣，最初心起作什麼事業，將來就感什麼果。雖然最「初心」所起的罪福業，剎那過去，但「心」心所「法」是「相續」而「生」的。從此思業熏發的心心相續，就可以「有果」了。假使「離」了「心」心所法，就沒有「相續」；相續沒有，果法自也不可得。既「從心」而「有相續」，「從相續」而「有果」，此「先」有「業」因而「後有」報「果」的業果論，即能成立「不斷亦不常」的中道。所造作的業，一剎那後滅去不見，這是不常；作業心與感果心的相續如流，有力感果，這是不斷。由業種的不斷不常，能完滿的建立業果的聯繫。後期的大乘唯識學，說種子生現行，也還是從此發展而成，不過把他稍微修正一下，不用六識受熏，而談阿賴耶受熏持種生現罷了。譬喻者的思想，最初造作的時候，叫種子；作了以後，沒有感果之前，叫相續；最後成熟的時候，叫感果。從現象的可見方面說，雖有種子、相續、感果的三階段，但實際上重視心識的潛流不斷。唯識者的思想，最初熏成的力量，固然是種子；就是在心識不斷的相續中，也還叫做種子；種子如暴流水一樣的相續下去。譬喻者從相續的心心所法上著眼，唯識者多注意種子的自類相生，兩者略有不同。

壬二 別立善業

能成福業者 是十白業道 二世五欲樂 即是白業報

人能降伏心 利益於眾生 是名為慈善 二世果報種

業有福業、罪業。「能」夠「成」為「福業」的，是不殺、不盜、不欲邪行、不妄言、不兩舌、不惡口、不綺語、不貪、不瞋、不邪見的「十白業道」。白，即清淨善的意義。那現生未來「二世」的「五欲」快「樂」，就「是」十「白業」道的果「報」。微妙的（色、聲、香、味、觸）五欲快樂，不能說他的本質不好，如說地獄苦痛，就因沒有微妙的五樂。然佛法所以呵斥五欲，是因為這樣的：第一、五欲的快樂，還是不徹底的；解脫的快樂，才是究竟的。為令有情離有漏樂趣無漏樂，所以不遺餘力的呵斥他。第二、五欲本是給有情受用的，有情自己沒有把握，不能好好的受用他，反而被他所用，這就要不得了。如吃的飯，煮得好好的，適當的吃，可以充飢，也能增進健康。有精力才能做自利利他的事業，這是誰也不能說他不對。但普通人貪食，吃了還要吃，好了還要好，超過營養與維持生存的正當需要，那就成為不好了。眾生的欲望無窮，佛才種種的呵斥五欲，免為五欲所包圍，埋沒自己。就五欲境界的本身說，大乘佛法以之莊嚴淨土，這有什麼不好呢？二世的五欲樂，學佛者應積集而努力的去實現他，以作為自利利他的資糧，這是白業感得的妙果，所以特別的成立他。十善業為什麼是善的？因為修十善業的「人能」夠調「伏」自己的內「心」，使內心的煩惱——我見、我愛、瞋恨等不起；煩惱不起，使自己的身心高潔、安和、喜樂、堅忍、明達，得身心修養的利益。同時，修十善業道，也能「利益於眾生」的。不殺、不盜等的十善業，看來是消極的禁止的善法，實際上也能利益眾生。如不殺，能使有情減少畏懼的心理；不盜，能使有情的生活安定；不邪淫，能使人們的家庭和樂融洽，也能保持自己家庭中的和樂。這不是有益眾生嗎？進一步，不但消極的不殺、不盜、不邪淫，而且積極的救生、施捨、行梵行；不但自己行十善業，而且還讚歎隨喜別人行十善業道。十善業的擴大，不是通於大乘行嗎？所以，不要以為十善業道是人天的小行，能切實的履行他，是可以自利利他的。十善業，是道德律，確立人生道德的價值，指出人類應行的正行。因為有了這，人們就能努力向上向解脫，提高自己的人格，健全自己的品德，不會放逸墮落。這十善業道，為佛教的人生道德律，行十善業，能夠自利利他，所以說他「是名為慈善」的事業。能實行這十善業，才能把握自

己，才能創造現生未來「二世」快樂的「果報」。唯有如此，才能受用福樂。善業才是微妙五樂的因「種」，否則，受用欲樂，不過是欲樂的奴隸，那裡能得到有意義的可樂的受用！

辛二 破

若如汝分別 其過則甚多 是故汝所說 於義則不然

論主說：假使「如」譬喻者那樣的「分別」，說由業相續而感果報，「其過」失那就太「多」了。所以，「所說」心相續的業力說，是不合乎道理的。怎樣的不合理，有怎樣的過失，論主沒有明白的說出。他的困難所在，仍舊是有自性。理解實有者的困難，譬喻者的業種相續說，也很可以明白他的無法成立了。青目釋中又略為談到一點：譬喻者的中心思想，是不斷不常，所以就在這上面出他的過失。你說種子不斷不常，試問：從種生芽，是種滅了生芽？是種不滅生芽？假使說種滅生芽，這是不可以的，種力已滅去了，還有什麼力量可以生芽？這不脫斷滅的過失。假使說不滅，這也不可以，不滅就有常住的過失。所以，從剎那生滅心去觀察他的種滅芽生，依舊是斷是常，不得成立。所以後來的唯識家，說有阿賴耶識種子隨逐如流，無論從現業熏種子也好，從種子起現行也好，都主張因果同時。以性空者看來，同時即不成其為因果。而且，前一剎那與後一剎那間的阿賴耶識種，怎樣的成立聯繫？前滅後生？還是不滅而後生？如同時，即破壞了自己前後剎那的定義。唯識者要不受性空者所破，必須放棄他的剎那論，否則是不可能的。青目說：世間植物的種芽果，是色法的，可以明白見到的，他的不斷不常，還成問題；內在的心法，異生異滅，不可觸不可見，說他如種果的相續，這是多麼的渺茫啊！所以說：過失眾多，「於義」「不然」。

庚三 破正量者的不失法說

辛一 立

壬一 敘說

今當復更說 順業果報義 諸佛辟支佛 賢聖所稱歎

正量者說：說一切有部、譬喻者的業力說，都不能建立，我「今」應「當」「更說」一種正確的業力觀，符「順業」力感「果報」的正「義」。這是我佛所提示的，是一切「諸佛」與「辟支佛」，及聲聞「賢聖」者「所」共同「稱歎」的。義理正確，有誰能破壞他呢？

壬二 正說

癸一 標章

不失法如券 業如負財物

正量部的業果聯繫者，就是不失法。經中佛也曾說過：業未感果之前，縱經百千億劫，也是不失的。他根據佛說的『業力不失』，建立不相應行的不失法。他的不失法，也是從世間事上推論出來。如世人借錢，恐口說無憑，立一還債的借券；到了約定的時期，還本加息，取還借券。在沒有還債以前，那借券始終是有用的，他本身不是錢，卻可以憑券取錢。正量者以為造業也是這樣，由內心發動，通過身口，造作業力；業力雖剎那滅去，但即有一不失法生起。這不失法的功用，在沒有感果以前，常在有情的身中。到了因緣會合的時期，依不失法而招感果報。感果以後，不失法才消滅。造業招果，不是業力直接生果；可說不失法是業的保證者，是保證照著過去所作的業力而感果的。所以，正量部的意見，「不失法如」債「券，業」力「如」所「負」欠別人的「財物」。憑券還債，等於照著不失法的性質而感果。不失法，與有部說的得是相似的；不過得通於一切法，而不失法唯是業力才有。這因為正量部是犢子系的支派，犢子系與說一切有系同是從上座系所出的，所以他們的思想，有著共同點。

癸二 別說

子一 不失法

此性則無記 分別有四種 見諦所不斷 但思惟所斷

以是不失法 諸業有果報 若見諦所斷 而業至相似

則得破業等 如是之過咎

先說不失法。以善、惡、無記的三性分別，不失法雖是善不善業所引起的，而不失法本身卻是非善非惡「性」的「無記」。因為無記性的法，才能常常的隨心而轉，不問善心惡心的時候，都可存在。假使是善的，惡心起時就不能存在；是惡的，善心起時就不能存在了，所以唯是無記性的。同時，是善是惡，就可以感果報；不失法是感受果報的保證者，他本身不能再感果報。否則，他能感果，他也更要另一不失法去保證他，推衍下去，有無窮的過失了。所以是無記性的。

以三界繫及無漏不繫去「分別」，不失法是「有四種」的。欲界繫業，有欲界繫的不失法；色界繫業，有色界繫的不失法；無色界繫業，有無色界繫的不失法；無漏白淨業，有無漏的不失法，他是不為三界所繫的。這樣，總合即有四種。

以見所斷、修所斷、不斷的三斷分別，不失法是「見諦所不」能「斷」，而「但」為「思惟」道（即修道）「所斷」的。見所斷的，是惡不善法；不失法是無記的，所以非見道所能斷。見道後的初果，還有七番生死，而招感這生死的，是不失法，這可見見道以後的修道位中，還有不失法存在。甚至阿羅漢聖者，有的還招被人打死的惡果呢！所以，不失法決不是見道所能斷的。由於有這「不失法」的存在，所以見道後的聖者，還隨「諸業」所應感的，「有」種種「果報」。「若」不失法是「見諦」道「所斷」呢，那就有失壞業力感果的過失了。「而業至相似」，清辨與青目釋中，都沒有說明，意義不很明顯。可以這樣的解說：不失法假使是見諦所斷，而又說業力還能夠感到相似的果報，如善得樂果，惡感苦果，這是不可能的，因為不失法是業果的聯繫者。作業過去了，不能常在與果發生直接關係，所以可說由業感果，這就是因為有這不失法。現在說不失法在見諦也斷了，這樣，作業久已過去，不失法也已滅去，修道位中的業果，如何建立？豈不就成了「破」壞「業等」感報的「過」失了嗎？所以不能說他是見諦所斷的。不失法中，有有漏的為三界所繫的，有無漏的不為三界所繫，這是上面說過的。這樣，解說斷的時候，也應當說有漏的是修道所斷，不繫的無漏不失法是不斷的，為什麼頌中沒有說明他？難道無漏的不繫不失法，也是修道所斷嗎？當然不

會的。這不是『分別有四種』另有解說，就是此中所說的不失法，主要是成立作業感果，所以唯約有漏的三界繫法，分別他的何所斷，無漏不繫的，姑且不談。古代的三論學者，常以正量部的不失法，類例的說到唯識家的阿賴耶。阿賴耶的異名叫阿陀那，陳真諦三藏譯為無沒，無沒不就是不失的意思嗎？就是玄奘譯阿賴耶名藏，藏的作用不也就是受持不失嗎？賴耶在三性中，是無覆無記的；在繫中分別，也是三界繫及無漏不繫的；約三斷分別，有漏賴耶的種子，在修道位上一分一分的滅去，是見道所不能斷的。再探究到建立阿賴耶的目的，主要也還是為了業力的受持不失，使業果得以聯繫。所以唯識家的阿賴耶，與正量部所說的不失法，確有他的共同性；不過唯識學說得嚴密些罷了。

子二 諸行業

一切諸行業 相似不相似 一界初受身 爾時報獨生

如是二種業 現世受果報 或言受報已 而業猶故在

若度果已滅 若死已而滅 於是中分別 有漏及無漏

再說業。然論文的意義，實為解說業力，以說明不失法的性質。「一切」的「諸行業」，有「相似」的、有「不相似」的兩種。欲界與欲界的業相似，色界與色界的業相似，無色界與無色界的業相似；善的與善業相似，不善的與不善業相似；有漏的與有漏業相似，無漏的與無漏業相似：這是相似業。這業不同那業，那業不同這業，就是不相似的業了。清辨說：不相似業，各有一個不失法；相似的業，有一共同的統一的不失法。也就是凡業力的相同者，和合似一，有一共同的不失法，將來共成一果。我以為此相似不相似業，也可以說是共業不共業。屬於某一有情的，各各差別，是不相似業。如眾生共業，將來感得眾生共得的依報等，即是相似業。每一有情，現生及過去生中，造有很多的相似與不相似的業，但他在前一生命結束（即死亡）了以後，重行取得一新生命的時候，在無量無邊的業聚中，某一類隨緣成熟。假使他生在欲界，就唯有「一」欲「界」的業生果；而欲界業中又有六趣的差別，他如生在人趣，就唯有人趣的業生果；人中也還有種種。總之，作業雖

很多，而新生時唯是某一界一趣的業，最「初」生起「受身」，「爾時」就唯有某一種果「報」單「獨」的「生」起；其他的業，暫時不起作用，再等機緣。果報現起，保證業力的不失法，也就過去不存在，而唯有此果報身的相續受果了。「如是二種業」，清辨釋中說是上面說的作業無作業；青目更說這是輕業與重業；嘉祥疏說有多種的二業；也可說是相似不相似業。由這二業，「現世」就可感「受」正報、依報的「果報」了。

正量部中的另一派說：由業「受報」，果報現起了「已」後，新生命固然一期的延續下去，就是那保證「業」力的不失法，也還是同樣的存「在」。這與正統的正量學者，說得不同了。正統者說：不失法沒有感果的時候，是存在的；一旦感受了果報，立刻就不再存在。《明了論》說：『不失法待果起方滅』；真諦三藏說：『不失法是功用常，待果起方滅』；都是主張感果即滅的。而現在說不但沒有感果是存在的，就是感了果，保證業力的不失法，在所感果報沒有盡滅以前，也還是存在的。彼此意見的參差，是這樣：正統者說：因既生果，果體能一期繼續的生下去；因不再生果，所以感果就滅了。旁支者說：因生果後，果體的繼續生下去，有他一定的限度。有限度的延續，不能說與因無關，此必有支持生命延續的力量，所以要在果報身滅時，不失法才失壞。這兩派，以瑜伽師所說去批判他，正統注意生因，旁支又注意到引因。這樣，依旁流者的解說不失法（業）的失滅，在兩個時候：一、聖者位中度果的時候。二、異生位中死亡的時候。從初果到二果，從二果到三果，從三果到四果，這都叫度果。在度果的過程中，每度一果，就滅去後一果所應滅的業力。如初果還有七番生死；證得二果時，即有六番生死的不失法滅，只剩一往來了。到最後阿羅漢果入無餘涅槃（死）的時候，就徹底的滅除有漏不失法了。壽盡命絕，這叫做死。一期生死既沒有了，感此一期果報的業——不失法，也就隨之而消滅了。所以說：「若度果已滅，若死已而滅。」在這度果死已滅「中」，應更「分別」他的「有漏」、「無漏」，即三界繫與不繫法。異生死滅，這是三界繫的有漏業。阿羅漢入涅槃滅，也捨有漏的殘業；如捨無漏智業，這是不繫的無漏業。度果滅的，有三界繫的有漏業；捨前三果得後三果所滅的，即有不繫的無漏業。這是應該分別而知

的。

壬三 結說

雖空亦不斷 雖有而不常 業果報不失 是名佛所說

清辨釋、佛護釋、無畏釋等說：「雖」諸行「空」，無外道所計即蘊離蘊的我，但有不失法在，所以「不」是「斷」滅的。「雖」然「有」生死業果的相續，因感果以後，不失法即滅，生死在無常演化中，所以也「不」是「常」住的。有了這「業」與「果報」聯繫的不失法，業果「不失」而不斷不常。這並不是我新創的，而「是」「佛」陀「所」宣「說」的。他們這樣地解說本頌，以為此頌是正量者總結上面所說的。青目釋以此頌前二句為論主自義，後二句是論主呵責正量部的不失法。古代的三論家，以全頌為論主的正義；就是以性空緣起的幻有思想，建立因果的不斷不常，業果不失，作為中觀家的正義。《大智度論》有幾處引到這頌，也是開顯業果不失的正義的。究竟這頌是中觀的正義，是正量部的結論，似乎都可以。現在且以這頌為正量者的結論；到後顯正義的時候，也可以這一頌作為中觀家正義的說明。

辛二 破

壬一 業力無性破

癸一 顯不失之真

諸業本不生 以無定性故 諸業亦不滅 以其不生故

這是從否定自性而顯示緣起的業相。行業不失，確是釋尊所說的，他一方面是剎那滅的，一方面又是能感果不失的。剎那滅了，存在還是不存在？假使存在，可以說不失，卻就有了常住的過失，與無常相違。不存在，可以說無常，但又有斷滅不能感果的過失，與不失相違。這是佛法中的難題，各家種種說業，正量者立不失法，都為了此事，然都不離過失。依性空正義說，業是緣起幻化的，因緣和合時，似有業的現象生起，但究其實，是沒有實在自性的，既不從何處來，也不從無中生起一實在性。一切「諸業本」就「不生」，不生非沒有緣生，是說「無」有他的決「定」的自「性」，沒有自性生。一切「諸業」也本來「不滅」（不滅即不失），他所以不滅，是因為

本來「不生」。我們所見到的業相生滅，這是因果現象的起滅，不是有一實在性的業在起滅。沒有實在的業性生滅，唯是如幻如化的業相，依因緣的和合離散而幻起幻滅。如幻生滅，不可以追求他的自性，他不是實有的常在，是因緣關係的幻在，幻用是不無的。此如幻的業用，在沒有感果之前不失；感果以後，如幻的業用滅，而不可說某一實在法消滅，所以說『滅無所至』。諸業不生，無定性空；雖空無自性，但緣起的業力，於百千劫不亡，所以又不斷——不是實有常住故不斷，是無性從緣故不斷。行業不失滅，可以建立如幻緣起的業果聯繫。

癸二 遮不失之妄

子一 不作破

若業有性者 是即名為常 不作亦名業 常則不可作

若有不作業 不作而有罪 不斷於梵行 而有不淨過

是則破一切 世間語言法 作罪與作福 亦無有差別

這是遮破有自性的業力，使他失去造作的性質。如定執「業」是「有」他的實在自「性」的，自性有即自體完成的，那麼所說的業，不能說從緣而生起，應該不待造作本來就有的了！如果說雖是本來就存在的，不過因造作了才引生來現在，這就不對！實有自性的存在，「是」業就是「常」住的；常住的業，在「不作」以前，既已有此業的存在，已可以叫做「業」。業既本有「常」有，那還有什麼作不作？常住法是「不可作」的，不造作，怎麼可以成為業呢？如承認「不」經造「作」已有「業」力，那不是「不作」惡「而有罪」業了嗎？不殺生的有了殺業，不偷盜的有盜業，如不作即有罪業，那縱然「不斷」的修習清淨「梵行」，也是徒然。因為雖然不作，已「有」罪業「不淨」的「過」失了！梵行，廣義的說，一切的清淨德行都是；狹義的說，出家人守持淫戒，在家人不欲邪行，叫做梵行。梵行的反面，是不淨的罪業。假使修梵行的人還有不淨業，那就「破」壞了「一切世間」的「語言法」了。語言法，即世俗諦的名相習慣，是大家共同承認的：人格的高尚與卑劣，行為的善惡，法制的良窳等。如照上面所說，那就承認不作而有罪

惡，反之，也可不作而有善德，好壞善惡一切破壞了。持戒者就是犯戒者，犯戒者就是持戒者，「作罪」的及「作福」的，也就沒「有」什麼「差別」，這是破壞世間的大邪見。

子二 重受破

若言業決定 而自有性者 受於果報已 而應更復受

再破業自性的不失，使他犯受果無窮的過失。假定說：「業決定」是「自有性」的，這不但本來存在而不成造作，也應該永遠存在而不再滅失，那就應該這生「受」了「果報」，此業不失，來生「更」「受」果報，再來生還是受果報，一直受果無窮。如這樣，也就失去隨業受果的意義，人類不能再以新作的善業改善自己了！如世間犯罪的人，他犯了罪，受國家的法律制裁。除了死刑，在刑罰期滿後，他可以回復自由，可以向善。因他的善行，或者又可以得國家的獎拔，社會的讚美、擁戴。假定說制裁了以後還應該制裁，他的罪惡永遠存在，這豈非絕大的錯誤嗎？飲光部見到了這點，所以他主張業力沒有受報是存在的，受了報就不存在的了。

壬二 業因不實破

若諸世間業 從於煩惱出 是煩惱非實 業當何有實

諸煩惱及業 是說身因緣 煩惱諸業空 何況於諸身

業從煩惱的發動而作，所以進一步的從煩惱不實中說明業性本空。一切「世間」的善不善「業」，都是「從於煩惱」而造「出」的。有煩惱，才有世間的諸業；有世間的諸業，才招感世間的諸果。有漏業的動因，主要的是愛，愛自我的生命，愛世間的一切。由內心愛取的衝動，通過了身口，就造成業。這貪愛的煩惱，是為因；諸世間業，是所引發的果。因果有著不相離的關係，假使能生的因是實在的，所生的果或者可以說他是實有。但「煩惱」因也是「非實」在的，從不實在的因中所產生的果「業」，那裡還可說他「有實」在性呢？同樣的理由，這「煩惱及業」，又「是」苦痛的果報「身」的「因緣」；身因緣的「煩惱、諸業」，既已知他是「空」無自性的，「何況」是果報的「諸身」呢？不消說，當然也是空的。這是以業性非實，而推

論到業因（煩惱）業果（身）的非實了。

庚四 破有我論者的作者說

辛一 立

無明之所蔽 愛結之所縛 而於本作者 不異亦不一

在生死中流轉，是具有兩條件的：一、無明，二、愛。無明是不正確的認識，不是無所知識；是不正確的認識，蒙蔽了真知灼見，永遠見不到真理，永遠的亂碰亂撞在危險中。如以布蒙蔽了我們的眼睛，我們不辨方向的走，時時有跌倒的危險。「無明」「所蔽」的當中，主要的是在緣起幻相的妄現自性相中，直覺的見有自性，外執事事物物的實在，內執五陰中自我的實在。以自我妄見去認識世間的一切，自我與世間構成我我所的關係，就有貪愛的生起。這「愛結」，猶如一條繩索；因愛力，使我們在所有的認識經驗中，牢牢的被他「所」繫「縛」，而不能獲得自由的解脫。以自我為中心去看外界，衡量世間，批評世間，一切都以自己作主宰；又以自我去追求新的未來，他又戀戀不捨於過去，所以就被時空的環境緊緊的縛在世間。外在的環境發生變化，內在的心識也隨著變化，而產生無限的苦痛。如盆中開著一枝美麗的花朵，內心上起愛著，假使忽然被人折去了，或花謝了，內心上立刻就生起懊惱、痛惜。人類所以多痛苦，就在於環境的一切，以貪著而與自我結合密切的聯繫。非如此不得自由，也就因此而不得不苦痛。未來是沒有著落的，未來還有未來。從現在的不安定，到了未來快樂安定的環境；不久，他又感到那環境不安定，不滿足，希望未來更美滿的環境了。如渴飲鹽汁，終久是渴愛失望的。所以，有自我愛的存在，要想沒有痛苦，這絕對是不可能的。以無明的闇蔽、愛的貪著，為煩惱根本；由煩惱就造作種種的業。這業不論是善的、惡的，都不離於無明愛的力量所支配。像這些，本是《阿含經》中所常說的，也是性空者所同意的。但現在，有我論者要以此經文成立他的作者受者，以建立業果，這就不同了。他們以為：無明與愛的闇蔽束縛，所以作者（我）作業，所以受者受果。受果者與那「本作者，不異亦不一」的。如果說作者與受者異，那就前後脫節，不能成立前造業後感果的理

論。如說是一的，不能說有作與受的差別；作者在人間，也不能受天上的果。作者我與受者我，是不一不異的。前一能作者，與後一所受者，彼此間有密切的聯絡，所以非異。如小孩時做的事情，老時說是我從前做的；前生作的，到後生受，也說自作自受；這是把前後生命當作統一性看的。雖說是不異的，但前後的果報又有不同，所以又是非一的。此佛教內有我論者，以作者我及受者我的不一不異，建立作業受果的聯繫。既有作者與受者，怎麼能說業無自性呢？

辛二 破

業不從緣生 不從非緣生 是故則無有 能起於業者

無業無作者 何有業生果 若其無有果 何有受果者

外人以我成立業，論主就以業不可得去破他的作者、受者我。業的生起，不出緣生、非緣生。非緣生就是無因自然生，緣生不出自、他、共的三生。像這樣的緣生，在性空者看來是不可能的，所以說「業不從緣生」。自性法從自性緣生不可能，而如幻法從如幻緣生，不是也不可以；所以說業也「不從」無因而自然的「非緣生」。這兩門觀察，如第一品中說。緣生、非緣生都不可，就知業的自性是沒有的。從否定自性業的真實生起，歸結到「無有能起」這「業」的作「者」。沒有所作的「業」、能「作者」的人，那裡還可說「有業生果」呢？業所生的「果」報不可得，又怎麼可以說「有受」這「果」報的人呢？所以業、起業者，果、受果者，這一切的一切，都是不可得的。

己二 顯正義

如世尊神通 所作變化人 如是變化人 復變作化人

如初變化人 是名為作者 變化人所作 是則名為業

諸煩惱及業 作者及果報 皆如幻與夢 如焰亦如響

作者、作業、受者、果報，這都是世俗諦中現有的。論主已一一破斥有自性見的作者、作業、受者、受果，而正見的業果，需要成立。既可以答覆外人，也可以免他人落於斷見，所以結顯正義。先說明緣起業的真相，後結

歸到業力等是如幻如化。神通，不唯佛有，佛弟子中的羅漢聖者也有的，不過從化起化，是聲聞弟子所不能作到的。經中說有六種神通，這裡說的「世尊神通」，指神境通而說。由世尊神境通的力量，「作」出種種的「變化人」；由這所「變化」的「人，復」又「變作」各式各樣的變「化人」。此從化起化的比喻，即說明作者、作業的都如幻化。「如」最「初」以世尊為根本所「變化」出來的「人」，是變化的，還能起化，所以譬喻本「作者」。那又由「變化人所」幻「作」出來的種種化人化事，是從幻起幻，如以無明愛而起作的「業」。此中有一問題：如幻如化，經中所常說的。但執有自性的學者，以為所幻化的，可以是假，但幻化到底要有能幻化者才能成立；此能幻化者，不能說是假有的。所以他們歸結到實有、自相有。這不但聲聞學者，即以大乘學者自居的唯識家，也還是如此。這本來自性見未盡，難以使他悟解一切皆空皆假名的。所以論主特出方便，以從化起化的事象，譬喻作者作業的一切空而一切假。讀者應了解論主深意，勿執著世尊是實有，否則如狗逐塊，終無了期！這「煩惱及業，作者及果報」，沒有一法是有實自性的，一切都是「如幻、如夢、如焰」、「如響」的。幻是魔術所幻現的牛馬等相；夢是夢境；焰是陽焰，就是日光照到潮濕的地方，蒸發熱氣上升時，現出一種水波的假相；響是谷響，是人在深山中發聲，這邊高聲大叫，那邊就有同樣的回響，並沒有真的人在那裡發聲。這些，都是不實在的，都是可聞可見而現有的。這比喻無自性空，但空不是完全沒有，而是有種種假相的；假使什麼都沒有，也就不會舉這些做比喻，而應該以石女兒等來做喻了。所以，如幻等喻，譬喻自性空，又譬喻假名有。也就因此，一切法即有即空的無礙，開示佛陀的中道。這三頌，不特是總結本品，世間集的十二品，也都以此作總結。

觀法品第十八

此下，是大科別觀中的第三觀世間集滅。滅是四諦中的滅諦，佛從假名中安立滅諦，實即一切法本性寂滅的實證；能證所證，畢竟空寂，如經中所說『無智亦無得』，『無一切可取』的。一般學者，以為有為法外別有滅諦，以為實有能證所證，以為實有修因證果，以為實有煩惱可斷、真實可得

——一切是實有自性的。有所得的人，無道無果，所以論主——觀察，開顯此證滅的真相，以引人得道。此中，大分三門，本品先論現觀，即直示正觀悟入實相的教授，為一大科的中心所在。〈觀法品〉的觀，是現觀，或正觀，就是悟入如實相的實相慧。抉擇正法的有漏聞思修慧，隨順無漏般若，也稱為正觀。法是軌持，軌是規律或軌範，持是不變或不失。事事物物中的不變軌律，含有本然性、必然性、普遍性的，都可以叫做法。合於常遍本然的理則法，有多種不同，但其中最徹底最究竟最高上的法，是一切法空性。現觀這真實空性法，所以叫觀法。體悟真如空性法，聲聞行者在初果，菩薩行者在初地。經中說：『知法、入法，度諸疑惑』，就是悟達此空真如性；能悟入畢竟空的智慧，稱為『淨法眼』。聖者體悟諸法的真實，必須如實修行；在正確的實踐中，最重要的是智慧的如實現觀。現觀是超越能所的認識關係而冥證的直觀，近於一般人所說的神秘經驗。佛弟子有了正確的直觀經驗，這才是在佛法中得到了新生命，正確的洞見佛法，現證解脫，名為得道。

悟法得道，聲聞學者有兩派思想不同：一、如薩婆多部等，主張別觀四諦。先體悟苦諦中流動演變的諸行無常，沒有作者受者我的諸法無我，……後通達滅諦中不生不滅的寂靜涅槃。這次第悟入的見地，也名見四諦得道，見有得道。二、如大眾、分別說系學者，說真正的體悟，必須通達了空寂不生的涅槃。證滅諦以前，正觀諸行無常、諸法無我等，不能算為領悟真理的。這頓悟的見解，也名見滅諦得道，或見空得道。但所見滅諦，有以為見滅諦即見真實的，有以為『因滅會真』的。依性空宗真義說：無常、無我及涅槃不生，即是畢竟空的方便假說。常性不可得，我性不可得，生性不可得，一空一切空，三法印即是一實相，無二無別，見必頓見。如未能通達無自性空，不但無常、無我不見真諦，觀無生也還有所滯呢！

本品的意義，中觀家的解釋，每有不同。如體悟的真理，是大乘所悟的？是小乘所悟的？大小乘所悟的，是同？是異？這都是諍論所在。清辨說：小乘唯悟我空，大乘悟我法二空。所以他解釋本品時，就依這樣的見解去分別，以為這頌是小乘所悟的，那頌是大乘所悟的。月稱說：大乘固然悟我法二空，小乘也同樣的可以悟入我法二空性。所以他解釋本品時，不分別大小。

依本論以考察論主的真意，月稱所說是對的。本品先明我空，後明法空。大乘、小乘的正觀實相，確乎都要從我空下手的；通達了我空，即能通達我所——法空。有我見必有我所見，得我空也可得法空，所以釋尊的本教，一致的直從我空入手。其中，悟二空淺的是小乘，如毛孔空；悟二空深的是大乘，如太虛空。悟入有淺深差別，而所悟的是同一空性，真理是不二的。

在全論的科判中，青目的《中觀論釋》、西藏的《無畏論》、佛護的《中論釋》等，都說後二品是以聲聞法入第一義，前二十五品是以大乘法入第一義。這樣，本品是依大乘法悟入第一義了。但細究全論，實依四諦開章，本不能劃分大小。本品的頌文，從無我入觀，到辟支佛的悟入，也決非與二乘不同。所以，本品是正確指示佛法悟入真實的真義，即釋尊本教（阿含）所開示的。三乘學者，無不依此觀門而悟入的。古代的三論師，起初也是沒有分別三乘的，後來受了後期佛教（大乘不共）的影響，也就分割本品，以為初是聲聞所悟的，次是菩薩所悟的，末一頌是緣覺所悟的。不知《中觀論》論究的法相是《阿含經》，從頭至尾，都是顯示釋尊的根本教法。釋尊開示所悟的如實法，論主即依經作論，如實的顯示出來。佛的根本教典，主要的明體悟我空，所以論主說《阿含》多明無我，多說我空。但佛的本意，生死根本，是妄執實有，特別是妄執實有的自我，所以多開示無我空。如能真的解了我空，也就能進而體悟諸法無實的法空了。但一分聲聞學者，不能理解這點，以為不見有我，確實有法，是佛說的究竟義。龍樹見到了這種情形，認為沒有領悟佛的本意；他們如執著諸法實有，也決不能了解我空。所以在本論中，一一指出他們的錯誤，使他們了解法性本空。學問不厭廣博，而觀行要扼其關要。所以本品正論觀法：如不見有我，也就沒有我所法，正見一切諸法的本來空寂性了。從破我下手，顯示諸法的真實，為三乘學者共由的解脫門。明我空，不但是聲聞；說法空，也不但是菩薩。一切法性空，卻要從我空入手，此是本論如實體見釋尊教意的特色。

真如的體悟，是要如實修習的。佛法的體見真理，特別重在觀察，就是以種種方法、種種論理，以分別觀察。久觀純熟，才能破除種種妄見，在澄淨的直覺中，悟達畢竟空寂性。這不是僥倖可得，或自然會觸發的；也不是

專在意志集中的靜定中可以悟得的。體悟了真理，煩惱就被淨化不起；淨化了自心，所悟的真性愈明。但觀察要正確，確實的如理觀察，並非假定一種意境去追求他。如觀察不正確，雖有許多幻境，不但不能淨化內心，不能體悟真相，而且每每加深狂妄，走上更荒謬的險道——不是著有，就是落空。佛教的正觀，以現實事相為境，不預先假定其為如何，而以深刻的觀慧，探索他的本來真相，所以能破除迷妄，而不為自己的意見所欺。久久觀成，勘破那蒙蔽真理的妄見，就洞見真理了。如窗紙蒙蔽了窗外的事物，戳破紙窗，就清楚的見到一切。不見真理，所以有生死。生死的動力，是一切行業；行業的造作，由於煩惱；煩惱的根本，是無明或我見。所以，無明滅而明生，就可徹見諸法的真相，解脫眾苦。

丙三 觀世間集滅

丁一 現觀

戊一 入法之門

己一 修如實觀

若我是五陰 我即為生滅 若我異五陰 則非五陰相

若無有我者 何得有我所 滅我我所故 名得無我智

得無我智者 是則名實觀 得無我智者 是人為希有

印度的宗教、哲學者，說有情的生死輪迴，是以小我的靈魂為主體的；宇宙的一切現象，以大我的梵為實體的。這小我、大我，經佛的正智觀察，斷為：如有我，生死輪迴不可能，宇宙的一切也無法成立。外道的大我，假使人格化，那就是神，是上帝，是梵天；假使理體化，那就是各式各樣的神秘的大實在。這種思想，在佛法的體系中，是徹底的掃蕩；神或上帝，是我佛所極端痛斥的。佛法在印度思想中的根本特點，就在此。我是主宰義；主是自己作得主，含有自由自在的意思；宰是宰割，能支配統治，自由區分一切的意思。妄執有我，就以自我是世間的中心，一切的一切，都是以自我的評價為標準，以自己的意見去決定他。我見的擴展而投射到外面，稱之為神，以為是世間的支配者、創造者，是自在的。感到人格神的不能成立，就演

化為宇宙的實體（物質或精神），這是自己完成的，永恒常存的。不是宇宙為一絕對的實體，即想像為無限差別的多元，各各獨立的。這些是佛經所常據以破斥的我，然佛說無我的真意，不僅摧破這些分別推論而建立的我。我見是生死根本，是一切有情、一切凡人所共同直覺到的。所以，常識直覺中的自我感，不加分別而自然覺到的自有、常有、獨有的自我，為我見的根源，實為佛說無我的主要對象。此無我，也即是沒有補特伽羅我，也就是無那身心和合中人人直覺的主宰我。自己所覺到的我，是主宰，是不離環境的；所以，內執自我，同時必執外在的我所。我所屬於我，與我有密切的聯繫，我所有的，我所知的，以及我所依的，都是；也即是法我。他的所以被執為實有，與我見同樣的，是同一的自性見。一分聲聞學者，以為我是無的，法是有的，這實在沒有懂得佛陀的教意。要知沒有自我，即沒有我所。以無自性的正觀，通達人無我，也必能以同樣的觀慧，了解外在的一切一切沒有自性，必然能達到法無我的正覺。從人無我可以達到法無我，所以佛多說有情身心和合的自我不可得。

人人所直覺到的我，雖然外道計執為即蘊或離蘊的，然依《阿含經》說：『若計有我，一切皆於此五受陰計有我』，他決非離身心而存在。身心的要素，佛常說是五陰。生理的機構，血肉的軀體，是色法；心理的活動，不外情緒的感受，想像的認識，意志的造作；而能知這三者的，是心識的作用。約精神與物質的分別，色陰是物質的，受、想、行、識四陰是精神的。約能知與所知分別，識陰是能知的，色、受、想、行四陰是所知的。反觀自我，身心中了不可得，除了五陰，更沒有我的體用。我，不過是依五蘊和合而有的假我，如探求他的實體，一一蘊中是不可得的。外道要執有實我，那麼，如「我是五陰」，那所說的「我」，應該與五陰一樣是「生滅」的。色法的遷變演化，在人的生理上是很顯著的；心理的變化，更快更大。苦樂的感受，不是時刻的在變動嗎？認識、意志，都在息息不停的變化中。不但是所知的四陰是生滅變化的，就是能知的心識，也是生滅變動的。我們反省認識時，心識已是客觀化了，客觀化的能知者，也就是所知者，他與前四陰一樣的是生滅法。凡是認識，必有主觀與客觀的相待而存在；不離客觀的主觀，必

因客觀的變化而變化。在反省主觀的認識時，立刻覺了此前念的主觀已過去；現在所覺了的，僅是一種意境，與回憶中的東西一樣。佛法不承認有此離客觀的主觀獨存常存。各式各樣的真常唯心論者、有我論者，他們以為：主觀性的能知者，永遠是不能認識的，始終是內在的統一者；反省時所覺到的，是主觀的客觀化，不是真的主觀。所以，產生真心常住的思想。然而，既是不可認識的認識者，又從何而知他是認識者？而且，憑什麼知道過去主觀的認識，與此時的主觀認識是一、常住不變？真的不可認識嗎？根本佛法，是不承認有能知者不可為所知的，或是常住的。主張有我的，決不肯承認我是生滅的，因為生滅即是推翻自我的定義，所以有的主張離蘊我。然而，「我」如「異」於「五陰」，我與陰分離獨在，即不能以「五陰」的「相」用去說明。不以五陰為我的相，那我就不是物質的，也不是精神的。非見聞覺知的，那所說的離蘊我，究竟是什麼呢？我不就是五陰，破即蘊的我；我不異於五陰，破離蘊的我。凡是計著有我的，無論他說我大我小，我在色中，色在我中，乃至種種的不同，到底是依五陰而計為我的。所以破了離陰、即陰的我，一切妄執的我無不破除。這樣的破我，雖是破除分別計執的我，但要破除一切眾生所共同直覺存在的，人同此心、心同此感的俱生我，也還是從此而入。因為，如確有實我，那加以推論，總不出離蘊、即蘊二大派。如離蘊、即蘊我不可得，一切實我都可以迎刃而破了。

我所，凡自我見所關涉到的一切都是。如燈光所照到的，一切都是燈所照的；燈如自我，光所達到的如我所，有我見即有我所見。我所，或是我所緣的一切，或是我所依而存在的身心。覺得是真實性的，為我所有的，即是法見、我所見。我所見依我見而存在，「無有我」的自性可得，我所也就沒有了，所以說「何得有我所」？這是從我空而達到法空。不過，無我，但無自性有的我；流動變化中依身心和合而存在的緣起假名我，是有的。這假名我，不可說他就是蘊，也不可說他不是蘊，他是非即蘊非離蘊的。但也不如犢子系所想像的不可說我，假名我是不無緣起的幻相而實性不可得的。正確的悟解身心和合中的緣起假名我，就是正見。有了正見，可破除常住真實的自我了。在吾人的身心和合演變中，有不斷不常、不一不異的假名我。眾生

不知道他是假名無實的，這才執為是真實自性有了。假名的緣起我，不離因緣而存在，所以非自有的；依他因緣而俱起，所以非獨存的；在息息流變中，所以非常住的。通達此緣起假名我，一方面不否定個性與人格，能信解作與受的不斷不常；一方面也不生起錯誤的邪見，走上真常的唯心與唯神。依緣起我而正見性空，即我法二執不生，正見諸法的真相了。

上一頌半，觀所觀境空；下一頌半，即解成觀而得真空慧。觀我我所不可得，我法二執不起；通達一切法無我我所的般若現前，名無我智。一分學者以為：無我智是淺的，是共聲聞所得的；法空智更深刻些，唯菩薩能得。又有人說：法空智還不徹底，要即空即假的中道智，才是微妙究竟的。依本論所發揮的《阿含》真義，無我智是體悟真實相的唯一智慧，這是凡聖關頭：有了無我智，就是聖者；沒有，就是凡夫。不過，二乘聖者求證心切，所以不廣觀一切法空，只是扼要的觀察身心無我（佛也應此等機，多說人無我）。不能正見法無自性中，薩迦耶見的妄執自我，為生死根本。所以能離薩迦耶見，無我無我所，自會不執著一切法，而離我法的繫縛了。月稱說：聲聞學者通達了人無我，如進一步的觀察諸法，是一定可以通達法空的。他們可以不觀法空，但決不會執法實有。我們要知道：後代佛法的廣明一切法空，一是菩薩的智慧深廣；一是為了聲聞學者的循名著相，不見真義，於我法中起種種見，所以於內我外法廣泛推求，令通達諸法無自性。論到依解成行，仍從無我智入；得無我智，即能洞見我法二空了。因此，三乘聖者解脫生死的觀慧，是無差別的，只是廣觀略觀不同罷了。論說：「滅我我所故，名得無我智」，即指此實相般若的現覺。「得」到這「無我智」，才真是能如「實觀」法實相的。能「得」這「無我智」的，「是人」最「為希有」！他已超凡入聖，不再是一般的凡夫了。

佛說的般若，不是常識的智慧；也不是科學哲學家的智慧，他們的智慧，只是世間常識智的精練而已。凡是世俗智，不能了解無自性，不能對治生死的根本，自然也不能得解脫。此中所說的無我智，是悟解一切我法無自性的真實智，也名為勝義智。勝義無我智所體悟的，即一切法的真相，一法如此，法法如此，是一切法的常遍法性。不像世俗智境那樣的差別，而是無二

無別的，樸質簡要，周利槃陀那樣的愚鈍，均頭沙彌那樣的年輕，須跋陀羅那樣的老耄，都能究竟通達。這可說是最簡最易的，然而，在一般的思想方式中，永不能契入，所以又是非常難得的！

清辨《般若燈論》，後一頌作：『得無我我所，不見法起滅；無我我所故，彼見亦非見』，解說也不同。他說：以無我觀，見諸法的剎那生滅，悟到無常是苦，苦故無我；得無我智，通達我空，唯見法生法滅，這是二乘的悟境。再進一步，觀無我故即無我所，一切法的生滅相不現前。悟得不生不滅時，不但生滅的法相空無所有，得無我我所的觀想也不現前，到達境智一如，能所雙泯，才是菩薩悟見真法性的智慧。然而，本論雖有此從我空到我所空的觀行過程，但決不能以此而判大小。不但菩薩，就是二乘，如真的現覺無我，也決無能所差別的，不會有無我觀想的。《金剛經》，即明白說到這一點。而且，依梵文、藏文的本頌，作：『無我我所執，彼亦無所有，見無執有依，此則為不見。』文意是：外人難：以無我智通達無我無我所執，有智為能證，有空相為所證，這還不是我與我所的別名？所以論主說：現證無我我所時，決不會自覺有我能證無我我所的。如見到自己無我我所執，這是不能見真理的。這樣，頌文在解說泯除我能證無我的觀念，雖與青目釋不同，然在全體思想上，卻沒有矛盾。清辨論師所釋，顯然是別解了。

己二 得解脫果

內外我我所 盡滅無有故 諸受即為滅 受滅則身滅

業煩惱滅故 名之為解脫 業煩惱非實 入空戲論滅

這兩頌，向來有不同的解說。三論宗的學者說：這是聲聞的解脫。依青目論，前頌是無餘涅槃，後頌是有餘涅槃。月稱論師說：這是一般的解脫。清辨論師說：前頌明小乘解脫，唯滅煩惱障；後頌明大乘解脫，雙滅煩惱、所知障。推究論意，應同月稱說；即前頌說所得的解脫果，後頌說能得解脫果的所以然。

「內」而身心，「外」而世界，在這所有的一切法上，妄起「我我所」執，執內身是我，執外法是我所有等。如能得無我智，即能把我我所執「盡

滅無有」。我我所見滅，「諸受」也就「滅」除不起了。諸受，即諸取：一、我語取，這是根本的，內見自我實我而執持他。二、欲取，以自我為主，執著五欲的境界而追求他。貪求無厭，是欲取的功用。三、見取，固執自己的主張、見解，否定不合自己的一切思想。四、戒禁取，這是執持那不合正理、不近人情的行為，無意義的戒條，以為可以生人、生天。有了這諸取，自然就馳取奔逐，向外追求而造作諸業了。有了業力，就有生老病死的苦果。所以，推求原委，是由無明的不能正見我法的性空，以為是實有的而貪愛他；由貪愛追求，造作種種的善惡業，而構成生死流轉的現象。如在所認識的境界中，慧明生而無明滅，我我所執不起，也就不再有諸取的追求造作了。諸「受（取）滅」，那受生老病死的苦報「身」，也就隨之「滅」而不生。業煩惱滅，生老病死不起，指未來的後有。至於現在的果報身，已經生起，生起就不能不老不病不死；三乘賢聖，就是佛，也不能例外。此中身滅，即未來的苦果不生；不生也就不老不死，而宣告生死已盡了。

有情有老病死的現象，是由諸業所感的；諸業是由煩惱所引起的。所以，「業煩惱滅」了，即能截斷生死的源流，「名之為解脫」。解脫，不但是未來生死的不起，現實的有情如能離去繫縛，能現證寂滅的不生，這也就是解脫。一般說了生死，不是到沒有生死時才叫了脫，是說一旦體悟空性，不再為煩惱所繫縛，現身即得無累的解脫。解脫是現實所能經驗得的，否則，現生不知，一味的寄託在未來，解脫也就夠渺茫了！

為什麼煩惱業可滅而得解脫呢？因為，「業」與「煩惱」，本是「非實」、無自性的，不過因妄執自性，起種種戲論分別而幻成的。如煩惱業有實自性，不從緣起，那就絕對不能滅，也就不能解脫。好在是無實自性的，所以離去造成煩惱業的因緣，即悟「入空」性，一切的「戲論」都「滅」了。戲論息滅，煩惱就不起；畢故不造新，即能得真正的解脫。戲論雖多，主要的有兩種：愛戲論，是財物、色欲的貪戀；見戲論，是思想的固執。通達了無實自性，這一切就都不起了！

梵文及藏文，後一頌的初二句束為一句，次二句開為三句，是：『業惑盡解脫；業惑從分別，分別從戲論，因空而得滅。』語句雖不同，意思是一

樣的。就是：煩惱業是從虛妄分別起的；虛妄分別，是從無我現我、無法現法的自性戲論而生的；要滅除這些，須悟入空性。悟入了空性，就滅戲論；戲論滅，虛妄分別滅；虛妄分別滅，煩惱滅；煩惱滅，業滅；業滅，生死滅；生死滅，就得解脫了。

月稱說：通達無自性空，離我我所執，所斷的是煩惱障，也是所知障。二障是引發生死的主力，三乘聖者得解脫，都要離此。其中，以薩迦耶見（我見）為主，如果未能徹見無我，二障是一定要現起的。習氣不是所知障，是煩惱熏習在身心中所殘餘的氣分，有了這習氣存在，就不能普遍的了解一切。二乘聖者，但斷二障，習氣未除，所以不能遍知世俗諦中一切差別，功德不能圓滿。這可以譬喻說明：如鏡子裡的人影，無知的小孩見了，以為是個實在的，所以喊他叫他。有知識的大人，見到那鏡中的影像，知道是影子，自然不會與他談話。小孩如凡夫，凡夫不知諸法是幻化假有的，所以執一切諸法為實在。大人如聖者，其中，二乘聖者，雖知諸法如幻如化，雖不起實有的妄執；但習氣所現的自性相，還於世俗智前現起；雖然不起實執，但不知不覺的，總還覺得他如此。佛菩薩離了習氣，不但勝義觀中離自性相，即世俗諦中也畢竟不可得；到這時，才能圓見諸法的即假即空。然習氣的存在，並不能招感生死，所以二乘極果、八地菩薩斷二障盡，就得名為阿羅漢了。

戊二 入法之相

己一 真實不思議

諸佛或說我 或說於無我 諸法實相中 無我無非我

諸法實相者 心行言語斷 無生亦無滅 寂滅如涅槃

無我無我所，是約觀行趣入說。到得真正的現證諸法實相，那是一切名言思惟所不及的。佛說：諸法是無常的，無常是苦的，苦是無我的。有人即因此以為實有無我理性，無我理即諸法實相。這樣的解說，是遠離實相的。佛說的實相，是一切戲論皆滅的，所以說『畢竟空中，一切戲論皆息』。如以為破除人法二我，別證真實的無我性，那就心行有相，不契實相了。並且

，如有真實的無我自性，那佛也不應說我了。佛有時說我——我從前怎樣，我見色，我聞聲；有時也說有眾生——如此名、如此族、如此壽命。佛有時說我，有時又說無我，佛說我與無我，都是適應眾生的根機而說的。有的聽了無我，以為是斷滅，生起極大的恐懼；佛就為他說有我，自作自受。緣起法中，確乎有假名我，佛說有我是真實的。有的聽說有我，就生起堅固的執著，以為有真常實在的自我；佛要對治他們，所以說無我。如他們所妄執的我不可得，這也是確實不可得的。說無我是對執我的有情說，使知道我我所沒有自性，離我我所執，是對治悉檀；說有我是為恐懼斷滅的有情說，使知道有因有果，不墮於無見，是為人悉檀。有時，對已覺悟了的阿羅漢、八地菩薩，不妨說有我；他們是知道假名我的。「佛」雖有時「說我」，有時「說於無我」，但「諸法實相中」，是「無我無非我」的。即我自性不可得，而也沒有無性（空）相的，無妄我而不著無我。名相不能擬議，對虛妄說，稱之為實相。這一頌，針對有人無我與法無我實性的學者。

上面的解說，是以性空者的思想，會通《阿含經》說我說無我的差別，而指歸畢竟空寂的。如依後期佛教真常論者的立場，會別解說：佛說無我，是無外道的神我；佛說有我，是有真常樂淨的真我。無外道的神我，是昔教；有真常大我，是今教。然真常大我，即諸法實相，是離四句，絕百非，不可說為有我無我的。非有我無我而稱之為我，即從有情的身心活動，而顯示真常本淨的實體。

以理智觀察，悟到「諸法實相」，這實相是怎樣的？是「心行言語斷」的。心行斷，是說諸法實相，不是一般意識的尋思境界。一般的意識，分析、綜合、決斷、想像他，是不可能的。《解深密經》說：勝義諦是超過尋思的。言語斷，是說諸法實相，不是口頭的語言或文字，所能說得出的。我們的語言文字，不過是符號、表象，在常識的慣習境中，以為是如何如何；而諸法實相，卻是離言說相的。《解深密經》說：勝義諦是離言性的。淨名長者的默然，即表示此意。總而言之，是不可思議。實相是自覺的境界，一切所取相離，能見相也不可得。一般人所以不能體解實相，就因為常人的認識，有能知所知、能說所說的對立。有所知，就不能知一切；能知是非所知的（約

一念說）。所以，實相的自覺，是泯絕能所，融入一切中去直覺一切的。如此境地，如何可說？要說，就必有能所彼此了！所以《法華經》說：『諸法寂滅相，不可以言宣。』但為了使人趣向實相，體悟實相，又不得不從世俗假名中說。世俗的心知言說，都不能道出實相的一滴，所以宣說實相的方式，是從遮詮的方法去彷彿他的。對虛妄的生死，說涅槃的真實：一切法有生有滅，無常故苦；要解脫生老病死，不生不滅，才是涅槃。一分學者，不知如來方便的教意，以為有生有滅是世間，克制了起滅的因，不起生滅的苦果，就達到不生不滅的出世涅槃了。涅槃是滅諦，是無為，是與一切有為生滅法不同的。這樣的意見，實是不解佛意。其實，涅槃即諸法實相，不是離一切法的生滅，另有這真常不變的實體。不過常人不見諸法實相，佛才對虛說實，說生滅應捨，涅槃應求。如從緣起而悟解空性，那就無自性的緣起生滅的當體，本來即是不生不滅的。體達此無自性生滅的空性，也就是實證不生滅的涅槃了，何曾別有涅槃可得？涅槃是不生滅的，寂靜離戲論的，一切學者都能信受，但大抵以為離一切法而別有，所以，現在說：「無生亦無滅，寂滅如涅槃。」寂滅是生滅動亂的反面，不要以為涅槃如此，一切生滅法不如此；佛法是即俗而真的，即一切法而洞見他的真相，一切法即是寂滅如涅槃的。這裡說如涅槃，是以一般小乘學者同許的涅槃，以喻說實相的。依性空者的正見，諸法實相寂滅即涅槃，不止於『如』呢！

己二 方便假名說

庚一 趣入有多門

一切實非實 亦實亦非實 非實非非實 是名諸佛法

實相寂滅離言，那又怎樣能引導人去體悟呢？佛有大悲方便，能『言隨世俗，心不違實相』，依世俗相待說法，引入平等空性。所以，實相無二無別，而佛卻說有看來不同的實相，令人起解修觀。不同的觀法，都可以漸次的深入，悟證實相。本頌「是名諸佛法」一句，在《大智度論》中作『是名諸法之實相』，可見這是不同的解說實相。佛陀是善巧的，適應眾生根性的不同，說有多種不同的方法。依本頌所說，歸納起來，不出三大類：一、「

一切實非實」門，二、「亦實亦非實」門，三、「非實非非實」門。古代的天台、三論學者，根據本頌，說有四門入實相，即：一、一切實門，二、一切非實門，三、亦實亦非實門，四、非實非非實門。依天台者說：一切實，即藏教；以有為無為一切法都是真實的。一切非實，即通教；說一切法都是虛假而不實在的。依此二門而悟入的諸法實相，即真諦。亦實亦非實，是別教；真俗非實，非有非空的中道，是真實。非實非非實，是圓教；三諦無礙，待絕妙絕。依後二門而悟入實相的，是中諦。依三論者說：四門都是方便，因此悟入四門常絕，是一味的實相（三論師也用三門解說）。本來，世俗的緣起假名，是相待的，凡有所說明，必至四句而後完備。如說：一、有，二、無，三、亦有亦無，四、非有非無。第一句是正；第二句是反；第三是綜合，但又成為正的；第四句是超越，又成為反的。此四句，有單，有複，有圓，如三論家所常說的。然歸納起來，只有兩句：一、有（正），二、無（反）；所以佛稱世俗名詮所及的為『二』。佛依世俗而指歸實相，也不出二門：一、常人直覺到的實有性，是第一句；超越此實有妄執性的空（也可以稱之為無），是第二句。世法與佛法的差別，即世間二句是橫的，相對的；佛意是豎越的，指向絕對的。所以，如對有名無，有空無的相，那縱然說空無自性，也非佛意了。如說為四句，第三句的亦有亦無，就是第一句的有——有有與有無；第四的非有非無，即是第二句的無——無有與無無。解作相對，即落於四句，都不能解脫，不見佛意。如領解佛意，離彼不住此，那非有非無即不墮四句；無（或空），非有非無，即入不二法門。

然清辨與青目，都判說本頌為三門。的確，龍樹歸納聲聞者的思想，也是用三門的。這因為本頌是總攝聖教，而聖教的詮辨，必是依二（不能單說實或者非實）而說明其性質的。所以，依實與非實而說明的時候，不出三門：一、一切實非實，是差別門。這是說：一切法，什麼是真實的，什麼是非真實的。真實與非真實，是有他的嚴格的界限。如說：一切法，是真實有的；一切法中的我，是非真實的。或者說：一切世間法是不真實的，一切出世法是真實的。或者說：於一切法所起的遍計執性是非真實有的，依他、圓成實性是真實有的。這可以有種種不同，但彼此差別的見地，主導一切。這大

體是為鈍根說法，《般若經》說：『為初學者說生滅如化，不生滅不如化』，即是此等教門。不如化，就是真實的。一切法中，生滅是不真實的，不生滅是真實的。或者說：生滅是用，不生滅是體；生滅用是依他起，是虛妄分別性；不生滅體是圓成實。二、亦實亦非實，這是圓融門。中國傳統的佛學者，都傾向這一門。天台家雖說重在非實非非實門，而實際為亦實亦非實，如天台學者說：『言在雙非，意在雙即』，這是明白不過的自供了。實即是非實，非實即是實；或者說即空即假；或者說即空即假即中；或者說雙遮雙照，遮照同時——這都是圓融論者。三、非實非非實，是絕待門。待凡常的實執，強說非實；實執去，非實的觀念也不留，如草死雹消，契於一切戲論都絕的實相。此為上根人說，《中觀論》即屬於此。修行者，依此三門入觀，凡能深見佛意的，門門都能入道；否則，這三門即為引人入勝的次第。為初學者說世俗諦中緣起法相不亂，以此為門，觀察什麼是實有，什麼是非實有——假有，分別抉擇以生勝解。進一步，入第二門，觀緣起法中所現的幻相自性不可得；雖無自性而假相宛然，於二諦中得善巧正見。以緣起故無自性，以無自性故緣起，空有交融，即成如實觀。再進一步，入第三門，深入實相的堂奧而現證他。即有而空，還是相待成觀，不是真的能見空性。所以，即有觀空，有相忘而空相不生，豁破二邊，廓然妙證，不但空不可說，非空也不可說。《大智度論》說：『諸法有是一邊，諸法無是一邊……離是二邊行中道，是名般若波羅蜜』，都指此門而說。釋尊的開示，不外乎引入實行實證，所以從修學入證的過程上，分為這三門。中國一分學者，不解教意，不知一切教法，都是為眾生說的。於是乎附合菩薩自證境的階位，初見真，次入俗，後真俗無礙，事事無礙，反而以非實非不實的勝義為淺近。不知未能透此一關，擬議聖境，是徒障悟門呀！

青目說：亦實亦非實，為下根人說的；一切實非實，為中根人說的；非實非非實，為上根人說的。三者的次第不順，所以依清辨論釋改正。

庚二 證入無二途

辛一 約勝義說

自知不隨他 寂滅無戲論 無異無分別 是則名實相

如能得意證入，三門所體悟的實相，還是同一的，不可以說有差別。所悟入的實相，『心行言語斷』一頌，已略示大意；現在再為詮說，先從勝義說，次從世俗說。勝義說，明聖者自覺的智境。世俗說，明聖者悟了第一義，所見緣起法相的一切如幻境界；這雖可以言說詮表，然也大大的不同於凡愚所見。圓滿的無礙通達二諦，唯有佛陀。

「自知」，諸法的真相，是自己體悟到的，有自覺的體驗。「不隨他」，是不以他人所說的而信解。古代禪宗的開示人，多在勦絕情見，讓他自己去體會。如對他說了，他就依他作解，以為實相是如何如何；其實，與實相不知隔離了多遠！正覺實相，是『內自所證』，如人的飲水，冷暖自知，不是聽說水冷而以為冷的。「寂滅」，是生滅的否定。生滅，是起滅於時空中的動亂相。悟到一切法的本來空性，即超越時空性，所以說寂滅。肇公說：『旋嵐偃嶽而常靜，江河競注而不流』，也可說能點出即生滅而常寂的實相了。「無戲論」，根本是離卻一切的自性見，因此，一切言語分別的戲論相都不現前。在自覺的境地，沒有差別性可說，是一切一味的，所以說「無異」。我們聽說無異，就想像是整體的；這不是實相的無異，反而是待異的無異，無異恰好是異——與異不同。龍樹說：『破二不著一。』如離了差別見，又起平等見、一體見，這怎麼可以？世間的宗教或哲學者，每同情於一元論。這雖有直覺經驗，也是不夠正確，因為執萬有混然一體，每忽略了現實的一面。唯有佛法，超脫了諸法的差別相，而不落於混然一體的一元論。「無分別」，是說諸法的真性，不可以尋思的有漏心去分別他。能具備自知，不隨他，寂滅，無戲論，無異，無分別的六個條件，「是」即「名」為「實相」般若的現證。

辛二 約世俗說

若法從緣生 不即不異因 是故名實相 不斷亦不常

『唯佛與佛，乃能究盡諸法實相』，實相，即是如是性，如是相，如是因、緣、果、報等；這是《法華經》所說的。要知道，實相即緣起的真相。

常人不解緣起而執有自性，所以如本論的廣說一切法實相皆空。畢竟空寂，當然是緣起的實相，然而，緣起而寂滅，同時又即緣起而生滅，緣起法是雙貫二門的。緣起的自性空寂是實相，緣起的生滅宛然，何嘗不是實相？否則，就不免偏墮空邊了。徹底的說，說緣起法自性畢竟空，也即是成立諸法的可有，使眾生改惡修善，離有漏而向無漏；所以，這要說實相的因緣生法。悟了如實空相，從畢竟空中，達世俗的緣起幻有，從空出有，從般若起方便，徹底的正見諸法的如幻如化。這樣的世俗，不是無明所覆的世俗，而是聖者的世俗有了。沒有一法不是相互關係的存在，一切是重重關係的幻網，所以，依佛所悟而宣說的是緣起，諸法是從因「緣」所「生」的。緣與緣所生的果法，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，也非絕對的差別，所以又是「不異因」的。不一不異，就是因果各有他的特相，而又離因無果，離果無因的。因果關涉的不一不異，即「名」為「實相」。緣起幻相，確實如此解。因為因果的不一不異，所以一切法在因果相續的新新生滅中，如流水燈焰，即是「不斷亦不常」的。因不即是果，所以不常；果不離於因，所以不斷。不一不異，是自他門；不斷不常，是前後門；此二門，即可以通解時空中的一切。而此二者，又成立於緣生的基點上；『緣生即無（自他共無因）生』；不生不滅，是有無門。自他門是橫的，前後門是豎的，有無門是深入的。緣起實相如此，此與畢竟空性融通無礙。阿羅漢及證無生忍的八地菩薩，能如實見諸法的如幻如化。

戊三 入法之益

不一亦不異 不常亦不斷 是名諸世尊 教化甘露味

若佛不出世 佛法已滅盡 諸辟支佛智 從於遠離生

如上所說，「不一」「不異」，「不常」「不斷」的實相，就是即俗而真的緣起中道。如有修行者通達了，那就可以滅諸煩惱戲論，得解脫生死的涅槃了。所以，此緣起的實相，即「諸」佛「世尊教化」聲聞弟子、菩薩弟子的妙「甘露味」。甘露味，是譬喻涅槃解脫味的。中國人說有仙丹，吃了長生不老；印度人說有甘露味，吃了也是不老不死的，今以甘露味作譬喻。

世間的仙藥，那裡能不老不死？佛說的緣起寂滅相，即實相與涅槃，才是真的甘露味。得到了，可以解脫生死，不再輪迴了。這甘露味，為佛與弟子所悟的；佛所開示而弟子們繼承弘揚的，也是這個。所以，佛法不二，解脫味不二，三乘是同得一解脫的。佛與聲聞弟子，同悟一實相，不過智有淺深，有自覺或聞聲教而覺罷了！

這一世間所流布的佛法，創於釋迦牟尼佛。佛的教法，在推動如來法輪的佛子，當然是求正法久住於世的。不過諸行是無常的，佛法流行到某一階段，還是要滅的。佛說的法門，在長期的弘傳中，經過許多次的衰微與復興；但久了，漸漸的演變，失去了他的真義，有佛法的名，沒有佛法的實。如不尊重根本，時時喚起佛陀的真諦，那就要名實俱滅了。世間沒有了佛法，經過多少時候，又有佛陀出世，重轉法輪。佛教在世，是這樣的。在前佛滅度，後「佛」未「出世」，「佛」的教「法」也「已滅盡」的時期，也還有悟解緣起實相的聖者，名「辟支佛」。辟支佛，譯為緣覺，或獨覺。約覺悟諸法緣起說，名緣覺；約不從師教，能自發的覺悟說，名獨覺。辟支佛雖自覺緣起的真相，雖近於佛，但他不說法，不能創建廣大普利的佛教，不過獨善其身而已。這辟支佛的真「智」慧，與佛及聲聞多少不同，他是「從於遠離生」的。他是見到諸法無常，厭離世間，而覺悟空相的。過去有位國王，閒遊花園的時候，見百花盛開，心裡非常喜樂。他走過了不久，采女們把花攀折了。他回來一看，剛才盛開的百花，一切都零落了；頓時生起無常的感慨，觀察諸法的生滅緣起，於是就悟道而得甘露味。本品的末後二頌，前一頌即佛化聲聞弟子，後一頌即緣覺的獨悟。二乘的解脫，從此而入，佛陀也如此。佛陀即是將自己所行證的教人，在這點上，才做到佛教的聖者們，見和同解，理和同證。

觀時品第十九

此下有三品，明從因到果——向得中的問題。向與得，是通於三乘的。三乘聖者，由現觀而悟證聖果，所經的時劫不同。如說：聲聞，利根三生成辦，鈍根六十劫證果；緣覺，利根四生成辦，鈍根百劫證果；菩薩三大阿僧祇劫修行。所以現觀品以下，說〈觀時品〉。三乘聖者的修因證果，也有不

同。如說：聲聞修四諦的因，證阿羅漢果；緣覺修十二因緣的因，證辟支佛果；菩薩修六度萬行的因，證無上佛果——所以說〈觀因果品〉。三乘聖者的修行，到某階段，即成就他所應成就的功德；在某些情形下，又失壞了他的功德。如初果有退或無退，七地前有退或無退等，所以說〈觀成壞品〉。上來所說的諸品，是各就一事說；這三品，雖約向得中的問題而說，卻可以通於一切，而含有普遍性的。所以，這三品研究到普遍的概念，不同上面諸品觀察具體的事情。時間、因果、成壞——三概念，佛法與外道的見解不同，中國與外國的看法也不同。然而這三類概念，不特有思想的、有知識的，就是常識不豐富的一般人觀念中也是有的，可說是最極普遍的。現在以佛法的正觀，開示不同外道的時間、因果、成壞觀。

時間，是很奧秘的。人人有這直覺的時間觀念，但不是人人所能認識的。不加推論，覺得時間的滾滾而來，倒也不覺得他的奇突；如加以三世的考察、推論，那就立刻發現他的難以理解了。印度外道的時間觀，如勝論師，以為時間是有實體的，一切表現在時間的流動過程中，凡是存在的，都有時間性。時間別有實體，他與一切法和合，使一切法表現出前後、來去、變遷的時間相。時間如燈，黑暗中的一切，由燈可以現見；諸法的動態，也由時間可以現出。所以，時間是諸法的顯了因。又如時論外道，以為時間是萬有的本體，一切的一切，都從時間實體中出來，一切受時間的支配和決定。一切法的生起滅亡，都不過是時間實體的象徵，到了這時這法生，到了那時那法滅，一切以時間而定的。所以，他說：『時來眾生熟，時去則摧朽；時轉如車輪，是故時為因』。這樣的時間，是一切法的生因。

釋尊說法，不詳為時間的解說。佛法的真義，要從聖典的綜合研究中理解出來。佛滅後，聲聞學者，對這一問題，略有不同的兩派：一、譬喻師說：時間是有實體的，是常住的。常住的實體的時間，是諸法活動的架格；未來的通過了現在，又轉入過去。過、現、未來三世，是有他的實體而嚴密的畫出界限的。所以，諸行是無常的，而諸行所通過的時間，卻是常住的。這是絕對的時間觀。二、其他學派，都說時間並沒有實體，是精神物質的活動所表現的；不是離了具體的事物，另有實在的時間。依性空者看來，二派都

不免錯誤。絕對的時間，是非佛法的，不消說。一般以色法心法為實有，以時間為假有，不但依實立假是根本錯誤，抹煞時間的緣起性，也是大大不可的。在後一派中，所說依法有生滅而立時間，然表現時間的諸法生滅，怎樣入於過去，怎樣到達現在，怎樣尚在未來，這又是很有諍論的。說一切有部，主張法體實有，雖表現為三世，而都是實有的。那怎可以說有三世呢？《大毘婆沙論》中，有四大論師的解說不同。

被推為正宗的有部學者，是這樣的：法的引生自果作用，已生已滅是過去，未生未滅是未來，已生未滅是現在。時間性，就在這作用的已起未起、已滅未滅中顯出；法體是實有的，恒住自性的。大眾、分別說系及經部師，以為現在的法是實有，過去未來法是假有的。這在大乘法中，如唯識學者的三世觀，也是現在實有的。過去已經過去了，不能說實有；他雖生起現在，有功能到現在，但這已是現在的，現在起用或潛藏在現在，並不在過去。我們覺得過去是有，不過依現在的因果諸行，而推論他的有所來而已。未來也是這樣，現在有功能，可以引起未來，未來是有的。然此只是當來可以有，此能引生未來的，實際上還在現在。大乘性空論者，是三世有的。以記憶過去來說，記憶過去的經驗，從能記憶的意識說，從再現於意識的影像說，好像過去是依現在而假立的；其實，意識現起的意象，是指示過去所經驗的。記憶意象所指的，是過去的經驗，不是現在的認識；過去的經驗並沒有來現在。約預測未來說，預測未來有某事發生，就預測的意識說，好像未來是現在的；

其實，他所預測的境界是未來，而不是現在的想像。現在實有論者，把心封鎖在短促的現在，不知道心識了境的能力回想到過去，所緣就在過去；推想到未來，所緣就在未來。說一切有部，也是屬於三世有的，但他是實有論者。性空論者是三世幻有論者，所以能圓滿的解說時間。現在實有者，有一根本的錯誤，不知現在是不能獨立的，沒有絕對的現在可說。現在是觀待過去未來而有，離了過去未來，還有什麼現在？沒有前後相的時間，根本是破壞時間特性的。凡建立現在有的，被剎那論所縛，還不得解脫呢！大乘佛學者，還有說三世各有三世（也從聲聞學派演化而來），三三有九世，九世

同在一念中，稱為十世。九世不礙一念，一念不礙九世，九世一念，是圓融無礙的。這可說是三世有與現在一念有的綜合者，但他是擬議的。結果是籠統的忽略時間的歷史差別性。現在，論主以性空幻有正見的時間觀，破斥實有自性的學者們。

丁二 向得

戊一 觀時間

己一 觀別法之時

庚一 正破

辛一 破相待時

若因過去時 有未來現在 未來及現在 應在過去時

若過去時中 無未來現在 未來現在時 云何因過去

先破別有實體的時間。時間是有三世相的，就以三世來觀察。時間的三世，是各別而存在的？還是彼此相依而有的？如以為三世是相依而實有，那且以過去時為例來說。如「因過去時」而「有未來、現在」，那麼，現在、未來不能獨存；不依過去，就沒有未來、現在了。現在與未來，既是待過去而有的，那「未來及現在」的實有性，果不離因，就「應」當是「在過去時」中了。假使「過去時中」沒有「未來、現在」，那「未來、現在時」，就不應當說因過去時有。所以說：「云何因過去？」不離過去，現在、未來就在過去中有，這在實有時間別體家，是不能承認的。未來與現在，如真的在過去，那就一切時都是過去，沒有現在、未來時可說了。不承認過去時中有未來現在，那未來、現在的二時，就是不因過去而成為自有的了。這是逼犯自宗相違的過失，他是主張相依的。而且，離了過去，怎麼能知道是現在、未來呢？所以，說現、未實有而因過去，就有全成過去的危險，失掉時間的前後性。如過去中沒有現、未，又不能說因過去，失卻了相待有的自義。時間的別體實有者，無論他怎樣說，都是不可通的。

辛二 破不待時

不因過去時 則無未來時 亦無現在時 是故無二時

如承認時間的三世各別，互不相依，三世各有自相，過去有過去相，現在有現在相，未來有未來相，那又別有過失了。未來、現在的所以有，是因觀於過去而知道是有的。不因過去時而有未來、現在，這在外人，或以為是可以的。但「不因過去時」，就沒有「未來」、「現在」，所以「二時」都不可得的了。這因為，過去與未來是對待的；有過去、未來的兩端，才有現在。如不觀待過去，怎能成立未來、現在呢？如未來、現在不可得，過去也就難以成立。失壞三世的過失，都因不相待而成立。

庚二 例破

以如是義故 則知餘二時 上中下一異 是等法皆無

未來、現在時，因不因過去時有，有此等過失；過去、未來時，因不因現在時有；現在、過去時，因不因未來時有，同樣的不能成立，是可以比例而知的。還有上、中、下的三根，如因上有中下，中下應在上；不因上而有中下，中下就不可得。因上有中下是這樣，因不因中有下上，因不因下有中上，也是這樣。還有一與異，如同證一解脫而說有三乘；如因一有異，異應在一中；如不因一而有異，異就不可得。因異有一也如此。其他如長短、高低、大小、好歹，都是可以此觀門而破他們的實有執。所以說：「以」上面所說的這些意「義」，可以「知」道其「餘」的「二時」、「上中下」的三根、「一異」，這一切一切的「法」，都「無」所有了。

己二 破即法之時

時住不可得 時去亦叵得 時若不可得 云何說時相

上面所說的，主要在破外道。《大智度論》卷一，也有此文。此下，主要是遮破佛教內的有所得人——依法立時。現在觀察此法，是住而後知時間？還是不住而後知時間？佛教內的學者，每執著實有剎那。剎那時是最短的一念，分析時間到最短的一念，以為一切法是剎那剎那生滅的。剎那生滅的法，有以為有剎那住相。住是剎那間的安定不動，因為分析到了這不可再分割的時間點，那就此是此而不是彼，彼是彼而不是此的住相了。諸法的生滅

流動，是在從未來到現在，從現在到過去，相續變遷上所表現的；一念中是可以有此暫住的性質。諸法作用的起滅中，有此暫住，因此可以知剎那的時間。然而，時間決不能因諸法的住相而成立的。如有一念或更短的不動，這住相的當體，就不知他是時間了。時間是有前後的，有前後就有變遷。沒有變動相，就失去時間的特性了。所以說：「時住不可得。」有以為：諸法沒有住相，念念不住，息息不停，所以知道是時間。其實，「時」間在諸法「去」相中，也是不可「得」的。在此又在彼，這才顯出時間相；既不住，那怎麼知有時間呢？要知道，念念不住，與念念暫住，不過是同一內容的不同說法。住與去，「時」間都「不可得」，怎麼還可「說」依法而有「時」間「相」呢？所以，時間為緣起的，剎那是假名的，時間並不能分割。三世相待不相離，而三世各有如幻的特相。不相離，所以不斷；不相即，所以三世宛然而不常。住與去是動靜的別名，在〈觀去來品〉中已說過的了。緣起法的似動而靜，靜而常動，三世並非隔別，而前後的時間性宛然。如偏執實有，實有剎那，即一切難通了。因此，說有去的流動相，是對執常者說的。其實，無常是常性不可得；如以無常為剎那滅盡，即是斷滅的邪見。

因物故有時 離物何有時 物尚無所有 何況當有時

色心具體的法，是存在的，有作用起滅，所以依此而立過、未、現的三世。時間是不實在的，而物是實在的，這是實在論者的見解。現在評破他們說：有實在的事物，或許可說「因物故有時」。既知因物而有，那就「離物」沒「有時」了，為什麼還戲論時間相呢？況且，切實的觀察起來，是沒有真實物體的。既然「物」體「尚無所有」，那裡還可說「有時」呢？這不過是從他所承認的而加以破斥罷了。中觀者的真義：『若法因待成，是法還成待。』所以，不但時是因物有的，物也是因時而有的。物與時，都是緣起的存在，彼此沒有實在的自性，而各有他的緣起特相。

觀因果品第二十

本品的內容，與《十二門論》的〈觀有果無果門〉相似，《十二門論》還要說得詳細些。因果法則的觀念，是很普遍的。某一法的發現，必有使他

發現的另一事相（或多種事相）的現起作前提；因此也即見到另一事相的現起，就能判定某一法的可以生起。推果知因，據因知果，產生因果的觀念，確見事事物物間的因果性。因果性，是依因緣和合生果的事相而存在的。印度、西洋與我國的學者，都是談到因果的（無因論是少數的），佛法更徹底的應用因果律。沒有因果關係的，根本就不存在；存在的，必然是因果法。然而，因緣和合生果，如加以深刻的考察，從因緣看，從果法看，從因緣與果看，從和合看，就發覺他的深秘；如執因果有實性，即不能見因緣和合生果的真義。他們在不可通中，起種種的妄執。單是約因緣說，就有五對的十大異說：一、有果與無果，二、與果不與果，三、俱果不俱果，四、變果不變果，五、在果與有果。現在以性空的因果深見，給予一一的批判，從推翻他們的妄見中，顯出因果如幻的真義。

戊二 觀因果

己一 約眾緣破

庚一 有果與無果破

若眾緣和合 而有果生者 和合中已有 何須和合生

若眾緣和合 是中無果者 云何從眾緣 和合而果生

若眾緣和合 是中有果者 和合中應有 而實不可得

若眾緣和合 是中無果者 是則眾因緣 與非因緣同

因緣和合生果，原則上是大家共認的。但在果法未生以前，因緣中已有果或沒有果，這就有不同的見解了。一、數論師主張因中有果，如說菜子中有油，油是果，菜子是因。如因中沒有果，菜子中為什麼會出油？假使無油可以出油，石頭中沒有油，為什麼不出油？可見因中是有果的。二、勝論師主張因中無果，如說黃豆可以生芽，但不能說黃豆中已有芽。不但有的黃豆不生芽，而且，生芽還要有泥水、人工、日光等條件。假使因中已有果，應隨時可以生果，何必要等待那些條件？可見因中是無果的。他們執有果與無果的理由，還有很多。除這兩大敵對的思想外，耆那教的學者，有主張因中亦有果亦無果，有主張因中非有果非無果的。現在破斥他們，以因中有果論

者的思想，難破因中無果論者；以因中無果論者的思想，難破因中有果論者；揭出他們的矛盾、衝突、不成立。

第一頌破因中有果論：「若」如所說，在「眾緣和合」的時候，「而有果」法的「生」起，那就有不可避免的過失。因緣「和合中」，既「已有」了果法，為什麼還要等待因緣「和合」才能「生」呢？要等待眾緣的和合，豈不是說明了沒有和合時，眾緣中即無果嗎？否則，就不必和合而生。

第二頌破因中無果論：「若」說「眾緣和合」「中」沒有「果」，而果是從眾緣和合中生的，這同樣的不合理。既承認眾緣和合中無有果，就不可說「從眾緣和合而果生」！如一個瞎子不能見，把許多瞎子和合起來，還不是同樣的不能見？所以，因緣和合中沒有果，即不能說從因緣和合生果。

第三頌再破因中有果論：如以為無果論者的所說不成立，仍主張因中有果，這是明知有過而更犯了。「眾緣和合」「中」，如已「有」了「果」體，那麼在眾緣「和合中」，即和合而未生起時，「應有」這果體可得。但，沒有理由知道是已有果體的。如泥中的瓶，不是眼見、耳聞所得到的，也不是意識比量所推論到的，果體「實不可得」，怎麼還要說因中有果呢？外人說：不能因為不見，就否定它而認為是沒有。有明明是存在的，因有八種的因緣，我們不能得到：有的太近了不能得到，如眼藥。有的太遠了不能得到，如飛鳥的遠逝。有的根壞了不能得到，如盲人。有的心不住不能得到，如心不在焉，視而不見，聽而不聞。有的被障礙了不能得到，如牆壁的那邊。有的相同了不能得到，如黑板上的黑點。有的為殊勝的所勝過了不能得到，如鐘鼓齊鳴時，不能覺輕微的音聲。有的太細了不能得到，如微細的微塵。這可見，不能因為自己得不到，就否定因中果體的存在。但這種解說，不能挽救過失。如太近了不可得，稍遠點該可得了吧！太遠了不可得，稍近點該可得了吧！……太細了不可得，稍粗的該可得了吧！可是，如泥中的瓶，無論怎樣都不可得。所以因中有果，是絕對不能成立的。

第四頌再破因中無果論：因果實有論者，不說因中有果，即是因中無果；見到不能實有，就實無；實無不通，就實有。所以本論錯雜的難破，使他

們了解二路都不可通，無法轉計詭辯。若見有果不成，又執著「眾緣和合」「中無」有「果」法。然說種是芽的因緣，種與芽果間必有某種關係。如說種中沒有果，以為什麼都沒有，那為什麼稱之為因緣呢？如豆中無芽，泥中、木中也沒有芽，彼此都沒有芽，為什麼說豆種是因緣？同時，因緣中沒有果，非因緣中也沒有果，那「眾因緣與非因緣」，不是相「同」而沒有差別了嗎？

《十二門論》中，廣破因中有果與無果後，又破因中亦有果亦無果。第三門實是上二過的合一，有果無果還難以成立，這當然更不可了。要破斥他，也不過是以有奪無、以無奪有，顯出他的矛盾，所以本論沒有加以破斥。

庚二 與果不與果破

若因與果因 作因已而滅 是因有二體 一與一則滅

若因不與果 作因已而滅 因滅而果生 是果則無因

與果，是說因緣有力能達果體；在果法成就時，因體能以生果的功力影響他。不與果，是說因體的功力，不到果位，不給果體以助力。這兩種見解，在理論上都是不能成立的。假使說「因」體能給「與果」法以助力，為「因」能生果，這就含有矛盾。因先而果後，這是因果間必有的特性。如承認因體有生成果法、能到達果法的功能，這樣，如因先果後，即因滅了而果法生，不能說因有與果的功能。如因果二體相及，同時存在，可以說與，然又破壞因前果後的特性。因果，必有能生所生；有能生所生，就有他的前後性，怎麼可以說相及？所以，如主張與果，說因體為果「作因」，完成了他的任務後就「滅」去。雖似乎是單純的因性，實際上這「因」應是「有二體」了：「一」是「與，一」是「滅」。明白的說：一方面，因先滅而果生；一方面，又有因體到達果法與果的力量。滅即不能與，與即不能滅；世間的一切，那裡有一法而有二體的呢？所以，因與果而滅，是論理所不通的。假使說因先果後不相及，「因不與果作因」，先就「滅」去，「因滅」了「而果」才「生」起。這樣的因果觀，不是因果沒有聯繫了嗎？因滅了即是不存在；沒有因時，果法才生起，這樣的「果」生，是「無因」而有的。無因有果，

這也是不通的。

聲聞學者中，有部的法體生滅不許移轉，即因滅果生，缺少聯繫。化地部、成實論師等，說因法一方面滅，一方面轉變；所以說：實法念念滅，假名相續轉。唯識學者的種現相生，是俱生俱滅的。不承認因轉因滅的二體過，但以現在法為自相有的，俱生俱滅的，又不免下文的俱果過了。

庚三 俱果不俱果破

若眾緣合時 而有果生者 生者及可生 則為一時俱

若先有果生 而後眾緣合 此即離因緣 名為無因果

因果同時有，名俱果；因果不同時，名不俱果。因果二法，是俱的？還是不俱的？在正確的理智觀察下，俱與不俱，都不可能。如在「眾緣」正和「合」的「時」候，即眾緣和合的現在，「而有果」法的「生」起，這雖可以避免因中有果無果等大過，但又落在因果同時的過失中。所以說：能「生者」與所「生」的，成「為一時俱」有了。因果同時，一分學者以為是正確的，但性空者認為同時就不成為因果法。的確，同時因果，是有他的困難的。如唯識學者說種子生現行是同時有的，現行熏種子也是同時的，成立三法同時。但是，能生種與所熏種，是不是同時的？如也是同時的，本種生現行，新熏的種子為什麼不生現行？而且，種子因未生時，不應生現行果；種子因生時，現行果也同時已生，這如牛二角，成何因果？不但種現熏生，有同時因果的過失，如前念種與後念種為親因，前念現行與後念現行也有疏緣的關係。這因果前後，又如何成立聯繫？所以，他的種現相生，現現相引，不出此中所破二門。因果不同時，也是有過的。如「先有果」法「生，而後眾緣」才和「合」，這等於先有果性存在，然後利用眾緣去顯發他。如開礦，礦中原有金銀銅鐵的質料，開發的時候，不過以人工、工具，把他取出來。真常論者也是這樣說的：理性本有，要修行才能顯發他。可是，這樣說就是「離因緣」有果，「無因」而有「果」了。此不俱的破門，不約因先果後說，是破外人轉計果體先有，後從緣生。約果體先有說，也是不同時有。

庚四 變果不變果破

若因變為果 因即至於果 是則前生因 生已而復生

云何因滅失 而能生於果

這一頌，主要是以數論外道為所破的對象。數論是因中有果論者，認為世間的根本，是冥性——自性。冥性，雖不能具體的說出，但精神物質都從他發展出來；所以世間的一切，也就存在於冥性中。冥性由神我的要求，發展出大、我慢、五微、五大等的二十三諦。這變異的二十三諦，都是冥性中本有的發現。如泥中有瓶性，在泥未轉變為瓶的形態時，現實的泥土，是不見有瓶相的；但泥團因轉變為瓶時，瓶性顯發，就失去泥名，而生起瓶了。雖是這樣的轉變了，果在因中是先有的；因變為果時，因體也存在而不失。所以世間的一切，都統一於真常實在的自性中。

現在加以破斥：因滅變為果，這在他自己或以為是，其實是不可的。如真的「因」滅了而轉「變為果」，那是因體轉成了果體；如真的滅了，即不成為變。這樣，變為果，就等於說「因」「至於果」。前因轉變為後果，那「前生因」，就犯有「生已而復生」的過失。因為，因在前位已是生的，轉變為果而仍是有，不是生而又生嗎？外人以為：前者即後者，所以沒有重生。然而，即是，就不成其為轉變；如一物轉生，為什麼不是重生？後半頌，或者轉計為：因滅失了，因不變為果而有果生，這應該可以成立因果是有。這也不成，因滅於前，果生於後；「因」的力量既已「滅失」了，怎麼還「能生於果」？所以因滅能生果，也是不可以的。

庚五 在果與有果破

又若因在果 云何因生果 若因遍有果 更生何等果

因見不見果 是二俱不生

在果，是說因變為果的時候，因還保留在果中；這就等於說果中有一切因。有果，是說每一因中，一切果法都有；這就是說：因中有一切果。因中有果論者，必達到一一因中有一切果，一一果中有一切因的結論，這是應當破斥的。假定「因」轉變了，因體仍存「在果」法中，並沒有滅去；這是因果共住，怎麼可說「因生果」呢？假定是「因遍有果」，因中既已遍有一切

果，那還「更生」什麼「果」？因中有果論者，研究果的生起，發現無限的果法，都在因中俱有，一因中就具足一切果。如地上能生草，草爛了又生其他，所以在一因中有一切果，可以生一切。這實是不能的，如真的一因可以遍有一切果，就應該一時生起一切。為什麼這因唯生這法，又要待時待緣呢？因中有果論者，近於一即一切、一切即一的圓融論者。同時，因遍有果，在這遍一切果的因中，能不能見到果法？如因中就有果法可見，果已有了、可見了，就不應再生。如因中不見果，這可見果不隨因而有；果不隨因有，也就不應生果。所以說：「因」中「見不見果，是二俱不生」。

己二 約因果破

庚一 合不合門破

辛一 別破相合

若言過去因 而於過去果 未來現在果 是則終不合

若言未來因 而於未來果 現在過去果 是則終不合

若言現在因 而於現在果 未來過去果 是則終不合

專從因緣去考察因果關係，上面五雙十門，已一一檢討過了。此下，從因與果二者，而考察他的因果關係。因與果二者，是相接觸（合）而生果？還是不相合而生果？先破相合：因果是有時間性的，因有過去的，有現在的，有未來的；果也有過去的、現在的、未來的。因果相生，如以為必然的發生觸合，那麼，三世的因與三世的果，彼此相待，三三就有九重的因果關涉。九重的因果是：過去的因，對於過去的果、現在的果、未來的果，成三；未來的因，對於未來的果、現在的果、過去的果，成三；現在的因，對於現在的果、未來的果、過去的果，成三。三三相合，就是九重因果。過去的因與過去的果，現在的因與現在的果，未來的因與未來的果，這都是同時的因果。過去的因與現在未來的果，現在的因與過去未來的果，未來的因與過去現在的果，是異時的因果。異時因果中，有因先果後的，有因後果前的。如有因果相合，總不出果前因後，因前果後，與因果同時的三門，但這不能成立因果的相合。異時因果，一有一無的，一前一後的，說不上相合。同時因果，

也談不上相合。相合，要發生接觸。同時的存在與生起，各自為謀，誰也不能生誰，怎麼可以說相合、說相生呢？同時因果不能合，這是說明了「過去因」與「過去果」「不合」，「未來因」與「未來果」「不合」，「現在因」與「現在果」「不合」。前因後果不能合，這說明了過去因與「未來果」、過去因與「現在果」不合，現在因與「未來」果不合。前果後因不能合，這說明了未來因與「現在」果、未來因與「過去」果不合，現在因與「過去果」不合。這樣，一切因果，都不成相合。

辛二 總破合不合

若不和合者 因何能生果 若有和合者 因何能生果

因能生果，因與果必要發生密切的接合。假使，如上面所說，因是因，果是果，三世因果各別，「不」能「和合」在一處，這「因」怎麼「能」夠「生果」？所以不合是不生果的。外人聽了，就轉計因果和合所以能生果。不知因果「和合」，這證明了果已存在因中；「因」中既已有果的存在，怎麼還「能」說因能「生果」？

庚二 空不空門破

辛一 因中果空不空

若因空無果 因何能生果 若因不空果 因何能生果

再從因果的空不空說。因中空果，即是因中無果論者；因中不空果，即是因中有果論者。空是實無，不空是實有。假定說：因中是「空無」有「果」的，這無果的因，就不能生果，所以說「因何能生果」。為什麼？非因緣性中沒有果，所以非因緣法不生果；如因緣中也沒有果，這與非因緣同樣的不能生果的了。假定說：因中的果體，「不」是「空」無有「果」，而果是確實存在了的；果既已存在了，還要因做什麼？所以說「因何能生果」。如有果而還要生果，就犯了生而又生的重生過。

辛二 果體空不空

果不空不生 果不空不滅 以果不空故 不生亦不滅

果空故不生 果空故不滅 以果是空故 不生亦不滅

果體空，是說果體的實無；果體不空，是說果體的實有。果體究竟是空？是不空？兩俱不可說。如「果」體是「不空」而實有存在的，那就「不」可說果「生」。生是因緣和合而有生，生所以成有；現在果體決定實有，那就不需要再生了。不空的法，向前看，不是所產生；向後望，也決不是可滅。實有的東西，一直就這樣的存在。所以如「果」法「不空」，也就「不滅」。不空的果法是自成的，所以不生；不生而實有的，那裡可以滅？所以總結說：「以果不空故，不生亦不滅。」執著果體實有，即破壞世俗緣起的生滅了。而且，如實有法可生，法界中就增加了一法；假使可滅，法界中又減少了一法，這也就破壞了法界本來如是的不增不減。如轉計果體是「空」的，外人的空是決定無；什麼都沒有，還有什麼可生？所以也「不生」。不生就不滅，所以「果空故不滅」。如眼中有眩翳的毛病，見空中有花；空花是非實有的，根本就沒有生。眼病好了，不再見空花，也不能說空花滅。所以「果是空」無的，即「不生亦不滅」。不生不滅，也同樣的破壞了世俗諦的因果。

庚三 是一是異門破

因果是一者 是事終不然 因果若異者 是事亦不然

若因果是一 生及所生一 若因果是異 因則同非因

是一，是說因果一體，更無差別可說；是異，是說因果截然別體。因果究竟是一？還是異？兩俱不可說，說一說異都有過。第一頌否定他，第二頌再指出他的過失。為什麼不是一？假定說因就是果，果就是因，「因果是一」體的，那能「生」「所生」，也就成為「一」體，不可說明因是能生、果是所生了。假定說因不是果，果不是因，「因果是」有各別（「異」）自體的，那「因」就等於「非因」。如泥是瓶因，瓶是泥果；泥瓶二者，如截然各別，那麼，瓶望於火，草望於瓶，這也都是截然差別的。同樣的別體，火、草既不是瓶的因，不能生瓶的，泥也應與火草同樣的成為非因了。既瓶與火草同樣的無關係，各別有體，那麼如泥生瓶，火草也應可以生瓶；火草如不生瓶，泥也就應不生瓶。所以，切實的說來，因果實有論者，是一是異都有

過失。

己三 約果體破

若果定有性 因為何所生 若果定無性 因為何所生

因不生果者 則無有因相 若無有因相 誰能有是果

這二頌，專從果體的有無去觀察。假定「果」體是實「有」他的自「性」，因的能生力，也就不可能，所以說「因為何所生」。假定「果」體是實「無」自「性」，也不能說因有所生，如石女兒、空中花，根本是沒有的，能說有因能生他嗎？所以說：「因為何所生。」這樣，「因」都「不」能「生果」，也就沒「有因」的「相」可得。因之所以成為因，是由於他的生果；不能生，自然不成其為因了。假使沒「有因相」，無因即沒有果，果是依因而有的，所以說「誰能有是果」？從果不生，說到因體不成；無因，更證實了果的不可得。所以實有自性者，實不能建立他的果法。

己四 約和合破

若從眾因緣 而有和合法 和合自不生 云何能生果

是故果不從 緣合不合生 若無有果者 何處有合法

平常說眾緣和合可以生果，到底什麼是和合呢？不同的種種因緣，和合起來，發生某種關係，而成的一種和合性。此眾緣的和合，外人以為能生果。又是勝論師，他主張有和合的理性，能和合眾緣。現在先研究這和合性的不可得。和合的本身，細究起來，即是不可得的，他只是眾緣的和合。「從眾因緣而有」的「和合法」，並沒有他的實體。「和合」性「自」己還「不」能「生」起，他的自體都不成立，怎麼能生果法呢？所以說：「云何能生果。」和合不離眾緣而存在，如勝論者所想像的和合性，以為是別有實體的，可說根本不成立。離了眾緣，到底什麼是和合呀！

由上面的種種道理看來，知道實有自性的果法，是「不從」因「緣」和「合」而生的。和合尚且不生，「不」從因緣和「合」，當然更不能「生」了。和合不和合都不可生果，即沒有第三者可以生果的。「無有果」法，那裡還「有」和「合法」可得？眾緣和合有果生，因為果生，所以說有眾緣的

和合；既沒有果，自然也就沒有和合法了。本論從和合的不成，說到不生果；再以沒有果體，歸結到和合的不可得。本品的（眾緣、因果、果、和合）四章廣破，一般實有論者，也可以反省錯誤的癥結所在，不再亂談眾緣和合生果了！

觀成壞品第二十一

成壞與生滅，含義是有同有異的。約同的方面說：生就是成，滅就是壞。平常說生成滅壞，就是依此同義說。約異的方面說：生滅多依剎那說，成壞多依相續說。又成即是得，含有不失而保存的意思。如犢子與說一切有部，在得後建立成就；其他學派，建立成就來現在。壞是失，含有得而復失的意思。所以，就法體說，生滅與成壞，是沒有多大差別的；約相續說，就法的係屬行人說，只可說成壞，不可說生滅。如說某人得某功德，某人又失壞禪定。行者道與果的證得和退失，都可作這樣說。世親論師的《十地經論》中，以（總、別、同、異、成、壞）六相說明一切法，也有此成壞的二相。世界，萬物以及有情，都有成壞；所以現象中的成壞，也是普遍的概念。現在要觀察他、尋求他的自相，看他有沒有真實的自性相。成壞是緣起的幻相，假使執有實性，成不成其為成，壞也不成其為壞了。

戊三 觀成壞

己一 破成壞

庚一 共有相離破

辛一 總標

離成及共成 是中無有壞 離壞及共壞 是中亦無成

有人說：壞相是有的，現見世間一切事物，都有他的敗壞相。有敗壞相，即有成就相；有成壞相，即一切法得成。這話不能成立！依中觀的考察，「離」了「成」相，「及共成」相不離，都沒「有壞」相可得。反之，「離」了「壞」相，「及共壞」相不離，其「中」也就「無」有「成」相可得。所以，壞相與成相，是自性無所有的。

辛二 別釋

壬一 離成之壞相不成

若離於成者 云何而有壞 如離生有死 是事則不然

先破離成的壞相不成。成是生相，壞是滅相，有生才可說有死，所以要有成才可說有壞。假使「離」了「成」，那就不可說「有壞」。如離成而可以有壞，那就等於說「離生有死」。離生有死當然是不對的，所以說「是事則不然」。

壬二 共有之成壞不成

成壞共有者 云何有成壞 如世間生死 一時則不然

離成沒有壞，那麼，「成壞」相「共有」，該可以說有壞有成了吧？不離成的壞，不離壞的成，二相共有，就是俱時。成壞如俱時，怎麼可說「有成」有「壞」？第一、成壞二法共有，即是各別的各行其是。成不待壞而成，壞不待成而壞，這就是同時不成相待。而且，成與壞是相違的，「如世間」的有情「生死」，是含有矛盾性的，說他是「一時」，這是「不然」的。如同時有壞，成就被壞壞了，不成其為成；壞就被成所成，不成其為壞。自性實有的諸法，怎麼能又成又壞呢？

壬三 離壞之成相不成

若離於壞者 云何當有成 無常未曾有 不在諸法時

離成的壞相不成，這就很可以知道離壞的成相也不得成。所以說：「若離於壞者，云何當有成？」如定執離壞有成，這成就是常住。常住的就該永遠沒有壞相。然世間沒有一法不歸於無常，也即可知「無常」相遍一切時，「未曾有」過「不在諸法」上的「時」候；一切不離無常相。成相不是常住相，是諸行流變中的安定相，是緣起的，是不背無常法印的。所以離壞的成相，決不可能。

庚二 共成離成破

成壞共無成 離亦無有成 是二俱不可 云何當有成

從上面考察，可知成壞二相的相離或共有，都不能成立。現在更從相成不相成去觀察：即成與壞相，如相互的共成（依成相成壞相，依壞相成成相），此相待的共成，在自性實有者是不可通的；如上面的破相待而成。假定說，成相與壞相，是不相關而分離的，成壞二相自體能成，這也是不可以的；如破不相待而成（如〈觀燃可燃品〉說）。所以說：「成壞」二相「共」相成立，其實是二相「無」可「成」的；如說二相相「離」而各各自成，也同樣的沒「有成」。若共相成，若相離成，此「二」門「俱不可」，怎麼還可說「有」成相壞相可「成」？本頌有成無成的成，依清辨釋，指成壞二相的能不能成立。

庚三 滅盡不盡破

盡則無有成 不盡亦無成 盡則無有壞 不盡亦無壞

一切法，沒有則已，有，必有他的特相。如盡是一切法念念不住的滅盡相，不盡是一切法常相續不斷的不盡相。以此盡不盡去觀察，可知成壞的自相都不成。因為滅盡相即是壞相，一切法都有他的滅盡相，滅盡與生成相反，所以說「盡則無有成」。不盡嗎？一切法本是相續不斷不失的，本來如此，又從那裡說生成？所以說：「不盡亦無成。」外人的心目中，以為不盡就是成；現在說一切法本來是這樣，本來如此，何成之有？盡是滅相，一切法本來是念念不住的滅盡；更有何可壞？所以說：「盡則無有壞。」當然的，滅盡的無可再壞；就是不盡，也不可以說壞。不盡就是常相續，常相續的，當然不是壞的了，所以說「不盡亦無壞」。

庚四 法體法相破

若離於成壞 是亦無有法 若當離於法 亦無有成壞

法，指具體事相的存在。有法，必有他的成壞相；假使「離」了「成壞」相，也就「無有」這一「法」了。因為，沒有成壞相的，不是沒有，就是常住。沒有，當然不成為法。世間的存在，與生起的一切法，也決沒有常住的。所以，沒有成壞，即無從了知法的存在。同時，成壞也不是空虛的概念，他是某一法所具有的；也唯有有法，才顯出他的成壞相。所以，「離」了某一

「法」的當體，也就沒「有成壞」相可得。法是可相，成壞是相，成壞與法是緣起的。但外人主張成壞相與法體是差別的，如生住滅三相是法外別有，得非得相也是法外別有的。所以，現在從相與所相的不相離破斥他。

庚五 性空不空破

若法性空者 誰當有成壞 若性不空者 亦無有成壞

『法性空』的法，指具體事相。空與不空，說事相的實無自體或實有自體，也就是實無法與實有法。假使「法」的體「性」如空花論者所執為「空」無的，那「誰」還能「有」此「成」與「壞」？等於說沒有有情，即沒有生死可說。假使如實有論者所執，以為法的自「性不空」，是實有的；實有自體的，即不能說「有」始「成」、有毀「壞」。一切有者，不是說三世實有，法體不可說本無今有的生成，有已還無的滅壞嗎？這簡直就成為常住的了。常住法，當然不能說有成壞。或者說：本論說不空不能有成壞，性空也不可以有成壞，可見本論的究竟義，不是性空。這種思想，即是唯一的偽中觀論者。不知有所得人所說的性空，是決定無，一切如龜毛兔角的無，所以破壞一切。中觀的性空者，說性空，是無實自性叫性空，不是沒有緣起的幻有。自性空的，必是從緣有的，所以一切可以成立。性空者所說，名詞是世俗共許的，意義卻不同，所以能以假名說實相，能言隨世俗而心不違實相。性空者與非性空者，簡直沒有共同點。

庚六 一體別異破

成壞若一者 是事則不然 成壞若異者 是事亦不然

再以一異門破：說「成壞」是「一」，這是「不」可的，一體如何有二相？說成壞是一，這是破壞成壞的差別相了。假定說：「成壞」是「異」的，同樣「不」得行；是異，就是彼此隔絕。事實上，成壞相是不能這樣分劃的，而且離成不可想像壞，離壞也不可想像成。非成的壞是斷滅，非壞的成是常住，這怎麼可以呢？

己二 破生滅

庚一 執生滅不成

辛一 直責

若謂以現見 而有生滅者 則為是癡妄 而見有生滅

外人撇開成壞，以為現見世間有生有滅，有生滅即不能說沒有成壞；所以論主要破斥他的生滅。世間一般眼見耳聞所認識到的諸法，有生滅現象，所以建立生滅是有，這似乎是沒有可否認的；佛不是也說無常生滅嗎？其實不然！我們「現見」的諸法「有生滅」，這不是諸法有這自性的生滅，只是我們無始來錯亂顛倒，招感現見諸法的感覺機構（根身），再加以能知的「癡妄」心；依此根身、妄識，才「見」到諸法的「有生」有「滅」，以為所認識的事事物物，確是像自己所見的實生實滅。不知癡妄心所現見的生滅，是經不起理智抉擇分別的。一切理智觀察，妄見的生滅立即不可得，唯是不生不滅的空寂。一般人的意見：在現象界所感覺經驗到的生滅，在理智界是不能成立的；感覺經驗與理性認識，可說有一大矛盾。所以，西洋哲學者也有說：雜多、運動、起滅的感覺，是錯誤的；宇宙萬有的實體，是整個的、靜的、不生滅的。這是以理性為主而推翻感覺的。也有人說：生命直覺到的一切感覺界，是真實的；

理性才是空虛的、抽象的。這是重感覺而薄理性的。然而，他們十九以為感覺認識的事物，與理性絕對不同。性空論者與他們根本不同。眼耳鼻舌身的五根識，與意識的剎那直覺，如離去根的、境的、識的錯誤因緣，這就是世俗真實的世俗現量。此世俗現量，不離自性的倒見，約第一義說，還是虛妄顛倒的。因為他剎那剎那的直感，不能覺到生滅的，然而對象未嘗不生滅。由意識承受直感而來的認識，加以比度推論等，才發見有生有滅。一般意識所認識的諸法流變，久而久之，養成慣習的知識，於是乎，我們也就以為感覺界能明見有生有滅了。這種常識的現見有生有滅，如加以更深的思考，到達西洋哲學家理性的階段，又感到生滅的困難了。原來世俗現量的直感經驗，有自性見的錯誤，他是著於一點（境界）的。直覺到此時此空的此物，是『這樣』。這『這樣』的直感，為認識的根源，影響於意識的理性思考；所以意識的高級知識，也不離自性見，總是把事相認為實有的（否則就沒有），一體的（否則就別體），安住的（否則就動）。

這樣的理性思考，於是乎與常識衝突，與生滅格格不相入，生滅就成了問題。性空者從認識的來源上，指出他的錯誤——五根識及意識的剎那直觀，直接所覺到的是有錯誤成分的（這與實有論者分道了）。實有、獨有、常有，根本就不對，所以影響意識、影響思想，起諸法實有生滅的妄執。佛法尋求自性不可得，即是破除這根本顛倒，不是否認生滅，只是如外人妄執實有的生滅不可得。所以實有的生滅不可得，病根在自性見，如貫徹自性不可得，就是達到一切法性本空了。從性空中正觀一切，知道諸法的如幻相；如幻生滅相，感覺與理性的矛盾，就此取消。不壞世間的如幻緣起，而達勝義性空，這就是二諦無礙的中觀。世間的學者，在感覺中，不能通達無自性空，所以在理性中，即不能了解幻化緣起的生滅相。結果，重理性者，放棄感覺的一邊，重感覺者，放棄理性的一邊，二者不能相調和。唯有佛法，唯有佛法的性空者，才能指出問題的癥結所在，才是正見諸法的實相者。

辛二 別破

壬一 法非法不生

從法不生法 亦不生非法 從非法不生 法及於非法

外人不了解論主的真意所在，以為論主否定生滅，當然不願意接受。所以再破斥他的生滅，讓他自己理解自己的困難。此下二頌，但破生不破滅；因為滅是生的否定，生不成，滅當然也不成了。法是有自相的實物，非法是自相無的非實，這是外人的見解。現在就此破斥：有自相的法，就是自體存在的；自體存在的實法，與自有的實法，各各實有，沒有相生的可能，所以「從法不生法」。法是實有，當然不會生實無的法；既是實無，也就無所謂生，所以從法「亦不生非法」。從有生無，固然不可；從無生有，同樣的不可能。無，那有能生的功能？所以「從非法不生法」。從無生有，尚且不可能，從無生無，更是笑話了，所以從非法也不生「於非法」。

壬二 自他共不生

法不從自生 亦不從他生 不從自他生 云何而有生

「法不從自」體「生」，生就有能生所生，不能說自，自就不能說生。如沒有自體，從他體生呢？有自體法，才可待他說生；自體無有，就沒有可以與他相對待的。無自即無他，所以法也「不從他生」。自他各別都不能生，自他和合起來又怎麼能生？所以法也「不從自他生」。單自獨他，及自他和合均不能生，怎麼還可說「有生」呢？外人執有生滅，現在以二門略檢，即知有自性的生是不成的了。

庚二 執生滅有過

辛一 標斷常失

若有所受法 即墮於斷常 當知所受法 若常若無常

如固執諸法的實生實滅，即有斷常的過失。有所受，就是於認識上的法有所取；有所取，就是有所著，以為此法確是這樣，起決定見。起實有自性的見地，「有所受法」，那就不是「墮於斷」見，就墮於「常」見，落在這斷常的二邊中。應「當知」道：凡是「所受」取的「法」，是不離過失的：「若」是「常」的，就是常見；「若」是「無常」，就是斷見。你可以不加思索，自以為不是常見斷見；然一加思考，為論理所逼，便沒有不落斷常的。佛陀常說中道法，或在行為的態度上說中道，或在事理上說中道。事理上的中道，不斷不常，是非常重視的。斷常是兩極端，走上斷常二見，就不能正見諸法的實相，所以佛破除斷常的二見，顯出非斷非常的中道來。所以成為常見、成為斷見，是因他有自性見，取著諸法有實自性，否則就實無性。要遠離這二邊見的過失，必須深刻的理解一切法性空，從性空中悟入中道。受有兩種：一是執取的受，如四取，本論就譯為四受；一是信受的受。眾生未得性空見，又與自性見合一，所以受即是妄執，受即是斷常，一切都顛倒了；

所以佛法中說一切不受。到底性空者有沒有受？空無自性的緣起，不也是受嗎？有受，豈不也是斷常？性空者，是不受外人的反責的。因為執有自性，如此決定如此，不能如彼；如彼決定如彼，不能如此。那不問是起分別的妄執，或不加思索的信受，總不免斷常二過。性空者說緣起性空，特別是

指出眾生的錯誤所在，要聽者反省自性的不可能。為離諸見所以說空，以遮為顯，並不是教人不離見而執著空。所以說：『以聲遮聲，非求聲也。』修學性空者，未達現證，即自性見未破時，重視自性空，在理解自性有的不可能中，信受種種法相，時時呵責自心的妄見，漸漸引生二諦無礙的似悟。如到現覺無自性空，即能出俗，正見幻化的緣起相。到那時，一切如實建立，不會作自相實有的觀念，墮入斷常了。如緣起法的真相而受，性空者是不否認的，否則就成為懷疑論的空見了。教內教外的一般學者，所見的如此如彼，也自以為是理智所到達的甚深義，自以為『離執寄詮』，不是世俗共知的境界。其實常人所認為真實如此的，是展轉傳來，人類共同意識所認識，共同語言所表達的境界，並不從究竟是否如此探討得來。

所以世俗還他世俗，只是不見真實，不妨讓他存在，所以說『佛不與世間諍』。像這種學者，不離自性見，卻自以為究竟真實確是如此。既自以為是理智得來的勝義，那就必須答覆出如此或如彼，他必然的是斷是常。性空者從探究真實下手，深入究竟，洞見真實自性根本不可得。在勝義中，一切名言思惟所不及，離一切戲論，稱之為空。性空者明見一切的一切，不能在勝義真實有、微妙有中立足；世俗還他世俗，諸法是如幻緣起的，相依待而假名如是的。緣起的生，可以生而不違反滅。緣起相待，是有相對的矛盾性的；相對非孤立，而又不相離的，假名一切都成立。如從真實有邊，性空者根本無須答覆他如此或如彼，因為性空的緣起，根本不是一般人所想像的如此或如彼。所以性空者如實建立，不落於常，不落於斷。性空者以勝義空著名，而實特別與常識的世俗相融合。真不礙俗，性空者才能名符其實。

辛二 顯斷常過

壬一 敘外人自是

所有受法者 不墮於斷常 因果相續故 不斷亦不常

論主所下的判斷：『若有所受法，即墮於斷常。』外人不能理解，以為斷常是不善建立者的過失，如我說的「所有受法」，恰到好處，是「不墮於斷常」見的。這因為，我所受取的法是「因果相續」的。因滅果生，因果法

有生有滅，不是永遠如此，所以不是常住的；因滅果生，前後相續，有連續性，不是一滅永滅，所以不是斷滅的。這麼說來，不是所受法也可以「不斷亦不常」嗎？佛說諸法緣起，是因果相續的，此生故彼生，此滅故彼滅的；有生有滅，所以是不斷不常的中道。佛這樣說，我們也這樣說，難道可以說不成！這是一般有所得學者共有的見解，特別是西北印學者，以心心相續說，成立種現相生的因果相續不斷不常。然在中觀家看來，他所說的因果相續，不斷就是常，不常就是斷，始終免不了過失的。〈觀業品〉中說：『若如汝分別，其過則甚多。』是什麼過失，還沒有說明；現在因不斷不常的外計，倒要順便加以破斥了。

壬二 出外人過失

癸一 斷滅過不離

子一 無常滅

若因果生滅 相續而不斷 滅更不生故 因即為斷滅

外人說有「因果」，有「生滅」，因滅果生「相續」「不斷」。說他沒有常住過，這或許是可以的；說他不斷，這卻有問題。先從無常滅作破。滅有兩種：一是剎那滅，一是分位滅。如剎那不能離斷常過，相續中也就不免過失了。試問：這因法滅了，是不是還存在？能不能再生？如造善業感善報，感報以後，此感善業的功能，是否也滅了？不滅，有常住過。既承認因果生滅，當然是滅的。滅了，因能是否還存在？會不會再生善報？感了報的業，滅了是不再生的，這你也承認。又如前一念心滅，後一念心生，前念心還會更生嗎？不會的，因為後念心不是前念心的重生。這樣，雖說果生於後，而實因滅於前。因法「滅」過去，「更不」再「生」，這「因」不就是成了「斷滅」了嗎？你說因果相續故不斷亦不常，其實是不離斷滅的。

子二 涅槃滅

法住於自性 不應有有無 涅槃滅相續 則墮於斷滅

青目說上二句，出有部的常住過。說一切有部說：因體如剎那滅了，不更生，可說是斷；但法法恒住自性，過去雖已過去了，他還是那樣。這作用

雖滅、法體恒住的思想，論主指出他不能從有到無的常住過。現在不這樣解說，這是約一分學者的涅槃滅而破的。因果法如有自性，「法」法「住」在他的「自性」中，以為他確實如此，是實有自性的，那就「不」可說他「有」本無今「有」的生，從有還「無」的滅。因果既有自性，生滅即不可能。外人在生死相續上，以因果生滅的理由，自以為不常，他沒有想一想涅槃的從有而無。如因果生滅的諸行，確有自性，煩惱是成實的，那「涅槃」的滅煩惱、「滅相續」的生死，不是「墮於斷滅」了嗎？相續諸行，是實有自性的因果法，修對治道得離繫，因果相續不起，這不是斷滅是什麼？

癸二 相續有不成

若初有滅者 則無有後有 初有若不滅 亦無有後有

若初有滅時 而後有生者 滅時是一有 生時是一有

若言於生滅 而謂一時者 則於此陰死 即於此陰生

三世中求有 相續不可得 若三世中無 何有有相續

自許不斷不常的因果生滅相續論者，既不免斷滅過，當然不能成立業果相續。相續，此中約前後生命的聯繫說。如現生人間的生命，與未來天報的生命，其間有聯繫性，叫相續。經中說『三有相續』，就是約前生後生說的。相續中，前一生命叫初有，後一生命叫後有。薩婆多部建立本、死、中、後的四有，實際還是初有與後有二者。有，是生命的存在，是相續的。但有所得的因果生滅論者，實在不能成立相續。因為，假使「初有滅」了，那就「無有後有」。初有是因，後有是果；初因滅了以後，即沒有因能生起後果。後有無因，無因不能有果，所以說無有後有。「初有」假使「不滅」，不滅同樣的「無有後有」。如果說有後有，那就有兩個生命同在的過失。一是原有的生命，一是新生的生命，在同一時候，一有情有兩個生命，這可以想像嗎？外人救說：未來新生命的出生，既不是現生命滅了以後生的，也不是現生命不滅而生的。現在生命滅時，就是新生命生時，如秤的兩頭高低同時，所以沒有上文所出的過失！然而這太缺乏思考了！初有正滅時，真能說後有正生嗎？時間是依法建立的，這是外人所許的。這樣，有生有滅，就有生時

與滅時，有生時與滅時，怎麼能說就是那個時候呢？所以，說「初有滅」的「時」候，「而」有「後有生」起，那就是二時二有了。「滅時」有「一」個所依的「有，生時」也「是」有「一」個所依的「有」。分明是兩個生命，兩個時間，你怎麼說初有滅時就是後有生時呀！從二有的生滅，難破同時。翻過來，從他的同時，否定他的二有。所以說：假使「生滅」「一時」而有的，時與法相依不離，法也只能是一個了。那應該是這一個五「陰」身在「死」，也就是這一個五「陰」身在「生」。假定死的是現在的人生，生的也應該就是這個人生了。這樣，死有即生有，是同一的有；如此生滅，也就根本談不上相續了。二時二有，不能說相續；同時一有，也不能說相續；到底怎樣成立因果相續呀！前有滅，後有生，滅時即生時，也就是「三世」。在此三世中，尋「求有」的「相續」，都「不可得」，這在上面已說到。如「三世中無」有的相續，那裡還「有」「有」的「相續」呢？不能成立相續，可見外人不離斷滅過。這更可見不解性空的自相實有論者，有所取著，始終是不離斷常的。本頌不但總破因果相續的外人，也就顯示正義。有情無始來沒有實智觀察這三有的如幻緣起，所以在三有海中，相續不斷。現在以正智於三世中審諦尋求這有的相續相根本不可得，三世中既沒有，又那裡有這三有相續的自相呢？所以一切畢竟空，不可取著。有所取著，即不出斷常，即不能見緣起實相的不斷不常了。

觀如來品第二十二

此下四品，說明斷證。修現觀體證寂滅的實相，即有人有法：人是能破能觀能證者的如來，法是所破的顛倒、所觀的諦理、所證的涅槃；所以有此下四品的次第。體悟寂滅的實相者，通於聲聞、緣覺、如來的三乘賢聖。但緣覺不重言教而自悟的，不出佛世；釋尊的根本教典，少有論到。聲聞是依如來的教法而現證真理的。佛法以如來為主，這裡就專從如來說。如來是佛陀的別號，梵語多陀阿伽多，本有三個意思：如法相而說；如實相法的原樣而悟解；證覺如實法相而來的。平常說：『乘如實道，來成正覺』，就是如來的解釋。雖有三說，通常都直譯如來。然如來，外道也有這個名字，但是作為梵我的異名看的。如如不變，來往三界，這就是神我了。如來可約兩方

面的意義說：一方面，是約佛陀的假我說，如印度的釋迦如來。一方面，是約如來之所以為如來說，即通於一切佛。在來去、出入、言談、語默的人間的如來，他的性質，本與一切有情同樣的，不過有染無染而已。此在有部，認為五陰和合中只有假我，沒有真實的如來。

犢子系說：不可說有如來，是對外道說的；然佛也說我，不可說沒有。所以他所主張的如來，是非離蘊非即蘊的不可說我。如有部等的假我，不免減損了緣起我；犢子部等的真我，又不免增益了。不可說的真我，與外道所說的如來是神我的異名，是身心活動中的統一體，實在所差不多，容易與外道說合流。本品破斥的如來，也是約這義而破的。至於如來之所以為如來，從道諦的立場，以如來的五分法身為如來；有此五分法身，所以被稱為如來（佛）了。然大乘先驅的大眾學者們，以體現諸法的法空性為如來。所以，見緣起的空寂性，即是見佛；若欲禮如來，應觀法空性。本品從正觀勝義的見地，破斥了外人的實我論，也就顯示寂滅空性的無戲論相為如來。性空，如來的實相，是不可以言說的。不過即性空而緣起，可說有如來，可說如來生，如來出家，如來說法，如來有父母，如來有老病，也就是性空中不礙人間正覺的如來。一分學者，認為有情身中，不即五蘊不離五蘊的真我，是一切眾生所都有的，是流轉不滅的聯絡者，這可以稱為如來。

如來本為有情或我的異名，所以一切眾生都可以有，就成為普遍的名詞了。性空者的法性空寂不可得，即如來之所以為如來的，到了真常唯心論者的手裡，從神秘實在的見地去理解他，把如來當作諸法的真實微妙的自體看，以為有情身心的真實相如此，萬有諸法的實體也如此。把緣起有、法性空的二義，在神秘微妙真實中統一起來。於是乎，凡夫如如不變，來往三界受生死，是有情的如來；佛陀如如不變，隨處示現，往來救度，這是佛陀的如來。眾生的如來，佛陀的如來，平等平等。而且，他就是一切法的真實體，所以與諸法實相也平等平等。現在流轉是他，將來證覺還是他。證覺是如來的全體開顯，眾生位上的如來，與佛果位上的如來，質量無別。這樣，後期的大乘佛教，以生佛平等的如來藏、如來界、如來性為所依體，說明流轉還滅，說明一切。這樣的如來，抹上一些性空的色彩，而事實上，與神我論的

如來合流。外道梵我論者，所說的如來，也是眾生的實體，宇宙的本體。所以，中期佛教的性空學者，與梵我論的所以能涇渭分流，差別點就在勝義諦中觀察外道的實我性不可得，達到一切法性空寂。

空寂離言，決不把他看做萬有實體。轉向世俗邊，明如來沒有自體，唯是緣起的假名。此假名，也決不想像為如如不變的實體。只因為一分學者，不得性空的中道義，所以又走上梵我論的老家了。自性見是眾生的生死根本，是多麼強有力呀！

丁三 斷證

戊一 觀如來

己一 破有性妄執

庚一 別觀受者空

辛一 五求破

非陰非離陰 此彼不相在 如來不有陰 何處有如來

外道說有神我異名的如來；佛教說如來出世說法，因此也有人執如來是實有。既所執是同樣的真實有、微妙有，所以現在要考察他，是不是有他們所想像的真實如來。如來依五蘊施設的，所以以五門尋求：一、五陰不能說他是如來：假使五陰是如來，五陰是生滅的，如來也就應該是生滅。如來是生滅的，這就犯了無常有為的過失，這不是外人所能承認的。所以說「非陰」。二、離了五陰也不可說有如來：假使離了五陰有如來，就不應以五陰相說如來，如來就成為掛空的擬想；也不應在如來身中有生滅相。沒有生滅相，不是沒有，就是常住。常住不生不滅的實在，實在是不見中道的顛倒，落於常邊。所以說「非離陰」。三、如來不在五陰中：假使說如來在五陰中，那就等於說人住在房子裡，靈魂住在身體中，既有能在所在，就成了別體的二法。別體的東西，五陰有生滅，如來沒有生滅，還是墮在常過的一邊。四、五陰不在如來中：假使如來中有五陰，同樣的是別體法，犯有常住過。所以說「此彼不相在」。這兩句，本就是離陰有我的另一解說：承認有別體，而說不相離而相在。五、五陰不屬如來所有：這仍然別體的，但又想像為不是

相在，而是有關係，五陰法是如來所有的。假使如來有五陰，那就如人有物，應該明顯的有別體可說。然而離了五陰，決難證實如來的存在，所以說「如來不有陰」。五門中諦實尋求都無所有，那裡還「有如來」呢？所以外道神我的如來，不可得；佛法中的如來，也決不能妄執是真實妙有的存在。

辛二 一異破

壬一 破緣合即陰我

陰合有如來 則無有自性 若無有自性 云何因他有

法若因他生 是即非有我 若法非我者 云何是如來

若無有自性 云何有他性 離自性他性 何名為如來

外人不受論主的難破，以為如來的實有，是不如五門所推求所說的。在五陰正和合時，有如來存在，所以出五求以外，沒有所說的斷常過。論主這才別開一異門去難破。也可以是五求廣遮，而根本不出一見異見，所以從一異中，加以詳明的破斥。假使說五「陰」和「合」的時候「有如來」，那如來就不能離五陰而存在，離了五陰就不可得，所以是「無有自性」的，怎麼可說真實妙有？外人或以為：如來依蘊施設，不能說自性有，但他是依五陰的他性而成的。不知依他因緣生的，即「無有自性」，即沒有實體對他可以說「因他有」，他是對自而成的。而且，一切法都無自性，他也沒有自性，怎麼可從無自性的他性而成如來呢？進一步說：諸「法」假使「因他」眾緣而「生」的，就沒有獨立的自在性；沒有獨立自在性，這就「是」「非有」神我、真「我」可得了。諸「法」緣成的，無有自「我」的，怎麼可說「是」真實微妙的「如來」？如如不變而來往三界的如來，如執為真實的，即與外人的神我一致。可是依他眾緣和合而存在者，根本就失掉自在的特性，如何可以名為我或如來？這樣，「無有自性」，就是沒「有他性」；「離」了「自性他性」，更沒有第三性，可以稱他「名為如來」了！

壬二 破不因離陰我

若不因五陰 先有如來者 以今受陰故 則說為如來

今實不受陰 更無如來法 若以不受無 今當云何受

若其未有受 所受不名受 無有無受法 而名為如來

上面破的是始有如來，這裡是破本有如來。第一頌，敘述外人的意見：我說的如來，「不」是「因五陰」而有的，是在五陰之外，預「先」就「有」這「如來」的存在。不過沒有受陰之前，我們不知道有這如來性存在；現在「受」了這五「陰」，依蘊安立，所以我們就「說」他「為如來」。這思想，與前〈觀本住品〉說離眼耳等根、苦樂等法，先有本住是一樣的。後期大乘佛法說：本具法身，為先有的如來；受陰後的如來，是法身應化人間的如來，是從本垂跡的。從垂跡的如來，知道法身本有，久證常身。不過，這裡還是以外道為所破的主要對象。你說未受五陰先有如來，這話是不對的。「今」以理智觀察，在依五陰施設以前，「實」在是沒有如來可得的。既先無如來可得，怎麼可說如來「受」五「陰」？所以不但不能說如來受五陰，實在是未受五陰前，根本上「無」有「如來法」可得。沒有五陰時，怎麼知道先有如來的存在？如同情「不受」五陰時「無」有如來，那如來本不可得，現「今當」以什麼東西去「受」五陰而成為如來呢？切勿以為在「未有受」五陰的時候，有所受的五陰。因為有所受的五陰，可以推定必有能受的如來，外人是常有這種見地的。所以破斥他：如沒有受時，「所受」的五陰也就「不名」為所「受」，也不能說有能受。「無有無受法，而」可「名為如來」的。這是承上文的無受而來；如有如來，必有受與所受，既失掉了受所受的定義，那裡還可說有如來？所以離陰之前本有如來，這不過虛妄的推測，不能成立的。

辛三 結

若於一異中 如來不可得 五種求亦無 云何受中有

如上所說，知道在「一異中」求「如來」是「不可得」，在「五種」門中「求」如來也「無」所有。一切處既都無有如來，怎麼還可依「受」陰「中」分別「有」如來呢？

庚二 別觀所受空

又所受五陰 不從自性有 若無自性者 云何有他性

如來依五陰而施設，進觀此所受的五陰，也是空不可得。上面說如來是因緣和合的，所以無自性亦無他性。「所受」的「五陰」，也是眾緣和合的，當然也是「不從自性有」的；「無自性」的五陰，即不可說從他性有。沒有自體，即無自體可以相待；無相待，怎麼能說五陰「有他性」呢？

庚三 結觀受者空

以如是義故 受空受者空 云何當以空 而說空如來

以上面的種種意「義」說來，五陰的所「受」法，是「空」的，「受者」的如來，也是「空」的。既然一切都是空無自性的，怎麼還可「以空」的五陰，「而說空」不可得的「如來」是實有呢？

己二 顯性空真義

庚一 世諦假名

空則不可說 非空不可說 共不共叵說 但以假名說

如來是空，五陰是空，所以不可以空的五陰說空的如來是實。同樣的理由，性空者一切是空的，怎麼可以說如來是空呢？這是不解性空者的體系而起的疑惑！性空者是可以說有如來的，不過不同實有論者所說的如來罷了。先約假名說如來：執有實自性，自性不可得，這就是空；空相的當體，是離言說性的，所以「空則不可說」。不特空不可說，「非空」也是「不可說」而說的。不空有兩種：一是一般妄執的實有性叫不空，一是為對治空見而說實相非空的不空。妄執實有的不空，實無此事，有什麼可說？如石女兒一樣。對治戲論空相而說的不空，怎麼更有真實的不空相可說？所以不空都不可說。空與不空分離開來固然不可說，就是亦空亦不空的「共」，非空非不空的「不共」，也都不可說。空不空是矛盾，這如何可說？非空非不空，是不可想像的，當然更無有說。所以，取相著相，認為確實如此而說是勝義說，也就是戲論說；勝義中是一切不可說的。如就緣起假名說，不以如來為真實自性有，隨世俗說因緣和合有釋迦如來降生王宮、出家、學道、破魔、成正覺、轉法輪、度眾生、入涅槃。「但以」這「假名說」有如來，這當然是可以的。不但假名說有如來，說空說不空，說共說不共，在假名中也同樣的可說。真

實有是勝義的，勝義諦中離一切名言相，有什麼可說?

庚二 勝義叵思

辛一 離戲論

壬一 離常等八句

寂滅相中無 常無常等四 寂滅相中無 邊無邊等四

佛在《阿含經》中，對外道的邪執，每以『無記』答覆他。這就是說：勝義諦中，這一切無從說起。現在論主約此深義，顯示如來的勝義不可思議。一般外道說我及世間，有常無常等的四句，有邊無邊等的四句。初四句是：我及世間常，我及世間無常，我及世間亦常亦無常，我及世間非常非無常。後四句是：我及世間有邊，我及世間無邊，我及世間亦有邊亦無邊，我及世間非有邊非無邊。常無常等的四句，是約時間說的，邊無邊等的四句，是約空間說的。如說我有邊，在身體中，如米大、豆大、指大，受空間的限制；說我無邊，我遍一切處，無所不在，就是小我遍通於大我。後二句，只是從初二句演出的。緣起有的如來，即緣起的我，意義相同。外道說我，有此八句；說如來，也就有此八句。外道的這種分別，以性空的正見觀察，在諸法「寂滅相」的性空「中」，根本是「無」有「常無常等」的「四」句的；在諸法「寂滅相」的性空「中」，也根本是「無」有「邊無邊等四」句的。為什麼呢?諸法性空中，是畢竟清淨的，那裡有這些不正的邪見?如加以批評，時間上的常無常，有斷常過；空間中的邊無邊，有一異過。外道雖以我及世間，分別常無常等，但這是以緣起如來的畢竟空寂性而遮破的。

壬二 離有無諸句

邪見深厚者 則說無如來 如來寂滅相 分別有亦非

如是性空中 思惟亦不可 如來滅度後 分別於有無

如來過戲論 而人生戲論 戲論破慧眼 是皆不見佛

外道常以十四句難佛，佛因沒有這些事實，一切置而不答。除了上列的八句外，還有六句是：如來死後去，如來死後不去，如來死後亦去亦無去，

如來死後非去非無去；身與命（我）是一，身與命異。死後去不去，就是有無問題。去不去，就是有沒有如如不變的如來，到死後去。有如來到後世去，死後就有如來；不到後世去，死後就無如來。所以，去後世就是有，不去就是無。外道所問的如來，即神我，有此四句。佛陀異名的如來，入無餘涅槃後，在不在？有沒有？去不去？也同樣的引起常人的推論。然以佛法真義說，這都是戲論，根本是自性實有見的妄執。「邪見深厚」的人，聽說如來入涅槃，不知涅槃界即一切法的本性空寂，不可以有無分別，妄「說」入涅槃界即「無」有「如來」，這怎麼可以？就是阿羅漢入涅槃，佛也不許說沒有，沒有就是墮入無見的。佛世時，有一比丘說：入無餘涅槃，什麼都沒有。尊者舍利弗等，制止他不要這樣說，這樣說是錯誤的。他不肯接受，佛就叫他來，問他：五蘊是無常嗎？

是無常的，世尊！無常是苦嗎？是苦的，世尊！苦的是無我嗎？是無我的，世尊！無我離欲入解脫，可以說有無嗎？是不可的，世尊！既不可以說有，又不可以說無，你為什麼說入無餘涅槃，一切都無有呢？你是愚癡人，你是邪見人！佛不客氣的呵責了他。所以說死後無有，這是極大的邪見！有的以為如來及阿羅漢入涅槃，不可說沒有，應該是有的，不過是真常微妙的不思議有，以為有是可以說的。不知想像為妙有、真有，還是邪見。在緣起假名中，說有、說無，都不是真實。在「如來」現證「寂滅相」中，如何可說？所以「分別」說「有」，也是「非」理的。這執有的邪見，比較執空的邪見要輕微些。說有，只是一種執著；執著有如來，可以說如來有種種功德，顯示如來的崇高偉大，教人生信心，捨惡行善，還不至於導人作惡。說無，那不但是執著而已，簡直斷人行善之門，引人走上撥無因果的惡道，這該是多麼的危險！經中說：『寧起有見如須彌山，不起空見如芥子許』，也可知執無的過失了。

有是從緣起法的存在而說的，無是從存在法的否定而說的，這都是世俗的、假名的。真正悟入畢竟空性，得究竟解脫，『滅者即是不可量』。《阿含經》以從薪有火，薪盡火滅作喻；此火的滅性，不可說何處去，更不可說有說無了。畢竟空寂，是超越有無而不可以有漏心分別是有是無的。後期的

大乘佛教，強調『如來實不空』的妙有，以性空為不究竟，這顯然是執著如來是有了。否則，畢竟空寂性，離一切戲論，如何執為不究竟？以性空為究竟而假說妙有，已經容易混入梵我的真常妙有論，何況說不了義呢？中期佛教者說：如來以性空為法身，不可說有說無，也唯有超情絕見，才能保持佛教的特色。所以在諸法「性空中，思惟」如來死後去死後不去，是「不可」以的。因為如來從本已來，就是畢竟性空的。如來在世時，破斥外人有無的推論，以不答覆表示此意。可是，「如來滅度」以「後」，有所得人，邪見深厚，又紛紛的「分別」他的是「有」、是「無」、是有無。灰身滅智的無，與常住微妙的有，同樣的是戲論。

戲論是虛妄分別，以為是確如所說所知的。「如來」超「過」了「戲論」（其實阿羅漢等都過戲論的），所以外道以有無等問佛，一概不加答辯。可是世間的「人」偏要妄自推度，「生」起種種的「戲論」，分別如來的是有是無。從自性見出發的「戲論」，是「破」壞「慧眼」，障覆了真智的。有此等戲論，即不能體悟寂滅性，不見法，也「不」能真「見佛」了。這唯有破自性見，遠離種種戲論，開般若慧眼，才能真見如來法身。

辛二 顯真實

如來所有性 即是世間性 如來無有性 世間亦無性

上面說戲論者永不見佛，或者又要以為離執者能親見如來常住不變，所以，更說此一頌。如來在世時，有緣起的假名如來。此緣起「如來所有」的實「性」，就「是世間性」，不要以為離世間法，別有如來。這是即緣起而顯示本性空寂的。如來的本性，即畢竟空寂，與世間法的性空，平等平等。所以說：「如來無有」實自「性，世間」也就是「無」有實自「性」的。在此緣起假名的性空中，如來與世間同等的。在無自性的畢竟空中，世間與如來也沒有差別的，法法也都是平等的。『生死即法身』，約此意說。如來在世，尚且是『若欲見佛者，應觀空無相』，何況如來滅度以後？

觀顛倒品第二十三

上品就如來性觀察，而如來之所以為如來，是由斷煩惱、破顛倒而成的。煩惱根本，是貪、恚、癡的三毒，也稱三不善根。眾生所以流轉生死，不能解脫，就由於顛倒煩惱。因此，一分聲聞學者，以為有真實的煩惱與顛倒，有真實的顛倒與煩惱可生可滅，起自性的執見。不知如有自性的顛倒煩惱，就根本不生不滅。顛倒煩惱是如幻的假名生滅，而實不生不滅，所以能正見顛倒煩惱不生的，纔能真的得到解脫。《阿含經》說：顛倒的生起，是由六根的觸對六境，無明觸相應，生起執著所致。如以為這色相很好看，聲音很好聽，合乎自己內心的情境，就起樂受，有貪愛。假使以為這色相不好看，這聲音不好聽，不合自己內心的情境，就起苦受，有瞋恚。取著境界的淨不淨相，生起可意不可意的情緒；著了相，就生起顛倒煩惱了。經中說到遠離煩惱，特別著重『守護六根』，就是在見色聞聲的境界上，不取不著，不為可意與不可意的情境所牽而起煩惱。這不著，是佛法解脫的根本論題。取相分別他的如何，是因；引起貪恚癡的煩惱，是果。取相分別與顛倒煩惱，有因果的關係。為什麼要憶想分別呢？經中說是不正思惟。不能正確的如其法相而了知思考，所以就執著境相；由執著境相，就起憶想分別；由憶想分別，就起貪等的顛倒煩惱了。反過來，煩惱是由顛倒來，顛倒是由妄想分別有，妄想分別是從不正思惟生。滅除煩惱，即與他相反，從如實正觀下手，也可以不言而知了。

著相顛倒，是虛妄的，要以不顛倒的真實擊破他。所以說常、樂、我、淨是所對治的四倒，無常、苦、無我、不淨是能對治的四正，這本是對虛妄說真實的方便門。有所得者，不見佛意，以為實有顛倒可斷，實有四正可修，所以本品要評判他。無常計常，苦計為樂，無我計我，不淨計淨的四倒，聲聞學者有兩派的見解不同：一、說一切有部說：常、我兩顛倒，是徹底無有的，純粹是有情的計執。淨、樂兩顛倒，倒不是完全執苦為樂，計不淨為淨；客觀的境相，確有苦、樂，與淨、不淨相的。不過緣少分的淨與樂，行相顛倒，以為一切都是清淨，一切都是快樂，抹殺了客觀的苦與不淨的事實，這才成為顛倒。二、經部說：常、樂、我、淨的四倒，不是客觀境相實有的，全是主觀內心的錯誤執著。雖有兩說不同，但主觀的憶想分別，都認為

真實有，這是沒有差別的。

聲聞學者說：常、樂、我、淨是四倒，無常、苦、無我、不淨是四正。一分的大乘者說：這都是顛倒，所以說有八倒。因為，法身、涅槃是常住的、妙樂的、自在的、清淨的，假使執著法身、涅槃也是無常、苦、無我、不淨的，同樣的墮於顛倒。所以，在生死邊，要破常、樂、我、淨的四倒；在涅槃邊，要破無常、苦、無我、不淨的四倒。這樣，在生死邊，無常、苦、無我、不淨是四正；在法身邊，常、樂、我、淨是正了。性空者所依《般若經》等，認為常無常等，都是緣起假名的。如果執有真實的自性，不論說常、說無常，說苦、說樂，說我、說無我，說淨、說不淨，都是顛倒。所以，即緣起而觀性空時，常無常不可得，……我無我不可得。

煩惱，在〈觀染染者品〉中，曾經破斥過。但那是說煩惱與染者的無自性，起煩惱不成，觀集諦的煩惱不可得。本品從苦集滅的立場，說憶想分別生起煩惱的苦集，是怎樣的生起；見滅諦而滅除煩惱，是怎樣的除滅。煩惱是緣起如幻的，不理解這點，不但不能生起，實也不可滅無，苦集滅就不成立了。

戊二 觀所滅的倒惑

己一 遮破顛倒之生

庚一 觀煩惱不生

辛一 敘執

從憶想分別 生於貪恚癡 淨不淨顛倒 皆從眾緣生

六根取於六境的時候，不能正確的體認境界的真相，內心就生起種種的憶念妄想，分別他這樣那樣，這就是遍計執性。因為妄想分別，所以就「從憶想分別」中，「生」起「貪恚癡」的三毒煩惱——清淨境起貪，不淨境起恚，淨不淨的中庸境起癡。可見「淨不淨顛倒」，「皆從」此「眾緣生」。清辨論師說：以憶想分別，分別淨不淨；由淨不淨倒的種種所緣，就生起貪恚癡來。但外人所說，在確認有此因有此果，成立貪恚癡的煩惱實有性，以為不能像性空者所說一切是性空的假名。

辛二 破執

壬一 無性門

若因淨不淨 顛倒生三毒 三毒即無性 故煩惱無實

外人以種種緣境的顛倒為因，成立三毒；論主即從他所承認的緣，破除他的自性有。既由淨不淨的眾緣有煩惱生，那應該知道緣生是無自性的。既是「因淨不淨」的「顛倒」眾緣，而「生」貪恚癡「三毒」，這「三毒」就是「無」自「性」可說。無自性即無實體，「煩惱」是「無實」的，決不如外人所執的緣生自相有。

壬二 無主門

癸一 無自我即無所屬

我法有與無 是事終不成 無我諸煩惱 有無亦不成

誰有此煩惱 是即為不成 若離是而有 煩惱則無屬

煩惱是能依，有能依必有所依，所依是染者。有所依的染者，能依的煩惱才有所屬；沒有所依的染者，煩惱就無所繫屬了。犢子系他們，是主張有我的，現在觀察這自我的可得不可得。依青目《論釋》本：你所說的「我」及煩惱「法」，是「有」呢？還是「無」呢？說有不可，說無也不可。說有我、有煩惱，這煩惱是「不」得「成」的；說無我、無煩惱，更是不用說了。我究竟有沒有呢？種種尋求，我是不可得的。「無」有實在的自「我」，雖說「諸煩惱」是「有」是「無」，自然也是「不」得「成」的了。如以為無我而煩惱可以成立的，試問「誰有」這「煩惱」呢？無人有此煩惱，可見他是「不成」的。假使說「離」了人有煩惱的獨立存在，那「煩惱」就「無」所繫「屬」了。無所屬的煩惱，即不屬於有情的；這如何可以呢？然依清辨論師所釋頌本，『我法有與無』的『法』字，『有無亦不成』的『無』字，都是沒有的；意義更為明白。意思是：我有呢？無呢？有我無我都不成。無我有煩惱，就無所繫屬。

癸二 無垢心即無所屬

如身見五種 求之不可得 煩惱於垢心 五求亦不得

一分學者，不承認有真實我，但煩惱還有所屬，即屬於心。煩惱是心所，心是心王，心所繫屬於心王，與心王相應，這是說一切有部等所說的。依有部說：我雖是的確不可得的，但煩惱不能說無所屬；有所屬，即可以成立煩惱是實有的。論主批判他說：「如身見」執有我，無論說離蘊有我，即蘊有我，五蘊中有我，我中有五蘊，五蘊屬於我——如此「五種」觀察，都是「求之不可得」的。五蘊的繫屬於我，等於說「煩惱」繫屬「於」有漏的「垢心」。煩惱中求垢心，也可以「五」種去尋「求」他，這同樣是「不」可「得」的。如以為有漏心識與貪等共生，貪等三毒是煩惱，識是煩惱所染污了的垢心，試問：一、垢心即煩惱嗎？即煩惱，垢心應就是心所，應是種種而非一心的；垢心也更應有所屬了。二、離煩惱有垢心嗎？離煩惱而有垢心的別體，是無可證明的；如離煩惱，即沒有染污相；無染污相，就不成其為垢心了。三、煩惱在垢心中？四、垢心在煩惱中？這還是別體的，仍有垢心無染污相的過失。五、煩惱繫於垢心？這還是有煩惱的獨立性，應離煩惱而有垢心可得，但這是不可得的。在這五種求中，求垢心更不可得；沒有垢心，煩惱還是無所屬，怎麼可說煩惱繫屬於心呢？

上來三頌，也可說：上二破有漏的心所，下一破有漏的心王。又垢心即煩惱，是心通三性的經部師之王所一體論。垢心離煩惱，是心性本淨的大眾、分別論者之王所別體論。下三句，都是王所別體而相在相應的，與說一切有部心性無記說同。本頌雖簡，已遍破此等異說。

壬三 無因門

淨不淨顛倒 是則無自性 云何因此二 而生諸煩惱

外人說淨不淨顛倒，能生起三毒；顛倒是因，三毒是果。假定真有淨不淨顛倒的實性，還可說由他生三毒，但事實上，「淨不淨顛倒」，也「是」「無」有實「自性」的。沒有實自性，現起有自性，所以名為顛倒。顛倒既沒有自性，怎麼可以「因」這無自性的淨不淨的「二」種顛倒，「而生」起真實的「諸煩惱」來呢？從非實有生實有，這是有大過失的！淨不淨顛倒，

即是遍計所執性的，唯識學者以為是增益的、無實的。但從遍計所執性的熏習為因，卻能生自相有的依他起，豈不也同樣的值得考慮嗎？

辛三 轉救

色聲香味觸 及法為六種 如是之六種 是三毒根本

外人為了避免無因的過失，所以轉救道：不能說顛倒因是無自性的，就不能生煩惱果，煩惱是可以有的。要曉得清淨與不清淨，不是由顛倒心而妄執有的，是外在境界所確有的。境界，是「色聲香味觸及法」的「六」塵。境界是實有的，經過了六根感覺機構的取相，依根取境而生識。境界上所有的淨不淨相，也確實生起心識的淨不淨相的認識，不過行相顛倒，生起執著，於是發生貪恚癡的染污作用。所以，色等「六種」境界，「是三毒」的「根本」。境界是確有的，境相的淨不淨也是確有的，所以不能說沒有煩惱顛倒的實性。這著重境相的實有，是說一切有部等所主張的。有部以為淨不淨以及境界相，不能說是主觀的意境，有他的客觀性。這裡面也含有相對的真理，不但六塵境界可以有緣起的因果特性，不全是主觀的產物，就是淨不淨，也有他相對的客觀性。否則，審美的標準，就不能成立了。如所見的顏色，如可人意的，是清淨的、美的，他必然有色素的和諧性。見黑暗而抑鬱，見光明而欣喜，這雖不離根識，而也有他的相對的淨美的。又如所聽的音樂，凡是美的淨的，必合於樂律。不過緣起是無自性而有矛盾的，所以在不同的心境中，注意於緣起法的某一點，即可以隨感見而不同。如整齊是美的，但又是呆板的；不整齊是雜亂的，但不整齊的調和，也是可意的。淨相可以是緣起相待的，決不能說純是主觀的。經部師及一般唯心論者，不知此義，看作純主觀的，未免抹殺緣起的客觀性。不過，有部學者，忽略了緣起相對性，以為是自性有、真實有的，所以論主要破斥他，顯出他的錯誤。

辛四 破救

壬一 正破

癸一 境空門

色聲香味觸 及法體六種 皆空如焰夢 如乾闥婆城

如是六種中 何有淨不淨 猶如幻化人 亦如鏡中像

外人以六塵的境相、淨不淨相，是真實自性有的，可以為生起三毒的根本。論主直以境空如幻的正義，遮破他。「色、聲、香、味、觸及法」——「六種」體性，都是「空」無自性的，「如」陽「焰」，如「夢」境，「如乾闥婆城」，一切是空無所有的。六種境界，已是空無所有的，在這「六種」境界「中」，還「有」什麼「淨不淨」相呢？當知這淨不淨相，也是「如幻化人」、「如鏡中像」的啊！一切是如幻如化，怎麼可說有實自性的六境、實自性的淨不淨相？又怎麼可說有實自性的淨不淨相，生起貪恚癡的三毒煩惱？色聲等如幻、如化，《阿含經》中是常說到。論主依佛說，顯示境相的不實，然性空者的境相不實，決不如唯心者把他歸結到唯心。境相不實，只是緣起無自性；而此境相的形形色色，一切都承認他，不是從屬於心，不是心所變現的。唯心者的心，即是煩惱垢心等，他不是境相的決定者，反而是不離境相而存在的哩！

癸二 相待門

不因於淨相 則無有不淨 因淨有不淨 是故無不淨

不因於不淨 則亦無有淨 因不淨有淨 是故無有淨

淨不淨相是緣起有的，是互相觀待有的。離了淨相，就沒有不淨相；離了不淨相，就無有淨相。如演戲，有奸臣才有忠臣，有忠臣才有奸臣。離了奸臣，忠臣就顯不出；離了忠臣，奸臣也無所表示了。怎麼能成立淨不淨相的真實自性有呢？真實自有，即失去因緣義；不待他，即不能成立。所以，「不因」「淨相」，那就「無有不淨」相。如承認「因淨」相才「有不淨」相，不離了淨相的緣，不淨相即沒有真實自性。所以說：「是故無不淨。」反之，「不因於不淨」相，淨相即沒有所待的，淨相就不成。所以說：「則亦無有淨。」假使承認「因不淨」相才「有淨」相，那麼，離了不淨相，淨相就不可得了。所以說：「是故無有淨。」這樣，不待，不能成立；待，又沒有自性。淨不淨相的所以空，本論不是從認識論去說明，而是從緣起因果去開示的。因淨不淨相的實性是空，所以認識的時候，才有隨見不同的事實。

壬二 結成

若無有淨者 由何而有貪 若無有不淨 何由而有恚

本頌，結歸到煩惱的不實非有。有淨可以說有貪；有不淨可以說有恚；有淨不淨的中容性，可以說有癡。既如上所說，「無有」清「淨」，那裡會「有貪」愛的生起？「無有不淨」，又那裡會「有」瞋「恚」的生起？無有淨不淨，癡煩惱的無由生起，是不言可知了。所以，煩惱都是無自性的，並沒有他的實體。

庚二 觀顛倒不成

辛一 空寂門

於無常著常 是則名顛倒 空中無有常 何處有常倒

若於無常中 著無常非倒 空中無無常 何有非顛倒

可著著者著 及所用著法 是皆寂滅相 云何而有著

若無有著法 言邪是顛倒 言正不顛倒 誰有如是事

三毒，以緣境的顛倒而起；所以進一步正觀顛倒的實無自性，顯出煩惱的不實。有所得的聲聞學者，以常、樂、我、淨為錯誤顛倒，以無常、苦、無我、不淨為正確的不顛倒。其實，顛倒與非顛倒的自性不成。什麼是顛倒？如這法是這樣，而違反他的本相看作那樣，這就是顛倒。什麼是非顛倒？如這法是這樣，就把他當作這樣看，這是非顛倒。但是，違不違反諸法的本相，要有倒與不倒的本相才可說。如果本相本不可得，這還說什麼違反不違反？就以四倒四非倒說吧：假使有諸行「無常」、諸法無我、諸受是苦、諸身不淨的實自性，違反他的本相，而執「著」諸行是「常」住，諸法是有我，諸受是快樂，諸身是清淨，確實有此顛倒的自性，「是」即可以說「名」為「顛倒」。但以正理觀察，尋求他的自性，在諸法畢竟「空中，無有常」、樂、我、淨的四法實性的，這那裡還「有常」、樂、我、淨的四「倒」呢？同樣的，假使「於」真實自性的「無常中」，執「著」他確實是「無常」，苦中執著他是苦，無我中執著他是無我，不淨中執著他是不淨，這可以說如對象的本相而知，可以說是「非」顛「倒」。但以正理觀察，在諸法畢竟「

空中」，是「無」有「無常」、苦、無我、不淨的實性，這那裡「有」無常、苦、無我、不淨的「非顛倒」呢？所以，倒與非倒，是緣起的假名；在諸法性空中，平等平等，同樣地不可得，沒有倒與非倒的差別。所以《般若經》等，正觀法相的時候，總是說常與無常不可得等。此二頌，破常倒，指空中沒有常住自性；破非顛倒，指空中沒有無常自性。這也是以緣起無性門觀察，不在認識論上說。

倒與非倒的產生，主要的是由執不執著。說到執著，計有四種：一、「可著」，是所著的境界；二、「著者」，是能著的人；三、「著」，是在起執著時的著相；四、「所用著法」，是執著時所用的工具。所用的工具，可說是吸取外境的六根；著相，是根境交涉時的那種染著性；能著者，是起執的我；所著的境，就是六塵。外人以為有此四事，即有取著；有取著，當然就有顛倒。然而，在深入諸法性空中，這四事都「是」「寂滅」離戲論「相」的；沒有此四事的實性，那裡真「有」取「著」的實性可得！這樣，「無有」實自性的「著法」可得，就不可以說「邪」執「是」錯誤的「顛倒」，「正」觀是非錯誤的「不顛倒」。試問畢竟空寂無自性中，「誰有」這倒非倒的「事」情呢？

辛二 已未門

有倒不生倒 無倒不生倒 倒者不生倒 不倒亦不倒

若於顛倒時 亦不生顛倒 汝可自觀察 誰生於顛倒

諸顛倒不生 云何有此義 無有顛倒故 何有顛倒者

空寂門，是直約空寂不二門說的。以下，約依緣起以觀無自性說。第一頌中，初二句，依法作已未門破；後二句，依人作已未門破。如說有顛倒生，是這法有了顛倒而後生起顛倒，是本無顛倒而後有顛倒？假定這法先已「有」了顛「倒」，有了顛倒，就「不」應當再「生」顛「倒」。假定這法原來「無」有顛「倒」，無有顛倒，也「不」可以說能「生」顛「倒」。無倒生倒，這犯從無生有的過失。有倒生倒，這犯生而復生的過失。所以，有無都不可說能生顛倒。外人想：不錯！法上有沒有顛倒，都不可以說有生，但

有能起顛倒者，所以能生顛倒。這還是不可以！如說人生顛倒，是這人先有顛倒，是顛倒者，而後生顛倒？還是他本無顛倒而後有顛倒生？已成顛倒的顛「倒者」能生，是不對的；既成了倒者，就有了顛倒，「不」能再說他「生」顛「倒」！如這人本不是顛倒的，既非顛倒者，又怎麼可以生起顛倒呢？所以，「不倒」者「亦不」生顛「倒」。

第二頌，約倒時破。外人以為有倒無倒都不能生，在正當顛倒的時候，是可以說有顛倒的。這仍不行！倒時是觀待已倒未倒建立的，離了已倒未倒，倒時根本不可得。倒時尚且不可得，又那裡能生起顛倒？所以說：「若於顛倒時，亦不生顛倒。」如一定要固執倒時有顛倒生，那「可」以「自」己審細「觀察」一下，看看是有那個在顛倒的時候，能夠「生於顛倒」？如觀察不到，那就不可以妄說倒時有顛倒生。

第三頌，依青目的解釋：外人以為「顛倒不生」，就是顛倒的真實，於真實中生起執著。所以論主進一步破斥說：怎麼可以說不生是顛倒的真實？不特不可執不生是顛倒的真相，就是非顛倒的無漏法，也不可名為不生相呢！這樣解釋，可說上二頌破顛倒的生，此破顛倒的不生；但文義不大連貫。依清辨說，從上面的三時無倒看，可以知道「諸顛倒」是「不生」的了。顛倒不生，那裡還「有」什麼邪是顛倒，正非顛倒的意「義」呢？「無有顛倒」的法，又從那裡「有顛倒者」的人呢？清辨的解說，比青目釋更好。

辛三 有無門

若我常樂淨 而是實有者 是常樂我淨 則非是顛倒

若我常樂淨 而實無有者 無常苦不淨 是則亦應無

執有常樂我淨顛倒實性，那可再以實有實無門觀察。假定「我常樂淨」四者，「是實有」自性的。常，我說他「是常」，這恰如他的本相；樂我淨，說他是「樂」、是「我」、是「淨」，這也各各恰如他的本相，這怎麼可說是顛倒呢？所以說：「則非是顛倒。」不是顛倒，就是正見，一切眾生有這正見，也就應該得解脫！可是事實並不是這樣。假定聞論主所破，以為「我常樂淨」四者，是「實無有」的。實無所有，那麼，無我、「無常、苦、

不淨」的四正，也就不應當有了。為什麼呢？有常樂我淨的四倒，離四倒才可說有無常、苦、無我、不淨的四非倒；四倒既實無，四非倒的正觀，自然也就沒有了。同時，顛倒，即不能正見，不能恰如不顛倒的本相而起；反之，才有四非倒。如沒有顛倒，也沒有正見法相的非倒了。所以說：「是則亦應無。」

己二 結成煩惱之滅

庚一 正顯

如是顛倒滅 無明則亦滅 以無明滅故 諸行等亦滅

論主說：顛倒不可得，不顛倒不可得。如不了解性空宗的大意，以為顛倒、不顛倒一切都沒有，這真是撥無邪正的大邪見了！不知煩惱起於顛倒，顛倒原於自性見。有了自性見，這才取著諸法，有想倒、心倒、見倒的種種顛倒生。不知是戲論的顛倒，取著實相，所以煩惱現起，生死輪迴了。如能如上面所說，正見顛倒的實相不可得，諸「顛倒」即「滅」，顛倒滅就不起煩惱。煩惱雖多，根本而主要的是「無明」，所以顛倒滅，無明「亦滅」。「無明滅故」，三業「諸行」也滅。諸行滅則識滅，識滅則名色滅，生老病死「等亦滅」了。本頌正明苦集滅道的正義。苦集是煩惱；苦集的所以可滅，在於實無自性。所以直從煩惱的無自性觀察，即能煩惱不生，而得苦集的寂滅。

修學佛法，主要的是斷煩惱，解脫生死，如本論所說的無明滅。但大乘佛法中，也說不斷煩惱。這因沒有煩惱的實相可破，只要體解煩惱本性空寂，本來寂靜，自性涅槃，這就可以離煩惱得解脫了！如晚間誤認繩子為蛇，生起極大的恐怖，感到無限的苦痛。要消釋他的痛苦恐怖，只需指明這是繩，理解了這裡根本沒有蛇，那他一切恐怖與痛苦，立刻就消失無有了。所以理解無煩惱可斷，這才是真正的斷煩惱；無生死可了，這才是真正的了生死。從勝義中說無煩惱可滅；世俗諦中，大有煩惱可斷。但這樣的斷煩惱，與不斷是相成而不是矛盾的。因為不斷，所以可斷；也因可斷，才知他實無自性可斷呢！這在下面二頌中，明白的指示出來。

庚二 遮顯

若煩惱性實 而有所屬者 云何當可斷 誰能斷其性

若煩惱虛妄 無性無屬者 云何當可斷 誰能斷無性

假使不解性空而不無假名，執著煩惱可斷，以為「煩惱」的體「性」是「實」有的，是「有所屬」的——屬於自我，或屬於垢心。那就根本不可斷，所以說：「云何當可斷。」假使說可斷，試問：「誰能斷」這煩惱的實有「性」？若有力能斷此實有性，那他就是實相的破壞者，也不成三乘聖人了。假定說「煩惱」是「虛妄」，「無」有他的實「性」，也「無」有他的所「屬」。這空無一切的煩惱，怎麼可斷呢？所以說：「云何當可斷。」假使可以斷，試問：又是「誰能斷」這「無性」的煩惱呢？如第二頭是無的，誰能斬割他呢？所以要有煩惱可斷，這煩惱必是無自性的；無自性的煩惱，在緣起假名中，又是必有的。可以從緣生起，有他的作用，也是屬於假名的眾生所有；這才眾生以中道正觀，觀破煩惱，煩惱離繫，寂然不生，這才叫斷煩惱呢！

觀四諦品第二十四

如來是能證者，四倒是所斷的惑，斷了煩惱，就能體悟真理、證入涅槃了。所見的真理，是四諦。雖學者間，有見四諦得道，與見滅諦得道的諍論，然在性空者，這決非對立的。洞見本性寂滅的滅諦，與正見緣起宛然的四諦，也是相成而不相奪的。四諦是佛法的教綱，世出世間的因果起滅，都建立在此。苦諦是世間的果，集諦是世間苦果的因；滅是出世間解脫的果，道是證得出世寂滅的因。所以經說：『有因有緣集世間，有因有緣世間集；有因有緣滅世間，有因有緣世間滅。』說到苦，以五蘊身或名色和合為苦，有三苦、八苦等。集就是愛：愛、後有愛、喜貪俱行愛、彼彼喜樂愛。其中，後有愛尤為主要。到了學派中，說集含有業；有以愛為主，有以業為主，有雙取愛與業的。滅是涅槃，也就是三無為中的擇滅無為。道是八正道；後來，化地部學者說五法為道，瑜伽學者說止觀為道。這四者，何以名四聖諦？諦是正確不顛倒，是真、是實的意思。就事實說，五蘊身有三苦、八苦的逼

迫，集有煩動惱亂身心的作用，這是世間苦集二諦的事；滅是苦痛的解脫，道是修行上進的行為。凡夫不能了解四諦的事，聖者以他真實的智慧，能正確的知道：苦的的確確是苦，集實為感受生死的根本原因，滅真實是生死永滅不再輪迴，道是確實能得解脫，所以叫做諦。然而，聖者不僅知種種事相，而是在事相上正見必然的理性。所以說：無常、苦、空、無我是苦諦的理，集、因、緣、生是集諦的理，滅、盡、妙、離是滅諦的理，道、如、行、出是道諦的理。這只是一分學者作如此分配，其實並不一定，如無常可通三諦，無我可通四諦。尅實的說，一面從事相上而知他的確實是苦是集等；一面依現實有漏的法，深見無常、苦、無我、涅槃空寂。從四諦別別的理性，悟入一切歸於空寂的滅，契入一切空寂，即是見諦得道了。聖者悟證四諦的理確然如此，非不如此，是真是實的，所以叫四聖諦。

一般聲聞乘學者，在四諦的事相上，執著各各有實自性，又對四諦的理性，看作各別不融；不能體悟四諦平等空性，通達四諦的不二實相。佛法的真義，於緣起性空中，四諦的自性不可得；會歸四諦的最高理性，即無我空寂，也即是自性寂靜的滅諦。《心經》說：『無苦集滅道』，也就是此意。一分大乘學者，離小說大，所以說有有作四諦、無作四諦，有量四諦、無量四諦，生滅四諦、無生四諦。天台家因此而判為四教四諦，古人實不過大小二種四諦而已。以性空者說：佛說四諦，終歸空寂。所以，這是佛法中無礙的二門。真見四諦者，必能深入一切空的一諦；真見一諦者，也決不以四諦為不了。三法印與一實相印無礙，四諦與一諦也平等不二。不過佛為巧化當時的根性，多用次第，多說四諦。實則能真的悟入四諦，也就必然深入一實相了。

本品在《中論》中，是最重要的一品。佛弟子常引用的《中論》名句，都在本品。其他的諸品，是隨著隨破，每難見論主真意。唯有本品，明顯的指出破除實有自性的妄執，顯示諸法性空的真實，成立如幻緣起的諸法。所以，龍樹說一切法空，意在成立，深刻的顯示一切法，不是破壞一切法。空是一切諸法的真實，所以論理的解說，生死的解脫，以及一切，都必須透此一門，才能圓滿正確。從本品中，更明白龍樹的法法空寂，與四諦決非對立

，也決非有大小的不同。在性空中，正見四諦，是論主的真意，也是釋尊的教義所在了。然而，空義到底是甚深的，不能善見性空大意，以為空是什麼都沒有，那就不但不能在性空中得到法益，反而有極大的危險，落於一切如龜毛、兔角都無所有的惡見，墮入懷疑論、詭辯論的深坑。要避免惡空的過失，唯有善解空性，本品即特別的重視此義。

戊三 觀所知的諦理

己一 外人難空以立有

庚一 過論主無四諦三寶

若一切皆空 無生亦無滅 如是則無有 四聖諦之法

以無四諦故 見苦與斷集 證滅及修道 如是事皆無

以是事無故 則無有四果 無有四果故 得向者亦無

若無八賢聖 則無有僧寶 以無四諦故 亦無有法寶

以無法僧寶 亦無有佛寶 如是說空者 是則破三寶

外人難說：如中觀論師所說，「一切」都是「空」的，一切都是「無生」「無滅」的，那不是「無有四聖諦之法」了嗎？苦、集二諦，是生滅因果法；有生滅的苦集，才可以修道諦對治；淨治了苦集，就『生滅滅已，寂滅為樂』，證到滅諦的涅槃。所以，滅也是依因果生滅而建立的。如生滅的苦集二諦都無，滅諦不可得，道也就無從修了，這等於否定了佛法。

外人說的一切法空，無生無滅，與論主說的一切法空，無生無滅，意義是完全不同的。論主說一切皆空，無生無滅，是以聞思修慧及無漏觀智，觀察諸法的真實自性不可得，生滅的自性不可得；從自性不可得中，悟入一切法空，這是勝義諦的觀察。在世俗諦中，雖沒有自性，沒有自性生滅，而假名的緣起生滅，是宛然而有的。實有論者心目中的空，是一切無所有，生不可得，滅也沒有。這是對於空義的認識不夠，所以作如此詰難。

外人以為：有四聖諦，才可說有四諦的事行。如真的「無」有「四諦」，那就佛弟子的「見苦」、「斷集」、「證滅」、「修道」的「事」情，也

就都「無」所有了。佛經說四諦，略有二義：一、修行者無漏真智現前，在見道的時候，如實能覺見四諦的真相。四諦都名為見——見苦、見集、見滅、見道，各各生眼智明覺，本所不知，本所不見的，而今已知了見了。此四諦，約事理的真實相說，約如實的覺悟說。二、即見苦、斷集、證滅、修道，唯說苦諦為見，這是約修行的過程說的。苦之所以為苦，必須正確的了解，才能起出世的正法欲，傾向於離苦的佛法，這叫見苦。見了苦，進一步探求苦的原因，知道苦是由集招感來的；要想沒有苦，必須解決集，所以集要斷。滅是寂滅空性，是出世的涅槃果，是佛子所證到的解脫，所以說證滅。滅不是無因而證得的，要修出世的解脫道，才能證得，所以說修道。見苦、斷集、證滅、修道，是出世間的事行。如沒有四諦事理，見無所見，斷無所斷，證無所證，修也無所修了！

沒有四諦的行事，四果也就不可得，所以說：「以是事無故，則無有四果。」四果是四沙門果，是以智證如，含得無漏有為無為的功德，這是由見苦、斷集、證滅、修道而得的。沒有這修行四諦的事情，那裡會成就沙門果的功德？因為「無有四果」，四得四向的人，也就沒有了。所以說：「得向者亦無。」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。次第是這樣的：起初修行，到加行位以上，就稱初果向。正見諦理而斷惑，僅剩七番生死，名為得初果。後又修行前進，開始向二果；能進薄欲界修所斷煩惱，唯剩一番生死，名為得二果。再重行前進，走向三果；等到斷盡欲界煩惱，不再還來欲界受生死，名為得三果。又更前進，直向四果；斷盡一切煩惱，此身滅已，不再受生，即名得四果。這是約佛弟子修行的境界淺深，而分此階位。

四得四向中，初果向是賢人，其餘的三向四得是聖者，合名八賢聖。有四得、四向，可以說有八賢聖；四得、四向不可得，八賢聖也就無所有。如「無」有「八賢聖」，那也就「無有僧寶」了。不特沒有僧寶，因為「無」有「四諦」的關係，也就「無有法寶」了。僧是僧伽的簡稱，意義是和合眾，指信佛修行的大眾。寶是難得貴重的意思，以讚歎佛教僧眾的功德。真實的僧寶，是要證悟諦理的，見苦、斷集、證滅、修道，如七聖，才可說是真

實的僧寶；這是不分在家、出家的。凡是『理和同證』的，都名為僧。一般的出家佛弟子，『事和同行』，就是沒有得道，也叫僧寶，但這不過是世俗而已。法寶是四諦的實理。法，有普遍、必然、本來如此的意義，即真理。四諦合於此義，所以說是法寶，而法寶最究竟的，即是寂滅的實相。所以法寶有深刻的內容，不是口頭的幾句話，書本上的幾個字。以經卷或講說為法，那因他能表詮此普遍真實的諦理，所以也假名的稱為法寶。自覺覺他的佛寶，是由覺法而成的，不是離了現覺正法，能成等正覺的。同時，佛也是人，在事在理，都與聖者一味，也是在僧中的。所以，如法與僧不成，佛也根本不可得。所以說：「無」有「法」寶、「僧寶」，也就「無有佛寶」。這樣，「說」一切法皆「空」的性空論「者」，不是「破」壞「三寶」了嗎？佛說罪惡最大的，無過於破壞三寶、撥無四諦，這是最惡劣的邪見。這樣，性空者說一切皆空，是大邪見者，是斷滅見者！外人以最大的罪名，加於性空者的身上。

庚二 過論主無因果罪福

空法壞因果 亦壞於罪福 亦復悉毀壞 一切世俗法

實有論者的意見，性空者不但是破壞了出世法的三寶與四諦，一切法空的「空法」，也破「壞」了世間的「因果」。因果是前滅後生的，如是空無生無滅的，還有什麼因果可說？有因果才有罪福業報；沒有因果，罪福也就無有，所以「亦壞於罪福」。罪福是善惡業報，世道治亂，就看善惡的消長如何。如人人有罪福的觀念，世間就可成為道德的世界。印度有外道說：如在恒河南岸，殺死無數人，沒有罪；在恒河北岸，行廣大布施，也沒有福；這是否認罪福的代表者。性空者破壞罪福，豈不與他們採取一致的態度！因果罪福都毀壞了，自然也就「毀壞一切世俗法」。

外人所以這樣的責難論主，因為他以為空是一切都沒有。所以，凡認空是空無的，認為不能建立一切的，即一定要批評性空，說性空者墮於惡見。就是大乘中的不空論者，還不也是說空是不了義嗎？所以，不但有所得的小乘學者，不能正確的解了性空，要破壞空法；有所得的大乘學者，不知即性

空中能建立一切法，也就要以空為不了義、不究竟的。無論他們怎樣的反對一切法性空，從他們破空的動機去研究，可以知道他們是怖畏真空，怕空中不能建立一切，破壞世出世間的因果緣起。他們要建立一切，所以就不得不反對空性，而主張自相有、自性有、真實有、微妙有。他們也許自以為比空高一級，實際是不夠了解真空的。能了解空，決不說空是不了義的。還有，同情性空，又說真空不空，這是思想上的混亂！是性空者，又說空為不了義，真實是不空，這是自己否定自己！中觀的性空者，如能確切的握住性空心要，一定會肯定的承認空是究竟了義的，認為空中能建立如幻因果緣起的，決不從空中掉出一個不空的尾巴來！

己二 論主反責以顯空

庚一 顯示空義

辛一 直責

汝今實不能 知空空因緣 及知於空義 是故自生惱

外人破斥論主，是因他不解空義，這是眾生的通病，是可以原諒的。所以，論主先從正面顯示空義，反顯執有的過失。知道了空的真義，理解空不礙有（不是不礙不空），也就不會破斥空了。論主說：你以為主張一切皆空，是毀壞四諦、三寶，及因果、罪福的一切世俗法嗎？這是你自己的錯誤。你所以產生這嚴重的錯誤，第一、是「不能知」道「空」；第二、是不能知道「空」的「因緣」；第三、是不能「知於空義」。所以就驚惶起來，「自」己「生」起憂愁苦「惱」了；本沒有過失，卻要找出過失！性空者如虛空明淨，你如何毀得分毫！仰面唾天，不過是自討沒趣。這苦惱，是自己招得來的。外人不了解的三個意義，今略為解釋。一、什麼是空？空是空相（性），離一切錯亂、執著、戲論，而現覺諸法本來寂滅性。心有一毫戲論，即不能現覺。眾生有一切錯誤執著根本的自性見，這也難怪不能了解空相而生起戲論了。二、為什麼要說空？佛為眾生說空法，是有因緣的，不是無因而隨便說的。《大智度論》說：『如來住二諦中，為眾生說法；為著有眾生故說空，為著空眾生故說有。』眾生迷空執有，流轉生死。要令眾生離邪因、無

因、斷、常、一、異等一切見，體現諸法的空寂，得大解脫，佛才宣說空義。實有、妙有的不空，是生死的根本，是錯誤的源泉。不特解脫生死，要從空而入（三解脫門）；就是成立世出世間的一切法，也非解空不可。不空，只是自以為是的矛盾不通。為了這樣的必要因緣，所以佛才開示空相應行。三、空是什麼意義？性空者說：空是空無自性，自性不可得，所以名空，不是否認無自性的緣起。世間假名（無自性的因果施設，名為假名，並非隨意胡說）的一切法，是不礙空的幻有。性空者的空，是緣起宛然有的。這與實有論者心目中的空——什麼都沒有，大大不同。如理解空、空因緣、空義三者，何致自生熱惱呢？

辛二 別顯

壬一 顯佛法甚深鈍根不及

癸一 示佛法宗要

諸佛依二諦 為眾生說法 一以世俗諦 二第一義諦

若人不能知 分別於二諦 則於深佛法 不知真實義

若不依俗諦 不得第一義 不得第一義 則不得涅槃

這三頌中，前二頌正示佛法的宗要；第三頌，說明他的重要性，又含有外人起疑而為他釋疑的意思。

「諸佛」說法，是有事理依據的，這就是「依二諦」。依二諦「為眾生說法」：第「一，以世俗諦」；第「二」，以「第一義諦」。二諦是佛法的大綱，外人不信解空，也就是沒有能夠理解如來大法的綱宗。《十二門論》說：『汝今聞說世諦，謂是第一義諦。』《阿含經》中有《勝義空經》，顯然以空為勝義諦；又說因緣假名，所以知因果假名是世俗法。外人不見佛法大宗，把色、聲、香、味、觸等因果假名，看作諸法的勝義，以為是自性有、真實有的。這才聽說勝義一切皆空，以為撥無一切，破壞三寶、四諦。這是把一切世俗有，看作勝義有了。他們不知何以說有，也不知何以說空；不懂二諦，結果自然要反對空了。論主要糾正他，所以提出二諦的教綱來。

諦是正確真實的意思。真實有二：一、世俗的：世是時間遷流，俗是蒙蔽隱覆。如幻緣起的一切因果法，在遷流的時間中，沒有自性而現出自性相，欺誑凡人，使人不能見到他的真實相，所以名為世俗。二、第一義的：第一是特勝的智慧，義是境界；就是特勝的無漏無分別智所覺證的境界，名第一義，或譯勝義。世俗是庸常的，一般的常識心境；勝義是特殊的，聖者的超常經驗。或者可以這樣說：第一義即實相，實相中超越能所，智如境如，寂然不可得。第一的諦理，名第一義諦。佛在世間說法，不能直說世人不知道的法，要以世間所曉了的，顯說世間所不知的。所以說眼、耳、鼻、舌、身，色、聲、香、味、觸等等。不過，一般人所認識的，常有一種錯誤的成分，所以必要在此世俗的一切上，以特殊的觀智，去透視世俗的顛倒所在，才能體驗第一義。所以，佛說法有此二諦：一是世俗的事相，一是特殊的諦理。依世俗而顯勝義，不能單說勝義。

諦是正確與真實。然二諦是一真實？還是二真實？假使唯一真實，為什麼要說二諦？假使二真實，這就根本不通。諸法究竟的真實，不能是二的，真實應該是不二的。要知世俗是虛妄的，本來不足以稱為諦的。世俗的所以名諦，是因一切虛妄如幻的法，由過去無明行業熏習所現起的；現在又由無明妄執，在亂現的如幻虛妄法上，錯誤的把他認作是真實。他雖實無自性，然在凡夫共許的心境上，成為確實的。就世俗說世俗，所以叫世俗諦。如以這世俗為究竟真實，那就為無始的妄執所蒙昧，永不能見真理。如橘子的紅色，是橘子的色相，經過眼根的攝取，由主觀的心識分別，而外面更受陽光等種種條件的和合，才現起的。如在另一環境，沒有這同樣條件的和合，橘子也就看來不是這樣紅的，或紅的淺深不同。然他在某一情境下，確是紅色的，好像的確是自體如此的。如不理解他是關係的存在，而以為他確實是紅的，一定是紅的，那就不能理解他的真相。他的形成如此，由根、境、識等的關係而現前。

因為無明所覆，所以覺得他確實如此，不知紅色是依緣存在而本無實性的。經中說：『諸法無所有，如是有，如是無所有，是事不知，名為無明。』無所有，是諸法的畢竟空性。如是有，是畢竟空性中的緣起幻有。緣起幻有

，是無所有而畢竟性空的，所以又說如是無所有。但愚夫為無明蒙蔽，不能了知，在此無明（自性見）的心境上，非實似實，成為世俗諦。聖人破除了無知的無明，通達此如是有的緣起是無所有的性空。此性空才是一切法的本性，所以名為勝義。世俗幻相，雖可以名為世俗諦，但也有世俗而非諦的。如上帝、梵、我、梵天，這不特真實中沒有，就是世俗中也是沒有的。又如擠眼見到外物的躍動，坐汽車見樹木的奔馳，乘輪船見兩岸的推移，不是世俗所共同的，所以就世俗說也不能說是真實的，不可以名為世俗諦。世人對於一切因果緣起如幻法，不知他是虛妄，總以為他是真實。就是科、哲學者，雖能知道部分的虛妄法，但在最後，總要有點真實（物質、精神、理性、神）做墊腳物，否則就不能成立世間的一切。

這是眾生共同的自性見。佛陀說法，成立緣起，就在此緣起中破除自性見；破除自性見，才能真見緣起的真相，解脫一切。因眾生的根性不同，佛說法的方便也不同：為根性未熟的眾生（下士），說布施、持戒、禪定、生天法，使他得世間的勝利；這是但說世俗諦的法。為利根而能解脫的（中士），說四諦緣起法，使他見苦、斷集、證滅、修道。這是根性稍鈍的，但能漸漸而入。如有大利根人（上士），直解緣起法的畢竟空性，直從空、無相、無作的三解脫門，入畢竟空，證得涅槃。所以世俗中說有我，勝義中就說無我；世俗中說一切名相分別，勝義中就說離一切名相分別。其實，這是相順而不是相違的。色、聲、香、味、觸，眼、耳、鼻、舌、身，以及戒、定、慧等聖道，從他所現的如幻行相說，都是世俗的；若以無明執見而執為究竟真實，就是大錯誤。這些世俗幻相，如觀無自性空，而證本性空寂，才是究竟真實。若以空為但遮世間妄執，此外別有真實不空的，這也同樣的是大錯誤。所以，不知佛教綱宗的二諦，那就講空不像空，說有不成有。

二諦又有兩種：一、佛說這樣是世俗諦，那樣是第一義諦，這是以能詮能示的名言、意言，而以詮顯為大用的，名教二諦。二、佛說二諦，不是隨便說的，是依凡聖心境，名言境及勝義理而說的；這佛所依的，是依二諦。古代三論學者，特分別這兩種二諦，頗有精意。然重在依教二諦，顯出他的依待性，即二諦而指歸中道不二。

世俗不是諦，但聖者通達了第一義諦，還是見到世俗法的，不過不同凡夫所見罷了。《法華經》說：『如來……不如三界見於三界。』所以，聲聞行者得阿羅漢，大乘行者登八地以上，一方面見諸法性空，一方面也見到無自性的緣起。這緣起的世俗法，是非諦的，如我們見到空花水月，不是諦實一樣。無自性的緣起，是性空緣起；緣起也就是性空。向來說二諦有二：一、以凡聖分別，稱情智二諦。凡情事為世俗諦，聖智事為第一義諦。二、聖者也有二諦，稱理事二諦，就是幻空二諦。緣起幻有是世俗諦，幻性本空是第一義諦。即世俗諦是勝義諦，即勝義諦是世俗諦，二諦無礙。雙照二諦，到究竟圓滿，就成一切種智了。清辨說：世俗諦也是真實的。就世俗論世俗，確有他的實相，但不能說於勝義諦中也有自相。這樣，與第一義諦還不免有礙。應該是：不但勝義諦空性離戲論，不能說世俗是實有；就是在世俗中，也還是無自性的緣起（聖者所見的）。無自性緣起的世俗，才能與緣起無自性的勝義無礙。

解脫生死，在通達第一義諦；第一義諦，就是畢竟空性。凡常的世俗諦，是眾生的生死事。就是戒、定、慧學，如見有自性，以為不空，也還是不能解脫生死的。這樣，說第一義諦就可以了，為什麼還說世俗諦呢？這不知二諦有密切的關係。性空的所以為性空，是依世俗緣起而顯示的；如不明因緣義，如何能成立無自性空？如沒有緣起，空與什麼都沒有的邪見，就不能分別。不依世俗說法，不明業果生死事，怎麼會有解脫？所以二諦有同等的重要。如「不能」「分別」這「二諦」相互的關係，那對「於」甚「深」的「佛法」，就「不」能「知」道他的「真實義」了。第一義是依世俗顯示的，假使「不依」世「俗諦」開顯，就「不」能「得」到「第一義」諦。修行觀察，要依世俗諦；言說顯示，也要依世俗諦。言語就是世俗，不依言語世俗，怎能使人知道第一義諦？佛說法的究竟目的，在使人通達空性，得第一義；所以要通達第一義，因為若「不得第一義」，就「不」能「得」到「涅槃」了。涅槃，是第一義諦的實證。涅槃與第一義二者，依空性說，沒有差別的；約離一切虛妄顛倒而得解脫說，涅槃是果，勝義是境。勝義，不唯指最高無上的真勝義智，如但指無漏的勝義智，那就與世俗失卻連絡。所以，

解說性空的言教，這是隨順勝義的言教；有漏的觀慧，學觀空性，這是隨順勝義的觀慧。前者是文字般若，後者是觀照般若。這二種，雖是世俗的，卻隨順般若勝義，才能趣入真的實相般若——真勝義諦。如沒有隨順勝義的文字般若，趣向勝義的觀照般若，實相與世俗就脫節了。所以本文說，依世俗得勝義，依勝義得涅槃。因為如此，實相不二，而佛陀卻以二諦開宗。如實有論者的偏執真實有，實在是不夠理解佛法。

癸二 顯空法難解

不能正觀空 鈍根則自害 如不善咒術 不善捉毒蛇

世尊知是法 甚深微妙相 非鈍根所及 是故不欲說

諸法畢竟空性，要以二諦無礙的正觀去觀察的。假使「不能」以不礙緣起的「正觀」去觀「空」，那就不能知道空的真義。結果，或者不信空，或者不能了解空；問題在學者的根性太鈍。「鈍根」聽說空相應行的經典，不能正確而如實的悟見，所以或者如方廣道人的落於斷滅，或者如小乘五百部的執有，誹謗真空。這樣的根性，聞性空不能有利，反而自生煩惱，「自」己「害」了自己。所以佛為利根人，才說空、無相、無作、無生、無滅的法門。須菩提在般若會上，曾對佛說過：不能為一般人說空。佛說：是的，要為大菩薩說；不過一般眾生中，如有利根，智慧深、煩惱薄的，也可以為說這一切法性空的法門。佛說法是特重機教相扣的，什麼根性，為他說什麼法。如為根性低劣的說深法，為根性上利的說淺法，機教不相應，不特受教者不能得益，反而使他蒙受極大的損害。如人參是補品，但體力過於虛弱，或有外感重病的人吃了，反而會增加病苦。這樣，一切法性空，本不是鈍根人所能接受的。如印度人捉毒蛇，善用咒術的人，利用咒術的力量，迷惑住蛇，不費力的就捉到了。蛇很馴良的聽捉蛇者玩弄，蛇膽等有很大的功用。「如不善咒術，不善捉毒蛇」，不但蛇不會被捉住，捉到了也會被蛇咬死的。這譬喻鈍根人學空受害，問題在根性太鈍，不懂學空的方便，《般若經》中稱之為無方便學者。

「世尊知」道這第一義諦的緣起空「法」，是「甚深」最甚深，「微妙」最微妙，難通達最難通達，不是一般「鈍根」眾生「所」能「及」的。眾生的染著妄執，是非常深固而不容易解脫的。佛知道根鈍障重的人，不容易信受此甚深微妙究竟的法門，「故」佛起初就「不欲說」法。如律中說：佛成道後，多日不說法。《法華經》說：佛成佛後，三七日中思惟，不欲說法，也是這個意思。

上來五頌，開示佛法的宗要，說明空義的甚深難解。可知外人的責難論主，並不希奇，可說是當然有此誤會。因為外人無知的責難，反而顯出空的甚深了！

壬二 顯明空善巧見有多失

癸一 明空善巧

汝謂我著空 而為我生過 汝今所說過 於空則無有

以有空義故 一切法得成 若無空義者 一切則不成

此下，申明正義，反難外人。外人不知自己的根性不夠，不能悟解空中的立一切法，所以以為「我」執「著」一切諸法皆「空」，以為我是破壞世出世間因果的邪見，「為我」編排出很多的「過」失。其實，「汝今所說」的一切「過」失，在我無自性的緣起「空」中，根本是「無有」的。不特沒有過，而且唯有空，才能善巧建立一切。你以為一切都空了，什麼都不能建立。可是，在我看來，空是依緣起的矛盾相待性而開示的深義，唯有是空的，才能與相依相待的緣起法相應，才能善巧的安立一切。所以說：「以有空義故，一切法得成。」反過來說，你以為一切實有，才能成立世出世間的一切因果緣起，這不致於破壞三寶、四諦。不知這是錯亂的、凡庸的知見，勢必弄到真妄隔別、因果不相及，一切都沒有建立可能，這才是破壞三寶、四諦哩！所以說：「若無空義者，一切則不成。」

為什麼唯性空才能建立一切？空是無自性義；自性是自體實有、自己成立的意思。從時間的前後看，他是常住的、靜止的；從彼此關係看，他是個體的、孤立的；從他的現起而直覺他自體的存在看，他是確實的，自己如此

的。凡是自性有的，推究到本源，必是實有、獨存、常住的。凡有此常、一、實的觀念，即是自性見。以諸法為有這自性的，即是執著諸法自性有的有見，也就是與性空宗對立的有宗。說自性有，是常住的，佛教的學者，除了後期佛教的不共大乘而外，少有肯老實承認的。他們說：我們也是主張諸行無常的、剎那生滅的。他們確也信受諸行無常，不過從分位的無常，分析到一剎那，就不自覺的在無常後面，露出常住的面目來。諸法是實有的，析到極短的一剎那，前念非後念，後念非前念，法體恒住自性，這不是常住麼！即使不立三世實有，立現在實有，此剎那即滅，雖沒有常過，就有斷過。其實，這是常見的變形，是不能信解如此又如彼的。又如雖說因緣生法，色法是由四大、四塵和合成的；

假使把和合的色法，分析到最極微細的極微（空間點），即成一一的獨立單位。這獨立單位的極微，縱然說和合而有，也不過是一個個的堆積，不落於一，即落於異。凡不以一切空為究竟，不了一切是相待依存的，他必要成立空間上的無分極微色，時間上的無分剎那心。實有論者的根本思想，永遠是依實立假。他們的實有，終究不出斷、常、一、異的過失。有些宗教及哲學者（後期大乘學者也有此傾向），向外擴展，說世界的一切為整體的，這是大一；時間是無始無終的存在，不可分割，這是大常。大常、大一的，即是絕待的妙有。這與佛法中有所得的聲聞學者，說小常、小一，只有傾向不同。一是向外的，達到其大無外；一是向內的，達到其小無內；實是同一思想的不同形態，都不過是一是常的實有。此自性實有的，不空的，就失卻因緣義。因為自性實有的，究竟必到達自己存在的結論。自己存在，還要因緣做什麼？失了因緣，那裡還談得上建立一切！空是無自性義，世間的一切，都是相依相待，一切是關係的存在。

因緣生法，所以是空的；空的，所以才有因緣有而不是自性有。如明白空是無自性義，是勝義無自性，而不是世俗無緣起，即能知由空成立一切了。但有見深厚的人，總覺得諸法無自性空，不能成立一切，多少要有點實在性，才可以搭起空架來。如一切是空，因果間沒有絲毫的自性，為什麼會有因果法則？為什麼會有種種差別？這仍是落於自性見，有見根深確是不易了解

真空的。空是無自性，一切因緣生法、因果法則，無不是無自性的。雖然世俗法都是虛妄的、錯亂的，但錯亂中也有他的條理和必然的法則。所以我們見了相對安立的事相理則，以為一切都是有條不紊，不錯不亂，必有他的真實性。不知境幻心也幻，幻幻之間，卻成為世俗的真實。如有一丈寬的大路，離遠了去看，就好像路愈遠愈小，這是錯亂。可是你到那裡，用尺一量，不寬不狹，剛剛還是一丈。如把尺放在那邊，走回來再看，路還是小小的，尺也縮得短短的。看來，路已狹了，尺已短了，但還是一丈。所以，能量（尺）所量（路），在因緣下而如幻的幻現，但其間能成立安定的法則與關係的不錯亂。

一切如幻，是可以成立世出世間因果的。我們說空，即是緣起的；緣起的，必然表現出相待的特性；相待，即是種種的。所以，實有論者以為一切空即不能說明種種差別，實是大誤會。反之，在自性實有的見地中，在性空者看來，他才不能成立彼此的差別與前後的差別！

此二頌，為實有論者與性空論者的根本不同點，在性空可否建立一切。性空能建立一切的，是性空者，他一定以空為中道究竟的。性空不能建立一切，即是實有論者，他必然的以為空是錯的，或者溫和的說，是不了義的。本論為徹底的性空論，讀者應深切的把握此意。

癸二 執有成失

汝今自有過 而以迴向我 如人乘馬者 自忘於所乘

若汝見諸法 決定有性者 即為見諸法 無因亦無緣

即為破因果 作作者作法 亦復壞一切 萬物之生滅

論主略指外人的過失說：你「今自」己「有」重大的「過」失，不自覺知，反「而」把這些過失，拿來「迴向我」，這不是極大的錯誤嗎？自己有過，應該自己反省、覺悟、革除，為什麼向別人身上推呢？把過失推在我的身上，自己以為沒有過，這等於「人乘」在「馬」上，而「自」己「忘」卻自己「所乘」的馬，到處去尋馬一樣。假使，你「見」到「諸法」是「決定有」實自「性」的，那所「見」到的一切「諸法」，就是「無因」「無緣」

而有的。諸法有自性，就是自體完成的，本來是這樣的，自己是這樣的，這自然就失卻因緣了。自性見者，推論為有自性才可成立一切，這是不解緣起法所生的錯誤。他們是離現象而想像實體，所以不能把握時空中的相待依存性。結果，自性有，就不成其為因緣生義。無因無緣，就「破」壞「因果」，破壞「作」業、「作者」、「作法」，以及破「壞一切萬物」的因果「生滅」了。性空者不承認有實自性，也決不承認空是破壞一切。如以為實可破一切，這決非正確的空宗學者。

辛三 證成

眾因緣生法 我說即是空 亦為是假名 亦是中道義

未曾有一法 不從因緣生 是故一切法 無不是空者

這是引證佛說，證成緣起性空的自宗。佛在《勝義空經》開示此義，《華首經》中也曾說過本頌。中國的佛教界，像天台、賢首諸大師，是常常重視應用本頌的；三論師也特別的重視。引此頌以成立一切法的無自性空，是論主的正義所在。一切「眾」多「因緣」所「生」的「法」，「我」佛「說」他就「是空」的；雖說是空，但並不是否認一切法。這空無自性的空法，「亦」說「為是假名」的，因離戲論的空寂中，空相也是不可得的。佛所以說緣生法是空，如《大智度論》說『為可度眾生說是畢竟空』，目的在使眾生在緣起法中，離一切自性妄見，以無自性空的觀門，體證諸法寂滅的實相。所以，一切法空，而不能以為勝義實相中有此空相的。這即緣起有的性空，「亦是中道義」。經中說『為菩薩說不可得空』，不可得空，即空無空相的中道第一義空。緣起幻有，確實是空無自性的，是佛的如實說，龍樹不過是詳為開顯而已。一切的一切，如不能以緣起假名說明他是空，就不能寂滅有無諸相，也不能證悟諸法實相。假使不知空也是假名的安立，為離一切妄見的，以為實有空相或空理，這可以產生兩種不同的倒見：一、以為有這真實的空性，為萬有的實體；一轉就會與梵我論合一。二、以為空是什麼都沒有，即成為謗法的邪見。明白了因緣生法是空的，此空也是假名的，才能證悟中道，不起種種邊邪見。這樣的解說，為本頌正義。以空為假名的，所以此

空是不礙有的。不執此空為實在的，這樣的空，才是合於中道的。此說明空不是邪見，是中道，目的正為外人的謗空而說。青目說：『眾因緣生法，我說即是空……空亦復空，但為引導眾生，故以假名說（空）；離有無二邊故，名（此空）為中道。』月稱說：『即此空，離二邊為中道。』——都重在顯示空義的無過。

上頌已成立緣生性空的空，是不礙有的，是不著空的正見；下頌才說明一切無不是緣生法，所以一切無不是空的。凡是存在的，無一不是緣生的。所以說：「未曾有一法，不從因緣生。」凡是從因緣生的，無一不是空無自性的。實有的緣生法，決定沒有的。所以說：「是故一切法，無不是空者。」這一頌與上一頌的意義，是連貫的，不能把它分開而斷章取義的，離後頌而讀前頌，決定會作別解。論主所以引這兩頌，因外人與論主諍論，說性空者主張是破壞一切的；論主才引經證成自己，不特沒有過，而且這是佛法的精髓，是佛法的真義所在。

本頌，又可作如此說：因緣生法，指內外共知共見的因果事實。外人因為緣生，所以執有；論主卻從緣生，成立他的性空，所以說：即是空的。空不是沒有緣起，此空是不礙緣起的，不過緣起是無自性的假名。這樣，緣生而無自性，所以離常邊、有邊、增益邊；性空而有假名的，所以離斷邊、無邊、損減邊；雙離二邊，合於佛法的中道。這是雙約二諦空有而說的。中道，形容意義的恰好，並非在性空假名外，別有什麼。這樣，假名與中道，都在空中建立的。一切諸法寂無自性，所以是空；緣起法的假名宛然存在，所以是有。這相即無礙法，從勝義看，是畢竟空性；從世俗看，雖也空無自性，卻又是假名的。這樣，所以是中道。《般若經》說：『觀十二因緣，不生不滅，如虛空不可盡，是為菩薩不共中道妙觀』，也就是此意。性空假名無礙的中道，也就是二諦無礙的中道。然而，無一法不是緣生，也就無一法不是性空；依世俗的因緣生法，通達一切法空，是證入勝義的正見。觀一切法的空性，才能離自性見，悟入諸法實相。所以，觀行的過程，第一要了解因果緣起，得法住智；再觀此緣起無自性空，假名寂滅，得涅槃智。依緣有而悟入性空，悟入性空的當下，是一切生滅緣起法都泯寂不現的。因此，在正

覺中，不能不所，一切都不可安立。如從真出俗，觀性空的假名緣起，見一切如幻緣起法宛然存在。聖者所見的世俗，與凡人所見，就大有不同了。《大智度論》說『般若將入畢竟空，寂諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土化生』，就是這一修行的歷程。加行位中，還沒有能現證空寂，沒有離戲論，只是一種似悟。在加行位中，確實即有觀空，空不礙有的。但依此二諦無礙的悟解，即能深入到畢竟空寂的實證。所以《心經》說：『色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。……是故空中無色。』觀色空的相即不二，而到達現證，卻唯是色相泯滅的空相。《華嚴經》也說：『相與無相無差別，入於究竟皆無相。』先作圓融觀而達到絕待，這是悟入實相的必然經歷。如本頌雖明自性空與假名有的二諦相即，而真意在空，這才是指歸正觀悟入的要意所在，為學者求證的目標所在。末後『無不是空者』一句，是怎樣的指出《中論》正宗呀！

三論師以中假義解釋前頌：『眾因緣生法』是俗諦，『我說即是空』是第一義諦。二諦是教，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，這是中道。所說雖略有出入，但他的空有假名說，就是說明了有是假名的非實有，空是假名的非偏空，依此而顯中道。雖說三諦，依然是假名絕待的二諦論，不過立意多少傾向圓融而已。中道是不落兩邊的，緣生而無自性空，空無自性而緣起，緣起與性空交融無礙，所以稱之為中道義，即是恰當而確實的。不是離空有外，另有一第三者的中道。

天台家，本前一頌，發揮他的三諦論。在中觀者看來，實是大有問題的。第一、違明文：龍樹在前頌中明白的說『諸佛依二諦，為眾生說法』，怎麼影取本頌，唱說三諦說？這不合本論的體系，是明白可見的。第二、違頌義：這兩頌的意義是一貫的，怎麼斷章取義，取前一頌成立三諦說？不知後頌歸結到『無不是空者』，並沒有說：是故一切法無不是即空即假即中。如《心經》，也還是『是故空中無色』，而不是：是故即空即色。《華嚴經》，也沒有至於究竟終是無相即有相。這本是性空經論共義，不能附會穿鑿。要發揮三諦圓融論，這是思想的自由，而且，在後期的真常唯心妙有的大乘中，也可以找到根據，何必要說是龍樹宗風呢？又像他的『三智一心中得』，

以為龍樹《大智度論》說，真是欺盡天下人！龍樹的《大智度論》，還在世間，何不去反省一下呢！中國的傳統學者，把龍樹學的特色完全抹殺，這不過是自以為法性中宗而已，龍樹論何曾如此說！

庚二 遮破妄有

辛一 破壞四諦三寶

壬一 破壞四諦

癸一 總標

若一切不空 則無有生滅 如是則無有 四聖諦之法

性空者的正義，既明白顯示；對於外人的責難，不能接受，要推還給他。所以說：堅持「一切」法「不空」的，過失可太大了！諸法有自性，自己完成的，自己如此的，就沒有變化生滅；如「無有生滅」，也就「無有四聖諦之法」了。

癸二 別釋

苦不從緣生 云何當有苦 無常是苦義 定性無無常

若苦有定性 何故從集生 是故無有集 以破空義故

苦若有定性 則不應有滅 汝著定性故 即破於滅諦

苦若有定性 則無有修道 若道可修習 即無有定性

外人說：我並不破壞四聖諦法，我是成立一切法從因緣生的；因果生滅，為什麼說我破壞這一切呢？論主說：這是智慧淺薄，自以為能立一切法，其實是不能避免過失的。自性不空，特別如三世實有者，一切法本來存在，不是從因緣生而才有的。既「不從」因「緣」所「生」，試問怎麼會「有苦」？苦是什麼意義？「無常是苦義。」經說：『以一切諸行無常故，我說一切有漏諸受是苦。』不如意、不愉快、不安定、不圓滿，都是苦；不但苦是苦，樂也是苦，不苦不樂的平庸心境也是苦。苦上加苦是苦苦，這是人人知道的。快樂是無常的，變動不居的。才以為快樂，一轉眼起了變化，立刻就失壞快樂而悲哀了，所以樂受是壞苦。平庸的境界，得之不喜，失之不憂，然

而不苦不樂是行苦。行就是遷流變易，無常生滅的；在不知不覺間，走向苦痛。如大海中無舵的小舟，隨風漂流；船中的人們，儘管熟睡得無喜無憂，等到船觸著了暗礁，船破人沒的悲哀就來了。所以，享八萬四千大劫福報的非想非非想天的有情，在他泯除想非想的差別，住在平等寂靜的定中，沒有一般的苦樂。可是，時劫遷流，不斷的縮短他的生命，這也到底在苦的圈子裡。所以，苦諦是成立於無常的。如諸法決「定」有自「性」，無常義不得成立；「無」有「無常」，苦也就不得成了。

根本佛教說四諦，是這樣的：苦，苦（的）集，苦集（的）滅，苦滅（的）道；以苦為出發的，每一諦都說有苦字。所以集滅道三諦不成，本論都從苦說起。

假定說：「苦」諦是「有」決「定」自「性」的，那怎麼又是「從」煩惱業的「集」諦「生」呢？苦自己有了，照理就無須乎從煩惱業生，所以說「是故無有集」。集諦的所以不成立，還不是因為有自性，「破」壞了「空義」。然而，苦確實從集諦的煩惱業力的因緣生的，緣生就是無自性的，怎麼可說有定性呢？假定還要說「苦」是「有」決「定性」的，那生死苦痛，就「不應」當「有滅」。不但在地獄受苦的有情，永遠在地獄受苦；在人中受苦的有情，永遠在人中受苦；而且生死苦海的輪迴，也再不能有徹底的解脫，證入涅槃。執「著」苦有決「定」自「性，故」苦「即」不可滅而「破」壞「滅諦」了。如「苦」是「有」他決「定」的自「性」，那不但破壞了集諦、滅諦，道諦也被破壞了。所以說：「則無有修道。」為什麼要修道？修道的目的，是為對治煩惱，滅除苦果。這必須煩惱與苦陰身，有改變的可能，修道才能滅除他。假使苦有定性，集有定性，不但道也是本有的而無道可修，就是修道也不能滅除。如承認佛法中有「道可」以「修習」，那就「無有定性」可說了。本論從苦諦實有定性以說明苦集、苦集滅、苦滅道的不可能。集滅道三諦，也都無有定性；如有定性，也是一切不成的。

癸三 結成

若無有苦諦 及無集滅諦 所可滅苦道 竟為何所至

這是總結無四諦的過失。有苦諦，就有集、滅諦，修道也就有到達的目的了。如苦有定性，就「無有苦諦」；苦諦沒有，自然也就「無」有「集」諦、「滅諦」；集、滅諦沒有，修「所可滅苦」的「道」諦，究「竟為何所至」呢？後二句，似乎是說無有道諦，然總連上文，就知是說道無所到了。修道，是有目的的。以四諦來說，道是所修的，集是修道所要斷的，滅是修道所要到達證實的，苦是道所要解脫的。苦集滅三諦都沒有了，修道不是無所趣向了嗎？

壬二 破壞四諦事

若苦定有性 先來所不見 於今云何見 其性不異故

如見苦不然 斷集及證滅 修道及四果 是亦皆不然

是四道果性 先來不可得 諸法性若定 今云何可得

有四諦，就有修四諦的人；有修四諦的人，就有修四諦的事——見苦、斷集、證滅、修道。如實有論者說，諸「苦」決「定有」自「性」的，那就一切眾生在沒有修四聖諦之「先」，既從「來」「不」曾「見」到苦諦，不見即不再能見；現「今」修道，又怎樣能夠「見」呢？苦是實有的，「其性」沒有變「異」，所以，先前沒有見，即苦性永不可見，現在也不應該有見苦的道行了。「如見苦不」可能，「斷集」也就不能斷；「證滅」也無所證；本不「修道」，當然現在也無道可修了。修四聖諦行，尚且不可得，由修而得的「四果」，自然也「是」「不然」的。進一步說，「四」沙門「道」、四沙門「果」的體「性」，凡夫在未修之「先」，本「來」是「不可得」的，這是誰也不能否認的。一切「諸法」的自「性，若」執著是決「定」有的，那不得即不能得，現「今」又怎麼「可」以「得」呢？理由還是一樣，有決定性，性即不可變異，所以，不可得就永不可得了。這可見，決定有自性論者，四諦行果都被破壞了。

壬三 破壞三寶

癸一 正明三寶無有

若無有四果 則無得向者 以無八聖故 則無有僧寶

無四聖諦故 亦無有法寶 無法寶僧寶 云何有佛寶

如上所說，沒「有」所得的「四果」，也就沒有能得四果、趣向四果的人了。所以說：「則無得向者。」四得、四向，是出世的八賢聖，也就是佛教中的僧寶。所以如沒有四得、四向，「無」有「八」賢「聖」，也就「無有」鼎足而三、住持佛法的「僧寶」了。進一步說，沒有苦、集、滅、道的「四聖諦」，也就「無有」解脫所由的「法寶」了。「法寶、僧寶」都沒有了，又那裡還「有」創立僧團、弘布正法的「佛寶」呢？況且，佛也是依法修習而成，居於僧數中的。所以，說一切皆空，沒有破壞三寶；而說諸法有自性，反而三寶不能成立了！

癸二 別顯佛道無成

汝說則不因 菩提而有佛 亦復不因佛 而有於菩提

雖復勤精進 修行菩提道 若先非佛性 不應得成佛

自佛教出現於世間說，後代的佛弟子，都在追仰佛陀的遺風，發揚佛陀行果的大乘，所以特別一論佛寶。菩薩久劫修行，得阿耨多羅三藐三菩提，所以名佛。如照實有論者所「說」，諸法各有自性，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，人與法是相依而共存的。如人法各有自性，那就「不因」發菩提心，行菩薩道，證大「菩提而有佛」；也可以「不因」能證得的「佛，而有於」無上「菩提」的道果了。菩提是覺——果智，統攝佛果位上的一切無漏功德，這是約法而言。佛陀是覺者，是證得菩提的大聖，這是約人而言。得菩提所以有佛，有佛所以能證得菩提，這二者是相因而不相離的。如外人所說，各有自性不相依待，那就不妨離佛有菩提，離菩提有佛了。如相因而不離，豈非是緣生的性空！

進一步說，一般的有情，是沒有成佛的，自然也就沒有佛的體性。既先前沒有佛性，就該永沒有；因為自性有的佛，一定是始終一如的，有定性，就不能先沒有而後有。這樣，眾生本來沒有成佛，就是沒有佛性。既沒有佛性，「雖」發菩提心，而「復勤」猛「精進」的「修行」六度萬行、嚴土度生的「菩提道」，然他原「先」沒有「佛性」，發心修行也還是「不」「得

成佛」。事實上，以善士指示、聽聞正法、發菩提心為因，三大阿僧祇的長期修行為緣，到福智資糧圓滿時，是可以成佛的。在因緣和合的條件下，既可以成佛，可知是緣起無自性的。實有論者，如說一切有部等，也還是說修行成佛的。現在難他不得成佛，是因他主張有定性的，有定性怎麼可以修行成佛呢？真常妙有論者，不知性空者以眾生沒有佛自性的理論責難實有論者，竟然斷章取義的，以本頌為據，說龍樹菩薩也成立一切眾生皆有佛性。假使眾生起初沒有佛性，就不能成佛了。現見眾生能成佛，可知原來就有這佛性存在的，不然，修行怎麼能成佛呢？這種不顧頌意，強龍樹同己，真是龍樹的罪人！實則，龍樹並不承認先有佛性的。佛性先有，這是因中有果論，是龍樹所痛斥的。性空者的意見：一切法是性空的，是待緣而成的；因為性空，所以因緣和合可以發心、可以修行、可以成佛。《法華經》說：『知法常無性，佛種從緣起』，也與性空者相合。一切眾生是有成佛可能的，因為是性空的；然而性空並不能決定你成佛，還是由因緣而定。所以，一切眾生有成佛的可能，而三乘還是究竟的。佛性本有論者，只是覺得性空不能成立，非要有實在的、微妙的無漏因緣而已。

辛二 破壞因果罪福

若諸法不空 無作罪福者 不空何所作 以其性定故

汝於罪福中 不生果報者 是則離罪福 而有諸果報

若謂從罪福 而生果報者 果從罪福生 云何言不空

如主張一切「法」是「不空」的，那不但破壞出世法，也破壞世間法。所以說：「無」有能「作」罪福「者」，也沒有所作的「罪福」。為什麼不空就沒有作罪福者呢？「不空」的，有「何所作」？「以其」作者、作罪、作福，各有自「性」，是決「定」的。自性決定，作者決定是作者，罪福本來是罪福，不因作罪作福有作者，也不因作者有罪福，各各決定，就沒有作不作了。假使，一方面承認有罪福果報，一方面又說是各各有決定性，這不是等於說「罪福中不生果報」嗎？如有部確也是這樣主張的：果報是無記法，他的體性，老早就存在的，不過要有罪福的因緣，才能把他引發出來。罪

福只有引發的作用，沒有能生的功能。這樣，就「是」「離」了「罪福而」可以「有諸果報」了。離了罪福有果報，不是沒有造作罪惡也可以有罪苦的果報，沒有造作福德也可有福樂的果報嗎？這麼一來，一切因果都錯亂了。假定說：果報是從罪福生的，「從罪」業生苦的果報，從「福」業「而生」樂的「果報」。善惡「果」報既「從罪福生」，就是從因緣生；從因緣生，即是無自性的，為什麼又說是「不空」呢？

辛三 破壞一切世俗

汝破一切法 諸因緣空義 則破於世俗 諸餘所有法

若破於空義 即應無所作 無作而有作 不作名作者

若有決定性 世間種種相 則不生不滅 常住而不壞

實有論者，有破壞一切的過失；現在結責他的壞一切世俗。主張有自性，就是「破一切法」的從「諸因緣」所生而無自性的「空義」。破因緣生義，即破一切法空性，這就不知幻有、不知真空，破壞了二諦。不但不能成立出世法，而且還「破於世俗」諦中「諸餘所有」的一切「法」。世俗的一切法，包括世間的一切現象，穿衣、吃飯、行、來、出、入，一切事業，一切學理、制度。這一切的一切，都是性空的緣起；所以破壞了因緣性空，即是破壞世俗一切法了。假定真的固執實有，「破」壞諸法畢竟「空」的實「義」（空義並不能破，只是緣起假名法中，被他蒙蔽障礙罷了），世俗諦的一切，就「應」一切是自有的，本然如此的「無所」造「作」了。因為作是因緣的，自性是無作的。反過來說，凡是因緣的，決定是所作性的；凡是無作的，決定是自性有的。假使說諸法實有自性，即是「無作」的，「而」又說世間「有作」罪、作福，這不等於指沒有「作」罪的為「作」惡「者」，沒有作福的為作福者嗎？沒有做生意的為經商者，沒有從政的為政治家嗎？這樣，世間的一切，願意叫什麼就是什麼，這不是破壞世俗一切法了嗎？再說，諸法既是實「有決定性」的，「世間」存在的「種種相」，有情的老病死相、苦樂捨相、眼耳等相，世界的成住壞相，萬物的生住滅相、色聲等相，一切的一切，都是自己存在，不是不從緣生嗎？執自相有生，不出自、他、共、

無因的四生。有決定自性的法，在這四生中推尋不可得，所以「不生」，不生也就「不滅」。不生不滅，世間的種種相，就該是「常住」永遠「而不」毀「壞」。世間的所以為世間，就是說他在不息流變中；無生無滅而不壞，實在不成其為世間了。

庚三 結成佛法

若無有空者 未得不應得 亦無斷煩惱 亦無苦盡事

是故經中說 若見因緣法 則為能見佛 見苦集滅道

上來外人以有難空，說論主無四諦；論主責有顯空，說外人無四諦；似乎專在說他人四諦的沒有。實際，論主的真意，剛剛與這相反。外人所以以有難空，是要以他有自性的見解，成立佛法的四諦、三寶。論主所以責有顯空，也是反顯唯有在性空中，才能成立四諦、三寶。本品本為明示悟見諦理，所以名〈觀四諦品〉，不是說四諦不可得，就算完事。

如不承認諸法性空，而主張有自性，就「無有」性「空」義。不解空性，那苦、集、滅、道的四諦事，一切不成立，即先來未見四諦的，就不應見。不見諦理，聖人所得的種種無漏功德智慧，所證得的究竟無餘涅槃，在先「未得」的，也「不應」該「得」。集諦的煩惱，在先未斷的，也不應該斷；痛苦滅盡的事，也不應該有。所以說：「亦無斷煩惱，亦無苦盡事。」苦盡，就是滅諦的解脫。滅諦沒有，道諦不可得，不說也就可知了，所以頌中不談。這樣，不承認因緣所生的空義，怎麼能出世解脫呢？所以，《阿含》「經中」（《大集經》中也有）這樣「說：若見因緣法，則為能見佛」，也就能夠「見苦集滅道」的四聖諦法。有的經中說：『見緣起即見法，見法即見佛』；雖沒有別說見苦、集、滅、道，總說見法，已可概括此四諦法了。

見緣起法無自性空，就是真的見到緣起法的本性。緣起法，廣一點，一切法都是因緣生法；扼要一點，是指有情生死的因果律。緣起律，就是無明緣行，行緣識，……純大苦聚集。十二緣起法，不出惑業苦。由煩惱造業，由業感果，果報現前又起煩惱、造業，這樣如環無端的緣起苦輪，就常運不息了。緣起法，即顯示此緣生法因果間的必然理則。由此深究緣起法的本性

，一切是無自性的空寂。無自性的畢竟空性，是諸法的勝義，佛是見到緣起法的本性而成佛的。以無漏智體現緣起法性，無能無所，泯一切戲論相，徹證非一非異、非斷非常、不生不滅的空寂——實相。這唯是自覺自知，難以言語表說這本性空寂，空是離一切名言思議的。證見緣起法空性，所以名佛；佛之所以為佛，也就在此，所以空寂名為如來法身。《金剛經》說：『若以色見我……不能見如來』，又說：『若見諸相非相，則見如來』，並指在因緣法中見佛之所以為佛，也就見到四諦的勝義空性。苦、集、滅、道，是緣起的事相；見性空，即能見幻有，所以也就能見四諦了。為什麼見緣起就見四諦呢？四諦是在緣起法上顯示的：『此有故彼有，此生故彼生，謂無明緣行，乃至純大苦聚集』，這就是緣起的苦諦與集諦。由如此惑，造如此業，由如此業，感如此果，都是畢竟性空的。『此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅則行滅，乃至純大苦聚滅』，這就是緣起的滅諦。滅如此苦集，證如此擇滅，也都是空無自性的。能作此觀察與種種修行的，即道諦。緣起的苦、集，是流轉律，是集成的，是因緣生的；緣起的滅，是還滅律，是消散的；道是扭轉這流轉，而向還滅的方法。滅有二義：一、苦、集是因緣生的，緣所生的法，本性就是寂滅的。在緣起法上，直指空性，這是本性寂滅，也是指出他的本性，與苦、集的可滅性。二、以正觀觀察緣起的苦、集是畢竟空無自性，這是道；依道的行踐，行到盡頭，入於涅槃城，就得安穩，也就是寂滅的實證。這大道，主要是緣起觀。作如此觀，名為正觀，由此正觀，得真解脫。所以體悟緣起，四諦無不能見能行。《心經》說：『無苦集滅道』，又說：『無智亦無得』；也是指緣起無自性說的。因為如此，『三世諸佛依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提』，即是因空相應的觀行而得成。《般若經》也說『一切法不空，無道無果』；『一切法空，能動能出』。所以本品的歸結，是見緣起法的真相，才有生死可了、涅槃可得、佛道可成。

觀涅槃品第二十五

〈如來品〉，明緣起的如來；如釋迦牟尼，指能證的假我說。上來明斷煩惱，見真理；本品觀涅槃，才是佛教的極果。本論以《阿含經》為所通，所以談涅槃解脫果，不辨菩提果；涅槃是佛與聲聞所共證的。涅槃，在梵文

中，含義很多，所以向來譯義不同：有的譯作滅；有的譯作滅度；唐玄奘又譯為圓寂，意說德無不圓，惑無不寂。其實，涅槃的特性，是寂滅。寂滅，不是打破什麼，或取消什麼，是說惑業苦本性空寂的實現。他不僅是寂滅，而是體現寂滅的境地。眾生由煩惱而造業，由造業而感果，受生死苦，輪迴不息；不知惑業苦三是緣起的鉤鎖，而覺有自性的存在。所以在生死中，為內我外物等愛取所繫縛，感到像火一樣的熱惱，觸處荊棘成礙，一切充滿苦痛，所以經中喻三界如火宅。涅槃界，不受生死的熱惱，沒有苦痛的逼迫，得到徹底的自由解脫，於一切境無繫無著，從心靈深處得到解放，確信未來的生死苦痛永息，得涅槃的不生。涅槃，本為印度各派學者共同的要求，唯佛法才能完成。

得了涅槃，就遠離熱惱苦痛，可知他含有清涼、快樂的意思。這清涼，不同在暑天中得到涼風那樣的清涼；這快樂，也不同穿衣得煖、吃飯得飽那樣的快樂；他是身心的無累、無著，是離煩惱的清涼，離生死苦的安樂。涅槃是體證法性空寂而得的解脫，是現覺空寂而自知生死的永盡。在現生修行，只要內心離了惑染，見真諦，即能自覺自證——『我生已盡，梵行已立，所作已辦，不更受後有』。心得無限自在，不為生死苦迫所累，這就是證得涅槃。如阿羅漢徹見到諸法的緣起空性後，捨留壽行，就得自由；來去活動，也得自在。因現生的解脫，知此生盡已，後陰不起的無餘涅槃是確實的。依陰處界身的存在或不起，分別有餘與無餘，其實涅槃界是沒有差別的。涅槃非一般人所覺，佛要引導眾生去體證他，所以對生死說涅槃。說生死是無常的、苦痛的、不淨的、非自由的，涅槃是自由的、快樂的、清淨的、不生不滅的；說生死是虛妄的，涅槃是真實的。三有海中的有情，因此起出世心，精勤修行，要出生死入涅槃。

將此有彼有、此生彼生的因果聯繫，扭轉來到達此無彼無、此滅彼滅。然一分學者，不能體達佛說的真意，生起執著，認為有三界可出、有涅槃可求，以為生死外別有那善的、樂的、常的涅槃。這不能代表佛說的涅槃。佛證覺的涅槃，即悟入一切法性畢竟空，本來寂靜，這即是生死法的實相。入無餘涅槃，也是因生死的本空而空之，何嘗有實法可捨，有實法可得？如虛

空的無障無礙，明淨不染，無彼此的對立，無一異的差別，無生滅的動亂，無熱惱的逼迫，一切戲論執著所不能戲論執著的，強名為涅槃。這涅槃，在迷妄時，與生死不相礙，所以說：『畢竟空中不礙生死』；在覺悟時，也與戒、定、慧等功德無礙，畢竟空寂而萬德圓明（聲聞的五分法身，也不有不盡）。涅槃空寂，特依性空的實相安立，所以這是佛弟子所共證的，他是佛教的核心歸宿。沒有這，就是在佛教中，沒有得到佛教的新生。說得徹底些，還在門外。得到了，才名為『從法化生』的佛子。本品一邊破，一邊顯，破除實有論者的涅槃，顯示涅槃的真義。

種種不同的涅槃說，在破顯中也可窺其概要，所以這裡不預加解說了。

戊四 觀所證的涅槃

己一 略觀

庚一 敘外難

若一切法空 無生無滅者 何斷何所滅 而稱為涅槃

一切實有的學者，見佛說斷煩惱、滅生死、得涅槃，一面主有煩惱可斷，生死可滅；一面又種種的擬想涅槃，以為有涅槃可得。所以，他們覺得如性空者所說，「一切」的因果緣起「法」皆「空」，那就一切法「無生無滅」，這還有什麼煩惱可「斷」，有什麼生死苦為「所滅」，而可「稱為」得證「涅槃」呢？斷煩惱，息戲論，滅有漏，除雜染，了生死，出苦痛，這可得涅槃；諸法既然都是空無自性的，就沒有煩惱可斷，沒有苦果可滅。苦、集二諦沒有，是善是常是真實的涅槃，又從何建立？外人不但以有為的實有，成立涅槃的實有；他的用意，還想因涅槃的可得，成立一切法不能說空，一切都實有自性。

庚二 申正宗

辛一 遮

若諸法不空 則無生無滅 何斷何所滅 而稱為涅槃

外人以涅槃不成的過失難論主，論主就照樣的報答他說：假使主張一切「諸法」實有「不空」，即法法有定性，法法本來如是的，那就「無」所謂「生」，也「無」所謂「滅」了。無生無滅的諸法，試問還有什麼可「斷」？有什麼「所滅」呢？不斷集，不滅苦，有漏因果常在，那又「稱」什麼「為」寂滅的「涅槃」呢？這一反擲法，與〈觀四諦品〉同。有說：上二頌，明涅槃為非空非不空，就是空不是涅槃，不空也不是涅槃。前頌為外人難空不是涅槃，也就是假外人的口，說明涅槃不是空；這頌是論主批評不空也不是涅槃。這是望文生義的誤解，沒有懂得本頌的真意。本頌是說：不空不能成立涅槃，在畢竟性空中，才能成立涅槃。不是承認說性空與不空，同樣的涅槃不得成。進一步說，諸法畢竟空，即是一切法的本來涅槃。誤解的來源，是沒有辨清空、有，忽略了唯有無自性空，才能建立一切的特色。

辛二 顯

無得亦無至 不斷亦不常 不生亦不滅 是說名涅槃

前頌反責外人，這一頌顯正，以二無四不明涅槃。二無：是無得、無至，四不：是不斷、不常、不生、不滅。涅槃，是行者悟證空寂，離煩惱而現覺到的，不是可以形容的。其他的宗教或世間學者，所論所見的真理或歸宿，好像自己是站在他的對方，他是為我所得的，這實不能證見真諦。佛教說見真諦證涅槃，是悟入畢竟空性，深入法的內在，與一切法空性融然一味，無二無別，平常稱之為入不二法門。這是境智一如，能所雙泯，有無俱寂，自他不二，超越一切名想差別。這不能想像、思考，想就有能想所想；這也難以說，說就有能說所說。這唯有修行者以正觀的直覺，廓然的洞見他。雖說融成一體，但也不起一想。以假名來表示他，所以說：悟入空寂性，是法法清淨，法法本然的，是一切戲論都息的。這必不會以為我是能得的，真理是所得的。《金剛經》中須菩提說：『世尊！阿羅漢不作是念：我得阿羅漢道』，就是「無得」的例證。依平常所說，似乎修行的慢慢的行到涅槃了。這是說明他，而涅槃本身實是「無至」的。生死是無自性的，涅槃也是無自性的，在同一無自性的空相中，沒有去來相，也沒有從此到彼的動相。涅槃即世間的實際，更無可至。或譯無至為無失，那就與無得相待，即無煩惱可

斷，生死可滅，畢竟空寂中有什麼可失？這樣，一切有為有漏法，無不是性空，無不是緣起的寂滅，本來如此，沒有一法可以斷的。如果說有法可斷，這就是斷見，斷見者怎麼能得涅槃？所以說「不斷」。涅槃也有稱之為常的，然這是指現覺空性的超越時間性而假說的。一般人以為由過去而現在，由現在而未來，三世時劫的遷流是無常；以為過去如此，現在如此，一直如此，是常住。這樣的常住，只是緣起相對性的安定相，那裡可以想像為實有的常在在現覺空寂中，超越時間性？沒有這種對無常的常，所以說「不常」。假使有此等常，這就是常見了。諸法空性，本來寂滅的，在寂滅的法空性中，不見一法實生，不見一法實滅，生滅的幻相宛然而寂然，所以說「不生亦不滅」。這二無四不的寂滅空性，總算在不可說中，假說此二無四不「名涅槃」。涅槃如此，怎麼可以有所得心，想像有苦可滅、有集可斷、有真常的涅槃可證呢！上來依勝義說。然如幻眾生，修如幻行，不取著一切而得身心解脫的涅槃，這涅槃即如幻如化的。在如幻如化的涅槃中，也決無自性實有的可得、可至、可斷、可常、可生、可滅。

己二 廣觀

庚一 別遮以四句為涅槃

辛一 遮有無是涅槃

壬一 遮

癸一 遮有

涅槃不名有 有則老死相 終無有有法 離於老死相

若涅槃是有 涅槃即有為 終無有一法 而是無為者

若涅槃是有 云何名無受 無有不從受 而名為法者

在聲聞學者中，像說一切有部等，以涅槃為真實有的、善的、常住的。有無為法的離言自性，名之為擇滅無為，即是以妙有為涅槃的。擇滅是以智慧揀擇，滅除一切有漏有為法所得。有漏法有多少，無為也就有多少，所以以為離繫的實有的擇滅無為是很多的。大乘佛法中，也有以真常妙有為涅槃的，但他是受過一切皆空思想的影響。小乘法法恒住自性的多元實在的涅槃

，通過一切一味相無二無差別的陶鍊，但從實有不空的意圖中，把他看做是真、是實、是常住、是微妙，具足恒沙功德的。這在思想的發展中，是透過了性空而開展出來的。由無常轉為常住，由苦痛轉為快樂，由不自在轉為自在，由不淨轉為清淨，涅槃是具常樂我淨四德的，這實與小乘以實有為涅槃的思想相近。龍樹破實有的涅槃，是破小乘執有者；不過大乘真常實有的涅槃論，如執為實，也是一樣被破的。論主破實有者說：「涅槃」是「不」能如你們想像那樣可以看作實有、妙「有」的。因為「有」的，即是有「老死相」的，有老死相怎麼可以名為涅槃？龍樹的性空論，是徹底的：凡是有，即是緣起的存在，必是有生有滅的；因緣的生滅法，離了緣起就不能存在，所以必然要從有而無的。這樣，如涅槃體是有，就有老死相，老死相是生死的流轉，怎麼可以說涅槃如此。大小乘學者，都不承認涅槃有生死相，他們都說：涅槃是常住真實的。可是，諸法中，無論怎樣的觀察，「終無有」一個真實存在的「有法」，是「離於老死相」的。老死相就是有，有就有老死相；承認涅槃是有，又不承認他有老死相，這是絕對不可能的。這樣，如「涅槃是」實「有」的，那「涅槃」就是「有為」的；有為法有生住滅，涅槃有老死相，這自然也是有為了。這不但外人不能承認，事實上，如涅槃也是有為生死，這就「無有一法」可以說「是無為」的了。佛說涅槃是無為，在名稱上是依待有為而施設的，有為是生滅法，無為是不生滅的。但這是意指諸法空寂性，那裡真有無為實體？有為諸法的性空，名為無為，是超越而離戲論的。如執豎超為橫待，說有實有的無為，那還不是墮在有為中？涅槃是依生死苦集而施設的，苦集的寂滅即是涅槃，假使說有實有的涅槃，這也同樣的落在生死中。

再說：假定「涅槃是有」，有就有所執取，有攝受。那為什麼經中說有受是生死，無受是涅槃呢？所以說：「云何名無受？」若說涅槃的有，不是可取、可著、有執受的生死有，是無取、無著、無執受的不思議的妙有，這也不然。因為「無有」一法，「不」是「從」執「受而名為法」的。以為確有此法，以為他的本體如何，自性如何，或者如何微妙，都是有執取的。如涅槃是無受，就不可以說涅槃是有了。

癸二 遮無

有尚非涅槃 何況於無耶 涅槃無有有 何處當有無

若無是涅槃 云何名不受 未曾有不受 而名為無法

這是遮破涅槃為無的執著。像小乘經部師，就是以無為涅槃的。他說：有為是實有，無為是非實。如燒衣，衣燒了就無有衣；無瓶，瓶破了就沒有瓶。在因果相續中，離去惑業，不再有生死，說為涅槃，那裡有涅槃的實體？本有生死的熱惱苦迫，離此而得安穩的清涼，無有苦痛，所以佛勸人求證涅槃。他以因緣的否定與消散為涅槃，也同樣是不知涅槃。論主破他說：實有者說「有，尚」且不是「涅槃，何況」你所說的「無」呢？有無是相待的，說有是待無而有，說無是待有而無，無是依有而成立的。「涅槃」尚且「無有」可能成立真實自性的實「有」，那裡還「有」因有還無的「無」呢！說有說無是世間事，因緣和合名為有，因緣離散名為無，這是現象的、生滅的，那裡是涅槃相？假定說實「無是涅槃」，怎麼經中又說「不受」是涅槃呢？老實說，實無是涅槃，這就是有受，有受與經說的無受，就相違。因為從來不「曾有」過「不受」的「而」可「名為無法」的。無受，不但不受有無，也不受亦有亦無，非有非無都不受。取著實有就是常見，受取實無就是斷見。假定是有、是無，為什麼經中又說是無受？有無都是受，有所受，不落於斷，就墮於常。〈觀成壞品〉說：『若有所受法，即墮於斷常』，又說『涅槃滅相續，則墮於斷滅』，這不是很明顯的說有無都不是涅槃嗎？為什麼還執實無是涅槃呢？

壬二 顯

受諸因緣故 輪轉生死中 不受諸因緣 是名為涅槃

如佛經中說 斷有斷非有 是故知涅槃 非有亦非無

論主破斥外人的謬誤，申述佛經的正義：有情於世間，「受諸因緣」的生死事，見色、聞聲、舉心、動念，無不執受、取著，這就是自性見。有自性見，愛染一切，於是起煩惱、造業，由造業感受生死的苦果。緣起諸法，雖本無自性，但幻幻相因，而「輪轉」在「生死」的苦海「中」。佛說涅槃

，不是斷滅實有的生死（所以涅槃非無），也不是另得真常樂淨的涅槃（所以非有）；本性空寂，有何可斷？有何可得？只是在見色、聞聲、舉心、動念中，「不」執「受」取著「諸因緣」法，現覺法性空寂，而還復諸法的本性空寂，所以「名為涅槃」。畢竟空寂中，有無俱泯，離一切戲論的。不解緣起無自性者，以為實有煩惱可離、可滅，所以見有見無。其實煩惱就是取著，不取著即離煩惱，正覺一切無所得，佛稱之為涅槃。這「如佛經中說：斷」除實「有，斷」除實無的「非有」，離有無二邊，悟畢竟空名為涅槃。這可以「知」道「涅槃」是「非有亦非無」的，這如何可說實有實無呢？不著生死的有，也不誤以涅槃為無，雙遮有無，不著一切，這是根本佛教開示涅槃的本意。所以擬想涅槃，或以為有微妙的存在，或以為一切都沒有，都是邪見，與涅槃無關。

辛二 遮雙亦雙非是涅槃

壬一 遮

癸一 遮亦有亦無為涅槃

若謂於有無 合為涅槃者 有無即解脫 是事則不然

若謂於有無 合為涅槃者 涅槃非無受 是二從受生

有無共合成 云何名涅槃 涅槃名無為 有無是有為

有無二事共 云何是涅槃 是二不同處 如明闇不俱

有與無不是涅槃，有的就以亦有亦無為涅槃了。像犢子系就是這樣主張的：涅槃離根境和合執取的痛苦，但還有生死寂滅的樂受；有寂滅樂所以非無，離執受苦所以非有。神我論者說離身心的苦，自我得徹底解放，也近於這個見解。真常論者說：涅槃有二義：一、空義，是空卻一切戲論妄見；二、不空義，是常住真實不變的。真常不變，是微妙的妙有，所以說非無；戲論妄見，是虛幻不實，可以說非有。這也不能說是涅槃，因為畢竟空寂中，不但遮有、遮無，也遮亦有亦無的。所以論主破斥說：假定有主張「有無」和「合」而以亦有亦無「為涅槃」的，這也不對。涅槃是出世的解脫法，有無是世間的生死事。上文說有與無不是解脫，現在綜合「有無」以為就是「解

脫」涅槃，這怎麼可以呢？所以說「是事則不然」。如一定執「有無」和「合」名「為涅槃」，那「涅槃」就「非」是「無受」了。因為有無「二」法，是「從受生」的，上文已說過。所以如涅槃有受，這就違背佛說無受是涅槃的聖教。假定說涅槃是「有無共」同和「合」而「成」的，試問：此有無怎麼可「名」為「涅槃」？要知「涅槃」是「無為」法，「有無是有為」法；如以有無為涅槃，不是以生死有為為無為嗎？為什麼說有無是有為呢？有就是生住異，無是滅；有與無，不就是有為嗎？如涅槃以有為為體，不是終無有一法可以名為無為了嗎？同時，「有無二事」相「共」，不可說「是涅槃」的，因為這「二」法是矛盾的。有是非無，無是非有，如光「明」與黑「闇」，明去闇來，闇來明去，這是「不」能共「俱」的，怎麼可以合為一涅槃呢？外人以為這不是矛盾而是綜合，一分是有，一分是無，有無的綜合為涅槃。這是差別論，印度論師們，作此說的很多。中國的圓融論者，大都說：有就是無，無就是有，有無是統一的。但畢竟空寂中，差別的綜合不可得，並行的統一也不得成，這都是戲論涅槃。

癸二 遮非有非無為涅槃

若非有非無 名之為涅槃 此非有非無 以何而分別

分別非有無 如是名涅槃 若有無成者 非有非無成

雙非論者說：佛不是說涅槃為非有非無嗎？我就是這樣主張的，所以我的理論沒有絲毫的過失。然此等，得佛言不得佛意。佛說涅槃為非有非無，是立足在性空論，超越有無等二句四句的，離有無見而不著於雙非的。你出發在實有的自性見，以為涅槃是非有非無的，離有無而別有一實的，還是墮在四句中。四句中的非有非無句，不是涅槃，是愚癡論。所以說：「若非有非無，名之為涅槃」，那應該思惟這涅槃的「非有非無」到底是什麼，「而分別」他是雙非呢？假定說：不分別，不分別那有什麼非有非無可說？假定分別而得，那就不是有就是無，不是無就是有，又怎麼可說非有非無呢？老實說，非有非無，是了解有無的無自性空而泯寂一切的。要你離戲論，而你以遮作表，以為實有真常微妙的非有非無，說什麼因遮而顯，真是舊病未除

，新病又起。而且，以名言思惟「分別」為「非有」非「無」的，以這「名」為「涅槃」，不知非有非無是亦有亦無的反肯定，亦有亦無是有無的綜合而成的；假使「有」與「無成」立了，亦有亦無才能成立；亦有亦無成立了，「非有非無」才能「成」立。如上所說，實有實無是不得成的，即沒有亦有亦無，那裡有非有非無者可以分別？所以，非有非無的涅槃論，是愚癡論，不是涅槃。龍樹《大智度論》中，破這個雙非，也不出此二門：一、顯教意破，是指出他不知佛說非有非無的實相義，而生執著的錯誤。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 顯

癸一 如來離四句

如來滅度後 不言有與無 亦不言有無 非有及非無

如來現在時 不言有與無 亦不言有無 非有及非無

上面總破四句，現以如來離四句的聖教，證明涅槃的出四句。佛在世時，有外道問佛：如來死後去？如來死後不去？如來死後亦去亦不去？如來死後非去非不去？這就是有、無、亦有亦無、非有非無，屬十四不可記中的四句。如來不記別這四句，可知如來死後，是離此四句分別戲論的。涅槃有有餘、無餘的兩種，像釋尊示寂在拘尸那熙連禪河畔二娑羅樹間，這是無餘涅槃，是「如來滅度後」的涅槃。在這滅度的無餘涅槃中，如來是「不」說是「有」、是「無」，也不說他是亦「有」亦「無」，當然是更不說他「非有及非無」的了。四句是世間的，依世間蘊處界的因緣生滅現象而說的；滅度後即無此可說。外人所以問佛死後去死後不去，因他以為有實在的，可來可去的。佛把他當作戲論看，所以在不受因緣的寂滅中，不記說有能證者、有所證的涅槃，也決不起斷滅見以為是沒有的。正覺成佛，見諦（分得）證了阿羅漢果，都可以名為涅槃，這是有餘涅槃。成佛覺了世間諸相，在世間中來來往往，自由自在，無拘無礙，而如來之所以為如來，也就因通達緣起無自性的畢竟空。在「如來現在」體達畢竟空的有餘涅槃「時」，在正覺涅槃中，也是「不」說他是「有」、是「無」、亦「有」亦「無」，及「非有」

「非無」的。四句是戲論，而涅槃空寂中，卻一切戲論都息。後代的佛學者，忽略這點，忽略他的名言分別不出思惟擬議，偏要以分別去分別涅槃如何如何，或者自以為是積極的妙有的涅槃。在性空者看來，這僅是妄想分別而已。

癸二 涅槃即世間

涅槃與世間 無有少分別 世間與涅槃 亦無少分別

涅槃之實際 及與世間際 如是二際者 無毫釐差別

這兩頌，與前〈觀如來品〉中的『如來所有性，即是世間性，如來無有性，世間亦無性』的意義一樣；不過前就如來與世間說，這約世間與涅槃說。論主破四句非涅槃，因為外人覺得涅槃與生死隔離的，所以主張別有，或者即主張無，而不知這樣的說涅槃，是根本不對的。經中曾說離生死得涅槃的話，這是相對的假說，目的在令人無取無著；離顛倒不取著，就能親切的體現寂靜的涅槃了。如尅求二者的實際，二者是無二無別的。本品有二頌，說明此義。初頌，約緣起性空無礙，觀世間的生死是如幻的緣起，涅槃即此如幻的性空（《大智度論》釋色即是空，即約此頌釋）。就涅槃望世間，即空性寂靜的「涅槃，與」動亂生滅的「世間」，是「無有少分」差「別」的。就世間望涅槃，生滅動亂的「世間，與」性空寂靜的「涅槃」，也是「無」有「少分」差「別」的。

進一步，就諸法畢竟空性說：在空有相待觀中，世間即涅槃，緣起與性空相成而不相奪。然此涅槃空寂，還是如幻相邊的事。以此二者，更作甚深的觀察：生死的動亂如幻而空寂的，此涅槃的空靜也是如幻而空寂的，二者都如幻如化而同樣的性空寂滅，所以說：「涅槃」的「實際」，「與世間」的實「際」，二者在幻相邊，雖似有生滅、寂滅等別，而推求到實際，「如是二」種實「際」，確係「無毫釐差別」的。實際，是邊際、究竟、真實的意思。所以了生死得解脫，不是離了生死求涅槃，也不能就把生死當作涅槃。離生死求涅槃，涅槃不可得；視生死即涅槃，這涅槃也靠不住。初從生死如幻是有為法，涅槃不如幻是無為法的差別，進觀二者的無礙；到得究竟實相

，這才洞達世間與涅槃如幻如化，實際都是畢竟性空的，離一切戲論。在這樣的立場，二者還有什麼差別（不起一見）！

庚二 總遮以諸見為涅槃

辛一 遮

壬一 敘見

滅後有無等 有邊等常等 諸見依涅槃 未來過去世

論主明涅槃離四句，也就是破諸見、滅戲論。本論開頭說：『能說是因緣，善滅諸戲論。』諸戲論是什麼？就是六十二見，這裡合成十四邪見。能觀察八不的緣起，這一切戲論都可滅盡而悟入畢竟空性，這就是現證涅槃。先敘述外人的執見：「滅後有無等」，就是上面說的如來死後去，死後不去，死後亦去亦不去，死後非去非不去的四句。「有邊等」，是我及世間有邊，我及世間無邊，亦有亦無邊，非有非無邊的四句。「常等」，是我及世間常，我及世間無常，亦常亦無常，非常非無常等四句。三四十二句，還有身與命一，身與命異的二根本句，足成十四見。每四句中，又約五蘊為論：色是常，是無常，是亦常亦無常，是非常非無常；受、想、行、識四蘊，也是這樣，就成了二十句。色是有邊，是無邊，是亦有亦無邊，是非有非無邊；受、想、行、識也如此，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、識四蘊也一樣的，就又成了二十句。加身與命的是一是異二根本句，合為六十二見。這十四句中，滅後有無等四句，是考慮涅槃，在涅槃上所生起的戲論。有邊無邊等的四句，是推論未來而起的。我在無窮的未來，是有邊際？無邊際？假使未來永久恒時存在而不滅的，這是無邊際；不能永久存在，這是有邊際。常無常等的四句，是追究過去而起的。我在久遠的過去，是怎樣存在或不存在的？存在，即常；不存在，即無常。佛法中所說恒、常兩個字，常是向過去而說的，恒是向未來世而說的。所以此中邊無邊等，也是約時間說。（這可以約空間說，即有限與無限）。所以說：「諸見依涅槃、未來、過去世。」身命一異二根本句，可通於三者。

壬二 遮破

一切法空故 何有邊無邊 亦邊亦無邊 非有非無邊

何者為一異 何有常無常 亦常亦無常 非常非無常

敘述了外人荒謬的執見，就針對他的執見，加以破斥。滅後有無四句，正是從涅槃而起的戲論，上來已廣為破斥。其他十句，雖不約涅槃而說，然有了這種妄執，也是不能離執而圓證寂滅的，所以也附帶的破斥他。你從實有自性見出發，在本來無所有的，妄見是有，種種戲論；「一切法」的畢竟性「空」中，那裡「有」什麼有「邊、無邊、亦」有「邊亦無邊、非有」邊「非無邊」呢？

這些，都是邪見，都是戲論。不但沒有有邊等四句，也沒有「一異」可說；又還「有」什麼「常、無常、亦常亦無常、非常非無常」可說？一異是一切戲論顛倒的根本，放在邊無邊及常無常的中間。十四句是戲論，所以佛陀說法，不加答覆，令人離此戲論，才能證得涅槃。

辛二 顯

諸法不可得 滅一切戲論 無人亦無處 佛亦無所說

一般人，總以為離生死得涅槃，是有能證的人、所證的涅槃，似乎有從此處到那邊的樣子。其實，在「諸法不可得」的畢竟性空中，息「滅」了「一切」的虛妄「戲論」，是「無」有能證的「人」，也「無」所到達的「處」所。人與處，都是在無自性的緣起上說的；性空中無法安立。本品上面說：『無得亦無至。』沒有人，那裡還有得？沒有至，那裡還有去處？不但聖者自證是如此，就是佛說法，也是假名巧說，如彩畫虛空。雖常說涅槃如何，生死如何，而實法性空寂中，未曾說得一字。所以佛說：『我成道來，未曾說一字。』證法、教法，一切空寂不可得，如《金剛經》等說。佛陀不是遊化四十九年，宣說一代教法嗎？佛說解脫法門，無非在眾生現實的生死苦痛中，指出錯誤顛倒；依世間的名言假施設，引導眾生。如有人不辨方向，已到家鄉，不知這裡就是，還想東跑西跑。他所要到達的目的地，在他，真是遠在天邊，不易到達。假使有人告訴他：你迷了方向！你不要向南方，轉向北方，擺在你面前的，就是你的故鄉。要到達你的目的地，就得立刻掉轉頭

來，向北方。迷路者知道了，掉轉頭來就是。那時候，還有什麼南方與北方？佛說法，也是這樣，並沒有說一實法，實相中有何可說？所以說：「佛亦無所說。」假使不明白這點，把方便當作真實的，每不免受名言的欺惑，專在名相中作活計了。

觀十二因緣品第二十六

觀諸法緣起，離卻一切戲論顛倒，悟入諸法緣起寂滅性，這就是中道妙觀，就是道諦的中心。向來科判本論，以為前二十五品依大乘法說，本品及後一品，依聲聞乘法說。然此下二品，即是『能說是因緣，善滅諸戲論』，那裡可以偏屬聲聞？又上來的二十五品，破諸妄執，顯法性空。這無一不是空的，決非抹殺一切。一切是空，也就是不壞緣起的。上來諸品，無非在成立苦、集、滅諦。此下兩品，直依《阿含經》，這是更顯而易見的。此正觀十二緣起，與遠離種種戲論，實為聖道的宗要，所以判為道諦。緣起正觀，是觀緣起的如幻因果生滅相，通達諸法的無自性空。觀緣起的幻相，是對緣起法的如是因生如是果的因果決定性，生正確堅固的認識，得諸法的法住智，理解因果幻相的歷然不亂。通達法性空，是觀因果幻相的本性空，生出世的涅槃智，悟入諸法畢竟空不生不滅。修行者，先要得法住智，知道名相的差別、因果的必然，生正確的知見。無論是聲聞、菩薩、佛，都先得此智，次得涅槃智證涅槃。所以龍樹的學風，『先分別說諸法，後說畢竟空』。本論與一般論的性質不同點：一、小乘學者的阿毘曇，廣談實有的因果法相，本論遮破他們實有的妄執，所以直揭『不生亦不滅，不常亦不斷……』的自性空義，不重複的宣說名相。二、佛法究竟義，在悟入涅槃空寂；特別在大乘法中，一切法趣空，特別的發揮涅槃智。本論也是側重這點，深進一層的引入諸法畢竟空中。在畢竟空中，不礙苦、集、滅、道，成立一切是緣起性空的，指出眾生的錯誤所在，使他糾正自己的錯誤。真的能深解空義，那就恍然了解因果法相的真義了。本論重於勝義，又因為出於小乘毘曇盛行的時代，所以略有詳空。如不讀《阿含》，不明毘曇，依稀彷彿的研究本論，不免起誤會，或有忽略法住智的危險。也就因此，本品特別的說明他。（本論愈到後面，顯正的漸多，也可說戲論漸除，才有正義可說）。未說頌文前，

關於緣起，略談兩點：

一、十二支因果生滅，經中說有兩種：一是緣起，一是緣生。這二種，都是說的『此有故彼有，此生故彼生，無明緣行，乃至純大苦聚集』等。對此兩者的差別，一般的學派，是向兩方發展的。大眾、分別說系，以緣生法為因果事相；以緣起法為常住無為，是因果鉤鎖的必然理則，不是指惑業苦的本身，好像是離了生滅的現象外，另有一常住不變的法則。說緣起是無為，這是錯的，但也有他的特見：一切因果相生，都依必然的法則而發現，不是隨便亂起的。這如造房子，先由工程師設計繪一模形，後依這模形去建築。所以，在因果的現象上，見到有這樣的因，生這樣的果，秩然不亂，可見因果現象中，有一決定而必然的理則，所以不得不這樣。緣生法是因果的事實、現象，他是有變異的。這是理事義。說一切有部，不承認緣起是無為說，主張為緣能起的因叫緣起，從緣而生的果叫緣生。如無明起行，有行就決定有無明；……生緣老死，有老死決定從生而來。不可說有行而不從無明來，無明與行有因果的決定性。緣起為因，緣生為果，這是二者的不同。然釋尊的本意，似乎是在此兩大思想的中間，緣起是為因能生的條理化。本論對緣起真義的闡述，把緣起緣生合一，在此緣起與緣生上，說一切畢竟空。這可見，龍樹的緣起思想，在因果生滅的見地，接近上座系；龍樹學說到法相，也大都採取古典的毘曇，也有採取經部的。在因上了解緣起的因，必然生緣生的果；在果上了解緣生的果，必然為緣起的所生。有無明，所以有行，有行也決定有無明。現在這樣，溯之於過去，推之於未來，也是這樣。個人是這樣，旁及於他人，推究到一切眾生，無不是這樣。從具體的事實觀察，發現因果的必然性，必然是這樣，並非另有一無為常住的東西，不離緣生外另求緣起。有果即有因，有事就有理（不過，對理則性，有部等稍忽略）。有因就有果，所以說『此有故彼有』。這成了普遍的公理，不容有所變更的，『若佛出世，若不出世，法住法位』。假使知此而不知彼，這是沒有用的。如豆子能生芽，愚癡無知的人，只見這根芽是從這顆豆生的；不知道一切的黃豆，在某種條件和合下，只要他生性沒有被損，都是可以生芽的。聰慧有智的人，就能知道這遍通的理則性。得到這智慧，才能成立智識，發生力量。

佛法的悟解緣起，也是如此，是從因果事實而悟解因果理則的。

二、佛說緣起因果，不同後代學者所說的：一一法各有親因緣，如意識現行，由意識的種子生，種子是他的親因緣；沒有這親因緣的種子，現行的意識就不得生。佛的緣起觀，是和合相續的因果觀。以深刻的智慧，洞觀有情生死流轉，發現他有必然的前後階段。譬如生是一階段，生以後就有老、有病、有死，老病死也是某一階段的現象。此老病死，是產生以後的必然結果，所以說：生緣老死。無明是一階段，造作行業是一階段。所以造成感後有的行業，因為無明，這是無明引起的結果。如來在生命前後的連續上，看出他一一階段間的依存性，所以在生命發展的過程中，建立十二緣起的因果。有說：一念心中具十二緣起，這簡直毫無意義。有部的分位緣起，就是約階段講的，以生命各階段，成立緣起的因果。這等於講社會史觀的，分奴隸時代，封建時代，資本主義時代，民主主義時代。又如分人與獸鬥爭時代，人與人鬥爭時代，人與自然鬥爭時代。無明發生主動作用的時候，是無明的階段；由無明踏上行的階段，就是以行為為主要者了。所以，每一階段，不是自性獨存的，無明不僅是一無明，行也不單是一個行，他都是有五蘊的。這以某一支為某一階段主流的緣起觀，足以代表佛陀的緣起觀。那些實有自性的學者，那裡能同情這和合相續的因果觀，他們要一一自性的親因，生一一自性的親果。在佛教中，這一思想，一天天的晦昧了。如三民主義說民生為社會歷史的中心，共產主義說經濟為社會歷史的中心，這解決了，一切都能解決了；一切是依存於他，因他的變動而變動的。佛觀無限生命發展的動力，是以無明及愛為根本的，這解決了，生死苦痛一切也就解決；也是在一切複雜的原因中，抉出主因的意見。不過佛法是無自性的，無明與愛，也不能獨存；不過他起著主動的作用罷了！或以為：前後各階段既都是五蘊，為什麼說無明支、行支、……生支、老病死支呢？這是約主力說的。如手工業時代、機器工業時代的分劃，不是說在這某一時代中，即沒有其他的，也只是說這一時代的社會中，是以某一業為主流、為特徵的。所以佛陀的緣起觀，是組織的，不是獨立的；是階段的，不是同時的。這點，我們應該知道。

緣起有流轉觀，有還滅觀。前者是說苦的集，後者是說苦的滅，也就是生死與涅槃的兩向。佛說的生死與涅槃，都建立在緣起法上。因果的存在，是此有故彼有；因果相生，是此生故彼生；無明緣行，行緣識，識緣名色，……生緣老死，如是純大苦聚集，這是緣起的流轉律。反之，無無明就無行，無行就無識，……如是純大苦聚滅，這是此無故彼無，此滅故彼滅的緣起還滅律。生死苦痛，是否能了？他是緣起的，所以可了。緣起，是依此而有彼的，就是無自性，也就是意味他不能單獨存在。不能單獨存在而此有故彼有的，是生滅法。他不但是可滅的，而且一切都是從生而歸向到滅無的。一般人走到滅的盡頭，又轉向生；滅了又生，生了又滅，生生滅滅，無有止境的兜著循環的圈子。聖者到了滅，就入於寂滅，止息於此，不復再生了。如造的房屋，壞了又修，修了又壞，自然能維持長久。假使壞了不修，不是就滅盡無餘了嗎？生死的存在，只依因緣而存在的；約他的本質說，本不是有自體存在的。假使自體存在，怎麼可以說依緣？所以，依緣的一切法，自性本無，現象是有是生。不但現象的內在自己否定自己，含有滅與無，而他的本身，本是非有不生的。所以此無彼無、此滅彼滅，不是毀有的成無、成滅，是本來無、本來滅，還他個本來如此。依緣起建立因果，也就依緣起成立一切法自性本空。知此，就得離生死而解脫了。

緣起流轉律的基本原則，是此有故彼有，此生故彼生。分位緣起，是敘述緣起流轉中的過程。不過像有部那樣講，識為入胎最初的一念；名色是身心漸發育的階位；六入是六根具足將出胎的階位；出胎後，在二、三歲的時候，不能識別事物是觸；能了苦樂的差別，到六、七歲時是受；……未來世受生是生；未來世老死，是老死；這未免機械一點。從佛的緣起本義看：無明、行、識的三支，是總括的。經中說：『一切眾生無明所覆，愛結所繫，感得有識之身』，即指出生命的三大歷程。有的經中說：『業愛及無明，能集後世陰。』行是行業，但在實際的行動中，也可含攝在愛取的煩惱中。此三者，一是理智的認識錯誤；一是意志的生存競爭；有此二因，就招感心識為導的生死了。如來敘述緣起，不外這三者的說明。說到詳細的過程，有從愛、取、有、生、老死的逐物流轉觀，有從識到愛的觸境繫心觀。合為一十

二緣起，依十二緣起建立三世因果：無明、行，是過去的因；識、名色、六入、觸、受，是現在的果；愛、取、有，是現在的因；生、老死，是未來的果。假使講二世因果，過去與現在的，只從無明到識三支就可以了；現在與未來的，只從愛到老死的五支，也就可以；無須說十二緣起。經三世的歷程，這才要說他。其實，基本原則，還是上面說的三大歷程，也有配為惑、業、苦三雜染的。

丙四 觀世間滅道

丁一 正觀緣起

戊一 緣起流轉律

己一 無明緣行

眾生癡所覆 為後起三行

一切「眾生」，為愚「癡所覆」蔽，愚癡就是無明。無明是無知，對諸法真理，不能正確顯了；真智的不能生起，就由他的覆蔽。這祇是指眾生的認識不正確，把他看作生死的根源，還未發展到實際事行上去。這無明支中，也包括和合的五蘊身；約他不了因果、善惡、三寶、四諦種種事理，產生種種錯誤的認識，才特名為無明，並非無明能離一切而存在。無明中最主要的，是不了緣起的性空。不了無自性空，就是我法實有的妄執；不了緣起，就不了知善惡因果的事相。事理都不明白，實為生死的根源。此無明，即不見我法性空的妄執，是煩惱障。因無明的蒙昧，不能解脫愛結，反而執常、執樂、執我、執淨，引發種種愛欲。在生命永續的要求下，「為後」有生命，生「起」愛、取相應的「三」業「行」為。三行，經說身業行、口業行、意業行，或罪行、福行、不動行。無明是知見的不正，行是意志的推動。由不正的知見發展下去，生存意志就以自我為中心出發，造作一切行業。無論你是好的不好的，永遠是繫縛。佛菩薩所有業行，因事理的真知灼見，不生起貪染，不為盲目意志所策動，不為自我而造作，所以一切是純潔的，不感受生死。

己二 行緣識

以起是行故 隨行入六趣 以諸行因緣 識受六道身

由身口意的三業，「起」造罪、福、不動的諸「行」；「隨」著所造的諸「行」不同，「入」於天、人、阿修羅、旁生、餓鬼、地獄的「六趣」中。是地獄的行業，就入於地獄趣；是餓鬼的行業，就入於餓鬼趣；……是天趣的行業，就入於天趣中。龍樹說有六趣，這是順於犢子系的；唯識家主張五趣，這是順於有部宗的。因為「諸行」的「因緣」，就能感受六道的生死。為六道生死之前驅的，是識，所以說「識受六道身」。《解深密經》說：『於六趣生死，彼彼有情，墮彼彼有情眾中，或在卵生，或在胎生，或在濕生，或在化生，身分生起。於中最初一切種子心識成熟……』，也就是這個意思。初入母胎的心識，也具有五蘊，不唯是精神的活動。沒有名色，入胎識是無從立足的。不過在新生命的最初發現上，有取識的忽爾現前，為新生命的開始，所以特名為識支。這識是微細的心識？還是粗顯的心識？龍樹在《大智度論》說有細心，這識支應該指微細心識。他與唯識家所說的阿賴耶相近，但此唯重視他的結生、相續、執取根身；至於阿賴耶的重於受熏、持種，那就非性空者所必要的了。

己三 識緣名色

以有識著故 增長於名色

初生的心識，含有自我的生命愛，所以經中或稱之為『有取識』，本頌說是識著。因「有」這「識著」入於母胎的關係，在母胎中，心色和合的有情，就漸漸的「增長」「名色」。這就是說：由入胎識執持父精母血，而成為有生命的肉體——有機的生物。如實的說，沒有識，名色就不能增長；沒有名色，識也不能繼續存在。心色和合是名色支，名是受、想、行、識的四蘊，色是色蘊。名中的識，是粗顯的六識，不是微細的細心。所以經中說：『識緣名色，名色緣識』，由識而名色增長，由名色而識得存，二者相依相存，如二束蘆，相依相持。這名色與識互為緣起，不是某一階段是這樣，從生到老死都是這樣；缺少了任何一面，生命就要崩潰。就以我們現在來說：離了執持的心識，名色能不腐爛嗎？離了窟也似的名色，心識能繼續活動嗎

？這都是不可能的。不過，此處約特殊的意義說，即是約階段說，在二十一天前叫識，到三七日後叫名色。名色位，是向人形完成發展而未完成的階段。了解緣起，一方面要知道他的共通性，一方面也要知道他的階段性。這是約階段說，所以分位緣起中，沒有說到識與名色的展轉相依。

己四 名色緣六入

名色增長故 因而生六入

在「名色」不斷的「增長」廣大中，六根慢慢的完具，所以說「因而生六入」。為什麼名色增長而六根完成呢？眼、耳、鼻、舌、身的五根，是由色開發成的；意根是由名開發成的。在其間，還有微細的心識執持，也屬於意根。六入，就是六根。不說根而說入，因為根是生長六識之門，所以叫入。入或譯處，即是生長門義。

己五 六入緣觸

情塵識和合 以生於六觸

有部傳說的分位緣起，說觸是出胎後二、三歲中，接觸外境的階段。然依《阿含經》看：自入胎識至根具的六入，是人生形成而到圓滿的階段。自六入觸至取，不能這樣的分開，經中也沒有明顯的根據。生命活動，不論他是怎樣的繁複，總不能越出起惑、造業、感果的三大階段。能夠具備和合的身心，六根完成，發展到認識境界，進達到實際事行，就是完成這三階段。沒有根身便罷，有了根身，天天是觸、受、愛、取，時時是觸、受、愛、取，沒有一刻是離了這些的。識到觸，是現實人生起惑造業的準備。向前望，是生命的果報；向後望，是惑業的先驅。六入緣觸的過程中，是以六「情」、六「塵」、六「識」的「和合」，「生於六觸」的。觸本是一，因根取塵，根塵和合生識，識與根塵俱有觸，識有六，觸也就有六：眼識所生的觸，耳識所生的觸，……意識所生觸。談到觸，有部說是三和生觸，離情、塵、識三和外，有觸的自體；經部說是三和即觸，離了情、塵、識的三和，沒有觸的自體。在六識觸境了別的觸，有可意觸、不可意觸、俱非觸等差別。這觸的差別，不全是由外界環境決定的，也不單是以生理決定他。他在認識中，

因根境關涉的因緣，此識觸即有主動作用的。所以有可意、不可意、俱非觸的發生，依佛法說，認識是不離情緒的。觸還有明觸與無明觸，由無明觸對境界認識不清，自己認為滿意的，就生起可意觸；自己認為不滿意的，就生起不可意觸；自己覺得無所謂的，就生起俱非觸。這一切，都以識觸自主的立場，去反應分別所感覺的境界。

己六 觸緣受

因於六觸故 即生於三受

六觸觸於六境，就生起六受：眼觸所生受，耳觸所生受，……意觸所生受。六受中每一受有三受，所以說「因於六觸故，即生於三受」。三受是由三觸生，可意觸生可意受，不可意觸生不可意受，俱非觸生俱非受，也就是平常說的苦、樂、捨三受。環境不適合自己的情意，就生起苦受；環境適合自己的情意，就生起樂受；中庸性的環境，就生起捨受。受與觸的不同是：觸是觸對外境，外來的影響多；沒有外境，觸的作用不能生起。受是領納，是內心的感受，內心的關係更大。他對外境感覺而來的境界，更以主觀的心境去領受他。凡苦樂的情緒，以及喜怒哀樂，都是受的一種姿態。

己七 受緣愛

以因三受故 而生於渴愛

「因」有苦、樂、捨的「三受」，牽動內心，於是就對外境，「生」起熱烈的「渴愛」。渴愛含有欲望要求的意思，這是屬於意志的。有的說：苦受是瞋惑所使，樂受是貪惑所使，捨受為愚癡所使。其實，主要的還是愛，就是對環境得到領受後，沒有生的樂求得，已生的樂求不失；已有的苦求迅速的遠離，未起的苦希望不來——這都是愛。如瞋厭已生的苦，就與希望苦去相合；希望未來的苦不來，也就有瞋。瞋是貪的反面，沒有貪也就沒有瞋。不過，貪愛側重在染著，戀戀不捨，所以多把他看成與瞋各別的。其實，這是緣起相待的，無愛即無瞋的，所以在緣起中，總名為愛。

己八 愛緣取

因愛有四取

「因愛」著生命的自體、三有的境界，所以就「有四取」的馳求。欲取，是對五欲境界的執取；我語取，是妄取自我為實有；見取，是執取不正確的主張；戒取，是妄以邪行為清淨，為受生而持戒，求生天而持戒，這都落在戒取中。所以，由貪染心發生諸取，這都是要不得的。

從六觸到四取，是有前後的。首對外境的接觸而生起錯誤的認識；次由內心的情緒而生起苦樂的感受；後為渴愛自己所樂意，捐棄自己所不喜的；再則向自己所渴愛的，不惜犧牲的馳取追求。此說有這樣的次第，但不可絕對分離。也決不能說觸局限在二、三歲的時候，受局限在七、八歲的時候，愛局限在十四、五歲的時候，取局限在十七、八歲以後。這幾支，是起惑造業的必經階段；殺人要經過這階段，布施、放生，也要經過這階段。不見真理者，有意識的一切，無不經過此階段。阿毘達磨師說：根、境、識和合有觸俱生，當時也有受愛取，這一切是同時相應的。成實論師等，主張是前後的。其實都對。心心所複雜的和合中，在心識活動的過程上說，約強化特殊的說，這是觸，這是受，這是愛，這是取，也顯然有他的次第。了解緣起的相待性，這一切無往不通。

己九 取緣有

因取故有有 若取者不取 則解脫無有

觸對境界而引起意欲的活動、愛著，或執取，造作種種的事行，就到達有的階段。所以說：「因取故有有。」下一有字，是存在，是緣起支的一支。有說：此有是業，因為以愛取所引發的三業，構成業力的存在；由業力的存在，也就自然感得後有的生死，所以名為業有。經中都說因取有有的有，是欲有、色有、無色有的三有。取是身心的實際活動，造成未來三有自體的潛在，接下去就是未來生死（有）的到來。取的馳求，就奠下招感未來三有自體的動力。要求不感未來的生死，除非不取。假使能夠「取者不取」，就可以「解脫無」有三「有」的相續了。斷生死，是可從兩方面說：一、生起正確的認識，生般若實相慧，破除生死根本的無明，就可以了生死得解脫了。二、在現實的生命中，不起愛取的活動，不構成後有的力量，割斷愛索的羈

絆，杜塞執取的奔馳，就可以了生死得解脫了。其實，這還是一件事。要不取著，唯有般若的明智現前，洞徹諸法的事理，纔能不取，不取就不著。『離無明故，慧得解脫；離貪愛故，心得解脫』，就可以解脫生死了。

己十 有緣生

從有而有生

有了三有自體動力的存在，在各種因緣的和合下，就「從有而有」未來新生命的「生」起了。從有有生，與上『識受六道身』的意義是一樣的。不過，『識受六道身』，是由過去的行業，牽引受生心的識，完成現實的生命；『從有而有生』，是由現在的業有，到未來世受生而已。

己十一 生緣老死

從生有老死 從老死故有 憂悲諸苦惱 如是等諸事

皆從生而有

有了生，就必定要老；有了老，自然是要走上死亡的路上去，所以說「從生有老死」。有「老死」的變異，就「有憂悲諸苦惱」的事發生。其實，不一定要老死才有憂悲苦惱，在一期生命的演進中，都有憂悲苦惱的；不過在生命發展的過程下，因老死而產生的憂悲苦惱，特別顯著就是了。憂是憂愁，悲是悲痛；苦是身上的，惱是內心的。印度的學者，以及佛法的尋求解脫，都是鑒於憂悲苦惱的逼近而發動的，這描寫了人生生命發展的一切活動。但這些事情，怎麼樣有的呢？「如是等諸事，皆從生而有」的。有蘊界處和合的生命現起，這些苦迫也就必然的來了。

己十二 總結

但以是因緣 而集大苦陰

印度的外道們，說人生的一切生命現象，都是從自我梵天造作的。佛法不承認有這些，這唯是惑業苦的因緣鉤鎖，「但以」此十二支的「因緣」，「集」起老病死苦等無量困惱的「苦陰」。苦陰，即是陰界入和合的身心。此十二支中，從識到有，是詳細的敘述現實生命（果）的一切發展，以及造

作未來生命（因）的業力。過去的、未來的因果，都很簡略的說了一點。從未來的生死，看憂悲苦惱的諸事，是以生為最初動力的；從現在的生命，看憂悲苦惱的諸事，是以識為開展先導的。解脫生死，就不這樣。從過去看現在，是以無明為本。從現在看未來，因識對境，與無明觸俱，昧於緣起，不能明確的曉了前境，味著所取的三有境界，所以就生起苦樂的感受，愛染也隨之而來。有愛就有取，有取就有有。所以從現在看未來，是以觸受愛取為動力的，特別是愛取。怎樣解決生死？扼要的說，不從過去的無明下手，因為過去的已感受現實的生命，解決他也來不及。唯有從現在的境界上，生起正確的認識，不起我愛法愛，不生我執法執，不造新的業力，這才能杜塞未來生死的源流。識是無始相續的苦果，生是未來苦果的先聲，所以解脫不以識與生為本。雖這麼說，現在觸境起受中，就有無明在，所以遍歷三世，也每從無明滅說起。無明滅與愛取滅，不能把他分開，才對。

戊二 緣起還滅律

是謂為生死 諸行之根本 無明者所造 智者所不為

以是事滅故 是事則不生 但是苦陰聚 如是而正滅

上面說的緣起流轉，就「是」所「謂」「生死」。這生生不已的生死狂流，就是「諸行」「根本」。諸行，不唯是指為後起三行的三行，是指生命相續的一切。這一切，本來是緣起的，因無明的蒙蔽，不能正視這一切，不了解這一切本性空，所以生死的流轉，是「無明者所造」作的；在有「智者」，是「不」會「為」這一切自己束縛自己的事的。《般若燈論》說：『見實者不為』，就是般若的智慧現前，見到諸法的實相，體悟一切法性空，他自然不會幹這些事情的。本頌說智者不為，也不單是有智慧的人，實包含著般若智慧體悟空理、破除無明者說的。無明斷了，諸行才不生。但怎麼才能斷無明？修智慧，般若現前，才有這功能。無明事滅了，諸行不生；諸行滅了，識就不生。這樣的十二支，都在「以是事滅故，是事則不生」的原則下解消。破無明、了生死、入涅槃，不是有實在的無明可破，也不是有實在的生死可了，或有我得到解脫。「但是」和合從緣的「苦陰聚」寂滅不生而已，

所以說「如是而正滅」。

緣起流轉的還滅律，是大小乘共的。不過，小乘學者，急急於切斷流轉的這一面，證得還滅的那一面。從無我而入空寂，如不廣觀法空，每以為此是滅諦而已。大乘學者，必知生死就是涅槃，一切法性本自空寂，以寂滅即一切法的本相，不是離生死外而可有涅槃的。沒有破無明，一切法如幻如化，無自性的緣有，不自覺知，所以就生生不已而眾苦永在。破了無明，如幻的一切法，知道他是無自性，決不執這一切是實有的。緣起法本來如此，還復他本來如此，體現他本來如此，生死大事不了而了。一般小乘學者，不能綜合性空緣起，以為緣起是緣起，空寂是空寂，所以就起種種法執，其實都是本性空寂的。大乘理解即緣起是性空，即性空是緣起，所以就體現流轉是本寂、還滅也是本寂，而證入涅槃。為什麼都是本寂呢？因為是本寂才能流轉，是本寂才能還滅。假使不是本寂，流轉不得成，還滅也不得成了。

觀邪見品第二十七

正觀緣起，即能遠離戲論，這是般若大慧的妙用。前品已明正觀緣起，這品就再辨正觀所遠離的。一般聲聞學者，也說觀緣起，常見、斷見、邪因、無因等即能遠離，才能入於還滅。但他們，每遣邪見而存緣起的實有，不知觀緣起的所以能離邪見，就因為是性空的。性空，在勝義諦中，當然離一切戲論；就是在性空的緣起中，也能遠離。真能離一切戲論，那必然是悟入緣起的空性了。《阿含經》說：何等是老死？誰老死？龍樹解釋為：何等是老死，顯法空；誰老死，顯我空。遍觀十二支，一一支無不是顯示我空、法空的。所以在緣起觀中，邪見也是空無自性所離的。《十二門論．觀作者門》，敘述裸形迦葉問佛：苦是自作否？他作否？共作否？無因作否？佛一概說不是。一分聲聞學者，以為種種原因說不是；龍樹菩薩說：這就是顯示一切法空。所以，這不是大小乘的差別，是一分有所得的聲聞學者，與性空者解說的差別。他們以有的遣除無的，離去無的，結歸於實有，是他空派——以為空是無其所無，而不即緣起是空的。性空者即緣有以除自性，自性無而歸於空，是自空派。所以，本品觀邪見，即是《阿含經》的要題，也就是性空者的依據。眾生有自性見，就著我著法，著我起我見，著法起法見。尤其有

學問的，分別推求，起更多的分別見。諸見中，以我我所見為生死根本。正觀緣起的時候，即以無此我見為觀門。無我即無我所的，所以遍觀一切法，法法是空的，不唯是我空而已。一分學者，聽說無我，就以為離我有法，而執我空法有了。聽說所取非有，就以為所取的外境界空而內心有，而執境空心有了。放此取彼，如獼猴的捨一枝取一枝，終不能見諸法真相。因此，唯有闡發一切法空，使心無所住，然後集中於一點，突破我我所見的自性蒙蔽，才不會捨一執一，也才能真悟諸法的實相。本品所破邪見，以我見的各種形式為主，若破我見，即一切見跟著不起了。佛破邪見，以當時印度為對象的。他們的執見雖多，總不出十四不可記或六十二見，重心即不解無我而起的諸見。雖是宗派的分別我見、法見，然以觀門觀破此種自我的自性見，也就能破一切眾生所共的自性見了。如來破見時，說這不是，說那也不是，顯示這一切是世間戲論，也就是顯示法空。佛為適應當時的時代，破這種種邪見；現時代下的各種不同的邪見，假使知道他的病根所在，也同樣可以緣起無我觀破斥的。

邪見有通有別：凡是不正見，都可叫做邪見，這約通說。邪見是戲論的別名；根本的、分別的我見、法見，蒙蔽障礙真知灼見，不能見到諸法實相，不論是外道、凡夫，就是佛弟子，有了這種見，就是邪見。經說二乘人是眇目，即說他所見的不正。所以《涅槃經》說：『若以聲聞心言布施不可得，是名邪見。』平常說：身見、邊見、邪見、見取、戒禁取，此五見中的邪見，是特殊的，也就是約別義說的。這邪見，指不信三寶、四諦，否認因果罪福，否認輪迴及解脫等，是外道所起的不正見。本品說的邪見，主要的是我見、邊見，就是以自我見為根本，引發或斷或常的邊執見。破除以自我為中心的我見，即明我空。破除了執實有所起的斷、常見，就是法空。我法的邪見遠離了，就是涅槃。〈觀涅槃品〉中說：『諸法不可得，滅一切戲論，無人亦無處』，本論開端說：『能說是因緣，善滅諸戲論』，就是觀八不的因緣，離常斷一異……的戲論，體現空性，正見諸法無我，便得入於寂靜涅槃。這在大小乘都是一樣的，所以把此二品，局判為小乘，實在不對！

丁二 遠離戲論

戊一 敘見

我於過去世 為有為是無 世間常等見 皆依過去世

我於未來世 為作為無作 有邊等諸見 皆依未來世

十四不可記中，如來滅後有無四句，已在〈觀涅槃品〉說過。本品但敘述外人的八種邪見，加以破斥。從現在的自我出發，依於過去世，有常無常等的四見；依於未來世，有邊無邊等的四見。以現在「我」，觀待「於過去世」中，是「有」呢？還「是無」？這有無的詰問，是疑不是見。疑是猶豫不決；見是堅固執著，有不可動搖的力量。必先經過猶豫的疑，才到達堅固的見。一個人不考慮到自身是什麼，不會發生什麼問題；一考慮到，是有？是無？亦有亦無？非有非無？問題都來了。一經決定，就堅固執著，說有決定是有，有的不是無；說無決定是無，無的不是有……。他們說無，不是無我，還是我見。以現在的我見，觀待過去世，產生是無的見解。對「世間」，立刻也就發生是「常」、是無常「等」的邊「見」了。世間，不定指山河大地，是指有情所依的五蘊、六處、六界，即對我存在的一切。起常、起斷的見，都是考慮現在的我，在過去怎麼樣，推到五蘊的關係所下的決定。所以說：「皆依過去世。」有了有無的邪見，就不能見緣起法。理解緣起，知道世間是非斷非常的中道，我見邊見自然遠離了。

以現在的「我」，觀待「於未來世」，是「作」呢？是「無作」？作，是說現在的我，造作生死，起生死法，到後世去。不作，是說現在的我，不作生死，不起生死法，不到後世去。這作與不作，還是有與無。不過，有與無，約體說；作與不作，約用說。這樣的推求，所以對未來世間，就生起「有邊」無邊「等」的「諸見」。未來生死，即現在的繼續，是無邊；現生解決了，不再流下去，是有邊。這是由於考慮現在與未來世相續不相續所起的見解，所以說「皆依未來世」。

戊二 破斥

己一 廣破

庚一 破有無作不作見顯我空

辛一 破過去有我等四句

壬一 破我於過去有

癸一 別破

子一 約前我今我不一破

過去世有我 是事不可得 過去世中我 不作今日我

若謂我即是 而身有異相 若當離於身 何處別有我

離身無有我 是事為已成

以現在的我出發，考慮現在的我，在過去時是否存在。如現在的我，在過去就有，那過去的我，就是現在的我，今我昔我成為一個了。現在以不一，破斥他的今我即前我。

假定說：「過去世」中「有」現在的「我」，這「事」情不但是「不可得」，實也不可能，也無從證實。假定過去有我，這「過去世中」的「我」，是「不」能造「作今日」的「我」的。為什麼？過去的我在天上，現在的我在人間；過去的我有智慧，現在的我是愚癡；有著很大的不同。所以過去我不起現在我，也就不能說過去世中有我。如以為：我體是一，過去的我就是現在的我，所以有天人智愚的差別，這是身體的改變。這是不可以的！這等於說有一個自我，在跑來跑去，時而生天上，時而到人間。「若」「我」還「是」這一個，「而身有」了「異相」，那所說的自我，不是離身而有了嗎？可是，離身是沒有我的。「若當」真「離於身」體，又那裡「別有我」體的存在呢？「離」了五蘊「身」，沒「有」自「我」的存在，「是事」在上面，「已」多次的「成」立過了。身，狹義說是身根；廣義說是四大集合的有色身；再擴大點說，是整個生命的心色，與平常說五蘊身的內容相同。本頌是約後義說的。

子二 約即身離身無我破

若謂身即我 若都無有我 但身不為我 身相生滅故

云何當以受 而作於受者 若離身有我 是事則不然

無受而有我 而實不可得

這就是非蘊離蘊破。前一頌半，破即身我；後一頌，是破離身我。假定如上面所說，五蘊「身」就是「我」，那麼，第一、身體是我，這等於說離了身體，就根本「都」沒「有我」。第二、依身體有我，「身」實在「不」就是「我」，因為「身相」是有「生滅」的；而所說的我，是常住不變的，是輪迴的主體。怎麼五蘊的「受」法，當「作」「受者」的我呢？五蘊法與受者我，不即不離，怎麼能把那不是我的認為我？假定見即身是我不成，又說「離身有我」，這「事」也是「不」對的。因為「無」有五蘊的「受」法，「而」說「有」受者「我」，這受者我「實」在是空虛的幻想，沒有他的自體「可得」。

癸二 結顯

今我不離受 亦不但是受 非無受非無 此即決定義

外人以我為實有自體的，所以討論到過去有沒有，就困頓不通。不知道我是不離五蘊身而存在的，離了五蘊身就不可得，所以說：「今我不離」五蘊身的「受」。我不離受，然而受蘊並不就是我，所以說「亦不但是受」。這就是說五蘊和合而有的我，是有緣起的假我，在世俗諦上，確是可以有的；不過勝義觀察自性，才不可得的。說一切有部等，聽說依緣五蘊計我，以為我是主觀的行相顛倒，所緣的是五蘊而不是我。他並不了解緣起義，不了解有緣起假我，所以以為只有五蘊。本頌說亦不但是受，即是破除他的錯見。同樣的，五蘊等緣起的假有，說他空，不是沒有；所以受不離我，也不但是我。我與受，相互依存，不即不離，是緣起的，是假有的。所以說：「非」是「無」有「受」，也「非」是「無」有我，不過是求他的實體不可得罷了。如花瓶，是物質的泥土，經過了人工造作而有的。離了泥土，沒有花瓶，但花瓶也並不就是泥土。泥土是瓶因，也是不離瓶而有泥土，但並不就是瓶。依因而有的，不就是因，但求他的實體是不可得的。這緣起的基本義，也就是性空者所確見的因果「決定義」。緣起是這樣的，不理解，所以戲論紛紜。如唯心論者說：一切法的存在，是依心不離心的存在。他就剝奪了物質不即

是心的特性，以一切法為自心的開展，離心就無有一物。唯物論者說：一切法依物而存在。當然，精神是不離物質而存在的，然而，他忽略了不即物質的精神特性，於是乎把一切法建築在物質上，以為離物就無有一物。兩大思想的矛盾，不過是不能尊重事實，不知依因者不即是因的緣起相對性。又如有人說：離開全體無有部分。部分是在全體中的，離統一的全體，就沒有部分。有的說：全體是部分的綜合，離部分就沒有全體。這或者重差別，或者重統一。一分佛學者，主張五蘊是差別事，我是和合假有的；把統一的我，成立在差別五蘊中，就以為只有五蘊沒有我。有的外道，把差別的色心，成立在統一的我中，就以為自我是一切的一切，一切從自我中發現。這種都是走到偏激的一邊，實在是不對的。不知緣起的一切因果法，都是假名，不就是因，也不離因；不就是果，也不離果。因果的存在，儘管沒有自性，但各有他的假相、假用，不失他的特色。所以，因果、人法，統一、差別，全體、部分，一切的一切，都是緣起相待而成的。在緣起相待的原則下，而一而異，而我而人，而因而果，……假名相的一切，都宛然存在。這是性空緣起的世俗真義，不如一般惡取空者，以為空是什麼都沒有了的。

壬二 破我於過去無

過去我不作 是事則不然 過去世中我 異今亦不然

若謂有異者 離彼應有今 我住過去世 而今我自生

如是則斷滅 失於業果報 彼作而此受 有如是等過

先無而今有 此中亦有過 我則是作法 亦為是無因

上面破外人過去世的我不作今日我，說明昔我今我的不一。於是外人又轉計說：那麼，現在我不是過去我，過去我也不是現在我；現在的我，於過去世中無有。現在是現在的我，過去是過去的我，這又犯隔別的過失了。如「過去我不作」現在我，現在我不是過去我，「是事」是「不」對的。說「過去世中」的「我」，「異」於現「今」的我，也是「不」對的。為什麼呢？假定說是「有異」的，那就應該「離彼」過去的我而「有」現「今」的我了。過去的「我」，應該「住」在「過去世」；現「今」的「我」，在過去

我以外，「自」己「生」成，這才可說是有異。然而，今我昔我各各差異，就墮於「斷滅」，「失」去自作「業」自受「果報」的意義了。現在沒有作業的我受果報，過去作業的我反而不受果報，這是「彼作而此受」，實「有」破壞業果「等過」失。再說，現在的我，過去世中原「先」是「無」的，到現「今」才「有」。這樣的理論「中」，也是「有過」的。因為，現在的「我」既「是」先無今有的所「作法」，所作法就不能說他是我，因為是無常的。又，現在的我，既然過去世中是沒有的，那就「是無因」而有了。有此種種過失，怎麼可說我於過去中無呢？

壬三 破我於過去俱非

如過去世中 有我無我見 若共若不共 是事皆不然

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

辛二 破未來作不作等四句

我於未來世 為作為不作 如是之見者 皆同過去世

以現在我觀待過去世，這也不行，那也不行。以現在的「我」觀待「未來世」，因現在造「作」而有未來的我嗎？「不作」而別有未來的我嗎？亦作亦不作？非作非不作？這些邪「見」，「皆同過去世」中有我無我是一樣的不得成。從現在看過去，有呢？無呢？如從過去看現在，即是過去我作今我呢？不作今我呢？這種從前望後，如推論到現在與未來，即是現在我作不作未來？過去是前，現在是後；現在是前，未來是後；前後的關係相同，過失也相同，所以不再一一的指破。

庚二 破常無常邊無邊見顯法空

辛一 破常無常見

壬一 破常見

若天即是人 則墮於常邊 天則為無生 常法不生故

常無常見，是依我在過去的有無而起的；邊無邊見，是依我對未來作不作而起的。現在先觀破常無常見。根本的自性見，是我及世間常、我及世間無常，我及世間有邊、我及世間無邊。亦常亦無常、非常非無常，亦有邊亦無邊、非有邊非無邊，是從根本見上開展出來的。

天身、人身，是緣起的假和合。依我而明法，所以說天身、人身等。此中說天、說人，不約我說，是指果報法說。所以，除此等見，即是法空。假定「天」的五蘊身，就「是人」的五蘊身，這就「墮於常邊」。因為拿現在的人身，回觀過去的天身，前後五蘊是完全一致的；一，就墮於常邊。如真是常的，那過去的「天」身，就應該是「無生」的，因為無常是生滅的，「常法」才是「不生」的。依天例人，人也是無生的，因為天即是人；常住不變，必是不生的。這裡不說人，單說天，是約過去所起見說。

壬二 破無常見

若天異於人 是即為無常 若天異人者 是則無相續

假定說天人身完全不同，「天」身是「異於人」身的，那又「是」落於「無常」的一邊了。因為天身在過去，人身在現在，過去的不到現在來，現在的不是過去的延續，這不是無常斷滅是什麼？所以說：假定前蘊的「天」身「異」於後蘊的「人」身，也就「是」「無」有前後「相續」的意義了。相續，是要彼此有聯絡，如二者截然不同，毫無共同性，這怎麼能夠相續呢？

壬三 破亦常亦無常見

若半天半人 則墮於二邊 常及於無常 是事則不然

外人見常無常不得成立，就又生起這樣的觀念：在一個五蘊身中，具有天身，也可以有人身。就是天的業果成熟了，天身這一部分現起，人身的一部分就隱；人的業果成熟了，人身一部分現起，天身一部分又隱起來了。不是說在同一時候，一半天身，一半人身。這樣，就可以解決困難了。現在的人身，不是過去的天身，所以沒有常住的過失。現在的人身，在過去的天身中具有，所以又沒有無常的過失。然而，這還是有過失的。假使真的「半天

半人」，這是「墮於二邊」的。天的果報身顯，人的五蘊身隱，這是無常見；人的五蘊身在天的果報中具有，這是常見。自性見，是一一各有自體的，這樣就是這樣，不是相依相待成的，所以不墮常見，就墮無常見。說亦「常」亦「無常，是事」是「不然」的。

壬四 破非常非無常見

若常及無常 是二俱成者 如是則應成 非常非無常

法若定有來 及定有去者 生死則無始 而實無此事

今若無有常 云何有無常 亦常亦無常 非常非無常

主張雙非的，不是黑漆一團的不可說，就還是常無常見，不過說得漂亮些。非常就是無常，非無常就是常，好像不加肯定，而心目中還是老套。這非常非無常，是對亦常亦無常立的。假使「常及無常」「二」者，是可以「成」立的，那麼也許「應」當「成」立「非常非無常」；亦常亦無常既不得成，非常非無常又怎麼能夠成呢？以現在觀過去，由過去到現在，過去是去，現在是來。來去，約緣起假名說，是可以的。如定說「法」決「定有來」，決「定有去」，有來去的實性，那就是「生死則無始」了。但事實上，「實無此事」。來去決定有，為什麼生死就無始呢？來有所來，去有所去。一直向前追究他的來處，找不到他的起初，就落於無始。來去是有時間相的，時間相怎麼可以說無始？佛不也是說生死無有始嗎？論主說：有始無始都是邪見。有始犯無因過，無始犯無窮過。可是，眾生都歡喜找個起頭、元始，找不到了，就妄立一法，如神我、心、物等為元始。如來為對治這種戲論，所以就說無始。這無始是對有始說的，意思說無有始。有始不可得，無始也就無有。說有實性的無始，這才有無窮過。在中道正觀中，始性不可得，不妨說無始的。最後，又綜合的批評說：現「今」沒「有常」，怎麼會「有無常」？沒有無常，怎麼會有「亦常亦無常」？又怎麼會有「非常非無常」呢？

辛二 破邊無邊見

壬一 破有邊無邊見

若世間有邊 云何有後世 若世間無邊 云何有後世

五陰常相續 猶如燈火焰 以是故世間 不應邊無邊

若先五陰壞 不因是五陰 更生後五陰 世間則有邊

若先陰不壞 亦不因是陰 而生後五陰 世間則無邊

世間是有情的身心，身心在三相時劫的遷流中，所以叫世間。有情世間的五陰身，到某一時候結束，與後陰截然不同，這是有邊。又，從此生死已盡，也是有邊。此中破前者。前一五陰身完了，後一五陰身又繼續下去，這是無邊。前一五陰延續下去，這也是無邊。今破後者。生死盡的有邊，相續的無邊，假名中有。前後截然不同，或前陰無限的延續，是外道妄見，假名中也是沒有的。假定「世間」是「有邊」的，怎麼能夠「有後世」？假定「世間」是「無邊」的，又怎麼能夠「有後世」？有邊所以沒有後世，因現在五陰完了，與後陰無關，失去相續的意義。無邊所以沒有後世，因現有的世間無限發展下去，後後世間，就是前前世間，所以後世也建立不起的。如分別前後，這其間必有他的不同。

「五陰」世間是「常相續」的，不是即前為後，也不是前後各別的完全脫離關係。「如燈火焰」，一直維持下去，是他所依的油炷不息的放射。看起來好像是前後一體，沒有兩樣，其實前一燈焰不是後一燈焰，後一燈焰不是前一燈焰。流動的燈焰，沒有一念住而又能相續，離前一燈焰就沒有後一燈焰，所以又不能說前後焰是別體無關的。這相似相續的燈焰喻，各學派都採用，以成立非有邊亦非無邊的不一不異的相續。不過，不以緣起假名說，說有實在的法念念生滅，必然發生困難，無法成立。諸法緣起假名，猶如燈焰，相依相續；前焰非後焰，而後焰又是不離前焰的。所以在假名緣起中，前後都有，又都是無自性的。這樣，前焰後焰各各成立；前後的燈焰間，有邊不可得，無邊不可得。所以說：「以是故世間，不應邊無邊。」本頌直依佛法緣起假名的相續義，以顯出外道說的錯誤。

後五陰的生起，因先五陰？不因先五陰？又先五陰壞了才生？還是不壞而生？假定是「先五陰」的自體「壞」了，壞了就沒有，「不」能「因」壞

了的先「五陰，更生」起「後」來的「五陰」。這樣，「世間」即不能相續，成為「有邊」了。如「先」五「陰不壞」，即先者存在不失，這當然也「不因」這不壞的先五「陰」，「生」起另一「後」有的「五陰」；一人那裡有二五陰呢？後五陰，不能是先來無限制的延續，所以說「世間則無邊」。此二頌，可見執有自性的世間，說壞說不壞，都墮在邊見中。

壬二 破亦有邊亦無邊見

若世半有邊 世間半無邊 是則亦有邊 亦無邊不然

彼受五陰者 云何一分破 一分而不破 是事則不然

受亦復如是 云何一分破 一分而不破 是事亦不然

亦有邊亦無邊見，是說世間一半是存在，一半是不存在。存在的繼續不斷的存在下去，這是無邊；不存在的到某階段結束了，這是有邊。假定「世」間真的一「半」是「有邊」，一「半」是「無邊」，那世間就成為「亦有邊亦無邊」的了。可是事實上，並沒有這回事，所以說「不然」。有邊無邊，是約前後生命發展上講的。若就五蘊和合上講，叫做受者；就五蘊的差別上講，叫做受。「受」「者」，說他「一分破」，「一分而不破」，這「是」「不」可以的。「受」法也是這樣。性空者說：受者是假名，受法也是假名，他不息的演變，但不能決定說一半破、一半不破的。如我是隨所依的五蘊變化而變化的，在這演變中，五陰息息的變，我也息息的變。前我後我不是常住一體，而他的某種主要因緣未變動以前，他就現出安定統一的形態，看來如此如此。他離卻因緣不存在，所以實際是依因緣的變動而變動。他是緣起的，所以有相待性；似乎有變、不變，而他實是念念統一的，前前非後後的，也不能說半變半不變。此意別當廣說。

壬三 破非有邊非無邊見

若亦有無邊 是二得成者 非有非無邊 是則亦應成

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

己二 結呵

一切法空故 世間常等見 何處於何時 誰起是諸見

上說的諸見，是從自性見而生起；不合緣起假名，也是因為不合無自性義。本頌，直接的揭示法性空義，總遮一切。在「一切法」的畢竟性「空」中，「世間」是「常」，是無常，亦常亦無常，非常非無常「等」的諸「見」，都是錯誤的。如悟人法空，或了解依法性空而假名建立的世間，知道一切緣起是無自性的，無自性的緣起世間，有什麼常、無常可說！也自然不會有此等邪見。依假名緣起，通達緣起法性空，性空不壞緣起。空間上，無論是在「何處」；時間上，無論是在「何時」；也不論是什麼人，決不會起這些執見。所以說：「誰起是諸見！」也可以說：一切法性空寂中，更有何處、何時、何人可說，而能生此等邪見呢！

甲三 歸宗

瞿曇大聖主 憐愍說是法 悉斷一切見 我今稽首禮

八不緣起兩頌，是標宗。中間二十七品的偈頌，是顯義。這四句頌，是歸宗。標宗是標舉正宗，顯義是開顯正宗，歸宗是結歸正宗。「瞿曇大聖主」，是佛。瞿曇，是釋迦佛的姓。大聖主，是說佛是聖中之聖。佛說最深法，是八不緣起；緣起是八不法，一方面是假名有，一方面是畢竟空。性空假名，在八不緣起中，開示真實。愚癡的眾生，不理解因果、罪福、四諦事相，所以就撥無一切；不理解緣起性空，所以就主張有極微色、剎那心，起我見、法見。執自我為我，執諸法為法，造種種業，受輪迴苦。佛為「憐愍」這些有情，所以為他們「說」八不的緣起「法」，使他們從緣起法中，悟解諸法空性，「悉斷一切」有無、常斷、一異、有邊無邊等的諸「見」，證入寂滅。龍樹菩薩，見到緣起性空的殊勝是佛法的關要，特據佛說，加以發揮闡述，使眾生更能把握緣起性空的心髓。可是，這甚深的緣起法，唯佛方能開顯。佛太偉大崇高、太慈悲了！所以向如來致敬，說：「我今稽首禮。」