

中觀論頌講記



妙雲集上編之五

中觀論頌講記

印順講 演培記

中觀論頌講記目次

懸論

一 中論作者釋者與譯者·····	一—五
一 作者·····	一
二 釋者·····	三
三 譯者·····	四
二 略釋中觀·····	五—一六
一 直說·····	六
二 遮顯·····	一二
三 中論之特色·····	一七—三五
一 有空無礙·····	一七
二 大小並暢·····	二七

三 立破善巧	三〇
四 中論在中國	三六——四一
五 中論之組織	四一——四六

正釋

觀因緣品第一	四七——七八
--------	--------

甲一 標宗	四九——五八
-------	--------

甲二 顯義	五八——五六四
-------	---------

乙一 總觀	五八
-------	----

丙一 觀集無生	五八
---------	----

丁一 觀四門不生	五九
----------	----

丁二 觀四緣不生	六六
----------	----

戊一 立	六六
------	----

戊二 破	六八
己一 審定	六八
己二 別破	六九
庚一 觀四緣不成	六九
辛一 觀因緣不成	六九
辛二 觀次第緣不成	七三
辛三 觀緣緣不成	七四
辛四 觀增上緣不成	七五
庚二 觀緣生不成	七六
丁三 觀一切不成	七七
觀去來品第二	七九—一〇一
丙二 觀滅不去	八四
丁一 三時門	八四

中觀論頌講記 目次

四

戊一 觀去不成……………	八四
己一 觀三時無有去……………	八四
庚一 總破三時去……………	八四
庚二 別破去時去……………	八五
辛一 立去時去……………	八五
辛二 破去時去……………	八六
己二 觀去者不能去……………	八八
戊二 觀發不成……………	九一
戊三 觀住不成……………	九三
丁二 一異門……………	九六
戊一 觀體不成……………	九六
戊二 觀用不成……………	九七
丁三 有無門……………	九九

觀六情品第三……………一〇二——一一

乙二 別觀……………一〇三

丙一 觀世間……………一〇三

丁一 觀六情……………一〇四

戊一 立……………一〇四

戊二 破……………一〇四

己一 廣觀眼根不成……………一〇四

庚一 觀見不成……………一〇四

庚二 觀見可見見者不成……………一〇七

庚三 觀見可見所起之果不成……………一〇九

己二 例觀五根不成……………一一〇

觀五陰品第四……………一一一——一一三

丁二 觀五陰……………一一三

戊一 觀陰性空……………一一四

己一 觀色陰空……………一一四

庚一 因果相離破……………一一四

庚二 有因無因破……………一一六

庚三 因果相似不相似破……………一一八

己二 觀餘陰空……………一一九

戊二 讚歎性空……………一一九

觀六種品第五……………一三三——一三三

丁三 觀六種……………一二五

戊一 明正觀……………一二五

己一 廣破空種……………一二五

庚一 非所知性……………一二五

辛一 非有……………一二五

壬一 以能實所破……………一二五

壬二 以所徵能破……………一二七

壬三 能所相待破……………一二九

辛二 非無……………一三〇

庚二 非能知性……………一三〇

己二 結例餘五……………一三一

戊二 斥妄見……………一三二

觀染染者品第六……………一三三——一四二

丙二 觀世間集……………一三六

丁一 惑業相生……………一三六

戊一 染著則生……………一三六

己一 觀染與染者……………一三六

庚一 正觀染者不成……………一三六

辛一 別異不成……………一三六

壬一 前後門破……………一三六

壬二 俱時門破……………一三七

辛二 和合不成……………一三八

辛三 異合不成……………一四〇

庚二 類破一切法不成……………一四二

觀三相品第七……………一四三——一七四

己二 觀生住滅相……………一四四

庚一 破三相之妄見……………一四四

辛一 觀生住滅不成……………一四四

壬一 總破三相……………一四四

癸一 有爲無爲門破……………一四四

癸二	共聚離散門破	一四五
癸三	有窮無窮門破	一四八
壬二	別破三相	一四九
癸一	破生	一四九
子一	自他門破	一四九
丑一	破他生	一四九
寅一	立	一四九
寅二	破	一五一
丑二	破自生	一五三
寅一	立	一五三
寅二	破	一五四
卯一	破其喻	一五四
卯二	破其法	一五七
子二	已未門破	一五八

丑一 總遮三時生	一五八
丑二 別破生時生	一五九
寅一 破緣合之生時生	一五九
寅二 破已有之生時生	一六〇
卯一 約所生之生破	一六〇
卯二 約生之能生破	一六一
子三 有無門破	一六一
丑一 就體有無破	一六二
丑二 約相有無破	一六三
癸二 破住	一六三
子一 已未門破	一六三
子二 有無門破	一六四
子三 自他門破	一六五
癸三 破滅	一六六

子一	已未門破	一六六
子二	有無門破	一六七
丑一	約相有無破	一六七
寅一	以住相破滅	一六七
寅二	以滅相破滅	一六八
寅三	以生相破滅	一六八
丑二	約體有無破	一六九
子三	自他門破	一七〇
辛二	結一切法不成	一七〇
庚二	顯三相之正義成	一七二
觀作作者品第八		一七五——一八五
戊二	有作則受	一七六
己一	觀作作者	一七六

庚一 正破……………一七六

辛一 遮戲論……………一七六

壬一 實有實無門……………一七六

癸一 標章……………一七六

癸二 釋成……………一七七

壬二 亦有亦無門……………一八〇

壬三 一有一無門……………一八一

壬四 此一彼三門……………一八一

辛二 示正見……………一八三

庚二 類破……………一八五

觀本住品第九……………一八六——一九六

己二 觀受受者……………一八七

庚一 別破……………一八七

辛一	離法無人破	一九八
壬一	敘外計	一八八
壬二	破妄執	一八八
壬三	顯正義	一九〇
辛二	即法無人破	一九一
壬一	敘轉救	一九一
壬二	破邪執	一九二
壬三	顯正義	一九五
庚二	結呵	一九五
觀然可然品第十		一九七——二一〇
己三	觀然可然	一九八
庚一	廣破喻說	一九八
辛一	一異門	一九八

中觀論頌講記 目次

壬一 總破一異	一九八
壬二 別破各異	一九九
癸一 破不相因	一九九
子一 破異可然之然	二〇〇
子二 破異然之可然	二〇一
癸二 破不相及	二〇一
辛二 因待門	二〇三
壬一 破成已之待	二〇三
壬二 破待已而成	二〇五
辛三 因不因門	二〇六
辛四 內外門	二〇七
辛五 五求門	二〇八
庚二 結顯性空	二〇九

觀本際品第十一……………二二——二二九

丁二 生死相續……………二二二

戊一 觀生死無際……………二二二

己一 正觀生死無本際……………二二二

庚一 顯教意破……………二二二

庚二 推正理破……………二二四

辛一 總遮……………二二四

辛二 別破……………二二五

辛三 結責……………二二七

己二 類明一切無本際……………二二七

觀苦品第十二……………二二〇——二二九

戊二 觀苦聚非作……………二二二

己一 正觀內苦非四作	一一一
庚一 總遮	一一三
庚二 別破	一一三
辛一 破自他作	一一三
壬一 破法自作	一一三
壬二 破法他作	一一四
壬三 破人自作	一一四
壬四 破人他作	一一五
癸一 離苦無人破	一一五
癸二 待自無他破	一一六
辛二 破共作	一一七
辛三 破無因作	一一八
己三 例觀外法非四作	一一八

觀行品第十三……………一三〇—一三四

丁三 行事空寂……………一三一

戊一 觀妄行……………一三一

己一 破諸行有事……………一三一

庚一 立……………一三一

庚二 破……………一三一

辛一 顯教意破……………一三一

辛二 約正理破……………一三三

壬一 破……………一三三

壬二 反難……………一三五

壬三 重破……………一三六

己二 破諸行空理……………一三八

庚一 約正理破……………一三八

庚二 顯教意破……………二四〇

觀合品第十四……………二四二——二四九

戊二 觀和合……………二四三

己一 別破……………二四三

庚一 奪一以破合……………二四三

庚二 無異以破合……………二四四

辛一 明無合……………二四五

辛二 成無異……………二四五

壬一 因離中無異……………二四五

壬二 同異中無異……………二四八

己二 結破……………二四九

觀有無品第十五……………二五〇——二六二

戊三 觀有無·····	二五一
己一 別觀·····	二五一
庚一 非有·····	二五一
辛一 觀自性·····	二五一
辛二 觀他性·····	二五三
辛三 觀第三性·····	二五四
庚二 非無·····	二五五
己二 總觀·····	二五五
庚一 開示真實義·····	二五六
辛一 遮妄執·····	二五六
辛二 證佛說·····	二五六
庚二 遮破有無見·····	二五九
辛一 無異失·····	二五九
辛二 斷常失·····	二六〇

觀縛解品第十六……………二六三——二七六

戊四 觀縛解……………二六五

己一 遮妄執……………二六五

庚一 觀流轉與還滅……………二六五

辛一 觀流轉……………二六五

辛二 觀還滅……………二六九

庚二 觀繫縛與解脫……………二七〇

辛一 總觀……………二七〇

辛二 別觀……………二七二

壬一 觀繫縛……………二七二

壬二 觀解脫……………二七三

己二 示正義……………二七五

觀業品第十七……………二七七—三三三

戊五 觀業……………二七八

己一 遮妄執……………二七八

庚一 破一切有者的諸業說……………二七八

辛一 立……………二七八

壬一 二業……………二七八

壬二 三業……………二八〇

壬三 七業……………二八〇

辛二 破……………二八三

庚二 破經部譬喻者的心相續說……………二八五

辛一 立……………二八五

壬一 成立業果……………二八五

癸一 舉喻……………二八五

中觀論頌講記 目次

三二

癸二 合法	二八六
壬二 別立善業	二八八
辛二 破	二九一
庚三 破正量者的不失法說	二九二
辛一 立	二九二
壬一 敘說	二九二
壬二 正說	二九三
癸一 標章	二九三
癸二 別說	二九四
子一 不失法	二九四
子二 諸行業	二九七
壬三 結說	三〇一
辛二 破	三〇二
壬一 業力無性破	三〇二

癸一 顯不失之眞	三〇二
癸二 遮不失之妄	三〇三
子一 不作破	三〇四
子二 重受破	三〇五
壬二 業因不實破	三〇六
庚四 破有我論者的作者說	三〇七
辛一 立	三〇七
辛二 破	三一〇
己二 顯正義	三一—三一

觀法品第十八……………三一四——三四七

丙三 觀世間集滅	三一九
丁一 現觀	三一九
戊一 入法之門	三一九

己一 修如實觀	三一九
己二 得解脫果	三二八
戊二 入法之相	三三二
己一 眞實不思議	三三三
己二 方便假名說	三三七
庚一 趣入有多門	三三七
庚二 證入無二途	三四一
辛一 約勝義說	三四二
辛二 約世俗說	三四三
戊三 入法之益	三四五
觀時品第十九	三四八—三五八
丁二 向得	三五二
戊一 觀時間	三五三

己一 觀別法之時……………三五三

庚一 正破……………三五三

辛一 破相待時……………三五三

辛二 破不待時……………三五四

庚二 例破……………三五五

己二 破即法之時……………三五六

觀因果品第二十……………三五九——三七八

戊二 觀因果……………三六〇

己一 約業緣破……………三六〇

庚一 有果與無果破……………三六〇

庚二 與果不與果破……………三六四

庚三 俱果不俱果破……………三六五

庚四 變果不變果破……………三六七

庚五 在果與有果破·····	三六九
己二 約因果破·····	三七〇
庚一 合不合門破·····	三七〇
辛一 別破相合·····	三七〇
辛二 總破合不合·····	三七二
庚二 空不空門破·····	三七二
辛一 因中果空不空·····	三七三
辛二 果體空不空·····	三七三
庚三 是一是異門破·····	三七五
己三 約果體破·····	三七六
己四 約和合破·····	三七六
觀成壞品第二十一 ·····	三七九—四〇〇
戊三 觀成壞·····	三八〇

己一 破成壞·····	三八〇
庚一 共有相離破·····	三八〇
辛一 總標·····	三八〇
辛二 別釋·····	三八〇
壬一 離成之壞相不成·····	三八〇
壬二 共有之成壞不成·····	三八一
壬三 離壞之成相不成·····	三八二
庚二 共成離成破·····	三八二
庚三 滅盡不盡破·····	三八三
庚四 法體法相破·····	三八四
庚五 性空不空破·····	三八五
庚六 一體別異破·····	三八六
己二 破生滅·····	三八六
庚一 執生滅不成·····	三八六

辛一 直實·····	三八六
辛二 別破·····	三八九
壬一 法非法不生·····	三九〇
壬二 自他共不生·····	三九〇
庚二 執生滅有過·····	三九一
辛一 標斷常失·····	三九一
辛二 顯斷常過·····	三九四
壬一 敘外人自是·····	三九四
壬二 出外人過失·····	三九五
癸一 斷滅過不離·····	三九五
子一 無常滅·····	三九五
子二 涅槃滅·····	三九六
癸二 相續有不成·····	三九七

觀如來品第二十二……………四〇一——四一八

丁三 斷證……………四〇四

戊一 觀如來……………四〇四

己一 破有性妄執……………四〇四

庚一 別觀受者空……………四〇四

辛一 五求破……………四〇四

辛二 一異破……………四〇六

壬一 破緣合即陰我……………四〇六

壬二 破不因離陰我……………四〇七

辛三 結……………四〇九

庚二 別觀所受空……………四〇九

庚三 結觀受者空……………四一〇

己二 顯性空真義……………四一〇

中觀論頌講記 目次 二九

庚一 世諦假名	四二〇
庚二 勝義叵思	四二二
辛一 離戲論	四二二
壬一 離常等八句	四二二
壬二 離有無諸句	四一三
辛二 顯真實	四一七
觀顛倒品第二十三	四一九—四四〇
戊二 觀所滅的倒惑	四二三
己一 遮破顛倒之生	四二三
庚一 觀煩惱不生	四二三
辛一 敘執	四二三
辛二 破執	四二三
壬一 無性門	四二三

壬二 無主門·····	四二三
癸一 無自我即無所屬·····	四二四
癸二 無垢心即無所屬·····	四二五
壬三 無因門·····	四二六
辛三 轉救·····	四二七
辛四 破救·····	四二九
壬一 正破·····	四二九
癸一 境空門·····	四二九
癸二 相待門·····	四三〇
壬二 結成·····	四三一
庚二 觀顛倒不成·····	四三二
辛一 空寂門·····	四三二
辛二 已未門·····	四三四
辛三 有無門·····	四三七

己二 結成煩惱之滅……………四三八

庚一 正顯……………四三八

庚二 遮顯……………四三九

觀四諦品第二十四……………四四一——四九一

戊三 觀所知的諦理……………四四四

己一 外人難空以立有……………四四四

庚一 過論至無四諦三寶……………四四四

庚二 過論至無因果罪福……………四四九

己二 論至反責以顯空……………四五一

庚一 顯示空義……………四五一

辛一 直責……………四五一

辛二 別顯……………四五三

壬一 顯佛法甚深鈍根不及……………四五三

癸一	示佛法宗要	四五三
癸二	顯空法難解	四六一
壬二	顯明空善巧見有多失	四六三
癸一	明空善巧	四六三
癸二	執有成失	四六八
辛三	證成	四六九
庚二	遮破妄有	四七五
辛一	破壞四諦三寶	四七五
壬一	破壞四諦	四七五
癸一	總標	四七五
癸二	別釋	四七六
癸三	結成	四七九
壬二	破壞四諦事	四八〇
壬三	破壞三寶	四八一

癸一 正明三寶無有	四八一
癸二 別顯佛道無成	四八二
辛一 破壞因果罪福	四八四
辛三 破壞一切世俗	四八六
庚三 結成佛法	四八八
觀涅槃品第二十五	四九二——五一七

戊四 觀所證的涅槃	四九五
己一 略觀	四九五
庚一 敘外難	四九五
庚二 申正宗	四九六
辛一 遮	四九六
辛二 顯	四九七
己二 廣觀	四九九

庚一 別遮以四句爲涅槃·····	四九九
辛一 遮有無是涅槃·····	四九九
壬一 遮·····	四九九
癸一 遮有·····	四九九
癸二 遮無·····	五〇二
壬二 顯·····	五〇四
辛二 遮雙亦雙非是涅槃·····	五〇五
壬一 遮·····	五〇五
癸一 遮亦有亦無爲涅槃·····	五〇五
癸二 遮非有非無爲涅槃·····	五〇七
壬二 顯·····	五〇九
癸一 如來離四句·····	五〇九
癸二 涅槃卽世間·····	五一一
庚二 總遮以諸見爲涅槃·····	五一三

辛一 遮……………五二三

壬一 絃見……………五二三

壬二 遮破……………五一五

辛二 顯……………五一六

觀十二因緣品第二十六……………五一八——五四一

丙四 觀世間滅道……………五二六

丁一 正觀緣起……………五二六

戊一 緣起流轉律……………五二七

己一 無明緣行……………五二七

己二 行緣識……………五二八

己三 識緣名色……………五二九

己四 名色緣六入……………五三〇

己五 六入緣觸……………五三一

己六	觸緣受	五三三
己七	受緣愛	五三三
己八	愛緣取	五三四
己九	取緣有	五三五
己十	有緣生	五三七
己十一	生緣老死	五三七
己十二	總結	五三八
戊二	緣起還滅律	五三九

觀邪見品第二十七 五四二——五六五

丁二	遠離戲論	五四五
戊一	敍見	五四五
戊二	破斥	五四七
己一	廣破	五四七

庚一 破有無作不作見顯我空	五四七
辛一 破過去有我等四句	五四七
壬一 破我於過去有	五四七
癸一 別破	五四七
子一 約前我今我不一破	五四七
子二 約即身離身無我破	五四九
癸二 結顯	五五〇
壬二 破我於過去無	五五二
壬三 破我於過去俱非	五五四
辛二 破未來作不作等四句	五五四
庚二 破常無常邊無邊見顯法空	五五五
辛一 破常無常見	五五五
壬一 破常見	五五五
壬二 破無常見	五五六

壬三	破亦常亦無常見	五五七
壬四	破非常非無常見	五五八
辛二	破邊無邊見	五五九
壬一	破有邊無邊見	五五九
壬二	破亦有邊亦無邊見	五六二
壬三	破非有邊非無邊見	五六三
己二	結呵	五六三
甲三	歸宗	五六四—五六五

中觀論頌講記

——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，也有透關的觀察。所以從他的證悟而作為論說，就善巧的溝通了兩大流

：「先分別說諸法，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！龍樹曾宏法於中印，但大部分還是在南印。南僑薩羅國王——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」、「廻諍論」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，

爭以龍樹爲祖，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『辨中邊論釋』（辨相品的一分與辨真實品的一分）；傳說爲龍樹造，可說毫無根據。還有『釋摩訶衍論』，是『大乘起信論』的注解，無疑的是唐人僞作；無知者，也僞託爲是龍樹造的。還有密宗的許多僞作，那更顯而易見，不值得指責了。我們要了解龍樹的法門，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』，宋施護譯的安慧的『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）疎勒，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「智論」與「十住論」，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，所以稱爲「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」，名爲中觀。（阿含經）八正道中的正見（正觀），就是這裏的中觀。正就是中，見就是觀，正見卽中觀，是一而二、二而一的。觀慧有三：聽聞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，是說明生死緣起的十二鈎鎖。「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，而衆生對緣起的認識是否正確，可以分爲三類：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，通達無我所，離却繫縛生死的煩惱，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。執有著起常見，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，不外惑業苦的鈎鎖連環。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，扼要而根本的啓示了這兩面。一般聲聞學者，把生滅的有爲，寂滅的無爲，看成隔別的；所以也就把有爲與無爲（主要是擇滅無爲），生死與涅槃，世間與出世間，看成兩截。不知有爲即無爲，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，名爲本性空。一切法是本性空寂的，因衆生的無始顛倒，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，龍樹學可以稱爲性空唯名論。

緣起法是世間的一切。緣起的因果事相，衆生已經是霧裏看花，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」。緣起是有情爲本的，從緣起和合的非一上，開示了衆緣無實的「諸法無我」。從緣起的非有不生的寂滅上，闡明了無爲空寂的「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

爲脫了節；側重寂滅眞常的，也不能貫徹生滅無常。緣起以有情爲本，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，貫徹了無常與眞常。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。卽一實相印的三法印，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，徧通到一切法，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：「衆緣所生法，我說卽是空，亦名爲假名，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，緣起的卽空，卽假，卽中，作三層的說明，其實只是佛說的「正見緣起」。

二 遮顯

中國學者，把融貫看爲龍樹學的特色。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。現在爲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，認爲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，但不以一切空爲了義的徹底的，給他作一個別解。大乘佛法，這才開始走上妙有不空去。這又分爲兩派：

一是偏重在眞常寂滅的，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，說眞俗無礙的性空唯名。但有一分學者，像妄識論者，從世俗諦中去探究，以爲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。這世俗諦中的眞實法，就是因緣所生的離言的十八界性。這眞實有的離言自性，在唯識論中，又解說爲三界的心心所法。意思說：離言的因緣生法，是虛妄分別識爲自性的，所以成立唯識。這樣，世俗可分爲二類：一、是假名的，就是假名安立的徧計執性。二、是眞實的，就是自相安立的依他起性。假名的徧計執性，是外境，是無；眞實的依他起性，是內識，是有。所以唯識學的要義，也就是「唯心無境」。這把世俗分爲假名有的、眞實有的兩類，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，以爲世俗皆假，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，等到離偏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，不能發菩提心度衆生，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。他們把眞常的不空，看爲究竟的實體，是常住眞心。等到討論迷眞起妄的世俗虛妄法，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。這性空又叫眞如、實相、法性、實際等。不解性空眞義的，從實在論的見地，去體解這一切法空，看爲是眞、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眞心論。同是「句」一切法空」，性空者通達勝義諦的畢竟性空，眞常者看作諸法常住的實體。智顛說：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。智顛以空中見不空爲究竟，

我們雖不能同意，但解空有二類人不同，却是非常正確的。有了一切空的經典，就有把一切空看爲真實常住的，所以說眞常妙有在龍樹以前，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，與眞常心合流，思想演變到『涅槃』、『勝鬘』、『楞伽』等經的眞常唯心論，却遠在其後。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眞常。或者說先有眞常，後有性空，把『華嚴』、『般若』等大乘經（在龍樹之前就有了的）的一切性空不生，看爲眞常的。不錯，這些大乘經，眞常者是容易看做眞常的。不過龍樹以前是一切法空思想發揚的時代，雖或者有人看做眞常的，但不是性空的本義。像眞常空與眞常心合流的眞常唯心論，都比一切空要遲得多。從龍樹的作品去看，他所引的『無行』、『思益』、『持世』、『維摩』、『法華』、『十住』、『不可思議解脫經』，都還不是明顯的眞常唯心論的思想。所以，要論究龍樹學，必須理解妄識者的世俗不空、眞心者的勝義不空，才能窺見龍樹學的特色。

三 中論之特色

一 有空無碍

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。先論空有無碍：假名性空，在龍樹的思想中，是融通無碍的。但即空即有的無碍妙義，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，不能令衆生得入，於是不得不方便假說。用什麼方法呢？『中論』說：「諸佛依二諦，爲衆生說法，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：「如來見於三界，不如三界所見，非如非異」。所見的對象，同樣的是三界緣起，所得的悟解却不同，見到了深刻而特殊的底裏，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，引衆生進入聖者的境地。所以，這二諦，古人稱之爲凡聖二諦。經上說：「諸法無所有，如有，如是無所有，愚夫不知名爲無明」。因爲無明，不見諸法無自性，而執著他確實如此的有自性，所以成爲世俗諦。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，名爲實」。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！衆生在生死中，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，那一切都獲得解決了。緣起的空有無礙，是諸法的真相，但却是聖者自覺的境界；在我們，只能作爲崇高的理想，作爲前進的目標！可以意解他，却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，本不成其爲諦，因凡夫的心境上，有這真實相現起，執爲實有，所以隨順世間也就說爲真實。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眞性。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。這不是衆緣和合的自性有，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上錯誤在，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，就是在一刹那（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，就前後失却聯繫，成爲斷滅。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，以爲是個體的，對立的。三、常住，不見前後的演變，以爲是常的，否則是斷的。自性三義，依本論觀有無品初二頌建立。由有卽一而三，三而卽一的根本錯誤，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；所空的也就是空却這個自性。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；並且這根本無明的執著，成爲流轉生死的根本，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，他們就必然要執著爲實有的，以爲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，心法是一刹那一刹那的，這都是分析空所得到的結果。二、觀空，這可以名爲唯識空。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，像十二切處、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，心却不空。龍樹學，爲了適應一般根淺的衆生，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，而觀想爲空。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，空却自性，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，與二乘的唯一但空一樣。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，不偏在空上，所以說「不可得空」。雖可以不觀緣起，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，這不能作爲性空不了，或者真性不空的根據。因爲，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：性空者以爲空是徹底究竟的，有是緣起假名的；真常者以爲空是不徹底的，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；却是扼要，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，而佛自己却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，就是突破緣起的鈎鎖而獲得解脫。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，應學般若波羅密；欲得緣覺乘者，應學般若波羅密；欲得菩薩乘者，應學般若波羅密」。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」卽是一例。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，而火的熱性却是一樣，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，而認爲有獨存的自我，這是我見；若在一一有情上轉，而認爲有獨存的自我，這是我見。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，都以性空爲解脫門，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，菩薩却發廣大心，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。使緣起性空的爲三乘共同所由的真義，爲一般聲聞所接受，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，以無常爲入道的方便門，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。這才能不爲五欲所轉，於如幻中利益衆生，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，也就隱然以大乘爲中心的。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，一是習氣尚未侵除。

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。不過破立每帶有主觀性，誰都說自己可以破他，可以立自，在別人却未必就承認你。所以你什麼理由破他，你必須不受同樣理由的反駁，才算能破他立自。龍樹學徧破

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心纔能建立起來，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，却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，一切法是假名緣起上，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，就不應分爲甲乙。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。這實是本論的特色。

有人說：龍樹學爲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，多拿他們作爲觀察的對象，這是當然的。衆生有自性見的存在，本來主要的是破那個根本自性見。但一分世智凡夫，却要把那個自性見，看爲萬有的本體，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，是否自在性見中過生活，不要把『中論』看為專破外道小乘的。古人說：三論徧破外小，就是「徧呵自心」，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！譬如這裏一把刀，觀察他的真實自性，說沒有刀，俗諦所知的假名刀，還是有的。若這裏根本沒有一把刀，當然說無刀，但反過來也說有刀，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、刹那心等，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。這裏面，自然也有錯誤。而我們習見以爲正確的，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，有幾個傑出人材，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謫託古。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，寄在僧肇、僧叡、曇影乎」？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，却融貫儒釋，糅合眞常。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，疊無識的涅槃。眞常的經論緊接著大量的譯出來，如『涅槃』、『金光明』、『善戒』、『楞伽』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，認爲一切菩薩的論典，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，性空大乘與眞常大乘，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，他們以爲三論（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』

看爲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」、「涅槃」等大乘經，成爲綜合的學派——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。這一系列的前驅者，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。他的弟子智琳，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」、「百」、「十二門論」爲抉擇空有的基本論，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』、『法華』、『勝鬘』、『涅槃』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』、『法華』二經並重；智者大師比較上特重『法華』、『涅槃』，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，才組織他弘偉的體系。因此，天台宗是更綜合的學派。智者大師對龍樹的『智論』，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。他的精隨在止觀；天台比三論，確要充實些。不過三論宗有許多思想，却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，却關涉很深。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，但他們都以爲假法不能沒有，所以又執有實在的假體或假用。爲破假執，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，不是空却如幻的假有；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「以破爲顯」。從幻有說，空却自性才是緣起假名（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」，也就够了。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，是更與眞常雜糅的。

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「一法上顯示他的無自性空。空性徧一切一味相，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。

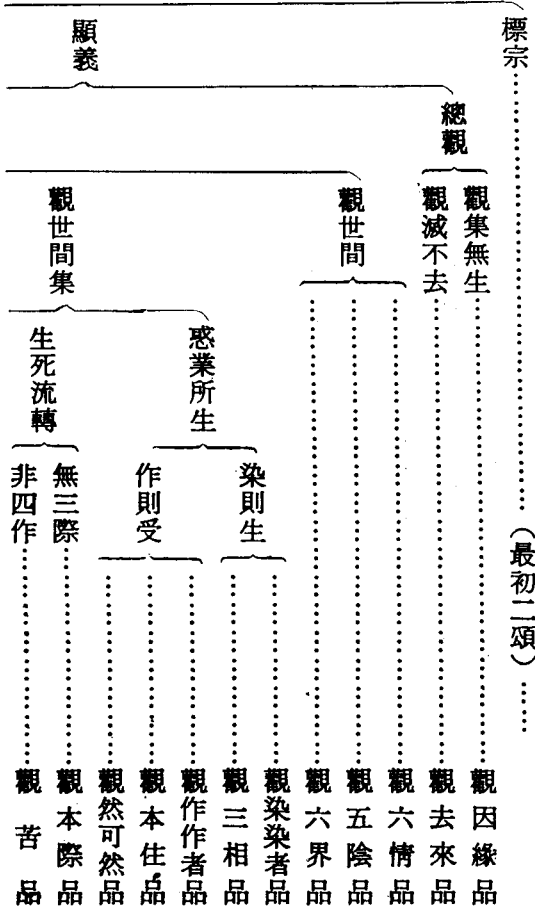
本論以『阿含經』為對象。阿含是根本佛教，思想是「我說緣起」，緣起是「空諸行」，正見性空的緣起，才能正見佛陀的聖教。本論從性空緣起的見地，建立佛教的一切。有人以為龍樹專說一切法空，這是錯誤極了！龍樹的意見，佛法——世出世法，不要說凡夫、外道，就是大部分的小乘學者，也不知道；像他們那樣說，是錯的；要理解一切法空，才能正確的理解佛法的一切。這可以說，開發阿含的深義，就是用性空無所得的智光，顯示了真的佛教；真佛教，自然是真的聲聞乘，也就是真的菩薩乘。所以古人說：三論是無所得小，無所得大。概略的說，『阿含經』廣說緣起有，從緣起有而略示本性空寂。小乘阿毘曇，不免

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』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』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「破小乘迷失，明小乘觀行」。天台學者說：本論以緣起爲宗，第二十六品，正是說的緣起，爲什麼一定判爲小乘？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，因爲性空義，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，却是『雜阿含』的本義。六處、五蘊、六界和合，名為有情。這像『舍利弗毘曇』、『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：

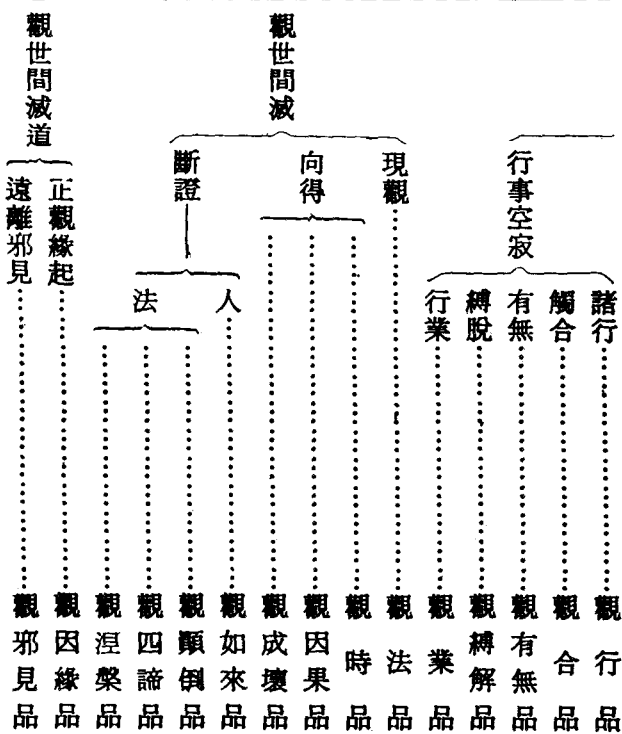


全論組織

別觀

結讚

(最後一頌)



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，看他是一樣的生起一切法。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，是從衆緣所生的；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吧了。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；銅鑠者說二十四緣，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，精練爲四緣，爲後代學

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：「欲學四緣，當學般若波羅密多」。龍樹曾假設問答，而給以說明：講四緣，昆曇是詳細不過的，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，有分爲生、住、滅三相的，有分爲生、住、異、滅四相的。二、剎那生滅，如人從生到死的一期生命中，從深觀的智慧去觀察時，才知

道是剎那剎那的生滅變化著，沒有一念（極短的時間）不在潛移默化的。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，可以使他變化；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，成爲世間生生不已的現實，總名爲生。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，是不大說爲常的，多稱爲相續，因爲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，所以也說爲常，但這常是超時間性的。斷煩惱而顯證的，也偶然的稱爲斷的

。但怕他與斷滅見相混，所以多說爲「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，常以爲前一種是真實的，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（智論加因果爲十），包含了世間的根本而最普遍的法則，卽是現起，時間，空間，運動四義，爲一一法所必備的。因爲，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，徧破一切法。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，名爲無生。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，不理緣緣起，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，就以爲昨天如是，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，不能發覺他前後的相續關聯，就以爲是從此斷滅。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），如以爲此法與彼法有同一性，就覺得合而爲一，沒有差別可談（有差別，他以爲就是非實在的）成爲渾一的整體。如發見了差別，就以爲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，就發現他的矛盾不通。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，一一給他個不字，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，什麼譯得非常善巧，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，而佛却能善巧的把他宣說出來，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，是依第一義諦說的；不斷不常、不一不異，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。智論講到第一義悉檀，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，一切有系是以緣起爲有爲法，是因；大衆分別說系，以緣起爲無爲法，是因果的理則。緣起無爲者，也可說緣起法是不生不滅的，但不是中觀的正見。緣起有爲者，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，是很有意思的，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，有有有無還是無，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。不知亦有亦無還是無，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，衆生在不是實有上，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；衆生執實有，所以說空。懂得佛陀的真意，悟入性空，早是一了百了。但有人把有空對立起來，以爲這是有的，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，中即離能離所而爲自覺的境界。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，不能看爲與生對立的一法，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，名爲無生法忍。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，同是喻炙人口的。凡是以爲一切法是自性有的，那就必是生起的；所以觀察他是怎樣生的。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，就轉爲別體的他生。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。所以這是能偏破一切的。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。如果佛法中有執爲自性有的，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。爲什麼呢？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，自卽不生，生卽不自。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，成爲無窮生。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！有人以爲既不是自生，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。可說他卽不生，生卽不他。凡是此法由彼生的，彼此就有密切的關聯；決不能看爲截然無關的別體。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，爲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，不可爲比例。這也不然，既有親疏的差別，爲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！有人以爲單自不生，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，

因爲共生不出自他，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，看不出他的因緣，於是便以爲一切的一切，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，別地爲什麼不起呢？同樣是無因的，爲什麼有生有不生？別地既不起火，可見這裏的火，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，都可用這四門觀察他的怎樣生起。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。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，以爲是實有的，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裏來，滅也不見有一自性的像到那裏去。這如幻的緣生，不以爲他是真實的，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，是不爲勝義觀所得的。因爲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。青目釋却提在前面，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，但觀因緣品却專釋不生；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」一切的「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，決不假藉衆緣；凡是衆緣生的，決無自性。一切法依衆緣而存在，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。這因爲，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，徧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。一切有系主張四緣能生諸法。論主說，因緣生不是自性生，他雖表同情，但他以為四生中的他生，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，徧行因，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，

因爲未來世的心心所法，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，因爲剎那滅後，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，能爲心心所生起之緣，所以叫（所）緣緣。像滅諦無爲等，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，這裏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」。從緣生的一切有爲法，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，也都可包括在這裏面，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

果爲從緣生

爲從非緣生

是緣爲有果

是緣爲無果

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，爲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：「果爲從緣生」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

是法名爲緣

若是果未生

何不名非緣

果先於緣中

有無俱不可

先無爲誰緣

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」爲「是（此）法」能「生」彼「果」，所以「是法」就「名」之「爲緣

」。這樣，緣之所以爲緣，不是他自身是緣，是因他生果而得名的。如父之所以爲父，是因生了兒子才得名的。那麼，「若是」在「果」法尙「未生」起的時候，爲「何不名」爲「非緣」呢？如炭能發火，說炭是火緣，在炭未發火前，爲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。因爲緣中已有果，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，以爲從前見過，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？爲了生果才需要緣；果既先有了，還要緣做什麼呢？一般人，總以爲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，也就不成其爲緣了！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，認爲是不值得多破的，因爲他不上說的有無二門。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。這也不行的，因為滅就是無，沒有一種滅法能够作緣的，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，不應有滅心爲緣。滅法已滅了，又不可爲緣，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，有爲無爲等，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，在實事論者的觀念中，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，是由衆多的因緣所生。假定果是有實體的，那他究竟從那裏生起？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「果爲從緣生，爲從非緣生」兩句，從緣生果的不可能，已經一一說破；這裏例破非緣生果，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。有人以爲緣生不成，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」。因爲緣與非緣都不生，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。這是因爲去與來，同是一種運動，不過就立足點不同，有去來的差別。如以法王寺爲中心，到赤水去叫去；以赤水爲中心，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，就名爲去來。但去來，不單就人說，流水、白雲，在空間中有位置的移動，也就稱之爲去來。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，滅無所從去』，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

爲現實的一切我法，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。這因爲生死死死，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，所以判爲觀滅不去。也可以說，前一品總觀諸法的無生滅用，本品總觀衆生無來去用。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。譬如從這裏到那裏，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，却是靜止的。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，就是諸法刹那刹那都在動，一刹那都是有生也有滅，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，不得不把矛盾作爲眞理。佛教的小乘學者，像三世實有派的一切有部，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，索性高唱眞常不動了！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，妄動眞靜，就是承認矛盾爲眞理。唯有性空正見的佛學者，凡是存在（有）的，是運動的；沒有存在而是眞實常住的。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，不是眞常的，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，就是開顯緣起的卽動卽靜，卽靜常動的問題。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。本品在側重否定實有自性者的運動論。

觀去來品，可以分爲三門：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，從這裏發足叫發，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，那就該觀察他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」動作的刹那「中」，不是明白的「有去時」嗎？不是「非已去未去」的第三位嗎？有利那頃去時的實體，「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

一謂爲去時

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？爲什麼不能說去時中有去？因爲「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，還不知道能不能成立，你就豫想去法的可能，把去法成立的去時，作爲此中有去的理由，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，所以不能用去時爲理由，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。這因爲有去，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，事實上却無法避免。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。

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，這裏觀去者不能去。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，那裏還會有真實的去者？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裏去，或者沒有去的那個人往那裏去。去的那個人能夠有去的動作，一般都看爲是的，其實去者就是已經去的人，動作也

過去了，那裏可說去者還有去呢？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，所以第三去者，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裏的去者，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，他又走上第三者的歧途了！「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」、因去而名爲「去者」的「去」，「二」、是去者在那裏去的「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」；因爲他不能解緣起的人法相待，以爲「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，這裏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

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」，那裏還會「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，有住爲什麼沒有去呢？這樣，外人的成立有住，還是爲了成立

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，却用三者門。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」，那裏還「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，從此到彼の行動息下來，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，現在去未來的；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，到一切智智中住』，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

即爲是去者

作者及作業

是事則爲一

若謂於去法

有異於去者

離去者有去

離去有去者

去去者有二

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。這裏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」。是一是異爲什麼不然呢？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」

「爲一」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，這怎麼可以看爲一體相卽呢？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。或者可以去法到這裏去，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，非異卽一。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，就是去者在先，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

，不能成爲去者所用的去法。假定說：「因去知去者」的因去，不能爲去者所用，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」；理由是去者之所以爲去者，是因爲有去法；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。如果一一看爲實有性，那就不是——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，就以爲有真實的自體；如果說無實體，他就以爲什麼都沒有。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，耳鼻舌身意是世間』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，理應譯爲六根，什公卻譯做六情。情是情識，這是因爲六根與六境相涉，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，能徧取五根。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，所以就譯爲六情了。蘊處界，這是一般的次第，但古時卻每每是六處爲先，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

，就因爲這六根，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』。這因爲六根取境的時候，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，就把六根看爲有實在的自體，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；並且因爲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『空卽無生，是大懺悔』。

乙二 別觀

丙一 觀世間

中觀論頌講記

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，佛爲什麼說六根？「眼耳鼻舌身意」的「六情」，有「行」（照了）「色等六」境的作用，就是眼見色，耳聞聲，鼻嗅香，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，分爲色等六塵。

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。這裏破眼根能見，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，是指分布在瞳人裏面的微細清淨色，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，顯然是衆緣和合而存在的，不能自己見自己，怎麼說眼根是能見的自性

呢？「若不能自」已「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，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

則爲破見者

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，不成其爲能見；這又破非見性的眼根不能見。或者想：因爲不能自見，證明他的非見性；這，他該是非見性，在色等衆緣和合下，他才能見。這還是不行。說他是「見」性，尙且「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，更不成其爲見。這也不可見，那也不可見，見既「已破」了，自然也就「破」了「見者」。因爲，有了見，所以稱之爲見者，見都不可得，那裏還會有見者呢？

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，

是以六根爲中心的。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，這裏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」，能嗅香，叫嗅者，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，所以這裏也就不消多說的了。

觀五陰品第四

五陰，就是色受想行識，奘師譯爲五蘊。有人說：奘師是法相宗，所以譯爲五蘊；什公是法性宗，所以譯爲五陰。其實這是沒有根據的。像什譯的《法華經》，譯爲五衆，衆是聚集的意思，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，這一切色法總合爲一類，所以叫做色蘊。其餘的四蘊，也是這樣。這是把世間的一切法，總爲五類。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，卽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，大都作爲苦果去觀察，所以說觀他是生滅無常

的，無常故苦，苦故無我所。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，阿含裏有明白的譬喻，如說：「觀色如聚沫，觀受如水泡，觀想如陽燄，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，是根本佛教的眞義。

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，要四大作爲他的所依，所以說是能造、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「離因而有法」，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，有說虛空無爲，擇、非擇滅無爲，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；就是無爲法，也是因有爲而施設，是緣起的。每一存在的，顯現的，必是相互觀待的；否則，就根本不能成爲所認識的對境，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，他之所以成爲布的因，這是因爲他織成布。如把縷放在別的地方，他還是果，是由其他的原因所成的。但衆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」，這在外人就把他看爲沒有，既是什麼都沒有，那又那裏說得上「用」什麼「色因」呢？這因爲因是果法的因，有果才能說有因，如父親是所生兒子的父親，沒有生兒子，這也不成其爲父親了！所以執果法爲實有，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，以爲不分別色，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，這就成爲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，它具有質礙性，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，這裏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」惑裏。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。

，這似乎過於爲性空鼓吹。其實，這是事實，空確有立破的功能。一切法因緣所生，佛法稱之爲「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，透進他的底裏，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，不是也沒得。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，使他知道自己所執爲實在有的一切，不成其爲實在。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，尙且要依空，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，就成爲普遍性。所以，法界可解說爲一切法的普遍眞性。二、種義，就是所依的因性。這就發生了種子的思想；法界也就被解說爲三乘聖法的因性。俱舍說界爲種類、種族，也就是這個意思。現在觀六界，是從事相的類性說的。

界雖有衆多的差別，主要的是六界——地、水、火、風、空、識，這是構成有情的質素。有以識爲六種的根本；有以地、水、火、風的物質爲根本；也有以爲物質要有空才能存在，空更爲根本些。性空者說：組成有情的六種，心色固是不卽不離的，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。如五陰品中觀破色陰，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，很易於誤認爲普遍的真實常住不變，所以本品特別以他爲所破的對象。

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：虛空是有爲法。薩婆多部說虛空有二：一、我們眼見的空空如也的空，是有爲法。六種和合爲人的空種，是屬於這一類的。這虛空，是色法之一，就是竅隙的空。二、虛空無爲，無障礙爲性，一切色法的活動，存在或不存在，都在無礙的虛空中。虛空是徧一切的，實有的，眞常的。這虛空無爲，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，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

即爲是無相

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。法體、樣相，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，因爲量與知，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；能表顯虛空之所以爲虛空的相，叫能相。現在就研究他的所相：假定承認虛空是以無礙性爲相，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；也就是因爲沒有色法，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，怎麼知道他是有的呢？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。

王二 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，能相是爲所相法作相的，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爲他作相了嗎？如裝穀物的麻袋，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，作爲他的標記。如根本沒有所相的穀物麻袋，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，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，可爲能相的所「住」。

王三 能所相待破

相法無有故 可相法亦無 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

有的以爲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，那裏可以分離！所以要有無礙性的能相，才有虛空的相法，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。因爲一切法，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，不過不許實有自性吧了。但一般人，說有就覺得有個實在的；聽說自性非有，就以爲什麼都沒有。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；他們以爲虛空是顛倒的妄見，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，這裏破無，也是破實自性無。所以說：「若使無有」實在的自性「有」，那裏「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，那裏還有個能知者呢？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，那裏還有「知」這虛空是「有無」的能知者？那裏會離開所知別有內心本具的虛空相？如這裏有中論，能知者的認識上才現起中論的認識；假使這裏根本沒有這部書，能知者怎麼會生起中論的認識？那裏會有內心本具的中論相而可以了知呢？

· 已二 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。地以堅硬爲相，水以潤濕爲相，火以溫暖爲相，風以輕動爲相，識以了別爲相。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。世間指衆生的果報自體，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，再說有爲相的生、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。這像阿毘曇心論的行品，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，爲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，瞋恨不過是爲了要達到愛的目的而引起的反動。所以緣起論中，特重貪欲。論主在上面破斥蘊自性等不可得，固執自性有的學者，不能理解無性的緣起有，以爲不可得，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。如前說的去者，見見者，後面說的作作者，受受者，這裏說的染染者。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。憤

子系立不即不離五蘊的不可說我；一切有系立和合的假名我；大衆、分別說系立一心相續的眞我。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，染者是爲染法所染污的；這樣，染爲能染，染者爲所染，是從能染所染的關係上說。這染與染者，涉及的問題很多；大衆、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。心心所法爲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爲染者。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，能染污假名相續的衆生。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。這裏總括的敘述一下，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」來又怎麼能够「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」怎麼能够「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」又怎麼能够「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「有」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，這還不是你你是我，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。眞常唯心者說眞妄和合，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」「兩者並不融合爲一，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

非合不成

諸法亦如是

非合不成

如前所說的貪「染」與「染者」，各有各獨立的自體，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，就生起了一切有爲法，有爲法就是惑業所爲的。有爲法有他的相，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。凡是有爲法，是無常的，必有生、住、滅的形態，所以佛說：『有爲有三有爲相』。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。這色心的所以成爲有爲法，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，所以說三相是有爲法的相。晉慧遠法師曾問過什公，什公回答說：佛說有爲法，是令人厭離這世間的，並沒說有實在自體的三相。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 有爲無爲門破

若生是有爲

則應有三相

若生是無爲

何名有爲相

生、住、滅三法是有爲法的相，但生、住、滅三法的本身，是有爲呢？還是無爲？薩婆多部與犢子系，說三相也是有爲的；分別論者說三相是無爲；法藏部說生、住是有爲的，滅是無爲的。分別論者說：三相是無爲的，因爲三相是一切有爲法的普遍理性，如無常是諸法的真理一樣。有爲法，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

，他是普遍恆常的理性，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。法藏部說滅是無爲，一切法終究要歸滅無，他是一切有爲的最後歸宿，能滅一切，有絕對而必然的力量，所以也非無爲不可。他們執有實在的自體，不論是說有爲或無爲，都不得行，爲什麼呢？假定如有部說「生」、住、滅「是有爲」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。爲什麼要這樣？因爲凡是有爲法就有這三相；生、住、滅既然是有爲，自然也有此三相。不然，也就不能知道他是有爲了。假定如分別論者說「生」、住、滅是無爲的，無爲法不生不滅，沒有變化，沒有差別，沒有作用，沒有相貌，這樣的無爲法，怎麼能爲「有爲」法作「相」，表現有爲法是有爲呢？無差別的無爲法，作爲有差別的有爲法的表相，性空論者認爲是不能成立的。

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。說三相爲有爲法作相的，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。但佛說有爲法有三相，現在不是承認一一剎那中沒有三有爲相嗎？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」，對有爲法，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，也不能表示他是有爲。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，都承認卽生卽住卽滅的同時三相的，但他的意義，是值得研究的。成唯識論在一剎那心中建立卽生卽滅說：「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，觀待假名才能說卽生卽滅。

癸三 有窮無窮門破

若謂生住滅

更有有爲相

是即爲無窮

無即非有爲

假定「生住滅」的三相是有爲法，像薩婆多等所說的，即應該「更」承認這有爲的三相，又「有」生、住、滅三「有爲相」，那就犯了「無窮」的過失；如甲法是有爲，是由生、住、滅乙爲他作表相的；乙法也是有爲，就要生、住、滅丙爲他作表相；丙法仍是有爲，那就還要生、住、滅丁爲他作表相了，這樣推論下去，不是成了無窮嗎？假定說生、住、滅雖是有爲法，但不要另外的生、住、滅爲他作相，那麼，這有爲法上的三相，就不能說他是「有爲」了，他不再有生、住、滅三相，怎麼知道他是有爲呢？這樣，承認另有生、住、滅，就犯無窮過；不承認另有生、住、滅，又犯非有爲過。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爲，大衆系說三相是有爲，但自生、自滅，不需要另有生滅爲他作相。思想恰好是對立的：不是有爲，就是無爲，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

遷生於生生

能生有爲法的生，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，這是大衆系的見解。現在，先破他生派。這一頌，是有部他們，爲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，都是指一切有部的。總之，凡是主張三世實有的，主張展轉生的，都爲此中所破。

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。爲什麼呢？「生生」是「從本生」生的；這所生的生生，又怎麼「能」够轉過來「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。爲什

麼呢？「本生」是從「彼」生生而「生」的；這所生的本生，又怎麼「能」够轉過來「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，這不是彼此爲因嗎？不行！像你所說的「生生」，在「生」起的「時」候，「能」够「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」够「生」於「本生」呢？又「若」如你所說，「本生生」的「時」候，「能」够「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」够「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，是說能生起有爲法的生，自己能够生起。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」够「自」己「照」耀自己，另一方面又「能照」耀「於」其他的東西。燈光就這樣，「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，生是有爲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。

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

燈在於此闇

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」已根本沒有黑「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，是約他能够「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。但現在從照的所以爲照上觀察，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，爲什麼呢？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」體不能碰「及闇」「而」是「能」够「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，不能徧破一切世間的黑闇。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」够「自」「已」「照」自己，也「能照」及「於」其他的一切；那麼，黑「闇」也「應」「自」「已」「闇」蔽自己，「亦能闇」及「於」其他的法。這樣說來，你想想以光明去照他，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，稱爲破除。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

够自生，這「生」還「未」曾「生」起，還沒有自體，怎麼「能」够說「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，那裏會有生相呢？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，那裏還有生時？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

云何衆緣合

爾時而得生

若法衆緣生

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，就轉計衆緣和合的時候可以生。雖說衆緣和合生，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「衆緣」和「合」的那個「時」候「而得生」呢？衆緣和合時生，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，又說衆緣和合生，這是不合理的！依中觀的正見，「若」諸「法」衆緣和合而「

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」，本生能生有爲法，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，先從有爲法體的有無破；再約有爲的標相有無破。三有爲相，是有爲法的相，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」。爲什麼呢？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」。常人以爲有了不生，這是可以說得過去的；無，爲什麼也不能生？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

上面已破三生的生，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，那裏還談得上住呢？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」；在衆多的無情分上，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，是破自住派的大衆系；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，怎樣能够住大住呢？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，這那裏還有「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，要到下一刹那才滅，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，這那裏還能成其為滅呢？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，成爲佛法的根本大法。「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

若法是无者

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，那就不能說「有滅」，因爲實有法體的存在，就是常住，常住的東西怎樣說得上滅？同時，在「一法」當中，不能說「有有無」的「二相」。如光與闇不能同時存在；他是光明的，就不能說有闇相一樣。假定說：「法」體「是無」有的，那也「無有滅」相可說。因爲滅是有的否定，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，那裏還有滅相可成立呢！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

故無有有爲

有爲法無故

何得有無爲

「生住滅」三相，是有爲法的標相。是有爲，必有此三者；離卻三相，

就無法明了他是有爲法。所以，從上來詳細觀察，三相既然「不成」，也就「無有有爲法」可得了。下半頌，進破無爲法。無爲法的定義，是『不生不住不滅』。有人不了解佛說無爲法的真義，成立種種的無爲法，如擇滅、非擇滅等。以爲在有爲法以外，另有無爲法體的存在。不知道佛說無爲，是不離有爲的，待有爲而說無爲的。指出有爲法的如幻不實，生無所來，滅無所至；以此實生實住實滅的不可得，從否定邊，稱之爲不生不住不滅。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，何嘗以爲有真實的不生不滅的無爲呢？所以如能了解「有爲」三相的「無」性不可得，即可悟入「無爲」法空了。有些經中，因學者妄執離有爲虛誑的無爲真實，所以說有爲，無爲，非有爲無爲的不二。理解教意的，知道佛法還是如此，與專說有爲無爲的同一意趣。那些守語作解的人，就堅決的執著：無爲法不究竟，非有爲無爲的不二中道，才是究竟的真實。我們引申論主的意趣，應當告訴他：二既不成立，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，雖無而可見可聞」。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。以此等譬喻爲譬喻無常的，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。集諦本以愛取爲主動力，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：『無我無受無作者，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，爲作作者、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。因爲執著我所，爲造業感果的原因；無我，卽能達到解脫，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，是常是實的伴作者，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，才主張有如來藏爲善不善因。

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；本論稱之爲決定有，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

爲什麼說決定有作者不作決定業呢？因爲，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，也可說是沒有作業的動作；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了。

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：「有因有緣世間集，有因有

緣集世間，有因有緣世間滅，有因有緣滅世間』。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，那就成爲一切「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，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，而稱爲作者呢？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

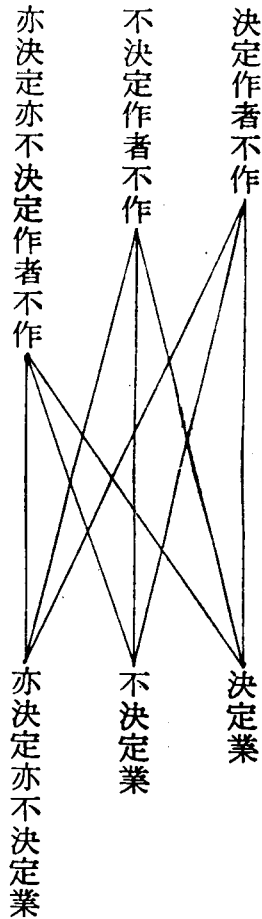
亦定亦不定

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，可以成爲九句：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：



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，人是自入；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，人不自入，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，不人不法而假名爲人法，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。

庚一 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。本論譯爲觀本住品，餘譯作觀受受者。佛法中，犢子系的不卽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，却另有門內的主人。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，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，如要有限等諸「

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」，那裏還「有」本住的「人」？「離」了本住的「人」，又那裏「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？

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，

這是不可能的。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「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。常人大抵以五官爲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。

王二 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「卽」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，就成爲混亂。因爲眼見者不但有見，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」；因爲見聞者是各異的。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）就成爲衆多了。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，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。這卽法無人破的顯正中，是依我空卽法空的思想而顯示的。我法是因因相得的假名有，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。這裏是說：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，那裏還有眼等、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，所以別判爲顯正。

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，那裏還可「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。

觀然可然品第十

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；本品觀然可然，是約喻總顯作受者的空無自性。然是火，可然是薪；然可然就是火與薪。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、卽蘊的方法，顯示我不可得。所以，他們就用不卽不離的然可然喻，解救自己。意思是說：離了可然就沒有然，但也不能說然就是可然，然與可然，是不卽不離的。五蘊（可然）和合有我（然），也是這樣：說離五蘊別有一我，是不可；但說我卽是五蘊，也同樣是不可。我與五蘊，是不卽不離的。雖不離五蘊，但也不就是五蘊。中觀家說不卽不離的緣起我，與外道、犢子系說的不卽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、他們說不即不離的然可然喻，主要的是建立他們的其實有，而不是爲了成立五蘊；中觀家說五蘊和合的我，不但我是不即五蘊不離五蘊，就是不即假我不離假我的。五蘊與假我，一切都相依而有的假名，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。這是在本品破然可然時，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 觀然可然

庚一 廣破喻說

辛一 一異門

壬一 總破一異

若然是可然

作作者則一

若然異可然

離可然有然

一般人的見解，或以爲我與法是一體的，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，他們就以然可然的譬喻來救。世俗諦中，然可然相待，而可說有然可然的不同；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：然是火，可然是薪。假定說：「然」就「是可然」，那「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，然與可然是各別的。但這還是通不過。假定真的「然」與「可然」是各別的，那就應該「離」了「可然有然」，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 破異可然之然

如是常應然

不因可然生

則無然火功

亦名無作火

然不待可然

則不從緣生

火若常然者

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。如離可然的柴有然燒的火，那就有四種的過失：一、然燒的火，既離可然的柴，那就「常」時都「應」該有火「然」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，「不因可然」的柴而有火「生」起，這是無因過了。三、除了常時不待可然因而火能生起以外，既是常然的，也就「無」須有「然火」的人「功」了。四、然是不離可然有的，現在說離可然有然，這然燒的火，到底然燒些什麼？沒有所然燒的柴，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：然可然如真的是各各獨立的，「然不待」於「可然」，那就是「不從」因「緣生」起；不從

因緣生起的「火」，如常「常」的「然」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，然與可然，何嘗如此！

子二 破異然之可然

若汝謂然時

名為可然者

爾時但有薪

何物然可然

外人說：雖可然有然，不是像你那樣說的。我的意思，以為可作然燒的柴薪，早就是有了的，他與然不同。不過到了「然」燒的「時」候，起火燒著了，那時因可然而有然，柴也就才成「為可然」。然可然雖有別體，但並無無因常然等過失。這在論主看來，有很大的錯誤。柴薪之所以成爲可然，是因他爲然所然的。在沒有燒的「時」候，不是「但」只「有」柴「薪」，不是可然嗎？你說燒時才成爲可然的，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，不叫做可然；燒時，有什麼力量使薪成爲可然呢？所以說：「何物然可然」。

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

然與可然異

而能至可然

如此至彼人

彼人至此人

若謂然可然

二俱相離者

如是然則能

至於彼可然

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」能到達可然的薪上。如火不能從這裏到那裏，使二者發生關係，而使可然發火，那麼，可然的柴就燒不起來，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」，就成爲「常住」，失去因緣義了！

外人救道：那個說然可然異就不能至？依我們說，正因爲柴與火是異的，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，「然與可然」是差別各「異」的，「而」然才「能」够「至」於「可然」。這如有兩個人，人異、地異，「此」男人可以到那個女「人」那裏，那個女「人」也可到這個男「人」這裏來。這豈不因爲他別異不同，而可以說至

嗎？（頌中的此彼，原語爲男女）。

外人所舉的譬喻，與所說的法，根本不合。假使真的離了然有可然，離了可然有然，「然」與「可然」的「二」者，一向是「相離」的，那或者可以如男女一樣，可以說這個「然」「能」够到那「可然」。可是事實上，二者是不相離的。離了然，根本就沒有可然；離了可然也就沒有然。既不能相離，你說此譬喻，以成立然與可然異而又可以相及，豈不是不通之至！

辛二 因待門

壬一 破成已之待

若因可然然

因然有可然

先定有何法

而有然可然

若因可然然

則然成復成

是爲可然中

則爲無有然

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，所以這裏又提出來破斥。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：然與可然二者，是相因相待有的。「因可然」而觀待有「然」，「因然」而觀待「有可然」。那應該推問：是先有然而後有然可然的觀待？是先有可然而後有然可然的觀待？還是先有然可然而後有然可然的觀待？所以說：「先定有何法，而有然可然」。假定先有然可然而後有二者的相待，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。假定先有可然而後有二者的相待，那就不應該說待然有可然，因為可然是先有了的。假定說先有然而後有二者的相待，那就不應該說待可然有然，因為

然是先有了的。這樣，可見然與可然，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，以為先有然燒的火，後有可然燒的柴，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「因可然」而有「然」。不知道這種看法，仍免不了過失。一、重成過：在然可然還沒有觀待以前，說已有可然，這等於已意許然的存在。如沒有然，怎麼會有可然呢？既已有了然，而現在又說因可然而有然，這不是犯了然的成而復成的過失嗎？所以說：「則然成復成」。反之，可然之所以稱為可然，是因然而成爲可然的。現在說：因可然而後有然，那又犯了第二不成過。因爲因可然而有然，就是那「可然中」根本「無有然」；如可然中沒有然，可然就不成可然，那又怎麼可說因可然有然呢？

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」爲乙法所「待」的因緣，甲乙二法有他的交互作用，方可說爲因待。現在既主張待已而成，那就根本沒有一法可作爲「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。所以然與可然，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，是爲了成立呀！所以，如說然與可然有自性，因相待而成，從未成已成中觀察，都不能建立。

因可然無然

不因亦無然

因然無可然

不因無可然

這頌是總結上義的。上面破然與可然是各各獨立的，又破成已而待，待已而成；現在就以因不期待門結破。意思是說：「因」待「可然」，而後說有然，這「然」就沒有自性；「不因」待可然而說有然，這「然」也不可得。反過來說，「因」待「然」而後有可然，這「可然」沒有自體；「不因」待然說有可然，也是「無」有「可然」的。

辛四 內外門

然不餘處來

然處亦無然

可然亦如是

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「然不」從其「餘」的地方「來」入可然中，可「然處」也沒有「然」可得。然是這樣

，「可然」也。「是」這樣。可然的所以成爲可然，不是外力使他成爲可然，也不是可然本身就這樣具有。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

若可然無然

離可然無然

然亦無可然

然中無可然

本頌應還有一句『可然中無然』，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：「若可然無然，離可然無然」。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，以我爲本體，該是法屬於我，我有於法了。然如我，可然如身心，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「然亦無可然」。這樣，我也不應爲身心之主，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，那還是我中有法呢？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：可然中無然。也不是我大而身心小，身心在我中，所以說：「然中無可然」。這五門觀察，顯出卽蘊、離蘊，依五蘊的我了不可得。中觀家破卽蘊離蘊的我，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

以然可然法

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「以然可然法」，「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，依然與可然的見地，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，以相續的生死爲境，而加以正理的觀察。現在先觀察本際。釋尊在經上說：『衆生無始以來，生死本際不可得』。什麼叫本際？爲什麼不可得？本際是本元邊際的意思，是時間上的最初邊，是元始。衆生的生死流，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。有以爲：無始是說沒有元始。但又有說：無始就是有始，因爲『無有始於此者』，所以名爲無始；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，不够資格理解，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，生與死還是那個爲始？這問題與先有鷄，先有蛋；先有父，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？有以爲：過去、未來，永不見邊際，而現在卻是真實的。所以，以現在爲主體，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，又那裏有實？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，也可以短爲一念。拿利那的現在一念說，他有無前後？如最短而沒有前後相，這根本不成其爲時間。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，下文再爲解說。

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

是則爲無因

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

衆生的生死，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相爲相；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，所以說卽生卽滅。卽生卽滅的延長，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。如可以離生而後有老死，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，要有過去的生爲因，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？然外人以爲生死是真實的，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

謂有生死

先有生後有死的「初」，先有死後有生後的「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？生死尙且不了解，了脫生死，那更是空談了！

己二 類明一切無本際

諸所有因果

及相相法

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

中觀論頌講記

二二七

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，似乎有他的原始，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，也不能藉口矛盾爲實相而拒絕答覆，因爲他們以爲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

，那就是生死生生，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。衆生的生死果報，在三界中，受三苦八苦的苦切。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』。由十二緣起的因果鈎鎖，從惑起業，由業感苦，從苦生苦，從苦起惑。這樣的生命，是螺旋式的延續，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，和合而產生一切衆生，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。還有約法爲作者說：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。這因爲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

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，那裏還「有人」？既沒有別體的自我，怎麼可說「於」五蘊中有「人」，「能」够「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

若苦彼人作

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，但可以說他人作苦爲他人所受，所以苦是他人所作的。這也不對！因爲，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，那裏還有受苦的「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，那裏還「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，那裏還「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，自他共作又怎麼能够成立呢？

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。

己三 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、動作而成爲動能，能發生一切的，叫行。一切有爲法，是業行動能所作成的，又是變遷流動的，所以一切有爲法，佛稱之爲行。三業是動作而成爲動能的，所以是行。此外，約有情以心爲導的特殊義，所以說內心的一切活動爲行。本品所觀察的，是通於一切有爲法的行。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，謂一切有爲法。最上者，謂涅槃眞法。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；那裏能說一切空呢？佛說的話，性空者當然是承認的。不過與他們的 understanding 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

是名爲虛誑

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，能使我們以爲他是這樣的。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，使我們以爲他是真環。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，虛誑所取的境相說，妄取約能取的心識說。一切演變流動的有爲法，在虛妄分別心的認識中，不能正確的認識他，無常的以爲是常，苦痛的以爲是樂，

無我的以爲我，不淨的以爲淨。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」，因爲「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，早就不名爲虛誑了！

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

佛爲什麼要說虛誑妄取？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，爲妄取的「所取」呢？如有一種確實的自體，就不稱爲虛誑，能知者也不稱爲妄取了。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，是爲了顯「示」一切法「空」的眞「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爲第一義諦。也唯有從現起的有無生滅中，體觀第一義的本性空；這纔眞的『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爲眞實，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。既知諸法的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，而執爲表詮的實有無性。所以，破斥說：不但有性的實體不可得，就是「無性」的實有「法」體，也不可得的。這因爲，「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動的，卻以爲是無性的；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，還是說前後是一法，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，後來又改爲那樣。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，應改正爲不作老。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。如以爲就是牛乳自體，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，這怎麼以爲就是牛乳的自體呢？但也不能說異法有酪，「離」了「乳」，更沒「有」一「法」「能」够「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爲酪。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，自然是執爲實有；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，如說這裏沒有花瓶，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」，那裏又顯出「有空法」的真實性可得呢？清辨破唯識家的「諸法空真實是有」，說衆生執有我，佛就說無我；衆生執實有，佛就說性空；你聽說空，就以爲有真實的普遍空性，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，那裏可以說沒有？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！衆生本來執有，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？再爲說有嗎，執有是衆生的老毛病！可以對治，到底不能使衆生解脫，所以也不能再爲說有。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

行品以後說合品，這是阿毘達磨的次第。舍利弗阿毘曇，與世友集論，都以此爲次第。行品是總論緣起有爲的一切行，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，染業者品也會談到過合，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。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；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爲實有。並且，六處緣觸，在緣起中，爲生死集滅的轉捩點。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，或以爲實有自性者可合，或以爲有實在的和合性。在正確的緣起觀察下，根本就不成其爲合。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。

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，此法才成爲別異的。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，是因對待而有的。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，決不能說爲自性別異。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。他以爲：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！因爲，「離」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，使他成爲別異的。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爲差別呢？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」。

外人以爲有異相，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，因爲不同法，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。就是勝論所立的爲一切和合原理的和「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，即一切爲相待的現象，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；以爲空與無同樣的沒有。聽說非有非無，於是在有無外另執一非有非無的

諸法實體，以爲是非有非空的。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，但他約有爲法的三相說：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，但內容不同。

戊三 觀有無

己一 別觀

庚一 非有

辛一 觀自性

衆緣中有性

是事則不然

性從衆緣出

即名爲作法

性若是作者

云何有此義

性名爲無作

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，外人或以爲一切都沒有，或以爲壞有成無。衆生妄見，不出此四句。現在先觀自性有不成。本頌以衆緣生的事實，破他有自性。所以這裏所破的主要對象，是佛法中的有所得學者。有所得的大小乘學者，以爲十二緣起的『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，就不能說從衆緣生。凡從衆緣生的，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：「衆緣中有性，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「從衆緣出」的。承認緣起，就不能說他是自性有，而應「名」之「爲」所「作法」；這不過衆緣和合所成的所作法而已。一面承認有自性，一面又承認衆緣所作成，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爲了義，專重「自有」一義；離卻時空談存在，真是所破太狹了！他又以自性有爲勝義自性，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

亦名爲他性

他性，是依他而有自性。依他起法的自相有者，不像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，那裏還「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。如以甲爲自性，以甲對乙，甲卽是他性。所以說：「自性於他性，亦名爲他性」。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

有人以爲：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。那裏知道，這也不得成。不是自性，就是他性；「自性、他性」既沒有，那裏「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「真實義」、「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，那就自然不能够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，以爲他是實有，這就落於有邊；見法消滅，以爲他是實無，這就落於無邊。多聞聖弟子不如此，見世間集，因爲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，卽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。

佛陀爲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。衆生從無始來，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
若法有定性

定無則著斷

是故有智者

不應著有無

非無則是常

先有而今無

是則爲斷滅

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，就應該以爲此法是始終如此的，以爲是常住不變的。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！爲什麼見斷見常都是過失呢？因爲諸法是常或斷，卽違反緣起的相續，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。假定以爲「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，還滅是生了解脫；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，爲取所取，又升起愛取，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，成爲繫縛的現象了。所以經中說：『非眼繫色，非色繫眼，中間欲貪，是其繫也』。二、五蘊繫縛衆生：衆生是假名的，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，這是有爲的解脫。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，這是無爲解脫。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

衆生亦復然

若衆生往來

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，銅鑠者的有分識，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，三世恆住自性，所以不許流轉。大衆、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：是常恆不變的流轉呢？是無常演變的流轉呢？假定是常恆不變的流轉，這不但不成其爲諸行（行是遷流變化的），也不成其爲流轉。常恆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，而且是剎那剎那的卽生卽滅。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；纔生卽滅的無常，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、處而安立的衆生，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：「衆生亦復然」。

雖然說了諸行和衆生的流轉都不可能，但在固執實有自性者的學者，特別是一切有與犢子系，以爲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衆生，就可以說有流轉了。這對於衆生，倒需要考察：假定說有「衆生」的「往來」，這衆生是假有的嗎？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，尙且不能流轉；卻想在假有的衆生上建立，豈不是笑話？真水不能解渴，想以陽燄來解渴，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。因爲實有、妙有的衆生，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；衆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。因爲，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，成爲後有的五陰身？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，從這裏到那裏，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」，從這裏到那裏，那裏還可說「有往來」呢？這一頌，破無中有派；有中派，也還是同樣的困難，受同樣的破斥。從刹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

衆生若滅者

是事亦不然

流轉的是諸行與衆生；還滅的也就是諸行與衆生。這裏說滅，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。諸行及衆生，本無有生，求流轉實性不可得，那滅又何所滅呢？諸行及衆生，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。所以諸行與衆生，都不可說有滅。說「諸行」有「滅」，「衆生」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

衆生如先說

不縛亦不解

「諸行」是無常念念「生滅」的。卽生卽滅的如幻法「相」，前念後念的諸法，沒有任何能力能繫縛他；因爲剎那生滅，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？如許多人在房子裏，房外燒起火來，裏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，不過大家擁塞住吧了。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？如夢中夢見魔鬼魔住自己，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，「衆生」也是這樣，這「如先」前所「說」過的無往來，無還滅，也可知衆生的「不縛亦不解」了。般若經中說：『菩薩正憶念，生死道長如虛空，衆生亦如虛空，其中實無生死往來及解脫者』，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，名爲相應縛；愛取有漏心法，緣慮了諸有漏法，就名爲所緣縛。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，成爲繫縛的現實。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，那或許可以說爲能「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，卽失去能所的關係了。「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

還爲受所縛

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：怎樣稱爲解脫？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，因爲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；因爲沒有縛，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，那就成爲同「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！爲什麼要破解脫呢？「人」如生起這樣的觀念，那他「還」是「爲受所縛」，並不會真的得到涅槃甘露味。因爲，雖不著於生死，但又取於涅槃，以爲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！涅槃卽一切法的如相，如幻如化而畢竟空寂，無一毫取相可得。那裏是生死以外，別有個實在的安然快樂的涅槃，可以到達、證入。不過爲了引誘衆生遠離妄執，佛才方便說有涅槃。如了達諸法如幻如化，生死如幻如化，卽生死當相爲涅槃，本來寂靜；那裏可以說不受諸法以後，我當得涅槃？前頌約有爲解脫說，此頌約無爲解脫說。這兩者，如說他是實有的，以性空正見觀察，根本都不得成。

已二 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，涅槃解脫即成爲生死繫縛了。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！對衆生妄見生死的雜亂，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，是由行爲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。但有的以爲無表業是假色。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爲種子。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，以我爲作者受者。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『人有降伏心……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，以造作爲用，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爲體，思已業以身表色及語表爲體。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，都包括在裏面。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

及思爲七法

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、口分爲六種，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」。但也可解說爲身有作業、無作業，口有作業、無作業，成爲四業。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，不過是無所表示吧了。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，卽成就善業；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」，卽是約受用業而說的。但這樣講來，似乎不止七種業了。曇影說：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，是身口業所以成爲福業罪業的說明。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，所以成爲善的福德業。又如殺人，他人受痛苦以至命絕，所以也就成爲罪業。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：「及思爲七業，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

業爲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，所以不名爲表業；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，以爲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。

辛一 破

業住至受報

是業即爲常

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，因爲這確是佛說，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；從開始造業一直有感「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

譬喻者不滿於一切有部的業力說，提出心心相續的業力說。以爲心心相續的業力，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

思的行爲吧了。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

過把他稍爲修正一下，不用六識受熏，而談阿賴耶受熏持種生現吧了。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

利益於衆生

是名爲慈善

二世果報種

業有福業、罪業。「能」够「成」爲「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「十善（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，是因爲這樣的：第一、五欲的快樂，還是不徹底的；解脫的快樂，才是究竟的。爲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，那就成爲不好了。衆生的欲望無窮，佛才種種的呵斥五欲，免爲五欲所包圍，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，爲學佛者應積集而努力的去實現他，以作爲自利利他的資糧。這是白業感得的妙果，所以特別的成立他。十善業爲什麼是善的？因爲修十善業的「人能」够調「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「利益衆生」的。不殺、不盜等的十善業，看來是消極的禁止的善法，實際上也利衆生。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，這不是有益衆生嗎？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，能够自利利他，所以說他「是慈善」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，那裏能得到有意義的可樂的受用！

辛一 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，同時即不成其爲因果。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：過失衆多，「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

諸佛躋支佛

賢聖所稱歎

正量者說：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。正量者以爲造業也是這樣，由內心發動，通過身口，造作業力，業力雖剎那滅去，但卽有一不失法生起。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；不失法は無記的，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。古代之三論學者，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，陳真諦三藏譯爲無沒，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，主要也還是爲了業力的受持不失，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吧了。

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，實爲解說業力，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。我以爲此相似不相似業，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。如衆生共業，將來感得衆生共得的依報等，卽是相似業。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，卽死亡了以後，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：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」。卽三界繫與不繫法。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，卽有不繫的無漏業。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」無外道所計卽蘊離蘊的我，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，不失法卽滅，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，以爲此頌是正量者總結上面所說的。青目釋以此頌前二句爲論主自義，後二句是論主呵責正量部的不失法。古代之三論家，以全頌爲論主的

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。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，是因爲本來「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，怎麼可以成爲業呢？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。因爲雖然不作，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。

五一 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，是爲因；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」，那裏還可說他「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，爲煩惱根本；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。他們以爲：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，那裏還可說「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

復變化人

如初變化人

是名爲作者

變化人所作

是則名爲業

諸煩惱及業

作者及果報

皆如幻如夢

如燄亦如響

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，這裏說的「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

爲根本所「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，以爲所幻化的，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，卽以大乘學者自居的唯識家，也還是如此。這本來自性見未盡，難於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、如燄、如響」的。幻是魔術所幻現的牛馬等相；夢是夢境；燄是陽燄，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，並沒有真的人在那裏發聲。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，一切法卽有卽空的無礙，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，所以論主一一觀察，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，即直示正觀悟入真相的教授；為一大科的中心所在。觀法品的觀，是現觀，或正觀，就是悟入如真相的實相慧；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。合於常徧本然的理則法，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

眞實空性法，所以叫觀法。體悟眞如空性法，聲聞行者在初果；菩薩行者在初地。經中說：『知法、入法，於法無疑』，就是悟達此空眞如性。能悟入畢竟空的智慧，稱爲『淨法眼』。聖者體悟諸法的眞實，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，名爲得道。

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、如大衆分別說系學者，說眞正的體悟，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，不能算爲領悟眞理的。這頓悟的見解，也名見滅諦得道，或見空得道。但所見滅諦，有以爲見滅諦卽見眞實的；有以爲『因滅會眞』的。依性空宗眞義說：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，以爲這頌是小乘所悟的，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。

本品在全論的科判中，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，以爲初是聲聞所悟的，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，以爲不見有

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，所悟的眞性愈明。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，以現實事相爲境。不預先假定其爲如何，而以深刻的觀慧，探索他的本來真相。所以能破除迷妄，而不爲自己的意見所欺。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，解脫衆苦。

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
若無有我者

我即爲生滅
何得有我所

若我異五陰
滅我所故

則非五陰相
名得無我智

得無我智者

是則名實觀

得無我智者

是人爲希有

印度的宗教、哲學者，說有情的生死輪迴，是以小我的靈魂爲主體的；宇宙的一切現象，以大我的梵爲實體的。這小我、大我，經佛的正智觀察，斷爲如有我，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，都是以自我的評價爲標準；以自己的意見去決定他。我見的擴展而投射到外面，稱之爲神，以爲是世間的支配者，創造者，是自在的。感到人格神的不能成立，就演化爲宇宙的實體——物質或精神。這是自己完成的，永恆常存的；不是宇宙爲一絕對的實體，即想像爲無限差別的多元，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，爲我見的根源；實爲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。他的所以被執爲實有，與我見同樣的，是同一的自性見。一分聲聞學者，以爲我是無的，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，雖然外道計執爲即蘊或離蘊的；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。各式各樣的眞常唯心論者，有我論者，他們以爲主觀性的能知者，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，不是眞的主觀；所以產生眞心常住的思想。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？眞的不可認識嗎？根本佛法，是不承認有能知者不可爲所知的，或是常住的。主張有我的，決不肯承認我是生滅的；因爲生滅，卽是推翻自我的定義，所以有的主張離蘊我。然而，我如「異」於「五陰」，我與陰分離獨在，卽不能以五陰的相用去說明。不以五陰爲我的相，那我就不是物質的，也不是精神的，非是聞覺知的；那所說的離蘊我，究竟是什麼呢？我不就是五陰，破卽蘊的我；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，到底是依五陰而計爲我的。所以破了離陰、卽陰的我，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，但要破除一切衆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。因爲，如確有實我，那加以推論，總不出離蘊、卽蘊二大派。如離蘊、卽蘊我不可得，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。有我見卽有所見。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，爲我所有的，卽是法見、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：「何得有所見」？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，他是非卽蘊非離蘊的。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。衆生不知道他是假名無實的，這才執爲是真實自性有了。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，走上眞常的唯心與唯神。依緣起我而正見性空，即我法二執不生，正見諸法的眞相了。

上一頌半，觀所觀境空；下一頌半，即解成觀而得眞空慧。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。一分學者以爲：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眞義，無我智是體悟眞實相的唯一智慧。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，爲生死根本。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；一是爲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，只是廣觀略觀不同吧了。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「爲希有」！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，也名爲勝義智。勝義無我智所體悟的，卽一切法的真相。一法如此，法法如此，是一切法的常偏法性；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，得見法起滅；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，觀無我故卽無我所，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，才是菩薩悟見眞法性的智慧。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：『無我無所執，彼亦無所有，見無執有依，此則爲不見』。文意是：外人難：以無我智通達無我無我所執，有智爲能證，有空相爲所證，這還不是我與我所的別名？所以論主說：現證無我所時，決不會自覺有我能證無我所的。如見到自己無我所執，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

內外我所

盡滅無有故

諸受即爲滅

受滅則身滅

業煩惱滅故

名之爲解脫

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，「名之爲解脫」。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，不再爲煩惱所繫縛，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，解脫也就够渺茫了！

爲什麼煩惱業可滅而得解脫呢？因爲，「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)爲主。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下。二乘聖者，但斷二障，習氣未除，所以不能徧知世俗諦中一切差別，功德不能圓滿。這可以譬喻說明：如鏡子裏的人影，無知的小孩見了，以爲是個實在的，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，所以執一切諸法爲實在。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，就得名爲阿羅漢了。

己一 眞實不思議

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。到得眞正的現證諸法實相，那是一切名言思惟所不及的。佛說：諸法是无常的，無常是苦的，苦是无我的；有人即因此以爲實有無我理性，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』。如以爲破除人法二我，別證眞實的無我性，那就心行有相，不契實相了。並且，如有眞實的無我自性，那佛也不應說我了。佛有時說我——我從前怎樣，我見色，我聞聲；有時也說有衆生——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，都是適應衆生的根機而說的。有的聽了無我，以爲是斷滅，生起極大的恐懼；佛就爲他說有我，自作自受。緣起法中，確乎有假名我；佛說有我是眞實的。有的聽說有我，就生起堅固的

執著，以爲有眞常實在的自我，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，使知道我所沒有自性，離我所執，是對治悉檀；說有我是爲恐懼斷滅的有情說，使知道有因有果，不墮於無見，是爲人悉檀。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，稱之爲實相。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。如依後期佛教眞常論者的立場，會別解說：佛說無我，是無外道的神我；佛說有我，是有眞常樂淨的眞我。無外道的神我，是昔教；有眞常大我，是今教。然眞常大我，即諸法實相，是離四句，絕百非，不可說爲有我無我的。非有我無我而稱之爲我，即從有情的身心活動，而顯示眞常

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」。但爲了使人趣向實相，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，是從遮詮的方法去髣髴他的。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

裏說如涅槃，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，諸法實相寂滅卽涅槃，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，在智論中作『是名諸法之實相』，可見這是不同的解說實相。佛陀是善巧的，適應衆生根性的不同，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：卽一、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：一切實卽藏教，以有爲無爲一切法都是真實的。一切非實卽通教，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，卽眞諦。亦實亦非實，是別教；眞俗非實，非有非空的中道，是眞實。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，但又成爲正的；第四句是超越，又成爲反的。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爲『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（也可以稱之爲無），是第二句。世法與佛法的差別，卽世間二句，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。如說爲四句，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，卽落於四句，都不能解脫，不見佛意。如領解佛意，離彼不住此，那非有非無卽不墮四句。無或空，非有非無，卽入不二法門。

然清辨與青目，都判說本頌爲三門。的確，龍樹歸納聲聞者的思想，也是用三門的。這因爲，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：於一切法所起的徧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

體是爲鈍根說法，般若經說：『爲初學者說生滅如化，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，而實際爲亦實亦非實。如天台學者說：『言在雙非，意在雙卽』，這是明白不過的自供了。實卽是非實，非實卽是實；或者說：卽空卽假；或者說：卽空卽假卽中；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。此爲上根人說。中觀論，卽屬於此。修行者，依此三門入觀，凡能深見佛意的，門門都能入道。否則，這三門卽爲引人入勝的次第。爲初學者說：世俗諦中緣起法相不亂。以此爲門，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。智度論說：『智是一邊，愚是一邊，離此二邊名爲中道。有是一邊，無是一邊，離此二邊名爲中道』。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，分爲這三門。中國一分學者，不解教意；不知一切教法，都是爲衆生說的。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爲淺近，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，爲下根人說的；一切實非實，爲中根人說的；非實非非實，爲上根人說的。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；現在再爲詮說。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，以爲實相是如何如何。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，不是聽說水冷而以爲冷的。「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：

「旋嵐偃獄而常靜，江河競注而不流」，也可說能點出卽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，也是不够正確。因爲執萬有混然一體，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」；是說諸法的眞性，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，無分別的七個條件，「是」卽「名」爲「實相」般若的現證。

辛二 約世俗說

若法從緣生

不卽不異因

是故名實相

不斷亦不常

「唯佛與佛，乃能究竟諸法實相」。實相，卽是如是性，如是相，如是因、緣、果報等；這是法華經所說的。要知道，實相卽緣起的真相。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，同時又卽緣起而生滅，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，就未免偏墮空邊了。徹底的說，說緣起法自性畢竟空，也卽是成立諸法的可有，使衆生改惡修善，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「不卽」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」爲「實相」。緣起幻相，確實如此解。因爲因果的不一不異，所以一切法在因果相續的新新生滅中，如流水燈炎，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，又成立於緣生的基礎上；『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，才是真正的甘露味。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，或聞聲教而覺吧了！

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，譯爲緣覺，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。這辟支佛的眞「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，以爲時間是有實體的，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，以爲時間是萬有的本體，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：『時來衆生熟，時去則摧促；時轉

如車輪，是故時爲因』。這樣的時間，是一切法的生因。

釋尊說法，不詳爲時間的解說。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。一般以色法心法爲實有，以時間爲假有，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。一切有部，主張法體實有，雖表現爲三世而都是實有的。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。被推爲正宗的有部學者，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，常住自性的。大眾、分別說系及經部師，以爲現在的法是實有，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。現在起作用或潛藏在現在，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，被利那論所縛，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，稱爲十世。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。

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，還是各別而存在的，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，就是不因過去而成爲自有的了。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，或以爲是可以的；但「不因過去時」，就沒有「未來」、「現在」，所以「二時」都

不可得的了。這因爲，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，因不因中有上下，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，還是住而後知時間？不住而後知時間？佛教內的學者，每執著實有利那，利那時是最短的一念。分析時間到最短的一念，以為一切法是利那利那生滅的。利那生滅的法，有以為有利那住相，住是利那間的安定不動。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，因此可以知利那的時間。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」。有以爲：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，那麼怎麼有時間呢？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，時間爲緣起的，剎那是假名的，時間並不能分割。三世相待不離，而三世各有如幻的特相。不離，所以不斷；不相，所以三世宛然而不常。住與去是動靜的別名，在去來品中已說過了。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，實有利那，卽一切難通了。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；如以無常爲剎那滅盡，卽是斷滅的邪見。

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，爲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」，那裏還可說「有時」呢？這不過是從他所承認的而加以破斥吧了。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；也即因此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，顯出因果如幻的眞義。

戊二 觀因果

己一 約衆緣破

庚一 有果與無果破

若衆緣和合

而有果生者

和合中已有

何須和合生

若衆緣和合

是中無果者

云何從衆緣

和合而果生

若衆緣和合

是中有果者

和合中應有

而實不可得

若衆緣和合

是中無果者

是則衆因緣

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，菜子中爲什麼會出油？假使無油可以出油，石頭中沒有油，爲什麼不出油？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「衆緣和合」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，爲什麼還要等待因緣「和合」才能「生」呢？要等待衆緣的和合，豈不是說明了沒有和合時，衆緣中即無果嗎？否則，就不必和合而生？

第二頌破因中無果論：「若」說「衆緣和合」「中」沒有「果」，而果是從衆緣和合中生的；這同樣的不合理，既承認衆緣和合中無有果，就不可

說「從衆緣和合而果生」！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：如以爲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。「衆緣和合」「中」，如已「有」了「果」體；那麼在衆緣「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：不能因爲不見，就否定他的沒有。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。有的爲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

，不能因爲自己得不到，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，卽是因中無果；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「衆緣和合」「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，以爲什麼都沒有；那爲什麼稱之爲因緣呢？如豆中無芽，泥中、木中也沒有芽，彼此都沒有芽，爲什麼說豆種是因緣？同時，因緣中沒有果，非因緣中也沒有果，那「衆因緣與非因緣」，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，爲「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，說因體爲果「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，因先滅而果生了；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，那裏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，但以現在法爲自相有的，俱生俱滅的，又不免下文的俱果過了。

庚三 俱果不俱果破

若衆緣合時

而有果生者

生者及可生

則爲一時俱

若先有果生

而後衆緣合

此即離因緣

名爲無因果

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「衆緣」正和「合」的「時」候，即衆緣和合的現在，「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「爲一時俱」有了。因果同時，一分學者以爲是正確的；但性空者認爲同時就不成爲因果法。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，新熏的種子爲什麼不生現行？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，如前念種與後念種爲親因，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」，「而後衆緣」才和「合」，這等於先有果性存在，然後利用衆緣去顯發他。如開鑛，鑛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。眞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

若因變爲果

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，主要是以數論外道爲所破的對象。數論是因中有果論者，認爲世間的根本，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，是說因變爲果的時候，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「因徧有果」，因中既已徧有一切果，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

徧有一切果，就應該一時生起一切。爲什麼這因唯生這法，又要待時待緣呢？因中有果論者，近於一卽一切、一切卽一的圓融論者。同時，因徧有果，在這徧一切果的因中，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，還是相接觸（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，如以爲必然的發生觸合，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，各自爲謀，誰不能生誰，怎麼可以說相合，說相生呢？同時因果不能合，這是說明了一

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」够「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」？

辛一 因中空不空

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，卽是因中無果論者；因中不空果，卽是因中有果論者。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」。爲什麼？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，那裏可以滅？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

因果是異者

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。爲什麼不是一？假定說因就是果，果就是因，「因果是一」體的，那能「生」「所生」，也就成爲「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爲非因了。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。因之所以成爲因，是由於他的生果。不能生，自然不成其爲因了。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

若從衆因緣

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

平常說衆緣和合可以生果，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。此衆緣的和合，外人以爲能生果。又是勝論師，他主張有和合的理性，能和合衆緣。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，他只是衆緣的和合。「從衆因緣而有」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」。和合不離衆緣而存在，如數論者所想像的和合性，以爲是別有實體的，可說根本不成立。離了衆緣，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

裏還「有」和「合法」可得？衆緣和合有果生；因爲果生，所以說有衆緣的和合；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——衆緣，因果，果，和合——四章廣破，一般實有論者，也可以反省錯誤的癡結所在，不再亂談衆緣和合生果了！

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。又成卽是得，含有不失而保存的意思。如犢子與一切有部，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，成不成其爲成，壞也不成其爲壞了。

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」相徧一切時，「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（如觀然可然品說）。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，不盡是一切法的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。因為盡滅相即是壞相，一切法都有他的盡滅相。盡滅與生成相反，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，又從那裏說生成？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，當然不成爲法。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，也就是實有法與實無法。假使「法」的體「性」如空花論者所執爲「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，以爲法的自「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？這簡直就成爲常住的了。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，即是唯一的僞中觀論者。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割的。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

則爲是痴妄

而見有生滅

外人撇開成壞，以爲現見世間有生有滅，有生滅卽不能說沒有成壞；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」，以爲所認識的事事物物，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，妄見的生滅立卽不可得，惟是不生不滅的空寂。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。這是以理性爲主而推翻感覺的。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，各有各實有，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。以爲此法確是這樣，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，或在行爲的態度上說中道，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。所以成爲常見，成爲斷見，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，本論就譯爲四受。一是信受的受。衆生未得性空見，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。因爲執有自性，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

指出衆生的錯誤所在，要聽者反省自性的不可能。爲離諸見所以說空，以遮爲顯，並不是教人不離見而執著空。所以說：『以聲止聲，非求聲也』。修學性空者，未達現證，卽自性見未破時，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，卽能出俗，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，否則就成爲懷疑論的空見了。教內教外的一般學者，所見的如此如彼，也自以爲是理智所到達的甚深義，自以爲『離執寄詮』，不是世俗共知的境界。其實常人所認爲真實如此的，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，卻自以爲究竟真實確是如此。既自以爲是理智得來的勝義，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，稱之爲空。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。因爲性空的緣起，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。眞不礙俗，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：『有所受法者，即墮於斷常』。外人不能理解，以爲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。這因爲，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，有聯續性，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

因即爲斷滅

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，因爲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。

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。一切有部說因體如剎那滅了，不更生可說是斷；但法恆住自性，過去雖已過去了，他還是那樣。這作用雖滅，法體恆住的思想，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。因爲，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，那裏還「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，又那裏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。佛法以如來爲主，這裏就專從如來說。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，但是作爲梵我的異名看的。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，是約如來之所以爲如來說，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，認爲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。至於如來之所以爲如來，從道諦的立場，以如來的五分法身爲如來；有此五分法身，所以被稱爲如來（佛）了。然大乘先驅的大衆學者們，以體現諸法的法空性爲如來。所以，見緣起的空寂性，卽是見佛；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爲如來。性空，如來的實相，是不可以言說的。不過卽性空而緣起，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，認爲有

情身中，不即五蘊不離五蘊的真我，是一切衆生所都有的，是流轉不滅的聯絡者；這可以稱爲如來。如來本爲有情或我的異名，所以一切衆生都可以有，就成爲普遍的名詞了。性空者的法性空寂不可得，卽如來之所以爲如來的，到了眞常唯心論者的手裏，從神祕實在的見地去理解他，把如來當作諸法的眞實微妙的自體看，以爲有情身心的眞實相如此，萬有諸法的實體也如此。把緣起有、法性空的二義，在神祕微妙眞實中統一起來。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。衆生的如來，佛陀的如來，平等平等。而且，他就是一切法的眞實體，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，衆生位上的如來，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、如來性爲所依體，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，也是衆生的實

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，也決不想像爲如如不變的實體。只因爲一分學者，不得性空的中道義，所以又走上梵我論的老家了。自性見是衆生的生死根本，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，這就犯了無常有爲的過失，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，如來就成爲掛空的擬想。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裏，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，但又想像爲不

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，那裏還「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？外人或以爲如來依蘊施設，不能說自性有，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」衆緣而「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，如執爲真實的，即與外人的神我一致。可是依他衆緣和合而存在者，根本就失掉自在的特性，如何可以名爲我，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「名爲如來」了！

壬二 破不因離陰我

若不因五陰

先有如來者

以今受陰故

則說爲如來

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

上面是破的始有如來，這裏是破本有如來。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，是從本垂迹的。從垂迹的如來，知道法身本有，久證常身。不過，這裏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」五陰而成爲如來呢？切勿以爲在「未有受」五陰的時候，有所受的五陰；因爲有所受的五陰，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」爲所「受」，也不能說有能受。「無有無受法」而可「名爲如來」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，那裏還可說有如來？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」，也是衆緣和合的，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

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，不過不同實事論者所說的如來吧了。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，一是爲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，認爲確實如此而說，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，不以如來爲真實自性有，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、度衆生、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，我徧一切處，無所不在，就是小我徧通於大我。後二句只是從初二句演出的。緣起有的如來，卽緣起的我，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。爲什麼呢？諸法性空中，是畢竟清淨的，那裏有這些不正的邪見？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，你爲什麼說入無餘涅槃，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！有的以爲如來及阿羅漢入涅槃，不可說沒有，應該是有，不過是眞常微妙的不思議有，以爲有是可以說的。不知想像爲妙有、眞有，還是邪見，在緣起假名中，說有、說無，都不是眞實。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，不可起空見如芥子許」，也可知執無的過失了。有是從緣起法的存在而說的，無是從存在的否定而說的，這都是世俗的，假名的。眞正悟入畢竟空性，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，以性空爲不究竟，這顯然是執著如來是有了。否則，畢竟空寂性，離一切戲論，如何執爲不究竟？以性空爲究竟而假說妙有，已經容易混入梵我的眞常妙有論，何況說不了義呢？中期佛教者說：如來以性空爲法身，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。因爲如來從本已來，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，以爲是確如所說所知的。「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，法法都是平等的。『生死即法身』，約此意說。

如來在世，尙且是『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，而如來之所以爲如來，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。衆生所以流轉生死，不能解脫，就由於顛倒煩惱。因此，一分聲聞學者，以爲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。如以爲這色相很好看，聲音很好聽，合乎自己內心的情境，就起樂受，有貪愛。假使以爲這色相不好看，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，不爲可意

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。爲什麼要憶想分別呢？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，以爲實有顛倒可斷，實有四正可修，所以本品要評判他。無常計常，苦計爲樂，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，倒不是完全執苦爲樂，計不淨爲淨。

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，以爲一切都是清淨，一切都是快樂。抹殺了客觀的苦與不淨的事實，這才成爲顛倒。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，都認爲真實有，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。因爲，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，認爲常無常等，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，卽緣

起而觀性空時，常無常不可得，……我無我不可得。

煩惱，在觀染者品中，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 殺執

從憶想分別

生於貪恚痴

淨不淨顛倒

皆從衆緣生

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，這就是徧計執性。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「衆緣生」。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。以爲不能像性空者所說，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爲因，成立三毒；論主即從他所承認的緣，破除他的自性有。既由淨不淨的衆緣有煩惱生，那應該知道緣生是無自性的。既是「因淨不淨」的「顛倒」衆緣，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

是即爲不成

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，煩惱就無所係屬了。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。如以爲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；意義更爲明白。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。如以爲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，就不成其爲垢心了。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，王所一體論。垢心離煩惱，是心性本淨的大衆分別論者，王所別體論。下三句，都是王所別體而相在相應的，與一切有心性無記說同。本頌雖簡，已徧破此等異說。

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，所以名爲顛倒。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，即是徧計所執性的，唯識學者以爲是增益的，無實的。但從徧計執性的熏習爲因，卻能生自相有的依他起，豈不也同樣的值得考慮嗎？

辛三 轉教

色聲香味觸

及法爲六種

如是之六種

是三毒根本

外人爲了避免無因的過失，所以轉教道：不能說顛倒是無自性的，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。有部以爲淨不淨，以及境界相，不能說是主觀的意境，有他的客觀性；這裏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。淨相可以是以緣起相待的，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

皆空如餒夢

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 근본。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「餒」，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，怎麼可說有實有自性的六境

，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，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」，那裏會「有貪」愛的生起？「無有不淨」，又那裏會「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。

庚一 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、淨爲錯誤顛倒，以無常、苦、無我、不淨爲正確的不顛倒。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」爲「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，這那裏還「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，這那裏「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，那裏真「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？

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「倒」，有了顛倒，就「不」應當再「生」顛倒「倒」。假定這法原來「無」有顛倒「倒」，無有顛倒，也「不」可以說能「生」顛倒「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「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，在正常顛倒的時候，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，又那裏能生起顛倒？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」够「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，那裏還「有」什麼那是顛倒，正非顛倒的意「義」呢？「無有顛倒」的法，又從那裏「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，一切衆生有這正見，也就應該得解脫！可是事實並不是這樣。假定聞論主所破，以爲「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。爲什麼呢？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！如晚間誤認繩子爲蛇，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，理解了這裏根本沒有蛇，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。因爲不斷，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，也是屬於假名的衆生所有；這才衆生以中道正觀，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爲苦，有三苦、八苦等。集就是愛：愛、後有愛、貪喜俱行愛、彼彼喜樂愛。其中，後有愛尤爲主要。到了學派中，說集含有業；有以愛爲主，有以業爲主，有雙取愛與業的。滅是涅槃，也就是三無爲中的擇滅無爲。道是八正道；後來，化地部學者說五法爲道，瑜伽學者說止觀爲道。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，道是修行上進的行爲。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：苦的的確是苦，集實爲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，執著各有各有實自性；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。天台家因此而判爲四教四諦，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，也決不以四諦爲不了。三法印與一實相印無礙，四諦與一諦也平等不二。不過佛爲巧化當時的根性，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，寂滅爲樂』，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。

外人以爲：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、修行者無漏眞智現前，在見道的時候，如實能覺見四諦的眞相。四諦都名爲見，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，約事理的眞真相說，約如實的覺悟說。二、卽見苦、斷集、證滅、修道，唯說苦諦爲見，這是約修行的過程說的。苦之所以爲苦，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，含得無漏有爲無爲的功德；這是由見苦、斷集、證滅、修道而得的。沒有這修行四諦的事情，那裏會成就沙門果的功德？因爲「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，名爲得初果。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，名爲得二果。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，名爲得三果。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，意義是和合衆，指信佛修行的大衆。寶是難得貴重的意思，以讚歎佛教僧衆的功德。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，都名爲僧。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，有普徧、必然、本來如此的意義，卽真理；四諦合於此義，所以說是法寶。而法寶最究竟的，卽是寂滅的實相。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。以經卷或講說爲法，那因他能表詮此普徧真實的諦理，所以也假名的稱爲法寶。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，世間就可成爲道德的世界。印度有外道說：如在恆河南岸，殺死無數人，沒有罪；在恆河北岸，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，實際是不够了解真空的。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；認爲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，這是衆生的通病，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：你以爲主張一切皆空，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」已「生」起憂愁苦「惱」了。本沒有過失，卻硬找出過失！性空者如虛空

明淨，你如何毀得分毫！仰面睡天，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，今略爲解釋。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，卽不能現覺。衆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升起戲論了。二、爲什麼要說空？佛爲衆生說空法，是有因緣的，不是無因而隨便說的。智度論說：『如來住二諦中，爲衆生說法；爲著有衆生故說空，爲著空衆生故說有』。衆生迷空執有，流轉生死，要令衆生離邪因、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，只是自以爲是的矛盾不通。爲了這樣的必要因緣，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，名爲假名，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

爲衆生說法

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，又含有外人起疑而爲他釋疑的意思。

「諸佛」說法，是有事理依據的，這就是「依二諦」。依二諦「爲衆生說法」：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，也就是沒有能够理解如來大法的綱宗。十二門論說：『汝聞世諦謂是第一義諦』。阿含經中有勝義空經，顯然以空爲勝義諦；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，以爲是自性有、真實有的。這才聽說勝義一切皆空，以爲撥無一切，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，所以名爲世俗。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，爲什麼要說二諦？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，本來不足以稱爲諦的。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，成爲確實的。就世俗說世俗，所以叫世俗諦。如以這世俗爲究竟真實，那就爲無始的妄執所蒙昧，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，而以爲他確實是紅的，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；因爲無明所覆，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，如有；如是無所有，愚夫不知，名爲無明』。無所有，是諸法的畢竟空性；如有，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。但愚夫爲無明蒙蔽，不能了知，在此無明（自性見）的心境上，非實似實，成爲世俗諦。聖人破除了無知的無明，通達此如是有緣起是無所有的性空；此性空才是一切法的本性，所以名爲勝義。世俗幻相，雖可以名爲世俗諦，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；不可以名爲世俗諦。世人對於一切因果緣起如幻法，不知他是虛妄，總以爲他是真實。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。這是衆生共同的自性見。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。因衆生的根性不同，佛說法的方便也不同；爲根性未熟的衆生（下土），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。爲利根而能解脫的（中土），說四諦緣起法，使他見苦、斷集、證滅、修道。根性稍鈍的，但能漸漸而入。如有大利根人（上土），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；若以無明執見而執爲究竟真實，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。若以空爲但遮世間妄執，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，而以詮顯爲大用的，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，卽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，不過不同凡夫所見吧了。法華經說：『如來見於三界，不如三界所見』。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，稱情事二諦。凡情事爲世俗諦，聖智事爲第一義諦。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。卽世俗諦是勝義諦，卽勝義諦是世俗諦，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，是衆生的生死事。就是戒、定、慧學，如見有自性，以爲不空，也還是不解脫生死的。這樣，說第一義諦就可以了，爲什麼還說世俗諦？這不知二

諦有密切的關係。性空的所以爲性空，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，因爲若「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，不唯指最高無上的眞勝義智，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，實在是不足以理解佛法。

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。所以佛爲利根人，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：不能爲一般人說空。佛說：是的。要爲大菩薩說；不過一般衆生中，如有利根，智慧深，煩惱薄的，也可以爲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，爲他說什麼法。如爲根性低劣的說深法，爲根性上利的說淺法，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，般若經中稱之爲無方便學者。

「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」衆生「所能」及」的。衆生的染著妄執，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	而爲我生過	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够，不能悟解空中

的立一切法，所以以爲「我」執「著」一切諸法皆「空」，以爲我是破壞世出世間因果的邪見，「爲我」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。你以爲一切都空了，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：你以爲一切實有，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」。

爲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。以諸法爲有這自性的，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，法體恆住自性，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。凡不以一切空爲究竟，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，說世界的一切爲整體的，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。因爲自性實有的，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，那裏還談得上建立一切！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，爲什麼會有因果法則？爲什麼會有

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，以爲一切都是條不紊，不錯不亂，必有他的真實性。不知境幻心也幻，幻幻之間，卻成爲世俗的真實。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。可是你到那裏，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，卽是緣起的；緣起的必然表現出相待的特性，相待卽是種種的。所以實有論者，以爲一切空卽不能說明種種差別，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，爲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，他一定以空爲中道究竟的。性空不能建立一切，即是實有論者，他必然的以爲空是錯的。或者溫和的說，是不了義的。本論爲徹底的性空論，讀者應深切的把握此意。

癸二 執有成失

汝今自有過

而以回向我

如人乘馬者

自忘於所乘

若汝見諸法

決定有性者

卽爲見諸法

無因亦無緣

卽爲破因果

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」已「有」重大的「過」失，不自覺知，反「而」把這些過失，拿來「回向我」，這不是極大的錯誤嗎？自己有了，應該自己反省、覺悟、革除，爲什麼向別人身上推呢？把過失推在我的身上，自己以爲沒有過，這等於「人乘」在「馬」上，而「自」已「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，推論爲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，就不成其爲因緣生義。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。如以爲實可破一切，這決非正確的空宗學者。

辛三 證成

衆因緣生法

我說卽是空

亦爲是假名

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「衆」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「爲是假名」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，如智度論說：「爲可度衆生說是畢竟空」，目的在使衆生在緣起法中，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，而不能以爲勝義實相中，有此空相的。這即緣起有的性空，「亦是中道義」。經中說：「爲菩薩說不可得空」；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，龍樹不過是詳爲開顯而已。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，爲離一切妄見的，以爲實有空相或空理，這可以產生兩種不同的倒見：一、以爲有這真實的空性，爲萬有的實體；一轉就會與梵我論合一。一、以爲空是什麼都沒有，即成

爲謗法的邪見。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，爲本頌正義。以空爲假名的，所以此空是不礙有的，不執此空爲實在的；這樣的空，才是合於中道的。此說明空不是邪見，是中道，目的正爲外人的謗空而說。青目說：『衆因緣生法，我說卽是空；空亦復空，但爲引導衆生，故以假名說（空）；離有無二邊故，名（此空）爲中道』。月稱說：『卽此空，離二邊爲中道』。——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，不能把他分開，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。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：『有相無相無差別，至於究竟皆無相』。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，爲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：衆因緣生法是俗諦，我說卽是空是第一義諦。二諦是教，是假名；假名而有卽非有，假名而空卽非空；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，所以稱之爲中道義，卽是恰當而確實的。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，爲衆生說法』，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，在後期的眞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』，以爲龍樹智度論說，眞是欺盡天下人！龍樹的智論，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，這不過是自以爲法性中宗而已，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，爲什麼說我破壞這一切呢？論主說：這是智慧淺薄，自以爲能立一切法，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裏。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；以苦爲出發的，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，還不是因爲有自性，「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「卽」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」。爲什麼要修道？修道的目的，是爲對治煩惱，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

竟爲何所至

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「竟爲何所至」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，那就一切衆生，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，又怎樣能够「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，尙且不可得，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，

又那裏還「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

雖復勸精進

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」能證得的佛陀，「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，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；因爲自性有的佛，一定是始終一如的。有定性，就不能先沒有而後有。這樣，衆生本來沒有成佛，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，發菩提心爲因，三大阿僧祇的長期修行爲緣，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？眞常妙有論者，不知性空者以衆生沒有佛自性的理論，責難實事論者

。竟然斷章取義的，以本頌爲據，說龍樹菩薩也成立一切衆生皆有佛性。假使衆生起初沒有佛性，就不能成佛了。現見衆生能成佛，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。因爲性空，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。一切衆生是有成佛可能的，因爲是性空的。然而性空並不能決定你成佛，還是由因緣而定。所以，一切衆生有成佛的可能，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」。爲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，爲什麼又說是「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吧了)，世俗諦的一切，就「應」一切是自有的，本然如此。請「無所」造「作」了。因為作是因緣的，自性は無作的。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」罪的爲「作」惡「者」，沒有作福的爲作福者嗎？沒有做生意的爲經商者，沒有從政的爲政治家嗎？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」。世間的所以爲世間，就是說他在不息流變中；無生無滅而不

壞，實在不成其爲世間了。

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

則爲能見佛

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。本品本爲明示悟見諦理，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，則爲能見佛」；也就能夠「見苦集滅道」的四聖諦法。有的經中說：「見緣起卽見法，見法卽見佛」。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，卽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

證非一非實，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；佛之所以爲佛，也就在此，所以空寂名爲如來法身。金剛經說：『若以色見我……不能見如來』。又說：『若見諸相非相，卽見如來』。並指在因緣法中見佛之所以爲佛，也就見到四諦的勝義空性。苦、集、滅、道，是緣起的事相；見性空，卽能見幻有，所以也就能見四諦了。爲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，卽道諦。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，就得安隱，也就是寂滅的實證。這大道，主要是緣起觀。作如此觀，名爲正觀，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。因爲如此，『三世諸佛依般若波羅密多故，得阿耨多羅三藐三菩提』。卽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。本論以阿含經爲所通，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；唐玄奘又譯爲圓寂，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。衆生由煩惱而造業，由造業而感果，受生死苦，輪迴不息；不知惑業苦三是緣起的鈎鎖，而覺有自性的存在。所以在生死中，爲內我外物等愛取所繫縛，感到像火一樣的熱惱，觸處荆棘成礙，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，也不同穿衣得暖、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，佛要引導衆生去體證他，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，所以這裏不預加解說了。

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

而稱爲涅槃

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，以爲有涅槃可得。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」，有什麼生死苦爲「所滅」，而可「稱爲」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？外人不但以有爲的實有，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

而稱爲涅槃

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「爲」寂滅的「涅槃」呢？這一反擲法，與四諦品同。有說：上二頌，明涅槃爲非空非不空，就是空不是涅槃，不空也不是涅槃。前頌爲外人難空不是涅槃，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，卽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，他是爲我所得的，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，平常稱之爲入不二法門。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，眞理是所得的。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，也沒有從此到彼此的動相。涅槃即世間的實際，更無可至。或譯無至爲無失，那就與無得相待，即無惱煩可斷，生死可滅，畢竟空寂中有什麼可失？這樣，一切有爲有漏法，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」。涅槃也有稱之爲常的。然這是指現覺空性的超越時間性而假說的。一般人以爲由過去而現在，由現在而未來，三世時劫的遷流是無常；以爲過去如此，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，那裏可以想像爲實有的常在。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。然如幻衆生，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 別遮以四句爲涅槃

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

涅槃卽有爲

終無有一法

而是無爲者

若涅槃是有

云何名無受

無有不從受

而名爲法者

在聲聞學者中，像說一切有部等，以涅槃爲真實有的、善的、常住的；有有爲法的離言自性，名之爲擇滅無爲，卽是以妙有爲涅槃的。擇滅是以智慧揀擇，滅除一切有漏有爲法所得；有爲法有多少，無爲也就有多少，所以以爲離繫的實有的擇滅無爲，是很多的。大乘佛法中，也有以眞常妙有爲涅槃的，但他是受過一切皆空思想的影響。小乘法法恆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，把他看做是眞、是實、是常住、是微妙，具足恆沙功德的。這在思想的發展中，是透過了性空而開展出來的。由無常轉爲常住，由苦痛轉爲快樂，由不自在轉爲自在，由不淨轉爲清淨，涅槃是具常樂我淨四德的。這實與小乘以眞有爲涅槃的思想相近。龍樹破實有的涅槃，是破小乘執有者；不過大乘眞常實有的涅槃論，如執爲實，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，「卽」是有「老死相」的，有老死相怎麼可以名爲涅槃？龍樹的性空論，是徹底的：凡是有，卽是緣起的存在，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「有爲」的；有爲法有生住滅，涅槃有老死相，這自然也是有爲了。這不但外人不能承認，事實上，如涅槃也是有爲生死，這就「無有一法」可以說「是無爲」的了。佛說涅槃是無爲，在名稱上是依待有爲而施設的：有爲是生滅法，無爲是不生滅的。但這是意指諸法空寂性，那裏真有無爲實體？有爲諸法的性空，名爲無爲，是超

越而離戲論的。如執豎超爲橫待，說有實有的無爲，那還不是墮在有爲中？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，那爲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。因爲「無有」一法，「不」是「從」執「受而名爲法」的。以爲確有此法，以爲他的本體如何，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

而名爲無法

這是遮破涅槃爲無的執著。像小乘經部師，就是以無爲涅槃的。他說：

有爲是實有，無爲是非實。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，說爲涅槃，那裏有涅槃的實體？本有生死的熱惱苦迫，離此而得安隱的清涼，無有苦痛，所以佛勸人求證涅槃。他以因緣的否定與消散爲涅槃，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」，那裏還「有」因有還無的「無」呢！說有說無是世間事，因緣和合名爲有，因緣離散名爲無，這是現象的、生滅的，那裏是涅槃相？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。因爲從來不「曾有」過「不受」的「而」可「名爲無法」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，爲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。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？爲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

是名爲涅槃

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），也不是另得眞常樂淨的涅槃（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「名爲涅槃」。畢竟空寂中，有無俱泯，離一切戲論的。不解緣起無自性者，以爲實有煩惱可離，可滅，所以見有見無。其實煩惱就是取著，不取著卽離煩惱，正覺一切無所得，佛稱之爲涅槃。這「如佛經中說」：「斷」除實「有，斷」除實無的「非有」，離有無二邊，悟畢竟空名爲涅槃。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，也不誤以涅槃爲無，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，或以爲有微妙的存在，或以爲一切都沒有，都是邪見，與涅槃無關。

辛二 遮雙亦雙非是涅槃

壬一 遮

癸一 遮亦有亦無爲涅槃

若謂於有無

合爲涅槃者

有無卽解脫

是事則不然

若謂於有無

合爲涅槃者

涅槃非無受

是二從受生

有無共合成

云何名涅槃

涅槃名無爲

有無是有爲

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，有的就以亦有亦無爲涅槃了。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。眞常論者說：涅槃有二義：一、空義，是空卻一切戲論妄見；二、不空義，是常住眞實不變的。眞常不變，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；因爲畢竟空寂中，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「爲涅槃」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」以爲就是「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「爲涅槃」，那「涅槃」就「非」是「無受」了。因爲有無「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」爲「涅槃」？要知「涅槃」是「無爲」法，「有無是有爲」法；如有無爲涅槃，不是以生死有爲無爲嗎？爲什麼說有無是有爲呢？有就是生住異，無是滅；有與無，不就是有爲嗎？如涅槃以有爲爲體，不是終無有一法可以名爲無爲了嗎？同時，「有無二事」相「共」，不可說「是涅槃」的，因爲這「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；怎麼可以合爲一涅槃呢？外人以爲這不是矛盾而是綜合，一分是有，一分是無，有無的綜合爲涅槃；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 遮非有非無爲涅槃

若非有非無

名之爲涅槃

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：佛不是說涅槃爲非有非無嗎？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。佛說涅槃爲非有非無，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，以爲涅槃是非有非無的，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，名之爲涅槃」，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，而用以遮作表，以爲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」爲「非有」非「無」的，以這「名

「爲「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；那裏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，因他以爲有實在的，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，也決不起斷滅見以爲是沒有的。正覺成佛，見諦（分得）證了阿羅漢果，都可以名爲涅槃，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，而如來之所以爲如來，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；或者自以爲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，卽是世間性，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，因爲外人覺得涅槃與生死隔離的，所以主張別有，或者卽主張無。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，緣起涅槃卽此如幻

的性空（智論釋色即是空，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。初從生死如幻是有爲法，涅槃不如幻是無爲法的差別，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）！

庚一 總遮以諸見爲涅槃

辛一 遮

壬一 敘見

滅後有無等

有邊等等等

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；這裏合成十四邪見。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。三十四二句，還有身與命

一，身與命異的二根本句，足成十四見。每四句中，又約五蘊爲論：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，合爲六十二見。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？假使未來永久恆時存在而不滅的，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，卽常；不存在，卽無常。佛法中所說恆、常兩個字，常是向過去而說的，恆是向未來世而說的。所以此中邊無邊等，也是約時間說。（這可以約空間說，卽有限與無限）。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。

一切法空故

何有邊無邊

亦邊亦無邊

非有非無邊

何者爲一異

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，上來已廣爲破斥。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，那裏「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。

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，那裏還有得；沒有至，那裏還有去處？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，無非在衆生現實的生死苦痛中，指出錯誤顛倒；依世間的名言假施設，引導衆生。如有人不辨方向，已到家鄉，不知這裏就是，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，以爲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，卽是『能說是因緣，善滅諸戲論』，那裏可以偏屬聲聞？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，實爲聖道的宗要，所以判爲道諦。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，指出衆生的錯誤所在，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，又因爲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，依稀髣髴的研究本論，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，以緣生法爲因果事相，以緣起法爲常住無爲，是因果鈎鎖的必然理則，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。說緣起是無爲，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，不承認緣起是無爲說，主張爲緣能起的因叫緣起，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。緣起爲因，緣生爲果，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。緣起是爲因能生的條理化。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，必然爲緣起的所生。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，推究到一切衆生，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，並非另有一無爲常住的東西。不離緣生外，另求緣起；有果卽有因，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，就能知道這徧通的理則性。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。又如分人與獸鬪爭時代，

人與人鬪爭時代，人與自然鬪爭時代。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，就是以行爲爲主要者了。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。這以某一支爲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，那裏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：民生爲社會歷史的中心；共產主義說：經濟爲社會歷史的中心。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，是以無明及愛爲根本的；這解決了，生死苦痛一切也就解決。也是在一一切複雜的原因中，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吧了！或以爲前後各階段，既都是五蘊，爲什麼說無明支、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，是以某一業爲主流、爲特徵的。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，識爲入胎最初的一念；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：『一切衆生無明所覆，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，就招感心識爲導的生死了。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。合爲十二緣起，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。也有配爲惑、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

衆生痴所覆 爲後起三行

一切「衆生」，爲愚「癡所」「覆」蔽，愚癡就是無明。無明是無知，對諸法眞理，不能正確顯了；眞智的不能生起，就由他的覆蔽。這祇是指衆生的認識不正確，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，才特名爲無明。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，實爲生死的根源。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，「爲後」有生命，生「起」愛、取相應的「三」業「行」爲。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，生存意志就以自我爲中心出發，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，因事理的眞知灼見，不生起貪染，不爲盲目意志所策動，爲自我而造作，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。因爲「諸行」的「因緣」，就能感受六道的生死。爲六道生死之前驅的，是識，所以說：「識受六道身」。解深密經說：「

於六趣生死，彼彼有情，墮彼彼有情界中，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 newborn 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？龍樹在智論說有細心，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」。爲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，因爲根是生長六識之門，所以叫入。入或譯處，卽是生長門義。

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。能够具備和合的身心，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 卽生於三受

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，卽生於三受」。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，捨受爲愚癡所使。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；無愛卽無瞋的，所以在緣起中，總名爲愛。

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，是妄取自我爲實有；見取，是執取不正確的主張；戒取，是妄以邪行爲清淨，爲受生而持戒，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；後爲渴愛自己所樂意，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。假使能够「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『識有六道身』的意義是一樣的。不過，識有六道身，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，都是墮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。

己十一 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，這唯是感業苦的因緣鈎鎖，「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

，是以無明爲本。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，是以觸受愛取爲動力的，特別是愛取。怎樣解決生死？扼要的說，不從過去的無明下手，因爲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爲本。雖這麼說：現在觸境起受中，就有無明在。所以徧歷三世，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

是謂爲生死

諸行之根本

無明者所造

智者所不爲

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，不唯是指爲後起三行的三行，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「爲」這一切自己束縛自己的事的。般若燈論說：「見實者不爲」，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。本頌說智者不爲，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，每以爲此是滅諦而已。大乘學者，必知生死就是涅槃，一切法性本自空寂，以寂滅卽一切法的本相；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，所以就生生不已而衆苦永在。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，以爲緣起是緣起，空寂是空寂，所以就起種種法執，其實都是本性空寂的。大乘理解卽緣起是性空，卽性空是緣起，所以就體現流轉是本寂，還滅也是本寂，而證入涅槃。爲什麼都是本寂呢？因爲是本寂才能流轉，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。徧觀十二支，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。十二門論觀作者品，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。以爲空是無其所無，而不卽緣起是空的。性空者卽緣有以除自性，自性無而歸於空，是真空派。所以，本品觀邪見，卽是阿含經的要題，也就是性空者的依據。衆生有自性見，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，以我我所見爲生死根本。正觀緣起的時候，卽以無此我見爲觀門。無我卽無我所的，所以徧觀一切法，法法是空的，不唯是我空而已。一分學者，聽說無我，就以爲離我有法，而執我空法有了。聽說所取非有，就以爲所取的外境界空而內心有，而執境空心有了。故此取彼，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，也才能眞悟諸法的實相。本品所破邪見，以我見的各種形式爲主：若破我見，卽一切見跟著不起了。佛破邪見，以當時印度爲對象的。他們的執見雖多，總不出十四不可記或六十二見，重心卽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，也就能破一切衆生所共的自性見了。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。佛爲適應當時的時代，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，卽說他所見的不正。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，否認輪廻及解脫等，是外道所起的不正見。本品說的邪見，主要的是我見、邊見，就是以自我見爲根本，引發或斷或常的邊執見。破除以自我爲中心的我見，卽明我空。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。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，局判爲小乘，實在不對！

丁二 遠離戲論

戊一 絃見

我於過去世

爲有爲是無

世間常等見

皆依過去世

我於未來世

爲作爲無作

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

是事爲已成

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；今我昔我成爲一個了。現在以不一，破斥他的今我卽前我。

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。爲什麼？過去的我我在天上，現在的我我在人間；過去的我智慧，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。如以爲我體是一，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，又那裏「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

但身不爲我

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」，因爲「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爲我？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

外人以我爲實有自體的，所以討論到過去有沒有，就困頓不通。不知道我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。一切有部等，聽說依緣五蘊計我，以爲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，所以以爲只有五蘊。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吧了。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；以一切法爲自心的開展，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，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，以爲離物就無有一物。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，就以爲只有五蘊沒有我。有的外道，把差別的心，成立在統一的我中，就以爲自我是一切的一切，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，以爲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

亦爲是無因

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。爲什麼呢？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。因爲，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

天則爲無生

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，卽是法空。假定「天」的五蘊身，就「是人」的五蘊身，這就「墮於常邊」。因爲拿現在的人身，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。因爲無常是生滅的，「常法」才是「不生」的。依天例人，人也是無生的，因爲天卽是人；常住不變，必是不生的。這裏不說人，單說天，是約過去所起見說。

壬二 破無常見

若天異於人

是卽爲無常

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。因爲天身在過去，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，這怎麼能够相續呢

？

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够成呢？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「生死無有始」了。但事實上，「實無此事」。來去決定有，爲什麼生死就無始呢？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，衆生都歡喜找個起頭、原始，找不到了；就妄立一法，如神我、心、物等爲元始。如來爲對治這種戲論，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

猶如燈火燄

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，怎麼能够「有後世」？假定「世間」是「無邊」的，又怎麼能够有後世？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」世間的「常相續」的，不是即前爲後，也不是前後各別的完全脫離關係。「如燈燄」，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，其實前一燈燄，不是後一燈燄；後一燈燄，不是前一燈燄。流動的燈燄，沒有一念住而又能相續。離前一燈燄，就沒有後一燈燄；所以又不能說前後燄是別體無關的。這相似相續的燈燄喻，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，猶如燈燄，相依相續；前燄非後燄，而後燄又是不離前燄的。所以在假名緣起中，前後都有，又都是無自性的。這樣，前燄後燄各各成立。前後的燈燄間，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，成爲「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」；一人那裏有二五陰呢？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」，那世間就成爲「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

罽曇大聖主

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。愚癡的衆生，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。執自我爲我，執諸法爲法，造種種業，受輪迴苦。佛爲「憐愍」這些有情，所以爲他們「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，使衆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」。