



中論易解

歐陽志宏 撰

佛陀教育基金會 印贈

中論易解

——目次——

凡例·····	5
自序·····	6
緒論·····	8
觀因緣品第一·····	27
觀去來品第二·····	44
觀六情品第三·····	62
觀五陰品第四·····	70
觀六種品第五·····	78
觀染染者品第六·····	89
觀三相品第七·····	97
觀作作者品第八·····	123
觀本住品第九·····	133
觀燃可燃品第十·····	142
觀本際品第十一·····	155
觀苦品第十二·····	162
觀行品第十三·····	170
觀合品第十四·····	181

觀有無品第十五	188
觀縛解品第十六	198
觀業品第十七	209
觀法品第十八	235
觀時品第十九	254
觀因果品第二十	260
觀成壞品第二十一	273
觀如來品第二十二	290
觀顛倒品第二十三	305
觀四諦品第二十四	325
觀涅槃品第二十五	350
觀十二因緣品第二十六	371
觀邪見品第二十七	383

凡例

- 一、本書所謂《智論》，一律表示《大智度論》。
- 二、本書所引經論出自中華電子佛典學會（CBETA）所製作之電子大藏經 2014 年版。
- 三、本書所引偈頌用字，若與 CBETA 用字不同之處，將以旁註方式說明之。
- 四、本書凡有解釋、論述「反問句偈頌」之處，如「果為從緣生？為從非緣生？」其問號一律置於引號中。

自序

《中論》是龍樹思想的代表作，也是印度中觀學派的中心論書，直顯即俗即真，非俗非真之空義。在羅什大師所譯的《中論》序中，僧叡法師開門見山解釋何謂「中」？何謂「論」？

以「中」為名者，照其實也；以「論」為稱者，盡其言也。實非名不悟，故寄「中」以宣之，言非釋不盡，故假「論」以明之。其實既宣，其言既明，於菩薩之行，道場之照，朗然懸解矣。(T30, 001a)

在台灣，若干佛學院的課程中，《中論》始終佔有一席之地，但無可諱言，多年來，它留給學生的共同回憶通常是「茫茫渺渺，不知所云」，徒然白了少年頭！如實而言，與其說《中論》是一部論典，毋寧說是一部引領行者悟入空義的禪法，一切的論理思辯，圍繞著「不可說法」而善巧施設，其無可取代的宗教價值於焉確立。北齊時代的慧文大師詳覽〈四諦品〉後，悟得一心三觀之理，智者大師據此而開創天台宗的三諦思想，影響至為深遠。

基於上述事實，筆者懷著敬畏之心，註釋本論，不敢稍有大意。當初為了方便自己迅速掌握法義，刻意為每一行偈頌（每四句）作一小科標題，以收提綱挈領之效，事後證明確實有助於貫通全文脈絡。由於小科標題「功不可沒」，因此特別附加於「偈頌全文」之上，標示於「偈頌註釋」中。此一作法不為別的，只為能提醒讀者

善加利用，或有助於深入法義。

其次，由於中論偈頌處處論理，為了避免內容枯澀，令讀者食不下咽，文中儘量以平常談話的方式表現「簡譯」。若有所駁斥，或論辯，則以第二人稱「你」稱呼客方，不論他們是問難者，實有論者，或邪見者。若有必要多加說明，則詳述於「釋文」中。決定這麼做，無非是希望達到「註釋」的目的，也盼望這些種種的方便，能使讀者諸君於此浮生大夢中，識得夢中何人！

緒論

註釋及其譯

部派佛教時期，思想學說百家爭鳴，但若非執於「有」，即執於「空」，鮮少有契入佛法精髓者，直到龍樹菩薩大開法宴，貫通三乘，融攝空宗、有宗，方才彰顯「不二入」之中道實相，趣入佛法之根本精神。《中論》直顯真俗不二，是龍樹思想的代表作，也是印度中觀學派的中心論書，其註釋據說有七十餘家，並傳說在《無畏論》中有龍樹自作的注釋，但似乎未獲重視。在中國譯出的文本乃羅什大師依青目之論釋所譯，但羅什及其門人認為青目「其人雖信解深法，而辭不雅中。」因此即便加以傳譯，也多有刪改修正，所以現存的中論「長行」其實是經過修飾的版本。最後，僧叡大師給予這部譯著的評價是「於經通之理盡矣，文或左右未盡善也。」

《智論》與《中論》，在學術研究風氣尚未興盛以前，沒有人懷疑這兩部論著不是出自同一作者，而時至今日，陸續有學者提出疑議，但不論是否有理，純屬學術自由，至少敝人以為，這兩部論典的文義相通，內容相符之處，隨處可見，甚至一字不差；印順法師在《大智度論之作者及其翻譯》一書中也有詳盡的剖析，破除誤解之立論十足，再再指出《智論》與《中論》實為同一作者，無庸置疑。在確信此一事實的前提下，敝人自忖，若以《智論》之詳實淵博解釋《中論》之簡約精要，誠屬天經地義，再好不過了！

《中論易解》以羅什大師所譯之偈頌為藍本，以《智論》之教示引證其義，又因《中論》沿用了諸多《阿含》之教，因此兼有《阿含》之說，所謂「菩薩智慧相，與聲聞智慧，是一智慧。」由此得見。再有永明大師於龍樹論著亦有諸多獨到的詮釋，《宗鏡錄》辭義之美，美不勝收，無法讓人視而不見，因此亦多有採用。種種促使本書完備之增上緣，敝人皆一一銘感五內，但祈求三寶加被，使失誤降至最低，開啟眾生之慈悲及智慧無所障礙。

第一章 抉擇空義之要件

一、以柔軟慈悲為前提

《中論》共 27 品，448 偈。主要意趣在於破斥一切法之自性見，泯除「空、有」二邊之憶想，彰顯「不二」之中道實相。甚深空義固然引人入勝，然而在各家爭相註釋之餘，其重大前提似乎也逐漸被人遺忘，此一弊病並非後來才有，而是早已普遍存在的現象，因此龍樹論中處處提醒「觀真空人，先有無量布施、持戒、禪定，其心柔軟，諸結使薄，然後得真空。」但問：柔軟心、慈悲心等善法，比之於「觀甚深法」果真如此重要嗎？若心生疑慮，吾人也當反問，若非如此重要，為何論主時時耳提面命，深恐學人遺忘了呢？例如《智論》卷 76 又說：

菩薩欲觀甚深法，所謂十八空、三十七品、三解脫門。先應作是念：眾生長夜著我相等，行者若直觀甚深法，或得聲聞

道，或墮邪見，以無憐愍心，不能深入自相空故。(T25, 594b)

由此可見「深入甚深法」恰如成就佛「三十二相」一般，皆是匯集了無量功德所成，不僅是「空觀」而已。為了比擬其中的差異，凸顯「憶想空見」之無知，論主更以「田舍人初不識鹽，滿口食之」作喻，指出學人普遍犯下的過失，又說「無智人聞空解脫門，不行諸功德，但欲得空，是為邪見，斷諸善根。」換言之，抉擇空義的前提，即是「菩薩欲觀甚深法」所應抱持的態度，它實際所展現的，正是「六波羅蜜」的清淨行相。

二、以六波羅蜜為行相

《智論》卷 18 中有人問道：已知般若體相是無相無得法，行者如何能得到此法？論主回答：

初發心菩薩不論從佛聞法，或從佛弟子聞法，了知一切法畢竟空，無有定性可取可著；第一實法滅諸戲論，涅槃相最為安隱。此時必須如此思惟：我本立願度脫眾生，怎麼可以獨取涅槃？現今我的福德力、智慧力、神通力尚未具備，不足以引導眾生，為了具足這些因緣，應當實踐布施等五波羅蜜才是。為何呢？

因為財布施的因緣可得大富，而法布施的因緣可得智慧，以此二施之因緣便可以引導貧窮眾生，令入三乘道。

又以持戒因緣之故，得生人天尊貴之家，不但自己脫離三惡道，也能令眾生免於三惡道苦。

又以忍辱因緣之故，降伏瞋恚之毒，獲得身色端正，威德第一，凡見我者，莫不歡喜敬信，濡伏其心，何況為他說法而不信受？

又以精進因緣之故，破除今世後世福德、道法之懈怠，獲得金剛身、不動心。以如此殊勝之身、心，必能破除凡夫憍慢，令得涅槃。

又以禪定因緣之故，滅除散亂心，離五欲過患，必能為眾生宣說離欲法。而禪是般若波羅蜜依止處，依於禪，般若波羅蜜自然而生。(T25, 196a)

在六波羅蜜因緣展轉增上，善法相生的作用下，行者終究「能觀甚深法」，非但如此，又獲得世世不失的大果報，所願如意，無事不得。《智論》中常讚歎此事，如卷 32：「若以般若波羅蜜心布施，不生執著，即得大果報。復次，為涅槃而布施，得大果報。再者，生大悲心，為度一切眾生而布施，亦得大果報。」(T25, 301b)

又如《智論》67：「菩薩專注一心，得佛法之信解，供養般若波羅蜜，也以同樣的用心愛念諸佛，常行念佛三昧，始終不離諸佛，乃至阿鞞跋致地，也常教化眾生，若因而離開諸佛並無過失。反之，如小兒遠離母親，恐怕有種種危險。因愛念善法，乃至阿耨多羅三藐三菩提，也不離六波羅蜜。若能如此，必得今世、後世之大果報。」(T25, 530b)

第二章 中論之特色

學習般若即便有難易之別，或有前後次第，皆應當下與空義相應才行，¹ 這是探究空義的一項難處。有鑑於此，敝人曾試著從中整理出三種在解明空義上有難易差別的文字（詳載於《空谷回音》），它們是：一、以比喻解明空義的「比類思惟」；二、以邏輯推理論證空義的「論理思惟」；三、以觀察諸法空相以契入空義的「觀察思惟」。而毋庸置疑，中觀論理乃屬「論理思惟」的範疇，並以真俗二諦，相互作證，明一切法空。職是之故，敝人以為，中論之特色有二：

一、真俗互顯：以真俗二諦，相互作證，彰顯「不二入」之中道實相。

二、論理法則：立基於緣起無性之法則，以論理思辯滌蕩一切憶想分別之定見、邪見，助顯空義。此二特色，說明如下：

一、真俗互顯

（一）真俗二諦 相互證成

《大般涅槃經》卷 12 云：文殊師利菩薩問佛：

¹ 《智論》87：「佛語須菩提，汝若不見實定有，云何以次第等難空，而次第法不離於空。」(T25, 670b)

世尊！所說世諦、第一義諦，其義云何？世尊，第一義中有世諦不？世諦之中有第一義不？如其有者，即是一諦；如其無者，將非如來虛妄說耶？

善男子！世諦者即第一義諦。

世尊！若爾者則無二諦。

佛言：善男子！有善方便隨順眾生，說有二諦。善男子！若隨言說，則有二種：一者世法、二者出世法。善男子！如出世人之所知者，名第一義諦，世人知者名為世諦。(T12, 684c)

如佛所說，「二諦」完全是隨順眾生而有的教說，也是因眾生根機之差異而有不同的立論。「世諦」又稱「俗諦」，多說「有」；而「第一義諦」又稱「真諦」，多說「無」。不免令人感到玄奇的是，既然「諦」是真實不虛，互萬世而不改，既曰「真理」，為何有二種？解答此一問題之津梁，必然指向「空有不二」，究竟無漏之正見，唯有依中道的觀察方可會入，所謂「巧出者，二諦不相違故：所謂世諦，第一義諦；智者不能壞，愚者不起諍故。」一旦肯定諸法具有「二諦」之義，二諦之間自自然然，必定具有相互證成之關係，此乃抉擇「諸法實相」必備的認知。

再者，所謂「俗諦」乃世俗共見、共許的現象，依「緣起」而建立一切生滅、來去、因果、凡聖等差別。「真諦」乃透過如理思惟，得知世間諸法互為緣起，自性空寂，如幻如化。中論之論理，

若破斥「有見」，大多訴諸聖言量或比量，使人了知所執如幻；若破斥「無見」，大多訴諸聖言量或現量，使人了知所執不符合世俗共見，世間無此道理。

依俗諦而顯現真諦，知一切法空，名為「以俗證真」，《中論》所謂「若不依俗諦，不得第一義。」相對的，依於真諦，世間森羅萬象才可能緣起而生，緣起而滅，名為「以真證俗」，所以《中論》也說「以有空義故，一切法得成。」可見，「以俗證真」乃從生滅無常之世間諸法發現「決定相」不可得，空無所有，自性寂滅。而「以真證俗」乃從諸法寂滅的實相中，發現新新生滅的森羅萬象，如夢如幻。試舉一偈為例，《中論·三相品》說：

若謂生住滅，更有有為相，是即為無窮，無即非有為。

「生住滅」是有為法，也是世間諸法在時光的遷移中所必須經歷的，無常變異的過程，無人可免，此乃世俗共許，所以是「俗諦」。若進一步問：「俗諦」中何以有「真諦」？透過論理得知，若「生住滅」實有，依據「此生故彼生」的原則，若有「所生、所住、所滅」，當然必須有「能生、能住、能滅」，所以必須各各又有生住滅，如此衍生，必然生生不已，無有止境，出現「無限後退」的錯謬。若「生住滅」各各再無三相，怎能說是「有為法」？可見「生住滅」自性空寂，但只假名「有為法」，此即「以俗證真」。

相對的，假如「生住滅」不空，而有「決定」之生住滅，如何能生滅相續？假如決定有「生」，生則不滅不住，但若不滅不住，

何以有「生」？若決定有「住」，住則不滅不生，但若不滅不生，何以能「住」？可見，一旦「生住滅」決定有，法即不空，若不空，必無「生住滅」可得，何況相續！此即「以真證俗」。所謂「無生無滅及生滅，其實是一，說有廣略。」天台家也說「即真即俗」，或「即空即假」，二諦即一諦，誠屬真實不虛！

上述道理，《智論》也以日常生活作比喻，多了一分親切感：假如諸法「有滅」，最初應已有滅，不應後來才滅。如人穿上新衣，若「決定是新衣」必定不老舊，不論衣服穿了多久，應保持常新；本不應老舊，但不知不覺中成了舊衣。可見諸法無有決定之生時、住時、滅時，方有「生住滅」的無常變異。從一切教示中，綜觀真俗互顯之義，誠如吉藏大師所說：

相待者，諦帶真俗，名真諦俗諦；論相待，由性空是真俗，則顯有是俗諦；亦由瓶衣等法是俗諦，顯性空是真諦。此則由真諦顯俗諦，由空諦顯有諦，由聖諦顯凡諦，就此義故，明二諦相待也。(T45, 102a)

(二) 二諦互證 指向中諦

《中論》提到「諸佛依二諦，為眾生說法。」又說「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」《智論》也說「菩薩住二諦中，為眾生說法，不但說空、不但說有……。」所謂「二諦說法」，般若經的特色如此，而龍樹論的特色也是如此，此一特色影響中國佛教至為深遠，天台宗依此而成立「三諦」以統攝一切

佛法，但近代一分學者不以為然，認為龍樹論中明明只論「二諦」，為何天台家成立「三諦」？

敝人以為，所謂「諸佛依二諦，為眾生說法」不成問題，但不表示不可以成立三諦，若將「不可說法」包含在內，共成「三諦」，如理如法，何來問題？龍樹論中「三諦」本有諸多異名，如「眾生從有為法假名而生，無為法是第一義。」又云「佛說三種法：有為法、無為法、不可說法，則為已說一切法竟。」可見「三諦」之理真實不虛。龍樹論中雖然處處說世俗諦、第一義，但目標再再指向「不可說法」之立意極為明確。

如上所論，「二諦」具有相互證成之義，其異名，如「有為法、無為法」或三法印中之「無常、無我」皆可證實「二諦」外，另有非真非俗之「寂靜涅槃」，即「中諦」。即一而三，即三而一，圓融無礙。再者，敝人以為，以「二諦」涵蓋一切法，並非毫無困難，其難處在於「第一義諦」必須肩負「對治」與「實相」之雙重任務，不免造成模糊。若用於「對治」，有所謂「世諦故，說三十二相；第一義諦故，說無相。」「為世諦故，說有眾生；為第一義諦故，說眾生無所有。」若用於表現「實相」，有所謂「第一義，名諸法實相，不破不壞故，是諸法實相亦空。何以故？無受無著故。」

當然，若說此「難處」來自眾生之憶想分別也是事實，而天台「俗、真、中」三諦正好化解此一難處，何過之有？何況「實相」乃一切法根本，成立「中諦」恰如其分，所謂「三世諸佛，皆以諸

法實相為師。」又云「一切佛法，皆為涅槃故說，譬如眾流皆入于海。」

其次，若將俗諦、第一義諦、諸法實相三者區分其層次差別，有所謂「一切法不離第一義，第一義不離諸法實相；能使諸法實相空，是名為第一義空。」也符合「俗、真、中」之「三諦」，順理成章。吉藏大師廣引諸經，闡述三諦之義，他說：

因緣所生法，我說即是空，亦是為假名，亦是中道義，此偈是經是論。何者？此是華首經中偈，龍樹引來即是論，既云假名即中道，故中道二諦體也。又華嚴云，一切有無法，了達非有無，達有不有，達無不無，達有無不有無，故不有無，為有無體也。又仁王經云，三諦，亦是不二為體——有諦、無諦即是教；非有非無，中道第一義諦，即是理也。（T45，109a）

（三）言語道斷 中諦何在？

經過上文舉證，或有人問，是否有明顯證據顯示「中諦」一語出現於龍樹論中？只是「中諦」乃天台家之用語，龍樹論未見「中諦」誠屬自然。話雖如此，但見「第三諦」之說，不知可否算數？此外，其他「同義語」，如中道、寂滅、涅槃、甚深法、不可說法、諸法實相等，不勝枚舉。常見者如「般若波羅蜜」，少見者如「第三諦」，再再顯示龍樹論中確有「三諦」。

敝人以為，重點不在「中諦」一語是否出現於龍樹論？應該問的是，是否有別樹一幟，專屬「中諦」而有別於「真、俗」二諦之論述。不難發現，若將「第三諦」之說包含在內，至少有如下三種：

1、「不可得相」的敘述：

《智論》11：「是般若波羅蜜，不可得相，若有若無，若常若無常，若空若實。是般若波羅蜜，非陰界入所攝，非有為、非無為，非法、非非法，無取無捨，不生不滅，出有無四句，適無所著。譬如火焰，四邊不可觸，以燒手故；般若波羅蜜相，亦如是不可觸，以邪見火燒故。」(T25, 139c)

《智論》23：「若菩薩得是信等五根，是時能信諸法實相不生不滅，不垢不淨，非有非無，非取非捨，常寂滅，真淨，如虛空，不可示、不可說，一切語言道過，出一切心心數法，所行如涅槃，是則佛法。」(T25, 235a)

2、「四句」的敘述：

《智論》1：「一切實，一切非實，及一切實亦非實，一切非實非不實，是名諸法之實相。」(T25, 61b)

《智論》54：「須菩提所說般若波羅蜜，畢竟空義，無有定相，不可取，不可傳譯得悟；不得言『有』，不得言『無』，不得言『有無』不得言『非有非無』，『非非有非非無』亦無，一切心行處滅，言語道斷故。」(T25, 448b)

3、「第三諦」的敘述：

《智論》54：「聲聞人智力薄故，初始不能觀五眾若遠離、若寂滅等，但能觀無常等；入第三諦，乃能觀寂滅；菩薩利根故，初觀五眾，便得寂滅相。」(T25, 444a)

《智論》57：「佛寶者，佛法所攝無學五眾；法寶者，第三諦，所謂涅槃，除四沙門所攝學、無學功德，餘殘辟支佛功德，菩薩功德；僧寶者，四向、四果，學、無學五眾。」(T25, 468a)

二、論理法則

以緣生無性之法則作為論理依據，破邪顯正，乃龍樹論之特色。換言之，中觀論理，之所以不能與世俗邏輯相提並論，乃因其立基於緣起之空義而有。論主提出此一原則，呼籲後學者必須依此而行。如〈五陰品〉說：

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。

上文說：一切問答必須依緣起無性之空義，依諸法眾緣和合，因待而有的原則，彼此問答才有結果，否則「答不成答」，「問不成問」，既不能彰顯過失，亦無從解除疑慮，徒勞無功，反而落入與問難者同樣的疑慮中。

立基於此，敝人蒐羅中論之論理，發現共有七種法則，不妨說

它們是「八不緣起」的廣泛運用，也是「般若觀」的實際作為，它們是：相待法、有無法、生滅法、一異法、常斷法、來去法、三時法。曾有學者依據〈有無品〉的頌文而認定「八不緣起」是依化迦旃延等經闡揚的！² 敝人以為不僅如此，《化迦旃延經》所表達的「離有、離無」，或許是佛說「緣起法」的根本意趣所在，經由龍樹的深觀廣論，獲得進一步的開演。

七種論理法則中，「相待法」論理最為頻繁，而「生滅法」、「一異法」、「有無法」經常又衍生成「四句」，恰如有四邊鐵網的柵欄一般，使邪見無所遁形，又如火炬，四邊不可碰觸。七種法則之間並非毫無干涉，而是交相搭配，相互證成的。而論理的目的，當然不僅僅是為了論辯而論理，實在是為了導正偏邪之見，以及唯一的終極目的——般若波羅蜜而有的。

中觀論理，問答之間的遊戲規則為何？不難看出：問難者「如是」說，即必須隨順問難者的思考而「如是」論辯，但經常發生的問題是，問難者對於自己提出的問題，不見得「如實自知」，因此審定對方「定見」乃不可或缺的程序，亦即，論理法則是一則「先審後論」的過程。若說「有」，必須始終一如，不可先無今有，或從有還無。而說「無」說「滅」也是如此，「無」則決定無，不可無中生有；「滅」則決定滅，一滅永滅，不可滅而復生。經過理性的思辯，方能於「諸法實相」有所抉擇。這七種法則，舉例如下：

² 《中論·有無品》：「佛能滅有無，如化迦旃延，經中之所說，離有亦離無。」

(一)「相待法」：「有此」乃緣於有彼，「無此」乃緣於無彼。

世間的一切活動，一者人，一者法，「人、法」互緣，相互因待而有一切作為，但世人總是習慣設想「實有人」或「實有法」，反而無法解釋世間的一切，既然是妄想，必然可以經由論理而評破，這便是此一論理法則出現的因緣。例如〈作作者品〉偈頌云：「因業有作者，因作者有業，成業義如是，更無有餘事。」

此一偈頌之本意乃為破除實有「作者、作業」之定見。意謂：假如認為「作者」決定「有我」，那何必有所作為，因為一切業果必然已經決定！若認為「作者」決定「無我」，那一切身業口業的造作，無業亦無果，豈不枉然！究竟甚麼是「作作者」的實相？實乃因「作業」而有「作者」；也因「作者」而有「作業」，相互因待而自性空寂，一切業相之成立莫不如是，不再有其他可能。

(二)「有無法」：「若有」則恆常恆有，「若無」則恆常恆無。

認定諸法「實有」或「實無」，不待因緣，名為「性」。世間人多以為諸法必有定性，若不是「實有」便是「實無」，尤其是普遍以為生命中有一永恆之「神我」。雖然堅持此一妄見，又無法解釋生命的無常現象，這便是此一論理法則出現的因緣，如〈行品〉偈頌云：「若諸法有性，云何而得異？若諸法無性，云何而有異？」

此一偈頌之本意在於破除眾生「有我」或「無我」的迷思，亦即「有性」或「無性」的決定想。意謂：若眾生「有性」則應恆常

不變，不用因緣；假使眾生「無性」，無則定無，也不用因緣。如此一來，不論眾生「有性」或「無性」，吾人皆不應該從嬰兒乃至老年有種種的生滅變異。

(三)「生滅法」：「有生」則生生不已，「有滅」則一滅永滅。

世俗常言：眼見它起高樓，眼見它樓塌了，即已表明現實世界中之生滅、成壞永遠相對存在，但「生、滅」是實有的嗎？若堅持一切法實有「生」或「滅」，反而無法顯現一切的生滅現象，既然是妄見，也必然可以論理而評破之，這便是此一論理法則出現的因緣。如〈成壞品〉偈頌云：「若初有滅者，則無有後有，初有若不滅，亦無有後有。」

偈頌之本意在於指出「相續論者」的過失，並以前世、後世之相續為例。意謂：眾生前世「初有」是因，後世「後有」是果，此乃世俗共許的認知。於此前提之下，假如前世「初有」已滅，一滅永滅，怎能有「後有」？何況相續不斷？再者，假如前世「初有」不滅，不滅則常住，「後有」以何為因？若無因，怎能有「後有」？何況相續不斷？若無因而「後有」自然生起，豈不是初有、後有雙雙存在，甚至無限存在？到底哪一個才是你？

(四)「一異法」：「若一」則名義不分，「若異」則兩不相干。

從現象界觀察，諸法必有所因，不離眾緣和合，此乃世俗共許的認知，但若堅持一切法實有和合，到底是「一」而和合？或「異」

而和合？其實不論說「一」說「異」，全然無法成立一切眾緣和合的現象，既然是妄見，也必然可以論理而評破之，這便是此一論理法則出現的因緣。如〈因果品〉偈頌云：「若眾緣合時，而有果生者，生者及可生，則為一時俱。若先有果生，而後眾緣合，此即離因緣，名為無因果。」

偈頌之本意在於破斥實有「眾緣生果」的決定想。意謂：假如「生者之眾緣」及「可生之果」俱有（一時），將如何分別「生者、可生」？假使「因、果」不可分別，何來有因、有果？反過來看，可否「生者」及「可生」異時而成？但若「異」則決定異，二者互不相干，和合歸和合，果生歸果生，如此一來，豈不也可以「先有果生，而後眾緣合」？這便犯了「離因緣」的過失，這「果」亦是無因之果，但眾所周知，無有此理。

（五）「常斷法」：「若常」則無生死相續，「若斷」亦無生死相續。

業力之說，之所以深植人心，大多因於痛苦的人生經驗，對照佛典所說而得到證實。所謂「因業感果」必然是前因後果，相續而有，此為世俗共許的認知，以此而成立業果的聯繫。其實佛法所謂「業果相續」乃隨順世俗而有的假名，若深入參詳，終將發現此一相續不論說「常」說「斷」，反而無法成立業果的聯繫，既然是妄見，必然可以論理而評破之，這便是此一論理法則出現的因緣。如〈業品〉偈頌云：「業住至受報，是業即為常？若滅即無業，云何生果報？」

偈頌之本意在論究「業果相續」是「常」或「斷」？若「業住至受報」，莫非業性常住？業若常住，即便受了報，業亦不滅，必定持續受報，沒完沒了！反之，假如吾人身行言語後，諸業斷滅，不但「作業」消滅，「無作業」亦滅，又將如何成立業果的聯繫？如何有「業果相續」？以此可知，不論決定諸業是「常」或「斷」，皆不免過失。

(六)「來去法」：「有來」則因不異果，「有去」則果不異因。

六道眾生之升沉往來，假如以為實有「定因定緣」不變異而來，或不變異而去——不論從「未來」來到「現在」，或「現在」去到「過去」，凡此種種設想，全然不可能成立世間一切的因果現象，更不可能改變現狀。此一論理法則便是為了評破此一妄見而出現的。如〈邪見品〉偈頌云：「法若定有來，及定有去者，生死則無始，而實無此事。」

偈頌之本意在於破斥諸法「有來、有去」之邪見。若以為眾生「現在五陰」決定從「未來五陰」而來，或以為「過去五陰」決定從「現在五陰」而去，眾生一開始便不應該有生死，必須一切恆常如故才是，但眾所周知，事實不然。

(七)「三時法」：「已去」諸事已滅；「未去」尚未發生，「去時去」不離前二去。

世事變化，雖然不是時間造成的，但世間既然有人逝世，也有

人誕生，可知必然有過去、現在、未來三世，此為世俗共許的認知。從實相而論，若以為過去、現在、未來三世是真實有、決定有，必然三世之間不相往來，如此反而無法成立一切法的前因後果，此一論理法則便是為了破除此一妄見而出現的。如〈去來品〉偈頌云：「已去無有去，未去亦無去，離已去未去，去時亦無去。」

偈頌之本意在於破斥「實有去性」。意謂：若「已去」已成過去，了無去相，又是因待「未去」而說已去，實無已去。所謂「未去」則尚未發生，不見去相，又是因待「已去」而說未去，實無未去。所謂「去時」不住，既非已去，亦非未去，又是因待「已去、未去」而說去時，若離因待，何有去時？可見「去性」不可得！

結語

上述七種論理法則，或有人質疑：既然有所謂「論理法則」，怎能說一切法空？世間一切法，皆因眼見其事方可思惟，若說一切法無所有、不可得、畢竟空，也不應以「論理法則」思惟，不是嗎？假如承認「論理法則」，不也應該承認一切法實有，不是嗎？

回答如下：眾生面對諸法的決定想，稱為「執受」，不離種種過失；而論理法則雖然也說有無、生滅、一異等，但其目的皆在於使人離於「執受」，所謂「以聲止聲」即是此意！又「論理法則」雖也說「有」說「無」，但不名「受」，雖然是世俗言說，但若離於這般世俗言說，則無所論，若無所論，則義不可明，眾生一無所知，

中論易解

堅固之「執受」如何能破除！

觀因緣品第一（十六偈）

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

《般若經》云：「菩薩摩訶薩欲知諸法因緣、次第緣、緣緣、增上緣，當學般若波羅蜜。」世間諸法，一切有為法，盡從四緣所生。而龍樹菩薩又是以甚麼因緣造此中論？青目論師解釋：

對於現前世間萬法，山河大地，有人說從大自在天生，或說從韋紐天而生，或說和合生，或說從時節而生，或說從世間性而生，也有人認為是變化而生，或自然生，或從微塵生，種種謬誤全墮於無因、邪因、斷常等邪見，這些說法，若不是「有我」便說「有所」，全然不知正法為何！為了斷除邪見，佛先於聲聞法中說十二因緣，而後又為已久習佛法，發大心，堪受深法者，以大乘法宣說因緣相，所謂一切法不生不滅，不一不異，畢竟空，無所有。如般若波羅蜜中所說：「佛告須菩提，菩薩坐道場時，觀十二因緣如虛空不可盡。」

佛滅度後五百年，佛教進入像法時期，眾生根機闇鈍，以情見深著諸法，只求十二因緣、五陰、十二入、十八界等之決定相，執著文字，而不知佛意，聽聞大乘法中說畢竟空，便心生懷疑：假如一切法畢竟空，如何分別罪福報應？如此豈非無有世諦、第一義諦？或有人執取空相，於畢竟空無法深入。龍樹菩薩見到世間種種

偏見、邪見充斥，以憐憫眾生之故，於是造此中論。

《智論》中，一段佛與須菩提的對話，論及「性空是凡夫人大怖畏處」，或可揣摩龍樹菩薩造此中論的心境。須菩提問佛：應該如何教化新發意菩薩，使他們知道平等性空？由於凡夫聽聞一切法空、不可得、無所有，有如面臨深坑懸崖，心生恐怖而難以想像，這該如何是好？佛說：難道一切法是本來有，後來無的嗎？須菩提當然了了分明，一切法本來無，現今也無；但新發意者因為我見心蒙蔽，不見實相而心生驚怖。佛說：為了使他們如實知見，應教化新發意者說：若諸法本來有，但因修行之故而消失，那應當恐怖；實際上，一切法本來空無所有，又從何消失？因修行而消失的只是顛倒妄見而已。

偈頌全文

◎ 標宗

[八不所示，諸法實相。]

1. 不生亦不滅 不常亦不斷 不一亦不異 不來亦不出

[善滅戲論，諸說第一。]

2. 能說是因緣 善滅諸戲論 我稽首禮佛 諸說中第一

◎ 觀法無生、無性

[法不自生，非無因生。]

3. 諸法不自生 亦不從他生 不共不無因 是故知無生

[法無自性，他性亦無。]

4. 如諸法自性 不在於緣中 以無自性故 他性亦復無

◎ 立四緣有

[諸法成立，不外四緣。]

5. 因緣次第緣 緣緣增上緣 四緣生諸法 更無第五緣

◎ 破「緣」之實

[先審後論，緣性為何？]

6. 果為從緣生 為從非緣生 是緣為有果 是緣為無果

[若果未生，緣名亦無。]

7. 因是法生果 是法名為緣 若是果未生 何不名非緣

◎ 破「因緣」自性

[果於緣中，有無皆非。]

8. 果先於緣中 有無俱不可 先無為誰緣 先有何用緣

[果性無生，何來有緣？]

9. 若果非有生 亦復非無生 亦非有無生 何得言有緣

◎ 破「次第緣」自性

[不滅已滅，皆不緣後。]

10. 果若未生時 則不應有滅 滅法何能緣 故無次第緣

◎ 破「所緣緣」自性

[諸緣不實，何有緣緣？]

11. 如諸佛所說 真實微妙法 於此無緣法 云何有緣緣

◎ 破「增上緣」自性

[俗曰增上，真曰不然。]

12. 諸法無自性 故無有有相 說有是事故 是事有不然

◎ 破果從緣出

[略廣因緣，求果不得。]

13. 略廣因緣中 求果不可得 因緣中若無 云何從緣出

[緣性非實，豈能生果？]

14. 若謂緣無果 而從緣中出 是果何不從 非緣中而出

[無性生果，何必從緣。]

15. 若果從緣生 是緣無自性 從無自性生 何得從緣生

◎ 結觀「諸法無生」

[無果無緣，亦無非緣。]

16. 果不從緣生 不從非緣生 以果無有故 緣非緣亦無

偈頌註釋

◎ 標宗

[八不所示，諸法實相。]

1. 不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。

[▲簡譯] 世間一切法的真相，非如世人所見到的生生滅滅，而是「不生不滅」的寂靜相；世間一切法的真相，非如世人所見的恆常或斷滅，而是「不常不斷」的相續相；世間一切法的真相，非如世

人所見的一相或異相，而是「不一不異」的和合相；世間一切法的真相，非如世人所見的有來處，有出處，而是「不來不出」的不動相。

[善滅戲論，諸說第一。]

2. 能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一。

[▲簡譯] 佛是無上正等正覺者，唯有佛的大智慧，方能如實道盡因緣所生法，善巧滅除種種二邊之戲論。以高山仰止的心境，我稽首禮佛，讚歎諸佛，認定不生不滅等「八不」為諸說中第一，一切法義中，沒有再更殊勝的了！

[▲釋文] 「八不中道」不但是諸法實相，也是斷除邪見的利器良藥，因而龍樹認定為佛法「諸說中第一」。世間現象，世間人向來習慣以「生滅、一異、常斷、來去」抉擇一切，從世俗共許的層面而言，或可視為世俗諦，但若心生決定想，入於二邊之定見，情感上不免有所執持，必然引生無盡的煩惱，那便是妄見。「妄見」若略說，如生滅等四句，廣說則無量。中論即以回歸諸法之空寂性為宗旨，處處運用「八不」與「有無四句」相互呼應，形成善巧的論理關係，泯除二邊妄見，彰顯實相而面面俱到，行者若善加思惟，必能受用無窮，得未曾有。

◎ 觀法無生、無性

[法不自生，非無因生。]

3. 諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。

[▲簡譯] 假如諸法自主，從於自相，無因而生，名為「自生」。若諸法自主，從於異相，無因而生，名為「他生」。若諸法自主，從自相他相和合而生，名為「共生」。諸如此類，無因又自主的「生法」好在全屬子虛烏有，世間萬法才得以在無性而空寂的條件下，假名因緣和合，「不無因」而幻生幻滅，是故世間萬法乃「無生」之法。

[▲釋文] 但問，為何「諸法不自生」？法若自生，頓失自相，自不名自，何況生生不已，沒完沒了！為何諸法「不從他生」？法若從他生，他相不定，何者為他？何況因果錯亂。又為何諸法「不共生」？自歸自，他歸他，自他和合，何以共生？再者，若諸法自生，則不他生；若他生，則不自生，何以能共生？但又為何諸法「不無因」？諸法若失於因待，無因無緣，則一無所成。本偈之實例，見於下文第 10 偈，另於〈三相品〉更多。

[▲引證] 《大般涅槃經》8：「善男子！不可定言乳中有酪、乳中無酪，亦不可說從他而生。若言乳中定有酪者，云何而得體味各異？是故不可說言乳中定有酪性。若言乳中定無酪者，乳中何故不生兔角？置毒乳中，酪則殺人，是故不可說言乳中定無酪性。若言是酪從他生者，何故水中不生於酪？是故不可說言酪從他生。」

善男子！是牛食噉草因緣故，血則變白，草血滅已，眾生福力變而成乳。是乳雖從草血而出，不得言二，唯得名為從因緣生。……善男子！明與無明亦復如是，若與煩惱諸結俱者，名為無明；若與一

切善法俱者，名之為明。是故我言，無有二相。以是因緣，我先說言：雪山有草，名曰肥膩，牛若食者，即成醍醐；佛性亦爾。」(T12，411b)

[▲引證]《宗鏡錄》3：「無生有二，如通心論云，一法性無生：妙理言法，至虛言性，本來自爾，名曰無生。二緣起無生：夫境由心現，故不從他生。心籍境起，故不自生。心境各異，故不共生。相因而有，故不無因生。」(T48，430a)

[法無自性，他性亦無。]

4. 如諸法自性，不在於緣中，以無自性故，他性亦復無。

[▲簡譯] 尋覓諸法「自成之性」一切處不可得，緣中亦無；既無「自成之性」，若無自，何有他？「他成之性」當然也不存在。

[▲釋文] 諸法若有自生自滅，自成自存之性，稱為「自性」，但這般的自我性，從來不存在，更不存在「緣」中。自法自緣若不存在，所謂「無性之理，理無不現」，一空一切空，他法他緣也不存在，何況自他相待，若無自，何有他？若無他，何有自？所以說「以無自性故，他性亦復無」。本偈將上文諸法「不自生、不他生」的理由做了進一步說明。

[▲引證]《智論》31：「問曰：諸法不盡空，何以故？因緣所生法空，而因緣不空。譬如梁椽因緣合和，故名舍，舍空而梁椽不應空！答曰：因緣亦空，因緣不定故。譬如父子，父生故名為子，生子故

名為父。復次，最後因緣，無依止故；如山河樹木眾生之類，皆依止地，地依止水，水依止風，風依止虛空，虛空無所依止。若本無所依止，末亦無所依止；以是故，當知一切法畢竟空。」(T25, 290a)

◎ 立四緣有

[諸法成立，不外四緣。]

5. 因緣次第緣，緣緣增上緣，四緣生諸法，更無第五緣。

[▲簡譯] 依佛典所說，一切諸法的成立，不外乎因緣、次第緣、所緣緣、增上緣。以此「四緣」而成就諸法，此外更無有第五緣。

[▲釋文] 世間諸法的成立，必須眾緣和合，其中最不可或缺的，名為「因緣」或「親因緣」，大抵通於一切有為法。凡夫人過去、現在之心心所法，能使因緣次第相續，名「次第緣」或「等無間緣」。心心所法必有所緣境，名為「緣緣」或「所緣緣」。因待於前三緣，凡使其無礙者，皆名「增上緣」，於此可知緣緣、增上緣通於一切。而一切法莫不由此四緣而生，更不再有第五緣。世間一切法，雖從四緣所生，但菩薩看待世間，不作決定想。以下各偈頌將逐次遣除「實有諸緣」之想。

[▲引證] 《智論》32：「一切有為法，皆從四緣生，所謂因緣、次第緣、緣緣、增上緣。『因緣』者，相應因、共生因、自種因、遍因、報因，是五因名為因緣。復次，一切有為法，亦名因緣。『次第緣』者，除阿羅漢過去、現在末後心心數法，諸餘過去、現在心心數法，能與次第，是名次第緣。『緣緣』、『增上緣』者，一切法。……

菩薩行般若波羅蜜，如是觀四緣，心無所著；雖分別是法，而知其空，皆如幻化；幻化中雖有種種別異，智者觀之，知無有實，但誑於眼。……菩薩觀知諸法從四緣生，而不取四緣中定相。四緣和合生，如水中月，雖為虛誑無所有，要從水月因緣生，不從餘緣有。諸法亦如是，各自從因緣生，亦無定實。」(T25, 296b)

◎ 破「緣」之實

[先審後論，緣性為何？]

6. 果為從緣生？為從非緣生？是緣為有果？是緣為無果？

[▲簡譯] 假如認為「緣」實有，無可避免的，總該交代「果」與「緣」的關係吧！先審後論，理當如此，必然更有徵信之效。所謂「果」究竟從「緣」而生？或「非緣」而生？究竟緣中「已有果」？或緣中「本無果」？

[▲釋文] 中觀論理，問答之間必須如實規範。問難者「如是」說，當然「如是」論理，因此必須審定對方的定見，否則論理無所依據。若說「有」，必須初始即有，有則定有，不可本無今有，從有還無；說「無」說「滅」也是如此，無則定無，滅則定滅，一滅永滅，不可滅而復生。若想確定「緣」之虛實，必須了知「緣」與「果」之關係，到底「果為從緣生？為從非緣生？」到底「是緣為有果？是緣為無果？」

[若果未生，緣名亦無。]

7. 因是法生果，是法名為緣，若是果未生，何不名非緣？

[▲簡譯] 所謂「前因後果」乃世俗共許的認知，凡因某事某物而有結果，觀待前因，名為「緣」；若堅持「緣」實有，但結果尚未出現之前，到底「緣」為何物？又在何處？難道稱之為「非緣」不成？

[▲釋文] 依「此有故彼有」之緣起法則，凡因某事某物而有結果，則名為「緣」，所以「因是法生果，是法名為緣」，兩兩空無自性。如見瓦罐而知水土、窯燒為緣；若瓦罐尚未製造，而執意「緣」為實有，何不稱水土、窯燒為「非緣」？所以說「若是果未生，何不名非緣？」本偈乃典型的「相待法」論理。

◎ 破「因緣」自性

[果於緣中，有無皆非。]

8. 果先於緣中，有無俱不可，先無為誰緣？先有何用緣？

[▲簡譯] 所謂「緣」，不就是以「果」而說有「緣」嗎？但「果」於「緣」中，不論先有或先無，全然不可得「緣」之自性。試問：若緣中先無果，何以名為緣？若緣中已有果，何須用緣？

[▲釋文] 上偈從「緣」與「果」的相待關係而了知緣性不實，本偈則從「果」於「緣」中之有無，求「緣」之自性。或有人問，為何作這種假設？只因有人認定「緣」實有，只好把「緣」與「果」當作實物，一起放在檯面上檢視，此時發現「緣」與「果」之間只有二種情況：

(1)「果於緣中本無」。此乃以事實而論，假如「果」本來不存在於「緣」中，無則定無，若不見有「果」，何以名為「緣」？

(2)「果於緣中已有」。此乃以假設而論，假如「果」已存在於「緣」中，表示緣中本已有果。若已有「果」，何須用「緣」？以此可知，不論從事實或從假設而論，全然無法成立「緣」之自性。本偈運用「有無法」論理。

[▲引證]《智論》32：「若因中先有果，是事不然；因中先無，亦不然。若先有，則無因；若先無，以何為因？若先無而有者，亦可從無因而生。復次，見果從因生，故名之為因；若先無果，云何名因？復次，若果從因生，果則屬因，因不自在，更屬餘因；若因不自在者，云何言果但從此因生？如是種種，則知無因緣。」(T25, 296b)

[果性無生，何來有緣？]

9. 若果非有生，亦復非無生，亦非有無生，何得言有緣？

[▲簡譯] 如上所說，若「緣性」不可得，那「果性」可得嗎？若「果有生」，有則定有，豈不生生不已，沒完沒了！若「果無生」，無則定無，必定無果可得。這麼說，難道「有無共生」？但「有無」相違，如何共生？若「果」之「生相」不可得，此無故彼無，觀待前緣，何以說「有緣」可得？

[▲釋文] 本偈論理的方向，乃從「果」之「有無四句」檢視「果

性」及「緣性」之虛實——有、無、亦有亦無、非有非無，但最後一句則略去不論。

(1) 為何「果非有生」？果若「有生」，不外自生、他生，無須因緣，有則定有。如此，豈非一切法皆可無因而生，且生生不已？

(2) 為何「果非無生」？果若「無生」，無則定無，絕不變異。若決定無果，也無須作因，凡有作因，亦無果可得。

(3) 為何「果非有無生」？「有無」立場矛盾，共有尚且不可能，何況能生果？以此可知「果」之「生相」無處可尋，此無故彼無，觀待前緣，「何得言有緣？」

◎ 破「次第緣」自性

[不滅已滅，皆不緣後。]

10. 果若未生時，則不應有滅，滅法何能緣？故無次第緣。

[▲簡譯] 你認為念念相續的「次第緣」實有嗎？依因果生滅法則，若後念之果未生，表示前念「因」未滅，若不滅，永無後念之果。假使前念「因」已滅呢？一滅永滅，滅法如何能緣於後念？可見，不論前念不滅、已滅，皆不可能緣於後念，故無次第緣。

[▲釋文] 此一事實指出：雖有前念、後念之名，實則假名安立。心念之相續，既不自生，也不從前念他生，也不是前念後念共生，更不能「失去因待」而有。對於世間萬法的認知，心念的生生滅滅，前念為因，後念為果，次第相續之「等無間緣」為世俗共許，依此

認知為前提，論及心念相續之實相，情況有二：

(1) 若前念不滅。前念為因，後念為果。前念若不滅，後念之「果」無因而無從生起，此為本偈前二句之意。換言之，若前念不滅，則「前念」之名尚且未有，何以為「後念」之因？

(2) 若前念已滅。前念為因，後念為果。假如前念已滅，便可為後念之因嗎？試想，若前念已滅，一滅永滅，滅則無因，如何緣於後念，使其有生？可見所謂念念生滅，次第相續，實乃假名安立，若詳究其實，則「次第緣」不可得。

◎ 破「所緣緣」自性

[諸緣不實，何有緣緣？]

11. 如諸佛所說，真實微妙法，於此無緣法，云何有緣緣？

[▲簡譯] 如諸佛所說，諸法無生，諸緣不實的「真實微妙法」，依此「無有緣性之法」，何以說實有「所緣緣」？

[▲釋文] 如佛所說，雖一念剎那，身諸法、諸根、諸慧，轉滅不停，但又不致後念。雖然念念生滅，但又不失無量世的因緣業。雖然五陰「空無我」，眾生卻流轉五道中，累劫受生受死。如是種種，即佛所說的「真實微妙法」。甚深微妙法中「因緣」不實，「次第緣」亦非有，因待之「所緣緣」不離此二緣，如何能說「實有」？所以說「於此無緣法，云何有緣緣？」能通達「無緣法」者，唯有諸佛，因而能以「無緣大慈」廣度含靈，任運自在。

[▲引證]《智論》20：「無緣者，是慈但諸佛有，何以故？諸佛心不住有為、無為性中，不依止過去世，未來、現在世，知諸緣不實，顛倒虛誑故，心無所緣。佛以眾生不知是諸法實相，往來五道，心著諸法，分別取捨；以是諸法實相智慧，令眾生得之，是名無緣。」
(T25, 209c)

◎ 破「增上緣」自性

[俗曰增上，真曰不然。]

12. 諸法無自性，故無有有相，說有是事故，是事有不然。

[▲簡譯] 在諸法實相中，無有「自成之性」，故無絲毫「有相」。雖然佛一再彰顯「此有故彼有」之緣起法，雖然「說有是事」增上，但論其實相，皆是緣生無性，假名施設故「是事有不然」，非如世人所斷定的真實有、決定有。

[▲釋文] 如上所說，只要不障他法生起，皆名「增上緣」，範圍廣泛，但本偈約「十二因緣」而論。如《雜阿含》所云「是事有故是事有，是事起故是事起。」凡夫因無明作祟，觸受外境，貪愛增長，流轉生死，皆是無明「增上」的結果。以觸、受「是事有」之因，造成愛、取等「是事有」之後果。前浪後浪，層層增上，憂悲苦惱，無窮無盡。

現實生活中，「增上緣」無時無刻不起作用，以俗諦而論十二因緣之法相宛然，世間諸法無不依緣而有，但論及實相，只要眾緣和合，即「諸法無自性，故無有有相」，此為「此有故彼有」之真實義。

換言之，「說有是事」的世俗認知，儼然呈現寂滅無為之真諦，即俗即真，真俗不二，所以說「是事有不然」。再試想，若「增上緣」實有，誰人可解脫？無論如何，行者必然隨著過去的無明「增上」而流轉生死，何來解脫可言！

[▲引證]《智論》32：「又過去心心數法都滅，無所能作，云何能為次第緣？現在有心則無次第，若與未來欲生心次第者，未來則未有，云何與次第？如是等則無次第緣。如是一切法無相、無緣，云何言緣緣？若一切法無所屬、無所依、皆平等，云何言增上緣？」
(T25, 296b)

◎ 破果從緣出

[略廣因緣，求果不得。]

13. 略廣因緣中，求果不可得，因緣中若無，云何從緣出？

[▲簡譯] 如上論理得知，不論從簡略或廣泛的因緣，求果之實性而不可得。因緣中若無「果」可得，怎能說「果從緣而出」？

[▲釋文] 從「果先於緣中，有無俱不可」的論理得知「果」無自性、不可得，此為「略因緣」；而從因緣、次第緣、緣緣、增上緣中，各各求「果」不可得，此為「廣因緣」，所以說「略廣因緣中，求果不可得」。結論是「因緣中若無果」，為何說「果從緣出」？

[緣性非實，豈能生果？]

14. 若謂緣無果，而從緣中出，是果何不從，非緣中而出？

[▲簡譯] 既然已知「緣」中無「果」可得，緣性亦不實有，若又堅持「果從緣中出」，為何不說「果從非緣中而出」？若「非緣」能生果，豈不是無中生有？

[無性生果，何必從緣？]

15. 若果從緣生，是緣無自性，從無自性生，何得從緣生？

[▲簡譯] 上文論及「果從緣生」已知「是緣無自性」，若「無自性」可以生果，那一切法皆空無自性，豈不皆可無中生有，任意生果？何必決定「從緣而生」？

[▲釋文] 所謂「果從緣生」乃世俗共許的認知，但正好證明「緣」空無自性，因待於「果」而立名。若「空無自性」而能生果，大可無中生有，何必從緣生果？所以說「從無自性生，何得從緣生？」此乃「以俗證真」之理，證明所謂「緣」，所謂「果」乃假名施設，空無實性。

◎ 結觀「諸法無生」

[無果無緣，亦無非緣。]

16. 果不從緣生，不從非緣生，以果無有故，緣非緣亦無。

[▲簡譯] 總觀本文所論，「果」不從「緣生」，也不從「非緣生」，若「果」無生，以果無有故，此無故彼無，一切緣、非緣亦無。

[▲釋文] 本偈為「果性、緣性」作一總結，但也不妨從「緣」之「有無二句」略作論理，檢視「果性」及「緣性」之虛實。

(1) 為何「果不從緣生」？有則定有，「有緣」表示有一自性常住，不可變異之「緣」。假如此「緣」能生果，即可變可異，反而不成「緣」；若又決定生果，豈不是生生不已，沒完沒了！

(2) 為何「不從非緣生」？無則定無，「非緣」表示有一自性常住，不可變異之「非緣」。假使此「非緣」能生果，即可變可異，不成「非緣」。又所謂「非緣」即已表明不是生果之緣，若從「非緣」而生，豈不等同無中生有？

(3) 「緣」及「非緣」已該攝一切緣性，且已證明全無「果性」可得，這樣「以果無有故」，此無故彼無，可知一切「緣、非緣」亦無。諸法無生之理，由此得見，朗然如日。

觀去來品第二（二十五偈）

眼見世間諸行無常，人物、事物有來有去，此乃眾所周知，何以說諸法實相「不來不去」？這幾乎是學習「空義」必然遇上的難題。僧肇大師表示：「寒暑迭遷，有物流動，人之常情，余則謂之不然。」大師為何「不以為然」？他說：世人認為諸法變動是因為「昔物不至今」；而我認為諸法寂靜也因為「昔物不至今」。奇哉！世人以為諸法變動而非寂靜，是由於「不來」，所以皆曰：時光一去不復返；而大師認為諸法寂靜而非變動，是由於「不去」。可以想見，天地之造化無有二致，但只所見不同，即有迷悟之差別。

「性空學」所指涉的「來去」，依理而觀，諸法必須不假眾緣，不變異而來，不變異而去，方可稱為「來去」，但眾所周知，世間終無此理。世俗所謂的來去、運動，必然有去者，去法，不去者，住者等種種差別，但以空義深思，畢竟空無一物。

偈頌全文

◎ 論「去性」

[開宗明義，三時無去。]

1. 已去無有去 未去亦無去 離已去未去 去時亦無去

◎ 立「去時去」

[因有動處，立去時去。]

2. 動處則有去 此中有去時 非已去未去 是故去時去

◎ 破「去時去」

[離於去法，何有去時？]

3. 云何於去時 而當有去法 若離於去法 去時不可得

[去時獨去，是人有咎。]

4. 若言去時去 是人則有咎 離去有去時 去時獨去故

[去時有去，則有二去。]

5. 若去時有去 則有二種去 一謂為去時 二謂去時去

[有二去法，有二去者。]

6. 若有二去法 則有二去者 以離於去者 去法不可得

◎ 破「去者」

[去者去法，緣生性空。]

7. 若離於去者 去法不可得 以無去法故 何得有去者

[去不去者，皆無有去。]

8. 去者則不去 不去者不去 離去不去者 無第三去者

◎ 破「去者去」

[既無去者，何得有去？]

9. 若言去者去 云何有此義 若離於去法 去者不可得

[去者有去，則有二去。]

10. 若去者有去 則有二種去 一謂去者去 二謂去法去

[離於緣起，是人有咎。]

11. 若謂去者去 是人則有咎 離去有去者 說去者有去

◎ 破三時有發

[遍尋三時，皆無有發。]

12. 已去中無發 未去中無發 去時中無發 何處當有發

[從發而論，三時無發。]

13. 未發無去時 亦無有已去 是二應有發 未去何有發

[諸法實相，三時無發。]

14. 無去無未去 亦復無去時 一切無有發 何故而分別

◎ 破「住住者」

[去不去者，皆無有住。]

15. 去者則不住 不去者不住 離去不去者 何有第三住

[本無去者，何得有住？]

16. 去者若當住 云何有此義 若當離於去 去者不可得

[三去中求，皆無有住。]

17. 去未去無住 去時亦無住 所有行止法 皆同於去義

◎ 破「去去者」

[去者去法，非一非異。]

18. 去法即去者 是事則不然 去法異去者 是事亦不然

[去去者一，人法不分。]

19. 若謂於去法 即為是去者 作者及作業 是事則為一

[去去者異，兩不相干。]

20. 若謂於去法 有異於去者 離去者有去 離去有去者

[二門不成，何當有去？]

21. 去去者是二 若一異法成 二門俱不成 云何當有成

[緣起無先，無有一去。]

22. 因去知去者 不能用是去 先無有去法 故無去者去

[緣起無二，無有二去。]

23. 因去知去者 不能用異去 於一去者中 不得二去故

◎ 結觀「去者、去法」不可得

[但觀去者，非定不定。]

24. 決定有去者 不能用三去 不決定去者 亦不用三去

[但觀去法，非定不定。]

25. 去法定不定 去者不用三 是故去去者 所去處皆無

偈頌註釋

◎ 論「去性」

[開宗明義，三時無去。]

1. 已去無有去，未去亦無去，離已去未去，去時亦無去。

[▲簡譯] 世事的遷流變化似乎有「去來」之運動。依時間前後，不外已去、未去、去時。但開宗明義，論主表明「三時」不可得。為何？若已去，了無去相；若未去，不見去相；而去時不離已去、

未去，因待而有；也不是已去、未去，空無自性。可見表象所見之「來去」，實無「去性」可得！

[▲釋文] 本來世間的興衰，人類的文明，皆依生滅變化而建立，包括過去的歷史，現在的計畫，未來的期許，前後一脈相承，有來有去，從俗諦而言，理所當然。但世人有所不知，世間的一切法之所以成辦，全建立於「空無自性」的基石上，這也是論主極力宣揚的真相。再者，世俗共許的現象，若以為實有，必依情識而生，非幻成幻，認妄為真，這也是論主極力想破除的。但何以證知眾生皆認妄為真？

從本偈之三時而論，所謂「已去」已成過去，了無去相，又是因待「未去」而說已去，實無已去。所謂「未去」則尚未發生，不見去相，又是因待「已去」而說未去，實無未去。所謂「去時」不住，既非已去，亦非未去，又是因待「已去、未去」而說去時，若離於因待，何得有去時？可見「去性」不可得！

[▲引證] 《智論》51：「問曰：諸法現有來、去可見，云何言『不動相，無來無去』？答曰：……三世中求去相不可得，所以者何？已去中無去，未去中亦無去，離已去未去，去時亦無去。」(T25, 427c)

◎ 立「去時去」

[因有動處，立去時去。]

2. 動處則有去，此中有去時，非已去未去，是故去時去。

[▲簡譯] 有人認為：何以無有去時？有動作則「有去」，此即「去時」，難道不是嗎？既不是已去，也不是未去，而是「去時去」！

[▲釋文] 一般人習慣眼見為憑，一切活動，眼見有變化、來去，難道可以視而不見？例如某人從甲地離開，風塵僕僕走向乙地，既不是「已去」，也不是「未去」，而是「去時去」，難道還不夠真實嗎？

[▲引證] 《宗鏡錄》33：「如人初在東方，卓立不動，則名未去；未去故，未去不得名為去，若動一步離本立處，反望本立處，名已去；已去故，已去不得名為去；惑人便轉計云，動處則有去，此中有去時，非已去未去，是故去時去。龍樹便以相待破云，若有已去未去，則有去時；若無已去未去，則無去時。」

故偈云，離已去未去，去時亦無去，如因兩邊短，有中間長；若無兩邊短，即無中間長也（此以掌中三指為喻）。青目即以相違破，何者？去時者，謂半去半未去，名曰去時，則一法中有二，墮相違，去義不成，是故去時亦無去。」(T48, 606a)

◎ 破「去時去」

[離於去法，何有去時？]

3. 云何於去時，而當有去法？若離於去法，去時不可得。

[▲簡譯] 論主反問：你怎麼能說「當去之時，有一去法」？好像「去時」是決定有的！試問：一旦離於去法，哪裡有去時可得？

[▲釋文] 上偈指出有人認為「去時去」決定有，從此以下四偈則指出此一定見的謬誤。所謂「去時去」說成白話是「當去之時，有一去法」。但世人從未注意到其中的去法（動作）、去時（時間）乃相互為緣，所以論主反問：為何說「當去之時，有一去法」？難道「去時」決定有嗎？事實上，離了「去法」，哪有「去時」可得？

[去時獨去，是人有咎。]

4. 若言去時去，是人則有咎，離去有去時，去時獨去故。

[▲簡譯] 若堅持說有「去時去」必定有過失，甚麼過失呢？認定離於去法而另有去時，且「去時」獨去，犯了離於因待的過失！

[▲釋文] 所謂「去時去」之過失，其實在第 2 偈中間難者提出有「去時去」時，已顯示過失所在，只是自己渾然不覺而已，他說「非已去未去，是故去時去」！假使非已去、非未去，則「去時」無所因待，空無自性，怎能「去時獨去」？

[去時有去，則有二去。]

5. 若去時有去，則有二種去，一謂為去時，二謂去時去。

[▲簡譯] 倘若說「去時有去」，等於允許有二種去：一者是時間之去（去時），另一者乃動作之去（去時去），二者各自獨立。

[有二去法，有二去者。]

6. 若有二去法，則有二去者，以離於去者，去法不可得。

[▲簡譯] 如上所說，假使決定有「二去法」，豈非有「二去者」？但即便以世俗之認知，亦難容此理。事實上，一旦離於「去者」，哪裡有「去法」可得？

[▲釋文] 若說實有二種去，一個人怎能有二種去？莫非去者有二人？當知「人、法」不相離，所以說「以離於去者，去法不可得」。一旦理解「人、法」因待而有，則不但「去者」非實有，「去法」亦非實有。以上皆屬「相待法」論理，下文更作詳細解說。

◎ 破「去者」

[去者去法，緣生性空。]

7. 若離於去者，去法不可得，以無去法故，何得有去者？

[▲簡譯] 再論「去者」實相。若無有去者，也不該有去法；反之，若無去法，哪有去者？當知去者、去法相互因待，空無自性。

[去不去者，皆無有去。]

8. 去者則不去，不去者不去，離去不去者，無第三去者。

[▲簡譯] 去者、不去者，兩兩因待而有；又五陰和合，空無自性故不去，而離於去者、不去者，還有第三種去者嗎？

[▲釋文] 為何「去者、不去者」皆不去？說明如下：

(1) 從五陰而論。「去者、不去者」皆五陰和合，若五陰「有去」，豈能和合？如此還能有「去者、不去者」之名稱及作用嗎？

(2) 從相待而論。「去者、去法」，人、法因待而有，以去者而說去法，以去法而說有去者。不論去者、不去者，皆自性空寂，如何有去？

(3) 從相待而論。「去者、不去者」，兩兩因待而有，以去者而說不去者，以不去者而說去者。不論去者、不去者，皆自性空寂，如何有去？而離於「去者、不去者」，難道有第三種去者嗎？

[▲引證] 《智論》19：「問曰：不去者不去應爾，去者何以故言不去？答曰：除去業，去者不可得；除去者，去業不可得，如是等一切業空，是名正業。諸菩薩入一切諸業平等，不以邪業為惡，不以正業為善，無所作，不作正業，不作邪業，是名實智慧，即是正業。」

(T25, 205c)

◎ 破「去者去」

[既無去者，何得有去？]

9. 若言去者去，云何有此義？若離於去法，去者不可得。

[▲簡譯] 若說實有「去者去」，依緣起法則，如何允許？一旦離於去法，還可以稱為去者嗎？「去者」既不可得，遑論「去者去」！

[▲釋文] 上文已破除「去者」之決定相，有人念頭一轉，以為說「去者去」應該不會錯！只是「去法、去者」相互為緣，離於「去法」，如何有「去者」？若「去者」不可得，何況「去者去」！

[▲引證] 《宗鏡錄》33：「一、已去無去者，去法已謝。二、未去

無去者，去法未萌。三、去時無去者，正去無住，又以去者、去法二事俱無。若無去者，即無去法，亦無方所。去者即是人，以法因人致，離人無有法，離法無有人。」(T48, 607)

[去者有去，則有二去。]

10. 若去者有去，則有二種去，一謂去者去，二謂去法去。

[離於緣起，是人有咎。]

11. 若謂去者去，是人則有咎，離去有去者，說去者有去。

[▲簡譯] 決定「去者有去」之情見，等於允許二種「決定之去」，不相因待而各自獨立，一者是去者去，一者是去法去。若有此見，則難免過失，離於去法而另有去者，以此情見而說「去者有去」！

◎ 破三時有發

[遍尋三時，皆無有發。]

12. 已去中無發，未去中無發，去時中無發，何處當有發？

[▲簡譯] 經過觀察可知，若「已去」已成過去，何得有動發？若「未去」則無聲無息，何以有動發？而「去時」無定相，若已去、未去，皆無動發，因待於二去之「去時」，如何有動發？究竟何處當有發？

[▲釋文] 觀察一切行為，皆有最初因，稱為「動發」。尋求「動發」之所在，用以決定是否「有去」，不失為方法之一，但無別處，仍必須從「三時」尋求。本偈仍屬「三時法」論理。

[▲引證]《般若燈論》3 解釋：「已去中無發者，謂去作用，於彼已謝故。未去亦無發者，謂未行無去，去則不然。去時中無發者，謂已去、未去等皆無去義，云何可說去時有去？如是三種，俱無初發。」(T25, 62b)

[從發而論，三時無發。]

13. 未發無去時，亦無有已去，是二應有發，未去何有發？

[▲簡譯] 若無有「動發」，則三時不可得。若以為「去時、已去」必定「是二應有發」，但若「未去」而無有動發，因待於「未去」的「去時、已去」如何有動發？

[▲釋文] 若從「動發」觀察，不離「未發、有發」二種情況。若以此「二發」檢視「已去、去時、未去」三時，不知可否成立「動發」？

(1) 從「未發」觀察。假如「未發」，無則定無，一切免談，必然三時皆無發，所以說「未發無去時，亦無有已去」。

(2) 從「有發」觀察。假如「有發」，有則定有，應該三時皆有發，無有例外。雖然「去時、已去」被認為應當有發，只一旦「未去」無發，則三時皆無。試想：「去時、已去」不也是因待於「未去」而有的嗎？但若「未去」而無動發，那因待於「未去」的「去時、已去」如何有動發？所以說「是二應有發，未去何有發？」

[諸法實相，三時無發。]

14. 無去無未去，亦復無去時，一切無有發，何故而分別？

[▲簡譯] 諸法實相，無有已去、未去、去時，即使是「動發」也不可得。既然三時中「一切無有發」，何故妄生分別有來、有去？

[▲釋文] 本偈為上文所論作一小結。諸法實相，無已去、未去、去時，不但「三時」非有，即使「動發」亦不可得，為何妄認有來、有去？所謂「妄生分別」如眼根有病之人，見虛空中有蚊蠅亂舞，實際上毫無體性。佛法中的相關議題，如本際、初始等等，一向很容易被誤以為是真實有的，但全然是眾生的憶想分別。

[▲引證] 《智論》31：「有始是大惑，所以者何？若有始者，初身則無罪福因緣而生善惡處；若從罪福因緣而生，不名為初身。」(T25, 291b)

◎ 破「住住者」

[去不去者，皆無有住。]

15. 去者則不住，不去者不住，離去不去者，何有第三住？

[▲簡譯] 「去者、不去者」皆五陰和合，又因待而有，空無自性而不住。離於「去者、不去者」，還有第三種去者，及第三種住法嗎？

[▲釋文] 為何「去者、不去者」皆不住？

(1) 從五陰而論。「去者、不去者」皆五陰和合，若五陰有住，則不生不滅，恆常如故，何來「去者、不去者」之名稱及作用？

(2) 從相待而論。「去者、去法」，人、法因待而有，以去者而說有去法，以去法而說有去者，「去者」或「不去者」全然空無去法，若無去法，何況有住？

(3) 從相待而論。「去者、不去者」，兩兩因待而有，以去者而說不去者，以不去者而說去者，若「去者、不去者」空無自性，如何有住？離於「去者、不去者」，第三種去者尚且不可得，何況第三種住法！

[本無去者，何得有住？]

16. 去者若當住，云何有此義？若當離於去，去者不可得。

[▲簡譯] 若說「去者」有住，已經不合世俗常理，而論其實相，離於去法，則去者不可得，何況有住！

[▲釋文] 本偈以真俗二諦，全顯一切法空。前二句以俗諦說明：假若「去者」有住，於理不通，後二句以緣起之真諦說明：一切法相互因待而有，若離於去法，則去者不可得，何況有住！

[三去中求，皆無有住。]

17. 去未去無住，去時亦無住，所有行止法，皆同於去義。

[▲簡譯] 從三時而論「已去、未去」本無去相，何況有住？而「去

時」正去，亦無住相。諸法自性空寂，無為無住，由此得見。此一「去義」彰顯諸法「無有定相」，一切行住坐臥之「行止法」同樣一體適用。

[▲釋文] 再從「三時」而求。若已去，已成過去，何以有住？若有住，必不名「已去」。倘若未去，尚無去名，何況有住？若有住，則不名「未去」，由此可見「去未去無住」。而「去時」正去，自然無住。論主提醒大眾一切語默動靜，言語舉止，應如此觀照，念念空寂，毋須染心著境，所以說「所有行止法，皆同於去義」。

[▲引證] 《智論》19：「諸法無常相，故無住時，若心一念住，第二念時亦應住，是為常住，無有滅相。……以是故知，無有實受樂者；但世俗法以諸心相續故，謂為一相受樂。」(T25, 200b)

◎ 破「去去者」

[去者去法，非一非異。]

18. 去法即去者，是事則不然，去法異去者，是事亦不然。

[▲簡譯] 上文已論及諸多「去法、去者」實相，但二者是「一」或「異」呢？若二者為「一」則「人、法」錯亂；若二者為「異」則「人、法」無關。這二種情況全然離於因待，若不因待，何得有人？何得有法？所以「是事亦不然」！

[去去者一，人法不分。]

19. 若謂於去法，即為是去者，作者及作業，是事則為一。

[去去者異，兩不相干。]

20. 若謂於去法，有異於去者，離去者有去，離去有去者。

[▲簡譯] 假如說「去法」即「去者」，豈不是「作者及作業」二者為一？那一旦「去業」消失，「去者」難道也隨之消失？再者，若「去法」異於「去者」，難道二者不相干？離去者，另有去法；離於去法，另有去者，如此還有「去法、去者」之名稱嗎？

[二門不成，何當有去？]

21. 去去者是二，若一異法成，二門俱不成，云何當有成？

[▲簡譯] 若「去法、去者」分別為二，互不相干，將錯就錯而論二者為「一」或「異」皆不難成立。但如上二偈所說，從一、異之「二門」求去法、去者自性，皆不可得，何來實有去法、去者？

[▲引證] 《智論》25：「問曰：義之與名為合耶？為離耶？若合名，說火時應燒口；若離，說火時應得水！答曰：亦不合，亦不離。古人假為立名以名諸法，後人因是名字識是事，如是各各有名字，是為法。是名字及義，云何令眾生得解？當以言辭分別莊嚴，能令人解，通達無滯，是名辭無礙智。」(T25, 246b)

[緣起無先，無有一去。]

22. 因去知去者，不能用是去，先無有去法，故無去者去。

[▲簡譯] 若是緣於「去法」而知「去者」，就不可起分別想，決定有「一去」。假如不是先有去法，後有去者，何來實有「一去」？

何況說有「去者去」？

[▲釋文] 若實有「一去」，那是「去法」先？或「去者」先？實際上「去法、去者」不即不離，自性空寂，不論何者為「先」皆不免過失。倘若無先無後，即不可說有「一去」，更不可說實有「去者去」。

[緣起無二，無有二去。]

23. 因去知去者，不能用異去，於一去者中，不得二去故。

[▲簡譯] 若是緣於「去法」而知「去者」，就不能說「去者」及「去法」相異而有二去。眼前的事實是「去者」就一個，怎能有二去？以上二偈運用「相待法」及「一異法」論理，彰顯緣起之空義。

◎ 結觀「去者、去法」不可得

[但觀去者，非定不定。]

24. 決定有去者，不能用三去，不決定去者，亦不用三去。

[▲簡譯] 假如「決定有去者」，何必緣於「去法」？若與「去法」無關，即無所謂「已去、未去、去時」之「三去法」。若「不決定去者」，既無有「去者」，自然無「去法」，如此同樣無有「已去、未去、去時」，所以「亦不用三去」。

[▲釋文] 所謂「決定」乃「常」或「有」之決定想；所謂「不決定」乃「斷」或「無」之決定想，參考本論其他論述足以確定此一習慣用語。由於「去者、去法」互為緣起，自性空寂，不論決定何

者實有，必有過失。本偈說明，不論有無「去者」定性，皆不可得「已去、未去、去時」。

[但觀去法，非定不定。]

25. 去法定不定，去者不用三，是故去去者，所去處皆無。

[▲簡譯] 相對於「去者」的「去法」也是如此，若「去法」決定有，何必緣於去者？若「去法」決定無，「去者」自然亦無。以此可知，不論有無「去法」定性，皆談不上「去者、不去者、住者」，所以「去者不用三」，以此可知所謂「去法、去者、所去處」全然不可得。

[▲釋文] 所謂「定」乃「常」或「有」之決定想；而「不定」乃「斷」或「無」之決定想。不論有無「去法」定性，全然談不上「去者、不去者、住者」，此三者全在本文論議過，以此可知，一切法空無自性，所謂「以有空義故，一切法得成，若無空義者，一切則不成」是也。

以上二偈，或不妨將「決定、不決定」指向「一、異」的關係，如此一來，必然另有一番解釋：

(1) 以「去者」而言，所謂「決定有去者」，意謂去者、去法「相異」之見。而去者獨立於去法之外，兩不相干，即「決定有去者」。既然與「去法」無關，即無已去、未去、去時等「三去」可言，所以「不能用三去」。

(2) 以「去者」而言，所謂「不決定去者」，意謂去者、去法「相即」之見。若二者為一，人法不分，即是「不決定去者」；去者、去法既然不分，何來已去、未去、去時等「三去」？所以「亦不用三去」。

(3) 以「去法」而言，所謂「去法定」，意謂決定「已去、未去」之見。但若去法「已去」則已滅，若「未去」則尚未發生。以此二「去法」檢視去者、不去者、住者，自然空無所有，所以說「去者不用三」。

(4) 以「去法」而言，所謂「去法不定」，意謂半去、半不去的「去時」。但若離已去、未去，何有「去時」可得？「去時」既不實有，若以「去時」檢視去者、不去者、住者，自然空無所有，所以說「去者不用三」。如上所論可知：去法、去者、所去處，皆空無所有，徒有假名，如幻如化。

觀六情品第三（八偈）

佛典中稱六根為六情，乃因於眾生以六根接觸外境，隨念分別，引發情識，故稱「六情」。佛在世時常囑咐弟子們守護六情，以免滋生妄念，所謂「是諸阿羅漢，欲染處不染，應瞋處不瞋，應癡處不癡，守護六情。」或有人問，菩薩守護六情可有特別之法？的確是有的，菩薩以般若空慧觀察眾生之能見、所見，皆是「虛誑因緣果報」，因此以觀照六情無我，眾生本空，徹底覺知「六情實相」為最佳守護之道。如《般若經》說：「無眼耳鼻舌身意，無色聲香味觸法……。」論主解釋：「眼自見色，耳自聞聲，鼻嗅香，舌知味，身知觸，意知法，空無我法；離此六事，更無眾生。」這意思是：六情有六，眾生是一，六不是一，一不是六，所謂「眾生」其實是六種差別之覺受，別無有「我」。

平實而論，此一「空義」之法極為簡便，只須認識六情作用，而後「於內六情不著，於外六塵不受，能於此二不作分別」即可。況且本文再度將此一法門作了詳實解析，最初從「眼見非實」作推論，進而勘破「見、見者」乃虛妄相待，以此例觀其餘五情，全然同一空義。行者若能攝心深觀，而達於此境，是為真知灼見。

偈頌全文

◎ 立六情

[眼等六情，感知六塵。]

1. 眼耳及鼻舌 身意等六情 此眼等六情 行色等六塵

◎ 破眼見

[眼不自見，何以有見？]

2. 是眼則不能 自見其己體 若不能自見 云何見餘物

[三時檢視，不成眼見。]

3. 火喻則不能 成於眼見法 去未去去時 已總答是事

[見若未見，何言能見？]

4. 見若未見時 則不名為見 而言見能見 是事則不然

◎ 破見者

[若實無見，亦無見者。]

5. 見不能有見 非見亦不見 若已破於見 則為破見者

◎ 破見性

[離於因待，無見見者。]

6. 離見不離見 見者不可得 以無見者故 何有見可見

◎ 別觀「還滅門」

[見等若空，無明還滅。]

7. 見可見無故 識等四法無 四取等諸緣 云何當得有

◎ 例觀「五根、五塵等」不可得

[五根五塵，同一空義。]

8. 耳鼻舌身意 聲及聞者等 當知如是義 皆同於上說

偈頌註釋

◎ 立六情

[眼等六情，感知六塵。]

1. 眼耳及鼻舌，身意等六情，此眼等六情，行色等六塵。

[▲簡譯] 眼、耳、鼻、舌、身、意，稱為六情。此眼等六情足以感知（行）色、聲、香、味、觸、法六塵。如此明顯的存在，何以說無有眼見？

[▲釋文] 六情，中國佛教比喻為「六根門頭」，表明一切行為的源頭在此。眾生以眼等六根接觸外境，根境和合，引發情識而有一切苦樂，故稱「六情」。而依能取的「眼等六情」感知外境，分別諸法，稱為「行」；外境「色等六塵」又名為六境——色、聲、香、味、觸、法。所謂「塵」乃塵埃，有染污之義，足以染污人們的心靈，如《圓覺經》云：「眾生皆妄認四大為自身相，六塵緣影為自心相。」

[▲引證] 《智論》19：「從內六情、外六塵和合故，生六種識。六種識中生三種受：苦受、樂受、不苦不樂受。是樂受一切眾生所欲，苦受一切眾生所不欲，不苦不樂受不取、不棄。」(T25, 199c)

◎ 破眼見

[眼不自見，何以有見？]

2. 是眼則不能，自見其己體，若不能自見，云何見餘物？

[▲簡譯] 論主說：眾生之「見」有如此真實嗎？眾生之眼見，若「自見其己體」都做不到，尚且不能自見，怎能說「真實」見著了餘物？

[▲釋文] 為何「眼不自見」不稱為「見」？即使見「餘物」也不真實？須知若有「決定眼見」則無所限制，遍一切處，無所不見。假如「自見其體」尚且不能，有這麼大的限制，怎能說有「真實眼見」？有條件限制之「見」，即使見了「餘物」，如何承認是「真實之見」？

[▲引證] 《智論》18：「若深心攝念，能如實見諸法實相。諸法實相者，不可以見聞念知能得。何以故？六情、六塵，皆是虛誑因緣果報；是中所知所見，皆亦虛誑。是虛誑知，都不可信；所可信者，唯有諸佛於阿僧祇劫所得實相智慧。以是智慧，依禪定一心，觀諸法實相，是名禪定中生般若波羅蜜。」(T25, 196c)

[三時檢視，不成眼見。]

3. 火喻則不能，成於眼見法，去未去去時，已總答是事。

[▲簡譯] 假以「已燒、未燒、燒時」之「火喻」也足以證明「眼見法」不可能成立。〈去來品〉論及「已去、未去、去時」實相時，已總答了此事。

[▲釋文] 上偈之說，總有人未被說服，有人問：眼雖不見自體，但能見外境，為何不可？於是本偈以「火喻」說明眼見非實，此與〈去來品〉所說一致。所謂「火喻」是指：「已見」如「已燒」，如火已燒盡；「未見」如「未燒」，尚未見火苗。

或有人問，至少「見時」如「燒時」，應當是有的吧？若「見時」如「燒時」則不離已燒、未燒，因待而有；亦非已燒、未燒，空無自性。如是例觀已見、未見、見時，全無「見」可得，因此「火喻」則不能，成於眼見法」。本偈以「三時法」論理說明所謂的「見」，於「過、現、未」三時中遍尋不著。

[▲引證] 《智論》35：「般若波羅蜜雖是假名，而能破諸戲論；以自性無故，說言不可見。如火從眾緣和合，假名為火，雖無實事而能燒物。」(T25, 318b)

[見若未見，何言能見？]

4. 見若未見時，則不名為見，而言見能見，是事則不然。

[▲簡譯] 所謂「見」必須倚仗因緣，若尚有未見，不應名為「見」；而你斷然地說「有見能見」，顯然不是事實。

[▲釋文] 若實有「見性」則應於一切時、一切處無所不見，不受限制。若必須依於條件才有「見」，表示尚有「未見」，或能見內不能見外，或能見外不能見內，這樣的情況，「見若未見時，則不名為見。」而你竟然說有「見」能「見」，顯然不是事實。

◎ 破見者

[若實無見，亦無見者。]

5. 見不能有見，非見亦不見，若已破於見，則為破見者。

[▲簡譯] 如上所說，所謂「見」不能自性有，何況「非見」！「非見」當然一無所見。假如一切「見」不實有，則已破於見，又何來實有「見者」？

[▲釋文] 上文以「眼不自見，何以有見？」「三時檢視，不成眼見」，「見若未見，何言能見？」三次論證「見」不可得。倘若「見」不真實，何況「非見」！又何來實有「見者」？

◎ 破見性

[離於因待，無見見者。]

6. 離見不離見，見者不可得，以無見者故，何有見可見？

[▲簡譯] 不論見者「離見、不離見」，見者皆不可得，為何？假如見者離了見，何以名為見者？假如見者不離見，豈不是「見者」即是作用，人、法不分？若根本無有「見者」，哪裡還有「能見」的作用，及「可見」的色塵？

[▲釋文] 所謂「見」意指眼根能見色塵之作用，「見者」指我人。所謂見者離見、不離見，意指「人、法」離於因待的情況：

(1) 見者離見。若見者「離見」，兩不相干，二者為「異」，異則決定異，哪裡還有「見、見者」之名？尚且無有其名，何況有實！

(2) 見者不離見。若見者「不離見」，則人、法不分，互不因待，二者為「一」，如此還有「見、見者」之名嗎？尚且無有其名，何況有實！又假如見者「不離見」，一旦「見」的作用消失，豈不是「見者」也隨之消失！

「見、見者」之間除了「離、不離」，還有第三種情況嗎？可知所謂「見者」本不實有，若無有見者，還有決定之「能見、可見」嗎？換個方式問：又是誰人「能見、可見」了呢？

◎ 別觀「還滅門」

[見等若空，無明還滅。]

7. 見可見無故，識等四法無，四取等諸緣，云何當得有？

[▲簡譯] 由上文可知，能見之作用、可見之色塵，全是假名施設而無實性。若「根、塵」不實有，經由「根、塵」和合而生之「識、觸、受、愛」等四法怎能實有？如此由無明、貪愛所結生的「四取」等諸緣，又怎能說「有」呢？

[▲釋文] 所謂「識等四法」意指十二因緣的「識、觸、受、愛」四支。如《阿含經》云：「眼、色緣生眼識，三事和合觸，觸緣受，若苦若樂、不苦不樂。」所謂「四取」乃欲取、見取、戒取、我語取。一切眾生皆因「四取」而結生三界之「業有」。

由此可知「見、可見」根塵和合，實則代表以「無明」為導的身口意諸行。若無明諸行空，致使生死流轉的「識等四法」及「四取等

諸緣」當然也一切皆空。以此可知，本偈乃以「如實之空義」詮釋十二因緣之還滅門。

[▲引證]《智論》28：「但以內六情、外六塵和合生六識，及生六受、六想、六思。以是故，心如幻化，能知一切眾生心心數法，無有知者，無有見者。」(T25, 265c)

◎ 例觀「五根、五塵等」不可得

[五根五塵，同一空義。]

8. 耳鼻舌身意，聲及聞者等，當知如是義，皆同於上說。

[▲簡譯] 不但「眼根、色塵」之「見、可見」空無所有，例觀其餘「耳、鼻、舌、身、意」五根，及「聲、香、味、觸、法」五塵，乃至「聞者、嗅者」等，皆同上文所說，同一空義。

[▲釋文] 反過來說，眼等六情，色等六境，本來一一具足「空無我」的寂滅性，才能根境相待，不相錯亂。本偈以論證「見、見者」之空無自性，使吾人了知六根、六塵、見者、聞者，乃至十二因緣等，如《般若經》所說：「無眼耳鼻舌身意，無色聲香味觸法……，無無明，亦無無明盡，乃至無老死，亦無老死盡。」

[▲引證]《智論》6：「諸法相雖空，亦有分別可見、不可見。譬如幻化象、馬及種種諸物，雖知無實，然色可見，聲可聞，與六情相對，不相錯亂。諸法亦如是，雖空而可見、可聞，不相錯亂。」(T25, 101c)

觀五陰品第四（九偈）

在龍樹的時代，有人認為何必大費周章成立五陰！只須知道「垢心即煩惱，淨心即善法」，不就夠了？龍樹說：如果這麼簡單，垢心生起後，有何理由變成清淨心？清淨心生起後，又何以轉成垢心？只知道粗鄙現行的事相而不知「心所法」是不對的，必須知道有「五陰」才行。又有人問：若有這些個心所，何以不多不少只說五種，為何不是六種或七種？龍樹說：世間諸法，各有定數，恰如一手有五隻指頭一樣，不能要求多或少，佛分判五陰，恰如其份。

五陰於世間的意義，《智論》說：眾生因五欲，所以承受苦樂（受陰），又因取相而深染快樂（想陰），以深染快樂之故生三毒，或生三善根，便是「行陰」；而「識陰」永遠是這些心思的主人。五欲即「色陰」，乃煩惱之根本。所以佛最初說「色陰」，其餘次第立名。五陰，若各別觀照，如《雜阿含》云：「觀色如聚沫，受如水上泡，想如春時燄，諸行如芭蕉，諸識法如幻，日種姓尊說。」

佛陀希望弟子們晝夜專精，正智繫念五陰，達解脫之境。能否觀照五陰寂靜，甚至成為「法師資格」的判準，其重要性由此可見。如《雜阿含》卷 1：「佛告比丘：若於色說是生厭、離欲、滅盡、寂靜法者，是名法師。若於受、想、行、識，說是生厭、離欲、滅盡、寂靜法者，是名法師。是名如來所說法師。」（T99，5c）

有關「五陰空無我」之論，般若經論中隨處可見，所謂「五眾

寂滅者，因緣生故無性，無性故寂滅，寂滅故如涅槃。」但若「五陰空無我」而說五陰各各有我，可以嗎？除去「實有眾生」之法，稱為「眾生空」，而除去「五陰各各實有」之法，稱為法空，本文所論述的重點即在於此。論主充分運用「相待法」論理，深入探索「色因」與「色法」之空寂性。

偈頌全文

◎ 論「色陰」性空

[色因色法，緣生性空。]

1. 若離於色因 色則不可得 若當離於色 色因不可得

[無因有果，是事不然。]

2. 離色因有色 是色則無因 無因而有法 是事則不然

[無果有因，無有是處。]

3. 若離色有因 則是無果因 若言無果因 則無有是處

◎ 論「色因」性空

[有色無色，不用色因。]

4. 若已有色者 則不用色因 若無有色者 亦不用色因

[色因非實，云何有色？]

5. 無因而有色 是事終不然 是故有智者 不應分別色

◎ 結觀「五陰」性空

[色法色因，非一非異。]

6. 若果似於因 是事則不然 果若不似因 是事亦不然

[例觀餘陰，皆同色陰。]

7. 受陰及想陰 行陰識陰等 其餘一切法 皆同於色陰

◎ 結示「空法」為依

[離空欲答，答不成答。]

8. 若人有問者 離空而欲答 是則不成答 俱同於彼疑

[離空難問，問不成問。]

9. 若人有難問 離空說其過 是不成難問 俱同於彼疑

偈頌註釋

◎ 論「色陰」性空

[色因色法，緣生性空。]

1. 若離於色因，色則不可得；若當離於色，色因不可得。

[▲簡譯] 假如離於種種客觀存在的色因，何來主觀存在的色法？假如離於主觀存在的色法，又何來種種客觀存在的色因？「色法」與「色因」乃虛妄因待而有。

[▲釋文] 「五陰」之所以為空相，最為簡易的理解是「因緣和合」，所謂「五眾寂滅者，因緣生故無性，無性故寂滅，寂滅故如涅槃。」但若五陰是因緣生，那五陰各各是實有的嗎？以「色陰」為例，本偈指出「色因」與「色法」全是虛妄因待而有的，例如因為轆、軸、

輻、輞等組合，而有了「車」的認識；相對的，也因為有「車」的認識，而有專屬於車的轆、軸、輻、輞等概念。同樣的，若說「色陰」實有，其實是建立於「色因」與「色法」的虛妄因待而有，若相互因待，即是因緣生，此有故彼有，此無故彼無。

[無因有果，是事不然。]

2. 離色因有色，是色則無因，無因而有法，是事則不然。

[▲簡譯] 假如不待他緣，離去種種「色因」而以為實有色法，此色法豈不是無因？若說可以「無因」而自成一切法，是事不然！

[▲釋文] 上偈已表明「色因」與「色法」乃虛妄因待而有，有人心想，若諸法依於「此有故彼有」而成立，那因待的二邊，至少有一邊是「實有」的吧！或許「色法」是實有的吧！但實有之法必然可以自成自存，不待他緣。論主說：若不待他緣，離去種種「色因」而說實有色法，「是色則無因」，若「無因」而能自成一切法，絕無此理！

[無果有因，無有是處。]

3. 若離色有因，則是無果因，若言無果因，則無有是處。

[▲簡譯] 假使不待他緣，離去「色法」而以為實有種種「色因」，豈不成了無果之因？若說世上有無果之因，於理不通！

[▲釋文] 又有人想，若諸法依於「此有故彼有」而成立，那相待的二邊，假如「色法」不實有，至少應該「色因」是實有的吧！但

實有之法，必然可以自成自存，不待他緣。論主說：若不待他緣，離於「色法」而說實有種種色因，豈不是無果之因？若說實有無果之因，絕無此理！

不必有「果」，但見有「因」的存在，乍看之下，似乎不成問題！例如不必房舍，但有磚瓦，有何不可？試想，若磚瓦不以房舍為緣，離於因待，還稱為磚瓦嗎？所以說「若離色有因，則是無果因」。所謂「無果因」乃虛妄不實之自性有見，所以說「若言無果因，則無有是處。」以上三偈，皆是「相待法」論理的運用。

◎ 論「色因」性空

[有色無色，不用色因。]

4. 若已有色者，則不用色因，若無有色者，亦不用色因。

[▲簡譯] 假使執意一切法有其定性，必不離「已有、無有」。但若「已有」色法，又何必種種色因？假如「無有」色法，因果相待，又何必種種色因？

[▲釋文] 若說諸法有定性，若非「已有」，便是「無有」，這二種情況全然不待他緣。本偈以「有無法」論理檢驗「色法」之虛實，轉而求證有無「色因」之定性？最終指出二件事實：

(1) 「色法」不論「已有、無有」定性，必定「色因」不可得。

(2) 「色法」若是「非已有、非無有」，又是如何「有」的？可見「色法」與「色因」乃緣生性空，虛妄因待而有。

[▲引證]《智論》32：「若因中先有果，是事不然；因中先無，亦不然。若先有，則無因；若先無，以何為因？若先無而有者，亦可從無因而生。復次，見果從因生，故名之為因；若先無果，云何名因？復次，若果從因生，果則屬因，因不自在，更屬餘因；若因不自在者，云何言果但從此因生？如是種種，則知無因緣。」(T25, 296b)

[色因非實，云何有色？]

5. 無因而有色，是事終不然，是故有智者，不應分別色。

[▲簡譯] 依上文所論可知「色因」非實，若知「色因」非實，又說色法實有，無論如何，絕無此理！有智之士不應以決定想，分別色因、色法！

[▲引證]《宗鏡錄》49：「因果等言，皆假施設，觀現在法有引後用，假立當果，對說現因；觀現在法有酬前相，假立曾因，對說現果。假，謂現識似彼相現。如是因果，理趣顯然，遠離二邊，契會中道，諸有智者，應順修學。」(T48, 707c)

◎ 結觀「五陰」性空

[色法色因，非一非異。]

6. 若果似於因，是事則不然，果若不似因，是事亦不然。

[▲簡譯] 假如「果」指涉有情眾生之色身，而「因」是種種部位，若果似於因，可以稱呼眾生為頭、手、身、足嗎？果若不似因，那

離於頭、手、身、足之外，還有另一個眾生，另一個色身嗎？

[▲釋文] 由上可知，不論因果「相似、不相似」皆非實相。本偈以「一異法」論理審視得知「因、果」定性不可得，恰如「色因、色法」之定性亦不可得。二者非一非異，緣生性空。

[▲引證] 《智論》14：「若眾生於五眾因緣有者，五眾無常，眾生亦應無常。何以故？因果相似故；若眾生無常，則不至後世。」(T25, 164a)

[例觀餘陰，皆同色陰。]

7. 受陰及想陰，行陰識陰等，其餘一切法，皆同於色陰。

[▲簡譯] 不僅色陰如此，受陰、想陰、行陰、識陰等其餘一切法同樣無有自性，而破其自性，顯其「非一非異」之空義，其道理與「色陰」一致。

[▲釋文] 若已知「色陰」空無自性，其餘「受、想、行、識」之四陰是否實有呢？比照上文即可明白，所以說「其餘一切法，皆同於色陰」。觀照五陰實相，除了逐次解析外，也不妨觀照「五陰」全體與「眾生法」的關係。五陰，若各各無我，各各非實，則當體寂滅。如下說明：

[▲引證] 《智論》14：「問曰：定有眾生，何以故言無？五眾因緣，有眾生法；譬如五指因緣，拳法生。答曰：此言非也！若五眾因緣有眾生法者，除五眾，則別有眾生法，然不可得；眼自見色，耳自

聞聲，鼻嗅香，舌知味，身知觸，意知法，空無我法；離此六事，更無眾生。」(T25, 163c)

◎ 結示「空法」為依

[離空欲答，答不成答。]

8. 若人有問者，離空而欲答，是則不成答，俱同於彼疑。

[▲簡譯] 假如有人來問難，一旦離於空義作答，必然「答不成答」；不僅如此，自己也將落入與問難者同樣的疑惑中。

[離空難問，問不成問。]

9. 若人有難問，離空說其過，是不成難問，俱同於彼疑。

[▲簡譯] 假如有人來問難，一旦離於空義而欲反問，指陳過失，必然「問不成問」；不僅如此，自己也將落入與問難者同樣的疑惑中。

[▲釋文] 一切問答，必須依於諸法眾緣和合，相因相待，緣起無性之空義，如本文之論議一般，否則答不成答，問不成問，既不能彰顯過失，亦無從解除疑惑而徒勞無功，反而落入與問難者同樣的狐疑中。佛法中所謂的「相似法」尚且應該摒除，何況是離於空義的問答！「空義」論理，之所以不適合與世間法「邏輯」相提並論，主要原因也在於此。

觀六種品第五（八偈）

六種，又名六界，是有情身心所依的六種根本元素——地、水、火、風、空、識。《中阿含》所謂：「以六界合故便生母胎，因六界便有六處。」由於這六種元素於眾生界無處不有，故名為大。前四者又是構成一切物質的要素，無處不有，於有情身心中，以身根所能感觸的堅性、濕性、熱性、動性，而有四大之名；另有虛空的容受性，及識的了別性，合稱六大。

眾生所受之苦，六大中之「四大」佔了相當的份量，所謂「吾所以有大患，為吾有身」，佛典中說它們「性不相宜，各各相害」或「四大為身，常相侵害」，甚至比喻成毒蛇，期勉佛弟子應認清真相，思惟無常、苦，避免墮入「愛取」的繫縛中。此外「六大」也是菩薩觀察「諸法空相」的入處。如觀察無我，所謂「四大及造色圍虛空，故名為身；是中內外入因緣和合生識種，身得是種和合，作種種事。」觀察男女空相時，所謂「於空六種和合中，強名為男，強名為女；若六種是男，應有六男，不可以一作六、六作一。」種種以「六大」為對象而發起的空義思惟，比比皆是。

《智論》在論證「心力為大」的課題中，「六大」亦不缺席，所謂：「以地有色、香、味、觸重故，自無所作；水少香故，動作勝地；火少香、味故，勢勝於水；風少色、香、味故，動作勝火；心無四事故，所為力大。」雖然沒有提及「空大」，但推想可知虛空無相，如心之無相，因此「心力為大」，而後更以煩惱心、有漏善

心、二乘無漏心，與大菩薩智慧相互比較，證明「行般若波羅蜜者，畢竟清淨，無所罣礙，……欲得是大神力，當學般若波羅蜜。」由此可見論證虛空無相之意義何其遠大！

本文論理，從「虛空」之相法為起始，其原因在於一切法莫不依虛空而住，以世俗之認知，一切法與虛空，似乎存在著「相」及「可相」的對照差別，但若論理證明「相」及「可相」乃虛妄因待，還能說「六大」實有嗎？再者，若以為一切法的發生有先後之別，必然不離「未有、已有」，這二種情況皆有不得他緣之意，因此本文最初，論主即以「有無法」論理檢驗虛空之虛實，若一向最容易被認為實有的「虛空」也被證明是虛妄不實的，那還有甚麼是實有的呢？

偈頌全文

◎ 論虛空本相

[先有先無，虛空無相。]

1. 空相未有時 則無虛空法 若先有虛空 即為是無相

[一切處無，相無所相。]

2. 是無相之法 一切處無有 於無相法中 相則無所相

◎ 論六種「無所住」

[有無相中，相無所住。]

3. 有相無相中 相則無所住 離有相無相 餘處亦不住

◎ 論六種「無所緣」

[無決定無，因待亦無。]

4. 相法無有故 可相法亦無 可相法無故 相法亦復無

◎ 破一切相

[離相可相，更無他物。]

5. 是故今無相 亦無有可相 離相可相已 更亦無有物

◎ 破「知者」

[有無既空，誰知有無？]

6. 若使無有有 云何當有無 有無既已無 知有無者誰

◎ 結觀「六種」皆空

[如虛空相，餘五皆同。]

7. 是故知虛空 非有亦非無 非相非可相 餘五同虛空

[說有說無，非安穩法。]

8. 淺智見諸法 若有若無相 是則不能見 滅見安隱法

偈頌註釋

◎ 論虛空本相

[先有先無，虛空無相。]

1. 空相未有時，則無虛空法，若先有虛空，即為是無相。

[一切處無，相無所相。]

2. 是無相之法，一切處無有，於無相法中，相則無所相。

[▲簡譯] 假如你以為「色法、虛空」相待而有，無色處即是虛空。若是這樣，那麼「色法未有時」即是「空相未有時」，也等於無有虛空法。若你以為先有虛空，但虛空無相，無相之法，一切處遍尋不著，亦無有所相，如何能說有個虛空相？

[▲釋文] 有關虛空「有無」之論辯，始終不離色法，圍繞著色法而出現。在世俗觀念中「色法、虛空」相待而有，無色處即虛空，因此論主用了一則簡潔的論理遣除「實有虛空」的妄見。他說：若空相尚未出現，何來虛空？但問，何時「空相未有」呢？試想，若大地一片昏暗，星月無光，此時「色法」及「無色法」一起消失，一旦無色處也無，試問「虛空」何在？所以說「空相未有時，則無虛空法」。若你以為先有虛空，虛空亦無有所相，何來虛空？

再者，天文學家說 140 億年前，宇宙大爆炸尚未發生前，確實沒有虛空存在，從科學也可證明「空相未有時，則無虛空法。」若以為虛空亙古恆有，但空無一法，全無「所相」，怎能說有虛空？可見不論虛空「未有」或「已有」，全然無相。

[▲引證] 《智論》51：「問曰：常有虛空，因色故虛空相現，然後相在虛空？答曰：若虛空先無相，後相亦無所住。若虛空先有相，相無所相；若先無相，相亦無所住。」(T25, 426c) 《十二門論》云：「若凡事有相，實有其相，必有二種過失：一者，無因而先已有相；二者，有相從他處來顯此相。」(T30, 163c) 《百論》2 云：「無色，名破色，非更有法，猶如斷樹，更無有法，是故無有虛空相。復次，

虛空無相，何以故？汝說無色是虛空相者，若色未生，是時無虛空相。」(T30, 179c)

◎ 論六種「無所住」

[有無相中，相無所住。]

3. 有相無相中，相則無所住，離有相無相，餘處亦不住。

[▲簡譯] 如上引文所說：「若虛空先無相，後相亦無所住。若虛空先有相，相無所相。」不論虛空有相或無相，皆不可得，亦無所住。而離於有相、無相，尚有其他可住之相嗎？

[▲釋文] 從俗諦而言，一切法莫不依於虛空而住，但若觀其本然，如〈三相品〉云：「住不自相住，亦不異相住。」若一切法皆可自相住，不應生滅變異，何況虛空「自相住」亦無；那麼「異相住」可以嗎？若異即是異，決定是異，兩不相干，如何能住？假如一切法「無住」，還能說「虛空」是實有的嗎？

[▲引證] 《智論》6：「若虛空法實有，虛空應有住處，何以故？無住處則無法。若虛空在孔穴中住，是為虛空在虛空中住，以是故，不應孔中住；若在實中住，是實非空，則不得住，無所受故。……問曰：虛空有相，汝不知故言無，無色處是虛空相。答曰：不爾！無色是名破色，更無異法，如燈滅，以是故無有虛空相。」(T25, 102c)

◎ 論六種「無所緣」

[無決定無，因待亦無。]

4. 相法無有故，可相法亦無，可相法無故，相法亦復無。

[▲簡譯] 若說諸法「有」，必然是「相、可相」相互表顯而「有」。但假如虛空相，空無所有，所謂的「可相法」將如何有？相對的，若「可相法」空無所有，因待之「相法」又如何能有？

[▲引證] 《智論》51：「問曰：常有虛空，因色故虛空相現，然後相在虛空？答曰：若虛空先無相，後相亦無所住。若虛空先有相，相無所相；若先無相，相亦無所住。若離相、無相已，相無住處；若相無住處，所相處亦無；所相處無故，相亦無；離相及相處，更無有法。以是故，虛空不名為相，不名為所相，不名為法，不名為非法，不名為有，不名為無，斷諸語言，寂滅如無餘涅槃。餘一切法，亦如是。」(T25, 426c)

◎ 破一切相

[離相可相，更無他物。]

5. 是故今無相，亦無有可相，離相可相已，更亦無有物。

[▲簡譯] 世間一切法，不離「相、可相」，今得知虛空等「六種」空無定相，亦不實有可相，而若離於「相」及「可相」，更有其他的相法嗎？

[▲引證] 《智論》70：「相、所相法不定故，因『所相』，故有『相』。所以者何？若先有『相』，無『所相』者，則無『相』，無所因故。」

若先有『所相』，而無『相』者，云何有『所相』？無所因待故！復次，『相』與『所相』不定，『相』或時作『所相』，『所相』或時是『相』，是故『相』不定、不實故，『所相』亦無；若『所相』不定、不實故，『相』亦無。是故說是相、是無相、是相無相不可得。」

(T25, 549a)

◎ 破「知者」

[有無既空，誰知有無？]

6. 若使無有有，云何當有無？有無既已無，知有無者誰？

[▲簡譯] 假如虛空及諸法「有」不能成立，何況是「無」！假使「有、無」乃虛妄分別，空無實性，那一個分別「有無」者，又是誰人？

[▲釋文] 若「有相」不可得，何況「無相」！眼見耳聞尚不可得，何況無物？若「有無」虛妄因待，那個分別「有無」之知者，如何不虛妄？本偈彰顯「有無」相空，進破「知者」亦空。前二句以「相待法」雙破「有無」，後二句也以「相待法」進破「知者」。而「有無」是法，「知者」是人；「人、法」亦是「相」及「可相」，如上所說：「相法無有故，可相法亦無，可相法無故，相法亦復無。」論主提醒行者仔細參詳：若已知「有、無」虛妄因待，「人、法」虛妄因待，「相、可相」亦虛妄因待，而那一個分別「有無者」又是誰人？

◎ 結觀「六種」皆空

[如虛空相，餘五皆同。]

7. 是故知虛空，非有亦非無，非相非可相，餘五同虛空。

[▲簡譯] 由上文論理可知虛空，非有亦非無，自性空寂，不住有，不住無，非相，非可相。不僅虛空如此，其餘的地、水、火、風、識等「餘五種」亦同於虛空。假使一向被認為是實有的「虛空」，最終證明是虛妄不實的，還有甚麼是實有的呢？

[▲釋文] 或有人問：「虛空無相」尚可接受，而地是堅相，水是濕相，火是熱相，風是動相，識是了知相，各各有相，怎能說「餘五同虛空」？理解如下：

(1) 以「火熱相」為例。若決定「火為熱相」，那麼「可相」為何？或是焰，或是煙，或無相，由於「可相法」不定，「所相不定、不實故，相亦無。」再者，有物遇小熱則燒，有物遇大熱亦不燒，若「可相法」不定，則「非有」，以此無故彼無，可知「相法」亦無，所以「火熱相」不可得。

(2) 以「識了知相」為例。由於「識」能了別一切境，經常被認為「有性」，且是「神我」之所在。《智論》中曾有人問：「若內無神，色識念念生滅，云何分別知色青、黃、赤、白？」論主以「識性相依」，「念依識性」，「識性生滅而有念力之作用」回答如下：

[▲引證] 《智論》12：「汝若有神，亦不能獨知，要依眼識故能知。若爾者，神無用也。眼識知色，色生滅，相似生，相似滅，然後心

中有法生，名為念。是念相，有為法雖滅過去，是念能知。如聖人智慧力，能知未來世事，念念亦如是，能知過去法。若前眼識滅，生後眼識，後眼識轉利有力。色雖暫有不住，以念力利故能知。以是事故，雖念念生滅無常，能分別知色。」(T25, 149c)

[▲釋文] 六種，除了以「相、可相」論理，亦可另從三方面理解其「無相」：

(1) 因緣不同而無定相：在差別因緣之下，如氣溫或壓力的改變，「六種」必然發生變化。

(2) 見解不同而無定相：以論議師所論之「六種」，見解各各不同；又若以「空法」論議可知一切法無相。

(3) 神力所及而無定相：以神通者能力所及，「六種」無有自相可得，毫無障礙。如下引證：

[▲引證] 《智論》15：「地若常是堅相，不應捨其相，如凝酥、蠟蜜、樹膠，融則捨其堅相，墮濕相中；金、銀、銅、鐵等亦爾。如水為濕相，寒則轉為堅相，如是等種種，悉皆捨相。復次，諸論議師輩有能令無，無能令有；諸賢聖人、坐禪人能令地作水、水作地。如是等諸法皆可轉。」(T25, 171a)

[▲引證] 《智論》31：「相不定故不應是相，如酥、蜜、膠、蠟等，皆是地相，與火合故，自捨其相，轉成溼相；金、銀、銅、鐵與火合故，亦自捨其相，變為水相；如水得寒成冰，轉為地相；如人醉

睡，入無心定，凍冰中魚，皆無心識，捨其心相，無所覺知；如慧為知相，入諸法實相，則無所覺知，自捨知相。是故諸法無有定相。」

(T25, 294b)

[說有說無，非安穩法。]

8. 淺智見諸法，若有若無相，是則不能見，滅見安隱法。

[▲簡譯] 智慧淺薄者，放眼所及見世間一切，若非「有相」即是「無相」。以這般憶想分別，妄自取相，終究見不到能滅一切妄想的涅槃安穩法。

[▲釋文] 以所緣之不同，世人常犯的五見是：身見、邊見、邪見、戒取見、見取見。尚未見道者，由於不見實相，以愛見因緣而生種種戲論，若見法生，取相說「有」；見法滅，取相說「無」，終究見不到能滅一切妄見之法。但智者不然，若見諸法生，即滅「無」見；若見諸法滅，即滅「有」見。

本偈或許透露出論主在「六種」中，先評破「虛空相」的動機所在。若最容易被認為實有，又能容受一切的「虛空」也虛妄不實，世間還有什麼是實有的？般若經論中「虛空」常被用於比喻諸法實相的清淨、平等、無邊，可謂意義深遠。

[▲引證] 《智論》18：「邪見人雖口說一切空，然於愛處生愛，瞋處生瞋，慢處生慢，癡處生癡，自誑其身；如佛弟子實知空，心不動，一切結使生處不復生。譬如虛空，烟火不能染，大雨不能濕；

中論易解

如是觀空，種種煩惱不復著其心。」(T25, 194a)

觀染染者品第六（十偈）

貪等三毒，向來是一切煩惱的根本，「離欲」也一向是佛弟子的神聖使命，因此三毒之厚薄，也成了「五乘差別」的基本指標。《智論》提及，菩薩何以欲使十方諸佛稱讚其名，不求他人？因為「餘人餘眾生貪欲、瞋恚、愚癡覆心故，不能如實讚歎，……諸天、世人雖有智慧，三毒薄者亦不能得如實讚，猶有謬失，……聲聞、辟支佛三毒雖盡，亦不能如實讚，猶有餘氣未盡，又智慧不具足故。唯佛一人，三毒及氣永盡，成就一切智故，能如實讚，不增不減。」

貪欲等三毒，無論增上或衰減，存在著互相連動的關係，而且以貪欲為首，所謂「若斷貪欲，當知恚癡亦斷。」佛陀時代，佛弟子總以「離欲」為修行目標，且普遍從「不淨觀」入手。有人以為大乘法不用不淨觀，其實是誤解，「不淨觀」仍為般若法門所攝受，只因各人性格或智慧深淺不同，有所取捨而已，若論其效用，終究不容懷疑，所謂「三毒薄故，一切九十八使山皆動，……九相雖是不淨觀，依是能成大事。」成就何等大事？佛說「汝若能斷貪欲，我保汝得阿那含。」以大乘行者而言，「於菩薩，離欲因緣故，得五神通。」「斷貪欲，入道行，所謂檀波羅蜜。」「魔不能壞」等等，皆是遠離生死，向於佛道的大事，在在與「離欲」有關。

若以空義思惟貪欲之實相，將發現貪欲莫不與貪欲者虛妄因待而空無自性，二者不一不異，亦不和合。行者深入思惟，必能洞見「貪欲非義，如是義不應行。」本文論理的意義，即在於此。

偈頌全文

◎ 破「染染者自性」

[先有染者，應生染法。]

1. 若離於染法 先自有染者 因是染欲者 應生於染法
[染者染法，因待而有。]
2. 若無有染者 云何當有染 若有若無染 染者亦如是

◎ 破「染染者和合」

[人法和合，無有因待。]

3. 染者及染法 俱成則不然 染者染法俱 則無有相待
[一法不合，異法不合。]
4. 染者染法一 一法云何合 染者染法異 異法云何合
[若實有合，離伴應合。]
5. 若一有合者 離伴應有合 若異有合者 離伴亦應合

◎ 破「異法和合」

[先異後合，非染染者。]

6. 若異而有合 染染者何事 是二相先異 然後說合相
[既成異相，云何有合？]
7. 若染及染者 先各成異相 既已成異相 云何而言合

◎ 評問難之過失

[自說反覆，一無所成。]

8. 異相無有成 是故汝欲合 合相竟無成 而復說異相

[異合無成，黔驢技窮。]

9. 異相不成故 合相則不成 於何異相中 而欲說合相

◎ 結觀諸法「不合不散」

[如是諸法，非合不合。]

10. 如是染染者 非合不合成 諸法亦如是 非合不合成

偈頌註釋

◎ 破「染染者自性」

[先有染者，應生染法。]

1. 若離於染法，先自有染者，因是染欲者，應生於染法。

[▲簡譯] 假使離於「染法」而確實有一「染者」，我也得承認此一染欲者，應生起染法。

[▲釋文] 論主此一話語，乍看之下，似乎同意此一想法！其實不然，這是論主慣常使用的「反式語調」，以顯示邪見者過失所在。但問，此一主張有甚麼過失？眾生名為「染者」，貪欲名「染法」，世人大多以為先有人，後有煩惱習氣，因此「染者」在先，而後有「染法」似乎理所當然，但事實是如此嗎？試想，若離「染法」，何有「染者」？可見所謂「若離於染法，先自有染者」根本不成立，哪有可能「因是染欲者，應生於染法」？

[染者染法，因待而有。]

2. 若無有染者，云何當有染？若有若無染，染者亦如是。

[▲簡譯] 論主接著反問：假使先無有「染者」可以嗎？但若「無」則定無，若無有「染者」，又何來「染法」？「染者」是如此，而「染法」又何嘗不是！不論「染法」定有或定無，「染者」皆無用。以上二偈運用「有無法」及「相待法」論理證成「染者、染法」虛妄因待，空無自性。

[▲引證] 《智論》17：「是貪欲、貪欲者，不一不異。何以故？離貪欲，貪欲者不可得；離貪欲者，貪欲不可得，是但從和合因緣生。和合因緣生法，即是自性空。如是貪欲、貪欲者異不可得。若一，貪欲、貪欲者，則無分別。」(T25, 189b)

◎ 破「染染者和合」

[人法和合，無有因待。]

3. 染者及染法，俱成則不然，染者染法俱，則無有相待。

[▲簡譯] 假如「人、法」不可相離，可否「人、法」和合俱成？但「俱成」也不可能，如此一來，染者、染法必然失去因待，而俱不可得。

[▲釋文] 上文已論證「染者、染法」任何一者，不論定有或定無，都有過失，有人便轉了念頭：若二者和合，染者及染法「俱成」總不成問題吧？殊不知「俱成」的問題更大，到底有何問題，問難者

恐怕自己也不清楚，於是下文中，論主抽絲剝繭，為之釐清真相。

[▲引證]《智論》42：「稱為物故，物為稱故，二事相待，若離物無稱，離稱無物。」(T25, 369a)

[一法不合，異法不合。]

4. 染者染法一，一法云何合？染者染法異，異法云何合？

[▲簡譯] 若將染者、染法視為二者，其關係若非「一」便是「異」，但不論「一」或「異」皆不可和合，為何？若二者「即一」，本是一體，何須和合？假如二者「相異」，異便是異，兩不相干，如何和合？即便強令和合，仍然是「異」，假使一定要說「實有和合」更有過失如下：

[若實有合，離伴應合。]

5. 若一有合者，離伴應有合，若異有合者，離伴亦應合。

[▲簡譯] 論「實有和合」可否成立？仍必須從「一、異」檢驗。若「本為一體」而實有和合，即便已不須伴緣，但因實有和合，所以「離伴應有合」。若「本為異體」而實有和合，即便不須伴緣，但因實有和合，所以「離伴亦應合」。

[▲釋文] 若「實有和合」，不論染法、染者處於什麼狀態，都必須和合。若二者「一體」，照理說，已經「離伴」了，毋須和合，但由於實有和合性，所以必須另尋他伴和合。假如二者「相異」，照理說，已經「離伴」而兩不相干，但由於實有和合性，因此離伴再

遠，也必須和合，這便是過失所在。

◎ 破「異法和合」

[先異後合，非染染者。]

6. 若異而有合，染染者何事？是二相先異，然後說合相。

[▲簡譯] 有人認為「一體」不成和合，尚可接受，但「異體」應該有和合吧！論主問他：你的「先異而後合」與染染者有何相干？難道合乎「染者、染法」因待而有的事實嗎？染者、染法可以離於因待，先相異，而後和合嗎？

[既成異相，云何有合？]

7. 若染及染者，先各成異相，既已成異相，云何而言合？

[▲簡譯] 如果照你所說：染者、染法「先各成異相」，既已成異相，異便是異，兩不相干，如何和合？以上二偈乃「一異法」論理。

◎ 評問難之過失

[自說反覆，一無所成。]

8. 異相無有成，是故汝欲合，合相竟無成，而復說異相。

[▲簡譯] 綜觀上文，足下有關「染者、染法」的主張，前後反覆了兩次，自己發現了嗎？你本來主張染者、染法「相異」而不成立，又主張和合；發現「合相」不可得，又再度回頭說「異相」。

[▲釋文] 本偈，乃論主數落問難者之過失所在。所謂「異相無有

成」意指第 1 偈頌，問難者想成立「若離於染法，先自有染者」的論點，但論主以「相待法」論理而評破之——「若無有染者，云何當有染？」

所謂「是故汝欲合」意指第 3 偈頌，問難者想成立「染者染法俱」的論點，但論主以「一異法」論理而評破之——「染者染法俱，則無有相待」。

所謂「合相竟無成，而復說異相」意指第 6 偈頌中，問難者想成立「先異後合」的論點，但論主以「既成異相，云何言合」評破之。

[異合無成，黔驢技窮。]

9. 異相不成故，合相則不成，於何異相中，而欲說合相？

[▲簡譯] 論主說：足下之主張全然不合「染者、染法」的實相。你因「異相不成」，改而主張「合相」，由於不成因待，所以「合相則不成」。足下的異相之論，說完了嗎？還想從哪一招「異相」中成立「合相」呢？

[▲釋文] 本偈，論主繼續數落問難者。上文中問難者共提出二種「異相」之論：一、自外於染法，先行存在的染者；二、先異後合的染染者。二種想法，不論說「異」說「合」，全然不離自性有的過失，所以說「異相不成故，合相則不成。」本偈後二句，論主以調侃的語氣說道：你的「異相之論」說完了嗎？是否還想從哪一招「異相」成立「合相」呢？

◎ 結觀諸法「不合不散」

[如是諸法，非合不合。]

10. 如是染染者，非合不合成，諸法亦如是，非合不合成。

[▲簡譯] 所謂的「染染者」實相，本非二者，所以不是和合而成；亦非一者，所以也不是不和合而成。一切諸法亦復如是，非和合，非不和合而成。諸法緣起如幻，空無所有。

[▲釋文] 觀照「染染者」自性空寂，除了上文所說，依據《智論》卷 17，至少另外提到如下三種思惟：

(1) 思惟「貪欲非內非外，亦不中間」。若貪欲在身內，應時常自生貪欲，不必因待外境；若貪欲在身外，與我何干？若貪欲在內外中間，但無處可尋。

(2) 思惟「貪欲不來不去」。若貪欲從過去世來，童子應該有貪欲；若貪欲去到後世，世間即無斷貪欲者，亦無聖賢可成。

(3) 思惟「貪欲不定一處，不遍身」。貪欲不固定於一處，亦不遍及全身，亦非實有。不一，不異（多），不可見，不可得，空無所有。

[▲引證] 《智論》82：「須菩提言：世尊！云何菩薩摩訶薩應習行六波羅蜜？佛言：菩薩摩訶薩應如是觀：色不合不散，受、想、行、識不合不散，乃至一切種智不合不散；是名菩薩摩訶薩習行六波羅蜜。」(T25, 634c)

觀三相品第七（三十五偈）

器世間的成住壞空，有情世間的老病死，心念的生住滅，凡有一期生滅變化之物質（色法）、非物質（心法），統稱「有為法」，涵蓋自然界的一切，無所不包。換言之，凡有「生住滅」三相者，無不是「有為法」。觀照「有為法」之實相，即是無為法，即是無漏慧的初步，向於離欲解脫。

或有人認為，無漏慧的基本觀門，難道不是佛所囑咐的「四念處」嗎？與「有為法」何干？其實，二者之差別只在「廣略」。眾生之身心活動統稱五陰，以觀照五陰而起的智慧，稱為「四念處」，所謂「身念處說色眾，受念處說受眾，心念處說識眾，法念處說想眾、行眾。」換言之，四念處所緣，緣於身心「生住滅」之無常、無我；「有為法」之所以成為「觀門」，其原因在此，所謂「一切有為法無常印。」「有為相者，生、滅、住異；無為相者，不生、不滅、不住不異，是為入佛法之初門。」

本品雖然少談無為法，只論有為之生、住、滅，實則處處論證不生、不住、不滅，所謂「有為、無為法，相待而有，若除有為，則無無為；若除無為，則無有為，是二法攝一切法。行者觀有為法無常、苦空等過，知無為法所益處廣，是故二事合說。」本文論理，真俗二諦，相互證成，充滿新新生滅的活力及律動。在生滅相依，前後相因之間，呈顯生滅之不可思議，亦非無有生滅。

偈頌全文

◎ 破「有為法」實有

[先審後論，有為三相。]

1. 若生是有為 則應有三相 若生是無為 何名有為相
[或聚或散，不得三相。]
2. 三相若聚散 不能有所相 云何於一處 一時有三相
[三相有為，無限後退。]
3. 若謂生住滅 更有有為相 是即為無窮 無即非有為

◎ 立「本生說」

[立本生說，迴避過失。]

4. 生生之所生 生於彼本生 本生之所生 還生於生生

◎ 破「本生說」

[從本而生，何能生本？]

5. 若謂是生生 能生於本生 生生從本生 何能生本生
[從彼而生，何能生彼？]
6. 若謂是本生 能生於生生 本生從彼生 何能生生生

◎ 破「生時生」

[生生未有，何來本生？]

7. 若生生生時 能生於本生 生生尚未有 何能生本生
[本生未有，何來生生？]
8. 若本生生時 能生於生生 本生尚未有 何能生生生

◎ 立「自生生彼」

[譬如燈照，自生生彼。]

9. 如燈能自照 亦能照於彼 生法亦如是 自生亦生彼

◎ 破「自生生彼」

[明暗相待，各無自性。]

10. 燈中自無闇 住處亦無闇 破闇乃名照 無闇則無照

[燈光破暗，不及一切。]

11. 云何燈生時 而能破於闇 此燈初生時 不能及於闇

[不及而破，無有是事。]

12. 燈若未及闇 而能破闇者 燈在於此間 則破一切闇

[若照有性，暗亦有性。]

13. 若燈能自照 亦能照於彼 闇亦應自闇 亦能闇於彼

◎ 破「自性」有生

[未生無生，已生無生。]

14. 此生若未生 云何能自生 若生已自生 生已何用生

[三時無生，去來中答。]

15. 生非生已生 亦非未生生 生時亦不生 去來中已答

◎ 破「和合」而生

[和合有生，亦不可得。]

16. 若謂生時生 是事已不成 云何眾緣合 爾時而得生

[眾緣和合，其性寂滅。]

17. 若法眾緣生 即是寂滅性 是故生生時 是二俱寂滅

◎ 破「未生」而生

[言有未生，此法已有。]

18. 若有未生法 說言有生者 此法先已有 更復何用生

◎ 破「生時」而生

[生時有生，誰生此生？]

19. 若言生時生 是能有所生 何得更有生 而能生是生

[生生不已，法法自生。]

20. 若謂更有生 生生則無窮 離生生有生 法皆能自生

◎ 破「生」之決定相

[法有法無，皆不應生。]

21. 有法不應生 無亦不應生 有無亦不生 此義先已說

[法滅不滅，皆不應生。]

22. 若諸法滅時 是時不應生 法若不滅者 終無有是事

◎ 破「住」之決定相

[三法檢視，皆不應住。]

23. 不住法不住 住法亦不住 住時亦不住 無生云何住

[法滅不滅，皆不應住。]

24. 若諸法滅時 是則不應住 法若不滅者 終無有是事

[凡老死相，終不見住。]

25. 所有一切法 皆是老死相 終不見有法 離老死有住

[自相異相，皆不得住。]

26. 住不自相住 亦不異相住 如生不自生 亦不異相生

◎ 破「滅」之決定相

[法滅不滅，皆不應滅。]

27. 法已滅不滅 未滅亦不滅 滅時亦不滅 無生何有滅

[法住不住，皆不應滅。]

28. 法若有住者 是則不應滅 法若不住者 是亦不應滅

[是時不滅，異時不滅。]

29. 是法於是時 不於是時滅 是法於異時 不於異時滅

[法若無生，亦無有滅。]

30. 如一切諸法 生相不可得 以無生相故 即亦無滅相

◎ 論「有為法」非有非無

[法若有者，不應有滅。]

31. 若法是有者 是即無有滅 不應於一法 而有有無相

[法若無者，不應再滅。]

32. 若法は無者 是即無有滅 譬如第二頭 無故不可斷

◎ 結觀「有為法、無為法」空

[法不自滅，亦不他滅。]

33. 法不自相滅 他相亦不滅 如自相不生 他相亦不生

[若有為空，無為亦空。]

34. 生住滅不成 故無有有為 有為法無故 何得有無為

◎ 結觀「諸法如幻」

[生住滅相，如幻如夢。]

35. 如幻亦如夢 如乾闥婆城 所說生住滅 其相亦如是

偈頌註釋

◎ 破「有為法」實有

[先審後論，有為三相。]

1. 若生是有為，則應有三相，若生是無為，何名有為相？

[▲簡譯] 論主說：假如「生住滅」是「有為法」，表示「生、住、滅」各各是「有為法」，那麼「生」不也應該有三相嗎？否則「若生是無為」，如何成立「生住滅」三相而名為「有為相」？

[▲釋文] 本偈先行審定「有為法」的「三相」相狀，再作逐步論理。從俗諦而說「有為法」有「生住滅」三相，不成問題，但「相待有之有為法」與「決定有之有為法」其意義迥然不同。本文最初先確立「有為法」應有三相之相狀，具備此一「世俗」共識，以下才有可能逐步論理。

[若聚若散，不得三相。]

2. 三相若聚散，不能有所相，云何於一處，一時有三相？

[▲簡譯] 如果「有為法」決定有「生住滅」三相，那究竟是甚麼相狀？是散，或是聚呢？「三相若散」則生住滅各散一處，不相為緣，豈能成相？而「三相若聚」，則生住滅聚合一處，互有抵觸，怎能於一處一時有三相？

[▲釋文] 若說有為法「三相實有」，究竟三相是聚？是散？若各散

一處，離於因待，如何有「生住滅」？三相若聚，但彼此性質衝突，「生」無「住、滅」，「住」無「生、滅」，「滅」無「生、住」，如何一處一時共有？若三相「聚」不成，「散」亦不成，怎能說有為法「實有三相」？

[▲引證]《智論》15：「佛說有為法，皆有三相。若極少時中生而無滅者，是為非有為法。若極少時中心生、住、滅者，何以但先生而後滅，不先滅而後生？復次，若先有心，後有生，則心不待生；何以故？先已有心故。若先有生，則生無所生。又生、滅性相違，生則不應有滅，滅時不應有生。以是故，一時不可得，異亦不可得，是即無生；若無生，則無住、滅；若無生、住、滅，則無心數法；無心數法，則無心不相應諸行。」(T25, 171a)

[三相有為，無限後退。]

3. 若謂生住滅，更有有為相，是即為無窮，無即非有為。

[▲簡譯] 若以為「生住滅」決定是「有為相」，必定「生、住、滅」各各更有「生、住、滅」，如此衍生，豈非無窮無盡？這如何決定「有為相」？反之，假使「生、住、滅」不再有「生、住、滅」，若「無即非有為」，怎能說它是「有為相」？

[▲釋文] 一旦認為「有為相」決定有，則「生、住、滅」必發生無限後退的矛盾現象。若「生、住、滅」各各再無三相，如何能說是有為法？可見有為法之「生住滅」徒有假名而非實有，此即「以俗證真」。所謂「有為法實相，即是無為法。……實知不可得，即

是無為法。」

[▲引證]《智論》1：「有為法不應有三相，何以故？三相不實故。若諸法生、住、滅是有為相者，今『生』中亦應有三相；『生』是有為相故，如是一一處亦應有三相，是則無窮；住、滅亦如是。若諸生、住、滅各更無有生、住、滅者，不應名有為法。」(T25, 60b)

◎ 立「本生說」

[立本生說，迴避過失。]

4. 生生之所生，生於彼本生，本生之所生，還生於生生。

[▲簡譯] 為了迴避「有為法」三相實有的過失，部份學者提出了「本生」說。他們說：「生生之所生」來自「本生」；而「本生之所生」又來自「生生」。

[▲釋文] 一部份學者，對於論主提出的「三相更復有三相，是故無窮」以破斥「三相實有」之說，不以為然。他們說，每當一法生起時，通於自體，計有七法共生：一法、二生、三住、四滅、五生生、六住住、七滅滅。這七法中，本生除了自體之外，能生其餘六法；這其中的「生生」又能生「本生」，「本生」再度生「生生」。因此「生住滅」三相，雖然是有為法，但不是無窮無盡，此一主張，見於《十二門論》。

◎ 破「本生說」

[從本而生，何能生本？]

5. 若謂是生生，能生於本生，生生從本生，何能生本生？

[從彼而生，何能生彼？]

6. 若謂是本生，能生於生生，本生從彼生，何能生生生？

[▲簡譯] 假如說此一「生生」能生「本生」，但既然「生生」從「本生」而生，自己尚且未生，如何能生「本生」？論及「本生」也是如此，若說「本生」能生「生生」，但若「本生」自己尚且未生，如何能生「生生」？

[▲釋文] 以上二偈，論主以「本末互生之矛盾」評破「本生說」。譬如母生子，母子二人關係既定，子何以能生母？

◎ 破「生時生」

[生生未有，何來本生？]

7. 若生生生時，能生於本生，生生尚未有，何能生本生？

[▲簡譯] 為了迴避「本末互生」之矛盾，有學者再次提出「生時生」的主張。他說：當「生生」生時，也同時「能生於本生」。問題是：「生時」不住，不離已生、未生。「生生」若已生，則不名生時；若未生，無則定無，如何能生「本生」？

[本生未有，何來生生？]

8. 若本生生時，能生於生生，本生尚未有，何能生生生？

[▲簡譯] 又如你所說，若「本生」生時，同時能生「生生」。一樣

的情況，「生時」不住，不離已生、未生。若「本生」已生，不名生時；若未生，無則定無，如何能生「生生」？以上二偈乃「三時法」論理。

◎ 立「自生生彼」

[譬如燈照，自生生彼。]

9. 如燈能自照，亦能照於彼，生法亦如是，自生亦生彼。

[▲簡譯] 為了強化「本末互生」的立論，學者以「燈照」為喻，他們說：恰如燈入於暗室，不但自照，也照於彼，而「生法」自生亦生彼，有何不可？

◎ 破「自生生彼」

[明暗相待，各無自性。]

10. 燈中自無闇，住處亦無闇，破闇乃名照，無闇則無照。

[▲簡譯] 為了破斥「燈照」之喻，論主說：明暗沒有自性，黑暗不藏在燈中，也不藏於住處，以「破暗」而假名為「照」，若沒有黑暗，即無照明，怎能說「燈能自照，亦能照於彼」？又如何能以此比喻「生法」自生亦生彼？

[燈光破暗，不及一切。]

11. 云何燈生時，而能破於闇？此燈初生時，不能及於闇。

[不及而破，無有是事。]

12. 燈若未及闇，而能破闇者，燈在於此闇，則破一切闇。

[▲簡譯] 為了強化「自生生彼」的立論，學者又說：如燈光「初生」，既不是未照，亦非已照，但燈光「生時」不但自照，亦能破暗，不就「自生生彼」嗎？論主反問：燈光初生時，如何破一切暗？燈光初生時，若不遍及一切暗，而又能破暗，這燈光在此間，豈不足以破一切暗！

[▲釋文] 以上二偈，論主指出：燈光初生，雖能破暗，但不是無遠弗屆，怎能以此比喻「生法」自生亦生彼？學者對於「明暗」本無自性，猶不自知。

[若照有性，暗亦有性。]

13. 若燈能自照，亦能照於彼，闇亦應自闇，亦能闇於彼。

[▲簡譯] 論主說：假如明暗皆有自性，如「燈能自照，亦能照於彼」，豈不是黑暗也能自暗，又能暗於他？

[▲釋文] 有學者始終認為「生」有自性，恰如「明」有自性一般。但若「明」有自性，豈不是「暗」也有自性？所以論主說：照你的意思，黑暗不但能自暗，也能暗於他，不是嗎？可見「自生生彼」不成立。

◎ 破「自性」有生

[未生無生，已生無生。]

14. 此生若未生，云何能自生？若生已自生，生已何用生？

[▲簡譯] 論主說：世俗普遍認為諸法「有生」，但所謂「生」何曾

離於「未生、已生」！「生」若未生，則無聲無息，云何能自生？
「生」若已生，有則定有，生已何用生？

〔▲釋文〕「未生、已生」向來因待而有，假名施設，何得有「生」？
本偈以「有無法」論理證明諸法「生相」不可得。

〔▲引證〕《智論》63：「有為法念念生滅，故無住時；住時無故，
無現在世；三世空故，有為法空；有為法空故，無為法空。『空』
即是『畢竟清淨』，不破不壞，無戲論，如虛空。」(T25, 505c)

[三時無生，去來中答。]

15. 生非生已生，亦非未生生，生時亦不生，去來中已答。

〔▲簡譯〕如上所論可知，「生」不是「生已而生」，也不是「未生
而生」，且「生時亦不生」，這在〈去來品〉已有完整的論述，所謂
「已去無有去，未去亦無去，離已去未去，去時亦無去。」

〔▲釋文〕本偈為「生法實相」作一小結。但問：為何「生」不是
「生已而生」？由於因待「未生」才說「已生」，實無「已生」可
得。但為何不是「未生而生」？由於因待「已生」才說「未生」，
實無「未生」可得。又為何不是「生時而生」？由於因待「已生、
未生」才說「生時」，實無「生時」可得。如果「三時」皆不可得，
全然假名施設，何來實有「生相」？

〔▲引證〕《智論》15：「云何生？『生』名因緣和合，無常，不自
在，屬因緣；有老、病、死相、欺誑相、破壞相，是名『生』。」(T25，

170c)

◎ 破「和合」而生

[和合有生，亦不可得。]

16. 若謂生時生，是事已不成，云何眾緣合，爾時而得生？

[▲簡譯] 如上所說「三時無生」定案後，有學者或許聽說「眾緣和合」之理，於是改變主意而說「眾緣和合而生」！只不過，假如「生時生，是事已不成」，何以能說「眾緣和合，爾時而得生」？但問：為何「生時生」不可得，足以證明「眾緣和合而生」也不成立？難不成「眾緣和合」之實相，不如一般世俗所知？說明如下：

[眾緣和合，其性寂滅。]

17. 若法眾緣生，即是寂滅性，是故生生時，是二俱寂滅。

[▲簡譯] 論主說：若一切法「和合眾緣而生」已表明諸法「即是寂滅性」，為何？「眾緣生」是為「生法、生時」相互因待而假名「緣生諸法」，空無自性，可見「生法、生時」俱是寂滅性。

[▲釋文] 一切法「眾緣和合」是俗諦，但此俗諦，業已說明諸法當體即空，自性寂滅，所謂「因緣生故無性，無性故寂滅，寂滅故如涅槃。」如實而論，本偈一語道破「般若」之精華所在。「眾緣生」之真義，乃洞見諸法不自生、不他生，亦非已生、未生；又「和合」本無和合性，亦是假名，所謂「法不自立，名不自呼」是也！以「生法、生時」假名施設，空無自性，所以說「是故生生時，是

二俱寂滅」。以下三偈，進一步證成此理。

[▲引證]《智論》35：「因緣和合生故無自性，無自性故畢竟空。」
(T25, 319c)《宗鏡錄》1：「森羅及萬像，一法之所印，凡所見色，皆是見心；心不自心，因色故心，色不自色，因心故色。」(T48, 418a)

◎ 破「未生」而生

[言有未生，此法已有。]

18. 若有未生法，說言有生者，此法先已有，更復何用生？

[▲簡譯] 論主說：若依你所言，有一「未生法」，諸法從此而生；豈不是「此法先已有」？這還能稱為「未生法」嗎？既然已有，更復何用生？

[▲引證]《智論》18：「問曰：菩薩摩訶薩云何知一切法種種相？云何知一切法一相？答曰：菩薩觀諸法相，所謂有相。因是有，諸法中有心生，如是等一切有。問曰：無法中云何有心生？答曰：若言無，是事即是有法。」(T48, 194b)

◎ 破「生時」而生

[生時有生，誰生此生？]

19. 若言生時生，是能有所生，何得更有生，而能生是生？

[▲簡譯] 假如說有一「生時生」是能生之法，此一能生，是否還有另一能生？若無，此一「生時生」豈不是無中生有？但若有呢？

以下說明：

[生生不已，法法自生。]

20. 若謂更有生，生生則無窮，離生生有生，法皆能自生。

[▲簡譯] 假如「生時生」更有能生之「生生」，如此衍生，豈不是無窮無盡，沒完沒了？更大的問題在於：若離「生生」更有能生，豈不是法法皆可自生？以上二偈依「生滅法」論理。

◎ 破「生」之決定相

[法有法無，皆不應生。]

21. 有法不應生，無亦不應生，有無亦不生，此義先已說。

[▲簡譯] 假使「有為法」是「有法」，既已有，何須又「生」？若「有為法」是「無法」，無則定無，何得有「生」？而「亦有亦無」相互矛盾，如何「生」？這在上文中已說過。

[▲釋文] 本偈以「有無法」論理為上文第 2 偈頌「三相若聚散，不能有所相」作進一步說明，所以「此義先已說」。但如何證明？且看「三相若聚」即有，而「三相若散」即無。若說三相「有」，但無法「一處一時共有」則不應「生」；若說三相「無」，那就更不應該「生」，何況「亦有亦無」相互衝突！所以「有無亦不生」。

[法滅不滅，皆不應生。]

22. 若諸法滅時，是時不應生，法若不滅者，終無有是事。

[▲簡譯] 從「滅相」而論，諸法只有「滅、不滅」二種。諸法若「滅」，一滅永滅，「生相」不可得。假如諸法不滅，則常住不變，若不變異，如何「生」？何況世間諸法，終究無有「不滅」之理。

[▲釋文] 若依俗諦，有為法之「生、住、滅」依序而行。本偈論理之方向在於：以諸法「滅、不滅」檢視「生相」是否可得？

(1) 為何「滅時」不應生？若諸法決定「有滅」，一滅永滅，則「生相」不可得，所以說「是時不應生」。

(2) 為何「不滅」不應生？若諸法決定「不滅」，不滅則常住不變，若不變異，何來「生住滅」之遷流變化？何來「有生」？何況世間諸法亦無「不滅」之理！所以說「終無有是事」，本偈依「生滅法」論理。

不論諸法有「滅」或「不滅」之定相，皆離「生、住、滅」之因待，不合空義。一旦諸法不空，則「生、住、滅」不可得，如此何來「有為法」？「真俗二諦」互證之理，於本偈中宛然可見。

◎ 破「住」之決定相

[三法檢視，皆不應住。]

23. 不住法不住，住法亦不住，住時亦不住，無生云何住？

[▲簡譯] 論「生住滅」之「住相」是否實有？本偈從「不住法、住法、住時」而論。所謂「不住法」必然生滅不斷、相續不住，所以「不住法不住」。所謂「住法」必然無生無滅，若無生滅，亦無

住法，所以「住法亦不住」。所謂「住時」乃因待於「住法、不住法」而實無住時，所以「住時亦不住」。再者，假如諸法不自生、不他生，則諸法「無生」，若無生，如何有住？

[▲釋文] 本偈論理之方向在於：以「不住法、住法、住時」檢視「住相」是否可得？

(1) 為何「不住法」不住？若法「不住」，本無住相，所以「不住法不住」。

(2) 為何「住法」亦不住？若法「有住」，一住永住，則「生、滅」無所因待，假如無生無滅，何來有「住」？所以「住法亦不住」。

(3) 為何「住時」亦不住？所謂「住時」不離「住、不住」，既然「住、不住」皆已證明「不住」，因此「住時亦不住」。又上文已論證諸法「生相」不可得，若諸法不自生、不他生，則諸法「無生」，若無生，無生云何住？

總之，諸法以「生住滅」相依為緣而知其性空，假名「有為法」，此即「以俗證真」；又因空無自性，才可得知「生住滅」之變異，此即「以真證俗」。本偈中「真俗互顯」之理宛然可見。所謂「住相」不可得，試舉實例如下：

[▲引證] 《智論》19：「諸法無常相，故無住時，若心一念住，第二念時亦應住，是為常住，無有滅相。……譬如人著新衣，初著日若不故，第二日亦不應故，如是乃至十歲應常新；不應故而實已故，

當知與新俱有，微故不覺；故事已成，方乃覺知。以是故知，諸法無有住時。」(T25, 200a)

[法滅不滅，皆不應住。]

24. 若諸法滅時，是則不應住，法若不滅者，終無有是事。

[▲簡譯] 論究「生住滅」之「住相」是否實有？本偈從「滅、不滅」而論。諸法若滅，一滅永滅，云何有「住」？而法若不滅者，不滅則常住，但若說世間有常住不滅之法，終無有是事。

[▲釋文] 依俗諦而言，有為法之「生、住、滅」依序而行。本偈論理之方向在於：以諸法「滅、不滅」檢視「住相」是否可得？

(1) 為何「滅時」不應住？若諸法決定「滅」，則一滅永滅，不見住相，所以「若諸法滅時，是則不應住」。

(2) 為何「不滅」不應住？若諸法不滅則不生，若無生無滅，亦無有住，何況世間不曾有「不滅」之法。以上二種定相皆破壞俗諦，下偈更說明此一道理。

[凡老死相，終不見住。]

25. 所有一切法，皆是老死相，終不見有法，離老死有住。

[▲簡譯] 本偈以眾生世間涵蓋「所有一切法」，證明上偈所說「法若不滅者，終無有是事」，為何？因「皆是老死相」，且通於過去、現在、未來，終究不見有任何一法，離老死有住。

[▲釋文] 「所有一切法」包含五陰世間、眾生世間、國土世間，涵蓋一切有情界、無情界。但世間一切法，仍以有情眾生為核心，假如失去有情眾生之活動，器世間的存在亦無意義，這才說「所有一切法，皆是老死相」。佛說「十二因緣」，緣生有老死，乃世間真理，無有例外，觀察世間，何曾見過不老不死，長久住世的眾生？過去如此，未來也是，所以說「終不見有法，離老死有住。」總之，本偈以「俗諦」證明「諸法無住」之理。

[▲引證] 《智論》19：「有為法有二種老常隨逐故：一者、將老，二者、壞老。有二種死常隨逐故：一者、自死，二者、他殺。以是故，知一切有為法皆無常。」(T25, 200a)

[自相異相，皆不得住。]

26. 住不自相住，亦不異相住，如生不自生，亦不異相生。

[▲簡譯] 假如諸法自主，從於自相，無因而住，名「自相住」。若諸法自主，從於異相，無因而住，名「異相住」。但不論自相住、異相住，全然不可能，恰如生不自生，亦不他生（異相生）。

[▲釋文] 本偈從「自相、異相」檢驗，是否有「住法自性」可得？此一道理與「生不自生，亦不異相生」一致。

(1) 為何「不自相住」？諸法若不依「生、滅」而獨自有住，名為「自相住」，但若不因待「生、滅」，如何有「住」？所以說「法不自相住」。

(2) 為何「不異相住」？諸法若依「生、滅」而住，名「異相住」，但依於「生」即是生，依於「滅」即是滅，皆不自在，如何有「住」？所以說「亦不異相住」。

(3) 為何「生不自生」？不依「住、滅」而獨自有生，名為「自生」，但若不依「住、滅」，何來有「生」？所以說「生不自生」。

(4) 為何「不異相生」？依「住、滅」而生，名「異相生」，但若依於「住」即是住；依於「滅」即是滅，皆不自在，如何有「生」？所以說「不異相生」。

◎ 破「滅」之決定相

[法滅不滅，皆不應滅。]

27. 法已滅不滅，未滅亦不滅，滅時亦不滅，無生何有滅？

[▲簡譯] 若法已滅，不見滅相，何得有滅？若法未滅，本無滅相；而若滅時，不離已滅、未滅，二滅已不見滅相，滅時何以見滅？又已知諸法「生不自生」，若無有生相，何得有滅？

[▲釋文] 上文已論證諸法無生、無住，或有人想，既然諸法無生、無住，總該有「滅」吧！因此本偈論理的方向，乃從「滅」之三法——已滅、未滅、滅時，論證「滅相」是否可得？

(1) 為何「法已滅不滅」？所謂「已滅」，乃因待「未滅」而名為「已滅」，而實無已滅。再者，若法已滅，則不見滅相，煙消雲散，何得有滅？

(2) 為何「法未滅不滅」？所謂「未滅」，乃因待「已滅」而名為「未滅」，而實無未滅。再者，若法未滅，本無滅相，月白風清，何得有滅？

(3) 為何「滅時亦不滅」？所謂「滅時」乃因待「已滅、未滅」而名「滅時」，但「已滅、未滅」已不見滅相，滅時何以見滅？又已知諸法「不自生」，若諸法無生，何來有滅？所以說「無生何有滅？」前三句乃「三時法」論理，末後一句乃「相待法」論理。

[法住不住，皆不應滅。]

28. 法若有住者，是則不應滅，法若不住者，是亦不應滅。

[▲簡譯] 諸法之住相，不離「住、不住」二法。法若「有住」則常住而不滅；法若「不住」本無住相，自然也無生無滅，所以不應有滅。

[▲釋文] 依俗諦而言，有為法之「生、住、滅」依序而行。本偈論理之方向在於：以諸法「住、不住」檢視「滅相」是否可得？

(1) 法若「有住」，則一住永住，無生無滅，所以「法若有住者，是則不應滅」。

(2) 法若「不住」，則不見住相，「生滅」亦無所因待，所以「法若不住者，是亦不應滅」。可見，不論諸法決定「住」或「不住」皆壞俗諦。本來法不孤起，虛妄因待而徒有假名，如浮光掠影之虛幻，不論諸法決定「住」或「不住」，則其性不空，若不依緣生，

亦不應「有滅」。本偈依「相待法」論理。

[是時不滅，異時不滅。]

29. 是法於是時，不於是時滅，是法於異時，不於異時滅。

[▲簡譯] 假如諸法前後「一時」名為「是時」，若前後「一時」則生滅一時，但「生滅」相違，如何能「是時滅」？若諸法前後「相異」名為「異時」，若前後「異時」則生滅不相干，若不相為緣，如何「異時滅」？

[法若無生，亦無有滅。]

30. 如一切諸法，生相不可得，以無生相故，即亦無滅相。

[▲簡譯] 這一品開宗明義即說：一切法「生相不可得」，且上文已有諸多論證。若一切法「生相不可得」，自然亦無滅相。

[▲釋文] 這一品最初論證「不生」，結尾論證「不滅」，算是有始有終。中觀論理，凡說「不生不滅」必依「生滅」而證，並非有一「不生不滅」自性可得，此乃「即真即俗」之理。本偈依「相待法」論理。

[▲引證] 《智論》22：「觀無常，即是觀空因緣；如觀色念念無常，即知為空。過去色滅壞，不可見故，無色相；未來色不生，無作無用，不可見故，無色相；現在色亦無住，不可見、不可分別知故，無色相。無色相即是空，空即是無生無滅。無生無滅及生滅，其實是一，說有廣略。」(T25, 222c)

◎ 論「有為法」非有非無

[法若有者，不應有滅。]

31. 若法是有者，是即無有滅，不應於一法，而有有無相。

[▲簡譯] 假使有為法「生住滅」決定「有」，有應常有，怎能又含有滅相在其中？假使在一「有法」中，又容許「有無」並存，豈不矛盾？

[法若無者，不應再滅。]

32. 若法是无者，是即無有滅，譬如第二頭，無故不可斷。

[▲簡譯] 假使有為法「生住滅」決定「無」，無應常無，如何能再滅一次？好比說，某人第二顆頭被斬了，你相信嗎？第二顆頭尚且不存在，如何能斷？

[▲釋文] 以上二偈乃從「有、無」論證「有為法」可否成立？由此可知，不論說「有」或說「無」，「滅相」皆不可得，「有為法」亦不可得。以上二偈乃屬「有無法」論理。

◎ 結觀「有為法、無為法」空

[法不自滅，亦不他滅。]

33. 法不自相滅，他相亦不滅，如自相不生，他相亦不生。

[▲簡譯] 假如諸法自主，從於自相，不依諸緣，無因而滅，名為「自相滅」。若諸法自主，從於異相，無因而滅，名為「他相滅」。但不論「自相滅」或「他相滅」皆不可得，恰如諸法自相不生，他

相也不生。

[▲釋文] 本偈從「自相、他相」檢驗，可否有「滅法自性」？

(1) 為何「法不自相滅」？不依「生、住」而滅，名「自相滅」，但若不依「生、住」，何來有「滅」？所以說「法不自相滅」。

(2) 為何「他相亦不滅」？若依「生、住」而滅，名「他相滅」，但若依於「生」即是生相，依於「住」即是住相，皆不自在，何來有「滅」？所以說「他相亦不滅」。

(3) 為何「如自相不生」？不依「住、滅」而生，名「自相生」，但若不依「住、滅」，何來有「生」？所以說「自相不生」。

(4) 為何「他相亦不生」？若依「住、滅」而生，名「他相生」，但若依於「住」即是住相，依於「滅」即是滅相，皆不自在，何來有「生」？所以說「他相亦不生」。

如上論理可知，不論自相滅，他相滅，自相生，他相生，皆不可得，若「生性」不可得，自然「滅性」亦不可得，何來「有為法」？

[若有為空，無為亦空。]

34. 生住滅不成，故無有有為，有為法無故，何得有無為？

[▲簡譯] 如本文所論「生、住、滅」已是夢幻一場，何來「有為法」？假如「有為法」自性空寂，何得有「無為法」？

[▲引證]《智論》31：「若除有為，則無無為，有為實相即是無為。如有為空，無為亦空，以二事不異故。」(T25, 289b)

[▲引證]《智論》63：「有為法實相，即是無為法。知淨行者，於諸法中求常、樂、我、淨不可得。若不可得，是為實知有為法；實知不可得，即是無為法。是故說『有為法淨故，無為法清淨』。復次，因有為法故，知無為法；聖人得是無為法，說有為法相，是故說『有為法清淨故，無為法清淨；無為法清淨故，有為法清淨。』」

(T25, 505c)

◎ 結觀「諸法如幻」

[生住滅相，如幻如夢。]

35. 如幻亦如夢，如乾闥婆城，所說生住滅，其相亦如是。

[▲簡譯] 世間一切有為法，如幻師巧弄幻術，又如黃粱一夢，又如海市蜃樓，空無一物，所謂「生住滅」之真實面貌也是如此。

[▲釋文] 有為法之「生住滅」，若說其有，但經過論理思惟，終究不可捉摸，不得其實；若說其無，色法之成壞，心法之相續，諸境宛然，所以說「如幻亦如夢，如乾闥婆城。」論理之目的在於彰顯諸法空相，而任何實有生，實有住，或實有滅之決定想，必然彈指可破，虛幻不實。所謂「乾闥婆城」即海市蜃樓，因光線折射而出現於沙漠中的城樓幻景，以此比喻世間之生、住、滅諸相，凡夫以為實有，但智者推求則不可得。

[▲引證]《智論》6：「是幻譬喻示眾生，一切有為法空不堅固。……
捷闔婆城非城，人心想為城；凡夫亦如是，非身想為身，非心想為
心。……如夢者，如夢中無實事，謂之有實，覺已知無，而還自笑；
人亦如是，諸結使眠中，實無而著，得道覺時，乃知無實，亦復自
笑。以是故言如夢。」(T25, 102a)

[▲引證]《宗鏡錄》1：「凡在起滅，皆非性也，起無起性故，雖起
而不常；滅無滅性，雖滅而不斷。如其有性，則陷於四見之網。又
云，尋相以推性，見諸法之無性，尋性以求相，見諸法之無相，是
以性相互推，悉皆無性。是以若執有性，墮四見之邪林，若了性空，
歸一心之正道。」(T48, 419c)

觀作作者品第八 (十二偈)

凡一切身、口、意業之造作必然有我、有作者，從世俗而言，理所當然。但若真是如此，佛何以說有我，也說無我？原因在於眾人說「有我、有作者」，通常意味著「永恆之我」；說「無我、無作者」通常指向「死後斷滅」。這二種認知不但不契合實相，也容易造成行為失當，因此必須有所對治。若人以為無有後世業報，死後化為烏有，佛便告訴他們：「有我受後世罪福」；假如以為人人有個神我，永恆存在，佛則告訴他們：「無我、無作者」，所謂「破眾生故無作者，破法故無所作。」

所謂「無作者」除了表現於「各各為人」或「對治」外，也表現於諸法實相之「法印」，所謂「一切有為法無常印，一切法無我印，涅槃寂滅印。」或有人問，若「無我」是實相，為何佛說「非我、非無我，名為中道」？須知經論中闡揚空義，常有「廣略」的開合，所以般若經說實相，可以只說「即非……」，也可以「離於二邊」，也不妨「離於四句」，根本原則必須在「事」上「離於著心」，若違背此一原則，再多論述也是枉然。

這一品推論「作作者」實相，充分運用「相待法」論理，教人離於「有無」之定見，離於著心，不但向於解脫，也能得大果報。如《智論》云：「如以般若波羅蜜心布施，無所著故，得大果報。復次，為涅槃故施，亦得大報；以大悲心為度一切眾生故布施，亦得大報。」(T25, 301b)

偈頌全文

◎ 破作者、作業定相

[作者有無，皆不作業。]

1. 決定有作者 不作決定業 決定無作者 不作無定業

[一方定有，一方則無。]

2. 決定業無作 是業無作者 定作者無作 作者亦無業

[二方定有，即墮無因。]

3. 若定有作者 亦定有作業 作者及作業 即墮於無因

◎ 論「無因」之過失

[墮於無因，一切皆非。]

4. 若墮於無因 則無因無果 無作無作者 無所用作法

[無罪福業，果報亦無。]

5. 若無作等法 則無有罪福 罪福等無故 罪福報亦無

[空無有果，亦無涅槃。]

6. 若無罪福報 亦無有涅槃 諸可有所作 皆空無有果

◎ 論「決定有無」之過失

[有無相違，不作二業。]

7. 作者定不定 不能作二業 有無相違故 一處則無二

[有不作無，無不作有。]

8. 有不能作無 無不能作有 若有作作者 其過如先說

[作業有無，皆無有作。]

9. 作者不作定 亦不作不定 及定不定業 其過如先說

[作者有無，皆無作業。]

10. 作者定不定 亦定亦不定 不能作於業 其過如先說

◎ 結觀「作作者」畢竟空寂

[因緣生法，畢竟空寂。]

11. 因業有作者 因作者有業 成業義如是 更無有餘事

[一切諸法，應如是破。]

12. 如破作作者 受受者亦爾 及一切諸法 亦應如是破

偈頌註釋

◎ 破作者、作業定相

[作者有無，皆不作業。]

1. 決定有作者，不作決定業，決定無作者，不作無定業。

[▲簡譯] 若認為「決定有作者」，何必有所作為！何必依業感果！這豈不等於「不作決定業」！若認為「決定無作者」，一切身口意之造作等於「不作」，若不作，何來決定業！

[▲釋文] 作者及作業，一者人，一者法。本來「人、法」互緣，虛妄因待而有一切作為，但世人總習慣設想「實有」或「實無」，稱為「決定」。本偈推論，決定作者之「有、無」，可否成立作業？

(1) 若決定有作者，豈不等於已有「決定業」！這樣，一切行為將無從決定未來之罪福業報，何必止惡行善，改邪歸正？反正作者、作業，皆已決定，所以說「決定有作者，不作決定業」。

(2) 若決定無作者，此無故彼無，何來作業可得？凡有所作，等於不作，亦無從決定未來的罪福業報，所以說「決定無作者，不作無定業」。作者、作業之相互因待，如下所說：

[▲引證] 《智論》19：「除去業，去者不可得；除去者，去業不可得，如是等一切業空，是名正業。」(T25, 205c)

[一方定有，一方則無。]

2. 決定業無作，是業無作者，定作者無作，作者亦無業。

[▲簡譯] 從「作者」及「作業」雙方而論。若有決定之業，何須由人造作？故「是業無作者」。相對的，假如有決定之作者，等於一切業報已定，凡有所作為，等於無作，故「定作者無作」，即使有作，亦無業果。

[▲釋文] 本偈推論作業及作者，任何一方「決定」的情況下，另一方可否成立？在「人、法」互緣的原則下，倘若有「決定業」，既然一切罪福業報已決定，何須作者？所以說「決定業無作，是業無作者」。相對的，若決定「有作者」，有則常有，恆常不變，既然如此，何須有所作為？行善不得福業，作惡不得罪業，毫無業果可言，所以說「定作者無作，作者亦無業」。以上乃典型的「相待法」

論理。

[二方定有，即墮無因。]

3. 若定有作者，亦定有作業，作者及作業，即墮於無因。

[▲簡譯] 假如「決定有作者」亦「決定有作業」，那是誰決定的？這樣，作者及作業，豈不是雙雙「墮於無因」！

[▲釋文] 本偈推論作者、作業二方皆「決定有」可否成立？上文已說明，若「作者、作業」任何一方「決定有」，必有離於因待之過失，何況「作者、作業」皆決定有，又是誰決定的？必然雙雙有墮於「無因」之過失。究竟有多少過失？下文偈頌中一一列舉。

◎ 論「無因」之過失

[墮於無因，一切皆非。]

4. 若墮於無因，則無因無果，無作無作者，無所用作法。

[▲簡譯] 從「墮於無因」論究，既然無因，必然無果；如此一來，一切身口意「無作」，作者亦「非作者」，善惡作法也「無所用」，一切皆非因緣。

[無罪福業，果報亦無。]

5. 若無作等法，則無有罪福，罪福等無故，罪福報亦無。

[▲簡譯] 假如一切身口意之作為、造作者、善惡等諸法，皆非因緣，何來罪業福業？若無有罪業福業，何來罪福果報？

[空無有果，亦無涅槃。]

6. 若無罪福報，亦無有涅槃，諸可有所作，皆空無有果。

[▲簡譯] 假如世間無有一切罪福果報，遑論出世間的涅槃果？如此一來，豈非一切作為，皆空無有果？但事實不然，如下引證：

[▲引證] 《智論》3：「若無八正道，是中無第一果，第二、第三、第四果；若有八正道，是有第一果，第二、第三、第四果。須跋陀！是我法中有八正道，是有第一道果，第二、第三、第四道果。餘外道法皆空，無道、無果、無沙門、無婆羅門。如是我大眾中，實作師子吼！」(T25, 81a)

[▲引證] 《智論》89：「須菩提問：『若一切法但有名相，菩薩云何自利、利人？』佛答：『若諸法根本定有，菩薩行般若波羅蜜時，不能自利利人。』何以故？若諸法性定實有，即是無生。何以故？以性先定有故。若是法從因緣和合生，即是無定性；若性定有，則不須因緣和合；若爾者，則無生，無生故無滅，無滅故無罪福。以知無常故，則捨罪修福；若常，則無縛解、無世間、無涅槃等。是故佛告須菩提：『若法定有，非但名相者，菩薩不行般若波羅蜜自利、利人，不行禪波羅蜜等自利、利人。無相故，是菩薩自具足是善法，亦以善法利益眾生。以無相故。』」(T25, 295a)

◎ 論「決定有無」之過失

[有無相違，不作二業。]

7. 作者定不定，不能作二業，有無相違故，一處則無二。

[▲簡譯] 有人問：若作者「亦有亦無」能否有作？論主說：「作者定不定」，不能作「有、無」二業，因為「有、無」相違，若共俱一處，既非「有」，亦非「無」；既非「能作」，亦非「所作」，豈不矛盾？以下詳細說明：

[有不作無，無不作有。]

8. 有不能作無，無不能作有，若有作作者，其過如先說。

[▲簡譯] 決定「有」作者，怎能作「無」業？決定「無」作者，如何作「有」業？假如「有作業、有作者」，已在上文指出「墮於無因」的嚴重過失。

[▲釋文] 以上二偈之義理相互連貫，一氣呵成，本來不宜分開作解。上一偈中問道：作者亦有亦無，能否有作？論主說：「有、無」之立場矛盾，無法一處共有，不可能作「有、無」二業，此為上偈簡約之意。

但若將「作者定不定，不能作二業」作廣泛的開演，思考「作者、作業」雙方的定相，則共有四種組態：一、「有作者、有作業」，二、「有作者、無作業」，三、「無作者、有作業」，四、「無作者、無作業」。除了第四項不予討論之外，其他三項即本偈之意，解說如下：

第二、三項的情況，即本偈前二句：若決定有作者，「有不能作無」；若決定無作者，「無不能作有」。第一項「有作者、有作業」，已在第 3 偈指出「墮於無因」之過失，所以末二句說：「若有作作者，

其過如先說」。

[作業有無，皆無有作。]

9. 作者不作定，亦不作不定，及定不定業，其過如先說。

[▲簡譯] 從「作業」單方面而論，若有決定業，何須作者？因為「作者不作定」；而若有不決定業，既然已「不決定」，也大可不必作，所以「亦不作不定」。至於「亦有亦無業」相互矛盾，其過失已在上文說過。

[▲釋文] 本偈是從「作業」單方面而論，計有三種情況：有作業（定）、無作業（不定）、亦有亦無作業（定不定）。由於作業之名，乃由作者而來，故一旦決定「有作業」，何須作者？所以說「作者不作定」。若決定「無作業」更不用作者，所以說「亦不作不定」。而「亦有亦無業」，由於「有無」矛盾，不能一處共有，此一過失已在第7偈說過，所以說「及定不定業，其過如先說」。結論是：不論有作業、無作業、亦有亦無作業，作者一概不可能有作。

[作者有無，皆無作業。]

10. 作者定不定，亦定亦不定，不能作於業，其過如先說。

[▲簡譯] 從「作者」單方面而論，假如作者「有定性」，何須造作善惡因緣？若作者「無定性」，即使造作亦無用，以上二種情況即所謂「作者定不定」。若作者「亦定亦不定」顯然矛盾，以「有無」不可能共俱一處，其過失已在上文說過。以上三種情況全然「不能

作於業」。

[▲釋文] 本偈是從「作者」單方面而論，計有三種情況：有作者（定）、無作者（不定）、亦有亦無作者（定不定）。由於作者之名，乃由作業而來，故一旦決定「有作者」，何須作業？若決定「無作者」，何有作業可得？若決定「亦有亦無作者」，但「有無」矛盾，不可能一處共有，所以說「亦定亦不定，不能作於業」。結論是：不論有作者、無作者、亦有亦無作者，一概「不能作於業」。

◎ 結觀「作作者」畢竟空寂

[因緣生法，畢竟空寂。]

11. 因業有作者，因作者有業，成業義如是，更無有餘事。

[▲簡譯] 何為「作作者」實相？不就是因「作業」而有「作者」；也因「作者」而有「作業」嗎！一切業相之成立莫不如此，不再有其他可能，所謂「此有故彼有，此生故彼生」。可見作者、作業，空無自性，畢竟空寂。

[一切諸法，應如是破。]

12. 如破作作者，受受者亦爾，及一切諸法，亦應如是破。

[▲簡譯] 不僅「作作者」的定相，應依如是「成業義」而破斥，舉凡「受受者」等一切諸法，也應正觀諸法因緣所生，緣起無性，摒除一切決定見、自性有見。

[▲釋文] 所謂「作作者」乃從能作之人、所作之法而得其名；所

謂「受受者」乃從五受陰而得其名，受法是五陰，受者是人，二者不一不異，空無實性，如本文破斥「作業、作者」自性有見一般，也應以如是之理而破除「受法、受者」及一切諸法的自性見。

[▲引證]《智論》30：「入眾生忍中已，作是念：十方諸佛所說法，皆無有我，亦無我所，但諸法和合，假名眾生。如機關木人動，雖能動作，內無有主；身亦如是，但皮骨相持，隨心風轉；念念生滅，無常空寂：無有作者，無罵者，亦無受者，本末畢竟空故；但顛倒虛誑故，凡夫心著。如是思惟已，則無眾生；無眾生已，法無所屬，但因緣和合無有自性。如眾生和合，強名眾生，法亦如是，即得法忍。得是眾生忍、法忍故，能得阿耨多羅三藐三菩提，何況諸餘利益！眾生聞是已，住羸提波羅蜜。」(T25, 281a)

觀本住品第九（十二偈）

在印度古文明中，雖然早有「業」及「輪迴」的觀念，但多數人從來不知道「輪迴」是怎麼回事？總是設想有一永恆之「我」輪迴六道，稱為「本住」，意謂「本來常住」，也是「神我」的異名。從古至今，具有本住思想的佛弟子，同樣大有人在，何況是外道。普遍的想法是：「身有二種，粗身及細身。粗身無常，細身是神，世世常去入五道中。」此一迷思流傳至今，細身的說法換成靈魂、靈體等等，名稱變了，但觀念沒有改變。

從《智論》得知，為了去除「神我」迷思，論主可謂費盡心思，主要原因在於眾人一旦相信「諸法無我」，很容易又執著「無我」，好不容易捨去迷思，但很快又執著另一迷思，因此不得不奮力彰顯「離於二邊」的中道實相。

但試問，認為「有本住」有何不妥？以理性推想，若有本住，至少有九種現象不符事實：一、不應有善惡業報，二、不應受苦受樂，三、不應今世死、後世生，四、不應斷煩惱得涅槃，五、不應有所忘失，六、不應有願不得，七、不應不願而得，八、不應修福求樂，九、不應受煩惱束縛。以上皆是吾人生活中「不自在」的現象，若有一永恆自在之「本住」，何以至此？總說其過失乃「墮於無因」，這在上一品〈觀作作者〉已有若干論述。

再者，若以為「無本住」，人死斷滅，有何不妥？以理性推想，

若決定無本住，也至少有三種現象不符事實：一、不應有善惡業報，二、不應今世死、後世生，三、不應修福求樂。總說其過失，同樣「墮於無因」。簡而言之，不論決定「有本住」或「無本住」，全是出於眾生之妄想，而不是事實。

偈頌全文

◎ 立有本住

[以有本住，故有苦樂。]

1. 眼耳等諸根 苦樂等諸法 誰有如是事 是則名本住

[以有本住，故有眼等。]

2. 若無有本住 誰有眼等法 以是故當知 先已有本住

◎ 破有本住

[若有本住，以何得知？]

3. 若離眼等根 及苦樂等法 先有本住者 以何而可知

[若有本住，離根亦有。]

4. 若離眼耳等 而有本住者 亦應離本住 而有眼耳等

◎ 正顯實相

[人法因待，自性空寂。]

5. 以法知有人 以人知有法 離法何有人 離人何有法

[六根別異，但無本住。]

6. 一切眼等根 實無有本住 眼耳等諸根 異相而分別

◎ 問難「若無本住」

[若無本住，如何知塵？]

7. 若眼等諸根 無有本住者 眼等一一根 云何能知塵

◎ 破「本住」一異

[本住為一，六根錯亂。]

8. 見者即聞者 聞者即受者 如是等諸根 則應有本住

[本住為異，人一神多。]

9. 若見聞各異 受者亦各異 見時亦應聞 如是則神多

[所依四大，亦無神相。]

10. 眼耳等諸根 苦樂等諸法 所從生諸大 彼大亦無神

◎ 結觀一切法空

[若無本住，眼等亦無。]

11. 若眼耳等根 苦樂等諸法 無有本住者 眼等亦應無

[三世無故，本住亦無。]

12. 眼等無本住 今後亦復無 以三世無故 無有無分別

偈頌註釋

◎ 立有本住

[以有本住，故有苦樂。]

1. 眼耳等諸根，苦樂等諸法，誰有如是事？是則名本住。

[以有本住，故有眼等。]

2. 若無有本住，誰有眼等法？以是故當知，先已有本住。

[▲簡譯] 有人以為：既然有眼耳等諸根，也有苦樂等諸法，那是誰人感知？誰人覺受？誰有如是事？所以人身中必定有一常住的知者，名本住。若無有本住，誰能主掌六根活動？誰有眼等法？所以必定「先已有本住。」

[▲釋文] 探討「本住」即是探討生命的實相。自從有人類以來，人們已開始思考此一問題。人們想，眼耳諸根之覺受各各不同，有苦有樂，那是誰統一這些覺受？誰能使眼耳諸根增長，指揮動作？想必人人有一「本住」，且早已存在。這不僅是本偈之意，恐怕也代表所有人類的迷思。以下，論主針對此妄想而分別予以評破。

[▲引證] 《智論》19：「問曰：應有我！何以故？心能使身，亦應有我能使心。譬如國主使將，將使兵；如是應有我使心，有心使身，為受五欲樂故。復次，各各有我心故，知實有我。若但有身，心顛倒故計我者，何以故不他身中起我？以是相故，知各各有我。」(T25, 200b)

◎ 破有本住

[若有本住，以何得知？]

3. 若離眼等根，及苦樂等法，先有本住者，以何而可知？

[▲簡譯] 假使如你所說：離於眼等根及苦樂等法，而有一「本住

者」，表示二者不相干，那是如何得知「本住」的？若在外，難道你聽見、看見了？若在內，它是苦受或樂受？假如無從得知，豈不等於沒有？

[▲釋文] 下文之引證，回答上一偈引證之問難。

[▲引證] 《智論》19：「答曰：若心使身，有我使心，應更有使我者！若更有使我者，是則無窮。又更有使我者，則有兩神。若更無我，但我能使心，亦應但心能使身。若汝以心屬神，除心則神無所知。若無所知，云何能使心？若神有知相，復何用心為？以是故知，但心是識相故，自能使身，不待神也。如火性能燒物，不假於人。」
(T25, 200c)

[若有本住，離根亦有。]

4. 若離眼耳等，而有本住者，亦應離本住，而有眼耳等。

[▲簡譯] 假使離了眼耳諸根，而有一本住者；同理，離了本住，眼耳諸根不也可以自行存在？如此，何必依於「本住」？

◎ 正顯實相

[人法因待，自性空寂。]

5. 以法知有人，以人知有法，離法何有人？離人何有法？

[▲簡譯] 其實你所謂「我人」或「本住」的定見，全是依於「眼耳、苦樂諸法」而有的。不僅如此，你說實有「眼耳、苦樂諸法」，其實也是因「我人」或「本住」的定見而生的。緣於此一事實，試

問：離法何有人？離人何有法？

[▲釋文] 論主指出凡夫妄見實有「我人」及「眼耳諸法」的根源所在。凡起「我人」之見，莫不緣於「眼耳、苦樂」等作用；相對的，凡是妄見「眼耳、苦樂」等實有，也莫不緣於「我人」之見。若說有貪瞋、苦樂，莫不指向我人；相對的，凡說實有我人，也莫不因為貪瞋、苦樂等。究竟「人，法」哪個先有？先有我人？或先有貪瞋？若無先無後，你能說實有「我人」？或實有「眼耳、苦樂諸法」嗎？

[六根別異，但無本住。]

6. 一切眼等根，實無有本住，眼耳等諸根，異相而分別。

[▲簡譯] 論主繼續指出實相：一切眼等諸根，乃以各別的特性而有別異的覺受：眼緣色，生眼識；耳聞聲，生耳識，異相而分別，不以本住而知，亦無本住可得。

[▲引證] 《智論》14 云：「汝言我者，即是六識，更無異事。……眼自見色，耳自聞聲，鼻嗅香，舌知味，身知觸，意知法，空無我法，離此六事，更無眾生。諸外道輩倒見故，言眼能見色，是為眾生；乃至意能知法，是為眾生；又憶念能受苦樂，是為眾生；但作是見，不知眾生實。」(T25, 163c)

◎ 問難「若無本住」

[若無本住，如何知塵？]

7. 若眼等諸根，無有本住者，眼等一一根，云何能知塵？

[▲簡譯] 有學者繼續追問，即便眼等諸根，各各有別異之覺受，但眼等諸根不能思惟，假如其中沒有個主人，若無有本住者，眼等一一根，誰能覺知？所以應該有「本住」！此一觀念可說是典型的本住思想。

◎ 破「本住」一異

[本住為一，六根錯亂。]

8. 見者即聞者，聞者即受者，如是等諸根，則應有本住。

[▲簡譯] 論主說：假使如你所說，有一「本住」統一六根，那麼一即是六、六即是一，這必然眼根有耳根之用，耳根有舌根之用，假使有這種錯亂現象，我也必須承認「應有本住」。

[本住為異，人一神多。]

9. 若見聞各異，受者亦各異，見時亦應聞，如是則神多。

[▲簡譯] 再者，假如「本住」分佈於見者、聞者、受者等，必然見者、聞者、受者各自作用，獨立作業，互不相干，假如一人身中之「神多」，還能說有一「本住」嗎？以上二偈以「一異法」論理證明「本住為一、為異」之過失。

[所依四大，亦無神相。]

10. 眼耳等諸根，苦樂等諸法，所從生諸大，彼大亦無神。

[▲簡譯] 眼耳等諸根，苦樂等諸法，一向從於四大而生，若以為一定要有「本住」才行，但有誰看見四大有「本住」了呢？事實上「所從生諸大，彼大亦無神」。真相究竟如何？如下引證：

[▲引證] 《智論》20：「四大及造色圍虛空故名為身；是中內外入因緣和合生識種。身得是種和合作種種事：言語、坐起、去來。於空六種和合中，強名為男，強名為女。若六種是男，應有六男，不可以一作六、六作一。亦於地種中無男女相，乃至識種亦無男女相。若各各中無，和合中亦無；如六狗各各不能生師子，和合亦不能生，無性故。」(T25, 206b)

◎ 結觀一切法空

[若無本住，眼等亦無。]

11. 若眼耳等根，苦樂等諸法，無有本住者，眼等亦應無。

[▲簡譯] 本文最初，問難者立有「本住」乃因眼耳等根，苦樂等諸法，如今證明無有「本住」；若無本住者，眼耳等諸根，苦樂等諸法，既無住處而無所因待，此無故彼無，能說它們「實有」嗎？所以「眼等亦應無」。

[▲釋文] 學者所謂「本住」之錯覺，莫不緣於「眼耳等根」之作用而起，因此論主告之「以法知有人，以人知有法」。而今已論證「本住」非有，亦即「我人」非有，此無故彼無，還能說「眼耳等根」實有嗎？

[三世無故，本住亦無。]

12. 眼等無本住，今後亦復無，以三世無故，無有無分別。

[▲簡譯] 上文已證知「眼耳等根，無本住」，不僅現在沒有，今後亦復無，如〈去來品〉所論，過去、現在、未來三世非實有，也無有「本住」，諸法寂滅，不應妄起分別。

[▲引證] 《智論》1：「問曰：過去時、未來時非現在相中行，過去時過去世中行，未來世未來時中行。以是故，各各法相有時。答曰：若過去復過去，則破過去相；若過去不過去，則無過去相。何以故？自相捨故。未來世亦如是。以是故，時法無實，云何能生天地好醜及華果等諸物？」(T25, 65c)

觀燃可燃品第十 (十六偈)

以中道實相的立場看待一切「有」，不外三種情況：一、相待有，二、假名有，三、法有。本來「相待有」乃指涉諸法「此有故彼有」，緣起無性之實相，但由於經常遭到誤解，因此論主在本品中以「燃可燃」之比喻顯示真義，滌蕩自性見之「相待有」。亦即「燃可燃」比喻受受者、作作者，既是「人、五陰」的關係，也是「人、法」的關係。眾多錯誤解讀的「相待有」，普遍可以見到的是「有初之相待」及「實有之相待」二種。

一、「有初之相待」。《阿含經》所謂「此有故彼有，此生故彼生」之緣起法，本已完整說明諸法緣起無性，自性空寂，但很不幸，這句經常被解讀成「有此法的存在，才有彼法的存在；有此法的生起，才有彼法的生起。」乍看之下似乎沒問題，但其實不然，這種解讀等於將「緣起無性」誤導成「緣起有初」，變成「最初有此，而後有彼」之意。若「有初」即有過失，完全不合空義，難怪論主時時耳提面命，導正視聽，可見此一誤解由來已久。

如《智論》6：「觀眾生無初，若有初則無因緣，若有因緣則無初；若無初亦應無後，何以故？初後相待故，若無初後，中亦應無。如是觀時，不墮常斷二邊，用安隱道觀眾生，不生邪見，是名生忍。」(T25, 106c) 為了避免犯上「有初」之錯謬，關於「此有故彼有，此生故彼生」的詮釋，不妨以「言說此有，乃緣於彼有；言說此生，乃緣於彼生」作解。

二、「實有之相待」。若將「受法、受者」，「作法、作者」當成實有，文字上似乎很容易解釋「此有故彼有，此生故彼生」，但也同樣是錯誤的解讀。所謂「相待有」乃依於空義，隨順世俗而假名相待，並非實有相待；若有絲毫「實有」，必有「無因」之過，無法利益大眾。如《智論》89：「佛告須菩提，若諸法當實有如毫釐許，菩薩坐道場時，不能觀一切法空、無相、無所有，得成阿耨多羅三藐三菩提，亦不能以此法利益眾生。」(T25, 691c) 這方面的論證，這一品中有諸多說明，足以撥亂反正。

偈頌全文

◎ 破「燃可燃」自性有

[燃及可燃，非一非異。]

1. 若燃是可燃 作作者則一 若燃異可燃 離可燃有燃

[燃異可燃，燃應常燃。]

2. 如是常應燃 不因可燃生 則無燃火功 亦名無作火

[燃不緣生，亦無人功。]

3. 燃不待可燃 則不從緣生 火若常燃者 人功則應空

[燃即可燃，是事不然。]

4. 若汝謂燃時 名為可燃者 爾時但有薪 何物燃可燃

[燃異可燃，兩不相至。]

5. 若異則不至 不至則不燒 不燒則不滅 不滅則常住

◎ 立「實有因待」

[燃異可燃，彼此能至。]

6. 燃與可燃異 而能至可燃 如此至彼人 彼人至此人

◎ 論「實有因待」

[相異若實，彼此能至。]

7. 若謂燃可燃 二俱相離者 如是燃則能 至於彼可燃

[因待若實，先有何法？]

8. 若因可燃燃 因燃有可燃 先定有何法 而有燃可燃

[燃成復成，可燃無燃。]

9. 若因可燃燃 則燃成復成 是為可燃中 則為無有燃

◎ 破「實有因待」

[設有因待，不成因待。]

10. 若法因待成 是法還成待 今則無因待 亦無所成法

[未成已成，不用因待。]

11. 若法有待成 未成云何待 若成已有待 成已何用待

[定不定因，燃可燃無。]

12. 因可燃無燃 不因亦無燃 因燃無可燃 不因無可燃

◎ 結觀「燃可燃」畢竟空

[燃及可燃，不來不住。]

13. 燃不餘處來 燃處亦無燃 可燃亦如是 餘如去來說

[燃及可燃，五求不得。]

14. 可燃即非燃³ 離可燃無燃 燃無有可燃 燃中無可燃
可燃中無燃

[燃可燃法，如受受者。]

15. 以燃可燃法 說受受者法 及以說瓶衣 一切等諸法

[戲論佛語，不得法味。]

16. 若人說有我 諸法各異相 當知如是人 不得佛法味

偈頌註釋

◎ 破「燃可燃」自性有

[燃及可燃，非一非異。]

1. 若燃是可燃，作作者則一，若燃異可燃，離可燃有燃。

[▲簡譯] 假如「燃」即是「可燃」，等於「作者」及「作業」不分。反之，若「燃」異於「可燃」，則互不相干，難道離於「可燃」之物品，有自燃之火？

[▲釋文] 本偈開宗明義即以「燃、可燃」作喻，說明「作、作者」或一或異的過失。「燃」是火燒的作用，比喻作者，所謂「我人」；「可燃」是物品，如柴薪，比喻條件。由觀察「燃、可燃」之因待關係而了知「作作者」實相，即能了知「我人」與「五陰」之實相。

³「可燃即非燃」，CBETA 原文為「可燃即非然」。筆者斟酌偈頌本意，將「然」統一修訂為「燃」。

「作作者」乃「受受者」的另一名稱。假如「燃」即「可燃」，這樣「作作者則一」，豈非「人、法」錯亂？反之，若「燃」與「可燃」無關，如火燒及柴薪，兩不相干，必然「離可燃有燃」，但無有此理！本偈以「一異法」論證「燃、可燃」或一或異，皆有矛盾，而不可得。以下三偈，將反覆論證二者「或一或異」的過失，並於第5偈作一小結。

[▲引證]《智論》41：「是火名不在二法內，何以故？是法二，火是一，一不為二，二不為一。義以名二法不相合，所以者何？若二法合，說火時應燒口；若離，索火應得水！如是等因緣，知不在內。若火在二法外，聞火名，不應二法中生火想。若在兩中間，則無依止處。一切有為法，無不有依止處；若在中間，則不可知！以是故，火不在三處，但有假名。」(T25, 358a)

[燃異可燃，燃應常燃。]

2. 如是常應燃，不因可燃生，則無燃火功，亦名無作火。

[▲簡譯] 倘如上文所說，「離可燃有燃」，那「燃」應該常燃不滅，因為不必「可燃」之條件也能生火。若「不因可燃生」，何必燃火的條件及作為？應常有自燃之火，亦名無作火，這便墮入「常邊」的過失。「無作火」表示離於「五陰」而有「我人」之自性恆存。

[燃不緣生，亦無人功。]

3. 燃不待可燃，則不從緣生，火若常燃者，人功則應空。

[▲簡譯] 假如「離可燃有燃」，假如「燃」不必因待可燃，則不從緣生！火若常燃者，何必拾薪、生火等人為的功用，換言之，人功則應空！同理，若有「我人」之自性恆存，何必食衣住行等，維持生命的條件！

[燃即可燃，是事不然。]

4. 若汝謂燃時，名為可燃者，爾時但有薪，何物燃可燃？

[▲簡譯] 若「燃異可燃」不成立，莫非「燃時，名為可燃」，二者即一？但當下只見柴薪，又是何物燃燒了柴薪？條件與作用，豈可混淆！恰如「五陰」有五，而「我人」是一，豈可混為一談！

[燃異可燃，兩不相至。]

5. 若異則不至，不至則不燒，不燒則不滅，不滅則常住。

[▲簡譯] 總之，假使「燃、可燃」不相干，二者為「異」，異則決定異，「燃」與「可燃」兩不相至，不至則不燒，若不燒，亦不滅而常住。本偈為以上之論述作一小結，意謂若「人、五陰」相異，互不相干，不但無有「人」之作用，且必墮於「常邊」的過失。

◎ 立「實有因待」

[燃異可燃，彼此能至。]

6. 燃與可燃異，而能至可燃，如此至彼人，彼人至此人。

[▲簡譯] 對於「相異」則兩不相至，墮於「常邊」的過失，有人不同意，他們認為雖然「燃與可燃異」，但「燃」能至「可燃」，如

「此人至彼人」或「彼人至此人」，此人、彼人，不也可以「因待」而有嗎？

◎ 論「實有因待」

[相異若實，彼此能至。]

7. 若謂燃可燃，二俱相離者，如是燃則能，至於彼可燃。

[▲簡譯] 以上偈所說，論主回應道：假使「燃、可燃」不相干，各有自性，二俱相離者，我也必須承認有所「相至」，那種情況，正如你所說的「燃」能至於彼「可燃」。

[▲釋文] 本論中，論主慣常使用一種「反式的語調」以顯示對方的過失所在，本偈顯示錯謬之「因待」見解，具足了「實有因待」的自性見而猶不自知，此一過失，以下將逐次細說。

[因待若實，先有何法？]

8. 若因可燃燃，因燃有可燃，先定有何法，而有燃可燃？

[燃成復成，可燃無燃。]

9. 若因可燃燃，則燃成復成，是為可燃中，則為無有燃。

[▲簡譯] 論主再問道：假使如你所說的「實有因待」，因「可燃」而有燃，因「燃」而有可燃，那「燃、可燃」究竟何者先有？先定有何法，而有「燃可燃」的現象？

假如「燃」決定先有，表示有「燃」之自性，即便因可燃而燃，必定永不熄滅，燃成復成。假如「可燃」決定先有，表示有「可燃」

自性，必定永遠為可燃，也永遠不燃。以上二偈以「有無法」論理顯示「實有因待」的過失。

◎ 破「實有因待」

[設有因待，不成因待。]

10. 若法因待成，是法還成待，今則無因待，亦無所成法。

[▲簡譯] 照你所說，假如諸法「實有因待」而成，諸法豈不是被固定於「因待」的一邊？這樣「是法還成待」，反而不成因待，若無因待，必然一事無成，亦無所成法。

[▲釋文] 若二法「實有因待」，則「燃、可燃」永遠保持「因待」的狀態，永遠沒有作用，所以說「若法因待成，是法還成待」。換言之，若二法實有因待，只能保持因待而無作用，可見「實有因待」等於「無因」，若無因，終究一事無成，所以說「今則無因待，亦無所成法」。

[未成已成，不用因待。]

11. 若法有待成，未成云何待？若成已有待，成已何用待？

[▲簡譯] 若一切法決定「有因待」而成，試問：此法未成之前，向何處尋覓「因待」？若此法已成，既然成已，還需要因待嗎？

[▲釋文] 假如諸法「實有因待」，但一法尚未成就前，如火未燒，未燒則夜靜水寒，但向何處尋覓「因待」？所以說「若法有待成，未成云何待？」假如一法已成，如火已燒，既然已燒，何必因待？

所以說「若成已有待，成已何用待？」本偈以「三時法」論證不論未成就、已成就，畢竟無有「因待」之自性可得。

[▲引證]《宗鏡錄》40：「若法因待成，是法先未成，未成則無，無則云何有因待？若是法先已成，已成何用因待？是二俱不相因待，是知未成、已成，俱無有待。若悟入宗鏡之時，了知虛空尚是幻生，豈更有法可為對待！」(T48, 651c)

[定不定因，燃可燃無。]

12. 因可燃無燃，不因亦無燃，因燃無可燃，不因無可燃。

[▲簡譯] 本偈可視為上文第 10 偈之舉例。決定因待可燃之「燃」必然保持因待之狀而永遠不燃，所以「因可燃無燃」；決定不因待「可燃」之「燃」，更無有「燃」的理由，所以「不因亦無燃」。相對的，決定因待「燃」之「可燃」必然保持因待之狀，而無「可燃」之用，所以「因燃無可燃」；而決定不因待「燃」之「可燃」，既然不因待，又何來「可燃」之名？所以「不因無可燃」。

◎ 結觀「燃可燃」畢竟空

[燃及可燃，不來不住。]

13. 燃不餘處來，燃處亦無燃，可燃亦如是，餘如去來說。

[▲簡譯] 由上論理可知「燃」無自性，不從他處來，「燃處」亦不自燃。以此例觀「可燃」之道理一致。再者，「三時」亦皆無燃，如〈去來品〉所說。

[▲釋文] 既然諸法眾緣和合，緣生無性，因此「燃」不從他方來，亦非有處所，「燃處」亦不自燃，所以說「燃不餘處來，燃處亦無燃」。「可燃」也是如此，不從他方來，亦無處所。本偈表明「燃、可燃、燃處」自性空寂，不來不去，恰如「人、五陰」自性空寂，不來不去。

又如〈去來品〉論證「去法」實相時說：「已去無有去，未去亦無去，離已去未去，去時亦無去。」以此例觀「燃法」可知：「已燃無有燃，未燃亦無燃，離已燃未燃，燃時亦無燃。」所以說「餘如去來說」。

為何「已燃無有燃」？已燃則已過去，煙消雲散。為何「未燃亦無燃」？未燃則未見火苗，夜靜水寒。但為何「燃時亦無燃」？燃時不離已燃、未燃，因待而有；又燃時則非已燃、未燃，空無自性。可見「燃時」不可得。

[燃及可燃，五求不得。]

14. 可燃即非燃，離可燃無燃，燃無有可燃，燃中無可燃，可燃中無燃。

[▲簡譯] 所謂「可燃即非燃」比喻「五陰非我」，「離可燃無燃」比喻「離五陰無我」，「燃無有可燃」比喻「五陰非我所」，「燃中無可燃」比喻「我中無五陰」，「可燃中無燃」比喻「五陰中無我」。為何如此？說明如下：

[▲釋文] 為了具備「五種求」之意義，本偈共有五句。所謂「五種求我」，佛在世時常應用此一觀法教弟子們思惟「有我，無我」，如《雜阿含》多說：「色即是我？色是我所？色異我？我中有色？色中有我？」

(1) 為何以「可燃即非燃」比喻「五陰非我」？「可燃」是種種條件，而「燃」是一，也是作用，恰如「五陰」有五，「我人」是一，也是作用。種種條件豈可等於「一」？又等同作用？

(2) 為何以「離可燃無燃」比喻「離五陰無我」？若離於「可燃」之種種條件，豈有燃燒的作用？恰如離了「五陰」，豈有「我人」之名稱及作用？

(3) 為何以「燃無有可燃」比喻「五陰非我所」？所謂「燃」無有自性，恰如「我人」本無有我，又如何能以「五陰」為我所？

(4) 為何以「燃中無可燃、可燃中無燃」比喻「我中無五陰」及「五陰中無我」？此二句簡稱為「此彼不相在」。若「燃、可燃」相異，將錯就錯，或可以「大小」衡量而允許「此彼相在」，或說「大我」中有「小五陰」，或說「大五陰」中有「小我」，但若二者非異、非實有，怎能以「大小」衡量而說「此彼相在」？

[燃可燃法，如受受者。]

15. 以燃可燃法，說受受者法，及以說瓶衣，一切等諸法。

[▲簡譯] 以「燃、可燃」之自性空寂而理解「受受者」，「瓶與泥」

或「衣與布」等一切法，同理可證，全然空無自性，畢竟空寂。

[▲釋文] 如上所述，不論從「一異」，「相待」，「來處」，或從「五種求」尋求「燃、可燃」自性皆不可得，以此例觀「受受者」，「瓶與泥」或「衣與布」等諸法，亦復如是。「燃」如受者，所謂眾生；而「可燃」如受法，所謂五陰，全然自性空寂。

[▲引證] 《智論》31：「一切法皆畢竟空，是畢竟空亦空；空無有法故，亦無虛實相待。復次，畢竟空者，破一切法令無遺餘，故名畢竟空；若小有遺餘，不名畢竟。若言相待故應有，是事不然！」
(T25, 290a)

[戲論佛語，不得法味。]

16. 若人說有我，諸法各異相，當知如是人，不得佛法味。

[▲簡譯] 假使有人說「有我」，或決定諸法各各有「異相」，這人全然不契入緣起無性之正見，品嚐不到佛法的真味。

[▲釋文] 部派佛教中論及「我」及色心諸法的議題，各學派自有不同見解。青目論師解釋：「諸法從本已來無生，畢竟寂滅相，是故品末說是偈，若人說我相，如犢子部眾說：不得言色即是我，不得言離色是我，我在第五不可說藏中。如薩婆多部眾說：諸法各各相，是善、是不善、是無記，是有漏、無漏，有為、無為等別異，如是等人，不得諸法寂滅相，以佛語作種種戲論。」總之，凡存有人我見、法我見者，決定不得佛法的真味。

[▲引證]《智論》56：「相似者：名字語言同，而心義異。如以著心取相，說五眾等無常，乃至無生無滅，是相似般若；若以不著心，不取相，說五眾無常，但為破常顛倒故，不著無常，是真實般若。如是說法人，教捨相似般若波羅蜜，修習真般若波羅蜜，是名說般若波羅蜜正義，勝前功德。」(T25, 484b)

觀本際品第十一（八偈）

「本際」的「際」是邊際，意指時間的最初始，實際指涉「眾生」或「宇宙」的開端，即「第一因」，但「第一因」存在嗎？佛說「眾生往來生死，本際不可得。」試想：若有「本際」，則眾生之初始無因無緣，毫無道理！所謂「若有始者，初身則無罪福因緣而生善惡處；若從罪福因緣而生，不名為初身。」為了避免「無因」之過失，「無始」幾乎成了佛法中的慣用語，所謂無始生死、無始以來、無始無明等等。佛典中破除「有始見」之論，大約有「引入中道」及「引發善根」之二種意義，其實是一體兩面，密不可分。

一、引入中道。本來「無始」非實相，恰如「無常」非實相一般，只因眾生流連於常顛倒、樂顛倒，所以佛說無常、苦諦以對治；說「無始」亦同此意，也是為了破除眾生「有始」之大惑而說的。但既然以「無始」破「有始」，佛為何又說「無始空」？難道立「無始見」也有過失？不錯！若決定「無始」，世間同樣無因無緣。但佛以宿命智見到眾生生死相續無窮，真實不虛；若以慧眼觀察，則見眾生畢竟空，所以稱為「無始空」。

二、引發善根。佛說「本際不可得」之用心，本欲令眾生了知久遠已來，往來生死為大苦，苦不堪言，所謂「一人在世間，計一劫中受身被害時，聚集諸血，多於海水。」又說：「眾生無始，世界無際，往來五道，輪轉無量。」眾生心想，吾人與眾生曾經互為父母兄弟，將來也是，何忍以惡心相向，於是心生厭患而向於解脫！

偈頌全文

◎ 破有本際

[依聖言量，本際非有。]

1. 大聖之所說 本際不可得 生死無有始 亦復無有終

[若無始終，亦無有中。]

2. 若無有始終 中當云何有 是故於此中 先後共亦無

[若先有生，是為無因。]

3. 若使先有生 後有老死者 不老死有生 不生有老死

[若先老死，亦為無因。]

4. 若先有老死 而後有生者 是則為無因 不生有老死

[生共老死，二俱無因。]

5. 生及於老死 不得一時共 生時則有死 是二俱無因

◎ 結觀「生死空寂」

[謂生老死，非有其實。]

6. 若使初後共 是皆不然者 何故而戲論 謂有生老死

◎ 結觀「本際」不可得

[受受者等，凡所有法。]

7. 諸所有因果 相及可相法 受及受者等 所有一切法

[本際皆無，非但生死。]

8. 非但於生死 本際不可得 如是一切法 本際皆亦無

偈頌註釋

◎ 破有本際

[依聖言量，本際非有。]

1. 大聖之所說，本際不可得，生死無有始，亦復無有終。

[▲簡譯] 若以為眾生流轉生死有一開端，即以為有「本際」。但若依佛的教示，這類的思考，絕不是如理作意，也必定得不到解答，因為「本際不可得」。眾生流轉生死的真相，不如凡夫所妄想的有一「初始」，若沒有初始，哪裡有終點？

[▲釋文] 探討「本際」即是探討時間的初始，也是探討眾生生死的開端。此一課題所衍生的古老神話遍及世界各地，不分民族、宗教，盡皆有之；許多宗教之教主扮演宇宙開創者的角色，探究其思想根源亦不離「本際」。以佛法而言，說「有始」代表不認識世間緣起如幻，因此這類問題被歸於「十四無記」，佛也一概不回答。如《智論》2：「諸法有常，無此理；諸法斷，亦無此理；以是故，佛不答。譬如人問搆牛角得幾升乳，是為非問，不應答。」(T25, 74c)

如上所說，或可明了所謂「生死無始無終」具二層意義：一、生死的開端非實，此為本偈的基本意涵；二、眾生以癡愛因緣，致使生死無盡，究竟解決之道在於了知緣起如幻。如《楞伽經》3：「最勝於緣起，非如彼妄想，然世間緣起，如乾闥婆城。」(T16, 501b)

[▲引證] 《大集經》3 云：「佛宿命智，悉知三世無有始終，如是智慧不可稱量。」(T13, 17b) 《大集經》33 說：「一切眾生，癡愛因緣，樂於生死，是故生死無始無終。」(T13, 225a)

[若無始終，亦無有中。]

2. 若無有始終，中當云何有？是故於此中，先後共亦無。

[▲簡譯] 假使生死的「初始」及「終了」不可得，還有中間嗎？若生死的「初、中、末」不可得，一旦論及「先有生、後老死」，或「先老死、後有生」，或「生、老死共俱」等，自然是莫須有的問題。

[▲釋文] 佛法中，以過去、未來非實、無常，論證現在亦非實、無常的教示，時有所見，如《雜阿含》云：「世尊告諸比丘：過去、未來色無常，況現在色。聖弟子，如是觀者，不顧過去色，不欲未來色，於現在色厭、離欲、正向滅盡。」(T2, 01c)

論及「三世」是否實有？或可從二處觀察：

(1) 從世間觀察。無論主張「有始」或「無始」，皆有「說不通」的矛盾。假如眾生「有始」，應隨時有新的眾生，無善惡業，無因無緣而生，但有此可能嗎？若主張「無始」，必然也沒有「中間」及「末後」，假如三世皆無，世間現前的一切是怎麼來的？

(2) 從論理而言。初、中、後三世，不論主張何者實有，皆有「說不通」的矛盾。若主張「有始」，那「初始」之前為何？若有「末

後」，那「末後」之後為何？假如有「中間」，必然也有初始，也有末後，那麼「初始」之前，「末後」之後是甚麼？

[▲引證]《智論》26：「復次，有人於三世中生邪見，謂過去法及眾生有初、無初。若有初，則有新眾生，諸法亦無因無緣而生。若無初亦無後，若無初、無後，中亦無。初名有中、有後，無前；後名有初、有中，無後；中名有初、有後。若眾生及諸法無初，亦無中、無後，若無三世，則都無所有。」(T25, 255b)

[若先有生，是為無因。]

3. 若使先有生，後有老死者，不老死有生，不生有老死。

[若先老死，亦為無因。]

4. 若先有老死，而後有生者，是則為無因，不生有老死。

[▲簡譯] 假如主張眾生流轉生死「有初始」只有兩種可能：一、先有生，二、先有老死，但二者皆是「無因」之論。

[▲釋文]

(1)「若使先有生，後有老死者」，豈不是「不老死，而有生」！若凡事皆可無因，何必「先有生，後有老死」？反正不必有生，也有老死——「不生有老死」。以此可知，這是「無因」之論。

(2)「若先有老死，而後有生者」，這老死，豈不是無因？——「是則為無因，不生有老死」。以此可知，這也是「無因」之論。

有關「生死不實有」的理解，必須依眾生因惑造業，而有生死流轉的正見為前提，所謂「若不依俗諦，不得第一義」，否則不免有墮入斷滅見之風險。現今探究的是，若眾生「實有」生死流轉，試問第一次如何開始？生死之本際為何？由以上論理可知，不論「先有生」或「先有老死」皆墮於「無因」之邪見。但若生死無始，豈非如夢如幻？

[生共老死，二俱無因。]

5. 生及於老死，不得一時共，生時則有死，是二俱無因。

[▲簡譯] 上文已論證「先有生」或「先老死」皆有「無因」之過。本偈再論，生、老死「共俱」可以嗎？但「生、老死」彼此矛盾，無論如何「不得一時共」；假如「生時則有死」，豈不是「生」及「老死」雙雙墮於無因？

◎ 結觀「生死空寂」

[謂生老死，非有其實。]

6. 若使初後共，是皆不然者，何故而戲論，謂有生老死？

[▲簡譯] 如上所論「生、老死」，不論說「先有」，或「後有」，或「共俱」皆有無因之過。若種種決定想「是皆不然者」，為何妄生戲論，說實有「生」，或說實有「老死」？

[▲引證] 《智論》43：「無明是一邊，無明盡是一邊；乃至老死是一邊，老死盡是一邊；諸法有是一邊，諸法無是一邊。離是二邊行

中道，是為般若波羅蜜。」(T25, 370a)

◎ 結觀「本際」不可得

[受受者等，凡所有法。]

7. 諸所有因果，相及可相法，受及受者等，所有一切法；

[本際皆無，非但生死。]

8. 非但於生死，本際不可得，如是一切法，本際皆亦無。

[▲簡譯] 諸所有法，不論是「因果」，「相、可相」或「受、受者」等，舉凡前文所論議過的，凡說有「先、後、共」全然不可得。換言之，不但生死之本際不可得，例觀一切法可知，本際皆亦無。

[▲引證] 《智論》31：「無始空者，世間若眾生、若法，皆無有始。如今生從前世因緣有，前世復從前世有，如是展轉，無有眾生始；法亦如是，何以故？若先生後死，則不從死故生，生亦無死；若先死後有生，則無因無緣，亦不生而有死。以是故，一切法則無有始。」

(T25, 290c)

觀苦品第十二（十偈）

學習佛法之初門，「苦諦」幾乎是無可規避的功課，如「四聖諦」以苦諦為先，「四念處」以觀身不淨、觀受是苦為首。「苦」之所以為「諦」，完全是從「五受眾皆苦」及「世間顛倒樂」二種世間的現象而說的。二者之間，因果展轉不休，佛曾經感慨的說：「凡夫除了享受五欲，對於有切身關係之出苦法，渾然不知。於樂受中受貪欲驅使；於不苦不樂受中，受無明驅使；於苦受中，內受三毒，外受寒熱，一旦失去所愛，則身心俱苦，如身受二箭。」

或許有人問，既然有苦受、樂受、不苦不樂受，為何說「苦諦是實苦」？如實而言，佛說「三種受」完全是隨順世間而說的，世間之樂，何樂之有？哪一件不是從顛倒妄想而來的？哪一件能避免無常之苦？何況有今世、後世之無量苦果。假如五受眾中有真實之樂，佛何必說「滅五受眾名為樂」？

智論中有人問：假如「無常即是苦」，又說「無常是道」，莫非「道」也是苦嗎？怎能以苦離苦？論主說：所謂「無常即是苦」乃為五受眾而說的，不是從「無常觀」而論的。若以「無常」觀世間，則樂受是苦，苦受如箭，不苦不樂受無常壞敗，如此則樂受不貪，苦受不生瞋恚，不苦不樂受不生愚癡。「道」雖然不離因緣有，也不離無常，但「道」能滅苦，不生執著，所謂「因是無常得入空門，是空中一切法不可得故，無常亦不可得。」畢竟能與空、無我等智慧和合，離諸結使，獲得無漏上妙之樂。

菩薩觀苦，不但求自己滅苦，又見眾生受諸苦惱，生大慈悲心，上求無上菩提；以大慈悲力，於無量生死中救度眾苦，心不厭沒，應得涅槃而不取證。本文彰顯苦諦，不從「無常」而觀諸苦，而是以「相待法」論理思惟「無有苦性」以昭示離苦之道，契合一切法「非常非無常，非苦非樂」之中道實相。

偈頌全文

◎ 總破「四義得苦」

[四義得苦，非正思惟。]

1. 自作及他作 共作無因作 如是說諸苦 於果則不然

[五陰非一，苦不自作。]

2. 苦若自作者 則不從緣生 因有此陰故 而有彼陰生

[五陰非異，苦不他作。]

3. 若謂此五陰 異彼五陰者 如是則應言 從他而作苦

◎ 破「人作苦」

[人法相待，離苦無人。]

4. 若人自作苦 離苦何有人 而謂於彼人 而能自作苦

[若離於苦，何有人受？]

5. 若苦他人作 而與此人者 若當離於苦 何有此人受

[若離於苦，何有人授？]

6. 苦若彼人作 持與此人者 離苦何有人 而能授於此

[自作不成，彼作亦無。]

7. 自作若不成 云何彼作苦 若彼人作苦 即亦名自作

◎ 破「苦作苦」

[苦不作苦，苦無自體。]

8. 苦不名自作 法不自作法 彼無有自體 何有彼作苦

◎ 破「共作苦、無因作苦」

[無共作苦，亦非無因。]

9. 若此彼苦成 應有共作苦 此彼尚無作 何況無因作

◎ 結觀「四義」不成

[一切萬法，四義不成。]

10. 非但說於苦 四種義不成 一切外萬物 四義亦不成

偈頌註釋

◎ 總破「四義得苦」

[四義得苦，非正思惟。]

1. 自作及他作，共作無因作，如是說諸苦，於果則不然。

[▲簡譯] 「苦因」從何所來？種種論說，不外自作、他作、共作、無因作。以如是諸說而思惟諸苦，欲求離苦之果，終將一無所獲。

[▲釋文] 眾生受苦，欲滅苦，世間人思惟「苦因」從何所來？不離自作、他作、共作、無因作等四種，但想從這四種「定性」思惟

中解脫煩惱，求離苦之果，恐怕緣木求魚，所以說「如是說諸苦，於果則不然」。如下引證：

[▲引證]《智論》6：「諸法亦如是，非自作，非彼作，非共作，非無因緣。云何非自作？我不可得故，一切因生法不自在故，諸法屬因緣故，是以非自作。亦非他作者：自無故，他亦無，若他作則失罪福力，他作有二種：若善、若不善；若善應與一切樂，若不善應與一切苦，若苦樂雜，以何因緣故與樂？以何因緣故與苦？若共，有二過：自過、他過。若無因緣生苦樂，人應常樂，離一切苦；若無因緣，人不應作樂因、除苦因；一切諸法必有因緣，愚癡故不知。

譬如人從木求火，從地求水，從扇求風，如是等種種各有因緣。是苦樂和合因緣，是苦樂和合因緣生：先世業因，今世若好行，若邪行緣，從是得苦樂；是苦樂種種因緣，以實求之，無人作，無人受，空五眾作，空五眾受。無智人得樂，婬心愛著，得苦生瞋恚；是樂滅時，更求欲得。如小兒見鏡中像，心樂愛著，愛著失已，破鏡求索，智人笑之；失樂更求，亦復如是，亦為得道聖人所笑。」(T25, 104b)

[五陰非一，苦不自作。]

2. 苦若自作者，則不從緣生，因有此陰故，而有彼陰生。

[▲簡譯] 假如「苦」可以自作，何必從緣而生？何謂從緣而生？因「有此五陰」造作善惡諸業，而有承受罪福業果之「彼五陰生」。

[▲釋文] 假如苦是自作，何必從緣所生？所以說「苦若自作者，則不從緣生」。以五陰因緣造業，以五陰承受果報，五陰非一，但相續不絕。若此五陰造業，而彼五陰受報，即是無我，若是無我，何有「自作」之理？所以說「因有此陰故，而有彼陰生」。

[▲引證] 《智論》31：「此五眾能起業而不至後世，此五眾因緣生五眾受業果報相續，故說受業果報。如母子身雖異，而因緣相續故，如母服藥，兒病得差。如是今世後世五眾雖異，而罪福業因緣相續故，從今世五眾因緣，受後世五眾果報。」(T25, 295a)

[五陰非異，苦不他作。]

3. 若謂此五陰，異彼五陰者，如是則應言，從他而作苦。

[▲簡譯] 假如以為五陰世間之相續，前後不相干，此一五陰異彼五陰，那應該承認「從他而作苦」，但事實是如此嗎？

[▲釋文] 假如現世五陰，與前世五陰毫不相干，或允許「從他而作苦」。但如上所述，前後五陰之罪業福業相續，二者非異，怎能「從他而作苦」？佛法在教化世俗的用語上，論及苦樂因緣，常說「自作自受」，但論及第一義諦，則是「苦」不自作，亦不他作，以前後五陰，非一非異，緣生性空之理而成立。簡言之，前後五陰非一，所以「苦非自作」；又前後五陰不異，所以「苦非他作」，應如是觀照「苦」之實相。以上二偈乃「一異法」論理的運用。

[▲引證] 《智論》12：「若不作者，云何閻羅王問罪人：『誰使汝作

此罪者？」罪人答言：『是我自作。』以是故知，非不自作。」(T25，149b)

◎ 破「人作苦」

[人法相待，離苦無人。]

4. 若人自作苦，離苦何有人？而謂於彼人，而能自作苦。

[▲簡譯] 若問「人自作苦」有何不可？但「人、法」相依為緣，若離於苦事，「人」何能獨存？本來無有「人」之自性，如何能說彼人「而能自作苦」？

[▲釋文] 從此以下四偈從「人」而論，假世俗諦而說「自作自受」並無過失，但若抉擇第一義，必須了知箇中實相。從苦樂等法而指涉某人，若離於苦樂諸法，亦無人可得。這樣「若人自作苦」，是人作？或苦作？若人應作苦，則無人可滅苦，遑論證果！既然二者空無自性，如何能說彼人「而能自作苦」？

[若離於苦，何有人受？]

5. 若苦他人作，而與此人者，若當離於苦，何有此人受？

[若離於苦，何有人授？]

6. 苦若彼人作，持與此人者，離苦何有人，而能授於此？

[▲簡譯] 假使將「苦」當作一物，而說「苦是他人作，交與此人」可以嗎？但「人、法」互緣，若離於苦事，如何有「受苦」或「授苦」之人？以上三偈運用「相待法」論理。

[自作不成，彼作亦無。]

7. 自作若不成，云何彼作苦？若彼人作苦，即亦名自作。

[▲簡譯] 假如「自作苦」不成立，何況「彼作苦」？彼人於彼作苦，不也是自作嗎？所謂「此、彼」無有定性。以上四偈約「人」而論，說明一旦離於苦事，亦無有「人」之自性。

◎ 破「苦作苦」

[苦不作苦，苦無自體。]

8. 苦不名自作，法不自作法，彼無有自體，何有彼作苦？

[▲簡譯] 所謂「苦」是「法」，法不自名，亦不自作，但從人而立名，恰如火不自燒，刀不自割。倘若「彼無有自體」，何有「彼作苦」之理？

[▲釋文] 《菩薩瓔珞經》所謂：「法法不自知，虛寂何有道，人本處生死，流浪不自覺。」本偈約「法」而論，說明若離於「人」，何來「苦法」自性？

◎ 破「共作苦、無因作苦」

[無共作苦，亦非無因。]

9. 若此彼苦成，應有共作苦，此彼尚無作，何況無因作。

[▲簡譯] 假如「人」自作苦，「苦」自作苦，雙雙成立，我也承認應有「共作苦」。但如上文所論「人」不自作苦，「苦」不自作苦，「此彼」尚且不自作，如何「共作苦」？何況「無因而作苦」！

◎ 結觀「四義」不成

[一切萬法，四義不成。]

10. 非但說於苦，四種義不成，一切外萬物，四義亦不成。

[▲簡譯] 假如「四義」皆不成苦，可見「苦性」實不可得。本文所謂不自作、不他作、不共作、不無因作等四義，不僅對「苦」而言，乃至山河大地等「一切外萬物，四義亦不成」。

[▲引證] 《智論》31：「苦性亦不可得，若實有是苦，則不應生染著心。若人厭畏苦痛，於諸樂中亦應厭畏，佛亦不應說三受：苦受、樂受、不苦不樂受；亦不應苦中生瞋，樂中生愛，不苦不樂中生癡。若一相者，樂中應生瞋，苦中應生愛，但是事不然！如是等苦性尚不可得，何況樂性虛妄而可得。」(T25, 292c)

觀行品第十三（九偈）

凡有一期生滅變化之遷流，皆稱為「行」，其意義可廣可狹，範圍廣泛，但通常指向「身口意」諸行，可由佛典之常用語確定此一事實，如「無明因緣諸行」、「善惡諸行」、「諸行業果報」等等。論「十二因緣」即是「無明緣行」之「行」，所謂「從無明生業，能作世界果，故名為行」。而諸行無常的「行」乃現象的一切，此為廣義之「行」。若論「五陰」，則指向「行陰」，所謂「或起三毒、若三善根，是名為行」。

圓瑛大師云：「行陰有粗、有細，若究根心潛伏之本，比前受陰、想陰為細。然內有此念，則外之造業趣果，無量粗相，似暴流之不可遏止。若約迷位，細隱而粗彰；若約修位，則粗盡而細顯。今約迷位，故喻如暴流。」行陰之微細，唯識學中有所謂「阿陀那識甚深細，一切種子如暴流」之教說。

佛法中探討「諸行」實相，通常指向「諸行無常，無常故苦，苦即無我」，本文訴求的主題亦不例外，差別在於本文不以「無常」分分推求「無我」，但以離「有、無」分別而直顯空義。眾生人人必須經過由小到大，逐漸成長之過程，眼見相似相續之諸行生滅，究竟「有我」或「無我」？「有性」或「無性」？此即是本文論述的重心所在，論主運用完整的「一異四句」論理，呈顯一切定見之過失。《智論》中有人提出三個極具代表性的疑問，表達出對於「諸行無常，諸法無我」的高度懷疑，他們說：

一、所有人都是以自身為「我」，不以他身為「我」；若自身中無我而妄見為我，他人身中不也無我，為何不在他人身中妄見為我？

二、假如無我，吾人之色識念念生滅，如何分別青、黃、赤、白？

三、假如無我，吾人之心識，念念生滅，有朝一日性命終了，一切罪業福業，誰人承受？誰人受苦受樂？誰人得解脫？

偈頌全文

◎ 立有諸行

[諸行妄取，是名虛誑。]

1. 如佛經所說 虛誑妄取相 諸行妄取故 是名為虛誑

◎ 破有諸行

[佛說是事，欲示空義。]

2. 虛誑妄取者 是中何所取 佛說如是事 欲以示空義

[諸法變異，故知無性。]

3. 諸法有異故 知皆是無性 無性法亦無 一切法空故

◎ 立諸法有性

[法若無性，何有變異？]

4. 諸法若無性 云何說嬰兒 乃至於老年 而有種種異

◎ 破諸法有性、無性

[有性無性，法不變異。]

5. 若諸法有性 云何而得異 若諸法無性 云何而有異

◎ 論「一異」四句，顯諸法實相

[一法不異，異法不異。]

6. 是法則無異 異法亦無異 如壯不作老 老亦不作老⁴

[亦一亦異，是事不然。]

7. 若是法即異 乳應即是酪 離乳有何法 而能作於酪

[不一不異，亦不可得。]

8. 若有不空法 則應有空法 實無不空法 何得有空法

◎ 結觀「空義」

[大聖說空，為離諸見。]

9. 大聖說空法 為離諸見故 若復見有空 諸佛所不化

偈頌註釋

◎ 立有諸行

[諸行妄取，是名虛誑。]

1. 如佛經所說，虛誑妄取相，諸行妄取故，是名為虛誑。

[▲簡譯] 佛典上說眾生因無明癡暗，認妄為真，取相分別，造作身口意諸行。既然以三業「諸行」而妄取外境，是名為虛誑，怎能

⁴「老亦不作老」，CBETA 原文為「老亦不作壯」。筆者斟酌偈頌本意，並參考印順法師詳載於《中觀論頌講記》之考據，修訂為「老亦不作老」。

說無有諸行？

[▲釋文] 佛典中經常說：眾生以憶想分別，認妄為真，執有執無。有些人見到如此教示，便以為「諸行」實有。他們認為：若無有身口意「諸行」，何以佛說「諸行妄取故，是名為虛誑」？但凡夫及菩薩之取相分別，或有層次上的差別，如下引證：

[▲引證] 凡夫之取相，如《智論》6：「一切諸行如幻，欺誑小兒，屬因緣，不自在，不久住，是故說，諸菩薩知諸法如幻。……復次，若遠見炎，想為水，近則無水想。無智人亦如是，若遠聖法，不知無我，不知諸法空，於陰界入，性空法中，生人相、男相、女相；近聖法，則知諸法實相，是時虛誑種種妄想盡除。」(T25, 102a)

[▲引證] 菩薩之取相，如《智論》27：「一切眾生中，唯佛盡行不誑法；若佛於眾生中取相而行慈悲心，不名行不誑法，何以故？眾生畢竟不可得故。……若菩薩摩訶薩，無方便心行六波羅蜜，入空、無相、無作中，不能上菩薩位，亦不墮聲聞、辟支佛地，愛著諸功德法，於五陰無常、苦空、無我，取相心著言：是道、是非道，是應行、是不應行，如是等取相分別，是菩薩頂墮。」(T25, 257b)

◎ 破有諸行

[佛說是事，欲示空義。]

2. 虛誑妄取者，是中何所取？佛說如是事，欲以示空義。

[▲簡譯] 其實問難者有所不知，佛說「虛誑妄取」，實已表明無有

毛髮許實事可取，既然無有一丁點的實性，究竟「是中何所取？」佛所開演的這一類法義，本意在「欲以示空義」。

[▲引證]《智論》95：「須菩提白佛言：世尊！凡夫人所著，頗有實、不異不？著故起業，業因緣故，五道生死中不得脫？佛告須菩提：凡夫人所著起業處，無如毛髮許實事，但顛倒故。須菩提！今為汝說譬喻，智者以譬喻得解。須菩提！於汝意云何？如夢中所見人受五欲樂，有實住處不？須菩提白佛言：世尊！夢尚虛妄不可得，何況住夢中受五欲樂！」(T25, 722a)

[諸法變異，故知無性。]

3. 諸法有異故，知皆是無性，無性法亦無，一切法空故。

[▲簡譯] 正因諸行無常，諸法有變異，可知諸法無性。不但諸法無性，且「無性法亦無」，因為一切法自性空寂之故。

[▲釋文] 本偈以「無常」論證一切法空，由諸法之無常變異可知自性本空，所以說「諸法有異故，知皆是無性」，不但如此，「無性法」亦不可得，以諸法因緣所生，一切法空之故。

[▲引證]《智論》31：「性名自有，不待因緣；若待因緣，則是作法，不名為性。諸法中皆無性，何以故？一切有為法，皆從因緣生，從因緣生則是作法；若不從因緣和合，則是無法。如是一切諸法，性不可得故，名為性空。」(T25, 292b)

◎ 立諸法有性

[法若無性，何有變異？]

4. 諸法若無性，云何說嬰兒，乃至於老年，而有種種異？

[▲簡譯] 問難者提出異議說：諸法若無性，為何從初生嬰兒乃至老年的過程中有種種變異？

[▲釋文] 針對諸法無性之說，有人提出異議：假如諸法無性，為何從嬰兒乃至老年的一期生命中有種種變異？意思是：嬰兒時雖然已過去，但不可否認那不是少壯時的我，少壯時雖已過去，但不可否認那不是老年時的我。假使諸法無性，為何從小到老的種種變異，一一皆必須承認是「我」？

此一疑惑也不妨如此發問：假如諸法無性，而人身無常變異，眾生為何不以他身為「我」，而總是以此身為「我」？

◎ 破諸法有性、無性

[有性無性，法不變異。]

5. 若諸法有性，云何而得異？若諸法無性，云何而有異？

[▲簡譯] 論主說：你想從「無常變異」論議也好！試問：若諸法有性，「有」則不變不異，為何從嬰兒乃至老年的過程中有種種的變異？假如諸法無性，無則定無，一無所有，為何從嬰兒乃至老年的過程中有種種的變異？

[▲釋文] 決定諸法「有」或「無」，不待因緣，名為「性」。若諸法「有性」則恆常不變，不用因緣。若諸法「無性」，無則定無，

也不用因緣。不論「有性」或「無性」，皆不應從嬰兒乃至老年有種種變異。本偈運用「有無法」論理。但必須追問的是：「無性」或「無我」乃普遍引為「真諦」，為何論主予以破斥？原因是佛說「無性」實乃「緣生無性」，若「決定無性」必墮於斷滅，不合空義。可見，不論諸法決定有性、無性，全然無法解釋世間一切緣起的現象。

[▲引證]《智論》95：「須菩提白佛言：若諸法無所有性，何等是平等？佛答：若離有性、無性，假名為『平等』。若菩薩不說一切法有——不說一切法性，不說一切法相等顯示；亦不說無法——無法性，無法相等顯示；亦不說離是二邊更有平等相。一切處不取平等相，亦不言無是平等。不妨行諸善法，是名諸法平等。」(T25, 727a)

◎ 論「一異」四句，顯諸法實相

[一法不異，異法不異。]

6. 是法則無異，異法亦無異，如壯不作老，老亦不作老。

[▲簡譯] 論主又說：方才你問到「諸法若無性，為何從初生嬰兒乃至老年的過程中有種種變異？」現今我問你：從小到老，此我、此性是一？或異？若決定是一法，怎能有種種變異？應該「是法則無異」。若決定是異法，也應「異法亦無異」，為何？若「異法」有定相，還能變異嗎？比如少壯若永遠是少壯，必定不成老人，果真如此，老人又是怎麼來的？豈不是無因無緣而成為老人？

[▲釋文] 無常變異之前後相若一致，稱為「是法」，但若一致，為何又前後各異？應該「是法則無異」。無常變異之前後相若不一致，稱為「異法」，但若「異法」有定相，必定前後不相干，如此何來「異相」可得？豈不是「異法亦無異」？若「異」決定是異，必然少壯永遠是少壯，老人永遠是老人，果真如此，但問，老人如何能成為老人？可見所謂「此我、此性」乃非一、非異，這樣如何能說「有我」？又如何能說「有性」？

[▲引證] 《智論》80：「世人名老相：髮白、齒離，面皺、身曲，羸瘦、力薄，諸根闇塞，如是等名老相。但是事不然！所以者何？髮白非唯老者；又年壯而白，老年而黑者。羸瘦、皺曲亦爾。有人老而諸根明利，少而闇塞者；又服還年藥，雖老而壯。如是老無定相，無定相故，諸法和合，假名為老；又如假輪、軸、轆、輻等為車，是假名非實。

復次，有人言：說果報五眾故相，名為老，是亦不然！所以者何？一切有為法念念生滅不住，若不住則無故，無故則無老。一切有為法若有住，則無無常，若無無常即是常，若常則無老，何況非常非無常，畢竟空中而有老！復次，諸法畢竟空中，生相不可得，何況有老！如是等種種因緣，求老法不可得，不可得故無相，如虛空不可盡。如老乃至無明亦如是。」(T25, 622b)

[亦一亦異，是事不然。]

7. 若是法即異，乳應即是酪，離乳有何法，而能作於酪？

[▲簡譯] 聽我這麼說，想必你認為「此我、此性」亦一亦異吧！但「若是法即異」，乳、酪不應有別，乳應即是酪，但乳不是酪，可見「亦一」不成立。再者，假如離於乳，哪有酪可得？可見「亦異」也不可能。由此可知，此我此性「亦一亦異」不成立。

[▲釋文] 上文已論證諸法無常變異之前後相，不論「一」或「異」皆有過失，那「亦一亦異」可以嗎？假如「亦一」成立，「若是法即異，乳應即是酪」，豈不錯亂！事實上，乳不是酪，酪不是乳，二者「非一」；非但如此，一旦離於乳，也無從得到酪，所以二者也「非異」，所以「亦一亦異」不成立。

[▲引證] 《智論》6：「從因緣生，不自在故空；若法實有，是亦不應從因緣生。何以故？若因緣中先有，因緣則無所用；若因緣中先無，因緣亦無所用。譬如，乳中若先有酪，是乳非酪，因酪先有故，若先無酪，如水中無酪，是乳亦非因；若無因而有酪者，水中何以不生酪？若乳是酪因緣，乳亦不自在，乳亦從因緣生；乳從牛有，牛從水草生，如是無邊，皆有因緣。以是故因緣中果，不得言有，不得言無，不得言有無，不得言非有非無，諸法從因緣生，無自性，如鏡中像。」(T25, 104c)

[不一不異，亦不可得。]

8. 若有不空法，則應有空法，實無不空法，何得有空法？

[▲簡譯] 聽我否定「亦一亦異」之論，是否以為「不一不異」的「空法」必然是答案了？假如「亦一亦異」之「不空法」成立，我

也承認應有「不一不異」之「空法」，因為「亦一」即「不異」，而「亦異」即「不一」，但如上所論可知，實無「不空法」可得，何況是「空法」？

[▲釋文] 經過上文論理，已證明諸法實相「不一不異」，但有一類行者從此以為「不一不異」即是「空法」的標準答案，執持不捨，稱為「方廣道人」。他們固守空見，墮斷滅空而不自知。論主針對這些人說：若有「亦一亦異」的「不空法」，則應有「不一不異」之「空法」，因為「亦一」即「不異」，而「亦異」即「不一」。但「不空法」已不可得，何況是「空法」？為何將「不一不異」立為「空法」而視為實有？

[▲引證] 《智論》1：「更有佛法中方廣道人言：一切法不生不滅，空無所有，譬如兔角龜毛常無。」(T25, 61a)

[▲引證] 《智論》31：「空相亦不可得，所以者何？若有空相，則無罪福；無罪福故，亦無今世後世。復次，諸法相待有，所以者何？若有空，應當有實；若有實，應當有空。空性尚無，何況有實！」

(T25, 292c)

◎ 結觀「空義」

[大聖說空，為離諸見。]

9. 大聖說空法，為離諸見故，若復見有空，諸佛所不化。

[▲簡譯] 我佛大聖宣說空法，全然是為了使人捨離有無、一異、

常斷、去來等等二邊之定見。假如學人不能領會，又「見取空相」，恐怕諸佛也難以度化！

[▲引證]《智論》46：「行者以有為患，用空破有，心復貴空；著於空者，則墮斷滅。以是故，行是空以破有，亦不著空。離是二邊，以中道行是十八空，以大悲心為度眾生。是故十八空後，皆言非常非滅，是名摩訶衍。若異此者，則是戲論狂人！於佛法中空無所得；如人於珍寶聚中取水精珠，眼見雖好，價無所直。」(T25, 396a)

[▲引證]《宗鏡錄》40：「若定言諸法非有非無者，是名愚癡論，若失四悉檀意，自行化他，皆名著法；若得四悉檀意，自他俱無著也。又論云：佛法中不著有，不著無，有無亦不著，非有非無，非非有非非無亦不著，不著亦不著，如是則不容難。譬如以刀斫空，終無所傷，為眾生故，隨緣說法，自無所著。」(T48, 663b)

觀合品第十四（八偈）

所謂「因緣和合」，「四大和合」，「五眾和合」等等向來是佛法用於闡述世間真相的用語，本欲說明一切法無常、無我、無性，乍看之下似乎真有眾緣和合，卻少有人探討何謂「和合」？是「一」而合？或「異」而合？若諸法本是「一相」，何須和合？若本是「異相」，既決定異，豈能和合？可見探討「合相」，不能不知「異相」，不論「合相」或「異相」，經過詳實思惟後，可知全是假名施設；諸法實相，不一不異，所謂「不二入法門是諸法實相門，異相即是二法，二法即是邪道。」諸佛以了知實相，非合非異，非合非散，而成就不凡的智慧。《智論》至少提到三則事例，全然出自佛「無異想」的智慧德用。

一、「怨親無異想」。佛所度化的弟子中，包括怨、親、貴、賤等等形形色色的各類人士，有除糞的尼陀，也有以火坑、毒飯，欲加害於佛的德護居士。而佛皆以憐憫心度化之，無有異想。

二、「順逆無異想」。佛眾弟子中有舍利弗、彌勒菩薩等順法而行的的大弟子，佛並未特別關愛；而對於提婆達多、富羅那等外道邪師也不憎恨。佛皆以平等心對待，無有異想。

三、「善惡無異想」。佛以佛眼，每天觀察可度之眾生，不失時機而恰到好處，雖然以種種因緣讚歎善法，呵斥不善法，但於善惡，心無增減，只因度化眾生而有分別，等觀眾生而無有異想。

偈頌全文

◎ 破「實有合」

[若決定異，終無有合。]

1. 見可見見者 是三各異方 如是三法異 終無有合時
[煩惱諸法，亦復如是。]
2. 染與於可染 染者亦復然 餘入餘煩惱 皆亦復如是
[本無異相，何有和合？]
3. 異法當有合 見等無有異 異相不成故 見等云何合

◎ 破「實有異」

[一切諸法，實無異相。]

4. 非但見等法 異相不可得 所有一切法 皆亦無異相
[異因若實，法不異因。]
5. 異因異有異 異離異無異 若法從因出 是法不異因
[離異有異，處處有異。]
6. 若離從異異 應餘異有異 離從異無異 是故無有異

◎ 結觀「異相、合相」不可得

[異或不異，本無有異。]

7. 異中無異相 不異中亦無 無有異相故 則無此彼異
[一法異法，皆無有合。]
8. 是法不自合 異法亦不合 合者及合時 合法亦皆無

偈頌註釋

◎ 破「實有合」

[若決定異，終無有合。]

1. 見可見見者，是三各異方，如是三法異，終無有合時。

[▲簡譯] 所謂「見」是眼根，「可見」是色塵，「見者」是我。若從「眼見」論及以上三方，似乎各各「有異」。但假如這三方決定「有異」，異則決定異，還能期待有和合之時嗎？

[▲釋文] 佛典上常說「眾緣和合而有一切法」，似乎「和合」是理所當然的，但細心思量，若法法各異，異則決定異，眼根是眼根，色塵是色塵，見者是見者，各各不相干，如何能和合？再者，三方若實有異，尚且不得其名，何況論及「和合」？所以說「如是三法異，終無有合時」。

[煩惱諸法，亦復如是。]

2. 染與於可染，染者亦復然，餘入餘煩惱，皆亦復如是。

[▲簡譯] 不僅「見、可見、見者」是如此，乃至前文所論的「染、可染、染者」也一樣，不異亦不合；其他如聞、可聞、聞者等「餘入」或貪瞋等「餘煩惱」亦復如是。其理由如上所說，若異則決定異，各各不相干，不可能和合。

[▲引證] 《智論》41：「舍利弗語須菩提：『云何名心相常淨？』須

菩提言：『若菩薩知是心相，與婬、怒、癡不合不離，諸纏、流、縛等諸結使一切煩惱，不合不離；聲聞、辟支佛心，不合不離。舍利弗！是名菩薩心相常淨。』」（T25，362b）

[本無異相，何有和合？]

3. 異法當有合，見等無有異，異相不成故，見等云何合？

[▲簡譯] 假使諸法確實各各別異，或許「異法當有合」。但事實不然，眼根、色塵、見者等，本非有異，假如「見等無有異」，異相若不成，哪有條件再論及和合？

[▲釋文] 〈六情品〉云「離見不離見，見者不可得」意謂：若「見者」離了見，則互不相干，見不成見，見者亦不成見者，這已充分說明「眼根、色塵、見者」本非異相，哪有條件再論和合？所以說「異相不成故，見等云何合？」

◎ 破「實有異」

[一切諸法，皆無異相。]

4. 非但見等法，異相不可得，所有一切法，皆亦無異相。

[▲簡譯] 非但「見、可見、見者」等法，異相不可得，凡一切法如聞、聞者，知、知者等皆無異相，其理由將於以下二偈作說明。

[▲引證] 《智論》20：「行者思惟作是念：諸法從因緣生，無有實法，但有相，而諸眾生取是相，著我、我所，我今當觀是相有實可得不可得？審諦觀之，都不可得；若男相女相、一異相等，是相實皆不

可得。何以故？諸法無我、我所故空，空故無男無女、一異等法。我、我所中名字是一、是異；以是故，男、女、一、異法，實不可得。」(T25, 206b)

[異因若實，法不異因。]

5. 異因異有異，異離異無異，若法從因出，是法不異因。

[▲簡譯] 所謂「異」不就是因「異緣、異想」而有異？若離於「異緣、異想」，何有「異」可得？若堅持有「異因」，而且認定某法從「異因」而出，既然「法從因出」，豈非「是法」等於「異因」！

[▲釋文] 所謂「異」本來因待於「異緣、異想」而異，一旦離於「異緣、異想」，何來有異？所以說「異因異有異，異離異無異」。若堅持「實有異」，認定「某法」從「異因」而來，豈非「某法」與「異因」等無差別！所以說「若法從因出，是法不異因」，此一論理如《十二門論》云：「但因他故有者，是亦不然，何以故？若以蒲故有席者，則蒲席一體，不名為他。」本偈前二句表明俗諦所謂「異」之緣起；後二句指出「實有異」之過失，以彰顯真諦。

龍樹論的「來去法」論理意謂：若有定因從果來，則因不異果；若有定果從因出，則果不異因。以下試舉一例：男相因緣於女相而異（異因異有異），而男相離於女相，實無男女之異（異離異無異）。若堅持有男女之異，男相決定因女相而異（若法從因出），豈不是男相即女相，男相不異女相（是法不異因）？但眾所周知，無有此理！本偈意指：世俗所謂的「異」，實乃因緣而異，因待而異，而

非決定之「異」。

[離異有異，處處有異。]

6. 若離從異異，應餘異有異，離從異無異，是故無有異。

[▲簡譯] 若「離於從異之緣」而堅持有「異」，豈不是應與「其餘之異」有異？但若離於從異之緣，哪有異相可得？是故無有異。

[▲釋文] 所謂「從異」乃從緣而異，從想而異。若離於「異緣、異想」而認定有異，表示有「異」之自性，如此一來，豈不是處處有「異」！所以說「若離從異異，應餘異有異」，但若離了從異之「異緣、異想」，實無「異法」可得，所以說「離從異無異，是故無有異」。前二句指出「實有異」之過失，後二句則顯示「異」之實相。

◎ 結觀「異相、合相」不可得

[異或不異，本無有異。]

7. 異中無異相，不異中亦無，無有異相故，則無此彼異。

[▲簡譯] 諸法「異相」本無「自性之異」，只因相待而假名有異；而「不異中」本無異相。可見一切法不論「異、不異」，本來無有異相，怎能分別「此彼」而作異想！

[▲釋文] 永明大師解釋為何「異中無異相」？例如長與短異，但長中無短相，長無可對，故無有長；而短中無長相，短無可對，故無有短。又解釋為何「不異中亦無異」？如長中無長相，短無可對，

故無有短；短中無短相，長無可對，故無有長。既無長短，孰言異耶！

[▲引證]《宗鏡錄》84：「又約經論，有三種假：一、因成假，因前境對，方乃生心。二、相續假，初心因境，後起分別，念念相續，乃至成事。三、相待假，如待虛空無生，說心有生。又計於有心，待於無心，如短待長，似近待遠。此三非實，故稱為假，所以異相互無。」(T48, 877b)

[若一若異，皆無有合。]

8. 是法不自合，異法亦不合，合者及合時，合法亦皆無。

[▲簡譯] 所謂「是法」乃一體之法，一體之法，誰與誰合？故「是法不自合」。若法法各異，風馬牛不相干，如何和合？故「異法亦不合」。以此「一異法」論理例觀一切「合者、合時、合法」，可知皆無「和合」實性可得。

觀有無品第十五（十一偈）

諸多般若波羅蜜的教說中，「離有、離無」普遍運用於彰顯中道實相的正觀與直行，所謂「有無二見滅無餘，諸法實相佛所說。」「有無見名此岸，破有無見名彼岸。」「離一異、有無等邊，行於中道。」但若問：為何「離有、離無」的教示如此重要？根本原因在於眾生所執無非「有性、無性」「有始、無始」「有我、無我」。知見上的種種「取相」，看似無關緊要，實乃衍生一切過失的根本，因此諸菩薩以「離有、離無」為眾生說法，不但說有，不但說空，使其離於所執，清淨無染。

這一品觀察「有、無」皆空，揭示諸法從本已來，空無自性。有人認為，雖然世間一切如幻如化，虛妄不實，但佛典所說的須彌山、金剛、聖人所知，應該真實不空吧！為斷此狐疑，佛說：這些雖然堅固不破，相續久住，但其性亦空；聖人智慧雖能度眾生，破諸煩惱，其性亦空，不可得故。也有人認為，雖然不難理解五眾、十二入、十八界皆空，但佛典所謂「如、法性、實際」應該是真實不空吧！殊不知，一切法，不論其名稱為何，只要著心取相而說實有「定性」，不論有性、無性，必定可以評破，而非實相。本品充分運用「有無法」論理評破一切「有、無」之定見。

偈頌全文

◎ 破「決定性」

[性從緣出，不名為性。]

- | | | | |
|----------|--------------|-------|-------|
| 1. 眾緣中有性 | 是事則不然 | 性從眾緣出 | 即名為作法 |
| | [性若有作，無有此義。] | | |
| 2. 性若是作者 | 云何有此義 | 性名為無作 | 不待異法成 |

◎ 破「自他性」

[若無自性，亦無他性。]

- | | | | |
|----------|--------------|-------|-------|
| 3. 法若無自性 | 云何有他性 | 自性於他性 | 亦名為他性 |
| | [離自他性，更無他法。] | | |
| 4. 離自性他性 | 何得更有法 | 若有自他性 | 諸法則得成 |

◎ 破「無性」

[有無相待，因有而無。]

- | | | | |
|----------|-------|-------|-------|
| 5. 有若不成者 | 無云何可成 | 因有有法故 | 有壞名為無 |
|----------|-------|-------|-------|

◎ 論「離有、離無」

[見有見無，不見真義。]

- | | | | |
|----------|--------------|-------|-------|
| 6. 若人見有無 | 見自性他性 | 如是則不見 | 佛法真實義 |
| | [經中所說，離有離無。] | | |
| 7. 佛能滅有無 | 如化迦旃延 | 經中之所說 | 離有亦離無 |
| | [性若實有，不應變異。] | | |
| 8. 若法實有性 | 後則不應異 | 性若有異相 | 是事終不然 |
| | [有性無性，皆不應異。] | | |
| 9. 若法實有性 | 云何而可異 | 若法實無性 | 云何而可異 |

◎ 結觀「不應心著」

[心著有無，不離二過。]

10. 定有則著常 定無則著斷 是故有智者 不應著有無

[法有定性，無因無果。]

11. 若法有定性 非無則是常 先有而今無 是則為斷滅

偈頌註釋

◎ 破「決定性」

[性從緣出，不名為性。]

1. 眾緣中有性，是事則不然，性從眾緣出，即名為作法。

[▲簡譯] 若說「眾緣中」有「定性」可得，絕不可能！若有「定性」從眾緣而出，不就是因緣生法嗎！因緣所生法，即名為作法。

[▲釋文] 所謂「性」有決定、不變之義。有人認為，世間一切法雖然是眾緣和合，但眾緣中應有「不變之性」吧？此一想法，論主一開始即予以否定，所以說「眾緣中有性，是事則不然」。為何？假使說「定性」從眾緣而出，即是因緣生法，怎能說是「定性」？

[性若有作，無有此義。]

2. 性若是作者，云何有此義？性名為無作，不待異法成。

[▲簡譯] 若說有一「定性」，又說它是隨緣而作，豈不矛盾？所謂「定性」本應「無作」，本有不待異法而成之意。

[▲釋文] 若說有一「定性」，又說它是眾緣而成，總是說不通的！所以「性若是作者，云何有此義？」偈頌所謂「性名為無作」已示決定、不變之義。既然是「無作」，理應不隨因緣而作，怎能因待他法而成？

[▲引證] 《智論》31：「性名自有，不待因緣；若待因緣，則是作法，不名為性。諸法中皆無性，何以故？一切有為法，皆從因緣生，從因緣生則是作法；若不從因緣和合，則是無法。」(T25, 292b)

◎ 破「自他性」

[若無自性，亦無他性。]

3. 法若無自性，云何有他性？自性於他性，亦名為他性。

[▲簡譯] 諸法若無自性，自他相待，若無自，何有他？哪裡還有他性？諸法若有自性，當然也可以有他性，若是這樣，為何不稱為「他性」？而偏要說「自性」？

[▲釋文] 所謂「自性」乃「自有、自成」之義。假如諸法此處空無自性，所謂「無性之理，理無不現」，他性當然也不可得，所以說「云何有他性？」否則，諸法若有自性，應該一切處皆有自性，這樣，不也可以稱為「他性」？為何偏要說「自性」？

[離自他性，更無他法。]

4. 離自性他性，何得更有法？若有自他性，諸法則得成。

[▲簡譯] 若說諸法有性，除了自性、他性，難道還有其他性嗎？

假如又有「自他性」，豈不是「自性、他性」和合，即可保證一切成而不壞，是這樣嗎？

◎ 破「無性」

[有無相待，因有而無。]

5. 有若不成者，無云何可成？因有有法故，有壞名為無。

[▲簡譯] 有人認為「有性」不成立，那麼「無性」應該成立吧！但「有」尚且不可能，何況「無」！所謂「無」必然緣於「有法」敗壞，而假名為「無」！

[▲釋文] 「有、無」自性空，「有」尚且不可得，何況是「無」！所以說「有若不成者，無云何可成？」為何？所謂「有、無」不離因待，或諸法合散，或因緣成壞，方得其名。若隨緣而或有或無，何來有性、無性？世俗的一切不都是因為「有法」敗壞，而相對的名為「無」嗎！所以說「因有有法故，有壞名為無」。

◎ 論「離有、離無」

[見有見無，不見真義。]

6. 若人見有無，見自性他性，如是則不見，佛法真實義。

[▲簡譯] 假如有人著心於「有無」之見，見「自性、他性」。如是取相分別，終不見佛法之真實義。

[▲釋文] 所謂「見」乃取相分別之意。若人分別有性、無性，或認為有自成之性、他成之性，必無從了知佛法真義。所謂「是般若

中，有亦不應取，無亦不應取，離是有無，即是諸法性。」世俗「有、無」二見向來是眾生之煩惱起處，離「二見」即能離諸煩惱，向於中道。

[▲引證]《智論》37：「或有眾生謂一切皆空，心著是空，著是空故，名為『無見』。或有眾生謂一切六根所知法皆有，是為『有見』。愛多者著有見，見多者著無見，如是等眾生，著有見、無見。是二種見，虛妄非實，破中道。譬如人行狹道，一邊深水，一邊大火，二邊俱死；著有、著無，二事俱失。」(T25, 331a)

[經中所說，離有離無。]

7. 佛能滅有無，如化迦旃延，經中之所說，離有亦離無。

[▲簡譯] 佛的大智慧，向來善於滅除「有無」二見，如「化迦旃延經」即其中一例。經中所說，乃「離有亦離無」之中道法。

[▲釋文] 佛以「緣生法」滅除世間「有無」二見，如《化迦旃延經》離於二見之說，即其中一例。迦旃延，被讚許為佛弟子中論議第一，具名為刪陀迦旃延，佛陀曾向他開示：如實正觀世間集者，不生世間無見；如實正觀世間滅，不生世間有見。此一義理，《智論》亦多有引用，所謂「觀集諦則無無見，觀滅諦則無有見。」又所謂「集智，名知一切法離，無有和合。滅智，名知諸法常寂滅如涅槃。」

[▲引證]《雜阿含》10：「爾時，阿難語闍陀言，我親從佛聞，教

摩訶迦旃延言，世人顛倒依於二邊，若有、若無，世人取諸境界，心便計著。迦旃延！若不受、不取、不住、不計於我，此苦生時生、滅時滅。迦旃延！於此不疑、不惑、不由於他而能自知，是名正見。如來所說，所以者何？迦旃延！如實正觀世間集者，則不生世間無見，如實正觀世間滅，則不生世間有見。迦旃延！如來離於二邊，說於中道，所謂：此有故彼有，此生故彼生，謂緣無明有行，乃至生老病死，憂悲惱苦集；所謂：此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅則行滅，乃至生老病死，憂悲惱苦滅。尊者阿難說是法時，闍陀比丘遠塵離垢，得法眼淨。爾時，闍陀比丘見法、得法、知法、起法，超越狐疑，不由於他，於大師教法，得無所畏。」(T2, 66c)

[性若實有，不應變異。]

8. 若法實有性，後則不應異，性若有異相，是事終不然。

[▲簡譯] 若說諸法實有自性，不論「有、無」，爾後皆不應變異。所謂「性」若有無常變異，還能稱為「性」嗎？

[▲釋文] 所謂「實有性」通於「有、無」，若認定諸法「實有性」，不論「有性、無性」都不應該有後來之無常變異。此一道理下一偈中有所開展。

[有性無性，皆不應異。]

9. 若法實有性，云何而可異？若法實無性，云何而可異？

[▲簡譯] 若諸法實有其性，必然恆久常住，怎能變異？假如諸法

實無其性，無則一切皆無，何況有變異！

[▲釋文] 假使諸法「有性」，一旦「決定有」，有則定有，如何能生滅變異？若諸法「無性」，一旦「決定無」，無則定無，怎能生滅變異？本偈乃「有無法」論理。世間萬法，皆從緣生而無常變異，論其究竟實乃「法性寂滅」，既非實有，亦非實無。所謂「因緣生故無性，無性故寂滅，寂滅故如涅槃。」

◎ 結觀「不應心著」

[心著有無，不離二過。]

10. 定有則著常，定無則著斷，是故有智者，不應著有無。

[▲簡譯] 若分別取相「定有」，必然著心於「常見」；若分別取相「定無」，必然著心於「斷見」，不免引生無量過失，因此智者不應著心「有、無」之見。

[▲釋文] 若明了實相，不應心著「有、無」，所謂「知心相真空，諸有無等戲論滅。」依俗諦，論緣生法所集起的世間萬象而說有、說無，本來不成問題；但若心有所著，則不免過失。可見「有無」論理，不為別的，全是針對「心有所著」而說的。

[▲引證] 《智論》31：「無生無滅性亦不實，何以故？若實則墮常見，若一切法常，則無罪無福；若有者常有，無者常無；若無者不生，有者不失。如不生不滅性不可得，何況生滅性！無來無去、無入無出等諸總性亦如是。」(T25, 292c)

[法有定性，無因無果。]

11. 若法有定性，非無則是常，先有而今無，是則為斷滅。

[▲簡譯] 假如著心於「有、無」定性，必墮於二邊之過失——若不是「斷無」，便是「恆常」。若眼見「恆常先有之法」無常變異而「今無」，所生之想，必定是斷滅想。

[▲釋文] 所謂「先有」乃無因而有，此為著心「有性」之想；所謂「今無」乃無有業果，此為著心「無性」之想。若以為諸法無因而有，一旦眼見諸行無常，必然心生斷滅想，終將引生無量過失。可見所謂「法有定性」，全是眾生隨順無明，隨順於著心，而任意作「有、無」二邊之轉想而已！

[▲引證] 《智論》15：問曰：「云何觀諸法實相？答曰：觀知諸法無有瑕隙，不可破、不可壞，是為實相。問曰：一切語，皆可答、可破可壞，云何言『不可破壞，是為實相』？答曰：以諸法不可破故，佛法中一切言語道過，心行處滅，常不生不滅，如涅槃相。何以故？若諸法相實有，不應無；若諸法先有今無，則是斷滅。」(T25, 170b)

[▲引證] 《智論》38：「問曰：無有死生因緣，何以故？人死歸滅；滅有三種：一者、火燒為灰，二者、虫食為糞，三者、終歸於土。今但見其滅，不見更有出者受於後身！以不見故，則知為無！答曰：若汝謂『身滅便無』者，云何有眾生先世所習憂喜怖畏等？如小兒生時，或啼或笑，先習憂喜故，今無人教而憂喜續生。又如犢

子生知趣乳；豬羊之屬，其生未幾，便知有牝牡之合。子同父母，好醜貧富，聰明闇鈍，各各不同；若無先世因緣者，不應有異！如是等種種因緣，知有後世。」(T25, 338a)

觀縛解品第十六（十偈）

親近三寶，聽聞佛法，最基本的目的，無不是想圖個清淨自在、煩惱解脫。這股發自內心的渴求，絕不因大小乘佛法而有差別。大乘佛教屹立於歷史的舞台而能歷久不衰，即因悲憫眾生內心之渴求為宗旨，中國禪宗有個親切的用語，稱為「解黏去縛」。

若問何者是「縛」？只在無明煩惱，不在別處，若縮小範圍，不妨說「憶想分別」，所謂「一切心心數法，憶想分別取相，皆縛在緣中。若入諸法實相中，知皆是虛誑。」換言之，眾生被「縛」而不自在者，不是別物，只是自心的分別取相，且渾然不覺。本文之論理，即在幫助吾人得見此一事實，所謂「心清淨相者，即是非心相。」《智論》卷 46 中一段聖者之間的對話，道出「解黏去縛」的命門所在。「行者念言：『佛法甚難！甚為希有！諸法都無作，無縛無解者，我等云何當從苦得脫？』是故須菩提白佛言：如我知佛所說義，五眾無縛無解，若畢竟空無有作者，誰縛誰解？」(T25，393a)

此一對話，稀鬆平常，大可輕易略過，但中國佛教並未將之輕易略過，換言之，「誰縛誰解？」早已在禪門中發揚光大，行之有年。當然，因應眾生之根器不同，三乘教理自有頓漸之差別，不一而足，所謂「苦行頭陀，初中後夜，勤心坐禪，觀苦而得道，聲聞教也。觀諸法相，無縛無解，心得清淨，菩薩教也。」般若經論以闡揚「菩薩教」為主旨，一切教理無不立基於「不可得，無所有，

畢竟空」而開展。此一教理獲得中國佛教的青睞之後，更在禪門中大放異彩，太虛大師主張「中國佛教特質在禪」，可謂一語中的。

偈頌全文

◎ 破「諸行往來」

[往來諸行，非常無常。]

1. 諸行往來者 常不應往來 無常亦不應 眾生亦復然

◎ 破「有我往來」

[往來者誰，五求不得。]

2. 若眾生往來 陰界諸入中 五種求盡無 誰有往來者

◎ 破「有身往來」

[往來無身，何有往來？]

3. 若從身至身 往來即無身 若其無有身 則無有往來

◎ 破「諸行滅相」

[眾生諸行，滅則有過。]

4. 諸行若滅者 是事終不然 眾生若滅者 是事亦不然

◎ 破「縛解相」

[眾生諸行，不縛不解。]

5. 諸行生滅相 不縛亦不解 眾生如先說 不縛亦不解

[有身不縛，無身不縛。]

6. 若身名為縛 有身則不縛 無身亦不縛 於何而有縛

[先實不縛，何來有解？]

7. 若可縛先縛 則應縛可縛 而先實無縛 餘如去來答

◎ 結觀「一切無縛」

[縛或不縛，皆無有解。]

8. 縛者無有解 無縛亦無解 縛時有解者 縛解則一時

◎ 結觀「生死涅槃」不二

[不受諸法，還為受縛。]

9. 若不受諸法 我當得涅槃 若人如是者 還為受所縛

[生死涅槃，無二無別。]

10. 不離於生死 而別有涅槃 實相義如是 云何有分別

偈頌註釋

◎ 破「諸行往來」

[往來諸行，非常無常。]

1. 諸行往來者，常不應往來，無常亦不應，眾生亦復然。

[▲簡譯] 善惡因緣「諸行」在三世中生滅「往來」，究竟是「常」或「無常」？若決定「常」則生而不滅，不應往來；決定「無常」則滅而不生，更不應往來。論究「眾生」實相也是如此。

[▲釋文]「諸行」指涉的範圍廣泛，或指身口意三業，或指一切心心所之活動，凡有一期生滅之遷流變化，皆稱為「行」。所謂「諸

行往來」意指：善惡因緣在過去、現在、未來三世中生滅變異。若決定「常」即有定性，有生則不滅，不滅則不相續，亦無後世業報，所以「諸行往來者，常不應往來」；若決定「無常」則滅而不生，不生則不相續，亦無後世業報。

但為何「眾生亦復然」？眾生「常」則常住，「無常」則斷滅，不論眾生「常」或「無常」皆不可能於六道升沈往來，可見「常、無常」之論，無不墮於無因、無果之邪見。諸行與眾生，一者「法」，一者「人」，相互因待。若無有諸行，不成眾生；若無有眾生，亦不成諸行。本偈運用「常斷法」論理將此二者分別論證，彰顯諸法「不來不去、不常不斷」之實相。

◎ 破「有我往來」

[往來者誰，五求不得。]

2. 若眾生往來，陰界諸入中，五種求盡無，誰有往來者？

[▲簡譯] 若說眾生往來「五陰、六界、六入」中，但於五種思惟求眾生相，竟一無所得，究竟是「誰」往來於「陰界入」？

[▲釋文] 所謂「陰、界、入」乃構成眾生的元素——五陰、六界、六入。眾生一期生命結束，即將下一期生命時，佛典中大多說「得陰、得界、得入」，所以「陰界入」也是觀察眾生實相之入處。本偈說，眾生雖然往來「陰界入」，但從「五種求」竟無從得知誰人是「我」？誰人往來？所謂「五種求我」，《雜阿含》多說：「色是我？色是我所？色異我？我中有色？色中有我？」這在〈燃可燃品〉

已有說明。

◎ 破「有身往來」

[往來無身，何有往來？]

3. 若從身至身，往來即無身，若其無有身，則無有往來。

[▲簡譯] 假如是色身往來，名為往來，但六道眾生之升沈，不曾見過誰人的色身不異而往，不異而來，假如「往來即無身」，怎能說有往來？

[▲引證] 《肇論》1：「故經云：正言似反，誰當信者，斯言有由矣。何者？人則求古於今，謂其不住；吾則求今於古，知其不去。今若至古，古應有今；古若至今，今應有古。今而無古，以知不來。古而無今，以知不去。若古不至今，今亦不至古，事各性住於一世，有何物而可去來！」(T45·151c)

◎ 破「諸行滅相」

[眾生諸行，滅則有過。]

4. 諸行若滅者，是事終不然，眾生若滅者，是事亦不然。

[▲簡譯] 如上所述，假如眾生「生相」往來不可得，難道是「滅相」往來？但「諸行若滅者」即不相續、不往來；又若自然有「眾生滅者」，何須尋求解脫？何須諸佛度化？又何須三寶住世？可見是事亦不然。

[▲釋文] 所謂「諸行若滅者」在〈三相品〉已有論證。心心所之

生滅實相為何？「法已滅不滅，未滅亦不滅，滅時亦不滅，無生何有滅？」試想，法若已滅，不見滅相，何來有滅？法若未滅，本無滅相，自然不滅；若滅時，不離已滅、未滅，亦非已滅、未滅，若二滅不可得，何有滅時？所以「諸行若滅者，是事終不然」。

而「眾生若滅者」則無須三寶住世，也不必斷諸煩惱，只待生命結束即得解脫，這種情況當然是不存在的，所以「眾生若滅者，是事亦不然」。本偈將「諸行」與「眾生」分別論理，顯示諸法實相，無有滅者。

[▲引證]《智論》12：「若神無常相者，亦無罪無福。若身無常，神亦無常，二事俱滅，則墮斷滅邊。墮斷滅，則無到後世受罪福者。若斷滅，則得涅槃不須斷結，亦不用後世罪福因緣。如是等種種因緣，可知神非無常。」(T25, 149a)

◎ 破「縛解相」

[眾生諸行，不縛不解。]

5. 諸行生滅相，不縛亦不解，眾生如先說，不縛亦不解。

[▲簡譯] 心心所法之「諸行生滅相」虛幻不實，若「生滅」不可得，何法有縛？何法有解？而「眾生」如前所說，五種求盡無！若眾生之實相，無處可尋，誰人有縛？誰人有解？

[▲引證]《智論》46：「凡夫人法虛誑，不可得故非縛；聖人法畢竟空，不可得故非解。如夢等五眾，及三世五眾，善、不善等五眾，

一切法亦如是，乃至實際等亦復如是，無所有故、離故、不生故，無縛無解，是名菩薩摩訶薩不縛不解菩薩道。住是道中，諸煩惱不牽墮凡夫中，故言『不縛』；不以諸無漏法破煩惱，故言『不解』。」

(T25, 393a)

[有身不縛，無身不縛。]

6. 若身名為縛，有身則不縛，無身亦不縛，於何而有縛？

[▲簡譯] 若說「有身」而多所纏縛，但如刀不自割，此「身」又何曾自縛？又若「無身」，誰人可縛？可見不論「有身、無身」，皆不見有「縛」，而離於「有身、無身」，尚其他的縛處嗎？

[先實不縛，何來有解？]

7. 若可縛先縛，則應縛可縛，而先實無縛，餘如去來答。

[▲簡譯] 假如以為有一「可縛」先已被縛，這樣我也承認應縛於「可縛」，但世上既然有眾多解脫之聖者，可見本無可縛。論及「縛」之三世遷流，不離「已縛、未縛、縛時」，此一論理於〈去來品〉已有答覆。

[▲釋文] 若決定有「可縛」，應始終「有縛」而不可解！所以「若可縛先縛，則應縛可縛」。但何者為「縛」？誰人「可縛」？五陰中遍尋不著，何況若最初「有縛」，世間必定永無解脫者，但事實不然！可見「而先實無縛」。此乃「有無法」論理。

所謂「餘如來去答」意指〈去來品〉所說：「已去無有去，未去亦

無去，離已去未去，去時亦無去。」以此例觀可知「已縛無有縛，未縛亦無縛，離已縛未縛，縛時亦無縛。」試想：若已縛，已成過去；若未縛，自然無縛；縛時不離已縛、未縛，亦非已縛、未縛，無有定相，故縛時亦無縛。倘若三時皆「無縛」，何來「有解」？所以說「而先實無縛，餘如來去答」。

◎ 結觀「一切無縛」

[縛或不縛，皆無有解。]

8. 縛者無有解，無縛亦無解，縛時有解者，縛解則一時。

[▲簡譯] 若決定「有縛」必定無人可解，但事實不然；若「無縛」何須有解？而「縛時」既非已縛，亦非未縛，若無定相，莫非又縛又解，縛時有解者？若「縛解則一時」豈不矛盾？

[▲釋文] 本偈所說有三種情況：

(1) 若決定「有縛」，有則定有，必定不可解，世間必然無有解脫之道及解脫者，所以「縛者無有解」，但事實不然。

(2) 若決定「無縛」，無則定無，何須有解？世間亦無有解脫之道及解脫者，所以「無縛亦無解」，但事實亦不然。

(3) 而「縛時」既非已縛，亦非未縛，無有定相，既是縛時，又是解時，所以說「縛時有解者，縛解則一時」。若無定相，即是非相，由此可知「有縛、無縛、縛時」，一切實無有縛。

[▲引證]《智論》63：「取相著法、顛倒，一切煩惱等是『縛』。縛法若實，定有自性者，則不可解；若實定有，誰能破者？若破即墮斷滅中。若取相、顛倒等諸煩惱虛誑不實，亦無所斷。」(T25, 504c)

◎ 結觀「生死涅槃」不二

[不受諸法，還為受縛。]

9. 若不受諸法，我當得涅槃，若人如是者，還為受所縛。

[▲簡譯] 若以為「不受諸法，我當得涅槃」，無異執取空見，執取「不受」，這其實依然是「有受」，如是之人難免為「受」所縛。

[▲釋文] 所謂「不受」即「不取」，「不受諸法」即不執取一切法。有人認為：不管有縛、無縛，反正一切法不受便是！本來佛法強調「一切法不受故，諸漏心得解脫」，但若心著「不受」，認為「若不受諸法，我當得涅槃」，無異於執取空見，執取有涅槃可得，仍然是「有受」，最終不免為「受」所縛，長爪梵志即是一例，所以說「若人如是者，還為受所縛」。學習空法，所應抱持的態度，必須是「不得、不念故，不取、不捨，入諸法實相中。」如下引證：

[▲引證]《智論》1：「長爪梵志見佛，……『瞿曇！我一切法不受。』佛問長爪：『汝一切法不受，是見受不？』佛所質義，汝已飲邪見毒，今出是毒氣，……長爪答佛言：『瞿曇！一切法不受，是見亦不受。』佛語梵志：『汝不受一切法，是見亦不受，則無所受，與眾人無異，何用貢高而生憍慢？』」(T25, 61c)

[▲引證]《智論》43：「行者不見五眾常、無常相故，知是五眾離自相；若知五眾離自相，即是寂滅如涅槃。問曰：若爾者！初自無相，云何說言無方便墮相中？答曰：是菩薩根鈍，不自覺心離五眾著，轉復著遠離寂滅，於無相中而生著。」(T25, 372b)

[生死涅槃，無二無別。]

10. 不離於生死，而別有涅槃，實相義如是，云何有分別？

[▲簡譯] 所謂「生死是縛，涅槃是解」乃世俗的認知，而佛法第一義是為「不離於生死，而別有涅槃」。諸法實相之義如是，為何妄起分別？

[▲釋文] 所謂「涅槃」不是離了生死而別有涅槃。諸法實相之真義，乃生死、涅槃，無二無別。世俗的認知中，「生死是縛，涅槃是解」。三毒即「縛」，即生死；三解脫門即「解」，向於涅槃。但若思惟三毒等煩惱虛誑不實，因緣所生，即了知三毒之「縛」非實，三解脫門之「解」亦非實。所謂「摩訶衍義中：是三解脫門，緣諸法實相。以是三解脫門，觀世間即是涅槃。何以故？涅槃空、無相、無作，世間亦如是。」

[▲引證]《智論》15：「菩薩斷除諸不善，乃至極微滅無餘；大功德福無有量，所造事業無不辦。菩薩大智慧力故，於諸結使不能惱；是故能知諸法相，生死涅槃一無二。」(T25, 169b)

[▲引證]《智論》32：「法性者，法名涅槃，不可壞，不可戲論。」

法性名為本分種，如黃石中有金性，白石中有銀性，如是一切世間法中皆有涅槃性。諸佛賢聖，以智慧、方便、持戒、禪定，教化引導，令得是涅槃法性。」(T25, 298b)

觀業品第十七（三十三偈）

在一切修行的困難中，相信大多數行者最不願面對的是「業障」，若說人人「聞業色變」亦不為過。此一認知，大多是因於痛苦的人生經驗，對照佛典所說而得到證實。佛典中形容業力「能敵須彌，能深巨海，能障聖道」，或說「無有能轉者，亦無逃避處，非求哀可免。」大乘佛教中的「懺悔法門」之所以成為一門日常功課，不能不承認其主因在此。

深知世間無常、苦空，通常是離於塵染，向於解脫的初步，因此「業力」在佛典中指向負面的惡業居多，除了警世，也表現「苦諦」的具體意義。「業」的種類繁多，若大略粗分，而與吾人至為緊要者，約有淨業及垢業二種，所謂「淨業名禪定、解脫、諸三昧；不淨業者，能於三界中受身。」遺憾的是，鈍根人一切作為全是為了「受身」而忙碌；而利根人，則是為了「滅身」而努力，其差別在此。

由於「業力」如此神秘又強大，也向來是佛法中的重大課題，部派佛教時期自然引起熱烈的討論，可謂百家爭鳴，各陳己見。由於各個學派大多尚未正見諸法緣起無性，雖然引用各種譬喻解釋「業果」的聯繫，但終究無法免於「常、斷」之過失，因此論主在本品中運用「常斷法」論理斷除眾生墮入「常、斷」二邊之迷思。又若論及業緣果報，必不離初心、過程及結果，此一相續之特性，使「常斷法」論理幾乎成為論證「業果實相」專用的法則。

偈頌全文

◎ 立「業因業果」

[二世果報，從慈善生。]

1. 人能降伏心 利益於眾生 是名為慈善 二世果報種

[二業有思，及從思生。]

2. 大聖說二業 思與從思生 是業別相中 種種分別說

[思即意業，衍生二業。]

3. 佛所說思者 所謂意業是 所從思生者 即是身口業

◎ 立七種業

[四種業中，有善不善。]

4. 身業及口業 作與無作業 如是四事中 亦善亦不善

[思等七法，總括一切。]

5. 從用生福德 罪生亦如是 及思為七法 能了諸業相

◎ 破「業實有」

[常或無常，不生果報。]

6. 業住至受報 是業即為常 若滅即無業 云何生果報

◎ 立「業相續」

[心法相續，如種生芽。]

7. 如芽等相續 皆從種子生 從是而生果 離種無相續

[先種後果，不斷不常。]

8. 從種有相續 從相續有果 先種後有果 不斷亦不常

[心法相續，離心不續。]

9. 如是從初心 心法相續生 從是而有果 離心無相續

[相續有果，不斷不常。]

10. 從心有相續 從相續有果 先業後有果 不斷亦不常

[是十白業，二世樂報。]

11. 能成福德者 是十白業道 二世五欲樂 即是白業報

◎ 破「業相續」

[如汝所說，其過甚多。]

12. 若如汝分別 其過則甚多 是故汝所說 於義則不然

◎ 立「不失法」業報義

[順果報義，賢聖稱歎。]

13. 今當復更說 順業果報義 諸佛辟支佛 賢聖所稱歎

[業如負財，有不失法。]

14. 不失法如券 業如負財物 此性則無記 分別有四種

[生死業因，修道乃斷。]

15. 見諦所不斷 但思惟所斷 以是不失法 諸業有果報

[依無漏業，終將成道。]

16. 若見諦所斷 而業至相似 則得破業等 如是之過咎

[果報現前，一界受身。]

17. 一切諸行業 相似不相似 一界初受身 爾時報獨生

[報已則滅，或言不滅。]

18. 如是二種業 現世受果報 或言受報已 而業猶故在

[滅業二種，有漏無漏。]

19. 若度果已滅 若死已而滅 於是中分別 有漏及無漏

◎ 顯「業性」正理

[不常不斷，果報不失。]

20. 雖空亦不斷 雖有亦不常 業果報不失 是名佛所說

[諸業實相，不生不滅。]

21. 諸業本不生 以無定性故 諸業亦不滅 以其不生故

◎ 論「業性實有」之過失

[業性若常，常則不作。]

22. 若業有性者 是則名為常 不作亦名業 常則不可作

[有不作業，不作有業。]

23. 若有不作業 不作而有罪 不斷於梵行 而有不淨過

[業有定性，無罪無福。]

24. 是則破一切 世間語言法 作罪及作福 亦無有差別

[業有定性，受已更受。]

25. 若言業決定 而自有性者 受於果報已 而應更復受

◎ 論「惑、業、身」實相

[煩惱非實，業何有實？]

26. 若諸世間業 從於煩惱生 是煩惱非實 業當何有實

[煩惱業空，身何不空？]

27. 諸煩惱及業 是說身因緣 煩惱諸業空 何況於諸身

[作者作業，不一不異。]

28. 無明之所蔽 愛結之所縛 而於本作者 不異亦不一⁵

◎ 結觀「諸法無生」

[緣或非緣，皆不起業。]

29. 業不從緣生 不從非緣生 是故則無有 能起於業者

[無業無果，何有受者？]

30. 無業無作者 何有業生果 若其無有果 何有受果者

◎ 結觀「諸法如幻」

[如佛所化，化人更化。]

31. 如世尊神通 所作變化人 如是變化人 復變作化人

[初化名作，再化名業。]

32. 如初變化人 是名為作者 變化人所作 是則名為業

[煩惱業果，如幻如夢。]

33. 諸煩惱及業 作者及果報 皆如幻與夢 如炎亦如響

偈頌註釋

◎ 立「業因業果」

[二世界報，從慈善生。]

1. 人能降伏心，利益於眾生，是名為慈善，二世果報種。

⁵「不異亦不一」，CBETA 原文為「不即亦不異」，但筆者採用 CBETA 之註，修訂為「不異亦不一」。

[▲簡譯] 佛典上常說：人若能降伏自己的私心，發心利益眾生，修十善業，行布施、持戒、忍辱等，是名為慈善，也是今世後世，安樂的果報種。

[▲釋文] 慈善，之所以名為慈善，總是發生於某人或某些人心靈或物資貧乏時，獲得及時的援助。而好人，之所以稱為好人，總是發生在某一事件或許多事件的過程中，「好人」為了顧及他人或眾人的利益，而捨棄自己的利益，甚至性命。而一切善業、不善業，若依佛所說而細分，究竟有幾種業相？

[二業有思，及從思生。]

2. 大聖說二業，思與從思生，是業別相中，種種分別說。

[▲簡譯] 眾生身口意之造作，稱為業，我佛大聖所宣說的業，約有「思，從思所生」二種，由此而衍生諸多業的別相中，不乏種種的分別說。

[思即意業，衍生二業。]

3. 佛所說思者，所謂意業是，所從思生者，即是身口業。

[▲簡譯] 佛所說的「思」即是意業；而從意業所衍生的，即是「身口」二業。如下引證：

[▲引證] 《智論》33：「有人言：是捨法相應思，是名布施福德。所以者何？業能生果報故。思即是業，身口不名為業，從思生故得名業。」(T25, 304b)

[▲引證]《智論》92：「雖知善惡諸法是苦樂因緣，如一切心心數法中，得道時，智慧為大；攝心中，定為大；作業時，思為大。得是思業已，起身口意業。布施、禪定等，以思為首，譬如縫衣，以針為導。受後世果報時，業力為大。是故說：三業則攝一切善法——『意業』中盡攝一切心心數法，『身口』則攝一切色法。人身行三種，福德具足，則國土清淨；內法淨故，外法亦淨。譬如面淨故，鏡中像亦淨。」(T25, 708c)

◎ 立七種業

[四種業中，有善不善。]

4. 身業及口業，作與無作業，如是四事中，亦善亦不善。

[▲簡譯] 身業及口業，又各有作業及無作業，如是「四事」中，又有善、不善的差別。

[▲釋文] 部派佛教中，一切有部主張：身、口二業，各有作業、無作業，其中又有善、不善的分別。作業、無作業，又稱為表業、無表業。若心思藉由身行及言語表現在外者，名為表業；身行言語引生潛藏的業力，足以感得後果，但無法表示於外者，名為無表業。若以善、不善為首，或可細分為八種——善之身作業、善之身無作業、不善之身作業、不善之身無作業、善之口作業、善之口無作業、不善之口作業、不善之口無作業。但本偈頌似乎未有細分之意。

[思等七法，總括一切。]

5. 從用生福德，罪生亦如是，及思為七法，能了諸業相。

[▲簡譯] 眾生面對外境有所造作，感得福業或罪業，無不經由上述諸業所發生的效用而決定，到底有幾種業？若將思業包含在內，共計有七種，足以了別一切業相。

[▲釋文] 以上所說之「業」，若細分似乎不只七種，但既然偈頌未有細分之意，不妨止於頌文所顯的七種：身業、口業、意業（思）、作業、無作業、善業、不善業。論主認為這七種業，足以了別一切業相，所以說「及思為七法，能了諸業相」。眾生的福業罪業，無不經由這七種業的造作而發生，而罪福之多寡則決定於諸業之「用」，所以說「從用生福德，罪生亦如是」。值得注意的是：佛典中強調「施無多少，功德在心」，「供養功德，在心不在事也」。可見所謂「從用生福德」之「用」，含有「用心」及「效用」二種意涵，尤其「意業」乃事關重大，想必是影響「福德多寡」或「罪業輕重」的主因。

[▲引證] 《智論》32：「問曰：菩薩若以一食供養一佛及僧，尚是難事，何況十方如恒河沙等諸佛及僧？答曰：供養功德，在心不在事也。若菩薩以一食大心，悉供養十方諸佛及僧，亦不以遠近為礙；是故諸佛皆見皆受。問曰：諸佛有一切智故，皆見皆受；僧無一切智，云何得見、云何得受？答曰：僧雖不見不知，而其供養，施者得福。譬如有人遣使供養彼人，彼人雖不得，而此人已獲施福。如慈三昧，於眾生雖無所施，而行者功德無量。」(T25, 300b)

[▲引證] 《智論》32：「菩薩摩訶薩知諸法實相無取無捨、無所破

壞，行不可得般若波羅蜜，以大悲心還修福行；福行初門，先行布施。菩薩行般若波羅蜜，智慧明利，能分別施福；施物雖同，福德多少，隨心優劣。」(T25, 301a)

◎ 破「業實有」

[常或無常，不生果報。]

6. 業住至受報，是業即為常，若滅即無業，云何生果報？

[▲簡譯] 話說回來，若業性有住，而且「住至受報」，豈不是業有常性？若常，必定持續受報，永無寧日！反之，假使身口造作後，諸業即滅，豈不是無有業性？若失去業緣的牽引，如何生果報？

[▲釋文] 上文種種業相之說，大抵是「說一切有部」的主張，也皆有經典依據，本來不成問題，只一旦認定「業實有」則不免諸多過失。論主問：若「業住至受報」，莫非業性「常住」？這樣即便受了報，業亦不滅，必定持續受報，沒完沒了！

反之，假如吾人身行言語後，諸業即滅，「若滅即無業」，不但「作業」消滅，「無作業」亦滅，這如何相續而有果報？可見不論決定「業」是常或是斷，皆不免過失。本偈屬於「常斷法」論理。

◎ 立「業相續」

[心法相續，如種生芽。]

7. 如芽等相續，皆從種子生，從是而生果，離種無相續。

[先種後果，不斷不常。]

8. 從種有相續，從相續有果，先種後有果，不斷亦不常。

[心法相續，離心不續。]

9. 如是從初心，心法相續生，從是而有果，離心無相續。

[相續有果，不斷不常。]

10. 從心有相續，從相續有果，先業後有果，不斷亦不常。

[▲簡譯] 譬喻部論師說，恰如植物之苗芽，以莖葉相續而逐漸成長，必然是從種子初生，乃至於結果，若離於種子，不可能相續；先有種子而後有果，其過程「不斷亦不常」。有情眾生「因業感果」也是如此，必定有造業之初心，及心法相續，而後有果報，若離於初心，不可能相續；從初心而相續有業果，此一過程同樣是「先業後有果，不斷亦不常」。

[▲釋文] 與一切有部有所不同，譬喻部論師提出「心法相續」的業果說。他們認為業果的發生來自於造業的初心，及心法相續，如苗芽從種子而生，又因莖葉相續不斷而開花結果。譬喻論師以此一自然界的現象比喻有情眾生以最初之善業種子得樂果，惡業種子得苦果，其過程也是如此，「先業後有果」，前後一致，不斷亦不常，因果相稱，而有所聯繫。

他們認為，最初之造業（表業），雖然剎那滅去而「不常」，但爾後所形成的心識潛流（無表業）卻是潛流「不斷」，以此細心「不常不斷」之力用而能感果。所謂「心法相續生」，「先業後有果」，其

中所指涉的關鍵，即在於有力感果的心識潛流。

此一學派之「相續說」，乍看之下似乎合理，也說「不常不斷」，但其實尚未契合緣起無性之中道義，其中的過失，本文中尚未細說，論主留待於論述〈成壞品〉時，一併舉其過失。

[有十白業，二世樂報。]

11. 能成福德者，是十白業道，二世五欲樂，即是白業報。

[▲簡譯] 如前所說，經過初心種子、心法相續、先業後果的過程，最終而「能成福德者」，皆因修持「十白業道」之故。性善之業，稱為白業道；性善之報，稱為白業報。身口意三業所作之「十白業道」經過不常不斷之「心法相續」，使行者感得今世後世之「二世五欲樂」，此即是白業報。

[▲釋文] 經量部的譬喻論師，舉出現世享用五欲之樂者為例，證明這般「能成福德者」，皆是因為當初造作「十白業道」之故，但當初的初心種子並未斷滅於過去，而是經過不常不斷之心識潛流，心法相續，使造作者感得二世五欲之樂。

◎ 破「業相續」

[如汝所說，其過甚多。]

12. 若如汝分別，其過則甚多，是故汝所說，於義則不然。

[▲簡譯] 論主說：如你這般分別業果，過失甚多。你所說的這番道理，若假以中道之義而觀之，於義則不然。

[▲釋文] 論主批評譬喻部的論述，過失甚多，雖然沒有細數其過失，但依緣起無性之理，尚不難理解一二。例如譬喻師主張「如是從初心，心法相續生，從是而有果。」試問，若決定有初心，如何變異？何況相續而有結果？如〈有無品〉云：「若法實有性，云何而可異？」再者，所謂「心法相續生」必然生滅相續，但此生滅是「一時」或「異時」生滅？若「一時」則生滅相違，如何相續？若是「異時」則生滅不相干，如何相續？

論主指出「其過則甚多」，意謂這般義理尚未契合中道，如此用心所成就的善業仍屬世間有漏善業，若有漏，即便享用二世五欲之樂，畢竟為三界所繫，終究是南柯一夢，有何意義？由此不難想見般若經論中處處勸人發心廣大清淨，依實相而得不可思議之果報，其意義何其重大！如《大般若經》：「常不捨一切智智相應作意，勤修一切善法。」《金剛般若經》云：「以無我、無人、無眾生、無壽者，修一切善法，則得阿耨多羅三藐三菩提。」或如《智論》云：「菩薩知諸法實相，如涅槃不盡，福德入諸法實相故，而亦不盡。」

[▲引證] 《智論》18：「佛法語及外道語，不殺、不盜、慈愍眾生、攝心、離欲、觀空雖同；然外道語初雖似妙，窮盡所歸，則為虛誑。一切外道皆著我見；若實有我，應墮二種：若壞相，若不壞相。」

(T25, 191c)

[▲引證] 《智論》30：「一切有為法，雖念念生滅，相續不斷，果報不失故，名為不盡。如燈雖焰焰生滅不名滅，脂盡炷滅，乃可稱

滅。福亦如是，深心種於良田故，乃至法盡而亦不盡。復次，菩薩知諸法實相，如涅槃不盡，福德入諸法實相故，而亦不盡。」(T25，282b)

◎ 立「不失法」業報義

[順果報義，賢聖稱歎。]

13. 今當復更說，順業果報義，諸佛辟支佛，賢聖所稱歎。

[業如負財，有不失法。]

14. 不失法如券，業如負財物，此性則無記，分別有四種。

[▲簡譯] 正量部論師說：今日當提出順於業緣果報的觀點，而且是諸佛、辟支佛等賢聖所一致稱歎的。所謂業果的聯繫在於「不失法」，有如世間的借據，而「業」如人虧欠於財物。此一業性，乃非善非惡的無記性，若詳加分別，則有四種。

[▲釋文] 正量部極有自信地提出自己的觀點，以「不失法」成立業果的聯繫，認為這才順於「因業感果」的義理，而且是聖賢一致讚歎的。他們認為，業果的聯繫在於「不失法」，恰如世間借據一般；「業」如人們借了錢，有所負債，尚未償還欠款（感果受報）以前，「不失法」的借據始終有效。它雖然是善惡業所引起，但其功能只在等候因緣時節酬償業報而不論善惡，恰如借據，只管催討欠債，而不論原因一般，所以「不失法」是非善非惡的無記性。

所謂「分別有四種」，依據青目的解釋：「是不失法，欲界繫，色界繫，無色界繫，亦不繫。」所謂「不繫」意指不為三界所繫的無漏

淨業。這四種業，其實也只是「有漏業」及「無漏業」二種。以下便是這二種業的功能說明。

[生死業因，修道乃斷。]

15. 見諦所不斷，但思惟所斷，以是不失法，諸業有果報。

[▲簡譯] 此一「不失法」即使是已斷三界見惑，得「見諦」之初果聖人，由於尚有七番生死，所以「見諦所不斷」，必須直到三界的思惑斷盡，方能擺脫生死業因的不失法，所以「但思惟所斷」。以是「不失法」，過去所造諸業，一旦因緣成熟，無論如何必定有果報。

[▲釋文] 本偈是針對三界所繫的有漏業「不失法」而說的。前二句乃從見思二惑的「生死業因」而論不失法，其後二句則從「因業感果」而論不失法。所謂「見諦」意指已斷三界見惑的初果聖人，意思是：初果聖人尚有七番生死，而招感生死的正是「不失法」，所以說「見諦所不斷」。

所謂「思惟所斷」意指已斷欲界思惑，證得第二、三果的修道位聖者，尤其是三果聖者，「五上分結」一斷，色界、無色界之思惑斷盡，證得四果，不再引發招感三界生死的「不失法」。由於三界所繫的有漏業斷盡，「所作已辦，不受後有」，自然不再受生於三界。

以上是從「生死業因」而論不失法，若從「因業感果」而論不失法，既然過去所作諸業已作，「不失法」無論如何是斷不了的，若因緣

成熟，必定酬償業報。佛典中記載有些阿羅漢尚且遭逢災難，或許正是「不失法」生效的緣故，所以偈頌說「以是不失法，諸業有果報」。

[依無漏業，終將成道。]

16. 若見諦所斷，而業至相似，則得破業等，如是之過咎。

[▲簡譯] 已證得「見諦」的聖者，假如無漏業之「不失法」也為之「所斷」，那麼須陀洹果的無漏業，如何能「業至相似」，而直上四果聖位？如此豈不是破壞了「因業感果」的法則，而犯了「如是之過咎」。

[▲釋文] 本偈乃針對無漏業的「不失法」而論。所謂「見諦者，所斷眾苦」，已斷三界見惑，得須陀洹果，是否一併斷了無漏業的「不失法」？當然不是！無漏業是不可斷的，爾後的修道位，乃至無學位，必定指日可待，為期不遠，所謂「須陀洹已滿七生，不應第八生，自得成道。」若非如此，即不符「業至相似」的原則，也有破壞「業感」的過失，所以說「則得破業等，如是之過咎」。

若無漏業的「不失法」在見道位也一併斷除，或許應該退墮成生死凡夫吧，遑論得無漏聖位！以上二偈說明「不失法」乃強而有力的業果聯繫者，而且有二種「不失法」是斷不了的：一者，已造作的不失法，經典多以「假使經百劫，所作業不亡」形容其堅固性；二者，無漏淨業的不失法。《法華經》云：「一稱南無佛，皆已成佛道」想必亦屬此類。

[果報現前，一界受身。]

17. 一切諸行業，相似不相似，一界初受身，爾時報獨生。

[▲簡譯] 眾生所造「一切諸行業」，包括「相似、不相似」之等流因果、異熟因果，雖然遍及六道，但業報成熟時，唯獨一界一趣的果報現前而受身，其他法界的業報，暫且隱沒而不作用。

[▲引證] 《宗鏡錄》2：「又遊心法界者，觀根塵相對，一念心起，於十界中，必屬一界；若屬一界，即具百界千法，於一念中，悉皆備足；此心幻師於一日夜，常造種種眾生，種種五陰，種種國土。」

(T48, 425a)

[報已則滅，或言不滅。]

18. 如是二種業，現世受果報，或言受報已，而業猶故在。

[▲簡譯] 眾生皆以「相似、不相似」二業，於現世受種種果報。有些人認為受報後，不失法之「業」猶然存在，並未完全滅去。

[▲釋文] 眾生以「相似、不相似」二業而感得現世正依二報。也有學者認為「不失法」感果受報後，業性依然存在，所以說「或言受報已，而業猶故在」。此一主張自然有其依據，絕非憑空想像。佛典中不乏諸多業報故事，其中許多事例提到久遠劫以前，當事者雖然已受惡報，而今再度受報，包括發生在佛陀身上的諸多災難也是如此，或許正是此一主張的依據所在。

[滅業二種，有漏無漏。]

19. 若度果已滅，若死已而滅，於是中分別，有漏及無漏。

[▲簡譯] 業緣之消滅，約有二種情況：「若度果已滅，若死已而滅」。所謂的「度果已滅」意指：證得初果，乃至證得四果的過程中，所滅除之生死業因。而所謂「若死已而滅」也有二種情況——有漏及無漏。

[▲釋文] 從初果證二果，乃至從三果證四果，稱為「度果」。所謂「若度果已滅」意指：每度一果，即滅去下位應滅的生死業因，例如，從初果證得二果，即滅了七番生死業因。所謂「若死已而滅」有二種：一者、阿羅漢入無餘涅槃，即徹底滅了有漏業，不再流轉生死，這是無漏的情況；二者、凡夫的壽命終了，雖然一期果報之業已滅，但依然為「不失法」所繫而流轉三界，這是有漏的情況。所以說「於是中分別，有漏及無漏」。

[▲引證] 《智論》卷 12：「有身，有漏業，有結使，三事故後身生。是中身、業因緣不可斷，不可破，但諸結使可斷。結使斷時，雖有殘身殘業，可得解脫。如有穀子、有地，無水故不生。如是雖有身有業，無愛結水潤則不生。是名雖無神，亦名得解脫。無明故縛，智慧故解，則我無所用。」(T25, 149c)

◎ 顯「業性」正理

[不常不斷，果報不失。]

20. 雖空亦不斷，雖有亦不常，業果報不失，是名佛所說。

[▲簡譯] 諸法實相，非有非無，空無自性。雖然「業性空寂」，但業果之聯繫「雖空亦不斷」；業因緣，雖有作用，但受報而滅，或度果而滅，或死已而滅，所以「雖有亦不常」。由於業性是如此的「不常不斷」，因此，一旦因緣成熟，罪業福業之「業果報不失」，此即是佛所說的業性正理。

[▲釋文] 上文諸家之言，不乏精闢之論述，但共同問題在於認定「業性」實有，此乃過失所在，因此本偈彰顯業性正理。《智論》云：「業因緣作後身，身因緣受苦受樂，……亦無有受苦樂者。」既然無有受苦樂者，又有受苦受樂之報，即表「雖空亦不斷」；而雖然苦樂業因有其作用，但受報而滅，或度果而滅，或死已而滅，所以「雖有亦不常」。佛典中論及業力，總是驚嘆其力甚大，因緣和合則果報現前，不論凡夫、聖賢，在所難免，此乃佛所說的真理，亦是空有不二，即俗即真之業果實相，所以說「業果報不失，是名佛所說」。

[▲引證] 《智論》卷 5：「問曰：若三種障：煩惱障、業障、報障；何以捨二障，但說業障？答曰：三障中業力最大故；積集諸業乃至百千萬劫中，不失、不燒、不壞，與果報時不亡。是諸業能久住，和合時與果報；如穀草子在地中，得時節而生，不失不壞。是諸佛一切智，第一尊重，如須彌山王，尚不能轉是諸業，何況凡人！」
(T25, 100a)

[▲引證] 《智論》卷 15：「如佛所言：諸法雖空，亦不斷，亦不滅；

諸法因緣相續生，亦非常；諸法雖無神，亦不失罪福。一心念頃，身諸法、諸根、諸慧，轉滅不停，不至後念，新新生滅，亦不失無量世中因緣業。諸眾、界、入中皆空無神，而眾生輪轉五道中受生死。如是等種種甚深微妙法，雖未得佛道，能信能受，不疑不悔，是為法忍。」(T25, 170b)

[諸業實相，不生不滅。]

21. 諸業本不生，以無定性故，諸業亦不滅，以其不生故。

[▲簡譯] 種種「業感」的實相為何？假使諸業自生、他生，必然生生不已，何來「因緣會遇」？又怎能「度果而滅」？可見「諸業」本來不生，以無定性故。若無有「生」之定性，自然亦無有「滅」之定性。

[▲釋文] 業性本空，如《宗鏡錄》云：「故云一切空無性，常有常空，是即萬物之自虛。……言相待者，業無識種，不親辦體；識無業種，不招苦樂。既互相待，則各無自性。」假使不經過心識的見聞覺知，如何知道業性的存在？又假使沒有業風吹動，那心識之見聞覺知，哪裡有能力招感苦樂？既然業性與心識相互因待而有，即表示各無自性，既不自生，也不自滅。倘若諸業可以自滅，怎能說「假使經百劫，所作業不亡，因緣會遇時，果報還自受」？換言之，以諸業本來不生不滅，才有種種「業感緣起」的差別相狀。

[▲引證] 《智論》卷 75：「舍利弗語須菩提：如佛說，一切諸業、諸思自相離，云何言：有緣故業生，無緣不生？有緣故思生，無緣

不生？須菩提語舍利弗：取相故，有緣業生，不從無緣生；取相故，有緣思生，不從無緣生。」(T25, 587c)

◎ 論「業性實有」之過失

[業性若常，常則不作。]

22. 若業有性者，是則名為常，不作亦名業，常則不可作。

[▲簡譯] 諸業假如有定性，則為「常有」，難道不經過身口意之造作，業性已自然存在？若是這樣，不但「不作亦名業」，而且也不可作，即使有所造作，亦無果報。

[有不作業，不作有業。]

23. 若有不作業，不作而有罪，不斷於梵行，而有不淨過。

[▲簡譯] 假如有一種常住的「不作業」，不假因緣而有，那麼今生所受的罪業，難道是自然發生的？這豈不是「不作而有罪」？如此一來，將如何以清淨梵行而斷除種種煩惱習氣？這豈不是「不斷於梵行，而有不淨過」？

[業有定性，無罪無福。]

24. 是則破一切，世間語言法，作罪及作福，亦無有差別。

[▲簡譯] 如上文所說，必將破壞一切世間法、語言法。世間諸業必然沒有任何倚仗因緣而改變的可能，如此一來，作罪及作福，又有何差別？

[▲釋文] 所謂「世間語言法」意指：世俗所共許的語言習慣，道德規範，律法條文，或典章制度等等「依語言詮釋之法」。若善惡業性已定，反正已無改變的可能，一切「語言法」不再有用，又何必學習、遵循、思惟、反省？眾生之所以作罪作福，無非是想改善目前的處境或心境，但假如不論做好、做壞、造福、造罪，其結果都一樣，又何必多事？反正「作罪及作福，亦無有差別」。

[業有定性，受已更受。]

25. 若言業決定，而自有性者，受於果報已，而應更復受。

[▲簡譯] 假如善惡諸業自然存在，自有定性，即便「受於果報已」猶未結束，應該更受果報，沒完沒了，永無寧日！

◎ 論「惑、業、身」實相

[煩惱非實，業何有實？]

26. 若諸世間業，從於煩惱生，是煩惱非實，業當何有實？

[▲簡譯] 眾生以「惑業苦」而輪迴不休，假如世間諸業從於煩惱而生，但煩惱無自性、不實有，所謂「業」如何能實有？

[▲釋文] 論及世間諸業從何而來？所謂「諸業，結使因緣生故」，上文偈頌也說「佛所說思者，所謂意業是，所從思生者，即是身口業。」可見世間諸業確實來自身口所造，從於煩惱而生。但進一步想：若煩惱不實，「業」如何實有？為何煩惱不實有？如下引證：

[▲引證] 《智論》6：「是弟子利根得法忍，問勝意言：大德！是姪

欲法名何等相？答言：婬欲是煩惱相。問言：是婬欲煩惱在內耶？在外耶？答言：是婬欲煩惱不在內，不在外；若在內，不應待外因緣生；若在外，於我無事，不應惱我。居士言：若婬欲煩惱，非內非外，非東西南北四維上下來，遍求實相不可得，是法即不生不滅；若無生滅相，空無所有，云何能作煩惱？」(T25, 107b)

[煩惱業空，身何不空？]

27. 諸煩惱及業，是說身因緣，煩惱諸業空，何況於諸身。

[▲簡譯] 諸煩惱及業，如十二因緣所說，是為「受身因緣」。假使煩惱、諸業，全然自性空寂，而「諸眾生身」何以不空？

[▲釋文] 生死凡夫此一報身因緣，盡從煩惱及業因緣而有。如佛告訴薩遮尼乾：「諸漏能生後身相續不斷者，是名癡相。」又所謂「有身，有漏業，有結使，三事故後身生。」但上文已諸多論證「煩惱亦空」，「業亦非實有」，若是如此，此一報身何以實有？所以說「煩惱諸業空，何況於諸身」。論證「煩惱、諸業空」有諸多思惟的入處，如「不至後世」亦是其一，如下引證：

[▲引證] 《智論》38：「如人死生雖無來去者，而煩惱不盡故，於身情意相續，更生身情意；身情意造業，亦不至後世，而從是因緣更生，受後世果報。譬如乳中著毒，乳變為酪，酪變為酥；乳非酪酥，酪酥非乳，乳酪雖變而皆有毒。」(T25, 338a)

[作者作業，不一不異。]

28. 無明之所蔽，愛結之所縛，而於本作者，不異亦不一。

[▲簡譯] 如佛典廣說：一切眾生皆因無明之遮蔽，因貪愛纏縛而受身。但若貪愛煩惱緣於作者，而作者又因貪愛煩惱而有，即表示「煩惱」及「作者」皆非實有，二者相互為緣，不異亦不一，空無自性。

[▲釋文] 「無明之所蔽，愛結之所縛」本是佛典處處廣說的，如《雜阿含》說：「諸比丘！彼愚癡無聞凡夫，無明所覆，愛緣所繫，得此識身。」以「無明之惑」與「愛結之業」之前因，而感得結業生身之後果，故二者「不一」。而此一結業生身，也稱為「識身」，因無明及貪愛煩惱而感得，二者同一空性，故「不異」。

[▲引證] 《智論》17：「是貪欲、貪欲者，不一不異。何以故？離貪欲，貪欲者不可得；離貪欲者，貪欲不可得，是但從和合因緣生。和合因緣生法，即是自性空。如是貪欲、貪欲者異不可得。若一，貪欲、貪欲者，則無分別。」(T25, 189b)

◎ 結觀「諸法無生」

[緣或非緣，皆不起業。]

29. 業不從緣生，不從非緣生，是故則無有，能起於業者。

[▲簡譯] 如上文所說「煩惱性空」又如何能生諸業？若諸業不從煩惱因緣而生，難道從非緣而生？若諸業不從「緣、非緣」而生，

還可能有其他生處嗎？可見一切法無有「能起於業者」。

[無業無果，何有受者？]

30. 無業無作者，何有業生果？若其無有果，何有受果者？

[▲簡譯] 如上文所說，既然一切法空無自性，無有能起於業者，即顯示諸業本空，作者亦空，又何來「業生果」之理？若本來無有業果，又何來「受果者」？

[▲釋文] 既然「業」及「作者」自性空寂，何有「業生果」之理？假如「果」不可得，相待之「受果者」自然也不可得，由此可知，諸業、作者、業果、受果者，全然空無實性而不可得！

[▲引證] 《智論》95：「又如夢中見六道生死往來，見須陀洹乃至阿羅漢，夢中無是法而夢見，夢中實無淨、無垢；業果報，六道亦如是。顛倒因緣故起業，業果報亦應空；除却顛倒故名為『道』，顛倒無實故，『道』亦不應實。」(T25，723b)

◎ 結觀「諸法如幻」

[如佛所化，化人更化。]

31. 如世尊神通，所作變化人，如是變化人，復變作化人。

[初化名作，再化名業。]

32. 如初變化人，是名為作者，變化人所作，是則名為業。

[煩惱業果，如幻如夢。]

33. 諸煩惱及業，作者及果報，皆如幻與夢，如炎亦如響。

[▲簡譯] 論主引用比喻說：恰如世尊以神通力作「變化人」，變化人再作變化人；論及「作者」及「業」的實相亦同於此，最初變化人有如「作者」，而變化人所作、所說如「業」。一切的煩惱、業、作者、果報，不僅如變化人一般，空無其實，亦如幻影、夢境，或如熱燄、空谷回音一般，空無其實。

[▲釋文] 佛以神通化人教示眾生，不乏佛典記載，名為變化人，而且變化人可再變作化人，非但如此，化主（佛）及化人可以同時說法。雖然變化人說法近在眼前，有聲有色，其實是佛以神通所化，聽法者渾然不覺。以上三偈，以佛示現神通作變化人為比喻，說明諸煩惱、業、作者、果報，皆空無其實，但眾生心想為實。

[▲引證] 《智論》89：「唯佛一切智能通達諸法實相，餘人雖達，不能究盡，是故問：餘菩薩未作佛，云何能通達？佛以譬喻答：如幻化人無三毒，諸煩惱結使，無心心數法，內外，有漏無漏法中所不攝，不墮凡夫法，亦不墮聖果中，不得言是須陀洹等，亦能發他心善惡，所為變化事必能令成就。此變化其實不垢不淨，六道所不攝。菩薩身亦如是，無三毒等煩惱，知是心心數法，皆是先世虛誑顛倒法，因緣生故，不信不隨逐。能如是行，是為善通達諸法相。」

(T25, 690b)

[▲引證] 《智論》95：「佛告須菩提：如是！如是！無性法無業、無果報。須菩提！凡夫人不入聖法，不知諸法無性相，顛倒愚癡故，起種種業因緣。是諸眾生隨業得身：若地獄身，若畜生身，若餓鬼

中論易解

身，若人身，若天身：若四天王天身，乃至非有想非無想天身。是無性法，無業無果報，無性，常是無性。」(T25, 721c)

觀法品第十八（十二偈）

論主曾提及，佛開演《般若波羅蜜經》的眾多因緣之一，乃「今於是五眾，欲說異法門故。」或有人問：佛說五眾無常、苦空、無我，經典中隨處可見，難道還有其他「異法門」？不錯！本品最初便說「我與五陰，非一非異」，即可視為「異法門」之代表。雖然般若經論「此經共二乘法說」，但其中之「二乘法」皆以般若空義而攝受之，而與其他經典有所不同。也因此，即便有學者試著從本論中分判大小乘，但似乎未能正顯其義，實乃因為「三乘所攝一切善法，皆合聚在般若波羅蜜中」之故。

《智論》中有人問：般若波羅蜜不是以菩薩法為主嗎？為何說「欲得三乘者，皆當習學」？其實，般若波羅蜜說諸法實相，即是無餘涅槃，難道這不是三乘人的共同目標？所謂「三乘人皆為無餘涅槃故，精進習行。」何況聲聞與菩薩智慧，亦無有決定之差異！基於此一認識，吾人應當一改以往「先二乘，後大乘」的刻板印象，回歸般若實相；若深入般若有所謂「初門」，也應是「三解脫門」，所謂「三解脫門是初入般若波羅蜜相，三乘共有。不生不滅、不垢不淨、無所依止、虛空等，是般若波羅蜜深相。」

偈頌全文

◎ 論「空無我智」

[我與五陰，非一非異。]

1. 若我是五陰 我即為生滅 若我異五陰 則非五陰相

[滅我我所，得無我智。]

2. 若無有我者 何得有我所 滅我我所故 名得無我智

[得無我智，是人希有。]

3. 得無我智者 是則名實觀 得無我智者 是人為希有

◎ 論「煩惱解脫」

[滅我我所，受滅身滅。]

4. 內外我我所 盡滅無有故 諸受即為滅 受滅則身滅

[煩惱非實，滅諸戲論。]

5. 業煩惱滅故 名之為解脫 業煩惱非實 入空戲論滅

◎ 論「諸佛說法」

[諸佛說法，有我無我。]

6. 諸佛或說我 或說於無我 諸法實相中 無我無非我

[諸法實相，涅槃寂靜。]

7. 諸法實相者 心行言語斷 無生亦無滅 寂滅如涅槃

[四句不住，是諸佛法。]

8. 一切實非實 亦實亦非實 非實非非實 是名諸佛法

◎ 論「諸法實相」

[自法依止，不隨他語。]

9. 自知不隨他 寂滅無戲論 無異無分別 是則名實相

[緣生性空，不斷不常。]

10. 若法從緣生 不即不異因 是故名實相 不斷亦不常

◎ 論「甘露妙味」

[八不中道，教化甘露。]

11. 不一亦不異 不常亦不斷 是名諸世尊 教化甘露味

[若法已滅，猶有獨覺。]

12. 若佛不出世 佛法已滅盡 諸辟支佛智 從於遠離生

偈頌註釋

◎ 論「空無我智」

[我與五陰，非一非異。]

1. 若我是五陰，我即為生滅，若我異五陰，則非五陰相。

[▲簡譯] 假如有一永恆之我，又認為我是五陰，此一永恆之我，豈不隨五陰而生滅？這又何來永恆？若永恆之「我」異於五陰，意謂五陰之外，別有一我，若「我」非五陰相，從何得知有我？

[▲釋文] 在輪迴思想普遍的印度，人們以為人身中藏著一個不隨肉體死亡的精神體，現代人稱為靈魂，它被認為是永恆、唯一，是一切身心活動的主宰，稱為「我」。然而現實中此一永恆之「我」從來沒人見過，也不知住處；一切身心活動可以被發現的唯有「五陰」，因此本偈從「五陰」論斷「我」是否存在？從「已知」論斷「未知」極為合理。二者的關係只有二種可能：「即」與「離」——

若我是五陰？若我異五陰？

第一種情況：「若我是五陰」可以嗎？但人們所知的「五陰」如流水一般，生滅無常；若「我」是五陰，豈非生生滅滅如草木，何來永恆？第二種情況：「若我異五陰」可以嗎？若以為有「我」住於五陰外，但一個從未被見過，亦不知住處之我，如何承認其存在？可見從「我」與「五陰」之「一、異」，全然無法決斷「我」是為何物？怎能說有「我」？本偈乃「一異法」論理。

[▲引證]《智論》14：「問曰：定有眾生，何以故言無？五眾因緣，有眾生法；譬如五指因緣，拳法生。答曰：此言非也！若五眾因緣有眾生法者，除五眾，則別有眾生法，然不可得；眼自見色，耳自聞聲，鼻嗅香，舌知味，身知觸，意知法，空無我法；離此六事，更無眾生。」(T25, 163c)

[滅我我所，得無我智。]

2. 若無有我者，何得有所？滅我我所故，名得無我智。

[▲簡譯] 承上文所論，從「一、異」觀察五陰，皆不得我相；若無我，哪裡有所？行者深入觀察，一旦滅除「我見、我所見」，名為得「無我智」。

[▲釋文] 眾生以無明習性，總認為「我」為萬物之主，以萬物為「我所」，以有「我」之情想而自外於諸法，以為諸法乃我之所有。但不論以「五陰」或「六情」觀照，實無有我。既然無有「我」，

何況有「我所」？通達此理，名「無我智」。

[▲引證]《智論》20：「觀諸法無我、我所空，諸法從因緣和合生，無有作者，無有受者，是名空門。」(T25, 206a)

[得無我智，是人希有。]

3. 得無我智者，是則名實觀，得無我智者，是人為希有。

[▲簡譯] 得「無我智」，稱為實觀，如此的行者是希有難得的。

[▲釋文] 關於實觀，至少有二則問題值得多作說明：

(1) 以何法門能得「實觀」？所謂「實觀」乃如實觀諸法之意，凡正觀諸法眾緣和合，緣起無性，無我，無我所，皆稱「實觀」。它是四聖諦十六聖行，也是三十七品，也是十八空。法門有廣有略，有開有合。以「四聖諦」為例，所謂「聲聞人以四諦得道；菩薩以一諦入道，佛說是四諦皆是一諦，分別故有四；是四諦，二乘智斷，皆在一諦中。」可見「實觀」乃菩薩以「一諦入道」之所觀。

(2) 為何「實觀者」希有？論主認為「實觀」不容易，並非人人可得，若智慧不足以實觀，不妨先從解觀下手。所謂「以實觀難得故，次第說得解觀；得解觀中，心柔軟，易得實觀，用實觀得入三涅槃門。」可見「解觀」乃指聲聞人所行之「四念處」及「四諦」。至於「實觀」，如下引證：

[▲引證]《智論》94：「須菩提問：云何如實觀諸法？佛言：觀空，

須菩提！若菩薩能觀一切法，若大若小皆空，是名如實觀。復問：用何等空？佛答：用自相空。問曰：十八空中，佛何以但說『自相空』？答曰：是中道空，內外空等是小空；畢竟空、無所得空等是甚深空；自相空是中空。自相有理破故而心不沒，而能入甚深空中。」

(T25, 721b)

◎ 論「煩惱解脫」

[滅我我所，受滅身滅。]

4. 內外我我所，盡滅無有故，諸受即為滅，受滅則身滅。

[▲簡譯] 看破五陰無我，五欲亦空，即是「內外我我所，盡滅無有」。以此之故，一切分別取相之「諸受即為滅」；未來「後有」的苦報身，亦隨之滅而不生。

[▲釋文] 正觀「無我、我所」幾乎是學習一切空法的初步。若觀「無我」則破內法，觀「無我所」則破五欲外法，結果是「我、我所破故，是名寂滅涅槃。」而看破「我、我所」虛幻之際，諸受即為滅，「諸受」即是「諸取」。論典中將眾生之憶想分別取相，分為四類：欲取、見取、戒禁取、我語取。其中「我語取」最為根本，意謂眾生認定有一「自我」而起貪愛，從此流轉生死，身受諸苦。

所謂「諸受滅盡」意謂十二因緣的還滅，「愛滅則取滅，取滅則有滅，有滅則生滅，生滅則老死、憂悲惱苦滅。」未來「後有」的苦報身，亦隨之滅而不生，所以說「受滅則身滅」。此一過程，聲聞人大多經過「身受心法」的逐步觀照，但《智論》有其簡潔的方法，

如下引證：

[▲引證]《智論》19：「問曰：應有我！何以故？心能使身，亦應有我能使心，譬如國主使將，將使兵；如是應有我使心，有心使身，為受五欲樂故。復次，各各有我心故，知實有我。若但有身，心顛倒故計我者，何以故不他身中起我？以是相故，知各各有我。」

答曰：若心使身，有我使心，應更有使我者！若更有使我者，是則無窮。又更有使我者，則有兩神。若更無我，但我能使心，亦應但心能使身。若汝以心屬神，除心則神無所知。若無所知，云何能使心？若神有知相，復何用心為？以是故，知但心是識相故，自能使身，不待神也。如火性能燒物，不假於人。……如是等種種因緣，觀諸法和合因緣生，無有實法有我，是名法念處。」(T25, 200c)

[煩惱非實，滅諸戲論。]

5. 業煩惱滅故，名之為解脫，業煩惱非實，入空戲論滅。

[▲簡譯] 引[生諸業的煩惱滅盡，現證諸法無生，離一切繫縛，名為解脫。而「業、煩惱」之所以可滅而得解脫，根本原因是「業、煩惱非實」。倘若信受一切法空，遠離貪愛，不取「有無」二見，即能入於空理，滅一切戲論。

[▲釋文] 信受一切法空，遠離「愛見」煩惱，是為得解脫的先決條件。假如認定「業、煩惱」實有，既然實有，解脫還有希望嗎？《般若燈論》云：上一偈說明二乘人見無我，滅煩惱障；本偈說明

大乘之解脫，斷所知障之方便。(T30, 106a) 但筆者以為，或可不必如此簡別，理由有三：

(1) 菩薩與聲聞智慧，並無差別。如《智論》28：「菩薩智慧相，與聲聞智慧，是一智慧；但無方便、無大誓莊嚴、無大慈大悲，……直趣涅槃為異。」(T25, 266c)

(2) 佛法二種說。如《智論》26：「佛法二種說：若了了說，則言一切諸法空；若方便說，則言無我。是二種說法，皆入般若波羅蜜相中。」(T25, 254a) 因此可知，以上二偈若判為「方便說」與「了了說」或許更恰當。

(3) 眾生空、法空，終歸一義。以下之引證，將以上二偈作了統一說明，會歸一義。

[▲引證]《智論》31：「性空有二種：一者、於十二入中無我、無我所；二者、十二入相自空。無我、無我所，是聲聞論中說；摩訶衍法說：十二入我、我所無故空，十二入性無故空。復次，若無我、無我所，自然得法空。以人著我及我所故，佛但說無我、無我所，如是應當知一切法空。若我、我所法尚不著，何況餘法！以是故眾生空、法空，終歸一義，是名性空。」(T25, 292b)

◎ 論「諸佛說法」

[諸佛說法，有我無我。]

6. 諸佛或說我，或說於無我，諸法實相中，無我無非我。

[▲簡譯] 諸佛說法，為令聽法者歡喜而觀機逗教，時而說有我，時而說無我。但於諸法實相而論，一相，所謂無相，亦即「無我、非無我」。

[▲釋文] 為了因應聽法者根機之差異，甚至在家人、出家人身份的不同，諸佛說法，時而說「有我」，時而說「無我」，四悉檀中屬於「各各為人悉檀」的運用。若以第一義諦而論，絕無「有我」或「無我」的定見。但依《智論》所說，佛說「有我」仍屬方便說法，最終當以「無所有空」為究竟義。

[▲引證] 《智論》26：「『佛處處說有我，處處說無我』者，若人解佛法義，知假名者，說言『有我』；若人不解佛法義，不知假名者，說『無我』。復次，佛為眾生欲墮斷滅見者，說言：『有我受後世罪福』；若人欲墮常見者，為說言：『無我、無作者、受者，離是五眾假名，更無一法自在者。』（略）

佛說『有我、無我』有二因緣：一者、用世俗說故有我；二者、用第一實相說故無我。如是等說有我、無我無咎！……復次，我有法，多為在家者說，有父母、罪福、大小業報。所以者何？在家人多不求涅槃故，著於後世果報。為出家人，多說無我無法。所以者何？出家人多向涅槃故。求涅槃者，不受一切法故，自然滅是涅槃。（略）

問曰：若是二事皆實，佛何以故多讚嘆空而毀訾有？答曰：空無所有，是十方諸佛、一切賢聖法藏，如《般若波羅蜜·囑累品》中說：

『般若波羅蜜，是三世十方諸佛法藏，般若波羅蜜，即是無所有空。佛或時說有法，為教化眾生故，久後皆當入無所有法藏中。』(T25，253c)

[諸法實相，涅槃寂靜。]

7. 諸法實相者，心行言語斷，無生亦無滅，寂滅如涅槃。

[▲簡譯] 一切法原本的相狀，稱之為「諸法實相」。欲求其相者，不論從心念之所行，或言語之傳譯，決不可得，斷不可得。那麼「心行言語斷」又是甚麼相狀？「無生亦無滅，寂滅如涅槃」。

[▲釋文] 「諸法實相」，般若經論大多形容為不壞相、涅槃相、無定相等等，說實相不可破壞，離諸心行，不可傳譯得悟。可見「心行言語斷」意謂：不論從言語詮釋，或意識心的尋思，皆不著邊際而與「諸法實相」相隔甚遠。這般「離言絕相」之境，究竟是何等相貌？所謂「無生亦無滅，寂滅如涅槃」。

[▲引證] 《智論》18〈讚般若波羅蜜偈〉：

「般若波羅蜜，實法不顛倒，念想觀已除，言語法亦滅。無量眾罪除，清淨心常一，如是尊妙人，則能見般若。如虛空無染，無戲無文字，若能如是觀，是即為見佛。若如法觀佛，般若及涅槃，是三則一相，其實無有異。」(T25，190b)

[四句不住，是諸佛法。]

8. 一切實非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法。

[▲簡譯] 一切法依於緣起，因果相待，根境相對，不相錯亂故「一切實」；但眾緣和合，空無自性，寂滅無為故「非實」；一切法不離本處，當體即空，即俗即真，真俗不二故「亦實亦非實」；諸法實相，不生不滅，不合不散，言語道斷，即使「非實非非實」亦不可得，此即是一切佛法的真義。

[▲釋文] 於世間建立甚深佛法，必然是建立於前因後果、善惡業報、凡夫聖人等等世俗諦之上，因此而有佛法知見、典章制度等等，此即「一切實」的意義所在。俗諦固然不可或缺，但畢竟不離因緣所生而有所差別，若無定相，即空無自性，此即一切法「非實」的意義所在。但凡說一切法「非實」，不是離於世間而別有一「空」，別有「非實」，而是真俗不二，依緣起而當體即空，此即一切法「亦實亦非實」的意義所在；但若深觀緣起，可知「亦實亦非實」不是和合而有。如此審觀諸法實相，不生不滅，不合不散，言語道斷，即使「非實非非實」也不可得。一切佛法的真實義，即在於此。

本偈古今大德多有註解，天台家據此將一切佛法以「藏通別圓」四門作分判。也有學者據此而判為「三門」以統攝一切佛法，所謂差別門、圓融門、絕待門。青目論師更以「眾生有三品，有上中下」與此四句作對應。眾多分判不妨視為依「四句」而衍生的義理，但若依般若經論，本偈所指的應是「第一義悉檀」及「對治悉檀」，總攝一切論議，窮源盡理。換言之，「四句」之所以稱為「諸佛法」，在於指出眾生一切邪見，又能有所對治，正顯實相無相之中道義，故名為「諸佛法」。其中所蘊含的三種意義，見於附論說明。

[▲引證]《智論》11：「是般若波羅蜜，不可得相，若有若無，若常若無常，若空若實。是般若波羅蜜，非陰界入所攝，非有為、非無為，非法、非非法，無取無捨，不生不滅，出有無四句，適無所著。譬如火焰，四邊不可觸，以燒手故；般若波羅蜜相，亦如是不可觸，以邪見火燒故。」(T25, 139c)

◎ 論「諸法實相」

[自法依止，不隨他語。]

9. 自知不隨他，寂滅無戲論，無異無分別，是則名實相。

[▲簡譯] 若不見實相而不自知，猶如盲人辨色，只隨他人之語，說青說黃，說黑說白。諸菩薩必須現見實相，於法自知，安忍寂滅，不生有無、生滅之戲論。觀諸法不生不滅而無異想，無分別想，方名為真知實相者。

[▲釋文] 佛在世時，一再交代弟子，應「自依止，法依止，不餘依止」，即使入滅前也是這麼交代阿難。《雜阿含》說「住於自洲，住於自依；住於法洲，住於法依；不異洲不異依。」這是何意？《智論》說：「常當一心智慧，勤修精進，除世間貪憂；外身、內外身觀亦如是；受、心、法念處，亦復如是。」

[▲引證]《智論》73：「復次，須菩提！惡魔化作比丘被服，來至菩薩所，語菩薩言：『汝先聞應如是淨修六波羅蜜，乃至應如是修行得阿耨多羅三藐三菩提，是事汝疾悔捨！汝先於過去、未來、現在諸佛所，從初發心乃至法住，於其中間所作善根，隨喜、迴向阿

耨多羅三藐三菩提，是事汝亦疾放捨！若汝疾捨，我當語汝真佛法；汝先所聞，皆非佛法、非佛教，皆是文飾合集作耳！我所說是真佛法。』若是菩薩聞作是說心驚、疑、悔，當知是菩薩未得諸佛授記，未定住阿鞞跋致性中。若是菩薩心不動、不驚、不疑、不悔，隨順依止無作無生法，不信他語，不隨他行，行六波羅蜜時，不隨他語；乃至行阿耨多羅三藐三菩提時，亦不隨他語。

須菩提！譬如漏盡阿羅漢，不信他語，不隨他行，現見諸法實相，惡魔不能轉；如是，須菩提！阿鞞跋致菩薩摩訶薩亦如是，求聲聞道、辟支佛道人，不能破壞，不能折伏其心。須菩提！是菩薩摩訶薩必定住阿鞞跋致地中，不隨他語；乃至佛語不直信取，何況求聲聞、辟支佛人及惡魔、外道梵志語！終無是處！何以故？是菩薩不見有法可隨信者，所謂色，若受、想、行、識，若色如，乃至識如；乃至不見阿耨多羅三藐三菩提，何況阿耨多羅三藐三菩提如！須菩提！以是行類、相貌，當知是名阿鞞跋致菩薩摩訶薩。」(T25, 573a)

[▲引證]《宗鏡錄》3：「若能見生性者，雖在不安之處，而安相常現前。若不如是知者，雖有種種勝辯談說，甚深典籍，而即是生滅心，說彼實相密要之言，如盲辯色，因他語故，說得青黃赤白黑，而不能自見色之正相。今不能見諸法者，亦復如是。」(T48, 429a)

[緣生性空，不斷不常。]

10. 若法從緣生，不即不異因，是故名實相，不斷亦不常。

[▲簡譯] 一切法從緣所生，而因果之間，不即不離，不一不異，

離言絕相，是故名實相。此一實相，表顯於三世之遷流變異，則是不斷亦不常。

[▲釋文] 佛法之空義，觀察一切法眾緣和合，緣生無性。人、法之間，名、義之間，相因相待，不一不異，不即不離，所以說「若法從緣生，不即不異因。」諸法實相，若表顯於眾生之三世遷流，前前後後，相似相續，如流水、燈焰，新新生滅，空無有人，空無有法；既不恆常，亦不斷滅，離言絕相，所以說「是故名實相，不斷亦不常」。

[▲引證] 《智論》6：

「若法因緣生，是法性實空；若此法不空，不從因緣有。譬如鏡中像，非鏡亦非面，亦非持鏡人，非自非無因。非有亦非無，亦復非有無，此語亦不受，如是名中道。」

(T25, 104c)

◎ 論「甘露妙味」

[八不中道，教化甘露。]

11. 不一亦不異，不常亦不斷，是名諸世尊，教化甘露味。

[▲簡譯] 八不中道總攝一切般若空義，也是三世諸佛教化世人，使人遠離煩惱，解脫生死的「甘露味」。

[▲釋文] 當時，魔王的三個女兒，見到佛在林間禪坐，想以美色令佛動心，佛即以「我得甘露味，安樂坐林間，恩愛之眾生，為之

起慈心」教化之，魔女無可奈何，知難而退。可見「甘露味」意指涅槃妙味，是諸佛自證的安穩之法，也是度化眾生的安樂之法。所謂「甘露性者，所謂一切助道法，何以故？行是法得至涅槃，涅槃名甘露。」而「八不」甘露之妙，不但本論〈因緣品〉開宗明義即有所讚歎，《智論》亦不遑多讓，如下所說：

[▲引證]《智論》5：

「不生不滅，不斷不常，不一不異，不去不來；

因緣生法，滅諸戲論，佛能說是，我今當禮。」(T25, 97b)

[若法已滅，猶有獨覺。]

12. 若佛不出世，佛法已滅盡，諸辟支佛智，從於遠離生。

[▲簡譯]「般若甘露」妙在何處？妙在於三世諸佛皆從般若而出，即使佛不出世，或佛法滅盡，仍然有辟支佛，能以其智慧，於寂靜處，專精思惟般若而得聖道。

[▲釋文] 雖然說辟支佛能自覺聖道，但畢竟不離菩薩之功、般若之功。所謂「辟支佛」一名獨覺，二名因緣覺。「因緣覺」大多是因不經意地見到世事無常，心裡起了莫大觸動，專注思惟無常而得聖道者。而「獨覺」意指：不從他聞而自覺聖道者，稱為「獨覺辟支迦佛」，其中又有二類，如下引證：

[▲引證]《智論》18：「是事為希有，甚深有大名，譬如幻化物，見而不可見。諸佛及菩薩，聲聞辟支佛，解脫涅槃道，皆從般若

得。……獨覺辟支迦佛有二種：一、本是學人，在人中生；是時無佛，佛法滅。是須陀洹已滿七生，不應第八生，自得成道。是人不能名佛，不名阿羅漢，名為小辟支迦佛，與阿羅漢無異，或有不加舍利弗等大阿羅漢者。二、大辟支佛，亦於一百劫中作功德，增長智慧，得三十二相分，或有三十一相，或三十、二十九相，乃至一相。於九種阿羅漢中，智慧利勝，於諸深法中，總相、別相能入；久修習定，常樂獨處。如是相，名為大辟支迦佛，以是為異。」(T25, 191b)

[▲引證]《智論》33：「菩薩雖有漏智慧，及其成熟，利益無量。復次，羅漢、辟支佛四事供養助道之具，多由菩薩得。如首楞嚴經說：文殊師利七十二億作辟支佛，化辟支佛人，令其成道。」(T25, 303b)

◎ 附論：四句之三種意義

一切實非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法。

(1) 諸法實相的意義：

《智論》5：「云何名法等忍？善法、不善法，有漏、無漏，有為、無為等法，如是諸法入不二法門，入實法相門，如是入竟，是中深入諸法實相時，心忍直入，無諍無礙，是名法等忍。如偈說：諸法不生不滅，非不生非不滅，亦不生滅非不生滅，亦非不生滅非非不生滅。」(T25, 97b)

《智論》1：「過一切語言道，心行處滅，遍無所依，不示諸法。諸法實相無初、無中、無後、不盡、不壞，是名第一義悉檀。如摩訶衍義偈中說：語言盡竟，心行亦訖；不生不滅，法如涅槃。說諸行處，名世界法；說不行處，名第一義。一切實一切非實，及一切實亦非實，一切非實非不實，是名諸法之實相。」(T25, 061b)

上文所引四句與本文第8偈頌完全一致，總攝真俗二諦，諸菩薩必須「心忍直入」而得知實相遍無所依，離言絕相，又總攝一切論議，所以稱為諸法實相。所謂「般若波羅蜜，譬如大火焰，四邊不可取，無取亦不取」即是此意。「諸法實相」若以白話解釋，即「一切法種種相的全貌」。「四句」則是以文字詮釋「諸法實相」的終極表現，窮源盡理，無有更勝於此者。如《智論》18云：「菩薩摩訶薩云何知一切法種種相？答曰：菩薩觀諸法一相，所謂有相；……一切法一相，所謂無相。……菩薩觀諸法有所因故有；……一切法無所因故有。……菩薩觀一切法有相，無有法無相者；……一切法皆無相，是諸相從因緣和合生，無自性故無。」(T25, 194b)

(2) 眾生邪見的意義：

《智論》65：「諸法有四種相：一者說有；二者說無；三者說亦有亦無；四者說非有非無。是中邪憶念故，四種邪行。著此四法故，名為邪道。是中正憶念故，四種正行中不著故，名為正道。」(T25, 517b)

諸佛說法，若為了對治眾生憶想分別而說，四句皆無過失；若

是具縛凡夫以憶想分別而說，盡是邪見。所謂「如佛所說，為度眾生故有所說，無不是實；但眾生於中有著、不著故，有實、不實。」基於諸法緣起無性之真諦，凡說諸法有決定相，必有過失，於真俗二諦雙雙有過失。而邪見四句乃眾生「著心取相」的表徵，於佛陀時代甚至衍生成「十四無記」；佛滅後五百年，於部派佛教時期，各部派於四句「自執其法」的情況更為明顯，論主曾經語重心長地表示：「是聲聞人，著聲聞法，……不知佛為解脫故說法，而堅著語言故，聞說般若諸法畢竟空，如刀傷心！」

(3) 諸佛說法的意義：

《智論》15：「聖人有二種語：一者、方便語，二者、直語。方便語者，為人、為因緣故。為人者，為眾生說是常、是無常，如對治悉檀中說；若說無常，欲拔眾生三界著樂，佛思惟以何令眾生得離欲，是故說無常法。如偈說：若觀無生法，於生法得離；若觀無為法，於有為得離……。佛法實相，不受不著。汝『非有非無』受著故，是癡論。若言『非有非無』，則可說、可破，是心生處，是鬥諍處。佛法則不然，雖因緣故說『非有非無』，不生著；不生著則不可壞、不可破。諸法若有邊，若無邊，若有無邊，若非有無邊；若死後有去，若死後無去，若死後有去無去，若死後非有去非無去；是身是神，身異神異，亦如是，皆不實。於六十二見中觀諸法，亦皆不實。如是一切除卻，信佛法清淨不壞相，心不悔、不轉，是名法忍。」(T25, 170c)

由上可知「四句」不但是眾生心著之處，也是諸佛之所說法。佛時而說「有常」，或說「無常」，或說「非有非無」其原因在此。由於眾生心之取相，不外「有」、「常」、「滅」、「空」等所衍生之四句，每句皆是眾生心著之處，因此也是諸佛之所說法，「譬如毒草生處，近邊必有良藥」即是此意。本論中，論主以「四句」破一切決定相，隨處可見，可說是滅除眾生憶想分別的利器良藥。由此可知本文所述之三種意義，實乃一體三面，但有顯有隱而已。

觀時品第十九（六偈）

論及「時間」不真實，多數人是無法理解的。《智論》中有人問，一切世事的好壞變化，不都是因「時間」而有的嗎？時間一到，機緣成熟了，某些事物被催促完成，或有人覺悟了，不都是因時間而有的嗎？也有人說，世事變化，雖然不是時間造成的，但時間是造成變化的因素，雖然它不可見，但從花草樹木的開花結果得知有時間相。從「結果」得知「前因」，所以「時間」是不可壞而存在的；再者，從長遠、短近、快慢等差別，也可知時間為實有。以上說法，可說是「實有論者」對於時間的見地，幾乎是以「一物」來看待時間的，但事實是如此嗎？

「時相」與諸法相互為緣，證知諸法本空，在觀空的論理中不勝枚舉，尤其涉及動態法相之論理，更是不可或缺。如〈去來品〉運用「去時、去法」及「去時、去者」的相待性；〈三相品〉運用「生時、生法」的相待性，其他舉凡「三世」之論皆然。如此說來，是否表示「過去、現在、未來」三世真實存在？當然不是！本文中論主以「有無法」及「來去法」交互論理證明三世之間，不論決定「有因」或「無因」全然不可得，空無自性。行者若能以此認知而檢視一切「時相」，必然更能深入「空義」而無所障礙。

偈頌全文

◎ 破「三時實有」

[若因過去，三時同在。]

1. 若因過去時 有未來現在 未來及現在 應在過去時

[不因過去，現未無因。]

2. 若過去時中 無未來現在 未來現在時 云何因過去

[不因過去，無有三時。]

3. 不因過去時 則無未來時 亦無現在時 是故無二時

[上中下等，皆非實有。]

4. 以如是義故 則知餘二時 上中下一異 是等法皆無

◎ 破「時相實有」

[非住非去，何有時相？]

5. 時住不可得 時去亦叵得 時若不可得 云何說時相

[物尚非有，何有時相？]

6. 因物故有時 離物何有時 物尚無所有 何況當有時

偈頌註釋

◎ 破「實有三時」

[若因過去，三時同在。]

1. 若因過去時，有未來現在，未來及現在，應在過去時。

[▲簡譯] 若因過去時，而有未來、現在，表示「未來、現在」不異於過去時，如〈觀合品〉云：「若法從因出，是法不異因。」這

豈不是「未來及現在，應在過去時」？若真如此，何有三時之別？

[▲釋文] 從現實生活的經驗中，說過去、現在、未來，前後相承，一脈相續，乃理所當然，但若細心思考過去、現在、未來，可以直線式的因果關係看待嗎？依「來去法」論理，若實有定因「來」則因不異果；若實有定因「去」則果不異因，不可變異。同理，若「未來、現在」因於「過去」而有，由於「因不異果」，那「未來、現在」豈不是應留在「過去」？換言之，過去之古時，應可見未來、現在之人事物，所以說「未來及現在，應在過去時」。

[不因過去，現未無因。]

2. 若過去時中，無未來現在，未來現在時，云何因過去？

[▲簡譯] 假如過去之古時，不見未來、現在物，表示過去時中，無有未來、現在。無則定無，那未來時、現在時之所因何在？如何能說「未來、現在時」因於過去時而有？

[不因過去，無有三時。]

3. 不因過去時，則無未來時，亦無現在時，是故無二時。

[▲簡譯] 假如不因於過去時，又哪裡有未來時、現在時？無因則無果，「未來時、現在時」亦不實有，是故無二時。反過來說，若未來時、現在時，皆不實有，怎能說實有「過去時」？

[▲釋文] 以上三偈，以「有無法」論理證成三時不可得。未來時、現在時，若「因於」過去，則三時同在而不可得；未來、現在時，

若「不因」過去，則三時無因，亦不可得。亦即不論決定「有因」或「無因」，三時皆不可得。

[▲引證]《肇論》1：「故經云：正言似反，誰當信者？斯言有由矣。何者？人則求古於今，謂其不住；吾則求今於古，知其不去。今若至古，古應有今；古若至今，今應有古。今而無古，以知不來；古而無今，以知不去。若古不至今，今亦不至古，事各性住於一世，有何物而可去來？」(T45, 151c)

[上中下等，皆非實有。]

4. 以如是義故，則知餘二時，上中下一異，是等法皆無。

[▲簡譯] 以如上之義理，例觀諸法可知，不只未來、現在，乃至「其餘二時」，或「上中下」之相續，假以「一、異」論理即可知全然無有自性可得。

[▲釋文] 不只「未來、現在」非實，乃至「過去、現在」或「過去、未來」亦非實。同理可證一切法「上中下」之相續，皆非實有。何以知之？若「上中下」是「一者」則不應有「上中下」；若「上中下」是「異者」，互不相干，何有「上中下」可得？所以說「是等法皆無」。

◎ 破「實有時相」

[非住非去，何有時相？]

5. 時住不可得，時去亦叵得，時若不可得，云何說時相？

[▲簡譯] 假如時間有住，世間萬法何以生滅變異？可見「時住不可得」。再者，若時間有去，去則不住、不留，世間萬法何以生滅變異？可見「時去亦叵得」，假如「時住、時去」皆不可得見萬物之生滅，為何說實有時相？

[▲釋文] 「時間」若住，一切活動將停止不動，所以「時住不可得」。或有人問：「時住不可得」不難理解，但何以「時去」也不可得？不是形容光陰似箭，歲月如梭嗎？試問：若「時間」有去，則獨自離去，世間一切現象還能活動嗎？再問：若「時間」有去，是從「現在」到「過去」？或從「過去」到「現在」？若從「現在」到「過去」，古代中應有現代人；若從「過去」到「現在」，現代中應有古代人。若時間不住、不去，怎能說實有時相？

[物尚非有，何有時相？]

6. 因物故有時，離物何有時？物尚無所有，何況當有時？

[▲簡譯] 世間因有事物之變異，所以被認為有時間存在。假如將事物排除，離物何有時？而事物尚且空無自性，何況是時間？

[▲釋文] 所謂滄海桑田，物換星移，一旦略去景物變化的因素，何來實有時間？現代用語中常將「時空」並稱，可見二者確實因待而有，況且前文已論證過「色因、色法」並非實有。假如色法尚且非有，何況是時間？所以說「物尚無所有，何況當有時？」而所謂「時相非實」之理，亦不妨由各個法界的差別，而窺知一二。如下引證：

[▲引證]《增壹阿含經》提到，一天，帝釋天勸請佛到忉利天為摩耶夫人說法。圓滿之後，釋提桓因得到佛的允許，以人間的食物，人間的時間供養佛陀，由於「時空」不同，經典上記載，忉利天一日相當於人間百年，因此忉利天的天人，整天看著佛陀進食而議論紛紛。當佛知道天眾們疑雲重重，大惑不解時，只好施展神通，想見諸天時，讓他們來，想讓諸天離開時，他們便離開。釋提桓因也向諸天解釋，佛是依人間的時間進食，不是依忉利天的時間，不必覺得奇怪！（T2，705c）

觀因果品第二十 (二十四偈)

《智論》在闡揚「因果」實相的論述中，多說「因果無有定實」，或「諸法因果皆是虛誑」等等。也許有人問：眾生的五陰活動不曾片刻歇息，亦不離因果生滅，怎能說「五陰虛妄」？又怎能說「因果虛誑」？

論主以「八不」立中道之空，否認有「我」於三世之間來來去去，再再說明諸法的「不動相」；雖然如此，但生老病死的變化，貧富貴賤的差別，業果相續的消長，亦不容否認。《智論》闡述空義，抉擇第一義諦時，以諸多譬喻說明五陰空無其實，吾人所見的因果生滅，實乃「不生不滅」，如「母子因緣相續」，如「乳酪酥」，如「冬木因緣變化」，如「蠟印印泥」，如「燃燈相續」等等，雖然業果相續，但無有「因果定性」，亦無有「我」。種種比喻所「比」的即是「五陰」。換言之，最能顯現「因、果」不離眾緣和合，亦非眾緣和合，當體即空者，即是五陰。

從現象界觀察，諸法必有所因，無庸置疑，既然如此，為何又說「因果」不可得？觀察發現，此因復有彼因，無窮無盡，分析至極盡處，知一切法空，稱為「分破空」，但論主所倡之大乘空法，不大鼓勵「分析」，而多從諸法因待而有的當下觀察「因果」之間，無一「定相」可得，因非定因，果非定果，「和合」亦無和合性，恰如永明大師於《宗鏡錄》所說：「因果等言，皆假施設，觀現在法有引後用，假立當果，對說現因；觀現在法有酬前相，假立曾因，

對說現果。假，謂現識似彼相現。如是因果，理趣顯然，遠離二邊，契會中道，諸有智者，應順修學。」(T48，707C)

偈頌全文

◎ 破「和合生果」

[和合有果，何須緣生？]

1. 若眾緣和合 而有果生者 和合中已有 何須和合生
[和合無果，何須眾緣？]
2. 若眾緣和合 是中無果者 云何從眾緣 和合而果生

◎ 破「眾緣實有」

[緣合有果，實不可得。]

3. 若眾緣和合 是有果者 和合中應有 而實不可得
[緣合無果，緣同非緣。]
4. 若眾緣和合 是中無果者 是則眾因緣 與非因緣同

◎ 破「實有作因」

[因與果因，因有二體。]

5. 若因與果因 作因已而滅 是因有二體 一與一則滅
[因不與果，果則無因。]
6. 若因不與果 作因已而滅 因滅而果生 是果則無因

◎ 論「緣合生果」之一異

[生可生俱，因果不分。]

7. 若眾緣合時 而有果生者 生者及可生 則為一時俱

[先果後合，即離因緣。]

8. 若先有果生 而後眾緣合 此即離因緣 名為無因果

◎ 論「因變為果」

[因變為果，生生不已。]

9. 若因變為果 因即至於果 是則前生因 生已而復生

[因滅不滅，何能生果？]

10. 云何因滅失 而能生於果 又若因在果 云何因生果

[見不見果，皆不生果。]

11. 若因遍有果 更生何等果 因見不見果 是二俱不生

◎ 論因果「三時中求」

[因在過去，現未無果。]

12. 若言過去因 而於過去果 未來現在果 是則終不合

[因在未來，過現無果。]

13. 若言未來因 而於未來果 現在過去果 是則終不合

[因在現在，過未無果。]

14. 若言現在因 而於現在果 未來過去果 是則終不合

[合或不合，因不生果。]

15. 若不和合者 因何能生果 若有和合者 因何能生果

◎ 論因果「空與不空」

[因空不空，因不生果。]

16. 若因空無果 因何能生果 若因不空果 因何能生果

[果性不空，不生不滅。]

17. 果不空不生 果不空不滅 以果不空故 不生亦不滅

[果性若空，不生不滅。]

18. 果空故不生 果空故不滅 以果是空故 不生亦不滅

◎ 論因果「不一不異」

[因果一異，是事不然。]

19. 因果是一者 是事終不然 因果若異者 是事亦不然

[若一若異，不名因果。]

20. 若因果是一 生及所生一 若因果是異 因則同非因

◎ 論因果「定性有無」

[果性有無，無須用因。]

21. 若果定有性 因為何所生 若果定無性 因為何所生

[因不生果，則無因相。]

22. 因不生果者 則無有因相 若無有因相 誰能有是果

◎ 結觀「因果、和合」不可得

[合不自生，云何生果？]

23. 若從眾因緣 而有和合生 和合自不生 云何能生果

[若果不生，何有合法？]

24. 是故果不從 緣合不合生 若無有果者 何處有合法

偈頌註釋

◎ 破「和合生果」

[和合有果，何須緣生？]

1. 若眾緣和合，而有果生者，和合中已有，何須和合生？

[和合無果，何須眾緣？]

2. 若眾緣和合，是中無果者，云何從眾緣，和合而果生？

[▲簡譯] 假如照你所說的：「眾緣和合而有果生」，應當「和合」的當下已有結果，為何必須「和合」而後才等待結果「生」？假使「眾緣和合」的當下不見結果，為何你說「眾緣和合而有果生」？

[▲釋文] 有人以為：眾緣和合必定有結果，針對此決定想，論主提出反問：

(1) 假使眾緣和合決定有結果，一旦「和合」，應立即出現結果。比如種子、水、陽光和合，假如立即有果實，何須漫長的等待，乃至細心的照料？即便如此，還不一定見到結果。

(2) 假使眾緣和合見不到結果，為何你說「眾緣和合而有果生」？假如和合以後，才慢慢等待結果出現，即不決定有，這樣你所謂的「眾緣和合而有果生」即不成立。以上二偈運用「有無法」論理。

◎ 破「眾緣實有」

[緣合有果，實不可得。]

3. 若眾緣和合，是中有果者，和合中應有，而實不可得。

[緣合無果，緣同非緣。]

4. 若眾緣和合，是中無果者，是則眾因緣，與非因緣同。

[▲簡譯] 你說「眾緣和合而有果生」的意思，不是應當在「和合」的當下即有結果嗎？若事實不然，若眾緣和合的當下見不到結果，所謂的「眾因緣」與「非因緣」有何不同？

[▲釋文] 若「眾緣和合」不見有果，「眾緣」與「非緣」有何不同？佛典中常以「我空、法空」凸顯「大乘法」的殊勝，本偈亦見此一特色。既然眾緣和合而無果，「緣」何異「非緣」？同理，若五陰和合不見有人，無則畢竟無，眾緣之「五陰」何異於「非五陰」？

[▲引證] 《智論》4：「聲聞乘多說眾生空，佛乘說眾生空、法空。如是等種種分別說是二道故，摩訶衍經聲聞眾、菩薩眾兩說。」(T25, 85b)

◎ 破「實有作因」

[因與果因，因有二體。]

5. 若因與果因，作因已而滅，是因有二體，一與一則滅。

[▲簡譯] 你說「因緣和合，而有果生」，假如「因」與果「作因」之後滅去，難道「因有二體」？一者，與果作因之因；二者，滅去之因。

[▲釋文] 問難者再度提出說法，他們說「眾緣和合，而有果生」，其實是「因與果作因，作因已而滅」。論主反問：假如「實有作果之因」，有則定有，不可變異，而所謂「作因已而滅」想必是另一個因吧！這豈不是「是因有二體，一與一則滅」！假如一因有二體，難道不矛盾？

[因不與果，果則無因。]

6. 若因不與果，作因已而滅，因滅而果生，是果則無因。

[▲簡譯] 若不是「一因有二體」，不是上偈所謂「因，與果作因而滅」，難道是「因滅而果生」？只不過「因滅」則滅已，如何生果？若「因」滅了，而又有果生，這「果」豈不是無因？

◎ 論「緣合生果」之一異

[生可生俱，因果不分。]

7. 若眾緣合時，而有果生者，生者及可生，則為一時俱。

[▲簡譯] 若你所謂「眾緣合時，而有果生」的意思，皆不如上文所說，難道是「生者之眾緣」及「可生之果」同時俱有？

[▲釋文] 假如「生者之眾緣」及「可生之果」同時俱有，將如何分別「生者」及「可生」？若「生者、可生」不可分別，則「因、果」不可分別，怎能說有因、有果？可見「一時俱」不可得。本偈運用「一異法」之「一法」論理。

[先果後合，即離因緣。]

8. 若先有果生，而後眾緣合，此即離因緣，名為無因果。

[▲簡譯] 既然「生者及可生，一時俱」不成，莫非「異時而有」？若「異時」則和合歸和合，果生歸果生，若是這樣，不也可以「先有果生，而後眾緣合」？這豈不是犯了「離因緣」的過失，這「果」也成了無因之果！

[▲釋文] 「生者」及「可生」可否異時而成？但若「異時」，異則決定異，表示「生者之眾緣」及「可生之果」兩不相干，和合歸和合，果生歸果生，如此一來，又何妨「先有果生，而後眾緣合」？一旦無從分別「生者」及「可生」，便犯了「離因緣」的過失：

(1) 即使先眾緣和合，而後有果生，但和合歸和合，果生歸果生，彼此不相干。如此一來，因果錯亂，時節錯亂，哪裡還有春耕、夏耘、秋收、冬藏？

(2) 假使先有果生，而後眾緣和合，這「果」豈不成了無因之果？但眾所周知，無有此理。本偈以「一異法」之「異法」論理。

◎ 論「因變為果」

[因變為果，生生不已。]

9. 若因變為果，因即至於果，是則前生因，生已而復生。

[▲簡譯] 假如「眾緣和合而有果生」意謂「因變為果」，這樣「因即至於果」之「因」不能無中生有，必然又有前因，這「前生因」

必然又有前因，這豈不是「生已而復生」，沒完沒了？

[因滅不滅，何能生果？]

10. 云何因滅失，而能生於果？又若因在果，云何因生果？

[▲簡譯] 假如「因變為果」意謂「因滅而果生」可以嗎？但「因滅」則滅已，如何能生果？若「因不滅」而果生，即表「因在果」，因即是果，這如何能說是由「因」生「果」？

[見不見果，皆不生果。]

11. 若因遍有果，更生何等果？因見不見果，是二俱不生。

[▲簡譯] 假如將各個「因」普遍當作「果」，何須更生「果」？而普遍被當作「果」的「因」，從中可見到「果」嗎？若可見，何須生果？若不可見，即是無果，可見上述情況，「是二俱不生」。

◎ 論因果「三時中求」

[因在過去，現未無果。]

12. 若言過去因，而於過去果，未來現在果，是則終不合。

[因在未來，過現無果。]

13. 若言未來因，而於未來果，現在過去果，是則終不合。

[因在現在，過未無果。]

14. 若言現在因，而於現在果，未來過去果，是則終不合。

[合或不合，因不生果。]

15. 若不和合者，因何能生果？若有和合者，因何能生果？

[▲簡譯] 若決定「因」在過去，但過去已去；若「因」在未來，但未來尚未有；若「因」在現在，但現在不住。若三時不和合，則彼此不相干，何來前因、後果？若三時有和合，則三時不可分，又何來前因、後果？換言之，因何能生果？

[▲釋文] 論及眾緣和合而生果，以上四偈從「過、現、未」三時的交會，論議因果和合的可能，這便有三種情況：

(1) 若「因」在過去，但過去已去，亦不至現在，不至未來，這將如何與過去、未來、現在之「果」和合？終究「是則終不合」。

(2) 若「因」在未來，但未來尚未有，亦不至現在，不至過去，這如何與未來、現在、過去之「果」和合？終究「是則終不合」。

(3) 若「因」在現在，但現在不住，亦不至過去，不至未來，這將如何與現在、未來、過去之「果」和合？終究「是則終不合」。

假如「過、現、未」三時不和合，三時各異，因如何能生果？假如「過、現、未」三時和合，則三時不分，豈不等於無有三時？假使無有「過、現、未」三時，因如何能生果？以上四偈運用「三時法」及「一異法」論理。

◎ 論因果「空與不空」

[因空不空，因不生果。]

16. 若因空無果，因何能生果？若因不空果，因何能生果？

[▲簡譯] 從「因性」觀察，所謂「因空無果」意謂「因」中「絕無」果性，無則定無，因何能生果？所謂「因不空果」意謂「因」中「已有」果性，有則定有，既已有果，為何又生果？

[果性不空，不生不滅。]

17. 果不空不生，果不空不滅，以果不空故，不生亦不滅。

[▲簡譯] 再從「果性」而論，假如「果不空」，表示「果」不從緣生，有其自性，若「果」有自性，則無生性，亦無滅性，其結果是「以果不空故，不生亦不滅」。但若諸法不依緣生，則萬事皆休，一切法不可成。

[果性若空，不生不滅。]

18. 果空故不生，果空故不滅，以果是空故，不生亦不滅。

[▲簡譯] 再從「果性」而論，若「果空」，表示「果」從緣而生，既無「生」之定性，亦無「滅」之定性，隨緣而成諸幻有，所以「以果是空故，不生亦不滅」。

[▲引證] 《宗鏡錄》卷 44：「又不空亦不生，空亦不生，何者？若一切法是不空者，即無有生；以無自性空故，方能隨緣成諸幻有。若一切法是空者，亦無有生，以無自體故，無有生相；既無有生，亦無有滅。如論偈云：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。但隨心現，畢竟無生。」(T48, 673b)

◎ 論因果「不一不異」

[因果一異，是事不然。]

19. 因果是一者，是事終不然，因果若異者，是事亦不然。

[若一若異，不名因果。]

20. 若因果是一，生及所生一，若因果是異，因則同非因。

[▲簡譯] 不論「因、果」或一或異，皆不可能成立「因果」，亦無「因果」之名，為何？假如因果是一，「生因」及「所生果」即一，何來「因果」之別？若因果是異，兩不相干，何來「因果」之別？換言之，因則同非因，果亦同非果。

◎ 論因果「定性有無」

[果性有無，無須用因。]

21. 若果定有性，因為何所生？若果定無性，因為何所生？

[因不生果，則無因相。]

22. 因不生果者，則無有因相，若無有因相，誰能有是果？

[▲簡譯] 假如「果」決定有性，有則定有，那「因」有何用？假如「果」決定無性，無則定無，「因」有何用？假如「因」無用，因不生果，則無有因相，若無有因相，那麼「誰能有是果？」

◎ 結觀「因果、和合」不可得

[合不自生，云何生果？]

23. 若從眾因緣，而有和合生，和合自不生，云何能生果？

[▲簡譯] 思惟因果之法，若以為「從眾因緣，和合而生」？但問：「和合」可以自行和合嗎？若可以，一切法豈不皆可自行和合？若「和合」虛妄不實，無有定相，怎能說和合而生果？

[若果不生，何有合法？]

24. 是故果不從，緣合不合生，若無有果者，何處有合法？

[▲簡譯] 如上所論可知，「果」不從眾緣和合而生，亦非不從眾緣和合而生。既然「緣合、緣不合」皆不生果，可見「果」無有生處，亦無有來處，本無有果。若無有果者，如實諦觀，哪裡實有「眾緣和合之法」？

觀成壞品第二十一（二十偈）

世間人都喜歡見好、見成，不喜歡見壞、見滅，但現實世界中之成壞、生滅必然永遠相對存在，苦難自然也由此開始，為何？只因人們習慣於「順情則生喜，逆意則寡歡」。佛弟子生存於天地間，雖然亦無能免於成壞，但幸運的是，世間不僅有生滅、成敗的一面，也有所謂「法性不壞相」，「世間如涅槃不壞相」等「不生不滅」的另一面，如諸佛所說之「因緣生法」即與世人所知，判若天淵。

「因緣生法」的不可思議，「成壞」的空無自性、平等一味，即使三界中的大福德諸天，亦無能窺其堂奧，甚而驕慢的認定天地萬物全是祂所創造，例如梵天王告訴諸梵：「我創造了你們。」毘紐天認為：「凡世間的大富貴者、有名望者，皆是我一分威德力所化，我能成就世間，也能破壞世間，成壞操之在我。」如這般諸天所說，深信不疑者又何其眾多！所以論主說：「愚癡人心，一切成敗事，皆不能及，何況微妙深義！……如是之人，世間近事尚不能成，何況阿耨多羅三藐三菩提！」

如何看破「成壞」之有為俗見，本文有順於空義的解說，另外在〈觀業品〉論及「業果」之聯繫，有譬喻論師提出「心法相續」的主張，當時論主並未舉其過失，現今隨著〈成壞品〉論理，一併說明「實有相續」之過失所在。由此不難理解本文所論之「成壞」，其重心仍然指向「業果」之聯繫，因此論主充分運用「一異法」及「常斷法」論理，也是理所當然的。

偈頌全文

◎ 論「成壞」各無自性

[成壞相待，各無自性。]

1. 離成及共成 是中無有壞 離壞及共壞 是中亦無成

[離成有壞，是事不然。]

2. 若離於成者 云何而有壞 如離生有死 是事則不然

[成壞共有，是事不然。]

3. 成壞共有者 云何有成壞 如世間生死 一時俱不然

[離壞有成，是事不然。]

4. 若離於壞者 云何當有成 無常未曾有 不在諸法時

[一異不成，云何有成？]

5. 成壞共無成 離亦無有成 是二俱不可 云何當有成

◎ 以「相續」論成壞

[盡或不盡，不得成壞。]

6. 盡則無有成 不盡亦無成 盡則無有壞 不盡亦不壞

◎ 以「相待」論成壞

[法與成壞，相待而有。]

7. 若離於成壞 是亦無有法 若當離於法 亦無有成壞

◎ 以「法性」論成壞

[性空不空，不得成壞。]

8. 若法性空者 誰當有成壞 若性不空者 亦無有成壞

◎ 以「一異」論成壞

[若一若異，不得成壞。]

9. 成壞若一者 是事則不然 成壞若異者 是事亦不然

◎ 以「生滅」論成壞

[不以眼見，而有生滅。]

10. 若謂以眼見 而有生滅者 則為是癡妄 而見有生滅

[法與非法，皆不自生。]

11. 從法不生法 亦不生非法 從非法不生 法及於非法

[自他共生，皆無有生。]

12. 法不從自生 亦不從他生 不從自他生 云何而有生

◎ 結觀「所受法」空

[當知受法，常或無常？]

13. 若有所受法 即墮於斷常 當知所受法 為常為無常

◎ 立「實有相續」

[不墮斷常，因果相續。]

14. 所有受法者 不墮於斷常 因果相續故 不斷亦不常

◎ 破「實有相續」

[滅更不生，何有相續？]

15. 若因果生滅 相續而不斷 滅更不生故 因即為斷滅

[實有相續，涅槃則墮。]

16. 法住於自性 不應有有無 涅槃滅相續 則墮於斷滅

[有滅無續，無滅無續。]

17. 若初有滅者 則無有後有 初有若不滅 亦無有後有

[生滅異時，何有相續？]

18. 若初有滅時 而後有生者 滅時是一有 生時是一有

[生滅一時，何能相續？]

19. 若言於生滅 而謂一時者 則於此陰死 即於此陰生

◎ 結觀「實有相續」不可得

[三世中求，不得相續。]

20. 三世中求有 相續不可得 若三世中無 何有有相續？

偈頌註釋

◎ 論「成壞」各無自性

[成壞相待，各無自性。]

1. 離成及共成，是中無有壞，離壞及共壞，是中亦無成。

[▲簡譯] 若離於「成相、共成相」，則無有「壞相」；相對的，若離於「壞相、共壞相」，亦無「成相」可得。「成壞」乃因待而有，此為事實真相。

[離成有壞，是事不然。]

2. 若離於成者，云何而有壞？如離生有死，是事則不然。

[▲簡譯] 基於「成壞」因待而有的事實可知，若離於「成者」，何

來有「壞」？恰如離於「生」而說有「死」，世間斷無此理！世俗常言：眼見它起高樓，眼見它樓塌了，即已表明「壞」乃因待「成」而說的。

[成壞共有，是事不然。]

3. 成壞共有者，云何有成壞？如世間生死，一時俱不然。

[▲簡譯] 基於「成壞」因待而有的事實可知，假如「成壞共有」則相互矛盾，如此何有「成壞」？如說世間人「生死一時俱有」，絕無此事。

[離壞有成，是事不然。]

4. 若離於壞者，云何當有成？無常未曾有，不在諸法時。

[▲簡譯] 基於「成壞」因待而有的事實可知，若離於「壞」，何來有「成」？假如說決定有「成」可得，為何世間之無常變異，無一例外？

[▲引證] 《智論》88：「須菩提！我以佛眼見諸菩薩摩訶薩在四天王天上說法，在三十三天、夜摩天、兜率陀天、化樂天、他化自在天上說法。諸天聞菩薩說法，漸以三乘而得滅度。須菩提！是諸天眾中有貪著五欲者，是菩薩示現火起，燒其宮殿而為說法，作是言：『諸天！一切有為法，悉皆無常，誰得安者？』」(T25, 679b)

[一異不成，云何有成？]

5. 成壞共無成，離亦無有成，是二俱不可，云何當有成？

[▲簡譯] 所謂「共」是「即一」，「離」是「離異」。「成壞」之間，不論「一、異」皆不可得，怎能說決定有「成」或「壞」？本偈以「一異法」論理，為以上所論作一小結。

◎ 以「相續」論成壞

[盡或不盡，不得成壞。]

6. 盡則無有成，不盡亦無成，盡則無有壞，不盡亦不壞。

[▲簡譯] 論及「成壞」必然指涉業果之前後相續。業果相續若有盡頭，豈不是因不成因，果不成果？如此一來，何有「成壞」可言？所以「盡則無有成，……盡則無有壞。」再者，業果相續若無盡頭，難道業性常住？如此一來，何有「成壞」可言？所以「不盡亦無成，……不盡亦不壞。」

[▲釋文] 所謂「盡」意指諸法有完結、盡頭、斷滅之意；「不盡」意指諸法沒完結、沒盡頭、常住之意，實際指涉諸法的業果相續。業果相續若決定「有盡」，吾人身行言語後，「業」即盡滅，何來果報之成壞？業果相續若決定「不盡」，即便受了報，將持續受報，沒完沒了，永無寧日，何來果報之成壞？因此不論業果相續，決定有盡、不盡，皆有過失，亦無「成壞」可得。如〈觀業品〉所說：「雖空亦不斷，雖有亦不常，業果報不失，是名佛所說。」本偈乃「常斷法」論理之運用。

[▲引證] 《宗鏡錄》40：「盡不盡門者，若念念遷滅，滅無可成。若念念相續，續非始成。若念念遷滅，滅無始壞。若念念相續，續

不可壞。故盡不盡，俱無成壞。又諸法日夜中，念念常滅盡，過去如水流不住，是則名盡，是事不可取，不可說，如野馬無決定性，云何可分別說有成？又念念生滅，常相續不斷，故名不盡，云何可分別說言：今是成時？是故盡亦無成，不盡亦無成。既無成，亦無壞。是以一切諸法，尚無有成，云何說斷？皆以實際為定量，則無有變異。」(T48, 652a)

◎ 以「相待」論成壞

[法與成壞，相待而有。]

7. 若離於成壞，是亦無有法，若當離於法，亦無有成壞。

[▲簡譯] 所謂「成壞」必然指涉一切人事物之諸法。諸法若離於「成壞」，尚有何法可說？而「成壞」若離「諸法」，何有「成壞」可言？

[▲釋文] 「成壞」與「諸法」立於相待的二邊，比如世間的一切成壞現象，不離色心諸法。不涉及「成壞」則無色心諸法可得；若離色心諸法，亦無「成壞」可言。可見「成壞」與「諸法」因待為緣，空無自性。

◎ 以「法性」論成壞

[性空不空，不得成壞。]

8. 若法性空者，誰當有成壞？若性不空者，亦無有成壞。

[▲簡譯] 所謂「法性空者」，諸法無自性，空無有人，空無有法，

何況成壞！所謂「性不空者」表示諸法自性有，無因無緣，或常或斷，更無有「成壞」可言！

[▲釋文] 所謂「性名不作法，不待因緣有」，而「法性空」表示諸法因緣生，無有我人自性，亦無成壞自性，所以說「若法性空者，誰當有成壞？」而若「性不空」表示一切法自性有，不待因緣，如此必然破因破緣，何有「成壞」可言？所以說「若性不空者，亦無有成壞」。

◎ 以「一異」論成壞

[若一若異，不得成壞。]

9. 成壞若一者，是事則不然，成壞若異者，是事亦不然。

[▲簡譯] 假如「成壞」為一者，則成壞不分，如此何有成壞？若「成壞」相異，互不相干，不相為緣，又如何論成壞？

◎ 以「生滅」論成壞

[不以眼見，而有生滅。]

10. 若謂以眼見，而有生滅者，則為是癡妄，而見有生滅。

[▲簡譯] 若以眼見之「生滅」為實有，那是取相分別，癡心妄想所見之生滅。以下二偈，乃本偈之開展，論證「生滅」不可得，何況成壞！

[▲引證] 《智論》23：「問曰：有人見無常事至，轉更堅著。如國王夫人寶女從地中生，為十頭羅剎將度大海，王大憂愁！智臣諫

言：王智力具足，夫人還在不久，何以懷憂？答言：我所以憂者，不慮我婦叵得，但恐壯時易過；亦如人好華好果，見時欲過，便大生著。如是知無常，乃更生諸結使，云何言無常能令心厭，破諸結使？答曰：如是見無常，是知無常少分，為不具足，與禽獸見無常無異。以是故，佛告舍利弗：當具足修無常想。

問曰：何等是具足無常想？答曰：觀有為法念念生滅，如風吹塵，如山上水流，如火燄隨滅。一切有為法，無牢無強，不可取，不可著，為如幻化，誑惑凡夫。因是無常得入空門，是空中一切法不可得故，無常亦不可得。所以者何？一念中生、住、滅相不可得：生時不得有住、滅；住時不得有生、滅；滅時不得有生、住。生、住、滅相，性相違故無，是無故，無常亦無。」(T25, 229b)

[法與非法，皆不自生。]

11. 從法不生法，亦不生非法，從非法不生，法及於非法。

[▲簡譯] 如何知道「生滅」不實，「生性」不可得？因為「有法」不生「有法」，也不生「無法」；而「無法」不生「有法」，也不生「無法」。

[▲釋文] 所謂「法」是「有法」，「非法」即「無法」。不論決定諸法是「有」或「無」，生性皆不可得，若細分則有四種情況：

(1) 為何「從法不生法」？若諸法決定「有」則不生，若「有法」決定生「有法」則不用因緣，也必然生生不已，沒完沒了，但無有

此理！

(2) 為何「法不生非法」？如上所說，從「有法」生「有法」已不可得，何況生「無法」？又既然是「無法」，則空無一物，如何成為所生？

(3) 為何「非法不生法」？既然是「無法」，則空無一物，如何能無中生有？

(4) 為何「非法不生非法」？如上所說，「無中生有」已不可能，何況「無中生無」，如龜毛生兔角？

[自他共生，皆無有生。]

12. 法不從自生，亦不從他生，不從自他生，云何而有生？

[▲簡譯] 若諸法自主，從於自相，無因而生，稱為「自生」，但無有此理。若諸法自主，從於他相，無因而生，稱為「他生」，但亦無此理。若諸法自主，從於自他二相和合而生，稱為「自他生」，但自歸自，他歸他，自他和合，何以有生？若諸法「有、無」之間「自生、他生、共生」皆不可得，如何能說「有生」？

[▲釋文] 假如以為諸法決定「有生」或不妨比照〈因果品〉的論理方式反問：這能生、所生之間，究竟是「一時俱有」或「異時而有」？若一時俱有，能生、所生即為一者，如何生？若異時而有，則能生、所生互不相干，不相為緣，如何生？

◎ 結觀「所受法」空

[當知受法，常或無常？]

13. 若有所受法，即墮於斷常，當知所受法，為常為無常？

[▲簡譯] 諸法凡有所取，有所受，無不墮於「有無、常斷、一異」等見。應當正思惟「所受法」為常？為斷？以免落入「二邊」之過失。

[▲釋文] 認定罪福業果，恆常相續，稱為「常見」；認定罪福業果，死後斷滅，稱為「斷見」，凡此種種稱為「有受法」。論主勸勉行者，應如本文所論，從「常、無常」思惟「所受法」之實相，以免墮於「二邊」之過失，所以說「當知所受法，為常為無常？」

[▲引證] 《智論》43：「問曰：是五眾可作常、無常等觀，云何言五眾是寂滅遠離相？答曰：行者不見五眾常、無常相故，知是五眾離自相；若知五眾離自相，即是寂滅如涅槃。」(T25, 372b)

◎ 立「實有相續」

[不墮斷常，因果相續。]

14. 所有受法者，不墮於斷常，因果相續故，不斷亦不常。

[▲簡譯] 依據上偈，「實有論者」提出反對的意見，他們說：有所受法，未必墮於「斷、常」之過失。佛說諸法因緣生，不也是因果相續嗎？因果相續，所以不斷；因果相似，所以不常，因此我們的主張並未背離佛之教說，有何過失？

[▲釋文] 「實有論者」以為他們的主張完全符合佛法「不斷不常」之教說，並無過失。如罪福業果，經百千劫而不失，但又不常；而五陰苦空、無常、無我，但因果不斷滅。乍看之下，似乎與佛法一致，其實不然，這般「相續論」只想迴避「常斷」的過失，殊不知佛法所謂「相續」乃隨順世俗而有的假名，絕非實有。這些學者不是別人，正是在〈觀業品〉出現過的譬喻論師。論及「業果」的聯繫，譬喻論師以植物之生長比喻「心法相續」，當時論主並未舉其過失，現今隨著〈成壞品〉論理，以下各偈一併說明「實有相續」的過失所在。

[▲引證] 《智論》22：「行者知三界皆是有為生滅作法，先有今無，今有後無，念念生滅，相續相似生故，可得見知，如流水、燈焰、長風，相似相續故，人以為一。眾生於無常法中常顛倒故，謂去者是常住，是名一切作法無常印。」(T25, 222b)

◎ 破「實有相續」

[滅更不生，何有相續？]

15. 若因果生滅，相續而不斷，滅更不生故，因即為斷滅。

[▲簡譯] 論主說：你認為「因果生滅，相續而不斷」實有嗎？但若「前因」已滅，一滅永滅，滅更不生，因若斷滅，何有「果」生？如何能相續？

[▲釋文] 論主反問：你說「因果生滅，相續不斷」，到底是「因」不滅而「果」生？或「因」滅而「果」生？若「因」不滅則常住，

何有「果」生？何以相續？「因」若已滅，一滅永滅，有啥好說的？怎能又有「果」生？何況相續？所以說「滅更不生故，因即為斷滅」。以「生滅法」論理，相信可使「實有論者」再度思惟「相續」的真義，以下繼續列舉其過失。

[實有相續，涅槃則墮。]

16. 法住於自性，不應有有無，涅槃滅相續，則墮於斷滅。

[▲簡譯] 論主說：你還不知道自己主張的「實有相續」已「住於自性」嗎？若「法」住於自性，不應若有若無，先有後無，這是大前提。但想，從古至今，凡證涅槃道之聖者，無不滅去「三有」之相續而得解脫。如果相續「決定有」才是正確的，那已解脫煩惱之聖者，入於涅槃，滅了三有相續，豈不各各墮於斷滅？難道佛所說的「因緣生法」是教人向於斷滅的嗎？若你不敢這麼認為，表示你的「實有相續論」其實是「法住於自性」的自性見，不是正見。

[▲釋文] 假如「因果生滅，相續不斷」真實有、決定有，即是「法住於自性」。如此一來，有二件事情必須解釋清楚：

(1) 假如「實有相續」則不可變異，有則決定有，如何能「生滅相續」？如〈三相品〉云：「若法是有者，是即無有滅，不應於一法，而有有無相」。

(2) 假如「實有相續」則不可先有今無，但得解脫之聖者，已滅三有相續，豈不是「先有今無」？這不是斷滅，又是甚麼？如〈有

無品〉云：「若法有定性，非無則是常，先有而今無，是則為斷滅。」換言之，「實有論者」已將佛所說的「因緣生法」引入「常、斷」二邊之過失，猶不自知。

[有滅無續，無滅無續。]

17. 若初有滅者，則無有後有，初有若不滅，亦無有後有。

[▲簡譯] 假如前世「初有」已滅，已滅則無「後有」之因，無因亦無果，假使無有後有，如何相續？前世「初有」若不滅，不滅則常住，那「後有」之果如何生起？所以「亦無有後有」，假如無有「後有」，如何相續？

[▲釋文] 佛典中的「三有」之說，約有二方面意涵。一者、指向三界之欲有、色有、無色有。二者，指向三世遷流之初有、中有、後有。「中有」由於存在的時間短暫，多被略去，只以「初有、後有」約為「前因、後果」而論。本偈則以「初有」之滅相為論點，抉擇「三有」之「因果生滅，相續不斷」可否成立？

眾生前世「初有」是因，後世「後有」是果，此乃世間共許的認知，名為俗諦。於此前提下，論主問：前世「初有」若已滅，一滅永滅，怎能生「後有」？何況相續不斷？再者，前世「初有」若不滅，不滅則常住，「後有」以何為因？若無因，如何生「後有」？何況相續不斷？若無因而「後有」自然生起，豈非初有、後有雙雙存在，甚至無限存在？如此一來，哪一個才是你？本偈運用「生滅法」的「滅法」論理。

[生滅異時，何有相續？]

18. 若初有滅時，而後有生者，滅時是一有，生時是一有。

[▲簡譯] 若「因果生滅，相續不斷」意謂「初有滅時，而後有生者」，難道是「滅時」一有，「生時」又是一有？假如兩不相干，哪一個「有」才是你？又如何能相續？

[▲釋文] 本偈以「初有、後有」相異的情況，抉擇「因果生滅，相續不斷」可否成立？從俗諦而言，前世「初有」是因，後世「後有」是果，此乃世間共許而不可違背。於此前提之下，論主問道：若「初有滅時，而後有生者」，既然「初有」已滅，一滅永滅，不可再為「後有」之因，若執意「後有生者」必定與「初有」無關，這表示「滅時是一有，生時是一有」，若「二有」兩不相干，毫無聯繫，哪一個才是你呢？又怎能說「實有相續」？此乃「一異法」的「異法」論理。

[生滅一時，何能相續？]

19. 若言於生滅，而謂一時者，則於此陰死，即於此陰生。

[▲簡譯] 假如「因果生滅，相續不斷」是為「生滅一時」，眾生之生死，豈不是「於此陰死，即於此陰生」？如此一來，何來前世、後世之別？

[▲釋文] 本偈以「初有、後有」不異的情況，抉擇「因果生滅，相續不斷」可否成立？從俗諦而言，前世「初有」是因，後世「後

有」是果，此乃世間共許而不可違背。於此前提下，論主問：既然「初有」已滅，本不可為「後有」之因，若滅而復生，「言於生滅，而謂一時者」，豈不是人人皆可死而復生，「則於此陰死，即於此陰生」？如此，何來前世、後世之別？世間既無有此事，怎能依此而成立「實有相續」？本偈運用「一異法」之「一法」論理。

[▲引證]《智論》12：「今未得實道，是人諸煩惱覆心，作生因緣業，死時從此五陰相續生五陰。譬如一燈，更燃一燈。又如穀生，有三因緣：地、水、種子。後世身生，亦如是。」(T25, 149c)

◎ 結觀「實有相續」不可得

[三世中求，不得相續。]

20. 三世中求有，相續不可得，若三世中無，何有有相續？

[▲簡譯] 如上所論，尋求初有、中有、後有之「三世相續而不可得」，若三世中求而不可得，天涯何處尋「相續」？

[▲釋文] 三世中「因果生滅，相續不斷」之實相，正如〈因果品〉云：三時中，求果不可得。假如將偈頌中之「因果」換成「生滅」而應用於此處，其道理一致：

若言過去生，而於過去滅，未來現在滅，是則終不續。

若言未來生，而於未來滅，現在過去滅，是則終不續。

若言現在生，而於現在滅，未來過去滅，是則終不續。

從三世中求「生滅相續」有三種情況：

(1) 假如有過去「生」，若「生」已過去，如何與「過去滅」相續？
何況與未來、現在滅相續？

(2) 假如有未來「生」，但未來尚未生，如何與「未來滅」相續？
何況與現在、過去滅相續？

(3) 假如有現在「生」，但現在不暫住，如何與「現在滅」相續？
何況與未來、過去滅相續？或有人問：現在法不住，即有滅，何以
不相續？試問：若現在法不住，則無住相，若無住相，「生、滅」
無依，談何相續？此乃〈三相品〉所謂「法若不住者，是亦不應滅」
是也！

觀如來品第二十二（十六偈）

佛陀在世時，與僧團一起生活，食時共食，住時共住，與大眾共同行止的事實不容否認，怎能說「如來不可得」？原來此一思惟是為了破除有一自性如來而說的，所謂「佛法中有二諦：世諦、第一義諦。世諦故言：佛說般若波羅蜜；第一義故說諸佛空，無來無去。」「清淨五眾和合故名為佛，若和合故有，是即為無。」另外，《智論》中的一段對話，亦顯出「一切法不合不散」乃真正的如來神力所在：

有一次，釋提桓因問舍利弗：「菩薩摩訶薩般若波羅蜜，當於何處求？」舍利弗回答：「菩薩摩訶薩般若波羅蜜，當於須菩提品中求。」釋提桓因轉而請問須菩提：「是你的神力讓舍利弗這麼說的嗎？」須菩提回答：「非我神力，……是佛神力。」

這時，釋提桓因心裡起了問號：「一切法皆無受處，為何說是佛的神力？離無受處相，如來不可得；離如，如來亦不可得！不是嗎？」須菩提為他解釋：「你說的正是，憍尸迦！離無受處相，如來不可得；離如，如來亦不可得。無受處相中，如來不可得，如中如來不可得。……憍尸迦！如是等一切法中不合不散，是佛神力，用無所受法故。」

論主為這段經文對話作了詳盡的解釋，更令人驚豔的是，本品偈頌竟然幾近這一段對話解釋的「精華版」，將「一切法不合不散」

的「如來神力」作了簡潔的詮釋，若非同一作者，自然不可能出現這般巧合，因此本文中諸多「引證」援引自此，也是理所當然的。

偈頌全文

◎ 論「五種求如來」

[五求不得，誰是如來？]

1. 非陰不離陰 此彼不相在 如來不有陰 何處有如來

◎ 以「合相求」

[五陰和合，則無自性。]

2. 陰合有如來 則無有自性 若無有自性 云何因他有

◎ 以「離相求」

[離陰而有，必不自在。]

3. 法若因他生 是即為非我 若法非我者 云何是如來

◎ 以「他性求」

[自他無性，一切無性。]

4. 若無有自性 云何有他性 離自性他性 何名為如來

◎ 以「有無」受陰求

[先有如來，五陰無用。]

5. 若不因五陰 先有如來者 以今受陰故 則說為如來

[無亦不受，一無所受。]

6. 今實不受陰 更無如來法 若以不受無 今當云何受

[所受非受，亦非無受。]

7. 若其未有受 所受不名受 無有無受法 而名為如來

[一切處求，皆不可得。]

8. 若於一異中 如來不可得 五種求亦無 云何受中有

◎ 結觀「受受者」空

[自性若無，何有他性？]

9. 又所受五陰 不從自性有 若無自性者 云何有他性

[受受者空，何得議空？]

10. 以如是義故 受空受者空 云何當以空 而說空如來

◎ 以「四句」論如來

[法不可說，但假名有。]

11. 空則不可說 非空不可說 共不共叵說 但以假名說

[寂滅相中，離諸四句。]

12. 寂滅相中無 常無常等四 寂滅相中無 邊無邊等四

◎ 結觀「如來性」

[邪見深厚，說無如來。]

13. 邪見深厚者 則說無如來 如來寂滅相 分別有亦非

[如來滅後，妄生分別。]

14. 如是性空中 思惟亦不可 如來滅度後 分別於有無

[戲論有無，皆不見佛。]

15. 如來過戲論 而人生戲論 戲論破慧眼 是皆不見佛

[如來無性，世間無性。]

16. 如來所有性 即是世間性 如來無有性 世間亦無性

偈頌註釋

◎ 論「五種求如來」

[五求不得，誰是如來？]

1. 非陰不離陰，此彼不相在，如來不有陰，何處有如來？

[▲簡譯] 若從「五陰」中尋求如來實相，如來不是五陰，亦不離五陰；如來不在五陰中，五陰不在如來中，同時如來也不以五陰為我所。以上從「五種中」求如來，若五陰與如來之間，不一不異，離言絕相，究竟何處有如來？

[▲釋文] 所謂「五種中求如來」源自《雜阿含》所說，斷除五陰與「我」之間的種種邪見而來。而今從五陰中求於如來，其道理一致。這一品開宗明義，即以「五陰」顯示如來之實相不可示、不可說、不可思議。以下各偈，即是依本偈而逐次開展的論議。

[▲引證] 《智論》55：「是五眾非如來，離五眾非如來，五眾不在如來中，如來不在五眾中，如來亦不有五眾。五眾生滅無常、苦空、無我相故，非是如來；若是如來者，如來亦應是生滅。復次，五眾是五法，如來是一，云何五法作一？若五即是一，一亦應即是五。若爾者，世間法、出世間法，一切亂壞！如是種種因緣故，五眾非

如來。若離五眾有如來者，如來應無見、無聞，無知、無識，亦不覺苦樂。所以者何？知覺等是五眾法故。」(T25, 454c)

◎ 以「合相求」

[五陰和合，則無自性。]

2. 陰合有如來，則無有自性，若無有自性，云何因他有？

[▲簡譯] 可以從「合相中」求如來嗎？若「五陰和合」而有如來，如來則無有自性；假使如來「自性」不可得，自他相待，若無自，何有他？怎能因「他性」而有如來？

[▲引證] 《智論》55：「問曰：應以五眾因緣故有如來；若無五眾，則無如來！答曰：若以五眾因緣有如來者，則如來無自性；若無自性，何得從他性生？於五眾中，五種求如來不可得，是故無如來。」

(T25, 455a)

◎ 以「離相求」

[離陰而有，必不自在。]

3. 法若因他生，是即為非我，若法非我者，云何是如來？

[▲簡譯] 可以從五陰「離相中」求於如來嗎？如上所說，如來若不從五陰和合而有，莫非離五陰而有？但若「因他生」即是非我，而「非我者」與如來何干？

[▲釋文] 智論中「如來」譯為「多陀阿伽陀」，卷2云「云何名多陀阿伽陀？如法相解，如法相說；如諸佛安隱道來，佛亦如是來，

更不去後有中，是故名『多陀阿伽陀』。」以此可知，如來若離於五陰而有，「是即為非我」，非我者，不自在，如來怎能乘安穩道而來？

◎ 以「他性求」

[自他無性，一切無性。]

4. 若無有自性，云何有他性？離自性他性，何名為如來？

[▲簡譯] 或有人認為，離於五陰而成立「他性」有何不可？有何過失？但若世間諸法「緣生無性」，若不許諸法有自成之性，如何能有他成之性？一旦自性、他性皆不可得如來，難道還有第三種的可能性嗎？

[▲釋文] 假使如來從他性而有，「如來、五陰」即是相異的二者，若二者相異，不免出現「此彼相在」的論調，說「如來在五陰中」，或「五陰在如來中」。他性一旦被否定，自然否定了相異性，同時也否定了「此彼相在」的論調。這樣除了自性、他性之外，難道還有其他的可能性嗎？

◎ 以「有無」受陰求

[先有如來，五陰無用。]

5. 若不因五陰，先有如來者，以今受陰故，則說為如來。

[▲簡譯] 假如不因五陰而先有一如來，五陰則毫無用處，與如來互不相干，但吾人現今論議如來，不都是以如來之見聞覺知，所謂

「五受陰」而論議的嗎？可見五陰中「先有」如來不是事實。

[▲釋文] 若以為諸法的發生有先後之別，如來在五陰中的出現則不外乎「已有、無有」二種情況。前二句指出：假如不因五陰，而「已有」一如來，那五陰有何用處？後二句指出：假如五陰無用，吾人不都是以五受陰之見聞覺知而論議如來的嗎？

[無亦不受，一無所受。]

6. 今實不受陰，更無如來法，若以不受無，今當云何受？

[▲簡譯] 一切法本不可得、不可著、不可受，故名為空；而如來一切法不受，五受陰亦不受，故名為如來。但假使決定不受五陰，更不可能有「如來」可言。以此可知，如來離於「有、無」二邊，假使「無」亦不受，還有哪一法可受？

[▲釋文] 上一偈論證「如來可否先於五陰而有？」本偈論述第二種情況：「如來可否決定不受五陰？」若如來決定不受五陰，如來即無見、無聞、無知、無識，這樣還有「如來」可說嗎？哪裡還有所謂降生人間，以八相成道的如來？後二句指出：如來「有、無」皆不受，若「無」亦不受，還有哪一法可受？

[▲引證] 《智論》55：「釋提桓因作是念言：一切法無受相，一切法空，無依止處，云何當言定有如來？若無如來，云何有所受神力？又復離無受相，如來亦不可得；今離是如，如來不可得。問曰：『無受相』與『如』，有何等異？答曰：諸法實相亦名『無受』亦名『如』」

——諸法中不可著，故名『無受』；諸戲論不能破壞，故名為『如』。今如來『空』中不可得，離『空』亦不可得。」(T25, 454b)

[所受非受，亦非無受。]

7. 若其未有受，所受不名受，無有無受法，而名為如來。

[▲簡譯] 如上文所說，如來於五陰「有、無」二邊皆不受。假如本無所受，而見聞覺知無常無我，生生滅滅故「所受不名受」。以此可知，如來以非有受、非無受，離於「有、無」二邊，無「有、無」受法，而名為如來。

[▲引證] 《智論》55：「五眾生滅無常、苦、空、無我相故，非是如來；若是如來者，如來亦應是生滅。復次，五眾是五法，如來是一，云何五法作一？若五即是一，一亦應即是五。若爾者，世間法、出世間法，一切亂壞！如是種種因緣故，五眾非如來。若離五眾有如來者，如來應無見、無聞，無知、無識，亦不覺苦樂。所以者何？知覺等是五眾法故。」(T25, 454c)

[一切處求，皆不可得。]

8. 若於一異中，如來不可得，五種求亦無，云何受中有？

[▲簡譯] 假如「五陰」與「如來」從「一、異」中求而不可得；從「五種求」亦不可得，怎能說「五受陰」有如來？

[▲釋文] 本偈為以上所論作一小結。五陰生生滅滅，無常無我，若五陰與如來是「一」者，如來不也隨之生滅？還能稱為如來嗎？

若五陰與如來是「異」者，如來豈非無有見聞覺知？所以說「於一異中，如來不可得」。而「五種求亦無」已在第一偈有所說明。若一切處中求於如來，皆不可得，怎能說「五受陰」有如來？

〔▲引證〕《智論》55：「問曰：如來用眼、耳、智慧等能知見者，有何咎？答曰：能見是眼，非是如來。若如來非見相，用眼能見者，未取色時，云何知用是眼？亦可用耳見！」

問曰：如來用智慧分別能知，眼是能見，餘不能見，以是故用眼，不取餘根！答曰：知亦如眼過，知是五眾，非是如來。若用知知眼，復用何事能知此知？問曰：如來用知知眼，以眼知色，若欲知如來，以何得知？若以如來知如來，是則無窮！答曰：知相知中住。如來若知，即是知相；若是知相，則是無常；若無常者，則無後世！復次，離五眾有如來者，如來應是常，如虛空相不應變異，受苦受樂，亦應無縛無解，有如是等過罪。破異故，五眾不在如來，如來不在五眾，亦非如來有五眾。」(T25, 454c)

◎ 結觀「受受者」空

[自性若無，何有他性？]

9. 又所受五陰，不從自性有，若無自性者，云何有他性？

〔▲簡譯〕五陰之受法、如來之受者，本來相待而有，空無自性。若「受法」空無自性，自他相待，何有「受者」他性？

〔▲釋文〕五陰「受法」依緣而立，如幻如化；而如來「受者」乃

清淨五陰和合。受法、受者非一非異。假如五陰受法「無自性」，哪有如來受者之「他性」？

[▲引證]《智論》88：「知是五陰實如夢、如響、如影、如焰、如幻、如化；五陰如夢無相，乃至如化無相。何以故？夢無自性，響、影、焰、幻、化，皆無自性；若法無自性，是法無相；若法無相，是法一相，所謂無相。……菩薩以般若波羅蜜力故，一切法中修畢竟空心，是故於一切法無分別。如畜生，五眾、十二入、十八界和合生，名為畜生；佛亦如是，從諸善法和合，假名為佛。若人憐愍眾生，得無量福德；於佛著心，起諸惡因緣，得無量罪。是故知一切法畢竟空故，不輕畜生，不著心貴佛。」(T25, 681c)

[受受者空，何得議空？]

10. 以如是義故，受空受者空，云何當以空，而說空如來？

[▲簡譯] 以如此明白的義理不難理解「受法」空，「受者」也空，所謂「因緣生法，是名空相」。既然「受法、受者」不一不異，空無所有，不可思議，怎能又轉而以「空」議論如來？

[▲引證]《智論》83：「五眾是一切世間心所行結縛處，涅槃是寂滅相，菩薩以般若波羅蜜利智慧力故，能破五眾，通達令空，即是涅槃寂滅相。從寂滅出，住六情中，還念寂滅相，知世間諸法皆是空、虛誑、不堅實，是名般若。行般若無定相故，不可得說若有、若無，言語道斷故，空如虛空。」(T25, 643a)

◎ 以「四句」論如來

[法不可說，但假名有。]

11. 空則不可說，非空不可說，共不共叵說，但以假名說。

[▲簡譯] 論議如來實相，若說如來「空」，則一切法不可得，為何又說「空」？若說如來「不空」，想必有其定性，但此定性何在？若一無所知，為何說「不空」？若說如來「空亦不空」(共)，豈非相互矛盾？難道「有、無」可以並存？若如來「非空非不空」(不共)，如來甚麼都不是，有何可說？雖然一切言說不能表達如來之實相，但若全然不說，眾生還有甚麼指望？因此應以無所著心，以四句等種種「假名」，善巧為眾生開演。

[▲釋文] 所謂「不可說」有不可言傳之意，也有諸法實相之意。因為實相無相，亦無定相，非文字、語言所能表達；但若完全不言不語，眾生如何就路還家？豈不是永遠流浪生死，解脫無望？所以仍然必須倚仗種種「假名」指出方向，以便趣向菩提之門。佛法的一切教示，最終目的，無非欲令學人「過諸思惟分別」，契入言語道斷之真義。佛典中常見「四句」之說，它是諸法實相，也是諸佛之所說法，甚至是眾生之邪見，吾人應當善加思惟而明辨之！

[▲引證] 《智論》6：「觀一切法：非空非不空，非有相非無相，非有作非無作；如是觀中心亦不著，是名甚深法。」(T25, 107a) 《智論》35：「佛自說因緣：『一切法皆憶想分別，因緣和合故，強以名說。』不可說者是實義，可說者皆是名字。」(T25, 319a)

[寂滅相中，離諸四句。]

12. 寂滅相中無，常無常等四，寂滅相中無，邊無邊等四。

[▲簡譯] 實相無相，自性空寂，過諸思惟分別，不是「常、無常、常亦無常、非常非無常」等四句所能言詮；也不是「有邊、無邊、亦有邊亦無邊、非有邊非無邊」等四句可以解說的。

[▲釋文] 世間「常、無常、常亦無常、非常非無常」四句，以及世間「有邊、無邊、亦有邊亦無邊、非有邊非無邊」四句，表顯的是世間大眾對「諸法實相」的憶想分別，絕不是正見。所謂實相，亦名寂滅相，寂滅相則不可示、不可說，亦不在「四句」中，離一切分別，所謂「不可說者是實義，可說者皆是名字。」

[▲引證] 《智論》65：「諸法有四種相：一者說有；二者說無；三者說亦有亦無；四者說非有非無。是中邪憶念故，四種邪行。著此四法故，名為邪道。是中正憶念故，四種正行中不著故，名為正道。」

(T25, 517b)

◎ 結觀「如來性」

[邪見深厚，說無如來。]

13. 邪見深厚者，則說無如來，如來寂滅相，分別有亦非。

[▲簡譯] 或有人聽聞了「一切法空」即認為如來亦空，何必發心成佛？這是邪見深厚者誤解「法空」而墮於斷滅。如來之實相是寂滅相、無戲論相、無分別相，但若又取相分別，認為決定有「如來

寂滅相」也同樣有過失！總之，以「有、無」二見，全然無法得見如來之真實相、寂滅相。

[▲引證]《智論》99：「問曰：若無佛，即是邪見，云何菩薩發心求作佛？答曰：此中言『無佛』，破著佛想，不言『取無佛想』。若有佛尚不令取，何況取無佛邪見！又佛常寂滅、無戲論相；若人分別、戲論常寂滅事，是人亦墮邪見。離是有、無二邊，處中道，即是諸法實相，諸法實相即是佛。何以故？得是諸法實相，名為得佛。復次，色等法『如相』即是佛，色等法性空是如相，諸佛如亦性空；以是故，不來不去。不生不滅、法性、實際、空、無染、寂滅、虛空性亦如，無來無去。」(T25, 746b)

[如來滅後，妄生分別。]

14. 如是性空中，思惟亦不可，如來滅度後，分別於有無。

[▲簡譯] 得見性空，即見諸法實相，亦名見佛，但不是「思惟有無」可以契入的。所謂「諸法性空，但名字、因緣和合故有。」此一道理，多數人一無所知，以致於在如來滅度後，以分別「有、無」而議論如來的去處。

[▲釋文] 有關「有無二邊」之問，諸如「世間常、無常」，「世間有邊、無邊」，「如來有滅、無滅」，「命即是身、命異身異」等稱為十四無記。最為人所熟知的典故是在佛陀時代，一位名為鬘童子的人物向世尊提出「十四無記」的疑問，聲稱如果不給答案，便不再跟世尊學習，世尊除了予以訶責，也以「中箭」為喻而教示之。意

謂人命無常，眾苦逼迫，不應該將時間精力耗在無關緊要的問題上。這些問題「非義饒益，非法饒益，非梵行饒益，非智，非正覺，非正向涅槃。」應該把功夫用於思惟四聖諦才好。

[▲引證]《智論》72：「是諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，甚深、難見、難解，不可思惟知，微妙寂滅智者能知，一切世間所不能信。何以故？阿耨多羅三藐三菩提，無得者，無得處，無得時，是名諸法甚深相，所謂無有二法。」(T25, 562b)

[戲論有無，皆不見佛。]

15. 如來過戲論，而人生戲論，戲論破慧眼，是皆不見佛。

[▲簡譯] 如來早已看破、超越一切「有無」二邊之戲論，但人們不見中道法，常生「有無」戲論。若因戲論而障礙真智，破慧眼，不見緣起，不見實相，等於不見諸佛。

[▲釋文] 如來是見諸法實相的一切智人，如來所說法，無不教人離「有無」二邊，過諸戲論；但人們不見中道，以致於常生戲論。所謂「戲論」乃以「有無、常斷」等分別諸法，分別如來。如佛向鬘童子所說的：尚未獲知答案，早已性命終了，而不見實相。戲論諸法而不見緣起，不見實相，即是「破慧眼」，亦名不見諸佛。

[如來無性，世間無性。]

16. 如來所有性，即是世間性，如來無有性，世間亦無性。

[▲簡譯] 所謂「世間」指五陰世間，或眾生世間。分別有如來、

有世間，有「二法」即是戲論。了了真知「不二法」則「如來所有性，即是世間性」，為何？如來所有性乃眾緣和合，若眾緣和合，則空無自性，世間亦空無自性。可見如來、眾生，同一空性，所謂「因解佛如來無所有，一切眾生，一切法皆如是，亦無所有。」

[▲引證]《智論》55：「但以戲論故，說有如來；以斷戲論故，無如來。如來是不生不滅法，云何當以戲論求於如來？若以戲論求如來者，則不見如來。若當都無如來，則墮邪見！是故若以『有無』戲論求如來，是則不然！如來相即是一切法相，一切法相即是如來相；如來相即是畢竟空相，畢竟空相即是一切法相。」(T25, 455a)

觀顛倒品第二十三（二十四偈）

「顛倒」的意思，指眾生於「身受心法」所生之無明顛倒見：身本來不淨而認作清淨，稱為「淨顛倒」；諸受本來是苦而認作樂，稱為「樂顛倒」；心本來無常而認作常，稱為「常顛倒」；諸法本來無我而認為有我，稱為「我顛倒」。破「四顛倒」之法，稱為「四念處」，所謂「破淨倒故，說身念處；破樂倒故，說受念處；破常倒故，說心念處；破我倒故，說法念處。」

而菩薩所緣之境，即使是布施等善法，凡取相認作實有，皆是顛倒。一般人或許不容易理解，為何善意的布施也淪為「顛倒」？其實這還是從諸佛欲使眾生獲得「畢竟解脫」的大慈大悲而說的。

若以為施者、受者、財物「三事」是真實有的，必然取相分別，這般顛倒妄見，或許能於未來享受樂報，只是一旦福報用盡，不免惡道受苦，既然不能免於受苦，先前所作之福業有何意義？這不是「顛倒」又是什麼？因此，佛為了使菩薩行於實道，得真實果報，才說「三事」不可得，但所破除的是虛妄分別，而實無所破，因為諸法從本已來畢竟空，哪裡需要破？

假如問道：菩薩如何遠離顛倒？所謂「顛倒處不可得故，是名遠離顛倒。」菩薩如何遠離婬、怒、癡？所謂「婬、怒、癡處不可見故，是名遠離婬、怒、癡處。」本文論理之用意在幫助吾人信受此事，依教奉行，而《智論》中的偈頌也明白指出此一事實：

婬欲即是道，恚癡亦如是，如此三事中，無量諸佛道。若有人分別，婬怒癡及道，是人去佛遠，譬如天與地。道及婬怒癡，是一法平等，若人聞怖畏，去佛道甚遠。婬法不生滅，不能令心惱，若人計吾我，婬將入惡道。見有無法異，是不離有無，若知有無等，超勝成佛道。

偈頌全文

◎ 立「有顛倒」

[淨與不淨，眾緣所生。]

1. 從憶想分別 生於貪恚癡 淨不淨顛倒 皆從眾緣生

◎ 破「有顛倒」

[三毒無性，煩惱無實。]

2. 若因淨不淨 顛倒生三毒 三毒即無性 故煩惱無實

[我尚非有，何況煩惱。]

3. 我法有與無⁶ 是事終不成 無我諸煩惱 有無亦不成

[有我無我，煩惱無屬。]

4. 誰有此煩惱 是即為不成 若離是而有 煩惱則無屬

[煩惱垢心，非一非異。]

5. 如身見五種 求之不可得 煩惱於垢心 五求亦不得

⁶「我法有與無」，CBETA 原文為「我法有以無」。筆者參考青目論，並斟酌偈頌本意，修訂為「我法有與無」。

[顛倒無性，不生煩惱。]

6. 淨不淨顛倒 是則無自性 云何因此二 而生諸煩惱

◎ 立有六塵

[色等六塵，三毒根本。]

7. 色聲香味觸 及法為六種 如是之六種 是三毒根本

◎ 破有六塵

[色等六塵，空如幻夢。]

8. 色聲香味觸 及法體六種 皆空如炎夢 如乾闥婆城

[淨與不淨，如幻如化。]

9. 如是六種中 何有淨不淨 猶如幻化人 亦如鏡中像

◎ 破淨、不淨相

[不淨因淨，實無不淨。]

10. 不因於淨相 則無有不淨 因淨有不淨 是故無不淨

[淨因不淨，實無有淨。]

11. 不因於不淨 則亦無有淨 因不淨有淨 是故無有淨

[無淨不淨，何有貪恚？]

12. 若無有淨者 何由而有貪 若無有不淨 何由而有恚

◎ 破顛倒法、顛倒者

[空非有常，何來常倒？]

13. 於無常著常 是則名顛倒 空中無有常 何處有常倒

[空非無常，何來非倒？]

14. 若於無常中 著無常非倒 空中無無常 何有非顛倒

[諸法寂滅，何有著法？]

15. 可著者著 及所用著法 是皆寂滅相 云何而有著

[若無著法，何有著者？]

16. 若無有著法 言邪是顛倒 言正不顛倒 誰有如是事

[倒與不倒，皆不自生。]

17. 有倒不生倒 無倒不生倒 倒者不生倒 不倒亦不生

[倒時無生，誰生顛倒？]

18. 若於顛倒時 亦不生顛倒 汝可自觀察 誰生於顛倒

[無法無人，顛倒無生。]

19. 諸顛倒不生 云何有此義 無有顛倒故 何有顛倒者

◎ 論「顛倒」無性

[四倒若實，則非顛倒。]

20. 若常我樂淨 而是實有者 是常我樂淨 則非是顛倒

[四倒若無，非倒亦無。]

21. 若常我樂淨 而實無有者 無常苦不淨 是則亦應無

[顛倒若滅，無明亦滅。]

22. 如是顛倒滅 無明則亦滅 以無明滅故 諸行等亦滅

◎ 結觀「煩惱性空」

[煩惱有性，云何可斷？]

23. 若煩惱性實 而有所屬者 云何當可斷 誰能斷其性

[煩惱無性，云何可斷？]

24. 若煩惱虛妄 無性無屬者 云何當可斷 誰能斷無性

偈頌註釋

◎ 立「有顛倒」

[淨與不淨，眾緣所生。]

1. 從憶想分別，生於貪恚癡，淨不淨顛倒，皆從眾緣生。

[▲簡譯] 眾生的貪瞋等煩惱，依佛典所說，皆是憶想分別而有的，所謂「欲我知汝本，意以思想生，我不思想汝，則汝而不有。」眾生受無明蒙蔽，妄認清淨為不淨，或妄認不淨為淨，種種顛倒行徑皆從眾緣所生。

[▲引證] 《智論》95：「佛告須菩提：凡夫人所著起業處，無如毛髮許實事，但顛倒故。」(T25, 722a)

◎ 破「有顛倒」

[三毒無性，煩惱無實。]

2. 若因淨不淨，顛倒生三毒，三毒即無性，故煩惱無實。

[▲簡譯] 承上偈所說，假如是因為「淨、不淨」之顛倒妄想而生三毒，三毒豈非空無實性，否則怎能說「顛倒妄想」？而空無實性所生諸煩惱，如何實有？

[我尚非有，何況煩惱。]

3. 我法有與無，是事終不成，無我諸煩惱，有無亦不成。

[▲簡譯] 生命中的「我法」若有，必定恆久常住；「我法」若無，死後斷滅，無有果報，不論「我法」說有、說無，畢竟不可得。以不可得「我」所生諸煩惱，不論說有、說無，當然也不可得。

[▲釋文] 眾生若決定「有我」必恆久常住，無因、無緣、無果；若決定「無我」則死後斷滅，亦無因、無緣、無果。若「有我、無我」皆不可得，以不可得「我」所生諸煩惱，若說「有」則無來處，無生處，無住處；若說「無」，無則定無，何來貪瞋癡之名？所以說「有無亦不成」。

[有我無我，煩惱無屬。]

4. 誰有此煩惱，是即為不成，若離是而有，煩惱則無屬。

[▲簡譯] 究竟「有我」或「離我」有煩惱？假使「有我」而煩惱，莫非「我」是煩惱，煩惱是「我」，這豈不是人、法錯亂？假如是「離我」有煩惱，與我不相干，煩惱又屬於誰人？

[▲釋文] 假如「我」是煩惱，煩惱是「我」，則人、法不分，一旦煩惱消失，難道「我」也隨之消失？或「我」死後，煩惱不也隨之斷盡，當下解脫？所以「是即為不成」。再者，假使離「我」而有煩惱，煩惱與「我」有何相干？假如煩惱不知屬誰所有，如何能說我有煩惱，我有貪瞋癡？

[煩惱垢心，非一非異。]

5. 如身見五種，求之不可得，煩惱於垢心，五求亦不得。

[▲簡譯] 眾生妄計「有我」之身見，不外「色是我、色異我」等五種，但從中「求之不可得」，其道理，例觀上偈可知。貪瞋癡等煩惱，統稱為垢心，煩惱是種種，垢心是一；恰如從色身「五種求我」不可得一般，從垢心求於煩惱，也是「五求亦不得」。

[▲釋文] 「身見」乃眾生於五陰、六界、十二入妄計為身。「身見五種」即《雜阿含》所謂：「色是我、色異我」等五種身見。如從身見五種求「我」而不可得，從垢心求諸煩惱也是「五求不得」。貪瞋癡等煩惱，統稱垢心，煩惱是種種，垢心是一。所謂「五求」是求煩惱是垢心？求煩惱異垢心？求煩惱在垢心中？求垢心在煩惱中？求煩惱繫於垢心？說明如下：

(1) 為何「煩惱不是垢心」？煩惱是種種，無常變異，而垢心是一，若是一法，怎能變異？何況「種種」不是一，一也不是「種種」！

(2) 為何「煩惱不異垢心」？以煩惱而說垢心，以垢心而說煩惱。若離了煩惱，何有垢心可得？

(3) 為何「煩惱不在垢心中、垢心不在煩惱中」？若二者相異，互不相干，如何「相在」？若二者不異，本為一者，又談何「相在」？若二者不實有，更不可能以大小衡量，而說「彼此相在」！

(4) 為何「煩惱不繫於垢心」？若二者「即一」，何須有所繫屬？若二者「相異」，兩不相干，如何能繫屬？

[▲引證] 《雜阿含》21：「尊者，云何為身見？答言：長者！愚癡

無聞凡夫見色是我、色異我、色中我、我中色。受、想、行、識見是我、識異我、我中識、識中我。長者！是名身見。復問：尊者，云何得無此身見？答言：長者，謂多聞聖弟子不見色是我，不見色異我，不見我中色、色中我；不見受、想、行、識是我，不見識異我，不見我中識、識中我，是名得無身見。」(T2, 151a)

[顛倒無性，不生煩惱。]

6. 淨不淨顛倒，是則無自性，云何因此二，而生諸煩惱？

[▲簡譯] 假使「淨、不淨」各有自性，應該淨即是淨，不淨即不淨，怎能發生顛倒妄想？既然妄生「淨不淨之顛倒想」，可見淨、不淨，無有定相，空無自性，既無自性，如何能生諸煩惱？

[▲釋文] 本偈之意，論主讓行者仔細參詳「淨、不淨」既然無有自性，如何生諸煩惱？假使「無自性」能生諸法，究竟從何而生？再者，一切法皆無自性，豈不是皆可生諸煩惱？

[▲引證] 《智論》12：「如一美色，姪人見之以為淨妙，心生染著；不淨觀人視之，種種惡露，無一淨處；等婦見之，妬瞋憎惡，目不欲見，以為不淨；姪人觀之為樂；妬人觀之為苦；行人觀之得道；無豫之人觀之，無所適莫，如見土木。若此美色實淨，四種人觀，皆應見淨；若實不淨，四種人觀，皆應不淨。以是故，知好醜在心，外無定也。觀空亦如是。」(T25, 148a)

◎ 立有六塵

[色等六塵，三毒根本。]

7. 色聲香味觸，及法為六種，如是之六種，是三毒根本。

[▲簡譯] 有學者認為應該有生起三毒煩惱的根本，而不是上文所說的「諸法無自性」，佛典中不也常說「觸境生心」、「觸境生著」嗎？難道不是已表明六根所緣之境，色聲香味觸法等六種，一向是引生貪瞋癡之根本嗎？

[▲引證] 《雜阿含》8：「云何苦集道跡？緣眼、色，生眼識。三事和合觸，緣觸受，緣受愛，緣愛取，緣取有，緣有生，緣生老病死，憂悲惱苦集。如是耳、鼻、舌、身、意亦復如是，是名苦集道跡。云何苦滅道跡？緣眼、色，生眼識。三事和合觸，觸滅則受滅，受滅則愛滅，愛滅則取滅，取滅則有滅，有滅則生滅，生滅則老病死，憂悲惱苦滅。如是純大苦聚滅。耳、鼻、舌、身、意，亦如是說，是名苦滅道跡。」(T2, 54c)

◎ 破有六塵

[色等六塵，空如幻夢。]

8. 色聲香味觸，及法體六種，皆空如炎夢，如乾闥婆城。

[淨與不淨，如幻如化。]

9. 如是六種中，何有淨不淨？猶如幻化人，亦如鏡中像。

[▲簡譯] 論主說：「色聲香味觸法」六塵皆虛幻不實，如熱燄、夢境、海市蜃樓一般，觀其本然，何有淨不淨之分別？又如神通幻化之人，又如鏡中像，何有實性？

[▲釋文] 如實而言，六境就是六境，何來淨、不淨之別？如熱燄、夢境、海市蜃樓一般，虛幻不實。般若經論中，「夢幻泡影」之喻一再被引用，說「心如幻如夢」，或說「觀諸法如夢」，甚至說「色不異幻，幻不異色，色即是幻，幻即是色」等等，證明它是可以取代「空」的另一用語，若說「夢幻」即說「空」，若說「空」即說「夢幻」；說一切法本自空相，即是說一切法本自夢幻。

[▲引證] 《智論》50：「若人欲使夢出，是人為欲使無相法出；若人欲使幻、焰、響、影、化出，是人為欲使無相法出。何以故？須菩提！夢相不出三界，亦不住薩婆若；幻、焰、響、影、化相亦不出三界，亦不住薩婆若。」(T25, 420a)

◎ 破淨、不淨相

[不淨因淨，實無不淨。]

10. 不因於淨相，則無有不淨，因淨有不淨，是故無不淨。

[淨因不淨，實無有淨。]

11. 不因於不淨，則亦無有淨，因不淨有淨，是故無有淨。

[▲簡譯] 這二句偈頌，可說是上文第 6 偈頌的進一步說明，解釋為何「淨不淨顛倒，是則無自性」？試想：若不因待「淨相」，又何來「不淨」？假使因「淨」而說「不淨」，則「不淨」不實有。假如不因待「不淨」，何來有「淨」？若因「不淨」而說「淨相」，則「淨相」不實有。

[▲引證] 《宗鏡錄》7：「偈云：若有不真法，即應有真法，實無不

真法，何得有真法？亦如因垢說淨，垢性本無，淨相何有？此相待一門，盡破諸法。以諸法皆是相待而有，未曾有一法而能獨立者。故因緣無性論云：阿難、調達，並為世尊之弟。羅睺、善星，同是如來之胤。而阿難常親給侍，調達每興害逆。羅睺則護珠莫犯，善星則破器難收。以此而觀，諒可知矣！」(T48, 454a)

[無淨不淨，何有貪恚？]

12. 若無有淨者，何由而有貪？若無有不淨，何由而有恚？

[▲簡譯] 由上文可知，假使「淨相」無自性、不實有，有何理由妄生貪愛？若「不淨」無自性、不實有，有何理由妄生瞋恚？

[▲釋文] 以上三偈以「相待法」推演「淨、不淨」之自性空寂，同時引導行者思惟「空義」以遠離諸煩惱。所謂「姪、怒、癡處不可見故，是名遠離姪、怒、癡處。」

[▲引證] 《智論》95：「須菩提白佛言：『世尊！凡夫人所著，頗有實、不異不？著故起業，業因緣故，五道生死中不得脫。』佛告須菩提：『凡夫人所著、起業處，無如毛髮許實事，但顛倒故。須菩提！今為汝說譬喻，智者以譬喻得解。須菩提！於汝意云何？如夢中所見人受五欲樂，有實住處不？』須菩提白佛言：『世尊！夢尚虛妄不可得，何況住夢中受五欲樂！』」(T25, 722a)

◎ 破顛倒法、顛倒者

[空非有常，何來常倒？]

13. 於無常著常，是則名顛倒，空中無有常，何處有常倒？

[▲簡譯] 眾生都是在無常諸行中，心著常見，認妄為真，而名為顛倒。但諸法實相，一切法空，「常」已不可得，何況「常顛倒」？

[▲釋文] 佛法之「無常印」開顯世間諸法生生滅滅，如流水，如燈焰、長風，相似相續而不實有，即是對治「常顛倒」的初方便。

[▲引證] 《智論》86：「但以肉眼粗心，見有無常生滅；凡夫人於諸法中著常見，是所著法還歸無常，眾生得憂悲苦惱。是故佛說：欲離憂苦，莫觀常相！是『無常』破常顛倒故，不為著『無常』故說，是故菩薩捨生滅觀，入不生不滅中。」

問曰：若入不生不滅，不生不滅即復是常，云何得離常顛倒？答曰：如無常有二種：一者、破常顛倒，不著無常；二者、著無常生戲論。無生忍亦如是：一者、雖破生滅，不著無生無滅故，不墮常顛倒；二者、著不生滅故，墮常顛倒。」(T25, 662c)

[空非無常，何來非倒？]

14. 若於無常中，著無常非倒，空中無無常，何有非顛倒？

[▲簡譯] 若以「諸行無常」之理而執著「無常」為「不顛倒」之真理，不免又落入另一邊「顛倒」。諸法實相無相，佛因對治眾生之常顛倒，而說無常，但諸法空相中，「無常」亦不可得，哪裡有所謂的「不顛倒」？

[▲引證]《智論》18：「問曰：若無常不實，佛何以說無常？答曰：佛隨眾生所應而說法，破常顛倒故，說無常；以人不知不信後世故，說『心去後世，上生天上，罪福業因緣，百千萬劫不失。』是對治悉檀，非第一義悉檀。諸法實相，非常、非無常。佛亦處處說諸法空，諸法空中，亦無無常。以是故說『世間無常是邪見』。是故名為法空。」(T25, 193b)

[▲引證]《智論》15：「問曰：佛法常空相中，非有非無；空以除有，空空遮無，是為非有非無，何以言愚癡論？答曰：佛法實相，不受不著。汝『非有非無』受著故，是為癡論。若言『非有非無』是則可說、可破，是心生處，是鬥諍處。」(T25, 170c)

[諸法寂滅，何有著法？]

15. 可著著者著，及所用著法，是皆寂滅相，云何而有著？

[▲簡譯] 所謂「可著、著者、著、所用著法」乃假名施設，針對煩惱有所對治，若觀其本然，是皆寂滅相。若自性空寂，何來所謂「著於諸境」之煩惱？

[▲釋文]「可著」指六境，「著者」指眾生，「著」指貪瞋癡等煩惱，而「所用著法」指六根。佛典所謂「根、境、識三事和合而生觸，緣觸受，緣受愛，……憂悲惱苦集。」實已表明「可著、著者、著、所用著法」乃眾緣和合，寂滅無為，無有一法自成自存，亦非實有貪瞋癡等「著法」。所以說「是皆寂滅相，云何而有著？」

[若無著法，何有著者？]

16. 若無有著法，言邪是顛倒，言正不顛倒，誰有如是事？

[▲簡譯] 承上偈所說已知貪瞋癡等「著法」不實，但世俗法中說「邪行」顛倒，也說「正行」不顛倒。既然「著法」不實有，不可捉摸，而那一個分別「邪正」者，又是誰人？他是實有的嗎？

[▲釋文] 假如貪瞋癡等「著法」不實有，因待「著法」之「著者」可能真實嗎？究竟是誰在分別「邪是顛倒，正不顛倒」？般若經論中，「眾生空、法空」經常被相提並論，以彰顯「人、法」皆空，此處論述又是個明顯的例證。

[▲引證] 《智論》53：「若行者初入佛法，用眾生空，知諸法無我；今用法空，知諸法亦空。以此大悲心及諸法空二因緣故，能不惜內外所有，利益眾生，不起難行想，苦行想，一心精進歡喜。」(T25, 438b)

[▲引證] 《智論》54：「般若波羅蜜中，以眾生空除眾生，即是無菩薩相；以法空除五眾，則無五眾相，二空無有別異，故言：『五眾空、菩薩空，無二無別。』如栴檀火滅，糞草木火滅，滅法無異。取未滅時相，於滅時說，故有別異，於滅中則無異。」(T25, 446b)

[倒與不倒，皆不自生。]

17. 有倒不生倒，無倒不生倒，倒者不生倒，不倒亦不倒。

[▲簡譯] 所謂「顛倒、無倒」是法，「倒者、不倒」是人。「人、

法」相待為緣，互為名義，自性空寂，所謂「顛倒」畢竟無生。

[▲釋文] 以下四句說明為何「顛倒」畢竟無生？

(1) 為何「有倒不生倒」？顛倒之名，來自顛倒者，二者互為名義，空無自性。若「有顛倒」自生顛倒，豈非生生不已，永無寧日？

(2) 為何「無倒不生倒」？無倒之名，來自不顛倒者，二者互為名義，空無自性。若決定「無顛倒」，無則定無，為何又生顛倒？

(3) 為何「倒者不生倒」？顛倒者之名，來自顛倒，二者互為名義，空無自性。若「顛倒者」能自生顛倒，豈非生生不已，永無寧日？

(4) 為何「不倒亦不倒」？不顛倒者之名，來自不顛倒，二者互為名義，空無自性。假使不顛倒者又生顛倒，何來解脫之聖者？何有凡聖之別？

[倒時無生，誰生顛倒？]

18. 若於顛倒時，亦不生顛倒，汝可自觀察，誰生於顛倒？

[▲簡譯] 上文從「人、法」觀察，看不出有任何「自生顛倒」的可能，即使「顛倒時」也不例外，也不生顛倒。行者不妨由此深入思惟，究竟是「誰人」生於顛倒？

[▲釋文] 上文從「人、法」觀察，肯定「顛倒」終無自生之理，或許有人想，那麼「顛倒時」總該有顛倒吧！只是「顛倒時」不離

已顛倒、未顛倒，因待而有；又「顛倒時」本非已顛倒、未顛倒，自性不可得。既然是因待而有，又自性不可得，所以論主勸勉行者由此深入思惟，究竟是「誰人」生於顛倒？

[▲引證]《宗鏡錄》20：「問：云何一切顛倒不成妄耶？答：只為因情所執，遂成虛妄，以執本空，妄即非妄。如起信鈔云，所執本空，與真心不動，迭相成立。只為所執本空，所以真心不動；只由真心不動，故得所執本空，何異萬像本空，明鏡不動！何謂真妄迭相成立？以迷真起妄，妄因真立；悟妄即真，真從妄顯。」(T48，524c)

[無法無人，顛倒無生。]

19. 諸顛倒不生，云何有此義？無有顛倒故，何有顛倒者？

[▲簡譯] 所謂「諸顛倒不生」以何義理而成立？道理在於「顛倒」與「顛倒者」互為緣起，不自生、不他生。若本來「無有顛倒」，又何來顛倒者？本偈為「顛倒、顛倒者」空無自性，作一小結。

[▲引證]《智論》90：「須菩提！菩薩摩訶薩亦如是：為眾生說性空法，是眾生實不可得，以眾生墮顛倒故，拔眾生令住不顛倒。顛倒即是無顛倒；顛倒、不顛倒雖一相，而多顛倒，少不顛倒。無顛倒處中，則無我、無眾生，乃至無知者、見者；無顛倒處中，亦無色，無受、想、行、識，無十二入，乃至無阿耨多羅三藐三菩提，是為諸法性空。」(T25，694c)

◎ 論「顛倒」無性

[四倒若實，則非顛倒。]

20. 若常我樂淨，而是實有者，是常我樂淨，則非是顛倒。

[▲簡譯] 所謂「常我樂淨」，佛典中慣常說「常樂我淨」，稱為四顛倒。假如「四顛倒」真實有，有則定有，為何又稱為「顛倒」？豈不矛盾？

[▲釋文] 大乘經論中，所謂「常樂我淨」至少具有二層的意義。

一者、代表涅槃的功德。這是相對於無明因緣的「常樂我淨」而說的。如《大般若經》332：「善現！若菩薩摩訶薩恒作是念：『諸有情類於長夜中，其心常為四倒所倒，謂常想倒、心倒、見倒；若樂想倒、心倒、見倒；若我想倒、心倒、見倒；若淨想倒、心倒、見倒。我為如是諸有情故，應趣無上正等菩提，修諸菩薩摩訶薩行，證得無上大菩提時，為諸有情說無倒法，謂說生死無常、無樂、無我、無淨，唯有涅槃寂靜微妙，具足種種常、樂、我、淨真實功德。』善現！是菩薩摩訶薩成就此念，行深般若波羅蜜多，方便善巧所攝受故，於佛十力、四無所畏、四無礙解、大慈、大悲、大喜、大捨、十八不共法，若未圓滿，終不證入如來勝定。」(T6，701b)

二者、代表五欲、無明因緣。幸好無明因緣之常、樂、我、淨，本無有實性，否則世間之顛倒無人可破，亦無法可破；但若可破，即不實有。

[▲引證]《智論》19：「凡夫人未入道時，是四法中，邪行起四顛倒：諸不淨法中淨顛倒，苦中樂顛倒，無常中常顛倒，無我中我顛倒。破是四顛倒故，說是四念處；破淨倒故說身念處；破樂倒故說受念處；破常倒故說心念處；破我倒故說法念處。」(T25, 198c)

[四倒若無，非倒亦無。]

21. 若常我樂淨，而實無有者，無常苦不淨，是則亦應無。

[▲簡譯] 如上所說，「常樂我淨」是為顛倒想、不實有。既然不實有，那麼對治顛倒想之「無常、苦、不淨」等四念處，可以認定為實有的嗎？

[▲釋文]「常樂我淨」乃無明因緣所生，所以不實有；而「無常、苦、不淨」等四念處，是為對治悉檀，相對於「常樂我淨」之顛倒而說的。若無有顛倒之病，又何須對治之藥？所以也不實有。值得注意的問題是：假使「無常、苦空」，在「一切法空」的論證中，並不實有，何以能成為三法印？如下引證：

[▲引證]《智論》22：「問曰：摩訶衍中說：諸法不生不滅，一相所謂無相，此中云何說，一切有為作法無常，名為法印？二法云何不相違？答曰：觀無常，即是觀空因緣，如觀色念念無常，即知為空。過去色滅壞，不可見故無色相；未來色不生，無作無用，不可見故無色相；現在色亦無住，不可見，不可分別知，故無色相。無色相即是空，空即是無生無滅。無生無滅及生滅，其實是一，說有廣略。」(T25, 222c)

[顛倒若滅，無明亦滅。]

22. 如是顛倒滅，無明則亦滅，以無明滅故，諸行等亦滅。

[▲簡譯] 假如觀察「顛倒法、顛倒者、顛倒時」皆不實有，可知「顛倒性空」，當下「無明」隨之而滅。若無明滅，「愛、取、有、生、老死」等諸行因緣，必然也隨之而滅，無量眾苦亦滅。

◎ 結觀「煩惱性空」

[煩惱有性，云何可斷？]

23. 若煩惱性實，而有所屬者，云何當可斷？誰能斷其性？

[▲簡譯] 假如煩惱有其實性，又有所屬者，有則定有、常有，而不可破壞，這如何能斷？所謂「性名自有，不待因緣。」不待因緣之法，誰能斷其性？

[煩惱無性，云何可斷？]

24. 若煩惱虛妄，無性無屬者，云何當可斷？誰能斷無性？

[▲簡譯] 假如煩惱虛妄，空無自性，無有所屬者，無則定無，那空無所有之法，如何能斷？誰能斷無性？

[▲釋文] 以上二偈表明，不論煩惱性決定為「實有」或「實無」，皆無法可斷，無人能斷。幸好煩惱空無自性，不實有，也不實無，才有離欲、禪定、解脫、斷苦等淨業成就，也才有三寶住世，利益眾生。以上二偈屬「有無法」論理。

[▲引證]《智論》86：「內外五欲中，無有常、樂、我、淨實；若有者，我本行菩薩道時，不能觀五欲空無所有性、入初禪。今欲、惡不善法，無有實性——若自性、若他性，是故我為菩薩時，離五欲、惡不善法，入初禪，乃至入第四禪。」(T25, 666a)

觀四諦品第二十四（四十偈）

四聖諦，苦、集、滅、道統攝一切佛法。其基本意涵，身心等諸法皆是苦，實無有樂，是為苦諦；而苦因緣，由愛等煩惱所生，是為集諦；苦所盡處，名為涅槃，是為滅諦；以智慧方便行至涅槃，是為道諦。經典上說，佛演說四諦法，如獅子吼一般，常使沈迷欲樂的諸天大夢初醒而感到怖畏，他們想，原來世間的真相是無常、苦空、無我，我們迷惑顛倒太久了，只見常相、樂相！

觀察四諦，之所以能遠離諸苦、滅苦的關鍵在於「無漏心相應，思惟動發，覺知籌量。」以四聖諦的次第而言，佛為人說法，並非皆從初門「苦諦」開始，由於聽法者的智慧深淺不同，有人只聽了一諦，或二、三諦，即成道果；以聲聞根器而言，所謂「四念處是四諦之初門，四諦是四沙門果初門。」聲聞人大多依此次第而行。而以菩薩根器所行之四諦，次第又有所不同，所謂「菩薩住三解脫門，觀四諦，知是聲聞、辟支佛法，直過四諦，入一諦，所謂一切法不生不滅、不垢不淨、不來不去等。」換言之，聲聞人以四諦得道，而菩薩以一諦入道。

但問，所謂「菩薩以一諦入道」究竟是哪一諦？是「滅諦」！因四諦以「滅諦」為上，其他三諦皆攝受於「滅諦」中。換言之，菩薩所觀四諦乃立基於「畢竟空，不二入，無相」之般若波羅蜜而有的。若從「畢竟空」而論，所謂「苦諦不可得，畢竟淨故；集、滅、道諦不可得，畢竟淨故。」以「不二入」而言，所謂「知苦聖

諦時，遠離二法，知苦諦不二不別，是名苦聖諦；集、滅、道亦如是。」若以「無相」而言，所謂「一切無漏法無相、無憶念。……是滅盡法無相、無緣，云何有憶念？憶念皆是緣相、著法。」如上所說之菩薩所行四諦，皆可從下文之論理而獲得證實。

偈頌全文

◎ 疑「若有空義，一切不成」

[若一切空，無四聖諦。]

1. 若一切皆空 無生亦無滅 如是則無有 四聖諦之法

[苦集滅道，無有是事。]

2. 以無四諦故 見苦與斷集 證滅及修道 如是事皆無

[無道果故，亦無賢聖。]

3. 以是事無故 則無四道果 無有四果故 得向者亦無

[亦無僧寶，亦無法寶。]

4. 若無八賢聖 則無有僧寶 以無四諦故 亦無有法寶

[亦無佛寶，三寶皆破。]

5. 以無法僧寶 亦無有佛寶 如是說空者 是則破三寶

[因果罪福，一切悉壞。]

6. 空法壞因果 亦壞於罪福 亦復悉毀壞 一切世俗法

◎ 答「以有空義，一切得成」

[不知空義，自生煩惱。]

7. 汝今實不能 知空空因緣 及知於空義 是故自生惱

- [佛依二諦，為眾說法。]
8. 諸佛依二諦 為眾生說法 一以世俗諦 二第一義諦
[不知二諦，不知真義。]
9. 若人不能知 分別於二諦 則於深佛法 不知真實義
[不依俗諦，不得勝義。]
10. 若不依俗諦 不得第一義 不得第一義 則不得涅槃
[不正觀空，鈍根自害。]
11. 不能正觀空 鈍根則自害 如不善呪術 不善捉毒蛇
[是法微妙，佛本不說。]
12. 世尊知是法 甚深微妙相 非鈍根所及 是故不欲說
[汝所說過，於空無有。]
13. 汝謂我著空 而為我生過 汝今所說過 於空則無有
[以有空義，一切法成。]
14. 以有空義故 一切法得成 若無空義者 一切則不成
[不知己過，反說他過。]
15. 汝今自有過 而以迴向我 如人乘馬者 自忘於所乘
[決定有性，無因無緣。]
16. 若汝見諸法 決定有性者 即為見諸法 無因亦無緣
[決定有性，壞一切法。]
17. 即為破因果 作作者作法 亦復壞一切 萬物之生滅

[因緣生法，名空假中。]

18. 眾因緣生法 我說即是空⁷ 亦為是假名 亦是中道義

[因緣生法，一切皆空。]

19. 未曾有一法 不從因緣生 是故一切法 無不是空者

[一切不空，無四聖諦。]

20. 若一切不空 則無有生滅 如是則無有 四聖諦之法

◎ 論「四諦因緣生」

[苦從緣生，無常是苦。]

21. 苦不從緣生 云何當有苦 無常是苦義 定性無無常

[若有定苦，則破集諦。]

22. 若苦有定性 何故從集生 是故無有集 以破空義故

[若有定苦，則破滅諦。]

23. 苦若有定性 則不應有滅 汝著定性故 即破於滅諦

[若有定苦，則破道諦。]

24. 苦若有定性 則無有修道 若道可修習 即無有定性

[若無四諦，道何所至？]

25. 若無有苦諦 及無集滅諦 所可滅苦道 竟為何所至

[若有定苦，其性不異。]

26. 若苦定有性 先來所不見 於今云何見 其性不異故

⁷「我說即是空」，CBETA 原文為「我說即是無」。筆者參考青目論，及歷代諸師之引用，修訂為「我說即是空」。

[見苦不然，四諦不然。]

27. 如見苦不然 斷集及證滅 修道及四果 是亦皆不然

[四果先無，今云何得？]

28. 是四道果性 先來不可得 諸法性若定 今云何可得

[若無四果，則無僧寶。]

29. 若無有四果 則無得向者 以無八聖故 則無有僧寶

[無四諦故，三寶皆無。]

30. 無四聖諦故 亦無有法寶 無法寶僧寶 云何有佛寶

◎ 論「佛道非定性」

[法若定性，壞菩提道。]

31. 汝說則不因 菩提而有佛 亦復不因佛 而有於菩提

[先無佛性，不應成佛。]

32. 雖復勤精進 修行菩提道 若先非佛性 不應得成佛

◎ 論「罪福不空」之過失

[諸法不空，法有定性。]

33. 若諸法不空 無作罪福者 不空何所作 以其性定故

[善惡無報，離業有報。]

34. 汝於罪福中 不生果報者 是則離罪福 而有諸果報

[罪福有果，云何不空？]

35. 若謂從罪福 而生果報者 果從罪福生 云何言不空

◎ 斥「諸法不空」之過失

[空義若破，世法亦破。]

36. 汝破一切法 諸因緣空義 則破於世俗 諸餘所有法

[空義若破，因果亦破。]

37. 若破於空義 即應無所作 無作而有作 不作名作者

[空義若破，成壞亦破。]

38. 若有決定性 世間種種相 則不生不滅 常住而不壞

[空義若破，未得不得。]

39. 若無有空者 未得不應得 亦無斷煩惱 亦無苦盡事

◎ 結觀「因緣生法」

[見因緣法，見佛見法。]

40. 是故經中說 若見因緣法 則為能見佛 見苦集滅道

偈頌註釋

◎ 疑「若有空義，一切不成」

[若一切空，無四聖諦。]

1. 若一切皆空，無生亦無滅，如是則無有，四聖諦之法。

[苦集滅道，無有是事。]

2. 以無四諦故，見苦與斷集，證滅及修道，如是事皆無。

[無道果故，亦無賢聖。]

3. 以是事無故，則無四道果，無有四果故，得向者亦無。

[▲簡譯] 佛所開演的「空義」並非人人得解，將「空」視為斷滅

者，大有人在。因為不解空義，他們以為，若一切法空，則無生無滅，也不應有四諦法，所謂見苦、斷集、證滅、修道等十六聖行，無有是事！因為無有四諦法，也不應出現四道果，而「得向者」更不可能！

[▲釋文] 誤解空義者以為，若一切皆空，則無有四聖諦，也不應有見諦得道的過程，亦無有四向四果的聖位。「向」是正向其果位之意。聲聞乘的修道階位，稱為四向四得、四雙八輩：他們是須陀洹向（預流向）、須陀洹果（預流果）、斯陀含向（一來向）、斯陀含果（一來果）、阿那含向（不還向）、阿那含果（不還果）、阿羅漢向、阿羅漢果。

[亦無僧寶，亦無法寶。]

4. 若無八賢聖，則無有僧寶，以無四諦故，亦無有法寶。

[亦無佛寶，三寶皆破。]

5. 以無法僧寶，亦無有佛寶，如是說空者，是則破三寶。

[因果罪福，一切悉壞。]

6. 空法壞因果，亦壞於罪福，亦復悉毀壞，一切世俗法。

[▲簡譯] 誤解空義者，不但誤解甚大，甚至「指責」空義的過失。他們說：若一切法空，不應有四向四果的八賢聖，也就沒了僧寶；也因為無有四諦，法寶也沒了。一旦除去法寶、僧寶，也不應有佛寶，如此空義，豈不破壞三寶！不僅如此，說一切法空，不但壞了因果，壞罪福因緣，更徹底毀壞一切世俗禮法，這樣還需要不殺、

不盜等世間的道德規範嗎？如上所說可知，初次聽聞空義者，其內心起了極大的疑惑，可謂大惑不解！

[▲引證]《智論》15：「若諸法無者，有二種：一者、常無，二者、斷滅故無。若先有今無，若今有後無，是則斷滅。若然者，則無因緣；無因緣者，應一物中出一切物，亦應一切物中都無所出。後世中亦如是，若斷罪福因緣，則不應有貧富、貴賤之異，及墮惡道、畜生中。若言常無，則無苦、集、滅、道；若無四諦，則無法寶；若無法寶，則無八賢聖道；若無法寶、僧寶，則無佛寶；若如是者，則破三寶。復次，若一切法實空者，則無罪福，亦無父母，亦無世間禮法，亦無善無惡。然則善惡同門，是非一貫，一切物盡無，如夢中所見。若言實無，有如是失，此言誰當信者！」(T25, 171b)

◎ 答「以有空義，一切得成」

[不知空義，自生煩惱。]

7. 汝今實不能，知空空因緣，及知於空義，是故自生惱。

[▲簡譯] 論主說：以你這般的認知，證明你實在不明白何謂空？何謂空因緣？何謂空義？所以才自生煩惱。

[佛依二諦，為眾說法。]

8. 諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦。

[▲簡譯] 諸佛完全依於二諦而為眾生說法：一者、稱為世俗諦，二者、稱為第一義諦。

[▲釋文] 「佛以二諦說法」乃佛法中普遍的認知。何謂二諦？一、世俗諦，簡稱「俗諦」，此乃世間人共許的認知，使人能分別善惡，邪正，知禮義，知廉恥，知因果業報，尊崇三寶。二、第一義諦，簡稱「真諦」，此乃以俗諦為本，令人善知法性空寂，即俗即真，緣生無性，得大自在。依聽法者根器之不同，佛時而說俗諦，時而說真諦，使人捨棄執受，契入中道。「真俗二諦」同依緣生性空之理，相互證成，本論中隨處可見。

[▲引證] 《智論》38：「佛法中有二諦：一者、世諦，二者、第一義諦。為世諦故，說有眾生；為第一義諦故，說眾生無所有。」(T25, 336b) 《智論》99：「佛法中有二諦：世諦、第一義諦。世諦故言：佛說般若波羅蜜；第一義故說：諸佛空，無來無去。」(T25, 746b)

[▲引證] 《宗鏡錄》8：「良以諸法，起必從緣，從緣有故，必無自性，由無性故，所以從緣，緣有性無，更無二法；而約幻有，萬類差殊，故名俗諦。無性一味，故名真諦。」(T48, 455b)

[不知二諦，不知真義。]

9. 若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。

[▲簡譯] 假如學人不能善巧分別二諦，面對甚深佛法時，即無法契入，而不知佛法的真實義。

[▲釋文] 但問：「真俗二諦」如何分別？以「業、果」為例，假如說「有業、有果」名為俗諦；若說「非業、非果」，體性空寂，即

名真諦。說「業果」空，乃依業果相續，不一不異，體性空寂，而名為空，此即「以俗證真」。說「業果」有，乃依業果自性空寂，緣生而有，亦是假名而有，此即「以真證俗」。

[▲引證]《智論》22：「巧出者，二諦不相違故，所謂世諦、第一義諦是；智者不能壞、愚者不起諍故。是法亦離二邊，所謂若受五欲樂，若受苦行。復離二邊：若常、若斷；若我、若無我；若有、若無。如是等二邊不著，是名巧出。諸外道輩自貴其法，毀賤他法故，不能巧出。」(T25, 221b)

[不依俗諦，不得勝義。]

10. 若不依俗諦，不得第一義，不得第一義，則不得涅槃。

[▲簡譯] 第一義諦之空，不是憑空想像而妄立之「空」，而是依於俗諦，思惟諸緣非有、非無，泯除二邊妄見，熄滅著心，而得第一實義，所謂真諦。若不得真諦，妄心不除，必然與「涅槃道」分隔兩岸，不相往來！

[▲釋文] 凡說有五陰世間，有有為法，有業有報，有凡有聖，有縛有解，有生老病死等之世俗共見，名為俗諦。亦即，俗諦多說一切法「有」，有四聖諦、三寶等等。依俗諦而深入觀照，發現一切法依緣而立，離緣而滅，體性空寂，徹見一切法空，名第一義諦。

換言之，真諦說一切法空，非憑白而空，而是依俗知真，非斷滅，所以「若不依俗諦，不得第一義。」假如僅以妄想而說一切法空，

名邪空，這種情況，世俗諦尚且不具備，遑論得第一義諦？若不具「第一義諦」則妄見不除，遑論得涅槃？有關俗諦、真諦相互證成之理，本論中隨處可見。

[不正觀空，鈍根自害。]

11. 不能正觀空，鈍根則自害，如不善呪術，不善捉毒蛇。

[▲簡譯] 假如不能正觀緣起無性，如你這般鈍根，竟將「實相」解成「邪空」，必然危害自己。恰如有人不擅長施咒術、捉毒蛇，偏偏愛捉毒蛇，遲早要遭殃！

[▲釋文] 所謂「鈍根、利根」，經論中有諸多說法，不一而足。《智論》以「能觀法空」、「能觀諸法實相」為利根，反之則為鈍根，甚至以此標準而分判「大小乘」。

[▲引證] 《智論》14：「若出家持戒，不營世業，常觀諸法實相無相；先雖鈍根，以漸轉利。」(T25, 163b) 《智論》31：「小乘弟子鈍根故，為說眾生空，我我所無故，則不著餘法；大乘弟子利根故，為說法空，即時知世間常空，如涅槃。」(T25, 287b)

[是法微妙，佛本不說。]

12. 世尊知是法，甚深微妙相，非鈍根所及，是故不欲說。

[▲簡譯] 世尊了解空法的「甚深微妙」，不是鈍根者可以受持的，所以佛典上提及佛成道後，寂靜默然而不欲說法，經過諸天勸請，方才大開法宴。

[▲引證]《智論》7：「今是釋迦文尼佛，得道後五十七日寂不說法；自言：我法甚深，難解難知！一切眾生縛著世法，無能解者；不如默然入涅槃樂。」(T25, 109b) 又《法華經》1：「於三七日中，思惟如是事，我所得智慧，微妙最第一。眾生諸根鈍，著樂癡所盲，如斯之等類，云何而可度？」(T9, 07c)

[汝所說過，於空無有。]

13. 汝謂我著空，而為我生過，汝今所說過，於空則無有。

[▲簡譯] 論主說：你認為我執著空法而舉出我的過失；但你所說的種種過失，在真實空義中，根本是不存在的。

[▲引證]《智論》18：「邪見人於諸法斷滅令空；摩訶衍人知諸法真空，不破不壞。」(T25, 193c)

[以有空義，一切法成。]

14. 以有空義故，一切法得成，若無空義者，一切則不成。

[▲簡譯] 不但你所說的種種過失在真實空義中不存在；反倒是，幸好一切法具足空義，才能成就一切萬法。若無空義，如你眼前所見的一切，全然不可能成立！

[▲釋文] 所謂「空」乃緣生性空，空無自性而名為空。以有空義，才有世間、出世間的一切，仗因託緣而生，所以說「以有空義故，一切法得成」。相對的，若無空義者，表示一切法無須因緣，無因無緣即不空，何以成立一切？

[▲引證]《智論》90：「佛告須菩提：『一切法性空，是諸佛真法；若得是法，則名為佛；若說此法，名為度眾生。三世佛皆亦如是，離是性空，則無道無果。』道者，八聖道分；果者，七種果。所以者何？若離性空別有定法，則取相生著，著故，亦無離欲，無離欲故，則無道果。若離性空，雖行布施、持戒，行慈悲等，善法力故，雖不墮惡道，生天果盡，還墮惡道，如本不異。行性空法，亦不著性空，即是涅槃。行餘法，生著心，有退失；若行此法，則無退失。」

(T25, 698b)

[▲引證]《宗鏡錄》14：「若眾生各各有性，自體不移，則永作眾生，無因成佛，所以無性理同。以有空義，故一切法得成，於畢竟空中，熾然建立一切法。若此一微塵法成，則盡十方虛空界，一切異法一時成；若有一微塵異法不成者，此間一毫之法亦不成，失圓頓義。」(T48, 488c)

[不知己過，反說他過。]

15. 汝今自有過，而以迴向我，如人乘馬者，自忘於所乘。

[▲簡譯] 今天你自己不認識空義，自己有過失，反而責難於我，恰如騎馬的人，忘了自己騎馬！

[決定有性，無因無緣。]

16. 若汝見諸法，決定有性者，即為見諸法，無因亦無緣。

[▲簡譯] 假如你認為，眼前所見的一切決定有性，等於見一切法

無因無緣。但試問，有哪一法是可以無因無緣而存在的？

[決定有性，壞一切法。]

17. 即為破因果，作作者作法，亦復壞一切，萬物之生滅。

[▲簡譯] 假如容許任何一「法」無因無緣而有，即是破壞因果，破壞一切作業、作者、作法，更破壞一切萬物之生生滅滅。

[因緣生法，名空假中。]

18. 眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。

[▲簡譯] 佛說諸法眾緣和合，緣生無性，若再作解釋，我說是「空」；而空亦復空，一切法不可得，徒有「假名」。如此審觀諸法實相，空有不二，非空非有，即是「中道」之義。

[▲釋文] 北齊時代的慧文大師，讀了這首偈頌之後，悟得一心三觀之理，後來成為中國天台宗「三諦」思想的起源，影響至為深遠。天台家依本偈而具體成立三諦之說：一、諦了諸法自性空、自相空，空無體性，名「真諦」。二、諦了諸法緣起無礙，因果歷歷，空有假名，名「俗諦」。三、諦了諸法非俗非真，即俗即真，圓融無礙；即空、即假、即中，不可思議，名為「中諦」。若不依緣生法而說「俗諦」則墮常見；若不依緣生法而說「真諦」即墮斷見，皆墮於一邊，而不入中道。

[▲引證] 《智論》6：「因緣生法，是名空相，亦名假名，亦名中道。若法實有，不應還無，今無先有，是名為斷。不常不斷，亦不有無，

心識處滅，言說亦盡。」(T25, 107a)

[▲引證]《宗鏡錄》3：「雖諸法不住，以無住法住般若中，即是入空；以無住法住世諦，即是入假；以無住法住實相，即是入中。此無住慧，即是金剛三昧。」(T48, 428b)

[因緣生法，一切皆空。]

19. 未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。

[▲簡譯] 諸法實相是：從來無有一法可以不假因緣而生，既然是眾緣和合，既然無有體性，所以一切法，無不是空，而空亦復空，無一微塵實有。

[▲引證]《宗鏡錄》8：「緣生故名有，緣生故名空；無性故名有，無性故名空。良以諸法，起必從緣，從緣有故，必無自性；由無性故，所以從緣，緣有性無，更無二法。」(T48, 455b)《宗鏡錄》82：「因緣所生法，即空、即假、即中。又如金剛般若經云：譬如人有目，日光明照，見種種色。若眼獨見，不應須日；若無色者，雖有日眼，亦無所見。如是三法不異時，不相離。眼喻於止，日喻於觀，境喻於色。如是三法，不前不後，一時論三，三中論一，亦復如是。」(T48, 866b)

[一切不空，無四聖諦。]

20. 若一切不空，則無有生滅，如是則無有，四聖諦之法。

[▲簡譯] 假使一切法不空，即為實有，有則定有，無有生滅。若

無生滅變異，何來知苦、斷集、證滅、修道之過程？換言之，何有四聖諦之法？

[▲釋文] 所謂「一切法不空」意謂「常有」或「常無」。有則常有，無則常無，無因無緣，亦無生滅，若無生滅，亦無四聖諦。但問：何以因緣生滅，才有四諦？因於過去雖未見苦，如今因緣無常而得見苦；過去雖未斷集，如今可得斷集之良方；過去雖未證滅，如今機緣成熟而可證滅；過去雖未修道，如今得遇師長說法因緣而可修道。所謂一切法「常無」之過失，如下引證：

[▲引證] 《智論》15：「若言常無，則無苦、集、滅、道；若無四諦，則無法寶；若無法寶，則無八賢聖道；若無法寶、僧寶，則無佛寶；若如是者，則破三寶。」(T25, 171c) 進一步解釋，則如下引證：

[▲引證] 《智論》31：「若無常性是實，應失業果報。所以者何？生滅過去不住故，六情亦不受塵，亦不積習因緣；若無積習，則無誦經、坐禪等。以是故，知無常性不可得。無常尚不可得，何況常相！復次，苦性亦不可得，若實有是苦，則不應生染著心。若人厭畏苦痛，於諸樂中亦應厭畏；佛亦不應說三受：苦受、樂受、不苦不樂受；亦不應苦中生瞋，樂中生愛，不苦不樂中生癡。若一相者，樂中應生瞋，苦中應生愛，但是事不然！」(T25, 292c)

◎ 論「四諦因緣生」

[苦從緣生，無常是苦。]

21. 苦不從緣生，云何當有苦？無常是苦義，定性無無常。

[▲簡譯] 眾生之所以有苦，無不是由盛而衰，好景不再，不順己意而有苦受；假如「苦不從緣生」即有定性，而非無常，怎麼能說有苦？所謂「苦諦四相」乃無常、苦、空、無我。「無常」確實是苦義，諸法若有定性，何來無常？

[若有定苦，則破集諦。]

22. 若苦有定性，何故從集生？是故無有集，以破空義故。

[▲簡譯] 假如「苦有定性」即不依緣生，何來因緣的招感？怎能說「從集所生」？如此一來，招感苦果的「集諦四相」，所謂因、集、生、緣，即無意義，因為破了因緣生法所立的「空義」之故。

[若有定苦，則破滅諦。]

23. 苦若有定性，則不應有滅，汝著定性故，即破於滅諦。

[▲簡譯] 假如「苦有定性」必無人能滅，無法能滅，永遠是苦。如此一來，熄滅眾苦的「滅諦四相」，所謂盡、滅、妙、出，毫無意義，等於破了滅諦。

[若有定苦，則破道諦。]

24. 苦若有定性，則無有修道，若道可修習，即無有定性。

[▲簡譯] 假如「苦有定性」必無人能滅，無法能滅。如此，可滅

眾苦而向於涅槃的「道諦四相」，所謂道、正、行、跡，毫無意義。反之，倘若有道可修，有八正道可行，表示「苦」無有定性，而可變異、可止息、可滅盡。

[若無四諦，道何所至？]

25. 若無有苦諦，及無集滅諦，所可滅苦道，竟為何所至？

[▲簡譯] 承上所說，若「無有苦諦、集諦、滅諦」，那可滅眾苦之道，又是為何而設的？又將行至何處？何以說「佛一切智為大車，八正道行入涅槃」？

[若有定苦，其性不異。]

26. 若苦定有性，先來所不見，於今云何見？其性不異故。

[▲簡譯] 若「苦有定性」必須從初至今，皆應有苦；若最初不見有苦，為何如今受苦了呢？所謂「定性」必然其性不異，何以發生「先無今有」之事？假使先無而今有，怎能說「苦有定性」？

[見苦不然，四諦不然。]

27. 如見苦不然，斷集及證滅，修道及四果，是亦皆不然。

[▲簡譯] 若諸法有定性，如上所論可知不可能「見苦」；以此例觀斷集、證滅、修道，及四向四果，同理可知全然不可能！

[▲釋文] 若諸法有定性，尚未斷集者，因法有定性，今後也不應「斷集」。尚未證滅者，因法有定性，今後也都不應「證滅」。尚未

修道者，因法有定性，今後也不應「修道」。如此一來，當然亦無四道果。以下各偈進一步說明：

[四果先無，今云何得？]

28. 是四道果性，先來不可得，諸法性若定，今云何可得？

[▲簡譯] 凡夫最初無有四道果，假使諸法有定性，凡夫應該永遠是凡夫，四道果必然遙遙無期，如何可得？

[若無四果，則無僧寶。]

29. 若無有四果，則無得向者，以無八聖故，則無有僧寶。

[▲簡譯] 假使無有四道果，當然亦無「向果者」，這樣，經典所謂的八賢聖，名為僧寶，自然也談不上了！

[無四諦故，三寶皆無。]

30. 無四聖諦故，亦無有法寶，無法寶僧寶，云何有佛寶？

[▲簡譯] 四聖諦總攝一切助道善法，一旦無有四聖諦則無法寶；若無法寶，世間無有賢聖，何來僧寶？賢聖僧尚且無有，誰能得成佛道？又何來佛寶？

[▲釋文] 為何無有四聖諦，則破壞三寶？佛寶因法寶而成，法寶因佛寶而出，即便法寶之「開合」或「名稱」不同，但法寶、佛寶必然不相捨離。再者，若無法寶，世間無有聖賢，何來僧寶？又因傳承法寶，紹隆佛種之故而名僧寶，假使無法可證，亦無法可繼，

又何來僧寶？所以若無四諦，必然三寶斷絕。

[▲引證]《智論》64：「是時，有一比丘作是言：我當禮般若波羅蜜！般若波羅蜜中，雖無法生、無法滅，而有戒眾、定眾、慧眾、解脫眾、解脫知見眾；而有諸須陀洹、諸斯陀含、諸阿那含、諸阿羅漢、諸辟支佛，有諸佛；而有佛寶、法寶、比丘僧寶，而有轉法輪。」(T25, 511b)

[▲引證]《智論》94：「是菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，一切善法內般若波羅蜜中，行菩薩道，得阿耨多羅三藐三菩提。得阿耨多羅三藐三菩提已，為眾生說四聖諦——苦、苦集、苦滅、苦滅道，開示分別一切助道善法皆入四聖諦中；用是助道善法故分別有三寶。何等三？佛寶，法寶，僧寶。不信、拒逆是三寶故，不得離五道生死。」(T25, 718c)

◎ 論「佛道非定性」

[法若定性，壞菩提道。]

31. 汝說則不因，菩提而有佛，亦復不因佛，而有於菩提。

[▲簡譯] 假使如你所說，諸法有定性，終將不因覺心而有佛；而且也不因佛，而有一切覺悟眾生之行。若法有定性，則無因無緣，豈不是菩提道與成佛，兩不相干？如此則完全不合佛道之義。

[▲引證]《智論》92：「須菩提白佛言：『世尊！若一切諸法不生，云何菩薩摩訶薩能生菩提道？』佛告須菩提：『如是！如是！一切

法無生。云何無生？無所作、無所起者，一切法不生故。』須菩提白佛言：『世尊！有佛無佛，諸法法相不常住耶？』佛言：『如是！如是！有佛無佛，是諸法法相常住。以眾生不知是法住法相；為是故，菩薩摩訶薩為眾生故，生菩提道，用是道拔出眾生生死。』」（T25，706b）

[先無佛性，不應成佛。]

32. 雖復勤精進，修行菩提道，若先非佛性，不應得成佛。

[▲簡譯] 假使如你所說，諸法有定性，凡夫與佛，必然各有定性，兩不相干。如此一來，凡夫即使精進修行佛道也枉然，只因為沒有具備諸佛的智慧德行，所以永遠不應成佛，是這樣嗎？

[▲釋文] 凡夫不具備諸佛之種種智慧德行，如四無所畏，十八不共法，三十二相等，假如諸法有定性，既然先前不具備，爾後也不應該有，無論如何精進於佛道，必定徒勞無功。其實，大乘佛法之所以重視初發心，其道理即在於深植善根，而能畢竟成佛，非有定性可言。

[▲引證] 《智論》30：「欲植一善根於佛福田中，至得阿耨多羅三藐三菩提不盡者，當學般若波羅蜜！」（T25，282a）

[▲引證] 《涅槃經》38：「發心畢竟二不別，如是二心先心難，自未得度先度他，是故我禮初發心。初發已為人天師，勝出聲聞及緣覺，如是發心過三界，是故得名最無上。」（T12，589b）《肇論》解

釋：「所謂發心畢竟二無別，從因至果，而行行不遷。」(X54, 336b)

◎ 論「罪福不空」之過失

[諸法不空，法有定性。]

33. 若諸法不空，無作罪福者，不空何所作？以其性定故。

[▲簡譯] 若「諸法不空」則諸法有「定性」，如此一來，不可能有人犯罪或修福，只因命運「不空」而早有定數，何必有所作為！

[▲釋文] 人之所以為善、為惡，無不是希望改變現前之處境，若諸法「不空」，不空則有「定性」，有定性則無因無緣，哪有改變的可能？有所謂「宿命論者」認為命運不可改，也僅止於一生一世，假使有這種「定性」邪見，則生生世世毫無希望。

[善惡無報，離業有報。]

34. 汝於罪福中，不生果報者，是則離罪福，而有諸果報。

[▲簡譯] 假如諸法有定性，不但你的一切罪業福業，不生果報；而且離於罪業福業，卻別有果報，因為果報是「定性」，不從罪業福業而生。

[罪福有果，云何不空？]

35. 若謂從罪福，而生果報者，果從罪福生，云何言不空？

[▲簡譯] 假如從種種現象觀察，肯定犯罪或修福的行為必有果報；而今苦樂之果報，也必然從過去之罪福因緣所生，怎能說諸法

有定性？怎能說諸法不空？

◎ 斥「諸法不空」之過失

[空義若破，世法亦破。]

36. 汝破一切法，諸因緣空義，則破於世俗，諸餘所有法。

[▲簡譯] 假如認為諸法有定性，必然破壞諸法因緣生之「空義」，也破壞一切世俗之禮法、規矩、制度。世俗法，無不是為維護社會之祥和安樂而設，若無緣起之空義，即無所謂「前因後果」之因緣造作，那又何必制訂規矩制度？

[空義若破，因果亦破。]

37. 若破於空義，即應無所作，無作而有作，不作名作者。

[▲簡譯] 假如壞了「空義」，必然一切法不待因緣，這樣人們何必有所作為？而「作業」及「作者」亦失去因待，這豈不是不待作者而有作業，不待作業而有作者？這將是甚麼情況，畢竟無法想像，但可確信，世間萬象雖然空無自性，但根塵相待，因果相應，不相錯亂。

[▲引證] 《智論》6：「諸法相雖空，亦有分別可見、不可見。譬如幻化象、馬及種種諸物，雖知無實，然色可見，聲可聞，與六情相對，不相錯亂。」(T25, 101c)

[空義若破，成壞亦破。]

38. 若有決定性，世間種種相，則不生不滅，常住而不壞。

[▲簡譯] 若一切法有「決定性」，世間現象不可能有「成住壞空」之變化，必然不生不滅，常住而不壞。但這般「不生不滅」乃邪見，絕不是正見緣起性空之不生不滅。

[▲引證] 《智論》74：「無生滅有二種：一者、邪見人謂世間常有故無生滅。二者、破生滅故言無生滅。」(T25, 581b)

[空義若破，未得不得。]

39. 若無有空者，未得不應得，亦無斷煩惱，亦無苦盡事。

[▲簡譯] 假如無有「空義」則有「決定性」，如此一來，凡夫未得道果者，未得種種無漏功德者，決定得不到；未斷煩惱者，也決定斷不了；未滅眾苦者，也決定滅不了。總之，假使不解空義，不但不可能成立四諦，也不可能實踐四諦而滅一切苦，更不可能得究竟解脫。

◎ 結觀「因緣生法」

[見因緣法，見佛見法。]

40. 是故經中說，若見因緣法，則為能見佛，見苦集滅道。

[▲簡譯] 如上所說可知「因緣生法」乃世間真理。若見因緣法，等於當下見佛，亦見「苦集滅道」。聲聞乘所指的「法」乃「四聖諦」；菩薩乘所指的「法」是為「般若波羅蜜」。

[▲引證] 所謂「是故經中說」意指《大乘稻稈經》所謂：「今日世尊觀見稻稈，告諸苾芻而說是語：汝等苾芻若見緣生即是見法，若

見法即見佛，婆伽梵如是說已默然而住。」(T16, 819a)

其他經論也有類似之說，如《中阿含經》7：「若見緣起便見法，若見法便見緣起。」(T1, 467a) 又如《智論》100：「又法寶不離佛寶，菩薩有三十二相、八十隨形好，不名為佛；得法寶故名為佛，法寶即是般若波羅蜜。如人從佛得利，乃至得解脫涅槃，若人於般若中能信行，亦以三乘法而入涅槃。是故說『般若在世，如佛在世說法無異』。」(T25, 755c)

觀涅槃品第二十五 (二十四偈)

以菩薩的智慧觀察，「世間」及「涅槃」無二無別，所以能不厭世間，不樂涅槃，難忍能忍，廣度眾生，這是菩薩智慧有別於二乘之處。但在龍樹論的教學中不贊成為初學者宣說此一義理，畢竟「利根人」不普遍，反而造成初學者的誤解。因應眾生根器之差異，佛法的教學大致分成三個層次：一、分別罪福因緣，捨罪業、修福業。二、深知福德果報之無常，心生厭離，求道入涅槃。三、觀察諸法實相，了知世間及涅槃，無二無別。第三層次涉及甚深空義，論教化之方便，又以「無我」為初門，論主也認為「無我」易解，易可受化，而「色空」難解，所謂「雖耳聞說空，眼常見實。」

論及「世間涅槃，無二無別」之智，經論中以種種方便統一了世間及涅槃的差異，所謂「如、法性、實際」即其中一法，如「過去世無始，未來世無後，現在世無住，以是故三世平等名為如。」而「法性」又名「本分種」，多以比喻說明一切世間法皆有法性，如黃石中有金性，白石中有銀性；又如水性下流，會歸於海，必合為一味。而「實際」乃為得證「如」、「法性」之結果。

有人問道：假如菩薩觀諸法實相，了知「如、法性、實際」乃無為、滅相，如何能不入涅槃，而再度發心作福德？論主作了三個回答：

一、菩薩久遠以來學習大悲心，深知眾生不解一切法空，染著世法，

以著心取相之因緣而墮大地獄，因此心生大慈悲，當令眾生得是實相。

二、菩薩以精進波羅蜜力助成大悲心，行福德業，比如火將滅時，恰好遇上風，又添了柴薪一般，能助長火勢。

三、菩薩深念本願，也得到十方諸佛的勸請，諸佛告知：應當憶念初發心！而且，你不過得到一法門，尚有無量法門未得，應當繼續努力，集諸功德！

偈頌全文

◎ 論「何有涅槃」？

[若諸法空，何有涅槃？]

1. 若一切法空 無生無滅者 何斷何所滅 而稱為涅槃

[諸法不空，何有涅槃？]

2. 若諸法不空 則無生無滅 何斷何所滅 而稱為涅槃

◎ 破「涅槃有」

[諸法不受，是名涅槃。]

3. 無得亦無至 不斷亦不常 不生亦不滅 是說名涅槃

[涅槃若有，老死相隨。]

4. 涅槃不名有 有則老死相 終無有有法 離於老死相

[涅槃若有，終無無為。]

5. 若涅槃是有 涅槃即有為 終無有一法 而是無為者

[涅槃若有，即非不受。]

6. 若涅槃是有 云何名無受 無有不從受 而名為有法

◎ 破「涅槃無」

[涅槃非有，何況於無？]

7. 有尚非涅槃 何況於無耶 涅槃無有有 何處當有無

[涅槃若無，即有所受。]

8. 若無是涅槃 云何名不受 未曾有不受 而名為無法

◎ 論涅槃「遠離愛見」

[不受諸緣，是名涅槃。]

9. 受諸因緣故 輪轉生死中 不受諸因緣 是名為涅槃

[不受有無，是名涅槃。]

10. 如佛經中說 斷有斷非有 是故知涅槃 非有亦非無

◎ 破涅槃「有無和合」

[有無和合，不得解脫。]

11. 若謂於有無 合為涅槃者 有無即解脫 是事則不然

[有無和合，涅槃有受。]

12. 若謂於有無 合為涅槃者 涅槃非無受 是二從受生

[有無和合，不名無為。]

13. 有無共合成 云何名涅槃 涅槃名無為 有無是有為

[有無和合，明暗不俱。]

14. 有無二事共 云何是涅槃 是二不同處 如明暗不俱

◎ 破涅槃「非有非無」

[非有非無，無可分別。]

15. 若非有非無 名之為涅槃 此非有非無 以何而分別

[雙即若成，雙非則成。]

16. 分別非有無 如是名涅槃 若有無成者 非有非無成

◎ 論「涅槃實相」

[如來滅後，不言四句。]

17. 如來滅度後 不言有與無 亦不言有無 非有及非無

[如來現在，不言四句。]

18. 如來現在時 不言有與無 亦不言有無 非有及非無

[涅槃世間，無二無別。]

19. 涅槃與世間 無有少分別 世間與涅槃 亦無少分別

[實際世際，二際無別。]

20. 涅槃之實際 及與世間際 如是二際者 無毫釐差別

◎ 總答十四無記

[十四無記，各有所依。]

21. 滅後有無等 有邊等常等 諸見依涅槃 未來過去世

[一切法空，何來有無？]

22. 一切法空故 何有邊無邊 亦邊亦無邊 非有非無邊

[非一非異，常無常空。]

23. 何者為一異 何有常無常 亦常亦無常 非常非無常

◎ 結觀「人空、法空」

[滅諸戲論，佛無所說。]

24. 諸法不可得 滅一切戲論 無人亦無處 佛亦無所說

偈頌註釋

◎ 論「何有涅槃」？

[若諸法空，何有涅槃？]

1. 若一切法空，無生無滅者，何斷何所滅，而稱為涅槃？

[▲簡譯] 有人質疑：假如一切法空，空無所有，無生無滅，究竟有何物可斷？有何物可滅？憑甚麼稱為涅槃？

[▲釋文] 所謂「涅槃」，佛典多說「斷愛等諸煩惱，滅除眾苦。」或說「一切諸行空寂、不可得、愛盡、離欲、滅盡、涅槃。」意謂「涅槃」乃由生死此岸，奮力度過煩惱大河之彼岸。但有人聽了諸法因緣生，一切法空，煩惱非實，解脫亦非實，不禁懷疑：若一切法空無自性，不生不滅，那有何物可斷？何物可滅？憑甚麼稱之為涅槃？

[諸法不空，何有涅槃？]

2. 若諸法不空，則無生無滅，何斷何所滅，而稱為涅槃？

[▲簡譯] 論主反問：假如諸法不空，不生不滅，又有何物可斷？有何物可滅？憑甚麼稱之為涅槃？

[▲釋文] 尚未解答疑惑之前，論主先反問對方：假如諸法不空，有其決定性，不生不滅，有何物可斷？有何物可滅？憑甚麼稱之為涅槃？這意思是：若一切法空而無有涅槃，那麼一切法不空，有其定性，更別想有涅槃可得。但必須注意本偈的「無生無滅」乃依於邪見而說。有關「涅槃」的疑慮，以下偈頌漸次解答。

[▲引證] 《智論》74：「觀五眾生滅，破常顛倒；觀畢竟空，破生滅。何以故？空中無無常，無生滅故。無生滅有二種：一者、邪見人謂世間常有，故無生滅。二者、破生滅故，言無生滅。此中破生滅，亦不著是不生不滅故，名為深。」(T25, 581b)

◎ 破「涅槃有」

[諸法不受，是名涅槃。]

3. 無得亦無至，不斷亦不常，不生亦不滅，是說名涅槃。

[▲簡譯] 論主說：所謂涅槃，不是別有一物而稱之為涅槃，而是指諸法實相，本來不增不減而「無得」，不來不出而「無至」。諸法以相似相續故「不斷亦不常」，本來寂滅故「不生亦不滅」，這才稱為涅槃。

[▲釋文] 聲聞法多以「斷愛等諸煩惱，滅除眾苦」以彰顯涅槃義；而菩薩法，多以「不二入」彰顯中道，此為三乘不同之處。一切法若「無得」當然也「無失」，「無至」當然也「無來」；而不斷不常，不生不滅等，皆不入二邊，故名涅槃。

[▲引證]《智論》1：「有人應可度者，或墮二邊；或以無智故，但求身樂；或有為道故，修著苦行。如是人等，於第一義中，失涅槃正道。佛欲拔此二邊，令入中道，故說《摩訶般若波羅蜜經》。」(T25，59a)

[涅槃若有，老死相隨。]

4. 涅槃不名有，有則老死相，終無有有法，離於老死相。

[▲簡譯] 諸法寂滅，空無所著，稱之為涅槃，並非別有一物；若心有所住，即名為「有」，但涅槃不名有。所謂「有」不離欲有、色有、無色有，而三界中有所著之「有法」，全然不離於生滅變異之老死相。

[▲釋文] 為何「涅槃」不名「有」？因為諸法寂滅，空無所著而稱為涅槃，非別有一物。為何「有」是老死相？「有」的定義是：「從取後世因緣業，是名有。」所謂「三有」乃欲有、色有、無色有，皆從三界的有漏業而生，必定不離憂悲惱苦，生老病死，所以說「終無有有法，離於老死相。」假如涅槃也是「有法」，那麼佛所說的一切向於解脫，向於涅槃之法，豈不形同虛設？

[涅槃若有，終無無為。]

5. 若涅槃是有，涅槃即有為，終無有一法，而是無為者。

[▲簡譯] 若涅槃是「有」，即名有為法；若一法不取，一法不受，不可壞，不戲論的涅槃相是有為法，那甚麼才是「無為法」？

[涅槃若有，即非不受。]

6. 若涅槃是有，云何名無受？無有不從受，而名為有法。

[▲簡譯] 不論二乘人或菩薩，經論中描述其煩惱斷盡，證得涅槃，大多說「得諸法不受」。若一法不取，一法不受的涅槃相是「有」，為何稱為「無受」？從來沒有「不受」而名為「有」的道理！

[▲引證] 《智論》42：「聲聞、辟支佛漏盡時，得諸法不受；菩薩久來知一切法不受，皆如無餘涅槃，畢竟空，是故說『不與二乘共』。」

(T25, 367c)

◎ 破「涅槃無」

[涅槃非有，何況於無!]

7. 有尚非涅槃，何況於無耶，涅槃無有有，何處當有無？

[涅槃若無，即有所受。]

8. 若無是涅槃，云何名不受？未曾有不受，而名為無法。

[▲簡譯] 「有」尚且不是涅槃，何況說「無」！涅槃尚且不見有相，何況無相！若「無」是涅槃，怎能名為「不受」？不論說「有」說「無」皆是決定相，皆「有受」。從來沒有「不受」而名為「無」的道理！

◎ 論涅槃「遠離愛見」

[不受諸緣，是名涅槃。]

9. 受諸因緣故，輪轉生死中，不受諸因緣，是名為涅槃。

[▲簡譯] 眾生以貪愛等煩惱「受諸因緣」而流轉於生死苦海。若貪愛等諸煩惱滅盡，不受諸因緣，是名為涅槃。一切無明煩惱不離「愛、見」，本偈主要說明「屬愛煩惱覆心」，下偈則說明「屬見煩惱覆慧」。

[▲引證] 《智論》3：「諸結使皆屬愛見。屬愛煩惱覆心，屬見煩惱覆慧。如是愛離故，屬愛結使亦離，得心解脫。如是無明離故，屬見結使亦離，得慧解脫。……以是故言『心得好解脫，慧得好解脫』。」

(T25, 81a)

[不受有無，是名涅槃。]

10. 如佛經中說，斷有斷非有，是故知涅槃，非有亦非無。

[▲簡譯] 佛典中常說，應離於「有無、常斷」等二邊之見，斷有斷非有，可見涅槃實相乃「非有亦非無」，離一切諸見。

[▲釋文] 所謂「世間有二種依：若有、若無，為取所觸。」所以佛典中，再再要人遠離有無、常斷二邊，正觀緣起無性，自性空寂，心無所著，所以說「斷有斷非有」。如佛開示迦旃延：「如實正觀世間集者，則不生世間無見；如實正觀世間滅，則不生世間有見。」由此可知，涅槃實相，非有非無。

[▲引證] 《智論》1：「凡人見不空，亦復見於空，不見見、無見，是實名涅槃。不二安隱門，能破諸邪見，諸佛所行處，是名無我法。」

(T25, 64b)

◎ 破涅槃「有無和合」

[有無和合，不得解脫。]

11. 若謂於有無，合為涅槃者，有無即解脫，是事則不然。

[▲簡譯] 有人以為：指說涅槃「有」也不是，「無」也不是，如果「有無和合」應該是涅槃了吧！論主說：假使「有無」和合而名為涅槃，那麼「有無和合」不就解脫了，是這樣嗎？

[有無和合，涅槃有受。]

12. 若謂於有無，合為涅槃者，涅槃非無受，是二從受生。

[▲簡譯] 假使「有無和合」名為涅槃，豈非「有、無」皆有受！假使涅槃不是「無受」，怎能名為涅槃？須知「有、無」二法皆是從於「有受」而生的。

[▲釋文] 所謂「有無和合」意謂「有、無」皆有受，才有所謂的「和合」。但若皆有受，就不能說涅槃是「漏盡時，得諸法不受。」因為「有、無」皆是從受所生。

[有無和合，不名無為。]

13. 有無共合成，云何名涅槃？涅槃名無為，有無是有為。

[▲簡譯] 「有、無」共合成，怎能名為涅槃？涅槃是無為法，但「有、無」是有為法，「有為法」二者和合，怎能成為「無為法」？

[有無和合，明暗不俱。]

14. 有無二事共，云何是涅槃？是二不同處，如明暗不俱。

[▲簡譯] 再者，「有、無」和合，怎能名為涅槃？「有、無」二者矛盾，不可能共處，恰如明暗不可能共俱。

◎ 破涅槃「非有非無」

[非有非無，無可分別。]

15. 若非有非無，名之為涅槃，此非有非無，以何而分別？

[▲簡譯] 問者轉了個念頭，心想，假如「有無和合」不名涅槃，那「非有非無」應該成立了吧！論主反問：這「非有非無」既不是「有」，也不是「無」，甚麼都不是，憑甚麼稱為涅槃？

[雙即若成，雙非則成。]

16. 分別非有無，如是名涅槃，若有無成者，非有非無成。

[▲簡譯] 若取相分別「非有非無」為涅槃，但「非有」即無，而「非無」即有，仍不離「有無和合」。若上文論議「有無和合」成立，自然「非有非無」也可以成立，何必再論議？

[▲釋文] 上文論議「有無和合」已知「有無」矛盾，恰如「明暗」不俱，不名涅槃。而「非有非無」之「非有」即無，「非無」即有，仍不離「有無和合」，怎能說「非有非無」是名涅槃？

必須注意的是：雖然第 10 偈也說「是故知涅槃，非有亦非無」，但

與本偈的「分別非有無，如是名涅槃」其意義迥然不同。前者「非有非無」不取相，後者「非有非無」乃著心取相，因此正邪立判。如上所論，不論主張「有、無、有無和合、非有非無」皆不名涅槃。這便是以「四句論理」破斥一切「四句邪見」之典型。

◎ 論「涅槃實相」

[如來滅後，不言四句。]

17. 如來滅後，不言有與無，亦不言有無，非有及非無。

[如來現在，不言四句。]

18. 如來現在時，不言有與無，亦不言有無，非有及非無。

[▲簡譯] 佛在世時有些弟子喜歡討論如來涅槃後，及如來現在時之「有、無」問題，一旦佛知道後，總是加以制止，所以說「不言有與無」等四句。

[▲釋文] 「有無」論議共十四種，稱為「十四無記」，其中「如來滅後有，如來滅後無，如來滅後有無，如來滅後非有非無。」此一「四句」乃依涅槃而起。佛說這些問題「此非是義，亦非法，非是梵行，不成神通，不至等道，不與涅槃相應。」因此每每聽見弟子們討論這些議題，佛總是加以制止，希望他們不要浪費時間，應該把精神用於思惟四諦。不僅討論如來滅後「有無四句」毫無意義，即使如來在世時討論如來之「有無」也毫無意義。雖然佛在世時，拒絕回答此一問題，但論主於以下二偈中，以「涅槃」之實際與「世間」之實際作對照，回答了此一問題。

[▲引證]《雜阿含》16：「佛告比丘：汝等莫作如是論議，所以者何？如此論者，非義饒益、非法饒益、非梵行饒益、非智、非正覺、非正向涅槃。汝等比丘應如是論議：此苦聖諦、此苦集聖諦、此苦滅聖諦、此苦滅道跡聖諦。所以者何？如是論議，是義饒益、法饒益、梵行饒益、正智、正覺、正向涅槃。是故，比丘！於四聖諦未無間等，當勤方便，起增上欲，學無間等。」(T99, 109b)

[▲引證]《智論》26：「佛不答十四難者，佛有四種答：一者、定答；二者、分別義答；三者、反問答；四者、置答。此十四難，法應置答。又復若有所利益事則答；外道所問，不為涅槃，增長疑惑，故以置答。知必有所益者，分別為答，必無所益，置而不答；以是因緣故，知佛是一切智人。……十四難亦如是，但以『常、滅』為本故問，無『常、滅』故佛不答。如是等種種因緣故，佛不答十四難，無答。」(T25, 253b)

[涅槃世間，無二無別。]

19. 涅槃與世間，無有少分別，世間與涅槃，亦無少分別。

[▲簡譯] 世俗的認知中，涅槃是安穩相，世間是生死纏縛相，但佛法第一義中「涅槃與世間，無有少分別」。二者實相，同為不可得，無所有，性空寂，一相，無相。為了使人深具信心，論主重申「世間與涅槃，亦無少分別」。

[▲釋文] 「涅槃」與「世間」如何「無有少分別」？佛典不也說「世間生滅相，涅槃永滅相」嗎？論「涅槃」與「世間」無二無別，

容易產生的疑問是：如此，何必修持聖道？這豈不是凡夫即聖人，聖人即凡夫了嗎？可見此一義理，絕不是粗心大意所能了知。本偈揭示不作分別的「第一義諦」乃從菩薩的智慧而出，與「厭世間，念涅槃」的聲聞智慧有所不同。從實相而論「世間」與「涅槃」同為不可得，無所有，性空寂，一相，所謂無相。所謂「諸佛於儼然生滅中，唯見無生；眾生於湛然無生中，唯見生滅。只因迷悟之有差，逐致現量之不一。」

[▲引證]《智論》19：「菩薩摩訶薩求是道品實智時，以般若波羅蜜力故，能轉世間為道果涅槃。何以故？三界世間皆從和合生，和合生者無有自性，無自性故是則為空，空故不可取，不可取相是涅槃。……復次，聲聞、辟支佛法中，不說世間即是涅槃。何以故？智慧不深入諸法故。菩薩法中，說世間即是涅槃，智慧深入諸法故。如佛告須菩提：『色即是空，空即是色；受、想、行、識即是空，空即是受、想、行、識；空即是涅槃，涅槃即是空。』……菩薩摩訶薩得是實相故，不厭世間，不樂涅槃；三十七品是實智之地。」

(T25, 198a)

[▲引證]《智論》20：「摩訶衍義中：是三解脫門，緣諸法實相。以是三解脫門，觀世間即是涅槃。何以故？涅槃空、無相、無作，世間亦如是。」(T25, 207c)

[實際世際，二際無別。]

20. 涅槃之實際，及與世間際，如是二際者，無毫釐差別。

[▲簡譯] 涅槃之終極處不可得、不可著；世間之終極處，無來處，無住處，亦無去處，也同樣不可得、不可著，所以「如是二際者，無毫釐差別」。

[▲釋文] 論「世間際」，乃探究時間前後的終極處，但世間之前際無始，後際無終。前際不是後際，故不一；前際不隔後際，故不異，不一不異，即名涅槃。若論「涅槃際」，由上文論理可知，涅槃之實際，不論有、無、有無共合、非有非無，皆不可得。涅槃空、無相、無作，世間也是如此。可見「涅槃之實際，及與世間際」同樣自性空寂，如夢如幻，所以說「如是二際者，無毫釐差別」。

[▲引證] 《智論》27：「問曰：云何菩薩住一相無相中而分別是世間，是出世間道？答曰：世間名，但從顛倒憶想、虛誑二法生，如幻如夢，如轉火輪，凡夫人強以為世間；是世間皆從虛妄中來，今亦虛妄，本亦虛妄，其實無生無作，但從內外六情、六塵和合因緣生。隨凡夫所著故，為說世間；是世間種種邪見羅網，如亂絲相著，常往來生死中，如是知世間。」

何等是出世間道？如實知世間，即是出世間道。所以者何？智者求世間、出世間，二事不可得；若不可得，當知假名為世間、出世間。但為破世間故，說出世間，世間相即是出世間，更無所復有。所以者何？世間相不可得，是出世間；是世間相常空，世間法定相不可得故。

如是行者不得世間，亦不著出世間。若不得世間，亦不著出世間，

愛慢破故，不共世間諍。何以故？行者久知世間空無所有，虛誑故，不作憶想分別。世間名五眾，五眾相，假令十方諸佛求之亦不可得：無來處，無住處，亦無去處；若不得五眾來、住、去相，即是出世間。

行者爾時觀是世間、出世間，實不可見；不見世間與出世間合，亦不見出世間與世間合；離世間亦不見出世間，離出世間亦不見世間；如是則不生二識，所謂此世間、出世間。若捨世間，不受出世間，是名出世間。若菩薩能如是知，則能為眾生分別世間、出世間道。有漏、無漏一切諸道，亦如是入一相，是名道種慧。」(T25, 258b)

◎ 總答十四無記

[十四無記，各有所依。]

21. 滅後有無等，有邊等常等，諸見依涅槃，未來過去世。

[▲簡譯] 關於「十四無記」——「如來滅後有無等」四句四種見，乃依涅槃而有的，所以「諸見依涅槃」，這在上文 17 至 20 偈頌已有作答。所謂「有邊等」意謂「世間有邊無邊等」四句四種見，乃依未來世而起，意指：眾生於未來世，有無末後身？所謂「常等」意謂「世間有常無常等」四句四種見，乃依過去世而起，意指：眾生於過去世「有我或無我」延續至今？所以說「諸見依涅槃，未來過去世」。

[▲釋文] 上文已談論過「世間即涅槃」之理，論主即依此空義，

解答當時佛在世時，一概不予回答的「十四無記」——「世間有常，或謂世間無常，世間有常無常，世間非有常非無常。世間有邊，世間無邊，世間有邊無邊，世間非有邊非無邊。是命是身，命異身異。如來滅後有，如來滅後無，如來滅後亦有亦無，如來死滅非有非無。」本偈中，論主說明這些問題是因何而起的。但問，佛為何不回答？說明如下：

[▲引證]《智論》2：「若佛一切智人，此十四難何以不答？答曰：此事無實，故不答。諸法有常，無此理；諸法斷，亦無此理，以是故，佛不答。譬如人問，搆牛角得幾升乳？是為非問，不應答。復次，世界無窮，如車輪無初無後。復次，答此無利有失，墮惡邪中。佛知十四難，常覆四諦諸法實相。如渡處有惡虫水，不應將人渡；安隱無患處，可示人令渡。復次，有人言：是事非一切智人不能解，以人不能知，故佛不答。」(T25, 75a)

[一切法空，何來有無？]

22. 一切法空故，何有邊無邊，亦邊亦無邊，非有非無邊？

[▲簡譯] 論議「世間有邊無邊」，即論議「眾生世間」於未來世，有無末後身？倘若眾生於過去、現在、未來之間，不常不斷而「一切法空」，如何能決定眾生「有邊」或「無邊」？何況論及「亦邊亦無邊，非有非無邊」？

[▲釋文] 有關「如來滅後有無」之四句四種見，已於上文 17 至 20 偈頌作答，本偈以下回答其餘二種四句，所謂「世間有邊無邊？」

四句四種見，乃依未來世而起，意指：眾生於未來世，有無末後身？此一問題，可由二方面論議：

(1) 從「未來」而論。何謂「未來世」？若過去世無始，現在世無住；不從未來來至現在，亦不從現在去至過去，何有未來世？可見「三世」非實，所謂「三世平等名為如」。假如「未來」非實，論議「眾生有無末後身」？當然毫無意義，何況論議「亦邊亦無邊，非有非無邊」？

(2) 從「邊相」而論。如智論所說，假如世間有邊，則眾生應盡，盡則墮於斷滅，無有後世。若世間無邊，眾生有所不盡，佛亦有所不知，故不應有一切智。假使三世不實有，則「有邊、無邊」亦不實有，即名「一切法空」，如何能決定眾生「有邊」或「無邊」？何況論及「亦邊亦無邊，非有非無邊」？

[▲引證]《智論》9：「最在邊者，是墮有邊相；若世界有邊，眾生應盡。何以故？無量諸佛，一一佛度無量阿僧祇眾生，令入無餘涅槃，更無新眾生，故者應盡！……若無邊，佛不應有一切智。何以故？智慧普知、無物不盡，是名一切智。若世界無邊，是有所不盡。……此二俱邪見。何以故？依無邊以破有邊故。」(T25, 124a)

[非一非異，常無常空。]

23. 何者為一異？何有常無常，亦常亦無常，非常非無常？

[▲簡譯] 論議「世間有常無常」？乃論議眾生於過去世「有我或

無我」延續至今？假如三世更迭，前後五陰是「一」，不但無有三世可言，亦失罪福業報，而墮於常見。若三世更迭，前後五陰各「異」，互不相干，亦失罪福業報，而墮於斷見。若三世更迭而前後五陰非一非異，何有「常、無常」可論？何況論及「亦常亦無常，非常非無常」？

[▲釋文] 所謂「常、無常」四句，意指「五陰世間」。意思是問：眾生於過去世「有我或無我」延續至今？有我則常，無我則無常。可從三方面作論議：

(1) 五陰世間，有無初始？試問：眾生於過去世有無初始？所謂「若有初，則有新眾生，諸法亦無因無緣而生。」可見眾生於過去世非有初始，若無初始，何有「常、無常」可論？

(2) 五陰世間，眾緣和合。試問：五陰是一，或異？若是「一」，五陰是五，眾生是一，一不是五，五不是一。若「異」，五陰各各是眾生，一人則有五身。可見五陰之間或一、或異，皆有過失。若五陰世間非一、非異，何有「常、無常」可論？

(3) 五陰世間，三世相續。試問：三世更迭，前後五陰是一，或異？若「一」，不但無有三世可言，亦失罪福業報，墮於常見。若「異」，三世之間，互不相干，亦失罪福業報，墮於斷見。若三世更迭，而五陰非一、非異，何有「常、無常」可論？何況論及「亦常亦無常」，「非常非無常」？

[▲引證]《智論》43：「問曰：是五眾可作常、無常等觀，云何言『五眾是寂滅、遠離相』？答曰：行者不見五眾常、無常相故，知是五眾離自相；若知五眾離自相，即是寂滅如涅槃。」(T25, 372b)

◎ 結觀「人空、法空」

[滅諸戲論，佛無所說。]

24. 諸法不可得，滅一切戲論，無人亦無處，佛亦無所說。

[▲簡譯] 若得見一切法自性空寂，無所有，不可得，離「有無」二邊，則滅一切戲論。諸法寂滅性中，無人，無法，亦無處，離言絕相，佛亦無所說。

[▲釋文] 論說一切法空，一切法不可得，並非以「空相」強使令空，而是藉由種種方便，還原諸法本來面目，般若經論稱為「甚深般若波羅蜜」，多以譬喻表達「人空，法空」之境，所謂「譬如鏡中像，非鏡亦非面，亦非持鏡人，非自非無因。」而「有無、常斷」等議論，出自眾生之憶想分別，皆不合實相，所以稱為戲論。不犯過失之途，乃還原法性空寂之貌，所謂「第一實法，滅諸戲論」。諸法實相中，空無有人，空無有法，空無說法者；亦無生死此岸，涅槃彼岸之別。所以說「無人亦無處，佛亦無所說」。

[▲引證]《智論》55：「須菩提語諸天子言：是般若波羅蜜甚深，誰能受者？是般若波羅蜜中無法可示，無法可說；若無法可示、無法可說，受人亦不可得。」(T25, 449c)

[▲引證]《智論》99：「如聲不以一因緣，亦非無因緣；佛身亦如是，不從無因緣，亦不從少因緣，諸善法因緣具足故生諸佛身。如鏡中像，眾因緣和合故有，眾緣離故無；諸佛亦如是，有諸因緣故出現，諸因緣散故滅。『善男子！應如是觀諸佛來去相，一切諸法相亦應如是知！』」(T25, 747c)

[▲引證]《金剛般若經》：「須菩提！汝勿謂如來作是念：『我當有所說法。』莫作是念，何以故？若人言：『如來有所說法。』即為謗佛，不能解我所說故。須菩提！說法者，無法可說，是名說法。」(T8, 751c)

觀十二因緣品第二十六（九偈）

若將十二因緣定位為「二乘法」，這一品的出現將顯得非常突兀！怎麼能在中觀法門中出現二乘法？但從解脫煩惱而論，二乘人觀十二因緣，菩薩也觀十二因緣，畢竟解脫乃同一法味，本不該有所區別！何況佛曾經告訴阿難：「是因緣法甚深，難見難解，難覺難觀，細心巧慧人乃能解。」如此難覺難觀之法，怎麼可能只侷限於二乘法？正確的說，應該是菩薩以甚深智慧觀照十二因緣，使成度生之方便，所謂「一切道，菩薩摩訶薩應知：若聲聞道、辟支佛道、菩薩道，應具足知，亦應用是道度眾生，亦不作實際證。」

或有人問，這一品中，為何不見空義論理？十二因緣之「空觀」其實已散見於本論各品中，本文乃回歸生死流轉及還滅的「因緣生法」作一總結。十二因緣之「甚深」有所謂「展轉生果，因中非有果，亦非無果，從是中出，是名甚深法。」

又如論主於《十二門論》所述：十二因緣法，觀其實性，卻是「無生」。若以為十二因緣「有生」，那是「一心」中具足？或各個階段，各各有心？若「一心」具足，豈非「因果」一時生？但一切事物都是先有因，後有果，哪有「因果共生」之理？若以為各階段有心，則十二因緣之各階段互不相干，如何互為因果，而成立十二因緣？（T30，160a）以上所說，不妨視之為「究盡十二因緣根本相」之菩薩法。

二乘人與菩薩所觀之十二因緣，《智論》卷 80 作了一番簡別：「問曰：若無無明，亦無諸行等，云何說十二因緣？答曰：說十二因緣有三種：一者、凡夫肉眼所見，顛倒著我心，起諸煩惱業，往來生死中。二者、賢聖以法眼分別諸法老、病、死，心厭，欲出世間。……三者、諸菩薩摩訶薩，大智人利根故，但求究盡十二因緣根本相，不以憂怖自沒。於時不得定相，老法畢竟空，但從虛誑假名有。」

若回歸組織性的概念，一般皆以「過、現、未」三世及煩惱、業、苦，概括十二因緣。所謂「無明、行」乃過去世所攝，「生、老死」乃未來世所攝，中間的「識、名色、六入、觸、受、愛、取、有」乃現在世所攝。整體說明三件事：煩惱，業，苦，三事展轉，互為因緣，輪迴不休，所謂「煩惱業因緣，業苦因緣，苦苦因緣，苦煩惱因緣，煩惱業因緣，業苦因緣，苦苦因緣。」三事之展轉，說明眾生於業海中輪迴不休，受苦萬端之事實。

偈頌全文

◎ 生死流轉之「惑業苦」

[愚癡所覆，三行下墮。]

1. 眾生癡所覆 為後起三行 以起是行故 隨行墮六趣

[諸行緣識，識緣名色。]

2. 以諸行因緣 識受六道身 以有識著故 增長於名色

[名色增長，六入而觸。]

3. 名色增長故 因而生六入 情塵識和合 而生於六觸

[觸生三受，受生渴愛。]

4. 因於六觸故 即生於三受 以因三受故 而生於渴愛

[因愛而取，取故有有。]

5. 因愛有四取 因取故有有 若取者不取 則解脫無有

[生而老死，憂悲苦惱。]

6. 從有而有生 從生有老死 從老死故有 憂悲諸苦惱

◎ 結觀生死根本

[因緣展轉，大苦聚集。]

7. 如是等諸事 皆從生而有 但以是因緣 而集大苦陰

[無明所造，智者不為。]

8. 是謂為生死 諸行之根本 無明者所造 智者所不為

◎ 正觀生死還滅

[無明事滅，苦聚正滅。]

9. 以是事滅故 是事則不生 但是苦陰聚 如是而正滅

偈頌註釋

◎ 生死流轉之「惑業苦」

[愚癡所覆，三行下墮。]

1. 眾生癡所覆，為後起三行，以起是行故，隨行墮六趣。

[▲簡譯] 眾生因愚癡心蒙蔽，隨順無明而造作罪行、福行、無動行等「三行」。以緣於無明之故而有三行，墮於六趣中。

[▲釋文] 所謂「眾生」，三界六道，一切有情，胎、卵、濕、化等，皆是眾生。若一一分析，五眾、十八界、十二入、六種、十二因緣等和合相，名為眾生；而眾生心所起的一切貪、瞋、邪見、憍慢、疑等，名為愚癡、無明。更正確的說，凡不能正見緣起無性，諸行無常、無我、實相無相者，皆是愚癡、無明。

以愚癡、無明而造作身口意三業，不外善、惡、無記，因而感得生死輪迴之業，所以說「眾生癡所覆，為後起三行」。所謂「三行」，如「佛或說十二因緣中三行：福行、罪行、無動行。」總之，本偈概說一切眾生輪迴三界的主因，乃「緣無明有行」，種種造作隨於善心、惡念之輕重而墮於六道中。

[諸行緣識，識緣名色。]

2. 以諸行因緣，識受六道身，以有識著故，增長於名色。

[▲簡譯] 以善惡諸行之業因緣，感得中陰五眾之「識」，業力持於此「識」而於六道受身。以有此「識」著胎之故，能使「名色」增長。

[▲釋文] 因為善惡諸行之因緣，垢心展轉增長，一期生命結束，即感得六道受身。至於此一受身之「識」如何增長名色？唯識學者與性空學者的觀點有所不同。唯識家認為：此識即「第八識」，因

於此識，所以「名色」增長，理由是：眾生最初入胎，一念執取而感得有識之身，但最初「結生」尚未有前六識，不能造作諸行，若「名色」唯有色、受、想三蘊，此三蘊名色，一念間依何而住呢？因此必然有第八識與「名色」為緣，所以說「以有識著故，增長於名色」。

性空學者認為，此「識」名為中陰之五陰，但因此五陰微細，所以名為「識」。換言之，不論「識」或「名色」，皆是五陰相續於各個階段的不同名稱。眾生之生死流轉，性空學者完全以「五陰」相似相續作說明，相關比喻在《智論》中不勝枚舉，或說如乳酪酥之變化，或如冬木新芽，或如蠟印印泥，或如燈燈相續等等。

[▲引證]《智論》90：「若『識』不入胎，胎初則爛壞。『識』名中陰中五眾，是五眾細故，但名為『識』。若識不入而胎成者，如一切和合時，皆應成胎！問曰：『識』何因緣故入胎？答曰：『行』因緣。『行』即是過去三種業，業將『識』入胎。如風吹絕焰，空中而去，焰則依止於風；先世作人身時，然六識故，命終時，業將『識』入胎。」(T25, 696b)

[名色增長，六入而觸。]

3. 名色增長故，因而生六入，情塵識和合，而生於六觸。

[▲簡譯] 由於名色的增長，逐漸形成六入。之所以稱為「六入」，由於此處乃六根接觸六塵，產生情識之入處，所以也稱「六情」或「六處」。由於「情塵識和合」，而有「可意」及「不可意」之六觸

產生。

[▲引證]《智論》5：「是識共生無色四陰，及是所住色，是名『名色』。是名色中生眼等六情，是名『六入』。情、塵、識合，是名為『觸』。」(T25, 100b)《智論》90：「『觸』名受等諸心數法；情、塵、識三事和合故，心中生受等心數法。根本雖三事和合故生『觸』，為六情依止住處故，但說『六入』。『六入』因緣『名色』。『六入』雖即是『名色』分，成就名『六入』，未成就名『名色』；『色』成就名五入，『名』成就名一入。」(T25, 696b)

[觸生三受，受生渴愛。]

4. 因於六觸故，即生於三受，以因三受故，而生於渴愛。

[▲簡譯] 由於可意、不可意之六觸作用，而有樂受、苦受、捨受生起；以此「三受」之故，於外境生起渴愛，或瞋恨。

[▲釋文] 由於「可意」及「不可意」之六觸來自六根門頭，因此六根門頭皆有苦受、樂受、捨受之領納，決定於一己情意之順適或不適。適意的，生起樂受；不適意的，生起苦受；不生分別的稱為捨受，所以說「因於六觸故，即生於三受」。「受」是情感的領納，也是引起強烈情緒的前奏，在愚癡、無明的持續作用下，樂受總是無可避免地被催化為渴愛，於外境生起強烈的慾望，希望據為己有，所以說「以因三受故，而生於渴愛」。假如渴愛落空，或先有今無，便生瞋恨。貪愛、瞋恨，於眾生生命中一向如影隨形，不相捨離，原因在此。

[▲引證]《智論》5：「情、塵、識合，是名為『觸』。從觸生『受』。受中心著，是名『渴愛』。」(T25, 100b)

[因愛而取，取故有有。]

5. 因愛有四取，因取故有有，若取者不取，則解脫無有。

[▲簡譯] 因無明貪愛而造作種種行為，產生欲取、見取、戒取、我語取等四取。又因「四取」而感得來世後身相續之「業有」。若了知諸法的虛妄不實，不隨愛取而「不取」，必能「解脫」無量生死，不結來世相續之「業有」。

[▲釋文] 內心於境界生起渴求，稱為「貪愛」，因渴求而造作種種行為，稱為「取」，以取相之差別，計有欲取、見取、戒取、我語取四種。以色、聲、香、味、觸等五欲為執取對象，稱為「欲取」。若執取邪見或定見，認妄為真，稱為「見取」。而執著莫須有的戒律以求生天，稱為「戒取」。妄認身心為我、我所，稱為「我語取」。由於四取之造作，自然感得牽引來世生死相續之業，稱為「有」。業緣之牽引，不外欲界、色界、無色界，因此有所謂欲有、色有、無色有。所以說「因愛有四取，因取故有有」。

若能了知一切諸法虛妄不實，身不淨、受是苦、心無常、法無我，諸法毫無可愛之處，不可得其實，如夢如幻，斷除一切貪愛無明，「若取者不取」，必能解脫生死之羈絆，斷除「三有」相續，不再受生於三界，所以說「則解脫無有」。

[▲引證]《智論》90：「『生』因緣者『有』；『有』有三種：欲有、色有、無色有；著是三『有』起善惡業，是『生』因。『有』因者，四種取。『取』因緣者，愛等諸煩惱。小者未能起業，故名為『愛』，增長能起業故名為『取』：欲取、見取、戒取、我語取，取著是四事故，能起種種業。」(T25, 696b)

[▲引證]《宗鏡錄》引用《楞嚴經》說明「取」完全是內心無明的造作，虛假不實：「自心取自心，非幻成幻法，不取無非幻，非幻尚不生，幻法從何立？故知一切染淨諸法，皆從取生，是以云，取我是垢，不取我是淨，若無能取、所取之心，亦無是幻、非幻之法。非幻實法，尚乃不生，幻起虛蹤，憑何建立？又如心外見法，盡成相待，以無體無力，緣假相依故。」(T48, 914b)

[生而老死，憂悲苦惱。]

6. 從有而有生，從生有老死，從老死故有，憂悲諸苦惱。

[▲簡譯] 一旦因「業有」之牽引，於三界「受生」，必然重蹈覆轍，從生而有老死，再結來世之「業有」而無法免於憂悲苦惱。

[▲引證]《雜阿含》15：「緣生、老、病、死、憂悲、惱苦，如是純大苦聚集。譬如緣油炷而然燈，彼時時增油治炷，彼燈常明，熾然不息。」

[▲引證]《智論》80：「諸菩薩摩訶薩，大智人利根故，但求究盡十二因緣根本相，不以憂怖自沒。求時不得定相，老法畢竟空，但

從虛誑假名有。所以者何？分別諸法相者，說老是心不相應行，是相不可得。頭白等是色相，非老相；二事不可得故，無老相。……復次，有人言：說果報五眾故相，名為老。是亦不然！所以者何？一切有為法，念念生滅不住，若不住則無故，無故則無老。一切有為法若有住，則無無常，若無無常即是常，若常則無老，何況非常非無常，畢竟空中而有老！」(T25, 622b)

◎ 結觀生死根本

[因緣展轉，大苦聚集。]

7. 如是等諸事，皆從生而有，但以是因緣，而集大苦陰。

[▲簡譯] 如上所說，三世流轉而有憂悲苦惱，如是等諸事，無不從「生」而有。以「生」之因緣，集成大苦匯聚之五陰身。

[▲引證] 《智論》90：「云何滅是苦？尋苦因緣，由『生』故，如佛十二因緣中說：何因緣故有老病死？以有『生』故。問曰：一切眾生皆知『生因緣，是苦』；菩薩有何奇特？答曰：眾生不知『由生有苦』，若遭苦時，但怨恨人，自不將適；初不怨生，以是故增長結使，重增生法，不知真實苦因。有人無鞭杖、刀兵諸愁惱苦，而有死苦；此死從何所來？從『生』而有。」

復次，鞭杖、刀兵、愁惱，皆由生故有；餘法或有苦、或無苦，是生法必定有苦。正使大智及諸天，有生必有死，有死必有苦，是故知『生定是苦本』。如草木有『生』故必可焚燒；若當不生，雖有猛火、大風，無所燒害。菩薩既得苦因緣，復推『生因緣』。」(T25,

696a)

[無明所造，智者不為。]

8. 是謂為生死，諸行之根本，無明者所造，智者所不為。

[▲簡譯] 生死流轉，善惡諸行，大苦聚集，其根本即在愚癡、無明之造作。智者了知貪愛、無明之後患無窮，不敢輕舉妄為，更能深觀無明體相，本性空寂。

[▲引證] 《智論》90：「若知先一世無明業因緣，則億萬世可知。譬如現在火熱，過去、未來火亦如是。若無明因緣更求其本，則無窮，即墮邊見，失涅槃道，是故不應求。若更求，則墮戲論，非是佛法。菩薩欲斷無明故，求無明體相，求時即入畢竟空。何以故？佛經說：『無明相：內法不知，外法不知，內外法不知。』菩薩以內空觀內法，內法即空；以外空觀外法，外法即空；以內外空觀內外法，內外法即空。如是等一切是無明相。……復次，菩薩求無明體，即時是明，所謂諸法實相，名為實際。」(T25, 697a)

◎ 正觀生死還滅

[無明事滅，苦聚正滅。]

9. 以是事滅故，是事則不生，但是苦陰聚，如是而正滅。

[▲簡譯] 所謂「以是事滅故，是事則不生」意指生死緣起之還滅，阿含經云：「觸滅則受滅，受滅則愛滅，愛滅則取滅，取滅則有滅，有滅則生滅，生滅則老病死、憂悲惱苦滅，如是純大苦聚滅。」

[▲釋文] 生死緣起的還滅，在於觀照身、受、心、法，內外一切處不可得；或觀照根、境、識，虛妄和合，不使貪愛滋生，不著心取相，而不形成未來世之「業有」，所謂「斷除離貪愛，得心解脫，名之為離。」所以說「以是事滅故，是事則不生。」一旦未來「業有」不生，大苦聚集之五陰自然清淨，所以「但是苦陰聚，如是而正滅。」但菩薩觀照無明，令十二因緣還滅，有其獨特之法，所謂「無明畢竟空，故不能實生諸行等；無明虛妄顛倒，無有實定，故無法可滅。」

[▲引證] 《雜阿含》8：「云何苦集道跡？緣眼、色，生眼識。三事和合觸，緣觸受，緣受愛，緣愛取，緣取有，緣有生，緣生老病死，憂悲惱苦集。如是耳、鼻、舌、身、意亦復如是，是名苦集道跡。

云何苦滅道跡？緣眼、色，生眼識。三事和合觸，觸滅則受滅，受滅則愛滅，愛滅則取滅，取滅則有滅，有滅則生滅，生滅則老病死、憂悲惱苦滅。如是純大苦聚滅。耳、鼻、舌、身、意，亦如是說，是名苦滅道跡。」(T2, 54c)

[▲引證] 《智論》80：「須菩提！若求菩薩道而轉還者，皆離般若波羅蜜念故。是人不知云何行般若波羅蜜，以虛空不可盡法觀十二因緣。……如是，須菩提！菩薩摩訶薩觀十二因緣時，不見法無因緣生，不見法常、不滅；不見法有我、人、壽者、命者、眾生，知者、見者；不見法無常，不見法苦，不見法無我，不見法寂滅非寂滅。如是，須菩提！菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，應如是觀十二因緣。」

中論易解

(T25·621a)

觀邪見品第二十七 (三十一偈)

佛典所謂的「世間」，泛指遷流變化的現象世界，大致上有三種類別：五陰世間、眾生世間、國土世間。而所謂「常無常」、「邊無邊」等問題，皆是緣於「五陰世間」而有的。

生命的起源及終點等相關議題，自古有之，幾乎與人類的歷史共同存在。世界各民族的主流、非主流宗教，探究其創始因緣，無不與此議題息息相關。古老的印度社會風氣崇尚苦行及禪定，而「常無常」、「邊無邊」等定見，大多是在禪定中見到輪迴的現象而產生的。他們想：既然人人皆有過去世，生命是否從古至今，有一恆常存在之「我」？或一期生命結束，即告終了？此一問題指涉的是生命的「存在形式」，由此成立永恆之我，稱為「常見」。若以為現在的我，乃父母所生，一期生命結束即化為烏有，絕無來世，稱為「無常見」或「斷見」。「有常、無常」足以衍生成四種見解，皆與過去世有關。

另一方面，與生命的起源相對的，是生命的終點。這一類疑問在於，現今吾人所作的一切，是否攸關未來世？或掌控於「造物主」手上？若以為有關，也有相續，稱為「作」；若以為毫無關係，無因無果，亦不相續，稱為「不作」，指涉的是生命的「終極形式」，稱為「邊」。例如有人認為天地萬物毀滅時，一切生命將被天主收攝；或認為眾生世世受苦受樂，皆有定數，只要折磨自己，讓定數盡了，自然到邊；或認為生命都有一終極存在的「神我」，微細如

芥子，這些見解統稱為「有邊」。

另外也有人認為「神我」佈滿虛空，無處不在；或說「神我」無窮無盡，世世受身，沒有涅槃可言，這一類見解統稱為「無邊」。總之，「有邊、無邊」即「有末後身、無末後身」之意，同樣可以衍生成四種見解，皆與未來世有關。

世間種種偏邪的思想，不離極端的定見及對立，稱為「二邊」。以佛法看待「常、無常」，「邊、無邊」等定見，統稱為十四無記，通常不涉及「造物主」的觀念，只侷限於思想上的偏執，本來不足以稱為邪見，但由於個人的偏執，往往造成破三寶、破涅槃、破因果業報等過失，所以這一品稱之為〈邪見品〉。

偈頌全文

◎ 邪見種種

[常無常見，皆依過去。]

1. 我於過去世 為有為是無 世間常等見 皆依過去世

[邊無邊見，皆依未來。]

2. 我於未來世 為作為不作 有邊等諸見 皆依未來世

◎ 破過去世「有我」

[過去世我，不為今我。]

3. 過去世有我 是事不可得 過去世中我 不作今世我

[二世身異，何者是我？]

4. 若謂我即是 而身有異相 若當離於身 何處別有我

[命即是身？命異身異？]

5. 離身無有我⁸ 是事為已成 若謂身即我 若都無有我

[命即是身，受受者一。]

6. 但身不為我 身相生滅故 云何當以受 而作於受者

[命異身異，無受有我。]

7. 若離身有我 是事則不然 無受而有我 而實不可得

[我及與受，不即不離。]

8. 今我不離受 亦不即是受 非無受非無 此即決定義

◎ 破過去世「無我」

[過去不作，今我無因。]

9. 過去我不作 是事則不然 過去世中我 異今亦不然

[彼異於今，今我自生。]

10. 若謂有異者 離彼應有今 我住過去世 而今我自生

[失業果報，彼作此受。]

11. 如是則斷滅 失於業果報 彼作而此受 有如是等過

[先無今有，無因而有。]

12. 先無而今有 此中亦有過 我則是作法 亦為是無因

⁸ 「離身無有我」，CBETA 原文為「離有無身我」。從本偈以下四偈，相繼論證「色身即我、色身異我」二種定見之過失，筆者斟酌偈頌本意，並參考青目論，因此修訂為「離身無有我」。

[有無四句，皆不可得。]

13. 如過去世中 有我無我見 若共若不共 是事皆不然

◎ 破世間「有常、無常」

[作與不作，理同過去。]

14. 我於未來世 為作為不作 如是之見者 皆同過去世

[若說有常，天即是人。]

15. 若天即是人 則墮於常邊 天則為無生 常法不生故

[天異於人，兩不相干。]

16. 若天異於人 是即為無常 若天異人者 是則無相續

[半天半人，則有二過。]

17. 若半天半人 則墮於二邊 常及於無常 是事則不然

[二過共俱，過失依舊。]

18. 若常及無常 是二俱成者 如是則應成 非常非無常

[法有來去，生死無始。]

19. 法若定有來 及定有去者 生死則無始 而實無此事

[常等四句，皆不可得。]

20. 今若無有常 云何有無常 亦常亦無常 非常非無常

◎ 破世間「有邊、無邊」

[有邊無邊，皆無後世。]

21. 若世間有邊 云何有後世 若世間無邊 云何有後世

[五陰相續，非邊無邊。]

22. 五陰常相續 猶如燈火炎 以是故世間 不應邊無邊

[五陰若斷，世間有邊。]

23. 若先五陰壞 不因是五陰 更生後五陰 世間則有邊

[五陰若常，世間無邊。]

24. 若先陰不壞 亦不因是陰 而生後五陰 世間則無邊

[真法難聞，非邊無邊。]

25. 真法及說者 聽者難得故 如是則生死 非有邊無邊

◎ 破世間「亦有邊亦無邊」

[有邊無邊，共亦不然。]

26. 若世半有邊 世間半無邊 是則亦有邊 亦無邊不然

[受五陰者，何有二分？]

27. 彼受五陰者 云何一分破 一分而不破 是事則不然

[受五陰法，何有二分？]

28. 受亦復如是 云何一分破 一分而不破 是事亦不然

[雙即若成，雙非亦成。]

29. 若亦有無邊 是二得成者 非有非無邊 是則亦應成

◎ 結觀「諸見無體」

[諸見無體，何況見者？]

30. 一切法空故 世間常等見 何處於何時 誰起是諸見

◎ 禮敬世尊，大悲說法，大智斷見

[我佛大慈，斷一切見。]

31. 瞿曇大聖主 憐愍說是法 悉斷一切見 我今稽首禮

偈頌註釋

◎ 邪見種種

[常無常見，皆依過去。]

1. 我於過去世，為有為是無，世間常等見，皆依過去世。

[邊無邊見，皆依未來。]

2. 我於未來世，為作為無作，有邊等諸見，皆依未來世。

[▲簡譯] 世間種種偏邪的思想中，有一類極端的「二邊」定見，設想「有我」或「無我」居於過去世。若有我，我應常有；若無我，一期生命結束則無常斷滅。這一類「五陰世間」之常、無常定見，皆是依於「實有過去世」而有的。

另一類「二邊」定見以為：今日之我必定延續至未來，或不延續至未來——「為作為無作」。若有延續，則後世身無窮無盡（無邊）；若不延續，一期生命結束，即告終了（有邊）。這一類「五陰世間」之有邊、無邊定見，皆是依於「實有未來世」而有的。

[▲釋文] 思惟五陰世間的「常、無常」等見，乃依過去世而成立，這一類見解，論及生命的「存在形式」。再者，思惟今日之我是否延續至未來？這一類見解，乃依未來世而立，論及生命的「終極形式」。

◎ 破過去世「有我」

[過去世我，不為今我。]

3. 過去世有我，是事不可得，過去世中我，不作今日我。

[▲簡譯] 論主說：所謂「過去世有我」總是說不通的。若決定有過去世，又決定有「我」，此一過去世之「我」應該只住於過去，有何理由成為今日之「我」？以下繼續說明：

[二世身異，何者是我？]

4. 若謂我即是，而身有異相，若當離於身，何處別有我？

[▲簡譯] 假如以為現在這個人就是「過去世之我」，只是換了身體而已。試問，當此色身有所變異，離於此身，哪裡有「我」呢？

[▲釋文] 所謂「若謂我即是，而身有異相」，時下一般人即使具備輪迴思想，也幾乎是這麼認定的：我就是我，不過換了身體而已！但人們從未想過，若色身即我，但過去色身已滅，「我」在何處？何處別有一我？換言之，見聞覺知之「我」可以獨立於色身外嗎？

[命即是身？命異身異？]

5. 離身無有我，是事為已成，若謂身即我，若都無有我。

[▲簡譯] 離了色身，無有另一見聞覺知之「我」，這本已說明諸法緣生性空之義，但總是有人心生分別而說「色身即我」，或「色身異我」。此二種定見，佛典中大多說「命即是身，命異身異」。以下說明此二種定見之過失。

[命即是身，受受者一。]

6. 但身不為我，身相生滅故，云何當以受，而作於受者？

[▲簡譯] 所謂的「我」有永恆、常住、自在之義，但此色身怎能為「我」？色身無非是見聞覺知，也無法免於生滅變異，怎能以此見聞覺知之「受」當作「受者」，當作「我」呢？

[▲釋文] 「我」有許多同義詞，如知者、作者、受者、命者等等，皆有永恆之義。凡說「色身是我」是為「命即是身」之定見，但如此一來，若色身死亡，這「我」豈不隨之斷滅，又何來永恆？怎能以見聞覺知之「受」當作「受者」？所以說「云何當以受，而作於受者？」

[命異身異，無受有我。]

7. 若離身有我，是事則不然，無受而有我，而實不可得。

[▲簡譯] 若說「我」是離於色身而存在的，同樣不可能，若離於色身，即無見聞覺知之受，若說「無受」而有另一個「我」，那個「我」又在哪裡？

[▲釋文] 但凡有見聞覺知之「受」，莫不從身而有；若「離身有我」，豈不是離了見聞覺知之「受」而別有「受者」，別有一「我」，這個「我」又在哪裡？所以說「無受而有我，而實不可得」。

[我及與受，不即不離。]

8. 今我不離受，亦不即是受，非無受非無，此即決定義。

[▲簡譯] 由上文可知，所謂「我」不離見聞覺知之「受」，也不即是見聞覺知之「受」，不即不離，是為正見。以「不離」，所以「非無受」；以「不即」，所以「非有受」。離於二邊，是為實相，此即是決定義。

[▲釋文] 本偈為上文所說作一小結。所謂「非無受非無」，《般若燈論》譯為「而復非無取，亦不定是無」，可以確定本句為離一切定見，離於二邊之意，亦即「非無受，非非無受」之意。

◎ 破過去世「無我」

[過去不作，今我無因。]

9. 過去我不作，是事則不然，過去世中我，異今亦不然。

[▲簡譯] 所謂「不作」是不作因緣，「過去我不作」即「過去我，不作未來因緣」之意，但是事不然。若說過去世之我「異於」今日之我，也絕無此理。以下說明原因。

[彼異於今，今我自生。]

10. 若謂有異者，離彼應有今，我住過去世，而今我自生。

[▲簡譯] 假如過去世之我「異於」今日我，表示過去、現在互不相干，離「彼我」而別有「今我」。過去的「我」住於過去，滅於過去；而今日之「我」乃無因而自生，無中生有，這說得通嗎？

[失業果報，彼作此受。]

11. 如是則斷滅，失於業果報，彼作而此受，有如是等過。

[▲簡譯] 假如過去的「我」斷滅於過去，必然失去業果的聯繫，造成業果錯亂的現象。彼人造業，而此人受報；此人造業，而彼人受報，有如是之過失。

[▲釋文] 延續上偈，假如過去之「我」住於過去，斷滅於過去，一切善業惡業，已在過去一筆勾消，與今日毫不相干，無有業果之聯繫，「如是則斷滅，失於業果報」。如此一來，今日所受的苦樂業報，造業者不知是何人？豈不是造成業果之錯亂？某甲造業，但由某乙承受，豈有此理！

[先無今有，無因而有。]

12. 先無而今有，此中亦有過，我則是作法，亦為是無因。

[▲簡譯] 若說過去世本來無我，但有今日之「我」，這更有過失。這樣的「我」既是因緣所生，又是無因無緣而生，豈不矛盾？

[▲釋文] 上文已論述過去之我「不作」、「相異」今日之我的過失。現今再論，假如過去世根本「無我」是什麼情況？論主說「先無而今有，此中亦有過」，什麼過失？若過去世無我，而有今日之我，這樣的「我」，既是父母因緣所生之「作法」，又是過去世無我，但有今我的「無因」而生，難道不矛盾？

但若人人都是「無因」而從父母所生，應該人人生而平等才是，無論長相、習性、命運、壽命、福德等等，應當統一致才是，為何各各有差別？眾所周知，即使是同胞兄弟都不可能處處平等，何況

所有眾生？再者，若將業果的聯繫指向父母所生，業果豈不是「從他所生」？這樣還有所謂「自作自受」的因果法則嗎？此一想法，終究不免落於「無因」之過失。

[有無四句，皆不可得。]

13. 如過去世中，有我無我見，若共若不共，是事皆不然。

[▲簡譯] 由以上論理得知，說過去世「有我」或「無我」之定見，皆有過失。若將「有我、無我」之見「共」或「不共」，組成「亦有我、亦無我」以及「非有我、非無我」之見，同樣不可能，同樣無法正觀諸法緣起無性。

◎ 破世間「有常、無常」

[作與不作，理同過去。]

14. 我於未來世，為作為不作？如是之見者，皆同過去世。

[▲簡譯] 今我之所作，可否作為未來世之因？有作因？或不作因？此類見解，與探討過去世「有我、無我」的道理一致。

[▲釋文] 由於「未來」尚未可知，因此對於「未來」的種種疑問，到底還必須從「現在」探索。論及「未來世」，世人不免設想，現在「我」之所作是否攸關「未來」？這是從「有作」一邊起疑；或懷疑「現在」與「未來」不相干？這是從「不作」一邊起疑。所以說「我於未來世，為作為不作？」這一類疑問，論主已為吾人作了整理。

論主說：「現在我」與「未來我」的關係，恰如上述「過去我」與「現在我」的關係，計有「不作」、「相異」、「無我」等三種設想，結論在上文已見分曉，所以說「如是之見者，皆同過去世」。以下再從「常、無常」四句探討「現在」及「未來」的關係。

[若說有常，天即是人。]

15. 若天即是人，則墮於常邊，天則為無生，常法不生故。

[▲簡譯] 假如「現在」至於「未來」恆常、不變，豈非「天即是人」？這必然有「墮於常邊」之過失。凡有變異，則有生；若恆常不變，則無生，但若一切恆常，豈不是「天則為無生」！因為「常法」則「不生」。

[▲釋文] 六道中的三善道是「天、人、阿修羅」，雖然人、天同為善道，但人身不淨，壽命短促，苦多樂少，比之於天身之莊嚴、壽命之長久、五欲具足，人身顯然猶如廁虫，因此捨去人身而生天，無不是造作善業而感得的安樂果報。現今回答「現在世」與「未來世」的關係，論主以「人、天」作比喻，凸顯「有常、無常」二種邪見的過失。

假如「有常」則一切恆常，不應該有某甲今生為人，而來世生天的無常變異，這等於天即是人，人即是天，但眾所周知，無有此理！所以說「若天即是人，則墮於常邊」。世俗所謂生天，「有生」即有變異，若說「有常」則一切恆常，不該有生，有變異，所以說「天則為無生，常法不生故」。

[天異於人，兩不相干。]

16. 若天異於人，是即為無常，若天異人者，是則無相續。

[▲簡譯] 若「人、天」不相干，二者相異，必墮於無常、斷滅，所謂「現在因，未來果」必淪為空談，絕無有「福德緣故生天上，雜業因緣故人中」的業果相續。

[半天半人，則有二過。]

17. 若半天半人，則墮於二邊，常及於無常，是事則不然。

[▲簡譯] 假如「人、天」之間，論「常」或「無常」皆有過失，那「半天半人」，亦即「常及於無常」可以嗎？但若如此，豈不是墮於二種過失？「常」及「無常」的過失皆有份？所以也不可能。

[▲引證] 《智論》26：「如長爪梵志經中說三種邪見：一者、一切有；二者、一切無；三者、半有半無。佛告長爪梵志：是一切有見，為欲染，為瞋恚、愚癡所縛。一切無見，為不染、不瞋、不癡、不著、不縛。半有半無，有者同上有縛，無者同上無縛。」

於三種見中，聖弟子作是念：若我受一切有見，則與二人共諍：所謂一切無者，半有半無者。若我受一切無見，亦與二人共諍：所謂一切有者，半有半無者諍。若我受半有半無者，亦與二人共諍：所謂一切無者，一切有者。諍故相謗，相謗故致惱，見是諍謗惱故，捨是無見，餘見亦不受，不受故即入道。若不著一切，諸法空，心不起諍，但除結使，是名為實智。若取諸法空相起諍，不滅諸結使，

依止是智慧，是為非實智。」(T25, 254b)

[二過共俱，過失依舊。]

18. 若常及無常，是二俱成者，如是則應成，非常非無常。

[▲簡譯] 再者，若「常亦無常」共俱成立，豈不是「非常非無常」也可成立？因為「非常」即無常，「非無常」即常，但如上述「常」、「無常」、「常亦無常」皆有過失，可見「非常非無常」也沒有理由成立。「常」等四句所凸顯的是眾生「著心取相」的過失，不僅僅是論理而已！

[法有來去，生死無始。]

19. 法若定有來，及定有去者，生死則無始，而實無此事。

[▲簡譯] 「五陰法」若決定「有來」，也決定「有去」，表示五陰恆常如故、不變異，這樣的眾生最初便不應有生死，應該不變異而來去，因為「生死則無始」，但眾所周知，事實不然！

[▲釋文] 假使眾生「現在五陰」決定從「未來五陰」而來，「過去五陰」決定從「現在五陰」而去，眾生最初便不應該有生死，必須一切恆常如故才是。所謂「有來」意指有「定因」不變異而來，而「有去」意指有「定因」不變異而去，但事實不然。所以說「生死則無始，而實無此事」。本偈屬「來去法」論理。

[▲引證] 《智論》26：「問曰：若過去、未來、現在皆有者，何等是無？佛說四諦：苦諦，觀無常等相，無常名生滅、敗壞、不可得；

若過去法今實有，不名為無常、敗壞、不可得。復次，若過去、未來、現在皆有者，便墮常，何以故？是法在未來世中定有，轉來現在，從現在轉入過去；如人從一房入一房，不名失人。

答曰：若不失，有何咎？

問曰：若無無常，無罪無福，無生無死，無縛無解，罪名殺等十不善道，若無無常無殺等罪。如分別邪見中說：刀在身七分中過，無所惱害。福名不殺等十善道；無常名分別生死；若無無常，亦無生死，亦無縛亦無解。如是等無量過咎！

答曰：諸法三世各各有相，過去法有過去相，未來法有未來相，現在法有現在相。若過去、未來、有現在相者，應有是難，而今過去、未來、現在各自有相。

復次，若實無過去、未來，亦無出家律儀。所以者何？若現在惡心中住，過去復無戒，是為非比丘。又賢聖人心在世俗中，是時應當是凡夫！無過去、未來、現在道故。如是亦無五逆等諸罪。所以者何？是五逆罪業已過去；及死時入地獄，是五逆罪未來無業故無報；現在身不為逆罪。若無過去，則無逆罪，若無逆罪，何有餘罪？福亦如是。若無罪福，是為邪見，與禽獸無異！

復次，我不說過去、未來如現在相有；我說過去雖滅，可生憶想，能生心心數法。如昨日火滅，今日可生憶想念，不可以憶想念故火便有。若見積薪，知當然火，亦生心想念；明日火如過去火，不可

以今心念火火便有；未來世事亦如是。現在心，雖一念時不住，相續生故，能知諸法。內以現在意為因，外以諸法為緣，是因緣中生意識，用意識自在知過去、未來、現在法；但不自知現在心心數法，餘者悉知。」(T25, 255a)

[常等四句，皆不可得。]

20. 今若無有常，云何有無常？亦常亦無常？非常非無常？

[▲簡譯] 若觀察三世「有常」不成立，相待於「常」之「無常」如何成立？何況「亦常亦無常」、「非常非無常」？可見「常見」若破，四句皆不成立。

[▲引證] 《智論》1：「無常見有常，是名為顛倒；空中無無常，何處見有常？」(T25, 60b)

◎ 破世間「有邊、無邊」

[有邊無邊，皆無後世。]

21. 若世間有邊，云何有後世？若世間無邊，云何有後世？

[▲簡譯] 平常講「前世、後世」表示有前後業果相續，苦樂更迭。若說今我之「五陰世間」不延續，有盡頭（有邊），眾生一期生命結束，即告終了，怎能有後世？若今我之「五陰世間」相續不絕，沒有盡頭（無邊），如車輪般旋轉，後世又後世，又如何決定「有」後世？如此說來，何者才是「世間實相」的正思惟？如下所說：

[五陰相續，非邊無邊。]

22. 五陰常相續，猶如燈火燄，以是故世間，不應邊無邊。

[▲簡譯] 五陰世間的相續，不如外道所說，總想決定其「有無」。它猶如火焰，後火不離前火，但後火非前火，前後相續，不一不異，不常不斷，自性空寂。以此道理思惟五陰世間，就不該生起「有邊、無邊」之決定想。

[五陰若斷，世間有邊。]

23. 若先五陰壞，不因是五陰，更生後五陰，世間則有邊。

[▲簡譯] 假如前五陰壞滅，不因待前五陰，更生後五陰。若真有這一回事，我也承認五陰世間有邊。

[▲釋文] 所謂「若先五陰壞」表示斷滅而無果；而「不因是五陰，更生後五陰」表示無中生有，無因而有。假使未覺察這二種過失，將錯就錯而說「世間有邊」，自然不奇怪！

[五陰若常，世間無邊。]

24. 若先陰不壞，亦不因是陰，而生後五陰，世間則無邊。

[▲簡譯] 假如前五陰不壞、不滅、恆常；若不因待前五陰，更生後五陰，若真有這一回事，我也承認五陰世間無邊。

[▲釋文] 「若先陰不壞」表示無因而常住；而「亦不因是陰，而生後五陰」表示無中生有，無因而生。若未覺察這二種過失，將錯

就錯而說「世間無邊」，自然不奇怪！

[真法難聞，非邊無邊。]

25. 真法及說者，聽者難得故，如是則生死，非有邊無邊。

[▲簡譯] 若不得真法因緣，必定往來生死，無窮無盡。而得真實知見之法，演說正法之人，具足正信之聽者，皆是世間稀有難得的因緣。具足如此稀有的條件，方可能契入生死「非有邊、非無邊」之正見。

◎ 破世間「亦有邊亦無邊」

[有邊無邊，共亦不然。]

26. 若世半有邊，世間半無邊，是則亦有邊，亦無邊不然。

[▲簡譯] 假使「五陰世間」一半有邊，一半無邊，豈不具足上述「有邊」及「無邊」之二種過失！可見「世間亦有邊亦無邊」不成立，其原因如下：

[受五陰者，何有二分？]

27. 彼受五陰者，云何一分破，一分而不破？是事則不然。

[▲簡譯] 五陰之和合相，名為「受者」。若受者「亦有邊亦無邊」，等於說受者「既有末後身，亦無末後身」，為何一面否定，又一面肯定？難道不矛盾？

[受五陰法，何有二分？]

28. 受亦復如是，云何一分破，一分而不破？是事亦不然。

[▲簡譯] 五陰之法相，稱為「受法」。假如受法「亦有邊亦無邊」，豈不等於說受法「既有壞滅，亦無壞滅」，為何一面否定，又一面肯定？難道不矛盾？

[雙即若成，雙非亦成。]

29. 若亦有無邊，是二得成者，非有非無邊，是則亦應成。

[▲簡譯] 假如「亦有邊亦無邊」允許成立，則「非有邊非無邊」亦可成立。因為「非有邊」即「無邊」，「非無邊」即「有邊」，但問題依舊。「有邊、無邊」等四句，所凸顯的是眾生「著心取相」的過失，不僅僅是論理而已！

◎ 結觀「諸見無體」

[諸見無體，何況見者？]

30. 一切法空故，世間常等見，何處於何時，誰起是諸見？

[▲簡譯] 以上雖然說了許多「世間常、無常」之邪見，但邪見真實有嗎？佛說一切法空，諸法自性空寂，無來處、去處、住處；亦無來時、去時、住時。假使「邪見」本即不真實，而妄生諸見者，又是誰人？

[▲釋文] 本偈之意，如〈顛倒品〉所說：若顛倒實有，還能稱為顛倒嗎？若顛倒法不實有，又何來實有顛倒者？論主勸勉行者仔細

參詳，既然一切法空，諸見不真實，而妄生諸見者又是誰人？他是實有的嗎？

[▲引證]《宗鏡錄》46：「華手經云：爾時世尊告舍利弗，所言正見，為何謂也？舍利弗！其正見者，無高無下，等觀諸法，乃至又正見者，無一切見，何以故？諸有所見，皆是邪見；無一切見，即是正見。

佛藏經云：佛言，一切諸見，皆從虛妄緣起。舍利弗！若作是念：此是正見，是人即是邪見。舍利弗！於聖法中，拔斷一切諸見根本，悉斷一切諸語言道，如虛空中，手無觸礙，諸沙門法，皆應如是。

又云：佛言，舍利弗！諸佛阿耨多羅三藐三菩提，唯是一義，所謂離也。何等為離？離諸欲諸見，欲者即是無明，見者即是憶念，何以故？一切諸法，憶念為本，所有念想，即為是見，見即是邪。是以若能離見，即成諸佛，十方稽首，萬類歸依。」(T48, 689c)

◎ 禮敬世尊，大悲說法，大智斷見

[我佛大慈，斷一切見。]

31. 瞿曇大聖主，憐愍說是法，悉斷一切見，我今稽首禮。

[▲簡譯] 世間一切的非正知見，略說有身見、邊見、邪見、戒取見、見取見，若廣說有六十二見，眾生皆因取相分別而枉受累劫輪迴之苦。我佛世尊大慈大悲，憐憫眾生而說法，除一切疑，斷一切見。如此不可思議之聖者，吾等應當虔心稽首作禮，依教奉行。

願以此功德 莊嚴佛淨土
上報四重恩 下濟三途苦
若有見聞者 悉發菩提心
盡此一報身 同生極樂國