

传统文化典籍导读 12

中

论

导 读

(下)

主编：谈锡永  
导读：李润生

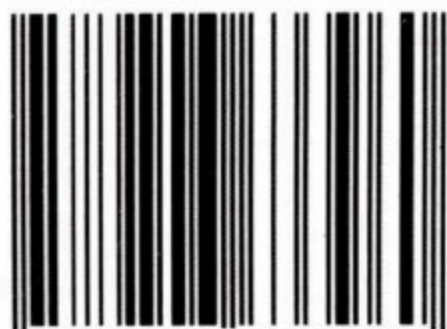
中国书店





《中论》是佛家大乘般若“中观学派”的开宗之作，秉承原始佛教的根本教义，阐大乘佛学毕竟空的“般若”精髓。导读者在扼要阐释本论的基本概念后，进而诠释了本论各种不同的辩证方式，最后介绍了本论的梵本、译本、注释等情形，为学者研究本论提供了较有价值的参考资料。

ISBN 7-80663-396-0



9 787806 633960 >

ISBN 7-80663-396-0/B·130

定价：358.00 元(全 21 册)

本册定价：16.00 元

# 中庸

导读

(下)

主编：  
谈锡永

导读：  
李润生

中国书店

图书在版编目 (CIP) 数据

传统文化典籍导读/谈锡永主编. —北京: 中国书店,  
2006. 10

ISBN 7-80663-396-0

I. 传... II. 谈... III. 佛教-宗教经典-中国  
IV. B94

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2006) 第 119297 号

## 传统文化典籍导读

谈锡永 主编

---

责任编辑: 润农

出版: 

地址: 北京市宣武区琉璃厂东街 115 号

邮编: 100050

发行: 全国新华书店经销

印刷: 北京柯蓝博泰印务有限责任公司

开本: 880×1230 1/32

版次: 2007 年 1 月第 1 版      2007 年 1 月第 1 次印刷

字数: 3110 千字

印张: 186

印数: 0001-2000

书号: ISBN 7-80663-396-0/B·130

定价: 358.00 元 (全 21 册)

---

### 敬告读者

本版书凡印装质量不合格者由本社调换,  
当地新华书店售缺者可由本社邮购。



## 目 录(下册)

### 第二篇 释正文(续)

观有无品第十五 .....	(311)
甲一 别破有无门 .....	(315)
乙一 破自性有法 .....	(315)
乙二 破他性有法 .....	(319)
乙三 破自他外有法 .....	(321)
乙三 破自他性无法 .....	(323)
甲二 合破有无门 .....	(326)
乙一 叙有无四失 .....	(326)
乙二 引经观舍有无 .....	(328)
乙三 重破有无,释成舍义 .....	(331)
乙四 出有无过,释破所由 .....	(333)
观法品第十八 .....	(345)
甲一 明入诸法实相之门 .....	(348)
乙一 修如实观 .....	(348)
乙二 得解脱果 .....	(359)
甲二 明入诸法实相之相 .....	(362)
乙一 明悟入境界 .....	(362)
乙二 明悟入人相 .....	(376)
甲三 明入诸法实相之益 .....	(381)
乙一 明声闻菩萨得涅槃果益 .....	(382)

乙二 辨缘觉得涅槃果益 .....	(384)
观如来品第二十二 .....	(396)
甲一 破如来是实有 .....	(400)
乙一 破人是如来 .....	(400)
丙一 明佛与蕴不一不异门 .....	(400)
丙二 明佛与蕴不自不他门 .....	(406)
丙三 明佛与蕴非先非后门 .....	(410)
丙四 总结佛不可得 .....	(414)
乙二 破法是如来 .....	(415)
乙三 总结人法皆非如来 .....	(417)
甲二 破如来是实无 .....	(418)
乙一 初破空等四句是佛 .....	(418)
乙二 次破常边等八句是佛 .....	(420)
甲三 料简如来非实有非实无之所以 .....	(425)
乙一 初明如来现在非是有无 .....	(425)
乙二 次明如来灭后亦非有无 .....	(427)
甲四 呵责外非 .....	(429)
甲五 略示佛相 .....	(431)
观颠倒品第二十三 .....	(439)
甲一 明烦恼不生,释不常义 .....	(442)
乙一 破烦恼颠倒 .....	(442)
丙一 破烦恼 .....	(442)
丁一 叙执 .....	(442)
丁二 破执 .....	(444)
丁三 转救 .....	(453)
丁四 破救 .....	(454)

丙二 破颠倒 .....	(457)
丁一 性空门破 .....	(457)
丁二 三时门破 .....	(462)
丁三 实不实门破 .....	(466)
乙二 总结破意 .....	(469)
甲二 办烦恼不灭,明不断义 .....	(471)
观四谛品第二十四 .....	(481)
甲一 叙外人难空以立有 .....	(485)
乙一 难无四谛三宝 .....	(485)
乙二 难无因果罪福 .....	(491)
甲二 破外执反责以显空 .....	(493)
乙一 显示空义 .....	(493)
丙一 明外人迷代横生邪难 .....	(493)
丁一 明外人不解三法故生邪难 .....	(494)
丁二 明外人不解二法故生邪难 .....	(496)
丁三 明外人不解一法故生邪难 .....	(501)
丁四 明封执定性障佛不得早说大乘 ...	(503)
丙二 明论主悟空是故无失 .....	(504)
丁一 明空义无失 .....	(504)
丁二 明空义为得 .....	(506)
丁三 略出有过 .....	(507)
丁四 引经证空为得 .....	(510)
乙二 遮破妄有 .....	(516)
丙一 还破其无四谛三宝过 .....	(516)
丁一 无四谛过 .....	(516)
丁二 无三宝过 .....	(523)



丙二 还破其无因果罪福过 .....	(530)
丁一 无罪福因果 .....	(530)
丁二 无世俗诸法 .....	(534)
乙三 结成佛法 .....	(538)
观涅槃品第二十五 .....	(552)
甲一 略观所证涅槃 .....	(555)
乙一 叙外难 .....	(555)
乙二 申正宗 .....	(556)
丙一 遮破 .....	(556)
丙二 正显 .....	(557)
甲二 广观所证涅槃 .....	(559)
乙一 别遮四句 .....	(559)
丙一 遮“有、无”是涅槃 .....	(559)
丁一 遮破 .....	(559)
戊一 遮有 .....	(559)
戊二 遮无 .....	(563)
丁二 正显 .....	(565)
丙二 遮“亦有亦无、非有非无”是涅槃 .....	(566)
丁一 遮破 .....	(567)
戊一 遮亦有亦无 .....	(567)
戊二 遮非有非无 .....	(569)
丁二 正显 .....	(571)
戊一 如来离四句 .....	(571)
戊二 涅槃即世间 .....	(573)
乙二 总遮诸见 .....	(575)
丙一 遮破 .....	(575)



## 观有无品第十五

【提要】《观有无品》是《中论》的第十五品。其品题在现存的梵本作 *svabhāva-parīkṣā*, 意译为《观自性品》。不过番本(中国藏地译本)同于汉译, 亦以“观有无”(bhāva-abhāva)为题。有学者推测, “观有无”是“观自性”的较古的表达方式<sup>①</sup>。所谓“观有无”者, 就是考察世间的存在事物是否有“实有自性”的存在, 又是否有“实无自性”的存在。考察的结果, 发觉既没有“实有自性”的存在, 亦没有“实无自性”的存在。“实有自性”及“实无自性”都是世间诸等宗派的邪执戏论的产物, 所以龙树论师于本《观有无品》中, 一一予以遮破。

吉藏《中观论疏》认为本品有“近远两义”<sup>②</sup>。所言近义者: “上来诸品处处已破有无, 但是略破、散破; 今广破是束破。所以具须作广略破者, ‘有’、‘无’是诸见根, 障中道本。诸见根者, 如因‘有’、‘无’(便)成‘断’、‘常’, 因‘断’、‘常’生六十二见, 故‘有’、‘无’是诸见之根, 若‘有’、‘无’病生, 则众病并生; ‘有’、‘无’若灭, (则)诸患皆灭。”这是龙树撰《观有无品》的第一重缘由。

所言远义者: “如来常依二谛说法, 但二谛是因缘空有。而外人闻有作(实)有解, 成‘自性之有’, 闻无作(实)无解, 成‘自性之无’, 则障于二谛。既障二谛, 则二智不生, 便无三世诸佛、菩萨。斯病既深, 故须重破。”此是龙树



撰《观有无品》的第二重缘由。兹分数端，阐述近远之义如下：

一者，本品是说明事物的存在状态。正如《中论》乃至整个“中观学派”的一贯主张，一切法（一切事物）的存在，不是自有、常有、独有的存在，即不是“实有自性”的存在（按：“实有自性”，才是自有、常有、独有的存在）。也不是如空花水月般虚无所有的存在（按：“实无自性”者，才是如空花水月般虚无所有的存在）。如实正观，一切法的存在，是彼此互相因待、互为条件，既非实有，亦非实无的“缘起无性”般的存在。

二者，此种“离实有”、“离实无”的“中道正观”固是《中论》的宗趣所在，但其思想渊源，却不能不溯诸释迦世尊的原始佛教思想。如《杂阿含经》载言：“佛告躡陀迦旃延（Sandha-kātyāyana）：世间有二种依，若有、若无，为取所触（按：意谓‘为执取的对境’）。……若无此（执）取者心境系着，使（其）不取、不住、不计我，苦生而生，苦灭而灭（按：依苦生的条件而生，依苦灭的条件而灭，即‘苦的流转人生’依‘集’为条件而有，‘灭的还灭果德’依‘道’为条件而有），不疑、不惑，不由于他而自知，是名‘正见’，是名‘如来所施設正见’。所以者何？世间‘集’，如实正知见，若世间无者不有（按：若世间有执人死如灯灭的‘实无’者，知彼‘实无’不有）；世间‘灭’，如实正知见，若世间有者无有（按：若世间有执‘实我’、‘实法’是永恒有‘实自性’的‘实有’存在，则知彼‘实有’非有），是名‘离于二边’，说是‘中道’，所谓‘此有故彼有，此起故彼起’，谓‘缘无明行’（按：此指‘十二因缘’流转观中，‘以无明为缘而有行……’），乃至‘纯大苦

聚灭’（按：此指‘十二因缘’还灭观中，‘以无明灭为缘则行灭……乃至以老死灭为缘，则一切纯大苦聚灭’）。”

是故可知，依佛法的本义，一切法是缘起性空而存在，缘聚则生，缘散则灭，并无“实有自性”的生，亦无“实无自性”的灭。“生命主体”如是离“实有”，离“实无”，一切非生命的现象，亦如是离“实有”，离“实无”。此谓“离于二边”的“中道正观”。

此离“实有”、“实无”的“中观思想”，在原始佛教早已明之，今龙树论师则予以进一步发挥而已，所以在《观有无品》之前，已多处加以论及，如《观六种品》中所说“若使无有有，云何当有无”<sup>③</sup>。但彼等是略破，是散破，对此“存在”的课题，缺乏系统性的处理。今此《观有无品》则是广破，是有系统性处理的束破。因为“实有”、“实无”的边执，是一切障的根本。执“实有”则成“常见”，执“实无”则成“断见”<sup>④</sup>，因“常”、“断”二见则生起一切邪执，使有情无从了达“离于二边”的“中道正观”，所以龙树论师本释迦“缘起中道”的精神，撰此《观有无品》。

三者，一切经论的产生，必有所应的机。然则龙树撰《观有无品》，对象为何？《观有无品》的宗趣在破“实有”、“实无”，故所应的机，或执“实有自性”者，或执“实无自性”者。如“数论师”执“因中有果”，执有实的“神我”、有实的“自性”，由此故知彼执“实有自性”，属“有”执、属“常”执，为《观有无品》的遮破对象。如“胜论师”于因果关系上有“因中无果”之说，执“实无自性”，就人法上言，执有实在的实、德、业、和合、同异、大有。如有种种实我、实法的“实有自性”的计执，所以亦属《观有无品》的遮破对象。

又如小乘的萨婆多部，执法有、我无，犍子部执法有、我有，不善解空义的大乘恶取空者，执一切我、法皆空无所有，以及邪见外道亦拨我、法，如是外执，非堕“实有”一边，便堕“实无”一边，皆不能契合“中道”，都是《观有无品》的开示对象。因为彼等不能正解“缘起中道”，有无病生，则众病并生，产生种种计执、种种戏论、种种邪说。只有“实有”、“实无”的计执息灭，则诸患始得悉灭，而《观有无品》则正为灭彼邪执戏论而说。

四者，如来常依“真谛”及“俗谛”说法，度化有情，使得解脱出离。而真俗二谛是依“因缘空有”而建立的。依一切法缘起性空，而立“真谛”；依诸行缘起幻有，假施设有，而立“俗谛”。若闻有，解成自性之有，而执“实有自性”，则不能悟入“真谛”；若闻无，解成自性之无，而执“实无自性”，则不能领会“俗谛”。如是迷于“实有”、“实无”，成二种障，不能契入“二谛”，不能理解如来教法的真实意义。如本品第六颂所云：“若人见有无，见自性他性，如是则不见，佛法真实义。”

若不能明了佛陀所说法的真义，则不能依法修行实践，不能证得“如理智”（按：指佛、菩萨所证会“真谛”的如实“无分别智”），亦不能证得“如量智”（按：指佛、菩萨所证会“俗谛”的事量之“有分别智”）。彼上述“二智”，亦有名为“一切智”及“一切种智”，其义同于“如理智”及“如量智”。如是既障“二谛”，则“二智”不生，而永不能成为登地菩萨，更不能证得圆满的佛果，所以吉藏言：“斯病既深，故须重破。”为使有情得以解脱、成佛、成大菩萨，故撰此品，以有系统地处理，广破、束破、重破外小对“实有自性”及“实无



自性”的边执。

既明《观有无品》的撰作因缘，则当了解此品的结构梗概。此品由十一首颂所构成，共分二门：前者是“别破有无门”，后者是“合破有无门”。于“别破有无门”中，分成四段：一者是“破自性有法”，二者是“破他性有法”，三者是“破自他外有法”，四者是“破自他性无法”。因为一切实有，不外“自性有法”及“他性有法”，更无第三者；一切实无，不外“自性无法”及“他性无法”，更无第三者，今于此门之中，分别一一加以破斥之。至于“合破有无门”亦分成四段：一者“叙有无四失”，二者“引经劝舍有无”，三者“重破有无，释成舍义”，四者“出有无过，释破所由”。那就是分别通过四段，把“实有”、“实无”应舍之由，边破边释，阐述明白。

### 甲一、别破有无门

分四：（乙一）破自性有法、（乙二）破他性有法、（乙三）破自他外有法、（乙四）破自他性无法

#### 乙一、破自性有法

【释文】问曰：诸法各有性，以有力用故，如瓶有瓶性，布有布性；是性众缘合时则出<sup>⑤</sup>。答曰：

【颂文】众缘中有性，是事则不然，

性从众缘出，即名为作法<sup>⑥</sup>。

【释文】若诸法有性，不应从众缘出。何以故？若从众缘出，即是作法，无有定性。

问曰：若诸法性众缘作，有何咎<sup>⑦</sup>？

【颂文】性若是作者，云何有此义？

性名为无作，不待异法成<sup>⑧</sup>。

【释文】如金杂铜则非真金，如是若有性则不须众缘，若从众缘出当知无真性。又性若决定，不应待他出，非如长短，彼此无定性，故待他而有。

【疏义】一切邪见，以边见的“常见”及“断见”为主。“常见”从执“实有的自性”而生；“断见”则从执“实无的自性”而生。至于被执为自有、常有、独有的事物，说名有决定实在主体的“自性”，若依二分法，彼等可再分成“自性”及“他性”二类，更无其余。如是“实有的自性”的计执，可开成“自性有法”及“他性有法”两大类；“实无的自性”的计执，同理，亦可开成“自性无法”及“他性无法”两大类。故此可把外人所执“实有”的“常见”及“实无”的“断见”得以列成四句如下：

邪见	{	常见——执实有的自性	自性有法
			他性有法
		断见——执实无的自性	自性无法
			他性无法

此门是“别破有无门”，即分别以四段遮破“自性有法”、“他性有法”、“自性无法”及“他性无法”的四种计执。此四种计执若遮破已，即是破除了“实有的自性”及“实无的自性”的“常”、“断”二见的邪见。今此二颂，是“别破有无门”中的第一段，即“破自性有法”。兹分节阐释如下：

其一，明立颂之由：此“破自性有法”的第一首颂，乃由响应外执而生起。青目设外人计执：“诸法各有（自）性，以有力用故，瓶有瓶性，布有布性；是性（当）众缘合时则出

(现)。”外道如胜论师,于生灭现象的“事火”之上,还许有永恒存在的“性火”(火的自性);于无常声音之上,还许有永恒的“声性”(声的自性)。小乘萨婆多部执一切法体(一切事物的“自性”)三世恒存,待缘起用。故彼等计执“自性有”者,执诸法各有“自性”,以现见能作各别业用故。又如瓶中本有的“瓶性”,衣中本有的“衣性”等,于因缘和合之时,便能现起故。正因诸法各有其决定的“自性”,所以藉缘得显,若本无“自性”,虽复众缘具足,终不得生。为要破“执自性有者”的邪执,论主立颂以明之。

其二,初破自性有:颂曰:“众缘中有性,是事则不然;性从众缘出,即名为作法。”颂文所言“性”者,即是“自性”义,梵文同作 *svabhāva*。前二句(“众缘中有性,是事则不然”)是牒执与总非。“众缘中有(实自)性”是牒执,以外人执诸法各有自性(如瓶有瓶性,布有布性);彼自性的业用,当众缘和合时,便能出现(泥等众缘具足,瓶性当出;布等众缘具足,衣性当出)。次句“是事(此‘众缘中有性’)则不然”是总非,即梵、番二本所谓“自性从因缘生起,此则非理”,亦即青目所释“若诸法有(自)性,(彼自性)不应从众缘出”之意。何以故?颂文下二句(“性从众缘出,即名为作法”)申明其理。青目释言:“若从众缘出,即是作法(梵本言‘应成有所作’<sup>⑨</sup>),(作法与自性互相矛盾,故知)无有(决)定(之自)性。”此间有二词必先澄清:

(一)自性:指自有、常有、独有的存在体。“自性”既是自有、常有、独有,则必不假众缘而生起出现。

(二)作法:指由缘生的事物。“作法”既是待众缘而生起,待众缘而出现,则必非自有,必非常有,必非独有。



如是“自性”与“作法”是两不兼容的矛盾词。若是“自性”则必非“作法”；若是“作法”则必非“自性”。以“作法”待缘而有，“自性”必非假缘而有。今外人执有“自性从众缘出”，便是自相矛盾（自性从缘出，便成作法，作法与自性相矛盾），犯“自语相违过”，必然不能成立，如吉藏所言：“若有自性，则不假缘；如其假缘，则便失（却自）性（本质）。汝言有（自）性，复假众缘（而出现），则义成矛盾。”<sup>⑩</sup>可成论式如下：

大前提：若待众缘，即非自性。

小前提：彼执“自性”，从众缘出。

结论：故知彼所执“自性”实非自性。

由此论证，得知“自性有法”不能成立，以是从众缘出故，成作法故。

其三，重破自性有：设外人经论主初破“自性有法”，仍未开悟，还要征问：“若诸法（自）性，众缘（所）作，（犹）有何咎？”论主以颂重破云：“性若是作者，云何有此义？性名为无作，不待异法成。”前半颂“（自）性若是（众缘和合所）作者，云何有此义”，是牒执总非；下半颂“（自）性名为无作，不待异法成”，是出“破自性有”的理据。依青目所释，“自性”犹如真金，不与铜混杂，故不待铜以为助缘而存在，故“自性必非从缘出”；若金与铜混杂而后存在，则彼金必非真金的“自性”，故“若从众缘出，当知无真（实自）性”。彼以譬喻显示“自性有法”与“从缘出”彼此矛盾，可成论式：

大前提：若从缘出，则非自性有法。

小前提：彼执诸法从缘出。

结论：故知彼所执诸法实非自性有法。

青目又释：“又(自)性若决定，不应待他出，非如长短，彼此无定性，故待他而有。”那就是说：若待他法(异法)而存在的，则必非无作<sup>⑩</sup>而决定存在的“自性”，如“长”必待“短”而有，“短”必待“长”而有，则“长”、“短”必待他法(异法)的存在而后存在；离“长”无“短”，离“短”无“长”，故“长”、“短”非“自性有法”。故知“自性”不是“作者”(按：由众缘所作的事物名“作者”)，而是“无作”(按：指“非众缘所作的事物”)，非如“长”、“短”等相对而存在的事物，有赖他法(异法)而存在。今既执诸法“自性”是众缘所作，有“待他法(异法)成(就)”，那便是“作者”，便非“无作”，故亦不能成为“自性”。可成论式如下：

大前提：若是“自性”，则“不待缘出”、“不待他法(异法)而成”，“不是作者”，而应是“无作”。

小前提：彼执的“自性”，许是“待缘而出”、“待他法(异法)而成”、“是作者而非无作”。

结论：故知彼所执的“自性”，实非自性。

如是前后二颂，反复辩破，以见诸法“自性有法”是根本不能成立的。

## 乙二、破他性有法

【释文】问曰：诸法若无自性，应有他性。答曰：

【颂文】法若无自性，云何有他性？

自性于他性，亦名为他性<sup>⑪</sup>。

【释文】诸法性众缘作故，亦因待成，故无自性。若尔者，他性于他亦是自性，亦从众缘生，相待故，亦无。无故，云何言“诸法从他性生”？他性亦是自性故。

【疏义】前于(乙一),论主以两颂重破“自性有法”,今外人转计有“他性”的存在,认为“诸法若无自性,(则)应有他性”。何谓“他性”?梵本及藏地译本所出颂文界定云:“他物之自性,是说为他性。”<sup>⑬</sup>“他性”与“自性”只相对而立名:如有甲、乙二物,从甲物以望甲物,甲物若有自有、常有、独有的自体,说彼名为“自性”;若从乙物以望甲物,则甲物的“自性”便成为“他性”,他物之“自性”故。反过来说:从乙物以望甲物,乙物若有自有、常有、独有的自体,说彼名为“自性”;若从甲物以望乙物,则乙物的“自性”便成“他性”。吉藏就外执“自性从众缘出”而为喻言:“自性望众缘,众缘于自(体)即是‘他(性)’也<sup>⑭</sup>。”那就是说:从“自性”以望所出的众缘,若众缘有实自体,则众缘便成“他性”。

为破外执有“他性”的存在(按:此种执着,名为“执他性有”),是以龙树论主立颂以破彼邪执云:“法若无自性,云何有他性?自性于他性,亦名为他性。”前半颂(即“法若无自性,云何有他性?”)总非“他性有法”;后半颂(即“自性于他性,亦名为他性。”)则申明其理据所在。依青目所释,其推论可分三节:

其一,前已论证诸法由二义,故知其“自性”不有:一者是“由众缘所作”,二者是“与他法相因待而成”。青目释言:“诸法(自)性(由)众缘(所)作故,亦因待成,故无自性。”

其二,颂云:“自性于他性,亦名为他性。”(按:梵、番本作“他物之自性,是说为他性。”)青目释言:“他性于他(物)亦是自性。”那么,“他性”的本质亦是“自性”,“自性”的本

质亦可名为“他性”，故知“自性”与“他性”实是同质，观点不同而有不同的名称而已。

其三，依上述两点，可推证“他性”同于“自性”亦是“由众缘所作”，亦“与他法相因待而成”，故亦不有。如青目释言：“（他性）亦从众缘生，（亦）相待故，亦无。”此可成二论式如下：

论证一：

大前提：若是彼所执的“自性”，则是“从众缘所生”，是“与他法相因待而成”者。

小前提：“他性”之体亦即是彼所执的“自性”。

结论：故“他性”亦是“从众缘所生”，是“与他法相因待而成”者。

论证二：

大前提：若法是实有，则非“从众缘所生”，亦非“与他法相因待而成”者。

小前提：“他性”是“从众缘所生”，是“与他法相因待而成”者。

结论：故“他性”非是实有<sup>⑮</sup>。

如是证知“他性非实有”，即外人所执的“他性有法”不能成立，则彼所征的“诸法若无自性，应有他性”自然亦不能成立。最后青目作结言：“（他性）无故，云何言‘诸法从他性生’？他性亦是自性故。<sup>⑯</sup>”

### 乙三、破自他外有法

【释文】问曰：若离自性、他性有诸法，有何咎？答曰：

【颂文】离自性他性，何得更有法？





如以“瓶体”为“自性”，则“瓶体”所依其他一切便是“他性”。“瓶体”与“非瓶体”摄一切法尽，更无余物，即“自性”与“他性”亦摄一切法尽，更无有“自他外余第三类法”的存在，所以颂言“若有自(性)、他性，诸法则得成”。

又如以“红”为“自性”，“红”以外一切法(即“非红”)为“他性”；“红”与“非红”摄一切法尽，更无余法，则“自性”与“他性”摄一切法尽，更无“自他外有法”之诸法存在。

又如“自五蕴中人”为“自性”，“自五蕴以外诸法”为“他性”，“自五蕴”与“自五蕴以外诸法”涵摄一切法，故知离“自性”与“他性”，更无“自他外有法”。故吉藏作结言：“是故自(性)、他(性)摄法义尽。”<sup>⑨</sup>

前已分别辩破“自性有法”及“他性有法”，今又辩明离“自性”及“他性”，更无有“自他外”第三类的余法，故知“自他外有法”必然不能成立，即外征的“离自性、他性有诸法”亦必然不能成立，成论式如下：

大前提：若法是实有，则必非“自性”与“他性”。

小前提：“自他外有法”不离“自性”与“他性”(以“自性”与“他性”摄一切法尽，离“自性”、“他性”更无有余法故)。

结论：故知“自他外有法”亦非实有(“自他外有法”根本不存在)。

#### 乙四、破自他性无法

【释文】问曰：若以自性、他性破有者，今应有无。答曰：

【颂文】有若不成者，无云何可成？

因有有法故，存坏名为无<sup>⑧</sup>。

【释文】若汝已受有不成者，亦应受无亦无。何以故？有法坏败故名无，是无有因坏而有。

【疏义】外人执实有自性的“常见”中，不外执“自性有法”或“他性有法”，今悉于上文分别予以遮破，即一切“实有的自性”都不能成立。但外人可能转计有绝对化的“实无的自性”存在，如青目所设：“若以自性、他性破有者，今应有（实）无（之存在）。”彼所执的“实无”，即是把“无的状态”绝对化了，而成为“不存在的实体”，执着有“实性”名为“无”。

此“实无的自性”，亦可分为二类：一者“自性无法”，二者“他性无法”。那“自性无法”是从“自性有法”此实体处于无的状态加以绝对化而来；“他性无法”是从“他性有法”此实体处于无的状态加以绝对化而来。犹胜论师把事物的空无状态绝对化而成“实句”中的“空”，把事物的延续状态绝对化而成“实句”中的“时”，把事物的延展状态绝对化而成“实句”中的“方”。如是将本无实体相对而存在的“空”、“时”、“方”等状态一一加以绝对化，而成为有实自性的“空”、“时”、“方”等绝对概念。今外人所执的“自性无法”及“他性无法”亦然。由于彼等概念，皆无中生有，并无实物与之相应，所以论主得于此加以一并遮破，而立颂云：“有若不成者，无云何可成？因有有法故，有坏名为无。”

颂文的前二句为正破。意谓“自性有法”及“他性有法”既不能成立，则“自性无法”及“他性无法”如何可以成立？（按：指“实有”不成，则“实无”亦应不成。）故青目释言：“若已（接）受（实）有（的自性）不成（立）者，亦应（接）受

(实)无(的自性)亦无(所有)。”

颂文的后二句为释破，即阐释“自性无法”及“他性无法”彼“实无的自体”所以不存在的理据所在。句意是指：“无法”是依“有法”而存在，当“有法”坏败（梵本作“变异”）然后有“无法”的“假名”。换言之：当“自性有法”在坏败（变异）状态时，假名为“自性无法”；当“他性有法”在坏败（变异）状态时，假名为“他性无法”。故“自性无法”相待于“自性有法”而存在，“他性无法”相待于“他性有法”而存在，所以一切所执的“实无的自体”皆因所执“实有的自体”而存在，根本都是假法，都非实有。如青目释言：“‘有法’（存在事物）坏败（变异）故名（为）‘无（法）’（不存在事物），是（此）‘无（法）’（之）有，因（依‘有法’之）坏（变异）而有。”今试分三节演绎其义：

其一，定义：“有法”（存在事物）坏败（变异）而成为“无法”（不存在事物）。（此即颂文所谓“因有‘有法’故，‘有（法）’坏（败）名为‘无（法）’”）。依此定义，所谓“自性无法”者，即是“自性有法”的坏败（变异）义；所谓“他性无法”者，即是“他性有法”的坏败（变异）义。“有”与“无”相因待而有。

其二，举隅：“瓶”的存在名为“有法”，当存在的“瓶”坏败（变异）而不存在，则名为“无法”。假若瓶有实自性，则彼瓶可称为“自性有法”，当彼“自性”坏败（变异），始假名为“自性无法”（按：此就假立为言，若如理言之，瓶的“自性有法”不可得，瓶的“自性无法”亦不可得）。

其三，论证：依上述定义及（乙一）、（乙二）、（乙三）所得的辩破结果，可成论式如下：

大前提：若有“自性无法”，则必须有“自性有法”趣于坏败；若有“他性无法”，则必须有“他性有法”趣于坏败。

小前提：前已证知“自性有法”及“自性无法”皆不可得（于乙一、乙二等节经已证知）。

结论：故知“自性无法”及“他性无法”皆不可得。

“自性无法”及“他性无法”已概括一切“实无法”尽。今已推证“自性无法”及“他性无法”皆不可得，故知一切“实无”俱不能成立，即“自他性无法”不能成立；如是则外人所执“若以自性、他性破有者，今应有无”亦被论主彻底遮破。

## 甲二、合破有无门

分四：（乙一）叙有无四失、（乙二）引经劝舍有无、（乙三）重破有无，释成舍义、（乙四）出有无过，释破所由。

### 乙一、叙有无四失

【释文】复次<sup>①</sup>，

【颂文】若人见有无，见自性他性<sup>②</sup>，

如是则不见，佛法真实义。

【释文】若人深着诸法，必求有见；若破自性，则见他性；若破他性，则见有；若破有，则见无，若破无，则迷惑。若利根着心薄者，知灭诸见，安稳故，更不生四种戏论，是人则见佛法真实义。是故说上偈。

【疏义】前“别破有无门”中，已分别遮破“自性有法”及“他性有法”，故所执一切“实有的自性”已不能成立；亦分别遮破“自性无法”及“他性无法”，故所执一切“实无的自

性”亦不能成立。如是则一切“自性”、“他性”、“实有”、“实无”等一切“断”、“常”的邪见都已遮破，而《观有无品》的意趣亦基本达到。今为使有情对诸法存在实况更为清晰，更为明确，论主别作第二周说，建立“合破有无门”。彼亦分四：一者“叙有无四失”，二者“引经劝舍有无”，三者“重破有无，释成舍义”，四者“出有无过，释破所由”。本颂为第一节，“叙有无四失”。

彼颂云：“若人见有无，见自性他性，如是则不见，佛法真实义。”青目释文，把有情分为二类：一者“深着诸法者”，二者“利根着心薄者”。“深着诸法者”次第生起有无诸见。有无诸见可成四大范畴：

四见	{	有见	{	执自性有法
			{	执他性有法
	{	无见	{	执自性无法
			{	执他性无法

执“有见”及“无见”的四大范畴分别是：一者执“自性有法”，二者执“他性有法”，三者执“自性无法”，四者执“他性无法”（按：此四种邪执邪见，即颂文所谓“若人见有无，见自性他性”，其内容及遮破已于“别破有无门”中分别阐释）。青目认为“深着诸法者”于彼“有见”及“无见”的四大范畴分别起执，彼言：“若人深着诸法，必求有见，若破自性，则见他性；若破他性，则（是破一切）见有（计执）；若破有，则见无；若破无，则迷惑（如是则不见佛法真实义）。”彼“有”、“无”四种邪执的生起有其次第，即由执“自性有法”，转而执着“他性有法”，再转而执“自性无法”及“他性无法”。由此起四种邪执中的任何一种，都应不能了达“佛法



的真实义”，此便构成“有无四失”：

（一）执“自性有法”，则不能了达“佛法真实义”。

（二）执“他性有法”，则不能了达“佛法真实义”。

（三）执“自性无法”，则不能了达“佛法真实义”。

（四）执“他性无法”，则不能了达“佛法真实义”。

如是“有无四失”，即是颂文所说“如是（有‘自性有法’、‘他性有法’、‘自性无法’及‘他性无法’的邪见）则不见（不了达）佛法真实义”。

然则“佛法真实义”为何？青目释文及吉藏论疏都无交代，今人印顺指为“缘起理法”（即“十二因缘”）<sup>②</sup>，意谓执“自性有法”及“他性有法”者，即不解“此有故彼有、此生故彼生”的缘起流转理法，不解一切流转诸法皆依世俗假名说有，而误以为有实自性的流转事物的存在。执“自性无法”及“他性无法”者，即不解“此无故彼无、此灭故彼灭”的缘起还灭理法，不解一切还灭诸法亦皆依世俗假名说无，而误以为有实无自性的还灭事物的存在。如是凡起“有”、“无”诸邪见者，皆不能了达佛经所说的“缘起理法”，以为有实“涅槃”可得，有实“烦恼”可灭，而终究不能获致解脱。

至于“利根着心薄者”，依青目所释，彼“知灭诸见，安隐（稳）故，更不生四种戏论。是人则见佛法真实义。”彼利根者，由于着心较薄，故闻教读经，知灭一切“有”、“无”诸见，不着二边，契合中道，心转安稳，不再生起“自性有法”、“他性有法”、“自性无法”及“他性无法”等四种戏论，所以对“缘起理法”的“佛法真实义理”，故能了达。

## 乙二、引经观舍有无

【释文】复次，

**【颂文】**佛能灭有无<sup>②</sup>，于化迦旃延，

经中之所说，离有亦离无。

**【释文】**《删陀迦旃延经》中，佛为说正见，义离有离无。若诸法中少决定有者，佛不应破有无。若破有则人谓为无。佛通达诸法相，故说二俱无。是故汝应舍有无见。

**【疏义】**上文“叙有无四失”，目的在使有情理解到：若于诸法的存在实况中，生起任何“实有”、“实无”的邪见计执者，都不能通达“佛法真实义理”。不能通达“佛法真实义理”便无从获致解脱“涅槃”，故此要获致解脱“涅槃”，便应舍离“实有”、“实无”各种邪见计执。但外人或会怀疑：“舍离有无诸见”只不过是论主龙树所宗大乘的见解，非佛教大小二乘的通义，所以论主于此引用大小二乘共许的《杂阿含经》，以证明“离有无二边”实际是佛教基本法理，原始佛教的通则，大小二乘的通义，是证入“诸法实相”的必然信道，故论主颂言：“佛能灭有无（梵本作‘知有无’），于化迦旃延经中之所说，离有亦离无。”

龙树论主所援引的是一切大小二乘诸宗各派所共许的《杂阿含经》第三〇一经，青目名之曰《删陀迦旃延经》。此经吾人于本品“提要”中经已引出，今翻检可得，不必全部重引。经文于开始时作“佛告躡陀迦旃延（Sandhakātyāyana）”，由此可知青目所说“删陀迦旃延”是“躡陀迦旃延”的同名异译而已。经文通过释迦世尊与他的弟子（论议第一的）迦旃延的对话，显示：不取“有”、“无”，是名“正见”，是名“中道”。所谓：“离于（实有、实无）二边，说是‘中道’。所谓‘此有故彼有，此起故彼起’，（所谓‘缘无明行’，乃至‘纯大苦聚集’，‘无明灭故行灭’，乃至

‘纯大苦聚灭’。”

依《杂阿含经》，可见“离有离无”、“离于二边”的“中道思想”是始于释迦原始佛教，非龙树论师之所始创。“因缘理法”中的“此有故彼有，此生故彼生”的流转思想，要远离“实有”的计执，然后可以如实理解；“此无故彼无，此灭故彼灭”的还灭思想，要远离“实无”的计执，然后可以如实了达。如是乃至“十二因缘”中的“缘无明行……纯大苦聚集”的“流转思想”，“无明灭故行灭……纯大苦聚灭”的“还灭思想”，亦皆要“远离有、无二边”，然后可以通达，然后可以证得。所以“缘起性空”的思想，实渊源于原始佛教。“缘起性空”必须“离于有无二边”，契合“中道”，亦渊源于原始佛教。因此，大乘学者固须舍离“实有”、“实无”的边执，始能契合“中道”，乃至见性成佛，小乘学者亦须舍离“实有”、“实无”的边执，然后可以通达释迦“缘起理法”，证入“十二因缘”而获致“涅槃”解说。因此论主“引经劝舍有无”。

何以释迦要在《杂阿含经》中说“离有亦离无”之教？如颂所云：“（释迦）佛（能知）能灭有无（计执），（故）于（教）化迦旃延经中……说‘离有亦离无’。”此颂其实亦与《中论·观因缘品》归敬颂中所说“（释迦）能说是因缘（缘起理法），善灭诸戏论”相应，而“离有亦离无”是“善灭诸戏论”的“正见”、“正理”，如青目所释：“《删闍陀迦旃延经》中，佛为说正见，义离有离无。”

何以“佛为说正见，义离有离无”？单离有、单离无有何过患？青目释言：“若诸法中（有）少决定（实）有者，佛不应破有无。若破有则人谓为无。佛通达诸法相，故说二俱

无。”意谓一切法的存在，本身就是“缘起无有性”的，互为条件、互相依存而存在的，无有少分是自有、常有、独有的，具决定自性实有而存在，所以佛要双破有无；若世间诸法之中，若有少分是自性决定而存在的，则佛便不应（亦不会）同等双破有无。何以要双破？若“但破有”，则人将“执无”；若“但破无”，则人将“执有”；“双破有、无”，则人将“无所执”。由“诸法实相”如实观之，亦是“双离有与无”的。“佛通达诸法（实）相，故说（实有、实无彼）二俱无”。论主亦如释迦世尊，悲悯有情，故如实援引共许经典作为“圣教量”，对一切外小，劝彼舍离一切“实有”、“实无”的计执。

### 乙三、重破有无，释成舍义

【释文】复次，

【颂文】若法实有性，后则不应无<sup>⑤</sup>；

性若有异相，是事终不然。

【释文】若诸法决定有性，终不应变异<sup>⑥</sup>。何以故？若定有自性，不应有异相，如上真金喻。今现见诸法有异相故，当知无有定相。复次，

【颂文】若法实有性，云何而可异？

若法实无性，云何而可异<sup>⑦</sup>？

【释文】若法定有性，云何可变异？若无性，则无自体，云何可变异？

【疏义】论主既已指出“有无四失”，再“引经劝舍实有、实无诸等计执”，今为有情加强“舍离实有、实无诸等计执”的决心，故以二颂重破有无诸计。第一首颂，唯破有执（就有性门破）。颂言：“若法实有性，后则不应无；（自）性若有

异相，是事终不然。”<sup>⑧</sup>其义即如青目释文所述：“若诸法决定有（实有的自）性，终不应变异（而为无）。”此释颂文“若法实有性，后则不应无”二句。“自性”为自有、常有、独有的决定存在者。既执是“常有”而又见其有变异之相，便自相矛盾，无是有理，故颂文下半云：“（自）性若有异相，是事终不然。”

青目为重破实有的计执，进一步作出推证性的解释：“若定有自性，不应有异相，如上真金喻（按：真金喻自性；真金无变异，喻自性亦无变异相）。今现见诸法有异相故，当知无有（决）定（之自）相。（按：‘自相’即是‘自性’义。）”今可列成论式如下：

大前提：若决定有实在的自性，不应有变异之相。

小前提：今现见诸法有变异之相。

结论：故知诸法无有决定实在的“自性”。

前第一颂，既从“有性门”破“诸法有实自性”已，今第二颂，从“有无门”兼破“诸法有实有的自性及实无的自性”。颂云：“若法实有性，云何而可异？若法实无性，云何而可异？”前半颂，重牒前颂文意，故青目释言：“若法定有性，云何可变异？”今现见“诸法有变异”，故知“诸法无定（实有的自）性”，如是便构成一完整的有效推论，此论式已如上列，今不必重赘。

至于下半颂云：“若法实无性，云何而可异？”青目作释云：“若（实）无性，则无自体，云何可变异？”今成论式如下：

大前提：若（诸法）有实无的自性（即无自体），则彼无有变异之相。

小前提：今现见诸法有变异之相。



结论：故知诸法并没有“实无的自性”。

如是以二量，分别破“实有”及“实无”，则“实有的自性”既不能成立，“实无的自性”亦不能成立，二者都不应执，二者都应舍离。如是“重破有无，释成舍义”的目的便能达到。

#### 乙四、出有无过，释破所由

【释文】复次，

【颂文】定有则着常，定无则着断，

是故有智者，不应着有无<sup>⑧</sup>。

【释文】若法定有有相，则终无无相，是即为常。何以故？如说三世者，未来中有法相，是法来至现在，转入过去，不舍本相，是则为常。又说因中先有果，是亦为常。若说定有无，是无必先有今无，是则为断灭；断灭名无相续因。由是二见，即远离佛法。

问曰：何故因有生常见，因无生断见？答曰：

【颂文】若法有定性<sup>⑨</sup>，非无则是常；

先有而今无，是则为断灭。

【释文】若法性定有，则是有相，非无相，终不应无；若无，则非有即为无，先已说过故，如是则堕常见。若法先有，败坏而无者，是名断灭。何以故？有不应无故，汝谓有、无各有定相故。若有断、常见者，则无罪、福等，破世间事，是故应舍。

【疏义】于第二周(甲二)说的“合破有无门”中，论主已陈述“有无四失”、“引经劝舍有无”，进而“重破有无，释成劝舍”，于此再“出有无过，释破有无所由”，以作全品的总

结。此段共有二颂：前颂标示“执有者有着常之过”、“执无者有着断之过”，故“劝舍断常，不应执有无见”。后颂重释“执有是常见之由”及“执无是断见之由”。今于疏义分五小节以阐释其义：

其一，标执有无，即执常见、断见：颂云：“定有则着常，定无则着断。”此即标示“执定有者恒着常见”、“执定无者恒着断见”。

何以“执定有者恒着常见”？青目释言：“若法定有‘有相’，则终无‘无相’，是即为常。何以故？如（有部）说三世（实有）者（说言）：未来中有法相，是法来到现在，转入过去，不舍本相，是则为常。又数论说因中先有果，是亦为常。”所谓“定有”者，是指事物具“永恒存在的特性”（定有相）。具“永恒存在的特性”（定有相）者，便不会变异为具“不存在的特性”（无相）。事物具“永恒存在的特性”（定有相）者，不会具“不存在的特性”（无相），那么事物即是“永恒的事物”，即是“常物”；执“定有”者，便是执“常”，其思想便是“常见”。如萨婆多部（说一切有部）执“诸法历三世”、“体性恒存”者<sup>①</sup>，便是“执定有者着常见”的实例。以彼有部论师执一切事物，其体常住，从过去来至现在，从现在流至未来，并不转变其“定有之相”（永恒存在的特质）。又如僧佉（数论）论师，执“因中先有果”，则因果流转的事物，固恒在果中，亦恒在因中。因与果摄一切法尽，如是事物体性恒存，此亦是“执定有者着常见”的例证。“定有则着常”可成论式如下：

大前提：若执一切事物定有“有相”（永恒存在的特质）而无有“无相”（不存在的特性）者，则为着“常见”。

小前提：今执“定有”者，执一切事物定有“有相”，而终无“无相”。

结论：故知执“定有”者，则着“常见”。

如是已明“定有则着常”义。再者，何故言“定无则着断”（执定无者恒着断见）？青目释言：“若说定有‘无（相）’，是‘无（相）’必‘先有今无’，是则为断灭；断灭名无‘相续因’。”所谓“定无”者，指事物具“不存在的特性”，名为“无相”。此“无相”的出现，即是事物“先有今无”（先前是存在的，今起变异，转为永不存在）；“先有今无”，则成为“断灭”，以再不能以“相续”的方式存在下去，所以青目认为“无相续之因”说明为“断灭”。吉藏进一步阐释说：“‘断灭名无相续因’者，前念为因，后念为果。（定无则）前念既灭，则无后因，后念果起，何所酬耶？”<sup>②</sup>吾人说以谷为因而有芽为果，谷非定无，以彼为因，转化为芽，酬芽为果，相续存在下去，故非断灭，非定无故。若如“顽空论者”之执“一切法空无所有”及外道之执“人死如灯灭”者，便执“定无”，便成“断见”。今可成论式如下：

大前提：若执一切事物“先有今（后）无”、“无相续因”者，则为着“断见”。

小前提：今执“定无”者，执一切事物将会“先有今（后）无”、“无相续因”。

结论：故知执“定无”者，则着“断见”。

如是“定有则着常，定无则着断”，通过上述的阐释与论证，便得成立。

其二，劝舍断常，不应执有无见：上文已见“执有者有着常之过”，“执无者有着断之过”。“着断”、“着常”便不能

如实观照“诸法实相”，不能理解佛所说义，不能获解脱“涅槃”，所以青目释言：“由是（着断、着常）二见，即远离佛法。”若要理解“佛法真实义”，如实观照“诸法实相”，由闻、思、修，而得解脱“涅槃”，便要如颂所说：“是故有智（慧）者，不应着有无。”

吉藏重申“有无过患”说：“诸佛、菩萨经之与论破‘有’、‘无’者，良由‘有’、‘无’是诸见之根，障正观本，是故破耳。又显‘有’、‘无’过，劝外人舍于‘有’、‘无’（及所起‘断’、‘常’诸见）；（若）‘有’、‘无’无过，诸佛菩萨不劝舍之，以是大过，故须舍也。……（执有着常，执无着断，断见、常见）是十四难（之）本<sup>③</sup>，为六十二见（之）根<sup>④</sup>。‘有见’则有爱（着），爱见既具足，则缠垢（烦恼）又生，既有烦恼，则便有业；以有惑业，回流六趣。有此大过，故……劝舍（有无）。’’<sup>⑤</sup>

其三，释执有是常见：前颂所言“定有则着常，定无则着断”中，论主已标示外人由执“定有”便生“常见”之过患，但执“定无”便生“断见”之过患，所以劝舍“有”、“无”二执。不过于颂文中，论主尚未阐明执“定有”何以会“着常”，执“定无”何以会“着常”，是以在后颂，论主重释其所以之由。

前半颂释“执有是常见”之由言：“若法有定性（梵本作‘若法由自性有’），非无，则是常。”青目释彼颂的句义云：“若法性定有，则是有相，非无相，终不应无；若无，则非有即为无……如是则堕常见。”意谓：若执事物各有“自性”，则有固定永恒存在的特性，名为“有相”（“相”是特征义、特性义）；若具“有相”（固定永恒存在的特性），则必不具“无相”（固定永不存在的特性），以“有相”、“无相”（“存在”与

“不存在”特性)互相矛盾,彼此相违,若是“有相”,则必非“无相”,若是“无相”,则必非“有相”(如青目所谓“若无,则非有即为无”);“定有”者既不具“无相”,则终不应变异而为无(即不会变异而成为“不存在”,即颂文所言“非无”);若永远不会变异而为“不存在”的“无”,那便是“永恒”,便是“常”。如是通过一连串的演绎推理,可知执“定有”者,定必堕入“常见”,故论主言“定有则着常”便是此理。今把“执有是常见”的推论,构成论式如下:

前提一:若执事物永远“非无”(永远不会不存在)者,则是“常见”。

前提二:彼执事物皆各有“自性”(所谓“法有定性”,执“定有”)。

前提三:若有“自性”,则永定有“有相”(具永远存在的特性)。

前提四:若永有“有相”,则永不具“无相”(永不具“不存在”的特性)。

前提五:若永不具“无相”,则永不会变异为“无”(不会变异为“不存在”)。

前提六:若永不会变异为“无”,则永远“非无”(永远不会不存在)。

前提七:若执事物各有“自性”(即执“定有”)者,则执事物永远“非无”。

结论:故知彼执事物各有“自性”(即执“定有”)者,则是“常见”。

经青目论证“定有则着常”后,吉藏再举实例言:“人因(五)阴(即五蕴)有,则无自体(即‘无自性’,‘非定有’)。



若(执)有人自体(即‘若执人有自性而定有’),(则)不假阴(五蕴而)成,阴(五蕴)虽断灭,则人(恒)存,故是常(见)。”<sup>⑥</sup>故知:执“我有自性而定有”者,则便是“常见”;执“法有自性而定有”者,则亦是“常见”。文显可知,不必申述。

其四,释执无是断见:为释“执无是断见”之由,论主后半颂言:“先有而今无,是则为断灭。”青目释彼颂文的句义云:“若法先有,败坏而无者,是名断灭。何以故?有不应无故,汝谓有、无各有定相故。”此是重复第一节“标执有无,即执常见、断见”有关“执无即断见”的解释。今重成论式如下:

大前提:若执事物“先有”然后“败坏而无”者,则是“断见”。

小前提:彼执“定无”者,皆执一切事物“先有”然后“败坏而无”。

结论:故知彼执“定无”者即是“断见”。

吉藏并举事例以为释言:“因果相续,名为不断。今因遂灭无,则无所续,故无即是断。若望(佛教)大乘‘无所得观’,裁起有心,即堕于常;征起‘无’念,便入于‘断’。……若言有道可求,则堕有中,名为常见;若(言)无道可求,则堕无中,名为断见。”<sup>⑦</sup>

其五,劝舍有无,结成此品:如是分别说明“定有则着常,定无则着断”之所由后,青目便作全品的总结,以响应颂文所谓“是故有智者,不应着有无”,以成“劝舍有无”义。如彼释云:“若有断(见)、常见者,则无罪、福等,破世间事,是故应舍。”意思是说:执“有”成“常见”,执“无”成“断见”,

成“断”成“常”，一切法便无变异，“因果相续”便不可能，如是“福”者永远是“福”，“罪”者（非福报者）永远是“罪”，便成“命定”。一切修行为善，永不会招引福报，一切恶行，亦永不会招引罪报（非福报），如是修行证果亦永不可能，一切伦理道德规律、因果果报规律，通通不能建立。此有违“世间”一切事理，便成大过。要免彼大过，则不要“着常”，亦不要“着断”。要不着“断”、“常”，便应舍离一切“定有”、“定无”的邪见计执，此是《观有无品》的宗趣所在。

### 【注释】

①见 Kenneth K. Inada 所撰 (*Nāgārjuna, A Translation of his Mūlamadhyamaka kārikā, with an Introductory Essay.*) P. 97。

②见吉藏撰《中观论疏》卷第七末。《大正藏》卷四二，页111。

③于《中论》的《观六种品》论证“实无不有”中说：“若使无有‘（实）有’，云何（应）当有‘（实）无’？”此即显示“实有自性”者固不应执取，“实无自性”者亦不应取着，彼二皆不存在故。不着“实有”，不着“实无”，是谓“离于二边”的“中道正观”。

④如《观有无品》第十颂云：“定有则着常，定无则着断；是故有智者，不应着有无。”

⑤依《藏要》所校，《无畏释》原云：“现见能作各别业故。又如瓶性、衣性等从因缘起故。”

⑥依《藏要》所校，番本、梵本颂云：“性从因及缘生起则非理，因缘所起性，应成有所作。”

⑦依《藏要》校《无畏释》，释上颂分两段。此释后半段征

起之文。释已重问：若性为所作，复有何咎？乃出次颂。

⑧依《藏要》所校，番、梵二本云：“又不待他故。”则颂文与释文相顺。

⑨“作法”一词，梵文作 Krtaka，是“由造作所生”义。所以 K. K. Inada 把“性从因缘出即名为作法”句英译成：for, such a self-nature will have a character of being made or manipulated.

⑩同见注②。

⑪“无作”是前“作法”的反义词，即“不待众缘和合造作所成”义，故 K. K. Inada 英译为：Which cannot be made. 而“自性”非缘生，故名“无作”。

⑫依《藏要》所校，此二句番、梵二本云：“他物之自性，是说为他性。”

⑬同见注⑫。

⑭见吉藏《中观论疏》卷第七末。《大正藏》卷四二，页112。

⑮依青目释文的推证稍为繁复，若依龙树的颂文，亦可成较简单的论式：

大前提：诸法无自性。

小前提：他性之体即是自性。

结论：故知诸法无他性。

⑯此实同于《中论·观因缘品》中的“破诸法他生义”。彼颂云：“以无自性故，他性亦复无。”青目释云：“自性无故，他性亦无。何以故？因自性有他性，他性于他亦是自性。若破自性，即破他性，是故（诸法）不应从他性生。”

⑰“依”字，据《藏要》注释，原刻作“衣”，依高丽刻板改成“依”字。

⑮吉藏为外人立“自他外有法”之由：“诸法乃不可自（性）、他（性有），（但）终应有世（俗）谛（之）万法；汝乃不许‘自性’、‘他性’有，应有‘不自、不他’因缘之有。”同见注⑭。

⑯吉藏更有进言：“又自（性）、他（性）门各摄法亦尽。如人当人是‘人自’；法当法是‘法自’，天下无非‘自（性）’，既无自（性），则无一切法。又他门相望，无非是他（性）。破他（性），则一切（法）亦尽。自（性）、他（性）合亦尽。瓶为自（性），瓶外一切（法）皆是他（性）也。”同见注②。

⑰依《藏要》校番、梵本，此二句云：“世人谓有物变异为无故。”下长行“坏败”一词，亦皆作“变异”。

⑱依《藏要》校《无畏释》，此文先有“问曰：有说以见真实成解脱，故诸物自性应有”句，然后作“颂答”言。

⑲依《藏要》所校，此句表达的次第，在番、梵二本，先言“自性”、“他性”，后言“有”与“无”，与释文相顺。如 K. K. Inada 英译云：Those who see the concepts of self-nature（自性），extended nature（他性），existence（有），or non-existence（无）do not perceive the real truth in the Buddha's teaching.

⑳见印顺《中观论颂讲记》，页 189—190。

㉑依《藏要》所校，番、梵二本，此“灭有无”一词，作“知有无”。

㉒依《藏要》所校，番、梵二本作“若由自性有，彼则不应无”。

㉓依《藏要》所校，《无畏释》作“不应为无”。

㉔依《藏要》所校，此颂于番、梵二本，第一句与第三句互倒，即成：“若法实无性，云何而可异？若法实有性，云何而可异？”

㉕依清辨《般若灯论释》所本龙树本颂，于破有之一颂后，

兼附一颂云：“若有是自性，则不得言无，自性有异者，毕竟不应然。”文意更为显达。

②⑨依《藏要》所校，番、梵二本作“不应住有无”。

③⑩依《藏要》所校，番、梵二本作“若法由自性有”。

③⑪说一切有部立事物的体性“三世实有”。而“实有”与“三世”的关系，依四大论师有四种不同的观点：一者，法救的“类有异”说：三世诸法，唯有型类上的区别，而实质相同。二者，妙音的“相有异”说：诸法于世转时，各有三世相；住过去世时，正与“过去相”合，于余二世相，不名为离。三者，世友的“位有异”说：诸法经历三世，由位（位置、作用）而有异，非体有异。即诸法经过去、现在、未来三世之位，虽得三名，而其体无别（按：此是有部的正统观点）。四者，觉天的“待有异”说：诸法与前后相对待，而有三世之名。见《大毗婆沙论》卷第七七。

③⑫同见注②。

③⑬所谓“十四难”者，初见《杂阿含经》卷三四，后见《大智度论》卷二《释初品中婆伽婆第四》所载，外道由“断、常、一、异”等妄见生起邪执，发出十四种问难：

1. 世界及我是常耶？
2. 世界及我无常耶？
3. 世界及我亦有常亦无常耶？
4. 世界及我亦非有常亦非无常耶？
5. 世界及我是有边耶？
6. 世界及我无边耶？
7. 世界及我亦有边亦无边耶？
8. 世界及我亦非有边亦非无边耶？
9. 死后有神（我）去后世耶？
10. 死后无神（我）去后世耶？

11. 死后亦有神(我)、亦无神(我)去后世耶?
12. 死后亦非有神(我)、亦非无神(我)去后世耶?
13. 是身(此五蕴躯体)是神(我)耶?
14. 是身(此五蕴躯体)异神(我)耶?

③④所谓“六十二见”者,是指《长阿含经》卷十四《梵动经》中所载古代印度外道所执的六十二种错误见解。分“本劫本见五类十八见”及“末劫末见五类四十四见”,合共成十类六十二见。表列如下:

本劫本见	遍常论四种	五类十八见
	常、无常论四种	
	边、无边论四种	
	不死矫乱论四种	
	无因论二种	
末劫末见	有想论十六种	五类四十四见
	无想论八种	
	非有想非无想论八种	
	断灭论七种	
	现在涅槃论五种	

又可依“十四难”中,前十二难,依五蕴开成六十见,加上末二见即成“六十二见”。

③⑤同见注②。

③⑥同见注②。

③⑦同见注②。

又吉藏把断、常二见各分二类,合有四种:

一者,“人断见”:若执当有情的五蕴散灭时,彼神(生命我体)亦灭,此是“人断见”。

二者,“人常见”:若执当有情的五蕴散灭时,彼神(生命我



体)仍得存在,此是“人常见”。

三者,“法断见”:若执一切法“二世无义”(即纵现在有,过去、未来必无),此是“法断见”。

四者,“法常见”:若执一切法“三世实有”(即一切法体,过去、现在、未来三世法体恒存),此是“法常见”。

见《大正藏》卷四二,页 113。

## 观法品第十八

【提要】《观法品》是《中论》的第十八品。其品题在藏译本作《观我法品》(*Bdag dang chos brtag pa*)，在梵本作《观我品》(*Ātma parikṣā*)<sup>①</sup>；罗什汉译作《观法品》，与梵、藏二本俱异。三本品题不同，固各有所本，今不可考，但本品首颂即在破我，故梵本作《观我品》，次颂破法（所谓“若无有我者，何得有我所”，“我所”即是“法”义，原始佛教的《阿含经》所载皆然），故藏本作《观我法品》。但本品从破我，进而破法，以悟入“诸法实相”，而“法”的外延较宽，“我”的外延较狭，举“法”可以兼摄“我”，举“法空”自然兼摄“我空”，然“我”不足以摄一切“法”，“我空”不足以摄“法空”，以此义故，汉译以“观法”命名本品，于理亦无违。

《观法品》的宗趣为何？诸家有不同的说法。如清辨《般若灯论释》言：“今此品者，亦为遮空所对治。令解诸行我、我所空，故说。”<sup>②</sup>“空所对治”即是“我执”及“我所执”（即“法执”）。《中论》此品，遮破有自性的“我执”及“我所执”，使修行者悟入“诸行”（一切现象）“我空”及“我所空”（即“法空”）的“诸法实相”。

吉藏撰《中观论疏》，把《中论》前二十五品分别其宗趣云：“初十七品，破洗人法，明诸法实相；今此（第十八）一品，次明得益；从（第十九）《破时品》（即《观时品》）以后，更复破执，重明实相。”<sup>③</sup>则本品除破“我执”（亦名“人执”或

“人我执”及“法执”〔亦名“法我执”或“我所执”〕，以明“诸法实相”外，更显示悟入“诸法实相”的效益（按：本品的第十一颂及第十二颂即明悟入“诸法实相”所得的效益）。

本品由十二首颂所成。分析诸颂，可见本品所探讨的内容，实包括“破我执”、“破法执”、明“悟入诸法实相的方法与境界”、明“悟入诸法实相的效益”等。由是综合诸家之说，并取证于诸颂的内容，可见《观法品》的旨趣在简述“悟入诸法实相的历程、境界与效益”。

何谓“观法”？凡心识（尤其是意识）的认知对象，都可名之为“法”（dharma），这是最广义的界说；若随义用来分，则“法”有三种，如《中观论疏》所云：“一者，轨则名法，即是佛理教法。二者，自体名法，亦得通理教，谓色、心等。三者，意识所缘名之为法，此约境为言，眼（识）所缘为色，乃至身（识）所缘名触，今是意（识）之所缘（境），故名为法。”<sup>④</sup>由于意识无所不缘，故意识所缘（认知）的“法”境，实涵摄前二种法，亦即等同于最广义“作为心识认知对象”的“法”。

《观法品》所言的“法”，即用此义，而以探索“诸法实相”为依归。而言“观”者，即上面诸品所用的“考察”义，梵文作 parīkṣā，所以吉藏言：“从《（观）因缘品》至《观业品》，明一切法皆毕竟空，是名‘诸法实相’……今观此（诸法实相之）法，故云《观法品》。”<sup>⑤</sup>

但今人印顺法师不取此义。他说：“《观法品》的‘观’，是‘现观’（按：‘现观’是‘现量观照’义，亦即‘离名言分别、直接如实体证诸法实相’义），或‘正观’，就是悟入如实相的实相慧；抉择正法的有漏闻、思、修慧，随顺无漏般若，也

称为正观。”<sup>⑥</sup>他又重新界定“法”义及“观法”义云：“‘法’是轨持。轨是规律，或轨范；持是不变，或不失。事事物物中的不变轨律，含有本然性、必然性、普遍性的，都可以叫做‘法’。合于常遍本然的理则法，有多种不同，但其中最彻底、最究竟、最高上的‘法’，是‘一切法空性’。现观这真实空性法，所以叫‘观法’。”<sup>⑦</sup>若依印顺法师的解释，以“有漏的闻、思、修慧”，或“随顺无漏般若智”，证悟“诸法实相”的“真实空性法”，名之为“观法”。吉藏与印顺对“观法”的解释，本不矛盾，不过印顺之说，范围较狭，要求较高而已<sup>⑧</sup>。

至于本品的结构，在罗什的译文中，分为三分：一者，长行发起（即以青目释文先行）；二者，偈本正明观法（即次为龙树论师的《中论》颂文）；三者，长行解释（即以青目释文，总释颂意）。至于颂文（正明观法）的结构，吉藏引“三论宗”关河旧说，分之为三：

初：五首颂，明声闻禀教得益。

次：六首颂，明菩萨禀教得益。

后：一首颂，明缘觉得益<sup>⑨</sup>。

如是把《观法品》的共十二首颂分而为三段，分别说明“声闻”、“菩萨”、“缘觉”三乘的人“诸法实相”之门及各别所受益。不过吉藏不取彼关内瑶法师的科判，认为他“不远寻古疏，故有此谬”，因此他依青目长行，分为五分：

初一：一颂半，明所离（离我执及法执）。

次二：一颂半，明得无我慧。

第三：以二颂明两种涅槃（即“有余涅槃”及“无余涅槃”）。

第四：以五颂广叙佛陀教法。

第五：以二颂明三乘证人“诸法实相”所得效益。<sup>⑩</sup>

印顺依月称的主张，认为大乘固然悟我、法二空，小乘亦可悟入我、法二空性，故释本品，不分声闻、缘觉、菩萨三乘；而其分科，大致秉承青目的脉络，而再加细密分析而已。故下面的阐释，亦折衷于青目、吉藏、印顺的科判进行，并把青目《中论释》的长行文字分别配列于每段颂文之后。

### 甲一、明入诸法实相之门

分二：（乙一）修如实观、（乙二）得解脱果

#### 乙一、修如实观

【释文】问曰：“若诸法尽毕竟空，无生、无灭，是名诸法实相者，云何入？”

答曰：“灭我、我所着故，得一切法空无我慧，名为入。”

问曰：“云何知诸法无我？”

答曰<sup>⑪</sup>：

【颂文】若我是五阴，我即为生灭，

若我异五阴，则非五阴相。

若无有我者，何得有我所？

灭我我所故，名得无我智<sup>⑫</sup>。

得无我智者，是则名实观。

得无我智者，是人为希有<sup>⑬</sup>。

【释文】有人说神应有二种：若五阴即是神，若离五阴有神。若五阴是神者，神则生灭相，如偈中说“若神是五阴，即是生灭相”。何以故？生已坏败故。以生灭相故，五阴是无常。如五阴无常，生灭二法亦是无常。何以故？生

灭亦生已坏败，故无常。神若是五阴，五阴无常故，神亦应无常生灭相。但是事不然。若离五阴有神，神即无五阴相。如偈中说“若神异五阴，则非五阴相”；而离五阴更无有法。若离五阴有法者，以何相何法而有？若谓神如虚空、离五阴而有者，是亦不然。何以故？《破六种品》中已破虚空，无有法名为虚空。若谓以有信故有神，是事不然。何以故？信有四种：一现事可信；二名比知可信，如见烟知有火；三名譬喻可信，如国无鍤石，喻之如金，四名贤圣所说故可信，如说有地狱，有天，有郁单越，无有见者，信圣人语故知。是神于一切信中不可得，现事中亦无，比知中亦无。何以故？比知名先见，故后比类而知，如人先见火有烟，后但见烟，则知有火，神义不然。谁能先见神与五阴合，后见五阴，知有神？若谓有三种比知：一者如本，二者如残，三者共见。如本名先见火有烟，今见烟知如本有火。如残名如炊饭，一粒熟，知余者皆熟。共见名如眼见人从此去，到彼亦见其去，日亦如是，从东方出至西方，虽不见去，以人有去相，故知日亦有去，如是苦、乐、憎、爱、觉、知等亦应有所依，如见人民知必依王。是事皆不然，何以故？共相信先见人与去法合而至余方，后见日到余方，故知有去法；无有先见五阴与神合，后见五阴知有神，是故共相（应作“见”）比知中亦无神。圣人所说中亦无神。何以故？圣人所说，皆先眼见而后说，又诸圣人说余事可信，故当知说地狱等亦可信；而神不尔，无有先见神而后说者。是故于四信等诸信中，求神不可得。求神不可得，故无。是故离五阴无别神。复次，《破眼品》中，见、见者，可见破故，神亦同破。又眼见粗法尚不可得，何况虚妄忆想等而有神，



是故知无我。

因有我，故有所。若无我，则无我所<sup>⑭</sup>。修习八圣道分，灭我、我所因缘故，得无我、无我所决定智慧。

又无我、无我所者，于第一义中，亦不可得。无我、无我所者，能真见诸法。凡夫人以我、我所障慧眼故，不能见实<sup>⑮</sup>；今圣人无我、我所故，诸烦恼亦灭，诸烦恼灭故，能见诸法实相。

【疏义】今把《观法品》分三大段来处理，即：甲一、明入诸法实相之门；甲二、明入诸法实相之相；甲三、明入诸法实相之益。于“甲一、明入诸法实相之门”中，又分为二节：乙一、修如实观；乙二、得解脱果。今先阐述“修如实观以入诸法实相之门”，分为“牒诸法实相义”、“总提入诸法实相之门径”、“破我执”、“破法执”及“明能入法空无我智”等五目予以处理。

（一）牒诸法实相义：要说明“（证）入诸法实相之门”，则要分别澄清：何者为“所入”？何者为“能入”？如何获致此“能入”以悟入、证人彼“所入”？今此先明“何者为所入”。佛家所要证得而悟入者是宇宙万有的真实，此即《中论》所谓的“诸法实相”。此“诸法实相”即是《般若经》中所言的“诸法毕竟空”的“空性”，亦即《中论》从第一《观因缘品》以至第十七《观业品》中所反复论述的“无生”、“无灭”，无自有、常有、独有“自性”的宇宙真实的存在。所以在阐释本颂之先，青目复牒前面诸品对“诸法实相”的定义云：“若诸法尽毕竟空，无生、无灭，是名诸法实相。”

（二）总提入诸法实相之门径：既知“所入”是毕竟空、无生、无灭的“诸法实相”，则进而要澄清“何者是能入”、

“如何获致此能入以证入彼所入”等问题。故青目释言：“灭我、我所着故，得一切法空无我慧，名为入。”那就是说：“能入”是修行者所修得的“一切法空无我慧”（龙树《中论》颂作“无我智”）；此“能入”的“无我慧”（即“无我智”）是通过破除“我执”及“法执”（亦言“我所执”）所获致的。如是从修行“破我执”、“破法执”（即“破我所执”）的“如实观”，获致“一切法空无我慧”（即“无我智”），便能如实观照、悟入、证入彼诸法尽毕竟空、无生、无灭的“诸法实相”。《中论》前十七品已明“诸法实相”于前，此品当分别说明“破我执”、“破法执”及“无我智”于后。

（三）破我执：“无我”是佛家大、小二乘，显、密二教的一贯精神，所以要得“无我智”以证入“诸法实相”，首先要“破我执”，故龙树论师于《观法品》中，以第一颂“破我执”言：“若我是五阴，我即为生灭；若我异五阴，则非五阴相。”因为凡夫与外道执我，大致可分成二类：一是“即蕴我”，一是“离蕴我”（按：“蕴”，旧译为“阴”，所以“即蕴我”亦名“即阴我”，“离蕴我”亦名“离阴我”。“蕴”或“阴”，梵文作 skandha，是“积聚”义，积聚物质而成“色蕴”，积聚精神力量，分别而成“受蕴”、“想蕴”、“行蕴”及“识蕴”，合而名为“五蕴”）。凡夫执“五蕴”为我体，是名“即蕴我”。如《杂阿含经》所谓：“若诸沙门、婆罗门见我有我者，一切皆于此五受阴（即‘五蕴’，正名‘五取蕴’或‘我受蕴’）见我……言我真实不舍。”<sup>⑥</sup>外道如数论的执“二十五谛”中有每一有情各具的常、一、主宰、能知、能受的“神我”，胜论的执“六句义”中的“实句”，有体常、周遍、随处造业、受苦乐的“实我”。此“神我”、“实我”，体非即“五蕴”，所以属“离蕴我”<sup>⑦</sup>。凡

夫与诸外道所执的“我”，不论是“即蕴我”或“离蕴我”，都有一共通的特征，那就是每一有情各具自己的永恒存在、常一不可分割、能知识、能受用的生命主宰。

为破彼“我执”，龙树论主仍运用常用的“二分法”，先把凡夫外道所执的“我”分为“我是五蕴”（“即蕴我”）及“我异五蕴”（“离蕴我”）两大类，然后运用“进退维谷”的“两难法”加以破斥。今分两分阐释如下：

1. 破即蕴我：龙树论主以半颂（即“若我是五阴，我即为生灭”）破“即蕴我”。青目释言：“有人说神（即有自性、常、一、主宰的‘我’体，下同）应有二种：若五阴即是神（即是‘即蕴我’），若离五阴有神（即是‘离蕴我’）（‘五阴’即是‘五蕴’）。若五阴是神者，神则生灭相……何以故？生已坏败故。以生灭相故，五阴是无常。如五阴无常、生灭二法亦是无常，何以故？生灭亦生已坏败，故无常。神若是五阴，五阴无常故，神亦应（具）无常生灭相。但是事不然。”意谓“五蕴”（即“五阴”）是生灭法，生灭法是生已坏败的“无常法”，如是“五蕴”正是“无常法”。如“我即五蕴”，则彼“即蕴我”亦是“无常法”，此与“我体是常”的基本观念相矛盾，故“即蕴我”不能成立。今列成论式如下：

大前提：若彼是“自性存在的实我”，则汝执彼我即“非生灭无常的存在”。

小前提：若我即是五蕴（即蕴我），则彼我即是生灭无常的存在。

结论：故知若我即是五蕴（即蕴我），则彼我即“非自性存在的实我”。

上面青目以“五蕴”是生灭、无常法释破“即蕴我”，故

知“即蕴我”不能成立。吉藏更从“五蕴是多”（“五蕴”由色、受、想、行、识等五多种蕴所成）而“我是一”彼此相违，以证知“即蕴我”不能成立，如《中观论疏》所言：“又我是五阴（五蕴），阴（蕴）五，（则）我亦（应）五，则（即蕴我）失（去）一我（的意义）。”<sup>⑧</sup>可成论式云：

大前提：若彼是“自性存在的实我”，则汝执彼我即是“整一的存在体”。

小前提：若我即是五蕴（即蕴我），则彼我是多而非“整一的存在体”。

结论：故知若我即是五蕴（即蕴我），则彼我即“非自性存在的实我”。

2. 破离蕴我：龙树论主以半颂（即“若我异五阴，则非五阴相”）破“离蕴我”。青目释言：“若离五阴（即离五蕴）有神（即‘我’义），神（我）即无五阴相……而离五阴更无有法。”意谓：“五蕴”（即“五阴”）摄一切有为法尽，一切有为法的相用，皆不出“五蕴”的相用，因为一切有为法的相用不离物质性的及精神性的两大种类：“五蕴”中的“色蕴”，摄一切物质性诸法的相用，“五蕴”中的“受蕴”、“想蕴”、“行蕴”及“识蕴”摄一切精神性诸法的相用。故“若我异五蕴（即‘五阴’）”，则我便无五蕴诸法的相用，而不成成为“有为法”，那么，如何可说“我能知，能作业，能受苦乐等”？可成论式如下：

大前提：汝许有自性的实我能知，能作业，能受苦乐等具五蕴的相用。

小前提：若我异五蕴（离蕴我），则彼我即不具能知、能作业、能受苦乐等五蕴的相用。

结论：故知若我异五蕴（离蕴我），则彼我即非汝所许有自性的实我。

如是论证“我是异五蕴”，则彼“实我”便不能成立。但外人还会作种种救论，所以青目重申破论云：“若离五阴（五蕴）有法者，以何相何法而有？若谓神（我）如虚空，离五阴而有者，是亦不然。何以故？《破六种品》中已破虚空，无有法名为虚空。”意谓：外人可能仍计执离五蕴有为法的相用，有“实我”的存在，如离五蕴有“虚空”的存在一样。可是在《中论》的《观六种品第五》中，论主已论证“虚空”非实有、非实无，有实自性的“虚空”本不存在，如何有自性的“实我”如虚空般可以存在<sup>⑩</sup>？所以外人欲以“虚空”作喻，以救“实我”可离五蕴而存在是不能成立的。

外人于“我如虚空，离五蕴而有”被遮破后，还会计执“实我是可信，故是实有”，所以青目进一步难云：“若谓以有信故有神（我），是事不然。何以故，信有四种（即：‘现事可信’、‘比知可信’、‘譬喻可信’、‘贤圣可信’<sup>⑪</sup>），（然）于四信等诸信中，求神（我）不可得。求神（我）不可得，故无。”今把青目所论证的“于四信中，求我不可得”分别阐述如下：

一者，现量不可得：四种信中，第一种是“现事可信”，即“现量”所了知的事物才是可信的。所谓“现量”，即离一切概念分别的直观感知活动及所获致的知识，如眼之见色，耳之闻声等。今“现量”不能认知有自性的“实我”存在，故彼“实我”不可信。

二者，比量不可得：四种信中，第二种是“比知可信”，即“比量”所了知的事物才是可信的。所谓“比量”，是通过



“比类而知”的认知活动及所获致的知识，“如人先见火有烟，后但见烟，则知有火”。但对有自性的“实我”的认知却非如此，因为根本就没有人能先见“实我”与“五蕴”结合，然后于见“五蕴”时，比类而了知有“实我”的存在。“实我”既是“比量不可得”，所以不可信<sup>①</sup>。

三者，譬喻量不可得：四种信中，第三种是“譬喻可信”，即“譬喻量”所了知的事物是可信的。所谓“譬喻量”者，是指如国中无“鍤石”，说者以“金”来作譬喻，使人信解。但在现实中，没有任何东西可作“实我”的譬喻（按：若谓可以“虚空”来作譬喻，但于《观六种品》中，已证知“虚空”非实有，所以譬喻不当）。如是于“譬喻量”中，“实我”不可得，故不可信。

四者，圣教量不可得：四信之中，第四种是“贤圣所说可信”，即“圣教量”所了知的事物是可信的，如吾人本不知有地狱，不知有诸天，不知有郁单越（即“北俱卢洲”<sup>②</sup>），因彼非凡夫经验可得，但通过圣者的言教，就可以得悉彼等的存在，所以可信。然而，于圣教量中并没有说及“实我”的存在。何以故？“圣人所说，皆先眼见而后说……而神（即‘实我’）不尔，无有（圣者）先见神（即‘实我’）而后说者。”是故彼“离蕴我”（实我）于圣教量中亦不得，所以不足为信。

青目于四信中论证“实我”不可得，作结言：“是故于四信等诸信中，求神（实我）不可得。求神（实我）不可得，故无。”今可成论式如下：

大前提：若“离蕴我”是有，则于“四信”中，或于现量可得，或于比量可得，或于譬喻量可得，或于圣教量可得，



非余。

小前提：今彼“离蕴我”，于“四信”中，现量、比量、譬喻量、圣教量俱不可得。

结论：故知彼“离蕴我”决定不有。

接着青目于《中论》释文中，还多提两种破法，以见彼“离蕴我”是不可得的：

其一，指前破：论主于《中论·观六情品》（即青目所言《破（六）根品》）中，已广破一切“见”（有实自性能见的六根）、“见者”（能见的“实我”主宰）及“可见”（所见的有实自性的事物）<sup>②</sup>。此中所破的“见者”，即已包括“离蕴我”，所以“神（‘离蕴我’于彼）亦同破”，故知彼“离蕴我”实不有。

其二，举况破：于《中论》前述十七品中，分别反复辨破一切粗法（一切缘生法，如执有自性的实谷、实芽、四缘、去者、去法等等），今虚妄忆想所得的“离蕴我”，自当例破可知，如青目所言：“眼见粗法尚不可得，何况虚妄忆想等而有神（即‘实我’），是故知无我（此即包括‘即蕴我’及‘离蕴我’，因为‘即蕴我’是眼见粗法而不可得故，‘离蕴我’是虚妄忆想之法而不可得故）。”

（四）破法执：“法执”亦即“我所执”，悉皆当破。龙树颂破言：“若无有我者，何得有所？”但未作详尽的论证。青目释言：“因有我，故有所（属于‘我’的事物，亦名为‘法’）。若无我，则无我所。”可成论式：

大前提：若有“我所”（属于“我”的实事实法），则须有“我”（因“我所诸法”，隶属于“我”而有故）。

小前提：上文已证知无有“我”。

结论：故知亦无有“我所”。

凡于无有实自性的“我所”对境，执之为有，执之为自性有而实存在者，便成“法执”。今已破一切“我所”，已经逻辑地论证一切“我所”不可得，亦即有效地破除“法执”，即破“我所执”。

（五）明能入法实无我智：如是通过上文所述的“破我执”及“破我所执”（即“破法执”）的“如实观”，可以获致能入一切法毕竟空的“无我智”。如是则已超凡入圣，甚为希有，而列圣者的阶位。如本节一颂半所云：“灭我、我所故，名得‘无我智’。得‘无我智’者，是则名‘实观’；得‘无我智’者，是人为希有。”此中亦可分“何谓无我智”、“如何可得无我智”、“得无我智有何效益”等三目予以讨论如下：

1. 何谓无我智：本品“灭我、我所故，名得无我智”那半颂，在梵、藏本，其意指“灭我、我所故，无我、我所执”。故知“无我智”是“无我执”及“无我所执”（即“无法执”）而能证入不生、不灭、不常、不断、不一、不异、不来、不出的毕竟空的“诸法实相”的那种无分别的般若智慧，所以“无我智”实包括“人无我”及“法无我”两种特质，亦称“二无我智”，亦称“无我无我所决定智慧”。

2. 如何可得无我智：颂文既言“灭我、我所故，名得‘无我智’”，故知“无我智”实由“破我执”及“破我所（法）执”所得。青目进一步阐释说：“修习八圣道分，灭我、我所（法执）（为）因缘故，得‘无我、我所决定智慧’。”故知“无我智”亦是缘生无自性，由灭“我执”及“我所（法）执”所得，要灭“我执”及“我所（法）执”，则要修习“八圣道分”。“八圣道分”亦名“八正道”，即所谓正见、正思维、正语、正业、正命、

正精进、正念、正定。正语、正业、正命等三，属“戒”的范畴。“正念”、“正定”等二，属“定”的范畴。“正见”、“正思维”（自然包括“无我”、“无我所”、一切法皆缘生无自性等“正观”、“如实观”）属“慧”的范畴。而“正精进”则与所有戒、定、慧皆所相应。由于“八正道”是大小乘同修而趣向涅槃的修行方法（于“四圣谛”中，属“道谛”所摄），故知“无我智”亦当是大小二乘所共得的“无我、无我所决定智慧”<sup>②</sup>，同时，要种得“无我智”，除需要在“慧学”上用功外还得要与“戒学”及“定学”的修行互相配合。

3. 得无我智的效益：依吉藏的分析，得“无我智”可有二种效益：一者，得二无我智益，二者，得两涅槃益<sup>③</sup>。“得两涅槃益”留待下文详为论述，今先明“得无我智益”。《中论》颂云：“得无我智者，是则名实观。得无我智者，是人为希有。”青目释彼“智益”言：“又无我、无我所者（即得‘无我智’），于第一义中，亦不可得。无我、无我所者，能真见诸法，凡夫人以我、我所障慧眼故，不能见实。”可见得“无我智”的“智益”是能作“如实观”，“能真见诸法”，亦即如清辨于《般若灯论释》所引颂言：“得无我我所，不见法起灭，无我我所故，彼见亦非见。”那就是说：得“无我智”者，于第一义谛中，无有“我执”及“我所（法）执”，故于一切法中，不会见有实我，不会见有实我所（即“实法”）的存在，即使“无我”、“无我所”的概念亦不会生起<sup>④</sup>，唯有于无分别中体会一切法无生、无灭、毕竟自性空的“诸法实相”。至于未证得“无我智”的凡夫，由于他们的慧眼为“我执”及“我所（法）执”所障，所以便不能如实观照“诸法实相”，所以颂言“得无我智者，是人为希有”，因为他已升进“圣者”的境界，

如青目释言：“今圣人无我、我所故，诸烦恼亦灭，诸烦恼灭故，能见诸法实相。”

## 乙二、得解脱果

【颂文】内外我我所，尽灭无有故，

诸受即为灭，受灭则身灭<sup>②</sup>。

业烦恼灭故，名之为解脱；

业烦恼非实，入空戏论灭<sup>③</sup>。

【释文】内外我、我所灭故，诸受亦灭；诸受灭故，无量后身皆灭，是名说无余涅槃<sup>④</sup>。

问曰：“有余涅槃云何？”答曰：“诸烦恼及业灭故，名心得解脱。”是诸烦恼业，皆从忆想分别生，无有实。诸忆想分别皆从戏论生。得诸法实相毕竟空，诸戏论则灭，是名说有余涅槃。

【疏义】前文已明“破我执”及“破我所（法）执”，可得“无我智”。以“无我智”为“能入”，以“诸法实相”为“所入”，则以此“无我智”可以如实观照（即“悟入”、“证入”）彼“诸法实相”。依吉藏所说，这是得“无我智”的“智益”。除彼“智益”外，得“无我智”者，还应获致“二涅槃益”，即今段所明的“得解脱果”。

明“得解脱果”，共有二颂。依青目所释，前颂是明得“无余涅槃”果，后颂是明得“有余涅槃”果，合此二果，名“得解脱果”（依吉藏的三论宗说法，本段所说“解脱果”，仍停滞在小乘“声闻”的解脱，后段才是大乘菩萨的解脱<sup>⑤</sup>。今不取此说）。又依清辨所释，前颂明“小乘解脱”，唯灭烦恼障故；后颂明“大乘解脱”，双灭烦恼障与所知障故<sup>⑥</sup>。月

称则认为“得解脱果”此二颂，所明的是一般的解脱，而非有大小乘之别。印顺主张用月称的说法：前颂明“所得解脱果”，后颂明“得果之所以”<sup>②</sup>。下文亦依此疏释。

（一）明得解脱果：此段合共二颂，前颂明得“无我智”者可获致“解脱果”的效益云：“内外我我所，尽灭无有故，诸受即为灭，受灭则身（生）灭。”此间所谓“内外我我所”者，“我执”为“内执”（执有情世间），“我所（法）执”为“外执”（执器世界）<sup>③</sup>。所谓“受”者，是“取着、爱使”（upādāna）义<sup>④</sup>，即“十二有支”中的“取支”，特指对淫、食、资具的强烈贪爱与执着。“身灭”者，在梵、藏本作“生灭”。“身”与“生”异，引起对本颂有不同的解释。

青目依“身灭”作释云：“（由于得‘无我智’，可使）内外我、我所灭故，诸受（对‘欲取’、‘见取’、‘戒禁取’及‘我语取’等一切强烈执着、爱使）灭故，无量后身（未来有漏生命）皆灭，是名说（得）无余涅槃<sup>⑤</sup>。”连同后颂所言的“有余涅槃”，便是获“无我智”者所得的“二涅槃益”。

若依梵、藏本，把本颂译作“受灭则生灭”，则《无畏论》作释云：“（由于得‘无我智’，可使）内外我、我所灭故，（‘欲取’、‘见取’、‘戒禁取’、‘我语取’等）四取亦灭。取灭则有尽，有尽则生尽<sup>⑥</sup>，是为悟入‘人无我’，断烦恼障，得有余涅槃。”<sup>⑦</sup>

不过，单就本颂而言，无论获“无我智”者是“身灭”或“生灭”，都指可得“解脱果”的效益，不必强分为“有余涅槃”或“无余涅槃”。

（二）明得解脱果之所以：为了进一步阐释“何以得‘无我智’能得解脱果”，本段的后颂云：“业烦恼灭故，名之为



解脱；业烦恼非实，入空戏论灭。”青目认为得“无我智”者，能使“业”与“烦恼”俱灭，“诸烦恼及业灭故，名‘心得解脱’”，但未言及“身得解脱”（可有残余身体），所以是指得“有余涅槃”，并释颂言：“是诸烦恼（与）业，皆从忆想（推忆妄想）分别生，无有（真）实（自性），诸忆想分别皆从戏论生。（当‘无我智’证）得‘诸法实相’毕竟空（时），诸戏论则灭，是名说‘有余涅槃’。”

不过，依梵、藏二本，本颂译作“灭业惑则解，业惑依分别，分别依戏论，戏论因空灭。”<sup>⑧</sup>其中“灭业惑则解”一句，略等同于罗什所译“业烦恼灭故，名之为解脱”二句义。“惑”即是“烦恼”，响应前颂所说的“内执”、“外执”、“我执”、“我所执”；“业”指与烦恼相应的行为，响应前颂所说的“诸受”（即“欲取”、“见取”、“戒禁取”及“我语取”等“四取”）。由于得“无我智”者，能尽灭与“内外我我所执”及“四取”相应的“业”与“烦恼”故，所以获得“解脱果”。所以者何？后颂后三句阐释言：“业惑依分别，分别依戏论，戏论因空灭。”此略同于罗什所译“业烦恼非实，入空戏论灭”二句，但文义更为清晰。依龙树《中论》的通义，一切法若有实“自性”，则不能生，亦不能灭，唯有缘生无自性的诸法，才可有假生假灭（即无自性的缘生、缘灭）。上叙十七品已详论一切有为法皆缘生无自性，故皆可产生变化。如是诸业、烦恼，乃至所依而生的虚妄分别与戏论，都无自性，都是缘生性空的有为法，都于无分别的“无我智”生起，证入“诸法实相”时，便能断灭无余，而得“解脱生死之果”。其理论的解说如下：

一者，“业”与“烦恼”本无自性，唯依虚妄分别而有。



二者，虚妄分别亦无自性，唯依种种邪说戏论而有。

三者，种种邪说戏论亦无自性，当修行者的无分别“无我智”起，证入“诸法实相”毕竟空时，便即尽灭。

四者，种种邪说戏论灭，即虚妄分别灭。

五者，虚妄分别灭，则“业”与“烦恼”灭。

六者，“业”与“烦恼”灭，则证得“解脱生死之果”。

彼“解脱生死之果”可有不同名称分类，或称“有余依涅槃”，或称“无余依涅槃”，或大乘菩萨的“不住生死涅槃”，但都可统摄于由“无我智”所证得的“解脱果”之内。

## 甲二、明入诸法实相之相

分二：（乙一）明悟入境界、（乙二）明悟入人相

### 乙一、明悟入境界

【颂文】诸佛或说我，或说于无我；

诸法实相中，无我无非我<sup>⑧</sup>。

诸法实相者，心行言语断，

无生亦无灭，寂灭如涅槃<sup>⑨</sup>。

一切实非实，亦实亦非实，

非实非非实，是名诸佛法。

【释文】实相法如是，诸佛以一切智观众生故，种种为说：亦说有我，亦说无我。若心未熟者，未有涅槃分，不知畏罪，为是等故说有我；又有得道者，知诸法空，但假名有我，为是等故，说我无咎。又有布施、持戒等福德，厌离生死苦恼，畏涅槃永灭，是故佛为是等说无我，诸法但因缘和合，生时空生，灭时空灭，是故说无我，但假名说有我。又得道者，知无我不堕断灭，故说无我无咎。是故偈中说：

“诸佛说有我，亦说于无我；若于真实中，不说我非我。”问曰：“若无我是实，但以世俗故说有我，有何咎？”答曰：“因破我法有无我，我决定不可得，况有无我？若决定有无我，则是断灭，生于贪着，如《般若》中说：菩萨有我亦非行，无我亦非行。”

问曰：“若不说我、非我、空、不空，佛法为何所说？”答曰：“佛说诸法实相，实相中无语言道，灭诸心行。心以取相缘生，以先世业果报故有，不能实见诸法，是故说心行灭。”问曰：“若诸凡夫，心不能见实，圣人心应能见实，何故说一切心行灭？”答曰：“诸法实相即是涅槃。涅槃名灭；是灭为向涅槃故，亦名为灭。若心是实，何用空等解脱门？诸禅定中，何故以灭尽定为第一？又亦终归无余涅槃。是故当知一切心行皆是虚妄，虚妄故应灭。诸法实相者，出诸心数法，无生无灭，寂灭相如涅槃。”问曰：“经中说诸法先来寂灭相，即是涅槃。何以言涅槃？”答曰：“着法者分别法有二种，是世间，是涅槃。说涅槃是寂灭，不说世间是寂灭。此论中说一切法性空寂灭相，为着法者不解故，以涅槃为喻，如汝说涅槃相空、无相、寂灭、无戏论，一切世间法亦如是。”

问曰：“若佛不说我、非我，诸心行灭、言语道断者，云何令人知诸法实相<sup>①</sup>？”答曰：“诸佛无量方便力，诸法无决定相，为度众生，或说一切实，或说一切不实，或说一切实不实，或说一切非实非不实<sup>②</sup>。‘一切实’者，推求诸法实性，当入第一义平等一相，所谓无相，如诸流异色、无味，入于大海，则一色、一味。‘一切不实’者，诸法未入实相时，各各分别观，皆无有实，但众缘合故有。‘一切实不实’者，

众生有三品，有上中下，上者观诸法相非实非不实；中者观诸法相一切实一切不实；下者智力浅故，观诸法相少实少不实，观涅槃无为法，不坏故实，观生死有为法，虚伪故不实。‘非实非不实’者，为破实不实，故说非实非不实。”问曰：“佛于余处，说离非有非无。此中何以言‘非有非无是佛所说’？”答曰：“余处为破四种贪着故说，而此中于四句无戏论，闻佛说则得适，是故言‘非实非不实’！”

【疏义】本品共有十二颂，前五颂已明入诸法实相之门，今五颂将明入诸法实相之相。于“明入诸法实相之相”中，再分为二：初以三颂“明悟入境界”；次以二颂“明悟入人相”。今节是初，说明以“无我智”证入“诸法实相”的情况。于疏义中，分“标示所证入诸法实相的境界”、“从第一义谛释所证入诸法实相的境界”、“从世俗谛释所证入诸法实相的境界”等三目来加以处理：

（一）标示所证入诸法实相的境界：龙树以初一颂“标示所证入诸法实相的境界”。此中分“就方便说”及“就实相说”两门：

1. 就方便说：颂文前二句，“诸佛或说我，或说于无我”是就方便说，以“标示所证入诸法实相的境界”。何以对“诸法实相”，诸佛或说是“有我相”，或说是“无我相”。青目解释说：“诸佛以一切智，观众生（的根机）故，种种为说：亦说有我，亦说无我。”

对何种机，佛说“诸法实相”有我？青目谓佛对两种根机的众生说“诸法实相”是有我（及我所）的：其一，“若心未熟者，未有涅槃分<sup>④</sup>（于理于行，还未成熟，尚未有体证涅槃的能力，而又）不知畏罪（不知‘诸恶莫作’，不知‘众善奉

行’),为是等(众生),故说有我(及我所)。”其二,“又有得道者(已能分证涅槃),知诸法空,但假名有我(已知‘我是假名’施設而已,其实有‘我’的自性),为是等(有情)说‘(诸法有)我(及我所)’(亦)无咎。”

对何种机,佛说“诸法实相”无我?青目谓佛对两种根机的众生说“诸法实相”是无我的:其一,“又有布施、持戒等福德,厌离生死苦恼,畏(流转生死,欣趋)涅槃永灭,是故佛为是等(有情)说无我(使知无‘实我’流转生死,亦无‘实我’涅槃永灭),诸法但因缘和合,生时空(无自性地幻)生,灭时空(无自性地幻)灭,是故说无我(亦无我所),但(对他机)假名(施設)说有我(及我所而已)。”其二,“又(对)已得道者,知无我(而)不(会)堕(入)断灭(邪执、邪见者),故说无我(亦无我所)无咎。”

2. 就实相说:本颂的后二句,“诸法实相中,无我无非我”,是就实相说,以“标示所证入的诸法实相,本是无我亦无非我的”。何以就实相说,以“无我智”所证入的“诸法实相”是“无我亦无非我”的?青目释言:“因(依)破‘(实)我(执)’(之)法,(假设)有‘无我’(故无‘无我’的自性)。(‘实)我’决定不可得,(何)况(执)有‘(实)无我’的存在?若(执)决定有‘(实)无我’(的存在),则是‘断灭(见)’(因执宛然有象、因果相续的‘五蕴假我’亦处无所有),生于贪着(有‘贪空滞寂’的断见),如《般若(经)》中说:‘菩萨有我亦非行,无我亦非行’。”因为执“一切法实有我”是“常见”,并有“我相”;执“一切法实无我”是“断见”,并有“无我之相”。故就“如实观”的实相来说,无执、无相的“无我智”所证入的“诸法实相”是“非有我非无我”的,所以龙树论主说

言：“诸法实相中，无我无非我（我、无我俱非）。”<sup>④</sup>

（二）从第一义谛释所证人诸法实相的境界：从方便说、从世俗谛说“诸法实相”有“假我相”、有“无我相”，这都是针对修行者的根机，就所修的观行方便为言。若从第一义谛而说，以无执无相、能灭一切戏论的无分别“无我智”证入的“诸法实相”是毕竟皆空，无我相，亦无我所相，无非我相，亦无非我所相。前面所说“诸法实相”是“非有我非无我”的，那是强而言之而已。所以者何？龙树颂云：“诸法实相者，心行言语断，无生亦无灭，寂灭如涅槃。”由此得知以无分别“无我智”证入“诸法实相”时，就第一义谛，本不可说，若强而言之，则彼所证入的“诸法实相”可有四种特质：一者，非虚妄心识所行的境界；二者，非言语概念所表达的境界；三者，是无生亦无灭的境界；四者，是寂灭如涅槃的境界。兹分述如下：

1. 非虚妄心识所行的境界：龙树颂言“诸法实相者，心行言语断”。在梵、藏本此颂作“遣离于所说，遣心行境故<sup>⑤</sup>”。《无畏论》释言：“所说空者，心行灭故。”可见第一义谛中的“诸法实相”的最基本最主要特质为“言语断”及“心行断”。“言语断”亦名为“断言语”、“遣离所说”、“所说空”，用现在的语言来说，就是“非言语概念所表达的境界”。何以“诸法实相”于第一义谛是“非言语概念所表达的境界”？因为它是“心行灭”的、“心行断”的、“遣心行”的实境，用现代语言来说，就是“非虚妄心识所行的境界”，所以我们于此，把“非虚妄心识所行的境界”作为“诸法实相”的第一种特质而加以论述。

何以“诸法实相”在第一义谛中是“灭诸心行”、“非虚



妄心识所行的境界”？青目释言：“（虚妄）心以（执）取（境）相（为）缘（而）生，以先世业果报故有，不能（如）实（证）见诸法（实相），是故说（彼是）心行灭（者，即非虚妄心识所行的境界）。”那就是说，以无分别“无我智”如实证入的“诸法实相”，不是一般虚妄心识所寻思了别的对界，因为“诸法实相”是“离相”的，是“无分别”的，是“离一切所取”的，故非凡夫“有相”、“有执取”、“有分别”的“虚妄心识”通过分析、综合、想象、判断等寻思活动所能认知的。

“诸法实相”（如“甲一、明入诸法实相之门”中的“乙一、修如实观”所说）唯是离彼一切“我执”、“法执”的无分别“无我智”所行境界，彼“无我智”即无分别的“般若智”，由修行“八正道”所得。彼修得的“无我智”、“般若智”，以“离相”故、“离所取”故、“离分别”故，能直觉证入一切“诸法实相”。若“有相”、“有所取”、“有分别”，则有“所取之知”。有“所取之知”，则有“所限”；有“所限”。则知于此，而不能知于彼，故不能遍知一切“诸法实相”空性。以此之故，于第一义谛如实证入的“诸法实相”，必然是“非虚妄心识所行的境界”。

2. 非言语概念所能表达的境界：颂文“诸法实相故，心行言语断”二句，显示“诸法实相”的两种特质，前文已述“非虚妄心识所行的境界”是“诸法实相”的第一种特质，今当说明“非言语概念所能表达的境界”是“诸法实相”的第二种特质。何则？《无畏论》释言：“所说空者，心行灭故。”意思是说：由于“诸法实相”是“非虚妄心识所行的境界”，所以“诸法实相”也是“非言语概念所能表达的境界”。所以者何？“虚妄心识”的活动是“有相”、“有所取”、“有分



别”的,《金刚般若波罗蜜经》说:“凡所有相,皆是虚妄;若见诸相非相,则见如来(按:‘如来’亦是‘诸法实相’义)。”<sup>④</sup>有“所取”、“分别”的“诸相”固然包括一切色、声、香、味、触等五境的相貌,更应包括一切语言、概念、名相的“法境”。“若以色见我,以音声求我,是人行邪道”,固然“不能见如来”(即不能证入“诸法实相”),即“世尊说我见、人见、众生见、寿者见”,也“即非我见、人见、众生见、寿者见”,“是名我见、人见、众生见、寿者见。”<sup>⑤</sup>

故知凡有“言说”都非真实,都非“诸法实相”,因为“言说”(亦名“言语”、“概念”、“名相”等)亦是“相”的一种,亦有“所取”,亦有“分别”。今无分别的“无我智”、“般若智”之如实证入“诸法实相”时,是“离相”、“离所取”(按:“离所取”,自然亦“离能取”,能所相因待而有故)、“离分别”,故“诸法实相”于第一义谛中亦必远离一切“言语”、“概念”等“名相”的分别。

或有问言:凡夫的心识,以有我执、法执,故不能以言说、概念来认知“诸法实相”,而圣者的心识活动,离我执、法执故,何以亦不能以言说、概念来认知“诸法实相”?我们可以这样回答:圣者运用言说、概念时,虽无我执、法执的“所取”,但言说、概念亦不过是假施设的符号、表象,它们都不能如实地指谓一固定的对境,如“我见”这个言辞,固可指谓甲有情的“我执”,亦可指谓乙有情的“我执”,无必然如实的对应关系,故不能以言说必然地、如实地证入“诸法实相”。所以当圣者以“无我无非我”这语言、概念来指谓“诸法实相”时,并非谓能说出“无我无非我”,或能听懂了“无我无非我”便等于证入“诸法实相”,不然的话,凡

夫能说、能听彼“无我无非我”的言语，便即能证人“诸法实相”，那又何必通过修行，然后获得“无我智”以证人“诸法实相”？所以即使是圣者亦不能以言语、概念来证人“诸法实相”（“无我无非我”的名相，不等于“诸法实相”的自身）。圣者只能施設名言、概念作为世俗谛，以启导凡夫去思维、抉择、修行、破执，将来得起“无我智”（即无分别的“般若智”），以证人第一义谛离言的“诸法实相”。故知从第一义谛言，彼所证人的“诸法实相”是“非言语、概念所能表达的境界”<sup>⑧</sup>。

3. 是无生亦无灭的境界：本节次后半颂“无生亦无灭，寂灭如涅槃”（梵、藏本作“不生亦不灭，法性同涅槃”），正显示第一义谛所证人“诸法实相”的第三、四种特质。今先明“诸法实相”的第三种特质是“无生亦无灭的境界”。《无畏论》释云：“心行灭者，（所观之诸）法（实相）不生灭，同涅槃故。”故知“无生亦无灭”这“诸法实相”的第三种特质，也是构成所证人的“诸法实相”是“非虚妄心识所行的境界”的原因之一。因为虚妄心识的活动必有所执，在执有“我”及“我所”的基础上，更执有“实的生”、“实的灭”（如《观因缘品》所破斥者），所以所证人的“诸法实相”既是“不生、不灭”，则“诸法实相”亦不是“虚妄心识所行的境界”了。

何以所证人的“诸法实相”是“非生亦非灭的境界”呢？青目并无释文，但吉藏《中观论疏》却有解释，他说：“（诸法实相）四生不能生，故称无生；力负不能灭，故称无灭。”<sup>⑨</sup>所谓“四生不能生”者，即指《中论·观因缘品第一》中所论证一切缘生之法，都不自生，都不他生，都不共生，都不是无因生，所以一切缘生法都无自性的生<sup>⑩</sup>。所谓“力负不能

灭”者，其实是借助《庄子》“藏舟难固”的典故<sup>⑤</sup>以作反语，以契合“不生者亦不灭”的《中论》思想。龙树论师认为一切法缘生故无自性，无自性故空，无有自性的生，无有自性的灭；今以“无我智”无分别地证入“诸法实相”，彼“诸法实相”亦是缘生相续而有，无有自性，无自性的生，亦无自性的灭，故龙树于本品之中，亦以“不生亦不灭”来作所证入“诸法实相”的第三特质。

依“不生亦不灭”此“诸法实相”的第三种特质，可见“诸法实相”实不离“缘生法”而别有体性。“诸法实相”之体，无异于“缘生法”之体，“诸法实相”之体，亦即是“缘生法”之体，而观者不同，而各有不同的认知。圣者以“无我”、“无我所”的“二无我智”，离言语、离概念，直观契证所观的“诸缘生法”，如实而认知之，则是“心行言语灭”的“诸法实相”；凡夫以“有我、我所执”故，“有分别”地、“有言说概念”地以认知彼“诸缘生法”，不能如实体证其“空性”，所以产生种种“戏论”，说有“自性之生”、“自性之灭”种种计执，而无从如实证入“诸法实相”。

4. 是寂灭如涅槃的境界：“寂灭如涅槃”是所证“诸法实相”的第四种特质。前言“诸法实相”不生亦不灭，今更举“涅槃”以譬喻“不生亦不灭”的“诸法实相”之寂灭相状。所以者何？青目释言：“着法者分别（诸）法有二种：一是世间（法），二是涅槃（法）。（彼）说涅槃（法）是寂灭（的），不说世间（法）是寂灭（的）。此论中（所）说一切‘（诸）法（实相）’（的）性空寂灭相，为着法者（所）不解，故以涅槃为喻：‘如汝说涅槃（法）相空、无相、寂灭、无戏论，（其实以“无我智”如实证入的）一切世间法亦如是。’”意思是说：凡夫执

着,以为“世间法”是染的,“涅槃法”是净的,误以为二者截然不同,因此不解《中论》所说的“世间法”其体即是“涅槃法”,都是“缘生性空”的,若能以无分别的“无我智”如实现观证人,彼缘生的“世间法”亦是“性空”的,亦是“无相”的,亦是离执着有、无、生、灭等一切“戏论”而“寂灭”的,那便是“诸法实相”。故知所证的“诸法实相”即是“世间法”,即是“缘生法”,以其具备(凡夫所能认许“涅槃法”的)“性空”、“无相”、“无戏论”、“寂灭”等特质,所以喻之为“涅槃”,所以说“诸法实相”是“寂灭如涅槃的境界”。

再者,何谓“寂灭如涅槃”?青目在《观涅槃品》中作释言:“断诸烦恼,灭五阴(五蕴),名为‘涅槃’。”<sup>②</sup>其实“寂灭”与“涅槃”是等义的。“寂灭”指破一切“我执”及“我所(法)执”而断除一切三界中贪等烦恼。由断三界贪等烦恼,故“所作成办”,“不受后有”而灭除三界五蕴的假体,说名“涅槃”。如实言之,“涅槃”亦无自性,亦是“缘生性空”,故《中论·观涅槃品》云:“若一切法空,无生无灭者,何断何所灭,而称为涅槃?若诸法不空,则无生无灭,何断何所灭,而称为涅槃?无得亦无至、不断亦不常、不生亦不灭,是说名涅槃。”故知“寂灭涅槃”亦是假名,在体证一切“缘生法”的不生、不灭、不常、不断、不来、不出的境界上,寂灭诸烦恼也是假施而已。今亦以无分别“无我智”如实体证“诸法实相”是无生、无灭、无常、无断、无来、无出,是灭除一切执着、一切烦恼,离一切名言、一切分别的境界,故说言“寂灭如涅槃”。

由于圣者所证入的“诸法实相”如实不异“世间法”,不异“缘生法”,所以吉藏结言:“色(蕴之法)即是(诸法)实

相，(受、想、行、识诸蕴之法，即是诸法实相)《(大)智度论》四十二卷解：‘云何为色相？云何为识相？无所有(自性空)为色相；无所有(自性定)是受、想、行、识相。’又天主(帝释)叹须菩提说：‘不坏假名而说实相。’故知(世间缘生之法)假名宛然，而即是(诸法)实相也。”<sup>③</sup>

由上述闻述，可知圣者所证入的“诸法实相”，实具备如前所述四种特质，而四种特质中，又以一、二两种(即“非虚妄心识所行的境界”及“非言语概念所能表达的境界”)为最基本、最重要。由“非心行言语灭”，自然推知“无生亦无灭，寂灭如涅槃”那两种特质来。

既言“诸法实相”者“非虚妄心识所行的境界”，故知彼“虚妄心识”必然包括凡夫的有分别心，圣者的有分别心是否亦包括在内？即圣者的有分别心是否亦能契入“诸法实相”？为解彼疑，青目释言：“诸法实相即是涅槃；涅槃名(为寂)灭。是(寂)灭为(趣)向(灭烦恼、断生死的)涅槃(境界)，亦(得)名为‘灭(谛)’。若(圣者的有分别)心是(能证入‘诸(法)实(相)’，(则)何用‘空’、‘无相’、‘无愿’等‘(三)解脱门’？(于)诸禅定中，何故以‘灭尽定’为第一？又亦终归‘无余涅槃’(为最后的宗趣)，是故当知一切(有分别)心行皆是虚妄。虚妄故应(除)灭，(故圣者的有分别心，亦是虚妄不实，亦应灭除，然后可以证入‘诸法实相’。故知)‘诸法实相者，出(离)诸(有分别的)心(与)心数法(按：‘心数’是‘心所’义)，无生无灭，(彼无生无灭的)寂灭相(有)如涅槃。”由此得知彼“无生亦无灭，寂灭如涅槃”的“诸法实相”既非凡夫有分别心的所行境界，亦非圣者有分别心的所行境界，而唯是圣者的“无分别心”，于灭



“我执”、“我所执”、“远离言语、概念”的条件下，然后可以如实直观证人彼“缘生无性”，不生不灭的“诸法实相”。

（三）从世俗谛释所证人诸法实相的境界：在本节“明悟入境界”中前第一目中，已明“我与非我”是从方便角度描述所证人的“诸法实相”的境界，“无我无非我”是从真实角度描述所证人的“诸法实相”的境界。前第二目，则再从第一义谛阐述所证人的“诸法实相”是绝名言、离分别的境界。今此目，则再从世俗谛重明彼“诸法实相”的境界。何则？《中论·观四谛品》有云：“诸佛依二谛，为众生说法，一以世俗谛，二第一义谛。若人不能知，分别于二谛，则于深佛法，不知真实义。”龙树于《中论·观法品》亦如是，于以“第一义谛”释“诸法实相”之后，再以“世俗谛”阐释，冀学人得从有言说、有分别的“世俗谛”，修行破执，而得证人离言说、离分别的“第一义谛”境界，使得如实契入体证“诸法实相”。

诸佛从世俗谛角度，以种种言说描述“诸法实相”的境界，故《无畏论》言：“若胜义中，是无生灭法性如灭度者，以世俗言辞说，其相如何？”如颂所言：“一切实非实，亦实亦非实，非实非非实，是名诸佛法。”依印顺所言，此间的“是名诸佛法”是指“是名诸法之实相”义<sup>④</sup>。可知从“世俗谛”以描述“诸法实相”，依不同的根器对象，可以开成“四句”的不同说法：

第一句：一切实。（分别单实）

第二句：一切不实。（分别单不实）

第三句：一切实不实。（双即实与不实）

第四句：一切非实非不实。（双遣实与不实）



为解此“四句”，青目释文先设问答：“问曰：‘若佛不说我、非我，诸心行灭、言语道断者，云何令人知诸法实相？’答曰：‘诸佛（以）无量方便力，（以）诸法无决定相（的四句），为度众生，或说一切实，或说一切不实，或说一切实不实，或说一切非实非不实。’”此佛说的“四句”即颂文所说“一切实非实，亦实亦非实，非实非非实，是名诸佛法”义。然后青目逐句加以阐释：

一者，一切实：青目释言：“‘一切实’者，推求‘诸法实性’（即‘诸法实相’义，‘性’与‘相’同义，都是‘实体’义），皆入第一义（谛的）平等一相（按：一切法都同入不可说的、不可分别的、无相的‘毕竟空’的同一实相，故名‘平等一相’）。所谓无相，如诸（水）流（虽是）异色、异味（的，但）入于大海，则（显现）一色、一味。”此指千差万别的一切“缘生诸法”，以无分别、离言说的般若“无我智”以证入之，皆是同一“毕竟空”的“诸法实相”，方便为言，说“一切实”。

二者，一切不实：青目释言：“‘一切不实’者，诸（一切缘生之）法，未（被证）入‘（诸法）实相’时，各各分别观（察），皆无有（真）实（的‘自性’），但（只是）众缘（和）合故有。”故方便为言，说“一切不实”，是指未证入“诸法实相”时，一切“缘生诸法”，审谛观察，都无有真实的“自性”存在。

三者，一切实不实：青目释言：“‘一切实不实’者，众生有三品，有上中下。上（品）者，观‘诸法（实）相’（是）‘非实非不实’（的，其义当于第四句明之）；中（品）者，观‘诸法（实）相’（是）‘一切实一切不实’（的，其义即统摄前述的第一、二句）；下（品）者，智力浅故，观‘诸法（实）相’（是）‘少

(分是)实(而)少(分是)不实’(的,因为‘诸法’包括‘涅槃无为法’及‘生死(生灭)有为法’二类)。(彼)观‘涅槃无为法’,不坏故实;观‘生死(生灭)有为法’,虚伪故不实。)如是‘诸法实相’,对下品人说,‘少分实少分不实’,故方便为言,说‘诸法实相’是‘一切实不实’<sup>⑤</sup>。”

四者,一切非实非不实:青目释言:“‘非实非不实’者,为破‘实不实’,故说‘非实非不实’。”所以者何?如前所说下品之人,执“涅槃须为法”为“实”,“生灭有为法”为“不实”,而不解离“生灭法”无“涅槃法”,若证入“诸法实相”,则“涅槃法”与“生灭法”平等无别,既非是“实”,亦非是“不实”。中品之人,说入“诸法实相”,“一切是实”;未入“诸法实相”,则一切法无实“自性”,故说“一切不实”,而不解证入“诸法实相”是离言绝虑,不得言“实”,不得言“不实”。但诸佛说法,不能不藉“世俗谛”的言教,以说“第一义谛”的境界,故对上品之人,以“非实”遣“一切实”,以“非不实”遣“一切不实”,如是双非双遣,方便为言,说“诸法实相”是“非实非不实”。

吉藏依青目的解说,把“四句”与“三品根机”相配可成三门:

1. 第一句(一切实)与第二句的(一切不实),为教化中根人而设。以“生灭法”与“涅槃法”皆是世谛虚假,名为“不实”,入第一义谛则非“生灭”,非“涅槃”(离言、无相故),名之为“实”。此是“一切实非实”门。

2. 第三句(亦实亦不实)为教化下根人而设。以“生灭法”是虚假,故“不实”;“涅槃法”非虚假,故是“实”。此是“亦实亦非实”门。

3. 第四句(非实非不实)为教化上根人而设,以“生灭法”与“涅槃法”未曾是“实”,亦未曾是“不实”<sup>⑥</sup>。此是“非实非非实”门。

如是以“世俗谛”的言辞以描述“诸法实相”的四句,依《藏要》所校的《无畏论》,可有下面的解释:

第一句:眼等、色等诸法,不违世俗谛而有,故说为“一切皆实”。

第二句:眼等、色等诸法,缘生如幻,不如所执那样有实“自性”,故说为“非实”。

第三句:眼等、色等诸法,于世俗谛是“实”,于第一义谛“非实”,如是二谛相待,故说“亦实亦非实”。

第四句:于眼等、色等诸法,以离言说、概念的无分别智证入“诸法实相”不能言“实”,不能言“非实”,故双遣双非,说名“非实非非实”。

又或有问言:“佛于余处,说‘诸法实相’是离‘非有’(即‘非实’),离‘非无’(即‘非不实’)的,何以此中言‘非有非无’(即论中所谓‘非实非不实’)是佛所说?”

为答此问,青目释言:“余处为破四种贪着(如显色贪、形色贪、妙触贪、供奉贪等四),故说(离非有非无),(即离非实非不实,)而此中(要显示修行者)于四句无(有)戏论(邪执),闻佛所说,(依教修行)则得道,(得以证入第一义谛的‘诸法实相’),是故(以有分别‘世俗谛’的言教)言‘诸法实相’是‘非实非不实’(的)。”

## 乙二、明悟人人相

【颂文】自知不随他,寂灭无戏论,

无异无分别，是则名实相。

若法从缘生，不即不异因，

是故名实相，不断亦不常。

【释文】问曰：知佛以是四句因缘说，又得诸法实相者，以何相知？又实相云何？

答曰：若能不随他<sup>⑦</sup>。不随他者，若外道虽现神力，说是道是非道，自信其心而不随之，乃至变身，虽不知非佛，善解实相故，心不可回。此中无法可取可舍，故名寂灭相。寂灭相故，不为戏论所戏论。戏论有二种：一者爱论，二者见论。是中无此二戏论。威论无故，无忆想分别。无别异相，是名实相。

问曰<sup>⑧</sup>：若诸法尽空，将不堕断灭耶？又不生不灭或堕常耶？

答曰：不然。先说实相无戏论，心相寂灭，言语道断。汝今贪着取相，于实法中断常过；得实相者说，诸法从众缘生，不即是因，亦不异因，是故不断、不常。若果异因，则是断；若不异因，则是常。

【疏义】于“明入诸法实相之相”的五颂中，前以三颂“明悟入境界”；今复以二颂“明悟入者的相状”。于“明悟入者的相状”中，再分为二：“约第一义谛说”及“约世俗谛说”。

（一）约第一义谛说，明悟入者的相状：青目释文设问：“得诸法实相者，以何相知？又（所知的）实相云何？”如是引出龙树初颂言：“自知不随他，寂灭无戏论，无异无分别，是则名实相。”从颂文可知“悟入诸法实相者”，可有六种相状：一是自知，二是不随他，三是寂灭，四是无戏论，五是无

分别,六是无异<sup>⑨</sup>。前二者(自知、不随他)答“以何相知”。后之四者(即寂灭、无戏论、无异、无分别)则是“悟入者”所证得“诸法实相”的境界,所以颂文说“是则名(诸法)实相”,亦即回答“实相云何”那个问题。今分述如下:

1. 自知:青目释文并没有解释“自知”义,但《无畏论》则作释言:“自知者,无教而证。”所谓“教”者,谓圣者的言教,即前述的“四句”。佛陀由应不同的根器,或说“诸法实相”是“一切真实”者,或说“一切非实”者,或说“一切亦实亦非实”者,或说“一切非实非非实”者。但“悟入者”并不是执此“四句”的言教以有分别心证入“诸法实相”,而是离彼一切言教,离一切言语、概念,以无分别“无我智”(即般若智),“如人饮水,冷暖自知”地亲身体证一切毕竟空的“诸法实相”,故云“自知”。

2. 不随他:青目释言:“不随他者,若外道虽现神力,说是道是非道,自信其心而不随之,乃至变身,虽不知非佛,(但)善解实相故,心不可回。”所谓“不随他”者,是指证入“诸法实相”的人,不会受他人的言说、行为所干扰。即使外人能变现种种神通,甚至变现佛的化身(悟入者亦不能分辨他是佛非佛),说什么是证入方法,什么不是方法,但真能证入“诸法实相”的人,因为善解“诸法实相”的相状(如上文所谓“非妄心所行境界”、“非言语所表境界”、“无生无灭境界”、“寂灭如涅槃境界”),所以能自信其心,而不为随转。

3. 寂灭:上文“自知”及“不随他”是说能证悟者以彼二相而证入所证的“诸法实相”,而“寂灭”等四相是证悟者所证得的“诸法实相”境界。所谓“寂灭”者,《无畏论》释云:

“寂者，离自性。”青目释言：“此中无法可取可舍，故名寂灭相。”可知证悟者所证得的“诸法实相”是没有“自性的生”，亦没有“自性的灭”，即无“可取的自性之生”，亦无“可舍的自性之灭”，无生、无灭，不取、不舍，远离“自性”执着所干扰，所以其相寂然，故以“寂灭”以名其相。此如僧肇《物不迁论》所云“旋岚偃焂而常静，江河竞注而不流”的境界。

4. 无戏论：“无戏论”是能证人者所证人“诸法实相”第二种相。《无畏论》释言：“非无戏论，所说相灭。”青目释言：“寂灭相故，不为戏论所戏论。戏论有二种：一者爱论，二者见论，是中无此二戏论。”那是说能证人者所证人的“诸法实相”非是贪爱所爱着的境界，亦非语言见执所行境界，因为彼“诸法实相”，如前所言正是“非虚妄心识所行境界”，亦“非言语概念所能表达的境界”故。

5. 无分别：“无分别”是能证人者所证人“诸法实相”的第三种相。《无畏论》释言：“非分别者，不作此法为此分别。”青目释言：“二戏论无故，无忆想分别。”由于能证人者证人“诸法实相”时是“心行言语断”的，即无爱执与言说等两种戏论，所以不会生起“此法为此而不是彼”、“彼法是彼而不是此”等种种忆念、推想诸等分别，与言语相应及与贪爱相应的有漏分别心不起故。

6. 无异：“无异”是能证人者所证人“诸法实相”的第四种相。《无畏论》释言：“非异者，法性一味。”青目释言：“无别异相，是名实相。”由于不起“此法为此而非彼”、“彼法是彼而非此”等等或同或异的分别，所以所证人的“诸法实相”唯是法性毕竟空的一味，犹如百川，其色虽殊，其味虽异，入汇于大海，无非都是一色一味的“无异”境界。



如是一切修行者，当其证入所证入的“诸法实相”之时，都具有“自知”、“不随他”、“寂灭”、“无戏论”、“无分别”及“无异”等六种特征或相状<sup>⑩</sup>。

（二）约世俗谛，明悟入者的相状：上文已从“第一义”明悟入者证入“诸法实相”时的六种相状，今更从“世俗谛”说明悟入者证入“诸法实相”时所得的“方便慧益”。青目设有问言：“若（悟入者证入‘诸法实相’时，得以体会）诸法尽空，将不堕（入）断灭（见）耶？又（证会诸法）不生不灭，或（将不）堕（入）常（见）耶？”如是引出龙树论主的颂文：“若法从缘生，不即不异因，是故名实相，不断亦不常。”今分二目以明之：

1. 离一、异的偏执：约世俗谛言。悟入者能证入“诸法实相”，即离因果是一或因果是异的偏执，亦离诸法是常或诸法是断的邪见。今颂文“若法从缘生，不即不异因”二句。即明“离一、异的偏执”。所谓“不即不异因”者，是指“果不即因”（“果与因非是同一”）、“果不异因”（“果与因非是别异”）的意思。因为修行者唯有证悟“诸法实相”，才能真正彻悟一切诸法由众缘所生故，因与果既非是一、亦非是异。譬如“谷”之与“芽”有因果关系，以“谷”为因，以“芽”为果。“谷”与“芽”非是一，以各有体性故，若二者是一，则应不必待缘，“谷”即有“芽”，而实不尔，故知因果非一。“谷”与“芽”亦非是二，以离“谷”彼因，则“芽”此果不可得故，若二者是绝异，则应不得见“谷中之芽”与“芽中之谷”，而实不尔，故知因果非异。彼已证入“诸法实相”者，便能获得世俗智，彻底远离“因与果是一是异”的偏执。

2. 离断、常的邪见：悟入者既已远离“因果一异”的偏执，自当亦能远离“诸法是断、是常”的邪见。所以者何？青目释言：“（若）汝贪着取相，（则）于实法中，（有）断常（邪见的）过（患）；（但就）得（证入诸法）实相者说，（则已证见）诸法从众缘生，（果）不即是因，（果）亦不异因，是故不断、不常。若果异因，则是断；若（果）不异因，则是常。”于此可作二论证：

论证一：

大前提：若缘生诸法是断灭的，则前因与后果是截然相异的。

小前提：前已证知因与果非绝异。

结论：故缘生诸法非断。

论证二：

大前提：若缘生诸法是恒常的，则前因与后果应绝对是同一的。

小前提：前已证知因与果非一。

结论：故缘生诸法非常。

如是悟入者，既已实证“（诸法）实相无戏论，心相寂灭，言语道断”，则自然获得世俗智慧，彻悟“（诸）法从缘生，（果）不即（因）、（果）不异因，是故名（为证得）实相不断亦不常（的正理）”。由此可知彼悟入“诸法实相”者，虽已彻悟诸法缘生，毕竟有空，但仍不会堕入“断见”，亦不会堕入“常见”。

### 甲三、明入诸法实相之益

分二：（乙一）明声闻菩萨得涅槃果益、（乙二）辨缘觉

## 得涅槃果益

### 乙一、明声闻菩萨得涅槃果益

【颂文】不一亦不异，不常亦不断，  
是名诸世尊，教化甘露味。

【释文】问曰：若如是解，有何等利？

答曰：若行道者能通达如是义，则于一切法不一不异、不断不常；若能如是，即得灭诸烦恼、戏论，得常乐涅槃，是故说诸佛以甘露味教化。如世间言：得天甘露浆，则无老病死，无诸衰老。此实相法，是真甘露味。

【疏义】本品共分三大段，前已阐明第一大段“明入诸法实相之门”及第二大段“明入诸法实相之相”，今则是最后第三大段“明入诸法实相之益”。于“明入诸法实相之益”中，分为二节：其一是“明声闻菩萨得涅槃果益”，其二是“辨缘觉得涅槃果益”。今先明第一节。

在前(甲一)“明入诸法实相之门”中，已提及能证入“诸法实相”者可得二种益：一者是“智益”，即获得“无我智”；二者是“断益”，即获得“涅槃解脱果”。今更明“声闻”、“缘觉”及“菩萨”等三乘修行人若能证入“诸法实相”，都能获得“涅槃解脱”的果益。现在先明有机会禀受佛陀言教的声闻乘人及菩萨乘人的果益。

于此青目首先设问：“若(能)如是(觉)解(‘入诸法实相之门’及‘入诸法实相之相’者)，(则将)有何等利(益)？”如是引出龙树论主的颂文作答言：“不一亦不异，不常亦不断，是名诸世尊，教化甘露味。”

质言之，声闻与菩萨此二类修行者善解“入诸法实相

之门”与证入“诸法实相之相”者，都会获致常、乐、我、净的“涅槃果”，从而得以解脱生死。何以故？青目释言：“若行道者能通达如是义（即‘明入诸法实相之门’，并能证入‘诸法实相之相’者），则于一切法，（证入其）不一、不异、不断、不常（的‘实相’）<sup>⑥</sup>；若能如是，即得灭诸烦恼、戏论，得常乐涅槃，是故说诸佛以甘露味教化（一切有情）。 ”

何以通达“诸法实相”者可以获致“涅槃”解脱之果？前文第四、五颂（即：“内外我我所，尽灭无有故，诸受即为灭，受灭则身灭。业烦恼灭故，名之为解脱；业烦恼非实，入空戏论灭。”）早有明文，参考可知，今不重赘。依青目此间所说，亦可略陈其理：

一者，通达“诸法实相”者，彻悟一切法无自性的一，无自性的异，无自性的常，无自性的断。

二者，彻悟一切法不一、不异、不常、不断者，则可以寂灭一切戏论。

三者，寂灭一切戏论者，则能寂灭一切烦恼与业。

四者，寂灭一切烦恼与业，则不再流转于生死苦海之中。

五者，不再流转生死，假名为获得常、乐、我、净的涅槃。

或有问言：“诸佛说‘诸法实相’的教法譬如‘甘露味’，依彼教化修行，得以证入‘不一亦不异，不常亦不断’的‘涅槃解脱’。何以论主以‘甘露味’来譬喻诸如来有关证入‘诸法实相’的教化？”

青目释言：“如世间言：（若）得天（上的）甘露浆，则无老病死，无诸衰老。（故喻）此实相（涅槃）法，是真甘露味。”其意是：世人说若得天上的甘露浆，则免于衰老，故可

从老、病、死解脱出来。今依诸佛所说证入“诸法实相”，而得灭戏论，断烦恼，解脱生死流转，证入解脱涅槃，故得以“真甘露味”来譬喻彼“实相涅槃”<sup>②</sup>。

## 乙二、辨缘觉得涅槃果益

【颂文】若佛不出世，佛法已灭尽，

诸辟支佛智，从于远离生。

【释文】佛说实相有三种，若得诸法实相，灭诸烦恼，名为声闻法；若生大慈<sup>③</sup>，发无上心，名为大乘；若佛不出世，无有佛法时，辟支佛因远离，生智。若佛度众生，已入无余涅槃，遗法灭尽，先世若有应得道，少观厌离因缘，独入山林，远离愤闹，得道名辟支佛。

【疏义】于“明入诸法实相之益”中，前颂以明“声闻乘修者的果益”及“菩萨乘（即大乘）修行者的果益”，今进而说明“缘觉乘修行者的果益”，如次颂言：“若佛不出世，佛法已灭尽，诸辟支佛智，从于远离生。”

何谓“辟支佛”？梵文作 pratyeka-buddha。龙树论师的《大智度论》释言：“若诸佛不出，佛法已灭，是人（因）先世（修行之）因缘故，独出智慧，不从他闻，自以智慧得道<sup>④</sup>。……复次，辟支佛有二种：一名独觉，二名因缘觉。因缘觉如上说。独觉者，是人今世成道，自觉不从他闻，是名独觉，辟支佛。”<sup>⑤</sup>

声闻、独觉及菩萨三乘学人都可通过修行，得“无我智”，证入“诸法实相”而得“解脱涅槃”，故青目释言：“佛说‘（诸法）实相’有三种：若得‘诸法实相’，灭诸烦恼，名与为声闻法；若生大慈（悲心），发无上心（大菩提心），名为大乘

(菩萨);若佛不出世(即过去佛已寂灭,未来佛未出世),无有佛法时,辟支佛(有情,因先世修行为因缘,见花飞叶落,觉一切缘生无常),因(而)远离(尘嚣,独入山林修行,因而)生(起)‘(无我)智’,证入‘诸法实相’。”所以青目重释颂言:“若佛度众生,已入无余涅槃,遗法灭尽(按:此释颂文‘若佛不出世,佛法已灭尽’二句);(彼缘觉有情,于)先世若有应得(之修行)道(为因缘,于今世虽)少观(花飞叶落之无常现象,亦能产生)厌离(生死流转心愿,以此为)因缘,独入山林,远离喧闹(以‘无我智’证入‘诸法实相’,得‘解脱涅槃果’),得道名‘辟支佛’。”(按:此解颂文“诸辟支佛智,从于远离生”二句)

如是可见“声闻”与“菩萨”此二类有情,有幸值佛,遵教修行,可从破“我执”、破“我所(法)执”,生“无我智”,证入“诸法实相”,寂灭戏论、烦恼、诸业,得“涅槃”果益。若彼缘觉有情,生于无佛之世,佛法已灭,不能值佛,不能遵佛言教修行,但由宿因,观花飞叶落,觉悟一切诸行无常,缘生性空,厌患生死,离世修行,亦可生“无我智”,证入“诸法实相”,灭诸苦恼,得“涅槃果”。所以吉藏有云:“今为显此《中论》,破邪申明‘(诸法)实相’之意;此论所以破邪显实相者,三乘人皆得益故;又是劝信义,不信此论破邪显正者,非但不得大乘之益,亦失小乘之利也。”<sup>⑥</sup>

## 【注释】

①《藏要》本《中论》卷三《观法品第十八》注云:“番(藏译本)作《观我法品》,梵(本)作《观我品》。”



②见分别明菩萨(即清辨)所撰《般若灯论释》(亦即《般若灯论》)卷第十一。《大正藏》卷三十,页104。

③见吉藏所撰《中观论疏》卷第八末,《大正藏》卷四二,页123。

④同于注③,《大正藏》卷四二,页124。

⑤同于注⑤。

⑥见印顺《中观论颂讲记》,页233。

⑦同于注⑥。

⑧Kenneth K. Inada 英译《中论》,把“观法”译为 Examination of the Factors of Existence(dharma, fa 法),涵义最宽,不如吉藏、印顺那么严格,但于义理,彼此实不相违。

⑨同见注④。

⑩同见注④。《大正藏》卷四二,页125。

⑪依《藏要》所校《无畏释》,此文如下:问曰:“何为实相?由何得入?”答曰:“离我、我所为实相,安立道理为先而遍知为悟入。”问:“此云何者?”颂答。

⑫依《藏要》校番(藏地)、梵二本,此句作“无我、我所执”。

⑬依《藏要》所校,此颂之前,有《无畏释》先征云:“如是见真实而无执者,即我、我所?”然后颂答。番、梵二本的颂文作:“无我、我所执,彼亦无所见;见无执有依,此则为不见。”与罗什译文迥异。K. K. Inada 译本颂为: Any entity without individuality and self-identity does not exist, whosoever sees (it with) non-individuality and non-self-identity cannot see or grasp (the truth)。见 K. K. Inada 所撰(*Nāgārjuna A Translation of his Mūlamadhyamaka kārikā with an Introductory Essay*, P. 114.)

⑭依《藏要》所校,《无畏释》有结语云:“如是无我、我所为

真实相。”

⑮依《藏要》所校，《无畏释》云：“若见无，执有‘所无’，则成倒见；坏慧眼不见真实。”

⑯《杂阿含经》卷二。《大正藏》卷二，页11。

⑰除“即蕴我”及“离蕴我”外，更有小乘犊子部所执的“非即蕴非离蕴我”，名为“俱非我”。《成唯识论》卷一及《述记》有详尽的叙述及遮破，故不赘。

又“数论”所执的“神我”，见于陈·真谛所译的《金七十论》，“胜论”所执的“实我”，见于唐·玄奘所译的《胜宗十句义论》，俱载于《大正藏》卷五四。

⑱吉藏《中观论疏》卷第八末，见《大正藏》卷四二，页125。

⑲龙树论主于《中论·观六种品》中，以八首颂破斥有实自性的“六界”——地、水、火、风、空、识等六种构成有情的质素。但以破“空”（即青目所谓“虚空”）为主，以例其余五种质素。破“虚空”有多种的论证，今以“两难法”遮破如下：

一者，“虚空”或者“有相”，或者“无相”非余。

二者，“虚空”若应是“有相”的，则现实的“虚空”的相状不可得，故“虚空”的法体不可得。

三者，“虚空”若应是“无相”的，则“无相”者，其法体亦不可得。

四者，故知：“虚空”的法体不可得，故不可谓“虚空实有”。

五者，“虚空”既非“实自性的有”，自然不可说是“实自性的无”。

⑳此“四信”，即“古因明”中所谓“四量”，即“现量”、“比量”、“譬喻量”及“圣教量”。

㉑青目再把“比知”分成三种，继而论证于彼三种“比知”

中，“实我”亦不可得。

一者，“如本比知”不可得：如先见火有烟，今见烟知如本有火。但谁先见我与五蕴合，后见五蕴而比知如本有我？故知“实我”于“如本比知”中不可得。

二者，“如残比知”不可得：“如残”如炊饭，当见一粒熟时，比知余粒皆熟。但对“实我”的认知并不如此，故知“实我”于“如残比知”中不可得。

三者，“共见比知”不可得：如眼见人从此去，到彼亦见其去，日亦如是，从东方出至西方后，虽不见其去，但以人有去相，故比知日亦有去相，此名“共见比知”。又如见（古人）人民必依王者，如是亦应比知苦、乐、憎、爱等“心所”活动亦必有所依的“心王”活动与之俱起。只有当我们曾先见有“人”与“去法”合而至余方，后见日到余方，然后信知有“去法”的存在。但却并没有人曾见“五蕴”与“实我”合而至余方，因而后见“五蕴”至余，而比知有“实我”的存在。

②②郁单越，梵文作 Uttara-kuru，为须弥山四洲之一，即北俱卢州，如《起世经》云：“诸比丘，须弥山王，北面有洲，名郁单越。其地纵广十千由旬，四方正等。彼州人面，还似地形。”见《大正藏》卷一，页 311。

②③龙树于《中论·观六情品》中，合破“见”、“见者”及“可见”（即“所见”），有二颂言：“见不能有见，非见亦不见，若已破于见，则为破见者；离见不离见，见者不可得；以无见者故，何有见可见？”

要破“见者”及“所见”，先得要破“能见”。《中论》破外执有自性的“能见”云：“是眼则不能，自见其已体。若不能自见，云何见余物？”此间以有部执“眼根”为“能见”而遮破之，成论式如下：

大前提：若眼根为有自性的能见，则应不待缘而能见其自体。

小前提：今眼根不能见其自体。

结论：故知眼根非有自性的能见。

（其余诸根亦可依此方式，推证其非有自性的能见。）

如是一切能见既不能发挥其自性有的能见作用，则可继而推证“见者”与“所见”的自性亦不可得。

今先证“见者”自性不可得：

大前提：若“见者”是自性有，则“能见”的自性应非无（因“见的主体”必须具“能见”的作用，才得名为“见者”，彼此相因待故）。

小前提：上文已推证“能见”的自性不有。

结论：故知“见者”非自性非。

既破“能见”及“见者”，当可顺此推证“所见”的自性亦非有：

大前提：若“所见”是自性有，则“能见”及“见者”的自性应非无（因“能见”、“见者”不有，则“所见”亦必不可得，彼此相因待故）。

小前提：上文已推证“能见”及“见者”的自性不可得。

结论：故知“所见”非自性有。

如是依上述一系列的推论，可以证知有自性的“能见”、“见者”及“所见”皆不可得。

②④清辨《般若灯论》言：“二乘（小乘）之人，得无我故，唯见有此法生、此法灭，起如是见：然我境界无故，缘我之心亦不起；我无体故，无有我所内外等法，以缘我之心不复起故，乃至得无我之念亦不起，唯除世俗名字菩萨摩訶萨住‘无分别智’，能见诸行本来无生。”（见《大正藏》卷三〇，页106）可以推知，

依清辨的主张,小乘只能证得“无人我执”的“无我智”,此智起时,“我所”之念亦不能显耳,非实证得“法无我智”。若真正的“无我执”、“无法执”当下证知“诸行本来无生”的“二无我智”,唯大乘修行者能之。但依青目、月称及吉藏等皆主张小乘亦能证入彼“二无我智”(见吉藏的《中观论疏》卷第八末,《大正藏》卷四二,页125;印顺的《中观论颂讲记》,页241—242)。

②⑤见吉藏《中观论疏》卷第八末。《大王藏》卷四二,页129。

②⑥青目所谓“无我、无我所者,于第一义中,亦不可得”,本颂梵、藏二本所谓“无我我所执,彼亦无所见,见无执有依,此则为不见”,正是此意。

②⑦依《藏要》校梵、番二本,此句作“受灭则生灭”。K. K. Inada 英译作 From the cessation of grasping, the cessation of birth also follows.

②⑧依《藏要》校梵、番二本,此颂作“灭业惑则解。业惑依分别,分别依戏论,戏论因空灭。”

②⑨依《藏要》校《无畏论》,彼作:“四取亦灭。取灭则有尽,有尽则生尽,是为悟入人无我,断烦恼障,得有余涅槃。”

③⑩见吉藏的《中观论疏》。《大正藏》卷四二,页129。

③⑪见清辨的《般若灯论》。《大正藏》卷三〇页106。

③⑫见印顺的《中观论颂讲记》,页242。

③⑬或谓“即蕴我”为“内执”,“离蕴我”为“外执”。“我所执”亦可分内外:实“五蕴”之执为“内执”,实瓶衣等执为“外执”。俱见吉藏《中观论疏》卷第八末。《大正藏》卷四二,页125。

③⑭同见注③⑬。“取”是烦恼之一,由“取着”故,能驱使有情流转生死,故云“爱使”。依《俱舍论》卷二〇所载,“取”有四

种：一是“欲取”，二是“见取”，三是“戒禁取”，四是“我语取”（内身所起的一切我执）。

③⑤小乘言涅槃有二种：一者有余依涅槃，二者无余依涅槃。“有余依涅槃”者，指修行人烦恼永尽，已断生死之因，但仍有残余所依的身体而色心相续地存在着。“无余依涅槃”者，指修行人得“有余依涅槃”后，更灭所依的残余有漏身体，有漏色心不再相续而告终结。“有余依涅槃”简称“有余涅槃”；“无余依涅槃”简称“无余涅槃”。

③⑥此即“十二有支”（即“十二因缘”）中的“还灭顺观”：取灭则有灭，有灭则生灭，生灭则老死灭。如是则能证涅槃，得以解脱生死。“有灭”是指能生（欲界、色界、无色界的）“三有”的潜伏功能（势力）俱已灭尽。

③⑦同见注②⑨。

③⑧同见注②⑧。又清辨《般若灯论释》引本颂言：“解脱尽业惑，彼苦尽解脱。分别起业惑，见空灭分别。”与梵、藏本近，但缺“戏论灭”的一层，见《大正藏》卷三〇，页106。

③⑨依《藏要》校番、梵二本，此二句作“诸佛亦复说，我无我俱非。”

④⑩依《藏要》校番本、梵本、安慧释本及清辨灯本，本颂作：“遣离于所说，遣心行境故，不生亦不灭，法性同涅槃。”勘《无畏论》所释，分段钩锁而下：空灭戏论者，遣所说空故；所说空者，心行灭故；心行灭者，观法不生灭，同涅槃故。

④⑪依《藏要》校《无畏论》，作“问曰：若胜义中。是无生灭法性如灭度者，以世俗言辞说，其相如何？”

④⑫依《藏要》校《无畏论》，此后有释云：“眼等色等，不违俗谛而有，故说一切皆实。胜义中，缘生如幻，不如所执，故说非实。二谛相待，故说亦实亦非实。行实相无分别故，说非实非



非实。”然后次下更有一解。

④③“涅槃分”，指得证“涅槃之因”。“未有涅槃分”指非但未能圆满证得“涅槃”，即使证入部分“涅槃”之因也还没有具备。

④④吉藏阐释“诸法”是“有我”、是“无我”都是方便说，“诸法非我非无我”才是究竟的如实说。何则？他说：“问：何故前明‘我’、‘无我’方便耶？答：正对声闻，以‘我’为方便，‘无我’为真实……如成实者云：‘世谛有我；第一义谛无我。’是故今明声闻，若‘我’、若‘无我’，望菩萨皆是方便。……然‘我’、‘无我’既是方便，‘常’、‘无常’等例然。……上半（颂言诸法‘有我’、‘无我’）是（依）世谛（说）；下半（颂言诸法‘无我无非我’）是（依）第一义谛（说）。……亦得（说）上半是真俗二谛，以《（大）智度论》云：‘人等世界故有，第一义故无。’故知以‘我’为世谛，‘无我’为真谛；下半（颂）‘非我（非）无我’，则是中道一实谛也。”见《中观论疏》。《大正藏》卷四二，页126。

④⑤“心行境”是“以心行于境”之义，即以虚妄的“心识”，去“认知”（有了别活动）于“对境”的意思。

④⑥见《正藏大》卷八，页749。

④⑦见《大正藏》卷八，页752。

④⑧吉藏于《中观论疏》中，阐释“诸法实相者，心行言语断”的半颂言：“竖起四句，故四句心亡（即‘有分别的心识’，不能证知‘诸法实相’）；横绝百非，故百非断（按：上指‘诸法实相’是‘心行处灭’的）。在心既尔，言语亦然。四句之言不能言，百非之说不能说也（按：此指‘诸法实相’是‘言语道断’的）。又非但‘实相’不可言，即‘言’亦是‘实相’，故虽言无言……故言满十方，常是四绝。……在言既尔…心行亦然，一者，‘实相’绝四句，四句心不能缘；二者，即缘是‘实相’，虽遍缘万法，

亦常是四绝也(按:此言‘心识活动’及‘言语活动’的自身,亦是缘生无自性的‘诸法’,以无分别的‘无我智’、‘般若智’证入彼‘缘起法的空性’,则彼亦即是所证得的‘诸法实性’,故知离‘缘起法’,亦无‘诸法实性’;‘诸法实性’与‘缘起法’不一、不异;‘诸法实性’亦即是‘缘起法的空性’而已)。”

④⑨吉藏《中观论疏》卷第八末。《大正藏》卷四二,页126。

⑤⑩《中论·观因缘品》的第三颂言:“诸法不自生,亦不从他生,不共不无因,是故知无生。”其详尽的论证及阐释,可参考本书有关《观因缘品》的导读。

⑤⑪《庄子·大宗师篇》言:“藏舟于壑,藏山于泽,谓之固矣。然而夜半有力者负之而走,昧者不知也。”僧肇藉此以论证诸法“往而弗迁”、“静而弗留”的道理。见僧肇《物不迁论》。可参考拙著《僧肇》,页172。

⑤⑫见《大正藏》卷三〇,页34。

⑤⑬同见注④⑨。

⑤⑭印顺言:“本颂‘是名诸佛法’一句,在《(大)智(度)论》中作了‘是名诸法之实相’,可见这(四句)是不同的解说实相。”见《中观论颂讲记》,页250

⑤⑮其实以“四句”来配“三品人”,简言之,可作如下的安排:

第一句,一切实	} 对中品人说
第二句,一切不实	
第三句,一切实不实——对下品人说	
第四句,一切非实非不实——对上品人说	

⑤⑯吉藏《中观论疏》,见《大正藏》卷四二,页127。

又印顺把“四句”与天台“四教”相配:

第一句,一切实门——藏教

第二句，一切非实门——通教

第三句，亦实亦非实门——别教

第四句，非实非非实门——圆教

同见注⑤④。

⑤⑦依《藏要》校《无畏论》释云：“自知者，无教而证；寂者，离自性；非戏论者，所说相灭；无分别者，不作此法，是此分别；非异者，法性一味。”

⑤⑧依《藏要》校《无畏论》释云：“今复说余真实相。”

⑤⑨依颂文“无异无分别”句，“无异”相应先于“无分别”相。但从二相的关系言，以“无分别”，故“实相”是“无异”，加以《无畏论》与《青目释文》都先列“无分别”相，后列“无异相”，所以今把二相的次序予以更改，“无分别”列在“无异”之前。

⑥⑩有关彼“证入者六相”，吉藏所作疏释，亦可资参考，彼言：“‘自知不随他’者，天魔外道，虽有形、声两乱，不能干（扰）之。《华严》云：‘有所闻法，即自开解，不由他悟。’‘寂灭、无戏论’者，无生死可舍，无可取，故名‘寂灭’；离爱见二种戏论，名‘无戏论’。‘无异、无分别’者，既无二种戏论，则知二法无有之异，心无有无（之）分别。以‘心无有无（之）分别’故，无心于内；‘法无有无（之）异’故，无（法）数于外。彼此已寂灭，浩然大均，名为‘（诸法）实相’。”见《中观论疏》卷第八末。《大正藏》卷四二，页128。

⑥⑪此间“不一、不异、不断、不常”的描述，在青目释文中，是指一切法的“诸法实相”的，但吉藏则认为颂文中的“不一、不异、不断、不常”是指“涅槃”的。如《中观论疏》云：“此（间所）明（的）‘不一、不异’（有）异（于）上（文的）‘不一、不异’。上（文的）‘不一、不异’就世（俗）谛因果明‘不一、不异’；今（则）明中道涅槃（是）‘不一、不异、不常、不断’，（其意是）不见

‘六道生死之异’(皆无实自性故),亦不见‘涅槃(寂)灭与(生死)六道为一’(生死不能等同于涅槃解脱故),‘不一’故‘不常’,‘不异’故‘不断’。”见《大正藏》卷四二,页128。

⑥②吉藏疏言:“实相涅槃”(由证入“诸法实相”而获致的“涅槃果”)是“真甘露味。服此味者,累无不寂,德无不圆”。同见注⑥①。

⑥③高丽本作“大悲”。

⑥④《大智度论》并举“辟支佛得道”的事例言:“如一国王出,在园中游戏。清朝见林树华(花)果蔚茂,甚可爱乐。王食已而卧。王诸夫人嫫女,皆共取华(花),毁折林树。王觉已,见林毁坏,而自悟一切世间无常变坏,皆亦如是。思惟是已,无漏道(智)心生,断诸结使,得辟支佛道,具六神通。”见龙树《大智度论》卷十八。《大正藏》卷二五,页191。

⑥⑤同见注⑥④。

⑥⑥同见注⑥④。

## 观如来品第二十二

【提要】《中论》共二十七品，前二十一品分别从不同题材，不同角度，论证“世间人法不可得”（即辩破有漏世间中一切有实自性的有情及有实自性的器物的执着）；此后四品（即第二十二品的《观如来品》、第二十三品的《观颠倒品》、第二十四品的《观四谛品》及第二十五品的《观涅槃品》）则论证“出世人法不可得”，即辩破无漏世间中，有实自性的如来的执着，及辩破有实自性的颠倒邪惑、有实自性的四谛正教及有实自性的涅槃正果等三法的执着（如来是人，余三是法）。

何以于论证“世间人法不可得”之后，再需论证“出世人法不可得”？依吉藏疏义，一者，上面二十一品，外人举世间诸法以求建立有实自性的世间法，已一一被论主分别遮破。义不可立，则将会举“出世间”以救世间实我实法，因为出世间法若可建立，则世间实我实法亦可建立，相因待而有故，此有故彼有故，所以论主于此四品之中，遮破出世间的实我、实法，则出世间法既无，世间诸实我、实法自亦不能建立。其二，大、小二乘学人，多执无漏的出世间法与有漏的世间法是截然迥异的二类，为欲显示：出世间与世间法都是缘生无自性、毕竟皆空、无有二相，如是推演，可知出世间与世间既无有“二”，亦无“不二”，亦无“亦二亦不二”，亦无“非二非不二”，便能证入“诸法实相”，引

发正观，寂灭戏论，得“解脱涅槃”的果益，故于辩破世间的实人与实法之后，亦必须辩破出世间的实人与实法<sup>①</sup>。下文将分“明破出世四品次第”、“明本品旨趣”及“明本品结构”三目以申其义：

（一）明破出世四品次第：自第二十二品起，分别破如来、颠倒、四谛、涅槃。所以要依如此次第安排，略有四因：一者，前有诸佛出世，故初观“如来”；二者，如来所以出世，为破众生烦恼，故次观“颠倒”；三者，颠倒所以得破，由于有佛陀的“四谛”教法，故次观“四谛”；四者，佛陀设教，虽说“四谛”，但以“灭谛”为最后宗趣，故后辨“涅槃”。所以在破出世间的四品时，先于《观如来品》破有实自性的出世间我体之执，次分别于《观颠倒品》、《观四谛品》及《观涅槃品》中，分别破有实自性的出世间实法之执。以“如来”是出世之人，“颠倒”是如来所离，“四谛”是如来所观，“涅槃”是如来所证，可见如是四门，实已包含出世众义。破彼四门，则总破一切出世间的有实自性的人执与有实自性的法执。

（二）明本品的旨趣：《中论·观如来品》的旨趣，消极言之，在辩破外道小乘对圆满觉者如来有实自性的执着，积极言之，则正明如来一如众生，都是缘生无自性、毕竟皆空，故众生与如来无有二相。

“如来”一辞，梵文作 *tathāgata*。此有二解，一者是 *tathā-gata*，是“如去”，即为乘真实之理（真实如如不增不减之理，名之曰“如”），而有往于“涅槃佛果”之义；二者是 *tathā-āgata*，是“如来”，即由证悟真理如实而来，而成正觉之义。故《清净经》云：



“佛(陀)于初夜成最正觉,及末后夜,于其中间有所言说,尽皆如实,故名如来。”<sup>②</sup>

又龙树于《大智度论》中,亦复有言:

“佛(陀)名如来者,如定光佛等,(修)行六波罗蜜(多),得成佛道,释迦大佛亦如是来,故名如来;如定光佛等,智知诸法如(实真理),从如(实真理)来,故名如来。”<sup>③</sup>

吉藏法师于《中观论疏》中,总合“如来”而成三义:

一者,据法而言,体(证真)如而来,故曰“如来”。

二者,约人而言,如诸佛(如定光佛等,由修六波罗蜜多)而来,故名“如来”。

三者,就化物言,如感(应受化有情)而来,故名“如来”<sup>④</sup>。

至于对“如来”这一观念的理解,佛教与外道固有差异,即使是佛家之中,各派理解亦有不同,今依吉藏疏义,叙述如下:

一者,犍子部以清净五蕴(即五阴)和合,别有(实在的)人法(存在实有自性的生命),名为如来。

二者,《成实论》者以假名(的修)行人为如来(之)体,或言(此)假(名)别有体、有用、有名,或言(此假名)别无体、无用,或言(此假名)别无体(而)有用。

三者,阿毗昙(即说一切有部)认为有二种如来:一是有漏五蕴(五阴)为生身的如来;一是无漏五蕴(五阴)为法身的如来。

四者,《成实论》大乘师<sup>⑤</sup>立五时教:初教以五蕴身为如来;第二时教以一切种智为如来;第三时教以无量劫修行

者为如来；第四时教以过去超过恒河沙数及未来倍彼恒河沙数劫修行者为如来；第五时教以佛常住、佛无有色，但有一圆智有总御作用，故名如来，若欲化度有情，则作色身的显现<sup>⑥</sup>。

五者，地论师以不住道为因，有丈六身的化身如来；以助道为因，有十地行满的报身如来；以证道为因，有法身如来。

统计本品所破不正确的如来观念，依吉藏说，共有十四种：

1. 计执如来是世俗谛故实有；
2. 计执如来是真谛故是空；
3. 计执如来俱为二谛所摄；
4. 计执如来非空有，出于二谛之外；
5. 计执如来无常；
6. 计执如来是常；
7. 法身、报身、化身合论，计执如来亦常亦无常；
8. 计执中道是如来，非常非无常；
9. 计执如来寿命有尽；
10. 计执如来寿命无尽；
11. 约三身说，计执如来寿命亦有尽亦无尽；
12. 就中道说，计执如来寿命非有尽亦非无尽；
13. 外道以论主已破前十二计，执无有如来；
14. 外道见论主再破第十三种计，执有如来而不可说。

此品把上述对如来的一一误解与计执予以彻底的破斥，使修行人悟入真正的如来。

（三）明本品的结构：本品共有十六颂，开为五章：（甲

一)破如来是实有;(甲二)破如来是实无;(甲三)料简如来非实有非实无之所以;(甲四)呵责外非;(甲五)略示如来之相。

吉藏分析如此五章安排的缘由言:“(一)大小乘人并言有佛(即如来),故初破(实)有,若计实有是佛,乃是有见,何名佛耶?(二)又求有不可得,以何为佛?外人既闻非有是佛,便谓空(实无)应是佛,故次破空(实无);若见空是佛,乃是空见(计执实无),何名为佛?(三)又求空不得,以何为佛?外云:若空有俱非佛者,应都无佛,不尔终应有佛。是故第三料简(以)明(之)。若言无佛,是粗邪见;若言终有(佛如来),是细邪见。(四)自上已来,破病既周,故次呵责之:佛实非空有,若执空有是佛者,则是戏论,破于慧眼,不能见佛。(五)三门破病,一门呵责,破邪已圆,故第五略示佛相,欲识佛者,世间是也。”<sup>⑦</sup>

### 甲一、破如来是实有

分三:(乙一)破人是如来、(乙二)破法是如来、(乙三)总结人法皆非如来

### 乙一、破人是如来

分四:(丙一)明佛与蕴不一不异门、(丙二)明佛与蕴不自不他门、(丙三)明佛与蕴非先非后门、(丙四)总结佛不可得门

### 丙一、明佛与蕴不一不异门

【释文】问曰:一切世中尊,唯有如来正遍知,号为法王

一切智人，是则应有。

答曰：今谛思惟，若有应取；若无何所取？何以故？如来<sup>⑧</sup>：

【颂文】非阴非离阴<sup>⑨</sup>，此彼不相在，

如来不有阴<sup>⑩</sup>，何处有如来？

【释文】若如来实有者，为五阴是如来？为离五阴有如来？为如来中有五阴？为五阴中有如来？为如来有五阴？是事皆不然。

五阴非是如来。何以故？生灭相故。五阴生灭相。若如来是五阴，如来即是生灭相。若生灭相者，如来即有无常、断灭等过。又受者、受法则一。受者是如来，受法是五阴，是事不然。是故如来非是五阴。

离五阴亦无如来。若离五阴有如来者，不应有生灭相。若尔者，如来有常等过。又眼等诸根不能见、不能知，但是事不然。是故离五阴亦无如来。

如来中亦无五阴。何以故？若如来中有五阴，如器中有果、水中有鱼者<sup>⑪</sup>，则为有异。若异者，即有如上常等过。是故如来中无五阴。

又五阴中无如来。何以故？若五阴中有如来，如床上有人、器中有乳者，如是则有别异，如上说过。是故五阴中无如来。

如来亦不有五阴。何以故？若如来有五阴，如人有子<sup>⑫</sup>，如是则有别异。若尔者，有如上过。是事不然，是故如来不有五阴。

如是五种求不可得，何等是如来？

【疏义】如“提要”中所说，本品的结构共分五章，（甲

一)是“破如来是实有”。此中再分三段,即(乙一)破人是如来、(乙二)破法是如来、(乙三)结人法皆非如来。于(乙二)“破人是如来”中,共有四门,即(丙一)明佛与蕴不一不异门、(丙二)明佛与蕴不自不他门、(丙三)明佛与蕴非先非后门、(丙四)总结佛不可得门。今先述(丙一)“明佛与蕴不一不异门”。

为明佛与五蕴不一不异,青目释文先作设问:“一切世(间)中(最为)尊贵(者),唯有如来、正遍知(的佛陀)<sup>③</sup>,号为法王一切智人,是则(如来应是人,如来)应(是实)有。”

接着青目代论主答言:“今谛思惟:若(如来是人,是实)有(者),(则)应(有所依)取;若(如来是真)无,(则)何所(依)取?”如是引出龙树本颂,以破“如来是实有”的计执。于破彼计中,先“破人是如来”。颂云:“非阴非离阴,此彼不相在,如来不有阴,何处有如来?”本颂分为两半节:“非阴非离阴,此彼不相在,如来不有阴”为前半节,以“五求不可得,破人是如来”“何处有如来”是后半节,显“如来与五蕴是不一、不异的”,并没有“实人”的如来存在。

所谓“五求破”者,即是(一)从即五蕴求如来不可得、(二)从离五蕴求如来不可得(按:此即颂文“非阴非离阴”句义,“阴”即“五蕴”义,下同;“非阴”即“如来非即五蕴有”;“非离阴”即“如来非离五蕴有”)、(三)如来中非有五蕴、(四)五蕴中非有如来(按:此即颂文“此彼不相在”的句义)、(五)如来非有五蕴(按:此即颂文“如来不有阴”或“如来不与蕴相应”的句义)。如是五求如来皆不可得,故以“何处有如来”以结“如来非实有”,不能执“人是如来”,以显“如来与五蕴不一、不异”。今于下文分五目以释“五求

不可得”：

(一)从“即五蕴求如来不可得”破：龙树论主于本颂中，虽以“五求不可得”辩破“人是如来”，但却未有阐释何以“五求不可得”。青目释文则一一加以补述。今先明“即五蕴求如来不可得”云：“五阴非是如来。何以故？生灭相故。五阴(五蕴有)生灭相。若如来是五蕴，如来即是(有)生灭相，若(有)生灭相者，如来即有无常、断灭等过。”今可成论式：

大前提：共许若有生灭相者，有无常、断灭者，则非如来。

小前提：汝所计执即五蕴的如来有生灭相，有无常、断灭过患。

结论：故知汝所计执即五蕴者，非是如来。

再者，若即五蕴是如来，则有如青目的评论所言：“受者、受法则(成)一(体)。(汝许)受者是如来，受法是五阴，是事不然。是故如来非是五阴。”可成论式：

大前提：若是如来，则汝不许受者与受法混为一体。

小前提：汝所计执即五蕴的如来，则受者与受法混为一体。

结论：故知汝所计执即五蕴的“如来”体，非是如来。

(二)从“离五蕴求如来不可得”破：青目释言：“离五阴(五蕴)亦无如来。若离五阴有如来者，(则如来)不应有生灭相。若尔者，如来有常(无体)等过。”成论式：

大前提：若是如来，则汝许彼亦有生灭相，不许是常，不许无体。

小前提：汝离五蕴的如来(则如虚空)无生灭相，是常，



或是无体法。

结论：故知汝离五蕴的“如来”，应非如来。

复次，青目又言：“又（若如来离五蕴，则彼）眼等诸根不能见知，但是事不然。是故离五阴无如来。”成论式：

大前提：若是如来，则汝许彼有眼等诸根能见能知的作用。

小前提：今汝离五蕴是常或无体的如来，彼眼等诸根无能见能知的作用。

结论：故知汝离五蕴的“如来”体，应非如来。

（三）从“如来中无五蕴”破：外见即蕴、离蕴求如来既不可得，则会转计“如来中有五蕴”<sup>④</sup>。今青目破云：“若如来中有五阴，（则）如器中有果、水中有鱼者，则（如来与五蕴各）有（独立的别）异（体性）。若异（体）者，即有如上常等过（以五蕴有生灭，而执如来无生灭故）。是故如来中无五阴。”成论式：

大前提：若是如来，汝不许彼是常（如来亦有生灭相故）。

小前提：今执如来中有五蕴（而非即是五蕴），则如来与五蕴成各别体，如来仍是常住，无生灭相。

结论：故知汝所执“如来中有五蕴”的“如来”体，非是如来。

（四）从“五蕴中无如来”破：外人见所立“如来中有五蕴”的主张被破，因而转计“五蕴中有如来”。此亦不能建立，如青目所言：“若五阴（五蕴）中有如来，（则）如床上有人、器中有乳者（按：以‘床’及‘器’喻‘五蕴’；以‘人’及‘乳’喻‘如来’）。如是（‘五蕴’与‘如来’）则（各）有别异

(体性)如上(所)说(常等)过(失)。是故五阴(五蕴)中无如来。”可成论式：

大前提：若是如来，汝不许彼是常(如来亦有生灭相故)。

小前提：今执五蕴中有如来(而如来非即是五蕴)，则如来与五蕴成各别体，如来仍是常住，无生灭相。

结论：故知汝所执“五蕴中有如来”的“如来”体，非是如来。

(五)从“如来不有五蕴”破：此亦即“如来不与五蕴相应”破。外人见“如来有五蕴”及“五蕴有如来”已被遮破(即颂文所说如来与五蕴“彼此不相在”)，便会转计“如来有五蕴”，既“有五蕴”，则或可免于“异体”、“常住”等过。但“如来有五蕴”亦不能建立，所以者何？青目释言：“若如来有五阴(五蕴)，(则)如人有子(按：以‘人’喻‘如来’，以‘子’喻‘五蕴’)，如是则(如来与五蕴仍)有(各)别异(体过)；若尔者，有如上(迷常住)过。是事不然，是故如来不有五阴。)可成论式：

大前提：若是如来，汝不许彼常住(如来亦有生灭相故)。

小前提：今执如来有五蕴(而非即五蕴)，则如来与五蕴成各别体，如来仍是常住，无生灭相。

结论：故知汝所执“如来有五蕴”的“如来”体，非是如来。

(六)小结：若如外人所执如来是实有，则执为“实有自性的人我”或“实有自性的法我”。此节先讨论彼执“实人我”的“如来”与“五蕴”的关系，那就可以依彼此的关系进

行论证如下：

大前提：汝执若“如来是实有自性的人我实体”，则或“如来即五蕴”，或“如来离五蕴”，或“如来在五蕴”，或“五蕴在如来”，或“如来有五蕴”，非余。

小前提：于上述“五求破”中，已证明“如来即五蕴”、“如来离五蕴”、“如来在五蕴”、“五蕴在如来”及“如来有五蕴”皆不能成立。

结论：故知如来非是有实自性的人我实体。

我们应知：如来与五蕴只有不一、不异的关系，而不应执“如来是有实自性的人我实体。”

## 丙二、明佛与蕴不自不他门

【释文】问曰：如是义求如来不可得，而五阴和合有如来<sup>⑮</sup>。

答曰：

【颂文】阴合有如来，则无有自性；

若无有自性，云何因他有<sup>⑯</sup>。

法若因他生，是即非有我；

若法非我者，云何是如来？

若无有自性，云何有他性？

离自性他性，何名为如来<sup>⑰</sup>？

【释文】若如来五阴和合故有，即无自性。何以故？因五阴和合有故。问曰：如来不以自性故有，但因他性故有。答曰：若无自性，云何他性有？何以故？他性亦无自性，又无相待因，故他性不可得。不可得故，不名为他。

复次<sup>⑱</sup>，若法因众缘生，即无有我。如因五指有拳，是拳无有自体。如是因五阴名我，是我即无自体，我有种种

名：或名众生、天、人、如来等。若如来因五阴有，即无自性，无自性故无我。若无我，云何说名如来？是故偈中说：“法若因他性，是即非有我；若法非有我，云何是如来？”

复次，若无有自性，他性亦不应有；因自性故名他性，此无故彼亦无。是故自性、他性二俱无。若离自性、他性，谁为如来？

【疏义】于“破人是如来”中，上文已就“佛与五蕴不一不异”破，今再就佛与五蕴不自不他”破，以遮破外人计执“五蕴和合有如来”的戏论，故青目设有外问：“如是（从如来与五蕴是一是异等五）义求如来不可得，而五阴合有如来（应可成立否）？”依吉藏《中观论疏》所说，这是“犍子（部）计（执）五阴和合有我法。……（彼立‘五法藏’：一、过去藏；二、现在藏；三、未来藏；四、无为藏；五、不可说藏）如来（与‘补特伽罗’我体）在‘第五不可说藏’中。”<sup>⑨</sup>为破彼执，论主以三颂“明佛与五蕴不自不他”，即依佛与五蕴的关系论证如来非自性有，亦非他性有。初半颂破如来有自性；次二颂破如来有他性；后半颂，双结破如来自性及他性。今分述如下：

（一）破如来有自性：龙树论师颂言：“阴（五蕴）合有如来，则无有自性。”初句牒外所执，妄计五蕴和合有如来的生成。次句则为正破。梵、藏二本此二句作“若佛依于蕴，则非自性有。”何以故？青目释言：“若如来（由）五阴（五蕴）和合故有，即（如来）无（有）自性。何以故？因五阴（五蕴）和合有故。”可成论式：

大前提：若由五蕴和合然后有者，则彼法即无有自性（以有“自性”者，应是独自自，恒常有、整一而有故；若依五

蕴和合而有，即非独自有；非独自有，即非有自性）。

小前提：彼许如来由五蕴和合而有。

结论：故知彼由五蕴和合而有的“如来”应无有性。

彼执“如来”是有“自性”的，今推证彼无自性，故知彼执“实有自性的如来”不能成立<sup>⑩</sup>。

（二）破如来有他性：龙树于破外转计有“五蕴他性可有如来”的计执中，亦可分三：先是“夺破”，次是“纵破”，后“相待破”。

1. 夺破：颂言：“若无有自性，云何因他（性）有？”外人见自己主张“五蕴和合，而有如来”已被论主以“无自性”而遮破，于是转救，以“五蕴”为“他性”而依彼有如来。今论主破之：若无自性，则亦无他性。他性若无，亦不应说以“五蕴”为“他性”而依彼有如来。何以故？青目释言：“他性亦无（自体）自性（故）。又无相待（的“自性”为）因，故他性不可得，（他性）不可得故，不（能）名为‘他（性）’。”

大前提：若执有实体的“他性”是存在的，则必须有实体的“自性”以为相待的因。

小前提：今已证知有实体的“自性”不可得（即无“自性”以为相待之因）。

结论：故知执有实体的“他性”是不存在的。

既无有实体的“他性”，则彼所转计“以五蕴为他性而有（产生）如来”自然亦不能成立<sup>⑪</sup>。此直接破斥“他性”不可得，故名“夺破”。

2. 纵破：纵使有“他性”，则亦有诸种过失，如颂所云：“法若因他生，是即非有我；若法非我者，云何是（自性）如来？”其一，若法因他性而有，因他性而生，则亦无自性的

“实我”。何以故？青目云：“若法因众缘生，即无有（自性的实）我。如因五指有拳，是拳无有自体（自性）。如是因五阴（为‘他性’，作为因缘条件，而生个体）名我，是我即无（‘自性’的）自体。”可成论式：

大前提：若有“自性”的“实我”，则彼不应从缘生。

小前提：彼法从五蕴作他性而缘生。

结论：故知彼法必有非有“自性”的“实我”。

二者，外人执有“自性”的“实我”有种种名：或名众生、或名天、人，或名如来。今已证知从五蕴作“他性”而缘生者非有“自性”的“实我”，故彼亦不能成有“自性”的如来。如青目所释云：“若如来因五阴有，即无自性；无自性故无我。若无我，云何说名（自性）如来？”可成论式：

大前提：若有实自性名“如来”者，则彼必是有自性的“实我”。

小前提：今已证从“五蕴他性”所生者非有自性的“实我”。

结论：故知彼执从“五蕴他性”所生者，不应名为有实自性的“如来”。

由此故知：虽纵许以“五蕴”为实有的“他性”，亦不能证成有实自性的“如来”的存在。

3. 相待破：龙树颂言：“若无有自性，云何有他性？”青目释言：“若无有自性，他性亦不应有？因自性故名他性；此（自性既）无，（故）彼（他性）亦无。是故自性、他性二俱无。”因为“自性”与“他性”是相因对待而存在的二法，有“自性”才有“他性”，无“自性”自然亦无“他性”。前已证知“自性”非有，当知“他性”亦应是无。论式如下：



大前提：若无“自性”，则亦无“他性”（彼此相因待而有故）。

小前提：前已证知“自性”非有。

结论：今应当知“他性”亦无。

如是“他性”既不存在，故知以“五蕴”为“他性”而有“如来”这样计执便不能成立。

（三）双结破如来有自性及他性：前已分别遮破“如来有性”及“如来依五蕴为他性所生”彼二计执，龙树接着以半颂作结言：“离自性他性，何名为如来？”青目释言：“若离自性、他性，谁为如来？”可成论式：

大前提：若有实在的“如来”，则彼或依“自性”有，或依“他性”有。

小前提：前已证知“自性”与“他性”皆不可得。

结论：故知彼所执实在的“如来”应不可得。

如是彼计“五蕴和合而有如来”的论调，由于上文论主分别遮破“自性”与“他性”，彰显“如来与五蕴有非自性、非他性”的关系，所以不能成立。由此故知：“如来”既无“自性”，亦非从“五蕴作他性”而生，则“如来是实我体”便不能成立，“如来是实有”亦不能成立，无有“自性”故。

### 丙三、明佛与蕴非先非后门

【颂文】若不因五阴，先有如来者，

以今受阴故，则说为如来<sup>②</sup>。

今实不受阴<sup>③</sup>，更无如来法；

若以不受无，今当云何受<sup>④</sup>？

若其未有受<sup>⑤</sup>，所受不名受；

无有无受法，而名为如来。

【释文】复次，若未受五阴先有如来者，是如来今应受五阴已作如来；而实未受五阴者，先无如来，今云何当受？又不受五阴者，五阴不名为受，无有无受而名为如来<sup>⑧</sup>。

【疏义】于“破人是如来”中，前文已就“佛与五蕴不一不异”及“佛与五蕴不自不他”遮破，今再就“佛与五蕴非先非后”遮破。以外人见自己的“五蕴和合有如来”的计执被论主破斥后，于是转计有“实人我”的“如来”先于所（依）受的“五蕴色身”而存在，故论主破之。此有三颂。前二颂先破“先有人佛、后有五蕴”；后一颂次破“先有五蕴、后有人佛”。分述如下：

（一）破先有人佛、后有五蕴：此亦分二：先叙，后破。

1. 先叙：龙树颂言：“若不因（依）五阴，先有如来者，以今（依）受阴故，则说为如来。”外人见“始有如来”遭辩破后，便计有“本有如本”。那就是说：在未依受“五蕴”（即“五阴”，下同）为“色身”前，先前已有“如来”（如大乘人名之为“法身如来”）的存在；俟彼既依受“五蕴”为“色身”时，始依蕴安立为“如来”（这便是大乘人所谓“化身如来”）。

2. 后破：龙树颂破彼计言：“今实不受（依）阴，更无如来法；若以不（依）受无，今当云何受（取）？”青目释言：“若未（依）受五阴（五蕴）先有如来者，是如来今应（依）受五阴（五蕴）已（然后）作（名）如来；而实未（依）受五阴（五蕴）时，（便）先无如来，今云何（有如来）当受（取五蕴）？”此可作两个论证，其一，论证“未受五蕴时，不能证知有先于五蕴而存在的如来”；其二，“不能证知有先于五蕴而存在的如来，则不能证知有先在的如来受取五蕴为色身”。今先论证“不能证知有先在的如来”如下：

大前提：若知有如来，则应在彼依受五蕴后。

小前提：今汝执“如来”在依受五蕴之前存在。

结论：故不能证知在依受五蕴之前，有汝执的“如来”存在。

既然不能证知有“先于五蕴的如来”存在，自然推得“彼如来能受取五蕴”亦不可得的结论，如论式所破：

大前提：若要证知有先于五蕴而存在的如来能依取五蕴以为色身，则须证知有先于五蕴的如来存在。

小前提：今已证明未受五蕴时，不知有先于五蕴的如来存在。

结论：实不能证知有先于五蕴而存在的如来，能依取五蕴以为色身。

既已证得先于五蕴不能知有“如来”的存在，亦已证得，不能知有“先于五蕴而存在的如来，能依取五蕴以为色身”，那么，彼外人所执的“有先于五蕴而存在的如来”自然无法建立起来，即“先人佛、后五蕴”不能成立<sup>②</sup>。

（二）破先有所受五蕴、后有能受人佛：外人见所立“先人佛、后五蕴”已遭遮破，于是可能转执“先有所受五蕴，后有能受如来”。今论主以颂文破言：“若其未有（能）受，所受不名（所）受；无有无（能受所）受法，而名为如来。”青目释言：“又不（曾为如来所）受（的）五阴（五蕴）者，（彼）五阴（五蕴则）不（能）名为（所受），（如是辗转推知）无有无（所受的能）受（法而得）名为‘如来’。”

首先可从破执“先有所受五蕴、后有能受人佛”论证“五蕴”亦不能名为“所受”：

大前提：若“五蕴”得名“所受”，则必有“如来”以为

“能受”。

小前提：今“如来”不成“能受”（彼执“先有所受五蕴，后有能受如来”，今“如来”即未有，自然不能成为“能受”）。

结论：故知先如来而存在的“五蕴”不得名为“所受”。

上述的推论，即吉藏所谓：“人（如来）为能受，法‘五蕴’为所受；若未有人（如来）（为）能受，则不得有（五蕴）（为）所受也。”<sup>②</sup>此亦即颂文“若其（五蕴）未有（如来）（为能）受，（则彼所谓）‘所受’（的五蕴，亦）不（得）名（为所受）”的意思。如是“能受”与“所受”俱无，亦不得名为“如来”，此即颂文所谓“无有无（所受法及无能）受法而（得）名为如来”<sup>③</sup>。

接着可从“五蕴”不成“所受五蕴”，以证“先有所受五蕴、后有能受人佛”的计执不能成立，试成论式：

大前提：若“先有所受五蕴、后有能受人佛（如来）”可立者，则先须有“所受五蕴”的存在。

小前提：上文已证知“所受五蕴”不可得。

结论：故知“先有所受五蕴、后有能受人佛（如来）”不能成立。

若外人退回“先有能受人佛、后有所受五蕴”亦不能成立，因未有“所受五蕴”，彼先有的“如来”亦不能成为“能受如来”。试成论式：

大前提：若“先有能受如来、后有所受五蕴”可立者，则先须有“能受如来”的存在。

小前提：今“能受如来”不能成立。

结论：故知彼执的“先有能受如来、后有所受五蕴”亦

不能成立。

如是反复论证，“能依”与“所依”一时相即，然后可以有“如来”的假名，故知“佛与五蕴非先非后”；如来既与五蕴非先非后，相即相待而得名，故知“如来不是有自性的实我”，“如来不是实有”。

#### 丙四、总结佛不可得

【颂文】若于一异中，如来不可得，

五种求亦无，云何受中有？

【释文】又如来一异中求不可得，五阴中五种求亦不可得。若尔者，云何于阴中说有如来：

【疏义】于“破人是如来”中，前文已分别论证“佛与五蕴不一不异”、“佛与五蕴不自不他”及“佛与五蕴不先不后”，以见“如来不能为有自性的实我”。今论主于此，以一颂作前文的总结，以见有实自性的“如来”实不可得。内容分三：

（一）结“佛与五蕴不自不他”：颂文前二句言：“若于一异中，如来不可得……”从表面来看，此半颂似是结第一门“佛与五蕴不一不异”的，但依吉藏分析，此处应是结第二门，即结“佛与五蕴不自不他”，何以故？吉藏释言：若佛（如来）有实自性，则如来与五蕴是“异”；若佛（如来）因（依）五蕴他性而有，则如来与五蕴是“一”。今既证得“于一异中，如来不可得”，亦即证知“如来无实自性”及“如来不因五蕴他性而有”，所以说此半颂是结第二“佛与五蕴不自不他门”<sup>⑨</sup>。

（二）结“佛与五蕴不一不异”：颂文第三句“五种求亦

无”则结第一“佛与五蕴不一不异门”。于“五求”中，从“即五蕴”求如来不可得，“离五蕴”求如来不可得，如是乃至“如来在蕴”、“蕴在如来”及“如来有蕴”以求如来，皆不可得，所以得知“佛与五蕴不一不异”，而于此以“五种求亦无（无自性的如来）”一句作结。

（三）结“佛与五蕴不先不后”：颂文末句“云何受中有”结第三“佛与五蕴不先不后”。不能谓“先有能受如来、后有所受五蕴”，亦不能谓“先有所受五蕴、后有能受如来”。如是“于一异中”，求“如来不可得”，于“五种求”中，“亦无”如来，则既于一切处有实自性实我的如来概不可得，“云何（于所）受（五蕴）中有（实如来）”？故青目释总结此节云：“如来（于与五蕴是）一（是）异中求（既）不可得，（于）五阴（五蕴中）求亦不可得。若尔者，云何于五阴（五蕴）中说有如来？”故知“如来不是实有自性的生命体”，即破“人是如来”义。

## 乙二、破法是如来

【颂文】又所受五阴，不从自性有；

若无自性者，云何有他性？

【释文】又所受五阴不从自性有。若谓从他性有，若不从自性有，云何从他性有？何以故？以无自性故，又他性亦无。

【疏义】于（甲一）“破如来是实有”中，共分四门，上文已“破人是如来”竟；今此一颂，则续“破法是如来”。何则？吉藏谓外人有执“有漏五蕴是生身如来”，“无漏五蕴是法身如来”，故“借人破法”，明如来实无所依受的实法可得，



即破“所受五蕴是实法”。此中有二，先破所受五蕴有实自性，后破所受五蕴有实他性。

（一）破所受五蕴有实自性：前破“人是如来”中，曾论证“如来从五蕴缘生，故无自性”，今则进而论证如来所受所依而有的“五蕴法”本身亦是“无自性”的。如颂文初二句言：“又所受五阴，不从自性有。”青目释言：“又所受五阴（五蕴）不从自性有。”但都只伸结论，并无论证，今成论式：

大前提：若法有自性，则不从缘生。

小前提：今如来所受依的五蕴，是众缘所生。

结论：故知如来所受依的五蕴无有自性。

如是如来所依受的“五蕴”既都无“自性”，此即是颂文所谓“又所受五阴，不从自性有”。

（二）破所受五蕴有实他性：既已破斥“如来所受所依而有的五蕴法有实自性”，顺此亦可破“如来所受所依而有的五蕴法有实他性”。颂文三四句云：“若无自性者，云何有他性？”青目释言：“若不有自性，云何有他性？何以故？以无自性故，又他性亦无。”可成论式：

大前提：若五蕴有“他性”，则必须有“自性”，以为相待之因。

小前提：前已证知五蕴无有“自性”。

结论：故知如来所受的五蕴，亦无有“他性”。

如来所受所依而有的“五蕴”既非有“自性”，亦非有“他性”，故知“五蕴”非是实法。可成论式：

大前提：若所受五蕴是“实法”，则彼或是“自性”有，或是“他性”有，非余。

小前提：今已证知所受五蕴非“自性”有，亦非“他

性”有。

结论：故知所受五蕴不是“实法”。

如是既已证知如来所受所依的“五蕴”非是“实法”，则能依的“如来”当知亦“非实法”，由是“法是如来”得以遮破。

### 乙三、总结人法皆非如来

【颂文】以如是义故，受空受者空，

云何当以空，而说空如来？

【释文】以是义思惟：受及受者皆空。若受空者，云何以空受而说空如来？

【疏义】本品共分五章，（甲一）是“破如来是实有”，上文已破如来有实自性或有实他性，以证成“如来非实我”，即“如来亦是人空”；亦已破如来所依的五蕴有实自性或有实他性，以证成“如来非实法”，即“如来亦是法空”。今此“总结人法皆非如来”，即为（甲一）“破如来是实有”作出结论。

颂文“以如是义故，受空受者空”者，是指上文已证知“所受五蕴”是无自性、无他性，是缘起性空之理（按：“受空”是指“所受五蕴”缘起无性的法空义）。及指上文证成“能受如来”亦无自性、无他性，是缘起性空之理（按：“受者空”是指“能受如来”缘起无性的人空义）。如是二句，总结如来既是“人空”，亦是“法空”，都无自性，亦无他性，唯是缘起性空，故非实有。

颂文“云何当以空而说空如来”二句，则是呵责外人执如来实有，如青目释言：“以是义思惟：（所）受（五蕴）及受

者(如来)皆空;若(能受、所)受(皆是)空(无自体)者,(则)何(能)以空(的所)受(五蕴)而说空(不可得的)如来(是实有)?”

## 甲二、破如来是实无

分二:(乙一)初破空等四句是佛、(乙二)次破常边等八句是佛

### 乙一、初破空等四句是佛

【释文】问曰:汝谓受空、受者空,则是有空耶?

答曰:不然。何以故?

【颂文】空则不可说,非空不可得<sup>⑧</sup>,

共不共叵说,但以假名说。

【释文】诸法空则不应说,诸法不空亦不应说,诸法空、不空亦不应说,非空、非不空亦不应说。何以故?但破相违,故以假名说。

【疏义】前(甲一)“破如来是实有”,今(甲二)“破如来是实无”,乃至遮破一切“空”、“非空”、“亦空亦非空”、“非空非不空”,如是乃至“常”、“无常”、“亦常亦无常”、“非常非无常”、“有边”、“无边”、“亦有边亦无边”、“非有边非无边”等等计执,故亦可开为二节,即(乙一)“初破空等四句是佛”、(乙二)“次破常边等八句是佛”。此节是初破。

(一)引论:为要引出“破如来是实无”的论证,青目先设外问:“汝(于上文既)谓(所)受(五蕴是)空、受者(如来亦)空,则定有(如来是实无的)空耶?”据吉藏分析,此外问有三义:一者,上面外人执“如来是实有”,今闻论主求有不

得，便转执“如来是实无”，这是“因有起空见”；二者，有大乘人执“空是佛”、“真如是佛”；三者，外人执“有是佛”，今闻论主破人法皆空，便误以为论主“用空为佛”<sup>②</sup>。为要消彼计执，故有“破如来是实无”的一章，因而青目设答言：“不然。何以故？”引入下文的偈颂。

（二）破空等四句的计执：本颂的前三句言：“空则不可说，非空不可得（说），共不共叵说。”（按：“叵”是“不可”义）青目把此三句开成四句遮破：

1. 若诸法是“空”（实无），则应不可说。
2. 若诸法是“不空”，则应不可说。
3. 若诸法是“亦空亦不空”（按：即颂文中所谓“共”义），则亦应不可说。
4. 若诸法是“非空非不空”（按：即颂文中所谓“不共”义），则亦应不可说。

何以诸法是“空”、“不空”、“亦空亦不空”、“非空非不空”等四句皆不可说？青目引颂的第四句“但（只能）以假名说”来作解释的依据，如释文所谓：“何以故？但（只）破相违，故以假名说。”但“如何破相违而说如来”及“如何以假名说如来”都无进一步的解释。然而吉藏作出补充，他说“并云‘不可说’者，凡有二义：一者，无此四句，何所说耶？二者，此四句是诸戏论，不可说诸见戏论以之为佛。”<sup>③</sup>今再依印顺的说法，加以补充：

其一，“（若如来是）空，则不可说”：依论主之意，吾人只可约假名来说如来。因为如来无实自性，所以是空（按：此“空”应指“缘生无自性”，非指虚无所有），彼“空性”的当体是离言说的，所以不可说言“如来是空”。

其二，“（若如来是）非空，则不可说”：“不空”有二种，一指“妄执实有”，二指“为对治‘空见’而说‘实相非空’的不空”。彼妄执如来是实有的“不空”，彼实有的“不空”实无此事，故不可说；彼对治空执的“不空”，亦无真实的“不空”的自性实体，故亦不可说“如来是非空”。

其三，“（若如来是）亦空亦不空，则不可说”：“空”与“不空”互相矛盾，合之亦成矛盾词，既不能立，故亦不可说“如来是亦空亦不空”。

其四，“（若如来是）非空非不空，则不可说”：“非空非不空”是不可想象的，更不可说。若谓“非空非不空”是胜义谛的境界，则彼胜义谛是离言绝虑的，故亦不可说“如来是非空非不空”<sup>④</sup>。

由此可知，彼“空等四句”，或是矛盾非实，或是戏论非实，或是胜义谛不可言说，故不可以“空等四句”论说如来的存在。

（三）经中但以假名说如来：外人闻“不可以‘空’、‘非空’、‘亦空亦不空’、‘非空非不空’等四句说如来”，便会生疑：“何以经中处处说如来？”为释彼疑，论主第四句颂言：“但（可）以假名说（如来）。”从胜义谛而言，虽不可以“空等四句”来论说如来，但是如来亦是缘生无实自性，是假名有，非是虚无，则从世俗谛以种种假名概念，说释迦如来降生、出家、学道、破魔、证道、度生、入涅槃，则亦无不可<sup>⑤</sup>。

## 乙二、次破常边等八句是佛

【释文】如是正观思惟，诸法实相中，不应以诸难为难。何以故<sup>⑥</sup>？

【颂文】寂灭相中无，常无常等四；

寂灭相中无，边无边等四。

【释文】诸法实相如是微妙寂灭，但因过去世起四种邪见，世间有常<sup>⑦</sup>、世间无常、世间常无常、世间非常非无常，寂灭中尽无。何以故？诸法实相毕竟清净不可取<sup>⑧</sup>。空尚不受，何况有四种见？四种见皆因受生，诸法实相无所因受。四种见皆以自见为贵，他见为贱，诸法实相无有此彼，是故说寂灭中无四种见。如因过去世有四种见，因未来世有四种见亦如是。世间有边、世间无边、世间有边无边、世间非有边非无边。

【疏义】于(甲二)“破如来是实无”中，上文已从“空等四句”彰显如来不得以“空”来说，不得以“非空”来说，不得以“亦空亦不空”、“非空非不空”来说，只可以“假名说”。今则进一步辩证“如来”不得以“常”、“无常”、“亦常亦无常”、“非常非无常”等四句来论谓，亦不得以“有边”、“无边”、“亦有边亦无边”、“非有边非无边”等四句来论谓，以“如来”于“寂灭相”中，无彼等八句故。兹分三节予以阐述。

(一)引论：为引出颂文，破彼常、边等八句，青目设为引言：“如是思惟(既不得以空等四句来论谓如来，则于)诸法实相中，(亦)不应以(如来是常？是无常？是亦常亦无常？是非常非无常？如来是有边？是无边？是亦有边亦无边？是非有边非无边？)诸难为难。”然后以“何以故”一语引出下面颂文，予以遮破。

如是以颂文遮破“常等四句”及“有边等四句”的计执，可有三重意义，如吉藏所言：其一是解释上文所谓“如来是



不可说”的含义，因如来的体相即是“寂灭相”，即是“诸法实相”，故不可以“空等四句”来论谓如来；若可以“空等四句”论谓如来，则犹如世间以“常等四句”、“有边等四句”，乃至外人以“十四种难”来质询如来<sup>③</sup>。其二，此颂是举况，意即此计执如来是“常等四句”及“有边等四句”既是邪见，则前述所执如来是“空等四句”亦应是邪见。其三，上破如来是“空等四句”，今则破如来是“常等八句”（即“常等四句”及“有边等四句”的合称）。破八句的对象如下：

1. 常句：大乘人言，如来是常。

2. 无常句：小乘人言，如来是无住。

3. 亦常亦无常：“本迹合论者”执“待迹（五蕴）的化身如来”是无常，而“不待迹（五蕴）的法身如来”是常住。合“法身”及“化身”则如来是“亦常亦无常”。

4. 非常非无常：“计中道者”说如来是“非常非无常”。（以上四句，依佛身是否永恒而论。）

5. 有边：小乘人言佛身无常，故其寿命亦尽于一期生中，名为“有边”。

6. 无边：大乘人言佛既是常，故其寿命亦无尽时，故名“无边”。

7. 亦有边亦无边：“本迹合论者”既言佛亦常亦无常，故其寿命亦有尽亦无尽，故名“亦有边亦无边”。

8. 非有边非无边：“计中道者”既说如来非常非无常，故其寿命则非有尽非无尽，故名“非有边非无边”<sup>④</sup>。

（以上四句，依佛的寿命而论。）

如是若能破“常等八句”，实已能破除外人对佛身是否永恒、佛的寿命是否无尽等等一切执着。

(二)破常等四句的计执：为破如来是“常”、“无常”、“亦常亦无常”、“非常非无常”等四句的计执，颂文第一、二句言：“寂灭相中无，常无常等四。”依青目所释，“寂灭相”者，是指如来所证的“诸法实相，如是微妙寂灭”、“诸法实相，毕竟清净不可取”，所以“世间（所执如来）有常、世间（所执如来）无常、世间（所执如来）常无常、世间（所执如来）非常非无常，寂灭中尽无。”其论证次第，理应如下：

一者，如来的体即缘生性空的“诸法实相”。彼“诸法实相”离一切名言、戏论、邪见、分别，故微妙寂灭，毕竟清净，不可取着。

二者，外人所执如来是“常”、“无常”、“亦常亦无常”、“非常非无常”等四句，不离一切名言分别，或是戏论，或是邪见，非微妙寂灭，非毕竟清净而有所取着。

三者，故就如来的当体，即“寂灭相”、“诸法实相”言，不得谓“如来是常”，不得言“如来是无常”，不得言“如来是亦常亦无常”，不得言“如来非常非无常”，以“寂灭的诸实相”中，无彼“常等四句”故。

除此以外，青目释并作出“不可取受”、“无有贵贱”及“三世”论证：

其一，“不可取受”论证：外人所执如来是“常等四句”，皆因“取受”而生，但作为如来体相的寂灭“诸法实相”是不可取受执着的，是故不可以“常等四句”论谓如来，且上文所说的“空等四句”，于“诸法实相”中尚不可取受执着，何况是“常等四句”的计执？故知不能以“常等四句”论谓如来。

其二，“无有贵贱”论证：“常等四句”成为“常”、“无

常”、“亦常亦无常”、“非常非无常”等四种见执。四种见执皆以自见为贵，他见为贱。但作为如来体相的寂灭“诸法实相”中并无自贵他贱、此贵彼贱的分别，所以得知不能以“常等四句”论谓如来。

其三，“三世”论证：上文经已论证过去世的如来不能以“常”来说（即不能以“常”加以论谓），不能以“无常”加以论谓，亦不能以“亦常亦无常”、“非常非无常”加以论谓。同理，则现在世的如来（如释迦）及未来世的如来（如弥勒），亦不能以“空等四句”加以论谓。如是故知过去、现在、未来等三世的如来皆不能以“常等四句”加以论谓。

（三）破有边等四句的计执：为破如来是“有边”、“无边”、“亦有边亦无边”、“非有边非无边”等四句的计执，颂文第三、四句言：“寂灭相中无（有）边无边等四。”青目释文，只重录四句而不再加以阐释。兹依前破“常等四句”的方式，录其基本论证如下：

一者，如来体即缘起性空的“诸法实相”。彼“诸法实相”离一切名言、戏论、邪见、分别，故微妙寂灭，毕竟清净，不可取着。

二者，外人所执如来的寿命是“有边”、“无边”、“亦有边亦无边”、“非有边非无边”等四句，不离名言分别，或是戏论，或是邪见，非微妙寂灭，非毕竟清净而有所取着。

三者，故就如来的当体，即“寂灭相”、“诸法实相”言，不能谓“如来是有边”，不能谓“如来是无边”，不能谓“如来亦有边亦无边”，亦不能谓“如来非有边非无边”，以“寂灭的诸法实相”中，无彼“有边等四句”故。

除此以外，亦得从“不可取受”、“无有贵贱”乃至“三

世”重加论证，其论证的方式与破“常等四句”无异，故今恐繁从略。

### 甲三、料简如来非实有非实无之所以

分二：（乙一）初明如来现在非是有无、（乙二）初明如来灭后亦非有无

#### 乙一、初明如来现在非是有无

【释文】问曰：若如来是破如来者，则无如来耶？答曰：

【颂文】邪见深厚者，则说无如来；

如来寂灭相，分别有亦非<sup>①</sup>。

【释文】邪见有二种，一者破世间乐，二者破涅槃道。破世间乐者，是粗邪见，言无罪福，无罪福报，无如来等贤圣。起是邪见，舍善为恶，则破世间乐。破涅槃道者，贪着于我，分别有无，起善灭恶。起善故得世间乐，分别有无，故不得涅槃。是故言无如来者，是深厚邪见，乃失世间乐，何况涅槃？若言有如来，亦是邪见。何以故？如来寂灭相而种种分别故，是故寂灭相中，分别有如来，亦为非。

【疏义】本品共分五章，前面已交代了（甲一）“破如来是实有”及（甲二）“破如来是实无”，今是（甲三）“料简如来非实有非实无之所以”。此又分二：初明如来现在非是实有非是实无；次明如来灭后亦非实有亦非实无。如是如来，不论现在，不论灭后，如实了知，都是非是实有、非是实无，今即是初。

（一）引论：在上章“破如来非实无”中，论主分别辩破十二种难，以显“如来不可以空说”、“如来不可以非空说”、

“如来不可以亦空亦不空说”、“如来不可以非空非不空说”、“如来不可以常说”、“如来不可以无常说”、“如来不可以亦常亦无常说”、“如来不可以非常非无常说”、“如来不可以有边说”、“如来不可以无边说”、“如来不可以亦有边亦无边说”、“如来不可以非有边非无边说”。一言以蔽之，“如来唯可以假名说”。如是外人，见破十二难，于是起疑，如青目所说问言：“若如是破如来者，则无如来耶？”为释彼疑，故引出本颂“邪见深厚者，则说无如来；如来寂灭相，分别有亦非。”

（二）释二种邪见：依颂本意，执“如来实无”者，是由于外人有“粗邪见”所致；执“如来实有”者，是由“细邪见”所致。此二种邪见有何分别？青目释言：“邪见有二种，一者破世间乐，二者破涅槃道。”故知“粗邪见”是“（能）破世间乐（果）”的邪见；“细邪见”是“（能）破涅槃道”的邪见。

何谓“（能）破世间乐（果）”的“粗邪见”？青目释言：“（能）破世间乐（果）者，是粗邪见，（彼见执）言无罪福（即没有能招罪祸报应的‘恶行’及能招福报的‘善行’分别），无罪福报，无如来（亦无菩萨、阿罗汉、辟支佛）等贤圣。起是邪见（者），（将会）舍善为恶，则破（坏）世间乐（果，只招苦果，自然不能证得解脱涅槃）。”

何谓“（能）破涅槃道”的“细邪见”？青目释言：“（能）破涅槃道（的细邪见）者，贪着于我，分别有无（按：彼执有实如来的存在，有实涅槃可证。但如来入涅槃时，或执如来灰身灭智，此为‘分别于无’；或执如来法身常住，此为‘分别于有’）。（彼等能）起善灭恶。（能）起善故，得世间乐（果）；（但）分别有无，故不得涅槃。”

故知执众生实有、如来实有者为“我见”，为“细邪见”，因虽然不得“涅槃”，但能起善去恶，亦能得“世间乐果”。但执实无者，执众生固无，如来亦无，一切善恶行、福非福果报俱无，于是“拨无因果”，舍善为恶，既不得“涅槃”，亦不能得“世间乐果”，故名“粗邪见”。故佛经常言：“宁起有见如须弥山，不可起空见如芥子许。”意即在此。

（三）破实无见：颂文“邪见深厚者，则说无如来”二句，是破“实无见”。青目释言：“言无如来者，是深厚邪见，乃失世间乐（果），何况涅槃？”故知执“如来实无”者，是“深厚邪见”，即是“能破世间乐果的粗邪见”。具此深厚的“粗邪见”者，如上所述，非但不能证得“涅槃”，即“世间乐果”亦不可得，故不可取着，因此“如来是实无”自当遮破，如吉藏言：“若大邪见人，乃言无佛；我非邪见，故不说无。”②

（四）破实有见：颂文“如来寂灭相，分别有亦非”二句，是破“实有见”。青目释言：“若言有（实）如来，亦是邪见。何以故？（于）如来寂灭相而（起）种种分别故，是故寂灭相中，（计度）分别有（实）如来，（此）亦为非。”

执如来实有者，如前所述，或执如来即五蕴，或执如来离五蕴，或执如来在五蕴中，或执五蕴在如来中，或执如来有五蕴。如是种种计度分别，在如来缘起性空的寂灭“诸法实相”中，皆不可得，故彼所执“如来实有”，实当遮破，不应取着。若取着“如来实有”，亦是邪见，虽可起善去恶，但终不能依彼获得解脱，证入“涅槃”，故论主于此，亦同非之。

## 乙二、次明如来灭后亦非有无

【颂文】如是性空中，思惟亦不可，



如来灭度后，分别于有无。

【释文】诸法实相性空故，不应于如来灭后，思惟若有、若无、若有无。如来从本已来，毕竟空，何况灭后？

【疏义】前于(甲三)“料简如来非实有非实无之所由”中，已明如来现在非是有无，今则显明如来灭度后(无余依涅槃后)亦非实有、亦非实无。此可分三小节来处理：

(一)引论：外人闻证得无上正等正觉的如来不能说名实有，不能说名实无，便以为此唯就“有余依涅槃”而论，若如来灭度以后(即入“无余依涅槃”后)，则小乘有执如来亦灰身灭智，同于太虚，而归“实无”的状况，而大乘有执如来“法身”常住“实有”的状况，彼此乖角，无有竟时，故论主以本颂“如是性空中，思惟亦不可，如来灭度后，分别于有无”，以明如来灭度以后，亦非是实有，非是实无。

(二)明法身不思议：前半颂“如是性空中，思惟亦不可”，显示如来法身是不可思议的。此间所谓“性空”是指如来法身亦是缘起性空的寂灭的“诸法实相”，如吉藏疏言：“云何乃言‘性空’耶？答：《大品(般若经)》云：‘性空名诸佛道。’故知：(性空)是法身(的)异名，亦名‘寂灭实相’及以‘法身’也。……如来从本来毕竟清净，故名‘性空’也。”<sup>④</sup>

如来不论在世，或是灭度后，都以“性空”为“法身”，亦即是寂灭的“诸法实相”。彼“诸法实相”是毕竟清净，横绝万非，竖超四句，非语言概念的思维对象，所以法身如来无论在世或灭后，亦必非言语概念的思维对象，因此颂文说言：“如是性空中，思惟亦不可。”

(三)明如来灭后，亦非实有，亦非实无：如来法身无论在世，或灭后，既非言语概念的思维对象，故不容思维拟议，自然

不能说如来灭后是实有、是实无、是亦有亦无、是非有非无。故本颂言：“如是性空中，思惟亦不可，如来灭度后，分别于有无。”如青目释言：“（如来法身）诸法实相性空故，不应于如来灭后，思惟（如来法身）若有、若无、若有无、（非有非无）。如来从本已来，毕竟（性）空，何况灭后？”可成论式：

大前提：若是诸法实相，性空为体，则离一切“实有”、“实无”、“亦有亦无”、“非有非无”等戏论分别。

小前提：如来灭后，亦以“诸法实相”性空为体。

结论：故知如来灭后，亦应离一切“实有”、“实无”等戏论分别。

如是如来圣者，当其在世，不能说之为“实有”，亦不能说之为“实无”；当其灭度后，亦不能说之是“实有”，说之是“实无”。故知：一切如来，或在过去，或在现在，或在未来，非是实有，非是实无，这已是确然不拔之论；若说彼是实有、是实无，都源于邪见戏论，都不如实，都应舍离。

#### 甲四、呵责外非

【颂文】如来过戏论，而人生戏论，

戏论破慧眼<sup>④</sup>，是皆不见佛。

【释文】戏论名忆念、取相，分别此彼，言佛灭不灭等<sup>⑤</sup>。是人为戏论覆慧眼故，不能见如来法身。此如来品中，初中后思惟如来有性不可得，是故偈说。

【疏义】如青目释言：“此如来品中，初、中、后思惟如来有性不可得，是故（以本颂‘呵责外非’作为小结，然后引出下面）偈说（以略示如来之相，结束全品的内容）。”

所谓“初、中、后思惟如来有性不可得”者，是指本品的

(甲一)“破如来是实有”，此为“初”；(甲二)“破如来是实无”，此为“中”；(甲三)“料简如来非实有非实无之所以”，此为“后”。于此初、中、后三章中，已反复彰显思维如来“自性有”、“自性无”皆不可得。所以者何？彼彼一切思维分别，皆属戏论故；而如实言之，则如本颂所言“如来过戏论”，“而(外)人(则)生(起)戏论”分别。

何谓“戏论”？青目释言：“戏论名忆(想概)念、取相、分别此彼，言佛灭不灭等。”此即前文所述各种忆念、取相、分别所成的各种计执，前后约有三十种：

- (一)如来即五蕴；
- (二)如来离五蕴；
- (三)如来在五蕴中；
- (四)五蕴在如来中；
- (五)如来有五蕴；
- (六)五蕴和合有如来；
- (七)如来有自性；
- (八)如来有他性；
- (九)如来是实我；
- (十)如来是实法；
- (十一)如来是空；
- (十二)如来是不空；
- (十三)如来亦空亦不空；
- (十四)如来非空非不空；
- (十五)如来是常；
- (十六)如来是无常；
- (十七)如来亦常亦无常；

- (十八)如来非常非无常；
- (十九)如来有边；
- (二十)如来无边；
- (二十一)如来亦有边亦无边；
- (二十二)如来非有边非无边；
- (二十三)如来现世是实有；
- (二十四)如来现世是实无；
- (二十五)如来灭度后是实有；
- (二十六)如来灭度后是实无；
- (二十七)如来灭度后有去；
- (二十八)如来灭度后无去；
- (二十九)如来灭度后亦去亦无去；
- (三十)如来灭度后非去非无去<sup>④</sup>。

如是外人，对如来的存在产生种种的戏论分别，而如来的存在，如实言之，是超出一切戏论分别的，所以彼此不能相应，所以有戏论分别者，亦无从对“如来”能生正解，如本颂所言：“如来过戏论，而人生戏论，戏论破慧眼，是皆不见佛。”所以者何？青目释言：“是人为戏论覆（障观空的般若）慧眼故，即不能体证如来性空寂灭的‘诸法实相’，（故）不能（以般若正智，得）见如来法身。”换言之，若要悟入如来的性空寂灭的“诸法实相”，当破除“自性”邪执，远离与上述相关的三十种等等一切戏论分别，开般若慧眼，得无分别的正智，然后可以契证。

### 甲五、略示佛相

【颂文】如来所有性，即是世间性<sup>⑤</sup>。

如来无有性，世间亦无性。

【释文】此品中思量推求，如来性即是一切世间性。问曰：何等是如来性？答曰：如来无有性，同世间无有性<sup>④</sup>。

【疏义】前述四章，已分别破如来是实有、是实无，呵责外非，破一切邪见，而趣于圆满，故今此章，略示佛相，以显“欲识佛相，应不离世间”。因如来与凡夫其功德虽殊，而缘起无自性之理，则彼此平等，所以说“如来之性”无异于“世间之性”，亦即青目释文所谓“如来性即是一切世间性”，如论主颂言：“如来所有性，即是世间性。如来无有性，世间亦无性。”

颂文的前二句“如来所有（体）性，即是世间（体）性”，显如来所具有的实性无异于世间诸趣的实性。世间诸趣所具有者是缘起性空、无实“自性”之性，此性是毕竟空寂；如来所具有的实性，亦是缘起性空、无实“自性”之性，此性是毕竟空寂。依“毕竟空义”，“如来所有（之）性，即是（同于）世间（之）性”。颂文的后二句“如来无有性，世间亦无（有）性”，即是阐释此义。如青目释文之中，设问答云：“问曰：‘何等是如来（的体）性？’答曰：‘如来无有（实自）性，同（于）世间无有（实自）性’。”

又印顺分两方面释“如来所有（之）性，即是（同于）世间（所有之）性”。

其一，如来在世时，有“缘起”的假名如来。此缘起“如来所有的实性”，就是“世间所有的实性”。不要以为离世间法，别有如来。

其二，如来的本性即毕竟空寂，与世间法的性空平等。如来在世尚且如此，何况如来灭度以后<sup>⑤</sup>。

吉藏的《中观论疏》谓本颂有三重意义：

其一，在本品之初，外人举如来“出世间”之有，以求证“世间”之有（如执“五蕴中有如来”、“如来即五蕴”等），今论主则举“世间”以例同“出世间”（按：指“世间”缘起无自性，“出世间”的“如来”亦同是缘起无自性）。求“世间”有无四句既不可得（按：即世间是实有、是实无、亦有亦无、非有非无，皆不可得），“出世间”的如来亦复例然相同。

其二，外人闻上以“有无四句”破如来，便以为唯是如来出“百非”、“四句”之外，故今明“如来之性”即“世间之性”，非但如来出于“四句”，超于“百非”，而世间亦出于“四句”，超于“百非”。

其三，前（甲四）言“如来过戏论”，外人以为戏论是“世间”，而如来则为超出“世间”，如是则起“世间”与“出世间”别异之见。是故今明“如来之性”即“世间之性”，非但“如来超于四句”，然如实而言，彼“四句本来不是四，即是如来”。是故经云：“贪欲即是道，患痴亦复然。”（按：此指其体同是毕竟性空、寂灭的“诸法实相”）<sup>⑤</sup>

## 【注释】

① 吉藏《中观论疏》卷第九末。《大正藏》卷四二，页139。

② 《长阿含经》卷第十二《清净经》。《大正藏》卷一，页15。

③ 《大智度论》卷第五五。《大正藏》卷二五，页454。

④ 同见注①。《大正藏》卷四二，页140。

⑤ 中国南北朝佛学者，以小乘《成实论》亦谈空，故误以为



《成实论》为大乘典论，成立“成实宗”。

⑥释第五时，亦总有四师：一者，以如来体，是世俗谛所摄；二者，如来即是真如；三者，如来有三身，法身如来即是真如，报身及化身如来则是世俗谛所摄；四者，如来之果是“灵智”，非二谛所摄，体非虚假，故非世俗谛所摄，不可谓如来即是空，亦不可谓如来即是真无，是故如来法身超乎世俗谛及第一义谛。同见注④。

⑦《中观论疏》卷第九末。《大正藏》卷四二，页140—141。

⑧“如来”二字，为衍文。

⑨依《藏要》校《无畏论》所牒颂文，“阴”字皆作“身”字（如云：“非身非离身”；但次释文中，则用“诸蕴”一词。不过今梵本的颂文，则“阴”字作 skandhā，即是“蕴”字，与《无畏论》所牒的颂文有异。

⑩依《藏要》校番本、梵本，本句意作“不与蕴相应”。K. K. Inada 把“不与蕴相应，何处有如来”英译为：As he cannot possess the skandhas, what actually is he?

⑪依《藏要》所校《无畏论》，原作“如雪中有药，乳中有蜜”。

⑫依《藏要》校《无畏论》，原作“如有牛，有财”。

⑬“如来”与“正遍知”都是“佛”的十号之一。

⑭若“如来中有五蕴”可立，则彼“如来”既有五蕴相，则彼诸根便应能见能知，而又不犯“常过”、“无体过”（有五蕴故），不犯“无常过”、“断灭过”、“受者受法一体过”（如来中有五蕴故）。

⑮依《藏要》校《无畏论》，此句原作“依诸五蕴，得施設如来为有”。

①⑥依《藏要》校番、梵二本，本颂云：“若佛依于蕴，则非自性有；自性无所有，异性复有何？”

①⑦依《藏要》校《无畏论》，此二句是答外人“如来自性亦有”的计执。

①⑧依《藏要》校《无畏论》，此作“问曰：此依取变异而说如来。颂答：”

①⑨同见注⑦。

②⑩吉藏疏言：“（彼犍子部等）既言（如来）假（依）阴（五蕴）而有，则无自体；若有自体，何须假阴？”彼又设问：“汝言如来假（依）五蕴而存在，则于五阴（蕴）中（因为）本有如来，故假（藉）阴耶？（因）为本无佛，（故）假（藉）阴和合有耶？若本有佛，何须假阴？若本无（佛）者，虽复假阴，终无有佛……”同见注⑦。

②⑪吉藏破云：“人（按：指彼所执的佛、如来）既无自性，则（五）阴（之）他亦无自性。无自性，则亦无他（性），而何所因（待而有）耶？二者，（因）待佛之自（性）而有（五）阴（之）他（性）；既无佛（之）自（性），（彼五）阴（将）是谁（者的）他（性）？故亦无他（性），犹无有自（性）。”同见注⑦，页142。

②⑫依《藏要》所校，番、梵二本云：“而今始相依，乃为依彼起。”

②⑬依《藏要》所校，此句“受”字，于番、梵二本，皆作“依”字。第三句的“受”字亦作“依”。

②⑭依《藏要》所校，此“受”字，番、梵二本同作“取”字；而《无畏论》释言：“取诸蕴也。”下文的“受”字亦然。

②⑮依《藏要》所校《无畏论》，此下一颂，答取者与取一时为依而施設如来。一颂答如来即因取而说。三句答取是有法，一句答取依他有。文皆前后相生。

②⑥吉藏指出大小乘人都有“实人先于五蕴”的计执，意云：小乘人谓前有人修行满后，受三十二相、八十种好的色身，及受五蕴的法身，然后名为“如来”；大乘人谓释迦佛未降生为悉达多太子，受“五蕴色身”之前，早已成佛，有本有的“法身”。今俱破之。见《中观论疏》卷第九末。《大正藏》卷四二，页142。

②⑦依吉藏疏，可针对外执，作如下的论证：一者，对小乘人：受依五蕴，则名如来，未受五蕴时，则不名“如来”（故无先于五蕴的如来）。又在凡夫位时，未受五蕴，既无如来，故知并无先于五蕴的如来，以受妙五蕴的色身。二者，对大乘人：以待迹（五蕴色身）故名之为本（不待五蕴的法身），未垂迹时（即未有五蕴色身时），则无迹可待（即无“五蕴色身”以为相因待），云何有本？故知无迹（五蕴色身）即无有本（法身），既无有本（法身），依何身而降生为悉达多太子（原文作“以何受王宫五阴名为迹耶”）？最后引僧肇语作结云：“故肇师云：‘本迹虽殊，不思議一也。’既本迹皆不思議，故知：非定先有也。”同见注②⑥。

②⑧同见注②⑥。

②⑨吉藏的推论如下：所受（五蕴）既不名“（所）受”，则无“所受五阴（蕴）”。既无“所受五阴（蕴）”，又无“能受之人（如来）”，无能受、所受，何以为如来耶？同见注②⑥。

③⑩同见注②⑥。

③⑪依《藏要》所校，梵、番二本，此句的“不可得”，仍作“不可说”。

③⑫吉藏《中观论疏》卷第九末。《大正藏》卷四二，页142。

③⑬同见注③⑫。

③⑭印顺《中观论颂讲记》，页306。

③⑤又吉藏《中观论疏》，亦有文字阐释青目“但破相违，故以假名说”：一者，“空”与“有”相违，故得以“空”破“有”，非谓此“空”是真实（客观）存在，若执“此空是实”，便堕“空执”，所以不能“以空说如来”（按：即不能说“如来是真实的空无所有”），此是正义。二者，被“空”、“不空”等四句是彼此相违，如“有”（非空）与“空”义相违，乃至执第三句“亦有亦无”与第四句“非空非有”相违。既是相违，即是见执，今为破此四种相违，故以假名说有如来。三者，若执如来是“空”、是“非空”、是“亦空亦不空”、是“非空非不空”者，则与如来的“实相”相违，今破彼四句相违，故以假名说有如来。同见注③②，页143。

③⑥依《藏要》所校，《无畏论》作：问曰：“何故如来常、无常等，边、无边等，亦不可说耶？”颂问。

③⑦依《藏要》所校，《无畏论》作：“如未有常。”下文的“世间”亦皆作“如来”。

③⑧依《藏要》所校，《无畏论》作：“胜义中，如来无生故。”

③⑨“十四种难”，见本品提要中明“本品的旨趣”处所引述吉藏有关“本品破不正确的如来观念，共有十四种”所阐释者。

④⑩吉藏《中观论疏》卷第九末。《大正藏》卷四二，页143。

④⑪依《藏要》所校番、梵本颂云：“若说如来有，是深执者执；说灭度中无，亦属于分别。”又无畏、佛护牒颂云：“若深执起执，乃由分别说，于彼灭度中，如来有或无。”

④⑫同见注④⑩。

④⑬同见注④⑥。

④⑭依《藏要》所校，番、梵二本，此二句作：“其于无漏中，戏论所坏者。”

④⑮依《藏要》所校，《无畏论》释云：“戏论谓有、无、常、无常、色身、法身、圣言身相、可相等。”

④⑥其后四种计执，是从“如来灭度后是有实有无”中，依释迦对外道“十四种舍置”引述而来。《杂阿舍经》卷三四述“释迦十四种舍置（无记）”，此指“世间常，此是真实，余则虚妄。世间无常、世间常无常、世间非常非无常、世有边、世无边、世有边无边、世非有边非无边、命即是身、命异身异，如来有后死、无后死、有无后死、非有非无后死。”见《大正藏》卷二，页246。又印顺《中观论颂讲记》页308亦列出外道以“十四句难佛”，可资参考。

④⑦依《藏要》所校，于番、梵二本，“世间”一词作“诸趣”。

④⑧依《藏要》所校，《无畏论》接着有言：“以如来无性，与诸趣无性平等，此功德平等也。”《佛护释》云：“此依胜义而说。”

④⑨见印顺《中观论颂讲记》页310—311。

⑤⑩吉藏《中观论疏》卷第九末。见《大正藏》卷四二，页144。

## 观颠倒品第二十三

【提要】《中论》共二十七品。其中前二十一品广破世间诸计；次四品（即自《观如来品第二十二》至《观涅槃品第二十五》）则广破出世间诸计。广破世间者，在求世间人、法不可得，以明大乘的观行；广破出世间者，在求出世间的人、法不可得，以辨大乘的观行。在广破出世间中，前第二十一品《观如来品》已破人执，自下三品（即《观颠倒品》、《观四谛品》及《观涅槃品》）则破法执。今《观颠倒品》即为“破出世间法执”中的第一品。

何以于破“对如来的计执”之后，须破“对颠倒的计执”？依吉藏疏义<sup>①</sup>，前有诸佛出世，故初观如来；如来所以出世，为破众生的烦恼，故次观颠倒。因此在《观如来品》破“对如来的计执”之后，论主复撰《观颠倒品》以破世人“对颠倒的计执”。因为“烦恼”从“颠倒”而有，若破“颠倒”，则破“烦恼”。“烦恼”净尽，始得成佛。再者<sup>②</sup>，二乘之人，于如来身，计执它是苦的，是无常的，名为颠倒；又如来身，非有非无，世人或计为实有，或计为实无，亦成颠倒。如是于出世法中生起种种颠倒计执，有违“诸法实相”，故论主得要于出世法中，破除颠倒执着，所以于《观如来品》后，撰《观颠倒品》。

或复有问：前《观染染者品第六》中，既破烦恼，破烦恼即破颠倒，何以今《观颠倒品第二十三》重行再破？答言：



一者，前破以世间法为主，今破以出世间法为主。二者，欲显世间与出世间不二，故就破出世间中同破世间。三者，前《观染染者品》所破的烦恼是属于“爱”（即“贪爱”义）的一方面；今《观颠倒品》所破的属“见”的一方面。四者，烦恼难破，故应多破。因此，于破烦恼中，前有《观染染者品》，今有《观颠倒品》。

再者，本品既名《观颠倒品》，究竟“颠倒”是什么意思？“颠倒”一辞，梵文作 Viparita，是指违反真实事理的妄见，如于“无常”而执为“常”，于“无我”而执为“我”。其中又有“二颠倒”、“三颠倒”、“四颠倒”、“七颠倒”、“八颠倒”、“十二颠倒”的种种差别<sup>③</sup>。今主要就《大智度论》的“四颠倒”及由此而演绎而成的“八颠倒”为说。有为生灭之法，本是无常、苦、无我、不净的，是名“四正”，而凡夫执为常、乐、我、净，便成有为“四颠倒”；无为涅槃之法，本是常、乐、我、净的，此为“四正”，而二乘修行者执为非常、苦、非我、非净，便成为无为“四颠倒”。合二种颠倒，便成为“八颠倒”。如是八种颠倒，本身亦是缘起无自性的，无有实自性的生，无有实自性的灭，都是假名安立而已，依《般若经》说，都是毕竟空。但小乘执有者以为彼“常”、“乐”、“我”、“净”、“非常”、“苦”、“非我”、“非净”等“八颠倒”皆名有自性，有实的颠倒生起，有实的对治生起，乃至有实自性的颠倒烦恼可以灭除。为遮破彼等邪执，故论主撰《观颠倒品》。

吉藏把“颠倒”分为“通”、“别”两大类。上述所谓“四颠倒”、“八颠倒”等，属于“别说的颠倒”；凡执一切有实自性的生、有实自性的灭，而有所得的概念，都是“通说的颠倒”，所以“四正”若执为实，则亦成为颠倒。而本《观颠倒

品》的旨趣，就是“俱破通别两倒”，即俱破“通说的颠倒”及“别说的颠倒”。如《中观论疏》云：“计（执实有自性的）生、死、常、无常，皆是（颠）倒，乃至四句（实有生、实无生、实亦有生亦无生、实非有生非无生等）悉是（颠）倒，（悉所破除），是破通（说的颠）倒。正破‘四（颠）倒’等，此是破别（说的颠）倒。”如是要“俱破通别两（种颠）倒”，故《观颠倒品》具有三种使命：

一者，佛家的大小乘与外道，都说有颠倒的存在，但却不知颠倒本性空寂；今明颠倒本不可得，即是“诸法实相”，所以撰《观颠倒品》。

二者，佛家的大小乘以及外道，都说有颠倒生起，因而欲灭除之，但不解颠倒本无自性，本不生灭，因而彼执反使颠倒不能灭除；今明颠倒本自不生，今亦不灭，因此颠倒反而可以灭除，故撰《观颠倒品》。

三者，外人见颠倒与不颠倒二相，即是“明”与“无明”；愚者执“明”与“无明”是截然的二类，于是亦执“颠倒”与“不颠倒”亦是截然为二，于是使“颠倒”与“不颠倒”俱成为颠倒。今明“颠倒”与“不颠倒”本无二相，则“颠倒”与“不颠倒”俱成为不颠倒，所以撰《观颠倒品》<sup>④</sup>。

为达成上述三种使命，《观颠倒品》有如下的结构：

甲一、明烦恼不生，释不常义（分二）

乙一、破烦恼颠倒（分二）

丙一、破烦恼（分四）

丁一、叙执

丁二、破执

丁三、转救

丁四、破救

丙二、破颠倒

丁一、性空门破

丁二、三时门破

丁三、实不实门破

乙二、总结破意

甲二、辨烦恼不灭，明不断义

下文则依此科判，把《观颠倒品》的内容，一一予以疏义。

甲一、明烦恼不生，释不常义

分二：（乙一）破烦恼颠倒、（乙二）总结破意

乙一、破烦恼颠倒

分二：（丙一）破烦恼、（丙二）破颠倒

丙一、破烦恼

分四：（丁一）叙执、（丁二）破执、（丁三）转救、（丁四）破救

丁一、叙执

【释文】问曰：

【颂文】从忆想分别<sup>⑤</sup>，生于贪恚痴，

净不净颠倒，皆从众缘生<sup>⑥</sup>。

【释文】经说因净、不净颠倒忆想分别，生贪恚痴，是故当知有贪恚痴。

【疏义】本品结构，从大处分析，可分成两大部分：前（甲一）明烦恼不生，后（甲二）辨烦恼不灭。于“明烦恼不生”中，先（乙一）破烦恼颠倒，后（乙二）总结破意所在。在“破烦恼颠倒”中，又先（丙一）破烦恼，后（丙二）破颠倒。于“破烦恼”中，又分成四节，分别是“叙执”、“破执”、“转救”、“破救”。今节是“叙执”。

颂文叙外人计执有实自性的贪、瞋、痴等烦恼，从“净颠倒”及“不净颠倒”而得生起云：“从忆想分别，生于贪、恚（瞋）、痴、净不净颠倒，皆从众缘生。”

由忆念妄想而产生不如实、不如理的遍计所执思维活动，名为“忆想分别”，亦即是“颠倒”。彼“颠倒的忆想分别”可有“清净”及“不净”两类。“清净颠倒的忆想分别”（如执有实涅槃为实自性的常、乐、我、净等）为缘，能引生“贪”烦恼果。“不净颠倒的忆想分别”（如执佛身亦不净等）为缘，能引生“（瞋）恚”烦恼果。“非净非不净颠倒的忆想分别”（如执世界有边、无边等）为缘，能引生“痴”烦恼果。吉藏引《维摩经》云：“欲贪（等烦恼）以颠倒为本，颠倒以（忆）想分别为本。”<sup>⑦</sup>由此故知以“忆念分别”为因起净、不净的颠倒，以“净、不净颠倒”为因，而起“贪、（瞋）恚、痴”等烦恼为果。如青目释言：“经说因净、不净颠倒忆想分别，生贪、（瞋）恚、痴（等烦恼），是故（外人执着）当知有（实自性的）贪、（瞋）恚、痴（等烦恼生起）。”<sup>⑧</sup>

龙树本颂，本非着意于论证“颠倒分别”与“诸烦恼”有缘生的因果关系，而目的在叙述外人见有“贪、（瞋）恚、痴等烦恼”从“净、不净烦恼的忆想分别”为缘而得生起，于是执着有实自性的“贪、（瞋）恚、痴等烦恼”真实地从有自性的

“净、不净颠倒的忆想分别”等众缘而生起。于是把“烦恼”、“颠倒”与“生”等概念都执为实，都有自性，都变为“通说的颠倒”（见前“提要”中所说），所以论主于下文当予遮破。

## 丁二、破执

【释文】答曰：

【颂文】若因净不净，颠倒生三毒，  
三毒即无性，故烦恼无实。  
我法有以无<sup>⑨</sup>，是事终不成，  
无我诸烦恼，有无亦不成。  
谁有此烦恼，是即为不成，  
若离是而有，烦恼则无属。  
如身见五种<sup>⑩</sup>，求之不可得，  
烦恼于垢心，五求亦不得。  
净不净颠倒，是则无自性，  
云何因此二，而生诸烦恼。

【释文】若诸烦恼因净不净颠倒忆想分别生，即无自性。是故诸烦恼无实。

复次，我无有因缘若有若无而可成。今无我，诸烦恼云何以有无而可成？

何以故？烦恼名为能恼他，恼他者应是众生<sup>⑪</sup>。是众生于一切处推求不可得。若谓离众生但有烦恼，是烦恼则无所属。

若谓虽无我而烦恼属心，是事亦不然<sup>⑫</sup>，何以故？如身见五阴中，五种求不可得，诸烦恼亦于垢心中五种求不可得。又垢心于烦恼中五种求亦不可得。

复次，净不净颠倒者，颠倒名虚妄。若虚妄即无自性，

无自性则无颠倒，若无颠倒，云何因颠倒起诸烦恼？

【疏义】于“破烦恼”五节之中，前文论主已以一颂完成“叙执”，外人既执有实自性的“烦恼”从“颠倒”为缘而得真实生起，故今当以五颂予以“破执”。论主分别从“无自性门”、“以人例法”、“无属”、“五求”及“以因况果”等五门遮破之。每门一颂，兹分别疏释如下：

（一）无自性门破：上半颂“若因净、不净颠倒生三毒”是破前的牒文。前外人执着“贪、（瞋）恚、痴三毒（亦云“三不善根”）的烦恼，分别从“净颠倒的忆想分别”为缘，或从“不净颠倒的忆想分别”为缘，而得以真实生起，所以诸烦恼是有自性的真实存在。

下半颂“三毒即无性，故烦恼无实”是正破。如青目释言：“若诸烦恼，因净、不净颠倒忆想分别生（起），即（彼诸烦恼便）无自性。（烦恼既无自性），是故诸烦恼并非实有。”此可作两层论证，先论证“烦恼无自性”：

大前提：诸法若有自性，则不从因缘生。

小前提：今许烦恼从因缘生（外执贪、瞋、痴等三毒烦恼，从净、不净颠倒的忆想分别生起）。

结论：故知诸烦恼无有自性。

上述论式既已证成“烦恼无有自性”，今亦可以彼为因，推证“烦恼不是实有”。论证如下：

大前提：诸法若是实有，则应有独立不变的自性。

小前提：前已证知“烦恼无有自性”。

结论：故知诸烦恼不是实有。

如是证知贪、瞋、痴三毒，乃至一切烦恼，由依净、不净的颠倒为缘，而后始得生起。“烦恼”既待缘生，故“无自



性”，既“无自性”，故知“烦恼非是实有”。

（二）以人例法破：“我”体是“人”，“烦恼”是“法”，以“人”非实有例同“法”非实有，此遮破方式名为“以人例法破”，故吉藏言：“将我（非实有）例（同以证知）烦恼（亦非实有）者，《大品（般若经）》多举我（无）例（证）法（无），故龙树云：佛弟子多知无我，故佛举我（无）为类（推，以见法亦无实）。”<sup>⑬</sup>

前半颂“我法有以无，是事终不成”是举人无实性，以便于下文例证法无实性。然而译文欠清晰，今校梵本及藏译本作“我有性、无性，是事终不成”（见注⑨）则较明确，故青目释文“我无有因缘若有若无而可成”，其意亦指于以上诸品，以种种因缘，证知“有实有性的我不能成立”，“有实无性的我亦不能成立”。如上述《观如来品》已从“如来非即蕴”、“如来非离蕴”等证成“如来实有性不可得”；“如来”即是“我”，故知“我实有性不可得”。又如前《观法品》以“若我是五阴（蕴），我即为生灭；若我异五阴（蕴），则非五阴（蕴）相”来证成“无我”。又言：“诸法实相中，无我、无非我。”故知“实有性之我”与“实无性之我”皆不能成立，此即颂文“我法（按：‘我’亦‘法’所摄，故言‘我法’）有以（及）无，是事终不（能）成（立）”的本义。

后半颂“无我诸烦恼，有无亦不成”，类推“实有性的烦恼”与“实无性的烦恼”亦不能成立。如青目释言：“今无我（及无非我），（则）诸烦恼云何以（实）有（及实）无而可成（立）？”此间论证的重点，在从已知“我非实有”以推知“烦恼亦非实有”。论证过程龙树、青目都略而不述，而吉藏《中观论疏》则分三点加以论述：

其一，“我”（执）是“利惑”（按：猛利的烦恼名为“利惑”），“烦恼”是“钝使”（按：“使”与“惑”都是“烦恼”别名，贪、瞋、痴、慢、疑等五种烦恼，其性较为迟钝，故称为“五钝使”。而身见、边执见、邪见、见取见、戒禁取等五种烦恼〔“我执”亦所涵摄〕，其性猛利，故名“利使”或“利惑”）。“利惑”如“我执”、“我见”尚且非实自性有，彼较迟钝的贪、瞋、痴等“钝使”烦恼如何可有实自体？

其二，“我执”、“我见”等烦恼较为根本，贪、瞋、痴等烦恼较为枝末，根本的“我”尚且无实自性，彼“贪、瞋、痴”较枝末的“烦恼”如何可有实自性？

其三，前已证知实“我”不有，而烦恼则为“我所”（按：烦恼是我之所有）。既无有实“我”，如何可有实的“我所”<sup>④</sup>？今可依此列成论式：

大前提：若有“能依”的实的“烦恼”为“我所”，则必须有实的“我”体以为“所依”。（能与所必相因待而存在）

小前提：前已证得“所依”实的“我”体不有。

结论：故知“能依”为“我所”的实的贪、瞋、痴等“烦恼”亦必无。

（三）无属破：烦恼能恼乱有情，故“人”是所恼，“烦恼”是能恼，“所恼”若无，则“能恼”亦无所属，故亦不有，此种遮破方式名为“无属破”。又“人”能生起“烦恼”，“烦恼”必须藉“人”始得生起，若“能起”的“我”不有，则“所起”的“烦恼”亦无所属，当然亦无，此亦名“无属破”。

前半颂“谁有此烦恼，是即为不成”，是举“所恼”的“我”体不有，以破除“能恼”的“烦恼”为实有。此是接上面“以人例法破”而来的，如青目释言：“烦恼名为能恼也；恼

他者(按:即‘能恼’者)应是众生(按:‘众生’一词,原应作‘我’,见注⑪,即‘所恼是我体’,以‘烦恼’能恼乱‘我’这生命假体故)。是众生(有自性的实‘我’体)于一切处推求不可得。(故知‘能恼我体的实有自性的烦恼亦应不能成立’。)”可成论式如下:

大前提:若有实自性的烦恼作为“能恼”,则必有实自性的“我”体以为“所恼”。(能与所必互相依赖而存在故)

小前提:前已证得作“所恼”的实自性的“我”体不有。

结论:故知作“能恼”的实自性的“烦恼”亦应无。

后半颂“若离是而有,烦恼则无属”,辨明有“所恼”则有“能恼”。“所恼”的“我”既无,则“能恼”的“烦恼”亦不有,以无“所属”故。如青目释言:“若谓离众生(的‘所恼我体’)但(只)有烦恼,是(‘能恼’的)烦恼则无所属。”此不应理,故不应无“所恼的我体”而可以有“能恼的烦恼”。论证如下:

大前提:若有能恼的“实烦恼”,则必须有所属的“所恼实我体”。(能、所相依待而存在故)

小前提:前已证得所属的“所恼实我体”不有。

结论:故知彼能恼的“实烦恼”必无。

此外,又可从“能生”、“所生”的相属关系进行遮破:

大前提:若有所生的“实烦恼”存在,则必有所属的“能生烦恼的实我体”的存在。(能、所相因待而有故)

小前提:前已证得所属的“能生烦恼的实我体”不有。

结论:故知彼所生的“实烦恼”应无。

(四)五求破:此间论证分二:先从“五蕴系属于我”,以“五种推求”证见实“我”不可得,故知“五蕴亦非实有”。复

以前面论证为例，证知“烦恼系属于有漏的垢心”（此依说一切有部的主张为言），亦以“五种推求”，亦见实“有漏垢心”不可得，则“烦恼”亦非实有。依此方式推证“烦恼”非实，名为“五求破”。

前半颂云：“如身见，五种求之不可得。”其意如青目所释：“如身见五阴中，五种求不可得。”这是引例，举身见（“身见”即外人所执的实“我”）五求不得。外人认为“五蕴系属于我”，但论主以“五种推求”证见实“我”（身见）不可得，如上品《观如来品》中，已见实有自性的“如来”（按：“如来”即喻“我体”，即“身见”）于“五阴（五蕴）”中经“五种推求”而不可得<sup>⑮</sup>。何者是“五种推求不可得”？一者，如来非即五蕴；二者，如来非离五蕴；三者，如来不在五蕴中；四者，五蕴不在如来中；五者，如来非有五蕴。此经“五种推求”，彼实有自性的如来不可得<sup>⑯</sup>。彼所执的如来亦即是“我”，亦即证知实有自性的“我”体亦不可得。外执有“实五蕴系属于我”，“我”既不有，即“五蕴”无所属，既无所属，则“实五蕴”亦当非有。试论证如下：

大前提：若有能属的实五蕴，则必有所属的实我体（即实“身见”）。

小前提：今证知彼实我体不有（即五蕴无有所属）。

结论：故知能属的实五蕴亦应无。

下半颂云：“烦恼于垢心，五求亦不得。”此依上面引例的推演方式，见外人（主要指说一切有部）认为“烦恼系属于有漏的垢心”<sup>⑰</sup>，所以便非无所属，但论主以“五种推求”证见彼执所属的实有的“有漏垢心”不可得，则彼能属的实有的“烦恼”即无所属，故亦不可得，如青目释文所谓：“如

身见(实我)(于)五阴(五蕴)中,五种求不可得……(有漏)垢心于烦恼中,五种求亦不可得。”如何五求不可得?颂文与释文从略,今试予补述:一者,垢心即烦恼;二者,垢心离烦恼;三者,垢心在烦恼中;四者,烦恼在垢心中;五者,垢心有烦恼。如是五种推求,皆不可得,故“有漏垢心”不可得。

吉藏把“五求”归纳为二:一者,“垢心与烦恼是一”(即第一种求);二者,“垢心与烦恼是异”(即后四种求),更无其余。论证:若“垢心与烦恼是一”,则“烦恼”是“行蕴的心所法”,则“垢心”亦是“行蕴的心所法”,此则不然,彼许“垢心”是“识蕴的心法”,非“行蕴的心所法”,故知“垢心与烦恼是一”不能成立。若“垢心与烦恼是异”,则烦恼自垢,“垢心”可以不垢,以相异故;但彼不许,以“垢心”之所以成染污的“垢”由烦恼使然。故知“垢心与烦恼是异”不能成立<sup>⑧</sup>。如是,若“垢心实有”,则“垢心”或与“烦恼”是一,或与“烦恼”是异,非余。但上文证知“是一”、“是异”皆不可得,故知:“垢心实有”不能成立。依此“五求垢心不可得”,则彼“烦恼”便失其所属,故“烦恼”亦非实有。可成论式:

大前提:若“烦恼实有”,则彼所系属的“垢心”亦应实有。

小前提:今证如实有自性的“垢心”实不可得(即烦恼无所系)。

结论:故知彼“烦恼”亦非实有。

如是论证是仿效上半颂“五求身见实我不可得,故实五蕴亦不可得”的方式而来,但依下半颂未尝不可以直接从“五求不可得”论证“实烦恼”不有。彼“五求不可得”是:

烦恼即垢心、烦恼异垢心、烦恼在垢心中、垢心在烦恼中、烦恼有垢心。于此“五求”之中，实有的“烦恼”皆不可得，故说“烦恼非实有”。吉藏把“五求”摄而为二：一者，烦恼与垢心是一（此即第一种推求）；二者，烦恼与垢心是异（此即后四种推求）。然后进行论证：

### 1. 破烦恼与垢心是一：

大前提：若烦恼与垢心是一，则烦恼与垢心便没有能属、所属的关系。

小前提：彼许“烦恼系属于垢心”，即烦恼是能属，垢心是所属。

结论：故知“烦恼与垢心是一”不能成立。

### 2. 破烦恼与垢心是异：

大前提：若烦恼与垢心是异，则离心应有别体的烦恼（即烦恼不能恼乱心识，亦不必与心共生）。

小前提：彼许离垢心别无烦恼（烦恼是“心所法”，系属于“心法”的垢心中，“心所法”与“心法”共生）。

结论：故知“烦恼与垢心是异”实不能成立<sup>⑨</sup>。

### 3. 破烦恼是实有：

大前提：若烦恼是实有，则烦恼或与垢心是一，或与垢心是异。

小前提：上文经已证得烦恼与垢心是一、是异皆不能成立。

结论：故知烦恼必非实有。

如是推演，可以证得“烦恼必非实有”的主要论点，故青目总释本颂云：“如身见（实我）（于）五阴（五蕴）中，五种求不可得，诸烦恼亦于垢心中五种求不可得（故烦恼非是



实有)。又垢心于烦恼中,五种求亦不可得(故‘垢心亦非实有’;‘垢心’非实有,则‘烦恼’即无所属,故亦非是实有)。”

(五)以因况果破:外人执着由“净的颠倒”为因,生起“贪等烦恼”为果,由“不净的颠倒”为因,生起“瞋等烦恼”为果。如是“颠倒”与“烦恼”有因果关系。今先论证为因的“颠倒”非实有,后以证见为果的实“烦恼”亦无,故名“以因况果破”。

前半颂云:“净不净颠倒,是则无自性。”此明为因的“净颠倒”及“不净颠倒”皆无自性。“无自性”则必非实有。何以故?青目释云:“净、不净颠倒者,颠倒名虚妄。若虚妄即无自性,无自性则无(实)颠倒。”可成论式:

大前提:若是虚妄(不真实),则无自性,不是实有。

小前提:今“净、不净颠倒”(即名颠倒),即是虚妄(若非虚妄,则不名颠倒)。

结论:故知“净、不净颠倒”皆无自性,皆非实有。

下半颂云:“云何因此(净、不净)二(类颠倒)而(可以)生诸烦恼?”此乘前因(颠倒)非实有,以证果(烦恼)亦非实有。如青目释言:“若无(实自性的)颠倒,云何因颠倒(而生)起诸(实有自性的)烦恼?”可成论式:

大前提:若无有因法,则必无果法。

小前提:前已证知作为因法的实有自性的“净、不净颠倒”不有。

结论:故知作为果法的有实自性的“诸烦恼”亦必无(以彼执“颠倒”为因,有实“诸烦恼”为果故)。

如是针对外人执着有实自性的“烦恼”(如贪、瞋、痴等

三不善根),从“净、不净颠倒的忆想分别”等众缘而得生起,因而计执“烦恼实有”,于是论主以五首颂文,分别运用“自性门破”、“以人例法破”、“无属破”、“五求破”及“以因况果破”,成功证成“有实自性的烦恼”实不能成立。

### 丁三、转救

【释文】问曰:

【颂文】色声香味触,及法为六种,

如是之六种,是三毒根本。

【释文】是六入三毒根本,因此六入生净不净颠倒。因净不净颠倒生贪瞋痴。

【疏义】上文已运用五种破法,遮破外人所执有实“烦恼”的存在。外人见自己所执的实“烦恼”遭论主破除,于是转救,谓:色、声、香、味、触、法等六境(亦名“六尘”或“外六入”)是真实存在的(这主要是说一切有部的主张)。如是由六种根(眼、耳、鼻、舌、身、意等六根,亦名“内六入”)接触“六境”,于是产生六种识(即眼根接触色境而生眼识,耳根接触声境而生耳识……意根接触法境而生意识)。六识生起净、不净颠倒(亦即净不净相,主要是由意识生起),由净、不净颠倒引发贪、瞋、痴三毒烦恼。故知“六境”是引发三毒烦恼的基本原因。外人希望以为因的“六境”是有,以证见为果的真实“烦恼”非无,以救上文“以因况果”的难破。故青目释言:“是(色、声、香、味、触、法等六境,亦名外)六入(是)三毒根本,因此(六境亦名外)六入生净、不净颠倒。因净、不净颠倒生贪、瞋、痴(等实有自性的烦恼)。”

吉藏认为此转救有两种意义：一者，六境（亦名“六尘”或“外六入”）是净、不净颠倒之本；净、不净颠倒是三毒（烦恼）之本。既有六境，所以颠倒与烦恼非无。二者，上文论主“以本况末”（即“以因况果”破烦恼实有：颠倒为因、为本，烦恼为果、为末。因与本（颠倒）不有，故果与末（烦恼）亦无），颠倒为本无故，贪、瞋等烦恼为末亦无。外人乘此破，亦依因、果、本、末关系，说为本的“六境”既有，故为末的“烦恼”亦不应无<sup>②</sup>。

#### 丁四、破救

【释文】答曰：

【颂文】色声香味触，及法体六种，  
皆空如焰梦，如乾闥婆城。  
如是六种中，何有净不净，  
犹如幻化人，亦如镜中像<sup>①</sup>。  
不因于净相，则无有不净，  
因净有不净，是故无不净<sup>②</sup>。  
不因于不净，则亦无有净，  
因不净有净，是故无有净。  
若无有净者，何由而有贪？  
若无有不净，何由而有恚？

【释文】色声香味触法自体，未与心和合时，空无所有，如焰、如梦、如化人、如镜中像。但诳惑于心，无有定相。如是六入中，何有净不净？

· 复次，若不因于净，先无有不净，因何说不净？是故无不净。复次，若不因不净，先无有净，因何而说净？是故无有净。

复次，无净不净故，则不生贪恚。

【疏义】论主以五颂破外人的转救。救中从本至末，不外六境、净不净相、烦恼三事，故于破救之中，可开为三：先以二颂，破外所执实有六境；次以二颂，破净不净相（执彼相而成颠倒）；后以一颂，破三毒烦恼。兹分别疏释如后：

（一）破实有六境：外人谓色、声、香、味、触、法等六境实有，由此六境有净、不净相。执净、不净相即是净、不净颠倒，由净、不净颠倒生贪等三毒烦恼。执六境是实，故烦恼是实。今先破实有六境，如二颂所云：“色声香味触，及法体六种，皆空如焰梦，如乾闥婆城。如是六种中，何有净不净？犹如幻化人，亦如镜中像。”依梵、番本所校（见注②），论主直以五喻明色、声、香、味、触、法等“六境”皆空而非实，即是指彼“六境”有如乾闥婆城、如焰、如梦、如幻化人、如镜中影像，都非实有<sup>③</sup>。如是色、声等“六境”既非实有，故亦无实自性的净相与不净相。如青目释言：“色、声、香、味、触、法（等六境的）自体，未与心和合时，空无所有，（如乾闥婆城）如焰、如梦、如（幻）化人、如镜中像（故非实有）。但（与心和合时）（则）诳惑于心（即心识于六境上起种种诳惑），彼六无有定相。如是（六境，即外）六人中，何有净（相）、不净相（的存在）？”

论主于此，唯依《阿含》诸经，以梦、幻等喻，显色、声“六种”空而不实，但因易于理解，故不作论证。如作论证，可成论式：

大前提：法若是缘生，则空无自性而非实有。

小前提：共许色、声、香、味、触、法等“六境”是众缘和合所生。

结论：故知彼色、声等“六境”都无自性，空而非实。

（二）破净不净相：既破外执实“六境”，知其不有，论主进而重破“净相”与“不净相”，彼实亦无。此分二颂破：

1. 破不净相：颂云：“不因于净相，则无有不净，因净有不净，是故无不净。”论主所运用的是“无自性门破”。何则？“净相”与“不净相”本无自性，彼此相因待而有，离“净相”无“不净相”，离“不净相”亦无“净相”，故彼此都非实有。故青目释“不净相非有”云：“若不因（待）于净（相），先无有不净（相），因何说（有）不净相？是故无（有实）不净（相）。”可成论式：

大前提：诸法若是自性实有，则不待他法而有。

小前提：今“不净相”因（待依仗）“净相”而有（若不因待于净相，则无不净相）。

结论：故知“不净相”非自性实有。

2. 破净相：论主以同一的论证方式，论证“净相”非实云：“不因于不净，则亦无有净，因不净有净，是故无有净。”青目释言：“若不因不净（相），先无有净（相），因何而（可）说（有）净（相）？是故无有净（相）。”可成论式：

大前提：若诸法是自性实有，则不待他法而有。

小前提：今“净相”因“不净相”而有（若不因待不净相，则无有净相）。

结论：故知“净相”亦非自性实有。

如是“六境”固非实有，即彼“净相”与“不净相”由于相因待而存在，离“净相”则无实“不净相”，离“不净相”无实“净相”，故知彼相皆非独立有自性的存在，故皆非实有。

（三）破三毒烦恼：前文已分别遮破“六境”及“净、不净

相”，今则归结贪、瞋、痴三毒烦恼亦非实有。论主颂言：“若无有净者，何由而有贪？若无有不净，何由而有（瞋）恚？”如青目释云：“无净（相）（与）不净（相）故，则不生贪、瞋、（痴）等三毒烦恼。”何则？有“净相”始有“净颠倒”而生“贪”；有“不净相”始有“不净颠倒”而生“瞋”；有“非净非不净相”始有“非净非不净颠倒”而生“痴”。今既已证知“净相”、“不净相”等都非实有，故“贪”、“瞋”、“痴”等三毒烦恼亦非实有。论式可知，今略不赘。

## 丙二、破颠倒

分三：（丁一）性空门破、（丁二）三时门破、（丁三）实不实门破

### 丁一、性空门破

【释文】问曰：经说常等四颠倒。若无常中见常，是名颠倒；若无常中见无常，此非颠倒。余三颠倒亦如是。有颠倒故，颠倒者亦应有。何以言都无？

答曰：

【颂文】于无常着常，是则名颠倒。

空中无有常，何处有常倒<sup>②</sup>？

若于无常中，着无常非倒。

空中无无常，何有非颠倒<sup>③</sup>？

可着著者着，及所用着法，

是皆寂灭相，云何而有著？

若无有着法，言邪是颠倒，

言正不颠倒，谁有如是事？

【释文】若于无常中着常，名为颠倒。诸法性空中无有



常，是中何处有常颠倒。余三亦如是。

复次，若着无常言是无常，不名为颠倒者，诸法性空中无无常，无常无故，谁为非颠倒？余三亦如是。

复次<sup>②</sup>，可着名物，着者名作者，着名业，所用着法名所用事<sup>③</sup>。是皆性空寂灭相，如《如来品》中所说，是故无有着。

复次<sup>④</sup>，着名忆想分别此彼有无等；若无有此著法，谁有邪颠倒？谁为正不颠倒？

【疏义】在(乙一)“破烦恼颠倒”中，上文已完成(丙一)“破烦恼”的全部论证。今进入(丙二)“破颠倒”的讨论。此间共分成三门论破：(丁一)性空门破、(丁二)三时门破、(丁三)实不实门破。今节正是“性空门破”。

在未进行论破之前，青目释文以长行引入。“释文”可分作三：

其一，立颠倒与非颠倒法：设外人先举经中说“常、(乐、我、净)等四颠倒(法)”，然后分辨“颠倒”与“非颠倒”云：“若无常(法)中，见(彼是)是常，是名颠倒(法)；若(于)无常(法)中，见(彼是)无常，此(名)非颠倒(法)。”此就着“常”与着“无常”立“颠倒”与“非颠倒”。然后以“余三颠倒亦如是”简略其余。若详言之，即“若苦中见乐，是名颠倒；若苦中见苦，是名非颠倒”。又“若无我中见我，是名颠倒；若无我中见无我，是名非颠倒”。又“若不净中见净，是名颠倒；若不净中见不净，是名非颠倒”。至于二乘人，于如来“常、乐、我、净”中，见“无常、苦、非我、不净”，是名“颠倒”；于如来“常、乐、我、净”中，见“常、乐、我、净”是名“非颠倒”。于此可知，故疏从略。

其二，立颠倒之人：设外人言：“有颠倒故，颠倒者亦应有。”此叙外计：以颠倒之法存在，故能生彼法的“颠倒之人”亦不应无。

其三，对论主质难：外人既立有实在的“颠倒法”、“非颠倒法”及“颠倒之人”，于是对论主发出呵责言：“何以言（颠倒、非颠倒、颠倒者）都无？”

论主针对外人的三点质难，于是作出三门的遮破。第一以四颂作“性空门破”。此中又开成四段：一者，破颠倒；二者，破非颠倒；三者，破取着；四者，总结破。每段一颂，今分别阐述如下：

（一）破颠倒：前半颂云：“于无常着常，是则名颠倒。”这是牒颠倒的定义。下半颂云：“空中无有常，何处有常倒。”这是遮破。所谓“空中无有常”者，“空”是指“缘起性空”、具空寂灭相的“诸法实相”。如前《观法品》中所记述，“诸法实相”是“心行言语断，无生亦无灭，寂灭如涅槃”的。又《观如来品》中言：“（在诸法实相的）寂灭相中无（有）常、无常等四。”即在“诸法实相”中，“常”、“无常”、“亦常亦无常”、“非常非无常”等四句俱绝。如是“何处有‘常（法）’（名为）‘（颠）倒’”？故青目释言：“诸法性空中，无有‘常（法）’，是中何处有‘常颠倒’。”此可成论式：

大前提：若有“常法名为颠倒”者，则必须有“常法”。

小前提：于“诸法实相”中无有“常法”。

结论：故知于“诸法实相”中无有“常法名为颠倒”。

于同一种论证方式，亦可从“诸法实相中无‘乐’、‘我’、‘净’三法”，推知“乐颠倒”、“我颠倒”、“净颠倒”亦复无，故青目释言：“（乐、我、净）余三（颠倒）亦如是。”前“常

颠倒”合此“三颠倒”便成“四颠倒”，于“诸法实相”中，都不能成立<sup>⑳</sup>。

（二）破非颠倒：前半颂云：“若于无常中，着无常非倒。”此牒“非颠倒”义。后半颂云：“空中无无常，何有非颠倒？”此是破。青目释言：“若着‘无常’言是‘无常’，不名为颠倒者，诸法性空（实相）中无‘无常（法）’，‘无常（法）’无故，谁（哪）为‘非颠倒’？余三亦如是。”可成论式：

大前提：若有“无常法名为非颠倒”者，则必须有“无常法”。

小前提：于“诸法实相”中，无有“无常法”。

结论：故知于“诸法实相”中，无有“无常法名为非颠倒”。

同一理趣，于“诸法实相”中，无“苦”、“无我”、“不净”法，故知无有“苦法名为非颠倒”，乃至无有“无我法、不净法名为非颠倒”。如是“四非颠倒”于“诸法实相”中，都不能成立。

（三）破取着：颂云：“可着、着者、着（业）及所用着法，是皆寂灭相，云何而有着？”青目释言：“可着名物（认知的对境），着者名作者，着名业，所用着法名所用事（六根）<sup>㉑</sup>。是皆性空寂灭相，如《观如来品》中所说，是故无有着。”

依吉藏疏释，“可着”是常、无常的对境。“着者”是能生起取着的人。“着”是取着的烦恼（取着时的着相），“所用着法”是诸根（六根）<sup>㉒</sup>。前文已破“于无常着常的颠倒”及“于无常着无常的非颠倒”，然彼“颠倒”与“非颠倒”虽非实有，但由“取着”所生，于是外人便执：“即由取着有颠倒及非颠倒，便应有真实的‘取着’。”所以论主于此加以遮

破。一切取着不外“可着之境”、“着者之人”、“取着之相”及“取着所依诸根”等四种，所以颂文第一、二句叙述“取着”大别可分“可着、着者、着(相)及所用着法(之六根)”等四义。然后以第三句“是皆寂灭相”来遮破之，最后以第四句“云何而有(取)着(的自性)”来呵责他。于前《观法品》及《观如来品》中，论主已一再申明于“诸法实相”毕竟缘生性空中，无“常”、“无常”等一切言说概念，于此“可着之境”、“着者之人”、“取着之相”及“取着所依诸根”俱性空寂灭，无实自体，故“取着”非是实有。可成论式：

大前提：若“取着”实有，则“可着之境”、“着者之人”、“取着之相”及“取着所依诸根”都不应无。

小前提：于“诸法实相”缘生性空中，彼“可着之境”、“着者之人”、“取着之相”及“取着所依诸根”都不可得。

结论：故知“取着”不应实有。

(四)总结破：论主于上文分别从“诸法实相”的“性空门”遮破了“颠倒”、“非颠倒”及“取着”三者，以明彼等都非实有，今复以一颂加以总结，颂云：“若无有着法，言邪是颠倒，言正不颠倒，谁有如是事？”此颂四句中，首三句结前三颂，末句总破。“若无有着法”响应上破“取着”颂，“言邪是颠倒”结前破“颠倒”颂，“言正不颠倒”结前破“非颠倒”颂，然后以末句“谁(那)有如是事”总破外执有实“颠倒”及实“非颠倒”。故青目释言：“(所谓)‘(取)着’(者，是)名忆想分别此、彼、有、无等(名言概念)；若(如上述已证知)无有此‘(取)着’(的实)法，(则)谁有(那有彼所执取的)邪‘颠倒’？(及)谁(何)为(所执的)正‘不颠倒’？”可成论式言：

大前提：若“颠倒”及“非颠倒”是实有，则执“邪是颠

倒”(即着无常是常)及执“正是非颠倒”(即着无常是无常)的那种能“取着”之法必须是实有。

小前提:前已证得彼能“取着”之法不是实有。

结论:故知彼所着的“颠倒”及“非颠倒”诸法亦非实有。

## 丁二、三时门破

【释文】复次,

【颂文】有倒不生倒,无倒不生倒;

倒者不生倒,不倒亦不倒<sup>②</sup>。

若于颠倒时,亦不生颠倒。

汝可自观察,谁生于颠倒。

诸颠倒不生,云何有此义?

无有颠倒故,何有颠倒者?

【释文】已颠倒者则更不生颠倒,已颠倒故。不颠倒者亦不颠倒,无有颠倒故。颠倒时亦无颠倒,有二过故<sup>③</sup>。汝今除骄慢心,善自观察,谁为颠倒者。

复次,颠倒种种因缘破,故堕在不生;彼贪着不生,谓不生是颠倒实相,是故偈说:“云何名不生为颠倒?”乃至无漏法尚不名为不生相,何况颠倒是不生相?颠倒无故,何有颠倒者?因颠倒有颠倒者。

【疏义】于(丙二)“破颠倒”中,论主针对外执实有“颠倒”、“非颠倒”及“颠倒者”的计执,分别从“性空门”、“三时门”及“实不实门”予以遮破。上文已完成了(丁一)“性空门”的论证,今继而作(丁二)“三时门”的论破。此门共有三颂:初二颂就三时门破有“颠倒生起”义,破有“颠倒生起”,即是破实有“颠倒”。后一颂破有“颠倒不生”义,破

“颠倒不生”，即是破实有“非颠倒”。今分别疏释如下：

（一）破有颠倒生起义：此间共有二颂，前一颂半为正破，后半颂为呵责。今正破云：“有倒不生倒，无倒不生倒，倒者不生倒，不倒亦不倒。若是颠倒时，亦不生颠倒。”上面的“性空门破”是夺破，直接从诸法缘起无性，以证见“颠倒”、“非颠倒”，乃至“着者”（即“颠倒者”）都非实有。今“三时门破”是纵破，即纵使暂许有“颠倒”（乃至“非颠倒”、“颠倒者”）的存在，但彼“颠倒”于“已有颠倒”、“未有颠倒”及“颠倒时”三时俱不可得，故知“颠倒”非实有。分别论述如下：

1. 过去的颠倒不生：颂言：“（已）有倒不生倒。”青目释文：“（过去）已（有）颠倒者，则更不生颠倒，已（有）颠倒故。”此如前《观去来品》所言“已去无有去”义，今成“已颠倒无有颠”，义理相同。可成论式：

大前提：若颠倒有生，则彼颠倒必非已有。

小前提：过去的颠倒已有。

结论：故知过去的颠倒不生。

2. 未来的颠倒不生：颂言：“无倒不生倒。（梵本作：未是颠倒中，颠倒亦不生）”青目释文：“不颠倒者亦不（生）颠倒，无有颠倒故。”意谓：未来的颠倒未有，未有（无有）颠倒则不能说有颠倒生起，犹如《观去来品》中所言：“未去亦无去。”可成论式言：

大前提：若颠倒有生，则彼颠倒必非未有（即必非无有颠倒）。

小前提：未来的颠倒未有（即尚无有颠倒）。

结论：故知未来的颠倒不生。



3. 现时的颠倒不生：颂言：“若于颠倒时，亦不生颠倒。”青目释云：“颠倒时亦无颠倒，有（前已有颠倒及未有颠倒能生颠倒）二过故。”如《观去来品》论证“去时不去”云：“离已去、未去，去时亦无去。”今此可作：“离已有颠倒与未有颠倒，无有颠倒时，故颠倒时亦不生颠倒。”如《般若灯论》云：“已起者无合，未起亦无合，离已未倒者，有合时不然。”<sup>③</sup>今成论式云：

大前提：若颠倒有生，则彼必非过去的已有颠倒，或未来的未有颠倒（按：上文已证知过去的颠倒及未来的颠倒俱不生）。

小前提：现时的“颠倒时”半是“过去的颠倒”，半是“未来的颠倒”（按：离过去的已有颠倒与未来的未有颠倒，无有颠倒时）。

结论：故知“颠倒时”的颠倒不生。

4. 颠倒者不生颠倒：于三时破中，梵、番二本并没有论证“颠倒者”与“不颠倒者”能否生颠倒的问题。彼本只说：“已是颠倒中，颠倒则不生；未是颠倒中，颠倒亦不生。”（见前注<sup>③</sup>）但罗什汉译本则有“倒者不生倒，不倒（者）亦不（生）倒”彼半颂，陈述“颠倒者”与“不颠倒者”俱不生起“颠倒”之法。今先讨论何以“颠倒者不生颠倒之法”。印顺《中观论颂讲记》云：“已成颠倒的‘颠倒者’能生（颠倒）是不对的，（因为）既成了‘（颠）倒者’就有了颠倒，不能再说他生颠倒！”<sup>④</sup>

5. 不颠倒者不生颠倒：此即颂文所谓“不倒亦不倒”。印顺释言：“如这人本不是颠倒的，即‘非颠倒者’，又怎样可以生起颠倒呢？”

如是论主以一颂半分别说明“过去的颠倒”、“未来的颠倒”、“颠倒时的颠倒”、“颠倒者”及“不颠倒者”都不能生起实有的“颠倒”。接着以半颂作呵责言：“汝可自观察，谁生于颠倒。”青目释云：“汝今除骄慢心，善自观察，谁（何）为（能生）颠倒（法）者。”今分别从“三时”及“二人”观察，以见无实“颠倒”能够生起：

1. 三时不能生颠倒：归纳上述论证，可成下列论式：

大前提：若实有“颠倒”生起，则或从“过去的颠倒”生，或从“未来的颠倒”生，或从“颠倒时的颠倒”生。

小前提：前已证得“过去的颠倒”、“未来的颠倒”及“颠倒时的颠倒”皆不能生起“颠倒”。

结论：故知无有实有的“颠倒”生起。

2. 二人不能生颠倒：归纳前述的论证，可成下列论式：

大前提：若实有“颠倒”生起，则或从“颠倒者”生，或从“不颠倒者”生。

小前提：前已证得“颠倒者”及“不颠倒者”皆不生“颠倒”。

结论：故知无有实有的“颠倒”生起。

如是于人、于法，都不能有真实的“颠倒”可以生起。

（二）破有颠倒不生义：于“三时门破”中，既破“有实颠倒生起”义后，今论主续破“有实颠倒不生”义。何则？外人见从“三时”求“有实颠倒生起”不可得，于是执着“颠倒实不生起”，所以论主于此复破之曰：“诸颠倒不生，云何有此义？无有颠倒故，何有颠倒者？”如青目释言：“（于上文，论主于）颠倒，（以）种种因缘（予以遮）破（之），故（外人复）堕在（颠倒实）不生（起）；彼贪着不生，谓不生是颠倒实相。

是故(论主以)偈说:‘云何名不生为颠倒?’”

何以要破“颠倒实为不生”? 颂文未有解说,而青目释言:“无漏尚不名为不生相,何况颠倒是不生相?”意思是说:“不生的实无漏法尚且没有,如何可说有不生的实颠倒法?”但并没有进一步的论证,今试补述论式如下:

大前提:若法实有自性,则彼法必非相因待而有(按:依定义,有自性的实法,是无所依待而独立存在的事物)。

小前提:彼所执“不生的颠倒法”与“颠倒人”相因待而有(按:若无“颠倒人”,则无“颠倒法”)。

结论:故知彼所执“不生的颠倒法”非实有自性,非自性实有。

既无实有“不生的颠倒法”,则如何可说“不生是颠倒法的实相”?<sup>⑥</sup>

如是既从“生”不可得,“不生”亦非实相,以显“颠倒”非实有。“颠倒”既非有,故“颠倒者”亦无。是以颂言:“无有颠倒故,何有颠倒者?”

何以故? 青目释云:“因(有)颠倒(法),(然后)有颠倒者(故)。”今成论式:

大前提:若有实“颠倒者”,则必有实“颠倒法”。

小前提:前已证得“颠倒法”非实有。

结论:故知“颠倒者”亦非实有。

如是通过“三时门”,既破实有的“颠倒法”,亦兼破实有的“颠倒者”。

### 丁三、实不实门破

【释文】复次,

【颂文】若我常乐净<sup>③</sup>，而是实有者，

是常乐我净，则非是颠倒。

若我常乐净，而实无有者，

无常苦不净<sup>④</sup>，是则亦应无。

【释文】若我常乐净是四实有性者，是我常乐净则非颠倒<sup>③</sup>。何以故？定有实事故，云何言颠倒？若谓常乐我净是四无者，无常、苦、无我、不净是四应实有，不名颠倒，颠倒相违故<sup>④</sup>。若不颠倒，是事不然，何以故？若我常乐净是四实无，实无故无常等四事亦不应有。何以故？无相因待故。

【疏义】于(丙二)“破颠倒”中，共分三门遮破。于前文已分别从“性空门破”及“三时门破”，今文则从“实不实门破”亦名“依名破颠倒与非颠倒”。此中共有二颂：初颂就“四颠倒是实有破”，次颂就“四颠倒是实无破”。分述如下：

(一)就四颠倒是实有破：颂言：“若我、常、乐、净而是实有者，是常、乐、我、净则非是颠倒。”所谓“颠倒”者，如本品“提要”中所释，梵文作 viparita，是指违反真实事理的妄见义，也就是说：若与真理实事相应者，即非颠倒。若对世间事物，实是无常而妄计是常，实际是苦而妄计是乐，实是无我而妄计是我，实是不净而妄计是净，如是妄执妄见的“常、乐、我、净”，由于违反真实事理，所以名为“四颠倒”。假若如颂所设“常、乐、我、净(彼四颠倒)而是实有”，则“彼四颠倒”便不违真实，而与实相相符，便不成颠倒，有“四颠倒非是颠倒”的自语、自教相违的过失。如青目释言：“若我、常、乐、净是四实有性者，是我、常、乐、净(彼四颠倒)则

非颠倒。何以故？定有实事故，云何言（彼是）颠倒？”可成论式：

大前提：若是颠倒，则彼与实事实理相违（即“与实相相违”）。

小前提：设“常、乐、我、净彼四颠倒是实有”，则与实事实理不相违（即“不与实相相违”）。

结论：故知设“常、乐、我、净彼四颠倒是实有”，则彼（四颠倒）即不成颠倒。

如是依“四颠倒是实有”之名而破斥之，论证彼非是颠倒，故名之为“依名破”。

（二）就四颠倒是实无破：于未论破之前，青目设外人转计言：“（前言常、乐、我、净是实，汝破我四颠倒不成为颠倒；今）若谓常、乐、我、净是（四颠倒为实）无者，（则）无常、苦、无我、不净是四（非颠倒）应实有，不名（为）颠倒，（与）颠倒相违故。”对外人此说，论主亦不赞同，如青目释言：“（若谓四颠倒既无，则无常等四不颠倒则是实有），若（谓彼无常等）不颠倒（即是实有），是事不然。”何以故？颂言：“若我、常、乐、净而是无有者，无常、苦、（无我）、不净是则亦应无。”如青目释言：“若我、常、乐、净是四（颠倒是）实无（者），（则）实无故，无常（苦、无我、不净）等四事（不颠倒）亦不应有。何以故？无相因待故。”可成论式：

大前提：若“不颠倒”是实有，则“颠倒”不应无（以“颠倒”与“不颠倒”互相依存、相因待而有故，有“颠倒”然后有“不颠倒”；无“颠倒”则亦无“不颠倒”<sup>④</sup>。如“青”与“非青”，有“青”然后有“非青”；若“青”本不有，则“非青”亦无）。

小前提：汝执常、乐、我、净等四颠倒实无。

结论：故知（若执常、乐、我、净等四颠倒实无，则）无常、苦、无我、不净等四不颠倒，即亦非有<sup>②</sup>。

彼外人自然不许“四不颠倒非有”，如是若“执四颠倒实有”，则将引致自教相违的过失。

如是前后二难，分别“破颠倒实有”及“破颠倒实无”，如是不执“颠倒”是实有、实无，始可契入“中道”的正观。同时，就一切法缘生无性的“诸法实相”观之，“颠倒”固非自性实有，“不颠倒”亦非自性实有。

## 乙二、总结破意

【释文】复次，

【颂文】如是颠倒灭，无明则亦灭。

以无明灭故，诸行等亦灭。

【释文】如是者如其义，灭诸颠倒，故十二因缘根本无明亦灭。无明灭，故三种行业乃至老死等皆灭。

【疏义】于本品（甲一）“明烦恼不生”中，上文已分别详破烦恼与颠倒义，此今则总结遮破烦恼与颠倒的真正意趣所在。上文以种种论破，显“烦恼非实”、“颠倒非实”，乃至“不颠倒亦非实”，目的绝非遮破一切因果，绝非谓一切因果不有，目的在显正理，明一切法本无实自性，不执实自性则不执有实颠倒，不执实有颠倒则不执有实烦恼，不执有实烦恼则可真正断除烦恼，能断烦恼则能解脱生死。“能正观无实烦恼可断，然后可以断一切烦恼”（其理另见下章），故知破一切烦恼与颠倒，目的在断一切烦恼而证入解脱涅槃。何以故？颂言：“如是颠倒灭，无明则亦灭。以无明灭故，诸行等亦灭。”



青目释言：“如是(于上文明烦恼非实、颠倒非实、不颠倒亦非实)者，如其(正观)义，灭诸颠倒，(颠倒灭，故)十二因缘(中的)根本(烦恼，即)无明亦灭。无明灭，故(身、口、意)三种行业乃至老死等(各支)皆灭。(如是证得‘还灭’，即是解脱生死而证得涅槃)。”因为依原始佛教的理论，依“十二因缘的还灭”程序修行，最终便能证得涅槃，而解脱生死。依上述正观，灭一切颠倒、烦恼为因，最后获致解脱生死而得涅槃之果，程序如下：

(一)灭一切颠倒、烦恼则无明灭(按：无明是最根本的烦恼)。

(二)无明灭则行灭。

(三)行灭则识灭。

(四)识灭则名色灭。

(五)名色灭则六入灭。

(六)六入灭则触灭。

(七)触灭则受灭。

(八)受灭则爱灭。

(九)爱灭则取灭。

(十)取灭则有灭。

(十一)有灭则生灭。

(十二)生灭则老死灭。

如是依此修行，完成还灭的十二个程序，即是颂文所谓“如是颠倒灭，无明则亦灭……诸行等亦灭”的意趣所在。“等”者，指“识”、“名色”，乃至“生”及“老死”等十支。“生与老死俱灭”，即是解脱生死，证得涅槃，亦即完成了“四圣谛”中的“知苦”、“断集”、“证灭”及“修道”的全部历

程,这就是论主要破颠倒、烦恼的真正目的所在。

## 甲二、辨烦恼不灭,明不断义

【释文】复次:

【颂文】若烦恼性实,而有所属者,

云何当可断? 谁能断其性<sup>④</sup>?

若烦恼虚妄,无性无属者,

云何当可断? 谁能断无性?

【释文】若诸烦恼即是颠倒而实有性者,云何可断? 谁能断其性? 若谓诸烦恼皆虚妄无性而可断者,是亦不然。何以故? 若诸烦恼虚妄无性,则无所属,云何可断? 谁能断无性法?

【疏义】《观颠倒品》共分两章,前章(甲一)“明烦恼不生,释不常义”,后章(甲二)“辨烦恼不灭,明不断义”。前文分别以种种遮破,显示颠倒不实,不颠倒亦不实,故所衍化的烦恼亦无自性,无实自体,故无实自性的生,故亦非常有,于是完成“明烦恼不生,释不常义”。今此后章,亦以二颂遮破,辩烦恼无实自性,故亦无自性自断,故说“烦恼不灭”。

何以于此(甲二)中,要“辨烦恼不灭,明不断义”? 吉藏疏言:“自上以来第一(章)破外人(执有实)烦恼、颠倒生(起)义;今第二章破外人执有实治道可修、实烦恼可断义(对原文稍作修改)。大小(乘)内外(执)有所得(之)人,于烦恼中有二种过:一者,不知烦恼本自不生,而横谓有生;二者,复兴(实有)治道,欲灭此烦恼,则是于颠倒中更复(生)起(颠)倒,是故前章明烦恼本自不生;今此一章,辨今

无所灭。不生不灭，即是正观，烦恼方灭矣。”<sup>④</sup>此章可分两节：一者，破实性烦恼可断；二者，破假名烦恼可断。疏释如下：

（一）破实性烦恼可断：颂云：“若烦恼性实，而有所属者，云何当可断？谁能断其（自）性？”前半颂牒外所执，后半颂正破外执。青目释言：“若诸烦恼即是颠倒而实有（自）性者，云何可断？谁能断其（自）性？”外人对烦恼可断的执着，不外二种：其一，执有实自性的烦恼从实颠倒所生而可断者；其二，执实无烦恼从颠倒所生而可断者。（按：前者名“实性的烦恼”，后者名“假名的烦恼”）今所破者，是其第一种执着。意谓：若执诸烦恼实有自性，或属于自我，或属于有漏垢心<sup>⑤</sup>。就性质言，则不可断灭，就断者言，则无人可以把它断除。此可分二论证：

1. 所断不可得：

大前提：若法是可断，则无实自性。

小前提：今外执诸烦恼有实自性。

结论：故知彼烦恼即不可断。

2. 能断不可得：

大前提：若有众生能断诸法，则诸法必无实自性。

小前提：今外执诸烦恼有实自性。

结论：故知无有众生能断彼有实自性的诸烦恼。

如是通过上述二论证，可以肯定：若外执烦恼有实自性，则所断、能断俱不可得，故知彼执非理。

（二）破假名烦恼可断：外人见所执“实有自性的烦恼”被论主遮破，判断决定不可断灭，于是改执有“自性实无的烦恼而可断灭”。论主再以一颂论破之：“若烦恼虚妄，无

性无属者，云何当可断？谁能断无性？”前半颂牒执，下半颂正破。青目释言：“若谓诸烦恼皆虚妄，（有实）无（的自）性而可断者，是亦不然。何以故？若诸烦恼虚妄（有实）无（的自）性，则无所属（不属于自我，亦不属于有漏垢心），云何可断？谁能断（彼实）无（的自）性（之）法？”意谓：烦恼实无，则如龟毛兔角，不能成为所断对境（即无所断之体），故不可断。又烦恼实无，即无所属，既无所属，则亦无所属主体而能予以断除之。故此亦成二论证：

1. 所断不可得：

大前提：若法是可断，则必有所断之体。

小前提：今外执诸烦恼实无，即虚妄无有所断之体。

结论：故知彼诸烦恼即不可断。

2. 能断不可得：

大前提：若有众生能断诸法，则诸法必有所属。

小前提：今外执诸烦恼实无，则无所属。

结论：故知无有众生能断彼无所属的实无有体的烦恼。

（三）总结：如是诸烦恼，或是实有自性，或是自性实无，无有其余。今既证得有实自性的烦恼不可灭，自性无实的烦恼亦不可灭。如是当知一切烦恼不可灭<sup>⑥</sup>。列成论式如下：

大前提：若烦恼可以实断，则或有实自性的烦恼可断，或实无自性的烦恼可断，非余。

小前提：前已证得有实自性的烦恼，或实无自性的烦恼俱不可灭。

结论：故知（在诸法实相中）一切烦恼都不可断（即不

可断灭，亦无能灭彼烦恼的实有自性之众生的存在)。

如是本品，前已论证由颠倒所缘起的一切烦恼，在第一义谛的“诸法实相”中，既无有实自性的生，亦无有实自性的灭。于是了知彼颠倒与烦恼，实生既不可得，实灭亦不可得，这才是契会“中道”的正观。

## 【注释】

①参考吉藏《中观论疏》卷第九末。《大正藏》卷四二，页139。

②参考吉藏《中观论疏》。《大正藏》卷四二，页144。

③“二颠倒”谓：众生颠倒(众生迷理，为烦恼所惑)及世界颠倒(众生迷失真性，住妄境界，起诸倒见)，出自《首楞严经》卷七等。

“三颠倒”谓：一者，想颠倒(于对境产生错误的认知)。二者，见颠倒(于所知产生错误的见解)。三者，心颠倒(产生“想颠倒”及“见颠倒”的心识自体，即是虚妄)。见《阴持入经》卷上、《大品般若经》卷十一等。

“四颠倒”谓：一者，凡夫对世间诸法，于无常计“常”。二者，于无我计“我”。三者，于苦计“乐”。四者，于不净计“净”。如是“常”、“乐”、“我”、“净”的四种计执，名有为的“四颠倒”(又：小乘说一切有部以为“常”与“我”两颠倒纯是有情妄执，彻底非有，但“乐”与“净”却有少分客观存在，只有计执“一切乐”、“一切净”才成颠倒)。又出世间的涅槃悟境，本是“常”、“乐”、“我”、“净”的，但声闻、缘觉的修行者却以为同于有为世间的“无常”、“无我”、“苦”、“不净”。如是常计“无常”，乐计“苦”，我计“无我”，净计“不净”，名为无为的“四颠倒”。见《大

智度论》卷三一等。“八颠倒”者，是有为“四颠倒”及无为“四颠倒”的合称。

“七颠倒”者，是“三颠倒”（想倒、见倒、心倒）与有为“四颠倒”（无常见常、无我见我、苦见乐、不净见净）的合称。

“十二颠倒”者，指有为“四颠倒”中，每一颠倒各有“想”、“见”、“心”三种颠倒，如是合成十二种类（如于“无常见常”中各有想、见、心三种，乃至“不净见净”中亦各有想、见、心三种）。见《六十华严经》卷十等。

④同见注①，页145。

⑤依《藏要》校藏译番本，“忆想分别”一词，作“遍计”。

⑥依《藏要》校勘番、梵二本，此句作“为缘而现行”。《无畏论》释云：“由遍计所生贪等，即缘净、不净倒而现行。”

⑦但今据罗什译《维摩诘所说经》卷中，《观众生品第七》则作：“欲贪孰为本？答曰：虚妄分别为本。又问：虚妄分别孰为本？答曰：颠倒想为本。”见《藏要》第十册，页21阴版。

⑧前《维摩经》以“分别”为因，生“颠倒”为果，又以“颠倒”为因，生诸“烦恼”为果，是缘生的二重因果说。今青目释文，则以“分别”与“颠倒”同体，故以“颠倒的分别”为因，生诸“烦恼”为果，是缘生一重因果说，但彼此所显示的“缘起”义没有分别。

⑨依《藏要》校番、梵二本，此句作“我有性‘无性’”。

⑩依《藏要》校勘番、梵二本，颂云：“诸惑如身见，于染五种无，染亦如身见，于惑五种无。”校文按语：“意谓互求皆无也，今译脱略。”

⑪依《藏要》校《无畏论》，下二句原云：“若烦恼是属谁我者？”今译“众生”，原作“我”。

⑫依《藏要》校《无畏论》，原云：“而烦恼是有，思惟如此



故，是亦不然。”

⑬同见注②。《大正藏》卷四二，页146。

⑭同见前注。

⑮《般若灯论释》卷十四云：“如《观如来品》中偈说：非阴不离阴，阴中无如来，如来中无阴，非如来有阴。”见《大正藏》卷三十，页122。

⑯“五求破”的详细论证，可参考本书的《观如来品第二十二》的导读分析。

若以“我”体代入“如来”，即成：一、我非即五蕴；二、我非离五蕴；三、我不在五蕴中；四、五蕴不在我中；五、我不有五蕴。故知“我”体非实有。

吉藏把“五求”摄而为二，即“我与五蕴是一”（此即“我即五蕴”第一种求）及“我与五蕴是异”（此即“我离五蕴”、“我在五蕴”、“五蕴在我”及“我有五蕴”等四种求）。彼二皆有过：

1. 若“我与五蕴是一”，则五蕴有五种，而“我”亦应有五种。“我”不能有五种，故知“我与五蕴是一”不能成立。

2. 若“我与五蕴是异”，则“我”非“五蕴”所摄。若“我非五蕴所摄”，则“我不是有为法”（按“有为法必属五蕴所摄”），而成为“无为法”，无为法则不能造业受果。“我”则能“造业受果”，故知“我与五蕴是异”不能成立。

3. 若“我”是实有，则“我”或与“五蕴”是一，或与“五蕴”是异，非余。今已证知“是一”、“是异”皆不可得，故应得“我非实有”这个结论。

吉藏推论大意有如上述。见《中观论疏》卷第九末。《大正藏》卷四二，页146。

⑰说一切有部的典籍，如《阿毗达磨品类足论》把一切法分为五大品类（范畴），名为“五事”：

(一)色法(rūpa-dharma):一切物象。

(二)心法(citta-dharma):指心识“心王”。

(三)心所法(caitta-dharma):指附属于“心王”的各种善、不善、无记的心理活动,如贪、瞋、痴等烦恼亦所涵摄。

(四)心不相应行法(citta-viprayukta-samskāra-dharma):指生、老、住、无常等抽象概念。

(五)无为法(asamskrta-dharma):指非缘起制约而存在的虚空、非择灭及择灭无为法。于“五事”中“烦恼”属“心所法”,其数是多。“垢心”即“心法”,虽是前六识,但总合为一。“心所法”系属于“心法”,故知“贪、瞋、痴等烦恼”亦必应系属于“垢心”之中。上文“五事”见《大正藏》卷二六,页692—694。

⑮同见注⑮。

⑯同见注⑮。

⑰同见注⑮。

⑱依《藏要》所校,上此二颂番、梵二本作:“如捷达缚城,如焰亦如梦,亦如幻化人,亦如色影像,复何得净与不净起?”《无畏释》顺此,今译改文。

⑲依《藏要》所校云:番、梵本释次二颂皆互倒,而文句歧异。今取梵本意译首颂云:“因依于不净,乃得施設净,不净未待净,无故净不成。”次颂例知。

⑳以五喻显示“六境”中“色境非实有”。若明“色境非实有”,则余声等“五境”非实可知,不必赘说。五喻之中,“乾闥婆”(gandharva)原是印度的乐神,此乐神于空中幻化显现的城郭名“乾闥婆城”(gandharva-nagara),彼无实体,空中幻现楼阁、山川、林野。故今以“乾闥婆”指代“乾闥婆城”,以喻海市蜃楼的幻象。“焰”指“阳焰”,“阳焰”即太阳光。阳焰本无

水，渴者行于旷野，远望阳光发焰，如水溶漾，以为是水。其余三喻可知，故不别赘。

②④依《藏要》校番、梵二本，此句作“执如何是倒”，与罗什汉译符合。但《无畏论》及佛护释牒颂云：“执云何非倒。”则与此相反。

②⑤依《藏要》所校，番、梵二本颂云：“于无常着常，是则为颠倒；空中说无常，执云何非倒。”此承上颂而反说。

②⑥依《藏要》所校，《无畏论》作：问曰：“执着定有，以有能取、取者、所取故。”然后作“颂答”。彼颂中“者”字原作“取”。

②⑦依《藏要》所校，《无畏论》原作“所由取者为动作”。

②⑧依《藏要》校勘，《无畏论》作：问曰：“颠倒定有，以有成就倒者故。”然后作：颂答。

②⑨吉藏补充说：“此即是就道理明无也。又有二种小乘人：一、不信法空小乘人，（彼执）有颠倒（实）体。二、析法空小乘人，（彼）不知颠倒本性空。今破二小乘人，申大乘义，故明颠倒本性空。”见《中观论疏》卷第九末。《大正藏》卷四二，页147。

③⑩吉藏疏云：“‘所用着法’，是诸根也。”同见前注。

③⑪同见前注。

③⑫依《藏要》校番、梵二本，此颂云：“已是颠倒中，颠倒则不生；未是颠倒中，颠倒亦不生。”今译改文。

③⑬依《藏要》校勘《无畏论》释云：“三义不成，如《去来品》广说。”

③⑭见清辨《般若灯论释》卷第十四。《大正藏》卷三十，页123。

③⑮见《中观论颂讲记》，页324。

③⑯印顺则认为，若依清辨的说法，本颂不是破斥“有颠倒

不生”义，而是说“诸颠倒既是不生，则云何有‘邪是颠倒’、‘正是非倒’的意义”。见《中观论颂讲记》，页325。

今考《般若灯论》有：“诸倒悉无生，何处起颠倒？”而清辨释言：“此谓偈意显无生故无有颠倒。”此可能是印顺之所本。见《大正藏》卷三十，页123。

③⑦留原刻本作“我若”，《藏要》本依高丽刻本改。又依《藏要》本校，此句番、梵二本作“若我、净、常、乐”。下颂亦然。

③⑧依《藏要》校番、梵二本，此作“无我、不净、无常、苦”。今译脱略。

③⑨依《藏要》校，原刻作“我是常”，依高丽刻本改。

④⑩依《藏要》所校，《无畏论》意云：“由倒执是等，故四倒是有。”

④⑪印顺释言：“有常、乐、我、净的四（颠）倒，离（彼）四（颠）倒才可说有无常、苦、无我、不净的四非（颠）倒。四（颠）倒既实无，四非（颠）倒的正观自然也就没有了（以无所离故）。”见《中观论颂讲记》，页326。

④⑫吉藏亦有论证言：“本有（颠）倒，故可有不（颠）倒；无（颠）倒可待，何有不（颠）倒？（以‘颠倒’与‘不颠倒’相因待而后存在故。）”见《中观论疏》卷第十本。《大正藏》卷四二，页148。

④⑬依《藏要》所校，番、梵二本作“谁能断有性”。

④⑭同见注④⑫。

④⑮此依印顺所疏释。印顺“有所属”一词，是指彼“烦恼”或属于“自我”，或属于“垢心”。见《中观论颂讲记》，页327。

④⑯吉藏结云：“问：若尔，经云：‘一念相应，慧断烦恼及习（气）’，今云何言无断？答：若言有所断，则烦恼不（可）断（因实能断、实所断又成为进一步的执着，进深的一种烦恼，于是

陈陈相因，烦恼更有烦恼，无有断期）。今此中求断不可得，则（顿然烦恼不生，故）烦恼便断也。又见有（实自性的）烦恼，修治道（而）断之，非唯烦恼不断，于烦恼上更起能（断及）所（断）病，谓有‘治道’为（实）能断，‘烦恼’是（实）所断。今悟烦恼性空，则二病俱息也。”同见注④②。

## 观四谛品第二十四

【提要】《观四谛品》是《中论》广破出世间诸计四品中的第三品(前二品是《观如来品》及《观颠倒品》,后一品是《观涅槃品》)。若就《中论》二十七品的顺序而言,则它是第二十四品。梵、番诸本题名《观圣谛品》<sup>①</sup>。

所谓“四谛”者,是指释迦世尊初转法轮时所说的“四圣谛法”。今汉译《杂阿含经》有阐释“四圣谛”的文字说:

“如是我闻:一时佛住波罗捺仙人住处鹿野苑中。尔时世尊告诸比丘:有四圣谛。何等为四?谓苦圣谛、苦集圣谛、苦灭圣谛、苦灭道迹圣谛。若比丘于苦圣谛已知已解,于苦集圣谛已知已断,于苦灭圣谛已知已证,于苦灭道迹圣谛已知已修,如是比丘,名阿罗汉。(彼阿罗汉)诸漏已尽,所作已作,离诸重担,逮得己利,尽诸有结,正智善解脱。佛说此经已,诸比丘闻佛所说,欢喜奉行。”<sup>②</sup>

可见“四圣谛”是基本佛法“缘起论”中修行证果的最扼要的思想理论指导,一切世间及出世间法都依此理论而得成立。何以故?

四圣谛	{	苦圣谛:世间果(故应知)
		苦集圣谛:世间因(故应断)
		苦灭圣谛:出世果(故应证)
		苦灭道迹圣谛:出世因(故应修)

“圣”指能体证“四圣谛”真理的圣者(指佛陀及阿罗汉



等)；“谛”指正确无有颠倒的真实事理；“四”指彼圣者所证会的真理有四种，一曰“苦圣谛”(简称“苦谛”)，二曰“集圣谛”(简称“集谛”)，三曰“苦灭圣谛”(简称“灭谛”)，四曰“苦灭道迹圣谛”(简称“道谛”)。如是四种真理是诸圣者所确然悟证契会的，所以名为“四圣谛”，简称“四谛”。

“四圣谛”包括两重“缘起法理”。第一重是“世间缘起的法理”。此指“苦”(为三苦、八苦逼迫的“五蕴”根身，乃至无常的器界)为“世间果”。彼“世间果”具无常、苦、空、无我的四种行相，其中以“苦”最为突出，故名为“苦圣谛”(指圣者已知已解彼“世间是苦”这种真理)。“集”是招引世间之因(简名“世间因”)，此指烦恼(亦名惑)与业。以集聚烦恼与业，凡夫得要流转生死，招引来世的“苦果”。“集谛”具有因、集、生、缘等四种行相，其中“集”的意义最显，故名为“苦集圣谛”(指圣者已知已断彼烦恼与业而不再有所集聚)。如是“苦圣谛”与“集圣谛”正确反映世间的缘起因果关系，以“集”聚烦恼与业为缘而后有“苦”的人生故。

“四圣谛”所包涵两重“缘起法理”中第二重是“出世间的缘起法理”。此指“灭”为“出世果”，“道”为“出世因”。“灭”指一切烦恼息灭，永离世间一切痛苦人生，亦名为“涅槃”。彼具灭、静、妙、离等四种行相，以“灭”(尽一切苦因苦果)之义最显，故名为“苦灭圣谛”(指圣者已知已证彼“灭苦”的涅槃境界)。“道”为“出世因”者，此指修行人修习“八正道”(即正见、正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念、正定等八种修行方法)，最终能证得“灭”的最后出世间的果报。此具有道、如、行、出等四种行相，以“道”(亦名“道迹”，即可依作修行的途径)之义最显，故名为“苦灭道

迹圣谛”(指圣者已知已修而走完了那“能够使苦的人生灭除的修行途径”)。如是“苦灭圣谛”与“苦灭道迹圣谛”正确反映出世间的缘起因果关系。以修八正“道”为缘而后获致“苦灭”涅槃的出世间的清净人生果报故。

若有情只有“集”为因,获致痛“苦”人生为果,不作修“道”,不能证“苦灭”涅槃的出世果,则流转生死,不得出离解脱。若能修“道”,断一切烦恼与业的“集”聚,不再招引得痛“苦”人生,则可达到“诸漏(烦恼)”已尽,所作(“道谛”修行)已作,离诸(众“苦”)重担,逮得己利,尽诸(欲界、色界、无色界等三)有结(按:不为“三有”烦恼所束缚,即不再招引“苦”的人生),正智善解脱(即证“苦灭”的涅槃境界),如是苦已知,集已断,灭已证,道已修,那就成为“阿罗汉”(小乘得“无学果”,大乘得“大涅槃”、“大菩提”的“佛果”,皆具“应断”、“应供”、“应不受”的“阿罗汉”称谓)。

由此故知“四圣谛”是佛教最基本的理论依据:“四圣谛”能立,则一切大、小乘教理始得成立;若“四圣谛”被外人遮破,则一切大、小乘教理便会分崩离析,必遭瓦解。“四圣谛”对佛教的重要性,由此可见,所以本品以考察“四圣谛”为重心,名为《观四谛品》。

何以于《观如来品》及《观颠倒品》之后,须撰《观四谛品》。印顺说:“如来是能证者,四(颠)倒是所断的惑。断了烦恼,就能体悟真理、证入涅槃了。所见的真理(便)是四谛。”<sup>③</sup>所以于《观如来品》及《观颠倒品》之后,便是《观四谛品》,以“四谛”是“如来”断除“颠倒”烦恼所证会的真理故。

本品的宗趣为何?清辨《般若灯论释》云:“今此品者,

亦为遮空所对治，令解四圣谛无自体义（按：‘无自体’即‘无自性’义），故说。”<sup>④</sup>依本品的内容来分析，缘由外人不能正解“一切皆空”之义，于是计执“空”是“虚无”，空无所有（《中观》所说的“空”是“无自性的缘起”义）。既是虚无，空无所有，故亦无生灭、无四谛、无四果、无八贤圣、无三宝，亦无因果、罪福报应等一切世间及出世间法。

龙树论主为澄清外人的疑惑，破彼邪执，反复申明“一切皆空”，始能建立四谛、四果、八贤圣、三宝、因果罪福等一切世间及出世间诸法；若“一切皆自性实有”，则反而不能建立四谛、因果等一切法。故知本品宗趣，非仅申明“四圣谛无自体”而已。

《中论》的其余各品，明一切法皆无自性，以见执“有”之失；此《观四谛品》则明“空”亦非实，“空”亦复空。“空”非空无所有，而只是“无实自性”，所以能立一切法，以反显执“空”之失。（按：三论家以“空无所有”的“空”为“偏空”、“但空”；“缘起无自性”的“空”为“中道空”。）所以印顺言：“本品在《中论》中是最重要的一品。佛弟子常引用的《中论》名句都在本品。其他的诸品，是随着随破，每难见论主真意。惟有本品，明显地指出，破除实有自性的妄执，显示诸法性空的真实，成立如幻缘起的诸法。所以，龙树说一切法空，意在成立，深刻地显示一切法，不是破坏一切法。空是一切诸法的真实，所以论理的解说，生死的解脱，以及一切，都必须透此一门，才能圆满正确。……要避恶（取）空的过失，唯有善解空性，本品即特别地重视此义。”<sup>⑤</sup>此是的论。

本品的结构，概要言之，可分两大部分：第一部分，叙

外所难，质难论主“执空为失”，目的在“难空以立有”；第二部分，破外所执，显示外人“执有为失”，目的在“反责以显空”。于第二部分“破外所执”中，开为三章：一者，显示空义；二者，遮破妄有；三者，结成佛法。兹分别疏释如下：

### 甲一、叙外人难空以立有

分二：（乙一）难无四谛三宝、（乙二）难无因果罪福

#### 乙一、难无四谛三宝

【释文】问曰：破四颠倒，通达四谛，得四沙门果。

【颂文】若一切皆空，无生亦无灭；

如是则无有，四圣谛之法。

以无四谛故，见苦与断集，

证灭及修道<sup>⑥</sup>，如是事皆无。

以是事无故，则无有四果。

无有四果故，得向者亦无<sup>⑦</sup>。

若无八贤圣，则无有僧宝；

以无四谛故，亦无有法宝。

以无法僧宝，亦无有佛宝。

如是说空者，是则破三宝。

【释文】若一切世间<sup>⑧</sup>皆空无所有者，即应无生无灭。以无生无灭故，则无四圣谛。何以故？从集谛生苦谛，集谛是因，苦谛是果。灭苦集谛名为灭谛，能至灭谛名为道谛。道谛是因，灭谛是果。如是四谛有因有果。若无生无灭，则无四谛。

四谛无故，则无见苦、断集、证灭、修道。见苦、断集、证灭、修道无故，则无四沙门果。四沙门果无故，则无四向

四得者。若无此八贤圣，则无僧宝。又四圣谛无故，法宝亦无。若无法宝、僧宝者，云何有佛？得法名为佛，无法何为佛？汝说诸法皆空，则坏三宝。

【疏义】本品分两大部分：（甲一）叙外人难空以立有，（甲二）破外执反责以显空。于（甲一）中，又分为二，即（乙一）难无四谛三宝，（乙二）离无因果罪福。此段是“难无四谛三宝”。

首先，青目释文以长行作引言：“（前品）破四颠倒，通达四谛，得四沙门果。”此有二义：一者，指出今《观四谛品》是承接前品破“四颠倒”而来，因为破“四颠倒”才可以通达“四圣谛”。二者，显“四圣谛”的重要，因为依“四圣谛”修行，知苦、断集、证灭、修道，便可以证得小乘四果（即初果“预流果”、二果“一来果”、三果“不还果”、四果“阿罗汉果”<sup>⑨</sup>），如是乃至证得大乘佛果。故此引出“四谛”义，作为本品的讨论内容。

接着，论主以五首颂叙述外人的质难。外人不能正解论主所说“空”义，以为“空即是空无所有”，于是以五颂分别质难五法：一者，若一切皆空，则无四圣谛；二者，无四谛智；三者，无有四果；四者，无有四向；五者，无有三宝<sup>⑩</sup>。可成论式：

大前提：若一切皆空，则无四圣谛、四谛智、四果、四向及三宝。

小前提：汝佛教大、小二乘皆说有四圣谛，乃至有三宝。

结论：故知汝所说“一切皆空”不能成立。

如是外人，不明论主“一切法、空”的真义，以为是“空

无所有”，所以“空”责难无有“四谛”乃至无有“三宝”，目的在“难空以立有”而已。今分别疏释彼难如下：

（一）难无四谛境：第一颂难无“四谛”云：“若一切皆空，无生亦无灭，如是则无有四圣谛之法。”前半颂叙对外人对“空”错误的理解；下半颂叙外人正难“无四谛”。青目释言：“若一切世间（诸趣）皆（如论主所说）空无所有者，即应无生无灭。以（一切法）无生无灭故，则无四圣谛。”可成论式：

大前提：若有四谛，则有生灭。

小前提：若一切皆空，则无生灭。

结论：故知“若一切皆空，则无四谛”。

吾人会问：何以“若有四谛，则有生灭”？青目释言：“从‘集谛’生‘苦谛’，‘集谛’是因，‘苦谛’是果。灭（除）‘苦（谛）’、‘集谛’名为‘灭谛’，能至（体证）‘灭谛’名为‘道谛’。‘道谛’是因，‘灭谛’是果。如是四谛有因有果。若无生无灭，则（无因果，故亦）无四谛。”由此故知有生灭才有因果关系。“苦谛”是“集谛”生，故“集谛”与“苦谛”有因果关系；“灭谛”从“道谛”生，故“道谛”与“灭谛”有因果关系；“灭谛”之生，由“苦谛”、“集谛”之灭而得名，故“灭谛”与“苦谛”、“集谛”亦有“此生则彼灭”的不兼容的生灭因果关系。今既云“一切皆空”，则“无生无灭”。“无生无灭”，则无因果。无生、灭、因果，则“无四圣谛”。可成论式：

大前提：若有四谛，则有生、灭、因果。

小前提：若一切皆空，则无生、灭、因果。

结论：故知“若一切皆空，则无四谛”。

（二）难无四谛智：彼“苦”、“集”、“灭”、“道”是圣者所



证知的真理，吉藏名之为“四谛境”。圣者于“苦谛”能知，于“集谛”能断（断彼惑业），于“灭谛”能证，于“道谛”能修，吉藏名此等行事为“四谛智”。第二颂难无“四谛智”云：“以无四谛故，见苦与断集，证灭及修道，如是事皆无。”此文易解，故青目只略释云：“四谛无故，则无见苦（即对苦谛不能遍知）断集、证灭、修道。”可成论式：

大前提：见苦、断集、证灭、修道彼“四谛智”若有，则“四谛境”不应无。

小前提：前已证得彼“四谛境”无有。

结论：故知彼见苦等“四谛智”非有。

（三）难无四果：修行者依“四谛”修持，终于能“见苦”、“断集”、“证灭”、“修道”，于不同阶位，次第证得“沙门四果”，即初果“预流果”、二果“一来果”、三果“不还果”、四果“阿罗汉果”（其详见注⑨）。今“见苦”、“断集”等“四谛智”既是不有，故“四果”自亦当无，如第三颂前半颂所云：“以是事（四谛智）无故，则无有四果。”其文易晓，故青目简释云：“见苦、断集、证灭、修道无故，则无四沙门果。”可成论式：

大前提：若有四沙门果，则修行者必须能知苦、断集、证灭、修道。

小前提：若一切皆空，则无苦可知，无集可断，无灭可证，无道可修。

结论：故知“若一切皆空，则无四沙门果可得”。

（四）难无四向：小乘人依“四谛”修行，经“四果”、“四向”的阶位，然后圆满，彼次第如下：

#### 1. 预流向

2. 预流果
3. 一来向
4. 一来果
5. 不还向
6. 不还果
7. 阿罗汉向
8. 阿罗汉果

“八阶位”中的“预流向”、“一来向”、“不还向”及阿罗汉向”合名“四向”<sup>⑩</sup>。若连同“预流果”、“一来果”、“不还果”及“阿罗汉果”等“四果”则称为“八贤圣”。“预流向”的修行者虽已入“见道位”中的“加行位”，初见“四圣谛”之理，不会退转堕于三恶趣，而将会证得“预流果”，但仍不入“见道位”中的“解脱位”，即仍未真正得“预流果”，故只可称“贤”，不能称圣（按：得“预流果”以上的七位修行者，才可称圣，已入“圣者之流”故）。如是合“预流向”的一贤，与“预流果”以上的七圣，便称为“八贤圣”。

外人质难，若一切皆空，既无“四谛”，亦无“四谛智”的行事，则自然无有“四果”。“四果”无故，则“四向”自然亦应不有，无所向的“果”可得故，如第三颂下半颂云：“无有四果故，得向者亦无。”此文易晓，故青目只作简释：“四沙门果无故，则无四向、四得者。”所谓“四得者”，即得“四果”之人（按：“四果”亦名“四得”）。可成论式：

大前提：若有“四向”、“四得”者（即得“四向”、“四果”之人），则必须有“四果”的存在。

小前提：既已证得若一切皆空，则“四果”不存在。

结论：故知“若一切皆空，则‘四向’、‘四得’者亦不

应有”。

(五)难无三宝:所谓“三宝”者,是指“佛宝”、“法宝”及“僧宝”。依“别相三宝”义,则于菩提树下成道的释迦牟尼佛是名“佛宝”(推广至十方诸佛都称“佛宝”)。佛所说的一切大、小二乘的经、律,名为“法宝”(即佛所证得的真理、所说的真理,如“四圣谛”法等,得名“法宝”)。禀教佛法,修因得果的声闻、缘觉、菩萨名为“僧宝”(即能证会“四圣谛”的真理者,得名“僧宝”)。如是“三宝”,世出世间,至为难得,至为珍贵,故得“宝”名,而一切佛教信徒都要“皈依三宝”,作为入教的第一条件。

今以二颂,难一切皆空,则无有“三宝”。彼颂言:“若无八贤圣,则无有僧宝;以无四谛故,亦无有法宝。以无法、僧宝,亦无有佛宝。如是说空者,是则无三宝。”青目释彼颂言:“若无此(四句、四果)八贤圣,则无僧宝。又四圣谛无故,法宝亦无。若无法宝、僧宝者,云何有有佛?(何以故?)得法名为佛,无法何为佛?汝说诸法皆空,则坏三宝。”今于下文分别阐释:

1. 难僧宝:得“四向”、“四果”的修行者名为“八贤圣”。“八贤圣”中除“预流向”尚未入圣者之流外,其余“七圣”(即从“预流果”、“一来向”,乃至证“阿罗汉果”者)都是“僧宝”,都能体证“四圣谛”故。今若言一切皆空,无有“四向”、“四果”,即无“八贤圣”。无“八贤圣”,则无“僧宝”,以“僧宝”为“八贤圣”所涵摄故。可成论式:

大前提:若“僧宝”是有,则“八贤圣”必不可无。

小前提:前已证见若一切皆空,则“四向”、“四果”的“八贤圣”不有。

结论：故知“若一切皆空，则僧宝必无”。

2. 难法宝：佛所证所说的真理（其中以“四圣谛”最为基本）为“法宝”。若一切空无，则无“四圣谛”真理，故亦无“法宝”。可成论式：

大前提：若“法宝”是有，则“四圣谛”不可无。

小前提：前已证见若一切皆空，则佛所证所说的“四圣谛”法亦不可得。

结论：故知“若一切皆空，则法宝非有”。

3. 难佛宝：“佛宝”者，是“僧宝”中能圆满证得“四圣谛”者，亦能为有情说“四圣谛法宝”者。今既无“僧宝”、“法宝”，故“佛宝”亦不可得。可成论式：

大前提：若“佛宝”是有，则“僧宝”、“法宝”不可无。

小前提：前已证见若一切皆空，则无“僧宝”、“法宝”。

结论：故知“若一切皆空，则佛宝不有”。

4. 结无三宝：如是若一切皆空，则无“佛宝”，亦无“法宝”，亦无“僧宝”，故颂结彼质难云：“如是说（一切皆）空者，是则破（佛、法、僧）三宝。”

## 乙二、难无因果罪福

【颂文】空法坏因果<sup>⑩</sup>，亦坏于罪福，

亦复悉毁坏，一切世俗法。

【释文】复次，若受空法者，则破罪福及罪福果报，亦破世俗法。有如是等诸过故，诸法不应空。

【疏义】前五颂“难无四谛三宝”，主要在质难：若一切皆空，则无“四谛”、“三宝”等一切出世间法；今此第六颂“难无因果罪福”，主要在质难：若一切皆空，则无“因果”、

“罪福”等一切世间法。前后二难的目的，都在反证“一切皆空”不能成立，而达到外人“难空以立有”的旨趣。可成论式：

大前提：若一切皆空，则无因果、罪福，乃至一切世间诸法。

小前提：汝佛教大、小二乘皆说因果、罪福，乃至一切世间诸法不是空无所有。

结论：故知汝所说“一切皆空”不能成立。

此中含义，见本品第六颂云：“空法坏因果，亦坏于罪福，亦复悉毁坏一切世俗法。”其文易晓，青目只作简云：“若（接）受空法者（即接受‘一切法皆空’者），则破罪福（的因果关系）及罪福果报（的现象），亦破世俗法（即破‘一切世间诸法’）。有如是等诸过故，诸法不应空。”

外人误解“一切皆空”是“一切法空无所有”。既“空无所有”，则自然无因，亦无果，更没有“因果关系”。而“行善得福报”、“行恶得罪报（即非福报）”的罪福现象是依“因果关系”而缘生者，今“因果关系”既无，故“罪福果报”亦无。如是乃至“一切世间诸法亦无”，皆依因果法理而缘生故。可成三论式：

1. 难无因果：

大前提：若“因果关系”是有，则“因法”与“果法”不可无。

小前提：若“一切皆空”，则无“因法”，亦无“果法”。

结论：故知“若一切皆空，则无因果关系”。

2. 难无罪福：

大前提：若“罪福果报”是有，则“因果关系”不可无。

小前提：前已证得“若一切皆空，则无因果关系”。

结论：故知“若一切皆空，则无罪福果报”。

3. 难无世间诸法：

大前提：若“世间诸法”是有，则“因果关系”不可无。

小前提：前已证得“若一切皆空，则无因果关系”。

结论：故知“若一切皆空，则无世间诸法”。

如是综合前后二难（即“（乙一）难无四谛三宝”及“（乙二）难无因果罪福”），则可归结难意：若一切皆空，则一切世间及出世间诸法皆无，此即违佛教自宗，亦违共许世间，若要不患此等过失，则诸法不应是“空”，而应是“有”。可成论式：

大前提：若“一切皆空”，则一切世间法皆无，一切出世间法亦皆无。

小前提：汝不许一切世间、出世间法皆空无所有（有违自宗，有违世间故）。

结论：故知汝“一切皆空”不能成立。

## 甲二、破外执反责以显空

分三：（乙一）显示空义、（乙二）遮破妄有、（乙三）结成佛法

### 乙一、显示空义

分二：（丙一）明外人迷空横生邪难、（丙二）明论主悟空是故无失

### 丙一、明外人迷空横生邪难

分四：（丁一）明外人不解三法故生邪难、（丁二）明外



人不解二法故生邪难、(丁三)明外人不解一法故生邪难、  
(丁四)明封执定性障佛不得早说大乘

### 丁一、明外人不解三法故生邪难

【释文】答曰<sup>⑬</sup>：

【颂文】汝今实不能，知空空因缘<sup>⑭</sup>，  
及知于空义，是故自生恼。

【释文】汝不解云何是空相、以何因缘说空，亦不解空义，不能如实知，故生如是疑难<sup>⑮</sup>。

【疏义】本品《观四谛品》分两大部分。上文(甲一)，已“叙外人难空以立有”，今文(甲二)“破外执反责以显空”。此(甲二)又分三：(乙一)显示空义、(乙二)遮破妄有、(乙三)结成佛法。于(乙一)“显示空义”中，又再分二：(丙一)明外人迷空，横生邪难；(丙二)明论主悟空，是故无失。于(丙二)“明外人迷空，横生邪难”中，共分四节，今是(丁一)明外人不解三法，故生邪难。

论主颂云：“汝今实不能知空、空因缘，及(不)知于空义，是故自生恼。”青目阐释其义言：“汝(外人)不解云何是空相、以何因缘说空，亦不解空义，(于世间法及出世间法)不能如实知，故生如是疑难(即‘若一切皆空，则无四谛、四谛智、四果、四向、三宝、因果、罪福、一切世间诸法等’)。”

依颂文及释文义，可知外人所以产生疑惑，而生上述各种邪难，推究其原因，纯粹由于不能正确如实理解“空”的三种情况所致：其一，不解“空相”；其二，不解“空因缘”(即“说空之意趣”)；其三，“空义”。兹分述如下：

其一，不解空相：如前《观法品》所说“诸法实相”就是

“诸法缘起性空”，远离一切错乱、执着、戏论，而现诸法本来寂灭性，所谓“寂灭、无戏论、无异、无分别”，故空不碍缘生假有。外人不解此义，以为“一切皆空”即是“空无所有”，故“自生恼乱”，产生疑惑，兴发邪难。

其二，不解空因缘：“不解空因缘”即是“不解说空的意趣”。如前《观因缘品》中青目释“说八不缘起中道之缘由”说：“佛欲断如是（诸外执一切法由无因、邪因所生）等诸邪见，令知佛法，故先于声闻法中，说十二因缘；又为已习行有大（菩提）心堪受深法者，以大乘法说因缘相，所谓一切法不生、不灭、不一、不异等毕竟空无所有。……佛灭度后五百岁像法中人，根（器）转钝，深着诸法，求（执）十二因缘、五阴、十二入、十八界等决定相（即‘实有自性’之体相），不知佛意，但着文字，闻大乘法中说‘毕竟空’（即一切法皆空），不知何缘故故空，即生见疑：若都‘毕竟空’，云何分别有罪福报应等？如是则无世（俗）谛（及）第一义谛，（执）取是空相而起贪着，于‘毕竟空’中生种种过。（故）龙树菩萨为是等故，造此《中论》（明‘毕竟空’义）。”故知论主说“空”所以破“有执”，说“有”所以破“空执”，非谓“一切皆空”即“一切法皆空无所有”。外人不解，故生邪难<sup>⑩</sup>。

其三，不解空义：所言“空义”者，如本品下文所说：“众因缘生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义。”可见“空”的真实意义是“诸法众缘所生，无实自性，缘起无性故空”。即使“空”的自身亦是“缘生无性”，亦是假名有。故知“空”不碍“假有”，“假有”之体乃“缘生性空”。故吉藏疏言：“佛说第一义为空，不言世（俗）谛亦空。汝（外人）不应闻空，（便）谓失因果、罪福。”<sup>⑪</sup>外人不解此义，故生邪难。

外人不解“空相”、“空因缘”、“空义”，所以作出前文种种邪难，如月称的释论所说：“汝（外人）自颠倒增益，以‘无’为‘空’，故有此（邪）难。”（见注⑮）

## 丁二、明外人不解二法故生邪难

【颂文】诸佛依二谛，为众生说法：

一以世俗谛，二第一义谛。

若人不能知，分别于二谛<sup>⑮</sup>，

则于深佛法，不知真实义。

若不依俗谛，不得第一义<sup>⑯</sup>。

不得第一义，则不得涅槃。

【释文】复次，世俗谛者：一切法性空，而世间颠倒，故生虚妄法，于世间是实<sup>⑮</sup>。诸贤圣真知颠倒性，故知一切法皆空无生，于圣人是第一义谛名为实<sup>⑯</sup>。诸佛依是二谛而为众生说法<sup>⑰</sup>，若人不能如实分别二谛，则于甚深佛法不知实义。

若谓一切法不生是第一义谛，不须第二俗谛者，是亦不然。何以故？第一义皆因言说：言说是世俗，是故若不依世俗，第一义则不可说。若不得第一义，云何得至涅槃？是故诸法虽无生而有二谛<sup>⑱</sup>。

【疏义】为了显示“外人迷于空义，横生邪难”，已于上文（丁一）明外人不解“空相”、“空因缘”、“空义”等三法，故生邪难；今（丁二）进而明外人不解“世俗谛”及“第一义谛”此二法（合名“二谛”），故生邪难。如吉藏云：“第二明外人不解二法，故兴邪难也。以不知（假名）有（中）宛然而（自性）无所有，故不知第一义（谛，彼亦名‘胜义谛’）；不知（自性）虽无所有（而）宛然而（假名幻）有，故不识世谛（即‘世

俗谛’),是以兴上邪难也。”又云:“(外人)执诸法有实(自)性,不信(诸法缘生)毕竟空,故不知第一义(谛)……(复)谓无三宝、四谛(等),不识世谛(如是不识二谛,所以妄兴邪难)。”<sup>②</sup>

此“明外人不解(第一义谛及世俗谛)二法,故生邪难”中,共有三颂。初颂明论主识佛依二谛说法,故无上过。次颂明外人不识二谛,所以有过。第三颂明释疑难。今分别疏释如下:

(一)明论主识佛依二谛说法,故无上过:论主颂云:“诸佛依二谛,为众生说法:一以世俗谛,二(以)第一义谛。”所谓“谛”者,是“真实”的意思。世俗的事相,于凡夫所解是真实,故名“世俗谛”;圣者所证会的特殊谛理,于圣者所解是真实,故名“胜义谛”,亦名“第一义谛”(“胜”与“第一”皆“特胜”、“殊胜”、“特殊”义;“义”是“境”义。“圣者”所证得的“殊胜义境”,名“胜义谛”或“第一义谛”)。论主理解诸佛皆依“世俗谛”及“第一义谛”说法,故空不碍有,有不碍空,故依“二谛”说“一切皆空”,则无外人所难“若‘一切皆空’,则无四谛、三宝、因果、罪福”等等过失。今先详明“二谛”的涵义:

1. 世俗谛:青目释“世俗谛”云:“世俗谛者,一切法性(本)空,而世间(凡夫,由)颠倒(故),生虚妄法,于世间(所解)是实。”又《无畏论》释言:“世间颠倒,不知诸法自体空故,乃见诸法有生,此于幻惑中为实。”(见注②)“世俗谛”一词,梵文作 *saṃvṛti-satya*,指世间之真理,如一切色、声、香、味、触等外境,山、河、衣、履等器物,地、水、火、风等极微,如是乃至吾人之言语、思想、观念诸法,依《中论》义,其

体本无自性，而世间凡夫由颠倒妄想，乃见有诸法生起。此等诸法，于世俗凡夫的幻惑中，理解为真实不虚者，故名为“世俗谛”，亦简名为“世谛”、“俗谛”。

依上述义，吉藏指出世俗所对诸境，其体本非真实，但于凡夫的理解中认为是真理，方便说为“世俗谛”。彼言：“依(世)俗说者，此是方便随宜说。……(诸法)实相(本)不可说，方是真实；凡一切言说，皆是方便也。”又云：“(世俗)虽具二不实(按：世俗谛，于‘境’非真实；于‘解’，圣人知其不真实)，但于凡(夫所理解中)是实，故称‘谛’也。”由此故知“一切言说”，其体非实，而世俗凡夫由颠倒故，理解其为实，说名“世俗谛”，而圣者以彼“世俗言说”方便，表达所证会的真理。故知“世俗谛”有二：一者，世俗凡夫以“言说”表达的一切世间法。二者，圣者以世俗的“言说”方便表达所证会的世、出世间一切诸法。彼世俗“言说”，于凡夫理解其是真实，故皆称为“世俗谛”<sup>⑤</sup>。

2. 第一义谛：青目释“第一义谛”云：“诸贤圣真知(彼凡夫所执之)颠倒性，故知一切法皆空无(实自性之)生(亦无实自性之灭，乃至无常、无断等)，于圣人(的证解中)是第一义谛名为(真实)。”又《无畏论》释言：“诸圣者无(颠倒)念故，见诸法无生，是胜义中实。”(见注<sup>②①</sup>)“第一义谛”一词，梵文作 paramārtha-satya，是指出世间的真理，如圣者对一切色声等境、地等极微、根身器界，乃至一切言语、思想、观念诸法，皆知缘起无实自性，无生无灭，非常非断，不一不异，不来不出，如是证人“诸法实相”，此乃圣者离一切颠倒妄想所证的殊胜真实义境，故名“胜义谛”，亦名“第一义谛”，简名“真谛”。



吉藏疏云：“第一义(谛)有二(真)实：一者，体是诸法实相，故名为实。二(者)，于圣人了达有于实解(即圣人了解彼诸法实相、缘起性空是真实者)，复是真实。”<sup>⑧</sup>由此可见依吉藏疏义，“第一义谛”所以称为“谛”者(“谛”即“真实”义)，有二义：其一，“第一义谛”以“诸法实相”为所知境，彼境是实；其二，圣者以离颠倒戏论，及至于离一切分别名言概念的无分别般若智，如实证悟一切法的“缘生无性”之寂灭境界，故其证解亦是真实。如是依“境实”与“解实”，而立“第一义谛”的名称<sup>⑨</sup>。

(二)明外人不识二谛，所以有过：论主识诸佛以二谛说法，所以无过；外人不识诸佛以二谛说法，所以有过，如彼颂言：“若人不能知，分别于二谛(梵本作：‘若人不能知二谛之分别’，见注⑬)，则于深佛法，不知真实义。”青目释言：“诸佛依是(世俗谛及第一义谛)二谛而为众生说法，若人不能如实分别二谛，则于甚深佛法不知实义。”

彼外人正由于不知“诸佛以二谛说法”，故不知彼“世俗谛”及“第一义谛”的分别所在，故闻论主说“一切法空无自性”(按：此以“世俗谛”的言说，说“第一义谛”所证的真理，非谓“世俗谛”所指的“因果”、“罪福”报应等皆空无所有)，便误解以为“一切世、出世间法皆空无所有”，于是不能正解论主所述“甚深佛法的真实意义”，所以兴发“若一切皆空，则无四谛、三宝、因果、罪福”等等邪难。

又吉藏以“世俗谛”说有，“第一义谛”说空，外人不解“二谛之差别”，所以有失。破云：“外人不识空、有二谛，故失三利，谓：自利、他利、共利。论主识二谛，故具三利。以解‘第一义(谛)’，故生波若(即‘般若’无漏智)；了‘世俗



(谛)’,故生方便。有‘波若(般若)’、‘方便’,则生‘三世诸佛’。故《净名(维摩经)》云:‘智度菩萨母(般若是佛母),方便以为父,一切众导师,无不由是生’也。自悟二谛,名为自利;令他解,谓他利;俱解即共利。”<sup>②</sup>外人不解“二谛”,故不特无彼三利,反而妄兴邪难,于自于他,俱无义利。

(三)明释疑难:此明二谛相资。颂言:“若不依俗谛,不得第一义。不得第一义,则不得涅槃。”论主所以要明“二谛相资”者,目的在释外人的疑难,如青目所述:“(外人)若谓一切法不生是第一义谛,(便)不须第二(世)俗谛者,是亦不然。何以故?第一义皆因言说,言说是世俗(谛),是故若不依世俗(谛),第一义(谛)则不可说。若不得第一义(谛),云何得至涅槃?是故诸法虽无(实自性,无实)生(无实灭等),而有二谛(故须施設二谛)。”

外人以为一切法既是“缘生性空,不生不灭”,则立“第一义谛”已足够(因“第一义谛”即表“缘生性空、不生不灭”义),何必再立“宛然而有,假名施設”的“世俗谛”?为释外疑,所以论主以颂文明“二谛相资”的义理。因为大乘教义主张自度而度他,所以圣者证入“缘起空性”、“不可言说”的“诸法实相”时(《观法品》言:证入“诸法实相”境界是“心行言语断,无生亦无灭、寂灭如涅槃”的),即已证得“第一义谛”,证得“涅槃”境界。吉藏言:“涅槃是第一义(谛的)异名耳。”(见注<sup>②</sup>)但“第一义谛”是离言说的(《观法品》所谓“心行言语断”义),所以不能以“第一义谛”说法,使他人亦能证会“第一义谛”,亦得“涅槃”果德。但不妨运用世间凡夫所能理解的语言概念的“世俗谛”以诠表自所证得、不可言说的“第一义谛”的境界。所以“二谛相资”者,即以有

言说的“世俗谛”为方便，以诠表不可说的“第一义谛”为究竟。如吉藏所言：“‘世俗(谛)’虽是不二实(按：指‘世俗谛’于境非真实，于世俗凡夫所解亦非真实，以彼执是颠倒故，所以说‘世俗谛二不实’)，但(圣者说教)要因(藉)世俗(谛)为方便，得显‘第一义(谛)’耳。”<sup>②</sup>由此“二谛相资”，故知颂文所言“若不依俗谛，不得第一义(谛)”，梵本作“不依于假名(的世俗谛)，不能说胜义(的第一义谛)。不得第一义，则不得涅槃”的意趣所在。可成两论式：

### 1. 涅槃不离第一谛：

大前提：若证涅槃，则证得第一义谛(涅槃是第一义谛的异名)。故第一义谛是“境”，涅槃是“果”，二者又非一非异，但不相离。

小前提：若不得第一义谛。

结论：则不得涅槃。

### 2. 第一义谛须依世俗谛说：

大前提：若不依世俗谛，则一切法皆不可说(以一切言说都是世俗谛所摄，第一义谛不能说法)。

小前提：今要说“第一义谛”之教。

结论：故知必须依“世俗谛”说。

由此可知：要度一切有情，使得“涅槃”之果德，则不能不与之说“第一义谛”之理。要说“第一义谛”之理，则不能不依“世俗谛”的言语概念来说。因此要度生说，既要依“第一义谛”，也要依“世俗谛”，“二谛相资”，不能偏废。

## 丁三、明外人不解一法故生邪难

【颂文】不能正观空，钝根则自害。

如不善咒术,不善捉毒蛇<sup>⑨</sup>。

【释文】复次,若人钝根,不善解空法,于空有失而生邪见,如为利捉毒蛇,不能善捉,反为所害。又如咒术,欲有所作,不能善成,则还自害。钝根观空法,亦复如是。

【疏义】于(丙一)“明外人迷空,横生邪难”中,共分四节:上文已分别从(丁一)说明外人由于不解“空相”、“空因缘”及“空义”等三法,故生邪难,又从(丁二)说明外人由于不解“世俗谛”及“第一义谛”彼二法,故生邪难。今是(丁三),说明外人不能“正观空”(即不解“实相空”彼一法)故生邪难。如颂所言:“不能正观空,钝根则自害。如不善咒术,不善捉毒蛇。”此可分二:前半颂是法说,后半颂是喻说。

(一)法说:如青目释前半颂“不能正观空,钝根则自害”言:“若人钝根,不善解空(的)法(义,不理解‘空’是指一切法皆缘起无自性,是缘生幻有,而不是指一切‘空无所有’,故)于空有(所)失(误而起误解)而生邪见(如误推无四谛、三宝、因果、罪福等)。”吉藏疏云:“(外人钝根)由不善达空故,自堕无三宝、四谛,故为‘空见’(执‘空为一切皆无’),非是(佛说及论主所解的)空义破(坏)三宝、四谛也。故失在于外人,过非是龙树。故经云‘宁起身见,不恶取空’(按:外人所误解的空义正是‘恶取空’,执一切皆无故),不(会)以身见(而)堕(地狱、饿鬼、畜生)恶道(之)中(故)。”<sup>⑩</sup>

(二)喻说:前“法说”中,既明外人由属钝根之故,不能正观、正解“空义”,所以执“无三宝、四谛等”而生邪难,继而续举两喻(后半颂“如不善咒术,不善捉毒蛇”)来加阐

释,如青目释言:“如为利捉毒蛇(者),(由于)不能善捉,反为(毒蛇)所害。又如(施)咒术(者),欲有所作,(但由于)不能善成,则还自害。钝根(人)观空法,亦复如是。”<sup>②</sup>

第一,以“不善咒术者”比喻“不善解空义者”。持咒人不善咒术而卒不能依咒法而自遭损坏。而钝根不善解空义者,亦由误执“空为空无所有,故无四谛、三宝、因果、罪福”而自招损坏(按:此指非特不能获得涅槃解脱,反而不信因果,作不善业而堕三恶道等)。

第二,以“不善捉毒蛇者”譬喻“不善解空义者”。不善捉毒蛇而尝试捉蛇,反而遭毒蛇所咬而自害性命。不善解空义者,于空执实,以为一切法空无所有,亦能害“解脱之命”,使其终不得涅槃,不能解脱生死。

今以清辨《般若灯论》释文作结:“复次,于诸无体起有体见(按:即执空为有实自性,视一切法为空无所有者),亦名坏空(按:‘空’成‘恶取空’)。譬如不善捉蛇人,自害其命;于空执有体者,亦能害解脱命。如持咒人,不依咒法而自损坏。以是故,不善解空(义)者,能作种种不饶益事。”<sup>③</sup>

#### 丁四、明封执定性障佛不得早说大乘

【颂文】世尊知是法,甚深微妙相,

非钝根所及,是故不欲说。

【释文】复次,世尊以法甚深、微妙、非钝根所解,是故不欲说。

【疏义】上文于(丁一)、(丁二)、(丁三)彼三节中,分别说明外人由于以下三个原因故生邪难:一、不解“空相”、“空因缘”,及“空义”;二、不解“世俗谛”及“第一义谛”;三、

不解“实相空”(即“正空观”)。如是由不解上述诸法,故外人不得“诸法无所得”义。今(丁四)进而指出钝根之人,由于封执“空有定性”(即“恶取空”),障碍佛陀使不能早说大乘“空义”的“无所得法”。如颂所言:“世尊知是法,甚深微妙相,非钝根所及,是故不欲说。”其文易晓,故青目只作简释言:“世尊以(因空)法甚深、微妙、非钝根(之人)所(能如实正)解,是故不欲(早)说。”

吉藏疏云:“上明咒术难作,不如不为(毒蛇难捉,不如不捉)。今(空)法(之)相难说,(故对钝根之人)不如不说。上半(颂)正明空义甚深,如《法华(经)》云:‘我所得智慧,微妙最第一。’《大品(般若经)》亦云:‘我初成佛,常乐默然,不乐说法。’下半(颂)明众生钝根,障佛不得早说大乘。亦如《法华(经)》云:‘众生诸根钝,着乐痴所盲,如斯之等类,云何而可度?’”<sup>④</sup>

## 丙二、明论主悟空是故无失

分四:(丁一)明空义无失、(丁二)明空义为得、(丁三)略出有过、(丁四)引经证空为得

### 丁一、明空义无失

【颂文】汝谓我着空,而为我生过;

汝今所说过,于空则无有<sup>⑤</sup>。

【释文】汝谓我着空,故为我生过。我所说性空,空亦空,无如是过。

【疏义】于(甲二)“破外执反责以显空”中,共分为三,上文经已疏释(乙一)“显示空义”中的(丙一)“明外人迷

空，横生邪难”，今则继释(丙二)“明论主悟空，是故无失”。于此(丙二)中，共分四节，(丁一)明空义无失、(丁二)明空义为得、(丁三)略出有过、(丁四)引经证空为得。今为(丁一)明空无失。

前半颂言：“汝谓我着空，而为我生过。”是牒前外人所质难。此即所谓“若一切皆空，无生亦无灭；如是则无有，四圣谛之法”，如是乃至无“三宝”、“因果”、“罪福”等。此难目的，在使论主有违自宗，亦违世间等等过失。

后半颂言：“汝今所说过，于空则无有。”则是正辩于论主无过。如青目释言：“汝谓我着空，故为我生(无四谛、三宝，乃至无世间一切法等)过；(其实)我所说性空，(由于)空亦(复)空，(不执空是实无，空不等于一切空无所有，所以)无如是过。”论主所以没有外所邪难的诸过失，由于论主能正解“空亦复空”，“空不作空无所有”的“恶取空”解，而“空”只是“缘生无实自性”而已。

吉藏分二点阐释外人所以有过的原因：一者，若是“邪见之空”，则是有过。二者，若是“二乘但空”(按：不知“空”是“缘生无性”、不碍“缘生幻有”诸法的存在，而执“空”是实有之空，不能容许“幻有”之“空”，故名“但空”或“偏空”)，此亦是有过。

吉藏复以二点明论主所以无过的原因：一者，论主所说的“空”是“无所得空”，即“空不住(于)空(的实自性中)”，故空有俱难(按：即离“实自性的空”，亦离“实自性的有”)，所以无失。二者，论主说“空”，是“不坏法说空”(按：“空”唯是“缘生无实自性”义，不破坏“假名有”，不破坏“缘生幻有”，不破坏“假施设有”，所以许有“世俗谛所说之因



果罪福、三宝、四谛诸法”），所以无过<sup>⑧</sup>。

## 丁二、明空义为得

【颂文】以有空义故，一切法得成；

若无空义者，一切则不成。

【释文】复次，以有空义故，一切世间、出世间法皆悉成就；若无空义，则皆不成就。

【疏义】上文一颂，既已申明论主所说“空”义，并没有如外人所难的“无三宝、四谛、因果、罪福”等过。今此一颂，更进而辨析因依论主所说“空”义，一切法才能得以善巧地安立。

前半颂云：“以有空义故，一切法得成。”此正显唯有依论主所说“中道空义”，一切法包括世间的及出世间的才得以安立。故论主无过，如青目释云：“以有空义故，一切世间、出世间法皆悉成就。”

后半颂云：“若无空义者，一切则不成。”此反面彰显一切所以悉得成就，端由“缘起性空”之故。青目只交代说：“若无空义，则不成就。”而并没有作进一步的论证，今试补以论式：

大前提：若一切法成就出现，则一定是缘生无实自性的（此从经验归纳的结果）。

小前提：若一切法不空，则必非缘生无实自性（此从“空是缘生无实自性”必然地分析所得）。

结论：故知“若一切不空，则一切法不能成就出现”（此即颂文“若无空义者，一切则不成”）<sup>⑨</sup>。

从反面说的“若无空义者，一切则不成”既已成立，则

更可依此证成正面的“若一切法得成就，则必依空义”（此即颂文“以有空义故，一切法得成”的意思）。今再成论式：

大前提：若一切法不空，则不能成就出现（此是上一论式所推得的结论）。

小前提：今世间及出世间法若得成就出现，

结论：则必然是“空”的。

吉藏疏举出三点说明“世、出世法成就，必依空义”云：“（一者，）前偈‘空亦复空’，则是‘非空、非有’；今明‘非空、非有’，（则）‘空（及）有（俱）得成’（盖‘非但空，非恶取空’，故‘假有、幻有、缘生之有’得成；‘非实自性有’，故‘缘生性空’得所成就）。（二者，）又由第一义空，故有世（俗）谛；故二谛成，则一切（世、出世间法皆得）成（就）。（三者，）以有空（则）一切成者，由第一义空，故生波若（般若智）。由波若（般若智）断烦恼，有三世佛。由佛故说世、出世一切教。故（青目释文的）长行云：‘世、出世皆成。’”<sup>⑧</sup>

### 丁三、略出有过

【颂文】汝今自有过，而以回向我；

如人乘马者，自忘于所乘。

若汝见诸法，决定有性者<sup>⑨</sup>，

即为见诸法，无因亦无缘<sup>⑩</sup>。

即为破因果，作作者作法；

亦复坏一切，万物之生灭<sup>⑪</sup>。

【释文】复次，汝于有法中有过，不能自觉，而于空中见过，如人乘马而忘其所乘。

何以故？汝说诸法有定性。若尔者，则见诸法无因无缘。何以故？若法决定有性，则应不生不灭。如是法何用

因缘？若诸法从因缘生，则无有性。是故诸法决定有性，则无因缘。

若谓诸法决定住自性，是则不然。何以故？诸法有定性，则无因果等诸事，如偈说。

【疏义】在(丙二)“明论主悟空，是故无失”中，已分别于(丁一)及(丁二)说明论主能解空义，非但无外人所指“无三宝、四谛、因果、罪福”诸失，反而显示“以有空义故，一切法得成”之得。而外人“无空义者”反而更有“一切(法)不成”之失。何以外人有“一切法不成”之失？原因在彼不解空义，执一切法为实有故。其实外人质难论主的目的，正在于反证“诸法实有自性”，所以于此(丁三)略出外人执有的过失。

此中共有三颂：初颂明外人有过而不自觉知，反回与论主。次二、三颂则略出外过，令外觉知。今分别疏释如下：

(一)明外有过，反回论主：上半颂云：“汝今自有过，而以回向我。”此是法说，如青目释言：“汝于(执实有自性之)法中(自身)有过(失)，不能自觉，而于空(义)中(不能正解，反而)见过(于我论主，说论主有过)。”文义晓畅，不必赘疏。

下半颂云：“如人乘马者，自忘于所乘。”此是喻说。青目释言：“如人乘马而(自)忘其所乘。”即以“乘马”比喻“有过”；以“忘其所乘”比喻“不能自觉其执有的过失，反而邪难论主说空有诸过”。故吉藏疏云：“乘马(之)人自忘己所乘之马，而谓他人乘马。(以比喻)外人自有‘无三宝、四谛等过’而不觉知，谓他人有‘无罪福之失’。”<sup>④</sup>

(二)略出外过,令外觉知:此有二颂,释外人执有“实自性”,所以有过:

1. 第一颂略明外人执“有”,所以有“无因缘过”。颂言:“若汝见诸法决定有性者,即为见诸法无因亦无缘。”青目释文,先述颂意云:“汝说诸法有定(实自)性。若尔者,则见诸法无因无缘。”然后阐述所以:“何以故?若法决定有(实自)性,则应不生不灭。如是法何用因缘?若诸法从因缘生,则无有性,是故诸法决定有(实自)性,则无因缘。”所谓“若法决定有性,则无因缘”者,意指“若法有定实的自性,则不应从因缘生”。从经验所得,一切现象界的诸法都是仗因托缘所生,有生即有灭;今后执实有“自性”,则不待因缘(条件制约)而有,彼有现量相违、世间相违等过。成论式如下:

大前提:若诸法从因缘生、才生即灭者,则无有定实的自性。

小前提:彼执诸法有定实的自性。

结论:故知彼所执诸法不应从因缘生,应不生不灭(此有现量及世间相违的过失)。

吉藏《中观论疏》更作阐释:“汝(执)见(诸)法有(定实的自性)自体,则不须假缘藉因,故破(坏)因缘(条件制约的‘诸法缘生’的规律)。破(坏)因缘(制约的‘诸法缘生’的规律),则破(坏)空(义,以‘空即缘生无性’故)。破(坏)空(义),则破(坏)二谛及中道(因为上文颂言‘若无空义者,一切则不成’故)。”<sup>③</sup>

2. 第二颂广释前颂涵义,广明“执有”则具有多种过失。颂言:“即为破因果、作、作者、作法;亦复坏万物之生

灭。”青目释言：“诸法有定（实的自）性，则无因果诸事，如偈（颂所）说。”此颂依梵文原意，可翻译成为“（若法自性有），即为破因果、作、作者、作法，生灭及于果”（见注④①）。可成论式：

大前提：若诸法有因果关系，有作业、作者、作法（作业的工具），有生灭、有活动成果者，则必无定实的自性。

小前提：今彼执诸法有定实的自性。

结论：故知彼所执诸法无有因果关系，无有作业、作者、作法（作业的工具），无有生灭，无有活动成果（按：此成大过，完成与真实经验相违背）。

#### 丁四、引经证空为得

【颂文】众因缘生法<sup>④</sup>，我说即是空，

亦为是假名，亦是中道义<sup>⑤</sup>。

未曾有一法，不从因缘生，

是故一切法，无不是空者。

【释文】“众因缘生法，我说即是空”<sup>④</sup>。何以故？众缘具足和合而物生，是物属众因缘，故无自性，无自性故空。空亦复空，但为引导众生，故以假名说。离有无二边，故名为中道。是法无性，故不可得言有；亦无空故，不得言无。若法有性相，则不待众缘而有；若不待众缘，则无法。是故无有不空法。

【疏义】在（丙二）“明论主悟空，是故无失”中，已于前文（丁一）、（丁二）、（丁三）等节，阐释论主所说“空义”，于论主非但无失，并是论主一得之说，（以有空义故，一切法得成；若无空义者，一切法不成）略陈执“实有自性”的过，

以显说“空义”之得。今(丁四)更引经文,进一步证成“空义为得”。所援引的经典,吉藏说是《华首经》,而印顺则说:“佛在《胜义空经》开示此义,《华首经》中也曾说过本颂。”<sup>④</sup>今所引经,共有二颂:首颂明因缘生法离断常过。次颂则显外执诸法定有自性,必定有失。

(一)明因缘生法离断常过:龙树颂言:“众因缘生法,我说即是空,亦为是假名,亦是中道义。”<sup>⑤</sup>青目释彼颂言:“众缘具足和合而物生,是物属众因缘,故无自性,无自性故空。空亦复空,但为引导众生,故以假名说。离有无二边,故名为中道。”我们首先要清晰理解“空”、“假名”及“中道”这三个关键性的概念:

1. 空:颂说:“众因缘生法,我(佛)说即是空。”那就是说:一切依众缘具足和合然后产生的事物,它们就是“空”的(此“空”作形容,指事物的状态)。何以说“缘起(受条件制约而缘生的“依存性”(作名词)就是“空性”[作名词])?青目释:“(若)是物属众因缘(者,即‘受条件制约而缘生者’)故无自性(没有一、常、自存的实体);(若)无自性,故空。”故知:因“缘生”故“无自性”;因“无自性”,故名“空”(形容词)。所具“空”的特性名为“空性”(名词)。如是:“空”、“无自性”、“缘生”便成为同义词<sup>⑥</sup>。在阐释上,凡一切“缘生无实自性者”都名之为“空”。“空”非“空无所有”、非一切“不存在”的含义便非常清晰明确。若执“空”是一实体词,妄计为“有空的实自性的存在”,把“空”解释为“空无所有”,“一切不存在”便成“恶取空”,非《般若经》及龙树《中论》乃至一切“中观学派”所正解的“空的正义”。

2. 假名:颂文说:“我说即是空,亦为是假名。”意谓“空



亦是假名”，所以青目释言：“空亦复空，但为引导众生，故以假名说。”意谓“缘起性空”中的“空”，其自身亦是“缘生无自性”的，不可执为实有，所以说“‘空’亦复空”（即“空”这概念是缘生无实自性的，所以亦是空的——依上文的定义，“空”是“缘生无自性”义）。如是彼离一切戏论的“空”相本不可说，佛为引导众生，使其理解“空”是“缘生无自性”义，理解“众因缘生法即是空”义，进而证会“缘起性空”的“诸法实相”（超离言语概念，直契一切诸法无自性的状态），所以运用“假名”概念来表达“空”义。所以说“缘生法为空”时，彼“空”亦不实，不过方便以“假名”概念来表达而已。

3. 中道：颂云：“（众因缘生法），我说即是空，（亦为是假名），亦是中道义。”（末句梵本作“即此是中道”，见注④⑤）青目释言：“离有无二边，故名为中道。”月称释言：“缘起法不自生为空，即此空离二边为中道。”（见注④⑤）故知此间所言“中道”是指“空离二边为中道”。此中道之“空”是“缘起的中道空”，不是有实自性、“空不容有”的“偏空”、“但空”。如何“空离二边为中道”？青目释文再加补充：“是（空）法无（实有）性，故不可得言有；亦无（实）空（无性），不得言无。”故此“空”的“名言概念”本身亦“非实有”、“非实无”，离“有”、“无”二边，故名为“中道”，即“中道的空”。何以说彼“空”是“非实有”、“非实无”？“空”是显“缘生无自性”义，所以说为“非实有”，但“空”的一词（名词概念），亦是“众缘所生”，亦能用以为众生说法诠表“缘起无性”的作用，是假名有，所以说为“非实无”。如是“空”之自身，离“有”边、离“无”边，故名为“中道”，亦名为“中道第一义”。

空”，以别于外人所执的“偏空”、“但空”（恶取空），彼“空”不能容“有”，未离有无二边，故非“中道第一义空”。此随顺原颂所展示的涵义来疏释。

又阐释“中道”义，牟宗三先生云：“中道是就此空‘离有无二边’说。离有边，是说此空是抒义字（按：以‘空’抒表‘缘生无实自性’义），非实体字（按：非说‘空’之自身是有‘实自性’者）；若执（空）为实体字，则是有见、常见、增益见。离无边，是说此空是就缘生无性说的，不是一闻说空，便认为什么都没有。若认为什么都没有，便成未见、断见、减损见。此两边皆是大邪见，亦可说皆是‘恶取空’，离此两边，故是中道空。”<sup>⑩</sup>此就“空”字所诠表的意义来说。

上文已分别阐释“空”、“假名”及“中道”三词含义，下文当释全颂的含义。阐释此颂，在中国历来有“二主语”与“一主语”两种区别。依梵本及青目、月称等释文来理解，则本颂有两主语。上半颂“众因缘生法，我说即是空”，主语是“缘生法”。“缘生法”是众缘所生故，所以是“空”。下半颂“亦是假名，亦是中道义”本身没有主语，承前的“空”字作主语，即“空是假名”，“空是中道（空）”。故牟宗三先生云：“此（颂之）四句当有两主语。前两句以‘因缘生法’为主语，后两句以‘空’为主语。前两句就是‘缘起性空’义；后两句接着就说此性空之‘空’不可执实，亦因为它亦是假名故，所以它就是‘中道义’的空。”<sup>⑪</sup>

在中国，天台宗学者成立“三谛”说，所以把本颂作一主语来解释（缘生法是空，是假名有，是中道义空。以“法”为主语）。如牟宗三先生云：“（本颂）另一解是四句一气读，连三即。众因缘生法，我说它们就是空，同时它们亦就

是假名有，同时这亦就是中道义。这大体是天台宗的讲法。这或许不合原文语势，然于义无违。这样讲法，‘亦为是假名’中的‘为’字无特殊的意义，‘为是’是重叠字，而且此句亦不是谓述‘空’的，乃是谓述‘缘起法’的，单就‘缘起法’之幻有说假名。‘空亦复空’是对于‘空’之注解语，是多余的。……这样讲，是三谛，不是二谛<sup>②</sup>。‘因缘所生法，我说即是空’，这是抒（表）其无自性的空义，这是分解地单显空义以为真谛。‘亦为是假名’，这是分解地单就缘起幻有说假名法以为俗谛。合起来，两面相即，便是中道。空即于缘起无性而为空，非永远停在分解说的空义一面而不融于缘起，缘起即于空无自性而为缘起，非永远停在分解说的幻有一面而不融于空。这样的相融即，便是中道圆实谛，亦名一实谛。三谛是分解地说，最后归于一实谛，是圆融说。即三而一，即一而三。分解说的前二谛是方便，归于一实谛即第三‘中道谛’是圆实。这于义无违，而且与《中论》的二谛说亦不相冲突。这不过把中论的‘中道空’移为‘中谛’而已。”<sup>③</sup>

既已说明本颂的本义与引申义，今更当分析本颂对破斥外难的作用。依吉藏的疏义，“因缘所生法”者，为破外人执一切法有实“自性”，故言一切法是依“因缘”生。“我说即是空”者，外人见“自性”义遭破，以为诸法虽无实“自性”，但可有实“因缘”。故论主以“空”说明彼“因缘”亦“无”（非实用）。“亦为是假名”者，恐外人转执“空为实无”，故明彼“空”非实无，非恶取空，唯是以“假名说的空”。“亦是中道义”（梵本作“此即是中道”）者，恐外人又执“前有是实世俗谛”，“今空是实第一义谛”，以为二谛各是实有

性,于是借“中道”以弹破实有“二谛”,使明“空”不妨“有”,“有”不妨“空”,“空、有不二”,“世俗与第一义谛不二”。“二谛是二”的计执既除,则“二谛不二”的计执亦舍,如是始可入“了悟”之门<sup>④</sup>。如是“诸法缘生即是空”,即离“常见”;而“空亦是假名有”,即离“断”见,“即空即假是中道”,此双遣“断”、“常”的过失,而足以“中道空的正观”契入“诸法实相”<sup>⑤</sup>。

(二)显外执诸法定有自性,必定有失:承接初“三是颂”,龙树更以次颂明外人执有定失。颂言:“未曾有一法,不从因缘生,是故一切法,无不是空者。”青目释言:“若法有性相,则不待众缘而有;若不待众缘,则无法。是故无有不空法。”先以论式论证“若法有自性,则非缘生”:

大前提:若诸法待缘而生,则无实自性(此是必然的分析命题,亦从前颂“因缘所生法,我说即是空”来,以“空是无自性”义)。

小前提:今彼执诸法实有自性。

结论:故知彼所执(实有自性的)诸法不待缘生。

既已证成彼所执实无自性的诸法不待众缘生,然后再以论式论证彼所执实有自性的诸法应不存在(即释文所谓“若不待众缘,则无法”):

大前提:诸法若有(若是存在的),则待缘生(此是综合的命题,由归纳得。只要一天矛盾例子未出现,一天都是真命题)。

小前提:前已证得彼所执实有自性的诸法不待缘生。

结论:故知彼所执实有自性的诸法不有(即“实有自性诸法”不存在)。

如是既已证成“有实自性诸法不有(不存在)”,则自然可以反证“一切法无不是空者”。论式如下:

大前提:若法有实自性,则彼不有(不存在)。

小前提:彼不许诸法不有(不存在)。

结论:故知应知诸法无实自性。

如是推出“诸法无实自性”。依定义,“缘起无实自性者是空”(即“空即是缘生无性”),故“诸法无实自性”即是“诸法是缘生”、“诸法必是空”。如是得知:“未曾有一法,不从因缘生”,以及“一切法,无不是空者。”<sup>⑥</sup>一切法既是“众缘所生”,既皆“是空者”。此是真实不虚,则外人所执“诸法有实自性而不空”必定颠倒虚妄,非真非实。如是推证“论主说空为得”,而“外人执有为失”便成不可否认的定论。

## 乙二、遮破妄有

分二:(丙一)还破其无谛三宝过、(丙二)还破其无因果罪福过

### 丙一、还破其无四谛三宝过

分二:(丁一)无谛过、(丁二)无三宝过

#### 丁一、无四谛过

【释文】汝上所说空法有过者,此过今还在汝。何以故?

【颂文】若一切不空,则无有生灭,

如是则无有,四圣谛之法。

若不从缘生，云何当有苦，  
 无常是苦义，定性无无常。  
 苦若有定性，何故从集生？  
 是故无有集，以破空义故<sup>⑤</sup>。  
 若苦有定性，则不应有灭，  
 汝着定性故，即破于灭谛。  
 苦若有定性<sup>⑥</sup>，则无有修道，  
 若道可修习，即无有定性。  
 若无有苦谛，及无集灭谛，  
 所可灭苦道，竟为何所至<sup>⑦</sup>。

【释文】若一切法各各有性不空者，则无有生灭<sup>⑧</sup>。无生灭故，则无四圣谛法。

何以故？若不从缘生故，则无苦。何以故？经说无常是苦义。若苦有定性，云何有无常？以不舍自性故。

复次，若苦定有性者，则不应更生，先已有故；若尔者，则无集谛，以坏空义故。

复次，苦若有定性者，则不应灭。何以故？性则无失故。

复次，法若定有，则无修道。何以故？若法实者，则是常，常则不可增益<sup>⑨</sup>。若道可修，道则无有定性。

复次，诸法若先定有性，则无苦集灭谛。今灭苦道竟为至何灭苦处？

【疏义】在(甲二)“破外执反实以显空”中，前文已完成(乙一)“显示空义”的各种解说，今则为(乙二)“遮破妄有”。于前(甲二)中，外人邪难论主，谓“若一切皆空，则无四谛、三宝、因果、罪福”。前经“显示空义”，明“未曾有一法，不从因缘生，是故一切法，无不是空者”(按：“空是缘生



无性”义，故从经验得知“未曾有一法，不从因缘生”，亦当知“一切法，无不是空者”，如是则可于此（乙二）中，把外人所难“无四谛、三宝、因果、罪福”诸过，还归到执“实有自性”的外人身上去，成“遮破妄有”这一章节。

此（乙二）“遮破妄有”之中，可分为二：（丙一）还破其无四谛三宝过、（丙二）还破其无因果罪福过。于（丙一）“还破其无四谛三宝过”中，又再分二：（丁一）无四谛过、（丁二）无三宝过。今是出“无四谛过”，指出外人若执“一切法有实自性”，则自身反有“无四谛过”，而非论主说“中道空”者有彼等过。此有六颂，分成三节：第一颂总明彼无四谛，次四颂别明彼无四谛之由，后一颂结彼无四谛。

（一）总明彼无四谛：颂云：“若一切不空，则无有生灭，如是则无有四圣谛之法。”青目释言：“若一切法各各有性不空者，则无有生灭（《无畏释》作‘若一切趣不空者，则无生灭’。见注⑥），无生灭故，则无四圣谛法。”佛家所建立的“四圣谛”都是有生灭的因果法。以“集”为因，然后可生“苦”为果；以修“道”为因，然后可以断“集”、灭“苦”而证得“灭谛”为果。“四圣谛”既是反映诸缘生无自性的有生有灭诸法的因果关系，所以外人若执诸法有实自性而“不空”（按定义，“不空，即非缘生而有实自性”义），则无有生灭。既无有生灭，则无有反映因果关系的“四圣谛”法。可成论式：

大前提：若要建立“四圣谛”教法，则必要有可被反映的有生有灭的缘起诸法。

小前提：彼执诸法“一切不空”，无生无灭，非是缘

起法。

结论：故知彼执诸法“一切不空”，则不能建立“四圣谛”教法。

吉藏再加疏释云：“（彼执一切法不空，则无有生灭。）以无生故，则无苦、集（二谛）；以无灭故，即无灭、道（二谛）。执（一切皆空而）自性有（者），便无四谛。”<sup>②</sup>

（二）别明彼无四谛之由：此共有四颂，分别说明何以外人执诸法有实自性、一切不空，则不能建立“苦圣谛”、“苦集圣谛”、“苦灭圣谛”及“苦灭道迹圣谛”（简称“苦”、“集”、“灭”、“道”四谛。见本品的“提要”）之缘由所在。下文将逐谛加以论述：

1. 明无苦谛之由：颂云：“若不从缘生，云何当有苦？无常是苦义，定性无无常。”青目释言：“（彼执诸法不空，实有自性，则非从缘生。）若不从缘生故，则无苦。何以故？经说无常是苦义。若苦有定性，云何有无常？以（有定性则）不舍自性故。”佛家“苦谛”正足以反映人生有漏生命众苦的真实。“苦”有种种分类，若依性质而分可有“三苦”：

三苦	{	苦苦——有漏法中，逼恼身心之苦
		坏苦——诸乐受法，生时为乐，坏时逼恼身心之苦
		行苦——缘生之法，生灭迁流，逼恼身心之苦

一切法对有漏人生而言，或未见其“苦苦”及“坏苦”，但必然有其“行苦”，因为一切缘生之法，都是无常，生灭迁流，对凡夫有漏身心自然产生逼恼作用，所以有苦。故《杂阿含经》云：“色无常，无常即苦。……如是受、想、行、识无常，无常即苦。”<sup>③</sup>如是一切诸行无常故，一切有漏诸受是

苦,所以颂言“无常是苦义”。依世间无常、缘生、有漏诸苦的人生(世间苦果),建立“苦谛”。若诸法非无常,若非缘生无自性空,则亦不能建立“苦谛”。可成论式:

大前提:若“苦谛”可以建立,则彼当能反映有漏生命的无常逼恼义。

小前提:彼执诸法不从缘生而实有自性,则没有无常逼恼诸法可资反映。

结论:故知彼执诸法实有自性,则不能建立“苦谛”。

2. 明无集谛之由:颂云:“苦若有定性,何故从集生?是故无有集,以破空义(执一切法有实自性)故。”青目释言:“若苦(是)定有(自)性者,则不应更(为集聚烦恼与业所)生,(苦)先已有故;若尔者,则无集谛,以坏空义故。”世间凡夫集聚烦恼与业为缘,然后可以招引“苦”的果报。今彼外人既执诸法不空而有实自性,则“苦”果当已是先有,不必待“集”烦恼与业然后有生。于是“集”的招“苦”作用既无,而“集谛”自然不能成立。可成论式:

大前提:若“集谛”可以建立,则“苦”果当由集聚烦恼与业所生(招引所得)。

小前提:彼执诸法实有自性而不空,则“苦”果先已有而不从集聚烦恼与业所生(所招引)。

结论:故知彼执诸法不空而实有自性,则不能建立“集谛”。

3. 明无灭谛之由:颂云:“苦若有定性,则不应有灭,汝着定性故,即破于灭谛。”青目释言:“苦若有定性者,则不应灭。何以故?(苦之自)性则无(有)失(灭)故。”此指外人执诸法有实自性,则“苦”的人生亦有定自性而恒常不变

地存在。“苦”既恒有则不能消灭(众生永远流转生死,无有还灭解脱),如是“寂灭”的境界终无法达到,而“灭谛”(全名“苦灭圣谛”。若“苦”不能消灭,则“灭谛”不能证得)亦终不能建立。可成论式:

大前提:若“灭谛”可以建立,则人生的“苦”果“苦”因必须能够灭除(以灭除“苦”然后可以证“灭谛”故)。

小前提:彼执诸法不空而实有自性,则“苦”果“苦”因亦有自性不能灭除。

结论:故知彼执诸法不空而实有自性者,则不能建立“灭谛”。

4. 明无道谛之由:颂云:“苦若有定性(梵本作‘道若有定性’,见注⑤⑧),则无有修道,若道可修习,即无有定性。”青目释言:“法若定有,则无有修道。何以故?若法实者,则是常,常则不可增益(《无畏论》作‘不可修习而成’)。若道可修,道则无有定(实的自)性。”今依梵文及《无畏论》来疏解外人应无道谛之由:外人执诸法有实自性而不空。若诸法有实自性,则恒常不变,而“道”(指“八正道”等修行方法)亦有自性而恒常不变。既是恒常不变便没有修习的可能(所谓修习者,指恶法已生者,令其灭除,未生者令其不生;善法未生者,令其生起,已生者令其增盛。如是修习便是生灭变化历程,有自性恒常不变的事物所不具)。可成论式:

大前提:若“道谛”可以建立,则“八正道”等修行方法应当可修习而非恒常不变者。

小前提:彼执诸法皆有自性而非空,则“八正道”亦有自性而恒常不变、不可修习。

结论：故知彼执诸法有自性而非空，则“道谛”不能建立。

（三）结彼无四谛：上文以一颂总明外人执一切法实有自性而非空，则不能建立“四圣谛”法；又以四颂分别阐释不能成就“苦”、“集”、“灭”、“道”等四谛的缘由所在。今再以一颂来作总结，颂云：“若无有苦谛及无集、灭谛，所以灭苦道（按：指‘道谛’，以‘道谛’全名作‘苦灭道迹谛’故），竟为何所至（梵本作‘意欲何所得’，见注⑤⑨）？”青目释言：“诸法若先定有（自）性，则无苦、集、灭（等三谛）。（彼三谛既无，）今（修行）灭苦（之）道（谛，目的）竟为至何灭苦（之）处？”此颂在文字上，当然是从“苦、集、灭三谛之无”重新推证彼“道谛亦无”。因为修“道”的目的在灭除“集”聚烦恼与业的世间因及“苦”五蕴身的世间果，同时证得“灭”的出世间果。今已证知彼执诸法实有自性不空，则“苦”、“集”、“灭”三谛皆不能存在，则修行“道谛”则完全失去了目的方向，所以“道谛”亦不能存在。可成论式：

大前提：若“道谛”可以建立，则“苦谛”、“集谛”及“灭谛”必须要能建立。

小前提：前已证知彼执一切法有实自性而不空，则“苦”、“集”、“灭”三谛皆不能建立。

结论：故知彼一切法有实自性而不空，则“道谛”亦不能建立。

如是于此颂之中，先叙“苦”、“集”、“灭”三谛于外人不能成立，后证“道谛”亦不能成立，于是一起交代“四谛”俱不能成立。因此亦可以把本颂视为论证“若外人执一切法有实自性而不空，则于‘苦’、‘集’、‘灭’、‘道’四圣谛法皆

不能立”的全文总结。

## 丁二、无三宝过

【颂文】若苦有定性，先来所不见，  
           于今云何见？其性不异故<sup>④</sup>。  
           如见苦不然，断集及证灭，  
           修道及四果，是亦皆不然。  
           是四道果性，先来不可得，  
           诸法性若定<sup>⑤</sup>，今云何可得？  
           若无有四果，则无得向者；  
           以无八圣故，则无有僧宝。  
           无四圣谛故，亦无有法宝，  
           无法宝僧宝，云何有佛宝？  
           汝说则不因，菩提而有佛，  
           亦不复因佛，而有于菩提。  
           虽复勤精进，修行菩提道，  
           若先非佛性<sup>⑥</sup>，不应得成佛。

【释文】复次，若先凡夫时，不能见苦性，今亦不应见。何以故？不见性定故。复次，如苦谛性先不可见者，后亦不应见，如是不应有断集、证灭、修道。何以故？是集性先来不断，今亦不应断，性不可断故。灭先来不证，今亦不应证，先来不证故。道先来不修，今亦不应修，先来不修故。是故四圣谛见、断、证、修四种行皆不应有。四种行无故，四道果亦无。何以故？诸法若有定性，四沙门果先来未得，今云何可得？若可得者，性则无定。

复次，无四沙门果故，则无得向者。无八贤圣故，则无有僧宝。而经说八贤圣名为僧宝。



复次，行四圣谛得涅槃法；若无四谛，则无法宝。若无二宝，云何当有佛宝？汝以如是因缘，说诸法定性，则坏三宝。

问曰：汝虽破诸法，究竟道阿耨多罗三藐三菩提应有，因是道故名为佛。

答曰：汝说诸法有定性者，则不应因菩提有佛，因佛道有菩提，是二性常定故。复次，以先无性故，如铁无金性，虽复种种锻炼，终不成金。

【疏义】在本品之初，外人质难论主说空则无“四谛”、“三宝”。今论主反证彼执实有自性而不空者，自身反有“无四谛、无三宝”等过。上段（丁一）已论证彼有“无四谛过”，今段（丁二）则论证彼有“无三宝过”。此“无三宝过”中，分成二节：一者，总明无三宝；二者，别明无大乘因果。分别疏释如下：

（一）总明无三宝过：此中以三颂明“无四果过”，以一颂明“无四向过”及“无僧宝过”，以一颂明“无法宝过”及“无佛宝过”。

1. 明无四果：颂言：“若苦有定性，先来所不见，于今云何（能）见（苦）？其（苦之自）性不异故。如见苦不然（意指：不能见苦），断集及证灭、修道及四果，是亦皆不然（亦不存在）。是四道果性，先来不可得，诸法性若定（有），今云何可得？”要论证外人无“僧宝”，则先要证明外人无“四谛智”，不得“四沙门向”及“四沙门果”，因为修行者必须经过“四谛智”的修持然后得“四向、四果”，得“四向、四果”的有情（八贤圣），得立“僧宝”之名。

其一，彼无“四谛智”：修行者依“苦”、“集”、“灭”、“道”

四谛境修行，得“四谛智”，所谓“见苦”（亦言为“知苦”）、“断集”、证灭”、“修道”（于苦已见，于集已断，于灭已证，于道已修，即得四向、四果而立“僧宝”名）。今外人既执一切法有实自性而不空，则一切法将会恒常而无变异，而不能“见苦”的情况亦应无有变异，如青目所言：“若先凡夫时，不能见苦（此自性决定不变，则）今（后即使修行）亦不应见。何以故？不（能）见（苦之自）性（决）定（不变异）故。”可成论式：

大前提：若修行而能“见苦”（如实体验苦的存在），则先于凡夫时虽未“见苦”，而后于修行时亦应能见。

小前提：若苦有定性，则先于凡夫时不能见而后亦应不能见（自性决定不变故）。

结论：故知若苦有定性，则虽修行而终不能“见苦”。

由于一切法各有决定“自性”而不可变异，故“先来于苦不能见，后亦不能见苦”；如是同一理趣，“先来于集不能断，则后亦不能断集”；“先来于灭不能证，则后亦不能证灭”；“先来于道不能修，则后亦不能修道”。如青目释云：“如苦谛（有实自）性，先不可见者，（则）后亦不应见，如是不应有断集、证灭、修道。何以故？是集（有实自性决定）先来不断，今亦不应断，（彼自）性不可断故。灭先来不证，今亦不应证，先来不证故。道先来不修，今亦不应修，先来不修故。”可成论式：

大前提：若修行而能“断集”、“证灭”、“修道”者，则先于凡夫时虽未断集、证灭、修道而后修行时亦应能断、证、修。

小前提：若集、灭、道有定性，别凡夫先断集、证灭、修

道后则永不能断、证、修。

结论：故知若集、灭、道有定性，则虽修行而终不能“断集”、“证灭”、“修道”。

如是前后论证，得知外人执一切法实有自性而不空，则终无有“见苦”、“断集”、“证灭”、“修道”之事，亦即无有“四谛智”的生起，此即青目所谓“是故四圣谛见、断、证、修四种行皆不应有”。

其二，彼无有四果：若能见苦、断集、证灭、修道，然后可以依修行次第，分别证得“预流果”、“一来果”、“不还果”及“阿罗汉果”等“四沙门果”；如无有“四谛智”则亦无“四沙门果”可得。青目释云：“四种行无（指没有四谛智的行事）故，（沙门）四道果亦无。何以故？诸法若有定性，四沙门果先来未得，今云何可得？若可得者，性则无定。”可成论式：

大前提：若先未得沙门四果而修行可得者，则彼四果必无决定的自性而可变异。

小前提：彼执一切法实有决定的自性而不可变异。

结论：故知彼未得沙门四果者，虽经修行亦终永不可得。

2. 明无四向者：接着论证无有四向。第四颂的前半颂云：“若无有四果，则无得向者。”青目释言：“无四沙门果故，则无得（四）向者（的人）。”所谓“得四向者”，如前所释，是指得四沙门向的有情，即：预流向（趣向于预流果的修行阶位，亦名初果向）、一来向（趣向于一来果，亦名二果向）、不还向（趣向于不还果，亦名三果向）、阿罗汉向（趣向于阿罗汉果，亦名四果向）。所谓“向”者，即趣向于所得果义。

既无所向之“果”，何来有能向之“向”，“向”与“果”是能所关系，相依待而存在故。可成论式：

大前提：若有能趣向的“沙门四向”，则必须要有所趣向的“沙门四果”（以能与所相因待而有故，即此有故彼有，此无故彼无故）。

小前提：前已证知彼执一切法有实自性而不空，则“沙门四果”不有。

结论：故知彼若执一切法实有自性而不空者，则“沙门四向”不有（沙门四向不有，则得彼四向的人亦非有）。

3. 明无僧宝：上文既难彼无“四沙门向”及“四沙门果”，则论主可以第四颂的下半颂难外人无“僧宝”云：“以无八（贤）圣故，则无有僧宝。”青目释言：“无八贤圣故，则无有僧宝。而经说八贤圣名为僧宝。”诸经共许“八贤圣”为“僧宝”，即得“预流向”者为贤，得“预流果”、“一来向”、“一来果”、“不还向”、“不还果”、“阿罗汉向”及“阿罗汉果”合名“七圣”。合彼“八贤圣”名为“僧宝”。若无彼“七贤圣”，则亦无“僧宝”。可成论式：

大前提：若“僧宝”是有，则“八贤圣”必不可无（依“八贤圣”而立“僧宝”之名故）。

小前提：前已证知彼执一切法实有自性而不空，则无有“四果”及“四向”，即无有“八贤圣”。

结论：故知彼执一切法实有自性而不空，则无有僧宝。

4. 明无法宝：论主继续以第五颂的上半颂难外人无法宝云：“无四圣谛故，亦无有法宝。”青目释言：“行四圣谛得涅槃法；若无四谛，则无法宝。”

佛在因位，依“四圣谛”法而修行，证涅槃果；佛在果

位,把“行四圣谛,得涅槃果”的修证方法宣说出来,遂成为佛的教法的“法宝”。故知:若无“四圣谛”法,则自然亦无“法宝”。可成论式:

大前提:若“法宝”是有,则“四圣谛”法必不可无。

小前提:前已证知若彼执一切法实有自性而不空,则无有“四圣谛”法。

结论:故知彼执一切法实有而不空,则无有“法宝”。

5. 明无佛宝:论主继续以第五颂的下半颂难外人无有佛宝云:“无法宝僧宝,云何有佛宝?”青目释言:“若无(僧宝、法宝彼)二宝,云何当有佛宝?”所以者何?“佛宝”是在“僧宝”中,能圆满证得“四圣谛”者,亦能为有情说“四圣谛”法宝者。故无有“僧宝”及“法宝”,则“佛宝”自亦不可得。可成论式:

大前提:若“佛宝”是有,则“法宝”或“僧宝”必不可无。

小前提:前已证知彼执一切法实有自性而不空,则无“法宝”及“僧宝”。

结论:故知彼执一切法实有自性而不空,则“佛宝”不有。

如是外人执一切法实有自性而不空,则自身反无有“佛宝”、“法宝”及“僧宝”,所以青目释文作小结言:“汝(外人)以如是因缘,说诸法(决)定(有实自)性(而不空),则(破)坏三宝。”

(二)别明无大乘因果过:论主于上文以五颂反难外人执有非空,有“无三宝过”后,今更以二颂显示彼有“无大乘因果过”。何以必须有此难破?青目释文,设外人转救云:“问曰:汝(论主)虽破(四谛、三宝)诸法,(但我主张)究竟

道(的佛果)阿耨多罗三藐三菩提应有,因(有)是(究竟)道(的)阿耨多罗三藐三菩提(的觉者)名为佛。”外人见“四谛”及“三宝”遭破后,犹故立“阿耨多罗三藐三菩提”(anuttara-samyak-sambodhi,意译为无上正等正觉、正遍知)此究竟之法(此简名菩提),亦欲立证得彼“阿耨多罗三藐三菩提”之人——此即是佛。今论主破彼:先破菩提与佛(即破法与人),后破以无因果过:

1. 彼无菩提与佛:颂云:“(若依)汝(所)说(一切法各实有自性而非空),则不因菩提而有佛,亦不复因佛而有于菩提。”青目释言:“汝说诸法有定性者,则不应因菩提(而)有佛,(亦不应)因佛道(而)有菩提,是(佛与菩提)二(种自)性(恒)常(决)定(而不变异)故。”外人欲依“阿耨多罗三藐三菩提”之有,以建立“因菩提(而成觉者)的佛”亦有。今论主难彼既执一切法各实有自性而不空,则“阿耨多罗三藐三菩提”有其自性而不因佛证得彼法而存在。“佛”亦有其自性而不因证得“阿耨多罗三藐三菩提”而成就。可成论式:

大前提:若“菩提因佛而有”、“佛因菩提而成”者,则“菩提”与“佛”必无实自性而是空的(彼此相因待而缘生故,缘生则无自性而空故)。

小前提:彼执一切法各实有自性而非空(故“菩提”与“佛”亦各有自性而非空)。

结论:故知彼所主张“菩提因佛而有”及“佛因菩提而成”皆不能成立。

由此故知:佛与菩提不能相因而有,则外人欲依“阿耨多罗三藐三菩提”而成立“佛”以救“无佛宝”之失,此种转



计实不能成立。

2. 彼无修行与成佛的因果关系：颂云：“虽复勤精进，修行菩提道；若先非（实有）佛（之自）性，不应得成佛。”青目释言：“以（凡夫的修行者）先无（佛的自）性故，如铁（中）无（有）金（之自）性，（故）虽复种种锻炼，终不成金（而修行者虽勤劳精进修行，亦终不得成佛，于是修行与成佛的因果关系不能成立）。”铁无金的自性，故不能炼铁以成金；凡夫无佛的自性（若有佛的自性，则是佛陀而非凡夫），则虽精进修行，亦终永远不能成佛，以彼执一切法各有自性而预先决定故。可成论式：

大前提：若凡夫（初无佛自性而）修行得以成佛，则凡夫与佛必须各无决定的自性而缘生性空。

小前提：彼执一切法各有自性而非缘生性空。

结论：故知彼若执一切法各有自性而不空，则凡夫虽精进修行亦终永不能成佛。

吉藏作结云：“汝（外人转救）谓凡夫修因（可）得佛果。（但）凡夫时未有佛（之自性）；佛时无复（有）凡夫（之自性）。若凡夫时定无佛（之自性）者，虽复勤修终（永远）不得（成）佛，以（前）不得（成佛，则永远）定不得（成佛），无佛（自性，则永远）定无佛（自性），（故）终不得为佛也。”<sup>⑦</sup>

## 丙二、还破其无因果罪福过

分二：（丁一）无罪福因果、（丁二）无世俗诸法

### 丁一、无罪福因果

【颂文】若诸法不空，无作罪福者<sup>⑧</sup>，

不空何所作？以其性定故<sup>⑧</sup>。

汝于罪福中，不生果报者，

是则离罪福，而有诸果报。

若谓从罪福，而生果报者，

果从罪福生，云何言不空？

【释文】复次，若诸法不空，终无有人作罪福者。何以故？罪福性先已定有故，又无作、作者故。

复次，汝于罪福因缘中，皆无果报者，则应离罪福因缘而有果报。何以故？果报不待因出故。

问曰：难罪福可无善恶果报，但从罪福有善恶果报。

答曰：若离罪福无善恶果，云何言果不空？若尔，离作、作者则无罪福。汝先说诸法不定，是事不然。

【疏义】在(乙二)“遮破妄有”中，已于(丙一)还破他人执一切法有实自性，则有“无四谛及三宝过”；今于(丙二)，还破其有“无因果罪福过”。此亦分二：(丁一)破彼无罪福因果、(丁二)破彼无世俗诸法。今是(丁一)。

于此(丁一)“无罪福因果”中，共有三颂：初颂明无造罪福之人；次二颂明无罪福之法。人与法则摄一切罪福因果尽。

1. 明无造罪福之人：颂云：“若诸法不空，无作罪福者（梵本作‘无作法非法者’，见注⑥⑧，意指无作善业及恶业者）；不空何所作？以其性定故（梵本作‘自性无作故’，见注⑥⑨）。”青目释言：“若（彼一切法）不空（而实有自性）则终无有人作罪福（善、恶业）者。何以故？罪福（善、恶业的自）性先已定有故，又（自性）无作（的活动与）作者故。”因为外人执一切法不空而实有自性，则一切法的自性先已决定、不起变异而全无作用，如是则无有变异的罪法（恶业）

及福法(善业)<sup>⑩</sup>。如是既无罪法(恶业),则无有作罪者(作恶业者);既无福法(善业),则无有作福者(作善业者)。可成二论式:

一者,论证无罪福:

大前提:若有罪福的作法(善、恶业),则彼等法当非先已定有自性,而是缘生性空、有作用者。

小前提:今彼执一切法不空而先已有定实的自性、无有作用者。

结论:故知彼无有罪福的作法(善、恶业)。

二者,论证无作罪者及无作福者:

大前提:若有“作罪者”(作恶业者)及“作福者”(作善业者),则必须有罪福的作法(善、恶业)。(作者与作法相因待而存在故)

小前提:前已证知彼执一切法不空者,无有罪福的作法(即无有善、恶业)。

结论:故知彼执一切法不空者,则无有“作罪者”(作恶业者),亦无有“作福者”(作善业者)。

2. 明无罪福之法:上一颂主要在难外人无“作罪者”及“作福者”,但亦已涉及无“作罪之法”及“作福之法”,今更以二颂重明彼无罪福之法云:“汝于罪福中,不生果报者,是则离罪福,而有诸果报。若谓从罪福,而生果报者,果从罪福生,云何言不空?”青目释云:“汝于罪福因缘中,皆无果报者,则应离罪福因缘而有果报。何以故?果报不待因出故。……若离罪福无善恶果,云何言果不空?若尔,离作(法)、作者则无罪福。”

龙树论主运用两难法作破。即先把“罪福”(善、恶业)

作二分法的处理：“罪福”或能生果报，或不能生果报（即善、恶业可为因而有果报，或不可为因而无果报），非余。“罪福”若不能生果报，则是诸果报无因而有，有“世间及自教相违”过。“罪福”若能生果报，则果报是缘生，而自破“一切法实有自性而不空”之说，此有“自教相违”过。今成论式如下：

一者，论证“罪福不生果报”则有“世间及自教相违”过：

大前提：若果报待因而生（不离罪福为因），则罪福（善、恶业）应能生果报。

小前提：今若执罪福（善、恶业）不生果报。

结论：则彼果报不必待因而生（则“果报可离罪福而生”。如是则既与“世间相违”，亦与“自教相违”而“罪福不生果”不能成立）。

二者，论证“罪福能生果报”则有“自教相违”过：

大前提：若诸法各有自性而不空，则果报不应待罪福（善、恶业）为因而生。

小前提：今若许果报待罪福（善、恶业）为因而生（即“从罪福而生果报”）。

结论：则诸法不应各有自性而不空（如是彼宗便有“自教相违”过。亦即执诸法不空，则“罪福能生果报”不能成立）。

三者，论证总结外人无“不空的罪福之法”：

大前提：外人若执诸法不空而有“罪福之法”者，则彼“罪福之法”或能生果报，或不能生果报，非余。

小前提：前已证得“罪福之法”能生果及不能生果俱不

成立(若能生果报,则诸法不得不空,而彼有“自教相违”过;若不生果报,则果报不必待罪福为因而生,有“世间及自教相违”过。故二者外人皆所不许)。

结论:故知外人若执诸法不空,则彼“罪福之法”(即“善、恶业”)不应有。

如是经两组论证,则外人若执诸法有实自性而不空,则既无“罪福之法”(善、恶业),亦无“作罪者”(作恶业之人),亦无“作福者”(作善业之人)。于是反复论证,彼若执诸法实有而不空,则罪福的人与法俱不可得,彼之“罪福因果”便遭彻底遮破,故青目作结言:“汝先说诸法不空,是事不然。”

## 丁二、无世俗诸法

【颂文】汝破一切法,诸因缘空义,  
则破于世俗,诸余所有法。  
若破于空义,即应无所作;  
无作而有作,不作名作者。  
若有决定性,世间种种相,  
则不生不灭,常住而不坏<sup>①</sup>。

【释文】复次,汝若破众因缘法第一空义者,则破一切世俗法。

何以故?若破空义,则一切果皆无作无因,又不作而作,又一切作者不应有所作,又离作者应有业,有果报,有受者,但是事皆不然,是故不应破空。

复次,若诸法有定性,则世间种种相、天、人、畜生、万物皆不生、不灭、常住不坏。何以故?有实性不可变异故。而现见万物各有变异相、生灭变易,是故不应有定性。

【疏义】于(丙二)“还破外人无因果罪福过”中,上文已破其“无罪福因果”,今则破其“无世俗诸法”。此有三颂:初颂总破,后颂别破。疏义如下:

(一)总破外人无世俗诸法:颂云:“汝破一切法(之)诸因缘空义,则破于世俗诸余所有法。”青目释言:“汝若破众因缘法第一空义者,则破一切世俗法。”龙树论主于一切法建立“众因缘法第一空义”(按:此即前文颂所言“众因缘生法,我说即是空,亦为是假名,亦是中道义”的“中道空义”)。又颂所谓:“以有空义故(指‘众因缘法第一中道空义’,假不碍空、空不碍假的空义),一切法得成;若无空义故,一切则不成。”(本品的第十四颂)故知外人执“一切法实有自性而不空”,则破坏一切世间法及出世间法,以“若无空义故,一切则不成。”所以颂云:“汝破诸因缘空义,则破世俗诸法。”

(二)别破外人无世俗诸法:此有二颂:初颂明无世俗人法之体;次颂明失世俗万物之相。

1. 明无世俗人法之体:颂云:“若破于空义,则应无所作,无作而有作,不作名作者。”青目释文:“若破空义,则一切果皆无作无因,又不作而作,又一切作者不应有所作,又离作者应有业、有果报、有受者,但是事皆不然,是故不应破空。”颂文列出“若破空义”则有三过:一者,无所作法;二者,无作者而有作法;三者,有作者而无作法。

其一,无所作法:即颂所谓“若破于空义,则应无所作”,释文所谓“一切果皆无作无因”。可成论式:

大前提:若一切所作的果法是有(存在),则彼法有果有缘而缘生性空。



小前提：彼执诸法有实自性而非缘生性空。

结论：故知无有所作的果法（即所作法不存在）。

其二，无作者而有作法：此即颂文所谓“若破于空义，无作而有作”。亦即青目释文所谓“不作而作”及“离作者应有业、有果报、有受者”。所以者何？外人执诸法有定实自性，故虽无作者而仍然可有无变异的所作诸法，如是构成“无作而有作”（即没有作者而可有作法）的矛盾，于是可推演而成“无作者而可作诸罪福善恶业”、“无作者而可有果报”、“无作者而可有受者”等等不合理的矛盾现象。可成论式：

大前提：若“无作者即无善恶业、无果报、无受者”，则“作者”必须与“善恶业”、“果报”及“受者”有缘起相因待的关系。

小前提：彼执诸法不空，则诸法无缘起相因待的关系。

结论：故知彼执诸法不空，则“无作者而可有罪福善恶业、果报及受者等”。

其三，有作者而无作法：此即颂文所谓“若破于空义，不作名作者”。亦即青目释文所谓“一切作者不应有所作（之法）”。可成论式：

大前提：若“有作者即有作法”者，则“作法应无自性而唯与作者相因待而有”。

小前提：今彼执诸法实有自性而不空，则“作法亦应有自性而不与作者相因待而有”。

结论：故知若彼执诸法不空，则彼“有作者而可无作法”。

其四，结“外人不应破空执有”：如是外人执诸法不空

而实有自性，则于世间法中，“无有所作之法”、“无作者而可有作法”、“有作者可无作法”等等不合理的现象。世间实际经验、事实皆无此等现象，故彼执非理，故青目结言：“是事皆不然，是故不应破空。”可成论式：

大前提：若彼执诸法不空，则“无有所作之法”、“无作者而可有作法”、“有作者而可无作法”。

小前提：世间事实不应有“无有所作之法”、“无作者而可有作法”、“有作者而可无作法”等事。

结论：故知彼不应执诸法不空（即“不应破空”）。

2. 明失世俗万物之相：颂云：“若有决定性，世间种种相，则不生、不灭、常住而不坏。”（梵本作：“若自性有者，诸趣应不生、不灭而常有，远离种种相。”见注⑦）青目释文：“若诸法有定性，则世间种种相（如）天、人、畜生，（乃至）万物皆不生、不灭、常住不坏。何以故？有实性不可变异故。”此明外执“诸法非空”，则世间诸趣（如天趣、人趣、畜生趣等）乃至万物皆失去“生相”、“灭相”、“不常住相”等种种表征（如生、住、异、灭等有为四相）。何以故？不空而实有自性者则无有变异故。可成论式：

大前提：世间万物若有生、灭诸相，非常住不坏，则彼等必是缘生性空而有变异。

小前提：今彼外人执诸法有实自性而不空，则无有变异。

结论：故知彼执诸法不空，则世间万物皆无生、无灭，而常住不变。

但世间真实并不如是，如青目所言：“而现见万物各有变异相、生灭变易，是故不应有定（实自）性。”可成论式：

大前提：若诸法不空，定有自性，则世间万物无有生、灭等种种变异之相。

小前提：世间事物、现见万物皆有生、灭等种种变异之相。

结论：故知“诸法不空、定有自性”不得成立（故外人应舍“破空”的妄执）。

### 乙三、结成佛法

【颂文】若无有空者，未得不应得，  
亦无断烦恼，亦无苦尽事。  
是故经中说，若见因缘法，  
则为能见佛，见苦集灭道。

【释文】复次，若无有空法者，则世间、出世间所有功德，未得者皆不应得，亦不应有断烦恼者，亦无苦尽。何以故？以性定故。

若人见一切法从众缘生，是人则能见佛法身，增益智慧，能见四圣谛苦、集、灭、道，见四圣谛得四果，灭诸苦恼，是故不应破空义。若破空义，则破因缘法。破因缘法，则破三宝。若破三宝，则为自破。

【疏义】本品结构分两大部分：（甲一）叙外人难空以立有（即外人难论主立空则无三宝、四谛、罪福因果，乃至一切世间诸法），（甲二）破外执反责以显空（即论主彰显空的正义，以见有空义则一切法得成，无空义则一切法不成；如是反还诸过于外人，论证外人执有，才有无三宝、四谛、罪福因果，乃至无一切世间诸法）。于（甲二）“破外执反责以显空”中，共分三段，前述已交代（乙一）“显示空义”及（乙

二)“遮破妄有”。今是(乙三)“结成佛法”，为全品的总结。此中共有二颂：前颂诫令舍弃一切有所得的定实自性；后颂明见因缘的各种义利而加劝学。

(一)诫令舍弃定性有执：颂云：“若无有空者，未得不应得，亦无断烦恼，亦无苦尽事。”青目释言：“若无有空法者(而诸法有定实的自性)，则世间、出世间所有功德，(其)未得者皆不应得，亦不应有断烦恼者，亦无苦尽。何以故？以性定故。”此以一颂总结外人“不知空义，执诸法有定实自性”的主要过失，以证明“定性有执”应予舍弃。何则，若诸法有实自性而不空，则一切决定而无所变异，如是则“一切法不成”，举其大者有三：

1. 未得不应得：世间功德，如十善生天，利乐有情，固不可得；出世间功德，如证得四向四果，更不可得，一切决定而无所变异故。论式大致如前，今不赘列。

2. 烦恼不可断：若法不空，一切决定无有变异，则烦恼亦有自性而不可转变；既决定不变，如何有断除的可能？如是“集谛”烦恼，以前未断，则虽精进勤修，亦永远不能得断。

3. 苦果不可尽：若法不空，决定有性，则烦恼不可断，修道不可得，则于“四圣谛”中，“苦”果不可尽，“灭谛”不可证，唯有永远沉沦生死，出离无期(严格地说，生死沉沦亦不能得，无变异故)。

如是外人执诸法实有而不空，则宇宙僵化，人生僵化，与现实及理想全不相应，故实舍离。

(二)勤学缘起，得大义利：颂文：“是故经中说，若见因缘法，则为能见佛，见苦集灭道。”青目释言：“若人见一切

法从众缘生，是人则能见佛法身，增益智慧，能见四圣谛（之）苦、集、灭、道，见四圣谛得四果，灭诸苦恼。是故不应破空义。”<sup>②</sup>

此颂引经作结。吉藏谓论主所引的是《涅槃经》，彼经云：“见缘起为见法；见法为见佛，见佛（为）见佛性。”<sup>③</sup>印顺则认为引用《阿含经》，而《大集经》及其他经典亦有“见缘起即见法，见法即见佛”的说法<sup>④</sup>。

论主依所引用的经典作证，阐述“若见因缘法”（意谓：若能体会“一切法从众缘生”的理趣，此即“缘生性空”之理，不再计执诸法有实自性），则有两大义利：一者，能见佛；二者，能见苦、集、灭、道四圣法。前者是“见人的义利”，后者是“见法的义利”，故当学缘起。分别阐述如下：

1. 若见因缘法，则为能见佛：此指若能体会一切法缘生性空，则能见佛法身，增益智慧。此间所谓“见佛法身”，实应包括佛的三身（即法身、报身、应身）。三身皆以“寂灭的诸法实相”为体，如前《观如来品》所谓“如来所有性，即是世间性（即世间缘起法的寂灭性），如来无有性（无实不空的‘自性’），世间亦无性（即亦无‘自性’）。”可见佛之三身，亦即是世间一切法的缘起毕竟空的“寂灭性”（戏论俱灭、无相、无分别的缘起“诸法实相”）；亦可见：体会一切法缘生性空，即能证入如来三身的毕竟寂灭的“诸法实相”（即“诸法空性”）。所以《金刚经》说：“若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来（按：此‘如来’亦当指佛法身的‘诸法空性’）。”又云：“凡所有相，皆是虚妄，若见诸相非相（不执诸相有实自性），即见如来。”论主此间所谓“若见因缘法，则为能见佛”者，亦当与《金刚般若经》的旨趣相

通,所见的不应单指如来的三十二相、八十种好为言,宜应兼见“诸法实相”<sup>⑤</sup>。

2. 若见因缘法,见苦集灭道:前已证见若执诸法有实自性而不空,不能体会诸法缘生之理,则不能见苦,不能断集,不能证灭,不能修道。故欲要见苦、断集、证灭、修道,则以体会诸法缘生之理为首要的必需条件。若满足此首要条件而依“中道正观”渐次修行(这就是“八不中道”的“缘起观”,宜参考《观因缘品》及《观法品》),观察缘起的苦、集毕竟空无自性。此“缘起观”的自身,便是“道谛”。依道修行,终能证入“寂灭的空性”,此所谓“心行言语断”的“诸法实相”。如是总摄苦、集、灭、道的“四谛要义”,因此颂言:“若见因缘法,(则)见苦、集、灭、道(的四谛)。”即是此义。

青目更作进一步的推演:若依“缘起观”修道,终能见苦、集、灭、道的“四圣谛”,如是经过见苦、断集、证灭、修道的历程,终能证得预流向、预流果、一来向、一来果、不还向、不还果、阿罗汉向、阿罗汉果等“四向”、“四果”,把生命升进于“八贤圣”的境界。进一步推演,行者亦当能灭诸苦恼,得无上正等正觉,亦即得“大涅槃”、“大菩提”的佛果。所以印顺为本《观四谛品》作总结云:“体悟缘起,四谛无不能见、能行。《心经》说‘无(实自性的)苦、集、灭、道。’又说:‘无(实自性的)智亦无(实自性的果)得。’这也是指无自性说的。因为如此,‘三世诸佛,依般若波罗密多故,得阿耨多罗三藐三菩提’,即(佛果亦)是因空相应的观行而成。《般若经》也说:‘一切法不空,无道(亦)无果。’(又说)‘一切法空,能动能出。’所以本品的归结,是见缘起法的真



相,才有生死可了,涅槃可得,佛道可成。”<sup>⑥</sup>为要响应在本品之初外人执有破空对论主的邪难,故青目释论作总结言:“……是故不应破空义。若破空义,则破因缘法。破因缘法,则破三宝。若破三宝,则为自破。”

## 【注释】

①依《藏要》所校,番、梵等六本作《观圣谛品》。梵文作 *Āryasatya-parikṣā*。但 Kenneth K. Inada 的英译仍依汉译文义,作 Examination of the Four-fold Noble Truth。

②见求那跋陀罗所译的《杂阿含经》,卷十五,第三八四经。今载《大正藏》卷二,页 104。

③印顺《中观论颂讲记》,页 328。

④清辨《般若灯论释》卷第十四。《大正藏》卷三十,页 124。

⑤同见注③,页 330。

⑥依《藏要》所校,此二句在番、梵二本作“遍知与断弃,修习及现证”。

⑦依《藏要》所校,此二句在番、梵二本作“无果则无住,亦复无趣入”。

⑧依《藏要》所校,“一切世间”一词,在《无畏论》作“诸趣”。彼论前文有释云:“趣是有情世间及行世间。”又月称释云:“一切内外物。”

⑨“四果”中的初果“预流果”,音译为“须陀洹”(srotāpanna),指已断三界的分别烦恼,而能参与圣者之流(类别)。二果“一来果”,音译为“斯陀含”(sakṛdāgāmi),指已断除欲界九品中的前六品的俱生烦恼,于人、天往还一次即可

证得“阿罗汉果”。三果“不还果”，音译为“阿那含”(anāgāmi)指已断尽欲界九品中最后三品的俱生烦恼(按：前六品已于第二果断)，故不再返至欲界受生。四果“阿罗汉”(arhat)是音译，意译或名“应供”，或名“应无学”，因为证得此果者，都已断尽欲界、色界、无色界的一切分别及俱生的烦恼，而证入涅槃，具备应断(一切烦恼)、应供(接受人天最上供养)及应不受(不再于三界受生)三义。

⑩印顺言：“论主说‘一切皆空，无生无灭’，是以闻、思、修(三)慧及无漏智观察诸法的真实自性不可得、生灭的自性不可得。从自性不可得中，悟入一切法空。这是胜义谛的观察。(但)在世俗谛中，虽没有自性，没有自性生灭，而假名的‘缘起生灭’(还)是宛然而有的。(外人，如有部)实有论者(不解龙树论主的所说‘空’义，所以)心目中的‘空’(误解)是一切无所有，生不可得，灭也没有。这是(由于)对‘空’义的认识不够，所以作如此诘难。”同见注③，页332。

⑪“四向”：初向是“预流向”，修行者入“见道位”时，初见四圣谛之理，跟着便会证得“预流果”，因而得“预流向”(srotāpatti-pratipannaka)之名，亦名“初果向”，趣向于初果故。二向是“一来向”(sakṛdāgāmi-pratipannaka)，趣向于“一来果”故，亦名“二果向”。三向是“不还向”(anāgāmi-pratipannaka)，趣向于“不还果”故，亦名“三果向”。四向是“阿罗汉向”(arhat-pratipannaka)，趣向于“阿罗汉果”故，亦名“四果向”。

⑫依《藏要》所校，番、梵二本于前颂无“空”字，以“空法”二字配属于上颂，前后相连可读成“如是说空，则破三宝，坏因果……”又《无畏论》及佛护释论所牒颂文，于前颂亦无“空”字，但以此颂的“空法”配合来读。今译取意，故前颂与本颂皆

有“空”字。

⑬依《藏要》所校，番、梵二本把“答曰”二字作为颂文的一部分。

⑭依《藏要》所校，“空因缘”一词，番、梵二本作“空之所为”。故不能知“空、空因缘、空义”三者，K. K. Inada 依梵本的英译作 the real purpose of śūnyatā, its nature and meaning, 即不知“空之所为”、“空相”及“空义”，与青目释文的“空相”、“以何因缘说空”及“空义”内容相同而次序相异。

⑮依《藏要》所校，月称释云：“汝自颠倒增益，以无为空，故有此难……”

⑯印顺释言：“为什么要说空？佛为众生说空法，是有因缘的……（如）《（大）智度论》说：‘如来住二谛中，为众生说法：为着有众生，故说空；为着空众生，故说有。’众生迷空、执有，流转生死，要令众生离邪因、无因、断、常、一、异等一切见，体现诸法的空寂，得大解脱，佛才宣说空义。”见《中观论颂讲记》，页 336。

⑰见《中观论疏》卷第十本。《大正藏》卷四二，页 150。

⑱依《藏要》校勘，“分别于二谛”句，于番、梵二本作“二谛之分别”。前后二句读作“若人不能知二谛之分别”。故 K. K. Inada 英译作：Those who do not know the distinction between the two truths……

⑲依《藏要》所校，番、梵二本云：“不依于假名，不能说胜义。”与释文相顺。

⑳依《藏要》所校，《无畏论》意谓：“世间颠倒，不知诸法自体空故，乃见诸法有生，此于幻惑中为实。”

㉑依《藏要》所校，《无畏论》意谓：“诸圣者无倒念故，见诸法无生，是胜义中实。”

②②依《藏要》所校，此二句于《无畏论》原在释文之初。

②③依《藏要》所校，“而有二谛”句，于《无畏论》作“而须施設二谛”。

②④同见注①⑦。

②⑤于“世俗谛”中，亦许“因果、缘起法理”为真实，如吉藏《中观论疏》云：“问：（世）俗（谛中）有于情为实，亦有法体实耶？答：就（世）俗（谛）之中，亦有‘因果’不可差异，故名为实，但望第一义（谛）皆是妄，谓皆不实。”同见注①⑦。

②⑥同见注①⑦。

②⑦有关“二谛”的意义，原始佛教的《阿含经》并没有明确的提及。而小乘、大乘对“二谛”的阐释，亦有差别。于小乘教中，可参考《大毗婆沙论》卷七十七、《成实论》卷十一、《俱舍论》卷二十二。于大乘教中，除此《中论》外，亦可参考《涅槃经·圣行品》等。又大乘释“二谛”中，吉藏于所著《中观论疏》、《大乘玄论》及《二谛章》中，分别论述“于教二谛”（依印顺解：佛以名言为媒介，詮显此是世俗谛，彼是第一义谛，这种对机说法，名为“教二谛”。佛依凡夫心、名言境所说的是世俗谛，依圣者心胜义理所说的是第一义谛。彼名为“依二谛”。）及“四重二谛”诸说；而唯识宗的《成唯识论》亦依《瑜伽师地论》，把“二谛”亦开成四重，但内容与吉藏不同。此外，天台宗的智顗著《法华玄义》，就化法四教、三种被接，判立“七种二谛”（依印顺言，二谛又有二：一、以凡圣分别，称情事二谛，凡情事为世俗谛，圣智事为第一义谛。二、圣者也有二谛，称理事二谛，缘起幻有是世俗谛，幻性本空是第一义谛。俱见《中观论颂讲记》页342）。如是等等诸说，读者可自参考。

②⑧同见注①⑦，页151。

②⑨同见注②⑧。又“世俗谛”有两种言说：一者是表世俗瓶

衣等执为实有的“说世俗中言(说)”;二者是表“第一义谛”的“以言言于无言”。今圣者以“世俗谛”以表“第一义谛”的言语正是第二种言语。如吉藏于《中观论疏》所云:“一切言(语)皆是世俗(谛),因世俗(谛语)言得无言(的第一义谛)。故以‘无言(之)言’为‘世俗(谛)’,‘言(之)无言’为‘第一义(谛)’也。问:有几种言耶?答:有二种言:一者,‘说世俗中言’,如瓶、衣等(言)……二者,‘以言言于无言’,即为‘第一义谛’立名为‘第一义(谛)’的语言,因此‘言’欲显‘无言’,若不言于‘无言’,众生何由识理‘无言’(之第一义谛)耶?”同见前注。

③⑩依《藏要》所校番、梵二本,下二句前后互倒,即先举“不善捉毒蛇”,后举“不善咒术”为喻,与释文相顺。

③⑪同见注②⑧。

③⑫依青目所释及番、梵二颂本,乃至清辨《般若证论释》,颂文所举都分作二喻。故 K. K. Inada 依梵文译作:It is like a badly seized snake or a wrongly executed incantation。但印顺则把它合为一喻云:“如印度捉毒蛇,善用咒术的人,利用咒术的力量,迷惑住蛇,不费力地就捉到了。蛇很驯良地听捉蛇者玩弄。……‘如不善咒术,不善捉毒蛇’,不但蛇不会被捉住,捉到了也会被蛇咬死的。”见《中观论颂讲记》页 344。

③⑬见《大正藏》卷三十,页 125。

③⑭同见注②⑧。

③⑮依《藏要》所校番、梵二本,本颂则云:“当欲作过失,空皆不成故;汝说空能断,于我则不成。”但《无畏论》所牒本颂,则大同今译。

③⑯同见注②⑧。

③⑰此论式推演的意思是:若有事物是“不空”的,那么它一定是“有实自性”了。“有实自性”是不待缘生、不起变化的,没

有生灭的。经验告诉我们：一切“不待缘生、不起变化、没有生灭”的东西是不会成就出现而被我们所认知的。由此推得“若法是不空，则不得成就”的结论。而“若法是不空，则不得成就”这判断命题，又必然地涵蕴着“若法得成就，彼必然是空”这个判断命题，此即颂文“以有空义故，一切法得成”的语意所在。

③⑧同见注②⑧。

③⑨依《藏要》所校，“有性”一词，于番、梵二本作“自性有”。此与下释，文意相顺。

④⑩依《藏要》所校，《无畏论》所牒颂文，下接次颂而为一

段。

④⑪依《藏要》所校，此句于番、梵二本作“生灭及于果”。所以 K. K. Inada 依梵本把本颂译作英文：You will then destroy (all notions of) cause, effect, doer, means of doing, doing, origination, extinction, and fruit (of action).

④⑫同见注②⑧。

④⑬同见注②⑧。

④⑭依《藏要》所校，吉藏《中观论疏》卷一与卷三凡三处引此句，皆作“因缘所生法”（按：但吉藏《中观论疏》卷第十本。《大正藏》卷四二，页 152，所牒本句，则仍用“众因缘生法”文字）。

又下句（即“我说即是空”）的末字原刻作“无”（即“我说即是无”）。今依番、梵二本及释文改。

④⑮依《藏要》所校，此句于番、梵二本作“即此是中道”，结上文也。但月称释云：“缘起法不自生为空，即此空离二边为中道。”

④⑯依《藏要》所校，《无畏论》于牒颂文之后，次云：“随物是



有，即是缘起，即是依缘假设，是故无法非缘起，亦无法非空。”

④⑦吉藏《中观论疏》卷第十本言：“问：论主引何处经偈？答：是《华首经》佛自说之，故称‘我说即是空’也。”见《大正藏》卷四二，页152。

印顺说，见《中观论颂讲记》，页349。按：《华首经》亦名《华手经》，凡十卷，姚秦·鸠摩罗什所译，收于《大正藏》卷十六。《胜义空经》，全一卷，宋·施护译，收于《大正藏》卷十五。按：如《胜义空经》载：“佛告诸苾刍言：……复有正法，名胜义空。”此是“我说即是空”所据，非谓全颂皆是佛说。

④⑧此颂为《中论》界定“空”义的最重要、最常为学者所引用、影响力最大的一首颂文（天台宗依之成立“三谛圆融”说。此颂，日本中观学名家梶山雄一依梵本译成现在语言：“我们说依存性（缘起）是空性。这空性是假名，与中道是同一事。”（见梶山雄一著，吴汝钧译的《印度中观哲学》页178。原名《空の论理》）

而 K. K. Inada 的英译作：We declare that whatever is relational origination is śūnyatā, It is a provisional name (i. e., thought construction) for the mutuality (of being) and, indeed, it is the middle path.

④⑨牟宗三先生云：“如果以‘缘生’为大前提，就缘生之为缘生而不增不减，则由‘缘生’即可分析地至那‘缘起性空’一通则，而‘缘起性空’一语本身亦是分析语。由‘缘生’分析地即可知‘无自性’，由‘无自性’分析地即可知‘缘生’。‘缘生无性’非综合语。”（见《中论之观法与八不》一文，收《现代佛教学术丛刊·中观思想论集》页245。）既然“缘生”、“无自性”、“空”三词结合时（即“缘生无自性”、“缘起性空”、“无自性故空”）都非综合语，而彼此可以互相分析而得，故方便说：“缘

生”、“无自性”及“空”是同义词名。

⑤⑩同见前注，页250—251。

⑤⑪同见前注。

⑤⑫依吉藏解，“因缘所生法”，此牒“世俗谛”（即俗谛）。“我说即是空”，此明“第一义谛”（即真谛）。“亦为是假名”，释上面的“世俗谛”与“第一义谛”并是假设。如是“第一义谛”之“空”是“假空”；“世俗谛”之“有”是“假有”。如是“假有不住于自性之有。故有而非实有”，“假空不住于自性之空，故空非实空”，“非实空、非实有，即是中道”。所以依“三论宗”义，此颂仍是说“二谛”义，未立“三谛”义。同见注④⑦。

⑤⑬同见注④⑨。

又印顺不同意天台宗的“三谛”说。因为天台发挥“三谛”论，第一，有违明文（《中论》明言“诸佛依二谛，为众生说法”，未倡说“三谛”）。第二，有违颂义（论中两颂，意义是一贯的，后颂以“无不是空者”作归结，而并非说“一切法即空、即假、即中”。（《中观论颂讲记》页353）

按：牟先生超越于《中论》内部结构而探索“中观学”的思想精神，故判定“三谛”说与“二谛”说不相违。印顺则纯就疏解《中论》中的本颂义立言，故不赞成“三谛”之说。

⑤⑭同见注④⑦。

⑤⑮吉藏又把本颂作“三是”解释。如《中观论疏》云：“依长行就‘三是’义释者：‘因缘所生法’，大小乘人同知诸法从因缘生。‘我说即是空’下，第二明‘因缘是三是义’……一、因缘生法是毕竟空，所以然者，若有自性，则不从因缘，即从因缘生，即是无自性，所以‘是空’。‘亦为是假名’者，示第二是，明因缘生法亦是假名。所以称假者，前明因缘生法，我说是空，然因缘既无不有今亦不空，非空非有，不知何以目之，故‘假名’

说有，亦‘假名’说空。‘亦是中道义’者，示第三是，明因缘生法亦是中道。因缘生法无有自性故空，所以非有。既其非有，亦复非空，非有非空，故名‘中道’。然小乘之人不知‘三是’，即有‘三失’，谓：失空、失假、失中。若（外人）执诸法自性者，亦不识因缘，故有四失。”同见注④⑦。

按：可见把本颂作“一主语”解（即“缘生法即是空，即是假，即是中”，主语皆是“法”）及作“三是”解，不始于天台宗，实始于三论宗的吉藏，而天台把“三是”发展为“三谛”而已。

⑤⑥吉藏疏言：“即‘未曾有一法，不从因缘生’，亦未曾有一法，不是空、不是假、不是中。今略举一（说）耳。”同见注④⑦。

⑤⑦依《藏要》所校，番、梵二本颂云：“若由自性有，何者复成集，以是损坏空，而集亦非有。”

⑤⑧依《藏要》所校，此句于番、梵二本作“道若有定性”。

⑤⑨依《藏要》所校，此句于番、梵二本作“意欲何所得”。

⑥⑩依《藏要》所校，此二句在《无畏论》云：“若一切趣不空者，则无生灭。”

⑥⑪依《藏要》所校，此句于《无畏论》作“不可修习而成”。

⑥⑫吉藏再加阐疏云：“（佛家大乘义，一切法空，都无实自性可得。）无所得，无定（实自）性故，（则）未生可得生，不灭（未灭）可得灭。（彼执诸法）有所得，既是定（实自）性，则未生定未生，不可令生，故无生也。既其不可令生，岂得有灭耶？譬如定无，无不可令有。既定有，亦不可令无。故无生灭也。（如是既无生灭，故亦无四谛法）。”同见注④⑦。

⑥⑬见《杂阿含经》。《大正藏》卷二，页2。

⑥⑭依《藏要》所校，番、梵二本颂云：“若由彼自性，非是遍知者，云何能遍知？岂非性常住？”末句反质，今译改文。

⑥⑮依《藏要》所校，此句番、梵二本在颂首作“由执自性

故”，与释文相顺。

⑥⑥依《藏要》所校，番、梵二本以此句为本颂的首句，而本句则作“汝谓性非佛”。

⑥⑦《中观论疏》卷第十本。见《大正藏》卷四二，页153。

⑥⑧依《藏要》所校，“罪福”一词，于番、梵二本作“法非法”。依次所言“罪福”俱同此例。

⑥⑨依《藏要》所校，番、梵二本以本句作“自性无所作”。

⑦⑩吉藏论证彼人无罪福言：“若汝今执一切法有定（实的自）性，（则作恶业的）能杀、所杀及刀杖，各住自性（而）不得（活）动，故无罪（恶业）。（又作善业的能施、所施及工具皆）各住（自）性（而）不得施（的活动），（故）亦无福（善业）也。”同见注⑥⑦。

⑦⑪依《藏要》所校，此颂于番、梵二本作“若自性有者诸趣应不生、不灭而常有，远离种种相”。

⑦⑫清辨云：“是故经说：若见因缘法，是人能见佛，亦见圣谛，能得圣果，灭诸烦恼。”见《般若灯论释》。《大正藏》卷三十，页127。

⑦⑬吉藏云：“《涅槃经》：见缘起为见法；见法为见佛；见佛见佛性。即是今论所引。”见《中观论疏》卷第十本。《大正藏》卷四二，页154。

⑦⑭印顺云：“《阿含经》中（《大集经》中也有）这样说：‘若见因缘法，则为能见佛’；……有的经中说：‘见缘起即见法，见法即见佛。’”见《中观论颂讲记》，页364。

⑦⑮吉藏云：“因缘即寂灭性。寂灭性则施四句，超百非。故《（观）如来品》以寂灭（性）为（佛之）法身。又只（即）丈六（应身）即是法身。……故肇师（僧肇）云：‘岂舍丈六而远求法身？’《涅槃（经）》云：‘吾今此身，即是法身’。”见注⑦⑬。

⑦⑯同见注⑦⑭，页366。

## 观涅槃品第二十五

【提要】如前《观如来品》提要中所述。《中论》前二十一品辩证求“世间法”的“自性”不可得，次四品（自第二十二至二十五品）则辩证“出世间法”的“自性”亦不可得。此次四品中，《观如来品第二十二》明出世间的“圣人”其“自性”实不可得。此《观涅槃品第二十五》则明出世间的无上极法，其“自性”亦不可得。至于中间的《观颠倒品第二十三》是出世间所破的邪惑，《观四谛品第二十四》是出世间能破的正教，如斯“邪惑”、“正教”的“自性”亦不可得<sup>①</sup>。兹从“涅槃涵义”、“本品旨趣”及“本品结构”等三节，略述如后。

（一）涅槃涵义：如吉藏《中观论疏》所说，“涅槃”（nirvāṇa）即是“四圣谛”中的“灭圣谛”。如《杂阿含经》云：“若比丘，于苦圣谛，已知已解；于苦集圣谛，已知已断；于苦灭圣谛，已知已证；于苦灭道迹圣谛，已知已修。如是比丘，名阿罗汉。诸漏已尽，所作已作，离诸重担、逮得己利，尽诸有结（烦恼），正智善解脱。”<sup>②</sup>由此可见“涅槃”应是依“四圣谛教”，修行“道谛”，断“集谛”所说的一切烦恼与业，不再有“苦谛”所说的“世间苦果”，而证入“灭谛”所说的“诸漏已尽、尽诸有结、离诸重担，智善解脱”得“阿罗汉果”的最高存在境界。如《杂阿含经》第四九五经云：“持戒比丘，根本具足，所依具足，心得信乐。得信乐已，心得欢喜、

息、乐、寂静三昧，如实知见、厌离、离欲、解脱；得解脱已，悉能疾得无作涅槃。”<sup>③</sup>如是持戒修行、处寂静正定，如实正知正见“四圣谛”法，见苦、断集、证灭、修道，而能灭断一切情欲贪爱、瞋恚、愚痴，至“我生已尽，梵行已立，所作已作，自知不受后有（不受未来有漏生命）”，名为“涅槃”。

后说派佛教详细分析涅槃为“有余涅槃”（已能得“我生已尽，梵行已立，所作已作，不受后有”的境界，而残余所依的躯体生命依然存在，名“有余涅槃”）及“无余涅槃”（已得“有余涅槃”后，俟残余所依的躯体生命终结时，名“无余涅槃”）。后“瑜伽行派”所依的无著《摄大乘论》再把“涅槃”开成为四，即“自性涅槃”、“有余依涅槃”、“无余依涅槃”及“不住生死涅槃”。“自性涅槃”指一切有情所共有的“真如实体”。“有余依涅槃”与“无余依涅槃”同于部派所说。“不住生死涅槃”是指诸佛由“断除一切烦恼障与所知障”而得证入“自性涅槃”的“真如实体”时，但有“大悲”为缘，不住于“无余依涅槃”，而能显现“三身四智”，利世度生，尽未来际。又由“般若大智”为缘，不滞于“生死流转”，常处“自性清净”的寂静境界，故名“不住生死涅槃”<sup>④</sup>。

龙树所谓“涅槃”，既非部派所言的“二种涅槃”，亦非“瑜伽行派”所言的“四种涅槃”（因为“瑜伽行派”后于龙树而建立故），而是《杂阿含经》所描述的那种“涅槃境界”，亦即是“四圣谛”中的“灭谛”境界。如《中论·观法品》所言：

“内外我我所，尽灭无有故，诸受即为灭，受来则身灭。

业烦恼灭故，名之为解脱，业烦恼非实，入空戏论灭。

诸佛或说我，或说于无我，诸法实相中，无我无非我。

诸法实相者，心行言语断，无生亦无灭，寂灭如



涅槃。”<sup>⑤</sup>

故如龙树所谓“涅槃”者，实指通过戒、定、慧的修行，于定中作如实观，断一切“我执”及“我所执”，现证一切“缘起诸法”非“自性有”、非“自性无”，起“无我无我所如实正智”，离分别心，离言语概念，直观证入“诸法实相”（“缘起法的空性”），于是达至断一切烦恼、断诸业、断戏论的“寂静境界”，名为“涅槃”。

（二）本品旨趣：《中论·观涅槃品》的旨趣，有正反两面：从反面言之，本品旨在遮破“实有论者”之执“涅槃”为“实自性有”，同时遮破“虚无论者”之执“涅槃”为“实自性无”。所以本品以较大的篇幅，破斥“以四句为涅槃”，即遮“涅槃”为“有”、为“无”、为“亦有亦无”、为“非有非无”。亦破斥“以十四种见为涅槃”，即遮“涅槃”为“常”、“无常”、为“亦常亦无常”、为“非常非无常”等。从正面言，本品则旨在显“涅槃”是“离四句”、“绝百非”的一种“心行言语断”，与“诸法实相”相应的离言寂灭境界，亦即是“涅槃之实际及与世间（之实）际，如是二（实）际者，无毫厘差别”的“涅槃即世间”的境界。此境界亦同于《小品般若经》所说“我说涅槃亦如幻如梦。……设复有法过于涅槃，我亦说如幻如梦”<sup>⑥</sup>的如实“无自性空”的境界。

（三）本品结构：本品可分“略观”与“广观”二大部分，简单科判如后：

甲一、略观所证涅槃

乙一、叙外难

乙二、申正宗

甲二、广观所证涅槃

## 乙一、别遮四句

丙一、遮“有、无”是涅槃

丙二、遮“亦有亦无、非有非无”是涅槃

## 乙二、总遮诸见

其中于“申正宗”、“别遮四句”及“总遮诸见”各节之中，亦各分“遮破”与“正显”两面，以契合上述“本品旨趣”中所谓本品有正反两面的涵意，以“遮”表破执，以“显”表正观，随文当作别译。

## 甲一、略观所证涅槃

分二：（乙一）叙外难、（乙二）申正宗

## 乙一、叙外难

【释文】问曰：

【颂文】若一切法空<sup>⑦</sup>，无生无灭者，

何断何所灭，而称为涅槃？

【释文】若一切法空，则无生无灭。无生无灭者，何所断，何所灭，名为涅槃？是故一切法不应空。以诸法不空，故断诸烦恼，灭五阴，名为涅槃。

【疏义】“略观所证涅槃”为本品第一部分，共分三颂。首颂为（乙一）叙外人的邪难。次二颂则为（乙二）申正宗。今为（乙一）。

上半颂“若一切法空，无生无灭者”二句，是牒论主的“空义”。下半颂“何断何所灭，而称为涅槃”二句，则为难破论主的“空义”。难破的理据，如青目释文所谓“若一切法空，则（诸法）无生（亦）无灭。（诸法既）无生无灭者，

(则)何所断,何所灭,名为‘涅槃’?”此可成论式:

大前提:若有涅槃,则必须有可断的烦恼,及可灭的分段生死的五蕴。

小前提:汝谓“一切法空”,则无有可断的烦恼,亦无可灭的分段生死的五蕴。

结论:故知若汝谓“一切法空”,与“无有涅槃”。

外人“叙难”的目的,在救“诸法不空”,如青目释文所述:若“一切法不空”而“自性实有”,则有诸烦恼可断,有分段生死的五蕴可灭。既断诸烦恼,灭彼五蕴,名为得“般涅槃”(按:“般涅槃”parinirvāṇa 是完全寂灭义)。

## 乙二、申正宗

分二:(丙一)遮破、(丙二)正显

### 丙一、遮破

【释文】答曰:

【颂文】若诸法不空,则无生无灭,

何断何所灭,而称为涅槃?

【释文】若一切世间不空,则无生无灭,何所断,何所灭,而名为涅槃?是故有无二门,非至涅槃<sup>⑧</sup>。

【疏义】于“申正宗”中,共有两颂,前一颂为“遮破外人以诸法自性实有故有涅槃”,后一颂为“正显‘二无’、‘四不’始为涅槃”。今为“遮破”初颂。

上半颂“若诸法不空,则无生无灭”二句,为牒外人所执“诸法实有自性而不空,因而诸法则不生亦不灭”。下半颂“何断何所灭,而称为涅槃”二句,则为正破外所执“诸法

不空，而有涅槃”。其理据如青目释文所言：“若一切世间（诸法）不空，则无生（亦）无灭，何所断，何所灭，而名为‘涅槃’？”可成论式如下：

大前提：若有涅槃，则诸烦恼当可断，彼分段生死的五蕴当可灭。

小前提：汝执“诸法实有自性而不空”，则“诸烦恼当不可断”，“彼分段生死的五蕴不可灭”（各有自性而不变故）。

结论：故知“若诸法实有自性而不空，则无有涅槃”。

论主“遮故”的目的，在显示“若一切法是实自性有，或实自性无，则涅槃不成”。亦即青目所谓“故有无二门，非至涅槃”。按：上（乙一、叙外难）中“若一切法空，无生无灭者，何断何所灭，而称为涅槃”者，实不能正破龙树“空义”，因为龙树所谓“诸法毕竟空”，非是“虚无所有”的“自性实无”之“空”，而是“缘起无自性中道之空”，其义于《观四谛品》已详明之。所执“一切法虚无所有”的“恶取空”者，当知亦无“涅槃”。所以青目有“故（实）有（实）无二门，非至涅槃”的按语。

## 丙二、正显

【释文】所名涅槃者：

【颂文】无得亦无至<sup>⑨</sup>，不断亦不常，

不生亦不灭，是说名涅槃。

【释文】无得者：于行于果无所得；无至者，无处可至。不断者：五阴先来毕竟空故，得道入无余涅槃时，亦无所断。不常者：若有法可得分别者，则名为常，涅槃寂灭，无法可分别故，不名为常。生灭亦尔。如是相者，名为涅槃。

【疏义】于“略观所证涅槃”的“申正宗”中，前已明“遮破”，今颂则为“正显”，即依“二无、四不”之相，以显“涅槃”的理体。颂文首句“无得亦无至”，明涅槃“二无”之相；颂文第二、三句“不断亦不常，不生亦不灭”，明涅槃“四不”之相。如此即“二无、四不”之相，名为“涅槃”，由颂文末句“是说名涅槃”予以表示。今依青目释文，明“二无”、“四不”之相如下：

（一）“二无”之相：“无得”与“无至”是“涅槃”之相：

1. “无得”：于修行“道谛”的过程中，并无“有实自性”的“正见”、“正思维”、“正语”、“正业”、“正命”、“正精进”、“正念”、“正定”可得。于证“灭谛”的“涅槃果”时，亦无“实自性”的果法可得。

2. “无至”：证“涅槃”时，实无所至的“自性”空间处所。但校现存的藏本及梵本，“无至”应所“无舍”<sup>⑩</sup>，即并无“实自性”的“烦恼”与“分段生死的五蕴”可舍。

（二）“四不”之相：“不断”、“不常”、“不生”、“不灭”亦是“涅槃”之相。

1. “不断”：修行者所依的“分段生死的五蕴”本来就是“毕竟空”而无实“自性”者，故证入“无余涅槃”时，虽“不受后有”，再不以“分段生死的五蕴”为依，但彼“五蕴”既无“自性”，故不能说有实“自性”的“五蕴”可断。

2. “不常”：有分别才有“常”、“断”之分。今证入“涅槃”时，是“心行言语断”的“无分别”境界，故不能说“涅槃”是“常”。

3. “不生”：有分别才有“生”、“灭”之分。“涅槃”是“无分别”境界，故不能说“涅槃”有“生”。

4. “不灭”：“涅槃”无有分别，故不能说“涅槃”有“灭”。

(三)得名：“涅槃”既是“心行处灭”、“言语道断”的境界，故本不可说（按：依涅槃本不可以“名言”说，故僧肇者《涅槃无名论》<sup>⑩</sup>）。今强以“世俗谛”的“假名”说之，所以只可以运用“遮诠”、“双遣”的方法，以“二无”、“四不”之相来显示“涅槃”，犹如“缘起空性”本不可说，故以“八不中道”以正显之。

## 甲二、广观所证涅槃

分二：（乙一）别遮四句、（乙二）总遮诸见

### 乙一、别遮四句

分二：（丙一）遮“有、无”是涅槃、（丙二）遮“亦有亦无、非有非无”是涅槃

### 丙一、遮“有、无”是涅槃

分二：（丁一）遮破、（丁二）正显

### 丁一、遮破

分二：（戊一）遮有、（戊二）遮无

### 戊一、遮有

【释文】复次，经说涅槃非有、非无、非有无、非非有非非无，一切法不受，内寂名涅槃。何以故？

【颂文】涅槃不名有，有则老死相，

终无有有法，离于老死相。



若涅槃是有，涅槃即有为，  
终无有一法，而是无为者。  
若涅槃是有，云何名无受<sup>⑩</sup>？  
无有不从受，而名为法者。

【释文】眼见一切万物皆生灭故，是老死相，涅槃若有，则应有老死相。但是事不然，是故涅槃不名有。又不见离生、灭、死别有定法。若涅槃是有，即应有生、灭、老、死相，以离老死相，故名为涅槃。

复次，涅槃非是有。何以故？一切万物从众缘生皆是有为，无有一法名为无为者。虽“常法”假名无为，以理推之，无常法尚不有，何况“常法”不可见、不可得者？

复次，若谓涅槃是有法者，经则不应说无受是涅槃。何以故？无有法不受而有，是故涅槃非有。

【疏义】前(甲一)已作“略观所证涅槃”，明辨“涅槃”非实“自性有”，亦非实“自性无”。“涅槃”本不可说，唯依“无得、无至(无舍)、不断、不常、不生、不灭”的“二无”、“四不”之相，假名说为“涅槃”。今(甲二)则更“广观所证涅槃”。此中分二：(乙一)别遮四句、(乙二)总遮诸见。于“别遮四句”中又再分二：(丙一)以七颂遮“有、无”是涅槃，(丙一)以十颂遮“亦有亦无、非有非无”是涅槃。于“遮有无是涅槃”中，三颂遮有〔即(丁一)“遮破”中的(戊一)“遮有”〕，二颂遮无〔即(丁一)“遮破”中的(戊二)“遮无”〕，二颂正显〔即(丁二)“正显”〕。今是(戊一)“遮有”。未遮之前，青目释文先引经证“涅槃”唯是内心寂静境界。外在言之，非有、非无、非是有无，非非有非非无，一切法不依取执受境界，故依此别遮四句。此中初一颂作“老死相破”，次一颂作“有为破”，后一颂作“有受破”。

(一)老死相破:依吉藏《中观论疏》,此可以针对外道执“三有为涅槃”破。即“檀提婆罗门”执于此欲界身即是涅槃,不需更灭;“阿罗汉”执色界“无想天”或“无想定”为“涅槃”;“丛头蓝弗”执无色界中的“非想非非想天”或“非想非非想定”为涅槃<sup>⑬</sup>。

遮彼执“欲界、色界、无色界”的“三有为涅槃”中,首句“涅槃不名有”是“正遮三有是涅槃”;次三句“有则老死相,终无有有法离于老死相”则是明申遮的理据,意即青目所谓“(于三有中)眼见一切万物皆有生灭故(知有)老死相;涅槃若是(三)有,则(亦)应有老死相,但是事不然,是故涅槃不名(三)有。……”可成论式:

大前提:若法是涅槃,则离生、灭、老死相。

小前提:“三有”诸法皆有生、灭、老死诸相。

结论:故知“三有”不是涅槃(即颂文所谓“涅槃不名有”)。

(二)有为破:外道执“三有是涅槃”,则“三有”有生、灭、老、死诸相,固然如是的“实有”是“有为法”,即小乘诸派,如萨婆多部“实有论者”之执“无为涅槃”是常、是善本自有之,断烦恼后而得起者,“涅槃”既是实有所得,故亦应成“有为法”,非是“无为法”,故今以“有为”破之。

前半颂“若涅槃是有,涅槃即有为”为正破;后半颂“终无有一法,而是无为者”是补释。如青目释言:“(若)一切万物(是有,则)从缘生,皆是有为法,无有一法名为无为法者。”今执(涅槃是有),故“涅槃亦成有为法”,彼既不许,故“涅槃非实有”。可成论式:

大前提:若是涅槃,则是“无为法”。

小前提：若涅槃是有，则成为“有为法”而非“无为法”。

结论：故知若执“涅槃是有”，则“汝之涅槃”不成涅槃。

又依青目阐释，“无常的有为法”尚且非是“自性实有”，何况“假名为常法的涅槃”，既不可见，亦不可得，如何可是“自性实有”。所以执“涅槃是自性实有”者，实不应理。

（三）有受破：又一切被认为“实有自性”之法，于心中必有所“依取、执受”，而大小乘共许“涅槃”是无“依取执受”者，故今复以“有受破”。

前半颂“若涅槃是有，云何名无受”是正破，意即谓“若执涅槃是实有，则彼涅槃不能成为‘无执受的涅槃’”。后半颂“无有不从受而名为（有）法者”是补释。此即青目所谓“无有法不（被依取执）受而（以为是实）有（者），是故涅槃非（是实）有”。可成论式：

大前提：若是涅槃，则无有依取、执受。

小前提：若执涅槃是实有，则必有所依取、执受。

结论：故知若执“涅槃是实有”，则“汝之涅槃”不成涅槃。

（四）合破：若执涅槃是“实有”，则有三过：一者，涅槃有生灭老死相；二者，涅槃成有为法；三者，涅槃有所依取执受。彼既不许，故不应执涅槃是实有。可成论式：

大前提：若执涅槃是实有，则涅槃有生灭老死之相，成有为法，有所依取执受。

小前提：涅槃共许其无生灭老死，是无为法，无依取执受。

结论：故知“涅槃非实有”。

## 戊二、遮无

【释文】问曰：若有非涅槃者，“无”应是涅槃耶？答曰：

【颂文】有尚非涅槃，何况于无耶？

涅槃无有有，何处当有无？

若无是涅槃，云何名不受？

未曾有不受，而名为无法。

【释文】若有非涅槃，无云何是涅槃？何以故？因有故有无，若无有，云何有“无”？若经说：先有今无，则名无。涅槃则不尔，何以故？非有法变为无故。是故无亦不作涅槃。

复次，若谓“无”是涅槃，经则不应说不受名涅槃。何以故？无有不受而名无法。是故知涅槃非无。

【疏义】前引经言：“涅槃是非有、非无的内证寂静境界。”上文（戊一）经已遮破“涅槃”是实有，今（戊二）则遮破“涅槃是实无”。如小乘“经量部”就认为“涅槃是实无”，以在因果相续中，离去“惑”、“业”，不再有生死，说为“涅槃”。今此破无，共有二颂。初颂为“相况破”，次颂为“有受破”。

（一）相况破：上半颂“有尚非涅槃，何况于无耶”，是“借有况无”，即是“以邪破邪”。如青目释文所谓“若‘（实）有’非涅槃‘（实）无’云何是涅槃？何以故？因‘有’故有‘无’。若（如于前，已证知）无（有）‘实’有”（的涅槃），云何（还）有‘（实）无’（的涅槃）？如经说（言）：‘先有今无，则名（为）无。’（今）涅槃则不尔（按：指涅槃并非‘先实有，今实

无’)。何以故？非(涅槃先)有(实有之)法，(今)变为(实)无(之法)故。是故(实)无亦不(得)作(为)涅槃。”可成论式：

大前提：若涅槃是“实无”，则涅槃必先是“实有”之法，后变异而为无者（按：“有”与“无”是相因待而出现故。）

小前提：前已证成“涅槃非是实有”（乃至一切法皆非实有）。

结论：故知“涅槃非是实无”。

下半颂“涅槃(既)无有‘(实)有’，何处当有‘(实)无’？”则明涅槃俱离(实)有(及实)无。其文是“相况破”的结语，易解不赘。

(二)有受破：前半颂“若无是涅槃，云何名不受？”是正破，意即谓“若执涅槃是实无，则彼涅槃不能成为‘无执受的涅槃’。”下半颂“未曾有不受而名为无法”是补释。此即青目所谓“若谓(实)无是涅槃，经则不应说‘不(执)受(始)名涅槃’。何以故？无有不(执)受而名(实)无(之法)。是故知涅槃非(实)无。”可成论式：

大前提：若执实无，则必有依取与执受（按：此即颂文“未曾有不受而名为(实)无(之法)”的句义。）

小前提：（经说）涅槃是无依取与执受者。

结论：故知涅槃不应执为“实无”。

又若执涅槃是“实有”，则成“常见”；若执涅槃是“实无”，则成断见。若有“常断之见”则必有“依取、执受”。如《中论·成坏品》言：“若有所(依取、执)受(之)法即堕于断常(之见)。”又言“(若执)涅槃(断)灭(了)相续(按：即断灭了生命)，则堕于断灭”。<sup>④</sup>可见“执涅槃是实无”便是“断

见”，“断见”必有“依取、执受”，而不是真正的“涅槃”。

## 丁二、正显

【释文】问曰：若涅槃非有非无者，何等是涅槃？答曰：

【颂文】受诸因缘故，轮转生死中；

不受诸因缘，是名为涅槃<sup>⑤</sup>。

如佛经中说，断有断非有；

是故知涅槃，非有亦非无。

【释文】不如实知颠倒故，因五受阴，往来生死。如实知颠倒故，则不复因五受阴往来生死，无性五阴不复相续，故说名涅槃。

复次，有名三有，非有名三有断灭。佛说断此二事，故当知涅槃非有亦非无。

【疏义】于“广观所证涅槃”的遮破中，已分别指出“涅槃非是实有”及“涅槃非是实无”，今“释文”中，以“何等是涅槃”一语，引出（丁二）“正显涅槃”义。此中有二颂：初颂“直释涅槃”；次颂“引经证释涅槃”。

（一）直释涅槃：前半颂“受诸因缘故，轮转生死中”，是先释“流转生死”，以映衬方法，暗显涅槃义。青目释言：“（有情）不（能）如实知颠倒故，因（依）五受阴，往来生死。”意即谓：有情之所以“流转生死”者，正由于不能如实了知颠倒，于无我而计我，无我所而计有所，于是于见声、闻声，举心动念之间，便有所依取，有所执受，生起种种烦恼，造作种种事业，招引罪福果报，以此为因缘，于是依五取蕴聚，往来生死。故说：“（执）受诸因缘故，轮转生死。”由此故知“流转生死”亦是待缘而有，故是“缘起无自性空”。



后半颂“不受诸因缘，是名为涅槃”，则正显涅槃义。如青目所释：“如实知颠倒故，则不复因（依）五受阴（而）往来生死，无（自）性（的）五阴不复相续，故说名涅槃。”意谓如能如实了知颠倒，于“无我”而如实知其“无我”，于“无我所”而如实知其“无我所”，于是于见声、闻声、举心动念之间，不起实有实无诸等依取执受，不起烦恼，不造有漏诸业，不招苦果，以此为因缘故，不复依五取蕴而往来生死，于是无自性的五蕴体不复相续（按：非是断灭），假名说为涅槃。故说：“不受诸因缘，是名为涅槃。”由此故知“涅槃”亦是待缘而有，故亦是“缘起无自性空”。吉藏疏言：“（执）受于今昔、大小、内外等有无即名生死，不（执）受有无等，便是涅槃。”若能不起实有实无等诸邪执，“非（仅）涅槃是涅槃，生死亦是涅槃”。<sup>⑤</sup>故知涅槃无实自性，亦为假名而已。

（二）引经证破：上半颂言“如佛经中说，断有断非有”是引经说（按：此所引者，非专指某一经，而是大小诸经的通义）。下半颂“是故知涅槃，非有亦非无”是证义。依青目释文，此间所谓“有”者，是指“欲界、色界、无色界的三有”；所谓“非有”者，是指“三有的断灭而虚无所有”。经说：涅槃者，是“断（三）有（之执，亦）断（三有断灭那种虚无）非有（之执）。”由此故知“涅槃”的真义是：“非（实）有，亦非（实）无。”离“实有”、“实无”二边，无有实烦恼可离，亦无实烦恼可灭，如是证人诸法缘生本性空寂，不可言说，强而名之为“涅槃”。

## 丙二、遮“亦有亦无、非有非无”是涅槃

分二：（丁一）遮破、（丁二）正显

### 丁一、遮破

分二：(戊一)遮亦有亦无、(戊二)遮非有非无

### 戊一、遮亦有亦无

【释文】问曰：若有若无非涅槃者，今有无共合是涅槃耶？答曰：

【颂文】若谓于有无，合为涅槃者，  
有无即解脱，是事则不然。  
若谓于有无，合为涅槃者，  
涅槃非无受，是二从受生。  
有无共合成，云何名涅槃？  
涅槃名无为，有无是有为。  
有无二事共，云何是涅槃？  
是二不同处，如明暗不俱。

【释文】若谓有无合为涅槃者，即有无二事合为解脱，是事不然。何以故？有无二事相违，云何一处有。

复次，若有无合为涅槃者，经不应说涅槃名无受，何以故？有无二事从受生，相因而有，是故有无二事，不得合为涅槃。

复次，有无二事共合不得名涅槃。涅槃名无为，有无是有为。是故有无非是涅槃。

复次，有无二事不得名涅槃。何以故？有无相违，一处不可得，如明暗不俱。是故有时无无，无时无有，云何有无共合而名为涅槃？

【疏义】于(乙一)“别遮四句”中，上文已完成(丙一)“遮有、无是涅槃”义，下面是(丙二)“遮亦有亦无、非有非无是涅槃”义。此中分二：(丁一)“遮破”，(丁二)“正显”。

(丁一)“遮破”中亦分二:(戊一)“遮亦有亦无”,(戊二)“遮非有非无”。今是(戊一)“遮亦有亦无”。小乘“犍子部”执“涅槃离根境和合执取的痛苦,但还有生死寂灭的乐受”;“有寂灭乐”,所以非无,离执受苦,所以非有。他如“神我论者”及“真常论者”亦同有“亦有亦无是涅槃”或“有无共合为涅槃”的计执<sup>⑦</sup>。此中共有四颂,分别为“解脱破”、“有受破”、“有为破”及“相违破”。

(一)解脱破:上半颂“若谓于有无合为涅槃者”,此是牒;下半颂“有无即解脱,是事则不然”,此是破。意即青目所释:“若谓有无合为涅槃者,即有无二事合为解脱(涅槃),是事不然。何以故?有无二事相违,云何(同于)一处有。”可成论式:

大前提:若亦有亦无共合,则非是解脱(有无相违非同于一处存在故)。

小前提:涅槃即是解脱。

结论:故知“不应涅槃亦有亦无共合”。

(二)有受破:前半颂“若谓于有无合为涅槃者”,此是牒;下半颂“涅槃非无受,是二从受生”,此是破。意即青目所释:“若有无合为涅槃者,(则)经不应说涅槃名无受?何以故?有无二事从受生,相因而有,是故有无二事不得合为涅槃。”可成论式:

大前提:若亦有亦无共合,则仍是有执受(按:有、无二事从执受生,相因待而有故)。

小前提:经说涅槃是无执受的。

结论:故知“不应涅槃亦有亦无共合”。

(三)有为破:前半颂“有无共合成,云何名涅槃?”此是

总非。下半颂“涅槃名无为，有无是有为”，此是补释。意即青目所谓“涅槃名无为，有无是有为，是故有无非是涅槃。”可成论式：

大前提：若亦有亦无共合，则仍是有为法。

小前提：涅槃是无为法，非是有为法。

结论：故知“不应涅槃说有亦无共合”。

（四）相违破：前半颂“有无二事共，云何是涅槃？”此是总非。下半颂“是二不同处，如明暗不俱”，此是补释。意即青目所释：“有无相违（同）一处不可得，如明暗不俱，是故‘有’时无‘无’，‘无’时无‘有’，云何有无共合而名为涅槃？”可成论式：

大前提：若亦有亦无共合，则彼此相违（如明与暗，不能同俱）。

小前提：涅槃非是相违法。

结论：故知“不应涅槃亦有亦无共合”。

## 戊二、遮非有非无

【释文】问曰：若有无共合非涅槃者，今非有非无亦是涅槃。答曰：

【颂文】若非有非无，名之为涅槃，  
此非有非无，以何而分别？  
分别非有无，如是名涅槃，  
若有无成者，非有非无成<sup>⑧</sup>。

【释文】若涅槃非有非无者，此非有非无因何而分别？是故非有非无是涅槃，是事不然。

复次，汝分别非有非无是涅槃者，是事不然。何以故？

若有无成者，然后非有非无成；有相违名无，无相违名有，是有无第三句中已破，有无无故，云何有非有非无？是故涅槃非非有非非无。

【疏义】于(丁一)“遮破”中，上文(戊一)已“遮亦有亦无”；今此(戊二)则“遮非有非无”。因为佛超越有无二句，有时说“涅槃非有非无”。此“非有非无”是遮破语，无有所显。外人不了此义，以为有实自性的“非有非无”是为“涅槃”，所以亦需加以遮破。此中共有二颂：初颂“责分别破”，次颂“取意破”。

(一)责分别破：上半颂“若非有非无名之为涅槃”，此为牒。下半颂“此非有非无以何而分别？”此是责。青目释文，其义不显。颂意应是：“涅槃”是离分别境界，如前《观法品》云：“诸法实相者，心行言语断(按：此即‘无分别’，下颂亦言‘无异、无分别’，是则名实相)；无生亦无灭，寂灭如涅槃”<sup>⑨</sup>。即是说“涅槃”应离四句：“涅槃”不得言“有”，不得言“无”，不得言“亦有亦无”，亦不得言“非有非无”，泯除一切计执分别故；今言“非有非无是涅槃”，即是“有分别”，故不应理。故吉藏释言：“(此责分别破)明(四句分别中的)第四句‘非有非无’是愚痴论。如世(上)愚人不知(不智)，分别好、丑、善、恶，故(颂)云‘云何而分别？’”<sup>⑩</sup>可成论式：

大前提：若是“非有非无”，则是有分别境。

小前提：涅槃是无分别境。

结论：故知涅槃不是“非有非无”。

(二)取意破：若外人果真意取“分别非有非无是涅槃”者，则再申彼过。前半颂“分别非有(非)无，如是名(为)涅

槃”，此是通外人的取意；下半颂“若有无(得)成者，非有非无(始得)成”，则是正破。如青目释言：“若有无(得)成(涅槃)者，然后非有非无(始得)成(涅槃义)。”‘有’相违名‘无’，‘无’相违名‘有’，是‘(亦)有(亦)无’(于‘四句’中，属)‘第三句’，(于前)已破。‘(亦)有(亦)无’无故，云何有‘非有非无’？是故涅槃非‘非有’、非‘非无’。”意谓：若起分别，执‘有’、‘无’是自性实有，则‘有’与‘无’是相违的，不可俱在而共合，所以上文已破之，明‘亦有亦无’不可能。同理，‘非有’与‘非无’亦是相违的，不可俱在而共合，所以“非有非无”亦不可能。所以颂言“若(亦)有(亦)无(得)成者，非有非无(始得)成”。可成论式：

大前提：若“非有非无是涅槃”，则“亦有亦无亦成涅槃”<sup>②</sup>。

小前提：前已证得“亦有亦无”不能成涅槃。

结论：故知“非有非无”亦不能成涅槃。

## 丁二、正显

分二：(戊一)如来离四句、(戊二)涅槃即世间

### 戊一、如来离四句

【释文】复次，

【颂文】如来灭度后，不言有与无，

亦不言有无、非有及非无。

如未现在时，不言有与无，

亦不言有无、非有及非无。

【释文】若如来灭后，若现在，有如来亦不受，无如来亦



不受，亦有如来、亦无如来亦不受，非有如来、非无如来亦不受。以不受故，不应分别涅槃有无等。离如来谁当得涅槃？何时、何处、以何法说涅槃？是故一切时、一切种求涅槃相不可得。

【疏义】上文经已正破“涅槃非四句”，即涅槃非是“实有”，非是“实无”，非“亦有亦无”，非“非有非无”。能够圆满证得涅槃的唯有如来，故今以“能证的如来离有、无、亦有亦无、非有非无的四句”，以况喻所证的“涅槃”亦是离实有、实无、亦有亦无、非有非无等“四句”。此中共有二颂，分别正显“如来灭后离四句、如来现在亦离四句”。

（一）正显如来灭后离四句：第一颂言：“如来灭度后，不言有与无，亦不言（亦）有（亦）无、非有及非无。”此即正显如来灭度后离“有、无、亦有亦无、非有非无”彼“四句”。如来灭后，即已证“无余涅槃”。如来灭后离四句，亦即“如来证无余涅槃离四句”。

（二）正显如来在世离四句：第二颂言：“如来现在时，不言有与无，亦不言（亦）有（亦）无、非有及非无。”此即正显如来在世时（即颂文言“现在时”，如来证“有余涅槃”时），离“有、无、亦有亦无、非有非无”彼“四句”。

合前后二颂，青目作释言：“如来若灭后、若现在（文字稍有改动，下同），不应执受（‘执受’是‘执取’义，下同）实有如来、实无如来、亦实有亦实无如来、非实有非实无如来。”此是依《杂阿含经》而说，因《杂阿含经》第九六三经述“十四记”中，对下列“四句”释迦亦不置答：

1. 如来有后死（如来死后去）。
2. 如来无后死（如来死后不去）。

3. 如来有无后死(如来死后亦去亦不去)。

4. 如来非有非无后死(如来死后非去非不去)<sup>②</sup>。

故知不应以分别心以分别如来是“实有、实无”等四句。

(三)比况涅槃亦离四句:能证的如来既离“有”、“无”等“四句”,则所证的涅槃亦当离“有”、“无”等“四句”。如青目释言:“以不(执)受(如来是有无等‘四句’),故不应分别涅槃(是)有、无、(亦有亦无、非有非无)等。(何以故?)离如来谁当是涅槃?(离如来)何时、何处、以何法(得)说涅槃?是故一切时、一切种(类方法)求涅槃(实有、实无、亦有亦无、非有非无的分别)相(皆实)不可得。”可成论式:

大前提:若涅槃可有“有、无等四句分别”,则如来亦必有“有、无等四句分别”。(相因待而有故)

小前提:如来不有“有、无等四句分别”。

结论:故知涅槃亦无“有、无等四句分别”。

## 戊二、涅槃即世间

【释文】复次,

【颂文】涅槃与世间,无有少分别;

世间与涅槃,亦无少分别<sup>③</sup>。

涅槃之实际<sup>④</sup>,及与世间际,

知是二际者,无毫厘差别。

【释文】五阴相续往来因缘故,说名世间。五阴性毕竟空、无受寂灭,此义先已说。

以一切法不生不灭故,世间与涅槃无有分别,涅槃与世间亦无分别。

复次，究竟推求，世间涅槃实际无生际，以平等不可得故<sup>⑤</sup>，无毫厘差别。

【疏义】于(丁二)“正额”中，上文已明(戊一)“如来离四句”，此则为(戊二)，即明“涅槃即世间”。外人执有自性者，以为“涅槃解脱离四句、绝百非”，而“生死流转世间，则在四句中”，于是以为“涅槃”与“世间”别异，故今以二颂明“涅槃即世间”。首颂明“世间与涅槃平等”；次颂明“涅槃际与世间际无异”。

(一)世间与涅槃平等：颂言：“涅槃与世间，无有少分别；世间与涅槃，亦无少分别。”何谓“世间”？青目释言是指“五阴(五蕴)相续往来因缘”，意即：依“五蕴”为因缘条件，往来生死，流转不息，名为“世间”。何以“涅槃”与“生死”平等，无有分别？青目释言：“五阴(生死流转)，性毕竟空，无(执)受(则亦)寂灭。……(涅槃亦性毕竟空，无受寂灭，如是)以一切法不生不灭(如幻如化)故，世间与涅槃无有分别，涅槃与世间亦无分别。”

(二)涅槃际与世间际无异：颂言：“涅槃之实际，及与世间际，如是二际者，无毫厘差别。”所谓“实际”或“际”者，是“边际”(Limit/realm)义，亦有“究竟”、“真实”的意思<sup>⑥</sup>，所以“实际”是“究竟的存在”义。何以“涅槃之实际”与“世间(生死流转)之实际”没有毫厘差别？青目释言：“究竟推求(按‘际’有‘究竟’义)，世间(与)涅槃(的究竟存在，都是缘起性空，无有自性的)无生(无灭，如幻如化的实)际(存在)，(以彼此)平等，(自性皆)不可得，故(言二者)无毫厘差别。”于此印顺按语：“所以了生死，得解脱，不是离了生死求涅槃，也不能就把生死当作涅槃。离生死求涅槃，涅

槃不可得；视生死即涅槃，这涅槃也靠不住（按：非真能解脱的涅槃，而只是戏论而已）。（而应）：初从生死如幻是有为法（及）涅槃不如幻是无为法的差别，进观二者的无碍。次如实正观到得究竟（诸法）实相，这才洞达世间（生死）与涅槃（解脱，皆）如幻如化，实际（究竟的存在）都是毕竟性空（无实自性）的。”⑦

## 乙二、总遮诸见

分二：（丙一）遮破、（丙二）正显

### 丙一、遮破

分二：（丁一）叙见、（丁二）破执

#### 丁一、叙见

【释文】复次，

【颂文】灭后有无等、有边等常等，

诸见依涅槃、未来过去世。

【释文】如来灭后，有如来、无如来、亦有如来亦无如来、非有如来非无如来，世间有边、世间无边、世间亦有边亦无边、世间非有边非无边，世间常、世间无常、世间亦常亦无常、世间非有常非无常，此三种十二见。如来灭后有无等四见，依涅槃起；世间有边无边等四见，依未来世起；世间常无常等四见，依过去世起。

如来灭后，有无等不可得，涅槃亦如是，如世间前际、后际，有边、无边、有常、无常等不可得，涅槃亦如是。是故说世间、涅槃等无有异。

【疏义】于(甲二)“广观所证涅槃”中,上文已明(乙一)“别遮四句”,今是(乙二)“总遮诸见”,以明“涅槃”亦离十四邪见,或六十二种见。此中亦分(丙一)“遮破”及(丙二)“正显”。于“遮破”中,再分(丁一)“叙见”及(丁二)“破执”。今是“叙见”,此有一颂:上半颂明诸见体,下半颂辨起见诸处。

(一)明诸见体:颂中首句“灭后有无等”,明于出世如来中所起的“四见”,即青目释文所引《杂阿含经》<sup>②</sup>的“四见”:

1. 如来灭后(无余涅槃后)有如来。
2. 如来灭后无如来。
3. 如来灭后亦有如来、亦无如来。
4. 如来灭后非有如来、非无如来。

如是四见,是凡夫对如来入涅槃后(无余涅槃后)所起的邪见。

颂文次句“有边等常等”,是“辨世间法中所起的八种见”,即青目释文所引《杂阿含经》的“八见”:

1. 世间有边。
2. 世间无边。
3. 世间亦有边、亦无边。
4. 世间非有边、非无边。
5. 世间是常。
6. 世间无常。
7. 世间亦常亦无常。
8. 世间非有常、非无常。

前“出世间四见”及此“世间八见”,合成“世、出世间的

十二见”。此外《杂阿含经》还有了“二见”，为青目释文所略者：

1. 身与命是一。
2. 身与命是异。

如是连同上述“世、出世间的十二见”，即是释迦在《杂阿含经》所舍置的“十四种见”，亦名“十四无记”。

又此“十四种见”可以再开成为“六十二见”。何以故？

1. “如来灭后有”中，可依“五蕴”再加细分，开成：如来“色是有”、“受是有”、“想是有”、“行是有”、“识是有”，共成五见。

2. “如来灭后无”中，可依“五蕴”开成如来“色是无”、“受是无”、“想是无”、“行是无”及“识是无”等五见。

3. “如来灭后亦有亦无”中，亦依“五蕴”可开成如来“色是亦有亦无”等五见。

4. “如来灭后非有非无”中，亦依“五蕴”可开成如来“色是非有非无”等五见。

5. “世间有边”中，可依“五蕴”开成世间“色是有边”等五见。

6. “世间无边”中，可依“五蕴”开成世间“色是无边”等五见。

7. “世间亦有边、亦无边”中，可依“五蕴”开成世间“色亦有边、亦无边”等五见。

8. “世间非有边、非无边”中，可依“五蕴”开成世间“色非有边、非无边”等五见。

9. “世间是常”中，可依“五蕴”开成世间“色是常”等五见。



10. “世间无常”中,可依“五蕴”开成世间“色无常”等五见。

11. “世间亦常亦无常”中,可依“五蕴”开成世间“色亦常亦无常”等五见。

12. “世间非常非无常”中,可依“五蕴”开成世间“色非常非无常”等五见。

13. “身与命是一”中,不依“五蕴”再开。

14. “身与命是异”中,亦不依“五蕴”再开。

如是上述的“十四种见”便得依“色、受、想、行、识”等“五蕴”开成为“六十二见”。论中举此“诸见之体”以便在下文进行遮破,以证知“不能以六十二见成就涅槃”。

(二)辨起见诸处:下半颂“诸见依涅槃、未来过去世”,是辨起见的诸处。

即青目所释:“此三种十二见,(第一种类):如来灭后有无等四见,依(如来入无余)涅槃(而)起。(第二种类):世间有边无边等四见,依未来世(而)起(如“我于未来世,生命是无边永恒存在”等)。(第三种类):世间常无常等四见,依过去世(而)起(如“我于过去世,生命是恒常存在”等)”。至于“身与命是一”及“身与命是异”等二见,则通于“涅槃”、“未来世”及“过去世”三种情况而生起。

(三)明涅槃与诸惑平等:上举“诸见之体”之便于下文进行论破外,此“诸见”亦是有分别的颠倒见,亦可名为“诸惑”。彼“诸惑之体”亦是“缘起无自性毕竟空”者,与涅槃之“缘起无自性毕竟空”平等无异,故青目释言:“如来灭后,有无等(自性)不可得,涅槃亦如是;如世间前际(过去世),后际(未来世)(之)有边、无边、有常、无常等(自性亦)

不可得，涅槃亦如是。是故说世间（生死流转及诸惑）（与）涅槃（平）等无有异。”

## 丁二、破执

【释文】复次，

【颂文】一切法空故，何有边无边，  
亦边亦无边、非有非无边？  
何者为一异？何有常无常，  
亦常亦无常、非常非无常？

【释文】一切法一切时、一切种从众缘生，故毕竟空，故无自性。如是法中，何者是有边？谁为有边？何者是无边、亦有边亦无边、非有边非无边？谁为非有边非无边？何者是常？谁为有常？何者是无常、常无常、非常非无常？谁为非常非无常？何者身即是神？何者身异于神？如是等六十二邪见，于毕竟空中，皆不可得。

【疏义】于（乙二）“总遮诸见”的（丙一）“遮破”中，上文已“叙诸见”，今为“破执”。此中共有二颂，分别总破诸见。

（一）明应破之由：首颂第一句“一切法空故”，明“十四种见”或“六十二见”应破之由。青目释言：“一切法一切时、一切种从众缘生，故毕竟空，故无自性。如是法中，何者是（十四种见）？……谁为（有十四种见）？”所谓“一切法”者，是指“生死（及）涅槃”等诸法。“一切时”者，是指“过去、现在、未来三时”。“一切种”者，是指“一切观门”<sup>②</sup>。如是指通过一切观门，可以证知过去、现在、未来的一切生死流转世间诸法，以及一切涅槃解脱出世间诸法，无不是从众缘所生，故毕竟空，故无自性。如是“十四种见”乃至

“六十二见”亦毕竟空，亦无自性，故无实自性的“十四种见”乃至“六十二见”诸法的存在，亦无有能生“十四种见”乃至能生“六十二见”的实自性的人的存在。所以“十四种见”乃至“六十二见”应破。

(二)破有无等四见：对如来灭后是“有”、是“无”、是“亦有亦无”、是“非有非无”等四句(即是“四见”)，于本品“(甲二)‘广破所证涅槃’之(乙一)‘别遮四句’”中已经详为遮破，故今颂文不再重破。

(三)破有边等四见：首颂次三句“何有边、无边、亦边亦无边、非有非无边？”此破有边等四见。遮破的论证如青目释言：“一切法一切时、一切种从众缘生，故毕竟空，故无自性。如是法中，何者是有边(‘何者’一词是遮法实有)？谁为有边(‘谁’字是遮人实有)？何者是无边、亦有边亦无边、非有边非无边？谁为(无边、亦有边亦无边)、非有边非无边？”可成二论式：

第一论证：

大前提：若“世间有边”等四见及能生彼“四见”的有情是实有，则彼“四见”及彼有情应有实自性而非空。

小前提：今已证知一切法皆缘生无自性而毕竟是空。

结论：故知“世间有边”等四见及能生彼“四见”的有情俱非实有。

第二论证：

大前提：若所执实有的“世间有边”等四见是涅槃，则彼“世间有边”等四见必须是实有。

小前提：今已证得“世间有边”等四见非实有。

结论：故知所执实有的“世间有边”等四见不是涅槃

(即“涅槃应离‘世间有边’等四见”)。

(四)破一异二见：次颂的首句“何者为一异”，是遮破“身与命是一”及“身与命是异”彼二见。如青目释言：“一切法……毕竟空、无自性，何者身即是神（神是‘神我’、‘命’义）？何者身异于神？”可成二论式：

第一论证：

大前提：若“身与命是一”或“身与命是异”是实有，则“身与命”应有自性而非空。

小前提：今已证得一切法缘生无自性而毕竟空。

结论：故知“身与命是一”及“身与命是异”俱不可得而非实有。

第二论证：

大前提：若所执实有“身与命是一”或“身与命是异”是涅槃，则彼二见必须是实有。

小前提：今已证得“身与命是一”或“身与命是异”俱不可得，非是实有。

结论：故知“身与命是一”或“身与命是异”非是涅槃（即“涅槃应离身与命是一或身与命是异”）。

(五)破世间是常等四见：次颂后三句“何有常无常、亦常亦无常、非常非无常”，是破“世间是常”等四见。如青目释言：“一切法……从众缘生、毕竟空、无自性，何者是常？谁为有常？何者是无常、（亦）常（亦）无常、非常非无常？谁为（无常、亦常亦无常、）非常非无常？”可成二论式：

第一论证：

大前提：若实有“世间是常”等四见及实有彼“四见”的有情，则彼“四见”及有情应有自性而非空。

小前提：今已证得一切法皆缘生无自性而毕竟空。

结论：故知“世间是常”等“四见”及有彼“四见”的有情俱不可得，俱非实有。

第二论证：

大前提：若所执实有“世间是常”等四见是涅槃，则彼“四见”必须是自性实有。

小前提：今已证得“世间是常”等四见实不可得。

结论：故知“世间是常”等四见非是涅槃（即“涅槃应离彼‘世间是常’等四见”）。

（六）总破诸见：青目释文以“如是等（十四种见，或）六十二邪见，于毕竟空中，皆不可得”一语，总破诸见。意谓“十四种见”乃至所开成的“六十二邪见”，通过一切观门，皆可证知彼等于现在、于过去、于未来三时之中，都是从众缘所生，故毕竟空，故无自性，故不可得，非是实有之法。既非实有，既不可得，则彼“十四种见”乃至“六十二邪见”皆不是“涅槃”，而“涅槃”应离彼“十四种见”及“六十二邪见”。

## 丙二、正显

【颂文】诸法不可得，灭一切戏论<sup>⑧</sup>，

无人亦无处，佛亦无所说。

【释文】（如是等六十二邪见，于毕竟空中皆不可得）。诸有所得皆急，戏论皆灭。戏论灭故，通达诸法实相，得安稳道。从《因缘品》来分别推求，诸法有亦无、无亦无、有无亦无、非有非无亦无，是名诸法实相，亦名法性、实际、涅槃。是法如来无时、无处为人说涅槃定相，是故说诸有所

得皆息，戏论皆灭。

【疏义】于(乙二)“总遮诸见”中，上文已完成(丙一)“遮破”，今为(丙二)“正显”。此有一颂，颂言“诸法不可得，灭一切戏论(梵本作：‘灭戏论而寂’)，无人亦无处，佛亦无所说。”

颂首句“诸法不可得”者，青目释言：“如是等(十四种见，乃至开成)六十二邪见，(由缘起故)于毕竟空中(其自性)皆不可得。”

颂次句“灭一切戏论”(梵本作“灭戏论而寂”)者，青目释言：“诸有所得(的‘十四种见’乃至‘六十二邪见’，由正观、如实观，其‘缘起毕竟皆空’故，于是)皆(得)息(灭)，(一切)戏论(正)皆(息)灭(而趣烦恼寂静)。”

颂第三、四句“无人亦无处，佛亦无所说”者，青目释言：“(如是)戏论(息)灭(而趣于烦恼寂静不起)故，(于是以无我、无我所智)通达(悟入)诸法实相，得安稳道(处于‘涅槃寂静’的境界)。从(本论)《(观)因缘(品)》(以)来，(经二十五品的)分别推求，(证知)诸法‘(自性)有’亦无、‘(自性)无’亦无、‘(自性亦)有(亦)无’亦无、‘(自性)非有非无’亦无(如是除遣一切‘四句’分别与‘实我’、‘实法’的执着，降伏诸颠倒烦恼而契入证得的真实境界)，是名‘诸法实相’，亦名‘法性’、‘实际’、‘涅槃’(按：吉藏归纳《中论》所言‘如来的法身’共有五种名字，即是：一者‘(诸法)实相’、二者‘如’、三者‘法性’、四者‘实际’、五者‘涅槃’)。如是(诸法‘究竟的存在’，亦名为‘诸法实相’、‘如’、‘法性’、‘实际’乃至‘涅槃’之)法，如来无时、无处为人说(其)涅槃定相。”故知“无人亦无处，佛亦无所说”，意指：“涅槃”



即“诸法实相”，是“心行言语断”的“无分别”、不可说的真实境界，唯由“一切法空无我、无我所决定智”所直觉悟入，无有“定相”，离一切烦恼戏论（上述的“十四种见”、“六十二邪见”等皆是戏论，皆所遣离），是故诸佛于一切时、一切处，对一切有情都所不说。所以佛言“我成道来，未曾说一字”，即是此意。

或有问言：“佛陀成道，游化四十九年，说三藏十二分教，岂得言‘佛亦无所说’？”印顺法师答言：“佛说解脱法门，无非在众生现实的生死苦痛中，指出错误颠倒，依世间的名言假施設，引导众生（趣向‘诸法实相’，获得‘涅槃解脱’而已，非对‘诸法实相’与‘涅槃解脱’的本身有所述说）。”<sup>①</sup>可知就“世俗谛”言，佛有所说；就“第一义谛”言，佛实无所说，“涅槃”亦不可说，是“第一义谛”真实境界故。

## 【注释】

①其义见吉藏《中观论疏》卷第九末。《大正藏》卷四二，页139。

又何以次《观四谛品》后，说《观涅槃品》？吉藏释言：一者，大小乘教，皆共宗苦、集、灭、道“四圣谛教”。于“四圣谛”中，宗归一“灭圣谛”，此即“涅槃”究竟无余的极果。前已破“四谛”，故今观“涅槃”。二者，由禀承“四圣谛教”而生解，依教修行，断烦恼，故得“涅槃”，因此于《观四谛品》后，为《观涅槃品》。三者，本论为令众生舍于生死，得大涅槃，故于观“四圣谛”后，复观“涅槃”。四者，于经说双林（树下，释迦）最后既得涅槃，是故论于说“出世间法”中，最后论述“涅槃”。同见《中观论疏》卷第十本。《大正藏》卷四二，页154。

②《杂阿含经》第三八四经。《大正藏》卷二,页104。

③《杂阿含经》第十八。《大正藏》卷二,页129。

④可参考拙著《唯识三十颂导读》,页352—353。(香港版《佛家经论导读丛书》第一辑)。

⑤《大正藏》卷三,页23—24。

⑥《小品般若波罗蜜经》卷一。《大正藏》卷八,页540。

⑦依《藏要》所校番、梵本,此句作“若是一切空”,无“法”字。《无畏论》释为“一切趣”,后又云“一切世间”。次颂诸“法”字同此。

⑧依《藏要》校《无畏论》,此句义谓“不成涅槃”。

⑨依《藏要》校番、梵二本,此句作“无舍亦无得”。长行例知。故 K. K. Inada 英译本颂为:“What is never cast off, seized, interrupted, constant, extinguished, and produced..... this is called nirvāna”此间的“never cast off, seized”即是“无舍亦无得”义。

⑩“无至”应作“无舍”,见前注。吉藏《中观论疏》云:“‘无得亦无至’者,就小乘义:有为果名‘得’;无为果名‘至’。”见《大正藏》卷四二,页156。

⑪可参考拙著《僧肇》,页39—63,又页186—219。

⑫依《藏要》所校,“受”字于番、梵二本作“依”(upādāna)字,下俱同。梵文 upādāna 本兼有“依”、“取”二义。

⑬《大正藏》卷四二,页155。

⑭《大正藏》卷三十,页28—29。有关释义,可参考印顺《中观论颂讲记》页375。

⑮依《藏要》所校,此颂番、梵二本作:“即彼流转体,依因所作者;非依因作时,说彼为涅槃。”

⑯吉藏《中观论疏》卷第十本。《大正藏》卷四二,页157。

①⑦可参考印顺《中观论颂讲记》页 377。

①⑧依《藏要》所校，于番、梵、汉等六个版本，此上二颂的安排皆是互倒。

①⑨《大正藏》卷三十，页 24。

②⑩吉藏《中观论疏》卷第十本。《大正藏》卷四二，页 158。

②⑪若依逻辑分析（颂文所谓“分别”），“非无”即是“无”，“非有”即是“有”；“非有非无”与“亦有亦无”是逻辑等值。

②⑫《杂阿含经》卷三四。《大正藏》卷二，页 246。又夹注是依印顺语，见印顺《中观论颂讲记》页 380。

②⑬依《藏要》校番、梵、汉等四本，此颂第一、三句互倒（按：先言“世间与涅槃”，后言“涅槃与世间”）。吉藏《中观论疏》卷一、卷二十四所引本颂，亦先云“世间与涅槃”。疑今刻本误。（按青目释文的按语，亦先言“世间与涅槃”）。

②⑭依《藏要》校番、梵二本，前半颂作“若是涅槃际，彼即流转际”。K. K. Inada 把此句英译成而 The limits (i. e. realm) of nirvāṇa are the limits of saṃsāra。又吉藏疏卷一引此文作“生死之实际，及与涅槃际”。

②⑮依《藏要》所校，《无畏论》原云：“乃至究竟边际不可得，皆平等故。”

②⑯可参考印顺《中观论颂讲记》页 382，亦可参考注②⑭有关 K. K. Inada 的梵文英译。

②⑰同见注②⑯印顺《中观论颂讲记》。

②⑱同见注②⑫《杂阿含经》。

②⑲吉藏《中观论疏》卷第十本。《大正藏》卷四二，页 159。

③⑩依《藏要》所校，本句于番、梵二本作“灭戏论而寂”。

③⑪印顺《中观论颂讲记》，页 385。

## 导读者简介

李润生，原籍广东中山，1936 年出生，在香港接受教育，先后毕业于葛量洪师范学院、珠海书院及新亚研究所。从事教育工作凡三十余年，曾任罗富国教育学院、葛量洪教育学院、新亚文商书院、新亚研究所、能仁研究所讲师。对中国语言学、文学，佛家唯识学、中观学、因明学等都有研究。著作有《僧肇》（世界哲学家丛书之一）、《因明入正理论导读》、《唯识三十颂导读》、《唯识二十论导读》及《中论导读》、《中论析义》、《正理滴论解义》、《大乘成业论疏释》等。历年学术论文有《禅宗对教育的启示》、《佛教的时代意义》、《佛家业论辨析》、《佛家逻辑的必然性与概然性》、《因明相违决定的批判》、《因明现量相违的探讨》、《法称因明三因说的探讨》等，分别发表于各大专学报或丛刊。

## 编辑委员简介

### 主编

**谈锡永** 笔名王亭之。广东南海人。童年随长辈习东密，十二岁入道家西派之门，旋即对佛典产生浓厚兴趣，至二十八岁时学习藏地密宗，于三十八岁时，得宁玛派金刚阿阇梨位。1986年由香港移居夏威夷，1993年移居加拿大。

早期佛学著述，收录于张曼涛编《现代佛教学术丛刊》；近期著作多发表于《内明》杂志及《慧炬》杂志，并结集为《大中观论集》，通俗佛学著述结集为《谈锡永作品集》。主编《佛家经论导读丛书》并负责《金刚经》、《四法宝鬘》、《楞伽经》及《密续部总建立广释》之导读。

所译经论有《入楞伽经》、《四法宝鬘》（龙青巴著）、《密续部总建立广释》（克主杰著）、《大圆满心性休息》及《大圆满心性休息三住三善导引菩提妙道》（龙青巴著）、《宝性论》（弥勒著，无著释）、《辨法法性论》（弥勒造、世亲释）、《六中有自解脱导引》（事业洲岩传）、《决定宝灯》（不败尊者造）、《吉祥金刚萨埵意成就》（伏藏主洲岩传）等。且据敦珠法王传授《大圆满心髓修习明灯》，注疏《大圆满禅定休息》。

### 编辑委员

**冯公夏** 广东人，生于1903年，爱好中国文学，尤喜《易经》。1937年学修密法。1956年往尼泊尔参加佛教大会，顺道游览印度佛陀圣迹，又访问瑜伽大师施化难陀，1973年再往印度访问军徒利瑜伽大师告比奇理士那。生平所学，宗教

与科学并重，务求实证，排除臆测与盲信，近年拟由量子学说之研究，将形而下与形而上世界之隔膜突破，天人合一，印证佛学色空不异与不生不灭真理。

**罗时宪** 1914年生，广东顺德人。毕业于中山大学中国语言文学系及研究院中国语言文学部。曾任中山大学教授。先后主讲大小乘佛学、佛典翻译文学等科目。

罗氏广习天台、唯识、中观之学。早年著作有《大乘掌中论略疏》、《唯识学之源流》、《唐五代之法难与中国佛教》。讲授《隋唐佛学》、《成唯识论》、《解深密经》、《金刚经》、《因明入正理论》等。1962年主编《佛经选要》。1965年出版《法相学会集刊》。1984年移居加拿大，弘扬法相般若，使唯识、法相之学说，远播至北美。

除上所记早年著作外，另《能断金刚般若波罗蜜多经纂释》、《成唯识论述记删注》、《唯识方隅》、《瑜伽师地论纂释》、《解深密经测疏节要》等，后结集为《罗时宪先生全集》。1993年冬逝世。

**李润生** 原籍广东中山，1936年生，在香港接受教育，先后毕业于葛量洪师范学院、珠海书院及新亚研究所。从事教育工作凡三十余年，曾任葛量洪教育学院讲师。对中国语言学、文学、佛家唯识学、因明学等都有研究。近作有《僧肇》（世界哲学家丛书之一）。历年学术论著有《禅宗对教育的启示》、《佛教的时代意义》、《佛家业论辨析》、《佛家逻辑的必然性与概然性》、《因明相违决定的批判》、《因明现量相违的探讨》、《法称因明三因说的探讨》等，分别发表于各大专学报或佛学丛刊。



## 修订版编辑委员

**邵颂雄** 祖籍广东番禺，1972年生，后移居加拿大，并随谈锡永先生学习佛家经论及佛典翻译，为多伦多大学宗教研究系博士，现任教于多伦多大学东亚研究系及宗教研究系。

**黄华生** 广东台山人，1955年出生，香港大学建筑系博士，任教于香港大学建筑系，亦为香港西方寺建筑设计顾问，负责统筹设计西方寺重建工程，为资深建筑师。

九十年代，跟随谈锡永学习宁玛派。2003年，于夏威夷“文学与人文学国际会议”发表宁玛派“四重缘起”学说。现亦于香港大学佛学中心任教佛学硕士课程。

**沈卫荣** 1962年生。1979年入南京大学历史系学习，获历史学学士、硕士学位，后留校任教。自1990年入联邦德国波昂大学（Bonn University）中亚语言文化研究所学习，攻读藏学博士学位，并辅修比较宗教学与汉学。1998年获该大学中亚语言文化学博士学位。自1998年起，参与汉译宁玛派经典计划；1999年至2000年为哈佛大学梵文印度研究系访问学者；2002年至2004年为京都大学访问学者；2006年始任中国人民大学国学院特聘教授。出版有《一世达赖喇嘛传》、Leben und Bedeutung des ersten Dalai lama dGe'dun grub pa dpal bzang po (1391—1474) 等专著，以及有关藏地历史、宗教研究的论文三十多篇。