

观成坏品第二十一

解题=

一、辨成坏与生灭的同异=

(一) 约同异义说

成坏与生灭，含义是有同有异的。约同的方面说：生 5
就是成，灭就是坏。平常说生成灭坏，就是依此同义说。
约异的方面说：生灭多依刹那说，成坏多依相续说。

(二) 成坏即得失

又成即是得，含有不失而保存的意思。如犍子与一切有 10
部，在得后建立成就；其他学派，建立成就来现在。坏是
失，含有得而复失的意思。

(三) 约法体与相续分别

所以就法体说，生灭与成坏，是没有多大差别的；约相续 15
说，就法的系属行人说，只可说成坏，不可说生灭。如说
某人得某功德，某人又失坏禅定。行者道与果的证得和退
失，都可作这样说。

二、观成坏无自性 20

世亲论师的《十地论》中，以（总、别、同、异、成、
坏）六相说明一切法，也有此成坏的二相。世界，万物以
及有情，都有成坏；所以现象中的成坏，也是普遍的概念。
现在要观察他、寻求他的自相，看他有没有真实的自性相。
成坏是缘起的幻相，假使执有实性，成不成其为成 25
成，坏也不成其为坏了。

戊三、观成坏

己一、破成坏=

庚一、共有相离破=

辛一、总标

离成及共成 是中无有坏 离坏及共坏 是中亦无成

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

5

10

辛二、别释_三

壬一、离成之坏相不成

若离于成者 云何而有坏 如离生有死 是事则不然

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

15

壬二、共有之成坏不成_三

20

成坏共有者 云何有成坏 如世间生死 一时则不然

癸一、同时不相待破

离成没有坏，那么，“成坏”相“共有”，该可以说有坏有成了吧？不离成的坏，不离坏的成，二相共有，就是俱时。成坏如俱时，怎么可说“有成”有“坏”？第一、成坏二法共有，即是各别的各行其是。成不待坏而成，坏不待成而坏，这就是同时不成相待。

25

癸二、成与坏相违破

而且，成与坏是相违的，“如世间”的有情“生死”，是

含有矛盾性的。说他是“一时”，这是“不然”的。如同时有坏，成就被坏坏了，不成其为成；坏就被成所成，不成其为坏。自性实有的诸法，怎么能又成又坏呢？

壬三、离坏之成相不成

5

若离于坏者 云何当有成 无常未曾有 不在诸法时

癸一、离坏无有成

离成的坏相不成，这就很可以知道离坏的成相也不得成。所以说：“若离于坏者，云何当有成”？

10

癸二、诸法都无常

如定执离坏有成，这成就是常住。常住的就该永远没有坏相。然世间没有一法不归于无常，也即可知“无常”相遍一切时，“未曾有”过“不在诸法”上的“时”候。一切不离无常相：成相不是常住相，是诸行流变中的安定相，是缘起的，是不背无常法印的。所以离坏的成相，决不可能。

15

庚二、共成离成破

成坏共无成 离亦无有成 是二俱不可 云何当有成

20

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

25

可“成”？本颂有成无成的成，依清辨释，指成坏二相的能不能成立。

庚三、灭尽不尽破_三

尽则无有成 不尽亦无成 尽则无有坏 不尽亦无坏 5

辛一、成坏的自相不成

一切法没有则已，有必有他的特相。如尽是一切法念念不住的灭尽相，不尽是一切法的常相续不断的无尽相。以此尽不尽去观察，可知成坏的自相都不成。

10

辛二、尽不尽无成

因为尽灭相即是坏相，一切法都有他的尽灭相。尽灭与生成相反，所以说：“尽则无有成”。不尽吗？一切法本是相续不断不失的，本来如此，又从哪里说生成？所以说：“不尽亦无成”。外人的心目中，以为不尽就是成，现在说，一切法本来是这样，本来如此，何成之有？ 15

辛三、尽不尽无坏

尽是灭相，一切法本来是念念不住的灭尽；更有何可坏？所以说：“尽则无有坏”。当然的，灭尽的无可再坏。就是不尽，也不可以说坏。不尽就是常相续，常相续的，当然不是坏的了，所以说：“不尽亦无坏”。 20

庚四、法体法相破_二

若离于成坏 是亦无有法 若当离于法 亦无有成坏 25

辛一、依偈颂说明

法，指具体事相的存在。有法，必有他的成坏相；假使“离”了“成坏”相，也就“无有”这一“法”了。因为，没有成坏相的，不是没有，就是常住。没有，当然不成为法。世间的存在，与生起的一切法，也决没有常住

的。所以没有成坏，即无从了知法的存在。同时，成坏也不是空虚的概念，他是某一法所具有的。也唯有有法，才显出他的成坏相，所以，“离”了某一“法”的当体，也就没“有成坏”相可得。

5

辛二、从相所相不离破

法是可相，成坏是相，成坏与法是缘起的。但外人主张成坏相与法体是差别的；如生住灭三相是法外别有，非得相也是法外别有的。所以现在从相与所相的不相离，破斥他。

10

庚五、性空不空破-

若法性空者 谁当有成坏 若性不空者 亦无有成坏

辛一、依实有实无破成坏

法性空的法，指具体事相。空与不空，说事相的实无自体，或实有自体，也就是实有法与实无法。假使“法”的体“性”如空花论者所执为“空”无的，那“谁”还能“有”此“成”与“坏”？等于说没有有情，即没有生死可说。假使如实有论者所执，以为法的自“性”“不空”，是实有的；实有自体的，即不能说“有”始“成”，有毁“坏”。一切有者，不是说三世实有，法体不可说本无今有的生成，有已还无的灭坏吗？这简直就成为常住的了。常住法，当然不能说有成坏。

15

20

辛二、辨性空与中观性空义不同

25

或者说：本论说不空不能有成坏，性空也不可以有成坏，可见本论的究竟义，不是性空。这种思想，即是唯一的伪中观论者。不知有所得人所说的性空，是决定无，一切如龟毛兔角的无，所以破坏一切。中观的性空者，说性空，是无实自性叫性空，不是没有缘起的幻有。自性空的，必

是从缘有的；所以一切可以成立。性空者所说，名词是世俗共许的，意义却不同。所以能以假名说实相，能言随世俗而心不违实相。性空者与非性空者，简直没有共同点。

庚六、一体别异破

5

成坏若一者 是事则不然 成坏若异者 是事亦不然

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

10

己二、破生灭

庚一、执生灭不成_二

15

辛一、直责_三

若谓以现见 而有生灭者 则为是痴妄 而见有生灭

壬一、依偈颂破斥

外人撇开成坏，以为现见世间有生有灭，有生灭即不能说没有成坏；所以论主要破斥他的生灭。世间一般眼见耳闻所认识到的诸法，有生灭现象，所以建立生灭是有，这似乎是没有可否认的；佛不是也说无常生灭吗？其实不然！我们“现见”的诸法“有生灭”，这不是诸法有这自性的生灭，只是我们无始来错乱颠倒，招感现见诸法的感觉机构（根身），再加以能知的“痴妄”心；依此根身、妄识，才“见”到诸法的“有生”有“灭”，以为所认识的事事物物，确是像自己所见的实生实灭。不知痴妄心所现见的生灭，是经不起理智抉择分别的。一切理智观察，妄见的生灭立即不可得，惟是不生不灭的空寂。

20

25

壬二、一般执实有的生灭不生灭-

癸一、心理性与感觉说

一般人的意见：在现象界所感觉经验到的生灭，在理智界是不能成立的；感觉经验与理性认识，可说有一大矛盾。所以，西洋哲学者，也有说杂多、运动、起灭的感觉，是错误的；宇宙万有的实体，是整个的，静的，不生灭的。这是以理性为主而推翻感觉的。也有人说：生命直觉到的一切感觉界，是真实的；理性才是空虚的、抽象的。这是重感觉而薄理性的。

5

10

癸二、理性思考生灭的问题-

子一、从生灭到不生不灭

然而，他们十九以为感觉认识的事物，与理性绝对不同。性空论者与他们根本不同。眼耳鼻舌身的五根识，与意识的刹那直觉，如离去根的、境的、识的错误因缘，这就是世俗真实的世俗现量。此世俗现量，不离自性的倒见，约第一义说，还是虚妄颠倒的。因为他刹那刹那的直感，不能觉到生灭的，然而对象未尝不生灭。由意识承受直感而来的认识，加以比度推论等，才发见有生有灭。一般意识所认识的诸法流变，久而久之，养成惯习的知识，于是乎，我们也就以为感觉界能明见有生有灭了。这种常识的现见有生有灭，如加以更深的思考，到达西洋哲学家理性的阶段，又感到生灭的困难了。

15

20

子二、执不生灭的实有

原来世俗现量的直感经验，有自性见的错误，他是著于一点（境界）的。直觉到此时此空的此物，是“这样”。这“这样”的直感，为认识的根源，影响于意识的理性思考；所以意识的高级知识，也不离自性见，总是把事相认为实有的（否则就没有），一体的（否则就别体），安住

25

的（否则就动）。这样的理性思考，于是乎与常识冲突，与生灭格格不相入，生灭就成了问题。

壬三、性空者的二谛无碍中道_二

癸一、空故生灭不可得

5

性空者从认识的来源上，指出他的错误。五根识及意识的刹那直观，直接所觉到的是有错误成分的（这与实有论者分道了）。实有、独有、常有，根本就不对。所以影响意识，影响思想，起诸法实有生灭的妄执。佛法寻求自性不可得，即是破除这根本颠倒，不是否认生灭，只是如外人妄执实有的生灭不可得。所以实有的生灭不可得，病根在自性见。如贯彻自性不可得，就是达到一切法性本空了。

10

癸二、空故有如幻生灭

从性空中正观一切，知道诸法的如幻相，如幻生灭相。感觉与理性的矛盾，就此取消。不坏世间的如幻缘起，而达胜义性空，这就是二谛无碍的中观。世间的学者，在感觉中不能通达无自性空，所以在理性中，即不能了解幻化缘起的生灭相。结果，重理性者，放弃感觉的一边，重感觉者，放弃理性的一边：二者不能相调和。唯有佛法，唯有佛法的性空者，才能指出问题的症结所在，才是正见诸法的实相者。

15

20

辛二、别破_二

壬一、法非法不生_三

25

从法不生法 亦不生非法 从非法不生 法及于非法

癸一、以破生不破灭例说

外人不了解论主的真意所在，以为论主否定生灭，当然不愿意接受。所以再破斥他的生灭，让他自己理解自己的困难。此下二颂，但破生不破灭；因为灭是生的否定，

生不成，灭当然也不成了。

癸二、从法不生法非法

法是有自相的实物，非法是自相无的非实，这是外人的见解。现在就此破斥：有自相的法，就是自体存在的；自体存在的实法，与自有的实法，各各实有，没有相生的可能，所以“从法”“不生法”。法是实有，当然不会生实无的法；既是实无，也就无所谓生，所以从法“亦不生非法”。

5

10

癸三、从非法不生法非法

从有生无，固然不可；从无生有，同样的不可能。无，那有能生的功能？所以“从非法不生法”。从无生有，尚且不可能，从无生无，更是笑话了，所以从非法也不生“于非法”。

15

壬二、自他共不生

法不从自生 亦不从他生 不从自他生 云何而有生

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

20

25

庚二、执生灭有过

辛一、标断常失_三

若有所受法 即堕于断常 当知所受法 若常若无常

壬一、有所受堕于断常_二

癸一、外人有断常二见

5

如固执诸法的实生实灭，即有断常的过失。有所受就是于认识上的法有所取；有所取，就是有所著。以为此法确是这样，起决定见。起实有自性的见地，“有所受法”，那就不是“堕于断”见，就堕于“常”见，落在这断常的二边中。应“当知”道：凡是“所受”取的“法”，是不离过失的：“若”是“常”的，就是常见；“若”是“无常”，就是断见。你可以不加思索，自以为不是常见断见；然一加思考，为论理所逼，便没有不落断常的。

10

15

癸二、佛说性空悟入中道

佛陀常说中道法，或在行为的态度上说中道，或在事理上说中道。事理上的中道，不断不常，是非常重要的。断常是两极端，走上断常二见，就不能正见诸法的实相。所以佛破除断常的二见，显出非断非常的中道来。所以成为常见，成为断见，是因他有自性见，取著诸法有实自性，否则就实无性。要远离这二边见的过失，必须深刻的理解一切法性空，从性空中悟入中道。

20

壬二、关于受的问题_二

25

癸一、受即取

受有两种：一是执取的受；如四取，本论就译为四受。一是信受的受。众生未得性空见，又与自性见合一；所以受即是妄执，受即是断常，一切都颠倒了。所以佛法中说一切不受。

癸二、性空者无受-

子一、为离诸见而说空

到底性空者，有没有受？空无自性的缘起，不也是受吗？有受，岂不也是断常？性空者，是不受外人的反责的。因为执有自性，如此决定如此，不能如彼；如彼决定如彼，不能如此。那不问是起分别的妄执，或不加思索的信受，总不免断常二过。性空者说缘起性空，特别是指出众生的错误所在，要听者反省自性的不可能。为离诸见所以说空，以遮为显，并不是教人不离见而执著空。所以说：“以声遮声，非求声也”。

子二、正见幻化的缘起相

修学性空者，未达现证，即自性见未破时，重视自性空，在理解自性有的不可能中，信受种种法相，时时呵责自心的妄见，渐渐引生二谛无碍的似悟。如到现觉无自性空，即能出俗，正见幻化的缘起相。到那时，一切如实建立，不会作自相实有的观念，堕入断常了。如缘起法的真相而受，性空者是不否认的，否则就成为怀疑论的空见了。

壬三、自性见则有断常-

癸一、一般人不离自性见

教内教外的一般学者，所见的如此如彼，也自以为是理智所到达的甚深义，自以为“离执寄诠”，不是世俗共知的境界。其实常人所认为真实如此的，是展转传来，人类共同意识所认识，共同语言所表达的境界，并不从究竟是否如此探讨得来。所以世俗还他世俗，只是不见真实，不妨让他存在。所以说：“佛不与世间争”。像这种学者，不离自性见，却自以为究竟真实确是如此。既自以为是理智得来的胜义，那就必须答复出如此或如彼，他必然的是断是常。

癸二、性空者能真不碍俗

性空者从探究真实下手，深入究竟，洞见真实自性根本不可得；在胜义中，一切名言思惟所不及，离一切戏论，称之为空。性空者明见一切的一切，不能在胜义真实有、微妙有中立足；世俗还他世俗，诸法是如幻缘起的，相依待而假名如是的。缘起的生，可以生而不违反灭。缘起相待，是有相对的矛盾性的；相对非孤立，而又不相离的，假名一切都成立。如从真实有边，性空者根本无须答复他如此，或如彼。因为性空的缘起，根本不是一般人所想像的如此或如彼。所以性空者如实建立，不落于常，不落于断。性空者以胜义空著名；而实特别与常识的世俗相融合。真不碍俗，性空者才能名符其实。

辛二、显断常过

壬一、叙外人自是

所有受法者 不堕于断常 因果相续故 不断亦不常

癸一、依偈颂说明

论主所下的判断：“有所受法者，即堕于断常”。外人不能理解，以为断常是不善建立者的过失，如我说的“所有受法”，恰到好处，是“不堕于断常”见的。这因为，我所受取的法，是“因果相续”的。因灭果生，因果法有生有灭，不是永远如此，所以不是常住的；因灭果生，前后相续，有连续性，不是一灭永灭，所以不是断灭的。这么说来，不是所受法也可以“不断亦不常”吗？

癸二、外人依佛说而立

佛说诸法缘起，是因果相续的，此生故彼生，此灭故彼灭的；有生有灭，所以是不断不常的中道。佛这样说，我们也这样说，难道可以说不成！这是一般有所得学者共有的见解，特别是西北印学者，以心心相续说，成立种现相生

的因果相续不断不常。然在中观家看来，他所说的因果相续，不断就是常，不常就是断，始终免不了过失的。〈观业品〉中说：“若如汝分别，其过则甚多”。是什么过失，还没有说明；现在因不断不常的外计，倒要顺便加以破斥了。

5

壬二、出外人过失

癸一、断灭过不离_二

子一、无常灭_三

若因果生灭 相续而不断 减更不生故 因即为断灭 10

丑一、依断灭过说

外人说有“因果”，有“生灭”，因灭果生“相续”“不断”。说他没有常住过，这或许是可以的。说他不断，这却有问題。先从无常灭作破。灭有两种：一是刹那灭，一是分位灭。如刹那不能离断常过，相续中也就不能免过失了。 15

丑二、分别说明_二

寅一、以分位灭过说

试问：这因法灭了，是不是还存在？能不能再生？如造善业感善报，感报以后，此感善业的功能，是否也灭了？不灭有常住过。既承认因果生灭，当然是灭的。灭了，因能是否还存在？会不会再生善报？感了报的业，灭了是不再生的，这你也承认。 20

25

寅二、以刹那灭过说

又如前一念心灭，后一念心生，前念心还会更生吗？不会的，因为后念心不是前念心的重生。这样，虽说果生于后，而实因灭于前。因法“灭”过去，“更不”再“生”，这“因”不就是成了“断灭”了吗？

丑三、结说

你说因果相续故，不断亦不常，其实是不离断灭的。

子二、涅槃灭二

法住于自性 不应有有无 涅槃灭相续 则堕于断灭 5

丑一、约涅槃灭而破

青目说上二句，出有部的常住过。一切有部说因体如刹那灭了，不更生可说是断；但法法恒住自性，过去虽已过去了，他还是那样。这作用虽灭，法体恒住的思想，论主指出他不能从有到无的常住过。现在不这样解说，这是约一分学者的涅槃灭而破的。 10

丑二、有自性则无生灭二

寅一、没有生灭有无

因果法如有自性，“法”法“住”在他的“自性”中，以为他确实如此，是实有自性的，那就“不”可说他“有”本无今“有”的生，从有还“无”的灭。因果既有自性，生灭即不可能。外人在生死相续上，以因果生灭的理由，自以为不常，他没有想一想涅槃的从有而无。 15

20

寅二、涅槃堕于断灭

如因果生灭的诸行，确有自性，烦恼是成实的，那“涅槃”的灭烦恼，灭“相续”的生死，不是“堕于断灭”了吗？相续诸行，是实有自性的因果法，修对治道得离系，因果相续不起，这不是断灭是什么？ 25

癸二、相续有不成_三

若初有灭者	则无有后有	初有若不灭	亦无有后有
若初有灭时	而后有生者	灭时是一有	生时是一有
若言于生灭	而谓一时者	则于此阴死	即于此阴生
三世中求有	相续不可得	若三世中无	何有有相续

5

子一、相续有的意思

自许不断不常的因果生灭相续论者，既不免断灭过，当然不能成立业果相续。相续，此中约前后生命的联系说。如现生人间的生命，与未来天报的生命，其间有联系性，叫相续。经中说“三有相续”，就是约前生后生说的。相续中，前一生命叫初有，后一生命叫后有。萨婆多部建立本、死、中、后的四有，实际还是初有与后有二者。有，是生命的存在，是相续的。

10

子二、说明不成_三

15

丑一、依初有灭不灭破

但有所得的因果生灭论者，实在不能成立相续。因为，假使“初有灭”了，那就“无有后有”。初有是因，后有是果；初因灭了以后，即没有因能生起后果。后有无因，无因不能有果，所以说无有后有。“初有”假使“不灭”，不灭同样的“无有后有”。如果说有后有，那就有两个生命同在的过失。一是原有的生命，一是新生的生命，在同一时候，一有情有两个生命，这可以想像吗？

20

丑二、依生灭二时破_三

25

寅一、破二时二有

外人救说：未来新生命的出生，既不是现生命灭了以后生的，也不是现生命不灭而生的。现在生命灭时，就是新生命生时，如秤的两头高低同时，所以没有上文所出的过失！然而这太缺乏思考了！初有正灭时，真能说后有正生

吗？时间是依法建立的，这是外人所许的。这样，有生有灭，就有生时与灭时，有生时与灭时，怎么能说就是那个时候呢？所以，说“初有灭”的“时”候，“而”有“后有生”起，那就是二时二有了。“灭时”有“一”个所依的“有”，“生时”也“是”有“一”个所依的“有”。 5
分明是两个生命，两个时间，你怎么说初有灭时就是后有生时呀！

寅二、破生灭一时

从二有的生灭，难破同时。翻过来，从他的同时，否定 10
他的二有。所以说：假使“生灭”“一时”而有的；
时与法相依不离，法也只能是一个了。那应该是这一个五“阴”身在“死”，也就是这一个五“阴”身在“生”。假定死的是现在的人生，生的也应该就是这个 15
人生了。这样，死有即生有，是同一的有；如此生灭，也
就根本谈不上相续了。二时二有，不能说相续；同时一
有，也不能说相续：到底怎样成立因果相续呀！

丑三、三世有无相续破

前有灭，后有生，灭时即生时，也就是“三世”。在 20
此三世中，寻“求有”的“相续”，都“不可得”，
这在上面已说到。如“三世中无”有的相续，那里
还“有”“有”的“相续”呢？不能成立相续，可见外人
不离断灭过。这更可见不解性空的自相实有论者，有所取
著，始终是不离断常的。 25

子三、有取即有断常过

本颂不但总破因果相续的外人，也就显示正义。有情无始
来没有实智观察这三有的如幻缘起，所以在三有海中，相
续不断。现在以正智于三世中审谛寻求这有的相续相根本

不可得，三世中既没有，又那里有这三有相续的自相呢？所以一切毕竟空，不可取著。有所取著，即不出断常，即不能见缘起实相的不断不常了。

观如来品第二十二

5

解题_三

一、以四品说明断证

此下四品，说明断证。修现观体证寂灭的实相，即有人有法：人是能破能观能证者的如来，法是所破的颠倒，所观的谛理，所证的涅槃。所以有此下四品的次第。

10

二、能证者以如来为主_三

(一) 引言

体悟寂灭的实相者，通于声闻、缘觉、如来的三乘贤圣。但缘觉不重言教而自悟的，不出佛世；释尊的根本教典，少有论到。声闻是依如来的教法而现证真理的。佛法以如来为主，这里就专从如来说。

15

(二) 如来有三意思

如来是佛陀的别号，梵语多陀阿伽多。本有三个意思：如法相而说；如实相法的原样而悟解；证觉如实法相而来的。平常说：“乘如实道，来成正觉”，就是如来的解释。虽有三说，通常都直译如来。然如来，外道也有这个名字，但是作为梵我的异名看的。如如不变，来往三界，这就是神我了。

20

25

(三) 如来的二义_三

1. 约二方面的意义说

如来可约两方面的意义说：一方面，是约佛陀的假我说，如印度的释迦如来。一方面，是约如来之所以为如来说，

即通于一切佛。

2. 约如来的假名说

在来去、出入、言谈、语默的人间的如来，他的性质，本与一切有情同样的；不过有染无染而已。此在有部，认为五阴和合中只有假我，没有真实的如来。犍子系说：不可说有如来，是对外道说的；然佛也说我，不可说没有。所以他所主张的如来，是非离蕴非即蕴的不可说我。如有部等的假我，不免减损了缘起我；犍子部等的真我，又不免增益了。不可说的真我，与外道所说的如来是神我的异名，是身心活动中的统一体，实在所差不多，容易与外道说合流。本品破斥的如来，也是约这义而破的。

3. 约如来的实义说

至于如来之所以为如来，从道谛的立场，以如来的五分法身为如来；有此五分法身，所以被称为如来（佛）了。然大乘先驱的大众学者们，以体现诸法的法空性为如来。所以，见缘起的空寂性，即是见佛；若欲礼如来，应观法空性。本品从正观胜义的见地，破斥了外人的实我论，也就显示寂灭空性的无戏论相为如来。性空，如来的实相，是不可以言说的。不过即性空而缘起，可说有如来，可说如来生，如来出家，如来说法，如来有父母，如来有老病，也就是性空中不碍人间正觉的如来。

三、对于如来的看法

（一）后期大乘的如来藏说

一分学者，认为有情身中，不即五蕴不离五蕴的真我，是一切众生所都有的，是流转不灭的联络者；这可以称为如来。如来本为有情或我的异名，所以一切众生都可以有，就成为普遍的名词了。性空者的法性空寂不可得，即如来

之所以为如来的，到了真常唯心论者的手里，从神秘实在的见地去理解他，把如来当作诸法的真实微妙的自体看，以为有情身心的真实相如此，万有诸法的实体也如此。把缘起有、法性空的二义，在神秘微妙真实中统一起来。于是乎，凡夫如如不变来往三界，受生死，是有情的如来；佛陀如如不变，随处示现，往来救渡，这是佛陀的如来。众生的如来，佛陀的如来，平等平等。而且，他就是一切法的真实体，所以与诸法实相也平等平等。现在流转是他，将来证觉还是他。证觉是如来的全体开显，众生位上的如来，与佛果位上的如来，质量无别。这样，后期的大乘佛教，以生佛平等的如来藏、如来界、如来性为所依体，说明流转还灭，说明一切。这样的如来，抹上一些性空的色彩，而事实上，与神我论的如来合流。外道梵我论者，所说的如来，也是众生的实体，宇宙的本体。

（二）性空者说假名性空

所以，中期佛教的性空学者，与梵我论的所以能泾渭分流，差别点就在胜义谛中观察外道的实我性不可得，达到一切法性空寂；空寂离言，决不把他看做万有实体。转向世俗边，明如来没有自体，唯是缘起的假名。此假名，也决不想像为如如不变的实体。只因为一分学者，不得性空的中道义，所以又走上梵我论的老家了。自性见是众生的生死根本，是多么强有力呀！

丁三、断证

戊一、观如来

己一、破有性妄执_一

庚一、别观受者空_二

辛一、五求破_三

非阴非离阴 此彼不相在 如来不有阴 何处有如来

壬一、引言

外道说有神我异名的如来；佛教说如来出世说法，因此也有人执如来是实有。既所执是同样的真实有，微妙有，所以现在要考察他，是不是有他们所想像的真实如来。

5

壬二、依五求而破_三

癸一、不即不离五阴

如来依五蕴施设的，所以以五门寻求：一、五阴不能说他是如来：假使五阴是如来，五阴是生灭的，如来也就应该是生灭。如来是生灭的，这就犯了无常有为的过失，这不是外人所能承认的。所以说“非阴”。二、离了五阴也不可说有如来：假使离了五阴有如来，就不应以五阴相说如来，如来就成为挂空的拟想。也不应在如来身中有生灭相，没有生灭相，不是没有，就是常住。常住不生不灭的实在，实在是不见中道的颠倒，落于常边。所以说“非离阴”。

10

15

癸二、说此彼不相在

三、如来不在五阴中：假使说如来在五阴中，那就等于说人住在房子里，灵魂住在身体中。既有能在所在，就成了别体的二法。别体的东西，五阴有生灭，如来没有生灭，还是堕在常过的一边。四、五阴不在如来中：假使如来中有五阴，同样的是别体法，犯有常住过。所以说“此彼不相在”。这两句，本就是离阴有我的另一解说：承认有别体，而说不相离而相在。

20

25

癸三、如来不有五阴

五、五阴不属如来所有：这仍然别体的，但又想像为不是相在，而是有关系，五阴法是如来所有的。假使如来有五

阴，那就如人有物，应该明显的有别体可说。然而离了五阴，决难证实如来的存在，所以说“如来不有阴”。

壬三、破妄执的如来

五门中谛实寻求都无所有，那里还“有如来”呢？所以外道神我的如来，不可得；佛法中的如来，也决不能妄执是真实妙有的存在。 5

辛二、一异破_二

壬一、破缘合即阴我_三 10

阴合有如来 则无有自性 若无有自性 云何因他有
法若因他生 是即非有我 若法非我者 云何是如来
若无有自性 云何有他性 离自性他性 何名为如来

癸一、五阴合无自性破

外人不受论主的难破，以为如来的实有，是不如五门所推求所说的。在五阴正和合时，有如来存在，所以出五求以外，没有所说的断常过。论主这才别开一异门去难破。也可以是五求广遮，而根本不出一见异见，所以从一异中，加以详明的破斥。假使说五“阴”和“合”的时候“有如来”，那如来就不能离五阴而存在，离了五阴就不可得，所以是“无有自性”的。怎么可说真实妙有？外人或以为如来依蕴施設，不能说自性有，他是依五阴的他性而成的。不知依他因缘生的，即“无有自性”，即没有实体对他，可以说“因他有”，他是对自而成的。而且，一切法都无自性，他也没有自性，怎么可从无自性的他性而成如来呢？ 20 25

癸二、因他性非如来破

进一步说：诸“法”假使“因他”众缘而“生”的，就没有独立的自在性；没有独立自在性，这就“是”“非

有”神我、真“我”可得了。诸“法”缘成的，无有自“我”的，怎么可说“是”真实微妙的“如来”？如如不变而来往三界的如来，如执为真实的，即与外人的神我一致。可是依他众缘和合而存在者，根本就失掉自在的特性，如何可以名为我，或如来？

5

癸三、无自他性无如来

这样，“无有自性”，就是没“有他性”；“离”了“自性他性”，更没有第三性，可以称他“名为如来”了！

10

壬二、破不因离阴我三

若不因五阴 先有如来者 以今受阴故 则说为如来
今实不受阴 更无如来法 若以不受无 今当云何受
若其未有受 所受不名受 无有无受法 而名为如来

癸一、外人立本有如来

15

上面是破的始有如来，这里是破本有如来。第一颂，叙述外人的意见：我说的如来，“不”是“因五阴”而有的，是在五阴之外，预先就“有”这“如来”的存在。不过没有受阴之前，我们不知道有这如来性存在；现在“受”了这五“阴”，依蕴安立，所以我们就“说”他“为如来”。这思想，与前〈观本住品〉说离眼耳等根，苦乐等法，先有本住是一样的。后期大乘佛法说本具法身，为先有的如来；受阴后的如来，是法身应化人间的如来，是从本垂迹的。从垂迹的如来，知道法身本有，久证常身。不过，这里还是以外道为所破的主要对象。

20

25

癸二、不因阴有如来破

你说未受五阴先有如来，这话是不对的。“今”以理智观察，在依五阴施設以前，“实”在是没有如来可得

的。既先无如来可得，怎么可说如来“受”五“阴”？所以不但不能说如来受五阴，实在是未受五阴前，根本上“无”有“如来法”可得。没有五阴时，怎么知道先有如来的存在？如同情“不受”五阴时“无”有如来，那如来本不可得，现“今当”以什么东西去“受”五阴而成为如来呢？ 5

癸三、离五阴有如来破

切勿以为在“未有受”五阴的时候，有所受的五阴；因为有所受的五阴，可以推定必有能受的如来。外人是常有这种见地的，所以破斥他；如没有受时，“所受”的五阴也就“不名”为所“受”，也不能说有能受。“无有无受法”而可“名为如来”的。这是承上文的无受而来；如有如来，必有受与所受，既失掉了受所受的定義，那里还可说有如来？所以离阴之前本有如来，这不过虚妄的推测，不能成立的。 15

辛三、结

若于一异中 如来不可得 五种求亦无 云何受中有

如上所说，知道在“一异中”求“如来”是“不可得”；在“五种”门中“求”如来也“无”所有。一切处既都无有如来，怎么还可依“受”阴“中”分别“有”如来呢？ 20

庚二、别观所受空

又所受五阴 不从自性有 若无自性者 云何有他性 25

如来依五阴而施設，进观此所受的五阴，也是空不可得。上面说如来是因缘和合的，所以无自性亦无他性。“所受”的“五阴”，也是众缘和合的，当然也是“不从自性有”的；“无自性”的五阴，即不可说从他

性有。没有自体，即无自体可以相待；无相待，怎么能说五阴“有他性”呢？

庚三、结观受者空

以如是义故 受空受者空 云何当以空 而说空如来 5

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

10

己二、显性空真义

庚一、世谛假名_三

空则不可说 非空不可说 共不共叵说 但以假名说

辛一、引言

如来是空，五阴是空，所以不可以空的五阴说空的如来是实。同样的理由，性空者一切是空的，怎么可以说如来是空呢？这是不解性空者的体系而起的疑惑！性空者是可以说有如来的，不过不同实事论者所说的如来吧了。 15

辛二、说明_二

20

壬一、胜义中不可说

先约假名说如来：执有实自性，自性不可得，这就是空；空相的当体，是离言说性的，所以“空则不可说”。不特空不可说，“非空”也是“不可说”而说的。不空有两种：一是一般妄执的实有性叫不空，一是为对治空见而说实相非空的不空。妄执实有的不空，实无此事，有什么可说？如石女儿一样。对治戏论空相而说的不空，怎么更有真实的不空相可说？所以不空都不可说。空与不空分离开来固然不可说，就是亦空亦不空的“共”，非空非不空的“不共”，也都不可说。空不空是矛盾，这如何可说？ 25

非空非不空，是不可想像的，当然更无有说。所以，取相著相，认为确实如此而说，是胜义说，也就是戏论说；胜义中是一切不可说的。

壬二、约假名说如来

5

如就缘起假名说，不以如来为真实自性有，随世俗说，因缘和合有释迦如来降生王宫、出家、学道、破魔、成正觉、转法轮、渡众生、入涅槃。“但以”这“假名说”有如来，这当然是可以的。不但假名说有如来，说空说不空，说共说不共，在假名中也同样的可说。

10

辛三、总结

真实有是胜义的，胜义谛中离一切名言相，有什么可说？

庚二、胜义叵思

15

辛一、离戏论

壬一、离常等八句

寂灭相中无 常无常等四 寂灭相中无 边无边等四

癸一、一般依时空说八句

佛在《阿含经》中，对外道的邪执，每以“无记”答复他。这就是说：胜义谛中，这一切无从说起。现在论主约此深义，显示如来的胜义不可思议。一般外道说我及世间，有常无常等的四句，有边无边等的四句。初四句是：我及世间常，我及世间无常，我及世间亦常亦无常，我及世间非常非无常。后四句是：我及世间有边，我及世间无边，我及世间亦有边亦无边，我及世间非有边非无边。常无常等的四句，是约时间说的，边无边等的四句，是约空间说的。如说我有边，在身体中，如米大、豆大、指大，受空间的限制；说我无边，我遍一切处，无所不在，就是小我遍通于大我。后二句只是从初二句演出的。缘起有的

20

25

如来，即缘起的我，意义相同。外道说我有此八句，说如来也就有此八句。

癸二、胜义难思议离八句

外道的这种分别，以性空的正见观察，在诸法“寂灭相”的“性空”中，根本是“无”有“常无常等”的“四”句的；在诸法“寂灭相”的性空“中”，也根本是“无”有“边无边”等“四”句的。为什么呢？诸法性空中，是毕竟清净的，那里有这些不正的邪见？如加以批评，时间上的常无常，有断常过；空间中的边无边，有一异过。外道虽以我及世间，分别常无常等，但这是以缘起如来的毕竟空寂性而遮破的。

壬二、离有无诸句_三

邪见深厚者	则说无如来	如来寂灭相	分别有亦非	15
如是性空中	思惟亦不可	如来灭度后	分别于有无	
如来过戏论	而人生戏论	戏论破慧眼	是皆不见佛	

癸一、有无的六句

外道常以十四句难佛，佛因没有这些事实，一切置而不答。除了上列的八句外，还有六句是：如来死后去，如来死后不去，如来死后亦去亦无去，如来死后非去非无去。身与命（我）是一，身与命异。死后去不去，就是有无问题；去不去，就是有没有如如不变的如来，到死后去。有如来到后世去，死后就有如来；不到后世去，死后就无如来。所以去后世就是有，不去就是无。外道所问的如来，即神我，有此四句。佛陀异名的如来，入无余涅槃后，在不在，有没有，去不去，也同样的引起常人的推论。

癸二、如来离有无_三

子一、说无如来是邪见

然以佛法真义说，这都是戏论，根本是自性实有见的妄执。“邪见深厚”的人，听说如来入涅槃，不知涅槃界即一切法的本性空寂，不可以有无分别，妄“说”入涅槃界即“无”有“如来”，这怎么可以？就是阿罗汉入涅槃，佛也不许说没有，没有就是堕入无见的。佛世时，有一比丘说：入无余涅槃，什么都没有。尊者舍利弗等，制止他不要这样说，这样说是错误的。他不肯接受，佛就叫他来问他：五蕴是无常吗？是无常的，世尊！无常是苦吗？是苦的，世尊！苦的是无我吗？是无我的，世尊！无我离欲入解脱，可以说有无吗？是不可的，世尊！既不可说有，又不可说无，你为什么说入无余涅槃，一切都无有呢？你是愚痴人，你是邪见人！佛不客气的呵责了他。所以说死后无有，这是极大的邪见！

子二、寂灭中不可说有

有的以为如来及阿罗汉入涅槃，不可说没有，应该是有的，不过是真常微妙的不思议有，以为有是可以说的。不知想像为妙有、真有，还是邪见，在缘起假名中，说有、说无，都不是真实。在“如来”现证“寂灭相”中，如何可说？所以“分别”说“有”，也是“非”理的。

子三、执无的过失严重

这执有的邪见，比较执空的邪见要轻微些。说有只是一种执著，执著有如来，可以说如来有种种功德，显示如来的崇高伟大，教人生信心，舍恶行善，还不至于导人作恶。说无，那不但是执著而已，简直断人行善之门，引人走上拨无因果的恶道，这该是多么的危险！经中说：“宁起有见，如须弥山，不起空见如芥子许”，也可知执无的过失

了。

癸三、如来悟入毕竟空_三

子一、空中无戏论

有是从缘起法的存在而说的，无是从存在法的否定而说的，这都是世俗的，假名的。真正悟入毕竟空性，得究竟解脱，“灭者即是不可量”。《阿含经》以从薪有火，薪尽火灭作喻；此火的灭性，不可说何处去，更不可说有说无了。毕竟空寂，是超越有无而不可以有漏心分别是有所是有的。后期的大乘佛教，强调“如来实不空”的妙有，以性空为不究竟，这显然是执著如来是有了。否则，毕竟空寂性，离一切戏论，如何执为不究竟？以性空为究竟而假说妙有，已经容易混入梵我的真常妙有论，何况说不了义呢？中期佛教者说：如来以性空为法身，不可说有说无，也唯有超情绝见，才能保持佛教的特色。所以在诸法“性空中”“思惟”如来死后去死后不去，是“不可”以的。因为如来从本已来，就是毕竟性空的。如来在世时，破斥外人有无的推论，以不答复表示此意。可是，“如来灭度”以后，有所得人，邪见深厚，又纷纷的“分别”他的“是有”是“无”，是有无。

子二、戏论不见佛

灰身灭智的无，与常住微妙的有，同样的是戏论。戏论是虚妄分别，以为是确如所说所知的。“如来”超“过”了“戏论”，其实阿罗汉等都过戏论的。所以外道以有无等问佛，一概不加答辩。可是世间的“人”偏要妄自推度，“生”起种种的“戏论”，分别如来的是有所是无。从自性见出发的“戏论”，是“破”坏“慧眼”，障覆了真智的。有此等戏论，即不能体悟寂灭性，不见法，也“不”能真“见佛”了。这唯

有破自性见，远离种种戏论，开般若慧眼，才能真见如来法身。

辛二、显真实_二

如来所有性 即是世间性 如来无有性 世间亦无性 5

壬一、即缘起显示空寂

上面说戏论者，永不见佛，或者又要以为离执者能亲见如来常住不变。所以，更说此一颂。如来在世时，有缘起的假名如来。此缘起“如来所有”的实“性”，就“是世间性”，不要以为离世间法，别有如来。这是即缘起而显示本性空寂的。 10

壬二、如来与世间性空平等

如来的本性，即毕竟空寂，与世间法的性空，平等平等。所以说：“如来无有”实自“性，世间”也就是“无”有实自“性”的。在此缘起假名的性空中，如来与世间同等的。在无自性的毕竟空中，世间与如来也没有差别的，法法都也是平等的。“生死即法身”，约此意说。如来在世，尚且是“若欲见佛者，应观空无相”，何况如来灭度以后？ 20

观颠倒品第二十三

解题_四

一、颠倒烦恼的因缘_二

(一) 因执著生颠倒烦恼 25

上品就如来性观察，而如来之所以为如来，是由断烦恼、破颠倒而成的。烦恼根本，是贪、恚、痴的三毒，也称三不善根。众生所以流转生死，不能解脱，就由于颠倒烦恼。因此，一分声闻学者，以为有真实的烦恼与颠倒；有真实的颠倒与烦恼可生可灭，起自性的执见。不知如有

自性的颠倒烦恼，就根本不生不灭。颠倒烦恼是如幻的假名生灭而实不生不灭，所以能正见颠倒烦恼不生的，才能真的得到解脱。《阿含经》说：颠倒的生起，是由六根的触对六境，无明触相应，生起执著所致。如以为这色相很好看，声音很好听，合乎自己内心的情境，就起乐受，有贪爱。假使以为这色相不好看，这声音不好听，不合自己内心的情境，就起苦受，有瞋恚。取著境界的净不净相，生起可意不可意的情绪；著了相，就生起颠倒烦恼了。经中说到远离烦恼，特别着重“守护六根”，就是在见色闻声的境界上，不取不著，不为可意与不可意的情境所牵而起烦恼。这不著，是佛法解脱的根本论题。

（二）依不正思维而执著

取相分别他的如何，是因；引起贪恚痴的烦恼，是果。取相分别与颠倒烦恼，有因果的关系。为什么要忆想分别呢？经中说是不正思惟。不能正确的如其法相而了知思考，所以就执著境相；由执著境相，就起忆想分别；由忆想分别，就起贪等的颠倒烦恼了。反过来，烦恼是由颠倒来，颠倒是由妄想分别有，妄想分别是从不正思惟生。灭除烦恼，即与他相反，从如实正观下手，也可以不言而喻了。

二、声闻法说四例与四正

（一）以为实有可断可修

著相颠倒，是虚妄的，要以不颠倒的真实击破他。所以说：常、乐、我、净是所对治的四倒，无常、苦、无我、不净是能对治的四正。这本是对虚妄说真实的方便门。有所得者，不见佛意，以为实有颠倒可断，实有四正可修，所以本品要评判他。

（二）部派有两派见解

无常计常，苦计为乐，无我计我，不净计净的四倒，声闻学者有两派的见解不同：一、一切有部说：常、我两颠倒，是彻底无有的，纯粹是有情的计执。净、乐两颠倒，倒不是完全执苦为乐，计不净为净。客观的境相，确有苦、乐，与净、不净相的。不过缘少分的净与乐，行相颠倒，以为一切都是清静，一切都是快乐。抹杀了客观的苦与不净的事实，这才成为颠倒。二、经部说：常、乐、我、净的四倒，不是客观境相实有的，全是主观内心的错误执著。 5 10

（三）都认为真实有

虽有两说不同，但主观的忆想分别，都认为真实有，这是没有差别的。 15

三、大乘法说八倒与八正

（一）一分大乘者说的八倒八正

声闻学者说常、乐、我、净是四倒，无常、苦、无我、不净是四正。一分的大乘者说：这都是颠倒，所以说有八倒。因为，法身、涅槃，是常住的、妙乐的、自在的、清静的，假使执著法身涅槃，也是无常、苦、无我、不净的，同样的堕于颠倒。所以，在生死边，要破常、乐、我、净的四倒；在涅槃边，要破无常、苦、无我、不净的四倒。这样，在生死边，无常、苦、无我、不净是四正；在法身边，常、乐、我、净是正了。 20 25

（二）性空者说缘起假名

性空者所依《般若经》等，认为常无常等，都是缘起假名的。如果执有真实的自性，不论说常，说无常，说苦，说乐，说我，说无我，说净，说不净，都是颠倒。所以，即

缘起而观性空时，常无常不可得，……我无我不可得。

四、观烦恼是缘起如幻

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

戊二、观所灭的倒惑_二

己一、遮破颠倒之生_二

庚一、观烦恼不生_四

辛一、叙执

从忆想分别 生于贪恚痴 净不净颠倒 皆从众缘生

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

辛二、破执_二

壬一、无性门

若因净不净 颠倒生三毒 三毒即无性 故烦恼无实

外人以种种缘境的颠倒为因，成立三毒；论主即从他所承认的缘，破除他的自性有。既由净不净的众缘

有烦恼生，那应该知道缘生是无自性的。既是“因净不净”的“颠倒”众缘，而“生”贪恚痴“三毒”，这“三毒”就是“无”自“性”可说。无自性即无实体，“烦恼”是“无实”的，决不如外人所执的缘生自相有。

5

壬二、无主门_二

癸一、无自我即无所属_三

我法有与无 是事终不成 无我诸烦恼 有无亦不成
谁有此烦恼 是即为不成 若离是而有 烦恼则无属

子一、引言

10

烦恼是能依，有能依必有所依，所依是染者。有所依的染者，能依的烦恼才有所属；没有所依的染者，烦恼就无所系属了。犍子系他们，是主张有我的，现在观察这自我的可得不可得。

15

子二、依青目释_二

丑一、我与烦恼有无不成

依青目论释本：你所说的“我”及烦恼“法”，是“有”呢？还是“无”呢？说有不可，说无也不可。说有我，有烦恼，这烦恼是“不”得“成”的；说无我，无烦恼，更是不用说了。

20

丑二、无我烦恼不成_二

寅一、烦恼的有无不成

我究竟有没有呢？种种寻求，我是不可得的。“无”有实在的自“我”，虽说“诸烦恼”是“有”是“无”，自然也是“不”得“成”的了。

25

寅二、烦恼无有所属

如以为无我而烦恼可以成立的，试问“谁有”这“烦

恼”呢？无人有此烦恼，可见他是“不成”的。假使说“离”了人有烦恼的独立存在，那“烦恼”就“无”所系“属”了。无所属的烦恼，即不属于有情的；这如何可以呢？

5

子三、依清辨释略说

然依清辨论师所释颂本，我法有与无的“法”字，有无亦不成的“无”字，都是没有的；意义更为明白。意思是：我有呢？无呢？有我无我都不成。无我有烦恼，就无所系属。

10

癸二、无垢心即无所属_二

如身见五种 求之不可得 烦恼于垢心 五求亦不得

子一、依五求说无垢心_二

丑一、依五求身见不可得

15

一分学者，不承认有真实我，但烦恼还有所属，即属于心。烦恼是心所，心是心王，心所系属于心王，与心王相应，这是一切有部等所说的。依有部说：我虽是的的确不可得的，但烦恼不能说无所属；有所属，即可以成立烦恼是实有的。论主批判他说：“如身见”执有我，无论说离蕴有我，即蕴有我，五蕴中有我，我中有五蕴，五蕴属于我——如此“五种”观察，都是“求之不可得”的。

20

丑二、依五求垢心不可得

五蕴的系属于我，等于说“烦恼”系属“于”有漏的“垢心”。烦恼中求垢心，也可以“五”种去寻“求”他，这同样是“不”可“得”的。如以为有漏心识与贪等共生，贪等三毒是烦恼，识是烦恼所染污了的垢心。试问：一、垢心即烦恼吗？即烦恼，垢心应就是心所，应是种种而非一心的；垢心也更应有所属了。二、离烦恼有垢心吗？离

25

烦恼而有垢心的别体，是无可证明的；如离烦恼，即没有染污相；无染污相，就不成其为垢心了。三、烦恼在垢心中，四、垢心在烦恼中，这还是别体的；仍有垢心无染污相的过失。五、烦恼系于垢心，这还是有烦恼的独立性，应离烦恼而有垢心可得；但这是不可得的。在这五种求中，求垢心更不可得；没有垢心，烦恼还是无所属，怎么可说烦恼系属于心呢？ 5

子二、附说破王所的问题

上来三颂，也可说：上二破有漏的心所，下一破有漏的心王。又垢心即烦恼，是心通三性的经部师，王所一体论。垢心离烦恼，是心性本净的大众分别论者，王所别体论。下三句，都是王所别体而相在相应的，与一切有部心性无记说同。本颂虽简，已遍破此等异说。 10

15

壬三、无因门

净不净颠倒 是则无自性 云何因此二 而生诸烦恼

外人说净不净颠倒，能生起三毒；颠倒是因，三毒是果。假定真有净不净颠倒的实性，还可说由他生三毒。但事实上，“净不净颠倒”，也“是”“无”有实“自性”的。没有实自性，现起有自性，所以名为颠倒。颠倒既没有自性，怎么可以“因”这无自性的净不净的“二”种颠倒，“而生”起真实的“诸烦恼”来呢？从非实有生实有，这是有大过失的！净不净颠倒，即是遍计所执性的，唯识学者以为是增益的，无实的。但从遍计执性的熏习为因，却能生自相有的依他起，岂不也同样的值得考虑吗？ 20 25

辛三、转救二

色声香味触 及法为六种 如是之六种 是三毒根本

壬一、外人执著实有六尘=

癸一、是三毒根本

外人为了避免无因的过失，所以转救道：不能说颠倒因是无自性的，就不能生烦恼果，烦恼是可以有的。要晓得清静与不清净，不是由颠倒心而妄执有的，是外在境界所确有的。境界，是“色声香味触及法”的“六”尘，境界是实有的。经过了六根感觉机构的取相，依根取境而生识；境界上所有的净不净相，也确实生起心识的净不净相的认识。不过行相颠倒，生起执著，于是发生贪患痴的染污作用。所以，色等“六种”境界，“是三毒”的“根本”。境界是确有的，境相的净不净也是确有的，所以不能说没有烦恼颠倒的实性。

癸二、净不净亦实有

这着重境相的实有，是说一切有部等所主张的。有部以为净不净，以及境界相，不能说是主观的意境，有他的客观性；这里面也含有相对的真理。不但六尘境界可以有缘起的因果特性，不全是主观的产物。就是净不净，也有他相对的客观性。否则，审美的标准，就不能成立了。如所见的颜色，如可人意的，是清静的，美的，他必然有色素的和谐性。见黑暗而抑郁，见光明而欣喜，这虽不离根识，而也有他的相对的净美的。又如所听的音乐，凡是美的净的，必合于乐律。不过缘起是无自性而有矛盾的；所以在不同的心境中，注意于缘起法的某一点，即可以随感见而不同。如整齐是美的，但又是呆板的；不整齐是杂乱的，但不整齐的调和，也是可意的。净相可以是缘起相待的，决不能说纯是主观的。

壬二、本品观破实有

经部师及一般唯心论者，不知此义，看作纯主观的，未免

抹杀缘起的客观性。不过，有部学者，忽略了缘起相对性，以为是自性有、真实有的，所以论主要破斥他，显出他的错误。

辛四、破救_二

5

壬一、正破_二

癸一、境空门_二

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

子一、依境空如幻遮破

10

外人以六尘的境相，净不净相，是真实自性有的，可以为生起三毒的根本。论主直以境空如幻的正义，遮破他。“色、声、香、味、触及法”——“六种”体性，都是“空”无自性的，“如”阳“焰”，如“梦”境，“如乾闥婆城”，一切是空无所有的。六种境界，已是空无所有的，在这“六种”境界“中”，还“有”什么“净不净”相呢？当知这净不净相，也是“如幻化人”“如镜中像”的啊！一切是如幻如化，怎么可说有实有自性的六境，实自性的净不净相！又怎么可说有实自性的净不净相，生起贪恚痴的三毒烦恼？

15

20

子二、无自性故境空

色声等如幻、如化，《阿含经》中是常说到。论主依佛说，显示境相的不实。然性空者的境相不实，决不如唯心者把他归结到唯心。境相不实，只是缘起无自性；而此境相的形形色色，一切都承认他，不是从属于心，是心所变现的。唯心者的心，即是烦恼垢心等；他不是境相的决定者，反而是不离境相而存在的哩！

25

癸二、相待门三

不因于净相 则无有不净 因净有不净 是故无不净
不因于不净 则亦无有净 因不净有净 是故无有净

子一、净不净相待

净不净相是缘起有的，是互相观待有的。离了净相，
就没有不净相；离了不净相，就无有净相。如演戏，有奸
臣才有忠臣，有忠臣才有奸臣。离了奸臣，忠臣就显不
出；离了忠臣，奸臣也无所表示了。怎么能成立净不净相
的真实自性有呢？真实自有，即失去因缘义；不待他，即
不能成立。

子二、依偈颂说破

所以，“不因”“净相”，那就“无有不净”相。如承
认“因净”相才“有不净”相，不离了净相的缘，不净相
即没有真实自性。所以说：“是故无不净”。反之，“不
因于不净”相，净相即没有所待的，净相就不成。所以
说：“则亦无有净”。假使承认“因不净相”才“有
净”相，那么，离了不净相，净相就不可得了。所以
说：“是故无有净”。

子三、净不净性空

这样，不待，不能成立；待，又没有自性。净不净相的所
以空，本论不是从认识论去说明，而是从缘起因果去开示
的。因净不净相的实性是空，所以认识的时候，才有随见
不同的事实。

壬二、结成

若无有净者 由何而有贪 若无有不净 何由而有患

本颂，结归到烦恼的不实非有。有净可以说有贪；有
不净可以说有患；有净不净的中容性，可以说有痴。既

如上所说，“无有”清“净”，那里会“有贪”爱的生起？“无有不净”，又那里会“有”瞋“恚”的生起？无有净不净，痴烦恼的无由生起，是不言可知了。所以，烦恼都是无自性的，并没有他的实体。

5

庚二、观颠倒不成_三

辛一、空寂门_二

于无常著常	是则名颠倒	空中无有常	何处有常倒	
若于无常中	著无常非倒	空中无无常	何有非颠倒	
可著著者著	及所用著法	是皆寂灭相	云何而有著	10
若无有著法	言邪是颠倒	言正不颠倒	谁有如是事	

壬一、破颠倒不颠倒_三

癸一、倒不倒实无自性

三毒，以缘境的颠倒而起；所以进一步正观颠倒的实无自性，显出烦恼的不实。有所得的声闻学者，以常、乐、我、净为错误颠倒，以无常、苦、无我、不净为正确的不颠倒。其实，颠倒与非颠倒的自性不成。什么是颠倒？如这法是这样，而违反他的本相，看作那样，这就是颠倒。什么是非颠倒？如这法是这样，就把他当作这样看，这是非颠倒。但是，违不违反诸法的本相，要有倒与不倒的本相才可说。如果本相本不可得，这还说什么违反不违反？

15

20

癸二、以四倒四非倒说不成_二

子一、无有常性无常倒

25

就以四倒四非倒说吧：假使有诸行“无常”、诸法无我、诸受是苦、诸身不净的实自性，违反他的本相，而执“著”诸行是“常”住，诸法是有我，诸受是快乐，诸身是清静。确实有此颠倒的自性，“是”即可以说“名”为“颠倒”。但以正理观察，寻求他的自性，在

诸法毕竟“空中”，“无有常”、乐、我、净的四法实性的，这那里还“有常”、乐、我、净的四“倒”呢？

子二、无无常没有无常非倒

同样的，假使“于”真实自性的“无常中”，执“著”他确实是“无常”，苦中执著他是苦，无我中执著他是无我，不净中执著他是不净，这可以说如对象的本相而知，可以说是“非”颠“倒”。但以正理观察，在诸法毕竟“空中”，是“无”有“无常”、苦、无我、不净的实性，这那里“有”无常、苦、无我、不净的“非颠倒”呢？

癸三、观常无常性空

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

壬二、破执著不执著=

癸一、执著计有四种

倒与非倒的产生，主要的是由执不执著。说到执著，计有四种：一、“可著”，是所著的境界；二、“著者”，是能著的人；三、“著”，是在起执著时的著相；四、“所用著法”，是执著时所用的工具。所用的工具，可说是吸取外境的六根；著相，是根境交涉时的那种染著性；能著者，是起执的我；所著的境，就是六尘。

癸二、执著性空无倒不倒

外人以为有此四事，即有取著；有取著，当然就有颠倒。然而，在深入诸法性空中，这四事都“是”“寂灭”离戏论“相”的；没有此四事的实性，那里真“有”取“著”的实性可得！这样，“无有”实自性的“著法”可得，就不可以说“邪”执“是”错误的“颠倒”，“正”观是非错误的“不颠倒”。试问毕竟空寂无自性中，“谁有”这倒非倒的“事”情呢？

5

辛二、已未门三

10

有倒不生倒 无倒不生倒 倒者不生倒 不倒亦不倒
若于颠倒时 亦不生颠倒 汝可自观察 谁生于颠倒
诸颠倒不生 云何有此义 无有颠倒故 何有颠倒者

壬一、依人法二门破二

癸一、依法作已未门破

15

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

20

25

癸二、依人作已未门破

外人想：不错！法上有没有颠倒，都不可以说有生，但有能起颠倒者，所以能生颠倒。这还是不可以！如说人生颠倒，是这人先有颠倒，是颠倒者，而后生颠倒？还是他本无颠倒而后有颠倒生？已成颠倒的颠“倒者”，能

生是不对的；既成了倒者，就有了颠倒，“不”能再说他“生”颠“倒”！如这人本不是颠倒的，既非颠倒者，又怎么可以生起颠倒呢？所以，“不倒”者“亦不”生颠“倒”。

5

壬二、约倒时破

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

15

壬三、倒不生无法人

癸一、依青目释

第三颂，依青目的解释：外人以为“颠倒不生”，就是颠倒的真实，于真实中生起执著。所以论主进一步破斥说：怎么可以说不是颠倒的真实？不特不可执不生是颠倒的真相，就是非颠倒的无漏法，也不可名为不生相呢？这样解释，可说上二颂破颠倒的生，此破颠倒的不生；但文义不大连贯。

20

癸二、依清辨释

25

依清辨说，从上面的三时无倒看，可以知道“诸颠倒”是“不生”的了。颠倒不生，那里还“有”什么邪是颠倒，正非颠倒的意“义”呢？“无有颠倒”的法，又从那里“有颠倒者”的人呢？清辨的解说，比青目释更好。

辛三、有无门二

若我常乐净 而是实有者 是常乐我净 则非是颠倒
若我常乐净 而实无有者 无常苦不净 是则亦应无

壬一、四倒实有则非颠倒

执有常乐我净颠倒实性，那可再以实有实无门观察。 5
假定“我常乐净”四者，“是实有”自性的。常，我说他“是常”，这恰如他的本相；乐我净，说他是“乐”，是“我”，是“净”，这也各各恰如他的本相，这怎么可说是颠倒呢？所以说：“则非是颠倒”。不是颠倒，就是正见，一切众生有这正见，也就应该得解脱！可是事实并非不是这样。 10

壬二、四倒实无则无四倒

假定闻论主所破，以为“我常乐净”四者，是“实无有”的。实无所有，那么，无我、“无常、苦、不净”的 15
四正，也就不应当有了。为什么呢？有常乐我净的四倒，离四倒才可说有无常、苦、无我、不净的四非倒；四倒既实无，四非倒的正观，自然也就没有了。同时，颠倒即不能正见，不能恰如不颠倒的本相而起。反之，才有四非倒。如没有颠倒，也没有正见法相的非倒了。所以 20
说：“是则亦应无”。

己二、结成烦恼之灭二

庚一、正显二

如是颠倒灭 无明则亦灭 以无明灭故 诸行等亦灭 25

辛一、无自性故苦集灭三

壬一、自性见则有倒而生死

论主说：颠倒不可得，不颠倒不可得。如不了解性空宗的大意，以为颠倒、不颠倒一切都没有，这真是拨无邪正的大邪见了！不知烦恼起于颠倒，颠倒原于自性见。有

了自性见，这才取著诸法，有想倒、心倒、见倒的种种颠倒生。不知是戏论的颠倒，取著实相，所以烦恼现起，生死轮回了。

壬二、正见倒不可得则了生死

5

如能如上面所说，正见颠倒的实相不可得，诸“颠倒”即“灭”。颠倒灭就不起烦恼。烦恼虽多，根本而主要的是“无明”，所以颠倒灭，无明“亦灭”。“无明灭故”，三业“诸行”也灭。诸行灭则识灭，识灭则名色灭，生老病死“等亦灭”了。

10

壬三、观烦恼无自性

本颂正明苦集灭道的正义。苦集是烦恼；苦集的所以可灭，在于实无自性。所以直从烦恼的无自性观察，即能烦恼不生，而得苦集的寂灭。

15

辛二、不断烦恼的深义二

壬一、解烦恼性空即离烦恼

修学佛法，主要的是断烦恼，解脱生死，如本论所说的无明灭。但大乘佛法中，也说不断烦恼。这因没有烦恼的实相可破，只要体解烦恼本性空寂，本来寂静，自性涅槃，这就可以离烦恼得解脱了！如晚间误认绳子为蛇，生起极大的恐怖，感到无限的苦痛。要消释他的痛苦恐怖，只需指明这是绳，理解了这里根本没有蛇，那他一切恐怖与痛苦，立刻就消失无有了。

20

25

壬二、悟无烦恼可断即真断

所以理解无烦恼可断，这才是真正的断烦恼；无生死可了，这才是真正的了生死。从胜义中说无烦恼可灭；世俗谛中，大有烦恼可断。但这样的断烦恼，与不断是相成而

不是矛盾的。因为不断，所以可断；也因可断，才知他实无自性可断呢？这在下面二颂中，明白的指示出来。

庚二、遮显_三

若烦恼性实 而有所属者 云何当可断 谁能断其性 5
若烦恼虚妄 无性无属者 云何当可断 谁能断无性

辛一、无人能断实性的烦恼

假使不解性空而不无假名，执著烦恼可断，以为“烦恼”的体“性”是“实”有的，是“有所属”的——属于自我，或属于垢心。那就根本不可断，所以说：“云何当可断”。假使说可断，试问：谁“能断”这烦恼的实有“性”？若有力能断此实有性，那他就是实相的破坏者，也不成三乘圣人了。 10

辛二、无人能断无性的烦恼

假定说“烦恼”是“虚妄”，“无”有他的实“性”，也“无”有他的所“属”。这空无一切的“烦恼”，怎么可断呢？所以说：“云何当可断”。假使可以断，试问：又是“谁能断”这“无性”的烦恼呢？如第二头是无的，谁能斩割他呢？ 20

辛三、有假名无自性的烦恼可断

所以要有烦恼可断，这烦恼必是无自性的；无自性的烦恼，在缘起假名中，又是必有的。可以从缘生起，有他的作用，也是属于假名的众生所有；这才众生以中道正观， 25
观破烦恼，烦恼离系，寂然不生，这才叫断烦恼呢！

观四谛品第二十四

解题_三

一、四谛的问题_四

(一) 见道有二种说法

如来是能证者，四倒是所断的惑，断了烦恼，就能体悟真理、证入涅槃了。所见的真理，是四谛。虽学者间，有见四谛得道，与见灭谛得道的争论，然在性空者，这决非对立的。洞见本性寂灭的灭谛，与正见缘起宛然的四谛，也是相成而不相夺的。

5
10

(二) 四谛的内容

四谛是佛法的教纲，世出世间的因果起灭，都建立在此。苦谛是世间的果，集谛是世间苦果的因；灭是出世间解脱的果，道是证得出世寂灭的因。所以经说：“有因有缘集世间，有因有缘世间集；有因有缘灭世间，有因有缘世间灭”。说到苦，以五蕴身或名色和合为苦，有三苦、八苦等。集就是爱：爱、后有爱、贪喜俱行爱、彼彼喜乐爱。其中，后有爱尤为主要。到了学派中，说集含有业；有以爱为主，有以业为主，有双取爱与业的。灭是涅槃，也就是三无为中的择灭无为。道是八正道；后来，化地部学者说五法为道，瑜伽学者说止观为道。

(三) 四圣谛的意义_二

1. 以事实说明

这四者，何以名四圣谛？谛是正确不颠倒，是真、是实的意思。就事实说，五蕴身有三苦、八苦的逼迫，集有烦动恼乱身心的作用，这是世间苦集二谛的事。灭是苦痛的解脱，道是修行上进的行为。凡夫不能了解四谛的事，圣者以他真实的智慧，能正确的知道：苦的的确确是苦，集实为感受生死的根本原因，灭真实是生死永灭不再轮回，道

是确实能得解脱，所以叫做谛。

2. 以理性说明

然而，圣者不仅知种种事相，而是在事相上正见必然的理性。所以说：无常、苦、空、无我是苦谛的理，集、因、
缘、生是集谛的理，灭、尽、妙、离是灭谛的理，道、
如、行、出是道谛的理。这只是一分学者作如此分配，其
实并不一定。如无常可通三谛，无我可通四谛。

（四）二种见道说相成 10

克实的说，一面从事相上而知他的确实是苦是集等；一面依现实有漏的法，深见无常、苦、无我、涅槃空寂。从四谛别别的理性，悟入一切归于空寂的灭，契入一切空寂，即是见谛得道了。圣者悟证四谛的理，确然如此，非不如此，是真是实的，所以叫四圣谛。 15

二、对四谛的看法_三

（一）声闻学者的事理各别说

一般声闻乘学者，在四谛的事相上，执著各各有实自性；又对四谛的理性，看作各别不融，不能体悟四谛平等空性，通达四谛的不二实相。佛法的真义，于缘起性空中，四谛的自性不可得，会归四谛的最高理性，即无我空寂，也即是自性寂静的灭谛。《心经》说：“无苦集灭道”，也就是此意。 20

（二）一分大乘者的离小说大

一分大乘学者，离小说大，所以说有有作四谛，无作四谛；有量四谛，无量四谛；生灭四谛，无生四谛。天台家因此而判为四教四谛，古人实不过大小二种四谛而已。 25

（三）性空者的平等不二说

以性空者说：佛说四谛，终归空寂。所以，这是佛法中无碍的二门。真见四谛者，必能深入一切空的一谛；真见一谛者，也决不以四谛为不了。三法印与一实相印无碍，四谛与一谛也平等不二。不过佛为巧化当时的根性，多用次第，多说四谛。实则能真的悟入四谛，也就必然深入一实相了。 5

三、本品的重要性_三

（一）显见论主的真意

10

本品在《中论》中，是最重要的一品。佛弟子常引用的《中论》名句，都在本品。其他的诸品，是随著随破，每难见论主真意。唯有本品，明显的指出，破除实有自性的妄执，显示诸法性空的真实，成立如幻缘起的诸法。

15

（二）依性空正见四谛

所以，龙树说一切法空，意在成立，深刻的显示一切法，不是破坏一切法。空是一切诸法的真实，所以论理的解说，生死的解脱，以及一切，都必须透此一门，才能圆满正确。从本品中，更明白龙树的法法空寂，与四谛决非对立，也决非有大小的不同。在性空中，正见四谛，是论主的真意，也是释尊的教义所在了。 20

（三）善解性空得法益

然而，空义到底是甚深的，不能善见性空大意，以为空是什么都没有，那就不但不能在性空中得到法益，反而有极大的危险，落于一切如龟毛、兔角都无所有的恶见，堕入怀疑论、诡辩论的深坑。要避免恶空的过失，唯有善解空性，本品即特别的重视此义。 25

戊三、观所知的谛理

己一、外人难空以立有

庚一、过论主无四谛三宝_二

若一切皆空 无生亦无灭 如是则无有 四圣谛之法
以无四谛故 见苦与断集 证灭及修道 如是事皆无 5
以是事无故 则无有四果 无有四果故 得向者亦无
若无八贤圣 则无有僧宝 以无四谛故 亦无有法宝
以无法僧宝 亦无有佛宝 如是说空者 是则破三宝

辛一、无四谛之过_二

壬一、空故无四谛_二 10

外人难说：如中观论师所说，“一切”都是“空”的，一切都是“无生”“无灭”的，那不是“无有四圣谛之法”了吗？苦、集二谛，是生灭因果法；有生灭的苦集，才可以修道谛对治；净治了苦集，就“生灭灭已，寂灭为乐”，证到灭谛的涅槃。所以，灭也是依因果 15
生灭而建立的。如生灭的苦集二谛都无，灭谛不可得，道也就无从修了。这等于否定了佛法。

癸一、外人的责难

外人说的一切法空，无生无灭，与论主说的一切法空，无生无灭，意义是完全不同的。论主说一切皆空，无生无灭，是以闻思修慧及无漏观智，观察诸法的真实自性不可得，生灭的自性不可得；从自性不可得中，悟入一切法空。这是胜义谛的观察，在世俗谛中，虽没有自性，没有自性生灭，而假名的缘起生灭，是宛然而有的。 25

癸二、误解空义所引生

实有论者心目中的空，是一切无所有；生不可得，灭也没有。这是对于空义的认识不够，所以作如此诘难。

壬二、无见断修证_三

癸一、无四谛即无见等

外人以为：有四圣谛，才可说有四谛的事行。如真的“无”有“四谛”，那就佛弟子的“见苦”，“断集”，“证灭”，“修道”的“事”情，也就都“无”所有了。 5

癸二、四谛有二种意义_二

子一、约如实觉悟说

佛经说四谛，略有二义：一、修行者无漏真智现前，在见道的时候，如实能觉见四谛的真相。四谛都名为见，见苦、见集、见灭、见道，各各生眼智明觉。本所不知，本所不见的，而今已知了见了。此四谛，约事理的真实相说，约如实的觉悟说。 10

15

子二、约修行过程说

二、即见苦、断集、证灭、修道，唯说苦谛为见，这是约修行的过程说的。苦之所以为苦，必须正确的了解，才能起出世的正法欲，倾向于离苦的佛法；这叫见苦。见了苦，进一步探求苦的原因，知道苦是由集招感来的；要想没有苦，必须解决集，所以集要断。灭是寂灭空性，是出世的涅槃果，是佛子所证到的解脱；所以说证灭。灭不是无因而证得的，要修出世的解脱道，才能证得，所以说修道。 20

25

癸三、结说

见苦、断集、证灭、修道，是出世间的事行。如没有四谛事理，见无所见，断无所断，证无所证，修也无所修了！

辛二、无四谛即无三宝之过_二

壬一、无四果四向_二

癸一、无沙门果

没有四谛的行事，四果也就不可得，所以说：“以是事无故，则无有四果”。四果是四沙门果，是以智证如，
5 含得无漏有为无为的功德；这是由见苦、断集、证灭、修道而得的。没有这修行四谛的事情，那里会成就沙门果的功德？

癸二、无四得四向

10

因为“无有四果”，四得四向的人，也就没有了。所以说：“得向者亦无”。四得，是得初果，得二果，得三果，得四果。四向，是初果向，二果向，三果向，四果向。次第是这样的：起初修行，到加行位以上，就称初果向。正见谛理而断惑，仅剩七番生死，名为得初果。后又
15 修行前进，开始向二果；能进薄欲界修所断烦恼，唯剩一番生死，名为得二果。再重行前进，走向三果；等到断尽欲界烦恼，不再还来欲界受生死，名为得三果。又更前进，直向四果；断尽一切烦恼，此身灭已，不再受生，即名得四果。这是约佛弟子修行的境界浅深，而分此阶段。
20

壬二、无有三宝_三

癸一、无僧宝与法宝_三

子一、略示所无

四得四向中，初果向是贤人，其余的三向四得，是圣
25 者，合名八贤圣。有四得、四向，可以说有八贤圣；四得、四向不可得，八贤圣也就无所有。如“无”有“八贤圣”，那也就“无有僧宝”了。不特没有僧宝，因为“无有四谛”的关系，也就“无有法宝”了。

子二、说明僧宝

僧是僧伽的简称，意义是和合众，指信佛修行的大众。宝是难得贵重的意思，以赞叹佛教僧众的功德。真实的僧宝，是要证悟谛理的，见苦、断集、证灭、修道；如七圣，才可说是真实的僧宝；这是不分在家、出家的。凡是“理和同证”的，都名为僧。一般的出家佛弟子，“事和同行”，就是没有得道，也叫僧宝，但这不过是世俗而已。

子三、说明法宝

法宝是四谛的实理。法，有普遍、必然、本来如此的意义，即真理；四谛合于此义，所以说是法宝。而法宝最究竟的，即是寂灭的实相。所以法宝有深刻的内容，不是口头的几句话，书本上的几个字。以经卷或讲说为法，那因他能表诠此普遍真实的谛理，所以也假名的称为法宝。

癸二、无有佛宝

自觉觉他的佛宝，是由觉法而成的，不是离了现觉正法，能成等正觉的。同时，佛也是人，在事在理，都与圣者一味，也是在僧中的。所以，如法与僧不成，佛也根本不可得。所以说：“无”有“法”宝、“僧宝”，也就“无有佛宝”。

癸三、破坏三宝四谛之罪

这样，“说”一切法皆“空”的性空论“者”，不是“破”坏“三宝”了吗？佛说罪恶最大的，无过于破坏三宝，拨无四谛；这是最恶劣的邪见。这样，性空者说一切皆空，是大邪见者，是断灭见者！外人以最大的罪名，加于性空者的身上。

庚二、过论主无因果罪福—
空法坏因果 亦坏于罪福 亦复悉毁坏 一切世俗法

辛一、外人指责性空者三

壬一、破坏因果

实有论者的意见，性空者不但是破坏了出世法的三 5
宝与四谛。一切法空的“空法”，也破坏了世间的“因
果”。因果是前灭后生的；如是空无生无灭的，还有什么
因果可说？

壬二、破坏罪福

10

有因果才有罪福业报；没有因果，罪福也就无有，所
以“亦坏于罪福”。罪福是善恶业报，世道治乱，就看善
恶的消长如何。如人人有罪福的观念，世间就可成为道德
的世界。印度有外道说：如在恒河南岸，杀死无数人，没
有罪；在恒河北岸，行广大布施，也没有福；这是否认罪 15
福的代表者。性空者破坏罪福，岂不与他们采取一致的态度！

壬三、破坏世俗法

因果罪福都毁坏了，自然也就“毁坏一切世俗法”。 20

辛二、外人误解性空义三

壬一、以为恶见或不了义

外人所以这样的责难论主，因为他以为空是一切都没
有。所以，凡认空是空无的，认为不能建立一切的，即一 25
定要批评性空，说性空者堕于恶见。就是大乘中的不空论
者，还不也是说空是不了义吗？所以，不但有所得的小乘
学者，不能正确的解了性空，要破坏空法；有所得的大乘
学者，不知即性空中能建立一切法，也就要以空为不了
义、不究竟的。

壬二、以为破坏世出世因果

无论他们怎样的反对一切法性空，从他们破空的动机去研究，可以知道，他们是怖畏真空，怕空中不能建立一切，破坏世出世间的因果缘起。

5

壬三、空有二宗的不同_二

癸一、实有者主张实有不空

他们要建立一切，所以就不得不反对空性，而主张自相有、自性有、真实有、微妙有。他们也许自以为比空高一级，实际是不够了解真空的。能了解空，决不说空是不了义的。还有同情性空，又说真空不空，这是思想上的混乱！是性空者，又说空为不了义，真实是不空，这是自己否定自己。

10

癸二、性空者以空为究竟了义

中观的性空者，如能确切的握住性空心要，一定会肯定的承认空是究竟了义的；认为空中能建立如幻因果缘起的；决不从空中掉出一个不空的尾巴来！

15

己二、论主反责以显空_三

庚一、显示空义_三

辛一、直责_三

汝今实不能 知空空因缘 及知于空义 是故自生恼

20

壬一、不解空而生恼

外人破斥论主，是因他不解空义，这是众生的通病，是可以原谅的。所以，论主先从正面显示空义，反显执有的过失。知道了空的真义，理解空不碍有（不是不碍不空），也就不会破斥空了。论主说：你以为主张一切皆空，是毁坏四谛、三宝，及因果、罪福的一切世俗法吗？这是你自己的错误。你所以产生这严重的错误，第一、

是“不能知”道“空”；第二、是不能知道“空”的“因缘”；第三、是不能“知于空义”。所以就惊惶起来，“自”己“生”起忧愁苦“恼”了。本没有过失，却要找出过失！性空者如虚空明净，你如何毁得分毫！仰面唾天，不过是自讨没趣。这苦恼，是自己招得来的。

5

壬二、不解空的三义三

癸一、空性

外人不了解的三个意义，今略为解释。一、什么是空？空是空相（性），离一切错乱、执著、戏论，而现觉诸法本来寂灭性。心有一毫戏论，即不能现觉。众生有一切错误执著根本的自性见，这也难怪不能了解空相而生起戏论了。

10

癸二、空因缘

15

二、为什么要说空？佛为众生说空法，是有因缘的，不是无因而随便说的。《智度论》说：“如来住二谛中，为众生说法；为著有众生故说空，为著空众生故说有”。众生迷空执有，流转生死，要令众生离邪因、无因、断、常、一、异等一切见，体现诸法的空寂，得大解脱，佛才宣说空义。实有、妙有的不空，是生死的根本，是错误的源泉。不特解脱生死，要从空而入（三解脱门）；就是成立世出世间的一切法，也非解空不可。不空，只是自以为是的矛盾不通。为了这样的必要因缘，所以佛才开示空相应行。

20

25

癸三、空义

三、空是什么意义？性空者说：空是空无自性，自性不可得，所以名空，不是否认无自性的缘起。世间假名（无自性的因果施設，名为假名，并非随意胡说）的一切法，是

不碍空的幻有。性空者的空，是缘起宛然有的。这与实有论者心目中的空，什么都没有，大大不同。

壬三、结示

如理解空、空因缘、空义三者，何致自生热恼呢？

5

辛二、别显

壬一、显佛法甚深钝根不及

癸一、示佛法宗要_七

诸佛依二谛	为众生说法	一以世俗谛	二第一义谛	10
若人不能知	分别于二谛	则于深佛法	不知真实义	
若不依俗谛	不得第一义	不得第一义	则不得涅槃	

子一、引言

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

15

子二、二谛是佛法纲宗

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

20

25

子三、略说二谛_一

丑一、俗谛与真谛

谛是正确真实的意思。真实有二：一、世俗的：世是时间迁流，俗是蒙蔽隐覆。如幻缘起的一切因果法，在迁流的时间中，没有自性而现出自性相，欺诳凡人，使人不能见到他的真实相，所以名为世俗。二、第一义的：第一是特胜的智慧，义是境界，就是特胜的无漏无分别智所觉证的境界，名第一义；或译胜义。世俗是庸常的，一般的常识心境；胜义是特殊的，圣者的超常经验。或者说：第一义即实相，实相中超越能所，智如境如，寂然不可得。第一的谛理，名第一义谛。

丑二、依俗显胜义

佛在世间说法，不能直说世人不知道的法，要以世间所晓了的，显说世间所不知的。所以说眼、耳、鼻、舌、身、色、声、香、味、触等等。不过，一般人所认识的，常有一种错误的成分，所以必要在此世俗的一切上，以特殊的观智，去透视世俗的颠倒所在，才能体验第一义。所以，佛说法有此二谛：一是世俗的事相，一是特殊的谛理。依世俗而显胜义，不能单说胜义。

子四、二谛的假实问题_四

丑一、真实是不二的

谛是正确与真实。然二谛是一真实？还是二真实？假使唯一真实，为什么要说二谛？假使二真实，这就根本不通。诸法究竟的真实，不能是二的，真实应该是不二的。

丑二、俗谛非真实_二

寅一、依世俗说谛

要知世俗是虚妄的，本来不足以称为谛的。世俗的所以名

谛，是因一切虚妄如幻的法，由过去无明行业熏习所现起的；现在又由无明妄执，在乱现的如幻虚妄法上，错误的把他认作是真实。他虽实无自性，然在凡夫共许的心境上，成为确实的。就世俗说世俗，所以叫世俗谛。如以这世俗为究竟真实，那就为无始的妄执所蒙昧，永不能见真理。 5

寅二、无明不见真

如橘子的红色，是橘子的色相，经过眼根的摄取，由主观的心识分别，而外面更受阳光等种种条件的和合，才现起的。如在另一环境，没有这同样条件的和合，橘子也就看来不是这样红的，或红的浅深不同。然他在某一情境下，确是红色的，好像的确是自体如此的。如不理解他是关系的存在，而以为他确实是红的，一定是红的，那就不能理解他的真相。他的形成如此，由根、境、识等的关系而现前；因为无明所覆，所以觉得他确实如此，不知红色是依缘存在而本无实性的。 10 15

丑三、真谛是真实_三

寅一、达空是胜义 20

经中说：“诸法无所有，如是有；如是无所有，愚夫不知，名为无明”。无所有，是诸法的毕竟空性；如是有，是毕竟空性中的缘起幻有。缘起幻有，是无所有而毕竟性空的，所以又说如是无所有。但愚夫为无明蒙蔽，不能了知，在此无明（自性见）的心境上，非实似实，成为世俗谛。圣人破除了无知的无明，通达此如是有缘起是无所有的性空；此性空才是一切法的本性，所以名为胜义。 25

寅二、世俗的问题-

卯一、世俗而非谛

世俗幻相，虽可以名为世俗谛，但也有世俗而非谛的。如上帝、梵、我、梵天，这不特真实中没有，就是世俗中也是没有的。又如挤眼见到外物的跃动，坐汽车见树木的奔驰，乘轮船见两岸的推移，不是世俗所共同的，所以就世俗说也不能说是真实的；不可以名为世俗谛。 5

卯二、自性见非谛

世人对于一切因果缘起如幻法，不知他是虚妄，总以为他是真实。就是科、哲学者，虽能知道部分的虚妄法，但在最后，总要有点真实——物质、精神、理性、神，做垫脚物，否则就不能成立世间的一切。这是众生共同的自性见。 10

15

寅三、依真得解脱

佛陀说法，成立缘起，就在此缘起中破除自性见；破除自性见，才能真见缘起的真相，解脱一切。因众生的根性不同，佛说法的方便也不同：为根性未熟的众生（下士），说布施、持戒、禅定、生天法，使他得世间的胜利；这是但说世俗谛的法。为利根而能解脱的（中士），说四谛缘起法，使他见苦、断集、证灭、修道。根性稍钝的，但能渐渐而入。如有大利根人（上士），直解缘起法的毕竟空性，直从空、无相、无作的三解脱门，入毕竟空，证得涅槃。 20

25

丑四、二谛相顺不违

所以世俗中说有我，胜义中就说无我；世俗中说一切名相分别，胜义中就说离一切名相分别。其实，这是相顺而不是相违的。色、声、香、味、触，眼、耳、鼻、舌、身，

以及戒、定、慧等圣道，从他所现的如幻行相说，都是世俗的；若以无明执见而执为究竟真实，就是大错误。这些世俗幻相，如观无自性空，而证本性空寂，才是究竟真实。若以空为但遮世间妄执，此外别有真实不空的，这也同样的大错误。所以，不知佛教纲宗的二谛，那就讲空不像空，说有不成有。 5

子五、依教的二谛

二谛又有两种：一、佛说这样是世俗谛，那样是第一义谛，这是以能诠能示的名言、意言，而以诠显为大用的，名教二谛。二、佛说二谛，不是随便说的，是依凡圣心境，名言境及胜义理而说的；这佛所依的，是依二谛。古代三论学者，特分别这两种二谛，颇有精意。然重在依教二谛，显出他的依待性，即二谛而指归中道不二。 10 15

子六、圣者所见的世俗

丑一、见性空缘起

世俗不是谛，但圣者通达了第一义谛，还是见到世俗法的，不过不同凡夫所见吧了。《法华经》说：“如来见于三界，不如三界所见”。所以，声闻行者得阿罗汉，大乘行者登八地以上，一方面见诸法性空，一方面也见到无自性的缘起。这缘起的世俗法，是非谛的，如我们见到空花水月，不是谛实一样。无自性的缘起，是性空缘起；缘起也就是性空。 20 25

丑二、有两类二谛

向来说，二谛有二：一、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，就是幻空二谛。缘起幻有是世俗谛，幻性本空是第一义谛。即世俗谛是胜义谛，即胜义谛是世俗谛，二

谛无碍。双照二谛，到究竟圆满，就成一切种智了。

丑三、真俗应无碍

清辨说：世俗谛也是真实的。就世俗论世俗，确有他的实相；但不能说于胜义谛中，也有自相。这样，与第一义谛还不免有碍。应该是：不但胜义谛空性离戏论，不能说世俗是实有；就是在世俗中，也还是无自性的缘起（圣者所见的）。无自性缘起的世俗，才能与缘起无自性的胜义无碍。

5

10

子七、依俗契真实_三

丑一、依世俗显性空

解脱生死，在通达第一义谛，第一义谛，就是毕竟空性。凡常的世俗谛，是众生的生死事。就是戒、定、慧学，如见有自性，以为不空，也还是不能解脱生死的。这样，说第一义谛就可以了，为什么还说世俗谛？这不知二谛有密切的关系。性空的所以为性空，是依世俗缘起而显示的；如不明因缘义，如何能成立无自性空？如没有缘起，空与什么没有的邪见，就不能分别。不依世俗说法，不明业果生死事，怎么会有解脱？所以二谛有同等的重要。

15

20

丑二、依二谛得涅

如“不能”“分别”这“二谛”相互的关系，那对“于”甚“深”的“佛法”，就“不”能“知”道他的“真实义”了。第一义是依世俗显示的，假使“不依世俗谛”开显，就“不”能“得”到“第一义”谛。修行观察，要依世俗谛；言说显示，也要依世俗谛。言语就是世俗；不依言语世俗，怎能使人知道第一义谛？佛说法的究竟目的，在使人通达空性，得第一义；所以要通达第一

25

义，因为若“不得第一义”，就“不”能“得”到“涅槃”了。涅槃，是第一义谛的实证。涅槃与第一义二者，依空性说，没有差别的；约离一切虚妄颠倒而得解脱说，涅槃是果，胜义是境。

5

丑三、从世俗到实相

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

10

15

癸二、显空法难解_三

不能正观空 钝根则自害 如不善咒术 不善捉毒蛇
世尊知是法 甚深微妙相 非钝根所及 是故不欲说

20

子一、解空的根机_三

丑一、法说_三

寅一、钝根不解空_三

卯一、不信解性空

诸法毕竟空性，要以二谛无碍的正观去观察的。假使“不能”以不碍缘起的“正观”去观“空”，那就不能知道空的真义。结果，或者不信空，或者不能了解空；问题在学者的根性太钝。

25

卯二、学空则自害

“钝根”听说空相应行的经典，不能正确而如实的悟见，所以或者如方广道人的落于断灭；或者如小乘五百部的执有，诽谤真空。这样的根性，闻性空不能有利，反而自生烦恼，“自”已“害”了自己。

5

寅二、佛为利根说空

所以佛为利根人，才说空、无相、无作、无生、无灭的法门。须菩提在般若会上，曾对佛说过：不能为一般人说空。佛说：是的。要为大菩萨说；不过一般众生中，如有利根，智慧深，烦恼薄的，也可以为说这一切法性空的法门。

10

寅三、佛重因机说法

佛说法是特重机教相扣的；什么根性，为他说什么法。如为根性低劣的说深法，为根性上利的说浅法，机教不相应，不特受教者不能得益，反而使他蒙受极大的损害。如人参是补品，但体力过于虚弱，或有外感重病的人吃了，反而会增加病苦。这样，一切法性空，本不是钝根人所能接受的。

20

丑二、喻说

如印度人捉毒蛇，善用咒术的人，利用咒术的力量，迷惑住蛇，不费力的就捉到了。蛇很驯良的听捉蛇者玩弄；蛇胆等有很大的功用。“如不善咒术，不善捉毒蛇”，不但蛇不会被捉住，捉到了也会被蛇咬死的。这譬喻钝根人学空受害，问题在根性太钝，不懂学空的方便，《般若经》中称之为无方便学者。

25

子二、佛不欲说空法

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

5

10

子三、空义甚深

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

15

壬二、显明空善巧见有多失_二

癸一、明空善巧_三

汝谓我著空 而为我生过 汝今所说过 于空则无有
以有空义故 一切法得成 若无空义者 一切则不成

子一、明正义反难外人_二

20

丑一、申明正义_二

寅一、没有众过失

此下，申明正义，反难外人。外人不知自己的根性不够，不能悟解空中的立一切法，所以以为“我”执“著”一切诸法皆“空”，以为我是破坏世出世间因果的邪见，“为我”编排很多的“过”失。其实，“汝今所说”的一切“过”失，在我无自性的缘起“空”中，根本是“无有”的。

25

寅二、依空立诸法

不特没有过，而且唯有空，才能善巧建立一切。你以为一切都空了，什么都不能建立。可是，在我看来，空是依缘起的矛盾相待性而开示的深义。唯有是空的，才能与相依相待的缘起法相应，才能善巧的安立一切。所以说：“以有空义故，一切法得成”。 5

丑二、反难外人破诸法

反过来说：你以为一切实有，才能成立世出世间的一切因果缘起，这不致于破坏三宝、四谛。不知这是错乱的、凡庸的知见，势必弄到真妄隔别，因果不相及，一切都没有建立可能。这才是破坏三宝、四谛哩！所以说：“若无空义者，一切则不成”。 10

子二、性空能建立诸法= 15

丑一、有性有不能立诸法=

寅一、自性执是有宗

为什么唯性空才能建立一切？空是无自性义；自性是自体实有、自己成立的意思。从时间的前后看，他是常住的、静止的，从彼此关系看，他是个体的、孤立的；从他的现起而直觉他自体的存在看，他是确实的，自己如此的。 20
凡是自性有的，推究到本源，必是实有、独存、常住的。凡有此常、一、实的观念，即是自性见。以诸法为有这自性的，即是执著诸法自性有的有见，也就是与性空宗对立的有宗。 25

寅二、说明其过失=

卯一、不免断常过

说自性有是常住的，佛教的学者，除了后期佛教的不共大乘而外，少有肯老实承认的。他们说：我们也是主张诸行

无常的，刹那生灭的。他们确也信受诸行无常，不过从分位的无常，分析到一刹那，就不自觉的在无常后面，露出常住的面目来。诸法是实有的，析到极短的一刹那，前念非后念，后念非前念，法体恒住自性，这不是常住么！即使不立三世实有，立现在实有，此刹那即灭，虽没有常过，就有断过。其实，这是常见的变形，是不能信解如此又如彼的。 5

卯二、不免一异过

又如虽说因缘生法，色法是由四大、四尘和合成的。假使把和合的色法，分析到最极微细的极微（空间点），即成一一的独立单位。这独立单位的极微，纵然说和合而有，也不过是一个个的堆积。不落于一，即落于异。 10

卯三、大一大常即一常 15

凡不以一切空为究竟，不了一切是相待依存的，他必要成立空间上的无分极微色，时间上的无分刹那心。实有论者的根本思想，永远是依实立假。他们的实有，终究不出断、常、一、异的过失。有些宗教及哲学者（后期大乘学者也有此倾向），向外扩展，说世界的一切为整体的，这是大一；时间是无始无终的存在，不可分割，这是大常。大常大一的，即是绝待的妙有。这与佛法中有所得的声闻学者，说小常、小一，只有倾向不同。一是向外的，达到其大无外；一是向内的，达到其小无内；实是同一思想的不同形态，都不过是一是常的实有。 20 25

寅三、失却因缘义

此自性实有的，不空的，就失却因缘义。因为自性实有的，究竟必到达自己存在的结论。自己存在，还要因缘做什么？失了因缘，那里还谈得上建立一切！

丑二、无自性缘起诸法_三

寅一、由空成立诸法

空是无自性义，世间的一切，都是相依相待，一切是关系的存在。因缘生法，所以是空的；空的，所以才有因缘有而不是自性有。如明白空是无自性义，是胜义无自性，而不是世俗无缘起，即能知由空成立一切了。但有见深厚的人，总觉得诸法无自性空，不能成立一切，多少要有点实在性，才可以搭起空架来。如一切是空，因果间没有丝毫的自性，为什么会有因果法则？为什么会有种种差别？这仍是落于自性见，有见根深确是不易了解真空的。

寅二、如幻缘起有法则

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

寅三、缘起的因果相待 25

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

子三、空有二宗的分歧点

此二颂，为实有论者与性空论者的根本不同点，在性空可否建立一切。性空能建立一切的，是性空者，他一定以空为中道究竟的。性空不能建立一切，即是实有论者，他必然的以为空是错的。或者温和的说，是不了义的。本论为彻底的性空论，读者应深切的把握此意。 5

癸二、执有成失_三

汝今自有过 而以回向我 如人乘马者 自忘于所乘
若汝见诸法 决定有性者 即为见诸法 无因亦无缘 10
即为破因果 作作者作法 亦复坏一切 万物之生灭

子一、责外人不自见过

论主略指外人的过失说：你“今自”已“有”重大的“过”失，不自觉知，反“而”把这些过失，拿来“回向我”，这不是极大的错误吗？自己有过，应该自己反省、觉悟、革除，为什么向别人身上推呢？把过失推在我的身上，自己以为没有过，这等于“人乘”在“马”上，而“自”已“忘”却自己“所乘”的马，到处去寻马一样。 15

20

子二、有自性则无因缘

假使，你“见”到“诸法”是“决定有”实自“性”的，那所“见”到的一切“诸法”，就是“无因”“无缘”而有的。诸法有自性，就是自体完成的，本来是这样的，自己是这样的，这自然就失却因缘了。自性见者，推论为有自性才可成立一切，这是不解缘起法所生的错误。他们是离现象而想像实体，所以不能把握时空中的相待依存性。结果，自性有，就不成其为因缘生义。 25

子三、无因缘则坏一切

无因无缘，就“破”坏“因果”，破坏“作”业、“作者”、“作法”，以及破“坏一切万物”的因果“生灭”了。性空者不承认有实自性，也决不承认空是破坏一切。如以为实可破一切，这决非正确的空宗学者。

5

辛三、证成^四

众因缘生法 我说即是空 亦为是假名 亦是中道义
未曾有一法 不从因缘生 是故一切法 无不是空者

壬一、空有无碍的正见^三

10

癸一、诸法自性空

这是引证佛说，证成缘起性空的自宗。佛在《胜义空经》开示此义；《华首经》中也曾说过本颂。中国的佛教界，像天台、贤首诸大师，是常常重视应用本颂的。三论师也特别的重视。引此颂以成立一切法的无自性空，是论主的正义所在。

15

癸二、缘起即空假中

一切“众”多“因缘”所“生”的“法”，“我”佛“说”他就“是空”的。虽说是空，但并不是否认一切法。这空无自性的空法，“亦”说“为是假名”的。因离戏论的空寂中，空相也是不可得的。佛所以说缘生法是空，如《智度论》说：“为可渡众生说是毕竟空”，目的在使众生在缘起法中，离一切自性妄见；以无自性空的观门，体证诸法寂灭的实相。所以一切法空，而不能以为胜义实相中，有此空相的。这即缘起有的性空，“亦是中道义”。经中说：“为菩萨说不可得空”；不可得空，即空无空相的中道第一义空。缘起幻有，确实是空无自性的，是佛的如实说，龙树不过是详为开显而已。一切的一切，如不能以缘起假名，说明他是空，就不能寂灭有无诸相，也不能证悟

20

25

诸法实相。

癸三、空是假名的中道_二

子一、若以实有空相有二倒见

假使不知空也是假名的安立，为离一切妄见的，以为实有空相或空理，这可以产生两种不同的倒见：一、以为有这真实的空性，为万有的实体；一转就会与梵我论合一。二、以为空是什么都没有，即成为谤法的邪见。 5

子二、以空为假名证悟中道

明白了因缘生法是空的，此空也是假名的，才能证悟中道，不起种种边邪见。这样的解说，为本颂正义。以空为假名的，所以此空是不碍有的，不执此空为实在的；这样的空，才是合于中道的。此说明空不是邪见，是中道，目的正为外人的谤空而说。青目说：“众因缘生法，我说即是空；空亦复空，但为引导众生，故以假名说（空）；离有无二边故，名（此空）为中道”。月称说：“即此空，离二边为中道”。——都重在显示空义的无过。 10 15

壬二、因缘生空无自性_二

癸一、缘生性空

上颂已成立缘生性空的空，是不碍有的，是不著空的正见；下颂才说明一切无不是缘生法，所以一切无不是空的。凡是存在的，无一不是缘生的。所以说：“未曾有一法，不从因缘生”。凡是从因缘生的，无一不是空无自性的。实有的缘生法，决定没有的。所以说：“是故一切法，无不是空者”。 20 25

癸二、空是佛法的真义

这一颂与上一颂的意义，是连贯的，不能把他分开，而断

章取义的。离后颂而读前颂，决定会作别解。论主所以引这两颂，因外人与论主争论，说性空者主张是破坏一切的；论主才引经证成自己，不特没有过，而且这是佛法的精髓，是佛法的真义所在。

5

壬三、别释第二颂_二

癸一、二谛无碍的中道_二

子一、双约二谛空有说

本颂，又可作如此说：因缘生法，指内外共知共见的因果事实。外人因为缘生，所以执有；论主却从缘生，成立他的性空。所以说：即是空的。空不是没有缘起，此空是不碍缘起的，不过缘起是无自性的假名。这样，缘生而无自性，所以离常边、有边、增益边；性空而有假名的，所以离断边、无边、损减边；双离二边，合于佛法的中道。

15

子二、性空假名的无碍

这是双约二谛空有而说的。中道，形容意义的恰好，并非在性空假名外，别有什么。这样，假名与中道，都在空中建立的。一切诸法寂无自性，所以是空；缘起法的假名宛然存在，所以是有。这相即无碍法，从胜义看，是毕竟空性；从世俗看，虽也空无自性，却又是假名的。这样，所以是中道。《般若经》说：“观十二因缘，不生不灭，如虚空不可尽，是为菩萨不共中道妙观”；也就是此意。性空假名无碍的中道，也就是二谛无碍的中道。

25

癸二、悟入实相的经历_三

子一、先得法住智后得涅槃智

然而，无一法不是缘生，也就无一法不是性空；依世俗的因缘生法，通达一切法空，是证入胜义的正见。观一切法

的空性，才能离自性见，悟入诸法实相。所以，观行的过程，第一要了解因果缘起，得法住智；再观此缘起无自性空，假名寂灭，得涅槃智。依缘有而悟入性空，悟入性空的当下，是一切生灭缘起法都泯寂不现的。因此，在正觉中，不能不所，一切都不可安立。

5

子二、从真出俗见如幻缘起

如从真出俗，观性空的假名缘起，见一切如幻缘起法宛然存在。圣者所见的世俗，与凡人所见，就大有不同了。

《智度论》说：“般若将入毕竟空，寂诸戏论；方便将出毕竟空，严土化生”，就是这一修行的历程。

10

子三、从圆融观到绝待

加行位中，还没有能现证空寂，没有离戏论，只是一种似悟。在加行位中，确实即有观空，空不碍有的。但依此二谛无碍的悟解，即能深入到毕竟空寂的实证。所以《心经》说：“色不异空，空不异色；色即是空，空即是色。是故空中无色”。观色空的相即不二，而到达现证，却唯是色相泯灭的空相。《华严经》也说：“有相与无相无差别，至于究竟皆无相”。先作圆融观而达到绝待，这是悟入实相的必然经历。如本颂虽明自性空与假名有的二谛相即，而真意在空，这才是指归正观悟入的要意所在，为学者求证的目标所在。末后无不是空者一句，是怎样的指出中论正宗呀！

15

20

25

壬四、中国二宗的别释=

癸一、三论依第一颂说中假义

三论师以中假义解释前颂：众因缘生法是俗谛，我说即是空是第一义谛。二谛是教，是假名；假名而有即非有，假名而空即非空；依假名的空有，泯空有的一切相，

这是中道。所说虽略有出入，但他的空有假名说，就是说明了有是假名的非实有，空是假名的非偏空，依此而显中道。虽说三谛，依然是假名绝待的二谛论；不过立意多少倾向圆融而已。中道是不落两边的，缘生而无自性空，空无自性而缘起，缘起与性空交融无碍，所以称之为中道义，即是恰当而确实的。不是离空有外，另有一第三者的中道。

5

癸二、天台依二颂说三谛论

子一、违明文与颂义

10

天台家，本前一颂，发挥他的三谛论。在中观者看来，实是大有问题的。第一、违明文：龙树在前颂中明白的说：“诸佛依二谛，为众生说法”，怎么影取本颂，唱说三谛说？这不合本论的体系，是明白可见的。第二、违颂义：这两颂的意义是一贯的，怎么断章取义，取前一颂成立三谛说。不知后颂归结到“无不是空者”，并没有说：是故一切法无不是即空即假即中。如《心经》，也还是“是故空中无色”，而不是：是故即空即色。《华严经》也没有至于究竟，终是无相即有相。

15

20

子二、是圆融非绝待论

这本是性空经论共义，不能附会穿凿。要发挥三谛圆融论，这是思想的自由。而且，在后期的真常唯心妙有的大乘中，也可以找到根据，何必要说是龙树宗风呢？又像他的“三智一心中得”，以为龙树《智度论》说，真是欺尽天下人！龙树的《智论》，还在世间，何不去反省一下呢！中国的传统学者，把龙树学的特色，完全抹杀，这不过是自以为法性中宗而已，龙树论何曾如此说！

25

庚二、遮破妄有_三

辛一、破坏四谛三宝

壬一、破坏四谛_三

癸一、总标

若一切不空 则无有生灭 如是则无有 四圣谛之法 5

性空者的正义，既明白显示；对于外人的责难，不能接受，要推还给他。所以说：坚持“一切”法“不空”的，过失可太大了！诸法有自性，自己完成的，自己如此的，就没有变化生灭；如“无有生灭”，也就“无有四圣谛之法”了。 10

癸二、别释_二

苦不从缘生	云何当有苦	无常是苦义	定性无无常	
若苦有定性	何故从集生	是故无有集	以破空义故	
苦若有定性	则不应有灭	汝著定性故	即破于灭谛	15
苦若有定性	则无有修道	若道可修习	即无有定性	

子一、定性则无苦_三

丑一、引言

外人说：我并不破坏四圣谛法，我是成立一切法从因缘生的；因果生灭，为什么说我破坏这一切呢？论主说：这是智慧浅薄，自以为能立一切法，其实是不能避免过失的。 20

丑二、无常故苦_二

寅一、无常是苦义 25

自性不空，特别如三世实有者，一切法本来存在，不是从因缘生而才有的。既“不从”因“缘”所“生”，试问怎么会“有苦”？苦是什么意义？“无常是苦义”。经说：“以一切诸行无常故，我说一切有漏诸受是苦”。

寅二、说明三苦-

卯一、分别说明

不如意、不愉快、不安定、不圆满，都是苦；不但苦是苦，乐也是苦，不苦不乐的平庸心境也是苦。苦上加苦是苦苦，这是人人知道的。快乐是无常的，变动不居的。才
5 以为快乐，一转眼起了变化，立刻就失坏快乐而悲哀了，所以乐受是坏苦。平庸的境界，得之不喜，失之不忧；然而不苦不乐是行苦。

卯二、别说行苦

10

行就是迁流变易，无常生灭的；在不知不觉间，走向苦痛。如大海中无舵的小舟，随风漂流；船中的人们，尽管熟睡得无喜无忧，等到船触着了暗礁，船破人没的悲哀就来了。所以，享八万四千大劫福报的非想非非想天的有情，在他泯除想非想的差别，住在平等寂静的定中，没有
15 一般的苦乐。可是时劫迁流，不断的缩短他的生命，这也到底在苦的圈子里。所以，苦谛是成立于无常的。

丑三、定性无无常

如诸法决“定”有自“性”，无常义不得成立；“无”有“无常”，苦也就不得成了。 20

子一、从苦说余三谛-

丑一、引言

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

丑二、集灭道不成^四

寅一、定性苦无苦集

假定说：“苦”谛是“有”决“定”自“性”的，那怎么又是“从”烦恼业的“集”谛“生”呢？苦自己有了，照理就无须乎从烦恼业生，所以说：“是故无有集”。集谛的所以不成立，还不是因为有自性，“破”坏了“空义”。然而，苦确实从集谛的烦恼业力的因缘生的，缘生就是无自性的，怎么可说有定性呢？ 5

寅二、定性苦无苦集灭

假定还要说“苦”是“有”决“定性”的，那生死苦痛，就“不应”当“有灭”。不但在地狱受苦的有情，永远在地狱受苦；在人中受苦的有情，永远在人中受苦；而且生死苦海的轮回，也再不能有彻底的解脱，证入涅槃。执“著”苦有决“定”自“性，故”苦“即”不可灭而“破”坏“灭谛”了。 10 15

寅三、定性苦无苦集道

如“苦”是“有”他决“定”的自“性”，那不但破坏了集谛、灭谛，道谛也被破坏了。所以说：“则无有修道”。为什么要修道？修道的目的，是为对治烦恼，灭除苦果。这必须烦恼与苦阴身，有改变的可能，修道才能灭除他。假使苦有定性，集有定性，不但道也是本有的而无道可修，就是修道也不能灭除。如承认佛法中有“道可”以“修习”，那就“无有定性”可说了。 20 25

寅四、结示

本论从苦谛实有定性以说明苦集、苦集灭、苦灭道的不可能。集灭道三谛，也都无有定性；如有定性，也是一切不成的。

癸三、结成

若无有苦谛 及无集灭谛 所可灭苦道 竟为何所至

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

壬二、破坏四谛事_三

若苦定有性 先来所不见 于今云何见 其性不异故
如见苦不然 断集及证灭 修道及四果 是亦皆不然
是四道果性 先来不可得 诸法性若定 今云何可得

癸一、定性无见苦事

有四谛，就有修四谛的人；有修四谛的人，就有修四谛的事——见苦、断集、证灭、修道。如实有论者说，诸“苦”决“定有”自性的，那就一切众生，在没有修四圣谛之“先”，既从“来”“不”曾“见”到苦谛，不见即不再能见，现“今”修道，又怎样能够“见”呢？苦是实有的，“其性”没有变“异”，所以，先前没有见，即苦性永不可见，现在也不应该有见苦的道行了。

癸二、无断证修等事

“如见苦不”可能，“断集”也就不能断；“证灭”也无所证；本不“修道”，当然现在也无道可修了。修四圣谛行，尚且不可得，由修而得的“四果”，自然也“是”“不然”的。

癸三、定性无通果性

进一步说：“四”沙门“道”、四沙门“果”的体“性”，凡夫在未修之“先”，本“来”是“不可得”的，这是谁也不能否认的。一切“诸法”的自“性，若”执著是决“定”有的，那不得即不能得，现“今”又怎么“可”以“得”呢？理由还是一样，有决定性，性即不可变异，所以不可得，就永不可得了。这可见决定有自性论者，四谛行果都被破坏了。 5

壬三、破坏三宝

10

癸一、正明三宝无有

若无有四果 则无得向者 以无八圣故 则无有僧宝
无四圣谛故 亦无有法宝 无法宝僧宝 云何有佛宝

子一、无四果则无僧宝

如上所说，没“有”所得的“四果”，也就没有能得四果、趣向四果的人了。所以说：“则无得向者”。四得、四向，是出世的八贤圣，也就是佛教中的僧宝。所以如没有四得、四向，“无”有“八”贤“圣”，也就“无有”鼎足而三，住持佛法的“僧宝”了。 15

20

子二、无法僧宝无佛宝

进一步说：没有苦、集、灭、道的“四圣谛”，也就“无有”解脱所由的法宝了。“法宝、僧宝”都没有了，又那里还“有”创立僧团，弘布正法的“佛宝”呢？况且，佛也是依法修习而成，居于僧数中的。所以，说一切皆空，没有破坏三宝；而说诸法有自性，反而三宝不能成立了！ 25

癸二、别显佛道无成—

汝说则不因 菩提而有佛 亦复不因佛 而有于菩提
虽复勤精进 修行菩提道 若先非佛性 不应得成佛

子一、以佛与菩萨相依说—

丑一、破外人不相待

5

自佛教出现于世间说，后代的佛弟子，都在追仰佛陀的遗风，发扬佛陀行果的大乘；所以特别一论佛宝。菩萨久劫修行，得阿耨多罗三藐三菩提，所以名佛。如照实有论者所“说”，诸法各有自性，那就佛有佛的自性，菩提有菩提的自性了。佛陀是人，菩提是法，人与法是相依而共存的。如人法各有自性，那就“不因”发“菩提”心，行菩萨道，证大菩提而有佛；也可以“不因”能证得的佛陀，“而有于”无上“菩提”的道果了。

10

丑二、应相因不相离

15

菩提是觉——果智，统摄佛果位上的一切无漏功德，这是约法而言。佛陀是觉者，是证得菩提的大圣，这是约人而言。得菩提所以有佛，有佛所以能证得菩提，这二者是相因而不相离的。如外人所说，各有自性不相依待，那就不妨离佛有菩提，离菩提有佛了。如相因而不离，岂非是缘生的性空！

20

子二、有自性佛道不成—

丑一、先非佛性不能成佛

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

25

性”，发心修行也还是“不”“得成佛”。事实上，以善士指示，听闻正法，发菩提心为因，三大阿僧祇的长期修行为缘，到福智资粮圆满时，是可以成佛的。在因缘和合的条件下，既可以成佛，可知是缘起无自性的。实有论者，如说一切有部等，也还是说修行成佛的。现在难他不得成佛，是因他主张有定性的，有定性怎么可以修行成佛呢？ 5

丑二、佛性的问题-

寅一、真常者说佛性本有 10

真常妙有论者，不知性空者以众生没有佛自性的理论，责难实事论者。竟然断章取义的，以本颂为据，说龙树菩萨也成立一切众生皆有佛性。假使众生起初没有佛性，就不能成佛了。现见众生能成佛，可知原来就有这佛性存在的。不然，修行怎么能成佛呢？这种不顾颂意，强龙树同己，真是龙树的罪人！实则，龙树并不承认先有佛性的；佛性先有，这是因中有果论，是龙树所痛斥的。 15

寅二、性空者说空是佛性

性空者的意见，一切法是性空的，是待缘而成的。因为性空，所以因缘和合可以发心，可以修行，可以成佛。《法华经》说：“知法常无性；佛种从缘起”，也与性空者相合。一切众生是有成佛可能的，因为是性空的。然而性空并不能决定你成佛，还是由因缘而定。所以，一切众生有成佛的可能，而三乘还是究竟的。佛性本有论者，只是觉得性空不能成立，非要有实在的、微妙的无漏因缘而已。 20 25

辛二、破坏因果罪福_三

若诸法不空 无作罪福者 不空何所作 以其性定故
汝于罪福中 不生果报者 是则离罪福 而有诸果报
若谓从罪福 而生果报者 果从罪福生 云何言不空

壬一、定性则无作罪福者

5

如主张一切“法”是“不空”的，那不但破坏出世法，也破坏世间法。所以说：“无”有能“作”罪福“者”，也没有所作的“罪福”。为什么不空就没有作罪福者呢？“不空”的，有“何所作”？“以其”作者、作罪、作福，各有自“性”，是决“定”的。自性决定，作者决定是作者，罪福本来是罪福，不因作罪作福有作者，也不因作者有罪福。各各决定，就没有作不作了。

10

壬二、离罪福有果报破

假使，一方面承认有罪福果报，一方面又说是各各有决定性，这不是等于说“罪福中不生果报”吗？如有部确也是这样主张的：果报是无记法，他的体性，老早就存在的。不过要有罪福的因缘，才能把他引发出来。罪福只有引发的作用，没有能生的功能。这样，就“是”“离”了“罪福而”可以“有诸果报”了。离了罪福有果报，不是没有造作罪恶，也可以有罪苦的果报；没有造作福德，也可有福乐的果报吗？这么一来，一切因果都错乱了。

15

20

壬三、果从罪福生则无自性

假定说：果报是从罪福生的，“从罪”业生苦的果报，从“福”业“而生”乐的“果报”。善恶“果”报既“从罪福生”，就是从因缘生；从因缘生，即是无自性的，为什么又说是“不空”呢？

25

辛三、破坏一切世俗_三

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

壬一、实有论坏世俗法

5

实有论者，有破坏一切的过失；现在结责他的坏一切世俗。主张有自性，就是“破一切法”的从“诸因缘”所生而无自性的“空义”。破因缘生义，即破一切法空性，这就不知幻有，不知真空，破坏了二谛。不但不能成立出世法，而且还“破于世俗”谛中“诸余所有”的一切“法”。世俗的一切法，包括世间的一切现象，穿衣、吃饭、行、来、出、入，一切事业，一切学理、制度。这一切的一切，都是性空的缘起；所以破坏了因缘性空，即是破坏世俗一切法了。

10

15

壬二、不作而名作者破

假定真的固执实有，“破”坏诸法毕竟“空”的实“义”（空义并不能破，只是缘起假名法中，被他蒙蔽障碍吧了），世俗谛的一切，就“应”一切是自有的，本然如此的“无所”造“作”了。因为作是因缘的，自性是无作的。反过来说，凡是因缘的，决定是所作性的；凡是无作的，决定是自性有的。假使说诸法实有自性，即是“无”作的，“而”又说世间“有作”罪、作福，这不等于指没有“作”罪的为“作”恶“者”，没有作福的为作福者吗？没有做生意的为经商者，没有从政的为政治家吗？这样，世间的一切，愿意叫什么就是什么，这不是破坏世俗一切法了吗？

20

25

壬三、定性则一切常住

再说，诸法既是实“有决定性”的，“世间”存在的“种

种相”，有情的老病死相，苦乐舍相，眼耳等相，世界的成住坏相，万物的生住灭相，色声等相，一切的一切，都是自己存在，不是不从缘生吗？执自相有生，不出自、他、共、无因的四生；有决定自性的法，在这四生中推寻不可得，所以“不生”；不生也就“不灭”；不生不灭，世间的种种相，就该是“常住”永远“而不”毁“坏”。世间的所以为世间，就是说他在不息流变中；无生无灭而不坏，实在不成其为世间了。

5

庚三、结成佛法_三

10

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 若见因缘分 则为能见佛 见苦集灭道

辛一、依空成立四谛三宝

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

15

20

辛二、见缘起即见佛见法_二

壬一、不空则无见断等事

如不承认诸法性空，而主张有自性，就“无有”性“空”义。不解空性，那苦、集、灭、道的四谛事，一切不成立。即先来未见四谛的，就不应见。不见谛理，圣人所得的种种无漏功德智慧，所证得的究竟无余涅槃，在先“未得”的，也“不应”该“得”。集谛的烦恼，在先未断的，也不应该断；痛苦灭尽的事，也不应该有。所以说：“亦无断烦恼，亦无苦尽事”。苦尽就是灭

25

谛的解脱。灭谛没有，道谛不可得，不说也就可知了；所以颂中不谈。

壬二、见缘起则见佛

这样，不承认因缘所生的空义，怎么能出世解脱呢？所以，阿含“经中”（大集经中也有）这样“说：若见因缘法，则为能见佛”；也就能够“见苦集灭道”的四圣谛法。有的经中说：“见缘起即见法，见法即见佛”。虽没有别说见苦、集、灭、道，总说见法，已可概括此四谛法了。

辛三、见缘起实相而成佛_三

壬一、证见性空实相名佛

见缘起法无自性空，就是真的见到缘起法的本性。缘起法，广一点，一切法都是因缘生法；扼要一点，是指有情生死的因果律。缘起律，就是无明缘行，行缘识，……纯大苦聚集。十二缘起法，不出惑业苦，由烦恼造业，由业感果；果报现前又起烦恼、造业，这样如环无端的缘起苦轮，就常运不息了。缘起法，即显示此缘生法因果间的必然理则。由此深究缘起法的本性，一切是无自性的空寂。无自性的毕竟空性，是诸法的胜义，佛是见到缘起法的本性而成佛的。以无漏智体现缘起法性，无能无所，泯一切戏论相，彻证非一非异，非断非常，不生不灭的空寂——实相。这唯是自觉自知，难以言语表说这本性空寂，空是离一切名言思议的。证见缘起法空性，所以名佛；佛之所以为佛，也就在此，所以空寂名为如来法身。

壬二、见缘起即见四谛_三

癸一、引言

《金刚经》说：“若以色见我……不能见如来”。又

说：“若见诸相非相，即见如来”。并指在因缘法中见佛之所以为佛，也就见到四谛的胜义空性。苦、集、灭、道，是缘起的事相；见性空，即能见幻有，所以也就能见四谛了。

5

癸二、缘起即四谛

为什么见缘起就见四谛呢？四谛是在缘起法上显示的：“此有故彼有，此生故彼生，谓无明缘行，乃至纯大苦聚集”，这就是缘起的苦谛与集谛。由如此惑，造如此业，由如此业，感如此果，都是毕竟性空的。“此无故彼无，此灭故彼灭，谓无明灭则行灭，乃至纯大苦聚灭”，这就是缘起的灭谛。灭如此苦集，证如此择灭，也都是空无自性的。能作此观察与种种修行的，即道谛。缘起的苦、集是流转律，是集成的，是因缘生的；缘起的灭，是还灭律，是消散的；道是扭转这流转，而向还灭的方法。

15

癸三、本性寂灭与实证寂灭

灭有二义：一、苦、集是因缘生的，缘所生的法，本性就是寂灭的。在缘起法上，直指空性，这是本性寂灭。也是指出他的本性，与苦、集的可灭性。二、以正观观察缘起的苦、集是毕竟空无自性，这是道；依道的行践，行到尽头，入于涅槃城，就得安隐，也就是寂灭的实证。这大道，主要是缘起观。作如此观，名为正观，由此正观，得真解脱。所以体悟缘起，四谛无不能见能行。《心经》说：“无苦集灭道”，又说：“无智亦无得”；也是指缘起无自性说的。

20

25

壬三、见缘起真相佛道可成

因为如此，“三世诸佛依般若波罗蜜多故，得阿耨多罗三藐三菩提”。即是因空相应的观行而得成。《般若经》也

说：“一切法不空，无道无果”。 “一切法空，能动能出”。所以本品的归结，是见缘起法的真相，才有生死可了，涅槃可得，佛道可成。