

观染染者品第六

解题_三

一、品次顺于阿毗昙论

六情、五阴、六种的三品，是观世间；染染者品以下十二品，是观世间集。世间指众生的果报自体，世间集，指世间所从生的因缘，怎样的因果相生。所以世间集，不但说明因缘而实是总明因果的关系。世间集，一切是性空的假名，但一般学者，误会释尊的教义，要建立世间集的实有，所以本论从世间集的一一论题加以理智的检讨。现在先说烦恼的染著，再说有为相的生、住、异、灭的性空。阿毗昙论，在说明蕴、界、处以后，就说心心所法的相生相应，次说不相应行的生、住、灭三相，这像《阿毗昙心论》的〈行品〉，《俱舍论》的〈根品〉。本论〈观染染者品〉是观染心相应的不可得，〈三相品〉是观生、住、灭性空，这次第是阿毗昙所旧有的。

二、集谛中持重染爱

染是烦恼，这本来很多，如贪染、瞋染、痴染等，但主要的是贪，所以四谛的集谛，特别重视爱；十二缘起中，也特别着重爱与取。在生死流转中，爱可说是生死的动力了。假使只说贪欲、淫欲、五欲，那唯属于欲界的贪；若说贪、染、著，那就通于三界了。贪与瞋，看来是对敌的，其实，为了爱著自己的生命及世间的境界，被自体与境界二爱所系缚；假使爱之不得，就生起瞋恨，瞋恨不过是为了要达到爱的目的而引起的反动。所以缘起论中，特重贪欲。论主在上面破斥蕴自性等不可得，固执自性有的学者，不能理解无性的缘起有，以为不可得，是什么都没有了。他觉得一切空，不能成立生死流转，所以他要从蕴、界、处的因缘实有中，建立他实自性的蕴等。他觉得，经说“贪欲、瞋恚、愚痴，是世间根本”。有了这

染法，自然有染者；有染染者，自然作业感果，怎么说蕴等无自性呢？这样，本品中就要进一步的破染与染者。

三、关于染与染者的问题_二

（一）佛法中的假说我

5

龙树学随时说到“者”，这是他的特色，是最值得注意的。如前说的去去者，见见者，后面说的作作者，受受者，这里说的染染者。原来佛法虽说无我，但缘起五蕴和合的统一中，大小学派都承认有我，不过所指不同。犍子系立不即不离五蕴的不可说我；一切有系立和合的假名我；大众、分别说系立一心相续的真我。龙树学的缘起我，是依五蕴而有的，但不同犍子的不可说我，也与一切有者的假名我不同。

10

（二）讨论染与染者_三

15

1. 染与染者有二义

什么是染染者？一、染者是能起染的，染是所起的染，这是从能起所起的关系上说。二、染是贪瞋等染法，染者是为染法所染污的；这样，染为能染，染者为所染，是从能染所染的关系上说。

20

2. 部派中的三类说法

这染与染者，涉及的问题很多；大众、分别说系，说“心性本净，客尘烦恼所染污故”。心性是本净者，染法怎样的能染污他？一切有与犍子系，说烦恼与心心所相应，起染污的作用。心心所法为俱时和合的染法所染，而杂染的五取蕴，使不可说或假名我成为染者。成实论师说：第一念是识，第二念是想，第三念是受，都是无记的，第四念的行，或是染污的，能染污假名相续的众生。

25

3. 本品所观察的对象

这本净者与杂染，无记者与染心所，假名我与染法，这一切怎样成立染与染者的关系，都是本品所观察的对象。这里总括的叙述一下，不再作个别的解说了。

5

丙二、观世间集_三

丁一、惑业相生_二

戊一、染著则生_二

己一、观染与染者_二

庚一、正观染染者不成_三

10

辛一、别异不成_二

壬一、前后门破_二

若离于染法 先自有染者 因是染欲者 应生于染法
若无有染者 云何当有染 若有若无染 染者亦如是

癸一、人法的前后同时

15

本颂的意义不显，各家的解说不同，且依青目释。前一颂半明先有或先无染者，不能成立染法；后有半颂，明先有或先无染法，也不能成立染者。染与染者的相应，不出两门：一是同时相应，二是前后相应。有部主张前者，经部主张后者。有部与经部同样的建立假我，但有部的我，是依五蕴建立的；经部的假我，是依心的相续而建立的。

20

癸二、以前后门破_二

一、先有无染者无染

25

假使在染法未起以前，“离”开了“染法”，已“先自有”了“染者”；就是说，先有染者，以后才起染法去爱染他。这是不合理的，因为染者本身既已经是杂染的了，何必还要染法呢？这可说不攻自破。那么，在染法未起以前，没有染者，能不能成立呢？也不可以。因为，若

先已有了“染欲者”，这或者可以说“生于染法”；如先有了打球者，然后才有打球的事情发生。既然在染法未起以前，“无有染者”，那“当”来又怎么能够“有染”法的生起呢？这双关的破斥是：前从依染法而后成染者去难破，次从依染者而后生染法去难破。照这样的理论去观察，那么若染者以前，已先有了染法，染法既先已存在了，还要染者做什么？

5

二、先有无染无染者

假定未起染者以前，没有染法，那后来的染者也不应该有；因为没有染法，就不能立被染的染者。所以颂说：“若有若无染，染者亦如是”。

10

壬二、俱时门破

染者及染法 俱成则不然 染者染法俱 则无有相待

15

主张同时相应的说：染者与染法，说他前后异时，不能成立，这是对的。但主张同时有，这就可以成立，没有过失的了！这也不然，“染者”及“染法”，如说他有各别的自体，又说他“俱”时相应能“成”立能染所染的关系，这怎么可以呢？因为，“染者染法”同时“俱”有，就没“有”二法“相”依“待”而成立的因果性了。所以有染法和染者，就是因为染法能染于染者，染者能有于染法。现在二法同时，如牛的二角一样，那还有什么相染的关系呢？失去了他们的相待性，也就是失去了因果性了。

20

25

辛二、和合不成_三

染者染法一 一法云何合 染者染法异 异法云何合
若一有合者 离伴应有合 若异有合者 离伴亦应合

壬一、和合的问题_二

癸一、同时相应说

同时相应者救说：诸法虽各有自体，但我并不主张心心所法是独存的，不相关的和合。《杂阿毗昙论》说：“心心法由伴生”。心心所法，是展转相因而生的。同一念的心心所法，同所依，同所缘，同事，同果，这叫和合相应；所以没有上面所评破的过失。他主张俱时和合，而能构成染与染者的关系。 5

癸二、前后相应说

前后相应者也说：前心与后心，是相续而统一的，是同类的引生，所以心与心所，虽就是一法，但在前后相续中， 10
也可以说相应和合，也可以建立染与染者。

壬二、以一异说和合不成

癸一、一异不能和合

和合，既不出一异，现在就从一异门去破。你所说的和合，是一法而和合呢？还是异法而和合？假定说，“染者”与“染法”是“一”，“一法”怎么能够“合”？要说合，一定是这法与那法合；若但是一法，那是绝对说不上合的，如指的不能自触。假定说，“染者”与“染法”是差别各“异”的，“异法”又怎么能够“合”？因为合，要两法有涉入、渗合的关系，若各各差别，怎样和合得起？所以，不同而各有自体的，只可说堆积，不可说和合。 15 20

癸二、一异不和合的理由 25

一异的所以不能和合，论中更举出理由。如果一定说染染者是“一”而可以“有”和“合”的，那么，“离”了“伴”侣，也“应”该“有”和“合”。有前心时无后心，有了后心而前心又灭，彼此不相及，怎说心心所法和合相应生？若说一法不能合，还是“异”法才“有”和

“合”的可能。那么，两法和合在一处时，这还不是你是你我是我，根本生不起关系；伴与非伴，又有什么差别？所以说“离伴亦应合”。

壬三、染染者不成立

5

论主所以用破一的理由同样的去破异，因为独存的一，与孤立的异，只是同一思想的两面。所以独存的一不成立，一个个孤立的异也就不成。一异和合既都不能建立，染染者的成立，自然大成问题。真常唯心者说真妄和合，当然也此路不通！

10

辛三、异合不成

若异而有合	染染者何事	是二相先异	然后说合相
若染及染者	先各成异相	既已成异相	云何而言合
异相无有成	是故汝欲合	合相竟无成	而复说异相
异相不成故	合相则不成	于何异相中	而欲说合相

15

壬一、二相先异破

癸一、先异而说合

上文总破一异的和合不成，但别异的俱时和合，是比较普遍的见解，所以再特别破斥，指出他内心的彷徨矛盾。如一定要说染染者是各各别“异，而“有”和“合”的，那应该反省：这别异的“染”法与“染者”，怎样能成立他的杂染“事”呢？因为，这“二相”在“先”已承认他的别“异”相，“然后”又“说”他同一所依，同一所缘，同一生灭，同事，同果的和“合相”。这种机械的和合论，等于破坏他人的友情，再去做和事老。

20

25

癸二、先异何必合

同时，“染”法“及染者”“先”前“各”各“成”立了他的别“异相”，你“既”然“已成”立了这不同的“异

相”，认为应该各各差别，过后，你怎么又要说“合”呢？岂不是白忙！

壬二、异合相待破_二

癸一、合异不定疑

5

我晓得，你是觉得染染者的“异相”，照上面所说，没“有”办法“成”立，于“是”你要成立染染者的“合”相。等到明白了“合相”也“无”法“成”立的时候，“而”你又恢复固有的见解，“说”两者并不融合为一，还是各各别“异相”的。

10

癸二、异合各不成

其实，不论你怎样说合说异，结果总之是不得成立。什么道理呢？染染者的“异相不”得“成”立，“合相”当然就同样的“不”得“成”立了。你到底在怎样的“异相中”，“而”想“说”染染者的“合相”呀！异不成就说合，合不得成又想说异，你到底要说什么？我们可以停止辩论了吧！

15

庚二、类破一切法不成

20

如是染染者 非合不合成 诸法亦如是 非合不合成

如前所说的贪“染”与“染者”，各各有独立的自体，说和合，说别异，都不得成，唯是缘起无自性的假名染染者，相依相待而存在。所以说：“非合不合成”。贪染与染者是这样，瞋染与染者，痴染与染者，也是这样。三毒是这样，一切烦恼，一切诸法，无不是这样。所以说：“诸法亦如是，非合不合成”。

25

观三相品第七

解题_三

一、有为法三相

心念感染相应，构成杂染，从惑起业，就生起了一切有为法，有为法就是惑业所为的。有为法有他的相，或说有生、住、灭的三相；或说有生、住、异、灭的四相；或简单说生、灭的二相。凡是有为法，是无常的，必有生、住、灭的形态，所以佛说：“有为法有三有为相”。

5

二、三相的说法_三

10

（一）有部等说实有

后代的佛弟子，对这三相生起各别的见解：一切有与犊子系，从分析的见地，分析色法到了极微，心法到了刹那。这刹那、极微的法体，是常住自性的，没有生、住、灭可说。这色心的所以成为有为法，在作用上，有生、住、灭的三阶段，是受了生、住、灭三相的推动。三相，是别有一种实在的法。色法或心心所法的和合现起，从未来来现在，又从现在到过去，有生、住、灭相与他俱有，所以说三相是有为法的相。

15

20

（二）罗什说无实在

晋慧远法师曾问过什公，什公回答说：佛说有为法，是令人厌离这世间的，并没说有实在自体的三相。

（三）有部说是不相应行法

25

一切有部们对三相加以研究，说三相，不是色法，也不是心心所法，是非色非心的不相应行法。

三、本品破别有实体

本品虽破斥执三相的一切学派，但主要的是破三相别有实

体的学派。

己二、观生住灭相_二

庚一、破三相之妄见_二

辛一、观生住灭不成_二

5

壬一、总破三相_二

癸一、有为无为门破_二

若生是有为 则应有三相 若生是无为 何名有为相

一、部派的三相说_二

(一) 引言

10

生、住、灭三法是有为法的相，但生、住、灭三法的本身，是有为呢？还是无为？萨婆多部与犍子系，说三相也是有为的；分别论者说三相是无为；法藏部说生、住是有为的，灭是无为的。

15

(二) 分别论者说无为

分别论者说：三相是无为的，因为三相是一切有为法的普遍理性，如无常是诸法的真理一样。有为法，在一切处，一切时，总是有生、住、灭的，生、住、灭，有他的普遍性，永久性，他是普遍恒常的理性，所以能使一切法流动不息，一切法照着他的理则而生灭。这思想，接近观念论与形而上学。

20

(三) 法藏部说灭是无为

法藏部说灭是无为，一切法终究要归灭无，他是一切有为的最后归宿，能灭一切，有绝对而必然的力量，所以也非无为不可。

25

二、依本论说明-

(一) 依有为门破

他们执有实在的自体，不论是说有为或无为，都不得行，为什么呢？假定如有部说“生”、住、灭“是有为”的，那么，生、住、灭的自身，也就“应”该“有”这“三相”⁵。就是说，生有生、住、灭三相；住与灭也各有生、住、灭的三相。为什么要这样？因为凡是有为法就有这三相；生、住、灭既然是有为，自然也有此三相。不然，也就不能知道他是为了了。

10

(二) 依无为门破

假定如分别论者说“生”、住、灭“是无为”的，无为法不生不灭，没有变化，没有差别，没有作用，没有相貌，这样的无为法，怎么能为“有为”法作“相”，表现有为法是有为呢？无差别的无为法，作为有差别的有为法的表相，性空论者认为是不能成立的。¹⁵

癸二、共聚离散门破-

三相若聚散 不能有所相 云何于一处 一时有三相

一、部派的三相聚散说-

20

(一) 破有部等同时说

三相在同一的时间中具足，叫聚；有前有后，在初中后中具足，叫散。说三相为有为法作相的，到底说同时有三相？还是前后次第有三相？有部与犍子系，主张在一法的一刹那中，同时有三相。但这是相当困难的；假定说，²⁵在一法一刹那中，聚有三相，这不是同时有生、住、灭的作用了吗？有部说：我虽说同时有，却不是这样讲的。一念心中三相共有，这是就三相法体说的。作用方面，生起生的作用时，住、灭的作用还没有；起住的作用时，生的作用已过去，灭的作用还没有来；起灭的作用时，住的作

用也成过去。所以法体同时有，作用有前后的差别，这有什么困难不通呢？但他说到刹那，是没有前后的，没有前后分，怎么可说生用起，住、灭作用未起？灭用起，生、住作用已成过去？由此，可见体同时而用前后，是讲不通的。

5

（二）破经部的前后说

经部主张三相有前后，他说：先生，次住，后灭，这在相续行上建立。但佛说有为法有三相，现在不是承认一一刹那中没有三有为相吗？他说：我虽主张三相前后起，但在一念心中也还是可以说有三相的；刹那间的生起是生，过去的是灭了。这刹那在相续不断的流行中，可以说住。这是观待建立的，如人的长短，因甲的长，有乙的短，因丙的短，才显出乙的长，不是单在乙的个人身上，可以说出他的长短。这观待假立，不过是缘起假名，但他要在现在实有的刹那心上建立，这怎么得行呢？

10

15

二、依本论聚散门破

（一）破部派的说法

所以“三相若聚”若“散”，对有为法，都“不能有所”表“相”。一法上聚有三相，有生灭自相矛盾的过失。也不能说前后有三相，有生无灭，有灭无生，也不能表示他是有为。一定要说三相同时，你想想，怎么可说“于一处一时有三相”呢？

20

25

（二）破唯识的同时三相

在大乘学者，都承认即生即住即灭的同时三相的，但他的意义，是值得研究的。《成唯识论》在一刹那心中建立即生即灭说：“如秤两头，低昂时等”。但这是否可通，在理论上是值得考虑的。秤有两头，有长度，所以可有低昂

同时的现象。不可分的刹那心，也可以说有两头生灭同时吗？空宗不许无分的刹那心，在贯彻过未的现在相续中，看待假名才能说即生即灭。

癸三、有穷无穷门破_三

5

若谓生住灭 更有有为相 是即为无穷 无即非有为

一、以犯无穷过破

假定“生住灭”的三相是有为法，像萨婆多等所说的，即应该“更”承认这有为的三相，又“有”生、住、灭三“有为相”，那就犯了“无穷”的过失：如甲法是有为，是由生、住、灭乙为他作表相的；乙法也是有为，就又要生、住、灭丙为他作表相；丙法仍是有为，那就还要生、住、灭丁为他作表相了，这样推论下去，不是成了无穷吗？

10

15

二、以非有为过破

假定说生、住、灭虽是有为法，但不要另外的生、住、灭为他作相，那么，这有为法上的三相，就不能说他是“有为”了，他不再有生、住、灭三相，怎么知道他是有为呢？

20

三、自性执都有过

这样，承认另有生、住、灭，就犯无穷过；不承认另有生、住、灭，又犯非有为过。这究竟要怎样才好？有部推论的结果，承认另有生、住、灭，但不承认有无穷过。分别说系说三相是无为，大众系说三相是有为，但自生、自灭，不需要另有生灭为他作相。思想恰好是对立的：不是有为，就是无为，不是俱时，就是前后，不建立缘起的假名论，怎能不犯过失呢？

25

壬二、别破三相_三

癸一、破生_三

子一、自他门破_二

丑一、破他生_二

寅一、立_三

5

生生之所生 生于彼本生 本生之所生 还生于生生

卯一、引言

能生有为法的生，是怎样生起的？有说：由另一个生
生的，这叫他生派，或展转生派，是犊子系与说一切有者
的见解。有说：生是自生的，不需要其他的生活生，这叫
自生派，或不展转生派，这是大众系的见解。

卯二、生生与本生_二

现在，先破他生派。这一颂，是有部他们，为了避免上来的
无穷过，而作展转生的建立。他们说：另有一法能生这
生的，叫生生，如另有能得这得的，叫得得。某一法的生
起，有生能使他生起。这生，另有能生他的“生生”；这
生起的“生”起，能“生于”那个“本生”。本生，指能
生某一法的。本生从生生而生，这生生是不是也还要另
一个生生，去生这生生？不要！因为本生生起的时候，
除了他自己以外，有能生其他一切法的力量，所以“本
生”的“生”起，“还”可以“生于生生”。

一、免无穷过

这样，本生是有为，是由生生所生的；生生也是有为，是
由本生所生的。所以主张生、住、灭外另有有为相，却不
犯无穷的过失。有部、犊子系都这样说。

二、共生的思想

有部建立三相，说一切法现起时，有七法共生：一是法、

二本生、三本住、四本灭、五生生、六住住、七灭灭。根本的生、住、灭，作用特别大；生，生起时，能使其余的六法也都生起；住，住时，能使其余的六法也住；灭，灭时，也能使其余的六法灭。但生生只能生本生，住住专能住本住，灭灭唯能灭本灭。法，根本是被动的，不能叫余法生灭。假定说生、住、异、灭，那就一法起时，有九法共生了。法、生、住、异、灭、生生、住住、异异、灭灭，是为九法。根本生又名大生，生生又名小生，小生生大生，大生生小生，就是这个道理。正量部除了这些法，还有其余的法，所以说一共有十五法共生。 5 10

卯三、以破展转生为主

西藏的《无畏论》说，本论的破他生，是破正量部；但《十二门论》与青目释，都是指一切有部的。总之，凡是主张三世实有的，主张展转生的，都为此中所破。 15

寅二、破二

若谓是生生	能生于本生	生生从本生	何能生本生	
若谓是本生	能生于生生	本生从彼生	何能生生生	
若生生生时	能生于本生	生生尚未有	何能生本生	20
若本生生时	能生于生生	本生尚未有	何能生生生	

卯一、依前后破二

一、破生生生本生

假定说，生生是因，本生是果，这“生生”的因，“能生于本生”的果。那么，就不可说生生是从本生生的。为什么呢？“生生”是“从本生”生的；这所生的生生，又怎么“能”够转过来“生”起“本生”？如说母生子，又说子生母，这话讲得通吗？ 25

二、破本生生生生

同样的，假定说本生是因，生生是果，这“本生”的因“能生于生生”的果。那么，就不可说本生是生生所生的。为什么呢？“本生”是从“彼”生生而“生”的；这所生的本生，又怎么“能”够转过来“生”起“生生”呢？ 5

卯二、依同时破-

一、有部立同时

有部说：先有本生，后有生生，生生当然不生本生；或先有生生，后有本生，本生自也不能生起生生。可是，我建立同时的因果，他们同生同灭，你却把他分作前后讲，这自然觉得有上说的困难了。依我的俱有说，生生生的时候，可以生起本生；本生生的时候，也可以生起生生。像两个一只脚的跛子，你扶我，我扶你，就可以站立不动， 15
这不是彼此为因吗？

二、破同时能生

不行！像你所说的“生生”，在“生”起的“时”候，“能”够“生于本生”。如生生像跛子一样，本来已有了，那或许可以说彼此相依而立。但是“生生”的自体，还“未有”现起，还需要本生生他，他怎么“能”够“生”于“本生”呢？又“若”如你所说，“本生生”的“时”候，“能”够“生于生生”，“本生”的自体还“未有”现起，还要生生来生他，他又怎么“能”够“生”于“生生”呢？由此，可知所说的彼此展转相生，并不能免无穷的过失。 20
25

丑二、破自生_二

寅一、立_三

如灯能自照 亦能照于彼 生法亦如是 自生亦生彼

卯一、大众系说自生

这是自生派，也叫不展转派建立自己的理论。大众系的学者，就是采取这方法的。自生，是说能生起有为法的生，自己能够生起。他不但说生法是这样，其余的法，也还有采取这一理论的。如心能认识境界，心又能自己认识自己。后代唯识家的自证分，以心见心，也是从这样的思想而来。

5

10

卯二、依法喻说自生

照自生派的学者说：“如”放射光明的“灯”光，一方面“能”够“自”己“照”耀自己，另一方面又“能照”耀“于”其他的东西。灯光是这样，“生法”也是这样；生法生起时，“自”己能“生”自己，同时也能“生”其他的法。

15

卯三、大众系是通俗学派

这样，生是有为法却不须生生来生他。这样的思想，完全走上另一系统，与他生派的有部学者截然不同。这灯能自照的比喻，照提婆的《百论》看来，也是外道所常用的。大众系可说是通俗的学派。

20

寅二、破_二

25

卯一、破其喻_四

灯中自无暗	住处亦无暗	破暗乃名照	无暗则无照
云何灯生时	而能破于暗	此灯初生时	不能及于暗
灯若未及暗	而能破暗者	灯在于此间	则破一切暗
若灯能自照	亦能照于彼	暗亦应自暗	亦能暗于彼

一、依灯光有无时破-

(一) 无暗则无照

灯能照破黑暗，这是世俗所共知的。但灯光是怎样的破暗，在理智的观察下，大成问题。灯是光明的，假定灯体已成就了，光明四射。那时，“灯”光的本身“中”，“自”已根本没有黑“暗”，灯所照达的“住处”，也同样的没有黑“暗”。那灯光所照，照个什么？照所以为照，是约他能够“破暗乃名”为“照”的。现在灯的自体及所住处，都“无”有“暗”，无暗可破，那还有什么“照”呢？

(二) 光明与黑暗-

1. 无暗则无照

一般的看法，光明与黑暗，不能同时存在。有了光明，决定没有暗，所以灯的光体放射了光明，灯体没有黑暗，处所也没有黑暗。没有黑暗，所以说他能照。但现在从照的所以为照上观察，没有所照破的黑暗，自照照他的能照也不能成立。

2. 前暗不破后光照 20

或者说：灯光中不能说没有黑暗，如暗淡的灯光，不能明彻的照耀，再加一盏灯，就越发的光亮起来了，这不是灯中有黑暗可照吗？不是这样：暗淡的灯光中，有他的暗淡，这暗淡不是这暗淡的光明所照破的。在后起明亮的灯光中，现在的暗淡已不可得，那也不是后有的光明所照破的。灯光怎能自照照他呀！

二、依灯光正生时破-

(一) 灯初生时不后暗

外人救道：我说灯能自照照他，不是像你那样讲

的。灯光没有时，当然没有照；灯光生起后，黑暗已破了，自然也没有照。但在灯光正发生的时候，我说他有照，这有什么不可以呢？有照就可以自照照他了！这仍然不能照，为什么呢？你说的灯光初生，是已成就呢？还是未成就？假使说灯将生时，光体没有成就，没有成就就没有力量能破黑暗，那怎么可说“灯”初“生时”“能破于”黑“暗”呢？同时，此“灯”光“初生”的“时”候，光明还“不能”碰“及于暗”，明暗不相到。暗在时明还未来，明来时暗已前去，光明怎么可以破暗呢？光既是实法，暗也是实法，在同一空间时间中，是不能同时矛盾存在的，所以明暗不相及，光明也就无力破除黑暗了。

(二) 灯未后暗不破暗

假定执著“灯”体不能碰“及暗”“而”是“能”够“破”除黑“暗”的，那么，一盏透明的“灯”，放“在”这个地方，就应该“破”除“一切”地方的黑“暗”了！这因为灯在这儿，碰不着暗而可以破暗；其余一切地方的黑暗，也碰不着，也应该有力量可以破除了！此间的暗，与一切世间的暗，有什么差别呢？事实上，此间的灯光，只能破此间的黑暗，不能遍破一切世间的黑暗。可见灯未及暗而能破暗的话，是不合道理的！

三、依明暗互障破

再进一步说：明与黑暗的体性，是相反的。假定“灯光”能够“自”己“照”自己，也“能照”及“于”其他的一切；那么，黑“暗”也“应自”己“暗”蔽自己，“亦能暗”及“于”其他的法。这样说来，你想以光明去照他，他还要以黑暗来障蔽你哩！灯的自照照他，既在胜义谛中不可得，那怎能用作自生生他的比喻呢？

四、古三论师以明暗喻 慧痴_三

(一) 依不并存说

古代三论师，是时常活用灯破暗喻的。光明犹如智慧，黑暗等于烦恼。智慧的破除烦恼，是怎样破的呢？痴与慧是不并存的，般若现前，那时本没有愚痴，你说断个甚么？假定说，般若将生未生的时候可以断烦恼，未生就没有能破的力量，已生又没有烦恼可破！ 5

(二) 依前后说 10

假定说：现在一念烦恼灭，后念的智慧初生，称为破除。那么，烦恼在前念，智慧在后念，两者不相及，怎么说破？又有什么力量，可以保证烦恼的不再生？如不相及而可以相破，见道的智慧生起时，修所断的一切诸惑，也就应该断除了！ 15

(三) 依互障说

(以上卯一破其喻)

还有，智慧既能有力破烦恼，烦恼也有力蒙蔽智慧。岂不要成个相持不下的局面，还能说破吗？大乘的不断烦恼，烦恼悟时即菩提，都在这性空的见地上成立。 20

卯二、破其法

此生若未生 云何能自生 若生已自生 生已何用生

现在再直接从自生生他的见地，加以观察。你说生能自生，也能生他，是怎样生的呢？是未生而能生自生他呢？是已生而能自生生他呢？如未生能够自生，这“生”还“未”曾“生”起，还没有自体，怎么“能”够说“自”能“生”自呢？如已“生”后能“自生”，“生”体既“已”成就了，还“用生”做什么？老 25

实说：自就不生，生就不自，说生能自生，是不合理的。生还不能自生，更谈不上生他了。

子二、已未门破_二

丑一、总遮三时生

5

生非生已生 亦非未生生 生时亦不生 去来中已答

《中论》用三时破，虽说已生、未生，主要的是逼他走上生时生的绝路。如〈观去来品〉中三时破去，也就是如此。上面说，“生”相不是在“生”起了“已”后有“生”的，因为生的作用已过去了。也不在没有“生”的时候已有“生”的，既然未生，那里会有生相呢？或者说：已生、未生都不可，生时生该是没有问题了！这仍不行。要知道：生时是依已生、未生而建立的，离了已生、未生，那里还有生时？所以，“生时”也是“不生”的。这个道理，在〈去来品〉的破去“中”，“已”详细的解“答”过了。

10

15

丑二、别破生时生_二

寅一、破缘合之生时生_二

若谓生时生 是事已不成 云何众缘合 尔时而得生
若法众缘生 即是寂灭性 是故生生时 是二俱寂灭

20

卯一、自性有缘合不生

论主说：三时中都不可生。外人意中，一定承认生时生；但要免除生时无体的过失，就转计众缘和合的时候可以生。虽说众缘和合生，意许上还是成立他的生时生。所以论主批评他：“生时生”，这“事”在上面“已”说过“不”得“成”了，怎么又说“众缘”和“合”的那个“时”候“而得生”呢？众缘和合时生，不仍旧是生时生吗？外人心目中的因缘和合生，或者是同时因果，或者是异时因果。不问同时、异时，因法与果法，都是各有自

25

相，独立存在的。因缘和合是这样，不和合还是这样。所以说有自性，又说众缘和合生，这是不合理的！

卯二、缘生则本性空寂

依中观的正见，“若”诸“法众缘”和合而“生”起，那就是无自性的；无自性的缘生，当体“是”本性空寂的“寂灭性”。寂灭性的缘生法，不应执有实在的自性法在生时生。所以“生”法与“生时”，“是”观待的假名，在缘起的无自性中，“二”者都是“寂灭”无生的。

5

10

寅二、破已有之生时生

卯一、约所生之生破

若有未生法 说言有生者 此法先已有 更复何用生

一、已有但在缘合时生

因缘生法，是释尊的根本教义。外人虽不能正确的把握，也有他的根据，他是不能轻易放弃的。所以现在再破已有的在因缘和合时生。像说一切有系，主张未来具足一切法的，不过没有遇到缘的时候不生起，因缘和合时就生起了。这近于因中有果论者。

15

20

二、法已先有何用生破

性空论者说：凡是存在的，必是生起的，没有生就不存在。所以，说“有未生”的“法”，先已存在，一碰到缘就可以“有生”的话，这未生的（所生）“法”既是“先已有”了，“更”要“用”（能生的）“生”做什么呢？因为生是使法从无到有的；既已有了，生就无用，那怎么可说先有而后生呢？

25

卯二、约生之能生破

若言生时生 是能有所生 何得更有生 而能生是生
若谓更有生 生生则无穷 离生生有生 法皆自能生

假使说未生的法，在因缘和合的“生时生”，这法依
不相应行的生而生，姑且说“是能有所生”的。但生相 5
又从何而生？“何得更”另“有”一个“生”相“而能
生”这个“生”？假定说：“更有”一个“生”，能生此
生，那么“生”又从“生”，就“无穷”了！假定说：
离“生生”而能有本“生”，本生能生有为法，而自己
能自生，不须另外的生法生；生既可以自生，一切“法” 10
都是“自”己“能生”自己的，又何必要这能生的生相呢？

子三、有无门破_三

丑一、就体有无破_二

有法不应生 无亦不应生 有无亦不生 此义先已说 15

寅一、依体相有无破

实有论者，说有就是实有，说无就是什么都没得。现
在就以外人的观点，实有自体 and 自体都无，破斥他的生。
其中，先从有为法体的有无破；再约有为的标相有无破。
三有为相，是有为法的相，而生、住是有相，灭是无相。 20

寅二、就体有无破_三

卯一、有体不生

所说的生，是有实在的自体法而生？还是没有实在的
自体法而生？或者是亦有法亦无法而生？假定“有”实在 25
的自体“法”，就“不应”该“生”。为什么呢？法既然
已是实有的，何必还要生？

卯二、无体不生

假定没有实在的自体法，没有就根本没得；没有，能生个

什么呢？所以说：“无亦不应生”。常人以为有了不生，这是可以说得过去的；无，为什么也不能生？要知道：生是因果相生，果法既根本没得，能生的因及缘，自然也都谈不上。因果必有能生所生，必有能所相及的作用。现在果法既一切都无，不能有因果能所相及的关系。所以有固不能生，无也不能生。 5

卯三、有无体不生

有无都不可生，说亦“有”亦“无”，当然更是“不可生”的了。这详细的意“义”，在前〈观因缘品〉的“若果非有生，亦复非无生，亦非有无生”的颂中，“已”明白的“说”过了。 10

丑二、约相有无破

若诸法灭时 是时不应生 法若不灭者 终无有是事 15

上面都是以生破生，现在以灭与生相待，破生的不成。你所说的生，是在灭的时候生，还是不灭的时候生？假定是在“诸法灭”的“时”候有生，正在灭“时”，实不“应”有“生”，因为生灭是相违的。灭时非生，生时非灭，灭是损害生的。假定说：在法不灭的时候生，这也不合道理。一切有为法，是念念生灭，即生即灭的。生不离灭，没有灭的生，是不会有的。所以说：“法若不灭者，终无有是事”。 20

癸二、破住_三 25

子一、已未门破_三

不住法不住 住法亦不住 住时亦不住 无生云何住

丑一、三时中无住

上面已破三相的生，现在接着破住，也有三门。不住法是未住法，住法是已住法；前者是不安定不静止的，后

者是安定不动的静止。不安定不静止的动相，说他是住，这当然不可以，因为动静是互相乖违的。所以说：“不住法不住”。安定的不动的静止，说他是住，这也不可以。因为，住似乎是安定相，但他是从动到静的，离却从动到静，就不能了解什么是住。所以已“住”的“法”，也“不住”。除了未住的法和已住的法，更没有住时，所以说：“住时”住也是“不”能“住”的。 5

丑二、无生则无住

还有，住是从生发展来的一个阶段，要有生才有住。如上所说，生是不可得的；没有生，那里还谈得上住呢？所以说：“无生云何住”？ 10

子二、有无门破

若诸法灭时 是则不应住 法若不灭者 终无有是事 15
所有一切法 皆是老死相 终不见有法 离老死有住

丑一、法灭则不住

前三时门破，用无生故无住的类例破；本门是以灭与住相待而破住的不成。是灭时住，还是不灭时住？假定说：“诸法”正在“灭”的“时”候有住，这是不可以的。因为一法中的灭、住二相（住是有，灭是无），是相违的，住就不灭，灭就非住。灭是破坏住的，所以说“是则不应住”。 20

丑二、无有不灭法

假定说：法不灭时住，这也有过。因为诸“法”“不”刹那“灭”，是“无有是事”的。“一切”有为“法”，在有情分上，具有“老（异相）死（灭相）相”；在众多的无情分上，具有异灭相；在整个器界分上，具有坏空相；法法都在不断的演变过去的过程中，所以从来“不见 25

有”一“法，离”了“老死”相而“有”安“住”的，这可见不灭时住，是怎样的错误了。

子三、自他门破_二

住不自相住 亦不异相住 如生不自生 亦不异相生 5

丑一、不自他相住

不论住相的能否使有为法住，现在问：住相是本身能自有住力而住？还是也像其他法一样，要假藉其他的住力才能住？假定说：住是自体能住的，那法也就应该能自体住；法既不能自相住，“住”自然也“不”能“自相住”的。假定说：住的本身无力自住，要藉他住才能住，那就住更要住，成无穷过。所以说：“亦不异相住”。这“如”上面说的“生不”能“自生”，也“不”由“异相生”的道理一样。但上面广破，这不过略略指破而已。

15

丑二、别破有部的他住

住不自住，是破自住派的大众系；住不异相住，是破他住派的有部学者。以无穷过破他住派，他是不承认有过的，他说：大住住小住，小住也可以住大住的，其实这不能免除过失；因为小住是由大住有的，怎样能够住大住呢？大住是由小住有的，怎么反而住小住呢？

20

癸三、破灭_三

子一、已未门破_二

法已灭不灭 未灭亦不灭 灭时亦不灭 无生何有灭 25

丑一、三时中无灭

生相与住相不成，灭相也自然不成，所以从此以下，观破灭相，也有三门。假定说：这“法已”经“灭”了，既已灭了，灭的作用已息，流入过去，这当然“不”可再说有“灭”。假定说：法还“未”曾“灭”，既没有灭，

就是灭相的作用未起，既没有灭相，自也“不”可说他是“灭”。离了未灭、已灭，又没有灭时，所以说：“灭时”也“不”能成立有“灭”。

丑二、无生则无灭

5

还有，灭是生的反面，有生才有灭，上面已详细说到“无生”相可得，这那里还有“灭”呢？所以在三时中，求灭不可得，这实在是不可喻的了。

子二、有无门破_二

10

丑一、约相有无破_三

寅一、以住相破灭

若法有住者 是则不应灭 法若不住者 是亦不应灭

这是以有相的住，观察无相的灭。假定说：这“法有”安定不动的“住”相，既然安住不动，自然是“不”会“灭”的。假定说：这“法”没有安定“不”动的“住”相，这也不应该说他有“灭”。因为，一切法虽是即生即灭的，但灭是从有到无，从存在到非存在的，他离了住相的存在，灭无也不能成立的。谁能离却存在的住相，而想像灭无呢？所以佛法说，灭相是有为法，是缘起法离散的假相。

15

20

寅二、以灭相破灭_二

是法于是时 不于是时灭 是法于异时 不于异时灭

卯一、以有无不同时破

25

这是直从灭相的本身，推破自相灭的不成。假定现在有这么一法，你说这一法就在这时候灭，还是在另一时候灭？如果说：这法在这个时候灭，这是绝对的矛盾不通。因为，一方面承认现在有这法的存在，同时又说这法现在是灭无，这岂不有有无同时的矛盾？所以说：“是法于是

时，不于是时灭”。

卯二、以异时无法破

假定说：现在是有，所以这时不灭，要到下一刹那才灭，这也说不过去。怎么办呢？这时，此法没有灭；异时，又没有此法；没有此法，已失却了此法灭的意义，这那里还能成其为灭呢？所以说：“是法于异时，不于异时灭”。 5

寅三、以生相破灭

如一切诸法 生相不可得 以无生相故 即亦无灭相 10

这是以生相的不可得，例观灭相的不可得。在“一切诸法”中，“生相”是“不可得”的。如〈观因缘品〉，以自、他、共、无因四门观生不可得等。所以无有生相，成为佛法的根本大法。“以”一切法“无生相”，也就没有“灭相”，无生，更有何可灭呢？ 15

丑二、约体有无破

若法是有者 是即无有灭 不应于一法 而有有无相
若法是无者 是则无有灭 譬如第二头 无故不可断

寅一、有法无有灭 20

这又约法体的有无，评破灭相不可得。假定说：“法”体“是有”的，那就不能够说“有灭”，因为实有法体的存在，就是常住，常住的东西怎样说得上灭？同时，在“一法”当中，不能够说“有有无”的二“相”。如光与黑暗不能同时存在；他是光明的，就不能够说有暗相一样。 25

寅二、无法无有灭

假定说：“法”体“是无”有的，那也“无有灭”相可说。因为灭是有的否定，如法体根本就没有，那也说不

上灭不灭了。“譬如第二头”，根本是“无”的，所以就“不可断”。这样，法体实有或实无，灭相都不能成立。

子三、自他门破

5

法不自相灭 他相亦不灭 如自相不生 他相亦不生

本颂对照自他门的破生破住，已大体可明了。上半颂，从灭相的“不”能“自”“灭”；与另一“他相”（灭灭）也“不”能“灭”，直接的破斥自性的灭相。下半颂，例破：“如自相不生，他相亦不生”，可知灭相也不能自灭他灭。进一步说，灭相待生相而成立，如生相是如此的不生，那里还有灭相可成立呢！凡自他门破生的一切论式，都可以照样的破灭，此处不再广说。

10

辛二、结一切法不成_二

15

生住灭不成 故无有有为 有为法无故 何得有无为

壬一、破实有的有为

“生住灭”三相，是有为法的标相。是有为，必有此三者；离却三相，就无法明了他是有为法。所以，从上来详细观察，三相既然“不成”，也就“无有有为法”可得了。

20

壬二、破实有的无为_二

癸一、无有为则无无为

下半颂，进破无为法。无为法的定义，是“不生不住不灭”。有人不了解佛说无为法的真义，成立种种的无为法，如择灭、非择灭等。以为在有为法以外，另有无为法体的存在。不知道佛说无为，是不离有为的，待有为而说无为的。指出有为法的如幻不实，生无所来，灭无所至；以此实生实住实灭的不可得，从否定边，称之为不生不住

25

不灭。或是指他的本来性空；或是指体悟不生（择灭）；这是开显缘起空义的，何尝以为有真实的不生不灭的无为呢？所以如能了解“有为”三相的“无”性不可得，即可悟入“无为”法空了。

5

癸二、无二则无不二

有些经中，因学者妄执离有为虚诞的无为真实，所以说有为，无为，非有为无为的不二。理解教意的，知道佛法还是如此，与专说有为无为的同一意趣。那些守语作解的人，就坚决的执著：无为法不究竟，非有为无为的不二中道，才是究竟的真实。我们引申论主的意趣，应当告诉他：二既不成，何得有不二呀！

10

庚二、显三相之正义成二

如幻亦如梦 如乾闥婆城 所说生住灭 其相亦如是

15

辛一、说明世俗有

上面广显三相的不可得；然而三相的不可得，是胜义自性空，从世俗谛假名的立场，不能不有。说他无是破坏世俗，说他不空是破坏胜义。进一步说，俗破真也不成，真坏俗也不立，二谛都失坏了，这是佛法中的痴人。所以，上显真空，此一颂要说明俗有；也是遮破破坏世俗的方广道人。

20

辛二、依三喻说法三

壬一、三喻的名义

25

颂义很简要，举三种譬喻，“如幻”、“如梦”、“如乾闥婆城”，说明“生住灭”三“相”，也是“如是”的。幻是类于魔术师的变幻，依某些东西，加以某种方法，现起另一种形态，诳惑人的耳目。梦是睡着了，心识失却统摄力，种种记忆杂乱的浮现，觉到

他如何如何。乾闥婆城，即是海市蜃楼，空中楼阁。

壬二、喻说自性空

这三者，如依一分声闻学者的意见，这是譬喻无常无我的，不是说空。如依一分大乘学者的意见，这是譬喻一切境界是唯心所现的。现在都不是，是直显一切法（本颂指三相）的自性空的。《大智度论》说：“幻相法尔，虽无根本而可闻见”。如幻成的牛马，牛马是实无的；但他都很像牛马，观者也必然的见牛见马。法相不乱，决不因他的无实而可以指东话西的。他虽现起牛相马相，欺惑人的耳目，但加以考察，他实在并无此牛此马的存在。自性不可得，而假相分明不乱，即简要的指出这譬喻的意义。幻，譬喻假名可有，也就譬喻自性本空。以此等譬喻为譬喻无常的，姑且不论。以此譬喻唯心，实是违反世俗。如乾闥婆城，决不是我们心中的产物。或在海边，或在沙漠中，因空气光线等关系，远方的人物，在眼前影现出来；使我们见人见城。这有物理的因素在内，岂纯是自己心识的妄现。又如梦，有过去的经验，或者可说熏习于自心；然而睡眠者身体上的感觉，或太饿，或太饱，觉热，觉冷，还有外来的音声、香气等，无一不引发此梦境，也决非自心，或过去的经验而已。

壬三、三相是假有

至于幻有幻者，有幻所依的东西，有幻者的方术，必在种种因缘和合下，才有此幻象。以性空者看来，一切皆在根境识三者和合的情况下幻现；他与心可以有关系，但决不能说唯心。从世俗谛说，一色一心，假名如幻；从胜义说，一色一心，无不性空。依上面解说，三相如幻，也决非否定三相假有。一切法是性空的，所以是无常的；假名如幻，即生即住即灭。自性不可得，因为非自性有，是缘

起的，所以三相同时而前后的特性不失。不即不离，一切成立。

观作作者品第八

解题=

5

一、通达无我得解脱

观世间集中，上两品论究从烦恼——染著而有生灭。集谛本以爱取为主动力，作业而受果，所以此下三品，明作业、作者及受报。《阿含经》说：无作者而有果报。这是说：作作者没有，而业与果报，却丝毫不爽。10
《净名经》也说：“无我无受无作者，善恶之业亦不亡”。但这是针对外道的神我而说的。外道们立有我论，为作作者、受受者，建立他们的轮回说。佛法是彻底的无我论者，所以说作作者没有，仅有业及果报。因为执著我我所，为造业感果的原因；无我，即能达到解脱，所以特别的重视无我。15

二、有假名的作作者

业及果报的是否实有，且略而不谈。其实，是常是实的作作者，固不可说没有；假名的作作者，也还是要承认的。20
同样的，业及果报，虽说是有，但业果的实自性，也还是不可得的。作作者、受受者、业、果报，都没有实在自性可得，而经说自作自受，这都是约缘起的假名说。这缘起如幻的作业、受报，是佛法中最难解的。忽略如幻的假名，犍子系等才主张不可说的作者、受者；一分大乘学者，才主张有如来藏为善不善因。25

戊二、有作则受=

己一、观作作者=

庚一、正破=

辛一、遮戏论^四

壬一、实有实无^一

癸一、标章

决定有作者 不作决定业 决定无作者 不作无定业

作者是能作者，作业的业是事业。作身口意的三业，引起感果的能力，也叫做业。这作者与业，是实有的呢？还是实无？能作的作者及所造作的业，一般人的见解，不是实在有，就是实在无；本论称之为决定有，决定无。惯习了自性见的人，不出这二边见，所以用有无双关去观察。假定说：“决定有”实在的“作者”，就“不”应“作”实有的“决定业”。假定说：“决定无”实有的“作者”，也“不”应造“作”实无的“无定业”。虽有这双关的观破，但下文解释时，只说明决定有作者，不作决定业。因为，实有作者、作业，尚且不可得，何况无作者、作业呢！这可以不必再说。

癸二、释成^三

决定业无作	是业无作者	定作者无作	作者亦无业	
若定有作者	亦定有作业	作者及作业	即堕于无因	
若堕于无因	则无因无果	无作无作者	无所用作法	20
若无作等法	则无有罪福	罪福等无故	罪福报亦无	
若无罪福报	亦无大涅槃	诸可有所作	皆空无有果	

子一、人法实有无所作破

为什么说决定有作者不作决定业呢？因为，假使说业自有决定真实的体性，这就不能成立造作的意义。这业是自体成就的，不是由作者的造作而有，也就根本用不着作者。所以说：“决定业无作，是业无作者”。反之，假定说能作者的我，自有决定的体性，不因作业而成立，这也就不能成立造作的意义。并且，离了业而先已有了能作者的自体，这作者也就与业无关。作业与作者，要有相依不

离的关系，然后能成因果的联系。假使此是此，彼是彼，二者不相关，这因果的联系，就不能成立。所以说：“定作者无作，作者亦无业”。说作者，说作业，本来要成立能作所作的因果性；但执为实有自体，就不能成立他的目的了。

5

子二、人法各别无因破二

丑一、作者作业无因

再进一步的推破：如执著人法各别，作业之前“定有作者”，或作者之前“定有作业”；那么，所执的“作者及作业”，就会“堕于无因”而有的过失。要知道，由于作业，所以名为作者，如说在未作业前，决定已有作者自体，这就是离作业的因，有作者的果。作者不从因缘生，所以是无因有。同样，作业是由作者所造的，如说他在没有作者以前已有，这就是离作者有作业，作业不从因缘有，所以也是无因。上颂说不能有所作，这一颂说作者作业无因。

10

15

丑二、无因则无果等

如作者及所作业，不从因缘有，这又有什么过失呢？这过失太大了！假定作者、作业“堕”在“无因”中，无因，根本就不能成立。而且，作者是作者，作业是作业，二者既“无因”，那当然也就“无果”。真的因果都不可得了，那还有什么呢？也就“无作无作者，无所用作法”了。无作是没有作业，也可说是没有作果的动作；无作者，是没有能造作的我；无所用作法，是说所作的资具也不可得。

20

25

子三、形成拨无一切的邪见_三

丑一、拨无罪福业报

从此推论下去，就达到拨无一切的邪见。因为，造作、作者、所用作法都不可得，那么，恶业的罪行，善业的福行，也就无有了。所以说：“若无作等法，则无有罪福”。罪行是感罪恶果报的，福行是感福乐果报的。“罪福等”行既都是“无”有，那么罪苦的、福乐的果报，当然也就不可得了。所以说：“罪福报亦无”。

丑二、破坏生死涅槃

有罪福的业行及罪福的果报，就有世间生死的因果，及依此而超脱的出世法。假使没有了这些，这就是破坏了世间，也就是破坏了出世间。所以说：“若无罪福报，亦无大涅槃”。涅槃是依修行无漏圣道而证得的，也还是胜无漏因所显。

丑三、所作皆空无果

经中说：“有因有缘世间集，有因有缘集世间，有因有缘世间灭，有因有缘灭世间”。世出世间一切，不离因果。所以如不能成立因果，世间的苦集不可说，出世间的灭道也不可说，那就成为一切“所作”的，“皆空无有果”了。那么，我们还辛勤的修善，精进的修学佛法做什么呢？

壬二、亦有亦无门_二

作者定不定 不能作二业 有无相违故 一处则无二

癸一、不同性空假名

上面说实有或实无作者，不能成立作业。于是外人又转计：作者亦决定有亦不决定有，能作亦决定亦不决定的业。这亦有亦无，类似性空者所说的性空假名，但实际不

同。他们的意念中，不是实有，就是实无，有无是敌体相违的，决不同性空者的性空假名，相成而不相夺的。亦有亦无，有人说：没有作业的时候，不决定有作者；造作业了，就决定有作者。没有感果时，决定有所作业；感了果，就不决定有所作业，如饮光部所说的。他是约长时说的，如在一刹那间，那谁能建立亦有亦无呢？ 5

癸二、一处无二破

“作者”的亦“定”亦“不定”，是“不能”造“作”亦定亦不定的“二业”的。定不定，就是有与无。实“有”与实“无”，两性“相违”，怎么可于“一处”的作者，说他亦有亦无？或于一处的作业上，说亦有亦无的二性呢？所以说“无二”。 10

壬三、一有一无门

有不能作无 无不能作有 若有作作者 其过如先说 15

癸一、人法有无破

再作一有一无破。如说作者有作业无，或作者无作业有，这都不能成立有所作的。因为，有因与无果，有果与无因，一有一无，二者不能相及，不能构成关系。所以决定“有”作者，“不能作”决定“无”的作业；决定“无”作者，也“不能作”决定“有”的作业。 20

癸二、人法前后破

或者觉得：一有一无，难以成立造作。要成立因果的关联，还是有作有作者吧！但是，先有作业，还要作者作什么？在作业前先有作者，这作者到底作了什么，而称为作者呢？这“若有作作者”的“过”失，早已“如先”前所“说”，不劳一破再破的了。 25

壬四、此一彼三门三

作者不作定 亦不作不定 及定不定业 其过先已说
作者定不定 亦定亦不定 不能作于业 其过先已说

癸一、决定作者不作三业

从自性的见地去看作者与作业，说作者能作业，这是不能成立的。因为事业定有，“作者不作定”业；事业不决定有，作者也“不作不”决“定”业；事业亦有亦无，作者也不作亦决“定”亦“不”决“定业”。说作者能作业，这业决不出三类。“其过”失，如“先”前的实有实无门，亦有亦无门，一有一无门，“已”分别“说”过。 5 10

癸二、不决定作者不作三业

反过来说：决“定”的“作者”，不能作业；“不”决“定”的作者，也不能作业；“亦”决“定亦不”决“定”的作者，也“不能作于”各种的事“业”。他的所以不能作，“过”失也在“先已说”。 15

癸三、作者与作业有九句三

子一、说明

把这三种作者，三种作业，分别配合来说，可以成为九句：决定的作者，不作决定业；不作不决定业；不作亦决定亦不决定业。不决定的作者，不作决定业；不作不决定业；不作亦决定亦不决定业。亦决定亦不决定的作者，不作决定业；不作不决定业；不作亦决定亦不决定业。列表如下： 20 25

子二、列表

决定作者不作	—	┌ 决定业 ├ 不决定业 └ 亦决定亦不决定业	5
不决定作者不作	—	┌ 决定业 ├ 不决定业 └ 亦决定亦不决定业	
亦决定亦不决定作者不作	—	┌ 决定业 ├ 不决定业 └ 亦决定亦不决定业	10

辛二、示正见二

因业有作者 因作者有业 成业义如是 更无有余事

壬一、缘生无自性二

15

癸一、缘生假有

他人所执的实有或实无的作者及作业，已摧破了；性空者究竟有没有这二法呢？如抹杀了这二者，这一样的堕在邪见中；如还承认有这二法，那么到底是怎样的？论主说：作者与作业，是彼此相依而相存的，彼此都从因缘生，没有自性的作者及作业，但假名相宛然而有。

20

癸二、相互看待

这就是说：作者之所以为作者，是“因业”而“有作者”的；业之所以为业，是“因作者”而“有业”的。因此，作者及作业，成立于假名的相互看待法则。假使离了作者，作业就不可得；离了作业，作者也就不可得。论主“成”立“业”及作者的意“义”，就是“如是”。除了这缘起义以外，更“无有”其“余”的“事”理，可以成立的了。

25

壬二、三论宗的说法三

癸一、引言

古代的三论学者，据“决定业无作”一颂，成立初章义。依本颂成立中假义。初章义遮他，中假义显正。

5

癸二、说明初章义与中假义

如说：作者是人，作业是法，各有决定性，那就不依人而有法，不依法而有人。这样，人不从法有，人是自人；法不从人有，法是自法。人法都是自有的，自有就是自性有，失却因缘义，就是非佛法的邪见了。反之，人不自人，依法故有人；法不自法，依人故有法。这样，人法都是因缘有，因缘有就是假人假法；假人假法，即是不人不法，从假入中。转过来，不人不法而假名为人法，就是中后假了。

10

15

癸三、结示

天台家立不可思议的妙假，所以要破这因缘假；但三论师依龙树本品，依因缘相待假，立一切法，也破一切法。

庚二、类破

20

如破作作者 受受者亦尔 及一切诸法 亦应如是破

“如”上“破作作者”的不可得是这样，破斥“受受者”，当知也是这样。受是五蕴法，受者是人。有人才有五蕴的受法，有五蕴的受法才有人；离了五蕴的受法，人就不可得，离了受者人，五蕴的受法也就不可得。这一切，因缘和合有的，缘生无自性，无自性就是空；在这空无自性中，唯有假名的受受者。如破受受者是这样，其他凡有因果关系、人法关系的“一切诸法”，也都可以“如是”的方法去“破”斥，去成立。

25

观本住品第九

解题-

一、一般说本住即神我

本住是神我的异名。住有安定而不动的意义；本是本来有的意思。本有常住不变的，就是我。本论译为〈观本住品〉，余译作观受受者。佛法中，犍子系的不即五蕴不离五蕴的不可说我，经量部的胜义补特伽罗我，都是在一切演变的流动中，显示有不变不流动者。这存在者，能感受苦乐的果报。外道所说的神我，也是建立于自作自受的前后一贯性；没有这贯通前后的神我，自作自受的业感关系，就没法建立。 5 10

二、关于知觉的问题-

(一) 世俗说根识或我能知见

有情，不论他是人或畜生，都有活泼泼的能知能觉，这知觉者是眼等诸根吗？是了别的心识吗？感受与六根有着密切的关系，但五色根是色法，怎么能对境感受而引起知觉？有人说：眼有视神经，耳有听神经，……身有触觉神经；神经系的中枢是大脑。依神经的感受作用，就可以说明知觉者。 15 20

(二) 佛法的说明-

1. 性空者破自性我与自性识

但有的说：神经与感觉，虽确乎有关，但物质的神经系，怎能转起主动的意识作用？依他们说：神经传达感觉，像邮差的敲门送信；而接信以后，如何处理，却另有门内的主人。在古代，一般人觉得意识作用的起落复杂，并且也有不自觉有意识的时候，所以都觉得在身心中，别有一常住不变的神我。 25

2. 本品以破神我论为主

佛法是不许有常住神我的，这神我的不存在，大致无问题；而意识活动的依根身而不就是根身，在现代又引起辩论。那自性的意识论，已发现破绽了。性空者要破斥自性我与自性识，从假名缘起中给予解说。清辩论师说：本品也破犍子部。但主要为破外道离蕴即蕴的我。外道神我论的根本思想有二：一、有神我才有眼等根身及苦乐等的心心所法；二、依眼等根身苦乐心法的生起，推知有神我。眼等必须依我才能发生作用；死人的眼等诸根，不再起取境的作用，证明神我的离去了。有神我才可用眼等见色。本品的观破本住，就针对这两点。

己二、观受受者二

庚一、别破二

辛一、离法无人破三

壬一、叙外计

眼耳等诸根 苦乐等诸法 谁有如是事 是则名本住
若无有本住 谁有眼等法 以是故当知 先已有本住

这是外道建立自己的主张。他说：“眼耳”鼻舌身“等”的“诸根”，情感的“苦”痛、快“乐”、不苦不乐，以及意志的、思想的“等”等一切心心所“法”。这些，是谁所有的“事”呢？依他们说：这唯有本住。所以说：“是则名本住”。假使“无有本住”者，那“谁”能“有眼等”诸根，苦乐等诸“法”呢？“以是”，应“当知”道，有情是“先”“有本住”存在的。有本住就有作者，有作者就有作业。如外道的本住能确然成立，那作者作业等也不成问题了。

壬二、破妄执_二

若离眼等根 及苦乐等法 先有本住者 以何而可知
若离眼耳等 而有本住者 亦应离本住 而有眼耳等
以法知有人 以人知有法 离法何有人 离人何有法

癸一、依人法不离破妄执_三

5

子一、离法无人破

现在要破斥外道的计执。他们说：本住是先有的，要有本住而后才有眼等。那就是承认先有我而后有法。假定真的如此，“离”了“眼等”的诸“根”，以“及苦乐”的情感，与意志“等”的心心所“法”，“先”已“有”了“本住”的存在；那以什么“知”道先有这本住的呢？这问题是外道最感困难的，因为要因眼等诸根及心法，才知道有主体的我；离了这些，就无法说明他的存在。

10

子二、离人无法破

15

假使以为“离眼耳等”的诸根，苦乐等的诸法，别“有”“本住”的存在，只是微妙而不易体认，而不是没有。但这同样的不可能，因为如本住可以离眼等而存在，这必然的也“应”该“离本住”“而有眼耳等”诸根、苦乐等诸法的存在。果真是这样，那又怎么可说“若无有本住，谁有眼等法”呢？如此反复推征，可见先有本住的主张，达到没有成立本住的必要，自己取消自己。

20

子三、人法不离破

同时，眼耳、苦乐等是法，本住是人，如要有眼等诸“法”，才“知”道“有”本住——“人”，那当然也要有本住——“人”，才“知”道“有”眼耳等诸“法”。假使“离”了眼等“法”，那里还“有”本住的“人”？“离”了本住的“人”，又那里“有”眼等的“法”呢？

25

癸二、约观待不相离破-

子一、互相观待

古代三论师说：这是约观待不相离破。就是说：眼等与本住，互相观待，有此就有彼，有彼就有此。如法不可得，人也就不能成；人不可得，法也归于无有。嘉祥大师说：前两句是外人的转计，因为破执的第二颂中，曾经说他离眼等有本住，就不可说有本住能利用眼等，而眼等也应该是离本住的。 5

子二、都无自性

所以他又转救说：人不是离眼等诸根，苦乐等法，知有他的存在，而是因法才知有人的；法也不是离本住的人，知有他的存在，而是因人才知有法的。他们虽各有别体，而在认识时，是彼此相待的。所以下两句就破斥道：人与法既是互相观待有的，观待是相依的假有，离法怎么还有人自性？离了人又怎么会有自性法呢？ 10 15

壬三、显正义

一切眼等根 实无有本住 眼耳等诸根 异相而分别

这一颂，一方面以自己的正义，显示法有我无的思想；一方面又引诱外人另作一解释，自讨没趣。“一切”的“眼”耳“等”的诸“根”，苦乐等的诸法，是因缘和合而存在，决不由本住而后是有。所以合理的说，“实”在是“无有本住”的。本住虽然没有，“眼耳等”的“诸根”，苦乐的诸法，各各“异相”“分别”，各有他自己不同的作用。如眼有分别色的作用，耳有分别声的作用，受有分别苦乐的作用，想有取相构画的作用等。外人所以要建立本住的我，无非要成立身心的作用；现在没有本住，眼等的作用已有了，还要本住做什么呢？ 20 25

辛二、即法无人破_三

壬一、寂转救

若眼等诸根 无有本住者 眼等一一根 云何能知尘

外人转救说：如说眼等各各有他异相不同的分别作用，所以不要本住，这是不可以的。假使真的“眼”耳“等”的“诸根”，苦乐等的诸法，没“有本住”去统一他，使用他，这“眼等”的“一一根”，怎么“能知”道外界的一一“尘”呢？眼等根之所以认识色等尘，这是由我去使用根的关系。可以说：眼等根是认识的工具，他本身是没有认识作用的。这见解，近于常识的见解。常人大抵以五官为司理外界五个官职，内在还有一个支配统一者；这统一者，就是外道所说的神我。

5

10

壬二、破邪执_二

见者即闻者 闻者即受者 如是等诸根 则应有本住
若见闻各异 受者亦各异 见时亦应闻 如是则神多
眼耳等诸根 苦乐等诸法 所从生诸大 彼大亦无神

15

癸一、依一神多神破_二

子一、一神则无五根用

这是破斥外人的转计。照外人的意思说：眼根中有我，说眼见是见者；耳根中有我，说耳闻是闻者；感受中有我，说感受是受者。……那么，这见闻觉知的我，是一还是多？如是一，这就应该“见者即”是“闻者”，“闻者”也“即”是“受者”。这有什么妨难呢？不知道承认了本住是一，在和合的身心作用中，就成为混乱。因为眼见者不但有见，也应该可以听；耳闻者不但是闻，也应该可以见。本住既然是唯一的，何必此见彼闻，有差别的作用！必须“如是等诸根”互用，才可说“有本住”。但事实上，见者是见者，只有他的见用，并不能闻；闻者是闻者，只有他的闻用，并不能见。所以说本住是一，这

20

25

是不合理的；也可见本住不能成立。

子二、多神则作用同时=

丑一、作用异则神多

假定说，见者是见者，闻者是闻者，受者是受者，想者是想者，知者是知者，觉者是觉者：“见闻”觉知者是“各”各差“异”的，“受”想“者”也是“各”各别“异”的，那么见者“见”的“时”候，不但有见，也“应”当有“闻”；因为见闻者是各异的。既然见者与闻者各别，那见者见时，自然也不妨碍闻者的能闻。反过来说，闻者闻的时候，不但有闻，也应当有见。闻见者是各异的，所以闻者闻，自也不妨碍见者的能见。这样说，诸根中，受想中，可以同时有很多的知觉，神我（本住）就成为众多了。所以说：“如是则神多”。

5

10

15

丑二、五识不同时说

这样的破斥，因为空宗的法相，同于上座系的旧义：见时只能见，闻时只能闻，五识不共生，与意识也同时起。所以，中观家不用唯识家五识同时可以发生作用的理论。假使承认同时能起五识，虽可以破斥外人的同时多我，外人也可以反破佛法的同时多心了。

20

癸二、五大无神我破=

子一、数论说五大

数论外道立二十五谛，其中有地、水、火、风、空的五大，五大是由自性的转变而生的。五大从五尘生；五大又生五知根、五作业根及意根。一般的身心知觉作用，都是依五大而起的。所以，“眼耳”等的“诸根”，“苦乐”等的“诸法”，是五大“所从生”的，“诸大”是能生的。此中说的诸大，不是佛教的四大，而是数论的五大

25

说。假定是指佛法的四大说，只可说所造的眼耳等诸根，从能造的诸大生，不可说苦乐等的心心所法也从四大生。现在既说根等苦等从诸大所生，可见是指数论外道的五大说。

5

子二、五大无神我

论主上面从神不离身心而约一神多神作难，现在再指出身心的能生诸大中也无神。所以说：不但从诸大所生的眼等根、苦等法，没有实在的我；“彼”能生的诸“大”，也是“无”有“神”我的。大中尚且无我，所生的身心中，又怎会有我呢？

10

壬三、显正义二

若眼耳等根 苦乐等诸法 无有本住者 眼等亦应无

癸一、即法无人破

15

前离法无人破的显正中，是依法有我无的思想而显示的。这即法无人破的显正中，是依我空即法空的思想而显示的。我法是因相待的假名有，并没他的实自性。外人虽也采取因人知法，因法知人的相待安立，但他执有实自性，所以上面也破斥了他的相待。

20

癸二、依偈颂说明

这里是说：假使“眼耳等”的诸“根”，“苦乐等”的“诸法”中，没“有”实在的“本住”；本住没有，那里还有眼等、苦乐等的诸法呢？所以说：“眼等亦应无”。前者是破人我，显示了我空；后者是破法我，显示了法空。在清辨论中，没有这显正的一颂，破后接着就是结呵，似乎要文气相接些。现在依青目释本颂，所以别判为显正。

25

庚二、结呵

眼等无本住 今后亦复无 以三世无故 无有无分别

外人说：在眼等诸根、苦等诸法前，先有本住。在上面的诸颂中，以种种的方法，观察寻求，成立在“眼等”之前，并没有实在的“本住”。眼等以前，即是过去的。由过去的寻求不可得，现在眼等中，未来眼等以后，也当然同样的不可得。所以说：“今后亦复无”。过去、现在、未来的“三世”中，均“无”所有，那就可以确定的说：本住是于一切时中“无”所“有”的。若无所有，那里还可“分别”本住是先有、今有、后有呢？如石女儿根本是没有的，当然不可分别他是黑是白、是高是矮了。

观燃可燃品第十

解题=

一、依喻立破

〈观作作者品〉，说明了作业的作者不可得；〈观本住品〉，说明了受用的受者不可得；本品〈观燃可燃〉，是约喻总显作受者的空无自性。燃是火，可燃是薪；燃可燃就是火与薪。以火与薪，比喻我与五蕴。因此也可说：前二品是依法破，这品是就喻破。

二、就喻别明=

（一）外人就喻立实我

外道及小乘的犊子系，都爱用薪火喻，建立他的我。佛世破外道的神我，是以离蕴、即蕴的方法，显示我不可得。所以，他们就用不即不离的燃可燃喻，解救自己。意思是说：离了可燃就没有燃，但也不能说燃就是可燃，燃与可燃，是不即不离的。五蕴（可燃）和合有我（燃），也是这样：说离五蕴别有一我，是不可；但说我即是五蕴，也同样是不可。我与五蕴，是不即不离的。虽不离五蕴，但

也不就是五蕴。

(二) 中观家依法说假我_二

1. 与外人有两点不同

中观家说不即不离的缘起我，与外道、犊子系说的不即不离的神我及不可说我，有什么不同？一、他们说的我，总觉得是有实在性的，或者是神妙的；中观家说的我，是如幻如化缘起假名的。二、他们说不即不离的燃可燃喻，主要的是建立他们的我实有，而不是为了成立五蕴；中观家说五蕴和合的我，不但我是不即五蕴不离五蕴，就是五蕴，也是不即假我不离假我的。 5 10

2. 五蕴与我都是假有

五蕴与假我，一切都是相依而有的假名，是空。从空无自性中，有相待的假我，也有相待的假法；五蕴与我，一切都是假名有。这样的有，自然与他们所说的有不同。所以，虽同样的说不即不离的我，而意义完全不同。 15

三、结示

这是在本品破燃可燃时，应先有的根本了解。不然，破他的结果，连自宗的正义，也误会被破了。 20

己三、观燃可燃_二

庚一、广破喻说_五

辛一、一异门_二

壬一、总破一异_二

若燃是可燃 作作者则一 若燃异可燃 离可燃有燃 25

癸一、外人妄执一异

一般人的见解，或以为我与法是一体的，身体是我，知觉是我。或者见到身心的变异，又觉得是别体的。但我

法别体，又不能漠视我与五阴有关系，于是乎主张别体实有而不离。性空者不承认他，他们就以燃可燃的譬喻来救。世俗谛中，燃可燃相待，而可说有燃可燃的不同；但胜义的见地，是不可以说实体的。胜义有是真实的自性有，那就非一即异，不能说相因而别体。

5

癸二、总破人法一异

所以破斥说：燃是火，可燃是薪。假定说：“燃”就“是可燃”，那“作作者”就应成“一”。作是所作事，作者是能作人，能作人与所作事，说他是一，不特有智者不承认，就是常识的见解，也认为不可能的。所以他们也就转计说，燃与可燃是各别的。但这还是通不过。假定真的“燃”与“可燃”是各别的，那就应该“离”了“可燃有燃”，也就是说离柴有火，因为二者是完全独立的。从所喻说，离五蕴法应有我，我法是各异的，但法外之人，

10

15

壬二、别破各异

癸一、破不相因

子一、破异可燃之燃

20

如是常应燃 不因可燃生 则无燃火功 亦名无作火
燃不待可燃 则不从缘生 火若常燃者 人功则应空

丑一、有四种过失

一般人大致主张因法有我，而我有别体，所以此专从别体，去破他的无因。如离可燃的柴有燃烧的火，那就有四种的过失：一、燃烧的火，既离可燃的柴，那就“常”时都“应”该有火“燃”烧着，可以不问有柴无柴的。二、不但有时常火烧着的过失，更应该自住己体，“不因可燃”的柴而有火“生”起，这是无因过了。三、除了常时不待可燃因而火能生起以外，既是常燃的，

25

也就“无”须有“燃火”的人“功”了。四、燃是不离可燃有的，现在说离可燃有燃，这燃烧的火，到底燃烧些什么？没有所燃烧的柴，那火就失却了火的作用。所以说：“亦名无作火”。

5

丑二、以无因无缘破

把这四失归结到根本，问题在无因无缘；有了自性见，这可说是必然的结论。所以说：燃可燃如真的是各各独立的，“燃不待”于“可燃”，那就是“不从”因“缘生”起；不从因缘生起的“火”，如常“常”的“燃”烧，那添柴吹火的“人功”助缘，也就“应”该是“空”无所有了。但事实上，燃与可燃，何尝如此！

子二、破异燃之可燃

若汝谓燃时 名为可燃者 尔时但有薪 何物燃可燃 15

外人说：离可燃有燃，不是像你那样说的。我的意思，以为可作燃烧的柴薪，早就是有了的，他与燃不同。不过到了“燃”烧的“时”候，起火烧着了，那时因可燃而有燃，柴也就才成“为可燃”。燃可燃虽有别体，但并无无因常燃等过失。这在论主看来，有很大的错误。柴薪之所以成为可燃，是因他为燃所燃的。在没有烧的“时”候，不是“但”只“有”柴“薪”，不是可燃吗？你说烧时才成为可燃的，那么，在未烧时的薪，烧时的薪，自性实有，是没有差别的。没有烧时只叫做薪，不叫做可燃；烧时，有什么力量使薪成为可燃呢？所以说：“何物燃可燃”。 20 25

癸二、破不相及_二

若异则不至 不至则不烧 不烧则不灭 不灭则常住
燃与可燃异 而能至可燃 如此至彼人 彼人至此人
若谓燃可燃 二俱相离者 如是燃则能 至于彼可燃

子一、相异不至破

5

若一定还要执著柴与火是“异”的，那火与薪就各住自体，火就“不”能到达可燃的薪上。如火不能从这里到那里，使二者发生关系，而使可燃发火，那么，可燃的柴就烧不起来，所以说“不至则不烧”。“不烧”就没有火，没有火也就“不”会有火可“灭”；火“不”可“灭”，就成为“常住”，失去因缘义了！

10

子二、互不相离破_二

丑一、外人立相离

外人救道：那个说燃可燃异就不能至？依我们说，正因为柴与火是异的，才可以说他至。假使不异，是一体的，这才真没有至与不至可谈了。所以，“燃与可燃”是差别各“异”的，“而”燃才“能”够“至”于“可燃”。这如有两个人，人异、地异，“此”男人可以到那个女“人”那里，那个女“人”也可到这个男“人”这里来。这岂不因为他别异不同，而可以说至吗？（颂中的此彼，原语为男女。）

15

20

丑二、二者不离破

外人所举的譬喻，与所说的法，根本不合。假使真的离了燃有可燃，离了可燃有燃，“燃”与“可燃”的“二”者，一向是“相离”的，那或者可以如男女一样，可以说这个“燃”“能”够到那“可燃”。可是事实上，二者是不相离的。离了燃，根本就没有可燃；离了可燃也就没有燃。既不能相离，你说此譬喻，以成立燃与

25

可燃异而又可以相及，岂不是不通之至！

辛二、因待门_二

壬一、破成已之待_三

若因可燃燃 因燃有可燃 先定有何法 而有燃可燃
若因可燃燃 则燃成复成 是为可燃中 则为无有燃

5

癸一、相待的问题_二

子一、如幻的看待

外人立相因而相异。上面已破斥他的异体，现在要研究他的相因相待。空宗也说相因相待，但是没有自性的，是如幻的看待安立。没有自性，是说没有真实自性。互相因待，也是说：不因相待而有自性。但外人就不然，他听说相异不得成立，就转而计执自性的相因相待。不接受性空唯名说，执有实在的自性，那就也不能成立相待，所以这里又提出来破斥。

10

15

子二、有四种相待

相待有多种：一、通待，如长待不长。这不但看待短说，凡是与长不同的法，都可以相待。二、别待，如长待短。这唯长与短，互相看待，不通于其他的法，所以是别待。三、定待，是两种不同性质的法，互相对待着，如色与心，有生物与无生物。四、不定待，这与通待是一样的。

20

癸二、成已无待破_二

子一、先确定看待

假定说：燃与可燃二者，是相因相待有的。“因可燃”而看待有“燃”，“因燃”而看待“有可燃”。那应该推问：是先有燃而后有燃可燃的看待？是先有可燃而后有燃可燃的看待？还是先有燃可燃而后有燃可燃的看待？所以说：“先定有何法，而有燃可燃”。

25

子二、实有无观待

假定先有燃可燃而后有二者的相待，二者的体性既已先有了，那还说什么相待呢？相待，本是说相待而存在。假定先有可燃而后有二者的相待，那就不应该说待燃有可燃，因为可燃是先有了的。假定说先有燃而后有二者的相待，那就不应该说待可燃有燃，因为燃是先有了的。这样，可见燃与可燃，在实有自性的意见下，观待是多余的。各有自性，是不能成立相待的。

5

癸三、因可燃燃破_三

10

子一、引言

一般人的见解，以为先有燃烧的火，后有可燃的柴，这是不通的；如火与柴同时都在，也不能说他有相待的；所以大都以为“因可燃”而有“燃”。不知道这种看法，仍免不了过失。

15

子二、重成过

一、重成过：在燃可燃还没有观待以前，说已有可燃，这等于已意许燃的存在。如没有燃，怎么会有可燃呢？既已有了燃，而现在又说因可燃而有燃，这不是犯了燃的成而复成的过失吗？所以说：“则燃成复成”。

20

子三、不成过

反之，可燃之所以称为可燃，是因燃而成为可燃的。现在说：因可燃而后有燃，那又犯了第二不成过。因为因可燃而有燃，就是那“可燃中”根本“无有燃”；如可燃中没有燃，可燃就不成可燃，那又怎么可说因可燃有燃呢？

25

壬二、破待已而成二

若法因待成 是法还成待 今则无因待 亦无所成法
若法有待成 未成云何待 若成已有待 成已何用待

癸一、相待后而成破

外人想：已成确是不须观待的，观待也不可能，这应该是相待而后成，就是因待而后有自性。但这还是不成立的。因待，该是二法相待的。假定甲“法”是“因待”乙法而“成”的，而甲“法”又“还成”为乙法所“待”的因缘，甲乙二法有他的交互作用，方可说为因待。现在既主张待已而成，那就根本没有一法可作为“因待”的对象；无所待的因，那因待“所成”的果“法”，当然也就没有了。所以燃与可燃，并不能因观待而成立。

癸二、依未成不成破

假定还要说甲“法”是“有”所“待”而“成”的，纵然有乙可待，但在甲法未待以前，就是自体“未成”，既甲体未成，凭什么去与乙相“待”呢？假定又改变论调，说甲法先已“成”就而后“有待”，这更不通！法已“成”就了，还要“用”因“待”做什么？因待的作用，是为了成立呀！所以，如说燃与可燃有自性，因相待而成，从未成已成中观察，都不能建立。

辛三、因不因门

因可燃无燃 不因亦无燃 因燃无可燃 不因无可燃

这颂是总结上义的。上面破燃与可燃是各各独立的，又破成已而待，待已而成；现在就以因不因待门结破。意思是说：“因”待“可燃”，而后说有燃，这“燃”就没有自性；“不因”待可燃而说有燃，这“燃”也不可得。反过来说，“因”待“燃”而后有可燃，这“可燃”没有自体；“不因”待燃说有可燃，也是“无”有“可

燃”的。

辛四、内外门_二

燃不余处来 燃处亦无燃 可燃亦如是 余如去来说

壬一、依内外门破燃

5

内外，就是从来去中观察。火由什么地方发出？火不能离木而生，所以不是由外加入，像鸟来栖树。但树木中也还是没有火，所以也不像蛇从穴出。平常说，析木求火不可得，就是这个意思。火是怎样有的？是在某种条件具备之下发生的，不内，不外，亦不在中间，是因缘有的。所以“燃不”从其“余”的地方“来”入可燃中，可“燃处”也没有“燃”可得。

10

壬一、依内外三时破可燃

燃是这样，“可燃”也“是”这样。可燃的所以成为可燃，不是外力使他成为可燃，也不是可燃本身就具有。不来是不从外来，不出是不从内出，也就是不去。以时间说：已烧没有烧，未烧也没有烧，离已烧未烧，烧时也没有烧，所以说：“余如去来说”。清辨论释及青目长行，都约三时说，解说余如去来说。其实去来一句，可以包括更多的观门。

15

20

辛五、五求门_三

若可燃无燃 离可燃无燃 燃亦无可燃 燃中无可燃

壬一、即蕴离蕴破

25

本颂应还有一句“可燃中无燃”，五求的意义才完备。佛在时，研究有没有我，就应用这一观法。如火与柴，假使说柴就是火，火在柴中寻求，定不可得。离柴外没有火，这更是尽人所知的；所以在五蕴中求我固然是没有，离了五蕴去求我同样是没有的。所以说：“若可燃无

燃，离可燃无燃”。这即蕴离蕴的二根本见，显然是不成立的。

壬二、五蕴外有我二

癸一、不相属破

5

印度的外道，立五蕴是我，这是很少的，大都是主张在身心外另有一实我。其实这是不能证明成立的。试离了身心的活动，又怎么知道有神我或灵魂？有的执著说：我与五蕴虽然是相离的，但彼此间有着某种关系，可以了知，所以说有我为主体。但既然我法相依而别有，以我为本体，该是法属于我，我有于法了。然如我，可燃如身心，如说有身心属于我，等于说柴是属于火的。但柴并不属于火，所以说“燃亦无可燃”。这样，我也不应为身心之主，而有身心了。

10

15

癸二、不相在破二

子一、以有分说

并且，我法是不同的：我是整体的，法是差别的。我法相依而有，那还是我中有法呢？法中有我呢？假定说身心当中有我，寻求起来是不可得的。所以应加一句说：可燃中无燃。

20

子二、以大小说

也不是我大而身心小，身心在我中，所以说：“燃中无可燃”。

25

壬三、不外以一异二门破

这五门观察，显出即蕴、离蕴，依五蕴的我了不可得。中观家破即蕴离蕴的我，有时依释尊古义，以三门破，有时又以五门破；到月称论师，用七门破；但总归不出一异二

门。

庚二、结显性空_二

以燃可燃法 说受受者法 及以说瓶衣 一切等诸法
若人说有我 诸法各异相 当知如是人 不得佛法味

5

辛一、我法不可得_二

壬一、缘起无自性

上“以燃可燃法”，“说”明“受”的五阴法及“受者”的我不可得；其他如“瓶”与泥，“衣”与布等，这“一切”“诸法”，也应作如是观。佛教的其他学派，有说假依于实，和合的假我没有，假我所依的实法，不是没得。在中观家看来，凡是有的，就是缘起的存在，离了种种条件，说有实在的自性法，是绝对不可以的。

10

壬二、证空性解脱

15

所以，依燃与可燃的见地，观察我与法，自我与彼我，此法与彼法，都没有真实的别异性，一切是无自性的缘起。从缘起中洞见一切无差别的无性空寂，才能离自性的妄见，现见正法，得到佛法的解脱味。

20

辛二、自性执不得法味

因此，“若人说有我”，是胜义我，是不可说我，是真我，或者是依实立假的假我；又说“诸法”的“各异相”，以为色、心，有为、无为等法，一一有别异的自性，那是完全不能了解缘起。“当知如是人，不得佛法味”，如“入宝山空手回”，该是不空论者的悲哀吧！

25