

正释

观因缘品第一

解题=

一、诸法因缘生=

(一) 略说

一切法的存在与生起，是依于因缘的，这是佛法的根本义，所以先观察因缘，看他是怎样的生起一切法。泛泛而谈，世间一切法，有因有果，世人也未尝不说。但唯有佛教特别谈到：凡是存在的，是从众缘所生的；非缘生的，一点也没有。

10

(二) 因缘的名义

因缘二字，在根本圣典中，有何不同，很不易说，如集、因、缘、生、根、触等，都名异义同；不过习惯都简单的只说因缘罢了。一般的解释：亲切的、主要的条件是因，疏远的、次要的条件是缘。其实也不一定。如萨婆多部说六因，舍利弗毗昙说十因，瑜伽论说十因，是包括一切因缘在内的；铜鑠者说二十四缘，舍利弗毗昙说十缘，说一切有部说四缘，因也是包括在内的。怕是有部学者吧！把种种因缘，精练为四缘，为后代学者所通用。

20

二、缘生无性空=

(一) 因缘生故性空

佛说一切法从因缘生，目的在破邪因、无因，常见、断见等错误，又开示一切法的寂灭性。这本是佛学中，普遍而共认的。但一般人对缘生的见解，生起不正确的错误，主要是以为有实在的法，从实在的缘生。本品观因缘，就是否定自性有的因缘生，深刻的通达诸法无自性空。

25

(二) 性空故因缘生

如一般所讲的因缘，虽不同于外道的妄计，但不彻底。所以《般若经》说：“欲学四缘，当学般若波罗蜜”。龙树曾假设问答，而给以说明：讲四缘，毗昙是详细不过的，为什么学习四缘要学般若呢？《般若经》似乎没有广谈四缘吧！要知道：四缘生法，从实有的见地去看，起初似乎是可以通的，但不断的推究，不免要成邪见。你想！四缘生一切法，而四缘本身也要从缘生，这样再推论，其他的缘，仍须缘生，缘复从缘，就有无穷的过失。若说最初的缘，不须缘生，那又犯无因生的过失，所以有他的困难！若能理解一切法毕竟空，才能建立如幻的缘生，不再陷于同样的错误！

三、因缘生即不生

这样，本品观因缘，就是观察能生的因缘，若如实有者所说，是不行的。但性空者，并不否定四缘，如幻如化的四缘是有的，从这样的因缘生起，不仅遮破了自性的缘生，也显示了一切法本性空寂的不生。

甲一、标宗^四

不生亦不灭 不常亦不断 不一亦不异 不来亦不出
能说是因缘 善灭诸戏论 我稽首礼佛 诸说中第一

乙一、八不缘起^二

丙一、以四对说明^二

丁一、生灭等四对^四

戊一、三种生灭

此二颂八句，初四句标缘起的八不，次二句明八不缘起的利益，后二句是作者礼赞。这两颂标明了全论的宗趣所在，不是〈观因缘品〉的颂文，因为在论初，所以附在本品之前。八不分四对，要说明八不，先从生灭等四对说

起。生灭有三种：一、一期生灭，这是一般人所能明了的，如人初生叫做生，后来死亡叫做灭，这是在一期相续中，呈现的诸行无常相。有生必有灭，有情如此，无情也如此；如世界初成是生，后经几多劫的相续到毁坏是灭。这生灭，在相续中，有分为生、住、灭三相的，有分为生、住、异、灭四相的。二、刹那生灭，如人从生到死的一期生命中，从深睿的智慧去观察时，才知道是刹那刹那的生灭变化着，没有一念（极短的时间）不在潜移默化的。假使有一念停滞在固定的不变中，在论理上说，此后没有任何理由，可以使他变化；事实是无常变异的，所以成立刹那生灭。三、究竟生灭，这是一般人更难理解的。一期生命结束了，接着又受生，生而又死，死而又生，生生死死的连续不断，如大海的波波相次，成为世间生生不已的现实，总名为生。等到截断了生死的连索，达到无生的寂灭，这叫做灭。这究竟的大生灭，如十二缘起的“此生故彼生，此灭故彼灭”就是。这种生包括了世间的生死法，灭包括了出世的涅槃法。

戊二、常断有二义

常断有二义：一、一期的，时间的连续上，起初是这样，后来还是这样，这就是常。在前后的连续中，完全解体，就是断。二、究竟的，就世间生死边说，常在生死中，这叫常。断除种种的烦恼，断生死，这叫做断。但佛教中，凡是世间法，是不大说为常的，多称为相续，因为常容易与梵我论混滥。在出世解脱边说：解脱生死的涅槃，本来如是，所以也说为常，但这常是超时间性的。断烦恼而显证的，也偶然的称为断的。但怕他与断灭见相混，所以多说为“空”“寂”“离”等。

戊三、一异有二义

一异呢，也有二：一、外待的，若观此法与彼法，没有依存的关系，而是独立的，那就是独存的一与对立的异。二、内含的，随便观察一法，他是因缘和合而一合相的是一，在和合的一相中，存有种种差别，这就是异。但不空论者，常以为前一种是真实的，后一种是假名的。一与异，别译作一与种种，这可以概括总合与部分，统一与对立，同一与差别，和合与矛盾，单一与杂多等。

5

戊四、来出的意思

10

来出，是就人或法的动作的内外向说的。从彼而到此是来，从此而到彼是出（出就是去）。

丁二、四对即八不

这八者（《智论》加因果为十），包含了世间的根本而最普遍的法则，即是现起，时间，空间，运动四义，为一法所必备的。因为，存在者必是现起的，必有时间性，空间性，又必有运动，所以，这四者，实在总摄了一切。如执有真实自性的八法（四对），就不能理解说明世间的实相，所以一一的给以否定说：不生、不灭，不常、不断，不一、不异，不来、不出。

15

20

丙二、八不的解释二

丁一、引言

八不可以作多种不同的观察，综合这八不，可以破一切戏论；就是单说一句不生或不常，如能正确的理解，也可破一切。可以说，一一不中，遍破一切法。现在，不妨作一种解释。

25

丁二、开显缘起的实相_五

戊一、存在与非存在的问题

“有”“生”，我常用存在现起来解释的；有是存在，生是现起。似乎前者的范围广，显在的，潜在的，都是有。后者只是存在中一分现起的。但据龙树的正见看，存在的有和现起的生，二者的范围，到底是同一的。意思说：凡是存在的，就是现起的；没有现起的存在，等于没有。一般人以为甲功能存在而没有发现；其实，有甲功能存在，等于甲功能的现起。不能甲功能存在而没有现起。他们的意境中，是近于因中有果，而不是直观法法的当体，与法法的相依相成。《中论》的本义是现起即存在。这生起即存在的缘起法，自然有显现或隐微的，有我们从来没有发见的。“此有故彼有，此生故彼生”，其实同是缘起，没有有而不是生的。生是因缘的生起，有是因缘的存在。实在论者，执著自性有与自性的生起。既然以为自性有，不论他说不说生起，他终究是反缘起的，观察这“自性有”非有，名为无自性空。自性有的生起不成，名为无生。无自性有，也就没有自性无；无生也就无灭。这包含了存在与非存在，存在与现象的问题。

5

10

15

20

戊二、常与变的问题

这存在与生起的，不理解缘起，从自性见去认识，那不问他是直线的，曲折的，旋形的，总觉得在时间的活动中，是前后的。如果在一期中，见某种相似相续的存在，就以为昨天如是，今天仍如是，有一常住不变的存在。若在无常变化中，或者色，或者心，不能发觉他前后的相续关联，就以为是从此断灭。这是常与变的问题。

25

戊三、统一与对立的问题

从自性有的观念去观察同时的彼此（也可从时间上说），

如以为此法与彼法有同一性，就觉得合而为一，没有差别可谈（有差别，他以为就是非实在的）成为浑一的整体。如发见了差别，就以为一一的独存而彼此敌对着。这是统一与对立或一体与杂多的问题。

5

戊四、运动的问题

从自性见去观察那存在与生起的，在时空中的运动，觉得不是从此去彼，就是从彼来此。而这样的来去，在时空的一点，他们只能说不动的，要说动，就发现他的矛盾不通。这是运动问题。

10

戊五、实相是自性空

这存在与非存在，常与变，统一与对立，是缘起的三相；而在自性见者，也就是自性的三态。而这三一无碍缘起相的运动，自性有者，也不能认识。所以他们的生灭断常一异来去，一一给他个不字，开显了缘起空寂的实相。自性空，才正见了缘起假名的生灭来去。不过八不的意义非常繁广，这只是一种方言而已。

15

乙二、善说而值得礼赞

20

“能说是因缘，善灭诸戏论”：佛在经中，说这八不的因缘（缘起的异译，与〈观因缘品〉的因缘不同），是善能灭除一切戏论的。善灭的灭字，什公译得非常善巧，这可从两方面说：一、八不的缘起说，能灭除种种的烦恼戏论，种种不合理的谬论，不见真实而起的妄执。二、因种种戏论的灭除，就是自性的彻底破斥，能证得诸法的寂灭。出离生死的戏论海，走入寂灭的涅槃城。龙树菩萨洞达了这缘起法的甚深最甚深，难通达极难通达，而佛却能善巧的把他宣说出来，这是很难得的。不说在世间的学说中第一，就是在佛陀的一切圣教中，缘起也是最深刻的，

25

最究竟的。这样的善说缘起的大师，怎能不恳切至诚的敬礼！所以说：“我稽首礼佛，诸说中第一”。

乙三、八不与二谛的关系=

丙一、依论师说=

5

丁一、二种说法

关于八不与二谛的关系，向来有几种解说不同。从世俗胜义谛说，八不是世俗呢？是胜义呢？清辩论师说：不生不灭，是依第一义谛说的；不断不常、不一不异，是依世俗谛说的；不来、不去，是依二谛说的。也有说，这都是依第一义谛说的。他是主张世俗中有生灭自相的。《智论》讲到第一义悉檀，也是引这八不来解释的，可见是依第一义谛有八不。

10

丁二、第二说的评论=

15

戊一、俗谛以无自性

这样，世俗中难道是生灭一异常断来去的吗？也是，也不是。这意思说：观察缘起的自性，八事不可得，本是胜义谛的八不观，所以可说是依第一义谛说的。不过胜义谛观，不单指性空的实证，闻思修的观慧也是中观。这闻思修的胜义慧，是在缘起法上寻求自性有的生灭、断常等，缘起法中没有这自性的生灭、一异等，固然胜义谛中空无自性；也可见世俗谛的缘起相中也是没有的，所以世俗是无自性的缘起。

20

25

戊二、无自性故二谛相成

自性的生灭、常断、一异等，二谛俱破。二谛中自性都不可得，这才世俗中无自性的缘起，与胜义中缘起的性空，相成而不是互相矛盾的。这才是佛教的性空缘起的正见。缘起是无自性的，我们执著他自性有，这不是错误到极点

了吗？所以在世俗法中，观察无自性可得，即能观入胜义空性。

丙二、从学派说_二

丁一、以部派二系说

5

从学派上看，一切有系是以缘起为有为法，是因；大众分别说系，以缘起为无为法，是因果的理则。缘起无为者，也可说缘起法是不生不灭的，但不是中观的正见。缘起有为者，可以在因果体用上，说不生不灭等，但也不是中观的正见。

10

丁二、依中观者说

中观者的八不缘起，是依化迦旃延等经而阐扬的，从生灭一异的假有无实上，显示不生不灭等。所以从胜义谛说，不生不灭等，是缘起法的本性空寂。从世俗谛说，这是缘起的幻相无实；而世俗与胜义是无碍的，这才是本论的正见。本来，佛在因果相生中，见到因果的条理，悟到这因果理事的幻化非真而悟入空寂。佛所证在此，所说亦在此，从缘起的生灭显示寂灭，才是佛说缘起的目标所在。这唯有在般若等性空经，中观等性空论，才圆满而扼要的开示出来。

15

20

乙四、古三论宗对八不的说明_三

丙一、引言

古代三论宗讲的单复横竖，是很有意义的，若能理解单复，就不会受圆融的牢笼，才能博而能约。

25

丙二、以单复为方法

有无是单句，亦有亦无，非有非无是复句。一方面看，亦有亦无，是有无的综合，而非有非无，又是前三者的否

定，或亦有亦无的另一说明。但在另一方面看，复句，只是言辞的变化，内容并不见得奇妙。明白的说，有有有无还是有，非有非无还是无。再说得彻底一点，有可以包含了有有有无有亦有亦无有非有非无；或者更进一步，有双亦双非，有非双亦双非，……看来单纯的有，或者还包含得多一点，包含一切的存在。但是一般学佛法者，容易受名相的转动，以为亦有亦无，是包括了有无的，比单说有无要进一步。不知亦有亦无还是有，而无却是一切的否定。如能理解单复的无碍，才知八不的不字，比那不而非不，要彻底得多。

5

10

丙三、以横竖为方法-

丁一、横竖的定义

再说横竖，横，是相待的假立，如说有，同时就有无与他相对，没有无，有的观念就不能成立。竖，是超情的，众生在不是实有上，执著为有，可以用无来否定他。但说无的用意，是因指见月的，并不叫你想像执著有个实在的无。真正性空的空，八不的不，无自性的无，都是不能滞留在假说相待上的，是要你离执而超越的，离去自性的，这叫做“破二不著一”。

15

20

丁二、竖的单复

若从相待上去理会，这叫做“如狗逐块，终无了时”。这又与单复有关；众生执实有，所以说空。懂得佛陀的真意，悟入性空，早是一了百了。但有人把有同空对立起来，以为这是有的，那是空的，所以又说非有非空，其实非有非空还是空。有人又执著有空非有非空，所以又说非（空有）二非（非有非空的）不二。懂得的还是一致的。无差别中作差别说；横的是假名，竖的是中道，中即离能离所而为自觉的境界。但执著绝对中道，把他同假名对

25

立，还不是一样的错误吗？所以，像八不中的不生，不能看为与生对立的一法，或者单不此生而不能不一切。龙树说：是非生，非不生，非共（俱）非不共，名为无生法忍。无生是这样的单复无碍，横竖无碍，其他的也无不如此。

5

甲二、显义_二

乙一、总观_二

丙一、观集无生_二

丁一、观四门不生_二

10

诸法不自生 亦不从他生 不共不无因 是故知无生
如诸法自性 不在于缘中 以无自性故 他性亦复无

戊一、从生观起_二

此二颂，明四门不生，这在本论中，与标宗的八不颂，同是脍炙人口的。凡是以为一切法是自性有的，那就必是生起的；所以观察他是怎样生的。如生起不成，就足以证明非自性有的空义。

15

己一、以四门观生

讲到生，不出有因生，无因生两类，有因中又不出从自生，从他生，从共生三种，合起来就是四门。既是自性有，那从自体生吗？不，就转为别体的他生。这二者是一正一反，共是自他和合生，就是合（正）。又不能生，那就达到非自他共的无因（反）。这已达到了思想的尽头，再说，也不过是层楼叠架的重复。

20

25

己二、自性有的不生

凡是主张自性有的，就可以此四门观察，不能离此四门又说有自性的生。四门中求生不得，就知一切自性有的不生了。所以这是能遍破一切的。像印度外道讲生，虽有很多

流派，不出这四种：数论主张因果是一的，这是自生；胜论主张因果是异的，是他生；尼乾子主张因果亦一亦异的，是共生；自然外道主张诸法自然有的，是无因生。如果佛法中有执为自性有的，也不出这四门。

5

戊二、说明观四门不生_五

己一、诸法不自生_五

庚一、自生的定义

“诸法”的法字，或者译作物体，梵语中是说实在性的东西，就是自性有的东西。自性有的诸法，“不”会是“自生”的。自生，是说自体能生起的。假定是自体生的，那在没有生起以前，已经生起之后，是没有差别的，依本有自性而生起，这才合乎自生的定义。

10

庚二、以能生所生破

15

但是，不论在何时，何处，什么也不会这样生的。为什么呢？自生，本身就是矛盾不通。凡是生起，必有能生与所生，既含有能所的差别，怎么能说自体生呢？可以说，自即不生，生即不自。

20

庚三、以未生有别破

同时，凡是生起，必然与未生有一种差别；未有而有，未成就而成就。现在说自体如此生，生个什么东西呢？可说是一点意义都没有。

25

庚四、以无穷生破

并且自体如此生，就不须其他条件，那么，前念既如此生，后念也应如此生，生生不已，成为无穷生。若说要有其他的条件，所以前念自生而后念不生，那就失却自生的意义了！

庚五、结示

所以没有一法是自生的；自生只是从自性见所起的妄执罢了！

己二、诸法不他生^四

5

庚一、他即不生破

有人以为既不是自生，应该是他生，他是别体的另一法。其实，既没有从自体生，也就“不从他生”，要知他生是同样的矛盾不通。可说他即不生，生即不他。

10

庚二、他生不能破

凡是此法由彼生的，彼此就有密切的关联；决不能看为截然无关的别体。别体的他能生，这是绝对不能的。譬如火从木生，火木不是能截然各别的，不然，水呀，铁呀，这一切法，岂不也是别体的他，他木能生火，他水他铁等也

15

应生火了。同是别体的他，为什么有生不生的差别呢？

庚三、他有别体破

假如说：他生的他，是有关系而亲近的他；那无关而疏远的他，不可为比例。这也不然，既有亲疏的差别，为什么

20

说同是别体的他呢？不能生的是他，能生的就不应是他了。

庚四、结示

所以执著自性有的，说另一别体的他能生这实有法，是不合理的。一般人执自生的少，主张他生的多，我们必须破斥这他生的妄计！

25

己三、诸法不共生_二

庚一、共生的定义

有人以为单自不生，独他也不生，自他相共当然是可生的了。他们的见解，就是果体已经成就了的，或是果体的理，或是果体的功能，再加以其他的条件的引发，自他和合就能生诸法。 5

庚二、不自他共生

“不共”生，在青目释中是不广破的，因为共生不出自他，自体不能生，他体不能生，自他和合怎能生呢？如一个瞎子不能见，许多瞎子合起来，还不是同样的不能见吗？所以说共生是犯有自生他生的双重过失。 10

己四、诸法不无因生_三

庚一、执著起因

有一类外道，对世间一切的存在与生起，不知其所以然，看不出他的因缘，于是便以为一切的一切，都是自然如此的，执著是无因生的。 15

庚二、果报因生破

果法从无因而生，这在名言上又是自相矛盾的，有因才有果，无因怎会有果呢？现见世间有情的事情，要有人功才成就，若完全是无因的，人生的一切作业，岂不都是毫无意义？贫穷的自然贫穷，富贵的自然富贵，这么一来，世间的一切，完全被破坏了。 20 25

庚三、果报差别破

同时，如果是无因而有果，此地起火，别地为什么不起呢？同样是无因的，为什么有生有不生？别地既不起火，可见这里的火，是自有他的原因，只是你不能发觉罢了！

己五、结说

所以说“不无因”生。主张自性有的，都可用这四门观察他的怎样生起。一一门中观察不到，就可知自性生不可得，所以说“是故知无生”。

5

戊三、中观者说生^四

己一、诸法缘生

反过来问中观学者，诸法究竟有没有生呢？有生是自生呢？他生呢？共生呢？还是无因生？敌者还不是可以用同样的方法来排斥你。中观者说：一切法是缘生，缘生是不属前四生的，所以就免除了种种的过失。

10

己二、古三论宗的中假说

古代三论宗，从一切法无自性的观念出发，说一切法唯是假名，不从自他等生。如长短相待，他的初章中假说：“无长可长，无短可短。无长可长，由短故长；无短可短，由长故短。由短故长，长不自长；由长故短，短不自短。不自长故非长，不自短故非短。非长非短，假说长短”。这意思是：从长短的相待相成中，理解无长短的自性（也叫做中）。唯其没有长短自性，所以是假名的长短（也叫做假）。这无自性的长短，观察他的自性有（如四生），虽毕竟清净，一毫不可得；而假名的缘生宛然。他从缘起理解到无自性，在无自性上成立相待假（这叫成假中中后假）。这一观察过程，是非常正确的。

15

20

25

己三、天台与月称的说法

天台破他有他生过。照天台家的意思，一切法非自他等生，是不可思议的因缘生，即空即假即中的缘起，是不可思议的。在他的解说中，有“理具事造”说。台家的缘起说，是妙有论，与中观的幻有论多少不同。西藏传月称的

解说：诸法因缘生，就是无自性生，无自性生，所以是缘生。这无自性的因缘生，唯是看待的假名，与三论宗的见地相近。

己四、如幻的缘生^三

5

庚一、无自性生

常人直感中的一切，皆有自性相浮现在认识上。就是有一自成的，常尔的，独存的感相。若因此主张自性有，以为是实有的，就可推究这自性有到底是怎样生起的。这不是自生，就是他生，或者共生，无因生，不能离这四生更说有生。在四生中，得不到自性有法的可生，才知没有这样的生，就是无自性生。

10

庚二、如幻的缘生

有中观正见的学者，解了一切法的无自性生，是如幻如化的缘生。一切法本没有独立的自性，是种种因缘的和合生。如镜中像，不能说是从玻璃生，面生，光生，空间生；寻求像的自性，永不能得，而在种种条件的和合下，就有此假像。生也不见有一自性的像从那里来，灭也不见有一自性的像到那里去。

15

20

庚三、不属于四生

这如幻的缘生，不以为他是真实的，所以不应该作四门观察，四门观察是观察真实的；而世谛假名，是不为胜义观所得的。因为外道小乘都执有实在的自体，所以用四门破除自性生，而无性的缘生，不能与四生混滥的。

25

戊四、说无自性生^四

己一、引言

如诸法自性一颂，在其他的译本中，在立四缘颂之

下。青目释却提在前面，我们就根据青目释解释。上一颂是标，这一颂是释。八不颂虽列举了八不，但〈观因缘品〉却专释不生；不生中初颂是用四门观察，第二颂主要的在解释无自性生。自性生不可得，其他三生也就容易知道不可得。自性生是四门的根本，如不生是八不的根本一样。 5

己二、无自性生

何以自生他生都不可能呢？“如”一切“诸法”的“自性”是“不在于缘中”的，所以决没有从自性生的。因缘和合的存在，是由种种的条件所生起。自性却是自成的，本来如此的。自性与缘生，不相并立。所以凡是自性成的，决不假藉众缘；凡是众缘生的，决无自性。一切法依众缘而存在，所以就否定了自性有。 10

15

己三、无他性生

没有自性，当然没有从自性生了，自性生尚且不可得，他性生当然不成。这因为，他性实际就是自性，从彼此互相对立上，说此是自性，说彼是他性。如在他法的自体看，还是真实独存的自体。所以说：“以无自性故，他性亦复无”。 20

己四、例说其余

自他都不得生，又怎能说共生？有因尚且不生，何况无因生？这是不难了解的，所以颂文也就不说了。 25

丁二、观四缘不生_二

戊一、立_三

因缘次第缘 缘缘增上缘 四缘生诸法 更无第五缘

己一、引言

观四门不生，遍破了一切自性实有者；观四缘不生，却针对着佛法内部的学者。一切有系主张四缘能生诸法。论主说，因缘生不是自性生，他虽表同情，但他以为四生中的他生，是没有过失的，缘生还不是他生吗？所以引证佛说与阿毗昙中的四缘，成立他实有一切法可生。 5

己二、说明四缘

“因缘”，在大乘唯识学上，说唯有种子生现行，现行熏种子是因缘。但有部说因缘，体性是一切有为法，在有为法作六因中的前五因（同类因，俱有因，相应因，遍行因，异熟因）时，都名因缘。意义是能为亲因的缘。“次第缘”就是等无间缘，体性是一分的心心所法。前念的心心所法，能为次第的后念心心所法生起之缘，所以叫次第缘。有部的因缘，是通于三世的，次第缘则限于过去现在，因为未来世的心心所法，是杂乱的，还没有必然的次第性。过去现在中，还要除去阿罗汉的最后心，因为刹那灭后，不再引生后念的心心所，所以也不是次第缘。“缘缘”，就是所缘缘。心心所的生起，必有他的所缘境，这所缘境，能为心心所生起之缘，所以叫（所）缘缘。像灭谛无为等，都是所缘的，可知的，所以缘缘通于一切法。“增上缘”，不论那一法，凡是有生起他法的胜用，或者不碍其他法的生起，都叫增上缘。这本可以总括一切缘，这里是指三缘以外的一切。 10 15 20

25

己三、四缘生诸法

一切法生，不出此四缘，此外更没有余缘可以生法的。所以说：“四缘生诸法，更无第五缘”。从缘生的一切有为法，不外心、色、非色非心三类。色法是依因缘增上缘二缘生的。心心所法，依四缘生。非色非心的不相应行法

中，像无想定、灭尽定，有因缘、次第缘、增上缘三缘；不是心法，所以没有所缘缘。其他的非色非心法，也从因缘、增上缘二缘生。由此四缘，一切法得生。就是有名目不同的，也都可包括在这里面，所以说更无第五缘。同时，弹斥外道的邪因，像自然生，大自在天生等。《解深密经》说：依他起不从自然生，名生无自性，也就是这个道理。

5

戊二、破_二

己一、审定_三

10

果为从缘生 为从非缘生 是缘为有果 是缘为无果

庚一、作双关的问定

这一颂的性质是审定。凡要破别人，必须先将他的执见，加以审定准确，他才无可诡辩，无从讳饰。本颂的含义很晦涩，各家译本都这样。外人立四缘生果，当然主张果从缘生，为什么还要问是不是从缘生呢？依青目释说，这是双定二关。立果从缘生的人，听到性空者说缘生不成，他是会转而执著非缘生的。现在要审定所指的果性，究竟从何而生，所以作双关的问定：“果为从缘生”呢？还是“从非缘生”呢？使他进退不通，无路可走。

15

20

庚二、缘非缘生二门

这二问，《般若灯论》的解说：是缘中有生果的作呢？还是离缘有生果的作呢？缘中有作固然不成，离缘外有生果的作，同样的是不成。上半颂，审定他的果法是从什么生；下半颂是审定他生果的缘，“是缘”中先已“有”了“果”呢？还“是缘”中“无果”呢？如说木能生火，未生火前，木中就有火了么？还是没有火？

25

庚三、二门四关

这二门四关，可以总括一切，因为说有果可生，不出此从缘生的先有果先无果，与从非缘生的三门。

己二、别破_二

5

庚一、观四缘不成_四

辛一、观因缘不成_四

因是法生果	是法名为缘	若是果未生	何不名非缘
果先于缘中	有无俱不可	先无为谁缘	先有何用缘
若果非有生	亦复非无生	亦非有无生	何得言有缘

10

壬一、引言

观因缘不成有三颂，初颂用一门破，次颂用二门破，第三颂用三门破。正破审定中的缘生门中的有果无果二关。

15

壬二、用一门破_二

癸一、生果称为缘

第一颂，先从常识的见解出发，总破他缘的生果不成。什么叫做缘？“因”为“是（此）法”能“生”彼“果”，所以“是法”就“名”之“为缘”。这样，缘之所以为缘，不是他自身是缘，是因他生果而得名的。如父之所以为父，是因生了儿子才得名的。

20

癸二、未生即非缘

那么，“若是”在“果”法尚“未生”起的时候，为“何不名”为“非缘”呢？如炭能发火，说炭是火缘，在炭未发火前，为什么不说炭非是火缘？缘不能离果而存在，可见预想有他缘而后从缘生果，是不成的。这是用一门破。

25

壬三、用二门破_二

癸一、叙外人执见

这本是破自性实有的他缘不能生果的。他们不理解本身的矛盾，又想法来解说。执著从因缘生果的，不会承认非缘生，所以就从两个不同的见解来转救。有的说：缘中果虽没有生，但已有果法的存在，这存在的果法，有说是果的能生性，有说是果的体性。因为缘中已有果，所以在没有生果时，已可说是缘，从此缘能生。有的说：缘中虽还没有生果，也还没有果，但从以前的经验，知道他是缘。如过去见过从炭生火，现在见了炭也就可以知他是火缘。从这样的缘，能生后果。这两个不同的见解，就是因中有果派，因中无果派，其实同样是不对的。

癸二、别破说明_三

子一、略破二者不成

“果”还没有生起之前，不能说某法是缘。如“先于缘中”去观察他，先有果体呢？还是先无果？先“有”先“无”二者，都是“不可”的。

子二、破因中无果

假定说缘中“先无”果，那这个缘到底是“谁”的“缘”呢？因中无果者，常从世俗的经验，以为从前见过，所以知道是某法的缘。但现在是在抉择真理，不能以世间的常识作证。并且，你执著缘中无果；不能答复现前研讨的对象，却想引用过去的来证成。过去的是缘中无果不是呢？过去的还不能决定，却想拿来证明现在的，岂不是以火救火吗？

子三、破因中有果

若说缘中“先”已“有”果，那还“用缘”做什么？为了

生果才需要缘；果既先有了，还要缘做什么呢？一般人，总以为缘中先有果的可能性，或果的体性存在，加上其他条件的引发，就可显现起来了。他们常从动植物的种子去考察，才产生这样的结论。不知因果的正义，决不是那样的。如一粒豆种，种下土去，将来可生二十粒豆，若说这二十粒，早就具体而微的在这粒豆种中，那么，这种豆，还是从前种生的，从前那一粒种豆，不是有更多的豆吗？这样的一一推上去，那不是几百年前的豆种中所有的豆果，多到不可计数了吗？因中先有果，是不可以的。若缘中先有果，缘就没有生果的功能，也就不成其为缘了！这就是用二门破。

壬四、用三门破_三

癸一、外人执矛盾为真理

或者说：执缘中有果是肯定的，是一边；执缘中无果，是否定的，也是一边，都有困难。所以缘中应该是亦有果亦无果，这是矛盾的统一，是综合，是没有过失的。

癸二、破斥伪真理_三

子一、矛盾不是真理 20

龙树论对这一类妄执，认为是不值得多破的，因为他不出上说的有无二门。况且真实存在的自性有，不能是如此又如彼的。有不是无，无不是有，说缘中又有又无，这不是矛盾戏论吗？假定矛盾就是真理，那自相矛盾的真理，真是太多了！

子二、三门都不可生

所以说：“果”于缘中“非”先“有”可以“生”，“亦非”先“无”可以“生”，“亦非”亦“有”亦“无”可以“生”。有，无，亦有亦无的三门，都不可生，怎么还

可“言有缘”呢？这是用三门破。

癸三、会异与抉择

十二门论的第二门，对这个问题，有详广的抉择。青目论师说前二颂总破，后一颂是别破因缘；但龙树的《大智度论》5，说这三颂都是观因缘不成的，所以现在也就作这样的解释。

辛二、观次第缘不成_三

果若未生时 则不应有灭 灭法何能缘 故无次第缘 10

壬一、简定所破的对象

次第缘，是说前念的心心所法灭，有一种开辟引导的力量，使后念的心心所法生。现在观这自性有的次第灭心，不成其为缘。因为真实自性有的前念后念脱了节，不能成立他的连续性。前念灭，后念生，灭有未灭、已灭、正灭三者，生也有未生、已生、正生的三者。现在唯破前念的已灭，与后念的未生，不破已生未灭，及正生正灭。15因为已生是后心已经生起，生起了还谈什么缘？未灭是前心未灭，未灭，后念当然不能生，所以也不成缘。那正灭正生不离已与未，也不必再谈。20

壬二、别破说明_三

癸一、从后念未生破

先从后念的未生来说，后念的次第“果”法，“若”还“未生”起的“时”候，“则不应”说“有灭”心为缘。后念没有生，如前念已经灭了，那就前后脱了节，而不成其为因果了。25

癸二、从前念已灭破

若说前念的灭心，在灭下去的时候，有一种力量，能使后

念的心心所法生。这也不行，因为灭就是无，没有一种灭法能够作缘的，所以说“灭法何能缘”。也不能说法体已灭，作用还在；无体之用，是不可思议的。这样，后果未生，不应有灭心为缘。灭法已灭了，又不可为缘，是“故无次第缘”。

5

癸三、附说正灭能生破

有人说：将灭未灭时，有一种力量，在他正灭的时候，后念心心所法正生。龙树说：不是已灭，就是未灭，没有中间性的第三者，所以不能说正灭时能生。

10

壬三、结说

他们不能成立次第缘，问题在执著不可分的刹那心。

辛三、观缘缘不成_三

15

如诸佛所说 真实微妙法 于此无缘法 云何有缘缘

壬一、空是诸法实相

佛在经中，说一切法时，什么有见未见，有色无色，有漏无漏，有为无为等，在世俗幻有的心境上，虽有种种的相貌，但观察一切法的真实时，就是一切法性空，所谓“百卉异色，同是一阴”。这一切法性空，就是“诸佛所说”的“真实微妙法”，就是一切法的真实相。离却戏论颠倒错觉，不是凡夫所能正觉的。一切法真实相，没有证觉到的，不认识他，他是毕竟空，悟入这真实相的圣者，深刻而透彻的现觉了他，他还是毕竟空。

20

25

壬二、实相无能所缘

“于此”毕竟空中，一切戏论相都不可得，“无”有所“缘”的“法”相可说。假使能缘所缘，就不是真正的证见毕竟空。平常说般若智慧，能证法性，似乎是有能所的

对立，这实在是一种说明，并非通达了一切法性空的，有能证所证之别。龙树说：“缘是一边，观是一边，离此二边名为中道”，也就是入不二法门。

壬三、破自性的缘缘

5

这样，在如幻的世俗心境中，说能缘所缘。从真实上看，并没有所缘的实体，那怎么执著有真实自性法能作“缘缘”呢？护法的唯识宗说：证法性的时候没有疏所缘缘的影像相，亲所缘缘的真如体相是有的，这就是主张有真实所缘缘，与中观者的见解不同。

10

辛四、观增上缘不成

诸法无自性 故无有有相 说有是事故 是事有不然

壬一、以十二因缘说

增上缘的作用，对所生的果法，有强胜的力量，能助果生起；或有多少力量，或只是不障碍他法的生起，都名增上缘。增上缘很宽泛，但常说十二缘起，多就增上缘说。现在就在十二缘起上说：“此有故彼有”是缘起的定义。

15

20

壬二、有自性不成缘起

有，在实事论者的观念中，是把他当作真实存在的。但“诸法”是缘起，并不真实存在，而是“无自性”的；没有自性的诸法，即“无有”真实的“有相”；既没有实体的有，怎么可“说有是事故是事有”？有是事是因有，是事有是果有，就是“此有故彼有”的异译。因的实在，还不能成立，何况能因此而起实在的果，所以说“不然”。

25

庚二、观缘生不成_二

略广因缘中 求果不可得 因缘中若无 云何从缘出
若谓缘无果 而从缘中出 是果何不从 非缘中而出
若果从缘生 是缘无自性 从无自性生 何得从缘生

辛一、缘不成缘难_二

5

壬一、因缘中无果

上面已观破了四缘的实体不成，这三颂，进一步去观缘的生果不成。每一法的生起，是由众多的因缘所生。假定果是有实体的，那他究竟从哪里生起？或者，总“略”的，从因缘和合聚中看；或者详“广”的，从一一因缘中看：“求果”的实体，都“不可得”。如五指成拳，在五指的紧握中，实拳不可得；在一一的手指中，也同样的没有实拳。这样，“因缘中”既“无”有果，“云何”说是“从缘”中生“出”果来呢？

10

15

壬二、缘等于非缘

世人听了，虽觉得广略的因缘中没有果，但总以为从缘生果，而且有他的实在体。所以说：“若”承认了“缘”中“无果”，“而”又说果“从缘中出”，此“果”体为什么“不从非缘中而出”呢？因为缘中无果，就与非缘没有差别了。如炭是生火的缘，泥土非是火缘，是缘的炭中无火果，而可以生火，非缘的泥土，照样无火，为什么不生火呢？非缘中出，不是对方所承认的，不过难他的缘不成缘，等于非缘。

20

25

辛二、缘无自性难

这两颂，从缘不成缘去难他的能生，下一颂从缘无自性去破斥他。外人说，有真实的“果，从缘生”起。假定能生的缘是真实的，所生的果或者也可说是真实。但缘究竟有否实在自体呢？仔细的推究起来，“是缘”也是从因缘和

合生的，“无自性”的，“从无自性”的因缘而“生”，所生法，当然也是无自性的，怎么可说有真实的果法，是“从缘生”呢？

丁三、观一切不成_二

5

果不从缘生 不从非缘生 以果无有故 缘非缘亦无

戊一、例破非缘生果_二

己一、果不从缘非缘生

上面审定文中，有“果为从缘生，为从非缘生”两句，从缘生果的不可能，已经一一说破；这里例破非缘生果，总结一切不得成。照上种种的观察，真实的果法，不可说是从缘生的。有人以为缘生不成，自然是非缘生了。非缘生，就是无因生。无因生果，这是破坏世间善恶罪福等的一切因果律，决无此理，所以说“果”非特“不从缘生”，也“不从非缘生”。

10

15

己二、果无故缘非缘无

因为缘与非缘都不生，所生的真实“果”法，就根本“无有”，所生的实果不成立，能生的“缘非缘亦无”。缘与非缘的无有，既可以约所生的果法不可得说，没有所生，怎么还有能生的缘非缘呢？也可以这样说：缘非缘的本身，也还是从其他缘非缘所生的果法，所以同样的实体不可得。

20

戊二、正见无自性缘起

25

一切自性有法不可得，就能理解无自性的缘起正法了！

观去来品第二

解题^四

一、外人说去来的目的=

(一) 去来的意思

这品的题目，是观去来，但论文中破去不破来。这是因为去与来，同是一种运动，不过就立足点不同，有去来的差别。如以法王寺为中心，到赤水去叫去；以赤水为中心，这从法王寺去就叫来。去是动作，运动，像我们身体的动作，在时间空间中活动，从此去彼，从彼来此，就名为去来。但去来，不单就人说，流水、白云，在空间中有位置的移动，也就称之为去来。就是在时间的演变中，有性质，分量，作用的变化，从过去来现在，从现在去未来，或者从未来来现在，从现在到过去，都是去来所摄。说到彻底处，生灭就是去来。经上说：“生无所从来，灭无所从去”，这不是明白的证据吗？

(二) 为成立诸法有生

总之，诸行无常的生灭法，是缘起的存在，存在者，就是运动者，没有不是去来的。所以，前品观自性有法的不生不灭，利根者，早就知道是不来不去。不过，一般人受着自性见的欺诳，不愿接受一切法不生的正见，他们以为现实的一切我法，眼见有来去的活动，从相续长时的移动，推论到刹那间也有作用的来去，有来去，就不能说没有生灭。所以他们要建立来去，用来去成立诸法有生。

二、本品观灭不去

不生不灭，是八不之初，前一品，特辨不生。这因为生死死生，生生不已的流转叫做生（也就是来），所以说前品观集不生。不来不去，是八不之终。如缘起的“无明缘行，行缘识”等是来生；“无明灭则行灭，行灭则识

灭”等是去出（三界）。本品特辨不去，所以判为观灭不去。也可以说，前一品总观诸法的无生灭用，本品总观众生无来去用。前品去法执，本品除我执。

三、关于运动的问题=

5

（一）一般学者的看法=

1. 运动不能成立

执著诸法有真实自性的，如果观察他自性来去的运动，就明白运动是不可能的。但缘起的来去，不能否认，所以自性有的见解，是虚妄的。世间的智者，见到人有生老病死的演变，世界有沧桑的变化，也有推论到一切一切，无时不在生灭变化中的。但一旦发觉他本身的矛盾，就从运动讲到不动上去。像希腊哲学家芝诺，早就有运动不可能的论证。中国的哲者，也说见鸟不见飞。

10

15

2. 因为执有实自性

的确，执有实在的自性，运动是不可能的，除非承认他本身的矛盾不通。譬如从这里到那里，中间有一相当的距离，在此在彼，自然不是同时的。这样，空间的距离，时间的距离，不妨分割为若干部分，一直分割到最后的单位，就是时间与空间上不可再分割的点。从这一点一点上看，在此就在此，在彼就在彼，并没有从这边移转到那边去的可能。如果有从此到彼，这还是可以分割的。

20

3. 产生用动体静等思想

25

所以在现象上看，虽似乎是运动，有来去，但就诸法真实的自体上看，运动不可能。我们所见到的活动，是假相，不是真常的实体。如电影，看来是动的，而影片本身，却是静止的。用动体静，妄动真静的学者，就是受这个思想支配的。

（二）佛法内部的想法_三

1. 诸法无常是法印

佛法的根本见解，诸行无常是法印，是世间的实相，就是诸法刹那刹那都在动，一刹那都是有生也有灭，没有一刻停止过。辩证法的唯物论者，说在同一时间，在此又在彼，当体即动，比那真常不动的思想，要深刻而接近佛法些。但他执著一切的实在性，还是难得讲通，不得不把矛盾作为真理。

5

2. 部派及一分大乘的不了义说

10

佛教的小乘学者，像三世实有派的一切有部，他虽也说诸行无常，但无常是约诸法作用的起灭，而法体是三世一如，从来没有差别。可说是用动而体静的。现在实有派的经部，不能不建立长时的生灭，假名相续的来去。也有建立刹那生灭的，但一刹那的生灭同时，与前后刹那的前灭后生，中无间隔，是含有矛盾的。一分大乘学者，索性高唱真常不动了！所以不能从一切法性空中，达到彻底的诸行无常论。总之，执著自性有的，不是用动体静，妄动真静，就是承认矛盾为真理。

15

20

3. 性空者的即静即动说

唯有性空正见的佛学者，凡是存在（有）的，是运动的；没有存在而是真实常住的。自性有的本无自性，说“诸法从本来，常自寂灭相”。这常无自性的缘起假名有，是动的，不是真常的，所以说无常；无有常，而却不是断灭的。从无性的缘起上说，动静相待而不相离。僧肇的物不迁论，就是开显缘起的即动即静，即静常动的问题。一切法从未来来现在，现在到过去，这是动；但是过去不到现在来，现在在现在，并不到未来去，这是静。三世变异性，可以说是动；三世住自性，可以说是静。所以即静是

25

动的，即动是静的，动静是相待的。从三世互相观待上，理解到刹那的动静不二。但这都是在缘起的假名上说，要通过自性空才行，否则，等于一切有者的见解。本品在侧重否定实有自性者的运动论。

5

四、本品的内容_三

（一）以三门说明

〈观去来品〉，可以分为三门：一、三时门，是竖论的，从先后上观察。二、同异门，是横望的，从自他上观察。三、定不定门，是深入的，从有无上观察。三时门中有观去，观发，观住的三门。 10

（二）运动有三阶段

去就正在动作事业方面说，发就最初活动方面说，住是从运动停止方面说。住就是静止不动，静是离不了动的，不去怎么会有住？照样的，动也离不了静。普通说运动，从这里发足叫发，正在去的时候叫去，到达目的地是住。动必有这三个阶段，发是由静到动，住是由动到静，去正是即静之动。 15

20

（三）破自性有的运动

从世间的缘起上说，不能单说动，也不能单说静，自性有的动静都不可能，而必须动静相待，由动而静，由静而动。动静无碍而现出动静随缘推移的动相，即是不违性空的无常。若执有自性，不论主张动和静，或者动静不二，都不能正见诸法的真义，所以本品中一一的给予否定。 25

丙二、观灭不去_三

丁一、三时门_三

戊一、观去不成

己一、观三时无有去_二

庚一、总破三时去

5

已去无有去 未去亦无去 离已去未去 去时亦无去

这首颂，是总依三时的观门中，明没有去法。说到去，去是一种动作，有动作就有时间相，所以必然的在某一时间中去。一说到时间，就不外已去，未去，去时的三时。若执著有自性的去法，那就该观察他到底在那一时间中去呢？是已去时吗？运动的作业已过去了，怎么还可说有去呢？所以“已去无有去”。未去，去的动作还没有开始，当然也谈不上去，所以“未去”时中，也是“无去”的。若说去时中去，这格外不可。因为不是已去，就是未去，“离”了“已去未去”二者，根本没有去时的第三位，所以“去时亦无去”。这对三时中去，作一个根本的否定。

10

15

庚二、别破去时去_二

辛一、立去时去

20

动处则有去 此中有去时 非已去未去 是故去时去

这是外人成立有去。上面从三时门中说明没有去。已去，未去，因为没有动作的现象，他们不得不承认他无去；但去时，就是正在去的时候，他们以为是离已去未去而别有的，所以去时有去。亲眼见到世间的举足下足，正在行动的当儿，这“动处”就“有去”，“此”动作的刹那“中”，不是明白的“有去时”吗？不是“非已去未去”的第三位吗？有刹那顷去时的实体，“是故去时去”是可能的。前一颂虽开三门，但主要的是迫走上去时去的死路。他既走上了这条路，下面就针对着这点，暴露去时去

25

的矛盾不通。

辛二、破去时去_二

云何于去时 而当有去法 若离于去法 去时不可得
若言去时去 是人则有咎 离去有去时 去时独去故
若去时有去 则有二种去 一谓为去时 二谓去时去
若有二去法 则有二去者 以离于去者 去法不可得

5

壬一、以去时离去破_三

癸一、去时中无去法

这四颂是破去时去的。去时没有实体，这在初颂中已显示了。外人要执著有去时，去时中有去，那要观察去时到底是什么？要知道，时间是在诸法的动作变异上建立的，不能离开具体的运动者，执著另有一实体的时间。时间不离动作而存在，这是不容否认的。那么，怎么“于去时”中“而”说应“当有去法”呢？

10

15

癸二、因时法不相离

为什么不能说去时中有去？因为“若离于去法，去时不可得”。去时是不离去法而存在的，关于去法的有无自性，正在讨论，还不知能不能成立，你就豫想去法的可能，把去法成立的去时，作为此中有去的理由，这怎么可以呢？譬如石女儿的有无，双方正在讨论；敌者就由石女儿的长短妍丑来证明石女儿之有，岂非错误到极点？这样，去时要待去法而成立，所以不能用去时为理由，成立去法的实有。

20

25

癸三、去时去不成立

“若”不知这点，一定要说“去时”中有“去”的话，此“人”就“有”很大的过“咎”，他不能理解去时依去法而存在，等于承认了“离去”法之外别“有去时”，“去

时”是“独”存的，是离了“去”法而存在的（独是相离的意思）。自性有的去时不可得，执著去时有去，不消说，是不能成立的。

壬二、以二去二去者破=

5

癸一、去时有去成二去

有人说：离了动作没有去时，这是对的，但去时去还是可以成立。这因为有去，所以能成立去时，就在这去时中有去。执著实有者，论理是不能承认矛盾，事实上却无法避免。所以进一步的破道：“若”固执“去时有去”，“则”应“有二种”的“去”：“一”、是因去法而有“去时”的这个去（去在时先）；“二”、是“去时”中动作的那个“去”（去在时后）。一切是观待的假名，因果是不异而交涉的。因去有去时，也就待去时有去，假名的缘起是这样的。但执著自性的人，把去法与去时，看成各别的实体，因之，由去而成立去时的去，在去时之前；去时中去的去，却在去时之后。不见缘起无碍的正义，主张去时去，结果，犯了二去的过失。

癸二、二去则有二去者

20

有两种去，又有什么过失呢？这犯了二人的过失，因为去法是离不了去者的。去者是我的异名；如我能见东西，说是见者；做什么事，说是作者；走动的说是去者。佛教虽说缘起无我，但只是没有自性的实我，中观家的见解，世俗谛中是有假名我的。我与法是互相依待而存在的。凡是一个有情，必然现起种种的相用，这种种，像五蕴、六处等，就是假名的一切法。种种法是和合统一的，不碍差别的统一，就是假名的补特伽罗。假名我与假名法，非一非异的，相依相待而存在。所以去者与去法，二者是不容分离的，有去法就有去者，有去者也就有去法。这样，“若”

25

如外人的妄执，承认“有二去法”，岂不是等于承认“有二去者”吗？要知道：“离于去者”，“去法”是“不可得”的啦。

己二、观去者不能去_二

5

若离于去者 去法不可得 以无去法故 何得有去者
去者则不去 不去者不去 离去不去者 无第三去者
若言去者去 云何有此义 若离于去法 去者不可得
若去者有去 则有二种去 一谓去者去 二谓去法去
若谓去者去 是人则有咎 离去有去者 说去者有去

10

庚一、依人法相待破

上面观去时中无去，这里观去者不能去。在去时去中，因二去法而谈到二去者；接着上文，就从去者说不能去。根据上文所说的，知道去法与去者，相依相待而存在，“离于去者，去法”是“不可得”的，去法不能离去者，去法就没有决定性，去法的实性不可得，那里还会有真实的去者？所以说“以无去法故，何得有去者”？

15

庚二、以去者有去破_二

辛一、去不去者不去

20

上一颂，直从去者的待缘而有，扫除去者的妄执。下面四颂，是纵破，就是假使有去者，也仍然不能有动作的去。要有去，就不外去的那个人在那里去，或者没有去的那个人往那里去。去的那个人能够有去的动作，一般都看为是的，其实去者就是已经去的人，动作也过去了，那里可说去者还有去呢？所以“去者”“不去”，“不去者”当然也“不”能有“去”的动作，因为不去，就等于没有动作。去者，不去者，都不能去，或者以为有第三者能去，但是这第三者，不是去了，就是没有去，“离”了“去”者与“不去者”，根本“无第三去者”的存在，所以第三者

25

去，同样的不可能。

辛二、在去时有去者_三

壬一、立

执著去者能去的人，听了上面的破斥，并不满意，他没有了解论主的深意，于是就说：你所说的去者去，与我所说的去者去不同。我所说的，是正在去时的去者；你却看为已经去到那里的去者，这怎么能承认呢？所以我说的去者，是可以去的。

5

10

壬二、破_三

癸一、离去有去者破

这样的解说，并不能离去错误，他又走上第三者的歧途了！“去者”能“去”，怎么会“有此义”呢？去者之所以名为去者，不是因为看待去法的动作而安立的吗？现在去法的没有实体，是一个问题，你却豫想去法的成立，说有去者，并且想用去者来成立去法，这不是更成问题了吗？要知道：“若离于去法，去者”是“不可得”的。去法既还是问题，怎么敢武断的说有真实的去者呢？

15

20

癸二、去者去有二去破

“若”一定说有“去者”能“去”，“则”应“有二种去”了。“一”、因去而名为“去者”的“去”，“二”、是去者在那里去的“去法去”。既没有二种去，就不应说去者有去。

25

癸三、约人法不离破

并且，“若”说“去者”有“去”，“是人”就“有”很大的过“咎”；因为他不能解缘起的人法相待，以为“离”了“去”法而可以别“有去者”的，这才“说去

者有去”。这样，去法不可得，去者也就不可得；去者不可得，去者有去的妄见也就可以取消了！

壬三、总结

观去者不能去，与上文的观去时不能去，方法是一样的，
不过上文是从法与时的不离说，这里是约法与我的不离说
罢了！

戊二、观发不成^四

已去中无发 未去中无发 去时中无发 何处当有发
未发无去时 亦无有已去 是二应有发 未去何有发
无去无未去 亦复无去时 一切无有发 何故而分别

己一、发与去的关系

这三首颂，是破最初的发动不成。外人听了去时去不
可能，去者也不可能，但他的内心，总觉得有真实的去。
他觉得眼见有开始动作的初发，有了发，不能说没有去。
从世间的常识说，最初提起两只脚来是发，正在走的时候
是去。约动作说：去发是没有差别的；约先后说，那么发
是因，去是果。

己二、三去中无有发

有发决定有去；他提出最初的发动，目的仍在成立他的有
去。外人既执著初发的动作，那不妨观察所说的初发，是
在已去中，未去中，还是去时中呢？“已去中”是“无
发”的，因为去是发果，早已过去了，不可说还有去因的
初发。“未去中”也“无发”，发是从静到动的转扭点，
但已是动作，未去还没有动作，所以不能有发。离已去未
去，既没有去时的别体，“去时中”也当然“无发”。在
三时门中观察，求初发都不可得，三时都不可得，“何
处”还可说“有发”呢？

己三、已去去时无发

作三时门的推究，不说发则已，要说有发，那决定在已去或去时中，因为发是发动，未去是没有发的。但是，似乎应有发的去时与已去，要在发动以后才能成立，在没有发动之前，根本谈不上去时和已去。因此，在去时和已去中求初发，也同样的不可得。所以说“未”曾“发”动时是“无”有“去时，亦无有已去”的。假定要说有发，就在这已去、去时的二者中；这“二”者，“应有发”而实际还是没有，没有动作的“未去”，那里还会“有发”呢？

5

10

己四、三时中无有发

这样，“无”已“去”的发，“无未去”的发，也“无去时”的发，在“一切”时中都“无有发”，既没有去因的初发，就没有去法的实体，没有去，“何故”还要“分别”已去，未去，去时呢？最初动作的发不可得，去法仍然不得成立。

15

戊三、观住不成_三

去者则不住	不去者不住	离去不去者	何有第三住
去者若当住	云何有此义	若当离于去	去者不可得
去未去无住	去时亦无住	所有行止法	皆同于去义

20

己一、外人说住为立去

这三颂是破住止不成的。外人听了去不可得，发也不可得，心想，这不是静止的住吗？静止的安住，这是明白见到的，可不能再说不成。住是静的，去是动的，有住为什么没有去呢？这样，外人的成立有住，还是为了成立他的去。其实论主只说无去，并没有说有真实的住，他想用住成立去，还是不行，所以再予以破斥。

25

己二、作者依法而破住_三

庚一、以三者门破住

前面破发，是以三时破的，破住，却用三者门。你说有住，是什么人在住呢？去的人在住吗？正当行动的“去者”，论理是“不”是“住”止的。不去的人在住吗？到那边去，去了静止下来，才叫做住；不去者，还没有去，怎么会有住呢？所以“不去者”也是“不住”的。“离”了“去”者与“不去者”，那里还“有”个“第三”者能“住”呢？

5

10

庚二、离去无去者住破

这种破斥的方法，与上面是一样的，利根者早可了解了。但是固执的人，常会走上第三者的绝路。外人的意见，从此到彼的行动息下来，叫做住。这样的住，在去者与不去者之中，说不去者不住是可以的，说去者不住是不可以的。但是，如果说去者正在行动的时候，现在就有住，这自然是不对的。正在行动的去者，在当来到达目的地时，从动而静，说这样的去者能住，是没有过失的！论主的见解，这也不对，行动的“去者，若”说他“当”来可以有“住”，这怎么会“有此义”呢？要知道去者与去法，是不相离的，“若”是“当”来到了静止的时候，那时已“离于去”法，离了去法，“去者”就“不可得”。已经住下的时候，去者的名义已不再存在，或者说住者住，怎么可以说去者住呢？

15

20

25

庚三、三时中无有住破

这样的一一推究起来，已“去”是没有住的，“未去”是“无”有“住”的，“去时亦”是“无住”的。自性有的住止既不可得，想以住成立去，那更是不行了。

己三、例观所有行止法_二

庚一、行止法的意义

不但人的来去，应作如此观，“所有”的“行止法”，都应作这样的正观。凡是时间上的过去来现在，现在去未来；空间中的从此去彼，从彼来此；就是十二缘起中的无明缘行，行缘识等的诸行，无明灭则行灭，行灭则识灭等的寂止。这一切一切的动静相，都可以准此类推。 5

庚二、执有自性不成行止

三界生死流动的诸行，诸行息灭无余的寂止，在缘起如幻的世俗谛中，本来是可以成立的，但是若执著实在的自性，说我与法别体，法与时别体，法与法别体，那么所有的动静相，都不可能了！《般若经》说：“从三界中出，到一切智智中住”，这是约无自性的如幻缘起说。动、出、来、去、行、住，都在诸法性空中建立的，若说诸法不空，来去等等都不可立，所以经上说：“若一切法不空，无动无出”。 10 15

丁二、一异门_二

戊一、观体不成_三

去法即去者	是事则不然	去法异去者	是事亦不然	20
若谓于去法	即为是去者	作者及作业	是事则为一	
若谓于去法	有异于去者	离去者有去	离去有去者	
去去者是二	若一异法成	二门俱不成	云何当有成	

己一、总标

从三时门中观去法不成，上面已告一段落。这里再以一异门观察去与去者不成。先有四颂，观去法与去者的体性不成。初一颂是总标，后一颂是总结，中间两颂正明一异不成。去法与去者，是一呢？还是异？若说是一，这是不对的，所以说：“去法即去者，是事则不然”。若说 25

是异，同样的不通，所以说：“去法异去者，是事亦不然”。

己二、正说

庚一、一体不成

5

是一是异为什么不然呢？假使说“去法”就“是去者”，是一体相即的，就犯了“作者及作业”，“是事”“为一”的过失。去者是五蕴和合全体的统一者，去法只是不离去者所起的身业活动，是可见有对的表色。前者是有分，后者是分，这怎么可以看为一体相即呢？如说饮食者，食者是具有四肢百骸的全体，饮食只是口齿舌等一分的动作。

10

庚二、异体不成

假定说“去法有异于去者”，去者与去法，是条然别异的，这就犯了二者可以分离的过失。去是去，去者是去者，彼此互不相干，没有任何的关系。那就应该“离去者”而“有去”法，“离去”法而“有去者”了。或者可以去法到这里去，去者到那边去。但他们有不可分离的关系，有去法才有去者，有去者才有去法；离了去者，就没有去法，离了去法，就没有去者，所以别异也不成。

15

20

己三、总结

这样，“去”法与“去者”——“是二”，说他由“一”体成立，或者由“异法成”立，从这“二门”去观察，都“不”得“成”立。要是去者与去法两者，是有真实自性的，那么，非异即一。一异二门都不成，怎么还能说“有”去法去者的“成”立呢？

25

戊二、观用不成_三

因去知去者 不能用是去 先无有去法 故无去者去
因去知去者 不能用异去 于一去者中 不得二去故

己一、外人的自性执

外人听了上文一异的观察，他生起另一见解：不错，去与去者，是相依而不相离的，但还是有去者与去法的自体可成。意思说：因了去，所以知道有去者；这去与去者是不相离的。既有了去者，这去者当然可以有去了。粗看起来，似乎与正因缘义相近，其实不然，他虽说不离，仍然执有二者实在的自性。如把两种不相干的东西，让他积累在一起。实际上，还是彼此各别的。

己二、依作用观察_二

庚一、用同去不成

现在再来考察他的去者是否能去。你说去者能用去法；这去者是“因去”而“知”道有“去者”的，请问去者所用的去法，是那一种去呢？“不能用”因“去”的这个去，说有去者去，因为说去者去，就是去者在前，去法在后，有了去者，才有所用去法的活动。但是在因去而知去者的去法中，就是去法在“先”的去法中，“无有”去者所用的“去法”，所以也就不能说有“去者去”。这是说：因去的去在去者前，去者去的去在去者后，去者先的去，不能成为去者所用的去法。

庚二、用异去不成

假定说：“因去知去者”的因去，不能为去者所用，既有了去者，不妨另用一个去法。这还是“不能”，去者是不能“用异去”而去的。去者与去法是相待而成的，去者只有一个，“于一去者”之“中不”能说有“二去法”；理由是去者之所以为去者，是因为有去法；有去法，就有去

者，若有两去法，就应有两去者了！

己三、去去者是缘起相待

依正确的因缘义说，去法与去者，都没有固定性，是缘起相待的存在；彼此是不一不异，非前非后，非一时的。在不观察的世俗谛中，因此有彼，因彼有此，去者与去法都成立。如果一一看为实有性，那就不是一就是异，不是先就是后，必然的陷于拘碍不通之中。

5

丁三、有无门三

10

决定有去者 不能用三去 不决定去者 亦不用三去
去法定不定 去者不用三 是故去去者 所去处皆无

戊一、决定不决定的意思

这再从有无实体，观察去法与去者。决定不决定，就是有固定的自体，和没有固定的自体。这有无实体，外人与中观者有一绝大的差别：中观者看来，没有固定的自体，就是无自性；无自性不是什么都没有，只是没有固定性，缘起的假名是有的。这样，决定有是妄见，不决定有是正见。但外人的见解不然，他不解缘起，把自性的实有见，与缘起法打成一片。所以他听说有，就以为有真实的自体；如果说无实体，他就以为什么都没有。像这样的有实性与无实性，都是错误的。本文批评决定有也不成，不决定有也不行，是就外人所执而破斥的。

15

20

戊二、依有无实体观去去者三

25

己一、依去者说无三去

外人说的决定有去者，或不决定有去者，都不能成立用去法。如说“决定有去者”，那去者是自性有，不因去而有去者，去者就常常如此，没有变异差别可说，也就“不能”说“用”已去，未去，去时的“三去”。若说“不决

定”有“去者”，去者根本没有，那还谈得上用已去，未去，去时的三去呢？所以“亦不用三去”。

己二、依去法说无三去

再从“去法”的决“定不”决“定”看，去法决定有，就不因去者而去，那就不问去者与他和合不和合，去法就应该永远在去，这样，“去者”自然也就说“不”上“用”已去，未去，去时的“三”去。不决定有去法，就是没有去法，那去者还能用三去吗？

5

10

己三、三方面是如幻缘起

从上面种种看来，“去”法，“去者”，及“所”的“处”所，“皆无”自性，唯是如幻的缘起。

戊三、总结

本品从来去的运动中，推论到人、法、时、处都没有决定的自性，显示出一切无自性的缘起。

15

观六情品第三

解题

20

一、六情的名义

（一）外人立有情为成来去

世间，不但指山河大地；反而主要的是指有情的自体。《阿含经》中有人问佛：什么是世间，佛就拿“眼是世间，耳鼻舌身意是世间”答复他。不断变化中（世间的现实生命，由过去的业力所感；感得的，佛说是五蕴六处六界。这蕴处界的和合是有情的自体。有了有情的自体，就有来去的活动。所以外人建立实有的六情，目的还是成立来去，来去成立了，一切也自然成立。

25

（二）六情即六根

六情，理应译为六根，什公却译做六情。情是情识，这是因为六根与六境相涉，有生起六识的功能。同时，六根和合是有情的自体。眼等五根取外境；意根取内境，他就是情，能遍取五根。五根与意根，有密切的关系，五根所知的，意根都明白；有了意根，才有五根的活动。六根中意根是重心，所以就译为六情了。

5

（三）生死与解脱的重点

蕴处界，这是一般的次第，但古时却每每是六处为先，《阿含经》中的〈六处诵〉，就是专谈这六处中心的世间集灭的。我们的一切认识活动，就因为这六根，六根照了六尘，引发心理的活动——六识。根境识三者和合就有触。触缘受，受缘爱，爱缘取，取缘有等，生死的流转，就是从六处的认识活动出发的。解脱，也还是从六根下手，所以《阿含经》的〈六处诵〉，特别注重“守护六根”。这因为六根取境的时候，如能认识正确，不生烦恼，不引起行业，那就触灭则受灭，受灭则爱灭，爱灭则取灭，取灭则有灭，有灭则生、老死灭了。

10

15

20

二、本品观六根的空无自性

如来依世俗说有六根、六境、六识；一般声闻学者，就把六根看为有实在的自体，有见色闻声等自性的作用。本品，就是从一切法性空的立场，扫除六情的妄计。这不但显出性空的六情；并且因为能观察六根的空无自性，不起戏论颠倒，那就不起爱、取等惑业，得到清净、解脱，所以说“空即无生，是大忏悔”。

25

乙二、别观^四

丙一、观世间^三

丁一、观六情^二

戊一、立

眼耳及鼻舌 身意等六情 此眼等六情 行色等六尘 5

有所得的小乘学者说你说诸缘不生，也就不来不去，但在我看来，是有生的，有六根就有有情的来去，怎么可说无来去呢？假使真的没有，佛为什么说六根？“眼耳鼻舌身意”的“六情”，有“行”（照了）“色等六”境的作用，就是眼见色，耳闻声，鼻嗅香，舌尝味，身觉触，意知法。见闻觉知的对象，叫做“尘”，我们所以能认识境界，是依六根的取境而后能认识，所以就依能取的六根，把认识的境界，分为色等六尘。 10

戊二、破^二

15

己一、广观眼根不成^三

庚一、观见不成^三

是眼则不能 自见其己体 若不能自见 云何见余物
火喻则不能 成于眼见法 去未去去时 已总答是事
见若未见时 则不名为见 而言见能见 是事则不然 20

辛一、眼不能见色破^二

壬一、有部说眼能见色

初观眼根，不成其为能见。关于见色，有部说见是眼根的作用；犍子部说我能见；大众部说眼根不能见，眼识才能见，不过要利用眼根才能见。这里破眼根能见，是针对有部的。有部说眼根是色法，是一种不可见而有对碍的色法，不是指外面可见的扶根尘，是指分布在瞳人里面的微细清净色，叫净色根。瞎子不能见，就因净色根坏了。 25

壬二、说眼不能见自己

据性空者看来，这自性眼根的见色，大成问题。他们承认眼根实有而能见的，这种见性，是眼根特有的作用。眼根既不因他（色识等）而自体成就能见性，那么，在没有见色生识的时候，眼根的能见性已成就，应该有所见；
这时，既不见色而有能见性，那就应该能见到自己，否则，怎么能知道他是能见性呢？但事实上，他从来只见到外境，“不能自见其己体”的。眼根不能离色境等而有见的作
用，这见的作用，显然是众缘和合而存在的，不能自己见自己，怎么说眼根是能见的自性呢？“若不能自”己“见”自己，就证明了见色不是眼根自性成就的作用，那怎么还说他能“见”其“余”的事“物”呢？

辛二、火喻不成喻破二

壬一、譬喻不共许

外人说：你不能这样说，我举个“火”烧的譬“喻”吧。火自己不能烧自己，却能烧柴等他物。眼根也是这样，自己虽不能见到自己，却能见色境，所以眼根名为能见。这譬喻，其实“不能成”立“眼”是能“见法”，因为火喻的自不烧而能烧他，我是不共许的。

壬二、三时中无烧

本来，这问题在上面已“去、未去、去时”的三去无去中，“已”经“总答”的了！可惜你自己不觉得。请问：火是怎样的烧呢？已烧是不能烧，未烧也不能烧，离却已烧未烧，又没有正烧的时候可烧。能成的火喻，尚且不能成立，那怎能成立所成的眼见呢？

辛三、未见不名见破

你一定要执著眼根能见，那就应常见，无论开

眼、闭眼，光中、暗中，有境、无境，一切时、一切处，都能见。事实上并不如此，在“见”“未见”色的“时”候，“不名为见”，这就是众缘和合而有见了。“而”还要说“见能见”，怎么能合理呢？所以说“是事则不然”（《楞严经》中主张眼根的见性常在，开眼见色，闭眼见暗，与中观的见地不合）。 5

庚二、观见可见见者不成_三

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 10

辛一、从法无说人无_二

壬一、以三家说非见_三

癸一、青目说缘合能见破

本颂依青目的解说：上面说能见性的眼根，不成其为能见；这又破非见性的眼根不能见。或者想：因为不能自见，证明他的非见性；这，他该是非见性，在色等众缘和合下，他才能见。这还是不行。说他是“见”性，尚且“不能”成立“有见”色的功能；若转计“非见”，就与瞎子一样，或耳朵、鼻子一样，他如何能见？所以也“不”能“见”。 20

癸二、安慧说色不能见破

非见者能见，佛法中，本是没有这种计执的，不过怕他转计他性能见，所以作这样的推破，如依安慧释看来，本颂的意思是：上文说见性的眼根自体不可见，这是说非见的色等他物也不应当见。既见性不能见，非见性也不能见，这就是根境和合也不能见。所以见性的眼根，非见性的色尘（可见物），如有独立的自性，都是不成见事的。 25

癸三、无畏释说见不见破

依无畏释：这见与非见，是总结上文的。在眼见色时，不能自见；不能自见，所以眼不能有决定的见用；在不见外色时，更不成其为见。

5

壬二、无见即无见者

这也不可见，那也不可见，见既“已破”了，自然也就“破”了“见者”。因为，有了见，所以称之为见者，见都不可得，那里还会有见者呢？

10

辛二、从人无说法无三

壬一、离见无见者

破见者，主要是破犍子系各部的，他们主张眼根不能见，要见者我使用眼根才可见。现在破道：你说见者能见，到底怎么见的？若说“离见”的眼根有见者，那么没有眼根的人，也应该能见，而事实上离却眼见，“见者”就“不可得”。

15

壬二、依见见者无用

若说“不离见”，要利用眼根才有见者可见，这岂不就是眼根能见，何必要有这多余的见者？

20

壬三、二者缘合不能见

你如果说，单是眼根没有见的作用，非要有见者利用眼根才可见。那么，眼根既没有见用，见者自体又不能见，都没有见用，补特伽罗利用了眼根，如瞎子与瞎子相合，也还是不能见的。“见者”既不成立，那还“有”什么“见”与“可见”？

25

辛三、人法不可得

上一颂是从法无而推论到人无；这一颂从人无推论到法无。人法不可得，也就是见者，见与可见都不可得。

庚三、观见可见所取之果不成_三

5

见可见无故 识等四法无 四取等诸缘 云何当得有

辛一、不见可见则识等无

从自性“见”根与“可见”境的没有，影响到从根境和合所生起的一切法，都无从建立。《阿含经》说：“内有眼根，外有色法，根境二合生识，识与根境三和合触，触缘受，受缘爱”。这从根境而起的识、触、受、爱四法，是心理活动的过程，都是要依根境的和合，才得发生。现在既没有“见”与“可见”的自性，那能依的“识等四法”当然也“无”有了。

10

15

辛二、六六法门以六根为中心

经上说有六六法门：就是六根，六境，六识，六触（眼根所生触，耳根所生触……意根所生触），六受（眼触所生受……意触所生受），六爱（眼受所生爱……意受所生爱）。这就是说十二缘起中现实生命活动的一系：识是识，境是名色，根是六处，触就是触，受就是受，爱就是爱，这可见十二缘起的因果连系，是以六根为中心的。他是前业感得的有情自体，依著他，又有烦恼业力的活动，招感未来的果报。

20

25

辛三、爱无则四取等法

爱，已到达了烦恼的活动，爱著生命与一切境界，再发展下去，就是取。取有欲取、见取、戒禁取、我语取“四取”。因了爱的染著系缚，由染著而去追求执著，就是取。因爱取烦恼的冲动，造种种非法的身语恶业；纵然生

起善业，也总是在自我的执著下，是有漏的生死业。业是身心活动而保存的功能，所以十二支中叫做有。有缘生，生缘老死，这种“诸缘”的因果相生，因根本（根境）的不成，都不能成立，所以说“云何当得有”？从缘起无自性的见地来看，自性有的十二有支，都不可得。

5

己二、例观五根不成

耳鼻舌身意 声及闻者等 当知如是义 皆同于上说

上说见可见及见者的不可得，是依眼根而说的，这里再观其他五根的不可得。“耳鼻舌身意”，是五根，五根的对象，是“声”香味触法五尘。我能闻声，叫“闻者”，能嗅香，叫嗅者，能尝味，叫尝者，能觉触，叫觉者，能知法，叫知者。这一切的一切，都没有实在独立的自性。所以不成的意“义”，“同于上”面破眼根不成中所“说”的。破的方法是一样的，不过所破的根境不同，所以这里也就不消多说的了。

10

15

观五阴品第四

解题二

一、五阴与六处二

20

（一）五阴的名义

五阴，就是色受想行识，奘师译为五蕴。有人说：奘师是法相宗，所以译为五蕴；什公是法性宗，所以译为五阴。其实这是没有根据的。像什译的《法华经》，译为五众，众是聚集的意思，与蕴义相合。不过什公顺古，所以这仍旧译做五阴。阴就是蕴，是聚集的意思。如色法，那有见可对的，不可见可对的，不可见不可对的，远的近的，粗的细的，胜的劣的，内的外的，过去的未来的现在的，这一切色法总合为一类，所以叫做色蕴。其余的四蕴，也是这样。

25

（二）二者的比较-

1. 六处观重于认识

这是把世间的一切法，总为五类。《阿含经》说：“观五阴生灭，观六处集灭”，这是约特胜义说，实际上是可以贯通的。六处观集灭，重在认识的正确不正确，根境相对而有明触与他相应，即认识错误就有爱取等，自然要纯大苦聚集；若有明触与他相应，能见缘起的实相，那就受灭爱灭，而纯大苦聚灭了。

5

2. 五阴观重于苦果

10

五蕴观生灭，大都作为苦果去观察，所以说观他是生灭无常的，无常故苦，苦故无我我所。所以平常破我，也都是约五蕴说。生灭无常就是苦，无常苦就是不自在，不自在岂不是无我？

15

二、四识住法门-

（一）依能所住说

经中说五蕴与四识住是有关的。心识的活动，必有所缘的境界。所缘不出二类：一是质碍的外境，像色、声、香、味、触，都是。一是内境，就是法处。五蕴中识是能取能缘的，色受想行，是所缘。其中色是质碍的外色。受是感受，也是感情的；把所感受的，加以构划联想等，叫做想，也可说是认识的；由思考而有意志的活动，叫行，也就是意志的。这些，都是反省所知的心态。心识的认识，不是外色，就是心态的受等。

20

25

（二）五阴空无我

这色受想行，都是无常苦无我的，我们不知，所以就生起贪爱的染著，由染著而追取，才有生死的流转。五蕴的空无自性，阿含里有明白的譬喻，如说：“观色如聚沫，观

受如水泡，观想如阳焰，观行如芭蕉，观识如幻事”。所以从性空的见地来看，五蕴是性空的，是根本佛教的真义。

丁二、观五阴_二

5

戊一、观阴性空_二

己一、观色阴空_三

庚一、因果相离破_四

若离于色因 色则不可得 若当离于色 色因不可得
离色因有色 是色则无因 无因而有法 是事则不然
若离色有因 则是无果因 若言无果因 则无有是处

10

辛一、同时及异时因果

色法是因缘所生的果色，考察他的因果关系，是不相离的缘起存在。萨婆多部说色法有二类：一、四大，二、四大所造色。四大是因，所造的色法是果，这虽各有他的自体，但根尘等色法的生起，要四大作为他的所依，所以说是能造、是因，因果是同时的。除了表无表色以外，四大、根、尘的生起，都由过去的业力，这业力（是色法）叫做异熟因，感得的色法叫异熟果。如过去有欲界的业，就感到欲界的眼根等，这因果是异时的。

15

20

辛二、色因色相离破

现在从因果不相离的见地，破斥他的因果各有自性。青目释从平常见到的色法——缕、布，说明他的因果不离，意义特别明显。譬如布，是由一缕缕的纱织成的，布是果色，一缕缕的纱是色因。假使“离”开“色”法的“因”，果“色”是“不可得”的；反过来，“离”了果“色”，“色因”也“不可得”。这因果二者，有他的相互依存性，不能独立而存在。

25

辛三、离色因有色破

如说“离色因有色”，这“色”法不就成了“无因”的吗？如一缕缕的纱，一块块的布，布果是决不能离却缕因的。所以“无因而有法”，这是“不然”的。原来，龙树的中观见，凡有必是因缘有，无因缘即等于没有。但小乘学者，有说虚空无为，择、非择灭无为，是无因而实有的；外道也说神我，时间，空间，极微等，是无因而有实体的。中观者不承认有不待因缘的东西；就是无为法，也是因有为而施設，是缘起的。每一存在的，显现的，必是相互观待的；否则，就根本不能成为所认识的对境，也就不能成立他的存在。提婆《百论》的广破常住，说得非常明白。性空论者的意见，若有一法无因缘而可现起，那就是反缘起的自性见，要根本否认他。

辛四、离色有色因破

离开色因而有色果的不可能，一般人还可以接受，若说离了色果，色因也不可得，这就难得领会。譬如离缕无布，这是对的；离布无缕，那就觉得不然。其实，这也不难理解：缕是布的因，他之所以成为布的因，这是因为他织成布。如把缕放在别的地方，他还是果，是由其他的原因所成的。但众生不了解相互观待而构成因果的关系，他见到布是由纱织成的，就联想起一切纱都是布的因。但就缕的本身说，他不能决定，他或者在其他因缘的和合下，是布的因，或者把他搓成线，搓成绳，做成灯芯。一定说他是布因，这就是只知理有固然，而不知势无必至了。所以，“若”说“离”了“色”法果，而“有”色法的“因”，这因就成了“无果”的“因”，“无果”的“因”，与无因的果，一样；也是“无有是处”。

庚二、有因无因破-

若已有色者 则不用色因 若无有色者 亦不用色因
无因而有色 是事终不然 是故有智者 不应分别色

辛一、从果色的有无说

再从果色的或有或无，批判他没有因果的关系。色若是实有，这等于说早“已”“有”了这“色”果。果色如早已存在，这自然就“不用”再有“色因”了。因能作成果法，所以说有因；果已有了，还要因做什么呢？假使说“无有”实在的果“色”，这在外人就on把他看为没有，既是什么都没有，那又那里说得上“用”什么“色因”呢？这因为因是果法的因，有果才能说有因，如父亲是所生儿子的父亲，没有生儿子，这也不成其为父亲了！所以执果法为实有，或者实无，都没有成立色因的可能。

辛二、不以自性执分别色

若说“无因而”可以“有色”，这是“终”于“不然”的。无因有果，这过失太大了。所以，“有”理“智”的学“者”，切切“不应分别”一切的“色”法。不分别色，不是说世俗缘起如幻中，眼不见色，耳不闻声，这才叫不分别。这是说不执有实在的自性色，也不推究这色法是先有的，先无的，因果是一，是异。若执有自性，分别他一异有无，那就是戏论，再也不能正见诸法的实相。这不分别，最容易被别人误会，以为不分别色，就是一切都无分别，不论什么邪正、善恶，什么都无所谓，一概不睬他。这如何使得？无分别，是说胜义观察，自性不可得，通达空性，缘起法相寂灭不显现，叫做无分别。世俗缘起假名，那是一切宛然而可分别的。所以佛说：世间说有，我亦说有，世间说无，我也说无。随顺世间，分别显示宣说一切。如果世俗假名，都不可分别，这就成为黑漆一团的糊涂见了！

庚三、因果相似不相似破

若果似于因 是事则不然 果若不似因 是事亦不然

这是约因果间的相似不相似，破斥他的实有色法。相似，就是同样的；不相似，就是不同样的。假使说色“果”相“似于”色“因”，这“是”“不”对的。如缕是因，布是果；缕是线条，布是平面；布果可以做衣，缕因不可做衣；说他完全相似，这怎么可以呢？若说色“果”“不”与色“因”相似，同样的“是”“不”对。如黑的缕因织成的布果，总不会是白的；麻缕的因织不成棉布，不能说他有一种类似的关系。所以执布有布的自性，缕有缕的自性，那就相似不可说，不相似也不可说了。这因果的相似不相似，正破有部的同类因果与异熟因果。

己二、观余阴空

受阴及想阴 行阴识阴等 其余一切法 皆同于色阴

五阴中的色阴粗显，它具有质碍性，常人很容易把他看做实在有。但观察起来，他的自性尚且不可得，那内心感受等的精神活动，自然更易知道他的如幻如化了。“受”是感情的领受，就是与外境发生接触的时候，用是否合于自己的态度，精神上生起或苦或乐或不苦不乐的感受；感受有种种，总合叫受阴。“想”是认识的摄取意象，就是对所缘的境界，安立种种的界相，施設种种的名言。“行”是意志的活动，就是推动内心生起种种的善恶心所，进而造作一切善恶的事业。“识阴”是主观的心体，对于客观的了别认识的作用。这受等四阴，以及“其余”的“一切法”，若执有实在的自性，“皆同于”上面破“色阴”所破，这里不再繁琐的一一指责了！

戊二、赞叹性空=

若人有问者 离空而欲答 是则不成答 俱同于彼疑
若人有难问 离空说其过 是不成难问 俱同于彼疑

己一、离空的似立可以破=

庚一、立不成立

5

五阴的空性，已明白显示了。现在就从性空的特点，加以赞叹。从理论上研究起来，一切法不空，是不行的，非空不可。比方“有”人向你讨论或请“问”，诸法的现象或实体，假使你不理解空，“离”却“空”义去“答”复他，这绝对“不”能“成”为“答”复的。因为你所答复的道理，最后还是“同”他一样的堕在“疑”惑当中，不能得到问题的解决。 10

庚二、破不成破

或者，“有”人想“难问”其他学派的理论，说他的思想如何错误，这也须依据正确的性空观，显出他的过失。否则，“离”却正确的性“空”，宣说他人的“过”谬，这还“是不成”为“难问”的，因为他所批评的，并没有评到他的根本，结果，也还是“同”他一样的堕在“疑”惑里。第一颂是立不成立的似立，第二颂是破不成破的似破。这些在上面立破善巧中，已约略谈过。 15 20

己二、依空能善巧立破=

庚一、缘生法有矛盾性

离开性空，批评别人，答复别人，都不行；依性空，那就一切都可以了，这似乎过于为性空鼓吹。其实，这是事实，空确有立破的功能。一切法因缘所生，佛法称之为“二”，就是相待的，可以说它具有矛盾的特性。彼此的对立，固然是矛盾；矛盾而统一，这还是矛盾。矛盾是绝对的，虽是强调，但缘起的存在者，必有矛盾性可说， 25

却是事实。所以，什么都可从各方面看的：你从这方面看，是变化无常、流动不息的；他从那方面看，却是动中常静，变化中的不变。从这点去观察，是统一的；从那点上去观察，却是种种的。所以统一与种种，变与不变，静止与运动等争辩，始终没有解决。这不同的两面，宇宙人生，一花一草，小到不能再小，大到不能再大，都具有的。 5

庚二、般若空慧能立破

这是世间的奥秘，没有般若的空慧，透进他的底里，无论怎样是不能得到圆满的解决。青目论释说：你用无常破斥他的常，他可以常破斥你的无常，都有道理。虽两方都说自己的成立，实际上是互相对立了。佛教以无常破常，是说无有常住的常，缘起的非常非断的相续，不是也没有。以无我破我，是说没有像一般所执著的实在我，缘起如幻的假我，还是有的。性空者破斥实有者，原则很简单，就是用他自己的手，打他自己的嘴，显出他的矛盾，使他知道自己所执为实在有的一切，不成其为实在。离却实在的自性见，这才了解如幻的缘起。常断一异的自性不可得，而无自性的、幻化的一异常断，却都可成立。立要这样的立，破要这样的破，不空是绝对不行的。批评别人，建立自己，在言说上，尚且要依空，解脱自然更非空不可了！ 10 15 20

观六种品第五

解题_五

25

一、种即异有二义_二

(一) 类性

观世间的苦谛，有蕴、处、界三，观六种，就是观六界。种、界是没有差别的。界的意思有二：一、类性，就是类同的。在事相上，是一类类的法；在理性上，就成为

普遍性。所以，法界可解说为一切法的普遍真性。

（二）种义

二、种义，就是所依的因性。这就发生了种子的思想；法界也就被解说为三乘圣法的因性。《俱舍》说界为种类、种族，也就是这个意思。现在观六界，是从事相的类性说的。 5

二、以观破虚空为主

界虽有众多的差别，主要的是六界——地、水、火、风、空、识，这是构成有情的质素。有以识为六种的根本；有以地、水、火、风的物质为根本；也有以为物质要有空才能存在，空更为根本些。性空者说：组成有情的六种，心色固是不即不离的，而与空也是相依不离的。〈观六种品〉中，虽总破实有自性的六种，但主要的是观破虚空。如〈观五阴品〉中观破色阴，〈观六情品〉观破心识的作用。心识与四大的生灭无实，易于理解，唯有虚空，很易于误认为普遍真实常住不变，所以本品特别以他为所破的对象。 10 15 20

三、部派的虚空观

萨婆多部说：虚空是有实在体性的。经部譬喻师说：虚空只是没有色法的质碍，所以没有真实的体性。案达罗学派说：虚空是有为法。萨婆多部说虚空有二：一、我们眼见的空空如也的空，是有为法。六种和合为人的空种，是属于这一类的。这虚空，是色法之一，就是窍隙的空。二、虚空无为，无障碍为性，一切色法的活动，存在或不存在，都在无碍的虚空中。虚空是遍一切的，实有的，真常的。这虚空无为，不碍他，他也不会障碍虚空。空宗说：虚空是缘起假名，与经部及案达罗学派的思想有关。 25

四、空间的哲学问题

空间，哲学上是个很重要的问题，争论也很多。有说空间是外界绝对的存在，不是寸尺的长短可以量的。有说空间是内在的，是认识上的格式，认识本有空间的格式，从空间的格式中，认识一切，一切都现出空间相；所以，空是内心的存在，不是外界存在的。有的说：空间是外在的，但是物质的存在、形态，有物质，就显有空间相。物质的有变动，空间性也就有变化；是相对而不是绝对的。

5

五、空宗对虚空的想法

10

这可见空间的问题，在世学，在佛法，都有很多的争论，但主要不外绝对的与相对的，外在的与内在的争论。空宗不否认对象的虚空，不过不承认他是实有真常；承认他是缘起的幻相，他的存在，与色法有依存的关系。如板壁上的空隙，是由根见身触而得的认识，空宗是接近经验论的。虚空依缘起而存在，也就依缘起而离散，所以，有集也有散；缘起的存在，是毕竟性空的。

15

丁三、观六种_二

戊一、明正观_二

20

己一、广破空种_二

庚一、非所知性_二

辛一、非有_三

壬一、以能责所破_三

空相未有时 则无虚空法 若先有虚空 即为是无相
是无相之法 一切处无有

25

癸一、能相与所相

一切法的存在，必有他的样相，有相才可以了解。法体、样相，这就是能相所相。佛法说能所，如“量”、“所量”，“知”、“所知”，虽没有说“能”字，也可

知道他是能量、能知，因为量与知，本是动词而静词化的。说相与所相，也就是能相所相。虚空的法体，是所相；能表显虚空之所以为虚空的相，叫能相。

癸二、未有空相无虚空

5

现在就研究他的所相：假定承认虚空是以无碍性为相，而无碍性的虚空，又是常住实有的，那么在空相还没有时，岂不是没有虚空吗？所以说：“空相未有时，则无虚空法”。什么是无碍性？是质碍性（色法）没有了以后所显出的；也就是因为没有色法，或眼见，或身触，所以知道有虚空。这样，色法存在的时候，不就是没有无碍相吗？心法不是物质，是无碍的，而不能说是无碍性的虚空。单说不是色法，也不能说是无碍性的虚空。虚空与色法有关，必在有色法，而色法又没有了的时候，才成立。如说死，没有人不能叫死，要有人受生后，到生命崩溃时，才叫做死。这样，怎能说虚空是常住、实有的呢？

10

15

癸三、先有虚空即无法

假定说：不是起先没有虚空，是“先”前已“有虚空”的存在，不过等色法没有了才显现而已。所以，没有上面的过失。这也不然，如果先前已有的话，这虚空法，就应该无有“无”碍“相”。不但无有“无”碍“相”的虚空“法”，凡是无相的，“一切处”都决定“无有”。无相，怎么知道他是有的呢？怎么可说先有无相的虚空呢？虚空是眼所见，身所触，在没有色法而显出的，离了这样的认识，根本没有虚空。

20

25

壬二、以所征能破_三

于无相法中 相则无所相 有相无相中 相则无所住
离有相无相 余处亦不住

癸一、无所相则无相

一般人的认识中，都觉得相与所相，有能所体相的差别，所以起自性实有的差别执。现在再从所相法难破他的能相。所执的虚空所相法，是有相呢？还是无相？假定说虚空的法体是无相法，上面说过，无相法根本不存在，存在的必然有相。那么，能相是为所相法作相的，现在所相的虚空既然不可得，在不可得的“无相法中”，无碍性的能“相”，不是没有“所相”法可以为他作相了吗？如装谷物的麻袋，有一袋袋的所相法在那儿，才可以贴上一号二号的或米或麦或豆的能相条子，作为他的标记。如根本没有所相的谷物麻袋，那你一号二号的能相封条，不是无可张贴了吗？

癸二、有无相亦无相

所以，所相的法体，不但不能说他是“有相”——本身已有了相，那还要能相做什么？并且本来已有了一相，再有一能相的无碍性，也没有所住处，实有的两相，是不能并存的。也不能说他是“无相”，无相就等于不存在，不存在的无相法，那能“相”的无碍性也还是“无所住”着的。

癸三、例无第三相

假定说，所相的法体，不是有相，也不是无相，离有无相，另有个第三者。这也不对！凡有法体的，不是有相，就是无相，所以说“离”开了“有相无相”，更找“不”出一个其“余”第三者，可为能相的所“住”。

壬三、能所相待破二

相法无有故 可相法亦无 可相法无故 相法亦复无
是故今无相 亦无有可相 离相可相已 更亦无有物

癸一、相可相不离

有的以为虚空的法体是常时存在的，不过要离去物质才显出他的无碍相，这等于承认二者的可离性。不知相法与可相法，是相待共存而不能独立存在的，虚空与无碍性，那里可以分离！所以要有无碍性的能相，
5 才有虚空的相法，假使无碍的能“相法无有”，那可“相”的虚空“法”，也就“无”有。反过来说：要有虚空的相法，才有无碍性的能相，假使“可相”的虚空“法”是“无”，那么，能“相”的无碍“法”自然“亦复无”有了。
10

癸二、无能所无法

这两者既然是因缘的存在，就都没有自性，“是故”，现“今无”有“相”法，也“无有可相”法，“离”了这“相可相”法以外，还有什么东西是虚空呢？所以说：“更亦无有物”。物，是实有自体的东西。虚空是这样，其他的一切法，也是这样。因为一切法，不出相与可相的二法，相可相的二法不可得，一切法也就都没有自体了。
15
20

辛二、非无

若使无有有 云何当有无

性空者说：能所相待的缘起虚空，我并不否认他的存在，不过不许实有自性罢了。但一般人，说有就觉得有个实在的；听说自性非有，就以为什么都没有。虚空法体不可得，无碍性的幻相也不可得，这就是破坏缘起的虚空；他们以为虚空是颠倒的妄见，如病眼所见的空花一样。这是反世俗谛的常识，也就是不了解自性的不可得了。要知道上面所以破有，是破他的自性有，不是破坏缘起幻有。同样的，这里破无，也是破实自性无。所以
25

说：“若使无有”实在的自性“有”，那里“有”实在的自性“无”呢？现实的虚空，有种种的形态，有彼此的差别，吾人可以直接感觉到，怎么可以说没有呢？

庚二、非能知性三

5

有无既已无 知有无者谁

辛一、青目说破能知我

青目论师说：有责难说，有法不可得，无法也没有，知道没有有无的人，应该是有的了。这是不对的，所知的实有实无都不可能，那里还有个能知者呢？照这样解释，这半颂已超出破虚空的范围，而从破所知法转破到能知者的我不可得了。

辛二、破能知者的虚空意识

其实，这还是破虚空，意思说：在能知者的意识中，也没有虚空。因为，假使有有体或无体的虚空作对象，那才能引起能知者的认识，认识这或有或无的虚空；现在“有无”的虚空“既已无”有了，那里还有“知”这虚空是“有无”的能知者？那里会离开所知别有内心本具的虚空相？如这里有《中论》，能知者的认识上才现起《中论》的认识；假使这里根本没有这部书，能知者怎么会生起《中论》的认识？那里会有内心本具的《中论》相而可以了知呢？

己二、结例余五

25

是故知虚空 非有亦非无 非相非可相 余五同虚空

前三句是结前虚空，后一句是例破五种。地以坚硬为相，水以润湿为相，火以温暖为相，风以轻动为相，识以了别为相。这所“余”的“五”种，如“虚空”一样的“非有亦非无”，“非相非可相”，只是缘起假名的存

在。

戊二、斥妄见二

浅智见诸法 若有若无相 是则不能见 灭见安隐法

己一、浅智不见缘起法

5

诸法的实相，不可以看作有相，也不可以看作无相，但“浅智”浅见的世间有情，或“见”到“诸法”的实“有”自相，或见到诸法的实“无”自“相”。其实，他“是”“不能见”到虚空及一切法的非有非无的缘起法的。

10

己二、无妄见得安隐法

不理解缘起法，就不能通达性空；不通达性空，就有自性见的戏论；有了实有的自性见，就不能见到“灭”除妄“见”的“安隐”寂静的涅槃“法”。“不得第一义，则不得涅槃”也就是这个意思。所以缘起幻有的虚空，是要承认的，从缘起中通达性空，通达了性空，就可证得安隐寂静的涅槃了。

15