／唐法藏法師義記
／民國慈航法師講

十二門論宗致義記の講話

【附原論文】

佛陀教育基金會　印贈

目次

十二門論講話……7
十二門論宗致義記……145
十二門論【原文】……301

民國慈航法師講

十二門論講話

佛陀教育基金會　印贈

十二門論講話

講「十二門論」：「經藏」、「律藏」、「論藏」，向稱爲「佛典三藏」，而「論」、是屬於「論藏」之一種，簡別不是經、律。「論」是詮釋經律，抉擇眞義，假設問答，考覈是非而作。「論」、是通名，「十二門」、是本論之別名。本論約十二門，詮顯其義，故名十二門論。十二門者：[1]觀因緣門，[2]觀有果無果門，[3]觀緣門，[4]觀相門，[5]觀有相無相門，[6]觀一異門，[7]觀有無門，[8]觀性門，[9]觀因果門，[10]觀作者門，[11]觀三時門，[12]觀生門。「十二」，是所觀之法；「觀」、是能觀之智，即別境中之慧心所。門雖分爲十二，約言之，不出三種：①性空品，即前三門是；②無相品，即中間六門是；③無作品，即後三門是；性空、無相、無作，亦即大乘之三觀正印，三種三昧是也。

龍樹菩薩造

講「造」、是創造的意思，舊有叫

做「述」，新創叫做「造」；龍樹菩薩，依據般若眞空的道理，而對破外道、二乘、權人之執，故造此論。

「菩薩」、即菩提薩埵之簡稱，上求大覺、下化有情的意思。龍樹、是論主之別號，生在佛滅後七百年間，廣創大乘論，以弘揚「緣起性空」之大乘經，如大智度論、中觀論等；他就是造百論的提婆菩薩之師。

姚秦三藏法師鳩摩羅什譯

講「譯」、是「易」義，將印度文字語言，而易成中國文字語言，以便受持讀誦。鳩摩羅、是父名，此翻爲「童」；什、是母名，此翻爲「壽」，合稱「童壽」，以父母爲名，印度人之風俗。亦即謂：童年而有壽者之德，少年老成之謂。「法師」、①是自己奉法爲師，②是弘法化世爲人之師；亦可謂：上弘佛法、下爲人師的意義。「三藏」、就是經藏、律藏、論藏。童壽法師，他通達三藏之法，故名「三藏法師」。姚秦、是朝代，簡別不是嬴

秦，也不是苻秦。（姚萇弒苻堅稱帝，故又稱後秦。）鳩摩羅什法師，苻堅命呂光將軍伐龜茲，而請法師入關，然苻堅被姚萇所弒——呂光佔據關外，法師亦未入關；後姚萇之子姚興，又伐呂光之子，才迎法師入關，住西京（西安）逍遙園，廣譯經論，故羅什法師對中國佛學宏化，實有莫大因緣。詳見高僧傳所載。

說曰：今當略解摩訶衍義。問曰：解摩訶衍者，有何義利？答曰：摩訶衍者，是十方三世諸佛甚深法藏，爲大功德利根者說。末世衆生薄福鈍根，雖尋經文不能通達，我愍此等，欲令開悟；又欲光闡如來無上大法，是故略解摩訶衍義。

講龍樹菩薩說：我現今要略略解釋「大乘」的義理。自己先來問起：你要解釋「大乘」有甚麼利益呢？自問自答的說：因爲「大乘」的道理，是十方三世諸佛甚深的「法藏」，而爲一類有大福德、有

大智慧、功德利根的人來說的。至於佛滅度了五百年以後的末世衆生，他們的福德既很淺薄，根機又是遲鈍，雖然歡喜去研究佛經，還是不能通達明了！我因爲憐愍這一班福薄根鈍的人，想要令他們開悟；同時、也是要光大闡揚如來無上的大法，所以來略略解釋一下「大乘」的義理。

問曰：摩訶衍無量無邊不可稱數，直是佛語，尙不可盡，況從解釋演散其義？

答曰：以是義故，我初言略解。

講這裡先來假設一個問答：意思就是說：「大乘」的道理，是沒有限量和沒有邊際，是不可以說出它的數目來！就是用佛圓滿的智慧也是說不了，何況我們呢？再就佛簡直的說，已經是很多，何況係再來把他解釋將一義來演散多義，豈不是更多了嗎？答的意思，正是因爲佛說得太深，我來淺淺的解釋一下；同時、也就是因爲「大乘」的道理太深太廣，所以我

前面說是略解，就是這個意思。

問曰：何故名爲摩訶衍？答曰：摩訶衍者，於二乘爲上，故名大乘；諸佛最大，是乘能至，故名爲大；諸佛大人乘是乘故，故名爲大；又能滅除衆生大苦，與大利益事，故名爲大；又觀世音、得大勢、文殊師利、彌勒菩薩等，是諸大士之所乘故，故名爲大；又以此乘，能盡一切諸法邊底，故名爲大；又如般若經中，佛自說摩訶衍義無量無邊，以是因緣，故名爲大。

講這裏問答的是「大乘」的意義是甚麼？束爲三種：①是勝，②是大，③是多。開爲七種：①是因爲「大乘」的教、理、行、果，都在阿羅漢、緣覺以上，所以叫做「大乘」。②是因爲最大的功德和智慧，莫過於諸佛；如果想達到諸佛的境界，就要學這「大乘」教理，所以叫做「大」。③是因爲一切諸佛大人，他們都是學這個「大乘」，所以才叫做「大」。④是因爲能夠

修學這「大乘」的教理，就能夠滅除九界衆生的「苦」，得到諸佛的「樂」，所以叫做「大」。⑤是因爲許多大菩薩，例如觀音、勢至、妙吉祥、慈氏，這許多大士，他們都是修學這「大乘」，所以叫做「大」。諸佛是「果人」，菩薩是「因人」，合起來就是諸佛菩薩功德殊勝；這是以「勝」的意義，來解釋「摩訶衍」。⑥是因爲唯有這「大乘」的教理，才能夠窮盡一切「法相」、「法性」的邊底；這是以「大」的意義，來解釋「摩訶衍」。⑦是因爲在摩訶般若經裏面，釋迦佛自己說：這「摩訶衍」裏面的義理，是沒有數量，也沒有邊際；這是以「多」的意義，來解釋「摩訶衍」。因爲有了上面種種的因緣——大、多、勝——所以叫做「摩訶衍」——「大乘」。

大分深義，所謂空也。若能通達是義，即通達大乘，具足六波羅密，無所障礙，是故我今但解釋空。解釋空者，當以十二門入於空義。

講上面講了「大乘」有七種義理，然而究竟這「大乘」是甚麼東西？那就是佛平常所說的這一個「空」字。不過這個「空」、是「大乘」裏面一部份的深義，同時還要知道：這「空」、不是虛空的「空」，也不是空無的「空」，更不是斷滅的「空」，乃是用般若的慧眼，去觀照一切法，本性就是「空」，並不是把物破壞了之後才叫做「空」，乃是當體即「空」，也就是心經上說的：照見五蘊皆空的「空」。要眞眞把這「空」的道理，澈底的明了，那必須把這部「論」——「十二門」的說法，通同了解之後，自然就會通達這「空」的意義；「空」的意義如果眞是通達了，那也就是通達了「大乘」。試問：通達了「空」的「大乘」有甚麼利益？那就具足了「六波羅密」：這原因就是如果眞是空了「慳貪」的妄念，一定肯「布施」；空了「毀犯」的妄念，一定會「持戒」；空了「瞋恚」的妄念，一定

會「忍辱」；空了「懈怠」的妄念，一定會「精進」；空了「散亂」的妄念，一定會「禪定」；空了「愚癡」的妄念，一定會修學「般若」；因爲這慳貪等六蔽，都是從妄念而有，「本性」中只有無量無邊的「善法」，所以只要通達了「大乘」的「空」義，「六波羅密」是無所障礙的。所以龍樹菩薩只要造論解釋這「空」的眞義，就可以從「解」起「行」而圓成佛果。現在因爲要解釋這「空」的意義，所以應當分做「十二門」來解釋，才能夠令一班人悟入這「大乘」的「空」義。

觀因緣門第一

初是因緣門，所謂：

衆緣所生法，是即無自性，

若無自性者，云何有是法？

衆緣所生法有二種：一者內，二者外。衆緣亦有二種：一者內，二者外。外因緣者，如泥團、轉繩、陶師等和合故有瓶生；又如縷縗、機杼、織師等和合故有毛疊生；

又如治地、築基、梁、椽、泥、草、人功等和合故有舍生；又如酪器、鑽搖、人功等和合故有酥生；又如種子、地、水、火、風、虛空、時節、人功等和合故有芽生；當知外緣等法皆亦如是。

講凡是我自己親手寫的東西，都是以初發心看經者爲對象；只是幫助他們能夠看得懂正文爲目的。至於內容深廣的意義，可請看別種註解！所以我對於「門」和「頌文」不想過細來解釋，因爲「門」、是這一門的題目，「頌」、有長行來解釋，所以我只把長行的文字順一順，就算了事；這是我對讀者先來一個申明。

「觀」、是觀察，就是「能觀」之「智」，「因緣」、是「所觀」之「理」，「門」、是通的意義。由觀察這「因緣」的道理，就可以通達「大乘空」的意義。門分十二，此門居首，故名第一。

現在、先說「因緣」這一門，所謂：凡是由衆多「因緣」所成功的「事

物」，都是沒有固定、一成不變、實在的「本體」。設若沒有一個固定不變的「本體」，那裡還有甚麼一種實在的「事物」呢？這是頌文的大意，下面有長行會詳細來解釋。

「衆緣」所生的「事物」，有兩種：一種是身內的事物，叫做「根身」。一種是身外的事物，叫做「器界」。不但是「所生」的「事物」有兩種，就是「能生」的「衆緣」，也有兩種：一種是世間上的人，說的外面物質上的「因緣」；一種是佛學上說的「十二因緣」。現在先來說說外物的因緣：

①例如：由泥團同繩索，以及燒窯的工人，由這幾種「因緣」和合，才會成功一個花瓶。

②例如：由紗線和織機，以及織布的工人，由這幾種「因緣」和合，才可以成一匹布。

③例如：由地基、樑柱、泥草、磚瓦、木匠工人等的「因緣」和合，才有一座房屋。

④例如：由乳酪、器具、方法，以及人功的「因緣」和合，才可以成功酥油。

⑤例如：由種子、土地、水分、陽光、空氣時節，以及人功，種種「因緣」和合，才有芽生起來。舉出了上面這幾種東西，我們就可以知道：一切「外因緣」等法，都是一樣，從「因緣」所生，「緣生」所以「性空」。

內因緣者：所謂無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死，各各先因而後生。如是內外諸法皆從衆緣生，從衆緣生故，即非是無性耶。

講上面是說的「外因緣」，現在來說「內因緣」。佛教三乘教典上，常說到惑、業、苦的「十二因緣」：由愚癡不覺的迷惑，而造有漏三性的行爲，所以成爲「業識」，而去受胎，結成了心物名色的胎兒，就有了眼、耳、鼻、舌、身、意的「六根」，而同色、聲、香、味、觸、法外面的「六塵」來接觸，就

會領受外面順、逆的境界，而生起愛、憎兩種觀念，不期然就會有取、捨的行爲；這樣一來，「三有」的「因」既然種好了，而「三界生死」的「果報」當然會成功；而接著的憂、悲、苦、惱，也就一齊來了！這不消說得前爲「因」，後爲「果」，如環無端，無始流轉，這就叫做「內因緣」。把上面這內、外、法用智慧去觀察一下，就會發現宇宙萬有、森羅萬象一切法，都不能離開了這「衆緣」；既是「衆緣」所生，故知每一法，豈不是沒有一成不變固定的「自性」嗎？若法自性無，他性亦無，自他亦無。何以故？因他性故無自性。若謂以他性故有者，則牛以馬性有，馬以牛性有，梨以柰性有，柰以梨性有，餘皆應爾，而實不然。若謂不以他性故有，但因他故有者，是亦不然。何以故？若以蒲故有席者，則蒲、席一體，不名爲他；若謂蒲於席爲他者，不得言以蒲故有席。又蒲亦無自性。何以故？蒲

亦從衆緣出，故無自性。無自性故，不得言以蒲性故有席。是故席不應以蒲爲體。餘瓶、酥等，外因緣生法，皆亦如是不可得。

講設有一件「事物」，自己既然沒有「本體」，那末，「他性」也是一樣沒有「本體」；甚麼緣故呢？因爲這一法生起，既然是由他法「衆緣」來幫助，可見離開了「衆緣」的「他法」，「此法」就沒有了「自體」，這個道理是很容易知道的。設若說：「此法」是「他法」而有的話，那末，豈不是好像：牛是因馬性有，馬也是因牛性有；梨是因蘋果而有，蘋果也是因梨而有的嗎？牛馬梨奈既然不可以用「他法」爲「自性」，那末，其餘的一切法都是一樣。設若又說：我不是用「他性」故有「此法」，乃是用「他法」故有「此法」，這種說法，也是不對！甚麼緣故呢？設若你說：好像因爲有了蒲草的「他法」，才有蓆子的「此法」，然而你要知道：蒲和蓆是一

體，不是兩個東西，怎樣可說蒲是「他」，蓆是「自」呢？要有兩個人，才有自他，一個人，不可以叫做自他，蒲和蓆、不是兩樣東西，所以不能以蒲來當做蓆子的「他」，這道理先要明白！

設若你再說：蒲對蓆可以說是「他」，那末，就不可以說，因蒲而有蓆。好像說：因水而有火，或者因冰而有炭的大笑話。

其實、不但蓆沒有「自性」，就是蒲也是沒有「自性」，這是甚麼原因呢？因爲蒲的本身，也是從「衆緣」而有，既是從「衆緣」而有，那末，離開了「衆緣」，蒲、當然也就沒有固定不變的「本體」了。蒲、自己的本身，尙且沒有「自性」，怎樣可以說：因蒲的「他」，而有蓆的「自」呢？那就好像說：因有龜毛的「他」，而有免角的「自」，一樣的大笑話！明白了這個意義，我們就可以知道：蓆子的「自」，不應當用蒲草的「他」來做「本體」！蓆子是這樣，其餘

的瓶不以泥團爲「體」，酥不以乳酪爲「體」，所以一切「外因緣」法所生的「事物」，都是同上面幾個事例一樣，是「不可得」的。以上的目的，就是要破除「自性和他性」，都是「不可得」。

內因緣生法，皆亦如是不可得。如七十論中說：「緣法實無生，若謂爲有生，爲在一心中，爲在多心中？」是十二因緣法，實自無生。若謂有生，爲一心中有？爲衆心中有？若一心中有者，因果即一時共生。又因果一時有，是事不然。何以故？凡物先因後果故。若衆心中有者，十二因緣法，則各各別異。先分共心滅已，後分誰爲因緣，滅法無所有，何得爲因？十二因緣法，若先有者，應若一心，若多心，二俱不然；是故衆緣皆空。緣空故，從緣生法亦空；是故當知：一切有爲法皆空。

講「十二因緣」，可分爲四類：一、能引，二、所引，三、能生，四、所生。無明、行，是「能引」。識、

名色、六入、觸、受，是「所引」。愛、取、有，是「能生」。生、老等，是「所生」。若說是同一剎那心念中有，那就不能說有「能」、有「所」。設若說：是各各不同的前、後念，那又不可說「前」爲「後」緣，因爲如果「前」「後」脫了節，就不應當「前」「後」有關係了！這是破「內因緣」的大意。

所以說：「外因緣」生法，在前面既然說過了「不可得」，那末，「內因緣」生法，也是一樣「不可得」。這在印度有一部七十論上這麼說：凡是由「因緣」所生的「事物」，都是實在的「無生」。設若你一定要說是「有生」的話，那末，我倒要來請問你一下：是在同一剎那心念中有十二種呢？還是各各前後差別不同的心念中而生呢？兩種說法都是不通，在前面大意上已經說過了。因此，「十二因緣」，「內因緣」法，也是實自「無生」。

所以又來解釋：設若你說是「有

生」，還是「因」同「果」一時而有？還是「因」同「果」多時而有？若說「因」同「果」是一時有的話，這道理是不對的！甚麼原因呢？無論甚麼東西，都是先「因」而後「果」，所以說因果同一時是不對的。設若又說因果是多念不同一時的話，那前、後又隔斷了，「前念」既然滅了，怎樣可以做「後念」的「因緣」呢？所以說：「十二因緣」法，設若是先有的話，無論是「一心」或「多心」，都是不對。

把上面的道理，明白了之後，就可以知道：「衆緣」都是「空」的。「衆緣」既然都是「空」，那末，從「衆緣」所生之「法」更是「空」，不說也可以知道。所以應當知道：一切「有爲法」都是「空」的。**有爲法尚空，何況我耶？因五陰、十二入、十八界有爲法，故說有我。如因可然，故說有然；若陰、入、界空，更無有法可說爲我，如無可然，不可說然。如經說：「佛**

告諸比丘：因我故有我所，若無我，則無我所。」如是有爲法空故，當知無爲涅槃法亦空。何以故？此五陰滅，更不生餘五陰，是名涅槃。五陰本來自空，何所滅故，說名涅槃？又我亦復空，誰得涅槃？復次：無生法名涅槃，若生法成者，無生法亦應成；生法不成，先已說因緣，後當復說；是故生法不成。因生法故名無生；若生法不成，無生法云何成？是故有爲、無爲、及我皆空。

講「五陰」：色、受、想、行、識；「十二入」：六根、六塵；「十八界」：六根、六塵、六識。陰、處、界、「三科」，本來不出色、心「二法」，有三種說法：一、爲利根者說「五陰」，爲中根者說「十二處」，爲鈍根者說「十八界」。二、爲愛略者說「五陰」，爲愛中者說「十二處」，爲愛廣者說「十八界」。三、爲迷心不迷色者，故開「心」合「色」，說「五陰」；爲迷色不迷心者，故開「色」合「心」，說「十

二處」；爲心、色俱迷者，故開「心」開「色」，說「十八界」；故「三科」攝一切世間「有爲法」皆盡。

上面所說的，是「因緣」有爲法，尚且都是「空」，何況由「因緣」假和合所成的「我」，豈有「不空」嗎？因爲有了「三科」色、心的「有爲法」，才說有一個「假和合」的「我」，好像說有一個可燒的東西，才可以說燒；如果沒有可燒的東西，也就不能說甚麼燒？那末，「三科」的實法既然都「沒有」，還說甚麼「我」呢？好像佛經上說：佛告訴一班弟子說：因爲有「我」，才說有我所攝的東西，設若「我」都不可得，那「所攝」和「所用」的附屬品，更不必談了！明白了「有爲法」既然是「空」，再進一步應當知道「無爲」的「涅槃法」也是「空」了！甚麼原因呢？因爲「涅槃」的意義，就是「五陰」等法滅除了，再不生第二次的「五陰」，這就叫做「涅槃」。然而

「五陰」等「因緣法」，本來就是「空」，那有甚麼東西滅了之後才叫做「涅槃」呢？同時要知道：這個假和合的「我」本來就是「空」的，「我」既然都沒有了，試問：叫那一個去「涅槃」呢？

再說說：「無生法」叫做「涅槃」。假若「生」的法能夠成立，那末，「無生法」當然也能夠成立。然而「生」法是不能夠成立的，這在前面講過了許多「因緣」，以後還要再說。因此，我們就知道「生法」是決定不能成立的。因爲一切法都是「對待」說的，有「生法」，才說「無生法」；設若「生法」不成，那「無生法」當然也是不成。因此之故，「有爲法」、「無爲法」，以及這個和合的「假我」，一切皆「空」。

觀有果無果門第二

復次：諸法不生。何以故？

先有則不生，

先無亦不生，

有無亦不生，

誰當有生者？

若果因中先有則不應生，先無亦不應生，先有無亦不應生。何以故？若果因中先有而生，是則無窮。如果先未生而生者，今生已復應更生。何以故？因中常有故，從是有邊復應更生，是則無窮。

講學佛的人，最要緊的，就是要有智慧！因爲有了智慧，才可以用智慧去觀察一切法。前面是觀察「因緣」，現在是觀察在因中「有果無果」。依次第排列起來，此門是屬於第二。前面已經說過了一次，諸法是「無生」，現在再來說一次，所以叫做「復次」。怎樣知道一切法是「不生」呢？下面有七種原因：現在先說第一種。就是說：無論你說：「因」中先已經有了「果」，這當然是「不生」；就是「因」中先沒有「果」，也是「不生」。那怕就是你來攪亂說：「因」中亦有「果」、亦無「果」、好不好呢？那也是更不可以「生」！這樣一來，那一法是「有生」呢？這是

頌文的大意，下面有長行的解釋。就是說：設若這個「果」，在「因」中先已經有了，那不應當再有「生」；或者是「因」中先沒有「果」，那更不可以「生」；至於或「有」或「無」，根本上就不能再說「生」！甚麼原因呢？設若在「因」中先就有了「果」的話，那「生了」又「生」，這樣就會犯了無窮無盡的過咎了！如果你說：「果」未「生」，所以現在可以「生」；那末，我也可以說：現今「已生」，將來也可以「更生」；甚麼理由呢？因爲你們自己說的：「因」中常有「果」的緣故。所以從這「有」的一邊說：應當生了更生，生了又更生，豈不是「無窮」嗎？

若謂生已更不生，未生而生者，是中無有生理；是故先有而生，是事不然。復次：若因中先有果，而謂未生而生，生已不生者，是亦二俱有。而一生一不生，無有是處。

復次：若未生定有者，生已則應

無。何以故？生、未生共相違故；生未生相違故，是二作相亦相違。復次：有與無相違，無與有相違，若生已亦有，未生亦有者，則生、未生不應有異。何以故？若有生，生已亦有，未生亦有，如是生、未生有何差別？生、未生無差別，是事不然；是故有不生。復次：有已先成，何用更生？如作已不應作，成已不應成；是故有法不應生。復次：若有生，因中未生時果應可見，而實不可見；如泥中瓶，蒲中席，應可見，而實不可得見；是故有不生。

講上面有六個「復次」，就是六個原因：①設若你說：「果法」、「生過」了之後，更不「再生」；沒有「生」的，才會「生」的話，這道理是不能成立！甚麼原因呢？因爲，你自己說：無論是「已生」或「未生」，「果」都是在「因」中先有，那末，「生已」既不能「更生」，「未生」也是不應當「生」，所以你說：「因」中先有「果」，而後

來才「生出」的話，是不對的。

②設若你說：「因」中雖然是有「果」，然而，「未生」才可以「生」，「生過」了再不能「生」，這話也是不對的！甚麼原因呢？因爲你自己說的：「因」中先已經有了「果」，所以，要「生」、無論是「已生」或「未生」，都是會「生」；要「不生」、無論是「已生」或「未生」，都不能「生」；你不可以說：「生」已「不生」，「未生」可以「生」的話，一「生」一「不生」，是沒有這個道理。

③設若你說：「未生」是決定有「果」，那末，「生了」之後，就應當沒有「果」了！甚麼道理呢？因爲，「已生」和「未生」，這二法是相違的，「生」和「未生」既然是相違，那末，兩種作相，當然也是相反的，就是說：「未生」設若是「因」中先有「果」，那末，「生了」之後，反過來應當就沒有「果」了。

④再來說說：「有」同「無」當然是相違，「無」同「有」也是相違

的，設若照你說：「生了」之後還是「有」，「未生」也是「有」，那末，「生」和「未生」，就不應當有「異」啊！甚麼原因呢？因爲，你自己說的：「生已」也是「有」，「未生」也是「有」，那末，「生」和「未生」，有甚麼地方不同呢？「生」和「未生」，沒有差別的話，恐怕人家不會贊成吧！所以你說：「因」中先有「果」是不對的。

⑤再說：「因」中既然先已經有了「果」，那末，用不著再生「果」，因爲「果」中先已經有了「果」啊！好像：作了不要再作，成了不要再成，所以，「因」中先有「果」，是不要再生「果」了。

⑥再說：你說「因」中先有「果」，然後有「果生」的話，那末，應當有甚麼事實來證明，「因」中已經先有了「果」，可以看得見嗎？好像：泥中先已經有了瓶，蒲中先已經有了蓆，應當可以看得見啊！而事實上是看不見的，所以，「因」中先有「果」的道理，是不

能夠成立。這「六過」連上面第一種的「無窮過」，一共犯了「七種過」，所以，「因」中先有「果」，而後能生「果」的話，是不對的。

問曰：果雖先有，以未變，故不見。答曰：若瓶未生時，瓶體未變故不見者，以何相知，言泥中先有瓶？爲以瓶相有瓶，爲以牛相、馬相故有瓶耶？若泥中無瓶相者，亦無牛相、馬相，是豈不名無耶？是故汝說因中先有果而生者，是事不然。

講問：「果」、雖然在「因」中先已經有了，不過是，因爲還沒有「變」，所以看不見！答：譬如說：瓶、未生時，因爲瓶體還未變，所以不可見。那末，你因爲甚麼相狀知道，來說泥中先有瓶呢？還是因瓶相，而知道泥中有瓶呢？還是因牛相和馬相，所以知道泥中有瓶呢？設若泥中沒有瓶相，也沒有牛相和馬相，那豈不是泥中一相都沒有嗎？所以你說：「因」中先有「果」而後生「果」

的話，是不對的。

復次：變法即是果者，即應因中先有變。何以故？汝法因中先有果故。若瓶等先有，變亦先有，應當可見，而實不可得，是故汝言未變故不見，是事不然。

講這一段是破他的「變法」與「果」同時有。就是說：你們說的「變法」如果就是「果」的話，那末，「因」中既然先有「果」，也就是應當「因」中先有「變」，甚麼原因呢？你們自己說的：「因」中先有「果」，所以應當「因」中先有「變」，那末，好像瓶等在泥團「因」中已經先有了瓶「果」，那「變」也就在「因」中先有「變法」了。既然「變法」在「因」中已經先有了，就應當可見，而事實上是不可見，所以你們說：「未變」故「不見」，在事理上看起來，是不對的。

若謂未變不名爲果，則果畢竟不可得。何以故？是變先無，後亦應無，故瓶等果畢竟不可得。若謂變

已是果者，則因中先無，如是則不定：或因中先有果，或先無果。

講設若你說：因爲「未變」所以不叫做「果」，那末，照這樣說起來，這「果」、是永遠不可得！甚麼原因呢？因爲這個「變」，在「因」中先沒有，後來也是沒有；所以瓶等的「果」，是永遠「不可得」。設若你又說：「未變」時雖然是沒有「果」，然而「變了」之後，可以叫做「果」，那末，「因」中先沒有「果」，「未變」是沒有，「變了」是有，那就成了不定；或「因」中先有「果」，因爲變出來了；或「因」中先無「果」，因爲沒有變出來。

問曰：先有變，但不可得見。凡物自有，有而不可得見者，如物或有近而不可知；或有遠而不可知；或根壞故不可知；或心不住故不可知；障故不可知；同故不可知；勝故不可知；微細故不可知。近而不可知者，如眼中藥。遠而不可知者，如鳥飛虛空高翔遠

逝。根壞故不可知者，如盲不見色，聾不聞聲，鼻塞不聞香，口爽不知味，身頑不知觸，心狂不知實。心不住故不可知者，如心在色等則不知聲。障故不可知者，如地障大水，壁障外物。同故不可知者，如黑上墨點。勝故不可知者，如有鐘鼓音，不聞捎拂聲。細微故不可知者，如微塵等不現。如是諸法雖有，以八因緣故不可知！汝說因中變不可得，瓶等不可得者，是事不然。何以故？是事雖有，以八因緣故不可得。

講問：「因」中先已經有了「變」，但是不可得見而已！因爲，有一種物，雖然是有「自體」，然而不可得見，是有八種原因：

①好像有一種物：因爲「太近」了的緣故，所以不可知，這好像眼睛裏面的藥。

②東西雖然是有，然而又因爲「太遠」了，所以，又是不可知，這好像鳥雀一樣，在虛空中飛得遠遠，你還是看不見。

③不但是「太近」或「太遠」看不見，如果眼睛壞了，就不能見；耳朵聾了，就不能聽；鼻孔塞了，就不能嗅；舌頭爽了，就不能嘗；身體麻木了，就不能知覺；心識如果顛狂了，就不能如實而知，這都是因爲「根壞」了的緣故。

④還有「心」沒有注意到這件事物上去，也是不能知，這好像心專注意到色相上去了的時候，就不能知道旁邊人說的甚麼話。

⑤有「障蔽」的時候，還是不知道！這好像地下面雖然是有水，然而因爲被大地所障蔽，所以看不見下面有水；又好像門外雖然是有物，但是因爲被牆壁所障蔽，所以也是看不見，這都是「障故」不可知。

⑥還有「相同」的也是不可知，好像在黑板上面，用黑墨去點它一點，怎樣可以知道呢？

⑦「勝故」也是不可以知，好像正在撞鐘打鼓的時候，怎樣可以聽到拂塵的音聲呢？

⑧「微細故」也是不可以知，好像微塵在衣服上面，也是看不見。上面這許多東西雖然是「有」，因爲有這「八種因緣」，所以不可知！你龍樹菩薩破我們，說因中變法不可得，瓶等不同不可得的話，是不對的，甚麼原因呢？是事雖然是有，因爲有「八種原因」，所以也是不可得。

答曰：變法及瓶等果，不同八因緣不可得。何以故？若變法及瓶等果，極近不可得者，小遠應可得；極遠不可得者，小近應可得；若根壞不可得者，根淨應可得；若心不住不可得者，心住應可得；若障不可得者，變法及瓶法無障應可得；若同不可得者，異時應可得；若勝不可得者，勝止應可得；若細微不可得者，而瓶等果麤應可得。

講這是龍樹菩薩駁斥上面的話。意思就是你說：事情雖然是「有」，不過是因爲有「八種因緣」，所以不知。然而，這「變法」

及「瓶果」，不同這八因緣不可得啊！怎樣知道呢？設若這「變法」和「瓶果」：

①「極近」不可得的話，那末，稍微離開一點，總應當可得啊！

②如果，「極遠」而不可得的話，那末，稍微近一點總可以看得見啊！

③縱然是「根壞」了固然是不知道，但是根沒有壞，好好的時候，總應該知道才對啊！

④假使「心」沒有注意，當然是不知道，然而心若是已經注意了的時候，那就應當知道啊！

⑤你說：因爲被東西「遮障」住了，所以看不見；然而，這變法以及瓶果，是沒有東西可以遮障它，總應當可以看得見啊！

⑥「相同」的東西，固然是不容易看得出，但是不同的東西，好像白布上有了黑點，總該看得見啊！

⑦正在撞鐘打鼓，音聲太大了的時候，當然聽不到細聲，然而大聲停止了之後，細聲總該聽到啊！

⑧微細的東西，你說看不見，我很相信，然而瓶等「果」是粗色，爲甚麼也看不見呢？所以你們說：「因」中先已經有了「果」，而不可得的話，我是不會相信的。

若瓶細故不可得者，生已亦應不可得。何以故？生已，未生，細相一故。生已，未生，俱定有故。問曰：未生時細，生已轉粗，是故生已可得，未生不可得。答曰：若爾者，因中則無果。何以故？因中無粗故。又因中先無粗，若因中先有粗者，則不應言細，故不可得；今果是粗，汝言細故不可得，是粗不名爲果。今果畢竟不應可得，而果實可得，是故不以細故不可得。如是有法，因中先有果，以八因緣故不可得，先因中有果，是事不然。

講設若你說：因爲瓶「果」也同「未生」的時候一樣是「細」，所以也是不可得，那末，「生已」也應當是不可得。甚麼原因呢？因爲「生已」和「未生」細相是一樣啊！「生已」和「未生」，都是一

定啊！

問：「未生」的時候是「細」，「生了」之後轉「粗」，所以「生已」可得，「未生」是不可得。龍樹菩薩又破他說：設若按你這樣說，那末，「因」中先就沒有「果」，甚麼原因呢？因爲「因」中沒有「粗果」啊！

還有，「因」中先沒有「粗」，設若「因」中先有「粗」，那就不應當說：「細故不可得」。現今「果法」是「粗」，你們說因爲「細」故不可得的話，那末，「粗」的就不能叫做「果」了。現今「果法」應當是不可得，而在事實上，「果法」又是可得，所以不能因爲「細」故是不可得。這樣看起來，你們說：「因」中先有「果」，是由「八種因緣」不可得；你說「因」中先有「果」，是沒有這個道理。

復次：若因中先有果生者，是則因、因相壞；果、果相壞。何以故？如氈在縷，如果在器，但是住處，不名爲因。何以故？縷、器非

氈、果因故。若因壞，果亦壞，是故縷等非氈等因。因無故，果亦無。何以故？因因故，有果成。因不成，果云何成？

講這一段文先要明白一個定義：就是說：如果照你們的主張：「因」中已經先有了「果」，那末，這「因」不過是「果」的住處，好像籃子裏面藏了物一樣，這籃子不過是藏物的處所，籃子決不是生物的「因」。

所以說：設若「因」中先有「果」生的話，那末，「因」只是「果」的住處，生「果」的「因」義就失掉了！「因」是對「果」說，「因」的義既然不成，「果」的義也當然不成。所以說：「因果相」都一齊壞了！甚麼理由呢？好像布在紗線之中，和果子放在器物中一樣，不過是住處罷了！決不能叫做生「果」的主「因」，甚麼緣故呢？紗線不是氈布的「因」，好像器物不是果子的「因」是一樣。因爲這個道理，所以「因」不能成立，「果」

也是不能成立。甚麼理由呢？因爲有「因」才有「果」，「因」都沒有，「果」怎樣有呢？

復次：若不作，不名果，縷等因，不能作氎等果。何以故？如縷等不以氎等住故能作氎等果，如是則無因無果。若因果俱無，則不應求因中，若先有果，若先無果。復次：若因中有果而不可得，應有相現，如聞香知有華，聞聲知有鳥，聞笑知有人，見煙知有火，見鵠知有池，如是因中若先有果，應有相現；今果體亦不可得；相亦不可得；如是當知：因中先無果。

講這都是說「因」中先有「果」。就是說：「能作」才叫做「果」，設若「不作」，就不能叫做「果」。好像說：紗線的「因」，不能作布氎的「果」，甚麼緣故呢？如果紗線不作布氎，又能夠得布氎的「果」，這樣一來，就變無「因」，無「因」、當然就無「果」；因、果既然都無，那就不應當追求，「因」

中若先有「果」，或是無「果」。

假使你又說：「因」中雖然是有「果」，不過是看不見罷了！那末，應當也有「相」來表現，好像：華、雖然是沒有看見，因爲聞到了花的香氣，所以知道有花；聽到了鳥雀叫的音聲，所以知道有鳥；聽到了有人笑的音聲，所以知道有人；看見煙就知道有火；看見白鵠就知道那兒有水池。照上面這樣說起來，你們說：「因」中先有「果」，縱然是看不見，也應當有「相」表現啊！現今你們說的，不但是「果體」不可得，連「表相」也不可得，所以知道「因」中先無「果」。

復次：若因中先有果生，則不應言因縷有氈，因蒲有席。若因不作，他亦不作，如氈非縷所作，可從蒲作耶？若縷不作，蒲亦不作，可得言無所從作耶？若無所從作，則不名爲果。若果無，因亦無，如先說。是故從因中先有果生，是則不然。

講再說：設若「因」中先已經有了「果」生的話，那末，就不應當說是由紗線而成功的布氈，是由蒲草而成功的蓆子。設若「自因」既然不能作「自果」，那「他因」更不能作「自果」，好像布既然不從紗所成，難道是從蒲草而成的嗎？所以紗不能成布，蒲更不能成布。這樣一來，可以說：這布是無所從而出啊！設若是無所從而出的話，那就不叫做「果」了！「果」既無，「因」也是無，這在前面已經說過了，所以你們說：「因」中先有「果」，是不對的。

復次：若果無所從作，則爲是常，如涅槃性。若果是常，諸有爲法則皆是常。何以故？一切有爲法皆是果故。若一切法皆常，則無無常；若無無常，亦無有常。何以故？因常有無常，因無常有常，是故常、無常二俱無者，是事不然。是故不得言：因中先有果生。

講再說：設若這「果」是無所從作，那就是恆常同「涅槃性」一樣

了。設若這「果法」是「常」，那一切「有爲法」都是「常」了。甚麼原因呢？因爲一切「有爲法」，都是「果法」，設若一切法都是「常」的話，那就沒有「無常」。「無常」和「常」是「對待」而立的，「無常」既然沒有，「常」也當然沒有。甚麼原因呢？因爲有「常」，才說有「無常」；因爲有「無常」，才說有「常」。所以「常」和「無常」，是相對而有的，上面既然沒有相對的東西，那末，他說「常」與「無常」兩種都是沒有，人家是不會贊成的。所以，不可以說：「因」中是先有「果」。

復次：若因中先有果生，則果更與異果作因，如氍與著爲因，如席與障爲因，如車與載爲因，而實不與異果作因，是故不得言：因中先有果生。若謂如地先有香，不以水灑，香則不發；果亦如是，若未有緣會，則不能作因。是事不然，何以故？如汝所說，可了時名果，瓶等物非果。何以故？可了是作，

瓶等先有非作，是則以作爲果。是故因中先有果生，是事不然。

講再說：設若說「因」中一定先有「果」生的話，那末，此「果」更可以給「異果」作「因」，好像：雞生蛋，雞是「因」，蛋是「果」。然而蛋又可以生雞，那末蛋既然是「果」，雞、就叫做「異果」，意思就是「果」又生「果」。好像布是給被著做「因」，蓆子是給遮障做「因」，車子是給載物做「因」，而事實上是不給「異果」做「因」，所以不可以說「因」中先有「果」生。

設若你又說：好像地一樣，本來是先有香，然而，設若不用水去灑，地下的香是不會發出來！這譬喻，就是說：「因」中雖然是先有「果」，但是，若不遇「緣」，這「果」就不能作「後果」的「因」，好像女人雖然是可以生子，然而沒有生子的緣，還是不能生子，怎樣可以將此子來作生孫的「因」呢？

你說這種話，也是似是而非，並不是「眞理」啊！怎樣知道呢？照你們所說的話，要明了看得見的時候，才叫做「果」。瓶等物在泥團裏面，還是看不見，所以不叫做「果」。甚麼理由呢？因爲可以明了的時候，是叫做「作」，你不是說：瓶等「果」在「因」中已經是先有了，那就不叫做「作」，這樣，我們就可以知道，是以「作」爲「果」，現在你說：「因」中先已經有了「果」，所以不對啊！好像：車料是「因」，車是「果」，載物是「後果」，你說「因」中先有「果」，如同說木料中已經有載物的「後果」，是一樣的大笑話。

復次：了因但能顯發，不能生物，如爲照闇中瓶故然燈，亦能照餘臥具等物；爲作瓶故和合衆緣，不能生餘臥具等物，是故當知：非先因中有果生。復次：若因中先有果生，則不應有今作、當作差別。而汝受今作、當作；是故非先因中有果生。

講再來談談：「了因」和「生因」不同。「生因」如種生芽，「了因」如燈照物，你們把「了因」當做「生因」，所以一錯就錯到底。所以說：「了因」但能夠「顯發」而已，不能夠「生物」；好像照暗中瓶，所以點燈，這燈、不但是能照瓶，並且能照床、被、帳、枕，其餘的一切臥具等物。因爲要作瓶，所以用水、土、繩、泥團、人工等和合而成瓶；然而，不能將水土泥團繩子來成功帳子被條臥具等物；所以你說：「因」中先有「果」生，是不對的。

再說：設若「因」中先有「果」生的話，那末，既然有了「果」，又何必現在要去「作」，才有「果」受用；還有「未作」的，就沒有受用這兩種差別呢？然而，你們贊成有「今作」、「當作」的差別，所以不是「因」中先有「果」。

這一門，叫做「觀有果無果門」，也就是用「般若」的智慧，去觀察：究竟「因」中是先有「果」呢

?還是「因」中先無「果」呢?上來共有三番問答，一共有二十四破，都是破「因」中先有「果」。第一次是「執」，其餘不過是「轉計」而已，破至最後，二十四計已盡，「因」中有「果」的妄計已完，以下是破「因」中先無「果」。

若謂因中先無果而果生者，是亦不然。何以故?若無而生者，應有第二頭、第三手生。何以故?無而生故。問曰：瓶等物有因緣，第二頭、第三手無因緣，云何得生?是故汝說不然。答曰：第二頭、第三手、及瓶等果，因中俱無，如泥團中無瓶，石中亦無瓶；何故名泥團爲瓶因，不名石爲瓶因?何故名乳爲酪因，縷爲氎因，不名蒲爲因?

講外人看見論主把「因」中先有「果」，已經破了，又以爲「因」中先無「果」，大約是對吧?所以論主再來破「因」中先無「果」。就是說，設若你說：「因」中先沒有「果」，而又能夠生「果」的話，

也是不對。甚麼原因呢？設若「因」中既然沒有「果」，而又能夠生「果」的話，那末，「因」中沒有兩個頭、三隻手的「果」，也應當有兩個頭、三隻手生起來才對。甚麼理由呢？因爲你說：「因」中沒有「果」，能夠生「果」啊！

外人又來辯問：瓶等物是有「因緣」，所以能「生」。第二個頭，第三隻手，是沒有「因緣」，怎樣能夠「生」呢？所以你說得不對啊！

論主答：第二個頭，第三隻手，以及瓶等「果」，在「因」中都是沒有啊！好像泥團中既然沒有瓶，就是在石頭裏面也是沒有瓶，那末，爲甚麼要說：泥團中可以做瓶的「因」，而不說石頭來做瓶的「因」呢？爲甚麼要說：牛奶可以做酪的「因」，紗線可以做氈布的「因」，而不說蒲草來做氈布的「因」呢？

復次：若因中先無果而果生者，則一一物應生一切物，如指端應

生車、馬、飲食等；如是縷不應但出氎，亦應出車、馬、飲食等物。何以故？若無而能生者，何故縷但能生氎，而不生車、馬、飲食等物？以俱無故。若因中先無果而果生者，則諸因不應各各有力能生果。如須油者，要從麻取，不榨於沙。若俱無者，何故麻中求，而不榨沙？若謂曾見麻出油，不見從沙出，是故麻中求，而不榨沙，是事不然。何以故？若生相成者，應言餘時見麻出油，不見沙出，是故於麻中求，不取沙；而一切法生相不成故。不得言餘時見麻出油，故麻中求，不取於沙。

講再說：設若你一定要說：「因」中先無「果」，而「果生」的話，那末，無論那一種物，都可以生一切物，好像在手指頭上，也應當生出車、馬、飲食的東西才對。甚麼緣故呢？設若「因」中先無而能生「果」的話，那末，爲甚麼紗線只能成氎布，而不能生車、馬、飲食呢？因爲「因」中既然都是沒有

「果」的話，那末，要「生」、通同都可以「生」，不「生」、通同都不要「生」，爲甚麼紗線中但成毛布，而不生車、馬、飲食呢？因爲你說：「因」中先沒有「果」，可以「無」中生「有」啦。

還有：設若「因」中先沒有「果」，而又能生「果」的話，那末，諸「因」，就不應當各各有力能生各各不同的「果」，好像要麻油的人，要從麻中去取油，不在沙中去榨油呢？設若你說：「因」中都沒有「果」，爲甚麼要在麻中求油，而不去榨沙呢？

設若你又說：從前曾經看見過麻出油，沒有看見沙出油，所以在麻中求油，而不榨沙，這理由也是不充足。甚麼原因呢？因爲你說：「因」中先無「果」，也就是說：麻中先無油。麻中既然先無油，那麻中就不應當出油，因爲麻中沒有「生相」，麻中既然沒有「生相」，所以麻中不應當出油。

設若「生相」可以成立，那你才可

以說：見麻出油，不見沙出，所以在麻中求，而不榨沙。然而你說：「因」中先無「果」，是一切法「生相」都不成，你怎樣可以說：從前見過麻出油，所以在麻中求油，而不在沙中取油呢？

復次：我今不但破一事，皆總破一切因果。若因中先有果生，先無果生，先有果無果生，是三生皆不成；是故汝言餘時見麻出油，則墮同疑因。復次：若先因中無果而果生者，諸因相則不成。何以故？諸因若無法，何能作？何能成？若無作、無成，云何名爲因？如是作者不得有所作，使作者亦不得有所作。

講 我們現在再來說說：我現在不但是破你一件事，我要總破你們外道所「執」的一切：「因」中先有「果」，或「因」中先無「果」，或「因」中先有「果」無「果」，通同都是不對！所以你說在別個時候，看見麻出油，是墮在「同疑因」裏面。甚麼叫做「同疑因」？

就是你舉出來的「因」，我還是「懷疑」，你怎樣可以用這「懷疑」的因，來成立你的宗旨呢？

再說：設若「因」中先沒有「果」，而能夠生「果」，那末，一切作「因」的相就用不著了！甚麼原因呢？因爲能夠作「果法」，才叫做「因」。現在沒有「果法」，當然也沒有「因法」，「因法」既然沒有，怎樣有「果法」呢？「果法」既然沒有，怎樣可以成「因法」？所以無論是作者，乃至使作者，都是不得有所「作」。總而言之：你計「因」中先無「果」，所以「能作」、「作法」、「所作」都不能成立。

若謂因中先有果，則不應有作、作者、作法別異。何以故？若先有果，何須復作？是故汝說作、作者、作法諸因，皆不可得。因中先無果者，是亦不然。何以故？若人受作、作者分別有因果，應作是難；我說作、作者及因果皆空。若汝破作、作者及因果，則成我法，不名爲難。是故因中先無果而果

生，是事不然。復次：若人受因中先有果，應作是難：我不說因中先有果故，不受此難，亦不受因中先無果。

講這一段文，讀者最要緊要明了論主的意見；他是無論你說：「因」中先有「果」，或「因」中先無「果」，都是不贊成，並不是破了「因」中先無「果」，又承認「因」中先有「果」，所以敵者雖然來反難，然而論主是不受他的反難，因爲論主也是不贊成「因」中先有「果」啊！所以外人先來反難論主；設若你們佛教說：「因」中先有「果」的話，那末，就不應當有「作」，同「作者」及「作法」的別異。甚麼原因呢？因爲既然「因」中先已經有了「果」，那末，何須再「作」呢？然而你們說「因」中無「果」，也是不對！怎樣知道呢？因爲設若我們也贊成有「作」有「作者」；那當然會受你們問難，但是，我們也主張「作」及「作者」連「因果」

都說是「空」。設若你們也再破「作」及「作者」，那豈不是成就了我們的說法嗎？這怎樣可以叫做問難。所以你們說「因」中先無「果」，而又能夠生「果」，是不對的。所以，設若有人贊成「因」中先有「果」，那是應當被你們問難。我們大乘不贊成「因」中先有「果」，所以不會受你們的難，然而也不贊成「因」中先無「果」，這是要請你們先注意！

若謂因中先亦有果亦無果而果生，是亦不然。何以故？有、無性相違故；性相違者，云何一處？如明闇、苦樂、去住、縛解，不得同處；是故因中先有果先無果，二俱不生。復次：因中先有果先無果，上有無中已破。

講 外人看見論主單說「因」中先有「果」也破了！單說「因」中先無「果」也破了！那我現在說「因」中亦「有果」，亦「無果」，豈不是很好嗎？總該再不會破吧？殊不知這是小孩子講話！試想想：

「有」和「無」是不是相違呢？如果性質是相違的話，怎樣可以說在一處呢？好像「明」和「暗」，可以同在一處嗎？「苦」和「樂」，「去」和「住」，「縛」和「解」，都是不可以同處。所以無論你說「因」中有「果」，「因」中無「果」，都是不對。其實「因」中先有「果」，或「因」中先無「果」，在前面已經破過了，還要再說甚麼呢！

是故先因中有果亦不生，無果亦不生，有無亦不生，理極於此。一切處推求不可得，是故果畢竟不生。果畢竟不生故，則一切有爲法皆空。何以故？一切有爲法，皆是因是果。有爲空故，無爲亦空。有爲、無爲尙空，何況我耶？

講這是結論。因上面種種理由：無論說「因」中先有「果」，固然是「不生」；「因」中先無「果」也是「不生」，就是說「因」中亦有亦無「果」，更是「不生」。這道理到這裏爲極點。因爲在一切處去推求，都是不可得，所以「果法」

畢竟是「不生」。「果法」既然是「不生」，那末，一切「有爲法」當然都是「空」的了。甚麼原因呢？因爲一切「有爲法」都不出「因果」啊！「有爲法」既然都是「空」，那「無爲法」當然也是「空」，因爲「無爲」是對「有爲」說的。「有爲」既然沒有了，那「無爲」又從何處立名？「有爲」和「無爲」尚且是「空」，何況你們執著這「我」哩，當然「一空」是「一切空」啊！上面把「因」中先「有果」「無果」一門已說竟。

觀緣門第三

復次：諸法緣不成。何以故？

廣略衆緣法，

是中無有果，

緣中若無果，

云何從緣生？

瓶等果，一一緣中無，和合中亦無，若二門中無，云何言從緣生？

講第一門單觀察「因」，第二門單觀察「果」，現在第三門是觀察「衆緣」，這到下面正文上可以看得見

的。在偈頌上說：無論在第一門中是略說「因緣」，在第三門中是廣說「因緣」，在這略、廣「因緣」裏面，都求不到一個「果」來，那末，「因緣」中既然沒有「果」，你怎麼可以說「果」是從「衆緣」生呢？你如果不相信的話，我們來觀察一下就可以知道：就拿瓶果來說罷！分開來固然看不見瓶，就是合起來也是沒有瓶。例如：在每一粒沙裏面固然是榨不出油，就是和合了許多沙在一處，還是榨不出油！那末，無論是分開來，或合起來，都是沒有「果」，那怎樣可以說：「果」是從「衆緣」生呢？

問曰：云何名爲諸緣？答曰：四緣生諸法，更無第五緣；因緣、次第緣，緣緣、增上緣。四緣者，因緣、次第緣、緣緣、增上緣。因緣者，隨所從生法，若已從生，今從生，當從生，是法名因緣。次第緣者，前法以滅次第生，是名次第緣。緣緣者，隨所念法，若起身業，

若起口業，若起心心數法，是名緣緣。增上緣者，以有此法故，彼法得生，此法於彼法，爲增上緣。如是四緣，皆因中無果。若因中有果者，應離諸緣而有果，而實離緣無果。若緣中有果者，應離因而有果，而實離因無果。若於緣及因有果者，應可得，以理推求而不可得，是故二處俱無。如是一一中無，和合中亦無，云何得言果從緣生？

講這一段完全是解釋「四緣」的名義：先說了四句頌，然後把每一緣的意義，解釋一下：

①「因緣」：甚麼叫做「因緣」呢？「因緣」、就是「親緣」，是對「果法」說的。它是生「果法」的正條件。如豆果是從豆種而生，豆果決定不是從瓜種而生，豆果是這樣，其他一切現行的「果法」，沒有不是從各各「親種」而生。所謂：色果從色種生，心果從心種生，有漏果從有漏種生，無漏果從無漏種生，無論是已生的「果」，正生的

「果」，以及將來會生的「果」，時間雖有不同，而「果法」各從其類，那都是一樣，這就叫做「因緣」。

②「次第緣」：甚麼叫做「次第緣」呢？「次第緣」、就是「等無間緣」。只是「心法」才有，「色法」是沒有的。「等」者、就是同等。「無間」、就是沒有第二個東西，在中間隔斷，就是前一剎那「滅」，後一剎那就繼續而「生」，也不是「滅」了之後才「生」，就是把「生」法的工作做完之後，它才「滅」下去，可見是即「生」即「滅」，沒有一剎那停止的，事實上「心法」是這樣剎那不停，念念生滅的，這叫做「次第緣」。

③「緣緣」：甚麼叫做「緣緣」呢？「緣緣」、就是「所緣緣」。這也是「心法」才有，「色法」是沒有的。因爲「心法」才有「緣慮」，有「緣慮」、一定有它的「對象」，這「對象」就是「所緣」，在小乘說是「本質色」，在大乘唯識說是「相分色」，無論是「心王」和「心

所」，都有它各個的「相分」，有實體，能帶相，合乎這兩個條件，就叫做「所緣緣」。

④「增上緣」：甚麼叫做「增上緣」呢？就是由「此法」而幫「他法」增加向上增長。除了上面三緣單獨之外，其餘的一切統歸於「增上緣」，此緣、不但是「心法」有，連「色法」也離不了它！所以「色法」只要「二緣」就可以生果。如豆果要有豆種的「因緣」，再加上水、土、陽光、空氣、和人工，這就是「增上緣」。「心法」有六句頌：「眼識九緣生，耳識唯從八，鼻舌身三七，後三五三四，若加等無間，從頭各增一」。就是說：眼識要有九緣才生：①眼根，②色境，③光明，④空間，⑤作意，⑥第六識，⑦第七識，⑧第八識，⑨種子。這「九緣」除了第二是「所緣緣」，第九是「因緣」外，其餘都屬於「增上緣」，另外再加上一個「等無間緣」，那眼識就有「十緣」了。耳識除了光明。鼻識、舌

識、身識、均除了光明和空間。意識要五緣，第七識要三緣，第八識要四緣，可以意推而知。總言之：凡是「心法」，一定要「種子」、「境界」、「次第」，以及其他的幫助，這叫做「增上緣」。

以上「四緣」的意義明白了之後，再來說到「無果」，甚麼理由呢？就是說：設若「因」中有「果」，那就不要其餘的三種「緣」。設若「緣」中有「果」，那又用不著「因」，「因」中既然沒有「果」，「緣」中也是沒有「果」，「因緣」中既然都沒有「果」，「果」是對「因」說的，既然沒有「果」，也就沒有「因緣」。「因」、「緣」、「果」，三法都沒有，那不是「空」是甚麼？所以說：如是一一中「無」，和合中亦「無」，云何得言「果」從「緣」生？

復次：若果緣中無，而從緣中出，是果何不從，非緣中而出？若謂果、緣中無，而從緣生者，何故不從非緣生？二俱無故。是故無有

因緣能生果者。果不生故，緣亦不生，何以故？以先緣後果故。緣果無故，一切有爲法空；有爲法空故，無爲法亦空；有爲、無爲空故，云何有我耶！

講依據上面的道理，我們就可以知道：「果法」，在「衆緣」中是沒有的。設若「果法」在「衆緣」中都是沒有，你們一定要說：「果法」是從「衆緣」而出，那末，爲甚麼不說是從「非緣」中而出呢？因爲「緣」和「非緣」都是「無果」，要出「果」的話，應當一齊出才對。因這個道理，就可以知道沒有「因緣」可以生「果」。「果」既然不生，「緣」也是不生。甚麼原因呢？因爲先「緣」後「果」，沒有「果」，當然沒有「緣」；好像沒有兒子，當然沒有母親這個名字。「因緣」及「果」，既然通同沒有，那一切有爲法皆「空」，因爲一切有爲法，不出「因緣果」三個字啊！有爲法既然是「空」，那無爲法當然也是「空」，因爲「有」和「無」是對

待的假名啊！有爲法和無爲法既然都「空」，那還有一個甚麼「神我」不「空」呢？所以一「空」一切都是「空」啊！

觀相門第四

復次：一切法空。何以故？

有爲及無爲，二法俱無相，以無有相故，二法則皆空。

有爲法不以相成。問曰：何等是有爲相？答曰：萬物各有有爲相，如牛：以角峯垂頎，尾端有毛，是爲牛相。如瓶：以底平、腹大、頸細、脣粗，是爲瓶相。如車：以輪、軸、轅、軛，是爲車相。如人：以頭、目、腹、脊、肩、臂、手、足，是爲人相。如是生、住、滅，若是有爲法相者，爲是有爲？爲是無爲？

講這一門完全是「破相」，這「相」的範圍很寬，不但是看得見的是「相」，就是看不見的也是「相」，至正文中便知。先「立宗」：一切法空。何以故以下，是「出因」。論主說：無論是有爲法，或無爲

法，這兩種法，都是「無相」。因爲沒有「相」的緣故，所以有爲、無爲二法都是「空」。現在來先說「有爲法」，不是因「相」來成立的。

問：甚麼是「有爲相」呢？答：無論那一種物，都是各有各的「相」。例如牛吧！牠兩邊有角，頸上面起包，項下面垂下來好像壺一樣，尾巴上有毛，這就是牛的相狀。又例如瓶：瓶底是平的，瓶肚子是大的，瓶頸是細的，瓶的脣是很粗的，這就是瓶的相狀。又例如車：它是用輪，用軸，用轅，用軛，來做的，這就是車相。又例如人：它是有頭、眼睛、肚子、背脊、肩頭、膊臂、手脚等等，這就是人相。明白了上面的道理，那末，試問：「生」「住」「異」「滅」，設若是有爲法的相狀，到底是「有爲」？還是「無爲」呢？

問曰：若是有爲有何過？答曰：若生是有爲，應有三相；若生是無爲，何名有爲相，若生是有爲

者，即應有三相，是三相，復應有三相，如是展轉則爲無窮。住、滅亦爾。若生是無爲者，云何無爲與有爲作相？離生、住、滅，誰能知是生？復次：分別生、住、滅故有生，無爲不可分別，是故無生，住、滅亦爾。生、住、滅空故，有爲法空；有爲法空故，無爲法亦空，因有爲故有無爲，有爲、無爲法空故，一切法皆空。

講問：設若是「有爲」，有甚麼過咎呢？答：設若「生」是「有爲法」的話，那就應當更有「生」「住」「滅」三相。甚麼原因呢？因爲有「生」，一定有「住」有「滅」，這樣的生、住、滅，生、住、滅一直的流下去，豈不是成了「無窮」嗎？「生」是這樣，「住」、「滅」也是這樣。

設若「生」是「無爲」的話，「無爲」怎樣可以給「有爲」作相？因爲「無爲法」，就是離開了生、住、滅，既然離開了生、住、滅，就沒有了「對待」，誰又知道生、住、

滅呢？還有一個道理：因爲分別生、住、滅，才知道有生、住、滅；「無爲法」是不可分別，所以「無爲法」是沒有生、住、滅。生、住、滅既然是「空」，那一切有爲法都是「空」。有爲法「空」，無爲法那裏還不「空」呢？因「有爲」，才說「無爲」；有爲、無爲法都「空」，所以一切法都是「空」。

問曰：汝說三相復有三相，是故無窮，生不應是有爲者，今當說：生生之所生，生於彼本生；本生之所生，還生於生生。法生時，通自體七法共生：一法，二生，三住，四滅，五生生，六住住，七滅滅。是七法中，本生除自體，能生六法；生生能生本生，本生還生生生，是故三相雖是有爲，而非無窮。住、滅亦如是。

講這一段是小乘人救前面所說「無窮」的過失。外人問：你們大乘說生、住、滅「三相」，更有生、住、滅「三相」，所以會犯無窮的過失。但是我現在又有一種說

法：雖然是「有爲」，然而不會犯無窮過。這道理是怎樣說法？就是每一法生時，都能有七法：即如第一是爲「法體」，第二是爲「本生」，第五是爲「生生」。他說：「生生」能夠生「本生」，反過來「本生」又來生「生生」，這樣，互相而「生」，就不會「無窮」。「生」是這樣，「住」和「滅」也是這樣。就是「本住」住「住住」，「住住」又能住「本住」。「本滅」滅「滅滅」，「滅滅」又能夠滅「本滅」。

答曰：若謂是生生，還能生本生，生生從本生，何能生本生？若謂生生能生本生，本生不生生生，生生何能生本生？若謂是本生，能生彼生生，本生從彼生，何能生生生？若謂本生能生生生，生生生已還生本生，是事不然。何以故？生生法應生本生，是故名生生，而本生實自未生，云何能生生生？

講這是大乘破小乘的話：就是說：設若你說：「生生」、還能夠生「本生」，那不過是一個笑話罷

了！因爲「生生」是從「本生」來生的，爲甚麼又能夠生「本生」呢！豈不是父親生兒子，兒子又倒過來生父親嗎？所以說：若謂「生生」能夠生「本生」，如果「本生」不生「生生」的話，那「生生」又怎樣能夠生「本生」呢？設若又說：「本生」能夠生彼「生生」，那更是笑話，「本生」是從「生生」生出來的，怎樣又能夠生出「生生」來呢？設若你又說：「本生」是能夠生出「生生」，「生生」生了之後，所以還來生「本生」，那也是不對，甚麼原因呢？「生生」的法則，應當生「本生」，所以才叫做「生生」；然而「本生」自己還沒有出世，怎樣又能夠生出兒子呢？那豈不是一個大笑話！

若謂生生生時，能生本生者，是事亦不然。何以故？是生生生時，或能生本生，生生尚未生，何能生本生？是生生生時，或能生本生，而是生生自體未生，不能生本生。若謂是生生生時，能自生，亦生彼；

如燈然時，能自照，亦照彼，是事不然。何以故？燈中自無闇，住處亦無闇，破闇乃名照，燈爲何所照？燈體自無闇，明所住處亦無闇。若燈中無闇，住處亦無闇，云何言燈自照，亦能照彼？破闇故名爲照，燈不自破闇，亦不破彼闇，是故燈不自照，亦不照彼；是故汝先說燈自照亦照彼，生亦如是，自生亦生彼者，是事不然。

講設若說：「生生」正生的時候，所以能夠生「本生」，這話是不對的！甚麼原因呢？就是說：如果「生生」已經「生出」來了，或者能夠生「本生」；現在「生生」自己尚且沒有，怎樣可以生「本生」呢？你們看見過：母親尚且還沒有出世，就會生兒子的奇事嗎？恐怕外人又轉救：「生生」正生的時候，能「自生」，又能「生他」。這意思恐怕不容易懂，所以來說一個譬喻：好像一盞燈正點起了的時候，一方面能照自己的燈，同時又能照人和照物，這不是自照、

照彼嗎？這譬喻用得適當不適當呢？當然不適當！怎樣知道呢？試看論主先破了他舉的喻，那法當然就不能成立。

你說照燈，燈是以「明」爲義，我只聽到人家說：燈光只照「暗」，沒有聽見人家說：燈光可以照「明」啊！要知道：燈的本體不是「暗」，就是「明」的處所當然是沒有「暗」，設若燈的自體沒有「暗」，「明」的處所也沒有「暗」，你怎樣可以說：燈能「自照」，又能「照彼」呢？因爲「破闇」才叫做「照」，現在燈本身上沒有「暗」，所以不能「照自」，「明」的處所也沒有「暗」，所以也不能「照彼」，所以你說的：燈能「自照」，又能「照彼」，是不對的，這道理明白了的話，那末，「生」也是一樣，你說「生生」，能生「自己」，又能生「本生」，是沒有這件事。

問曰：若燈然時能破闇，是故燈中無闇，住處亦無闇。答曰：云何燈然時，而能破於闇？此燈初然

時，不能及於闇。若燈然時不能到闇，若不到闇，不應言破闇。復次：燈若不及闇，而能破闇者，燈在於此間，則破一切闇。若謂燈雖不到闇，而力能破闇者，此處然燈，應破一切世間闇，俱不及故。而實此間然燈，不能破一切世間闇，是故汝說燈雖不及闇，而力能破闇者，是事不然。復次：若燈能自照，亦能照於彼，闇亦應如是，自蔽亦蔽彼。若謂燈能自照亦照彼，闇與燈相違，亦應自蔽亦蔽彼。若闇與燈相違，不能自蔽，亦不蔽彼，而言燈能自照亦照彼者，是事不然，是故汝喻非也。

講問：燈正點起了的時候，能夠「破闇」，「暗」破了之後，我也知道：燈中沒有「暗」，燈照的處所也沒有「暗」。答：你這才是一個大笑話！怎樣可以說：正點燈的時候，而能夠「破暗」呢？甚麼理由呢？因爲燈最初才點的時候，這燈上的光，還沒有及到「暗」，設若初點燈的時，不能到「暗」的

地方，既然燈光沒有到「暗」，那就不應當說「破暗」。

再來說說：假定你一定要說：燈光雖然是不及於「暗」，然而又能夠「破暗」，那末，燈在這裡，豈不是能破全世界上一切的「暗」嗎？設若你又說：燈光雖然是沒有到「暗」的地方，然而它的力能夠「破暗」的話，那末，此處然燈，應當能破一切世界上的「暗」啊！然而這裡點燈，不能夠破一切世界上的「暗」，所以你說的：燈光雖然是沒有到「暗」，而力能夠「破暗」的話，是不對的。

還有：設若燈能夠照自己，又能夠照其他的東西，那末，「暗」也是一樣，應當能夠障蔽自己，也能夠障蔽一切。設若燈光同黑暗是相違的，黑暗既然不能夠障彼、障自，那你說的燈光，能夠自照、照他，也是不對，所以你說的譬喻是用不著的。

如生能自生亦生彼者，今當更說：此生若未生，云何能自生？

若生已自生，已生何用生？此生未生時，應若生已生，若未生生。若未生而生，未生名未有，云何能自生？若謂生已而生，生已即是生，何須更生？生已更無生，作已更無作，是故生不自生。若生不自生，云何生彼？汝說自生亦生彼，是事不然。住、滅亦如是。

講前面先破「能例」的「喻」，現在來破「所例」的「法」。所以說：你前面所說的那個「生」，能「自生」又能「生彼」，現今再來說說：試問：你這一個「生」，設若還沒有「生起」的時候，怎樣能夠「自生」呢？假定說已經生「自生」了，那末，「已生」、用不著「再生」了。就是說：這個生「未生」的時候，還是生了之後「再生」？還是沒有生「才生」？設若你說：是沒有「生」才「生」，要知道：「未生」、就叫做「未有」，「未有」怎樣能夠「自生」呢？假定你又說：是「生」了之後才「生」的。如果「生」了之後，那就是「生」，又何必「再

生」做甚麼？因爲「生」了用不著「再生」，好像作東西一樣，作過了用不著再作，所以這個「生」，是不能「自生」，設若自己都不能「生」，又怎樣可以「生彼」呢？好像：自己尚且都不能「生存」，還能夠保護別人「生存」嗎？所以你說：能「自生」又能「生彼」，那能有這件事呢？「生」既然是這樣，那「住」和「滅」的道理，也可照這樣推知啊！

是故生、住、滅是有爲相，是事不然；生、住、滅有爲相不成故，有爲法空。有爲法空故，無爲法亦空。何以故？滅有爲，名無爲涅槃，是故涅槃亦空。復次：無生、無住、無滅，名無爲相；無生、住、滅則無法，無法不應作相。若謂無相是涅槃相，是事不然。若無相是涅槃相，以何相故，知是無相？若以有相知是無相，云何名無相？若以無相知是無相，無相是無，無則不可知。

講 現在把上面所說的「有爲法」，

來作一結論：所以說：是故生、住、滅，你們把它當作「有爲相」，是不對的。生、住、滅說它是「有爲相」既然不成，那「有爲法」就是「空」，有爲法既然是「空」，無爲法當然也是「空」，甚麼原因呢？因爲把「有爲法」滅掉了，才叫做「無爲」的「涅槃」。因爲既然沒有「有爲」，所以「無爲」的「涅槃」，也是沒有。

還有一種說法：就是沒有生、住、滅，才叫做「無爲相」。那末，既然沒有生、住、滅，當然是「無法」，「無法」的東西，就不應當作「相」。設若你說：「無相」可算是「涅槃相」，那也是不對。假定說：「無相」就是「涅槃相」的話，那末，請問你用甚麼「相」，可以知道「涅槃」是「無相」呢？設若你是因「有相」而知「無相」，那末，「有相」是有相狀的，怎樣叫做「無相」呢？設若因「無相」而知道是「無相」，「無相」就是「無」，「無」就是「不可知」的事相啊！

若謂如衆衣皆有相，唯一衣無相，正以無相爲相故，人言取無相衣，如是可知無相衣可取；如是生、住、滅是有爲相，無生住滅處，當知是無爲相，是故無相是涅槃者，是事不然。何以故？生、住、滅種種因緣皆空，不得有有爲相，云何因此知無爲？汝得何有爲決定相，知無相處亦無爲？是故汝說衆相衣中無相衣，喻涅槃無相者，是事不然。又衣喻，後第五門中廣說。是故有爲法皆空；有爲法空故，無爲法亦空；有爲、無爲法空故，我亦空；三事空故，一切法皆空。

講 現在來說一個譬喻：設若你說：好像在許多衣服裏面，都是有牒紋的，叫做「有相衣」；裏面唯有一件沒有牒紋的，就叫做「無相衣」。正是因爲這一件衣服沒有牒紋的相，所以人家說：拿「無相衣」來！因爲這個緣故，就可以知道「無相衣」是可以取的。這譬喻明白了，就可以知道：有生、住、

滅、既然是「有爲」，那末，無生、住、滅，應當知道是「無爲」，是故無生、住、滅，是「涅槃」對不對呢？當然是不對。怎樣知道它是不對呢？因爲我在前面說過了生、住、滅，用種種理由，可以證明它是「空」，根本上就沒有「有爲相」，「有爲相」既然沒有，怎樣可以因「有爲」而知道「無爲」呢？我眞眞倒要來請問你一下：你得到甚麼「有爲法」的「決定相」，而知道「無相處」是「無爲」呢？所以你前面說的在衆相衣中有一件「無相衣」，用它來譬如「涅槃」的「無相」，是不可以的。所以知道：一切「有爲法」都是「空」的，「有爲法」既是「空」，「無爲法」當然也是「空」，「有爲」和「無爲」通同都「空」了，還有甚麼「我」不空嗎？「有爲」「無爲」、「我」，三件事都「空」，一切法當然是「空」。

觀有相無相門第五

復次：一切法空。何以故？

有相相不相，無相亦不相；離彼相不相，相爲何所相？

有相事中相不相，何以故？若法先有相，更何用相爲？復次：若有相事中相得相者，則有二相過：一者先有相，二者相來相。是故有相事中相無所相。無相事中相亦無所相，何法名無相，而以有相相？如象有雙牙，垂一鼻，頭有三隆，耳如箕，脊如彎弓，腹大而垂，尾端有毛，四脚粗圓，是爲象相。若離是相，更無有象可以相相。如馬豎耳，垂鬣，四脚同蹄，尾通有毛，若離是相，更無有馬可以相相。如是有相中相無所相，無相中相亦無所相；離有相、無相，更無第三法可以相相，是故相無所相。

講這第五門是觀察「有相」和「無相」，都是沒有的。本論唯一的主張：就是一句話：「一切法空」，而分做十二門的理由，來說明「空」的所以罷了。所以先徵問：何以知道「一切法空」的緣故？就

是說：如果這一法是「有相」，既然已經有了「相」，當然用不著再有「相」；如果這一法本來就是「無相」，好像：龜無毛，兎無角一樣，既然是「無相法」，當然不能再加上甚麼「相」。試問：離開了上面這兩種：「有相」和「無相」，要怎樣再成一個甚麼「相」呢？

以下是用長行來解釋這偈頌的。

我說「有相」的事物中，再不能「加相」，是甚麼原因呢？因爲：這件事物上已經先有「相」，試問：更用「相」做甚麼？我們再來研究：設若這有「相」的事物中，再加上一個「相」，那就會生出兩種過失；一種是先有的「相」，一種是後加的「相」。所以「有相」之中再「加相」，是不合乎道理。

「有相」之中「無所相」我已經懂了，然而「無相」之中總可以「有所相」吧？「無相」之中也不能「有所相」，甚麼緣故呢？試問：你有看見過那一種「無相法」上「有所

相」呢？好像一隻象吧！因爲牠有兩個長牙，一個很長的鼻子垂下來，頭頂上有三個包，耳朵好像畚箕一樣，背脊同弓一樣的彎彎，肚子很大的也垂下來了，尾巴上有許多毛，四隻脚很粗大而圓的，這就是象的相啊！試問：設若離開了上面這許多相，那裏還有一個象的相可以去相嗎？再好像一匹馬吧！馬的耳朵是豎起來的，兩邊的鬃是分開來垂下去，四隻脚同蹄以及尾巴通同有毛，設若離開了這許多相，還有一匹馬的相可以去相嗎？因此，無論「有相」中是「無所相」，「無相」中也是「無所相」，試問：離開了這「有相」和「無相」，再沒有第三法可以做「所相」啊！所以一切法上決定沒有甚麼「所相」。

相無所相故，可相法亦不成。何以故？以相故知是事名可相。以是因緣故，相、可相俱空；相、可相空故，萬物亦空。何以故？離相、可相，更無有物。物無故，非物亦

無；以物滅故名無物，若無物者，何所滅故名爲無物？物、無物空故，一切有爲法皆空；有爲法空故，無爲法亦空；有爲、無爲空故，我亦空。

講我們要知道：要先有「物」，然後才可以說是有「相」。反過來也可以說：「相」既然都沒有，那末，這東西也是沒有。甚麼原因呢？因爲有「相」，所以才知道這件東西是可以「相」的。現在因爲「相」既然沒有，所以「可相」的物體也是沒有，二者皆空。「相」同「可相」的物體都「空」，所以一切萬物皆「空」。甚麼理由呢？因爲一切萬物「有」的話，都不能離開「相」和「可相」；如果離開了「相」和「可相」，當然就沒有「物」。「物」既然沒有，「非物」也是沒有；因爲「物」滅了，所以才叫做「非物」；設若「物」都沒有，那說甚麼「滅」，既無物「滅」，說甚麼「無物」？「物」和「無物」都「空」，所以一切有爲法都「空」。

有爲法既然是「空」，無爲法也是「空」，因爲是對待得名的啊！有爲、無爲都「空」，那裏還有甚麼「我」不空呢？

觀一異門第六

復次：一切法空。何以故？

講 如果我們用智慧去過細觀察一下：就可以知道「體用」和「心法」都不是一、異。因爲：體是「體」，用是「用」，怎樣可以說它是「一」？體不離「用」，用不離「體」，也不能說它是「異」。「心」和「萬法」的道理，也是一樣的意思。爲甚麼要說它是非「一」非「異」呢？其目的就是要說一切法都是「空」。理由就在下面說明。

相及與可相，

一異不可得，

若無有一異，

是二云何成？

是相、可相，若一不可得，異亦不可得；若一、異不可得，是二則不成，是故相、可相皆空。相、可相空故，一切法皆空。

講「相」、是「相狀」，「可相」、是「物」，「相」和「物」是「一」嗎？當然不是；那末，「相」和「物」是「異」嗎？譬如白紙，「紙」和「白」是兩樣嗎？當然也是不對！結果，「一」也不對，「異」也不對，所以「相狀」和「物」都是「空」啊！「相狀」和「事物」都是「空」，所以「一切法」都是「空」。

問曰：相、可相常成，何故不成？汝說相、可相一、異不可得，今當說：凡物或相即是可相，或相異可相，或少分是相，餘是可相。如識相是識，離所用識更無識：如受相是受，離所用受更無受，如是等相，即是可相。

講外人看見論主說：「相」和「物」，一、異都不對，心裏有一點不服氣，所以論主說一、異都不能成，外人偏偏要說一、異都可成。現在先說「相」和「物」是「一」的例子。例如：識的分別「相」，和識的「體」，你能夠說它不是「一」嗎？試問：離開了分別的

功用，還有甚麼識的「體相」呢？

又例如受也是一樣。試問：離開了領納的功用，那裏還有甚麼受的「體相」呢？把上面兩個例子看過了之後，就可以知道：「相」和「事物」是「一個」啊。

如佛說滅愛名涅槃，愛是有爲有漏法，滅是無爲無漏法；如信者有三相，樂親近善人，樂欲聽法，樂行布施，是三事身、口業故，色陰所攝；信是心數法故，行陰所攝，是名相與可相異。

講上面舉的例子是證明「相」和「事物」是一，現在要舉過例子來說明「相」和「事物」是「異」。例如佛平常對我們所說的：要滅除了「愛」才叫做「涅槃」，因爲「愛」是生滅的「染污法」，「涅槃」是不生滅的「清淨法」，所以愛和涅槃絕對是「異」。又好像一個有信心的人一樣，他一定有「三種相」來表示他的「信心」：一、他喜歡去親近良師善友的善知識，二、他一定是喜歡聽聞正法，三、

他更喜歡布施救濟窮苦的人。因爲知道親近善人，可以得到教訓；聽聞正法，可以得開智慧；布施窮苦，可以得增福報。然而這「三事」是屬於身、口的「色陰」所攝，而「信心」是在「行陰」中「善心所」裏面所攝，可見「相」和「事體」也是「異」。

如正見是道相，於道是少分；又生、住、滅是有爲相，於有爲法是少分，如是於可相中少分名相。是故或相即可相，或相異可相，或可相少分爲相；汝言一、異不成故，相、可相不成者，是事不然。

講現在拿「正見」來做比例：好像有正知、正見的人，就是「道」的相。甚麼原因呢？因爲「道」有八種，所謂：「八正道」。然而「正見」是八正道之一，所以叫做「少分」。還有，生、住、異、滅也是有爲法的表相，然而有爲法的範圍很大，無論是「色法」、「心法」、「心所法」，乃至「不相應行法」，都是屬於「有爲法」，現在生、住、

異、滅是屬於「不相應行法」裏面一少部分，所以也叫做「少分」。這樣說起來：在事物中有「少分」的相，也可以叫做「相」。因爲這種緣故：或「相」和「事物」是「一」，或「相」和「事物」是「異」，或「事物」中有「少分」的「相」，你們一定要說：「一」、「異」都不成，所以「相」和「可相」的事物也都不成，我們以爲是不對。

答曰：汝說或相是可相，如識等；是事不然。何以故？以相可知名可相，所用者名爲相，凡物不能自知，如指不能自觸，如眼不能自見，是故汝說識即是相可相，是事不然。復次：若相即是可相者，不應分別是相是可相；若分別是相是可相者，不應言相即是可相。復次：若相即是可相者，因果則一。何以故？相是因，可相是果，是二則一；而實不一，是故相即是可相，是事不然。

講 這是論主破他們所說的「相」和「可相」是「一」的不對。甚麼理

由呢？因爲「相」是可以知道的，所以叫它是「可相」的話，就是因爲有「能相」，才知道有「可相」的境界。所用者是「相」，所以你說「相」和「可相」是「一」，當然不對。還有，設若「相」和「可相」是「一」的話，那末，又何必分別這是「相」，那是「可相」呢？如果你一定要分別這是「相」，那是「可相」的話，那就不可說兩個是「一」啦！還有，你一定要說是「一」，那就變成了因果是「一」，因爲「相」是因，「可相」是果，你說「相」就是「可相」，所以因果就應當是「一」，然而事實上並不是「一」，所以你們說：「相」就是「可相」的事物，當然是不對。

汝說相異可相者，是亦不然。汝說滅愛是涅槃相，不說愛是涅槃相；若說愛是涅槃相，應言相、可相異，若言滅愛是涅槃相者，則不得言相可相異。又汝說信者有三相，俱不異信，若無信則無此三事，是故不得言相可相異。又相可

相異者，相更復應有相，則爲無窮。是事不然，是故相可相不得異。

講再說：你說「相」和「可相」是「一」，固然是不對；就是說「相」和「可相」是「異」，也是不對！甚麼原因呢？因爲你說滅除了「愛」才是「涅槃」的義相，你不是說：「愛」就是「涅槃相」。如果說「愛」就是「涅槃相」，應當說「相」和「可相」的事物是「異」，設若說「滅愛」就是「涅槃相」，那就不可以說「相」和「可相」是「異」。這段文裏面，有一個字你若是明白了，你才可以全盤明白，那一個字呢？就是滅愛的「滅」字，這「滅」就是「涅槃」，這「滅」既然就是「涅槃」，那「滅」的「相」，和「涅槃」的「可相」，怎樣可以說「相」和「可相」是「異」呢？還有，你不是說：「信者」有親近知識，聽聞正法，歡喜布施這「三相」，要知道這「三相」是不能離開「信」啊！因爲有「信」的人，

才有這「三相」，如果沒有「信」的人，是決定沒有這「三相」，所以「三相」和「信」不能說是異。還有，「相」和「可相」如果一定說它是「異」的話，那末，「相」中更有「相」，這樣一來，豈不是會犯無窮的過患嗎？那是不對，因此，「相」和「可相」的事物，決定不能說是「異物」。

問曰：如燈能自照亦能照彼，如是相能自相，亦能相彼。答曰：汝說燈喻，三有爲相中已破。又自違先說，汝上言相可相異，而今言相自能相，亦能相彼，是事不然。又汝說可相中少分是相者，是事不然。何以故？此義或在一中，或在異中，一異義先已破故，當知少分相亦破。如是種種因緣相、可相，一不可得，異不可得，更無第三法成相、可相，是故相、可相俱空。是二空故，一切法皆空。

講現在先拿一個比喻來說：好像燈一樣：能「自照」又能「照人」。論主說：這個比喻用得不對，因

爲燈的譬喻，在前面三有爲相中已經破過了！同時，也是違背你自己所說的話，因爲你上面說「相」和「可相」是「異」，現在爲甚麼又說「相」和「可相」是「一」呢？

縱然你說「可相」中有「少分相」，也是不對，甚麼原因呢？因爲「相」和「可相」，無論是「一」或是「異」在前面都破過了，所以你說「可相」中有「少分相」也是不對。

這樣說來，上面所說過的種種因緣，可以知道「相」和「可相」，無論是「一」或是「異」，都是不對，除此一、異之外，更沒有第三法可以成立啊！所以知道「相」和「可相」都是「空」，「相」和「可相」既然都是「空」，所以「一切法」當然是「空」，因爲「一切法」不出「相」和「可相」啊！

觀有無門第七

復次：一切法空。何以故？有無一時不可得，非一時亦不可得，如

說：

有無一時無，

離無有亦無，

不離無有有，

有則應常無。

有無性相違，一法中不應共有，如生時無死，死時無生，是事中論中已說。若謂離無，有「有無」過者，是事不然。何以故？離無云何有有？如先說：法生時通自體七法共生，如阿毘曇中說：有與無常共生。無常是滅相，故名無。是故離無，有則不生。若不離無常，有有「生」者，有則常無。若有「無常」者，初無有住，常是壞故；而實有住，是故有不常無。若離無常，有「有」生者，是亦不然，何以故？離無常，「有」實不生。

講「有」「無」兩種範圍很寬，一、有色無色，二、有見無見，三、有對無對，四、有果無果，五、有相無相，六、有漏無漏，七、有爲無爲，八、有明無明，九、有性無性，十、有生無生等……此中所明的，

單說：「有」、是指「生」「住」；「無」、是指「異」「滅」。

現在再來說說：一切法都是「空」的。怎樣知道呢？因爲：「有」和「無」同「一時」固然是不可以，就是「異時」也是不可以。先舉出頌文，然後用長行再來解釋；他告訴我們：有、無相違互相破，有、無相對不可離。第一：「有」和「無」這兩種體性，是互相違背的。因爲一法中，「有」和「無」不能同時共有，這道理很容易明白：好像「生」的時候，當然不是「死」，「死」的時候，也不是「生」，這道理在中論上已經說過了。設若你說：離開了「無」，可以有「有」，沒有過咎的話，那是不對的。甚麼原因呢？離開了「無」，那裏有「有」呢？因爲「有」和「無」是相對的。在前面已經說過了一回：法生時通自體七法共生，好像在阿毗曇論裏面說的：「有」和「無常」是「相對法」，因爲「無常」是「滅相」，所以滅「有」才

叫做「無常」。如果離開了「無」，「有」也就沒有；如果不是離開了「無常」，有一個「有」生起來的話，那這個「有」就沒有「對待」，沒有「對待」的有，那是「常無」，若是「常無」，也就沒有「住」，因爲「常無」，那裏有甚麼「住」呢？但事實上是有「住」，所以「有」不是「常無」，設若離開了「無常」，有一個「有」生起來的話，是不對的！甚麼原因呢？就是離開了「無常」，就沒有「有」生起來啊！

問曰：有生時，已有無常而未發，滅時乃發，壞是有。如是生、住、滅、老、得，皆待時而發。有起時，生爲用，令有生；生滅中間，住爲用，持是有；滅時，無常爲用，滅是有；老變生至住，變住至滅；無常則壞；得常令四事成就；是故法雖與無常共生，有非常無。

講這一段文，是外人救前面所破之義。假定外人有這樣一個問：「有」生時，已經就有了「無常」，

不過沒有發現而已；一到了「滅」的時候，乃發現了壞是「有」。明白了這個道理，所以生、住、滅、老、得，不過是待時而發罷了。「有」起來了的時候，就有「生」的作用，所以令有「生」；如果在「生」和「滅」的兩中間，那是以「住」爲用，就是保持這個「有」；一到了「滅」的時候，那就是以「無常」爲用，就是把這個「有」滅掉了。「老」是由「生」而變至「住」，又由「住」而變至「滅」，一到了「無常」的時候，那就完全把「有」壞掉了。至於「得」，那是常令「生」「住」「異」「滅」四事成就，所以一切法雖然是與「無常」共生，但是這個「有」，而不是「常無」。這一段，是以「體」雖同時，而「用」是前後來救破。

答曰：汝說無常是滅相，與有共生，生時有應壞，壞時有應生。復次：生滅俱無。何以故？滅時不應有生，生時不應有滅，生滅相違故。復次：汝法無常與住共生，有

壞時應無住，若住則無壞，何以故？住壞相違故。老時無住，住時無老。是故汝說生、住、滅、老、無常、得，本來共生，是則錯亂。

講　這一段是破救，答覆前面的話：你們說：「無常」是「滅相」，「同生相」是「同時共生」，那末，「生」的時候，就應當有「壞」，「壞」時也應當有「生」，因爲你說「生」「滅」可以「同時」啊！這樣一來，「生」也不成「生」，「滅」也就不成「滅」了！甚麼原因呢？因爲：「滅」時不應當有「生」，「生」時也不應當有「滅」，「生」和「滅」這兩個東西是互相違背啊！還有，你們又說：「無常」的東西和「住」又是共生，因爲「無常」就是「壞」，「壞」和「住」是相反的，所以「有」如果是「壞」了的時候，當然是沒有「住」，設若在「住」的時候，也還沒有壞，甚麼原因呢？因爲「住」和「壞」這兩件東西，也是互相違背的啊！如果一變了「老」相，那當然不會像

從前那樣照常的「安住」，如果是「住」的時候，那就沒有變成「老」相。所以你們所說的「生」「住」「滅」「老」，「無常」和「得」都是同時共生，決沒有這種道理，那是錯亂的。

何以故？是有若與無常共生，無常是壞相，凡物生時無壞相，住時亦無壞相，爾時非是無無常相耶？如能識故名識，不能識則無識相；能受故名受，不能受則無受相；能念故名念，不能念則無念相；起是生相，不起則非生相；攝持是住相，不攝持則非住相；轉變是老相，不轉變則非老相；壽命滅是死相，壽命不滅則非死相；如是壞是無常相，離壞非無常相。若生住時，雖有無常，不能壞有。後能壞有者，何用共生爲？如是應隨有壞時，乃有無常。是故無常雖共生，後乃壞有者，是事不然。如是有、無、共不成，不共亦不成，是故有、無空。有、無空故，一切有爲空；一切有爲空故，無

爲亦空；有爲、無爲空故，衆生亦空。

講這一段說明「有」「無」不能同時。甚麼緣故呢？因爲「有」設若和「無常」共生的話，然而「無常」是「壞」的意義，凡物正「生」的時候，還沒有「破壞」，就是正在「住」的時候，也還沒有「破壞」，這「生」「住」的時候，豈不是沒有「無常相」嗎？好像能夠「認識」才叫做「識」，如果不能「認識」，那就沒有「識相」。能「領納」才叫做「受」，如果不能「領納」，也能叫做「受」嗎？就是因爲心裏面能夠「起念」，不能「念」那就沒有「念相」。所以「起」是「生」的相，「不起」就沒有「生相」；能夠攝持不失，才叫做「住相」，如果不能攝持的話，那當然不能夠叫做「住相」。有轉變是「老」的現相，不轉變那就不是「老相」；一到了壽命滅時才叫做「死相」，壽命還沒有滅，當然不叫做「死」。知道了上面這許多比例，也可以

知道「壞」就是「無常」的表相，離開了「壞相」，那裏還有甚麼「無常相」呢？

設若你又說：「生」和「住」的時候，雖然是有「無常」，在當時不能「壞有」，將來能夠「壞有」的話，那就用不著說生、住、滅是共生，這樣應當說：隨便甚麼時候凡有「壞」時就有「無常」，所以你們小乘人說：「無常」雖然是共生，不過是以後會「壞有」的話，是不合乎道理。依照上面的道理說起來，無論你說是「有」「無」共生，或是「有」「無」不共生，都是不能成立，所以「有」「無」皆「空」。「有」和「無」既然都是「空」，那末，一切有爲生滅法，當然是「空」，有爲法既然都「空」了，那無爲法也就沒有「對待」了！「有爲」和「無爲」統通都「空」了，而「衆生」當然也「空」。

觀性門第八

復次：一切法空。何以故？諸法無性故。如說：

見有變異相，

諸法無有性，

無性法亦無，

諸法皆空故。

諸法若有性，則不應變異，而見一切法皆變異，是故當知諸法無性。

復次：若諸法有定性，則不應從衆緣生；若性從衆緣生者，性即是作法；不作法不因待他名爲性，是故一切法空。

講要知道十二門論的目的，和中論百論一切般若經是相同的，無非要我們了達一切法是「空」，然而所說的方法不同，所以有各式各樣的說法，現在這一門是用般若的智慧，去覺察一切法的本性是怎樣？所以最後的結論是「空」。

先說一首頌的宗旨，然後用長行來解釋。論主說：宇宙萬有，森羅萬象，形形色色的一切法，設若眞有一個固定常恆不變的「體性」，那末，就不應當有「成、住、壞、空」、「生、老、病、死」、「生、住、

異、滅」、花開花謝、滄海桑田的「變異性」，然而在事實上，我們明明白白看見一切法是有「變異」，由此，我們就可以知道：一切法是「無性」啦。再說：設若一切法如果有一個固定不變異的東西，那末，一切法就不應當從衆多「因緣」所生的。反過來說：一切法如果是從衆多「因緣」所生的話，那這「體性」是有爲所作的東西；因爲，如果不是有爲所作的東西，那就用不著等待其他的東西來幫助，然後才來立這個假名。現在我們知道一切法都是「衆緣成就」，所以同時也知道一切法都是「空」，因爲佛學上有一句術語「緣生性空」啊！

問曰：若一切法空，則無生無滅；若無生滅，則無苦諦，若無苦諦，則無集諦；若無苦、集諦，則無滅諦；若無苦滅，則無至苦滅道；若諸法空無性，則無四聖諦。無四聖諦故，亦無四沙門果；無四沙門果故，則無賢聖。是事無

故，佛、法、僧亦無，世間法皆亦無，是事不然，是故諸法不應盡空。

講這一段是外人責論主：若說一切法都是「空」，即是「斷滅見」，一切佛法也都破壞了！所以問：設若一切都是「空」的話，那末，「生」和「滅」也就沒有了！「生」「滅」如果沒有，那佛說的「苦諦」當然也是沒有。沒有「苦」的「果」，那裏有「苦」的「因」？「苦果」「苦因」既然都沒有，當然無所謂「滅」，沒有「滅諦」，也用不著有「道」。設若照你說：一切法都是「空無自性」，那裏還有甚麼「四聖諦」呢？四聖諦的法尚且沒有，還說甚麼「四沙門」的「聖果」呢？沒有聖果，那一切賢、聖也都沒有了，這樣一來，佛、法、僧沒有，世間法也沒有，這成個甚麼話，所以你們主張一切法都是「空」是不對的。

答曰：有二諦：一、世諦，二、第一義諦。因世諦，得說第一義諦，

若不因世諦，則不得說第一義諦；若不得第一義諦，則不得涅槃。若人不知二諦，則不知自利、他利、共利。如是若知世諦，則知第一義諦；知第一義諦，則知世諦。汝今聞說世諦，謂是第一義諦，是故墮在失處。諸佛因緣法，名爲甚深第一義，是因緣法無自性故，我說是空。

講 外道邪見雖多，然而不出「斷」「常」二見，不是說「有」，即是說「空」，佛法是即「有」明「空」故非「常」，即「空」明「有」故非「斷」，所以「二諦」才是「中道」。「世諦」、即世俗人共同知道的；「第一義諦」、是佛菩薩才知道的。怎樣叫做即「世諦」而明「第一義諦」呢？就是說：宇宙萬有，所見的事物，雖是「有」，而是「幻有」、「假有」；不是「實有」、「眞有」；因爲一切「有爲法」，都是「因緣所成」，既是「因緣」，所以「性空」；法法「緣生」，法法「性空」，「緣生」、是「世俗諦」，「性

空」、是「第一義諦」，「緣生」不礙「性空」，而「性空」不礙「緣生」；所謂：「二諦」融通，非「空」非「有」，即是「中道妙諦」；雖萬行齊修，而悟達一法不可得，此與凡夫「執著實有」不同；雖一法不可得，而不妨萬行齊修，此與外道「斷滅邪見」不同，除此兩端，方稱正法。此一段文，研究者可再三細讀，方能得大受用。

若諸法不從衆緣生，則應各有定性五陰，不應有生滅相五陰，不生不滅，即無無常；若無無常，則無苦聖諦；若無苦聖諦，則無因緣法集聖諦；諸法若有定性，則無苦滅聖諦，何以故？性無變異故。若無苦滅聖諦，則無至苦滅道。是故若人不受空，則無四聖諦；若無四聖諦，則無得四聖諦；若無得四聖諦，則無知苦，斷集，證滅，修道，是事無故，則無四沙門果；無四沙門果故，則無得向者；若無得向者，則無佛；破因緣法故，則無法；以無果故，則無僧；若

無佛、法、僧，則無三寶。若無三寶，則壞世俗法，此則不然，是故一切法空。

講這一段是大乘家申說之理：就是說：假定一切法，不是從「衆緣生」的話，那就應當每一法各各有一定不可改變決定的「體性」；一切法設若有決定「體性」的話，那就沒有「苦諦」；「苦諦」，爲甚麼又要稱它是「聖諦」呢？因爲是聖人所親證，也就是聖人所說，所以四種都叫做「聖諦」。如果沒有苦諦的「果」，當然也沒有感苦果的「因」——「集諦」。苦「果」和苦「因」都沒有，那也就沒有「滅諦」。一切法設若是決定有「性」，是不可改移的話，那也就用不著滅苦集之「道」了！所以，如果不接受「空」的道理，那就沒有苦、集、滅、道四聖諦，四諦法既然沒有，那還說甚麼「得」？無「得」、也就無「果」；無「果」、也就無「佛」；無「佛」、亦無「法」；無「法」、亦無「僧」；

佛、法、僧「三寶」都沒有了，那「世俗諦」就破壞了！有沒有這種道理呢？所以要相信一切法是「空」。

復次：若諸法有定性，則無生、無滅、無罪、無福，無罪福果報，世間常是一相，是故知諸法無性。若謂諸法無自性，從他性有者，是亦不然，何以故？若無自性，云何從他性有？因自性，有他性故。又他性，即亦是自性，何以故？他性即是他自性故。若自性不成，他性亦不成；若自性、他性不成，離自性、他性，何處更有法？若有不成，無亦不成。是故今推求無自性、無他性，無有、無無故，一切有爲法空。有爲法空故，無爲法亦空；有爲、無爲尚空，何況我耶？

講　我們再來說說：設若一切法有一定不可改移「體性」的話，那當然也就沒有甚麼生滅罪福果報，這樣一來，世間豈不是變了「恆常和一相」嗎？恐怕沒有這種道理吧？所以，應當知道一切法是沒

有「固定的體性」啊！

設若又轉過來說：一切法、「自性」雖然是沒有，然而有「他性」，對不對呢？也是不對！怎樣知道不對呢？因爲自、他是相對的，「自性」既然沒有了，就沒有相對的，所以不能立「他性」。

還有一層道理：在我這邊說是「他」，如果在他那邊還是說「自」，這個道理很容易知道，所以，「自性」沒有，「他性」也是沒有。

設若「自性」、「他性」都沒有，離開了這兩種之外，那裏還有第三件東西呢？所以，「有」和「無」都不能成立。因此，「自性」和「他性」，「有」和「無」，都是「空」；有爲法既然是「空」，那無爲法，以及我相、法相，更不必談了。

觀因果門第九

復次：一切法空。何以故？諸法自無性，亦不從餘處來。如說：果於衆緣中，畢竟不可得，

亦不餘處來，

云何而有果？

衆緣若一一中，若和合中，俱無果，如先說。又是果不從餘處來，若餘處來者，則不從因緣生，亦無衆緣和合功。若果衆緣中無，亦不從餘處來者，是即爲空。果空故，一切有爲法空；有爲法空故，無爲法亦空；有爲、無爲尙空，何況我耶？

講這一門是觀察「因」「果」，最後都是不可得，所以先立宗，次申理。本論的宗旨，就是「一切法空」。然而理、是有多方面的，此門所說的理，就是諸法自己沒有「實體」，無「實體」、就是無「自性」；不從「餘處」來，就是無「他性」。所以說：「果」在「衆緣」中，究竟是不可得的；也不是從別處來的，所以結論：云何而有「果」呢？每一法的自身，叫做「果」；對另外一法，能夠幫助他，叫做「緣」。連自身尙且不可得，還說甚麼幫助別人呢？所以

說：「衆緣」中，設若一樣一樣拆散了固然是沒有「果」，就是把許多和合起來，也是沒有「果」；在前面已經說過了。同時，還要知道這「果」也不是從「餘處」來的，設若是從「餘處」來的話，那就不是從「因緣所生」，也就沒有「衆緣和合」的「功」能；設若這「果法」，「衆緣」中沒有，「餘處」也沒有，這明明是「空」。「果法」如果是「空」，那末，一切「有爲法」當然是「空」；有爲法既「空」，無爲法也是「空」，因爲沒有對待了；有爲法和無爲法都「空」了，還可以說有「我」嗎？

觀作者門第十

復次：一切法空。何以故？自作、他作、共作、無因作，不可得故。

如說：

自作及他作，

共作無因作，

如是不可得，

是則無有苦。

苦自作不然，何以故？若自作即

自作其體，不得以是事即作是事，如識不能自識，指不能自觸，是故不得言自作。

講這一門重要的就是研究有沒有創造宇宙人生的一個「能作」的「人」。如果是「有」的話，試問：是自己「作」自己呢？還是他人來「作」自己呢？或是自他來共「作」呢？還是無因無緣忽然間「作」出來的呢？下面雖然開出了四法，其實只要一個「自作」不成，其他三種「作」就可以例知了。

現在先來研究「自作」不成：怎樣知道「自作」不成呢？設若是「自作」的話，就有三種過患：一、若已經有了「自體」，那又何用更「作」呢？二、若「自體」尚未有，怎樣能夠「作」呢？三、縱然有「自體」，則其所「作」者應非自己，甚麼原因呢？好像眼識不能識自己的眼識，手指不能觸自己的手指，所以無論怎樣不可以說自己「能作」自己。

他作亦不然，他何能作苦？問

曰：衆緣名爲他，衆緣作苦故，名爲他作，云何言不從他作？答曰：若衆緣名爲他者，苦則是衆緣作；是苦從衆緣生，則是衆緣性，若即是衆緣性，云何名爲他？如泥瓶，泥不名爲他；又如金釧，金不名爲他；苦亦如是，從衆緣生故，衆緣不得名爲他。復次：是衆緣，亦不自性有，故不得自在，是故不得言從衆緣生果。如中論中說：「果從衆緣生，是緣不自在；若緣不自在，云何緣生果？」

講前面說的「自作」既然不能成立，那末，「他」也不能作「苦」！問：衆緣所生法，這「衆緣」豈不是「他」嗎？「衆緣」作「苦」，所以叫做「他作」，爲甚麼不是「他作」呢？答：設若「衆緣」叫做「他」的話，那末，「苦」是「衆緣」作，因爲「苦」是「衆緣」生，那「苦」的本體就是「衆緣」；「苦」的本體如果就是「衆緣」，那怎樣可以把「衆緣」當做另外一個東西呢？好像泥瓶一樣，瓶的本身就

是泥，你怎樣可以把泥當做「他」呢？又好像金戒指一樣，怎樣可以把金當做外面的「他」呢？所以「苦」也是這樣，「苦」既然是「衆緣」所生，不能說「衆緣」是「苦外」別的東西啊。明白上面舉出來兩個譬喻，那「苦」和「衆緣」也是不能分家，同是一樣的道理。再來說說：就是「衆緣」的本身，也是沒有「自性」，不得「自在」，所以不可以說從「衆緣」可以生「果」。好像中論上說過的：你們一定要說：「果」是從「衆緣」所生，其實「衆緣」本身上就是「不自在」！設若「衆緣」本身既然「不自在」，那怎樣可以說：從「衆緣」而生「果」呢？

如是，苦不從他作、自作，共作亦不然，有二過故。若說自作苦、他作苦，則有自作、他作過，是故共作苦亦不然。若苦無因生，亦不然，有無量過故。如經中說：裸形迦葉問佛：苦自作耶？佛默然不答。世尊！若苦不自作者，是他作

耶！佛亦不答。世尊！若爾者，苦自作他作耶？佛亦不答。世尊！若爾者，苦無因無緣作耶？佛亦不答。如是四問，佛皆不答者，當知苦則是空。

講如是上面所說的「苦」，既然不是「自作」，又不是「他作」，自、他既無「本體」，怎樣可以說是「苦作」？所以有過！那末，無因無緣好不好呢？既然可以「無因」而有，那煮沙可以成飯，壓土可以出油，因爲你說「無因」可以有「苦」，所以過患更多！好像在阿含經中有這樣一個故事：有一天有一個外道叫做裸形迦葉的問佛上面四件事，世尊都是不睬他，這是甚麼用意？在佛的本意，「苦性」本來是「空」，還說甚麼地方來的呢？問曰：佛說是經，不說苦是空，隨可度衆生，故作是說；是裸形迦葉謂人是苦因，有我者說：好醜皆神所作，神常清淨無有苦惱，所知所解悉皆是神，神作好醜苦樂，還受種種身；是以邪見故問佛，

苦自作耶？是故佛不答，苦實非是我作。若我是苦因，因我生苦，我即無常。何以故？若法是因，及從因生法皆亦無常，若我無常，則罪福果報皆悉斷滅，修梵行福報是亦應空。若我是苦因，則無解脫。何以故？我若作苦，離苦無我能作苦者，以無身故。若無身而能作苦者，得解脫者亦應是苦，如是則無解脫。而實有解脫，是故苦自作不然。他作苦亦不然，離苦何有人而作苦與他？

講問的人是小乘，同在一個意義上，有兩種說法：小乘說，佛所以不答，因爲他是挾邪見來問。大乘則曰：是「空」。所以小乘人說：佛說是經，不是說「苦」是「空」，是因爲隨可度的衆生，故作是說。下面就是小乘人的理由：因爲是裸形迦葉，他說「人是苦因」，是一班主張有神我的人說：無論是「好」是「醜」，都是「靈魂」所作，這有靈魂的神我是「清淨」，他是沒有「苦惱」的；所知所解通

同都是神我，神我能作好、醜和苦、樂，所以「還受種種身」；因是邪見故來問佛，因爲「苦」實在不是「神我所作」，故佛不答。

甚麼意思呢？設若神我是「作苦」的「因」，因爲神我既然能「生苦」，那末，神我當然是「無常」；甚麼原因呢？設若這件東西，無論是作「能生」的「因」，或是從因「所生」的「果」，那都是「無常」，如果神我也是「無常」的話，那罪福果報，通同都斷滅了，這樣一來，修行的人，福報也就沒有了！還有，設若神我是「苦」的「因」，那也就不能「解脫」，甚麼原因呢？神我設若能夠「作苦」，那末，離開了「苦」，也就沒有一個能「作苦」的神我，因爲神我自己既然是「無身」，「無身」的東西，怎樣能「作苦」呢？設若「無身」眞能「作苦」，那末，得「解脫」者也應當是「苦」，那也就沒有得「解脫」的人，然而實在是有得「解脫」的人，所以若說苦是「自作」當然是

不對。

「自作苦」既然不對，「他作苦」也是不對，因爲離開了「自」，那裡有一個甚麼人來作苦給「他」呢？

復次：若他作苦者，則爲是自在天作，如此邪見問，故佛亦不答。而實不從自在天作。何以故？性相違故。如牛子還是牛；若萬物從自在天生，皆應似自在天，是其子故。復次：若自在天作衆生者，不應以苦與子，是故不應言自在天作苦。

講再說：設若說「苦」是「他」所作的，那就是「自在天」所作了，這樣的邪見來問佛，所以佛不答。而實實在在不是從「自在天」所作，甚麼原因呢？因爲「自在天」的相，和「衆生」的相，形狀是不同啊！好像牛子還是牛的相，若萬物一定是從「自在天」所生的話，那應當和「自在天」相貌無大分別，因爲「衆生」是「自在天」的兒子啊！

還有，設若一定是「自在天」作的話，那就不應當給苦加在兒子身上，因此，不應當說「苦」是「自在天」所作。

問曰：衆生從自在天生，苦樂亦從自在所生，以不識樂因，故與其苦。答曰：若衆生是自在天子者，唯應以樂遮苦，不應與苦。亦應但供養自在天，則滅苦得樂，而實不爾，但自行苦樂因緣，而自受報，非自在天作。

講問：衆生從「自在天」生，所以「苦」和「樂」也就是「自在天」所生，但是因爲衆生不知道「樂因」，所以自在天給「苦」與衆生。答：眞是豈有此理！設若衆生是自在天的兒子，那做父親的人，但應當代兒子除「苦」賜「樂」，不應當給「苦」與衆生。同時，也就應當供養「自在天」，就可以滅「苦」得「樂」，然而在事實上又不是這樣，完全是由「自己」作「惡」受「苦報」，作「善」受「樂報」，與「自在天」有甚麼關係？

復次：彼若自在者，不應有所須，有所須自作，不名自在；若無所須，何用變化作萬物，如小兒戲？

復次：若自在作衆生者，誰復作是自在？若自在自作，則不然，如物不能自作。若更有作者，則不名自在。

講再來說說：如果眞是「自在」，那就不應當要受用的「物」；如果要「物」受用，那就不叫做「自在」了；設若自在天不要「物」受用，那又何必變化這「宇宙萬有」做甚麼，豈不是和小孩遊戲一樣？還有，你說：衆生是由「自在天」所「生」，那末，「自在天」又由那一個所「生」呢？你不能說是由自己所「生」，因爲世間上決定沒有自己「生」自己的道理，假定你又說，「自在天」另外還有一個人來「生」他，那也不能稱做「自在」了。

復次：若自在是作者，則於作中無有障礙，念即能作。如自在經說：自在欲作萬物，行諸苦行，即

生諸腹行蟲；復行苦行，生諸飛鳥；復行苦行，生諸人天。若行苦行，初生毒蟲，次生飛鳥，後生人天，當知衆生從業因緣生，不從苦行有。復次：若自在作萬物者，爲住何處而作萬物？是住處，爲是自在作？爲是他作？若自在作者，爲住何處作？若住餘處作，餘處復誰作？如是則無窮。若他作者，則有二自在，是事不然；是故世間萬物，非自在所作。

講 還有一個道理：設若「自在天」眞能夠「作」的話，那在「作」的時候，就不會有所障礙，心裏面一動念，就可以作成功。但是在他們自己經上說的：自在天欲「作萬物」的時候，要先行種種苦行，才生出許多毒蟲和飛鳥以及人天。因此，我們就可以知道：一切衆生的「苦」「樂」，都是由各人自己「善」「惡」的「業力」所「生」，決定不是由甚麼「自在天」修苦行所「生」的。

再來說說：設若「自在天」眞能夠

「作萬物」的話，那我倒要來請問一下：你住在甚麼地方「作」的呢？這個住處是你自己「作」的呢？還是另外一個人「作」的呢？設若說：是你自己「作」的，那你又住在甚麼地方「作」呢？設若你又說在別處「作」，那麼，別處又是甚麼人「作」的呢？這樣，如果一直的推上去，那就要犯無窮無盡的過患啊！設若是別人「作」的話，那就有兩個「作」者的「自在天」，你贊成嗎？所以世間的萬物，決定不是「自在天」所「作」。

復次：若自在作者，何故苦行供養於他，欲令歡喜從求所願？若苦行求他，當知不自在。復次：若自在作萬物，初作便定，不應有變，馬則常馬，人則常人，而今隨業有變，當知非自在所作。復次：若自在所作者，即無罪福、善惡、好醜，皆從自在作故，而實有罪福；是故非自在所作。

講還有：設若萬物是「自在天」所「作」的話，爲甚麼還要行種種苦

行來供養「自在天」令他歡喜，來從他求願，如果要修苦行求他的話，那就「不自在」了！

還有一層道理：設若萬物眞是「自在天」所「作」的話，那一「作」就定了，再不要有變動，那末，馬、永遠就是馬，人、永遠就是人，而事實上不是這樣，是隨各人自己所造的善、惡所「變移」，因此，就可以知道：不是「自在天」所「作」，也就「不自在」了。

還有：設若眞是「自在天」所「作」的話，那也就沒有甚麼「罪」和「福」，「善」同「惡」，「好」與「醜」；因爲你說的：一切的一切，都是「自在天」所「作」；然而，事實上是有「罪」、「福」，「善」、「惡」，「好」、「醜」，可見不是由「自在天」所「作」。

復次：若衆生從自在生者，皆應敬愛，如子愛父，而實不爾，有憎、有愛；是故當知非自在所作。復次：若自在作者，何故不盡作樂人，盡作苦人，而有苦者，樂者？

當知從憎、愛生，故不自在；不自在故，非自在所作。復次：若自在作者，衆生皆不應有所作，而衆生方便各有所作，是故當知非自在所作。復次：若自在作者，善惡苦樂事不作而自來，如是壞世間法。持戒修梵行，皆無所益，而實不爾；是故當知非自在所作。

講 文分四段：①衆生不應不敬自在天，②自在天不應不愛衆生，③衆生用不著各各自作，④善惡苦樂都是可以不作而來，那把因果法就破壞了！

①設若是由「自在天」生的話，那衆生就應當恭敬愛念「自在天」才對，好像兒子敬愛父母一樣；而事實上不是這樣，有一部分「衆生」不敬「自在天」的，所以知道「衆生」不是「自在天」所「作」。

②衆生如果眞是「自在天」作的話，爲甚麼不通同作「快樂」的人？而事實上有許多「苦」人，可見「自在天」的心有不平等，有「瞋」心作「苦」人，有「愛」心作「樂」

人，既然有「苦」有「樂」，可見衆生不是「自在天」所「作」。

③如果一切物都是「自在天」已經通同「作好」了的話，那衆生的生活：衣、食、住、行的用物，不要自己「再作」；而事實上還是要衆生各各自己操心勞力去「作」，可見不是由「自在天」一人包辦。

④如果一切的一切，眞眞是由「自在天」一人「作」的話，那我們衆生，不作「善事」而「快樂」會來，不作「惡事」而「苦」會加害到我們身上，那世間上一切「道德」、「倫理」、「法律」、「善惡」種種行爲都沒有用了，就是「持戒修行」的好人，也就沒有好處；假定眞是這樣，那一切的道德行爲通同被破壞了，那還成了一個甚麼樣子的世界？而在事實上又不是這樣，可見一切善、惡都是由「衆生」自己所「作」，決定不是由甚麼「自在天」所「作」。

復次：若福業因緣故於衆生中大，餘衆生行福業者亦復應大，何

以貴自在？若無因緣而自在者，一切衆生亦應自在；而實不爾，當知非自在所作。若自在從他而得，則他復從他，如是則無窮，無窮則無因；如是等種種因緣，當知萬物非自在生，亦無有自在。如是邪見問他作故，佛亦不答。共作亦不然，有二過故。衆因緣和合生故，不從無因生，佛亦不答。是故此經但破四種邪見，不說苦爲空。答曰：佛雖如是說，從衆因緣生苦，破四種邪見，即是說空。說苦從衆因緣生，即是說空義，何以故？若從衆因緣生，則無自性；無自性，即是空。如苦空。當知有爲、無爲、及衆生，一切皆空。

講 我們再來討論：設若是因爲「自在天」有「福業因緣」的緣故，所以他在「衆生」中是最「大」，如果眞是照這種說法，假定其餘的「衆生」，「福業因緣」超過了他的話，豈不是「衆生」更「大」過於「自在天」嗎？這「自在天」還有甚麼特別的尊貴呢？

如果沒有「因緣」而「自在」的話，那末，一切衆生也可以沒有「因緣」而得「自在」；而在事實上確不是這樣，所以知道一切的一切不是「自在天」所「作」。如果「自在天」也是由別人所「作」，那別人又有別人，豈不是要犯「無窮」之過嗎？「無窮」到了最後，還是「無因」。

像上面所說的這許多道理，就可以知道萬物不是「自在天」所生；根本上他自身就沒有「自在」，因爲外道心裏面藏了這種種邪見，所以佛不睬他，也可以暗示他所問的不對。

外道因論主說「自作苦」和「他作苦」都不對，心裏還覺得自、他、共作恐怕是對吧！所以論主說：「共作苦」也是不對。因爲既然沒有自、他，好像龜毛和兔角，兩個東西合起來可以生個兒子，當然是不可以。

或者又說：既不是「自作」、「他作」、「共作」，那大約是「無因而

有」吧？所以論主又說：既是衆多之「因緣」和合而有，當然不可說是「無因」，所以佛也不答他。因這種緣故，所以在佛經上面，但破「自作」、「他作」、「共作」、「無因作」四種邪見，不說「苦」是「空」。

上面既然破了外人，自己的主張不能不說出來！所以論主答：佛雖然這樣說：從許多「因緣」和合生「苦」，破外道四種邪見，就是說「空」。「苦」既然是從「衆緣」所「生」，那當然就是說「空」，甚麼緣故呢？因爲一切法既是「衆緣」所「生」，那一定是沒有「自性」，「無自性」是甚麼？當然就是「空」。「苦」、我們既然知道了是「空」，那有爲法，以及無爲法，乃至衆生一切法，都是「空」。

觀三時門第十一

復次：一切法空。何以故？因與有因法，前時、後時、一時生、不可得故。如說：

若法先後共，

是皆不成者，是法從因生，云何當有成？先因後有因，是事不然。何以故？若先因後從因生者，先因時則無有因，與誰爲因？若先有因後因者，無因時有因已成，何用因爲？若因有因一時，是亦無因，如牛角一時生，左右不相因。如是因非是果因，果非是因果，一時生故；是故三時因果皆不可得。

講這一段裏面有一個名詞很特別，就是「有因」這兩個字，「有因」是甚麼意思？「有因」就是「果」。「果」就是「果」，爲甚麼要說他是「有因」呢？因爲對前面的「因」來說，他固然叫做「果」，如果對後面「果法」來說，他又叫做「因」了。所以看見「有因」二字，直呼他是「果」，豈不是更容易知道嗎？

這一段是觀察「時」不可得。現在再來說說：一切法本來是「空」，怎樣知道他是「空」呢？就是研究

這「因」同「果」兩個東西，無論是「因」在「果」前，或「因」在「果」後，或「因」「果」同時，都是「生相」不可得，怎樣知道不可得？先說一首頌，然後來解釋。好像說：先有「因」而後有「果」，覺得對吧？其實不然！怎樣知道不對呢？因爲，「因」和「果」是對待得名的，例如有兒子才有母親的頭銜，假定沒有兒子，當然不能叫做母親；明白了這個道理，就可以知道：有「果」才可以叫做「因」，現在既然沒有「果」，「因」的名字當然是沒有，所以說：先有「因」而後有「果」，是不對的，試問：這「因」是誰家的「因」呢？

設若你又說：先有「果」而後有「因」，對不對呢？那更是滑稽！我沒有聽過人家說：先有兒子，而後才有母親啊！那末，母親和兒子同時有好不好呢？那你自己去想想，看看對不對？好像牛左右兩個角，牠們有甚麼互相的關

係呢？這樣說起來：「因」也不是「果家」的「因」，而「果」也不是由「因家」來的「果」，因爲你說因、果是一時有啊！最後看起來：「因」在「果」前，「因」在「果」後，「因」「果」同時，都是不合乎正理。

問曰：汝破因果法，三時中亦不成！若先有「破」後有「可破」，則未有「可破」，是「破」破誰？若先有「可破」而後有「破」，「可破」已成，何用破爲？若「破」、「可破」一時，是亦無因，如牛角一時生，左右不相因故。如是破不因可破，可破不因破。答曰：汝破可破中，亦有是過。若諸法空，則無破無可破，我今說空，則成我所說。若我說破可破定有者，應作是難。我不說破可破定有故，不應作是難。

講先假設外人來問：你們大乘破因果法三時中都是不可得，這道理也是不能成立！甚麼原因呢？如果你們大乘先有一個「破」，而

後才有一個「可破」的東西，那末，假定「可破」的東西如果沒有的話，試問：你們大乘用「破」來「破」甚麼人呢？這是說：先有「破」是不對的。

假定反過來說：先有「可破」，而後有「破」，對不對呢？也是不對！因爲「可破」東西已經成功了，那又何必再用「破」做甚麼？

設若你又說：「破」和「可破」一時有好不好呢？也是不對！因爲如果是「一時」，那彼此就沒有關係！好像牛兩角，左和右是沒有因果的關係！因爲左角不是因右角生，右角也不是因左角生，因爲你說是同時而有啦！這樣一來，可知道：「破」、是不因「可破」而有，「可破」、也不是因「破」而有，可說是「破」和「可破」兩個東西，是完全沒有關係！

論主對他笑了一笑，向來我都是用這種方法來難你，現在你又拿我用的來難我，眞是一個大笑話！要知道：藥是因病而施設的，

如果沒有病，當然也用不著藥！因爲你們小乘人有「執」，所以我們才用「空」來破，如果你們「執」的病好了的話，當然我們的「空」藥也用不著了，說甚麼「破」和「可破」是先、後或一時有呢？這豈不是廢話嗎？設若我說一定有「破」和「可破」，你可以這樣問難我，然而我沒有說有一定的「破」和「可破」，所以你這問難是沒有用的。

問曰：眼見先時因，如陶師作瓶。亦有後時因，如因弟子有師，如教化弟子已，後時識知是弟子。亦有一時因，如燈與明。若說前時因、後時因、一時因不可得，是事不然。答曰：如陶師作瓶，是喻不然。何以故？若未有瓶，陶師與誰作因？如陶師，一切前因皆不可得。後時因亦如是不可得；若未有弟子，誰爲是師？是故後時因亦不可得。若說一時因如燈明，是亦同疑因，燈明一時生，云何相因？如是因緣空故，當知一切有爲

法、無爲法、衆生皆空。

講外人用三個譬喻來成立他「因先果後」「果先因後」「因果同時」的主張，都給論主破得一乾二淨！怎樣知道呢？例如你說：「因先果後」用陶師和瓶來作譬喻：在你的意思以爲是陶師在先是「因」，瓶在後是「果」，可見先有陶師後有瓶，豈不是先「因」後「果」嗎？殊不知因果是對待得名的，若沒有「果」，就不可說他是「因」，好像沒有兒子，怎樣可以說他是母親呢？所以沒有瓶的「果」，照樣不能說陶師是「因」，所以先「因」後「果」的主張，是不能成立。

「先果後因」的主張，也是不對！就好像你們自己舉的例：說師父的「果」在先，弟子的「因」在後，意思就是說：師父在先，弟子在後，豈不是先「果」後「因」嗎？其實這種道理，是和前面一樣不能成立！怎樣知道呢？因爲要有弟子，才可以安立師父的名字，現

在弟子還沒有，怎樣可以自己先安立一個師父的名字呢？豈不是一個大笑話嗎？所以你們說：先「果」後「因」，那更是不對。「因果同時」你用燈和明來做譬喻，證明你的「因」「果」一時有，殊不知燈和明不是兩個東西，試問：那一個是「因」？那一個是「果」？「因」「果」尚且分不清，還說甚麼一時不一時，所以你們外人立的三時，都是不能成立的，明白了「三時皆空」的道理，所以無論是有爲法，或無爲法，以及一切衆生，都是「空」。

觀生門第十二

復次：一切法空。何以故？生、不生、生時不可得故，今生已不生，不生亦不生，生時亦不生。如說：生果則不生，不生亦不生，離是生不生，生時亦不生。生名果起出，未生名未起未出，未有生時名始起未成。是中生果不生者，是生生已不生。何以故？有無窮過故，作已更作故。若生生已

生第二生，第二生生已生第三生，第三生生已生第四生；如初生生已有第二生，如是生則無窮，是事不然，是故生不生。

講這一門就是觀察「生」，究竟是生已「生」，還是未生「生」，或者是生時「生」，結果，「生法」都是不可得，所謂「無生」；「無生」、就是「空」。現在先來討論生已「生」不對的理由，好像豆子既然榨出了油，再不能出油，甘蔗榨出了水，再不能出水，如果出了再出，那就會犯無窮無盡的過患。所以說：生果不生者，就是「生」了之後不能「再生」，如果「再生」的話，那就好像作已再作，即是「無窮」。所以「生已」不可「再生」。

復次：若謂生生已生，所用生生，是生不生而生，是事不然，何以故？初生不生而生，是則二種生：生已而生，不生而生故。汝先定說，而今不定。如作已不應作，燒已不應燒，證已不應證，如是生已

不應更生；是故生法不生，不生而生。

法亦不生，何以故？不與生合故。

又一切不生有生過故，若不生法生，則離生有生，是則不生。若離生有生，則離作有作，離去有去，離食有食，如是則壞世俗法，是事不然；是故不生法不生。復次：若不生法生，一切不生法皆應生；一切凡夫，未生阿耨多羅三藐三菩提皆應生，不壞法阿羅漢煩惱不生而生，兔馬等角不生而生，是事不然；是故不應說不生

講 我們再來說說：設若說「生過」了之後「再生」的話，那末，你所用的「生生」方法，還是「不生」那個方法，那怎樣對呢？因爲你從前那個「不生」的東西，現在忽然間又「生起」來了，那變了有兩種「生」：一種是「生了」再「生」，一種是「不生」會「生」，這樣一來，你從前說的話好像是「定」，現在又「不定」了！在道理說起來：應當作過了是用不著再作，

燒完了怎樣可以再燒，證過了果位的人，那裡可以再有證的道理呢？明白了這個原因：所以「生過」了之後是不能「再生」。

「不生法」那更是不能「生」，甚麼道理呢？因爲一個是「不生」，一個是「生」，兩個東西好像冰和炭一樣，怎樣合得起來呢？還有一個道理：如果「不生」的東西，還是照常可以「生」的話，那一定是有過患的！好像兔可以生角，龜可以生毛，石女可以生兒一樣的過患，所以「不生法」是一定「不生」的。

如果離開了「生法」還是有「生」，那末，離開了「作」還是有「作」，離開了「去」還是有「去」，離開了「食」還是有「食」，如果眞是這樣，那把世俗法通同破壞了，怎樣可以呢？所以「不生法」是決定「不生」的。

還有，如果「不生法」眞是可以「生」的話，那末，一切「不生法」，豈不是通同可以「生」嗎？這樣一

來，那還得了，一切凡夫本來沒有成佛，也可以叫做佛；一切阿羅漢本來已經斷除了煩惱，豈不是照常可以生起煩惱嗎？本來是免沒有角，也可以生角，試問：有沒有這種道理呢？當然是沒有；所以無論怎樣，也不應當說，「不生法」是可以「生」的。

問曰：不生而生者，如有因緣和合、時、方、作者、方便具足，是則不生而生，非一切不生而生、是故不應以一切不生而生爲難。答曰：若法生時，方、作者、方便、衆緣和合生，是中先定有不生，先無亦不生；又有無亦不生，是三種求生不可得，如先說。是故不生法不生。

講這裡破外人轉救，外人的意思就是說：我所說的「不生」的東西也可以「生」的話，並不是通同可以「生」，要有種種「因緣」和合，好像「時間」和「空間」，以及「創造者」，這許多條件具足才可以「生」，並不是一點因緣都沒有就

可以「生」，因此，你們大乘不可以一切「不生」而「生」來作難。論主答覆他的意思是這樣：設若照你們說：要有「時」、「方」、「作者」，種種衆緣和合故有「生」的話，那末，和前面第二門觀有果無果門一樣的有過！就是「因」中先有「果」固然是「不能生」，「因」中先無「果」那是更「不能生」，至於「有」「無」是相違，除了這三種之外，再找一個「生相」是不可得，這在前面已經說過了，所以「不生法」是「不能生」。生時亦不生，何以故？有生生過，不生而生過故。生時法生分不生，如先說。未生分亦不生，如前說。復次：若離生、有生時，則應生時生，而實離生、無生時，是故生時亦不生。復次：若人說生時生，則有二生：一、以生時爲生，二、以生時生。無有二法，云何言有二生？是故生時亦不生。復次：未有生、無生時，生於何處行？生若無行處，則無生時生，是故生時亦不

生。

講外人聽見論主說：「生已」固然不能「再生」，「未生」也是「不生」，所以他轉過來說：「生時」總可以「生」吧？殊不知「生時」是不能離開「生」和「未生」的兩間，如果離開了「生」，那裡還有甚麼「生時」呢？前面既然說過：「生已」不能「再生」，「未生」更不能「生」，那末，「生時」，就不能離開「生」和「未生」各一分，所以更不能「生」。還有一個意思：假定離開了「生」，有「生時」，或者可以說是「生時生」，然而離開了「生」，實在沒有「生時」，怎樣可以說「生時生」呢？還有：你如果眞要說有「生時生」，那就有兩個「生」：一個叫做「生時」爲「生」，還有一個就是「生時生」，然而，過細研究起來，那裡有兩個「生」呢？所以說「生時」有「生」是不對的。其實，未有「生」，當然就沒有「生時」，試問：「生」在何處現行？「生」、既然沒有處所現行，那就

是「無生」！所以「生時」，實在是不可「生」。

如是生、不生，生時皆不成，生法不成故，無生、住、滅亦如是。生、住、滅不成故，則有爲法亦不成；有爲法不成故，無爲法亦不成；有爲、無爲法不成故，衆生亦不成。是故當知：一切法無生，畢竟空寂故。

講照上面說起來，無論是「生」、「不生」、「生時」皆不成，「能生」的「因」法尚且不成，那「所生」的「果」法更不必談！「生」既然不可得，那「住」和「滅」，當然是一樣不可得！因爲有「生」，才可以說「住」「滅」，「生」都沒有，那裡還有甚麼「住」「滅」呢？「生」「住」「滅」既然通同不可得，那一切「有爲法」、「無爲法」，以及「衆生」，當然是不可得了！把上面十二門論的道理明白了之後，我們所得到的印象，就知道一切法是「無生」，是畢竟「空寂」的。編者對於「唯識」的經論，講說較

詳，對於「般若」及「三論」也是非常的崇敬。我這種思想，是由兩方面來的：一是：我知道佛陀本人所證的境界，實在是無法可說，也就不能說；然而爲了要度衆生的緣故，又不能不說，但是衆生的根性有種種不同，所以佛陀所說的法門，亦隨之有異；所謂：應以「眞如」得度者，即說華嚴、圓覺、楞嚴、法華、涅槃諸經而度之；應以「唯識」得度者，即說深密、楞伽、密嚴諸經而度之；應以「眞空」得度者，即說諸部般若而度之，所以我對於佛法，不批評諸經教義之深淺，只以佛陀說法利益衆生爲旨趣。二是：依據太虛大師「八宗」平等，「八宗」殊勝，「八宗」都有弘揚之必要遺訓，所以凡是聖教，我都喜歡接受，這是爲佛弟子的應有之態度！故除講「唯識」之外，而對於「三論」樂而淺顯說之，使一般衆生應以「三論」得度者，故隨喜結緣以作同種般若之資糧。

即說偈曰：

佛自證境界　一切不可說
凡有所說者　爲利衆生故

時在中華民國四十一年閏五月初
七日於彌勒內院

唐法藏法師義記

十二門論宗致義記

佛陀教育基金會　印贈

十二門論宗致義記卷第一

龍樹菩薩造論

姚秦三藏法師鳩摩羅什譯

唐京西大原寺沙門法藏記

夫以玄綱絕待。眞俗所以俱融。素範超情。空有以茲雙泯。但以性空未嘗不有。即有以辨於空。幻有未始不空。即空以明於有。有空有故不有。空有空故不空。邊執旣亡。聞見隨喪。竭邪源之有寄。則四執雲銷。挺正法之無虧。則二諦斯在。是故如來在世。曜般若於昏衢。上品之流。契玄津於累外。大師沒後。異執紛綸。或趣邪途。或奔小徑。於是九十五種。競扇邪風。一十八部。爭揮爝火。遂使眞空慧日。匿耀昏雲。般若玄珠。惑茲魚目。爰有大士。厥稱龍猛。位登極喜。應兆金言。慨此頹綱。悼斯淪溺。將欲然正法炬。覆邪見幢。故使製作繁多。溢於天竺。然則要妙之述。此論爲先。標十二之宏綱。坦幽途而顯實。令即相還源。融神妙寂。開情煥理。故號爲

門。往復折徵。復稱爲論。門有十二。因以爲名。餘義下當別釋。

將釋此論。略作十門。一明教起所因。二藏部所攝。三顯教分齊。四教所被機。五能詮教體。六所詮宗趣。七造論時代。八傳譯緣起。九釋論題目。十隨文解釋。

△第一教起所因者。略有十因。造此等論。㈠爲是論主本願力故。以此龍樹住於初地。理應以誓願力。於佛滅後宏法攝生。是其所作。況論主見楞伽等經。佛既記我當來然正法炬。滅邪見幢。是故理應廣造諸論。以扶嘉唱。㈡爲佛滅後。外道競興。邪說紛綸。訕謗佛法。爲破彼等。令歸正故。㈢爲諸二乘不信於大。破彼異執。令向大故。㈣爲於大乘謬解眞空。滯於情執。令彼破情。見正理故。㈤爲顯示大乘眞實究竟。令彼信受。不疑惑故。㈥爲欲略顯大乘般若眞空最爲要妙。依之方得成萬行故。㈦爲欲解釋大乘經中深妙之義。令顯現故。㈧爲令一類依論解釋得開

悟者。因此而得入正法故。㈨爲欲於佛滅後。助佛揚化。護大乘法令久住故。㈩爲以美辭妙頌。廣宣流布此大乘法。成法供養。報佛恩故。

△第二藏部攝者。聲聞菩薩二藏之中。菩薩藏攝。修多羅等三藏之內。對法藏收。十二部中。論議經攝。問。既非佛說。何得然耶。答。由二義故。㈠由是彼類。是故彼攝。㈡但諸佛說法。有其三種。①佛自說。②加他說。③懸許說。此論則當懸許之類。以入楞伽經。及摩耶經中。佛記龍樹然正法炬。故知懸記許可說也。是故亦入至教量收。達磨藏攝。

△第三定教分齊者。此方南北諸師。異說紛紜。無勞敍記。且辨西國諸德所傳。親問大原寺翻經中天竺三藏法師地婆訶羅。唐言日照。說云。近代中天竺那爛陀寺。同時有二大德論師。一名戒賢。一名智光。並神解超倫。聲高五印。六師稽顙。異部歸依。大乘學人。

仰之如日月。天竺獨步。軌範成規。遂各守一宗。互爲矛盾。謂戒賢。則遠承彌勒無著。近踵護法難陀。依深密等經。瑜伽等論。明法相大乘。廣分名數。用三教開宗。顯自所依爲眞了義。謂佛初鹿苑轉於四諦小乘法輪。雖說人空。翻諸外道。然於緣生。定說實有。第二時中。雖依偏計所執。而說諸法自性皆空。翻彼小乘。然於依他圓成。猶未說有。第三時中。就大乘正理。具說三性三無性等。方爲盡理。是故於因緣生法。初時唯說有。則墮有邊。次說於空。則墮空邊。既各墮邊。俱非了義。後時具說所執性空。餘二爲有。契會中道。方爲了義。是故依此所說。判般若等經多說空宗。是第二教攝。非爲了義。此依解深密經判也。二智光論師。遠承文殊龍樹。近稟青目清辨。依般若等經。中觀等論。顯無相大乘。廣辨眞空。亦以三教開宗。顯自所依眞爲了義。謂佛初鹿苑。爲諸小根轉於四諦小乘法

輪。說心境俱有。次於第二時。爲中根說法相大乘。境空心有。則唯識義等。以根猶劣故。未能全入平等眞空。故作是說。於第三時。方爲上根。說此無相大乘。顯心境俱空。平等一味。爲眞了義。又初則爲破外道自性等。故說因緣生法。決定是有。次則爲破小乘實有。說此緣生。但是假有。以恐彼怖畏此眞空故。猶存有而接引之。第三方就究竟大乘。說此緣生即是性空。平等一相。此亦是入法之漸次也。則依此說。判法相大乘有所得等。爲第二教。非了義也。此三教次第。智光法師般若燈論釋中。引大乘妙智經所說。是故依此教理。般若等經。是眞了義。餘法相名數。是方便說耳。問。如前二師所說。何得何失。答。若以機會教。二說俱得。以各依聖教爲定量故。何者。謂此二說三教次第。俱不可以三時前後定限而取。何以知之。如密迹力士經說。佛初鹿苑。轉四諦法輪。無量衆生得初果二果。乃至

阿羅漢果。無量衆生發菩提心。無量菩薩得無生法忍。住初地二地等乃至廣說。大品經中亦同此說。是故不可定說前後。但知如來施設教則了不了義。有其二門。一約攝機寬狹。言教具闕。以明了不了。二約攝機入法。顯理增微。以明了不了。初是戒賢所得。何者。謂如解深密經中。初於鹿苑。唯爲發趣聲聞乘者。以四諦相轉正法輪等。第二時唯爲發趣修大乘者。依一切法皆無自性。乃至以隱密相轉正法輪。第三時普爲發趣一切乘者。依一切法皆無自性。乃至無自性性。以顯了相轉正法輪。解云。准此經文。初則唯攝聲聞。次則唯攝菩薩。攝機狹故。名非了義。後具攝小大。故云普爲發趣一切乘者說也。又初唯說小教。次唯大乘。此二言教各互闕。故名非了。後具說二教。用攝二機。此則教具。故名了義。非是理有淺深。又準此文。亦不可定判般若等爲第二時教。以大品經云。若人欲得

須陀洹果者。當學般若波羅密。乃至欲得阿羅漢果。及無上菩提等。皆云當學般若波羅密。故知般若經等。亦具攝大小。亦是普爲發趣一切乘者說。智論亦云。此摩訶衍中。具攝菩薩聲聞二衆故也。解云。既具二諦。俱攝兩機。豈得定判爲第二教。是故若定判般若。則違此所引。若定執前後。則違力士經文。是故但約攝機有寬狹。言教有具闕。判此三教有了不了者。理教無違也。二約攝機入法。顯理增微門者。智光所承立也。謂初說心境俱有。不達性空。次顯境空心有。已顯一分性空。後心境俱空。平等具顯。方爲了義。又於緣生。初說實有。次說似有。後方說空。此文並是入法有漸次。顯理有增微。以明三教了不了義。若定執前後。定判經文。亦有違害。准可知耳。又戒賢約教判。以教具爲了義。智光約理判。以理玄爲了義。是故二說。所據各異。分齊顯然。優劣淺深。於斯可見。

△第四教所被機者。於大乘中自分兩教。若依大乘始教。一切衆生。五性差別。於中但是菩薩種性。及不定性。是此所爲。餘非正爲。兼爲無違。以此論宗同諸般若。兼益二乘及人天故。若依大乘終教。則一切衆生。皆此所爲。以近說五性雖有差別。遠論皆當得菩提故。以悉有心皆有佛性。佛性論中。約謗大乘人。於無量時。不能發心等故。說名無佛性。非謂究竟無清淨性。以皆得無上菩提故。依寶性論無上依經等。設令二乘入寂已後。受變易身。受佛教化。向大菩提。是故依前始教。約五性不同。說三乘差別。依此終教。約並有佛性。悉當得佛。是故依此說唯一乘。此論宗意。通前二說。准可知耳。

△第五辨能詮教體者。以名句文。及所依聲。而爲自性。或說五法爲性。㈠名。㈡句。㈢唱。㈣字。㈤聲。然通論此體。總有四重。㈠約事。具假實二法。如上辨。㈡約實。

以假歸實。唯以聲爲性。㈢約似。謂唯識所現似聲等爲性。㈣約性。謂此聲等即空無性。無名無聲無無名。無無聲。爲自性。謂離性之性也。

△第六所詮宗趣者。謂語之所表曰宗。宗之所歸曰趣。則以十二種門破執爲宗。顯理成行入法爲趣。謂迴二乘等。令入大乘。是其意也。總說雖然。於中分別。略作四門。一汎明立破儀軌。二別揀此中所破。三總申三論義意。四會諸異說。初汎明經論立破儀軌者。佛法大綱。有其二種。㈠爲上品純機直示教義。不立不破。㈡爲中下雜機。方便顯示。有立有破。佛在世時。多明初義。兼明後義。如諸經中所辨。佛滅度後。多明後義。兼明初義。如諸論中所辨。就此有立破中。略以三句顯其分齊。1.明破。2.明立。3.雙辨無礙。初者。聖以大悲。假諸言論。破除見執。務祛其病。言無定准。今約相有五。(1)譏徵破。謂如佛破長爪梵志

云。汝若一切不受。亦受此不受不。如此等是已熟之根。故生愧得果也。(2)隨宜破。謂如佛見彼衆生根宜。若以此勢而得入法。則當以彼而破其計。令其悟道。未必要具諸量理例。此爲上根。少生於前。待佛多言。方爲信伏。如破先尼外道等。此上二種約破外道。若約破二乘。如法華等中。汝等所得涅槃非眞滅度等。則爲破也。如破三歸一等。亦是準之。(3)隨執破。謂如龍樹聖天等所造三論。對彼外道及小乘等。隨其所執。以種種理例。徵破其計。務令執心無寄。順入眞空。則爲成益。何必要具三支五分比量道理。以根猶勝。易受入故。不假勢也。(4)標量破。謂如龍樹所造方便心論。及迴諍論。世親所造如實論等。並各略標世間因明三支五分比量道理。校量破計。要顯正法。而亦不存此比量法。是故論中後自破之。此所爲根。稍劣於前。故用功多也。(5)定量破。謂如陳那所造因明等論。清辯所造

般若燈論。及掌珍論等。並依決擇宗因喻等定量道理。出他宗過無違失者。方可得爲是眞能破。若於宗等不善出過。名似能破。不成破也。此所對根。最下劣故。執見深重。難受入故。廣以世間五明之中因明理例。校量是非。方始信伏。若至此位。猶不信伏。彼愚之甚。不可言故。更不至第六門也。第二立義者。法本離言。機緣罕悟。聖悲巧引。務令被益。致使隨緣立義。勢變多端。大略而言。亦有其五。(1)應機立。如涅槃中外道見佛金色身等。而言瞿曇雖是好人。枉理說空。而是斷見。佛則告言。我不言空。一切衆生有佛性故。有常樂我淨等。聞已入法。後悟道迹。而實文中佛性名第一義空。如是等。楞伽中爲恐怖空者。說如來藏有三十二相等。文意亦同。具如經說。(2)斥破立。謂此龍樹於三論等中隨破彼執盡滅之處。心無寄故。眞空便顯。則爲是立。謂無立立也。(3)隨時立。謂如聖天菩薩。於

一時中有外道論議。便立二蘊。以對擔人爲證義故。如人兩肩。有荷擔故。義已極成。後於大衆之中。便立五蘊。其本外道則問。若爾。何故先立二耶。答。前爲對擔人。更無智者。今對智衆。方具足說。如是等。(4)翻邪立。謂如聖天菩薩。對八方外道。立三寶義。若有見屈。當斬首謝。衆敵雖攻。而義理無墮。遂令外道歸信入法。此等所立。未必有三支五分比量道理。但以勝辯。隨時顯說。令義堅固。使其信伏。亦言無所在故也。(5)定量立。謂要依彼世間因明。於宗因喻無諸過類。義理極成。名眞能立。若於宗等有過墮者。名似能立。不成立也。又如以八種比量道理。證大乘經眞是佛語等。是故當知如上所說立破等義。並悉方便。務令前機歸伏生信。未必得具佛法深旨。且如眞如無同法喻。故不得立者。豈可眞如爲非法也。是故要當離此立破之諍論等。方爲順實究竟義也。第三立破無礙者。以

情執非理。當體即空。致使無破之破。破即無破。若執有破。還同所破。是故非破。今既非所破。是故以無破爲破。則能所俱絕。心無所寄。爲究竟破。取意思之。勿著於言。又以法既超情。何容得立。約情假立。立即無立。若能了此立即無立。無立之立。爲究竟立。若如言取立。則是情計。非所立故。則無立也。是故情中亦無立。以非是法故。情外亦無立。以無緣對故。但可會情入法。立即無立。無立即立。取意思之。其致可見。是謂立破紛然。未曾有說。伏機入法。何嘗對敵。又以遣情無不契理。故破無不立。立法無不銷情。故立無不破。是以破即立。故無破。立即破。故無立。無立無破。不礙立破。是故立破。一而恒二。二而常一。有不礙空。空不礙有。是謂立破無礙大意也。第二定其所破者。有師說云。此三論宗。但破小乘及外道等徧計所執實我實法。不破大乘依他起性。以是幻有。非過失故。若

此亦破。則是斷滅惡取空攝。非正法故。有說三論一切皆破。設使大乘瑜伽等論所立依他。此中亦破。以諸緣生。無不空故。若此不破。見不亡故。理非盡故。問。如此二說。有和會不。答。有師說不可和會。亦不須強會。以此則是大乘之中諸部不同。致有違諍。如小乘中諸羅漢等。異部不通。菩薩異部。當知亦爾。故不可怪。良以佛法極甚深故。通其異諍。各有教理。義自極成。故不可會。今更重釋。無不可會。以理自通故。何者。謂若不破依他幻有令至不有。彼徧計執不永盡故。以此幻有。是不有有故。若不受不有。即是所執。是故破執欲令蕩盡。必至幻有不有之際。要破幻有令其永盡。方至所執不有之際。是故二說義不相違。又彼小乘是半字教。理義不盡。容有異諍。大乘滿教。義理周備。豈亦同彼而有分部。又諸羅漢。不得諸法一味法界。法執相應。起見造論。故有相違。如入地菩薩。通達

諸法中道實相。豈亦同彼執見相違。是故龍猛及無著等諸大論主不相違者。是良證也。第三總申宗意者。通辨三論。總以二諦中道爲宗趣。今釋此義。略作三門。㈠示義理。㈡約成觀。㈢顯德用。初門內復作三義。1.約依他起性。明二諦中道。2.約餘二性。3.通約三性。初義者。謂諸法起。無不從緣。從緣有故。必無自性。由無自性。所以從緣。緣有性無。更無二法。但約緣有萬差。名爲俗諦。約無性一味。名爲眞諦。是故於一緣起。二理不雜。名爲二諦。緣起無二。雙離兩邊。名爲中道。總說如是。若更別釋。略作三門。(1)約開合。(2)約一異。(3)約有無。初中先開後合。開者。於一緣起。開爲二義。①緣起幻有義。②無性眞空義。初義中亦二義。(甲)非有義。謂舉體全空。無所有故。(乙)非不有義。謂不待壞彼差別相故。大品云。諸法無所有。如是有。是故非有非不有。名爲幻有。二眞空中亦二義。(甲)非

空義。謂以空無空相故。(乙)非不空義。謂餘一切相無不盡故。是故非空非不空。名爲眞空。經云。空不空不可得。名爲眞空。中論云。無性法亦無。一切法空故。合者。此有五重。㊀謂彼非有。則是非不有。以此無二。爲幻有故。是故莊嚴論云。無體非無體。非無體即體。無體體無二。是故說是幻。此文意以無體爲幻體。故說無二也。由此無二不墮一邊。故名中道。此是俗諦中道。㊁眞中非空。則是非不空。以此無二爲眞空。雙離二邊。名爲中道。此是眞諦中道。㊂幻中非有。則眞中非不空義。以並無二故。由此無二。與前無二復無二故。是故二諦俱融。不墮一邊。名爲中道。此是二諦中道。㊂幻中非有與眞中非空。融無二故。名爲中道。此是非有非空之中道。經云。非有非無名爲中道。㊃幻中非不有。則是眞中非不空。此非非有非非無之中道。謂絕中之中也。是故

二諦鎔融。妙絕中邊。是其意也。

二約一異門者有四句。①不異義者。以若不緣生。不無性故。謂緣有者。顯不自有。不自有者。則是無性。又無自性者。顯非自有。非自有者。則是緣有。是故經云。色即是空。空即是色。論云。智障極盲闇。謂眞俗別執。此之謂也。亦不得以性空故而不許緣生。以無緣生。空不立故。論云。有爲法空。以從緣生故。又此是眞空。非斷空故。若待滅緣生方爲空者。是則情中惡取空也。又亦不得許緣有故。違害眞空。以若不空。非是緣有。自若有者。非緣生故。又不異有之空。方爲眞空。不異空之有。方是幻有。是故此二不二。故無異也。經云。色色空爲二。色即是空。非色滅空。色性自空。於其中而通達者。是爲入不二法門。又大品云。非以空色。故名色空。但以色即是空。空即是色。又大般若經三百八十九云。善現。以因緣不異本性空。本性空不異因緣。因緣即本性

空。本性空即因緣。又云。善現。以從緣所生諸法不異本性空。本性空不異從緣所生諸法。從緣所生諸法即本性空。本性空即從緣所生諸法。如是等文。明此不異門也。問。若爾。應壞二諦。以因果即空故。失幻有。壞俗諦。空即因果故。失眞空。壞眞諦。答。正由不異。二諦得存。若不爾者。則失二諦。何者。謂異空之因果。非幻法故。失於俗諦。異因果之空。非眞空故。失於眞諦。是故二諦得存。由於不異。不異則是中道平等。是則由中道而有二諦。則是中道二諦也。二不一門者。此緣起法。由性空故。令彼幻有亦不得有。是故一切唯是眞空。經云。諸法畢竟空。無有毫末相。空無有分別。同若如虛空。又經云。一切法空。如劫盡燒等。大般若云。色等空故。空中無色。如是等。依彼幻有非有之門。及依眞空非不空門。說彼眞空。永害幻有。是故遂令俗相永盡而爲眞諦。又此緣起法。由

幻有相故。令彼眞空亦成不空。唯是緣起幻有差別。是故楞伽云。非遮滅復生。相續因緣起等。又攝論瑜伽等中。明依他起法。永不是無等。如是並依眞空非空門。及依幻有非不有門。說彼緣有永非是空。永非空故。方爲俗諦。如是二諦。極相形奪。方成本性。如瓔珞云。世諦有。故不空。眞諦空。故不有。此等皆依非一門辨。問。若據前門。以眞空滅幻有令不有者。此則斷滅俗諦壞業果故。是惡取空。又此性空既由幻有。若令幻有亦不有者。幻有無故。依何得立彼性空宗。是則亦失自眞空義。又前非異門中明不壞幻有。此門復壞。豈不二說自相違耶。又若據後義。以有奪空令空不空者。此則實有。非是幻有。乖眞空故。是情執有。又此緣有。既由性空。若此亦無。緣有亦壞。則失緣有義。又前非異門中明不損眞空。此門復壞。豈不相違。答。釋此諸難。明眞俗空有與奪存壞。有二門四句。(甲)唯眞空有

四義。㊀由此空故。不壞緣有。以性若有者。非從緣有故。㊁由是空故。壞盡緣有。以空必害緣有故。有若不盡。非眞空故。㊂由空故。亦壞眞空。以此性空。旣由緣有。緣有存故。則無眞空。無眞空者。由眞空也。㊃由空故。不壞眞空。以壞於緣有。盡彼空相。方是眞空故。(乙)唯幻有亦有四義。㊀由緣有故。不害性空。以從緣之有。必是性空。定無性故。㊁由緣有故。必乖性空。以緣有不無故。㊂由緣有故。則壞緣有。以從緣之有。必是性空。性空現故。必害緣有。害緣有者。由緣有也。㊃由緣有故。不壞緣有。以從緣之有。必害空盡。有方爲緣有也。非是無故。如是緣有性空。或相奪全盡。或相與全存。或自壞自存。無有障礙。是故若就相與門。則不壞有之空。與彼不壞空之有。理不雜故。是非一門也。②若就相奪門。則此壞有之空。與盡空之有。全奪。故非一也。③若就各自存門。則不相是。故非

一也。④若就各自壞門。則無一可一。故非一也。以存壞無礙。二理不雜。不墮邊故。不失中道。是謂二諦中道也。三者。此非一與前非異。復無有異。以緣起無二故。謂壞有之空。即是盡空之有。如是空有。無障礙故。極相違反。還極相順。是故相奪相與。復無有二。緣起鎔融。義理無礙故也。由非一即非異。故即二諦爲中道。由非異即非一。故即中道爲二諦。四者。此非一與非異亦非一。是故即非一之非異。與即非異之非一。義不雜故。而非一也。謂不異中之二。不異二之中。雖義融通。理不雜故。非中非二。具足中二。是謂中邊無障無礙。思之可見。第三約有無者有二門。先約表。後約遮。前中二。初總後別。總者。於一緣起。融成四句。各不墮邊。(甲)謂不礙空之有。雖盡空單有。而不墮有邊。(乙)不礙有之空。雖盡有唯空。而不墮空邊。(丙)無異之空有。雖極相違。而俱辨不墮於二邊。(丁)極反之空

有。雖無二雙泯。而俱非不墮於邊。是故四句歷然。而不墮四邊。又亦可得依上義門。四句俱得說邊。是故或非中非邊。具足中邊。可知。二別者。或以幻有爲有。無性爲空。或無性爲有。以理實故。幻有爲空。以不實故。皆俱融雙泯。各不墮邊。是名有無中道。故涅槃云。亦有亦無。名爲中道。並准上思之。二約遮者。亦先總後別。總中。問。依他是有耶。答。不也。以無自性故。是空耶。不也。不壞緣相故。是亦有亦無耶。不也。無二法故。不相違故。是非有非無耶。不也。以有無既離。無所待故。不礙二義故。是故由前三句。離有離無。故不著邊。由第四句。離非有非無。亦不著中。如此不著中不著邊。方爲無寄中道。二別者。先約幻有。問。幻有是有耶。答。不也。是幻有必不有故。是無耶。不也。以有既不有。無可無故。又不礙幻事非斷滅故。是亦有亦無耶。不也。以二義形奪。俱不存

故。非有非無耶。不也。以無有無。無所待故。具此二義是幻有故。是故單就幻有。四句皆絕。亦無寄中道也。二約眞空者。問。眞空是空耶。答。不也。以是眞空。非斷空故。是有耶。不也。相無不盡故。是俱耶。不也。無二法故。不相違故。是俱非耶。不也。以絕待故。具實義故。是故眞空。亦絕四句。具顯中道故也。上來總約依他起性。明二諦中道竟。第二約餘二性者。先別後總。(1)別中。①先約徧計所執。此有二義。故瑜伽云。徧計所執。情有理無。此中約妄情謂有。如空華於病眼。是凡愚所取。以爲俗。約理中實無。如空華於淨眼。是聖智所知爲眞。此無彼有。交徹無礙。融爲一性。故百論中。猶如一奈。於瓜爲小。於棗爲大。大小無礙。名爲一奈。當知此中有無亦爾。如是無二。名爲中道。故論云。無二有此無。是二名中道。論自釋云。無二者。無能取所取有也。有此無者。有此能取所取無

也。此有彼無。無二爲中道。此中有此無者。只是無彼有故也。此是情理相望說。若單就情。一切皆是情謂虛妄。若唯約理。一切有無等並無所有。無所有亦無所有。一切皆絕。亦無中無邊。②約圓成實者。此有三重。(甲)約言就詮。亦得爲俗。離言拾詮。非安立故。方乃爲眞。俱融無礙。以爲中道。(乙)約絕諸相故。是空義。約眞德實故。是不空義。此空不空無二爲中。如經中空不空如來藏等是也。(丙)約此眞如當體無礙。則無所有。爲空。則此眞體不可壞故。名不空。此空不空不二爲中。第二總辨者亦二重。①約迷眞起妄爲俗。會妄歸實爲眞。眞妄俱融。交徹無礙。以爲中道。是眞該妄末。妄徹眞源。眞俗混融。以爲中道也。②攝眞從妄。則俗有眞無。攝妄從眞。則俗無眞有。如是眞俗。有無無礙。以爲中道。第三通約三性辨者。先開後合。開者。所執有二義。謂情有理無。依他亦二義。謂幻有

性空。圓成亦二義。謂體有相無。合者。以所執情有。依他幻有。圓成相無。如是有無無二。爲俗諦中道。所執理無。依他性空。圓成體有。如是有無無二。名眞諦中道。如是眞俗。合而恒離。離而恒合。離合無礙。是二諦中道。此上二門。亦有一異遮表等。各有句數。並准初門應知。上來示義理竟。第二約成觀者。此眞空法平等二諦。三世諸佛之所同依。一切菩薩離此無路。是故若欲於眞大乘求出要者。於此深空。偏攻作意。觀察既久。遂能照理伏惑。今略明此眞空之觀。以作三門。1.識病。此有二。(1)麤。謂有修行。爲求名聞求利養等。巧僞不眞。爲令他知。及不護戒行。如是等類。不能得入此眞空觀。(2)細。謂縱有質直趣理之心。不識自心執見過患。是故無心翻情入理。故亦不能入此觀也。是故行者欲入此觀。於上麤細之患。極須善識。求遠離之。2.揀境者。亦二。(1)倒境。謂聞空謂斷無。聞

有謂實有等。並如情所取。非是法境。(2)眞境。如上說空有俱融無礙之法難名目者是也。極須揀之。若不爾者。則入魔網故也。3.定智者亦二。(1)解。謂於前眞空。善分析揀擇。不與三種空亂意相應。又亦解知此解。與行不同。若不爾者。於此法上墮不生解。則謂此解便是行心。非正理故。不名解也。(2)行。謂以行心觀正理時。決定不如前之所解。以解不能至故。行心順法。亡情念故。謂於眞境。不作空解。不作有解。不作俱解。亦不作俱非解。於一念間。一切解心動念總絕。亦無不動之解。所解亦絕。此絕亦絕。境智俱融於一念間。此謂情開理現。難可宣說。至者當知。龍樹說空。意在於此。第三顯德用者。中論云。以有空義故。一切法得成。又云。以一切法空故。得有三寶四諦等。大品云。若一切法不空。則無道無果。又云。若諸法如毫釐許有者。則諸佛不出世。如是等文。皆明以有眞空故。方有

諸法也。又由觀眞空。方成諸行。是故十度等行。皆由空成。菩提等果。皆由空立。是故從此眞空無住。建立諸法。又令諸法得相即相入無障無礙等。並是此門之大用也。第四會異說者。於中有二。先敍異說。後會無違。前中。此大乘內。於緣生法。二宗盛諍。一執爲有。二說爲空。且執有者。說此緣生決定不空。以有因緣之所生故。猶如幻事。不可言無。若言空者。應非緣生。如兎角等。若爾。則便斷滅因果。破壞二諦。以若無心心法。何斷何證。何修何益。故唯識論云。若一切空。何有智者爲除幻敵。求石女兒以爲軍旅。如是等。設有處說緣生空者。應知此就徧計所執。說緣生法無二我故。密意言空。非謂彼法舉體全無。若此無者。則是斷無惡取空見。甚爲可畏。經云。甯起有見如須彌山。不起空見如芥子許。中論云。若復見於空。諸佛所不化。如是空見。既是深過。明知緣生必定不無。攝論

瑜伽深密經等決定說有。不可違故。二執空者。言此緣生法決定是空。以從緣生必無自性故。猶如幻事。不可言有。若言有者。則不從緣。不從緣故。則非緣起之法也。設有處說緣生法體是有者。應知但是隨俗假說。非謂彼體實是不空。以若有體。則不從緣。不從緣故。則無知斷證修。亦壞於二諦。大品云。若諸法不空。則無道無果。中論云。若一切不空。則無三寶四諦。成大邪見。智論云。觀一切法從因緣生。從因緣生。則無自性。無自性故。畢竟皆空。又若言此幻事不空者。今且問如幻巾爲兎。此兎爲在巾內。爲在巾外。爲即是巾。爲離巾有。爲有皮毛。爲有骨肉。既並絕無。依何執有。當知此兎。不待滅而自亡。本不生而虛現。是故要由性空。得有二諦。又汝以我宗爲空見者。此過屬汝。何者。若汝執有。則不藉緣。不藉緣故。則斷因果。豈非空見。橫執有法。豈非有見。有無二見。雙負

汝宗。何不生畏。又汝不了我所說空。離有無見。執爲空見而生怖者。此是汝自空見。非關我宗。又汝橫怖自見而執情有。復成有見。俱失佛法。於顚倒情而恒流轉。雖染法衣。常在法外。是汝之失。又汝云何有智者爲除幻敵等者。諸大乘經。何處不說諸法如化。菩薩修幻智。斷幻惑。成幻行得幻果等。如是聖教。豈不違害。何不生怖。又汝意謂有斷證。故非如幻者。非如幻故。非從緣生。非緣生故。何有斷證。是故反是大邪見也。又汝無著菩薩。順中論內。尊承龍樹。稱阿闍黎。師其所說。釋彼餘論。況護法等而輒毀謗。入楞伽中。佛記龍樹。住初歡喜地。能破有無見。往生安樂國。既是破有無見。何曾是空。若言龍樹是空見者。深成誹謗。此既佛所讚歎。餘人毀謗。與佛違諍。非釋種矣。第二會無違者。諸緣起法。未嘗有體。未曾損壞。無體無壞。無二無礙。爲緣起法。是故龍樹等雖說盡

有之空。而不待滅有。既不損有。即是不違有之空也。故龍樹說空。離有離無。爲眞空也。無著等雖說盡空之有。而不損眞空。既不損空。即是不違空之有也。故亦離有無之幻有。何相違耶。當知二說。全體相與。際限無遺。雖各述一義。而舉體圓具。故無違也。如其不爾。恐墮空無。勵意立有。不達此有是不異空之有故。是故不受彼空。反失自有。失自有者。良由取有。又若恐墮有所得故。猛勵立空。不達此空是不異有之空故。是故不受緣有。反失眞空。失眞空者。良由取空。是故舉體全空之有。無著等說。舉體全有之空。龍樹等說。非直二說互不相違。亦乃二義相由全攝。故無二也。問。若爾。何故淸辯護法。後代論師。互相破耶。答。此乃相成。非是相破。何者。爲末代有情。根器漸鈍。聞說幻有。謂爲定有。故淸辯等破有令盡。至畢竟空。方乃得彼緣起幻有。若不至此畢竟性空。則不成彼

緣起幻有。是故爲成有故。破於有也。又彼聞說緣生性空。謂爲斷無。故護法等破空存有。幻有存故。方乃得彼不異有之空。以若不全體至此幻有。則不是彼眞性之空。是故爲成空故。破於空也。若無如此後代論師。以二理交徹全體相奪。無由得顯緣起甚深。是故相破反是相成。由緣起法幻有眞空有二義故。一極相順。謂冥合一相。舉體全攝。二極相違。謂各互相害。全奪永盡。若不相奪永盡。無以舉體全收。是故極違即極順也。龍樹無著。就極順門。故無相破。淸辯護法。據極違門。故須相破。違順無礙故。方是緣起。是故前後不相違也。餘義准上思之。諸諍無不和會耳。

△第七造論時代者。有說龍樹。佛滅度後八百年出。依摩訶摩耶經。佛滅後七百年出。近問三藏云。西國有傳龍樹從佛滅後三百年出南天竺。共一國王。以藥自持。擬待彌勒。至八百年。彼王諸子。並皆

老死。無嗣位者。後一太子恨無得位。母氏教云。汝父不死。是龍樹所持。汝乞彼首。父則隨喪。子便依言往乞。菩薩剔頸與之。於是而卒。既五百年在世。是故諸說皆會。然其所造。雖復廣多。唯於此論。自造本頌。還自造釋。既不雜餘言。亦將爲甚妙也。

△第八傳譯緣起者。三藏法師鳩摩羅什。此云童壽。賫梵本至此。以大秦弘始年。於逍遙園中。與生肇融叡等諸德共譯茲論。叡公筆受。與中百及智論等同譯。故肇公披閱四論。若日月之入懷。彼評云。百論廣破外道。門論廣破小乘。中論具破內外。智論解釋大乘。文勢如此也。是故三論玄旨。派流於九壤。龍樹宗傳。實什公之力也。雖復譯在關河。然盛傳於江表。則興皇朗之功也。

△第九釋論題目者。然此三論。得名不同。或就所顯爲名。如中觀論。以中道是所顯故。或約所遣及所託爲目。如此論以十二門法爲

所遣託故。或約數爲名。如百論。以論有百偈故。此中十二者。有人解云。此是隨語中一大數也。如一日十二時。一年十二月。又表十二。入十二緣等。此恐不然。今釋十二有三義。一約所遣。謂所執萬端。別袪難盡。故今總攝。十二統收。無別表也。二約所託。謂津悟多方。數窮八萬。要略所仗。十二爲號。如下文云。當以十二門入於空義。此是入眞空之勝方便也。三合此二義。謂非遣執無以入空。遣即託也。非入空無以遣執。託即遣也。門者。亦有三義。一是收攝義。謂此十二。以一一統收諸餘所遣無量諸法。故以爲門。如章門等。二是開示義。謂於此十二。開示顯現眞空理故。以此爲門。如開方便門。示眞實相等。三是通入義。謂令依此游履。通入彼眞空故。此中十二即門。帶數釋也。亦有本。作觀十二門。觀者鑒照義。且鑒照有二。一照俗。謂觀照此十二類法。二觀眞。謂即於此十二法上。破相

開示。照達眞空。令心無寄。故云觀也。此中據後義說。觀則是智。十二門是境。境智合目。如此境智。是所詮義。論者。是能詮教。謂以理窮覈。使諸相永盡。故云論也。又以巧辯徵責。令執心無寄。亦云論也。觀因緣門者。當別目。謂親辨法體爲因。疏而助發爲緣。推求無性爲觀。開悟眞空曰門。十二之初。故云第一。觀因緣門第一六字古本連在論題之下故於此處釋之龍樹菩薩造者。梵語名作那伽阿順那。那伽。此云龍。阿順那者。羅什翻爲樹。慈恩三藏翻爲猛。並非敵對正翻。所以知者。近問大原三藏云。西國俗盡說。前代有猛壯之人。名阿順那。翻爲猛者。但指彼人。非正譯其名。又西國有一色樹。亦名阿順那。此菩薩在樹下生。因名阿順那。是故翻爲樹者。亦指彼樹。非正翻名。阿順那雖俱無正翻。就義指事。樹得人失。以於樹下而生。龍宮悟道。故云龍樹。菩薩者。若具應云菩提薩

埵。諸論通釋。總有三義。一菩提。此云覺。則所求也。薩埵。此云生。則所度也。此二俱是所緣境。則從境爲名。如白骨觀等。二菩提同前。是所求境。薩埵。是能求行者。則能所合目。境智爲名。三薩埵。此云勇猛。謂於大菩提。勇猛求故。以菩下略提。薩下略埵。故云菩薩也。造者。是製作也。

十二門論宗致義記卷第一

十二門論宗致義記卷第二

龍樹菩薩造論

姚秦三藏法師鳩摩羅什譯

唐京西大原寺沙門法藏記

△第十隨文解釋者。諸論之首。皆有歸敬等頌。此論無者。爲存略也。以此論是略論故。亦是作者隨意。有無無在。

就此論中文別有二。初標宗辨意。二從釋空者下。開宗解釋。〇前中三。先標宗。二問曰下辨意。三大分下。會意歸宗。

說曰。今當略解摩訶衍義。

前中說曰者。問答稱論。直言曰說。又成教傳通曰論。曲授門人曰說。曰者。語詞也。略解者。略有四義。一約人。謂對佛果圓音大無礙辨。廣說般若二十萬頌。今此龍樹位居不足。證法未圓。所說非廣。故云略也。二約教。謂龍樹所造大無畏論十萬頌。對彼說此以爲略也。三約義。謂空爲法本。有爲末相。若演本從末。隨俗萬差。以爲廣說。若攝末歸本。就理要

妙。以爲略說。則要略之略也。故文云但解空義。此之謂也。四約機。謂佛在世。爲利根大士所說爲廣。佛滅度後。菩薩爲彼末世鈍根所說爲略。今此文中具斯四釋。故云略也。言解者。辨釋也。但佛經所說義理多門。未知今者解釋何義。爲揀彼小乘。非此所釋。故云摩訶衍義。摩訶。此云大。衍者。此云乘。此大乘名。後論自釋。義者。是所以也。則是所詮義理。謂眞空也。

△第二辨意中。有三番問答以辨其意。初一明法義利。次一彰略非廣。後一顯法名義。○初中先問後答。答中二。先嘆本法甚深。後明作論之意。

問曰。解摩訶衍者。有何義利。答曰。摩訶衍者。是十方三世諸佛甚深法藏。爲大功德利根者說。

前中有二種甚深。初嘆證甚深。謂諸佛所有故。二嘆阿含甚深。爲大功德利根者說故。又初則主勝故法深。後則機勝故法深。以若非諸

佛大人。無以能說。若非菩薩大士。無以堪受。是故此法玄軌妙則。無不甚深。故名爲法。則法含攝蘊積包容諸勝德故。名之爲藏。大功德是福勝。利根是智深。者是人。謂具勝福深智之者。方堪爲器。顯法深也。

△後明作論意。於中二。先答利。後光闡下。答義。何故此中先利後義者。謂表菩薩大士。宜以接物爲先故也。又釋。初是饒益有情。後是成就佛法。依瑜伽等論。然諸菩薩從初發心。常修如此二種正行。亦是二利行也。○前中二。先明所被劣根。後明論主設教。

末世衆生薄福鈍根。雖尋經文。不能通達。我愍此等。欲令開悟。

前中末世者。時劣也。此有二義。一從佛滅後。總名末世。二謂正法五百年已後。總名末世。衆生薄福等者。人劣也。謂四大五蘊積成衆生。故云衆生。薄福翻上大功德。鈍根顯智劣。翻上利根也。尋經不達者。謂雖尋文而不達其義。聞說

有無。皆隨言定解。故是迷謬失也。我愍此下。明論主起悲設教。論興由致。答利益也。

又欲光闡如來無上大法。是故略解摩訶衍義。

第二答義中。謂此菩薩光揚開闡無上大法。令久住世。報佛恩故。是瑜伽論菩薩造論六意之中。爲令失沒種種義門。重開顯故。此之謂也。

△第二問答顯略說中。先問後答可知。

問曰。摩訶衍無量無邊不可稱數。直是佛語尚不可盡。況復解釋演散其義。答曰。以是義故。我初言略解。

△第三顯名義中。先問後答。

問曰。何故名爲摩訶衍。答曰。摩訶衍者。於二乘爲上。故名大乘。諸佛最大。是乘能至。故名爲大。諸佛大人乘是乘故。故名爲大。又能滅除衆生大苦。與大利益事。故名爲大。又觀世音得大勢文殊師利彌勒菩薩等。是諸大士之所乘

故。故名爲大。又以此乘能盡一切諸法邊底。故名爲大。又如般若經中佛自說摩訶衍義無量無邊。以是因緣。故名爲大。

大有七義。一對小超過故。二能至大處故。三大人所乘故。亦是曾運大。四利用廣大故。五多所乘故。亦是現運大。六廣大甚深故。謂廣盡其邊。則是無邊之邊。量智境也。深窮其底。則是無底之底。理智境也。七攝功德大。故佛經自說。又如集論。乘有七義。起信論中三義。皆有運轉義。是乘以無分別智爲性等。廣如別說。

△第三會意歸宗中亦三。先標舉法體

大分深義。所謂空也。

大分者。是大都之言耳。謂諸法萬差。大都總相。無非是空故不礙諸法。未嘗不空。故說眞空。名爲深義。

△二明其勝用。

若能通達是義。即通達大乘。具足六波羅蜜無所障礙。

若通達如此眞空。則萬行皆悉圓備。略舉六度以爲行本。無障礙者。此有三義。一約境。謂眞空不礙萬行。萬行不礙眞空。故云無礙。亦乃即眞空爲萬行。萬行未曾不空。即萬行爲眞空。眞空未嘗不行。故云無礙也。二約智。謂照空之智。則具萬行。萬行即智。無有障礙。故云若通達。通達則是智也。三約俱融。謂智有二義。一從緣虛故。虛無不盡。智同境也。二虛盡唯空。未嘗失照。境即智也。以即空之妙智。還照即智之眞空。是故終日照而無照。終日境而無境。無境無智。而境智宛然。故名通達。亦云無障礙也。

△是故下。第三結意歸宗可知。

是故我今但解釋空。

△第二大段開宗解釋。於中二。先標數開門。

解釋空者。當以十二門入於空義。

觀因緣門第一

△後初是下。隨門別釋。別釋中十二門則爲十二段。○初門中三。初

標起章門。二立頌略示。後釋頌廣顯。

初是因緣門。所謂

衆緣所生法。是即無自性。若無自性者。云何有是法。

頌中上半舉法。下半徵情。又上半明緣生故無性。下半顯無性故即空。若具言。此中有兩重比量。以初成後。何者。上半明一切有爲法皆無自性。宗。以從緣生故。因。喩可知。下半明有爲法定空。宗。以無自性故。因。喩亦可知。

△三釋頌廣顯中二。初明有爲空。後類顯我及無爲一切皆空。○前中三。一牒舉果。二如是下。破顯無性。三是故下。結有爲空。○初中三。先開果有內外。

衆緣所生法有二種。一者內。二者外。

△二開緣亦內外。

衆緣亦有二種。一者內。二者外。

△三釋顯內外緣果。

外因緣者。如泥團轉繩陶師等和合故有瓶生。又如縷綖機杼織師

等和合故有毳生。又如治地築基梁椽泥草人功等和合故有舍生。又如酪器鑽搖人功等和合故有酥生。又如種子地水火風虛空時節人功等和合故有芽生。當知外緣等法皆亦如是。內因緣者。所謂無明。行。識。名色。六入。觸。受。愛。取。有。生。老死。各各先因而後生。

此中先辨外事。有五事各有因緣及所生法。並可知。後顯內報。謂十二因緣。依小乘宗。皆前支爲因。生後支故。具有因緣及所生法。亦可知。亦是釋頌中初句竟。

△二破顯無性中二。先總顯。如是內外諸法。皆從衆緣生。從衆緣生故。即非是無性耶。

謂內外法既各如是攬緣而成。豈非即是無自性耶。若有自體。豈更緣故。涅槃經云。譬如青黃。合成綠色。當知是二。本無綠性。若本有者。何須合成。

△二若法自性無下。別顯無性。於中先外後內。○外中二。先正破。

後類結。○前中初標列自。他。共。三章俱無。

若法自性無。他性亦無。自他亦無。

△二何以故下徵釋。於中先徵後釋。釋中先釋自性無。後釋他性無。不釋第三共生。以自他若破。無別共故。

何以故。因他性故無自性

就釋初中。謂自性若有。則不因他。以因他故。自性無也。

△二若謂下。釋他性無中有三。初他成別體故非因。二若謂下。因同果體故非他。三又蒲下。因復無性失自他。又釋。此三初約疏。二約親。三約俱非。○初中二。先約情縱破。

若謂以他性故有者。則牛以馬性有。馬以牛性有。梨以柰性有。柰以梨性有。餘皆應爾。而實不然。

謂若他生者。牛應生馬。種梨生柰等也。後而實不然者。就理奪破也。

△二若謂下。就親破。亦是明因同

果體故非他。於中三。初牒救總非。

若謂不以他性故有。但因他故有者。是亦不然。

謂外計云。他有二種。一非因之他。如牛於馬。可不相生。二是因之他。如蒲於席。何得不生。前文但云他不言因。此中說因而不言他故也。此救非理。故云不然。

△二徵不然所以。

何以故。

△三正釋破。於中初存因失他。故非因。是奪破也。

若以蒲故有席者。則蒲席一體。不名爲他。

若謂是因而非他者。因既於果而非他。則蒲席一體。體既是一。則失於因。因既失矣。他生之義安在。

△二存他失因。是縱破也。

若謂蒲於席爲他者。不得言以蒲故有席。

謂若是他。因非因故。前則以因爲他不成。後則以他爲因。又前由一

故不成生。後由異故亦不生。是故他不生也。亦可前中量云。因定不生果。以與果法不別故。猶如果法。後義量云。因定不生果。以與果異故。猶如非因法。

△三推因無性失他。於中遮外救云。上來或異同非因。或一同果法。俱不得生。而實生理非一非異。故得相生。今破意云。若有此因。可與果非一異。而能生於果。今推求此因亦無自性。以從衆緣成故。猶如果法。是故無體可能生也。文中有四。初標。

又蒲亦無自性。

△二徵。

何以故。

△三釋。釋中先釋蒲無自體。

蒲亦從衆緣出。故無自性。

△後辨無力成席。

無自性故。不得言以蒲性故有席。

謂自體尚無。何有力用。

△四結。

是故席不應以蒲爲體。

△二餘瓶下。類餘一切外因緣法

皆不可得。

餘瓶酥等外因緣生法。皆亦如是不可得。

△第二釋破內法緣果之中有二。初略指同前破。亦是懸標後文破。

內因緣生法。皆亦如是不可得。如七十論中說。相傳此七十論。亦是龍樹所造。有七十頌。故名也。

△二引頌廣顯破。此中二。初引頌。

緣法實無生。若謂爲有生。爲在一心中。爲在多心中。

頌中初句顯正理。次句牒執。下二句徵破。又可初句奪破。後三句縱破。又可初句標無生。後三句釋無生。

△二釋頌中。先釋文顯宗。後結因果俱空。釋中先立正義。亦是釋頌初句。就理奪破。

是十二因緣法。實自無生。

△二若謂下。破外情計。亦釋下三句縱破。此中三。先開兩關定。二次第別破。三雙結俱非。

若謂有生。爲一心中有。爲衆心中有。

△第二別破中二。先約一心破俱。縱其所立。

若一心中有者。因果即一時共生。謂正無明上心時。行等亦應同時。

△又因果下。奪其因果。文中先標舉。

又因果一時有。是事不然。

△後釋成。

何以故。凡物先因後果故。

△二約多心破有三。初因果別異破。

若衆心中有者。十二因緣法。則各各別異。以不相搆及。故非緣生法也。

△二後果無因破。

先分共心滅已。後分誰爲因緣。謂先分無明。與前心俱謝。後分行等。誰爲其因。

△三遮救重破。

滅法無所有。何得爲因。謂外救云。我前念無明雖滅。能引後行支。故爲因。如等無間緣。本

識中種子。前滅後生等。今破云。汝前心爲已滅。爲未滅。若已滅。滅是無物。以何爲因。若未滅。則果不得生。以前心破故。

△三十二因緣下。雙結可知。

十二因緣法若先有者。應若一心若多心。二俱不然。

△第三是故下。結緣果皆空可知。

是故衆緣皆空。緣空故。從緣生法亦空。

△二類破中四。初結有爲法空。可知。

是故當知一切有爲法皆空。

△二有爲尙空下。以法空故。顯我無依。故亦空也。論說法執爲因。人執爲果。本因旣亡。末果隨喪也。以此論明人法二空故。先辨法空者。以正破二乘。兼破外道故。此中三。一標況破。

有爲法尙空。何況我耶。

△二釋法破。釋中二。先順釋。

因五陰十二入十八界有爲法。故說有我。如因可然。故說有然。

謂因三科有爲法積聚故。假說爲

我。有爲旣空。假我安在。可然是薪。然是火。

△反釋可知。

若陰入界空。更無有法可說爲我。

如無可然。不可說然。

△三引證破。

如經說。佛告諸比丘。因我故有我所。若無我。則無我所。如是有爲法空故。

引徵中。如經說。因我故有我所。

如因法有我相似。又釋。前法空故我空。此明我空故所空。以所是我之用故。此乃從本向末以說空也。

△三類顯無爲空中。先標類。

當知無爲涅槃法亦空。

謂涅槃名寂滅也。

△二何以故下。釋成。釋成中三。

初無法可滅故無滅。

何以故。此五陰滅。更不生餘五陰。是名涅槃。五陰本來自空。何所滅故。說名涅槃。

△二無能得滅故無滅。

又我亦復空。誰得涅槃。

△三復次下。明闕生待對故無滅。

復次無生法名涅槃。若生法成者。無生法亦應成。生法不成。先已說因緣。後當復說。是故生法不成。因生法故名無生。若生法不成。無生法云何成。

△四是故下。結三空可知。

是故有爲無爲及我皆空。

觀有果無果門第二

釋此門略作四句。

△一釋名者。諸門名皆有三義。一舉觀智爲能觀。二舉所遣託爲門。則所觀有果無果是也。三入門見眞。則下文眞空是。皆從初二義題章。

△二來意者。有二義。一前品總破因緣及果皆空。今此別剋因中有無。以顯無生。故次來也。二前以因緣及果自他形奪。以顯無生。今則以因中有無。徵辨無生。令前眞空轉極明了故。令執有無者心轉無寄故。是故來也。

△三宗趣者。先敍所破。一外道。謂僧佉計因中有果。衛世計因中無果。尼揵計因中亦有果亦無果。

若提計因中非有果非無果。二小乘。薩婆多。計因中有果性經部。計因中無果體。又大衆部。計過未是無。則是中無果也。犢子部。計亦有亦無。以無事而有性故。義准法相大乘。說非有非無。以待緣故不有爲因故不無。如是等文。皆是所破。二所顯宗。謂只由此四句爲所由故。俱不得生。不待生處。是所入宗也。

△四釋文中四。一總標。二別釋。三結宗。四類遣。○初中二。先標宗生起。後舉頌立宗。此可知。

復次諸法不生。何以故。

先有。則不生。先無。亦不生。有無。亦不生。誰當有生者。

△二別釋中二。初舉頌立三章門。

若果因中先有。則不應生。先無。亦不應生。先無有無。亦不應生。

△二何以故下釋。釋中三。先釋因中有果不生。次釋無。後釋俱。○釋有不成生中。有十五番。○初一恒生不生破。於中四。初出過。二牒計破。三遮救破。四結成破。前

二縱破。謂將已生同未生。則應恒生。後二奪破。將未生同已生。則應恒不生。○前中初出過。

何以故。若果因中先有而生。是則無窮。

△第二牒計破。

如果先未生而生者。今生已復應更生。何以故。因中常有故。從是有邊復應更生。是則無窮。

量云。因應生果已更生。以因中常有果故。如未生果因。以未生與生。因位不改故。又以已生之果。不異未生時故。是故因中恒有常生也。從是有邊復應更生者。謂此果法。在因出因。俱是有故。在因既生。出因何得不生。是故生已更生。是則無窮。此是重生無窮。

△三遮救破。亦是恒不生破。

若謂已生更不生。未生而生者。是中無有生理。

於中先牒外救云。已生是事成。事成不須生。未生是性有。性有故須生。後正破云。無生理者。既已生是有。而不更生。未生亦有。應亦

不生。故云終無生理。亦有量云。未生因應不生果。以因中有果。無生理故。如已生果因。此是常不生過。若以已同未。則應常生。若以未同已。則應常不生。由具斯失。

△是故下第四總結無生。

是故。先有而生。是事不然。

△第二俱有不齊破。破意云。若已未俱有。遂得一生一不生。亦可已生與未生。一有一不有。若言未是性有故有生。已是事有故不生。亦可生亦有二生。一是性生故。二是事生故。不生文中。初牒執。

復次若因中先有果。而謂未生而生。生已不生者。

△後正破。可知。

是亦二俱有。而一生一不生。無有是處。

△第三已未相違破。此中先正破。

復次若未生定有者。生已則應無。何以故。生未生共相違故。

初者。生與未生既是相違。未生是有。生已應無。以相違故。如明暗等。

△後釋成。

生未生相違故。是二作相亦應相違。

釋中。二作亦相違者。未生以有作相。生已亦以有作相。已未既其相反。作相那不相違。故令不齊也。亦可此是易位失體破。謂未生既是有。後作生已。應失自體。以失未生位故。

△第四已未無別破。文中三。標。

復次有與無相違。無與有相違。

釋。

若生已亦有。未生亦有者。則生未生。不應有異。何以故。若有生。生已亦有。未生亦有。如是生未生有何差別。生未生無差別。是事不然。

謂汝若不受相違之患。則墮無差之咎。量云。未生應即是已生。以體俱有無別故。猶如已生。前以已未徵自體。自體不得一。今以自體徵已未。已未不得殊。結可知。

是故有不生。

△第五先成無用破。謂果已先有。

因無生用。如果在器。器無生果之用。故云作已不作等也。

復次有已先成。何用更生。

△二舉例。

如作已不應作。成已不應成。

△三結非可知。

是故有法不應生。

△第六已有應見破。先正破。

復次若有生。因中未生時果應可見。而實不可見。如泥中瓶蒲中席應可見。而實不可見。是故有不生。

謂果若有而不見者。更以何法知此有耶。量云。有是不有。以不見故。猶如無物。

△二破救。

問曰。果雖先有。以未變故不見。答曰。若瓶未生時。瓶體未變。故不見者。以何相知。言泥中先有瓶。爲以瓶相有瓶。爲以牛相馬相故有瓶耶。若泥中無瓶相者。亦無牛相馬相。是豈不名無耶。是故爾汝說因中先有果而生者。是事不然。

救以未變無相。是故不見。破意。泥中既未變而無瓶相者。與泥中亦無馬相。是二有何別。泥中無馬相。亦則無馬體。泥中無瓶相。豈得有瓶體。量可知。結可知。又泥中無馬相。無由知有馬。泥中亦無瓶相。以何知有瓶。亦有量可知。此後亦是徵果以相破。

△第七窮變失果破。於中二。先正破。後破救。○前中三。初以變同果破。

復次變法即是果者。即應因中先有變。何以故。汝法因中先有果故。若瓶等先有。變亦先有。應當可見。而實不可得。是故爾言未變故不見。是事不然。

果有變亦有者。今應可見。此縱破也。而實下。就理結非。則奪破也。

△二若謂未變下。以果同變破。

若謂未變不名爲果。則果畢竟不可得。何以故。是變先無。後亦應無。故瓶等果。畢竟不可得。

變無果亦無。則失於果法。以變初無。後畢不有。以彼宗中。果若先

無。後終不生故。是故變終不得有。變終不得有故。果則永無也。

△三有無不定破

若謂變已是果者。則因中先無。如是則不定。或因中先有果。或先無果。

乖本計故。違自言故。文可見。

△二破救中四。外救。二正破。三重救。四重破。○初外救意。引世八緣。證變是有。而無示現。上來諸難無不雪也。文中三。初一句。標自宗。二凡物下。引自類。三汝說因中下。結破非。

問曰。先有變但不可得見。

△引類中四。一標。

凡物自有有而不可得見者。

△二列。

如物或有近而不可知。或有遠而不可知。或根壞故不可知。或心不住故不可知。障故不可知。同故不可知。勝故不可知。微細故不可知。

△三釋。

近而不可知者。如眼中藥。遠而不

可知者。如鳥飛虛空。高翔遠逝。根壞故不可知者。如盲不見色。聾不聞聲。鼻塞不聞香。口爽不知味。身頑不知觸。心狂不知實。心不住故不可知者。如心在色等。則不知聲。障故不可知者。如地障大水。壁障外物。同故不可知者。如黑上黑點。勝故不可知者。如有鐘鼓音。不聞梢拂聲。細微故不可知者。如微塵等不現。如是諸法雖有。以八因緣故不可知。

△四結。並可知。外意取第八爲量耳。

汝說因中變不可得。瓶等不可得者。是事不然。何以故。是事雖有。以八因緣故不可得。

△二正破中三。初總揀不同。

答曰。變法及瓶等果。不同八因緣不可得。

△二次第別揀。

何以故。若變法及瓶等果極近不可得者。小遠應可得。極遠不可得者。小近應可得。若根壞不可得者。根淨應可得。若心不住不可得

者。心住應可得。若障不可得者。變法及瓶法無障應可得。若同不可得者。異時應可得。若勝不可得者。勝止應可得。若細微不可得者。而瓶等果麤應可得。

△二別破第八

若瓶細故不可得者。生已亦應不可得。何以故。生已未生。細相一故。生已未生。俱定有故。謂始終一故。俱定有故。不得改也。比量可知。

△三重救可知。

問曰。未生時細。生已轉麤。是故生已可得。未生時不可得。

△四重破中三。一以果同麤失果破。

答曰。若爾者。因中則無果。何以故。因中無麤故。謂汝言未生時細。則麤果先無。乖汝自宗。

△二又因中下。以細奪麤失果破。

又因中先無麤。若因中先有麤者。則不應言細故不可得。今果是麤。汝言細故不可得。是麤不名爲果。

今果畢竟不應可得。而果實可得。是故不以細故不可得。謂汝若言生已轉麤。則細非果。不得言果細故不可得也。麤細並檢。果體本無。

△三如是下。結呵情計。

如是有法。因中先有果。以八因緣故不可得。先因中有果。是事不然。

△第八自壞因果破中。初牒計標壞。

復次若因中先有果生者。是則因因相壞。果果相壞。

△二何以故下。釋顯壞相。

何以故。如氎在縷。如果在器。但是住處。不名爲因。何以故。縷器非氎果因故。

此中先釋因壞。以因無因。但是果法所寄住處故。如器中果。器非果因故。縷等是法。器等爲喻。比量可知。

△二若因壞下。釋果壞。初相待破。

若因壞。果亦壞。是故縷等非氎等

因。因無故。果亦無。

△次釋破可知。

何以故。因因故。有果成。因不成。果云何成。

△第九失法虛求破。於中三。先標不作故壞於果。

復次若不作不名果。縷等因。不等能作氎等果。

謂果若先有。先有故。則非所作。非所作故。不得名果。則失果也。

△二何以故下。釋不作故壞於因。

何以故。如縷等不以氎等住。故能作氎等果。

謂終不以果於中住。故說因有能作。是故無能作故。則無因也。

△三如是下。結虛求。

如是則無因無果。若因果俱無。則不應求因中。若先有果。若先無果。

謂因果既俱無。何須妄求於有無。又前門則因壞故果壞。此門果壞又失因。因以生果爲能作。果以從生爲所作。果既先有。則因失能作之功。果壞從生之義。是故俱失

也。

△第十相無體失破。此與前責泥中瓶相何別者。前徵體相。此責標相。故異也。文中三。初縱有徵相。

復次若因中有果而不可得。應有相現。

△二舉類指事。

如聞香知有華。聞聲知有鳥。聞笑知有人。見煙知有火。見鵠知有池。

△三如是下。正奪情執。並可知。

如是因中。若先有果。應有相現。今果體亦不可得。相亦不可得。如是當知因中先無果。

△第十一責果無從破。於中三。先牒果不從因。

復次若因中先有果生。則不應言因縷有毛氎。因蒲有席。

△二若因不下。撿果正無從。

若因不作。他亦不作。如毛氎非縷所作。可從蒲作耶。若縷不作。蒲亦不作。可得言無所從作耶。若無所從作。則不名爲果。

△三若果無下。結俱無可知。

若果無因亦無。如先說。是故從因中先有果生。是則不然。

△第十二自壞二聚破。於中四。初標執示過。

復次若果無所從作。則爲是常。如涅槃性。

量云。果應是常。以無從作故。如涅槃性。

△二若果下。壞失有爲。

若果是常。諸有爲法則皆是常。何以故。一切有爲法皆是果故。

△三若一切下。壞失無爲。

若一切法皆常。則無無常。若無無常。亦無有常。何以故。因常有無常。因無常有常。

△四結非呵止。並可知。

是故常無常二俱無者。是事不然。是故不得言因中先有果生。

△第十三因因無窮破。於中二。先正破。後破救。○初中三。先牒執示過。

復次若因中先有果生。則果更與異果作因。

△二如毛疊下。引類。亦是約情縱

有。

如氍與著爲因。如席與障爲因。如車與載爲因。

謂因中有果。此果復爲餘因。於中復有餘果。如是則無窮。依涅槃經。如牛中先有乳。此乳有酪。乃至醍醐。是故牛中五味已具。又云。明當服酥。今已患嗅。乃至食中應有等。又賣草馬。應取駒中復有駒。如是一馬。應則是一群。此之謂也。

△三如實下。就理奪無。

而實不與異果作因。是故不得言因中先有果生。

謂既因中果內異果是無。不與作因。因中之果。是則不有也。

△二破救中四。初牒執總非。

謂若如地先有香。不以水灑。香則不發。果亦如是。若未有緣會。則不能作因。是事不然。

△二何以故下。釋非顯破。

何以故。如汝所說。可了時名果。瓶等物非果。

破意云。若如地香。要待緣發者。

未發之時。不名爲果。汝以可了爲果故。水是能了。香是可了。

△三重釋。

何以故。可了是作。瓶等先有非作。是則以作爲果。

了是作。故可名果。瓶等既先有。非是作故。不是果也。

△四結非。並可知。

是故因中先有果生。是事不然。

△第十四同了失生破。謂汝以水發地香。但是了因。瓶等爾者。應兼成餘。如燈照瓶。亦照餘故。又汝爲以作爲果。爲以了爲果。果若是作。瓶等先有。非作不名果。果若是了。泥等了瓶。何不亦兼生餘物耶。文中四。初法。

復次了因。但能顯發。不能生物。

△二喻。

如爲照暗中瓶故然燈。亦能照餘臥具等物。

△三合。

爲作瓶故和合衆緣。不能生餘臥具等物。

△四結。並可知。

是故當知非先因中有果生。

△第十五二作不成破。文中先責。

復次若因中先有果生。則不應有今作當作差別。而汝受今作當作。謂以果先有故。何者今作。何者當作。彼宗計有二作異故。失自執也。

△後結可知。

是故非先因中有果生。

上來釋先有不生章訖。

△第二大段釋先無亦不生。於中有五番。○一因同非因破。於中二。先正破。

若謂因中先無果而果生者。是亦不然。何以故。若無而生者。應有第二頭。第三手生。何以故。無而生故。

△後破救。破救中。先救。

問曰。瓶等物有因緣。第二頭第三手無因緣。云何得生。是故汝說不然。

△後破破中二。先等無生異果。

答曰。第二頭第三手。及瓶等果。因中俱無。如泥團中無瓶。石中亦

無瓶。

△後齊無爲異因。比量並可知。

何故名泥團爲瓶因。不名石爲瓶因。何故名乳爲酪因。縷爲氎因。不名蒲爲因。

△第二一因多果破。於中先正破。後破救。前中約縱破。

復次若因中先無果而果生者。則一一物應生一切物。如指端應生車馬飲食等。如是縷不應但出氎。亦應出車馬飲食等物。何以故。若無而能生者。何故縷但能生氎。而不生車馬飲食等物。以俱無故。

謂一因應生一切物等。以是無故。

△後若因中下。奪破。

若因中先無果而果生者。則諸因不應各各有力能生果。如須油者。要從麻取。不笮於沙。若俱無者。何故麻中求。而不笮沙。

謂若無者。不應諸因於諸果。各各有力能生果。今既諸因各各於自果有力。故知非無。如須油下。舉事曉示。

△二破救中。先牒計總非。

若謂會見麻出油。不見從沙出。是故麻中求。而不笮沙。是事不然。

△二釋顯非義。

何以故。若生相成者。應言餘時見麻出油。不見沙出。是故於麻中求不取沙。

謂從麻出油是生。此世人虛妄謂生。而實不生。與沙無別。是故徵責則不成生。更以何法知有生也。

△三結非呵執。

而一切法生相不成故。不得言餘時見麻出油。故麻中求不取於沙。

△第三猶豫同疑破。於中三。初標自意。

復次我今不但破一事。皆總破一切因果。

謂恐外人雖無執因中無果。見論主以沙例麻。麻中無義不成。則謂論主許其是有。意欲移無執有。是故論主還遮云。我非直破汝計無。有等亦破。故云破一切因果也。

△二若因中下。釋一切不成。

若因中先有果生。先無果生。先有果無果生。是三生皆不成。

謂三因俱不成生。

△三是故下結同疑。

是故汝言餘時見麻出油。則墮同疑因。

謂汝但言見麻中出油。而不知麻中爲是有。爲是無。爲俱有無。是則汝於自因同疑不了。何得成生。

△第四因相不成破。於中二。先牒執不成因。二釋顯不成相。於中先釋因不成。

復次若先因中無果而果生者。諸因相則不成。何以故。諸因若無法。何能作何能成。若無作無成。云何名爲因。

謂親疏非一。故云諸因。於中無果法。故云無法也。若一種俱無果法。不知何者是親因故能作。何者是疏因故能成。又若無果法。何作何成。無作成故。則非因也。此文倒。應云。若無果法。此因能作何等。能成何等。以無成作故。亦無因。

△二釋果不成。

如是作者不得有所作。使作者亦

不得有所作。

如是因不成。故親因名作者。不得有所作果也。使作者是疏因。亦不得有果也。又有論本使字作所字。則作者是匠人。無果法可作。故不得有所作。所作是泥因。亦不得有所作。以泥是人功所用作故。

△第五反難乖宗破。於中三。初外人反難論主。二論主顯彼乖宗之失。三結非呵止。

若謂因中先有果。則不應有作。作者。作法。別異。何以故。若先有果。何須復作。

初中外人反難內有二難。一反質難云。汝破我以因中無果故。則無作者。無作者故。是則無因。若爾者。汝則因中有果故。有作作者。爲諸法因耶。二齊過難。謂若我因中無果故。則無作非因者。汝因中先有果。亦無作作者。以先有不須作故。此中難作及難有也。作者是人。作是業用。作法是所作果。文中標是初難。釋是後難可知。

△二論主反答破中二。初牒執總

非。

是故汝說作。作者。作法。諸因。皆不可得。

△二別釋二難。於中二。初答齊過難云。

因中先無果者。是亦不然。何以故。若人受作作者分別有因果。應作是難。我說作作者及因果皆空。若汝破作作者及因果。則成我法。不名爲難。是故因中先無果而果生。是事不然。

今破彼作者作法。此非我立。故不成難。若能破彼。彌順我空宗。亦不成難。文二可知。是故下。結可知。

△二答反質難中二。初正答。

復次若人受因中先有果。應作是難。我不說因中先有果故。不受此難。

謂彼有果。本非我宗。汝自唐勞。助成我義。

△二遮難。

亦不受因中先無果。

謂恐彼難云。汝既不受有果。則同

我無計。故云亦不受無果也。

上來破無訖。

△第三大段破亦有亦無俱執者。

何故來者。謂彼外人先計有不成。則移執於無。又見論主破已不成。則謂由我偏計有無故不成。因雙取二義。應順道理。是故破門來。又根有三品。上根於初門便悟。中根至二。下根至此。故有此來。文中兩番。○第一性自相違破。於中四。初舉執總非。

若謂因中先亦有果亦無果而果生。是亦不然。

宗。

△二釋顯相違。

何以故。有無性相違故。性相違者。云何一處。

因。

△三引例指事。

如明暗苦樂去住縛解。不得同處。

喻。

△四總結不生。

是故因中先有果先無果。二俱不生。

結。

△第二指同前二破。文可見。

復次因中先有果先無果。上有無中已破。

△大段第三結宗本中二。先結上三門不生。二於一切下。結歸無生。

是故先因中有果亦不生。無果亦不生。有無亦不生。理極於此。一切處推求不可得。是故果畢竟不生。

△第四類遣中有三。初類遣有爲。果畢竟不生故。則一切有爲法皆空。何以故。一切有爲法。皆是因是果。

△二遣無爲。

有爲空故。無爲亦空。

△三遣我並可知。

有爲無爲尚空。何況我耶。

十二門論宗致義記卷第三

龍樹菩薩造論

姚秦三藏法師鳩摩羅什譯

唐京西大原寺沙門法藏記

觀緣門第三

釋此門四義同前。

△初辨名者。發果爲緣。觀緣無性。故以爲門。

△二來意者。前於因中求生不得。今於緣中求亦無生。故次來也。又以多門遣執盡故。又顯觸途皆無生故。

△三明品中所明者。謂推求四緣。皆無生理。是所宗也。

△四釋文中五。初標宗。二破有。三破無。四破緣。五類遣。

復次諸法緣不成。何以故。

初中諸法是果。及緣皆不成故也。

△二破有中三。初舉頌略標。二出彼緣相。三徵破明空。○初中。先立頌。後略釋。

廣略衆緣法。是中無有果。緣中若無果。云何從緣生。

瓶等果。一一緣中無。和合中亦

無。若二門中無。云何言從緣生。

頌中上半奪破。下半結呵。又上半顯理。下半徵情。略釋中一一緣是廣。和合是略。此二門中求有生不可得也。

△二辨緣相中二。先問。後答。答中先頌。

問曰。云何名爲諸緣。答曰。

四緣生諸法。更無第五緣。因緣。次第緣。緣緣。增上緣。

頌中上半案定。下半列名以外道立神我爲第五緣。故此無也。

△後釋。釋中二。先列名。

四緣者。因緣。次第緣。緣緣。增上緣。

△後釋相。釋相中釋四緣則爲四。此中各有三義。謂標。釋。結。

因緣者。隨所從生法。若已從生。今從生。當從生。是法名因緣。

初中因緣者。以因爲緣。故云因。此則因即緣。故名因緣。非是親疏並舉。名爲因緣。謂所從生者。顯親生義也。又此從生。是果法體。是有爲故。三世攝耳。

次第緣者。前法已滅。次第生。是名次第緣。

二中法已滅者。前心法謝滅也。次第生者。由前心心法雖謝滅。然有開避引導之力。令後心法無間而生。故云次第生。與次第法爲緣故名也。新翻名等無間緣也。此唯心法有。餘皆無也。

緣緣者。隨所念法。若起身業。若起口業。若起心心數法。是名緣緣。

三中緣者。所緣也。以所緣法。緣起能緣心心法等。故名緣。則所緣爲緣。故云緣緣。新名所緣緣。釋中所念。則是所緣理實。但起心心法。爲身語二業。依止思法上立。故亦通舉三業耳。

增上緣者。以有此法故。彼法得生。此法於彼法爲增上緣。

四中。以此法於彼法有增上勝力。故云增上。增上即緣。故云增上緣。此有二種。一不相礙增上。二勝力助成增上。此文通二。據後而說。

△第三徵破明空於中五。初總標。

二別徵。三雙責。四結無。五結宗。

如是四緣。皆因中無果。

△別中。初以緣奪因。明因中無。

若因中有果者。應離諸緣而有果。

而實離緣無果。

△二以因奪緣。明緣中無。

若緣中有果者。應離因而有果。而

實離因無果。

△三若於下。雙徵責。

若於緣及因有果者。應可得。以理

推求而不可得。

△四是故下。結無。

是故二處俱無。

△五如是一一下。結正徵情。

如是一一中無。和合中亦無。云何

得言果從緣生。

一一是別責。故廣也。和合是總

徵。故略也。

△三破無中三。先立頌。

復次

若果緣中無。而從緣中出。是果何

不從。非緣中而出。

頌中上半牒外計。下半以非緣並

破。

△後釋顯。

若謂果緣中無。而從緣生者。何故不從非緣生。二俱無故。

謂外意云。緣中略廣求雖不得。何妨此果從四緣生。破意云。既緣與非緣同是無果。而得從緣出。何得不從非緣出耶。立量等可知。

△三是故下。結無生。

是故無有因緣能生果者。

△四破緣中二。先標宗。

果不生故。緣亦不生。

謂生果。故名緣。果既不生。何得有緣。

△後釋先緣後果者。此是案情求理破。

何以故。以先緣後果故。

謂若先緣無果。是誰緣。故非也。

△第五類遣中三。先類結有爲空。

緣果無故。一切有爲法空。

△二無爲空。

有爲法空故。無爲法亦空。

△三我空。

有爲無爲空故。云何有我耶。

是故三空除二我也。

觀相門第四

釋此門四句同前。

△一釋名者。觀破能相及所相法盡。以至眞空。故云也。

△二來意者。前破所相。次破能相。義次第故。是故來也。又執見之者。聞前門緣不生果。或謂相能生法。爲破彼故。而興此門。又以多門顯理使明淨故也。

△三品所明者。破盡三相。令見心無寄。以成正觀故也。

△四釋文中四。初標宗。二立頌。三釋破。四類遣。

復次一切法空。何以故。

有爲及無爲。

二法俱無相。

以無有相故。

二法則皆空。

頌中初句舉法體。次一句辨相空。下半依相空遣法體。

△三釋中二。先釋標中有爲相空。後釋標中無爲相空。○初中亦二。初有五頌。破薩婆多師。大小相相

生。成共有因義。後五破大衆部師。以有爲相。自生生他義。○前中亦二。先正破。後破救。○初中先一句立宗。

有爲法不以相成

謂有爲法不由於相而成彼法故云也。

△二正顯中。先一問答。舉相案定。後一問答。以理正破。○初中。先問。後答。

問曰。何等是有爲相。答曰。萬物各有有爲相。如牛。以角峰垂頍。尾端有毛。是爲牛相。如瓶。以底平腹大。頸細脣麤是爲瓶相。如車。以輪軸轅軛。是爲車相。如人。以頭目腹脊。肩臂手足。是爲人相。如是生住滅若是有爲法相者。爲是有爲。爲是無爲。

答中。先辨諸法各自有體狀。如牛瓶等。不須法外別能相。汝此三相。若是有爲之相者。未知此三相。當體爲是有爲。爲是無爲。若毗曇。成實。同云三相是有法。毗婆闍提。云有爲之體。不能自固。

何能相他。當知三相是無爲法。曇無崛人云。生住二相。是有爲法。滅相。是無爲法。是故三相即是亦有爲亦無爲。

△二以理正破中二。先外問受是有爲。

問曰。若是有爲。有何過。

△後內答正破。以無爲及俱。不待破故。是以文中唯破有爲。文中二。先立頌。

答曰。

若生是有爲。

復應有三相。

若生是無爲。

何名有爲相。

上半破三相是有爲。與出無窮過。下半破三相是無爲。與出失相過。又釋下半破救。言有爲法體須相。須相更不須者。是則法體須相相。法體是有爲相。既不須相相。應是無爲相。若是無爲。云何爲有爲法作相。故言何名有爲相。釋中順此。

△二釋中二。先釋頌。後類遣。〇

前中。先釋上半頌。後釋下半頌。

若生是有爲者。即應有三相。是三相。復應有三相。如是展轉則爲無窮。住滅亦爾。

前中。先釋生。謂一無窮過。如文顯。二若生中有滅則相違。無滅非有爲。是故有滅亦不成。無滅亦不成。故生空也。二類住滅亦爾也。

△二若生是無爲下。釋下半頌。亦初釋生有三義。○一二聚乖違破。

若生是無爲者。云何無爲與有爲作相。

謂滅此有爲方是無爲。極相反故。猶如明暗。豈可明與暗爲相。

△二責相失體破。

離生住滅。誰能知是生。

謂若是無爲。則無生住滅。離此三相。誰知此有爲法之生耶。

△三復次下。無分別破。

復次分別生住滅。故有生。無爲不可分別。是故無生。住滅亦爾。

謂是無爲。一際無二。何處有生。得異住滅。是故無生。下例於住滅。故云亦爾也。

△二類遣中三。一以相無遣法體。

生住滅空故。有爲法空。

△二遣無爲。

有爲法空故。無爲法亦空。

△三通結一切。

因有爲。故有無爲。有爲無爲法空故。一切法皆空。

△第二破救中。先外救。後正破。

○初中二。先牒前過。

問曰。汝說三相復有三相。是故無窮。生不應是有爲者。今當說。

△二立理救。於中先頌後釋。

生生之所生。

生於彼本生。

本生之所生。

還生於生生。

頌中救前二難。謂上半救無爲難。以生生之本生故。本生既從生生生。是故非無爲法。下半救無窮過。以本生之生生故。生生既還從本生生。是故無無窮過。於中初句舉生生體。以是本生家之所生。故云之所生也。次句辨生生之用。下二句反。准此知。

△二釋中三。先開法。

法生時。通自體七法共生。一法。二生。三住。四滅。五生生。六住住。七滅滅。

△二救過。

是七法中。本生除自體。能生六法。生生能生本生。本生還生生生。

就救過中本生除自體生六法者。以親生本有爲法體。故名本生。則本之生故。又以生此本名爲生生。則生之生故。亦名大生小生。此大生與六法爲生相。唯不與自作相。以自大生用小生爲相故。大住滅亦爾。是故大相通能相大小。然唯不自相。小相不通相大小。然唯相一大。以小無力。生法少故。名爲小。大相有力。生法多故。名爲大。如大生中以小生爲生相。大住滅爲住滅相。大住以小住爲住相。大生滅爲生滅相。大滅以小滅爲滅相。大生住爲生住相。若小生中具有三大相。小住滅亦爾。是故無彼無窮過。此則六因之中共有因。謂

俱時起故。共有更互託故名因。此中有共有共有因。有共有而非因。若將法體望六相。得作共有共有因。若將大生望六法。亦是共有共有因。大住大滅亦爾。若將小生望大生。共有共有因。小住望大住。小滅望大滅。亦共有共有因。小生望五法。共有而非因。小住小滅望五法亦然。然大小二生。彼宗以刹那頃共相賴起。住滅亦爾。故無前失也。

△三是故下。結離過。下例住滅。

是故三相雖是有爲。而非無窮。住滅亦如是。

△二答曰下。正斥破。於中二。初有二頌。明是所無能破。後一頌。未能無所破。又釋。初二是前後不生破。後一是同時不生破。○前中二頌。一小不生大。

答曰。

若謂是生生。還能生本生。生生從本生。何能生本生。

初則小生在先。大生在後。小生不生大生。

若謂生生能生本生。本生不生生生。生生何能生本生。

△二大不生小。

若謂是本生。能生彼生生。本生從彼生。何能生生生。

後則大生在先。小生在後。大生不生小生。

△後釋頌中二。先牒計總非。

若謂本生能生生生。生生生已。還生本生。是事不然。

△二釋非所以。

何以故。生生法應生本生。是故名生生。而本生實自未生。云何能生生生。

△二同時破中三。先牒計總非。

若謂生生生時。能生本生者。是事亦不然。何以故。

△二立頌正破。

是生生。生時。或能生本生。

生生尚未生。

何能生本生。

謂上半約情縱。下半就理奪。

△三釋破。

是生生生時。或能生本生。而是生生自體未生。不能生本生。

破意云。夫相生之道。必有體能生。無體從生。今言同時。爲是俱有。爲是俱無。若是俱有。何須相生。若是俱無。阿誰相生。若一有一無。何得同時。又豈得互生。

△第二破大衆部師計有爲相自生生他。於中二。初牒計總非。

若謂是生生。生時。能自生。亦生彼。如燈然時。能自照。亦照彼。

是事不然。何以故。

△二以理斥破。此中二。先有四頌破喻。後一頌破法。〇前中四。初一頌明已然不到破。第二頌明然時不到破。第三頌明近遠互從破。第四燈暗反並破。〇初中三。先頌中上半明由無自他所照暗故。下半遂無能照燈也。

燈中自無闇。

住處亦無暗。

破暗乃名照。

燈爲何所照。

△二釋。

燈體自無暗。明所住處亦無暗。若燈中無闇。住處亦無闇。云何言燈自照。亦能照彼。破闇故名爲照。燈不自破闇。亦不破彼暗。是故燈不自照。亦不照彼。

△三是故下。結非呵止。並可知。

是故爾先說燈自照亦照彼。生亦如是。自生亦生彼者。是事不然。

△第二然時不到破者。先問。

問曰。若燈然時能破闇。是故燈中無闇。住處亦無闇。問意云。燈初生時。體未足故。燄內有闇。明未盛故。室中猶昏。燈體漸圓。昏闇斯盡。當知破闇是初生燈。故云然時能破闇。謂自照照彼也。

△二答中。先頌。

答曰。

云何燈然時。

而能破於暗。

此燈初然時。

不能及於闇。

上半徵計。下半正破。謂即此初生燈時。暗已謝滅。是故終無初生之燈與未謝暗俱。以不俱故。亦不及闇。不及闇。故不名破。若及闇。亦不破。長行釋可知。

若燈然時不能到暗。若不到暗。不應言破暗。

△第三近遠互從破中。初頌。

復次

燈若不及暗。

而能破暗者。

燈在於此間。

則破一切闇。

上半牒計。下半正破。

△後釋中以俱不到爲因有四難。

一以近同遠。應俱不破。二以遠同近。則應俱破。三既俱不到暗故。破近不破遠。亦應俱不到故。破遠不破近。四既有破不破。應有到不到。文中三。初牒計。

若謂燈雖不到暗。而力能破暗者。

△二正破。先縱後奪。

此處然燈。應破一切世間暗。俱不

及故。而實此間然燈。不能破一切世間闇。

△三結呵。

是故爾說燈雖不及闇。而力能破闇者。是事不然。

△第四相違反並破。於中二。先頌。

復次

若燈能自照。亦能照於彼。闇亦應如是。自蔽亦蔽彼。

頌中上半牒計。下半以暗例破。

△後釋。

若謂燈能自照亦照彼。闇與燈相違。亦應自蔽亦蔽彼。若暗與燈相違。不能自蔽。亦不蔽彼。而言燈能自照亦照彼者。是事不然。是故汝喻非也。

謂明闇正違。明既有照暗之功。暗亦應有障明之力。有此力故。燈不能破闇也。又若燈既自照亦照暗。暗亦應自蔽亦蔽燈。燈若爲闇蔽。豈可能破暗。設彼救云。明是勝故。照他還自照。暗是劣故。蔽自不蔽他。則還難云。明是勝故能違

暗。暗是劣故不違明。若使俱相違。何不須相破。通論以俱相違爲因。亦有四難。一以燈從暗破。燈應不破暗。以俱相違故。如暗不蔽燈。二以暗從燈破。暗定能障燈。亦以相違故。如燈能破暗。三燈既違於暗。而燈則能破暗。暗不能蔽於燈。亦可暗亦違於燈。而闇則能蔽燈。燈不能破於暗。四若一破一不破。應一違一不違。若暗不違燈。燈中應有闇。闇中應有燈。並可知。文中釋結可知。破喻竟。

△第二破法中二。先牒計。

如生能自生亦生彼者。今當更說。

△後斥破。破中。先頌。

此生若未生。
云何能自生。
若生已自生。
已生何用生。

頌中略舉自不成生。上半約舉未生破。下半舉已生破。

△後釋。釋中二。先釋一頌。後總結一門。○前中二。先釋生。後例住滅。○前中三。初釋破自生。二

釋破生彼。三雙結呵非。初中三。

先案定。

此生未生時。應若生已。生。若未生。生。

△二若未生下。正破。

若未生而生。未生名未有。云何能自生。若謂生已而生。生已即是生。何須更生。生已更無生。作已更無作。

先約未生破。既未有自。誰能自生。若謂生已下。舉已生破。既已生。何須更自生。

△三是故下。結。

是故生不自生。

△二若不自生下。破生彼。

若生不自生。云何生彼。

自尚不生。況能生彼。

△三汝說下。雙結呵非。

汝說自生。亦生彼。是事不然。

△二例住滅可知。

住滅亦如是。

△二是故下。總結一門。

是故生住滅是有爲相。是事不然。

△第二破無爲中二。先牒前起後。

生住滅有爲相不成故。有爲法空。

謂以相空。例所相亦空。此有爲空故。起後無爲亦空。

△二正破中。先正破。後破救。○前中。初標。

有爲法空故。無爲法亦空。

△後釋。釋中二。初破無爲體。

何以故。滅有爲。名無爲涅槃。是故涅槃亦空。

謂明滅卻有爲。是則無物。更有何法名作無。爲是故無此無爲法體。又有爲既空。無可滅故。無無爲也。

△二復次下。破無爲相。

復次無生無住無滅。名無爲相。無生住滅則無法。無法不應作相。

謂無表相。故無體也。三相既是有爲。無三即是無法。豈以無法爲相。是故無也。

△二若謂下破救。於中二。初破當體表相。二破反對顯相。○前中二。初牒計總非。

若謂無相是涅槃相。是事不然。

△二正破。正破中三。初總徵知

相。

若無相是涅槃相。以何相故。知是無相。

△二別就有相徵。

若以有相知是無相。云何名無相。

△三別就無相徵。

若以無相知是無相。無相是無。無則不可知。

謂若有則乖宗。若無則失表故。並可知。

△二若謂下。破反對顯相。於中四。先牒計總非。謂先喻後法。

若謂如衆衣皆有相。唯一衣無相。正以無相爲相故。人言取無相衣。如是可知無相衣可取。如是生住滅是有爲相。無生住滅處。當知是無爲相。是故無相是涅槃者。是事不然。

外意如衆衣皆有別記驗之相。唯一衣無記驗相則名此衣名無相衣。非謂無此衣法。但以對衆衣有相。說此爲無。無爲亦爾。故非是無法。

△二釋破。

何以故。生住滅種種因緣皆空。不得有有爲相。云何因此知無爲。汝得何有爲決定相。知無相處是無爲。

△三是故下。結非。

是故汝說衆相衣中無相衣。喻涅槃無相者。是事不然。

△四懸指後破。

又衣喻。後第五門中廣說。

謂此後門中破有相無相者是。

△四類遣一切。無不歸空。可知。

是故有爲法皆空。有爲法空故。無爲法亦空。有爲無爲法空故。我亦空。三事空故。一切法皆空。

觀有相無相門第五

四句同前

△一釋名者。於有無二門。徵遣其相。從是所遣。故以爲名。

△二來意者。前門破相。恐猶未悟。故更責可相法中有相故相。無相故相。爲俱故相。是故來也。

△三所明者。有無諸盡。無寄觀空是也。

△四釋文有四。一標。二釋。三結。

四類。○初中一切法者。是有爲無爲等一切皆空也。

復次一切法空。

△二釋中二。初徵標略破。後釋頌廣破。○前中。先何以故。徵標。

何以故。

謂何以得知一切法空。

△後立頌略釋。於中初句破有相。二破無相。三破俱。四結空。

有相相。不相。

無相。亦不相。

離彼相。不相

相爲何所相。

△二廣釋中三。先釋破有。二破無。三破俱。○初中三。先奪令失相破。有標釋可知。

有相事中相不相。何以故。若法先有相。更何用相爲。

△二縱則二相破。謂新舊二相故。

復次若有相事中相得相者。則有二相過。一者先有相。二者相來相。

△三是故下。結非。

是故有相事中相無所相。

△二破無中。初標。

無相事中相。實亦無所相。何法名無相。而以有相相。

△後舉事釋顯。

如象有雙牙。垂一鼻。頭有三隆。耳如箕。脊如彎弓。腹大而垂。尾端有毛。四脚麤圓。是爲象相。若離是相。更無有象可以相相。如馬豎耳垂髦。四脚同蹄。尾通有毛。若離是相。更無有馬可以相相。

前破有中。以執有故無能相。能相無故。亦無所相。此中以執無。故無所相。所相無故。亦無能相。是文意也。

△三如是下。釋破俱句。

如是有相中相無所相。無相中相亦無所相。離有相無相。更無第三法可以相相。

以離二無第三。故空也。

△三是故下。第三總結非。

是故相無所相。

△四類遣中六。一以相類遣法。有標釋可知。

相無所相故。可相法亦不成。何以

故。以相故知是事名可相。以是因緣故相可相俱空。

△二以一類遣多。亦有標釋。

相可相空故。萬物亦空。何以故。離相可相。更無有物。

△三以有類遣無。

物無故。非物亦無。以物滅故名無物。若無物者。何所滅故名爲無物。

△四以物類遣有爲。

物無物空故。一切有爲法皆空。

△五類遣無爲。

有爲法空故。無爲法亦空。

△六類遣我。

有爲無爲空故。我亦空。

是故成上標宗一切法空也。

觀一異門第六

△初釋名者。以一異是所遣故。又說遣一異以造眞空。故以爲門。

△二來意者。前以有無破相可相已盡。但以更有一異門重破。使執心永盡。正理堅固。是故結相可相一異及俱而重破也。

△三所明者。以破相可相一異俱

盡。令觀心照理故也。

△四釋文中二。先一句標宗。

復次一切法空。何以故。

△後釋破。破中二。先正破。後破救。○初中三。先頌。

相及與可相。

一異不可得。

若無有一異。

是二云何成。

上半破一異。下半破相可相。亦是結無。

△二釋。

是相可相。若一不可得。異亦不可得。若一異不可得。是二則不成。

謂若一。則相無能表。同所相故。若異。不成表。不相因故。同餘法故。故云一異不可得者。一異不可得下。釋下半可知。

△三是故下。類遣結宗。

是故相可相皆空。相可相空故。一切法皆空。

△二破救中二。先外救。後釋破。

救中以聞相法俱空。執情靡據。故將形似之事。類救二關。又向釋頌

遣事無不周。但人情多惑。故須假說外救。廣破所迷。於中三。初牒破驚呵。二立相救法。三結破不然。

問曰。相可相常成。何故不成。汝說相可相一異不可得。今當說。

△第二立相救中二。先開三章則翻上三句。

凡物或相即是可相。或相異可相。或少分是相。餘是可相。

△後釋三事則爲三段。初釋一中二。初舉識受二例。

如識相是識。離所用識更無識。如受相是受。離所用受更無受。如識以了別爲相。亦以了別爲體。受亦如是。

△二如是下。結宗。

如是等相。即是可相。

△二釋異中亦二。初舉滅信二例。

如佛說滅愛名涅槃。愛是有爲有漏法。滅是無爲無漏法。如信者有三相。樂親近善人。樂欲聽法。樂行布施。是三事身口業故。色陰所攝。信是心數法故。行陰所攝。

前中。初外謂愛滅異於涅槃。後以三事在身口。屬色蘊。信是心法。屬識蘊。外見有此三。知內有信心。是故色與心作相。故知異。

△後是名下結。

是名相與可相異。

△三釋亦一亦異中二。初舉二例。後結。○初中先舉正見例。

如正見是道相。於道是少分。

謂如正見是道體。故少分是可相。復是八正中道支。故少分是能相。又正見是慧。正是道諦通體。然是八中一數。故云少分。是通故是能相。是別故爲可相。

△二舉三相例。

又生住滅是有爲相。於有爲法是少分。

謂約小乘七十五法分爲二聚。前七十二是有爲。後三是無爲。就有爲聚中生住滅三。通與一切有爲法作相。自體復是有爲法中數內少分。是故若與所相有爲不是異者。不應於此有爲法中開說此三。若與有爲不是一者。自應非是有

爲法攝。是故當知亦一亦異。

△後如是下結。

如是於可相中少分名相。

△三是故或相下。總結非破可知。

是故或相即可相。或相異可相。或可相少分爲相。汝言一異不成故。相可相不成者。是事不然。

△第二釋破中。破上三計。文則爲三。○初破一中亦三。初法無自表破。於中三。先牒執總非。

答曰。汝說或相是可相。如識等。是事不然。

△二釋非所以。

何以故。以相可知名可相。所用者名爲相。凡物不能自知。如指不能自觸。如眼不能自見。

就釋中。謂所相必以相而知。故名爲可相。所用表示者。名爲相也。是故相所相是非一。若一自能表示者。指應自觸等。反詰責也。

△三是故下。結非呵止。

是故汝說識即是相可相。是事不然。

△二復次下。相失能所破。

復次若相即是可相者。不應分別是相是可相。若分別是相是可相者。不應言相即是可相。若是一者。謂不應分別此是相。此是可相。若泯分別者。汝應是顛倒。有言無義故。

△三復次下。因果雜亂破。於中先標。

復次。若相即是可相者。因果則一。

△次釋。

何以故。相是因。可相是果。是二則一。而實不一。

△後結。並可知。

是故相即是可相。是事不然。

△二破異中二。先正破。後破救。

○初中二。先牒計總非。

汝說相異可相者。是亦不然。

△後別破釋非。於中初別破二例。後總示無窮。○前中先破初例。

汝說滅愛是涅槃相。不說愛是涅槃相。若說愛是涅槃相。應言相可相異。若言滅愛是涅槃相者。則不得言相可相異。

謂愛滅則無相。愛有復非涅槃相。

△二破信者相有二。初無異破。

又汝說信者有三相俱不異信。

謂有詐善之人。實無信心。而亦詐現有此三相。豈亦有信。以與信者不殊。故云俱不異信。又此論意似將三事與信不殊。故云不異。以破其異。云云。

△二不定破。

若無信則無此三事。是故不得言相可相異。

謂汝以三事知有信。則信是可相。三是能相。今更以理推。乃由有信故。始能作此三事。是故三事反是可相。故云無信無三事。又責云。汝未施等前。有此信心不。若有。以何相而知。若無。後依何起施。故云也。

△二示無窮破。

又相可相異者。相更復應有相。則爲無窮。是事不然。是故相可相不得異。

可相定有爲。別有能相法。能相是有爲。應亦別有能相法。如是則無

窮。

△二破救中。先救。

問曰。如燈能自照。亦能照彼。如是相能自相。亦能相彼。

△後破。破中二。先指同前破。後自語相違破。又亦可先破喻。

答曰。汝說燈喻。三有爲相中已破。

△後破法。可知。

又自違先說。汝上言相可相異。而今言相自能相。亦能相彼。是事不然。

△三破俱句中。初標非。

又汝說可相中少分是相者。是事不然。

△後釋破。

何以故。此義或在一中。或在異中。一異義先已破故。當知少分相亦破。

謂指同上二門破。以不離一異故。

△三如是下。結非。

如是種種因緣相可相。一不可得。異不可得。更無第三法成相可相。

△四是故下。類遣可知。

是故相可相俱空。是二空故。一切法皆空。

觀有無門第七

△一釋名者。生住是有。滅相是無。求此有無理不成。故以爲門也。

△二來意者。以一異門重顯。令理堅故。除盡執見故。此通來也。別者。前約相可相破。此就所相中相違破。故來也。

△三所明者。謂就四相中有無自相違。不得同一念。則失有爲法。以辨眞空。令成正觀故也。

△四釋文中四。一標。二釋。三結。四類。○初中二。先長行生起。有標釋。

復次一切法空。何以故。有無一時不可得。非一時亦不可得。

△後立頌略辨。以薩婆多宗立四相體同時具。以成有爲故。用先後發。以離相違故。破意云。先後非有爲。同體相違失。又成唯識中。前三同一念。後念方至滅。爾者壞有爲。一一念中。以相不具故。

如說

有。無。一時無。

離無。有亦無。

不離無。有有。

有則應常無。

頌中。初句破同時。次句破先後。謂離滅相之無。令生住之有亦不得有。故云離無有亦無也。以非有爲故。下二句釋初句頌。以生住之有。不離滅相之無故。則有當爲無所害。故恒是無也。又亦應云。不離有有無。無則應常有。又亦應有

釋上第二句先後計云。若離無有有。有則非有爲。但爲頌迮故也。

△二釋中二。初正破。後破救。○前中四。一釋初句頌。

有無性相違。一法中不應共有。如生時無死。死時無生。是事中論中已說。

如中論中成壞品云。離成及共成。是中無有壞。離壞及共壞。是中亦無成。

△二若謂下。釋第二句頌。於中二。先牒執總非。

若謂離無有有無過者。是事不然。

△二釋非。

何以故。離無云何有有。如先說法生時通自體七法共生。如阿毗曇中說。有與無常共生。無常是滅相。故名無。是故離無。有則不生。七法內滅相是無。餘皆是有。又有是法體。共無常相生。無常中既具滅。明知離此無。有不得生。

△三若不離下。釋下二句頌。於中三。初舉失。

若不離無常有有生者。有則常無。

△後轉釋。

若有常無者。初無有住。常是壞故。而實有住。

轉釋中以不離滅無故。此有常是無。以初生即壞滅。不能得至住。故云初無等也。又不曾暫有住。故云也。

△三結非。可知。

是故有不常無。

△四若離下。釋頌中所應有文。

若離無常有有生者。是亦不然。何以故。離無常。有實不生。

以離無常滅相等而有有爲法生等者。皆不可也。

△第二破救中二。先外救。後釋破。救中三。初立體同時。故無上不生之過。

問曰。有生時。已有無常而未發。滅時乃發。壞是有。

△二如是下。釋五事。明用前後故。

如是生。住。滅。老。得。皆待持而發。有起時。生爲用。令有生。生滅中間。住爲用。持是有。滅時。無常爲用。滅是有。老變生至住。變住至滅。無常則壞得常。令四事成就。

謂勢用有時。豈容有常無之責。又生制滅不令斷。住能制生不令增。滅制住不令分。異通前後。謂變生至住等。又彼計一刹那中。刹那初是生相用。刹那次是住相用。刹那後是滅相用。故用有前後也。言得者。是此四通名。不相應行法。前得等。如繩繫物等。謂大小相得。令四相常成就。

△三是故下。結非。

是故法雖與無常共生。有非常無。

△二正破中。先破體同時具。後破用前後發。○初中先破生滅。後破住老。○前中二。先易奪互失破。

答曰。汝說無常是滅相。與有共生。生時有應壞。壞時有應生。

△二復次下。明相違俱失破。有標釋。可知。

復次生滅俱無。何以故。滅時不應有生。生時不應有滅。生滅相違故。

△二破住老中。先標後釋。亦有易奪相違破。

復次汝法無常與住共生。有壞時應無住。若住則無壞。何以故。住壞相違故。老時無住。住時無老。

△三是故下。總結錯亂。有標釋。可知。

是故汝說生住滅老無常得。本來共生。是則錯亂。何以故。是有若與無常共生。無常是壞相。凡物生時無壞相。住時亦無壞相爾時非是無無常相耶。

△二如能識下。破用前後發。於中三。初舉事例破。

如能識故名識。不能識則無識相。能受故名受。不能受則無受相。能念故名念。不能念則無念相。起是生相。不起則非生相。攝持是住相。不攝持則非住相。轉變是老相。不轉變則非老相。壽命滅是死相。壽命不滅則非死相。

謂彼外計云。生時雖已有壞體而未發。滅時方發者。破云。如不能識。則不名識。餘六亦爾。如是不能壞生。不名有滅。

△二舉法示過。於中初舉法。

如是壞是無常相。離壞非無常相。

△二若生住下。示過。

若生住時。雖有無常。不能壞有。後能壞有者。何用共生爲。如是應隨有壞時。乃有無常。

謂先無用後失無過。

△三是故下。結非。

是故無常雖共生。後乃壞有者。是事不然。

△第三如是下。總結成。

如是有無共不成。不共亦不成。是故有無空。

△第四類遣。並可知。

有無空故。一切有爲空。一切有爲空故。無爲亦空。有爲無爲空故。衆生亦空。

十二門論宗致義記卷第三

十二門論宗致義記卷第四

龍樹菩薩造論

姚秦三藏法師鳩摩羅什譯

唐京西大原寺沙門法藏記

觀性門第八

△初釋名者。性是體性。徵責非有。洞契眞空。故爲門也。所遣所託爲名。

△二來意者。通意如前。別者。初三品破法。次四門破能相。今更破體性。故來也。又外人執義有二種。一是事。二是性。性據未成。事據現在。前有無門破現在事不立。但執情難祛。謂諸法未成。先有體性。藉現因緣。起性成事。若爾。諸法還立。何得云一切法空。此門破彼。故次來也。又上來破相。外人云。謂外相雖亡。內性猶實。爲破此計。故有此門來也。

△三所明者。破性明空。觀心無寄。以成正觀故也。

△四釋文四。一標。二釋。三結。四類。

復次一切法空。

△二釋中三。初生起。二立頌。三釋頌。

何以故。諸法無性故。如說。見有變異相。諸法無有性。無性。法亦無。諸法皆空故。

頌中。上半破有性。下半破無病。

△三釋中二。先釋破有性。後破無性。○前中三。先破自。二破他。三雙結。○初中二。先正破。後破救。○初中三。先變異乖性破。

諸法若有性。則不應變異。而見一切法皆變異。是故當知諸法無性。

破意。汝若未成先有性者。夫性是不改爲義。汝許變異。性義安在。故云也。

△二緣作失性破。初順釋。

復次若諸法有定性。則不應從衆緣生。若性從衆緣生者。性即是作法。

謂性有天眞。豈假緣成。今既緣作。明非性有。

△二不作下。反釋。

不作法不因待他名爲性。

謂不作名性。故知作則非也。

△三是故下。結宗。

是故一切法空。

△二破救中二。先外人牒破示過難。後論主開章還過答。○初中外人聞現在事法已被責破。未成體性又被破盡。則起智見。以過論主爲大邪見。文中二。初牒破示過。

問曰。若一切法空。則無生無滅。若無生滅。則無苦諦。若無苦諦。則無集諦。若無苦集諦。則無滅諦。若無苦滅。則無至苦滅道。若諸法空無性。則無四聖諦。無四聖諦故。亦無四沙門果。無四沙門果故。則無賢聖。是事無故。佛法僧亦無。世間法皆亦無。外以生滅無常爲苦諦故。餘文可解。

△二是事下。結非呵止。

是事不然。是故諸法不應盡空。

△後答中五。初舉二諦法。先列名。

答曰。有二諦。一世諦。二第一義

諦。

△後依俗得眞。

因世諦。得說第一義諦。若不因世諦。則不得說第一義諦。若不得第一義諦。則不得涅槃。

謂聖說俗諦因緣之法。擬於此法上。令會無性以得眞空。故說俗諦。非謂存此俗諦而不入眞。故云也。

△二若人下。明知法之益。於中初知諦成二利。

若人不知二諦。則不知自利他利共利。

謂依俗說眞爲利他。照眞得果爲自利。又二利一行成者。是共也。

△二明二諦相資。以不二而二故。

如是若知世諦。則知第一義諦。知第一義諦。則知世諦。

此明正知法益。

△三汝今下。明迷法之失。

汝今聞說世諦。謂是第一義諦。是故墮在失處。

謂汝聞說蘊界等法。不知但是世諦虛假。謬取謂爲第一義諦。是故

聞破。謂欲自墮失處。反此則無咎矣。

△四釋顯法義。於中先標法甚深。**諸佛因緣法。名爲甚深第一義。**就佛所說因緣法爲深。非汝二乘所說之者。又約佛智論因緣法。方得稱彼因緣之法。故云諸佛因緣法名甚深也。

△二是因緣下。釋成甚深所以。**是因緣法無自性故。我說是空。**又此因緣法。宜應正是俗諦。何故乃云是第一義。釋云。以無自性故。無性而說因緣。是故深也。問。前語外人。汝聞世諦。謂是第一義。今論主亦云因緣。則是第一義。而與彼何異。答。外人謂因緣之事是第一義。論主以因緣之理爲眞諦。又論主意。凡佛說因緣世諦法。意欲令知無性。以悟眞諦。非謂存此因緣之法。故上云因世諦知第一義。故地論中。隨順觀世諦。則入第一義諦。此之謂也。

△五若諸法下。正還過於彼。**若諸法不從衆緣生。則應各有定**

性五陰。不應有生滅相五陰。不生不滅。即無無常。若無無常。則無苦聖諦。若無苦聖諦。則無因緣生法集聖諦。諸法若有定性。則無苦滅聖諦。何以故。性無變異故。若無苦滅聖諦。則無至苦滅道。是故若人不受空。則無四聖諦。若無四聖諦。則無得四聖諦。若無得四聖諦。則無知苦斷集證滅修道。是事無故。則無四沙門果。無四沙門果故。則無得向者。若無得向者。則無佛。破因緣法故。則無法。以無果故。則無僧。若無佛法僧。則無三寶。若無三寶。則壞世俗法。此則不然。是故一切法空。復次若諸法有定性。則無生無滅無罪無福。無罪福果報。世間常是一相。是故當知諸法無性。

謂若有性。則不從緣。不從緣故。則無諸法。是故中論云。以有空義故。一切法得成。若無空義者。一切法不成。又應知有多諸過患。汝自不知。反來咎我。故中論云。汝今自有過。而以迴向我。如人乘馬

者自忘其所乘。今此壞六事。還是他。

爾之過。就中六。一壞四諦。二若△二同自無他破。有標釋可知。

無四聖諦下。明壞四行。三壞八賢又他性。即亦是自性。何以故。他

聖。四壞三寶。五壞世俗。六壞因性即是他自性故。若自性不成。他

果。並可知。性亦不成。

△二破他性中二。先牒計總徵。謂望自還是自。是故自無他亦無。

若謂諸法無自性。從他性有者。是△三若自性他性下。雙結俱非。

亦不然。何以故。若自性他性不成。離自性他性。何

△後正破。破中初形自奪他破。處更有法。

若無自性。云何從他性有。因自△第三若有不成下。總結成宗。

性。有他性故。若有不成。無亦不成。是故今推求

謂對自名他。自既無矣。對誰名無自性無他性。

△第四類遣可知。

無有無無故。一切有爲法空。有爲法空故。無爲法亦空。有爲無爲尚空。何況我耶。

觀因果門第九

△初釋名者。有二義。一借因生果。破果從餘處自然來。二復觀因緣中亦無果。無果故無因。是故因果俱破。約初義從能破爲名。約後義從所破爲名。

△二來意者。前來雖復廣顯從緣因果無性。而狂惑之徒。復謂自然而有。爲破此執。故有此門來。

△三品所明者。此明果法內外俱空。因等皆爾。以成空觀。

△四釋文中三。一標宗。二釋顯。三類遣。○釋中三。先生起。

復次一切法空。何以故。諸法自無性。亦不從餘處來。

△二立頌

如說

果於衆緣中。

畢竟不可得。

亦不餘處來。

云何而有果。

上半破內生。下半破外來。又上半牒前諸門緣不生果義。下半正明此門體。但依前起後。故須說也。

△三釋顯中二。先釋。後結。○釋中二。先釋上半。破緣內有生。同前。

衆緣若一一中。若和合中。俱無果。如先說。

△二釋下半頌。破餘處自然來等。

又是果不從餘處來。若餘處來者。則不從因緣生。亦無衆緣和合功。謂有計微塵世性時方自在天等所造。今破。若爾。則不從緣生。緣亦無和合功力。是故不從外來。

△二若果衆緣中無下。總結性空。

若果衆緣中無。亦不從餘處來者。是即爲空。

△三類遣。並可知。

果空故。一切有爲法空。有爲法空故。無爲法亦空。有爲無爲尙空。何況我耶。

觀作者門第十

△初釋名者。於自他四處。求作之

者不得。故以爲名。

△二來意者。前略以內外求。今廣於四處求。故來也。又一說。上來九品已一偏破因果。自下三品是第二偏破因果。與前何異者。前廣此略故也。初二品破能生。後一破所生。故來也。

△三品所明者。破此四作有二門。一顯所破亦二。初約外道就人。一我作。二自在天作。三如劫初。一男一女共生衆生。是共作。四如無因外道等。執自然生等。是無因作。如烏鳥非染等。二約小乘就法。一自分因生。二報因。因是善惡。果是無記。故是他也。三如共有因。謂七法共生。四無因作。或云經部師。無明支前。託空而起。故亦無因。云云。二能破中亦二。初唯遮破。如中論及此文。二亦遮亦表。如地論云。因不生。緣生故。緣不生。自因生故。不共生。無知者故。作時不住故。不無因生。隨順有故。又對法論云。自種有故不從他。待衆緣故非自作。無作用故

不共生。有功能故非無因。凡諸緣起亡雙句者。已爲甚深。況總亡四句。是故緣起最極甚深。解云。此二論意。以因爲自。用緣爲他。此因與緣相待。故各有二義。一有力義。二無力義。以因無爲緣有。故不自生。以緣無爲因有。故不他生。一有一無無二。故不共生。二有二無不俱。故亦不共生。則由此無性。方得起此不起之果。故不無因。不無如此不自不他不共之因故也。若約顯法性緣起融通無礙門說者。四門俱有作。何者。謂因緣各有三義。一有。二無。三亦有亦無。各別開初義。故自作亦他作。合第三義。故共作。合第二義。故無因作。以各無力故。此同從無住本立一切法。思之可見。此後論說。非三論意。但同流類。故引說之耳。

△四釋文中三。初標。二釋。三類。

復次一切法空。

△二釋中三。初徵標開章。

何以故。自作。他作。共作。無因

作。不可得故。

△二立頌略破。

如說

自作。及他作。

共作。無因作。

如是不可得。

是則無有苦。

上半牒四門。下半顯俱非。

△三依章廣釋中二。先釋頌正破。後引教證成。○初中釋四章門則爲四。○就初釋破自作中。初牒非。

苦自作不然。

立宗。

△二釋破。

何以故。若自作即自作其體。不得以是事即作是事。

出因。

△三喻破。

如識不能自識。指不能自觸。

舉喻。

△四結非。

是故不得言自作。

結宗。

△二釋破他作中二。先正破。後破救。○初中。先標非。

他作亦不然。

△二釋破。

他何能作苦。

言他何能作者。謂自尚不能。他何能作。又自既未有。說誰爲他。又離自無別他。故自無他亦無。故云何能作也。

△二破救中。先救。

問曰。衆緣名爲他。衆緣作苦故。名爲他作。云何言不從他作。救意。我以因望果爲他。非是餘法之他。

△後破。破中二。先正破。後如是苦下。結非。○破中二。初同果非他破。於中。先法。

答曰。若衆緣名爲他者。苦則是衆緣作。是苦從衆緣生。則是衆緣性。若即是衆緣性。云何名爲他。

△次喻。

如泥餅泥。不名爲他。又如金釧金。不名爲他。

△後合。

苦亦如是。從衆緣生故。衆緣不得果從衆緣生。

名爲他。是緣不自在。

謂若合衆緣以成果。豈得緣果爲若緣不自在。

他也。云何緣生果。

△二他無自在破中。初正破。△二結。文可知。

復次是衆緣。亦不自性有。故不得如是苦不得從他作自作。

自在。是故不得言從衆緣生果。△三破共作中三。一牒非。

謂此衆緣。既還藉緣成。是則無自共作亦不然。有二過故。

性之有。故不得自在。不得自在△二正破。

故。不能生果。若說自作苦他作苦。則有自作他

△後引中論頌。作過。

如中論中說。謂雙具前二失故。是故指同前。

△三是故下。結。

是故共作苦亦不然。

△四破無因作。於中二。先牒執總非。

若苦無因生亦不然。有無量過故。有無量過者。以彼小乘宗。亦同不許故。又諸法亂生等。故有多過也。

△二引證中四。初舉教。二會意。三外救。四會破。

如經中說。裸形迦葉問佛。苦自作耶。佛默然不答。世尊。若苦不自作者。是他作耶。佛亦不答。世尊。若爾者苦。自作他作耶。佛亦不答。世尊。若爾者。苦無因無緣作耶。佛亦不答。

初外以四句存生。不達苦之實性。故佛置而不答。

如是四問。佛皆不答者。當知苦則是空。

二如是下。會意明空。有二種所由。一從緣生故空。二佛不答故空。此中以苦體本無。何處得苦從自他等生。如問兎角爲從自他等

生耶。若答則墮負。何者。謂若答言不自生等者。彼則謂兎角是有。不從自他生等。若答無此兎角者。他本問從生。不問有無。問異答故亦不然。是故經中問佛。若如來不能答十四難者。何名一切智。佛言。若如來答十四難。則非一切智。是故當知不答意者。爲明彼法空無故也。

△三外救中三。初非內會意。二釋經顯意。三結非成證。○初中。外謂論主都不得佛意。佛何曾言由不答故說苦是空。但佛不答自有別意。別意有二。一但彼衆生宜應不答而得入法。故須不答。何必以明空耶。二爲破外道四邪說故。是故須爾。文中破四執則爲四。○初舉執會經。

問曰。佛說是經。不說苦是空。隨可度衆生。故作是說。是裸形迦葉謂人是苦因有我者說。好醜皆神所作。神常清淨無有苦惱。所知所解悉皆是神。神作好醜苦樂。還受種種身。以是邪見。故問佛苦自作

耶。是故佛不答。

△二苦實非下。以理正破。正破中二。初我同無常破。於中二。先標。

苦實非是我作。若我是苦因。因我生苦。我即無常。

△後釋。釋中二。先失能作破。

何以故。若法是因。及從因生法。皆亦無常。

謂若無常。則失我體。無能作也。

△二若我無常下。失所作破。

若我無常。則罪福果報皆悉斷滅。修梵行福報是亦應空。

謂以無所依故也。

△二苦無解脫破。於中二。初標。

若我是苦因。則無解脫。

△二何以故下釋。

何以故。我若作苦。離苦無我能作苦者。以無身故。若無身而能作苦者。得解脫者亦應是苦。如是則無解脫。而實有解脫。是故苦自作不然。

謂若言我作苦者。能須在先。而實離所作苦之前。無能作苦之我。何以故。以未有所依陰身故。我何處

住。若無此陰身。而我獨能作苦者。得解脫者。亦是無身有我。亦應常是苦。此是前際無身而作苦。後際亦無身。亦應恆是苦。以無異因故。結文可見。

△二破他作中二。初破。後結。○破中有十五番。初一同體非他破。

他作苦亦不然。離苦何有人而作苦與他。

何有他人造苦。授與此人。故云也。

△二因果不相似破。此是邪因不平等因。於中先舉執會經。後如實下。以理正破。標釋可知。

復次若他作苦者。則爲是自在天作。如此邪見問故。佛亦不答。而實不從自在天作。何以故。性相違故。如牛子還是牛。若萬物從自在天生。皆應似自在天。是其子故。

△三苦樂相違破。亦是乖失父子破。於中。先正破。

復次若自在天作衆生者。不應以苦與子。是故不應言自在天作苦。

謂是父應與樂。何乃與苦耶。

△後顯救。

問曰。衆生從自在天生。苦樂亦從自在所生。以不識樂因。故與其苦。

答曰。若衆生是自在天子者。唯應以樂遮苦。不應與苦。亦應但供養自在天。則滅苦得樂。而實不爾。但自行苦樂因緣。而自受報。非自在天作。

謂若不能生子知恩之心。何名自在能生萬物。又若實能生而故不生者。則是無恩。何所識耶。又愚類供天。則是識恩。何不免苦。猶有貧窮等苦。故知不然也。文中初約情縱破。二而實下。就理奪破可知。

△四不應所作破。

復次彼若自在者。不應有所須。有所須自作。不名自在。若無所須。何用變化作萬物。如小兒戲。

謂彼自在。更何所須。而作衆生等耶。若有所須而作者。是則非自在。若無所須作者。則同小兒戲也。

△五逆窮作者破。

復次若自在作衆生者。誰復作是自在。若自在自作則不然。如物不能自作。若更有作者。則不名自在。

謂自在若自作。衆生亦應爾。自在若他作。則不自在如衆生。二種比量可知。

△六業乖自在破。於中三。先以正徵。

復次若自在是作者。則於作中無有障礙。念即能作。

△二引邪教。

如自在經說。自在欲作萬物。行諸苦行。即生諸腹行蟲。復行苦行。生諸飛鳥。復行苦行。生諸人天。

△三破邪教。

若行苦行。初生毒蟲。次生飛鳥。後生人天。當知衆生從業因緣生。不從苦行有。

以待苦行方能作物。明知不自在。又一種苦行。何不一種受果。然乃初作毒蟲等。當知由業。不關邪苦行也。初則以苦行奪自在。後則以

正業奪苦行。可知。

△七徵處失作破。於中三。先按定作處。

復次若自在作萬物者。爲住何處而作萬物。

△二以兩關責。

是住處。爲是自在作。爲是他作。

△三釋二作失。初自作不成破。

若自在作者。爲住何處作。若住餘處作。餘處復誰作。如是則無窮。

謂處處無窮耳。處。謂器世界等。

△二他作乖宗破。

若他作者。則有二自在。是事不然。是故世間萬物非自在所作。

△八求他無力破。

復次若自在作者。何故苦行供養於他。欲令歡喜。從求所願。若苦行求他。當知不自在。

准此。應彼經中說自在處有所求。故非自在。又此文應倒。應云若是自在。何故有人苦行供養從求所願。顯喜與願既受求等。明不自在也。

△九所作不定破。

復次若自在作萬物。初作便定。不應有變。馬則常馬。人則常人。而今隨業有變。當知非自在所作。

謂如人作車成已。後時不可變作船。自在初作人。此人後時時應作畜等。而實隨業種種轉變。故非自在作也。

△十舉果驗因破。於中初縱破。

復次若自在所作者。即無罪福善惡好醜。皆從自在作故。

謂若自在作。皆應一種。不應有好醜等異。又罪福應俱無。

△二奪破。

而實有罪福。是故非自在所作。

而實有罪福者。以彼此俱許有故。以理奪破也。

△十一憎愛違宗破。

復次若衆生從自在生者。皆應敬愛。如子愛父。而實不爾。有憎有愛。是故當知非自在所作。

謂皆應愛。何得有憎。又以有憎愛惑所縛。故不自在。何能作萬物。

△十二以事驗惑破。

復次若自在作者。何故不盡作樂

人。盡作苦人。而有苦者樂者。當知從憎愛生。故不自在。不自在故。非自在所作。

謂何以知彼有憎愛耶。以作苦樂二人。非但作樂故也。又爲不能作一類。明不自在。

△十三方便失作破。

復次若自在作者。衆生皆不應有所作。而衆生方便各有所作。是故當知非自在所作。

謂若自在作者。衆生不應更作衣食等事。又作諸善惡業。

△十四無因失果破。於中初縱破。

復次若自在作者。善惡苦樂事不作而自來。如是壞世間法。持戒修梵行。皆無所益。

謂初果無從因得。後因無益果能。

△後以理奪破可知。

而實不爾。是故當知非自在所作。

△十五有無業齊破。於中三。先齊有。

復次若福業因緣故。於衆生中大。餘衆生行福業者亦復應大。何以貴自在。

△二齊無。

若無因緣而自在者。一切衆生亦應自在。而實不爾。當知非自在所作。

△三無窮。

若自在從他而得。則他復從他。如是則無窮。無窮則無因。無窮則無始。無始則無因。上皆有比量並可知。

△第二如是等下。結非。

如是等種種因緣。當知萬物非自在生。亦無有自在。

△二如是邪見下。會經意。

如是邪見問他作故。佛亦不答。

△三破共作中。具前二失故。

共作亦不然。有二過故。

如二盲共。不成一見故。

△四破無因。

衆因緣和合生故。不從無因生。佛亦不答。

以苦從衆緣生。故非無因也。

△三是故下。外人結非論主爲證不成。

是故此經。但破四種邪見。不說苦

爲空。

△四答曰下。論主會經顯意。

答曰。佛雖如是說從衆因緣生苦。破四種邪見。即是說空。說苦從衆因緣生。即是說空義。何以故。若從衆因緣生。則無自性。無自性。即是空。

何者。謂佛說苦從緣生有二意。一爲破邪見如前說。二爲明苦是空。以苦從緣。必無性故。汝但知一而不知二。又破邪見是淺意。顯眞空是深意。汝但得淺不得深。又明法空是正。破邪見是兼。汝但知兼不知正。文中三。初印淺顯深。二說苦從衆緣下。標起空宗。三何以故下。釋顯空義。

△第三類遣可知。

如苦空。當知有爲。無爲。及衆生。一切皆空。

觀三時門第十一

△初釋名者。於現已未三時。求法及時。俱不可得。故以爲門。

△二來意者。通意如前。別意。前以四句求。今以三時責。故來也。

△三所明者。破法及時。以顯眞空。成觀無寄故也。

△四釋文中三。初標宗。二釋因。三結類。

復次一切法空。

△第二釋中三。初徵標開章。二立頌略顯。三釋頌廣陳。

何以故。因與有因法。前時。後時。一時生。不可得故。

初中有因法者是果法。爲欲密顯因不先於果。要由果故方說爲因。是故說果名爲有因。以令因成有。是果法故。

如說

若法先後共。是皆不成者。是法從因生。云何當有成。

二頌中上半舉正理。下半徵情。有謂因果先後共現既不成者。從因生法云何得成。

△三釋中二。先正破。後破救。

先因後有因。是事不然。何以故。若先因後從因生者。先因時則無

有因。與誰爲因。若先有因後因者。無因時有因已成。何用因爲。若因有因一時。是亦無因。如牛角一時生。左右不相因。如是因非是果因。果非是因果。一時生故。是故三時因果皆不可得。

初中釋破三時因果。文則爲三。薩婆多說因先果後。又如來藏中先有果法體。後時待緣扶起。亦是果先因後。又如共有因及成實宗。潤生煩惱與果俱時。亦是因果同時。又如成唯識等。本識中種前滅。即生後應死。鳥能鳴等比量可知。又先有種子因。後方生現行果。亦是先後。又如種子望種子等是先後。又義理望是同時。如俱有義等。今細剋三時。並俱不成。縱欲安立。終竟無路。是故因果等法。畢竟是空。文並可見。

△二破救中有四。一外人舉宗例破難。二論主反破成宗答。三外人舉現因事難。四徵現無因答。

問曰。汝破因果法。三時中亦不成。若先有破後有可破。則未有可

破。是破破誰。若先有可破。而後有破。可破已成。何用破爲。若破可破一時。是亦無因。如牛角一時生。左右不相因故。如是破不因可破。可破不因破。

初中外意。以論主因果三時不成生。例論主破可破三時不成破。謂若汝三時得相破。我因果三時還得相生。若汝破可破三時不成破。復亦不得破我義。我義還得立。外意如此。

答曰。汝破可破中亦有是過。若諸法空。則無破無可破。我今說空。則成我所說。若我說破可破定有者。應作是難。我不說破可破定有故。不應作是難。

二答中有三。先反示過。汝今此難。亦負此責。故云汝亦有是過。二助成宗。謂汝若以三時責我能破令無破。我今受汝責。不執有能破。我能破若壞。汝生義甯存。是故無三時生。無三時破。明知是空。是空故。助成我宗。何得成難。又汝若以三時破我破。汝已受三

時不得生竟。已成我義訖。我更無所說。又百論云。破如所破等。又涅槃云。以我不平破汝不平。若平則是我平。皆同此例。故云若諸法空等也。三揀非例。謂若我如汝定執三時生可得。如我責破汝。我今但爲汝妄執。是故破汝。於我實無破。是故不例。汝不應難。故云若我說等也。

△三外人舉現因事難。謂前據言說不立。今以眼見爲眞。於中二。先證有三因。後結非論主。○前中三。

問曰。眼見先時因。如陶師作瓶。初中。外意以先有陶師爲因。後作瓶爲果。

亦有後時因。如因弟子有師。如教化弟子已。後時識知是弟子。二中。以師爲果。弟子爲因。因作弟子得師名。則持此證有果先因後。

亦有一時因。如燈與明。三中。如燈明雖一時起。然要因燈有明。是知同時而具有因果。

△二結非論主。可知。

若說前時因後時因一時因不可得。是事不然。

△四論主徵現無因答。於中釋破前三。文則爲三。○初中先牒計總非。

答曰。如陶師作瓶。是喻不然。

△二釋非正破。

何以故。若未有瓶。陶師與誰作因。

△三如陶師下。例破餘法。

如陶師。一切前因皆不可得。後時因亦如是不可得。若未有弟子。誰爲是師。是故後時因亦不可得。

二中標釋結可知。

若說一時因如燈明。是亦同疑因。

燈明一時生。云何相因。

三中同疑因者。既燈明一時有。則必知爲因燈有明。爲因明有燈。由此不定。故曰同疑因。又云燈明一時有。仍以燈爲明因。不得明爲燈因。反責燈明一時有。明既不能作燈因。燈亦不能作明因。彼竟不能決。故曰同疑因。又品初已破因果

一時不立。汝已疑不成。今處引燈明一時爲證。還同前疑。故云也。言燈明等者。決俱非因也。

△三類遣可知。

如是因緣空故。當知一切有爲法。無爲法。衆生。皆空。

觀生門第十二

△初釋名者。徵破法生。以至無生。故以爲門。

△二來意者。前二門偏破能生。此門別破所生。故來也。

△三所明者。無生正觀。是此所說。

△四釋文者四。初標。二釋。三結四類。

復次一切法空。

△第二釋中三。先徵宗開章。

何以故。生不生生時不可得故。今生已不生。不生亦不生。生時亦不生。

△二立頌略標。

如說

生果則不生。不生。亦不生。

離是生。不生。

生時亦不生。

△三釋頌廣辨。廣辨中二初釋顯三時。後以理正破。

○釋顯中三。先釋已生不生。於中初正破。後破救。

○前中三。初標。

生名果起出。未生名未起未出。未有生時名始起未成。是中生果不生者。是生生已不生。

△二何以故下。釋破。

何以故。有無窮過故。作已更作故。若生生已生第二生。第二生生已生第三生。第三生生已生第四生。如初生生已有第二生。如是生則無窮。是事不然。

謂作無窮破。以前生生已。復生後生。如是乃至第四。顯無窮過也。

△三是故下。結不生。

是故生不生。

△二復次下。破救。於中先牒救總非。

復次若謂生生已生。所用生生。是生不生而生。是事不然。

謂彼外人救前無窮過故。言我雖生已生。然所用生生。是不生而生。非是已生之生故。故但一生。無無窮失。

△二正破中。初破。次例。後結。

何以故。初生不生而生。是則二種生。生已而生。不生而生故。汝先定說。而今不定。如作已不應作。燒已不應燒。證已不應證。如是生已不應更生。

初中。初生不生而生者。此是所用生性。是未生生也。以有二生故。前言但有已生生者。是則不定。若救可還墮前失。故云作已不作等。

△二釋破不生亦不生中二。先正破。後破救。○初中四。初就奪失相破。

是故生法不生。不生法亦不生。何以故。不與生合故。又一切不生有生過故。

謂若與生法合。不名不生生。若不與生法合。則是無生法。云何名生。故云也。

△二約縱依無爲破。

若不生法生。則離生有生。是則不生。

謂若不生法有生者。涅槃是無生法。亦應作生。虛空等亦爾。

△三壞有爲破。亦是乖位失法破。可知。

若離生有生。則離作有作。離去有去。離食有食。如是則壞世俗法。是事不然。是故不生法不生。

△四無因生法破

復次若不生法生。一切不生法皆應生。一切凡夫。未生阿耨多羅三藐三菩提皆應生。不壞法阿羅漢煩惱不生而生。兎馬等角不生而生。是事不然。是故不應說不生而生。

不壞法阿羅漢。是不動種性。揀去退相羅漢等。以彼宗許退起煩惱。非此因故。又凡夫菩提。是應生不生。作應生責。羅漢煩惱。是不應生而生。作應生責也。

△二破救中。先外救。

問曰。不生而生者。如有因緣和合時方作者方便具足。是則不生而

生。非一切不生而生。是故不應以一切不生而生爲難。

救意。前論主作不應生而生難。外人不受。故云非一切不生而生。有因緣和合。本無今有。名生。何得言一向無。我宗中無有二種。一是可有無。二是畢竟無。此二中。我說可有無。何得將畢竟無爲難。如上凡夫菩提未生而生。謂有因緣遇善友等則生也。

△二正破。破中三。先牒救。

答曰。若法生。時方作者方便。衆緣和合生。

△二徵責。

是中先定有不生。先無亦不生。又有無亦不生。是三種求生不可得。如先說。

就責中。若言不同畢竟無。而是可有無者。此等緣中。爲有故生。爲無故生。俱及非等。皆不成生。如前諸門說。

△三結非。

是故不生法不生。生時亦不生。何以故。有生生過。不生而生過故。

生時法生分不生。如先說。未生分亦不生。如前說。

△三破生時生中四。一離已未破。標釋可知。

復次若離生有生時。則應生時生。

△二離法無時破。

而實離生無生時。是故生時亦不生。

謂若離生有時。可有生法之能。離生既無時。何有生時生。

△三時法二生破。

復次若人說生時生。則有二生。一以生時爲生。二以生時生。無有二法。云何言有二生。是故生時亦不生。

謂既有生時。復有生法。是則有二生。前句以時無法亦無。此句以法有時亦有。

△四生無行處破。

復次未有生無生時。生於何處行。

生若無行處。則無生時生。是故生時亦不生。

謂彼生行處。是名生時。既未有時。生無生也。

△三如是下。總結無生。

如是生不生生時皆不成。

△四類遣中五。一類生遣住滅。

生法不成故。無生。住滅亦如是。

△二遣有爲。

生住滅不成故。則有爲法亦不成。

△三遣無爲。

有爲法不成故。無爲法亦不成。

△四遣衆生。

有爲無爲法不成故。衆生亦不成。

△五總結一切都空。

是故當知一切法無生。畢竟空寂故。

十二門論宗致義記卷四　終

龍樹菩薩造
鳩摩羅什譯

十二門論【原文】

佛陀教育基金會　印贈

十二門論

龍樹菩薩造

姚秦三藏法師鳩摩羅什譯

說曰：今當略解摩訶衍義。問曰：解摩訶衍者，有何義利？答曰：摩訶衍者，是十方三世諸佛甚深法藏，爲大功德利根者說。末世衆生薄福鈍根，雖尋經文不能通達，我愍此等，欲令開悟；又欲光闡如來無上大法，是故略解摩訶衍義。問曰：摩訶衍無量無邊不可稱數，直是佛語，尚不可盡，況復解釋演散其義？答曰：以是義故，我初言略解。問曰：何故名爲摩訶衍？答曰：摩訶衍者，於二乘爲上，故名大乘；諸佛最大，是乘能至，故名爲大；諸佛大人乘是乘故，故名爲大；又能滅除衆生大苦，與大利益事，故名爲大；又觀世音、得大勢、文殊師利、彌勒菩薩等，是諸大士之所乘故，故名爲大；又以此乘，能盡一切諸法邊底，故名爲大；又如般若經中，佛自說摩訶衍義無量無

邊，以是因緣，故名爲大。大分深義，所謂空也。若能通達是義，即通達大乘，具足六波羅蜜，無所障礙，是故我今但解釋空。解釋空者，當以十二門入於空義。

觀因緣門第一

初是因緣門，所謂：

衆緣所生法，

是即無自性，

若無自性者，

云何有是法？

衆緣所生法有二種：一者內，二者外。衆緣亦有二種：一者內，二者外。外因緣者，如泥團、轉繩、陶師等和合故有瓶生；又如縷緎、機杼、織師等和合故有氎生；又如治地、築基、梁、椽、泥、草、人功等和合故有舍生；又如酪器、鑽搖、人功等和合故有酥生；又如種子、地、水、火、風、虛空、時節、人功等和合故有芽生；當知外緣等法皆亦如是。內因緣者：所謂無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老

死，各各先因而後生。如是內外諸法，皆從衆緣生。從衆緣生故，即非是無性耶。若法自性無，他性亦無，自他亦無。何以故？因他性故無自性。若謂以他性故有者，則牛以馬性有，馬以牛性有，犁以柰性有，柰以犁性有，餘皆應爾，而實不然。若謂不以他性故有，但因他故有者，是亦不然。何以故？若以蒲故有席者，則蒲、席一體，不名爲他；若謂蒲於席爲他者，不得言以蒲故有席。又蒲亦無自性。何以故？蒲亦從衆緣出，故無自性。無自性故，不得言以蒲性故有席。是故席不應以蒲爲體。餘瓶、酥等、外因緣生法，皆亦如是不可得。內因緣生法，皆亦如是不可得。如七十論中說：

緣法實無生；
若謂爲有生，
爲在一心中，
爲在多心中？

是十二因緣法，實自無生。若謂有生，爲一心中有？爲衆心中有？

若一心中有者，因果即一時共生。又因果一時有，是事不然。何以故？凡物先因後果故。若衆心中有者，十二因緣法，則各各別異。先分共心滅已，後分誰爲因緣，滅法無所有，何得爲因？十二因緣法，若先有者，應若一心，若多心，二俱不然；是故衆緣皆空。緣空故，從緣生法亦空；是故當知：一切有爲法皆空。有爲法尚空，何況我耶？因五陰、十二入、十八界有爲法，故說有我。如因可然，故說有然；若陰、入、界空，更無有法可說爲我，如無可然，不可說然。如經說：「佛告諸比丘，因我故有我所，若無我，則無我所。」如是有爲法空故，當知無爲涅槃法亦空。何以故？此五陰滅，更不生餘五陰，是名涅槃。五陰本來自空，何所滅故，說名涅槃？又我亦復空，誰得涅槃？復次：無生法名涅槃，若生法成者，無生法亦應成；生法不成，先已說因緣，後當復說；是故生法不成。因生法故名

無生；若生法不成，無生法云何成？是故有爲、無爲、及我皆空。

觀有果無果門第二

復次：諸法不生。何以故？

先有則不生，

先無亦不生，

有無亦不生，

誰當有生者？

若果因中先有則不應生，先無亦不應生，先有無亦不應生。何以故？若果因中先有而生，是則無窮。如果先未生而生者，今生已復應更生。何以故？因中常有故，從是有邊復應更生，是則無窮。若謂生已更不生，未生而生者，是中無有生理；是故先有而生，是事不然。復次：若因中先有果，而謂未生而生，生已不生者，是亦二俱有。而一生一不生，無有是處。復次：若未生定有者，生已則應無。何以故？生、未生共相違故。生未生相違故，是二作相亦應相違。復次：有與無相違，無與有相違，若生已亦有，未生亦有者，則生、未生不

應有異。何以故？若有生，生已亦有，未生亦有，如是生、未生有何差別？生、未生無差別，是事不然；是故有不生。復次：有已先成，何用更生？如作已不應作，成已不應成；是故有法不應生。復次：若有生因中未生時果應可見，而實不可見，如泥中瓶，蒲中席，應可見，而實不可得見；是故有不生。問曰：果雖先有，以未變，故不見。答曰：若瓶未生時，瓶體未變故不見者，以何相知，言泥中先有瓶？爲以瓶相有瓶，爲以牛相、馬相故有瓶耶？若泥中無瓶相者，亦無牛相、馬相，是豈不名無耶？是故汝說因中先有果而生者，是事不然。復次：變法即是果者，即應因中先有變。何以故？汝法因中先有果故。若瓶等先有，變亦先有，應當可見，而實不可得，是故汝言未變故不見，是事不然。若謂未變不名爲果，則果畢竟不可得，何以故？是變先無，後亦應無，故瓶等果畢竟不可得。若

謂變已是果者，則因中先無，如是則不定：或因中先有果，或先無果。問曰：先有變，但不可得見。凡物自有，有而不可得見者，如物或有近而不可知；或有遠而不可知；或根壞故不可知；或心不住故不可知；障故不可知；同故不可知；勝故不可知；微細故不可知。近而不可知者，如眼中藥。遠而不可知者，如鳥飛虛空高翔遠逝。根壞故不可知者，如盲不見色，聾不聞聲，鼻塞不聞香，口爽不知味，身頑不知觸，心狂不知實。心不住故不可知者，如心在色等則不知聲。障故不可知者，如地障大水，壁障外物。同故不可知者，如黑上黑點。勝故不可知者，如有鐘鼓音，不聞梢拂聲。細微故不可知者，如微塵等不現。如是諸法雖有，以八因緣故不可知！汝說因中變不可得，瓶等不可得者，是事不然。何以故？是事雖有，以八因緣故不可得。答曰：變法及瓶等果，不同八因緣不可得。何以

故？若變法及瓶等果，極近不可得者，小遠應可得；極遠不可得者，小近應可得；若根壞不可得者，根淨應可得；若心不住不可得者，心住應可得；若障不可得者，變法及瓶法無障應可得；若同不可得者，異時應可得；若勝不可得者，勝止應可得；若細微不可得者，而瓶等果麤應可得；若瓶細故不可得者，生已亦應不可得。何以故？生已，未生，細相一故。生已，未生，俱定有故。問曰：未生時細，生已轉麤，是故生已可得，未生不可得。答曰：若爾者，因中則無果。何以故？因中無麤故。又因中先無麤，若因中先有麤者，則不應言細，故不可得；今果是麤，汝言細故不可得，是麤不名爲果。今果畢竟不應可得，而果實可得，是故不以細故不可得。如是有法，因中先有果，以八因緣故不可得，先因中有果，是事不然。復次若因中先有果生者，是則因、因相壞；果、果相壞。何以故？如

氈在縷，如果在器，但是住處，不名爲因。何以故？縷、器非氈、果因故。若因壞，果亦壞，是故縷等非氈等因。因無故，果亦無。何以故？因因故，有果成。因不成，果云何成？復次：若不作，不名果，縷等因，不能作氈等果。何以故？如縷等不以氈等住故能作氈等果，如是則無因無果。若因果俱無，則不應求因中，若先有果，若先無果。復次：若因中有果而不可得，應有相現，如聞香知有華，聞聲知有鳥，聞笑知有人，見煙知有火，見鵠知有池，如是因中若先有果，應有相現；今果體亦不可得；相亦不可得；如是當知：因中先無果。復次：若因中先有果生，則不應言因縷有氈，因蒲有席。若因不作，他亦不作，如氈非縷所作，可從蒲作耶？若縷不作，蒲亦不作，可得言無所從作耶？若無所從作，則不名爲果。若果無，因亦無，如先說。是故從因中先有果生，是則不然。復次：若果

無所從作，則爲是常，如涅槃性。若果是常，諸有爲法則皆是常。何以故？一切有爲法皆是果故。若一切法皆常，則無無常；若無無常，亦無有常。何以故？因常有無常，因無常有常，是故常、無常二俱無者，是事不然。是故不得言：因中先有果生。復次：若因中先有果生，則果更與異果作因，如氍與著爲因，如席與障爲因，如車與載爲因，而實不與異果作因，是故不得言：因中先有果生。若謂如地先有香，不以水灑，香則不發；果亦如是，若未有緣會，則不能作因。是事不然，何以故？如汝所說，可了時名果，瓶等物非果。何以故？可了是作，瓶等先有非作，是則以作爲果。是故因中先有果生，是事不然。復次：了因但能顯發，不能生物，如爲照闇中瓶故然燈，亦能照餘臥具等物；爲作瓶故和合衆緣，不能生餘臥具等物，是故當知：非先因中有果生。復次：若因中先有果生，則不應有

今作、當作差別。而汝受今作、當作；是故非先因中有果生。若謂因中先無果而果生者，是亦不然。何以故？若無而生者，應有第二頭、第三手生。何以故？無而生故。問曰：瓶等物有因緣，第二頭、第三手無因緣，云何得生？是故汝說不然。答曰：第二頭、第三手、及瓶等果，因中俱無，如泥團中無瓶，石中亦無瓶；何故名泥團爲瓶因，不名石爲瓶因？何故名乳爲酪因，縷爲氎因，不名蒲爲因？復次：若因中先無果而果生者，則一一物應生一切物，如指端應生車、馬、飲食等；如是縷不應但出氎，亦應出車、馬、飲食等物。何以故？若無而能生者，何故縷但能生氎，而不生車、馬、飲食等物？以俱無故。若因中先無果而果生者，則諸因不應各各有力能生果。如須油者，要從麻取，不笮於沙。若俱無者，何故麻中求，而不笮沙？若謂曾見麻出油，不見從沙出，是故麻中求，而不笮沙，

是事不然。何以故？若生相成者，應言餘時見麻出油，不見沙出，是故於麻中求，不取沙；而一切法生相不成故。不得言餘時見麻出油，故麻中求，不取於沙。復次：我今不但破一事，皆總破一切因果。若因中先有果生，先無果生，先有果無果生，是三生皆不成；是故汝言餘時見麻出油，則墮同疑因。復次：若先因中無果而果生者，諸因相則不成。何以故？諸因若無法，何能作？何能成？若無作、無成，云何名爲因？如是作者不得有所作，使作者亦不得有所作。若謂因中先有果，則不應有作、作者、作法別異。何以故？若先有果，何須復作？是故汝說作、作者、作法諸因，皆不可得。因中先無果者，是亦不然。何以故？若人受作、作者分別有因果，應作是難；我說作、作者及因果皆空。若汝破作、作者及因果，則成我法，不名爲難。是故因中先無果而果生，是事不然。復次：若人受因中

先有果，應作是難；我不說因中先有果故，不受此難，亦不受因中先無果。若謂因中先亦有果亦無果而果生，是亦不然。何以故？有、無性相違故；性相違者，云何一處？如明闇、苦樂、去住、縛解，不得同處；是故因中先有果先無果，二俱不生。復次：因中先有果先無果，上有無中已破。是故先因中有果亦不生，無果亦不生，有無亦不生，理極於此。一切處推求不可得，是故果畢竟不生。果畢竟不生故，則一切有爲法皆空。何以故？一切有爲法，皆是因是果。有爲空故，無爲亦空。有爲、無爲尚空，何況我耶？

觀緣門第三

復次：諸法緣不成。何以故？

廣略衆緣法，是中無有果，

緣中若無果，云何從緣生？

瓶等果，一一緣中無，和合中亦無，若二門中無，云何言從緣生？

問曰：云何名爲諸緣？答曰：

四緣生諸法，

更無第五緣；

因緣、次第緣，

緣緣、增上緣。

四緣者，因緣、次第緣、緣緣、增上緣。因緣者，隨所從生法，若已從生，今從生，當從生，是法名因緣。次第緣者，前法已滅次第生，是名次第緣。緣緣者，隨所念法，若起身業，若起口業，若起心心數法，是名緣緣。增上緣者，以有此法故，彼法得生，此法於彼法，爲增上緣。如是四緣，皆因中無果。

若因中有果者，應離諸緣而有果，而實離緣無果。若緣中有果者，應離因而有果，而實離因無果。若於緣及因有果者，應可得，以理推求而不可得，是故二處俱無。如是一一中無，和合中亦無，云何得言果從緣生？復次：

若果緣中無，

而從緣中出，

是果何不從，

非緣中而出？

若謂果、緣中無，而從緣生者，何

故不從非緣生？二俱無故。是故無有因緣能生果者。果不生故，緣亦不生，何以故？以先緣後果故。緣果無故，一切有爲法空；有爲法空故，無爲法亦空；有爲、無爲空故，云何有我耶？

觀相門第四

復次：一切法空。何以故？有爲及無爲，二法俱無相，以無有相故，二法則皆空。有爲法不以相成。問曰：何等是有爲相？答曰：萬物各有有爲相，如牛：以角峰垂頦，尾端有毛，是爲牛相。如瓶：以底平、腹大、頸細、唇麤，是爲瓶相。如車：以輪、軸、轅、軛，是爲車相。如人：以頭、目、腹、脊、肩、臂、手、足，是爲人相。如是生、住、滅，若是有爲法相者，爲是有爲？爲是無爲？問曰：若是有爲有何過？答曰：若生是有爲，

復應有三相；

若生是無爲，

何名有爲相？

若生是有爲者，即應有三相，是三相，復應有三相，如是展轉則爲無窮。住、滅亦爾。若生是無爲者，云何無爲與有爲作相？離生、住、滅，誰能知是生？復次：分別生、住、滅故有生，無爲不可分別，是故無生，住、滅亦爾。生、住、滅空故，有爲法空；有爲法空故，無爲法亦空，因有爲故有無爲，有爲、無爲法空故，一切法皆空。問曰：汝說三相復有三相，是故無窮，生不應是有爲者，今當說：

生生之所生，

生於彼本生；

本生之所生，

還生於生生。

法生時，通自體七法共生：一法，二生，三住，四滅，五生生，六住住，七滅滅。是七法中，本生除自體，能生六法；生生能生本生，本生還生生生，是故三相雖是有爲，

而非無窮。住、滅亦如是。答曰：

若謂是生生，

還能生本生，

生生從本生，

何能生本生？

若謂生生能生本生，本生不生生

生，生生何能生本生？

若謂是本生，

能生彼生生，

本生從彼生，

何能生生生？

若謂本生能生生生，生生生已還

生本生，是事不然。何以故？生生

法應生本生，是故名生生，而本生

實自未生，云何能生生生？若謂

生生生時，能生本生者，是事亦不

然。何以故？

是生生生時，

或能生本生，

生生尚未生，

何能生本生？

是生生生時，或能生本生，而是生

生自體未生，不能生本生。若謂是

生生生時，能自生，亦生彼；如燈

然時，能自照，亦照彼，是事不然。何以故？

燈中自無闇，住處亦無闇，破闇乃名照，燈爲何所照？

燈體自無闇，明所住處亦無闇。若燈中無闇，住處亦無闇，云何言燈自照，亦能照彼？破闇故名爲照，燈不自破闇，亦不破彼闇，是故燈不自照，亦不照彼；是故汝先說燈自照亦照彼，生亦如是，自生亦生彼者，是事不然。問曰：若燈然時能破闇，是故燈中無闇，住處亦無闇。答曰：

云何燈然時，而能破於闇？

此燈初然時，不能及於闇。

若燈然時不能到闇，若不到闇，不應言破闇。復次：

燈若不及闇，而能破闇者，燈在於此間，

則破一切闇。

若謂燈雖不到闇，而力能破闇者，此處然燈，應破一切世間闇，俱不及故。而實此間然燈，不能破一切世間闇，是故汝說燈雖不及闇，而力能破闇者，是事不然。復次：

若燈能自照，亦能照於彼，闇亦應如是，自蔽亦蔽彼。

若謂燈能自照亦照彼，闇與燈相違，亦應自蔽亦蔽彼。若闇與燈相違，不能自蔽，亦不蔽彼，而言燈能自照亦照彼者，是事不然，是故汝喻非也。如生能自生亦生彼者，今當更說：

此生若未生，云何能自生？

若生已自生，已生何用生？

此生未生時，應若生已生，若未生生。若未生而生，未生名未有，云何能自生？若謂生已而生，生已即是生，何須更生？生已更無生，

作已更無作，是故生不自生，若生不自生，云何生彼？汝說自生亦生彼，是事不然。住、滅亦如是。是故生、住、滅是有爲相，是事不然；生、住、滅有爲相不成故，有爲法空。有爲法空故，無爲法亦空。何以故？滅有爲，名無爲涅槃，是故涅槃亦空。復次：無生、無住、無滅，名無爲相；無生、住、滅，則無法，無法不應作相。若謂無相是涅槃相，是事不然。若無相是涅槃相，以何相故，知是無相？若以有相知是無相，云何名無相？若以無相知是無相，無相是無，無則不可知。若謂如衆衣皆有相，唯一衣無相，正以無相爲相故，人言取無相衣，如是可知無相衣可取；如是生、住、滅是有爲相，無生住滅處，當知是無爲相，是故無相是涅槃者，是事不然。何以故？生、住、滅種種因緣皆空，不得有有爲相，云何因此知無爲？汝得何有爲決定相，知無相處是無爲？是故汝說衆相衣中無相衣，喻

涅槃無相者，是事不然。又衣喻，後第五門中廣說。是故有爲法皆空；有爲法空故，無爲法亦空；有爲、無爲法空故，我亦空；三事空故，一切法皆空。

觀有相無相門第五

復次：

一切法空。何以故？

有相相不相，

無相亦不相；

離彼相不相，

相爲何所相？

有相事中相不相，何以故？若法先有相，更何用相爲？復次：若有相事中相得相者，則有二相過：一者先有相，二者相來相，是故有相事中相無所相。無相事中相亦無所相，何法名無相，而以有相相？如象有雙牙，垂一鼻，頭有三隆，耳如箕，脊如彎弓，腹大而垂，尾端有毛，四脚麤圓，是爲象相。若離是相，更無有象可以相相。如馬豎耳，垂鬣，四脚同蹄，尾通有毛，若離是相，更無有馬可

以相相。如是有相中相無所相，無相中相亦無所相；離有相、無相，更無第三法可以相相，是故相無所相。相無所相故，可相法亦不成。何以故？以相故知是事名可相。以是因緣故，相、可相俱空；相、可相空故，萬物亦空。何以故？離相可相，更無有物。物無故，非物亦無；以物滅故名無物，若無物者，何所滅故名爲無物？物、無物空故，一切有爲法皆空；有爲法空故，無爲法亦空；有爲、無爲空故，我亦空。

觀一異門第六

復次：一切法空。何以故？

相及與可相，
一異不可得，
若無有一異，
是二云何成？

是相、可相，若一不可得，異亦不可得；若一、異不可得，是二則不成，是故相、可相皆空。相、可相空故，一切法皆空。問曰：相、可相常成，何故不成？汝說相、可相

一、異不可得，今當說：凡物或相即是可相，或相異可相，或少分是相，餘是可相。如識相是識，離所用識更無識；如受相是受，離所用受更無受，如是等相，即是可相。如佛說滅愛名涅槃，愛是有爲有漏法，滅是無爲無漏法；如信者有三相，樂親近善人，樂欲聽法，樂行布施，是三事身、口業故，色陰所攝；信是心數法故，行陰所攝，是名相與可相異。如正見是道相，於道是少分；又生、住、滅是有爲相，於有爲法是少分，如是於可相中少分名相。是故或相即可相，或相異可相，或可相少分爲相，汝言一、異不成故，相、可相不成者，是事不然。答曰：汝說或相是可相，如識等；是事不然。何以故？以相可知名可相，所用者名爲相，凡物不能自知，如指不能自觸，如眼不能自見，是故汝說識即是相可相，是事不然。復次：若相即是可相者，不應分別是相是可相；若分別是相是可相者，不

應言相即是可相。復次：若相即是可相者，因果則一。何以故？相是因，可相是果，是二則一；而實不一，是故相即是可相，是事不然。汝說相異可相者，是亦不然。汝說滅愛是涅槃相，不說愛是涅槃相；若說愛是涅槃相，應言相、可相異，若言滅愛是涅槃相者，則不得言相可相異。又汝說信者有三相，俱不異信，若無信則無此三事，是故不得言相可相異。又相可相異者，相更復應有相，則爲無窮。是事不然，是故相可相不得異。問曰：如燈能自照，亦能照彼，如是相能自相，亦能相彼。答曰：汝說燈喻，三有爲相中已破。又自違先說，汝上言相可相異，而今言相自能相，亦能相彼，是事不然。又汝說可相中少分是相者，是事不然。何以故？此義或在一中，或在異中，一異義先已破故，當知少分相亦破。如是種種因緣相、可相，一不可得，異不可得，更無第三法成相、可相，是故相、可相俱

空。是二空故，一切法皆空。

觀有無門第七

復次：一切法空。何以故？有無一時不可得，非一時亦不可得，如說：

有無一時無，
離無有亦無，
不離無有有，
有則應常無。

有無性相違，一法中不應共有，如生時無死，死時無生，是事中論中已說。若謂離無，有「有無」過者，是事不然。何以故？離無云何有有？如先說：法生時通自體七法共生，如阿毗曇中說：有與無常共生。無常是滅相，故名無。是故離無，有則不生。若不離無常，有有「生」者，有則常無。若有「常無」者，初無有住，常是壞故；而實有住，是故有不常無。若離無常，有「有」生者，是亦不然，何以故？離無常，「有」實不生。問曰：有生時，已有無常而未發，滅時乃發，壞是有。如是生、住、滅、

老、得，皆待持而發。有起時，生爲用，令有生；生滅中間，住爲用，持是有；滅時，無常爲用，滅是有；老變生至住，變住至滅；無常則壞；得常。令四事成就；是故法雖與無常共生，有非常無。

答曰：汝說無常是滅相，與有共生，生時有應壞，壞時有應生。復次：生滅俱無。何以故？滅時不應有生，生時不應有滅，生滅相違故。復次：汝法無常與住共生，有壞時應無住，若住則無壞，何以故？住壞相違故。老時無住，住時無老。是故汝說生、住、滅、老、無常、得，本來共生，是則錯亂。何以故？是有若與無常共生，無常是壞相，凡物生時無壞相，住時亦無壞相，爾時非是無無常相耶？如能識故名識，不能識則無識相；能受故名受，不能受則無受相，能念故名念，不能念則無念相；起是生相，不起則非生相，攝持是住相，不攝持則非住相；轉變是老相，不轉變則非老相；壽

命滅是死相，壽命不滅則非死相，如是壞是無常相，離壞非無常相。若生住時，雖有無常，不能壞有。後能壞有者，何用共生爲？如是應隨有壞時，乃有無常。是故無常雖共生，後乃壞有者，是事不然。如是有、無、共不成，不共亦不成，是故有、無空。有、無空故，一切有爲空；一切有爲空故，無爲亦空；有爲、無爲空故，衆生亦空。

觀性門第八

復次：一切法空。何以故？諸法無性故。如說：見有變異相，諸法無有性，無性法亦無，諸法皆空故。諸法若有性，則不應變異，而見一切法皆變異，是故當知諸法無性。復次：若諸法有定性，則不應從衆緣生；若性從衆緣生者，性即是作法；不作法不因待他名爲性，是故一切法空。問曰：若一切法空，則無生無滅；若無生滅，則

無苦諦，若無苦諦，則無集諦；若無苦、集諦，則無滅諦；若無苦滅，則無至苦滅道；若諸法空無性，則無四聖諦。無四聖諦故，亦無四沙門果；無四沙門果故，則無賢聖。是事無故，佛、法、僧亦無，世間法皆亦無，是事不然，是故諸法不應盡空。答曰：有二諦：㈠世諦，㈡第一義諦。因世諦，得說第一義諦，若不因世諦，則不得說第一義諦；若不得第一義諦，則不得涅槃。若人不知二諦，則不知自利、他利、共利。如是若知世諦，則知第一義諦；知第一義諦，則知世諦。汝今聞說世諦，謂是第一義諦，是故墮在失處。諸佛因緣法，名爲甚深第一義，是因緣法無自性故，我說是空。若諸法不從衆緣生，則應各有定性五陰，不應有生滅相五陰，不生不滅，即無無常；若無無常，則無苦聖諦。若無苦聖諦，則無因緣生法集聖諦。諸法若有定性，則無苦滅聖諦，何以故？性無變異故。

若無苦滅聖諦，則無至苦滅道。是故若人不受空，則無四聖諦。若無四聖諦，則無得四聖諦；若無得四聖諦，則無知苦、斷集、證滅、修道，是事無故，則無四沙門果；無四沙門果故，則無得向者；若無得向者，則無佛；破因緣法故，則無法；以無果故，則無僧；若無佛、法、僧，則無三寶。若無三寶，則壞世俗法，此則不然，是故一切法空。復次：若諸法有定性，則無生、無滅、無罪、無福，無罪福果報，世間常是一相，是故當知諸法無性。若謂諸法無自性，從他性有者，是亦不然，何以故？若無自性，云何從他性有？因自性，有他性故。又他性，即亦是自性，何以故？他性即是他自性故。若自性不成，他性亦不成；若自性、他性不成，離自性、他性，何處更有法？若有不成，無亦不成。是故今推求無自性、無他性，無有、無無故，一切有爲法空。有爲法空故，無爲法亦空；有爲、無爲尚空，何

況我耶？

觀因果門第九

復次：一切法空。何以故？諸法自無性，亦不從餘處來。如說：果於衆緣中，畢竟不可得，亦不餘處來，云何而有果？衆緣若一一中，若和合中，俱無果，如先說。又是果不從餘處來，若餘處來者，則不從因緣生，亦無衆緣和合功。若果衆緣中無，亦不從餘處來者，是即爲空。果空故，一切有爲法空；有爲法空故，無爲法亦空；有爲、無爲尚空，何況我耶？

觀作者門第十

復次：一切法空。何以故？自作、他作、共作、無因作，不可得故。如說：自作及他作，共作無因作，如是不可得，

是則無有苦。

苦自作不然，何以故？若自作即自作其體，不得以是事即作是事，如識不能自識，指不能自觸，是故不得言自作。他作亦不然，他何能作苦？問曰：衆緣名爲他，衆緣作苦故，名爲他作，云何言不從他作？答曰：若衆緣名爲他者，苦則是衆緣作；是苦從衆緣生，則是衆緣性，若即是衆緣性，云何名爲他？如泥瓶，泥不名爲他；又如金釧，金不名爲他；苦亦如是，從衆緣生故，衆緣不得名爲他。復次：是衆緣，亦不自性有，故不得自在，是故不得言從衆緣生果。如中論中說：

果從衆緣生，
是緣不自在；
若緣不自在，
云何緣生果？

如是，苦不得從他作、自作，共作亦不然，有二過故。若說自作苦、他作苦，則有自作、他作過，是故共作苦亦不然。若苦無因生，亦不

然，有無量過故。如經中說：裸形迦葉問佛：苦自作耶？佛默然不答。世尊！若苦不自作者，是他作耶？佛亦不答。世尊！若爾者，苦自作他作耶？佛亦不答。世尊！若爾者，苦無因無緣作耶？佛亦不答。如是四問，佛皆不答者，當知苦則是空。問曰：佛說是經，不說苦是空，隨可度衆生，故作是說；是裸形迦葉謂人是苦因，有我者說：好醜皆神所作，神常清淨無有苦惱，所知所解悉皆是神，神作好醜苦樂，還受種種身；以是邪見故問佛，苦自作耶？是故佛不答，苦實非是我作。若我是苦因，因我生苦，我即無常。何以故？若法是因，及從因生法皆亦無常，若我無常，則罪福果報皆悉斷滅，修梵行福報是亦應空。若我是苦因，則無解脫。何以故？我若作苦，離苦無我能作苦者，以無身故。若無身而能作苦者，得解脫者亦應是苦，如是則無解脫。而實有解脫，是故苦自作不然。他作苦亦

不然，離苦何有人而作苦與他？

復次：若他作苦者，則爲是自在天作，如此邪見問，故佛亦不答。而實不從自在天作。何以故？性相違故。如牛子還是牛；若萬物從自在天生，皆應似自在天，是其子故。復次：若自在天作衆生者，不應以苦與子，是故不應言自在天作苦。問曰：衆生從自在天生，苦樂亦從自在所生，以不識樂因，故與其苦。答曰：若衆生是自在天子者，唯應以樂遮苦，不應與苦。亦應但供養自在天，則滅苦得樂，而實不爾，但自行苦樂因緣，而自受報，非自在天作。復次：彼若自在者，不應有所須，有所須自作，不名自在；若無所須，何用變化作萬物，如小兒戲？復次：若自在作衆生者，誰復作是自在？若自在自作，則不然，如物不能自作。若更有作者，則不名自在。復次：若自在是作者，則於作中無有障礙，念即能作，如自在經說：自在欲作萬物，行諸苦行，即生諸

腹行蟲；復行苦行，生諸飛鳥，復行苦行，生諸人天。若行苦行，初生毒蟲，次生飛鳥，後生人天，當知衆生從業因緣生，不從苦行有。

復次：若自在作萬物者，爲住何處而作萬物？是住處，爲是自在作？爲是他作？若自在作者，爲住何處作？若住餘處作，餘處復誰作？如是則無窮。若他作者，則有二自在，是事不然；是故世間萬物，非自在所作。復次：若自在作者，何故苦行供養於他，欲令歡喜從求所願？若苦行求他，當知不自在。復次：若自在作萬物，初作便定，不應有變，馬則常馬，人則常人，而今隨業有變，當知非自在所作。復次：若自在所作者，即無罪福、善惡、好醜，皆從自在作故，而實有罪福；是故非自在所作。復次：若衆生從自在生者，皆應敬愛，如子愛父，而實不爾，有憎、有愛；是故當知非自在所作。

復次：若自在作者，何故不盡作樂人，盡作苦人，而有苦者，樂者

？當知從憎、愛生，故不自在；不自在故，非自在所作。復次：若自在作者，衆生皆不應有所作；而衆生方便各有所作；是故當知非自在所作。復次：若自在作者，善惡苦樂事不作而自來，如是壞世間法。持戒修梵行，皆無所益，而實不爾；是故當知非自在所作。

復次：若福業因緣故於衆生中大，餘衆生行福業者亦復應大，何以貴自在？若無因緣而自在者，一切衆生亦應自在；而實不爾，當知非自在所作。若自在從他而得，則他復從他，如是則無窮，無窮則無因；如是等種種因緣，當知萬物非自在生，亦無有自在。如是邪見問他作故，佛亦不答。共作亦不然，有二過故。衆因緣和合生故，不從無因生，佛亦不答。是故此經但破四種邪見，不說苦爲空。

答曰：佛雖如是說，從衆因緣生苦，破四種邪見，即是說空。說苦從衆因緣生，即是說空義，何以故？若從衆因緣生，則無自性；無

自性，即是空；如苦空。當知有爲、無爲、及衆生，一切皆空。

觀三時門第十一

復次：一切法空。何以故？因與有因法，前時、後時、一時生、不可得故。如說：

若法先後共，是皆不成者，是法從因生，云何當有成？

先因後有因，是事不然。何以故？若先因後從因生者，先因時則無有因，與誰爲因？若先有因後因者，無因時有因已成，何用因爲？若因有因一時，是亦無因，如牛角一時生，左右不相因。如是因非是果因，果非是因果，一時生故；是故三時因果皆不可得。問曰：汝破因果法，三時中亦不成！若先有「破」後有「可破」，則未有「可破」，是「破」破誰？若先有「可破」而後有「破」，「可破」已成，何用「破」爲？若「破」、「可破」一時，是亦無因，如牛角一時生，

左右不相因故。如是破不因可破，可破不因破。答曰：汝破可破中，亦有是過。若諸法空，則無破無可破，我今說空，則成我所說。若我說破可破定有者，應作是難。我不說破可破定有故，不應作是難。問曰：眼見先時因，如陶師作瓶。亦有後時因，如因弟子有師，如教化弟子已，後時識知是弟子。亦有一時因，如燈與明。若說前時因、後時因、一時因不可得，是事不然。答曰：如陶師作瓶，是喻不然。何以故？若未有瓶，陶師與誰作因？如陶師，一切前因皆不可得。後時因亦如是不可得；若未有弟子，誰爲是師？是故後時因亦不可得。若說一時因如燈明，是亦同疑因，燈明一時生，云何相因？如是因緣空故，當知一切有爲法、無爲法、衆生皆空。

觀生門第十二

復次：一切法空。何以故？生、不生、生時不可得故，今生已不生，不生亦不生，生時亦不生。如說：

生果則不生，
不生亦不生，
離是生不生，
生時亦不生。

生名果起出，未生名未起未出，未有生時名始起未成。是中生果不生者，是生生已不生。何以故？有無窮過故，作已更作故，若生生已生第二生，第二生生已生第三生，第三生生已生第四生；如初生生已有第二生，如是生則無窮，是事不然，是故生不生。復次：若謂生生已生，所用生生，是生不生而生，是事不然，何以故？初生不生而生，是則二種生：生已而生，不生而生故。汝先定說，而今不定。如作已不應作，燒已不應燒，證已不應證，如是生已不應更生；是故生法不生，不生法亦不生，何以故？不與生合故。又一切不生有生過故，若不生法生，則離生有生，是則不生。若離生有生，則離作有作，離去有去，離食有食，如是則壞世俗法，是事不然；是故

不生法不生。復次：若不生法生，一切不生法皆應生；一切凡夫，未生阿耨多羅三藐三菩提皆應生，不壞法阿羅漢煩惱不生而生，兎馬等角不生而生，是事不然；是故不應說不生而生。問曰：不生而生者，如有因緣和合、時、方、作者、方便具足，是則不生而生，非一切不生而生，是故不應以一切不生而生爲難。答曰：若法生，時、方、作者、方便、衆緣和合生，是中先定有不生，先無亦不生；又有無亦不生，是三種求生不可得，如先說。是故不生法不生。生時亦不生，何以故？有生生過，不生而生過故。生時法生分不生，如先說。未生分亦不生，如前說。復次：若離生、有生時，則應生時生，而實離生、無生時，是故生時亦不生。復次：若人說生時生，則有二生：㈠以生時爲生，㈡以生時生。無有二法，云何言有二生？是故生時亦不生。復次：未有生、無生時，生於何處行？生若無行

處？則無生時生，是故生時亦不生。如是生、不生，生時皆不成，生法不成故，無生、住、滅亦如是。生、住、滅不成故；則有爲法亦不成；有爲法不成故，無爲法亦不成；有爲、無爲法不成故，衆生亦不成。是故當知：一切法無生，畢竟空寂故。

十二門論

普為出資及讀誦受持
輾轉流通者回向偈曰

願以此功德
消除宿現業
增長諸福慧
圓成勝善根
所有刀兵劫
及與饑饉等
悉皆盡滅除
人各習禮讓
讀誦受持人
輾轉流通者
現眷咸安樂
先亡獲超昇
風雨常調順
人民悉康寧
法界諸含識
同證無上道

流水號：14788
書　號：CH530-03

佛曆二五六一年／西元二〇一七年二月　恭印：一〇〇〇本

十二門論原文、講話、宗致義記

發行人：簡豐文
出版者：財團法人佛陀教育基金會
地　址：100台北市杭州南路一段五十五號十一樓
網　址：www.budaedu.org
E-mail：budaedu@budaedu.org
電　話：（〇二）二三九五一一一九八　傳　真：（〇二）二三九一一三四一五
劃撥戶名：財團法人佛陀教育基金會　郵局劃撥帳號：〇七六九四九七九
銀行名稱：台灣銀行城中分行（請於電匯或轉帳後告知本會用途）
銀行帳號：〇四五〇〇四五九七五〇三

本會經書免費結緣之請取方式如下：

(一)親臨本會三樓講堂。(二)利用傳真：（02）23965959
(三)撥打電話：（02）23951198分機：11、12
(四)網　址：http://www.budaedu.org/books/。(五)寫信指定：本會法寶流通股。

為提高服務效率，請您嚴謹考量，慎選所需經書；儘量少用電話，多利用文字方式請取，並請詳寫經書名稱、冊數及收件人姓名、地址、電話、郵遞區號，以減少本會之處理時間；若大量申請，請註明用途，且避免姓名、地址等文字上書寫之錯誤。

◎本會經書，歡迎翻印（請勿增刪），贈送流通，功德無量。
◎本會交通—
※捷運：善導寺站5號出口，至杭州南路右轉，過兩個紅綠燈。
※公車站牌：審計部站→212、299、232、205、276、605、257、262
台北商業技術學院→253、297、237　仁愛路二段→253、297 開南商工→208
仁愛路、杭州南路(紹興街)口→630、270、263、245、621、651、37、261

行政院新聞局出版事業登記證局版臺業字第三八六九號