



十二門論 及 百論易解

歐陽志宏 撰

佛陀教育基金會 印贈

十二門論易解目次

自序	5
三論義理概述	7
凡例	13
十二門論品目	15
觀因緣門第一	17
觀有果無果門第二	23
觀緣門第三	41
觀相門第四	44
觀有相無相門第五	53
觀一異門第六	56
觀有無門第七	62
觀性門第八	67
觀因果門第九	72
觀作者門第十	74
觀三時門第十一	85
觀生門第十二	88

百論易解目次

前言	95
凡例	97
捨罪福品第一	99
破神品第二	125
破一品第三	157
破異品第四	169
破情品第五	181
破塵品第六	189
破因中有果品第七	199
破因中無果品第八	210
破常品第九	224
破空品第十	244

自序

羅什大師以降，三論的傳弘講說不曾間斷，初唐期間，曾經盛極一時，雖然中唐以後逐漸式微，但在漢傳佛教的歷史上，總算譜出璀璨的樂章，留下光輝的一頁，對爾後佛教的發展，影響至為深遠。

《中論》、《十二門論》及《百論》，三部論典的同異及特色，雖然祖師大德多有著墨，但筆者仍以為必須以《中論》為核心，佐之以《十二門論》的解說及《百論》的破斥而成為空義的絕佳詮釋。或有人問：諸多論述、比喻、破斥，千言萬語，所為何事？答曰：如經云：「使汝流轉，心目為咎。」所謂心為群妄之原，於此，永明大師有極為精闢的解說，直指三論之意趣所在：

《首楞嚴經》云：「佛告阿難，如汝所說，真所愛樂，因于心目，若不識知心目所在，則不能得降伏塵勞。譬如國王，為賊所侵，發兵討除，是兵要當知賊所在。使汝流轉，心目為咎。」故知心為群妄之原，目是諸見之本。是以生死之始，起惑之初，因迷自心而作外塵，為執妄識而為內我，由我而強為主宰，從想而建立自他，抱幻憑虛，遂成顛倒。

大師進一步解釋：吾人之識心有如收留了盜賊的主人一般，一不留神，便任他四處作孽，內神通外鬼，劫盡家寶，以見劫眼根，善聲劫耳根，善香劫鼻根，善味劫舌根，善觸劫身根，善法

劫意根，以致於善法財傾竭，智藏空虛，如遭受怨家詐欺一般，有苦難言！

龍樹論典中，外道思想代表世人以迷情妄識所見的世間相；而論主的回答，則代表智者以清淨、平等之覺性所見的真實相，如經云：「若見諸相非相，則見如來。」三論也是如此，雖然言語繁瑣，但其意趣全在引導吾人了境識心。世間諸法，法爾如是，僅僅所見不同，即有天淵之別。平心而論，若從這三部論典出現於世的不可思議功德而論，三論中的外道問難，實則功不可沒，佛法第一義中，「煩惱即菩提」或許正是此意。時值末法，有志之士若有意弘揚般若學說，這三部論典之間的對讀、補註，想必是不可或缺的。

三論義理概述

龍樹菩薩，出世於佛涅槃後七百年間，依據《般若經》義理而造《中論》，以「八不中道」闡揚諸法當體性空，緣起無礙的空義。另一部《十二門論》則以十二門空義，彰顯一切有為法空，無為法亦空，更見「我空」之義。龍樹的弟子提婆，同依「八不中道」而造《百論》，破斥數論、勝論、正理等各派外道執於諸法實有的邪計邪執。

姚秦·弘始年間(399~415)，羅什大師陸續譯出《中論》、《百論》及《十二門論》。爾後其門人僧肇、僧睿、道融、曇影、道生、僧導等傳弘講說，逐漸開創出漢傳佛教中，以三論立宗的端緒。這三部論書，之所以合稱「三論」，隋代的吉藏大師，在其所撰的《三論玄義》中以八義作說明：

一者，一一論各具三義：(一)破邪、(二)顯正、(三)言教，以同具此三義，故合名三論。

二者，三論具合，方備三義：中論明所顯之理，百論破於邪執，十二門論名為言教，以三義相成，故名為三論。

三者，中論為廣論，百論為次論，十二門為略論，三部具上、中、下三品，故名三論。

四者，一切經論凡有三種：(一)但偈論，即是中論。(二)但長行論，所謂百論。(三)亦長行亦偈論，即十二門論。以三部互相開避而共相成。

五者，此三部同是大乘通論，故名三論。

六者，此三部同顯不二實相，故名三論。

七者，同是四依菩薩所造。

八者，同是像末所作，但欲綱維大法也。

如上所述乃大師所見的三部論書之同異及特色，若論及空義之辯證，無可置疑的，龍樹、提婆一脈相承，且同樣擅長運用「論理法則」——那是出於緣起法的論理利器，也是「般若觀」的實際作為。在《中論》，「論理法則」常以「四句」的型態出現，有如四邊柵欄一般，使邪見無所遁形；《十二門論》則假借學者的問難，以「論理法則」破斥實有之想，論述諸法依於緣起而空無自性之義，這十二門空義不妨視為《中論》的精簡版；而《百論》中，「論理法則」更被提婆菩薩發揮得淋漓盡致，評破邪見，無往不利，經常迫使執持常見、我見的外道徒眾退無所退，毫無立錫之地！

七種論理法則之間並非毫無干涉，而是相互證成的，如摩尼寶珠一般，掌握於智者手中變化萬千，運用自如，信手拈來，無堅不摧，筆者將它們名為：相待法、有無法、生滅法、一異法、常斷法、來去法、三時法。以下舉例，略作說明：

一、「相待法」：「有此」乃緣於有彼，「無此」乃緣於無彼。

世間一切現象，無不是假名因緣和合，或假名相待而有，比如有無、長短、彼此、人法、名義等等，為彰顯諸法緣起之空義，

破斥「實有」之妄見，便有此一論理法則之出現。

比如論主破斥「因中有果」論調時，他說：若「果」實有，亦不從「因」而作，則「常」。若「果」是常，必定一切有為法皆常，因為一切有為法皆是「果」。但若一切法皆是常，則無無常；若無無常，亦無有常，因為「常、無常」相待而有。但若「常、無常」二者俱無，不是事實，世間終無此理，所以不可說「因中先有果生」。

二、「有無法」：「若有」則恆常恆有，「若無」則恆常恆無。

世間一切現象，世人總是認為諸法必有定性，若非「實有」便是「實無」，但若「有」則恆有，若「無」則恆無，這又無法解釋一切無常的現象，為了破斥「有、無」實有之妄見，彰顯諸法緣起之實相，便有此一論理法則之出現。

比如論主破斥「有生」論調時說：若「有」已先有，何必再生？如「作已」不應再作，「事成」不應再成，可見「有法」不應生。再者，若決定果「有生」，有則定有，於因中未生時，應可見果，但其實不可見。如泥中之瓶，蒲中之蓆，若如你所說「有生」則應可見，而其實不可見，因此可知「有」實則不生。

三、「生滅法」：「有生」則生生不已，「有滅」則一滅永滅。

世間一切現象，生生滅滅，似乎理所當然，但從實相而論，若將生滅現象認為實有「生」或實有「滅」，反而無法顯現一切法

的生滅現象，為了破斥實有「生、滅」之妄見，便有此一論理法則之出現。

比如有人問：假如「有為法」實有「生住滅」有甚麼過失？論主回答：若有為法實有「生住滅」三相，那既然「生相」是有為法，不也應該有「生住滅」？如此一來，「生住滅」更有「生住滅」，如是展轉，三相豈不是無窮無盡，沒完沒了？這將如何立為「生相」？若生相是如此，而住相、滅相又何嘗不是！

四、「一異法」：「若一」則因果一時，「若異」則兩不相干。

世間一切現象，無不是假名因緣和合，或假名相待而有，但從實相而論，若以為諸法實有，不論是一體而有，或異體而有，反而無法成立世間的一切現象。為了破斥實有「一、異」之妄見，便有此一論理法則之出現。

比如有人問：十二因緣法，若以為有「生」，那是一心中有？或各各心有？論主說：假如是一心中有生，豈非「因果」一時共生？若因果一時有，到底是說不通的，凡事總是先有因，後有果，哪有因果共生之理？若以為各各心有生，則十二因緣各各不相干，前心心所若滅，如何成為後心之因緣？若滅則一滅永滅，一無所有，如何作因？

五、「常斷法」：「若常」則無善惡之別，「若斷」亦無善惡之別。

佛法所謂「因業感果」乃為說明世間一切「業果相續」的現象，但從實相而論，若以為此一業感現象是「常」，或「斷」，或有一主宰者，反而無法成立一切業果的聯繫，為了破斥種種妄見，便有此一論理法則之出現。

比如有人以為世間萬物乃「自在天」所創造，論主說：若果真如此，世間則無有罪業福業、善惡、好壞之別，因為是「自在天」統一創造的。但眾所周知，世間確實有罪業、福業之種種差別。再者，若眾生從「自在天」而生，眾生不是都應當敬愛自在天，如子愛父嗎？但事實不然，眾生對自在天的態度不一，有憎也有愛，可見萬物不是自在天所創造的。

六、「來去法」：「有來」則因不異果，「有去」則果不異因。

世間一切現象，假名因緣和合，但從實相而論，若以為實有「定因定緣」不變異而來，或不變異而去，不論從「未來」來到「現在」，或從「彼」來到「此」，凡此種種設想，反而無法成立世間一切的因果現象，為破此妄見，便有此一論理法則之出現。

比如論主說：若諸法因他而有，如因蒲草而有草蓆，草蓆從蒲草而來，這樣豈不是蒲草、草蓆一體，何有自他之別？若說：以蒲草為自，以草蓆為他，自他相異，也不能說因蒲草而有草蓆，何況蒲草也是眾緣和合，而無有自性，如何能因蒲草之性而有草蓆？可見草蓆不應以蒲草為體，也不從蒲草而來。

七、「三時法」：「已生」諸事已滅；「未生」尚未發生，「生時生」不離前二生。

世間一切現象，不離過去、現在、未來，以三世之認知而建立一切法，但從實相而論，若以為三世決定有，必然三世之間毫不相干，反而無法成立一切法的前因後果，為了破此妄見，便有此一論理法則之出現。

比如論及「生時不生」時，有人問：假如「不生法」不生，為何「生時」也不生？論主說：因為「生時」一半生，一半未生，若「生時」有生，則有「已生而生」及「不生而生」二種過失！從「已生」而言，實則不生，如已作不應再作，已燒不應再燒，已證不應再證；若從「未生」而言，無因無緣，將從何而生？

凡例

- 一、本書所引《十二門論》原文出自中華電子佛典學會（CBETA）所製作之電子大藏經 2014 年版，但其中的斷句標點，已經過筆者修正，以符合原意。
- 二、《十二門論》亦長行亦偈論，由於文義重複，因此文中之偈頌，略而不譯。
- 三、所謂[▲釋文]，乃依照原文以白話直譯之文，但求文義順暢而有增有略，若義理尚嫌不足，則補充說明於[▲註語]中。

十二門論品目

◎ 觀因緣門第一

萬法所因，似各有性，推而會之，實自無性，通達無滯，故謂之門。

◎ 觀有果無果門第二

重推無性之法，為先有而生？為先無而生？有、無無生，以之為門。

◎ 觀緣門第三

上推「因」，此推「緣」，四緣廣略，皆無有果，故以為門。

◎ 觀相門第四

上三門推因緣無生，此推三相，三相既無，以之為門。

◎ 觀有相無相門第五

此推三相之實，為有相而相？為無相而相？有、無無相，故以為門。

◎ 觀一異門第六

既推有相無相，為在一法？為在異法？不一不異，以之為門。

◎ 觀有無門第七

上推三相非相，此明四相亦非，生住為有，變異為無，同處

不有，異處亦無，故以為門。

◎ 觀性門第八

既知有無，又推其性，變易無常，從緣而有，則非性也，故以為門。

◎ 觀因果門第九

無性之法既無，因果變異處推求，則無得理，故以為門。

◎ 觀作門第十

無因無果，則為無作，四處既無，以之為門。

◎ 觀三時門第十一

既推無作，必盡其因，故尋三時無作，而以為門。

◎ 觀生門第十二

作為有造，生為有起，時中既無，誰為生者？即以為門。

觀因緣門第一

1・釋「摩訶衍」

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，為大功德利根者說。末世眾生薄福鈍根，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：何故名為摩訶衍？答曰：摩訶衍者，於二乘為上故名大乘。諸佛最大，是乘能至，故名為大。諸佛大人，乘是乘故，故名為大。又能滅除眾生大苦，與大利益事，故名為大。又觀世音、得大勢、文殊師利、彌勒菩薩等，是諸大士之所乘故，故名為大。又以此乘，能盡一切諸法邊底，故名為大。又如般若經中，佛自說摩訶衍義無量無邊，以是因緣故名為大。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，初是因緣門。所謂：

眾緣所生法 是即無自性 若無自性者 云何有是法

2・釋「眾緣所生法」

眾緣所生法有二種：一者內、二者外。眾緣亦有二種：一者

內、二者外。外因緣者，如泥團、轉繩、陶師等和合故有瓶生。又如縷繩、機杼、織師等和合故有疊生。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。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。

3·論「無性」

如是內外諸法，皆從眾緣生，從眾緣生故，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，梨以柰性有，柰以梨性有，餘皆應爾，而實不然。

【▲釋文】如上所說，種種內外諸法皆從眾緣所生，既然從眾緣所生，難道不是無性嗎？諸法若無自性，自他相待，他性當然也無，更何況自他性？為何？諸法若有自性，即無他性；若因他性而有，即無自性，何來「自他共性」？假使諸法以他性而有，豈不是牛以馬性而有，馬以牛性而有，梨以蘋果性而有，蘋果以梨性而有，一切法皆應如此，但事實不然。

【▲註語】諸法若有自生、自滅、自主、自成之性，稱為「自性」，但這般所謂的「自性」完全出自妄想分別，從來不是事實。

4·論「自性、他性」空

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，不名為他。若謂：蒲於席為他者，不得言以蒲故有席；又蒲亦無自性，何以故？蒲亦從眾緣出故無自性，無自性故，不得言以蒲性故有席，是故席不應以蒲為體。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。

[▲釋文] 假使諸法不以他性而有，但因他而有，依然行不通。假如因蒲草而有草蓆，草蓆從蒲草而來，豈不是蒲草、草蓆一體，何有自他之別？若說：以蒲草為自，以草蓆為他，自他相異，異則決定異，就不能說因蒲草而有草蓆，何況蒲草也是眾緣和合，無有自性，怎能因蒲草之性而有草蓆？因此草蓆不應以蒲草為體（也不從蒲草而來）。其他如泥與瓶，酪與酥等等以外因緣生成之法，莫不如是，自性不可得；而以內因緣生成之法也是如此，自性不可得。

[▲註語] 《中論》云：「若法從因出，是法不異因。」若認定某法從「異因」而出，既然「法從因出」，豈不「是法」等於「異因」？同理，假如認為因蒲草而有草蓆，草蓆從蒲草而來，豈不是蒲草、草蓆一體，何有自他之別？以上是為「來去法」論理的運用。

5·論「十二因緣法」空

如七十論中說：

緣法實無生 若謂為有生 為在一心中 為在多心中

是十二因緣法，實自無生。若謂有生，為一心中有？為眾心中有？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。若眾心中有者，十二因緣法，則各各別異，先分共心滅已，後分誰為因緣？滅法無所有，何得為因？

十二因緣法，若先有者，應若一心、若多心，二俱不然。是故眾緣皆空，緣空故，從緣生法亦空。是故當知，一切有為法皆空。有為法尚空，何況我耶？

【▲釋文】如《七十論》所說，十二因緣法，觀其實性，實則「無生」，若以為有生，到底是一心中有？或各各心有？若「一心」中有生，豈非「因果」一時共生？若因果一時有，到底是說不通的，凡事總是先有因，後有果，哪有因果共生之理？若以為各各心有，則十二因緣各各不相干。試問：前心心所若滅，如何成為後心之因緣？滅則一滅永滅，一無所有，如何作因？

十二因緣法若「先有」，不離一心或多心，但由上述可知二種情況皆不可得。可見眾緣皆空，若眾緣空，從緣所生法自然也空，如此可知一切「有為法」皆空。假如「有為法」空，

何況是「我」呢？如何能不空？

6·論「我、我所」空

因五陰、十二入、十八界有為法故說有我，如因可燃故說有然。若陰入界空，更無有法可說為我；如無可燃，不可說然。如經說：佛告諸比丘，因我故有所，若無我則無我所。如是，有為法空故，當知無為涅槃法亦空，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？

[▲釋文] 凡說有我，不離以五陰，十二入，或十八界等有為法而說有我，恰如因「可燃」而說有「燃」。假如陰、入、界，性空無我，尚有何法可立為我？如不見「可燃」，還能有「燃」嗎？

經典說：佛告諸比丘：因「我」而有「我所」，若無我，亦無我所。同理，假使有為法空，當知無為涅槃法也空，為何？所謂「此五陰滅，更不生餘五陰」是名涅槃，若五陰本空，何來可滅之法？以實見此事，名為涅槃。若「我」是空相，又是誰證了涅槃？

7·結觀一切法空

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，有為、無為，及我皆空。

[▲釋文] 所謂「無生法」名為涅槃，若「生法」成立，「無生法」也應成立；但「生法」不可得，種種因緣於前文已說，以後更當再說。由於「生法」不可得，相待於「生法」名為「無生」。若「生法」不可得，那「無生法」如何成立？可見「有為法」、「無為法」及「我」皆空無所有。

觀有果無果門第二

1・總觀「諸法不生」

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？

[▲釋文] 為何諸法不生？所謂「果」生，若因中先有果，何必生！若因中本無果，無則定無，也不應生！若「亦有亦無」則相互矛盾，如何生？

2・破「因中有果」

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。

[▲釋文] 若「果」在因中先有而生，既然有生性，必定生生不已，沒完沒了；若「果」本來未生而又生，也應當生而更生！為何？以因中常有「果」之故，從於「有」邊，必然生而更生，無窮無盡。

3・破「未生而生，生已不生」

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。

[▲釋文] 又有所謂「生已更不生，未生而生」之說，這其中也沒有「生」的理由，因此「先有而生」不成立！若以為因中先有果，所以「未生而生，生已不生」，豈不是「生」及「不生」俱有？但一者生，一者不生，相互矛盾如何共俱？

4·破「未生」

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。

[▲釋文] 再者，假使「未生」決定有，這樣即使「生已」也應化為烏有，只因「生、未生」相互矛盾，這二種「作相」必然相互抵觸。

5·破「有生」一

復次，「有」與「無」相違，「無」與「有」相違。若生已亦有，未生時亦有者，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。

[▲釋文] 再者，「有」與「無」矛盾，「無」與「有」矛盾，若「生已」是有，「未生時」也是有，試問「生、未生」有何差別？怎麼說呢？若實有「生」，有則定有，不但「生已」有，

那「未生」也應當有，這豈不是「生、未生」無有差別！但事實不然，可見「有」畢竟不生。

6·破「有生」二

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，應可見而實不可見，是故「有」不生。

[▲釋文] 再說，假如「有」已先有，何必再生？如「作已」不應再作，「事成」不應再成，可見「有法」不應生。再者，若決定「有生」，有則定有，「果」在因中未生時，應可見果，但其實不可見。如泥中之瓶，蒲中之席，應當可見，而其實不可見。由此可知「有」不生。

7·破「果先有，未變故不見」

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？為以瓶相有瓶？為以牛相、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。

[▲釋文] 有學者提出反駁：「果」在因中雖然先有，只是尚未變化而不可見。論主回答：就以瓶子為例，若瓶子「未生」

時，只因瓶體尚未變化而不見瓶子，這是你的意思吧！我且問你，這樣是以何相貌而知泥中先有瓶？以瓶相而知？或以牛相、馬相而知？若泥中不見瓶相，亦不見牛相、馬相，豈不是「無」嗎？所以你說「因中先有果」而生，事實不然！

8·破「變法是果、未變非果、變已是果」

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。

[▲釋文] 論主說：如你所說「變法即是果」，不是應當在「因」中先變嗎？這才符合你「因中先有果」的主張，不是嗎？但若依你所說：瓶子先有，變也先有，泥中應當可以見到瓶子才是，但實際上見不到，可見所謂「果先有，未變故不見」不是事實。

若謂「未變不名為果」，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。

[▲釋文] 若說「未變不名為果」，那「果」豈不是永遠不可得？為何？若「未變」則先無有變，無則定無，以後也不應變，這樣，瓶等之「果」永遠不可得。假如說「變已是果」，表示因中先無果，這樣，你的主張豈不是搖擺不定？先說「因中

先有果」，又說「因中先無果」。

9·立「因中先有果，八因緣故不可得」

問曰：先有變，但不可得見。凡物自有，有而不可得者，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。

[▲釋文] 學者堅持主張「果」先有變化，而不可見是有原因的。一切物體本來自有，有而不可得，或許因為物體太近而不可知，或太遠而不可知，或六根壞而不可知，或心不在焉而不可知，或有隔障而不可知，或同色而不可知，或強勝而不可知，或微細而不可知。

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，如有鍾鼓音，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。

【▲釋文】所謂物體太近而不可知，如眼中藥。所謂物體太遠而不可知，如鳥高飛遠逝。所謂根壞而不可知，如盲者不見色，聾者不聞聲，鼻塞不聞香，味覺鈍而不知味，身覺頑劣而不知觸，心亂而不知真實。所謂心不在焉而不可知，如心專注於色法而不聞聲。所謂有隔障而不可知，如地下有水，牆外有物。所謂同色而不可知，如黑色中的墨點。所謂強勝而不可知，如鐘鼓齊鳴而不聞風聲。所謂微細而不可知，如微塵等。以上所說的種種情事雖然有，但以八種因緣而不可知。所以你評破我的主張而說「因中變不可得，瓶等不可得」不成立，因為我所說的這些情事確實存在，只因八種因緣而不可得見。

10·破「因中先有果，八因緣故不可得」一

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，而瓶等果粗應可得。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。

【▲釋文】論主回答：我所說的「變法及瓶等果」無有實性、

不可得，與你所說的「八種因緣」不可得，其意義不同。你說「變法及瓶等果」太近而不可見，但放遠一些，不就見到了！若太遠而不可見，放近一些，不就見到了。若六根敗壞而不可見，但六根不壞則可見。若心不住於境而不可得，用心專注便不成問題。若有隔障而不可見，但「變法及瓶」並無障礙，應當可見。若同色而不可見，一旦異色，不就見到了。若因強勝而不可得，但強勝也有終止時。若細微而不可見，但瓶等粗大，應當可見；假如瓶相細微而不可見，即使「生已」必然也不可見，試問「生已」及「未生」之細相有何不同？若瓶相決定是細相，不論生已，或未生，則必然細相一致，也必然決定是細相。

11·破「因中先有果，八因緣故不可得」二

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，是粗不名為果。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。

【▲釋文】學者再度提出說法：「果」未生時細小，生已轉粗，所以「果」生已而可得，未生時不可得。論主回答：若因中

無粗，豈不是「因中無果」？既然你說「因」中無粗相，無則定無，如何能生已而轉粗？假如「因」中先有粗相，便不應該說「細故不可得」。

今「果」是粗相，而你說「細故不可得」，從「因」看這粗相，怎能名為「果」？「果」本來不應得，實際上可得，可見不是「細故不可得」。由此可知，這種因中先有果的「有法」——所謂「以八因緣故不可得，先因中有果」不符合事實。

12·破「因中有果」一：破因破果

復次，若「因中先有果生」者，是則因因相壞，果果相壞，何以故？如疊在縷，如果在器。但是「住處」不名為因，何以故？縷、器，非疊、果因故。若因壞，果亦壞。是故縷等，非疊等因，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，縷等因不能作疊等果，何以故？如縷等不以疊等住，故能作疊等果，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」。

【▲釋文】論主說：假使「因中先有果生」，必然因因相壞，果果相壞，為何？此一想法有如布料置於絲縷中，水果置於器皿中，但置處是因嗎？絲縷置處不是布料的因，器皿也不是水果的因，若「因」不成因（壞），則「果」也不成果（壞）；若「因」無，「果」必然也無，為何？諸法必須因因相待而有

果成。假如「因」不成，當然「果」亦不成。

再者，若「不作」也不名為「果」。若不作，絲縷等「因」必不能作出布料之「果」，絲縷絕不因為布料置於其上而成為布料。若因果不相干，則無因無果，若因果俱無，則不應思惟而求「因中先有果，或先無果」。

【▲註語】疊原字：氈。細毛布。如〈觀因緣門〉云：「又如縷繩、機杼、織師等和合故有氈（疊）生。」

13 · 破「因中有果」二：應有相現

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。見烟知有火，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。

【▲釋文】論主說：假使「因中有果而不可得」，至少應該有「相現」為證，比如聞到香氣而知有花，聽見鳥聲而知有鳥，聽見笑聲而知有人；又如看見烟而知有火，見到飛鵠而知有水池，同理，假如「因中先有果」，至少應有「相現」才是，但實際上「果體」不可得，「相現」也沒有。由此可見因中先無果。

14 · 破「因中有果」三：毋須作因

復次，若「因中先有果生」則不應言：因縷有疊，因蒲有席。

若因不作，他亦不作。如疊非縷所作，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，則不名為果。若果無，因亦無，如先說。是故從因中先有果生，是則不然。

[▲釋文] 論主說：假使「因中先有果生」便不應該說：因縷有布，因蒲有蓆。為何？若先有果，何須作因？若「因」不可作，「非因」之他者，當然也不可作，比如布料若不因絲縷而有，難道是蒲草做的嗎？若絲縷不作因，蒲草也不作因，難道是「無所作」而有的嗎？若無所作，何來有果？若無果，亦無有因，如前文已說，可見所謂「因中先有果生」絕不是事實。

15 · 破「因中有果」四：常無常俱無

復次，若果無所從作，則為是常，如涅槃性。若果是常，諸有為法則皆是常，何以故？一切有為法皆是果故。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」。

[▲釋文] 論主說：假如「果」不從因而作，則為是「常」，如涅槃。但假使「果」是常，必定一切有為法也皆是常，因為一切有為法皆是「果」。但若一切法皆是常，則無無常；若無無常，亦無有常，為何？因為「常、無常」相待而有一一因

常而有無常，因無常而有常。但若「常、無常」二者俱無，並不是事實。所以不可說「因中先有果生」。

16·破「因中有果」五：應與異果作因

復次，若「因中先有果生」，則果更與異果作因，如疊與著為因，如席與障為因，如車與載為因，而實不與異果作因，是故不得言「因中先有果生」。

[▲釋文] 論主說：若「因中先有果生」，豈不是無因無緣？且二者皆是「果」。若是如此，此果何嘗不能作他果之因？實際情況是：人們為了穿衣而作布料，為了與地面隔開而作草蓆，為了載人而作車輛。而眾所周知「因」不與「異果」作因，所以不可以說「因中先有果生」。

17·破「因中有果」六：可了時名果

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，是則以作為果。是故「因中先有果生」，是事不然。

復次，了因但能顯發，不能生物。如為照闇中瓶故然燈，亦能照餘臥具等物。為作瓶故和合眾緣，不能生餘臥具等物，是故當知，非「先因中有果生」。

[▲釋文] 學者又舉例證明「因中先有果生」，比如地上已有香

氣，若不灑水，則香氣不發，「果」也是如此，假如尚未因緣會遇，則不能作因。論主回答：你的說法不是事實。為何？假如受到顯發、照了時，方名為果，這麼看來，瓶等物則不是果，為何？所謂顯發、照了是有所作為，但瓶等物已先有，不必有所作，你的說法無異於「以作為果」，可見所謂「因中先有果生」不是事實。

再者，「了因」只能顯發物體，而不能生成物體，比如為了照見黑暗中的瓶子而燃燈，同時也照見臥具等物。事實很清楚，為了顯發瓶子而和合眾緣，但不可能生成臥具等物體，可見絕不是「因中先有果生」。

18·破「因中有果」七：有今作、當作

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」。

[▲釋文] 論主說：假使「因中先有果生」，有則常有，不應出現當今有作、當來有作之差別。但如上所論，你有「今作、當作」的想法。可見「因中先有果生」不是事實。

19·破「因中無果」一

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，何故名泥團為瓶因，不名石為瓶因？何故名乳為酪因，縷為疊因，不名蒲為因？

[▲釋文] 論主說：上文諸多論理已說明「因中先有果生」不是事實，也許你又轉想，認為「因中先無果而果生」吧！但這更不可能！若可以無中生有，豈不是人人有第二顆頭、第三隻手，因為可以無中生有！

學者問曰：不能這麼比類吧！瓶等物有因緣，但第二顆頭、第三隻手無因無緣，如何能生？論主回答：不只第二顆頭，第三隻手，乃至瓶等果，因中皆無。恰如泥團中本來無瓶，石中也本來無瓶，但為何說泥團是瓶子的因，而不說石頭為瓶子的因呢？又為何說乳是酪之因，絲縷是布料之因，而不以蒲草為因？它們同樣是因中無果，不是嗎？

20·破「因中無果」二

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。如是縷不應但出疊，亦應出車馬、飲食等物，何以故？若無而能生者，何故縷但能生疊，而不生車馬、飲食等物？以俱無故。

[▲釋文] 再者，假如「因中先無果而果生」，表示有一無因無緣，不可掌握之「生性」。如此一來，一一物應生一切物，如

指端應生出車馬、飲食；絲縷不只可做布料，也應生出車馬、飲食等物，為何？假如「無而能生」，為何絲縷只能做出布料而不生出車馬、飲食等物？這些不都是「因中先無」的嗎？

21·破「因中無果」三

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，不筭於沙。若俱無者，何故麻中求，而不筭沙？

若謂：曾見麻出油，不見從沙出，是故麻中求而不筭沙，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。

[▲釋文] 假如「因中先無果而果生」，則諸因不應以其各自的特性而生果。比如若需要油，人們知道從麻中取，而不從沙子榨油。若諸因決定無果，無則定無，為何人們從麻中取油，而不從沙子榨油？

假如你說：曾經見過麻出油，但不曾見過沙子出油，這也不成理由，為何？假如「生相」決定有，有則常有，你應該說：一切時中見麻出油，不見沙出油，所以從麻中取油，而不取

沙。但一切法「生相」不可得，所以不可以這麼說。

再者，我今天不只評破一事，而是總破一切因果自性，包括「因中先有果而生」，「因中先無果而生」及「先有果無果而生」。這三種包含一切生相，也全都不成立。若又有所謂「一切時中見麻出油」，則落於「無因」。

【▲註語】文中所謂「餘時見麻出油」意謂：即使不見麻時，麻也出油，意思是：若「生相」決定有，有則常有，一切時中，麻應出油。又文中所謂「墮同疑因」意謂：落入不確定的因中，亦等同「無因」。

22 · 破「因中無果」四

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，云何名為因？如是作者，不得有所作；使作者，亦不得有所作。

【▲釋文】再者，假如「因中先無果而果生」則一切因相不成，為何？假如無有諸因，如何有作？如何能成？若無作無成，如何能名為因？若無因，自然不可能有所作，即便使令有作，也不可能有所作。

23 · 破「作、作者、因果」

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，不名為難，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」。

[▲釋文] 總觀以上所說，假如「因中先有果」，有則定有，何須作、作者、作法等種種別異之因？既然先已有果，何須更作？假如依你所說，必然「作、作者、作法」諸因皆不可得（如此則破壞世間法）。但若說「因中先無果」也不對，若決定無果，也不需要作、作者、作法等種種因（同樣破壞世俗法）。

總而言之，若取相分別，以為決定有作、作者、因果等，必然遇上這些難處（因中先有果？因中先無果？）但我說作、作者、因果等諸法皆空，假如能看破作、作者、因果等諸法之決定相，則與我所說之法相應，不至於滯礙難行。所謂「因中先無果而果生」不是事實，而若以為「因中先有果」也將滯礙難行，但我不說「因中先有果」，也不說「因中先無果」，所以沒有這些問題。

[▲註語] 不論說「因中有果」或「因中無果」，全是諸法不空之論，如此則一事無成，世間萬法不得成就。如《中論》云：

「以有空義故，一切法得成，若無空義者，一切則不成。」論主指出，之所以遇上種種矛盾，在於人們以為決定有「作、作者、因果等相」，因此論主規勸諸位學者，應及早看破諸法的決定相，才不至於滯礙難行。

24 · 破「因中先亦有果亦無果」

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。

【▲釋文】假如說「因中先亦有果亦無果而果生」更說不通。為何？只因「有無」性質相反，既然相反，如何並存？比如明闇、苦樂、去住、縛解，不得同時同處。所以，假如主張「因中先亦有果亦無果而果生」，不但「先有果」不生果，且「先無果」也不生果，二種情況全然不生果。

25 · 結觀一切法空

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，則一切有為法皆空。何以故？一切有為法皆是「因」是「果」。有為空故，無為亦空。有為、無為尚空，何況我耶？

【▲釋文】再者，所謂「因中先有果亦先無果」，上文論及「有

果、無果」已一一評破，可見因中「有果」不生，「無果」也不生，「有果無果」也不生。一切道理推演至極，莫過於此，一切處推求「自性」而不可得，可見「果」畢竟不生。以「果」畢竟不生，所以一切「有為法」空，因為一切「有為法」不但是「因」也是「果」。假如「有為法」空，相待之「無為法」必然也空；假如「有為法、無為法」尚且空無所有，何況是「我」？

觀緣門第三

1・總觀眾緣無生

復次，諸法緣不成。何以故？

廣略眾緣法 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？

[▲釋文] 世間諸法，眾緣皆不可得，為何？如瓶等「果」，不但一一緣中不見有果，而且眾緣和合也不見有果。若從「廣略」二門，或「合散」二門中皆不見有果，為何說從緣而生果？

[▲註語] 一一緣中求，稱為廣門或散門；而眾緣和合中求，稱為略門或合門，總稱二門。以下詳論此義。

2・論四緣

問曰：云何名為諸緣？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，此法於彼法為增上緣。

[▲釋文] 有學者問曰：甚麼是眾緣？論主回答：所謂眾緣是：因緣、次第緣、緣緣、增上緣等四緣。何謂因緣？隨於所從而生法，不論已從而生，今從而生，或是當從而生，這「法」名為因緣。

何謂次第緣？前法已滅，後法次第生，名為次第緣。何謂所緣緣？隨所念之法，或起身業，或起口業，或起心心數法，此一所念法，名為所緣緣。何謂增上緣？以有此法之故，使彼法得生，相對於彼法之此法，名為增上緣。

3·論四緣實相

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？

[▲釋文] 世間一切法，莫不由此四緣而生，但此四緣實相皆「因中無果」。假如「因中有果」，有則常有，何須眾緣和合？必然離於眾緣而有果，但其實離了眾緣則無果。若說「緣中有果」呢？同理，有則常有，何須有因？必然離因而有果，但其實，離因則無果。

假使說「緣」中或「因」中有果，應可得可見，但以理推求而不可得，可見此二處俱無有果。若一一因緣中各各無果，

因緣和合也無果，為何說「果從緣生」？

[▲註語] 此處所謂「因中無果」或「緣中無果」乃對治「因中有果」或「緣中有果」而說的，而非決定無果，以下將廣為論述。

4·結觀一切法空

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，一切有為法空。有為法空故，無為法亦空。有為、無為空故，云何有我耶？

[▲釋文] 再者，假如「果」於緣中求不可得，又說「果從緣生」，為何不乾脆說「果」從「非緣」而生？反正二處都「無果」。由此可知，無有「因緣生果」之定相。若「果」畢竟不生，當然「緣」也不可得，因為先有緣，而後有果。假如緣、果俱無，則一切「有為法」空。以「有為法」空，因此「無為法」也空。若「有為法、無為法」皆空，而「我」如何能不空？

觀相門第四

1·總觀「有為法、無為法」空

復次，一切法空，何以故？

有為及無為 二法俱無相 以無有相故 二法則皆空

有為法不以相成。問曰：何等是有為相？答曰：萬物各有有為相，如牛以角峯、垂胡、尾端有毛，是為牛相。如瓶以底平、腹大、頸細、脣粗，是為瓶相。如車以輪、軸、轆、軛，是為車相。如人以頭、目、腹、脊、肩、臂、手、足，是為人相。如是生、住、滅，若是有為法相者，為是有為？為是無為？

【▲釋文】為何一切法空？以有為法，終究不得以「相」而成立。有人問：甚麼是「有為相」？論主回答：萬物各有有為相，以牛而言，頭上有角、下巴有下垂肉，尾巴有毛，稱為牛相。以瓶而言，底部平整、腹部大、頸部細、唇口粗，稱為瓶相。以車而言，有輪、有軸、有轆、有軛，稱為車相。以人而言，有頭、有眼、有腹、有脊、有肩、有臂、有手、有足，稱為人相。這些相全都不離生、住、滅相。假如牛、瓶、車、人等等是有為法相，那麼這些「生住滅」相，到底是有為法？或是無為法？

2·論「生住滅」三相無相

問曰：若是有為，有何過？答曰：

若生是有為 復應有三相 若生是無為 何名有為相

若「生」是有為者，即應有三相，是三相復應有三相，如是展轉則為無窮，住、滅亦爾。

若「生」是無為者，云何無為與有為作相？離生住滅，誰能知是生？復次，分別生住滅故有「生」；無為不可分別，是故無生，住、滅亦爾。

生住滅空故，有為法空。有為法空故，無為法亦空，因有為故有無為。有為、無為法空故，一切法皆空。

[▲釋文] 如上所論，有人問：假如「生住滅」是「有為法」有甚麼過失？論主回答：「有為法」必定有「生住滅」三相，那既然「生相」是有為法，不也應有「生住滅」？如此一來，「生住滅」更有「生住滅」，如是展轉，三相豈不是無窮無盡，沒完沒了？這將如何立為「生相」？若生相是如此，而住相、滅相又何嘗不是！

若「生相」是無為法，但「無為」如何與「有為」作相？假如離了「生住滅」，誰知道「生相」？再者，所謂「生住滅」必然是以分別而知有「生」，但無為法不可分別，不可分別則無「生」。若「生相」如此，住相、滅相又何嘗不是！

如上所論可知「生住滅」空無自性，可見「有為法」空。以

「有為」相待而有「無為」；假如「有為法」空，自然「無為法」也空。以「有為法、無為法」皆空，因此一切法皆空。

3·立「本生、生生」：雖有三相，但非無窮

問曰：汝說三相復有三相，是故無窮，「生」不應是有為者，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。是故三相雖是有為而非無窮，住、滅亦如是。

【▲釋文】學者針對論主所說的「三相復有三相，是故無窮，生不應是有為法」提出反駁。他們說：每當一法生起時，通於自體，計有七法共生：一法、二生、三住、四滅、五生生、六住住、七滅滅。這七法，本生除了自體外，能生其餘六法；其中的「生生」又能生「本生」，「本生」再度生「生生」。因此「生住滅」三相，雖然是有為法，但沒有「無窮無盡」的過失！另外的住相、滅相，也是如此。

4·破「本生」說

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？

【▲釋文】針對學者所說，論主舉出其中的矛盾而予以評破：倘若說「生生」能生「本生」，但「生生」從「本生」而生，生生尚且未生，如何生「本生」？

再者，若說「本生」能生「生生」，「生生」生已，又生「本生」，仍然說不通，為何？「生生」之法，必須生「本生」而名為「生生」；而「本生」尚且未生，如何能生「生生」？

5·破「生時」說

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？

【▲釋文】學者又說：或許生生「生時」能生「本生」？論主回答：這也不可能，所謂「生時」不離已生、未生；若「生生」已生，則不名生時；若「生生」未生，自體未生，如何生「本生」？為了證成「生生」生時，能自生亦生彼，學者

又以燃燈作比喻：比如燃燈，不但能自照，也能照彼，但這也不可能，為何？

6·破「自生生彼」說一

燈中自無闇 住處亦無闇 破闇乃名照 燈為何所照
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？破闇故名為照，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。

[▲釋文] 論主回答：燈體本身不是「明暗」之所在，住處也不自暗。假如燈中無暗，住處亦無暗，為何你說：燈自照亦能照彼？當知「破暗」而假名為「照」，但既然無有暗之自性，談何有「破」？因此燈不破自處之暗，也不破他處之暗，所以燈不自照，亦不照彼。因此如你先前所說：「燈自照亦照彼，生亦如是，自生亦生彼。」事實不然。

7·破「自生生彼」說二

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。

[▲釋文] 針對上述之評破，有學者反駁：必然是燈「初燃時」破除了黑暗，所以燈中無暗，住處亦無暗。論主回答：但燈初燃時，不能及於暗，若不及於暗，不應說「破暗」。假如燃燈所照不能及於暗，而力能破暗，那此處燃燈，豈不是應破一切世間暗？同樣力有所不及，不是嗎？實際上，此處燃燈不可能破除一切世間暗，所以你說「燈照雖然不及於暗，而力能破暗。」事實不然。

8·破「自生生彼」說三

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：

[▲釋文] 論主又說：假如燈能自照也照彼，表示「燈光」有自性，這樣「暗蔽」也應有自性，而「暗蔽」與「燈光」相違，沒有燈光時，豈不應暗蔽自處也能暗蔽他處？已知「暗蔽」與「燈光」相違，假如「暗蔽」不能自暗又暗蔽他處，而又說「燈能自照也照彼」，顯然說不通，可見你的「燈光」之喻不恰當。至於所謂「生能自生，亦生彼者」，以下更作說

明：

9·破「自生生彼」說四

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，是故生住滅是有為相，是事不然。

[▲釋文] 假如「生」處於「未生」時，只有兩種情況：生已之生，未生之生。假如是「未生之生」，但未生則未有，如何自生？若是「生已之生」，但生已已了，何須更生？生已已了，不再生；作已已了，不再作。可見「生」不自生，若不自生，何況生彼？所以你說「自生亦生彼」，事實不然。假如「生」是如此，其他的「住、滅」何嘗不是！因此若說「生住滅」是有為相，是事不然。

10·論有為法、無為法空

生住滅有為相不成故，有為法空。有為法空故，無為法亦空，何以故？滅有為，名無為涅槃，是故涅槃亦空。

復次，無生、無住、無滅，名無為相。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。

[▲釋文] 假如「生住滅」成不了「有為相」，則「有為法」空。若「有為法」空，相待之「無為法」自然也空。為何？滅了「有為」，稱之無為涅槃，所以涅槃也空。

再者，無生、無住、無滅，稱之無為相；若無「生住滅」則空無一法，空無一法，不應作相，假如又說「無相」是涅槃相，豈不矛盾？假如「無相」是涅槃相，又是以甚麼相狀而知「無相」的呢？若是以「有相」而知「無相」，為何稱之為無相？若是以「無相」而知「無相」，但無相則一無所有，無則不可知。

11 · 結觀一切法空

若謂如眾衣皆有相，唯一衣無相，正以無相為相故，人言取無相衣，如是可知無相衣可取。如是生住滅是有為相，無生住滅處，當知是無為相。

是故無相是涅槃者，是事不然。何以故？生住滅種種因緣皆空，不得有有為相，云何因此知無為？汝得何有為決定相，知無相處是無為？是故汝說：眾相衣中無相衣，喻涅槃無相者，是事不然。

又衣喻後第五門中廣說，是故有為法皆空。有為法空故，無為法亦空。有為、無為法空故，我亦空。三事空故，一切法皆空。

[▲釋文] 有學者聽了論主評破「無相法」之後，提出「無相衣」的比喻，意圖成立「無相是涅槃」。他們說，恰如所有衣服皆有相，唯獨一件衣服無相，正是以無相為相，所以不妨說「取無相衣來」，可見實有「無相衣」可取。由此可知「生住滅」是有為相，無有「生住滅」處，當知是無為相。

論主說：若想以此比喻而成立「無相是涅槃」是說不通的，因為「生住滅」從種種因緣而論，全然空無所有，成不了「有為相」，又怎能得知「無為相」？到底你是得知了哪一種「有為決定相」而了知無相處是「無為」呢？所以你說：種種有相衣中有無相衣，以比喻「涅槃無相」，是事不然。

有關衣服之比喻，將在第五門中廣說，但可知「有為法」空。以「有為法」空，相待之「無為法」也空。又以「有為法、無為法」空，因此「我」也空。假如這三事皆空，則一切法皆空。

觀有相無相門第五

1・總觀一切法無相

復次，一切法空，何以故？

有相相不相 無相亦不相 離彼相不相 相為何所相

有相事中相不相，何以故？若法先有相，更何用相為？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？

[▲釋文] 為何一切法空？一切相中，相而無相，假如諸法無因無緣，先已有相，何必假借因緣而顯相？若一切相中實有其相，則有二相的過失：一、無因而先已有相；二、有相從他處來顯此相。因此一切有相中，相無可顯之相；而無相中，本無可顯之相。假如畢竟無相，又有哪一法名為「無相」而以「有相」顯現呢？

2・論「無相、無可相」：名、義非一

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，四腳粗圓，是為象相，若離是相，更無有象可以相相。如馬豎耳垂鬣，四腳同蹄，尾通有毛，若離是相，更無有馬可以相相。如有相中，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。

[▲釋文] 比如大象，牠們口有雙牙，鼻子下垂，頭上有三處隆起，耳如簸箕，背脊如彎弓，腹大而下垂，尾端有毛，四腳粗圓，稱為象之相，若離於這些相，再也沒有其他可稱為象的相。又比如說馬，牠們耳朵豎立，鬃毛下垂，四腳同蹄，全尾有毛，若離於這些相，再也沒有其他可稱為馬的相。可見「有相」實無決定之相；而「無相」更無可顯之相；若離於有相、無相，還有第三種相嗎？

3 · 結觀一切法空

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，何所滅故名為無物？物、無物空故，一切有為法皆空，有為法空故，無為法亦空；有為、無為空故，我亦空。

[▲釋文] 由於「相」無可顯之相，相無所相，所以「可相法」也不成立。為何？凡以「相」而知某事，名為「可相」，由於相待而有，所以「相、可相」俱空。以「相、可相」空，所以萬物亦空，為何？離了「相、可相」還有其他的嗎？若本來空無一物，又何來非物？眾所周知，以事物散滅，名為無物；若本來無物，到底滅了甚麼，而名為無物？可見「物、無物」空，所以一切「有為法」皆空；又以「有為法」空，

相待之「無為法」也空。以「有為法、無為法」皆空，因此「我」也空。

觀一異門第六

1・總觀「相、可相」空

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。

[▲釋文] 為何一切法空？若「相、可相」為一，則相無所相，而不可得；假如「相、可相」為異，二者不相干，無可因待而不可得。若「一、異」皆不可得，亦一亦異，自然也不可得，所以「相、可相」皆空。假如「相、可相」皆空，則一切法皆空。

[▲註語] 上述以「一異法」四句作論理。

2・立「相、可相」

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」是有為有漏法，「滅」是無為無

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」是有為相，於有為法是少分，如是於「可相中，少分名相」。是故，或相即可相，或相異可相，或可相少分為相。汝言：一異不成故，「相、可相」不成者，是事不然。

【▲釋文】有學者不同意「相、可相皆空」而提出反駁。他們說：「相、可相」是經常有的，為何不成立？你說「相、可相，一異不可得」，但我認為一切事物，或「相即可相」，或「相異可相」，或「少分是相，餘是可相」。例如識相，若離於所用之識，即無識相；又如受取相，若離所用之受，更無受取。這些例子皆說明「相即是可相」。

又如佛說：滅盡貪愛，名涅槃，「愛」是有為、有漏法，「滅」是無為、無漏法。又如「信」具三相：樂於親近善人，樂欲聽法，樂行布施；這三件事是身口業，乃「色陰」所攝；而「信」是心數法，乃「行陰」所攝。這些例子皆說明「相與可相各異」。

又如「正見」是八正道相，於八正道中只有少分；又「生住滅」是有為相，於有為法而言，只有少分，這些例子再再說明「可相中，少分名相」。由上述可知，或「相即可相」，或

「相異可相」，或「可相中，少分為相」。而你說無論「一、異」皆不成，所以「相、可相」不成立，這個話恐怕不正確。

3·破「相即可相」

答曰：汝說「或相是可相，如識等」，是事不然，何以故？以相故可知，名可相，所用者，名為相。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。

【▲釋文】論主回答：你說「相即是可相，如識分等」，不是事實，為何？因某相而有所認知，名為「可相」；所用者，名為「相」，但一切物不自知，如手指不能自觸，眼不能自見，所以你說：「識即是相，也是可相」不是事實。

其次，若「相即是可相」不應分別「相、可相」。若分別「相、可相」則不應說「相即是可相」。再者，若「相即是可相」則因果不分，為何？「相」是因，而「可相」是果；假如「相即是可相」則二者為一，但實際上不是一者，所以「相即是可相」不是事實。

4·破「相異可相」

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「相、可相異」。又「相、可相異」者，相更復應有相，則為無窮，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，三有為相中已破，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。

[▲釋文] 再者，你說「相異可相」也不對！你剛才說「滅愛是涅槃相」，而不說「貪愛是涅槃相」，不是嗎？假如說貪愛是涅槃相，那應該承認「相、可相異」，因為其中「相、可相」有明顯差異；但若說滅除貪愛是涅槃相，則不應該說「相、可相異」。

再者，你說「信者有三相」——樂親近善人，樂欲聽法，樂行布施，這並無差別；因為「信」若不具足，則無此三事，所以「相、可相異」不成立。又假如「相、可相異」，若決定有異，則「相」更有異相，無窮無盡，但事實不然，可見「相、可相異」不成立。

學者再度舉例：比如燈能自照也能照亮他處，此一相狀，不

是可以自己顯相，也為他處顯相嗎？論主說：你所說的燈之比喻，在上文論及「有為法，生住滅三相」已有評破，何況此一比喻，豈不與你的主張矛盾？你方才說「相、可相異」，而現在又說「相自能相，亦能相彼」，這樣何來有「異」？

[▲註語] 假如「相、可相」異，異則決定異，豈能「自相」又「相彼」？再者，假如貪愛是涅槃相，那麼「相、可相」有明顯的差異；而滅除貪愛即是涅槃相，二者是同一回事，「相、可相」顯然不應有異，可見學者所說，自相矛盾，因此受到論主的評破。

5·破「可相中，少分是相」

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。

[▲釋文] 再者，你提到「可相中，少分是相」也不確實，為何？你的意思，「相、可相」也許相同（一），也許不同（異）。但若論及「一、異」在上文中已有所評破，因此你所謂的「少分相」實不可得。

6·結觀一切法空

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。

[▲釋文] 由以上種種因緣可知，若說「相、可相」即一，則不可得；若說「相、可相」相異，也不可得。此外，更無第三法可以論證「相、可相」！可見「相、可相」皆空。假如此二相俱空，則一切法皆空。

觀有無門第七

1·論「有」不生

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」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。

[▲釋文] 為何一切法空？因為「有、無」同一時不可能，非一時也不可得，為何？以「有、無」彼此矛盾，一法中不應共有，如生時無死，死時無生，這在《中論》已有說明。但若離於「無」而容許「有」（非一時），也有過失，因為「有、無」相因相待，若離於「無」，如何能有「有」？不如理者，如上文有人主張：「法生時，通自體七法共生。」又如阿毘曇中說「有」與「無」常共生。

如實而論，無常是滅相，所以名「無」，若離於「無」，則「有」亦不生；若不離無常而有「有」生，豈不是「有」而常無？若「有」而常無，豈不是最初即無住，常是壞相？但實際上有住，可見「有」不常無。再者，若離「無常」而有「有」也不對，以「常、無常」相互因待，若離於「無常」，如何有「有」生？可見「有」實則不生。

[▲註語]「有、無」彼此矛盾，一法中不應共有，如《中論》云：「生及於老死，不得一時共，生時則有死，是二俱無因。」若生、老死共俱，可以嗎？但「生、老死」彼此矛盾，無論如何不可能「一時共」；假如「生時則有死」，豈不是「生」及「老死」雙雙墮於無因？

2·立「有、無常」共生

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，得皆待時而發。「有」起時「生」為用，令有生，生滅中間「住」為用，持是「有」。滅時無常為用，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。

[▲釋文] 有學者再度提出辯駁說：「有」生時已有無常，只是尚未發生，只待「滅」時破壞「有」，又「生住滅老」也是如此，都是待時而發。而「生住滅」是如何作用的？當「有」

起時以「生」為用，使令有生，在「生、滅」中間以「住」為用而持「有」；若當「滅」時，以無常為用而滅去「有」。

「老」如何作用？它將「生」變成「住」，又將「住」變成「滅」，它以無常破壞常，使「生住滅老」四事成就。所以諸法雖與無常共生，但「有」不是常無。

3·破「有、無常」共生一

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。

[▲釋文] 論主回答：你說「無常是滅相，與有共生」，豈不是生時之「有」應滅壞，而滅壞之「有」應生。再者，若「生、滅」共俱，畢竟不可能，為何？滅時不應有生，生時也不應有滅，因為「生、滅」是相違的。

4·破「有、無常」共生二

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。

[▲釋文] 再者，你主張「無常與住共生」。本來「有」壞時應無住，若有「住」則無壞，為何？因為「住、壞」相互抵觸，因此，老時無住，住時無老，所以你說「生住滅老、無常，本來共生」必定錯亂。為何？若「有」與「無常」共生，但「無常」是壞滅相，如何共生？你應該知道一切事物「生時」無壞相，「住時」也無壞相，這不就是非無常相嗎？（為何你說與無常共生？）

比如能識故名識，不能識則無識相；能受故名為受，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，離於「壞」則非無常相。

5·破「有、無常」共生三

若「生」住時，雖有無常，不能壞有，後能壞有者，何用共生為？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。

[▲釋文] 經過論主的一再評破，學者又改變說法。他們說：「生」住時雖無常，但不能壞「有」，爾後才有使「有」壞滅的因緣。論主回答：若是如此，哪有與「無常」共生？畢竟還是隨「有」壞滅而無常，可見你所謂「無常雖共生，爾後才壞滅有。」不是事實。

6·結觀眾生空

如是「有、無」共不成，不共亦不成，是故「有、無」空。「有、無」空故，一切有為空。一切有為空故，無為亦空。有為、無為空故，眾生亦空。

[▲釋文] 由上所論可知「有、無」共俱不成立，不共也不成立，可見「有、無」皆空。以「有、無」皆空之故，一切「有為法」空；以一切「有為法」空，相待之「無為法」也空。以「有為、無為」皆空之故，眾生相也畢竟空。

觀性門第八

1・總觀一切法無性

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，則不應從眾緣生，若性從眾緣生者，性即是作法。不作法、不因待他，名為性，是故一切法空。

[▲釋文] 為何一切法空？諸法無性之故。諸法若有性，不應無常變異，但眼見世間一切法皆無常變異，以此可知諸法無性。再者，若諸法有定性，不應從眾緣而生，假如「性」從眾緣而生，即是作法，但「性」之所以名為「性」，只因它不作法，不因待於他者，故名為「性」，因此可知一切法空。

2・立「空，無有三寶」

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。

【▲釋文】有學者聽聞「一切法空」不能理解，以為「一切法空」是甚麼都沒有，於是提出問難：若一切法空，則一切法無生無滅。若無生無滅，則無苦諦；若無苦諦，便無集諦；若無苦諦、集諦，便無滅諦；若無滅苦之事，何有滅苦之道？假如諸法空而無性，必無四聖諦。

以無有四聖諦之故，也不可能有四沙門果；若無有四沙門果，則世間無有聖賢。如此一來，不但無有佛法僧三寶，而且世間法也無從建立。但眾所周知，這不是事實。因此不應該說「一切法空」。

3·指陳過失

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。

【▲釋文】論主回答：佛經常以二諦說法：一、世諦，二、第一義諦。以緣於世俗諦，而說第一義諦；若不依世俗諦，不得說第一義諦，若不得第一義諦，則不得涅槃。若人不善分別二諦，則不知如何自利、他利、共利。換言之，假使如實了知世俗諦，則能了知第一義諦；若了知第一義諦，則能了知世俗諦。你的問題在於聽了世俗諦，便當作第一義諦，犯

了偌大的過失。

4·論「若不空，則無有四諦」

諸佛因緣法，名為甚深第一義。是因緣法無自性故，我說是空。若諸法不從眾緣生，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。

[▲釋文] 諸佛所說的因緣生法，名為甚深第一義。所謂「因緣生法」以無自性之故，我說是「空」。假如諸法不從眾緣生而「不空」，應各有定性五陰，不應有生滅五陰。但諸法若有定性，則不生不滅，不生不滅即非無常，若無無常，則無苦諦；若無苦諦，則無有因緣生法之集諦。又諸法若有定性，則不可能有滅諦，為何？因為苦則定苦，不可變異，但若無有滅諦，何來滅苦之道諦？

5·論「若不空，則無有三寶」

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。

【▲釋文】由上可知，假如學人不受空法，則無有四聖諦。世間若無四聖諦，如何有四聖諦可得？若得不到四聖諦，何來知苦、斷集、證滅、修道？假如沒有這些，何況四沙門果？若無四沙門果，則無得向者；若無得向者，遑論有佛！偌大的過失，全要歸咎於破了「因緣法」，若無「因緣法」則無法寶，以無有道果之故，亦無僧寶。以此可知，若無佛法僧，則無三寶；若無三寶，世俗法也隨之破壞，但這不是事實，由此可知一切法空。

6·論「若不空，則無罪無福」

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？

【▲釋文】再者，假如諸法有定性，一切法豈不是無生、無滅、無罪、無福？若無罪福果報，世間常是一相，可見諸法無自性。而若以為諸法無自性，但從他性而有，也不對！自他相待，若無自，何有他？諸法若無自性，如何從他性有？再說，他性即是他之自性，他性不也是自性嗎？可見，若自性不成，他性亦不成。假如自性、他性皆不成，離了自性、他性，難

道還有第三性嗎？

7·結觀一切法空

若「有」不成，「無」亦不成。是故今推求無自性、無他性，無有、無無故，一切有為法空。有為法空故，無為法亦空。有為、無為尚空，何況我耶？

【▲釋文】若諸法「決定有性」則有如上所說的這些過失；若「決定無性」則有如你所說的這些過失，可見若「有」不成，「無」亦不成。因此可知一切法無自性、無他性，非有非無，一切「有為法」空。以「有為法」空，相待之「無為法」也空。若「有為法、無為法」尚且空無所有，何況是「我」？如何能不空？

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：

果於眾緣中 畢竟不可得 亦不餘處來 云何而有果

眾緣若一一中，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，亦無眾緣和合功。若果眾緣中無，亦不從餘處來者，是即為空。果空故，一切有為法空。有為法空故，無為法亦空。有為、無為尚空，何況我耶？

【▲釋文】為何一切法空？以諸法無有自性，也不從他處而來（如前文所說，假如自性不成，他性亦不成。）

無論從一一緣中求，或眾緣和合中求，皆無「果」可得，如上述〈觀緣門〉說：所謂因緣和合，若「因中有果」，有則常有，何須眾緣？必定離緣而有果，實際上，離於眾緣則無果。若說「緣中有果」呢？同理，有則常有，何須有因？必然離因而有果，實際上，離於因則無果。假如一一因緣中求，各無有果，那麼因緣和合，當然亦無有果。

再者，所謂「果」不從他處而來，假如從他處來，何必從因緣而生？更無須眾緣和合之功。假如「果」從眾緣中不可求得，也不從他處而來，即為是「空」。若一切法空無有「果」，

則一切「有為法」空。以「有為法」空，相待之「無為法」自然也空，若「有為法、無為法」空無所有，何況是「我」，能不空嗎？

觀作者門第十

1·論「苦」不自作

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？

【▲釋文】為何一切法空？因為自作、他作、共作、無因作，皆不可得。假如說「苦」能自作，不可能的！自作是自作其體，但世間哪有「此事作此事」之理？比如識分不能自識，手指不能自觸一般，所以「自作」不可能，而「他作」也不可能，「他者」同樣無自性，怎能自作苦？

【▲註語】所謂有「自」必定不作、不生；若說有作、有生，必然是眾緣和合，不能有「自」。又如《中論》云：「自作若不成，云何彼作苦？若彼人作苦，即亦名自作。」假如「自作苦不成」，何況「彼作苦」？彼人於彼作苦，不也是自作的意思嗎？

2·論「苦」不他作

問曰：眾緣名為他，眾緣作苦故名為他作，云何言不從他作？

答曰：若眾緣名為他者，苦則是眾緣作；是苦從眾緣生，則是眾緣性，若即是眾緣性，云何名為他？如泥瓶泥，不名為他；又如金釧金，不名為他，苦亦如是，從眾緣生故，眾緣不得名為他。復次，是眾緣亦不自性有故，不得自在，是故不得言從眾緣生果。如中論中說：

果從眾緣生 是緣不自在 若緣不自在 云何緣生果

[▲釋文] 有人問：眾緣名為他者，以眾緣作苦而名為他作，有何不可？論主回答：假使眾緣名為他者，「苦」則是眾緣所作；若「苦」從眾緣生，則是眾緣性，怎能名為他者？如泥瓶之泥，不稱為他者，又如金釧之金，也不稱為他者，「苦」也是如此，若從眾緣生，怎能稱為他者？更何況眾緣也無有自性而不自在，若不自在（不自生、不他生），為何說從「眾緣生果」？

3·論「苦」不共作、不無因

如是苦，不得從他作，自作他作亦不然，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。

[▲釋文] 若說「苦」不從他作，而是自他共作，也不可能，如此則有二種過失——自作苦、他作苦的過失都有，由此可見「共作苦」不可能。若說「苦」無因而生，也不對！倘若凡事可以無因而生，豈不有無量的過失？

[▲註語]《中論》云：「若此彼苦成，應有共作苦，此彼尚無作，何況無因作。」假如「人」自作苦，「苦」自作苦，雙雙成立，或可承認「應有共作苦」。但「人」不自作苦，「苦」不自作苦，假如人、法皆無作，如何可以「共作苦」？何況有「無因而作苦」之事！

4·論「苦」即是空

如經說，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。

[▲釋文] 如經典所說，曾有一位名為迦葉的裸形外道問佛：「苦」是自作而有的嗎？佛默然不答。又問：世尊！若「苦」不自作，那是他作而有的嗎？佛也不回答。又問：世尊！若是這樣，想必「苦」是自他共作而有的？佛依然不回答。又問：世尊！若是這樣，難道「苦」是無因無緣而有的？佛仍不回答。裸形外道四次問佛，佛皆默然不答，這就已經說明「苦」即是空。

5·論「神」不作苦：不自作

問曰：佛說是經，不說苦是空，隨可度眾生故作是說。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。

【▲釋文】有人問：佛所說的這部經，似乎沒有說「苦」即是空，應該是隨可度眾生而說的。裸形迦葉的思想認為「人」是苦因。另有「我見者」說：人之好壞皆是「神我」所作，而「神我」清淨，無有苦惱，人之所以能知能解，無不是來自「神我」，由「神我」決定好壞、苦樂，領受種種身形。

我見者以如此邪見問佛，「苦」是自作的嗎？佛不回答，可見「苦」不是我所作。若我是苦因，因我而生苦，我即無常。為何？若某法是因，從因所生法，必定無常（因若有常，則不生法）。若我決定無常，則一切罪福果報，豈不完全斷滅？這樣，修行梵行者之福報豈不落空？

再者，若我是苦因，必無解脫可言，為何？假如有我作苦，離苦則無我，這樣能作苦者，豈不是無身（無我則無身）？假如無身而能作苦，一切得解脫者（無我，無我所）豈不皆

應有苦？如此一來，何有解脫可言？但世間確實有解脫者，可見，所謂「自作苦」不是事實。

6·論「天」不作苦：不他作一

他作苦亦不然。離苦何有人而作苦與他？復次，若他作苦者，則為是自在天作，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，若自在天作眾生者，不應以苦與子，是故不應言自在天作苦。

[▲釋文] 有人以為「自作苦」不可能，想必是「他作苦」吧！這也不對！「人」與「苦」本是因待而有，離了「苦」，哪裡有「人」可以作苦予他人？再者，有一種見解認為「他作苦」是自在天所為，以此邪見問佛，佛也不回答。須知「苦」實在不從自在天所作，為何？因為性質相反。比如牛所生子，還是牛，若萬物從自在天而生，即為其子，不是都應該類似自在天嗎？再者，假如自在天創造眾生，怎麼能又以苦難讓兒子承受？是故可知，不應該說自在天作苦。

7·論「天」不作苦：不他作二

問曰：眾生從自在天生，苦樂亦從自在所生，以不識樂因，故與其苦。答曰：若眾生是自在天子者，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。

【▲釋文】有人問道：眾生必定是從自在天而生，苦樂也必定從自在天而來的，只因不知受樂之因，所以自在天讓他們受苦。論主回答：假如眾生都是自在天的子女，自在天必然有能力以樂遮苦，不應該讓他們受苦。再不然，供養自在天之後，也應當滅苦得樂，可是辦不到，可見眾生完全是自己造作苦樂因緣而自受果報，不是自在天所作。

8·論「天」不作苦：不他作三

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，若自在作眾生者，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。

【▲釋文】論主又說：既然稱為「自在天」，不應當有所需求，若還需要「自作」甚麼，怎能名為「自在」？若無所需求，何必變化萬物如兒戲？再者，假如自在天創造眾生，又是誰創造了自在天？若一切自在，又必須創造、自作萬物，那是說不通的；若一切物不能創造、自作，而另有創造者，怎能名為「自在」？

9·論「天」不作苦：不他作四

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。當知眾生從業因緣生，不從苦行有。

[▲釋文] 論主又說：若「自在天」是創造者，必然於創造中無有障礙，動念即能作，如《自在經》說：「自在天欲作萬物，行諸苦行，即時生諸腹行蟲；復行苦行，而生諸飛鳥；復行苦行，而生諸人天。」假使如經中所說：「行苦行，初生毒蟲，次生飛鳥，後生人天。」這就可以了解，眾生乃從業因緣而生，不是從苦行而有。

[▲註語] 假如眾生因自在天之苦行而有，應只有一種眾生，何以有種種？可見眾生乃從業因緣而生，而不是從自在天之苦行而有。

10· 論「天」不作苦：不他作五

復次，若自在作萬物者，為任何處而作萬物？是住處為是自在作？為是他作？若自在作者，為任何處作？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。

[▲釋文] 論主又說：假如「自在天」創造萬物，那是住在何處創造萬物？他的住處是自在天自己作的？或他者所作？若是自在天自己所作，又是住在何處創作？若住在他處，他處又是誰創作的？如此推想，必然無窮無盡。假如是「他者」

所創作，豈不是有兩個自在天？這說得通嗎？因此可知世間萬物，不是自在天所創造的。

11·論「天」不作苦：不他作六

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。

[▲釋文] 論主又說：假如「自在天」創造萬物，為何以苦行供養於他，只為了使他歡喜而求願？假如必須以苦行求他，他就不自在了，不是嗎？再者，若真是自在天創造萬物，應該最初創造便一切底定，不應又有變化——馬應恆常是馬，人應恆常為人，但眾生隨業流轉，無常變異，可見萬物不是自在天所創造的。

12·論「天」不作苦：不他作七

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，若眾生從自在生者，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。

[▲釋文] 論主又說：假如「自在天」創造萬物，世間則無有罪業福業、善惡、好壞之差別，因為是「自在天」統一創作

的。但眾所周知，世間確實有罪業、福業之差別，可見萬物不是自在天所作。再者，若眾生從「自在天」而生，眾生不是都應當敬愛自在天，如子愛父嗎？但眾所周知，事實不然，眾生對自在天的態度不一，有憎也有愛，可見萬物不是自在天所創造的。

13·論「天」不作苦：不他作八

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，眾生皆不應有所作，而眾生方便各有所作，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。

【▲釋文】論主又說：若「自在天」創造萬物，既是統一創造的，為何不全部創造快樂之人，而盡是創造一些苦惱人，使世間有受苦者，又有受樂者？當知若眾生從憎愛而生，便不自在，若眾生不自在，怎能說是自在天創造的？

再者，若「自在天」創造萬物，眾生不應該為求活命而有所作，但事實上，眾生都必須勤奮努力而各有所作，可見萬物不是自在天所作。再者，假如「自在天」創造萬物，眾生之善惡、苦樂等事，豈不是不作而自來？假如凡事無因無果，豈不是破壞一切世間法？而持戒、修梵行等也毫無益處，但

事實不然，可見萬物不是自在天所創造的。

14·論「天」不作苦：不他作九

復次，若福業因緣故，於眾生中大，餘眾生行福業者亦復應大，何以貴自在？若無因緣而自在者，一切眾生亦應自在，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。

[▲釋文] 論主又說：若「自在天」因過去的福業因緣，而於眾生中為尊為大，那其他的眾生，造作福業者，也應該為尊為大，為何唯獨以自在天為尊為貴？若無因無緣而貴為自在天，一切眾生也應無因無緣而自在，但事實不然，可見萬物不是自在天所創造的。

再說，若自在是從他者而得，他者豈不也必須從他者而自在？這樣，他者豈不是無窮無盡？若無窮則無因。如上所說種種因緣，當知萬物不是自在天所創造的，事實上萬物也不自在。像這樣，假如以邪見而問「苦」是否他作而有？佛一概不予回答。

15·論「共作、無因作」不可得

共作亦不然，有二過故。眾因緣和合生故，不從無因生，佛

亦不答。

[▲釋文] 論主又說：假如「苦」不自作、不他作，那麼自作他作之「共作苦」可以嗎？當然不可以！若有「共作苦」，豈不是「自作、他作」二種過失都有！諸法因緣和合而生，不從無因而生，若以「無因生」而問佛，佛也不回答。

16·結觀一切法空

是故此經，但破四種邪見，不說苦為空。答曰：佛雖如是說，從眾因緣生苦，破四種邪見，即是說空。說苦從眾因緣生，即是說空義，何以故？若從眾因緣生，則無自性，無自性即是空。如苦空，當知有為、無為及眾生，一切皆空。

[▲釋文] 有人問道：這一部經為何只破四種邪見，不說「苦」即是「空」？論主回答：佛開示從眾因緣生苦，以評破四種邪見，即是說「空」。若說「苦」從眾因緣生，即是空義，無有差別，為何？諸法若從眾因緣生，則無有自性，無自性即是空。若「苦」本空，當知「有為法」、「無為法」及「眾生」，一切皆空。

觀三時門第十一

1・總觀「前時因、後時因、一時生因」三時因果不可得

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，與誰為因？若先有因，後因者，無因時，有因已成，何用因為？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。

[▲釋文] 為何一切法空？所謂「因」與「有因法」，不論是前時因、後時因，或一時生因，皆不可得。

假如有先因、後因，這不對！若有先因，而後從因而生，則先因無有因，誰作它的因？假如有先因，又有後因，試問：無因時，先因已成，還需要後因嗎？若先因、後因一時生，仍然是無因，如牛角一時生，左角右角不相因，此「因」也不成為果之因，即使有「果」，也不是從因所生，為何？因為一時生之故，所以三時因果，皆不可得。

2・破問難一

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，何用破為？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。

[▲釋文]「三時因果」受到評破後，學者以論主的論理反駁：你破了因果法，說因果於「三時」不可得，現今我也問你：若先有「破」，後有「可破」，當未有「可破」時，這「破」評破誰人？若先有「可破」，後有「破」，既然「可破」已成，「破」有何用？倘若「破、可破」一時有，是為無因，如牛角一時生，左角右角不相因。這「破」不因「可破」；而「可破」也不因「破」，互不為因，不是嗎？

論主回答：你所謂的「破、可破」之說，仍有過失。諸法本空，本來無有「破、可破」可言。我所說的「空義」是為了證成我所說的法。假如我說「破、可破」決定有，那你應當有所問難；但我不說「破、可破」決定有，所以你這樣問難沒有道理。

3·破問難二

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，誰為是師？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，當知一切有為法、無為法、眾生皆空。

[▲釋文] 學者再次反駁：現實生活中，吾人眼見有「先時因」，如陶師作瓶子。也有「後時因」，如因弟子而有師長，在教化弟子後，認知是弟子。另外也有「一時因」，如燃燈與光明。可見你說「前時因、後時因、一時因，皆不可得」恐怕不是事實。

論主回答：如你所說「陶師作瓶」的比喻不合理，為何？假如沒有瓶子，陶師與誰作因？以陶師的例子可知，一切「前因」皆不可得。「後時因」同樣不可得，為何？若沒有弟子，何來師長？可見「後時因」也不可得。假如說「一時因」如燃燈與光明，這形同「疑因」，為何？假如燃燈與光明一時生，難道這二者各有自性？若各有自性，如何相因？因此當知一切法緣生性空，一切「有為法」、「無為法」、「眾生」皆空。

觀生門第十二

1· 總觀「生、不生、生時」不可得

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

[▲釋文] 為何一切法空？因為「生、不生、生時」不可得——以「生已」不生，「不生」亦不生，「生時」亦不生之故。於下文詳述之。

2· 論「生法」不生一

「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。

[▲釋文] 論主說：所謂「生」，以有果出，名為「生」。所謂「未生」，以未起、未出、未有，而名「未生」。所謂「生時」，以開始生起，尚未成果，名「生時」。其中，若已生果，亦名不生，因為「生」既然已生，則不再生，若又有生，則有無窮無盡，作已更作之過失。

假如「生」生已，又生第二生；第二「生」生已，又生第三生；第三「生」生已，又生第四生，如此衍生，如最初「生」生已，又生第二生一般，「生」則無窮無盡，但事實不然。可見所謂「生」，實則不生。

3·論「生法」不生二

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。

[▲釋文] 再者，所謂「生」若是生已而生，其所依的「生生」難道是不生而生的嗎？這說不通的，為何？若最初的「生」是不生而生，則有二種生：一、生已而生，二、不生而生。而你先前肯定「生」決定有，現在看來，又是不決定的。如已作不應再作，已燒不應再燒，已證不應再證，同理，「已生」也不應該再生，可見「生法」不生。再者，為何「不生法」也不生？因為不與「生」和合之故。

4·論「不生法」不生一

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。

【▲釋文】如上所論，一切法不生，因為有「生」的過失。假如「不生法」也能生，豈不是離於「生」而另外有生，但離於「生」何能有生？假如離於「生」而另外有生，不也可以離於「作」而另外有作，離於「去」而另外有去，離於「食」而另外有食，豈不壞了世間法！但事實不然，可見「不生法」不生。

5·論「不生法」不生二

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「不生而生」。

【▲釋文】再者，假如「不生法」能生，那麼一切不生法皆應有生！如此一來，一切凡夫尚未成就無上正等正覺，也應不成而成；一切不壞法阿羅漢已不生煩惱也應生煩惱；而兔、馬等動物本來不生角也應生角。但眾所周知，這不是事實，所以不應該說「不生而生」。

6·論「不生法」不生三

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」為難。

答曰：若法生時，方、作者、方便，眾緣和合生。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。

【▲釋文】學者反駁說：所謂「不生而生」只是因緣不具足，若因緣和合，處所、作者、智慧都具足時，必然不生而生，不是說一切法無中生有，你不應該把一切歸於「無中生有」而故意刁難！

論主回答：假使如你所說：諸法生時是因為處所、作者、智慧等眾緣和合而生，假如這些條件已經先有了，何必又生？「定有」當然不生；若這些條件本來無，無則定無，「先無」當然也不生；假如「亦有亦無」則相互矛盾，更不可能生。可見從「有、無、亦有亦無」三種求「生」皆不可得，這在前文已經說過。

7·論「生時」不生

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，如先說。

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、以生時為生，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。

【▲釋文】假如「不生法」不生，為何「生時」也不生？因為「生時」一半生，一半未生，假如「生時」有生，則有「已生而生」及「不生而生」之二種過失！從「已生」而言，實則不生，上文已說過（如已作不應再作，已燒不應再燒，已證不應再證）；從「未生」而言，無因無緣，將從何而生？這在上文也已說過（不與「生」和合之故）。

其次，若離於「生」而有「生時」，或可承認有「生時生」，事實上離於「生」也無有生時，因此「生時」亦不生。若說實有「生時生」必有二種生法：一、以生時為生（時間），二、以生時生（動作）。但「生法」能有二種嗎？可見「生時」也不生。

再者，所謂「生時」不離已生、未生。若已生，不名生時；若未生，亦無生時，若無生時，此「生」將於何處作用？若「生」無處作用，則無「生時生」，可見「生時」亦不生。

【▲註語】由於有人以為「實有」生時生，因此論主從「實有」的概念解析「生時、生」而從三方面論理。首先從一半生，一半未生的「生時」舉出二種過失。第二、分別時間及動作之「生時、生」二法不可得。第三、從「生時」不離已生、未生，說明本來無有生時，若無生時，則「生」無處作用，可見「生時生」不可得。

8·結觀一切法空

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，則有為法亦不成，有為法不成故，無為法亦不成。有為、無為法不成故，眾生亦不成。是故當知一切法無生，畢竟空寂故。

[▲釋文] 如上所論可知「生、不生、生時」皆無生。若「生法」畢竟不成，同理可知，亦無有生住滅。假如「生住滅」畢竟不成，則「有為法」不成立。倘若「有為法」不成立，相待之「無為法」亦不成立。假如「有為法、無為法」畢竟不成，眾生也不實有。因此可知一切法無生，畢竟空寂。

百論易解

前言

《百論》內容，主要以空觀立場駁斥數論、勝論、正理等外道各派的論調，可說是提婆菩薩與外道之間一場冗長辯論所留下的紀錄，大約經過三個階段——最初，宣說止惡行善，但即使福報也不受，俱捨罪福二相；其次，破除神我思想；最後，評破「一、異、因、果」等一切法之定見。論主評破妄見的方法，依然是立基於八不中道，而與《中論》的論理如出一轍，其本意在於使人離於二邊之定見，捨棄我相，獲得解脫，不僅是辯論而已。

當時的場景，可想像到的畫面是外道徒眾一方，及以提婆菩薩為代表的佛弟子一方，雙方你來我往的唇槍舌戰，甚至外道的情緒反應也有忠實的紀錄。或許是現場紀錄的緣故，原汁原味，保留了口語交談的真實感，為深奧的中論空義提供了絕佳的詮釋。本論傳到漢地後，雖然經過羅什大師的漢譯，後來又有理味法師、姚嵩等人的反覆修飾，使其「務存論旨，使質而不野」，但不難發現其中的文義經常過度簡略，不免有艱澀之感，加上文中的斷句，長久以來的失誤未獲得修正，諸如此類，或許都是造成三論教義逐漸式微的因素所在。

本論全文有二十品，提婆菩薩所造，婆藪開士註釋，鳩摩羅什漢譯。根據僧肇大師的〈百論序〉云：「後十品，其人以為無益

此土，故闕而不傳。」換言之，羅什大師省略了後十品，只保留前十品，總共 171 個問難。文中外道之說，標示為「外曰」；提婆之說，標示為「內曰」以作區別。由於外道來自數論、勝論、正理等各派，可見提問者不只一人，而是輪番上陣，若以全部二十品推測，保守估計，提婆菩薩至少以一擋十，見「有」則殺，見「無」亦斬；而當理解對手於「涅槃」心生恐懼，卻又慈悲勸慰，若不是悟入空性的大智慧者，何能如此！

本論所論辯的主題，讀者或許不感興趣，但其中的空義思惟，及論主所運用的論理方法，則值得吾人細心品味。筆者註釋本論，在空義的基礎上梳理文義，務使論辯說理，前後一致，於反覆思惟的過程中，經常也能確定原文斷句失誤之處而一併修正，算是始料未及的意外收穫，但願此一小小收穫，能使三論義理於娑婆世界再度獲得重視，進而發揚光大。

凡例

- 一・本書所引《百論》原文出自中華電子佛典學會（CBETA）所製作之電子大藏經 2014 年版，但其中的斷句標點，已經筆者修正，以符合原意。
- 二・外道之說的釋文中若以【 】顯示者，乃為凸顯其主張的關鍵字，提供讀者作為評破妄見，參詳空義的著眼點。
- 三・由於文中經常出現論主的簡短答覆以及詳細論述。此二者，筆者以◇作區隔。◇前，註釋為[▲提要]；其後，白話直譯為[▲釋文]，若義理尚嫌不足，則補充說明於[▲註語]中。
- 四・某些問答，雖然原文中未見提要，筆者也有可能主動提示而加上[▲提要]，使文義前後連貫而易於理解。

捨罪福品第一

頂禮佛足哀世尊 於無量劫荷眾苦
煩惱已盡習亦除 梵釋龍神咸恭敬
亦禮無上照世法 能淨瑕穢止戲論
諸佛世尊之所說 并及八輩應真僧

1・外曰：偈言世尊之所說，何等是世尊？

[▲釋文] 偈頌提到「世尊之所說」，世尊是何等人物？

內曰：汝何故生如是疑？

[▲釋文] 為何你有這樣的疑問？

2・外曰：種種說世尊相故生疑。有人言：韋紐天名世尊，又言：摩醯首羅天名世尊，又言：迦毘羅、優樓迦、勒沙婆等仙人皆名世尊，汝何以獨言「佛」為世尊？是故生疑。

[▲釋文] 因為世尊相有種種說法，所以有疑問。有人說韋紐天，名為世尊；也有人說摩醯首羅天，名為世尊；又有人說迦毘羅、優樓迦、勒沙婆等仙人皆名世尊。你為何只說「佛」名為世尊？所以我有疑問。

內曰：佛知諸法實相，明了無礙，又能說深淨法，是故獨稱佛為世尊。

【▲釋文】佛知諸法實相，明了無礙，又能說甚深清淨之法，所以唯獨稱「佛」為世尊。

- 3·外曰：諸餘導師亦能明了諸法相，亦能說深淨法，如迦毘羅弟子誦僧佉經，說諸善法總相別相，於二十五諦中，淨覺分，是名善法。優樓迦弟子誦衛世師經，言於六諦；求那諦中，日三洗，再供養火等和合，生神分善法。勒沙婆弟子誦尼乾子經，言五熱炙身，拔髮等受苦法是名善法。又有諸師，行自餓法，投淵赴火，自墜高巖，寂默常立，持牛戒等是名善法，如是等皆是深淨法，何以言獨佛能說耶？

【▲釋文】其他的導師不也明了一切法相，不也能說甚深清淨之法！比如迦毘羅弟子誦《僧佉經》，也能說一切善法的總相別相，於二十五諦中的淨覺分，是名善法。又如優樓迦弟子誦《衛世師經》，論說六諦，在求那諦中，一天沐浴三次，再供養火等和合，〈生神分〉是善法。又如勒沙婆弟子誦《尼乾子經》，其中提到以五熱燒炙身體，拔髮等苦行，是名善法。還有其他諸師，或行飢餓之法，或投向深淵火坑，或從山巖高處自墜，或默然而長時站立，或持牛戒等等，是名善法。凡此種種都是甚深清淨之法，為何你說唯獨「佛」能說法？

內曰：是皆邪見，覆正見故，不能說深淨法，是事後當廣說。

【▲釋文】你說的這些修行法全是邪見，障覆正見。你提到的這些人完全不能論說甚深清淨之法，以後再作廣泛的解說。

4•外曰：佛說何等善法相？

[▲釋文] 依你所知，佛說了哪些善法法相？

內曰：惡止善行法。◇佛略說善法二種：止相、行相，息一切惡，是名止相。修一切善，是名行相，何等為惡？身邪行，口邪行，意邪行。身殺、盜、婬；口妄言、兩舌、惡口、綺語；意貪、瞋、惱、邪見。

[▲提要] 止惡行善之法。

[▲釋文] 佛略說善法有二種：止相、行相。止息一切惡法，是名止相。修一切善法，是名行相。何等為惡？身業邪行，口業邪行，意業邪行，如身作殺、偷盜、邪婬；口則妄言、兩舌、惡口、綺語；意業生貪、瞋、惱、邪見。

復有十不善道所不攝鞭杖、繫閉等，及十不善道前後種種罪，是名為惡。何等為止？息惡不作，若心生，若口語，若受戒，從今日終不復作，是名為止。

何等為善？身正行，口正行，意正行，身迎送、合掌、禮敬等。口實語、和合語、柔軟語、利益語。意慈悲、正見等，如是種種清淨法，是名善法。何等為行？於是善法中，信受修習，是名為行。

[▲釋文] 另有十不善道不包括在內的鞭杖、繫閉等等，以及行十不善道前後的種種罪，是名為惡。何等為止？所謂止息

惡法，不再造作，或從心生，或從口說，或受戒發願說：「從今日起，絕不再作。」這些稱為「止」。

何等為善？身正行，口正行，意正行。身行迎送、合掌、禮敬等等。口說實語、和合語、柔軟語、利益語。意行慈悲、正見等等，如是種種清淨法，是名善法。何等為行？在種種善法中，信受修學，是名為行。

- 5·外曰：汝經有過，初不吉故。諸師作經法，初說吉故，義味易解，法音流布。若智人讀誦念知，便得增壽，威德尊重。如有經名婆羅呵波帝，如是經等，初皆言吉，以初吉故，中、後亦吉；汝經初說惡故，是不吉，是以言：汝經有過。

[▲釋文] 你們的經書有過失，一開始盡說些不吉之語。其他諸師所造之經法，一開始即說吉祥語，義理容易理解，法音流布四方，有智慧的人讀誦之後常能念知，而得增壽，威德尊貴莊重。例如有經書名為《婆羅呵波帝》，這部經書一開始即說吉祥語。以最初吉祥，所以中間、後面也吉祥；而你們的經書，一開始盡說些惡法，是為不吉。所以我說：你們的經書有過失。

內曰：不然。斷邪見故說是經是吉，是不吉，此是邪見氣，是故無過。復次，無吉故。若少有吉，經初應言吉，此實無吉，何以故？是一事，此以為吉，彼以為不吉，或以為非吉非不吉，不定故無吉法。汝愚人無方便，強欲求樂，妄生憶

想，言是事吉，是事不吉。

[▲釋文] 不！為了斷除邪見而說某經書是吉祥或不吉祥，或說某經書邪見，這不是過失。再者，如實而言，並無所謂的吉祥。若有少許真實吉祥，經書最初應說為吉祥，但真實義中無有吉祥，為何？同一件事情，此方以為吉祥，彼方以為不吉祥，或以為非吉祥非不吉祥，因為無有定相，所以無有真實吉祥之法。你是愚癡之人，毫無智慧方便，強欲求樂，妄生憶想，以分別心而說此事吉祥，彼事不吉祥。

復次，自、他、共，不可得故。是吉法不自生，何以故？無有一法從自己生故；亦二相過故，一者生，二者能生。亦不從他生，自相無故，他相亦無。復次，無窮故，以生更有生故；亦不共生，二俱過故。凡生法有三種，自、他、共，是三種中求不可得，是故無吉事。

[▲釋文] 其次，不論自生、他生、共生，吉祥全然不可得。吉祥法不自生，亦無一法可以自生。諸法若自生，則有生、能生二相之矛盾，究竟何者為自？也不可從他所生，自他相待，若無自相，何有他相？再者，若可自生，豈不是生生不已，無窮無盡？也不可能「自、他」共生，否則豈不是自生、他生的過失都有！凡一切「生法」只有三種可能——自生、他生、共生，假如從這三種可能中求「生法」而不可得，即可知真實義中無有吉事。

- 6·外曰：是吉自生故如鹽。譬如鹽自性鹹，能使餘物鹹；吉亦如是，自性吉，能使餘物吉。

[▲釋文]【吉祥自生如鹽巴】。比如鹽巴，不但自性鹹，也能使他物變鹹；吉祥法也是如此，不但自性吉祥，也能使他物吉祥。

內曰：前已破故，亦鹽相鹽中住故我先破，無有法自性生。復次，汝意謂鹽從因緣出，是故鹽不自性鹹，我不受汝語，今當還以汝語破汝所說，鹽雖他物合，物不為鹽，鹽相鹽中住故，譬如牛相不為馬相。

[▲釋文] 先前已評破「自生」的過失，也就是你所謂「鹽相鹽中住」的自性見，可知無有一法自性生。再者，以你的意思，鹽巴仍是從因緣而出，並沒有「自性鹹」這回事，你的話自相矛盾，教我如何接受？現在用你自己的話來評破你所說的，鹽巴雖然與食物和合而變鹹，但食物沒有變成鹽巴（以此比喻自性吉，能使餘物吉，不成立）。鹽巴若自性有，應住於鹽中，如何使他物變成鹽？（若實有自性吉，應守其自性，如何使餘物吉？）比如牛即是牛，縱然與馬匹為群，也不會變成馬。

- 7·外曰：如燈。譬如燈既自照，亦能照他；吉亦如是，自吉亦能令不吉者吉。

【▲釋文】【如燈】。比如燈不但能自照，也能照他物。吉祥也是如此，不但自己吉祥，也能使令不吉者吉祥。

內曰：燈自他無闇故。◇燈自無闇，何以故？明闇不並故。燈亦無能照，不能照故，亦二相過故，一能照，二受照。是故燈不自照，所照之處亦無闇，是故不能照他。以破闇故名照，無闇可破故非照。

【▲提要】燈所照之自處、他處，非實有暗相。

【▲釋文】燈所在之處，非實有暗相，若有，暗則常暗，如何與明相並存？燈也不是實有照性，倘若有，應守其照性，而不能照他，況且也有能照、所照二相之過失，究竟何者才是照性？若無照性，怎能自照！可見燈不自照，而所照之處也不實有暗相，如何能照他？事實情況是：以破除黑暗而假名為照，若非實有暗相可破，怎能說實有照？

【▲註語】倘若有「能照、所照」二相，恰如有「能生、所生」二相。所謂「能生」不可無中生有，必須另有「能生」，如此則有無窮無盡之過失。

- 8• 外曰：初生時二俱照故。我不言燈先生而後照，初生時自照，亦能照他。

【▲釋文】【燈之明相初生時，自他二處皆能照】。我不說燈之明相先出現而後能照，而是燈初亮時，能自照，也能照他。

內曰：不然。一法有、無相，不可得故。◇初生時名半生，半未生，生不能照，如前說，何況未生能有所照！

[▲提要] 不！一法中「有相、無相」皆不可得。

[▲釋文] 你所謂燈照之「初生」，名為一半生，一半未生。但若實有「生」則不能照，如前所說，若法「自生」則有生、能生二相之矛盾，究竟何者為「自」？倘若「生」不能照，何況「未生」！

復次，一法云何亦有相亦無相？復次，不到闇故，燈若已生，若未生，俱不到闇，性相違故。燈若不到闇，云何能破闇？

[▲釋文] 其次，明暗不並存，一法中如何能亦有相亦無相？再者，燈之明相畢竟「不到」暗處，若明相已生，則暗相未生；若明相未生，則暗相已生。不論燈之明相已生、未生，全然「不到」暗處，只因明暗之性質相反。若燈之明相畢竟「不到」暗處，如何能說「破暗」？

[▲註語] 論主提出燈之明相終究「不到」暗處的論理，乃因外道眾將明相及暗相，視為實有自性而相異的二者，若二者確實有異，必定不相往來。如《中論》云：「若異則不至，不至則不燒，不燒則不滅，不滅則常住。」假使「燃、可燃」不相干，異則決定異，「燃」與「可燃」必定兩不相至。

9·外曰：如咒星故，若遙咒遠人能令惱，亦如星變在天，令人不吉；燈亦如是，雖不到闇，而能破闇。

[▲釋文] 比如咒術，若以咒術遙咒遠方之人，能惱害於他。又如星宿變化於天，可使世人諸事不吉，燈也是如此，【雖不到闇，而能破闇】——明相雖不到暗處，但能破除暗相。

內曰：太過實故。◇若燈有力，不到闇而能破闇者，何不天竺然燈，破振旦闇？如咒星力能及遠，而燈事不爾，是故汝喻非也。

[▲提要] 言過其實了。

[▲釋文] 假使如你所說，燈有照明之力，雖然「不到」暗處也能破除暗相，若是這樣，何不印度燃燈以破除中國之暗？再者，咒術之力可及於遠處，燈可以嗎？可見你的比喻言過其實了。

復次，若初吉，餘不吉。◇若經初言吉，餘應不吉；若餘亦吉，汝言初吉者是為妄語。

[▲提要] 假如最初實有吉祥，其餘應該不吉祥。

[▲釋文] 在第5問中，你提到你們的經書說「以初吉故，中、後亦吉」，但若實有吉祥於最初，那中間、後面應該不吉祥；倘若中間、後面也吉祥，又說最初吉祥，豈不是妄語？

10・外曰：初吉故餘亦吉，初吉力故餘亦吉。

【▲釋文】【最初吉祥，其餘也應吉祥】。因為最初之吉祥有力，所以中間、後面也吉祥。

內曰：不吉多故，吉為不吉。◇汝經初言吉，則多不吉，以不吉多故，應吉為不吉。

【▲提要】以不吉祥佔多數之故，縱使吉祥也成了不吉祥。

【▲釋文】既然你的經書最初說吉祥，表示其餘多不吉祥，只因不吉祥佔了多數，本來應該吉祥的，也成了不吉祥。

11・外曰：如象手，譬如象有手故名有手，不以有眼耳頭等，名為有眼耳頭，如是以少吉力故，令多不吉為吉。

【▲釋文】【如象手】。比如象有鼻子（能取物）以此為特徵，不以其眼睛、耳朵、頭等為特徵。同理，以少許吉祥之力，可使多數不吉祥成為吉祥。

內曰：不然，無象過故。◇若象與手異，頭足等亦異，如是則無別象。若分中有分具者，何不頭中有足？如破異中說。若象與手不異者，亦無別象，若有分與分不異者，頭應是足，二事與象不異故，如破一中說。如是吉事，種種因緣求不可得，云何言：「初吉故，中後亦吉」？

【▲提要】不！你這麼說，便犯了無象的過失。

【▲釋文】假如「象」與象鼻子截然不同，也與象頭、象腳等截然不同，但若除去頭、腳等各部位，難道有另一隻象嗎？假如全分（全象）中具足了各部分，為何頭中找不到腳呢？這道理在〈破異品〉有所論述。

假如「象」與象鼻子不異，也在同一隻象身上，但若全分（全象）與各部分不異，那麼象頭也是象，象腳也是象，既然此二者與象不異，豈不是象頭就是象腳！這道理在〈破一品〉已有論述。由上可知，所謂吉事自性，以「一、異」等種種因緣求而不可得，為何你說：「初吉故，中、後亦吉」？

【▲註語】原文中所謂「分」譯為「全分」，而「有分」則譯為「部分」，爾後皆是如此。

12. 外曰：惡止，止妙，何不在初？

【▲釋文】惡行止息，必然有止息的妙用，為何不說在最初？

內曰：行者要先知惡，然後能止。是故先惡後止。

【▲釋文】行者修持善法，必須先知道何者是惡心惡行，然後才能制止。所以要先知惡行，而後制止。

13. 外曰：善行應在初，有妙果故。諸善法有妙果，行者欲得妙果故止惡，如是應先說善行，後說惡止。

【▲釋文】【善行應在初】——善行應在最初宣說，因為有上妙

之果報。以諸善法有上妙果報，行者想獲得上妙果報，必須止惡，這樣不是應該先宣說善行，然後說止惡之法嗎！

內曰：次第法故，先除粗垢，次除細垢。◇若行者不止惡，不能修善，是故先除粗垢，後染善法。譬如浣衣，先去垢，然後可染。

[▲提要] 次第之法，必須先除去粗鄙的垢穢，再除去微細的不淨。

[▲釋文] 假如行者不止惡，則不能修善，必須先除去粗鄙的惡行垢穢，然後學習善法。比如浣染衣服，衣服必須先去除污垢，然後才可染色。

14·外曰：已說惡止，不應復言善行。

[▲釋文] 假如已經宣說止息惡行之法，大可不必再宣說種種善行。

內曰：布施等善行故。◇布施是善行，非是惡止。復次，如大菩薩，惡已先止，行四無量心，憐愍眾生，守護他命，是則善行，非止惡。

[▲提要] 布施等善行必須宣說。

[▲釋文] 布施是善行，不是止惡之法，比如大菩薩，惡行早已止息，而後行四無量心，憐愍眾生，守護他命，這些都是

善行，不是止惡之法。

15·外曰：布施是止慳法，是故布施應是止惡。

[▲釋文] 布施是止息慳貪之法，也應該是止惡之法。

內曰：不然，若不布施便是惡者，諸不布施悉應有罪。復次，諸漏盡人慳貪已盡，布施時止何惡？或有人雖行布施，慳心不止，縱復能止，然以善行為本，是故布施是善行。

[▲釋文] 不！假如不布施是惡行，所有不布施者豈不是全都有罪！再者，所有漏盡之聖者，慳貪已除盡，他作布施時，止息甚麼惡法？或有人雖行布施，但慳貪心並未止息，即使止息了慳貪，必然是以善行為本，所以布施是善行。

16·外曰：已說善行，不應說惡止，何以故？惡止即是善行故。

[▲釋文] 既然已經宣說善行，大可不必再說止惡之法，止惡不就是善行嗎？

內曰：「止」相息，「行」相作，性相違故。是故說善行，不攝惡止。

[▲釋文] 「止」的行相是止息，「行」的行相是作為，二者的性質相反。所以凡說善行，並不攝受止惡在內。

17·外曰：是事實爾。我不言惡止、善行是一相。但惡止則是善法，是故若言善行，不應復言惡止。

[▲釋文] 確實如此，我的意思不是說止惡、行善毫無分別。但止惡不也是善法？所以凡說善行，就不應該另外說止惡，不是嗎？

內曰：應說惡止善行，何以故？「惡止」名受戒時息諸惡，「善行」名修習善法。若但說善行福，不說惡止者，有人受戒惡止，若心不善，若心無記，是時不行善故，不應有福。是時惡止故亦有福，是故應說惡止，亦應說善行。

[▲釋文] 應說止惡，也應說行善。所謂「止惡」名為受戒時，止息諸惡，「善行」名為修習善法。假如只說善行之福，不說止惡，試想，有人雖受戒而止惡，或許其心不善，或無記心，以不行善，所以不應該有福報；但止惡也有福報，所以應該說止惡，也應該說善行。

是惡止善行法，隨眾生意故，佛三種分別，下、中、上人，施、戒、智。行者有三種，下智人教布施，中智人教持戒，上智人教智慧。布施名利益他，捨財相應思，及起身口業。持戒名，若口語，若心生；若受戒，從今日不復作三種身邪行，四種口邪行。智慧名諸法相中，心定不動。

[▲釋文] 所謂止惡行善之法，佛隨順眾生而作三種分別——

下智、中智、上智人之布施、持戒、智慧。行者有三種——下智人，佛教他布施；中智人，佛教他持戒；上智人，佛教他智慧。「布施」名為利益他人，不但作與捨財相應的思惟，同時也身行、口說。「持戒」也是如此，不但持戒之名，同時也口說、心念——受戒之後，從此不作三種身業邪行，也不作四種口業邪行。「智慧」名為行者於諸法相中，心神安定寂靜，毫不動搖。

何以說下中上？利益差降故，布施者少利益，是名下智，持戒者中利益，是名中智，智慧者上利益，是名上智。復次，施報下，戒報中，智報上，是故說下中上智。

【▲釋文】何以說有下中上之別？因為所受的利益不同。布施者得少分利益，是名下智；持戒者得中分利益，是名中智；修學智慧者得上分利益，是名上智。再者，布施得下品果報，持戒得中品果報，修學智慧得上品果報，所以說有下、中、上智。

18·外曰：布施者皆是下智不？

【▲釋文】布施者都是下智人嗎？

內曰：不然，何以故？施有二種，一者不淨，二者淨行。不淨施是名下智人。

【▲釋文】不！布施有二種，一者不淨施，二者淨施。不淨施

是名下智人。

19・外曰：何等名不淨施？

[▲釋文] 甚麼是不淨施？

內曰：為報，施是不淨，如市易故。報有二種，現報、後報。現報者，名稱敬愛等；後報者，後世富貴等，是名不淨施，所以者何？還欲得故，譬如賈客遠到他方，雖持雜物，多所饒益，然非憐愍眾生，以自求利故，是業不淨。布施求報，亦復如是。

[▲釋文] 為了獲得回報而布施，是名不淨施，有如市場交易一般。這種果報有二種——現報、後報。所謂現報是其人聲譽卓著，名聲遠揚，受人敬愛等等；所謂後報，是獲得後世之榮華富貴等等，名為不淨施。為何不清淨？因為心裡想著回報，比如商客遠行到他方，雖然攜帶種種物品，多所饒益他人，但不是出於憐愍眾生的用心，而是為了自己的利益，這種業行不清淨。布施而求報，也是如此。

20・外曰：何等名淨施？

[▲釋文] 甚麼是淨施？

內曰：若人愛敬、利益他故，不求今世、後世報，如眾菩薩及諸上人行清淨施，是名淨施。

[▲釋文] 愛敬他人，利益他人，不求今世、後世之果報，如眾菩薩及諸上善人所行的清淨布施，是名淨施。

21・外曰：持戒皆是中智人不？

[▲釋文] 持戒者都是中智人嗎？

內曰：不然，何以故？持戒有二種，一者不淨，二者淨。不淨持戒者，名中智人。

[▲釋文] 不！持戒有二種：一者不淨，二者清淨。不清淨之持戒者，名為中智人。

22・外曰：何等不淨持戒？

[▲釋文] 甚麼是不清淨持戒？

內曰：持戒求樂報，為婬欲故，如覆相。樂報有二種，一者生天，二者人中富貴。◇若持戒求天上與天女娛樂，若人中受五欲樂，所以者何？為婬欲故。如「覆相」者，內欲他色，外詐親善，是名不淨持戒，如阿難語難陀。

如羝羊相觸 將前而更却 汝為欲持戒 其事亦如是
身雖能持戒 心為欲所牽 斯業不清淨 何用是戒為

[▲提要] 為了求得快樂的果報，或為了生天享受婬欲之樂而持戒，有如隱藏物品，不欲他人知道一般。這種快樂的果報

有二種——一者、生天，二者、人中富貴。

【▲釋文】所謂不清淨持戒，如有人持戒是為了求得生天，與天女娛樂，或求生人中享受五欲之樂，其實也是為了姪欲。所謂「覆相」，如某人心裡想著美色，表面上詐現親和善良的樣子，是名不清淨持戒，如阿難對難陀所說的：

就像兩隻互鬥的公羊，表面上似乎向後退却，其實正準備向前衝撞。你為了姪欲而持戒也是如此，表面上色身雖然持戒，內心卻被慾望牽絆，你的持戒之業不清淨，這種持戒有甚麼用？

23·外曰：何等名淨持戒？

【▲釋文】甚麼是清淨持戒？

內曰：行者作是念：一切善法，戒為根本，持戒之人，則心不悔，不悔則歡喜，歡喜則心樂，心樂得一心，一心則生實智，實智生則得厭，得厭則離欲，離欲得解脫，解脫得涅槃，是名淨持戒。

【▲釋文】行者要這樣想：一切善法，戒為根本，持戒之人，其心不悔，不悔則歡喜，歡喜則心安樂，心得安樂則能專一其心，一心專注則得真實智慧，若得真實智慧則得厭離心，得厭離心則能離欲，能離欲則得解脫，若得解脫則得涅槃，是名清淨持戒。

[▲註語] 本問所說與《智論》所說完全一致。詳見《智論》卷 13，160c11。

24·外曰：若上智者，鬱陀羅伽等為上。若行智人，是名上智。今鬱陀羅伽、阿羅邏外道等，應為上智人。

[▲釋文] 說到上智之人，鬱陀羅伽等人應當之無愧。你說：若能修學智慧，是名上智，那麼鬱陀羅伽、阿羅邏等外道，應為上智人。

內曰：不然，何以故？智亦有二種，一者不淨，二者淨。

[▲釋文] 不！智慧也有二種：一者不清淨，二者清淨。

25·外曰：何等名不淨智？

[▲釋文] 甚麼是不淨智？

內曰：為世界繫縛故不淨，如怨來親。世界智能增長生死，所以者何？此智還繫縛故，譬如怨家，初詐親附，久則生害，世界智亦如是。

[▲釋文] 假如仍為世間法所牽絆，則不清淨，如冤家來親近一般。為何世間智慧能增長生死業？正因為受到這種智慧的牽絆，如怨家來親近一般，初來時，詐現親善附和的樣子，時間一久，便有害處，世間智慧也是如此。

26・外曰：但是智能增長生死，施、戒亦爾耶？

【▲釋文】世間智慧能增長生死業，那布施、持戒也一樣嗎？

內曰：取福、捨惡是行法，「福」名福報。

【▲釋文】取福、捨惡是修行之法，「福」是福報。

27・外曰：若「福」名福報者，何以修妬路中但言福？

【▲釋文】假如「福」是福報，為何經藏中只說「福業」呢？

內曰：「福」名因，「福報」名果。◇或說因為果，或說果為因，此中說因為果。譬如食千兩金，金不可食，因金得食，故名食金。又如見畫，言是好手，因手得畫故名好手。「取」名著，著福，報惡，先已說。「行」名將人常行生死中。

【▲提要】「福業」是因，「福報」是果。

【▲釋文】經藏中，有時說因為果，或說果為因，所謂「福業」正是說因為果。比如說「食千兩金」，但金不可食，是因金而得食，所以說「食金」。又比如見到畫像，便說某畫師有一雙好手，是因手而得畫，所以說「好手」。所謂「取」是心有所執著，若著心於福報，則果報在惡趣，這先前已有說過。而所謂「行」是引領世人常行於生死中。

【▲註語】《智論》卷 3：「亦如人食百斤金，金不可食，金是

食因，故言食金。佛言女人為戒垢，女人非戒垢，是戒垢因故，言女人為戒垢。如人從高處墮未至地，言此人死，雖未死，知必死故，言此人死。如是諸阿羅漢結使已盡，知有必當盡故，言有結盡。」(T25, 82b07)

28. 外曰：何等是不行法？

[▲釋文] 甚麼是「不行法」？

內曰：俱捨。◇「俱」名福報罪報，「捨」名心不著。心不著福，不復往來五道，是名不行法。

[▲提要] 全都捨離。

[▲釋文] 所謂「俱」是福報及罪報，所謂「捨」是心不著。心不執著福業，則不再往來於五道中，是名不行法。

[▲註語] 若深刻理解不可貪著福業，必然不造罪業，如經云：「法尚應捨，何況非法。」故二邊俱捨，名為「不行法」。

29. 外曰：福不應捨，以果報妙故，亦不說因緣故。諸福果報妙，一切眾生常求妙果，云何可捨？又如佛言：「諸比丘，於福莫畏。」汝今又不說因緣，是故不應捨福。

[▲釋文] 【福不應捨】。福業果報美妙，不應捨棄，你也不說捨棄的因緣。一切福業的果報如此美妙，而一切眾生常求妙果，為何捨棄？又如佛說：「諸比丘，不必畏懼福業。」既然

你不說捨福的因緣，就不應該捨棄福業！

內曰：福滅時苦。◇福名福報，滅名失壞；福報滅時，離所樂事，生大憂苦。如佛說：「樂受生時樂，住時樂，滅時苦，是故應捨福。」又如佛言「於福莫畏者，助道應行故。」如佛說：「福尚應捨，何況罪」！

[▲提要] 福報滅失時，痛苦不堪。

[▲釋文] 「福」是福報，「滅」是失壞；福報滅失時，離本來快樂之事，心生大憂愁、大苦惱。如佛說：「樂受生時快樂，住時快樂，滅時則痛苦，所以應捨棄福業。」佛也說：「不必畏懼福業，應力行助道法。」又如佛說：「福業尚且應捨棄，何況是罪業」！

30·外曰：罪福相違故，汝言福滅時苦者，罪生住時應樂。

[▲釋文] 既然罪、福二者相違，你說：福報滅時痛苦，那麼罪報生時、住時，豈不應當快樂！

內曰：罪住時苦。◇罪名罪報，罪報生時苦，何況住時！如佛說：苦受生時苦，住時苦，滅時樂。汝言「罪福相違故，罪生時應樂者」，今當答汝：何不言福罪相違故，罪滅時樂，生、住時苦？

[▲提要] 罪報住時痛苦。

【▲釋文】「罪」是罪報，罪報生時痛苦，何況住時！如佛說：「苦受生時痛苦，住時痛苦，滅時快樂。」你說：「既然罪、福相違，罪報生時應當快樂。」現在回答你：你為何不說：「既然罪、福二者相違，罪滅時則快樂，生時、住時則痛苦？」

- 31・外曰：常福無捨，因緣故不應捨。汝說捨福，因緣滅時苦。今常福報中，無滅苦故不應捨。如經說：能作馬祀，是人度衰老死，福報常，生處常。是福不應捨。

【▲釋文】「常福」沒有捨棄之理，因緣即是如此，不應捨棄。你說應捨福，福報因緣滅時痛苦，但在「常福報」中，既然無有滅失之苦，就不應捨棄。如經書說：若有人能作馬祀，這人必能度一切衰、老、死，而且福報常有，生處常有，【是福不應捨】——所以「福」不應捨棄。

內曰：福應捨，二相故。◇是福有二相，能與樂，能與苦。如雜毒飯食時美，欲消時苦，福亦如是。復次，有福報是樂因，多受則苦因。譬如近火，止寒則樂，轉近燒身則苦。是故福二相，二相故無常，是以應捨。

【▲提要】福報應捨，因為二相之故。

【▲釋文】這種福有二相——能與樂，能與苦。比如雜毒摻入飯中，吃的時候美味，消食時則痛苦，福報也是如此。再者，有福報是快樂之因，多受則是受苦之因。比如人靠近火，若

能驅寒則快樂，若太靠近而燒身則痛苦。所以福報有二相，以有二相，所以無常，因此應當捨棄。

又汝言馬祀福報常者，但有言說，無因緣故，馬祀福報實無常，何以故？馬祀業因緣有量故，世間因若有量，果亦有量；如泥團小，瓶亦小。是故馬祀業有量故無常。

[▲釋文] 又你說「作馬祀而得常福報。」這只是說說而已，毫無因緣。作馬祀的福報仍然無常，為何？馬祀的業因緣仍有限量，世間因若有限量，果報也有限量；比如泥團小，做出的瓶子也小，同理，馬祀之福業有限量而無常。

復次，聞汝天有瞋恚，共鬥相惱故不應常；又汝馬祀等業，從因緣生故皆無常。復次，有漏淨福無常故尚應捨，何況雜罪福，如馬祀業中，有殺等罪故。復次，如僧佉經言：祀法不淨、無常、勝負相故，是以應捨。

[▲釋文] 其次，聽說你們祭祀的天常生瞋恚心，也有互鬥，互相惱害之事，這樣的福業不長久；又你的馬祀等業皆從因緣所生，福業必也無常。再者，有漏的淨福無常，尚且應捨，何況是摻雜了罪業之福！比如馬祀業，仍然帶有殺業等罪，《僧佉經》不也說：祭祀法不淨、無常，帶有勝負之相，應當捨棄。

32・外曰：若捨福，不應作；若福必捨，本不應作，何有智人空為苦事？譬如陶家作器還破。

[▲釋文] 假如應捨棄福業，就不應有所作為。假如福業必須捨棄，最初就不應該做，為何有智慧的人卻空作苦事，徒自疲勞？比如陶器家作好了器具，再作破壞。

內曰：生道次第法，如垢衣浣染。◇如垢衣先浣後淨乃染浣，淨不虛也。所以者何？染法次第故，以垢衣不受染故，如是先除罪垢，次以福德熏心，然後受涅槃道染。

[▲提要] 生起道心的次第本當如此，如浣染垢穢的衣物。

[▲釋文] 比如污穢的衣物必須先浣洗乾淨，才能染色，乾淨是極有必要的，衣物染色的次第本當如此，因為垢穢的衣物不受染。同理，必須先除罪垢，再以福德熏心，然後才可受涅槃道之染。

33・外曰：捨福依何等？依福捨惡，依何捨福？

[▲釋文] 捨福是依何而捨？假如依於福業而捨棄惡業，又是依何而捨福？

內曰：無相最上。◇取福，人天中生；取罪，三惡道生，是故無相智慧最第一。無相名一切相不憶念，離一切受，過去、未來、現在法，心無所著。一切法自性無故，則無所依，是

名無相。以是方便故能捨福，何以故？除三種解脫門，第一利不可得，如佛語諸比丘：「若有人言我不用空、無相、無作，欲得若知若見，無增上慢者，是人空言無實。」

[▲提要] 無相法最為第一。

[▲釋文] 受取福業，得生於人間、天上；若受取罪業，則生於三惡道，所以無相智慧最為第一。所謂「無相」是一切相不憶念，離一切受，一切過去、未來、現在法，心無所著。一切法自性無，則無所依，是名無相。以如此的智慧方便而能捨福，為何？除了三種解脫門，世上不再有其他法門可得第一等利益。如佛告訴諸比丘：「若有人說：我不用空、無相、無作之法。若想求得真實知見，說這種話的人，若不是增上慢者，就是空口無憑。」

破神品第二

34·外曰：不應言一切法空無相，神等諸法有故。迦毘羅、優樓迦等言：神及諸法有。迦毘羅言：從冥初生覺，從覺生我心，從我心生五微塵，從五微塵生五大，從五大生十一根。神為主，常覺相，處中常住，不壞不敗，攝受諸法，能知此二十五諦，即得解脫；不知此者，不離生死。優樓迦言：實有神常，以出入息、視眴、壽命等相故，則知有神。復次，以欲、恚、苦樂、智慧等所依處故則知有神，是故神是實有，云何言無？若有而言無，則為惡邪人，惡邪人無解脫，是故不應言一切法空無相。

【▲釋文】不應該說一切法空無相，【神等諸法決定有】。迦毘羅、優樓迦等人說：神及諸法有。迦毘羅說：混沌之初生出覺相，從覺相生出我心，從我心生出五微塵，從五微塵生出五大，從五大生出十一根。

神是我人之主，恆常覺醒，常住身中，不壞不敗，攝受諸法，若能了知有關神的二十五真理，即得解脫；若不知，則不離生死。優樓迦說：確實有恆常之神我，從吾人呼吸、眼睛轉動、壽命等，可知有神。再者，從吾人之愛欲、瞋恚、苦樂、智慧等所依之處，亦可知有神，所以神確實是有的，怎能說沒有？假如本來有而硬說沒有，是為邪惡之人，邪惡人不可解脫，所以不應該說一切法空而無相。

內曰：若有神而言無，是為惡邪；若無而言無，此有何過？諦觀察之，實無有神。

[▲釋文] 你說「本來有神而硬說沒有，是為邪惡之人。」但假如確實沒有，只是實話實說，有甚麼過失？如實觀察一切現象，確實沒有神我的存在！

35·外曰：實有神，如僧佉經中說：覺相是神。

[▲釋文] 肯定有神我存在，如《僧佉經》說：覺相是神。

內曰：神、覺為一耶，為異耶？

[▲釋文] 你說「覺相是神」，請問「神」與「覺」是同一回事，或有不同？

36·外曰：神、覺一也。

[▲釋文] 「神」與「覺」是同一回事。

內曰：「覺」若神相，神無常。◇若覺是神相者，覺無常故，神應無常。譬如熱是火相，熱無常故，火亦無常；今覺實無常，所以者何？相各異故，屬因緣故，本無今有故，已有還無故。

[▲提要] 若「覺」是神我之相，神我則無常。

[▲釋文] 假如「覺」是神我之相，但覺知無常，豈不是「神」

也無常！比如熱是火相，但熱性無常，所以火也無常。而眾所周知，覺知確實無常，因為六根各各別異，覺相不同，又是因緣所生，可以從無到有，也可以從有還無。

37·外曰：不生故常。生相法無常，神非「生相」故常。

【▲釋文】神【不生故常】。若是「生相」必然無常，但「神」不是因緣生法的「生相」，所以常有。

內曰：若爾，覺非神相。◇覺是無常，汝說神常，神應與覺異；若神、覺不異者，覺無常故，神亦應無常。復次，若覺是神相，無有是處，所以者何？覺行一處故。若覺是神相者，汝法中，神遍一切處，覺亦應一時遍行五道，而覺行一處不能周遍。是故覺非神相。

【▲提要】你這麼說，更顯出「覺」不是神相。

【▲釋文】如上所說「覺」是無常，而你強調「神」是恆常，表示二者有別！若二者一致，而「覺」無常，豈不是「神」也應該無常！再者，所謂「覺是神相」毫無道理，「覺」只在一處，但你的法義中，「神」遍一切處，假如「覺是神相」，那「覺」也應該一時之間遍及五道才是，但眾所周知「覺」只在一處而不能周遍，可見「覺」不是神相！

復次，若爾，神與覺等。◇汝以覺為神相者，神應與覺等，神則不遍。譬如火無熱、不熱相，神亦如是不應有遍、不遍

相。

[▲提要] 假如「覺是神相」，「神」與「覺」應當一致。

[▲釋文] 假如你以覺為神相，「神」與「覺」應當一致，但若「覺」不周遍，「神」如何周遍一切？比如火，並沒有熱火、不熱之火的差別，例觀「神」也是如此，不應該有周遍、不周遍的差別。

復次，若以為遍，則有覺、不覺相。◇汝欲令神遍，神則二相，覺、不覺相，何以故？覺不遍故。神若墮覺處是則覺，若墮不覺處是則不覺。

[▲提要] 假如「神」周遍一切，則有覺相、不覺相的差別。

[▲釋文] 你主張「神」周遍一切，「神」則有二相——覺相、不覺相，只因為「覺」不周遍。假如「神」落在覺處，即是覺相；落在不覺處，則是不覺相。

38·外曰：力遍故無過。有處覺雖無用，此中亦有覺力，是故無無覺過。

[▲釋文]【力遍故無過】——覺力周遍一切，沒有過失。有些地方雖然「覺」沒有作用，但其中也有覺力，所以不如你所說的有「不覺」的過失。

內曰：不然，力、有力不異故。◇若有覺力處，是中覺應有用而無用，是故汝語非也。若如是說「覺無用處，亦有覺力者」，但有是語。

[▲提要] 不！若覺力周遍一切，應一切處不異，不該有全力、分力之差別。

[▲釋文] 若有「覺力」之處，就應該有「覺」的作用，但卻沒作用，所以你說的沒道理。你所謂「覺無作用之處，也有覺力在」只是說說而已！

[▲註語] 若覺力周遍一切，應當一切處無有差別，不應該有「無作用」處，顯見外道之說，過失重重，所以論主回答：你只是說說而已！

39．外曰：因緣合故，覺力有用，神雖有覺力，要待因緣合故，乃能有用。

[▲釋文] 以因緣和合之故，覺力有作用，神雖然有覺力，也必須等待【因緣和合】才有作用。

內曰：墮生相故。◇若因緣合時覺有用者，是覺屬因緣故，則墮生相；若覺、神不異，神亦是生相。

[▲提要] 這是墮於因緣生法的「生相」。

[▲釋文] 若因緣和合而有「覺」的作用，不就是因緣生法！

不就是「生相」！若「覺」與「神」不異，所謂「神」即是因緣生法的「生相」！（為何 37 問說「神非生相故常」？）

40·外曰：如燈，譬如燈能照物，不能作物；因緣亦如是，能令覺有用，不能生覺。

【▲釋文】比如燈能照物，而不能造物，【因緣亦如是】，能使「覺」有作用，但不能生出「覺」來。

內曰：不然。◇燈雖不照瓶等，而瓶等可得，亦可持用。若因緣不合時覺不可得，神亦不能覺苦樂，是故汝喻非也。

【▲提要】不！你以燈比喻因緣，以物件比喻覺，不合理。你的意思是：假如因緣不和合（無有燈照），則無覺用。

【▲釋文】縱然燈不照瓶子等物，但瓶子碰得到，也可持用。假如因緣不和合而不能覺知，這樣，神也不能覺知苦樂（上述第 36 問中說「神」與「覺」是同一回事），所以你的比喻不合理。

41·外曰：如色，譬如色，雖先有燈，不照則不了。如是，覺雖先有，因緣未合故亦不了。

【▲釋文】【如色】。比如色法，雖然先已有燈，若不照明，也不能顯色明了。同理，雖然先有「覺」，但若因緣不和合也不能覺知。

內曰：不然，自相不了故。◇若未有照，人雖不了，色相自了。汝覺相自不了，是故汝喻非也。

[▲提要] 不！你的「覺相」自相不明了。

[▲釋文] 縱使燈不照物，旁人雖然不知，但色法自相明了，但你所謂的「覺相」自相不明，所以你的比喻不合理。

復次，以無相故。色相不以人知故為色相，是故若不見時常有色，汝「知」是神相，不應以無知處為知，無知處為知，是事不然。汝法中「知、覺」一義。

[▲釋文] 再以無相而論。在你的比喻中，色相如覺知，一直存在，不必被人了知而為色相（覺知），假如不被了知而常有覺知，豈不是以「無知」為「知」！但你的法義中，「知」是神相，遍一切處，不應該以「無知」為「知」，這顯然矛盾！在你們的法義中，「知、覺」是一樣的意思。

42·外曰：優樓迦弟子誦《衛世師經》，言知與神異，是故神不墮無常中，亦不無知，何以故？神、知合故。如有牛，譬如人與牛合故，人名有牛。如是神、情、意、塵合故，神有知生，以神合知故，神名有知。

[▲釋文] 優樓迦弟子所誦的《衛世師經》提到「知」與「神」不同，所以「神」不落入無常，也不是無知，以「神、知」和合之故。比如「人、牛」和合，這人即名為「有牛之人」。

同理，以神、情、意、塵和合，因此神有「知」生起，【以神合知故】——以「神、知」和合故，神名為「有知之神」。

內曰：牛相牛中住，非有牛中；◇牛相牛中住，不在有牛中。是故雖人、牛合，有牛不作牛，但牛為牛。如是雖神、知合，知相知中住，神不為知。汝言神、情、意、塵合故知生，是知知色塵等，是故但知能知，非神知，譬如火能燒，非有火人燒。

【▲提要】牛有牛相，與「有牛之人」不相干。

【▲釋文】牛有牛相，與「有牛之人」何干？雖然人、牛和合，但「有牛之人」不是牛，牛只是牛。這很明白了，雖然「神、知」和合，但「知」有知相，與神何干？你又說神、情、意、塵和合而有知，既然「知」可知色塵，正說明只有「知」能知，而不是神能知（與神無關）！比如火自能燒，哪有「火、人」和合而燒的道理？

43·外曰：能用法故。人雖有見相，用燈則見，離燈則不見。神雖有能知，用知則知，離知則不知。

【▲釋文】因為「用法」之故。比如人雖能見，但必須用燈照才可得見，離於燈則不可見。同理，「神」雖然能知，【用知則知】——必須用「知」才能知，離於「知」則一無所知。

內曰：不然，「知」即能知故。◇以情、意、塵合故知生，是「知」能知色等諸塵，是故知即能知，非是所用；若知即能知，神復何用？燈喻非也，何以故？燈不知色等故，燈雖先有，不能知色等，非知法故。是故但「知」能知色，若不能知，不名為知。是故縱有能知，彼能何用？

【▲提要】不！「知」即能知。

【▲釋文】以情、意、塵和合而有知，「知」自能知色等諸塵，「知」即是能知，不必被誰所用！假如「知」自然能知，你的「神」又有何用？而且你以燈作比喻也不合理，因為燈不能知色等諸塵，雖然燈已存在，但畢竟不是能知之法，只有「知」能知色法，否則不名為「知」，即便有一個能知（神），又有何用？

44·外曰：馬身合故神為馬。譬如神與馬身合故，神名為馬，神雖異身，亦名神為馬，如是「神、知」合，故神名為知。

【▲釋文】【與馬身合故，神為馬】。比如「神」與「馬身」和合，「神」則名為馬；「神」雖然有別於馬身，但也名為馬。同理，因為「神、知」和合，所以「神」名為知。

內曰：不然，身中神非馬，馬身即馬也。◇汝謂身與神異，則神與馬異，云何以神為馬？是故此喻非也，以神喻神，則墮負處。

[▲提要] 不！馬身中的「神」不是馬，馬身才是馬。

[▲釋文] 你說「身」與「神」不同，所以「神」與「馬」也不同，既然二者有異，異則決定異，為何將「神」稱作馬？你的比喻不合理，又以「神」比喻「神」也是失敗的比喻。

45·外曰：如黑疊。譬如黑疊，黑雖異疊，疊與黑合故名為黑疊，如是知雖異神，神與知合故，神名為知。

[▲釋文]【如黑布】。比如黑色的細毛布，黑色雖然不同於細毛布，但二者和合之故，所以稱為黑色的細毛布。同理，雖然「知」異於「神」，但二者和合之故，所以「神」名為「知」。

內曰：若爾，無神。◇若神與知合故，神名為知，神應非神，何以故？我先說知即是能知，若知不名神，神亦不名能知。若他合故，以他為名者，知與神合，何不名知為神？

[▲提要] 若是這樣，不應有神。

[▲釋文] 假如「神」與「知」和合，所以「神」名為「知」，這「神」能稱為神嗎？我先前說：「知」即能知，若「知」不名為神，當然「神」也不名為能知。假如因為與他者和合，而以他者為名，試問：「知」與「神」和合，為何不稱「知」為「神」？

又如先說黑疊喻者，自違汝經。汝經「黑」是求那，「疊」是陀羅驪。陀羅驪不作求那，求那不作陀羅驪。

[▲釋文] 又你所謂「黑色細毛布」的比喻是違背自家經書。在你的經書中，黑色稱為求那，而細毛布稱為陀羅驪，二者本來就不一樣。

[▲註語] 疊原字：氎。細毛布。如《十二門論》云：「又如縷繩、機杼、織師等和合故有氎（疊）生。」

46· 外曰：如有杖。譬如人與杖合故，人名有杖，不但名杖；杖雖與人合，杖不名有人，亦不名人。如是神與知合故，神名能知，不但名知，亦非是知與神合故，知名為神。

[▲釋文] 【如有杖】。比如人與柺杖和合，人名為「持杖者」，而不稱為柺杖；柺杖雖然與人和合，但不稱為柺杖持人，也不稱為人。同理，「神」與「知」和合，「神」不只名為知，也名為能知，也不因為二者和合，所以將「知」稱為「神」。

內曰：不然，有杖非杖。◇雖杖與有杖合，有杖不為杖。如是知相，知中非神中，是故神非能知。

[▲提要] 不！持杖者（人）不是柺杖。

[▲釋文] 雖然柺杖與持杖者（人）和合，但持杖者（人）不是柺杖。以此例觀「知相」即可明白，「知」不是「神」，而

「神」也不是能知。

- 47·外曰：僧佉人復言：若知與神異，有如上過，我經中無如是過，所以者何？覺即神相故，我以覺相為神，是故常覺，無不覺。

【▲釋文】僧佉人又說：假如「知」與「神」有別，則有上述的過失，但我們經書中沒有這種過失，因為【覺即是神相】，我以覺相為神，所以常覺，而無不覺。

內曰：雖已先破，今當更說。若覺相、神不一，覺有種種苦樂覺等，若覺是神相，神應種種。

【▲釋文】你所說的，雖然先前已評破，但現今再說一次。談到「覺」與「神」的不同，是因為「覺」有種種苦樂之差別，假使你所謂的「覺」即是神相，豈不是「神」也應該有種種差別相？

- 48·外曰：不然，一為種種相，如頗梨。如一頗梨珠隨色而變，或青黃赤白等，如是一覺，隨塵別異，或覺苦，或覺樂等，覺雖種種相，實是一覺。

【▲釋文】不！一相可以為種種相【如玻璃珠】。一粒玻璃珠隨著外色之差別，而有青黃赤白之種種變化。同理，「覺」是一相，但隨著六塵而有種種差別，或覺得苦，或覺得樂，雖然有種種覺相，其實只有一覺。

內曰：若爾，罪福一相。◇若益他，覺是名福；若損他，覺是名罪。一切慧人心信是法，若益他覺、損他覺是一者，應罪福一相，如施、盜等亦應一。

[▲提要] 若是這樣，罪、福則同為一相。

[▲釋文] 假使如你所說，豈不是有益他人者，覺即名為福；損害他人者，覺即名為罪！這樣，一切智者必然相信此事——若益他之覺、損他之覺沒有差別，那罪、福也應該沒差別，換言之，布施及偷盜也沒有差別。

[▲註語] 此言反諷：哪有智者相信這種道理？本問，論主以「有無法」論理破斥實有「一覺」的過失。假如實有「一」則不成「異」，破壞世俗法。

復次，如珠先有，隨色而變，然覺共緣生，是故汝喻非也。
復次，珠新新生滅故，相則不一，汝言：珠一者，是亦非也。

[▲釋文] 再說你的玻璃珠比喻。玻璃珠先已存在，但隨外色差別而變化；而所謂「覺」則與因緣共生，所以比喻不合理。再者，玻璃珠的顏色生滅變化，色相不一，而你卻說玻璃珠只有一者，這也不對！

[▲註語] 假如玻璃珠實為一者，若決定為一，則不應有種種色相變化。本問，論主同樣以「有無法」論理指出對方犯了實有一相的過失。

49·外曰：不然，果雖多，作者一，如陶師。如一陶師作瓶瓮等，非作者一故，果便一也，如是一覺能作損益等業。

[▲釋文] 不！【果雖多，作者一】——結果雖多，但作者只有一個。如陶器師製作瓶、盆等器具，不能說作者只是一個，所以只能做出一種成品。同理，一覺也能作出有損、有益等差別業。

內曰：陶師無別異。◇譬如陶師身一，無異相，而與瓶瓮等異。然益他覺、損他覺，實有異相；又損益等與覺不異，是故汝喻非也。

[▲提要] 陶器師只有一身，別無異相（不如玻璃珠有種種的色相變化）。

[▲釋文] 你以陶器師作比喻，但陶器師只有一身，別無異相，又與瓶、盆等不同（非如玻璃珠之色，與外色相同）。而且益他覺、損他覺，畢竟不同（如瓶、盆不同），但你先前說：損、益等與「覺」不異（第 48 問說：覺雖種種相，實是一覺）。顯然你的說法矛盾，比喻也失當。

[▲註語] 外道眾以陶器師之比喻，試圖挽救玻璃珠之喻的過失，但二者之比喻無法並論，如陶器師只有一身，不如玻璃珠有種種色相變化；又陶器師與瓶、盆等有異，不如玻璃珠之色與外色相同。再者，瓶、盆各各不同，怎能比擬「損、

益等與覺不異」？由此可知比喻不當。

- 50·外曰：實有神，比知相故。有物雖不可現知，以比相故知。如見人先去，然後到彼。日月東出西沒，雖不見去，以到彼故知去。如是見諸求那、依陀羅驪，以比知相故知有神，神、知合故，神名能知。

【▲釋文】【實有神，比知相故】——「神」的存在是可推想而知的。有些事物雖然當下見不到，但以推想可知。比如見某人離去，推想可知他後來到了彼處。又如日月出於東邊，沒於西邊，雖然沒見到日月走動，但出現在西邊時，即可知日月有去。同理，從黑色、細毛布等推想可知有神，以「神、知」和合，所以「神」名為能知。

內曰：是事先已破，今當更說，不知非神。◇汝法，神遍廣大而知少。若神知者，有處有時不知，是則非神。有處名身外，有時名身內，睡眠、悶等是時不知。若神知相，有處有時不知，是則非神，何以故？無知相故，汝以知相有神者，空無實也。

【▲提要】你這說法先前已評破，現今再說一次，若有所不知，就不是神相。（這是你們所謂神的定義）。

【▲釋文】在你們的法義中，神遍一切，廣大無邊，但事實上所知甚少。若「神」是知者，為何某些處所，某些時候一無

所知？這樣怎能名為神？某些處所，如身外；某些時候，如身內，睡眠或昏厥時，一無所知。假如以「知相」為神，但又某些處所，某些時候無知，怎能名為神？既然無知，試問你以「知相」為神的說法，豈不是空口無憑？

51・外曰：行無故知無，如煙。如煙是火相，炭時無煙，是時雖無煙而有火。如是，知雖神相，若有知，若無知，神應常有。

【▲釋文】【行無故知無】——行跡隱匿故無知，如火無煙。比如煙是火的相狀，但燒炭時，無煙而有火。同理，「知」雖是神相，但也許有知，也許無知，無論如何，神應常有。

【▲註語】比喻意謂不論有煙、無煙，皆有火，如神應常有。

內曰：不然，神能知故，◇若不知時，欲令有神者，神則不能知，亦無知相，所以者何？汝神無知時亦有神故。

【▲提要】不！主張「有神」的前提是必須能知的。

【▲釋文】「神」必須能知，若神無知，你們這些主張「有神」者，神若不能知（如何與我辯論？）或毫無知覺（豈不形同死人？）這樣可以嗎？你怎麼能說「神無知時亦有神」？

復次，◇若無煙時，現見有火，知有火；神若有知、若無知，無能見者。是故汝喻非也。

【▲提要】前文中，外道眾以煙比喻覺知，以火比喻神，主張

不論有煙、無煙，皆有火，意謂不論有知、無知，神應常有。

[▲釋文] 但無煙時，當下眼見有火，也知道有火；而你所謂的「神」可不是這樣，神不論有知、無知，從來就見不到，所以你的比喻不合理。

復次，汝說：見共相，比知故有神，此亦非也，所以者何？見去者、去法到彼故，若離去者，無去法；離去法，無去者。到彼如是，見去者曰：到彼必知有去法，若離神無知，是事不然。是故不應以知故知有神，不可見龜而有毛想，不可見石女而有兒想。如是不應見知，便有神想。

[▲釋文] 再者（答 50 問），你說見到「共相」而推知有神的說法也是錯謬的。你說見到「去者、去法」共同到彼處，但事實上「去者、去法」因待而有，若離於去者則無去法，若離於去法亦無去者，二者皆空無實性。

還有你所謂「到彼處」的推想。見到去者，你說「既然到了彼處，可知必定有去法，所以神雖不可見，但離神無知。」這也是錯謬的，為何？不應該以有覺知而推想有神，若是這樣，為何你見到烏龜，沒想到龜毛？為何你見到石女，沒想到她兒子？所以不應該以有覺知而推想有神。

[▲註語] 論主以不存在之物暗喻所謂的神也同樣不存在，以此可知，不應以有見、有知，便生起有神之想。又提到「去

者、去法」空無實性，如《中論》云：「若離於去者，去法不可得，以無去法故，何得有去者？」意思是說：若無有去者，也不該有去法；反之，假如無有去法，哪裡有去者？可以想見「去者、去法」乃相互因待，空無自性。

52. 外曰：如手取。如手有時取，有時不取，不可以不取時不名為手，手常名手。神亦如是，有時知，有時不知，不可以不知時不名為神，神常名神。

【▲釋文】【如手取】——再以手取作比喻。吾人雖然有手，但有時取物，有時不取物，不可以不取物時不稱之為手，手常名為手。神也是如此，有時覺知，有時不覺知，但不可以不覺知時，不稱之為神，神常名為神。

內曰：取非手相。◇取是手業，非手相，何以故？不以取故知為手，汝以知即神相，此喻非也。

【▲提要】「取」不是手的相貌（但覺知是神的相貌）。

【▲釋文】你所說的「取」是手的業用，不是手的相貌。人們可不是因為「取」而知道有手，但你們卻是以覺知為神相，可見比喻不合理。

53. 外曰：定有神，覺苦樂故。若無覺者則無覺，身獨不能覺苦樂，何以故？死人有身，不能覺苦樂。如是知有身者，能覺苦樂，此則為神，是故定有神。

【▲釋文】【定有神，覺苦樂故】——必然有神我，否則如何覺知苦樂？若不能覺知苦樂，則無所覺知，色身獨自不能覺知苦樂，否則死人也有色身，豈不也能覺知苦樂？可見吾人有此色身，又能覺知苦樂，乃是神所為，所以必定有神。

內曰：若惱亦斷。◇如刀害身，是時生惱；若刀害神，神亦有惱者，神亦應斷。

【▲提要】假如神能覺知苦樂，想必苦惱與神也能一起斷除。

【▲釋文】以刀傷害人身，必然生起苦惱。假如刀起刀落，神受到傷害，神也必然生苦惱（你說神能覺知苦樂），這樣，豈不是神也應當被刀斷除？

54·外曰：不然，無觸故如空，神無觸故不可斷。如燒舍時，內空無觸故不可燒，但有熱。如是斷身時，內神無觸故不可斷，但有惱。

【▲釋文】不！【無觸故如空】。神不可觸，如虛空，所以不可斷。比如房舍著火，房內虛空不可觸，所以不可燒，只感覺熱而已。同理，身命斷時，身內之神不可觸，所以不可斷，但只苦惱而已。

內曰：若爾，無去。◇若神無觸，身不應到餘處，何以故？去法從思惟生，從身動生。身無思惟，非覺法故；神無動力，非身法故，如是身不應到餘處。

[▲提要] 神若是不可觸，色身還能有動作，還能有去嗎？

[▲釋文] 倘若神不可觸，如何動身到他處？「去」的動作從思惟生起，而從色身動作，但色身不思惟，也不能覺知；而神非色身，沒有動身能力。這樣，色身如何可以走動？

[▲註語] 論主作如是論理，主要是從外道認為有一獨立神我的思想出發，如《中論》云：「若離眼耳等，而有本住者，亦應離本住，而有眼耳等。」若離了眼耳諸根，另有一本住者；同理，離了本住，眼耳等諸根不也可以自行存在？如此，何必依於「本住」？本問中，外道眾說：「神無觸故不可斷。」若是神不可觸，則與色身不相干，這樣，色身還能有動作，還能有去嗎？

55·外曰：如盲、跛。譬如盲、跛相假能去，如是神有思惟，身有動力，和合而去。

[▲釋文] 【如盲、跛】，比如盲人、跛腳者相互扶持而去。同理，神有思惟力，色身有動力，二者和合必能去至他處。

內曰：異相故。◇如盲、跛，二觸、二思惟故，法應能去，身神無二事故不應去，是故無去法。若不爾，有如上斷過。

[▲提要] 你這是犯了「異相」的過失。

[▲釋文] 盲人與跛腳者，有二種觸覺，二種思惟，才能有去

的動作。但身與神，沒有二種觸覺及思惟，這樣可以動作？可以去嗎？（此乃「異者」的過失）若不是這樣，而是只有一種觸覺，一種思惟，那便落入上述「神也應被刀斷除」的過失（此乃「一者」的過失）。

【▲註語】若有二種觸覺及思惟，便有「異者」的過失；假如只有一種觸覺，一種思惟，則有「一者」的過失，本問，論主以「一異法」評破邪見。

復次，汝謂空熱，此事不然，何以故？空無觸故，微熱遍空，身觸覺熱，非空熱也，但假言空熱。

【▲釋文】再者，上述你所謂「虛空熱」的說法也不對！虛空沒有觸覺，微弱的熱力遍佈虛空，是色身觸覺而受熱，哪裡是虛空熱？只是方便說虛空熱而已。

56· 外曰：如舍主惱。如燒舍時，舍主惱而不燒，如是身斷時，神但惱而不斷。

【▲釋文】【如舍主惱】。比如房舍著火時，房主人雖然苦惱，但不被燒害；色身斷命時也是如此，神只是苦惱，但不會被斷除（不應有如上述，神也應被刀斷除的過失）。

內曰：不然，無常故燒。◇舍燒時，草木等無常故，亦燒亦熱；空常故不燒不熱。如是身無常故，亦惱亦斷，神常故不惱不斷。

[▲提要] 不！一切色法無常，都應被燒。

[▲釋文] 房舍著火時，草木無常，應當被燒，也應當受熱；而虛空常在，不應燒，也不應熱。同理，吾人之色身無常，不但受苦惱，也會斷命。既然你以虛空比喻神相（見 54 問），神應常在，不受苦惱，也不被斷除。（為何你說神只是苦惱，不被斷除？）

復次，舍主遠火故不應燒，汝經言神遍滿故，亦應斷壞。

[▲釋文] 再者，你以房舍主人比喻神相也不對！主人遠離了火源，所以不被燒，但你的經書說：神遍滿一切處，這樣豈不是應當被斷除，被燒毀嗎？

57· 外曰：必有神取色等故。五情不能知五塵，非知法故，是故知神能知。神用眼等，知色等諸塵，如人以鎌收刈五穀。

[▲釋文] 【必有神取色等】——必定有神能覺知色等五塵。眼等五根不能覺知五塵，它們不是覺知之法，因此必定有神能覺知，神用眼等五根覺知色等五塵，就像人們拿鎌刀收割五穀一樣。

內曰：何不用耳見。◇若神見有力，何不用耳見色？如火能燒，處處皆燒，又如人或時無鎌，手亦能斷。又如舍有六向，人居其內，所在能見；神亦如是，處處應見。

[▲提要] 為何不用耳見色？

[▲釋文] 假使你所謂的神如此有力，為何不用耳見色？比如大火有能燒之力，處處皆燒（神若有力，應六根通用）。又你以「鐮刀收割五穀」比喻神相，但有時人們沒有鐮刀，用手也可以收割五穀。再者，如房舍有六扇不同方向的窗戶，人住在其中，處處能見，假如你所謂的神如此有力，不也應當六根統統能見？

58·外曰：不然，所用定故，如陶師。神雖有見力，然眼等所伺不同，於塵各定故，不能用耳見色，如陶師雖能作瓶，離泥不能作，如是神雖有見力，非眼不能見。

[▲釋文] 不！【所用定故】——根門各有定用，如陶器師。神雖然有能見之力，但眼耳等諸根所對應的塵境不同，各有定用，所以不能用耳見色。如陶器師雖然能作瓶器，但沒有泥土也無能為力。同理，神雖然有能見之力，但不用眼根，則不能見。

內曰：若爾，盲。◇若神用眼見，則神與眼異，神與眼異，則神無眼，神無眼云何見？汝陶師喻者，是亦不然，所以者何？離泥更無有瓶，泥即為瓶，而眼、色異故。

[▲提要] 若是這樣，神如盲人（既然神非眼則不能見）。

[▲釋文] 假如神用眼才能有見，表示神與眼有別，既然二者

有異，異則決定異，神則無眼（神是神，眼是眼），若無眼，如何能見？另外，你以陶器師作瓶的比喻也不對！若無泥土則無有瓶，泥土與瓶，本質上沒有差別；但眼根、色塵截然不同，所以比喻不當。

59. 外曰：有神，異情動故。若無神者，何故見他食果，口中生涎？如是不應以眼知味，有眼者能知。復次，一物，眼身知故，如人眼先識瓶等，闇中雖不用眼，身觸亦知，是故知有神。

【▲釋文】【有神，異情動故】——必定有神，從異根情動可知。若無神，為何眼見他人吃食而生口水？本來不應以眼根覺知味塵，卻是用眼而知。再者，面對一物，眼根、身根卻同時了知，比如眼根先認知瓶子等物，黑暗中雖然不以眼見，但用身根碰觸也能了知瓶子等物，這不就證明有神的存在，否則怎能有這些現象？

內曰：如盲，修妬路中已破。◇復次，若眼見他食果，而口生涎者，餘情何以不動？身亦如是。

【▲提要】若是這樣，神如盲者，上一問中已評破。

【▲釋文】假使如你所說：因為有神，所以眼見他人吃食而生口水，試問：其餘諸根為何不動？另外所謂「眼、身知故」的說法也是同一道理。

[▲註語] 所謂「眼、身知故」的說法，外道眾說：比如眼根先認知瓶子等物，黑暗中雖然不以眼見，但用身根碰觸也能了知瓶子等物，所以證明有神在。論主反駁他：為何其餘諸根不知？若是這樣，神豈不是盲者！

60·外曰：如人燒。譬如人雖能燒，離火不能燒；神亦如是，用眼能見，離眼不能見。

[▲釋文]【如人燒火】。比如人雖然能燒火，但離於火，則不能燒；神也是如此，神用眼根而能見，若離於眼根，則不能見。

內曰：火燒。◇言人燒者，是則妄語，何以故？人無燒相，火自能燒，如風動木，相揩生火，焚燒山澤，無有作者。是故火自能燒，非人燒也。

[▲提要] 火能自燒。

[▲釋文] 談到燒火，你說人能燒火，那是妄語，人即是人相，而非燒相，而火自能燒，如大風吹動，牽引木頭摩擦生火，盡能焚燒山林而無有人做。可見火自能燒，不必人為。

[▲註語] 神必須用眼而見，但火能自燒，所以比喻失當。

61·外曰：如意。如死人雖有眼，無意故，神則不見；若有意，神則見。如是，神用眼見，離眼不見。

[▲釋文]【如意識】。雖然死人有眼根，但無有意識，所以神無所見；若有意識在，神則有所見。同理，神用眼根而有所見，若離於眼根，則無所見。

內曰：若有意能知，無意不能知者，但意行眼等門中便知，神復何用？

[▲釋文] 假使用意識能知，無意識則不能知，這樣，意識在眼耳等根門作用便可覺知，還要神作甚麼？

62·外曰：意不自知，若意意相知，此則無窮。我神一故，以神知意，非無窮也。

[▲釋文] 意不自知。假如意識之後又有意識，則意意相知，必然有無窮無盡的過失。但我說的「神」是唯一的，【以神知意】而不是無窮無盡。

內曰：神亦神。◇若神知意，誰復知神？若神知神，是亦無窮。我法以現在意知過去意，意法無常故無咎。

[▲提要] 若有神，神背後應該還有神。

[▲釋文] 假如神能知意識，又是誰能知神？若又有神能知神，豈不又有無窮無盡的過失？在我的法義中，以現在意而知過去意，意識心無常無我，所以不犯過失。

[▲註語] 外道眾指出，若只有意識在眼耳等根門作用，則意

意相知，必然有無窮無盡的過失，以此理由重申「神」是唯一的。論主說：若意識心有「意意相知」的過失，為何「神」不犯「神神相知」的過失？這意思是：所謂「神是唯一的」也是你自己說的！

63 • 外曰：云何除神？若除神，云何但意知諸塵？

[▲釋文] 怎麼可以將神排除？若排除了神，只有意識如何能了知諸塵境？

內曰：如火熱相。◇譬如火熱，無有作者，火性自熱，無有不熱之火。如是，意是知相，雖復離神，性知故能知。神、知異故，神不應知。

[▲提要] 如火之熱相。

[▲釋文] 比如火之熱相，不必有作者，火性自熱，無有不熱之火。意識也是如此，意是知相，雖然與神不相干，但以「知」之本性而有覺知。倒是你所謂的「神」，既然與覺知不相干，異則決定異，神不應該有覺知。

64 • 外曰：應有神，宿習念相續故，生時憂喜行，如小兒生便知行憂喜等事，無有教者，以先世宿習憶念相續故，今世還為種種業。是故知有神，亦常相。

[▲釋文] 應該有神的存在，它使宿世的習性得以憶念相續，

所以人一出生，便有憂有喜，如小兒一出生，沒有人教，也有憂喜等各種習性。以憶念相續過去世的習性，今生又造作種種業行，由此可知有「神」恆常存在。

內曰：遍云何念？◇神常遍諸塵，無不念時，念從何生？復次，若念一切處生，念亦應遍一切處，如是一切處應一時念。若念分分處生，神則有分，有分故無常。復次，若神無知，若知非神，此事先已破。

【▲提要】若神恆常遍一切處，如何念想？

【▲釋文】在你們的法義中，神恆常遍及一切塵境，無有不念想時，但此念想從何而生？假如從一切處生，念想應遍一切處，一切處應同時有念想，但事實不然；假如念想於各處各別生，神則有分身，有分身即不完整，即是無常。再者，若神無所覺知，就不是神，這先前已有評破。

【▲註語】論主運用「有無法」及「一異法」論理評破有「神」的思惟。假如神「有」念想，不論是「一切處有」或「各各處有」皆不成立。假如神「無」念想，就不是神，那還需要神作甚麼？

65·外曰：合故念生。若神、意合，以勢發故念生，何以故？神、意雖合，勢不發者，則念不生。

【▲釋文】【合故念生】——眾緣和合而有念想。若神、意識

和合，發動勢用，必有念想生起。假使神、意識和合，但不發動勢用，則念想不生。

內曰：雖先已破，今當重說。◇神若知相，不應生念；若非知相，亦不應生念。復次，若念知，若念生是時知，若念不生，是時不知。應念即是知，神復何用？

[▲提要] 雖然上一問答已經評破，現今再說一次。

[▲釋文] 你所謂的神，若以「知相」為神，何必發動念想？若是「非知相」也不可能生起念想。再者，若以念想而知，豈不是念想生則知，念想不生則不知！假如念想即是覺知，這樣你所謂的「神」又有何用？

[▲註語] 論主重申上一問答的論述，並再度運用「有無法」及「一異法」論理。

66· 外曰：應有神，左見右識故。如人先左眼見，後右眼識，（若無神）不應彼見此識，以內有神故，左見右識。

[▲釋文] 應當有神，【左見右識故】。比如有人先以左眼見物，爾後右眼也能認識此物。假如無神，不應該左眼有見，而右眼能識；正因為身內有神，所以左眼所見，右眼也能認識。

內曰：共答，二眼分知不名知。◇復次，若爾，無知。復次，遍云何念？復次，若念知，復次何不用耳見？復次，若爾，

盲。復次，如左眼見，不應右眼識，神亦不應此分見，彼分識。是故不應以「左眼見，右眼識」故便有神。

[▲提要] 一起答覆你的問題。若二眼分知，不名為知。

[▲釋文] 覺知相，若左右眼分別作用，等於無知。其次，若有神遍一切處，如何念知一切？若以念而知，為何不用耳根見物？若做不到，你所謂的神，豈不形同盲人？再者，假使左眼見物，右眼不應識物，你所謂的神，也不應甲神所見，乙神能認識。所以不應以「左眼見，右眼識」而認為有神。

[▲註語] 若左眼所見，右眼能識，乃因有神之故，若真有這麼神，為何甲神所見，而乙神不能知？世間既無此事，為何以二眼能共見物，而說有神？

67· 外曰：念屬神，故神知。「念」名神法，是念，神中生，是故神用念知。

[▲釋文]【念屬神】——念想屬神所有，所以神能知。「念」即是神法，從神所生，所以神用「念」而知一切。

內曰：不然，分知不名知。◇若神一分處知生，神則分知；若神分知，神不名知。

[▲提要] 不！若只能部分知，不名為「知」。

[▲釋文] 若神只能在一部分處所而知，表示神只能部分知；

假如你所謂的「神」只能如此，還稱為能知嗎？（有違自家之法義）

68·外曰：神知，非分知，何以故？神雖分知，神名知。如身業，譬如身分，手有所作，名為身作。如是神雖分知，神名知。

[▲釋文]【神知，非分知】。神雖然只是部分知，也名為「知」。如身業，比如手，雖然只是身體的一部份，但手有動作，也名為身作。同理，神雖然只是部分知，但也名為「知」。

內曰：若爾，無知。◇汝法，神遍意少。神、意合故神知生，是知與意等少，若以少知，神名知者，汝何不言：以多不知故，神名不知？又汝身業喻者，此事不然，何以故？分、有分，一異不可得故。

[▲提要] 若是這樣，即是無知。

[▲釋文] 你們的法義說：神遍一切處，其實所知甚少。你說：神、意念和合而神有知，事實上，所知及意念只有少分。神若以少知而名為知者，你為何不說：神大多無所知，而名為不知者？又你提到身業的比喻也不對，因為身體全分與部分的關係，不論是「一」或「異」全然不可得。

[▲註語] 身體全分與部分的關係，究竟是「一」或「異」？在第 11 問答中，外道眾的「象手」之喻，論主已有詳細的答覆。

69·外曰：如衣分燒。譬如衣一分燒，名為燒衣，如是神雖一分知，名為神知。

[▲釋文]【如衣分燒】。比如衣服燒了一小部分，可以說衣服燒了。同理，神雖然只是少分知，但也可以名為神知。

內曰：燒亦如是。◇若衣一分燒，不名為燒，應名分燒。汝以一分燒故，衣名燒者，今多不燒，應名不燒，何以故？是衣多不燒，實有用故，是以莫著語言。

[▲提要] 就以燒衣而論。

[▲釋文] 衣服燒了一小部分，不能說衣服燒毀，應該說衣服只是部分燒毀。而你以燒去一部分，卻說衣服燒毀，事實上大部分還是完好的，難道不應該說衣服沒燒毀嗎？因為衣服大多完好，還可以使用。你可不能在言語上執著啊！

破一品第三

70・外曰：應有神。有、一、瓶等，神所有故。若有神則有神所有，若無神則無神所有。有、一、瓶等是神所有，故有神。

[▲釋文]【應該有神】。如有者、一者、瓶等諸物，是神之所有。假如有神，則有神之所有；若無神，當然不應有神之所有。而有者、一者、瓶等諸物即是神之所有，所以有神我。

內曰：不然，何以故？◇神已不可得故，今思惟有、一、瓶等，若以一有？若以異有？二俱有過。

[▲提要] 不！沒這回事。

[▲釋文] 你所謂的神，已不可得，現在又思惟有者、一者、瓶等。你所說的不論從「一相」或「異相」檢驗，都有過失。

[▲註語] 外道所謂「神之所有」意謂：神，之所以為神，乃因為它是一者，也確實存在（有者），有如瓶等諸物，故名為「神之所有」。

71・外曰：有、一、瓶等，若以一有，有何過？

[▲釋文] 有者、一者、瓶子，若完全一致，有何過失？

內曰：若有、一、瓶一，如一，一切成，若不成，若顛倒。

◇若有、一、瓶一者，如因陀羅、釋迦、憍尸迦。其有因陀

羅處，則有釋迦、憍尸迦。如是隨有處則有一瓶，隨一處則有有、瓶，隨瓶處則有有、一。

若爾，衣等諸物亦應是瓶，有、一、瓶一故。如是，其有一物，皆應是瓶。今瓶、衣等物，悉應是一。

【▲提要】假如有者、一者、瓶子等完全一致，必然有三種情況——一切成、一切不成、顛倒。

【▲釋文】若三者相等恰如因陀羅、釋迦、憍尸迦三者。若有因陀羅之處，則有釋迦、憍尸迦。這樣，凡有有者之處，則有一者、瓶子；凡有一者之處，則有有者、瓶子；凡有瓶子之處，也必定有有者、一者。

如此一來，衣服等物也應該是瓶子，只因你說有者、一者、瓶子等完全一致。又凡有一物，統統應該是瓶子。這樣，凡有瓶子、衣服等物，其數量也全都應該是一件。

復次，「有」常故，一、瓶亦應常。復次，若說「有」則說一、瓶。復次，一是數，有、瓶亦應是數。

【▲釋文】其次，若「有者」恆常，一者及瓶子也應恆常。又若說「有者」，等於說一者及瓶子。又既然「一」是數量，那有者及瓶子也應當是數量！

復次，若瓶五身，有、一亦應五身。若瓶有形有對，有、一亦應有形有對。若瓶無常，有、一亦應無常。是名如一，一

切成。

[▲釋文] 再者，假如瓶子有五面，應該有者、一者也有五面。瓶子有形狀，應該有者、一者也有形狀。若瓶子無常，應該有者、一者也無常。這即是三種情況中的第一種，倘若三者完全一致，則「一切成」。

若處處「有」是中無瓶，今處處瓶是亦無瓶，「有」不異故。復次，事事「有」不是瓶，今瓶則非瓶，「有」不異故。復次，若說「有」不攝一、瓶，今說一、瓶，亦不應攝一、瓶，「有」不異故。復次，若「有」非瓶，瓶亦非瓶，「有」不異故，是名如一，一切不成。

[▲釋文] 第二種情況是：倘若處處「有者」中沒有瓶子，那處處有瓶子等於沒瓶子，因為「有」則不異。若事事「有者」不是瓶子，那現前的瓶子等於不是瓶子，因為「有」則不異。又若「有者」不含一者及瓶子，那凡說一者及瓶子，則不應包含一者及瓶子，因為「有」則不異。又假如「有者」不是瓶子，這樣凡是瓶子也都不應是瓶子，因為「有」則不異。這即是三種情況中的第二種，倘若三者完全一致，則「一切不成」。

若欲說瓶，應說有；欲說有，應說瓶。復次，汝瓶成故，有、一亦成；若有、一成故，瓶亦應成，以一故。是名如一，一切顛倒。

[▲釋文] 第三種情況是：凡想說瓶子，則應說有者；凡想說有者，應說瓶子。又若瓶子做成了，有者及一者必隨之而成；若有者及一者成就了，瓶子也必隨之成就，只因這三者完全一致，這是第三種「一切顛倒」的情況。

72·外曰：物有、一，故無過。物是有，亦是一，是故若有瓶處必有有、一；非有、一處皆是瓶。復次，若說瓶，當知已攝有、一；非說有、一，必攝瓶。

[▲釋文] 凡說物件是有者、一者，並無過失。物件若是有者，也必是一者，所以若有瓶子之處，必有有者、一者，而不是有有者、一者之處都是瓶子。又若說瓶子，必定包含有者、一者，而不是說有者、一者，必定是瓶子。

內曰：瓶有二，何故二無瓶？◇若有、一、瓶一，何故有、一處無瓶？復次，云何說有、一不攝瓶？

[▲提要] 假如瓶子有兩個呢？為何「兩個」不能是瓶子？

[▲釋文] 假如有者、一者、瓶子完全一致，為何有者、一者之處不該有瓶子？又為何說有者、一者，不能包含瓶子？

73·外曰：瓶中，瓶、有定故。瓶中，瓶「有」與「瓶」不異，而異於衣物等。是故在在處瓶，是中有瓶、有；亦在在處瓶、有，是中有瓶，非在在「有」處有瓶。

[▲釋文] 從瓶子而言，瓶子、有者是固定的。瓶的「有」與「瓶」沒有差別，但與衣服、物件不同，所以凡有瓶子之處，其中必有瓶子及有者；而且凡有瓶子、有者之處，必定是瓶子，不是凡有「有者」之處必定是瓶子。

內曰：不然，瓶、有不異故。◇「有」是總相，何以故？若說「有」則信瓶等諸物；若說瓶，不信衣等諸物。是故「瓶」是別相，「有」是總相，云何為一？

[▲提要] 這不對！只因你說「瓶子、有者」沒有差別。

[▲釋文] 「有者」是總相，凡說「有者」必定相信是瓶子等一切物；但凡說「瓶子」必定不相信是衣服等物，可見「瓶」是別相，而「有者」是總相，為何說二者沒有差別？

74· 外曰：如父子，譬如一人亦子亦父，如是總相亦是別相，別相亦是總相。

[▲釋文] 【如父子】。比如同一人，既是兒子，也是父親。同理，總相即是別相，別相也是總相。

內曰：不然，子故父，若未生子，不名為父；子生，然後為父。復次，是喻同我，汝則非也。

[▲釋文] 不！因為有兒子，所以名為父親，若沒生兒子，則不名為父親；兒子出生了，才身為人父。你這比喻正符合我

的意思，顯示你說的不對。

75・外曰：應有瓶，皆信故。世人眼見，信有瓶用，是故應有瓶。

[▲釋文] 無論如何，瓶子應該是有的，因為眾人都相信有。世間人眼見為憑，沒有人懷疑瓶子的用處，所以應該有瓶子。

內曰：有不異故，一切無。◇若瓶與有不異者，瓶應是總相，非別相；別相無故，總相亦無。因有別相故有總相，若無別相則無總相。是二無故，一切皆無。

[▲提要] 只因你說「不異」，所以一切皆無。

[▲釋文] 假如「瓶子」及「有者」不異，瓶子即成總相，而不是別相；若沒有別相，總相也不存在（二者相待）。因為有別相，所以有總相；沒有別相，則沒有總相。若二者皆無，還剩下甚麼？當然是一切皆無。

[▲註語] 論主以「相待法」論理評破實有「不異」之定見。

76・外曰：如足分等名身。如頭、足分等雖不異身，非但足為身。如是「瓶」與「有」雖不異，而瓶非總相。

[▲釋文] 如【足分等，名身】。比如頭、腳等部位，雖然同為色身，但不能說只有腳是色身。同理，「瓶子」與「有者」，雖然不異，但瓶子不是總相。

內曰：若足與身不異，何故足不為頭？◇若頭、足分等與身不異者，足應是頭，是二與身不異故。如因陀羅、釋迦不異故，因陀羅即釋迦。

[▲提要] 假如腳與色身不異，為何腳不作頭？

[▲釋文] 若頭、腳等部位與色身不異，腳就應該是頭，因為二者同為色身。比如因陀羅（帝釋天）與釋迦（佛）皆有色身，難道因陀羅即是釋迦？（難道帝釋天即是佛）？

77·外曰：諸分異故無過。分、有分不異，非分分不異，是故頭、足不一。

[▲釋文] 【諸分異故無過】，各部位不同不是過失。全分、部分沒有差別，不表示各各部位沒有差別，所以頭部、腳部不一樣。

內曰：若爾，無身。◇若足與頭異，頭與足分等異。如是，但有諸分，更無有分名之為身。

[▲提要] 若是這樣，就沒有色身了。

[▲釋文] 假如足部與頭部不一樣，頭部與足部等各各部位也不一樣。這樣豈不是只有各各部位，而沒有一處名為色身？

78·外曰：不然，多因一果現故，如色等是瓶。如色分等多因現一瓶果。此中非但色為瓶，亦不離色為瓶，是故色分等不為

一，足分等與身亦如是。

[▲釋文] 不！【多因一果現】，有許多「因」，而後有一「果」出現，恰如色等五塵是瓶子。比如有色等五塵之多「因」而出現一個瓶子之「果」，其中，不能說色法即瓶子，但也不離色法而為瓶子，所以色等五塵不是一者，同理，足等部位與色身的關係也是如此。

[▲註語] 外道眾意謂：不能說足部即是色身，但也不離足部而為色身，所以足等部位不是一者。

內曰：如色等，瓶亦不一。◇若瓶與色聲香味觸五分不異者，不應言一瓶；若言一瓶，色分等亦應一，色等與瓶不異故。

[▲提要] 假如色等五塵不異於瓶子，則瓶子不只一個。

[▲釋文] 假如瓶子與色、聲、香、味、觸五部分不異，不應說「一個」瓶子。假如說「一個」瓶子，那色、聲、香、味、觸五部分也應該只是一者，因為色等五塵與瓶子不異。

79. 外曰：如軍林。若象馬車步，多眾合故名為軍。又松柏等，多樹合故名為林，非獨松為林，亦不離松為林，軍亦爾。如是非一色名為瓶，亦不離色為瓶。

[▲釋文] 【比如軍隊】。比如象兵、馬兵、車兵、步兵，許多兵眾和合，而名為軍隊。又如松樹、柏樹等眾多樹木和合而

名樹林，不是單獨一棵松樹而名為樹林，但也不離松樹而名為樹林，軍隊也是如此。同理，不是單一色法而名為瓶子，但也不離色法而名為瓶子。

內曰：眾亦如瓶。◇若松柏等，與林不異者，不應言一林；若言一林者，松柏等亦應一，與林不異故。如松樹根、莖、枝、節、華、葉亦應如是破。如軍等一切物，盡應如是破。

【▲提要】眾人、眾樹也如瓶子一般。

【▲釋文】假如松樹、柏樹等與樹林不異，不應該說一樹林；假如說一樹林，也應該只有一棵松樹或柏樹，因為與樹林不異。而松樹的根、莖、枝、節、華、葉，也應以同一道理而評破其決定相；又如軍隊等一切物，也全都應該以如是理而評破其決定相。

80·外曰：受多瓶故。汝說色分等多，瓶亦應多？是故欲破一瓶而受多瓶。

【▲釋文】【受多瓶】——難道你承認有許多瓶子？你的意思是：色等五塵眾有許多，所以瓶子也應該有許多？這樣，你想評破一個瓶子的決定相，豈不是反而承認有許多瓶子？

內曰：非色等多故瓶多。我說汝過，非受多瓶。汝自言：色分等多，無別瓶法為色等果。

【▲釋文】我的意思不是如你所說的「有色等五塵眾，所以瓶子也有許多。」我是指出你的過失，而不是承認有許多瓶子。你不是自己講說：色等五塵眾有許多，而且不在另一個瓶子呈現色等之果嗎？

81・外曰：有果，以不破因。有因故果成。汝破瓶果，不破色等瓶因；若有因必有果，無無果因。復次，色等瓶因是微塵果，汝受色等故，因果俱成。

【▲釋文】必定有「果」，因為沒有破「因」。【有因故果成】，你破斥瓶果，但未破斥色等瓶因，假如有「因」必定有「果」，從未有無果之因。再者，色等五塵眾是瓶因，也是微塵果，若你承認色等五塵眾，豈不等於「因、果」都承認了！

內曰：如果無，因亦無。◇如瓶與色等多分不異故，瓶不應一；今色等多分與瓶不異故，色等不應多。又如汝言：無無果因，今果破故，因亦自破，汝法因果一故。

【▲提要】假如「果」沒有，「因」自然也沒有。

【▲釋文】假如瓶子與色等五塵眾不異，瓶子應不只「一個」；反過來看，若色等五塵眾與瓶子不異，也不應有色等五塵。你又說：「從未有無果之因」，現在「果性」評破了，「因性」則不攻自破，因為依照你的說法，「因、果」是同一者。

復次，三世為一。泥團時現在，瓶時未來，土時過去。若因果一，泥團中應有瓶、土，是故三世時為一。已作、今作、當作者，如是語壞。

[▲釋文] 再者，你的說法也顯示三世同一時。本來泥團是現在時，瓶相是未來時，泥土是過去時。假如「因、果」同一時，豈不是泥團中也應有瓶子，有泥土？這豈不是三世同一時？如此一來，所謂已作、今作、當作的講法也全都錯了。

82·外曰：不然，因果相待成故，如長短。如因長見短，因短見長。如是泥團觀瓶則是因，觀土則是果。

[▲釋文] 不！【因果相待成】——「因、果」是相互觀待而成的，比如長短。因為有長相，所以見到短相；因為有短相，所以見到長相。同理，從泥團而觀待瓶子，泥團是因；若觀待於泥土，泥團則是果。

內曰：因他、相違、共過故。◇非長中長相，亦非短中及共中。若實有長相，若長中有，若短中有，若共中有，是不可得，何以故？

長中無長相，以因他故，因短故為長。短中亦無長性，相違故，若短中有長，不名為短。長短共中亦無長，二俱過故，若長中有，若短中有，先說有過。短相亦如是。若無長短，云何相待？

[▲提要] 你方才的比喻，若詳細檢驗則有「因他、相違、共俱」三種過失。

[▲釋文] 你所謂的長，其實不在長相中，也不在短相中，也不在共俱中。若說實有長相，不論說在長相中，或短相中，或共相中，全然不可得。為何？

若說在長相中，長中哪有長相？你是因於他者，因短而名為長（此名「因他」之過失）。若說在短相中，短中若有長相，能名為短嗎？豈不矛盾？（此名「相違」之過失）。若說在長短相共俱中，那先前所說的二種過失，豈不是全都有？（此名「共俱」之過失）。而所謂短相，如前所述，其道理一致。假如長相、短相都不是真實有，如何相互觀待？（「觀待」亦非實有）

破異品第四

83·外曰：汝先言：有、一、瓶異，是亦有過，有何等過？

[▲釋文] 你先前說：若「有者、一者、瓶子」彼此相異也有過失，到底有何過失？（見 70 問答）

內曰：若「有」等異，一一無。◇若有、一、瓶異，各各無。瓶與有、一異者，此瓶非有、非一。有與一、瓶異者，非瓶、非一。一與有、瓶異者，非瓶、非有。如是各各失。

[▲提要] 假使「有者、一者、瓶子」彼此相異，必然各各不存在。

[▲釋文] 假如「瓶子」與有者、一者相異，則「瓶子」既不是有者，也不是一者。假如「有者」與一者、瓶子相異，則「有者」既不是瓶子，也不是一者。假如「一者」與有者、瓶子相異，則「一者」既不是瓶子，也不是有者。這樣，豈不是各各不存在！

復次，若瓶失，有、一不應失。有失，一、瓶不應失。一失，有、瓶不應失。以異故，譬如此人滅，彼人不應滅。

[▲釋文] 再者，若失去「瓶子」，不應失去有者、一者。若失去「有者」，不應失去一者、瓶子。若失去「一者」，也不應失去有者、瓶子。這都是彼此相異造成的，好比這人死去，

他人不應該死去！

- 84• 外曰：不然！有、一合故，有、一、瓶成。有、一、瓶雖異，瓶與有合故，瓶名有；瓶與一合故，瓶名一。汝言瓶失，有、一不應失者，是語非也，何以故？異合故。異有三種：一合異，二別異，三變異。合異者，如陀羅、驃求那。別異者，如此人彼人。變異者，如牛糞團變為灰團。以異合故，瓶失，一亦失；一失，瓶亦失，「有」常故不失。

【▲釋文】不！【有、一合故，有、一、瓶成】——有者、一者和合，所以有者、一者、瓶子成立。「有者、一者、瓶子」雖然相異，但假如瓶子、有者和合，則瓶子即名為有者。若瓶子、一者和合，則瓶子即名為一者。

你說假如瓶子失去，則有者、一者不應失去，這不對，它們是「異而和合」的關係。相異有三種：一、和合之異，二、別別之異，三、變化之異。所謂和合之異，如黑色及細毛布。所謂別別之異，如此人、彼人。所謂變化之異，如牛糞團變成灰燼。從「異而和合」而言，若瓶子失去，一者自然也失去；若一者失去，瓶子當然也失去，但「有者」是常有的，不會失去。

內曰：若爾，多瓶。◇瓶與有合故有瓶，瓶與一合故一瓶，又瓶亦瓶，是故多瓶。汝言陀羅、驃求那合異故，瓶失，一亦失；一失，瓶亦失者。我欲破汝異，云何以異證異？應更

說因。

[▲提要] 若是這樣，豈不是有許多瓶子？

[▲釋文] 你說「瓶子、有者」和合，所以有瓶子。又「瓶子、一者」和合，所以是一個瓶子，而瓶子本身也是瓶子，這樣，豈不是有許多瓶子？

再者，你說恰如黑色及細毛布是「和合之異」，所以瓶子失去，一者也失去；若一者失去，瓶子也失去。我的本意在評破你所謂「相異之過失」，為何你也以異相證明「相異」的過失？（莫非你同意我的評破？）你應該另外提出反對的理由。

[▲註語] 黑色及細毛布，假如彼此相異，則其中一者失去，另一者不應失去才是，假如一起失去，即證明二者並非相異。所以外道眾提出這個比喻，剛好證明「異相」的過失，否定自己的主張。

85·外曰：總相故，求那故，有、一非瓶。「有」是總相故非瓶，「一」是求那故非瓶，瓶是陀羅驪。

[▲釋文] 我的理由是：總相及形容詞（黑色）的緣故，所以有者、一者，都不是瓶子。「有者」是總相，而不是瓶子；而「一者」是形容詞，如黑色，也不是瓶子；瓶子是實體物件，如細毛布。

內曰：若爾，無瓶。◇若「有」是總相故非瓶，「一」是求那故非瓶，瓶是陀羅驪故，非有非一，是則無瓶。

[▲提要] 假如是這樣，豈不是沒有瓶子？

[▲釋文] 你說「有者」是總相，不是瓶子；又說「一者」是形容詞，如黑色，也不是瓶子；而瓶子是實體物，如細毛布。如此一來，瓶子既不是「有者」，也不是「一者」，那還是個瓶子嗎？

86·外曰：受多瓶。汝先說多瓶，欲破一瓶，更受多瓶。

[▲釋文] 【受多瓶】，你先前說應該有許多瓶（見第 84 答），現在你又評破「一個瓶」，難道是再度承認有許多瓶子？

內曰：一無故多亦無。◇汝言瓶與有合故有瓶，瓶與一合故一瓶，又瓶亦瓶。若爾，世界言一瓶，而汝以為多瓶。是故一瓶為多瓶，一為多故，則無一瓶；一瓶無故多亦無，先一後多故。復次，初數無故，數法初一，若一與瓶異，則瓶不為一，一無故多亦無。

[▲提要] 假如「一」空無，則「多」必然空無。

[▲釋文] 方才你說「瓶子、有者」和合，所以有瓶子；「瓶子、一者」和合，所以是一個瓶子，而瓶子本身也是瓶子。」若這樣，世人說「一個瓶子」，以你的說法卻成了「許多瓶子」。

其次，假如一個瓶子成了許多瓶子，即不再是一個瓶子，但若「一個瓶子」不存在，所謂「許多瓶子」自然也不存在。凡事都是先「一者」，而後才有「許多」。再者，數法本來不存在，初數是一，若「一者」與「瓶子」相異，則瓶子不是一者，假如「一」空無，「多」自然也空無。

[▲註語] 本來諸法無自性，隨順世俗言語，或說一，或說多，皆無不可，但若有決定想，則破壞一切世俗法。其次，論主以「相待法」論證「一、多」相對存在，空無其實，若無「一」，亦無「多」。最後以「一異法」證明「一」與「瓶」相異的過失。

87· 外曰：瓶與有合故。瓶與有合故瓶名有，非盡有。如是瓶與一合故瓶名一，非盡一。

[▲釋文]【瓶與有合】，假如「瓶子」與「有者」和合，則瓶子名為有者，並非全是有者。同理，若「瓶子」與「一者」和合，則瓶子名為一者，並非全是一者。

內曰：但有是語，此事先已破，若有非瓶則無瓶。◇今當更說「瓶應非瓶」，若瓶與有合故瓶有，是有非瓶，若瓶與非瓶合者，瓶何以不作非瓶？

[▲提要] 你是說說而已，這先前已有評破，若「有者」不是瓶子，即無瓶子。

【▲釋文】現在說「瓶應非瓶」的道理——你說「瓶子、有者」和合，所以有瓶子，但「有者」本非瓶子，試問：「瓶子、非瓶」和合，怎麼「瓶子」不成「非瓶」呢？

88·外曰：無無合故非非瓶。非瓶名無瓶，無則無合，是故瓶不作非瓶，今有有故應有合，有合故瓶有。

【▲釋文】【無無合故非非瓶】——空無不可和合，所以不是「非瓶」。所謂「非瓶」是沒有瓶子，既然沒有，當然不可以和合，所以「瓶子」不成「非瓶」，但現在既然有「有者」就應該和合，與「有者」和合，所以有瓶子。

內曰：今有合瓶故。若非瓶則無有，無有則無合；今有合瓶故，有應為瓶。◇若汝謂瓶未與有合故無，無故無合，如先說「無法故無合」。如是未與有合時，瓶則無法，無法故不應與有合。

【▲提要】現在談談「有者」與「瓶子」和合。你說「非瓶」則空無，空無則不可和合；而「有者」與「瓶子」和合，那「有者」應成瓶子（此為前提）。

【▲釋文】假如瓶子尚未與「有者」和合則空無，空無則不可和合，這也是你所說的「空無不可和合」。假如尚未與「有者」和合時，瓶子空無，既然空無一物，如何與「有者」和合？

89・外曰：不然，「有」了瓶等故如燈。「有」非但瓶等諸物因，亦能了瓶等諸物。譬如燈能照諸物，如是「有」能了瓶故，則知有瓶。

[▲釋文] 不！「有者」可以照了瓶子，像燈一樣。「有者」不但是瓶等物之因，也能照了瓶等諸物。【譬如燈能照諸物】，同樣的，「有者」也可以照了瓶子，而知道有瓶子。

內曰：若有法能了如燈，瓶應先有，今先有諸物，然後以燈照了。◇有若如是者，有未合時，瓶等諸物應先有，若先有者，後有何用？若有未合時，無瓶等諸物，有合故有者，有是作因，非了因。

[▲提要] 假如「有者」可以照了瓶子等物，像燈一樣，不是應該先有瓶子等物，才能用燈照了嗎？

[▲釋文] 假如「有者」可以照了瓶子等物，這樣，瓶子等物尚未與「有者」和合前應該先有才是，但若已經先有了，何須照了？（此為第一個過失）若與「有者」尚未和合而無瓶子等物，必須與「有者」和合才有，那「有者」便是能作之因，而非照了之因（此為第二個過失）。

復次，若以相、可相成，何故一不作二？◇若汝以「有」為瓶相故知有瓶者，若離相、可相之物則不成。是故「有」亦變更「有」相，若更無相知「有」法為「有」者，瓶等亦應

爾，燈喻先已破。復次，如燈自照，不假外照，瓶亦自有，不待外有。

[▲提要] 你所謂「照了諸物」，若是以「相、可相」因待而成立，為何其中一法不再有因待的第二法？

[▲釋文] 若你以「有者」因待於瓶相而了知瓶子，表示諸法離於相、可相則不能成立，這樣豈不是「有者」也必須與另一「有者」因待才行！若不需要另一「有者」因待於「有者」，同理，為何瓶子需要「有者」才可以？所以你以燈比喻「有者」之說，不能成立（此為第三個過失）。再說，比如燈能照亮自己，不必由外來照亮一般，瓶子始終是自行存在的，何須由外來照了？（此為第四個過失）

90· 外曰：如身相。如以足分知「有分」為身，足更不求相。如是以「有」為瓶相故知有瓶，「有」更不求相。

[▲釋文] 【如身相】，比如從足部的「部分身體」即可了知是身體，不必再找其他身相作證。同理，以「有者」為瓶相，便知道是瓶子，不必再找其他的相貌作證。

內曰：若分中「有分」具者，何故頭中無足？◇若有身法，於足分等中為具有耶？為分有耶？若具有者，頭中應有足，身法一故。若分有者亦不然，何以故？有分如分，若足中有分與足分等，餘分中亦爾者，則有分與分為一。是故無有「有

分」名為身。如是足分等自有，有分亦同破；有分無故，諸分亦無。

[▲提要] 若「全分」中具足「部分」，為何頭中沒有腳？

[▲釋文] 假如實有身體，那腳等部位是全分具足？或部分具足？假如是全分具足，頭中應該有腳，因為身體只有一個。若是部分具足也不對，「部分」只相似於「全分」，若腳的一部份稱為腳，其他部份也是腳，豈不是「部分」與「全分」沒有差別！由此可知沒有任何一個部位名為身體。由於腳等部位來自全分的身體，假如全分的身體不可得，可知各部位也不可得，若各部位不可得，可知一切身分皆不可得。

91·外曰：不然，微塵在故，諸分不無，何以故？微塵無分，不在分中，微塵集故，能生瓶等果，是故應有、有分。

[▲釋文] 不！【微塵是存在的】，各部分不是空無。雖然微塵不是哪一部分，也不在任意的部分中，但若微塵合集，便能作成瓶子等物，所以「全分」、「部分」應該是有的。

內曰：若集為瓶，一切瓶。◇汝言微塵無分，但有是語，後當破，今當略說，微塵集為瓶時，若都集為瓶，一切微塵盡應為瓶；若不都集為瓶，一切非瓶。

[▲提要] 假如微塵合集為瓶子，一切都是瓶子。

【▲釋文】你說微塵不是哪一部分，只是說說，而不是事實，留待以後再評破，現在先簡單回答你：微塵合集為瓶子時，假如全部合集為瓶子，一切微塵應全部成為瓶子；假如不合集為瓶子，一切物品中也不應該有瓶子。

【▲註語】外道眾試圖成立實有微塵，但論主告訴他：若實有微塵，則所有微塵應該同一屬性；若不是同一屬性，也不應成立實有微塵。此乃「有無法」論理的運用。

92·外曰：如縷、滲集力，微塵亦爾。如一一縷，不能制象，一一水滲，不能滿瓶，多集則能。如是，微塵集故，力能為瓶。

【▲釋文】【絲縷、水滴的合集力，如微塵】，比如一絲一縷不能制服大象，一滴一滴的水裝不滿瓶子，但眾多合集便可以辦到。同理，若微塵合集，其力量即可作成瓶子。

內曰：不然，不定故。譬如一一石女不能有子，一一盲人不能見色，一一沙不能出油，多集亦不能。如是微塵一一不能，多亦不能。

【▲釋文】不！這沒有決定性。比如各各石女不能生小孩，各各盲人不能見物，各各沙子不能出油，諸如此類，即使眾多合集也無能為力。假如各各微塵不能成為瓶子，眾多微塵也同樣辦不到。

- 93・外曰：分分有力，故非不定。縷、滲分分有力，能制象、滿瓶；石女、盲、沙，分分無力故，多亦無力。是故非不定，不應以石女、盲、沙為喻。

[▲釋文]【分分有力，非不定】——分分都有力用，不是沒有決定性。絲縷、水滴分分皆有力，合集能制服大象，能裝滿水瓶。而你所說的石女、盲人、沙子，各各皆無力，眾多合集也無力。所以不是沒有決定性，只是你不應該用石女、盲人、沙子作比喻。

內曰：分、有分，一異過故。◇分、有分，若一若異，是過先已破。復次，有分無故分亦無；若有分未有時，分不可得，云何有作力？若有分已有者，分力何用？

[▲提要] 全分、部分不論是「一」或「異」都有過失。

[▲釋文] 全分、部分不論是「一」或「異」都有過失，先前已有評破。再者，若「部分」空無，必然「全分」也空無；若「部分」未有，則「全分」也不可得，為何說有作用之力？假如「部分」已有其力，試問「全分」之力又有何用？

- 94・外曰：汝是破法人，世人盡見瓶等諸物，汝種種因緣破，是故汝為破法人。

[▲釋文] 你是破法之人。世人都見過瓶子等一切物，而你卻以種種因緣否定事實，所以我說你是破法之人。

內曰：不然，汝言「有與瓶異」，我說「若有與瓶異，是則無瓶。」復次，無見有、有見無等，汝與破法人同，乃復過甚，何以故？頭、足分等和合現是身，汝言非身，離是已，別有「有分」為身。復次，輪軸等和合現為車，汝言離是已，別有車。是故汝為妄語人。

[▲釋文] 不！你所說的是「有者與瓶子相異」，而我論述的是「假如有者與瓶相異，必然沒有瓶子」。其次，明明是「無」，你卻執「有」；明明是「有」，你卻執「無」，你不但是破法人，而且更有過失，為何？明明是頭、腳和合而顯現身體，你卻否認而說離於各部位，另外有部位名為身體。再者，明明是輪子、軸承等和合而顯現為車，你卻否認而說離於各部位，別有部位名為車子，所以你還是個妄語之人。

破情品第五

95·外曰：定有我所有法，現前有故。情、塵、意合故「知」生，此「知」是現前知，是「知」實有故，情、塵、意有。

[▲釋文] 必定有「我所有法」，現前明明白白，以情、塵、意和合而有「知」生起，這「知」明明白白，【是「知」實有】以情、塵、意和合而存在。

內曰：見色已，知生何用？◇若眼先見色，然後「知」生者，知復何用？若先「知」生，然後眼見色者，是亦不然，何以故？若不見色，因緣無故生亦無；若眼先不見色，則因緣不合，不合故知不應生。汝言情、塵、意合故「知」生；若不合時「知」生者，是則不然。

[▲提要] 假如已見色法，然後生起「知」，知又有何用？

[▲釋文] 假如眼根已見色法（先已和合），然後有「知」生起，這「知」與誰相待？又有何用？假如先有「知」生，然後眼根見色法，也不對！未見色法，無因無緣，如何有知生？眼根尚未見色，則因緣不合，「知」不應生。因此，不論你說：情、塵、意和合而有「知」生；或未和合而有「知」生，全然說不通。

[▲註語] 論主運用「有無法」論理證明不論眼已見色法，或

未見色法，所謂「知」之自性，全然不可得，不實有。

96・外曰：若一時生有何過？

【▲釋文】假如「見」與「知」【一時生起】有何過失？

內曰：若一時生，是事不然。生、無生共，不一時生；有故無故，先已破故。◇若「見、知」先有，相待一時生；若先無；若先半有半無，於三中一時生者，是則不然，何以故？若先有「見、知」者，不應更生，以有故；若先無者，亦不應生，以無故，若無者，則無相待，亦無生；若半有半無者，前二修妬路各已破故。復次，一法云何亦有亦無？復次，若一時生，知不待見，見不待知。

【▲提要】若「一時生」也不可能，若「一時生」等於「生、無生」共俱，因為「有、無」性質相反，怎能「一時生」？這先前已有所評破。

【▲釋文】若說「見、知」先有，相待而一時生；或說「見、知」先無；或說「見、知」一半有、一半無，這三種情況全不可能「一時生」。為何？若「見、知」已先有，何必再生？若「見、知」先無，無則定無，如何生？假如「見、知」一半有、一半無，等於上述二種過失都有，其次，同一件事，如何能又是有又是無？再者，假如「一時生」，那「知」何必因待於「見」？「見」何必因待於「知」？

復次，眼為到色見耶？為不到色見耶？若眼去遠遲見？若眼去到色乃見者，遠色應遲見，近色應速見，何以故？去法爾故。而今近瓶、遠月一時見。是故知眼不去，若不去則無和合。復次，若眼力不到色而見色者，何故見近不見遠？遠近應一時見。

[▲釋文] 再者，眼力是去到色法而見色？或不去到色法而見色？或去到遠處才遲遲見色法？若眼力「去到」色法而見，遠處色法必然遲遲才見到，而近處的色法必然可迅速得見，為何？以用「去法」之故。但現在情況是近處的瓶子、遠處的月亮，皆同時能見，可見眼力是不去的，但若不去，如何能和合？其次，假如眼力不去到色法而見到色法，為何只能見到近物而見不到遠物？不是應該遠物近物，皆可同時見到才對。

復次，眼設去者，為見已去耶？為不見去耶？若見已，去復何用？若眼先見色，事已辨，去復何用？若不見，去不如意所取；若眼先不見色而去者，如意所取則不能取。眼無知故，趣東則西。

[▲釋文] 再者，若眼力有去，是已見色而去？或不見色而去？若是已見色，去有何用？假如眼力先已見色，事物已辨識完成，還去作甚麼？若眼力不見色而去，必然不是心之所取；而心之所取，則不能取，因為眼力無知，心想東邊，卻去到

西邊。

復次，無眼處亦不取。若眼去到色而取色者，身則無眼，身無眼故，此則無取。若眼不去而取色者，色則無眼，色無眼故，彼亦無取。復次，若眼不去而取色者，應見天上色，及障外色，然不見，是故此事非也。

【▲釋文】再者，無眼之處則不能取。假如眼力去到色法處而取色，此一色身豈不是無眼？假如色身無眼，如何於此處取相？假如眼力不去到色法處，則彼處無眼，如何於彼處取相？再者，假如眼力不去而能取相，應可見天上的色法，及障礙之外的色法才對，但事實不然，可見這些設想都不對。

97·外曰：眼相見故。見是眼相，於緣中有力能取，性自爾故。

【▲釋文】眼以見為相，【見是眼相】，於眾緣中有力能取相，其性本來如此。

內曰：若眼見相，自見眼。◇若眼見相，如火熱相，自熱能令他熱。如是眼若見相，應自見眼，然不見，是故眼非見相。

【▲提要】假如眼根能真實見相，應可以自見其眼。

【▲釋文】假如眼根能真實見相，應如火之熱相，不但自熱，也能令他處熱。同理，假如眼根能真實見相，應可見到一己之眼才是，但事實不然，可見眼不能見相。

[▲註語] 假如眼根能真實見相，有則定有，應無所不見，但若距離最近的自己都見不到，為何說真能見相？如《中論》云：「是眼則不能，自見其己體，若不能自見，云何見餘物？」

98·外曰：如指。眼雖見相，不自見眼，如指端不能自觸。如是眼雖見相，不能自見。

[▲釋文]【如手指】。眼根雖有力能見相，但不能自見，如手指頭不能自觸。同理，眼根雖然能見外相，但不能自見。

內曰：不然！觸，指業故。◇觸是指業，非指相。汝言，見是眼相者，何不自見眼？是故指喻非也。

[▲提要] 不！所謂「觸」是手指頭的業用。

[▲釋文] 所謂「觸」是手指頭的業用，不是手指頭之相，你自己說說看，若眼根能真實見相，為何不能自見？（若不能答），顯然手指頭的比喻不當。

[▲註語] 外道試圖以手指之喻，挽救上述的評破，然而不但救援無效，而且再度受到論主的逼問：「若眼根能真實見相，為何不能自見？」

99·外曰：光、意去故見色。眼、光及意去故，到彼能取色。

[▲釋文]【光線、意念有去而見色】，眼力、光線及意念都有去，去到彼處而能取色。

內曰：若意去到色，此無覺。◇意若到色者，意則在彼，意若在彼，身則無意，猶如死人。然意實不去，遠近一時取故。雖念過去、未來，念不在過去、未來，念時不去故。

[▲提要] 假如意念去到外色之處，則此身無知覺。

[▲釋文] 意念假如去到外色處，則意念在彼處，若在彼處，則此身無意念，如死人一般，但意念其實不去，所以不論遠近，皆可同時取色。吾人雖然念想過去、未來，但念想不在過去、未來，因為念想時，念頭不去之故。

100·外曰：意在身，意雖在身，而能遠知。

[▲釋文] 【意念在身上】，意念雖然在身上，但能知遠處。

內曰：若爾，不合。◇若意在身，而色在彼，色在彼故，則無和合，若無和合，不能取色。

[▲提要] 若是如此，則無法和合。

[▲釋文] 假如意念在身上，而色法在彼處，怎能和合？若無有和合，如何取色？

101·外曰：不然。意、光、色合故，見、眼、意在身和合。以意力故，令眼、光與色合，如是見色，是故不失和合。

[▲釋文] 不！【意念、光線、色法和合】所以見相、眼根、

意念在身上和合。以意念之力而使眼根、光線與色法和合，因此能見色法而不失和合。

內曰：若和合故見生，無見者。汝謂和合故見色，若言但眼見色，但意取色者，是事不然。

[▲釋文] 假使如你所說，有眾緣和合，所以有「見」，難道不必「見者」？你說眾緣和合而見色法，為何只有「眼」能見色？只有「意」能取色？顯然說不通。

[▲註語] 論主意謂：假如實有眾緣和合，應有和合性，為何又有分別性？若眾緣和合，則應該諸法為一，為何又有異？此為「一異法」論理。

102·外曰：受和合故取色成。汝受和合，則有和合，若有和合，應有取色。

[▲釋文]【接受和合】所以取色成就。但凡接受和合，則有和合，一旦有和合，即應有取色。

內曰：意非見，眼非知，色非見、知，云何見？◇意異眼故，意非見相，非見相故，不能見眼；四大造故，非知相，非知相故，不能知色；亦非見相，亦非知相。如是雖復和合，云何取色？耳、鼻、舌、身亦如是破。

[▲提要] 意念不能見，眼根不能知，色法不能見也不能知，

如何能見？

【▲釋文】 意念不是眼根，不能見相也不能見眼；而眼根是四大所造，不是能知之相，不能認知色法；而色法既不能見也不能知。如此情況，即便眾緣和合（緣與非緣和合），又怎能取色？其餘耳、鼻、舌、身之和合相，也同理可破。

【▲註語】 論主之本意，不是否定眾緣和合之世俗諦，而在於彰顯眾緣和合之寂滅性，如《中論》云：「若法眾緣生，即是寂滅性，是故生生時，是二俱寂滅。」一切法「眾緣和合」是俗諦，但此一俗諦，業已說明諸法當體即空，自性寂滅，所謂「因緣生故無性，無性故寂滅，寂滅故如涅槃。」

破塵品第六

103・外曰：應有情，瓶等可取故。今現見瓶等諸物可取故，若諸情不能取諸塵，當用何等取？是故知有情能取瓶等諸物。

[▲釋文]【六情應該是實有的】，因為現前見到有瓶等諸物可受取，若六情不能受取六塵，當用何者受取？可見實有六情能受取瓶等諸物。

內曰：非獨色是瓶，是故瓶非現見。◇瓶中色，現可見，香等不可見。不獨色為瓶，香等合為瓶。瓶若現可見者，香等亦應現可見，而不可見。是故瓶非現見。

[▲提要] 瓶子不是只有色塵，所以瓶相不是真實所見。

[▲釋文] 雖然瓶相之色，真實可見，但香等塵境不可見。瓶子不是只有色塵而已，另外也有香等塵境和合為瓶。假如瓶子真實可見，香等塵境也應當可見，而實不可見。可見瓶相不是真實所見。

[▲註語] 假如說六情實有，有則定有，應當可見一切塵境，若不可見，怎能說六情實有？

104・外曰：取分故一切取，信故。瓶一分可見故，瓶名現見，何以故？人見瓶已信知我見是瓶。

[▲釋文] 因為信受，【受取一分，則一切受取】，見到瓶子的一部分，等於真實見到瓶子，因為他人見了瓶子，必然相信我所見到的是瓶子。

內曰：若取分，不一切取。◇瓶一分色可見，香分等不可見，今分不作有分，若分作有分者，香等諸分亦應可見，是故瓶非盡可見，是事如破一破異中說。

[▲提要] 受取一部分，不代表受取全部。

[▲釋文] 現實情況是色塵為瓶子的一部分而可見，但香等塵境不可見，這事實說明全分不是部分，假如全分即是部分，香等塵境也應該可見才對，可見瓶子不是全分可見，這道理在〈破一品〉、〈破異品〉都有說明。

105·外曰：有瓶可見，受色，現可見故。汝受色，現見故，瓶亦應現見。

[▲釋文] 既然有瓶相可見，受取色法，是現前可見的。只要你受取色法，【現前見色法】，瓶子也應當是真實所見。

內曰：若此分現見，彼分不現見。◇汝謂色現見，是事不然。色有形故，彼分中，分不現見，以此分障故；彼分亦如是。復次，如前，若收分，不一切取，（否則）彼應答此。

[▲提要] 見到這一面，見不到另一面。

[▲釋文] 你說色法真實可見，其實不然，色法有形狀而見不到另一面，因為被這一面障蔽了，從另一面看也是如此。再者，如前所說，受取一分塵境不代表受取全分塵境，（不然豈不是六塵互通？）否則，我從此處看瓶子，彼處瓶子應當以聲音回答我才對。

106•外曰：微塵無分故不盡破。微塵無分故一切現見，有何過？

[▲釋文] 微塵不在六塵中（無分），你的論述不能評破一切。
【微塵無分故一切現見】——微塵不在六塵中，是真實所見，有何過失？

內曰：微塵非現見。◇汝經言：微塵非現見，是故不能成現見法。若微塵亦現見，與色同破。

[▲提要] 微塵不能現見。

[▲釋文] 你們的經書說：微塵不能現見，不能成為真實所見之法。若微塵真實可見，正如上述色法一樣，見到這一面，但見不到另一面！

107•外曰：瓶應現見，世人信故，世人盡信瓶是現見有用故。

[▲釋文] 瓶子應是真實可見的，因為世人完全相信瓶子真實有用。

內曰：現見無，非瓶無。◇汝謂若不現見瓶，是時無瓶者，是事不然。瓶雖不現見，非無瓶，是故瓶非現見。

[▲提要] 沒有「真實所見」，不代表沒有瓶子。

[▲釋文] 你說假如不真實見到瓶子，即等於沒有瓶子，這是不對的。瓶子雖然無法真實見，不代表沒有瓶子，所以瓶子不是真實可見的。

108·外曰：眼合故無過。瓶雖現見相，眼未會時，人自不見，是瓶非不現見相。

[▲釋文]【眼根因緣和合】而無有過失。瓶子雖然真實可見，但眼根尚未與瓶相因緣會合時，人自然見不到，瓶子不是不能現出真實相。

內曰：如現見生無，有亦非實。◇若瓶未與眼合時，未有異相；後見時，有少異相生者，當知此瓶現見相生，今實無異相生，是故現見相不生。如現見相生無瓶，有亦無。

[▲提要] 假如現出真實相而未見瓶子，真實相「有」也等於「無」。

[▲釋文] 瓶子未與眼根和合時，尚無異相，若爾後見了瓶子（眼根和合），另外有少許異相出現，或可承認有瓶子的真實相，但其實沒有，可見你所謂的真實相不生。若真實相出現

而未見瓶子，真實相「有」豈不也等於「無」！

109•外曰：五身一分破，餘分有。五身是瓶，汝破一色，不破香等，今香等不破故應有塵。

[▲釋文] 五分塵境，你只評破一分，其他的還在。【五身是瓶】——色、聲、香、味、觸五塵是瓶子的五身，你只評破色塵，而不評破香等塵境。既然香塵等未評破，可見應該是存在的。

內曰：若不一切觸，云何色等合？◇汝言五身為瓶，是語不然，何以故？色等一分是觸，餘分非觸，云何觸、不觸合？是故非五身為瓶。

[▲提要] 既然你說瓶有五身——色、聲、香、味、觸五塵，若眼見瓶相時，並不是觸對全部五塵，為何說色等塵境和合成五身？

[▲釋文] 你說五塵是瓶子的五身，這話不對！我見瓶相時，色等五塵只有一分色塵觸對眼根，其餘沒有觸對（非觸），如此一來，觸及非觸，怎能和合成五身？所以你說五身為瓶，不正確。

[▲註語] 假如瓶有五身——色、聲、香、味、觸，但五身之間，互不相干，又不和合，為何說五身是瓶？

110•外曰：瓶合故。色分等各各不合，而色分等與瓶合。

【▲釋文】瓶相有和合。雖然色、香等塵境彼此不和合，但【色分等與瓶合】——色塵與瓶相是有和合的。

內曰：異除，云何瓶觸合？◇若瓶與觸異者，瓶則非觸，非觸云何與觸合？若除色等，更無瓶法，若無瓶法，云何觸與瓶合？

【▲提要】除去色等五塵，沒有另外的瓶相，怎能說：眼觸與瓶相和合？

【▲釋文】你認為有和合？但從「異相」檢驗，若瓶子與眼觸相異，觸是觸，瓶是瓶，瓶則非觸，非觸如何與觸和合？再從「一相」檢驗，色等五塵與瓶，若為一者，既然本是一者，何須和合？換言之，除去色等五塵，亦無另外的瓶相，既然別無一者為瓶，為何說眼觸與瓶相和合？

【▲註語】論主運用「一異法」論理，證明諸法不論是「一相」或「異相」皆不和合。從「色等五塵與瓶相，若為一者」的檢驗，論主先評破「色塵與瓶和合」之見，其次評破「眼觸與瓶和合」之見。其中「色塵與瓶和合」本是外道眾之主張，也本是論主所應評破者，但未顯示於原文，因此筆者於釋文中詳述之。

111・外曰：色應現見，信經故。汝經言：色名四大，及四大造。造色分中，色入所攝，是現見，汝云何言無現見色？

[▲釋文] 假如你相信自己的經書，【色法應真實可見】。你們的經書說：色法名為四大，及四大所造。在形成色法的過程，乃色塵入於眼根所攝受，也是真實可見的，你為何說：無有真實可見之色？

內曰：四大非眼見，云何生現見？地堅相，水濕相，火熱相，風動相，是四大非眼見者，此所造色應非現見。

[▲釋文] 所謂四大不是眼根所見，如何生真實見？地堅相，水濕相，火熱相，風動相，都不是眼根所攝受的，因此四大所造之色，不是真實所見。

112・外曰：身根取故四大有。今身根取四大，故四大有。是故火等諸物，四大所造亦應有。

[▲釋文] 身根受取四大，所以四大存在，【火等一切物，也是四大所造】也應該是有的。

內曰：火中一切熱故。◇四大中但火是熱相，餘非熱相。今火中四大都是熱相，是故火不為四身，若餘不熱，不名為火，是故火不為四身。地堅相，水濕相，風動相亦如是。

[▲提要] 火中的四大都是熱相。

【▲釋文】四大中，只有火是熱相，其餘的不是熱相。而火中的四大都是熱相，所以作不成四大種。除了火之外，其餘的大種都不熱，不名為火。所以火做不成四大種，其餘的地堅相，水濕相，風動相，也是同理。

- 113·外曰：色應可見，現在時有故。以眼情等現在時取塵故，是名現在時。若眼情等不能取色塵等，則無現在時。今實有現在時，是故色可見。

【▲釋文】色法應當可見，因為【有現在時】。以眼根於現在時受取塵境，而名現在時。假如眼根等不能受取色塵等，則無現在時，而今實有現在時，所以色塵確實可見。

內曰：若法後故，初亦故。◇若法後，故相現，是相非故時生，初生時已隨有，微故不知，故相轉現，是時可知。如人著屐，初已微故隨之，不覺不知，久則相現。

若初無故，後亦無，是應常新。若然者，故相不應生。是以初微故隨之，後則相現。今諸法不住故，則無住時，若無住時，無取塵處。

【▲提要】假如物件後來老舊了，必然最初已老舊。

【▲釋文】假如物件一段時間之後，現出老舊的相狀，不能說是物件用久了才出現的，而是老舊早已緊隨物件，只是微細不知，直到老舊的相狀轉大而現形，才被察覺。比如有人穿

著木屐，最初已有微細的老舊跟隨，只是沒有被察覺而不知，久了之後才現形。

假如最初無有老舊，無則定無，物件應該恆久恆新，若是這樣，老舊的相狀不應現形。假使最初已有微細的老舊緊隨著物件，以後才現形，即證明一切法不住，亦無有住時，既然無有住時（無現在時），何來受取塵境之處？

【▲註語】世間諸法生滅變異，言說有現在，即已成過去。若無有現在時，如何受取塵境？

- 114•外曰：受新故，故有現在時。汝受新相故相，觀生時名為新，觀異時名為故。是二相非過去時可取，亦非未來時可取，以現在時故，新故相可取。

【▲釋文】你若【承認有新相、舊相】必有現在時。你若承認有新相、舊相，觀諸法初生時，名為新；觀諸法變異時，名為舊。這二種相狀，不在過去時受取，也不在未來時受取，正因為有現在時，所以有新相及舊相可受取。

內曰：不然！生故新，異故故。◇若法久生，新相已過，是新相異新，則名故。若故相生，故則為新。是新是故，但有言說；第一義中，無新無中無故。

【▲提要】不！初生時名為新的，變異即名為舊的。

【▲釋文】假使某一法初生已久，最初的相狀已過去，而新的相狀又不同於最初的相狀，此名為老舊。換言之，當老舊的相狀出現，其實也是新的相狀。因此所謂新的、舊的，隨人言說而定；而在第一義中，沒有所謂新的、中間的（半新半舊）、老舊的。

115·外曰：若爾，得何利？

【▲釋文】若是這樣，有甚麼好處？

內曰：得永離。若新不作中，中不作故，如種子、芽、莖、節壞；華、實等各不合。各不合故，諸法不住，不住故遠離，遠離故不可得取。

【▲釋文】永離一切相。初生相不是中間相，中間相不是老舊相，相續而不住，比如種子、芽、莖、節等相續而壞滅；而花蕊、果實等也各各不和合。各各不和合，所以諸法不住，不住而遠離一切相，不可得，也不可取。

破因中有果品第七

116·外曰：諸法非不住，有不失故，無不生故。有相諸法如泥團，從團底，從底腹，從腹咽，從咽口，前後為因果。種種果生時，種種因不失。若因中無果，果則不生，但因變為果，是故有諸法。

【▲釋文】我不認為諸法不住，諸法必然「有」而不失，沒有不生的道理。一切法有相如泥團，從泥團形成團底，從團底形成瓶腹，從瓶腹形成瓶頸，從瓶頸形成瓶口，前後互為因果。種種結果成形時，【種種因不失】。假如因中無果，果則不生，既然由因變成果，可以肯定應該【有諸法】。

內曰：若果生故有不失，因失故有失。◇汝言瓶果生時，泥團不失，瓶即是泥團。若瓶果生，是時失泥團因故，是則無因。若泥團不失，不應分別泥團、瓶有異。今實見形、時、力、知、名等有異故，有應失。

【▲提要】你說看見「結果」出現，所以肯定一切法「有」而不失，那「因」的消失，算不算「有」消失？

【▲釋文】你說「瓶之果出現而泥團不失，瓶即是泥團。」但若瓶之果出現，必然失去泥團之因，此時即為無因（為何你說種種因不失？）若泥團不失，就不應該分別泥團、瓶子有所差別，而今確實見到二者形狀、時間、力用、認知、名稱

等各有不同，所以應當「有」消失。

117·外曰：如指屈申，指雖屈申，形異，實是一指。如是泥團形、瓶形雖異，而泥不異。

【▲釋文】比如手指彎曲、伸直，雖然有屈有申，形狀不同，其實是同一根手指。同理，泥團的形狀，瓶子的形狀雖然不同，但泥土的本質並無不同。所以【諸法應有而不失】。

內曰：不然，業、能異故。◇屈申是指業，指是能。若業即是能者，屈時應失指。復次，屈申應是一，如汝經：泥團即是瓶故，指喻非也。

【▲提要】不！業用、能用二者不同。

【▲釋文】彎曲、伸直是手指的業用（可變性），而手指是能用（不變性）。假如業用即是能用，手指彎曲時，豈不失去手指！（失去不變性，此乃第一則比喻失當）

再者，彎曲、伸直都是手指的動作，本無差別，你們的經書也說：泥團即是瓶子，所以手指的比喻不當。（你卻說泥團、瓶子的形狀不同，此乃第二則比喻失當）

【▲註語】外道眾以手指彎曲、伸直，比喻諸法應有而不失。論主以「業用、能用不同」以及「你們經書所說」兩個理由證明比喻失當，假如比喻失當，所謂「諸法應有而不失」也

不成立。

118·外曰：如少、壯、老，如一人身，亦少亦壯亦老，因果亦如是。

[▲釋文] 如少年、壯年、老年在【同一人身上】，既是少年人，也是壯年人，也是老年人，因果也是如此。

內曰：不一故。◇少不作壯，壯不作老，是故汝喻非也。復次，若有不失，無失。若有不失者，泥團不應變為瓶，是則無瓶。若有不失者，無無故，亦不應失，然則都無失。

[▲提要] 人身若決定有，何以變異？但人身的前相後相不一樣。

[▲釋文] 少年人不是壯年人，壯年人不是老年人，所以你的比喻不當！再者，假如決定一切不失，則一切全然不失！若一切不失，泥團不應變為瓶子，這不就沒有瓶子了？假如決定一切不失，即使「無」也不失，如此一來，一切全然不失（如此則一事無成）！

[▲註語] 外道眾以人身由少而老的變化，比喻諸法應「有」，如同一人身。但不論諸法決定「有」或「無」皆不應有所變化，若不變化，則一事無成。如《中論》云：「若諸法有性，云何而得異？若諸法無性，云何而有異？」

119・外曰：無失有何咎？若常故無失，泥團不應變為瓶，無無常有何過？

[▲釋文]「無失」有甚麼錯？若恆常則無失，這樣泥團不應變為瓶，若【無無常有何過失？】

內曰：若無無常，無罪福等。◇若無無常，罪福等悉亦當無，何以故？罪人常為罪人，不應為福，福人常無；福人不應為罪。罪福等者，布施、竊盜，持戒、犯戒等，如是皆無。

[▲提要] 假如無有無常，則不再有罪業、福業之差別。

[▲釋文] 若無有無常，所謂罪業、福業也不存在，為何？如此一來，罪人常為罪人，不應作福，世間則無有福人；福人也不應作罪業，世間亦無罪人。假如罪福皆無所作，則毫無差別，那麼布施、竊盜，持戒、犯戒等一切皆無。

[▲註語] 外道問：「無失有何咎？若常故無失，泥團不應變為瓶。」似乎已知道答案而明知故問。論及「無無常的過失」，如《中論》云：「若諸法不空，無作罪福者，不空何所作？以其性定故。」假如諸法無有無常，則諸法不空而常有定性，若有定性則無因無緣，世間的一切，即毫無改變的可能！

120・外曰：因中先有果，因有故。若泥中先無瓶，泥不應為瓶因。

[▲釋文]【因中先有果】，假如泥團中本來沒有瓶子，不應該

作為瓶子的因，可見「因」是存在的。

內曰：若因先有果故有果，果無故因無果。◇若泥團作瓶，泥不失故因中有果，是瓶若破，應因中無果。

[▲提要] 你說「因」中本來有果，所以有果成，但若「果」消失了，就不能說因中有果，不是嗎？

[▲釋文] 假如泥團作成瓶子而泥團不失，你稱為「因中有果」；但若瓶子破了（果無），豈不是應該因中無果？

121·外曰：因果一故。如土因、泥果，泥因、瓶果。因變為果，更無異法。是故不應因中無果。

[▲釋文] 【因果是一者】。比如泥土是因，泥團是果；泥團是因，瓶子是果。凡事皆從因變成果，除此之外，不再有其他可能，所以不應該說因中無果。

內曰：若因果一，無未來。◇如泥團現在，瓶為未來。若因果一，則無未來。無未來故，亦無現在；無現在故，亦無過去。如是三世亂。

[▲提要] 假使因果是一者，則無未來。

[▲釋文] 比如現在是泥團，未來是瓶子，假使因果是一者，則無有未來。假如無有未來，也無有現在；若無有現在，也無有過去。如此一來，豈不是三世錯亂！

【▲註語】 外道眾提出「因果是一者」的論調以證明「因中有果」，但假如因果是一者，為何又說「因變為果」？若因變為果，就不能說因果是一者，所以論主才說「若因果一，無未來。」

122·外曰：名等失，名等生故，更無新法，而故法不失，但名隨時異。如一泥團為瓶，瓶破為甕，甕破還為泥，如是都無去來，瓶、甕安在？但隨時得名，其實無異。

【▲釋文】 種種名稱失去，又種種名稱出現，並非有另外一物，而舊有的也未曾失去，只是名稱隨時有更動。比如泥團作成瓶，瓶破了成為盆，盆破了又成為泥，這樣，全都不去不來，而瓶、盆又在哪裡？不過是【隨時得名，其實無異】，不同的時間而有不同的名稱，本來無有差別。

內曰：若爾，因無果。◇若名失、名生者，此名先無後有，故因中無果；若名先有，泥即是瓶，是故知非先有果。

【▲提要】 若是這樣，豈不是因中無果？

【▲釋文】 假如名稱失去，又有新名稱出現。名稱本來沒有，而後又出現，豈不是因中無果？假如名稱本來已經有了，那泥團即是瓶子，豈不是非因非果？可見不是因中先有果。

【▲註語】 外道眾再以「隨時得名，其實無異」的論調，試圖挽救上次提出「因果是一者」的過失，而繼續維護「因中有

果」之說，論主也再度以「隨時得名」的矛盾，破其「因中有果」之說，其中只有兩種可能：一、假如「果」之名，先無後有，不於因中先有，豈不是因中無果？二、假如「果」之名，因中先有，如泥團即是瓶子，這樣，豈不是非因非果？為何說是因中有果？

123•外曰：不定故。泥團中不定出一器，是故泥中不定有名。

[▲釋文]【未決定】，泥團中不決定出現哪一種器具，所以未決定名稱。

內曰：若泥不定，果亦不定。◇若泥團中，瓶不定，汝言「因中先有果」亦不定。

[▲提要] 假如泥團未有決定性，必然「果」也未決定。

[▲釋文] 假如泥團不決定成為瓶子，那你說「因中先有果」，不也是尚未決定！

124•外曰：微形有故。泥團中瓶形微故難知。陶師力故，是時明了。泥中瓶雖不可知，當知泥中必有微形。有二種不可知，或無故不知，或有以因緣故不知。

因緣有八，何等八？遠故不知，如遠國土；近故不知，如眼睫；根壞故不知，如聾盲；心不住故不知，如人意亂；細故不知，如微塵；障故不知，如壁外事；勝故不知，如大水少鹽；相似故不知，如一粒米投大聚中。如是泥團中瓶，眼雖

不見，要不從蒲出，是故微瓶定在泥中。

【▲釋文】【微形有故】——微細之形是有的。泥團中的瓶相微細，不易察覺，因陶器師的工夫而使它明朗。泥團中的瓶相雖然不可察覺，但知泥團中必定有微細之形。有二種不可知——（1）無有，所以不知；（2）因緣不具足，所以不知。

所謂因緣不具足有八種情況，哪八種呢？一、距離遠，所以不知，比如遠方的國土。二、距離近，所以不知，比如眼睫毛。三、六根敗壞，所以不知，比如耳聾、眼盲。四、心不在焉，所以不知，如有人心思雜亂。五、微細，所以不知，比如微塵。六、有隔障，所以不知，比如牆壁之外的事物。七、比例懸殊，所以不知，比如大水中的少許鹽。八、物物相似，所以不知，比如一粒米投入一堆米中。同理，泥團中的瓶相，肉眼雖然見不到，但若想獲得瓶子，也不能從蒲草中獲得，微細的瓶相必定是在泥團中。

內曰：若先有微形，因無果。◇若瓶未生時，泥中有微形，後粗時可知者，是則因中無果，何以故？本無粗相後乃生故，是以因中無果。

【▲提要】假如先有微形存在，也等於因中無果。

【▲釋文】假如瓶子尚未成形，而泥中有微形，爾後形成粗相才得知，豈不是因中無果！為何？因為本來無有粗相，後來

才出現，豈不是因中無果！

- 125•外曰：因中應有果，各取因故。因中應先有果，何以故？作瓶取泥不取蒲，若因中無果者，亦可取蒲。而人定知泥能生瓶，埏埴成器，堪受燒故，是以因中有果。

【▲釋文】因中應該有果，因為各取其因，比如製作瓶子必須用泥土，不用蒲草，假如因中無果，豈不也可以用蒲草作成瓶子！而【人定知泥能生瓶】——人人知道泥土可作瓶子，和水攪拌後成為器具，即可入窯受燒，所以因中有果。

內曰：若當有有，若當無無。◇汝言：泥中當出瓶故，因中先有果。今瓶破故應當無果，是以因中無果。

【▲提要】假如理當有則有，也應該理當無則無。

【▲釋文】你說人人皆知泥土理當作成瓶子，所以因中先有果，但若瓶子破了呢？豈不應當因中無果！可見「因中無果」。

- 126•外曰：生、住、壞，次第有故無過。瓶中雖有破相，要先生、次住、後破，何以故？未生無破故。

【▲釋文】生相、住相、壞相次第而有，所以沒有過失。瓶子雖然有破壞相，也要先有生，其次有住，而後才有破壞。【未生無破】——假如尚未生成，也不應該有破壞。

內曰：若先生非後，無果同。◇若泥中有瓶，生便壞者，何故要先生後壞？不先壞後生？汝言：未生故無破，如是瓶未生時，無住、無壞。此二先無後有故，因中無果。

[▲提要] 假如瓶相初生而無後續的住相，等於因中無果。

[▲釋文] 假如泥中有瓶子，但初生成便破壞呢？為何一定是先生、住，而後破壞？而不是先破壞，後生成？（既然先有瓶子）再者，你說：尚未生成，談不上破壞，試問：瓶子尚未生成時，既無住相，亦無壞相；假如住相、壞相本來無，後來有，是不是「因中無果」？

127·外曰：汝破有果故，有斷過。若「因中有果」為非者，應因中無果，若因中無果，則墮斷滅。

[▲釋文] 你破了「有果」的事實，有斷滅的過失。假如「因中有果」不正確，難道是「因中無果」？假如【因中無果，則墮斷滅】——若因中無果，豈不是墮於斷滅！

內曰：續故不斷，壞故不常。◇汝不知耶？從穀子、芽等相續故不斷；穀子等因壞故不常，如是諸佛說十二分因緣生法，離因中有果、無果故，不著斷常，行中道入涅槃。

[▲提要] 相續故不斷，壞滅故不常。

[▲釋文] 難道你不知道？從穀子、芽苗等相續現象可知因果

相續而不斷，但穀子等因壞滅而不常，此即諸佛所說的十二分位的因緣生法。必須離於因中有果，或因中無果之定見，而不墮入斷、常二邊，行於中道，入於涅槃。

破因中無果品第八

128·外曰：生有故，一當成。汝言因緣故諸法生。是生若因中先有，若因中先無，此生有故，必當有一。

[▲釋文] 因為有「生」所以「一者」成立。你自己也說：以有因緣而生諸法。此「生」不論因中本來有，或因中本來無，【必然有生】也必定有「一者」。

內曰：生、無生不生。◇若有生，因中先有，因中先無，如是思惟不可得，何況無生！

[▲提要] 不論「生」或「無生」皆不可得。

[▲釋文] 論及「生」，不管是「因中本來有」或「因中本來無」的思惟，全然不可得，何況「無生」！

汝若有瓶生，為瓶初瓶時有耶？為泥團後，非瓶時有耶？若瓶初瓶時有瓶生者，是事不然，何以故？瓶已有故。是初、中、後共相因待，若無中、後，則無初。若有瓶初，必有中、後，是故瓶已先有，生復何用？

若泥團後非瓶時瓶生者，是亦不然，何以故？未有故。若瓶無初、中、後，是則無瓶。若無瓶，云何有瓶生？

[▲釋文] 你所謂有瓶「生」，是在瓶子最初瓶相時有生？或在泥團後期末成瓶相時有生？假如是在瓶子最初瓶相時有生，

那說不通，因為此時瓶子已有，何須「生」？瓶子的初、中、後期是互相因待的，若沒有中、後期，哪有初期？換言之，若有瓶子初期，必定有中期、後期，表示瓶子已有，既然已有，還「生」個甚麼？

假如是在泥團後期，未成瓶相時有生，也不對！因為瓶相尚未成形，若沒有形成瓶相的初、中、後期，根本沒有瓶子，既然沒有，為何說有瓶「生」？

復次，若有瓶生，若泥團後瓶時應有？若瓶初泥團時應有？泥團後瓶時，無瓶生，何以故？已有故。亦非瓶初泥團時有瓶生，何以故？未有故。

[▲釋文] 再者，你所謂有瓶生成，是在泥團後期形成瓶相時有「生」？或在瓶相最初泥團時有「生」？若是在泥團後期形成瓶相時，並無瓶「生」，因為瓶相已有，何須又「生」？也不應該在瓶相最初泥團時而有瓶「生」，因為尚未出現。

[▲註語] 綜觀上文論主解析「瓶生」應當有四個階段：一、泥團後期未成瓶相時（未生）。二、瓶相最初泥團時（未生）。三、泥團後期形成瓶相時（已生）。四、瓶子最初瓶相時（已生）。

論主先將第一、四階段作對比，其用意或許是因為對比強烈，因此先作粗相的論理；其次將第二、三階段作對比，是為細

相的論理。換言之，論主故意安排「先粗後細」的論理次第，其實全部只有「已生、未生」兩個階段，但全然無生，所以論主一開始即說「不論生或無生，皆不可得。」這是「有無法」論理的運用。

129・外曰：生時生故無咎。我不言若已生，若未生有瓶生，第二法生時是生。

【▲釋文】「生時生」必定沒有過失。我的意思不是說在「已生」或「未生」時有瓶生，而是在第二階段的【生時生】——生時有生。

內曰：生時亦如是，生時如先說。◇若生，是則生已；若未生，云何有生？生時名半生半未生，二俱過，亦如前破，是故無生。

【▲提要】「生時生」也一樣，如前所說一半生、一半未生。

【▲釋文】既然說「生」便是已生；若是未生，何來有生？而你說「生時」，即是一半生、一半未生，仍然不離已生、未生的二種過失，先前也已評破，所以仍然是無生。

130・外曰：生成一義故。我不言瓶生已有生，亦不言未生有生。今瓶現成，是即瓶生。

【▲釋文】「生」、「成」是同一個意思。我不說瓶「生已」有

生，也不說「未生」有生。而【今瓶現成，是即瓶生】——瓶子現現成成的，即是瓶生！

內曰：若爾，生後成，名生已。◇若無生，無初無中；若無初，亦無中無成。是故不應以成為生，生在後故。

【▲提要】照你所說的，豈不是「生」在「成」之後！這樣，仍然是已生。

【▲釋文】假如無生，則無初、無中；假如無初，亦無中、無成（順序理應如此）。你不應當以「成」為「生」，那豈不是後來才有「生」！

131·外曰：初、中、後次第生故無咎。泥團次第生瓶底、腹、咽、口等，初、中、後次第生，非泥團次有成瓶。是故非泥團時有瓶生，亦非瓶時有瓶生，亦非無瓶生。

【▲釋文】初、中、後期【次第生成】，不應該有過失。泥團次第形成瓶底、瓶腹、瓶頸、瓶口等，初、中、後期次第生成，不是由泥團而立即成瓶相。所以不是泥團時立即有瓶生，也不是最初成瓶時而有瓶生，也不是無瓶而有瓶生。

內曰：初、中、後非次第生。◇初名無前有後，中名有前有後，後名有前無後。如是初、中、後共相因待，若離云何有？是故初、中、後不應次第生，一時生亦不然，若一時生，不應言是初、是中、是後，亦不相因待，是故不然。

【▲提要】初期、中期、後期，不是實有次第生。

【▲釋文】所謂初，名為「無前有後」；所謂中，名為「有前有後」；所謂後，名為「有前無後」。本來初、中、後共相因待，若單獨脫離，哪裡還有初、中、後？所以初、中、後，不是實有次第生，若「一時生」更不可能，若一時生，便不應該說有初、中、後，更不相互因待，所以更不可能。

132•外曰：如生、住、壞。如有為相，生、住、壞次第有，初、中、後亦如是。

【▲釋文】【如生、住、壞】，比如「有為法」之生、住、壞，次第而有。初、中、後，也是如此。

內曰：生住壞亦如是，若次第有，若一時有，是二不然，何以故？無住則無生，若無住有生者，亦應無生有住；壞亦如是。若一時，不應分別是生、是住、是壞。

【▲釋文】生、住、壞也是同理，不論次第有，或一時有，皆不可能。為何？無「住」則無「生」，若無「住」而有「生」，也應無「生」而有「住」！論及「壞」也是如此（相互因待）。再者，假如「生、住、滅」一時有，不應分別是生、是住、是壞。

復次，一切處有一切，一切處名三有為相。若生住壞亦有為相者，今生中應有三相，是有為法故，一一中復有三相，然

則無窮，住、壞亦如是。若生住壞中更無三相，今生住壞不名有為相。

[▲釋文] 再者，一切處有一切，一切處名為「生住滅」三個有為相。假如「生住壞」各各是有為相，「生」也應有三相，才符合有為法的條件，如此一來，各各相又各有三相，這豈不是無窮無盡？住相、壞相也是同理。假如「生住壞」各各不再有三相，那麼「生住壞」即不名「有為相」。

若汝謂「生生」共生如父子，是事不然。如是生生，若因中先有相待？若因中先無相待？若因中先少有少無相待？是三種，破情中已說。復次，如父先有，然後生子，是父更有父，是故此喻非也。

[▲釋文] 你說「生、生」共生如父子，所以沒有無窮無盡的過失，也不對！你所謂「生、生」共生，是在因中有相待？或因中無相待？或因中一半有、一半無而相待？這三種情況在〈破情品〉皆已評破。再者，你以父子比喻「生、生」共生，也不對！父必定在先，然後生子，而父上更有父，仍然有無窮無盡的過失，所以你的比喻不當！

[▲註語] 以〈破情品〉例觀「生、生」共生，有三種情況：一、假如「生、生」已有，何必相待而生？二、若「生、生」先無，如何相待而生？若「生、生」一半先有、一半先無，則先前的二種過失皆有！

133・外曰：定有生，可生法有故。若有生，有可生；若無生，則無可生。今瓶等可生法現有故，必有生。

【▲釋文】「生法」必定有，因為【有可生法】。若有「生」則有「可生」；若無「生」則無「可生」。瓶子等「可生法」是實在有的，所以必定有「生」。

內曰：若有生無可生。◇若瓶有生，瓶則已生，不名可生，何以故？若無瓶亦無瓶生，是故若有生則無可生，何況無生！復次，自他共亦如是，若生、可生是二，若自生，若他生，若共生，破吉中已說。

【▲提要】假如實有「生」則無「可生」。

【▲釋文】若瓶子有「生」，既然瓶已生，為何名為「可生」？假如無瓶，則無有瓶生，可見若有「生」則無「可生」，何況無生！再者，論及「自生、他生、共生」也是同理，若「生、可生」相異，不論說自生、他生，或共生，都有過失，這在第5問答的〈捨罪福品・破吉〉中已有說明。

【▲註語】例觀第5問答可知不論自生、他生、共生，瓶「生」全然不可得。諸法若自生，則有「生、可生」二相之矛盾，到底何者為自？也不可從「他」而生，自他相待，若無自，何有他？其次，若可以自生，豈不是生而更生，無窮無盡？再者，也不可能「自、他」共生，否則豈不是自生、他生之

過失都有！

134•外曰：定有。生、可生共成故。非先有生，後有可生，一時共成。

[▲釋文] 生、可生必定是有的，以共成之故。不是先有生，後有可生，而是「生、可生」【一時共成】。

內曰：生、可生不能生。◇若可生能成生者，則生是可生，不名能生。若無生，何有可生？是故二事皆無。復次，有無相待不然，今可生未有故無，生則是有，有無何得相待？是故皆無。

[▲提要] 若一時共成，則「生、可生」皆不可能生。

[▲釋文] 若一時共成，豈不是「可生」也是「生者」，而「生者」也是「可生」，不名為「能生」，這樣能「生」嗎？假如無有「生」，哪有可生？豈非「生、可生」二者皆無。再者，若說「有、無」相互因待，也不對，若「可生」尚未有，名為「無」；而「生」名為「有」，試問：「有、無」如何因待？由此可見「生、可生」皆無。

[▲註語] 本問，論主運用「一異法」論理。外道眾提出「生、可生」共成的論調，難免必須面對是「一時」或「異時」的問題。假如「生、可生」一時有，將如何區分「生、可生」？若是異時有，必有先後，假如有先後，必然一者已生，一者

未生；若一者有，一者無，如何相待而生？

135・外曰：生、可生相待故諸法成。非但生、可生相待成，是二相待故，瓶等諸物成。

[▲釋文] 「生、可生」相互因待而成就一切法。不只「生、可生」相待而成，一切法皆【是二相待】，所以瓶等諸物得以成就。

內曰：若從二生，何以無三？◇汝言生、可生相待故諸法成，若從二生果者，何不有第三法？如父母生子。今離生、可生，更無有瓶等第三法，是故不然。

[▲提要] 假如二法相待而生，為何不應該有第三法？

[▲釋文] 你一直說「生、可生」相互因待而諸法成就，假如從二法相待而生果，為何不應該有第三法？比如父母生子。如你所說，豈不是離於「生、可生」則不應該有瓶等第三法，這顯然是說不通的。

[▲註語] 這是外道眾以為「實有二者相待」所產生的過失。如《中論》云：「若法有待成，未成云何待？若成已有待，成已何用待？」若一切法決定於「有因待」而成，試問：此法未成之前，上哪裡尋覓因待？假如此法已成，既然成已，還需要因待嗎？

136·外曰：應有，生因壞故。若果不生，因不應壞。今見瓶因壞故，應有生。

【▲釋文】應該有「生」，以「生因」壞滅之故。假如「果」不生，則「因」不應壞。今見瓶之「因」壞滅，所以應當【有生】——應當有瓶之果「生」。

內曰：因壞故生亦滅。◇若果生者，是果為因壞時有耶？為壞後有耶？若因壞時有者，與壞不異故生亦滅。若壞後有者，因已壞故無因，無因故果不應生。

【▲提要】「因」壞滅之故，「生」也必定壞滅。

【▲釋文】所謂「果生」，試問：此「果」是「因」壞滅時有的？或「因」壞滅後有的？假如是「因」壞滅時有的，則「因」半壞、半不壞，等於已經壞滅，必然「生」也壞滅。此「果」假如是「因」壞滅後而有的，既然因已壞滅，壞滅則無因，若無因，果也不應生。

【▲註語】這是外道眾以為「實有因果相續」所產生的過失。從世俗諦而言，因滅而果生，理所當然，但若深入探究實相，全然不可得。《中論》云：「若初有滅者，則無有後有，初有若不滅，亦無有後有。」若前世「初有」已滅，已滅則無「後有」之因，無因亦無果；前世「初有」若不滅，不滅則常住，那「後有」之果如何生？假如無有「後有」，如何相續？

復次，因中果定故。◇若因中先有果、先無果，二俱無生，何以故？若因中無果者，何以但泥中有瓶，縷中有布？若其俱無，泥應有布，縷應有瓶。若因中先有果者，是因中是果生，是事不然，何以故？是因即是果，汝法因果不異故，是故因中若先有果，若先無果，是皆不生。

【▲提要】若因中之果有定性，必然無生。

【▲釋文】不論因中決定有果、無果，必全然無生。試想：若因中無果，為何只從泥中得瓶，從絲縷中得布？若決定無果，不也應從泥中得布，從絲縷中得瓶才是。若決定因中有果，則此因中有此果生，豈不是「因」即是「果」？難道你們的法義中，因果不分嗎？所以不論決定「因中本來有果」，或說「因中本來無果」，必定全然無有果生。

復次，因果多故。◇若因中先有果者，則乳中有酪、酥等，亦酥中有酪、乳等。若乳中有酪、酥等，則一因中多果。若酥中有酪、乳等，則一果中多因。如是先後因果、一時俱有過。若因中無果亦如是過。是故因中有果、無果，是皆無生。

【▲提要】若因中有果，則一因多果，或一果多因。

【▲釋文】若因中決定有果，豈不是乳中有酪、酥？也等於酥中有酪、有乳？若是乳中有酪、酥，則一因中多果；若是酥中有酪、有乳，則一果中多因。但不論先因後果，或先果後

因，或因果一時，都有過失。若說因中無果，也難免過失（因不成因）。所以不論決定因中有果、無果，全然無有果生。

137·外曰：因果不破故，生、可生成。汝言因中多果，果中多因為過，不言無因果。是故生、可生成。

【▲釋文】畢竟沒有破因果，「生、可生」仍成立。你方才細數因中多果，果中多因的過失，但不說無因無果，可見【生、可生成立】。

內曰：物、物、非物、非物互不生。◇物不生物，非物不生非物，物不生非物，非物不生物。若物生物，如母生子者，是則不然，何以故？母實不生子，子先有，從母出故。若謂從母血分生，以為物生物者，是亦不然，何以故？離血分等，母不可得故。

【▲提要】物、物、非物、非物相互不生。

【▲釋文】「無生」有四種情況——物不生物，非物不生非物，物不生非物，非物不生物。若說有物生物，如母生子，這不對，母親不能自己生小孩，否則豈不是先有兒子，才從母體生出？假如說兒子是從母血成分出生，所以有物生物，這也不對，一旦離於母血成分，則母體不可得，既無母體，如何生出兒子？

若謂如變生，以為物生物者，是亦不然，何以故？壯即變為老，非壯生老故。若謂如鏡中像，以為物生物者，是亦不然，何以故？鏡中像無所從來故。復次，如鏡中像與面相似，餘果亦應與因相似而不然，是故物不生物。

【▲釋文】假如說是變生，所以有物生物，也不對，比如壯年過後變老年，而不是壯年生老年。假使說如鏡中像，所以有物生物，也不對，鏡中像沒有來處，又鏡中像與人面相似，是否表示其他物件之果，也應該與因相似呢？但事實不然，可見物不生物。

非物不生非物者，如兔角不生兔角。物不生非物者，如石女不生子。非物不生物者，如龜毛不生蒲。是故無有生法。

【▲釋文】論及「非物不生非物」的情況，如兔角不生兔角。論及「物不生非物」的情況，如石女不生兒子。論及「非物不生物」的情況，如龜毛不生蒲草。可見無有「生法」可得。

復次，若物生物者，是應二種法生，若因中有果，若因中無果，是則不然，何以故？若因中先無果者，因不應生果，因邊異果不可得故。

若因中先有果，云何生滅？不異故。若瓶與泥團不異者，瓶生時泥團不應滅，泥團亦不應為瓶因。若泥團與瓶不異者，瓶不應生瓶，亦不應為泥團果。是故若因中有果，若因中無果，物不生物。

[▲釋文] 再論「物生物」其中有二種可能——因中有果、因中無果，但全然不可得。假如決定「因中無果」，無則定無，因如何生果？若從因而生異類之果，更不可能。

假如決定「因中有果」，豈不是因果不異？這又何來因果之生滅？假如瓶子與泥團不異，那瓶子生成時，則泥團不應滅，泥團也不應作為瓶子之因。假如泥團與瓶子不異，豈不等於瓶子生瓶子？瓶子也不應是泥團之果。可見不論說因中有果，或因中無果，必定物不生物。

[▲註語] 所謂「物、物、非物、非物」相互不生，故諸法「生性」不可得，《中論》同樣以四句論理說明此事：「從法不生法，亦不生非法，從非法不生，法及於非法」。

破常品第九

138・外曰：應有諸法，無因常法不破故。汝雖破有因法，不破無因常法，如虛空、時、方、微塵、涅槃是無因法，不破故應有諸法。

【▲釋文】應該實有諸法，因為「無因之常法」不可破。雖然你一再評破有因之法，但破不了【無因之常法】，比如虛空、時間、方位、微塵、涅槃等都是無因之法，不可評破，所以應當實有諸法。

內曰：若強以為常，無常同。◇汝有因故說常耶？無因故說常耶？若常法有因，有因則無常，若無因說常者，亦可說無常。

【▲提要】強說諸法為常，與無常有何不同？

【▲釋文】你是「有因」而說常？或是「無因」而說常？假如常法有因，有因必然無常；假如是無因而說常，不也可說為無常嗎？

【▲註語】無因之物，不妨隨人口說為「常」或「無常」。

139・外曰：了因故無過。有二種因，一作因，二了因。若以作因，是則無常；我、虛空等常法，以了因故說常。非無因故說常，亦非有因故說無常。是故非強為常。

[▲釋文]【了因故無過】——有照了之因，所以沒有過失。有二種因：一、作因，二、了因。以作因而言，是無常，但我、虛空等是常法，也是了因，所以說為常。不是無因而說為常，也不是有因而說無常，所以不是強說諸法為常。

內曰：是因不然。◇汝雖說常法有因，是因不然，神先已破，餘常法，後當破。

[▲提要] 此因非因。

[▲釋文] 你雖然說常法有因，但此因非因，這在〈破神品〉已有所評破，其餘你所謂的「常法」，隨後當有所評破。

[▲註語] 在〈破神品〉第 89 問中，外道眾說：有者，不但是瓶子等物之因，也能照了諸物，比如燈可以照了諸物。論主回答：假如有一法可以照了瓶等物，像燈一樣，不是應該先有諸物，然後才能用燈照了嗎？…但若已經先有了，何須照了？

以上述問答例觀本問，可知外道眾意謂：我、虛空等不但是常法，也能照了諸物，所以說為常法。不妨如此答覆：假如我、虛空等，具有照了一切物的功能，一切物不是應該先有，才能照了嗎？但假如已經先有了，何須照了？可見我、虛空等，不是了因，也不是常法。

140·外曰：應有常法。作法無常故，不作法是常。眼見瓶等諸物無常，若異此法，應是常。

[▲釋文] 「常法」應該是有的，作法（因緣生），所以無常，而不作法（非因緣生），所以是常法。而吾人眼見瓶子等諸物無常，【若異此法，應是常】——凡與這些相異者，應是恆常之法。

內曰：無亦共有。◇汝以作法相違故，名不作法。今見作法中有相故，應無不作法。

[▲提要] 無相與不作法共有。

[▲釋文] 你說凡與「作法」違背者，皆名為不作法。而今見作法中有相，這樣，「不作法」豈不是應無相？若無相，還能名為不作法嗎？所以應無不作法。

復次，汝以作法相違故不作法為常者。今與作法不相違故，是應無常，所以者何？不作法、作法同無觸故，不作法應無常。如是遍常、不遍常，悉已總破，今當別破。

[▲釋文] 再者，你認為與「作法」違背的「不作法」必然是常法，那假如與「作法」不違背呢？據我所知，不作法、作法確實不違背，以同樣「無觸」之故，所以「不作法」也應無常。如此可知遍一切處、不遍一切處的常法已完全總破，爾後將各別評破。

【▲註語】所謂「無觸」，如〈破塵品〉第 113 問答，論主說：「一切法不住於最初相，亦無有住時（無現在時），既然無有住時（無現在時），何來受取塵境之處？」可見，若無有受取塵境之處，亦無有觸。

- 141·外曰：定有虛空法常，亦遍亦無分，一切處一切時，信有故，世人信一切處有虛空。是故遍信過去、未來、現在一切時有虛空，是故常。

【▲釋文】【定有虛空法常，亦遍亦無分】——必定有虛空之常法，既遍滿又無分別，一切處一切時皆有，世人也相信一切處有虛空，也普遍相信過去、未來、現在，一切時有虛空，所以虛空是常法。

內曰：分、中分合故分不異。◇若瓶中向中虛空，是中虛空為都有耶？為分有耶？若都有者則不遍，若是為遍，瓶亦應遍；若分有者，虛空但是分，無有、有分，名為虛空。是故虛空非遍，亦非常。

【▲提要】全分與部分和合，才成為一整體而不異（以符合遍常的虛空相）。

【▲釋文】若以瓶中之虛空而論，其中的虛空是全分具足？或部分具足？若是全分具足，表示全部虛空都在瓶中，而不遍一切處，若遍一切處，豈不是瓶子也應遍一切處！假如瓶中

的虛空是部分具足，表示虛空都只是部分有（無常），不是全分、部分和合一體而名為虛空。可見虛空不遍及一切，而且無常。

【▲註語】瓶中虛空若是全分具足，則不遍一切處；若是部分具足，則無常。此一事實表明虛空本無定相，怎能憑一己之直覺，便決定實有虛空法？何況說遍一切處？本問，論主運用「一異法」論理。

142·外曰：定有虛空遍，相亦常，有作故。若無虛空者，則無舉無下，無去來等，所以者何？無容受處故，今實有所作，是以有虛空，亦遍亦常。

【▲釋文】必定有虛空遍一切處，虛空之相也是常有的，因為能有所作。若沒有虛空，不可能舉上放下、來來去去，因為沒有容受之處。而今實實在在可以做這些動作，【是以有虛空，亦遍亦常】——所以必定有虛空，不但遍滿一切處，而且常有。

內曰：不然，虛空處虛空。◇若有虛空法，應有住處；若無住處，是則無法。若虛空孔穴中住者，是則虛空住處空，中有容受處故而不然，是以虛空不住孔穴中。亦不實中住，何以故？實無空故，是實不名空，若無空則無住處，以無容受處故。復次，汝言作處是虛空者，實中無作處故，則無虛空。是故虛空亦非遍亦非常。

[▲提要] 不！虛空處空無一物。

[▲釋文] 若有虛空，應有住處，若無住處，為何說有此一物？假如說虛空住於孔穴中，住處則空無一物，哪裡有容受處？所以虛空不住孔穴中。也不能說住於實體中，所謂實體，即無空間，若無空間，則無住處，因為沒有容受之處。再者，你說可以動作之處是虛空，但實體中沒有容受動作之處，這豈不是沒有虛空？所以虛空不是遍一切處，也不是常有。

[▲註語] 實體中無有空間，亦無住處，亦無有容受處，此一事實指出虛空不遍及一切處，也不是常有。

復次，無相故無虛空。◇諸法各各有相，以有相故知有諸法。如地堅相，水濕相，火熱相，風動相，識知相，而虛空無相，是故無。

[▲提要] 沒有相貌，所以無有虛空。

[▲釋文] 諸法各各有相，以有相而知有諸法。比如地是堅相，水是濕相，火是熱相，風是動相，識是知相，但虛空無相，所以無有虛空。

[▲註語] 如《中論》云：「是無相之法，一切處無有，於無相法中，相則無所相。」虛空不但無相，即使「所相」亦無。因此不可妄生分別而說決定有虛空。

143・外曰：虛空有相，汝不知故無，無色是虛空相。

【▲釋文】虛空是有相的，你自己不知道，卻說沒有，【無色是虛空相】——無有色法，即是虛空相。

內曰：不然，無色名破色，非更有法。◇猶如斷樹，更無有法，是故無有虛空相。復次，虛空無相，何以故？汝說無色是虛空相者，若色未生，是時無虛空相。

【▲提要】不！若無有色法，名為破色，不再是另外一物。

【▲釋文】比如斷樹，斷就斷了，不再是另一物，所以無有虛空相。再者，虛空本來無相，而你說無色法是虛空相，試問：假如色法尚未出現時，哪裡是虛空相？

【▲註語】外道眾以為「無色法，即虛空相」，此一妄見正好指出實有虛空的概念其實是來自色法的概念。換言之，色法與虛空，在外道眾的概念中相待而有，而被論主所掌握，所以論主說：「若色未生，是時無虛空相。」這意思是：若尚未有色法，則無色處亦無，若無有無色處，哪裡有虛空？

但問題是甚麼時候「尚未有色法？」試想，假如大地一片昏暗，星月無光，伸手不見五指，此時「色法」及「無色法」一起消失，一旦無色處也無，還有虛空相嗎？論主所運用的是「相待法」論理，如《中論》所說：「空相未有時，則無虛空法，若先有虛空，即為是無相。」

更簡潔的理解是：假如以為「色法、虛空」相待而有，但若色法尚未出現，如暗夜時，虛空頓時失去因待，這樣可以說有虛空相嗎？

復次，色是無常法，虛空是有常法，若色未有時，應先有虛空法。若未有色，無所滅，虛空則無相，若無相則無法，是故非無色是虛空相，但有名而無實，諸遍常亦如是總破。

【▲釋文】再者，你說：色法無常，虛空有常，色法未有時，應當先有虛空法。但試問：假如尚未有色法，則無法可滅，虛空則無相，無相則一無所有，為何說無色是虛空相？虛空但有名而無實，所謂遍一切處、常有的思想，應以如是理而一概破除。

【▲註語】論主說「若尚未有色法，則無所滅，虛空則無相。」所欲表達的正是「色法、虛空」失去因待的情況。假如尚未有色法，如暗夜時，即使無色法亦無，所以說「無所滅」，這時哪裡有虛空相？

144·外曰：有時法，常相有故。有法雖不可現見，以共相比知故信有。如是時，雖微細不可見，以節氣、花、實等，故知有時，此則見果知因。復次，以一時、不一時，久、近等相故，可知有時，無不有時，是故常。

【▲釋文】【有時法，常相有故】——應當有時間，也有恆常

相。「有法」雖肉眼不可見，但以共相類比，必能信受。比如時間，雖然微細不可見，但從節氣、花蕊、果實等物，可知有時間，所謂見果而知因。再者，以同時、不同時、久遠、近期等差別，也可知有時間，時時刻刻有時間，恆常恆有。

內曰：過去、未來中無，是故無未來。◇如泥團時現在，土時過去，瓶時未來，此則時相常故，過去時不作未來時。汝經言：時是一法，是故過去時終不作未來時，亦不作現在時；若過去作未來者，則有雜過。又過去中無未來時，是故無未來，現在亦如是破。

[▲提要] 過去、未來中皆無未來時，所以無有未來時。

[▲釋文] 比如泥團時表示現在，泥土時表示過去，瓶子表示未來，若時相常有，過去時必然不成未來時（泥土不可成為瓶子）。你的經書說：時間是一法，過去時畢竟不成未來時，也不成現在時，反過來看，假如過去變成未來，則世間必定雜亂無章。

又過去中無未來時，所以無有未來時（所謂未來時，則不可得；過去中亦無未來時，二邊皆無，可見畢竟無有未來時）。所謂現在時，亦同理可破。

[▲註語] 論主運用「一異法」論理評破時相。若過去、現在、未來，彼此不相干，則泥土不可能成為泥團，泥團也不可能

成為瓶子。若過去、現在、未來，彼此不異，世間必定雜亂無章。從現在時而論，過去中無現在時，未來中亦無現在時。若現在時無所從來，亦無所去，現在亦不住，哪有現在時？

145·外曰：受過去故有時。汝受過去時故，必有未來時，是故實有時法。

【▲釋文】倘若承認有過去時，表示有時間。依前所說，你也承認有過去時，這樣必然也有未來時，所以【實有時法】。

內曰：非未來相過去。◇汝不聞我先說：過去土不作未來瓶，若墮未來相中，是為未來相，云何名過去？是故無過去。

【▲提要】入於未來相，即不是過去相。

【▲釋文】難道你沒聽我先前說：假如時相常有，過去土不成未來瓶嗎？假如過去相入於未來相，即是未來相，怎能名為過去相？可見所謂的「過去時」是不存在的。

146·外曰：應有時，自相別故。若現在有現在相，若過去有過去相，若未來有未來相，是故有時。

【▲釋文】時間應該是有的，因為【自相別故】——各別的自相是有的。所謂現在有現在相，過去有過去相，未來也有未來相，所以時間是存在的。

內曰：若爾，一切現在。◇若三時自相有者，今盡應現在，若未來是為無，若有，不名未來，應名已來，是故此義不然。

[▲提要] 若是這樣，一切都是現在時。

[▲釋文] 假如過去、現在、未來三時的自相是有的，豈不應全都在現在？若說未來，即代表無，假如有，還是「未來」嗎？不是應名為「已來」嗎？所以你所謂「有各別的自相」不成立。

147·外曰：過去、未來行自相故無咎，過去時、未來時，不行現在相；過去時行過去相，未來時行未來相，是各各行自相故無過。

[▲釋文] 過去、未來表現自相，應該沒有過失。但過去時、未來時不表現現在相，而是過去時表現過去相，未來時表現未來相，【各各表現自相】應該沒有過失吧！

內曰：過去非過去。◇若過去過去者，不名為過去，何以故？離自相故，如火捨熱，不名為火，離自相故。若過去不過去者，今不應說過去時行過去相，未來亦如是破，是故時法無實，但有言說。

[▲提要] 過去如何有過去？

[▲釋文] 假如過去也過去了，離於自相，怎能名為過去？比

如火捨去了熱，離於自相，則不名為火。假如過去不過去，為何說過去時表現過去相？例觀未來時也應如此評破，可見所謂的「時間」不實有，只有言說而已。

- 148·外曰：實有方，常相有故，日合處是方相。如我經說：若過去，若未來，若現在，日初合處，是名東方，如是餘方隨日為名。

【▲釋文】【方位是實有的】，而且經常存在，太陽所照之處即有方位。比如我的經書說：不論過去、未來、現在，太陽最初所照之處，名為東方，其他的方向，則隨著日光所照而各得其名。

內曰：不然，東方無初故。◇日行四天下，繞須彌山，鬱單越日中，弗于逮日出，弗于逮人以為東方；弗于逮日中，閻浮提日出，閻浮提人以為東方；閻浮提日中，拘耶尼日出，拘耶尼人以為東方；拘耶尼日中，鬱單越日出，鬱單越人以為東方。如是悉是東方、南方、西方、北方。

復次，日不合處，是中無方，以無相故。復次，不定故，此以為東方，彼以為西方，是故無實方。

【▲提要】不！所謂東方，沒有最初的位置。

【▲釋文】太陽繞著須彌山，周行四天下，在鬱單越日正當中時，弗于逮正好旭日東升，以弗于逮人而言，太陽的位置是

東方；在弗于逮日正當中時，閻浮提正好旭日東升，以閻浮提人而言，太陽的位置是東方；在閻浮提日正當中時，拘耶尼正好旭日東升，以拘耶尼人而言，太陽的位置是東方；在拘耶尼日正當中時，鬱單越正好旭日東升，以鬱單越人而言，太陽的位置是東方。東方、南方、西方、北方都是如此。

其次，假如太陽與地表不接合，怎能有四個方位？再者，方位不固定，此處以為是東方，彼處以為是西方，因此可知，所謂的「方位」不實有。

149·外曰：不然，是方相，一天下說故。是方相因一天下說，非為都說。是故東方非無初過。

【▲釋文】不，所謂方位，是以【一個天下而說的】，不能以四天下而全面通說。所謂「東方」並不如你所說的「無有最初位置」，沒有這個過失。

內曰：若爾，有邊。◇若日先合處，是名東方者，則諸方有邊，有邊故有分，有分故無常。是故言說有方，實為無方。

【▲提要】若是如此，方位豈不是有邊界！

【▲釋文】假如太陽與地表最初交合處，名為東方，豈不是所有方位都有邊界！若有邊界，則有分別，若有分別，則無常。因此可知，雖然言語上說有方位，其實沒有！

150·外曰：雖無遍常，有不遍常微塵，是果相有故。世人或見果知有因，或見因知有果，如見芽等知有種子。世界法，見諸生物，先細後粗故，可知二微塵為初果，以一微塵為因。是故有微塵，圓而常，以無因故。

【▲釋文】世間雖然沒有遍常性，但有不遍常之微塵，所以世間之「果相」是有的。世人有時見到果而知有因，有時見到因而知有果，比如見了芽苗而知有種子。世俗法中，一切生物都是先細後粗，可知第二微塵是為最初結果，而且以第一微塵為因。因此肯定有最初【無因之微塵】，圓滿而恆常。

【▲註語】「無因之微塵」又稱為「極微」。外道眾認為，世間一切法皆以「極微」為最初因，而「極微」無因而恆常。如《智論》12：「亦不必一切物皆從因緣和合故有，如微塵至細故無分，無分故無和合。」(T25, 147C21)

內曰：二微塵非一切身合，果不圓故。◇諸微塵果生時，非一切身合，何以故？二微塵等果，眼見不圓故。若微塵，身一切合者，二微塵等果亦應圓。

【▲提要】第二微塵不與一切身和合，因為身相果報不圓滿。

【▲釋文】諸微塵所成之果，不與一切身相和合，因為第二微塵等之果，如眼根有所見，有所不見，並不圓滿。假使如你所說，有一最初微塵，圓滿而恆常，一旦與身相和合，那麼

第二微塵等所成之果，也應該圓滿才對。

復次，若身一切合，二亦同壞。◇若微塵重，合則果高；若多，合則果大。以一分合故微塵有分，有分故無常。

[▲提要] 第二微塵等，若與一切身和合，亦隨之無常敗壞！

[▲釋文] 你所謂微塵有多重？有多大？若微塵重而和合，果報體的重量豈不也很重？若微塵多而和合，果報體豈不也很大？若只是部份微塵和合，表示微塵可以分割而不是全分，假如可以分割，即是無常。

復次，微塵無常，以虛空別故。◇若有微塵，應當與虛空別，是故微塵有分，有分故無常。

[▲提要] 微塵應與虛空有別，仍是無常。

[▲釋文] 假如實有微塵，表示與虛空有別，若有別於虛空，微塵即有分量，若有分量，則是無常。

復次，以色味等別故。◇若微塵是有，應有色味等分，是故微塵有分，有分故無常。

[▲提要] 微塵應有可供分別的顏色、味道。

[▲釋文] 假如實有微塵，應該有顏色、味道等等，換言之，微塵應當有五塵之分，若有五塵之分，則是無常。

復次，有形法有相故。若微塵有形，應有長、短、方、圓等，是故微塵有分，有分故無常，無常故無微塵。

[▲提要] 微塵應有形有相。

[▲釋文] 假如微塵有形狀，應該有長、短、方、圓等相，如此一來，微塵應可分割，若可分割，即是無常。若是無常，就不如你所說的，有一「最初無因之微塵，圓滿而恆常。」

151·外曰：有涅槃法常，無煩惱。涅槃不異故，愛等諸煩惱永盡，是名涅槃。有煩惱者，則有生死；無煩惱故，永不復生死，是故涅槃為常。

[▲釋文] 肯定有涅槃法，恆常而無煩惱。涅槃無有變異，貪愛等煩惱滅盡，名為涅槃。若有煩惱，則有生死；若無煩惱，則生死永盡，所以【涅槃是常性】。

內曰：不然，涅槃作法故。◇因修道故無諸煩惱，若無煩惱，是即涅槃者，涅槃則是作法，作法故無常。復次，若無煩惱，是名無所有，若涅槃與無煩惱不異者，則無涅槃。

[▲提要] 不！你所謂的「涅槃」形同因緣生法。

[▲釋文] 假如因為修道而無諸煩惱，假如因為無諸煩惱而名為涅槃，涅槃豈不是因緣生法？若是因緣生法，必定無常。再者，所謂無煩惱，名為無所有，假如「涅槃」與「無煩惱」

不異，何有涅槃？

[▲註語] 外道眾對於諸法實相的認知尚不徹底，使「涅槃」落入因緣生法的過失中。在佛法第一義中，煩惱與涅槃同為不可得，無所有，性空寂，一相，無相。如《中論》云：「涅槃與世間，無有少分別，世間與涅槃，亦無少分別。」

152·外曰：作因故，涅槃為無煩惱作因。

[▲釋文] 涅槃是作因，涅槃能為「無煩惱」作因。

內曰：不然，能破非破。◇若涅槃能為解脫者，則非解脫。復次，未盡煩惱時，應無涅槃，所以者何？無果故無因。

[▲提要] 不！假如實有能破之法，則煩惱不破。

[▲釋文] 假如涅槃是「能解脫者」，表示實有「所解脫的煩惱」，但若煩惱實有，如何解脫？再者，你說涅槃能為「無煩惱」作因，不過尚未滅煩惱時，不應有涅槃，無果故無因。

[▲註語] 若尚未有「無煩惱」之果，尚且不見涅槃，如何能為「無煩惱」作因？外道眾對於諸法實相的理解，仍停留於「煩惱」與「涅槃」相互因待的認知中，因此處處滯礙。

153·外曰：無煩惱果。此涅槃非是無，煩惱亦非無；煩惱因是無煩惱果。是故非無涅槃。

【▲釋文】涅槃是「無煩惱」之果，所謂涅槃不是一無所有，煩惱也不是一無所有。以「煩惱」之因而得「無煩惱」之果，所以【不是沒有涅槃】。

內曰：縛、可縛、方便，異此無用。縛名煩惱及業，可縛名眾生，方便名八聖道。以道解縛故，眾生得解脫。若有涅槃，異此三法，則無所用。復次，無煩惱，是名無所有，無所有不應為因。

【▲提要】從「縛、可縛、方便」而論，若有異於此三者，則無用處。

【▲釋文】「縛」名為煩惱及業，「可縛」名為眾生，「方便」名為八聖道。以聖道解脫纏縛，所以眾生獲得解脫，如此而已。假如實有一涅槃法，與此三法相異，又有何用？再者，若「涅槃以無煩惱為因」，但所謂無煩惱，是名無所有，既然一無所有，能作甚麼因？

【▲註語】

一·論主揭示不應心存「實有涅槃」之見。

二·最後一句「無煩惱，是名無所有，無所有不應為因。」乃論主指出「無煩惱」尚且不能為因，何況你說「煩惱因是無煩惱果」，豈不是痴心妄想！

三·上一問中，外道眾以「涅槃」為因，以「無煩惱」為果；本問中以「無煩惱」為因，以「涅槃」為果。不論是「因」或「果」，外道眾皆以為實有，因而受到評破。

154·外曰：有涅槃，是若無。若縛、可縛、方便三事無處，是名涅槃。

【▲釋文】必定【有涅槃】，它雖似乎是「無」，但其實「有」。以「縛、可縛、方便」三事不可得之處，是名涅槃。

內曰：畏處云何可染？◇以無常過患故，智者於有為法棄捐、離欲。若涅槃無有諸情及所欲事者，則涅槃於有為法甚大畏處，汝何故心染？涅槃名離一切著，滅一切憶想，非有非無，非物非非物。譬如燈滅，不可論說。

【▲提要】若是怖畏之處，又何苦執著？

【▲釋文】因為深知無常之過患，因此有智慧的人於「有為法」棄捨、離欲。而「涅槃」無有一切情想及貪欲，於「有為法」而言，則是極大怖畏之處，你又何苦執著！「涅槃」名離一切執著，滅一切憶想，非有非無，非一物亦非無一物。比如燈滅，滅即滅了，無可論說。

【▲註語】論主此言意謂：外道眾一直將「涅槃」當成「有為法」而執持不捨，顯見對於「涅槃」的極大恐怖！因此慈悲勸慰他，既然如此恐怖，又何苦執著於「有為法」？

155・外曰：誰得涅槃，是涅槃何人得？

【▲釋文】如你所言，那是【誰人得涅槃】？涅槃又是何人所得？

內曰：無得涅槃。◇我先說如燈滅，不可言東去，南西北方四維、上下去，涅槃亦如是，一切語滅，無可論說「是無所有，誰當得者？」設有涅槃，亦無得者。若神得涅槃，神是常是遍故，不應得涅槃。五陰亦不得涅槃，何以故？五陰無常故，五陰生滅故，如是涅槃當屬誰？若言「得涅槃」是世界中說。

【▲提要】無有得涅槃者。

【▲釋文】我先前說如燈滅，不可說從東方滅去，或說從南、西、北方滅去，或說從東南、西南、西北、東北滅去，或說從上、從下滅去。涅槃也是如此，一切語言道斷，不可再論「是無所有，誰當得者？」就算有涅槃，也無有得者。假如說「神我」得涅槃，但所謂「神」既是常有，又是遍有，何須得涅槃！若說是五陰，但五陰生滅無常，也不可得涅槃，這樣，涅槃當屬誰所有？一般所謂「得涅槃」是世俗言語。

破空品第十

156·外曰：應有諸法，破有故；若無破，餘法有故。汝破一切法相，是破若有，不應言一切法空，以破有故。是破有故，不名破一切法；若無破，一切法有。

【▲釋文】既然你一直破有，豈不是肯定有諸法！而那些沒有被評破的，應該是實有的吧！既然你評破一切法，若肯定這些評破，就不應該說一切法空，因為畢竟有所評破。【是破有故，不名破一切法】——既然有所評破，就不能說破了一切法；假使無所評破，那更應該肯定有一切法！

內曰：破如可破，汝著破故。◇以「有無法」欲破是破，汝不知耶？破成故，一切法空無所有。是破若有，已墮可破中，空無所有；是破若無，汝何所破？如說無第二頭，不以破故便有；如人言無，不以言無故有，破可破亦如是。

【▲提要】假使「評破之論」被拿來評破，表示你又執著於「破法」了。

【▲釋文】你想以「有無之論」破除「評破之論」，難道你不知道嗎？假如評破之論成立，即證明一切法空；若實有「評破之論」則落入「可破之法」，結果仍然是空；若無有「評破之論」，那你評破甚麼？比如說「沒有第二顆頭」，不能因為說了實話，又以為實有一法。人家說無有某事，不能因為人家

說「無」而當作「有」，論及「破、可破」，道理也是如此。

- 157•外曰：應有諸法，執此彼故。汝執異法故，說一法過；執一法故，說異法過。是二執成故，有一切法。

【▲釋文】應該實有諸法，【執此彼故】——只是你有兩種執著。你執著「異法」而說「一法」的過失；又執著「一法」而說「異法」的過失。正因為你有這兩種執著，所以肯定有一切法。

內曰：一非所執，異亦爾。◇「一、異」不可得，先已破，先已破故無所執。復次，若有人言：「汝無所執，我執一異法」。若有此問，應如是破。

【▲提要】「一」是不可執著的，「異」也是如此。

【▲釋文】所謂「一、異」不可得，先前已有所評破，因為已評破，所以我無所執。假如有人說：「你無所執著，但我執持一異法」，若有這種主張，也應當破斥。

- 158•外曰：破他法故，汝是破法人。汝好破他法，強為生過，自無所執。是故汝是破人。

【▲釋文】你總是評破他人之法，你是「破法人」。你喜好評破他人之法，強加過失於他人，自己卻無所執持，所以【你是破法人】。

內曰：汝是破人。◇說空，人無所執，無所執故，非破人。
汝執自法，破他執故，汝是破人。

[▲提要] 你才是破法人。

[▲釋文] 我論說空義，使人遠離執著，既然使他人離於執著，當然我不是破法人。倒是你，執持自家的法義，破壞他人所持之法，你才是破法人。

[▲註語] 對於尚未滅除我相的凡夫而言，經過冗長的論辯，佔不到絲毫的便宜，處處居於下風，難免出現情緒反應，而論主也不示弱。此處問答，顯見《百論》是一部極為寫實的辯論紀錄。

159·外曰：破他法故自法成。汝破他法時，自法即成，何以故？
他法若負，自法勝故，是以我非破人。

[▲釋文] 評破他人之法，則自家之法成立；假使他人之法落敗，則自家之法勝出，因此我不是破法人。（成與破同時）

內曰：不然，成破非一故。◇成名稱歎功德，破名出其過罪。
歎德、出罪不名為一。

[▲提要] 不！「成」與「破」不是同一件事。

[▲釋文] 所謂「成」是稱歎其功德，而「破」是顯露其罪過。
稱歎其功德，及顯露其罪過，不是同一件事。

復次，成名有畏，畏名無力。◇若人自於法畏故不能成，於他法不畏故好破，是故成破不一。若破他法是即自成法者，汝何故先言：說空人，但破他法，自無所執。

【▲提要】你所謂「成」是對於涅槃有所怖畏，怖畏則無力。

【▲釋文】若有人對於涅槃法尚且怖畏，必難以成法；若對於他人之法無所怖畏，必能善於評破，所以「成」與「破」不是一件事。再者，若評破他人之法即是成立自家之法，為何你先前說：「說空之人，只評破他人之法，自己卻無所執。」

【▲註語】論主以「成」指涉對方執意於有為法，而於涅槃法有所怖畏；又以「破」指涉自己於他人之法不畏怯，並善於評破。為何這麼說？在 154 問答中，論主回答對方：「涅槃，無有一切情想及一切欲事，但於有為法而言，則是極大怖畏之處，你又何苦執著？」由此可見本問答之意。

160·外曰：說他執過，自執成。汝何以不自執成法，但破他法？破他法故，即是自成法。

【▲釋文】細數他人所執之過失，能成立自家之法，你為何不以自家所持而成立法義，只評破他人之法？【破他法故，即是自成法】——評破他人之法，不就能成立自家之法嗎？

內曰：破他法，自法成故，一切不成。◇破他法故自法成，自法成故，一切不成，一切不成故，我無所成。

【▲提要】評破他人之法而成立自家之法，等於一切法不成立。

【▲釋文】假如評破他人之法而成立自家之法，一旦自家之法成立，則一切法不成立，若一切法不成立，則我一無所成。

【▲註語】論主說「一旦自家之法成立，則一切法不成立。」意謂：若以為世間實有諸法而不空，則破壞一切法的成立。如《中論》云：「以有空義故，一切法得成，若無空義者，一切則不成。…若汝見諸法，決定有性者，即為見諸法，無因亦無緣。即為破因果，作作者作法，亦復壞一切，萬物之生滅。」

161·外曰：不然，世間相違故。若諸法空無相者，世間人盡不信受。

【▲釋文】不！你所說之法與世間違背。假如一切法空而無相，【世間人盡不信受】。

內曰：是法世間信。◇是因緣法世間信受，所以者何？因緣生法是即無相，汝謂乳中有酪酥等，童女已妊，諸子食中已有糞；又除梁椽等別更有屋，除縷別有布，或言因中有果，或言因中無果，或言離因緣諸法生。其實空，不應言說世事，是人所執誰當信受？我法不爾，與世人同故，一切信受。

【▲提要】我所說的空義，世間人完全能信受。

【▲釋文】所謂「空」是因緣生法，世間人完全可以信受，因緣生法即是無相。反倒是你，總是說乳中有酪、酥等，這不等於說童女已有身孕，或眾人的食物中已有糞便一樣！又說除去櫟椽等物而另有房屋，或說除去絲縷而別有布料，或說因中有果，或說因中無果，或說離因緣而有諸法生。你的言論，稱得上空無其實，不應該言說世間之事（否則錯誤百出），這樣的人所持的法義，誰能信受？但我所說的法，可不是這樣，而與世間人所說的完全一致，一切人都能信受。

【▲註語】論主說：「我所說的法，與世間人所說完全一致，一切人都能信受。」意謂：世間一切法，沒有一件不是從因緣所生，所以一切人都能信受，如《中論》云：「未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。」

162·外曰：汝無所執是法成。汝言無執是即執，又言我法與世人同，是則自執。

【▲釋文】你說諸法無所執持，豈不成立了法義？【汝言無執是即執】——你說無所執持，豈不就有所執持？又說「我的法與世間人所說相同」，這便是你所執持的法。

內曰：無執不名執，如無。◇我先說因緣生諸法，是即無相，是故我無所執，無所執，不名為執。譬如言無，是實無，不以言無故便有無，無執亦如是。

[▲提要] 無所執持，不稱為執著，如「無」之理。

[▲釋文] 我先前說「因緣生諸法，是即無相。」所以我無所執持。無所執持，不是執著。比如說「無」即是空無一物，不能以我說「無」，又說我有個「無」，而「無所執持」也是同理。

163·外曰：汝說無相法故，是滅法人。若諸法空無相，此執亦無，是則無一切法，無一切法故，是名滅法人。

[▲釋文] 你說無相之法，簡直是個【滅法人】。若諸法空而無相，也不執於此法，豈不是空無一切法！假如空無一切法，不就是滅法人！

內曰：破滅法人，是名滅法人。◇我自無法，則無所破，汝謂我滅法，而欲破者，是則滅法人。

[▲提要] 評破滅法人，才是滅法人。

[▲釋文] 我自己空無一法，則無所評破，你說我是滅法人，而想有所評破，豈不是讓自己成了滅法人！

164·外曰：應有法，相待有故。若有長必有短，若有高必有下，有空必有實。

[▲釋文] 應該實有諸法，因為諸法【相待而有】。若有長，必有短；若有高，必有下；若有空，必有實。

內曰：何有相待？一破故。◇若無一，則無相待。若少有不空，應有相待。若無不空則無，空云何相待？

[▲提要] 若不存在「一者」，如何有相待之事？

[▲釋文] 假如不存在「一者」則無所相待。若世間存在少許的不空，或許應該有所相待，但世間無有一法不空，而無所相待，「空」如何相待？

165·外曰：汝無成是成，如言室空無馬，則有無馬。如是汝雖言諸法空無相，而能生種種心故，應有無，是則無成是成。

[▲釋文] 你所謂一切法不可得、無所成，不就是「成」嗎！比如說房室內空無馬匹，不就是有「無馬」。同理，你雖然說一切法空而無相，但能生種種心，因此【應有個無】，而無成即是成。

內曰：不然，「有無」一切無故。◇我實相中種種法門，說有無皆空，何以故？若無有亦無無，是故「有無」一切無。

[▲提要] 不！「有、無」一切空。

[▲釋文] 我所認知的實相法中，種種法門都說「有、無」皆空。若說無有「有」，也就是無有「無」，沒有分別，所以說「有、無」皆空。

166・外曰：破不然，自空故。諸法自性空，無有作者，以無作故，不應有破。如愚癡人，欲破虛空，徒自疲勞。

[▲釋文] 我否定你剛才的否定，因為一切法自性空。一切法自性本空，無有作者，【以無作故，不應有破】。比如愚癡之人妄想破壞虛空，不過徒自疲勞而已。

內曰：雖自性空，取相故縛。一切法雖自性空，但為邪想分別故縛，為破是顛倒故言破，實無所破。譬如愚人見熱時焰，妄生水想，逐之疲勞，智者告言此非水也，為斷彼想，不為破水。如是諸法性空，眾生取相故著，為破是顛倒故言破，實無所破。

[▲提要] 雖然一切法自性本空，但眾生有所取相而受纏縛。

[▲釋文] 一切法雖然自性本空，但因眾生之邪見、妄想、分別而受纏縛，為了破除種種顛倒妄想才有所評破，實則一無所破。比如天氣熱時，愚人見到遠處的焰氣，妄想為水，於是向遠處追逐而徒自疲勞，智者告訴他「那不是水」，勸告是為了斷除他的顛倒妄想，不是為了除去水。同理，一切法的自性本空，但眾生有所取相而執持不捨，為了斷除他的顛倒妄想，才說評破之語，實則一無所破。

167・外曰：無說法，大經無故。汝破有破無，破有無，今墮非有非無。是非有非無不可說，何以故？有無相不可得故，是名

無說法。是無說法，衛世師經、僧佉經、尼乾法等大經中皆無，故不可信。

[▲釋文]【無說法，大經無故】——無說之法，大經中沒有記載。你不但破「有」也破「無」，又雙破「有無」，而今你墮於「非有非無」中。「非有非無」則不可說，以有相、無相皆不可得，名「無說之法」。而「無說之法」在《衛世師經》、《僧佉經》，或尼乾法等大經中都沒有記載，所以不可信。

內曰：有第四。◇汝大經中，亦有無說法。如衛世師經，聲不名大，不名小；僧佉經，泥團非瓶非非瓶；尼乾法，光非明非闇。如是諸經，有第四無說法，汝何言無？

[▲提要] 有第四種「無說之法」。

[▲釋文] 你的大經中也出現「無說之法」，比如《衛世師經》中說：「聲音不能說大，也不能說小」；《僧佉經》中說：「泥團不是瓶，不是非瓶」；尼乾法中說：「光不是明，不是暗」。許多經書中都出現第四種所謂「無說之法」，為何說沒有？

168·外曰：若空，不應有說。若都空，以無說法為是。今者何以說善惡法教化耶？

[▲釋文]【若空，不應有說】，若一切法空，豈不全是「無說之法」！那今天何必說「行善止惡」之法，教化眾生？

內曰：隨俗語故無過。◇諸佛說法，常依俗諦，第一義諦，是二皆實，非妄語也，如佛雖知諸法無相，然告阿難，入舍衛城乞食；若除土木等，城不可得。而隨俗語故，不墮妄語，我亦隨佛學故無過。

[▲提要] 隨順世俗言語，並無過失。

[▲釋文] 諸佛說法，常依俗諦、第一義諦。二諦皆是實語，不是妄語，如佛，雖然了知諸法無相，但也告訴阿難：「入舍衛城乞食」，或說：「假如除去土木等等，則國城不可得。」因此可知，隨順世俗言語不是妄語，我也常隨佛學，所以沒有過失。

169•外曰：俗諦無不實故。俗諦若實，則入第一義諦；若不實，何以言諦？

[▲釋文] 俗諦無有不實。假如俗諦是實語，則入第一義諦；假如不是實語，何以說是「諦」？

內曰：不然，相待故。◇如大小，俗諦於世人為實，於聖人為不實。譬如一柰，於棗為大，於瓜為小，此二皆實；若於棗言小，於瓜言大者，是則妄語，如是隨俗語故無過。

[▲提要] 不！因為（真俗）相待的緣故。

[▲釋文] 比如大小。從俗諦而言，世人皆認為實有大小，於

聖者而言，大小則不實有。比如蘋果，相對於棗子，蘋果為大；若相對於瓜，則蘋果為小。不論說大說小，都是事實。假如相對於棗子，而說蘋果小；相對於瓜，而說蘋果大，那就是妄語。因此隨順世俗言語，不是過失。

170·外曰：知是過，得何等利？如初捨罪福乃至破空。如是諸法，皆見有過，得何等利？

[▲釋文] 知道是過失，有何利益？如最初論辯時，捨除罪福相，乃至如今評破空相，似乎見一切法都有過失，這樣有何利益？

內曰：如是捨我，名得解脫。◇如是三種破諸法，初捨罪福，中破神，後破一切法，是名無我、無我所。又於諸法不受不著，聞有不喜，聞無不憂，是名解脫。

[▲提要] 若捨去我相，則得解脫。

[▲釋文] 這一路走來的論辯，大致上有三個階段評破一切法——最初捨去罪福之相；其次，破除神我；最後，評破一切法。總說，是名無我、無我所。若又能於一切法不受取、不執著，聞「有」不喜，聞「無」不憂，名為得解脫。

171·外曰：何以言名得解脫，不實得解脫耶？

[▲釋文] 為何說「名為得解脫」，而不是實得解脫？

內曰：畢竟清淨故。◇破神故無人，破涅槃故無解脫，云何言人得解脫？於俗諦故，說名解脫。

[▲提要] 畢竟清淨之故。

[▲釋文] 評破神我，所以「無人」；評破涅槃有，所以「無解脫」，哪裡有甚麼人得解脫？以世俗諦的緣故，才說名為得解脫。

圓滿