

《七十空性論疏》

龍樹論師 造並釋

談錫永 學疏

說明

《七十空性論》(*Sūnyatāsaptati*) 根本頌及釋論，皆龍樹論師造。藏譯者為勝友 (Jinamitra) 及智軍 (Ye shes sde) 二大譯師。法尊譯師復由藏譯漢。今即據法尊譯而疏，只於少數處略作改動。¹

此論不宜科判，以易因科判而成割裂，如是即令論義不貫串而致主題模糊，反失科判之原義。今只略加標題，以次第明其破立。

¹ 此論並無古漢譯本，直至1939年始由法尊法師譯出。於歐美的佛學研究，本論亦未受到重視，可參考的繙譯及研究，計有David R. Komito, *Nāgārjuna's "Seventy Stanzas": A Buddhist Psychology of Emptiness* (Ithaca: Snow Lion Publications, 1987) ; Chr. Lindtner, *Master of Wisdom* (Berkeley: Dharma Publishing, 1997) ; Ram Chandra Pandeya, *Ācārya Nāgārjuna Kāñiḥsvabhāvatā-darsana: Mūlamadhyamakakārikā, *Sūnyatāsaptati, evaṃ Vīgraha-vyāvartanī ke rupāntaraṇom sahita* (Dilli, Bhārata: Iṣṭarna Buka Liṅkarsa, 1990) 等。

《七十空性論》除龍樹的自釋論以外，尚有月稱 (Candrakīrti，七世紀初) 及波羅呬多 (Parahita，十一世紀末) 的釋論。《七十空性論》根本頌及三篇釋論唯保留有藏譯本。三篇釋論中，龍樹釋由勝友 (Jinamitra) 及智軍 (Ye shes sde) 於九世紀初譯為藏文，題為 *Stong pa nyid bdun cu pa'i 'grel pa*，收北京版《西藏大藏經》編號5231；月稱釋由無畏行 (Abhayākara) 及法名稱 (Dharma grags) 於十一世紀末譯藏，亦題為 *Stong pa nyid bdun cu pa'i 'grel pa*，收《北京版》no.5268；波羅呬多釋，由其親自譯為藏文，同譯者為Gzhon nu mchog，題為 *Stong pa nyid bdun cu pa'i rnam par bshad pa*，收《北京版》no.5269。

一• 前頌

—— 說「緣生性空」義

1 生住滅有無 以及劣中勝
佛依世間說 非是依真實

〔論〕生、住、滅、有、無、劣、中、勝種種，佛唯依世間名言而說，非依真實。

〔疏〕世間唯是現象（相），依現象而有概念，如是即有名言（名）以顯示。凡庸者復依相、名而執之為有，是即成輪迴界之建立。佛說法時，亦依其建立而說名言，用以溝通，非謂用其名言即指其為實有，故謂佛非依真實說。

本論所明，即是真實。下來諸頌即為於此「真實」作建立。

〔論〕問言：如現說「我」等，此豈非有？復有說「無我慧」轉，故定應有我。

答云——

2 說我說無我 或說我非我
名言無實義 空性如涅槃

〔疏〕此頌依藏譯本重譯。此頌藏譯如下——

/bdag med bdag med min bdag dang/

/dbag med min pas brjod 'ga'ang med/

/brjod bya mya ngan 'das dang mtshungs/

/dgnos po kun gyi rang bzhin stong//

龍樹於此頌未作釋。

汝言：佛亦說「我」，又說轉「我」而成「無我」，證無我慧，是則定應有我，然後始能證無我。此不應理。蓋名言無實義，故「我」、「無我」、「我非我」等名言皆具空性，如涅槃所具之空性。

〔論〕問言：汝說一切法自性空者，為依國王教敕而說，或為能成通達一切法皆空性之正理耶？

答云——

3 一切法自性 於因或於緣
若總若各別 無故說為空

〔論〕一切法自性，於因或緣中，或於因緣和合中，若悉皆非有，即可說一切法自性空。

〔疏〕頌文第二句重譯。法尊譯為「於諸因緣中」。

論文末句，法尊譯「故即說一切法自性空」意稍晦。

此即由因緣和合而說一切法空性。如是即建立業因緣起。

業因緣起者，喻如樹種為因，培植、土壤、陽光、水份等為緣，由是生起一樹。於此若能證成因與緣各無自性

或因緣和合亦無自性，是即總（因緣和合）與別（因或緣）皆無自性，如是即可說由其成立之法為自性空。

然而如何證成「若總若各別」皆無自性，本頌未說。本頌只建立一原則——世俗由一切法之相、名而說其為有，實不應理；其有，當由業因緣起作建立，不當由相、名建立。如是即否定相、名之有，而成立業因緣起之「因緣有」，而此因緣有之自性空則尚待證明。

下來即隨而建立此「因緣有」無自性。

二• 由四重緣起成立「緣生性空」

4 有故有不生 無故無不生 違故非有無 生無住滅無

〔論〕法若已有，則不從因生，已有始名有故；無，亦不從因生，以無故。

有無相違亦不得生，不相順故。

如有無相違，其「非有非無」又豈能生。亦是相違法故。

以生既無，則住、滅亦無。

〔疏〕本頌由相依緣起說「因緣有」不得成立為有。證成其無四邊生，即證成其為無自性而有。

先說「四邊」，此即謂有、無、二俱（亦有亦無）、二俱非（非有亦非無）。

次說何謂相依。此喻如有子始有父（見頌13）、有外境始有緣此外境而起用之心識。於此處則說「因緣有」須依「因緣」而始成為有，此即果法由與因緣相依而始成立，故成相依。

依此相依義，可作四邊觀察——

此「因緣有」若於因緣中先已有，則不成為生，以已有故，不能說由因緣生而始成有。

此「因緣有」若於因緣本無，亦不成為生，以其無，故不能依無而生成為有。

此「因緣有」若於因緣中為「亦有亦無」，此亦不成為生，以有與無互相違反，不相和順，實不能說此「因緣有」，即由相違故得生起而成為有。

此「因緣有」若於因緣中為「非有非無」，以亦是相違故，不得生起而成為有。

如是四邊皆不生，即是「無生」。

一切有為法顯現無非生、住、滅三相，現證成無生，同理即可證成無住、無滅。故說一切法生、住、滅皆無自性。

如是即證成第3頌所說之「因緣有」為空性。亦即：由業果緣起成立「因緣有」，而由相依緣起成立「因緣有」自性空。

或問：上來之證成，何以說為由相依而證。

答云：上來實由相依緣起始得證成。今且略說其意趣。

如上來觀察因緣中是否有「因緣有」，倘仍居於業因緣起此層次，即等於問：陶師中有瓶否？陶土中有瓶否？陶輪中有瓶否？此等觀察世人定不以為然，明知故問。由是四邊觀察皆應不為世人接受。

若居於相依緣起，上來觀察即可成立，蓋此際已非將陶師、陶土、陶輪說為成立瓶之因緣，而是說「瓶」此外境實依心識而建立，故說「一切唯心造」，或「唯識無境」。此處心識即是因緣，此際外境（如瓶）則為「相依有」（依心識始能成立之有）。

如是由相依緣起，成立「相依有」，同時證成「因緣有」之空性。

又問：此實如何由相依而證成？

答云：外境依於心識，實依於心識之審別，故即可觀察：此瓶之自性於作審別之心識中為有、為無、為亦有亦無、為非有非無？如是觀察，世人當能許可，如是始成觀察。

復次，如是觀察雖成立「因緣有」之自性空，實未成立「相依有」之自性空。以外境於此畢竟仍依心識造作而成立其為有境故。

〔論〕問言：佛說有「三有為相」，謂生、住、滅。又說「生時有生」，故有為法定應有生。

答云——

5 已生則不生 未生亦不生

生時亦不生 即生未生故

〔論〕已生則非所生。何以故？已生故，故已生者即非所生。

又未生者亦非所生。何以故？尚未生故。諸未生者即非所生。離生作用、勢力，自體非有，故非所生。

又正生時亦非所生。何以故？此即已生及未生故。若是已生未生，仍如前說，〔說為〕非是所生。其已生者，已生訖故非是所生；其未生者，尚未生故、離生用故、無勢力及無體故，非是所生。由離已生、未生、無別第三生時，故亦非所生。

〔疏〕此依三時而破「相依有」。

此頌亦見於龍樹《十二門論·觀生門第十二》。鳩摩羅什譯此頌為：

「生果則不生 不生亦不生 離是生不生 生時亦不生」

（大正·三十，167a）

佛說「三有為相」及「生時有生」，行者由上來成立「相依有」之觀修，可誤認佛說生住滅等，即能由相依而成立為有，故言「有為法定應有生」。此實贊同論主之「相依有」建立而言，非是淨論。蓋前作淨論已為論主以「因緣有」破訖，今再淨即未出新意，以前後兩問皆依佛之言說而謂是有故。論中諸問實皆由論主假設，以便行者於觀修

時抉擇，故論主不應不出新意。

今乃以「三時」而破其說，即謂我非以「相依有」成立佛所言說名相為有，若依「三時」觀察，則「相依有」亦實無自性故。——如是始是向上一層建立而破疑。龍樹造論言簡意賅，須如是理解始知其意趣。

龍樹造論常用「三時」作破，且為究竟破，故為其破敵之利器。「三時」者，可名為「相礙緣起」，三時中，此時位為彼時位之礙，彼時位為此時位之礙（有時又可引伸為空間之彼此相礙），為最高緣起法則之建立，是故能除一切疑。

今破「相依有」之有自性，其說如下——

若所謂「生」之一法，處於「已生時」位，則此「生」定非於此時位上生，以時位已定義為「已生」，故即非其所生。

若所謂「生」之一法，處於「未生時」位，則此「生」亦定非於此時位上生，以時位已定義為「未生」，未生即無生之作用與勢力，既無「生」之體性，是即非其所生。

於此例中無第三時，以所謂「生時」，亦無非為已生或未生，故不須說。如是離「已生」、「未生」二時位，已證成「相依有」亦無自性，以無生故。

6 有果具果因 無果同非因 非有無相違 三世亦非理

〔論〕若有果者，具足果故說名為因；若無彼果，則同非

因。若非有果非無果，則成相違，有無應不俱存故。

又於三世因亦非理。何以故？因若在前，因是誰因？因若在後，復何用因？若說因果同時，此同時而生之因果，又以何為因？

如是說三世因亦非理。

〔疏〕上來第5頌破「相依有」、用「三時」相礙而破，今則用相對緣起更破。

何以須更破，以相礙緣起難知，說為甚深緣起（如上來所說，離已生、未生無別第三生時，即是甚深，此須由時位之不住性等以理解），故淺一層而說相對（相對則深於相依一層，下來尚更有說），令人由是了知。

「生」可依因果而言，「生」是果，緣起即是「生因」。此二者相對，因相對於果而成為因，果亦相對於因而成為果。

今依此相對而施設三種情況：因中有果，因中無果，因中非有果非無果。如是若既有果，則此因已即是果，不能說為生起一果；若然無果，則此因是為非因，是亦不能生起一果；說二俱非則成相違，由是據相對即可破「相依有」之生為有自性。

頌末句破三世因，同「三時」破。因在果前，即是未生時位；因在果後，即是已生時位；因果同時，則二者實即為一，故應另有生此「因果同時」之因。如是依因果之三時亦能知「相依有」為自性空。

〔論〕問言：有一、二、多等數，數應理故，是即非一切法空。須有此法然後有數，故一切法非皆是空。

答云——

7 無一則無多 無多亦無一
以是一切法 緣起故無相

〔論〕若無一者則無有多，多若無者一亦非有，故諸法皆是緣起，以緣起故即為無相。

〔疏〕上來第6頌既成立「相對有」，而數之一、二、多，實皆相對而成立，是即一異之相對。故更須說本頌以否定「相對有」，否則即成立問者之所言，不得說一切法空。

此須依相礙緣起而破。

於相對中，一與異（多）相對，故一與異皆「相對有」而現為一異相。然若依相礙而觀察，一與異實應為相礙相，現為一相時，始礙異相之生起；於現為異相時，始礙一相之生起。此例如物理家所說之分子，現為一相，而其實由原子構成，此原子便即是多。既構成，分子礙原子之成為異相，人即說此分子為一；若分子分裂，現原子相，人即說此分子實為原子之異相。由是即知一多皆是相礙而成。

如是一異相皆由相礙緣起而建立，故一切法之「相對相」實僅為其於空間中之相礙狀態，是應說為無自性。

如是以相礙緣起破「相對有」訖。

上來由第4頌至第7頌，據相依緣起破由業因緣起成立之「因緣有」；復據相對與相礙緣起，破由相依緣起成立之「相依有」；又據相礙緣起，破由相對緣起成立之「相對有」。如是重重深入（亦可說為重重向上），證成一切法緣生無自性，唯有名言。

三• 證成「緣起即是無生」

〔論〕問言：經中廣說緣起能有苦果，諸傳教者亦說一心中有及多心中有。

答云——

8 緣起十二支 其苦果無生
於一心多心 是皆不應理

〔論〕經說十二緣起有苦果者，此即無生。

以其於一心中有、多心中有，皆不應道理。何以故？若一心者則因果俱生；若多心者，則前支已滅，應非後支之因。俱非理故，緣起即是無生。

〔疏〕頌文第二句，法尊譯為「有苦即不生」。藏譯為sduḡgal 'bras can de ma skyes，若譯為長行，即意為「(十二緣起)於苦中成果，即是無生」。

此因上來破一異，故可引起疑問：十二支即是異

(多)，佛說此十二支能成苦果，是則此苦果為於一心中有，抑於多心中有？此說一心中有者，即謂十二支果皆由一心領受；說多心中有者，即謂十二支果可由異心領受，亦即以別別心識領受十二支於苦中所生之果。

此問即為抉擇時對上來第7頌之建立有疑，故更作觀修抉擇。

今言，說十二支之苦果，其實即說無生。何以故？若為一心，即心相續，如是於領受十二支之任何一支（前支）時，同時領受其苦果（後支），是即因果（前支與後支）同於一心中生起；若為多心，即心不相續，如是前支滅時即不能成為後支之因。二者皆不應理。

《十二門論·觀因緣門第一》亦有引用此頌：

「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。」（依鳩摩羅什譯，見大正·三十，160a）

然則如何始為應理？認知緣起即是無生，即無一異之執（不一不異），始應道理。

如是依十二緣起說無生竟。唯如何證知緣起即是無

生，則尚未說，故有下頌所言。

〔論〕何故無生？以諸緣起因無明生，佛則說無明緣顛倒起，而彼顛倒實自性空。何以故？——

9 非常非無常 亦非我無我
淨不淨苦樂 是故無顛倒

〔論〕言無「常」者，謂非有常；常若無者，即無能治之「無常」。餘三亦爾，故無顛倒。

復次——

10 從倒生無明 倒無則不有
以無無明故 行無餘亦無

〔論〕若無四顛倒，則無從彼所生之無明。無明無故，則不起諸行。餘支亦爾。

〔疏〕由顛倒而生無明，無明則為十二緣起之首，故可說為，十二緣起皆由顛倒生。

佛說四顛倒：無常執以為常；無我執以為我；不淨執以為淨；苦執以為樂。

今言，此顛倒實自性空。何以故？論主由相依緣起建立能治與所治，此中無常為能治，常為所治，如是無常依於常而建立，常亦依於無常而建立。然而此相依，實可建立為相對（此於下來更說），如是二者即可相離，說常為自性空，由是無常亦自性空。如是即可說為非常、非無常。

常如是，餘三亦如是，故說無四顛倒，即謂顛倒亦無自性。

復次，十二緣起以無明為首支，若無顛倒則當無由彼所生之無明，以二者實相依故。若無無明，則以相依故，當亦無由無明為緣之行。如是十二支皆相依而無。

如是建立十二緣起為自性空。下來且略說，何以建立之為相對即可證成其為自性空。

此證成，上來於說無常、常時，其實已說，但未細說而已。二者為能治、所治，而能所即是相依，無所治即無能治、無能治則所治亦不成為所治。此如若無「常」此顛倒，則不須建立「無常」以成對治；但若無「無常」此正見，則「常」當亦不成為應對治之顛倒。

但當以無常及常建立為相依時，二者即不能離，離則不能說為「依」。如是即由相依為緣而起此常與無常之「相依有」，此即由相依而成立之存在。

僅說為「相依有」，不能同時證成二者之空性，以非可離故。故須從相對以打破其相依之成立，此即不只觀察其依存關係，還須深一層觀察二者有無相對性。相對者，必不同時，相依則同時。如上例，先有「常」此顛倒見，然後佛始說「無常」此正見，故二者非同時成立，以此始可說為相對。相依則不同，如外境與心識相依，於心識緣外境時，必同時心與境（有境與境）齊起，此即同時，由是不能說心與境相對。

是知相依即有二種，一者不能更成相對關係，一則可

作深入觀察而知其相對。四顛倒與十二緣起，即是可成為相對之相依。以其相依存者皆不同時故。既不同時，即可以其依他而說為無自性。

如是即知，何以於「相依有」，必須由相對緣起始能破其「有」而說之為無自性。若僅相依，以同時故，即無可離異，由是其相依實不能說之為依他，他者，必離自而成立。

如是亦可知，何以中觀家說唯識為實事執。唯識家亦說能取識空，故非執識為實有。但中觀家卻認為由成立依他自證分，即實落於內識與外境相依之層次，識與境不成相對。何以故？以自證分與見分不能離異故。

彌勒瑜伽行說自證分具見分與相分，此無非謂人日常之能見外境為「自證」，此自證則可說為具能見（見分）與所見（相分）。唯識今學則不同，彼將見分、相分、自證分立為三分，或更立一證自證分而成四分，則此自證分當與見分相依，且見分與自證分必為同時，如是即永落相依層次而不能成為相對，由此即使說能取識亦空，卻其實永無現證其為空之可能，不能現證為空，即是執實。——此處是說觀修時之現證，非落於名言而作推理。

〔論〕復次——

- | | | |
|----|-------|-------|
| 11 | 離行無無明 | 離無明無行 |
| | 彼二互為因 | 是即無自性 |
| 12 | 自若無自性 | 云何能生他 |
| | 由他所成緣 | 不能更生他 |

〔論〕若離諸行，無明則不生；若無無明，亦不生諸行。此二互為生因，故皆無自性，云何能生他。是故自體不成之諸緣，非能生他。

〔疏〕第12頌後二句，法尊譯為「以緣無性故，不能生於他」，今改譯如上。藏譯此頌作——

/gang zhig bday nyid rang bzhin gyis/
/ma grub de gzhan ji ltar bskyed/
/de phyir gzhan las grub pa yi/
/rken gzhan dag ni skyed byed min//

此說無明與行互為生因，即說二者為可成相對之相依，即二者雖相依，但卻非同時。

依前所說，此即可建立為相對之相依，故始可說二者互為生因。何以故？此處未說，下頌始以喻明之。今但確立彼等互為生因，如是即證知彼等不能獨立自存，如是即無自性。

復次，無自性者依他而起，是則其「生他」即亦實無自性。如是無明以行為因而生行，是即無自性。

如是即已完成於第9頌之所未說，證成何以緣起即是無生。

〔論〕復次——

13 父子不相即 彼二不能離
亦復非同時 有支亦如是

〔論〕父非是子，子亦非父，非能相離而有。復非同時（此句應解讀為：然而父子卻非同時有）。如父子不成，十二緣起當知亦爾。

〔疏〕有子始有父，若無子者，則無「父」之名。如是父與子實由相依而成立，故父子之名不能相離。

但此「父」與「子」實非僅為相依，若僅為相依緣起，則只能成立「子為父因」，即緣有子始生起父，由子生父，此不應理。

故須深入觀察二者是否同時。今觀察而知，說「子為父因」，僅說「父」此名稱以有「子」之名始能成立，故為同時生起。然父子二人則非同時而生起，由是二者可離，是為「父子不相即」——父非即是子，子非即是父，是即由名相關係而言，彼此相依；由不同時生起而言，彼此相對。

此即為十二緣起之關係。如無明與行。行即是人之生活經驗，依經驗遂執一切法為實有，是為顛倒，如是於顛倒生起時即同時有無明之名。二者此時即是依子而有父之相依；然而二者實非同時，無明為一切煩惱之根本，瑜伽行唯識說之為隱眠於阿賴耶識中之種子，由是此即如父，先於行而成，如是始能說之為與行相對，或說之為互為生因。

故云：相依而能成相對者，即是互為生因。而互為生因者，必無自性，何以故？於第12頌已說，「由他所成緣，不能更生他」。此所謂「不能更生他」者，非謂不能生起，實謂不能生起一有實自性之他。

於是，由此證成「子」無自性。復次，以父依子始能

成立，子既無自性，「父」亦當無自性，如是復由彼此之相依，成立父子皆無自性。

上來之破立，為龍樹破立之特色。即先建立之為相依，然後尋求其相對（若不能成相對，則非是正建立），由相對破相依者之一，始可破其另一，此際即又依其相依關係而破。如是破立，鋒利無比，外道之因果即由是受破，更不必依因明論式。當然，此亦非謂不可立因明論式，此於《回諍論》中，龍樹已細說其破立之理。

於此破立須知，若不由相對而破其一，則相依之二者永不可破，此如雙箸，不能單舉一箸說其不可挾菜，即謂雙箸亦不能挾菜。故自證分若與見分相依，即不能說其任一為空，以其可永成相依而不空故。

〔論〕復次——

14 夢境生苦樂 彼境亦非有
既非是緣生 亦非依緣有

〔論〕如夢中，實無依境所生之苦樂，亦無彼〔苦樂之〕所依境，如是因緣所生諸法及所依之緣，悉皆非有。

〔疏〕頌後二句，法尊譯為：「如是緣起法，所依緣亦無」（藏譯為：/de bzin gang zhig la brten nas/ /gang zhig sten 'byung dang 'di med//），未明說苦樂為非有。論主於此則實說二種義：一者，夢境非有；二者，境中之苦樂亦非有。

此即喻為人生。人生本如夢境，境中起苦樂，而夢境

及其苦樂皆非有，唯人則執人生及其苦樂為實有，此即是迷執。

如何破此迷執？說須知緣起（十二緣起），緣起即是無生，無生即夢境喻。人不執夢境為實，唯對緣生諸法，人卻執實，而不知於緣起中亦實無生。

上來至此，「緣生性空」之建立已證成，且亦說明佛所建立之十二緣起，由相依而成立其有，由相對而證知其空，是即無生義。

下來即落於人生層面，說其一切人生現象（諸有為法）皆無自性。蓋上來所說為證成理論，今則依此理論而說人生之所謂現實，如是始堪成修證之所依。

四• 由相證成空性

〔論〕諍言：

15 若諸法無性 應無勝劣等
及種種差別 亦無從因生

〔論〕是故汝說諸法皆無自性，不應正理。答云——

16 有性不依他 不依云何有
不成無自性 性則應不滅

〔論〕若謂諸法有自性者，即應非是依他之法。若謂雖不依他亦可有法，則破云：不依他云何有？謂不依他則不成

法。若謂雖不依他而可成法，則應不成自性無，自性若有，則應不壞滅，以終不成無故。

〔疏〕此諍依世俗而說。論主於第1頌中已說此勝、中、劣等為世間名言，且已證成一切法緣生性空，何以於此又重起諍論耶？以前所申論者，偏重於其無自性一邊，若唯落此邊，於世俗即成破壞，由是即依世俗以明勝義，復由勝義以明世俗，如是即不成空執亦不壞世間。故此實非啟諍，但為行者施設抉擇。

由是設諍言：若說諸法無自性，即世間種種差別相即應不能成立，即使謂其由因而生亦不得成。如是即謂其破壞世間。

今言：我說緣起，實說一切法皆因緣和合而生，亦即說其為依他。倘若許可諸法有自性，即無可說諸法為依他，是即非為緣起。然而若非緣起，反而不能說世間現象，譬如世間現象有滅，若非緣起，實有自性，此實有性如何得能滅耶？是則不應有滅。

如是即謂，說緣生無自性非壞世間，恰可成立世間一切現象。下來即就此主題層層探討。此亦即依世俗而成立勝義，非壞世俗而成立勝義。論義如是，讀者應知。

〔論〕諍言：緣自性、他性、無性之心非無所依，故〔我就此而說〕性不空。答云——

17 云何於無中 能有自他性
以及無性等 此三皆顛倒

〔論〕無者，非有義。於此無中，豈可說有自性、他性，以及壞滅性〔無性〕？是故自性、他性；有性、無性，皆是顛倒。

〔疏〕此頌依藏譯重繙。法尊譯為：「自他性及滅，無中云何有？故自性他性，性無性皆倒。」藏譯原文為——

/med la rang dngos gzhan dngos sam/
/dngos med 'gyur ba ga la zhig/
/des na rang dngos gzhan dngos dang/
/dngos med phyin ci log pa yin//

諍者於此，已不諍一切法為依現象而實有，但卻認為當心緣外境時，無論外境為自性、為他性，甚至於為壞滅性（無性），亦必有一性為心所依，否則焉能說心有所緣。

論主於此云：若說現象之自性為無，即是非有，既非有，如何尚能說其有自性、他性、無性等？故說一切法「有」此等性，此「有」即是顛倒，以其與「非有」相違故。

於此論主並未說心不能依現象為所緣境，但說此所緣境無自性而已。說所緣境有自性、他性、無性則是顛倒，但說心能緣外境則非顛倒，如是即未破壞世間。

〔論〕諍言：

18 若諸法皆空 應無生無滅
以於空性中 何滅復何生

〔論〕若謂諸法皆自性空，則應無生無滅。汝說性空而有

生滅，然於自性空中，有何可滅、有何可生耶？

〔疏〕此仍持世間現象以啟諍。

世人見有現象，故雖承認緣生，亦認許現象非自性有，卻仍不能承認緣生必是性空，蓋非自性有不等於性空。何以故？事物由因緣和合而成，如陶師運作陶輪，用陶土以成一瓶，實為世間現象，汝名此為緣生，可以接受，但說為性空，則無論如何解說，終覺有所不安。

故前論主雖已證成緣生性空，且證成佛所說之十二緣起亦為空性；於前又證成於空性中不能有自性、他性、無性等，但用性來立論，始終覺得抽象，故於此處即直接由現象本身（相）作諍論。所諍有二：一者，空性應無生滅。二者，若云空性中有生滅，則以何為生、以何為滅？

此即用兩難方式作諍論。蓋以世法而言，若說空性中無生滅，即違反世間現象。若不違反，則須說明空性中所起之生滅現象，究竟為何？倘不能指出，則等於說空性中無生滅。是即圖令論主之立論，必須承認為違反世間。如是其勝義亦即不成，以非世人所可認許故。

如此施設諍論，絕非無義，亦非為根器低下者設諍，蓋此中實有深義。

學者每聞說法，或每讀說緣起之著作，都知何謂「因緣和合」，但卻隨即被導入「緣生性空」，似乎說因緣和合即是說緣生性空。

於此際，若認為已究竟，則當視龍樹於此設諍，無非僅為「外人」說，為「下根」反覆開示而說。然而此自以

為究竟者，實則連此諍論亦不能興。何以故？說因緣和合，實只能建立為「因緣有」，非建立為「因緣空」。（故前說於觀修中「證成緣生性空」時，始須重重建立相依、相對、相礙等作破，亦即須重重破因緣有、相依有、相對有等，必須如是破有，始能說如何由緣生以證性空，此為現觀與現證。）於此既抉擇為因緣有，則行者當可認為「因緣有」之生滅相，必有生滅性，故可啟諍。倘若認為「因緣有」必然是空性，於是認為生滅之無自性亦為必然，是則必不能於此啟諍。其不能，非謂已超越啟諍者，實只受籠統概念所縛，既籠統認為不必將此「有」現觀為無，則不但不能啟諍，實亦未通達因緣和合之有與空，以其已落於名言邊際而推論，非現觀故。於現觀時，所謂啟諍，實即行者之抉擇，故籠統者實未能抉擇。

由是下來，論主即依生滅現象而作討論，非唯只說空性。就現象論現象，始能離籠統之認知，否則於修證時亦必籠統，易陷入「唯空」之邊際。彼唯空者，不由修證之所緣而立論，正以為說因緣和合即等於說緣生性空，於是以「緣起故空，空即緣起」為中道，實則一入修證則必仍墮於空邊，此於下來即受論主破。

〔論〕一切法唯藉空性而成立，何以故？

19 生滅非同時 無滅則無生
應常有生滅 無生則無滅

〔論〕生滅非同時者，謂生滅〔性〕非同時有。

〔疏〕「一切法唯藉空性而成立」句，法尊依文直譯為「一切法唯空」，易引起混淆，故今改為意譯，以顯其意。《十二門論·觀有無門》亦有此頌。鳩摩羅什譯為：

「有無一時無 無滅則無生 應常有生滅 無生則無滅」

此處論義分作四段，今說其初，即說「生滅非同時」。

說生滅非同時，實說云：汝若謂一切法因有生滅相，故應必有生滅性。是則須知，若建立有性，則反而不能成立生滅相。何以故？生性與滅性不能同時故。如是具生相之法唯具生性，不能同時具滅性，是則唯有生而無滅。反之，於一法壞時（如人之生病），若謂其有滅性（壞性），則此法當更無生理，以不能同時具生性故。如是即不應理。

此處討論，為生性與滅性不能同時，故非說生滅現象不能同時。如是否定有生性滅性，正是解釋生滅現象何以可同時。蓋生滅現象同時，正為世人所常見，此如光生時即暗滅，此現象即為同時。

〔論〕若謂唯有生者，破曰：「無滅則無生」，謂無滅中生不應理，以無「無常性」則無有生故。

〔疏〕此以生性滅性不同時故，諍者又可設想，世間萬物唯有生性，譬如生機。滅則無滅性，只以生性漸次轉弱以至於盡，始有老死相，是即可以解決生性滅性同時之過失，以我未說於一法中同時具此二性故。

論主云：無滅則無生。何以故？以有「無常性」始能

說有生起，否則世間唯停留於一現狀，一切法不壞，而一切法亦不能生。譬如一樹，始終為樹苗；譬如一人，始終是嬰孩，此即以其無「無常性」，故唯是「常」，常則更無生長。而此「無常性」之無常，正是汝之所謂滅性，故我可說言：「無滅則無生」。

如是即否定說「唯有生性」，彼欲成立世間，卻適足破壞世間。

〔論〕又，應常有生滅者，即謂應常有生〔性〕與無常性。

〔疏〕諍者於唯生性受破後，即可設想，唯生性雖不可，但卻不妨說同時有一無常性與生性俱存。如是樹苗即可成樹，嬰兒可成老人，此即無違於世間現象。

此處論主更不須別破，只說云：如是即是說生性與滅性同時，汝今不過改換名相，說為生性與無常性二者常時共存而已。此前已破，不須更破。

〔論〕若謂無常性恆隨法轉，於生、住時不起作用，要至滅時方滅其法者，破曰：無生則無滅。謂若無生時，則滅亦非有。若無滅，則無滅相之無常性，以無滅而說為無常，實不應理。故無常唯應有滅。

〔疏〕諍者諍言：我非謂一法之生性與滅性同時起功用，彼二者可同時共存，而於生相與住相時，滅性不起功用，唯至滅時，此滅性始起用以滅其法，如是即可成立二性於

一法中俱存。

論主破云：「無生則無滅」。何以故？唯有於諸法之「生」中，始能見有「無常」，此前已說如樹苗之成樹而至枯萎，嬰兒之成長而至老死。今汝謂生時與住時中滅性潛伏，是則即如說於生時住時無無常性。滅性不起用而能有「無常」，此實不應理。

上來依世間生滅現象作探討，成立四點——

- 1• 一法不能同時具有生性與滅性。
- 2• 一法不能唯具生性而不具滅性。
- 3• 一法不能有生性而同時有一無常性。
- 4• 一法不能具有生性與滅性，而滅性於此法滅時始起作用。

如是即依世間現象，否定諸法有現象性，既現象性為無，是即可說為諸法無自性而空，正唯於此空性中始可成立生相、住相與滅相而無過失，故龍樹於《中論》觀四諦品說云——

以有空義故 一切法得成

若無空義者 一切法不成

此以空性建立一切世間現象，是由勝義以建立世俗，即謂空性實不壞世間，不承許空性則世間壞。

然而上來討論皆立足於生，靜者卻可視世間一切法終

極是滅，亦即一切法終極不成，如是落於虛無而說一切法唯是滅性。故論主於下頌即加以討論。

〔論〕若謂即唯有滅，答云——

20 無生應無滅 不從自他生
是故生非有 無生則無滅

〔論〕於無生時應無有滅。

彼生非從自、他生，由此生非有〔生性〕。非有生〔性〕者，即不能生。

故無生則無滅者，謂無生者即無彼生之滅，故彼滅即非有。

〔疏〕頌文初句，法尊譯為「無生時無滅」，今略作改動，頌意更顯。

此論頌分三義以否定唯有滅。

初，唯滅見者非不認許世間有生此種現象，彼唯落於虛無而已，故論主先確立「無生應無滅」，此亦當受彼許可。以生先於滅，實為世間所共見之現象。

次，否定生此種現象有自性，以其不從自生，亦不從他生（亦非自他共生，亦非無因生），故說為無自性。此點當亦受靜者認可，以其持唯滅見，故當不堅持有生性，若堅持者則非唯滅。

及後，論主即引其上兩種建立，指出唯滅見不可成

立。何以故？既然有生始有滅，無生應無滅，即滅依於生而成立，今若生無自性，以相依故，滅亦應無自性。

用相依緣起破由現象成立之因緣有，亦是龍樹作破立之常見手段。因緣有必落於執實名言之邊際，故用相依緣起即可破其執名言與邊見。

於觀修，唯空見實亦即唯滅，然而彼卻自以為不同於持現象而說唯滅者，以其亦持空性而說，且認許世間現象故。

是知持空性而唯空，實有二種。

一者，落於空邊，視一切法之空性，實由斷滅彼法之自性而成立，如是成斷滅見。釋迦於《寶積》中向迦葉斥責之方廣道人，即是此類。

二者，籠統以空性為勝義，故彼亦說不壞世俗，且以籠統之勝義空、世俗有為中道，故若說其唯空，彼必起諍，不如說之為「勝義唯空」。

於此二種，論主於此處所作之破立，實未能盡解其唯空，故下來即更作破立以為對治。

〔論〕復次——

21 有生性應常 無者定成斷
有生墮二失 是故不應許

〔論〕諸法若有生性，應墮常邊；若無生性，定有斷滅之失。以說生性，犯上二過，故不應許有生性。

〔疏〕上來已否定唯滅，乃就現象而否定，今則由性而說。謂一切法有「生自性」、無「生自性」，即皆犯過失，前者落常邊、後者落斷邊；前者落實事執，後者落唯空見。

故無論常斷二邊見，實皆由建立生性而來，二者之分別，僅在於常見者許可此建立，斷見者否定此建立。故於觀修時實先不應作此建立。

於實執有生性者，如唯識師之執有依他自證分、中觀自續師之執自相為真實。

於執無生性者，則如前說二種唯空。此處須知，唯空之失非由空性來，實由其斷滅生性而來。正由於其修止觀時，作意於斷滅生性，始成唯空，而非現證色空。

若言：汝亦說一切法無自性，今我無此「生性」，何以即是斷滅？

答云：汝之所謂「生性」，本為法界之大功用，亦名為諸佛之大悲功德，故其實是用而非性。由是生機始可周遍一切界，離時離方分，此詳見於《佛地經》所說。

正由於生機是用而非是性，佛始說般若波羅蜜多為離四邊無生體性。此非先立一「生性」，然後斷滅此性而證空。此即我所說一切法無自性之意，非同於汝之誤認功用為自性而加以斷滅。

由是論主說生滅，即在於證成生滅相實本無自性，而非建立種種性以說現象性，然後否定此種種性，即謂為空。（於此可參考宗喀巴的說法：以自性空無消除虛無偏見。）

下來即續作探討。

〔論〕諍言——

22 相續故無過 作因法始滅

〔論〕〔諍者謂〕生與滅是相續，故無斷常二過失。既作因〔而成果〕後，其法始滅。

答云——

此如前不成 復有斷滅過

〔論〕生滅非同時，我前已說，故許相續如前不成。又汝相續亦應有斷滅失。

〔疏〕頌文第二句難譯。藏譯為rgyu byin nas ni dngos po 'gag若譯為長行，則為：「法滅於其已成為因〔生果〕之後」。法尊先譯此句為「法與因已滅」，後改譯為「與因已法滅」，今姑且如是改譯。

於此諍者諍言，我若說生法滅法是相續，如是以有生法故非斷，以有滅法故非常，是即無斷常二過失。且我說一法之滅，實在於其已作為因而成果之後，如是即非斷滅。

龍樹於此，實遮經部師之建立種子。於此不擬討論。但須知論主之意，實不許有生性滅性，說此二性為相續，實即說此二性共存於一法中，是仍犯生滅同時過。復此說為作因後始滅，仍是斷滅，只不過說其完成任務後而滅耳，非不斷滅。此如說父生子後而死，非是不死。

是故於生滅現象中，一切現象性皆不立，相即是相，用只為用，如是始是正見生滅。

〔論〕問云——

23 佛說涅槃道 見生滅非空

〔論〕由見生滅，佛說涅槃道，故非為空性。

答言——

此二互違故 所見為顛倒

〔論〕此非見無有「生」，是見生滅〔相〕；又見生〔性〕與滅相違，見滅〔性〕與生相違。彼生滅二互相違，故見生滅〔性〕知成錯亂。依生始有滅，依滅始有生，故是空性。

〔疏〕行者於抉擇時易生此疑：佛由見生滅而始說涅槃道，故認為「見生滅」非即是空。

落此抉擇見即可分兩途。一者，入他空，以無為法不空，涅槃不空，或真如不空。一者則反之而入唯空。

論主言：佛見生滅，是見生滅相，汝則說之為見生滅性。見生滅相無過，故佛見一切法無「生」此種相之生性；而汝以為見生滅相即是見生滅性，若如是，生滅性二者互成相違，是為錯亂。

生滅二法，可由相依復相對而知其無生滅性，故證知其「因緣有」與「相依有」皆空。故說此無生性與滅性，是即空性。

此中唯空見者，實誤認佛涅槃即是斷滅，而以斷滅即空，故以「佛見生滅」而啟疑，蓋不敢謂佛涅槃為斷滅，故乃疑及生滅。然彼若不入他空，則必入唯空，以涅槃非佛斷滅，而是佛有所斷滅始得入涅槃。上來說唯空見之第二種人，即是此類，故名之為「勝義唯空」，蓋彼以涅槃為勝義，而此勝義即是唯空故。

故下頌依生滅而說涅槃。

〔論〕問言——

24 若無有生滅 何滅名涅槃

〔論〕若無生滅，何所滅故而名涅槃？

答云——

自性無生滅 此豈非涅槃

〔論〕若性無生無滅，此豈非即是涅槃。

〔疏〕疑者此時已說出心底話，此即以滅為涅槃，而說此滅即是空性。

今論主正言：現證一切法自性無生無滅，此豈非即是涅槃。

如是出涅槃義，亦出勝義空義。故涅槃實無所滅，下頌即明此理。

〔論〕復次——

25 若滅應成斷 異此則成常 涅槃離有無 故無生無滅

〔論〕若謂滅是涅槃，則應成斷；若是不滅，則應成常。是故涅槃非有無性，無生無滅即是涅槃。

〔疏〕今復回至滅邊以說唯空者之失。彼「勝義唯空」者，實誤認涅槃必有所滅，是為涅槃建立滅性。如是彼於說般若波羅蜜多時，雖亦說涅槃為非常非斷，實必以滅盡一切性相為究竟。今之不善學中觀應成派，即易犯此弊，而此實為觀修時易起之弊。

故《心經》雖已明言：「色即是空、空即是色；色不異空、空不異色」，於一切法中建立空性，於空性中建立一切法，而「勝義唯空」者必以「是故空中無色」而說唯空為勝義，蓋彼以為，稍有少許現象性（說為諸法自性）未斷，都不應是涅槃，是即持斷滅見以說涅槃。

論主於此，實說滅與不滅皆非涅槃。否則即置佛於斷邊或常邊，皆不應理。

然而以唯空為勝義者，必不承認自己所持之唯空即是斷滅，以我亦承許世俗有故，於是即有下頌之諍。

〔論〕問言：滅應是有，是常住〔法〕故。

答云——

26 滅若常住者 離法亦應有 離法此非有 離無法亦無

〔論〕若滅常住者，應離於法亦有滅；復應無所依〔而能常住〕，然此非理。

復次，若離法，若離無法，俱無有滅。

〔疏〕勝義唯空者以承許世俗有故，不自以為斷滅，故謂滅是常住。何謂常住？即謂滅常見於世間現象，我許世俗有，定當許世間一切法有斷，故此滅亦是常性，由是我之說滅，亦即不常不斷。以滅有常性，是故不斷；以常性為滅，是故不常。由是勝義唯空者亦可自立為中道，以為不同於釋尊所呵之方廣道人。

如是見地，依然落於生性、滅性之邊見。故論主即破其常住。說言：滅若常住，則可離法而住，亦可無所依而住，此實不應理。

此即云：若滅有性而常住，而非僅為現象，則彼定離一切事物而呈現。若非如是，則僅能說滅為現象，為一切法之變異相。彼不能離現象而現，故不可說為常住。

復次，不但離一切法即無滅，即離「無法」，亦無有滅。何謂「無法」，即謂已證知其為無體性之法。無體性法汝說為空，則此空亦為滅所依處。如是即空性亦非是有，此即非唯持空性以為勝義。

何以故？下頌即說。

〔論〕云何應知？

27 能相與所相 相待非自成 亦非輾轉成 未成不能成

〔論〕能相依所相而成立，所相亦依能相而成立，離相依即不能自成。亦非輾轉成者，謂相互不成。由此理故，能相所相二俱不成，此自未成之能相所相，亦不能成諸法。

〔疏〕先須說明何謂能相、所相。

由虛妄分別而執生起之一切法實有自性，此「虛妄分別」即名為一切法「能相」；此被執為實有自性之一切法，即名為一切法「所相」。

故此二者，相依而成立，如有子始有父之名。此「相依有」，非是實有，故其自性不能自成，亦不能互成。

今汝以空為勝義，以有為世俗，即以此為中道，然汝之空性實說有生性滅性，唯說滅性以為空；汝之有亦有生性滅性，唯說生性以為有，如是籠統而說空有。是故汝之勝義空與世俗有，無非成立滅性之空為能相，成立生性之有為所相。若如是，則一切法皆不得成。

何以故？能相所相未能自成，亦不能互成，未成何能成諸法？其未能成，且不能成諸法故，即壞世俗。是故說汝為唯空。

〔論〕復次——

28 因果受受者 能見所見等 一切法準此 皆當如是說

〔疏〕此即謂，不但能相所相不可說為有生性、滅性，如因果等，不能說因有因性、果有果性；受有受性、受者有受者性；於能所，不能說能取有能取性、所取有所取性等。一切法如是，無有例外。

如是即謂一切法無有自性，以此無有自性即為空性。非以其有自性而滅此自性而為空。如是即成斷滅。

於斷滅中，一切法皆受破壞，是故謂其有因性而滅其因性，謂其有果性而滅其果性，如是等等，即壞滅一切世俗有，於修證時，一切皆成壞滅而空，此所謂空性，非斷滅而為何耶。

上來說相，不但於所相中說無其自性，且於能相中亦說無其自性，即可證成一切相皆非有如其自相之性，是即證成空性。

〔論〕諸時論者說有三世，故應有時。

答云——

29 不住及相依 變異及無體
無性故三時 非有唯分別

〔論〕時不成。何以故？

不安住故。時不安住，作不住想。若不住則不可取，不可取云何施設，故時不成。

又相依故。謂互相觀待而成立，由依過去成立現在未來；依現在成立過去未來；依未來成立過去、現在，由此

相依而立，故時不成。

又即此時觀待現在，說名現在；於未來觀待〔現在〕則名過去；於過去觀待〔現在〕即名未來。如是變異〔不定〕，故時不成。

又無自體故，由自體不成，故時不成。

又無自性故，時亦非有。要先有性，其時乃成，遍求彼性全無自體，故時亦非有性，唯分別耳。

〔疏〕抉擇者尚以三時而疑生滅，若時為有自性者，則過去、現在、未來三時，即可說為生時、住時、滅時。此際即可由時間之推移而說滅為一切法自性，如是則空即是滅。

論主以五點理由說時不成（有自性）。否定「時性」，彼即最後亦無所滅。此五者易解，不須更說。

然「勝義唯空」者之病根，實在於誤解空性。彼於空性中雖亦認許一切法，但卻以為說一切法無自性，即是於一切法斷滅其自性，當自性斷滅時，即無自性，是為空性。今論主已證成無能相性、無所相性，以至無時性，是一切法所呈之現象悉皆無有自性，以不能由能相所相建立，又不能由三時建立其自性故。於是彼等唯有依「有為」與「無為」而唯空。

此即：有為法具生、住、滅三相，若承許有「有為」，即不能不承許此三相為實有（三相性，即生性、住性、滅性）。由是即有下來之疑。

〔論〕問言：如〔佛〕說一切有為皆具生住滅三相。與此相違是名無為，故有為無為皆應是有。

答云——

30 由無生住滅 三種有為相
故有為無為 一切皆非有

〔論〕所說生住滅諸有為相，若真實觀察皆不應理，故彼非有。由彼無故，有為無為都無所有。縱許為有，若真實觀察，不應理故，說為非有。何以故？

31 滅未滅不滅 已住則不住
未住亦不住 生未生不生

〔論〕此當問彼，為已生者生、抑未生者生？

若已生者是則不生，何以故？已生故。未生者亦不生，何以故？尚未生故。

即此生法，為已住而住，抑未住而住？若已住者則是非住，已住故。未住者亦不住，何以故？未安住故。

又彼為已滅而滅，抑未滅而滅？俱不應理。

設許「有為」，若以此三者作次第觀察，皆不應理，故無「有為」；「有為」無故，「無為」亦無。

〔疏〕佛說有為法具生住滅相，離此即是無為。以此之故，唯空者以為必須滅此三相。然而相不可滅，故於修證時即滅其用。

此如於觀修時誤解無分別，以為無分別即是不作分

別，由是強調心無所緣而目視虛空，此即欲求滅心識之用，不令其緣生住滅相。

論主於此，謂不但生住滅無自性，即生住滅相亦無自性，由是即無「有為」。「有為」既無，與之相依之「無為」自亦為無。

此處「有為」與「無為」實是能成相對之相依，以二者不同時故，由是二者即非不能相離，是故可先破「有為」，然後以其相依而有，繼破彼依「有為」而成立之「無為」。——此破法於前已說。

然則，如何說此三相為非有耶？

故第31頌即說其理。於生相：前已說唯有已生時與未生時，故即唯有已生相與未生相，如是若為已生相者則不生，若為未生相者亦不生，故無生相。

何以唯有已生、未生相？此即依世間現象之觀察而說。於見一物時，必只能見其已生相，或能推知其未生相，此如見花蕾，可推知其花開，幾時能見其方生時相耶。方生相時不能見，則當可說之為無。

生相如是無有，住相與滅相亦可從類而推，今不更說。三相既破，自然更不能說三相有可滅之生性、住性、滅性等。

〔論〕復次——

32 有為與無為 非多亦非一
非有無二俱 此攝一切相

〔論〕若真實觀察，有為與無為，非多非一、非有非無、非亦有亦無，應知此中，二法之一切相已盡攝。

〔疏〕法界中一切法，只能歸為「有為」、「無為」兩類。有為法落於業力因果，無為法則離業力因果；由是有為可建立緣起，無為法則不可建立為緣起；有為法為識分別境，無為法則為證智境；有為法為阿賴耶，無為法為如來藏；有為法以虛妄分別為能相，無為法以離分別之真如為能相。

以四重緣起而言，有為與無為法二者相礙，非僅為相對。以易於解說故，佛家通常以如來藏為喻。若如來藏受礙，如月受（地球）影礙，則人不能見如來藏，只見受礙之如來藏相，即名為阿賴耶。然於現證如來藏後，如月更不受礙，此際如來藏即礙阿賴耶，不復能見其雜染或受礙相，故彼不起用，離諸分別。

故「有為」與「無為」雖相對有，於相礙緣起中，即可說為非一非異。有礙與受礙之分別，是故非一；雖呈異相而同為法性，是故非異。以此之故，有為相與無為相皆無自性，只是境界。

此無自性，實已離四邊。

上來由相，證成空性，至說有為、無為，一切相已盡說。然而有為法有業、因、果等，由是即有作業與受果者，若說有為法無自性，是則彼等當復如何？豈非無因果、無作者受者耶？

如是下來即說。

五• 由業證成空性

〔論〕諍言——

33 世尊說業住 復說業及果
有情受自業 諸業不失亡

〔論〕世尊於經中多門宣說業及業果；復說諸業非無有果；更說諸業皆不失壞；及說有情各受自業，故業及業果決定是有。

答云——

34 已說無自性 故業無生滅
由我執造業 執從分別起

〔論〕如前已說業無自性，故彼無生亦無有滅。頌言：「由我執造業」，故業是由我執所起，而此執復從分別而生。

〔疏〕上來由十二緣起、由諸法現象（相）以證成空性，所討論者，側重可見現象而說，至於抽象之法，則少所舉例。故今即就此抽象諸法加以論述，證成彼等亦無自性。

此等法中，最重要無過於業。人之身語意所作者為具體，至於身語意之業，則屬抽象，不可見、不可觸、不可說、不可思維。然而彼業決定存在，何以故？世尊說故。世尊言業力永不失退，俟因緣熟而成果。抑且雖不由世尊

說，世人亦可感覺果報宛然。對一些世事，人或感嘆而言：「如是因、如是果！」於人之相處，亦可自覺投緣不投緣，由是人情始有親疏厚薄。又或者千里姻緣、萬里讎仇，此中宛然有業力支配。人於作惡時，於心理上否定業力，無非欲得心理平衡，事過境遷，則未嘗無所歉仄而惶惶然欲求補償。宗教之強調贖罪，正與此有關，故非唯佛教徒始相信業力。

然則，業、因、果等可以無自性耶？

論主云：「已說無自性」。

何以故？論主云，業由「我執」而作，而此執著則由分別而起，故業實以分別為性，此分別無非虛妄，故業無自性，無生無滅。

然則，業及因果豈非已受否定？

不然，以業雖無自性，其實亦不失壞，故非無業、無因果。此於下頌即說。

〔論〕復次——

35 若業有自性 所感身應常
應無苦異熟 故業應成我

〔論〕若業是有自性，則從彼所感之身應是真實、且應成恆常性，如是彼業即無苦異熟果。彼業常住，故應成我，以無常為苦，苦即無我故。

由業無自性，故業無生；由無生故，即無有失壞。

〔疏〕常人以為，業必須有「業性」然後始能起業力功用，此實謬誤。蓋業有自性，則感業而生之身，即當以此業自性為身自性，如是即成有實自性身，且此實自性身必為恆常。何以故？以有實自性故。

如是此身感業而成，若常具業性，此身便成立為有業自性之我，不但真實（有自性故真實），而且更無異熟果（異時而流轉之果），即成「我而恆常」。此不應理。

何以成恆常「我」？以無常即苦（現象變壞等），復由苦而無我（能壞滅亦非恆常），今若彼業性既常，如是無苦（無變壞），遂無無常之我，是故恆常。

是故應知，必須業無自性，始合世間現象。此業非無自性即失壞，正以其無自性，是故無生，如是業力始不失。何以故？此如虛空，以無自性則不失壞，故飛鳥不留足印於虛空。若有自性，空中當有鳥迹，喻如泥上鴻雁指爪印。彼泥失壞，虛空則不失壞。

〔論〕復次——

36 業緣生非有 非緣亦無有
諸行如幻事 陽燄尋香城

〔論〕業從緣生，即是非有；從非緣生，更不得有。何以故？由諸行如尋香城、幻事、陽燄，故業無自性。

〔疏〕上來已說業從緣生，故無自性。若非從緣起而生，則又如何？是更不得有自性。以身、語、意諸行，成身、

語、意三業，而諸行如幻、如陽燄、如尋香城（乾闥婆城），實無自性。故無自性之行何得成為有自性之業耶。

業力問題，一直困擾小乘行人，業滅而能生果，且無我而有受者，故說業應有自性，即是實有。說一切有部即說業為「無表色」，此為無形物質，三世恆有。其後經部師則立種子，謂有情一切身語意行都由種子引發，而由此種子感生業果，故種子亦有自性。此皆為彼等觀修時之決定。

如是建立，即不能以十二緣起為空性，以「行」之業既有自性，則十二緣起亦應有自性。如是故謂小乘行人未能圓證「法無我」。於諸法，彼等所證之空，龍青巴尊者喻之如芝麻為蟲所蝕，餘一空殼，如是而空，實未究竟。

然小乘行人亦知說業有自性其實與十二緣起之說有衝突，蓋十二緣起不可能不具空性，否則生死便有自性，如是即不能無我，而無我則為釋迦所立之基本原則，不容毀壞。以是之故，彼等即不將業視為緣起，如是亦即等如認為由無自性之行，可引生有自性之業；亦可說為，由有自性之業，引生未來無自性之行。

今論主於此不論諍業是否緣起，蓋一旦論諍即多費辭，且諍論頻興，須辯破當時尚流行之有部與經部，如是即成另一論題。故只於此處證成，謂業為緣起，業應無自性；謂業非緣起（獨立於十二緣起之外），業亦應無自性。此即實謂業與行互為因果，若謂行無自性，業亦當無自性。是故十二緣起中雖無業支，而業則已在行支中儼然具在。

故下頌即說。

37 業以惑為因 行體為惑業 身以業為因 此三皆性空

〔論〕業從煩惱因生；諸行從業煩惱為因而生；身以業為因。此三皆自性空。

〔疏〕業從惑生，惑即煩惱。此即「生死相續，由惑、業、苦發業潤生」。於十二緣起中，無明為發業之惑，稱為等起因；愛、取二支為潤生之惑，稱為生起因。

行可視為業之同義詞，指能招感現世果報之過去三業。是故諸行即以業煩惱為因。

身則以業為因，是為業感緣起。謂由過去世三業招感異熟果，而成今世正依二報身。

如是業、行，身三者皆由惑為因而成，以惑即是緣起之支分，故無自性，由是此三者亦應無自性。

如是即解決小乘諸部之諍論。成立業無自性。此謂由身起行，由行作業，復由業感果（異熟身），如是循環即是永成相依。於相依中，若一者無自性，則餘者亦無自性。今身與行之無自性已不須證成，是故與之相依而有之業當亦無自性。

業無自性，則業果當亦無自性；業之作者與受者亦應無自性，故下頌即說及此。

38 無業無作者 無二故無果
無果無受者 是故皆遠離

〔論〕如是，若以正理觀察，果無自性則業非有；若無有業，作者亦無；若無業及作者，則果亦無；若無有果即無受者，是故皆成遠離。

〔疏〕此以彼此相依，故連環而破。

初成立果無自性，此無可諍論，「我」此異熟身便即是過去世業果，若承認無我，必須承認此異熟果無自性。

由是：果→業→作者→果→受者，此相依而成之環節即皆可說為無自性。如是即為總破。

下來即復作別破。

〔論〕復次——

39 若善知業空 見真不造業
若無所造業 業所生非有

〔論〕由見真故，善能了知業自性空，不復造諸業。若無彼業，則從業所生者亦悉非有。

〔疏〕此說業及果。

何以上來已反覆說業無自性，此處又須別說？此業感問題在當時實甚困擾佛家小乘諸部。當時尚遠無彌勒瑜伽行之建立——此非謂佛家無瑜伽行，只謂其時尚無由無著

與世親弘揚之彌勒瑜伽行派，故更無由世親《成業論》所建立之阿賴耶緣起，完善解說業與輪迴之機理，於是諸部皆傾向於建立業有自性，由是於觀修上問題叢生。

龍樹建立緣生性空之中道，實即由十二緣起發展而成。釋尊既說緣起，故若無我則業當不能有自性，龍樹即由是而據四重緣起以說一切法無自性，能知此者，則業自然亦可無自性。何以故？以一切法實互為因果，若皆無自性，則可說為：由無自性之業，感生無自性之異熟身，此無自性身作無自性諸行，又成無自性之身語意業。此即如電視螢幕，搬演無自性之劇情，一切皆可於無自性中成立。

由是龍樹即不得不反覆說此理趣，說明一切於無自性中運作，故業無自性亦可有業感之力用（是故後來應成派認為，根本不必成立阿賴耶識與種子），由是業無自性亦不壞因果。

今即成立業無自性，而其果亦無自性，是即因果都於無自性中成立。此即所謂「見真不造業」。不造業者非謂不作業，是即謂非能成立一有自性之業。

〔論〕問云：為全無耶、抑少有耶？答云：可有。如何而有？

- 40 如佛薄伽梵 神通示化身
其所現化身 復現餘變化
- 41 佛所化且空 何況化所化
一切唯分別 彼二可名有

42 作者如化身 業同化所化 一切自性空 唯以分別有

〔論〕如佛世尊以神通力示現化身，其所化身復現餘化身，當知業亦如是。

如來所化自性且空，況彼化身所化餘身耶？如是二事唯以分別可名為有，業亦如是。

〔疏〕問云：為全無耶？足見部派佛教不能接受業自性空。今聞論主反覆取證，證成業空，因果皆無自性，尚以為其自性未必全無，故仍曰：抑有少分自性也。此即欲於無自性中建立少分業性，以作為因果之依據。

論主於此處揣摸小乘行人心理而設問，甚為生動，而當時部派佛教行人之普遍心理，亦可由是而知。然而，今距龍樹已千八百年，不少佛教徒亦難接受「無業無因果」之說。甚至筆者於一篇文章中談及超越緣起，即受有一小集團三五眾聯手為文質難云：「無人可以超越龍樹！」彼以為超越緣起即是超越龍樹，且以為緣起有緣起性，故一說超越，便是謗法謗聖者。

龍樹當時所處環境恐怕亦彷彿，說無業因果，必有人以為「無人可以超越佛陀」，且或以為龍樹謗佛謗法。故龍樹於此即索性明言：佛及其所化皆無自性。佛尚無自性，何況其所說之業因果。

故言：世間一切業顯現，如世尊以神通示現化身，其化身又以神通再現化身。佛所化身，自然不可說有自性，化身再現化身（化所化身），則更不能說有自性。

然而化身及化所化身，卻可因分別而於名言上說為有，故非不可有，只是名言有。

業亦如是。作業者即如佛之化身，其所作業即如化所化身，彼二可有，唯名言有。如是亦可說為「少分有」。

故此三頌，其說委婉，以世尊化身及化所化身為喻，當可令部派佛教行人悟知其「無自性」之理。

如是下頌即可進而說明，何以必須說業因果無自性。

〔論〕復次——

43 若業有自性 無涅槃作者 無則業所感 愛非愛果無

〔論〕若謂業有自性者，有自性則定無涅槃，亦應無作業者。何以故？即無作者亦有業故。若有自性者，則業所感之愛非愛果亦皆非有。

〔疏〕若行者不能抉擇業無自性，則必不能現證涅槃。何以故？永受業力牽引故。

行人修止觀，必持抉擇見而修。由作抉擇而修，由抉擇而生決定，如是始稱為寂止與勝觀。若教人如何修小乘四念住，如何習大乘定，而不強調抉擇與決定，便只落於形式，很容易就會給人將止觀當成「氣功」。

於修止觀時，若抉擇業有自性，是即永落於虛妄分別，永落於執「名言有」為實有，是則永無現證般若體性之一日，以其未通達緣起故。當然更不可能證涅槃。因為

行人永落於業因果自性邊，於決定時，無非只能將止觀境決定為因果之運作，而涅槃則須離因果、離業、離緣起。

即就世間法而言，若業有自性，則業無作者，以業自性已成，則作者更不能由所作而改變其自性。此如已成型之瓶，更不能有作者能令其改變。

如是亦無業所感果，愛果與非愛果皆不成，以業有自性，更不能成為感果之因。此如陶土可以成器，而破陶片則不能。

是即謂業有自性，不但破壞出世間，同時亦破壞世間。故抉擇其自性之有無，實為行人之大事。

然而若究竟而言，亦不可但言業因果無自性、業作者受者無自性，如是亦成空執，易壞其名言有，故下頌即糾正唯空。

〔論〕經廣說有，云何言無耶？

答云——

44 說有或說無 或說亦有無 諸佛密意說 此難可通達

〔論〕經中有處說有、有處說無、亦有處說亦有亦無。諸佛密意語言，於一切種不易通達。

〔疏〕「一切種」謂佛智境，佛於經中或說業因果為有、或說為無、或說為亦有亦無，是則如何抉擇？

論主云，如是說即是諸佛密意。密意者，未明白宣說，而其意實如此。此即世間之所謂「暗指」。譬如蓋樓，曰：「樁腳須穩。」其密意即謂「否則樓房當塌下來」。

小乘修十二緣起，執緣起有實自性，無明實有，以其為緣而生行，行亦有實自性；如是至生有實自性，以其為緣而生有實自性之老死，此際業因果即有實自性。

及至逆觀，由老死盡而觀生盡，或說為斷滅老死，如是即說其自性受斷滅而為無。如是等等，此際業因果即亦無有，以行支已盡故。

然而佛實說十二緣起及業因果等，為非有非無，以無自性故為非有；以名言有而實有力用，故為非無。此即佛所暗指，小乘行人難以通達其意。

何以難通達？以其但求永斷輪迴，故即但求永斷諸業及其所起之果，是故即可不悟入其亦有亦無之邊際。

大乘行人不同，彼因菩提心故，須求乘願再來世間作佛事業，故因果不斷（此時對聖者而言，當說為功德不斷），由是即須離四邊際，證業因果究竟無生，無生而生一切，是故無自性而具功德。

上來說業及其因果、作者受者無自性竟，如是已於體性邊，圓滿宣說緣起無自性。下來即就行人於修持時之能緣識與所緣境而說，此即為實際修持而建立。

是即說根、境、識三者，即涉及修持所依之法相（蘊、處、界等），由是下來更說。

六・由蘊、處、界證成空性

〔論〕問言：此中說色是大種生，故有。餘非色諸法亦應是有。

答云——

45 色從大種生 則非從真生
非從自性生 非他生故無

〔論〕若說色是大種所造，色則從非真實生。從非真實者，謂非從自，是故色非從自性生。

諍言：是事實爾，非從自性生，是從他生，以諸大種是他故。

破曰：彼無，非他生，謂色〔自性〕非從他生。何以故？以彼無故。彼無，即他無。云何他無？謂〔他之〕自性亦不成，故從他〔而有自性〕非理。說無從他生固非理，說無之他亦非理故。

〔疏〕頌文末句，法尊譯為「彼無、非他生」，若不加標點則實易誤解，今姑且改譯如上。

說根、境、識，先說色法者，以外境悉是色法故。疑云：佛說「四大種所造色」，是則色由四大種生起，如是色即應有自性，有四大種之性故。

答云：謂色從四大種生，則色非從自而生，如是即無

自性。

是故說一切色法皆非從自性生。

疑者認可曰：事實如此，謂其從四大種生，即是由他而生，以四大種即是他故。如是疑者以為即可成立色法有大種性。若色法有大種性，則緣色之根（如眼根），起分別之識（如眼識），便悉皆有大種性，何以故？緣於四大種而作分別故，如是即皆以大種之性以為性。

論主於此破曰：色非從他生，是故無有自性。何以由四大種所造亦無自性？以「他無」故，即四大種亦無自性。無自性之大種不能生起色法之自性，故其自性非從他而有。

故云：若說色法非從他生固是非理，然而若由無自性之他而成立色之自性，是亦非理。

上來所言，即以四大種亦無自性為立論之根據，故下來即須證成四大種何以無自性。

〔論〕復次，大種非有。若說大種從相生，彼相在大種前，不應正理。若無能相，則所相之大種亦不得成。復次

46 一中非有四 四中亦無一
依無四大種 其色云何有

〔論〕由四中無一、一中無四故，依止無體之四大種，其色如何得有耶？無者，謂非有也。

〔疏〕先說能相、所相。其關係，能相為因，所相即由此因生。如是即能相為本體，所相為由本體呈現之相。

今說色法由四大種所造，是即四大種應為能相，色法即為所相。然而事實所見卻似恰恰相反，大種從何而見其有耶？由色法之相而見其有，如水，實見水相而謂其由水大種而成，如是則是水相為能相，水大種為所相。然而此實不合理。何以故，水相不應先於水大種而成立故。

如是即知，大種不能成立為有相。

可是色法卻有相。然則是此一色法中有四大種耶？若如是，此即如水相中非只具水大種，而是四大種，一色法中具四大種，是則此色法則應具四重自性。此顯然不合理，一色法不能具四重自性故，如水不能取火性等。是知一色中非有四大種性。

復次，四大種中無論何者，皆不能說其具有一色法性，如人由四大種所成，不能說地、水、火、風任一大種具有「人」之自性。

故知四大種實無本體，如是依止無體性之四大種，其色又如何得而有自性耶。

故可如是說：色法與四大種僅相依而成有，是世俗有。即非色依大種而自性有。

如是破大種色能成色自性，然則，非色法之心識又是否可成色法自性？此即於下來抉擇。

〔論〕復次——

47 最不可取故 由因因亦無
從因緣生故 有無因非理

〔論〕最不可取故，色即非有。何以故？由最不可取故。色是最不可取，若無可取，云何是有？

若謂由因，因即緣色之心。若有緣色之心，則能成彼色，以若無境，則心不生，由此心為因，故知有色。

破曰：由因，因亦無。因亦無有，因非有也。何以故，從因緣生故。其為因之心從因緣生，故彼非有。

又，有而無因，非理。若謂色是有，而無成立有色之因，亦非正理。謂因非有，非正理也。

〔疏〕上來破色法已，今則謂色為所取，心識為能取，既可成立能取所取，則心識必有所取，既有所取，是則焉能謂色法無自性耶。

論主破云：色法最不可取。

何以最不可取？心亦由因緣而生，故彼亦無自性。若以無自性之心以取境，而謂境以心為因而有自性，是知色法實非能成立有自性之所取。以其（能取）因已非有，是則焉能由取而成立所取色為有耶？故曰最不可取。

無因而有，是為非理。今謂心緣外境即此是矣。謂色有，而無成立有色之因，故不應理。

如是否定色可由心而成為有自性。

〔論〕復次——

48 若謂能取色 則應取自體
緣生心無故 云何能取色

〔論〕若說〔心〕能取色，則應取自體。然以自體能取自體，未見此事。從緣所生之心由自性空故無體，彼云何能取無〔自性之〕色？

〔疏〕論主於此指出，心非能取色法。何以故？若彼能取色法，則心當可以自取心，如是即「能取心」取「所取心」。自能取自，未有是事，此如刀不能自割，故具有體性之心即不能自緣心之體性，以其即更無作分別之功能。

由是謂緣生之心，無自性故無有自體，如是彼始堪成為心。

今心既不能自取，且無自性，是則如何能取無自性之色而令其為實有？如是證成「色最不可取」。

〔論〕問言：經說過去色、未來色，故取色應有。

答云——

49 若剎那生心 不取剎那色
云何能通達 過去未來色

〔論〕此約剎那色心而破。

剎那生心尚不能取剎那生色，況能通達過去及未來之

色。以非有故，不應通達。言「云何」者，是除遣義。由此理趣，色最不可取。

〔疏〕疑者以佛說過去色、現在色、未來色等三世見色法，故說所取色應實有。今論主所破，則曰：剎那生之心，不能取剎那生之色（此理於第31頌中已說），以心實不住於境，無住而住，唯名言住。既剎那心尚不取剎那色，是則云何能認知過去、未來之色耶。

由是知無自性心，於三時中皆不取有自性之色，故曰色法最不可取，如是即不能說為心所取之色即有自性。

然則所謂不可取，是謂不見其顯色與形色耶？下頌故即說此。

〔論〕又雖許顯色、形色，然說取色亦不應理。何以故？〔說云——〕

50 顯色與形色 異性終非有
不應取彼異 許同是色故

〔論〕若顯色、形色有異者，取彼二為異，容應正理。然許顯色、形色同是色法，故不應理。

〔疏〕能取之心雖能取顏色（顯色）與形狀（形色），但並非因此即謂其能取一具有自性之色法。

何以故？若顏色與形狀為異，則於取色時，亦當分別成二者而取，即應見顏色時不見形狀，見形狀時不見顏色，如是容或尚可許為正理。然而事實卻非如此，於見色

法時，顏色與形狀實同時而見，故即謂此二者不應為異，以其同為色法之二分。

既為色法之二分，即色法不能有其成為色法之自性，以自性應為獨立而自存，今既已說為二分，是則至少亦不成為獨立。

故許取顯色與形色，不但不能說此為許色法有自性，恰恰相反，此正足以成立色法無自性而成空性。

上來諸頌，已破色法，即已破外境。下來即說眼根與眼識等，如是為內。

〔論〕復次——

51 眼識非在眼 非色非中間 彼依眼及色 遍計即顛倒

〔論〕若真實觀察，眼識非眼中有，非色中有，亦非彼二者之間而有。遍計依眼及色有彼〔眼識〕生者，即是顛倒。

〔疏〕何以由說色法，復須說眼根？以眼根若有自性，則其所緣之色便亦當有自性，因至少可成立其「為根所緣自性」，或「可見性」。此亦謂，色能為眼所見，是即可謂其實有自性。

論者於此提出，眼根非能分別，眼識始能起分別，是故非眼能見色，實由眼識對色起分別而見。今者，眼識不在於眼根，亦不在於色法，復不在於眼根與色法二者之間，是故若依眼根與色法二者，遍計此中應有眼識，此遍

計即是顛倒。

如是即否定眼能見色，故色有自性。是否因成所見而有自性已不須討論，以眼識根本與眼根及色法無關，如是即破其所立。

然而眼能見物，耳能聞聲，此實世人之日常經驗。故未必須眼識始能見物形色。何以故？識只作分別，若不分別而見物，亦是見物，是故疑者即可如是說：眼識非我所說，我只是說，能被眼所見之色，定有其實自性，否則即不應為眼所見。

如是即有下頌。

〔論〕問言：眼等諸處是有，眼所見等亦有。謂眼見色、耳聞聲等。

答云——

52 若眼不自見 云何能見色 故眼色無我 餘處亦同爾

〔論〕若眼不見自性，云何能見於色？由不自見、亦不見色，故說眼無我，即無自性。又色亦無我，如不可見，即非是色。餘處亦爾。以此次第類推，則餘諸處皆成無我，即無自性。

〔疏〕論主言：我非謂眼不能見色，只說眼無自性而見無自性之色，故即使不說識法，亦非能證明眼可見有自性之色。

是故言，眼不自見。

說眼不自見，非只謂眼根不能見自眼根。實言：若眼能見有自性之色，而眼根亦有自性，則眼根當能見其自身之自性。今若不能，則可說眼根不能見自性有，亦即說言，眼根所見，實無自性。

此即謂，根、境、識必須相依，然後始成立眼能見物、耳能聞聲等。彼相依有，非因緣有，故根、境、識之有，無非遍計而有，此即前頌所下之結論。

眼根與色如是，則餘處如耳與聲、鼻與香、舌與味、身與觸、意與法等，莫不如是。皆非自性有，亦皆非由能緣所緣、能取所取即可成立其自性。

然而，此尚未說明眼根與眼識何以必須相依，故下來即答此疑。

〔論〕問云：眼能自見，非是識見。

何以故？識是能取故。由能取細色等，故名為識。眼能自見，眼以淨大種為體，此即眼之自性。能取此者，是識。如是能見顯色、形色等諸色差別者，亦唯是識。

是故汝說若眼不自見，云何能見色，不應正理。

答言：是事不然。何以故？——

53 眼由自性空 復由他性空

色亦如是空 餘處空亦爾

〔論〕眼由依他起故名空，即眼是依他而成。凡依他者即自性不成，故眼是自性空。眼由自性空者，自性即自體也。若許有他性，亦非正理，何以故？自性若無，豈復有他性。他性亦無，故是他性空。

又言他性空者，他即是識，〔他性空〕即眼由識空之異名。何以故？以眼無知故，若無知者即不應有識性，故是他性空。

又識亦即空性。由何知空？以識是依他起故。云何依他？謂識依所知等而有。凡是依他有者即無自性，故識無自性。是故說識能取細色等，不應正理。

色亦如是者，謂與彼相同。如眼是自性空他性空，色亦自性空他性空。

云何色是自性空他性空耶？如前已說一切法自性於一切非有，若真實觀察，一切法皆非有，即是一切法皆無自性之異名。空者，即不可得之異名也。

又由緣起故，亦說名空。如色由大種為因而成，是依他成，凡依他成者則非自性成，故色是自性空，亦是他性空。

色之他為眼及識。眼與識是有境，色即是境，境非有境，故他性空。又識屬內，色是所行，是外非內，故亦是自他性空。

〔頌言〕「亦爾」者，謂如色由自性他性空，如是餘處亦由自性他性空。

〔疏〕此大段成立根、境、識為自性空、他性空，即盡空蘊、處、界。

釋尊說法，有二事至為重要，一為十二緣起，說此以明般若體性；一說蘊處界，說此以明修證般若時之所依。

故此二者並非無有，但唯依因緣而成為有，是即可由其相對待而說其「因緣有」為世俗有，即無自性而有。故上來屢言：「凡是依他有者即無自性」，此由其相對而否定「因緣有」為本然自性有。

於前說十二緣起時，以「父子不相即」一頌（第13頌）已說明，彼等非僅為相依，以「亦復非同時」故，彼等實亦相對，如是成立其「相依有」亦無自性。

今於蘊處界亦復如是。

部派佛教行人，無論於十二緣起或蘊處界，皆以因緣和合而成立其有，復於同一層次上求證「因緣有」之空性，故其證「法我空」即不澈底，故龍樹即引其入於相對依他。說蘊處界一切法亦無有自性，唯相對而成有，是即依他有，非本然有，非可獨立絕對而成有。

復次，又恐人執依他之「他」性為有，如是即可說，眼可見外境，識則能分別外境，故眼雖由大種而成無有自性，而識則應有識性，識性有，眼亦可依識而成有。故龍樹於此即須說，凡相對者，必二者皆為自性他性空。

下來即說其理。

人或可疑，謂根境識此三者非相對待，故言：謂識為

能取，實指其能取細色，非謂眼根須依於識始成可見。此亦即謂，眼能見粗色，識能取細色。

若如是，則根、境、識三者即非相依有，如是即不能成立因緣有為自性他性空。

故論主云：他性空者，即「眼由識空」之意，以識空故始說眼空。然則如何能說識空？此謂眼實無所見，無所見則應無識性，故即可說眼由識空。

若以識而言，則可說為「識由眼空」，以眼空即可說識空。何以故？識不能觸色，故於色無所知，所知者為眼，故識應無眼之所知性，如是識即由眼空。

色者，與眼根眼識相對待，故亦是自性空。即謂色無眼根之所知性，亦無眼識之所見性。故曰，眼與眼識為有境，而色則為境。二者不同，境不能有「有境性」，故是自性空。

說他性空，即謂根境識三者是相依而且相對，由相對緣起而成立為有，是即可於因緣有層次上說之為無自性，以依他故。

以眼根、色法、眼識為例，蘊處界之餘處即可類推而知。故五蘊、十二處、十八界一切法，皆自性他性空。

然而於上來抉擇中，有一關鍵，謂識不能觸色，於是又須說觸，然後始能明眼根與眼識之分別。下來四頌即就此而說。

〔論〕復次——

54 若觸俱一起 則餘者皆空
空不依不空 不空不依空

〔論〕若時一「處」與觸俱起，則餘「處」皆空。是空則不依不空，不空亦不依空。

〔疏〕觸與處，僅能一者俱起，而餘五者皆不起。如眼觸色，僅有眼入，而耳鼻舌身意入皆不起用。

於此時，可說眼入（即眼處）不空，而餘五皆空，即以其起不起用而分別空與不空。此際當知，眼入不依餘五入，餘五入亦不依眼入，故說為「空不依不空，不空不依空」。彼等實非相依而成其為有。

然而若非相依，豈非可以成立其因緣有耶。若如是，則觸當有自性。觸為心法（名為「心所」，即心所有法），若觸有自性，則一切心及心所法皆當有自性。

故說云——

55 三非有自性 不住無和合
則無彼性觸 是故受亦無

〔論〕〔根境識〕三者非有，謂彼無也。於不住自性中則無和合。和合無故則無彼性之觸。由無觸故，受亦無有。

〔疏〕若根、境、識三者有自性，則三者相依有，即可能成為依其自性而住之「和合」。於是「觸」即可於此和合中生起，且有自性。如是眼根、色境、眼識三者即和合而成

一行相，不可消散，亦即心識永與此行相相觸。

今者非是，眼與眼識緣一色境，剎那此境即消散，如是始可成見與不見，而非永見一色境相。是則即可說為觸無自性，故始有剎那生滅之功用。是亦即謂根境識三者不住、無和合，故觸始不住。三者不住、無和合，是以識無自性故，因識與觸同是心法，無觸，即無與識自性相同之觸。

觸不成有自性，是即無「受」可成有自性。以此心所實相依而成立故。

〔論〕復次——

56 依止內外處 而有心識生
是故識非有 如幻如燄空

〔論〕由依內外處而有識生，故識非有，如幻事、如陽燄，其性本空。若作是念：有識、有識者，亦不應理。何以故？

57 由依所識生 是故識非有
識所識無故 亦無有識者

〔論〕識依所識而生，故識非有。

由所識能識俱非有故，識者亦無。

〔疏〕第56頌，謂識須依「內入」與「外入」此二處始得生起（內入謂根，外入謂境），故識無自性。由是即知「處」亦實無自性，何以故？若彼二入若有自性，則所生之識亦

當有自性。

今識無自性，故說為如幻事、如陽燄。

如幻事則不生，譬如由幻師所生之諸幻事，如象馬等，見其生起，實非有所生，故究竟不生。如陽燄則不滅，譬如見陽燄水，近前則無水，見其水滅，實非有所滅，故究竟不滅。

如是識之生滅，實無自性而現為生滅。於此即有能識與所識。

所識者，即由對外境作分別而起之行相；能識者，即對所緣外境之分別。二者相依而起用，是故識始呈現為生滅相。如是始能既緣一物已，更另緣一物，而認知一物已，更另認知一物，色境如是而成生滅。故識生之物像，如幻事之生，識滅之物像，如陽燄之滅，其生滅皆無自性。

以此之故，第57頌即言，能識依所識而生，今所識既如幻燄，是故非有，而能識自亦非有。能識所識皆無自性，是則識者亦無自性，即能識外境之人亦實無自性。

上來說根、境、識無自性竟。即蘊、處、界皆無自性。以是之故，成立「人我空」與「法我空」，此道上行人之所須修證。

然而，既有所修證，則有能證、所證，今行者於修持時所依之蘊、處、界等雖無自性，唯其修證之能證所證，則當有自性，否則修證般若波羅蜜多即無義利。

為去彼之疑，故有下來諸頌。

七• 修行道上所證

〔論〕問言：如說「一切無常」，以說一切無常故，即顯不空。

答云——

58 一切無常者 非常無有常 常無常依性 其性豈能有

〔論〕一切無常者，當知意說非常或無有常。若有性者，可說常或無常。其性豈能有，即謂無常。（此句當譯為：若有性可說為「常」或「無常」，豈能依此性而即謂無常。）

〔疏〕佛言：一切法無常。行者若因此認為「無常」即是諸法自性，此實為誤解。有人一學佛即陷消極與斷滅，實由於以「無常」為修持之抉擇故。

說無常者，謂一切法之現象，非恆常，無有恆常，故所說者僅為其相而非其性。若就一切法之自性而言，豈能有「常性」與「無常性」耶。蓋一切法無有自性，故不能以常或無常為性。諸法之現象呈現為非恆常，正由於其無自性。若有自性，則相狀已成固定，是則更無生長過程，且人亦不能受教養，更且無所謂修道以求解脫。何以故？因自性已令其定型故。

是知於性不能說常，亦不能說無常，以不許有自性故。

〔論〕問云——貪、瞋、癡應有，經中廣說故。

答言——

59 愛非愛顛倒 緣生貪瞋癡
是故貪瞋癡 非由自性有

〔論〕從愛緣、非愛緣、顛倒緣生貪瞋癡。故貪瞋癡非由自性而有。

復次——

60 於彼起貪欲 瞋恚或愚癡
皆由分別生 分別非實有

〔論〕於一境上起貪瞋癡，故貪瞋癡並由分別而生。分別非實有故，分別所生貪瞋癡等亦非實有。

云何非實？〔答云——〕

61 所分別無故 豈有能分別
以是緣生故 能所別皆空

〔論〕所分別全無。若無所分別，豈有能分別。由緣生故，所分別自性空，能分別亦自性空。

〔疏〕上來三頌，說貪、瞋、癡無自性。以此三者，經中廣說為三毒，而成行人於道上所須之斷除，是則於修行道上，何能說此三者為無自性耶？

論主言：此三實為緣生。由愛緣生貪、由非愛緣生瞋、由顛倒緣生癡。以緣生故無自性，是謂貪、瞋、癡皆無自性。

若更言之（第60頌），同一事物，有人於彼起貪、有人於彼起瞋、有人於彼起癡，故知此三者皆由分別而生。所謂分別，無非只是成見，是故無有自性，如是，由無自性之分別所生，貪瞋癡當亦無有自性，故非實有。

何以非實有？（第61頌）說言：能分別即是具成見之思維，由此思維，而對一事物起分別心。所分別即此事物，此事物受分別而令人起愛、非愛、顛倒心。

同一事物而令人愛、非愛、顛倒，便足以知道此事物無一特定之自性，為愛自性、非愛自性、顛倒自性等。如是其貪、瞋、癡性即非實有。

所分別既非實有，是則能分別亦當非為實有。二者皆緣生，故說為自性空。

由是知貪、瞋、癡三毒皆無自性，非實有。人若於一境界中能作貪瞋癡想，是即無明，無明即是顛倒，故行者於修行道上，非去除貪瞋癡等，實須離諸顛倒。

故下頌即說何謂解脫。

〔論〕復次——

62 四倒生無明 見真則非有
此無故行無 餘支亦如是

〔論〕由見真實故，不復從四顛倒而生無明。由此無明無故，則不生諸行，如是餘支亦不生。

〔疏〕四顛倒，謂凡庸者見無常以為常、見苦為樂、見無我為我、見不淨為淨。有如是四種顛倒，便產生無明。由是無明緣生行；行緣生識；識緣生名色；名色緣生六入；六入緣生觸等，十二緣起即便成立，有情由是即輪迴於無明與老死之間，永無盡期。

由認知一切法無自性，行者於是即能以離顛倒之心以觀察一切法，由是知諸法實相。此際行者心之空性已被認知、客境中諸法之空性亦同時被認知，是即謂見真實。

此如幻師用木石幻化成象馬等，在場觀眾必以為象馬等為實有，以實見彼等故。但當幻術收場，只餘下木石，此際若有人見此等木石，必不以為木石是馬象，以實見木石，不見馬象故。

此際觀幻術者心生顛倒，未見幻術而見木石者則心不生顛倒。故前者無明，後者見真實。

此又如沙漠行旅見遠處有水，及至走近，始無水。有經驗之旅客，即知此為陽燄，陽燄於遠處現為水相，其相實幻，而愚人則以為真實有水，但當自己近前時彼水消失。此二者，前者見真實，後者顛倒。

所謂修持，即令心不生顛倒，如是即可見真實，亦即所謂見諸法實相。如上二例，木石無馬象性、陽燄無水性，此即真實。若執其有馬性、象性、水性等，即是顛倒。故於修行道上，行者須抉擇一切法無有自性，如幻師

之木石無馬性、象性，陽燄無水性，如是始能離諸顛倒。此際行者之所為，即是離分別心，此即如見幻化馬象之所見、見陽燄之所見，由分別而視之為實有，如是即便是迷誤，其分別亦為虛妄分別。

是故能知一切法如幻事，本來無生；知一切法如陽燄水，本來無滅，是即見諸法實相。以見實相故無有無明，無明既無，十二緣起即便不起，如是即為解脫。

下來四頌，即說此離顛倒而滅無明。無明滅，是為寂滅。

〔論〕復次——

63 依彼有此生 彼無此不有
有性及無性 為無為涅槃

〔論〕若依彼而生此，則此從彼生，彼若無，此亦非有。有性、無性寂滅，及有為、無為寂滅，即是涅槃。

復次——

64 諸法因緣生 分別為真實
佛說即無明 發生十二支

〔論〕謂於諸緣起法貪著、顧戀、分別、執持。

〔疏〕以無明為因，由是生起「行」，如是十二緣起，是為緣生。凡緣生諸法，皆依彼而生，故彼有則此有，彼無則此無。如是種種即名為「有為法」。

然而「無為法」者，雖不依緣生，但若無「有為法」

時，「無為法」亦當無有。何以故？彼二實相對而成為有，如淨與不淨，倘若無有不淨，則實無所謂淨，以淨已成為本然故。

無論「有為法」抑「無為法」，皆不可說為有性或無性。無有自性故不可說為有性；然此無有自性即可說為法性，由是亦不可說為無性。行者須如是離此二邊際。

若落於有性邊、落於有為法邊，則落輪迴邊。以其落於緣起，由是即有十二緣起自然流轉，是即為輪迴。

若落於無性邊、落於無為法邊，則落斷滅邊。以其雖已不落緣起，但執無性以為性，是即不知一切法之生滅為法界功德，但以斷除生滅為所修道，如是即成滅絕。

故有性與無性皆寂滅，有為與無為皆寂滅，如是即名涅槃。

礙涅槃者即是輪迴，此則由於對緣生法加以分別，視為真實，由是起貪著、顧戀、分別、執持。如是即為無明，由是生起十二支緣起。此無明為因之十二支，即是涅槃之障礙。

故行者須見諸法實相，不以妄心分別諸法而起貪執，亦不入對「無性」、「無為」之貪執，如是始為寂滅涅槃。

〔論〕復次——

65 見真知法空 則不生無明
此即無明滅 故滅十二支

66 行如尋香城 幻事及陽燄 水泡與水沫 夢境旋火輪

〔論〕如實了知諸法性空，即不生無明，此即無明滅。無明滅故，十二支悉滅。

何以故？若真實觀察，諸行如幻、如陽燄、如尋香城等，是故性空。若善了知此，則無明不起，即無明滅，故十二支皆當息滅。

〔疏〕此說「法空」，即「法我空」。然則何謂法我？即對一切法實執其自性，如水性、火性、藥性等一切物性。

物性其實只是事物之功能，非其自性。然而若起無明，執受業力所污之分別心而起分別，則誤以為物必有性，然後始有功用，於是即視諸法為真實存在。此際諸法遂由分別而成有，是為「分別有」。

若知諸法性空，性空而具功用，則不生無明，是即無明滅。此無明滅如何現證耶？由真實觀察諸行而現證。

於真實觀察中，諸行如夢，是故不生；諸行如幻，是故不滅；諸行如回響，是故不常；諸行如水月，是故不斷；諸行如旋火輪，是故不一；諸行如尋香城，是故不異；諸行如眼華，是故不來；諸法如陽燄水，是故不去。

（上來夢幻八喻，依龍青巴而說。若依第66頌藏譯，此八喻次第如下：乾闥婆城（尋香城）、變化、陽燄、眼華（眼翳）、泡沫、幻事、夢、旋火輪。漢譯由於字數限制，故未全譯。復次，此八喻依次第喻為不滅、不生；不斷、不常；不一、不異；不去、不來。）

此觀修次第，上來已說，今更次第而說。

一，行人建立「分別有」。由知諸法因緣和合而生滅，是即「因緣有」，如是即證知「分別有」為無自性。

二，行人證知「因緣有」實為相依而成立，此如心識與外境，彼此相依，此已含容內外一切法，如是建立「相依有」，即同時證知「因緣有」無自性，如是即證不生不滅。

三，行人於「相依有」中，知除非名言，否則實相對而成立，如阿賴耶與如來藏，此亦含容內外一切法，如是建立「相對有」，即同時證知「相依有」無自性，如是即證不常不斷。

四，行人於「相對有」中，證知此實由相礙而成立，如輪迴界與涅槃界，此亦含容內外一切法。如是建立「相礙有」，即同時證知「相對有」無自性，如是即證不一不異。

五，由相礙而證無礙，即一切法清淨大平等，如是證知「相礙有」無自性，即證知不來不去。

如是次第現證，即由心性悟入法性，由法性悟入平等性。然而非須完全現證五次第始能無明滅，於資糧道上，悟入相依緣起，即已能滅無明。然後於加行道上，歷四層次而修，即能無礙而了知心性，復進入見道而證初地。

〔論〕復次——

67 無少自性法 亦非無有法
以從因緣起 法無法皆空

〔論〕若真實觀察，全無少許有自性法，亦無少許無法。法與無法皆因緣生，故〔法與法性〕悉是空。

復次——

68 以此一切法 皆是自性空
故佛說諸法 皆從因緣起

〔論〕以此一切法皆自性空，故佛說諸法皆是緣起。

〔疏〕此二頌建立勝義。

於勝義中，一切法無少許自性，故即無自性而有。然而非以無自性即成無法（虛無），以其從因緣生，故「無法」亦是緣生。

由是於勝義中，不執於法，亦不執於無法。如是始是中道。

由此可知，若以為勝義即唯空性，而不知「無法」亦不可執，則易落於執著無法而落斷滅。通途以為「世俗有、勝義空」是為中道，即犯此弊。須知勝義亦以緣生而說為空。

〔論〕復次——

69 勝義唯如是 然佛薄伽梵
依世間名言 施設一切法

〔論〕於勝義中，一切緣起諸法皆自性空，唯此而已。然佛世尊依止世間名言，如是施設種種法。

復次——

70 不壞世間法 真實無可說
不解佛所說 而怖無分別

〔論〕於世間諸法不破不壞，於真實中則全無法可說。由未了知緣起勝義，不達如來所說，故諸愚夫於無立、無相、無分別中而起恐怖。

〔疏〕此二頌建立世俗。

一切法於世俗，唯有名言。由此名言，生種種概念，佛亦隨順此名言及其概念而說法，此非於名言有任何承許。

一切法名言有，即概念上有，故佛欲說真實，便須指出此種種概念並非真實。若執概念即以為是自性，則此無非是分別而已，如是有情於分別中作種種業，即依業力牽引而隨十二緣起而流轉。

故佛說一切法緣生無自性，如是即離諸分別。然而佛雖破壞世間所執自性，實未破壞世間諸法之名言有，若了知名言有即分別有，是則便可不壞名言有，而現證諸法實相為緣生而有。

愚夫不解此意，故於無自性安立、無相自性、無分別而見實相等，即起恐怖。彼以為水無水性，水即破壞；或水無水相，水亦破壞；於無分別中水火不作分別，是世間諸法盡壞，是故即須堅持一切法實有自性、自相，由是即不可能於諸法無分別。

論主於下來結頌中，即說勝義世俗雙運義。勝義緣生

無自性，世俗名言有功用。

八·結頌

——勝義世俗雙運

〔論〕復次——

71 依彼而生此 世間故不壞
緣生無自性 此即是決定

〔論〕於世間，說依於彼法而有此法生，此世間理故不可破壞。然凡緣生即無自性。若無自性，何能說有。決定如是。

〔疏〕此說於無自性、無相、無分別不應起恐怖。何以故？以世間理實未壞故。說一切法緣生，悟入緣生即相依、相對、相礙，皆由緣起而互相依存，互相對待，互相局限，而諸法即於此中任運而生起（適應而生起），是即於緣生中世法絲毫未受損害。

然一切法既由緣生，是即無有自性，故說一切法非如其名言而有，非如其分別而有，實無自性而有。此即是決定。

如是即勝義與世俗雙運。亦即，由世俗建立勝義為無自性，由勝義建立世俗唯名言。

本頌重譯。法尊譯為：「依彼有此生，世間不可壞；緣起即無性，寧有理唯爾。」

藏譯則為——

/'di la brten nas 'di 'byung zhes/
 /'jig rten tshul 'di mi 'gog cing/
 /gang brten rang bzhin med pas de/
 /ji ltar yod 'gyur de nyid nges//

〔論〕復次——

72 正信求真實 於此無依法
 以正理隨求 離有無寂滅

〔論〕若成就正信勤求真實，於此所說都無所依之法，能以正理隨求、隨欲者，則能遠離有性、無性而得寂滅。

復次——

73 了知此緣起 遮遣惡見網
 斷除貪瞋癡 趨無染涅槃

〔疏〕緣起法即是無所依之法。若一法有自性，則始堪成依止，今一切法都無自性，是即應無所依。

或問言：汝豈非依止緣起？

答云：非是，緣起亦無自性。我說緣起，亦施設其名言而說耳，非謂一切法中唯此緣起有自性，堪可依止。是故諸法之真實，即無所依而緣生。

由是於此都無所依之法，如理隨求、隨欲，即能離一切法有性、無性二邊際，如是離有無而得寂滅。

由了知緣起，即可遮遣落於有、無二邊際之惡見網，由是斷除貪、瞋、癡諸染而得涅槃。

是故由現證勝義而得寂滅，現證世俗而得涅槃，此二不可分離，以勝義與世俗實本不能相離故。如是勝義世俗雙運，即無分別、無所得而證寂滅涅槃。

〔跋〕頌文據法尊譯，依藏譯 *Stong pa nyid bdun ca pa'i 'grel pa* (譯言《空性七十釋》) 校訂。此論藏譯者為勝友 (Jinamitra) 及智軍 (Ye shes sde)。

上來將《七十空性論》分八份而疏，實依修證次第而說，唯願學人能由知見而入修證，由是解脫。西元二千又二年歲次壬午冬至日疏竟。無畏記。