

《中觀論頌講記》

觀作作者品第八

(印順導師《中觀論頌講記》p.173 ~ p.183)

釋貫藏 敬編 2024.7

目次¹

※引言.....	3
一、結上起下.....	3
二、我法空有.....	3
(一) 經說：我無法有.....	3
1. 舉經.....	3
2. 釋義.....	3
(二) 詳論：我法空有.....	3
三、評論：不可說我、如來藏.....	4
戊二 有作則受.....	5
己一 觀作作者.....	5
庚一 正破.....	5
辛一 遮戲論.....	5
壬一 實有實無門.....	5
癸一 標章〔一頌〕.....	6
一、作者與作業的定義.....	6
二、釋「決定有作者，不作決定業；決定無作者，不作無定業」.....	6
三、雙關的觀破，下文只解釋「決定有作者，不作決定業」.....	6
癸二 釋成〔五頌〕.....	6
一、釋「決定業無作，是業無作者；定作者無作，作者亦無業」：不能有所作.....	6
(一) 決定業無作，是業無作者.....	6
(二) 定作者無作，作者亦無業.....	6
二、釋「若定有作者，亦定有作業：作者及作業，即墮於無因」：作者作業無因.....	7
※以下三頌：作者作業無因（不從因緣有）的過失.....	7

¹ 案：凡「加框」者，皆為編者所加。

三、釋「若墮於無因，則無因無果，無作無作者，無所用作法」	7
四、釋「若無作等法，則無有罪福；罪福等無故，罪福報亦無」	8
(一) 若無作等法，則無有罪福	8
(二) 罪福等無故，罪福報亦無	8
五、釋「若無罪福報，亦無大涅槃，諸可有所作，皆空無有果」	8
(一) 若無罪福報，亦無大涅槃	8
(二) 諸可有所作，皆空無有果	9
壬二 亦有亦無門〔一頌〕	10
一、結上起下	10
二、性空者與外人的比較	10
(一) 外人的亦有亦無，類似性空者的性空假名而實際不同	10
(二) 外人的亦有亦無約長時說，唯性空者能建立剎那的亦有亦無	10
三、釋「作者定不定，不能作二業：有無相違故，一處則無二」：實矛盾二法不共存	10
壬三 一有一無門〔一頌〕	11
一、釋「有不能作無，無不能作有」：因果不能相及，故不構成因果關係	11
二、釋「若有作作者，其過如先說」	11
壬四 此一彼三門〔二頌〕	11
一、釋「作者不作定，亦不作不定，及定不定業，其過先已說」	12
二、釋「作者定不定，亦定亦不定，不能作於業，其過先已說」	12
三、結說：三種作者、三種作業，分別配合成九句	12
辛二 示正見〔一頌〕	12
一、正釋：性空者所立的作者及作業	12
(一) 釋「因業有作者，因作者有業」：作者及作業，成立於緣起假名的相互觀待	12
(二) 釋「成業義如是，更無有餘事」：唯緣起義，能成立作者及作業	13
二、特論：三論宗義	13
(一) 正論：初章義與中假義——初章遮他，中假顯正	13
1. 總說	13
2. 詳論	14
(1) 初章義	14
(2) 中假義	14
(二) 評論：天台家與三論師	15
庚二 類破〔一頌〕	16
一、釋「如破作作者，受受者亦爾」	16

二、釋「及一切諸法，亦應如是破」..... 17

——本文²——

※引言

一、結上起下

觀世間集中，^{〔一〕}上兩品論究從煩惱——染著而有生滅。³

^{〔二〕}集諦本以愛取為主動力，作業而受果，所以此下三品，明作業、作者及受報。⁴

二、我法空有

（一）經說：我無法有

1. 舉經

^{〔一〕}《阿含經》說：^{〔1〕}無作者^{〔2〕}而有果報。這是說：^{〔1〕}作作者沒有，^{〔2〕}而業與果報，卻絲毫不爽。

^{〔二〕}《淨名經》也說：『^{〔1〕}無我無造無受者，^{〔2〕}善惡之業亦不亡』。

2. 釋義

^{〔一〕}但這是針對外道的神我而說的。^{〔1〕}外道們立^{〔A〕}有我論，為作作者、受受者，^{〔B〕}建立他們的輪迴說。^{〔2〕}佛法是^{〔A〕}徹底的無我論者，所以說作作者沒有，^{〔B〕}僅有業及果報。

^{〔二〕}^{〔1〕}因為執著我我所，為造業感果的原因；無我，即能達到解脫，所以特別的重視無我。^{〔2〕}業及果報的是否實有，且略而不談。

（二）詳論：我法空有

其實，^{〔一〕}^{〔1〕}^{〔A〕}是常是實的作作者，固不可以說有；^{〔B〕}假名的作作者，也還是要承認的。

^{〔2〕}同樣的，^{〔A〕}業及果報，雖說是有，^{〔B〕}但業果的實自性，也還是不可得的。

^{〔二〕}^{〔1〕}作作者、受受者、業、果報，都沒有實在自性可得，^{〔2〕}而經說自作自受，這都是約緣起的假名說。⁵

² 案：1、凡「首行未空二格的段落」，在印順導師的原文中，皆屬「同一段落」。

2、文中「上標編號」，為編者所加。

3、註腳引文，若為編者所略部分，以「…〔中略〕…」或「…〔下略〕…」表示。

4、註腳引文，梵巴字原則上不引出。

5、印順導師原文中，括號內的數字，如「(1.001)」，表示原文本有的註腳。

³ 〈觀染染者品第六〉、〈觀三相品第七〉。

⁴ 〈觀作作者品第八〉、〈觀本住品第九〉、〈觀然可然品第十〉。

⁵ 印順導師《性空學探源》〈第二章 阿含之空 第二節 空之抉擇〉p.60 ~ p.69：

第四項 我法空有

我空法空的意思，上面雖也略略提到，但因這是佛法主要的諍論點，所以再綜合的一談。

從阿含看，「我無法有」，是釋尊常常說到的。…〔中略〕…從各方面看來，「我無法有」，可說是釋尊說法的基本方式。問題是在：「我無」，所無的是什麼樣的我？「法有」，是怎樣的有？假有或實有？這在各家各派，雖作了種種的解釋，但「我無法有」，總是可以代表佛法與外道不共的特色。

…〔中略〕…

三、評論：不可說我、如來藏

〔一〕這緣起如幻的作業、受報，是佛法中最難解的。

〔二〕忽略如幻的假名，^{〔1〕}犢子系等才主張不可說的作者、受者；^{〔2〕}一分大乘學者，才主張有如來藏為善不善因。⁷

從有情因緣業果相續言，如佛說：我以天眼觀見某人生天，某人墮地獄；或說過去頂生王就是我等。不要以為佛說無我就無個性，須知在因果系統相續不斷的流變中，此彼生命之間，有其相對的獨立性。各個生命的特性，不但有，而且是被堅強的保留下來。這是因果相續，所謂「無常無恆變易之我」。

有如長江大河，其最後或匯歸到大海而無別，但在中流，確是保留著它的不同。一一有情也是同樣的，在因果相續流中，有其相對獨立的因果系。就在這意義上，安立各各有情的差別；也在這意義上，安立自作業自受報的理論。假使一概抹殺的否認它，則是毀壞世間。

所以，這無常相續的假名我，是可以有的（釋尊說的頂生王是我之我，就是這種我）；可是絕不容許在因果相續之外去另加執著。

一切法，有情中心的一切，必須建立緣起的存在，可說假名我，法俱有。而從顛倒妄執去看，這才我無法有，甚至我法皆無。要知道，佛法處處說無我，所無的我，其意義與假名我是不同的。

眾生相續不斷的因果系中，執有一個自在的我；這我，向內執為自體，安立為自在者，就是我。對外，有自在者，必有所自在支配控制的，就是我所。我我所的煩惱根本是薩迦耶見；有薩迦耶見，必然就有內包的我與外延的我所兩方面的計執。所以佛說：薩迦耶見是生死的根本。

薩迦耶見使眾生下意識或本能的，自覺到自生命相續中有一常恆不變的自在者，這是我見。它不用分別推理來成立，就在日常生活中有意無意間存在著，總覺得好像應該有這麼一個自在者。有了我見，向外發展，就自然生起了我所見。這種我我所見，是自我見（薩迦耶見）的兩面。佛法無此，而對之建立起「我無法有」說。

…〔中略〕…追根結柢說：一切邪見皆出自二見，二見是建立在自他、內外、能所對待關涉的我我所見上，我我所見的根本是執有常恆不變自在者的薩迦耶見。所以一切邪見執著，都是建立在「我」執上的。

在這裡，我們應該認識：「我無法有」，確是佛法的根本義，釋尊確不曾開口就談一切法空。

一切執著（法執當然也在內），都是建立在我執的根本上的；「無我」，就可以無我所，就可以無一切執；不談法空，而一切法的常恆自在的實有性必然是冰消瓦解，不能存餘。那麼，這「法有」當然是別有意義了。釋尊的教授重在無我，在這意義下，只要徹底體證無我，則不一定說法空，豈不同樣可以得到解脫生死的效果嗎？

所以，「我無法有」，可說我與法即表示兩種性質：一、因緣有，它存在於因緣和合的關係上，合著因果法則的必然性，所以說「法有」。二、妄執有，本來沒有，純由認識的妄執而存在；這有，就是我。本來無我，由於薩迦耶見的慣習力，在法上現起常恆實有的錯亂相，主觀地認定它是實有。若把薩迦耶見打破，我就根本沒有，所以說「我無」。

佛法中不問大小空有，共同都說有這因緣有與妄執有的兩方面。如唯識家的依他起與遍計執，中觀家的緣起有與自性有。這，都出自根本佛教「我無法有」的根本命題。

我無法有，在根本佛教的立場看，它是正確的指出一切有是緣起的存在；在這緣上有上附增的一切妄執，都是建立在我執上，都可以而且必須由無我而否定它。

…〔下略〕…

⁶ 印順導師《成佛之道（增註本）》p.355 ~ p.358：

我不即是蘊，亦復非離蘊，不屬不相在，是故知無我。

…〔中略〕…

…〔中略〕…我執本不出這二類，後來佛法中的犢子部等，執有「不即蘊不離蘊」的不可說我，這是誤解世俗的施設我為自相有，「執假為實」的分別妄執。

⁷ (1) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.383 ~ p.385：

戊二 有作則受

己一 觀作作者

庚一 正破

辛一 遮戲論

壬一 實有實無門

或以生滅法，縛脫難可立，畏於無我句，佛又方便攝。

再說**真常唯心**系。這是**依如來藏——如來界，眾生界，自性清淨心等為本依**的。如《如來藏》，《勝鬘》，《楞伽》等經，《寶性》，《起信》等論說。在印度及中國，這一系的弘揚，是比般若經論遲一些。

中觀者依徹底的我法無自性（無我）說，緣起是如幻的生滅，與無常、無我的法印相合。唯識者依自相有的立場，說一切法是生滅無常的；種子六義中，第一就是『剎那滅』。對於沒有補特伽羅我，也是徹底的（小乘說一切有及經部，也與唯識相近）。**但這在稱為『附佛法外道』，及神教徒，是極難信解的。沒有我體，怎麼會有輪迴？剎那生滅，那前生與後生，又怎樣連繫？**

這是佛法中的古老問題，如說：『我若實無，誰於生死輪迴諸趣』(5.099)？《楞伽經》說：『陰、界、入生滅，彼無有我，誰生？誰滅？愚夫者依於生滅，不覺苦盡，不識涅槃』(5.100)。**大慧菩薩這一段問話，就是代表了一般愚夫——覺得無常、無我，不能成立輪迴，也不能成立解脫。**在愚夫的心想中，一切是生滅的，生滅無常是苦的，那就不能發現盡苦得樂的希望了！這似乎非有常住不變的我才成。所以佛法內，佛法外，都「或」有這一類眾生，「以」為「生滅法」，對於繫「縛」生死與解「脫」涅槃，都是「難可」安「立」的。這類眾生，佛說是「畏於無我句」的，就是聽了無我，而怕繫縛解脫不能成立，死後斷滅而畏怯的根性。對於這，「佛又」不能不適應他們，以善巧「方便」來「攝」化了，這就是如來藏法門。

如來藏說，佛說的經典不少，會使人生起一種意解：在生死眾生，或眾生心中，有如來那樣的體性存在，而具足智慧德相，或說相好莊嚴的。這與印度的神我說，很接近。所以西藏的覺囊巴派，就依十部大乘經——如來藏說教典，成立神我體系的大乘佛教。中國內地也有這一類，以真我的體驗，作為最高的法門。

好在佛知道眾生愚癡，預先在《楞伽經》裏，抉擇了如來藏說的真意義。這是攝化計我外道，而實際與大乘法空性，是一脈相通的。

甚深如來藏，是善不善因。

大慧菩薩所代表的眾生，要求**生死輪迴的主體，本有涅槃佛體**，佛適應這類根性，所以說**如來藏**。如說：『如來之藏是善不善因。能遍興造一切趣生，譬如伎兒，變現諸趣。……自性無垢，畢竟清淨』(5.101)。如伎兒的變現諸趣，可說是輪迴主體。自性無垢，畢竟清淨，就開示了佛身與涅槃的本有，這如一切如來藏經廣說。

…〔下略〕…

(2) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.267 ~ p.268：

此法空性，就是可凡可聖，可染可淨的原理，也就是可能成佛的原理。所以說：『以有空義故，一切法得成』。這是稱空性為佛性的深義。

同時，法空性雖是一切法成立的普遍理性，但空性就是勝義，是悟而成聖，依而起淨的法性，實為成佛的要因。**這雖是遍一切法，而與迷妄不相應，與無漏淨德是相應的。所以為了引發一般的信解，方便說此法空性為如來藏，佛性，而說為本有如來智慧德相等。**

癸一 標章〔一頌〕

^{〔1〕}決定有作者 不作決定業 ^{〔2〕}決定無作者 不作無定業

一、作者與作業的定義

^{〔1〕}作者是能作者，^{〔2〕}作業的業是事業。作^{〔A〕}身口意的三業，^{〔B〕}引起感果的能力，也叫做業。⁸

二、釋「決定有作者，不作決定業；決定無作者，不作無定業」

這作者與業，是實有的呢？還是實無？

能作的作者及所造作的業，^{〔-〕}一般人的見解，不是實在有，就是實在無；本論稱之為決定有，決定無。慣習了自性見的人，不出這二邊見，

^{〔-〕}所以用有無雙關去觀察。^{〔1〕}假定說：「決定有」實在的「作者」，就「不」應「作」實有的「決定業」。^{〔2〕}假定說：「決定無」實有的「作者」，也「不」應造「作」實無的「無定業」。

三、雙關的觀破，下文只解釋「決定有作者，不作決定業」

^{〔1〕}雖有這雙關的觀破，^{〔2〕}但下文解釋時，^{〔A〕}只說明決定有作者，不作決定業。^{〔B〕}因為，實有作者、作業，尚且不可得，何況無作者、作業呢！這可以不必再說。

癸二 釋成〔五頌〕

^{〔-〕}^{〔1〕}決定業無作 是業無作者 ^{〔2〕}定作者無作 作者亦無業

^{〔-〕}若定有作者 亦定有作業 ^{〔1〕}作者及作業 即墮於無因

^{〔2〕}若墮於無因 則無因無果 無作無作者 無所用法

^{〔3〕}若無作等法 則無有罪福 罪福等無故 罪福報亦無

^{〔4〕}若無罪福報 亦無大涅槃 諸可有所作 皆空無有果

為什麼說決定有作者不作決定業呢？因為，

一、釋「決定業無作，是業無作者；定作者無作，作者亦無業」：不能有所作

（一）決定業無作，是業無作者

假使說業自有決定真實的體性，^{〔1〕}這就不能成立造作的意義。^{〔2〕}這業是自體成就的，不是由作者的造作而有，也就根本用不著作者。

所以說：「決定業^{〔1〕}無作，^{〔2〕}是業無作者」。

（二）定作者無作，作者亦無業

⁸ 印順導師《佛法概論》p.98：

行與業，指思心所引發的身心動作說，而業又是因活動所引起的勢用。這或者解說為「經驗的反應」，或者稱之為「生活的遺痕」。總之，由身心的活動而留有力用，即稱為業。所以古說業有「表業」與「無表業」；或說「業」與「業集」。…〔下略〕…

反之，^[-]^[1]假定說能作者的我，自有決定的體性，不因作業而成立，^[A]這也就不能成立造作的意義。^[B]並且，離了業而先已有了能作者的自體，這作者也就與業無關。

^[2]作業與作者，要有相依不離的關係，然後能成因果的聯繫。假使此是此，彼是彼，二者不相關，這因果的聯繫，就不能成立。所以說：「定作者^[A]無作，^[B]作者亦無業」。

^[-]說作者，說作業，^[1]本來要成立能作所作的因果性；^[2]但執為實有自體，就不能成立他的目的了。

二、釋「若定有作者，亦定有作業：作者及作業，即墮於無因」：作者作業無因

再進一步的推破：^[-]^[1]如執著人法各別，作業之前「定有作者」，或作者之前「定有作業」；那麼，^[2]所執的「作者及作業」，就會「墮於無因」而有的過失。

^[-]要知道，^[1]^[A]由於作業，所以名為作者，^[B]如說在未作業前，決定已有作者自體，這就是離作業的因，有作者的果。作者不從因緣生，所以是無因有。

^[2]同樣，^[A]作業是由作者所造的，^[B]如說他在沒有作者以前已有，這就是離作者有作業，作業不從因緣有，所以也是無因。

^[-]^[1]上頌說不能有所作，^[2]這一頌說作者作業無因。

※以下三頌：作者作業無因（不從因緣有）的過失

如作者及所作業，不從因緣有，這又有什麼過失呢？這過失太大了！

三、釋「若墮於無因，則無因無果，無作無作者，無所用作法」

假定作者、作業「墮」在「無因」中，^[-]無因，根本就不能成立。

^[-]而且，作者是作者，作業是作業，二者既「無因」，那當然也就「無果」。

^[-]真的因果都不可得了，那還有什麼呢？也就「^[1]無作^[2]無作者，^[3]無所用作法」了。

^[1]無作^[A]是沒有作業，^[B]也可說是沒有作果的動作；⁹^[2]無作者，是沒有能造作的我；

^[3]無所用作法，是說所作的資具也不可得。¹⁰

⁹ (1) 上文（《中觀論頌講記》p.174）所說：

^[1] 作者是能作者，^[2] 作業的業是事業。作^[A]身口意的三業，^[B]引起感果的能力，也叫做業。

(2) 下段（《中觀論頌講記》p.178）所說：

所以如不能成立因果，世間的苦集不可說，出世間的滅道也不可說，那就成為一切「所作」的，「皆空無有果」了。

¹⁰ 印順導師《中觀今論》〈第八章 中觀之諸法實相〉p.162 ~ p.166：

第三節 體·作·力

體，對用而說。體與性，中國學者向來看作同一的，但佛法中不盡如此。體與性也有不同，如《俱舍論》說：「許法體恒有，而說性非常」。性可以作性質等說，如說無常性、無我性等，即與法體不同。體與性也有同一的，如薩婆多部說諸法各住自性，自體也即自性的異名。然薩婆多部的自性，指一一法的終極質素說，與說宇宙大全的實體不同。總之，佛法說體，指一一法的自體說，不作真如法性等說，真如十二名中，沒有稱為體的。現存的龍樹論裏，也沒有以體為本體、本性的。

此中體、作、力，三者合起來說，別處也不曾見到。然在《中論·觀作作者品》中有大同的詞句。有作如是說：「現有作，有作者，有所有作法」。此中所說的^[1]作，即佛典常用的「羯磨」（karma），即是業。^[2]作者（kāraṇa），即能起作用的假我或法。如外道以世間一切作業歸於神，以神為作者，或以

從此推論下去，就達到撥無一切的邪見。因為，

四、釋「若無作等法，則無有罪福；罪福等無故，罪福報亦無」

（一）若無作等法，則無有罪福

^[1]造作、作者、所用作法都不可得，^[2]那麼，惡業的罪行，善業的福行，也就無有了。所以說：「^[1]若無作等法，^[2]則無有罪福」。

罪行是感罪惡果報的，福行是感福樂果報的。

（二）罪福等無故，罪福報亦無

^[1]「罪福等」行既都是「無」有，^[2]那麼罪苦的、福樂的果報，當然也就不可得了。所以說：「罪福報亦無」。

五、釋「若無罪福報，亦無大涅槃，諸可有所作，皆空無有果」

（一）若無罪福報，亦無大涅槃

自我為作者等。佛法雖可說有作者，但這不過是順俗假說，並無真實的作者。如說眼能見，見是眼之用，即假名眼為見者。故此處所說作者，與體義相當。依《順正理論》卷三解作者有二家：一、約一一法的自性——法性說，二、約因緣和合相續的假名說。依中觀說，離眾緣和合，無有別存的作者，即別存的作用也沒有；作者與作用，皆不過依緣和合的假有。如《華嚴經》說：「諸法無作用，亦無有體性」。由此，體——作者與作用，都約緣起假名說。^[3]《中論》三名中的「作法」，羅什每置一「所」字，如：「諸可有所作」，「無所用作法」，原語為 kriyā，指所有的作用或力用言。作即運動，所以或譯為力、用、作用等。這樣，今以論的作（業）、作者、作法，配合於體、作、用三者，即是：體即作者，作即是（作）業，力即作用，如將作與作法合名為「用」，即成為體與用。

體與用性相不同：相是「形他以顯自」的；如說白色，白即不同於黑，有不同於其他的特相，知道此法是什麼。凡所認識的，必有與他不同的特殊形態，依不同他法而知是此法而不是彼法，即因此相而知某法體性：這是性與相的主要意義。體與用即不同，**用指法體的活動**（此用不同於彼用，也可以稱為相的，相廣而用狹），**也與他法有關，但不同相的以特殊形態而顯出自己，用是從此法可與他法以影響，從影響於他而顯出此法的作用。**所以相是靜態，用是動態，用即與因果有關。《中論》說：「現有作、有作者、有所有作法，三事和合故有果報」。可知即依法的作用而知有因果。因為，**凡是存在的一一法體，必有作用，有用決非自性的，必然地關涉於他法而成立的。**即由作用關係於他法，說為因果。對於作用，《順正理論》卷五二有二種釋：一、約正現在的名為作用，二、約過去未來——不現在前所有力用即名為功能。

體與用，依佛法說，是不一不異的。如從眾緣和合而成的，即是體，指緣起和合性的總體；用即和合性上所起的種種作用。體與用是不可以相離的，但也不即是一。作者與作業，即體與用的關係，如《中論·觀業品》說：「因業有作者，因作者有業，成業義如是，更無有餘事」。作者的動作，即指事業。常人每引起錯覺，以為另有一物名為業，作者是作者，業是業；論頌正破此以作者非業，而成為別於作者之業的。由作者而作業，故應作者不離作業。業義有寬有狹：狹即吾人造善業、惡業，名之為業；寬則舉凡眼見、耳聞、鳥飛、花落等無不是業。**凡是作者即有業，有業必有作者，作者與業是不一不異的。**

作、力雖可以總名為用，然作與力別說，到底有什麼意義？約法的現在作用說，二者是無差別的。因為**法必有用，用即是力，也即是活動，活動即是業。**但作用，專在當前的動作說；業卻動詞而名詞化的，即通於過去未來。如眼見的見，是一種動作，然見也可能作為一件事情。如說人作善業、惡業，此即依人的身心活動而顯業相，業即動作之義。然依動作名業，業作了，剎那滅後即應沒有，然法不失，勢用仍在。剎那滅入過去，不像現在那樣有明顯的活動，即動作的潛在——過去化。在名言上，即動詞的名詞化。所以依**作用和業的字義去解說，事業的業與作用的用可以作如是觀：對現在當前的法體，名為用或作用，亦可名業；對剎那滅後的法——作者，即特名之為業了。**《順正理論》作用與功能的分別，意義也大概相同。

體、用、業，無不如幻，約世俗名言說，可有如是的相對差別。

〔一〕^{〔1〕}有罪福的業行及罪福的果報，^{〔2〕}就有世間生死的因果，及依此而超脫的出世法。

〔二〕假使^{〔1〕}沒有了這些，^{〔2〕}這就是破壞了世間，也就是破壞了出世間。所以說：「^{〔1〕}若無罪福報，^{〔2〕}亦無大涅槃」。涅槃是依修行無漏聖道而證得的，也還是勝無漏因所顯。

〔二〕 諸可有所作，皆空無有果

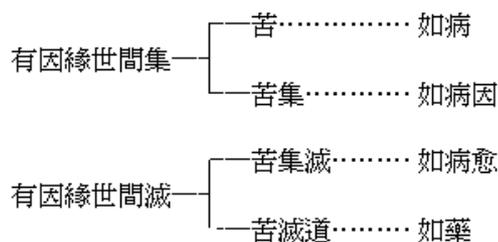
〔一〕經中說：『有因有緣世間集，有因有緣集世間，有因有緣世間滅，有因有緣滅世間』。世出世間一切，不離因果。

〔二〕所以^{〔1〕}如不能成立因果，世間的苦集不可說，出世間的滅道也不可說，^{〔2〕}那就成為一切「所作」的，「皆空無有果」了。那麼，我們還辛勤的修善，精進的修學佛法做什麼呢？¹¹

¹¹ 印順導師《佛法概論》〈第十章 我論因說因〉p.137 ~ p.146：

第一節 佛法以因緣為立義大本

總說 以有情為中心，論到自他、心境、物我的佛法，唯一的特色，是因緣論。如《雜含》說：「我論因說因。……有因有緣集世間，有因有緣世間集；有因有緣滅世間，有因有緣世間滅」（卷二·五三經）。…〔中略〕…從前釋尊初轉法輪，開示四諦，四諦即是染淨因果的解說。



無因邪因與正因 …〔中略〕…

第二節 因緣的類別

三重因緣 …〔中略〕…

…〔中略〕…

二大理則 佛法的因緣論，雖有此三層，而主要的是事待理成，依此而成為事實，依此而顯示真性。如上面說到的「有因有緣集世間，有因有緣世間集；有因有緣滅世間，有因有緣世間滅」，即表示了兩方面。說明世間集的因緣，佛法名之為「緣起支性」；說明世間滅的因緣，名之為「聖道支性」。

經中每以「法性、法住、法界安住」，形容緣起支性。緣起支性即十二有支，主要為說明世間雜染因果相生的法則。聖道支性即是八正道，要想得到超越世間雜染的清淨法，必須修聖道為因緣，才能實現。經中曾以「古仙人道」（雜含卷一二·二八七經）說此聖道，即可見要到達清淨解脫，不論是過去或未來，大乘或小乘，此八正道是必經之路，必須依此軌則去實行。

緣起支性與聖道支性，是因緣論中最重要，可說是佛法中的二大理則。…〔中略〕…這兩大理則，都是因緣論。緣起支性是雜染的、世間的，聖道支性是清淨的、出世間的；因緣即總括了佛法的一切。有情的現實界，即雜染的。這雜染的因緣理則，經中特別稱之為緣起（釋尊所說的緣起，是不通於清淨的）法。依此理則，當然生起的是雜染的、世間的、苦迫的因果。清淨的因緣——聖道支性，依此理則，當然生起的是清淨的、出世的、安樂的因果。

佛法不是泛談因果，是要在現實的雜染事象中，把握因果的必然性。這必然理則，佛也不能使他改變，成佛也只是悟到這必然理則，依著清淨的必然的因緣法去實行完成。所以佛說此二大理則，即對於現實人間以及向上淨化，提供了一種必然的理則，使人心能有所著落，依著去實踐，捨染從淨。如學者能確認此必然理則，即是得「法住智」；進一步的實證，即是經中所說的「見法涅槃」了。

壬二 亦有亦無門〔一頌〕

作者定不定 不能作二業 有無相違故 一處則無二

一、結上起下

〔一〕上面說實有或實無作者，不能成立作業。

〔二〕於是外人又轉計：作者亦決定有亦不決定有，能作亦決定亦不決定的業。

二、性空者與外人的比較

〔一〕 外人的亦有亦無，類似性空者的性空假名而實際不同

〔一〕這亦有亦無，類似性空者所說的性空假名，但實際不同。

〔二〕〔1〕他們的意念中，不是實有，就是實無，有無是敵體相違的，〔2〕決不同性空者的性空假名，相成而不相奪的。

〔二〕 外人的亦有亦無約長時說，唯性空者能建立剎那的亦有亦無

〔一〕亦有亦無，有人說：沒有作業的時候，不決定有作者；造作業了，就決定有作者。沒有感果時，決定有所作業；感了果，就不決定有所作業，如飲光部所說的。他是約長時說的，

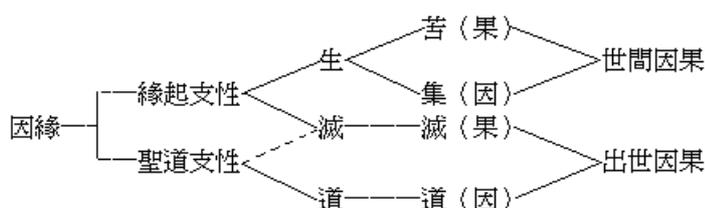
〔二〕如在一剎那間，那誰能建立亦有亦無呢？¹²

三、釋「作者定不定，不能作二業：有無相違故，一處則無二」：實矛盾二法不共存

〔一〕「作者」的亦「定」亦「不定」，是「不能」造「作」亦定亦不定的「二業」的。定不定，就是有與無。

〔二〕實「有」與實「無」，兩性「相違」，怎麼可〔1〕於「一處」的作者，說他亦有亦無？

〔2〕或於一處的作業上，說亦有亦無的二性呢？所以說「無二」。¹³



¹² 印順導師《中觀今論》〈第七章 有·時·空·動〉 p.139 ~ p.140 :

中觀者以無常滅為緣起的幻滅，幻滅非都無——無見，則不失一切行業。

這樣，從即生即滅的觀點說：諸法是徹底的動，徹底的靜。從生與有而觀之，即是動；從滅與無而觀之，即是靜。即生即滅，即有即無，即極動而極靜，即新新不住而法法不失，此是佛法的諸「行」觀，變動（當體即靜）觀。

¹³ 印順導師《中觀論頌講記》 p.71 ~ p.72 :

或者說：執緣中有果是肯定的，是一邊；執緣中無果，是否定的，也是一邊，都有困難。所以緣中應該是亦有果亦無果，這是矛盾的統一，是綜合，是沒有過失的。

龍樹論對這一類妄執，認為是不值得多破的，因為〔1〕他不出上說的有無二門。〔2〕況且真實存在的自性有，不能是如此又如彼的。有不是無，無不是有，說緣中又有又無，這不是矛盾戲論嗎？假定矛盾就是真理，那自相矛盾的真理，真是太多了！

壬三 一有一無門〔一頌〕

〔1〕有不能作無 無不能作有 〔2〕若有作作者 其過如先說

一、釋「有不能作無，無不能作有」：因果不能相及，故不構成因果關係

再作一有一無破。〔1〕如說〔1〕作者有作業無，〔2〕或作者無作業有，這都不能成立有所作的。

〔2〕因為，有因與無果，有果與無因，一有一無，二者不能相及，不能構成關係。¹⁴所以〔1〕決定「有」作者，「不能作」決定「無」的作業；〔2〕決定「無」作者，也「不能作」決定「有」的作業。

二、釋「若有作作者，其過如先說」

或者覺得：〔1〕一有一無，難以成立造作。

〔2〕要成立因果的關聯，還是有作有作者吧！但是，〔1〕先有作業，還要作者作什麼？〔2〕在作業前先有作者，這作者到底作了什麼，而稱為作者呢？這「若有作作者」的「過」失，早已「如先」前所「說」，不勞一破再破的了。¹⁵

壬四 此一彼三門〔二頌〕

〔1〕作者不作定 亦不作不定 及定不定業 其過先已說

〔2〕作者定不定 亦定亦不定 不能作於業 其過先已說

從自性的見地去看作者與作業，說作者能作業，這是不能成立的。

¹⁴ 印順導師《中觀論頌講記》p.161：

所說的生，是有實在的自體法而生？還是沒有實在的自體法而生？或者是亦有法亦無法而生？…〔中略〕…假定沒有實在的自體法，沒有就根本沒得；沒有，能生個什麼呢？所以說：「無亦不應生」。常人以為有了不生，這是可以說得過去的；無，為什麼也不能生？要知道：生是因果相生，果法既根本沒得，能生的因及緣，自然也都談不上。因果必有能生所生，必有能所相及的作用。現在果法既一切都無，不能有因果能所相及的關係。…〔下略〕…

¹⁵ 上文（《中觀論頌講記》p.175 ~ p.176）所說：

為什麼說決定有作者不作決定業呢？因為，假使說業自有決定真實的體性，這就不能成立造作的意義。這業是自體成就的，不是由作者的造作而有，也就根本用不著作者。所以說：「決定業無作，是業無作者」。

反之，假定說能作者的我，自有決定的體性，不因作業而成立，這也就不能成立造作的意義。並且，離了業而先已有了能作者的自體，這作者也就與業無關。作業與作者，要有相依不離的關係，然後能成因果的聯繫。假使此是此，彼是彼，二者不相關，這因果的聯繫，就不能成立。所以說：「定作者無作，作者亦無業」。

說作者，說作業，本來要成立能作所作的因果性；但執為實有自體，就不能成立他的目的了。

再進一步的推破：如執著人法各別，作業之前「定有作者」，或作者之前「定有作業」；那麼，所執的「作者及作業」，就會「墮於無因」而有的過失。要知道，由於作業，所以名為作者，如說在未作業前，決定已有作者自體，這就是離作業的因，有作者的果。作者不從因緣生，所以是無因有。同樣，作業是由作者所造的，如說他在沒有作者以前已有，這就是離作者有作業，作業不從因緣有，所以也是無因。上頌說不能有所作，這一頌說作者作業無因。…〔下略〕…

一、釋「作者不作定，亦不作不定，及定不定業，其過先已說」

因為^{〔一〕}^{〔1〕}事業定有，「作者不作定」業；^{〔2〕}事業不決定有，作者也「不作不」決「定」業；^{〔3〕}事業亦有亦無，作者也不作亦決「定」亦「不」決「定業」。說作者能作業，這業決不出三類。

^{〔二〕}「其過」失，如「先」前的實有實無門，亦有亦無門，一有一無門，「已」分別「說」過。

二、釋「作者定不定，亦定亦不定，不能作於業，其過先已說」

反過來說：^{〔一〕}^{〔1〕}決「定」的「作者」，不能作業；^{〔2〕}「不」決「定」的作者，也不能作業；^{〔3〕}「亦」決「定亦不」決「定」的作者，也「不能作於」各種的事「業」。

^{〔二〕}他的所以不能作，「過」失也在「先已說」。

三、結說：三種作者、三種作業，分別配合成九句

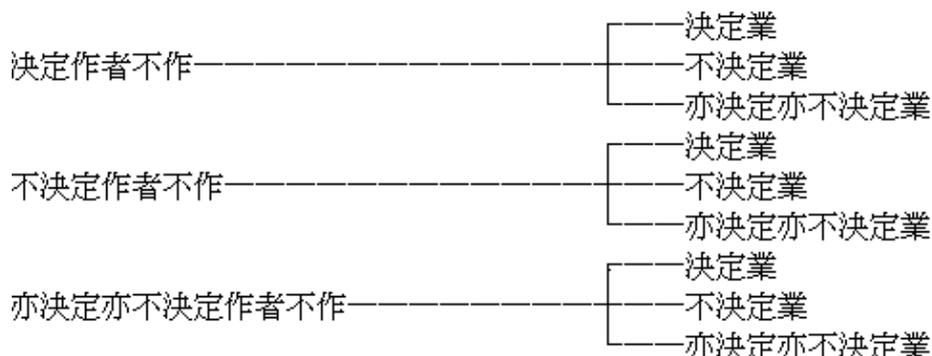
把這三種作者，三種作業，分別配合來說，可以成為九句：

^{〔一〕}決定的作者，^{〔1〕}不作決定業；^{〔2〕}不作不決定業；^{〔3〕}不作亦決定亦不決定業。

^{〔二〕}不決定的作者，^{〔1〕}不作決定業；^{〔2〕}不作不決定業；^{〔3〕}不作亦決定亦不決定業。

^{〔三〕}亦決定亦不決定的作者，^{〔1〕}不作決定業；^{〔2〕}不作不決定業；^{〔3〕}不作亦決定亦不決定業。

列表如下：



辛二 示正見〔一頌〕

因業有作者 因作者有業 成業義如是 更無有餘事

一、正釋：性空者所立的作者及作業

^{〔一〕}他人所執的實有或實無的作者及作業，已摧破了；

^{〔二〕}性空者究竟有沒有這二法呢？^{〔1〕}如抹殺了這二者，這一樣的墮在邪見中；^{〔2〕}如還承認有這二法，那麼到底是怎樣的？

〔一〕 釋「因業有作者，因作者有業」：作者及作業，成立於緣起假名的相互觀待

論主說：^{〔一〕}作者與作業，是彼此相依而相存的，彼此都從因緣生，^{〔1〕}沒有自性的作者

及作業，^[2]但假名相宛然而有。這就是說：^[A]作者之所以為作者，是「因業」而「有作者」的；^[B]業之所以為業，是「因作者」而「有業」的。

^[二]因此，作者及作業，成立於假名的相互觀待法則。假使離了作者，作業就不可得；離了作業，作者也就不可得。¹⁶

（二）釋「成業義如是，更無有餘事」：唯緣起義，能成立作者及作業
論主^[一]「成」立「業」及作者的意「義」，就是「如是」。

^[二]除了這緣起義以外，「更無有」其「餘」的「事」理，可以成立的了。

二、特論：三論宗義

（一）正論：初章義與中假義——初章遮他，中假顯正

1. 總說

古代的三論學者，^{[一][1]}據『決定業無作』一頌，¹⁷成立初章義。^[2]依本頌成立中假義。

^{[二][1]}初章義遮他，^[2]中假義顯正。¹⁸

¹⁶ 印順導師《中觀今論》p.165：

體與用，依佛法說，是不一不異的。如從眾緣和合而成的，即是體，指緣起和合性的總體；用即和合性上所起的種種作用。體與用是不可以相離的，但也不即是一。

作者與作業，即體與用的關係，如《中論·觀業品》說：「因業有作者，因作者有業，成業義如是，更無有餘事」。作者的動作，即指事業。常人每引起錯覺，以為另有一物名為業，作者是作者，業是業；論頌正破此以作者非業，而成為別於作者之業的。由作者而作業，故應作者不離作業。業義有寬有狹：狹即吾人造善業、惡業，名之為業；寬則舉凡眼見、耳聞、鳥飛、花落等無不是業。凡是作者即有業，有業必有作者，作者與業是不一不異的。

¹⁷ 上文（《中觀論頌講記》p.175）所說：

決定業無作，是業無作者；定作者無作，作者亦無業。

¹⁸ (1) 吉藏撰《中觀論疏》卷6〈作者品 8〉(CBETA, T42, no. 1824, p. 90, a26-p. 91, c16)：

^[一]文四者：初、實有實無門，二、半有半無門，三、一有一無門，四、一三門。初一門有六偈，又開為二：前有一偈標章門，次有五偈釋章門。初偈上半明人法俱有無作義，下半人法俱無亦無作義。…〔中略〕…第二偈以去是第二釋章門，為三：初一偈釋章門，次一偈顯人法俱有則墮無因過，第三三偈傳釋無因過。初偈上半破定有業，下半破定有人。*…〔中略〕…復次，若定有作者，下第二重顯人法俱有墮無因過，即是初章四對。若有人可人有法可法，有人可人人不因人法，有法可法不因人，故人是自人法是自法，故名無因也。…〔中略〕…

^[二]上來明無者，無汝所見五種人法耳，非無假名因緣人法也。此之一答意有多門：一者、上明無人無法，則破其有見；今明假名人法接其斷心，顯非有非無非斷非常之義。二者、上明非人非法即是中道，今明因緣人法稱為假名，此即是假前中、中後假義。三者、上明非人非法即是性空，今明因緣人法即是因緣空故得有人法，故山中舊云「於性空中立一切法」。四者、上明無人法，此明世諦破性說空，即是世諦中道；今明因緣人法即是中道，世諦因緣人法未曾人法，即是非人非法名因緣空，即是真諦中道。…〔中略〕…五者、上明無五種人法即是破病，今明因緣人法即是申經。偈分為二：初有三句，明有因緣人法；更無有餘事一句，此辨更無外人五種人法。***

^[三]一師初章、中假語，並是依〈作者品〉此文作之。初章四對之失，即是前過外人法不相因義；四對之得，即是此文人法相因義。故初章語起自此文也。中假起此品者，明外人性人法不可得，非人非法，即是假前中義；因緣人法，即中前假義；因緣人法即是非人非法，名假後中義；非人非法假名人法，即中後假義。而三論師雖誦初章、中假之言。而不知文處故今略示之。

*決定業無作，是業無作者；定作者無作，作者亦無業。

2. 詳論

(1) 初章義

如說：^{〔一〕} 作者是人，作業是法，各有決定性，那就不依人而有法，不依法而有人。這樣，人不從法有，人是自人；法不從人有，法是自法。

^{〔二〕} 人法都是自有的，自有就是自性有，失卻因緣義，就是非佛法的邪見了。

(2) 中假義

反之，^{〔一〕} 人不自人，依法故有人；法不自法，依人故有法。這樣，人法都是因緣有，因緣有就是假人假法；

^{〔二〕}^{〔1〕} 假人假法，即是不人不法，從假入中。

^{〔2〕} 轉過來，不人不法而假名為人法，就是中後假了。¹⁹

****因業有作者，因作者有業；成業義如是，更無有餘事。***

(2) 吉藏撰《中觀論疏》卷2〈因緣品 1〉(CBETA, T42, no. 1824, p. 24, b4-7)：

問：何故但說八事？答：八事四對，一一相對，病無不破，中無不顯，即義無不足。但以四對，歷破眾計，歷明中道，於義略圓，故但說八也。…〔下略〕…

¹⁹ (1) 印順導師《中觀論頌講記》p.62 ~ p.64：

主張自性有的，都可用這四門觀察他的怎樣生起。一一門中觀察不到，就可知自性生不可得，所以說「是故知無生」。

反過來問中觀學者，諸法究竟有沒有生呢？有生是自生呢？他生呢？共生呢？還是無因生？敵者還不是可以用同樣的方法來破斥你。**中觀者說：一切法是緣生，緣生是不屬前四生的，所以就免除了種種的過失。**

古代三論宗，從一切法無自性的觀念出發，說一切法唯是假名，不從自他等生。如長短相待，他的初章中假說：『無長可長，無短可短。無長可長，由短故長；無短可短，由長故短。由短故長，長不自長；由長故短，短不自短。不自長故非長，不自短故非短。非長非短，假說長短』。這意思是：從長短的相待相成中，理解無長短的自性（也叫做中）。唯其沒有長短自性，所以是假名的長短（也叫做假）。這無自性的長短，觀察他的自性有（如四生），雖畢竟清淨，一毫不可得；而假名的緣生宛然。他從緣起理解到無自性，在無自性上成立相待假（這叫成假中中後假）。這一觀察過程，是非常正確的。

^{〔1〕} 天台破他有他生過。照天台家的意思，一切法非自他等生，是不可思議的因緣生，即空即假即中的緣起，是不可思議的。在他的解說中，有『理具事造』說。台家的緣起說，是妙有論，與中觀的幻有論多少不同。^{〔2〕} 西藏傳月稱的解說：諸法因緣生，就是無自性生，無自性生，所以是緣生。這無自性的因緣生，唯是觀待的假名，與三論宗的見地相近。

^{〔1〕} 常人直感中的一切，皆有自性相浮現在認識上。就是有一自成的，常爾的，獨存的感相。若因此主張自性有，以為是實有的，就可推究這自性有到底是怎樣生起的。這不是自生，就是他生，或者共生，無因生，不能離這四生更說有生。在四生中，得不到自性有法的可生，才知沒有這樣的生，就是無自性生。^{〔2〕} 有中觀正見的學者，解了一切法的無自性生，是如幻如化的緣生。一切法本沒有獨立的自性，是種種因緣的和合生。如鏡中像，不能說是從玻璃生，面生，光生，空間生；尋求像的自性，永不能得，而在種種條件的和合下，就有此假像。生也不見有一自性的像從那裡來，滅也不見有一自性的像到那裡去。這如幻的緣生，不以為他是真實的，所以不應該作四門觀察，四門觀察是觀察真實的；而世諦假名，是不為勝義觀所得的。因為外道小乘都執有實在的自體，所以用四門破除自性生，而無性的緣生，不能與四生混濫的。

(2) 印順導師《中觀今論》〈第四章 中道之方法論〉p.45 ~ p.49：

^{〔一〕} 中國古三論師教導學人，有入門的「初章義」與「中假義」。初章，譬如讀書的先學字母，就是第一課的意思。要學中觀，第一步必須明解初章，即破斥外人的立義；然後進一步修學中觀家

（二）評論：天台家與三論師

的正義——「中假」。常人、外道，有所得小乘，以至有所得大乘，對於諸法都有一根本的錯誤，根源於此種錯誤而影響一切思想學說，無不成為錯誤的。非將這一根本錯誤破除，是不能正確的理解中道，進而體悟中道——中觀的。

^(一)⁽¹⁾ 初章，為一根本而共同的錯誤的論證法。今舉「生」「滅」二名而論：「他有生可生，有滅可滅。有生可生，生不由滅；有滅可滅，滅不由生。生不由滅，生非滅生；有滅可滅，滅非生滅。生非滅生，即是自生；滅非生滅，即是自滅。自生即是實生，自滅即是實滅」。他，即是中觀者以外的一切。他們認為某一事理的存在，是有它的獨立存在性。如生，即不是由於滅、不離滅而有此「生」的，所以說他不由滅而生，不是待滅不離滅的生。這樣，即違反緣起的相依相待而有的真理，而成為反緣起的實有了。在三論師說的實生實滅，即是不合佛法的倒見。實體的生滅，即說明他的生滅反真理而不能成立了。

⁽²⁾ 反之，中觀的正義，即中假義，論說的方法如此：「今無生可生，無滅可滅。無生可生，由滅故生；無滅可滅，由生故滅；由滅故生，生是滅生；由生故滅，滅是生滅。滅生即非生，生滅即非滅。非生非滅為中道，而生而滅為假名」。今，即是中觀者。無生可生，無滅可滅，即本著中觀的畢竟空義，否定有「生」「滅」的自性，也即是不執有實性的生滅。因此，生是由於滅、待於滅、不離滅的，是依於緣起法的相依相待而成立。即生的滅，即滅的生，即否定「生」「滅」的實性，契入非生非滅的空性——中道，因而成立「生」與「滅」為因緣的假名。

^(三) 初章與中假的要義，在指出外人與中觀者，對於一切的一切，有著根本上的認識不同，而成為方法與結論的不同。如上所說的生滅，⁽¹⁾ 中觀宗徹底的確立，緣起法是即生即滅的，這是《阿含經》的根本論題——是生也是滅；相對性與內在的矛盾性，為緣起法的根本性質。⁽²⁾ 然這在中觀以外的學者看來，是難得理解的。中觀以外的佛學者，以及一般人，他們以為：生是生起，滅是消滅；生既是生，即不是滅；滅既是滅，即不是生。生與滅，簡直是隔別無關的。佛說的「即生即滅」，是怎樣的困惱他們！

^(一)⁽¹⁾ 本來，這是世間普通的思想方式，和西洋三段論法的形式邏輯相同。如生是生非滅，滅是滅非生，這近於形式邏輯的同一律與矛盾律；不許生而可滅滅而即生的，即是排中律。這種含有根本錯誤的認識及其方法論，西洋的形式邏輯如此，印度的五分作法以及三支論法都如此，都不過是庸俗的淺見。⁽²⁾ 若依中觀的論理說：生是生，也可以是滅的；離了滅是不成其為生的。滅是滅，也是生，滅是由於生，離了生是不成其為滅的。這從無自性的緣起法，說明如幻的生滅。這種論理方法，近於辯證的邏輯（自然有他根本的不同點）。

^(二) 古三論師的初章、中假義，是明顯地劃出二種認識的不同；因認識的不同，所以論理的方式與結論也不能相同。主張有自相的學者，雖也明因果，說緣起，而因他們不能如實的明見緣起與依據緣起法則，故結果不免於反緣起而流於斷常二邊。所以要如實的體達中道，對於這種反緣起反中道的認識與論理法，必先加以破斥，纔能引生如實的中道。

^(三) 這二種認識方法的不同，也即是空宗與有宗的方法論不同，明顯地劃出了兩宗的根本差別。徹底的說，這種差別，就是聖凡、迷悟的差別。破迷啟悟，轉凡成聖的根本關鍵，就在我們認識事物的是否正確。要革新以往含有普遍成見——俱生法執的世俗認識，勢非從中觀的方法論著手不可。

這可以附帶一說空宗與有宗的不同根源。空宗與有宗所諍的，主要為對於空的論法不同。

^(一)⁽¹⁾ 空宗說：一切法是本性空的；因為一切法的自性本空，所以一切法是緣起有的。「空中無色」而「色即是空」，所以空與有不相礙，一切空而可能建立一切因果、罪福，以及凡聖的流轉和還滅。

⁽²⁾ 這點，中觀以外的學者，都難以承認。他們以為空是空的，即不是有的；有是有的，即不是空的。聽說「一切皆空」，就以為是毀壞一切的惡見，以為一切因果、罪福，甚麼都不能有了，所以至少非有些不空的纔對。依這種認識而開展的思想，不但外道、小乘，就是大乘的唯識學——有宗，也不免如此。因之，對於經中的「一切皆空」，不是根本的反對它，就給以非本義的修正：空是不了義的，這是依某種意義說的，其實某些某些是不空的。總之，他們勢必尋出一些不空的作根基，才能建立他們的宇宙觀與人生觀，建立他們的流轉論與還滅論。

^(二) 空有二宗的諍論不已，根本即淵源於此種認識以及論理方式的不同。所以假如說：中觀的論理方法，處處合於唯識家的因明，那簡直是大外行！

〔一〕天台家〔1〕立不可思議的妙假，〔2〕所以要破這因緣假；

〔二〕但三論師依龍樹本品，依因緣相待假，〔1〕立一切法，〔2〕也破一切法。²⁰

庚二 類破〔一頌〕

如破作作者 受受者亦爾 及一切諸法 亦應如是破

一、釋「如破作作者，受受者亦爾」

〔一〕「如」上「破作作者」的不可得是這樣，破斥「受受者」，當知也是這樣。

〔二〕受是五蘊法，受者是人。〔1〕〔A〕有人才有五蘊的受法，〔B〕有五蘊的受法才有人；〔2〕〔A〕離了五蘊的受法，人就不可得，〔B〕離了受者人，五蘊的受法也就不可得。

〔三〕這一切，因緣和合有的，緣生無自性，無自性就是空；在這空無自性中，唯有假名的受受者。²¹

²⁰（1）印順導師《中觀論頌講記》p.62 ~ p.63：

古代三論宗，從一切法無自性的觀念出發，說一切法唯是假名，不從自他等生。如長短相待，他的初章中假說：『無長可長，無短可短。無長可長，由短故長；無短可短，由長故短。由短故長，長不自長；由長故短，短不自短。不自長故非長，不自短故非短。非長非短，假說長短』。這意思是：從長短的相待相成中，理解無長短的自性（也叫做中）。唯其沒有長短自性，所以是假名的長短（也叫做假）。這無自性的長短，觀察他的自性有（如四生），雖畢竟清淨，一毫不可得；而假名的緣生宛然。他從緣起理解到無自性，在無自性上成立相待假（這叫成假中中後假）。這一觀察過程，是非常正確的。

天台破他有他生過。照天台家的意思，一切法非自他等生，是不可思議的因緣生，即空即假即中的緣起，是不可思議的。在他的解說中，有「理具事造」說。台家的緣起說，是妙有論，與中觀的幻有論多少不同。

（2）印順導師《中觀今論》〈第十章 談二諦〉p.210：

三、「妙有真空」二諦（姑作此稱）：此無固定名稱，乃佛菩薩悟入法法空寂，法法如幻，一念圓了的聖境。即真即俗的二諦並觀，是如實智所通達的，不可局限為此為勝義，彼為世俗。但在一念頓了畢竟空而當下即是如幻有，依此而方便立為世俗；如幻有而畢竟性空，依此而方便立為勝義。於無差別中作差別說，與見空不見有、見有不見空的幻有真空二諦不同。中國三論宗和天臺宗的圓教，都是從此立場而安立二諦的。

此中所說俗諦的妙有，〔1〕〔A〕即通達畢竟空而即是緣起幻有的，〔B〕此與二諦別觀時後得智所通達的不同。〔2〕〔A〕這是即空的緣起幻有，稱為妙有，〔B〕也不像不空論者把緣起否定了，而又標揭一真實不空的妙有。

²¹（1）印順導師《性空學探源》p.5 ~ p.6：

何為空宗？何為有宗？此義極明白而又極難說。扼要的說，空宗與有宗，在乎方法論的不同。

〔一〕〔1〕凡主張「他空」——以「此法是空，餘法不空」為立論原則，就是主張空者不有、有者不空的，雖說空而歸結到有，是有宗。〔2〕凡主張「自空」——以「此法有故，此法即空」為立論原則，就是有而即空、空而即有的，雖說有而歸結到空，是空宗。

〔二〕依著此項原則，〔1〕在認識論上，〔A〕「緣有故知」是有宗，〔B〕「無實亦知」是空宗。〔2〕在因果依存的現象論上，〔A〕「假必依實」是有宗，〔B〕「以有空義故，一切法得成」是空宗。

〔三〕此等空有分宗的差別，在大乘中充分發揮；而思想的根原，早已在阿含經與毘曇論中顯出他的不同。所以對於空義的研究，雖應以「大乘空相應經」及《中觀論》為中心，但能從阿含及毘曇中去探求，更能明確地把握空與有的根本歧異，更能理解大乘空義的真相，不被有宗學者所惑亂。本論就是想在這方面給以概略的研究。

二、釋「及一切諸法，亦應如是破」

如破受受者是這樣，其他凡有因果關係、人法關係的「一切諸法」，也都可以「如是」的方法⁽¹⁾去「破」斥，⁽²⁾去成立。²²

(2) 印順導師《中觀今論》〈第四章 中道之方法論〉p.48 ~ p.49：

這可以附帶一說空宗與有宗的不同根源。空宗與有宗所諍的，主要為對於空的論法不同。

⁽⁻⁾⁽¹⁾ 空宗說：一切法是本性空的；因為一切法的自性本空，所以一切法是緣起有的。「空中無色」而「色即是空」，所以空與有不相礙，一切空而可能建立一切因果、罪福，以及凡聖的流轉和還滅。

⁽²⁾ 這點，中觀以外的學者，都難以承認。他們以為空是空的，即不是有的；有是有的，即不是空的。聽說「一切皆空」，就以為是毀壞一切的惡見，以為一切因果、罪福，甚麼都不能有了，所以至少非有些不空的纔對。依這種認識而開展的思想，不但外道、小乘，就是大乘的唯識學——有宗，也不免如此。因之，對於經中的「一切皆空」，不是根本的反對它，就給以非本義的修正：空是不了義的，這是依某種意義說的，其實某些某些是不空的。總之，他們勢必尋出一些不空的作根基，才能建立他們的宇宙觀與人生觀，建立他們的流轉論與還滅論。

⁽⁻⁾ 空有二宗的諍論不已，根本即淵源於此種認識以及論理方式的不同。所以假如說：中觀的論理方法，處處合於唯識家的因明，那簡直是大外行！

²² (1) 印順導師《中觀論頌講記》p.30 ~ p.35：

三 立破善巧

凡是一種學說，對他宗都要加以批判，對自己的體系，都要加以建立。佛教中，不論是大乘、小乘，都要說明世間的生死流轉，出世的涅槃還滅；而且是貫徹了的，怎樣說流轉，反其道而行之，就是還滅，決不能另起爐灶。不過破立每每帶有主觀性，誰都說自己可以破他，可以立自，在別人卻未必就承認你。所以你用什麼理由破他，你必須不受同樣理由的反駁，才算能破他立自。

龍樹學遍破了一切，目的實在是建立自己。流轉還滅，這是佛學者必須建立的，現在從緣起無自性的見地，觀察一切，對不能正確的地方，就用他自己所承認的理論，顯示他本身的矛盾困難。像印度學者具有權威的勝論、數論派，他們都從實在的見地各側重一面，主張因果一與因果異，因中有果與因中無果。在理論的觀察上，每每自己撞住而不通；他們的基本困難，就在執有實在。所以佛說緣起，是空無我的緣起，才能建立一切。龍樹說：如有毫釐許而不空的自體，在理論的說明上，必定要發生常、斷、一、異、有、無的種種執著；所以一切法不空，不但不能破他，也不能自立。論說：「以有空義故，一切法得成」。這是說一切法必須在空中纔能建立起來，纔能立論正確，不執一邊，不受外人的評破，處處暢達無滯；這是本論立義特色之一。

難破，不是一難就算了事的，你難別人，別人也可以反問你，你自己怎樣說的，他人也可以照樣的問你。這情形，在大小乘各派中都非常明白。比如唯識學者，破外色沒有實在極微，就說：你所執的實在極微，有六方分呢？還是沒有？若有六方分，那就是可分，怎麼可以說是極微呢？若沒有六方分，方分既沒有，怎麼還說是極微色？他破了外色的極微，就建立只有剎那剎那的內心變現。但我們也可用同樣的方法，問問他的內心，你的一念心有沒有前後的分呢？若說有分，那就不是剎那；若說沒有分，那麼這無分的剎那心生滅同時呢？還是異時？若是同時，這是矛盾不通；若是異時，先生而後滅，豈不是有分非剎那嗎？這樣的反復徵詰，照樣的可以破他的內心有。又如犢子部，在五蘊上建立不可說我，難問他的時候，就說這是假有的呢？還是實有？若是實有，應離五蘊而有別體；如果是假有，那怎可說五蘊上有不即五蘊的不可說我呢？又如唯識宗破經部的種類，也是利用這假有實有的雙關法。但他自己，卻說種子是非假非實的；又可說世俗有，又可說勝義（真實）有。這雖破了對方，但仍不能建立自己，所以這種破立，是不善巧的。

龍樹立足在一切法空，一切法是假名緣起的，這才能善巧的破立一切。若一切法是實在的常爾的獨存的，那甲乙兩者發生關係時，你說他是一還是異？異呢，彼此獨立，沒有關係可談。一呢，就不應分為甲乙。若說亦一亦異，或者非一非異，那又是自語相違。所以唯有承認一切法無自相，是緣起的假名，彼此沒有獨立不變的固定性。因緣和合生，彼此有相互依存性，也有統一性，但彼此各有他的不同形態，不妨有他的特性、差別性。這樣從無自性的非一非異中，建立起假名相對的一異。難他立自，都要在一切法空中完成。所以說：離空說法，一切都是過失；依空說法，一切都是善巧。這實在是本論的特色。

有人說：龍樹學為了破外小的實有計執，所以偏說一切皆空。這是不盡然的，**龍樹學特闡法空，這是開發緣起的深奧**，像《般若經》說：「深奧處者，空是其義」。這也是**抉發緣起法的最普遍正確的法則，完成有與空的無礙相成。這需要批判掃蕩一切錯誤，才能開顯**。當小乘隆盛外道跋扈的時期，多拿他們作為觀察的對象，這是當然的。眾生有自性見的存在，本來主要的是破那個根本自性見。但一分世智凡夫，卻要把那個自性見，看為萬有的本體，作他思想的辯護者。這些世間妄智，在佛法外，就是外道（宗教哲學等）；在佛法內，就是一分小乘學者（不合佛意者），還有大乘的方廣道人，這自然要破斥了的。所以我們要審思自己的見地，是否正確，是否在自性見中過生活，不要把《中論》看為專破外道小乘的。古人說：三論遍破外小，就是「遍呵自心」，這是何等的正確！《中論》的觀門，是觀破自性的方法，知道了這破斥的方法，凡是執著實有的，也什麼都可破，不要死守章句，只曉得這頌是破這派，那頌是破那派，不曉得檢點自心，不知道隨機活用。

從來學空的學者，常發生一種錯誤，以為空即一切空無所有，知道了空無所有，便以為一切都是假有的，一切都要得，就要什麼都圓融貫攝了。這樣學空，真是糟極了！譬如這裡一把刀，觀察他的真實自性，說沒有刀，俗諦所知的假名刀，還是有的。若這裡根本沒有一把刀，當然說無刀，但反過來也說有刀，豈不是錯誤之極！可說**毫不知立破**。

一切法空，是破真實的自性，是不壞世俗假名的。但緣起假名，與第二頭第三手不同，所以世俗諦中雖一切唯假名，而假名的有無，也還是有分別。如外道的上帝、自在天、梵天等，佛法中無分的極微色、剎那心等，都是妄執，如以為有緣起假名，必會弄成邪正不分、善惡不分。大略的說，我們明淨六根所認識的一切，在一般世間常識中（科學的真實，也屬於此），確有此體質相用的，須承認他的存在。如果否認他，這就與世間相違了。這裡面，自然也有錯誤。而我們習見以為正確的，或隱微而還沒有被我們發現的，這需要世間智的推究發明。菩薩如果證悟一切法空，正見緣起的存在，那更有許多不是一般常識所知的呢！

龍樹學的立破善巧，歸納起來有兩點：^{〔一〕}一、世出世法，在一個根本定義上建立，就是世間的生死，是性空緣起，出世的生死解脫，也是性空緣起。所不同的，在能不能理解性空，^{〔1〕}能理解到的，就是悟入出世法，^{〔2〕}不能理解到的，就是墮入世間法。所以世間的一花一草，出世間的菩薩行果，都是性空緣起，這就達到世出世法的一貫。^{〔二〕}二、聲聞法與菩薩法，同在解脫生死的根本自性見上建立，就是聲聞人在性空緣起上獲得解脫，菩薩人同樣在性空緣起中得解脫。所不同的，菩薩的大悲願行，勝過了聲聞，這就達到了聲聞法與菩薩法的一貫。龍樹深入佛法的緣起，在立破上，可說善巧到了頂點。

(2) 印順導師《中觀論頌講記》p.64：

在四生中，得不到自性有法的可生，才知沒有這樣的生，就是**無自性生**。有中觀正見的學者，解了一切法的無自性生，是如幻如化的緣生。一切法本沒有獨立的自性，是種種因緣的和合生。如鏡中像，不能說是從玻璃生，面生，光生，空間生；尋求像的自性，永不能得，而在種種條件的和合下，就有此假像。生也不見有一自性的像從那裡來，滅也不見有一自性的像到那裡去。這如幻的緣生，不以為他是真實的，所以不應該作四門觀察，四門觀察是觀察真實的；而世諦假名，是不為勝義觀所得的。因為外道小乘都執有實在的自體，所以用四門破除自性生，而無性的緣生，不能與四生混濫的。