

# 《十二門論》 第十二講



有為法是空的，無為法亦空，這樣叫做有為、無為空，叫做畢竟空。因為一切法不外乎兩大類：有為（法），無為（法）。這樣，我們上一堂講到一切法是包括那幾類呢，看第十六頁，諸法是兩種東西，即這個表，一個就是有為法，第二個就是無為法。這樣，上文結了有為法，包括「我」、「法」，就是說「我法」與「我所法」。先從「我法」是緣生、無實自性，由「我所法」是緣生、無實自性去證成「我」都是緣生、無實自性的。因為「我」是「法」的一部份，一切法都無自性的時候，我一定是無自性了。那麼，第二節是調轉了，先從「我」無自性，於是由你所接觸的、屬於你的法都是無自性，因為既然你自己自性都沒有，哪有些有實自性的屬於你的法呢？這就是調轉論證都可以。

這樣，今日開始就是講下一個論證，叫無為法的論證，無為法的論證就在第二十頁，是的，第十九頁的引經證「我法空」，上一堂講到引《雜阿含經》來講的，講完了引《雜阿含經》，在上一堂。

這樣，今堂在第二十頁「三」那處，第三段，「疏」未講嗎？「疏」讀一下就可以，不用怎樣講的。吉藏法師就說，「前明我所空」，就是前面的「甲、乙」兩節，就先講出「我所空」，即法空，那「我所空」的時候，「故人我空」。所以，「我法」空，「人我」都空，這個原因就是「法我」是一個母集，「人我」是一個子集，那麼這個母集都空了，那個子集怎麼可以不空啊？這就是說，這個母集就是「法空」，空就表示這個圈是「空」，那麼「我」是「法」的一部份，這個「我」是很細的範圍，「法」就很大的範圍，既然「法」是空的，「我」是「法」的一部份，所以「我」亦是空。那麼，這樣的處理，第一段、第二段的這兩段處理辦法就是這樣，從「我所空」即「法空」，去證明「人空」。「法空」叫法無我，「人空」叫人無我，如果法無我是空，法無我自然涵攝人無我。如果「法」都無我的時候，「人」自然是無我，因為「人」是「法」的一部份，即這個圖顯示「法」是這麼多，「人」只是一

少部份，這個母集（表示）「法」是空，這個子集亦都是空了，因為在空裏面。

現在，「丙」節就是第三節就引經，引《阿含經》，就以「人我空」，所以推知「我所」這個「法」亦都空，這樣就調轉了，因為「人無我」，所以「我所」亦無自性。因為人無自性，所以「我所」亦無自性，因為「我所」的這個法是被人所受用的法，有人才有我所，有「我」才有「我所」受用的法。如果沒有「我」，誰去受用法？我怎理得它？那麼如果「我」是無實自性，是空，是緣生性空呢，這樣被我受用諸法亦一定是緣生性空，這個就是調轉來論證。好了，講完這之後就是第三，就是「明無為法空無自性」，「空」就是無自性的空，非自性實有，非自性實無。

這樣，先將論證的方法與處理破的程序，用文字表達了，就是無為法一般有三大種無為法：第一種就叫做「擇滅無為」；第二種就叫做「非擇滅無為」；第三種叫做「虛空無為」。「虛空無為」，大家知道了，「虛空無為」就是那個地方是無色法的地方，就不會妨礙任何色法的存在，但是它自己都沒有生住異滅了，虛空不是由無虛空生虛空的，它由無虛空生了之後就停住了，它轉變乃至到滅亡，虛空沒有的。

所以，「有為法」與「無為法」的差異是怎樣的差異呢？就是「有為法」有四種相，四種相即四種特徵，因為有體一定有相的。那麼，我們的體是很難講的，就這樣看很難講到的，那就從相去講體，講火的體怎樣講啊？但講火的相就容易講了，發光發熱，是吧！凡能夠發光、能夠發熱的那些叫做火，於是，我們很容易用相去講體，即相顯體。這樣的時候，你說「有為法」，這就很難講甚麼叫「有為法」，有活動的法叫「有為法」，這些很難講的，只有從相去講了，這就是所有「有為法」，它有四種特徵：一種是有生的特徵；有住的特徵；有異的特徵；有滅的特徵。這樣叫做「有為四相」，「有為法」的四相，凡是符合這四相的都是「有為法」。凡是符合生住異滅，即這支筆有生啊，它是產生出來的啊，那麼用著用著就寫完了，寫不出了，那麼它一段時間住世，一邊寫就一邊少一些顏色，寫到淡色乃至沒有顏色，那樣就生住異滅，全具有了這四個特徵，這就是「有為法」。

這樣，所以現在的人將「有為法」這個詞彙，就改作現代語言叫做甚麼？叫「現象界」，現象來的，「現象界」，現象是出現的，「界」即是類，存在的那類事物起各種的生住異滅的變化。那麼「無為法」呢，「無為法」就剛剛調轉，又有四相，與「有為法」的四相調轉，「有為法」就是生、住、異、滅，它的四相就是：不生、不住、不異、不滅。那麼，虛空是不生的，虛空是不住，虛空不會變化，虛空不會死亡，這樣，所以虛空是「無為法」，虛空的特性就是不會妨礙任何的物質性的現象出現。這樣，這個「有為、無為」是與老子的「有為、無為」是不同啊，老子又有個「無為」啊，老子的「無為」是指行為上沒有既定的目標要怎樣做。

譬如，一個政府無為而治，政府沒有固定實行甚麼方針、甚麼政策的，不會的。

所以，「宏觀調控」是有為（還是）無為啊？有為，是有為，「宏觀調控」是政府有些事干擾市場活動，「宏觀調控」是屬於有為活動。這樣，這個「有為」活動固然是「有為法」，佛教的「有為法」，但是，這個「宏觀調控」不是等於「無為法」，不干擾市場活動亦不是「無為法」，它是「無為」，不是「無為法」。這即「無為」只是不干擾市場活動，由它順其自然發展，叫做「無為」。因為，老子是一個領袖學來的，整套老子就人家說是陰謀論，是吧？其實未必是陰謀的，他只是政治的理念，最好不要干擾它，讓它自然運作，你越干擾它呢，那些人民就越痛苦的，他的哲學理論是這樣的，就是不贊成太大的干擾。儒家不是啊，儒家要干擾的，儒家要制禮作樂的，「制禮」的「禮」字不只是禮貌，是包括一切行政手段，稅收是怎樣的稅收，這個運作是怎樣的運作，有一套制度的，這套制度就叫做「禮」，所以「禮制」，這是制度來的，這是廣義的「禮」。

所以，中國的字很麻煩的，禮貌是「禮」，社會制度都是「禮」。所以，老子那套就是不干擾了，所以「其政悶悶，其民淳淳；其政察察，其民缺缺。」要（怎樣）呢？很悶的，就好像我講書，講到個個瞋眼瞋就對了，那些人民不用激勵鞭策他做任何事情就對了，越鞭策這個社會就越亂，順其自然就可以了。那麼，通常大亂之後的社會就最好行這樣「黃老之學」，順其自然。所以，漢代「文景之治」，就是說楚漢相爭之後，這個社會亂了這麼久，幾百年了，因為從春秋戰國，從秦始皇到楚漢之

爭，打了幾百年，就讓人民休養生息了，那段時間所以推行「無為而治」。那麼，這個「無為」與我們的「無為法」是絕對兩個觀念，同樣的「無為」，但完全不同解。因為，佛家的「無為」是它不懂活動的，它不曉活動的，就不是說有否目的，那麼自然界就肯定沒有目的了。而老子的這個「無為」就是不干擾，不用政策干擾社會運作，用現在的語言這樣叫做「無為法」。「有為」就不是了，「有為」就是用各種的方法，有一個既定的目標促使大家合作，與所有百姓共渡時艱的目標，這樣就叫做「有為法」，叫做「有為」。

這樣，這裏的虛空是「無為法」來的，就不是這個「無為而治」的「無為」，是兩個絕對不同的觀念。那麼，除此之外呢，有種叫做「擇滅無為」，「擇滅」是般若智來的，般若智是無分別智，般若是一種最高的智慧，有抉擇的能力，抉擇哪個是宇宙的實體，具有抉擇力，即是證入諸法實相，它能使你證入宇宙實在的那種智慧，所以有揀擇的力量、有抉擇的力量。那麼，這種力量就沒有東西干擾你才能發揮的，是沒有甚麼干擾啊？是沒有煩惱干擾你，所以你證入諸法實相，即證真如的時候，要將所有煩惱沉沒的，要伏斷煩惱，伏斷即是滅，這個「滅」字就好像「苦集滅道」的「滅」字一樣，要將煩惱淨了，當你的般若智慧發揮這種抉擇力的時候，同時可干擾你的煩惱要伏或者斷，這樣，所證的境呢，所證得的實境是真的，我們叫做真如，又叫做諸法實相，又叫做空性。

這個「空性」是唯識宗講的「空性」，即是「真如」來的，就不是般若中觀講的「空性」，中觀就凡是空的東西叫「空性」，「空性」又解作空相，有些不同。那麼「擇滅無為」，「擇滅無為」是甚麼？是宇宙實在，宇宙真實的體，這個宇宙真實的體，它是不生不滅的，這個體是不生不滅的。這樣，現在般若中觀這個學派，般若中觀的體是否不生不滅呢？不，它只是無自性的生，無自性的滅，就沒有說它完全不懂得活動的，沒有講到。所以，真正的存在呢？它與「真如」有些不同，即指用詞啊，即唯識宗講的「真如」是寂然不動的，是不會活動的，完全不會活動的。

這樣，般若中觀講的諸法實相是否不會活動呢？不得而知，因為到那個境界是離

言的，它是寂滅的，它是離言的，是不可說的，不可思議的，心行言語斷的，那個境界它都叫不生不滅。但是，這個「不生不滅」是否如來藏講的實在的存在？是不會起變化呢？般若中觀沒有講明啊！我們不能夠假定啊！因為資料上是沒有講明。這樣，你讀《中論》的有一品叫〈觀涅槃品〉，那麼涅槃是怎樣的活動呢？沒有講得很清楚啊！就說涅槃與世間是無絲毫的分別，世間與涅槃又無絲毫分別，就是這樣。但是，世間千變萬化的、是緣生的，那麼它就說涅槃都是緣生，涅槃的體就是諸法實相。

這樣，就有兩派人的看法，一派就說根本沒有「真如」，在般若中觀的角度講，在那個生生滅滅、那個緣生的法內如實地出現，這個就是諸法實相；另一種講法就是因為《中論》講明是不可說了，這樣的注釋未必對，因為般若中觀（《中論》）在〈觀涅槃品〉說諸法實相與〈觀法品〉講的諸法實相是離言的，是沒有正面描述的。這樣的時候，既然沒有正面描述，你說會生滅，這都是不對啊！因為生滅是你估的啊！那你說不是啊，你說世間與涅槃是沒有絲毫分別，那麼世間的生生滅滅，這樣涅槃、真如就生滅了？這樣，無絲毫分別是指大家是「空」的意思，大家都緣生的意思，緣生不一定是生成的緣生，不一定有生滅的緣生，中觀講的「緣生」就是相因待的緣生。這即「無為法」，不起活動，但相因待起活動的「有為法」，相對地講，這個就是唯識宗講的「觀待道理」。唯識宗講四種道理，有些是「證成道理」，有些是「觀待道理」，有些「法爾道理」，還有些是甚麼道理啊？起用的「作用道理」，起用道理（叫）「作用道理」。

那麼，這個相待道理就是緣生了，有一種觀念與另一種觀念是相待的，這種事物與那種事物你依我、我依你而起的，這樣就是相待，相待都是叫緣生，那它不一定生滅啊！它不一定無常的，可以常啊！你不要驚（怕）一說常就錯，不是啊！在《阿含經》內的「緣起法」，這個「法」是理，都是常啊！《阿含經》內講的「緣起法理」，「緣生法」就一定無常了，緣生啊！但是，「緣起」是一種道理來的，所以它沒有個「理」字，它只是「緣起法」，它不知為何不譯個「理」字，當時是不興（指流行）譯個「理」字。其實這個意義，「理」是規律，是 law 來的，規律，一切法都

相因待而有，本身是 law，是規律，這是自然律。那麼，這條自然律的本身是常在的，佛出世又是這樣，佛不出世也是這樣的，所以在《阿含經》內有「此法常住」，這是法來的。因為這種法理是常的，住於世間，「法住法理」，這種事物是存在世間，住即是存在，佛在世它是存在，佛不在世它也是存在，所以，緣起的理，緣起的理則，緣起的規律，有人、無人在宇宙根本是存在的！我們不是創造一個理則，我們是發現一個理則，用英文的 discover，不是 invent，invent 是那種東西沒有，你造出來的，是吧！叫 invent。但是，discover 呢，好像我們看電視，Discovery 那個台，那個 channel，它本來就有的，你要發現而已，你不發現它都有的，不過你不知道有而已。這個地心吸力，它本來就有了，不因為你發現而有，你不發現它都有，不過現在 discover 那個地心吸力而已，所以，那個波（球）為甚麼不向下？好像是牛頓發現的吧？那個蘋果不向上飛？向下跌啊？他發現，他 discover gravity（地心吸力） 那種力量拉蘋果向地下，不會飛向天，這樣的。

所以，未必一定是無常啊，常也可以，如果有生滅就是無常，那麼，諸法實相可以是常也未定啊，常都是緣起，常都是空啊！不一定要無常，我們一說「空」就以為一定是無常，那麼「緣起法」這一條理都是空的，但這條理本身是常的，這條 law，這條理則，這條法則，為甚麼說它是緣起？常都是緣起？常緣甚麼起啊？這個理則是依待現象歸納出來，世界上沒有這種緣生之法，那麼這條規律都沒有了，是嗎？只要所有法是緣生，於是就歸納了一條「緣起法理」，離開這種緣生法的現象，是沒有這條規律的，那麼從這個角度就說它是空的，空不是無，只是說它相因待而有。

這樣，「擇滅無為」也是，「擇滅無為」的時候，我們用唯識宗講，就是「真如」這一種事物存在是不會活動的，沒有活動的。那麼，般若中觀講的這個「擇滅無為」是諸法實相，它是怎樣啊？它是合乎四種性質，剛剛說到「無為法」的四種性質：不生、不住、不異、不滅，這樣存在的。如果你問我是怎樣看呢，我是偏於它是不起活動，因為所有的諸法實相，即真如，無論是哪一派我們都差不多是承認它是遍一切處的，所有的存在，它都存在。那麼，遍就不能夠生滅，遍，因為我們在現象看

到凡有生、住、異、滅的事物都不遍一切處的，遍一切空間、時間存在，它怎可以有生滅呢？如果生，它在哪些時間生？哪些時間不生？那麼，有生就有段時間不生才叫做生，相因待啊！這樣，還有無生，無生即是它不起活動的。

所以，我的看法與一般講般若中觀的人以為生生滅滅就是「真如」了，我就不認同了。我就都是認同唯識，因為本來就不可說，你要說的時候，你一定要比量說，比量就是依一般人描述它的特點，無生、無住、無異、無滅，遍一切處，所有地方都遍的，一說遍的時候，它就沒有生滅。現在說「無為法無生滅」，「無為法無生滅」不是龍樹菩薩講的，是誰講的？是釋迦牟尼佛講的，《阿含經》內都是這樣講的，「有為法」、「無為法」一早在原始佛教已經講的，你不能改變它的！你為甚麼要改變它呢？

所以，那些人將龍樹菩薩講的諸法實相，硬說它即是生滅本身，是沒有諸法實相，這樣不行啊！你自己亂想！你要有依據才行！所以，我就認為「無為法」，諸法實相，真如，是真的無生無滅的，最簡單是因為所有的體，所有存在現象的體就是真如，這樣的講法龍樹菩薩都承認了，龍樹菩薩說甚麼啊？「無為法是有為法的體。」他自己講的，講「十八空」的時候，解釋「有為、無為空」的時候，講明「有為法是用，無為法是體。」（「無為法」）是體來的，純體，離開有為法沒有無為法，離開無為法沒有有為法，都是體用關係，他都承認「無為法」這種。那麼，真如是「無為法」的時候，他都承認「無為法」的定義，定義就是佛教共同的定義，就是無生、無住、無異、無滅。這樣，講到「四相」的時候，《中論》都有講「四相」，即「有為四相」、「無為四相」，般若中觀都講的，所以，我們不要以為龍樹菩薩否認有真如了。

學生：「可不可以空性是常來解釋它是不生不滅呢？」

可以的，但是，它是常、不生不滅，但是你一說常，即你承認「諸法實相」是常

了，現在的問題是它生滅或是常啊？這樣現在用空性是常，那它就是常了，就是無生滅了，空性就是無生滅，你說的，即符合我的看法了，它就是常，它不是無常的，它沒有生滅的。那麼，問題就是甚麼叫做「空性」呢？這又有值得我們想了，「空性」就是我們看任何東西，śūnya 這個形容詞變作 noun 就是「空性」 śūnyatā。這就可以指一種狀態，任何存在的狀態，都是「空性」的狀態。

譬如，「色不異空」，在梵文的空都是空性，色不異空性，即說一切物質現象與緣生無實自性的狀態是同體的，就不是一件東西，「真如」叫做「空性」，不是！這就是說，在般若中觀所用的「空性」，就是那種狀態，是空的狀態。那麼，第二個解釋呢，就不是一切事物「空」的背後有些東西不「空」的，是實有的，這樣的講法就是「如來藏」講的「空性」，所以，「如來藏」講的「空性」與「般若中觀」講的「空性」是有些不同。「如來藏」的「空性」就是真如本身是實在存在的。

那麼，實在存在，在「般若中觀」裏頭即使實在存在都是空，為甚麼？因為實在存在的「無為法」是依待「有為法」而有，從相因待的角度看，你所講的實在存在的「空性」即真如，它都是空。因為，「般若中觀」講的「空」另有它自己的定義，定義就是甚麼啊？緣生，這個「緣生」不是生、住、異、滅的緣生，是相因待叫做「緣生」，是這樣。那麼就是說，在《中論》裏面沒用「真如」這樣的字眼，沒有用「真如」，它改用另一個名相，叫做「諸法實相」。它用另一個名相，不過，我們後人讀書的就說「諸法實相」就是「真如」了，那麼「真如」即「諸法實相」，「諸法實相」的根本是有或沒有這種種事呢？它是真有還是假有呢？

這樣，般若中觀就用「不可說」去講了，因為講明是「不可說」的！甚麼叫做「諸法實相」者？「諸法實相」是離言的，是不可說的，是無異無分別的，寂滅如涅槃的，那個頌文就是（這樣）。它是無異，不起變化，無分別，不可以用思想量度，起執那就認識不到它了，它是寂滅的，好像所有煩惱沉沒了，好像涅槃的境界，那麼，這個就是「諸法實相」了，是非語言概念所含的境界。這樣，所以它不肯定說

真，你說真有，你起執，所以它講不可說的，不能夠講。那麼，唯識宗呢，唯識宗說，真如譬如等於「諸法實相」，唯識宗就不肯說它空的，因為唯識宗講空是代表沒有東西的，是零，這樣，零的時候，那種東西都不存在，不存在怎麼做一切「有為法」的體啊？如果這個體是零的時候，一切「有為法」都是零。現象都是零，現象講明不是零！那個體怎麼會是零啊？一定不是零！如果是零的時候，它是有或是無呢？唯識宗就說，本來大家都不可說，不可說是通義，所有「般若中觀」或是「唯識」或是「如來藏」講到最後都是「不可說」的。不過，現在夾硬要用俗諦說的時候，唯識宗就情願說它有，說它真有，說它實有，因為實有，最多你就執有那個須彌山那麼大。你不要執空啊！你執空就弊了！種種都空了，你就不會長進了，於是，你會作奸犯科，你作惡業，你會下地獄。

這樣，唯識宗在兩害之間取其小，寧願說它是有，說它實有，說它真有，這樣用詞的時候，背後有目的的。大家都說它離言，這樣沒有問題，但有些人不滿足，說它離言即搵我笨（指愚弄我），你不告訴他到底有或無？是真是假？要答我才行，本來就沒有得答，你自己證入就懂了，「如人飲水，冷暖自知」啊！本來沒有得講的！

這樣，唯識宗取呢，取它有那邊，不肯說它無，因為它是一切現象之體，現象之體是無，現象就是無，因為他的「空」就是無。唯識宗解釋的「空」與般若中觀不同，般若中觀講非有非無的「空」；唯識宗是偏於無，因為原始佛教都是偏於無，因此，由於「空」字解作偏於無，那麼唯識宗就不肯說「真如」是無，所以說「真如」是有，不過，「有」的時候是透過「二空」入的，所以叫做「空性」。

所以，唯識宗的「空性」，就只有「空」的實體，「真如」來的，就不是般若中觀那個「空」的狀態，大家都是 noun，大家都是名詞。「空」的狀態的時候，是般若中觀解的「空性」。那個「二空」所顯的實在實體，這是唯識宗講的「空性」。這樣，所以唯識宗單獨講的「空性」的時候，它是有的，「空」即是有，因為這個「空」不是普通的「空」，不是零的「空」，是空性的「空」，是「二空」所顯的體性，那就不肯說它是無、不存在了。如果不存在，你修行所證的不存在的東西沒有意義啊！這樣，在《述記》，窺基法師的《述記》解得很清楚了，他說，不得已來說，

我們說的「涅槃」、我們說的「真如」是有，不是「空無」，加多一個「無」字，不是「空無」。

好了，我回到這裏，這個就叫做「擇滅無為」。那麼，另一種「非擇滅無為」，另一種「無為法」，它是真的無體的，它無體的時候，既然無體，它肯定沒有生、住、異、滅了，是吧！那為甚麼無體啊？它無體的原因，譬如我們說「地球有水」，但是月球的水是「無為法」來的，月球上的水是「無為法」，地球上的水是「有為法」。因為那處沒水啊，因為月球沒水啊，大家都知道了，是吧，為甚麼沒水？因為缺緣啊，水不會生，因為構成水的氧氣、氫氣那些 elements，就是說構成水的條件不成熟，沒有這個條件！那麼，所以果不出現，無因就自然無果，無果即是沒有，就是「無為法」了，沒有生啊，「有為法」要生才行啊，沒有條件去生！沒有條件就不生，不生自然就不住，不住自然就不異，不異自然就不滅，這樣，所以這個不生、不住、不異、不滅的「無為法」就叫做「非擇滅無為」。

這就不是用智慧決定去了煩惱證入的，就只是條件不成熟，條件不具備，所以那個果法無法出現的，無法出現即無生，一說無生，下面的三相不用講了，所以，這個「無為法」由於條件不具，所以它無生，無生自然是無住、無異、無滅，所以這個無生之法叫做甚麼？「非擇滅的無為法」，那麼這是「說一切有部」的定義。這樣，這三種「無為法」裏面，其實就只是真的講一種，一種真正的法、存在的法，就是虛空都沒有東西，非擇滅都沒有果，都沒有緣自然就無果，這兩種不是很寶貴的！最寶貴是涅槃那種，證入涅槃那種「無為法」，這種「無為法」就是甚麼？「擇滅無為」。

這樣，那麼寶貴的「擇滅無為」透過般若的揀擇之智去掉了煩惱，所證入的「無為法」，這樣叫做「擇滅無為法」是實有或是非實有呢？又有個問題了。唯識說實有！般若中觀是偏於非實有，不過非實有是指它非自性實有的意思，它沒有自性，它自己都沒有實自性。因為在《般若經》內有「十八空」，這種叫做「無為空」，因為剛剛講過「無為空」要相因待甚麼？「有為法」而有的，觀待道理之下的存在。唯識

宗叫「觀待道理」，相對的，既然相對了，它就相因待於現象才有體，體不離用，用不離體，是吧！「有為法」是用，「無為法」是體，所以，從觀待這個角度講，它是有所觀待就叫做「空」，就叫做緣生，是廣義的緣生。那麼，唯識宗就不說它緣生，是非緣生，唯識宗說它非緣生的原因就是它無生、無住、無異、無滅。非緣生，它的另外一個定義，這個「緣生」唯識宗的定義與般若中觀有不同的解釋。那麼，我們這種很緊要的，讀甚麼學派，用回那個學派的家法去講那種東西，另一個學派用另一種家法去講那種事物，這然後兩派都通達了，這樣你自己跳出來，在上面看回這些看法的相同點與相異點，這樣你就知道兩派是不矛盾了。那麼，這種講法就等於《易經》的「觀其會通」，讀書要靠這種能力，「觀其會通」，「會通」是最難的，有會通就沒有爭拗。所有爭拗都是不會通的！都是用甲學派的道理評述乙的道理，就不能用乙的道理本身去看乙，往往這樣。

所以莊子最看不起這些人，「各是其所是，各非其所非」，自己把自己說得最對，說別人一定錯，就不懂會通。我們讀書不懂會通很弊（糟糕）！不懂會通的人就很狹隘的，胸襟很狹隘的，不能夠容物的，不能夠容人的，做事不會偉大，都不能夠做大事！不能夠容人的時候，有人才你都不會用了，因為妒忌人啊，一山不能藏二虎，這樣，你的學問不會博大，不會博大的，很狹隘，只懂一點。這樣，要會通的時候一定沒有成見才行，去了解任何一種思想，不要有成見，了解完了，完全透徹了解，才用會通的角度去看與另一派的想法，這樣就思過半矣。

那麼，三種「無為法」講完了，第一是「擇滅無為」，即真如；第二「非擇滅無為」就緣不具，就不會有生、住、異、滅，即「無為法」，果法不出現的「無為法」；第三種，虛空不會變動的「無為法」。這裏講過了，具有生、住、異、滅的就叫「有為法」，其餘叫「無為法」。那麼，在龍樹菩薩的理論系統內的最高的「無為法」就是甚麼？就是涅槃，做代表了。這裏問：以中觀思想可否以非緣生來界定「無為」呢？不能的，這個答案，因為「無為法」都是緣生的，剛剛講過因為是相因待的緣生。這個「緣生」不是生成的緣生，緣生有兩種講法，傳統的與其他學派講緣生是生成的，有生、住、異、滅的叫「緣生」。但是，般若中觀的講法就不是這樣界定

的，是看相待的，凡是相待就叫「緣生」。這樣，用相待看緣生的時候，「無為法」都是相待，所以不能說「無為法」是非緣生。因為這個「緣生」的定義不同，「空」的定義不同之外，「緣生」的定義也不同，所以，從般若中觀的角度看，即使最寶貴的涅槃與涅槃的體，就是諸法實相，它都是緣生性空。最寶貴的生命是甚麼？是佛、是如來，如來都是緣生性空的！那麼，這個世界上有沒有東西非緣生性空啊？這個答案是沒有。

所以，沒有東西是非緣生性空，這樣叫做「畢竟空」。「畢竟空」的原因，這個「空」的定義很特別，「空」就是緣生，緣生是相因待，那麼凡存在的都是相因待的存在，所以，凡存在的都是「空」的存在。「空」其實不是等於空無，是代表相因待而存在，即是 interdependent，即你依我，我依你，這樣的存在，整個世界都是你依我、我依你，相因待而存在，所以整個宇宙都是「空」。這樣，下面就破了，前面講了三大類的「無為法」，那麼，三大類就決擇一種講，即在般若中觀學派只是講一種，就是講「涅槃」這種最高的無為法。這樣，下面的〈觀因緣門〉就是這樣講，「如是既已證知有為法空，故當知無為法亦空，」無為法就是涅槃，「無為涅槃法亦空。」這樣，「空」的意義是甚麼啊？是無自性的意思，「空」的意思就是無實自性叫「空」，就不是沒有東西存在，「涅槃」是有的，照詳細地講，它是非有非無的。那麼，為何這麼蠱惑？非有非無這麼古怪？非有是非自性實有的意思，非無是非自性實無的意思，它簡稱叫做非有非無。但是，（編）做了詭譎的語言、似是而非的語言，paradox 的語言來講，那麼這些存在是非有非無。

這樣，有些人對「非有非無」不懂得解釋，因為他聽一個簡語，正式詮譯是非自性實有、非自性實無，這就大家都懂，但有些人不鍾意那麼長，於是讓聽到的人就問究竟有或是究竟無？答我啊。其實，講「有無」之前有個形容詞，「非有」的中間有個形容詞的，「非自性實有」叫「非有」；「非無」又有個形容詞的，「非自性實無」的意思。這就是硬要用些甚麼啊？簡單的說話使得這兩個觀念在表面上矛盾的、用些震撼性的詞彙。這個目的是甚麼？是引人入勝，引你去研究這個觀念，所以叫做

「詭譎地說」。「詭譎地說」不要看得很偉大啊，是將那些不矛盾的講到矛盾，然後引你自己思考，這是個方法來的，即是一種教學的方法，亦都是說法的一種方式，這種方式使到你主動去勘察真理本身，不需要靠人去告訴你，你自己去探索它、搞通它，你自己去搞通它。

如果你問：「狗子有沒有佛性啊？」他一定說：「沒有佛性！」如果問你：「狗子是否沒有佛性啊？」我說：「有佛性！」同一個問題啊，硬是在反面，這個目的是甚麼？是使到你自己運動（腦筋），運動（腦筋）的時候盡量澄清那個問題，使到你特別迷亂，使到你腦海迷亂，迷亂就好像亂絲一樣，找絲頭、找絲緒，當到找到絲緒的時候，一鈎就整條絲拔出來了。「詭譎地說」就是這樣，要你主動去探索真理！很難說「分析地說」好，還是「詭譎地說」好，一樣的！你明白證入是最後的目的，這個是手段而已，手段是對不同的人有不同的手段，這個是我的看法，與牟生的看法有些不同。牟宗三先生認為「詭譎地說」是最高的！「分解地說」是不高的，因為有「分解地說」就有諍，「詭譎地說」沒有諍，其實都不是沒有諍，要你自己內心先有一些鬥爭，由有鬥爭到沒有鬥爭，你自己解決了問題。

這樣，涅槃都是無自性，就是破涅槃，破它的自性。那麼，講「涅槃」的時候，《中論》有一品是講「涅槃」的，那叫〈觀涅槃品〉，那是怎樣講呢？〈觀涅槃品〉這樣講，「受諸因緣故，輪轉生死中，不受諸因緣，是名為涅槃。」這樣，「因緣」這裏我們不能解做條件，這個「因緣」是「十二因緣」。所以，讀「因緣」的時候要小心了，有時候指「十二緣起」，即是「十二有支」，有時就不是，「因緣」就是條件來的，有時「因緣」就解做原因的。

譬如：「外道不知空因緣」，「空因緣」是甚麼啊？為甚麼說「空」叫做「空因緣」，不是空條件啊！是龍樹菩薩為甚麼要講「空」，佛為甚麼要講「空」，那麼這個為甚麼要說「空」，為了甚麼就叫做「因緣」，這就是說處處都不同的。這樣，「受」也不要說「接受」，不要這樣解，「受」是「執」，叫「執受」。所以，我們的「五蘊」又叫做甚麼「蘊」啊？對，「五取蘊」，「五取」的「取」字是受了，叫

「五受蘊」，這個「取」字也是執的意思，我們執有實的「色蘊」、有實的「想蘊」、有實的「行蘊」，「色、受、想、行」，有實在的甚麼？「識蘊」，這樣「色、受、想、行、識」，「五蘊」都執實，那麼這個「五蘊」叫做「五取蘊」、「五受蘊」，有時候不譯做「取」的，又不譯做「受」的。這就是說，有時候譯做「受」，有時候譯做「取」，那個意思都不是受、取的解釋，是執的意思，是執取的意思。那麼，這個「受」就是執取了，這樣，「受諸因緣故」，即是執取有實的「無明」、實的「行」、實的「識」、實的「名色」，等等，於是，你就起計執，有計執就計執兩種東西，一種是欲界的計執，或者是甚麼？色界的計執，或者是無色界的計執，都是計執來的。

這樣，你計執「十二緣起」、「十二有支」，一樣會輪回生死，因為執實的時候會起計執，計執就投入去，那麼你一定會輪回生死。他說「不受諸因緣」，如果你不執「十二有支」，你能夠觀「空」，了解「空」，「空」即相因待，不是實法來的。這樣的時候，「是名為涅槃。」這樣就達到涅槃的境界，這就是涅槃與解脫、涅槃解脫與流轉生死，就在乎一個字，執實或者是不執實，將「十二有支」執實，你就流轉生死，知道「十二有支」是緣生性空，這樣你就不會流轉生死的。因為你知道緣生性空，你就證入，起一種智，那種叫無我無分別的智，這種無我無分別的智，可以破戲論的，是破煩惱的，沒有了煩惱，於是沒有「無明」，沒有「無明」就沒有「行」，沒有「行」自然就沒有甚麼？「識」，沒有「識」，自然沒有「名色」，乃至沒有「愛」、沒有「取」、沒有「有」、沒有「生」、沒有「老死」。

這樣，你不執取，最緊要先將煩惱那部份不執取，即「無明」要破了，你自然就「十二有支」，因為「無明」滅就「行」滅、「識」滅、「生」滅、「老死」滅，這樣叫做甚麼？「不受諸因緣」就叫「涅槃」。那麼，這段很緊要，因為這段知道了，下面破「無為法」是依據這樣的（道理）。這樣青目就說，有情不能夠如實知諸法，就生顛倒想。甚麼是「顛倒」？顛倒是無常執甚麼？常，無我就執有我，苦就執樂，染污的就執甚麼？清淨，這樣就是顛倒。那麼，起顛倒的時候，這些顛倒依甚麼而起啊？就將「因依五受陰」產生顛倒，這個「陰」字即是「蘊」，「五受陰」即「五取

蘊」，即「五受蘊」，依「五受蘊」、「五取蘊」而不斷地「十二緣起」，輪迴不息，因此，不能超越「十二緣起」，即流轉生死，在「十二緣起」流轉生死，於是「往來生死流轉」。他又說，如果你如實知道它顛倒，這樣是顛倒的，應該不要執實在有「無明」，實在有「行」，實在有「識」，乃至實在有「愛」，實在有「取」，實在有「生」，實在有「老死」，這麼你就「如實知顛倒，不復因依五取蘊而往來生死」。

這樣，原來你往來生死與「五取蘊」很有關係，你不依「五取蘊」往來生死，你就涅槃。這即「涅槃」是甚麼啊？「五蘊」滅就是涅槃。那麼，如果你執「涅槃」是實有呢，於是有兩個可能性：一個是有實在的「五蘊」要滅的，那實際是沒有實在的「五蘊」要滅，所以「涅槃」是空的；第二個條件，實在的「五蘊」滅的時候，就是說來生的實在「五蘊」不生，是吧！不生就是「涅槃」啊！下一世你的「五蘊」不起活動。不過，下一世的「五蘊」不起活動，這個是實的「五蘊」不起活動，你執個實在的「五蘊」。那麼，前面已經講過了，你滅的「五蘊」都不實在，你未來緣生的「五蘊」怎會實在啊？這樣亦都沒有實在的實「五蘊」在來世不生的！這就是你用這個定義去界定「涅槃」，「涅槃」亦都是緣生無實自性。這即界定「涅槃」有兩種界定法：根據這個意義，第一種界定法，現有的有漏「五蘊」滅，第一種界定法；第二種，未來的「五蘊」不生，所以「涅槃」叫不生啊，你的「忍」是「無生法忍」啊！一定不生的！不生！那麼，這兩種界定法都引致到「涅槃」本身非實有，下文破的就依這兩個定義去破，甚麼是「涅槃」？現有的有漏「五蘊」滅，未來的「五蘊」不生，叫「涅槃」。

這樣，跟這於是我們進行破「B」，進行破。學生：「教授，其實龍樹菩薩透過一個『空』字將小乘人的法執去掉之後，使到他們超越了生命，而躍到真如門，這樣就得到解脫。可不可以用現代語言解說啊？」可以，不過這個問題是「躍到真如門」，「真如」本身是實有或是非實有啊？這個就是「無為法」啊，那他的表達是「無為法」非實有，正因為非實有，所以你不要執！他為了做注腳，給你知「無為法」的涅槃都是非實有，如果你執它實有的時候呢，證不到涅槃，入不了涅槃。所

以，般若中觀就說，釋迦佛問須菩提，那些阿羅漢會不會說自己生阿羅漢果呢？那麼須菩提說，非也，世尊，阿羅漢不會說我得阿羅漢果。這即一樣的，就是說我得阿羅漢果就有實阿羅漢果！當你有執實的阿羅漢果，你就入不到了！同一道理，當你說實在有涅槃，你入不了涅槃！這個思想一樣啊，與般若中觀，這種思想與《金剛經》、《般若經》的思想一樣的！你執實就證不到！正因為你無執，你才能進入果位！這就是說，你說真如實有，這樣就入不到真如。

《成唯識論》說：「若執真如實有，如同法執。」有法執，你就證不到了，入不到了。問題是這麼得意的，你不執實就可以，你執實就不可以了。這即打坐的時候，你觀觀世音菩薩，佛立在前，對吧？當你一執實的時候，那個像就散了！你順著他，不起有執，不起無執，你一心在寂靜的狀態，他的像才會出現，當你一執實的時候，就有其他的觀念起了，就不能專注於像那處了，這個「觀像念佛」，是吧！這個「觀像念佛」一樣啊！你一執實的時候就不行了！

這即是你正數息，數著「1、2、3、4、5、6……」當你數「1、2、3、4」，想一下這個「4」是實在或不實在，這就不行了！即刻第「5」就不出了，你只有數「3」的時候，順著到「4」，你在「3、4」中間不可以加任何的東西進去，你加任何的東西，實或不實，任何觀念的時候，你的這個數息就怎麼了？就破產了，就熄滅了，這個數的方法就失敗了，不可以數下去了。這樣，所以這就使得涅槃那麼珍貴，過分覺得珍貴的時候，這就會起執了，起執就證入不到。那麼，所以般若的經教要證任何果都不能起「我證哪個果」，不行啊！當你證完之後呢，可以建立些概念去告訴別人知道，但當你證入的時候，因為無分別的啊，是無分別的智慧才證入啊！你說我得甚麼的時候就起分別，這個叫做阿羅漢果，那個叫做一來果，那個叫做不還果，那個叫做預流果的時候呢，全部起分別，就全部證入不了！

這個道理一樣了，於是跟回剛才的論證，「破五蘊是斷滅所得的涅槃」，這個是「B」。這樣，下面的「破五蘊無生的涅槃」，就是「C」，分開兩節去處理。這

樣，看第一節，「破斷滅」，剛才說滅了「五蘊」，你就涅槃，第一種方法；第二種，未來的實「五蘊」不生就涅槃。這樣，兩種（方法），剛才說的現有的有漏生命的「五蘊」斷滅，滅了它，苦因滅，苦果滅，只是苦果滅那處，後面那處就苦因滅，這裏是苦果滅，就兩種方法界定涅槃，這個就是「滅諦」。這個涅槃就是「滅諦」，甚麼叫做「滅諦」？苦因滅，苦果滅就是「滅諦」。這樣，現有的「五蘊」滅的時候，這個是「苦果滅」；未來的「五蘊」不生，這是甚麼啊？苦因滅。這都是能夠使你達到「滅諦」的，這就是講來講去都是「四聖諦」而已，講來講去都是「四聖諦」。這個方法呢？現在用些方法破這個、破那個，這個是甚麼「諦」啊？「道諦」，沒錯！那麼，整套都是「四聖諦」而已，好簡單啊！原來你明白的時候，完全不困難的，用「四聖諦」就全部解了。

這樣，先看看「破」為甚麼是「道諦」來的，然後破苦果的時候，就使到不起執才得「涅槃」的。這樣，他說，「涅槃無為法二空」，這是加進去的，「空」即無自性，它自己無自己的自體，「涅槃」無自性。那麼，「何以故」呢？他說，「此五蘊滅更不生餘蘊是名涅槃」，一般「涅槃」的定義，現有的「五蘊」滅了，未來的「五蘊」再不生起。再不生起的時候，就沒有未來的三界生命，那麼沒有未來的三界生命，就叫做正式入「無餘依涅槃」，這個「涅槃」是「無餘依涅槃」，小乘的，他是順著小乘講的，這個是「無餘依涅槃」。

這樣，先講第一種，他說，「五蘊」本來是自性空的，即現正的那個「五蘊」本來是空的。那麼，既然空的時候即是無生，這就「何所滅名為涅槃？」這樣，無生就不會滅的，如果你說自性滅的時候，就有自性生才行。因為「五蘊」本身是現象界，現象界在上面全破了，所有現象界是緣生、無實自性，對吧！這即無自性的生，無自性的生怎可能有自性滅啊？你說「五蘊」自性滅就是涅槃，所以涅槃需要有實自性才行。那麼，現在上文證了所有「五蘊」都無實自性的，這樣，所以實的「五蘊」滅叫做涅槃是不可得。

所以，這裏就說，如果「五蘊」本來的自性是空的，這就「何所滅名為涅槃？」

這怎麼可以滅呢？不能滅就怎可以叫做涅槃呢？要滅了「五蘊」才叫涅槃啊！你可以說，怎樣叫涅槃啊？無自性的「五蘊」滅就可以了，緣生性空的「五蘊」滅就可以了，就是涅槃了。這樣，於是這個因都是無實自性，所以得的果都是無實自性，所以涅槃都是無實自性。這個論證是這樣！現在從因講，甚麼叫做涅槃啊？自性滅就叫涅槃。但是，佛教說「涅槃」是無實自性的，「五蘊」是無實自性的，所以無實自性的「五蘊」滅，就得無實自性的「涅槃」果。這樣就沒有問題了！但是，一般不是這樣想的，一般想甚麼啊？有實的「五蘊」自性去滅，滅了又得實的自性甚麼？「涅槃」果。這樣就全錯了！這樣的想法、這樣的思維法是永遠證入不到「無為法」，這個叫做甚麼？叫做「擇滅無為法」，即涅槃的體，進入不了。

那麼，你要進入到的時候，先知道它的因是無實自性，即是苦果滅，苦果如果真的有實自性，它是滅不到啊！其實它能夠滅的時候，一定是甚麼啊？無實自性。因為，甚麼叫做自性有啊？自性有是自有、獨有、恒有。恒有怎樣滅啊？你一方面說它恒有，又說它滅，這本身就是自相矛盾的，這思想是不正常，自己的思想混沌的，自己混亂了思想。這樣，所以就說，如果這樣就得不到，不可以叫涅槃了，因為「五蘊」本來是自性空的，怎可以滅？滅不到怎可得涅槃？「又我亦復空，誰得涅槃？」你又說，我得涅槃，這樣再進一步，得涅槃的體是誰？那麼這個體，前面（證得）「我空」了，上面全破了，因為「五蘊」上面全破了，這是「我所法」來的，這個入「涅槃」的主體破了，因為上面是「我」，即這個，這樣沒有「我」，哪有實「我」去證「涅槃」？

這樣，於是這裏就用兩個論證，第一，「五蘊」本無自性來破，第二，「乙」就用無實能證者去破。這裏是兩段，對吧？一段就是「五蘊」本身有沒有自性，下面呢，能證者有沒有自性。那麼，這裏讀就行了，大前提，如果執斷滅實有自性的「五蘊」而得實在的自性的「涅槃」，這樣需要甚麼？這樣需要有實自性的「五蘊」可以斷滅才行！因為這個命題是分析命題，甚麼叫做「涅槃」？「涅槃」是將有實自性的「五蘊」斷除了，這樣就得個有實自性的「涅槃」，這個是外人的執，外人執斷了實的「五蘊」，得自性實有的「涅槃」，如果你這樣呢，即這個後項就是必需有個「五

蘊」的自性可以斷滅，這個是大前提，這個大前提是真是假的？真，這個大前提是真的。因為，後半部從前半部，即後項從前項分析出來的，那麼這個真是甚麼真啊？這個真叫做「分析地真」。

這個「真」是「分析地真」，它是一個 tautology，即永遠真，它本身是真的，即好像紅花是紅色的，是永遠真的，如果你說紅花，它自然就是紅色了；如果你說紅花不是紅色的，那就奇怪了！你的紅花不是紅色的？你的紅花是白色的？白色怎麼叫紅花啊？

學生：「教授，就在前天，我看到白色的大紅花出現了。」

教授：「哈哈，那麼，這個白色大紅花不是全白了。所以是否要補充一下呢？」

學生：「真的純白色的大紅花，我離遠看都不 sure，再走近看一下，原來真的，它變了種，不知為何現在有些基因改了？整朵大紅花純白色的，很靚！」

好了，但當它變了白不可叫大紅花，叫大白花！在邏輯上，我們說紅花是紅色的時候，是同時間、同空間講的，如果你加了另一個時間、空間，可能是紅花變黑花，爛了！通常邏輯一定是同時間、同空間來講同一個體，這樣。

好了，這個是真的，這個「真」叫做「分析地真」，analytically true，即 analyse 這個字變 adjective，analytically。現在，「今無自性五蘊可斷滅」，這個是小前提，那麼這個小前提是真是假？現在沒有實自性的「五蘊」可以斷，真！因為甚麼？上面講了沒有實的「五蘊」，自性實有的「五蘊」沒有，沒有怎麼斷滅啊？要有體才可斷滅，要有生才可斷滅，那個自性實有的「五蘊」根本沒有生過，這個世界上都沒有這種東西，沒有這種東西是不會斷滅的，是吧！這就是說，那些龜毛會不會斷滅啊？能不能將龜毛燒了？不能，根本沒有東西燒，怎麼燒啊？有實體才可燒的，都沒有龜毛，你怎麼將龜毛燒斷滅呢？這樣，所以不行的！所以，這裏沒有自性（實有）的「五蘊」可斷滅，亦都是真的。因為，實的「五蘊」是不存在的，因為在

上文已經破了，破了甚麼？「法執」，破了「法」，實的「五蘊」不存在了。

這樣，下面的「斷滅」就不用講了，如果沒有實的「五蘊」，實的「五蘊」，即自性實有的「五蘊」，就不會斷滅了，因為沒有體去斷滅啊，沒有東西去斷滅啊，所以不斷滅了。這就是說，第一方面，沒有實的自性「五蘊」；第二，即使有「五蘊」都不能斷滅，怎見得？這個「五蘊」是自性實有的，那麼實有怎麼斷啊？實無又斷不了！實有又斷不了！實有的自性「五蘊」，叫做自性，即是常，常就不能斷滅，自性「五蘊」是無體，沒有東西就不能斷滅了。這就是說，將這個自性「五蘊」開做進退維谷法，它一是有，一是沒有，一是有體，一是沒有體，有體不能斷滅，沒有體亦不能斷滅，所以它永遠不能斷滅！全證了。

這樣，現在小前提否定後項，所以前項亦否定。這就是後項必須有自性的「五蘊」可以斷滅做後項，現在不行，沒有一個實自性的「五蘊」去斷滅，所以前項說，執實在的可斷滅的自性「五蘊」而得實有自性的「涅槃」，這種講法（要）否定。那麼，否定就變成怎樣？就不能夠斷有自性的「五蘊」而得有自性的「涅槃」。這個是很嚴格的論證！很嚴格，中間很嚴格！不過，有些人不能聽這麼嚴格的論證，他覺得很枯燥，但是，站在分析、站在研究去講，我們要不怕這樣的枯燥。他覺得枯燥有兩種可能性，就是邏輯思維不夠力量去了解，第二，全部論證都是大、小前提、結論，反覆得太多，這樣，他又覺得枯燥，那麼有些人是不行的。

這就是說，研究中觀學派的人，如果是怕這樣的論證，那麼是不可以深入地研究中觀學派的，不可以徹底地研究中觀學派的，你要徹底地將那個觀念論證得很清晰，全部列出來，它錯要知道錯，對要知道對，這樣才能讀「中觀」的。如果你覺得反複，大、小前提、結論，次次都這樣，於是就覺得悶了，這樣「中觀學派」就不是你的個性適合讀了，你就要學另一派佛學，就不能夠讀「中觀學派」。中國人就不鍾意這樣的，所以中國人一到了唐之後，這個「中觀學派」就不流行了，唐之前都不流行了，這就是說，吉藏是哪個時候的人啊？是隋人，隋代是黃金時代，一入唐都沒有人講了，都沒有人去講了，翻譯就繼續有，好像玄奘法師就是翻譯了，但玄奘翻譯《廣

百論釋》，不過《廣百論釋》的作者是唯識的大師，所以玄奘一樣去翻譯「中觀學派」的作品。那麼這一段就說，自性實有的「五蘊」不能斷滅，所以就沒有自性實有的「涅槃」這樣的無為法存在。

這樣，下面講證入，如果有自性實有的「涅槃」無為法存在，一定有個能證入者證入的，是吧！所以就從這個角度講了。這樣，「乙」就從無實能證者破，如果有所證的自性不空，這樣的「涅槃」，就必須要有一個能夠證入的實有自性的人才行。這樣就大家配合，這個境內是自性實有的「涅槃」，所以能證者亦有實自性去證入，外人就執有實自性的人去證入甚麼？有實自性的境，這個「涅槃」就是境。那麼，這個都是分析性命題，都是分析地真。這樣，小前提就已經證得有實自性的人不可得，在上文證了，你發現他先破有為法，然後再去破甚麼？無為法。那麼，破無為法的時候，是用破有為法的論證成果去破的，這就看出大、小結論的那些論證很重要的，就好像計數那樣，前面得些甚麼結論，於是拿來做甚麼？小前提，上面的結論做下一個論證的甚麼啊？小前提。

這樣現在就是了，已經證得實有自性的人不可得，這即說後項不可得，後項不能成立，否定後項，所以否定甚麼？前項。這樣前項說些甚麼？有實所證的自性不空的「涅槃」，這個是否定，否定了就變成甚麼呢？所以沒有、無有所證的自性不空的「涅槃」。這樣，完全是嚴格的邏輯論證，那麼這些嚴格的邏輯論證，完全在《十二門論》〈觀因緣門〉裏拿出來的，就像剛剛的一句「又我亦復空，誰得涅槃。」「又我亦復空」，這個是小前提，「誰得涅槃」，這就是進一步去講那個結論，因為沒有了我去證入「涅槃」，所以「涅槃」不是自性實有。

這樣，我們再說有實自性的「五蘊」不能夠滅的論證，所以你得的「涅槃」是無實自性的。那麼，第二種論證就不是了，用一個未來的實自性「五蘊」不生。這樣，未來的「五蘊」不生就是說有生的時候，可能生欲界，可能生在甚麼？色界，可能生在甚麼？無色界。那麼完全不生的時候，就是欲界沒有你的份，色界沒有你的份，無色界又沒有你的份，這樣三界都不生，三界都沒有你份，那就「涅槃」了！就是這

樣，這個思想就是這樣了。剛剛的思想呢，現在的「五蘊」滅，去得「涅槃」的。現在的觀點就是甚麼？站在未來「五蘊」不生去得「涅槃」的。那麼，如果未來真正實的「五蘊」不生的時候，所以你得的「涅槃」是自性實有的「涅槃」；如果沒有一個實的「五蘊」不生呢，那這個「涅槃」是假立而已，這就沒有實的自性「涅槃」了。他用這樣的角度去論證。

這樣，「C」就說，〈觀因緣門〉，「復次有執未來五蘊的無生法成立，就叫涅槃者」，假定「未來五蘊」的這種法，「無生法」就是不能生的法，就叫做「涅槃」了，這樣「此實不然」，這種講法都不對啊，那為甚麼不對呢？「何以故？」「若有過去可生的五蘊自性實法」能夠成立，這樣，然後「五蘊」這種實法滅了，於是無生的「五蘊」自性實有的實法，它就應該能夠成立了。這就是怎樣啊？這就是說，未來的「五蘊」是不是自性實有呢？這要看現在的「五蘊」是不是自性實有，如果現在的「五蘊」自性實有，它滅，這樣未來的自性實有「五蘊」就不生了。

如果現在滅的那個不是自性實有的「五蘊」呢，那未來不生的那個亦不是實的自性實有的「五蘊」。那麼，你執有實在自性的「五蘊」不生叫做實在的「涅槃」，這樣就錯了！因為根本沒有實的自性「五蘊」不生的，因為生與滅是相對的，如果那個暫時不生的「五蘊」你說自性實有呢，要滅的那個「五蘊」要自性實有才行，因為大家相對啊，大家自性實有啊，一是滅的自性實有，所以生的那個一定有自性；如果滅的那個是無自性的「五蘊」，那麼剛才說生的那個亦都是無自性。

為甚麼說它不生啊？因為它滅了就等於零，就不能再生！不能說現在滅的那個無自性的，而不生的那個有自性，這樣不行啊！因為相對的啊，即是說我這支筆滅爛燒了它，那麼這支筆燒了之後就不會再有這支筆出來了，那麼這支筆是有實自性呢，於是燒毀了這支筆，將來不生的那支筆都是有實自性的筆，是吧！就不能說這支筆是無實自性，它滅了，那麼將來不生的那支筆有實自性的筆，不行啊，是講原有支筆，是講我的生命「五蘊」啊，這個生命「五蘊」的體，如果本來是無自性呢，滅了的時候它就不生了，不生都是無自性的「五蘊」不生。因為未來的「五蘊」生不生是指甚

麼？上一世的「五蘊」它不生啊，是吧！是指上一世，上一世流行的、活動的「五蘊」。那麼，如果未來的「五蘊」不生是自性實有的「五蘊」的時候，要現在這個要自性實有才行，這意思是這樣。所以，剛才講到現在的這個「五蘊」，滅了的「五蘊」，破了無實自性。

這樣，未來那個不生的「五蘊」都應該是甚麼啊？指無實自性的那個。有實自性的那個我不知道它生不生啊！沒有條件知道它生，亦沒有條件知道它不生。這樣，既然滅的那個不是自性實有的「五蘊」，所以不生的那個亦都不是自性實有的「五蘊」，那麼當它不生的時候叫做「涅槃」的時候，所以「涅槃」都是無實自性啊！因為你說甚麼是「涅槃」啊？「五蘊」不生就是「涅槃」，這個「五蘊」無實自性，這個「涅槃」都是無實自性，他的意思就是這樣。這樣的時候，他說，「今之過去可生五蘊自性實法不能成立」，為甚麼？此於先前已經講過了，已於解說因緣時破了，已經證得了。這樣，所以後文當知道，即後文是再講的，在這本書，就是《十二門論》內再破的，不過，我們先不破，他說，「後文亦當復再說」，那麼暫時不講。「是故可生的五蘊自性實有之法不能成就。」因為滅了的這個不是自性實有的五蘊，

所以，將來不生的這個，說它自性實有的「五蘊」，你不可以這樣講了。「不能成」即你不可以這樣講了，因為滅的這個已經是無實自性，所以不生的這個都是無實自性了，你不可以說不生的這個是有實自性，這個不對的，因為滅的這個是非自性實有，不生的那個亦都是甚麼？非自性實有，是指剛剛那個滅了不能生的。這是為甚麼呢？他說，「因有可生的五蘊實自性之法，然後才有未來無生的五蘊自性之法」，因為剛剛不生的那個是指生的那個滅了的意思，這樣，所以那個滅了的是非自性實有，不能夠生的那個都是非自性實有。這是為甚麼呢？因為「有生無生是相因待才成立」，剛剛滅了的那個無實自性，所以不生的那個亦都是甚麼啊？無實自性，是不生的那個相因待生的那個，就不是離開兩者的。「若可生的五蘊自性實法不能成立」，這樣就無生的「五蘊」自性實法，就不能夠叫它做「涅槃」。

這樣，無生的「五蘊」自性實法亦不能成立，亦因不能成立，所以實自性的「涅槃

槃」亦不能成立。因為，實自性的「涅槃」依甚麼講啊？依實自性的「五蘊」不生講的，那這個實自性的「五蘊」是不存在，所以，實自性的「涅槃」亦不存在。這樣，文字上的糾纏要慢慢看了。但是，下面我們用大、小前提分析了，就又清楚一些了，怎樣清楚呢？看一下，他說，如果「五蘊」自性實有的法無生叫做「涅槃」呢，這是對方的定義，就是外人定義甚麼叫「涅槃」，就是自性實有的「五蘊」無生，就叫做「涅槃」，這是定義。這個定義叫前項，去引申後項，後項要怎樣？就必需有個可生的「五蘊」自性實法存在才行。為甚麼？因為先有個可生的「五蘊」自性實法，當它滅了，這樣，另一個可生的「五蘊」自性實法不能夠生，不能生就叫做「涅槃」。這樣，所以下面必需有個可生的「五蘊」自性實法的存在，在前面的前項分析出來的。因為你說那個「五蘊」自性實法是無生叫做「涅槃」。這樣的講法，無生叫做「涅槃」的時候，先要它現在有生，將來滅，變成不生，是這樣得來的。

所以，如果說自性實有的「五蘊」無生叫做「涅槃」的時候，就要現在需要有個可生的實自性的「五蘊」存在才行，等這個存在的法，即這個「五蘊」一期生，滅了，那下一期就不生了，是吧！那麼，下一期你說不生有實自性，要現在生的那個有實自性才可以。這樣，小前提是現在這個無自性啊，現在實在沒有一個可生的「五蘊」自性實有的法存在。為甚麼？因為「五蘊」是緣生無實自性的，因為「五蘊」是法，法是空的，破了，以前破了，還有上面都破了，這樣就知道沒有一個可生的「五蘊」自性實法的存在。這樣，後項否定了，所以前項亦否定，前項是怎樣講啊？前項是「五蘊」自性實法無生叫做「涅槃」，不能成立。這即是怎樣？即「五蘊」自性實有無生得為「涅槃」者，這樣的講法是不能成立的，將它否定。這樣就先否定後項，進一步就否定前項了。這樣，我們今天就講到這裏，D就是總結，現在不夠時間講（第）十四頁，那麼我們下一堂才講（第）十四、十五頁，有沒有問題啊？不用客氣！沒有問題，今天到此！

學生：「老師，你剛剛說的經是否屬於唯識宗？」不是！講的是般若中觀，如果我講唯識的時候就將它會通來講，因為他們個個讀唯識的，所以我提點一下唯識這樣講，你不要將它搞亂了，是兩套學問，是這樣的意思，我提點一下，怕他們搞亂，我

不是講唯識，我講般若中觀。

-完-