

《十二門論》 第十三講



《十二門論》導讀第十三講我們上一堂的科判內，「甲二、正宗分」的「乙一」，即「觀因緣門」，裏頭分開「丙一」、「丙二」、「丙三」，那麼我們正在講的是「丙二」的「長行正釋」。「長行正釋」裏頭分開「丁一」、「丁二」、「丁三」、「丁四」，我們正在講「丁四、總結空義」。這樣，「總結空義」有個表的，這個表就在第十六頁，可能在第十六頁，對，沒錯了，第十六頁，我們總結空義就是先分開兩部份去總結：一方面，有為法的總結，即有為法無實自性空的；第二，無為法又是無實自性，無實自性就叫空。這樣，有為法的空，先破我，我是緣生無實自性的，後破法，即破我所，是緣生無實自性的。這樣，上一堂就講第二部份，即無為法，無為法亦都是緣生無實自性的。

這樣，破無為法的方法，就是把無為法的這麼多類，只是選一類去講，這類就叫做「涅槃無為法」。那麼，其餘的那些「虛空無為」、「非擇滅無為」，那些不討論了。「涅槃無為」即是「擇滅無為」，即說一切有部講的「擇滅無為」。那麼，我們正在破「擇滅無為」這種「涅槃無為法」是無實自性的。這樣，破的方法要用定義，因為外人怎樣界定「涅槃」啊？就是兩個界定法：一個界定「涅槃」，是由於今世的「五蘊」滅而進入「涅槃」，但外人以為今世的「五蘊」是有實自性的，因為他們執有就有自性、不空，即他們執今世的「五蘊」是不空的，是有實自性的，那麼這個滅了都有實自性的「五蘊」就進入「涅槃」了。第二個定義就是未來的有實自性的「五蘊」不生，不生就叫做「涅槃」。那麼，破的方法上一堂做了，對於有實自性的滅的時候，我們破，因為如果有實自性滅先有實自性的「五蘊」生才行，是吧！

這樣，在有為法內，因為「五蘊」是有為法來的，已經有實自性的「五蘊」是不能夠生的，不生所以不滅，所以沒有實的自性實有的「五蘊」會滅的，沒有的，即無體。這就是無體，譬如我們說龜毛會不會滅啊？答案是龜毛不會滅的；兔角會不會滅啊？兔角不會滅，為甚麼？對，兔角不生，不生怎麼滅呢？所以這樣破。這樣破就是

說，你的定義說如果有實自性的「五蘊」去滅，所以得到有實自性的「涅槃」，不通啊，如果這樣的時候，先要有實自性的「五蘊」真的滅了才行，都沒有得滅，那就沒有實自性的「涅槃」可得。這樣，第二個論證就是未來有實自性的「五蘊」不生就叫「涅槃」，這樣又是不對的！怎樣不對？如果未來有實自性的「五蘊」能夠不生，是相對於現在有實自性的「五蘊」滅了才不生啊！它不滅的時候，未來的「五蘊」怎麼樣不生？今生滅了才不生啊！

這樣，今生有實自性的「五蘊」不滅了，上一論證不會滅了，這即未來有實自性的「五蘊」不生是沒有意義的，因為有實自性的「五蘊」都不會滅，這樣不會滅，怎會有未來有實自性的「五蘊」不生呢？這樣，因此這個不生，你說有實自性的「五蘊」不生是不能成立了，正因為不成立，所以你就不能說因為未來有實自性的「五蘊」不生，所以有實自性的「涅槃」，這個定義不成立。我們上一堂完成了。這樣，今日的工作就很簡單，就把我們上一堂的兩個破，就是在B段、C段的破，A段是將無為法的一個概略的介紹，B段是第一種破，C段是第二種破。這樣，現在D段，「總破自性不空涅槃」，見到嗎？第二十四頁，「D，總破自性不空涅槃」，這裏的總破是結合上面所講的兩種論證做一個總結，總結「涅槃」是非自性實有，這樣我們結「涅槃」非自性實有而成為畢竟空，一切法空，所以「涅槃」亦空，這樣來結一切法是空。那麼，我們這樣結，他說，「若有自性不空的涅槃存在」，這是一個歸謬法，這個方法是假定你的講法，如果有一個「涅槃」，這「涅槃」是不空的，不空即有實自性，如果照小乘與外道執有自性實有不空的「涅槃」存在。這樣會出現些甚麼問題啊？將這個謬誤寫出來，這樣就或者會自性實有的「五蘊」斷滅叫做「涅槃」；或者自性實有的「五蘊」不生叫做「涅槃」。

兩個可能性，因為一開始的時候，那種界定就是兩種界定：有實自性的「五蘊」滅了，才得「涅槃」；未來有實自性的「五蘊」不生，叫做「涅槃」。這樣，我們現在假定真的有自性實有的「涅槃」，如果假定自性實有不空的「涅槃」存在，那就只有兩個可能性：一個可能性就是自性實有的「五蘊」會滅，因而得「涅槃」；第二個

可能性就是有實自性的「五蘊」不生得到「涅槃」，這是因為小乘人「說一切有部」是這樣定義「涅槃」的。這樣，這個是大前提了，小前提我們做了，做了將剛才兩個論證的結論放在哪？小前提那處。這樣，小前提，「上文已證知二者不能成立」，「二者」即表示甚麼啊？自性實有的「五蘊」斷滅，名為「涅槃」，不能成立；第二，自性實有的「五蘊」不生，名為「涅槃」，不能成立。這樣，後項兩個可能性都不成立，這個結論呢，就將剛才假定為真的結論加以否定。剛剛假定為真的是甚麼？有實自性的不空的「涅槃」存在，這個是開始大前提的假定，將這個假定把它否定了，故自性實有不空的「涅槃」不能存在。

這樣，這個論證就是，如果是 P，這就一是 $q1$ 或者 $q2(p \rightarrow q1 \vee q2)$ ，這個論證方法就是， $q1$ 代表甚麼？有實自性的「涅槃」滅，不是，有實自性的「五蘊」滅，講錯了，因為「涅槃」是無為法，不會滅的，或者是有實自性的「五蘊」不生而叫做「涅槃」。這兩個可能性。那麼小前提呢， $(\neg q1 \cdot q2)$ 就現在我們知道有實自性的「五蘊」滅，得到「涅槃」不能成立；同時，一點代表同時，有實自性的「五蘊」不生亦不能成立，將這兩個後項加以否定了，這然後得到結論，前項、後項，後項加以否定，所以前項就否定，這是否定後項則否定前項的方法。這樣，所以前項假定是自性實有的「涅槃」能夠存在加以否定 $(\neg p)$ ，即自性實有的「涅槃」不能存在，這整個論證就是這樣的。不過，《十二門論》裏面這一段的論證是沒有做的，即我們現在今日做的論證是沒有做的，不過，我寫《十二門論析義》的時候，我補做進去，即龍樹菩薩（覺得）大家很聰明了，不用做結論，我們現代人的頭腦沒有龍樹菩薩那麼清晰，所以我加入一段這樣的總結。

這樣，下面就是 A 節，即 D 段內的 A 節，跟著 B 節又提出一個問題，這樣，龍樹菩薩是否說沒有「涅槃」啊？是嗎？不是啊！到了這處，那些讀「般若中觀」的人呢，到這處的時候，他就以為龍樹菩薩是否定「涅槃」的，這樣是全錯了！因為龍樹菩薩講「般若中觀」的意義是兩種東西：一種是否定自性實有，即否定「涅槃」自性實有，剛剛講過了；但是，同時否定自性實無的「涅槃」，即不是沒有「涅槃」。我

發覺很多讀「中觀」的人，甚麼都說沒有，佛又不能證佛果，沒有實的大菩提，沒有實的大涅槃，這樣都可以，沒有實的而已。那麼，他連佛果那個用邊的菩提都說沒有的，這個體邊的涅槃又說沒有。因為佛果是兩種東西來的，一種是甚麼？用邊就是「大菩提」，體邊是甚麼？「大涅槃」。

我聽過很多人講沒有「涅槃」的，又說沒有「菩提」的，這是不對的，這個在《中論》裏面已經破了，《中論》裏面第十五品〈觀有無品〉，實有固然要破！實無都要破啊！實有不對！實無也不對！講「中觀」的人只是講實有是不對的，那只是講一邊啊，只得一邊對，你留下一邊讓人家掉進了陷阱，你沒有說啊，你沒有說自性實無是不應該！你不講，不是人家個個像你一樣聰明的！而且《中論》講清楚了，怎麼不將《中論》的〈觀有無品〉依足它講清楚呢？如果它不重要，就是說破空不重要的，就是破無，破空無不重要的，為甚麼《中論》開一品叫〈觀有無品〉？又開另一品叫〈觀四諦品〉啊？〈觀四諦品〉一樣是破空啊！是吧！「以有空義故，一切法得成，若無空義者，一切法不成。」你不可以執它是空，沒有東西，但外人執空等於空無，就起各種各不同的誤解。這樣，明明《中論》開兩品是破無的，而你只講破有不講破無呢，你就未盡一個將「中觀」主要的教義將它解釋，你介紹了一半，未解釋得完整。

這樣，所以在資料上，我們用了A，即自性實有的「涅槃」是不存在的，下面再講龍樹菩薩亦不是否定無自性的「涅槃」。至於這個無自性、緣生的「涅槃」，緣生即透過我們修行，我們的修行是緣啊，證得「涅槃」，這種事不是無，這種事是有的，有即代表甚麼？是緣生，緣生法來的。「涅槃」本身都是緣生法，你證入「涅槃」是緣生法來的，你得「涅槃」是緣生法。這樣，下面我們在《中論》的〈觀涅槃品〉裏面把它講清楚，〈觀涅槃品〉有首偈頌，這首偈頌說，「無得亦無智，不斷亦不常，不生亦不滅」，這就叫「涅槃」，「是說名涅槃。」這是正面地講，《中論》很少用正面講的，多數是甚麼？反面講的，雖然正面，但裏面界定「涅槃」仍然用否定的詞彙，否定的詞彙是「得」與「智」加以否定，無實的「涅槃」可得，亦無一個境界，實的境界可至。「涅槃」是一個境界，即苦、集、滅、道，這個「滅」是境

界，「滅」不是一塊東西來的，是當苦因滅、苦果滅所得的那個境界。那個境界，這個境界不是無啊，那個境界是無所至，不是有個固定的空間，固定的境界，讓你去到那處的，不是這樣的，是當下就「涅槃」，不是由一個沒有「涅槃」的地方，坐艘飛船去那處「涅槃」，不是這樣！當下，當你苦因滅，苦果滅，就是「涅槃」了！那麼，這個「涅槃」就是無自性，是苦因滅、苦果滅做條件，而證入「涅槃」才對。這樣，所以否定了「得」、否定了「至」，那時不只是這樣，又呢，「不斷亦不常」，否定了有自性的斷，又否定了自性的常住，兩邊否定；又否定了自性的生，同時否定了自性的滅。這即證入的境界「無得亦無至，不斷亦不常，不生亦不滅」的時候，這個境界假立叫「涅槃」。

這個境界是可以到的，不過是無實自性不執著，因為一執就沒有「涅槃」了，所以你一執阿羅漢就不能得阿羅漢了，就得不到阿羅漢果了。當你得到阿羅漢果的時候，亦都是「無得亦無至，不斷亦不常，不生亦不滅」的，其實這是將《中論》的「八不中道」重新再講，這就是佛說的「八不中道」就是「涅槃」。你證入「八不中道」就是「涅槃」了，不過，這裏少了一種沒有講，少了哪一個「中道」啊？少了個「不一亦不異」。「無得亦無至」即「無去無來」而已，是吧？無去來而已。一樣的，「不生亦不滅」、「不常亦不斷」、「不一亦不異」、「不來亦不出」，這個「出」即「去」。這就是將「一」、「異」在這處省略了，這就是說「一」、「異」省略而已，就是你多一個相對的概念與少一個相對的概念，沒甚麼所謂啊！可以多一兩個都無所謂啊，「不增不減」、「不淨不染」加進去都可以，任你加！《心經》就加了「不增不減」進去，任你加的，無所謂的，因為「不」是無盡的，凡相對，你講得出都可以再相對的，相對就加以否定，所以不是語言所含的境界，「涅槃」不是講出來的東西，「涅槃」是離言的，是否定了一切分別、語言分別所證入的境界。這樣，他有很詳盡的描述，用一個正面把「涅槃」加以肯定，不過，他不肯將它甚麼？講死了它有實自性，那麼這是《中論》與「中觀學派」對「涅槃」這個觀念。

以後就最好不要被人迷惑你，即聽人講或者看「中觀學派」的書，有些人講「中觀」講得不徹底的，講了一邊，是沒有將另一邊交代，這樣就知道他講漏了一半，我們不

好完全相信他，或者他講得不夠透徹，你可以提出來補足那一邊，這樣都可以。好了，這樣資料就講完了，青目就做一個，將偈頌即《中論》裏〈觀涅槃品〉的頌文，頌文的時候，它沒有長行，因為《中論》是沒有長行的。這樣，因為《中論》呢，龍樹菩薩只是做頌，就不是《十二門論》那樣又做頌，又做長行，長行即是散文。那麼，我們知道龍樹菩薩沒有做《中論》的長行，但是有做《十二門論》的長行，所以《十二門論》有價值啊！因為除了頌文之外，龍樹菩薩還做了解釋，所以特別選了《十二門論》是很有意思的。這樣，在《中論》裏解釋「涅槃」的時候，甚麼叫做「無得亦無至，不斷亦不常，不生亦不滅」？這是要解釋的，因為他自己沒有解的。

於是青目就解釋了，這裏讀一讀就可以，青目說，「無得者」，他說甚麼叫做「無至亦無得」？「於行自性之果皆無所得」。這就是說，行是代表修行，自性實有的修行是無所得的，沒有實自性的修行，因為有實自性修行呢，有實自性就不能修行。因為修行的目的是甚麼啊？是把煩惱怎樣啊？降伏！把般若智怎樣啊？開發！是吧！這樣，又要降伏又要開發就是無自性，因為自性的定義是甚麼啊？自有、實有、恒有，「有則恒有，無則恒無」。如果你有修行的時候，自性實有就不能夠修行了！修行的目的，我們用中國人的講法是變化氣質，即產生變化，一定產生變化。如果修行都沒有產生變化，這樣的修行就沒用了。所以，有實自性的修行是不可得的，是不能修行，有實自性的修行即是不能修行！有實自性的果，涅槃的果又是不能證得的，因為你現在未證果，現在你證不到果，自性實有的果是永遠證不到啊！因為「有則恒有，無則恒無」！這樣，所以不是的，不是那樣的！沒有實在的自性實有的修行可得，沒有實自性的果可以證入的，中國人用否定講，襯托出個結論。那甚麼叫做「無至」呢？無實自性之處可至，不是說我們放棄生死的此處，走入到哪？不生不死的彼處這樣叫做「涅槃」，不是的！不是這樣的！當下你的心靈轉化就是「涅槃」！心靈轉化些甚麼？苦因滅，苦果滅，這就即刻「涅槃」了。不是放棄有生滅的此處，進入無生滅的彼處，不是這樣。那甚麼叫做「不斷」呢？「不斷」就是「五蘊」本來空無自性，所以當你得到入「涅槃」的時候，亦都無實「五蘊」自性可斷，這樣叫做「不斷」，不是說斷了實在的「五蘊」自性，得「涅槃」的。那甚麼叫做「不常」呢？他說，如果有實自性法可得分別者，名為「常」。

「常」，你說「常」是有種東西讓你去了解它是有實自性的。「分別」即說明的意思，了解、說明的意思。有一種實在的自性實有的事物，讓你說明的，說明它是常的，這樣就真是「常」。那麼，沒有實的、有自性的事物可以讓你說明的，讓你起分別的，所以就沒有「常」，你說自性實有的「常」是沒有的。學生：「教授，如果真是這樣講的話，涅槃是另外的境界或當下有境界呢？」教授：「當下有境界。」學生：「這裏有沒有如來藏的成分？」教授：「這裏沒有講。」學生：「我們的理解不相應啊！」教授：「我們的理解，如果你是正確了解，亦都不否定有如來藏的思想。」為甚麼呢？因為如來藏認為我們衆生有一種潛力可以成佛的。這種潛力要開發的，開發等於《妙法蓮華經》所講的「開示悟入」的境界。「開示悟入」已經是甚麼？緣生無實自性，「開示悟入」本身是緣生無實自性。

這就是即使我們講如來藏說我們衆生都有佛的體性，佛的智慧德性，用《法華經》的講法，因為有很多講法，《大般涅槃經》有講、《法華經》有講、《如來藏經》有講，還有《勝鬘經》有講，都不同的，即是每一部經都講，那麼我們借用《華嚴經》的講法，那就說我們的如來藏就等於我們每個衆生是有佛的智慧德性。佛的智慧德性，但他沒有說智慧德性是自性實有啊，沒有講到。我們與佛無異的智慧德性是站在潛能講，站在當下被煩惱掩蓋住了講，這就是說未將它開發，這樣，所以要開發了，它才能夠顯現的，正因為要開發它才顯現，所以它是緣生無實自性。那麼答案就是：即使如來藏，每個衆生都有如來藏，但是這如來藏本身亦都是緣生無實自性的，亦都是非斷非常的。如果它是斷就不用講了，一定不是斷的，斷就是說如來藏清淨的佛性，這個如來智慧德性是實有的，這就怎樣啊？實有的就不能起用。如果你執它實有的時候，是不可以起用，為甚麼？因為實有的時候，有則實有，無則實無。那麼，你的那個如來藏現在未起用啊，這就是永遠你不能起用，這是與《如來藏經》那些能起用有不同的意思啊，這樣，所以它不是自性實有，更加不是自性實無，如果自性實無還哪用講每個衆生有如來藏啊？這即是：如果講寬一點，我們可以兩派的講法涵攝在一起講的時候，即使每個衆生有如來藏，但這個如來藏都是空的。這個如來藏空即是無實自性，所以被煩惱藏去遮蔽了的時候，都可以燒毀煩惱藏、衝破煩惱藏，使到

它現行，使到它開發的，它由未開發，現在開發，就表示它是緣生無實自性，這樣就兩派的講法是絕對不產生矛盾的。如果你說它矛盾的時候，是你不善解如來藏，不過，如來藏的人是沒有講清楚。

學生：「我覺得是相應的，不是相對。」教授：「它應該是相應，這樣你就通達了。」學生：「如果這樣，印順法師的觀點不能成立，把握不住般若中觀的那個理論，其實理性地講無自性，有是永遠有，無是永遠無。」教授：「無則自性實無！」學生：「這到如來藏顯現的時候，就與這裏所講的是相應，沒有相拒。」教授：「是，我覺得相應，沒有相違，這兩個思想沒有相違。」這樣看下面，「常」已經講過了，他再說「涅槃寂滅無法可分別故」，所以不叫做「常」。因為，一說「常」的時候，就肯定那種東西有實自性，有實自性可分別的。現在呢，涅槃寂靜的時候就不起分別，不肯定，亦都不否定，是離言的，凡有分別都不能離言，是吧！現在，涅槃本身是離言的，離言就你不可說它「常」，你不可說它「斷」。你一說「常」就未離言，所以涅槃本身是寂靜離言的，無法可分別，這樣就不能用「常」去描述它，所以叫做「非常」。這樣又說，「如是斷一切如幻苦因，如幻的得道，住一切如幻苦因與住一切如幻苦果，用無分別智得言語道斷，心行處滅而證得一個無得無至、不斷不常、不生不滅的諸法實相，這就是「涅槃」。這樣，下面的一段本來就幾個字，本來就是甚麼？「如是相者，名為涅槃。」那麼，「如是相者」，這個「相」字不是解作形相，這個「相」字是解作諸法實相。

這樣，為甚麼會無端端的那麼大膽解個「相」字是諸法實相呢？我這裏的分析是用了《中論》第十八品，那品叫做〈觀法品〉（所）得頌文的資料補進去的。這就是我用了《中論》自己所有的資料補進去，這個「相」字就是諸法實相，這個就是「無為法」，「涅槃」是「無為法」，「涅槃」就是諸法實相。這樣，諸法實相有甚麼特點啊？諸法實相的特點是這樣的：第一，斷了苦因、斷了苦果才有。那些苦因苦果不是自性實有的，它本身是甚麼？一切的苦因、一切的苦果都是如幻如化的，是無實自性的意思，對吧！這就是斷那些苦因、苦果，斷甚麼苦因、苦果啊？斷那些無實自性、如幻如化的苦因、苦果做手段，這樣斷了之後又如何？那樣就激發你的智慧，證

入諸法實相的智慧，那種智慧叫做甚麼？叫做無分別智。激起一種無分別智，因為在《中論》裏講的那種智慧就叫無我無分別智。一切法無我無分別智，有種這樣的智，這種智在唯識裏都叫做無分別智，不過加兩個字叫做根本智，無分別的根本智。那個有分別的後得智，不是要來證的，要來怎樣啊？設計概念的，成就說法的，是吧！那麼，真的證入了，是不起分別的，無形相的這種智，這樣激發起無分別智。

這樣，如果苦因、苦果不滅的時候，那這個無分別智就不能永遠現行，不能恆常現行了。這樣，如果現行的時候，還有甚麼特徵啊？在《中論》的〈觀法品〉裏有幾個特徵的，這些特徵是言語道斷、心行處滅，他用的字是「心行言語斷」，用一個這樣的詞彙。「心行言語斷」，即那時，「心行」即心的活動，是甚麼心？有分別妄識裏的心識活動，停了，這樣叫做「心行處滅」。心，這個心是妄心，行是活動，「諸行無常」的行是活動，現象活動，這就是說，有分別的妄心的心識活動的地方停了。這就是說，不起有分別心，不起甚麼？妄心。妄心最大的特徵是甚麼啊？有相，最大的特徵有相；第二特徵一定有語言概念的，因為你無中生有，沒有語言概念，你怎樣起妄心呢？沒有那種東西，怎說那種東西呢？是吧！譬如，好似本來沒有龜毛的，你起妄心說有龜毛了，本來沒有兔角，你起妄心說有兔角。如果你要說那種妄心起了，就證入了兔角，如果沒有語言，你怎樣起兔角這個念呢？念即心，起兔角的心念要有語言才可以。這樣，所以當我們沒有語言的時候，我們的妄心就停了。

所以，我們證入諸法實相的時候，妄心停止，由於語言亦停，語言的那條路斷了，行着的語言路斷了，沒有語言，沒有語言就是沒有妄心，妄心就起不了。那麼，這兩種合起來就叫做「言語道斷、心行處滅」，這是八個字，但在《中論》裏用簡單的五個字，叫做「心行言語斷」。無生亦無滅，這樣就叫做「涅槃」，「是名為涅槃」。「寂滅如涅槃」，我們寂滅的境界，剛剛那處都有寂滅，這個是「寂滅」境界，所以「涅槃」就加了，它本來就用寂滅，因為《中論》裏用「寂滅」的，「寂滅」是原始佛教《雜阿含經》用的，這個是滅諦，滅諦就是寂滅的境界。那麼，這裏就說證入的時候是這樣，就是沒有語言概念，說它妄心不起的，這樣它相對的概念就沉下去了。這樣，下面把相對的概念掃除了，怎樣掃？無得亦無至，不斷亦不常，不

生亦不滅，這是掃些甚麼？相對的概念。這樣，然後把相對的概念掃除了的時候，那種境界叫做無得無至，不斷不常，不生不滅的諸法實相。這就是說，我們如是進入這個諸法實相，這個諸法實相本身就是涅槃了，很清晰的！這樣就涅槃不是等於零，是吧！涅槃是由破執開始的，由去了苦因苦果開始的。

至於去苦因苦果這樣的思想，我是借用了唯識加進去，在中觀，《中論》裏面的正文是沒有這幾個字，不過吉藏的解釋就有加進去。這樣，因為去苦因苦果，這些是原始佛教就這樣講的，原始佛教因為未來的「五蘊」不生，這個是甚麼？破了甚麼？對，苦因，是吧！現在的流轉生死的「五蘊」滅，這個就是甚麼？苦果。所以，外道，不是外道，小乘說一切有部其實都在用的，不過，它最不好的地方就是加多了「實在」，「三世實有」，於是苦因又三世實有，苦果又三世實有，這樣，所以中觀學派就要破它了。如果不加「自性實有」的時候，就不用破了，就好像現在這樣不用破，那麼，這是正面講「無為法」。那麼，「無為法」是有或沒有？是有的。「無為法」叫做甚麼？叫做無實自性的有，是有的，無實自性是存在的。這樣，唯識就強調「有」那部分，強調；講般若中觀的人呢？一般就強調「無」、強調「空」，強調「空」就不是空無，是空了「自性實有」，空了「自性實無」，這樣是「中道空義」，不是偏「空」。

在中國的佛學裏，常常都講它，「空」有兩種：一種是「中道空」，就是我們現在講的；一種叫「但空」，中國的天臺宗常常講的，「但空」，但即單也，「單空」，空的是自性實有，或者單空自性實無，這就不是正宗的中觀思想，中觀思想是「不但空」，即「中道空」，但即單也，這個「但」字即單的意思，單一的「空」，單面的「空」，不是雙面的「空」，這樣。好了，到這裏就做總結了，就是講完了，丁一、丁二、丁三、丁四講完了，講完就拿起這個表，這個表講完了後，就是丙一、丙二，講完了丙二，就落到甚麼？最後的一節，丙三是總結本門，很少的，一句說話不用解。〈觀因緣門〉做總結，他說，「是故有為、無為及我皆空。」原則上，這在邏輯上是不對的，邏輯上「是故有為、無為空。」這個「及我」，「我」就是有為法裏面的，不過舊時就無所謂的，舊時強調了佛教的特色，佛教的特色就是「無我」

啊，因為佛教是「無我論」，那麼我們就不好用邏輯去說人不對，雖然是龍樹菩薩所做，就是說現在的邏輯的 partition 問題了，不對等啊，是吧！不對等啊，一個就高，就是說「有為、無為」就是上位概念，「我空」是甚麼？是下位概念，不同 level 的，不同 level 就不能平列的，是吧！不能夠一齊列出來。「有為、無為及我皆空」，即將三種東西平列，三種東西好像排隊那樣，一齊站出來（像）影相那樣，主席、副主席，兩個副主席、一個正主席一齊影相，但是卒仔（士兵）不能站到一起啊，卒仔（士兵）要站在後面的，這是因為不同 level，卒仔（士兵）不能與主席、副主席在一行影相。邏輯上是這樣的，不過，我們就不好用這麼苛刻的邏輯去說古人，尤其是聖者，因為聖者這樣列法的時候，是那個時代不同，即時代在觀念上哪一個 level 與哪一個 level 的分別是沒有那麼清晰的，不過我們讀要心知肚明就可以，就不好將古人破得體無完膚，說他這裏就不對了，龍樹很叻嗎？這都不懂！那就不能以這樣的！因為不同的時代，不能用現在的時代的知識硬要古人都要遵守，是不行的！如果我寫的文章這樣寫了，你要罵我，如果我寫，因為在這個時代就不好這樣寫，是吧！但他的那個時代是千多年前的寫法，這樣我們要原諒古人了，我們的胸襟要闊些，不要種種都那麼窄的心眼，這不是很好的，只是你的學問不會擴闊的。你的胸襟要闊些，你才能容物的，種種都不順眼，種種都要破不很好了，對自己就嚴格，對人就不那麼嚴格。

這樣，好了，我們就講完了這一品。好了，這一品有甚麼問題嗎？沒有問題就算大家都懂了，亦都算我把原意帶出來了，交代了。那麼，現在就拿第二份的講義，如果用（百分之）一百來講我的課程，我的課程完成了百分之六十，還有百分之四十。那麼，你看回《十二門論》這個表，《十二門論》這個表的「乙一」，我們講完了〈觀因緣門〉，這樣就跳到「乙十」，這裏的一、二、三、四、五、六、七、八、九、十、十一，我們省了，那然後到十二就是〈觀生門〉，但是我沒有選到〈觀生門〉，我反而選了「乙十」這部份，所以，在我們的講義那處，你看到了「甲二」是「正宗分」，分十二門，即由「乙一」至「乙十二」，即這個表，是吧？即「乙一」至「乙十二」的這個表，中間呢，我除了講過「乙一」，還有「乙十」是我想講的，

所以下面的就是「乙十」了，這一門叫做〈觀作者門〉。這樣，〈觀作者門〉裏頭又分開「丙一」、「丙二」、「丙三」的，請你們看旁邊的那個表，後面第二十九頁的表，第二十九頁，看到嗎？這樣揭到旁邊就是了，這個表就是科判來的。

這樣，我們的〈觀作者門〉一樣分開「丙一」、「丙二」、「丙三」的，因為不是很長的，所以那科判就沒有《成唯識論》那麼犀利的，它是甲乙丙丁子丑寅卯的很長，幾十欄，是吧？因為那個作品大，作品大的時候，科判就很繁複了。那麼，這本作品一門門是細的，所以講幾堂課就講完了一門，《成唯識論》講十年都講不完啊！因為它太大了，那個範圍太多東西。那麼，裏頭將「乙一」，不，「乙十一」，即〈觀作者門〉分開三大段：第一，「丙一」就講「頌文總破」，那就都有頌文的，這個頌文是誰做的？一樣是龍樹菩薩做的；「丙二」長行廣釋又是龍樹菩薩做的，與《中論》不同，《中論》的長行不是龍樹菩薩做的，那些長行是青目做的，不同的；那麼，「丙三、結成空義」又是一樣，即與上一門《觀因緣門》一樣的「結成空義」。這樣，「丙二」裏頭分開「丁一」、「丁二」，「丁二」又分開「戊一」、「戊二」，那我們先不講，我們講「丙一」、「丙二」、「丙三」。還有向大家道歉的就是這裏印的講義，你們注意看它的第幾頁，它將後面的部份與前面的混合了，所以我講的時候，我一定要講第幾頁的，有些混亂了，中間混亂了，講義本身揭到後面的時候，它就不是七十一頁，即下一節七十一不對了，應該是再下一頁第三十才對，這樣，所以中間有些混亂。

那麼，在未講入題的時候，有一個簡單的題解，這個題解是我做的，就是〈觀作者門〉，甚麼叫作者呢？這有梵文的，這個梵文就是 *kāraka*，就是作者。那麼「作者」，是甚麼的作者呢，要解釋了，作者是能夠作業的主體，就是說要起活動，作就是起活動，做一種活動有個主體的，即活動的主體就叫做作者。那麼，活動的主體是甚麼呢？這在佛家就很簡單，作業的主體就是「五蘊」，五蘊相續假我，五蘊相續假我就不是全部它作的，就是「五蘊」內有一蘊作的，那一蘊叫做甚麼啊？「行蘊」，沒錯，「行蘊」。「行蘊」就是作了，就起活動了，其實嚴格來講，「行蘊」才是作者。這樣，但是外人不是這樣想的，我們要知道知彼知己，凡是讀佛學與讀其他學問

都是的，用這一種學問去破另一種學說，要知道另一種學說怎樣講，亦要知道我這種學問怎樣講，是要知道兩種學問才行。這樣，所以未破〈觀作者門〉的時候，先知所破的理論，那麼所破就是外人了，就是外人計執有個作業主體的，那麼這個主體有各種各樣的名稱，不同的學派有不同的名稱，一般的有幾個名：一個叫做神我、一個叫做實我，一個叫甚麼？自我，自我是有自性的我，大致這三個名。這樣，所以作業主體就叫神我，神我的梵文叫做 puruṣa，puruṣa 這個講法是根據數論師，有一種學派叫做數論，數論師，sāṅkhya，這個數論師他認為我們那個作者、受者都是靈魂來的，這個靈魂是現在的基督教，或者一般的宗教所講的，而在印度有個名的，這個名叫做「神我」。

這樣，所以在中國的書本內有時候的「神」字就代表「我」，譬如說破「我」，破有個靈魂，這個就是「破神論」，在中國六朝的時候很出名，這個人叫范縝，寫了篇《破神論》。那麼，「破神」是破神靈？不是！你不要解錯了，這個「神」字不是解神靈，「神」就是「神我」，他說：「未見刀破而利存，豈容形忘而神在。」這個就是《破神論》的名句，他說：「我都沒見過那把刀已經生鏽了，那種利的作用仍然存在，不可能的！」那麼，為何形體死了，譬如人的形體死了，那種靈魂還存在呢？這樣的一個論證。這個是很出名的論證啊！未見刀破了而利可以保存，這是刀破了象徵人死了，利存的「利」是象徵甚麼？比喻甚麼？比喻靈魂。所以，這刀破了的時候，那利就沒有了；人死了的時候，靈魂是沒有的。所以，下面的一句是所喻，前面的一句是能喻，「不見刀破而利存，豈容形亡而神在。」這個「形」即形體，形體即有血有肉的生命體。當它「亡」即死了，那麼靈魂怎麼存在啊！這樣，所以在中國書內的「神」字，不是解作神仙的意思，亦不是解作 God 的，是解作靈魂 soul，是這樣的，所以，他就以為有「神我」是主體。這樣，不只是「神我」，還有些學派就認為有個造物主的，更有執這個作業主體能夠造化宇宙萬有。造化宇宙萬有，「造」就使得宇宙事物由無而能夠有，「化」怎樣解釋？調轉，使到宇宙萬象由甚麼到甚麼啊？調轉就行了，由有而歸於無是化。

這個「化」字是甚麼？活該甚麼啊？造化一場，「造化」，「造」就由無變有，「化」就由有變無叫化。我們一定要這麼清楚的！由有變無叫化！所以，在中國《中庸》，一個人的理想生活是怎樣？是「贊天地之化育」，很出名的，雖然你不是在讀中國的東西，但是你讀佛學都應該知道中國的文化。「贊天地之化育」，「育」是教育的育，「育」是代表生；「化」是代表死。「化育」可以是造化，不過，個「育」字好過個「造」字，因為造了之後，可以保存了起一個甚麼？活動，繼續發展，就好像小孩子，育嬰，是吧，生了小孩，不只是生了就算，要培養他成人，是吧！教育他，使得他對社會有所貢獻的一個生命個體，這叫做甚麼？「育」。那麼，「贊」字，這個「贊」字怎麼解釋？不只是參，還多一些，對！這個「贊」即助也。所以，我們有間醫院叫甚麼醫院啊？對，贊育醫院，很好啊，這間醫院不僅接生小孩子，還培育小孩子，原來贊育醫院的（名稱）來源是這樣，即出處是《中庸》，我們要「贊天地之化育」。

不過，中國沒有說神、造物主去贊育天地萬物啊！沒有！相反，我們中國人是人幫助天地去贊育萬有，於是叫做「三才」。「三才」即是甚麼？對，「天、地、人，三綱者日月升」，那三本紅皮書，是吧？三綱者，就日月升；三才者，就天地人。所以，人是站在天地之間，上是天，下是地，中是人，中間那個是人。所以，有句詩句，叫做「天地我中央」，不知有沒有看過一部小說，叫做《蘇小妹三難新郎》，就是說蘇東波的妹妹嫁給了秦少游，但結婚那日，蘇小妹就很有才學，就出了一首詩要秦少游解釋了才讓他進來洞房，有段這樣的，那其中有一句就叫做「天地我中央」，詩是「銅鐵投洪冶，螻蟻上粉牆。陰陽無二義，天地我中央。」這樣，這首詩是講一個人，這個大家知道，這個就是人了，「銅鐵投洪冶」就講一個「化」，化，因為將那些鐵化了，是吧，放進爐燒通了，一塊鐵要燒熔它叫化。「螻蟻上粉牆」就是那些螞蟻在粉牆爬上去，這個就是「緣」，緣就是「攀緣」的緣，「緣木求魚」的緣，所以不得魚，都無後災，這個是孟子的思想。「陰陽無二義」是甚麼呢？就出自「一陰一陽之謂道」，所謂道，「天地我中央」是人。這是叫「化緣道人」，因為秦少游見蘇小妹的時候，就是他扮一個化緣的道士去見的，那麼蘇小妹就出這首詩去難秦少游。那麼，我們叫這首詩做甚麼啊？天地之間，我是在中間，上有天，下有地，我在

中間，所以，贊天地之化育，表示「天地我中央」。那麼，做學問是可以這樣的，就是說一句這樣的句子可以與很多東西聯繫的，那些道理全部相通的，如果讀書是這樣的讀法就很有趣味的，所有的知識是 interrelated，是將它們彼此關聯住的。這樣，有一個不好處，就是講書離題了，就是離開主題了，但是，我幫你理解個「化」字，就有很大的幫助。

所以，我讀書的時候比較能夠深入的，因為了解這種東西與以往學的東西，將它們聯繫起來，這樣就通透了，通透些。當你未聯繫的時候，就不好用自己已有的知識去抗拒新的知識，這樣的時候，你一定不能夠豐富你的知識。這樣，好了，一個造物主能夠創造宇宙萬象，亦都可以甚麼？銷毀宇宙萬象，這樣叫做創造主。那麼，在印度有個大梵天王就是這樣，大梵天王這個都是作業的主體啊！是吧！這個是作業主體，大梵天王就是這樣。大梵天王是甚麼呢？是一、常、主宰的靈魂，所以，這個創造神都是靈魂，是吧！創造神的本身是我來的，他是神我，不過，這個神我有 super power 的，這個神我是超越了自然的力量，這樣的神我。有些神我沒有甚麼力量，被人欺負，有些神我是鍾意欺負別人。那麼，這個神我就很厲害了，創造主了，因此基督教又叫甚麼教啊？叫做創造神教。佛教是否創造神教啊？不是。所以，在一般的宗教都有創造神的，一般宗教包括回教，包括天主教，包括基督教，大多數教都有神的。不過，佛教是無神的，儒家思想是無神論。

因此，有些人認為佛教不是宗教，包括歐陽先生，歐陽竟無先生，他的宗教定義是創造神才是宗教，沒有創造神的就不叫做宗教。所以，他寫了篇文章叫做甚麼啊？《佛法非宗教非哲學》，他用的詞是「佛法」，不用「佛教」。因為佛教內對「佛教」是怎樣解釋啊？佛教內常常用「佛教」的，是吧，是用佛的甚麼啊？教法，就是 teaching of Buddha。所以，「佛教」這兩個字就不是 religion 的意思，它是 teaching 的意思，這個「教」字，在佛教的所有「教」字都是 teaching，都是解作 teaching，不是解作 religion，根本佛教沒有想過建立個宗教，後人將佛神化了，變做宗教了。這就是一類思想，解決我們生命的一種思想，好像儒家思想一樣，不

過，佛教更加在修行上有清晰的指引，反而儒家在修行上清晰的指引不足的，這樣，我們有這兩種思想的同異就不好在這裏講了，因為離題太遠了。這樣，依佛教的道理講，它都不反對有「我」的，所以，佛教依理不反對有一個造業的行為和感果的行為，不是，就是說造業的主體、感果的主體，他不反對，不反對造業感果的行為主體、認知主體、感受苦樂的主體，佛教都不反對。因為，主體是表示一個個體，一個 individual，是與另外的個體不同而已，那麼他有些活動，很平常的事。

這樣，在「五蘊」內，我們的「色蘊」是我們的身軀，我們物質的軀體；「受蘊」是甚麼主體啊？這裏有的，「受蘊」是甚麼主體啊？是感受苦樂的主體；「想蘊」呢？是一種取像的主體；「行蘊」呢？就是作業的主體；「識蘊」呢？是認知的體，是吧！所以，佛教不反對的。佛教反對甚麼啊？反對有實的靈魂做主體，有個靈魂叫做「受者我」，即自性實有而已，行，那個實的「作業我」，這樣就反對了，實的自性實有的那個「作業我」和感受苦樂的「我」，這樣就反對了。但是，這些這樣的主體在佛教裏叫做「五蘊相續假我」，有個「假我」，不是「實我」！所以佛教一樣主張有主體的。為甚麼沒有主體不行啊？如果沒有主體就我所了知的東西給了你，你所了知的東西給了我，是吧！這樣違反經驗啊！不是啊，你所做的善惡業，你（領）受的，我所做的善惡業，我（領）受的，這是經驗界的。這樣，所以一定有主體，不過，主體是自性實有或者非自性實有，這個問題爭論，就不是說主體是錯的，即用現在的詞語，主體是沒有錯的，主體是你執它才有錯啊！經驗上是有些行為主體的！是有感受苦樂的主體，是有些了別的主體，是有認知的體，是有道德境界的主體，是吧！那麼，這些不是假的啊！我們不用否定啊！我們否定實的主體，要否定的！所以，佛教裏面都不否定，因此，佛經一開始就有個主體了，這個主體叫做甚麼？叫「如是我聞」，聞的主體，是吧，能聽聞正法的主體，不否定啊，佛經一開始就肯定了，肯定有個這樣的主體，所以在佛教裏面都承認有各樣的主體，一樣承認的，不過是「假我」，不是「實我」。

這樣，所以「觀作者門」是遮破這些實的主體，遮破這些實的主體的時候，就是說「五蘊實我」要遮破，並不是遮破各種的主體。那麼，《中論》有沒有這樣遮破能

夠作業的主體呢？答案是《中論》都有，《中論》的這品叫做〈觀作者品〉。那麼，這〈觀作者品〉是否等於我們（讀）的〈觀作者門〉呢？原來又不是啊，題目很相似，題目的梵文 karma kāraka，karma 就是業，業即作，kāraka 就是作者，這好像一樣，但不是的，在這一品裏面破的是「苦集非實」，即苦諦、集諦不真實的，它只是這樣，它不是破那個「作者」的，提到了，但不是完全破。這樣，有哪一品與現在的〈觀作者門〉相近呢？在《中論》裏面，我寫出〈觀苦品〉就略近，如果你要看《中論》與它比較呢，你就不可以用〈觀作者品〉與這〈觀作者門〉去比較了，兩品是完全無太大的關係，相反，〈觀苦品〉這一品就與現在的《十二門論》裏的〈觀作者門〉，就很多相同了。這樣，如果你做講師、講者，你可以叫你的學生做個比較，〈觀作者門〉與〈觀苦品〉的比較，這樣做 assignment，他又沒得抄。所以，有些作品你叫你的學生做的時候，最好那作品是你自己設計給他做的，讓他沒得抄。因為如果你的題目很簡單的，（如）分析〈觀苦品〉，這樣沒用啊，他整本抄出來了，但你要他比較，他就抄不到了，他真的要讀完了兩本經，看哪些相同、哪些相異，他抄不到的。

所以考會考時，我就主張甚麼？開卷的，最好就是開卷，於是就不用投訴了，投訴個網站裏有些甚麼甚麼，開卷就亂擻，擻得來都夠鐘了，打鐘下課了，是吧，所以一開卷考試就應該有時間限制，你帶了全部的東西去，一車的東西去都可以，那一車的資料你翻完了，都沒有答卷就已經收卷，所以開卷是最理想的考試方式。閉卷呢，鼓勵人就死唸書，沒意義的！學生：「舊時的科舉制度是否這樣啊？」老師：「科舉考試是不可以帶東西入場的。」科舉制度是很傻的，是可以請槍（意指請人代替自己考試）的，又可以捉題目的，找人作好幾篇文章，大概今次考些甚麼，於是在那（考場）背出來，都不是他做的。但是，open book 的時候就沒得搞，你就先做了，除非有人洩漏題目，是那個出題目的人付百分之百責任，你為何讓題目洩漏啊？那些負責題目和出題目的人要負責！因為沒得抄啊！開卷是沒得抄的。好了，我們了解到此，這就到下一頁，二十九頁，結構講完了，那下面就開始正文，就是「丙一，頌文總破」。這樣，「頌文總破」就讀裏面的頌文就得了，第一段，有頌文之前，先用散

文引出頌文。那麼，散文怎麼講呢？「復次，一切法空。」空是代表緣生、無實自性。這樣，下面加個設問的修辭方法，假定有人問，「何以故？」（為甚麼）一切法空呢？於是，答「（為甚麼）一切法空呢？」他說由於自作、他作、共作、無因作，不可得故，所以就說一切法空。

這樣，他說「一切法空」，因為一切法起活動的，有生住異滅的，一切法生住異滅。那麼，一切法要不空的時候，那個自性實有的體要存在，存在叫做作。自性實有的存在有四個可能性：一個是自己使自己存在，就叫甚麼啊？自作；第二，他人使到他存在，叫做甚麼？他作；自己使得他存在與他人又使到他存在，聯合一齊使到那種東西存在，這叫做共作；另外，無因無緣，那種事物無端端出現的，叫做無因作。那麼，有作又起活動就只有這四個可能性，是沒有第五個的，一是自作而非他，一是他作而非自，一是自作兼他作，一是非自作亦非他作。這樣就四句，一個是自作、一個就是他作、一個是共作、一個是無因作。

那麼，自作非他即 a 而非 b ($a.-b$)；這處可用一橫劃， b 而非 a ($b.-a$) 這個就是他作；共作就是這樣，（即 $a+b$ ）；他作，他而非自即非 a 點 b ($-a.b$)；共作就是 a 點 b ($a.b$)；這個（無因作）呢，非 a 點非 b （即 $-a.-b$ ）。那麼，兩個變元的時候，就有四個排列，肯定 a 否定 b ，否定 a 肯定 b ，肯定 a 與 b ，既否定 a 亦否定 b ，這樣齊全了，在邏輯上、在數學上安排了，這在配合上就全對了。那麼，龍樹菩薩在公元 150 年至 250 之間都懂得這種啊，都齊全了，不只他懂啊，釋迦牟尼在《雜阿含經》裏面都懂，是吧，即「十四無記」，我們上一堂講過了，是吧？都是一樣的，一樣排列了，世界有空就是這樣，世界無空就是這樣，不是，世界有邊、世界無邊、非有邊非無邊、亦有邊亦無邊、非有邊非無邊，一樣！一樣可以開作這樣的，因為在印度人一早就懂得這一套東西了。反而中國人就不懂得的，中國人在古典的作品裏面，很少排列得這麼整齊，因為中國人不知為何是一個那些如此的抽象思維是做得不好的。中國人呢，譬如音樂，中國音樂一定有標題的，是與經驗常常扣住的，一離開經驗，純粹抽象的學理建立，中國沒有的，純粹不要有現實結合的。所

以，有些人讚美東方很叻的，他們的因明要建立經驗的，又怎樣怎樣的，其實反而就是一個弱點，因為你的思維方法一定要建立一個、要扣緊經驗的時候，離開經驗不能夠思維的時候，是你的思維的小部份能力。

西方有一樣很好的，純粹、純思維，純思維可以完全與現實無關的，所以西方的音樂有些沒有標題的音樂，沒有標題，不要有標題的。哪些甚麼交響樂啊？叫做《田園交響樂》，這個有標題，但是，其實很多都沒有標題的，作品第四十一，柴可夫斯基作品第幾第幾，他都沒有標題的，大多數沒有標題！但是中國音樂呢，《梅花三弄》，一定有（標題）的，沒有純音樂！亦都沒有純數學！沒有純邏輯學，邏輯學完全與人無關，只是思想概念之間的關係，可以這樣啊，可以這樣推啊！它本身是純站在概念上的發展都可以。中國沒有做這種！我發覺有些人研究佛學的時候，只是誇耀：「啊！我們的特色就是需要我們結合經驗的！」不是好事啊！是一半好而已，最好你的學問又可以結合經驗的，又可以超越經驗的，你才偉大啊，是兩隻腳走路才偉大，只是結合經驗才有學問，一離開經驗沒有學問，一半而已，一半。講傳統文化的人是眼不夠大，看得不夠大，弊帚千金，那個爛掃把都說非常值錢的，家有弊帚，當它一千兩黃金。最好的東西亦能夠超越經驗，亦能夠結合經驗的，這樣就偉大了，這樣做就好了，我們應該這樣。

於是，如果那樣就離開經驗了，純離開經驗，它是 a 與非 a 這樣排列可以離開經驗的，不然你怎知道這四個可能性呢？這四個可能性的安排是離經驗的，亦都是中國所做不到的。中國為甚麼做不到？就是思維方法常常要結合經驗，不能夠純理性思維、純符號思維、純抽象思維，做不到這種，是一個中國文化不圓滿的地方。學生：「發夢是甚麼？」發夢更弊！發夢就是完全不能夠結合經驗之外，還幻覺結合，只是靠幻覺不行啊！他掌握不到，自己完全不可作主！如果你太過沉迷解夢呢，沒甚麼意義的！好了，我們再看，這個就是頌文「一切空」，因為自作是空、他作是空、共作是空、無因作是空的。自作是不能，有實自性的自作是不能的，有實自性的他作是不能的，有實自性的共作是不能的，還有，有實自性的無因作亦不能的。那麼，前面的三個是破自性實有，後面的那個破自性實無，無因就是自性實無了，前面的因就是自

性實有的因，後面的因是甚麼啊？自性實無的因，看到了，破了自性實無的，這個就是中觀學派的甚麼？精神來的，所以有一部分是甚麼？破自性實無，你說無因生的，就是破無因。這然後呢，這些思想就用頌文整理，這頌文不用我解了，他說，「自作及他作，共作、無因作，如是不可得，是則無有苦。」他說，沒一個自性實有的苦，因為有自性實有的苦，一是自作而有實自性（的苦），一是他作而有實自性（的苦），一是共作而得有實自性的苦，一是無因作而可得自性實有的苦。那麼，這些苦其實是自性實有的苦不可得，自作的苦不可得，他作的苦亦不可得，共作的苦亦不可得，無因作的苦亦不可得，所以是無實自性的苦。

所以，這部作品一開始就講與苦有關，所以與《中論》〈觀苦品〉相應，就不是與〈觀作者品〉相應的，這個就是頌文，懂得解釋了，很簡單的。這樣，下面我將這些文字作少少的疏釋，這個論文的意思是講甚麼呢？分開幾段，第一長行引發是講甚麼，那麼一讀就知了，長行引發就是龍樹菩薩說，「復次一切諸法緣生無實自性空。」這就是說，他說「一切法空」，這裏加多了，「一切法」（即）「一切諸法」，「空」是代表緣生性空，緣生性空即是緣生無實自性空。這樣，「何以故？」是怎樣呢？怎樣緣生無實自性空呢？這就揭到第三十頁，第三十版，七十一那處跳過它，見到嗎？即右手邊那頁，三十頁。這樣就說，「以法無論」，以即是因為，法就是一切法，無論甚麼情況，都不可得，是哪幾類情況呢？就是無論自作不可得，無論他作不可得，無論共作不可得，無論無因作皆不可得，所以就說一切法空無自性。那麼，這裏是將那些不清楚的概念，我透過夾注方法將它顯示出來，這樣就不用解釋了，即你自己可以看到，我加些字進去，你就看到了，這個就是我現在處理的方法，處理古人作品的方法。

那麼，這些「般若中觀」很容易處理的，但「唯識」都很容易處理，《成唯識論》很容易處理，但《成唯識論述記》很難處理，《成唯識論述記》的一句話與第二句話中間斷了很多東西，要加很多東西進去。那麼，這裏加了很少東西進去就行了，這個原文還多過我所加的份量，但是，你讀我的《成唯識論述記解讀》，你發現我加的東西很多，個原文很少的，這個就是因為《成唯識論述記》太簡略，所以很難做的

《成唯識論述記》。我那套書是很難做的，我覺得很辛苦，做的時候是很吃力的，因為它要注的地方太多，要補很多東西進去，讀者才能讀得通，初初我讀都讀不通的，我不知怎麼解的，我看了很多其他作品，然後才將它串（連）起來寫成那本書，是相當困難的！

好了，這裏就解了長行，那麼就解頌文，一樣是這麼做的，頌文就變成這樣，「無論是自作或他作、共作、無因作，如是外所執自性實有的諸苦悉皆不可得。」加多一個詞，是完全不可以獲得的，就是說你要執實自性的諸苦，透過自作不可得，透過他作不可得，透過共作不可得，與透過甚麼？無因作都不可得。這樣，既然不可得就知道了，「是則當知」，知甚麼呢？「無有實自性的苦法存在。」這個就是結論。原文就是「是則無有苦」，這麼簡單！「無有苦」是甚麼「苦」？人家說不是啊，佛又講「苦」啊，「苦當知」，《雜阿含經》第一句話就是「苦當知，集當斷，滅當證，道當修」，那麼現在你說「無苦」？這種是外國人不清楚的，外國人寫的時候以為真的「無苦」啊！但是，我就知道不是「無苦」啊，如果真的「無苦」，佛教執筮的，是吧！因為「無苦」，我怎會去修行啊？

為甚麼釋迦牟尼佛未成佛前他是王子要放棄太子位啊？因為感受到甚麼啊？人間生命是痛苦的啊！這個就是悉達多太子出家的主因啊。所以，「苦當知」不是成了佛才知，是未出家前的悉達多太子感受到生命是苦。如果你說「無苦」，我怎麼交代啊？這樣叫做甚麼相違？是自教相違。這樣，於是這個「苦」要加東西去解釋了，這個「苦」是甚麼？自性實有的苦是沒有，不是真的「無苦」，就難聽一般的作品與讀其他的作品解釋，否定有苦這樣是不對的。它不真是否定有苦啊，它的文字真的好像否定有苦，他說，「是則無有苦。」這樣你以為真的「無苦」，你不要這樣理解啊，你這樣了解就是不理解龍樹菩薩的心意。所以，有實自性的苦才是不存在，至於無實自性的苦是存在的。那麼，有實自性的苦為甚麼不可以不存在呢？因為有實自性的苦真的存在有甚麼危機啊？是啊，不可以修行啊，所以我說佛教執筮了。佛教教我們甚麼啊？去滅苦啊，已經滅了苦，佛教不執筮就假了，所以一定知道苦是有，第一；第二，有苦的時候是如幻如化的有，無實自性的空的有，可以不同的緣有不同的

果出現，苦可以由伏，進一步可以甚麼啊？斷。有實自性不能伏，更不能斷！因為有則恒有，無則恒無，這樣如果無有空呢，一切法不成！所以，這裏「無有苦」，就不是真的「無有苦」啊，是無實自性的苦而已。

這樣，下面吉藏將「苦」的四種作法就分開兩個層面解，一個是佛教宗教層面講，一個就是甚麼？在我們日常生活的普通人的層面講。講苦的四種生，「苦是自作」，外人執，外道在苦上有四種計，計是代表甚麼？執的意思。第一種計就由心內的神我作苦，第一種，因為自己有個靈魂，靈魂有兩種功效，一個能作，第二個是甚麼？能受，這樣就自己作的苦給自己受回，這叫做甚麼？「苦是自作」，這個是不行的，我們要破的。第二呢，「苦是他作」，就是大自在天這個甚麼？創造主，去作些苦給六道衆生，不用我解六道衆生了，大家都懂得解釋了，即流轉生死六道的天、阿修羅……那些，讓他們受苦，這就是他作苦給六道衆生受，第二種形態是宗教上的。第三種，「共作苦」，「共作苦」就是有些外道一開始有一男一女，這一男一女就產生一切有情，產生有情之後，有情本身又作苦，共作，因為先有一男一女作苦產生有情，然後產生的有情又作苦，這就是說初初的祖先加上現在你的靈魂合起來作苦了，這是「共作苦」。「無因作苦」，無因論者，有些人主張，外道（認為）苦是無端端出現的，不知何解的，不知為何無因無緣就作苦了，這些是無因論者（認為）苦是自然而生的。

那麼，我聽過很多人、我有個朋友說，「越做善事就越苦，所以我不做善事了。」你們聽過沒有？我有個朋友叫崔時至，我與他一起跟羅公讀唯識的，他不讀了，因為他越讀唯識，越做善事他越苦，這樣他不通啊，以為作善因得苦果，他不知道佛教講的因果不一定是今生的，那個果報可以是甚麼？現世或來生、未來世，現世或未來世，不是跟住的一世是未來世，不一定跟住的一世，亦可以跟住，亦可以不跟住。這就是說，你今日做善事而得到苦的時候，就是你的苦果是過去世作而現在受的。他不通這種，讀着讀着放棄了，好出名的這個崔時至，他的文章寫得很好，他的文言文寫得很好，但不只是他，我還接觸很多人，所以他放棄讀佛法了，苦是被人騙錢，又打他，人家欺騙他，他對人好，人家對他不好，那麼，你不好說他迷信，他經

驗上真的越幫人，人家就越害他，那麼你開導他一下，增長智慧。這樣，在宗教層面講的四種形態，自作、他作、共作，還有甚麼啊？無因作。那麼，除了這些形態，還有第二種形態的，在旁邊那頁，這些是世俗人的苦，也是四種執、四種計。一種是「自作」，好多人說我自作惡業自己受苦，這個就是「自作」。第二種就是「他作」，我沒有作惡業，就好像崔先生那樣，他作善業，別人加苦於他，就是這種形態，原來古人已經寫了崔時至這樣的形態，真是的，世人有這樣的形態，我越作善事，作善都會苦，因為他作啊，他人加苦於他自身。你細心地看人，世間的人很多是覺得這樣的，所以不公道啊，他說，修橋整路無屍骸，就是這一類了，修橋整路這些善行都沒有好結果。

第三種「共作」，共作是我又作惡業，他又加苦於我，那些在黑道裏打鬥，我打你，我害你，你又害我，這樣就是「共作」。這樣「無因作」，雖然我又沒做作不善業，但是苦亦無端端的生起，那麼有很多人感受到，這裏是世俗人。這樣，下文就全破了，但是未破的時候，由於計執有自作，那麼跟住有個能作的主體，計執是自作，即C段，這樣，自作的那個行者、那個作者，就是自視作者，本身就是作者。他作，他就是作者，他就是能作的主體。共作，就是自兼他是作者。無因作就沒有作者了。這樣，所以有四種作，但作者只得三種，因為無因作都沒有一個作的人，是吧，沒有作者，無端端的出現苦，但是有受者，受的主體就有。這樣，我們今日到這裏，即我講了「丙一」，下面有「丙二」、「丙三」，那就講完了，再講五堂就講完了，很快的，好了，今日到此，多謝大家！不用客氣！

-完-