

# 明內

109期目錄

## 譯稿

龍樹的宗教思想…梶山雄一著…3  
吳汝鈞譯

## 專載

西藏佛教發展史…鄭金德…10  
吉藏學說初探(二)…廖明活…13

讀「佛門詩偈趣談」談「趣」…拾得…18

## 轉載

藏文般若波羅密多心經三譯…隨緣轉錄…21

## 筆譚

胡適論「壇」與「檀」…智銘…23

## 譯稿

曹洞宗修證義…王進瑞譯…26

## 轉載

佛學淺說(續)…日本佛教傳道協會編…30

## 四衆堂

羅時憲教授講「佛家的解與行」…34

「觀音—半個亞洲的崇拜對象」中譯序…鄭僧一…35

## 譯稿

瞿曇佛陀傳(續)…中村元著…37  
王惠美譯

## 佛教文藝

虛雲和尚(續)…馮…40  
三昧真火的分析(續完)…馮…42

## 佛教消息

編輯室…45

## 畫頁

蘇州紫金庵宋彩塑漢

蘇州紫金庵大殿

蘇州紫金庵彩塑諸天像

之一

封底裏 紫金庵外貌及

彩塑羅漢群像

# 釋迦牟尼佛與龍樹的宗教思想

吳汝鈞譯

## 第一章 兩種真理

第一、空性的真理。二、「廿五：不滅五體空，能滅五體而歸於涅槃。」是相當於《中論》二四、廿五：「廿五：舉因緣生滅，是姑白生滅。」並非要說一切皆不生滅，而是說一切皆有生滅。

龍樹在其『中論』與『迴諍論』中，會舉出兩種對於空的思想的反對論調。其一是從倫理乃至宗教的立場而來的非難，另一則是語言學乃至邏輯上的。就阿毗達磨的區別哲學的立場看，善行爲與惡行爲、沒有煩惱與有煩惱，痛苦、痛苦的原因、痛苦的

止滅、到達寂滅之道，等等各式各樣的東西，都區別開來，被認爲各各具有其本體。而所有的東西，在修道的體系中，都各有其位置。倘若這不能實行，那是由於由苦到苦的止滅、由迷到悟的途程未成立之故。倘若這樣的一切都是空的話，則它們便會是無生滅了。倘若修道與其結果是沒有本體的空的東西的話，則道德與宗教便都不能成立了。(『中論』二四・一、一六)「『中論』羅什譯：若一切皆空，無生亦無滅，如是則無有，四聖諦之法以無四諦故，見苦與斷集，證滅及修道，如是事皆無。以是事無故，則無四道果，無有四果故，得向者亦無。若無八賢聖，則

無有僧寶，以無四諦故，亦無有法寶。以無法僧寶，亦無有佛寶，如是說空者，是則破三寶。空法壞因果，亦壞於罪福，亦復悉毀壞，一切世俗法。」

龍樹說，反對者這樣非難，那是因爲他們不理解空性、空性的目的，與空性的意義之故。（『中論』二四·七）「什譯：汝今實不能，知空空因緣，及知於空義，是故自生惱。」他說，要捕毒蛇而誤唱咒文，是非常危險的，同樣，愚者亦會因對空性的誤解而自害。（『中論』二四·一）「什譯：不能正觀空，鈍根則自害，如不善咒術，不善捉毒蛇。」

我們說依存性（緣起）是空性。這空性是假名，與中道是同一事。由於沒有不依存而生起的東西，故沒有不是空的東西。（『中論』二四·一八·一九）「什譯：衆因緣生法，我說即是無，亦爲是假名，亦是中道義。未會有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。」

所謂事物是空，是這事物並不作爲本體而存在，而是依原因與其他的東西而生起之意。由於所謂「空」一語，一般地與所謂「無」一語相通，故人易視空爲事物不存在的意義。但語言被誤解，那是由於語言自身不具有本體之故。我們所說的「空性」，是不具有本體的存在，而不是存在之無。空性的表現，亦如稱車輪、車軸、車身的集合爲「車」那樣，僅是假名而已，把車視爲實體，是錯誤的，同樣以空爲本體，是不成的。不過，以「車」這一詞來稱呼的東西，也不是甚麼也沒有，我們也不能說被說爲是空的東西不存在。釋迦牟尼佛所說的中道的真正意義，是要越過事物的存在與非存在哩。

倘若原因具有與結果區別開來的本體，行爲與其主體及對象各各具有相互區別的本體的話，則何以原因能變成結果，人能推進某種事物進行呢？若不淨在本體方面與淨區別開來，煩惱與涅槃，苦與苦的熄滅區別開來的話，則修道便不可能了，這修道是溝通兩邊的橋樑哩。由於生成與變化是成立於「事物是空」一點

之上，故若空性被否定，所有的生成與變化便不成立了。這正是對宗教與道德的否定哩。本體是不能做作的東西。倘若善有善的本體，惡有惡的本體，則爲善爲惡的事都不能說了。因此，只有這空性能使道德與宗教成立。

會得這空性的人，便會懂得一切。不會得空性的人，一無所知！（『中論』二四·一四）「羅什譯：以有空義故，一切法得成，若無空義者，一切則不成。」

## 二、對於空性之邏輯的非難

對於空的思想的語言學的非難，是這樣的：若所有東西都是空，不破壞了世間的語言習慣（言說）麼（『中論』二四·六）。「什譯：空法壞因果，亦壞於罪福，亦復悉毀壞，一切世間法」。所謂語言習慣，是一般的理解上的事。譬如說，以「桌子」一詞來表示書寫的台，以「行」一詞來命令行的動作。倘若說一切都不具有本體都是空，則桌子便沒有本體，以「桌子」一詞來說及它的事便不可能了，倘若是這樣，世間一切的語言的、習慣的行爲不都要停止掉麼？

在『廻諍論』方面，反對論者更邏輯地和本質地處理相同的问题。在該書中，正理學派與阿毗達磨佛教會作這樣的非難：

龍樹說所有東西都沒有本體，則他的「所有東西都是空的」這一言說，亦當不具有本體的。以這空的言說來否定事物的本體，如何是可能呢？事物不能被不存在的火所燒、不爲不存在的劍、不存在的水所傷所濕，同樣，不存在的言說亦不能否定事物。（『廻諍論』一）「毘目智仙等譯：若一切無體，言語是一切，言語自無體，何能遮彼體。」不過，與此相反，倘若說言說具有本體，則龍樹的「所有東西都是空的」的主張亦要敗陣哩。因起碼言說這一東西具有本體哩（同上，二）「毘目智仙等譯：若語言有自體，前所立宗壞，如是則有過，應更說勝因」。語言必須具有對應的實在物。「不具有本體的東西」一語，如要成立，亦要

具有對應的本體。順此，不具有本體的東西變成具有本體了，龍樹即陷於自己矛盾中。（同上，九）「毘目智仙等譯：諸法若無體，無體不得名，有自體有名，唯名云何名。」

「事物中無本體」這一否定要能成立，作爲其否定的對象的本體必須存在於某處。喻如「家中無壺」這種否定，本來是在有壺的存在的情境下提出的。倘若完全沒有壺，則亦沒有對壺的否定了。（同上，一一）「毘目智仙等譯：法若有自體，可得遮諸法，諸法若無體，竟爲何所遮。」要論證「事物中無本體」，其根據是不可得的。因所有的東西都無本體。倘若提出某些根據，而強調根據這一本體的存在的話，則「事物無本體」便成胡說了（同上，一七十一八）。「毘目智仙等譯：若無遮所遮，亦無有能遮，則一切法成，彼自體亦成。汝因則不成，無體云何因，若法無因者，云何得言成。」

### 三、中觀論者的否定的意義

由實在論者而來的非難尚有幾種，但並無必要一一介紹。這種式式的論點其實只指向一點。即是，對應於語言的實在是可得的。實際上，他們所主張的實在或本體，不外是語言的意義被實體化了的東西而已。龍樹對於他們的反對論調的答覆，與我們所已見到的，本質上並沒有分別，他說自己並未有主張語言中有本體。語言中無本體，與主張一切無本體亦不矛盾。所謂空性，即是事物不是自立地存在，而是只有依存於其他的東西中存在，車與壺亦由於是依他而存在，故是空的；但仍具有運木運石盛蜜盛水盛乳的作用。自身的言說亦正因它是空，而能證明一切沒有本體。（『迴諍論』二一二二）「毘目智仙等譯：前遮後所遮合法，是則空義成，諸法無自體。」

「不具有本體的東西」這一說法，亦被非難爲在一切都沒有本體時不存在，但中觀論者並未有說言說是存在。他們說言說亦是空的，故這非難並不妥當（同上，五七）「毘目智仙等譯：若

人說有名，語言有自體，彼人汝可難，語名我不實」，否定被視爲只行於存在的東西，如說家中無壺的例子。但若否定的對象必須存在的話，則反對論者要否定空性，將導至作爲其否定的對象的空性可得而有，因而空性被認可哩。由於一切都是空，故應被否定的東西與否定，都是沒有的。因此，自身並未有否定甚麼（同上，六一十六三）「毘目智仙等譯：若別有自體，不在於法中，汝慮我故說，此則不須慮。若有體得遮，若空則言成，若無體無空，云何得遮成。汝爲何所遮，汝所遮則空，法空而有遮，如是汝諍失」。給某一論點以根據，除去某一誤解，這些事只有在這論點、誤解沒有本體的情況下可能。要成立和撤消固定地、自立地存在的東西，怎麼可能呢？倘若以火之熱與水之濕氣爲本體，則我們便不必把它們製作出來，亦不可能除掉它們，這與上面的道理，是相同的。（同上，六七十六八）「毘目智仙等譯：若彼有自體，不須因緣生，若須因緣者，如是得言空。若取自體實，何人能遮廻，餘者亦如是，是故我無過。」

### 四、所謂二諦

『中論』（二四·八十一）的三個詩頌，總括了龍樹對語言的看法。（二四·十）頌亦爲『迴諍論』所引用過。

諸佛的說法，依據兩種眞理（二諦）。這即是世間一般的眞理（世俗諦）與最高眞實的眞理（勝義諦）。（『中論』二四·八）「什譯：諸佛依二諦，爲衆生說法：一以世俗諦，二第一義諦。」

人若不知這兩種眞理的區別，便不知佛陀教誨中的甚深實義。（『中論』二四·九）「什譯：若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。」

若不依語言習慣，則不能說最高的眞實；若不得最高的真實，則不能悟涅槃。（『中論』二四·一〇）「什譯：若不依俗諦，不得第一義；不得第一義，則不得涅槃。」

在中觀哲學來說，言說的世界（言說 *vyaavahāra*），世間的言說（世間言說 *lokavyavahāra*）與一般的理解的世界（世俗 *samvṛti*），是同義的。這裏譯作「一般的理解」的梵文原語 *samvṛti*，在其語源解釋中，有很多不明之點，其本來大抵是如其巴利語形 *sammuti* 所意指的那樣，指一般的人所一致認許的事。所謂一般的人，是見到最高的真實的瑜珈行者以外的人，是普通的世間的人與學者一類。順此，所謂 *sammuti*，是世間的、科學的一般的理解和平常識。

佛典起初是以印度的中期俗語來寫的，其後則以印度正統的古典梵語來寫。在這移轉期間，不具有足夠梵語知識的人以梵語來改寫俗語本子，會遺失了本來的語義，又或誤解了它。巴利語 *sammuti*，是由表示「思考」的語根 *man* 與表示「一般地」的接頭辭 *sam* 二者的結合而得，具有一般的理解和平常識的意思。

不過，當把與這巴利語 *sammuti* 是同義、同種的某一俗語形，看作是梵語 *samvṛti* 時，這個詞語的原意便變成不能知曉了。後者是由語根 *vr̥* 所成的詞語，其義是「遮蔽」；此中並沒有常識這一意思。後代的中觀學者便只有苦苦推敲這 *samvṛti* 一詞的解釋。

語言的關係中成立的虛構表現而已。

另一解釋是利用「遮蔽」這一語根，認為「由於是周遍遮蔽，故可說爲是一般的理解」。這在語言學上亦是不能成立的解釋，但在哲學上則是切中標的而有深遠意味的解釋。

對於「最高的真實是空，它超越語言與思惟」一點來說，語言與思惟，只是外加的人爲的解釋，適足以遮蓋妨礙最高真實的表現。一般被認爲是正確的常識與慣行，其實不過是遮蓋真實的誤解而已。在直觀中顯現的真正的實在，一成爲思惟與語言的對象時，便即被遮蔽隱沒。沒有言說，則沒有任何理解；但這言說與思惟的世界，只是真實失墜後的表現而已。倘若這樣想，便可明白，把一般的理解解釋爲遮蓋真實，實是龍樹的真意，他說「語言的虛構依空性而消滅」，說真實「不能依語言的虛構而被論及」。

阿毗達磨佛教者常意識到現象的世界與本體的世界，被制約的世界與無制約的世界，俗與聖的兩個世界。依龍樹的看法，這實是在現實世界之外，再增多一個由語言的質體化而來的世界。龍樹說，這個語言的世界是虛構的。真正的東西，只是人的語言理解以前的那個赤裸裸的現實而已。這個現實不爲語言所捕取，拒絕語言的虛構，是最高的真實。

## 五、世俗這一詞語的哲學的解釋

月稱在釋註上面『中論』的（二四·八）詩頌時，對 *samvṛti* 一詞語即作出三個解釋。其一是從意義上把 *samvṛti* 視爲語言契約或世間語言的同義語。這大概與所謂「一般的理解」這一原意相近，但這並不是經分析 *samvṛti* 的語義而作出的解釋。

月稱的其他兩個解釋，作爲 *samvṛti* 一語的語源解釋，是不妥當的，是獨斷的、哲學的語義解釋。其一是在語形的外表上取其類似一點，把 *samvṛti* 當作 *samvṛtti*，根據後者的俱起的意思，引出相互依靠而存在的意思。這由於把依存性（緣起）的意思牽連到這一詞語上，因而有「語言不具有本體」的哲學意義。亦可有這樣的意思，即是，語言並不表示其對象，而只是在與其他

## 六、勝義的意義

不過，說一切有部亦把這本體的世界稱爲勝義——最高的真實，把現象的世界稱爲世俗——一般的理解的世界。倘若龍樹區別這兩種真理，這不成了走上自己也要批判的區別哲學的道路麼？龍樹的兩種世界與說一切有部的兩種世界的明顯相異處，在最高的真實之爲空性一點中。現在我正在見着的壺，是在各瞬間中都生滅着的東西，有時被見到，有時不被見到。有部說在這樣的壺的背後，有壺的本體，永遠地存在着。龍樹則說這樣的壺的本體，是被實體化了的語言，是虛構的。「沒有本體」即是最高的真實。

譬如天空被灰色的雲遮蓋了，人見了便判斷說，天空是灰色的；把灰色這一性質視爲天空的本體。這灰色的本體，翌日天亮後，對於澄青的天空，便不恰當了。不過，說天空是青的，亦不正確。青亦不是天空的本體，它只是偶然的性質。實際上，所謂空的本性，是離開人的青與灰的錯誤判斷與語言之外成立的。在這個場合，被視爲空的本體的青色與灰色，只是蓋隱着空的本質的虛構而已。

又譬如澈底明亮的鏡。由於它極其明亮，人們也見不到它自體哩。當有些東西，譬如是壺吧，在它裏面映現時，人們會把這壺的影像想爲是鏡的本體哩。當人們的顏面的影像映出時，他們也會把這顏面的影像想爲是鏡的本體。但這些都不過是誤解而已，都見不到鏡的自身。

龍樹把說一切有部對本體與現象的兩個世界的價值評價，逆轉過來。被認爲是永遠實在的本體，在龍樹看來，只是語言的虛構而已。他以爲現象不是本體的影子，只有它才是實在的世界哩。除去本體這一虛構的障蔽，現象才能如如地作爲真實的世界呈現。因此，並沒有本體與現象這兩種存在的世界，而只有一個離語言的虛構的真實世界——空的世界。

## 七、語言的世界

本來，龍樹亦不否定語言。語言是使日常的世界得以成立的情報交換的作具。我人不能沒有了語言，即使一日都不行。甚麼事情都不能理解。但試研究一下「你家中有沒有如來佛呢」一問題。這問題所問的是佛像、佛壇與你家的位置的關係，而不是佛陀的本質。說「明日會不會下雨呢」時，我們的問題並不在雨的本質與其存在性，而只在雨與明日的時間關係。這暗示出，在世間中，語言本來並不與事物的本質相連，而只是一語言與他一語言相連而已。我們必須容許在這個限度下的語言的功用。

爲了傳播宗教的眞理，語言亦是必要的，要教導人，說語言是虛構，亦必須利用語言。不過，龍樹說，若越過這樣的語言，

日常效用，而認爲有對應於語言的本體，在這現實之外，有語言所意味的本質的世界，這與一般的形而上學的思辯的世界，都是虛構。語言只是在日常世界中的情報交換的道具，而不涉及現實的本質，也無與於解脫，這便是虛構的語言的眞理，一般理解的真理了。

龍樹即叫人離開這樣的語言來看現實。只有這事實的世界是存在的世界，是最高的眞實。龍樹說，要區別語言與現實這兩真理時，並不是要區別兩個世界。

## 第二章 虛幻的世界

### 一、說到阿毘達磨

倘若要明瞭龍樹在『中論』中所說到和批判到的阿毘達磨教義，或者阿毘達磨對佛教一般的教義的解釋，可看如下的表示（這些項目與『中論』的章名並不一致。又第一章全部並不限於只是處理那項目）。

因果 四種原因的分類（第一章），因果一般（第二十章）  
十二處 六種感官與六種對象的分類，亦涉及把六種認識加入其內的十八界的說法（第三章、第十四章）

五蘊 把人的存在分類爲物質、感覺、表象、意欲、認識五種（第四章）

六界 把人的存在分類爲地、水、火、風、空（閒）、識（第五章）

愛着及其主體（第六章）

三相 作爲被制約的存在（有爲）的特徵的生、住、滅（第七章），亦涉及有爲的一般（行）（第十三章）

七章 在的主體（第九章），不是佛教說而是自我一

普特伽羅 獬子部（小乘的一個學派）主張的在認識以前存

般之說（第十八章、第十章）

## 自性 本體之說（第十七章）

業 阿毗達磨佛教的行爲論（第十七章）

三毒 根本煩惱：貪欲、瞋恚、愚癡（第二十三章）

四諦 苦、苦之原因、原因之滅、至滅之道（第二十四章）

涅槃與輪迴（第二十五章、第二十六章）

## 二、對阿毘達磨佛教的批判

龍樹並不相信由阿毗達磨佛教的區別要素所成的世界。倘若被區別的東西，譬如愛着，其自身即可存在的話，則人死了當還是有愛着的。這與「薪沒有了，仍有火」相同哩。倘若這些要素可集合起來，而成一個東西，則要素不是被區別的存在，亦不具有被區別的本體。必須說，一要素與其他的要素具有集合的同一的本體（『寶行王正論』四·五九、『中論』十一·六·六）

〔譯者案：漢譯『寶行王正論』原文與此處有異，故不引。什譯『中論』則爲：若然是可然，作作者則一；若然異可然，離可然有然。若異而有合，染染者何事；是二相先異，然後說合相〕。

倘若被區別的愛着與自己，要素與要素各自相別的話，則你如何想像它們的集合，一體化呢？由於各自相別，不能說明人的存在，故想出一體化；爲了要成立一體化，又以各別的要素爲前提（『中論』六·八）〔什譯：異相無有成，是故汝說合；合相竟無成，而復說異相〕。這不外是惡性循環而已。

作爲本體而存在的東西不能變爲非存在，這是常住性（的見解）；前曾存在現在是空無，這是斷滅性（的見解）了。（一五·一一）〔什譯：若法有定性，非無則是常；先有而今無，是則爲斷滅。〕

讓我們借用月稱所愛用的比喩。患眼病的人幻覺到毛髮，在眼前浮現。其他的人告訴他，你所見的毛髮不是真實的。這時的眼病者要想像自己所見的毛髮並不是真有，是不可能的。不過，這並不是理解到毛髮的幻覺是完全不可見。在以醫藥治癒眼病後，便完全見不到毛髮，而理解到真實了（『淨明句論』第十八章及其他處）。這樣，便超越了以毛髮爲有，亦超越了以之爲無的意識。在沒有幻覺時，幻覺之有、無、肯定都不出現。所謂空性，即是這意思，這亦是龍樹所首肯的。

聽到若入涅槃則這一切的（輪迴的原因）將不存在，你都不恐懼。何以聽說在這個世界裏它們並不存在，便生起恐懼來呢？（『寶行王正論』一·四〇）〔真諦譯：涅槃處無此，汝云何生怖，如所說實空，云何令汝怖？〕

解脫中無自我，身心亦不存在。倘若解脫是那樣地可喜的東西的話，則自我與身心的除去，何以在這世界中對你是可喜呢。（同上，一·四一）〔真諦譯：解脫無我陰，汝若受此法，捨我及諸陰，汝云何不樂？〕

龍樹說，這個生滅的，不斷變化的世界如幻、如夢、如陽炎，又如海市蜃樓（『中論』七·三四、一七·三三）〔什譯：如幻亦如夢，如乾闢婆城，所說生住滅，其相亦如是。諸煩惱及業，作者及果報，皆如幻如夢，如焰亦如響〕。原因滅則結果生，其間的連繫，不是恒常亦不是斷滅。行爲的主體與行爲，都不可

我們說這世界是苦。這是因爲執着於欲望之故。欲望不得滿足時是苦，得滿足是樂。誰都明白，這樣的苦樂實際上不能挽救世人。搔癢是快樂的。但若原初即沒有發癢，不是真正快樂麼（『寶行王正論』二·六九）〔真諦譯：如搔癢謂樂，不癢最安樂，如此有欲樂，無欲人最樂〕！「滅了愛看便得悟一點」，與此亦是一樣的。在最初並不必要知道愛着中無本體一事。先立定要素的存，在，其後才撤離開去；這種想法，與主張恒常自我的外道一樣，是錯誤的。

說是有，亦不是沒有。認識者與認識對象，都不是作爲本體而個

別地存在。佛陀與幻術師依魔術而作出變化人，這變化人又作出其他的變化人。這個世界的人都如變化人那樣，其行爲如變化人所作出的變化人那樣（『中論』一七·三一·十三二）「什譯：如世尊神通，所化變化人，如是變化人，復變作化人。如初變化人，是名爲作者，變化人所作，是則名爲業」。世界並不作爲本體而存在，但亦不是完全的虛無。他說人生與世界都是幻都是夢。

阿毗達磨哲學者所區別出來的七十五種法，其中包含無數的存在；它們全等於沒有本體的幻人與影像。在這幻妄中區別出來的淨與不淨、涅槃與煩惱、解脫與束縛、被制約與無制約、聖與俗、如來與凡夫等等的兩個世界，是錯誤的（『中論』二三·七·九）「什譯：色聲香味觸，及法爲六種，如是之六種，是三毒根本。色聲香味觸，及法體六種，皆空如焰夢，如乾闥婆城。如

是六種中，何有淨不淨？猶如幻化人，亦如鏡中像」。倘若執着不淨是顛倒的話，則執着淨亦是顛倒。知道了那樣的執着與被執着的東西本來沒有，顛倒亦變成無有了。這便是空性。此中被劃分出來的兩個對立的世界，通過「沒有本體」一點得以合而爲一。這與『般若經』的哲人所見到的不二的世界，是相同的。

倘若以沒有本體的空的世界是真實的世界，則把它區別爲兩個對立的世界、七十五種本體，便是虛構了。我們必須說因果關係不是斷滅亦不是恒常，因我們的語言中雖有斷滅與常住，但却無法表示這不是斷滅亦不是常住的不二世界。順此，說這個世界是幻是夢，實際上必須是這樣；即是，倘若強要以固定的語言來理解這個世界，則只能說它是非斷滅亦非恒常的幻象。因此，龍樹說世界是幻象，即是說語言是幻象。是夢是幻的東西，並不是真實不二的空的世界，而是語言的世界。

世間的人，亦具如來本性。如來沒有本體，這世間的人，亦沒有本體。（『中論』二二·一六）「什譯：如來所有

性，即是世間性；如來無有性，世間亦無性。」

龍樹說迷妄的世間的人與覺悟的如來，具有相同的本性——空性。離開這世間，而到另外的不同的處所去尋求如來，是白費的。在悟到事物的空性以外，再沒有覺悟了；這空性即是世間的人、世間的事物的真實的姿態。不悟到這點，而要區別世間與如來，那只是語言上的事而已。

不壞的佛陀，超越語言的假構；以語言來假構佛陀的人，都爲語言的假構所誤，而不見如來。（『中論』二二·一·五）「什譯：如來過戲論，而人生戲論，戲論破慧眼，是皆不見佛。」

關於如來是有、如來是無的論爭，亦由不知如來與世間的人同樣是空而起。空性是有、空性是無，亦是要超越的。

所謂如來是空，其論證悉如我們所熟悉的邏輯所表示者。即是一，在如來以身心的形態出現在這世界中時，這如來與身心不是同一亦不是別異；又，既然依身心而出現，則如來無本體。同樣的邏輯對涅槃亦適用（見第二十五章）。涅槃是無生滅無制約的東西。倘若涅槃是存在的話，它必須以生滅爲本性。這亦是在否定自我時我們所見到的邏輯。龍樹由這樣的邏輯引出其信念，又等於如來的場合。

在輪迴中，沒有與涅槃的任何差別。在涅槃中，亦沒有與輪迴的任何差別。涅槃的（時間的）界限即是輪迴的（時間的）界限。這二者之間，連最微細的不吻合處都沒有哩。（『中論』二五·一九·十二〇）「什譯：涅槃與世間，無少分別；世間與涅槃，亦無少分別。涅槃之實際，及與世間際，如是二際者，無毫釐差別。」

輪迴與涅槃，在其領域中，在時間中，都絕無區別。（完）