

根本中頌般若論正理海疏

(上)

宗喀巴大師 造釋
宗峰 法師 譯

【 目 錄 】

供養讚歎等造釋前行	P 01
釋第一觀緣品(14頌)	P 11
釋第二觀去來品(25頌)	P 71
釋第三觀根品(8頌).....	P 93
釋第四觀蘊品(9頌)	P 105
釋第五觀界品(8頌)	P 111
釋第六觀貪貪者品(10頌)	P 122
釋第七觀生住滅三相品(34頌)	P 131
釋第八觀作者與業品(13頌)	P 167
釋第九觀本住品(12頌)	P 178
釋第十觀火薪品(16頌)	P 190
釋第十一觀前後際品(8頌)	P 202
釋第十二觀自作他作品(10頌).....	P 213
釋第十三觀行品(8頌)	P 220
釋第十四觀合品(8頌)	P
釋第十五觀自性品(11頌).....	P
釋第十六觀縛解品(10頌)	P
釋第十七觀業品(33頌)	P
釋第十八觀我法品(12頌)	P
釋第十九觀時品(6頌)	P
釋第二十觀聚品(24頌)	P
釋第二十一觀成壞品(21頌)	P
釋第二十二觀如來品(16頌)	P
釋第二十三觀顛倒品(25頌)	P
釋第二十四觀聖諦品(40頌)	P
釋第二十五觀涅槃品(24頌)	P
釋第二十六觀十二有支品(12頌)	P
釋第二十七觀見品(30頌)	P

根本中頌般若論正理海疏

虔禮至尊文殊足蓮

何說為諸無央剎	智士讚為說頂嚴
自性空即緣起義	說此勝者恆護佑
見此為諸經心要	於無央剎佛子眾
以深法語恆令足	歸依至尊智慧藏
導離如是了義說	偏向餘相疑難處
無量陳述善破斥	是予無上定解門
以立與破不同道	千種理路綻光明
摧滅邊執心愚暗	龍猛法日願尊勝
如理受持此勝宗	令能仁尊教長明
吉祥聖天馬鳴等	持大車規我敬禮
諸釋作中最光顯	猶如明月處星叢
勝士佛護月稱宗	憶念即令信毛豎
依誰足蓮明理路	善摧愚癡之怨敵
勝導上師勝所作	今至有際願護佑
希求了義眾善友	及大名聞具政權
齊聲勸時我踴喜	辨析甚深中觀道
徒具了義名即足	及見粗略意便滿

或心專注修行時 棄此勝典而不用
了義經要般若義 瑜伽自在億行道
不解邪知疑暗聚 以正理炬善除滅
欲以決斷實相見 如龍猛義而修者
諸具慧者當於我 《中論》善釋恭敬聽

此中所釋之法，即是《中論》。釋此分二：

甲一、釋之前導；

甲二、趣入正釋。

初中分五：

乙一、尋求真實性的必要及尋求之理；

乙二、造論者之殊勝；

乙三、所造論之建立；

乙四、勝解甚深法之勝利；

乙五、明應向何器而說。

乙一、尋求真實性的必要及尋求之理。

諸佛所說的一切佈施等其餘諸行，皆是通達真實之慧未生令生、生已安住、輾轉增長之方便。如《入行論》云：此等諸支分，佛為智慧說，故欲息諸苦，應當生智慧。¹以此之故，一切佛語皆直接或間接匯向真實性、注入真實性，唯此而已。猶如善巧導者，能導諸盲至所欲地。如是，能引導佈施等入解脫城者，即是照見緣起真實性之慧眼。求此

¹ 《入行論》第九品《智慧品》初頌。

慧眼，是諸具慧者正應作業。

又此真實性義，由佛授記的導師善為闡釋，闡釋之理，復因化機之根性，說有數種不同了不了義之門。若疑其中何者是如言義，何者不是，則須隨行一於如是佛語之義，唯應如是而取，不應引向餘解”的如言之義所有能立之理、及若引向餘解所有違難之理皆善抉擇之宗，隨彼而求。此乃諸大車軌同一教授。

乙二、造論者之殊勝。

如是，《入楞伽經》²云：自內所證乘，非計度所行，願說佛滅後，誰能受持此？”這是請問根本別別內證智之境、遠離言詮分別戲論之乘，世尊滅度後，由誰受持？佛答曰：「大慧汝應知，善逝涅槃後，未來世當有，持於我法者。南天竺國中，大名德比丘，厥號為龍猛，能破有無宗。世間中顯我，無上大乘法，得初歡喜地，往生安樂國。“此說龍猛菩薩能離有無二邊，解釋了義之乘。《金光明經》中，說此菩薩是佛世時梨車童子，名為一切世間樂見，轉世所生。《大雲經》³云：「此童子於我滅度後四百年，轉為比丘其名為龍，廣弘我教，後於極淨光世界成佛，號智源光如來。”事續《文殊根本品》中所說出生年代、名號皆同，

² 《入楞伽經》漢譯有三：一、劉宋求那跋陀羅所譯四卷《楞伽經》，二、北魏菩提流支所譯十卷《入楞伽經》，三、唐實叉難陀所譯七卷《大乘入楞伽經》。此處譯文引自唐譯。魏譯《入楞伽經》中為：「我乘內證智，妄覺非境界。如來滅世後，誰持為我說。未來當有人，於南天國中，有大德比丘，名龍猛菩薩，能破有無見，為人說我乘，大乘無上法，住初歡喜地，往生安樂國。”

³ 漢譯《大方等無想經》，北涼天竺三藏曇無讖譯。卷五云：“是南天竺有小國土名須賴吒。其土有河名善方便。其河有村名曰華鬘。華鬘村中有婆羅門產一童子。即是今之一切眾生樂見梨車。後時復名眾生樂見。是大菩薩大香象王。”“是持法比丘不可思議。已於過去同燃燈佛發大誓願。未來之世釋迦如來法垂欲滅。我當於中出家修道。為護正法不惜身命。時王精進龍王者。即今樂見梨車。是樂見梨車。即是未來護法比丘。”“乾闥婆王言。是持法者。捨是身已更得何身。佛言。善男子。捨是身已。當得佛身無邊之身。乾闥婆王言。唯願世尊。為諸眾生說是比丘云何捨身而得佛身。佛言。善男子。善哉善哉。聽我說此持法弟子功德之事。過此賢劫千佛滅後。具滿六萬二千劫中空過無佛。爾時當有無量億那由他諸辟支佛在世教化。過是劫已七佛出。是七如來般涅槃已。此國爾時轉名喜光。是喜光國當有佛出號智聚光如來應供正遍知明行足善逝世間解無上士調御丈夫天人師佛世尊。”

而說住世有六百歲。《大法鼓經》⁴中說此一切世間樂見梨車童子，佛滅度後正法將衰餘八十年時，轉為持佛名之比丘，廣宏教法，百歲之後，生極樂國。上座覺賢與阿底峽尊者皆許之為龍猛阿闍黎的授記，即是依於一切世間樂見梨車童子與龍猛菩薩是同一相續之說。

《大法鼓經》如是授記，是說此菩薩生南方國的最後一生，故知說壽四百年者，是生於南方的第二種情形。雖《入楞伽經》與《文殊根本品》中說此菩薩位登初地，生極樂國，但《大法鼓經》中說此比丘為第七地。

《大雲經》與《大法鼓經》中說龍猛菩薩於未來成佛者，是於欲界化身成佛之理。與《燈明論》中說龍猛菩薩依無上瑜伽道，即此身壽獲得金剛持位，並不相違。譬如經中說釋迦牟尼佛於人壽百歲時成佛，又說於多劫前早已成佛，並無相違。龍猛依怙如此偉大之補特伽羅，若依無上瑜伽乘住世六百歲尚不能成佛者，則續部所說最上化機一生可得金剛持位，唯成空言而已。故《六十正理論釋》云：“說此依怙所作未究竟者，是唯依波羅蜜多乘道所行故爾。”

乙三、所造論之建立。

如是龍猛依怙，造有共通明處論著《百方篇》等。內明亦依密咒及波羅蜜多乘，造有諸多論著。其中，以了義經教開顯甚深中觀道者，為《集經論》，於中廣引《般若十萬頌》及《菩薩藏經》等諸多佛經，闡而述之。以正理開顯甚深中觀道者，則有《中論》，《七十空性論》，《回諍論》，《六十正理論》，《精研論》，《寶鬘論》等六論⁵，以諸多正理

⁴ 漢譯《大法鼓經》，劉宋天竺三藏求那跋陀羅譯。卷上云：“汝童子。名一切世間樂見離車童子。佛涅槃後正法欲滅。餘八十年。作比丘持佛名宣揚此經。不顧身命。百年壽終。生安樂國。”

⁵ 此六論，藏地合稱中觀理聚六論，皆有漢譯。其中，《中論》漢譯有三：一、鳩摩羅什大師譯本（《青目釋》所據本頌），二、唐波羅頗蜜多羅譯本（漢譯《般若燈論》所據本頌），三、及宋惟淨譯本（漢譯《大乘中觀釋論》所據本頌）。《回諍論》漢譯有二：後魏毗目智仙與瞿曇流支依梵本所譯，及現代任傑老師依藏本所譯。

廣為抉擇。所造某些讚偈中雖亦開顯空性，然非以多正理成立。

此諸論典亦可總攝為兩類：一、開顯遠離有無二邊緣起真實性為主，二、開顯以不見有無二邊之道解脫生死為主。

初類有二：破諸說諸法有自體性者所成立的於人、法上增益自性，是為《中論》。破彼能立量等十六分別句義者，則為《精研論》。

對於《中論》（初品）所說「如諸事自性，於緣等中無」，有詰難云：「若一切諸法，悉皆無自性，汝語亦無性，不能遮自性。」⁶為答此難，造《回諍論》，故《回諍論》是《中論》初品之餘義。論中先釋語句自性空即緣起義，後說雖無自性，然可立所立、可破所破。由此顯示：於無自性之宗中，量與所量的破立作用悉皆合理；而於說有自性者，則量與所量皆不合理等。《中論》中雖亦開顯無自性而一切能所作用悉皆合理，但並未特別展開說明立破作用合理，為遣除「此宗中不容成立自宗」之疑，故造此論。

《七十空性論》則是回答對於《中論》第七品頌「如夢亦如幻，如乾闥婆城，佛說如是生，如是住與滅」的詰難，故亦是《中論》之餘義。有詰難云：「若破生、住、滅之自性，則經教中說有彼等，應不合理。」於此，《七十空性論》答道：「生住滅有無，以及劣等勝，佛依世間說，非是依真實。」義謂生滅等一切，是佛依世間名言而說，非由於真實中成立而說。論中廣說破生等自性，末云：「以此一切法，皆是自性空，故佛說諸法，皆從因緣起。勝義唯如是，然佛薄伽梵，依世間名言，施設一

《七十空性論》、《精研論》二種為法藏尊法師從藏譯漢。《六十正理論》為任傑老師從藏譯漢。《寶鬘論》為仁光法師從藏譯漢。

⁶ 《回諍論》初頌，此處依藏文譯出。後魏毗目智仙與瞿曇曇流支所譯《回諍論》初頌為：「若一切無體，言語是一切，言語自無體，何能遮彼體。」

切法。”義謂諸法實相之勝義，唯緣起性空而已，故而生等一切皆是依名言施設安立。雖《中論》云：「諸佛宣說法，正依於二諦。」亦顯性空為勝義、生等是名言，但若未如前明說，則對於唯由名言之力安立為有的名言有之義，仍有未解悟者，且於開顯自性不空有諸多正理妨害後，成立自性空，說此一切種種皆依名言之力而有之義，及說於此理中一切能所作用悉皆合理，仍有不解者，為令彼等通達此義，故著《七十空性論》。

顯示解脫生死，必須遠離有無二種邊見之道者，為餘二論。其中，《六十正理論》云：「有故不解脫，無故住三有。」這是說墮於有無二邊則不得解脫。「遍知有無事，聖者得解脫。」說無倒了知有事、無事之真實性故，聖者得以解脫。彼二者間，亦非互不相依，無由自體所成之自性，即是彼等之真實性。有難曰：「經中說有輪迴有事與涅槃無事，彼二無自性應不合理。」論中答道：經中如是說有，是隨順凡夫名言識執為有的行相而說，並非依聖者見真實性之所見而說。遍知三有輪迴自性無生之智，於果位時現證寂滅，則安立為獲得涅槃。並破之曰：若非如此，而以自相所成之煩惱滅盡與後蘊不生立為涅槃，則現證寂滅涅槃、盡諸煩惱與蘊皆不合理。復說此真實性，亦是開顯小乘涅槃經教之義。作為成立此真實性之支分，說諸餘論。總之，證得阿羅漢果時，所謂「獲得涅槃」，「現證涅槃」之義，即是現證真實性勝義諦，無此則絕不容獲得涅槃，這是小乘經所成立的最主要義。

《寶鬘論》中，則說能成辦增上生者是信心，以此為先導，轉成能成辦決定勝之慧器。慧，即是了知於勝義中無我、我所。若依此慧了知

蘊無諦實，則可盡除我執。乃至蘊執未盡，爾時輪迴未滅。蘊執若盡，輪迴亦滅。著無見令墮惡趣，著有見流轉善趣，欲從此二解脫，必須了知不依有無二邊之真實義。此真實義者，論中說云：‘補特伽羅是聚六界而假立故，與彼等為一為異悉皆不成，故非於真實中有。於界與蘊，皆應如是觀察。’

此論與前論中，雖亦多說破除人、法自性的緣起真實性，然是以說“了知不依有無二邊之真實義，是解脫道之必須”為主，故是成立彼真實性之支分。《中論》與《七十空性論》中，雖亦有說以通達實性之道滅除無明，則餘有支一切盡滅，然是以抉擇境緣起之真實義為主，而非以通達彼之有境（心）成辦解脫之因為主，意趣在於前者更難成辦。

若總攝彼等之義，則《中論》與《精研論》，以廣破敵方所立與能立，來開顯緣起之真實性。有作是念：‘如是破除，則其宗中破立作用亦不合理，應不能破除敵宗、成立自宗。’故以《回諍論》顯示於自宗中此等一切作用悉皆合理。而以如是破立所抉擇之義——緣起非自體有，即是真實性勝義諦，故此一切種種，皆以名言之力安立為有，為世俗有之義，是《七十空性論》所示，由此可通達唯名假立的名言義中，一切能所作用悉皆合理。以二諦之理如是通達，即便解脫生死亦不容或缺，何況佛果，這是餘二論所明。

故此大聖龍猛菩薩，施予一切入大小乘門者能見道命之眼，恩德極為浩大。此諸論中最殊勝者，厥為《中論》，蓋因此論開顯無邊正理異門，能令徹底定解甚深義故。

乙四、勝解甚深法之勝利。

勝解如是甚深之法，極應讚歎。如阿闍黎於《集經論》中引諸經云⁷：「勝解甚深法故，便能攝集一切福德，乃至未成佛間，世出世間一切圓滿皆能成辦。如《寶授童子經》⁸云：妙吉祥，若菩薩離善巧方便，經百千劫修六度行，若復有人心懷猶疑聽聞此法，所生福德較彼甚多，況復無疑而正聽聞，書寫受持廣為他說。」《能斷金剛般若波羅蜜多經》⁹云：佛言：須菩提，於汝意云何，殑伽河中所有沙數，彼一一沙為殑伽河，是諸河中所有沙數寧為多不？須菩提言：諸殑伽河尚多無數，何況其沙。佛言：須菩提，我今告汝，汝當解了。若善男子善女人。於諸殑伽河中所有沙數，如是沙等世界，以七寶滿爾所世界，持用佈施諸

⁷ 漢譯《大乘寶要義論》，宋代法護等譯。漢譯本中著者佚名，藏本中則署為龍猛菩薩著。此處引文《大乘寶要義論》卷九中為：於甚深法能信解，獲得一切勝福生，諸有世間出世間，辦所作事至成佛。寶授經云。復次妙吉祥。若菩薩經百千劫善修六波羅蜜多具善巧方便。若有人於此正法勤求聽受者。比前福蘊此復倍多。何況以無所求心聽受書寫為他廣說。金剛般若波羅蜜多經云。佛言。須菩提。於汝意云何。殑伽河中所有沙數。彼一一沙為殑伽河。是諸河中所有沙數寧為多不。須菩提言。諸殑伽河尚多無數。何況其沙。佛言。須菩提。我今實言告汝。若善男子善女人。於諸殑伽河中所有沙數如是沙等世界。以七寶滿爾所世界。持用佈施諸佛如來。是善男子善女人。以是緣故得福多不。須菩提言。甚多世尊。甚多善逝。佛言。須菩提。若有人於此正法乃至受持一四句偈為他說者。其福勝彼。……如來藏經云。佛言。迦葉。最極十不善業者。所謂一者假使有人緣覺為父而興殺害。是為最極殺生之罪。二者侵奪三寶財物。是為最極不與取罪。三者假使有人阿羅漢為母而生染著。是為最極邪染之罪。四者或有說言我是如來等。是為最極妄語之罪。五者於聖眾所而作離間。是為最極兩舌之罪。六者毀訾聖眾。是為最極惡口之罪。七者於正法欲雜飾為障。是為最極綺語之罪。八者於其正趣正道所有利養起侵奪心。是為最極貪欲之罪。九者稱讚五無間業。是為最極瞋恚之罪。十者起僻惡見。是為最極邪見之罪。迦葉。此等是為十不善業。皆極大罪。迦葉若一有情有如是罪具行十不善業者。如來即為宣說因緣和合之法使令解入。爾時亦無我人有人有情壽者之想。若能解了此法無作無為如幻之法。離染清淨自性明亮。解一切法本來清淨。於一切法淨信勝解者。我不說彼有情墮於惡趣。何以故。無諸煩惱聚性可得。生已即時一切破散。故知諸煩惱一聚因緣和合所生。生已即滅。若起心遣除。而諸煩惱隨即有生。若如是信解者。彼復何有罪之分位。無處容受故若言有諸罪障而可住者。無有是處。持律優波離尊者問降魔品雲。汝諸惡魔雲何是苾芻真持律行。魔言。尊者。若苾芻了知一切法畢竟調伏。諸罪本來無前後際。離邊際故。若犯墮罪及餘惡作。而悉解除勿生堅著。以如是法為他開示。彼之所有五無間罪。尚悉調除。況復少略破戒垢染。……阿闍世王經云。佛言。阿難。我今實言告汝。若有造五無間罪者。得聞如是正法已能生勝解。我不說彼人有業及業障。阿難。以要言之。此所宣說甚深正法。應生勝解廣大稱讚。數於彼彼經中專勤聽受不離善巧方便菩薩應當如是勤行說甚深法。是故慧及方便二法不離。是為菩薩相應正法。”

⁸ 漢譯《寶授菩薩菩提行經》，又稱寶授菩提行經，北宋法賢譯。此處引文漢譯中為：「爾時世尊告妙吉祥言。假使菩薩於百千劫。修行六波羅蜜無方便慧。不如暫時聞此正法。何以故。聞此正法功德無量。何況愛樂聽受。乃至書寫受持讀誦為他廣說。」

⁹ 《金剛經》，漢譯有六，流傳極廣。此處引文於玄奘大師譯本中為：「佛告善現：於汝意云何？乃至殑伽河中所有沙數，假使有如是沙等殑伽河，是諸殑伽河沙寧為多不？善現答言：甚多，世尊！甚多，善逝！諸殑伽河尚多無數，何況其沙！佛言：『善現，吾今告汝，開覺於汝：假使若善男子或善女人，以妙七寶盛滿爾所殑伽河沙等世界，奉施如來、應、正等覺。善現，於汝意云何？是善男子或善女人，由此因緣所生福聚寧為多不？善現答言：『甚多，世尊！甚多，善逝！是善男子或善女人，由此因緣所生福聚其量甚多。佛復告善現：若以七寶盛滿爾所沙等世界，奉施如來、應、正等覺；若善男子或善女人，於此法門乃至四句伽陀，受持、讀誦、究竟通利，及廣為他宣說開示、如理作意，由此因緣所生福聚，甚多於前無量無數。』」

佛如來。是善男子善女人，以是緣故得福多不？須菩提言：甚多，世尊。甚多，善逝。佛言：須菩提，若有人，於此正法乃至受持一四句偈為他說者，所生福德勝彼甚多。’ ” 《如來藏經》¹⁰ 舉十不善後云：

雖具彼等，然能趣入無我之法，於一切法本來清淨淨信勝解，此諸有情不墮惡趣。’ 《降魔品》云：若有比丘，知一切法畢竟調伏，知罪本來無有自性，除罪悔心不令堅著，於無間罪尚能降伏，況違律儀諸微小罪。’ 《阿闍世王經》¹¹ 云：若有造諸無間罪者，聞是正法而能趣入、能生勝解，我不說彼業是真業障。’ ”

乙五、明應向何器而說。

雖聽聞甚深空性法語，然有一類因不信毀謗而墮惡趣，另有一類雖生信解，卻倒執自性空義謂“全然無有”，成損減謗。因此，說法者當確定勝解之征，而為彼說法。

其相從何而知呢？《入中論》云：‘若異生位聞空性，內心數數發歡喜，由喜引生淚流注，周身毛孔自動豎。彼身已有佛慧種，是可宣說真性器，當為彼說勝義諦，其勝義相如下說，彼器隨生諸功德。’ 說有三種徵相。為彼說法，非但無有前二種過，且能引生聞者諸德。如是之輩，聽聞空性正見，如獲寶藏生大歡喜，亦解他世不退失正見之方便，謂作是念：‘若由壞戒因緣墮於惡趣，則空性見亦將間斷。’ 故於戒律能正受持，悉令清淨。復作是念：‘雖由持戒得生善趣，然若貧窮，則為衣食

¹⁰ 漢譯有二：一、《為大方等如來藏經》，東晉佛陀跋陀羅譯，二、《為大方廣如來藏經》，唐不空三藏譯。此處引文未見於漢譯。

¹¹ 漢譯有二：一、《佛說阿闍世王經》，後漢支婁迦讖譯，二、《佛說未曾有正法經》，宋法天譯。此處引文雖於漢譯中不見，然有相近之語。《佛說阿闍世王經》云：‘今復聞是法而般泥洹。其有知深法入其微妙。歡喜踴躍其心無懼。若為惡師所誤。若其心不足者。而所犯罪會當解脫。其以信心法本淨。是人墮惡道。’ “其有犯逆者。從是法忍悉得解脫。亦當如阿闍世。”

尋求所亂，不能相續聽聞空性。”故行佈施。又念：“若以大悲攝空性見，可得佛果，若離大悲，則不能得。”故而純熟修習大悲。及念：“若生瞋恚則墮惡趣，縱生善趣亦令容色極不可愛，以是因緣不能令諸聖者歡喜。”故而修習安忍教授。又見施等一切，若悉回向一切種智，可得成佛，出生無量無盡之果，故為利益眾生，而將善根回向菩提，行諸大行。由見如實開顯緣起義者，以諸菩薩最為上首，故於彼等起大恭敬。如《入中論》云：“常能正受住淨戒，勤行佈施修悲心，並修安忍為度生，善根回向大菩提，復能恭敬諸菩薩。”

空性的聽聞若中肯綮，領悟則能如是而至。若誤會為正理能破一切因果，非但大謬，即便於彼當面說緣起不欺，緣起之堅固定解亦無從而至，不僅無有聞者功德，反而生起諸多過失。因此，當不違因果緣起的定解，而聽聞受持甚深經典，並思維修習其義，且當發願一切生中皆能信解。

第一、觀緣品

甲二、趣入正釋。分三：

乙一、標題義；

乙二、論義；

乙三、結尾義。

乙一、標題義。

梵語：般若拏摩摩唎摩陀耶摩迦迦日迦¹²

藏語：俄瑪匝微策來奧日西瓦喜熱吉夏哇

漢語：根本中頌般若論

梵語“般若”，藏語為“慧”，“摩陀耶摩迦”為“中”，“摩唎”為“根本”，“迦日迦”為“頌”，“拏摩”為“名為”。

此中“般若”者，是舉名之一分而言，即般若波羅蜜多之理。如《般若燈論釋》說：以能成立般若波羅蜜多之理故，說為般若燈。這是從所詮門而立名。

“中”者，猶如世間離邊居中謂之“中”，而說遠離有無二邊居於中間為“中”，是就彼自義而增說。清辨論師云：“宣說稱揚彼‘中’之道曰‘迦’，此語根上，凡‘中’之論或有‘中’之名者，皆得名‘中’。又以‘迦’為名而詮表故，得名為‘中’，如中觀宗派。”因是在“摩陀耶摩迦”的語根上發起，故“中論”或“中觀宗派”皆得名“中”。

有問：“若遠離二邊居於中間，說名為‘中’，《三摩地王經》云¹³：有無謂二邊，淨不淨亦邊，故遠離二邊，智亦不住中。’應當如何申釋其

¹² 此處依傳統漢譯。依現代漢語發音則為：“巴日加那瑪瑪拉瑪達耶瑪噶噶日噶”或“紮加那瑪瑪拉瑪達耶瑪噶噶日噶”。

¹³ 《三摩地王經》，漢譯《月燈三昧經》，高齊天竺三藏那連提耶舍譯。藏本此處與漢譯有出入，《月燈三昧經》云：“於有無分別，淨不淨諍論，遠離是二邊，智者住中道。”

義？”

答：此處經文是顯示不應如諸說實事師般，破除單邊後執離彼之中為實而住，並非顯示沒有遠離有無等一切邊之中。

如《疏理》云：「邊者盡、尾分，近、與方、及下。」如是，「邊」之語義可指多義，然而「離邊」之「邊」，則如《中觀明論》所云：「若任一心自體性之勝義有事，於中而有，爾時於彼有故，執其是常、非常云何成邊？若謂隨行有事之真實性如理作意是墮落處者，實非道理。」彼如其所執如是而有之境，並非此處之邊，其心亦是如理作意，故非邊執。因而，此處之邊者，是指墮落之處，猶如世間謂懸崖為「邊」，墮落於彼，說為「墮邊」。

此中，「真實中有」於名言中亦無、而「真實中無」則於名言中有，故說：「勝義中無」，非執無邊，而破謂：「非是如此」，亦非破除無邊。然若執「破除所破之無，是於真實中有」，則墮無事之邊，故而破此亦是破除無邊。因果等法於名言中有，任何量亦不能違害，而執其「非有」或「無」之境與有境，即是無邊與彼邊執，若如說：「佛無過失」等語，則非無邊與彼邊執。此者是損減之無邊，前者是增益之無邊。以此之故，除前說之遮¹⁴外，執諸法勝義中有或以自相而有的境與有境，即是有邊與彼之邊執，若如說：「佛有悲智」等，則非有邊與彼邊執。論中也有某些處，說一切於勝義中有者，皆是有邊。

因此，應當如是了知由執何者，能令執者衰損，則名「墮邊」的墮有無邊的道理。若捨此理，而於「有」，「無」的字面作有無邊，指望所謂「非

¹⁴ 謂遮因果等法為非有或無。

有非無”之規，縱於“無色、無聲”等譯文發起殷勤，亦唯徒自疲勞而已。

言“根本”者，謂如身般，能攝持一切中觀論典之根基，無有偏頗。

“頌”者，謂編為偈頌，並非指總稱之品頌。本論總計四百四十九頌，分為二十七品。

乙二、論義。分三：

丙一、從佛說離邊緣起門中讚歎大師；

丙二、釋緣起離八邊之理；

丙三、隨念大師如是恩德而申禮敬。 初中分二：

丁一、總義；

丁二、支分義。 初中分三：

戊一、此語義中有論之所詮等理；

戊二、所別事上具八差別法之理；

戊三、斷他諍難。

戊一、此語義中有論之所詮等理。

頌曰¹⁵：

羅什譯：不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出，
能說是因緣，善滅諸戲論。我稽首禮佛，諸說中第一。

¹⁵ 《中論》漢譯，有姚秦鳩摩羅什大師、唐波羅頗蜜多羅（見於漢譯《般若燈論》）、以及宋惟淨（見於漢譯《大乘中觀釋論》）的三種譯本，各譯本間皆有出入，以羅什大師的譯本傳習最廣、影響最大。藏本《中論》則有焦若·魯堅參譯師與巴曹·尼瑪紮譯師的兩種譯本，前者為藏本《佛護論》、《無畏論》、《般若燈論》所據，後者是藏本《顯句論》所據。二譯文字略有差別。

宗喀巴大師造《根本中頌般若論正理海疏》，主要依據巴曹譯本造釋，也有個別頌依焦若譯本而釋。由於三種漢譯皆無法與《正理海疏》的釋文很好地配合，故本譯中依藏本重新譯出，列於羅什大師譯本之下，供學者對照。

藏本譯：其誰說緣起，不滅亦不生，不常亦不斷，不一亦不異，
不來亦不去，息戲論寂滅。我稽首禮佛，諸說中第一。

龍猛阿闍黎，由無倒開顯將述之論總體所詮門中，表其殊勝後，
對於與所詮緣起體性無別而住之大師，為造此論而申禮敬，故說：
“誰說”等頌。

此中，對緣起以不滅等八種差別而作簡別，即是《中論》之所詮。
息一切戲論、具寂滅相之涅槃，即是此論之究竟所為。《顯句論》¹⁶云：
“供讚處文，顯示論之所詮與究竟所為。”雖許此語開顯緣起具八差別、
與寂滅戲論之涅槃，但並非許即以此語說是《中論》之所詮與究竟所為，
其義是說：從“其誰說緣起”至“息戲論寂滅”，是佛大師如是說故。

其所為者，是為遣除餘所化機於了、不了義未解、邪解的疑惑與
邪知，令其如實了悟，為彼義故說此所詮。所為依於論，究竟所為則依
於所為，相互關聯，雖未直接說，但間接住於此種關係¹⁷。

《顯句論》釋“息戲論寂滅”云：“若見緣起之真實性，則心心
所不轉。”其中之“轉”，即《入中論釋》¹⁸所說“息滅心心所行”之
“行”。又《顯句論》云：“分別者，謂心之行。由離彼故，真實性者，
是無分別。經云：何為勝義諦？曰：心行亦無，況諸文字。”如其
所引，是滅分別心行之義，並非說無智。而說“知與所知名言皆滅”者，
是說於根本智中彼二皆滅，並非破根本智與勝義二者是境與有境，因
為境與有境並非就理智前安立，而是就名言識前安立故。明辨此二，則
能除遣諸多此類疑惑。

對於許聲聞、緣覺亦證二無我的道理，有問：“《顯句論》中說四所

¹⁶ 《顯句論》，月稱論師所造《中論》釋論。

¹⁷ 義謂依此論能遣除於不了義的疑惑與邪知，依遣除疑惑與邪知能獲得離戲涅槃。

¹⁸ 《入中論釋》，即月稱論師所造《入中論自釋》。

為，為大小二乘共有，豈非此論之化機應成共乘？”答：《入中論釋》中，引《出世讚》偈“若不達無相，佛說無解脫，故佛於大乘，圓滿說彼義”為據，以證明聲聞乘中僅是略標法無我，大乘中則廣為演說，故開顯大乘非為無義。既如此，則此論中除正見外，雖未開顯大乘特法，然廣說法無我故，所對之化機有所差別。《顯句論》中亦說生死等衰損無餘盡離是“寂滅”義。

戊二、所別事上具八差別法之理。

此處說為所別事的緣起，《釋論》中釋為有為之緣起。於彼說有會遇、觀待、依仗三種異門。“緣”之語義，於一切所知皆有。“起”有二義，雖其中之“生”義，於非有為法無，然論中亦有說“依彼而成”為“起”之義，如云：¹⁹“依業有作者，依作者有業，而除緣起外，不見成立因。”雖說依業起作業者，但業並非作業者之能生。又此理結合餘法而說時，雖說量與所量、能立與所立相互依賴而起，但不可說互為能生。如《中觀寶鬘論》中雖說：“此有故彼起，如有短起長。”然短非長之能生。又，若依各自之因緣而起，除諸離繫果外，必須是有事²⁰。除此之外的諸緣起法，雖是緣於他法而起，然是觀待處，而非彼因緣。如是，則《中論》所云：“未曾有一法，不是從緣起，是故無一切，而不是空者。”²¹也可以善申其義了。

滅等八法，於名言中有，故未加簡別不能破除。其簡別者，《顯句論》於此處云：“觀待聖智，說無滅等”，後處復云：“觀待已離無明翳障無漏智境之自性者則非”，說為離二相錯亂之無漏智。因而，凡緣起上

¹⁹ 《中論》第八品《觀作作者品》頌。

²⁰ 有事，指有因果作用之法，與有為法範圍相同。

²¹ 《中論》第二十四品《觀四諦品》頌。

有滅等法，即取彼緣起為所差別事，而觀待無漏根本智境之自性無滅等八，即是所加彼差別法。

戊三、斷他諍難。分二：

己一、斷滅等無自性之諍；

己二、斷滅等數目與次第之諍。

己一、斷滅等無自性之諍。

若問：‘若加如是簡別，則觀待無漏根本智境自性而有，應成勝義有。若爾，則與彼前有勝義諦相違。此外，既於彼前有不滅之法性，則應有常，亦應有一異、及煩惱相續斷之斷。故彼前無，而於緣起中有，應不合理。’

答：這是未解‘觀待根本智境之自性是無’之義，今當釋之。《顯句論》云：‘此中，凡說緣起之生等，此等皆非觀待已離無明翳障無漏智境自性。若爾，應待何者？謂是觀待無明翳障損壞慧眼者之識境。觀待真實性見者，世尊云：‘諸比丘，勝諦唯一，謂涅槃不欺誑法。’’。因此，若無無漏根本智，則應無此說不說觀待彼見之別。若有無漏根本智，則其智除真實性外不量餘境，亦不存在無境之無漏智，故必通達真實性。爾時，安立謂：‘唯於彼前為有、及於彼境之自性中成立，名勝義有’，豈是合理？

問：‘若爾，於緣起上破除滅等於真實中成立時，為何說無觀待無漏智境自性之滅等？’

答：凡所別事緣起上有滅等法，則當觀察此所別事有滅等彼彼法，是否所別事之自性或本性？破除其是，即是於緣起上破除滅等於真實

中成立之義。緣起之滅等，若是本性之滅等，則應成於無漏智境自性中成立之滅。而‘無漏智境自性’又名‘緣起之實相’，因而，此即‘滅等於各各所別事緣起之實相中不成立’之義。如是，緣起滅等之體非本來成立，此性即緣起之本相，亦是成為無漏根本智之境的自性。

於此，若復觀察‘是緣起之本相’，是否此性之本性時，則能以理智破除其是，故並非於本相中成立。芽之生於勝義中不成立，此雖是芽之法性，但並非此‘生於勝義中不成立’性之法性，因為以自為自之法性，成相違故。因此，既然已成立芽之生於勝義中無，是芽之勝義與芽之本相，觀察彼如是性於勝義、本性中成不成立，又豈是觀察於芽之勝義與本相中有無？雖非是彼，但卻是觀察‘彼如是性是芽之實相’是無生之本性，還是唯由名言之力安立’，而當如是觀察時，其在此性之本性中有無，以理智得或不得，又與芽一切皆同。

當說空空、自性空、勝義空時，之所以必須以真實性為所空之有法，而說於勝義中彼體性空，亦是特為破此‘法性有’與‘勝義中無’相違之執。以此之故，勝義、法性、真實性、本相等不應為無。而所謂：‘若雖有卻於彼等中不成立，又當於餘何者中成立？’之言，其實是內心觀察於勝義中成不成立之觀理行相尚未形成之語。如是，有無知者許勝義非所知，復有餘眾說彼實有，起多惡說。

有問：‘若於緣起上滅等之有非於實相中成立，則‘以無明緣而生行’之生，‘無明滅則行滅’之滅、‘諸行無常，是生滅法，生滅滅已，寂滅為樂’之蘊滅之斷，‘諸佛出世與不出世，諸法法性常住’之常、‘一法能令有情安住，謂四食’之一、‘二法能護世間，謂慚與愧’之異、及世間從彼來

此，從此去彼’之來與去，經說此八為有，應不合理。”對此，如前引《顯句論》中所說觀待兩種識前之語，即可作答。

如是之諍的由來，蓋因雖破生滅等於實相中有之宗說：‘安立生等為世俗故，生死流轉與還滅等亦世俗有，故與經無違。’但彼等諍者心作是念：‘此等世俗之義，若無一由量所成之安立處，則如同執繩為蛇，然彼蛇上任何因果等法皆不容立。故安立彼等為世俗之說不能成立，有此過失不能斷除。然若有一個由量成立而無過失的安立，則唯應許為勝義中有，不應許為名言。’故發此難。

回答此難，必須從理路上讀懂《第二十四品》所說的此等一切安立，於此宗中悉皆成立，於他宗中則不能成的道理。否則，必無法於世俗有之義中承許繫縛解脫等法，而唯致錯誤。若如此，則成正見極大歧途。

因此，若同意承許世俗諸法如是後，仍諍論此外餘法有無諦實者，則俱非中觀師、與說實事師任何之宗。特別是承許世俗如是後，卻無法於彼上安立由量所成之義，則其作承許者、所許之宗、能立教理等一切皆非由量成立，其以量成立有實法者，實為可笑之處。若於勝義中破彼等有後，了知如何於名言中善為安立由量成立之義，則真如、法身等一切勝義之法雖皆非實有，但卻可承許為具相之有²²。故所謂‘若彼等皆非實有，則亦應無通達真實與所獲法身’等語，實為無義。因此，聖域印度許法實有的諸自部宗，雖極力成立有為法實有，但當承認彼非實有以後，絕無再諍此外餘法實不實有者，這是與那些不知正理的

²² 具相之有，符合“有”之定義的有、標準之有。

駁難者胡言亂語的重大區別。

以此之故，於能損益有分別者的有為法，說其實有，錯處更重，而於不能生因果的無為法，說其實有，錯處略輕。如本論云：“有為既不成，無為云何成？”，亦更著重破除有為實有。

若如是，則有些經中說生滅等有，亦有經中說生滅等無，此二之中，何者是真實義之說？何者是具密意之說？為除此疑與執不了義為了義的倒解，故造此能辨了不了義之論。彼二之廣義，則於善釋龍猛、無著二大車軌分辯了不了義的《辨了不了義善說藏論》中已抉擇訖，當從彼了知。

己二、斷滅等數目與次第之諍。

問：“於緣起上說無滅等八，若此八即一切所破，則嫌太少。若僅略表少分，‘無滅’兩行即可，又嫌太多。”

答：既不過少，亦不過多。

問：“何以不多不少？”

答：緣起雖有無量差別，然舉此八者，是因為唯有彼等為主要諍論支分，諸說實事師多以此滅等八者，來說明有為法有自性故。又當了知，此處所諍之處，是滅等八者之自性有無，《佛護論》中亦有解釋。若如所謂：“波羅黑陀許：於何為生滅等義，不同而諍。”則失壞此處之義。

此復觀待於體，而說能長能壞生滅二者；觀待於時，說斷常二者；觀待於境，說去來二者；觀待於比，說一異二者。

問：“有生才有滅，無生則無滅，故說‘不生亦不滅’方為合理²³。”

答：祠授於前半世生，於後半世死，此生滅雖然有先後，然為顯示自相所成無此先後，故不定其序。因為若由自相所成，則其自性不外或一或異，而先生與後死二者，若自性為異，則於祠授生之際應未死，於其死之前應不生；若自性為一，則先生者應即後死者，若如是，又必須先前死者即後生者，則成為天死唯應生天之過。

丁二、支分義。

“稽首禮”是申禮敬之義。向誰禮敬？謂向宣說緣起的圓滿佛陀。佛如何宣說緣起？謂佛說緣起即不以自性生，故觀待無漏根本智境之自性，無剎那壞之“滅”、無成自事之“生”、無前相續絕之“斷”、無一切時恆住之“常”、無從遠至近之“來”、無從近至遠之“去”、無各別之“異”、及無非各別之“一”。聖者如緣起真實性之實際而見之義，息滅一切能詮所詮、能相所相等戲論，故說緣起之真實性中“息戲論”。如是之中，無心心所分別行故，知與所知名言亦滅，由此門中，遠離生老病死等一切衰損，故謂“寂滅”。了悟緣起真實性故，見唯佛所說義無顛倒，知一切外道之言皆如童稚囁語，心中於佛起極淨信，故復於大師，以“諸說中第一”作為特法，而與餘說法者相別。何人禮敬？謂怙主龍猛菩薩。何時禮敬？謂於造論之初。為何禮敬？謂為自能正確說法，及令餘眾於大師生起淨信。

讚歎大師雖有多門，而此論與餘論中，則多從宣說緣起門中讚歎大師，如《六十正理論》供讚處所說。此以“是緣起”為因，破除生滅等

²³ 藏本此句“不滅”在前，“不生”在後。漢譯本中，唐譯《般若燈論》中此句為“不滅亦不起”，“不滅”在前，“不起”在後。而羅什大師譯為“不生亦不滅”，將“不生”置於前，“不滅”放在後，是順從漢語的習慣。

一切邊的方法，即是最令此大士歡喜之因而破，諸正理中最首要者，亦即此理。

丙二、釋緣起離八邊之理。分二：

丁一、排列品文修習次第；

丁二、釋各品文義。初中分二：

戊一、明確取正理所破之心；

戊二、論中如何開顯破波之支分。初中分二：

己一、正義；

己二、於所破加簡別之理。

己一、正義。

《中論》第二十六品中，說由無明之故趣入生死流轉、及無明滅則生死還滅二種次第，並說：「無明滅除者，以知修真實。」²⁴謂修所知真實性義可滅無明，故是因見與不見真實性義，而致輪迴與涅槃二。此中，若不認識無明，則亦不知如何斷除，如同無的放矢。是故先當明辨無明。

又此無明，非唯不明真實性、亦非唯不明此外其餘，而是指執真實性行相反方的相違逆品，即於境執為實有。《七十空性論》云：「諸法因緣生，分別為真實，佛說即無明，彼生十二支。」《寶鬘論》亦云：「如是如陽焰，謂世間有無，此執即癡暗，有癡不解脫。」此中所說執無之

²⁴ 梵藏本《中論》第二十六品第十一頌。羅什大師漢譯本中將兩頌合譯為一頌，故無此二句。

愚，是指癡於業果的無明，並非此處之無明。而所說執世間有者，才是執實有的無明。

此有二種：一、癡於法我的無明，所緣謂緣於眼、耳等法，行相謂執為由自相所成。二、癡於補特伽羅我的無明，所緣謂緣於補特伽羅，行相謂執為由自相所成。又，緣他相續補特伽羅如是而執，雖是補特伽羅我執，但並非俱生薩迦耶見。緣於生起“我”想所依之“我”，行相執為由自相所成者，才是俱生我執薩迦耶見，亦是補特伽羅我癡。緣於我所，行相執為由自相所成者，是俱生我所執，亦癡於補特伽羅我所的無明。緣於我所所依眼耳等如是而執，是法我執。是故說“緣於我所”，並非緣彼眼耳等法。

所無之我雖一，然於所依補特伽羅與法上破之，立為二種無我。而二種我，亦因所依不同之別而立，其我並無差別。以此之故，二種我執，也是除所緣各別外，行相相同。《四百論釋》云：‘所言我者，謂諸法不依仗他之自體自性。無此名為無我。此由法與補特伽羅所差別故安立二名，謂法無我及補特伽羅無我。’佛護論師亦釋‘諸法無我’的“我”之語義為自體性義。又說於“我”想所緣安立為我有二道理，謂此於名言中有及是我執之所依。

俱生薩迦耶見，是轉於我我所行相，故無不緣於我的俱生我執。《四百論釋》與《入中論釋》中，說執補特伽羅與法諦實之癡，是染污無明，佛護論師亦如是許。此理於聖父子論中已多處成立，故不贅言。因此，餘論師許為所知障的法我執，此宗中則許為煩惱障。瑜伽行與中觀自續諸師，許所無的補特伽羅與法二我大不

相同，由此緣故，於證補特伽羅無我須不須證法無我，亦與此宗不同。彼所破遍計之執者，於未經宗派改變心意者則無，故不能將一切有情繫縛生死。其真能繫縛者，是變未變心意二者皆有的俱生我執。《四百論》云²⁵：“分別見繫縛，是此中所破。”此說因增益自性的虛妄分別而繫縛生死，故應破除彼境。

己二、於所破加簡別之理。

執著所破的分別心，並非凡執為有的一切分別心皆是，而是指執為勝義中有或以自相有。又《中論》云：“諸佛宣說法，正依於二諦。”此說應當了知生滅等是於世俗諦中有、於勝義中無的二諦差別。《寶鬘論》亦云：“如是世如幻，雖現有生滅，然於勝義中，生滅皆非有。”故並非破生滅等唯有，而是破彼等於勝義中有。如是而執之心，當知即是執著所破之心。

如是，《中論》云：“彼等自性無，故煩惱無實。”加有“自性有”與“真實有”的簡別。《寶鬘論》云：“若種子虛妄，其生豈諦實？”加有“諦實”的簡別。而諸了義經中亦加有多種簡別，如同“自體”、“自性”、“以自相有”、“以自體性有”等等，“由自所成”也多有出現。

對此，諸中觀自續師認為：若加“勝義”、“真實”、“諦實”、“真實性”之簡別，乃能破有，若不加此等簡別，縱加“以自體性”或“以自體性有”，亦不能破。佛護、月稱論師則認為：前後兩種簡別，隨加其一，則無須再加第二種，許彼二相同，故亦非於所破不加勝義簡別，不許不加彼二任一而能破生等。

²⁵ 《四百論》，提婆菩薩造，計有十六品四百頌。玄奘大師譯出後八品，命名為《廣百論本》，前八品由法尊法師從藏本譯出。此二句於《廣百論本》中作：“虛妄分別縛，證空見能除。”

又《入中論釋》云：「若知影像無自性之因果建立，誰有智者，由見有色受等不異因果諸法，而定執為有自性耶？故雖見為有，亦無自性生。」將「唯有」與「自性有」區分開來。若不加區分，則諸法凡有以往即成自體有，凡自體無以往即成斷無，則不出增益、損減二邊。如《四百論釋》云：「若如實事師說有諸法，乃至彼法為有，爾時便計為有自體，若離自體，爾時便計此法為畢竟無，如同兔角。不出二說，故此一切所許終難恰當。」因此，由自性無而解脫一切有邊，由真實性中能安立無自性之因果而解脫一切無邊。是此二論師解釋聖龍猛意趣的特法。故區分二有二無²⁶，至關重要。

以自相而有、與非唯以名言之力安立為有，二者相同。而說「一切世俗有，皆是以名言之力安立為有」的以名言之力安立之理，謂於所立「我集業，我受果」之名言上，若推求其安立所依如何而有時，則眼、耳等一一皆非是我，合亦非我，除彼等外更非有我，此即補特伽羅以自性無之理。雖如是，然若我所見等無，則是被名言量所違害。故成立為有，其義若非以自性有，則是以名言之力成立為有。「唯以名言之力安立」之「唯」，其義亦是否定以自體而有，並非否定由量成立。同樣，說「唯名假立」之「唯」字，也並非否定有非名之義及彼義由量成立，亦非顯示一切以名假立者皆是名言中有，而是否定彼義以自體而有。

是故，《寶鬘論》云：「除名言安立，豈有世間義，為有或為無。」雖不存在非由名言之力安立之有者，但並非凡由名言之力安立者一切皆有。又，「祠授見色」與「實有之祠授見色」，當推求其名言安立的假立

²⁶ 二有二無：有與自性有，無與自性無。

之義如何而有時，絲毫亦不可得，於此雖無差別，然前者見，由量能害其於名言中無，而後者見，由於以量能破故，由量能害其於名言中有，故二者於名言中為有為無絕然相同。其原因亦是由於：當以正理推求實有時，必須有所得，若無所得，則可破除實有；而以正理推求唯有時，無須有所得，雖無所得，亦不能破除唯有。此理又依賴於分辨不堪忍正理觀察與被正理所害二者、及理智無所得與被彼破除二者。

有作是念：‘若推求觀察，則以能觀的理智不可能有所得，故不許世間名言中有之義如是，然世間中亦觀察‘生’或‘不生’、‘來’或‘不來’後，隨許其一，豈不相違？’

答：彼二者，觀察之理絕然不同。因為後者的觀察之理，並非於“生”，“來”的名言假立上，覺得唯此猶為未足，仍推求名言假立之義如何而有，而前者恰是如是觀察故。因此，以如前觀理而觀察時，不許能觀的理智有所得義，而雖許後者有所觀義，然亦不許以自性有。豈是相同？

諸自續師認為：僅作如前觀察，尚非觀察真實性成不成立，故亦許有如是推求之義，並說此以自相成立，蓋因彼等心作是念：‘僅此一點若亦於名言中無，則因果等悉不容有。’

問：‘那麼，此宗執從何起是觀察勝義中成立與否的界限？’

答：此宗不許因果等法皆是名言之力安立之有，故認為名言之根識等所現境與所執境的以自體而有之義，若非由不錯亂識如何顯現之故而立，而是由彼義自己實際之力而有，才是勝義有。反之，則許為世俗有。故從觀察於如是體性中有無起，即成為觀察於真實義中成不成立。

若不瞭解世間常人與宗派觀察之理的不同，又不了知諸宗派觀察於真實義中成不成立的差別，則於兩派中觀師所多說的“不許名言中承認所觀察義”，將生起重大歧誤。而分辨名言中有無的差別，又極困難，故於餘論中詳細講說，可從彼了知。

如前說觀察後執為有者，唯是宗派所立。二種俱生我執雖不如是執取，然皆是執為以自體而有。因此，若如是而有，則能觀的理智在推求時必有所得，此若破除，則觀察後破除亦屬合理。安立前說觀察方法如是觀察後一無所得的自性空之因果，除應成派外，餘皆不知。故由如是觀察後無所得，便執能觀的正理破壞一切因果等法，是此宗之規者，極為非理。如《七十空性論》云：“依彼有此生，世間不可壞。”《回諍論》亦云：“若不許名言，我則不能說。”²⁷

戊二、論中如何開顯破彼之支分。

明如是實相之義，即是通達無明所執之境為無，此由抉擇能妨害彼境有、與能成立彼境無的正理而生，而非唯修於二我之外的餘境上攝意，即能生起。如《四百論》云：“若見境無我，三有種當滅。”此說必須通達我執之境的我無。因此，應當區分意識不轉於二我、與轉於二無我的差別。

此復首先，抉擇執補特伽羅我與我所的無明之境為無，亦即《第十八觀我法品》所示。有作是念：“若如是於補特伽羅破除自性，則有從他世來於此世、從此世去往他世者，及有善不善業之作者，應不合理。”，則以《第二觀去來品》與《第八觀作者品》破除此想。此後，顯

²⁷ 此句，後魏毗目智仙與瞿曇流支從梵本所譯《回諍論》中為：“我依於世諦，故作如是說。”任傑老師從藏本所譯《回諍論》中為：“不許名言諦，我所不能說。”

示取者與所取亦如業與作者般無有自性，破“若無自性則無取者”之想，是《第九觀本住品》。而後，就成立取者的能立因喻二者中，破其喻，是《第十觀火薪品》。對所謂“有輪回故有輪回者，及有苦故有受苦者”之說，破其因，是《第十一觀前後際品》與《第十二觀自作他作品》。

而破法我執無明之境，於內外一切諸法上破生，是《第一觀緣品》。有作是念：“經中說有蘊處界故，應有自性。”破除此想，是《第三觀根品》，《第七觀蘊品》，《第五觀界品》等三品。此後，破“有依於蘊處界的貪等，有能詮表有為的生住滅相，及有彼因業與作者，故此三類皆有自性”之說，是《第六觀貪貪者品》，《第七觀生住滅三相品》，《第八觀作者品》等三品。

而此《第八品觀作者品》，於補特伽羅與法上破除自性時，均可配合。《第十三觀行品》則不分補特伽羅與法，唯總顯示有事之自性空。

此後，於分、不分補特伽羅與法，破有事之自性中，破其作為成立有自性之因而說的“諸法會遇”、及破“有能生因緣謂取”與“有一世至一世生死輪迴”之說，是《第十四觀合品》，《第十五觀自性品》，《第十六觀縛解品》等三品。破其成立輪迴有自性之因“是業果關係之所依”，是《第十七觀業果品》。破其成立有事有自性之因“是假立三時之因故”，是《第十九觀時品》。破其成立時有自性之因“是果之俱有緣與成壞之因”，是《第二十觀和合品》與《第二十一觀成壞品》。而於《觀成壞品》所說三有相續自性空，有云：“有三有相續之果如來與因煩惱，故不合理。”破除此說，是《第二十二觀如來品》與《第二十三觀顛倒品》。如是，有云：“若諸法皆以自性空，則四諦等應不合理。”為答此難，《第

二十四觀四諦品》中說：「諸法皆自性空，此等一切方為合理，若不空，則不合理。」破自性的各品之末，都應當加上此語。有諍曰：「若自性空，則涅槃尤不合理。」為答此難，說《第二十五觀涅槃品》。此後，為開顯「緣起與中道為一義」之緣起、或「見緣起即見四諦」之緣起，故說《第二十六觀十二緣起支品》，而「若愚於此前諸品所說之真實性，則入於生死流轉，若不愚，則從生死中還滅。」亦為此品義中所有，故二者相容。「若見緣起真實義，則能不依前際等諸惡見。」為成立此所說義，故說《第二十六觀邪見品》。

如是，應善觀察自相續上俱生我執如何執取，了知諸經論中破彼的方法，一切聞、講、見、思、修等，皆當用以善巧拔除我執，不應唯好作精擅諍辯的智者。

丁二、釋各品文義。分三：

戊一、顯示緣起自性空；

戊二、於此通達、未通達能令生死流轉、還滅之理；

戊三、若達緣起則惡見消滅之理。初中分二：

己一、正義；

己二、於此斷諍。初中分二：

庚一、總說二種無我；

庚二、廣釋。初中分二：

辛一、由觀察因果作用，於法破除自性；
辛二、由觀察來去作用，於補特伽羅破除自性。
初中分三：
壬一、釋品文； 壬二、合了義經；
壬三、攝義、示品名。

壬一、釋品文

此者，即是開顯前文所說“不滅”等義。生若已破，則滅等易破，依此意趣，故先破生。

此中分二：

癸一、就果破生之自性；
癸二、就生破緣之自性。 初中分二：
子一、破四邊生；
子二、斷破他生與教相違之諍。 初中分二：
丑一、破生之立宗；
丑二、破生之正理。 初中分二：
寅一、正義；
寅二、餘義。

寅一、正義。

頌曰：

羅什譯：諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。

藏本譯：非自非從他，非共非無因，諸事²⁸任於何，其生終非有。

頌中，以“所有”之語的異名“諸”所明的內外之有事，無論於以“任一”之語的異名“任何”所明的任何處、任何時、任何宗派，其從自生者終究非有。如是，亦當與餘三立宗（非從他生、非從共生、非無因生）相配合。有念：“是否如同因處之故某些地方不生紅花、因時之故某些時間不生莊稼一般？”則以“任何時、任何處”之語可破彼想，故說“終”字非為無義。而於“雖因中觀宗派之力不生，然因說實事宗派之力則生”之想，則以“任何宗派”之語破之，故非於說實事宗之規而言“不生”。

有謂：“諸事任於何，其生終非有”兩句應提在前，而“非自非從他”兩句應連於後，方為妥善。”此說並不合理，因為《般若燈論》中釋說：為答“非自”謂非何者”之問，故以“其生終非有”相配合，餘三亦如是配合故。梵本中亦前後皆有遮語，其義甚明。《入中論釋》云：

“末後之‘非有’，但與有之能立自生相連，不與有相連，破彼亦以義成立故。”此即“勿謂後二句示宗、前二句示因”之義，餘三與此相同。若有自性生，則必須承認四邊生隨一為其能立，故說“有之能立”。若破四邊生，則亦間接成立破自性生，故如是配合，並無不成立自性無生的過失，這是末句之義。因此，正如《中觀明論》所說：“非先以破四邊生為因，後說不容自性生，如前別別否定，非此處論文之義。”

問：“句是定語的核心，故有其定語，然此‘非從自生’必須連於定語

²⁸ 諸事，即諸有事，與有為法範圍相同。梵、藏本《中論》中破四生、破四緣處有時用“有事”、有時用“法”。羅什大師的漢譯本中皆譯為“法”，這是因為在破生、破緣等時，“法”指有能生所生作用的有為法，故與“有事”同義，法尊法師的譯著中，也多採用這種譯法。本譯中遵從藏本的原貌，將“有事”與“法”分開。

唯’字之末，爾時即成‘唯不從自生’，則應不得不許‘從他生’否？”

答：無過，因為許‘唯’字為表示僅否定從自生的無遮故，及他生亦以‘非從他’之語破除故。此理於餘三立宗皆同。此四立宗皆是無遮，故除唯以遮句的定語否定所遮外，並不引申出餘法之義。

生，必定有因或無因。若有因生，則果與因必定自性一、或自性異、或一異二共。因而，破自性生的立宗，亦四種即可。

寅二、餘義。分二：

卯一、示二種遮之相；

卯二、思維彼二何者是因之所立。

卯一、示二種遮之相。

清辨論師說‘非從自’等四者是無遮，月稱論師也說‘非從自’是無遮，餘三立宗亦同。

總的來說，遮是由內心直接否定所遮後之所通達。因此，如否定非自般，僅於有事上否定所遮，仍不是遮。而如法性及勝義諦般，雖未以聲直接否定所遮，然內心現起彼義時，則現為斷除戲論之相，此等即是遮。

遮有二種。其中無遮者，是由內心直接否定所遮後，不引申出餘法或不成立餘法。如問：‘婆羅門可飲酒否？’答曰：‘不可。’此語僅否定飲酒，並不成立是否可飲其餘飲品。如《分別熾然論》云：‘無遮者，謂唯遮遣有事體性，而不成立與此相似非此餘事。如云：‘婆羅門不飲酒’，唯遮彼事，不說其餘飲品可不可飲。’

非遮者，是由內心否定所遮後，引申餘法或成立餘法。如欲顯示

某人是首陀羅種，而說：「此非婆羅門」，並非僅遮婆羅門，而是離婆羅門外，成立餘較婆羅門聽聞等為劣的首陀羅種。如《分別熾然論》云：「非遮者，謂遮有事體性後，能成立與彼相似彼外餘事體性。如遮曰：「此非婆羅門」，是離婆羅門外，成立與婆羅門相似，較婆羅門苦行、聽聞等為劣之首陀羅種。」

引申餘法，有直引、勢引、時引三種。初者，如說：「有無我」，否定所遮與引申餘法以一言成辦。次者，如說：「胖祠授白晝不食」，是由義而顯。此二分別是直引與勢引。雙具二引，如說：「有胖天授，白晝不食，然不羸瘦。」第三，如雖確定某人是婆羅門種或刹帝利種之一，然不能定其差別時，說：「此非婆羅門」，不以自言而顯。引申餘法之理，決定即此三種，故彼等皆是非遮。若俱無此三引申，離非遮外是餘無遮。如觀音禁²⁹引述云：「其遮由義顯，一言能成辦，彼俱不自顯，非遮外是餘。」因此，若於語言所示與內心境上間接引申餘法，依然不是無遮。

有云：「若與所成立事相合，則非無遮。」此說並不合理，因為以婆羅門是所成，並不能除婆羅門不飲酒是唯否定所遮故。譬如以聲是現行，並不能破聲無常是不現行。餘輩所說：「若與所依事相合，則引申餘法。」亦不合理，如婆羅門，是計引不引餘法的所依事，然並不是所引的餘法故。

卯二、思維波二何者是因之所立。分二：

辰一、示無遮是所立；

辰二、斷諍。

²⁹ 觀音禁，中觀自續派論師，隨清辨論師之說，造有《般若燈論廣釋》。

辰一、示無遮是所立。

《顯句論》說他許之因亦有所立，及以應成之過破四邊生，即是成立無生。《入中論釋》亦云：「述此四立宗後，以正理成立，故頌曰。」並許此四立宗是無遮，故於一切破除自性之時，應以無遮作為因之所立。因此，《顯句論》云：「諸比量者，是唯破他宗之果。」亦即唯以否定有自性的諸論式來成立、此外不成立餘法之義，非說不成立破有自性之無。「如是諸正理者，是以講說無自性之經教與定解彼之心，將唯否定自性，作為所詮與境，而不引申餘法。」此即說為無遮之義。《四百論釋》云：「由見增益自性分別繫縛有情，為滅彼故，諸佛菩薩不違緣起，開顯諸法唯無自性。如是阿闍黎此論釋說：簡而言之，此即是佛陀所說之義。」及《顯句論》云：「既許以說此世間一切語，悉皆無事畢竟無」等詮表無遮，故無事之義即無自性義。」所謂「顯唯無自性」之「唯」字，非僅否定自性，亦否定言詮有所引申，豈是否定顯示無自性？如是，以正理唯能破除有自性之宗，故唯破自性外，否斷成立餘法，但絕非否定成立唯破自性，是此所說無遮之義。

此外，若無一可說的遣除第三蘊的直接相違，則作「有、無或一、多等應許何者」判定二邊的觀察後，無可遮處。若有，直接相違中破除一方，則成立另一方，否則即無。如《中觀明論》云：「諸法互絕而住之相者，謂若遮一方，則成立餘方，否則即無。故計為俱非二者之品，亦非正理。」及云：「若斷定其一，則否定另一，否則即無，彼二即是互絕而住之相。凡互絕而住之相，彼等即是能遍一切。凡能遍於一切，彼等即是能遣餘蘊，如有身、非有身等之差別。」

對於二種遮之相，與破自性之因的所立宗是無遮，及直接相違否定一方則斷定另一方、遮遣一方則必成立另一方，中觀應成、自續二派所許並無差別。若以正量否定有自性，則能以量決定否定所遮，故說為“能斷定”，如《辯中邊論》云：“決斷與令知”³⁰。因此，雖芽無自性是所立，然而斷定並非所立³¹。許一切斷定皆是立，是不知斷定之義的說法，因為斷定“此事非此法”及“此中無此法”之須要，於一切所知上皆有故，及諸須由內心直接否定所遮後而決定者，皆是遮故。

無自性若有，以名言量不能破除有自性，亦不能成立無自性，故無自性當是理智所量。無自性若無，以二重遮顯其實際，則一切有事皆成有自性，《回諍論》中明顯說云：“若以無自性，可遮無自性，既遮無自性，則當成自性。”若謂：“理智唯是否斷自性，而非以無自性為境，故亦不能以因成立”者，則必須說：“經論中唯遮自性與我，不說無自性與無我。”復不應說：“一切開顯勝義者，皆了義經”及“中觀論典是開顯所詮離邊緣起之空性”。

如是，苗芽實有與無實實有，二可俱破。然實有實無二者，不能俱破，勝義有無與此相同。

辰二、斷諍。分二：

巳一、斷無自性為有是由理智成立之諍；

巳二、斷若無自性由理智成立則應實有之諍。

³⁰ 《辯中邊論》漢譯有二：玄奘大師所譯《辯中邊論》與真諦三藏所譯《中邊分別論》。此句為第四品頌文。奘譯此處為“分別與誨示”，釋文為“一分別支，謂正見，此雖是世間而出世後得，由能分別見道位中自所證故。”。真諦三藏此處譯為“分決與令知”，釋文為“見道分決分是正見。此見世間正見。出世正見後得。因此智自所得道及果決定分別。”。由義可知，此處“分別”與“分決”，即是決斷、斷定、肯定之義。

³¹ 此處所立之宗是無遮，故“芽無自性”是所立，而肯定“芽無自性”的“有芽無自性”則是非遮，故非所立。如《辨了不了義論》云：“此唯破他遍計有性，如是我等非立此有。”“此破除有性，非即執無性，如云，此非黑，未說此是白，復云何釋，答，譬如唯欲顯說無黑，云此非黑，是唯遮黑，非離彼外顯是餘白，如是說苗勝義無性，亦唯成立遮勝義有性，非離彼外更別成立有餘無實。”“若知所立是其無遮，即能瞭解唯立遮勝義生，非立有餘勝義無生。”

已一、斷無自性為有是由理智成立之諍。

若念：「於此想中，芽無自性為有，必須由理智成立，餘量不能成立彼故，無自性是由理智所成立故。若由理智可得為有，即是觀察推求於真實中有無、是非之義，隨一有所得者，故是實有。若如是，則破除所遮實有的一切正理，對由所遮空之實有亦應同樣可破，故不能破除所遮。³²」

答：此中，理智僅取「自性不成立」之想，除此之外，不執「無自性為有」等任何之想，故是許無遮為理智所量。若執「無自性為有」等，則餘法引申為理智之境，而應非遮亦成為理智所立與所量。因此，理智的直接作用，並不成立無自性為有。

若念：「然而無自性為有是間接通達，彼亦須由理智成辦。」

答：若如是，則說「芽無自性」之語，亦須間接顯示「無自性為有」，因為隨逐此語之心能間接通達彼有故。以此之故，即非唯否定所遮，而是間接引申餘法的非遮，則失壞其是無遮之義。

此外，所謂：「胖子白晝不食」，是由肥胖成辦有吃食物之因，而吃的時間則或晝或夜二數決定，既此語中直接有否定白晝吃食，則間接顯示是夜間吃，亦是彼心之間接境。然而與此相同的直接功能，於「芽無自性」之語與心上皆不見有，故亦無有間接通達的因由。如是於其中間，亦不觀待餘量承接，而是依理智之力，即能生起與執「無自性為無」的增益行相直接相違之心，即由此心而否定之。故雖依理智而否定增

³² 對方誤以為：理智所量即是由理智尋求而得為有，因而認為：芽無自性既是理智所立，則芽無自性為有亦應是由理智而得為有，故是實有。理智既可破除實有，則同樣可破除芽無自性為有。既破芽無自性為有，則不能破芽有自性。

益，然並非即由理智否定增益。若舉其喻，則如對於成立“聲無常”的因三相已生起決定之量，不須觀待餘量承接，依彼之力，即能生起與執“聲常”的增益行相直接相違之心，但“聲無常”卻是前量的間接成立，並非即由前量斷除執“聲常”的增益。如《釋量論》云：“然說聲所作，如此皆無常，義生彼壞覺。”其中“義生”即是說“間接”，然非間接通達。

問：“無自性為有’之義是由量所緣，彼復是由理智所立，故‘有’之義才是彼理智所立，而三相者非所立義，故不相同。”

答：對此，於名言中許有自證的中觀師，雖許無自性是由量識所緣，許由感受能緣彼的自證識間接成立，然許自證是名言量，故非由理智所立。月稱論師亦許“有”之義非理智所立，因為由理智所立，則是觀察於真實中有無、是非之義而隨一有所獲得，既由理智獲得為有，則成諦實有故。然亦不許由自證間接成立。

問：“那麼，應如何成立？”

答：此中量之相不欺誑者，謂世間如何安立即如是許。然世間中並不區分是否新誑，而是總於不欺誑安立為量，故無分別現量所引的已決智等，顯然亦許為量。由此之故，有分別之量中，亦有現量，因為安立已決智之境為現行，而於現行不欺誑故。成立無自性為所別事後，俱不觀察有無之義及任何名言，故非以因成立。雖不觀待因，亦能斷除執無自性為無的增益，故無自性為有乃是現行。又，有是現行，而無自性雖是不現行，然其由量成立，故無自性為有是現行。譬如雖剎那是不現行、聲與青色等是現行，然此二者之剎那則是不現行。因此，確定為有的名言心，亦是現行，由不欺誑，故是現量。由此亦當了知，理

智通達芽等無自性時，芽的顯現，現為正無自性，是由何者所成立。

已二、斷若無自性由理智成立則應實有之諍。

此中，有見“若芽等無自性，是由理智之所成立，則應堪忍觀察究竟正理之所觀察。”故說：“無實有法，是為實有”，另有人說“若區分理智與比量之概念，則前者無境而後者有境”。此二俱不合理，因為如是觀察芽等諦實有無，依前所說俱生執執為實有之理，是觀察有無，而非觀察於堪忍觀察究竟正理之所觀察下有無、及是否由理智成立。故向許唯由理智成立者，說“許實有義”誠為無義。

若念：“雖不許諦實之義，然若由理智所成，則必須於堪忍觀察究竟正理之所觀察下成立，因為若不堪理智觀察，則與由彼成立相違故。而若於堪忍理智觀察下有，則是諦實。”

答：這也是由於許堪忍理智觀察與由彼成立二者為同義，以致許由理智成立成為了許諦實義，故是未通達齊幾許起成為實有界限之過。此中，如前所說，即由顯示實執之量，較易通達其不合理。

在芽等有無諦實的推求之下，理智所得是無諦實，故復推求無諦實有無諦即時，縱未得無諦實，亦不應成彼不可得。而先推求芽等堪忍觀察究竟正理之所觀察下有無時，卻不可得堪忍觀察，復又推求此不堪觀察性有無堪忍觀察時，則此性亦不可得，故由理智獲得與堪忍觀察二者不同。³³因此，在通達齊幾許起成為實有的下限時，須由顯示

³³ 理智有所得、與由理智獲得為有並不相同，理智有所立、與由理智成立為有亦不相同。理智所得、所立是無遮，故當推求芽有無諦實、無諦實有無諦即時，理智所得是無諦實，此無諦實即是理智所立。而無諦實是有，故理智有所得、有所立。雖如是，但無諦實為有卻並非理智所得、所立，因為無諦實為有是非遮，而理智所得、所立應是無遮。且無諦實為有若是理智所得，則無諦實應由理智成立為有，則應堪忍理智觀察，即於觀察真實的正理觀察下為有，即成實有、勝義有。如《辨了不了義論》云：“生此疑難之理，謂苗若有勝義無生，則須以理智成立，成立苗無勝義生時，其無勝義生之有，應是所立，由以比量成立彼故，故生彼疑，此無自性雖然是有，而非理智成立。”

所立與所量是無遮，除去此疑。乃至「理智成立無自性為有」之想未滅，則亦不能成立所量是無遮。

《般若燈論》云：「無四邊生之宗，若不作無遮而作非遮，則與《般若經》：「若行色無生，則不行般若波羅密多」相違。」《般若攝頌》³⁴亦云：「菩薩若執此蘊空，行相非信無生處。」類似經文還有很多，皆說理智取無我及自性空時，若不取唯否定所遮戲論，而是另取此外引出的無我為有等法，則是行於實執之相，而非修習般若波羅密多之義。若取為唯遮所遮戲論的無遮，則是修習般若，非行於相。依此意趣，經云：「應觀此五蘊等，皆自性空，其相清淨。」《入中論》亦云：「若見我我所皆空，諸瑜伽師得解脫。」與此諸多說須見空性及無我經論，皆應如是知不相違。若非如此，則「行相非信無生處」即成為說「若行無生，則不行般若波羅密多」，則成相違。

未辨此二遮門否定所遮之理，誤解某些經中所說空、不空、有我、無我等悉不執取之義，成為修無我理極大障礙者極多。

又，有作是念：「《觀世間品》云：「此則破有性，非即執無性，如說言非黑，非表即是白。」故是唯遮所遮，然以遮彼作為因之所立，則不合理。」

答：此頌是《般若燈論》中引以成立「唯遮遣有自性，非說為無事性」之據，《釋論》中亦釋為無遮之證。即由彼喻亦可了知，謂如「若言此非黑，是唯遮其黑，非說此外之白」，故豈可以「遮說為白，未說唯遮為黑」而破！如是，此「無自性」者，也須解釋為「唯遮其有，非執此外無

³⁴ 《般若攝頌》，漢譯為《佛母寶德藏般若波羅蜜多經》，三卷，趙宋法賢譯。此處引文是第九偈。《佛母寶德藏般若波羅蜜多經》中作：「色受想行及識蘊，是蘊見行而不知，菩薩照見蘊皆空，行無相化不著句。」譯文與藏本有異。

自性為有”，而不可說：‘唯遮有自性，此語中未說，亦不可作為彼心之境’、及‘不能以因成立’。

‘非說為無事性’者，亦如《分別熾然論》所釋：‘唯指地等非勝義中大種自性，不成立餘自體與無事性。’是唯否定自性，此外亦不成立住於無自性性之義，即遮由彼性而有，而不以成立之理成立無之體性，許此顯示遠離二邊之道。如是，《顯句論》亦云：‘我等非成立此無與有，是破他所計之有與所計之無，許遣除二邊而成立中道故。’亦即唯否定他人所承許之有邊、無邊，除此之外不成立餘法之義。但亦非不成立唯破二邊，因為此中說遣除二邊而成立中道故。

丑二、破生之正理。分二：

寅一、破自生之正理；

寅二、破他生等之正理。初中分三：

卯一、安立自宗；

卯二、他人對此出過之狀；

卯三、釋自宗無此過的理由。

卯一、安立自宗。

數論師由見眼等內事與苗等外事，若於因時無，則不應有生，故許彼等於羯羅蘭與種子等因之體性中，以不顯的狀態而有，許從彼等而生，不許從已顯者生。破此，當以‘生應無義’來破：謂芽等若復生則成無義，因為已得自體性故。若‘生’是獲得自體性之義，彼既已得，則無須復生。若謂：‘雖獲自體，然與鬚生並不相違。’則以‘生應無窮’來

破：謂若如是，則芽等應任何時無不復生，因為已成卻仍鬚生故。

對此，對方雖言：“功能之體未顯而已有者，鬚生而令顯，已顯則不鬚生，故前後二過皆為不定。”然亦不能斷除此過，因為所顯若昔已有，則不須復生，若昔已有而仍生，則永無窮盡；而所顯若昔無，則失壞其唯昔因中有者方得生起之宗。雖數論師中某些特別者不許生而許顯，然亦可以此等正理破除。《第二十品》與《第七品》中，還另說有破此的正理，而佛護論師則以二正理破，此之正理亦出自多論。

卯二、他人對此出過之狀。

對於佛護論師此處所說：“諸法無有從自體生，生應無義故，生應無窮故”，清辨論師認為：這不合理，因為彼論式未說無自生之因與喻，而唯有立宗故；未能免除數論師觀此立宗後所舉：“‘從自’之義，若是從已顯果之體性，則犯相符極成過；若是從未顯因功能之體，一切有生者唯從彼而生，則犯相違過”之過難故；是有容敵者求過之隙的語句，故亦不合理。³⁵雖《顯句論》中譯為：“是應成句故”，但《般若燈論》中譯為“有隙之語”，且《釋論》中也依此而釋，由此故言“亦不合理”，是解釋不合理的理由。

如何成為有隙呢？謂由反於論式此處之義而成有隙。其反此處之義而成有隙語之理，謂“諸法無有從自體生”之語的所立，顯然是其反義，故諸法應從他生，而能立之法顯然是因的反義，則生應有義、生應有窮³⁶，故有與自宗相違的過失。無義與無窮亦非為因，若有自生，則

³⁵ 清辨論師不瞭解佛護論師不許自續的因明方式，認為佛護論師破自生的方式，有以上三種過失。這是中觀自續與應成二派爭論的重要問題之一，請參看《法尊法師佛學論文集》中《中觀宗不許“自續”的問題》一文。

³⁶ 在自續的因明方式下，宗中有法、所立法、能立因都是由自相所成，自主相續發展，依立敵雙方共許的因喻進行立破。既然有自相，則非有即無、非非即是，故以自續的方式破除某義時，言下之意即是認可某義的反義。如說“諸法無有從自體生，生應無義故，生應無窮故。”則其言下之意，就成了承許其所立宗的反義“諸

無義、無窮不容為因，以其若於所諍事上成立，則所立必須成立故。因而，彼二之反義才是因。若論式正面的因須反，則正面的立宗亦須反，正相似故。於彼立宗，不可如反因而作，故非唯否定自生是其反義。此非反應成法之因，以其說是反所立故，及未說無自生為因故。爾時，生是有義、有窮故，所謂“非唯否定諸法自生”，就成了“從他生”。如是，“非從自”之義，就與唯否定自生之宗相違。《釋論》中說：“與阿闍黎教之中不許他生、及不許生有義有窮之宗相違。”若詰之曰：既許舉生應無義、無窮為因，則不應有“未說因”之語。則答：此者，由能成立無自生，故許為未說因，於此理中並無相違。

卯三、釋自宗無此過的理由。

月稱論師破如是說之理，謂以說“復生有義”與“有”二者相違的應成式即能破除自生，若此不能破，則列出自續式亦不能破，故無須說自續的因、喻，及因中觀師不應許自續故，他人對自續的立宗及因所出之過，無須除彼過難。

問：“既便如此，但仍須以數論師自許的比量說其相違，故以敵論者他許的因喻與立宗雖說不須離此過，然仍未免過故成前失。”

答：雖不必對一切敵論者定說他許比量，但對某些須說者則亦應說。佛護論師說：“已有自體者，無須復生”，是“彼等之”等的解釋之語，故是以“有”為因，以“復生無義”為所立，由此，同具因、法的同法喻亦取他許，故怎能說是“未說因喻”？“如已顯瓶，不許再顯”即是其喻，
“破未顯的功能之體生”即是所立，故亦無“因雖成就然與成立相違”之疑³⁷。

法從他生”、及能立因的反義“生有義、生有窮。”

³⁷ 謂有疑“復生無義，以有體故，如已顯瓶”這一論式中，因雖成就，但整個論式卻是破而非立。因而此處答

因此，俱無彼出前二過失。

而無彼所出許反義之過者，月稱論師云：“反應成之義，亦唯屬於他，非屬我等，以自無宗故。”此非說中觀師所拋出的一切應成皆是，而是指此前所出破自生的應成。其應成法，並不唯是“生應無義無窮”，而是“復生應無義無窮”。此應成法的反義“復生有義有窮”，唯是數論師所許，自宗並不認可。故豈有因許彼而違自宗之過！以此之故，此論中說中觀師所出的一切應成過難，其反義唯是對方所許，自宗不許，及並非就總而言無宗。³⁸

佛護論師說：“復生無義”，“復”字義謂許芽於因時已獲得自體後仍生，故是“彼無”之義。《顯句論》中也說有“復”字，《入中論》亦云：“若計生已而復生者”，因此，“有”是與“復生”相違，而“有”與“生”並不相違。“有”與“生有窮”亦與此同。

月稱論師說應成過難的反義與自宗無關，以此顯示清辨論師亦是未考慮到所出的應成過難是‘復生無義無窮’，而總取‘生無義無窮’為所出過難，因而說出“須許反義”之語。若問：“若出他所不許應成過難，其出過者定須承許應成法反義，不應不許應成法反義。”（月稱論師）則答曰：“若說無自性者對說有自性者成立應成，豈應成為應成反義？”此語亦非指總應成，而是指破自生的兩種應成。以此二應成成立他所不許時，出應成者非定須承許反義，因為以聲示義時，並非說者無自主而作，而是隨說者之所欲說而作故；及出應成過者亦唯欲破‘復生有

說“破未顯的功能之體生”即是所立。

³⁸ 法尊法師《中觀宗不許“自續”的問題》中：“所以月稱說：‘其宗返之義，也唯屬於他派，非屬我等，以自無宗故。’但應注意，這只是說前破自生時宗之反義而與自己立論無關，不是說一切破他宗時的返義，自宗皆不許。如對計芽有由自體所成之自性者，破云，‘芽應不依種生，以由自體有故’，此宗因相反的‘依種生故’之因，成立‘芽無由自體成就之自性’之宗，則亦是中觀宗自己所許也。”

義有窮”而出過故。若問：‘若爾，則數論師欲是顯示 唯昔已有者以緣令顯為生之義’而說‘芽生’，故‘芽生’之義亦唯應如是。”則答以：

‘若有功能’等語，謂須‘有前說之功能’與‘欲說’二者和合，故無過。

以此之故，（月稱論師）說：‘成立應成者，唯是以破除他宗為果，而無應成應成反義之過’者，義謂前說之應成，雖不以應成法反義‘復生有義有窮’為因，成立無自生，然並非無有所為，以其是以成立數論師所不許的‘生無義無窮’，來成立唯否定數論師所立之宗‘從自生’，以此為目的故。而如對計芽有由自體所成的自性者，所出的應成過難‘芽應不依種生，以由自體有故’中，則是以反應成法的‘依種生故’為因、成立其反應成因的‘芽無由自體所成之自性’之宗，尚有極多。此中，亦唯否定他所立宗‘由自體有’，並不成立餘法，一切皆同。此雖出反義，然非出自續反義，且應成過難中，亦有出反義、與不出反義二類。因此，自宗雖許立之能立所立，但並不許自續之能立所立。

問：‘那麼，何為自續之義？’

答：《般若燈論》中某一出他過之處，焦若譯師譯為‘為依自為主而說此語耶？為依破斥為主？’，故自續之義，即是自主之義。

又，對於須要成立無自性的敵論者，若觀待量中可行於何者的行理，則量中一切可行之處，皆行於一由自體有之義之上，此外，不以自體有、無隨一為差別的唯義，則非量中可行。以此之故，若由測度‘由自體無’之量識，來成立二有法³⁹及因理，其所立既已成立，則越其有自性之說。而若由測度‘由自體有’之量識成立，則不能遮所應遮。故不

³⁹ 前陳有法與喻有法。

能不涉及他所承許而自主地以量從義之實際出發成立其理，故而不許自續。⁴⁰ 然則，對方許或必須許的以量無違之義，是以對敵論者極成之因來成立所立，故是以「敵論者自許」或觀待立論者是「他許」之比量而成立。由見此等極難通達，故於《辨了不了義善說藏論》廣為演說，可從彼中了知。

寅二、破他生之正理。分二：

卯一、破三邊之生；

卯二、由破四邊斷成立義之諍等。

卯一、破三邊之生。

論中雖說有多種破他生之理，佛護論師於《第二十品》處說：「若從他生，則是因非因應同。」以此正理而破。月稱論師《入中論》中亦以此理而破，《顯句論》則作二種破理：於「如諸事自性」處作諉過破，及以前理破。

佛護論師云：「亦不從他生，應成一切生一切故。」此中，出「若從他生，則應一切生一切」過難的理由，謂「他生」之「他」，正名為異，非作各別解之異，而是由自體成就之異。既於此上成就，則與彼芽觀待種子相違，故能破其有關，而若從一無關的別義生，則應一切可生一切。以此之故，若種子與芽自性相異之異理，等同與碳相異之異理，則從此二生不生芽亦應相同。《入中論》云：「又應一切生一切，諸非能生他性同。」且云：「所有自相各異法，是一相續不應理。」對由自相成就之各別者，破是同一相續及有因果關係，數數宣說若由自相成為各別，則不

⁴⁰ 《辨了不了義論》云：「敵若不攀敵者所許，即以正量就義實體，自在成立二種有法（前陳有法及喻有法）及諸因相，生比量智證知所立，是自續義。此對凡有即許自性有之敵者，於未成立所立之前，俱不分別自性有無，不能令解如是量成立所量，故雖許因及所立法，然不許自續之因及所立法。」

容相互觀待。因此，某人所謂「出同一概念並肩之過⁴¹」，及另有所謂「因果定是前後，為異則必同時，以此關要而出過難」，皆非此理的關要。

對此，清辨論師意以為：「若不反正面的能立所立而原樣不動，則應成一切生一切’不容為因，故不能成立自宗。而於他許的他生，又未說任何現量等的違害，故亦不能破除他宗。猶如童稚之語毫無關聯。若反，則其因反義雖是‘某些生某些’，但卻不容以‘有他生’作為無他生’的反義，以其是顯示勝義中無他生之處故。”由此，以‘某些生某些’為因，必顯示有非唯於諸法否定他生者，或是‘自生’、或是‘共生’、或是‘無因生’，則‘無他生’之義與前‘唯否定他生’之宗相違。《般若燈論釋》云：‘與諸法任於何’兩行相違。’

此中雖無自續立宗，然無過失。對方所許他生，以前說之理即能破除，故是破斥應成式。此中，以因果決定為因，亦能成立無有他生，故雖出反義，然無違越自宗之失，以唯否定從他生故。

許名言中有自相的中觀師於名言中許有他生，但佛護、月稱二阿闍黎於名言中亦不許由自相成立的他生。許俱生執中，雖有執由自相成立之我等為有者，然俱生心中，皆無執因果是由自相為異之他。《入中論》中述佛護語云：‘世間僅殖少種子，便謂此兒是我生，亦覺此樹是我栽，故世亦無從他生。’謂世間中，僅將兒身之不淨種注入母胎，便說：‘此兒是我生’，僅植樹種，便說：‘此樹是我栽’，故俱不執兒、樹與其種子是由自相為他。若不如此，則於他補特伽羅與他樹，亦應施設名言謂：‘此是我生’與‘此是我栽’。注、植之種，雖非兒、樹，然以如

⁴¹ 諮詢過藏地格西，這是以相同或類似的道理來出過的因明方式。

是作為理由，可安立謂：「生兒」、「栽樹」。譬如手、眼雖非補特伽羅，然當手痛、眼見色時，可安立說：「我痛」與「我見色」。世間之中父母、兒等，並不能作如此名言，而如前說二者，是依同一相續之因果故。世間者的俱生執，雖不執有他生，但不能以名言量成立無他生。

說「共生」者，如數論師說芽從因種子生，是彼自體性生，從緣等生，是異彼他義之生；及如裸形外道許瓶於泥自體性中有，其生觀待泥是自生，觀待陶師與輪等則是他生，祠授於前世命自體性中有，其生待命是自生，待父母與業等則是他生。此等皆可以前說破自他生之理破除。

說「無因生」者，如世間眼仙人依數論中二十五諦之一，作十萬順世宗義，彼及彼之追隨者即是。若無因生，則處、時自性決定之生無有其因，若從一可生則應從一切可生，且一切發起皆成無義。清辨論師作二種無因，雖有因然不作因之業用，如從大自在等生，亦攝其中。月稱論師破云：「從彼等生，攝前三（自、他、共生）內，故不合理。」

卯二、由破四邊斷成立義之諍等。

《顯句論》云：「由彼等可成立此『非有生』之語，以無生故，即是成立以無生等為簡別之緣起。」故雖作破斥應成，然是成立無自性生。此成立故，供讚處所說以八差別作為簡別亦可成立。成立之理，謂若無生則亦無滅，故能破除滅之自性。以此之故，如《百論》所說：

「生既無所來，滅亦無所去。」則是成立去來無自性。如《第十八品》中所說破果與因自性一、異，即是遠離常、斷。

此處，《顯句論》回答「諸法若不從自、他、共、及無因生，則經中

說“無明為緣而生行”應不合理”之諍難，曰：“此是世俗，非是勝義。”其義是說：若於勝義中以無明為緣而生，則二者相違，然是於世俗中安立，故不相違。因此，以破四邊生之正理，並不能破世俗之生，以此之故，於名言中，無四邊生與有生並不相違。其後，答“世俗建立何謂耶”之問，則曰：“許唯由此因緣性而成世俗，非許由四邊門而成。”清楚闡明承許的界限。此二的理由，謂：“若許後者，則須於諸法許有自性。若許前者，則由因果相互觀待，而非由自體性所成，故非於法說有自性。”此說不容許由自體性成，及可容許無有自性，並引教為證云：

“如《出世間讚》云：戲論計眾苦，自作及他作，俱作無因作，佛則說緣起。”《中論》云：依業有作者，依作者有業，而除緣起外，更無成立因。”及經云：所言法者，謂此有故彼起，此生故彼生，所謂無明緣行，行緣識”等，皆唯言此而已。”所引之教，前明不容承許四生，然容依仗而生。次以“除外”之語，明相互依仗而成，才是成立的方法，而無法由自體性成立。後者則是依仗而有故安立為有、依仗而生故安立為生的依據。《入中論》云：“於真性時以何理，觀自他生皆非理，彼觀名言亦非理。”《釋論》中顯了釋為於名言中破除自相與實有生。

如是，芽等諸果，依種子等因緣而生，即由此故無四邊生：謂如是以因緣生易破無因生；亦違因果自性一由彼自生，如前已說；亦違因果自性異由無關別義而生；以此之故，亦不共生。因此，必須承許依種生芽，唯依此故即可破除彼四邊生，此是正理之王——緣起正理的特法，勿以所謂“無四邊生，當如何生”來破緣起中道。

僅定解“非自非從他”此頌無自性生之義，修習真實義亦不匱乏，

是故，自心了知無生之義而欲修行者，亦唯應修習此偈。

子二、斷破他生與教相違之諍。分二：

丑一、述違教之諍；

丑二、斷違教之諍。

丑一、述違教之諍。

自部說實事體性者有云：“自生無義，故自生不合理。既無自生，則從共生亦不合理。無因最為下劣，破之亦屬合理。然謂‘非從他’破除他生則不合理，佛說四緣為他，唯彼能生諸有事故。

頌曰：

羅什譯：因緣次第緣，緣緣增上緣，四緣生諸法，更無第五緣。

藏本譯：四緣者謂因，緣與等無間，增上亦如是，更無第五緣。

“如是緣者，謂有四種：因緣、所緣緣、等無間緣、及增上緣。”

“亦如是”者，配文謂因是緣，如是所緣等亦是緣。

四緣於何安立？有一部云：‘因緣者，如《俱舍論》云：‘因緣五因性’，謂除能作因外餘五因。所緣緣者，如云：‘所緣一切法’，謂六識所緣境一切法。等無間緣者，如云：‘等無間非後，心心所已生’，謂除入無餘涅槃外，先已生之一切心心所法。增上緣者，如云‘增上即能作’，釋為能作因。六因者，如《俱舍論》云：‘能作及俱有，同類與相應，遍行並異熟，許因唯六種。’”

另有一部，說因緣之相曰：“能成者是因”，謂若此是彼之能生，住種子體，則為彼之因緣。如老人依杖而起，正生的諸心心所，依仗所緣乃生，此即是彼之所緣緣。因無間滅，是果生起的等無間緣，譬如種滅

無間，是芽生之緣，《入中論釋》云：「如種滅無間，為芽之等無間緣。」

《顯句論》亦於破等無間緣處，破芽之等無間緣，佛護論師亦如是許，故此是於色亦許等無間緣之規。「此有則彼起」，此即彼之增上緣。

《顯句論》說先已生、同時生與後當生等亦攝於四緣之內，與《般若燈論》中「他部所計之緣，諸現前生、有、無者」的譯文同義，譯文亦如此為善。其義如《釋論》所說：上座部所計名言「現前生緣」者，是於根現量之現前生者，即所緣緣；「有之緣」者，即因緣與增上緣；「無之緣」者，即等無間緣。這些僅是名言不同，若觀其相，則皆攝在此四緣中。

大自在等者，並不是緣，故認定「更無第五緣」。如《俱舍論》云：「心心所由四，二定但由三，餘由二緣生，非天次第故。」

由此之故，彼等嘶諍：「此等諸緣於果為他，經云從此生諸有事，破之違教，故有他生。」

丑二、斷違教之諍。

頌曰：

羅什譯：如諸法自性，不在於緣中，以無自性故，他性亦復無。

藏本譯：如諸事自性，於緣等中無，以無自事故，他事亦復無。

答：如是所謂他生，是因果由自體為他、及從自體生二義相合。對此，可各破其別義，來破其合義他生。此有二理，先當解釋由破生門中破除他生，引「無」字為講說之基。

何者為無？謂芽等諸果法之自性、自體。於何中無？謂於種子等眾緣聚合中、——支分中、二共中、及「等」字所攝此外之餘中亦復如是。如棗依於盤，「於」字是第七轉聲，《入中論釋》中釋為「彼時如是」。於

何時無？謂於自己生起之前。雖就總而言，諸果法“有”與“已生”二時並非各別，但觀待“他”想，則須區分而破，此類甚多。因此，觀察所謂“所生之芽，於已生前有”，與觀察“芽自己於自之前有”並不相同。又，正趣於生果之時，是生之時。而生訖之時，是已生之時。故於已生之前有，則須正趣於生之時有。若於此等處、時中有，則必可緣到，但卻並不可得，且有復生無義卻仍鬚生之過，故而是無。如是，若所生之果非於彼自事已生前有，而諸有事卻於此中生起，則他生非由自體而有。

問：「那麼，他生由自體而有，怎成彼果必於其生起前有？」

答：此等理中若仍不成，則說“他”者唯成虛言，故必當成。《顯句論》雖於此處未說，但《入中論》破他生處有說，故增補之。

於此，既然許生，則必須因滅與果正趣於生同時。此點，若許唯生及名言中生，則無不合理之處，但若許勝義生與自相生，即成相違。因為對前者而言，因果的生滅作用雖同時，但因果不必同時；然對後者而言，作用同時，則因果也必須同時故。如此生果的作用，須依賴“生此”的作者芽等，故是能依與所依。能依與所依若於勝義中成立，則自性應成為異，則不合理，故任何時必須有作用所依。則當芽等正趣於生之時，亦必須有生之作用所依之芽，故成為因果同時。且以之前二理亦可違害，故彼時有並不合理。而對於名言之生，雖一次成為能依與所依，但無須一切時皆成，故不相同。《入中論》云：“此生無作亦非理”，本論亦云：“若言何處有，某一未生事，此則為將生，既無何者生。”⁴²以如是理門而破者，“他事”之“事”字，亦有釋為“生”者，彼時無所生之

⁴² 此頌於羅什大師所《中論》中為：“若有未生法，說言有生者，此法先已有，更復何用生。”雖與藏本有所出入，但此處《青目釋》中“現在相未來中無。若無云何言未來生法生”一句，則與藏本此處之義相符。

自事，並非成為無他事之理由，而是成為破生之理由。

若釋從破自體成就之他門中破除他生，則何者為無同前所釋。於何時無？謂有種子等緣未變之時。此處第七轉聲“於”字，即“有此則有彼”時的第七轉聲，《入中論釋》已釋。若於因緣尚未轉變時有果，則應無因，故於彼時無。如是，既於因之時無有自事，則無諸緣等觀待何者為他之所觀待處，故種子等上無有他事、他性，故無他生。此論中說：彌勒與鄔波笈多同時者，是以互相觀待而成為他，但種子與芽不能同時共有，故而無他。亦是以“若由自相為他，則必同時”為由而說，非說唯他須要同時。又，此待果為異的因緣，若是由自相所成，則其所觀待處果，亦須于因時有，理由同前。

問：“如秤之低昂二種作用同時可見，如是種滅芽生二亦同時，種芽同時故而為他。”

答：種正滅者，是正趣向於滅，故是現在。芽正生者，是正向趣於生，故是未來。故生滅作用雖是同時，然種與芽並不同時。而秤首尾二俱現在，故喻與義亦不相同。

問：“《稻稈經》云：如秤低昂之理，若何剎那種子謝滅，即彼剎那有芽生起。”豈非以秤為喻？”

答：雖舉秤喻，然此非說因果同時，前已說訖，此不復說。亦非說前後之他生。

若作是念：“雖非說他生，然如彼經所說，仍須許生。”

答：如《入中論》云：“亦非為說自相之生”，故雖許生，但不許自相生。

問：「那麼，此喻為何而說？」

答：是為顯示同時緣起，不加觀察而成立的如幻之生。所謂「同時」，即是依生滅的同時作用而生起果。以後理破除者，若「他事」中之「事」字作「所說」解，則無自事成為破他之因，非成破生之因。

如是，他生能以正理違害，故雖經云從於四緣生諸有事，但他生並非佛所許，以佛不許與正理相違之義故。經之意趣，正如（《顯句論》）所釋：「無明為緣而生行等，非為勝義，而是世俗」，故說從四緣生之經，亦非顯示他生。

上述三種破他生之正理，初者，於他與生二者同分示其違害。次者，於生示其違害。第三，於因果二者為他，顯示其違害。由此三門破除他生。顯示之理亦各不同，須加區分，餘處亦須如真實義而知。若於此等未善分別，則觀真實之慧增長力弱，於開示了義之大師、及解釋此義諸智者，亦不能見不共功德引生淨信，復不能安立於他生中不離此道堅固習氣，於向菩薩極廣開顯的無我之義亦不能發起同趣。故對此大士了義正理的每一微細變化，亦當恭敬而尋求之。

癸二、就毘婆沙破緣之自性。分三：

子一、通破緣之自性；

子二、別破緣之自性；

子三、示餘通破之理。初中分二：

丑一、破從能作門中計為緣；

丑二、破從作業門中計為緣。初中分二：

寅一、破以成辦生之作用為由計為

緣； 寅二、破以生果為由計為緣。

寅一、破以成辦生之作用為由計為緣。

諸說從作用生者，作如是念：‘於何破生者，謂果從緣直接生之宗，彼宗雖破，然亦無妨。我等不許眼與色等為緣直接生識，以能成辦生之作用而名彼等為緣。由此作用亦能生識，故是生識作用所具之緣，而非諸直接生識之緣，猶如炊熟米飯作用。’許從緣生勝義作用、從彼生果。

頌曰：

羅什譯：果為從緣生，⁴³

藏本譯：作用非具緣，

當識正趣於生時，雖無有識，然有生彼之作用。於彼時有的生之作用，是於眼等諸緣中有，此亦是緣之體性，是故從如此之作用生，經部以上諸宗皆許。然而，彼時無眼等緣卻有作用，及雖有眼等卻不從彼等直接生識，則經有二部亦不許可。是故隨聲明者之教授而轉所說攻難，所說二義難以正確，故所謂‘是聲明者’應為相似之語。

正趣於生之時的生之作用，雖是果之因，然就總而言，生之作用與果，與說為能所是能依所依並不相違，如螺之無常出生螺聲，然螺聲與無常是能依所依並無相違。

此中，若有一由自體所成的生之作用，縱令彼由緣成辦及可生識，

⁴³ 此頌羅什大師譯為：‘果為從緣生，為從非緣生，是緣為有果，是緣為無果。’唐譯《般若燈論》中為：‘緣中無作者，離緣亦無作，若有若無作，諸緣作不成。’藏本則為：‘作用非具緣，離緣無作用，離作用非緣，具作用仍爾。’從作用具不具緣、緣具不具作用四方面來破，其義較為明顯。

然仍非有。以若如此，當識正趣於生之時許此作用，識既已生，則不須此，生已復生不合理故。當識未生亦不合理，無作者故，則無所依，其不合理如前所說。總之，所生之識與生之作用，雖當正趣於生之時非能依所依，然若由自相所成，則於彼時，亦須有生之作用所依之識成立，識若不成，則作用亦不成立。

正趣於生之識，其生所屬之識雖於爾時為無，然念現在將生，故安立為彼識之生。觀待有此生，亦可安立有將生之識，故作者識與生之作用二者，為能依所依並不相違。如《入中論釋》云：“依相互之義而成立者，即非自性所成，而是假有。”如是應知生之作用與餘作者。

若於正生許此作用，亦不合理，無俱非已生、未生二者之正生故。

問：“若生之作用雖已發起然生未竟，則應亦非已生，亦非生之作用全未發起之未生，而是正生，於彼計此作用。”

答：此亦不合理，計“此正生”的所依譬如識，必須安立彼識正在生起。若彼部分已生、部分未生，則成半已生半未生，故無俱非已生、未生者。若於生已竟、未竟二者計為正生，則過、未二者亦成正生，則應三世一切皆成正生，如《百論》云：“正生半生故，正生則非生，亦或應一切，皆成為正生。”⁴⁴

如是，於勝義中，無生昔未生之作用，亦無已生復生之作用，故勝義中無有作用。以此之故，無由自體所成之作用所具的眼等諸緣，如無石女之兒，則亦無彼有之牛。具緣之義，即由緣成辦之作用具有緣等。

⁴⁴ 玄奘大師所譯《廣百論》中，此頌為“半生半未生，非一生時體，或以未生位，應亦是生時。”

問： 然有不具緣之作用

頌曰：

羅什譯：為從非緣生，

藏本譯：離緣無作用，

答：亦無不具緣、非眼等諸緣所成辦的作用。以彼若有，則必無因而生，應成一切生一切，及一切發起皆成無義之過。

若作是念：‘即便如此無有作用，然由緣性即可生果。’

頌曰：

羅什譯：是緣為有果，

藏本譯：離作用非緣，

答：不具生之作用者，謂生之作用於勝義中無。以此之故，亦無彼之能成辦者，故眼等非勝義生之作用之緣。既如此，彼等又如何於勝義中為緣？故曰‘非緣’。非生之作用之緣，若亦可為緣，則一切亦應成一切之緣。‘離作用’之義，《顯句論》中未明說是由緣成辦之作用、還是未成辦之作用，然除前者並無合適，此亦是如《佛護論》意趣而釋。

雖並不許果與緣之中間，由作用間隔，然由第三句處之正理等可知：自宗亦須許眼等是成辦生果作用之緣、及最後由彼等所成辦之作用之差別者生果⁴⁵。

問：‘唯從具作用之緣能生。’

頌曰：

羅什譯：是緣為無果。

藏本譯：具作用仍爾。

⁴⁵ 義謂許從具此作用者生果。

答：前句末之“非”字當引配於此處，即諸緣具自體所成之作用者非有。“仍爾”之語，《顯句論》於此釋為“唯非”決定之義。無有具、不具緣的作用，之前已說。《般若燈論》中，說此顯示第三行前，於生果之前諸緣是否不具作用，然仍是具之後，與第四句相結合，故“仍爾”是觀察之義。

如是，第四句及第一句，破所謂“眼等由具生果之作用，故名為緣”之因，第二句破所謂“雖無具緣之作用，然有不具緣之作用”。此後，第三句破“雖不具作用，然可安立為緣”之想。是故，無論具、不具作用之緣，於勝義中皆無，故“計諸緣中有自體所成之自性無義”，即是此諸正理之果，此是《佛護論》之意趣。

寅二、破以生果為由計為緣。

問：“我等何用觀此諸緣具不具作用？何以故？依此眼等諸緣而生識等，以是之故，此眼等是由自體安立為‘緣’之自性。”

頌曰：

羅什譯：因是法生果，是法名為緣，若是果未生，何不名非緣。

藏本譯：若依此等生，即稱此為緣，乃至果未生，豈不應非緣。

答：頌中說“稱”，顯示造論者不許。《般若燈論》中，釋此為經部師所許“雖正趣於生果之時，諸緣具有作用，然此前不具”之宗。於此，正是由於之前剛以破生之作用所示的“不應有緣”，故其說非理，且其說仍有過失：乃至未從種等生芽等果、乃至未見生之作用，此等豈不應非果之緣？唯非緣而已！此之關鍵，亦在於唯因具生果之作用而立

為緣，故必須如是承許。若其非緣，則亦非從此等生果，如從沙中不能出油。

若作是念：‘於趣向生穀等果前，雖非為緣，然當正趣向時，則應為緣。’

答：此亦不合理，以若如此，則應一切可成一切之緣故。

問：‘諸非緣者，亦可待某他緣而成為緣，故無過。’

答：若谷等先時雖非為緣，然待他緣而成芽等之緣，則須思此他緣，於自果正趣向生尚未有生之時非緣，故彼仍須觀待於他，他復如是須待於他，則應無窮。若如是者，根本之緣即不成立。若許具備生果作用為所立緣之行相，則未具彼作用之前應成非緣，如其後正趣於生之時亦不成緣，則應無緣。

自宗則安立能作生果之作用為緣。能作之中，有直接能作與間接能作兩種。

丑二、破從作業門中計為緣。

有謂：‘所謂‘依此生彼’，有此關係，故言彼義之緣為此。’

頌曰：

羅什譯：果先於緣中，有無俱不可。

藏本譯：於有或無義，為緣皆不容。

答：須觀察此關係中是於有義為緣、還是於無義為緣。於無之義，不容為緣，非但如此，於有之義，亦不容為緣。‘或’字，指須觀察是否為此二任一之緣。‘皆不容’引出下文，如何不容呢？

頌曰：

羅什譯：先無為誰緣，

藏本譯：若無為誰緣，

於所知法中無者，誰亦不許其由因生，故於因時其果是無，然亦不許生是唯否定因時有果的無事，故而可破許生因時所無之芽等。若於生前無有其果，則於所謂“此緣是誰之緣”之語中，無有可成誰之緣之義，猶如說：“無有之布，其緣是經緯線”，並不合理。

問：“從線生布，現在雖無，後將出生，依以此道理，故說線為布之緣。”

答：交替出生，雖是如此，但既此處是破自體成就之生，則任何時悉無自體成就之生，故豈能說：“觀待後時將生的布，亦是彼緣”！而世間見從線生布，思後時之布，謂前時之線曰：“此是布之緣”，是觀待布立線為緣，亦是依線立布為果，唯是依相互之義假立而成，非由自性成立。以此之故，若觀待於將生之布，安立前時之線為緣，則須承認觀待假立。然由自體所成立者，此一切種悉皆不容。此即能破對方、而已方不共其過的原因。

頌曰：

羅什譯：先有何用緣。

藏本譯：若有何用緣。

若計“此果於生起之前有，故是已有者之緣”，亦不合理。若已有，何用緣為？如布已成，無須再以線為緣令成。

問：“我等非說於已生者仍有緣之作用，是作是言：已有之布，其緣為線。”

答：對此，除毗婆沙師外，自部皆許：雖已成之果不須從因復生，然此已成之果是從因所生。如是，雖不須復依仗因，然此已成者則受因所支配而依仗於因。僅此自宗亦許，然區別在於：若自體所成者從因而生，則有所說已生仍須復生等妨難。因此，《佛護論》與《顯句論》在明“已有不須緣”處，說有“亦”字。

此二正理多次出現，當知餘處亦如此處所釋。

子二、別破緣之自性。分四：

丑一、破因緣之相；

丑二、破所緣緣之相；

丑三、破等無間緣之相；

丑四、破增上緣之相。

丑一、破因緣之相。

問：‘如云：諸有事者，皆由相故而得成立。因者謂能成辦。’亦說因緣之相，以有相故，因緣應自性有。”

頌曰：

羅什譯：若果非有生，亦復非無生，亦非有無生，何得言有緣。

藏本譯：若時法有無，及共皆不成，謂能成是因，如是則非理。

答：相若是於勝義中有，則因緣亦應勝義中有。然此並不合理。因為若作觀察，則果法在因時有、無、及有無二共，皆不能由因成辦，爾時，如何可說由自體而有的能成之相，是因緣之相？不可！如是，所謂“有因緣之相，故因緣於勝義中有”之說，則為非理。

此之正理，雖前已說，然今當依《佛護論》所釋再作詮說：若因時

已有之果由因而成，則生應無義、無窮。若由自體而有的、因時所無的芽等，是由因所成，則同於因時無，生芽卻不生免角應不合理，因為自體所成的有事，應於一切時中皆無，則不能區別說“此是彼之因”、“此非彼之因”故。因時有無二共，亦不能成，因為沒有互違之義故、及成前二種過故。

丑二、破所緣緣之相。

問：“所緣緣應自性有，是識之處故。”

頌曰：⁴⁶

羅什譯：如諸佛所說，真實微妙法，於此無緣法，云何有緣緣。

藏本譯⁴⁷：是之法所緣，唯無卻說有，即便法無緣，豈能有所緣。

答：那麼，彼所緣緣，是於緣所緣之前已有的識為緣、還是於之前所無的識為緣？若是於緣所緣之前已有的識，則無須所緣緣，因生此法之作用故計為所緣緣，然此法於緣所緣之前已有故。若如此之法的體性不待所緣而成，那麼計此法有所緣又有何用？以此之故，此心等已有之法，所緣唯是無，是你等自以為有所緣而說為有而已，此法與所緣，並無絲毫關係。即便計於緣所緣之前所無的識為緣，然彼時所無之識與所緣緣無關。因為當有所緣時無能緣、當有能緣時無所緣故。此中，雖於名言中不能破其有關，但此處是破說所緣緣於勝義中成立，而於勝義中能破其關係。因為若彼關係是於勝義中成立，則必須於二

⁴⁶ 羅什大師《中論》漢譯本中，破等無間緣一頌在前，破所緣緣一頌在後。而漢譯《般若燈論》、《大乘中觀釋論》及各種藏譯本與現存梵本中，皆是破所緣緣一頌在前，破等無間緣一頌在後。

⁴⁷ 本頌兩種藏本有所不同。宗喀巴大師造《正理海疏》，是依佛護論師與月稱論師的意趣解釋《中論》，故依《佛護論》與《顯句論》的理解，此頌應譯為：“是之法所緣，唯無卻說（有），即便法無緣，豈能有所緣”而。若依藏本《無畏論》《般若燈論》以及漢譯《青目釋》、《大乘中觀釋論》的理解，則應譯為：“說已有之法，所緣唯是無，如是法無緣，豈能有所緣。”。

法之實相中成立，然實相對彼自法應永無錯亂，則此關係應一切時中皆轉故。如是，此是無所緣的果法心與心所，所緣唯應為無，卻被你說為有所緣。

舊譯作“有”，此譯為“是”，意指此處是對緣所緣前所無之識破所緣緣之時。前後二行中除此差別外，“即便”二字不同，餘皆相同。《般若燈論》中解釋說⁴⁸：“佛說此眼識等法，於勝義中唯無所緣。”故論中有“唯”字⁴⁹。

以此之故，彼能緣法於緣所緣之前無，故彼所緣亦於勝義中無。

“即便”是反問，“豈能”是說其理由。

問：“那麼，佛曰：何等為有所緣之法？謂一切心心所法。”說彼等法為有所緣，你破所緣，則違佛語。”

答：《顯句論》云：“有所緣者，是世俗，非是勝義，故無過。”義謂正理所破是勝義中成立，而此教之義是於世俗中成立，故不相違。此即於所破須加簡別之義。

丑三、破等無間緣之相。

問：“他法無間滅，是餘法無間生之等無間緣，故彼應自性有。”

頌曰：

羅什譯：果若未生時，則不應有滅，滅法何能緣，故無次第緣。

藏本譯：諸法若未生，則不應有滅，故無間非理，若滅復何緣？

答：芽等果法若尚未生起，則於生之前，種子等因不應有滅。以此

⁴⁸ 漢譯《般若燈論》云：“彼眼識等。不名為緣。何以故。無緣緣故。但是自心虛妄分別。第一義中。遮彼法起。彼欲起時。亦非能緣。”及云：“於真實中無分別識緣。色起者不可得故。”

⁴⁹ 此頌的“唯”字，藏本《明句論》中為“ཁྱེ”，藏本《無畏論》、《般若燈論》中則作“ཁྱེན”。而“ཁྱེན”亦可理解

為“དེའོན་པ་（於真實中）”。漢譯《青目釋》與《般若燈論》中皆譯為：“真實”，原因應在於此。

之故，他法無間滅是餘法無間生的等無間緣並不合理。若生果之前種已謝滅為無，復有何者當是生芽的等無間緣？沒有！因為生芽之前無間，已無種子故。而種子已滅，成為芽生的等無間緣亦不合理，因為種滅與芽生是同時故。復有何者當是種滅之緣？沒有！因為芽之生在種滅前為無故。是故，若計種滅之後芽生，則此二者應俱無因，然不可許。

“復”字，謂果未生時，若因不滅，則等無間緣不合理，非但如此，若因已滅，復不合理，配合之處亦在於此。

對果生之後因方謝滅，亦當破除等無間緣。

問：“芽生無間種即謝滅，雖如是，然亦可成等無間緣，芽生無間應是種滅之緣故。”

答：可將“若滅復何緣”換讀為“若生何成緣”來破。若當生芽作用圓滿之時種子謝滅，那麼何者是種滅與芽生之緣？則此二者應皆無因，因為芽正趣於生之作用，於種滅前無間已無，且種正趣於滅之作用，亦於芽生之前無間已無故。

問：“種正滅時芽正生，故種正滅之作用是正生芽之緣、芽正生之作用是種滅之緣，故非無因。”

答：此亦不合理，對於由自體所成的因果，芽正生之時必須有芽，若如是，所滅之種與所生之芽二者同時而有，則無“無間”之義故。縱計二種作用同時，亦不應有無間，由自相所成者，若二作用同時，則二法亦須同時故。

於生果前因滅、未滅，二者皆不應有等無間緣。以此之故，第三句所說“因滅無間是生果之等無間緣，彼以自性而有’之語並不合理”，應

引置於此末尾之處。之所以作為第三句，是基於聲律，置於此處，則是基於釋義。因此，“無間緣非理”之語，雖須配於第三句之後，然亦不遮其配於前兩句之後。

又以前破生正理為意趣，故說“諸法”等二句，依此，則破除生滅由自性有，即可破除等無間緣於勝義中有。若依前者，則未生與未滅是依名言增上而說。“若滅復”二句與前相同。此處《佛護論》中廣明，故如彼而釋。

若念：“生果之前因滅未滅，自宗認為如何？”

答：如《入中論》所說種正滅與芽正生為同時，佛護論師亦如是許，故因滅與果生二亦同時。因此，因正滅的滅之作用，是在芽生之前進行，同樣，果正生的生之作用，也是在因滅之前進行，此二亦是因果。許由因滅與果二是同時，故無無間之義。

問：“那麼，如《六十正理論釋》於成立因盡為果盡之因處所說：如唯有種子之位，不知是芽之因，若種成無，方知是芽之因。喻如他所許前識成無是後識等無間緣。前識為有之時，若是餘識之因，則彼二識應同時有。依因滅無間為生果緣之說，則無亦因性也。”又是如何？”

答：無過。如《四百論》：“諸法必變異，方作餘生因。”釋論中說乃至種子未捨前位，不成芽云因。如是，《六十正理論釋》此語，是說“若於果時未捨因之分位，則其所許之因，不成為彼果之因。乃至種與前識未成為無，不成為因”故。由彼中說“不如是許，則因果二者成為同時”亦可了知。乃至因未變異之間，不成為因，若轉變時則因已滅，由此亦不成因故。

《般若燈論》中，對許‘餘剎那未隔，前剎那正滅，啟後剎那生之機故，名彼等無間緣’者，破曰：‘諸非有色不住於境⁵⁰，無啟之機故，及《俱舍論》云：‘由即六識身，無間滅為意。’說無間滅意是緣故，所許非理。’⁵¹。佛護論師亦破許未滅為緣。《分別熾然論》亦云：‘現見種滅而生芽等故。若種子未滅亦可生芽，則置倉等中，亦應生芽。’又云：‘正滅正生二者同時，故非為緣。’由見此立宗中有不可能從種親生、及同類前識不可能作後識的親等無間緣之過，故前諸論如上而說。

問：‘那麼，（《俱舍論》云）‘由即六識身’及（其釋）云‘等無間者，謂無間滅諸心心所，除最後心’等，又當如何申釋其義？’

答：其意趣是指果時滅而於彼之無間出生，故說‘無間滅’，並非指果前無間滅。若不如此，說‘六識無間滅之識是意’則不合理，以識已滅不容為意故。因此，‘滅’字是於此緣中顯示先後因果，‘無間’顯示必須是親因。

丑四、破增上緣之相。

問：‘此有故彼起，此無彼不生，此即彼之增上緣，此亦應由自性成就。’

頌曰：

羅什譯：諸法無自性，故無有有相，說有是事故，是事有不然。

藏本譯：諸事無自性，故其有非有，謂此有彼起，此說則不然。

答：由於是緣起，故一切有事皆無自性，此時彼等之有，亦非由自性而有。以此之故，‘此有故’所說之因，與‘彼起’所說之果，則不應有

⁵⁰ 有色，這裡指心，如云有境。此句意謂：前念心已滅盡，滅盡為無，故非心而無境，無則不能為緣。

⁵¹ 漢譯《般若燈論》卷二：‘彼餘過去剎那。以無間故。次第緣成。是故無過者。此義不然。以非色法無住處故。六識次第滅。此名為意。如是滅意。為次第緣者。不免過故。’。

自性。既不應有，何能成某者之增上緣？是故，增上緣亦非由自性而有。則從相上，諸緣中有自性亦不成立。

子三、示餘通破之理。分三：

丑一、破以生果為由計緣中有自性；

丑二、破果為緣、非緣之自性；

丑三、破緣、非緣之自性決定。

丑一、破以生果為由計緣中有自性。

問：‘雖不可說由緣如是成辦諸事，然現可見從於線等而生布等，故知果緣，即是此等。’

頌曰：

羅什譯：略廣因緣中，求果不可得，因緣中若無，云何從緣出。

藏本譯：諸緣別與合，其果不可得，諸緣中若無，云何從緣生。

答：於線、線繞、線鑷、梭等諸緣各別或聚合中，其果布唯不可得。於諸緣中所無之布，如何從線等緣由自體性而生？不生！如從沙中不能出油。

如何為無呢？布若於各各緣中有，那麼，是各有其全分？還是各有其部分？若是前者，則不須多緣，應成了不待於他，從各各緣皆可生果。若是次者，亦應不待於他，從各各緣生果各分。以不能如是許故，各各緣中，無論果之全分或部分皆不可得，故諸緣聚合中亦無有果。如《顯句論》云：“一一緣中，無一一布，若有應可得，然不可得故，應成多因生多果故，此易破之。亦非線等和合中有，一一分中皆非有故，及應一果成多果故。”其最後破語，謂當聚合中有布時，聚合者中各有布之部

分者，爾時亦能如前從各各生，則成出生多分。

問：「既便布等果於諸緣中無，然仍應從彼等緣生，故前說不定。」

頌曰：

羅什譯：若謂緣無果，而從緣中出，是果何不從，非緣中而出。

藏本譯：即便緣無果，而仍從緣生，從諸非緣中，何不亦生果。

答：若如此，則從茅草等非緣中，何不亦生布等之果？亦應可生！理由如前已說。

丑二、破果為緣、非緣之自性。

問：「若緣、果為他，觀察緣中是否有果則為非理，然果唯是緣之自性者。」

頌曰：

羅什譯：若果從緣生，是緣無自性，從無自性生，何得從緣生。

藏本譯：果若是緣性，諸緣非自性，從非自事果，彼云何緣性。

答：若安立說果是緣之自性或緣之變化，此不合理，因為緣等若是由自體所成，乃可安立說布是彼之自性，然彼諸緣非有自體所成之自性故，彼等唯於自支分上施設安立故。以此之故，從非自事之性的彼等所生的布等之果，云何為緣等緣之自性而有？沒有！如《四百論》云：「布從因而成，因復從他成，自體尚不成，如何能生他。」⁵²

頌曰：

羅什譯：果不從緣生。

藏本譯：故非緣自性。⁵³

⁵² 玄奘大師漢譯本中為：「若瓶由因生，因復從他成，自體尚不成，如何能生他。」

⁵³ 宗喀巴大師對此二頌的解釋，是依月稱論師《顯句論》而釋。若依《無畏論》等，則此二頌應為：「若果從緣

因此，非有具緣之自性之果。

問： 那麼，果應為非緣之自性，以其有自性、然不應為緣之自性故。”

頌曰：

羅什譯：**不從非緣生。**

藏本譯：**非緣性果無。**

答：為非緣之自性之果非有，既已見布不應為緣之自性，許為茅草之自性更不合理故。

前雖已破因果自性一之生，但此處破自性一之破理又不相同。

丑三、破緣、非緣之自性決定。

問：“你雖破果，然緣、非緣有其決定：從諸穀中唯出清油不出酥油，從於酪中唯出酥油不出清油，而從沙中俱不能出彼二種油，且你亦說 從諸非緣中’故。若無所謂 酥油’、 清油’之果，則 穀’、 酪’等為緣、 非緣即不合理，故果與緣應自性有。”

頌曰：

羅什譯：**以果無有故，緣非緣亦無。**

藏本譯：**以果無有故，豈有緣非緣。**

答：此中，你說生、不生清油等果，為決定緣、非緣之因。然並無緣、非緣自性之果，如前已說，故豈應以自性而有所謂 “此是作為彼緣而有”、“此等非彼之緣”的決定？不應有！

壬二、合了義經。

生，諸緣非自生，諸非自生果，何得從緣生。果不從緣生，不從非緣生，以果無有故，豈成緣非緣。”與鳩摩羅什大師漢譯本基本一致。

如是，聖龍猛此諸正理最極甚深，成立無自性生。諸不明正理唯依於教者，謂此“唯是枯辯之論所立”，為破此說，及明一切講說諸法無生的聖言，皆是此品之所解釋，故略說與了義經相合的方面：

《聖寶生處經》云：“一切皆空皆無見，猶如虛空等虛空。”此說與真實性一味的無戲論慧，同於此喻。真實性者，謂如經云：“一切皆非有少體，彼亦終不為他因，若其體性不可得，無性云何為他緣。”所說因、緣中無能生之自性，及“無性何得由他生，彼因是佛善逝說。”所說於果中無所生之自性的空性，佛具因而說者，經說即真實性。經云：“諸法不動堅固住，不變無害且寂滅，猶如虛空無可知，不了此故眾生癡。”此頌顯示諸法真實性不動搖等，並說此性猶如虛空唯遣山等有礙而立，此外無有可知，如是當知真實性亦唯否定動搖、堅固等戲論，不達此義故墮輪迴。“猶如諸山不能撼，如是諸法莫能動，無有死歿亦無生，諸法如是世尊說。”此說諸法由自性空，非能引出餘相，及無死歿等。“諸法無生亦無起，無有死歿亦無老，人中獅子宣此義，百類有情置此中。”此語直說此自性無生無之滅義，亦應令餘諸多化機受持，間接顯示餘眾亦應令諸有情安置於此義中。“任於何中無自性，亦非他性莫能得，非內亦非外可得，依怙令置於此中。”此說任於何法、任求者誰、任於何時何處尋求，皆不可得自他體性，應於此義中，安置諸有情眾。此即向諸化機宣說生起了義解悟之理。

“善逝雖說寂滅行，行者畢竟不可得，說彼解脫諸趣相，解已令眾有情解。”此說寂滅行者亦不可得，雖如是，然彼等從五趣流轉中解脫，自解脫已，亦當令餘眾解脫。此即以正理尋求不可得，並不能破解脫、得解脫者、及彼得解脫之義。

如是當知，初品中此諸正理，是能觀見一切此及與此類講說無生聖言之目。

王三、攝義、示品名。

藏本譯：觀緣品第一⁵⁴

此品破除何者的所破執之理、以此正理破除之後成立何等、及此中如何建立因緣與果之理，總攝此三略而述之：

若見種與薪等能作生芽與火等之用、及聽聞“作如是用”，遂以為因果二者皆非唯名假立，而執彼假立名言的施設處義，是由自體所成的能生、所生者，即所破執。

若許彼如是執之義為有，則當觀察所生之果，是與因、緣自性一？還是自性異？從果的方面破所生之自性。及當觀察緣又是對於因時已有的果為緣？還是對於因時所無的果為緣？從因的方面破能生之自性。因為於彼自體而有者，因緣與果悉皆無從安立，故以破的方面為主而說。如是而作的必要，蓋因執因果之有是依自體而有的執著，無始時來廣大串習，極難斷除故；及若能破除自性，則易成立無自性中能所作用皆為合理故。因而自宗中，不以名言中安立能所作用等理為主。

如是破除之分，唯是觀察“從自”或“從他”假立名言之假立處義如何而有來破除，故是破非唯假立之生，而非破唯生，極為顯了，雖依此意趣，本論大多品中，於所破未加簡別，但亦有多處加簡別而說，其意趣亦為：若一處加有簡別，則以相同的理由，易知諸未直接加簡別者，

⁵⁴ 藏本《中論》的品名，是在每品結尾處。漢譯則在每品的開頭。

亦應加以簡別。《入中論》中，明“無滅亦無生”等語與說“有滅”等經教無違，云：“無漏智境自性之生滅等為無”，及云：“破勝義生，不破世俗生”，於綱要中言訖，又釋經說“從四緣生諸法”的意趣亦在於此，云：“破所緣緣亦於勝義，非於世俗”。故於所破加有簡別極為明顯，其數亦甚多，雖於解釋句義處未多出現，但不可誤解。《四百論釋》亦云：“若許由此觀察破一切生而顯有為法無生，則於爾時，彼不應為如幻之性，應以石女兒等而度量之。然以畏犯無緣起之過故，不應以此等為比，應以不違緣起幻等為喻。”所說極為明顯。《顯句論》亦引《入楞伽經》文云：“由自性不生密意故，我說一切法不生。”

若對於自相所成者破除因果，則因果應唯假立名，唯依名言之力安立，如《佛護論》於第一品之初云：“所言生者，當說唯是名言”，末尾又云：“所言生者，唯名言中成立”。如是，由見自體所成者，不容承許因果，但能作損益的因果，誰亦無法抵賴，是故有亦不容安立為由自體有，故當承許唯由名言之力安立，此等悉皆合理。

由於自相所成之上安立能生所生，廣大串習，故若破之，則於唯由名言之力安立上建立此等，心中不安，然必須思惟：“除此二種安立理外，別無他理，前者既不合理，則於後者上建立更無合適。”將心引向此方。“既有能生所生，則有因果之義，故言‘唯假立名’不應道理”之想，亦不合理。其理由，是因為“唯”字並不否定有非名之義及其義由量成立，“唯假立名而有”是顯示不存在非由名言之力安立之有，並非顯示凡由名言之力安立者，一切皆有。此已說訖。

如是，內外因緣如種芽等、及依根境而生於識，任取一明顯行相

為例，當觀前說之執如何執取，此後，應從果或因隨一方面，以破自體有諸正理，破其自性令盡無餘。因為若有絲毫尚未破除，則仍由彼執繫縛生死，不得解脫故。此後，彼等因果雖現為唯假立名，然能損能益的因果無可抵賴，故對於唯假立之因生果，起決定想：「我執彼等唯由自相所成，誠為顛倒！」而於因果緣起決定不生違害。因為於自宗中，若此等無從安立因果，而唯將錯亂心前之有安立為世俗有，則是正見岐途中之大誹謗故。

釋第一觀緣品十四頌⁵⁵竟。

第二、觀去來品

辛二、觀察來去能所作用，破除補特伽羅自性。分三：

壬一、釋品文；

壬二、合了義經；

壬三、攝義、示品名。

壬一、釋品文。

問：「雖已說由破生成立無滅等，然為成立緣起中無有去來，仍須說破彼不共正理。」

答：此中破去來者，是說破除無漏智境自性之去來，第八品釋亦云：「去者與去之作用是相互觀待而成，非由自體性有。」因此，由自體而有的去來，是為所破。

⁵⁵ 此處說觀緣品十四頌，是未計入初二頌歸敬偈。若計入初二頌，則為十六頌。

破之分二：

癸一、廣說； 癸二、結攝。 初中分二：

子一、於作業與作者中別破作用；

子二、於作業與作者中通破作用； 初中分四：

丑一、觀察作業而破；

丑二、觀察作者而破；

丑三、觀察有作用的能立而破；

丑四、觀察作用而破。 初中分二：

寅一、於三路中通破作用；

寅二、於正去之路別破作用。

寅一、於三路中通破作用。

此中，若去之作用由自體性有，則必於三路隨一中為有，然此並不合理。

頌曰：

羅什譯：已去無有去，未去亦無去，離已去未去，去時亦無去。

藏本譯：且已去無去，未去亦無去，除已去未去，正去⁵⁶不可知⁵⁷。

⁵⁶ 已去、未去、正去，羅什大師譯為“已去、未去、去時”。月稱論師解釋為：“已去之路、未去之路、正去之路”，宗喀巴大師此處亦是隨月稱論師意趣而釋。

⁵⁷ 不可知，此處的梵文有多解，可作“無去”解，也可作“不可知”解，羅什所譯是前義，藏本所譯是後義。參見

葉紹勇《中論頌梵藏漢合校》。

往昔已去之路中無去，因為已無去之作用故。去之作用是現在，而去之作用已滅的路之行相，才是已去故。‘且’⁵⁸字顯示破之次第。現在尚未去之路中亦無去，未去謂去之作用尚未生起，而去之作用是現在故。於正去中，其去之作用亦自性無，除去者往昔已去的所跨越處、及未去的現在尚未跨越之處外，俱非此二的諦實正去之路，則非正量可了知故。

若念：‘正去之足所履方所，即是正去，此亦非去之作用已滅之已去、亦非去之作用未生之未去，故言‘除已去未去’不能立成。’

答：足亦是於極微塵聚上假立，故有前後多分。爾時，住於足趾處之微塵，其後的方所，應歸屬於彼之已去，但住於足跟處之微塵，彼前的方所，又當歸於彼之未去，且除諸微塵外，別無有足，故除已去、未去外，別無正去。

對於《顯句論》中如此解釋，有謂：‘以此破除俱非二者之第三蘊，並不合理。’

答：此應合理，因為仍不應由足履踏從足跟至趾尖之域，以由其前後之分各各履踏，除此等外，亦無足故。

問：‘足趾與足跟的前後方所，雖可歸於彼二者的已去未去之範疇，然不能斷執彼二所履之地，為非彼二的第三蘊之疑，如同足。此外，若無正去之路，則無現在之路，如是，亦應無有作用已滅的過去之路、與作用未生的未來之路。’

答：‘已去未去’者，《顯句論》中解釋為去之作用已滅與未生，俱

⁵⁸ “且”，即“且說”之義。

非此二的正去之路若無，則成如說之過。然而此中，並非說無俱非此二的正去之路，而是破除正去之路由自體有後，於彼中破除去之作用。

又，足所履之路，其足趾所履的後方，此部分的去之作用已滅，而足跟所履的前方，此部分的去之作用未生，故觀待此二分，其中間之路無俱非作用已滅與未生的第三蘊。若有一俱非此二分的由自相所成之足，則雖觀待於分，中間之路無非二種，然觀待於有分之足，可有非彼二種的第三蘊。但是，並無俱非此二分的由自體性所成之足，故非由自體性有觀待於彼的正去之路。

若念：「觀待前後二分，雖無第三蘊中間之路，然其前後之分所履，觀待各自，應是第三蘊。」

答：釋論中說：如說足有前分後分，足趾與足跟的微塵，亦是東西方分相關，應由此門而作觀察。故於彼等，亦應如是觀察。以前所說破正生之理亦可破之，謂如此的「已生、未生二皆不生，芽正生生」之說，其遣不遣第三蘊之理亦與前同。

此外，芽之任何部分皆未生起方為不生，故須許部分已生、部分未生為正生，爾時則成半已生、半未生，除此二分外亦別無芽，故無俱非已生、未生的正生。同樣，觀待足的前後二分雖是已去未去，但俱非此二分之足卻由自體性無，故半已去、半未去之正去亦由自體性無。足的諸部分雖非是足，但離此等外，於他義中亦無有足，故由此雖能破由自相所成之足，但並不能破足，前已說訖，後仍將說，此不贅言。

因此，足所履之路，觀待有分之足，可破由自體有第三蘊。而已去未去是直接相違，並不破第三蘊，因為釋論中說去之作用已滅與未生

為已去與未去、現在去之作用所攝為正去故。

於此，有謂：“足之諸分非足，除彼等外餘義中亦無足，故無有足。足之諸分，亦不能履踵至趾間所踏之路，除彼等外，與餘義中亦無能履，故彼路不可履。”於餘時中亦如真實義而說，雖矜此為說中道義，實為講說緣起中道義的極大岐途。

寅二、於正去之路別破作用。分二：

卯一、陳述敵宗；

卯二、破彼之理。

卯一、陳述敵宗。

頌曰：

羅什譯：動處則有去，此中有去時，非已去未去，是故去時去。

藏本譯：動處則有去，何者正去動，非已去未去，故正去有去。

問：“你說已去、未去中，去之作用已滅、未生，故若於何處有舉足下足之動作，則應於彼處生此去之作用。彼動作亦於去者何者的正去中可得，於彼中為有。由於動作非於已去中有，亦非於未去中有，而是於正去中有，且彼有動作之處，即有去之作用，故正去中有去。”

此中，所謂“正去”之“去”，是作“彼處以（去之）作用攝持”解之義，其後之“去”，則是“往赴他處”之義。“何者”，佛護論師釋為去者，亦明顯是月稱論師的意趣。清辨論師則云：“若如此，‘故’字則成無對⁵⁹。且動與作用所依定是正去之路。故‘何者正去’中作者是所依不合道理。已於已去未去中破去之作用，則已成立去之作用於正去中有，故將‘何者’

⁵⁹ 此頌第二句，佛護、月稱論師理解為“某去者的正去中有動”，清辨論師則認為：“何者”應作“何故”、“何以故”解，以與末句的“故”字相對應。

釋為去者不合道理。”然佛護論師意趣為：說“何以故”、“若時”後，未直說“是故”、“爾時”者多有出現，且正去於去者中亦有，如同前雖已破已去、未去中去之作用，而複於已去、未去中破去之發動，並不重複。故勿以為有些諸過。此處又有譯為“何故正去”者，並不正確，應如舊譯。

此處，有許：‘前處論文說，路可總為正相違的已去與未去、已跨越與未跨越二者，故絕無俱非此二的正去之路。此處論文顯示去與未去直接相違之因相。’這並不合理，以其遣除第三蘊的“已去、未去中作用已滅、未生”之因不成立故。《顯句論》云：“倘若未去，云何是去？然若是去，云何未去？”這是說若是去則非未去，故必須許為已去，若如是，則作用已滅，而與是去成相違故。以此之故，說去者已跨越處為已去、未跨越處為未去，故正去之處，是總已跨越與未越跨外的正跨越者，如正渡河。因此，雖於路總可斷為足已跨越、未跨越二，但自宗此處的已去、未去，是如前說，故於路不能斷為彼二決定。因此，‘除已去未去’一句，亦不可作為彼二直接相違的理由，此處論文亦非彼二直接相違。

卯二、破波之理。分二：

辰一、作業語與作用語，若一有義，則另一無義；

辰二、若二皆有義則成太過。

辰一、作業語與作用語，若一有義，則另一無義。⁶⁰

頌曰：

⁶⁰ 作業語與作用語，如同現代文法的賓語與謂語。此處，“正去”是作業語，依月稱論師之意，這是指正去之路，即被去、所去，是去這個行動的物件。“去”是作用語，指去的作用、去的動作。若正去之路與去各有自性，那麼正去的路中應沒有去，所謂“正去”這個作業語則成無義；若正去的路中也有去，但去的動作只有一個，那麼“去”這個作用語之義中應沒有去。由此，可以破除正去與去有自性。

羅什譯：云何於去時，而當有去法，若離於去法，去時不可得。

藏本譯：正去中有去，云何可應理，爾時無有去，正去非理故。

於正去中，去是以自性而有，這如何能合理？並不合理！其理由是因為：爾時，去之作用於語義無的正去之語不合理，則去之作用應於正去之語義中有，然去之作用只有一個，及去之語義中無去亦不合理故。由此，僅可有“正去中”之語，而“去”之語則不應有。

頌曰：

羅什譯：若言去時去，是人則有咎，離去有去時，去時獨去故。

藏本譯：某言正去去，則彼正去中，應無有去法，正去有去故。

若許唯彼“去”語與去之作用相關，如某敵者許“正去”語義中無去之作用而依於去之作用，則於彼宗中，“正去”之語義中應無去之作用，何以故？因為如此的作用獨一無二，且彼又是在“正去中去”的末後語義中有故。

於此，若作是念：“如言‘木匠作木工’，雖木工之作用獨一無二，然木工亦是‘木匠’之義、亦是‘木工’之義。‘正去中去’亦如是許，何得成作用語與作業語任一有義、則另一無義？”

答：若許能作所作唯由名言之力安立，方可如是安立。但若許去之作用由自相成，則不可如是安立。

如是，雖總的來說，一個動足的作用，依於正去之路與補特伽羅二者，可成為“去”與“正去”二語之義，故與彼作用獨一無二無違，但對於路與去者各由自相所成之義，共依一法則成相違，如《入中論》云：

“所有自相各異法，是一相續不應理”。因此，動足的作用於“正去之路”

及‘去’二語義中有，與去之作用獨一無二相違，故說一語有義，則另一語無義。

辰二、若二皆有義則成太過。

若謂：“‘正去’與‘去’二語義中，皆有去之作用。”

頌曰：

羅什譯：若去時有去，則有二種去，一謂為去時，二謂去時去。

藏本譯：若正去有去，應成二種去，一令成正去，二謂彼中去。

答：若‘正去’與‘去’二語義中皆有去之作用，則去之作用應成二種：一者，可令彼路得‘正去’之名；二者，謂某補特伽羅於彼路去，是第二種去之作用。

問：‘去之作用有二，有何過失？’

頌曰：

羅什譯：若有二去法，則有二去者，以離於去者，去法不可得。

藏本譯：若有二去法，去者亦應二，以離於去者，不應有去故。

答：若有二種去之作用，則去者補特伽羅亦應有二，有此過失。其理由，是因為離於所依的去者，則不應有能依的去之作用故。以作用者，觀待於自之能立——業或作者隨一，而去之作用，亦住於去者中故。

此中，去之作用有二則去者亦應有二之理者，謂如天授下右足時，依路與作者的兩個下足作用，須同時而有，理由如前所說。則於爾時，右足亦須有二。舉左足時，亦復如是。若爾，一個具雙足的天授去時，亦應成為有二天授，然非有二，故作用亦無二。因此，‘於正去中，去之作用由自體有’之說，並不合理。

若作是念：‘如一天授，坐而講說，亦作觀視，爾時作者雖一，有多作用，現前可見。如是一去者中，有二去用，並不相違。’

《顯句論》答彼云：‘非也。何以故，功能是作者，而非物是，作用異故，彼能立功能亦異，非由坐之作用而成說者。’義謂：此與前者不同的原因，在於彼前之作用，物或補特伽羅是作者，故若同時有兩個下右足的作用，則非一個雙足的補特伽羅所能，而須兩個補特伽羅。而後者同時的說等各作用，則是以舌等之功能為作者，故雖同時有眾多功能的作者，但不須同時有多個補特伽羅。

若念：‘雖如是，然仍是一物或補特伽羅，故是同一作者，起多作用。’

答：說等作用起有多個，如是彼功能之作者亦有多個，以此之故，非同一作者起多作用。雖是同一物或補特伽羅之作者上，起有多個作用，但此中補特伽羅並非作者，故待於彼，非一作者起多作用。此外，亦非如同時下兩個右足般，可得見有兩個相似作用的作者，因此，（《顯句論》中）又說：‘於一去者，無有二去。’有作釋者云：‘若如前者，則不能破一去者補特伽羅之物有二去之作用，故依後者為善。’這正是未解二去之作用應成二去者之理、及物非作者而功能是等理，而於大車軌妄加破除之說。

如是，由‘且已去’等頌，可破所去路中有去之作用。

丑二、觀察作者而破。分三：

寅一、破有去者為去之所依；

寅二、總於三種異門之補特伽羅破去；

寅三、別於去者破去。

寅一、破有去者為去之所依。

問：‘雖所去之路中，不應有去之作用，然若言‘天授去’，即是於去者天授中，有去之作用可得。以此之故，去應由自體性有，有彼所依去者故。’

頌曰：

羅什譯：若離於去者，去法不可得，以無去法故，何得有去者。

藏本譯：若無有去者，則不應有去，若無有去法，何得有去者。

答：若無有、若離開去者，則不應有去，此於前‘以離於去者’處已說訖。

問：‘若如是，依於某去者之去，當是何者？’

答：於去者中轉之作用，不可說‘離去者外另有別義’，而應說‘由具去故，說為去者，此去為有。’

當觀察時，既然離去者外，無別義之去，則何得由具自相所成之去之作用，而有去者？不得！。因此，去之作用若由自體而有，則須離去者外，別有異體可得，若如是，則能破除去之作用觀待去者，故成無去者之去。此於前已破，故是以‘應無彼所依去者，以無能依去法故’，來破除去者是去之作用所依。

寅二、總於三種異門之補特伽羅破去。

問：‘去應由自體性有，從彼門中，而於具彼之補特伽羅說去故。若無有去，於不具去之天授，不應說去。猶如無杖，則不應說為拄杖者。’

答：所言‘去’之義，若是由自體性有，則不外乎三種：

頌曰：

羅什譯：去者則不去，不去者不去，離去不去者，無第三去者。

藏本譯：且去者不去，不去者不去，離去不去者，第三何者去。

且說是去者則不去，‘且’字顯示先破去者、次破其餘之次第。非去者亦不去，彼與去之作用相離故。離去者、不去者外，其餘有何第三者可去？不可！以其不存在故。

寅三、別於去者破去。

若作是念：‘雖不去者、及離去不去者外之餘者不去，然去者應去。’

頌曰：

羅什譯：若言去者去，云何有此義，若離於去法，去者不可得。

藏本譯：若時無有去，不應有去者，且說去者去，云何得應理。

答：若某時一個天授去，則去之作用唯一無二、且彼亦於‘去’之語義中有，然去之作用若於語義中無，則不應有所謂‘去者’，其時且說‘去者去’之義由自體有如何能合理？不合理！此者，謂若作用語有義，則作者語無義。

若謂：‘去者語義中，有去之作用。’

頌曰：⁶¹

羅什譯：若謂去者去，是人則有咎，離去有去者，說去者有去。

藏本譯：若謂去者去，彼宗則應成，無去之去者，許去者去故。

答：若某敵者之宗中，謂‘去者’語義中有去之作用，則於彼宗中，應成‘去’之語義中無去之作用的去者去之過，因為去之作用唯一無二，

⁶¹ 此頌與下一頌的次序，羅什大師漢譯本與現存梵、藏本恰好相反。此處依梵、藏本。

而彼又於‘去者’語義中有，由此門中許去者去故。此者，謂若作者語有義，則作用詞無義。

此亦即如前所說：去之作用唯一無二，若作用由自相所成，則一語有義，另一語應無義之理。

問：“‘去者’與‘去’二語義中，皆應有去之作用。”

頌曰：

羅什譯：若去者有去，則有二種去，一謂去者去，二謂去法去。

藏本譯：若去者有去，應成二種去，謂顯為去者，成去者已去。

答：若‘去者去’二語義中，皆有由自體性有的去之作用，則足之起落的去之作用，應每時皆有兩兩同類：一謂由彼去之作用顯為、說為‘去者’之去，二謂成去者已，作去之作用之去，應有此二種去。若許此，則去者亦應成二，如前所說。

問：‘雖如是，但既有‘天授去’之名言，則應有去。’

答：於名言有中，若復觀察於是去者、非去者何者中有，其不合理前已辯訖，故此實為庸言。

此‘且去者’等頌，可破‘去此’的向某處去的去者由自體性有。

丑三、觀察有作用的能立而破。分五：

寅一、破有最初之發起；

寅二、破有去處之路；

寅三、破有去之對治；

寅四、破有末後之止；

寅五、破住之能立。

寅一、破有最初之發起。

問：「去應由自體性有，天授起坐而發去故。」

頌曰：

羅什譯：已去中無發，未去中無發，去時中無發，何處當有發。

藏本譯：已去中無發，未去亦無發，正去非有發，何處當發去。

答：縱有彼發，其有處亦不外乎三種。然而，去已究竟的已去中，無去之發起，彼中去之作用已滅故。去之作用未至的未去中，亦無去之發起，未來、現在二相違故。具去之作用的正去中，去之發起亦非為有，因為俱非過去已去、未來未去的正去，由自體無故，彼中若有去之作用，則彼作用應成二故，及若如是，則亦應有二去者故。如是，於一切中，皆不見有去之發起，故說：「何處當發去？」此等即是縱令有路亦不應發去之理。

頌曰：

羅什譯：未發無去時，亦無有已去，是二應有發，未去何有發。

藏本譯：於發去之前，何處有發去，無正去已去，未去豈有發。

現當破發去之路：去之作用發起之前，天授坐著的時候，何處有發去？無正去之路，亦無已去，故亦無有於此二中去之發起。

問：「當時雖無彼二，然有未去，應於此中發去。」

答：已去，謂去之作用尚未發起，則於彼中豈有去之發起？沒有！

寅二、破有去處之路。

問：「雖三路中，皆無去之發起，然三路為有，若無有去，則彼等應不容為有。」

頌曰：

羅什譯：無去無未去，亦復無去時，一切無有發，何故而分別。

藏本譯：若於一切中，不見有發去，何得計已去，正去及未去。

答：若有去之發起，乃可計某處去之作用已滅為‘已去’、現在為‘正去’、未生為‘未去’。然於爾時，以一切相而作觀察，去之作用皆不可見、不可得，則於彼時，何得妄計已去、正去、及未去？不成立故，何能顛倒計為三時？故彼所說之因——去，亦由自性無。

寅三、破有去之對治。

問：‘某者有對治，則彼應為有，如明與暗、此岸彼岸、疑與決定，去亦有對治法謂住，故應有去。’

頌曰：

羅什譯：去者則不住，不去者不住，離去不去者，何有第三住。

藏本譯：且去者不住，不去者不住，離去不去者，何有第三住。

答：住若由自體性有，則去亦應由自體性有，然彼非有。若如是而有，則不外三相：且首先去者不住，其理下文當說；不去者亦不住，因為天授若非去者，則應是住，於彼何用另住？此復有‘作用若由自相所成，則住者已成而須復住’之過失故；離去者、不去者外，何有別義的第三者可住？不可住！以彼不存在故。

問：‘雖不去者、及離去不去者外之餘者不住，然去者當住。’

頌曰：

羅什譯：去者若當住，云何有此義，若當離於去，去者不可得。

藏本譯：當時若無去，不應有去者，謂去者當住，云何得應理。

當時，若語義中無去之作用，則不應有所謂“去者”。故說彼“住此”之時，彼中並無與住相違之去。

寅四、破有末後之止。

問：“去應由自體性有，從去乃有止故，從去而止，則發住故。”

頌曰：

羅什譯：去未去無住，去時亦無住。

藏本譯：非從正去止⁶²，亦非從已未。

答：止若是由自體性有，則其止處不外三種。然而，亦不從正去而止，因為由自性而有的正去不可得故，即便有唯正去，彼中亦如前不應有作用故；亦非從已去之路而有止去，彼中無去之作用故；亦非從未去之路而有止，彼中亦無去之作用故。由此之故，由自體性無有止去。餘（已去、未去）二路中，去之作用止，於名言中亦無。而於正去（之路）中，則是勝義中無。

寅五、破住之能立。

問：“無去所對之住，則應無去。為成立去故，當成立住。住成立故，去亦成立。是故，住應由自體性有，有所對故。所對即去。”

頌曰：

羅什譯：所有行止法，皆同於去義。

藏本譯：去及起與止，皆同於去義。

答：為成立住而說的去，可與“且去者不住”等語破為成立去而說

⁶² 此處的藏文為“ལྟོ བྱོ”，有返回、止息、捨棄等多義，這裡應是止息、捨棄之義。另一藏本中此處為“ལྟོ བྱོ”，義為住，與羅什漢譯本相同。

的住，相似表述而破，以‘且住者不去’等將此二頌換讀⁶³，即可破除。

問：‘捨去而發住，彼有，故有住。’

答：住之發起，可與‘已去中無發’等語破去之發起，相似表述而破，以‘已住中無發’等將此三偈換讀⁶⁴，即可破除。

若念：‘天授住已，若從住止，則當發去。有從住止，是故有住。’

答：從住而止，亦可與‘非從正去止’等語破從去而止，相似表述而破，以‘非從正住止’等將此二行換讀⁶⁵，即可破除。以此之故，住尚由自體性無，豈能成立去？

丑四、觀察作用而破。分二：

寅一、觀察去者與去一異而破；

寅二、觀察安立為去者的作用中，是否有第二作用而破。

寅一、觀察去者與去一異而破。

問：‘雖不能說離去、起、止三或去、不去者外別有餘者，然見天授邁步，彼即成為去者，故去者與去之作用應自性有。’

頌曰：

羅什譯：去法即去者，是事則不然，去法異去者，是事亦不然。

藏本譯：謂去即去者，此說則不容，謂去異去者，此說亦不容。

答：天授邁步的去之作用、與邁步者天授，若是以自性有，則必成

⁶³ 原頌為：‘且去者不住，不去者不住，離去不去者，何有第三住。當時若無去，不應有去者，謂去者當住，云何得應理。’將其中的‘住’與‘去’二字互換，則為：‘且住者不去，不住者不去，離住不住者，何有第三去。當時若無住，不應有住者，謂住者當去，云何得應理。’

⁶⁴ 原頌為：‘已去中無發，未去亦無發，正去非有發，何處當發去。未發去之前，何處可發去，無正去已去，未去豈有發。若於一切種，不見有發去，何得計已去，正去及未去。’將其中的與‘去’字換為‘住’字，則為：‘已住中無發，未住亦無發，正住非有發，何處當發住。未發住之前，何處可發住，無正住已住，未住何有發。若於一切種，不見有發住，何得計已住，正住及未住。’

⁶⁵ 原頌為：‘非從正去止，亦非從已未，去及起與止，皆同於去義。’將其中的與‘去’換為‘住’，則為：‘非從正住止，亦非從已未，住及起與止，皆同於住義。’

為或一或異。然而，不可說去之作用與去者自性為一，亦不可說去與去者自性為異。

問：“如何不可？”

頌曰：

羅什譯：若謂於去法，即為是去者，作者及作業，是事則為一。

藏本譯：若謂某去法，彼即是去者，作者與作業，亦應成為一。

答：若某去之作用與去者自性為一，則作者與作業即作用亦應自性為一，應不能辨別：“此是作用”、“此是作者”。然而，砍伐之作用與砍伐者亦非為一。以此之故，可反駁說：“彼二自性為一不成立”。

頌曰：

羅什譯：若謂於去法，有異於去者，離去者有去，離去有去者。

藏本譯：設若計去法，與去者為異，離去者有去，離去有去者。

若復計去之作用與去者自體為異，爾時則應執有不待去者之去、與不待去之去者，然亦不如是執。故可反駁說：“彼二應自性無異。”此即若由自相各別成立，則不應相互依賴，如瓶與布成為無關之正理。

問：“我等亦因作者、作用不成異義，故不許為異。然彼二表述相異，故亦不許為一。”

頌曰：

羅什譯：去去者是二，若一異法成，二門俱不成，云何當有成。

藏本譯：彼等為一事，及為異有事，若皆不得成，彼二何得成。

答：若彼等作者與作用，為同一有事同一自性、及為相異有事相異自性異，皆不得成立，且說彼二何得由自體成立？以此之故，彼等唯

是假立而已。若以量否定自性一與自性異，則亦必於心中遣除由自性而有的第三蘊。

若念：「此處所謂 雖不成彼二，然執自性有」之執，是指什麼？」

答：此是執不因名實各別而致所解有異為一義、另為無關別義而有為異義後，想雖不成彼二，然是以自性而有。以量破除自性一與自性異後，並不會生起這種疑惑。犢子部所謂「補特伽羅非常非無常」之說，亦度此可知。

寅二、觀察安立為去者的作用中，是否有第二作用而破。

問：「此中，「去者天授去」是世間共許。如言：「說者說話」、「作者作事」，是說者故是在說話。如是，是去者故，由某去安立為去者之去，即彼在去，故無所說之過。」

頌曰：

羅什譯：因去知去者，不能用是去，先無有去法，故無去者去。

藏本譯：某去顯去者，彼去不可去，以去前無有，某去某處故。

答：由某去之作用顯了為去者之去，彼去已成為去者，則不可去、不應是去、或不能作去。因為，若於如是去之作用前已有去者，彼去者乃可沿此道去，則應如天授去異聚落般可見，然於去之作用前，不觀待彼之去者非有故。

若此安立為去者之作用，即是去者作去之行為，則此二必有先後。此於去之作用由自體成立者則是，而於名言中如是許者則非。

問：「為何？」

答：如對「芽生」，以「若所生之芽於生前無，則不應有生。若生前已

有，則不須復生”，破除生由自相成立。同樣，安立為去者之天授，若於去之作用生起前無，則不應有去。若於生起前已有，彼既已成為去者，則不須復去。若已成為去者，而仍須復去，則非即以此安立為去者之作用而作去，故必成先後。

對於（佛護、月稱）二位論師如上之釋，《般若燈論》云：“若如是，則與‘若時無有去’處破去者去重覆。”然彼偈是破去之作用於作語義中有、於作者語義中無，故與此偈有大差別。

若念：“雖安立為去者之作用，非即是去，然當有與彼相異之第二作用去。”

頌曰：

羅什譯：因去知去者，不能用異去，於一去者中，不得二去故。

藏本譯：某去顯去者，異彼非是去，於一去者中，不得二去故

答：由某去之作用顯了為去者之去，與彼相異的第二作用，亦非去者作去之行為。因為於一去者中，不應有二去之作用故。

雖有對此出過云：“此仍如前有重覆過。且未破異用，及許唯有一去之作用，由具彼故，有去者成去之過。”然無初過者，謂與前相同，此是顯示有別義作用的過難。而說：“於一去者中應有二作用”者，唯是出對方所不許而已⁶⁶。以此之故，無此等過。前人說：“前後二論皆不許去為作用，是破許為去者所辦之業”亦不合理，這是從觀察安立為去者之作用是否作去而破，極為明顯故。所謂“說者說話”、“砍伐者作伐木之事”等，亦當如是而破。

⁶⁶ 這一爭論，也是由於應成與自續破他宗方式的不同。佛護、月稱二位論師此處說：“於一去者中，應有二去之作用”，是以應成的方式來破去者與去的自性，自宗並不作任何承許。然以自續派觀之，則認為說：“於一去者中，應有二去之作用”時，言下即已承許其反義——“唯有一作用”。

子二、於作業與作者中通破作用。

頌曰：

羅什譯：決定有去者，不能用三去，不決定去者，亦不用三去，

去法定不定，去者不用三。

藏本譯：已是去者者，不能作三去，不是去者者，亦不作三去，

亦是亦非者，亦不作三去。

已是去者與不是去者者，如前所說。亦是亦非者，謂許待其一分為去者，待另一分則非去者。亦有釋為俱非前二，其義相同。去，謂於此而去，即所去。三，《佛護論》中釋為已去、未去與正去，若如是，則為：已是去者者，於所去的已去、未去、正去三種路中皆不作去。其餘二者，亦如是配。《顯句論》則將去分作是、非、亦是亦非三種，說於彼等中皆不作去，謂將於第八品處開示。⁶⁷

癸二、總結。

頌曰：

羅什譯：是故去去者，所去處皆無。

藏本譯：是故去去者，所去皆非有。

若如是觀察，則去者、所去、去等皆不可得。以此之故，去之作用、去者、所去三者皆非以自性而有。世間多因眾多作用名言執為實事，而於諸作用中，去之作用是為首要，若能於彼破自性有，則餘一切能作所作皆可如是通達，故本品中說於去來破除自性。從於此地去往彼

⁶⁷ 《顯句論》云：「此中已是去者者，謂具去之作用。不是去者者，謂離去之作用。亦是亦非者，謂二俱之體。如是當知，去亦由離去之作用門中分為三種（即具去之作用的是去，離去之作用的非去，二俱的亦是去亦非去）。此中，是去者者，於是、非、亦是亦非三種去中皆不作去。此將於《觀業與作者品》講說。如是非去者，亦於三種去中皆不作去。亦是亦非，亦於三種去中皆不作去。」

地，此去若就住於彼地者觀之則是來，故不別說於彼破除自性之理。

壬二、合了義經。

為破“如是去來自性空之深義，唯可以推理而立”之想，及為顯示一切講說無有去來之聖言皆是此品所釋，故略示其與了義經相合的方面：

《廣大遊戲經》⁶⁸云：“若有種子芽亦爾，種子非即為彼芽，非離於彼非即彼，如是法性非斷常。”此破種子去彼芽處、及芽離種從別處來。以若如前，則成為常，然非如此，故非芽時仍住不壞之常。若如後者，則應不待種因而生，種子相續則應斷絕，然非如此，故亦非種相續斷絕。又云：“雖則印文從印顯，然非見印遷彼中，彼中無此餘中非，如有為無斷常。”此說雖然所蓋的印文從印而顯，但印並未遷去彼中、亦非離印從餘中來，以此為喻，說明一切有為法，亦是果生時無所從來、因滅時亦無所去，遠離斷常。又云：“如於鏡面油器中，見女面貌甚端嚴，凡夫於彼生貪愛，為求欲故極驅馳，其面非遷於彼中，影中畢竟不得面，愚夫於彼生貪愛，應知一切法如是。”此說面容之影像現鏡等中，但並非面容遷去彼中，亦非離面，影像從餘法中來。以此為喻，說明應當如前而知。前文破去來，是破舉足下足之去來，但僅是以此為代表，為令解悟“於一切有為法破去來之義，皆應由此等正理而知”，故結合教文而說。

《三摩地王經》⁶⁹亦云：“爾時無過十力尊，宣此最勝三摩地，說三

⁶⁸ 《廣大遊戲經》，漢譯有二：一為西晉竺法護所譯《普曜經》，一為唐地婆訶羅所譯《方廣大莊嚴經》。此處所引的三段文字，前兩段見於《方廣大莊嚴經》卷五中，分別為：“譬如種子，能生於芽，芽與種子，不即不離”，“譬如印泥，泥中無印，印中無泥，要因泥印”。後一段漢譯中未見。

⁶⁹ 《三摩地王經》，漢譯為《月燈三昧經》，這裡的兩處引文，漢譯在第七卷中，與藏譯本有些微的差異。今依藏本譯出。

有眾猶如夢，此中無生亦無歿，眾生人壽不可得，一切諸法如泡沫，譬如虛空電幻化，又如陽焰水中月，無人於此世間歿，亦無遷去他世者。”此破有情從前世來此世、從此世去後世之自性，尋求此等皆不可得故。又為遮遣‘爾時既無作業與受果者，則應不容有業果？’之想，復云：

‘曾所作業不失壞，輪迴黑白報不亡，亦非為常亦非斷，不集於業不住有，非自作業而不受，亦非他作而自受，無有去者無還來，一切非有亦非無，轉此見處非清淨。’‘曾所作業不失壞’者，以‘輪迴黑白報不亡’而釋。至生果間不住可破其常。以‘非自作業而不受’顯示所作不失壞可破其斷。‘亦非他作而自受’破未作而遇果。‘無還來’顯示異熟已出而不復出。雖非自性所成、然於名言中有，故‘非有亦非無’。轉於此世間中有無之邊見處者，則非清淨非解脫。

《大寶積經》⁷⁰亦云：‘諸具壽等，捨離何處，從何而至？彼等報言：大德須菩提，無有所去，亦無從來，故佛說法。’

如是，此品中諸正理者，是能觀見一切講說補特伽羅與法無去無來聖教之目，故先當善巧此諸正理，而後以此教授，解釋一切此等聖教之義。

壬三、攝義、示品名。

藏本譯：觀去來品第二。

執去者、去處、去之作用等非唯由名言之力安立為有，而是以其義自體之力而有，對於此執善加辨認後，當推求是否如其所執而有時，則於如是而有，由前所述諸正理等從多門中皆可違害，於此諸理當起

⁷⁰ 漢譯《大寶積經》卷第一百一十二中：“爾時，須菩提問諸比丘言：‘汝等去至何所？今何從來？’諸比丘言：‘佛所說法，無所從來，去無所至。’”

定解。

又作多種觀察而以正理破除者，是為令悟入由自體而有者，一切作業、作用、作者的安立皆不合理，非為顯示無去來等。若欲如是通達，須轉變此前將去來等一切名言認為由自體有之心，而後引發定解：

“唯自體所成之自性空，一切能作所作方為合理。”正如《顯句論》釋“由業及作者，當知餘有事”處所說：“破去與去者由自體性有，當知其是互相觀待而成。”亦可配為頌文：“依去有去者，依去者有去，而除緣起外，不見成立因”，即是此義。

先當結合現前粗顯的去來，次當結合從前世來此世、從此世去他世等，對其無自性之理，引發定解。而後，於以法為主的諸有事，也是生時無從來，滅時無所去，應將此理換讀結合，且於餘一切能作所作皆當如是。由此令觀察真實之慧最極廣大，且行住坐臥一切威儀亦將如幻而現。

釋第二觀去來品二十五頌竟。

第三、觀根品

庚二、廣釋二種無我。分五：

辛一、分別闡釋法無我與補特伽羅無我；

辛二、示唯有事之自性空；

辛三、入無我真實性之理；

辛四、示時之自性空；

辛五、示三有相續之自性空。 初中分二：

壬一、釋法無我；

壬二、釋補特伽羅無我。 初中分二：

癸一、釋三法無我；

癸二、破有我之能立。 初中分三：

子一、於處破除法我；

子二、於蘊破除法我；

子三、於界破除法我。 初中分三：

丑一、釋品文；

丑二、合了義經；

丑三、攝義、示品名。 初中分二：

寅一、陳述敵宗；

寅二、破斥。

寅一、陳述敵宗。

於此，有自部師云：「縱謂去（去者、所去）等三法皆非為有，然觀待經中所說，仍須許有見者（見、所見）等法。如《阿毗達摩》中云：

頌曰：

羅什譯：眼耳及鼻舌，身意等六情，此眼等六情，行色等六塵。

藏本譯：見聞嗅能嘗，能觸及意等，六根之行境，即為所見等。

見、聞、嗅、能嘗、能觸及意等，依次顯示從眼根至意根等六根。彼等之行境，如其次第，說為所見、及等字所攝所聞、所嗅、所嘗、所觸、所思，即色、聲等六法。此由能見色故，說名為見，亦由能取自境，說名其餘⁷¹。說‘見’等一名已，則已成其數，仍說‘六’者，釋曰：

為令了知，於名言中，除彼等外，別無餘義是能緣色等之能作者，故定為六。‘若由自性無，則不應有見等，故見等是以自性而有。’

寅二、破斥。分二：

卯一、破見之三法⁷²由自性成立；

卯二、以此正理結合餘法。初中分二：

辰一、破見之作者；

辰二、破見之作業與作用。初中分二：

巳一、破眼是見者；

巳二、破我或識是見者。初中分二：

午一、以不自見之因而破；

午二、觀察與見之作用有無關聯而破。初中分三：

⁷¹ 義謂此處頌中的見、聞、嗅，是指能見、能聞、能嗅。

⁷² 見之三法，見之作者、見之作業、與見之作用。見之作者，即見者。見之作業，即所見對象。見之作用，即見之行爲。

未一、陳述因；

未二、除不定過；

未三、攝義。

未一、陳述因。

頌曰：

羅什譯：是眼則不能，自見其己體，若不能自見，云何見餘物。

藏本譯：是見則不能，自見其己體，若不能自見，云何見餘法。

答：正如(《顯句論》)第八品釋中，破所見、能見由自體性有，說為相互觀待之有。見者等由自體性有是所應破，而唯有並非所破。

彼能見色之眼，於其己體唯不能自見，因為自己為自己所見，自己則能所相違故。如是，彼尚不能自見，又如何能見青色等餘法？見應由自體性無，猶如耳等。此者，見若由自體性成立，則與依仗於因相違。是故，如同眼不自見，亦應不能見色，與耳等不見色無有差別。此即於無關別義見與不見應當相等的正理。如《佛護論》破云：“若可於水中見濕、火中見熱、豆蔻中見香，乃可由具彼等，見地中濕、水中熱、衣中香。如是，見若由自性性有，則先當見眼，而後乃可見色，然無是事，故亦當不見於色。”亦與《四百論》：“一切法本性，先應自能見，何故此眼根，不見於眼性”所說正理同義。

未二、除不定過。

若作是念：“火雖不自燒，然能燒他，如是眼雖不自見，然可見他，以自性有，亦不相違。”

頌曰：

羅什譯：火喻則不能，成於眼見法，去未去去時，已總答是事。

藏本譯：火喻並不能，成立眼見法，以已未正去，已答彼及見。

答：為成立見由自體性有而舉火為喻，並不能夠成立其宗，因為火喻及所喻之義見等，一併於前已答、已破故。

問：‘以何而答？’

答：‘以已、未、正去’，如同於此三者中破去，同樣可說‘且已燒無燒’、‘且已見無見’，及‘且燒者不燒’、‘且見者不見’等⁷³。因此，可以成立‘不自見而見能他者，由自體性無。’

未三、攝義。

頌曰：

羅什譯：見若未見時，則不名為見，而言見能見，是事則不然。

藏本譯：其時皆不見，則非為能見，而言見能見，此云何應理。

其時，於自於他皆絲毫不見，則非為能見，爾時，說不見為能見則不合理，故所謂‘由見色故，眼是能見’之說，又如何合理？並不理！

午二、觀察與見之作用有無關聯而破。

又‘眼見色，故是能見’之說中，眼是見之作者。爾時作者眼必須與見之作用相關，則當觀察是具見之自性之眼與作用相關？還是不具見之自性之眼與作用相關？

頌曰：

羅什譯：見不能有見，非見亦不見。

藏本譯：見不應有見，非見亦不見。

⁷³ 所依原頌為第二品第一頌：‘且已去無去，未去亦無去，除已去未去，正去不可知。’及第八頌：‘且去者不去，不去者不去，離去不去者，第三何者去’

若如前者，則應具見之自性之眼，復與所謂“見色”之作用相關，然不應爾，因為將成為兩個見之作用與兩個見者故。若如次者，則不具見之自性之眼，亦不應見色，與見之作用相離故，如同指尖。不論是否具見之自性，見色皆不合理時，‘而言見能見，此云何應理？’彼頌文即配合於此處。

“其時”等四句，月稱論師釋為歸納前所破義。佛護論師則將此六行關聯而釋：‘又汝謂：‘由能見色，故見。’於作者眼，說作用之緣，故是以能見為見。以此之故，於境若見，則是見。若不見，則非見。其時，見境是見，絲毫亦不見則非見，爾時說‘由能見，故眼見’，此云何可應理耶？以‘見’之語義中，雖有見之作用，然‘能見’之語義中，並無第二作用故。若無第二作用而仍計為有，則見之作用與見者應各有二。若欲離此過，而許‘見’之語義有見之作用，不許前者中有，則計‘由見，故是能見’又不合理，以‘能見’之語義中無見之作用故。若欲離此過，許‘能見’之語義中有見之作用，則‘見’之語義中應無作用，則應不見，離見之作用，則不容為能見故。’。

此處“由能見色，故見”的二語義中，不容只有一個見色作用的原由，是因為“見”之語義中的作用於眼中有，除此之外，還應有“能見色”語義中的作用。此二若由自相所成，則必須於由自相所成的各別義中各別而有，但卻與共同依一個作用相違。如前所釋，應當了知。

有自部人作是念云：‘如一正生之唯法，無作用而生，故阻與作用相關，且絲毫亦不見境，以其無作用故。以此之故，成立‘見之自性之眼，由離作用，故不見境’，是成立已成。’

答：若無成為名言支分之作，爾時唯法亦應成無，以與作用相離故，如虛空花。因此，若是思維於名言中為有為無，則如承許唯法般，亦應如是承許作用。然若思維於真實中為有為無，則如不容許有作用，亦應無有唯法。如《四百論》云：“有動作無常，虛通無動作，無用同無性，何不欣無我。”《顯句論》中釋曰：“以此之故，他宗於此中觀師不能違害，我等亦無成立已成之過。”

此中所謂“無作用”，並非指無見色及天授去等作用，而是說無有非屬眼與天授等某個唯法的見色與去等作用。自宗認為：彼二於勝義中同無，於名言中同有，故不可分判有無。對方雖從眼離作用門中許不見色，然《顯句論》所舉“如此並無成立已成之過”的理由“以此之故”之義——是於名言中有作用。因此，對於對方已成立之義，是由彼承許而成，許為此宗之意趣極不合理。但亦未舉“我等唯破所破，不立所立”為理由，故前所破義非不成立。因此，言“他許之因喻，於對方成立即可”，亦須由彼量成立，非唯承許即可。

已二、破我或識是見之作者。

有謂：“我不許說‘由見，故能見’，以此‘能見’之語，成立眼是見者。”若詰之：“那麼，應當如何？”

彼則曰：“我是言‘以此能見，故見’，以此‘能見’之語，成立眼是見之能作，故無安立眼為作者而觀其是否與見之作用相關之過。何者用此能見眼觀見，彼乃為作者。此復或如自部所許之識⁷⁴，或如他部所許之我。有彼，故有見者，則亦應有。”⁷⁵

⁷⁴ 自部，此處指經部宗。有部許眼根是見者，經部不許眼根而許眼識是見者。

⁷⁵ 對方認為：眼僅僅是能見，而非見者，識或我才是見者。

此中前（許眼為見者）者，如問：「此樹誰砍？」答曰：「斧砍。」說斧是砍者，如是若問：「誰見色？」答：「眼見。」即許眼為見者。若此處答：「天授以斧砍樹。」則說天授是砍者，斧是能砍。如是說「識或我以此眼見色」，即是許識或我為見者，許眼是能見。

頌曰：

羅什譯：若已破於見，則為破見者。

藏本譯：即由破於見，當知釋見者。

答：對此，前破眼見時，以「是見則不能」等破。當知同樣可由此理解釋、破除兩種見者，即換讀為：「見者則不能，以見見自體，若不能自見，云何見其餘。」此中唯是捨棄「眼是見者」，而說「識或我是見者」，故破除之理相同。且其中尚有餘過：若見者以能見而見，則應有三見。

問：「見者應自性有，以有彼之作業色與行為見故。」

答：彼二既由自性無，見者豈能以自性有？見者若以自性而有，則不外乎兩種情況：

頌曰：

羅什譯：離見不離見，見者不可得。

藏本譯：不離無見者，離見亦復然。

若許不離見，而有觀待於見之見者，則彼見者應非以自性而有，因為若是已成立者觀待，則不合理，既已成立不用復成，故不應重覆觀待。此亦是就自相所成者破除觀待，而彼必致已成仍須復成之過，前已說訖。若是未成立者觀待，則違觀待，猶如兔角。

若謂離見，而有不觀待見之見者，則「亦復然」，不但觀待於見之見

者非有，不觀待見之見者亦應非有，不待他故，如虛空花。

佛護論師則說：若見者具見之作用，則以無二作用破之；若不具，則以離見之作用破之。所釋與“見不應有見”之義相似。

辰二、破見之作業與作用。

頌曰：

羅什譯：以無見者故，何有見可見。

藏本譯：若無有見者，豈有見所見。

當觀不觀待見之見者皆由自性無時，彼時既無見者，又豈有無因之見與所見？彼等既由自性無，又豈能以有彼等為理由，成立見者由自性有？

問：‘見與所見應自性有，有彼二之果故。依見、所見而生於識，從三合生有漏觸等，與觸俱生則為是受，以此為緣而生貪愛。’

《顯句論》中此處出現“如說依於父，及母而生子，如是說依眼，及色而生識”一頌，其餘三種印度釋論中皆無，且此釋論中亦未加解釋，亦與觀音禁說《中論》有四百四十九偈不合，顯然是從不正確的寫本所譯。⁷⁶

答：識等四者若自性有，則應見、所見二亦自性有。然非為有，因為：

頌曰：

羅什譯：見可見無故，識等四法無。

藏本譯：見所見無故，識等四非有。

⁷⁶ 藏本《顯句論》中，多出了“如說依於父，及母而生子，如是說依眼，及色而生識”一頌，然而《無畏論》、《般若燈論》、《佛護論》中皆無此偈，漢譯《中論》中亦無此偈，顯然所據梵本有誤。

見者既由自性無，則見與所見亦由自性無，故識與‘等’字所攝觸、受、愛等四皆非自性有。

問：‘經說有愛緣取’等，故應有識等，取、有、生、老死從彼等生故。”

頌曰：

羅什譯：四取等諸緣，云何當得有。

藏本譯：取等諸緣支，云何當得有。

答：見與所見由自性無，則識等亦自性無，其時，取與‘等’字所攝之有、生、老死，又如何得以自性有？不得！

卯二、以此正理結合餘法。

問：‘你雖破見，未破聞等。有彼等故，諸有為法應自性有。’

頌曰：

羅什譯：耳鼻舌身意，聲及聞者等，當知如是義，皆同於上說。

藏本譯：聞嗅及能嘗，能觸及與意，聞者所聞等，由見當知釋。

答：聞、嗅、能嘗、能觸、及能思意，聞者與所聞、及由‘等’字所攝嗅者與所嗅、嘗者與所嘗、觸者與所觸、思者與所思，當知彼等亦如上釋。

問：‘應如何釋？’

答：即由如何破見，如是當知破聞等五；即由如何破除見者，如是當知破除聞者等五；即由如何破除所見，當知破除所聞等五。亦即換讀為：‘是聞則不能，自聞其己體’，及換讀為：‘是嗅則不能’、‘能嘗則不能’、‘能觸則不能’、‘能思則不能’等。

丑二、合了義經。

如是，為破除“於六類作業、作用、作者三輪破自體有，唯有推理成立”之想，及為顯示一切破眼見色等之聖言，皆是此品之所解釋，故略闡說與了義經相合的方面：

如薄伽梵云：“此中聖聲聞者，謂作是念：眼知於色若過去、若未來、若現在，彼中若恆常性、若堅固性、若如是性、若非異如是性、若無謬如是性，少分亦無。然有彼幻化，有彼幻化中所作，有彼愚癡中能作，彼是庸劣之有。應當如是數數觀察。”餘五亦同。

《轉有經》⁷⁷云：“眼不見於色，意不知於法，世間不能入，是為諦中勝。於佛所說處，由緣合而見，執為勝義者，當知為妄計。”義謂從眼至意六根取境，其作用、作業、作者皆自性空，世間之智不能入，此即勝義諦，當如別譯中所譯“此名為勝諦”。於佛所說之處——由根境緣合而取自境，執為勝義中有者，唯是妄計而已。

如是，經云：“雖依眼與色，而生此眼識，然色非依眼，亦非色遷眼，無我不苦法，妄計謂我苦，本無而倒計，謂彼生眼識，從識滅與生，見識盡與長，瑜伽見如幻，及無去來空。”此說雖依根境而生於識，然非根境互遷彼中，生滅之分無所從來亦無所去，當觀如幻。

《鄔波離請問經》⁷⁸云：“眼具諸緣方能見，眼雖能見諸色等，夜中離緣則不見，故離不離是分別。”謂緣合而見，或離緣合則不能見，故見不見境唯是由分別而立，非由自體性有。又云：“眼依光明而能見，悅非悅意種種色，如是依具緣而見，是故眼終不能

⁷⁷ 漢譯有二：元魏天竺三藏佛陀扇多譯所譯《佛說轉有經》與唐義淨三藏所譯《佛說大乘流轉諸有經》。藏譯亦有二譯，文義大略一致。

⁷⁸ 漢譯《大寶積經》《優波離會第二十四》。藏譯與漢譯略有出入，此處依藏本譯出。

見。”義謂若依諸緣和合而見，則就眼而言，終非由自體性見色。此頌與前頌，皆是以緣起為因破除自性。又云：“凡諸所聞悅意聲，終非彼聲入於內，推其去處不可得，因分別故出諸聲。”此說非境來於根前、亦非取境之根去於境處，然由根受用諸境，此唯分別假立而已。

如是，經云：“歌舞樂聲非所取，不達如夢故癡貪，不達故染著分別，我豈愚夫煩惱奴？”此說若見自心執境為實，被相執所縛、為煩惱所轉，則應作是念：我當以善巧正理，通達此等諸法，由自體性有者塵許亦無，豈可行如愚夫，不達真實猶煩惱奴！如是思已修瑜伽行，於根本定中修如虛空之空性，於後得位修如幻之空。

如是，此品所說諸正理等，即是聖龍猛所賜，觀一切講說所取、能取、取者皆無自性聖言之目。當獲此眼，受用此諸聖言中觀照真實性所生盛宴。

丑三、攝義、示品名。

藏本譯：觀根品第三。

若立六境為所取、六根為能取、六補特伽羅為取者，而執此等諸法非唯名言安立，而是由自體性有。明認此執之狀後，當以正理加以抉擇：若如其所執而有，則作業、能作、作者悉皆無從安立。正引生定解後，十八種法一切皆非自體所成，而正現為彼彼如幻之作業、能作、作用，無須勵力即可現起。爾時，當念：“眼見等一切安立，唯是如幻之義，極為合理。”而引定解。因為以正理觀察，是推求眼等有無由自體所成之自性，而非唯觀其有無，故推求後若不可得，則可破除其有自

性，但絕非破除眼等。此亦如《四百論釋》云：「問：若眼等不存，何以因彼安立眼等諸根為業異熟性？答：我等何曾破除業異熟性。問：既破眼等，何得不破？答：我等之觀察，專為求自性故。我等於此，是破諸法由自體成，非破眼等造作緣起業異熟性。以是之故，彼既為有，則異熟性眼等為有。」明瞭宣說齊此應破、齊此不破的界限。

因此，此論「有」之道理，正如：「依見有見者，依見者有見，而除緣起外，不見成立因」所說，由此亦當推知餘法。前品所說正理，雖亦能破諸處實有，但為令通達破除眼等自性的不共正理，故說此品。此於餘品中亦當了知。由如是等，能增長無邊觀察真實慧之差別，而受用六境等一切，皆將現如幻化士夫受用於境。

釋第三觀根品八頌竟。

第四、觀蘊品

子二、於蘊破除法我。分三：

丑一、釋品文；

丑二、合了義經；

丑三、攝義、示品名。

丑一、釋品文。

問：「雖破諸根，然未破蘊，故應有蘊，彼即為有，諸根復攝彼中，故根亦應由自性有。」

破此分三：

寅一、破色蘊由自性有；

寅二、以此正理配合餘蘊；

寅三、諍論與解說時回答之規。 初中分二：

卯一、就別義而有破因色果色；

卯二、就有無及相不相似破因色果色。

卯一、就別義而有破因色果色。

此處，如《阿毗達摩》云：‘云何為色，此等一切即四大種、及四大種為因所造。’說地等四界，是‘因色’四大種，而眼等五根、及色處至果色之所觸等五處，則是‘果色’。

破除其中因果有自相之立宗，為：

頌曰：

羅什譯：若離於色因，色則不可得，若當離於色，色因不可得。

藏本譯：若離於色因，色則不可得，若當離於色，色因亦不見。

答：若離於眼等色之因——四大種，則與彼等自體為異之果色不可得。非但如此，若離於所謂果色，則與彼等自體為異的果色之因亦不可見。

此二立宗之所以成立者，是因為：

頌曰：

羅什譯：離色因有色，是色則無因，無因而有法，是事則不然。

藏本譯：離色因有色，是色應無因，而無論何義，無因終非有。

若離眼等色之因，而果色由自體性有，則彼果色應成無因，而與須待因色成相違故。無論何義、何有為法，其無因者，畢竟非有，故不容有無因之色。

頌曰：

羅什譯：若離色有因，則是無果因，若言無果因，則無有是處。

藏本譯：設若離於色，而有色之因，應成無果因，而無無果因。

設若離於果色，而因色由自體性有，則應成為無果之因，因為因立為因的理由，即是有果隨轉，若異體有，則不待果，如是則應無果隨轉故。然而並無無果之因，以無理由立為因故，如虛空花。

二頌所說，皆是以出反義過，來成立二立宗。此是破除自部之處，故未說破除因果自性一。而因果若自性異，則不應觀待，故出應成無因之過。以此之故，與前破他生之理不同。

卯二、就有無及相不相似破因色果色。

頌曰：

羅什譯：若已有色者，則不用色因，若無有色者，亦不用色因。

藏本譯：若已有色者，亦不用色因，若無有色者，亦不用色因。

若計大種為色之因，則不外兩種情況：若已有色，則不應有色因，既已有，復用因何為？不須用故！若無有色，亦不應有色因，既為無，彼為何者之因？二“亦”字者，是互攝義。此理雖於《觀緣品》中已說，此處則又隨宜重說。

問：“縱無色因，然有果色，既有果色，亦當有因。”

頌曰：

羅什譯：無因而有色，是事終不然。

藏本譯：無因之色者，為有終不容。

答：色因由自性無，前已說訖，故無因之果色，不容為有。‘終’字，是以頌文所說已經觀察而確定的二種破斥，顯示諸有事不待於因的無因之宗最為下劣。

頌曰：

羅什譯：是故有智者，不應分別色。

藏本譯：是故悉不應，妄計色分別。

何以故？因為離於色因則色不可得，有色、無色二者皆不應有因，及無無因之色，是故瑜伽士觀照真實，而悉不應妄計任何有礙無礙、有對無對等色分別。如佛護論師云：‘黠慧若汝，欲達真實者，悉不應計色之分別。無有是處故，思之豈應理耶？’

又若計大種為因，則其所成是與自相似之果、還是不相似果？

頌曰：

羅什譯：若果似於因，是事則不然，果若不似因，是事亦不然。

藏本譯：謂果似於因，是則不應有，謂果不似因，是亦不應有。

而所謂‘果色似大種因’之說中，不應由自體性而有相似，因為四大種是堅、濕、暖、動，而眼等五根則是眼識等所依的淨色，外色處等諸處是眼識等所取，皆非大種之性故。此明因果二者若由自體性相似，則此相似不依賴因，若部分相似，則必一切相似。《出世間讚》亦云：‘眼不見大種，云何見彼造？如是佛說色，汝當遣色執。’此說眼既不能見大種，則亦應不能見大種所造青黃等色，此即彼二若由自體所成，則

眼見與不見亦必相同之正理。亦因不見稻種等同類種子可成因果，故說果似於因不合理，若見相似同類尚不成為因果，則亦可破餘相似者成為因果，此亦是由前說扼要而破。

所謂“果不似因”之說，亦不合理。若果與因不相似，而因果又容許由自體有，則一切不相似者，皆應成為因果了。

寅二、以此正理配合餘蘊。

頌曰：

羅什譯：受蘊及想蘊，行蘊識蘊等，其餘一切法，皆同於色蘊。

藏本譯：受想及行識，一切諸有事，一切種皆同，色蘊之次第。

當知受、想、行、識悉皆相同、相似。與何者相同？謂與色蘊，如於色蘊破自性，如是破除次第、破除方式，一切種皆應配合其餘四蘊。此復如觀察離不離自因而破除色，如是應觀受與觸二、識與俱生之想二、無明與行二、行與識二離與不離破餘四蘊。如是，有無及因果相似不相似皆當配合，頌云“一切種皆同”故。非但如此，一切諸有事能相所相、因與果、支與有支等，猶如對色所作三種觀察，如是一切種皆應同樣配合。

寅三、諍論與解說時回答之規。

何以故？以許中觀師說一法自性空，亦如是說一切餘法自性空故。

頌曰：

羅什譯：若人有問者，離空而欲答，是則不成答，俱同於彼疑。

藏本譯：以空為諍時，若有作答說，彼一切非答，俱同於所立。

當說自性空者以空性為因，而作破斥他宗的諍論說：“色應由自性

無”時，若有說非空者作答說曰：‘既有受等，如是亦當有色’，如是云云，一切皆非正確的回答，因為‘受等由自性有’，亦與其所立‘色由自性有’，同樣有待成立故。敵論者如是之語等同所立，故對彼一切回答，中觀師皆可出其過曰：‘能立等同所立不成’，此是龍樹阿闍黎所教。

頌曰：

羅什譯：若人有難問，離空說其過，是不成難問，俱同於彼疑。

藏本譯：以空解說時，若有詰過難，彼一切非難，俱同於所立。

同樣，當以空性作解說時，若有人例如某一弟子詰過問難，彼之問難一切皆不成為過難，因為等同所立故。

如《四百論》亦云：‘說一法見者，即一切見者，以一法空性，即一切空性。’此上二頌，俱可納入本論一切品中。

丑二、合了義經。

如是，為明蘊自性空亦有了義經教成立，及明作如是說的一切聖言，皆是此品之所解釋，故略示與了義經教相配合的方面：

《般若波羅蜜多心經》云：‘善男子，善女人，欲行甚深般若波羅蜜多者，彼應作如是觀，應正隨觀彼諸五蘊自性皆空。’《教示聲聞經》亦云⁷⁹：‘觀色如聚沫，受如水上泡，想如春時焰，諸行如芭蕉，諸識如幻化，日種姓尊說。’

尤其是一法自性空，於一切法皆應作如是觀者，如《虛空藏三摩地經》⁸⁰云：‘若以一法知諸法，如幻陽焰無所取，虛妄空寂不常恆，彼

⁷⁹ 見《五蘊譬喻經》。

⁸⁰ 漢譯為《大集大虛空藏菩薩所問經》及《大集經虛空藏菩薩品》。

人不久成真覺。”《三摩地王經》⁸¹亦云：‘如汝知我想，如是知諸法，一切法自性，清淨如虛空。由一知一切，由一見一切，雖說諸多法，於中不生慢。’此說於我想所依之我，求其自性而不可得，亦當以此通達補特伽羅無我之理，結合一切餘法，而其次第亦復如是。且說無我之理，法與補特伽羅相同。

丑三、攝義、示品名。

藏本譯：觀蘊品第四。

如是，執所說蘊之因果非唯名假立，而是由自體有，若如其所執行相而有，則絕不容安立因果。如是抉擇已，當起是念：‘於唯名假立上，大種與大種所造、觸與受等一切最為合理。’於現分定解與空分定解互為助伴的緣起正理，修習其心。

釋第四觀蘊品九頌竟。

第五、觀界品

子三、於界破除法我。分三：

丑一、釋品文；

丑二、合了義經；

丑三、攝義、示品名。

丑一、釋品文。

問：‘未破諸界故，及世尊云：‘大王，此士夫補特伽羅者，謂六種

⁸¹ 漢譯《月燈三昧經》。卷三云：‘以一知一切，以一切知一，雖有種種說，而不起於慢。’

界。’說有六界地、水、火、風、空、識，說其定相為堅、濕、暖、動、無礙、能知，若無自性，則不應說有其定相。有定相故，諸界亦應由自性有。如是蘊、處亦應如界由自性有。”

答：若諸界由自性有，則餘二亦當如是而有，然彼等皆由自性無。

問：“如何為無？”

此中分二：

寅一、破六界由自性成立；

寅二、訶斥有無邊見。 初中分二：

卯一、破空界由自性成立；

卯二、以此正理結合餘界。 初中分三：

辰一、破空界能相所相；

辰二、破其為有事與無事；

辰三、諸破之總結。 初中分三：

巳一、破所相事；

巳二、破定相⁸²；

巳三、總結。 初中分二：

⁸² 定相，如《中論青目釋觀六種品》云：“問曰。六種各有定相。有定相故則有六種。”經論中多略譯為相（名詞），亦有譯為性相，其義大致等同於現代語中的“定義”。法尊法師《法稱因明學中“心明”差別略說》一文中也說：“量和非量又各分為多種。其解說的方式，則先說明各法的“定相”（藏文是能相義，因為含有定義的道理，我叫它定相）和差別。”由於漢語中的“相”，有作名詞、動詞解的多種不同的含義，為免混淆，本譯依《青目釋》及法尊法師論文，將作“定義”、“能相”解的名詞之“相”定名為“定相”。

午一、破定相轉；

午二、示以此破所相事。 初中分二：

未一、觀察先後破定相轉；

未二、觀察有相無相破定相轉。

未一、觀察先後破定相轉。

頌曰：

羅什譯：空相未有時，則無虛空法，若先有虛空，即為是無相。
是無相之法，一切處無有。

藏本譯：虛空相之前，則無有虛空，若較相為先，是則應無相。
其無相之法，一切處非有。

答：經中雖先說地界，而此論中先破空界由自性有者，因為世間共許虛空為空，不許餘界如是，為以世間共許之義，成立不共許之義，故說“虛空相之前”等頌。

問：“自他諸部，皆不許所相事先於定相，故立虛空相之前虛空為無，並不合理。”

答：所相事先於定相，非他所許，我非成立其唯是無。

問：“然是如何？”

答：如《佛護論》云：“若於虛空相前，可有少分名虛空者，言此空之相為此’方為合理。”此說若有此先後，如是之言方為合理，若無則不合理。此即若有後者，則由顯示前者為彼之能遍，而破能遍⁸³之理。

⁸³ 能遍，這裡指虛空相，因虛空相是虛空之相，凡有虛空相，則必有虛空，故虛空相是虛空之能遍。若於虛空相之前已有虛空，則此虛空應成無相。

又經唯言無礙是虛空之相，自宗亦如是許。他宗則說於所相事虛空上，有無礙相轉，而許彼等由自體性成為能相所相，若如是，則顯示“必有此先後”。必定如是的原因，是因為定相趣轉之時，必不外三種，其中，於同時有上轉者，以“不應於已有定相者上轉”即可破除。而於先有定相、後有所相事破定相轉，較與此相反（先有所相事、後有定相）破定相轉，二者之中，後者較難，因為“先有所轉之處，後能轉者轉”之惑重，而若已確定先無所轉之處，則“能轉者先轉”之執輕。以此之故，此處唯破定相之前有所相事。

若於虛空上“無障礙”相轉，是由自體性有，則不應於餘二時中轉，而必須轉於較定相為先的所相事——虛空之上，然於虛空相“無障礙”之前，其所轉處虛空毫許亦無，以此之故，其相又當於何處轉？若虛空較“無障礙”相為先，則於爾時應無此相。若如是，則虛空亦應成無，因為無相之法、之義，任於一切典籍教理中皆非有故。

頌曰：

羅什譯：於無相法中，相則無所相。

藏本譯：既無無相法，相於何處轉。

問：“定相轉者，當於有之法上轉，此法即所相事，既有定相轉，則所相事亦應為有。”

答：於前已說“定相之前，無無相之法、之義”，既如是，則無定相所轉之處，故亦無定相轉。此頌是破“於定相前，雖無定相，然有定相轉”之想。

未二、觀察有相無相破定相轉。

此外，若定相轉是由自體性有，則不外乎三種情況：

頌曰：

羅什譯：有相無相中，相則無所住，離有相無相，餘處亦不住。

藏本譯：無相相不轉，有相亦不轉，離有相無相，餘處亦不轉。

其中，於無相者上，定相不轉，因為無相之法，名言中亦不存在，於無上轉，成相違故。

於有相之義上，亦非由自體性有定相轉，因為於彼之上，定相不須轉故，既已由自體成為有相，何用定相復轉？若已成有相而定相復轉者，則應定相常轉而成無窮。此中，無礙等定相是虛空等所相事之能立，彼等於名言中有，並無相違，但若在勝義中成立，則不合理。因為論中多處宣說：由自體所成的同時者，不應觀待而有。故由自體所成的同時的能相、所相之間，應無關聯，則定相是能立並不合理。又若由自體所成，則必自主成立、有能自獨立之體，若如是，則不應有受他所主、及依賴於他之關聯。因此，若由自體所成者仍依賴於能立，則必永不可不依，而成無窮。

離有相無相外，定相亦不於餘處而轉，以彼不存在故。因為與無相相反則為有相，與有相相反則是無相，有相無相是直接相違故。對此，雖有離繫外道曰：“士夫者，待命之物則為無相，待身之物則為有相。”從異門說有相無相，但仍未越此前各各所破之範疇。

午二、示以此破所相事。

問：‘雖破定相於所相事上轉由自性有，然是破其聚合，並未破其支分，故所相事仍應自性有。’

頌曰：

羅什譯：相法無有故，可相法亦無。

藏本譯：若無定相轉，不應有所相。

答：當定相轉非由自性而有時，所相事亦不應由自性而有，因為須以有定相轉為因，才能安立為所相事故。

此處，你以具無障礙相為因，說虛空界以自性有，然彼虛空無定相轉，故不應有。如是，你由自性而有的所相事，又當以何成立？

已二、破定相。

若作是念：“你雖破定相轉，然未破定相，故定相仍應由自性有，既如是，則所相事亦應為有。”

頌曰：

羅什譯：可相法無故，相法亦復無。

藏本譯：若無所相事，定相亦非有。

答：以無定相轉為因，明所相事不應有。爾時，非但所相不應由自性有，定相亦應非自性有，無所依故。無所相事之定相無故，則不應言：“雖破所相事，然定相仍應由自性有”。

已三、總結。

頌曰：

羅什譯：是故今無相，亦無有可相。

藏本譯：是故無所相，亦無有定相。

何以故？因為種種觀察，皆不應有定相轉，以此之故，定相所相之事非由自性而有。以此之故，無所相事之定相亦非為有。此語是前說

諸破的總結。

辰二、破其為有事與無事。分二：

巳一、正義；

巳二、斷諍。

巳一、正義。

問：‘定相與所相事由自性無，雖如是，然有有事自性之虛空，如是而成相或所相，故彼二者亦應由自性有。’

答：此中，外道勝論師等說虛空是實物，自部毗婆沙師則許為有事。又許遣除礙觸為虛空，諸內道雖皆相同，然若是唯遣除礙觸的無遮，則不容開避餘法，故諸婆沙師心作是念：‘虛空者，能開避有色，故有作用。’，許虛空為有事。

若是由虛空所開避，可是如此。然開避餘有色者，是由於某一有色如瓶，移位於別處，並非由虛空所開避。阻礙者，亦是因其處已有某有色法，故不能容餘有色法，故而亦非為彼所阻。此處可容餘有色者，須昔有色去於別處。因此，若許開闢，則須許去來。

此諸正理，及顯示常與有事共通處有違難的諸正理，並非破除虛空是有事，而是顯示虛空所相事、及無障礙定相由自體無，前已說訖。

頌曰：

羅什譯：離相可相已，更亦無有物。

藏本譯：離相所相已，更亦無有事。

而除所相事與定相之外，更無有事，故而破說：‘虛空有事，由自性無。’其意趣在於：就虛空而說的此諸正理，亦須配合餘界。

若念：“自部餘實事師，許唯遣除礙觸之無遮為無事，故虛空為如是無事，由自性而有。”

頌曰：

羅什譯：若使無有有，云何當有無。

藏本譯：若有事非有，是誰之無事。

答：虛空，唯就否定有礙色法之相而立。若色法由自體有，爾時唯遮遣有礙之色如空間般，亦應由自體有。然由前說之正理故，若色之有事非自性有，爾時誰之無事可是虛空？皆不可是。

若念：“由兔角之有事非有，可遮兔角為無，此遮即兔角之無事，豈是非有？豈可將無所遮之法，說為無此遮之因？”

答：此不相同，因為此處之義是：若名言中唯有事不存在，則瓶之無事亦於名言中不存在，如是，若勝義中唯有事不存在，則有礙之無事亦於勝義中不存在故。

已二、斷諍。

問：“既有能分別有事無事者你，則亦應有所分別之有事無事。”

頌曰：

羅什譯：有無既已無，知有無者誰。

藏本譯：不同有無法，知有無者誰。

答：若如是，則能了知、能觀察有事無事者，不外三種情況。其中，彼觀察者若是由自性而於有事中有，則“離相所相已，更亦無有事”頌中已破，若是由自性而於無事中有，則於“若有事非有，是誰之無事”頌中已破，故皆不合理。而亦無有不同於有事無事之法——俱非彼二的

第三種能分別者，故能分別者由自性無。

薄伽梵亦云：「若知有事無有事，彼終不貪諸有事，若終不貪諸有事，彼觸無相三摩地。」此說若知諸有事由自性無者，彼則於觀察者等一切有事，皆不執為實有。又云：「若有能思法空者，彼等愚夫趣惡途，以文字表諸法空，無文字中說文字。思惟寂滅極寂法，彼心畢竟亦不生，戲論皆是心分別，當知諸法不思議。」「若有能思」兩行之義，非是說思惟空性是趣入惡途，而是說執「思惟寂滅」兩行所破的能思空性者為實有，是趣入惡途。又以「無文字」之語，顯示說諸法自性空者，自亦無我。此說即是於無事破實執者亦非實有的依據。

辰三、諸破之總結。

頌曰：

羅什譯：是故知虛空，非有亦非無，非相非可相，

藏本譯：是故知虛空，非有事無事，非所相非相，

若如前所說而作觀察，則皆不合理。以此之故，虛空非由自性於有事、無事、所相事、定相四者任一中有。此是前說之總結。

藏地說「所相」，此論及餘諸多印度論著中，皆作「所相事」，此二梵語亦同，故所謂「一能相所相之論式中，所相與所相事相違」之說並不合理。及有餘輩依前理由，說不應分為能相、所相、所相事三，此說亦不合理，因為依因成立所立時，同有所立、能立、所立事三者，而由定相相所相時，亦容如是故。若言：「如是則所詮亦須有三種。」此應許之。梵語相同，而若是一義，則另一方不能成立者，顯然有多義。

卯二、以此正理結合餘界。

頌曰：

羅什譯：餘五同虛空。

藏本譯：餘五同虛空。

除虛空外，餘地等五界，當知彼等亦同虛空：有事、無事、所相事、定相之自體性空。可配合云：‘地界相之前，則無有地界’至‘是故知地界，非有事無事’，餘界亦應如此配合。

《阿毗達摩》中，說內外諸處境與有境、諸蘊因果、及六界之相，為破如說而執為由自體有，故本論中說正對應不共正理。三種實執於三法生，破彼之理亦須就三法而說，然非一定。

寅二、訶斥有無邊見。

頌曰：

羅什譯：淺智見諸法，若有若無相，是則不能見，滅見安隱法。

藏本譯：淺慧於諸事，見有及見無，是則不能見，見滅寂靜法。

諸法於彼四中由自體性有並不合理，故而，是被無明翳障敗壞慧眼、無始串習有事無事等顛倒見、退失無倒觀見無自性道順解脫行淺慧之輩，由慧劣故，不能領悟甚深緣起，而於諸事見有見常、見無見斷。彼等慧眼被覆蔽者，則不能見，所見寂滅寂靜為相、離諸分別、滅除一切能知所知戲論為體、以勝義空性為自性之法。

《佛護論》中，答‘若無蘊界處，佛多從此中發起說法，則應無義’之諍，云：‘我等是說應除有無二邊，非言彼無，故於我等，說法不為無義。然於諸見有無邊者，說法則成無義，以有彼見，則不能見涅槃法故。’此言即此三品之斷諍。

丑二、合了義經。

為明於六界破能相、所相、有事、無事之自性，非唯推理，而是由了義經教成立，及明一切破界自性之聖言，皆是此品之所解釋，故略示與了義經相合的方面：

不應住有無邊見者，如前所引《三摩地王經》文等即是。《勝思惟梵天所問經》⁸⁴亦云：「諸內地界與外地界者，即無二義，此復如來以佛智慧於無二無別一相，所謂無相而證等覺。」又云：「世間虛空相，虛空復無相，由此知彼故，世法莫能染。」《曼殊師利遊戲經》⁸⁵亦云：「童女，應當如何見諸界？童女答言：曼殊師利，應如是見，謂如三界被劫火燒，燼亦無見。」

如是當知，此品之中諸正理者，是能照見一切此類聖言、尤其講說諸法離相相聖言之目，當令此目圓滿清淨。

丑三、攝義、示品名。

藏本譯：觀界品第五。

經中所說諸界能相、所相、有事、無事，若非唯由名言之力安立，而是由自體之力而有，則能相、所相等皆不容安立，於此正理所抉擇義，當起定解。而後，當以唯名言安立上，安立能相、所相、有事、無事等最極合理之理，於二諦義引生定解。

釋第五觀界品八頌竟。

⁸⁴ 漢譯有三：鳩摩羅什所譯《思益梵天所問經》，北魏菩提流支所譯《勝思惟梵天所問經》，西晉竺法護所譯《持心梵天所問經》。此處所引的兩段經文，前者不見於漢譯，後者在《思益梵天所問經》與《勝思惟梵天所問經》中為：「世間虛空相，虛空亦無相，菩薩如是知，不染於世間。」

⁸⁵ 漢譯《大莊嚴法門經》，隋天竺三藏那連提耶舍譯。此處引文漢譯中為：「云何見十八界。如見劫火燒諸世界。」

第六、觀貪貪者品

癸二、破有我之能立。分三：

子一、破有所依雜染；

子二、破有生住滅相；

子三、破有業因與作者。初中分三：

丑一、釋品文；

丑二、合了義經；

丑三、攝義、釋品名。

丑一、釋品文。

問：蘊界處者，應自性有，以彼為依，有雜染可得故。如薄伽梵云：諸比丘，愚夫異生未聞正法墮妄計者，眼見諸色，隨悅意處而起耽著，由耽著故能生貪愛，由貪愛故，以身語意造行由愛所生諸業。’說有雜染之因貪等煩惱故。”

答：此中，若貪等煩惱由自性有，則蘊界處等亦自性有。然非如此。

此處分三：

寅一、破貪與貪者由自性有；

寅二、諸破之總結；

寅三、以此正理結合其餘。初中分二：

卯一、破先後生；

卯二、破同時生。

初中分二：

辰一、破於貪前有、無貪者；

辰二、破於貪者前有、無貪。

辰一、破於貪前有、無貪者。

若貪由自性有，則應不外三種情況。其中，貪與貪者同時生者，後當破除。此處先當觀察：是先時已有之貪者有貪？還是後時方有之貪者有貪？

頌曰：

羅什譯：若離於染法，先自有染者，因是染欲者，應生於染法。

藏本譯：若於貪前有，無貪之貪者，依彼則有貪，有彼當有貪。

若於貪之前，有一無貪、離貪之貪者，依彼先時已有之貪者，則當有貪，若如是，言“先有貪者，後當有貪”方為合理。然而，離貪亦可成為貪者無有是事，否則，阿羅漢亦應有貪。

此中，貪是緣有漏可意境愛染為相的心所法。貪者是染著於境之心或補特伽羅，即貪之所依。

問：若先有貪者、後有貪不合理，則應先無而後有之貪者有貪。”

頌曰：

羅什譯：若無有染者，云何當有染。

藏本譯：若無有貪者，云何當有貪。⁸⁶

答：既非先有貪者後有貪，則於爾時，先無貪者又豈能有貪？不能

⁸⁶ 此處依巴曹藏本譯出，《顯句論》及羅什漢譯本中與此相同。而《佛護論》、《無畏論》以及《般若燈論》中，此二句作：“縱使有貪者，云何當有貪。”（漢譯《般若燈論》中為：“染者先有故，何處複起染。”與藏本大致相同。）宗大師於釋文中也有說明。

有！無所依故。如無果實，則無果實之成熟。

許為同時之所依，將於破彼二同時生時講說。此處是說若貪者後於貪，則無所依。

於此，佛護論師云：「若於貪之前，有一無貪、離貪之貪者，則依於彼，應當有貪。以若有貪者，乃可言：『此是彼之貪』，若無貪者，此是誰之貪？無依止故，不應有貪。故若無貪者，則不應有貪。」說初頌顯示若先無貪者，則不應有貪。而後，為答「若有貪者，則當有貪」之難，讀出頌文：「縱使有貪者，云何當有貪？」釋云：「若貪者為先，則不能由貪令成貪者，故不成貪，否則應無不是貪。故縱有貪者，亦不應有貪。」

《般若燈論》中，此二行頌亦如是讀。前後二論（《顯句論》與《佛護論》）破先有之貪者、先無之貪者之貪雖同，但以何而破並不相同，這是因為對「貪者」兩行中初行讀不讀為遮障，出現了差別。

辰二、破於貪者之前有、無貪。

問：「雖已破除於貪者前有无之貪，然貪者仍由自性有，彼未破故。」

答：若貪者由自性有，則應不外於貪前有、於貪前無兩種情況。

頌曰：

羅什譯：若有若無染，染者亦如是。

藏本譯：如貪有與無，貪者次亦同。

非但於貪，於貪者亦應觀察於貪之前有、無而破，與於貪觀察貪者前有、無而破次第相同，是故貪者非自性有。

次第相同之理，謂若計先有貪、後有貪者，則可配合頌文說：「若貪者前有，無貪者之貪，依彼有貪者，有彼當有貪者。」以此破除。因為

若貪較貪者為先，則成無依之貪故。若許先無貪、而有貪者，其中二者同時的情形，下文中當破除，故此處是計先有貪者而後有貪，若如此，則可配合頌文說：「設若無有貪，云何有貪者。」因為若貪者為先，則阿羅漢亦應有貪者。

佛護論師釋此，亦如初頌前三行所說，而以第四行出其理由，云：

「若先有貪，乃可說言：『由此貪貪彼』。若無有貪，當以何貪彼？若不由貪令成貪者而仍貪著，則應無所不貪。故若無貪，不應有貪者。」又答

「若有貪，則當有貪者」之難，讀出頌文「縱使有貪著，云何有貪者？」後，釋云：「若後有貪，則非由此貪令成貪者。故縱有貪，亦不應有貪者。」《般若燈論》中此二行也如是讀。因此，（《佛護論》）舊譯本中此二行上加有遮轉，顯係某一無知者篡改。

此論（《佛護論》）中，出現了「若貪者前有」等六句的解釋，這些是《中論》頌文「如貪有與無，貪者次亦同」的換讀，並非《中論》本文。因為前已說與未說之頌文中，一切言「同於已說」之處，皆無聖龍猛親配之頌文故，此是為了縮減文句故說，若要親配頌文，則不必作如是說故。因此，舊譯中將此六行，及其結尾處的「如貪者有無，其貪次亦同」等八句，寫入《中論》本頌文中，實為不善，亦與舊譯中說《中論》有四百四十九頌相違，顯係旁人摻入。而將「如貪者有無，其貪次亦同」兩行作為本文者，顯然是於聖龍猛親說之語：「先於貪觀察有無貪者而破，此理亦當配合於貪者觀察有無貪」未獲定解，故而摻入本文。因此，《佛護論》中雖寫有此兩行，但釋文中未加解釋。而論中與「縱使有貪者」兩行略釋極為相似的「縱使有貪著」兩行的兩句略義，顯係某人摻入

此兩行與後句之間，並不正確，極為明顯。《般若燈論》及其《疏》中雖亦有此兩行摻入，但釋文與疏文中俱未解釋，義亦不合，顯係同一時期摻入。《顯句論》中無此兩行。《無畏論》中將此兩行作為《中論》本文加以解釋，極大暴露了作者的原形，且其中有「聖天云」等語引《百論》為據，故所謂此論（《無畏論》）是龍猛所造之說，實為非理之語。

卯二、破同時生。

問：「前說之過，許貪與貪者前後起者方有。然於此中，彼二唯同時生。與心同時生起之貪，令心染著，彼心亦即貪者，以此之故，彼二由自性有。」

破此分二：

辰一、由無觀待破同時；

辰二、就一與異破同時。

辰一、由無觀待破同時。

頌曰：

羅什譯：染者及染法，俱成則不然，染者染法俱，則無有相待。

藏本譯：貪及與貪者，不應同時生，如是貪貪者，則無有相待。

答：若貪與貪者由自體性有，則不應同時生起，因為由自體性有的貪與貪者若同時生起，則無有相互觀待而成無關，然若如是，則無彼二無關而生之因故。

此二若由自體性有，則必定為先後與同時任一，此可周遍。若破其能遍，則先後者於名言中亦不存在，破之較易。而同時者於名言中有，故若不加簡別則不能破除。若由自體性令同時有，則能破除相互

觀待的關係，故同時生由自體性無，則可成立彼二無有自性。

辰二、就一與異破同時。分二：

巳一、總就一、異破同時；

巳二、別就異破同時。

巳一、總就一、異破同時。

又當觀察許為同時的貪與貪者，彼等是自性一？還是自性異？

頌曰：

羅什譯：染者染法一，一法云何合，染者染法異，異法云何合。

藏本譯：一性則無俱，非即彼俱彼，設若為異性，云何可成俱。

此二若是自性一性，則無同時性，譬如只有一牛，非即彼牛與彼自己同時生故。設若此二自性異性，如何可成為同時性？不可！譬如明暗為異、輪迴涅槃為異，則不可以同時見故。此亦即由自體性為異者是否同時相等的平齊之理。

佛護論師則以“異之違品是同時性”為因而破，其理謂：若由自體性異，則是各別分離，而同時者，未各別分離。因此，就一、就異，皆不容同時。

破除不容同時而妄計同時者，

頌曰：

羅什譯：若一有合者，離伴應有合，若異有合者，離伴亦應合。

藏本譯：若一有同時，離伴亦應爾，若異有同時，離伴亦應爾。

若計貪與貪者二者為一而是同時，則無伴之牛雖唯有一，亦應是同時。若彼二由自體性為異而是同時，則牛等無伴各別而住，亦應成

為同時。

前頌顯示不容同時的能立，後頌是顯示同時的能害。

已二、別就異破同時。分三：

午一、不成為異，故不成同時；

午二、若成為異，則無須同時；

午三、明若異觀待於同時，則應互相依賴。

午一、不成為異，故不成同時。

問：‘就一雖不容同時，然可就異安立同時。’

頌曰：

羅什譯：若異而有合，染染者何事，是二相先異，然後說合相。

藏本譯：若異而同時，豈貪與貪者，應成為異性，而後二同時。⁸⁷

答：若計貪與貪者由自體性為異而是同時，豈非貪與貪者應成為互不觀待之異性？若如是成立，而後彼二才可成為同時，如見互不觀待而成為異的牛與馬為同時。然非見為如是互不觀待之異，故由自體性無有彼二同時。又若由自體性而有同時，則應作與諸無關的同時者一致而破。

午二、若成為異，則無須同時。

頌曰：

羅什譯：若染及染者，先各成異相，既已成異相，云何而言合。

藏本譯：若貪與貪者，已成為異性，何故而妄計，彼等為同時。

若你因不成異則不應同時，故而承許貪與貪者由自體性為異，則

⁸⁷ 《無畏論》、《佛護論》及漢譯《青目釋》對這一頌的解釋與《顯句論》不同。漢譯《般若燈論》中缺後二句。宗大師此處依《顯句論》而釋。

又何故為向對方成立彼二由自體性有，而妄計彼等唯是同時？如此妄計並不合理！因為計為同時的目的，是為了成立“由此貪令此有貪者貪於彼境”，然若由自體性為異，則不容如是相互觀待故。

佛護論師說：雖計為同時之有事，然唯結異性之過故，妄計為彼仍為無義，如同澆灌已焦之種。與《顯句論》二義相似。因此，若已成自性異，則即由此成有自性，故勿言：“中間同時結合無義”為其能立。

午三、明若異觀待於同時，則應互相依賴。

頌曰：

羅什譯：異相無有成，是故汝欲合，合相竟無成，而復說異相。

藏本譯：若異性不成，故汝欲同時，豈為成同時，而復許異性。

若異，則不能成立必須“由此貪彼”相互觀待，而為令彼成立，故你欲令彼二同時。又因相互觀待的同時性者，不容自性異，有一性之過故，為令彼成立，你又許為異性，顯然即是佛護論師所說：“汝如蔽衣，為大風吹，捲縮而住，捲縮太過，若不能忍，復又伸展。”

又，此中相異有事是於分離者各個支分中有？還是於同時生者中有？

頌曰：

羅什譯：異相不成故，合相則不成，於何異相中，而欲說合相。

藏本譯：異事不成故，同時事不成，於何異事中，而許同時事。

若如前者，則不合理，因為貪與貪者各個中皆不可有“此是貪”、“此以彼而貪”之異故。若如次者，彼中無自體異，前已說訖，故由自體為異之有事不能成立，彼既不成立，則同時之有事不成立，以彼唯就異

上而建立故。佛護論師云：「如是或各別、或二者同時、或隨汝意計餘異事，何處當有自體為異之有事，而能令汝許貪與貪者為同時之有事？汝當說之！」

寅二、諸破之總結。

頌曰：

羅什譯：如是染染者，非合不合成。

藏本譯：如是貪貪者，俱非俱不成。

如是，若以前說正理分析，則貪與貪者同時俱生、及非同時而有先後，皆不成立。故可成立何貪之補特伽羅與心、何所貪之境與作用、及以何而貪之貪欲等，皆自性空。

寅三、以此正理結合其餘。

頌曰：

羅什譯：諸法亦如是，非合不合成。

藏本譯：諸法亦如是，俱非俱不成。

如同對貪所作觀察，對瞋與瞋者、癡與癡者等諸法亦應如是觀察，以正理了知彼等同時、及非同時有先後皆不成立。此亦可將頌文換讀為：「若於瞋前有，無瞋之瞋者，依彼則有瞋，有彼當有瞋」等，而破除之。

丑二、合了義經。

如是，為明觀察貪者等正理所顯諸法無自性，亦有了義經教成立，及明一切講說「何貪」、「以何而貪」等皆無自性之聖言，皆是此品之所解釋，故略示與了義經相合的方面：

《三摩地王經》⁸⁸云：「童子，菩薩摩訶薩善巧一切法無事性慧，而於色、聲、香、味、觸、及一切法不貪、不瞋、不癡。何以故？此菩薩不見於法亦無所得，所謂不見何貪、何所貪、以何而貪，何瞋、何所瞋、以何而瞋，何癡、何所癡、以何而癡，亦無所得。若於是法不見不得，則不染著三界一切，速得此三摩地，速證無上正等菩提。」

丑三、攝義、示品名。

藏本譯：觀貪貪者品第六。

如是，執何貪、何所貪、以何而貪等雜染品三法與何信、何所信、以何而信等白淨品三法由自體成立，若如其所執之狀而有，則皆不應作此等名言，應以正理抉擇，獲決定解。此後，定須承許此等名言，故應思維：「既於自體成立者上不可建立，則唯於自性空者上，此等安立最為合理。」引生緣起定解，可換讀頌文：「依貪有貪者」等，如是而許。釋第六觀貪貪者品十頌竟。

第七、觀生住滅三相品

子二、破有生住滅相。分三：

丑一、釋品文；

丑二、合了義經；

丑三、攝義、釋品名。初中分二：

⁸⁸ 漢譯《月燈三昧經》，卷二中：「若成就深忍菩薩。於染法不染。瞋法不瞋。癡法不癡。何以故。是菩薩不見於法亦無所得。不見染者不見染事不見染業。不見瞋者不見瞋事不見瞋業。不見癡者不見癡事不見癡業。菩薩摩訶薩於如是法。悉無所見亦無所得。」

寅一、陳述敵宗；

寅二、破斥。

寅一、陳述敵宗。

問：‘蘊、界、處等諸有為法應自性有，有彼等有為之相生住滅故，世尊亦云：‘諸比丘，此三法者，是有為相，謂有為現前生、現前滅、現前住異’故。’

《阿毗達摩》中說生、異、住、滅等為不相應行。依此，自部上下諸宗多許彼等為不相應行，以此之故，色法及心、心所法之生、住、滅等亦許為不相應行。又，經部以上許彼等為假有，毗婆沙師許為實有。由有生等諸相，故佛說色等為有為法，所說生等諸相，經部師以上許為彼等法生之作用、住之作用、滅之作用，而依毗婆沙師以下之說，則許是色等之能生、能住、能滅之作者。若如後者，則若表某法比如色蘊是有為法，並非以是生等相來表，而是以有能生自等別義，來表其是有為法。若如前者，則不如是表，經部師破色等之生是離彼等之外的異實物，毗婆沙師詰難說：‘豈可所相之法，即是彼相？’經部師則回答：‘如同犂⁸⁹等聚合非牛外之別物、堅非地界外之別物，但卻是彼等之相，生等亦同樣如是。此是《俱舍論釋》中所說⁹⁰。’

寅二、破斥。

從能相所相分破除自性成立，第五品中已經說訖。此處以餘正理而破。分三：

⁸⁹ 犂，牛項上的厚肉。

⁹⁰ 玄奘大師所譯《俱舍論》卷五云：‘即此前後相望別異。此中何用生等別物。云何所相法即立為能相。如何大士相非異於大士。角犂[古*頁]蹄尾牛相非異牛。又如堅等地等界相非異地等。遠見上升知是煙相非異煙體。此有為相理亦應然。’

卯一、破有為之相由自性成立；

卯二、明以此亦破無為由自性成立；

卯三、斷如是破違教之諍。 初中分二：

辰一、破總相；

辰二、破別相初中分二：

巳一、通破三相；

巳二、各別破除。 初中分三：

午一、觀察是有為、非有為而破；

午二、觀察是各別、是聚合而破；

午三、觀察有無別相而破。

午一、觀察是有為、非有為而破。

答：此中，若許生為有為之相，則彼應是有為？還是無為？

頌曰：

羅什譯：若生是有為，則應有三相，若生是無為，何名有為相。

藏本譯：若生是有為，則應有三相，若生是無為，焉是有為相。

若生是有為，則此生亦應有離自之外異實物的生、住、滅三相聚合，因為生、住、滅對於一切有為法皆不謬故，你許須從具異實物之生等門中表為有為法故。若許，則生“焉是有為相”？此句亦應配於此處，因為生既是由表有為之相所表的所相事，則非可表色等是有為法之

相。此非說有“以堅表地界時，若堅即是地界，則須另有表地界之相”的過失，而是說“以生表有為時，彼生若有為，則須於彼另有表示之相。”其理由，是因為以堅表自所相事地界時，是與自體性不異而表，而以生表自所相事有為時，則是以離自所相事外的別物之理而表示故。

若生是無為，彼生又焉能是有為之相？不能是！猶如虛空。釋論（《顯句論》）中亦說：“若不許生別有三相，離三相故，應非有為之相。”下文中附說此是造釋者所說，非本頌作者所說。佛護論師則以餘理而作解釋。頌文說生，亦代表住與滅，可換讀為“若住是有為”等。

午二、觀察是各別、還是聚合而破。

此外，若計生等是有為之相，則應觀察彼等各各是相、還是聚合是相，義即：是以生等一一依次而表、還是一起而表。

頌曰：

羅什譯：三相若聚散，不能有所相。

藏本譯：生等三各別，不能相有為。

此中，生與“等”字所攝住、滅三相若是各別，一一依次皆不能用作表有為之相。因為如是於生之時無住與滅，則如虛空，應無有生；若於住時無生與滅，如虛空花，應無事住，若自成之後第二時仍住，則於後時亦應不滅，後時若滅，則同一有事成常、無常二，而不合理；若於滅時無生與住，如虛空花，應無有滅故。

諸毗婆沙師於色等所相事諸有事中，許四相（生、住、異、滅）雖同時而有，但最初是生之作用，而後住、異、滅之作用依次隨轉。《俱

舍論釋》中述經部師詰難道：「若如是，則違剎那之說。」毗婆沙師答曰：

「我等所說剎那，指此四用圓滿。」此處即是破除其說。且當正有生等相時，其各各作用不轉，則成相違，故若無作用，則亦應無彼等。以此之故，彼說有此諸過隨轉。

頌曰：

羅什譯：云何於一處，一時有三相。

藏本譯：何容於一時，而聚於一處。

若如次宗，亦不合理。因為生、住、滅又何容同時聚合於一有事中由自相而有？不容！如是聚合互成相違故，如離貪與貪、及明與暗。

雖於名言中，此三同時聚於一事並不相違，但若由自相而有或於勝義中有，則是相違。因為如是之住若自相有，則須承許自成之後第二時仍住，則第二時不應壞滅，故自時中無正壞滅。以此之故，當有住之作用時，則違滅之作用，如同明暗。而生若由自相而有，則須復生，故當有生之作用時，則違有正壞之滅，因為若正趣向於生，則是未來，若正趣向於滅，則是現在故。此是就生、住、滅之體，破「昔無新起是生、嗣前同類是住、第二時不住是滅、前後剎那其相不同是異」經部師等許由自相同時成立的主張。若許（生等相）為作者，而言作用同時轉者，易知如是轉則成相違。此頌《佛護論》中亦以餘理而釋。

午三、觀察有無別相而破。分二：

未一、出過；

未二、破救。

未一、出過。

問：“生等更有別相或無別相，若如前說許有別相有何過失？若無別相又有何過？”

頌曰：

羅什譯：若謂生住滅，更有有為相，是即為無窮，無即非有為。

藏本譯：設若生住滅，更有有為相，是則成無窮，無則非有為。

答：若生、住、滅等，離自之外更有別物是表有為之相，則於彼等須復另計又有別相，別相又有別相，則成無窮。若許如是，根本三相則不成立。若此三者離自之外更無別物之相，則此三者應非有為，因為表色等為有為時，必須以離自之外別實物之相來表示故。

若念：“生等有無別相，其過於皆前已說訖，何用重說？”

答：前所出若無別相應成無為之過，是釋論者所說，非阿闍黎所說，前“若無別相，應非有為之相”之語，亦非阿闍黎親作。本頌之義雖如是釋，但卻是顯示與前出過之理不同的餘理，故不重覆。此外，前處因生是上首，故獨就生出過，此處則是就三相出過，有此差別。且“無則非有為”是說若無別相，則非有為，而前處是說若生非有為，則非有為之相，故不重覆。《釋論》（《顯句論》）中以“亦或……”等釋文作三種不同，是說：“由此門中亦不重覆。”明不重覆有眾多門，並非對頌文之義不確定故言“亦或”。餘處亦應如是定解。

未二、破救。分二：

申一、破救初過；

申二、破救次過。初中分二：

酉一、述救；

酉二、破之。

酉一、述救。

正量部等救曰：‘生等相有生等相，故不犯無為之過。亦不成無窮，以（生等）本相與（生生等）隨相可互成故。如是，若一善或染污有為法生時，並其自體總有十五法生：謂此法、此法之生、有、住、異、無常、及此法若染污則有彼之邪解脫、此法若善則有彼之正解脫、此若出離則有彼之出離性、若非出離則有彼之非出離性。其中，善或染污之法是主。彼之生至無常五、及邪解脫等兩雙中之初後任一，七聚是從。生生至非出離之非出離七聚是從之從⁹¹。出不出離者，謂是否出離輪迴。

頌曰：

羅什譯：生生之所生，生於彼本生，本生之所生，還生於生生。

藏本譯：從生生唯能，生於彼本生，本生則還能，生於彼生生。

‘其中，從生生唯能生本生。從本生則還能生起生生，‘還’字攝除自之外餘十三法，故總能生十四種法。如是，從本有至本非出離六，可有除自之外餘十四法，乃至令餘十四法非出離。隨有至隨非出離六，唯有本有，乃至令本非出離不能出離。令不能出離，即令不得解脫。’

此十五法之理，出自三大釋論（《無畏論》，《佛護論》，《顯句論》）。

《般若燈論》中說犢子部作如是所許。

⁹¹ 此處正量部或犢子部認為：染污法生時，同時有十五法生，謂法本體、法之生、有、住、異、無常、邪解脫、非出離、生生、有有、住住、異異、無常之無常、邪解脫之邪解脫、非出離之非出離。善法生時，亦同時有十五法生，謂法本體、法之生、有、住、老、無常、解脫、出離、生生、有有、住住、老老、無常之無常、解脫之解脫、出離之出離。

《俱舍論》中說有生、住、異、滅四本相及四隨相，與法本體共為九種。其中本生等四本相，除自之外，可生其餘八法。生生等四隨相，作用各於一本法轉⁹²。此是喀什米爾毗婆沙師之宗。

正量部雖亦說諸隨相各轉於一法，但說諸本相各轉於十四法，若述彼宗，則亦須述其所謂“有”等。由許對相（本相與隨相）彼此互成的破斥，對“有”等彼此互成皆可同樣而說，故彼等互成之理，亦述於敵宗之中。有謂：“《俱舍論》云：‘於八一有能’，是將異別計。此處說住異，是將彼攝入住中。故《釋論》說並自有十五法，未見是本頌之義。”此是唯依所見一隅，就言餘處皆無。

酉二、破之。

頌曰：

羅什譯：若謂是生生，能生於本生，生生從本生，何能生本生。

藏本譯：若汝之生生，能生於本生，本生未生彼，彼云何能生。

破曰：若你之宗，是生生能生本生，則本生先未生生，彼生生又怎能生起本生？不能！因為依你之宗，生生必須從本生出生故。

頌曰：

羅什譯：若謂是本生，能生於生生，本生從彼生，何能生生生。

藏本譯：若本生所生，彼能生本生，未從彼而生，本生何能生。

若你之宗，是說本生所生之生生，從彼能生本生，則從生生先未生起本生，彼本生又怎能生起生生？不能！因為彼本生必須從生生而

⁹² 意謂生生只能生本生，住住只能住本住，異異只能異本異，滅滅只能滅本滅。如《阿毗達磨俱舍論》卷第五云：“四種本相一一皆於八法有用。四種隨相一一皆於一法有用。其義云何。謂法生時並其自體九法共起。自體為一相隨相八。本相中生除其自性生餘八法。隨相生於九法內唯生本生。謂如雌雞有生多子有唯一。生與生生生八生一其力亦爾。本相中住亦除自性住餘八法。隨相住住於九法中唯住本住。異及滅相隨應亦爾。”

生故。以此之故，彼二輾轉互成並不合理，依舊有無窮之過。

問：「從先生之彼二，雖不能輾轉互生，然從正生之彼二，可輾轉互生。」

頌曰：⁹³

羅什譯：若生生時，能生於本生，生生尚未有，何能生本生。

若本生生時，能生於生生，本生尚未有，何能生生生。

藏本譯：若從此未生，而能生於彼，乃可許於彼，從此正生生。

答：若從尚未生起之自法，而能生起未生之餘法，你許從二種正生互生彼二方為合理。然而，正生之芽等是未來，此尚未生起，又如何能生起餘法？此不合理。

如是，說破斥生與生生，僅是代表，於住等餘六，亦應如是換讀而破。

申二、破救次過。分二：

酉一、述救；

酉二、破之。

酉一、述救。

彼救曰：「許有別相有無窮過，然於生等非有別相，雖無別相，亦不成無為。何以故？」

頌曰：

羅什譯：如燈能自照，亦能照於彼，生法亦如是，自生亦生彼。

藏本譯：如燈能自照，亦能照於他，生法亦如是，能生自他事。

⁹³ 此處梵、藏本皆為一頌，漢譯《般若燈論》中亦為一頌。羅什大師漢譯本中譯為兩頌，應是依義拆分。

譬如燈火，以明為性，故能自照，亦能照明瓶等餘物。如是生法，以生為性，故能生起自他二事。”

酉二、破之。分二：

戌一、破喻；

戌二、破義。初中分二：

亥一、述其宗違害而破；

亥二、示其因不定而破。

亥一、述其宗違害而破。

頌曰：⁹⁴

羅什譯：燈中自無暗，住處亦無暗，破暗乃名照，無暗則無照。

藏本譯：燈中自無暗，住處亦無暗，燈能照何者？除暗是能照。

破曰：若以除暗為能照，則除何暗而是自照？燈中自無暗，與彼相違故。“亦”字是與所說二無暗處中初者相共之義。應除何暗是燈照他？燈所住、燈光所覆之處，亦無有暗。以此之故，燈能照於自他何者？皆不能照！

問：‘若燈除暗由自性無，則不應言 燈及由彼所覆之處皆無有暗’，是由正生之燈除暗之性，令燈及彼所覆之處無暗冥故。若不能除暗，則燃時亦應如不燃時不見瓶等。以此之故，燈有除暗照明之能，此復應是正生之燈所作。”

答：明暗二者不能同時於一處有，是故彼二不能相遇。以此之故，

⁹⁴ 羅什大師漢譯《中論青目釋》中，將這一頌全頌作為論主龍樹菩薩破斥對方之語。其餘各釋中，皆將前三句作為龍樹菩薩破斥之語，而將末句為對方的補救。

頌曰：

羅什譯：云何燈生時，而能破於暗，此燈初生時，不能及於暗。

藏本譯：彼燈正生時，不能遇於暗，云何燈正生，是能除於暗。

當正生之燈與暗相遇由自相無時，云何謂由何相而計正生之燈能除暗冥由自相有？如此妄計並不合理！

於名言中許燈除暗，雖亦須正生之燈與暗相遇，然當燈正生時，尚無有燈，故燈與暗不必相遇。若許燈除暗是由自相成立，則正生之燈與暗相遇時須已有燈，然無有燈，故與正生之燈亦不能相遇。以此顯示“燈不應除暗”之理。

若念：“如慧摧無明唯不相遇、眼不遇色而能觀見、磁石吸鐵亦不相遇，如是，燈亦可除未遇之暗。”

頌曰：

羅什譯：燈若未及暗，而能破暗者，燈在於此間，則破一切暗。

藏本譯：燈若未遇暗，而能除於暗，此處燈當除，世間一切暗。

答：若謂燈不遇暗而能除暗是由自相而有，則此處所住之燈，應能破除住於世間一切角落之暗，如同破除近處之暗。由此當知，慧摧無明等皆同所立。

此是若由自相所成，則不容有決定的所除與能除，若可除一則應可除一切，若不能除一切則應不能除一之正理。與若許自相所成之生，則可引出從一切生之過同理。

問：“雖不相遇，但磁石唯能吸引住自所堪範圍中者，故無此過。”

答：若不相遇，住不住於所堪範圍，皆不能成立，與前同過。

問：「雖不相遇，但世間可現見除與不除、引與不引之差別。」

答：於世間中，不可見如你所許的可通過遇不遇等觀察後於燈中有的能照性，因為世間是不通過如此的觀察，而許燈除暗、眼見色等故。且即便世間如是而見，觀察真實性亦不應是世間量，故（《顯句論》）釋說：「以彼不能害」。

此等回答，是破彼所許燈除暗、眼見色等可堪忍正理觀察，此亦非世間所許，故與世間所見並不相違。且破除此等，是破於真實性中成立，世間所見，於真實性中非量，故說：「即便以彼而見，亦不能害」。燈除暗、磁石吸鐵等若是於勝義中成立，則可引出同為不遇，應無除與不除差別之過。但非就總（世俗與勝義）而引此過。

如是，世間名言是世俗中承許，不應以觀察實際之正理觀察。但若觀察於真實中成不成立，則必須通過正理觀察，因為若不觀察，則須於勝義中承許遠離正理之品故。觀察之理，亦非如世間言「你見未見某人，磁石吸不吸彼鐵」，觀察能見所見等義如何而有，亦不應說是不簡擇義之觀察，而是觀察諸法是否由其義之自體而有等。

亥二、示其因不定而破。分三：

天一、示正義；

天二、舉前說之依據；

天三、釋依據之經義。

天一、示正義。

頌曰：

羅什譯：若燈能自照，亦能照於彼，暗亦應自暗，亦能暗於彼。

藏本譯：若燈俱能照，自事與他事，暗亦應無疑，能蔽自他事。

若燈以照明為性，故俱能照自他二事，則暗以遮蔽為性，亦應無疑能蔽自他二事。暗若自蔽，則暗應不可見，如被蔽瓶。如是，暗自蔽、燈自明，於二諦中俱不可有。暗蔽他、燈照他，於世俗中有，於勝義中無。

天二、舉前說之依據。

如《優波離請問經》云⁹⁵：‘大慈悲尊勸說言：於我法中最安樂，汝應出家捨家相，當得沙門殊勝果。’既捨家相而出家，獲得一切沙門果，然觀諸法之自性，實無諸果亦無得，果無所有而得證，於此方生稀有。快哉大悲人中尊，善說如是最勝理。”此說若觀察自性，則所得之果、能得之補特伽羅、及彼得果悉皆無有，然而卻可得果，此最極稀有，由念於此，故於佛世尊起大恭敬。得果，亦是會遇之義，故此經文是會遇由自體無、及於此性之上安立遇、得之依據。

《大寶積經》亦云⁹⁶：‘如人不樂於室中，經長久時後燃燈，此中長久所住暗，不作此想謂不去。燈若燃時暗無力，可令暗冥不消亡，依燈則當無暗冥，二者俱空皆無著。’此先以譬喻說明暗二者皆自性空、及於彼中能除所除悉皆合理之理。後結合所喻之義云：‘如是依於無漏智，無智煩惱聚皆亡，然觀智慧與煩惱，彼等從未互為伴，智雖不念滅無智，然依智故無智亡，二俱無取如空花，智與無智二皆空。’此處，雖作

⁹⁵ 漢譯《大寶積經》《優波離會第二十四》云：‘以大慈悲勸說言，於我法中最安樂，汝應出家捨恩愛，當得沙門殊勝果。既已出家勤修習，如所修行得涅槃，復觀諸法如實相，實無諸果而可得，果無所有而得證，於此方生稀有。快哉大悲人師子，善說相應如實法。’

⁹⁶ 漢譯《大寶積經·普明菩薩會第四十三》云：‘譬如燃燈，一切黑暗皆自無有，無所從來，去無所至，非東方來，去亦不至南西北方四維上下，不從彼來，去亦不至。而此燈明無有是念我能滅暗，但因燈明法自無暗，明暗俱空，無作無取。如是，迦葉，實智慧生，無智便滅，智與無智二相俱空，無作無取。迦葉，譬如千歲冥室未曾見明，若燃燈時。於意云何，暗寧有念我久住此不欲去耶。不也，世尊。若燃燈時是暗無力而不欲去，必當磨滅。如是，迦葉，百千萬劫久習結業，以一實觀即皆消滅。其燈明者，聖智慧是。其黑暗者，諸結業是。’

為燈除暗自性空之依據，引譬喻經文即已足夠，然又引其喻義經文者，是為令通達以對治法斷除所斷，如同以燈除暗。

天三、釋所據之經義。

若念：‘若以對治智斷除所斷，如同以燈除暗，則其道理應當如何？’

答：同一境上，明正趣向於生的明之正生，與暗正趣向於滅，二者同時，故明已生與暗已滅二者亦是同時。如是，雖彼境上有燈之時無有彼燈所除之暗，然亦不違燈能除暗。如同於前剎那時雖無後剎那，然前剎那能生後剎那並不相違。如是，同一相續中，對治法無漏智與其所斷，二者從無同時，此即‘彼等從未互為伴’所說之義。雖如是，但以此對治法斷除所斷亦無相違，是‘然依智故無智亡’之義。以此之故，見道無間道與彼所斷見所斷惑，二者於同一相續中，雖無同時，然是以此道正斷所斷。修道無間道斷彼所斷修所斷惑，亦與此同。

問：‘若無漏對治無間道生時，無彼相對之所斷，則不應說：然依智故無智亡’，以有智時無所斷故。’

答：此處經說對治所斷如同明暗，故正對應的對治法正趣向於生、與彼法所斷正趣向於滅，二者同時。對治法已生、與所斷已滅，二者亦是同時。雖如此，但當無間道時，所斷並非已斷，在解脫道時才是已斷。以此之故，經說‘然依智故無智亡’是合理的，因為依對治無間道，生起所斷已斷的解脫道故。否則，若僅就無間道時無彼所斷即安立為已斷，則加行道現行時無見所斷惑現行、及見道現行時無修所斷惑現行，彼等亦應成為已斷。既以解脫道時為已斷，則大乘修道最後位時，雖無下下品修所斷習氣，但已斷是待彼所斷的解脫道一切智的最初剎那之

時。經說微細的粗重習氣唯佛地能遣，此前不能遣除，密意即指已斷。於某心識相續中，見所斷與修所斷的同類，以後絕不容再生，是彼等已斷之義。其中，所斷種子的對治法必須先行，因為如前所說的解脫道，即是由彼對治而得。所斷與對治法，二者是不共住相違，其不共住之理，亦非如寒熱般從續流不容為伴門中不共住，而是如明暗般，從時間門中不共住。因此，無漏對治之無間道與其所斷，於同一相續中，二者不同時轉。

若念：‘然則見道無間道時，雖無其所斷見所斷惑，然必有修所斷之隨眠。爾時意識是無漏法，未為二相錯亂習氣所染，故彼體中有隨眠住不應道理。根識亦復非彼所依，色亦不應為彼所依，且又不許阿賴耶識，則彼應當無有所依。’

答：無過。譬如許阿賴耶識之宗中，具我執行相的染污意識所緣之處，即是煩惱習氣之所住。如是，不許阿賴耶識的應成之宗中，唯我名言所轉之處，是爾時修所斷隨眠之所依，此即依識相續假立之唯我或唯補特伽羅。

若念：‘然則《入中論釋》云：若於心相續能染、能熏，能隨逐轉，是名習氣。’此說所熏之處為心相續，補特伽羅非心相續，故不應為習氣所熏之處。’

答：無過。如由彼補特伽羅之心見色，而安立彼補特伽羅為見者，並不相違。如是，彼識相續是習氣所熏之處，與立彼假立之補特伽羅為習氣之依處，亦無違故。以此道理，亦當了知見所斷隨眠所住之所依等。

由前所說成立阿賴耶之一理答彼敵宗之理，當推知其餘。

戊二、破義。

此外，此生若能自生，則彼應由未生者生？還是由已生者生？

頌曰：

羅什譯：此生若未生，云何能自生，若生已自生，生已何用生。

藏本譯：此生若未生，云何能自生，若已生能生，已生何有生。

若如初者，此生尚未生起，又如何能自生？不能！否則，虛空花亦應能自生。若此生已生而能自生，既已生訖，何有再生！沒有！以此之故，非由生自生。

正如《般若燈論釋》等中所說：若生不自生，則須有別相，如是則不能免無窮之過，若謂“亦非由自生，亦非由他生”，則應是無為，“無則非有為”之過依然存在。此說甚為合理。通破三相齊此圓滿。

從“已未及正生”起，是別破的開頭，此由別破餘（住、滅）二相的起始界限即可了知。因此，前破彼救所出有、無別相之過時，雖唯說生，未說其餘，然當了知即以此理可破餘二相救過。

巳二、各別破除。分三：

午一、破生由自性成立；

午二、破住由自性成立；

午三、破滅由自性成立。初中分三：

未一、就所生觀三時而破；

未二、觀有、無、亦有亦無而破；

未三、觀是否正滅而破。 初中分三：

申一、通破生與別破生；

申二、於破斷諍；

申三、複從許正生而破。 初中分二：

酉一、通破三時之生；

酉二、別破正生。

酉一、通破三時之生。

生不自生，此外亦不生餘法。因為：

頌曰：

羅什譯：生非生已生，亦非未生生，生時亦不生，去來中已答。

藏本譯：已未及正生，任何皆不生，此即已未去，正去中所說。

已生即生之作用已滅，未生即生之作用尚未發起，及與正生，此三無論何者皆不生。此即第二品於已去、未去、正去中破去所說之理。正如所說：‘已去是過去，無去之作用，過去現在二相違故。’如是，已生而生之作用已滅，亦無生之作用，過去現在二相違故。正如所說：‘未生是未來，無去之作用，未來現在二相違故。’如是，生之作用尚未發起之未生，亦無生之作用，未來現在二相違故。正如所說：‘正去亦無去之作用，離已去與未去，正去不可得故。’如是，正生之事亦無有生，離已生未生外，正生不可得故。

如前解說正去，雖就總而言，已生、未生直接相違，但非以此為為

因而破，因為作兩種觀察的已生、未生，與此處的已生、未生必須同義，而《釋論》（《顯句論》）中釋此二者為“已生而生之作用已滅”及“未來”故。故而，此是俱非已生而生之作用已滅與生之作用尚未發起的現在正生於名言中有、而離前後二者的正生由自體性無之義。若於俱非彼二的正生之事上許生之作用，則可換讀破正去中有去之作用的諸正理，以此破除。

此復如“正生之芽生”之語中，由具生之作用，而說為正生，及由具生之作用，而說為能生，生之作用依止二事。然而作用唯一無二，作用唯一卻依止各別之事，則不應由自性成立，故作業語與作者語若同有一義，則一語有義另一即成無義。若許二者悉皆有義，則應有二生之作用，故亦應有二作者芽。

此處頌文，二阿闍黎皆配釋為破除離自生外能生餘法。前以燈喻雖亦是破俱生自他之義，但不可配於通破。

西二、別破正生。

問：“唯正生生，非已生生與未生生。亦非離已生、未生外無有正生。具生之作用，即說為正生。生亦是有。如是依生，可成立正生。故唯正生生，彼復由生而是能生。”

頌曰：

羅什譯：若謂生時生，是事已不成，云何眾緣合，爾時而得生。

藏本譯：爾時若有生，則無正生生，云何依於生，而說為正生。

答：當爾之時，若有生，即若依於生之作用，可成立正生由自體性有，從而說“是此正生出生”，則須芽等能依此等之生，識別為正生之位，

而言“彼正生之芽等即此”。然而並不能夠，因為其時彼等未生，不能識別彼之相故。因此，於彼時位，無正生之芽等，故彼等生之作用亦由自體性無，如何可依生之作用，而說正生之芽等由自性有？不應說！

申二、於破斷諍。分二：

酉一、斷破三時生之諍；

酉二、斷破正生生之諍。

酉一、斷破三時生之諍。

自部有謂：‘嗟乎！爾等偽作解釋佛語，實唯破他顯自善巧，破壞世尊所說勝義諦緣起。我於爾等極為怖畏。如來說：‘此有故彼起’等，是破除說自性、大自在等為作者，彰顯諸法之真實性。而你等則以‘已未及正生，任何皆不生’等破壞佛語，是弑諸佛生母緣起。以此之故，與你等說斷無者諍，甚為合宜。’

此是誤解前說諸正理能破緣起中安立為能生所生的諸因果法，因而起諍。

答：非我破壞佛母緣起，是你不能信解甚深緣起，倒執其義，誹謗我等。佛說：“依此而生彼”，明瞭顯示一切法無自性性。因為：

頌曰：

羅什譯：若法眾緣生，即是寂滅性。

藏本譯：若依緣而生，彼即性寂滅。

若何法依緣生起，彼即自體性寂滅、遠離、空。如是，若法由自性有，則必由自體性任持其自性不令失壞，則彼不應觀待任何餘法，故亦不應有生。

以之故此，若許諸法由自性有，則豈得成為緣起有？因此，唯你許有自性，才成一切種違害諸法緣起，以經中說：「若誰見緣起，彼則見諸法，若誰見諸法，彼則見如來」故。我等說依種子因，有芽果生，彼二亦是緣起寂滅，離於自性，才是一切種顯明佛母緣起。

頌曰：

羅什譯：**是故生生時，是二俱寂滅。**

藏本譯：**是故正生生，是二俱寂滅。**

凡是緣起，即自體性寂滅。因此，緣起中的正生與生二者，亦唯是自體性寂滅。

《顯句論》中作如是答，故此觀察而破之正理，非但絲毫不害緣起因果之理，且能最極顯明此理，故當了知此諸正理能予堅固緣起定解，因為以緣起為因，即可破除由自體性有故。

《無熱惱請問經》亦云⁹⁷：「若從緣生即不生，此中無由自性生，若法仗緣說彼空，若了知空不放逸。」此以從緣生為因，破除由自性生。又第一句中「不生」之義，即是第二句所說「無由自性生」，故於破生上，加有所破之簡別。此後第三句說依仗、觀待諸緣為自性空之義，是顯示自性空即緣起義，而非能起作用之功能空。當如《集經論》所引《大寶積經》文：「世尊，一切法依緣而起，故自體不可得。世尊，若法染污、若法清淨，彼即緣起義、不可得義。世尊，不可得義者，智者通達即緣起之義。諸有智者不妄分別，念是依無而起之義」而了知之。其中末句之義，是說自性空即是緣起義亦於名言中是，於彼不應分別為實之義。

⁹⁷ 漢譯為《佛說弘道廣顯三昧經》，西晉竺法護譯。卷二中云：「緣生彼無生，是不與自然，善緣斯亦空，知空彼無欲。」

因此，不可得者，並非全然無有，而是由自體性成立不可得，此上可容安立一切因果。諸不能辨不可得與由自體性不可得之差別者，自性空義即成一切建立皆無法安立之義，不能成為緣起之義。是故當於究竟至理——緣起正理，勤勵通達。

西二、斷破正生生之諍。

問：“爾時若有生’等語並非正理，因為言：‘此瓶正生’者，是指瓶現在將生。依瓶之生，瓶將正生，此正生復由生而是能生。”

頌曰：⁹⁸

羅什譯：若有未生法，說言有生者，此法先已有，更復何用生。

藏本譯：若於何處有，某一未生事，彼則為將生，既無何者生。

答：若於瓶生之前，於某處有某一未生的瓶之事，彼依生之作用而將生起，則如是之事於生之前絲毫亦無，既無是事，何者將生？無有將生！因為之前並無“此法生”語中之將生者故。

此理於前“以無自事故”處雖亦有說，但彼處是觀待因緣而破生，此處則是破從佛說為有為相之生而生果，故不重覆。由此亦當了知：《觀緣品》中破生，與此品中餘破生諸理亦不重覆。

其中，破從生相而生果與破從此外的因緣生果，任破何者之時，其難破之處，皆在此“正生之芽等生”，因為自宗亦於名言中許此，若不能明辨應如何破敵所許諸微細處，則一切破他，自亦將成同過故。

因此，作“布生”之名言時，須許亦是布亦是生，且此二無有先後。對於許布生於名言中有者，此二無有先後並不相違。但若許布生於勝

⁹⁸ 本頌兩種藏本有所不同，此處依《顯句論》中的尼瑪紮本《中論頌》譯出。而依《無畏論》、《佛護論》中的巴曹本《中論頌》則為：“若言何處有，某一未生事，彼何於此生，若有不應生。”

義中有、由自體性有，則必須許布已成而後布生，此二無有先後即成相違。以此之故，以‘朱生事’等頌文破生於勝義中成立時，言：‘將生之事，於生起前已有，現在仍鬚生。’是顯示其必須許事成之時與事生之時二者有先後。若許二時有次第，則易於破除。故向說因時無果的實事師，顯示彼須許二時有先後之理更難。其道理，是雖總體上自他二宗皆必須說：將生之布是所依作者，布之生是依彼之作用，正趣向布生之時，無所依作者布，然有其生之作用。但布生若是於勝義中成立，則此二是能依所依即是由其自體性所成之自性，故必須任於何時皆不錯亂，故於彼時亦須有布，則應布於生之前已經成就，而又須復生為布。此過前已說訖。此首尾皆生之正理，顯然是一重大要扼。

《佛護論》，《般若燈論》中此頌前二句相同，後二句則為：‘彼何於此生，若有不應生。’釋文亦是據此而作，故與《顯句論》略有不同。

申三、復從許正生而破。

此外，雖如是正生生並不合理，但就你宗所許，今當說之：

頌曰：

羅什譯：若言生時生，是能有所生，何得更有生，而能生是生。

藏本譯：若即由此生，而能生正生，更當由何生，而能生此生。

若你宗認為即由此生而能出生其果正生，則必須說明更當另由何生，而能生起此生。餘二釋中，此頌後二句譯為：‘此生是能生，生復是何者。’釋文亦順此而著，與《顯句論》義亦未見不符之處，故二譯中，舊譯更暢。

頌曰：

羅什譯：若謂更有生，生生則無窮，離生生有生，法皆能自生。

藏本譯：若另由他生，生此則無窮，若無生而生，皆當如是生。

若另由他生而生此生，則彼復須另由他生而生、他生又須另由他生而生，則成無窮。若不許他生，則是無有他生而生，若如是，則一切法皆應別無能生之生而生，如是而生，則不能生亦應可生。

未二、觀有、無、亦有亦無而破。

頌曰：

羅什譯：有法不應生，無亦不應生，有無亦不生，此義先已說。

藏本譯：且有及與無，悉皆不應生，有無亦不生，此義先已說。

此品中，雖未對所謂“由生能生自、他”出過，但先已說訖。已說者，謂“且有及與無”四句之義。先者，謂前“於有或無義，為緣皆不容”及“若時法有無，及共皆不成”⁹⁹處（這是《顯句論》所釋）。佛護論師則於“先已說”之義，作二種釋：一謂“且有及與無，悉皆不應生”二句的釋文“若有而生則成無義、若無而生則兔角亦應生”，即可破除有無二共之生。二謂前“若時法有無，及共皆不成”處已說。

未三、觀是否正滅而破。

此外，若計有此生，則不外兩種情況：

頌曰：

羅什譯：若諸法滅時，是時不應生，法若不滅者，終無有是事。

藏本譯：若事正滅時，是則不應生，若彼非正滅，不應為有事。

一者，若於有事正趣向於滅的正滅現在之時上計有生，彼則不應

⁹⁹ 《中論·觀因緣品第一》第八、九頌。

復生，已有故。二者，若於非正滅、離滅的過去、未來時上計有生，彼亦應無由自性生，以彼不應是有事，離有事之滅相故。

此中意趣，謂瓶破與瓶未來，則無瓶事。並非認為此二不起作用。下文將說。

佛護論師於此釋云：‘汝既謂：正生之有事生’，則正生之有事亦必有滅，以有事具滅相故。若許，則正滅之有事中，不應有生，以正生將長而正滅將消故。若作是念：正生果時，果無正滅’，正生之有事若非將滅，則彼正生應非有事，以無有滅，不具有事之相故。若許，則不應言：正生之有事能生’，而當說為：正生之無事能生’。”

午二、破住由自性成立。

問：“有事之生應自性有，住由自性有故。有生乃有住，無生則無住。故由有住，可成立有生。”

破此分三：

未一、就作業觀三時而破；

未二、觀是否正滅而破；

未三、觀是否別有能住而破。

未一、就作業觀三時而破。

頌曰：

羅什譯：不住法不住，住法亦不住，住時亦不住，無生云何住。

藏本譯：已住事不住，未住事不住，正住亦不住，無生何當住。

答：住若由自體有，則應不外三種情況：過去已住之有事不應住，當時已過去者，住之作用已滅故；未來未住之有事亦不應住，當時尚

未來者，離住之作用故；正住亦不住，除前二外，無由自性有之正住故，及若正住住，則應有二住之作用，亦應有二住者故。此外，前已破除由自體而有之生，彼既為無，何得自體無生者，當由自體性有住？不應有！

未二、觀是否正滅而破。

頌曰：

羅什譯：若諸法滅時，是則不應住，法若不滅者，終無有是事。

藏本譯：於事正滅時，是則不應住，若彼非正滅，不應為有事。

此外，若計有此住，亦不外兩種情況：一者，於有事正趣向於滅的正滅時計有住，則住不應由自體性有，因為住、滅二者作用相違故。二者，若念：‘安住之時則非正滅’，則彼非正滅者，不應是有事，於彼豈有由自體性而有之住？

頌曰：

羅什譯：所有一切法，皆是老死相，終不見有法，離老死有住。

藏本譯：諸事一切時，皆是老死法，何得有某事，無老死而住。

又，既然一切有事於一切時中，皆是老、死即變異、壞滅剎那不捨之法，則何得有某事，由自體性有住、無老死而住？沒有！

此中，無論相續還是剎那，自成之時後，第二時仍住者，名言中亦無。故經中說為無常之相的剎那性，是指於自成之時後第二時不住，須與後不住並非剎那性之義。以此之故，滿一年須滿十二個月，而後此年不住，故一切相續亦是自成之時後第二時不住的剎那性。譬如雖以聲為差別之無常不能於瓶上隨行，但無常卻可於聲、瓶二者上隨行。同樣，先時有之瓶雖於後時中無，但瓶可於先後二時中安住，並不相

違。因此，如是之住、及一切有事於自時之住、及如言“不住於地”等之住，是名言中有，故由自體性有才是所破。住若由自體性有，則一切時中皆必如前時而住，故與老、壞之作用相違。若僅唯住，並不相違。

未三、觀是否別有能住而破。

頌曰：

羅什譯：住不自相住，亦不異相住，如生不自生，亦不異相生。

藏本譯：住不應由他，亦不由自住，如生不自生，亦不由他生。

此外，住若由自體性有，則不外二種能住：一者，住不應由他能住而住，如論中說生不由他生，此處亦可同樣配文：“若另由他住，住此則無窮。”二者，住亦不應由自能住而住，如論中說生不由自生，此處亦可同樣配文：“此住若未住，云何能自住，若已住能住，已住何有住。”

如《三摩地王經》云：“此等法無住，此中非有住，無住而言住，自體不可得。世間依怙尊，不說生與住，由明如是怙，而知三摩地。”此說當由明瞭佛所說法生、住無自體，而了知三摩地。《般若攝頌》亦云¹⁰⁰：

“若不住色亦無受，亦不住想不住思，復不住識住法性，是名最上般若行。不住苦樂常無常，愛非愛及我無我，真如及與真如空，得果及與羅漢地。不住獨覺及佛地，如是不住無為界，不住有為行無住，如是菩薩住無住，如來說此方為住。”

午三、破滅由自性成立。分三：

未一、觀滅而破之理；

¹⁰⁰ 漢譯《佛母寶德藏般若波羅蜜多經》，卷上云：“若不住色亦無受，亦不住想亦無行，復不住識住正法，是名最上般若行。常與無常苦樂等，我及無我悉皆空，不住有為及無為，住無相行佛亦然。若求聲聞緣覺等，乃至佛果亦復然，不住此忍不可得，如渡大河不見岸。若聞此法彼定得，成等正覺證涅槃，見於一切如自身，是大智者如來說。”

未二、自不同過之因；

未三、破許滅為無因。

未一、觀滅而破之理。

問：“生、住應自性有，有與彼等俱行之法——滅故。”

破此分五：

申一、觀三時而破；

申二、觀是否住而破；

申三、觀自他時位而破；

申四、觀有無事而破；

申五、觀是否別有能滅而破。

申一、觀三時而破。

頌曰：

羅什譯：法已滅不滅，未滅亦不滅，滅時亦不滅，無生何有滅。

藏本譯：已滅事不滅，未滅亦不滅，正滅亦如是，無生何者滅。

答：若有無常由自體成立，則應不外乎三種情況：一者，已滅之有事不應滅，過去、現在二相違故。對於許壞滅是有事之宗，是以瓶滅之作用是現在，與瓶已壞之過去二者相違，作為瓶等已滅之有事中，彼所滅之有事無有滅的理由。二者，未滅、滅之作用尚未生起之未來者，亦不應滅，以離滅故。三者，正滅亦如是，不應由自性滅，以離前二者外，無由自體而有之正滅故。若正滅中由自體性有滅，則應有二滅之作用，如是亦應有二滅者故。滅有二，謂“於此滅”之作業、及“滅此”之作用，此理於住亦當了知。

此外，前既已破由自性生，則當有何自性無生者，由自性滅？不應有！

申二、觀是否住而破。

頌曰：

羅什譯：法若有住者，是則不應滅，法若不住者，是亦不應滅。

藏本譯：且說住事中，是不應有滅，不住有事中，亦不應有滅。

又，滅若由自性有，則應不外乎兩種情況：一者，且說安住之有事中，不應由自體性有滅，因為滅之作用與住之作用於同一事轉，成相違故。二者，自時不住之有事中，亦不應有滅之作用轉，以彼非有故。

申三、觀自他時位而破。分二：

酉一、正義；

酉二、斷諍。

酉一、正義。

頌曰：

羅什譯：是法於是時，不於是時滅，是法於異時，不於異時滅。

藏本譯：非由此時位，而滅此時位，亦非由他位，而滅他時位。

又若滅由自體性有，則不外由兩種時位滅：其中，一者，不應即由此乳之時位，而滅此乳之時位，因為作用於自體，成相違故。二者，亦不應由待乳位為他的酪位，而滅待酪位為他的乳位，因為能滅所滅無同時故。

酉二、斷諍。

問：‘雖不能即由此位而滅此位、及由他位而滅他位，然乳位中有

滅，故亦應有生。”

頌曰：

羅什譯：如一切諸法，生相不可得，以無生相故，即亦無滅相。

藏本譯：若時一切法，其生不應有，爾時一切法，滅亦不應有。

答：若前理已說明一切諸法之自性生不應有時，爾時豈非顯了說明一切諸法之自性滅亦不應有？

佛護論師則說：論主是為答問難：‘應有滅，先已許故，汝先云：正滅之有事中，不應有生。’即是破除從正滅之因所生之生故”，而說此頌。

申四、觀有無事而破。

頌曰：

羅什譯：若法是有者，是即無有滅，不應於一法，而有有無相。

藏本譯：且事是有者，則不應有滅，不應同一體，而是有無事。

又，滅若由自體性有，則不外是有事、無事：且說事是有者，則不應由自性滅，因為瓶等有事、與瓶等壞之無事，若同是一體則不合理故。此中之壞，是依於有事之法，故滅若由自體性有，則當瓶等壞時仍須有瓶可依。又如明暗互違，不應即是有事又是無事。

頌曰：

羅什譯：若法は無者，是即無有滅，譬如第二頭，無故不可斷。

藏本譯：若事は無者，亦不應有滅，譬如第二頭，而無有其斷。

若事は無者，亦不應有滅，以其非有故，譬如無第二頭，而亦無有其斷。無第二頭，是共許極成，頌中雖未直言其無，然是因所說已滿，

故“無”字未列於文¹⁰¹。

申五、觀是否別有能滅而破。

頌曰：

羅什譯：法不自相滅，他相亦不滅，如自相不生，他相亦不生。

藏本譯：滅非由自有，亦非由他有，如生不自生，亦不由他生。

此外，滅若能滅諸有事，則彼能滅不外由自、由他。其中，滅非由自而有能滅，正如生不由自生，此亦相同，故可換讀頌文為：“此滅若未滅，云何能自滅，若已滅能滅，已滅何有滅。”滅不由自滅，此外亦不由他而能滅，如同生不由自生，此外亦不由他生，故可換讀頌文為：“若另由他滅，滅此則無窮，若無滅而滅，皆當如是滅。”

如是觀察分析，生住滅由自體性有無論如何亦不合理，既不合理，有為之相又如何得由自體性有？

未二、自不同過之因。

若念：“若以如是道理觀察，則你汝宗中滅亦非理，故二者應同有過，不應以此偏斥一方。”

中觀師答曰：“許滅為世俗之名言，故向對方所出之過，自不同過。”作世俗名言之理，謂諸有事是無自性，但即此性可成為著有事為實的諸凡夫的名言之道。成彼之理，謂諸凡夫思維推求：“除唯假立‘滅’之名言外，其假立處，於過去未來等何者中有？”後，於所得之義，安立為滅，而於不以如是之理觀察、不推求而成立之義，作為滅之名言。又世俗諸有事，猶如幻等，遠離觀察真實中成不成立的合理性或正理之

¹⁰¹ 這裡是指頌文的文字已滿，故未將“無第二頭”的“無”字明文列出。

能立，而是於無明翳障染污慧眼之世俗前成立，故唯因互相觀待而成者，是諸凡夫所許。以此之故，若有所生，則有能生，若有能生，則有所生。若有滅，則有所滅、被滅，若有所滅、被滅，則有滅。中觀師雖亦如是許，但非以觀察後所得之義安立為滅等。

總之，於諸有事若如前說而作觀察，則生住滅皆不可得，此於我宗雖亦相同，但以此並不能破除我所許之生滅等，其理由，是因為我亦不許生滅等能堪忍如前所說觀察，若所許法必須許為能夠堪忍觀察，則應由自體性有，然我不許故。因此，對於俱不許堪忍觀察及其所遍者，以正理觀察後無所得，又如何能違害？因為唯生、唯住、唯滅而有，並不須由理智獲得故。而你既許生滅等堪忍觀察、又許其所遍（由自體性有等），故依前說而觀察時，若無所得，則成違害。因為若彼等法如你所許而有，則必須以此等正理獲得，然不可得故。

《顯句論》中說破對方之過已不同過，所舉的理由即是：不許堪忍觀察、及不觀察作世俗名言般承許。故若執如是答覆中的觀察正理可破一切生住滅，而後建立所許，則見向對方所出的一切過失自皆同轉，而不應說自宗無過。此理，於一切品中皆須了知，此復有賴於了知其幾許是破與不破之界限、及明辨不堪正理觀察與被正理違害二者的區別。

未三、破許滅為無因。分二：

申一、《顯句論》所說；

申二、《六十正理論釋》¹⁰²所說。

¹⁰² 《六十正理論釋》，月稱論師著，無漢譯。

申一、《顯句論》所出。

此處，《釋論》（《顯句論》）中破云：“有許滅為無因，後言有為是剎那者。若如是，無因則應無滅，以是之故，有事何得成為剎那、離滅諸法何得成為有為？故彼一切皆不應理。”此說諸言滅無因者，許自成之時後的第二時不住之滅，是有事由其因性所生，除彼因外，別無後生之因，而說第二剎那已滅是無事故絕無有因。以此之故，對於說已滅無因者，諸有事應無剎那壞滅，則不成為有為法，說有為是剎那則不合理。

若念：“此如何應理？”

答：此中，已滅、未滅二者由不由因生應當相同，下文將說。故第二時已不住若無有因，則第二時將不住亦須無因，則應無剎那，如是則任誰亦不能成為有為，且說有為是剎那亦不合理。此是以理而破。

以教而破者，《釋論》云：“經云：‘生緣老死’，及說諸有為相行蘊中攝，豈非世尊明瞭宣說滅有因耶？”即是。因為“死”，即彼有情已滅，經說死以生為緣而生，即成立滅由因生。經說生、住、異、滅四有為相是行蘊者，以青色為例，由具彼之生之作用等四種作用，表明青色是有為法，而作者青色，對自之作用是相違，故四種作用並非色蘊，亦非受、想、識及相應行，而是不相應行。然而又是青色昔無新生、於自時住、於自時後第二時不住之滅、較前變異之異，故並不是說青色之生等一切皆是不相應行。於青色的滅之作用中，亦有自之第二時已滅，若彼是不相應行，則必由自因緣集起，故可成立已滅有因。由於是青色的滅之作用，故必須安立為已滅的理由，是為顯示青色於自時的未

滅、於第二時的已滅，二者是否有事應當相同，而如是彼之已滅亦即彼之無常故。說為有為相之義，謂由具此等作用故能了知是有為法，意趣唯在能相。非如安立鼓腹為瓶相一般，因為於無常應無剎那之安立故。由經說“生緣老死”之正理，可知第二時之已滅，唯觀待第一時之已生，不須觀待其餘，故諸有事第二時不住的剎那滅，亦易成立。因此，於此宗中，彼等一切皆可善為安立。

若念：“芽已滅是無事，彼何用因？故彼無因。”

答：那麼，芽是已有，又何須因？已生則不復生故。這是對等出過：

“若芽已滅任何因皆不能作用，則芽未滅亦不須用因。”對此，言：“未滅是已成就，故現在不須用因，然此已成者是由因所作，故有因”雖是正答，但不以此而區分者，下文當說。此外，芽先於種子之時無，後時方有，故芽之生是有因。如是，芽之滅亦先於芽之時無，後時方有，故亦有因。言：“芽已滅何用因”，並不合理，我等亦不許彼芽現在由因另作，而是許此芽已滅是由因作。

問：“若如是，則彼（芽已滅）應是有事。”

答：這正是我等所許。彼觀待自體是有事，觀待於芽則是無事。又如《十地經》云¹⁰³：“死亦有二種所作，謂能壞諸行，及無知發起相續不斷之因。”故已滅能起作用，故是有因。此處《顯句論》中俱說為“滅”者，是將“自身已滅”亦許為“滅”，而對方則許“滅”，“已滅”相違，故此中釋為“已滅”。以芽亦當了知餘有事之已滅。

¹⁰³ 漢譯有三：一、姚秦鳩摩羅什所譯《十住經》。二、《華嚴經十地品》，東晉佛陀跋陀羅譯六十華嚴之第二十二品（卷二十三至卷二十七），唐實叉難陀譯八十華嚴之第二十六品（卷三十四至卷三十九）。三、唐屍羅達摩所譯《十地經》。六十華嚴卷第二十五云：“死亦有二種作，一者壞五蘊身，二者以不見知故，而令相續不絕。”八十華嚴卷第三十七云：“死亦有二種業，一能壞諸行，二不覺知故相續不絕。”唐譯《十地經》云：“死亦有二種所作，一能壞諸行，二非遍知斷。”

申二、《六十正理論釋》所出。

於彼論中，第一剎那有、第二剎那已滅之因已說訖。此外相續滅之因，如《六十正理論釋》說油與芯盡為燈滅之因等即是。

對此，敵云：「油與芯盡，應非燈滅之因。油與芯盡，是燈滅之最後剎那，故彼未來同類生起之緣不具，未來亦因生緣不具故而不生。」

論中答曰：「若如是，則是以緣非不具彼定當生，故許緣不具足是未來不生之因，是故應許由住之因盡，故住果盡。」將生之芽現在未生的未來，亦許其因由先有之緣已盡故不具足。既立芽已滅為有事，則須許未來亦如是滅。

論中答「油與芯盡不容為因」之諍，對等出過：「油、芯未盡之有，亦應不容為因」後，云：「唯種有之住位，不知其為芽因。」其義前已說訖。

而後，又說此芽等因果，須如世間所見而立，如世間云：「無水我穀損，無食我子亡。」即是因前者無而致後者滅。此復如食、水未盡可作為子活、谷豐之因，如是食與水盡亦可立為子與穀滅之因，故與無有未盡的彼等並不相同，由此亦當了知果分。此即後頌：「有無是有為」

¹⁰⁴及《六十正理論》：「由因盡而息，乃得名為盡」之義，《百論》亦云：

「由果能壞因，故無不應生。」此說因滅是由果正生所致，故是聖父子所許。許芽已滅之過去為有事，以此關要，芽之未來亦與彼同，是「故無不應生」之要義。此安立過去未來之理，對於由自體所成者並不合理，但對於名言中亦不許自性之宗，則極為合理。《百論釋》中所說此理極為切要，而名不彰，故此詳加解釋。

¹⁰⁴ 《中論》第二十六品第十二頌。

辰二、破別相。

問：‘雖已破除有為總相生住滅等，然具堅、羝等別相之有為法，仍應由自性有。’

頌曰：

羅什譯：生住滅不成，故無有有為。

藏本譯：生住滅不成，故無有為法。

答：如是生、住、滅等非自性成，故有為法由自性無。以此之故，亦無由自性所成的彼諸差別。

卯二、明以此亦破無為由自性成立。

問：‘有為應自性有，有彼違品無為法故。’

頌曰：

羅什譯：有為法無故，何得有無為。

藏本譯：有為既不成，無為何得成。

答：既然有為法如前所說，非由自體性成立，則顯然說明：由自體性有的擇滅、非擇滅、虛空、真如四無為法，又何得成立？不得成立！

此處，論中由廣破有為諦實，而說無為何得諦實的意趣在於：若許無為實有，則亦須許彼是正量之所量，如是，則可換讀為‘已量且不量’等而破；若許是所得，則可以‘已得且不得’等而破；若許住於某處，則可以‘已住且不住’等而破；如是，若許有能得之因，則可如觀蘊品所說而破；又於彼等必須許有能相所相，如是則可如觀界品所說而破。以此為代表，其餘前說各品中所出正理，皆可於此換讀而破。若此諸正理不能破除許實有無為可得等，則亦不能破除有為諦實，一切種皆

同。因此，若能善知聖者所說各品之正理，則亦能遮如是一切邪妄分別，故“有為雖不實，然無為實有”之說，實為不明正理之言。

卯三、斷如是破違教之諍。

問：“若生住滅非由自體性成立，經云：‘有為法者，亦現為生’等，當如何解？”

頌曰：

羅什譯：如幻亦如夢，如乾闥婆城，所說生住滅，其相亦如是。

藏本譯：如夢亦如幻，如乾闥婆城，佛說如是生，如是住與滅。

答：如夢、如幻、如尋香城，佛說如是生、如是住、如是滅，非說由自體所成之生等。

猶如幻化，雖無如彼所現之自性，但彼等可成為言語的名言之道，如是生等雖非由自性有，卻可唯由世間共許門中而說。總之，雖非由自體成立生滅等，但卻是於彼處如幻般顯現上安立彼等，故與彼等經文並無相違，若生滅等全無安立之處，才是與教相違。

《般若燈論》中解釋說：為遮“生滅等是現識所取、彼等有作者、及是眾多有情共通所取，故是實有”之想，經中依次說夢等三喻。

丑二、合了義經。

如是，為明生滅等非由自體性成立，此正理所抉擇義，亦有了義經教中為據，及以“色中無生”，“色不應住”之類、及“色不滅”等諸推理，顯示經中彼等一切所說，皆是此品攜諸正理之所解釋，故略示與了義經相合的方面：

《三摩地王經》云¹⁰⁵：‘皮肉筋骨聚，而起我婦想，愚夫生貪愛，不知女如幻。譬如有童女，夜臥夢產子，生欣死憂戚，諸法亦復然。如焰尋香城，如幻亦如夢，諸法亦復然，修相體性空。’又云：‘俱離有無為，大仙無分別，眾生得無為，從見而離役，若知如是法，常不貪怒癡，心等住自性，是大勢力定。’

丑三、攝義、釋品名。

藏本譯：觀生住滅三相品第七。

若生住滅非唯由名言之力安立為有，而是由自體性有，則此三無論何者，皆不能安立，於此當如正理之所抉擇而起定解。而後，應當修學令心顯現：唯由名言之力安立上，彼等最為合理，及雖一切有為法由自體性空，然如夢如幻現為彼彼之體。

釋第七觀生住滅三相品三十四頌竟。

第八、觀作者與業品

子三、破有業因與作者。分三：

丑一、釋品文；

丑二、合了義經；

丑三、攝義、釋品名。

丑一、釋品文。

於此，有云：‘識等有為法應自性有，有彼之因業、及彼業之作者

¹⁰⁵ 此即《顯句論》所引《三摩地王經》文，漢譯《月燈三昧經》中僅見“譬如有童女，夜臥夢產子，生欣死憂戚，諸法亦復然”一偈。

故。世尊亦云： 此無明隨係之士夫補特伽羅，現作福行，現作非福及不動行。’ 此等經文顯示有業之作者、及彼之業、與果識等。 ”

破此分三：

寅一、破業與作者由自體性成立；

寅二、於名言中安立業與作者之理；

寅三、以此正理結合其餘。 初中分二：

卯一、破同方之能作所作由自體性成立；

卯二、破不同方之能作所作由自體性成立。初中分二：

辰一、破初二句之能作所作；

辰二、破第三句之能作所作。 初中分二：

巳一、立宗；

巳二、示能立。

巳一、立宗。

頌曰：

羅什譯：決定有作者，不作決定業，決定無作者，不作無定業。

藏本譯：彼定是作者，不作定是業，決定非作者，不作定非業。

答：若由此作，則此即是作者，即便唯作少分所作，亦當說為作者，不作則非作者。而彼作所作者亦不外三種：決定是作者、決定非作者、觀待不同所觀待處定是與定非作者。若此是所作，則此即是業，即正

是作者所欲，此亦不外三種：決定是業、決定非業、觀待不同所觀待處定是與定非業。

對此，作二立宗：一、彼定是作者者已有所作，不作定是業（之所作），即不能有所作；二、定不是作者者離於所作，亦不作定不是業（之所作），即不作已離之所作。

已二、示能立因。分二：

午一、示初宗之能立因；

午二、示次宗之能立因。初中分二：

未一、以應有誰亦未作之業而破；

未二、以應有不作任何所作之作者而破。

未一、以應有誰亦未作之業而破。

頌曰：

羅什譯：決定業無作，是業無作者。

藏本譯：定是而無作，成無作者業。

作者是因作所作而立，唯已有所作，乃得名為作者。如是，已有所作而定是作者者，現在別無當作此業之所作。當爾之時既別無所作，則作者不作業，其時應成不觀待作者之業。然而，無作者之業並不存在，猶如石女之子作瓶。若倒轉如是應成式，即是以“不存在無作者之業”為因，成立“定是作者作定是業，由自體性不成立”之初宗。

問：‘即由作造瓶之所作，立陶師為瓶之作者，豈非亦已作造瓶之業？既然先以作造瓶之所作為因，安立陶師為瓶之作者，後復破曰：須

另作一非此所作之所作，然別無所作，故此造瓶之業應是作者未作之業。’此豈合理？”

答：此中，定是作者作定是業，且即由作同一所作，安立作者及作彼業。於名言中，我宗亦如是許。如云：‘天授作頂禮之福行’，其中，天授是此業作者，說此頂禮之業為福行，是（安立）業，說作此業，是（安立）作定是業。雖如是，但若說作者與業由自體性成立，則不能由作同一所作，安立作者與作業二者，故有彼破斥轉。如是，此造瓶之業依於陶師及泥二者，若此二事由自相各自成立，則所作亦須分別各自而住，故與共依同一所作相違，如前已說。因此，除安立作者之所作外，若未作第二個所作，則不應定是作者作定是業，倒轉前應成式之因，其周遍亦由此成立。若彼許為作者者，不作自當作之業，則亦能不成立為作者。此處，是以‘當由彼作之業，應是誰亦未作之業’而出過，而非以‘彼補特伽羅，應是任何亦不作之作者’而出過。

未二、以應有不作任何所作之作者而破。

頌曰：

羅什譯：定作者無作，作者亦無業。

藏本譯：定是而無作，無業成作者。

定是業，是因由作者已作而立，故唯已有所作，乃得名為業。如是，已有所作而定是業者，現在別無當作此業之所作，當爾之時既別無所作，則作者不作業，其時彼補特伽羅應無業、不作業，而亦成為作者。然而，並無不作業之作者，如不作無間業，則不見彼業之作者。以倒轉應成式之因，可成立‘定是業由定是作者作，由自體性不成立。’此破斥

可轉之理，亦由前說可知。若彼許為業者，自之作者並不曾作，則亦不能成為是業。故此處，是以「當作彼者，應是任何亦不作之作者」而出過，而非以「當作之業，應是誰亦未作之業」而出過。

午二、示次宗之能立因。分二：

未一、以應無因而破；

未二、於彼所許述其違害。

未一、以應無因而破。

頌曰：¹⁰⁶

羅什譯：若定有作者，亦定有作業，作者及作業，即墮於無因。

藏本譯：若定非作者，而作定非業，業應無有因，作者亦無因。

若許必定非作者者，作定非業（之所作），則此當由彼補特伽羅所作之業應無有因，離所作故。非但如此，彼補特伽羅亦應無有立為自所作之作者之因，離所作故。

未二、於彼所許述其違害。

頌曰：

羅什譯：若墮於無因，則無因無果，無作無作者，無所用作法。

藏本譯：若墮於無因，不應有因果，所作與作者，能作皆非理。

若所作與作者悉皆無因，則應無果陶瓶，無彼因故。若無果陶瓶，則彼之能作因或俱有緣陶輪等亦不應有。若無因無果，則當作何果瓶而有所作？陶師當於何所作能自主而成作者？及泥由所成辦者之體故是正能成辦業者，由此門中而是能作¹⁰⁷，如是等皆不合理。

¹⁰⁶ 此頌前二句，羅什譯本及《青目釋》的釋文，與惟淨所譯《大乘中觀釋論》相符，但與梵藏各本皆不相同。

¹⁰⁷ 此處的能作，指用以作果、成辦果之法。如泥是所用作陶瓶之法，故說泥是陶瓶之能作、或泥能作瓶。

頌曰：

羅什譯：若無作等法，則無有罪福，罪福等無故，罪福報亦無。

藏本譯：所作等非理，則無法非法，若無法非法，則無所生果。

若所作等三皆不合理，則應無有十善等法及十不善等非法，因為於斷惡與修善之所作能自主的作者，以身語意三為能作，作斷惡、修善之所作時，則生法與非法故。若無法與非法，則應無有彼二所生可意與不可意之果。

頌曰：

羅什譯：若無罪福報，亦無有涅槃，諸可有所作，皆空無有果。

藏本譯：無果不應有，解脫上趣道，一切諸所作，皆應成無義。

若無彼二種果，則不應為解脫故而修彼道八支聖道，亦不應為上趣色界無色界生而修彼道色無色定。此外，農業等世間一切勞作，皆應成為無義。翻此應成即是說並非無義，依次翻轉，故不應許一切過失之源“定非作者作定非業”。

辰二、破第三句之能作所作。

頌曰：

羅什譯：作者定不定，不能作二業，有無相違故，一處則無二。

藏本譯：定是非作者，不作是非業，是非相違故，豈於一處有。

諸說異門之狀（即是非二俱）者，謂觀待於物則是作者與業，而於作者與能作之前，則非彼二。然如彼所說之定是作者與定非作者二俱，並不作定是業與定非業二俱之體，因為作者與業，定是、定非同時於一處互是相違，如此豈得為有？沒有！

若念：「異門是由觀待而立，故無過失。」

答：縱然如此，亦可由前二理破除，故不合理。

卯二、破不同方之能作所作由自體性成立。分二：

辰一、破一作者作一不同方業；

辰二、破一作者作二不同方業；

辰一、破一作者作一不同方業。

頌曰：

羅什譯：有不能作無，無不能作有，若有作作者，其過如先說。

藏本譯：決定是作者，不作定非業，非亦不作是，此亦成彼過。

有所作的定是作者，不作離所作的定非業，因為若由定是作者作，則此中亦應成前說「定是作者別無所作」及「應有誰亦未作之業」之過，若作定非業，則此中亦應成前說「定非業應無有因」等過失故。定非作者不作定是業，其過亦由前說可知。

此中，未以第三句破作不同方業者，是考慮到與下文無差別故。

辰二、破一作者作二不同方業。

頌曰：¹⁰⁸

羅什譯：作者不作定，亦不作不定，及定不定業，其過如先說。

藏本譯：決定是作者，不作定非業，及定是非業，其因先已說。

有所作的定是作者，不作定非業、及定是定非二俱之業，其因相即其正理者，謂有先前已說的「定是而無作，（成無作者業）」等由定是作者作之過失、與「業應無有因」等作定非業之過失、及「是非相違故，

¹⁰⁸ 羅什譯本中此頌與後頌，漢譯《般若燈論》中亦作二頌，但次序相反。而各藏本及現存的《顯句論》梵本中皆作三頌，譯文也有所不同，但總義理並無二致。

豈於一處有”等作定是定非二俱之業的過失故。

頌曰：

羅什譯：（無對應）

藏本譯：**決定非作者，不作定是業，及定是非業，其因先已說。**

決定非作者，不作有所作的定是業、及定是定非二俱之業，其因相即其正理者，即是先前已說的由定非作者作則有無因之過、作定是業則有“定是而無作（無業成作者）”之過、及作定是定非二俱之業則有“是非相違故，豈於一處有”之過故。

頌曰：

羅什譯：**作者定不定，亦定亦不定，不能作於業，其過如先說。**

藏本譯：**定是非作者，不作定是業，及與定非業，因如前應知。**

定是定非二俱之作者，不各別作定是之業與定非之業，其因相正理亦如前說，謂由定是定非二俱之作者作則有“是非相違故，豈於一處有”等之過、作定是業則有“定是而無作（無業成作者）”等之過、作定非業則有“業應無有因”等之過故。

因此，所謂“識等有為法應自性有，彼之因業與作業者由自性有故”之說，並不合理。

寅二、於名言中安立業與作者之理。

問：“你等執謂無有作者、所作等事，於諸有事應成誹謗。而言無有能所之事，為真實有，又成增益。”

答：對於說有事由自性而有的你，所言“有事先有後無”之語中，才有對一切有事的誹謗，因為若由自性有，則永不應無故。

我等則說：依仗而生，故一切有事中自性不可得。故對勝義、世俗中有何者可成誹謗？因為於勝義中少分亦無故、於世俗中一切依仗而生者我皆承許故。此語亦如《寶鬘論》云：「計陽焰為水，是故往彼處，執水後變無，此是愚癡者。如是如陽焰，謂世間有無，此執即癡暗，有癡不解脫。無知故先計，後了知真如，有事不可得，無事云何得。」破除執諸有事由自性有，如於陽焰破執為水，故非誹謗。由自性而有的有事既不可得，爾時無事、無自性，又豈得於勝義中成立？勝義中任何有事皆不可有，故彼等之無事亦於勝義中無。以此之故，諸世俗有事如同陽焰之水，為世間錯亂識所許，唯由所許唯此而已的緣性而成立，非由其餘。

頌曰：

羅什譯：因業有作者，因作者有業，成業義如是，更無有餘事。

藏本譯：依業有作者，依作者有業，而除緣起外，不見成立因。

如是，不作、不觀待於業，則不容為作者，故天授是作者，是依仗於業，待彼而起、待彼而立。作者不作，則不成為業，故非但作者依仗於業，業亦依仗作者而起、依仗作者而成立。而除此緣起之外，不見有餘由自性成立之因、方法。由此顯示：許由相互觀待而有、不許由自性有。此即言“有”的有之理上，中觀師與說實事師的區別之處，由此亦可顯示無之理的區別。

寅三、以此正理結合其餘。

頌曰：

羅什譯：如破作作者，受受者亦爾，及一切諸法，亦應如是破。

藏本譯：如是當知取，遣業作者故，由業及作者，當知餘有事。

如業與作者唯是相互觀待而成，非由自體性成立。如是，若此被受取，則此是‘取’即所取。若由此受取，則此是‘取’謂取者，此二亦唯相互觀待而成，非由自體性成立。

問：‘何故非由自體性成立？’

答：因為僅以此遮遣業與作者由自體性成之正理，即可破除所取與取者由自體性有故。其配合之理，謂是、否及二俱之作者，不取是、否及二俱之所取，不同方亦當配合。

智者當知：由破業作者自性有，非但可決定二取相互觀待而成，此外，‘由業與作者’謂由觀察彼二之正理，還可破除異於作、取兩雙的諸餘有事由自性有，唯是相互觀待而成。彼等亦即能生所生、去者與去、能見所見、相與所相、能起所起，以及如是支與有支、德與有德、量與所量等一切。其配合之理，謂是、否、二俱的能生與去者，不生、不去是、否、二俱的所生與去，不同方亦當配合。餘法亦當如是配合，謂是、否、二俱的支與德，於是、否、二俱之有支與有德上不轉，不同方亦當配合。

因此，第一品中於能生所生、第二品中於去與來、第三品中於能見所見、第五品中於能相所相等觀察破除，唯是破除能生所生等由自體性有，非破其有。若破自性有，則成立彼等為相互觀待安立的緣起之有，量與所量亦與此同，故非不許觀待而成的量與所量。此者，於能立所立上亦無不同。

因果等非唯名言相互觀待，二義亦是相互觀待，此是本論之義，

因為此處是以相互觀待為因，破除能所之義及一切名言由自性有。因此，火亦是煙之所生，依煙而立，非由自體自主成立，故與他宗“火不待煙”等說不同。一切諸品中皆須如是理解，由於必須相互觀待成立，故彼等並無由各自體之力令有的獨立之能，故以緣起為因，可成立無自性。

因此，依於引生因果定解，即能滅除一切相執所緣，而一切正見歧途常斷增減之邊皆是由此截斷。乃至未達如是自性空義即緣起義之間、或仍有實執所緣殘留、或於由此因生彼法的緣起自宗不安之間，皆無從引生真正的緣起定解，而仍不外或墮常邊、或墮斷邊。

問：“言‘當知餘有事’即應通達所取能取之義，故‘如是應知取’不須述於文。”

答：雖誠如是，但為令知於觀察中此二為首，故另列出。後諸品中，亦多出現此二之觀察。

丑二、合了義經。

如是，為明正理所顯善不善業及其作者等一切所作與作者皆自性空，亦有了義經教為據，及明一切顯示所作與作者不可得的聖言，皆是此品之所解釋，故略示與了義經相合的方面：

《優波離問經》云¹⁰⁹：“我說地獄諸苦事，死入大怖惡道中，無量眾生起厭心，實無惡趣可來往。刀杖鉞槊眾苦具，亦無有能造作者，由分別故而見有，無量楚毒迫其身。園林種種妙華敷，宮殿眾寶相輝映，亦無有人能作者，皆從分別妄心生。虛偽之法誑世間，凡夫係著生顛

¹⁰⁹ 漢譯《大寶積經》《優波離會第二十四》。

倒，猶如分別諸幻焰，於此取捨悉皆空。”此說去往惡趣、加害之能所、造作天處之能所皆自性空，彼等皆由名言分別之力安立。

丑三、攝義、示品名。

藏本譯：觀作者與業品第八。

如是，若執所作與作者等非唯由分別之力安立為有，而是由自體之力而有，則作者與所作悉皆不合理，於此當起定解，當知彼二唯是相互觀待成立。

釋第八觀作者與業品十二頌竟。

第九、觀本住品

壬二、釋補特伽羅無我。分二

癸一、破補特伽羅由自性成立；

癸二、破補特伽羅由自性有的能立。初中分三：

子一、釋品文；

子二、合了義經；

子三、攝義、釋品名。初中分二：

丑一、陳述敵宗；

丑二、破之。

丑一、陳述敵宗。

頌曰：

羅什譯：眼耳等諸根，苦樂等諸法，誰有如是事，是則名本住。

藏本譯：能見與聞等，亦及受等故，誰有如是事，有謂彼先有。

於此，有謂：“如破業作者，如是應知取。”此說非理，能見、能聞、及受等，取者誰有如是等所取事，則彼取者當於此等所取事前先有。”此是聲聞正量部所說。

頌曰：

羅什譯：若無有本住，誰有眼等法，以是故當知，先已有本住。

藏本譯：若無有彼事，何得為見等，是故彼等前，先已有本住。

其理由，謂：“如先於財前，已有天授，乃可由彼蓄財，非石女兒。如是，若彼事即補特伽羅非先已有，見等何得為補特伽羅所取？不得！以是之故，彼見等前，應先已有有事即能取之補特伽羅本住。”

（前頌中）前一“等”字，攝餘四根，後一“等”字，攝觸、作意等諸心所法。“及”字，是攝已說的能見、能聞、受等三法及餘未說之根與心心所法之義。“亦”字，是信許所攝餘法亦屬於此之義，言“故”者，義謂此初二行攝一切諸根及心心所法之故，於彼等轉。此是《般若燈論》及彼釋論中所說。

《分別熾然論》中說：犢子部、賢道部、正量部、法上部、法藏部等五部，說補特伽羅為實體有。

丑二、破之。分三：

寅一、破取者由自體性有；

寅二、示由此亦破所取由自體有；

寅三、斷取者由自體性無之諍。初中分二：

卯一、破他宗所計之我；

卯二、自宗於名言中安立補特伽羅之理。初中分三：

辰一、破取者於一切所取前本有；

辰二、破於一一所取前本有；

辰三、破於一切所取前本有之能立。初中分二：

巳一、以若較所取先則取者無施設之因而破；

巳二、以若取者為先則所取無安住之依而破。

巳一、以若較所取先則取者無施設之因而破。

若取者由自體性有，則不外較所取為先、後、同時三種情況。後二下文當破，此處先破較所取為先：

頌曰：

羅什譯：若離眼等根，及苦樂等法，先有本住者，以何而可知。

藏本譯：能見能聞等，及與受等前，有事本住者，彼由何施設。

能見、能聞等及受等之前本已安住之有事補特伽羅，彼由何而施設的施設之因無故，總補特伽羅、別見者等悉皆無從安立。

如是，安立補特伽羅名言之因，即能見等。若補特伽羅較彼等為先，爾時則應不待見等，如瓶不待布。彼不觀待自之因者，即是無因，猶如財者不待財寶，無有是處。

此處非說：「若有先後，則先不容觀待於後」，因為自宗亦許一切因果皆是相互觀待。因此，安立補特伽羅為見者等，必定觀待能見等法。若取者觀待能見等法，是由自體性成立，則無論何時皆須觀待，故以取者之時無見者等所觀待處而不待彼為因，亦可總破觀待。

已二、以若取者為先則所取無安住之依而破。

頌曰：

羅什譯：若離眼耳等，而有本住者，亦應離本住，而有眼耳等。

藏本譯：若無能見等，而有彼本住，無疑應離於彼，而有彼等法。

若作是念：「縱無能見等，然仍有彼等之前本住之補特伽羅，彼能受取能見等法。」

答：此復有他過：若如是者，則如與財相係之前，有天授離財而住，蓄別義之財。如是對於取者，則無疑應離彼補特伽羅，於別義中另有能見等法。然不能許，因為：

頌曰：

羅什譯：以法知有人，以人知有法，離法何有人，離人何有法。

藏本譯：由彼能顯此，由此能顯彼，離彼何有此，離此何有彼。

如言：「此補特伽羅是彼眼等之受取者。」是能見等所取能顯了、能呈現、能令了知取者之我。而言：「彼眼等是此補特伽羅之所受取。」則是取者之我能顯了能見等所取。爾時，豈有不觀待所取之取者？沒有！又豈有不觀待取者之所取？亦無！因此，彼二是相互觀待成立。當許離取者另有能見等法時，由於眼等無有所依，故亦無有能見等法。此亦即如前所說，若由自體性為異則不容觀待之正理。

《佛護論》中釋說：若（對方）為答（己方）“彼由何施設”之難，而言“若無能見等”兩行，義謂“雖無能見等，然彼仍由自性極成”者，則示彼曰：“若如是，則無疑應無彼補特伽羅而見等仍由自性極成”。若問：“如是有何過失？”則以“由彼能顯此”兩行答之，顯示彼二互能顯了，以此為因說後二行，言“彼二其一若無，則另一亦無”。此等說明：由無施設取者之因、及無所取安住之依故，無有異於能見等法而由自體性安住之取者。

辰二、破於一一所取前本有。分二：

巳一、陳述敵宗；

巳二、破之。

巳一、陳述敵宗。

頌曰：¹¹⁰

羅什譯：一切眼等根，實無有本住，眼耳等諸根，異相而分別。

藏本譯：此非於一切，能見等前有，能見等中異，異時而能顯。

彼謂：“若許一切能見等前本有此補特伽羅，則有如是等過。然此取者非於一切能見等前有，而是於一一前有。以此之故，當能見等所取中之能見根顯了此補特伽羅時，異此之某根當於異此之時顯了，而不能於此時顯了。依能見施設（補特伽羅）時，不依能聞施設，故亦於自之所取前有、亦不成無施設補特伽羅因之過。”其心所念，謂先所言除“於自之所取前有”外，未說“於一切能見等前有”，此中並無無施設補特伽羅因之過，以未許於一切前有故。

¹¹⁰ 此頌《青目釋》作為自宗之說，其餘各家皆作為轉述敵宗之說。

由於是破許現在的補特伽羅為取者、彼之眼等為所取，故前世之補特伽羅受取後世之身時，並非此處取者、所取之義。若爾，彼所謂“補特伽羅受取眼等”應是何義？謂若成為能令此補特伽羅於色成為見者的眼根，則名由此取彼，許（補特伽羅）爾時與能見之根同時有、而於能聞之根等前有，餘亦如是應知。

已二、破之。

頌曰：¹¹¹

羅什譯：若眼等諸根，無有本住者，眼等一一根，云何能知塵。

藏本譯：若於能見等，一切前非有，見等一一前，此何得為有。

若於能見等一切之前非有此我，則於能見等一一之前，此我又何得為有？不應有！譬如一切樹之前，尚未有林時，一一樹之前，亦無有林。又如一切沙中不能出油，一一沙中亦不能出油。此外，若言一一之前有，則亦應許一切之前有，因為除一一外無一切故。譬如此處所有之人一一告知，無有遺餘，即是告知此處所有之一切人。如是，若此補特伽羅於能見等一一無餘之一一前有，則最終即能成立於能見等一切之前有。

問：‘雖於依次一一歷數之一切前有，然我不許一時於一切前有，如能見之前有時亦於一切餘法前有。故不相違。’

答：此是破取者與所取由自體性成立之時，故（如是破除）並無過失。又由此理可知於一一前有並不合理，

頌曰：

¹¹¹ 此頌《青目釋》作為敵宗補救，其餘各家皆作為自宗破斥。

羅什譯：見者即聞者，聞者即受者，如是等諸根，則應有本住。

藏本譯：見者即聞者，亦即是受者，若一一前有，彼如是非理。

因為如是一補特伽羅於能見等一一之前為有，而若須此見者即是聞者、亦即是受者，彼則不合理，因為有離所見的聞者亦可成為見者、離所聞的見者亦可成為聞者之過失故。所作不同，作者則異，故彼“見者即此，聞者亦此”之語，如是並非合理。

於名言中，雖須許可一個天授依次於十人之先前安住，然若許於第一人前安住之天授，於第二人前亦住，則必須許前觀色時之見者，即後聞聲時之聞者。

若念：“雖須如此，然對方不如是許，此破怎能合理？”

答：總的來說，犢子部如《釋量論》中所說：“若自性無壞，智者說彼常，棄此可羞見，當說彼是常。”¹¹²許於眼之先前安住之補特伽羅，即後時於耳根先前安住之分，且不失壞。從其如是承許門中雖亦可出其過，但補特伽羅若由自體性成立，則見者、聞者不外或由自體性為一、或由自體為異，為異此下當破，若是為一，則前時於某一法先前安住者，後時亦須於第二法先前安住，則即承許依次於一一之前為有，此處對此復以“見者即聞者”等頌出其過失。

頌曰：

羅什譯：若見聞各異，受者亦各異，見時亦應聞，如是則神多。

藏本譯：若見聞者異，亦異於受者，見時亦應聞，我亦應成多。

然若許見者即此、聞者亦此，則有前說之過至。由見於此，若許見

¹¹² 《釋量論略解》中釋此頌曰：“正量部應拋棄此於正相違中計第三聚可羞之見，當說：‘彼我是常’，以彼我是不壞法故。若我自性無壞，諸智者即說彼法是常故。”

者、聞者、及受者等由自體性為異，則當有見者之時，亦應同時有聞者，然不能如是許，故由自體性無異。此外，若如前而許，則一士夫上應有多我，因為有自體性為異的見者等故。

辰三、破於一切所取前本有之能立。

問：‘雖我於能見等一切前本有，然無無有施設我因之過。見者等前，是名色位，經云：‘名色緣六處’，說有四大種是能見、能聞等生起之因。故能見等前，本有受取四大種之我。’

頌曰：

羅什譯：眼耳等諸根，苦樂等諸法，所從生諸大，彼大亦無神。

藏本譯：能見能聞等，及受等諸法，所從生大種，彼中亦無此。

答：能見、能聞等，及受等諸法所從生之四大種，彼中亦非由自體性而有此我。若由自體性而有此我，則較大種為後、為同時，受取大種皆不合理，故我應於大種前有。若如是，則仍有如前所說無施設我之因等諸過失轉。故於此處未重出過。

卯二、自宗於名言中安立補特伽羅之理。分二：

辰一、安立我之理；

辰二、於此斷諍。

辰一、安立我之理。

若念：‘若如是破補特伽羅由自體性有，豈非此見聞等之補特伽羅之名言亦不應有？’

答：能作見、聞等的補特伽羅，誰亦不能抵賴，故彼不容全無。

對此，外道他部於見等之補特伽羅無疑必須承許，然由見彼不容

與蘊一體，故許離蘊異體之補特伽羅我。

內道自部餘宗，則見必須安立造業等的唯一補特伽羅，且見離蘊異體有我則有妨害，故說蘊聚相續與能取捨身體之識為我或補特伽羅。

自宗則以為：俱生我執緣於何者，則須安立此所緣之依為我與補特伽羅。諸傍生等雖不執外道所計之我為有，然仍有我我所執薩迦耶見轉，故離蘊異體之我不容為俱生我執所緣之所依事，即便於名言中，亦不許有，如《入中論》云：‘此亦非是我執依，不許世俗中有此。’及云：‘不許為世我執依，不了亦起我見故。’而世間名言中說：‘我之色’、‘我之心’，執我為蘊之主、蘊如我之僕，故絕不容安立蘊續、或蘊聚、或諸支分為我之所相事。聖者論中，亦唯如是而說，因為此品中說由能見等顯了彼我，則無論能顯之聚合與支分皆與所顯成相違故；又第十品中說蘊與我一異之理如薪、火故；及末品中亦云：‘若離於取蘊，我非為有時，若取蘊即我，則無汝之我’故。

辰二、於此斷諍。

若作是念：‘若執我、蘊猶如主、僕，豈非應執彼二異體？’

答：世間名言中，亦無執彼二為異物。否則，天授之手病痛、痊癒，不應立為天授病痛、痊癒，猶如近護病痛、痊癒，不得言為慈氏病痛、痊癒。此理，即是將《入中論》頌‘世間僅植少種子，便謂此兒是我生，亦覺此樹是我栽，故世亦無從他生’，換讀為‘世間僅於手病痛，便計而謂我病痛，故世亦無彼二異’。因此，我或補特伽羅唯假立名，若除此外，尋求我之名言於何處轉之所依事，則與蘊一體、異體等俱不可得，

故唯是依蘊假立為我。

若念：‘手病痛與痊癒，雖可名為彼補特伽羅病痛、痊癒，然亦可說：‘我之手病痛與痊癒’，豈非一手安立為我、我所二？’

答：此是未解世間名言之義，因為彼語之義，是因手病痛與痊癒，故安立我病痛與痊癒，而非安立手為我故，以不於手執為我想故。

天授不分前後世之我而執為我想，其所緣之所依事我，是無始而轉的唯我。而受取天趣等身時的各趣諸我，則是前者的一一差別。天授區分各世之我而執為我想之我，是各世的局部之我。如於境我，如是於有境我執，當知亦有各各區分與不區分之能取行相。

問：‘如是之我，若求其非唯名言假立的假立之義，則悉無所得，故不容造業與受果。’

答：若爾，則當尋求色等非唯名言假立的假立義時，與我相同，與自支分異體、一體等亦皆不可得，則應不能起作用。

雖我假有、實有，如是尋求皆不可得，二者相等，但以不可得破不破二我，並不相同。因為實有可堪忍正理觀察，而假有則非如是故。

寅二、示由此亦破所取由自體有。

問：‘如是雖已破我，然能見等仍應由自性有，彼未破故。既有彼等，如瓶等非我自體者與能見等無有係屬，故與彼等係屬之我應由自體性有。’

頌曰：

羅什譯：若眼耳等根，苦樂等諸法，無有本住者，眼等亦應無。

藏本譯：能見能聞等，及受等諸法，若無屬誰者，彼等亦非有。

答：若能見、能聞等、及受等諸法，是屬受取者誰之所取，既已說此受取者由自體性無，則非僅如此，爾時豈非亦即明示‘能見等法亦非由自性有’？以此之故，能見等所取由自體性無，而受取者之我亦由自體性無。

寅三、斷取者由自體性無之諍。

於此，對方心作是念：‘當成立補特伽羅由自體性無，為非唯否定所破之非遮。’故問：‘所謂‘無我’之想，難道不是你所決定？’

答：此語是誰所說？

問：‘矧才豈不曾說‘能見等無，故我亦無’？’

答：雖說是語，但此語之義，我等並非如你所執而許。如是，所謂‘我由自體性有’，是你所妄計。我亦為對治此執，故說唯否定所破的彼之相反句：‘我非由自體性有’，並非唯否定所破外，另計此我之無自性為理智之境，因為耽著有事、無事皆須斷故。如是諸正理者，即是分辨無遮與非遮之差別，亦非應成派特法，前已多處宣說。

因此，補特伽羅者，如《四百論》云：‘汝我餘非我，故我無定相，豈不於無常，妄分別為我。’當如是而許。此頌之義，謂若此我是由自體而有，則如一補特伽羅於此執為我想，一切（補特伽羅）亦須決定起執，然而，於你起我執之此‘我’，我卻不生我執。以此道理，故此我非由自體性成立，因為非一切（補特伽羅）決定（於此我）生起我執故。

若念：‘設若無我，此我執於何處起執？’

答：雖離無常之蘊外，無有別義為我執之所緣，但即蘊（為我執之所緣）亦不合理，故唯於依無常之蘊假立之我，以我想分別執著而已。

如是，我非由自體有，然唯依緣假立之義並非無有，此義亦即“其於見等前”等頌所說：

頌曰：

羅什譯：眼等無本住，今後亦複無，以三世無故，無有無分別。

藏本譯：其於見等前，今後悉皆無，於此可遣除，有無諸分別。

所妄計之我，其於能見等前無，以無假立為補特伽羅之因故。於今時即與能見等共有者，亦由自體性無，因為各由自體性不成立者、不可得見由自體性有共有故，及若各由自體性成立，則我與所取二者應非互相觀待，故亦不應各成立故。先有之能見等中，亦無後時之我，因為無作者之業不成立故。當如是等悉皆無時，於此我謂由自體性有之諸分別，即可遣除。而由能見等顯了故，謂無彼補特伽羅之妄分別，亦可遣除。

子二、合了義經。

為明取者補特伽羅與彼所取由自體性無，此抉擇理亦有甚深經教成立，及明一切作如是說之聖言皆是此品所釋，故與了義經相配合者，應如《觀去來品》配合經處所說而知。

子三、攝義、釋品名。

藏本譯：觀本住品第九。

如言：“受取此身者，即此補特伽羅。”及說：“此補特伽羅之所取，即此等法。”此諸語中，若非由名言之力安立，而是如其所執由自體性成立而住，則取者與所取之名言任何皆不能安立，於此生定解後，應當思維唯名假立之緣起中，取者、所取最為合理等諸道理。

釋第九觀本住品十二頌竟。

第十、觀火薪品

癸二、破補特伽羅由自性有的能立。分二：

子一、破能立喻；

子二、破能立因。 初中分三：

丑一、釋品文；

丑二、合了義經；

丑三、攝義、釋品名。

丑一、釋品文。

於此，有云：‘言：取與取者相互觀待，故非由自體性成立’者，應不合理，現見有觀待之有事由自體性成立故。如是，如火雖待薪而生，然見其為熱之自性及能燃之果故，及薪雖待火名薪，然見其為所燃四大種之自性故。以是之故，如火與薪，取與取者亦應由自體性成立。’

破此分三：

寅一、破火與薪由自體性有；

寅二、此理亦可結合餘法；

寅三、為破波故訶責其見。 初中分三：

卯一、用前未說之理破；

卯二、用前已說之理破；

卯三、總結。 初中分二：

辰一、破自性一；

辰二、破自性異。

辰一、破自性一。

若火、薪二者由自體性有，則必或由自體性為一、或由自體性為異。因為一、異二者，若否定一方，則須肯定另一方，故可遣第三聚故。

頌曰：

羅什譯：若燃是可燃，作作者則一。

藏本譯：若薪即是火，作者業應一。

答：所燃薪等是所作業，能燃作者是火。此中，若薪、火二者由自體性為一，則作者與業應成為一。然而，不見陶師與瓶及伐者所伐為一，亦不可許，故不合理。此應成式，是反向以“是業與作者”為因，引出“火、薪二者不可由自體性為一”。

辰二、破自性異。 分二：

巳一、破自性異之所立；

巳二、破自性異之能立。 初中分二：

午一、若由自性異，則火應不待薪；

午二、若由自性異，則火應不遇薪。 初中分二：

未一、正破；

未二、斷不定過。 初中分二：

申一、正無薪時亦應生火；

申二、火應恆燃等。

申一、正無薪時亦應生火。

頌曰：

羅什譯：若燃異可燃，離可燃有燃。

藏本譯：若火異於薪，離薪亦應生。

若火由自體性而異於薪，則應不待於薪而有火生，如布異瓶，不待於瓶而可得見。此是破說：‘由自體性為異者，不容觀待。既無觀待，則同樣是無觀待，不應有無瓶可見布、無薪卻不可見火之差別。’而破除他生處，則是說：‘若從無觀待之他而生，則同樣是他，一切應無生與不生之差別。’故二正理非無差別。

申二、火應恆燃等。

頌曰：

羅什譯：如是常應燃，不因可燃生，則無燃火功，亦名無作火。

藏本譯：則應恆常燃，不因可燃生，勞作應無義，如是業亦無。

此外，若火由自體性異於薪，則應恆常燃燒、應不從可燃之因而生、勞作亦應無義、且若如是則業亦應無。

明示此義者，謂

頌曰：

羅什譯：燃不待可燃，則不從緣生，火若常燃者，人功則應空。

藏本譯：以不待他故，不因可燃生，火若常燃者，勞作應無義。

若火由自體性異薪別有，由於火不待於他薪，薪可燃火而可燃即薪，故火應不從可燃之因生。待薪之火者，無薪則滅。而不待薪之火者，不具熄滅之緣，則應常燃。火若常燃，不熄滅故，一切取薪、點火等勞作皆應無義。若如是，則正無所燒之業時，火亦應成燒者，然無業之作業者並不存在。以此之故，火由自體性異薪別有並不合理。當知此處，亦是於應成式之反向，以因成立無異。

未二、斷不定過。

頌曰：

羅什譯：若汝謂燃時，名為可燃者，爾時但有薪，何物燃可燃。

藏本譯：於此若汝念，正燒者是薪，爾時但有彼，由何燒彼薪。

於此“火若異於薪，則應無薪而生火”之語，若你心作是念：“薪具燃義，火正燃者，是名為薪。火亦依彼可得，無能獨有。故無此無薪生火之過。”

答：爾時但有具燃正燒者是為彼薪，則應無有由自體性異薪之火，當由何自體性異薪之火而燒彼薪？不應燒！以此之故，亦無由自體性成立的具燃之薪，故仍不能遣除此過。此正理者，如《百論》云：“暖即是火性，非暖如何燒，故薪體為無，離此火非有。”極為明顯。

午二、若由自性異，則火應不遇薪。分二：

未一、正義；

未二、斷不定過。

未一、正義。

頌曰：

羅什譯：若異則不至，不至則不燒，不燒則不滅，不滅則常住。

藏本譯：異故則不遇，不遇則不燒，不燒則不滅，不滅仍原住。

此外，火由自體性異薪別有故，則應如明暗不能相遇。若不相遇，則如住遠處應不能燒。既如是，則言“正燒者是薪”並不合理。若不能燒，則應不滅，因為火若燒薪，令所燒盡，則當熄滅，火既不燒，則無熄滅之因故。若不熄滅，則仍應原相極燃而住。

“仍”字¹¹³有三義：若作確定義解，則是說唯具原相而住、或離薪而別有之火唯無；若作觀擇義解，則是指不遇等隨一；若作總攝義解，則是說不遇等前前中未盡之義。

以此之故，言“火異於薪不合理”者，是顯示此等應成之反義。

未二、斷不定過。

頌曰：

羅什譯：燃與可燃異，而能至可燃，如此至彼人，彼人至此人。

藏本譯：火雖異於薪，然可遇於薪，如女遇於男，男亦遇於女。¹¹⁴

問：“異故則不遇”等言不合理，火雖異於薪，然可遇於薪，如女遇男、男亦遇女。”

雖新譯中將此頌作為答文¹¹⁵，然焦若譯師於《佛護論》及《般若燈論》中，皆譯為敵者之論，譯文為：“火雖異於薪，然可遇於薪”，極善。

¹¹³ 此頌末句，巴曹譯本中有“仍 (ལྟོ)”字，焦若譯本中無。

¹¹⁴ 此頌宗大師釋文是依焦若本而釋，故此處依焦若本譯出。

¹¹⁵ 新譯指巴曹譯本，巴曹譯本中此頌作：“如女遇於男，男亦遇於女，火若異於薪，乃可遇於薪。”將此頌作為論主所說，《顯句論》中亦如是釋。焦若譯本中則將此頌作為敵方的問難，《佛護論》、《般若燈論》中亦如是釋，漢譯《青目釋》亦同。

頌曰：

羅什譯：若謂燃可燃，二俱相離者，如是燃則能，至於彼可燃。

藏本譯：若謂火與薪，由一可遣一，火雖異於薪，乃可許遇薪。

答：若火與薪，由一者可遣除另一者，如同男、女互不觀待而成立，乃可許火雖異於薪，而得遇於薪。然如是者並不存在，是故彼喻實為無義，因為應出互相觀待的二異物相遇為喻方為合理，然未如是出喻故。

已二、破自性異之能立。分二：

午一、破觀待之能立；

午二、破現見之能立。

午一、破觀待之能立。

問：‘火與薪者，非如男女互不觀待，而是有待，是故彼二應由自體成立而有。石女之子與女為無，不見彼二相互觀待。’

破此分三：

未一、觀察三時而破觀待；

未二、觀察有無觀待法而破觀待；

未三、雙破觀待與不觀待。初中分二：

申一、破先後觀待；

申二、破同時觀待。

申一、破先後觀待。

頌曰：

羅什譯：若因可燃燃，因燃有可燃，先定有何法，而有燃可燃。

藏本譯：若待薪為火，待火乃為薪，待而成火薪，何者應先成。

答：若言「此火是彼薪之燒者」而待薪安立為火、言「彼薪是此火之所燒」而待火安立為薪，則觀待而成的火、薪二者之中，何者應先成立而是所待觀之處？

若計薪先成，待之而成火，此不合理，因為非正燒者則非薪故，否則草等一切皆應是薪故。如是說者，意趣在於薪若由自體性成立，則必與火相遇，而非唯就薪作如是許，因為名言之中立有眾多先後時之能作所作故。

若計火先成，待之而成薪，此亦不合理，因為無有離薪先成之火故，若有則彼成無因故，及應無須觀待後時之薪故。

頌曰：

羅什譯：若因可燃燃，則燃成複成，是為可燃中，則為無有燃。

藏本譯：若待薪為火，則火成複成，雖可燃之薪，亦成無火者。

若觀待先成之薪而安立為火，而未成之火不應觀待，則須已有者觀待。若如是，則火已成者應須複成。然火已成者無須重複觀待。此外，若待先成之薪而安立火，則雖可燃之薪，亦應成為無火者，然此並不合理。

《佛護論》釋說：初頌問何者先成，若答薪先成，則以「若待薪為火」二句破之。若答火先成，則以「雖可燃之薪」二句破之。因為若無所許二觀待法，則不應有觀待，故必須有，而若是先後而有，無薪若能成火，則待薪應無義；無火亦能成薪，則待火應無義。

此處是破由自體性而有觀待，示決定不外先後、同時二種情況後，先破先後，故示先時無後者、後時無先者，及若由自體性而有觀待，則無論何時所觀待處、能觀待法皆須同時而有，顯其相違而破。

申二、破同時觀待。

問：「唯於同時，因薪成而火成，因火成而薪亦成，以此之故，不許其一先成，故不受此過妨難。」

頌曰：

羅什譯：若法因待成，是法還成待，今則無因待，亦無所成法。

藏本譯：若事因待成，然還待於彼，而成所待者，應何待何成。

答：若火之事因觀待薪之事而成立，然還待於薪之能觀待法即彼火事，方可成立所待即所觀待處薪者，請說應是何事待何事成立？

譬如河中有一船，為不令漂走，故將彼繫於另一船，然兩船悉皆漂走，不能互救。如是，為成立火由自體住故說待薪、又為成立薪由自體住故說待火，然彼二悉無由自體住者。

自宗之中，因一法之有須觀待另一法之性，故無由自體成立者，且如兔角般絕無則違觀待，故可成立遠離由自體有及全無二邊。

未二、觀察有無觀待法而破觀待。

頌曰：

羅什譯：若法有待成，未成云何待，若成已有待，成已何用待。

藏本譯：若事有待成，未成云何待，若已成者待，彼則不應待。

若火之事有待薪之事而成立，則彼不外已成、未成。其中，若未成者云何觀待於薪？不應觀待，如同兔角。若謂已成者觀待，如是則彼火

不應由自體性觀待於薪，因為若是唯有之火觀待，雖可不必重覆觀待於薪，但若由自體性而有之火觀待，則應無時不待，故必重覆觀待，然此無義。

於火薪之處總說為事者，意趣如下文所說“及以說瓶布”，謂應以此品（之理）觀察一切有事。

未三、雙破觀待不觀待。

頌曰：

羅什譯：因可燃無燃，不因亦無燃，因燃無可燃，不因無可燃。

藏本譯：無待薪之火，無不待薪火，無待火之薪，無不待火薪。

若以如是正理為先，如其實際而作觀察，則待薪之火由自體性無，因為火與薪成與未成皆不應有觀待故；不待薪之火亦無，因為已破異性、及應成無因之過故；待火之薪亦由自體性無，因為火與薪成與未成皆不應有觀待故；不待火之薪亦無，因彼非正燒者不應為薪故。

午二、破現見之能立。

問：“我等何須如此瑣細觀察，我等唯因現量可見火正燒薪，故說火薪由自體性有。”

頌曰：

羅什譯：燃不餘處來，燃處亦無燃。

藏本譯：火不從餘來，薪中亦無火。

答：此中，火若由自體性有，則必或從離薪的餘法中來，或即從薪中而來。然而，火不應從餘法中來，因為如是來者未曾見故、及若可來然無薪為因則成無因故、若有薪則不須來故、彼（從餘而來之火）中復

有薪當同樣詰難觀察則成無窮之過故¹¹⁶。

薪中亦非有火，不可得故。

卯二、用前已說之理破

頌曰：

羅什譯：可燃亦如是，餘如去來說。

藏本譯：如是薪之餘，已未正去說。

薪處的其餘破斥之理，當換讀前已、未、正去所說頌文，如已去等的破斥而知。此亦即換讀為“且已燃無燃”、“已燃中無發”、“且燃者不燃”等諸頌。

卯三、總結。

頌曰：

羅什譯：可燃即非燃，離可燃無燃，燃無有可燃，燃中無可燃，
可燃中無燃。

藏本譯：火非即是薪，離薪別無火，火非具有薪，火薪互中無。

如是，若略攝前說之義，則火非即是薪，有作者與業應成一性之過故。離薪亦別無有火，有無薪生火等過失故。火具有薪亦非由自體性而有，以若是如“天授具慧”般自體為一之宗，則以前說破一之理可破，若是如“天授有牛”般自體為異之宗，則以前說破異之理即可破除故，一異既已破除，則彼等依義亦破除故。火中無由自體性依止之薪，因為彼須如盤中有棗般而有，然此亦以破異之理可破除故，而彼薪中

¹¹⁶ 此處意為：若火由自體性有，則不外或無薪而從餘法中來、或有薪而即從薪中來。若計火無有薪從餘法中來，則復當觀察從餘而來之火為無薪還是有薪。若計從餘而來之火無薪而又從餘法中來，則復當觀察彼來處之火是無薪還是有薪。如是則成無窮。如《佛護論》云：“火不從餘來，薪中亦無火。火不從任何餘法中來，何以故？以若如是，則此所計從餘而來者，為有薪？為無薪？若爾，則於彼中復可作是思惟及應成是過，故計從餘而來應成無義。”

火亦由自體性無，以破異性即可破故。如是破除能依所依雙方，皆由前義可以顯示。

寅二、此理亦可結合餘法。

頌曰：

羅什譯：以燃可燃法，說受受者法，及以說瓶衣，一切等諸法。

藏本譯：以火及薪法，說我取諸次，及以說瓶布，無餘等諸法。

以是我執之境故，於此之上建立、生起我慢，故名為我。是（我）所受取，故名為取。此二成立一切諸次，皆應以解說火薪之理而知。

問：‘諸與無餘，有何差別？’

答：言‘諸’者，義謂剛說過的一異等五宗無不具足，悉應如火薪般，與我、取二者相配合。言‘無餘’者，義謂前說破彼五宗的一切正理，皆當與破我、取五宗相配合。此亦即：我若即是取，則有業與作者成一之過，若是異取之別義，則有應無觀待等之過失。即由破此二宗，亦可破除‘具有’等三。是故猶如業與作者，當知我、取二者非由自體性成立，唯是互相觀待而成。

非但我、取二者之次第，當知瓶、布等無餘諸法，悉皆可由觀察火薪之理解說。瓶與布等，皆可成為因與果、支與有支、相與所相、德與具德。其中，泥、水、陶輪、陶師等是因，瓶是果。瓶之支分或青色等是支，瓶是有支。廣腹、垂唇、敞口、長頸是相，瓶是所相。紺青等是德，瓶是具德。如是亦當配合餘法，於彼等上，破一異等理、及破待不待、去來等應配之理，一切皆當同樣配合。

寅三、為破彼故訶責其見。

以此之故，我、取及瓶等法，皆如業與作者般由自體性無，是互相觀待而成，然於如是建立中，有自詡於佛所說義不顛倒者，將外道論理所妄計義之建立，摻雜入佛經所含義後，

頌曰：

羅什譯：若人說有我，諸法各異相，當知如是人，不得佛法味。

藏本譯：若說我與事，為具性及異，彼等於經義，不思為善巧。

妄計由取施設為我中，其取與取者我，彼二為具性，即非各別而是自性一性，及計此二自性為異，及如是妄計施設為瓶之因泥等，與瓶為具性、一性，及為異性，依怙龍猛不思彼等於佛經所說之義——甚深緣起遠離斷常依緣立名之真實性為得善巧。

此說未尋獲如是大士解釋聖言之理中間，仍未獲得世尊所說之真實性。由此顯示於一切佛經所說真實性義，須如此論所抉擇而通達。

丑二、合了義經。

如是，由觀火薪品了悟諸法真實性之瑜伽師，其身不為劫末之火或三毒火燒，如《三摩地王經》云¹¹⁷：‘如雖多百劫火燒，虛空湛然永不燃，了知諸法同虛空，是人入火不能燒。若諸佛剎燃燒時，住定而發如是願，願此燃火熄無餘，諸地可毀亦無變。’

歸敬頌中說緣起遠離八邊，其中，此品主要破除一義、異義二邊，為明此理亦有甚深經教成立，及為顯示一切作如是說的聖言皆是此品之所解釋，故略示其與了義經相合的方面：

經云：‘猶如燧木與燧砧，及手之力此三合，由此等緣而生火，作

¹¹⁷ 漢譯《月燈三昧經》卷三：‘無量劫火起，如空本不然，若知法如空，是人火不燒。若燒佛剎時，在定作是願，滅彼火無餘，人及地不毀。’

生用已速壞滅。後有智者作推求，彼從何來向何去，求之一切諸方隅，彼之去來不可得。如是諸蘊諸處界，內法亦空外亦空，一切無我無住處，法相即虛空體性。此等如是法之相，見燃燈佛汝已證，如如是性之所證，如是人天皆應證。顛倒不淨諸分別，貪瞋遍惱諸眾生，大悲云載寂滅水，遍澍清涼甘露流。”初二頌說：若觀察火，則火絲毫亦不可得，彼唯依因緣而生，以此為作自所作之喻後，此下三行顯示我與我所二法皆由自體性空，結合法喻二者，下一句示空性之喻。此後二句表明此義佛昔已證，其下二句明應如是為他宣說，而後兩句示明應如是宣說之因，末後二句顯示降澍法雨之狀。

丑三、攝義、釋品名。

藏本譯：**觀火薪品第十。**

如是，以火薪為例，若於我與我所、因與果、支與有支等上安立一異，則先當思維：是於由自體性而有的此等諸法之上安立、還是於由名言之力而有者上安立？其後若以前說正理觀察，則知若如前者，能燒所燒等一切名言悉皆無從安立，故於彼等斷除實執，而後者中，一切此等名言最極合理。應當如是思惟，發起堅固緣起定解。

釋第十觀火薪品十六頌竟。

第十一、觀前後際品

子二、破補特伽羅由自性有的能立因。分二：

丑一、破有生死事之因；

丑二、破所依有苦之因。 初中分三：

寅一、釋品文；

寅二、合了義經；

寅三、攝義、示品名。

寅一、釋品文。

於此，有云：‘我應由自性有，有輪迴故。若無有我，則五趣輪迴以從此世去往後世、及從前世來至此世為體，其誰於中生死相續輾轉輪迴？世尊亦云：‘生死輪迴無有始終，諸有情眾具無明障渴愛相合渴愛結縛，輪轉驅馳，不可得見彼等前際。’此由生死流轉門中說為輪迴。若如是，則亦當有輪迴者，此亦即我。’

破此分二：

卯一、破輪迴由自性有；

卯二、亦以此理結合餘法。 初中分二：

辰一、破輪迴前際、中際、後際三分；

辰二、破生死先後與同時。

辰一、破輪迴前際、中際、後際三分。

頌曰：

羅什譯：大聖之所說，本際不可得，生死無有始，亦復無有終。

藏本譯：前際可見否，大牟尼答非，輪迴無始終，此中無前後。

答：輪迴若由自體性有，應如瓶等有前後際，然此輪迴中無前後

際，以經云生死輪迴無始終故。且昔富樓那等外道諸師曾共商議：「當問於佛輪迴前際為可見否。若答可見，由此則『非無拔出輪迴者及非無因而生』之說可破。若答不可見，則許不知，其『自為一切智』之說可破。」遂問於佛：「嗟！喬達摩，輪迴前際為可見否？」爾時，大牟尼尊答曰：

「前際非可見」故。如是，佛說輪迴無始無終故，即是顯了宣說輪迴非由自性而有。以是之故，前際後際不可得故，輪迴由自性無，如旋火輪。

問：「佛說輪迴無前後際者，是說無有『唯此後生』之初界限、及『唯此後不生』之後界限，說此二為無，何有顯了宣說輪迴非自性有？」

答：此處佛說輪迴無始無終，唯非如你所言，因為是說前後之分亦無有故，而其意趣是指勝義中無。如《佛護論》中亦云：「為顯示勝義故，佛說此中無前後。」故《顯句論》如前而釋並無相違。

若念：「然而，問前際可見否，佛答不可見，若是於名言中說，豈容作為輪迴無自性之能立？」

答：此者，《六十正理論》有云：「盡煩惱比丘，若生死還滅，有始然正覺，何因未曾說。」此說若有已儘自相所成之蘊的輪迴還滅之後邊際，則佛沒有理由不說其最初起始，故與說有始之理相同。

問：「佛若破除輪迴之前後，則與所說：『諸比丘，以是之故，應作是念：『為盡輪迴，故當勤勵。』汝等應當如是而學。』言有最後滅盡相違。」

答：並不相違，前所引經文中，已以「有情具無明障」等加以簡別，說唯彼等生死無終。諸已無餘斷盡煩惱者，則有輪迴滅盡邊際。

若念：「離於始者，而言有終，豈不相違？」

答：亦不相違，如《百論》云：「如見種有終，然彼非有始，如是因

不具，故生亦不起。”此說猶如種子雖無有始，然由火燒卻有其終。如是生雖無始，然由煩惱滅盡，其因不具，故有滅盡因煩惱力而生後世之終。此處，若以思惟諸法真實性為主，則前際後際同無，然於名言中，前際後際有無並不相同。

問：‘雖輪迴中，前際後際非自性成，然中際仍應由自性有，彼未破故。’

頌曰：

羅什譯：若無有始終，中當云何有。

藏本譯：若其無始終，彼云何有中。

答：其輪迴中，始與終既由自性無，則於彼中，何得有自性所成之中際？不得有！

因此，輪迴猶如虛空，遠離由自體性而有之前際、中際、後際，唯名而已，猶如旋火輪等。此處《佛護論》引《百論》之文云：‘初中後三位，生前定不成，二二既為無，一一如何有。’說初中後三際，即生住滅三者，生滅既由自體性無，則住亦由自體性無，此即無初後二際則無中際之義。

辰二、破生死先後與同時。分三：

巳一、略說；

巳二、廣釋；

巳三、攝義。

巳一、略說。

頌曰：

羅什譯：是故於此中，先後共亦無。

藏本譯：是故於此中，先後共亦無。

於輪迴中，前際、中際、後際由自性無。是故於此輪迴中，輪迴者之生與老死，亦不應有由自體性成立的先、後與同時之時序。

自部有以經說“諸有情眾生死不斷，無始無終，流轉驅馳”為據，依所說有能生死之有情，故言補特伽羅由自體性有。對此，前已成立佛說無始無終，即是說生死輪迴不應由自性成立。此處則說若生死由自性成立，則應不外三時，示其能遍後，破除此三。

總的來說，一切有為法皆有生老死，如前頌云：“諸事一切時，皆是老死法”，滅亦可名為死。但無情之因果等之時序，是於此理結合餘法時說，此處則以有情為主。歿與死之名言，亦是配此位而說。觀察是先後還是同時，其所依事並非天授之初、中、後時的生、老、死，而是總取此三。

巳二、廣釋。分二：

午一、破先後；

午二、破同時。初中分二：

未一、破生為先；

未二、破老死為先。

未一、破生為先。

頌曰：

羅什譯：若使先有生，後有老死者，不老死有生，不生有老死。

藏本譯：若使生為先，老死為後者，生則無老死，不死亦應生。

若輪迴者生為先而老死為後，則於爾時彼之生中應無老死。若許如是，則此生應成無為法，以離變異之老及死亡故。已生之有情若離於死，則必為常，故應成無為。佛護論師云：「生若無老死，則後至之老死應無所依。縱令後時與老死遇，彼等於生悉無作用，以無老死自性住故。」

若計生為先，則應天授他世不死而復於此世初生，則應輪迴有始，且應成無因之過。除此之外，亦不應有憶我曾於過去世生者，且應成前世未生之有情有後世新生之過。

若所謂「天授前世不死而生今世」之義，即是「已生於今世之天授並未於前世中死」之義，則如前世天中壽盡今世生人中者，彼人應是於前世未死而生今世，但卻無須輪迴有始，如是，生於今世之天授亦應相同。若許彼今世生人中者於前世死，則極不合理，以前世中無有彼故、及彼前世中死應非天死故。若今世之生者即是前世之死者，則今世之死者應即是後世之生者，則應於何趣死，即必須生於彼趣。

問：「言：『若前世有一名為天授之有情不死，生為今世某一有情，則成有始。』若是如此，則不合理，因為此是依照同一天授，破生死二者中生為先之處，並非不依同一有情，觀察各別有情的生死二者何者為先之處故。」

答：此處並非觀察兩個各別有情相續的生死何者為先，而是觀察同一有情相續。此中，敵方雖許今世天授於初生處結生相續之生、及捨彼蘊眾同分之死二者中生為先、死為後，但卻許同一相續之生死先

後不定。然而，於今世天授及彼之我二者皆由自體性成立之宗中，由於不許各別，故是許自體為一。若如是，則今世天授及彼之我應成為一，故不能辨今世天授之生死、以及與彼同相續之生老死中，孰先孰後。因此，同一相續之生，若較死為先，則須天授生於今世之前，未經與彼同一相續之死。若如是，則有天授輪迴有始、同一相續之有情昔無而新生、及有天授不應說“我曾於過去世出生”等諸過失。以是之故，亦非“生於今世之有情，即前世未死而生今世”，亦非將前世死者與今世生者作為各別有情相續，故俱無彼等過失。

若念：“縱使今世天授有憶：我於往昔生中曾生為此此，但卻不容如彼所憶而許。若如是許，則即此今世之天授，亦應於往昔諸生中有，則應成常。”

答：此是不知憶念之理而說之諍。譬如諍辯之時，先已許聲為常，而後不憶先前所許，又許為無常，則辯論對手出相違過時應當憶起，彼時是憶念：“我先已許為常”，而非念說：“此於後時有之我先已許為常。”以此原因，方能出其相違之過。若非如是，則即不能出相違之過，因為先時許常者，未於後時許無常故。

如是，今世之人天授若憶前世，是憶念：“我昔曾生為彼彼”，並不以今世之時作簡別後憶念：“我昔曾生為彼彼”。因此，今世天授生起我想所緣之我，於諸前世中亦有，故如是憶念並不相違。但若今世之我於前世中有，則應成常。二者並不相同。

如是，未來生中，亦非即此今世之補特伽羅趣往後世，亦是我想所緣之唯我隨行彼中。故畏我後世苦而於今世斷除彼因諸不善法、及

為後世安樂而於今世精勤善法，悉皆合理。譬如此今日時中之人，雖尚於明日之時中無，但畏明天饑渴苦生，故從今日貯積飲食，及如畏懼老時之苦，從年少時蓄積財物。此等一切皆未分辨謂此時此處之我，而是總指我欲得樂、我欲離苦，唯我亦於此等時中隨行，故彼於境亦非錯亂。

因此，我想名言所施設者中之人、與名言所施設之事我，莫執二者互為等遍。當知此人，是此我中一分。此等諸理，對於緣起總與別中，從黑白業生苦樂果的定解顯得極為重要，故略說其方隅。

此處，釋論（《顯句論》）中云：“有謂：庵摩羅樹等雖於往昔未經老壞，然其初生則可觀見。如是，我雖往昔未經老死，然亦可生。”答：彼等自種滅後乃生，故非他世不滅而生，故與前者等同。若作是念：樹視種子為他，故樹之生，即是（種子於）他世不滅。”答：因果非他性故，同於所立。”此說同一相續中若如昔而住，則與（前）我等同¹¹⁸。若非如昔而住，則難作答。

未二、破老死為先。

頌曰：

羅什譯：若先有老死，而後有生者，是則為無因，不生有老死。

藏本譯：若使生為後，老死為先者，無生之老死，無因何得有。

若有情之生為後而老死為先，則先無有生之老死即成無因，無因者何得為有？不得有！經云：“生緣老死”故。

¹¹⁸ 敵方以為：樹視種子為他，因而，樹生其實種子並未滅，只是轉變為他性之樹。以此為喻，來證明：前世之我不死，而生為後世之我。月稱論師則破說：‘非是如此，因果他性不成立故。如（《中論第十八觀我法品》）云：‘若某依某生，此則非即彼，亦復非異彼，故非斷非常。’（羅什譯本為：若法從緣生，不即不異因，是故名實相，不斷亦不常。）以是之故，樹非離種而為異性。故此同於所立。’因果並非由自體性為他，若敵方以此為喻來成立：‘前世之我應不死，生為後世之我故’，則犯能立等同所立的過失。

(《顯句論》) 釋說：‘如云：若舉於土塊，舉中則有因，除見抬舉外，無餘是墜因。’此復唯有抬舉是墜墮因，而非其餘，如是唯生是滅之因，而非其餘。是故非有無因之滅。此滅以生為因，而唯有生是滅之因，以是之故，經云：‘如是有為法，皆有因而生，生已而壞滅，此諸法性。’此偈亦可善引為證。”此即是成立第二時壞滅為先前時生之果的依據。

午二、破同時。

頌曰：

羅什譯：生及於老死，不得一時共，生時則有死，是二俱無因。

藏本譯：生及與老死，不容同時共，正生即應死，二俱成無因。

生與老死，不容同時由自體性共有。若容同時共有，則正生時即應死、應正壞滅。然此亦不合理，以彼二互違如明暗故，及世間中亦可不見‘正生即正死’故。雖就總而言，生滅作用並不相違，生滅二者亦不相違。但正生與正滅二者同時於一事上共有則成相違，眾皆共許。此中，生滅若由自相成立，則如前說，正生之時亦須有彼生因。若如是，彼生因應成現在，故亦應正滅，則於爾時，正生應長，正滅應消，二者相違。生死二者亦應俱成無因，因為二者既為同時，則一者成為另一者之因即不合理，因為生之前未曾死、死之前亦未曾生故。

巳三、攝義。

若作是念：‘無論生等有無先後同時次第，先且有生與老死。彼等亦不應無依，當屬某者所有，此亦即我。’

頌曰：

羅什譯：若使初後共，是皆不然者，何故而戲論，謂有生老死。

藏本譯：若使先後共，次皆不得有，何故作戲論，謂生及老死。

答：若以正理為先而作觀察，則生與老死先、後、同時等次第皆不得有，即如是，你何故作戲論，謂：“此是生，此是老死”？又若此等皆不可得，則諸聖者何故而作戲論？不作戲論！以如實照見真實故。生與老死若由自體性有，則應先後或同時任一，然而先後與同時之次第悉皆不合理，故生與老死由自體性無。既無彼等，則當捨棄“生與老死由自體性有，故作生死之事者我由自體性有”之說。

卯二、此理亦可結合其餘。

頌曰：¹¹⁹

羅什譯：諸所有因果，相及可相法，受及受者等，所有一切法，

非但於生死，本際不可得，如是一切法，本際皆亦無。

藏本譯：非但於輪迴，前際不可得，諸所有因果，相及所相事，

受及與受者，任何有義者，一切諸有事，本際皆亦無。

非但於輪迴即有情之生死中，前際即先，及與後、同時等次第，悉皆非有，且當了知因與果、相與所相、受與受者中，前際及此所代表的後與同時等次第皆亦非有。

又若因先由自體性有，則果亦須於彼時有，但卻非有，故應成無因；而若果先有，則亦應成無因¹²⁰；因果若同時有，則二者俱成無因，如前所說。相若為先，則無可相；所相事若先，則應無相；相與所相若

¹¹⁹ 焦若譯本中，此八句的順序與羅什大師漢譯本相同。巴曹譯本中，則將第五、六句提在最前。

¹²⁰ 《顯句論》釋云：“若因先果後，無果之因則應無因。若果先因後，如是較因為先之果亦應無因。”因果是相互觀待成立，若因果由自體性有，則於因時必須有果可觀待，然而因時並無有果，不待果之因則成無果之因，無果之因則不堪為因，故成無因；又於果時必須有因，否則即成較因為先之果，則亦成無因。

同時由自體性有，則應互不觀待而得成立。受者若先，應是何受之受者？受若為先，無受者之受又不合理；二者若同時有，則應互不觀待，及應無因。

由輪迴之解說，當知因果等諸法。非但如此，於任何有義之餘事——量與所量、知與所知、能立與所立、支與有支等一切中，皆當配合言：

“前際等三，皆非為有。”

寅二、合了義經。

如是，為明生老死及因果等皆由自體性無，此理亦由甚深經教成立，及明講說諸法無前後際、無死無生、輪迴不可得等一切聖言，皆是此品之所解釋，故略說與了義經相合的方面：

《寶雲經》云¹²¹：‘佛轉妙法輪，示諸法本來，寂靜而無生，自性般涅槃。’如是又云：‘本來空法無去來，亦無有住住處空，幻化自性恆無實，一切清淨如虛空。盡諸佛法極宣說，彼亦不盡不可見，法本無我無有情，縱然宣之不能盡，唯假施設而宣說。輪迴後際不可得，無有前起邊際相，為令未來亦了知，故如是趣業所作，將生勝劣等諸果。恆昧法者亦性空，應知一切皆無我。’此中本來、原來是初始之謂。寂靜者，謂諸法是慧所寂之境，以無生故，以自性涅槃由自體空故。此後四句說三世本來空，如同幻化與虛空。而後五句說諸法本來補特伽羅我空，佛陀說法亦唯假立而說。此後五句說諸法無前後際，為令未來時亦能

¹²¹ 漢譯有四：一、《寶雲經》，梁扶南國三藏曼陀羅仙譯。二、《大乘寶雲經》，曼陀羅仙與僧伽婆羅共譯。三、《寶雨經》達磨流支譯。此三經收於大正藏第十六冊。四、《佛說除蓋障菩薩所問經》，宋代法護譯漢。收於大正藏第十四冊。《佛說除蓋障菩薩所問經》卷二：“本來寂靜法無生，自性如是常寂滅，我法聖尊善開明，稽首轉大法輪者。”

如是通達，故於現在趣入所作，於未來世能得與善根相符的勝劣之果。

此後兩句說應當了知諸法者之體我空的無我之義。

寅三、攝義、示品名。

藏本譯：觀前後際品第十一。

輪迴者補特伽羅、彼輪迴事生與老死、以及因果等諸法，若是由自體性有，則生等任何名言悉皆無從安立。是故應作是念：經說有輪迴者及彼能生死相續，唯是由名言之力安立方為合理。發起定解。釋第十一觀前後際品八頌竟。

第十二、觀自作他作品

丑二、破所依有苦之因。分三：

寅一、釋品文；

寅二、合了義經；

寅三、攝義、示品名。

寅一、釋品文。

於此，有云：‘我應由自性有，有與彼相係之苦故。經說五取蘊皆苦，故亦有苦。彼苦若無所依則應為無，故有所依，此亦即我。’

破此分二：

卯一、破苦由自體性有；

卯二、此理亦當結合餘法。 初中分二：

辰一、立宗；

辰二、示能立。

辰一、立宗。

頌曰：

羅什譯：自作及他作，共作無因作，如是說諸苦，於果則不然。

藏本譯：有許由自作，他作及共作，及無因生苦，然此皆不容。

答：有敵者許苦由自作，又有許苦由離自之而他義作，還有許由自他共作，及有許苦從無因生。然其所許之苦，彼一切種種皆不容為自性所生。此是立宗。

數論派許苦從苦之自性生。勝論派等許苦由補特伽羅自作。自部許苦與苦之能生由自相為異者，皆許他作。共作者，如裸行外道說苦由身作，身即是苦，故是自作；亦由命作，命於苦為他，故是他作。無因生者，是順世外道所許。

辰二、示能立。分二：

巳一、破苦由自、他各作；

巳二、破苦由自他共作及無因之說。初中分三：

午一、觀待苦破由自、他各作；

午二、觀待補特伽羅破由自、他各作；

午三、示餘非由自、他各作的能立。初中分二：

未一、觀待苦破由自作；

未二、觀待苦破由他作。

未一、觀待苦破由自作。

頌曰：

羅什譯：苦若自作者，則不從緣生，因有此蘊故，而有彼蘊生。

藏本譯：苦若由自作，則不從緣生，因依此蘊故，而有彼蘊生。

彼苦若由自作，則應由苦之自性而作彼苦。以此之故，應不依因緣而生，因為自若有則無須由自生、自若無則不容為能生故。然而苦是依因緣而生，因為依於此等死時之諸蘊，而生起彼等屬於生分之諸蘊故。是故苦由自作並不合理。

未二、觀待苦破由他作。

頌曰：

羅什譯：若謂此五蘊，異彼五蘊者，如是則應言，從他而作苦。

藏本譯：若彼異於此，而此異於彼，苦應由他作，由彼等異作¹²²。

若彼等生分之蘊是由自體性異於此等死時之蘊，此等死時之蘊是由自體性異於彼等屬於生分之蘊，則應由彼等現在之異蘊作彼未來之蘊，而應成苦由他作。然此並不合理，因為若由自體性有異，則不能住因果關係故，及應如後文“若某依某生”等所說故。

末後二行，《佛護論》及《般若燈論》中作：“彼異作此故，苦應由他作。”譯文較善。

¹²² 此頌《顯句論》與《佛護論》略有出入，解釋也有所不同。《顯句論》云：“若彼異於此，而此異於彼，苦應由他作，由彼等異作。若彼等生分之蘊異於此等死時之蘊，此等死時之蘊異於彼等係屬生分之蘊，爾時苦則應由他作。然於彼等不見異性，（若為異性則）因果相關無住處故。如下文說：若某依某生，此則非即彼，亦復非異彼，故非斷非常（羅什譯：若法從緣生，不即不異因，是故名實相，不斷亦不常）。以是之故，苦由他作亦非為有。”

《佛護論》云：“苦非由他而作。何以故？若此異於彼，而彼異於此，彼異作此故，苦應由他作。若此等現在諸蘊異於彼等未來之蘊，彼等未來之蘊異於此等現在諸蘊，如是由彼等現在異蘊，作此等未來異蘊，故苦亦應由他而作。然而此等非異彼等，彼等亦非異於此等，既無異性，苦由他作云何應理？”

午二、觀待補特伽羅破各由自、他作。分二：

未一、破由自補特伽羅作；

未二、破由他補特伽羅作。

未一、破由自補特伽羅作。

問：「非因苦性作苦，而說苦由自作。是因補特伽羅自作自苦，非他補特伽羅作已施此，故說苦由自作。」

頌曰：

羅什譯：若人自作苦，離苦何有人，而謂於彼人，而能自作苦。

藏本譯：若人自作苦，離苦有何者，是作苦之人，而能自作苦。

答：若人補特伽羅自作屬彼人補特伽羅之苦，則離所作之苦外，更有何者是作苦之補特伽羅？因為必須能分別「此是苦」、「彼是作者」，才可說「由彼作此」，然不可作如是說故。若計由具人苦取蘊之補特伽羅，作天之苦，則應非彼補特伽羅自作自苦，而成由他作他之苦。

問：「彼二補特伽羅雖取蘊有異，然補特伽羅無異。」

答：此亦不合理，因為離取蘊外，不可於別義說為補特伽羅故。

未二、破由他補特伽羅作。

問：「人補特伽羅不作人之苦，然由彼作將生天趣之苦，而後予彼天補特伽羅。且由天趣之苦，得立名為天補特伽羅。」

頌曰：

羅什譯：若苦他人作，而與此人者，若當離於苦，何有此人受。

藏本譯：若苦從於他，補特伽羅生，受他施苦者，離苦何容有。

答：若從於天為他的人補特伽羅生起天趣之苦，則他人補特伽羅

造作苦後，受彼所施苦的天補特伽羅，離所施之苦外，何容另有？沒有！

頌曰：

羅什譯：苦若彼人作，持與此人者，離苦何有人，而能授於此。

藏本譯：若苦從於他，補特伽羅生，作苦施他者，離苦應為何。

若從他人補特伽羅生起天趣之苦，則作天趣之苦後施予他天的他補特伽羅，因取蘊之苦而立為人補特伽羅，離自取蘊之苦外，應為何者？沒有！受施者與施予者若是由自體性有，則離自取蘊之苦外，必須有由自體性為異者可得，然而並不可得。

破施予者之頌，《佛護論》與《般若燈論》中未見。但《顯句論》中對二者分別作了解釋。¹²³

頌曰：

羅什譯：自作若不成，云何彼作苦，若彼人作苦，即亦名自作。

藏本譯：自作若不成，云何他作苦，由他所作苦，應即彼自作。

此外，若補特伽羅自作之苦由自體性成立，則補特伽羅他作之苦才可由自體性成立。然而自作之苦由自體性有不能成立，此前已說，則此等苦豈由他作？由他作苦不能成立！因為由他所作之苦，應即由彼人他之自己作故。《佛護論》釋云：“若非彼人自作苦，云何由他作天苦？”與《顯句論》同義。

午三、示餘非由自、他各作的能立。

頌曰：

羅什譯：苦不名自作，法不自作法，彼無有自體，何有彼作苦。

¹²³ 藏本《佛護論》與《般若燈論》中不見此頌，但藏本《顯句論》及漢譯《般若燈論》與《青目釋》中皆有此頌。由此亦可見漢藏《般若燈論》所據的梵本應不相同。

藏本譯：且苦非自作，非即彼作彼，若他自未作，豈應他作苦。

且說苦非自作，非即彼苦作彼苦故，自作自者成相違故。若謂苦由自體性而有的他作，但豈應如此？不應！因為言‘由此作’所計之他彼自未作，自之體性不成立而觀待餘因故。

《佛護論》則釋說：有思苦由補特伽羅自作，補特伽羅亦不異苦，故言：‘由此作’；有思雖彼補特伽羅作苦，然彼非苦，故言：‘苦由他作’。對此，頌之初句以‘無取蘊的獨補特伽羅絕無’破除苦由補特伽羅自作，次句則破即由彼苦而作彼苦，後二句以‘無苦外之我’破除苦由他作。

巳二、破苦由自他共作及無因之說。

若念：‘苦雖非由自他各作，然有二者共作之苦。’

頌曰：

羅什譯：若此彼苦成，應有共作苦，此彼尚無作，何況無因作。

藏本譯：若可各作苦，乃可共作苦，自他皆不作，苦豈應無因。

答：如同輪等各各支分皆不能安立為車，但依支分聚合可安立為車，若是如此，則此說合理。然而，此是如同各各皆未殺生，則不能安立‘此二共同殺生’。因此，若可由自他各各作苦，才可由彼二共同作苦，然而苦非各作，前已破訖故。由所說理，既然此苦自不作、他亦不作，則豈應無因而生？不應！猶如虛空花之芳香。如是，苦由自體性無，故其所依之我亦非由自體性有。

卯二、此理亦當結合餘法。

頌曰：

羅什譯：非但說於苦，四種義不成，一切外萬物，四義亦不成。

藏本譯：並非唯於苦，無有四種義，一切外有事，亦無四種義。

如是，不但內有情之苦無有自作等四種義，當知一切外有事——種、芽、瓶、布等，亦如前說，無有自作等四種義。

問：「若此等內外有事皆無自作等四種義，但此等又必須為有，則當以何義而得成立？」

答：此中，若依尋求此等是否由自體性有而言，則此苦等若由自性有，必以自作等四義任一成立，然皆無成如前已說，故苦等決定非由自性而有，以其能遍不得有故。

然而，若尋求唯由顛倒所得體性苦等世俗緣起建立，則應捨棄自作等四，而由《第八品》中所說方式，承許唯此緣性的緣起成立而有，如云：「苦自作他作，共作及無因，外道如是許，而尊說緣起。」《佛護論》亦云：「問：若無有苦，云何佛告迦葉：『有苦，我已知苦見苦』？」答：誰謂無苦？我豈未說：「（苦若由自作）則不從緣生」耶？以是之故我說苦是緣起，不說由自作等。」是故自作以緣起因即可直接破除，釋文第二分中說他作亦由此因可破，且以是故，共作亦由此因破除。無因生者，由此因破極為明顯。而由於必須無疑地承許緣起因果次第，故顯示破除由自體性有後，於無自性性中一切能作所作悉皆合理，能自始至終了知此理，最為切要。因為，若執因果緣起次第，可以被觀察真實中成不成立的正理破除，則自宗中不許因果，故不應向彼說細分無我，而須示以粗分無我引導而說故。

寅二、合了義經。

如是，為明破除諸法自、他、共作及無因作，亦有甚深經教成立，及為顯示一切作如是說之聖言皆是此品之所解釋，故略說與了義經相合的方面：

《三摩地王經》云¹²⁴：「諸佛演說世諦法，有為無為如是觀，無有真實及人我，一切世間相如是。黑白之業不壞滅，自所作者還自受，業不能到於果所，而業能為彼作因。一切諸有皆虛妄，猶如幻化水中月，空無亦如水聚沫，以聲顯說恆寂滅。如空山河及溪谷，聞於勝妙響音聲，有為流轉因緣起，一切世空猶如幻。」

寅三、攝義、示品名。

藏本譯：觀自作他作品第十二。

攝義者，前已說訖。

釋第十二觀自作他作品十頌竟。

第十三、觀行品

辛二、示唯有事¹²⁵之自性空。分二：

壬一、破有事由自性有；

壬二、破有自性之能立。初中分三：

癸一、釋品文；

癸二、合了義經；

¹²⁴ 見漢譯《月燈三昧經》第九卷，譯文順序略有出入。

¹²⁵ 唯有事，應成派所許無自性而唯名言中有的有事，與有為法的範圍相同。唯字簡別餘宗所許有自性的有事。

癸三、攝義、示品名。 初中分三：

子一、以他宗所許之教解釋無自性；

子二、斷如此解釋不合理之諍；

子三、破此經義作別解釋。

子一、以他宗所許之教解釋無自性。

如是，若以适才所說之理觀察，則諸有事皆無從自等四種出生，亦無他種自性所成之生。然而，於諸無明翳障敗壞慧眼者前，仍會現為由自性生，故能誑諸愚夫，猶如幻化象馬等誑惑不知為幻者。

頌曰：¹²⁶

羅什譯：如佛經所說，虛誑妄取相，諸行妄取故，是名為虛誑。

藏本譯：如世尊所說，欺誑法虛妄，諸行欺誑法，是則為虛妄。

因此，佛世尊說：“凡欺誑法，彼即虛妄。”說凡欺誑者決定虛假。又說：“一切諸行，皆欺誑法。”故一切諸行皆是虛假。經云：“諸比丘，有為欺誑之法，彼等皆是虛妄。不欺誑法涅槃，是勝義諦。”如是又云：“諸有為者，皆欺誑法，皆壞滅法。”

其中，欺誑法者，謂能誑騙且顛倒顯現，如旋火輪。勝義諦者，謂不欺誑，如涅槃。因此，雖由自體性無，卻顯現為由自體性有，可以正理成立為欺誑，經中亦說諸行欺誑，由此可成立一切有事皆無自性，《般若經》云：“一切法空，以無自性故。”

此中，經說涅槃為諦實者，以經說諸行不諦實，是說其為欺誑法，

¹²⁶ 《青目釋》中將此頌作為引述敵者所說，餘《顯句論》等各釋皆將此頌作為論主之語。

由此關要，說不欺誑法為勝義諦。並非由自體之力所成的實有。

子二、斷如此解釋不合理之諍。

問：‘若如是由欺誑性而說一切諸行皆虛妄者，則應無有任何能起作用之有事，故成誹謗一切有事之邪見。’

答：前引之經，雖是聲聞部共許之經，但說義二部¹²⁷並不許此經之義如是，故起此諍。此是因彼等執著凡虛妄者皆如兔角，故念：‘若如是者，一切因果悉應成無。’彼等不知由自體性不成立而現為由自體性成立雖安立為虛妄，但此等所現之義能起作用如同幻化，故作是說。

凡今仍說能誑你等的諸行欺誑之法是由自體性而有者，你等頗為誠實，因為此若不誑如你之輩，則欺誑愚夫之義無從安立故。

頌曰：

羅什譯：虛誑妄取者，是中何所取。

藏本譯：欺誑法虛妄，此中何得誑。

當說：‘凡欺誑法，彼即虛妄’時，此中何得欺誑？何得成為執有事為無的誹謗？若有少分有事由自之體性有，說有事虛妄則是於彼誹謗，成斷無見。然而，當諸有事無有少分由自性有時，此中何得欺誑？（我）未說全無（有事）故，以此責難並不合理。

問：‘若你許此經所說是遮破諦實之虛妄，非說有事無有作用，則此經所示是為何義？’

頌曰：

羅什譯：佛說如是事，欲以示空義。

藏本譯：佛作如是說，是示空性義。

答：佛於此說諸行虛妄，並非顯示有事為無，而是顯示不由自性生之空性。如《無熱惱請問經》云：「若從緣生即無生，於彼非有生自性，若法仗緣說彼空，當了知空不放逸。」即是說依仗緣者不由自性生之義。如是佛說諸行虛妄，亦是顯示不由自性生，並非顯示遮破於生之無事。如是，自性不生卻現為自性生，是佛所說欺誑、虛妄經義的解釋。

子三、破此經義別種解釋。分二：

丑一、顯示經義別種釋理；

丑二、破如是解釋之能立。

丑一、顯示經義別種釋理。

聲聞部依前引經中說諸有為是壞滅法，故許一切有事於自成之時後的第二時不住卻現為住，是經所說欺誑、虛妄之義。若作是解，則是說自性不生並非經義，不安住於自性才是經說無自性或虛妄或無諦實之義。彼之理由有二：

頌曰：¹²⁸

羅什譯：諸法有異故，知皆是無性。無性法亦無，一切法空故。

藏本譯：諸事無自性，以現變異故。無性之事無，諸事空性故。

一、諸有事若無由自體所成之自性，則此等不應顯現變異，但卻顯現故。自體不成不容作為經義，自體變異故不住自性，才是經義。

二、諸有事若無由自體所成之自性，則應為無，因為必須許有法諸事之法是空性故。如石女之子非有，則不應有彼之青藍，故若有法

¹²⁸ 《青目釋》將此頌作為論主龍樹菩薩自述，而《顯句論》等餘各釋論皆將此頌作為敵方的詰難。

為無，則依彼之法亦不應有。故諸有事應自性有。

頌曰：¹²⁹

羅什譯：諸法若無性，云何說嬰兒，乃至於老年，而有種種異。

若諸法有性，云何而得異。

藏本譯：若無有自性，是何之變異。

彼謂：‘若諸有事無由自體所成之自性，則此變異者，是何法之自體？’

這些敵論者，皆是諳熟正理建立者，因此在解說自所承許的某些經中所說無自性之義時，是說經文意趣指不住自體之無常，絕非將自性有無與諦實成不成立之義作為有常無常，故與雪域中某些囂囂作如是說的敵論者有大差別。

瑜伽行派說有事諦實之論的建立，是在根本堪布¹³⁰之後出現，故此處取自部為敵宗，是以說義兩部作為敵宗，而對彼等示以經教的違害，亦是以小乘經藏中所出而作。雖如是，但此輩所許既被破除，則瑜伽行派所許有事諦實亦將被破。破除之理，唯是共通。

丑二、破如是解釋之能立。分二：

寅一、破變異由自性有之能立；

寅二、破空性由自性有之能立。初中分二：

卯一、以自性、變異二者相違而破；

¹²⁹ 《青目釋》中“諸法若無性，云何說嬰兒，乃至於老年，而有種種異。若諸法有性，云何而得異，若諸法無性，云何而有異”兩頌，前一頌唯見於《青目釋》，現存的梵、藏各本中皆無，《青目釋》以此頌作為敵方的問難，以後一頌作為論主的回答。後一頌在《顯句論》等各釋論中為：“若無有自性，是誰之變異，若有自性者，豈容得變異”，皆以前半頌為敵方的辯難，後半頌是論主的回答。

¹³⁰ 指論主龍樹菩薩。

卯二、以不存在由自性而有的變異而破。

卯一、以自性、變異二者相違而破。

頌曰：

羅什譯：若諸法無性，云何而有異。

藏本譯：若有自性者，何容有變異。

答：若某法於某有事中不亂，則說：「此是彼之自性」，以不被他法所障故。此又須如火之熱性於火不亂一般。若諸有事有自體性、有自性，則何容從彼所許之自性變異為他？不容！引出反義：「然可見變異，故非有自性。」此是名言中之變異。

卯二、以不存在由自性而有的變異而破。

頌曰：

羅什譯：是法則無異，異法亦無異，如壯不作老，老亦不作壯。

藏本譯：此法無變異，他法亦無異，以少不作老，老亦不作老。

先說安住於前位的有事，此法並無變異，因為變異是老之異名，如是則住於盛壯位的少年不應老，無有老故，此位不應從盛壯而變異故。

若作是念：「雖不許少者有老，但老者有老。」

答：他法老者亦非有老，因為老者不須變老故。

此處，《顯句論》以「老少二位相違」而破。《佛護論》則以老少二位於同一補特伽羅上不能同時為因，破除少者變老，其正理者，謂天授少位正滅與老位正生雖是同時，但此二位並不同時。此自宗亦須於名言中承許。因此，如前破生處所說，若變異是由自體性有，則此二位

有同時住的過失，是以此理而破。

頌曰：

羅什譯：若是法即異，乳應即是酪，離乳有何法，而能作於酪。

藏本譯：若即此變異，乳應即是酪，離乳更何有，可成酪之事。

問：‘雖已老之他法不老，但即此少年應老，此變異應由自體性有。’

答：若如是者，則乳應未捨自位可變為酪。

問：‘捨乳位後，方轉酪位，故非即乳變酪。’

答：若因相違，故不許‘即乳變酪’，則離乳之外，更有何義可轉變成酪事？沒有！因為乳、水等任何餘法皆不能轉變成酪故。所謂‘前法轉變為後法’的名言，雖在老少、乳酪等上可有，但在火、薪等的因果上，世間並不說：‘薪變為火’。

如是，不存在由自體性而有的變異，故由自體性有的無常，並非經說‘諸行欺誑、虛妄’之義，諸有事由自之體性不生，才是經義。如《寶源經》云：‘諸法無生亦無起’至‘度已廣度眾有情’，末後云：‘無我而說一切法，離有情執度世間，自得度已度眾生，雖臻彼岸無所至。大仙雖達三有岸，所達彼岸不可得，彼岸非有此岸無，是則說為達彼岸。何者言說此亦無，所說何言亦非有，向何者說亦不得，何能解者亦非有。由著顛倒分別故，於此漂流於諸趣，若誰明瞭寂滅法，彼則得見諸如來，亦知寂滅諸勝法，得大歡喜足有情，勝諸煩惱而成佛，自雖成佛而無住。故當了知佛菩提，成正覺已令眾知。’此是配合無變異、自性不可得、不解此的過患、解此的功德而說。

寅二、破空性由自性有的能立。分二：

卯一、正義；

卯二、斷與教相違之諍。

卯一、正義。

此前“由自體性無之有事，則非為有。許諸有事為空性，以此之故，作為空性所依之有事應自性有”之言，並不合理：

頌曰：

羅什譯：若有不空法，則應有空法，實無不空法，何得有空法。

藏本譯：若有少不空，則應有少空，既無少不空，豈得有空法。

因為若有少分由自之體性成立的空性，則有少許彼之所依由自體性而有的不空法，但此處許空性與無我為一切法的總相，故既無少許我不空之法，則豈得由自體性而有空性？不得！因為離於所觀待的對治法，則如虛空花故。

經說“諸法無我”，說義二部亦許，但“無我”所無之我，（佛護、月稱）二阿闍黎許為由自之體性成立¹³¹，因此《顯句論》中如前所釋亦甚合理。《佛護論》則釋說：“若作觀察，則不空法毫許亦無，故豈有空。”諸法無我之義亦即空性，故是同義。

若許有幾許空性諦實成立，則無疑必須承許有幾許彼所依有法諦實成立，因為無所依有法的能依之法不存在故、以虛假法作諦實成立法之所依成相違故。故於此上，中觀師與二部說實事師相同。雖如是，但說實事師許有法與空性二皆諦實，而中觀師則許有法不諦實故空性亦非諦實成立。瑜伽行派諸智者，亦見若要成立圓成實為諦實，則必

¹³¹ 中觀應成派認為：無由自性所成的人、法二我，是微細的人、法二無我。許此二細分無我為空性。

須成立其所依之依他起為諦實，故立依他為實有，因為若彼實有，則彼之空性實有無須勵力即可成立故，若彼不實，則即由此因，彼之法性亦應無實故。

因此，與此等相反而說者，俱非自部上下任何之宗，唯應棄捨。《入行論》云：「若時言某無，不得所觀事，無事離所依，豈得住心前？」亦非顯示遮遣所遮之所依，而是若有事不實，則實有的無事空性即無所依之義。

卯二、斷與教相違之諍。分二：

辰一、釋論義；

辰二、示此說的出處。

辰一、釋論義。

問：「世尊為度諸所化故，說空、無相、無願三解脫門，不共外道，唯於善逝語中可得。而你如今矯釋佛語，是於空性發起誹謗，能斷增上生與菩提解脫之道，與你相諍，今正是時。」

答：嗚呼！你極為顛倒，捨棄趣向解脫大城正直之道，被執著實有實無耽著之蛇所纏，執赴輪迴曠野之道為解脫道，正是正士所應訶責。正士斥曰：

頌曰：

羅什譯：大聖說空法，為離諸見故，若復見有空，諸佛所不化。

藏本譯：諸佛說空性，為離諸見故，若復見有空，佛說彼不化。

喝！諸佛世尊是大醫王，宣說空性是為令出離、撥除一切實執之見，故唯遣除一切實執見之所緣，而「唯遣除」亦非由自之體性而有。因

此，若於空性見為由自體性有，佛說彼等不可度化、不可救治。

二阿闍黎解釋道：此如對某人說：‘無任何物可給予你。’爾時對方若說：‘嘿，將此名為‘無任何’之物給我。’則再也無法令對方明白自無有物。既是為令對方生起‘此人無物可給’想之心，故說此語，則並非此心不可生起，而是將‘無物’作‘一物’想之心不可生起。同樣，說‘諸有事非由自體性有’，並非不可執取‘此等由諦實空’之想，而是不可執取‘有事由諦實空’此是諦實’之想。

因此，有許執取‘諸法空’之想亦是本論所說不可救者，是未經觀察極大亂說。二位阿闍黎說‘見有空’之義是於空性執為實事，此即是指執空性為諦實或執空性由自體性有，豈是僅執無自性之想！《百論釋》亦云：‘若所言空性有少分由自體成立，則諸有事應有自性，然非為有。’於釋‘既無有不空，空復從何起，如無所治品，能治云何成’一偈處，亦引用本論此頌。此前聲聞部許空性為實有，即是由前頌及此頌破除，故絕非破除唯有的無我。

如是，若倒執論義，則或成‘勝義諦非有’的誹謗、或雖許有但以此修習定解卻成為相執，自此以往，是於修習如理定解真實義正見作大障礙。

辰二、示此說的出處。

此頌所言‘佛說’的出處，如《大寶積經迦葉問品》¹³²云：‘不以空故

¹³² 漢譯有二：《大寶積經》第四十三《普明菩薩會》（失譯者名），及趙宋施護所譯《佛說大迦葉問大寶積正法經》。《普明菩薩會》此處文為：‘復次迦葉。真實觀者。不以空故令諸法空。但法性自空。不以無相故令法無相。但法自無相。不以無願令法無願。但法自無願。不以無起無生無我無取無性故。令法無起無取無性。但法自無起無取無性。如是觀者是名實觀。復次迦葉。非無人故名曰為空。但空自空。前際空。後際空。中際亦空。當依於空莫依於人。若以得空便依於空。是於佛法則為退墮。如是迦葉。寧起我見積若須彌。非以空見起增上慢。所以者何。一切諸見以空得脫。若起空見則不可除。迦葉。譬如醫師授藥令病擾動。是藥在內而不出者。於意云何。如是病人寧得瘥不。不也世尊。是藥不出其病轉增。如是迦葉。一切諸見唯空能滅。若起空見則不可除。’

令諸法空，但諸法自空。不以無相故令法無相，但法自無相。不以無願令法無願，但法自無願。如是觀者，迦葉，是名中道正觀諸法。迦葉，若以空可得而觀於空，我說是人從佛說法是為退失、最極退失。”經文所說“不以空故令諸法空，但諸法自空”等，是不應執諸法自身實而不空，由另一實法令彼成空之義。而說“觀於空最極退失”的觀察方式，則說為“以空可得”而觀，故是說不應作有諦實可得的空性想而觀，否則，即與上文佛說觀空等三為中道之語相違。而見有空不可化的喻義亦無法相合。

即此經云：‘迦葉，譬如醫師授藥令病擾動。是藥在腹而不出者，於意云何，如是病人寧得瘥不？不也世尊，藥擾於病若不出者，其病轉增。如是迦葉，一切諸見唯空能出，若起空見則不可救。’此經文中所舉藥能愈先前不消化之病，而自不消復致生病之喻，亦應配於破除自部中說實事二部許無我諦實、及雪域某前輩許諸有事堪忍正理觀察而有後，復於如是破除之空性許為諦實者。因為通達破除所破之空，可滅除諸多現行煩惱之病，若復執空為實，則又生煩惱病故。除此之外，（空性）為空、為不空二理之中，空理非量可破，若可破則成誹謗故，並無前喻之義，故唯由執為不空之理，生煩惱病。

癸二、合了義經。

如是，此品所說一切諸行由自體性不成立而現為成立、及由自體性有者不容變異、諦實空之空性無實等理，亦有甚深經教成立，前各處已配合，應從彼處推求而知。

癸三、攝義、示品名。

本譯：觀行品第十三。

虛妄之妄理，是指由自相不成立而現為成立，然即於彼上一切作用悉皆合理。因此，勿執虛妄之義一切作用之事皆空。變異、無常之理，亦與此同。破除虛妄法諦實成立之空，雖亦非諦實成立，但並非不成立，故作為希求解脫者緣彼修習能令障盡的道之所緣極為合理，於此道理當生定解。

釋第十三觀行品八頌竟。