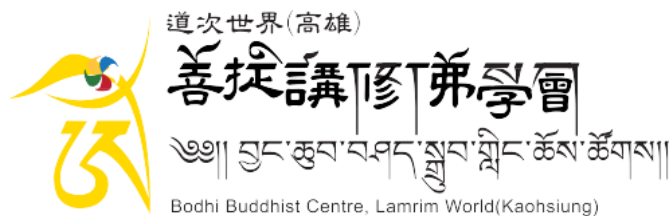


根本中頌般若論 正理海疏

(下)

宗喀巴大師 造
釋宗峰法師 譯



2025 年 04 月 恭印

目 录

供养赞叹等造释前行	p
释第一 观缘品(14颂)	p
释第二 观去来品(25颂)	p
释第三 观根品(8颂)	p
释第四 观蕴品(9颂)	p
释第五 观界品(8颂)	p
释第六 观贪贪者品(10颂)	p
释第七 观生住灭三相品(34颂)	p
释第八 观作者与业品(13颂)	p
释第九 观本住品(12颂)	p
释第十 观火薪品(16颂)	p
释第十一 观前后际品(8颂)	p
释第十二 观自作他作品(30颂)	p
释第十三 观行品(8颂)	p
释第十四 观合品(8颂)	p.243
释第十五 观自性品(11颂)	p.251
释第十六 观缚解品(10颂)	p.263
释第十七 观业品(33颂)	p.275
释第十八 观我法品(12颂)	p.295
释第十九 观时品(6颂)	p.312
释第二十 观聚品(24颂)	p.321
释第二十一 观成坏品(21颂)	p.335
释第二十二 观如来品(16颂)	p.349
释第二十三 观颠倒品(25颂)	p.361
释第二十四 观圣谛品(40颂)	p.374
释第二十五 观涅槃品(24颂)	p.409
释第二十六 观十二有支品(12颂)	p.426
释第二十七 观见品(30颂)	p.432

第十四、观合品¹³⁴

壬二、破有为有自性之能立。 分三：

癸一、破合由自性有；

癸二、破因缘作为我所由自性有；

癸三、破系缚解脱由自性有。 初中分三：

子一、释品文；

子二、合了义经；

子三、摄义、示品名。

子一、释品文。

于此，有云：“诸有事应由自性有，经中说有彼等之合故，如经云：‘依眼与色，而生眼识。’及‘是三集合而生于触，与触俱生是名为受。’如是又云：‘受想二法，是合而非不合。’及云：‘贪瞋无明诸结遍合。’于诸行中说有合故。”

破如是许分二：

丑一、破合由自性成立；

丑二、示以此亦可破除正合等。 初中分二：

寅一、立宗；

寅二、示能立。

¹³⁴ 此处之“合”，藏文为“མཇུག་པོ།”，为会合、接触之义。汉译本中，罗什大师译此品名为“观和合品”，《般若灯论》则译为“观合品”。若译为“和合”，易与第二十品中所说的“和合（聚合）”相混淆，故此处顺从后者，定名为“观合品”。

寅一、立宗。

颂曰：

罗什译：见可见见者，是三各异方，如是三法异，终无有合时。

藏本译：所见见见者，是三中两两，及一切彼此，相合终非有。

答：所见色、能见眼、及见者识，非但此三中眼与色、眼与识、或识与色等两两、乃至彼三一切，于一时中彼此相合终非由自性有。

颂曰：

罗什译：染与于可染，染者亦复然，余入余烦恼，皆亦复如是。

藏本译：贪及与贪者，所贪亦如是，余烦恼余处，三相性亦然。

如说见等三法，当观贪与贪者、贪与所贪、贪者与所贪等两两及此三一切亦复如是，终无同时彼此相合。如说于贪，如是瞋、痴等诸余烦恼、及闻、闻者、所闻等余处，皆非由自体性有三相相合性而令两两及三者相合。

寅二、示能立。 分二：

卯一、以异由自性无而破合；

卯二、观一异而破合。 初中分三：

辰一、列出论式；

辰二、此理亦当结合余法；

辰三、成立因。

辰一、列出论式

颂曰：

罗什译：异法当有合，见等无有异，异相不成故，见等云何合。

藏本译：异法当有合，然因所见等，异相非有故，是则不应合。

“若合由自性有，则必须彼此由自性有异。”此遣遍¹³⁵成立。然而“所见等中，非由自性有异故”，以此为因，可立宗说：“于彼等中，不应由自性有合。”

辰二、此理亦当结合余法。

颂曰：

罗什译：非但见等法，异相不可得，所有一切法，皆亦无异相。

藏本译：非但所见等，异相非为有，任何法相共，皆不应有异。

除此之外，非但所见等住于因果的有事非由自体性有异，瓶、布等任何相共之法，皆不应由自体性有异，故此是从彼等由自体性亦非有合而说，因为此处是为显示一切有事皆由自体性无合故。

辰三、成立因。 分二：

巳一、陈述因；

巳二、于彼断过。

巳一、陈述因。

颂曰：

罗什译：异因异有异，异离异无异，若法从因出，是法不异因。

藏本译：异依异而异，离异异不异，若法依某法，此则不异彼。

言“瓶于布为异”之异，是依异法布而安立。若不观待所异处布，则“异法瓶于布不成为异”。先成立一切安立为异者，皆须依彼异而安立。而后总说周遍：若法依于某法，则此法于所依处

¹³⁵ 论主的论式为：“合应非由自性有，见、见者、所见等中两两或三者非由自性有异故。”其遣遍则为：“若合由自性有，则必定彼此由自性有。”若某一论式成立，则其遣遍必定成立，譬如“张三生于中国，生于北京故”的论式成立，其遣遍“张三若不生于中国，则必定不生于北京”也必定成立。

彼法不应由自性有异。此后则别配说：瓶虽于布为异，然是依布而为异，故非离布由自体性有异。

已二、于彼断过。 分二：

午一、断不定过；

午二、断不成过。

午一、断不定过。

问：“瓶于布为异，亦是依于布、观待于布，亦是由自体性有异，此有何过？”

颂曰：

罗什译：若离从异异，应余异有异，离从异无异，是故无有异。

藏本译：若异离异异，无异应成异，离异而成异，非有故无异。

若异法瓶离于异法布而由自体性有异，尔时不待所依处布而独有之瓶，亦应可有“于布为异”的名言施設，然不见有。于布观待与不观待二者直接相违。瓶于布为异，是观待于布而为异。但异若由自体性成立，则应由其自体之力自主成立，则与依赖他法相违，且此亦不合理，因为若不观待于异法布，则可出相反过曰：“离布而成异之瓶非有，以是之故，彼瓶于布由自体性无异。”

此等正理，如《百论》云：“若有从缘生，彼即无自在，此皆无自在，是故我非有。”彼释论中释“我”为由自体所成之自性。而此处释论（《显句论》）则说：瓶异于布是待布为异，而成立瓶之自体则不待于布。应如是区分是否观待而成之诸差别。此贯穿始终的不共正理，是大难处，故当数数忆念。

问：“若你不许有少分异，又岂可说‘异依异而异’？”

答：因为此是相互观待而成之异，安住于世间名言之中而说为“异”故。《佛护论》亦云：“由世间名言增上为异”。

此处，释论（《显句论》）答“若世间世俗中说瓶布为异，何故不说种芽为异？”之难，说世间虽执瓶布为异，但并不如是执种芽为异的区别，其义是说“俱生心识执瓶布为自相所成的各别之物，但并不如是执种与芽”，而非“于名言中瓶布有异、种芽无异”之义。近取之因果，俱生心识并不执为由自相所成的各别之物，其原因前已说讫。由自相所成的瓶、布，于名言中亦无，然而唯异则于名言中有，以说瓶异于布是缘起故、二释论亦说于名言中有故。

六识与眼等六根、色等六境，无由自体性所成之异，以此为因，破除合由自性成立，是（此品）主要之义。而此因，则由“若分离异异”、“若法依某法”等颂成立，故须说明六识异于根境是缘起，而诸因果亦是唯异。若不如此，则彼等俱非一异，应不能成立。因为于唯有法，一异并非直接相违，然而于实有法，则必为谛实一、多随一，故不能成立。

问：“若尔，则于名言中应有他生。”

答：《入中论释》中，说自宗三性建立释经之理，故虽名言中亦须许依他，但与他生并不相同。因为许他生之义与他生名言者，是作“果从自生还是从他生”想的宗派说者观察后而许，彼并不作“果从与自唯异者生不生”的观察，而是观察是否由自体性为异后，将由自相为异之生作为他生之名言故，而依他之名言是为遣除“果自主生”之想，以唯依因缘增上作为依他之名言故，及自性所成之异并不能遍唯异¹³⁶故。

¹³⁶ 是唯异则定非自性所成之异，因此不能遍。

午二、断不成过。

诸食米斋者（胜论师）云：“若异法观待异法乃生异觉，则应彼此自性无异。然我不作是说，因为有一‘异性’，亦总亦别，此与何法相合，则彼法虽不观待异法，然应说为异，以是之故，我等所言并无过失。”

颂曰：

罗什译：异中无异相，不异中亦无。

藏本译：异性异中无，不异中亦无。

答：此中所谓“异性”之总相，于已成立为异的差别法中，应无异义，因为于彼等中，不须妄计有异义的异性故。计有异性，是为成立为异，然而彼等已成立为异故。非但如此，于一不异之法中，异性总相亦应无有异义，因为彼中有一性与你所说有异义的异性相违故。而俱非一异的第三蕴亦不存在。因此，所谓“异性”之总相，于任何法中皆无异义。

问：“你虽破‘异性’总相，然异先且为有，无异性者则无有异，故亦应有‘异性’总相。”

颂曰：

罗什译：无有异相故，则无此彼异。

藏本译：既无有异性，则无异或即。

答，既然所谓“异性”总相如前所说并非为有，则异，或即、一，皆由自体性非有。

《佛护论》对此偈作了两种不同解释，与上不同。

卯二、观一异破合。

问：“虽你已说见等无异，然经有云：‘触谓三合’，故合

应由自性有，以此之故，见等亦应由自性有。”

答：此中，若见等由自性有合，则彼等是由自体性为一还是由自体性为异？

颂曰：

罗什译：是法不自合，异法亦不合。

藏本译：彼彼不自合，异异亦不合。

若如初者，彼法与彼法应无自合，如奶独有不待于水，则不可说与水相合。而由自性为异的异法与异法亦不应合，如奶与水各别而住，则不可说与水相合。

丑二、示以此亦可破除正合等。

问：“二法已合为一时是一，故不合。二法别住时亦不合。虽以此破合，然有异法正合，故仍应有合。”

颂曰：

罗什译：合者及合时，合法亦皆无。

藏本译：正合与合法，合者亦非有。

答：正合若亦由自体性成一，则彼与彼不能自合。若是由自体性为异，则不应合，因为（若如是则）一切同样不合者皆应相合故。若许半合者，若彼以一分相合计为全体相合，则出一过破之；若彼许为两分，则出异过破之。因此，能成办合之作用的作业——正合非有。

问：“虽无正合，应有合法。”

答：既无正合，则无合之发起，亦无作用圆满之合法。

问：“纵无圆满之合法，然（合为）一体之前，应先有异体之合因有事——合者。”

答：无彼合法，则无能合，亦无于圆满作用住自主位的能合者。

子二、合了义经。

如是，为明所示眼、色等根境与识相合非由自体性有，此理亦有了义经教成立，及明破除诸法具、合的一切圣言，皆是此品之所解释，故略示与了义经相配合者：

如《优波离请问经》¹³⁷云：“若眼自能见色者，……，是故知眼不能见。”末后又云：“若能知此无性法，菩萨生死即涅槃，虽行诸欲实无染，离染能调诸众生。此虽无人无寿者，诸人王者利众生，众生非有而利益，彼等此事甚为难。”乃至：“此中究竟无有染，若能胜解此法性，彼于三有意无染。”示眼等法中无具、无合、及无染等，并明如是通达之功德。

子三、摄义、示品名。

藏本译：观合品第十四。

诸法合、具、集、聚，于由自体之力而有者上，悉皆无法安立。而于无自性的彼等法上，此诸安立一切极为合理。于此二谛之理，当起坚固定解。

释第十四观合品八颂竟。

¹³⁷ 汉译《大宝积经》《优波离会第二十四》。此处引文为：“若眼自能见色者，何故待缘方能了，眼常因彼诸光明，能见种种青黄色，当知见性依众缘，是故知眼不能见。”

“了知诸法如实相，常行生死即涅槃，于诸欲中实无染，调伏众生言离欲。大悲利益诸众生，而实无人无寿者，不见众生而利益，当知此事甚为难。”“于中究竟无所有，若能了知如是法，我说名为离欲人。”

第十五、观自性品

癸二、破近取因缘由自性有；

子一、释品文；

子二、合了义经；

子三、摄义、示品名。

子一、释品文。

《显句论》衔接之文为：“于此，有云：诸有事者应自性有，芽及诸行有种与无明等近取能生因缘故。”。

《佛护论》中则为：“曰：汝亦许有事是依缘生，复说彼等是无自性，岂诸有事既是生法又无自性？若从因缘不生有事自性，当生何者？若从缘因不唯生起布之自性，是则唯生缘之自性乎？若悉不生任何法者，岂得言生？答：汝岂骑马而不见马？汝亦说有事是依缘起，却不见彼无自性性。”诸有事中由自体所成之自性丝毫亦不容有，然依因缘生起有事，有执此二所许相违，此品释其并无相违，以此衔接（上下文）。当知分辩此二混淆，是正理中最切要者。

如是，破由自性成立之说分二：

丑一、破诸有事由自性有；

丑二、示若言由自性有则不出边执。初中分二：

寅一、破由自性有之能立；

寅二、示由自性有之能害。初中分三：

卯一、正义；

卯二、示以此理破余三边；

卯三、为破彼故诃责其见。初中分二：

辰一、示自性无须因缘且与之相违；

辰二、示自宗自性之相。

辰一、示自性无须因缘且与之相违。

颂曰：

罗什译：众缘中有性，是事则不然，性从众缘出，即名为作法。

藏本译：自性从因缘，出生则非理，自性因缘出，则应是所作。

答：诸行与芽等若有自性，则从无明与种子等因缘出生应不合理，因为自性已有，无须能生故。

问：“自性若于生前已有，生则无义。然唯非前已有之自性，依因缘生。”

答：若如是，从因缘生故，其果自性应是所作。

问：“应是所作，此唯应许。”

颂曰：

罗什译：性若是作者，云何有此义。

藏本译：自性是所作，此言岂可有。

答：岂可说：“亦是所作，亦是自性”？不可！彼此相违故。

此中，造作与非造作，二者直接相违。因此，于同一所依事上，若否定一方则必须肯定另一方。对于所作，以造作可以周遍，而对于自性或本性，以非造作可以周遍¹³⁸。因此，是所作与是本性二者，于同一所依事上不能共存。如世间亦不说水之热性、及变宝师改造猫眼石等伪造的红宝石是彼等的自性。

问：“然世间说火之热性及红宝石等种类之体为彼等自性，凡是所作必非本性岂合道理？”

答：世间不名改造为自性或本性，此宗中亦许。但世间如是称火之热性为火之自性或其本性，此宗则说：“彼亦非火之本性，离

¹³⁸ 凡是所作，必定是造作。凡是自性或本性，必定非造作。

本性之相故。”因为火观待引火透镜等因缘乃可得有，火之热性亦同于火，故显然可决定说：“是所作故，应非自性，如水热性。”

此中，“水之热性与火之热性虽同由因缘所作，然是否改造则不相同，故是否自性亦不相同”的想法，于世间中虽是共许，然诸说实事师并不许可水生热与火生热有由不由自性生的差别，故不许世间中若立为造作则不名自性之理，但自宗则如是承许。

诸凡夫对无自性的有事执着为有自性，而后只见此法不见余法，则谓：“火之相即热”，如其所执而说其相，因为说：“自身之相即是自相”故。而于彼等，由共许门中，佛亦于《阿毗达磨》中安立彼等世俗自体，并说无常等与他法所共之相名为共相。其中，热是火之本性、无常是有为之本性，于名言中亦无。然如《阿毗达磨》从共不共而说的自相与共相，许于名言中有则是自宗。因此，由自相有或由自体性有，与不共通的自相，二者差别极大。

释论（《显句论》）言彼等由共许门《阿毗达磨》中说为自相者，是说由于凡夫执“彼彼是某某法之相者，即彼等法之本性”，故此执未破之间，对彼等辈说二种相。非说《阿毗达磨》中亦如执火之热等为其本性般，就彼等本性安立二种相。以《入中论》云：

“般若经中佛俱遮，彼等对法俱说有。”论释中说：阿毗达磨藏中由自相共相等差别门俱说五蕴为有，而般若经中则说五蕴由自性空，故是说胜义中同无而名言中同有故，及名言中亦不许火之热性为火之本性故。

因此，彼火之热性等自宗并不承许，故非所谓“他所共许”，若不分别火之热性与火之自性而执为一，此于自宗并不成立，唯他宗中立为共许而已。

辰二、明自宗自性之相。

问：“若言：‘是所作法，故非自性’，则何为自性之相？何为自性？”

颂曰：

罗什译：性名为无作，不待异法成。

藏本译：自性非造作，不待于他法。

答：此中，自之体者，名为自性。故可说：“若何者是某有事自有之体，则此是彼之自性”。

问：“何者是某法自有？”

答：若某有法之法非为造作，则此法是彼有法自有。若是造作之法，则非是彼自有，如水之热。若何法不待于他，则此亦属彼自有，如自之仆与自之财等。若何法有待于他，则非属彼自有，如暂借物自无主权。如是说者，并非显示一切造作、及有待除彼之外他法者，皆非糊涂虫法自有，而是说安立为彼法自性或本性的自所有者，必须是一属彼的非造作、非如除彼之外依赖他法的假借物般之法。

因此，火本来的非造作之体，非昔无而新生，三时皆于火中无乱，非如水之热、此彼岸、长与短等待他因缘，此则说为火之自性等。

问：“何有如是火之自体？”

答：释论（《显句论》）云：“此亦非由自体而有，亦非是无。”义谓虽有，但并非由自体而有。如《入中论释》云：“此中胜义者，谓现见真义殊胜智所得境体，然非由自体性所成。”虽如是由自体无，然释论云：“为令闻者离怖畏故，增益而于世俗有彼。”此说为此所为故有，故若言“胜义谛非所知”则不合理，以

《正摄法经》¹³⁹云：“为令远离怖畏处故，名言增上说有生灭。”则应生灭亦非所知。若因所言“增益”，而说“胜义谛非所知”者，亦不合理，因为言“增益而有”的依据，是《三摩地王经》：“无文字法中，何闻何可说，增益而闻说，彼无文字法。”说闻者、说者、及所说法皆是增益而作，则应彼等亦非所知。因此，由心假立而说，经中亦多说为“增益”，故不必与增益二我相同。释论所说：“问：若言增益而有彼，则彼应如何耶？答：彼之自体，即所谓诸法之法性。”是对之前第二个问题的回答。彼者，即诸法之自体。自体者，即是自性。自性者，即是空性。空性者，即无自性。无自性者，即是真如。真如者，即真如体中不变性及常住性。若彼等由无明翳力所获得者于真实性中有，则必须被圣者的无漏根本智所得，然而悉无所见，由悉不见彼等之理，而以彼等之真实性作为彼慧之境，因为即由彼慧通达诸有事之真实性故；及诸有事于真实性中不成立，此性即是彼等之真实性故；所破若有，则应可得，然不可得，由此不可得性安立为通达破所破故。

说“未见为胜见”之义，亦非任何亦不见却许为见，是如前所说，不见戏论安立为见离戏，故见与不见非指一事。

如《般若摄颂》¹⁴⁰云：“不见于色不见受，亦不见想不见思，若心意识皆不见，如来说此名见法。如有情言见虚空，当观虚空如何见，如是佛亦说见法，非以于喻能说见。”此说不见的是五蕴，所见的是法即真实性之义，如经云：“若谁见缘起，彼则见于法。”此复与喻相同。喻中虚空，唯是否定碍触。见虚空或通达虚空，是指若其所遮障碍为有，则应可得，然并不见。此中所见的是

¹³⁹ 《正摄法经》，汉译为《佛说法集经》，元魏菩提流支译。收于大正藏第十七册。卷三云：“无所发菩萨言：善男子，为愚痴凡夫着生灭法故，诸佛如来以大慈悲为护惊怖，随顺世谛作如是说诸法生灭，而一切诸法不生不灭。”

虚空，不见的是障碍。若非如此喻而见，而是如同见青色般见真实义，则以未行可以破除。

经说不见五蕴，是说非由无漏根本定作为有法而见。如是，则见真实性亦非非有事而纯假立，彼胜义亦非由自体成立。虽一切有法皆不能成立为如是自性，但诸法性可成立为如是自性。而由自体成就的自性，则任何法皆不能成立。

卯二、示以此理破余三边。

问：“破诸有事于自性中有，可破自事，然他事仍应由自性有，彼未破故。既有他事，则自性亦应由自性有。”

颂曰：

罗什译：法若无自性，云何有他性，自性于他性，亦名为他性。

藏本译：若自性非有，岂可有他事，他事之自性，即说为他事。

答：若热可成立为火的自性，方可观待于湿之自性安立为他事。然观察时，任何有事皆不可作为自性而有，则于尔时，他事又岂可由自性而有？不可！因为他事之自性、自体由自性成立，即说为他事是由自性成立故。

问：“自之自性、自体及他有事自体此二虽破，然有事仍应由自性有，未破除故。”

颂曰：

罗什译：离自性他性，何得更有法，若有自他性，诸法则得成。

藏本译：离自性他事，岂得有有事，有自性他事，有事则得成。

答：离自性与他事外之有事，岂得为有？没有！若自性与他事

140 汉译为《佛母宝德藏般若波罗蜜多经》，赵宋法贤译。卷中云：“色无相以受无相，乃至想行亦复然，识亦如是五法同，是法无相佛佛说。起虚空见众生相，虚空无相不可得，佛说法法非相应，不说非有非无相。”与藏文有所出入。

任一由自体性有，有事由自性有则得成立，然而彼二此前已破，是故有事由自性无。

问：“你虽破有事，然未破无事，故无事应由自性有。既有无事，有相对故，亦有有事。”

颂曰：

罗什译：有若不成者，无云何可成，因有有法故，有坏名为无。

藏本译：有事若不成，无事则不成，有事变异者，人说为无事。

答：若由自性有的有事不成立，则由自性有的无事亦不成立，因为瓶等有事从现在位变异，世人则说前事为无故。

此处的意趣，是虽对于所破于所知中不存在的无事，亦须破除谛实，但因对于有无所破其执实力有强有弱，以此关要，若可成立某一所破有事之无事为无谛实，则易成立其余无事为无谛实。

卯三、为破彼故诃责其见。

颂曰：

罗什译：若人见有无，见自性他性，如是则不见，佛法真实义。

藏本译：见自性他事，有事及无事，彼等则不见，佛法真实义。

如是自性、他事、有事、无事皆非由自性所成，若有自诮无倒解释佛语者，却因经说“地之自性谓坚固，受之自性谓领纳境”等，而见自性、他事、及识等现在有事、彼等过去无事由自性有，彼等则不见、亦非宣说佛世尊所说甚深缘起真实性义。

如是由自体性而有的自性等与正理相违，并非许诸佛所说诸法自性与正理相违，因为诸佛无倒了达一切诸法之自性故。以此之故，诸智者皆唯以佛语作为正量，因为合理而不欺诳故。从“经”的梵语上解释：从尽一切过的信许者而来，故名为经；能令遍解，

谓能令遍解真实性，故名为经；正对而行，谓依此故从于生死趣向涅槃。故唯圆满佛陀之语，可立为经。此外异类理论，不合理故，立为非经。

寅二、示由自性有之能害。 分二：

卯一、经教之能害；

卯二、正理之能害。

卯一、经教之能害。

颂曰：

罗什译：佛能灭有无，如化迦旃延，经中之所说，离有亦离无。

藏本译：佛知有无事，是故于教化，迦旃延经中，双遮有与无。

见自性、他事、有事、无事由自性有，不合理故，非真实性。以此之故，佛于《教化迦旃延经》中，对诸希慕解脱的所化众生说道¹⁴¹：“迦旃延，何以故？此世间中多着有无，故不得解脱生、老、病、死、忧、悲、苦、恼，不得解脱死逼迫苦。”双遮有无二边。此经是一切部俱诵之经，此经及所述正理，皆不许自性等四由自体性有。世尊何以胜出一切，即由无倒了知有事无事之自性。

卯二、正理之能害。

颂曰：

罗什译：若法实有性，后则不应异，性若有异相，是事终不然。

藏本译：若由自性有，是则不应无，自性变异者，是事终非有。

¹⁴¹ 《杂阿含经》卷十（第 262 经）云：“阿难语阐陀言。我亲从佛闻。教摩诃迦旃言。世人颠倒依于二边。若有。若无。世人取诸境界。心便计着。迦旃延。若不受。不取。不住。不计于我。此苦生时生。灭时灭。迦旃延。于此不疑。不惑。不由于他而能自知。是名正见。如来所说。所以者何。迦旃延。如实正观世间集者。则不生世间无见。如实正观世间灭。则不生世间有见。迦旃延。如来离于二边。说于悲。恼。苦集。所谓此无故彼无。此灭故彼灭。谓无明灭则行灭。乃至生。老。病。死。忧。悲。恼。苦灭。”

此外，火等若由自性而有，尔时彼由自性而有的自性，则不应又变异为无。何以故？因为由自性有而变异者，任于何时终非有故。犹如虚空之无障碍，任于何时皆无变异。是有变异之法，则如水之热性般，非是自性。

颂曰¹⁴²：

罗什译：若法实有性，云何而可异。

藏本译：若自性非有，是谁之变异。

问：“若因自性有者无变异故、及变异可得故，而言有事非自性有者，既非由自性有，应是谁之变异？以此之故，非由自性有者不应变异。然彼可见，故诸有事应自性有。”

颂曰：

罗什译：若法实无性，云何而可异。

藏本译：若有自性者，又岂容变异。

答：若彼自性是由自体而有，则又岂容变异？不容！

《佛护论》认为（此颂）前两行，是以变异因由自性无，破除有变异之有事；后两行，是以自性有者不应变异，破除有事由自性有。认为四句皆是自论¹⁴³。

释论（《显句论》）此处所说：“言‘变异可见，故非有自性’者，亦是就见他所许‘变异可见’而说，我等则任于何时、任于何法皆不许有变异”，是针对之前“火等由自性有者亦变异，亦是汝之所见”、“自性变异可见，故非由自性有”而说，非说不许唯变异。

142 此颂前两句与后两句的顺序，藏译与汉译恰好相反。月称论师《明句论》认为前两句是敌者所说，后两句是论主破斥。其余诸家则认为四句皆是为论主所说。

143 《佛护论》认为本颂四句皆是论主所说，对此颂的解释，与汉译《青目释》相符。

丑二、示若言由自性有则不出边执。

颂曰：

罗什译：定有则着常，定无则着断，是故有智者，不应着有无。

藏本译：言有则执常，言无则见断，是故有智者，不应住有无。

如是由自性成立者毕竟非有，若正如是，而谁妄计诸事为有、及计前事灭后为无，彼定言有则成执常，言无则成见断。见常见断皆能障碍增上生及菩提解脱，作大非义，是故对于有无二边，智者皆不应住。

问：“何故见有事无事，则成常断之见？”

颂曰：

罗什译：若法有定性，非无则是常，先有而今无，是则为断灭。

藏本译：若法自性有，非无则是常，先有而今无，是则应成断。

答：若说某法由自性有，则彼自性不灭，永非为无。以此之故，许自性有，则成常见。而许唯有，并非常见。若许先时所生有事由自性成立，又许今时、后时坏灭为无，由此则应成断灭见。而许先时唯有、第二时唯灭，则非断见。我等不成依于自性的常断之见，因为不许有事由自性有故。

问：“你虽无常见，但有断见。”

答：若先许将断之有事由自性有，而后许彼为无，则既由自性有，须仍为有，拨无则成断见。但对绝非由自性成立者说彼为无，于彼无损减故，不成断见。如《入楞伽经》云¹⁴⁴：“世尊，若谁先许贪瞋痴等，后言贪瞋痴事非有，彼则成断无者。”若许有事由自性有，纵未说彼为常，仍成常见。若许先时由自性有者于第二时坏灭，纵不许彼相续间断，仍成断见。因此，从许有事由自性有以

¹⁴⁴ 汉译《大乘入楞伽经》卷四云：“大慧白言。谓有贪瞋痴性后取于无。名为坏者。”

往，皆不出于常断二见。

若不许可事由自性有，虽无依于自性的常断二见，然若无处安立业果，则成诽谤而堕断见。对此，不能说：“不许将断之事，则不成断见。”因为顺世外道，亦非先许前后世及因果等将断灭者，而后说彼为无，但仍不免成为断见。

瑜伽行派许唯依他起心与心所由自相所成而除无见、许依他中无有遍计而除常见者，就观待外境的能取所取于名言中有，则成损减，就依他起无有谛实，则成增益，故仍堕于断常二边。

因此，唯中观师之见，能不堕有无二边、远离常断之过，余宗则非。此语《宝鬘论》亦云：“说我蕴实有，世间数论师，胜论裸形前，试问离有无。故应知佛法，不死真甘露，离有无甚深，是不共正法。”唯说补特伽罗我者，谓自部中说补特伽罗我实有者。

唯说蕴者，谓自部中说补特伽罗无实而蕴实有者。总之，无由自体所成之自性，乃至不知于彼安立有业果及系缚解脱之间，不论作何种理欲离常断，然终不出常断二边，因为欲离断见则须许有边、欲离常见则须许无边故。

因此，言“无色而有心”、及“遍计执非自相成，余二性（依他起、圆成实）由自相成”等唯识之理，如正量部所说补特伽罗般，皆是大悲世尊为令渐次证悟胜义方便引导故说。于此类化机前所说的是不了义，非是了义。安立佛语何者为了义、何者为不了义，应随《三摩地王经》及《无尽慧经》所说而知。此理广衍，应从《辩了不了义善说藏论》而知。

子二、合了义经。

如是，为明一切法中皆无由自体所成之自性，此正理所示亦由

甚深经教成立，及为显示一切作如是说之圣言皆是此品之所解释，故略示与了义经相合的方面：

《三摩地王经》云¹⁴⁵：“诸法难思悉无起，有事无事知皆亡，诸凡愚众被心转，受百俱胝诸有苦。”及云：“我念过去不思议，劫前曾出人中尊，佛号名为无事起，大仙以筏利众生。生已无间住虚空，宣说一切法无事，尔时得号与此同，此声遍满诸世间。一切诸天皆发声，唱言无事如来出，生已无间行七步，宣说诸法皆无事。当宣一切诸佛法，而成正觉法王时，从诸草木药山岩，皆出诸法无事声。尽彼世界所有声，皆宣无事无所有，如是引导于世间，种种音声极出生。”无事之义，即无自性之义。

子三、摄义、示品名。

藏本译：观自性品第十五。

总则有事、无事，别则自事、他事、及所谓诸法真实性之自性等，若是由自体之力而有，则全然无法安立，当于此品正说之义，生起定解。尔时则当顺势思维：唯由名言之力安立为有，则彼一切最极合理。引生缘起定解。

释第十五观自性品十一颂竟。

¹⁴⁵ 汉译《月灯三昧经》卷二云：“缘起法无有，无有更不有，分别有无者，是则苦不灭。”及云：“尔时佛告月光童子言。于过去广大久远无量无数不可思议过阿僧祇劫。尔时有佛。名无所有起如来应正遍知明行足善逝世间解无上士调御丈夫天人师佛世尊。出现于世。云何名为无所有起如来应正遍知。童子。是佛生时上升虚空。高七多罗树。行于七步而作是言。一切诸法悉无所有。一切诸法悉无所有。其音遍满三千大千世界。是时地神辗转相告至于梵世。而作是言。是世界中有佛出世。号曰无所有起如来应正遍知。其初生时于虚空中行于七步。而作是言。一切诸法悉无所有。童子。以是因缘。其佛号曰无所有起。彼佛成正觉时。所有树木丛林药草皆出声言。一切诸法悉无所有。童子。时彼世界所出诸声皆亦说言。一切诸法悉无所有。”

第十六、观缚解品

癸三、破系缚解脱由自性有。 分二：

子一、正义；

子二、破其能立。 初中分三：

丑一、释品文；

丑二、合了义经；

丑三、摄义、示品名。 初中分三：

寅一、破轮回涅槃由自性成立；

寅二、破系缚解脱由自性成立；

寅三、断寻求涅槃应徒劳无义之过。 初中分二：

卯一、破轮回由自性成立；

卯二、破涅槃由自性成立。

卯一、破轮回由自性成立。

于此，有云：“诸有事应由自性有，轮回流转由自性有故。从于此趣去往他趣，是则名为轮回流转。若诸有事由自性无，谁于尔时轮回流转，从于前趣去往后趣？如石女儿。”

破之分二：

辰一、破所取蕴轮回。

辰二、破取者有情轮回。 初中分二：

巳一、破常者轮回；

巳二、破无常者轮回。

巳一、破常者轮回。

颂曰：

罗什译：诸行往来者，常不应往来。

藏本译：诸行轮转者，常不应轮转。

答：若轮回流转由自性有，则必是蕴与有情随一轮转。其中，若谓诸行即蕴轮转，然蕴决定或是常、或非常，蕴若是常，则不应轮转，因为离往来之作用故、若不从前趣来而去往后趣则与为轮转者相违故。

已二、破无常者轮回。

颂曰：

罗什译：无常亦不应。

藏本译：无常亦不转。

若谓无常之诸行轮转，然即便无常，亦不应由自体性作为轮转者而有，因为无常者生已无间即灭，诸已灭者不应复轮转故。

问：“然唯诸行因果辗转相继之次第续流不绝，此无常者轮回流转。”

答：此中有二：一、不分前后刹那而随于前后之续流轮回流转，二、前后各别之刹那轮回流转。

其中，欲破后者，先当各破前后：后时将生的果之刹那不容作为轮转者，因为彼尚未从任何前趣来、未去往任何后趣故，而轮转者必须具此二种作用故。已灭的前因，亦不轮回流转，因为彼未从任何前趣来、未去往任何后趣故。因诸行前唯已灭、后唯未生，除此之外，无有诸行过去未来，及因彼二亦由已灭及未生性不可作为轮转者，故非有诸行过去未来作轮转者。

问：“彼二虽不轮转，然而后刹那生，即是前刹那轮回流转，故观待诸行前后刹那安立为轮转者。”

答：你所计前后刹那是自性一还是自性异？若如初者则不合理，因为彼二是因与果、前与后故，前已灭与后未生之时是各别故。若如次者，计后刹那是前刹那轮转亦不合理，因为彼二由自性异故。非不决定，否则异生有生于轮回，则阿罗汉亦应轮回，余灯若燃，则已灭之灯亦应燃，因为同为无关的别义，既以前后二刹那一者生作为另一者轮转，则余二（阿罗汉与已灭之灯）没有理由不如是许故。

此外，后刹那是从前刹那是生，则应从已灭、未灭、还是正灭的前刹那是生？若从已灭前刹那是生，则从焦种亦应生芽，成无因过。由此道理，虽许灭为有事，然不许从已灭的前刹那是生后刹那，前已说讫，即是以此理由如是破除。若从未灭的前刹那是生，则应种子未变而有芽生、则应因果成为同时。名言中虽许未灭的前刹那是后刹那之亲因，然而此处是破由自相生，由自相生则有如前所说诸过失转。若谓从正灭生，然并无俱非已灭、未灭的正灭，彼二之过亦已说讫。

如是破除许前后刹那各别与总合为轮转者，破除前后刹那一、异、及从前刹那是生后刹那由自体性有，故不安立前后刹那及因果由自体性成立，则依于彼之续流亦无，故续流亦非由自体性而有轮回。

他部所许诸趣辗转相续的轮转者，一切皆是许与蕴异体而实有的补特伽罗轮回流转。以此之故，诸行或蕴轮回流转，是自部所说。又安立补特伽罗之所依，多许为识，故虽是许阿赖耶等识轮回流转，然此即是说补特伽罗轮回流转，即是许前后刹那各别之续流轮回流转。

辰二、破取者有情轮回。 分二：

巳一、破离蕴异体的有情轮回流转；

巳二、破不可说即蕴、离蕴的补特伽罗轮回流转。

巳一、破离蕴异体的有情轮回流转。

问：“违正理故，非诸行蕴轮回流转。虽诚如是，然有离蕴异体实有之我，彼则轮回流转。”

颂曰：

罗什译：众生亦复然。

藏本译：有情亦复然。

答：如是有情轮回流转，亦与此行蕴不应轮回流转之次第，一切皆同，故不合理。因为若是常，则不能作往来之用，故常者不应轮回流转；有情若无常，复由刹那与续流之观察，知其不应轮回流转故。

巳二、破不可说即蕴、离蕴的补特伽罗轮回流转。

正量部云：“诸行常与无常皆不应轮回流转，言此观察于有情亦同，此说并不合理，以我不可说即蕴、离蕴，如是则不可说常与无常之补特伽罗轮回流转故。”

颂曰：

罗什译：若众生往来，阴界诸入中，五种求尽无，谁有往来者。

藏本译：若有情轮转，诸蕴处界中，五种求尽无，其谁应轮转。

答：轮回流转的补特伽罗若由自体性有，则诸蕴、处、界中，以前所说一、异等五¹⁴⁶而推求时，须有所得，然不可得，则由自体而有我者，其谁应当轮回流转？不应！

146 即前第十《观火薪品》中所说一、异、能依、所依、具有等五种观察。

颂曰：

罗什译：若从身至身，往来即无身，若其无有身，则无有往来。

藏本译：取蕴至取蕴，若转即无身¹⁴⁷，无身无取蕴，当如何轮转。

此外，若从人之取蕴轮转至天之取蕴，是舍人之取蕴、还是不舍人之取蕴而由自性有去？

若如初者，则前后二者之间，应无五取蕴之身，因有已舍前蕴而未受后蕴之位故，若由自性所成，则前后取舍作用不容同时故。此二者间若无身、无五取蕴，则无立我名言之因，故其补特伽罗全然无有，彼既是无，则亦无受取将生天蕴者之补特伽罗，以此之故又当如何轮转？所轮转处彼亦为无！又可释为：“无受取者，则当起如何之轮转作用？”将“如何”作为“轮转”之差别法。

若如次者，亦不合理，因为未舍前世之身即受取后世之身故，一我若成为天、人二我，此亦不可许故。

问：“天人二身之间，有天之中有身，故不应有无身之我。”

答：此仍不可，因为从人之身转至天之中有身，仍前身舍后转不转之辩，与前相同故。

问：“舍人之身、取天之中有身，二者同时。已舍前身、已取后身，二亦同时。故无彼二之间有无蕴我之过。”

答：试问我之一分舍弃前蕴、另一分去往后世？还是无一一分，全体之我舍前取蕴而取后蕴？若如初者，彼时应有舍弃人身与取天中有身之二我。若如次者，则彼二者中间应有无身之我。与前差别，仅在于去往中有极近，故唯短时成为无身，唯此而已。

此处，对方须许有前后二身之间无蕴之我，其理在于：依“此

¹⁴⁷ 身，此处梵藏文直译为有，指三有（欲有、色有、无色有，或生有、本有、死有），或四有（生有、本有、死有、中有）。罗什大师意译为身，更为符合汉语的习惯，今从之。

被取、舍”之业的取舍二种所用，是依前后不同蕴之境者，彼时（彼二作用）亦依“由此取、舍”之作者，虽是（依）同一有事，然不容同时¹⁴⁸，因为彼二若为同时，则其作用之所依——人之蕴与中有之蕴，二者亦应成同时故。因为若由自性所成，则能依对于所依一切时中皆应不乱故。如是若取舍二种作用是先、后时，则已舍前身、已取后身二者亦应成先后时，以是之故，于此已舍前身、未取后身之位，应有无身之我。

卯二、破涅槃由自性成立。

问：“轮回应自性有，彼所对涅槃由自性有故。

颂曰：

罗什译：诸行若灭者，是事终不然，众生若灭者，是事亦不然。

藏本译：诸行涅槃者，是事终不然，有情涅槃者，是事亦不然。

答：其入涅槃的涅槃者，亦决定不外二种。其中，诸行或蕴涅槃由自性有者，是事终不然即无论如何皆不合理。非但如此，离蕴异实体的有情、与不可说即蕴离蕴的有情涅槃由自性有者，亦无论如何皆不合理。此等正理，即是（将“常不应轮转”等颂）换读为“常不应涅槃”等颂。

此中蕴也好，补特伽罗也罢，若不破除轮回者谛实成立，则亦不能破彼等轮回谛实成立。若能破除轮回者谛实成立，则亦能破涅槃者或得涅槃者谛实成立。如是，则可破得者实得所得，以此之故，亦可破除所得谛实。因此，涅槃或法身实有亦必被破，因为彼等若实有，则所得亦必实有，而其能遍已被破故。由于熟知此等正

148《显句论》云：“全体之我，于异有事境之取舍，虽是一事，然非同时获得。譬如天授从于一家游另一家，非于一时全体之我有取与舍二种作用。若谓双足一取一舍，故一时中有取舍者。若尔则如双足有二，我亦应二，一分住前、一分住后故。”

理步骤，故圣地自部说实事诸师，于轮回涅槃亦不分判实不实有。此方敌者不解正理步骤，才会于此分判。

如是，涅槃由自体性有亦不能成立，由此意趣，《般若经》云：“具寿善现，涅槃亦如幻如梦，具寿善现，佛法亦如幻如梦。”乃至“善男子，设更有法胜涅槃者，我亦说彼如幻如梦。”《三摩地王经》亦云¹⁴⁹：“胜义谛如梦，涅槃亦复然，若达如是转，说为胜意戒。”及云：“灭谛犹如梦，涅槃亦梦性，菩萨于语转，是名为语戒。”此说若于心中作意无自性之义，即是最胜意戒，若于语中言说，即是最胜语戒。意趣在于：戒者，是戒所应断，而以此可根除一切过失故。

寅二、破系缚解脱由自性成立。 分二：

卯一、通破系缚解脱由自性有；

卯二、别破系缚解脱由自性有。

卯一、通破系缚解脱由自性有。

问：“你虽破轮回涅槃，然系缚、解脱由自性有，故诸有事亦应由自性有。”

颂曰：

罗什译：诸行生灭相，不缚亦不解，众生如先说，不缚亦不解。

藏本译：诸行有生灭，不缚亦不解，有情亦如前，不缚亦不解。

答：此处，若安立说：“贪等烦恼能令所缚无有自主，故是能缚。被彼所缚诸异生辈，不能出逾三界。”则计贪等为能缚的系缚

¹⁴⁹ 汉译《月灯三昧经》卷第十一：“第一义谛犹如梦，观知涅槃亦复然，智者若了意如是，是则已说胜意戒。”及“灭谛不实犹如梦，涅槃之体如梦性，菩萨知言如是者，是名具足于口戒。”

，对于常法，并不合理，此易了知。且说于有生灭的刹那诸行，不应系缚，因为系缚由自体性无故，因为续流与刹那各别皆不应有如前所说故。于彼诸行，解脱亦由自体性无，理由如前。如同前说诸行系缚、解脱皆不合理之次第，如有有情亦不应系缚、解脱。亦如前说常无常皆不 轮回不涅槃之次第。

卯二、别破系缚解脱由自性有。 分二：

辰一、破系缚由自性有；

辰二、破系脱由自性有。

辰一、破系缚由自性有。

问：“虽破诸行、有情有系缚、解脱，然贪等近取应当系缚，彼既为有，则系缚亦应由自性有。”

颂曰：

罗什译：若身名为缚，有身则不缚，无身亦不缚，于何而有缚。

藏本译：若近取为缚，有取则不缚，无取亦不缚，应于何位缚。

答：若近取是由自体性而有的能缚，则不外乎两种情况：一、有近取贪等系缚者，“不缚”，即由自性无缚，若有，则彼复须另有能缚，重复系缚成无义故。所缚、能缚若由自性成立，则“此被缚”的所缚、与“由此缚”能缚二者，必须是相异的实体，则已缚又须再缚，与第八品所说之理相同。二、无取者亦不缚，离能缚故，犹如如来。

颂曰：

罗什译：若可缚先缚，则应缚可缚，而先实无缚，余如去来答。

藏本译：若于所缚前，有缚则应缚，然无而余如，已未正去说。

又如先有镣铐等能缚，由彼系缚所缚。如是若于所缚之前，先

有贪等能缚，则应由彼系缚诸行或有情，然彼亦无，以无所依，则贪等不能成立故；及若能缚先已成立，则无须与后时所缚相关联故；离能缚由自体性为异的所缚，无须重复系缚故。其余破斥之理，可由换读破已去、未去、正去等颂而说，亦即配为“且已缚无缚”等颂。

辰二、破解脱由自性有。

问：“你虽破系缚，然有解脱，无缚则无解，故系缚亦应为有。”

颂曰：

罗什译：缚者无有解，无缚亦无解，缚时有解者，缚解则一时。

藏本译：且已缚无解，未缚亦无解，系缚若正解，缚解应同时。

答：解脱若由自性有，则应于何处有？

且说已系缚者无有解脱，即解脱由自性无，因为已系缚故。

问：“先已缚者依修道方便，后应解脱，故即已缚者由自性有解脱”。

答：然而，这仅是说“已缚者虽非解脱，但已缚者将会解脱而已。”

问：“先时已缚，与后解脱现在之时临近，故作此说。”

答：若解脱由自体已有，乃可有与相彼临近者，但已缚者已被破除（有解脱），许由此显示解脱由自体无，尔时则无与自体有解脱的现在之时相临近者。

非但如此，未被烦恼系缚的补特伽罗，亦不应由自体性而有解脱，以彼若是解脱性，何须再解脱？若有待于再解脱，则已解脱的阿罗汉亦应有能缚而成系缚。

问：“此是何理？”

答：解脱者与涅槃解脱，二者皆须安立为从轮回中解脱。然此二者若由自相成立，则不能因同一个解脱作用而安立，必须各别。其时，因具某一解脱作用而安立的解脱者，此外别无第二作用，则不可说“解脱者解脱”。若有第二作用，则已解脱后仍待再解脱，则应阿罗汉亦须再解脱。

问：“未缚者无解脱，故应系缚者解脱。”

答：若由自体性有正解脱的系缚者，则彼既是系缚、又是正解脱，故系缚与解脱应成同时，然不可有，如同明暗。此与前说若由自体性有正生，则于彼时应已有将生相似。

寅三、断寻求涅槃应成无义之过。

问：“若轮回涅槃、系缚解脱皆由自体性无，则诸求解脱者心中所念：‘我于何时能无有取而般涅槃？涅槃何时为我所得？’应成无义，彼等获得涅槃所须之布施、持戒、闻、思、修等次第，皆应无义。”

颂曰：

罗什译：若不受诸法，我当得涅槃，若人如是者，还为受所缚。

藏本译：无取而涅槃，我当得涅槃，若谁如是执，是彼大执取¹⁵⁰。

答：一切有事皆如影像无有自性，我与我所亦自性空。于“我”与“我所”起自性有见，谓：“我不取后有则般涅槃，涅槃当为我所得。”若谁如是希求解脱而起执着，彼之执着即取、即是极大萨迦耶见。未舍如此执着之间，为求解脱所有努力，皆成无义。

¹⁵⁰ 藏本《无畏论》、《佛护论》、《般若灯论》等中后二句作：“若谁如是执，彼取非善摄。”汉译《般若灯论》中为：“受如是执者，此执为不善。”与前相符，而与藏本《显句论》、汉译《青目释》有所不同，应是诸释所据《中论》底本有异。

缘于涅槃，如是分别，虽非一切皆是萨迦耶见，但若执念“由自体而有之我何时能得涅槃”、及“涅槃何时能为如是之我所得”，即为萨迦耶见，经说由此能障获得涅槃，说欲从轮回中解脱必须断除此见，由此显示声闻独觉亦有通达补特伽罗与法无自性。

颂曰：

罗什译：不离于生死，而别有涅槃，实相义如是，云何有分别。

藏本译：无涅槃可生，无轮回可除，观何是轮回，又何是涅槃。

因此，诸希求解脱者应当弃舍前说一切，何以故？因为于胜义中，既无涅槃可生、可增，亦无轮回可除、可尽。当观彼中，由可尽故，假立法轮回何是由自体性成立？由可得故，假立法涅槃又何是由自体性成立？又无论轮回还是涅槃，由自性成立者皆不可得，故任何有情虽发勤励，亦不能够从轮回灭导向涅槃、生起涅槃。何得于彼观为涅槃？不应！如是通达，而于彼中不分别者，决定能度轮回旷野，抵达解脱大城。

丑二、合了义经。

如是，为明正理所示轮回涅槃、系缚解脱皆无自性，亦有甚深经教为据，及明讲说“色无缚无解”的一切圣言，皆是此品之所解释，故略说与了义经配合的方面：

《降魔经》¹⁵¹云：“尔时文殊师利即如其像三昧思惟，令魔波

¹⁵¹ 汉译《佛说魔逆经》，西晋竺法护译。经云：“文殊师利。即如其像三昧思惟。令魔波旬自然见缚。寻便堕地。唤呼称怨恚恨骂詈。文殊师利。今当桎械锁缚我身。文殊答曰。咄魔波旬。复有系缚坚固难解踰过于此。今者所被如卿不觉。何谓坚缚。谓言吾我颠倒恩爱诸邪见缚因缘系缚。卿常为此枷锁所缚不自觉知。”“须深即启文殊师利。仁者原赦魔波旬罪。文殊问魔谁为系汝。报曰不知谁为缚我。答曰波旬。卿不被缚自想为缚。一切愚痴凡夫之士其亦若兹。心本悉净无所思念。志在想着。不知无常计有常想。苦为乐想。无身计身。不净净想。无色色想。无痛痒思想生死识。而想五阴。如今波旬。恶畏系缚何因得脱。又曰。今我不复得解脱乎。答曰。如是波旬。已得脱者不复更脱何因得脱。由缘从于虚伪之想而致系缚。蠲除此秽名曰解脱。”

旬自然见缚，寻便堕地，波旬号曰：‘我被坚固系缚所缚！我被坚固系缚所紧缚！’文殊告曰：‘咄魔波旬，更有系缚坚固难解逾过于此，而常缚汝。何谓其缚？所谓我慢颠倒缚、贪爱邪见缚。波旬，此是系缚，更无余缚坚固逾此。汝常被缚而不能解。复次波旬，汝若得解，当欢喜乎？’波旬答言：‘当发欢喜。’天子离边，白文殊童子作如是语：‘文殊师利，愿解波旬令返本处。’时文殊师利问波旬言：‘波旬，当解何者？汝被谁缚？’答曰：

‘文殊，我亦不知为谁所缚？’文殊告曰：‘波旬，如汝未缚而作缚想，一切愚夫异生于诸无常而作常想、苦作乐想、无我我想、不净净想、无色色想、无受想行识作受想行识想。复次波旬，汝若得解，当从何解？’答曰：‘我俱不从任何中解。’告曰：‘波旬，如是当知任从何解，彼等俱非正想。了知不从任何中解，名为解脱。’”此经中说：如同以水（不能）灭梦中火，唯有斩断颠倒分别的缠缚，乃名解脱。

丑三、摄义、示品名。

藏本译：观缚解品第十六。

应当通达轮回流转与般涅槃、烦恼系缚与断烦恼解脱，彼等若由自体性有，则悉不能成立，而于彼等不执为实，应当坚固唯由名言之力安立，则彼一切最为合理的甚深缘起定解。

释第十六观缚解品十颂竟。

第十七、观业品

子二、破系缚解脱由自性成立的能立。 分三：

丑一、释品文；

丑二、合了义经；

丑三、摄义、释品名。 初中分二：

寅一、诤难；

寅二、答复。

寅一、诤难。

此前已破有事由自性有的能立——说轮回由自性有。对此有云：“轮回应自性有，是业果相系之所依故。如是诸行或有情由自性有，从生死辗转相继门中流转轮回，今生作业，余生出生其果，诸业与果相关相系。若无如是轮回，心法生已无间灭故、及引业时无异熟故，则业与果唯应无关。故彼轮回为业果相系之所依，是故轮回应自性有。

“云何业果？此中分二：

卯一、善、不善之建立；

卯二、远离常断之理。 初中分二：

辰一、心善、不善之建立；

辰二、业差别之建立。

辰一、心善、不善之建立。

颂曰：

罗什译：人能降伏心，利益于众生，是名为慈善，二世果报种。

藏本译：凡善律于己，利他及慈心，此法是今世，他世果之种。

“于此建立我慢名己，即是依蕴假立之补特伽罗。其因贪等趣入杀生等恶行，能反于此名为善律。于招集发起业异熟能作决定名心。任执不堕恶趣名法。唯此尽耶？非也。凡行布施、爱语、利行、同事四摄及救怖畏等利他心，及慈心即缘亲友所生之心或于自利益之心，此皆是法。所言法者，经说三种：一切有漏无漏法者，是任持自相之义；十善法者，是任执不入恶趣之义；皈依法之法者，是以涅槃任持令不趣入五趣轮回之义。翻此三义，当知不戒杀等、害他、损恼之心，皆是非法。

“譬如稻种是稻芽不共之因，土等为其共因。如是，此三心者是可爱异熟果之种，士夫劳作等唯是共因。何时感果？谓于可现见之今世、及不现见之他世。诸不善法亦如是。

辰二、业差别之建立。 分二：

巳一、总说；

巳二、广释。

巳一、总说。

颂曰：

罗什译：大圣说二业，思与从思生，是业别相中，种种分别说。

藏本译：胜仙说诸业，谓思及思已，是业之差别，种种分别说。

“于了达胜义诸仙声闻独觉菩萨众中最为尊胜，佛为胜仙，说诸业有二种：所谓思业及思已业，种种分别，宣说此二业之差别。

巳二、广释。 分二：

午一、二业开为三业；

午二、三业开为七业。

午一、二业开为三业。

颂曰：

罗什译：佛所说思者，所谓意业是，所从思生者，即是身口业。

藏本译：佛说思业者，许即是意业，佛说思已者，许即身语业。

“佛说二业，于中先说思业。此唯是与意识相应之思。许此即是意业，意中有故、从意门究竟，不待身语转故。佛说思已业者，当知即是身语之业，心念从身语门当如是转，思已而作故。亦许此二即身语业，于身语中有故、从此二门而圆满故。

午二、三业开为七业。

颂曰：

罗什译：身业及口业，作与无作业，如是四事中，亦善亦不善，
从用生福德，罪生亦如是，及思为七法，能了诸业相。

藏本译：言语与运动，不断之无表，及断之无表，余亦如是许，
从用生福德，非福亦如是，及思为七法，许能显业相。

“善不善表明为文之语、及善不善身之运动，是有表业之二差别。如是除有表外，余无表业亦许有善与不善二种差别。从僧受用所施之物，随逐生于施主相续中之福业为善，及如善法生起之理，建杀生祠而行杀生，从用彼祠随逐生于作者相续中之非福业为恶。及意之业善与不善现行之思。许此七法¹⁵²，能显业相。”

不善无表¹⁵³，即所谓不断（恶）之无表。谓自立誓：‘我从现在起，当行杀生偷盗而活’，及渔夫等从作网起，未作网时，亦不

152 七法，即七种业。《显句论》云：“善与不善言语运动（即身业、语业），善无表为相（即论中断恶无表业，又名律仪无表业），不善无表为相（即不断恶无表业，又不律仪无表业），从用所生福业（即处中律仪善无表业），从用所生非福业（即处中律仪不善无表业），思业。许此七法能显了业，具业之相。”

153 此、下二段，是宗大师对七法中的善不善无表所作的说明。

间断有不善无表生起。此复如《俱舍论》云：‘诸得不律仪，由作及誓受。’其《自释》中具说二种得不律仪之理：初谓生于渔夫等种者，由作杀生加行而得。次谓生于诸余种者，自立誓曰：‘我等亦当以此活命’，由此而得。此亦是得无表中不律仪无表之理，并非仅是无表中之不善者。

善无表者，即所谓断（恶）之无表，谓自立誓：‘从今以往，当断杀等’，从身语表业圆满时起，后虽醉酒等时，仍生善无表业。此亦是律仪无表业及少分处中无表业生起之理，并非一切善无表业。如有表业，虽是色与所作自性，然可表示。如是，等起心不能表示于他，故名无表。

卯二、远离常断之理。 分二：

辰一、陈述诤难；

辰二、断彼之理。

辰一、陈述诤难。

颂曰¹⁵⁴：

罗什译：业住至受报，是业即为常，若灭即无业，云何生果报。

藏本译：业住至熟时，是则应为常，若灭则为无，云何生果报。

对此，有兴难曰：“所说多业，若彼业至异熟出生时不坏而住，则应为常，于彼中间离坏灭故；前时不坏，后亦不坏，是则应成无为法故；无为不生异熟果故。若业生已无间即灭，云何能生果报？不能！既已谢灭，则为无故。”

¹⁵⁴ 本品前五颂，是转述他宗（观音禁说为毗婆沙师）的观点。此第六颂，《显句论》释为别宗的诤难，余释论则释为论主自说。

辰二、断彼之理。 分二：

巳一、以许相续而离常断之过；

巳二、以许不失法而离常断之过。 初中分二：

午一、正说离常断之理；

午二、明确十业道与果。 初中分二：

未一、举喻；

未二、合义。

未一、举喻。

有作答曰¹⁵⁵：“如是所作二种分别，初非我许，虽如次计而许，然无过失。

颂曰：

罗什译：如芽等相续，皆从种子生，从是而生果，离种无相续。

从种有相续，从相续有果，先种后有果，不断亦不常。

藏本译：如芽等相续，皆从种子生，从是而生果，无种彼不生。

从种生相续，从相续生果，先种后有果，故不断不常。

“种子虽是刹那，然芽及‘等’字所摄干、茎、叶等果之相续，皆从种生。种子为彼因已，随即谢灭。从此果之相续，出生广大终际果聚。若无种子先行，芽等相续亦不得生。从种子生芽等相续，从相续生终际之果，先有种子而后有果，故非果之相续不生之断，亦非乃至果生不坏而住之常。

未二、合义。

颂曰：

罗什译：如是从初心，心法相续生，从是而有果，离心无相续。

从心有相续，从相续有果，先业后有果，不断亦不常。

¹⁵⁵ 此处作答者，是经部师与迦湿弥罗师。以下五颂，是经部师等以相续说建立业果。

藏本译：如是从于心，而生心相续，从是而生果，无心彼不生。

从心生相续，从相续生果，先业后有果，故不断不常。

“如说种子，如是从善思相应之心，出生其后心之相续，从善思所熏心之相续，若俱有因具足，则生可爱异熟之果。若无前心，则后心之相续亦不得生。何以故？从于前心生后心之相续，从相续生可爱终际之果，先有思业而后有果，故非不成后心相续之因即已谢灭之业相续断，亦非虽成后相续之因仍不坏而住之常。是故虽许业为刹那，然不成为常断之过。”

此说是何宗所许，虽《中论》诸释论中皆未明说，然其与《俱舍论释》第九品所说相符，故应是经部与迦湿弥罗师¹⁵⁶所许。

午二、明确十业道及果。

颂曰：

罗什译：能成福德者，是十白业道，二世五欲乐，即是白业报。

藏本译：十种白业道，是修法方便，法果谓今世，他世五欲乐。

彼作是念：“以是之故，所说业差别中‘言语与运动’之身三、语四、及‘思’之意三，亦总说为十白业道。彼等亦是修法之方便、成就之因。何者是以此十为方便之法？如前所说三心¹⁵⁷名法，或十善究竟之体是法。其正作之体者，说为善业之道。彼法之果者，谓受用今世、他世可爱色等五欲之乐。经说十业道为修法方便，及说受用今、后二世可爱五欲为法之果，故因果相关亦自性有。”

巳二、以许不失法而离常断之过。分二：

午一、破他部所答；

午二、自答。

¹⁵⁶ 迦湿弥罗毗婆沙师之称。

¹⁵⁷ 即本品初颂所说律己、利他、慈心等三种心。

颂曰¹⁵⁸：

罗什译：若如汝分别，其过则甚多，是故汝所说，于义则不然。

藏本译：若如汝分别，大过则甚多，是故汝所计，于此则不然。

有曰：“若如汝所分别：从种与芽同法之门中，计心之相续远离常断，则汝宗应成见与不见相违大过¹⁵⁹及众多过。如此应如从稻种唯生稻芽等相续、从稻芽等相续唯生稻果，不生其余不同类果，如是从善、不善、无记之心，欲、色、无色之心，无漏之心，人等六趣之心，亦应唯生各自同类之心，不应生起不同类心，及天趣者应唯生天，不生余趣。若如是，则诸行不善之天与人皆应无有堕恶趣者，然不可许。有此等过，是故他部所说此分别者，于此答业离断常过之处，非为应理。

午二、自答。 分三：

未一、总说；

未二、广释；

未三、摄义远离常断。

未一、总说。

颂曰¹⁶⁰：

罗什译：今当复更说，顺业果报义，诸佛辟支佛，贤圣所称叹。

藏本译：诸佛及独觉，声闻之所说，应理之分别，今当复更说。

“诸佛、独觉、声闻所说，于此答处应理分别，今当说之。

颂曰：

158 《青目释》中将这一颂解为论主龙树菩萨所说，其余各释都认为此颂是转述他宗（毗婆沙师破经部师）之说。

159 见与不见相违大过，谓若如此，则应见唯生同类之果，如从善心唯生善心，永不生起无记、恶心。然不可见，故成相违。

160 从此颂起的八颂，是毗婆沙师以不失法说建立业果。

罗什译：不失法如券，业如负财物。债眷

藏本译¹⁶¹：不失法如券，业如负债务。

“彼分别者复云何耶？谓善不善之业作已，虽无间灭，然非无果，以业生之时，如债券般，于作者相续中有不相应行法生起，名为彼业之不失法。当知犹如债券而不失坏，生彼之业如所负债。立债券后享用彼财，然于他时，债主之财及所生息皆当收回，如是，业虽作已无间即灭，然有不失法住，故作业者当受其果。如同已向立债券者索回财物，无论其券存与不存，不能复索，如是不失法已生异熟，无论其法存与不存，亦皆不能令作者复与异熟相系。”

观音禁说此是毗婆沙师所许，与迦湿弥罗师有异。

未二、广释。 分四：

申一、界差别与自性；

申二、是何所断；

申三、生之理；

申四、灭之理。

申一、界差别与自性。

颂曰：

罗什译：此性则无记，分别有四种。

藏本译：此由界有四，其性为无记。

彼曰：“余经所宣、我等所述此不失法者，由欲、色、无色、无漏界之差别，分为四种。”

观音禁释彼说曰：“若依三界及无漏界所系业之差别而分，当

¹⁶¹ 焦若本中，此二句为：“业与不失法，如负债与券。”

知唯有有漏、无漏。然不失法体者，俱不可说有漏无漏，故为无记。”言非有漏者，意趣在于有漏业，并不是说纯非有漏，因为说为修所断故。

彼曰：“此不失法俱不可称善与不善，故是无记。以不善之不失法若为不善，则已离欲贪者无有不善，如是亦应无彼之不失法。善之不失法若亦为善，则因邪见断善根者亦应无之。

申二、是何所断。

颂曰：

罗什译：见谛所不断，但思惟所断，以是不失法，诸业有果报。

藏本译：非因断而断，但由修所断，故以不失法，生诸业之果。

“此不失法，非因见道断见所断而断，是由修道所断。‘但’字所摄，谓超越界时，则断系彼界业之不失法¹⁶²。异生之业若非见道所断，则圣者亦应有异生业，故彼当断，然彼业之不失法非见道所断。业虽已灭，然彼业之不失法不灭，故业虽已断，然彼业之不失法不断。是故以彼诸业之不失法，出生彼业之果。

颂曰：

¹⁶²《佛护论》云：“彼（不失法）不因见道断苦集灭道所断而断，彼是度他果时，修道所断。”及云：“系于欲界之不失法，因超越欲界而断。系色、无色界者，亦因超越色、无色界而断。”《般若灯论》云：“此谓见苦集灭道所不断。何时断耶。谓修道进向后果时断。”“如业见道断。不失法修道进向后果时断。彼度欲界向色界时。度色界向无色界时断者亦如是。”义谓修道位超越界时，不再感得受生下界之果，则断系于下界之业的不失法。譬如证不还果后，来世不再受生欲界，则系于欲界之业的不失法已断。由此可见：系于欲、色、无色界之业的不失法，是能令来世受生于三界之业的不失法，与三界之业的不失法并不相同，断除系于三界之业的不失法，并非断除所有三界之业的不失法。因此，阿罗汉虽已断系于三界之业的不失法，不受后有，但今世仍要承受欲界等业之不失法产生的苦果，阿罗汉灰身灭智入涅槃时，所有三界之业的不失法才会断尽。

罗什译：若见谛所断，而业至相似¹⁶³，则得破业等，如是之过咎。

藏本译：若因断而断，及业度而灭，则得破业等，如是诸过咎。

“若业因对治而断，及因业度越、坏灭，而致不失法坏灭者，有何过耶？答：若异生之业因（见道时）断见所断而断、及因业度越、坏灭，致不失法灭者，尔时则已作之业唯成破灭、唯应失坏。‘等’字所摄，谓诸圣者应不得受异生位所造二业之果、若受则未作之业亦应生果、及见无业果应成邪见等过。业度亦可如此配合。

申三、生之理。

颂曰：

罗什译：一切诸行业，相似不相似，一界初受身，尔时报独生。

藏本译：同界似不似，一切业之彼，而当结生时，唯有一得生。

“当结生之时，不失法如何生者，谓彼一切同类、不同类业之不失法，当于三界何中结生之时，一切诸业之不失法俱灭，唯有一不失法得生。此复是欲界等同界、平界诸业之不失法，（于结生时）唯生一种，非是不同界诸业之不失法。

颂曰：

罗什译：如是二种业，现世受果报，或言受报已，而业犹故在。

藏本译：现法二种业，及业不失法，各异而得生，虽果熟犹住。

“结生以后，不失法生起之理者，谓彼不失法于现法此世之中

¹⁶³ “而业至相似”一句，《青目释》中没有解释。《般若灯论》中作：“彼业至相似”，解释说：“如业见道断。不失法修道进向后果时断。彼度欲界向色界时。度色界向无色界时断者亦如是。”故“至”即是“度”义。“业度”即是指从下界度越至上界时，已断下界之业、不再作下界之业。藏本《佛护论》、《无畏论》中这一句作：“与业度相似”，俱解释为：不失法若与见道时断苦等见所断、及与业度越相似，则有破业等的过失。《显句论》中这一句虽不见“相似”之语，但释义与前二论大体一致。

，一切有漏、无漏二种业，或思、思已或善、不善之业，与业之不失法各异而生，虽果已成熟，然彼不失法犹住未灭而无有疑。

申四、灭之理。

颂曰：

罗什译：若度果已灭，若死已而灭，于是中分别，有漏及无漏。

藏本译：彼由度果灭，及由死而灭，当知彼差别，无漏及有漏。

“彼不失法灭去有二时位，谓度预流等果时、及死殁时当灭。初者，‘但由修所断’已说。次者，‘而当结生时，唯有一得生’已说。此不复言。彼不失法之差别者，当知有二：谓无漏业之不失法为无漏、有漏业之不失法为有漏。”观音禁解释说：此亦是因二种业而立名。

未三、摄义远离常断。

颂曰¹⁶⁴：

罗什译：虽空亦不断，虽有亦不常，业果报不失，是名佛所说。

藏本译：虽空亦不断，轮回亦非常，诸业不失法，是佛所宣说。

“以此之故，彼业作已无间即灭，自性不住故是空性。虽其如此亦无有断，不失法摄，有业之果故。由有不失法、又无与种相续同法之分别，故由趣、种、生处、及界种种差别，五趣轮回亦得成立。许业自体不常住故，亦非说常。此诸业不失之法者，是无明睡眠无余尽离佛所宣说，故尔于业无断常过，唯我等所述此分别者方为应理。”

¹⁶⁴ 《青目释》将这一颂释为论主所说，其余各释论皆释为他宗所说。

寅二、答复。 分三：

卯一、业无自性故无断常；

卯二、破业由自性有；

卯三、以喻显示无自性而有作用。

卯一、业无自性故无断常。

颂曰¹⁶⁵：

罗什译：诸业本不生，以无定性故。

藏本译：何故业不生，以无自性故。

答：业若由自体性生，则果未熟间安住应成为常，若坏则应成断。然而，并无由自体性而生之业，故岂成自性住之常及自性灭之断？理由即是并无由自性成立之业故。

问：“若无由自性所生之业，何以经说：‘有情所作业，百劫亦不失，若当会遇时，果报还成熟’？”

颂曰：

罗什译：诸业亦不灭，以其不生故。

藏本译：以彼本不生，故不应失坏。

答：世尊的意趣是说：以业不由自相生，是故不失坏。故此经于我等无害。

问：“声闻部之意，是说：‘若无由自性所生之业，则必无业，故与佛说不失相违。’而你答此难云：‘不由自性生，故不失坏’，有何关联？以许不失坏即是出生业异熟之义故。”

答：无过。若此问难是思维胜义而问，则胜义中业本不生，其果亦无从失坏。若诘难说胜义中不生与名言中异熟不失坏相违，则其无违前已多说，后亦将说。

¹⁶⁵ 从此颂起的十三颂，是论主自说。

问：“若以不由自相生为因，成立异熟不失坏，以此因如何成立于名言中业生异熟而无相违？”

答：应如《入中论》颂：“由业非以自性灭，故无赖耶亦能生，有业虽灭经久时，当知犹能生自果”所说而知，因为《入中论释》该处即是引《中论》此颂成立彼义故。

彼中，往昔所造二业虽经久远可生二果，此是必须承许之义。有人对此兴诘难说：“业亦生已第二时即灭，从此以往至生果前皆无有业，且业灭亦是无事，何得由业生果？”《入中论释》中回答说：“如有一类欲安立已灭业之功能故，或计阿赖耶识，或计余不失法如同债券，或计得法，或计业习气所熏内识相续。若如中观，业自性不生，故亦无灭。从不灭生果非不可有，故诸业不坏，业果关系极为应理。”

所谓不灭，正如《入中论》所说是“非以自性灭”，是说不由自体性而灭，并非不许名言之灭。因为《入中论》中亦说“有业虽灭经久时”、“如是业灭无自性，从彼亦能有果生”，且于该处引经云：“我或说无尽，或时说有尽，依空说无尽，名言说有尽”故。

名言中亦不许有自相所成之法，此宗之中，成立灭能起作用者，即是如前所说，故虽不许阿赖耶等，因果关系却极为合理。故说所言“由业非以自性灭故”之能立，与业虽已灭而可生果并不相违。而诸许生灭由自相所成者，由彼等许灭为无事，故从已灭不容生果。

业灭之灭同类相续之所依，即是生起我想的补特伽罗相续，即此亦是业果关系的所依。

卯二、破业由自性有。 分二：

辰一、列出由自性有的能害；

辰二、破除由自性有的能立。 初中分二：

巳一、应成常且非所作；

巳二、应生无穷异熟。 初中分二：

午一、正出其过；

午二、就彼所许说其违害。

午一、正出其过。

毋庸置疑，应当许业由自性无，否则：

颂曰：

罗什译：若业有性者，是则名为常，不作亦名业，常则不可作。

藏本译：若业有自性，无疑应成常，业应非所作，常无可作故。

若业由自性成立而有，则无疑应成为常，因为自性无变异故。以此之故，业应非由作者所作，因为常法无作者可作故。以此之故，虽不作善不善业，应于世间能熟其果。

午二、就彼所许说其违害。 分二：

未一、与论相违；

未二、与世间共许相违。

未一、与论相违。

颂曰：

罗什译：若有不作业，不作而有罪，不断于梵行，而有不净过。

藏本译¹⁶⁶：若业非所作，应惧遇不作，于彼亦应成，不住梵行过。

¹⁶⁶ 此颂后二句，依《佛护论》、《显句论》所释译出。《佛护论》云：“业若非所作，

若业不由作者所作，则诸不作杀生等业者，亦应与此等业相关，则应畏惧遇不作业之果。诸行梵行者，亦应有不曾作的非梵行罪。故于彼宗，复应成不住梵行之过，则应无一能得涅槃者。

未二、与世间共许相违。

颂曰：

罗什译：是则破一切，世间语言法，作罪及作福，亦无有差别。

藏本译：与一切名言，无疑亦相违，作福及作罪，亦应无差别。

为获耕耘、经商等之果而劳作，若彼等果可不作而有，劳作则应无义。与“造瓶”、“织布”等一切世间名言，无疑皆亦相违，因为瓶等一切可不作而有故。而此亦不应有“作福”与“作罪”的差别，因为彼二不作而有故。

已二、应生无穷异熟。

颂曰：

罗什译：若言业决定，而自有性者，受于果报已，而应更复受。

藏本译¹⁶⁷：彼已熟异熟，而应再再熟，若业有自性，则业安住故。

于此另有大过：谓虽不作非梵行，然有（非梵行罪）故，则应无有住梵行者；虽（行）非梵行，彼不行（梵行）而有梵行。唯此之故，安住梵行则成无义。以是之故，应成不住梵行之过。”末句是正释后二句义，总说彼宗有不住梵行之过，与《显句论》相同。若依《无畏论》，则后二句应译为：“不住于梵行，亦于彼成过。”其释中说：“应有不住梵行者安住梵行之过”。藏本《般若灯论》后二句与《无畏论》相同，释义大体一致。汉译《般若灯论》中译为：“住非梵行罪，今应得涅槃。”是将释义：“梵者谓涅槃。若行涅槃行者。名为梵行”代入颂文的意译。《青目释》则解释说：“复次若有不作业者。则他人作罪此人受报。又他人断梵行而此（不断于梵行之）人有（不净）罪。”是承前二句之义，说若如此，则安住梵行者亦应有非梵行罪。但并非总说他宗应成不住梵行之过，故与前四论皆不相同。

167 此颂后二句，依《显句论》所释译出。若依《佛护论》、《无畏论》、《般若灯》则应译为：“若因业安住，则有自性故。”如《佛护论》释云：“若业有自性亦当生果，如是则彼之异熟虽已成熟，仍应再再成熟。何以故？盖因业若决定安住，则有自性故。如彼业昔时自性决定安住而生于果，如是今时亦决定安住，以是之故，由彼（业）于此（时）须另生果。”汉译《般若灯论》中译为：“以有业住故，而名不失者”亦是意译，但译文有欠妥善。

此外，彼业虽已成熟异熟果，仍应再再生异熟果，以其如未熟果时一般，自体不坏故。以是之故，若作是念，谓：“业由自性有”，则因业于一切时中皆安住故，应有所述之过。故业由自性无，方无常见断见之失。

辰二、破除由自性有的能立。 分三：

巳一、破业由自性有的能立；

巳二、破业与烦恼二者由自性有的能立；

巳三、破业由自性有的其余能立。

巳一、破业由以自性有的能立。

问：“业应由自性有，经云：‘无明缘行’、‘取缘有’，说业之因烦恼由自性有故。”

颂曰：

罗什译：若诸世间业，从于烦恼生，是烦恼非实，业当何有实。

藏本译¹⁶⁸：此业烦恼性，而烦恼非实，若烦恼非实，业何得为实。

答：此有漏业是烦恼性、从烦恼生，然彼等烦恼尚且非真实有，唯因分别而产生故，下文当说。若彼等烦恼非为实有，尔时以彼为因之业何得实有？不得！

168 此颂末句，依藏本《显句论》“ལས་ནི་ཡང་དག་ཇི་ཉར་ཡིན།”译出。《佛护论》中此句有所不同：文为“ལས་ནི་དེ་ཡི་ཇི་ཉར་བྱས།”，据之应译为：“业彼之何得。”释文中说：“此所谓业者，从烦恼因生。如是具烦恼心，身语意之所作名为业。如是从烦恼生，以烦恼为自性、以烦恼为体性，故非自性有。而烦恼非实，业之体性诸烦恼者尚非实有，彼之实事名为实，烦恼之实事非有，故（业）非自性有。”大义与《显句论》一致。而《无畏论》、《般若灯论》中此句与《佛护论》虽只有微细的不同，为“ལས་ནི་དེ་ཡིས་ཇི་ཉར་བྱས།”，但其义并不相同，据之应译为：“业何由彼作。”《无畏论》释云：“若如是烦恼非实，则业云何由彼烦恼作？以业之因诸烦恼者无自性故。”《般若灯论》释云：“是故如是，若烦恼实无自性，业何得由彼等作？（前句汉译中缺）此谓烦恼非是业因，以是故因义不成。”

已二、破业与烦恼二者由自性有的能立。

问：“业与烦恼应自性有，彼之果身由自性有故。

颂曰：

罗什译：诸烦恼及业，是说身因缘，烦恼诸业空，何况于诸身。

藏本译：诸业与烦恼，说为身之缘，若业烦恼空，何得言及身。

答：经说业与烦恼为身之缘。若业与烦恼自性空，前已说讫，已成立故，言及非由自体性有的彼等之果，又何得、岂得为有？没有！

已三、破业由自性有的其余能立。

颂曰：

罗什译：无明之所蔽，爱结之所缚，而于本作者，不即亦不异。

藏本译：彼无明所蔽，爱缚食受者，而于本作者，不异亦不即。

问：“业应由自性有，食受其苦乐果者由自性有故。彼无明所蔽覆、再再生于五趣、爱结所缚之士夫，即是业果之食受者。果之食受者亦不异于因之作者，食受者亦非即是业之作者，俱不可说异与即故。”

颂曰：

罗什译：业不从缘生，不从非缘生，是故则无有，能起于业者。

藏本译：业不从缘生，不从非缘生，是故则无有，能作于业者。

答：此业从因缘等四缘而生者，由自性非有，《观缘品》中已说讫。从非缘而生者亦非有。“若堕于无因，不应有因果。”《观业品》中已说讫，以此之故，业之作者亦由自性无。

颂曰：

罗什译：无业无作者，何有业生果，若其无有果，何有受果者。

藏本译：无业及作者，岂有业生果，若其果非有，岂有食受者。

若业与作者皆由自体性无，岂有由自体性成立的从业所生之果？没有！若业之果非由自体性有，其食受者又岂得由自体性有？当知此等一切皆唯由自性无。

卯三、以喻显示无自性而有作用。

问：“若你安立诸事皆无自性，则世尊说：‘自所作业，自受其果’，此等一切皆因此理而被破除。诽谤业果，故你实为断见之主。”

答：我等并非断无见者。破除有无二说，才能显明趣解脱城不二之道。而于其中，遣除无说之理者，（《显句论》）曰：“我等非说业果等无”。

问：“是说何义？”

答：（《显句论》）曰：“是安立彼等皆无自性”。此语是遣除有说之理，因为业果于名言中有而说为无，名为无边，而说彼等由自性有，名为有边。若说唯有唯无则非二边。

彼诘难曰：“无自性者，则不应有能所作用，是故其过犹在。”这是虽已回答：“并非说无、是说无自性”后，彼仍诘难说：“不容业果之过犹在。”

（《显句论》中）答彼难云：“于诸有自性者，作用不可见故，唯诸无自性者，可见作用故。如是唯无自性之瓶等，世间可得自之作用。”此说若由自性有，则能生所生等一切能所作用皆不合理，唯以自性无，一切能所作用方为合理。因为诸破除业果等由自性有的正理，恰是成立无自性而一切作用悉皆合理的助伴，绝非以彼破除一切作用。此理于一切诸品中皆当了知。

此外，无自性而作用之义，可由显明之喻而得定解：

颂曰：

罗什译：如世尊神通，所作变化人，如是变化人，复变作化人。

如初变化人，是名为作者，变化人所作，是则名为业。

藏本译¹⁶⁹：如佛具神通，所变之化人，如是变化人，复变他化人。

如是彼作者，作业亦如化，犹如变化人，复变他化人。

如佛以圆满神通所变化人，此变化人复又化出他变化人，此二化人如来之自性空、无有自性。此等喻无自性之作用、作业、作者之名言。如是业之作者如所化相，由自性空。任彼作者作几许业，亦如化人化他化人，由自性空。以此之故，诸说不二中道者，岂有断常颠倒见。如《三摩地王经》云¹⁷⁰：“尔时善逝宣妙语，依怙悯众入街人，于彼化现诸化佛，亦为彼等宣佛法，百千众生闻此法，于佛胜智而发愿，念我何时得此智，知彼心故佛授记，若谁迎请人尊佛，彼之布施无有边，得不思议最胜法。颇有于彼生信解。”

非但由化人喻，由此等余喻亦可了知虽无自性而有作用：

颂曰：

罗什译：诸烦恼及业，作者及果报，皆如幻与梦，如炎亦如响。

藏本译：烦恼业与身，作者及果等，皆如寻香城，如阳炎如梦。

169 此二颂中，次颂各藏本基本一致，初颂则有所不同，此处依《显句论》译出。若依《无畏论》、《佛护论》、《般若灯论》，初颂应译为：“如能示幻师，满通所化人，化人复化他，彼复可化他。”

170 汉译《月灯三昧经》中虽不见相应之文，但有类似之文：“随其所动诸世界，随界应化作多佛，悉是释迦所变化，演说如是修多罗。一切所有诸佛刹，不可思议亿众生，悉得听闻是胜法，安住诸佛如来智。于此世界佛刹中，数有九亿诸天众，一切悉发菩提心，即于佛所散妙花，所有比丘比丘尼，优波婆素优婆夷，其数七亿六千万，悉得闻是修多罗，牟尼王尊授彼记。必当见彼两足尊。”

能染污心相续的贪等烦恼，福、非福、不动之业，身体，作者我，及异熟、增上、等流诸果，当知彼等如寻香城、如阳炎、如梦，皆无自性。以是之故，不许诸法由自相成立。故当了知，唯中观师无有常断二说。

丑二、合了义经。

如是，为明所说业烦恼等由自性空，此理亦有甚深经教成立，及明作如是说的一切圣言，皆是此品之所解释，故略说与了义经相合的方面：此如《宝积经》中二化比丘调伏有所得五百比丘之文等即是。

丑三、摄义、示品名。

藏本译：观业品第十七。

以此品诸正理，可破业与烦恼、彼等之果、受用者等由自体性成立。故于自性所成者，此等一切建立皆不合理。而唯如梦、如幻、如化、如寻香城般，自相空而显现，作者等一切方为合理。

释第十七观业品三十三颂竟。

第十八、观我法品

辛三、入无我真实性之理。 分三：

壬一、释品文；

壬二、合了义经；

壬三、摄义、示品名。 初中分五：

癸一、入真实性之理；

癸二、断与教相违之诤；

癸三、导入真实性之次第；

癸四、真实性之相；

癸五、明须修习真实性义。 初中分二：

子一、抉择真实见；

子二、由修此见灭除过患次第。

子一、抉择真实见。

于此，有问：“若烦恼、业等如干闥婆城等，非真实性而于凡夫现为真实性之相，则于此中何为真实性？又当如何入真实性？”

答：由不得内外诸法，故于内外尽一切我我所执，名真实性。入真实性之理，广者，应如《入中论》：“慧见烦恼诸过患，皆从萨迦耶见生，由了知我是彼境，故瑜伽师先破我”等所说而知。此处唯就其根本所在，略加阐释。

此中分二：

丑一、破我由自体性成立；

丑二、明由此亦可破除我所由自体性成立。 初中分二：

寅一、求解脱者初作观察轨理；

寅二、此后抉择无我见轨理。

寅一、求解脱者初作观察轨理。

于四谛中，佛先说苦谛，依此次第，若初多修轮回总别过患，瑜伽师则生起希求欲趣入真实性、欲无余断生死等轮回过患及贪等烦恼过失。尔时，由见若因不灭则果不灭，则能观察思此轮回以何为本。既作观察，则见轮回以萨迦耶见而为其本，若能断除萨迦耶见，则诸烦恼及众过患无余尽灭。

问：“萨迦耶见当如何断？”

答：总则本论一切品皆说颠倒心所执之境为有的能害，以此可灭其有境之执。特别当此品所说：观察萨迦耶见所执之我是与蕴为一而有、还是与蕴为异而有，从破除境门中灭除我我所执。《百论》亦云：“见境无我时，诸有种皆灭。”此说必须见到我执所执之我无，才能解脱诸有。《释量论》亦云：“未破除此境，非能断彼贪。”故一切大车于此道理皆是同一意趣、同一声音。

以此之故，若不知我执如何执我、及以无垢正理于彼所执之我善为破除之理，心执我与我所，唯修摄心而求解脱诸有者，极不合理，以彼虽不转于我执之境——我，然亦不转于无我之义，修此于我执全无损害故。若可损害，则修真实性之义者应无须获得无谬正见，一切抉择真实性正见经论所说，皆应成为无义故。亦不能说：“于闻思时虽应如是，于修时不必如是。”因为闻思之所抉择，即是为了修时心于见上修故，《入中论》亦云：“故瑜伽师先破我”，谓修瑜伽者应如是行故。

因此，由见断除萨迦耶见依赖于抉择彼见所执之境为无自性，又见彼境即我，故当思维我执所缘之我是否由自体有，而于最初观察于我。

寅二、此后抉择无我见轨理。 分二：

卯一、破我与蕴自性一；

卯二、破我与蕴自性异。

卯一、破我与蕴自性一。

如是，若我执之境——我由自体有，则不外一异两种情况，故当观察，思我与蕴是由自相所成之一还是异？一与非一，若肯定一方，则必须否定另一方，故可排除第三种情况。如是观察，则：

颂曰：

罗什译：若我是五阴，我即为生灭。

藏本译：若我即是蕴，我应有生灭。

若我、蕴二者是由自相所成之一体，则此我应刹那刹那有生灭，因为诸蕴有生灭故。

外道诸部不许如是之我，自部亦不容许如是之我，因为生起我想所依之我，彼若与蕴由自相成为一，则与今世之蕴亦应成一，则犯无有他世而生今世、及轮回有始之过，如第二十七品中将说。此外，若我各刹那中有生灭者，则应由自相成为各别，若如是，则佛不应忆本生说：“我昔曾为我乳大王”，因为彼时之我如身已灭故，及曾生之我与今世之我由自相为异故。此外还有：蕴有多种则我亦应多、我唯是蕴的异名则许我实有应成无义、及所取即取者则业与作者应成为一等诸多过失。应以如是等正理，对我、蕴二者由自体为一不成立，生起坚固定解。

卯二、破我与蕴自性异。

颂曰：

罗什译：若我异五阴，则非五阴相。

藏本译：若我异于蕴，则无蕴之相。

若我离蕴由自相为异，则此我应无可表蕴为有为法的生住灭相，应离彼相，如马离牛之相。若如是，则不应有我，是为无故，如同涅槃及虚空花。又于俱生我执的二种缘相中，所缘应不可得，是为无故。又我应离五蕴之相——堪为色¹⁷¹、领纳、取像、造作、各了别境外，由自体性成为异体，若许，则如心异色可得，我离蕴异体应可别见，然亦不可得。

问：“此不能害他部所说我为离蕴之异实体。”

答：彼等虽说为异实体，但并非如其所说心亦同时缘得而说。

问：“应是如何？”

答：此是不达依缘假立之义，畏我唯名假立之说，而亦失坏于世俗谛，被似因所诳，妄计离蕴异实体我之相而说。

《观作者与业品》等中，说我与取二者是互相观待而成，于世俗中亦破彼等妄计之我。如是，我若由自体所成，则我与蕴二者必为自相所成之一、异任一，若见彼二皆由正理可以违害，则可获得我无少分由自体成立之定解，此即获得通达俱生萨迦耶见我执之境无自性的正见。

丑二、明由此亦可破除我所由自体性成立。

颂曰：

罗什译：若无有我者，何得有我所。

藏本译：若我非有者，岂得有我所。

此后，若观察俱生萨迦耶见执“此是我所有”所缘之我所是否由自相所成，则应思维：“我尚非由自体性有，我所又岂得由自体有？”通达我所亦无自性。此通达“我”无自性之心，虽不即

¹⁷¹ 堪为色，指一切色。如《杂阿含经》卷三云：“云何色受阴？所有色，彼一切四大，及四大所造色，是名为色受阴。”《集异门论》卷十一云：“诸所有色。若过去，若未来，若现在，若内若外，若粗若细，若远若近，如是一切，摄聚一处，说名色蕴。”

取我所无自性，但若以观察有无自性之理令心转向我所，则依前心之能，无须观待其余能立即可通达。是故论中说依前理之能即可成立，未说别理。

如是，若已抉择我与我所二者皆无自性，则可了悟与轮回根本萨迦耶见执取行相完全相违之空性。此处不多赘述。

子二、由修此见灭除过患次第。 分二：

丑一、灭除过患次第；

丑二、获得解脱之理。 初中分三：

寅一、灭除萨迦耶见之理；

寅二、于此断诤；

寅三、取尽则生尽之理。

寅一、灭除萨迦耶见之理。

颂曰：

罗什译：灭我我所故，名得无我智。

藏本译：灭我我所故，无我我所执。

如是，依持续修习所获抉择我与我所自体不成之正见，我与我所即我执之境补特伽罗与我所执之境诸蕴，其相俱灭。皆不可得，境与有境成一味故。瑜伽师断除执我、我所由自性成立的萨迦耶见后，则无我、我所执，因为正见与所断二者境虽为一，但执取行相相违而转，前者才是趣入无倒义故。修此之理，即是修习奢摩他与毗婆舍那之理，《菩提道次第论》中已广宣说，此不赘述。

寅二、于此断诤。

问：“若如是，则应有断除我、我所执之瑜伽师，如是则我、蕴亦应由自性有。”

颂曰：

罗什译：得无我智者，是则名实观，得无我智者，是人为稀有。

藏本译：无我我所执，斯人亦非有，无我我所执，见者则不见。

答：已说我与我所无有自性，如是离彼等外，余已无、已断我执、我所执的瑜伽师，斯人亦由自体性非有。若谁见已无、已断我执、我所执的瑜伽师由自体性有，彼则不见真实性义，亦不能断执我我所的萨迦耶见。如经云：“观内之我空，观诸外亦空，能修空性者，斯人亦非有。”《三摩地王经》云：“思法寂灭极寂灭，彼思者亦终非有。”及云：“蕴离自性而空寂，菩提无性亦空寂，行者彼亦自性空，智者了知愚不知。”

寅三、取尽则生尽之理。

颂曰：

罗什译：内外我我所，尽灭无有故，诸受即为灭，受灭则身灭。

藏本译：若尽内与外，我及我所想，诸取则当灭，取尽则生尽。

如是，若由我与我所不可得，而尽于内我、外我所等起我、我所想的二种萨迦耶见，则四取当灭，以经说一切烦恼以萨迦耶见为根本、以萨迦耶见为集起、以萨迦耶见为因故。四取者，谓欲取、见取、戒禁取、我语取。彼等依次缘于色声等五欲、除萨迦耶见外的诸余恶见、与恶见相关的恶戒恶禁、及萨迦耶见等四，起希求贪爱。取若尽，则由业力受生诸有亦尽。

丑二、获得解脱之理。

颂曰：

罗什译：业烦恼灭故，名之为解脱，业烦恼非实，入空戏论灭。

藏本译：业惑尽故解，业惑从分别，分别从戏论，戏论由空灭。

因为灭生的次第如前所说，故业与烦恼尽，名住解脱。因为取若尽，则以彼为缘之有即不生起，而业与烦恼若尽，则生老死皆当灭故。

问：“由何尽故，业与烦恼当尽？”

答：受生轮回之业，从烦恼而生。烦恼又从可爱不可爱及颠倒非理作意分别而生，皆非由自体性有。彼等非理作意分别，从于无始串习执着知与所知、能诠与所诠、瓶与布、男与女、得与不得等为实有的种种戏论而生。实执戏论，则由修习彼等诸境空性之见而灭。

如是，空性即是真实，由修空性见故证真实。若修习究竟，尽诸烦恼种子，则此绝诸戏论的空性，即名解脱及般涅槃。如《百论》云：“如来所说法，略言唯二种，不害生人天，观空证涅槃。”

《般若灯论》将“取尽则生尽”之上一颂，释为显示声闻缘觉解脱，而将“业惑尽故解”一颂，释为显示大乘解脱。《佛护论》与《显句论》中，则俱许此二颂通明大小乘得度生死之解脱。《显句论》中说：清辩论师作如是说者，是说声闻缘觉不能了悟法无我，然此非圣龙猛之宗，亦不合于理。《宝鬘论》中说自部中诸怖畏无住者不能领会真实性义，是说执毗婆沙与经部师之宗的声闻，非说一切小乘者皆不能领会。诸通达补特伽罗与法之真实性的小乘者，能以离边正见，断除堕于常断之边，故是中观师。彼等虽有堕寂灭边，然此不违是中观师，否则乃至未解脱诸有系缚与寂灭衰损间，应无中观师。

寅二、于此断诤。 分二：

卯一、正断违教之诤；

卯二、于真实中任何亦不可说的原因。

卯一、正断违教之诤。

问：“若于现证真实性之心前，内外诸法皆不可得，故于彼二萨迦耶见分别尽灭，即是真实性者，则契经云¹⁷²：‘我为自依怙，他人何可依？由善调伏我，智者生善趣。’又云：‘黑白业不失，自作还自受。’如是众多，岂不相违？”

答：然经亦云：“此中无我或有情，此等诸法者皆有因。”及云：“如是我非是色，我非有色，色中无我，我中无色。”于余四蕴亦如是说，又云：“一切法无我。”岂不亦与前经相违？

因此，必须寻求佛如是说之密意。其密意为

颂曰：

罗什译：诸佛或说我，或说于无我。诸法实相中，无我无非我。

藏本译：或施設说我，或说于无我，诸佛亦宣说，我无我皆无。

诸诽谤有情与我从前世来至今世、从今世去往后世，诽谤由今世所造黑白业生起后世苦乐果，肆无忌惮行罪恶行的下劣化机，为令彼等止不善故，诸佛于某些经中假施設说我，安立有我。

诸止恶行善却被我见所坚缚者，如同飞鸟被长绳系，虽可及远，却不能超越诸有至解脱城，为令此辈中等化机萨迦耶见得松缓故、为令彼等于般涅槃发希求故，诸佛于某些经中亦说无我。

诸因往昔串习殊胜，于甚深法增上胜解种子成熟，能彻最深圣言之义的殊胜化机，佛则为说我与无我悉无由自体性所成立者。如《迦叶问品》云¹⁷³：“迦叶，言我者是第一边，言无我者是第二

¹⁷² 汉译《法句经·自己品》：“自为自依怙，他人何可依，自己善调御，证难得所依。”

¹⁷³ 《大宝积经·迦叶问品》，汉译为《大宝积经》第四十三《普明菩萨会》（失译者名），及赵宋施护所译的《佛说大迦叶问大宝积正法经》。《普明菩萨会》中此处作：“我是一边，无我是一边，我无我是中，无色无形、无明无知，是名中道诸法实现。”

边，彼二边之中道者，无色、无示、无明、无知、无住。迦叶，是名中道诸法正观。”《宝鬘论》亦云：“如是我无我，实有不可得，是故佛尽遮，我无我二见。佛说见闻等，非实亦非虚，违品亦非有，故二俱非实。”此说虽名言中我与无我二者皆有，但胜义中二者俱无，故无实可得，同品无我及彼之违品我，二俱非实。

此次第者，如《百论》¹⁷⁴云：“先遮遣非福，中应遣除我，后遮一切见，知此为智者。”与《宝鬘论》“如诸声明师”等颂¹⁷⁵所说相同。

如是，不破除补特伽罗独立实有执之境、说有造业受果之我者，是为（彼化机）不堕恶趣、安置善趣，令于业果起决定故说。而破除补特伽罗独立实有执之境，说无如是之我，但不破蕴实有执之境者，唯松缓萨迦耶见而已，不能根除，故无常等十六行相中的空、无我，以无独立实有补特伽罗为主之道，并不能尽除烦恼。双遮补特伽罗由自体有、及彼破由自体有之圣言，才是能尽一切烦恼之道。

此是将作者辞“诸佛”，置于所作辞“或施設说我”等三句之首关联而释。若依字面，唯将本颂中的作者辞“诸佛”与第三所作辞结合，则应释为：诸有为法刹那刹那坏灭，不应有业果关联，由见此故，数论派等计有常我为彼所依。以相似的理由，顺世派见无从此世轮转后世的补特伽罗，故说无如是之我。诸佛世尊则说我与无我悉无自性所成立者。

174 此颂见于《四百论》第八品。《四百论》共十六品，玄奘大师从梵文译出后八品，称为《广百论》，前八品由法尊法师从藏文译出。

175 《宝鬘论》第四品云：“如诸声明师，先教学字母，如是佛为他，先说堪忍法。或者为遮止，众罪而说法，或为成福德，或者依二法。或二俱不依，分别怖深法，为修菩提者，说空悲心要。”

卯二、于真实中任何亦不可说的原因。

问：“若诸佛说我与无我悉无自性，则有何法可说？”

颂曰：

罗什译：诸法实相者，心行言语断，无生亦无灭，寂灭如涅槃。

藏本译：所诠悉息灭，心行境灭故，不生亦不灭，法性同涅槃。

答：于胜义中若有所诠，则应可说。然胜义中所诠俱灭悉皆非有，尔时诸佛未说少法。其原因者，即是因为于胜义中，心之行境所缘息灭故。而此原因，又是因为诸一切法胜义不生不灭的法性与涅槃同，此如是彼亦如是故。

亦可释为对“论说‘戏论由空灭’，云何见空性可灭戏论？”之问的回答，彼时后二句之义即应作如是解。又可配为“前说‘由内外诸法不可得，尽灭两种萨迦耶见，即真实性’此可言诠、可了知否？”之问的回答，其释如前。

癸三、导入真实性之次第。

问：“既是‘不生亦不灭，法性同涅槃’，则言语与心行皆不得直接趣入。然若不说，则诸化机莫能了知，为令化机趣入甚深义故，必须观待世俗谛有一可说彼之次第，此当说之。”

颂曰：

罗什译：一切实非实，亦实亦非实，非实非非实，是名诸佛法。

藏本译：一切实非实，亦实亦非实，非实非非实，是诸佛教法。

答：诸佛令趣入真实性甘露之教法次第如是：如《百论》¹⁷⁶云：“随彼何所喜，先应说彼法，倘若已失坏，都非正法器。”如是若不先说所化之机自所许者，则失坏成为甚深法器之堪能。

¹⁷⁶ 《四百论》第五品第十颂。

又如颂¹⁷⁷云：“如对蔑栗车，余言不能摄，世间未通达，不能摄世间。”依彼自许而说，则可成为摄受之方便。

《三律仪经》¹⁷⁸云：“世间与我诤，我不与世间诤，世间说有者，我亦说有，世间说无者，我亦说无。”此又名《随顺世间共许说法》之经中，先唯为令化机生起“此是无余尽知世间生起之理的一切智者”之想而发起恭敬，故佛对欲听闻自所许法自体差别的诸所化机，依彼见为主，说蕴、处、界等被诸无明翳障者计为谛实的一切情器皆是真实。

以如是说，令诸化机于佛起一切智想发起恭敬后，向宣彼说：“是真实者，则无变异。此有为法刹那刹那坏故，刹那刹那变异，故非是实。”此是解说微细无常后，于心不可凭恃说为非实、虚妄，非说不由自相成立的无实。

此后，又对有些化机宣说：“此等器世间一切，待诸凡愚为真、为实，待圣者之智则非实、虚妄。”此中的真妄，亦是由自成后的第二时住不住自体而说为妄与不妄。

一些前世曾长久串习甚深见、今世因宗派故略有实执障未断者，为令断此少许障故，向彼宣说：“如石女无儿，故俱不可计彼之青白。如是，亦非由自性所成的刹那刹那变异之非实，亦非无刹那刹那变异之真实。”双遮实与非实，因为计变异有、无、成立、不成立的基础，由自体性不成立故。

如是，佛初时中，除相续边之无常外，许刹那刹那无变异之实，而说于佛生信之法；第二时中，许刹那刹那变异之非实，说遣微细常执之法；于第三时，观待两种智前，并说刹那变异、不变异的

177 《四百论》第八品第十九颂。

178 汉译为《大宝积经三律仪会》及《大方广三戒经》。

实与非实二异门法；于第四时，则由刹那常与无常皆非由自体性所成，而说寂静之法。此由遮诸岐路置妙道故，名为教法。又由渐次而开示故，名为随教，或由适应化机之心量故，名为随教。

诸佛所说，无非趣入真实性甘露之方便，犹如应病与药，适所化机而为说法，如《百论》¹⁷⁹云：“有无及二俱，亦说二俱非，由病增上故，宁非皆成药。”

《佛护论》中释说：如世间共许实与非实而说，如是说者是依世间名言增上。双遮实与非实，则是依胜义增上。又实非实二者，谓有说因时有果、无果，及说果从有无二共而生。佛之教法，则双遮有无二边，唯依因缘施設而已。故诸欲见真实者，不应执着依世间名言增上所说，应取真实。

癸四、真实性之相。 分二：

子一、诸圣者的真实性之相；

子二、世间者的真实性之相。

子一、诸圣者的真实性之相。

问：“为令渐次趣入而说之真实性，具何等相？”

答：已说“所詮悉息灭”，何得再问？

问：“虽其如是，然须依所许世间名言，于名言谛前增益而说其相。”

答：《显句论》中所出“须增益而说其相”者，谓从语言、分别心的名言之道来引申、解释，否则即非增益，于第十五品中已说讫。

¹⁷⁹ 《四百论》第八品第二十颂。

此中，观待破除邪分别，说有五相：

颂曰：

罗什译：自知不随他，寂灭无戏论，无异无分别，是则名实相。

藏本译：非从他而知，寂灭无戏论，无分别非异，此即真实相。

一、非从他而知。非唯从他教即可通达，须自以无漏慧证悟。如有翳者见有毛发，诸无翳者虽向彼说：“此所现者，无毛发体。”但彼不能通达如无翳者见无毛发，仅能从彼说而起是想：

“无有毛发而现毛发，是为颠倒。”所解唯此而已。而当涂以眼药，翳障已去之时，乃得如虚空般，以不见毛发显现的方式，通达所现毛发之体。如是，诸圣者虽由增益门中说真实性，然仅由此，并不能令诸异生辈如诸圣者，以无漏慧达其自体。当以无倒见空性义眼药涂抹心眼，生起不为无明翳障所诳真实性慧之时，才能以不见任何戏论显现的方式自证彼真实性，其如是者，方为真实性。因此，现毛发者，虽未能由灭其所现，通达并无毛发，然并非不能通达毛发空义。如是，诸异生辈虽不能由灭除二现的方式通达真实性，但并非不能通达自性空之胜义。

二、寂灭。远离由自体性而有的自性，如无翳障者不见毛发。

三、以此之故，诸戏论语所不能戏、不能诤说。

四、无分别。分别即是心行，真实性现前之时离心之行，经云：“何谓胜义谛？尚无心行，况复文字。”

五、无异。胜义谛中一法如是，余一切法亦同如是，故胜义谛中无有异义。《入二谛经》云：“曼殊师利，何为真实中合？曼殊师利答曰：天子，于胜义中，悉同真如、法界、毕竟不生。于胜义中，无限诸法悉皆相同。”如是广说。

如是五者，即是真实性之相。当知后后亦可解释前前。

子二、世间者的真实性之相。

颂曰：

罗什译：若法从缘生，不即不异因，是故名实相，不断亦不常。

藏本译：若某依某生，此则非即彼，亦复非异彼，故非断非常。

某果依于某因而生，彼果则非即与彼因由自性为一而有，因为（若如是，则）应成一切所生能生皆一之过故。以是之故，非即彼因迁越为果之常。又某果依某因而生，彼果亦非离于彼因由自性为异而有，因为果若异因，则与观待于因相违，应成无因而生之过故。以是之故，从果非离因而生门中，因之相续非断。

如是，以缘起为因相，可知因果法由自性为一为异悉皆不成。亦由此为因，可以成立远离因常因断二种过失。一切非因果的依缘假立之法，亦当从远离自性为一为异及常断二过门中了知。

癸五、明须修习真实性义。

颂曰：

罗什译：不一亦不异，不常亦不断，是名诸世尊，教化甘露味。

藏本译：诸佛世间怙，教法之甘露，谓非一非异，非常亦非断。

诸佛世尊能救世间，是诸无怙众生皈处与依怙，所说正法甘露能永断老死，此即如前说依缘出生、依缘假立的一切诸法，皆非由自体性为一义与异义，且亦非常非断。能显明最极甚深胜义真实者，即是此理，故应于此正法甘露，起大精勤励力修持。

以闻思修次第，入此法之真实甘露诸声闻众，由受用戒定慧三学甘露故，决定获得灭尽老死之般涅槃。若虽闻此法之甘露，然因善根未熟今生未得解脱者，于他世中，无疑将因前因之力而得成办。如《百论》¹⁸⁰云：“今生知真性，设未得涅槃，后生无功用，定

¹⁸⁰ 《四百论》第八品第二十二颂。

得如是业。”

问：“于他世中，若有缘值遇讲说真实性者，虽可如此，然不定遇，故他生中非定能得涅槃。”

颂曰：

罗什译：若佛不出世，佛法已灭尽，诸辟支佛智，从于远离生。

藏本译：诸佛未出世，声闻已灭尽，诸独觉之智，从于无依生。

答：即便他生之中，能觉醒之缘诸佛尚未出世，诸声闻众亦已灭尽，然诸独觉之智，唯从无愤闹、无依止、或无需依靠寻求善知识即得出生，故定得涅槃。

此是于诸小乘种性者义大之理。

诸大乘者，则以此道作为余道眼目，引导趣往解脱之城，以此摄持，乃可得波罗蜜多之名。如《宝德摄颂》¹⁸¹云：“无量眚盲无引导，尚不识路岂入城，如是五度无般若，无导非能证菩提。何时般若慧摄持，尔时获眼得度名。”此处意义极为重大，即便略生疑惑“为如是耶？为非如是？”亦可赞叹，如《百论》¹⁸²云：“薄福于此法，都不生疑惑，若谁略生疑，亦能坏三有。”诸有智者见此利益，应如常啼菩萨，宁舍生命寻求般若波罗蜜多，思维此内在体性甚深之义，恒常精进，如《百论》所说¹⁸³：“真见得胜位，略见生善趣，智者常发心，思惟内体性。”

壬二、合了义经。

此前所引讲说我与我所皆无自性诸经，及此之外诸多甚深经教

181 汉译《佛母宝德藏般若波罗蜜多经》上卷中：“修六度行阙般若，无力不能成菩提，譬如画像不画眼，因无眼界无功德。若有受行于智慧，得名有眼及有力。”

182 《四百论》第八品第五颂。

183 《四百论》第八品第二十一颂。

所说，其义皆可以此品总摄抉择，谙习此理，经说能灭一切过患。

是故趣入甚深之义尽所有一切经中之真实性，其次第者，应如此中所说而知。知己当观诸善知识及暇满等内外缘聚极为难得，以净戒为基，总于菩萨大行、别于甚深之义，于僻静处谙习多闻之义，切勿流于虚言。此是诸经教授主旨。如《父子相见经》云¹⁸⁴：

“佛难出世难住世，难闻说法难生信，人中身亦极难得，当于佛法善精勤。八种无暇悉已除，获得难得暇满身，于善逝教得生信，智应行正理瑜珈。若闻法已应正思，不可闻声即取着，汝等常行阿兰若，必当速疾成人雄。亲近说法善知识，悉不应近诸恶友，汝于众生心平等，慎勿矜高于众生。常乐多闻持禁戒，亦恒乞食受粪衣，心无散乱树下坐，腐药治病莫诈善。一切有为即无为，等同一相如阳焰，若了胜义之一际，疾成无上菩提道。当观五蕴犹如幻，内外诸入如空舍，世尊常说如斯法，故永不应依彼法。贪欲瞋恚自性空，痴慢因于分别起，生别不生亦无生，如是知者得成佛。”

壬三、摄义、示品名。

藏本译：观我法品第十八。

184 汉译有二：一、《大宝积经善住意天子会》，二、《圣善住意天子所问经》。此处引文，前者中为：“诸佛出世甚难值，得闻正法生信难，人身难得今已获，善哉佛法汝顺行。已得蠲除斯八难，永绝迫窄处空闲，于诸正法得信行，应当勇猛发精进。若闻法已应正思，不可闻声即取着，汝等常行阿兰若，必当速疾成人雄。近善知识及法师，应速远离诸恶友，汝于众生平等想，慎勿妄起我人心。常乐多闻持禁戒，捐弃舍宅坐林间，腐药治病莫诈善，亦恒乞食受粪衣。一切有为即无为，等同一相如阳焰，若了实际见真如，疾成无上菩提道。当观五阴犹如幻，内外诸入如空舍，世尊常说如斯法，法等于彼莫生着。贪欲瞋恚自性空，愚痴我慢分别起，彼法已灭今亦无，如是知者得成佛。”后者中为：“佛出世难值，闻法生信难，生世为人难，善哉入佛法。已离于八难，复得于难得，得信善逝法，善思惟得见。常专心听法，莫如声取义，恒宿阿兰若，必得人中雄。近善友法器，远离恶知识，等心于众生，莫欺于菩萨。持戒乐多闻，粪扫衣乞食，近树下精进，随得食而食。有为皆无常，一相如阳焰，一际知真谛，速得菩提觉。五阴如幻化，内外入空聚，常说如是法，彼处无造作。贪瞋本空无，痴慢分别起，非已今当有，如是知得佛。”

上下诸品所抉择甚深之义，贯为修行次第者，正如此品所说。是故了知正见之所抉择，一切皆可摄为明我与法无有自性后，当如前说而修。

释第十八观我法品十二颂竟。

第十九、观时品

辛四、明时由自性空。分二：

壬一、破时由自体性成立；

壬二、破其能立。 初中分三：

癸一、释品文；

癸二、合了义经；

癸三、摄义、示品名。

癸一、释品文。

问：“诸有事中，应由自体性而有自性，以诸有事是施設三时之因故。此中三时者，是契经所说，彼亦是以有事为依。有事自性已生谢灭名为过去，已生未灭名为现在，自事不得，名为未来。”

破之分三：

子一、总破三时由自性有；

子二、别破自他各部所许；

子三、于名言中安立三时之理。 初中分三：

丑一、破看待、不看待过去，现未二时由自性成立；

丑二、以此正理配余二时；

丑三、配余三分之法。 初中分二：

寅一、破看待过去之时，现、未由自性成立；

寅二、破不看待过去之时，现、未由自性成立。

寅一、破看待过去之时，现、未由自性成立。

答：若现在与未来由自之体性而有，则不外（看待过去、不看待过去）两种情况：

颂曰：

罗什译：若因过去时，有未来现在，未来及现在，应在过去时。

藏本译：现在与未来，若待于过去，则现在未来，应于过去有。

若现在与未来，观待于过去时，则现在与未来，应于过去时中有，因为彼二若由自体而有，则彼二观待过去，此亦应成由自相所成之自性¹⁸⁵，如此自性任何时处须不错乱故，自性永不应有变异故。

问：“灯之体中虽无有暗，然可互待为敌，故不决定。”

答：若许明暗为由自体性所成的自性，则“彼二互无然可对待”同于所立，此仍须成立，故彼不能妨害。

现、未二时若于过去时有，则此二亦应成为过去。若如是，则过去亦不能安立，因为必须安立从现已过为过去、尚未来至现在为未来，若无现在，则过去不容安立故。

颂曰：

罗什译：若过去时中，无未来现在，未来现在时，云何因过去。

藏本译：若现在未来，过去时中无，现在与未来，云何待过去。

此外，若许远离上述之过，而计现在、未来于过去时中无，则现在、未来如何应观待于过去之时？不应对待！

寅二、破不观待过去之时，现、未由自性成立。

问：“若依他部说时常者，则现、未二时无须观待过去。”

颂曰：

¹⁸⁵ 若现在、未来观待于过去且由自性有，则“彼二观待于过去”这一性质，亦成为其自性的一部分，如是则永不应不观待过去，则过去须于现在、未来时中有，现在、未来亦须于过去时中有。如《显句论》云：“此中，若有现在、未来之时，彼等为观待过去时而有的？为不观待而有？若观待而成，尔时彼等应于过去时有。何以故？若某法全非为有，则不可观待于彼。譬如石女之女儿、虚空之花、沙中之油不可观待。”

罗什译：不因过去时，则无未来时，亦无现在时，是故无二时。

藏本译：若不待过去，彼二则不成，是故无现在，亦无未来时。

答：不观待过去，则彼二时不能成立。如须安立苗芽等获得自体后，从此未逾、未过为现在，故现在与不观待过去相违。以是之故，未来亦须间接观待于过去，因为安立尚未来至现在为未来故。若此时不观待于过去，则亦应不待他法。既不观待任何之法，则应无有犹如兔角。

如是，无论观不观待过去，现在、未来皆非由自体成立。以是之故，现、未二时皆非由自之体性有。

丑二、以此正理配余二时。

颂曰：

罗什译：以如是义故，则知余二时。

藏本译：即以此次第，转知余二时。

如是，若欲了知观不观待现在的过未二时、及观不观待未来的过现二时皆由自体性不成立，则当了知即以此前破观不观待过去的现未二时由自体性有的正理次第，亦可转破观不观待现在、未来二时者由自体性有，谓换读为“过去与未来，若待于现在”，乃至“是故无过去，亦无未来时”，及“过去与现在，若待于未来”，乃至“是故无过去，亦无现在时”。

丑三、配余三分之法。

颂曰：

罗什译：上中下一异，是等法皆无。

藏本译：与上中下等，及一等诸法。

当知即以此观察三时次第，亦可解说上、中、下，及“等”

字所摄善、不善、无记，生、住、灭，前、中、后，三界，学、无学、俱非学无学等三法，以及一与“等”字所摄二、多等等与三分相关的一切诸法。

略示方隅：若胜劣待于中、胜中待于劣、劣中待于胜，一二待于多、一多于待二、二多待于一而由自相有，则此有之时之处，彼亦应有，否则应非观待彼等。互不观待而有，亦不合理。是故虽由自体无，然由世间名言增上则非为无。以此道理亦当了知余法。

子二、别破自他各部所许。 分二：

丑一、破他部所许之时；

丑二、破自部说实事师所许之时。

丑一、破他部所许之时。

问：“时应由自性有，具刹那、腊缚、须臾、昼夜等余量义故。”

颂曰：

罗什译：时住不可得，时去亦叵得，时若不可得，云何说时相。

藏本译：不住时不得，得时非有住，时若不可得，云何施設时。

答：所谓时者，若有异于刹那等法之体可住，乃可从刹那等门得为有量。然所谓时，从刹那等门而可得者，并无恒常安住。不如是安住故，时从与自异体之刹那等门中并不可得。

问：“应有常时，由刹那等能显了彼。如云：‘时能熟大种，时能摄群生，时能醒睡眠，悉难逾于时。’说有具如是能熟大种等相者。”

答：由刹那等显了可得的恒常安住之时，并非为有。因为若时

离刹那等有异体者，则应可得，然不可得。此外，此时是以有为法之自性而有？还是以无为法之自性而有？而此二种情况，前“生住灭不成，则无有为法”等颂已破讫故。

如是之时，由任何量皆不可得。则此不可得之时，何能以刹那等法来施設？不能！

丑二、破自部说实事师所许之时。

问：“常之时无，虽诚如是。然依色等有为法施設之时，应是刹那等语所诠。”

颂曰：

罗什译：因物故有时，离物何有时，物尚无所有，何况当有时。

藏本译：若时依于事，无事何有时，事既非为有，又岂当有时。

答：若色等事为无，岂有与彼异体之时？没有！既然时依色等事而立，而由已说及将说之正理，可知无有一事由自性有，则依彼安立之时，又岂当由自性有？不当！

子三、于名言中安立三时之理。

此处，三时者，如《百论释》安立云：“未来，谓未至现在之时。过去，谓从现在已过。现在，谓已生而未灭。现在现可得故，是为主要。未至于此及已跨度，立为未来、过者二时，非为主要。”此中，由未至于何、从何跨度而立为未来、过去者，即是现在之时，故现在是时中主要，余二则非。

未至现在者，虚空与兔角等亦是。为简除此类，故《阿毗达磨》云：“有因然未生”。譬如虽有芽之因，然尚未生为芽或未至芽位，是为未来。但若未至现在之事，彼由永无生起之因而未至者，则非未来。

如是，未来至何者？谓现在。何者尚未来？谓芽等果。虽如是，然非安立诸果为未来之时。于此未来时中，未来之果与彼之因二者，皆非已作自用而后坏灭，故《辩中边论》等云：“因果俱未受用”¹⁸⁶。若离现在，唯立灭为过去，则虚空与未来亦应成为过去。是故从现在过去者，是现在已灭。亦说为：“已生谢灭”，譬如若立芽灭为过去，则“已生”并不指过去，而是指已过去的过去因芽。芽若至于过去，则果芽与彼因二者，皆已作自用而后坏灭，故说为：“因果俱已受用”。现在则是芽等已生未灭之时，于此时中，自因已灭，果尚未灭，是故说为：“已受用因未受用果”。

如是，芽已灭者，芽是过去时；芽未生者，芽是未来时；芽已生而未灭者，芽是现在时。因此，三分之时亦是就芽等有事已灭、未生、已生未灭之时而计，并非时之名言作者正说的现在之时无，即说为非现在，以其是观待于说者之现在故¹⁸⁷。因此，既许先因、后果、过去已灭、未来未生，又许诸前刹那为过去、诸后刹那为未来者，纯属瞎说。

诸毗婆沙师于芽等法，一一皆立三时，于芽未来时与过去时亦许有芽，于余有事亦如是许。法救尊者说¹⁸⁸：芽等从未来至现在、从现在入过去，虽舍未来、现在之事，但不舍其实质，譬如破碎金器作成余器、及从于乳变为酪时，形味虽变，其色不改。妙音尊

186《辩中边论》云：“应知因果已未受用。随其所应三世义别。谓于因果俱已受用。是过去义。若于因果俱未受用。是未来义。若已受用因未已受用果。是现在义。”

187 譬如昨天有人说：“现在无芽”，其中的“现在”虽对当时的说者是现在，但不能据此断言：“芽非现在”，因为今天有芽已生而未灭故。

188《俱舍论分别随眠品第五》中：“尊者法救作如是说。由类不同三世有异。彼谓诸法行于世时。由类有殊非体有异。如破金器作余物时。形虽有殊而体无异。又如乳变成于酪时。舍味势等。非舍显色。如是诸法行于世时。从未来至现在。从现在入过去。唯舍得类非舍得休。”

者则说¹⁸⁹：虽一一时中皆具三时之相，然由多分立过去等，如一男子虽爱一女较多，但于余妇不名离染。世友尊者说¹⁹⁰：芽等之事虽一，然若各至未来等位，则立未来等名，如置一筹珠为一、百、千数，则立名为一、百、千等。觉天尊者说¹⁹¹：譬如一女，待所待处名母名女，如是虽是一事，待于前后立时有异。

其中初者¹⁹²，说转变故，是数论宗。次者时相错乱。第三若离芽等法有异体之作用，则应成无为，若许一体，则起与不起作用之位应无分别。第四过去等一一时中皆有前中后，亦须说为三时，则应一一时中皆有三时。此外，若于过去、未来时中，芽等亦由自体而有，何故应作生与灭用？《俱舍论释》如是破已，虽如前述而说三时之相，但却许已灭与未生的过去与未来为无事，这一点，除中观应成派外，自部经部以上皆如是许。

中观应成派许三时皆为有事，如本论第七品处成立已灭与未生的二时为有事，但并不许于芽等法各作三时，故与毗婆沙师不相。此宗之三时，若就芽而言，则芽是现在，芽灭为过去，总虽有因、偶因因缘不具足而芽未生为未来。

189 《俱舍论分别随眠品第五》中：“尊者妙音作如是说。由相不同三世有异。彼谓诸法行于世时。过去正与过去相合。而不名为离现未相。未来正与未来相合。而不名为离过现相。现在正与现在相合。而不名为离过未相。如人正染一妻室时。于余姬媵不名离染。”

190 《俱舍论分别随眠品第五》中：“尊者世友作如是说。由位不同三世有异。彼谓诸法行于世时。至位位中作异异说。由位有别非体有异。如运一筹。置一名一。置百名百。置千名千。”

191 《俱舍论分别随眠品第五》中：“尊者觉天作如是说。由待有别三世有异。彼谓诸法行于世时。前后相待立名有异。如一女人名母名女。”

192 《俱舍论分别随眠品第五》中：“此四种说一切有中。第一执法有转变故。应置数论外道册中。第二所立世相杂乱。三世皆有三世相故。人于妻室贪现行时。于余境贪唯有成就。现无贪起何义为同。第四所立前后相待。一世法中应有三世。谓过去世前后刹那。应名去来。中为现在。未来现在类亦应然。故此四中第三最善。以约作用位有差别。由位不同立世有异。彼谓诸法作用未有名为未来。有作用时名为现在。作用已灭名为过去。非体有殊。此已具知。彼应复说。若去来世体亦实有应名现在。何谓去来。岂不前言约作用立。若尔现在有眼等根彼同分摄有何作用。彼岂不能取果与果。是则过去同类因等既能与果。应有作用。有半作用世相应杂。”

问：“既许芽灭之灭同类相续而起，则彼之生而未灭之诸刹那应成现在，若如是，则现在与灭应不相违。”

答：无过。因为芽灭的初刹那，是为芽灭，彼同类相续之诸灭，是前前灭，而一切灭皆是过去故。芽灭虽非于彼自时灭彼自己，然就总仍是灭，故唯是过去。如是所有过去的同类，皆须从某他有事灭之门中安立其体，故与余二时有大差别。同样，所有未来的同类，亦必唯从某他有事未生门中安立其体，故与过去现在差别极大。如是，现在并不须从某他有事已灭、未生门中安立，而是生而未灭立为现在，如芽。故与未来的生而未灭之诸刹那有大差别。

癸二、合了义经；

如是，为明所说三时由自相空，亦是甚深经教之所成立，及明讲说三时无自性的一切圣言，皆是此品之所解释，故略示与了义经配合的方面：

《象力经》云¹⁹³：“设若诸法有自性，佛及声闻当见知，常法不能般涅槃，聪睿终无离戏论。”《三摩地王经》¹⁹⁴云：“俱胝诸佛已过去，亦曾演说百千法，法与文字皆无尽，非有生故无有尽。”及经云：“善逝降生时，厥号为弥勒，大地金铺满，尔时岂有生。”破先佛出世于过去时尽，及破后出世之时由自体性有，故是讲说时无自性。

癸三、摄义、示品名。

藏本译：观时品第十九。

¹⁹³ 汉译《佛说象腋经》，此颂汉译中不见。

¹⁹⁴ 汉译《月灯三昧经》卷第十云：“诸佛百千已过去，亦曾说于百千法，于一切法而无尽，法无所得故无尽。”

已生谢灭、未生当生、及生而未灭三时，绝不容由自相成立，而由彼空之无自性，最为合理。应如是想，坚固二谛定解。

释第十九观时品六颂竟。

第二十、观聚品¹⁹⁵

壬二、破时由自性有的能立。 分二：

癸一、破时是生果的俱有缘；

癸二、破时是果成坏之因。 初中分三：

子一、释品文；

子二、合了义经；

子三、摄义、示品名。

子一、释品文。

于此，有云：“时应由自性有，是生果之俱有缘故。种子虽与水、土等余缘聚合，然时节不至则不得生，时至乃生。于外如是，于内亦然。经云：‘若缘聚时至，其果当成熟。’此说生果观待于时。”

破此分三：

丑一、破果从因缘聚合而生；

丑二、破果即从因生；

丑三、另说破果从因缘聚合生的正理。 初中分三：

寅一、破果从先时的聚合生；

寅二、破果从同时的聚合生；

寅三、破果从后时的聚合生。 初中分二：

卯一、破果直接从聚合生；

卯二、破果间接从聚合生。 初中分二：

辰一、破聚中有果、无果而生果；

辰二、破聚中有果、无果。

¹⁹⁵ 此处之“聚”，藏文为“ཚུན་པ་པོ།”，为聚合（和合）、聚集之义。汉译本中，罗什大师译此品名为“观因果品”，《般若灯论》则译为“观因果和合品”。虽此品总为观因果聚合（和合）之义，但藏本品名中，并无“因果”二字。又为与第十四品的品名“观合品”相区别，故此处采取“聚”字，定名为“观聚品”。

辰一、破聚中有果、无果而生果。

答：若芽从种等因缘聚合而生，则是聚合中已住之果由自性生？还是聚合中未住之果由自性生？

颂曰：

罗什译：若众缘和合，而有果生者，和合中已有，何须和合生。

藏本译：若果从因缘，聚合而生者，聚中已有果，何得从聚生。

若果从众因缘聚合中由自性生，但因缘聚合中已有果者，何得言从因缘聚合中由自性生？不生！以彼与果是能依所依故。犹如盘中盛有之酪不由盘生。此外，聚中已有，则果已成，则如眼前之瓶，不待复生。

问：“果之自性住因缘中，由缘能显。故虽已有，生仍有义。”

答：其所显者，若昔已有，则无须生。若言无者，应成昔无而生之宗。

颂曰：

罗什译：若众缘和合，是中无果者，云何从众缘，和合而果生。

藏本译：若果从因缘，聚合中生者，聚中若无果，何得从聚生。

若果从众因缘聚合中生，而聚合中无果住者，果何得从聚合中由自性生？不得生！以无彼故。犹如从沙不能出油。

总之，若果已由自性有，则无须生。若果于聚合中无，则不能由自性生。

辰二、破聚中有果、无果。

颂曰：

罗什译：若众缘和合，是有果者，和合中应有，而实不可得。

藏本译：若因缘聚合，是有果者，聚中应有得，而实不可得。

此外，若因缘聚合中，果作为所依而有，则于聚合中，以四量任一须有可得，然而于聚合中，由量实无可得，如同盘中无酪。

问：“若此于彼中无，则此不可从彼中生，如从沙中不能出油。果者，是从聚生，以此之故，从聚有果是比量所成。”

答：若如是，以比量：“若此于彼中有，则此非从彼由自性生，如从盘中不生酪体”成立聚中无果，你为何不取？

问：“二宗俱违比量，如聚中有果不合道理，如是聚中无果亦非合理。”

答：我等并非成立果于因缘聚合中无是由自性所成，而是破除他宗妄计果于聚合中由自性有。同样，我等亦非成立果于聚合中由自性有，而是破除他宗妄计聚合中无果是由自性所成。许由破有无二边而成立中道故。

颂曰：

罗什译：若众缘和合，是中无果者，是则众因缘，与非因缘同。

藏本译：若因缘聚合，是中无果者，是则众因缘，与非因缘同。

若因缘聚合中无果，则芽等的诸因与众缘，应与非因缘的火、炭等相同，因为若同无果，则于芽之因缘、非因缘中，是否由自体性有亦应同故¹⁹⁶。

卯二、破果间接从聚合生。

问：“任从何等因相，观察果于聚合中有无，因缘二者聚合并无直接生果之能。然缘之聚合唯作亲因帮助。而彼因者，为生果故，将少分因之功能给与果后，虽即谢灭，然亦是由彼给与之因，出生所帮助果。”

¹⁹⁶ 若芽之因缘中无果、芽之非因缘中亦无果，则不应说果于芽之因缘中有、于芽之非因缘中无。

颂曰：

罗什译：若因与果因，作因已而灭，是因有二体，一与一则灭。

藏本译：若因与果因，而后谢灭者，一与一谢灭，因应成二体。

答：若因给与果能作因¹⁹⁷后，随即谢灭，则给与果之能作因与谢灭之因，其体应成各别二物。然此并不合理，因为给与之因在自己生起之后仍然安住则是常，而谢灭之因应是无常，于一因中常与无常是相违故。

颂曰：

罗什译：若因不与果，作因已而灭，因灭而果生，是果则无因。

藏本译：若因未与果，而即谢灭者，因灭后生果，是果应无因。

答：若为断除一因应成二物之过，而言因未给与果能作因前，一切自体先即谢灭，则种等因已灭之后所生芽等之果，决定不应从种因亲生，则应无因而生。

问：“此芽之前种因全灭、及有灭与未灭二分之观察，其理如何？”

答：灭若由自相所成，则芽之前种因正朝向灭时，灭之作用须已圆满，因为灭是所灭有事所属之法，而由自性所成的法与有法，任何时候皆不应相离故。如同许生为谛实者，则正朝向生时，所生有事必须已成。

寅二、破果从同时的聚合生。

问：“若果从自先前之因生有此过失，则应唯与果俱生之因缘聚合，而能生果。譬如同时之灯可生光明。”

¹⁹⁷ 能作因，《俱舍论》卷六云：“一切有为，唯除自体，以一切法为能作因。”能作因有不障碍、有所办二义。前者属无力之能作因。后者属有力之能作因，即此能作因于法生起之时，不惟无障，亦能给与助力而成办之。此处所说的是后者——能给与帮助的能作因。

颂曰：

罗什译：若众缘合时，而有果生者，生者及可生，则为一时俱。

藏本译：若与聚同时，亦有果生者，能生与所生，则为一时俱。

答：若与因缘聚合同时，亦有果生起者，则能生之因、所生之果，二者应成同时。然而未见能生、所生如牛之左右角（同时而有），故此并不合理。

寅三、破果从后时的聚合生。

诸毗婆沙师言：“诸有事者，不从先未生者生，突然出现成无因故。以是之故，果于因缘聚合前住未来位，由因缘聚合令彼生现在位，实体则前后皆住。”

颂曰：

罗什译：若先有果生，而后众缘合，此即离因缘，名为无因果。

藏本译：若于聚合前，其果已生者，离因缘之果，应无因而生。

答：若于因缘聚合之前，其果已经生起，此果则应不待因缘。若如是者，应成无有自因而生。

丑二、破果即从因生。 分二：

寅一、破因果一体之宗；

寅二、破因果异体之宗。

寅一、破因果一体之宗。

有谓：“果唯从因能生，非从因缘聚合生，亦无与不与果能作因之过，以因灭后即住果体故。”

颂曰：

罗什译：若因变为果，因即至于果，是则前生因，生已而复生。

藏本译：若因灭为果，因应移至果，昔已生之因，是则应复生。

答：若计因灭而果生、彼果唯是因体，则如戏子舍此装束另扮余装，因一切时中唯应迁移至果，而非昔无之果得生，以是之故，因应成常。然此并不合理，恒常之事非为有故。除此之外，昔已生起之因重应复生，以其初于因时、后于果时皆得生故。然此亦不合理，无须生故、生应无穷故。

寅二、破因果异体之宗。 分二：

卯一、破因能结合生果的作用；

卯二、破因性由自性有。 初中分七：

辰一、破从因灭与因住生果；

辰二、破因见不见果而生果；

辰三、破因合不合果而生果；

辰四、破从果空不空之因生果；

辰五、破空不空之果从因生；

辰六、破从自体一异之因生果；

辰七、破由自体性有无之果从因生。

辰一、破从因灭与因住生果。

此外，若从因由自性生果，应是果前已灭之因生果？还是未灭之因生果？是生已生之果？还是生未生之果？

颂曰：

罗什译：云何因灭失，而能生于果，又若因在果，云何因生果。

藏本译：因已灭失坏，云何能生果，与果相关因，纵住何生果。

若如初者，因已灭失坏，如何能生果？不能！因为因已灭时，此因已无，无则不应成为因故。及果已生，则无须复生故。

若如次者，纵然与果相关之因住而未灭，但果又何能由自性生？不能！因为若因由自性成为未灭而生果，则必须因未改变而得见果，然此并不合理，如《百论》云¹⁹⁸：“诸法必变异，方作余生因。”若生果，则因必须改变故。

问：“已成之果无须生故，应是因时与果无关者生果。”

颂曰：

罗什译：若因遍有果，更生何等果。

藏本译：若因果无关，能生何等果。

不可说因由自性能生某果！因为果若由自性生，则于因时亦须相关。若无关联，则自相所成者亦应全无关联。如是若从无关之因生果，应或一因生一切果、或者不生任何之果。

辰二、破因见不见果而生果。

颂曰：

罗什译：因见不见果，是二俱不生。

藏本译：因见不见果，皆不能生果。

此外，因若由自性生果，则应因见果后生果，还是不见而生果？若如初者，因见自果后并不能生果，因为因既已见果，则果已成，无须复生故。因若不见自果，亦不能由自性生，因为若如是生，则应一因生一切果故。

问：“此见应作何解？”

答：见者，世间共许为可得。

问：“种子等无根诸法，岂非不可有见？”

答：有见也罢、未见也罢，此非我等所驳，我等所驳是说果由自性生。是故若言种等见果而后生果，则当答言：“种等见果，此

¹⁹⁸ 《四百论》第九品第九颂。

事世间未见。”若言不见而由自性生果，则应如前而说。说士夫等为因、说诸众生中有心先起之作者¹⁹⁹，及裸形外道说种子等具有一根谓有心识，皆不能遣此应成之过，故（我宗）无过。

《般若灯论》所说²⁰⁰：“若从眼等生其自识，为缘彼境色等后生？为不缘而生？”是配合别破因果之宗。

辰三、破因合不合果而生果。

此外，因若由自性生果，则彼二者必须相合、必须同时相聚，因为明暗、轮涅等非相合者，不见可为能生所生故。

若复以理智观察相合，则三时中皆不可得。

颂曰：

罗什译：若言过去因，而于过去果，未来现在果，是则终不合。

藏本译：终无过去果，而与过去因，未生及已生，同时而相合。

首先，过去芽等诸果与过去种子等因，终无同时相合，因为彼二已灭之时，无彼二故；即便二者灭得相合，亦非种芽因果相合故。如是，过去之果与未来未生之因，亦终非有合，因为果已灭而因未生，彼二皆无故；过去未来二时相异故。过去之果与已生现在之因，亦终无同时相合，因为二时各别故；果已灭者果非有故，犹石女儿之于天授。

颂曰：

罗什译：若言未来因，而于未来果，现在过去果，是则终不合。

藏本译：终无已生果，而与未生因，过去及已生，同时而相合。

¹⁹⁹ 此是数论外道之说。其所谓士夫即是神我，彼宗主张因中有果论。

²⁰⁰ 汉译《般若灯论》卷第十二：“且已总遮因能生果。今当别说遮彼眼识等果。若此眼识以眼为因者。此眼为见已取境。为不见而取境。二俱不然。若眼见而取。然后识起者。识则无用。若眼不见而取者。色之境界则为无用。”

已生现在之果，与彼未生未来之因、过去之因、及已生现在之因，终非同时由自性有合，因为与过去之因、未来之因是异时故；现在的因果二者若由自性有合，则必须不分先后同时而有，然非有故；若计已成之果为从因生故而相合，则彼无须彼故²⁰¹。

颂曰：

罗什译：若言现在因，而于现在果，未来过去果，是则终不合。

藏本译：终无未生果，而与已生因，未生及过去，同时而相合。

未生未来之果，与已生现在之因、未生未来之因、过去之因，终非同时由自性有合，因为与过去之因、现在之因是异时故；及因果二者于未来时，彼二悉为无故。

颂曰：

罗什译：若不和合者，因何能生果，若有和合者，因何能生果。

藏本译：若非有合者，因何能生果，若有和合者，因何能生果。

若如是观察因果二者，和合皆由自性非有，则因何能生果？不能！即便因果二者由自性有合，因又何能由自性生果？不能！因为若未与果同相聚则不应有合、若同时相聚则复生无义故。

辰四、破从果空不空之因生果。

颂曰：

罗什译：若因空无果，因何能生果，若因不空果，因何能生果。

藏本译：若果空之因，云何能生果，若果不空因，云何能生果。

此外，若从果空之因，如何能由自性生果？不能！否则如水与酪同样无酥，酪中出酥、水中不出之差别，亦应如是而不可得。若从果不空之因，如何能由自性生果？不能！已有之果不应重生故，如天授有子。

²⁰¹ 《显句论》云：“已有，合则无义故。”

辰五、破空不空之果从因生。

果生，是由自性不空者生？还是由自性空者生？

颂曰：

罗什译：果不空不生，果不空不灭，以果不空故，不生亦不灭。

藏本译：果不空不生，果不空不灭，彼果不空者，应不生不灭。

其中，果由自性不空者不应生，以其非缘生且由自性安住故。如是彼不空者自性不失，故不应灭。以是之故，若许彼果不空，则应成不生亦不灭，然如是非你所许。

颂曰：

罗什译：果空故不生，果空故不灭，以果是空故，不生亦不灭。

藏本译：果空何得生，果空何得灭，彼果是空者，应不生不灭。

果由自性空者，何得由自之体性生？何得由自之体性灭？不得！犹如虚空。以是之故，若许果由自性空，则亦应由自性不生不灭，然而如是你亦不许。

辰六、破从自体一异之因生果。

此外，若从因由自性生果，则不外两种情况。

颂曰：

罗什译：因果是一者，是事终不然，因果若异者，是事亦不然。

藏本译：因果是一者，是事终不然，因果若异者，是事亦不然。

然而，因果二者由自性为一，任何时候皆不合理；因果二者由自性为异，亦任何时皆不合理。此颂唯说立宗。

颂曰：

罗什译：若因果是一，生及所生一，若因果是异，因则同非因。

藏本译：若因果是一，生所生应一，若因果是异，因应同非因。

其能立者，谓因果二者若由自性为一，则所生者子、眼识、芽等，与能生者父、眼、种等应成为一故；因果二者若由自性为异，由自相为异者应无观待，则诸是因非因者，是因应等同于非因，因为无关的别义中，不能分判是因果、非因果故。

辰七、破由自性有无之果从因生。

此外，若从因生果，是生由自体性有者？还是生由自体性无者？

颂曰：

罗什译：若果定有性，因为何所生，若果定无性，因为何所生。

藏本译：若果有自性，何得从因生，若果无自性，何得从因生。

其中，果若由自体性有，何得从因生？不得！若生，则须已成而复生，然已成者无须复生故。果若由自体性无，何得从因生？不能！

问：“譬如影像，虽无自性，然从因生，故不决定。”

答：虽是如此，然恰可成立诸法由自性无。以是之故，适成舍弃自性有之说，而追随了我等无自性之说。自性所成者少分亦无，故无相违。以是之故，诸法无自性亦由自体性无，则何有不定之过？若依我等，既然所谓“影像”之有法，无由自性所成立者，则彼之法，亦无由自性所成立者，故彼无论有无自性，皆不许由自体性成立²⁰²。

前文破生空不空之果，是从果的方面来破。此处破生由自体性有无之果，是从因的方面来破，故不重复。

卯二、破因性由自性有。

²⁰² 《显句论》云：“如是若依我等，则影像非有自性，亦非无自性。以有法若无，则彼之法亦无故。”

问：“虽破因能结合生果之作用，然未破除因由自性有，以是之故，果亦应由自性而有²⁰³。”

颂曰：

罗什译：因不生果者，则无有因相。

藏本译：若不能生果，不应有因性。

答：若因不能由自性生果，则因性亦不应由自性有。

问：“虽破因由自性有，然果仍由自性有，故因亦应由自性成立。”

颂曰：

罗什译：若无有因相，谁能有是果。

藏本译：若无有因性，果应是谁有。

答：若因性不应由自性有，则此由自性而有之果，应是何因所有？皆不应是！

丑三、另说破果从因缘聚合生的正理。

问：“非唯独因是生果作用之和合者，因缘聚合乃可生果。”

答：此不合理，前已破故。

颂曰：

罗什译：若从众因缘，而有和合法，和合自不生，云何能生果。

藏本译：若从众因缘，而有聚合法，彼自不自生，云何能生果。

此外，若如是计，则从众因缘之聚合，彼自己能自生？还是不能自生？聚合自己应不生自体，因为生果无义故，于自己起作用成相违故，及聚合无实体则生果之和合者亦由自体性无故。如是无实体故不生自体，则从彼聚合如何能生果？不能！如石女儿。

²⁰³《显句论》云：“问：虽破因能结合生果作用，然因是由自性有。若无果者，因之因性则不成立。以是之故，亦应有果。”

颂曰：

罗什译：是故果不从，缘合不合生，若无有果者，何处有合法。

藏本译：是故聚非聚，所作果皆无，果若非为有，缘聚岂得有。

从聚合不能由自体性生自生他，以是之故，聚合所作、所生之果亦由自体性无。《佛护论》释从聚合不生自体之义，谓聚合由自体性不成立。

问：“若无因缘聚合所作之果，则应有非因缘聚合所作之果。”

答：若无从因缘聚合由自性所生之果，则更无（于事于理）最极相违的从非因缘聚合所作之果。

问：“果虽由自性无，然因缘聚合由自性有，以是之故，果亦应由自性有。”

答：以上述正理观察，则果若非由自性有，因缘聚合又岂得由自性有？不得！

子二、合了义经。

如是，为明从因缘聚合与各别生果由自性皆不成立，此理亦有甚深经教成立，及明作如是说的一切圣言，皆是此品之所解释，故与了义经相配合者：

《广大游戏经》²⁰⁴云：“如依咽喉与唇腭，从舌而有字声出，然非依咽非从腭，各各而有字可得，虽依彼聚而此语，由作意心故出生，然意及语非有色，内外不见不可得，智者若观语与声，及音韵等之生灭，尔时则见一切语，刹那无实如谷响。”此说语声依因缘生，若作观察，则无自性，及如是生亦由心故。

²⁰⁴ 汉译《方广大庄严经》卷五：“譬如咽喉，及以唇舌，击动出声，一一分中，声不可得，众缘和合，有此声耳。智者观声，念念相续，无有实法，犹如谷响，声不可得。”

又如此前所引经文²⁰⁵：“于我法中最安乐”等，及《般若经》云：“憍尸迦，菩萨摩訶萨擐大铠甲，不应住色。”及云：“不应住余四蕴、四果、独觉与佛。”

子三、摄义、示品名。

藏本译：观聚品第二十。

如《佛护论》云：“问：若无有时，亦无因果及与聚合，何有余法？是故此为断无之说。答：非说断无。如汝遍计时等皆由自体性有，如是悉不合理。彼等依缘施設而成。”故当了知：如实事师许时与因果及缘聚等由自体性有，然如彼所许实为非有，故当破除，并非破除依因缘而生之缘起有。

释第二十观聚品二十四颂竟。

²⁰⁵ 前第七品处所引《优波离请问经》文。汉译《大宝积经》《优波离会第二十四》中云：“以大慈悲劝说言，于我法中最安乐，汝应出家舍恩爱，当得沙门殊胜果。既已出家勤修习，如所修行得涅槃，复观诸法如实相，实无诸果而可得，果无所有而得证，于此方生稀有心。快哉大悲人师子，善说相应如实法。”

第二十一、观成坏品

癸二、破时是果成坏之因。 分三：

子一、释品文；

子二、合了义经；

子三、摄义、示品名。

子一、释品文。

于此，有谓：“时应由自性有，是果生成、坏灭之因故。芽依冬时坏、依春时生故。”

答：成坏若由自体性有，时乃可由自性成为成坏之因，然彼并非如是而有。

此中分二：

丑一、破成坏由自性成立；

丑二、显示若许成坏由自性成立，则有常断之过。 初中分二：

寅一、破成坏由自性有的所立；

寅二、破成坏由自性有的能立。 初中分三：

卯一、观察成坏是否共有而破；

卯二、观察成坏于何所依上有而破；

卯三、观察成坏一异而破。 初中分三：

辰一、立宗；

辰二、示能立；

辰三、结摄其义。

辰一、立宗。

颂曰：

罗什译：离成及共成，是中无有坏，离坏及共坏，是中亦无成。

藏本译：无成或相共，是中无有坏，无坏或相共，是中亦无成。

成坏若由自性有，则当立四宗：坏灭非无生成而有、或与生成相共由自性而有；生成非无坏灭而有、或与坏灭相共由自性而有。

辰二、示能立；分二：

巳一、破除坏与成共有、不共有；

巳二、破除成与坏共有、不共有。

巳一、破除坏与成共有、不共有。

颂曰：

罗什译：若离于成者，云何而有坏，如离生有死，是事则不然。

藏本译：若无有成者，云何当有坏，无生应有死，故离成无坏。

若无有生成，云何当有坏灭？不当有！“云何”表示绝不可能。若如有是，则应无生、未生而当有死，然谁亦不见。故离成之坏无有是处。

颂曰：

罗什译：成坏共有者，云何有成坏，如世间生死，一时俱不然。

藏本译：坏与成共者，云何而得有，犹如死与生，不可一时有。

有事之坏灭，云何可与生成相共，同时由自性而有？不可！若可如是，则死与生应可同时由自性有，然此并不可有，彼此相违故，犹如明暗。

彼此相违之理，如前第十一品所释。抑或如芽，彼生灭二时犹如明暗，若生灭由自相成立，则芽灭是芽之法，芽应是有法，而由自性不失坏故，则须一切时中皆为如是，而生与灭若是同时，则生与已灭亦应同时。其余坏灭观察之理，于第七品处已说，此不复说。

此处，《般若灯论》中列举某声闻部派所说：“灭应有因，是

有为之相故，如生。”而于彼出二种过失，其中不定因之过者，谓：“譬如心、声、火炎之末，及阿罗汉最后之心、心所，彼等之灭，虽是有为之相，然非有因，故是不定。”《显句论》则云：“彼等之灭亦是以生为缘，是有因故；及心等最后刹那之灭，亦不成立灭为无因，而有待成立者相同，待成立故，无不定过。”此者先灭，而作灭者即彼。此亦是月称论师许（灭）为有事之宗²⁰⁶。而《般若灯论》于前作如是说后，复云：“已灭则无，则非有因，无故，如毕竟无。”此是不许灭为有事之宗²⁰⁷。故说“已灭虽是有为之相，然无因”是就对方所许而说，非是自宗。

而说“如生”之喻不成立的理由，（《般若灯论》）谓：“有事之体从昔未生而生，得其自体名为生故。”义谓经中说为有为相之生，对方许之为与瓶等所相事相异的实体，然如此并不成立，故生有因不能成立。《般若灯论》中举为喻不成的能立，谓生是实体不能成立，与《显句论》取“诸有实体者生成立故”为敌宗并不相违，前者之义如前所说，后者之义则唯是就对方所许而安立故。《显句论》云：“以此因相，说喻不成。其不应理之因相，谓许影像等无实体者有因故。”既破生有实体，亦是生有因非不成立的因由。

已二、破除成与坏共有、不共有。

颂曰：

罗什译：若离于坏者，云何当有成，无常未曾有，不在诸法时。

藏本译：若无有坏者，云何当有成，有事中无常，何时终非无。

²⁰⁶ 中观应成派认为：生住灭三相中的灭是有事，是有为法，以生为因，业灭亦能感果。

²⁰⁷ 中观自续派等宗认为：三相中的灭是无事，非有为法，无因，业灭则无体，不能感果。彼等为令业果不致失坏，故另计“得”、“不失法”、“种子”、“阿赖耶”等来保持感果的功能。

若无有坏灭，云何当有生成？不当有！若如有是，则诸有事必须离坏灭而存在，然诸有事中，无常性任于何时终非为无故。

颂曰：

罗什译：²⁰⁸（缺）。

藏本译：成与坏共者，云何而得有，犹如死与生，不可一时有。

生成云何可与坏灭相共，由自性而有？不可！若可如是，则生与死应可同时由自性有，然此并不可有。此理前已说讫。

辰三、结摄其义。

颂曰：

罗什译：成坏共无成，离亦无有成，是二俱不可，云何当有成。

藏本译：彼此若相共，或彼此不共，俱不可有成，彼等何有成。

生成、坏灭彼此同时相共、或彼此不同时不相共，俱不可由自性而有成立，彼等又何有由自性成立？没有！因为若由自性成立，则有之理不外彼二故。

问：“虽共与不共皆不可由自性成立，然以彼二不可诤之理可以成立。”

答：何为不可诤而成立之理？

问：“彼二混合。”

答：彼二先已各不成立，故无混合。

问：“不可诤之义，谓不可由心决定缘取。”

答：若如是，则如石女之子貌青貌白，生成坏灭既由自性无，则彼等之因——时亦由自性无。

²⁰⁸ 诸藏本中皆有此颂，汉译《般若灯论》中亦有此颂，唯《青目释》中缺。

卯二、观察成坏于何所依上有而破。 分三：

辰一、于尽不尽之所依上破成坏；

辰二、于有事之所依上破成坏；

辰三、于空不空之所依上破成坏。

辰一、于尽不尽之所依上破成坏。

若许成坏由自性有，则是于已尽有事的有法上有？还是于不尽有事的有法上有？

颂曰：

罗什译：尽则无有成，不尽亦无成，尽则无有坏，不尽亦不坏。

藏本译：已尽则无成，不尽亦无成，已尽则无坏，不尽亦无坏。

其中，于已尽有事的有法上，生成由自性非有，因为对于自性所成者，生起与灭尽二者集于一处成相违故。于不尽的有事上，生成亦由自性无，因为自性所成的有事若是不尽，则应不具有事之坏灭相故。于已尽的有事上，坏灭由自性非有，因为彼所灭的有事已无，作为由自性而有之坏的所依不合理故。于不尽的有事上，坏亦由自性无，理由如前所说。

辰二、于有事之所依上破成坏。

问：“成坏应由自性有，有事由自性有故，此是彼二之所依故。”

颂曰：

罗什译：若离于成坏，是亦无有法，若当离于法，亦无有成坏。

藏本译：有事若非有，成坏亦非有，成坏若非有，有事亦非有。

答：有事由自性非有，则成坏亦由自性非有。有事由自性无的理由，谓成坏由自性有前已破讫，既无彼二，则有事亦由自性非有

，因为彼二是有事之相故。

《般若灯论》答“非有则非有事之法，如蟾蜍毛。成坏是有事之法，故应实有”之难²⁰⁹，说：成坏于胜义中无，有事亦于胜义中非有，则“有事是有成坏之体故”之因不成，如是有事非有，则无所依，故能依的成坏亦非为有。此是将前半颂作为后半颂来解释²¹⁰。

辰三、于空不空之所依上破成坏。

成坏若由自性有，则是依由自体性空者？还是依由自体性不空者？

颂曰：

罗什译：若法性空者，谁当有成坏，若性不空者，亦无有成坏。

藏本译：空者则不应，有成与坏等，不空亦不应，有成与坏等。

其中，由自性空者，不应由自性有成坏等，因为无所依故，如虚空花。由自相不空者，亦不应有成与坏等，因为不空者不容成坏，则无成坏之所依故。

卯三、观察成坏一异而破。

成坏若由自性而有，其有之理不外二种。

颂曰：

罗什译：成坏若一者，是事则不然，成坏若异者，是事亦不然。

藏本译：成坏若一者，是事则不然，成坏若异者，是事亦不然。

209 汉译《般若灯论》云：“鞞世师人言。应有成坏。体法有故。若无成坏。亦无体法。譬如蟾蜍毛而成坏。是物体法故。必有成坏故。论者言。第一义中若有。一物实有成坏者应说成坏法。然无成坏可说故。其义如论偈说若离彼成坏则无有物体是成坏二法离物体亦无释曰。物体者。以成为体故。成既无体。汝向说体法有故为因者不成。何以故。所依无体故。能依亦不成。”

210 《显句论》中此颂的前半与后半，与《般若灯论》及《青目释》中的次序恰好相反。

其中，成坏若由自体性为一而有，则不合理，因为如明暗般互相违者，不容为一故。成坏若自体性为异而有，亦不合理，因为若由自相成立为异，则应无有关联，然彼二者互不乱故。

寅二、破成坏由自性有的能立。 分二：

卯一、示现见并非能立；

卯二、示彼之能立。

卯一、示现见并非能立。

问：“何用细察，牧童妇女以上，皆见成坏由自相成立，是故彼二由自性有。”

颂曰：

罗什译：若谓以眼见，而有生灭者，则为是痴妄，而见有生灭。

藏本译：若汝作是思，谓成坏可见，则是由愚痴，而见成坏等。

答：若你作如是思，谓可现见成坏由自性成立，然以此为因成立成坏由自相有，则为不定。因为牧童妇女以上，虽见寻香城、及阳焰等，但却如同有翳障者见有毛发及飞蚊等。如是，虽见成与坏由自体性成立，但却是由愚痴、受彼染污而见。

卯二、示彼之能立。 分二：

辰一、破成坏从自同类、不同类生；

辰二、破有事从自、他生。

辰一、破成坏从自同类、不同类生。

问：“见成坏由自性成立，是受愚痴染污而见，此以何成立？”

答：此由正理可以成立。

问：“是何正理？”

答：此中，生成若由自性有，则必须从有事——生成、或从无——坏灭而生²¹¹。而坏灭若由自性有，亦必如是而生。然而，

颂曰：

罗什译：从法不生法，亦不生非法，从非法不生，法及于非法²¹²。

藏本译：有事不从于，有事无事生，无事亦不从，无事有事生。

首先，有事——生成，不从同类的有事——生成由自体性生，因为若如是生，则必须因果同时、及必须生已复生，然此二者皆不容故。有事——生成，亦不从无事——坏灭由自体性生，因为若由自性成立，则当坏时必须已灭，若从已消失的所灭有事而生，则应石女亦能生儿故。无事——坏灭，不从无事——坏灭由自性生，已消失的所灭有事，无由自性生果之功能故，若从已灭由自体性而生已灭，则应石女亦能生儿故。无事——坏灭，亦不从有事——生成由自性生，因为若如是生，则应从灯亦可生暗，如同未坏灭的有事可生与自相违的坏灭故。以如是等道理观察，成坏皆由自体性无，故见彼二由自性有，是受愚痴染污而见。

又成坏若由自性有，则应或依有事、或依无事，然若观察，则彼二者皆自性无，既无所依，彼二岂有？以此之故，见彼二者由自性有，是受愚痴染污而见。《显句论》中说有事无事皆由自性无，是“有事不从于”等所说之义者，亦即《佛护论》中所说。

辰二、破有事从自、他生。

此外，若有有事由自性有，则成坏亦应由自性有，然彼非有，以彼不由自性生故。

211 此处说灭是无事，是就对方所许而破，并非应成派自宗。应成派许灭是有事。

212 此处的法与非法，指有为法与非有为法，《般若灯论》中译为有体与无体，藏文为“དངོས་པོ”与“དངོས་མེད”，今译为有事与无事。

问：“不由自性生，此不成立。”

答：非不成立。如是，

颂曰：

罗什译：法不从自生，亦不从他生，不从自他生，云何而有生。

藏本译：有事不自生，亦不从他生，不从自他生，云何而可生。

有事不从自生，亦不从他生。既从自、他皆非有生，云何可由自性而生？不可。此理初品中已经说讫。

丑二、显示若许成坏由自性成立，则有常断之过。 分三：

寅一、若许有事由自性有则成常断过失之理；

寅二、破“虽如是许，然无此过”之答；

寅三、结摄如是破义。

寅一、若许有事由自性有则成常断过失之理。

“有事由自性生者，一切种皆无。”无疑应当如是承许。否则，

颂曰：

罗什译：若有所受法，即堕于断常，当知所受法，为常为无常。

藏本译：若许有事有，应成断常见，以彼有事者，成常无常故。

若许有事由自性有，则应成为与一切佛语极相违背的断常之见，因为若说彼有事为常则成常见、若说为无常则成断见故。

此者，正如“若法自性有，非无则是常”²¹³处所说：由自性成立者，任于何时皆不应无，故成常见；由自性成立者，于第一时有、于第二时无，则成断见。但并非说承许唯有与刹那坏灭为断常见，因为常断由承许缘起即可远离，言缘起者，即是说“此有则彼起”故，及《百论释》云：“岂阿毗达摩师不许刹那灭耶？若不许者

²¹³ 第十五品末颂。

，非善逝徒。”此说若不承许刹那坏灭，则有应非内道佛弟子之违难故。

寅二、破“虽如是许，然无此过”之答。

卯一、彼许由自性成立然离常断过失之理；

卯二、破彼之答。

卯一、彼许由自性成立然离常断过失之理。

颂曰：

罗什译：所有受法者，不堕于断常，因果相续故，不断亦不常。

藏本译：虽许有事有，不成断常见，彼因坏果成，相续即有故。

问：“虽许有事由自相有，然不成为常见断见。何以故？果之生成与因之坏灭相续而起，此相续即是诸有轮回故。如是，若因灭后果不生起，是则为断，若因不灭由自体住，则应成常。然不如是许，故无常断之过。”

卯二、破彼之答。 分二：

辰一、纵许相续，仍不能离常断之过；

辰二、示相续即由自性不成立。

辰一、纵许相续，仍不能离断常之过。

颂曰：

罗什译：若因果生灭，相续而不断，灭更不生故，因即为断灭。

藏本译：若因坏果成，相续即有者，坏更不生故，因应成断灭。

答：若因之坏灭与果之生成的相续即是诸有，则因刹那坏灭，在作生果之用后即已坏灭，更不复生，故因之相续应成为断。

若许有事由自相成立，则果应成为不观待因的异法，故果虽生，却于因之相续不断并无帮助，并无因灭而可复生的相续，故因之相续应成断灭。

我宗之中则无此过，因为不许有事由自性成立故，及由“若某依某生²¹⁴”颂中所说之理，以缘起为因相，而许因果二者自体一异皆不成立故。

颂曰：

罗什译：法住于自性，不应有有无，涅槃灭相续，则堕于断灭。

藏本译：有事有自性，不应成无事，涅槃时应断，有续寂灭故。

许有事由自性成立者，亦成常见，因为有事若由自体性有，则于后时不应成无，因为自性不消失故，其常过仍在。

此正理者，谓有事若由自性有，则果不容从前因生、因于果时亦不容灭，故不能从彼二门中远离断常。

此外，若如你言，则于无余依涅槃时，由自性转的诸有、蕴之相续最极寂灭、断灭，应成断灭之过。佛说断见应远离故。

问：“执如是相续断灭，并非断见。”

答：若如是，则于轮转位如是而执，亦应不成断见，理由相同故。

辰二、示相续即由自性不成立。

对方前说之诸有相续，不应由自性而有。

问：“何以故？”

答：此中后有者，即是今世的最后心死有。初有，指来世结生相续之心。正灭的后有住于因位，而初有则住于果位，于彼二有上

²¹⁴ 第十八观我法品第十颂。

立轮回名。然而彼中，初有是从已灭、未灭、还是从正灭的后有生？？

颂曰：

罗什译：若初有灭者，则无有后有，初有若不灭，亦无有后有。

藏本译：后有若已灭，不应有初有，后有未灭时，不应有初有。

其中，若后有已灭，从彼不应生初有心，若彼自因先于自灭，尔时则成无因，及应焦种亦可生芽，然此并不可许。

后有未灭之时，其中正灭另外叙说，故指死有未趣向灭。虽然并无这样的情况，但可假设而破。从彼不应生起初有，若生则有众多过故。其中无因之过者，谓当死有未趣向灭时，若生来世初心，则彼二应同时住，若如是，则应不从因生。同一有情而有二体之过者，谓此生之最后心与来世之初心，应同时而有。有情虽无前世而得出生之过者，谓彼正生有情之前，应无成为自因的前世有情。前世之心成常之过者，谓乃至同一相续的后世之心已生，前心仍住。种子不灭而得生芽之过者，谓于种子未变异位，苗芽已生。

颂曰：

罗什译：若初有灭时，而后有生者，灭时是一有，生时是一有。

藏本译：若后有正灭，而生初有者，正灭是一有，正生成另有。

若后有正灭，正趣向于灭时，由自性生来世初心，则同一有情，不同的二有应同时有。譬如人死而生于天，正灭的人身是一有，正生的天之中有身又成另一有。若由自相生，则因正灭时，应有正生之果，如前已说故。

寅三、结摄如是破义。

颂曰：

罗什译：若言于生灭，而谓一时者，则于此阴死，即于此阴生。

藏本译：若正灭正生，同时亦非理，则于何蕴死，岂即于彼生。

如是由前所说之理，可知正灭之灭者与正生之生者，若同时有亦不合理，“亦”字摄从已灭、及从正趣向灭而未灭的后有生起初有皆不合理。则今住何蕴而死，岂可即于彼蕴由自性而生？不可！因为于正生之时正死，极相违故。

颂曰：

罗什译：三世中求有，相续不可得，若三世中无，何有有相续。

藏本译：如是三时中，有续皆非理，既于三时无，何得有有续。

如是，于后有已灭、未灭、正灭三时中，可生初有的诸有相续，由自性有者皆不可得。于三时中皆自性无，则彼何得另有他体？以是之故，诸有相续由自性无。故说“因果成坏之相续即是诸有”，而言诸有由自性有者，并不合理。

子二、合了义经。

如是，为明此品所说生灭、生死、诸有辗转往还皆无自性，此理亦是甚深经教之所成立，及明一切作如是说的契经皆是此品之所解释，故与了义经相配合，略说方隅：

《三摩地王经》云：“三有如梦无坚实，速坏无常如幻化，无来亦无从此去，相续常空常无相。”及云：“虽复生与死，然实无生死，若谁了此义，得三昧不难。”及云：“若了此诸难思法，彼诸人等恒安乐，法与非法无分别，一切由心戏论判，俱难思议俱无起，有事无事知皆亡，诸凡愚众被心转，受百俱胝诸有苦²¹⁵。”

215 汉译《月灯三昧经》卷二：“缘起法无有，无有更不有，分别有无者，是则苦不灭。”

子三、摄义、示品名。

藏本译：观成坏品第二十一。

生灭及生死辗转相继的诸有相续，安立为自相所成，此由观察于真实中成不成立的正理可以破除。而名言中，不容彼等无有作用。故于自相空中，彼等一切最为合理，当于此理引生定解。

释第二十一观成坏品二十一颂竟。

第二十二、观如来品

辛五、示诸有相续由自性空。 分二：

壬一、破如来由自性有；

壬二、破烦恼由自性有。 初中分三：

癸一、释品文；

癸二、合了义经；

癸三、摄义、示品名。

癸一、释品文。

于此，有谓：“诸有相续应自性有，如来由自性有故。世尊于三或七无量劫中，曾无间断，为利有情广积资粮，经长久时而得成佛。若诸有相续由自性无，则诸如来亦不应有，须依诸有多生相继乃得成佛故。”

答：某人无明黑暗沉厚，虽以种种正理光明加以遣除，然由串习极为长久，故今仍不能灭。你的无知极为广大，即由此故便得诸有相续不断，要经久时才能解悟。

若诸如来由自性有，则诸有相续亦应自性有。然诸如来由自性无。 此中分四：

子一、破如来由自相成立；

子二、示此中诸余邪见无有是处；

子三、示邪执之过；

子四、以此道理结合余法。 初中分三：

丑一、破取者由自性成立；

丑二、破所取由自性成立；

丑三、此二总结。 初中分三：

寅一、破如来有实体；

寅二、破依蕴施設者由自性有；

寅三、此等总结。

寅一、破如来有实体。

颂曰：

罗什译：非阴不离阴，此彼不相在，如来不有阴，何处有如来。

藏本译：非蕴非异蕴，此彼中互无，如来非有蕴，何者是如来。

若诸如来由自相有，则应与色、受、想、行、识诸蕴由自性为一？还是由自性为异？于佛地中，虽还有戒、定、慧、解脱、解脱知见五蕴，然而此处是指前者而非后者，因为前者才是施设有情之因，而后者不能周遍一切凡圣，且包含于前者中故。若如来与蕴由自性异，则应是如来中有蕴在？还是蕴中有如来在？或如天授有牛般如来有蕴？然而此等皆不合理。

应如是，如来与五蕴非由自相为一，否则即如第十品所说作者与业应成为一、及如第十八品所说应由自相而有生灭。若承许后者，则如《入中论自释》所说有三过失²¹⁶：一、作业之作者是刹那故

216 《入中论自释》卷三：“般涅槃时我定断，般涅槃前诸刹那，生灭无作故无果，他所造业余受果，若我即是五蕴性者，般涅槃时五蕴断灭故，我亦应断。然不可说般涅槃时，我亦断灭，成边执见故，故我非以五蕴为性。又般涅槃前诸刹那中，如五蕴是刹那生灭，我亦当有生灭，以我是五蕴性故。如不念云：「我今此身昔已曾有。」亦不应念：「我于尔时为顶生王」。以彼时之我，如身已灭故，及许于此受余生故。如论亦云：「非所取即我，彼有生灭故，云何以所取，而作能取者」。又云：「若五蕴是我，我应有生灭」。纵有生灭，由无作者之我故，应无彼果。若有能造业者，应是无常。由无作者，业无所依故，诸业与果应无关系。若谓前刹那造业，后刹那受果者，则他人造业应余人受果，以他造业余受报故。是故亦犯造业失坏，未造受报等过。中论云：「若谓有异者，离彼应有今，我住过去世，未死今我生。如是则断灭，失坏诸业报，他造业此受，有如是等过」。故计五蕴是我不应道理。救曰：前后刹那虽异，然是一相续故无过。破彼颂曰：实一相续无过者 前已观察说其失前云：「如依慈氏近密法」。已说其失。论云：「若天异于人，是即为无常，若天异人者，是则无相续」。故自相互异之法，谓是一相续，不应道理，所犯众过终不能免。”

，于业之果时已无，无所依故，诸业与果成无关联，则所作业应成失坏；二、若许前刹那造业，后刹那受果，则他人造业应余人受果，应成未作业而受报之过；三、亦不可说：“前后刹那虽异，然相续为一，故无过”，因为若由自相生各刹那，则不容为因果，不能遣除此前所出是一相续不合理之过，则如不念：“我今之身，曾于往世出生。”如是世尊亦应不忆说：“我于彼世，名为我乳”，以彼时之我如身已灭故，及许此世受生为与前世自相为异之我故。

如来与五蕴亦非由自相为异，否则即如第十品所说无蕴亦应生、及如第十八品所说蕴应离有为相或各蕴相为异实体。

如来中无蕴由自性在、蕴中亦无如来由自性在、亦非如天授有牛有耳般如来由自性有蕴，因为如其次第，由自性为一为异皆不成立故。此所余三宗，如其所宜皆可摄入前二宗中，虽可摄入一异二宗之中，但观待萨迦耶见执理所转，故此品与第十品中开为五宗。

如是五宗皆由自性无，则由自相所成之如来何者是有？悉皆无有！故诸有相续亦由自性无。

寅二、破依蕴施設者由自性有。 分二：

卯一、破依蕴施設的如来由自性有；

卯二、破取者如来与所取蕴由自性有。 初中分四：

辰一、若依蕴施設，则非由自性有；

辰二、破彼二不相违之救；

辰三、若自法不成立，则他法亦不成立；

辰四、由此成立如来由自性无。

辰一、若依蕴施設，则非由自性有。

正量部云：“以有如说之过故，如来与蕴非一非异：既非如来

中有蕴如雪山中有树、亦非蕴中有如来如林中有狮子、及非如来有蕴如轮王有相，我亦不许一与异故。应如何耶？谓如来依蕴而施設，不可说即蕴离蕴。故破五宗，于我无妨。”

颂曰：

罗什译：阴合有如来，则无有自性，若无有自性，云何因他有。

藏本译：若如来依蕴，则非自性有，既从自性无，岂从他法有。

答：若如来是依蕴而施設，则应非从自性、由自性而有，依缘而施設故，犹如影像。既彼从自性、由自性无，又岂可依蕴从他法由自体性有？不可有！

辰二、破彼二不相违之救。

问：“无论影像所现为何，彼之自性皆不成立。虽非从自性有，然是观待脸镜等他法而有。如是如来亦非从自性有，然应依蕴从于他法由自性有。”

颂曰：

罗什译：法若因他生，是即为非我，若法非我者，云何是如来。

藏本译：若依于他法，彼应无我性，若无我性者，云何是如来。

答：若许如来依于他法如影像般而有，则彼如来不应有我性即由自体性而有的自性，犹如影像。若彼我性犹如影像由自性无，云何如来应由自性有？不应！前颂是说若由自性有，则必须唯从自体施設，不应依蕴而施設。后颂则是答彼所救“非不依他而由自体成立，是依他法而由自体成立”，显示彼二（依他与由自体成立）相违。

辰三、若自法不成立，则他法亦不成立。

颂曰：

罗什译：若无有自性，云何有他性。

藏本译：若无有自性，云何有他法。

若如来由自体性有，乃可观待如来，蕴体成他，依蕴而有如来。若如来无由自体性而有的自性，又如何可有观待如来成为他法的诸蕴？不可！

辰四、由此成立如来由自性无。

颂曰：

罗什译：离自性他性，何名为如来。

藏本译：离自性他法，何者是如来。

如自法与他法，皆非由自体性有，以此之故，离自性与他法外，又有何者是由自性成立的如来？没有！

虽本论一切颂文，皆是为令通达由自相有与缘起相违，但尤以此品反复显明讲说此义。

卯二、破取者如来与所取蕴由自性有。

颂曰：

罗什译：若不因五阴，先有如来者，以今受阴故，则说为如来。

藏本译：若不依于蕴，而有一如来，彼今当依蕴，依后由此成。

正量部言：“如来依蕴而立，不可说即蕴离蕴”，是许如来为受取者、蕴为所受取，二者皆由自相成立。尔时，若如先于财物而有的天授受取财物般，有一不依于蕴、先蕴而有的如来，则彼如来现在应当依靠诸蕴，依于蕴后，由此成为诸蕴的受取者。

颂曰：

罗什译：今实不受阴，更无如来法，若以不受无，今当云何受。

藏本译：然不依诸蕴，全无有如来，若不依则无，彼何得受取。

然若观察，则不依诸蕴、于蕴之先，全无如来，以无施設如来之因故。既然不依于蕴、于蕴之前全无如来，则彼如来又何得由自性受取诸蕴？不得！

如是，若受取诸蕴毫无自性，则言：“依于诸蕴，如来应由自体性有”即不合理。

颂曰：

罗什译：若其未有受，所受不名受，无有无受法，而名为如来。

藏本译：若其未受取，所取无由成，无有所受取，如来悉非有。

先无如来，故未由自性受取丝毫所取，诸蕴又何能由自性成为所取？不能！如是，全无有谁由自性受取，故所取诸蕴亦由自性不成为所取，尔时由自性无所受取的如来，由自性成立者悉非为有。

寅三、此等总结。

颂曰：

罗什译：若于一异中，如来不可得，五种求亦无，云何受中有。

藏本译：若五种推求，则一异性中，皆无彼如来，何得以取立。

若以上述道理作五种观察推求，则与蕴一性、异性中皆由自体性无，而能依所依等三种中亦由自体性无，彼如来又何得以所取诸蕴而施設建立？不得！

丑二、破所取由自性成立。

非但以此观察显示如来由自性不成立，且：

颂曰：

罗什译：又所受五阴，不从自性有，若无自性者，云何有他性。

藏本译：彼所受取者，非从自性有，从自法无者，岂从他法有。

诸所受取色、受等五蕴，彼等亦非从自性、由自性有，因为彼等是缘起故，《观蕴品》中已广破除自性有故。

问：“虽诸所取

从不待他法之自性无，然是依靠他法因缘由自性有。”

答：从不依他法之自法、自体性无，彼等又岂可从他法因缘由自性有？不可有！因为从自法的自体性成立、与必须观待他法，二者相违故。又诸所取观待于取者，故无由自体成立的诸所取法。

问：“虽其如是，然而取者应有所待。”

答：既然所取不从自法的自体成立，彼又岂可从他法取者由自性有？

丑三、此二总结。

颂曰：

罗什译：以如是义故，受空受者空，云何当以空，而说空如来。

藏本译：如是取取者，一切种皆空，云何可以空，施設空如来。

如前所述：由自相成立的所取与取者，一切种皆空。如是，如何可以自性空的所取，来施設自性空的如来为自性有？不可！以是之故，言“依蕴施設之如来由自体性有”并不合理。

子二、示此中诸余邪见无有是处。

问：“哎呀！我等舍弃食米仙等外道诸师，归依如来寻求解脱，然你却说‘如是取取者’等语，妄言如来由自性无，断绝我辈解脱希望。故与根拔如来甘露药树之你相诤，实为合宜。”

答：此处似你之辈，确是无望我等之解脱。你辈虽求解脱，舍弃他师之宗归依佛陀，但若不能忍受不共一切外道无我之声，则仍是沿着恶道随顺生死旷野而行。

颂曰：

罗什译：空则不可说，非空不可说，共不共叵说，但以假名说。

藏本译：亦不说是空，亦不说不空，不说二非二，但为施設说。

我等亦不说“如来空、无”因诽谤而成过失。此外，为显如来无有自性、欲诠清净无倒之义，故亦不说“如来不空、由自性有”，亦不说“亦空亦不空”，亦不说“非空非不空”。于胜义中俱不许此四句。

虽然如是，但若于名言中诠说，则诸所化不能解了，故住名言谛，为名言故，就所化众生前，以心施設，而说空、不空、亦空亦不空、非空非不空。以是之故，此等但为施設而说。世尊依何密意而说空等，第十八品中已说讫。

颂曰：

罗什译：寂灭相中无，常无常等四，寂灭相中无，边无边等四。

藏本译：常无常等四，寂灭中岂有，边无边等四，寂灭中岂有。

如如来空等四句于胜义中俱非为有。如是，执世间为常、无常，及“等”字所摄亦常亦无常、非常非无常等四种邪见，其所执亦如由自体性而有的如来，于此寂灭中岂得为有？没有！同样，执世间有边、无边、及“等”字所摄亦有边亦无边、非有边非无边等四种邪见，其所执义，于此寂灭中岂得为有？没有！

颂曰：

罗什译：邪见深厚者，则说无如来，如来寂灭相，分别有亦非。

藏本译²¹⁷：执着深厚者，彼则于涅槃，分别如来有，或分别为无。

执着深厚的敌论者，作如是念：“唯此是实，余皆愚昧”，彼等则于如来涅槃、灭度，以四种邪妄分别，分别如来为有、为无

²¹⁷ 宗大师对此颂的解释，是依《佛护论》而释，故此颂依焦若本译出。

、亦有亦无、非有非无。

虽《显句论》中译本颂为：“若言如来有，执着深厚者，彼则于涅槃，妄分别谓无。”且释文亦与之相顺，然见《佛护论》中所译：“执着深厚者，彼则于涅槃，分别如来有，或分别为无”及与此相顺之释文更为完善，故依彼而释。

颂曰：

罗什译：如是性空中，思惟亦不可，如来灭度后，分别于有无。

藏本译：彼自性空中，不应作是念，谓佛灭度后，为有或为无。

如是如来由自性空，而于彼中，不应执著作如是念，谓佛般涅槃后，为有、为无、亦有亦无、非有非无。

此类十二种见，及身与命一异二见，即是经中所说十四无记。因为彼等一切皆是就自性有之我发起问难，故佛不予记答。彼等作如是问者，皆非甚深法器，不容为彼说无我义，即便为说常无常等，仍生断常之见，不得利益故。此中之世间，亦可说为我，亦可指如来，故此处一切皆配合于佛。后两种见，此处虽未有说，但前已破与蕴一异，与彼二见不容许之义相同。

子三、示邪执之过。

颂曰：

罗什译：如来过戏论，而人生戏论，戏论破慧眼，是皆不见佛。

藏本译：佛过戏无尽，而人作戏论，戏论所坏者，彼皆不见佛。

佛陀世尊超过一切世间戏论，自性无生故不去向诸余自性而无穷尽，诸劣慧者却如前说作常无常等邪妄分别种种戏论，被此等戏论败坏慧眼者，彼等皆不能见如来真实，犹如盲人不能见日。

以是之故，《金刚经》云²¹⁸：“诸以色观我，以音声寻我，彼生履邪断，不能当见我。应观佛法性，即导师法身，法性非所识，故彼不能了。”此诸偈文，说执色声等戏论之法为实，则于佛之真实踏入邪路、是为断弃，彼等则不能见佛之真实。佛之真实，应观为法性，亦即法身。又说法性，非以如前执着之理可识，彼等执理不能了知故。因为被戏论败坏慧眼，即是彼等不能见如来真实之原因故，义亦显示若不为戏论分别染污慧眼，则得见故。

子四、以此道理结合余法

观察如来，亦即观察有情世间。如有情世间无有自性，如是器世间亦无自性。

颂曰：

罗什译：如来所有性，即是世间性，如来无有性，世间亦无性。

藏本译：如来之自性，即此众生性，如来无自性，众生亦无性。

因为如来所有的自性，即是相同的此诸众生的自性故。

问：“何为如来之自性？”

答：如来依蕴而施設，非由自法之自体性成立，故非由自性成立。如是此诸众生，亦依彼彼所观待处施設建立，无由自法终极成立的自性。众生无自性者，《观缘品》等中已经说讫。

癸二、合了义经。

如是，为明论中所说如来与彼之法诸蕴等皆无自性，此理亦有甚深经教成立，及明一切作如是说者皆是此品之所解释，故略示此品与了义经相应的方面：

²¹⁸ 见英译《大般若经·第九能断金刚分》。

《智光明庄严经》²¹⁹云：“恒无生法即如来，一切法与善逝等，诸执有相凡愚辈，行于世间乌有法。诸如来者如影像，是无漏善法所现，此中无如无如来，一切世间见影像。”《般若波罗密多经》²²⁰云：“时诸天子语上座善现言：‘圣者善现，此诸有情为如幻耶，为非幻耶？’具寿善现告诸天子：‘天子，此诸有情如幻。天子，此诸有情如梦。天子，如有幻与情无二无别，如是梦与情无二无别。天子当知，一切诸法如幻如梦。’”于预流、一来、不还、阿罗汉与彼之四果亦如是说，显示补特伽罗及彼相续中之果皆无自性。此后于独觉与独觉菩提、佛与正等菩提亦如是说。经云：“‘圣者善现，岂诸如来应正等亦如幻如梦耶？岂无上正等菩提亦如幻如梦耶？’善现报言：‘诸天子，涅槃尚且如幻如梦，况诸余法！’诸天子言：‘圣者善现，岂可涅槃亦如幻梦？’善现答言：‘诸天子，设更有法胜涅槃者，我亦说彼如幻如梦。是故梦与涅槃无二无别。’”

癸三、摄义、示品名。

藏本译：观如来品第二十二。

诸法若由自相成立，则诸如来与彼之法悉皆无法安立。而于自性空的缘起之上，一切安立最极合理。故唯此宗安立如来为归依处等最为合理。

释第二十二观如来品十六颂竟。

²¹⁹ 汉译为《佛说大乘入诸佛境界智光明庄严经》，宋法护译。卷二云：“如来无生法本常，一切法与善逝等，有所执相乃愚痴，无实法于世间转。如来所成如影像，一切善法皆无漏，一切皆遍佛真如，三种影像世间现。”

220 《大般若经第四会》云：“时诸天子问善现言：‘能说、能听及所说法，皆如幻、化、梦所见耶？’善现答言：‘如是，如是，如幻有情为如幻者说如幻法，如化有情为如化者说如化法，如梦有情为如梦者说如梦法。一切有情及一切法，无不皆如幻、化、梦境，以一切法、一切有情与幻、化、梦无二无别。天子当知，诸预流者及预流果，若一来者及一来果，若不还者及不还果，若阿罗汉及阿罗汉果，若诸独觉及独觉菩提，若诸如来、应、正等觉及佛无上正等菩提，无不皆如幻、化、梦境。’时，诸天子问善现言：‘岂诸如来、应、正等觉及佛无上正等菩提，亦如幻、化、梦所见耶？’善现答言：‘如是，如是，乃至涅槃，我亦说为如幻、如化、如梦所见。’时，诸天子问善现言：‘岂可涅槃亦如幻、化、梦所见境？’善现答言：‘设更有法胜涅槃者，我亦说为如幻、如化、如梦所见。所以者何？幻、化、梦境与一切法乃至涅槃无二无别，皆不可得、不可说故。’”

第二十三、观颠倒品

壬二、破烦恼由以自性有。 分三：

癸一、释品文；

癸二、合了义经；

癸三、摄义、示品名。

癸一、释品文。

有云：“诸有相续应自性有，以彼之因由自性有故。而于此中，从烦恼生业，复生业与烦恼之果，是为生死辗转相继，此即诸有相续。其主因者，即是烦恼。烦恼若断，即便有业，亦可灭除诸有相续。”

答：设若烦恼由自性有，则诸有相续可自性有。然其非有。

破彼分二：

子一、破烦恼有自性；

子二、破彼能立因“断烦恼之方便由自性有”。初中分五；

丑一、以缘起之因而破；

丑二、以所依由自性无之因而破；

丑三、以因由自性无之因而破；

丑四、以所缘由自性无之因而破；

丑五、以因由自性无之别因而破。

丑一、以缘起之因而破。

颂曰²²¹：

²²¹ 《青目释》、《无畏论》、《佛护论》、《般若灯论》等，都认为此颂是对方引述佛语来证明实有烦恼，并释颂文之义为：从净颠倒、不净颠倒二种分别生起贪瞋痴三毒。《显句论》则认为，此颂是论主引述佛语来破除对方三有相续实有之因，并释颂义为：从净、不净、颠倒三种分别生起贪瞋痴三毒。宗大师此处依《显句论》释。

罗什译：从忆想分别，生于贪恚痴，净不净颠倒，皆从众缘生。

藏本译：经说从分别，生于贪瞋痴，从于净不净，颠倒缘而生。

经说诸贪瞋痴从不如理之分别而生，经云：“应知贪为本，从于分别生。”只说三毒者，盖因余一切烦恼皆是此三之果，而此三毒为上首故。此复从净相缘而生于贪，从不净相缘而生于瞋，从颠倒缘而生于痴，而分别心，是此三之共因。如《缘起经》云：“云何无明之因？谓非理作意是。”及云：“从染污作意而生愚痴。”故知愚痴从分别生。

颂曰：

罗什译：若因净不净，颠倒生三毒，三毒即无性，故烦恼无实。

藏本译：其从净不净，颠倒缘而生，彼皆自性无，故烦恼无实。

其从净、不净、颠倒境缘而生者，彼等皆由自性无，因为贪等烦恼若由自性成立，自性无造作、不待他因缘故，彼等则应不从净境等缘而生，然而彼等是从净境等缘而生。以是之故，彼诸贪等烦恼无实，此亦胜义中无、由自性无之义。由此显示：若于所遮不加真实等之简别，则不容破。余处亦同。

愚痴因之分别，即是颠倒，此下将说。贪瞋因之分别，则是增益净、不净相的非理作意。余二阿闍梨（佛护、清辨）则释此品初颂之义为对方问难：“烦恼从三毒生，故应由自性有”，释第二颂为论主答破，并释“净不净颠倒”为净与不净二种颠倒。

果从因生，中观师许为无自性的能立，而说实事师则说为由自性有的能立。从二门中皆可解说，此不相违。《七十空性论自释》中，说净不净等三，依次为三毒之因。由分别之力生者，较易成立其由自相空，故亦说此为彼能立，如《七十空性论》云：“于彼起贪欲，瞋恚或愚痴，皆由分别生，分别非实有。”

丑二、以所依由自性无之因而破。 分二：

寅一、以无所依我之因而破；

寅二、以无所依心之因而破。

寅一、以无所依我之因而破。

颂曰：

罗什译：我法有以无，是事终不成，无我诸烦恼，有无亦不成。

藏本译：我之有与无，是事终不成，无我诸烦恼，有无亦不成。

我之有与无，终不可由自性成立，《观我法品》中已经说讫。我既为无，则依于我的诸烦恼，其有与无又如何可由自性成立？不可！

问：“我之有无由自性无，则烦恼之有无由自性不成立，理由何在？”

颂曰：

罗什译：谁有此烦恼，是即为不成，若离是而有，烦恼则无属。

藏本译：谁有此烦恼，彼亦不可成，彼无则所属，烦恼亦非有。

答：诸烦恼者，犹如墙上之画，是所生事，待分别心²²²。因而，若无此等烦恼属谁所有之所依，则诸烦恼亦不可有。又若观察于彼所依，则彼无论是我或是有情，于前皆已广为破除，故由自性成立者非有。既然所依之我或补特伽罗悉非为有，则彼所属诸烦恼等亦由自性非有。

寅二、以无所依心之因而破。

问：“此前所立烦恼之依，我亦不许。虽无所依之我，然是依于染污之心生诸烦恼，此心与诸烦恼俱生。”

²²² 《显句论》云：“此诸烦恼，犹如墙上之画及已熟果，是所生事，待于所依。”

颂曰：

罗什译：如身见五种，求之不可得，烦恼于垢心，五求亦不得。

藏本译：诸惑如身见，染中五种无，染心如身见，惑中五种无。

答：如同见于自身之萨迦耶见所执之境——我，五种推求皆不可得，如是能染污的诸惑烦恼，于所染污的染污心中亦五种无。其中，不应说染污之心即是心所法烦恼，否则作者与业应成为一。彼二亦非由自相为异，否则应无相互观待。由自性为一为异悉非有故，互为能依、所依、具有等三种，亦由自体性无。

如同见于自身之萨迦耶见所执之我，五种推求皆不可得，如是染污之心于烦恼中亦五种无。可如前说而作配合。此处略过。

丑三、以因由自性无之因破。

问：“诸惑烦恼应自性有，彼等之因——净不净颠倒由自性有故。”

颂曰：

罗什译：净不净颠倒，是则无自性，云何因此二，而生诸烦恼。

藏本译：净不净颠倒，非从自性有，何从净不净，颠倒缘有惑。

答：净、不净、颠倒诸境，非从自法之自性、由自体性而有，因为是缘起故、下文将破彼等由自性有故。以是之故，从净、不净、颠倒为缘所生的诸惑烦恼，彼等亦非由自性有。

丑四、以所缘由自性无之因而破。

问：“诸惑烦恼应自性有，彼等之六种所缘由自性有故。”

颂曰：

罗什译：色声香味触，及法为六种，如是之六种，是三毒根本。

藏本译：色声香味触，及法为六种，当观为贪瞋，愚痴之所依。

答：此中，堪为色故名之为色，响且说故名之为声，所吸嗅故名之为香，所尝受故名之为味，所碰触故名之为触，持相或持涅槃胜法名之为法，合为六种。于此安住名为所依，即是所缘。是何者之所依？谓令心欢喜名之为贪，令心厌弃名之为瞋，令心暗昧名之为痴，是此三之所依。于彼等上增益净相则生于贪，增益不净相则生于瞋，增益常我等相则生愚痴。你施設彼等为烦恼之所依，虽诚如是，

颂曰：

罗什译：色声香味触，及法体六种，皆空如炎梦，如干闥婆城。

藏本译：色声香味触，及法等六种，唯如寻香城，如阳焰如梦。

然而，色声香味触法等，唯是施設假立，皆无由自性而成立者。

问：“若无自性，此等所缘又应如何？”

答：正无自性，而诸所缘犹如寻香城、如阳焰、如梦。

丑五、以因由自性无之余因而破。 分二：

寅一、破贪瞋之因由自性成立；

寅二、破愚痴之因由自性成立。

寅一、破贪瞋之因由自性成立。

颂曰：

罗什译：如是六种中，何有净不净，犹如幻化人，亦如镜中像。

藏本译：犹如幻人，亦如镜中像，而于彼等中，岂生净不净。

彼等如同寻香城等，唯是从颠倒而于正自无性中所得。尔时六境如幻人亦如影像，于彼等中，又岂生由自性而有的彼等之净相与不净相？不生！以彼所依是因颠倒之力而生故。如云：“我执生

诸蕴，我执义中妄，若种子本妄，所生云何真²²³。”此是以所依颠倒，来显示净不净相皆是虚妄之理。

颂曰：

罗什译：不因于净相，则无有不净，因净有不净，是故无不净。

藏本译：依不净设净，然若不待净，则无有不净，是故应无净。

今以互为所依，亦可说明彼等皆妄。因为净与不净犹如长短，是互相观待而有，若不观待则无。若如是，则依靠、观待于不净相而施設安立的净相，其作施設的所观待处不净相，若不观待于净相则非为有，以是之故，净相之境不应由自体性有。因为不净相之境若有待于净相，则由自体性无，若所观待处由自体性无，而能待之法却由自体性有，则成相违故。

颂曰：

罗什译：不因于不净，则亦无有净，因不净有净，是故无有净。

藏本译：依净设不净，然不待不净，则亦无有净，故应无不净。

依靠、观待于净相之境而施設安立的不净相，其作施設的所观待处净相，若不观待于不净相则非为有，以是之故，不净相之境不应由自体性有。

颂曰：

罗什译：若无有净者，何由而有贪，若无有不净，何由而有恚。

藏本译：若无有净相，又岂得有贪，若无有不净，又岂得有瞋。

如是，若净相由自体性非有，又岂有以彼为因之贪？若不净相由自体性非有，又岂有以彼为因之瞋？无有因故。

²²³ 《中观宝鬘论》第一品第二十九颂。

寅二、破愚痴之因由自性成立。 分四：

卯一、破颠倒由自性成立；

卯二、破具颠倒者由自性成立；

卯三、观察颠倒之境有无而破；

卯四、明如是破其义重大。 初中分三：

辰一、破常执由自性成为颠倒；

辰二、破无常执由自性成为不颠倒；

辰三、破唯执着由自性成立。

辰一、破常执由自性成为颠倒。

颂曰：

罗什译：于无常着常，是则名颠倒，空中无有常，何处有常倒。

藏本译²²⁴：于无常谓常，是执名颠倒，空中无无常，其执云何倒。

此中，颠倒有四：五蕴刹那刹那坏灭无常而作常想、取蕴是苦而作乐想、身本不净而执为净、蕴不同于我之相而执为我。此四颠倒，是愚痴因。其中，我执是愚痴之同类，前者作后者之因，余三颠倒皆是俱有缘。

蕴由常空，若于此无常而谓为常，立如是执名为颠倒，则于蕴自性空中，无常由自体非有，执蕴为常又如何可由自性成为颠倒？不可！余三亦可如是配合，如云：“于苦谓为乐，是执名颠倒，空中无有苦，其执云何倒。”

余二大释论（《佛护论》、《般若灯论》）中，此颂为：“于无常谓常，是执名颠倒，空中无有常，其执何非倒。”

²²⁴ 据《显句论》所依巴曹本《中论》译出。若依《佛护论》、《般若灯论》、《无畏论》所依焦若本《中论》，后二句则为：“空中无有常，其执何非倒。”

辰二、破无常执由自性成为不颠倒。

颂曰：

罗什译：若于无常中，着无常非倒，空中无无常，何有非颠倒。

藏本译：若无常谓常，是执为颠倒，于空执无常，何有不颠倒。

若于无常而谓为常，立如是执名为颠倒，则诸有事由自性无，无常亦由自性无而自性空，于空执谓无常，其不颠倒又如何可由自性而有？不可有！此即：“无常执若由自性成为不颠倒知，则无常必须由自性成为不颠倒所知”之正理。

如是，观待于蕴，常无常二者皆无由自性成为不颠倒所知者，除彼二外，亦无任何由自性成立的不颠倒所知，彼为无故，又何有观待于由自性成立的不颠倒所知而成的颠倒？此即：“常执若由自性成为颠倒，则无常执必须由自性成不颠倒”之正理。余三亦可如是配合，如云：“若于苦谓乐，是执为颠倒，于空中执谓苦，何有不颠倒。”

辰三、破唯执着由自性成立。

问：“常执不由自性成为颠倒，虽如是，然唯执着应自性有。此中执着，即作用自性。彼复无疑须有能立——常等能着、我或心之著者、及色等所著之业。彼等既由自性成立，则我所许应当成立。”

颂曰：

罗什译：可着著者着，及所用着法，是皆寂灭相，云何而有着。

藏本译：何着何为着，著者及所著，一切皆寂灭，是故无有着。

答：以何而着的能着、何为着的作用、作执着的著者、及所著

之业²²⁵，一切悉皆寂灭，自性不生。以是之故，唯执着亦由自性非有。

无能着，前“若无常谓常”等颂已明。无著者，“我之有与无”等颂已明。无所著，“色声香味触”等颂已明。且第一品等中亦已明示能作、作事、作者、作业一切无生，故无有着。

卯二、破具颠倒者由自性成立。

问：“颠倒应由自性有，具颠倒者天授由自性有故。”

破之分三：

辰一、以所具法由自性无，破除具法者由自性有；

辰二、破颠倒之所依由自性成立；

辰三、破颠倒由自性生。

辰一、以所具法由自性无，破除具法者由自性有。

答：执着之支分——能着、著者、及所著业皆由自性无，前已说讫，以是之故，

颂曰：

罗什译：若无有着法，言邪是颠倒，言正不颠倒，谁有如是事。

藏本译：若颠倒若正，执着皆非有，其谁有颠倒，谁有不颠倒。

若颠倒执着或正、不颠倒执着，皆由自性非有，则所依之补特伽罗谁可由自性有颠倒？谁可由自性有不颠倒？不可有！

²²⁵ 《无畏论》、《佛护论》释此四者为能着、着事、著者，着业，未作进一步解释。《般若灯论》则细释说：“以何能着，谓缘有事差别总相之智。何为着，谓增益损减体性。著者，谓名色体性或余。所著，谓色等（汉译中此句为‘谓所计常乐我净等境界’，与藏本异）。 ”而《显句论》中，则以常性等为能着，我或心为著者，意为：我或心以常性等执着于色等法。宗大师此处依《显句论》释。

辰二、破颠倒之所依由自性成立。

此外，若许此颠倒于补特伽罗所依上有，则彼不外已成颠倒等三种情况。其中，

颂曰：

罗什译：有倒不生倒，无倒不生倒，倒者不生倒，不倒亦不生。

藏本译：已成颠倒者，不应有颠倒，未成颠倒者，不应有颠倒。

已成颠倒者，不应由自性更有颠倒，若有，则除安立颠倒执著者之颠倒外，应须有其它的颠倒，然而后者无须有故。未成颠倒的补特伽罗，亦不应有颠倒，否则，佛亦应有颠倒故。

颂曰：

罗什译：若于颠倒时，亦不生颠倒，汝可自观察，谁生于颠倒。

藏本译：若正颠倒者，不应有颠倒，汝当自观察，其谁有颠倒。

正在颠倒者，亦不应有自性所成的颠倒，因为颠倒的作用除已灭、未生外，由自性更无颠倒故，及一部分颠倒、一部分不颠倒的正颠倒亦不能离前二观察之过失故。

如是，若颠倒之所依，无论于三时中何时，皆由自性无颠倒，则你应当自己以正直心观察：“何所依上可由自性而有颠倒？”

辰三、破颠倒由自性生。

颂曰：

罗什译：诸颠倒不生，云何有此义，无有颠倒故，何有颠倒者。

藏本译：诸颠倒不生，云何可成有，既无颠倒生，岂有颠倒者。

此外，若诸颠倒由自性不生，如何可由自性成有？不可！既无由自性所生之诸颠倒，又岂有由自性成立的具颠倒的补特伽罗？没有！

自性不生之理由，谓：

颂曰²²⁶：

罗什译：（缺）

藏本译：事不从自生，亦不从他生，不从自他生，岂有颠倒者。

若颠倒之事不从自生、不从他生、不从自他聚合而生，则诸颠倒由自性无，以此之故，岂有由自性成立的具颠倒的补特伽罗？没有！

卯三、观察颠倒之境有无而破。

颂曰：

罗什译：若常我乐净，而是实有者，是常我乐净，则非是颠倒。

藏本译：若常乐我净，而是实有者，是常乐我净，则非是颠倒。

若常、乐、我、净是由自性而有，则应不是颠倒的所知，犹如无我。此语唯是成立他义之喻。

颂曰：

罗什译：若常我乐净，而实无有者，无常苦不净，是则亦应无。

藏本译：若常乐我净，而是实无者，无常苦无我，不净亦应无。

若常、乐、我、净由自性无，则无常、苦、无我、不净亦应由自性无，因为若无所遮，则能遮亦不成实故。若如是，则无我亦由自体无，故无我等四由自性有亦是颠倒所知，如常乐我净。以是之故，求解脱者应当断除八颠倒分。

卯四、明如是破其义重大。

如前所说，以正理观察颠倒由自体为有为无，其义重大。因为

²²⁶ 此颂见于藏本《佛护论》与《显句论》中，《无畏论》、《般若灯论》、《青目释》中皆无。

颂曰：

罗什译：如是颠倒灭，无明则亦灭，以无明灭故，诸行等亦灭。

藏本译：如是颠倒灭，无明则亦灭，以无明灭故，诸行等亦灭。

诸瑜伽师如是观察颠倒而不可得，则颠倒灭，颠倒灭故，彼之因无明亦灭。无明灭故，其后诸行等有支一切皆灭，因为彼等皆以无明而为因故。

子二、破彼能立因“断烦恼之方便由自性有”。

问：“若如是，则诸无明等烦恼断除之法应由自性有，以是之故，烦恼亦应由自性有，则诸有相续应自性有。”

颂曰：

罗什译：若烦恼性实，而有所属者，云何当可断，谁能断其性。

藏本译：若人诸烦恼，由自性而有，云何当可断，谁能断其有。

答：若烦恼断除之法由自性而有，即便如此，烦恼亦非由自性有，因为若某些人、某些补特伽罗的诸烦恼由自性有，则如何可以对治法而断除之？不可断！由自性而有者又有谁道能断除之？不能断！因为自性不失坏故。

颂曰：

罗什译：若烦恼虚妄，无性无属者，云何当可断，谁能断无性。

藏本译：若人诸烦恼，由自性而无，云何当可断，谁能断其无。

若某些人、某些补特伽罗的烦恼由自性无，则如何可以对治法而断除之？不可！因为依由自相有者之宗，若无自性即毕竟无，毕竟无者，何可以对治法而断除之？不可！犹如火中之寒（非有），谁亦不可除故。

自宗虽许无自性而可以对治法断除所断极为合理，但对彼方开

示由自性有则不能断时，有二种方法：一者如前所说而出其过，二者从承许断除之法由自相有门中出过。此等道理，于一切类似的正理中皆应了知。

癸二、合了义经。

如是贪等烦恼及其因缘、及常无常等境与有境皆无自性，为明正理所择此理亦有甚深经教成立，及明作如是说的一切圣言皆是此品之所解释，故略说此品与了义经相配合的方面：

《坚固胜意请问经》云：“善男子，若有比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷，于诸不生不起之法，作意不净，作意无常、苦、空、无我，当观彼等亦与此同。我终不说彼诸愚人是修道者。彼等名为颠倒邪行。”此是举若见幻女误为实女而生贪爱，缘于彼女作意不净为例而说。此经复云：“善男子，愚稚异生不能了知贪爱边际，故于贪边深生怖畏，而求出离贪爱边际。不知瞋边即不可得边，故于瞋边深生怖畏，而求出离不可得边。不知痴边即空性边，故于痴边深生怖畏，而求出离空性边际。我终不说彼诸愚人是修道者。彼等名为颠倒邪行。”

癸三、摄义、示品名。

藏本译：观颠倒品第二十三。

如是，对于自相成立者而言，从净等境及遍计分别所生诸惑烦恼及常执等，绝不容有倒与不倒之差别，亦不容有烦恼断除之法。而对于自性空者，此等一切极为合理。当于此理，引生定解。

释第二十三观颠倒品二十五颂竟。

第二十四、观圣谛品

己二、于此断诤。 分二：

庚一、观察圣谛；

庚二、观察涅槃。 初中分二：

辛一、释品文；

辛二、摄义、示品名。 初中分二：

壬一、牒诤；

壬二、答难。 初中分二：

癸一、生灭等不合理之诤；

癸二、业果等不合理之诤。 初中分三：

子一、四谛能所不合理之诤；

子二、向与住果不合理之诤；

子三、三宝不合理之诤。

子一、四谛能所不合理之诤。

颂曰：

罗什译：若一切皆空，无生亦无灭，如是则无有，四圣谛之法。

藏本译：若一切皆空，无生亦无灭，如是四圣谛，于汝应成无。

问：“若谓内外一切有事皆自性空，则你应成大过、多过。何以故？因为若如是空，则彼为无，如石女儿无生无灭，则无论何事悉应无生无灭。既无生灭，则四圣谛对于说空之你亦应成无。因为前因所生五种取蕴是为苦谛，若全无生灭，则彼应无。既无苦谛，则从苦蕴所生业、烦恼之集谛亦无。若无苦谛，则灭除诸苦之灭谛亦无。既无苦灭，则能趣于彼八支道谛亦应成无。”

颂曰：

罗什译：以无四谛故，见苦与断集，证灭及修道，如是事皆无。

藏本译：以无四谛故，知苦与断集，修道及证灭，悉皆不应有。

“若如是，则悉不应有知苦、断集、修道、证灭，因为无有所知、所断等四所，则亦不应有能知等四能故，能作对应所作不错乱故。”

子二、向与住果不合理之诤。

颂曰：

罗什译：以是事无故，则无四道果。

藏本译：以无彼等故，则无有四果。

“以无知苦等四故，亦应无有四种道果。”

此中，预流果有两种：谓已断见所断惑的见道第十六刹那道类智解脱道，及虽未断欲界所系上、中、下三各分为三的九品修所断惑中的六品，但已断见所断惑的断德，如《俱舍论》云：“有为无为果²²⁷。”一来果者，谓永断欲界六品修所断惑的解脱道与断德。不还果者，谓永断见所断惑及欲界九品修所断惑的解脱道与断德。阿罗汉果者，谓永断有顶九品修所断惑的解脱道与断德。此唯粗说。

颂曰：

罗什译：无有四果故，得向者亦无。

藏本译：无果则应无，住果及诸向。

“若无有彼四种道果，则亦应无住于彼等之圣补特伽罗——四住果者。无彼等故，圣补特伽罗四向亦无。”

²²⁷ 有为果，指解脱道。无为果，指择灭离系的断德。如《阿毗达摩俱舍论卷第二十四》云：“有为无为是沙门果。契经说此差别有四。理实就位有八十九。皆解脱道择灭为性。谓为永断见所断惑有八无间八解脱道。及为永断修所断惑有八十一无间八十一解脱道。诸无间道唯沙门性。诸解脱道亦是沙门有为果体。是彼等流士用果故。一一择灭唯是沙门无为果体。是彼离系士用果故。”

此中，预流向者，谓住于第十六道类智前忍智十五刹那，未断六品欲界修所断惑。苦法忍者，谓萨迦耶见、边见、邪见、见取见、戒禁取见、疑、贪、瞋、慢、无明等十种欲界苦谛见所断惑的对治无间道，缘于欲界苦谛有无常、苦、空、无我之行相生起。苦法智者，谓有如是所缘、行相，已断十种所断解脱道。苦类忍者，上二界无瞋，故各有九，此十八种惑的对治无间道，缘上二界苦谛有如前行相生起。苦类智者，谓有如是所缘、行相，已断此等所断的解脱道。集谛、灭谛、道谛下的法忍、法智、类忍、类智三类四部，亦应如前而知。但集谛、灭谛的见所断惑，除初二见与未见之外，各有粗细²²⁸七种。道谛的见所断惑，除初二见，有粗细八种。此粗细八十八种²²⁹，不待见谛已后修道，仅以现见诸谛即可断除，故名见所断惑。以见谛之后修道断除者，名为修所断惑，其欲界所系有四：贪、瞋、慢、无明，色、无色界所系除瞋之外各有三种，总计有十。彼等于欲界、四禅、四无色九地之中，如前所说，各分九品烦恼，每品皆有对治无间道与解脱道二。

一来向者，谓预流果后，为趣向前说一来果而住彼加行者。不还向者，谓已断欲地六品修所断惑后的圣者，于欲地九品修所断惑的对治解脱道前，为趣向不还果而住彼加行者。释论（《显句论》）中作如是解者，是依果边而释。阿罗汉向者，谓已断欲地九品修所断惑后，于有顶九品修所断惑的对治解脱道前，为趣向阿罗汉果而住彼加行者。

228 缘于下界者粗，缘于上界者细。

229 八十八种见所断惑：迷欲界苦谛的见惑有十种（萨迦耶见、边见、邪见、见取见、戒禁取见、贪、瞋、慢、疑、无明），迷欲界集谛、灭谛的见惑各有七种（较前除去萨迦耶见、边见、戒禁取），迷欲界道谛见惑有八种（除萨迦耶见、边见），总为三十二种。色界、无色界中无瞋恚，故色、无色界的见惑各有二十八种。三界见惑总计八十八种。

子三、三宝不合理之诤。

颂曰：

罗什译：若无八贤圣，则无有僧宝，以无四谛故，亦无有法宝。

藏本译：若无此八士，则无有僧宝，无有圣谛故，亦无有法宝。

“若此无四果四向八贤圣士夫，则无有僧宝。若无圣谛、无此八士，则亦无有贤圣之法正法之宝。”

其中，灭谛是果。道谛是趣入、证彼之法。能显了彼等之教，是教正法。

颂曰：

罗什译：以无法僧宝，亦无有佛宝。

藏本译：若无法僧宝，何得有佛宝。

“若无正法，何得有佛？不得！由重正法及随正法，通达一切法乃成得佛故。若无僧宝，何得有佛？”

不得之理有四：一者，谓须依僧开示，积聚智慧资粮，及于僧宝供养承事归依，积聚福德资粮，乃得成佛。二者，若无僧宝，则无预流向等，若不先得彼等，则不得佛，佛亦定须先向一果故。三者，佛亦是无学之僧，如某部派说诸佛等是比丘僧，若依彼宗，无僧则无佛极为显了。四者，诸能讽诵《中阿含》者，依《大本》中诸地建立之教，说住初地菩萨已生见道，是许菩萨堕于僧数，若如是，则此义极为显了²³⁰。

此等是声闻部的诘难，依彼等宗所说而述。

颂曰：

罗什译：如是说空者，是则破三宝。

藏本译：如是说空者，是则破三宝。

²³⁰ 《显句论》此处云：“若如是，无僧则亦无有菩萨，何得有佛？义极显了。”

“以是之故，若你如是说空义者，是则破坏甚难得、时一出、福薄不遇、极珍贵故得三宝名之佛法僧。”

癸二、业果等不合理之诤。

颂曰：

罗什译：空法坏因果，亦坏于罪福，亦复悉毁坏，一切世俗法。

藏本译：又能坏有果，及法与非法，亦复坏一切，世俗之名言。

“又你如是说一切法由自相空，尔时法谓善法、非法谓不善法，此二亦属一切法中摄故，皆应无有可爱、不可爱之果。而世间之名言如作、吃、住、去、来等，亦属一切法摄，由你说空悉能破坏。故你所说此空性理极为不善！”

此是于前一至二十三品，以正理抉择内外一切法皆无由自相所成之自性时，误起是想：“以观察于真实中是否成立之正理，能破生与灭、系缚与解脱等一切作用”，故兴诤难。

壬二、答难。 分四：

癸一、示他所说是未解缘起真实性之诤；

癸二、明自所许空义即缘起义；

癸三、若不如是许，则一切建立悉不合理之理；

癸四、若见缘起真实性，即见四谛真实性。 初中分二：

子一、他所出之过，于自不转之理。

子二、其出过者，有彼过转之理。 初中分三：

丑一、所出之过不转的理由；

丑二、正明所出之过不转；

丑三、非但无过，且有功德之理。 初中分二：

寅一、示此为未解三义之诤；

寅二、示如是诤未解二谛。

寅一、示此为未解三义之诤。

颂曰：

罗什译：汝今实不能，知空空因缘，及知于空义，是故自生恼。

藏本译：当说汝不能，解空空所为，及解空性义，故如是损害。

对于他部所说诤难，应当如是答说：

你不能解知佛说空性的所为、空性之体、及取何义说为空性的空性之义，故自损害，被种种颠倒分别所坏。此唯是因你自己的分别，认为由自之体性空的无自性义即是无之义，如是颠倒增益空性之义后，反寻隙于我，谓“若一切皆空，无生亦无灭”云云，于我等深生不喜，自招损害。

此中，如前“分别从戏论，戏论由空灭”所说，佛是为息灭相执戏论，故说空性。而你却执自性空义即是无有，唯能增长戏论之网，全然不知佛说空性所为目的。

如前“非从他而知，寂灭无戏论”等处所说，于现见真实性之见前，是一切二相戏论悉皆息灭的自性，如无翳障不见毛发。若如你执空性之义为无之义，则违一切戏论息灭，故你不解空性之相或空性之体。

如后“凡依缘生法”等颂及契经云：“若从缘生即不生”等，说凡依缘而生之义，即无能自立之自性，即空性义。故缘起之语义，即是自性空之语义。而无有能起作用的有事之义，并非空性之语义。你却心想：“若自性空，则无能起作用的有事”，将无有有事，增益为自性空之语义，而后说出寻隙之言，故亦不知空性语义。

彼等因心念：“若由自性无，其后何得为有？”故言：“若由自性无，则必全无。”此说显示其为未解中道之义的寻隙之宗。

是故自许执中观宗而作是语者，极为非理。

寅二、示如是诤未解二谛。 分五：

卯一、其所未解的二谛之体：

卯二、若不知二谛，则不知经之真实义；

卯三、讲说二谛之必要；

卯四、倒执二谛之过患；

卯五、二谛难解，故佛最初不说之理。 初中分二：

辰一、释本颂中所说词义；

辰二、确定释论中推衍之义。

辰一、释本颂中所说词义。

问：“不知中观师所说空性所为等义，而强寻隙者是谁？”

答：有自部人，于经中所说二谛差别不能无倒了知，唯于少分经典专一读诵，彼如前说发起攻难。以此之故，圣者龙猛为扭转他人对于经义颠倒分别，先为无倒建立经中所说二谛故，

颂曰：

罗什译：诸佛依二谛，为众生说法，一以世俗谛，二第一义谛。

藏本译：诸佛宣说法，正依于二谛，一谓世俗谛，二谓胜义谛。

诸佛宣说正法，正依二谛而说。二谛者，一谓世俗谛，二谓胜义谛。

此中世者，是指依蕴施设的补特伽罗，如经云：“坏依称为蕴，彼定为世依”此说坏灭依于蕴，故名为世间²³¹。俗者，谓不知或无明，能障蔽诸法之真实性。“俗”之梵语亦可指障，此是就其一分而释，非说一切俗皆能障碍。又俗是相互依赖之义，既须相

²³¹ 世间，即是可毁坏义。如《俱舍论》云：“亦名世间，可毁坏故。”

互依赖，则是能自立的自性不实有之义。虽然此状之语讲说的理由，于胜义谛亦有，但并不指向“俗”之语，如同说“海生”之语的理由，于龟亦有，但并不指龟²³²。又俗谓表示，即世间名言，亦说彼有能诠、所诠、能知、所知等相，故勿仅执为有境之名言能诠、能知等。

问：“所谓‘世俗’，言‘世’之目的何在？亦有非世间之俗否？”

答：非为否定有非世间之俗故而说“世”，是为诠表有事如何安住。彼等因眩、翳、黄眼等令根受损，住颠倒见者，则非境可观待彼等而于某²³³前安立为谛实之世间。因此，彼等之俗，是被翳障等所染诸根之境，彼等观待于世间，如其所见非为谛实，为简别于此，故说“世俗谛”的“谛”字差别。

亦是义，亦是胜，故名胜义。此于如实照见真实性之见前不欺诳故，名之为谛。

辰二、确定释论中推衍之义。

《显句论》释云：二谛广说，当从《入中论》中了知。故此略释其义：

此中，所知是分判二谛的所依。世俗谛与胜义谛，则是从彼所分之体。确定各分之义分三：

已一、释世俗谛；

已二、释胜义谛；

已三、示二谛数目决定。初中分三：

²³² 虽然可说龟是海生，但梵、藏语中的藻词“海生”，特指莲花。

²³³ 此处的某，指无明实执之心。如下文云：“因为诸有事皆不可能谛实成立，故安立为谛实，是于心前，而于不执实的心前，无立为谛实故。”

午一、释“世俗”与“谛”之语义；
午二、世俗谛之相；
午三、世俗之差别。

午一、释“世俗”与“谛”之语义。

问：“何谓世俗？何谓谛？”

答：此中，色等于何世俗前安立为谛实，其世俗者，谓诸法无由自性所成的自体却增益为有的无明。因为诸有事皆不可能谛实成立，故安立为谛实，是于心前，而于不执实的心前，无立为谛实故。

如是又如《入中论》云：“痴障性故名世俗，假法由彼现为谛，能仁说名世俗谛，所有假法唯世俗。”《入中论释》云：“如是由有支所摄染污无明之力，安立世俗谛。若已断染污无明，已见诸行如影像等声闻、独觉、菩萨之前，唯是假法全无谛实，以无实执故。故此唯诳愚夫，于余圣者则如幻事是缘起性见唯世俗。”此说诸安立世俗有谛实者，是由无明安立为有，及非说于已断染污无明的声闻、缘觉及菩萨前，不立世俗谛。

其中，前者的理由，谓前所说染污无明即是实执，而彼所执之义，于名言中亦无故，及若是世俗谛，则定于名言中有故。因此，若是安立诸法于名言中有的所安立处之世俗，则须不是染污无明所执之世俗。

次者的理由，谓诸已断染污无明之世俗，则无于某前安立为谛实的执实之世俗，以此因由，诸行于彼等前成立为不谛实，但并非成立为非世俗谛。因此，说于彼等前诸行唯世俗，是说于彼等之前，世俗与谛二者之中，不立为谛，“唯”字是否定谛实，岂是否定世俗谛！如是，世俗谛的谛实之理，是唯于无明的世俗之前而已。

。月称论师论中所说：“于世俗中谛实，故名世俗谛。”是指于无明世俗之前谛实，并非指于名言中谛实成立，否则，即与名言中亦不存在自相成立的自宗相违，及破谛实成立与成立不谛实若是于名言中作，则安立名言中谛实成立即不合理，若不于名言中作，于胜义中亦不容作，则此等建立皆应不存在故。

问：“若尔，法性与二我实执，亦于世俗之前谛实，应成世俗谛。”

答：立唯于世俗之前谛实的实执为世俗谛，虽应如是，但如是者，是因为不说的世俗谛之谛处，彼即是于何世俗前谛实之世俗，及唯于彼前说谛实理故²³⁴。

午二、世俗谛之相。

此内外诸有事，各有胜义与世俗二种体。以芽为例，即为由见真正真实所知之义的理智所得之芽体，与由称量虚妄欺诳所知之义的名言识所得之芽体。前者是芽的胜义谛之体，后者是芽的世俗谛之体。

如是亦如《入中论》云：“由于诸法见真妄，故得诸法二种体，说见真境即真谛，所见虚妄名俗谛。”此说芽体有二谛之二种体，其中胜义是前识所得，世俗是后识所得。非说芽体是一，观待前后二识而有二谛。如《入中论释》云：“诸有事之体性有二：谓世俗与胜义。”此说每一有事各分二体，胜义是见真义之智所得，世俗是见妄义之识所得。芽之法性，由是彼之自性，故名彼之体。而芽之颜色、形状等，亦因是彼体性，故为彼之体。

所相事例，比如一瓶，要确定彼是虚妄欺诳所知之义，必须获

²³⁴ 此句之义应为：实执亦是于实执前立为谛实，故仅说于实执前立为谛实之理，即可推知实执亦如是。

得以理智破除执彼为实所耽着境之正见，因为若不以正理破除谛实，则不能以量成立其为虚妄故。因此，以心成立彼事为世俗谛之义，定观待于以心破除彼事于胜义中有。瓶、布等虽是世俗谛，但若以心成立彼等，并不须以心成立其为世俗谛之义，如同瓶、布等是无自性而现的如幻之法，但并不须以成立彼等之心成立其为如幻之义。因此，“瓶、布等，观待无中观见异生之识，是世俗谛，待诸圣者，为胜义谛”之说，并不合理。《入中论释》云：“其中异生所见胜义，即有相行圣者所见唯世俗法，其自性空即圣者之胜义。”即是遮彼而宣说故。此说：诸异生于瓶等执为谛实，亦即执彼于胜义中有，故观待于彼等识前，瓶等是于胜义中成立而非世俗之义。而于彼等前于胜义中成立之事瓶等，观待圣者相续中现如幻义之见，则为世俗，观待彼智不立谛实，故唯世俗。虽如是，然说彼等之自性是胜义谛，故应区分而说：“瓶等是世俗，彼等之自性则是圣者之胜义。”而不应说：“瓶等于诸圣者是胜义。”因为见彼之真实义的理智并不得瓶等故，及论中说见真实义的理智所得是胜义之相故。

午三、世俗之差别。

见虚妄欺诳所知义之识中，亦有未被翳障等现前错乱因缘所染的明利根识、及被现前错乱因缘所染的有患根识两种。此有患根识，观待前者立为颠倒识。如是，《入中论》云：“妄见亦许有二种，谓明利根有患根，有患诸根所生识，待善根识许为倒。”此说有境分为颠倒与不颠倒二类，如是，彼之境亦分为正倒二类：谓无现前错乱因缘损害的六根识所取之义、及有现前错乱因缘损害的六根识所取之义。如是《入中论》又云：“无患六根所取义，即是世间之所知，唯由世间立为实，余即世间立为倒。”其中，能损坏诸

根的内患，如翳障、黄眼等症、及食商陆药等。能损坏诸根的外患，如明镜、空谷等处唱歌、春天日光近碛砂域等，彼等即便没有能损诸根的内患，但仍成为执取影像、谷响、阳焰水等的因缘。幻术师所加咒、所配药当知亦尔。损坏意根者，如彼咒药、及邪宗、似因、与睡眠等。由是当知无始时来二种我执无明等侵染损害，非是此处所说损坏因缘。此处唯取前说现前损坏诸根之错乱因缘等。

其无如是损害六种根识所取之世俗义、与有损诸识所取之义，安立为正、倒境者，唯是观待世间识而立。因为认知彼等如见而有的，是世间识无损与有损故。若观待圣者，则无正倒之别，如影像等非如所见而有，具无明者所见由自相成立的青等，亦非如所见而有故。故彼二识亦无错不错乱之别。

问：“有现前损害之色根所见倒境，及意识上有睡眠等损害，于睡梦中所见诸人执为人等，并醒觉时于幻象马执为象马、于阳焰水相执为真水。世人常识亦能了知此等颠倒。然意识上由恶宗所损邪执诸义，世人常识如何知其颠倒？”

答：此中所观察的有损无损之损，并非指俱生邪执之损害。故恶宗所妄计，是说唯被恶宗改变心者颠倒妄计的自性等（二十五谛中之自性），世人常识虽不能知彼等颠倒，但未证真实义之名言量，能知其倒，故是由世间识了知为倒。又如二种俱生我执所执之义，虽是无损根所取，观待世间常识可是真实，然名言中亦非是有。

中观自续派许凡于识前现为由自相成立者，定是如其所见而有，故于有境不分正倒，而于所见境分为二种：谓是、否由如其所现的自相而有²³⁵。如《二谛论》云：“如见能起用，及不能起用，故分正世俗，及与倒世俗。”

235 法尊法师《中观宗“不许诸法有自相”的问题》一文中说：“清辩论师等说：见色声等

此（中观应成）宗则许：具无明者一切由自相成立的所见，皆是彼识被无明侵染的所见，故于世俗之义不分正倒。《入中论释》云：“于世俗中亦见为虚妄者，非世俗谛。”此说于谙熟名言的世俗之前，面容的影像并非实为面容，故非观待于彼之世俗谛。虽如是，但仍是见虚妄欺诳义之见所得之义，故是世俗谛²³⁶。

见影像之识，于所见境是错乱。如是，诸具无明者见青色等由自相成立，同样是于所见境错乱。若安立所量为谛实，却以如是错乱（识）安立则成相违，但若安立所量为虚妄，彼则可成助伴²³⁷。若不如此，又须于名言中安立如幻之义及诸虚妄法，则世俗谛应成无有，因为名言中不谛实，违世俗谛故。

已二、释胜义谛。分三：

午一、释“胜义”及“谛”之义；

午二、释胜义谛之相；

午三、释胜义谛之差别。

法有自相的世间名言识，对于诸法自相没有迷误，指这种境相名‘正世俗’。其余错乱识所见的境相，如阳焰、水月等，如所见相无彼作用，名‘倒世俗’。至于能见的内心，不论迷乱，都有它本身的作用（如能取境的作用，或给自证分作所缘的作用等），故说皆是‘正世俗’。从这里看出清辩论师等分世俗谛的正倒，只是就境上来分，并不就心上来分，他们说心皆是正世俗谛故。”——见《法尊法师佛学论文集》。

236 《入中论善显密义疏》云：“言影像等亦见为虚妄者，是观似形质与彼质空二事相合之虚妄。彼之实空，亦是空无实质之义，非影像自性空之义。故虽知影像由真质空，而彼影像于执有自相之世俗前现为谛实，并不相违。故彼仍是世俗谛。以是当知论说影像非世俗谛者，意说善名言者世间世俗所见影像，现似形质已知为妄。是观待彼心已非世俗谛。非不安立为‘所见虚妄名俗谛’所说之世谛也。若不如此，凡于世俗不谛实法，是世俗谛成相违者，则论说于名言中亦无自相，及名言中破除实有，成立无实，一切建立皆成相违。是故有说：‘世间常识亦知为错乱之影像等境，非世俗谛，唯是世俗。’是于二谛决定、及观待世间之实妄并中观师所立之实妄，全不获得正解之语也。”

237 虽世俗谛法是观待具无明的错乱识而安立为谛，但并非世俗谛法是由彼错乱识安立。如《入中论善显密义疏》云：“言由彼实执无明增上，安立世俗谛者，是明待何世俗安立为谛之理，非说瓶衣等世俗谛法要由彼实执安立。”“由世俗谛待何世俗为谛实之世俗、与安立瓶等为世俗有之世俗，名相同故，误为一义者颇多，当善分别。”

午一、释“胜义”及“谛”之义。

《显句论》云：“亦是义，亦是胜，故名胜义。此性谛实，名胜义谛。”非如他师之说，许“胜谓无漏根本智，义谓彼胜之境”，而是许胜、义二者即胜义谛性。

胜义谛之谛理，谓不欺诳，此复安住之状如何住，则显现之状如何现，而于世间不欺诳故。胜义谛唯由世间名言之力安立为有，如《六十正理论释》云：“问：若尔，云何经说涅槃为胜义谛？答：以彼体性于诸世间是不欺诳，是故唯由世间名言说彼涅槃为胜义谛。诸有为者是欺诳法，非胜义谛。余三谛者，是有为性，无有自性却现为有，诳诸愚夫，是故安立为世俗谛。”以此回答“涅槃既于世俗谛前安立，则不应为胜义谛”之难。

有作是念：“若尔，《六十正理论》云：‘唯涅槃谛实，是诸佛所说，余颠倒非谛，智者谁分别。’何以引经说唯涅槃谛实，余非谛实？”

答：《六十正理论释》云：“若尔，云何佛说：‘诸比丘，胜谛唯一，谓涅槃不欺诳法。’曰：如有为法颠倒显现欺诳愚夫，涅槃胜义则不如是，常以无生自性住唯一性故。有为诸法于诸愚夫所现生性，此永不现。以是之故，涅槃唯常住涅槃性。是故唯由世间名言说为胜谛。”说不欺诳是经中所说谛义、涅槃亦由世间名言之力而是谛故，及即经中亦言“不欺诳法”说谛之义即为彼故，及言“一切诸行皆是虚妄欺诳之法”说虚妄之义即是欺诳，故知谛之义即不欺诳。因此，世俗谛之谛，是于实执之前谛实，与胜义谛之谛语义不同。《六十正理论释》说涅槃于世俗为谛者，义谓就世俗前，安立涅槃胜义谛为有，非许涅槃于名言中为谛实。

午二、释胜义谛之相。 分二：

未一、正义；

未二、断诤。

未一、正义。

胜义谛之相，《入中论》说为见真实所知义之见所得，如前已说。其释论云：“胜义谓现见真义殊胜智所得境体，然非由自性成立，此是一体。”说此由见真实性的无漏智所得，但并非由自体成立，故可破除“若为根本智所得，则成实有”之说。

言“殊胜智”者，则非一切圣智所得皆可，而是显示智中殊胜者如所有智所得，才是胜义谛。“所得”之义，即是以彼智如是成立之义，于世俗亦同。

以彼智如何获得之理，谓如有翳之眼见虚空中毛发杂乱，无翳之眼却于彼处不见丝毫乱发显现。如是，即彼被无明翳障所损害者所得蕴等自体，已离无明习气的诸佛世尊、及见真实之无漏智如无翳眼，以不见丝毫二相之理所见自性，名胜义谛。《入中论》云：

“如眩翳力所遍计，见毛发等颠倒性，净眼所见彼体性，乃是实体此亦尔。”释论中云：“诸佛世尊永离无明习气者所见自性，如无翳人不见毛发，此即诸法真胜义谛。”此说诸佛见真实之智，不见被无明侵染者所见之义，如无翳眼不见毛发。

未二、断诤。分二：

申一、断见如所有不合理之诤；

申二、断见尽所有不合理之诤。

申一、断见如所有不合理之诤。

问：“若诸佛如所有智见胜义谛，则《入中论释》云：‘设作

是念：如是行相之自性岂非无可见，诸佛如何见彼性耶？曰：实尔！然即无可见名之曰见。’说悉无所见为见真实，且引经说胜义谛超过一切智境，说于佛地心心所行毕竟永灭，岂不相违？”

答：说“不见而见”者，并非任何境悉皆不见，此理于第十五品处已经说讫。如《入二谛经》云：“天子！真胜义谛，超过具一切胜相一切智境，非如所言真胜义谛。”此说非如讲说“胜义谛”时，心中各别现起境与有境二相而见，故是二相泯灭的依据²³⁸，而非佛不证胜义谛的依据。《入中论释》亦云：“由不触着所作性事，唯证自性，证悟真理故名为佛。”谓佛的如所有智不触依他，唯证法性。

“心心所行灭”者，《显句论》中说为分别之行灭，如前已说。又《入中论释》说若此自性非有，则诸菩萨为通达彼故行诸难行即成无义，并引证成立，云：“何为此等之自性？曰：谓不造作、不观待他、离无明翳慧所通达之体。此性有耶？曰：谁云此无？此若无者，诸菩萨众复为何义修学波罗蜜多道？然诸菩萨实为通达此法性故，如是勤修百千难行。如经云：‘善男子！当知胜义，不生、不灭、不住、不来、不去。非诸文字所能诠表，非诸文字所能解说，非诸戏论所能觉了。善男子！当知胜义，不可言说，唯是圣智各别内证。善男子！当知胜义，若佛出世，若不出世。为何义故，诸菩萨众，剃除须发，披着法服，知家非家，正信出家，既出家已，复为证得此法性故，勤发精进，如救头然，安住不坏。善男子！若无胜义，则修梵行，徒劳无益。诸佛出世亦无有益。由有胜义，故诸菩萨名胜义善巧。’”若不能许真实性义是可通达，则数数作

²³⁸ 《入中论善显密义疏》云：“如云此是胜义谛，随逐此言之分别，便各别现起心境二相。若一切智中如所有智有如是相。彼必超过此境。以一切二取相法，皆是虚妄欺诳之法，故唯见真实义之不欺诳智，全无彼法也。”

于真实性观察有误无误之辩，应徒劳无义，因为不可能于胜义得善巧故，及世尊说：“大牟尼说法，八万四千蕴，若不知真实，彼一切无果”故。

《入中论》云：“尽焚所知如干薪，诸佛法身最寂灭，尔时不生亦不灭，由心灭故唯身证。”彼释中云：“由于此智真实义境，诸心心所毕竟不转。故立为唯由身证。”亦无相违，因为此说之义是已成佛时，一切分别心心所行悉皆不生，由此门中不立为法身现证，而唯立为报身现证故。

于现证真实性之智前，乃至自之境与有境，微细二相亦无有见，如水注水平等而转，以此之故，非由彼智见尽所有之义，因为若由彼见，不容间接知故必须亲证，然见无相非此（尽所有义）之理，故于亲现色声等相之心中，不容不见境与有境二相故。虽不由彼智见尽所有，但不成有法与法性分离之过，因为并非于通达真实性之理智前，安立有法与法性之关系故，亦如通达青色之名言量前无胜义谛，无须分离彼二故。此外，若佛的如所有智见诸尽所有义，则见真义的理智亦应可得世俗谛，则二谛之相应成错乱，而诸世俗谛亦应须由真实性的有境——理智之力来安立。

申二、断见尽所有不合理之诤。

问：“此宗许不许佛地有尽所有智？若如次（不许有）者，《入中论》中所说十力智理即不合理，不许佛为一切智者，于自大师应成诽谤。若如初（许有）者，于诸愚稚众非由自相所成现为由自相所成，此显现若无则应全无错乱，故应为有。尔时佛之尽所有智亦须见彼。若如是，如其所见其义非有，应成错乱。”

答：因有上说之过，故不许次宗。

此复如《入中论释》所引经云：“轮许之地，有诸有情而不显现，如来悉见，其数甚多，三千大千世界诸天人数所不能及。”此说轮许之地，亦有极多有情，外道五通仙人、声闻、缘觉与菩萨众等所不能见，而佛悉见。如经所说，是见而知，而非不见²³⁹。

所见之境亦有二种：一、未被无明习气所染的尽所有——佛的相好等，二、被无明习气所染的尽所有——情器世间等。其中初者，于佛地中无可灭义。次者于佛地中，由因已灭故是已灭。

见之理者，谓未断无明的补特伽罗见佛相好，非由自相所成而见为自相所成，并非由于彼境是无明习气之力所生，而是因彼有境是以无明习气侵染之力而见，因为其相于他唯见如是²⁴⁰的补特伽罗有境之前不见，而于自前如是见故。

佛的尽所有智，见无明习气所染之义，唯因有无明染污的补特伽罗前见彼等相，由此门中佛亦得见。若不观待他如是见，则佛自前亦不得见。以此之故，色声等非由自相所成而现为自相所成，佛虽亦知，然是从具无明者如是见前而知，并非不待彼补特伽罗所见，而佛自前以现见如是相之理而知。故佛虽见彼相，然非错乱。

如是，于尽所有智自前，一切有事现为无我无自性之体虚妄如幻，不见为谛实。而彼智从具无明者所见之分而得见者，则唯现为于彼补特伽罗前见为谛实。

《六十正理论》亦云：“智者于有为，无常欺诳法，危脆空无我，是见寂灭相。无处无所缘，无根无住者，无明因所生，离初中

239 《入中论善显密义疏》云：“诸佛不可有不见而知之疏知，必是见相而知。故尽所有智，是现见心境二相而知也。诸佛尽所有智，非由无明习气所染而见蕴等，是由余补特伽罗无明染识所现之相，佛亦应见。彼相既是世俗法，则尽所有智亦必见也。有翳人所见毛发，眼无翳人虽不可见，然彼相不必非有，此与佛不同也。”

240 唯见佛的相好，而不见为由自相所成。

后际，如芭蕉无实，如干闥婆城，痴闇城无尽，诸趣如幻现。”于后二颂的衔接文处，说非但所作已办的圣者唯如是见，且阿闍梨又说观待自智亦如是证，故如初颂而见者，是所作已办的圣者之见理。

如所有智与尽所有智，亦非异体，故与所说佛以一智遍一切所知并无相违，犹如智慧法身与色身，二者虽是一体，然无须互是彼此，二智亦然。

午三、释胜义谛之差别。

《入中论》中说胜义谛若广分别则为十六种空性，中可分为有事、无事、自性、他性四种空性，略分即为补特伽罗与法二种无我。

余论有说胜义分为真胜义谛与随顺胜义二种者，如《二谛论》云：“破生等亦有，真实随顺故，我许为胜义。”《中观明论》云：“如是，此无生亦与胜义相随顺故，名为胜义，非真胜义，以真胜义超过一切诸戏论故。”此中戏论，非但指此处因所破除之戏论，亦可指所现戏论。而超越戏论之理，是指于现见真实性之智前一切二相戏论悉皆泯灭，非指无有所现戏论，因为若不如是，由于法性与有法二种所见戏论不可分离，则应无有胜义谛故。

因此，唯遮断因所破除之戏论的蕴法无我与补特伽罗无我，是无漏如所有智所得之义，于彼智前，补特伽罗与蕴的二相戏论悉皆寂灭，故是胜义谛。而于蕴与补特伽罗上破除胜义生等的非遮之空，彼等空所依事必须被现见的名言量眼识等所见，故于自现见之心前现为有二相，不现为离二相，故是世俗相的假名胜义。《二谛论自释》亦云：“问：真实生等，见有事时不见彼等，故是倒世俗。如是破真实生，亦不为见遮所依事有事之心所见，应是倒世俗。答

：与有事体无异故，非为不见。”此之宗旨，谓唯遮断因所破除之戏论的无遮，并不能被眼识等所亲见，故彼非是无遮。而非遮者，何者见遮所依事有事，则许彼见非遮。

以此道理，当知见非遮如幻义的佛尽所有智及以下圣者的后得智等之境，亦是异门之胜义。而说“圣根本智通达唯遮断戏论相的离戏”则极欢喜、说“圣根本智见戏论无遮”则不能忍者，是由未解唯遮断所遮是无遮之义、而心许一切无遮犹如兔角全然无有之过。因为若全然无有，则违是无遮故。

已三、示二谛数目决定。

区分“唯世俗”与“谛”之差别，即论中所说：“世俗谛所不摄之世俗，非此所许”，及“影像等于世俗中为虚妄者，非世俗谛”之义。然此非显有非世俗谛之世俗，如前已说。《六十正理论释》及《入中论释》中说苦、集、道三谛为世俗谛，《显句论》亦云：“此一切能诠所诠、能知所知等无余名言，名世俗谛。”此说一切名言之义为世俗谛，是故二谛尽摄一切所知。

又若决断肯定某事为虚妄欺诳义，则必遮断否定其为不欺诳义，故欺不欺诳是直接互绝而住的相违。如是，一切所知以互绝之理皆能周遍而转，故亦遮除有第三蕴。以此之故，当知所知二谛数目决定。又以“由于诸法见真妄，故得诸法二种体”所说二谛安立之理，亦可成立二谛数目决定。

卯二、若不知二谛，则不知经之真实义。

颂曰：

罗什译：若人不能知，分别于二谛，则于深佛法，不知真实义。

藏本译：若不能了知，二谛之分别，彼不知佛法，甚深真实义。

诸佛说法之理，在于二谛。若不能了知如前所说世俗胜义二谛差别，彼等则不知佛所说法甚深缘起之真实义。因此，若欲了知佛所说法之真实义，则当了知依缘而生、依缘假立的诸世俗法虽现如水月，但一切能所作用悉皆合理，及即以此为因，可离实有、断无二边的胜义之理。

卯三、讲说二谛之必要。

问：“若胜义是离戏自性，直示此性即可，何用说蕴、处、界、圣谛、缘起等世俗法？若非此性，而是所断，说所应断应无必要。”

颂曰：

罗什译：若不依俗谛，不得第一义，不得第一义，则不得涅槃。

藏本译：若不依名言，不能说胜义，若不解胜义，则不得涅槃。

答：非真实性而现为真实的世俗错乱虽诚为所断，但能诠所诠、能知所知等世间者的胜义，许为是观待圣者的名言世俗谛，若不依名言世俗谛，则不能讲说胜义，若不讲说，则不能解，若不解胜义，则不能获得涅槃。以是之故，此是获得涅槃方便，如欲饮水先当具器，故无疑先当许世俗法如何安住。

卯四、倒执二谛之过患。

颂曰：

罗什译：不能正观空，钝根则自害，如不善咒术，不善捉毒蛇。

藏本译：观空若有过，能害诸劣慧，如捉蛇有失，及修咒成过。

瑜伽师唯以不知世俗谛之理通达生无自性后，证胜义相彼之空性，方能不堕二边。因为执先有而后无之因——自相所成之自性，先即不可得故，及不妨害世俗犹如影像故亦无损业与业之果故。彼

瑜伽师亦非增益诸法胜义中有，因为唯于无自性法上见有业与业果等故，及知自性所成之法非为有故，若依诸法由自性成之说，则业与业之果等一切皆不容成立故。

未如是见二谛差别而观诸行自性空者，若见自性空时妄计诸行非有，或计空性为实有，计由自性成立之法为彼所依。此二种皆是观空有过，作如是观之劣慧者则自损害。

损害之理，谓若观见无有自性，则计能所作用无处安立，而言一切悉非为有者，则成损减邪见，如《宝鬘论》云：“若倒知此法，能损诸无智，由如是无见，沉没不净坑。”若不损减一切，尔时若说：“此等诸法既可缘得，何得由自性空？以是之故，无自性义非空性义”，则决定成诽谤空性，若谤空性，则由谤法恶业堕落恶趣，《如宝鬘论》云：“若邪执此义，愚起智者慢，诽谤具粗犷，倒首堕无间。”

问：“若误执利益而为他相，虽不得利益，何得成损害？如播谷种，虽失次序，但无损于播者。”

答：并非如此，应如别喻：譬如捉蛇，当以咒、药之力如所教授而捉，若有失误则招大损，如舍所教捉蛇有失，则能损害彼捉蛇者。又如依教修习咒术，则彼修者可得利益，若失坏教授修咒有过，则彼修者自招损害。

卯五、二谛难解，故佛最初不说之理。

颂曰：

罗什译：世尊知是法，甚深微妙相，非钝根所及，是故不欲说。

藏本译：知是法甚深，劣慧难解悟，是故佛之意，不欲讲说法。

如是，观空若有过失，则能损害彼执著者。智慧狭劣之辈，不

能正确执取真实性义。以是之故，世尊成佛后，见有情界与法最极甚深，知劣慧者难以解了此甚深缘起法之深奥处，故释迦世尊之意，不欲讲说法。如经广说云：“世尊现证圆满正觉后不久，心作是念：我法甚深微妙光明，非可分别，非寻思境，是诸精细善巧睿智者所证，若为他说，他亦难解，反谓此法能损害我而生退怯。心无乐欲故，我当独处林藪，以所得现法乐住而自安住。”

丑二、正明所出之过不转。

颂曰：

罗什译：汝谓我着空，而为我生过，汝今所说过，于空则无有。

藏本译：汝谓应成过，于空则非有，汝于空作谤，此过我非有²⁴¹。

如是，你不知二谛无倒安住之理而出我过，谓“若一切皆空”，则应成“无生亦无灭”等诸多过失，是因你不知二谛建立，故不解空性及空之义与空所为，而出此过，故于我等所说空性，其过不转。以是之故，你于空性说多过失，凡此种种于空作谤，于我宗中悉皆不转。

如是，你将能起作用之法无有之义，增益为空性之义而说我过。然我等非如是承许，我等是说缘起之义即自性空义，故此诸破悉皆非理。

论说攻难中观宗一切能所作用悉不合理者，皆因不皆解空性即缘起义之故。于此道理，应勤通达。

丑三、非但无过，且有功德之理。

我等之宗，非但无你所说之过随转，且四谛等一切建立最极合理。

²⁴¹ 此颂两种藏本有所不同，此处依巴曹本译出。依焦若本则为：“汝于我出过，谓空性有过，以此而作谤，于空则非有。”

颂曰：

罗什译：以有空义故，一切法得成。

藏本译：若容空性者，一切法皆容。

因为若何宗中可容诸法由自相所成之自性空之空性，则彼宗中如上所说一切诸法悉皆可容。可容之理，谓我等于缘起中说由自性空之空性，以是之故，凡容自性空者即容缘起。即此缘起而成为苦，若无缘起则不容苦。若苦为有，则亦可容苦集、苦灭、趣苦灭道。既有彼等，则亦可容知苦等四²⁴²。若有彼四，则容诸果及住果者。有果及向，则容有僧。有诸圣谛，则有正法。有僧与法，则容有佛。以是之故，可容三宝。世出世间一切有事、法与非法及彼等果、及与世间诸名言等悉皆可容。释论中一切可容皆释为有，亦说此是中观师规，故若认为许有即堕有边、一切安立唯就他前而施者，非中观义。

子二、其出过者，有彼过转之理。

丑一、出过者有彼过转之理由；

丑二、彼于自过执为他过之理；

丑三、明示何为彼等诸过。

丑一、出过者有彼过转之理由

颂曰：

罗什译：若无空义者，一切则不成。

藏本译：若不容空性，一切皆不容。

若何宗中不容由自性空之空性，则彼宗中不容缘起，故一切建立悉皆不容。如何不容之理，下当广说。

²⁴² 知苦、断集、慕灭、修道。

丑二、彼于自过执为他过之理。

如是，我等之宗法全然清净，世出世间一切建立无违而住，我等之自宗与诸有极大过粗陋之宗相违。

颂曰：

罗什译：汝今自有过，而以回向我，如人乘马者，自忘于所乘。

藏本译：汝以自有过，而诿向于我，如人正骑马，而忘失其马。

而你极愚，不能如实见功与过，是以自有之过诿向于我。如同有人正骑于马而忘其马，却谓其马被他所劫，而以此过寻隙于他。你亦如是，正乘性空缘起之马，因心放逸不见其马，而于我等妄兴诤难。

丑三、明示何为彼等诸过。

问：“他之诸过而不自见，唯于说空者寻隙，何为彼等诸过？”

答：今当说之：

颂曰：

罗什译：若汝见诸法，决定有性者，即为见诸法，无因亦无缘。

藏本译：若汝见有事，从自性而有，即为见有事，无因亦无缘。

若你见诸有事从自性或由自性而有，若如是，自性非由因缘生故，你即是见诸有事不待因缘。

颂曰：

罗什译：即为破因果，作作者作法，亦复坏一切，万物之生灭。

藏本译：即为破因果，作者能作作，亦复坏一切，生灭与果报。

若计瓶由自性而有，则彼应无须泥等因缘，然果法“瓶”若无有因则不合理。而若无瓶，则作者陶师、能作之轮等、作瓶之行为等亦应无。彼等无故，生灭等亦应无，则能破坏一切果报。

总之，因果、生灭等不容建立，唯是说诸法自性有者之过，故你是以自过诿向于我。

癸二、明自所许空义即缘起义。

颂曰：

罗什译：众因缘生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义。

藏本译：凡依缘生法，说彼即是空，亦假借施設，亦即是中道。

我等宗中一切建立悉皆合理，其理由，是因为我等说凡依因缘生起之法，彼即自性生为空之义，如是而许故。

从何而作是说者，如《无热恼请问经》云：“若从缘生即无生，于彼非有生自性。”《入楞伽经》云²⁴³：“大慧！以无自性生密意，我说一切法无生。”《圣百五十颂经》云²⁴⁴：“一切法空，以无自性理趣故。”

其中，初经以从缘而生的缘起为因，破除自性生，并说仗缘之义即是由自性有为空之义，故是破除一切说依因缘而能生灭的缘起法决定由自性有者、及一切许无自性则能所作用无法安立者，因为经中于无生与无自性生之差别已善分别故。次经文中，佛自举密意而解释说：佛说无生，皆是以无自性生密意而说，故其义是说：于诸法破生之经义，不应作全无有生解，而应取为无自性生义。第三处经文，说空之义即是由自性有为空的无自性，故是显示由自性无与无的差别。

问：“若经中多说自性空义即缘起义，则此义应是何者？若此义是如安立鼓腹为瓶之义，则即此决定诸果从因缘生之心，亦应可

²⁴³ 汉译《大乘入楞伽经》卷二云：“大慧，无自性者，以无生故密意而说。”

²⁴⁴ 此即理趣般若，汉译有五。奘译《大般若经第十会般若理趣分》云：“尔时世尊复依一切无戏论法如来之相。为诸菩萨宣说般若波罗蜜多甚深理趣轮字法门。谓一切法空无自性故。”

以决定空性，然此非理。若许能表缘起之声，其义即是空性之义，仍然有此妨难。若许其为直接决定缘起之间接义，仍然如前非理。则此义应是何者？”

答：如是皆非所许。

问：“然当如何安立？”

答：空性之义即缘起之义，对于能以量破除自性成立的中观师而言则是，于他则非。对于如是之中观师，若直接决定内外有事是依仗因缘的缘起法，则即依此心之力，可以决定由自性有为空之义。因为已通达由自性有者不待他法、且已以量通达彼与缘起法相违故。

因此，即以缘起，可于破除自性有的空性获得决定，故当于见、闻、忆念芽等诸法观待因缘之时，思维修习即以此因故无自性之理。若如是修，则他生中，虽未向彼直说无自性之空性，然由所说缘起之法，即可令彼觉醒空性正见习气。如同马胜比丘唯向舍利弗宣说四谛缘起，彼即解悟真实。

而安立此无自性之空性为假借施設者，谓如假借轮等而施設车，假自支分而施設者，即是无自性生之空性。此无自性生之空性，远离有无二边，故是中道。此道即是中观师所行之径。如是，《回诤论》²⁴⁵亦云：“说空与缘起，中道为一义，无等最胜说，敬礼彼佛陀。”说此三者是为异名。

颂曰：

罗什译：未曾有一法，不从因缘生，是故一切法，无不是空者。

藏本译：未曾有一法，不从因缘生，是故无一法，而不是空者。

²⁴⁵ 《回诤论》，龙树菩萨造。有汉译本，为后魏毗目智仙与瞿昙流支所译。此颂于汉译本中为：“空自体因缘，三一中道说，我归命礼彼，无上大智慧。”

未曾有一法不从因缘生，缘生亦即由自性有为空，以是之故，无有一法非由自性有为空者。《海问经》亦云：“智者通达缘生法，悉不依止于边见，了知诸法有因缘，无因缘故未曾有。”

癸三、若不如是许，则一切建立悉不合理之理。 分六：

子一、不容有所知法四谛；

子二、不容知四谛、不容有四果；

子三、不容有三宝；

子四、不容有作者与业果；

子五、不容有世间名言；

子六、不容有出世间名言。

子一、不容有所知法四谛。

颂曰：

罗什译：若一切不空，则无有生灭，如是则无有，四圣谛之法。

藏本译：若一切不空，则无有生灭，四圣谛之法，于汝应成无。

若此内外一切有事由自性有为不空，则应无生无灭，尔时四圣谛之法，于你亦应成无。

问：“为何成无？”

颂曰：

罗什译：苦不从缘生，云何当有苦，无常是苦义，定性无无常。

藏本译：若不从缘生，云何当有苦，说无常是苦，自性者中无。

答：凡由自性所成者，彼即非从缘生。非从缘生，则非无常，如虚空花。以是之故，又如何可有苦谛？因为佛世尊说：“诸无常者，彼皆是苦”故。佛说为苦的诸有漏无常，彼于自性者中无，若许由自性而有，则一切法中应无无常，故不容有苦。

颂曰：

罗什译：若苦有定性，何故从集生，是故无有集，以破空义故。

藏本译：若从自性有，何得从集生，是故破空性，则集亦非有。

若苦是从自性而有，则彼亦应无生，又如何得从集而生？不得！以是之故，若破苦由自性空，则集亦应非有，因为从此而集起苦，乃立名为集故。

颂曰：

罗什译：苦若有定性，则不应有灭，汝着定性故，即破于灭谛。

藏本译：苦由自性有，则不应有灭，自性者永住，即破于灭谛。

若苦是由自性而有，则不应有苦灭之灭谛，因为如是自性永不灭故。如是，若由自性而有，则必一切时中永远安住，以是之故，执自性有之宗而排斥空性之说，即是破坏苦灭之灭谛。

颂曰：

罗什译：苦若有定性，则无有修道，若道可修习，即无有定性。

藏本译：道若有自性，则不应有修，若道可修习，则无汝自性。

道谛若由自性而有，则不修亦应有，故不应有修，则修道复何所为？若承认道谛可修，则你之圣道应非由自性有，是所修故。

颂曰：

罗什译：若无有苦谛，及无集灭谛，所可灭苦道，竟为何所至。

藏本译：若时无苦谛，及集谛灭谛，所许以道得，苦灭竟为何。

为得苦灭、为断苦集，故而修道。然若依诸法有自性之说，尔时则苦蕴、苦集、及苦灭谛皆为非有，则所许以道谛断集而得的苦灭之谛竟为何等？既无有灭，则不应有修道。

子二、不容知四谛、不容有四果。

颂曰：

罗什译：若苦定有性，先来所不见，于今云何见，其性不异故。

藏本译：若是由自性，而全非有知，彼当云何知，何不住自性。

若苦是以全非有知之自性而住，则后时又当如何了知？不可了知！以彼若由自性成立，何不正住自性如火之热？当安住故！由自性成立与变异二者成相违故。

颂曰：

罗什译：如见苦不然，断集及证灭，修道及四果，是亦皆不然。

藏本译：如不容有知，如是汝断证，及修与四果，是皆不容有。

如同不容有知苦，如是你之断集、证灭、及与修道皆不容有。因为集若先以未断之自性而住，则其后亦不应断故，自性不可灭故。余二亦应如前说知苦而作配合。预流等四果亦如知苦，昔既为无，则后亦不容有。

颂曰：

罗什译：是四道果性，先来不可得，诸法性若定，今云何可得。

藏本译：永执自性故，四果由自性，而为不得者，后云何能得。

既然四果等昔由不得之自性而住，后时又如何能得？不能得！因为永执自性而自性不可灭故。

子三、不容有三宝。

颂曰：

罗什译：若无有四果，则无得向者，以无八圣故，则无有僧宝。

藏本译：无果则无有，住果及诸向，若无此八士，则无有僧宝。

若无四果亦无得果，则无住四果者。以是之故，亦无四向。若无此四双八辈贤圣士夫，则亦无有僧宝。

颂曰：

罗什译：无四圣谛故，亦无有法宝，无法宝僧宝，云何有佛宝。

藏本译：无诸圣谛故，亦无有法宝，无法宝僧宝，云何有佛宝。

无诸圣谛故，则亦无有法宝。既无法宝、僧宝，又何当有佛宝？不当有！应如前说而知此等。

颂曰：

罗什译：汝说则不因，菩提而有佛，亦复不因佛，而有于菩提。

藏本译：汝说应不依，菩提而有佛，亦应不依佛，而得有菩提。

若如你说，佛由自性而有，则应不依、不观待于菩提一切智智，因为“自性非造作，不待于他法”故。同样，你的菩提一切智智，亦应不依、不待于佛，是由自性所成立故。

颂曰：

罗什译：虽复勤精进，修行菩提道，若先非佛性，不应得成佛。

藏本译：汝说由自性，而为非佛者，虽勤菩提行，不应得菩提。

此外，如你所说未成佛前是非佛体，以此自性而住的补特伽罗，彼为获得无上菩提，虽勤菩提萨埵之行，亦应不能获得菩提，因为如是自性永不灭故。

子四、不容有作者与业果。

颂曰：

罗什译：若诸法不空，无作罪福者，不空何所作，以其性定故。

藏本译：亦复终无有，作法非法者，不空何所作，自性无可作。

此外，若许由自性有，则终无一补特伽罗能作善法与不善非法，由自性有为不空者，何得有所作？由自性有者，无可作故。

颂曰：

罗什译：汝于罪福中，不生果报者，是则离罪福，而有诸果报。

藏本译²⁴⁶：虽无法非法，于汝应有果，法非法为因，其果汝应无。

又若说果由自性有，则虽未作法与非法，亦应于你有彼二为因之可爱与不可爱果。若如是，则为求彼果而作二业应成无义，则应无二业所作法非法因所生二果，于你应成无果。

颂曰：

罗什译：若谓从罪福，而生果报者，果从罪福生，云何言不空。

藏本译：若法非法因，其果于汝有，从法非法生，果云何不空。

若法与非法所生二果于你为有，则彼二果如何不是由自性有为空？是为空！以彼是从法与非法所生缘起法故，犹如影像。

子五、不容有世间名言。

颂曰：

罗什译：汝破一切法，诸因缘空义，则破于世俗，诸余所有法。

藏本译：凡破于缘起，诸法空性者，即破于一切，世间之名言。

说诸法由自性成立者，即是破坏缘起法之空性，凡破坏缘起法之空性，即是破坏“去”、“作”、“还”、“坐”等一切世间名言。

颂曰：

罗什译：若破于空义，即应无所作，无作而有作，不作名作者。

藏本译：若破于空性，则应无所作，无发成所作，不作成作者。

此外，若破诸法由自性有为空，则于尔时由自性有者，虽未作亦应为有，则应无谁亦不能有任何所作，及应无有发起、无有正作亦成为所作，且不作任何所作亦应成为作者，然此俱不合理。故诸有事非自性不空。

²⁴⁶ 此处依《显句论》译出。余论中此颂前二句与后二句的顺序与《显句论》相反。

颂曰：

罗什译：若有决定性，世间种种相，则不生不灭，常住而不坏。

藏本译：若有自性者，诸趣应不生，不灭而常住，离种种分位。

又若诸法由自性有，则诸趣众生应不生亦不灭，因为自性非造作、永不灭故。若不生亦不灭，则诸众生应恒常安住，亦应不待因缘，则诸众生应离种种分位。如世尊云：“若有少法为不空，则佛悉不应授记，不变永住于自法，应不能增亦无坏。”《象力经》亦云：“设若诸法有自性，佛及弟子当见知，常法不能般涅槃，聪睿终无离戏论²⁴⁷。”于此经中，宣说空性即缘起义，极为明显。

子六、不容有出世间名言。

颂曰：

罗什译：若无有空者，未得不应得，亦无断烦恼，亦无苦尽事。

藏本译：若无有空者，未得不应得，亦无苦尽业，亦无断烦恼。

若无有由自性有为空，则昔未得之果，后时亦不应得。昔未尽苦边际，后时亦不应尽。昔未断除一切烦恼，后时亦不应断。则一切出世间名言皆不应有。

癸四、若见缘起真实性，即见四谛真实性。

颂曰：

罗什译：是故经中说，若见因缘法，则为能见佛，见苦集灭道。

藏本译：若谁见缘起，彼即见苦谛，亦见集与灭，及见于道谛。

若许诸法由自性成立，则一切建立悉不合理。以是之故，若瑜伽师能见空性以缘起为相，则彼即见苦、集、灭、道四谛之真实性

²⁴⁷ 汉译《佛说象腋经》，刘宋罽宾三藏法师昙摩蜜多译。此偈汉译中不见。

。如《圣三摩地秘喻经》²⁴⁸云：“世尊，此四圣谛，当如何通达？世尊告曰：文殊师利，若见一切诸行不生，彼即知苦。若见一切诸法无起，彼即断集。若见一切诸法究竟涅槃，彼即证灭。若见一切诸法最极不生，彼即修道。文殊师利，若如是见四圣谛者，彼不分别，不作寻思，谓此等法善，此等法不善，此等法是所断，此等法是所证。谓苦是所知、集是所断、灭是所证、道是所修，以彼不见有如是法可分别故。愚稚异生于彼等法若起分别，则贪瞋痴。彼于诸法悉无取舍，如是无取无舍，彼于三界心不贪着。而见三界悉皆无生，如幻如梦亦如谷响。见一切法如是自性，则于有情远离爱憎，何以故？彼悉不见有爱憎法为可得故。彼心等虚空，亦不见佛，亦不见法，亦不见僧。由见一切法空故，悉于诸法不生疑惑。无疑惑故，则无有取。以无取故，则不受生而般涅槃。”

辛二、摄义、示品名。

藏本译：观圣谛品第二十四。

若中观师说轮回涅槃一切诸法由自性所成者分毫亦无，则他宗派兴起诤难，谓此宗中世出世间一切建立悉皆不容。为答此难，自宗则说观察之后，能堪忍如是破除（自性）之理者，尘许亦无。故

²⁴⁸ 汉译为《佛说大乘善见变化文殊师利化问法经》，宋天息灾译。此处引文汉本中为：“尔时文殊师利童子白佛言。世尊。云何见四圣谛心。佛告文殊师利若见一切法即不生故即见苦谛。若见出生一切法消除故即是集谛。若见最上涅槃一切寂静法相即是灭谛。若见究竟一切法性即是道谛。文殊师利。若彼见此四圣 谛非实非虚。是善法是不善法。是有漏是无漏。是世间是出世间。是有为智是无为智。是无变异法。是观苦集了别智法。即决定灭谛。乃至决定法界道谛不可改变。何故一切愚迷众生耽着欲乐。于此实相法中而 生迷惑。彼诸众生于寂灭法不谛思惟。乃至一切法寂静自性不得现前。不知此法非取非舍非离取舍。在彼贪界显现涅槃。瞋界痴界乃至轮回界悉能现彼涅槃寂静界故。若于一切法能现如是自性平等。当得一切法中自在无碍。云何不知彼真实法。若于不生不灭法心同虚空。即佛平等不可得故。法平等不可得故。僧平等不可得故。乃至涅槃寂静平等亦不可得故。如是一切未曾有法不生疑惑。即得离疑。不生不出。至一切最胜涅槃寂静界故。”《显句论》于此处，还引有《诸法无行经》文（汉译有三：姚秦鸠摩罗什译《诸法无行经》、隋阇那崛多译《诸法本无经》、宋绍德等译《大乘随转宣说诸法经》）教，与前经文大体一致，读者可自行参看。

于他宗，有是此非此的一切建立悉皆不容之过。而于自宗，非但无此等过，且一切建立最极合理。此道理者，是为此品主要所说。

此复触及到空性之义即缘起义、而破能所作用的有事并非空性之义。故信解中观理趣之聪睿者，应依此理而作讲说。诸说实事者虽强出过，谓：“世出世间一切建立，于汝宗中悉皆不容。”然依我宗，则他宗实不须向我出过，谓：“于任何法，是此非此认知建立悉皆不容。”而应从最初起自己莫入其隙。

释第二十四观圣谛品四十颂竟。

第二十五、观涅槃品

庚二、破烦恼由自性有。 分三：

辛一、释品文；

辛二、合了义经；

辛三、摄义、示品名。 初中分二：

壬一、牒诤；

壬二、答难。

壬一、牒诤。

颂曰：

罗什译：若一切法空，无生无灭者，何断何所灭，而称为涅槃。

藏本译：若此一切空，无生无灭者，何断与何灭，而许为涅槃。

有问：“世尊为诸求解脱者，说有余无余二种涅槃。其中初者，是已断尽萨迦耶见等诸烦恼、唯有往昔惑业所引余蕴遗留之灭，犹如除尽盗匪，唯余其寨。如经云：‘以无怯畏心，领纳于所受，其心已解脱，犹如灯已灭。’次指非但烦恼断尽、且已离所余取蕴之灭，犹如除尽盗匪，亦毁其寨。如经云：‘若身坏想灭，已离一切受，诸行亦寂灭，诸识皆隐没。’若此内外一切诸法皆自性空，则应无生无灭，当许断何烦恼、灭何取蕴，从二种涅槃门而般涅槃？如是许者则不合理，蕴与烦恼由自性不成立故。以是之故，诸法应由自性而有。”

壬二、答难。 分四：

癸一、诸法由自性成立之宗，不应有涅槃；

癸二、自宗所认定的涅槃；

癸三、破说为此外余理；

癸四、断如是破违教之诤。

癸一、诸法由自性成立之宗，不应有涅槃。

颂曰：

罗什译：若诸法不空，则无生无灭，何断何所灭，而称为涅槃。

藏本译：若此皆不空，则无生无灭，何断与何灭，而许为涅槃。

答：若此内外诸法由自性有为不空者，则由自性所成之法，应无昔无今生，亦应无昔有今灭，则许由断烦恼、由灭取蕴而般涅槃即为非理！因为烦恼与蕴由自性安住诸法不可灭故，因为如是之自性不可灭故。

癸二、自宗所认定的涅槃。

问：“说空性者不许烦恼与蕴由自性先有后灭之涅槃，故无‘无生无灭而不容有涅槃’之过。彼等所许涅槃应具何相？”

颂曰：

罗什译：无得亦无至，不断亦不常，不生亦不灭，是说名涅槃。

藏本译：无舍亦无得，无断亦无常，无灭亦无生，是说名涅槃。

答：若某法非由自性有舍如舍贪等、非由自性有得如得善果、非由自性有断如取蕴断、非由自性有常如永不空，亦无自性灭与自性生，具一切戏论寂灭之相，即说此法名为涅槃。是故此中，岂有许断烦恼、灭取蕴而般涅槃者所执的由自性所成的烦恼与蕴二种分别！乃至有此二种分别，则尔时中不得涅槃，由尽此等一切戏论，是则名为得涅槃故。

问：“涅槃之时虽无蕴或烦恼，然获得涅槃前，彼等应由自性而有，由尽彼等戏论而般涅槃。”

答：若彼等于涅槃前由自性有，则于后时应不能尽。是故求解脱者，应当舍弃此等妄计，如下文“涅槃若有际”等颂所说。

《三摩地王经》亦云²⁴⁹：“于涅槃中非有法，彼中所无法亦无，若妄分别谓有无，如是行者苦不息。”义谓无余依涅槃界中，远离一切业与烦恼、及彼等果——有生相之蕴等诸法，彼等非有，亦是一切诤论者所许。而说彼中所无之法亦终为无究、永为无者，则是显示即便于轮回位，彼等亦非真实中有。

问：“然则何故轮回流转？”

答：如有翳者见毛发等，其为我我所执颠倒魔惑愚稚凡夫，见彼等法为谛实有。此理当于末二句说。

此复妄分别为有者，指伺察派，胜论派，数论派等，直至毗婆沙师。妄分别为无者，指顺世派，及说除过未无实、无表色无实、不相应行无实外余皆有实者²⁵⁰，与言遍计由自相无、余二性（依他、圆成）皆由自体有者²⁵¹。

问：“若初行之义，是说无余涅槃界中无有苦集诸法，则许小乘阿罗汉舍寿行后识相续灭者，可如是说。然自宗许阿罗汉终将成为佛，其涅槃有余依与无余依当如何许？”

答：如《六十正理论释》云：“经云：‘若此诸蕴无余断、决定断、清净、尽。若烦恼离、灭、寂静、隐没。不结、不生余苦。则此曰静，则此曰妙。应作是观，断一切蕴、尽诸渴爱、离欲、寂灭，即是涅槃。’故由蕴灭立为涅槃。”此破说蕴尽之义为蕴之一分——烦恼尽，而说须将总苦蕴尽作为蕴尽。彼中又说：若涅槃是指蕴相续尽，则蕴未尽之时，应无所得涅槃，而蕴已尽之时，应无得涅槃者，则有不能获得涅槃之过。其后又云：“若见苦之自性无

249 汉译《月灯三昧经》云：“缘起法无有，无有更不有，分别有无者，是则苦不灭。”与此颂仅一词不同。

250 此指经部。

251 此指唯识。

生，则于寿存位中，彼生亦不可得，故其苦唯应灭尽。”此说当现见五蕴无自性生时，于彼之前无有五蕴，许此为“此诸蕴无余断”之经义。

因此，小乘灭尽烦恼之时，于根本定前蕴之显现无余隐没之灭，即是彼之无余涅槃。而蕴之显现未隐没的后得之时，安立为彼有余涅槃。

癸三、破说为此外余理。 分三：

子一、破涅槃有四边；

子二、显示证涅槃者无有四边；

子三、此所立义。 初中分三：

丑一、破许涅槃各为有事边与无事边；

丑二、破许二俱边；

丑三、破许双非边。 初中分四：

寅一、破许涅槃为有事边；

寅二、破许涅槃为无事边；

寅三、建立何为离二边的涅槃

寅四、二边之见为佛所诃之理。

寅一、破许涅槃为有事边。

诸毗婆沙师云：“涅槃者，谓能灭烦恼与业及后世生相续转，如堤能断水流，故是有事。无事不能起作用故。若言经云：‘与喜贪俱生之渴爱尽，离欲寂灭，名为涅槃。’说唯爱尽名为涅槃，且经云：‘犹如灯已灭，彼心得解脱。’灯灭与唯烦恼尽皆是无事，故涅槃为有事不应理者，则经云爱尽，非说唯爱尽为涅槃，其义是说：若有涅槃，则由彼力可令爱尽。所谓灯灭，唯是烦恼已尽之喻

。此亦是说若有涅槃则令心得解脱，故彼经文非是说为无事之据。

”

颂曰：

罗什译：涅槃不名有，有则老死相，终无有有法，离于老死相。

藏本译：涅槃非有事，有则老死相，终无有有事，而无老死相。

答：涅槃并非烦恼与后世生之同类灭的有事，因为若是有事，则应有老——变异、死——坏灭之相，有事于如是老死无错乱故。无变异之老与坏灭之死的有事终非有故。

颂曰：

罗什译：若涅槃是有，涅槃即有为，终无有一法，而是无为者。

藏本译：若涅槃是有，涅槃即有为，终无一有事，而非有为者。

又，若涅槃是有事，则涅槃应成有为。反过来即是说：非有为的或内或外之有事，无论于任何所依、于穷尽时处际的任何所依上，终非为有。

颂曰：

罗什译：若涅槃是有，云何名无受，无有不从受，而名为有法。

藏本译：若涅槃是有，云何非为依，终无有有事，不从依而有。

若涅槃是有事，则彼涅槃岂非依自众因聚合而生？是依而生！反之即是说：不依自众因聚合而生的有事，终非为有。

如是，第一、第三应成之过，是破除涅槃有生、灭、变异三种有为法相。第二应成之过，是先成立所相事有为法能遍有事，而后从破除能遍门中，破其为所遍有事²⁵²。

²⁵² 先已成立凡是有事定是有为法（有为法能遍有事），故若破除涅槃为有为法，则可破除涅槃为有事。

寅二、破许涅槃为无事边。

经部师等则云：“有上述之过故，涅槃非为有事。虽诚如是，然唯灭除烦恼与生名为涅槃，故涅槃应是无事。”

颂曰：

罗什译：有尚非涅槃，何况于无耶，涅槃无有有，何处当有无。

藏本译：涅槃非有事，何容为无事，涅槃非有者，彼亦无有事。

答：许唯已灭所破烦恼与生的无事为涅槃，并非本论所破，然而，若认为此无事之有，非唯名言之力安立，而是由自体性有，则是所破。

涅槃既非有事，又何容由自性成为无事？不容！如是，由有上述之过故许涅槃非有事者，彼宗亦不应许涅槃是由自体而有的无事，因为有事变异，乃可说为无事故，既已破除有事由自性有，则由自性而有的有事变异亦不合理故。

问：“若凡无事，定是某有事之差别变异，可谓如此。然有众多无事并非如此，何得以此为因，破涅槃是由自体而有之无事？”

答：虽非一切无事尽是如此，然无事若由自体而有，则必须有事。彼时无如此一有事，名为无事。此安立之理，必须从某有事变异门中而作承许，故无过失。

问：“涅槃者，唯是烦恼已尽、不由业烦恼力而再受生，故应是无事。”

答：若如是，则烦恼与生之无常，即应成为涅槃，因为（你说）无烦恼与生，即是涅槃，此外非余故。因此，并不可许彼二之无常即是涅槃，若如是许，则应无须励力即可解脱故。《显句论》中如是解释。

对此，有作是念：“许涅槃唯是不起烦恼与受身之生，与所出过失‘彼二之无常应是涅槃’应无关联。”

答：得涅槃后烦恼不再生起的烦恼不生，虽非烦恼前时有而第二时坏灭之无常，然若未来时的烦恼不生是由自体而有，则可破除其与烦恼前时有而第二时坏灭二者是无关别义，以此理由，说彼二为一。因其必须如是承许，故无过失。

颂曰：

罗什译：若无是涅槃，云何名不受，未曾有不受，而名为无法。

藏本译：涅槃非有事，云何名不依，未曾有不依，而名为无事。

此外，若涅槃非有事，而是由自性有的无事，则应如青色坏灭之无常，此青色之无事是依仗青色而安立，如是，涅槃又岂能不是依仗自所遮之有事坏灭而安立？是！

问：“若无不依有事之无事，则石女儿等依何有事而成无事？”

答：如《第十五品》中“有事若不成”等颂所说，有事变异，则世间说为无事。然有谁说石女儿等是如此之无事？

问：“若如是，则与经相违，经云：‘如虚空兔角，亦如石女儿，无而表于语，依有事亦然²⁵³。’说彼等为无事。”

答：经中是于唯遮有事，说为无事，非说无事由自体有，因为有事即非由自体有故。《显句论》中说兔角等不存在者并非无事，是破彼等为有事坏灭之无事、及由自体而有的无事，并非许彼等不是唯无事，以彼中说“唯是遮遣有事分别”故，及余处中多次宣说为无事故。

以是之故，颂文于此处说：未曾有由自体有的不依有事而假立的无事。

²⁵³ 《显句论》中末句为：“分别有亦然”

寅三、建立何为离二边的涅槃。

问：“若涅槃俱非以有事、无事之体而有，则何为涅槃？”

颂曰：

罗什译：受诸因缘故，轮转生死中，不受诸因缘，是名为涅槃。

藏本译：凡诸往来事，或依或作因，不依不作因，即说为涅槃。

答：凡诸世间从前生来至此世、从此世去往后世的生死辗转相继之事，或如长短，是依自因缘聚合而假施設，或如从灯出生光明，是以自因缘聚合作为因而假施設。其唯不依自因缘聚合、亦不以自因缘聚合为因而转，前说烦恼与蕴之戏论最极寂灭者，佛即说此名为涅槃。而唯此者，亦非有事，亦非由自体成为无事。

又依因缘流转轮回者，如前所说，即是诸行轮回。而以取蕴作为因的流转，则是前说补特伽罗轮回。

此处是以烦恼种子已断、取蕴显现隐没之所依心之法性，作为涅槃，而不以烦恼等的因缘相续已断、不复生起后时同类作为涅槃，以彼并未灭尽前因，故所生之未来如前已说故。

寅四、二边之见为佛所诃之理。

颂曰：

罗什译：如佛经中说，断有断非有，是故知涅槃，非有亦非无。

藏本译：断诸生与灭，是佛所教敕，是故知涅槃，非有事无事。

此外，如经云：“诸比丘，若人以生灭求出三有，是为彼等之无知。”断除生之染着与灭之染着，是佛之所教敕，且教说涅槃非是所断。以是之故，知涅槃非为有事，亦非以无事之体而有。若涅槃是以彼二之体而有，则涅槃亦唯应弃舍，则以耽恋生之有事、灭之无事为由自性所成之染着，来呵责诸求出离轮回者，即不合理。

丑二、破许二共边。

某敌论者作是念：“以无烦恼与受生二事故，涅槃是无事。然彼自身是有事体，故许涅槃是由自性所成之有事、无事二者共俱，则向彼二各别出过应不能害。”

《般若灯论释》中说此是离系外道所许²⁵⁴，彼说解脱是名为“世间集”的成就之土所具之相，是命之句义所住，故是有事。已断轮回苦之相续，故亦是无事。住于一切世界之上，如云：“胜说解脱谓能活，犹如木犀色无垢，亦如珍珠乳霜色，形如上仰之圆伞²⁵⁵。”

颂曰：

罗什译：若谓于有无，合为涅槃者，有无即解脱，是事则不然。

藏本译：若谓涅槃是，有无二事共，有无即解脱，是则不应理。

若涅槃解脱由自性住于有事与无事二者共俱，尔时则有事与无事应即解脱。以是之故，诸行第一刹那新得本体与第二时离于彼体，应即解脱。然彼即解脱并不合理。

此如于烟火一事，若许为由自体相异之因果，则可出过说：

254 藏译清辩论师所造《般若灯论》中，并未明说二俱之说是何部所许，只说是余部所言，云：“有余部言，解脱义者，亦是事，亦是事，是二俱故，无如上过”。而观音禁论师所造《般若灯论释》中，说二俱之说是离系外道（裸形派）所许。汉译《般若灯论》中则说此为犍子部所言，如云：“犍子部言。我今立涅槃者。与彼不同。有是体义。有非体义。有二义故。无如上过”、“犍子部言。涅槃者。云何非体。谓身及诸根无体故。名为非体。云何是体。谓有毕竟无上乐故。名为是体”。

255 《宗派建立立宝鬘论》（三宝无畏王大师造，任杰老师译）云：“裸形派是胜者正士的随行者，主张一切所知法摄为九句义，此即：命、有漏、戒、决定衰老、系缚、业、罪、福和解脱等。这里的‘命’即是我，具有如是诸士夫之身量、体性常住、分位是无常之自性。……‘解脱’，即是依身裸形、忌语和以五火灸身等苦行，息灭往昔所作的一切业。由于不积集新业，即能住在一切世间之上处，名曰“世间集会”，犹如白色伞盖上现起奶酪，或者似若白邬波罗花，其量有四十五亿由旬。由于有命即是有法，解脱生死即是无法，趣入彼无法之中而住，名曰‘解脱’。如胜者正士说：‘犹如雪香花，乳霜珍珠色，持白伞盖同，胜说是解脱。’”

“凡相异者，一切皆应成为因果。”同样，若于有事与无事之差别上，许由自性所成之解脱，则亦可以同样的理由，出齐头之过说：

“若如是，则彼二一切皆应解脱²⁵⁶。”

颂曰：

罗什译：若谓于有无，合为涅槃者，涅槃非无受，是二从受生。

藏本译：若谓涅槃是，有无二事共，涅槃非无依，彼二从依生。

又，若涅槃解脱由自性是有事与无事二者共俱，尔时涅槃应非不依因缘，应是依因缘而生，因为由自性所成立的有事、无事，彼二是依因缘生故。

若涅槃是由自体而有的无事，必须就某所无的有事——轮回之事坏灭之无常而许，若如是，则应依于有事而生。

颂曰：

罗什译：有无共合成，云何名涅槃，涅槃名无为，有无是有为。

藏本译：涅槃何得是，有事无事二，涅槃名无为，有无是有为。

此外，涅槃何得俱是由自体而有的有事与无事二者？不得是！因为若是，则涅槃应非无为，应成有为。因为如是由自性成立的有事、与轮回之有事已尽之无事二者，皆是有为故。以彼无事是有事之坏灭，经云：“生缘老死”，即说死之坏灭亦是以生为缘而生故。

问：“我非许涅槃为有事与无事之自性，是许涅槃中有彼二者。”

颂曰：

罗什译：有无二事共，云何是涅槃，是二不同处，如明暗不俱。

藏本译：云何涅槃中，有无二事共，是二不同处，犹如明与暗。

²⁵⁶ 以有事与无事为差别之法，即亦是有事、亦是无事之法。若许某个亦是有事、亦是无事之法为解脱，则应一切亦是有事、亦是无事之法皆是解脱。而诸行亦是有事（第一刹那新得本体）、亦是无事（第二时离于彼体），则诸行应即解脱。

答：涅槃之中，如何可由自性共有有事、无事二者？不可有！于一处上，不可由自性共有彼二者，因为犹如明与暗般，彼此相违故。

问：“犹如彼处同有瓶之有事与衣之无事，而不相违。如是于涅槃中，同有轮回之无事与解脱之有事，亦不相违。”

答：若有事、无事是由自相所成，则若有某一事，必有一切事，若无某一事，必无一切事²⁵⁷，故终须于同一处承许某一事亦有亦无。

丑三、破许双非边。

颂曰²⁵⁸：

罗什译：分别非有无，如是名涅槃，若有无成者，非有非无成。

藏本译：若说非有无，是名涅槃者，亦有亦无成，此说乃可成。

若说涅槃由自性有而亦非有事、亦非无事，如是亦不合理。若有事、无事等可于所知法中由自性成立，则由遮遣彼等之差别门中的某一有事之差别（非无事）与无事之差别（非有事）乃可由自性成立。然而彼二（有事、无事）悉不可由自性成立，故各遣一方亦不应由自性成立²⁵⁹。如兔与角皆不存在，则不存在遣兔之角；石女与儿皆不存在，则不存在遣石女儿。

颂曰：

罗什译：若非有非无，名之为涅槃，此非有非无，以何而分别。

藏本译：若谓涅槃者，非有事无事，此非有非无，何者能现证。

²⁵⁷ 若有事是由自性所成，则无论何时终不应无某事，故须有一切事。若无事是由自性所成，则无论何时终不应有某事，故须无一切事。

²⁵⁸ 罗什大师的汉译本中，此颂与次颂的顺序与藏本相反。此处依藏本。

²⁵⁹ 《显句论》云：“若有一所谓有事，尔时乃可由遮遣门计涅槃为非有事。若有一无事，尔时乃可由遮遣彼而计涅槃为非无事。若时有事、无事悉非为有，尔时遮遣彼等亦非为有。”

此外，若涅槃非有事、非无事之体由自性成立，则何者能现证、能执取、能明了如是“由自性有亦非有事、亦非无事之体”的涅槃？

若无余涅槃时有彼取者，尔时则应有我，然如是你不能许，因为无取蕴之我，你不许有故，且你许于无余涅槃时，蕴续已断故。

若无余涅槃时无彼取者，谁能了知有如是体之涅槃？若谓由住轮回者决断而知，则应以识决断？还是以智决断？前者不合理，因为识是缘于戏论之相，而能现证涅槃之心前，无有丝毫戏论之相故，及于此作决断，是现前决断位故。若许由现证真实义之智决断，亦不合理，因为此智与由自性有为空之空性同一味转，故亦非自性有，以彼不能决断由自性而有的涅槃故，及智是超越一切戏论之相故，而执涅槃为自性有则是相执之系缚故。此中识、智之分，是就戏论的显现隐不隐没来分判，并非据五蕴中的识蕴而分。

子二、显示证涅槃者无有四边。

颂曰：

罗什译：如来灭度后，不言有与无，亦不言有无，非有及非无。

藏本译：如来涅槃后，不言有与无，亦不言二俱，亦不言双非。

非如分别涅槃为有事等四种分别所执而有，如是证涅槃者如来世尊般涅槃后，不可言、不可执取为由自性有。如是所谓“涅槃之事无”亦由自性不成立。既无彼二，则涅槃亦可不言、不可执为有无二俱而有。既无二俱，则亦不言、不可执为由自性所成的有无双非之体。

颂曰：

罗什译：如来现在时，不言有与无，亦不言有无，非有及非无。

藏本译：如来住世时，不言有与无，亦不言二共，亦不言双非。

又佛世尊住世之时，亦不可言由自性有。如是亦不言、不可执为由自性无、或有无二共、及有无双非。此理于《观如来品》中已说讫。

子三、此所立义。 分二：

丑一、成立有寂平等性；

丑二、成立当破无记之见。

丑一、成立有寂平等性。

颂曰：

罗什译：涅槃与世间，无有少分别，世间与涅槃，亦无少分别。

藏本译：轮回较涅槃，无有少分别，涅槃较轮回，亦无少分别。

世尊住世与涅槃二时，其离不离四边，全无差别。以此之故，轮回较之于涅槃、涅槃较之于轮回，彼此之间亦无少分真妄之别，因为以正理如前观之，其由自性有为空之性一切皆同故。以是之故，佛说：“诸比丘，生死轮回，无始无终。”亦是因此道理而为合理，因为初轮回、后解脱，二者自性皆相同故。

颂曰：

罗什译：涅槃之实际，及与世间际，如是二际者，无毫厘差别。

藏本译：涅槃之实际，即世间实际，此二之差别，毫厘亦非有。

如是，涅槃之实际——空性之空理，即是轮回之实际——空性之空理，此二者间，毫厘差别亦无。

丑二、成立当破无记之见。

有寂自性无差别故，不可妄计前际后际。非但如此

颂曰：

罗什译：灭后有无等，有边等常等，诸见依涅槃，未来过去世。

藏本译：灭后有无等，有边等常等，诸见依涅槃，后际与前际。

若见如来涅槃或死去后，为自性而有的有、无、二俱、双非之体，此等诸见皆是依涅槃而转的见取见。

而见世间为自性而有的有边，及“等”字所摄的无边、亦有边亦无边、非有边非无边之体，是依后际而转之见。其中，若不见我与世间未来之生，则生有边之妄计；若见未来生，则生无边之妄计；若某些见、某些不见，则生亦有边亦无边之妄计；若二者俱遮，则生非有边非无边之妄计。

见世间为自性而有的常，与“等”字所摄的无常、亦常亦无常、非常非无常之体，是依前际而转之见。其中，由见我与世间往昔过去时生、及由不见、与见一部分生一部分不生、与俱遮彼二，故生常等之妄计²⁶⁰。

颂曰：

罗什译：一切法空故，何有边无边，亦边亦无边，非有非无边。

何者为一异，何有常无常，亦常亦无常，非常非无常。

藏本译：一切有事空，何有边无边，亦边亦无边，非有非无边。

何一何为异，何有常无常，亦常亦无常，非常非无常。

此等诸见，若由自性所成的有事可有，则是合理，然一切有事皆由自性有为空，其见有边、无边、亦有边亦无边、非有边非无边，及言“身即是命”、“身异命、命异身”，与见常、无常、亦常亦无常、非常非无常等见，其所执义何得为有？没有！

于有事增益由自性所成之自体后，由离与不离彼体而生此等诸

²⁶⁰ 《显句论》云：“此中，由见我与世间过去生，故计我与世间常。由不见，故计无常。由亦见亦不见，故计亦常亦无常。由亦非见亦非不见，故计亦非常亦非无常。”

见，现前耽着此见，当知能障趣向解脱大城之道，能令结加轮回之苦。

癸四、断如是破违教之诤。

问：“你若破涅槃由自性有，则佛世尊为令有情获得涅槃，说烦恼行诸对治法及随顺法，应成无义。”

答：若所说之法、及对治者、与说法者，有一是由自性所成，则应如是。然而，

颂曰：

罗什译：诸法不可得，灭一切戏论，无人亦无处，佛亦无所说。

藏本译：息一切所缘，息戏论寂灭，佛未于何处，向谁说少法。

如虚空中鹅王展翼住于风中，或犹如风住虚空中，佛世尊入般涅槃息灭一切戏论，以不住相之理安住于寂灭体性。尔时，一切相执所缘悉皆息灭，不可得故。以此缘故，佛未于人天任何处、未向人天任何谁，说少分染净之法。

息灭戏论与寂灭二者，如其次第，为涅槃中诸相不转及自性灭，或言语及心不转，或烦恼及生不起，或烦恼与习气尽断，或所知与知不可得。《如来秘密经》云：“寂静慧，从于某夜如来现证阿耨多罗三藐三菩提，乃至某夜如来舍诸取蕴入般涅槃，于其中间，如来未说一字，亦不当说²⁶¹。”《三摩地王经》云：“一切无字句，本来寂无染，谁知法如是，佛说彼童子。”

²⁶¹ 《如来秘密经》，全称《圣说如来秘密不思议大乘经》，属宝积部。此经虽无汉译，但相似的经文可见于《楞伽经》中。刘宋求那跋陀罗所译《楞伽经》卷三云：“我从某夜得最正觉，乃至某夜入般涅槃，于其中间，乃至不说一字。”唐代实叉难陀译《大乘入楞伽经》卷四云：“大慧菩萨摩訶萨。复白佛言：世尊。如世尊说。我于某夜。成最正觉。乃至某夜当入涅槃。于其中间。不说一字。亦不已说。亦不当说。不说是佛说。世尊依何密意。作如是语。佛言：依二密法故。作如是说。云何二法。谓自证法。及本住法。云何自证法。谓诸佛所证。我亦同证。不增不减。证智所行。离言说相。离分别相。离名字相。云何本住法。谓法本性。如金等在矿。若佛出世。若不出世。法住法位。法界法性。皆悉常住。”

问：“若佛未曾向谁说法，如何现有此等契经种种名言？”

答：此“佛为我等说法”之语，是正处在无明沉眠大梦中的所化众生，依自己的分别而生。如《智慧光明庄严经》云²⁶²：“如来诸无漏，善法如影像，无如及如来，世间见影像。”以此之故，佛为涅槃所说之法，于通达真实性之理智前无，而唯于名言识前有，除此以外，涅槃岂由自性而有！

辛二、合了义经。

如是，为明所说涅槃非自性有之理亦有甚深经教成立，及明一切讲说涅槃无实如幻的圣教，皆是此品之所解释，故略述此品与了义经教相配合的方面：

大乘经云：“实无有涅槃，世怙说涅槃，弃舍虚空结，虚空性解脱。”此说线太长故，缝纫之线于虚空中打了个结，虚空依然性即解脱，如是佛世尊虽现证菩提，然涅槃等非谛实有，是于名言中有，亦说涅槃无有自性。《梵天请问经》云²⁶³：“世尊，若有于法求生或灭，则于彼等佛不出世。世尊，若于生死求诸有事，此诸人等不度生死。所以者何？言涅槃者，息一切相，灭诸分别。世尊，此诸愚人，先于佛善说法调伏律中出家，而后堕于外道邪见，譬如从麻出油，从乳出酥，从有事中寻求涅槃。世尊，若人于最极寂灭

262 汉译《如来庄严智慧光明入一切佛境界经》，元魏天竺三藏昙摩流支译。此颂在汉译为：“无漏善法中，依彼善法力，无如及如来，现世如镜像。”

263 汉译有三：一、姚秦鸠摩罗什译《思益梵天所问经》，二、西晋竺法护译《持心梵天所问经》，三、北魏菩提流支译《胜思惟梵天所问经》。此处引文于《胜思惟梵天所问经》中为：“尔时网明菩萨法王子白佛言。世尊。若有于法而起生见起灭见者。世尊。彼人不过生死。则于其人佛不出世。世尊。若有决定见涅槃者。彼人亦不度生死。亦不得涅槃。何以故。世尊言。涅槃者名为除灭诸相。远离一切动一切我想一切发一切戏故。世尊。是诸比丘。已于如来正法出家。而今堕在外道邪见。于涅槃乐中求决定相。譬如从麻出油从酪出酥。世尊。若人于诸法寂灭相中求涅槃者。我说是辈为增上慢邪见外道。世尊。正行道者。于寂灭法。不作生相不作灭相。无得无果。”

一切法中求涅槃者，我说此等增上慢人是为外道。世尊，正行瑜伽行者，于法不作生相、亦不作灭相。于法亦不求得、亦不求证。”

辛三、摄义、示品名。

藏本译：观涅槃品第二十五。

诸法由自性有之宗，能断、所断、得涅槃等皆不容有。而诸法由自性有为空之宗，则此等一切悉皆合理。于此道理，当生定解。

释第二十五观涅槃品二十四颂竟。

第二十六、观十二有支品

戊二、于缘起通达、未通达能令生死流转、还灭之理。

己一、释品文；

己二、摄义、释品名。

己一、释品文

问：“何为‘凡依缘生法，说彼即是空’中所说依缘而生起？‘若谁见缘起，彼即见苦谛 说若见缘起即见四谛真实性，何为此中缘起？”

答：明此分二：

庚一、流转缘起；

庚二、还灭缘起。 初中分二：

辛一、能引之因果；

辛二、能成之因果。

辛一、能引之因果。

颂曰：

罗什译：众生痴所覆，为后起三行，以起是行故，随堕六趣。

藏本译：无明所覆者，为后造三行，由此等行业，而赴于诸趣。

无明者，唯遮明了真实性，而非其余。是明之违品，即缘于补特伽罗或法，执为由自相成立。被彼覆蔽真实义之补特伽罗，造作、生起能造作后有的福、非福、不动业三行或身、语、意业三行。彼等诸业是为后有、为生起后世之蕴而造，虽不定是彼补特伽罗为得彼故特意而造，然彼业彼果之义仍转。如是即由此等所生业力，赴于诸趣。

颂曰：

罗什译：以诸行因缘，识受六道身，以有识着故，增长于名色。

藏本译：以诸行为缘，识入于诸趣，以有识入故，则结成名色。

此后，积聚诸行的补特伽罗之识，以诸行为缘，成为轮回种子，趣入与其行相符的天等诸趣受生。死有若灭，如秤低昂，生有之蕴一刹那间即由业牵引而生。以是之故，识入母胎闷绝而住，以此为缘，结成四名蕴与一色蕴。

名者，即五蕴中除色蕴外的余四蕴。此中称为名者，谓由业烦恼染而令牵至彼彼生处，或由识之力驰于诸义，故称为名。色者，即此时羯罗蓝等。

颂曰²⁶⁴：

罗什译：名色增长故，因而生六入，情尘识和合，而生于六触。

藏本译：名色既结成，则生于六处，依止于六处，而得生于触。

唯依眼与色，及作意而生，如是依名色，则有识生起。

眼色及与识，三和合为触。

如是四名与羯罗蓝等色既已结成，则生六处。苦之生门名之为处。眼、耳、鼻、舌、身、意六处，以名色为缘而得生起。身根与意根此前虽已有，然六处合是于此位始生，故作是说。而后依止六处而生于触。

问：“此触如何生起？其体为何？”

答：唯依增上缘眼、所缘缘色、等无间缘忆念作意而生眼识。

如是，依于作意所表的等无间缘——受想行识四蕴之名、与前二缘之色，则有眼识生起。眼、色、与识此三和合，是触之相。其生起之理，亦如同识。由此根境识和合之眼所摄触，亦当了知余五种触。

²⁶⁴ 梵藏本中此处有两颂半，罗什本中合为一颂。

颂曰：

罗什译：因于六触故，即生于三受。

藏本译：而即由此触，生于三种受。

三和合位，境分判为可爱、不可爱、中庸三种。而后触亦由彼分可爱、不可爱、中庸三种，随顺此触，出生乐、苦、舍三受。

如是，何为所引？《集论》说为名色、六处、触、受四支，果位之识亦是所引。以何而引？谓以依于无明的诸行。如何引？谓以因位识中熏业习气之理而引。引之义，谓若有渴爱等能成办支，则堪成办此等诸果。

辛二、能生之因果。

颂曰：

罗什译：以因三受故，而生于渴爱。

藏本译：受为缘生爱，渴爱于受义。

此后，以受为缘而生渴爱，渴爱以受为境。为何渴爱？谓彼具渴爱者渴爱所受之义、现前发起希求。此亦是为不离乐受、远离苦受、及为舍受不失坏故，生起渴爱。

颂曰²⁶⁵：

罗什译：因爱有四取，因取故有有。

藏本译：若起于渴爱，则当取四取，有取则当起，彼取者之有。

如是若起渴爱，则具渴爱者当取以爱为缘的引业之因欲取、见取、戒禁取、我语取四种取。既有四取，则彼取四取者、生四取者以彼之取为缘，当起于有、当生于有。

颂曰：

²⁶⁵ 梵藏本中此处为一颂，罗什本中合为半颂。

罗什译：若取者不取，则解脱无有。

藏本译：设若无有取，则解脱无有。

若取者以通达真实性妙观察智力，于渴爱受不作我所想，由无二智现前而无四取，则彼当得解脱，尔时亦当无有后有。

颂曰：

罗什译：从有而有生，从生有老死，从老死故有，忧悲诸苦恼，如是等诸事，皆从生而有。

藏本译：彼有亦五蕴，从有而起生，老死及忧悲，号泣诸苦痛，不乐扰乱等，皆从生而起。

以取为缘而起之有，当知彼亦以五蕴为自性，谓善、不善、无记三分之身、语、意业，复能起未来五蕴之三有。故是因上假立果名而名为有。

其中，身语之业是色蕴自性，意业是余四蕴自性。对此，虽有余论破毗婆沙师许身语业为有色，而说其为转于身语作用位之思，然月称论师许为有色²⁶⁶。意业虽是思，然与思相应的诸心心所皆与彼同体，故说意业为余四蕴自性。

由受、取所润发，能成引生后有有大势力之业，从此有支起受取后世五蕴之生。而诸蕴成熟之老、诸蕴变坏之死、临命终时与染污贪俱的内心忧恼悲哀、由此忧悲发语号泣、五根受到损害的苦痛、意识受到损害的意不安乐、及从苦痛与不乐所起的身心扰乱等，皆是从生而起。

颂曰：

²⁶⁶ 身语之业，毗婆沙师许唯是有色，世亲论师在《俱舍论》中破之。除中观应成派外，经部师以上皆许二者是思。

罗什译：但以是因缘，而集大苦阴。

藏本译：如是而集起，此纯大苦蕴。

以前述之理，如是唯由自因缘力而起苦蕴、苦聚、苦群，谓集聚诸苦。由离我与我所自性，及唯凡愚妄计为乐、实纯苦性而不杂乐，故名“纯一大苦蕴”。此是讲说趣入生死流转之理。

此中，何为所生？谓生、老死。以何能生？谓以爱为缘之取。如何生？谓润彼行于识上所熏业习之功能令有势力、令成业有之理。以此之故，无明与行为能引，此爱取为能生，能引与能生为一世之因果，非指别世。虽如此，然各别而说者，是为显示所引之苦与所生之苦的差别、及能引与能生之因的不同差别。如《本地分》云²⁶⁷：“问：何故识乃至受与老死有杂相？答：由二种说故：谓别显苦相故、及显引生差别故。”

庚二、还灭缘起。

颂曰：

罗什译：是谓为生死，诸行之根本，无明者所造，智者所不为。

藏本译²⁶⁸：行为轮回本，故智者不造，无智者乃造，以智见实故。

从无明等生起有支，而令识于轮回中结生相续，其根本、首要者即行。以是之故，诸已现见缘起真实性的智者不造能引之业，而未现见真实性的无智者才是诸行的造作者，经云：“诸比丘，无明随逐之士，此诸人等亦造福行、亦造非福行、亦造不动行”故。如是无智者才是造者，故唯具无明者才是诸行之造者。已见真实、已断无明的智者，则非造者，因已现见真实性故。

²⁶⁷ 汉译《瑜伽师地论》卷十。

²⁶⁸ 此颂依巴曹本译出，若依焦若本应译为：“故智者不造，轮回本之行，故是无智造，智见实则非。”

颂曰²⁶⁹：

罗什译：以是事灭故，是事则不生，但是苦阴聚，如是而正灭。

藏本译：若灭除无明，诸行则不起，可灭无明者，以知修真实。

前前既已灭，后后则不起，纯一大苦蕴，如是而正灭。

如是，若有无明则起于行，若无无明则不起行。故若灭无明、若断无断，则诸行不起，其因不具故。无明以何而灭？谓以无倒了知缘起真实性可灭无明、可尽无明。故依习修真实性之义可现见真实性，以见真实性之瑜伽决定可断无明。

若断无明，诸行则灭。如是行等前前支若灭，则后后支不起。此等次第，谓瑜伽师之苦蕴我及我所由自相有为空，且此无乐纯一苦蕴不复生起，则如是正灭、永尽。

余诸品中，皆以正理破除诸法由自相有，而于此品中未作破除者，盖因于补特伽罗与法之缘起上破除由自体成立的自性时，已说此一切支皆无自性。于此品中，则是讲说修习如是所抉择之真实性，即可灭除无明，无明灭故，一切有支皆灭，而得解脱，若未获得如是正见，则不能灭除无明，由无明故，趣入后后诸支，流转轮回。

己二、摄义、释品名。

藏本译：观十二有支品第二十六。

缘补特伽罗与法之缘起而执为我的二种无明，先当观彼如何执取二我，确定此俱生无明所执行相，而后当以一切所说正理，破彼二执所执二我，知彼对治法通达二种无我正见生起之支分。通达二种无我清净正见获得决定后，则应竭尽所能，以闻、思、修朝向缘起还灭励力精进。

释第二十六观十二有支品十二颂竟。

²⁶⁹ 梵藏本中，此处为两颂，罗什本中合为一颂。

第二十七、观见品

戊三、若达缘起则恶见消灭之理。

己一、释品文；

己二、合了义经；

己三、摄义、释品名。

己一、释品文。

问：“《稻秆经》云：‘若于如是缘起，如是而见，是人前不依前际、不依后际。’何为前际、后际？不依之理又是如何？”

答：释此分二：

庚一、识别十六种恶见；

庚二、通达缘起则不住恶见之理。

庚一、识别十六种恶见。

颂曰：

罗什译：我于过去世，为有为是无，世间常等见，皆依过去世。

藏本译：谓于过去世，为生为不生，世间常等见，皆依于前际。

谓我于过去世为曾生、不曾生、亦生亦不生、非生非不生的四见及说世间常、与“等”字所摄无常、亦常亦无常、非常非无常四见，此等八见皆依于前际。观待现在身，过去身名为前。际者，谓生生相续之前分。依于彼者，即缘彼之义。

亦生亦不生、及亦常亦无常之二俱见者，如裸形派许前后世之命为一而蕴各异即是。双非见者，如说前世即此世异名故非生非不生之宗，及如正量部许补特伽罗不可说常、亦不可说无常。亦有从假设边而破者。由此亦当了知后际二句。

此中，说生、不生二者，亦能代表余二种见。生等四见，唯缘于我（之前际）而转，世间常等四见，则总缘前际而转，故有差别。

颂曰：

罗什译：我于未来世，为作为不作，有边等诸见，皆依未来世。

藏本译：于未来他世，为生为不生，世间有边等，诸见依后际。

谓我于未来他世中为当生、不当生，及彼二为代表的亦生亦不生、非生非不生四见，与世间有边及“等”所摄世间无边、亦有边亦无边、非有边非无边四见，此等诸见皆依于后际。观待现在之我，未来当生之身名为后。生生相续之后分，为彼边际。缘于彼故，是依后际。此两类四见之差别，亦如前说。

庚二、通达缘起则不住恶见之理。 分二：

辛一、名言中如影像之缘起，可破住彼等见；

辛二、胜义中一切戏论寂灭，可破住彼等见。 初中分四：

壬一、破依前际初四见；

壬二、破依后际初四见；

壬三、破依前际次四见；

壬四、破依后际次四见。 初中分二：

癸一、破过去世生、不生二见；

癸二、结尾兼示余二见亦不合理。 初中分二：

子一、破过去世生见；

子二、破过去世不生见。 初中分二：

丑一、正破；

丑二、结破。

丑一、正破。

颂曰：

罗什译：过去世有我，是事不可得，过去世中我，不作今世我。

藏本译：过去世曾生，是事不应理，过去世生者，非此今世我。

谓我于过去世曾生之见，其所执行相与义不符。缘于所缘之我，而言行相于先世中为如此者，是执彼体由自性所成或自性所生。因此，若彼所执之义为有，才可忆念说：“我于先世曾为如此”，且说时之我与前世之我，此二必须为一。然而前世中曾生之我，并非即此今世之我，故如是见并不合理。

所谓“我前世为此”之语，其所缘之我若是由自之体性成立，则前后世之二我应成为一。因为二我若由自性成立，则不外体性为一、为异，体性为异可如下文所说而破，故应为一。若前后世之二我为一，则应是常。若如是，则于次第轮回之中，众生是一，却应同时成为人趣、地狱趣等诸多趣。

问：“若尔，经云：‘我于尔时于彼世中，为转轮王，名曰众敬。’本师释迦牟尼佛如是所说应非合理，以众敬之我、与释迦牟尼之我，二我非一故。”

答：此经文是破除彼二为异相续，显示彼二为一相续，然非说彼二之二我为一。虽如是，然诸经中讲说前生后，皆云：“彼某某者，岂异人耶？莫作是念，我于尔时于彼世中即是彼也。”此即是为破异相续而宣说故。经中说“我”，此我名言所依之补特伽罗，亦唯是于未分前后世的总相上安立，前已说讫。

问：“若前后世二我成一，有何过失？”

答：此有应成为常之过，前已说讫。复有余过，今当讲说：

颂曰：

罗什译：若谓我即是，而身有异相，若当离于身，何处别有我。

藏本译：若谓彼即我，而取蕴有异，然离取蕴外，何为汝之我。

若念彼前世之我即是今世之我。尔时取者之我应成为一，则此二时位二种取蕴亦应为一。然二取蕴唯是各别，其因与时皆相异故。

若念取蕴虽别，然彼二位二我为一，并无相违，故我曾于过去世由自性出生之见合理。若二种取蕴与我，是各由自相成立，则不相违。然离取蕴之外，更有何者是由自性为异你的那个我？没有！因此你的回答并不合理。

颂曰²⁷⁰：

罗什译：离身有无我，是事为已成，若谓身即我，若都无有我。

藏本译：离取蕴之我，非有已成时，若取蕴即我，则无汝之我。

非由自体性有离取蕴之我，当此理已成立时，若有作是念：取蕴即我，由自性有。若如是，则应无有所承许的由自性而有之我，以其唯是蕴之异名，无有我之实义故。

颂曰：

罗什译：但身不为我，身相生灭故，云何当以受，而作于受者。

藏本译：蕴非即是我，彼有生灭故，何得以所取，而作为取者。

取蕴非即与我由自性为一，因为若为一，彼取蕴刹那刹那生灭，则我亦应如是，然此并不合理。不合理的理由，谓若言我是无常，则我应成间断，因为若由自性成立，则从前者生后者的相续不应不中断，因为彼等是由自相前后各别，而不容许由观待成为各别故。而若我不坏灭，则成我常之说。

²⁷⁰ 汉译此颂初句，《龙藏》中作“离身无有我”，《大正藏》中作“离有无身我”，然而“离有无身我”于义不符，且与其下青目释文“若谓离身无我”相违，显系“离身无有我”之误。

此外，何得以所取作为取者我？不得作！因为业与作者若成为一，则瓶与陶师等皆应成一故。

颂曰：

罗什译：若离身有我，是事则不然，无受而有我，而实不可得。

藏本译：我离取蕴外，有异不应理，异则应无取，有得然不得。

问：“唯取蕴实非即我，我于取蕴外有异自性。”

答：取者之我，离所取蕴外由自性有异，并不合理，因为此二若由自体为异，则虽无取蕴亦应有我可得，然而如是并不可得故。

此复若由自相为异，则不容许观待为异，故可破除彼二相关。无关别义必可分离而得，然而如是并不可得，故无由自相成立之异。是为此处所说正理。

丑二、结破。

颂曰：

罗什译：今我不离受，亦不即是受，非无受非无，此即决定义。

藏本译：非离取为异，亦非即是取，我非无取蕴，亦非决定无。

如前所说，因为有不观待蕴而有我可得之过，故我非离取蕴外由自性为异。因为有业与作者成一之过、及成说我无常而成为断之过，故我亦非即是取蕴。因为有无因而安立我之过，故我亦非无待于取蕴。若作是念：如是则我全无。然而此我亦非决定为无，以其依蕴而安立故。若如石女儿等，则不可依蕴而安立故。

子二、破过去世不生见。

颂曰：

罗什译：过去我不作，是事则不然，过去世中我，异今亦不然。

藏本译：过去世不生，此说亦非理，非异前世生，而有今世我。

若谓过去世中，我由自性住于不生之体。此见亦不合理，因为若现在今世之此我，由自性异于前世之我而有，则执尔时我由自性成为过去不生，方为合理，然彼非有。

问：“前后世二我若由自性为异，有何过失？”

颂曰：

罗什译：若谓有异者，离彼应有今，我住过去世，而今我自生。

藏本译：若今为异者，无彼亦应生，彼应如是住，未死而今生。

答：若此今世之我由自性异于前世之我，则应不待彼前世之我而亦出生，及彼前我虽生后我，仍应不灭而住如彼自时，且应前世未死而今世生。

问：“不待前我而生今我，有何过失？”

颂曰：

罗什译：如是则断灭，失于业果报，彼作而此受，有如是等过。

藏本译：如是则断灭，失坏于业等，彼作而此受，有如是等过。

答：有多过失。如是则因彼前我尔时已灭、唯有与彼自性为异者于今世生，故彼前我相续应断，因为从彼前我出生后我不合理故。而彼前我相续若断，则其后所生诸业之果断所依故应成断灭，亦当无有食受果者，故诸业果应成失坏。若许前我造业、后我受果，如是则应他相续所作诸业，而此相续承受其果。及有“等”字所说诸过，谓如《第八品》所说：“若有不作业，应惧遇不作”，有如是等众多过失。

颂曰：

罗什译：先无而今有，此中亦有过，我则是作法，亦为是无因。

藏本译：非先无后起，此中有过故，我应是所作，生亦无有因。

此外，若与前我自性为异的今世之我于此出生，则我想之名言

所依之我应当先未曾生而后生起，然而并非先无而后起，因为如是承许此中有过故。因为我若如是先无后起，则我应是由因所作，诸许我为实物有者，皆许我常或不可说常与无常，然我若是所作，则应是无常故。此外，此我为能成，除此别无作者，故我为所作岂是合理？

《释论》中说若计我为所作，则有轮回有始、及昔无有情新生之过。此诸过转之理，谓若言前后世之二我由自性为异，则天授缘彼生起我想的，是不以前后等世而差别的唯总相之我，尔时之补特伽罗与今世之我，不应自性为异，而必须许自性为一。若如是，则今世之我于诸前世中皆无，是于今世新生，则此唯我亦应如是新生，则此唯我成有始过，及成如是唯我或唯有情前世不曾生而今世新生之过。若此唯我于今世新生，则于彼前应另有一可成立为唯我之我，然亦非有，故此唯我于今世新生并不合理。天授之唯我若是于今世新生，如是生起则成无因，因为此前与天授同一相续之我非彼之因故。

“亦”字是分别之义，义谓要么成我是所作之过、要么不许我过去世不生，及要么成我无因生之过、要么不许我过去世不生。

癸二、结尾兼示余二见亦不合理。

颂曰：

罗什译：如过去世中，有我无我见，若共若不共，是事皆不然。

藏本译：如是见过去，我生及不生，若共若双非，是皆不应理。

如是，前说之理中，见我由自性住于过去曾生之体、及住过去不生之体，二者皆不合理。各别既不合理，则见我于过去亦生亦不生二者共俱亦不合理。如是二共既不合理，则从遮彼二门中，见为由自性住于过去非生非不生之体亦不合理。

如是，彼等诸见皆依前际，如实见缘起者不应依彼诸见，因为诸法住于此相，而彼诸见执为彼相，通达缘起者无如是执着故。既如是，则“我于过去世为此”之义——名言之我，并非指说此语时之补特伽罗，而是指不以前后世为差别、于彼等上皆可随行的唯补特伽罗。

若能通达此等道理，则所谓：“经中数数宣说：‘我过去世为此’，其义是说说此语时之佛世尊，与前世生诸补特伽罗同为一事”等依止前际之诸恶见皆可遮止，亦可遮止依于后际之诸恶见。

壬二、破依后际初四见。

颂曰：

罗什译：我于未来世，为作为不作，如是之见者，皆同过去世。

藏本译：谓于未来世，将生与不生，此等诸见者，皆同过去世。

谓：“我于未来他世将生”及“我于未来他世不生”，破除此等由自性安住之见者，与破过去世生与不生之见相同，故可换读彼颂而破。亦即配为：“未来世将生，是事不应理，未来将生者，非此今世我”等颂，破除前后二我为一。及配为：“未来世不生，此说亦非理，非异未来生，而有今世我”等颂，破除前后二我为异。

壬三、破依前际次四见。 分二：

癸一、破常无常初二边见；

癸二、破后二边见。

癸一、破常无常初二边见。

颂曰：

罗什译：若天即是人，则堕于常边，天则为无生，常法不生故。

藏本译：若天即是人，如是则应常，则应不生天，常法无生故。

此有人趣造作善业而往天趣，若其中天人二趣皆由自性有，则彼二应自性为一？还是自性为异？

若如初者，则当说彼天即是此人。若如是，则此人应常，因为不舍人事而受天生故。此人则应不生为天，因为常法无有生故。以是之故，缘于前际说世间常之见，并不合理。

颂曰：

罗什译：若天异于人，是即为无常，若天异人者，是则无相续。

藏本译：若人异于天，如是应无常，若人异天者，不应有相续。

若人由自性异于天，如是则如芒果树与苦楝树非一相续，天人二者亦应不属同一相续，以其自性各别，不容为因果故。以是之故，先前人之相续应无常而成断灭。若人由自性异于天，则彼二不应有同一相续，但却有于前相续上亦可随行的同一相续。以是之故，缘于前际说世间无常由自性安住之见，亦不合理。

癸二、破后二边见。

问：“若此人一面舍人身，一面受天身，则无总体是常、无常之过。”

颂曰：

罗什译：若半天半人，则堕于二边，常及于无常，是事则不然。

藏本译：若一面为天，另一面为人，亦常亦无常，此亦为非理。

答：此者，譬如有许前世后世之天与人，二者从命或我之分而言为一，从身之分而言则各别。

然而，若此人从一方面、从我的方面为天，而从另一方面、从

身的方面为人，尔时天的一面于人之时仍然安住则应成常，而人的一面于天之时已然坏灭则应无常。则应人趣的一部分为天所摄、另一部分是人所摄，然此亦不合理。以是之故，缘于前际见为亦常亦无常二者共俱，亦不合理。

颂曰：

罗什译：若常及无常，是二俱成者，如是则应成，非常非无常。

藏本译：若常与无常，二者皆可成，非常非无常，乃可许其成。

若常与无常二者皆可由自体成立，乃可许非常非无常由自体成立。前既已破彼二由自体成立，则双非亦不成立。

问：“释论此处所说正理：‘若有少分常，其后由见无常乃可言非常。若有少分无常，其后由有常乃可成立非无常’，其义如何？”

答：如人生天，若于其中有一恒常的人之我，则彼受天身之时舍弃人身，乃可从此分而言非常。若有一由自性而有的被舍弃的无常人身，则受天身之时，此身虽灭然弃者应常有，乃可从此分而言亦非无常。是为双非边见。然于正理中彼二皆无。是为释论所说之义。此是即以双是句异门于双非句中再说之理。

问：“既有从于无始生生死死辗转相继轮回之事，且今后仍当有轮回事，则应有一恒常之轮回者，此即是我。”

颂曰：

罗什译：法若定有来，及定有去者，生死则无始，而实无此事。

藏本译：若某从某来，复往某去者，轮回则无始，然实无此事²⁷¹。

答：若我或蕴某者从前世某趣来至他趣，复又去往某个他趣，

²⁷¹ 焦若本中，后二句为：“故应无有始，成常然实无。”

此等皆由自性而有，则轮回从于无始辗转流转乃可由自性而有，然而此事实非为有。因为由自性成立的我或蕴，无论常与无常，皆不应有从于他处来此处、从于此处去他处故。此理已于第十六品中说讫。以是之故，轮回者由自性有并不合理。

颂曰：

罗什译：今若无有常，云何有无常，亦常亦无常，非常非无常。

藏本译：若实无有常，何者当无常，亦常亦无常，及彼二双遣。

如是，由上述之理可知：若实无任何恒常的轮回者，则何者是彼受生之时所弃的无常旧蕴？没有！既然常、无常各各由自性不可得，则常无常二共、与常无常二者双遣即非常非无常，又岂可由自性而有！以是之故，缘于前际见世间为非常非无常之体，亦不合理。

壬四、破依后际次四见。 分二：

癸一、破有边无边初二边见；

癸二、破后二边见。

癸一、破有边无边初二边见。

颂曰：

罗什译：若世间有边，云何有后世，若世间无边，云何有后世。

藏本译：若世间有边，云何有他世，若世间无边，云何有他世。

若有情世间于今世之末有边，谓坏灭后不生余有情，则如何当有有情他世？不当有！亦有他世、亦世间有边，并不合理。

如言：“此有情边者谓尽”，若此有情世间于今世之末无边无灭，如何当有有情他世？不当有！以是之故，世间无边亦不合理。

颂曰：

罗什译：五阴常相续，犹如灯火炎，以是故世间，不应边无边。

藏本译：此诸蕴续流，犹如灯之光，故有边无边，悉皆不应理。

此五蕴之续流，因果相系不断而转，刹那刹那坏灭，如灯之光。以是之故，有情世间于今世之末灭而后无的有边性、与无今世之末坏灭之边的无边性，悉皆不合理。

问：“如何不合理？”

颂曰：

罗什译：若先五阴坏，不因是五阴，更生后五阴，世间则有边。

藏本译：若前蕴坏灭，而不依此蕴，更生于彼蕴，世间则有边。

答：若前人蕴坏灭，而不依此人蕴，更生彼天趣所摄之后蕴，有情世间则应有边，犹如芯尽之灯。然有后蕴生起，故非有边。

颂曰：

罗什译：若先阴不坏，亦不因是阴，而生后五阴，世间则无边。

藏本译：若前蕴不坏，而不依此蕴，更生于彼蕴，世间则无边。

若前人蕴于今世之末不坏，然不依于此人之蕴，更生彼天之后蕴，自体不失故，世间应无坏灭之边。然前蕴坏灭，才可生起彼果后蕴，故言无边亦不合理。

癸二、破后二边见。

颂曰：

罗什译：若世半有边，世间半无边，是则亦有边，亦无边不然。

藏本译：若一面有边，一面为无边，世有边无边，然此亦非理。

若此有情世间，一方面有边坏灭，一方面无边赴于后世，则此世间应成亦有边亦无边，然如有并不合理。

问：“何故一面有边坏灭、一面无边不灭不合理？”

答：你所计如是一面坏灭、一面不灭者，是蕴之受取者我？还是所取之蕴？若如初者，并不合理，因为：

颂曰：

罗什译：彼受五阴者，云何一分破，一分而不破，是事则不然。

藏本译：云何受取者，一面成破灭，一面而不灭，是则不应理。

何以受取者我之一面破灭，另一面却不破灭？其合理性全非有故。以是之故，龙猛阿闍梨由不见其合理性，故说如是妄计受取者为灭不灭二分之性并不合理。

又于蕴五相推求，受取者我非自性有，前已说讫，依此意趣，故于此处说不合理。

举一种为例，若受取者一面破灭、一面不灭，则应受取者虽一，但却一部分成为天、另一部分成为人，然此敌方亦不能许，依此意趣，余未列出敌计为合理者，说亦如是皆不合理。

问：“应如次宗所说。”

答：此亦不合理，因为：

颂曰：

罗什译：受亦复如是，云何一分破，一分而不破，是事亦不然。

藏本译：云何所受取，一面成破灭，一面而不灭，如是亦非理。

何以所受取之蕴一面破灭，另一面却不破灭？无理由故，蕴非自性所成故，有一分为人、一分为天之过故。因此，如是计所取为二分之性并不合理。

以是之故，见世间为有边无边二共亦不合理。

颂曰：

罗什译：若亦有无边，是二得成者，非有非无边，是则亦应成。

藏本译：若有边无边，二者皆可成，非有非无边，乃可许其成。

若世间有边与无边二者可得成立，乃可许彼二各遮的非有边非无边成立。然而所遮非由自体有，则遮彼所遮亦不能成立为自体有。此处从异门而说非有边非无边者，即是以前颂破说非常非无常之正理，换读而破。以是之故，见为非有边非无边之体，亦不合理。

辛二、胜义中一切戏论寂灭，可破住彼等见。

颂曰：

罗什译：一切法空故，世间常等见，何处于何时，谁起是诸见。

藏本译：又一切有事，空故常等见，何处于何者，从何起何等。

上述诸颂承许犹如影像的缘起，显示于名言中非如彼等诸见所执而有，待此而说“又”者，谓于此当说于胜义中彼等诸见所执亦不应有的理由。

一切有事，皆是缘起，故由自性有为空。此前论文，皆明此义。以是之故，何等常及“等”字所摄非常、亦常亦无常、非常非无常诸见，及缘何处境起彼诸见的所缘，于何者相续中生起诸见的补特伽罗或蕴之事，从何因生起诸见的能作、作业、作者及能作因所摄一切有事，此等一切于胜义中丝毫亦无，故于胜义中此等悉皆不生，如石女之儿不可得，则亦不可得其色青白。

己二、合了义经。

如是，前说正理已善破除补特伽罗与法之缘起有由自相所成的自性，若能如是通达，则任何自他宗派所妄计之邪见——依于前际等诸恶见，皆不能牵。若能如实定解真实义，修习总摄真实义的无我之义，则可解脱轮回。若能修习以无边正理异门所抉择之无我之

义， 则能尽除所知障。如《稻秆经》云²⁷²：“若复有人能以正智，常如缘起真实而见无寿命、如实性、无谬性、无生、无起、无作、无为、无障、无碍、寂静、无畏、无尽、寂灭自性，及正随观不有、积聚、覆蔽、无坚实、如病、如痛、如箭、过失、无常、苦、空、无我者，彼不作是念：我于过去有生耶？我于过去无生耶？我于过去曾为何耶？我于过去曾如何耶？而不依于前之边际。亦不作是念：我于未来有生耶？我于未来无生耶？我于未来当为何耶？我于未来当如何耶？而不依于后之边际。亦不念此是何耶？此如何耶？何作者何？此诸有情，从何而来？从此殁后当去何处？而亦不依现有之法。世间有堕沙门、婆罗门之见，有说我、有说有情、有说寿者、有说补特伽罗、有说善相与吉祥。彼等殊胜、离系相应之见，尔时以彼能断诸说，遍了知故，从根断除如截多罗树，于诸法隐没自性中证得后世无生灭法。具寿舍利弗，闻慈氏菩萨摩訶萨所说，赞叹随喜，从于座起，礼足而退。”

己三、摄义、释品名。

藏本译：观见品第二十七。

272 《稻秆经》，汉译有四：一、吴支谦所译《了本生死经》，二、唐不空所译《慈氏菩萨所说大乘缘生稻秆喻经》，三、宋施护所译《大乘舍黎娑担摩经》，四、迭名所译《佛说大乘稻秆经》。《佛说大乘稻秆经》云：“若复有人，能以正智，常观如来所说因缘之法，无寿、离寿、如实性、无错谬性、无生、无起、无作、无为、无障碍、无境界、寂静、无畏、无侵夺、无尽、不寂静相、不有、虚、诳、无坚实、如病、如痛、如箭、过失、无常、苦、空、无我者。我于过去而有生耶？而无生耶？而不分别过去之际。于未来世，生于何处？亦不分别未来之际。此是何耶？此复云何？而作何物？此诸有情，从何而来？从于此灭而生何处？亦不分别现在之有。复能灭于世间沙门、婆罗门不同诸见，所谓我见、众生见、寿者见、人见、稀有见、吉祥见、开合之见，善了知故。如多罗树，明了断除诸根栽已。于未来世，证得无生无灭之法。尊者舍利子，若复有人，具足如是无生法忍，善能了别此因缘法者，如来、应供、正遍知、明行足、善逝、世间解、无上士调御丈夫、天人师、佛、世尊，即与授阿耨多罗三藐三菩提记。尔时，弥勒菩萨摩訶萨说 是语已，舍利子及一切世间天、人、阿修罗、犍闼婆等，闻弥勒菩萨摩訶萨所说之法，信受奉行。”

诸大乘种姓者，深为大悲策动其意，心中坚决作是念曰：“此一切有情深受三苦所苦，我当拨济令出众苦，而置之于圆满佛位。”为此，初发自欲获得无上菩提的愿菩提心为性的坚固誓愿。次见虽有誓愿，若舍菩萨六度之行不能成办，故当依止行心为性的菩提心仪轨正受取后，苛负学习佛子大行之重任。又见学修六度的核心之行，其首要者，即是远离二边的中观之道，故当如前所说，如圣龙猛论中正理所抉择之了义，而正寻求彻悟实相的正见。既得正见，又念若无寂止，仅以通达真实性的正见，仍不能摧灭烦恼，故当求定，于能修正见的禅定殷勤精进。是故此中，正见所抉择者，即须如彼道理而修。此诸次第，已于《菩提道次第论》中广说。

此诸法真实性之了义，非但波罗蜜多乘，即便金刚乘道次第中，亦须依此寻求正见之规如是而作，获得了义。因为真实性之义，二种大乘全无差别故。

释第二十七观见品三十颂竟。

丙三、随念大师如是恩德而申礼敬。

颂曰：

罗什译：瞿昙大圣主，怜悯说是法，悉断一切见，我今稽首礼。

藏本译：谁怀大悲愍，为断一切见，开演说正法，顶礼乔达摩。

此颂合云：顶礼无上说法大师。所说何法？谓圣者正士之法，能灭尽一切轮回之苦而当称叹，故名正法。是贤善法，故名正法。法者，谓任持不堕见轮回为可断相、见涅槃为可得相之险处，梵语曰“达摩”，此是“达”声作任持解而释。此正法，即是缘起远离生灭、断常、去来、一异八边，息灭一切戏论。演说此法的等起动机，非为恭敬利养及求回报，而是于一切受苦众生怀大悲愍，唯依此大悲而说。为何所为而说？谓由见执着二种我相之见是一切过患之源，为断一切相执之见故说。大师何名？谓大师于仙人乔达摩种族中生，故名乔达摩。

此颂虽是第二十七品之文，然是为此前已说之法——缘起义即无自性义的一切所说，感念大师说法之恩而顶礼，故置于第二十七品之外另释，唯此而已。

《入中论》云：“由说诸法依缘生，非诸分别能观察，是故以此缘起理，能破一切恶见网。”《显句论》中亦将归敬颂处的缘起远离八边之教与此处配合，而于论之首尾二处明示：唯以“依因缘而生”为因，即可破除八边及一切恶见。一切论身之颂文，亦是解说此理。故应于正理之王——缘起正理殷勤精进，而令甚深中观了义心要正见，宏扬于自他相续之中！

乙三、结尾义。

藏本译：此《根本中颂般若论》大乘阿毗达磨建立，清净讲说胜

义真实，能显明般若波罗蜜多之理。由具足无可倾夺智慧大悲，显扬如来无上大乘之理，成极喜地生极乐国，于极净光世界成佛，号智源光如来者，大阿闍梨圣龙猛撰造圆满。

《根本中颂般若论》之义已释。大乘者，如前所说，广演法无我之义。阿毗达磨建立者，谓归属于对法藏中。清净演说胜义真实者，谓对向胜义之法发起讲说。般若波罗蜜多者，谓十万颂般若等，此能令其理极为显明之论，是由具足无可倾夺智慧与大悲、如佛授记能显扬如来无上大乘之理、成就初地极喜地、后往生极乐国土、未来将于极净光世界成佛、号智源光如来的大阿闍梨圣龙猛菩萨撰造，清净圆满。

藏本译：奉具妙自在大王吉祥天赞普之诏，印度大乘堪布中观师加纳嘎巴，与主校译师比丘焦若·鲁坚参翻译、校订。计二十七品，四百四十九颂，合一函半。

如是之论如何翻译至雪域？谓是奉具大自在的大王吉祥天赞普之诏，印度大乘堪布中观师加纳嘎巴此云智藏，与藏地译师比丘焦若·鲁坚参由梵译藏、校订文义。本论计有四百四十九颂，合为一函半。

藏本译：复由无喻城之班智达哈苏摩底，与藏地译师释迦比丘尼玛扎依照释论（《显句论》）善加修订。

复由无喻城之班智达哈苏摩底，与藏地译师释迦比丘尼玛扎，依照释论善加修订。

能仁以善说宝藏 于漂戏论诸众生
悲策正法甘露雨 所澍法中最胜者
达之则能尽诸过 此即甚深缘起语

自性空性之正理	亦名离边之中道
诸经虽皆赞此道	然被自他边执见
遍覆不明由见此	故第二佛圣龙猛
阐佛多经续中记	所说教要之空性
着离有无最胜论	是为吉祥《根本慧》
虽持圣者宗智者	多有造释显此论
然能圆尽龙猛意	如实释者为佛护
圣教空中游无碍	除边执热光皎洁
吉祥月称之释论	二释如日月当空
此义幽微甚难了	由时久故极衰颓
由见此状故无间	依智慧藏为本尊
总于众论尤中观	久习而于甚深义
如二智者之所许	善达而着此释论
愿广大福资粮植	胜妙事业护圣教
美名之鬘动十方	如幢顶珠严众髻
增上生德赐妙果	大护土者语劝请
持教贡却慈成等	诸多正士皆合请
此甚深义难测度	吾慧微劣亦乏勤
故若此中有错聚	彼错我皆至心忤
愿以勤此诸善根	白善所集如晶鬘
能令边执固缚者	顺易而得离边见
从见真实唯一眼	说法最胜龙猛来
无量缘起真性解	愿永持执圣教要
愿我亦于一切生	皆为文殊智藏摄
总于正法尤缘起	乃至命难亦不舍

此《根本中颂般若论正理海疏》，由顶戴持执圣教不没胜幢之上首具足殊胜智慧大悲的至尊大德古玛拉玛底等诸位大士足下尘土的，离边大中观之瑜伽士多闻比丘东宗喀巴洛桑扎巴着。精勤戒律者索南洛追记文。愿此能令大宝圣教宏扬十方！