
中观根本颂智慧论义疏 正理海

(上)

宗喀巴大师造

江波译

【书首礼赞】

敬礼至尊妙音足莲！

由说空即缘起义，而成众师¹之顶严，
无央刹中智者赞，愿彼胜者²恒护佑。
圣言心要即此教，见已常令无央刹，
菩萨履以甚深语，至尊智藏³我归依。
偏离如是了义说，引入歧途诸疑义，
悉数罗列复破斥，定解此理无上门。
立与破道众非一，放射理路千光明，
摧破边执心密暗，龙猛论日愿得胜。
如理善持此妙宗，详广阐明牟尼教，
吉祥圣天马鸣等，持大车轨我礼敬。
如群星中夜怙主⁴，注释家中巍巍然，
大德佛护月称规，念之令我信毛竖。
依彼足莲能摧坏，愚痴怨敌理路明，
最上导师⁵稀有业，乃至有际愿养育。
希求了义众知识，名闻广大具国政⁶，
致语劝请我心喜，分辨甚深中观道。
或具了义名即足，但见粗略便自得，
或至心重修行时，抛却妙典称不需。

¹ 印度外道六师等。

² 释迦牟尼佛。

³ 曼殊室利菩萨。

⁴ 月之藻词。

⁵ 仁达瓦·迅努贝（童慧），宗喀巴研习中观所依止之主要师长。

⁶ 似指阐化王札巴坚赞，劝请著作本论者。

了义经要般若义，俱胝瑜伽师履道，
无知邪见疑暗聚，以正理炬灼破已，
《中观根本》我善说。欲以决断真性见，
如实修习龙猛意，彼具慧者请恭听。

此中所说之法，乃《中观根本颂》。解说分二：甲一、解说前行；甲二、正说。

【解说前行】

甲一、解说前行

分五：乙一、探求真实之所为及探求之道理；乙二、造论者之殊胜；乙三、彼所造论之建立；乙四、信解甚深法之胜利；乙五、示可教之器。

乙一、探求真实之所为及寻求之道理

诸佛所说施等余行，尽其所有，一切皆是令通达真实慧未生生起、已生安住及展转增长之方便。如《入行论》⁷云：

此一切支分，牟尼为慧说；
故凡欲息苦，彼当生智慧。

是故，一切圣言，或亲或疏，纯以真实为鹄的、为旨归。如善巧导盲者，引导群盲至所欲之境；见缘起真实之慧眼，能导施等往解脱城，求索此眼乃诸具慧者之要务。

此亦由获授记能教诲彼义者善加开示。开示之理：（佛）因所化之故，说有了不了义众多法门，（学人）遂生疑惑：孰如其说？孰则不然？故须追随能以正理全分抉择者而探求之，以证成圣言如是说义但可如是受取而不可向别处引，斯为如其说义，若向别处引则有妨难。一切大车之教授其揆一也。

乙二、造论者之殊胜

如《入楞伽经》⁸云：

各别内证乘，非寻思所了，
怙主灭度后，请说谁受持？

谓大师灭度之后，谁当受持静定各别内证智境、名言分别戏论止息之乘？（佛）答曰：

如来灭度后，彼受持诸理，
若干时后出，大慧汝应知。
南方毗陀国，苾刍称“吉祥”，
其名呼曰“龙”，能破有无边。

⁷ 《入菩萨行论广解》卷 9：“如是一切诸支分，牟尼悉为般若说。欲求寂灭诸苦者，是故应令般若生。” (ZW04, no. 33, p. 221, a20)

⁸ 《入楞伽经》卷 9《总品》：“我乘内证智，妄觉非境界；如来灭世后，谁持为我说？” (T16, no. 671, p. 569, a20-21)

于世间善说，我之无上乘，
证得欢喜地，往生极乐刹。⁹

谓当由龙猛开示离有无二边之了义乘。

《金光明经》中说，此师即佛在世时离车子童子名“一切世间乐见”之后生。
《大云经》云：

我灭度后，满四百年，此童子转为苾刍，其名曰“龙”，广宏我教法。
后于“清净光”世界成佛，号“智源光”。

事续《曼殊室利根本续》亦如是说此师之诞生时代与名号，并说住世六百岁。

《大法鼓经》¹⁰云：

此离车子童子“一切世间乐见”，于大师灭度后，人寿八十岁，教法衰微时，转为名含大师德号之苾刍，广宏圣教。满百岁后，往生极乐世界。

觉贤上座与阿底峡尊者，依据离车子童子与龙猛是同一相续之说，许此文亦是此阿遮利耶之授记。《大法鼓经》中之授记，是说最后一次出现于南方，故四百年后之诞生当是另一次出现于南方。

《入楞伽经》与《曼殊室利根本续》中说：证得初地，次往生极乐。《大法鼓经》则说彼苾刍位登七地。《大云经》与《大法鼓经》所说未来成佛者，乃化身于欲界成佛之相，故与《灯明论》所言，龙猛以无上瑜伽道即生证金刚持位，亦不相违；如大师释迦牟尼，于人寿百岁时成佛，与多劫前早已成佛，二说互不相违。若大德如此怙主，住世六百岁，然不能以无上瑜伽乘成佛，则纵许无上部所说上根所化即生证金刚持位，亦唯虚言耳。因此，《六十正理论释》中说此怙主事业未竟，当指但就行波罗蜜多乘道而言。

乙三、彼所造论之建立

此怙主造有《百要方论》等共同明处之论，及内明与密咒、波罗蜜多相关之论多种。

就甚深中观道而言，以了义教宣说者，《集经论》引《十万颂般若》及菩萨藏等众经而说；以正理宣说者，《根本慧论》、《七十空性论》、《迴诤论》、《六十正理论》、《细研论》、《宝鬘论》六论中，以众理抉择。（此师所造）一二赞中，

⁹ 《入楞伽经》卷 9《总品》：“如来灭度后，未来当有人；大慧汝谛听，有人持我法。于南大国中，有大德比丘；名龙树菩萨，能破有无见。为人说我法，大乘无上法；证得欢喜地，往生安乐国。”（T16, no. 671, p. 569, a22-28）

¹⁰ 《大法鼓经》卷 1：“汝童子名‘一切世间乐见离车童子’，佛涅槃后，正法欲灭，余八十年作比丘，持佛名，宣扬此经，不顾身命，百年寿终，生安乐国。”（T09, no. 270, p. 294, b27-c2）

虽亦说空性，然多不以正理成立之。

彼等教典摄为二类：一以说断有无边之缘起真实为主；一以说由有无边不可得之道解脱生死为主。

初中分二：破实事师之所立，对补特伽罗及法增益自性者，即《根本慧论》；破彼之能立——，量等推理十六句义者，即《细研论》。

（《根本慧论》）云：

诸事自性者，缘等中非有。（1.3）

《迴诤论》¹¹牒他难云：

设若一切事，自性皆非有，
汝言亦无性，不能遮自性。

次答诘难，故《迴诤论》即（《根本慧论》）初品之衍义。彼论释言语自性空即缘起义，进而说彼能证成所立及遮破所破，由此显示量及所量破立之能所作，对无自性宗亦应理，对自性有论则不应理等。《根本慧论》虽说无自性而一切能所作应理，然《迴诤论》特示破立之能所作应理，以是为破“立自宗等于此宗非所应”之妄念故。

（《根本慧论》）云：

如梦如幻事，如乾闥婆城；
如是说生住，亦如是说坏。（7.34）

《七十空性论》答此颂之诘难，故此论即（《根本慧论》）第七品之衍义。他难：若破生、住、灭之自性，则教中作彼等说即不应理。《七十空性论》答云：

生住灭有无，以及劣等胜，
佛依世言说，非是依真实。

此释生灭等一切，佛随世间名言而说，非随真实有说，而答彼难。多番遮破生等之自性后，彼论云：

由一切诸事，自性皆空故，
此诸事缘起，无等如来说。
胜义唯如是，然佛薄伽梵，
依世间名言，施設一切法。

¹¹ 《迴诤论》卷 1：“若法无自体，言语何所遮，若无法得遮，无语亦成遮。”（T32, no. 1631, p. 13, c23-24）

谓诸事之真性胜义者，唯此缘起自性空耳，故生等一切，皆由名言增上施設而安立。《根本慧论》虽说自性空是胜义、生等是名言有，所谓：

诸佛之说法，正依于二谛。(24.8)

若非如前述，则不解名言有之义为“唯由名言增上安立为有”。复就自性不空，说众多正理妨难而成立无自性。为利不解说此种种一切皆由名言增上而有、及说此道理中一切能所作皆应理者通达，造《七十空性论》。

余二论，说断有无边见之道是解脱生死所必须。《六十正理论》云：

有不得解脱，无不出诸有。

谓堕有无边者无有解脱。次云：

遍知有无事，大士得解脱。

谓由不颠倒了知有事、无事之真实，诸圣者得以解脱诸有。此二者非不互依，故无自体有之自性，此即彼等之真实。或诤：(佛)说事生死与无事涅槃是有，故此二者不应无自性。(答曰：佛)说如有是，是随愚夫名言识执有之执式而说，非顺圣者亲见真实之观感而说。

遍知诸有生死自性无生之智果时证灭，安立为“证涅槃”。此若不尔，而以自相所成烦恼之尽及后蕴不生安立者，则破之：如是则证灭涅槃及烦恼、蕴尽皆不应理。复说此即宣说小乘涅槃之教义。此论余文即说成立此义之支分。简言之，证阿罗汉时，若“证涅槃”之义与证真实胜义谛无关，则涅槃终不可证，此是小乘经本身所立之要义。

《宝鬘论》中说：胜解信能成办增上生。以此为先导当成慧器，能成办决定善。慧者，知我、我所二者胜义中无。依此知蕴非实有则我执当尽。蕴实执犹未尽以来，生死难以还灭；尽则还灭。无见令堕恶趣，有见令流转善趣。为解脱此二趣，须知不依有无二边之真实义。真实义者，因补特伽罗是于六界合集假施設故，与彼等之一、异皆非有，故于真实非有。复应如是观察蕴、界。

此与前二论，虽亦屡示破补特伽罗及法自性之缘起真实，然其主旨，是说解脱生死之道定须了知不依二边之真实义，故似是成立此主旨之支分。《根本慧论》及《七十空性论》，虽亦说证实性道令无明还灭，乃至令另一切支还灭，然似以抉择境缘起真实为主，而非以成立证彼之有境是解脱因为主，意为前者较难成立。

此等之略义：《根本慧论》及《细研论》广破异论之所立、能立，而示缘起真实。设作是念：对彼如是遮破之宗而言，破立之能所作不应理，故不能破他宗及立自宗。对此，《迴诤论》中说：彼等之一切能所作，对自宗悉皆应理。《七十空性论》中说：如是破立功用所抉择之义——缘起非自体有即是胜义，故此种种

一切由名言增上安立而有者，即世俗有之义。由此通达，唯假立名之名言义中，一切能所作悉皆应理。余二论则说：如是通达二谛之理者，遑论成佛，于解脱生死亦必不可少。故此大士，为一切入大小乘之门者，赐能见道命之眼，恩德浩荡！

此等之内，最上者，厥为《中观根本颂》，以此论宣说种种无边正理之门、而令究竟定解甚深义故。

乙四、信解甚深法之胜利

信解如是甚深法者极可赞叹。《集经论》云：

若信解甚深法，便能摄集一切福德。未成佛以来，世出世间一切胜事皆能成办。

《宝施童子经》云：

曼殊室利，若菩萨无善巧方便，经百千劫修行六波罗蜜多，若复有人闻此法门，生疑心者，所生福德尚多于彼，何况无疑而正听闻，及书写已传授、受持、为他广作开示。

《能断金刚经》¹²亦云：

佛告善现：“于汝意云何，恒河之中所有沙数，设有如是沙等恒河，是诸恒河沙宁为多不？”善现答言：“甚多世尊，诸恒河尚多无数，何况其沙。”佛言：“善现，吾今告汝，若善男子善女人，以妙七宝，盛满尔恒河沙数等世界，奉施如来，是善男子善女人，由此因缘所生福聚宁为多不？”善现答言：“甚多世尊，甚多善逝。”世尊告曰：“若复有人，于此法门，乃至四句伽陀，受持读诵广为他说，所生福聚甚多于前。”

《如来庠经》细说上品十不善法之后，云：

假使有情具足彼等，若能悟入无我法，信解诸法本来清净，则彼有情必不堕恶趣。

¹² 《大般若波罗蜜多经》卷 577：“佛告善现：‘于汝意云何？乃至殍伽河中所有沙数，假使有如是沙等殍伽河，是诸殍伽河沙宁为多不？’善现答言：‘甚多！世尊！甚多！善逝！诸殍伽河尚多无数，何况其沙！’佛言：‘善现！吾今告汝，开觉于汝，假使若善男子或善女人，以妙七宝，盛满尔所殍伽河沙等世界，奉施如来、应、正等觉。善现！于汝意云何？是善男子或善女人，由此因缘所生福聚宁为多不？’善现答言：‘甚多！世尊！甚多！善逝！是善男子或善女人，由此因缘所生福聚其量甚多。’佛复告善现：‘若以七宝盛满尔所沙等世界，奉施如来、应、正等觉。若善男子或善女人，于此法门乃至四句伽他，受持、读诵、究竟通利，及广为他宣说、开示、如理作意，由此因缘所生福聚，甚多于前无量无数’。”

(T07, no. 220, p. 981, c12-26)

《降魔品》亦云：

若有苾刍了知一切诸法最极调伏，了知众罪前际性空，则能灭除犯戒忧悔，令不坚固。于无间罪尚能超胜，况犯轨则、尸罗微细邪行。

《未生怨王经》云：

诸造无间罪者，若能闻此正法悟入信解，我不说彼业是真业障。

上述诸教是论师所引。

乙五、示可教之器

闻甚深空性语时，或因不信弃舍而堕恶趣；或虽信解，然起邪执，误解自性空义为无所有而作损减。故说法者应先决定（某人具）殊胜信解，方为之说。由何相状知之？《入中论》云：

若异生位闻空性，内心数数发欢喜，
由喜引生泪流注，周身毛孔自动竖。
彼身已有佛慧种，是可宣说实性器，
当为彼说胜义谛¹³，彼生随行诸胜利。

说有三相。

此人不仅无上述二种过失，复生闻者功德如下：闻空性见心生欢喜，如获宝藏，而思他生中令不失坏之方便。彼作是念：“6 我若因破戒而堕恶趣，则空性见间断”，遂受持尸罗律仪而令清净。复作是念：“虽以戒得生乐趣，若因贫困而忙于追求饮食、法衣等，则无暇常闻空性”，遂行布施。复作是念：“空性见由大悲摄持方能成佛，与之分离则不能”，遂串习大悲。复作是念：“若起嗔忿，当堕恶趣，纵生乐趣，亦因形体丑陋难取悦于圣者”，遂修安忍教授。由见戒等回向一切智当能成佛、生果无量不断，故为利生将善根广回向于菩提。由见如实宣说缘起者主要是诸菩萨，故敬重彼等，如《入中论》云：

常能受持住净戒，勤行布施修悲心，
并修安忍为度生，彼善回向大菩提，
复能恭敬诸菩萨。

了达空性若中肯綮，则有上述认知。若解为以正理破一切因果，则此误失未尽以来，纵为之说不虚诳语，然于缘起终不发坚固定解，故不仅无闻者功德，复

¹³ 法尊译《入中论善显密意疏》，此句之后有“其胜义相如下说”一句。

生诸般过失。因此，应不违害因果缘起定解，于此之中，听闻、受持甚深教典，思惟、修习其义，复发愿一切生中能起信解！

【题义】

甲二、正说

分三：乙一、题义；乙二、论义；乙三、跋义。

乙一、题义

印度语：般若那摩牟尼摩陀耶摩迦迦哩迦

藏语（译汉）：中观根本颂曰慧

印度语“般若”者，藏语（译汉）为“慧”。“摩陀耶摩迦”为“中观”，“牟尼”为“根本”，“迦哩迦”为“颂”，“那摩”为“曰”。

此中，“慧”者，即般若波罗密多理趣，以名之一分而说。如《般若灯论释》中说，能成办般若波罗密多理趣故，说名《般若灯论》。此由所詮之门立名。

“中观”者，如世间称离边之中心为中，断有无等之二边故为中，“中观”即此本义之衍生词。（梵文后缀）“迦”表宣说、彰显中观道。结合其字根（“摩陀耶摩”），“中”即中观论或凡有中观之名者。或如清辨所说，以其名舍（后缀）“迦”，故称“中观”，即中观宗也。就“摩陀耶摩迦”之字根而言，中观论或中观宗皆立名为“中观”。

若谓：若以断有无二边之中为“中观”，则《三摩地王经》¹⁴之言作何解？彼经云：

有无二者边，净不净亦边，
故断二边已，智亦不住中。

（答曰：）此经是说，不应如事实师，破下分边已，复计离彼之中为实而住。非说断有无等一切边之中非有。如《释理论》¹⁵云：

边者尽及末，近品讥毁义。

边字虽通多义，然离边之“边”者，如《中观明论》云：

若中观中，计有任何胜义自体性事者，以有彼故，随执为常，或执无常，皆成边见。若谓如实随顺诸法真实转、如理作意是堕落处者，则不应道理。如所执而有之境，非此中之边。其心亦是如理作意，故非边执。因此，此之边者，

¹⁴ 《月灯三昧经》卷 2：“于有无分别，净不净净论；远离是二边，智者住中道。”（T15, no. 639, p. 558, a14-16）

¹⁵ 世亲论师造，未汉译。

是墮落处，如世间称峭壁为边、从彼墮落为墮边。

此中，因真实有于名言中亦非有、而真实无于名言中有故，言“真实无”非是执无边，破云“非如是”亦非是破无边。然若执破所破之无为真实有，则墮无事之边，故破之亦是破无边。业果等诸法名言中有，任何量皆不可妨难，故执彼等为非有或无之境、有境，即无边及无边执。此是损减之无边，前者是增益之无边。如谓“佛无过失”等，则非是无边及无边执。是故，若执不属上述遮破¹⁶之诸法为胜义有或自相有之境、有境，即有边及有边执。如谓“佛有智悲”等，则非有边及有边执。教典中有时亦说，一切胜义有是有边。因此，执者执之当受其害故名“墮边”之墮有无边之理，当如是了知。若但以“有无”之语作有无边而断之，则所望者无非“非有非无”之论调。“无色无声”等之殷勤修正亦唯徒劳而已。

“根本”者，本论为一切中观论之根据，犹如躯干、而非少分。

“颂”者，本论全篇为偈颂体，非通常所谓之“品”¹⁷。本论总计四百四十九颂、二十七品。

【礼赞偈】

乙二、论义

分三：丙一、由说缘起离边之门颂扬大师；丙二、释缘起离八边之理；丙三、随念大师如是恩德而申礼敬。

丙一、由说缘起离边之门颂扬大师

分二：丁一、总义；丁二、支分义。

丁一、总义

分三：戊一、此偈义具本论所詮等之理；戊二、差别所依具八别法之理；戊三、断除他诤。

戊一、此偈义具本论所詮等之理

论师先由能无倒宣说将作解说具分本论所詮之门颂扬（大师），次为能造论故，礼敬与所詮缘起体性无别而住之大师，而说“彼说缘起者”等。

此中，以“无灭”等八种差别而为差别之缘起，是《根本慧论》之所詮。一

¹⁶ 指破“墮无事之边”。

¹⁷ 此就藏文译名可能导致之误解所作说明。

切戏论止息且以寂静为相之涅槃，是本论之究竟所为。《明句论》中说，礼赞文示论之所詮及究竟所为，是许此偈示具八种差别之缘起及戏论止息之涅槃。然不许此偈（文字本身）是言《根本慧论》之所詮及究竟所为，以言“彼说缘起者…戏论息寂静”意谓大师如是说故。

所为者，消除他所化不解、倒解了不了义之疑、邪智而令如实通达，以说彼所詮是为此故。

所为观待论，究竟所为则观待所为。此相属虽未明言，实隐含之。

“戏论息寂静”，《释》¹⁸云：

见缘起真实时，心、心所无转。

此中“转”者，《入中论释》中说是“行”：

心、心所之行止息。

此复如《明句论》所引：

若分别谓心行，因离彼故，真实是无分别。如经云：“云何胜义谛？谓尚无心行，况复文字。”

意谓分别之行还灭，非说无智。说知及所知之名言还灭，是说淨定前此二者还灭，非破淨定及胜义二者是境及有境，以境及有境非于理智前安立、乃于名言识前安立故。若能区分此二，则类似众疑皆可冰释。

若谓：对许声闻、独觉俱有证二无我之派而言，大小二乘当俱有《明句论》所释之“所为”等四，故此论之所化岂非共乘耶？

（答曰：）《入中论释》中说，声闻乘中仅略表法无我，大乘中则广说之，故大乘教并非无义，引《出世赞》为证：

若不达无相，汝说无解脱，

故汝于大乘，圆满说彼义。

若按此说，则本论于正见之余，虽未宣说大乘别法，然因详广开示法无我，故专门之所化有别也。

《明句论》亦释“寂静”义为远离生死等一切逼恼。

戊二、差别所依具八别法之理

此处所说差别所依之缘起者，《释》中说是有为缘起。此中，和合、观待、

¹⁸ 指《明句论》，下文除另行标注外，皆同。

依缘三者说是异门。“缘”之字义通一切法。“起”有二义：“生”者，非有为则无此义；然“依之而有”亦说是“起”义，如（本论）云：

作者依于业，业依于作者，
除如是缘起，有因不可得。（8.12）

虽说作者依业而起，然业非作者之能生。此正理用于他法时，虽说量及所量、所立及能立互依而起，然亦不可解作互为能生。《宝鬘论》亦云：

此有则此起，有短长亦然。

虽作是说，然短非长之能生。此复若依各自因缘而起，则须认作除离系果余诸事。余诸缘起，虽依他法而起，然所看待处非彼之因缘。若按此说，则引述下文亦善：

非缘起之法，少分亦非有，
是故非空法，亦非有少分。（24.19）

灭等八者名言中有，故不可不加简别而破。简别者，《明句论》云：

此处看待圣智谓无灭等。

下文又云：

非看待离无明翳无漏智境之自性而有。

谓无二相错乱漏之智。故以有灭等之缘起为差别所依，看待净定无漏智境之自性，加无灭等八为彼差别法。

戊三、断除他诤

分二：己一、断灭等自性中非有之诤；己二、断灭等数量与次第之诤。

己一、断灭等自性中非有之诤

若谓：若加如是简别，则看待净定无漏智境之自性而有者当成胜义有。若尔，则与彼智前有胜义谛相违。又，彼智前有不坏法性故有常，复有一、异、烦恼间断之断。故说彼等于彼智前无、而为缘起所具，不应道理。

（答曰：）此未解看待净定境之自性而说无之义，应作解释。《明句论》云：

所说缘起之生等，非看待离无明翳无漏智境之自性而有。若尔，当云何有？看待慧眼为无明翳所坏者之识境而有。据真实见而言，世尊说：“苾刍，此是胜谛，即具不虚诳法涅槃也。”

故净定无漏智若不容有，则无观不看待彼见而说之差别。若有（净定无漏智），

则因彼智不称量非真实之他境、无境之无漏智亦不容有，故须证真实。尔时，但于彼智前及彼境之自性中有，便称之为胜义有，如何应理？

若谓：若尔，破缘起之灭等为真实有时，说观待无漏智境之自性而无灭等谓何？

（答曰：）意谓观察某差别所依缘起所具之灭等，是否为彼差别所依之自性或本性，次破是彼之自性或本性，即破缘起之灭等为真实有之义。

若缘起之灭等成本性之灭等，则成于无漏智境之自性中有之灭等。言“无漏智境之自性”，亦即缘起真性之谓，故是灭等于各自差别所依缘起真性中非有之义。如是缘起之灭等体性或本性非有，即是缘起真性，故亦是成净定无漏智境之自性也。

又，观察彼缘起真性是否即彼之本性时，能以理智破是本性，故于真性中非有。苗芽之生胜义非有，虽是苗芽之法性，然生胜义非有非即彼之法性，以自与自之法性相违故。因此，彼苗芽之生胜义无，既已成立为苗芽之胜义与苗芽之真性，观察如此者是否胜义有或本性有，岂便是观察苗芽是否胜义有或本性有？然则，此是观察：如是苗芽之真性是彼无生之本性，抑或唯是由名言增上安立。如是观察时，彼之本性有无是否为由理智所得者，与苗芽一切种同。

言空性空性、自性空性、胜义空性之时，须以真实为空性所依之有法，而说胜义体性空。此亦为破有法性与胜义无二者相违之执。是故，若无胜义、法性、真实、真性，则不应理。称“若有，则不于彼等中有复于何处有”者，是对观察是否胜义有之法全无认识之语。如是之无知者，或许胜义非所知，或说彼实有，邪说纷纷。

若谓：缘起有灭等，若于真性中非有，则（佛）说有“生”等八不应道理。（佛说）“以无明之缘生行，无明灭故行灭”。（又说：）“噫诸行无常，乃具生灭法，生已终当灭，彼等止息乐”。此说蕴止息之断。“若佛出世，若不出世，诸法法性，恒常安住”，此说常。“令有情住之一法，即四食”，此说一物。“护世之二法：有惭及有愧”，此说异物。“从他世间来此，从此世间往他”，（此说去来）。

（答曰：）《明句论》中说观待二种心识而答此难，前已引述。

如是之诤来自此念：破生、灭等于真性中有之宗，于世俗中安立生等，虽称生死流转、还灭等世俗中有，故与经不相违。然彼等世俗之义，若无以一量所成之安立处，则如执绳为蛇之蛇，因果等全不可安立。故“于世俗中安立彼等”之说亦不成立，不能无过。若有量所成之无过建立，则实许胜义有之义，而仅名言不受许。

如第二十四品所说之答难，须知以正理路揭示，彼等一切建立于本宗皆见可，而不见可于他宗。此若不尔，则世俗有之义中全无系缚、解脱等受许处，而须委

与纯错乱心，此乃正见之大歧途！

是故，许诸世俗法若此而以为彼此同意，次诤彼等所余之法是否为实有者，全非中观师与实事师之规。尤甚者，如是许世俗之时，因无量所成义之安立处，故受许者、所许之宗、能立之教理一切皆非量所成，却以量成立实有法者，乃可笑处。

若能破彼等于胜义中有，复于名言中妥善安立量所成义，则真如、法身等一切胜义法虽非实有，然可受许是具相之有。故称“彼等若非实有，则无真实之证悟及所证法身”等之说无义。

因此，圣域¹⁹内教许法谛实诸宗，起大勦勉成立事谛实。许非实有之后，不复诤辩他法是否实有。不明正理之谰言妨难者与此不啻有天壤之别。是故，对善思者而言，能作损益之事易成谛实说之错乱所依，而不能生果之无为则不然，如本论亦云：

有为非有故，无为云何有？（7.33）

应起大勦勉破事谛实。

契经俱说有生、灭等及无生、灭等。为除“何为具实义教？何为具密意教”之疑，及除计不了义为了义之邪分别故，造此辨了不了义之论。此二者之义，已于《二辟车轨辨了不了义论·善说藏》中详加抉择，可参阅之。

已二、断灭等数量与次第之诤

若谓：说缘起无灭等八，若此是一切所破，过简；若是但表少分，则“无灭”等二句即可，过繁。

（答曰：）此二者俱非。若尔，云何？缘起有无边差别，立此八者，以唯此等是诤论之主要分故；诸实事师多以此灭等八示事有自性故。所诤处者，即有无灭等之自性。此由正题可知，《佛护释》亦如是释。若谓此如波啰鞞多²⁰所许，是因生、灭等义不同而诤论，则偏离正题。此复观待体，说能增、能减之生、灭二者；观待时，说常、断二者；观待境，说来、去二者；观待数，说一、异二者。

若谓：有生则有灭，无生则无灭，故应言“无生亦无灭”。

（答曰：）祠祀²¹前半生生、后半生死，此之生灭虽有先后，然为显示若自相有、则无如是先后故，次第不决定。若自相有，则不出自性一、异。前生与后死二者，若自性异，则祠祀生之后当不死，死之前当不生；若自性一，则前生者即

¹⁹ 印度。

²⁰ 即利他贤，十一世纪克什米尔班智达，著有《七十空性论疏》。据《青史》，此班智达是俄译师洛丹喜饶师长之一。

²¹ 印度常见人名。

当死。若尔，则前死者即须後生，故有天死但可生天之过。

丁二、支分义

颂曰：彼说缘起者，无灭亦无生，
无断亦无常，无来亦无去，
无异亦无一，戏论灭寂静，
礼敬正等觉，诸师中第一。

“礼敬”即致敬义。于谁礼敬？宣说缘起之正等觉。云何说？因彼缘起自性不生故，观待净定无漏智境之自性，说无刹那坏灭之灭、适成自事之生、前相续之断、一切时中住之常、由远来近、由近去远、各别事之异及非各别事之一。

因圣者之观感前，如缘起真实本性，能诠、所诠及相、所表等一切戏论还灭故，缘起真实名“戏论灭”。

此中无心、心所之行分别流，故由知及所知名言还灭之门，尽离生老病死等一切逼恼，故称“寂静”。

由见佛是唯一了悟缘起真实而说不颠倒义者，复知一切他说如童稚乱语，而极生净信，称大师为“诸师中第一”，以示胜出他^师。

何人礼敬？龙猛怙主。时者，造论之初。所为者，显示自为正宗及令他人于大师生起净信。

颂扬大师之门虽多，然本论及别论中，由说缘起之门而颂扬者，如《六十正理论》礼赞偈所说，是因大士深为以缘起因破生灭等一切边之理趣所欣庆，故尔。诸正理之主要者亦即此（缘起）也。

丙二、释缘起离八边之理

分二：丁一、各品正文订为修持次第；丁二、释各品文义。

丁一、各品正文订为修持次第

分二：戊一、认识执正理所破之心；戊二、论云何说破彼之支分。

戊一、认识执正理所破之心

分二：己一、正义；己二、于所破加简别之理。

己一、正义

第二十六品中，说有随无明转生死流转、无明灭生死还灭两种次第。又说：

由知修真实，无明当灭尽。（26.11）

谓由知真实修习其义而断无明。故由明不明了真实义而成生死、涅槃之二途。

此中，若不认识无明，则不知如何断彼之方便，如不见鹄的而放矢。是故，应认识无明。此亦非唯无真实之明及别余，而是执彼相反行相之相违所治品，故是计境为实有者，如《七十空性论》云：

因缘生诸事，若计为真实，
佛说为无明，彼生十二支。

《宝鬘论》云：

世间如阳焰，执此有或无，
此执为愚痴，有痴无解脱。

执无之愚痴乃业果愚无明，故非此中所说。执世间有者，是实执无明。此分两种：法我愚无明者，所缘为缘眼、耳等法，行相为执自相有；补特伽罗我愚无明者，所缘为缘补特伽罗，行相为执自相有。

此复缘他相续之补特伽罗而如是执者，虽亦是补特伽罗我执，然非俱生萨迦耶见。缘起“我”想之所依我、行相为执自相有者，既是俱生我执萨迦耶见，亦是补特伽罗我愚。缘我所、行相为执自相有者，既是俱生我所执萨迦耶见，亦是补特伽罗我所愚无明。缘我所之所依眼、耳等而如是执者，乃法我执，故言“缘我所”者，非缘彼等。

于所依补特伽罗及法上，破同一所无之我，立为二无我。故二我由各别所依之差别安立，而我无差别。是故，二我执亦所缘各别、行相相同。《四百论释》云：

言我者，谓诸事不依仗他之体性或自性。无此者即无我。此由法与补特伽罗之差别分为二种，谓法无我与补特伽罗无我。

说“一切法无我”中之“我”字，佛护亦释为“体性”义。

又，安立“我”想之所缘为我有二种理趣：(1) 说此为名言有；(2) 说此为我执所依。俱生萨迦耶见者，随我及我所之相转，故不缘我之俱生我执非有也。

《入中论释》与《四百论释》中说，补特伽罗及法实执之愚亦是染污无明。佛护亦如是许。彼是圣者父子²²所许，已多番成立，故此不赘。因此，他论师许为所知障之法我执者，此宗立为烦恼。

瑜伽行宗与中观自续派所许补特伽罗及法所无之二我极不相同。由此缘故，证补特伽罗无我是否须证法无我亦不相同。

遍计所破执者，未为宗趣变心者所不具，故非一切有情生死之能缚。能缚者，

²² 指龙猛与提婆。

乃为未为宗趣变心者所共有之俱生我执。《四百论》云：

分别能缚见，彼是此所破。

谓增益自性之分别能系缚，故破彼之境。

已二、于所破加简别之理

执所破之分别者，非是一切执有之分别，而是执胜义有或自相有之分别。此亦如本论云：

诸佛之说法，正依于二谛。(24.8)

谓须知生、灭等世俗中有、胜义中无之二谛差别。《宝鬘论》亦云：

如幻世间中，虽现有生灭，
然于胜义中，生灭皆非有。

由此可见，不破生、灭等唯有，而以胜义有为所破、如是执之心为执所破之心。如是，本论云：

彼等无自性，故烦恼实无。(23.2)

谓加“自性有”与“真实有”之简别。《宝鬘论》云：

若种子虚妄，其生岂谛实？

谓加“谛实”之简别。了义经中亦多有加此简别者。体性有、自性有、自相有、自体有等类同。“自有”之谓亦常见。

此中，中观自续派者，许加胜义、真实、谛实、实性简别之有可破；若不加彼等，虽加体性有等亦不可破。佛护、月称派者，若加前后两种简别随一，则无须另一种，故许此二者类同。然亦非于所破不加胜义简别，不许全不加此二者而能破生等。

此亦如《入中论释》云：

若知影像无自性之因果建立，谁有智者，由见色、受等不异因果而住之诸法唯有，而定执为自性有耶？故虽见为有，然无自性生。

唯有与自性有二者有所分别。

若彼等不分，则有事即成自体有、无自体即成毕竟无，而不出增益、损减二边。《四百论释》云：

如实事师说，若时有诸事，是时即自体有；若时离自体，是时彼事全无、

等同兔角。未出二边论，故此所乐一切难成。

因此，以无自体解脱一切有边，复于彼中能安立无自性之因果，以此解脱一切无边，似是此二论师（佛护与月称）开解圣者密意之别法。故分两种“有”与两种“无”极为切要！

自相有与非唯名言增上安立之有二者类同。说一切世俗有皆由名言增上安立为有之安立之理：如施設名言曰“我积集业”、“我领受果”，寻求此中施設名言之所依云何有时，眼、耳等一一及和合皆非我，彼等所余事中亦无我，此即补特伽罗无自体之理。虽尔，然若无“我观见”等，则为名言量所妨难，故成立是有。若义不成其为自体有，则成立由名言增上而有。

“唯由名言增上安立”之“唯”字，亦遮义自体有，而非遮由量成立。如是，说“唯假名施設”之“唯”字，亦非遮有非名之义及亦由量成，亦非说名所施設之一切皆名言有，然遮义自体有。因此，如《宝鬘论》云：

离名言施設，彼或有或无，

世间岂能有？

非由名言增上安立为有之有虽不容有，然由名言增上所安立者亦非一切皆有。

此亦如施設名言曰“祠祀见色”与“实物有祠祀见色”，寻求所施設义如何而有时，虽少分亦不可得、全无差别，然前者（祠祀）见色若名言中无，则为量所妨难；后者（实物有祠祀）见色能以量破，因其名言有为量所妨难，故名言中有无绝不相同。

此因实物有以正理寻求时须为其所得，若不为其所得则能破；唯有以正理寻求时无须为其所得，不为其所得故不能破。此道理亦观待如下差别：不堪忍正理观察及为正理妨难之二者；不为理智所得及为理智所破之二者。

设作是念：寻求观察时，有不容为能观察（之正理）所得，故不如是受许世间名言中有之义。然世间观察“已生或未生”、“已至或未至”时，须许其一，与此云何不相违？

（答曰：）此二观察法绝不相同。前者于所施設之生、至名言，不以尔许为足，而求名言施設之义如何而有；后者则不如是观察。因此，以类如前者之观察法观察时，不受许能观察者所得为有之义；虽受许后者观察之义，然不受许自体有，故二者岂同？

前者之观察法，自续派许尔许非是实性有无之观察，故亦许有此所寻求之义，复言彼是自相有，以其思惟“若名言中尔许亦无，则因果等绝不理”。

若谓：若尔，自续派观察胜义有无之界限，齐何而立？

（答曰：）此宗不许因果等为名言增上所安立之有，故名言之根识等，于显现、所著境之自体有之义无有错乱。非于识如是显现增上所安立、义由自真性增上而有者，许为胜义有；与之相反，许是世俗有。观察如是自性有无，即观察实性有无。

若不知世间与宗趣观察法之差别，以及宗趣内观察实性有无之差别，则对中观宗二派常言之“名言中亦不许所观察之义”起大错乱。名言有无之差别极难分辨，别处²³已详说，可参阅之。

经上述观察执为有者，仅是宗趣所安立。二种俱生我执虽不如是执，然执自体有。是故，若如是有，则能观察（之正理）寻求时须为其所得；破彼时，由观察而破亦应理。

如是作上述观察而无所不得、复能安立自性空之因果者，除应成派余何人亦不晓。故执此宗为经如是观察无所不得、而以能观察之正理破因果等一切者，极不应理。《七十空性论》云：

依彼则此起，不破此世理。

《迴诤论》亦云：

若不许名言，我等不能说。

戊二、论云何说破彼之支分

如是明了真性之义者，即可通达无彼无明所执之境。此从抉择彼境有则能妨难、无则能成立之正理而生，非由串习但从二我境摄心回转而生，如《四百论》云：

若见境无我，三有种当灭。

说须通达无我执境之我故。因此，应分心未趣入二我与悟入二无我之差别。此中，初须抉择无补特伽罗我执及我所执无明之境，此即第十八（观我法）品所示；

如是破补特伽罗自性时，设作是念：“从他世间来此，从此世间去他，以及善不善业之作者皆有，故此不应理”。为破此念，说（第二）观来去品与（第八）观作者及业品；

对取后世者及所取亦如业及作者无自性之说，设作是念：“若无自性，则取者不容有”。为破此念，说（第九）观前住品；

复次，取者由喻、因二能立所成立。其中破喻者，即第十（观火薪品）；破“有生死，故有生死者；有苦，故有具苦之我”因者，即第十一（观前际后际品）及

²³ 《菩提道次第广论》、《辨了不了义论》、《入中论善显密意疏》。

第十二（观自作他作品）；

复次，为破法我执无明之境而破外内诸法之生者，即第一（观缘品）；

设作是念：“教云有处、蕴、界，故有自性”。为破此念，说（第三）观根品、（第四）观蕴品、（第五）观界品三品；

复次，或谓：“以彼三为所依之贪等，表有为之相生、住、灭，及彼之因业、作者皆有，故彼三有自性”。为破此等，说（第六）观贪及贪者品、（第七）观生住灭品、（第八）观作者业品三品。第八品可用于俱破补特伽罗自性及法自性；

（第十三）观行品者，不分补特伽罗与法，说唯事之自性空；

复次，对分补特伽罗及法而破自性、不分补特伽罗及法而破事自性，或谓“（佛）说有诸法会合，有生之因缘取，有展转生死”作为有自性之能立，为破此诸论，说（第十四）观会合品、（第十五）观自性品、（第十六）观缚解品三品；为破生死自性有之能立“生死是业果系属之所依”，说（第十七）观业果品；

又，为破事有自性之能立“事是安立三时之因”，说（第十九）观时品；为破时有自性之能立“时是果之俱有缘与成坏之因”，说（第二十）观和合品、（第二十一）观成坏品；

观成坏品说诸有相续自性空。对此或谓：“有诸有相续之果如来及因烦恼，故不应理”。为破此论，说（第二十二）观如来品、（第二十三）观颠倒品；

或谓：“若诸法如是自性空，则四谛等不应理”。为答此诤，说（第二十四）观谛品。此品所说“若自性空，则彼等一切应理；若不空，则不尔”，通用于破自性各品之末尾；

或谓：“若自性空，则涅槃尤不应理”。为答此诤，说（第二十五）观涅槃品；

复次，许所说缘起即说缘起与中观道同义之缘起、或说见缘起即见四谛真实之缘起，而说（第二十六）观缘起品。若于先前各品所说之真实愚蒙，则顺生死流转。此（十二缘起支）义亦有“若不愚蒙，则生死还灭”（之义），故二者皆见可；

若见缘起真实，则不依止前际等恶见。为成立此说之义，说（第二十七）观见品。

若尔，则谛观自相续俱生我执如何执取、了知诸论文乃破彼方便已，闻、讲、读、思、修等一切皆应委悉破除我执，而不应但以善巧诤讼为喜。

观缘品第一

丁二、释各品文义

分三：戊一、说缘起自性空；戊二、此了不了达致生死流转还灭之理；戊三、若通达缘起则恶见还灭之理。

戊一、说缘起自性空

分二：己一、正义；己二、断诤。

己一、正义

分二：庚一、略标二无我；庚二、广释二无我。

庚一、略标二无我

分二：辛一、观因果能所作破法自性；辛二、观去来能所作破补特伽罗自性。

辛一、观因果能所作破法自性

分三：壬一、释品文；壬二、配合了义教；壬三、摄义示品名。

壬一、释品文

今当说上述之“无灭”等。若能破生则灭等易破，本此意趣，故本品先破生。此中分二：癸一、破果中生之自性；癸二、破能生中缘之自性。

癸一、破果中生之自性

分二：子一、破四边生；子二、遣除破他生违教。

子一、破四边生

分二：丑一、破生之宗；丑二、破生之正理。

丑一、破生之宗

分二：寅一、正义；寅二、衍义。

寅一、正义

颂曰：非从自及他，非从共无因，

诸事随于何，其生终非有。(1.1)

此中，“若谁”之异名“诸”是表能依之词，示外内诸事。“于任何”之异名“于何”是表所依之词，示随于何境、何时、何宗趣，终非有自生。此亦适用于

余三宗。

设作是念：约境而言，某地红花不生；约时而言，某季禾稼不长。非如是耶？

（答曰：）此以“随于何”破，故言“终”者非无义也。

设作是念：约中观宗而言，不生；然约实事宗而言，生。

（答曰：）此以“随于何宗趣²⁴”破，故非仅对实事宗说不生。

此中，或谓：“非从自”等二句之后，应改译成“诸事随于何，其生终见有”为善²⁵。（答曰：）不应道理。此因《般若灯论》中，答“何故非从自”之若谓时，以“其生终非有”答之，余三亦然。梵文本前后句显然皆有遮词。

《入中论释》释云：

颂末“非有”之“非”字，与有之能立自生相属，非与有相属，以依义成立破彼故。

意谓不可（将此颂）解为后二句示宗、前二句示因。余三亦然。若有自性生，则须受许四边生随一为其能立，故言“有之能立”。若遮四边生，则亦顺势成立破自性生，故如是安立中无不成立无自性生之过，此即（引文）末句义。因此，如《中观明论》所释，以破四边生为因并非不能成立无自性生，如前断句为各别却非此文之义也。

此等语言皆具限定之要，故有限定词。此复（藏文）末尾须加限定词，如谓“但非从自生”。

若谓：尔时即成“唯非从自生”，故岂不成不许他生耶？

（答曰：）无过，以欲以“但”字说唯遮生之无遮故；他生亦为“非从他”（之言）所破故。此通余三宗。四宗皆是无遮，故是以遮词之限定词唯遮所破、不引他法之义。

生决断为有因、无因之二，有因则决断为果与因二者自性一、异各别之二及共聚之三，故破自性生之宗亦四种即可。

寅二、衍义

分二：卯一、示二种遮相；卯二、思此二者孰是因之所立。

卯一、示二种遮相

清辨释“非从自”等四皆为无遮。月称亦说“非从自”是无遮，余三宗亦同。总言遮者，由心正遮所破方能通达，故唯遮非自事之遮遣所破，非是遮²⁶。

²⁴ 《明句论》文。

²⁵ 似指另一藏译本。据此汉译则应作“从自及从他，从共无因生，诸事随于何，终不见其有”。

²⁶ 法尊译《辨了不了义论》云：“故言遮者，由一切法皆遮非自，故非唯法遮自所破便为满足，要须

法性、胜义谛等名言虽未遮所破，然心中现彼义时，须现为具遮戏论相，此等是遮。

二种遮破中，无遮者，心正遮所破已，不引或不立他法。如若谓：“婆罗门可不可饮酒？”（答曰：）“不饮酒”。唯遮饮酒，不更成立婆罗门饮或不饮他物。如《分别炽然论》云：

无遮者，唯遮此事自性，不更成立非彼他事。如云“婆罗门不应饮酒”，唯遮尔许，不更说可不可饮他物。

非遮者，心遮所破已，引或立他法。譬如，欲示某人为庶种，而言“此非婆罗门”。非唯遮婆罗门，亦成立是除婆罗门余闻等下劣之庶种。如《分别炽然论》云：

非遮者，以遮此事自性成立他事自性。如遮云“此非婆罗门”，以此成立是除婆罗门余苦行及闻等下劣之非婆罗门庶种。

引他法有三种：一、直引，二、势引，三、时引。初者，如云“有无我”，以一言成立遮所破及引他法二者；第二，如云“胖祠授昼间不食”，依义而显。此二例为直、势各别引。俱引者，如云“有胖祠授昼间不食而不羸瘦”；第三，如有一人，决定是刹帝力种或婆罗门种，然未决定其差别时，云“此非婆罗门”，非由自语显。

引他法之理决定是此三种，故彼等是非遮。若全不引此三种，则是此外之无遮。观音禁之引文云：

其遮依义显，一言能成立，
具彼自不显，非遮余是他²⁷。

因此，若于言之所示及心之境中势引他法，则亦非无遮。

或谓：若与存在和合，则非无遮。

（答曰：）此不应理，婆罗门是有，然不碍“婆罗门不饮酒”唯遮所破故。譬如，声是现前，然不碍声无常是隐秘。

或谓：若与所依和合，则是所引他法。

（答曰：）此亦不应理，如婆罗门是引或不引他法之所依，然非所引之他法。

卯二、思此二者孰是因之所立

分二：辰一、示无遮是所立；辰二、断诤。

言诠能遮所破，及于能证心中现其遮遣所破为相。”

²⁷ 此颂出自那维达摩所造声明论著《说转摄论》，藏译有数种。此处为《般若灯论释》中之引文。

辰一、示无遮是所立

《明句论》解释说，他许因亦有所立，以四边生之过咎破之亦能成立无生。
《入中论释》云：

随说彼四宗已，为以正理成立故释。

复许四宗是无遮，故于一切破自性时，以无遮为因之所立。

因此，《明句论》云：

诸比量者有唯遮他宗之果故。

意谓诸量式成立唯遣有自性，而不立其余他法，故非谓不成立破有自性之无也。
此等正理意在显示，说无自性之教及定解此之心是以唯遮自性为所詮及境，（如是之）“不引他法”是无遮。《四百论释》云：

见有情为增益自性之分别所缚，为令彼还灭故，诸如来及菩萨不违缘起，
宣说诸事唯无自性。是故，简言之，此即佛说之义，乃论师此论所释。

《明句论》亦云：

因有所谓“彼世间声尽所有，一切无事全非有”等，无事之义即无自性
义，以许此是说无遮故。

“宣说诸事唯无自性”之“唯”字，遮引非唯无自性为此语所詮，岂遮宣说
无自性？“唯破自性有宗”之谓，亦遮除破自性另立他法，然绝不遮能成立唯破
自性。此等正理意在显示无遮。

又，若无遣除第三聚之正相违可示，则于“有无、一多等何为所许”之二边，
无法作决断之观察而破。若有正相违，则破正相违二者之一，便不可不立另一。
如《中观明论》云：

以互遮而住为相之二法，破其一，便不可不立另一，故计二俱非之宗不
应理。

又云：

凡无所遮遣则无所决了，此二者以互遮而住为相。凡以互遮而住为相者，
一切种周遍。凡一切种周遍者，遣除其余聚。譬如，有情与非有情等之别。

二遮之相；破自性因之所立是无遮；正相违二者，遮遣其一须决了另一，破
其一须立另一，就此等而言，中观应成、自续二派无有差别。

以量遮遣有自性时，量能决定所破之遮遣，故谓“能决了”。如《辨中边论》

云：

决了及开解²⁸。

因此，芽无自性虽是所立，然决了非所立。许一切决了为立者，乃不知决了义之言，以一切所知皆有“此事非此法”、“此事无此法”之决了故；诸须以心正遮所破方得决定者是遮故。

无自性若有，而名言量不能破有自性、亦不能立无自性故，则为理智所量也。无自性若无，而能以二遮正示之，则诸事当有自性也。《迴诤论》明说：

若以无自性，而遮无自性，

若遮无自性，则成有自性。

若谓：理智唯遮自性，然不以无自性为境，故彼亦不为因所立。

（答曰：）若尔，则须言：教亦唯破自性及我，然不以无自性及无我为所诤。故亦不应言：一切宣说胜义者是了义圣言；离边缘起之空性乃中观论之所诤。若尔，则芽谛实有、谛实无二者为实有可俱破，然谛实有、谛实无二者不可俱破。胜义有、胜义无二者亦然。

辰二、断诤

分二：已一、断理智成立无自性是有之诤；已二、断无自性若为理智所立则成实有之诤。

已一、断理智成立无自性是有之诤

若谓：须以理智成立有芽无自性，以他量不能成立彼故；无自性为理智所成立故。若有是理智所得，则是实有，以是观察、寻求所得真实有无、是非之义随一故。若尔，则破所破谛实之一切理智，就所破空谛实而言皆同，故所破亦不遮。

（答曰：）此中，理智唯认许“无自性”，此外全不认许“有无自性”等，故许无遮本身为所量。若认许“有无自性”等，则于理智境中引他法，而非遮当成所立与所量。是故，理智之正能作不成立“有无自性”。

设作是念：“有无自性”者，是所推知，此亦须以理智成立。

（答曰：）若尔，则“芽无自性”语亦须暗示有无自性，以追念此语之心推知有故。由此失坏是无遮，以非唯遮所破、势引余法是非遮故。

又，“胖（天授）昼间不食”，“胖”成立当进食，食时复决定为昼、夜二时。正遮昼间食，则夜间食是此语所暗示、此心所推知境。然而，类似之正（引）力，

²⁸ 《辩中边论颂》卷1《辩修对治品》：“分别及诤示” (T31, no. 1601, p. 479, b11)

不见于“芽无自性”之语、心，故亦无推知之因相。

虽尔，然不观待中间他量展转，依理智力，能生起执式与执无自性非有之增益正相违心。虽依理智能断此增益，然非理智本身断之。譬如，生起决定成立声无常三相之量时，不观待中间他量展转，依彼之力，即能生起执式与执声常之增益正相违心。然声无常非由前量间接成立，执声常之增益亦非前量所断。因此，如《释量论》云：

然说声所作，如此皆无常，
依义生坏觉。

虽说“依义”即“依势”，然非推知。

若谓：“有无自性”义为量所缘，“由理智成立故有”义亦复由彼成立；三相者，非所立义，故不同。

（答曰：）此中，名言中许自证分之中观师，虽许无自性为量所缘，彼由领纳能缘之自证分间接成立，然许自证分为名言量，故非由理智成立。月称亦不许由理智成立有（无自性）义，以由理智观察真实有无、是非义随一若有是所得、（此有）即成实有故。亦不许由自证分间接成立。

若尔，云何成立？此中，如世间所立，许无欺诳是量相者。世间不作新证无欺诳与非新证无欺诳之差别，总立无欺诳为量。故由无分别现量所引之诸已决智，显然亦许为量。是故，分别之量亦有现量，以已决智之境立为现前、现前而无欺诳故。

对以无自性为差别所依之有无义及名言皆无观察，故非由因成立。纵不待因，亦能断除执无自性为无之增益，故“有无自性”是现前。此复有（无自性）是现前，故“无自性”虽是不现，然此为量所成立之“有无自性”是现前。譬如，刹那性是不现，故声及青虽是现前，然此二者之刹那性是不现前。因此，决定有（无自性）之名言心亦现前而无欺诳，故是现量。由此亦复应知，理智通达芽等无自性时，由何成立芽之显现是于无自性中显现。

已二、断无自性若为理智所立则成实有之诤

此中，或因见芽等无自性若为理智所成立、则堪忍究竟观察之理智所作观察，而谓无实为实有。或分别理智与比量之遮回，而谓前者无境、后者有境。

（答曰：）此二俱不应理。如是观察芽等谛实有无者，是如上述俱生（我执）执实有之理趣观察有无，而非观察堪不堪忍究竟观察之理智所作观察，及是否理智所成立。故受许仅为理智所成立者，非谓受许实有义。

设作是念：虽不许谛实义，然若为理智所成立，则须堪忍究竟观察之理智所

作观察，以若不堪忍理智所作观察、则与彼所成立相违故。若堪忍理智所作观察，则成谛实。

（答曰：）此亦因许堪忍理智所作观察、彼（理智）所成立二者为同义，以致许理智所成立者即谛实之义，故未通达几许乃成实有之界限。此中，若示以上述实执之量，则易通达不应理。

先寻求芽等谛实有无，后由理智得谛实无，再寻求此谛实无谛实有无时，虽不得谛实无（之实有），然非不得此（谛实无）。先寻求芽等堪不堪忍究竟观察之理智所作观察时，不得堪忍观察，再寻求此不堪忍观察堪不堪忍所作观察时，依然不得此，故理智所得与堪忍理智所作观察二者不同。

因此，为通达几许有乃成实有之最下边际，须说所立、所量是无遮以消此疑。未遮“理智成立有无自性”之念以来，不能成立所量是无遮。《般若灯论》云：

若不以无四边生之宗为无遮，而以之为非遮，则与《佛母》²⁹所说“若行于色无生，则不行于般若波罗蜜多”³⁰相违。

《般若摄颂》³¹亦云：

菩萨若计此蕴空，不信无生行于相。

此类尚多。此等一切是说，理智执无我、自性空时，若不取唯所破戏论之遮，而取其余“有无我”等所引他法，则行于实执之相，非修般若波罗蜜多义；若取唯所破戏论之无遮，则行于般若波罗蜜多，非行于相。本此意趣，《般若心经》云：“应正观彼等五蕴皆自性空。”《入中论》亦云：

故由观我我所空，此瑜伽师当解脱。

（经论）多说须观空、无我，应如是了知不相违。此若不尔，则“不信无生行于相”之说当与“若行于色无生，则不行于般若波罗蜜多”之说相违。

未能分别由二遮之门断戏论之理，而误解某些教所说全不取空不空、有我无我等，现见多成长养无我见之大障碍！

又，《观世间论》³²云：

此者遮破有，非即执为无。

如云此非黑，未言此是白。

²⁹ 般若经之别名。

³⁰

³¹ 《佛说佛母宝德藏般若波罗蜜经》卷1《行品》：“菩萨照见蕴皆空，行无相化不著句。” (T08, no. 229, p. 677, a14)

³² 传为龙猛所造，无汉译与藏译本。

因此说故，设作是念：此唯破所破，以破此（所破）为因之所立不应理。

（答曰：）《般若灯论》引此说为证，云：

但破自性有，未说无事本身。

其释论亦解作是无遮之据。由举例亦可知，彼论云：“言此非黑是唯破黑，未言其余之白”。故破言白岂是说“不言唯破黑”而破？如是，此言“无自性”者，须释为唯破其有、非执其余“有无自性”。故非显示“唯破有自性”非彼语之所诠、非彼心之境、非因之所立。

“未说无事本身”者，亦如《分别炽燃论》云：

唯说地等于胜义中为非大种体性，不立为他体性及无事体性。

意谓不立非唯遮自性而住无自性体性。彼论云：

不以破有而立之理成立无之体性，说许是开示断二边之道。

如是，《明句论》亦云：

我等不立此有、无，然破他假施設之有、无，以许除二边立中观道故。

此亦唯遮他所受许之有无二边，而不立其余。然亦非不成立唯破二边，以论说“除二边立中观道”故。

丑二、破生之正理

分二：寅一、破自生之正理；寅二、破他生之正理。

寅一、破自生之正理

分三：卯一、立自宗；卯二、他对此出过之理；卯三、释自宗无彼过之因相。

卯一、立自宗

数论师见眼等内事、芽等外事因位若无则生不成，故许于羯罗蓝、种子等因体性中，以不显之理而有，从彼等出生；不许已显而生。

破彼时，以生应无义破：芽等（生已）再生当成无义，已得自体性故。若生是得自体性义，则得已再生无所用也。

若谓：虽已得自体性，然仍须生，此不相违。

以应成无穷破之：若尔，则芽等应终非不再生，以已有仍须生故。

对此，对方说：势力之体性不显而有，须生方显；已显则不须生，故前后二

种应成³³不周遍。

（答曰：）不能无过。若先已有显，则不须生；若先已有而仍须生，则无穷依旧；若先前无显，则失唯因中先有而生之宗。

另一类数论师不许生而许显，此等正理亦能破之。第二十品、第七品虽说破此余诸正理，然佛护以此二正理破，本论亦多次提及。

卯二、他对此出过之理

此中，佛护曰：

诸事无自体性生，以彼等之生当无义故；生当无穷故。

清辨说，此不应理，以（11）此量式全未说证成无自生之因、喻，唯有宗故；

（22）数论师观察此宗而出之过：“自生”之义，若是从果显体性生，则成立已有；若是从因不显势力体性生，则一切有生者唯从彼生，故成相违”，（此量式）未能除故。（3）因（量式之）辞容有他故者求过失之方便故，亦不应理³⁴。

《明句论》译本作“其辞有过故”，然《般若灯论》译本作“其辞容有（求过失之）方便故”，《般若灯论释》亦按此释，说“是故亦不应理”是不应理之因相。

云何容有方便？由反转本题量式而成。其辞由反转本题容有方便，其理者：“诸事无自体性生”，反转其所立，可得“诸事从他生”；反转所立法³⁵之因，可得“生当有义、有穷”，故称（佛护）有自宗相违之过。

“无义、无穷”非是因。纵有自生，“无义、无穷”亦不可为其因，以彼若于所诤事上有、则须成立是所立故。因此，二返义是因。

若须反转言陈之因，则亦须反转言陈之宗，以平等故。然不可如反转因而作，故非唯遮自生是（宗之）返义。此非反转应成法³⁶之因，以说“反转其所立”故；未说无自生为因故。尔时，“生是有义、有穷故，非唯遮诸事自生”，故当成他生。若尔，则与“非从自”义是唯遮自生之宗趣相违。《般若灯论释》中说，此与阿遮利耶教中不许他生、生有义及有穷之宗趣相违。

若谓：若许立生无义、无穷为因，则称（佛护）未说因者不应理。

（答曰：）许此未说能证成无自生之因，故与彼宗不相违。

卯三、释自宗无彼过之因相

³³

³⁴ 此段是宗喀巴据《般若灯论》所作之间接引文。

³⁵ 证成量式（*sgrub ngag*）之后陈。

³⁶ 应成量式（*thal ngag*）之后陈。

月称破此说之理：言再生有义与有二者相违之应成能破自生。若不能破，纵立自续亦不能破，故无须言自续之喻、因。因中观师受许自续不应道理故，他对自续宗、因所出之过无须救之。

若谓：虽尔，然须以数论师自许比量而出相违，而（佛护）未说敌者他许之宗、因、喻须离过咎。未能除过故，仍有先前之咎。

（答曰：）无须对一切敌者定说他许。若须说之，实亦有说。佛护说“有自体性则无须再生”，此是“彼等之生”等之释辞，故“有”是因，“无须再生”是所立。佛护亦取他许具因、法二者之同喻，故岂可难云未说喻、因？不许已显之瓶再显是喻。破从不显势力体性生是所立，故因成立，而无不证成（无自生）之虞。因此，无初二过咎。

不犯对受许返义所出过者，（《明句论》云：）

应成之返义亦属对方，不属我等，以自无宗故。

此非说中观师所出一切应成，而是上述所出破自生之应成。此之应成法者，非唯“生应无义、无穷”，而是“再生应无义、无穷”。反转此应成法之义，即“再生应有义、有穷”者，唯数论师许，自宗无此受许，故岂能说（佛护）许此而与宗趣相违？因此，此文非谓中观师所出一切应成之返义唯对方受许、自不受许，以及总体无宗。

佛护所说“再生无义”中有“再”字，其意谓（数论师）许芽于因位已得自体性后之生，故无义。《明句论》中亦有“再”字。《入中论》中说“若周遍计度已生再生者”，故有与再生二者相违，有与生二者则不相违。有与生有穷二者亦然。

月称说反转应成之义不属自宗。由此显示清辨不明（佛护）所出应成为“再生无义、无穷”，而以总“生无义、无穷”为所出（应成），称须受许返义。

若谓：若出他不许之应成，出者须决定受许应成法之返义，故不受许应成法之返义实不应理。

（答曰：）（《明句论》云：）

说无自性者为说自性有者立应成时，反转应成岂应有义？

此亦非谓总体应成，是说破自生之二种应成。以此二种应成成立他所不欲时，出者无须决定受许返义，以说者对以名言示义非不自在、随所欲说而作故；出应成者亦旨在唯破再生有义、有穷而出故。

若谓：若尔，数论师欲示“生”之义是“唯先有者由缘令显”而说“芽生”，故“芽生”之义亦唯尔许。

（答曰：）（然据《明句论》）所说之“若有势力”，先已有所说之势力与所欲说二者须和合，故无过咎。是故，（《明句论》云：）

证成应成者，以唯破他宗为其果，故非成应成之返义。

意谓上述应成，以应成法之返义“再生有义、有穷”为因，虽不能证成无自生，然非无所为，以由所证成之为数论师所不许之生无义、无穷，证成唯遮数论师所立自生之宗，具此所为故。

若许芽有自体有之自性，如出应成曰：“当不缘种子起，以自体有故”，此中，反转应成法以之为因，能证成反转应成因之宗：“缘起故，芽无自体有之自性。”此类甚多。

此中，亦唯遮遣他所立自体有宗，而不证成余法，一切皆同。此虽是出反转，然非引反转自续³⁷，应成复有出不出反转二种。

因此，虽受许证成自宗之所立、能立，然不许自续之所立、能立。

若谓：若尔，何为自续义？

（答曰：）焦译师³⁸所译《般若灯论》中，于某处出他过，译作：

如是说者，为依自在？为依能破？

故自续义即自在义。此复对须为之证成无自性之敌者而言，观于何境成量时，一切成量处即自体有之一境，此外于全不加自体有无差别之唯境不成量。是故，若以称量自体无之量证成二种有法及理门³⁹，则已成立所立，而出自性有论之外；若以称量自体有境之量证成，则不能破所破，故若不攀他之受许，量便无法就境之真性而自在证成理门，故不欲乐自续。

然则，对方所许不为量所妨难之境亦须受许。以敌者所成之因证成所立，于敌者为自许；观待立者，则是以他许比量证成。

由见此等极难通达，故于《善说藏》等论中已广释⁴⁰，可参阅之。

³⁷ 藏传量学中，称“引能立应成”为“引自续应成”。祁顺来《藏传因明学通论》，西宁：青海民族出版社，2006，页350。据此文观之，宗喀巴似乎不认同此说。

³⁸ 焦若·鲁伊坚赞，藏王赤松德赞时期著名之迦、焦、祥三青年译师之一。

³⁹ 二种有法指宗与喻之前陈或主词；理门指因。

⁴⁰ 法尊译《辨了不了义善说藏论》云：“《般若灯论》说他过时，问：‘为依自在，为依能破？’此处所译自在与自续义同。故若不攀敌者所许，即以正量就义实体，自在成立二种有法及诸因相，生比量智证知所立，是自续义。此对凡有即许自性有之敌者，于未成立所立之前，俱不分别自性有无，不能令解如是以量成立所量。故虽许因及所立法，然不许自续之因及所立法。如依缘起之因及影像喻立他比量，成立苗芽无自性时，非自不许苗是缘起及凡名皆无自性，名他比量非共极成，是如前说由于敌者不能以量自在成立，是为自他不能以量极成之义。苗芽及苗是缘起等，是由俱生名言量所成立，立敌心中虽亦俱有，然于敌者前，彼与测度自性之量和杂为一，乃至未生正见不能判别，故立者虽能判别，然于尔时不能宣说。应成诸师，自内互相不攀所许，虽可宣说以量极成，然是名言增上，所立之量非是诸法自性增上所立之量，

寅二、破他生之正理

分二：卯一、破三边之生；卯二、破四边所成之义及断诤。

卯一、破三边之生

本论虽说多种不同破他生之正理，然佛护于第二十品（释）中，以“若从他生，则是因、非因当平等”之正理破。月称之《入中论》亦以此正理破；《明句论》则既转述“诸事自性者”（1.3）一颂，又以先前之正理破。佛护曰：

亦不从他生，以一切当从一切生故。

此中，出“若从他生，则一切当从一切生”太过应成之因相：他生之“他”者，非因异实名⁴¹而致各别悟解之异，乃自体有之异。若此成立，则芽看待种子与之相违，故能遮相属；若从一无相属之他事生，则当从一切生。

是故，若种子及芽自体相异之理与（种子及）炭相异之理平等，则从此二者生不生芽亦平等。《入中论》云：

又应一切生一切，诸非能生他性同。

又云：

所自相有各别法，一相续摄不应理。

此破自相所成之各别法为一相续及因果。复多次说，若是自相各别所成，则不容可相待。

因此，此“出太过应成”正理之关捩，或计为“遮回同一之发力”⁴²，或计为“因果必有前后”，或计为“是他则须同时”，皆非。

对此，清辨认为：若不反转现有之所立、能立而照旧，则“一切当从一切生”不可为因，故不能立自宗；对他所许之他生，全不示以现量等之妨难，则亦不能破他宗，以如童稚语无关联故。若反转，则因之返义为“少分事从少分事生”，而“无他生”之返义不可作“有他生”，以是示胜义无他生之时故。

因此，“少分事从少分事生”之因，须显示有非唯遮他生之事，故有或从自生、或从共生、或从无因生之事，如是则“非从他生”之义与之前唯遮他生之宗相违。《（般若灯论）释》解释说，此与“诸事随于何，其生终非有”二句相违。

此中，不以自续立宗亦无过失。对方所许之他生，以上述正理能破，故是能破应成。此中，因果决定之因亦能证成无他生，故出反转亦无与宗趣相违之过，

故非自续。”

⁴¹ 藏汉大辞典， 680.

⁴²

以唯遮他生故。

受许名言中自相有之中观师于名言中受许他生，然二论师⁴³于名言中亦不受许。（二论师）许俱生执虽执有自相所成之我等，然俱生心中不执因果为自相异之他。《入中论》述佛护之所释云：

世间仅殖少种子，便谓此儿是我生，
亦觉此树是我栽，故世亦无从他生。

世间仅于胎中注入儿身之不清净种子，便谓“此儿是我生”；仅植树种，便谓“此树是我栽”，不执儿、树及其种子二者为自相之他。此若不尔，则于他补特伽罗、他树，亦应施設“此是我生、此是我栽”之名言。

所注、所植之种子，虽非儿、树，然以如是作之因相，可立“生儿、栽树”。譬如，手、眼虽非补特伽罗，然手病、眼见色时，可立“我病”、“我见色”。世间对父母及子女，则不作如是名言，故上述二例，是约同一相续之因果而言。世间俱生执中，虽不执有他生，然名言量不能成立无他生。

共生论者，数论师说，芽从因种子生是从自体性及缘等生，为自及他生。露形外道许陶瓶以泥为性而生，看待泥，是自生；看待陶师、轮等，则为他生。祠授以前生之命为性而生，看待命，是自生；看待父母、业等，则为他生。应以上述破自、他生之正理破之。

无因生论者，有仙人号“世间眼”，依数论二十五数之一，著顺世宗趣十万颂，及其徒众持此说。若无因而生，则境、时、自性决定之生，以无因故，从一生时，当从一切生；一切功用当成无义。清辨说无因有二，亦摄从自在天等生，彼等是因、然无因之所作。（《明句论》中，）月称破之，说从彼等生者摄入前三（边生）内，故不应理。

卯二、破四边所成之义及断诤

《明句论》中说，此等（破四边生）者证成“非有生”，无此（四边生），故成立缘起以“无生”等为差别。故出能破应成亦可证成无自性生，由证成此（无自性生），亦成立（缘起）以“归敬偈”中所说之八差别为差别。成立之理：无生则无灭，故能破灭之自性。是故，如《四百论》云：

已生既不来，如是灭不去。

成立来去无自性。由破果与因自性一异，常断亦遣除，如第十八品所示。

对此，（《明句论》中）或诤：“若诸事不从自、他、共及无因生，则说行由

⁴³ 佛护与月称。

无明之缘生不应理”。（答曰：）“此乃世俗，非关胜义”。意谓若由无明缘生是胜义有，则此二者说相违；然于世俗中安立，故不相违。因此，破四边生之正理不破世俗生，故名言中无四边生与有生不相违也。

次若谓：“应说何等世俗建立？”（答曰：）“受许唯由此缘成立世俗，而非由许四宗之门成立”。明说受不受许之界限。

（受不受许）此二之因相：受许后者，则须受许事有自性；受许前者，则因因果二互相观待、非自体有故，当不说事有自性。说明自性有不可受许、无自性可受许。

（月称引）《出世赞》为据云：

乾慧许众苦，自作及他作，
二俱作无因，汝则说缘起。

本论云：

作者依于业，业依于作者，
除如是缘起，有因不可得。（8.12）

（《明句论》）复引经云：

（佛）但说如是法语：“此有故此有，此生故此生，亦即无明缘行，行缘识”等。

前教说四生不可受许，依此可知生可受许。中教中“除”一词，谓互依而有是有之方便，自体有则非方便。末教则是立依之有为有、立缘之生为生之依据。

《入中论》中说，由观察真实中是否从自他生之正理，可知世俗中生亦不应理。《入中论释》明说，此为破世俗中自相及实物有之生。

若尔，则由芽等诸果依种子等因缘生，可知无四边生，亦即：以此破无因生较易；自性若一，则与由彼生相违，前已说讫；自性若异，则无系属，与从他事生相违；是故，亦不从共生。

因此，但应受许芽依种生即可破彼四（边生）。此乃正理之王缘起正理之别法。不应妄破缘起中观道，谓“若无四边生，则当云何生？”

若但能定解此“非从自”等一颂之义为自性无生，则亦不乏所修真实义，故欲解自心无生义而修者，亦应学尔许一二。

子二、遣除破他生违教

分二：丑一、牒违教之诤；丑二、遣除违教。

丑一、牒违教之诤

内教实事师言：自生无义，故自生不应理。无自生故，共生亦不合理。无因生粗鄙之极，理应破之。然说“非从他”而破他生，则不应理，以佛说唯他之四缘是诸事之能生故。

颂曰：四种缘即因，所缘及无间，
增上亦如是，更无第五缘。(1.2)

如是，缘有四种：因缘、所缘缘、等无间缘、增上缘。“亦如是”者，谓“因”是缘，如是“所缘”等亦是缘。

四缘于何安立？某部说：因缘者，《俱舍论》⁴⁴云“因缘五因性”，谓除能作因之五因；所缘缘者，《俱舍论》云“所缘一切法”，谓六识所缘境之一切法；无间缘者，《俱舍论》云“已生心心所，非后等无间”，谓除入无余涅槃余之前已生之心、心所；增上缘者，《俱舍论》云“增上即能作”，如是许此即能作因。六因者，《俱舍论》⁴⁵云：

能作及俱有，同类与相应，
遍行并异熟，许因有六种。

某部说：“能成者是因”⁴⁶示（因之）相，据此，此为彼之能生、住种子性者，此即彼之因缘；如年老人依杖而起，正生之诸心、心所依此所缘乃生者，此即彼之所缘缘；因灭无间者，即果出生之无间缘，譬如，种灭无间是芽生起之缘。《入中论释》云“种灭无间是芽之等无间缘”。《明句论》破等无间缘时，亦破芽之等无间缘。佛护亦如是许。故此宗许色亦是等无间缘；若有此彼乃生者，此即彼之增上缘。

《明句论》中说，前生、俱生、后生等皆摄于此等内。《般若灯论》译作余部所计前已生及有、无诸缘。其义虽同，然译文较善。《般若灯论释》解释说，上座部立名“前已生缘”者，谓诸根现识之前已生所缘缘。“有缘”者，谓因缘及增上缘。“无缘”者，谓等无间缘。此等唯名字不同，若察其相，则此四缘中摄。

大自在天等非是缘，故当定解“更无第五缘”。如《俱舍论》⁴⁷云：

⁴⁴ 《阿毘达磨俱舍论》卷 7《分别根品》：“说有四种缘：因缘五因性，等无间非后，心心所已生，所缘一切法，增上即能作。”(T29, no. 1558, p. 36, b11-13)

⁴⁵ 《阿毘达磨俱舍论》卷 6《分别根品》：“能作及俱有，同类与相应；遍行并异熟，许因唯六种。”(T29, no. 1558, p. 30, a10-11)

⁴⁶

⁴⁷ 《阿毘达磨俱舍论》卷 7《分别根品》 译文同上，(T29, no. 1558, p. 37, c8-9)

心心所由四，二定但由三，
余由二缘生，非天次等故。

是故，（佛）说诸事从此等有别于果之缘生，若破之，则与教相违，故称“有他生”。

丑二、遣除违教

如是所说之他生者，是因果自体别异及自体生二者之和合。此中，由一一遮破之门而破和合他生之正理有二，先应说由破（自体）生之门破他生。

颂曰：诸事自性者，缘等中非有。

“非有”是解释所依。何者非有？芽等诸果事之自性或体性。何处非有？芽等之缘和合中，或单一、二俱中，或“等”字所摄之余类中。云何非有？《入中论释》中说，如“铜盘中枣”之“中”字是第七转声依存⁴⁸，尔时当如是解。何时非有？自身已生之前。

总诸果事之有及已生二时非成各别，然观待他之意乐，多须分别而破，故“若将生之芽于已生前便有”之观察，与“若芽自体性于自之前便有”之观察不同。

此复果趣向生时是生之时、已生时是已生之时，故（果）若于已生前便有，则须于趣向生时便有。若于彼等境、时中有，则须可得、然不可得。再生无义而仍须生。是故，无（果）。

颂曰：若自事非有，他事亦非有。（1.3）

如是将生果之自事，若于已生前非有，则事者是于此时起或生，故他生非自体有。

若谓：若他生自体有、则果须于自身已生之前有，此如何成立？

（答曰：）若此于此等正理中不成立，则余诸所说仅剩言辞，故须证成。《明句论》中虽无此节，然《入中论》于破他生一节中说之，故补充如下。

此中，许生以来，须（许）因灭及果趣向生二者同时。对受许唯生、名言生者而言，此非不应理，然对（受许）胜义生、自相生（者而言），则成相违，以对前者而言，因果灭、生二种作用虽同时，然因果二者无须同时；对后者而言，若作用同时则因果亦须同时故。

如是果出生之作用，须依“此（果）生”之作者芽等，故是能依、所依。若能依、所依胜义有，则自性不应变异，而作用终须有所依，故芽等趣向生时，须有生作用之所依芽，故因果当成同时。此亦为先前二种正理所妨难。故彼时有（芽）

不应理。

对名言生而言，一次成能依、所依，无须一切时皆然，故不相同⁴⁹。《入中论》云：

此生无作亦非理。

本论亦云：

若某事未生，而于某处有，
则彼事当生，若无何当生？（7.17）

如是，以此正理门破者，“他事”之“事”，其（藏文）对字亦作“起”释，尔时，无将生之自事不成无他之因相，而成破生之因相。若由破自体有别异之门说破他生，所非有者同上。何时（非有）？种子等缘未转变而有之时。《入中论释》中说，此处“中”字是第七噤声，如云“此有时彼有”，乃时之第七噤声。因缘未转变时若有果，则成无因，故尔时无果。

如是，若果之自事因位非有，则缘等观待何者而成他？无观待处故，种子等非有他事即他性，故无他生。

此中，同时之慈氏与近密，互相观待而成他，而种芽二者非同时有，故说无他。此亦因他若自相有、则须同时。非说唯他须同时。此亦因缘待果成异，彼若自相有，则所观待之果因位便须有，因相如上。

若谓：如见秤之低昂二作用同时，种灭及芽生二者亦同时，因种芽同时故，成他。

（答曰：）正灭种子者，趣向于灭，是现在；正生芽者，趣向于生，是未来。故生灭二作用虽同时，然种芽二者非同时。秤之头尾俱是现在，故喻义不合。

若谓：若尔，《稻秆经》中说，于何刹那种子灭，即于彼刹那芽生，如秤低昂之理。岂不设秤喻耶？

（答曰：）虽设是喻，然彼未说因果二者同时，如前已释。

设作是念：虽未说此，然亦未说前后时之他生。纵未说此，然须如彼（经）所说许生。

（答曰：）《入中论释》中说“亦非说自相生故”，故虽许生，然非许自相生。若尔，彼（经）所说谓何？是说俱时缘起，不作观察而有、如幻之生。“俱时（缘起）”者，果于生灭作用同时中缘起。

⁴⁹ 法尊译宗喀巴《入中论善显密意疏》复详解云：“又与种子同时之生芽作用，是芽趣向于生之作用。虽此与芽（通常）亦是能依所依，但于彼时芽尚未有而有作用，亦不相违。如遣所依处亦遣能依法，是通常规，但种子是所依处，芽是能依法，于生芽时，种子虽遣，芽固存在，亦不相违。”

以后理⁵⁰破者，若据“他事”之“事”之本义，则无自事成破他之因相，不成破生之因相。

如是，他生为正理所妨难，故佛虽说诸事从四缘生，然不许他生，以佛不许与正理相违之义故。（《明句论》所引）教义者，如（《明句论》）释云：

行由无明缘生等非胜义，乃世俗也。

因此，说由四缘生之经亦未说他生。

以上所示破他生之三正理中，初示他及生二者自体有妨难，第二示生有妨难，第三示因果二者是他有妨难，由此等门破。示妨难之理各不相同，须一一分别。别处亦须如是了知。

若不善分别，则观察真实慧增长力弱；对开演了义之大师、阐释彼义之智者，亦不生由见不共功德所引之信心；复不能安置于别生中不离此道之坚固习气，为诸菩萨广说无我之同分亦不出生，故当恭敬研寻此大士了义正理之每一细微变化。

癸二、破能生中缘之自性

分三：子一、共破缘之自性；子二、各别破；子三、示余共破之理。

子一、共破缘之自性

分二：丑一、破由作门计为缘；丑二、破由业门计为缘。

丑一、破由作门计为缘

分二：寅一、破由成办生作用之因相计为缘；寅二、破由令果生之因相计为缘。

寅一、破由成办生作用之因相计为缘

说从作用生者作是念：破生所指是果由缘亲生之宗，破亦无妨。我等不许眼、色等缘亲生识，然彼等能成办令识生之作用，故名“缘”。因彼作用亦能生识故，由具缘、生识之作用亲生识，而非诸缘。譬如，煮饭之作用。许缘生胜义作用、彼复生果。

识趣向生时，无识而有生作用。尔时有之生作用，眼等缘中有，彼亦是缘之体性，故由如是作用生，经部以上皆如是许。尔时无眼等缘而有作用、虽有眼等然识不由彼亲生者，亦（实事）二部所不许。

因此，说此是实事二部追随声明论师之末流所设妨难，难见应理，故应说此是声明论师（之见）。

⁵⁰ 由破自体所成他之门破他生。

趣向生时之作用虽是果因，然总说生作用及果为能所作之能所依，亦不相违；如螺之无常虽生螺声，然说螺声及无常为能所依，亦不相违。

此中，生作用若自体有，则彼非缘所成、不可生识，亦即：若于识趣向生时许此作用，则识若已生便不须此，以已生再生不应理故；识若未生，亦不应理，如先前无作者则无所依之正理所示。

总将生识及生作用二者，趣向生时虽非能所依，然生作用若自相有，则尔时须有生作用所依之识，故彼若非有，则作用亦非有。识趣向生时，虽无所生之识，然由思及嗣后当生而立彼之生。观待有生，亦立有将生识，故说作者识及生作用二者为能所依，并不相违。如《入中论》本释说，互依而有者非自性有、是假施设有，他如生作用及作者等，亦应如是了知。

若许正生为作用，亦不应理，以无已生、未生全非之正生故。

若谓：生作用者，非已发起而未圆满之已生，亦非尚未发起之未生，故是正生，以此为作用。

（答曰：）此亦不应理。施設“此正生”之所依，以识为例，须立为正生；若彼之一分是已生、一分是未生，则成半已生、半未生，故无已生、未生俱非者。若计为已生、未生二俱，则过去、未来二者亦当成正生，故三世一切皆当成正生。《四百论》云：

正生者半生，故正生非生，
或则应一切，皆为正生者。

如是，先前未生令生之作用胜义无，已生令再生之作用亦无，故无胜义作用。

颂曰：无具缘作用，

是故，无具眼等缘、自体有作用，如无石女儿，则亦无具牛之石女儿。“具缘”，意谓缘所成之作用与缘俱。

若谓：若尔，则有不具缘之作用。

颂曰：无不具缘用，

亦无不具缘、非由眼等缘所成之作用。若有，则须无因而生，故一切当从一切起、一切发起当成无义。

设作是念：若无如是作用，则即由缘生果。

颂曰：不具用非缘，

不具生作用者，乃胜义中无生作用。是故，亦无能成办此（生作用）者，故眼等非胜义生作用之缘。若尔，则彼等于胜义中如何成缘？非缘也。若非生作用

之缘而成其缘，则一切当成一切之缘。“不具用”之义，《明句论》虽未明言此是由缘所成之作用、或是非由缘所成之作用，然唯前者方称正理。此亦如佛护之意趣释之。

自宗虽不许果、缘之间为作用所隔，然亦须许眼等是成办令果生作用之缘、最终果从彼所成办之作用差别出生。此由第三句一节所说之诸正理可知。

若谓：唯由具作用之缘生（果）。

颂曰：具作用亦然。（1.4）

此处应置（藏文）前句末之“非”字，谓具自体有作用之诸缘非有。“亦然”一词⁵¹，《明句论》解释说，此处用作强调，意谓“但非”。无具缘或不具缘之作用者，前已说讫。

《般若灯论》解释说，前二句是（观察）果生之前诸缘具不具作用，第三、第四句是答“然实具之”，故“然则”一词⁵²是所观察义。

若尔，则第一、第四句破“眼等具令果生之作用、故为缘”之因；第二句破“作用虽不具缘、然有不具缘（之作用）”之说；复次，第三句破“虽不具作用、然亦立为缘”之念，故具不具作用之缘皆胜义无，因此，计诸缘为自体有之自性纯属无义。此是彼诸正理之果，乃佛护之意趣也。

寅二、破由令果生之因相计为缘

若谓：此缘具不具作用之观察于我等何涉？

颂曰：依此等生故，此等称作缘。

识依此眼等缘生，故此眼等由自体立为“缘”之自性。

（答曰：）

“称作”一词，说明作者不许可。《般若灯论》解释说，此是经部师许果趣向生时诸缘方具作用、之前不具。先前才说破生作用而缘不成，故此说不应理，说则有过。

颂曰：乃至未出生，岂不是非缘？（1.5）

乃至芽等果未从此种子等出生，生作用不可得，此等岂不是非果缘？实非缘也。此亦唯具令果生作用者方立为缘，以此为要，须如是许。若非缘，则果亦不从彼等生，如砂不出油。

设作是念：果趣向生之前，谷种等非缘，趣向生时则成缘。

⁵¹ 梵文 *uta* 有“亦”、“然则”等多义。藏译《明句论》虽译作“然则具作用”，然据《明句论》本身之解释，此处实应取“亦”义，故汉译从之。

⁵² 参见上注。

（答曰：）此不应理，若尔，则一切当成一切之缘故。

若谓：此虽非缘，然看待少分他缘则成缘，故无过失。

（答曰：）谷种等先前非缘，看待他缘而成芽等缘之他缘，于未具自果趣向生之生时亦非缘，故此复看待他。对此复须如是思惟，当成无穷。若尔，则根本之缘不成矣。

若许安立缘相为具有令果生作用者，则先前诸不具彼（作用）者当成非缘。若尔，则嗣后趣向生时亦当不成缘，故成无缘。

自宗者：安立缘相为“起令果生之作用”，起有亲起、疏起二种。

丑二、破由业门计为缘

若以有“依此而此生”之相属为因而谓：此是此事之缘。

颂曰：于有或无物，缘皆非所应。

此相属须于有物、无物随一而作观察。对无之物而言，缘非所应。不仅如此，对有之物而言，缘亦非所应。“或”一词说明须观察是否此二者随一之缘。（“非所应”后之藏文）连词表接下文。

云何非所应？谁亦不许所知中无者由因生，故（无物）是指因位无果，此复不许唯遮因位有果之无物生，故是破许因位尚无之芽等生。

颂曰：若无何之缘？

对此，（反诘）：若出生前无果，则此缘孰之缘？因无物是成缘处故，应作是答“经纬是无之布之缘”，然不应理也。

若谓：布从经纬生，故现在虽无、嗣后当生，由此理趣可说经纬是布之缘。

（答曰：）于一时生者虽尔，然此处是破自体有之生，约彼说之生终非有故，纵然看待嗣后当生之布，亦岂能说是彼缘？

世间见布从经纬生，由思及嗣后之布，而称先前之经纬是此布之缘。看待布而立经纬为缘，依此亦立布为果，唯依互待物假施設而有、非自性有。是故，若看待当生之布，而立先前之经纬为缘，则须受许看待施設。对自体有而言，则彼一切种非所应。此是能破对方之因相，自宗不受。

若计果于生彼之前有、故为有之缘者，亦不应理。

颂曰：若有缘何作？（1.6）

若有，则缘更须作何等？如布已有，则无须经纬之缘成之。

若谓：我不说已生者更有缘之作用，然称经纬是有之布之缘。

（答曰：）此中，除有部余内教师，许果已有虽无须再由因生、然此有由因生。如是，虽无须再依因，然此有是为因所自在者，故依因。自宗亦许尔所，故

此中差别者：若由自体有之因生，则说须再生等之妨难。故《佛护释》及《明句论》“有则无须缘”一节中，皆言“再”一词。此二正理多次出现，故别处亦应参考此中所释。

子二、各别破

分四：丑一、破因缘之相；丑二、破所缘缘之相；丑三、破无间缘之相；丑四、破增上缘之相。

丑一、破因缘之相

若谓：“诸事从相有。因者，谓能生成也”⁵³。此说因缘之相，故有相。是故，因缘自性有。

（答曰：）此相若胜义有，则因缘亦胜义有，然不应理。

颂曰：若时法有无，及俱皆不成，
岂名能成因？若尔不应理。（1.7）

观察果法是否于因位有、无、有无二俱时，（见此等）皆不能由因生成，尔时，如何可说能成相是自体有因缘之相？不可也。若尔，则说有因缘相故、因缘胜义有者不应道理。

此之正理先前已述。《佛护释》中所说者如下：若果于因位有由因生成，则生当成无义、无尽。若于因位无之芽等由自体有之因生成，则同是因位无之芽生而兔角不生当不应理，以一切时中⁵⁴皆无自体有事、因而此中不能作“此是此因、此非此因”之判别故。因位有无二俱亦不生成，以无互相乖违之同一物故；俱有二过故。

丑二、破所缘缘之相

若谓：所缘缘自性有，以彼是识等之处故。

（答曰：）若尔，（汝等）计所缘缘是缘彼之前已有之识（之所缘缘）？或计非有之识（之所缘缘）？若缘所缘之前已有，则无须所缘缘，以计所缘缘是令彼法⁵⁵生、然彼法于缘所缘之前已有故。

若如是法之自体性不待所缘而有，则何必计有所缘？

颂曰：此有法所缘，绝无而说有。

是故，此已有之法心等之所缘绝无，汝等但自许说“有所缘”耳。此（已有

⁵³ 《佛护释》文。

⁵⁴ 指于因位无之芽、兔角二例中。

⁵⁵ 指识。

之法心等)与所缘全无关系也。

若计是缘所缘之前非有之识(之所缘缘),则尔时非有之识与所缘无关,以有所缘时无能缘、有能缘时无所缘故。

名言中虽不能破有相属,然此中是破言所缘缘胜义有,故能破胜义关系相属,以相属若胜义有,则须于(相属)二法之本性中有;且本性在自法中绝不改易,而于一切境、时转故。

若尔,则此果法心、心所无所缘。绝无(所缘)而汝等说“有所缘”。

前颂(第一句)中译作“有”,此颂(第一句)中译作“是”⁵⁶,当是译者思此处是破非有(之识之所缘缘)。除此二句有别,新旧二译⁵⁷相同。(次颂第一句)“若”一词处,(新旧)二译不同⁵⁸。《般若灯论》中说,此眼识等法胜义中实无所缘,故论云“而说有”及有“绝”一词。

颂曰:若法无所缘,岂能有所缘?(1.8)

是故,缘所缘之前无能缘法故,彼之所缘亦胜义无。“若”示反诘。“岂能有”示因。

若谓:大师说“何为有所缘之法?一切心、心所”,说彼等有所缘。汝破所缘,与之相违。

(答曰:)有所缘者是世俗、非胜义,故无过失。正理所破乃胜义有,此教之义是世俗有,故不相违,亦即于所破须加简别。

丑三、破无间缘之相

若谓:他事灭无间是他事生之无间缘,故彼自性有。

颂曰:诸法若未生,灭则不应理。

故无间非理。

芽等诸果法若未生,亦即于(芽)出生之前,种子等因已灭则不应理。是故,他事灭无间是他事之无间缘非理也。

颂曰:若灭孰为缘?(1.9)

若果未生之前种已灭而非有,则孰为芽生之缘?非有也,以芽出生前无间无种故。种灭是未生芽之缘亦不应理,以种已灭与芽已生同时故。孰为种灭之缘?非有也,以种灭前无芽之生故。因此,若计种灭已芽生,则此二者俱成无因⁵⁹,

⁵⁶ 此指藏译《佛护释》、《般若灯论》之译文而言。藏译《明句论》俱作“有”,今汉译本据此译。

⁵⁷ 藏文本《佛护释》、《般若灯论》译于八世纪,《明句论》译于十一世纪。

⁵⁸ 《佛护释》、《般若灯论》译作“如是”。

⁵⁹ 其因相参见下文。

亦非所许。

（藏文“若灭”后有）“亦”一词，谓若果未生、因未灭，则无间缘不应理，不仅如此，即便因灭亦不应理，故加于彼处。

果出生后因灭，其中之无间缘亦应破。若谓：芽生无间种灭，然有无间缘，以芽无间生成种灭之缘故。

（答曰：）将（颂文）“若灭孰为缘”改换成“若生孰为缘”即能破此。若芽生之作用圆满时种灭，则孰为种灭及芽生之缘？二者当俱成无因。

此之因相：种灭前无间，无芽趣向生之作用；芽生前无间，无种子趣向灭之作用。

若谓：种正灭时芽生，故种正灭之作用是正生芽之缘，芽正生之作用是种灭之缘，故非无因。

（答曰：）此亦不应理，以对因果自体有而言，芽正生时须有芽，若尔，则灭之种及生之芽二者须同时有，由此“无间”之义即不存故。纵计二作用同时，无间亦不成，以对自体有而言，若二作用同时，则二法亦须同时故。

果出生之前因灭及不灭二者，无间缘俱不成。第三句“是故，称因灭无间是果出生之自性有无间缘非理”应置颂尾。作第三句是为造颂之便，此（作第四句）则约释义说。是故，“故无间非理”一句，虽须置第三句后，然置前二句后亦无异议。

或由作意上述破生之正理，而说“诸法”等二句。若尔，则破生灭自性有已、进破无间缘胜义有。若如上述，则未生、未灭二者是约名言说。“若灭”一句之二种（议论）同上。此处，见《佛护释》所说最广，故如是释。

设作是念：果出生之前因灭不灭，自宗云何许？

（答曰：）《入中论》中说，种正灭与芽正生二者同时。佛护亦如是许。故因已灭与果已生亦同时。因此，如因正灭之灭作用先于已生芽，果正生之生作用亦先于已灭因，此二者亦是因果。因已灭与果二者同时，故许无间义非有。

若谓：若尔，《六十正理论释》证成因尽是果尽之因一节云：

种子者，于有位绝不思为芽因，转无时则思为芽因。如他受许前识转无为后识之无间缘。有前识时，若是他识之因，则此二者当同时有。如言因灭无间是果生之缘，无亦因也。

当作何解？

（答曰：）此如《四百论》云：

因者转变时，则成他之因。

及《四百论释》中说，如云种子不舍前位则不成芽因；果时若不舍因位，则所许之因不成彼果之因。前种、前识不转无则不成因也。是故，无过。此复由（《四百论释》）说若不如是许、则因果二者当成同时可知。乃至因未变异则不成因，已变时因不复存，故因亦不从彼成也。

《般若灯论》中，或许：不为他刹那中断之前刹那正灭者，容受后（刹那）生，故是彼之无间缘。

（论主）破之：此不应理，诸非有色不住境，因而无容受故；《俱舍论》云：

凡过去无间，六识彼是意。⁶⁰

谓已灭无间之意是缘故。（《般若灯论》）复破佛护许未灭为缘。《分别炽燃论》亦云：

见芽等当从种灭而生故。若种子未灭而芽生，则圄中者亦应生。

又云：

正灭与正生二者同时，故非缘。

由见此（佛护）宗，有芽从种子亲生、同类前识作后识亲无间缘皆不容有之过咎，上述诸论解释如前。

“凡过去无间”及“无间者，谓诸心、心所灭无间，除最后者”⁶¹云云，当作何解？由作意果时已灭及彼（果）之无间而生，说“灭无间”，非作意果之前无间而灭也。此若不尔，则说过去无间之六识是意不应理，以识已灭不堪为意故。因此，“灭”示此缘中因果先后，“无间”则示必是亲因。

丑四、破增上缘之相

若谓：此有则彼生，此无则彼不生，此是彼之主宰，此亦自性有。

颂曰：无自性事有，彼故若非有，

此有故彼生，此者即不成。（1.10）

“彼故”，是缘起故，一切事无自性，尔时，彼等之有非自性有。是故，“此有故”所言之因、“彼生”所言之果有自性即不成。

此若不成，则何为彼之主宰？是故，增上缘亦非自性有，故不能由相成立诸缘有自性。

子三、示余共破之理

⁶⁰ 玄奘译为“由即六识身，无间灭为意”。

⁶¹ 引自《俱舍论释》。

分三：丑一、破以果生为因相成立缘有自性；丑二、破果是缘或非缘之自性；丑三、破缘或非缘自性决定。

丑一、破以果生为因相成立缘有自性

若谓：虽不可说由缘如是成办诸事，然见布等从线等生，可知此等是果缘。

颂曰：各合诸缘中，彼果者非有。

诸缘中所无，云何从缘生？(1.11)

线、剪、梭、针等各各或和合诸缘中，绝无彼果布。诸缘中所无之布，云何从线等缘由自性生？不可生也，如砂不出油。

云何非有？若布于一缘中有，则各有全分？或各有一分？若是前者，则无须众多非一之缘，即不待他，一一皆可生也；若是后者，则亦不待他，一一皆可生一分。如是许者非所应，一一缘中之全分及一分皆无，故诸缘和合中亦无。

《明句论》中说，各各缘中无各各布，以此应可得然不可得故；多因当成多果。此破易解。又说：线等和合中非有，以一一支分中无故；一果当段段生故。此破后段，谓和合中若有布，则和合各支分中应有布之一分。若尔，则如上述，一一皆可生，故当成段段生也。

颂曰：若彼者虽无，然从诸缘生，

若谓：彼布等果者，诸缘中虽无，然当从彼等生，故上述者不必然。

颂曰：则从诸非缘，何故不生果？(1.12)

若尔，则布等何故不从草等诸非缘生？当生也。此等之因相前已释论。

丑二、破果是缘或非缘之自性

若谓：若缘与果是他，则应可观察缘中果之有无，而果必以缘为自性。

颂曰：若果缘自性，诸缘非自性。

若安立果是缘之自性或缘之变化，则不应理，以线等若自体有，虽可安立布是彼之自性，然彼诸缘非有自体所成自性故。此复因彼等是唯于各自支分上假施設所立故。

颂曰：非自事生果，彼云何缘性？(1.13)

是故，彼等非自事自性者所生布等果，彼云何是线等缘之自性？非也。《四百论》作是说：

若布由因成，因复从他成。

自体尚不成，云何能生他？

颂曰：故非缘自性，

是故，以缘为自性之果非有也。若谓：若尔，则果成非缘之自性，以（果）有自性、然缘之自性不成故。

颂曰：非缘自性果，非有…

成非缘自性之果非有，以因见布是线之自性不成、而受许是草之自性不应理故。果与因同一自性之生前虽已破，此处则破同一自性，破之正理亦不相同。

丑三、破缘或非缘自性决定

若谓：汝虽破果，然有缘或非缘之决定，以籽唯出清油、不出酥油，酪唯出酥油、不出清油，砂则俱不出此二者，汝本人亦言“则从诸非缘”（1.12）故。若无“酥油”、“清油”之果，则籽、酪是缘、非缘不应理，故果及缘皆自性有。

（答曰：）此中，汝所言者，是令清油等果生或不生之缘、非缘各别决定之因。

颂曰：…无果故，岂成缘非缘？（1.14）

然无以缘或非缘为自性之果，前已说讫，故“此是彼缘”、“此非彼缘”之自性有决定岂能成？不成也。

壬二、配合了义教

如是圣者（龙猛）甚深正理能证成自性无生，然诸昧于正理、但依教者，则称（自性无生）仅是乾慧者之论宗所成。为破此言，及为显示应以本品释一切说诸法无生之圣言，故配合了义教略说如下：

《圣宝源经》⁶²云：

随处空不见，如空中鸟迹。

示与真实一味无戏论之智如同彼喻。真实者：

随处无少体，终不成他因。

彼体不可得，无性岂他缘？

谓因、缘无能生自性。

他无性生何？如来说彼因。

谓佛说果无所生自性之空性及因相。

⁶² 《大宝积经》卷 85：“以不见为见，如空中鸟迹。”（T11, no. 310, p. 489, b9）

法不动坚住，不变无恼寂，
如空无所见，不识众乃愚。

示诸法真实是不动等，此亦如虚空唯遮山等有碍物而立、别无所见，应知真实唯遮动、坚等戏论；不悟此义则流转生死。

如山难摇撼，诸法恒难动。
无死无生法，佛说亦如是。

示诸法自性空不能改换别相，亦无死亡等。

法无生无起，无死不变老。
人狮子说此，置众生于此。

显说令他众所化受持此自性无生死义，暗示他人亦应安置有情于此。

体性全非有，非他不可得。

内外皆不得，怙主置此等。

示任何人于任何分位寻求任何法，全不得自、他之体性，（佛陀）安置有情于此等义，亦即令所化生起了义悟解之轨制。

佛虽说寂行，行全不可得，
说行得解脱，复令众解脱。

寂行者虽求（寂）而不可得，然则彼等能解脱五趣生死、自解脱已复度他众。意谓作正理观察时不可得，故非破解脱、证解脱者、证解脱者证解脱等。

若尔，则此等第一品正理，应知是见一切类此宣说无生圣言之眼！

壬三、摄义示品名

略述（本品之义）分三：执本品所遮破之所破之式；彼由正理遮破后成立何等；彼中安立因缘及果之理。

眼见、耳闻种、薪起生芽、生火之作用时，若执因果二者非唯假名施設、而执名言施設所施設义为自体有之能生、所生者，即执所破。

若受许如是所执义有，则观察果之生是与因缘自性一之生、或自性异之生，由此从果方破所生之自性。观察因位是否有缘所生果等，由此从因方破能生之自性。此宗以破为主，显示自体有中因缘及果全无安立处。

如是（以破为主）之所为者，以无始以来执因果之有为自体增上之有、积习深厚而难消除故；若破彼自性，则易成立无自性中能所作应理故。自宗不以说明

名言中如何安立能所作为主。

如是“非从自及他”等之遮破，纯由观察名言施設所施設义如何有而破，故唯破非唯假施設之生，然不破唯生，此甚明显。本此意趣，多数品中对所破未加简别，而加简别者亦不少见。若某处已加，则同理于诸未明加处亦须加之。（圣龙猛）念此易知，故尔。

《明句论》开示“无灭无生”等与说有灭等教不相违时，言无生灭等是无漏智境之自性；此等破胜义生，不破世俗生。我已于“千座”⁶³中释论。（《明句论》）复说破所缘缘亦是于胜义中破、非于世俗，以此解释彼亦是说事从四缘生教之密意，故对所破加简别极为明显、次数亦多。因此，对（《明句论》）释文义时多处未加简别者，不应误解。

《四百论释》亦明确说：

若许以此观察破一切生而示有为皆无生者，尔时则不成如幻、当为石女儿等量度。若尔，则有应无缘起之虞，故不顺彼喻，令如幻等不违缘起。

《明句论》引《楞伽经》云：

无自性生，本此意趣，我说一切法无生。

若破自相有之因果，则因果即成唯名所施設、唯名言增上安立。如《佛护释》第一品起首解释说：“所言生者，說唯名言。”品末亦说：“所言生者，唯名言有”。

如是，见自体有之因果不可受许时，能损益之因果谁亦不能否认，故有。自体有中安立因果非所应故，应受许唯名言增上安立中彼等得成。

（愚夫）于自相有上安立所生、能生之积习至为深厚，故破彼时，于唯名言增上所立中安立彼等，心感不安。然应思惟：安立之理仅此二种，前者若不应理，则必据后者安立。须将心引向此方。

设作是念：若有所生、能生，则有因果义，故唯名所施設之说不应理。

（答曰：）此不合理。其因相者，“唯”一词既不遮有非名之义、亦不破义由量成。“唯名所施設有”一语，虽谓非名言增上所立之有不容有，然非显示凡名言增上所立者一切皆有。前已释论。

若尔，则以种、芽或识依根、境起等内外因缘最显著者为例，观察上述之执如何执取。次从果方或因方随一，以破自体有诸正理遮破自性、令无剩余，以少许未破、亦为彼执所缚不予解脱故。

复次，彼等因果现为唯名所施設。能损益之因果无可抵赖，故有唯假施設之由因生果。所起“吾执彼等必为自相有者实乃颠倒”之定解，不应破坏因果缘起

⁶³ 似指《菩提道次第广论》“毗钵舍那”章。

之定解，以自宗若无彼等因果之安立处，唯错乱心前有便立为世俗有者，则是正见歧途之大损减故。

观缘品第一

以上是第一品“观缘”共十四颂之疏。

观去来品第二

辛二、观去来能所作破补特伽罗自性

分三：壬一、释品文；壬二、配合了义教；壬三、摄义示品名。

壬一、释品文

此中，或兴论辩：虽已由破生解释成立“无灭”等，然为成立缘起无去来故，须说破彼之不共正理。

此处破去来者，说是破无漏智境自性之生灭。第八品《释》，亦说去者及去作用二者互相观待而有、非体性有，故体性有去来是所破。破此分二：癸一、广释；癸二、结论。

癸一、广释

分二：子一、破业及作者各别作用；子二、破业及作者共同作用。

子一、破业及作者各别作用

分四：丑一、观业破；丑二、观作者破；丑三、破有作用之能立；丑四、观作用破。

丑一、观业破

分二：寅一、破三道中共同作用；寅二、别破正去中作用。

寅一、破三道中共同作用

此中，若去作用自性有，则须三道随一中有，然此不应理。

颂曰：且不去已去，

不去前已去道，即无去作用，以去作用是现在、而道相去作用已灭者是已去故。“且”一词示破之次第。

颂曰：亦不去未去，

亦不去尚未去道，以未去者去作用未生、而去作用是现在故。

颂曰：不属已未去，正去不可知。(2.1)

正去中去作用亦无自性，以不属去者先前已越境之已去及未越境之未去、此二者俱非之谛实正去道不可由量知故。

设作是念：正去之足所履方即是正去，彼既非去作用已灭之已去、亦非作用未生之未去，故不可说“不属已未去”等。

（答曰：）足亦是于微尘积聚假施設安立故，有前后多分。尔时，足趾中所住微尘之后方，属彼之已去；后踵中所住微尘之前方，属彼之未去。除诸尘余无足，故无不属已去、未去之正去。

若谓：《明句论》虽如是释，然以此破此二者俱非之第三聚⁶⁴，则不应理。若应理，则亦不容足履从后踵至趾尖之境，以除前后一一分履余无足故。趾之后方、踵之前方虽属此二者之已去、未去，然执此二者所履之境为此二者俱非第三聚之疑，不能断除，同足。又，若无正去道，则无现在道。若尔，则亦无作用坏灭之过去道及作用未生之未来道。

（答曰：）已去、未去者，《明句论》释为“作用坏灭、未生”。若无此二者俱非之正去道，则有汝所言之过咎。然此处非说无此二者俱非之正去道，而是破自性有正去道，进而破彼中去作用。

此复足履之道为趾所履之后方，彼分之去作用坏灭，为踵所履之前方，彼分之去作用未生，故看待此二者之中间道，作为作用坏灭及未生俱非之第三聚非有。若有此二者分俱非之自相有足，则看待分之中间道，虽作为此二者俱非者非有，然看待有分足，作为此二者俱非之第三聚有，而实无此二者分俱非之体性有足，故看待彼之正去彼道非体性有。

设作是念：彼中间道看待前、后二分而为第三聚虽非有，然彼前后分所履者看待别别自身成第三聚。

（答曰：）《释》中说如解释足之前后分，对趾、踵之微尘，亦应由与东、西方分相属之门而作观察。故于彼等亦应如是观察。

上述破正生之理亦可破之。如谓：已生、未生二者虽不生，然正生之芽生。此中去不去除第三聚之理，如前。又，芽分全未生者是未生，故须许一分已生、一分未生为正生。尔时，则成半已生、半未生，而除此二者分余无芽，故无已生、未生俱非之正生。

如是，看待足之前后二分是已去、未去，此二者分俱非之足亦非体性有，故半已去、半未去之正去亦无非体性。足之诸分非足，彼等所余物中亦无足，故能破足自相有，然不能破足。前已说讫，后亦当说，故此处不赘。

因此，此等正理破足所履道看待有分足作为第三聚而体性有，然不以已去、未去为正相违而破第三聚，以《释》中说去作用坏灭、未生二者为已去、未去，去作用现在所摄为正去故。

此中，或谓：足之诸分非足，除彼等亦别无足，故无足。一一分不能履趾至踵之间所履道，除彼等亦别无能履者，故不容履彼道。复于别处亦作是说，虽自

⁶⁴ 即第三种可能性。

诤释中观义，然偏离释缘起为中观义之正道，而住大歧途中！

寅二、别破正去中作用

分二：卯一、牒敌宗；卯二、破敌宗之正理。

卯一、牒敌宗

颂曰：动处则有去，又彼正去中，

非已去未去，故正去有去。(2.2)

或谓：汝说已去、未去为去作用坏灭、未生。据此，若某境有举足、置足作用之移动，则彼境中此去作用起。此动又可见于彼去者之正去中。移动者，已去中非有，未去中亦非有，而正去中有，有移动之境中有去作用。是故，正去中有去。

此中，“正去有去”一句中）“正去”之“去”，意谓彼境为作用所摄。后之“去”，意谓已去别境。（藏译《佛护释》中，此颂第二句“正去中”之前有）“彼（之）”⁶⁵一词，佛护释为去者，似亦是月称之意。清辨说：若尔，则无（下文）“故”之对应词。动及去作用之所依决定是正去道。若谓“彼（之）正去”，则去者是所依，此不应理。先前破已去、未去中去作用已成立正去中有去者之作用故，称“彼（之）”为去者不应道理。

佛护在“何故”、“若时”之后，多不明言“是故”、“是时”。彼作是念：去者亦有正去。前虽已破已去、未去中去作用，然再破已去、未去中去之发起似不重复。故不应思有彼等过失。此中，（藏译《明句论》及本颂之）“何故正去”者不正，应从旧译。

此中，或许：对道而言，总已去、未去二者及已越、未越二者是正相违，故此二者俱非之正去道不容有，前文已说。此颂是说已去、未去是正相违之因相。

（答曰：）此不应理，以去除第三聚之已去、未去以作用坏灭、未生为因不成立故。此复因《明句论》云：

若是未去，则云何是去？若是去，则云何是未去？

谓若去、则非未去，故须受许为已去。若尔，则作用坏灭而与去相违故。是故，说去者已越境是已去、未越境是未去，故正去之境者，是除总已越、未越二者余越，如正越河流。

是故，道虽总决断为已越、未越二者，然据自宗，此处之已去、未去如上所释，故不决断为此二者。因此，“不属已未去”（2.1）不可用作此二者是正相违

⁶⁵ 藏译根本论与《明句论》则作“何故”，与第四句之“（是）故”相对应，事关梵文句型。

之因相。此颂亦非如是显示。

卯二、破敌宗之正理

分二：辰一、业词作词若其一有义则另一无义；辰二、若二俱有义则太过失。

辰一、业词作词若其一有义则另一无义

颂曰：正去中去者，当云何应理？

若时无有去，正去不应故。(2.3)

正去中去自性有者，当云何应理？不应理也。其因相者，“若时”即何以故，若“正去”词义中无去作用不成，则“正去”词义中有去作用。而作用唯一，“去”词义中无去亦不应理故。因此，但可说“正去中”，而不应说“去”。

若许：唯“去”一词与去作用二者相属。

颂曰：彼正去中去，是人应有咎，

彼正去无去，正去中去故。(2.4)

据彼敌者之见，许“正去”词义中无去作用、而去作用为能依。是人应有“正去”词义中无去作用之咎。何以故？以作用唯一、此复“正去中去”后一词(“去”)有此义故。

此中，设作是念：譬如，“木工治木”一语中，治木之作用唯一，然治木既是“木工”之义、亦是“治木”之义；“正去中去”一语亦如是许，故作词、业词随一若有义，另一岂便无义？

(答曰：)许能所作唯名言增上所立，可如是安立。若许诸如去作用等是自相有，则不可也。如是，总一移足之作用，俱依正去道及补特伽罗二者，故此作用亦俱成“正去”及“去”二词之义，而与作用唯一不相违。对道及去者自相各别有而言，则共依一法成相违也。如(《入中论》)云：

彼等自相各异者，属一相续不应理。

因此，“正去道”及“去”二者词义中俱有移足之作用，而去作用唯一，二则相违，故说二词若其一有义、另一便无义。

辰二、若二俱有义则太过失

若谓：“正去”及“去”二者词义中俱有去作用。

颂曰：若正去中去，则应成二去：

由此成正去，以及彼中去。(2.5)

若“正去中”及“去”二者词义中俱有去作用，则应成二去作用：第一，彼道由此得名“正去”；第二，补特伽罗由此彼道中“去”。

若谓：去作用有二复有何过失？

颂曰：若去应成二，去者亦成二，
以若无去者，则去不成故。(2.6)

若去作用应成二，则去者补特伽罗亦成二，有此过失。其因相者，以若无所依去者、则能依去作用当不成故。此复因作用观待能成自身之业或作者随一、此去作用亦住于作者故。

此中，去作用有二故去者亦成二之理者：天授置右足时，须同时有二种置足作用，一依道、一依作者，因相如上述。尔时，右足亦须有二。举左足亦然。若尔，则一两足天授去时，当成二天授。然实非有，故作用亦无二。是故，称正去中去作用自性有不应理。

设作是念：如一天授正坐时，亦能谈论、顾视，尔时可见一作者具多作用；一去者有二去作用不相违。

《明句论》答云：

非也。何以故？力是作者，物者不然。由作用异，成立彼之能作力亦异，即非由坐之作用而成谈论者。

其意谓前后二者不平等之因相：前者之作用以物或补特伽罗为作者。置右足之二作用若同时有，则因一两足补特伽罗无此能力故、须二补特伽罗；后者谈论等同时之各别作用以舌等力为作者，故同时虽有众力之作者，然无须同时有众补特伽罗。

设作是念：虽尔，然是同一物或补特伽罗，故同一作者可起众作用。

（答曰：）谈论等众作用正起时，力之作者亦众，故约彼而言之同一作者非起众作用。同一物或补特伽罗虽起众作用，然此处补特伽罗非作者，故观待彼、同一作者非起众作用。

又，如同时置二右足之类二相同作用之作者终不见有，故同一去者无二去也。

某造疏者⁶⁶称，若如前者，则不能破同一去者补特伽罗之物有二去作用，故以后者为善。彼实不解由二去作用当成二补特伽罗之理，亦不知物非作者、力是作者之理，乃与诸大车相左之言。

如是，“初不去已去…”（2.1）破所去道中有去作用。

丑二、观作者破

⁶⁶ 绛曲尊珠，著有《中观根本慧论释·应理庄严》。

分三：寅一、破去者作为去所依而有；寅二、总破三类补特伽罗之去；寅三、别破去者之去。

寅一、破去者作为去所依而有

若谓：所去道中有去作用虽不应理，然可说“天授去”，故去者天授之去作用必可得。是故，去体性有，以有彼所依之去者故。

颂曰：设若无去者，则去当不成，

设若无或除去者，则有去当不成，前文“以若无去者”（2.6）已释讫。

若尔，何为依于去者之去？曰：此非谓去者所趣入之作用作为非去者之他物而有；是说有因具去而得名去者之去。

颂曰：是则若无去，去者岂能有？（2.7）

观察时，若无非去者他物之去，则具自相去作用之去者岂能有？非有也。此谓去作用若有自体有，则须作为体性与去者异者可得。若尔，则能破（去作用）观待去者，故成无去者之去。前已破此故。无所依之去者，以无能依之去故。破去者是作用之所依。

寅二、总破三类补特伽罗之去

若谓：去自性有，以由此之门可说“具彼之补特伽罗去”故。若无去，则不可说“具彼之天授去”，如无杖不可说“具杖”。

（答曰：）若“去”一词之义自体有，则不出三相，亦即：

颂曰：且去者不去，非去者不去，

除去非去者，第三谁当去？（2.8）

且去者不去，下文当说。“今”一词示先破去者、次破余等之次第。非去者亦不去，以彼离去作用故。除去者、非去者余第三类谁当去？不当去也，以彼不容有故。

寅三、别破去者之去

设作是念：非去者、去非去者二俱非者虽不去，然去者去。

颂曰：若时无有去，去者不应理，

今谓去者去，此云何应理？（2.9）

一天授去时，去作用唯一，此亦“去”之词义中有。词义中无去作用，“去者”之谓便不应理。“今”即尔时，谓“去者去”之义自体有，此云何应理？不应理也。此是说若作词有义、则作者词无义。

若谓：“去者”词义中有去作用。

颂曰：彼宗去者去，则于彼应成，
是无去去者，许去者去故。(2.10)

敌宗为“去者”之词义中有去作用。此则应成“去”之词义中无去作用之去者去，以去作用唯一、彼复于“去者”之词义中有、由此之门许去者去故。此是说若作者词有义、则作词无义。

此亦去作用唯一，此作用若自相有，则一词若有义、另一词便无义，如前已释。

若谓：许“去者”、“去”二词义中俱有去作用。

颂曰：设若去者去，则应有二去：
由此名去者，及成去者去。(2.11)

若“去者去”一语二词义中之去作用自性有，则一一分应有或举足或置足二同类去作用：由去作用而得名去者之去；一者，成去者已而起去作用之去。若许此，则去者亦当有二，如前已述。

若谓：虽尔，然有“天授去”之名言，故有去。

(答曰：)虽有此名言，然思择去者有(去)或非去者有(去)时，已观其皆不应理，故此言陋劣。

“若彼时无去…”(2.9)等颂破“此去”所指能去之去者自性有。

丑三、破有作用之能立

分五：寅一、破有初发起；寅二、破有所去道；寅三、破有去对治；寅四、破有未止息；寅五、破住之能立。

寅一、破有初发起

若谓：去自性有，以天授舍坐而发起去故。

颂曰：已去无去发，未去亦无发，

此若有，则不出三可有处：去究竟之已去中，无去之发起，以彼中去作用已灭故。去作用未至之未去中，亦无去之发起，以未来与现在二者相违故。

颂曰：正去中无发，

具去作用之正去中，亦无有去之发起，以非过去之已去、未来之未去之正去无体性故；彼中若有去作用，则作用当有二故；若尔，则去者亦当有二故。

颂曰：何处当有发？(2.12)

若尔，则一切处不见去之发起，而说“何处当有发”。此等是即便有道而去之发起亦不成之正理。

今应破发起去之道：

颂曰：发起去之前，彼处无当发，
正去无已去，

发起去作用之前，天授正住时，彼处无当发起去之正去道，亦无已去，故此二者中无去之发起。

若谓：尔时虽无此二者，然有未去，彼中发起去。

颂曰：未去岂有去？(2.13)

未去者，尚未发起去作用。若尔，则彼中岂有去之发起？非有也。

寅二、破有所去道

若谓：三道中虽无去之发起，然有三道。若无去，则此等皆非所应。

(答曰：)若有去之发起，则可观察：去作用已灭处是已去，现在处是正去，未生处是未去。

颂曰：若于一切相，不见去发起，
何已去正去，何未去可思？(2.14)

若时以一切种观察，去之发起于一切种皆不可得，是时应思择：何为已去？何为正去？何为未去？然不成立，故何必颠倒分别三时？因此，此（三时）得名之因去亦非自性有。

寅三、破有去对治

若谓：凡有对治者定有，如光明、黑暗，此岸、彼岸，犹豫、决定。去有住为其对治，故有。

(答曰：)住若体性有，则去亦体性有，然实非有。彼若如有，则定不出三相：

颂曰：且去者不住，非去者亦然。

“且去者不住”，下当解说。非去者亦不住，若天授非去者、是住者，则何须他住？此亦作用若自相有，则犯已成住者须再住之过。

颂曰：离去非去者，第三何当住？(2.15)

余去者、非去者俱非之第三者何当住？不当住也，以彼不容有故。

若谓：非去者、余去者非去者俱非者虽不住，然去者住。

颂曰：若时无有去，去者不应理，
今谓去者住，此云何应理？(2.16)

“今谓去者住”之说云何应理？不应理也，“若时”即何以故，以词义中无有去作用而称“去者”不应理故。因此，言“此住”时，是言此无与住相违之去。

寅四、破有未止息

若谓：去体性有，以有从去止息故。去止息时发起住故。

(答曰：)止息若体性有，则不出三止息处：

颂曰：不从正去止，

不从正去止息，以自性有正去不可得故；即便有唯正去，然如上述，彼中作用不成故。

颂曰：已未去亦然。

去不从已去道止息，以彼中无去作用故。亦不从未去道止息，以彼中亦无去作用故。是故，去之止息非体性有。就余二道而言，去作用止息，名言中亦无；就正去而言，胜义中无。

寅五、破住之能立

若谓：若无去之敌对住而无去，则为成立去故应成立住。住若成立，则去亦成立。是故，住自性有，以有住之敌对故。敌对亦即去。(答曰：)

颂曰：去者及趣入，止者亦同理。(2.17)

为成立去所立之住，“今去者不住”等二颂(2.15-16)已破之。与此相同，将此二颂换作“今住者不去”等，可破为成立住所立之去。

若谓：有住，以舍去而发起住时有住故。

(答曰：)破去之发起，“已去无去发”等三颂(2.12-14)已说。与此相同，将此三颂换作“已住无住发”等，可破住之趣入即发起。

设作是念：天授住，次住止息时发起去，有住止息故，有住。

(答曰：)破从去止息，“不从正去止”(2.17)二句已说。与此相同，将此二句换作“不从正住止”等，亦可破从住止息。是故，住既非体性有，去又岂能有？

丑四、观作用破

分二：寅一、观去者及去一异而破；寅二、观立为去者之作用是否有第二作用而破。

寅一、观去者及去一异而破

若谓：虽不可说去、入、止于三道中有，或于去者、非去者及余俱非者中有，然见天授开步走而名“去者”，故去者、去作用自性有。

（答曰：）天授开步走之去作用、开步走者之天授二者若自性有，则须自性一、异随一而有。

颂曰：彼去即去者，此说非所应。

去及去者异，此说亦非应。（2.18）

说彼去作用及去者二为即或自性一非所应。说去及去者二自性异亦非所应。

若谓：云何非所应？

颂曰：设若诸凡去，彼即是去者，

则作者与业，亦应成为一。（2.19）

反诘曰：若诸凡去与去者二自性为一，则作者与业即作用二亦应成为一，故不能有此别：“此是作用”、“此是作者”。伐木之作用与伐者亦非是一。是故，此二者非自性一。

颂曰：若复起分别，去与去者异，

则无去者去，及无去去者。（2.20）

若起分别：去作用与去者为自性异。反诘曰：尔时则有不观待去者之去，及不观待去之去者，当可认许，而实不然。故此二者非自性异。此正理显示，若各自相有，则观待不成，如瓶、布互不依属。

若谓：作者与作用二者非异物，故我不许是异。此二者言詮异故，亦不许是一。故此二者虽俱无，然有此二者。

颂曰：二者成一事，异事俱非有，

若尔则二者，云何当有成？（2.21）

作者与作用（二者），若不成一事或一自性及成异事或异自性，则此二者云何有自体成就？愿说之。是故，此唯虚妄分别耳。

若自性一异为量所遮遣，则自性有之第三聚亦须于心中去除。此中，设作是念：此二者虽非有，然执为自性有，此何谓也？

（答曰：）此是以各各名所解之事非异为“一”义，以作为不相属之他物而有为“异”义；此二者虽非有，然自性有。以量遮破自性一及自性异后，则不起此疑。犍子部说补特伽罗常、无常皆非，亦可由此推知。

寅二、观立为去者之作用是否有第二作用而破

此中，若谓：“去者天授去”者，世所共许。“言者言语、作者作事”是说某是言者，故言语；如是，某是去者，故去，即由此安立去者之去。故作是言无过。

颂曰：由去名去者，此去非彼去。

由去作用得名为去者之去，此去成去者，非彼（去者）去，即不成去或不作去。

颂曰：何故去前无，某当去某处。(2.22)

何以故？如是去作用之前若有去者，则彼去者当去彼道。然如见某天授去他某村镇，去作用之前，无不观待去作用之去者故。

若安立去者之作用是去者作去之作，则此二者须有先后。此是就去作用自体有而言，非就名言中作如是许而言。

若尔，云何？如破“芽生”等之生自相有，当生之芽若出生前无，则生不成，若有，则无须再生；当立为去者之天授，若生去作用之前无，则去不成，若有，则去者已有无须再去。若去者已有而须再去，则安立去者之作用不作彼（去者）去，故须有先后。

二论师⁶⁷所释如上。《般若灯论》解释说，若尔，则与“若时无有去…”(2.9)破去者去重复。然彼文是破去作用于作之词义中有、于作者之词义中无，故与此迥异。

设作是念：安立去者之作用虽非去，然其余第二作用去。

颂曰：由去名去者，所余非彼去。

于唯一去者，二去不成故。(2.23)

由去作用得名为去者之作用所余之第二作用，亦非彼去者作去之作。何以故？唯一去者有二去作用不成故。

对此，《般若灯论》复解释说，如前有重复之过；未破他作用；受许唯一去作用，因具此（他作用）故，有成立去者去之过。无第一过如前。已示他作用之过失妨难。言“一去者当有二去作用”者，仅出他所不许。故亦无彼等过失。

诸先德说，此前后二颂俱破不受许去是作用、而许是去者所办业。此亦不应理，以极显然是观察安立去者之作用是否作去而破故。“言者言语、伐者作伐木事”等，亦应如是破。

子二、破业及作者共同作用

颂曰：彼成是去者，不去三种去，

⁶⁷ 指佛护与月称。

彼成非去者，不去三种去。(2. 24)

俱是非去者，不去三种去。

是去者、非去者，解释如前。俱是非去者，许观待某分是去者、观待某分是非去者，与上述“二俱非”之说类似。(三去之)“去”者，去此即所行。“三种”者，《佛护释》解释为已去、未去、正去。若尔，则是去者不去所行之已去、未去、正去三种道。余二者亦如是配合。《明句论》则以是去、非去、二俱为三种，彼中不作去，说此是第八品所示。

癸二、结论

颂曰：是故去去者，所行皆非有。(2. 25)

何以故？如是观察时，去者、所行、去皆不可得。是故，去作用、去者、所行三者皆非自性有。

世间多因众多作用之名言而耽著于事。诸作用内，去作用为主。若破此为体性有，则余诸能所作皆可如是通达，故说破去来之自性。从此地去彼处，观待住彼处者即是来，故不另说破来自性之正理。

壬二、配合了义教

如是去来自性空之深义，或以为是下分乾慧所证成。为破此念，复为显示应以本品释一切说无去来之圣言，故配合了义教略说少分。

《广大游戏经》云：

如有种有芽，是种则非芽，
非所余非彼，法性非常断。

此破种子本身迁去芽处，及芽从余非种子者来。若如前者，则当成常，而实不然，故非芽时亦不坏而住之常。若如后者，则不观待种子因而生、种子当断绝，而实不然，故种子亦非断绝⁶⁸。又云：

印虽出印记，不见印往入，
彼及余中无，有为无常断。⁶⁹

谓盖印处现有印记时，印非迁去彼处，亦非从余非印者来。以此为喻，一切有为

⁶⁸ 《入中论善显密意疏》解此颂云：“谓若有种子，则以种子为因芽亦出生。设有是念，若有芽生应非离种别生，故芽种应是一体。曰：‘芽虽非离种别生，然亦非种子转变成芽’。何以故？以芽非是离种别有自性之他，亦非一性故。如是双破二边，即显彼芽性，是离常断之法性也。”

⁶⁹ 《方广大庄严经》卷 5《音乐发悟品》：“譬如印泥，泥中无印，印中无泥，要因泥印。”(T03, no. 187, p. 568, b21-22)

亦果生时来无所从、因灭时去无所至，而远离常断。

（《三摩地王经》云：）

镜面油器中，见女严饰颜，
愚夫生贪著，求欲故疾趣。
颜非迁入彼，像中终无颜，
如愚者生欲，如是知诸法。

谓形像现于镜中等时，形非迁去彼处，像亦非从余非形者来。以此为喻，如前应知。先前破去来之文，虽是破举足、置足之去来，然仅为一例，亦应以此等正理了知破一切有为去来义。为开晓故，配合教言。

《三摩地王经》⁷⁰亦云：

尔时无罪具十力，佛陀说此胜等持：
三有众生犹如梦，此中无生亦无死，
有情人命不可得，诸法如沫及芭蕉，
犹如幻事若空电，等同水月如阳焰。
全无人从此世歿，而更迁去他世间…

此破有情从前世来此世、从此世去他世之自性，以寻求时彼等不可得故。

设作是念：尔时，无造业者及受果者，故业果非所不应耶？为遮此念，经云：

然所造业终无失，黑白果于生死熟。
既非常住亦非断，无实造业亦无住，
然既造已非不触，亦无他造自受果。
既无迁往亦无返，一切非有亦非无，
此入见处非清净。

“黑白果”等一句释“然所造业”等一句。不至果出而住，破常。“然既造已”等一句示已造业不失，破断。“亦无他造”等一句破值遇未造业。“无返”者，异熟出已，不复再出。非自性有，然名言有，故非有非无也。此世间入有无边见处者非清净，即非解脱。

《宝积经》⁷¹亦云：

⁷⁰ 《月灯三昧经》卷 2：“犹如水聚沫，暴流之所漂；观之无坚实，诸法亦复然。如天雨水上，各各有泡起；随生寻散灭，诸法亦复然。譬如春日中，晖光所焚炙；阳焰状如水，诸法亦复然。如湿芭蕉树，人折求其坚；内外不得实，诸法亦复然。” (T15, no. 639, p. 557, c9-22)

⁷¹ 《大宝积经》卷 73《界差别品》：“‘于意云何？彼诸虚空，从何而来？’王言世尊：‘无所从来’。佛言大王：‘若使彼人还以土填，大王，于意云何？彼虚空界，去何所至？’王言：‘无所去’。

“诸具寿，从何而来？去往何处？”彼等（答曰：）“大德善现，来无所从，去无所至，是世尊所说法。”

因此，本品诸正理，是见如是开示补特伽罗及法无去来圣言之眼，故首当善巧此正理，次以彼教授解释彼等一切圣言之义。

壬三、摄义示品名

先应善加体认：执去者、所去境、去作用非唯名言增上安立为有、而由自体增上而有之执。次寻求是否如彼所执而有时，应生决定：若如有，则为上述众多理门所妨难。

此复多方观察以正理破者，是为悟入自体有中所作、能作之建立都不可成，而非为显示无去来等。若如是通达，则必当改变先前执去来等一切名言为自体有之心，而确定唯于自体所成自性空中，彼等能所作可成。如（本论云：）

应以作者业，了知诸余事。（8.13）

《明句论》解释说，破去及去者体性有，应知彼等唯互相观待之有。此亦改换（下文）之义：

去者依于去，去依于去者，

除如是缘起，有因不可得。（8.12）

初应对现前之粗显去来定解无自性之理。次当将之运用于从前世来此世、从此世去他世（之不现前者）。次作类推，约法而言之诸事，亦生时来无所从、灭时去无所至。对余一切能所作，亦如是行。

由此观真实慧当至极增长，行住坐卧一切威仪亦当现如幻化。

观去来品第二

以上是第二品“观去来”共二十五颂之释。

根品第三

庚二、广释二无我

分五：辛一、分释法无我与补特伽罗无我；辛二、示唯事之自性空；辛三、悟入无我真实之理；辛四、示时之自性空；辛五、示有相续之自性空。

辛一、分释法无我与补特伽罗无我

分二：壬一、释法无我；壬二、释补特伽罗无我。

壬一、释法无我

分二：癸一、释三法无我；癸二、破法有我之能立。

癸一、释三法无我

分三：子一、破处法我；子二、破蕴法我；子三、破界法我。

子一、破处法我

分三：丑一、释品文；丑二、配合了义教；丑三、摄义示品名。

丑一、释品文

分二：寅一、牒敌宗；寅二、破敌宗。

寅一、牒敌宗

对此，内教人或兴论辩：去等三者虽非有，然观圣言所说，须受许见者等。

颂曰：能见闻及嗅，能尝能触意，

即六根彼等，所行所见等。(3.1)

“对法”中，能见、能闻、能嗅、能尝、能触及意者，次第说是眼根乃至意根等六。彼等所行，次第为所见及“等”字所摄之所闻、所嗅、所尝、所触及所思，即色、声等六。

因此，(眼根)能见色故说为见。余等亦以能取各自之境而说。“能见”等(二句)称一一之名，虽以此成立数量，然言“六”者，为令了知名言中除彼等亦别无能缘色等之作者，而下此定论。若无自性，则见等不成，故见等自性有也。

寅二、破敌宗

分二：卯一、破见之三法自性有；卯二、此正理用于别处。

卯一、破见之三法自性有

分二：辰一、破见之作者；辰二、破见之业及作用。

辰一、破见之作者

分二：巳一、破眼是见之作者；巳二、破我或识是见之作者。

巳一、破眼是见之作者

分二：午一、以不自见因破；午二、观是否与见作用相属而破。

午一、以不自见因破

分三：未一、迷因；未二、断不决定；未三、摄义。

未一、迷因

如第八品《释》中，破所见、能见之体性有，而释为互相看待之有，故见者等自性有是所破，唯有非是所破。

颂曰：彼见不能见，自之体性者。

彼见色之眼必不能见自之体性，以自即自所见之自身双成能所作相违故。

凡不能自见，云何见他物？(3.2)

如是，凡不能自见者，云何能见青等他物？故见无体性。以此为例，耳等亦然。

此一正理表明，若体性有，则与仗因相违，故等同不自见。如是，眼见色与耳等不见色无有差别，以是否能见不相属之他物平等故。

《佛护释》破云：湿见之于水、热见之于火、香见之于豆蔻花，由具足彼等，地、水、衣中可缘湿等；如是，见若自体有，则先当缘眼，次方缘色，而实不然，故亦不见色。此亦《四百论》云：

若诸事自性，先当于自现，

则眼即于眼，何故不能取？

所说正理与《佛护释》同义。

未二、断不决定

设作是念：如火不自烧而能烧他，不自见而能见他，故自性有亦不相违。

颂曰：火之喻不能，证成见之故。

设火之喻是为证成见自性有，然不能证成，以火之喻及见之表义前已同时答破故。若尔，云何？

以已未正去，已答此及见。(3.3)

如以已去、未去、正去破彼三者中之去，“不烧已烧”、“不见已见”等及“今烧者不烧”、“今见者不见”等⁷²，亦应平等说之。由此成立，不自见而见他非体性有。

未三、摄义

颂曰：若时无少见，则非是能见。

谓见故能见，彼云何应理？(3.4)

若时自他少分亦不见，则非能见。是时以不见为能见不应理，故所谓“见色故眼是能见”云何应理？不应理也。

午二、观是否与见作用相属而破

又，此中或谓：眼见色故能见。以眼为见之作者。尔时，作者眼须与见作用相属，故当观察，眼是否为见之自性而与作用相属。若是前者，

颂曰：见非即是见，

眼具见自性者，不再与“见色故”之作用相属，以见作用当成二故；若尔，则见之作者亦当成二故。若是后者，

颂曰：非见亦不见。

眼非见自性亦不见色，以离见作用故，如指端。

若时是否见自性之二者见色俱不成，是时当加（前颂之末二句），“谓见故能见，彼云何应理？”月称解释说，“若时”等四句是上述遮破之摄义。

佛护则如是解：又，汝言“能见色故见”者，称作者眼为作用之缘，能见故见。因此，见境时是见，不见时非见。若时见境是见，少分亦不见是非见，是时所谓“能见故眼见”云何应理？（实不应理，）以“见”之词义中有见作用，而“能见”之词义中无第二作用故。若实无第二作用妄计为有，则当有二见作用及二见者。若欲避此过，而许“见”之词义中有见作用、不许前者（“能见”之词义）中有，计“见即能见”，亦不合理，以“能见”之义中无见作用故。若欲避此过，而许“能见”之义中有见作用，则“见”之义中便无作用，故非见，以离见作用者能见非所应故。（佛护）将此六句合并而释。

此中，“能见色故见”之二词义中，见色作用为一非所应之因相者：眼有“见”词义中之作用，亦有“能见色”词义中之作用。故如上述，应知此二者若自相有，

⁷² 参见 2.1 及 2.8。

则各自须有自相有之义，复与同为一作用所依相违。

或有内教人以为：但正生法无作用中生，故都不由与作用相属之门见少分境，以无作用故。因此，证成“以见为性之眼不与作用相属而见境”乃证成已成立者。

（答曰：）若无名言支分之作用，则亦当无唯法，以离作用故，如虚空花。因此，若是名言中之有无，则如受许唯法，亦应受许作用。然思真实中之有无时，如不可受许作用，亦不可受许唯法。《四百论》云：

具作用无常，遍行无作用，
无作用同无，无我胡不喜？

《明句论》云：

是故，他宗对此中观派不能妨难，我等亦无证成已成之过咎。

此中，“无作用”者，非谓无（眼）见色、天授去等作用，是许无有非唯法如眼、天授等之见色、去等作用。自宗认为此二胜义中同无、名言中同有，故不作有无差别。

对方许眼非由与作用相属之门见色，《明句论》说如是者不成证成已成之过咎。其因相者，“是故”之义，谓名言中有作用，故许此（宗）之意趣为对方受许彼所成义所成者，极不应理。亦不见述“我等唯破所破、不立所立”之因相，故非不立先前所破义。因此，言“他许之因、喻对方所成即可”，亦须由彼之量成，非唯受许即可。

已二、破我或识是见之作者

不受许“见故能见”中之“能见”成立眼是见之作者。若尔，云何？“此能见故见”中之“能见”是成立眼为见之能作。因此，弃眼为作者便无所观与见作用相属或不相属之过。此令眼作当作之见者方是作者。此亦内教所说之识、或外道所言之我随一。有此故有见之作者，如是则亦有见。

如上所举例，问“伐此木为何？”答“斧”，言斧为伐者；如是，问“见色为何？”答“眼”，许眼为见者。此中，“天授以斧伐木”，言天授为伐者、斧为能作；如是，“我或识随一以眼见色”，许我或识为见者、眼为见之能作。

对此，前破称眼为见时，以“彼见不能见…”（3.2）破除。

颂曰：应知由彼见，亦解释见者。（3.5）

如是，应知由彼正理亦能解释或破除有二见者，亦即改换如下：

见者不能见，自之体性者。
凡不能自见，云何见他物？

此中，弃“眼是见者”而但言“我或识是见者”，故可同破。此复有余过失，若见者能见，则见应成三。

若谓：见者自性有，以有彼之业色及能作见故。此二者无自性故，见者岂成自性有？

颂曰：不离无见者，

此中，见若自性有，则不出二途：若许见者不离或观待见，则彼非自性有，以彼或为已成而观待之、或为未成而观待之故。前者不应理，已成者无须再成，故观待不应理。此亦是破自相有观待，故有已成须再成之过失，如前已说。后者与观待相违，如兔角。

若谓：离见，有不观待见之见者。

颂曰：离见亦复然。

“亦复然”一语说明，不仅观待见之见者非有，不观待之见者亦非有，以不待他故，如虚空花。

佛护破曰：若见者具见作用，则有二作用，然实无之；若不具，则离见作用。说与“见非即是见”（3.5）同义。

辰二、破见之业及作用

若时观不观待见之见者无自性，尔时，

颂曰：无见者岂有，彼等所见见？（3.6）

若无见者，则岂有彼等无因之所见及见？无自性故，岂能以有彼等之因相成立见者自性有？

此中，或称：所见及见自性有，以有此二者之果故。识依见及所见生，有漏触从三者聚集生，受与触俱生，爱以受为缘而生。

此中，（藏译《明句论》）有“如同从父母”等一颂，然不见诸其它三种印度释论⁷³，此《释》亦未解释彼颂，且与观音禁所说，《根本慧论》有四百四十九颂不合，故显然是译本所据原文有误。

识等四若自性有，则此二者亦自性有，然亦非有。

颂曰：无所见见故，识等四非有。

见者无自性，故所见、见二者亦无自性。是故，识及“等”字所摄之触、受、爱四者非自性有。

此中，若谓：（经云：）“取以爱为缘”等，故有识等，以取、有、生、老死

⁷³ 《佛护释》、《般若灯论》及观音禁所造释论。

等从彼等生故。

颂曰：如是取等等，云何当成有？(3.7)

若时所见及见无自性故识等无自性，尔时取等所摄有、生、老死等，云何当成自性有？不成也。

卯二、此正理用于别处

若谓：汝虽破见，然未破闻等，故有彼等。是故，诸事自性有。

颂曰：能闻及能嗅，能尝能触意，
闻者所闻等，应知以见释。(3.8)

能闻、能嗅、能尝、能触、意能思，以及“闻者所闻等”所摄嗅者及所嗅、尝者及所尝、触者及所触、思者及所思，应知皆可解释。以何解释？“以见”释之。如破见、见者及所见，应知亦破闻等五、闻者等五及所闻等五。颂文(3.2)可换成：

彼闻不能闻，自之体性者。

能嗅、能尝、能触、能思按此类推。

丑二、配合了义教

设作此念：如是破业、能作、作者三类六种自体有，亦唯乾慧所成。为破此念，复为显示应以本品释一切破眼见色等之圣言，故配合了义教略说少分。

世尊曰：

圣声闻者，对眼所了知过去、未来、现在之色，如是各各观察：此等全无常、固、真如、不变异真如、无妄真如，然有幻化。有所幻化者。有令心愚蒙者。有庸常者⁷⁴。

其它五种亦然。

《转有经》⁷⁵云：

眼不见诸色，意不知诸法。
世间不入处，此是最上谛。

又云：

⁷⁴ 引自《佛护释》，何经不详。

⁷⁵ 《大乘破有论》卷 1：“是故应知，此中义者眼不见色，乃至意不知法，若如是知是为智者，即能通达第一义谛。” (T30, no. 1574, p. 254, b10-11)

由缘聚见生，大师善开演。
执彼为胜义，当知乃增益。

谓眼乃至意六者取境之能作、业、作者自性空。世间心所不入处是胜义谛，如异译本作“彼是胜义谛”。说由根、境等诸缘聚增上取各自境，执彼为胜义有者，唯增益耳。

如是，《广大游戏经》⁷⁶云：

依于眼及色，眼识此中生，
色者非依眼，亦非迁入眼。
无我丑陋法，复计我净妙，
无中邪分别，眼识从此生。
由识灭及生，见识尽及增，
去来全无空，行者见如幻。

谓识依根、境生，然根、境互不迁入。能生灭分来无所从、去无所至，应视如幻化。

《邬波离请问经》亦云：

缘具则眼见，眼所见诸色，
夜无缘不见，故具离分别。

谓依众缘和合则见，离彼和合则不见，故见不见境唯由分别增上安立、无自体有。

依光眼见色，悦或不悦意，
如是具而见，故眼终不见。

谓依众缘和合而见，故眼终不由自体性见色。此及前颂二者，俱以缘起因破自性。

所发悦意声，亦终不入内，
彼去不可得，分别故声现。

谓境非来至根前、根非去往境处，然根受用诸境者，唯由分别增上安立耳。

如是，《护国请问经》云：

歌舞乐声非所取，如梦愚人痴贪因，
愚人计著将衰损，我亦如愚烦恼仆？

⁷⁶ 《方广大庄严经》卷 5：“文像可觀，依止根境，有眼识生；三事和合，说为能见。境不在识，识不在境，根境识中，本无有见，分别妄计，境界相生；智者观察，曾无相状，如幻梦等。” (T03, no. 187, p. 568, b23-29)

谓自心为执境实有之相执所缚、随烦恼转。由见及此，当思：我以聪慧正理，通达此等法无微尘许自体有，岂可如彼愚夫，不善正理真实，如烦恼仆而行？由此定中修如空空性瑜伽行，后得位修如幻空性瑜伽行。

因此，此品诸正理者，是圣者（龙猛）所赐，见一切开示所取、能取、取者无自性圣言之眼。由得此眼，应领受观彼等圣言真实所致之喜宴。

丑三、摄义示品名

先须体认，立六境为所取、六根为能取、六补特伽罗为取者时，执彼等诸法非唯名言增上安立、而由自体增上有之执相。次应决定，若如所执，则业、能作、作者全无安立处，如（此品）正理所抉择者。

次于十八法一切自体非有中而见彼彼（诸法），不作功用现起如幻之能作、业、作者。尔时应发定解，眼见等一切建立，唯如幻义至极应理，以正理观察是寻求眼等诸法有无自体所成之自性、非总观有无，故观已不可得时，是破自性有，而毕竟非破眼等故。

是说亦如《四百论释》云：

若谓：眼等若不容有，则何故建立眼等诸根为业异熟性？（答曰：）我等何曾破此异熟性？若谓：汝证成眼等之遮破，云何不破？（答曰：）我等之观察专为寻求自性故。我等在此破诸事自体有，不破眼等为所作或缘起业异熟。是故，有彼，故有名为异熟之眼等。

明了宣说齐此当破、齐此不破之界限。

因此，此（宗）有之理趣者，如云：

见者依于见，见依于见者，
除如是缘起，有因不可得⁷⁷。

应以此了知余等。

上二品所说诸正理，虽亦能破“处”为谛实，但为通达破见等自性诸不共正理而说此品。亦应如是了知他品。

由此观察真实慧无边差别当增长，于六境之一切受用，亦当现如幻化士夫受用诸境。

观根品第三

以上是第三品“观根”共八颂之释。

⁷⁷ 本论 8.12 的改写。

蕴品第四

子二、破蕴法我

分三：丑一、释品文；丑二、配合了义教；丑三、摄义示品名。

丑一、释品文

对此，或言：虽破诸根，然未破五蕴故，有蕴。蕴若有，则因诸根摄入其内故，亦自性有。

破此分三：寅一、破色蕴自性有；寅二、此正理用于他蕴；寅三、兴诤及教导时答难之理。

寅一、破色蕴自性有

分二：卯一、破异物有之因果；卯二、破有无及同不同之因果。

卯一、破异物有之因果

此中，“对法”云：诸所有色，彼等一切皆四大种及为四大种所造。谓地界等四是因色四大种，眼等五根、色处乃至果色之触等五是果色。破执因果为自相有之宗者：

颂曰：若离于色因，色则不可得。

若离名色者，色因不可得。(4.1)

若离眼等色之因四大种，则与彼等自体异之果色不可得。不仅如此，若离果名为“色”者，则与彼等体性异之果色因亦不可得。此二宗之证成：

颂曰：离色因有色，色者应无因。

某物无因者，随处亦无有。(4.2)

若眼等果色离色因而自性有，则此色应成无因，以与观待彼相违故。某事物无因者，随处亦无，故有无因之色非所应。

颂曰：设若离色者，而有色之因，

则成无果因，然无无果因。(4.3)

若色因离果色而体性有，则成无果之因。因之所以安立为因者，在于生果。若体性异而有，则不观待果。若尔，便不生果。无果之因者不成其为因，以无所安立为因故，如虚空花。

此二颂俱作反诘，故说二宗可证成。此处是破内教，故未说破因果自性为一。若自性异，则观待不成，故出无因应成。是故，不同于先前破他生之正理。

卯二、破有无及同不同之因果

颂曰：若已有色者，则色因不成。

又，若计诸大种为色因，则不出二途：此中，若已有色，则色因不成，以已有则因何用？无用故。

颂曰：若无有色者，色因亦不成。(4.4)

若无有色，则色因亦不成。若无色，则彼为孰之因？然（因果）二者本互摄也。此虽于“观缘品”中说讫，然此处亦相关故说。

若谓：色因虽不成，然有果色。若有彼，则亦当有因。

颂曰：无因之诸色，不成非所应。

已说色因无自性。如是，有无因之果色即不成。“非所应”者，谓观已具结论之双遮，显示（主张）诸事不待因之无因宗极为鄙陋。

颂曰：是故色分别，不应起少分。(4.5)

何以故？离色因则色不可得，有无二者之色因俱不成，亦无无因之色。是故，见真实之瑜伽师，不应起少分色分别，如有对、无对、可见、不可见等。

佛护说，汝等具智者自性、欲证真实者，不应起少分色分别。思惟无处云何应理？

又，若计四大种为因，则彼等所成之果同于己？抑或不同？

颂曰：谓果同于因，是事则不成。

谓“果色同于因四大种”，（许果色）自性有则不成，以四大种乃坚、湿、暖、动，而眼等五根乃眼识等之所依净色，外色等之处乃眼识等之所取，非具诸大种之自性故。此示因果二者之同若是体性使然，则此同不依因。故一分若同，则全分须同。《出世间赞》亦云：

四大若非眼所取，彼所生者岂所取？

于诸色法说是语，汝当遮遣色之执。

谓四大种若不为眼所见，则彼所生之青、黄等亦不为眼所见。此正理显示，此二者若体性有，则是否为眼所见须平等。

稻种等同类种子不见为因果，故由此因相亦说果同于因不成。若见某一同类者非因果，则亦破他相同者是因果。此亦由上述关要可知也。

颂曰：谓果不同因，是事亦不成。(4.6)

谓“果不同于因”亦不成，以果不同于因而因果可成体性有，则一切不同者

皆当成因果故。

寅二、此正理用于他蕴

颂曰：受想行及心，如是一切事，
彼等一切种，皆同色次第。(4.7)

应知受、想、行、心皆同。与何者同？与色蕴同。云何同？即如破色蕴自性之次第即破之理，一切种皆用于其余四蕴。

此亦如观色与自因一、异而破，观受与触二者、识与俱生想二者、无明与行二者、行与识二者一、异而破。

如是亦用有无、因果同不同（之正理观察），故说“一切种”。不仅如此，“事”即相与所表、因与果、支与有支等一切，亦一切种同于对色之三种观察。

寅三、议论及教导时答难之理

何以故？中观师许说一法自性空、如是即说余一切法（自性空）故。

颂曰：以空议论时，若有异议者，
彼一切非答，当与所立同。(4.8)

自性空论者以此作破他宗之议论、言“色无自性”而破时，若有非空论者起异议、言“有受等，如是亦有色”。彼作是答之一切全非正答，以受等自性有与色自性有俱是所立、俱须成立平等故。

敌者如是之言与所立同，故对彼之一切应答，中观师应说：“是能立与所立平等之（因）不成”。此是论师所教授。

颂曰：以空教导时，若有违诤者，
彼全非违诤，当与所立同。(4.9)

如是以空性教导时，弟子等若有违诤、相拒者，彼之一切诘难全不能违诤，以与所立平等故。

《四百论》亦云：

彼见一事者，说彼见一切。
一之空性者，一切之空性。

应知此二颂属（本论）一切品。

丑二、配合了义教

为显示如是蕴自性空亦了义教所成立，及为显示应以本品释一切如是开示之圣言，故配合了义教略说少分。

《般若波罗蜜多心经》⁷⁸云：

善男子，善女人，欲行般若波罗蜜多甚深行者，应如是观…正观彼等五蕴亦自性空。

为声闻开示之经⁷⁹亦云：

色蕴同聚沫，受蕴犹水泡，
想蕴如阳焰，诸行似芭蕉，
识蕴如幻化，日亲所宣说。

别如一法自性空、余一切法皆如是观者，《虚空库三摩地经》⁸⁰云：

以一法证一切法，如幻阳焰无所取，
脆微虚妄非久住，彼不久趣菩提藏。

《三摩地王经》⁸¹亦云：

如汝知我想，如是观诸法，
一切法体性，清净如虚空。

（又云：）

由一知一切，由一见一切，
故虽说种种，于彼不生慢。

谓寻求“我”想所依我之自性不可得，而通达补特伽罗无我，此通达之理亦适用于其余诸法。故次第虽尔，然无我之理，则法与补特伽罗平等。

丑三、摄义示品名

如是，对所说蕴之因果，若如所执之执式、非唯假名施設而自体有，则正理抉择为因果毕竟非所应。复次，应念唯假名施設中，大种、大种所造之触、受等一切极可成。相品决定及空品决定二者互为助伴，应对此缘起正理修心。

观蕴品第四

⁷⁸ 《般若波罗蜜多心经》卷 1：“若善男子、善女人行甚深般若波罗蜜多行时，应观五蕴性空。”（T08, no. 253, p. 849, c5-6）

⁷⁹ 藏译《曼殊室利游戏经》。

⁸⁰ 《大集大虚空藏菩萨所问经》卷 2：“永离诸见修菩提，如幻阳焰观自性；乐说空法无思虑，依世净行读诸经。”（T13, no. 404, p. 619, a25-26）

⁸¹ 《月灯三昧经》卷 7：“佛说如是相，其相不可得；如虚空无物，诸法亦如是；前后及现在，三际如实观。”（T15, no. 639, p. 592, a11-13）

以上是第四品“观蕴”共九颂之释。

界品第五

子三、破界法我

分三：丑一、释品文；丑二、配合了义教；丑三、摄义示品名。

丑一、释品文

此中，或言：世尊曰：“大王，此士夫补特伽罗者，六界也。”谓地、水、火、风、空、识六界，及彼等之相坚、湿、暖、动、无碍、能识。若无自性，则说诸相不应道理。有诸相故，诸界自性有，复未破诸界故，蕴、处亦如界自性有。诸界若自性有，则余二者亦如是有，然（汝说）彼等自性非有，云何非有？

此中分二：寅一、破六界自性有；寅二、呵责有无边见。

寅一、破六界自性有

分二：卯一、破虚空界自性有；卯二、此正理亦用于余界。

卯一、破虚空界自性有

分三：辰一、破虚空界之相及所表；辰二、破事及无事之有；辰三、诸遮破之总结。

辰一、破虚空界之相及所表

分三：巳一、破所相；巳二、破相；巳三、总结。

巳一、破所相

分二：午一、破相之转；午二、以此示破所相。

午一、破相之转

分二：未一、观前后破相之转；未二、观有无相破相之转。

未一、观前后破相之转

经中先说地界而此处先破虚空界自性有者，因世间称虚空为空、而不如是称余诸界，以所称义成立所不称者故，说“虚空相之前…”（5.1）。

此中，若谓：内外教皆不许所相先于相而有，故成立虚空相之前无虚空不应道理。

（答曰：）他亦不许所相先于相而有，故非唯成立无此（先有之所相）。若尔，云何？此如《佛护释》云：

若虚空相之前，有少分谓‘虚空’者，则“此是虚空相”之说亦应理。

谓若有先后，则是说应理；若无，则不应理。若后者成，则当示前者之能遍而破能遍。

经中说无障为虚空相，尔许者自宗亦许。对方则许，所说无障相于所相虚空转乃自体相及所表。若尔，则须有彼先后也。

须有先后之因相，相转之时决定有三：同时而转者，为“亦不于有相”(5.3)所破。相在先、所相在后而相转，及反之而相转，二者中破后者较难，以先有所转、转者后转之疑虑较大，若决定先无所转处，则鲜执先转故。因此，但破相之前有所相。

若以无障碍为相于虚空转自性有，则余二时中转即不成，故彼相之前须先有所相虚空而转。

颂曰：虚空相之前，非有少虚空。

若尔，则无障碍虚空相之前、所转虚空少分亦非有故，相当于何处转？

颂曰：若于相前有，则应成无相。(5.1)

无相之事者，若何都非有。

若虚空先于无障碍相，则应无此相。若尔，则亦当无虚空，以若何教义中皆非有无相之事物故。

若谓：相转者转于有，此亦是于所相转，故有相转，亦有所相。

颂曰：若无无相事，相于何处转？(5.2)

相之前无无相之事物，方才已释。若尔，则无相所当转之所相，故无相转。此破相之前无相然有相转之念。

未二、观察有无相破相之转

又，相转若自性有，则不出三途：

颂曰：不转于无相，亦不于有相。

此亦相不于无相转，以无相之法名言中亦不容有、于无所相转实相违故。相亦不于有相之境作自性有之转，以相无须于彼转故。若有相自体有，则相对此复有何为？若如是有而相转，则相当恒转而无尽也。

此中，无障等相是虚空等所相之能立，此于名言中有虽不相违，然胜义中有则不应理，以多次说自体有之同时观待不应理、因而自体有相与所表之同时无系属故。因此，相为能立不成。

此亦若自体有，则须自在有及独立体性有。若尔，则依他、观待他之系属不成。因此，体性有者若观待能立，则不观待终不容有，故当无尽也。

颂曰：离有相无相，于他亦不转。(5.3)

相亦不于离非有相、无相之他转，以彼不容有故；无相之反即有相，有相之反即无相，有相、无相是正相违故。

此中，鵽鹞仙人派言：“士夫者，看待命物无相，看待身物有相。”虽由异门说相之有无，然亦不出上述各各之破。

午二、以此示破所相

若谓：虽破相于所相转自性有，然破和合非即遮支分故，所相自性有。

颂曰：相转若非有，所相即不成。

若时相转非体性有，是时所相自性有即不成，以须由相转之因相立为所相故。

此中，汝以具足无障碍相为因，说虚空界自性有，此亦不成，以相不转故。若尔，以何成立汝之所相自性有？

巳二、破相

设作是念：汝破相转，然未破相，故相自性有。若尔，则亦有所相。

颂曰：所相若不成，则相亦非有。(5.4)

以相不转为因相，说所相不成。尔时，所相自性有若不成，则不仅如此、相亦非自性有，以无所依故。无所相之相非有故，不可说破所相而相自性有。

巳三、总结

颂曰：是故无所相，而相亦非有。

何以故？一切种观察时，相转不成。是故，所相非自性有。是故，无所相之相亦非有。此乃上述诸遮破之总结。

辰二、破事及无事之有

分二：巳一、正义；巳二、断诤。

巳一、正义

若谓：如是相及所相虽无自性，然有以事为自性之虚空。若尔，则成所相或相，故此二者亦自性有。

(答曰：)胜论等外道言虚空是实物有，内教有部师许虚空为事。此复佛弟子虽同许虚空为碍触之遮，然有部师认为，若(虚空)是唯遮有对触之无遮，则不能容受他；虚空能容受诸有色，故能作事。许虚空为事。

虚空虽能如是容受，然容受余有色者，乃瓶等有某色移往别处所致，虚空则

不致此。不容受者，某有色所在之处，余有色便不得入，故彼不容受。余有色入，前者须往别处，故容受须许去来。非以此等正理、及说常与事所依共通有妨难之正理破虚空是事，而是说虚空为所相、无障碍为相非自体有。

颂曰：不属所相相，此事亦非有。(5.5)

不属所相及相之事非有，故虚空为事非自性有。如是遮破，意在诸解释虚空之正理亦须用于其余诸界。

内教其他实事师，许唯遮有对触之无遮为无事，故念如是之无事自体有。

(答曰：)虚空者，于唯遮有对色上安立。色若自体有，则唯遮有对色如虚空者，亦当自体有。

颂曰：若事本非有，当成无何事？

然据上述正理，色之事非自性有，若尔，则虚空当成无何者事？不当成也。

设作是念：兔角之事非有，岂便是无兔角之遮、无兔角事非有耶？言无所遮法是无有遮之因相，云何应理？

(答曰：)此不相同，以此义是说，若名言中唯事不容有，则名言中无瓶事亦不容有；如是，若胜义中唯事不容有，则胜义中无有对事亦不容有故。

已二、断诤

若谓：有汝分别有事、无事者，是故，亦有所分别之有事、无事。

颂曰：谁知事无事？

若尔，则了知及观察事、无事者不出三类：若彼是自性有事，则已为“不属所相相”(5.5)所破；若彼是自性有无事，则已为“若事本非有”(5.6)所破，故不成。

颂曰：事无事不同。(5.6)

事与无事法不同，亦无此二者俱非第三聚之分别者，故观察者无自性。

世尊亦云：

凡知事无事，终不著诸事。

凡不著诸事，彼触无相定⁸²。

谓知诸事无自性者，不执观察者等一切事为实。

思议诸法空，愚夫涉邪道，

以字说法空，以字示无字。

⁸² 出自《三摩地王经》。

思寂寂静法，彼心终不生，
戏论心分别，故法难思议⁸³。

“思议诸法空”二句之义，非谓思惟空性即涉邪道。“思寂寂静法”二句，谓执思惟遮空者为实乃入邪道。“以字示无字”，谓示诸法自性空者本身显示自身亦无我。此是破无事为实者非实有之依据。

辰三、诸遮破之总结

颂曰：故虚空非事，非无事所相，
非相…

如上述观察时不成。是故，虚空者，于事、无事、所相、相四者中皆非体性有。此乃上述诸（遮破）之总结。

藏地习称之“所表”，本论及其它众多梵典谓之“所相”。此二者译名之原文为一，故称“相与所表”用法中之所相与所表相违者不成。然或以此为由，言相、所表、所相三者不成者亦不应理，以如由因证成所立中有所立、能立、所立事三者，由相表所表中亦可有故。若尔，则许所论中亦须有三者。同一原文之二义，若取其一，则不能取另一。如是之例屡见不鲜。

卯二、此正理亦用于余界

颂曰：…余五界，亦与虚空同。（5.7）

所剩余非虚空之地等五界，应知彼等亦事、无事、所相、相体性有空，与虚空同。此复可改换作“地界相之前，非有少地者”（5.1），及“故地界非事”（5.7）。余可类推。

“对法”中说有外内诸处之境与有境、诸蕴因果及六界之相。为遮如言执自体有故，而处处说诸相应不共正理。然三类实执全可依三法⁸⁴而生，破彼之正理亦全可用于三法故，不决定也。

寅二、呵责有无边见

诸法于彼四者中体性有不成，然慧目为无明翳所坏者，无始以来于有无事等串习邪见，难行无倒见无自性之顺解脱道。

颂曰：浅智于诸事，见有或见无，
是则不能见，所应见灭寂。（5.8）

⁸³ 出自《邬波离请问经》。

⁸⁴ 此处指处、蕴、界。

此等浅智极暗钝，不解甚深缘起，对诸事或起有见即常见、或起无见即断见而障慧目。是则不能见所应见之涅槃，具灭、寂相，离一切分别，知及所知一切戏论还灭之体，具胜义空性自性。

《佛护释》中，先述诤：若无蕴、界、处，则佛说法多以彼等为题即成无益。次答：我等是说除有无二边，非言彼等全无，故于我等说法不成无益。对有无边见者而言，说法则成无益，以若具彼等见则不得涅槃故。此总断前三品之诤。

丑二、配合了义教

为显示破六界相、所表、有事、无事之自性非唯寻思，而是了义教所成立，复为显示应以此品释一切如是破界自性之圣言，故配合了义教略说少分。

不应住有无边见者，如上所引《三摩地王经》等已说。《思益梵天请问经》亦云：

若内地界、若外地界是无二义。此复如来以慧智圆满觉悟无二、无别、一相亦即无相。

又云：

世间虚空相，虚空亦无相，
是故证彼者，不染世间法。

《曼殊室利游戏经》⁸⁵亦云：

“童女，应云何观诸界？”童女（答曰：）“曼殊室利，当如是观：譬如三千世界为劫火所烧，灰烬亦无。”

如是，应知以本品诸正理为眼，而见此等圣言、尤其一切说诸法离相及所相者。应令此眼清净！

丑三、摄义示品名

所说诸界之相、所表、有事、无事，若非唯名言增上安立、而由自体增上有者，则相、所表等不可安立，对正理所抉择义应生决定。次念唯由名言增上安立中，相、所表、有事、无事极可安立。应以此理决定二谛诸义。

观界品第五

以上是第五品“观界”共八颂之释。

⁸⁵ 《般若灯论释》卷4《观六界品》：“文殊师利问善女人言：‘姊，云何观界？’女人答言：文殊师利！如劫烧时，世界空虚，无一可见。又如偈曰：世间如空相，虚空亦无相；若能如是知，于世得解脱。” (T30, no. 1566, p. 72, c22-24)

观贪及贪者品第六

癸二、破法有我之能立

分三：子一、破有杂染能依；子二、破有生坏住相；子三、破有业及作者因。

子一、破有杂染能依

分三：丑一、释品文；丑二、配合了义教；丑三、摄义示品名。

丑一、释品文

对此，或言：蕴、界、处者自性有，以彼等为杂染能依所缘故。此复世尊说有贪等烦恼杂染因故：

诸苾刍，不具闻愚夫异生堕假施設中。眼见诸色而执为乐处。执此而生贪。贪则由身、口、意造作贪所生业。⁸⁶

（答曰：）此中，若贪等自性有，则蕴等亦自性有，然非如是。

此科分三：寅一、破贪及贪者自性有；寅二、诸遮破之总结；寅三、此正理亦用于其他。

寅一、破贪及贪者自性有

分二：卯一、破先后生；卯二、破俱生。

卯一、破先后生

分二：辰一、破贪之前有无贪者；辰二、破贪者之前有无贪。

辰一、破贪之前有无贪者

贪若自性有，则不逾三途：与贪者俱有者，下文当破，故此处观贪者先于贪而有、或后于贪而有。

颂曰：若贪欲之前，有无贪贪者，
则贪依彼有，有贪者有贪。（6.1）

若贪之前有一无贪即离贪之贪者，则贪当依先有之贪者而有。若尔，则“先有贪者、后有贪”之说应理。然实无离贪之贪者。此若不尔，则阿罗汉亦当有贪。

此中，贪，缘有漏悦意境、具爱行相之心所。贪者，染著于境之心或补特伽罗，是贪之所依。

若谓：若先有贪者、后有贪不成，则有先无后有贪者之贪。

⁸⁶ 出自《父子相见经》。

（答曰：）若时非先有贪者、后有贪，是时云何？

颂曰：若贪者无有，岂可有贪欲？

若贪者先前无有，岂可有贪？不当有也，以无所依故，如无果则无彼之成熟。许是同时之所依，当于破此二者俱生时释。此示贪者若后于贪、则无所依。

此中，佛护解释说，初颂显示若先前无贪者、则有贪不成：若贪之前贪者无贪而有别余，则当依彼而有贪。其因相者，若有贪者，则可谓“此乃此人之贪”。若无贪者，则此当成谁之贪？无所依则贪不成，故若无贪者则贪不成。

次答“有贪者有贪”（6.1）时，引“若贪者已有，岂可有贪欲？”（6.2）若贪者在前，则贪者非贪所为，故不成贪。此若不尔，则全无非贪矣。

故说若有贪者、则贪不成。《般若灯论》亦如是引“若贪者已有”等二句。（各论）破先有或无贪者之贪虽同，然以上下文何者破则不同。此因引文“若贪者已有”二句之第一句有别，或有遮词、或无遮词⁸⁷。

辰二、破贪者之前有无贪

若谓：虽破先有或无贪者之贪，然贪者自性有，以未破彼故。

（答曰：）贪者若自性有，则不逾二途：先有贪或先无贪。

颂曰：对贪者观贪，有无次第同。（6.2）

非仅对贪，对贪者亦观贪是否先有，与对贪观贪者是否先有而破之次第平等。是故，贪者无自性。

平等之理：若计先有贪、后有贪者，则改换（6.1）后破，“若贪者之前，有无贪者贪，贪者依彼有，有贪有贪者”⁸⁸，即贪若在贪者前，则当有无所依之贪。

若许先无贪欲而有贪者，因下文破俱有故，此是计贪者在前、贪欲在后。若尔，则可改换（6.2）后破，“若贪欲无有，岂可有贪者？”⁸⁹若贪者在前，则阿罗汉中亦当有贪者矣。

此中，佛护解释说，初颂第三句所示者，引第四句为因：若贪在前，则可谓“因此贪而此成贪者”；若无贪，则贪者当因何而成？若贪者不因贪而成贪者，则都无贪者。故若无贪则贪者不成。

答“有贪有贪者”时，改换（6.2）成“若贪欲已有，岂可有贪者？”若后有贪者，则贪者当不因贪成，故若有贪则贪者不成。《般若灯论》亦如是改换二

⁸⁷ 前者为《明句论》、汉译《中论》（《青目释》），后者为《无畏释》、《佛护释》、《般若灯论》。

⁸⁸ 出自《佛护释》。

⁸⁹ 同上。

句。

是故，旧译此二句中有遮词，似是无知者所窜易。此中，“若贪者之前”等六句出自诸释论，说明对贪者而言次第亦同，故是改换而非原文，以之前已说及未说文中，有“与已说同”字样处，皆非圣者（龙猛）本人亲造故。此复是省略语故；若系亲造，则无须如是说故。

因此，旧译第六句之末，有“对贪观贪者，有无次第同”二句，将此八句俱列为正文者舛错，与旧译本身说《根本慧论》有四百四十九颂相违，故显然是他人所窜附。

将“对贪观贪者”二句列为正文，似未定解圣者（龙猛）亲所说者，即先前观贪之前有无贪者而破，亦当用于观贪者之前有无贪而破，故窜附于正文也。

因此，《佛护释》中虽有此二句，然对此无释文。“若贪欲已有”等二句摄义之文，与“若贪者已有”等二句摄义之释文极为相近，而此二句似误植入文间，故显然非善本。

《般若灯论》及其注释中，似亦有此二句，然二论对此俱无释文，义亦不合，似是误植。《明句论》中无此二句。

《无畏论》中，似以此二句为根本颂并作解释，由此暴露作者原形！此论内有“大德圣天亦曰”等语，援引《四百论》之教。故言此论是龙猛所造者，乃非理之谈。

卯二、破俱生

若谓：若许贪、贪者二者有先后，则有上述过失。然此中此二者必俱生，由与心俱生之贪令心成贪者，彼亦是贪者。是故，此二者自性有。

破此分二：辰一、以无观待破俱；辰二、破一异中之俱。

辰一、以无观待破俱

颂曰：贪欲及贪者，俱生不应理。

如是贪贪者，成互无观待。(6.3)

贪及贪者若体性有，则俱生不应理，以如是贪及贪者若体性有同时生，则成互无观待，故无系属；若尔，则不相属中无生因故。

此二者若自性有，则先后或同时必为其一。破能遍时，先后于名言中亦不容有，故破之较易。同时于名言中有，故不加简别则不能破。若同时体性有，则能破互相观待之系属，故俱生非体性有，由此成立此二者无自性。

辰二、破一异中之俱

分二：已一、总破一异中之俱；已二、别破异中之俱。

已一、总破一异中之俱

观许为俱之贪与贪者自性是一或自性是异。

颂曰：一则无有俱，自不与自俱。

二者若是异，则云何成俱？（6.4）

此二者若自性是一，则无有俱，以独牛自身不与彼牛俱故。若自性是异，则云何成俱？不成也，以明暗、生死涅槃是异而不见俱故。此亦就体性异而言，俱与非俱平等也。

佛护以异不顺品是俱之因相破。其正理是：若体性异则是各别，然俱者非是各别。因此，一、异中俱皆非所应也。破虽非所应然计为俱者：

颂曰：若独一为俱，无伴亦成彼。

若计贪、贪者二者虽是独一然为俱，则无伴之独牛等亦当成彼俱。

颂曰：设若异为俱，无伴亦成彼。（6.5）

若此二者体性虽异然为俱，则牛等无伴别住亦当成彼俱。

前（一颂）示俱非所应之能立。后（一颂）示俱之妨难。

已二、别破异中之俱

分三：午一、不成异故俱不成；午二、若成异则俱无用；午三、若异观待俱则说是互依。

午一、不成异故俱不成

若谓：虽一中之俱非所应，然对异可安立俱。

颂曰：设若异为俱，云何贪贪者，

当成为异耶？故此二成俱。（6.6）

若计贪、贪者二者虽体性异然为俱，云何贪、贪者当成为互不观待之异耶？“故”即若如是成，则此二者虽成俱，如见互不观待而成异之牛马为俱，然非如是所见之异。故此二者之俱非体性有也。此亦俱若体性有，则与诸无关之俱平等。

午二、若成异则俱无用

颂曰：贪欲及贪者，二者若成异，

何故妄分别，此等二为俱？（6.7）

汝许不成异则俱不成，故贪、贪者成体性异。若尔，则为向对方成立此二者

体性有故，何故妄分别此等必为俱？如是分别不应理也。其因相者，计为俱之所为，是为成立“此具贪者以此贪染著于此境”。若体性异，则如是之互相看待便非所应故。

佛护说，虽计为俱之事，然为异之过失依旧。是故，计为俱实属无益，如泼水于焦烂之物。《明句论》中所说类似。故不应说，若能成立自性异，则由此即能成立自性有，故彼之能立中不必以俱为中介。

午三、若异看待俱则说是互依

颂曰：异不成立故，若汝许为俱。

单就异而言，不能成立“此人贪此”互相看待之所为，故为证成此（异），汝许此二者为俱。

颂曰：为成俱有故，又复许为异。（6.8）

然互相看待之俱亦不容是自性异，而犯是一之过。故为证成此（一），汝又许此二者为异。如某惧陋衣为大风所吹、蜷曲而住，复不能忍而作伸展，佛护说之甚明。

此中，异事于各别一一中有？抑或于俱生中有？若是前者，则不应理，以贪、贪者二者一一之中，“此是贪”、“此是贪者”之异不容有故。

若是后者，则已说无体性异，故体性异之事不成。

颂曰：异事不成故，俱事当不成。

此不成，故俱事当不成，以此（俱）必对异事安立故。

颂曰：异事何处有，而许俱有事？（6.9）

若尔，则愿说一一（异事）、或二者俱生（异事）、或汝随意所计其它异事即体性异事何处有，而许贪、贪者为俱事？此是佛护所释。

寅二、诸遮破之总结

颂曰：如是贪贪者，俱非俱不成。

如是，以所说正理斟酌时，贪、贪者同时俱及先后非俱不成立，故成立能贪者之补特伽罗或心、所贪之境、能贪之贪皆自性空。

寅三、此正理亦用于其他

颂曰：如贪一切法，俱非俱不成。（6.10）

如对贪所作观察，应知嗔及嗔者、痴及痴者等一切法（同时）俱、先后非俱亦不为正理所成。此复改换颂文（6.1）等而破：

若嗔恚之前，有无嗔嗔者，
则嗔依彼有，有嗔者有嗔。

丑二、配合了义教

为显示如是观贪等正理示一切法无自性，亦了义教所成立，复为显示应以此品释一切说能贪者、(所贪)、能贪等为无自性之圣言，故配合了义教略说少分。

《三摩地王经》云：

童子！菩提萨埵摩诃萨埵，善巧一切法无事之体性智，彼不贪色、声、香、味、触及一切法，亦不嗔、不痴。何以故？彼不见彼法为实，彼法不可得。彼不见能贪者、所贪、能贪，能嗔者、所嗔、能嗔，及能痴者、所痴、能痴之法为实，彼法不可得。若不见彼法为实，彼法不可得，则不染著三界一切，速得此三摩地，亦速证无上正等菩提。

丑三、摄义示品名

如是，能贪者、所贪、能贪等杂染品之三法，及能信者、所信、能信等清净品之三法，若如执为自体有之执取理而有，则彼等之名言都不可立，如正理所抉择者当生决定。次念定须受许彼等名言，若自体有中不可安立，则彼等之建立必于自性空中极可成也。由此引发缘起定解，据改作之“贪者依于贪…”(8.12)受许之。

观贪及贪者品第六

以上是第六品“观贪及贪者”共十颂之释。

生住坏品第七

子二、破生住坏相

分三：丑一、释品文；丑二、配合了义教；丑三、摄义示品名。

丑一、释品文

分二：寅一、牒敌宗；寅二、破敌宗。

寅一、牒敌宗

对此，或言：蕴、界、处有为者自性有，以彼等有生等有相故。大师亦曰：“诸苾刍，此三者是有为相：有为之生亦见，住亦见，坏亦见。”

“对法”中说，生、老、住、坏是不相应行。据此，内教上下各宗多许此等是不相应行。是故，亦许色、心、心所之生、坏、住是不相应行。此复经部以上许是假有，有部则许是实物有。

色等有生等相，故说色等是有为。经部以上许生等相是彼等法之生作用、坏作用及住作用。有部则如下所说，许是令色等生、坏、住之作者。

若据后者，色蕴等表有为时，非以是生等表之，而以有令自生等他物表之；若据前者，则非如是表。经部，破色等之生等为离色等之他物；有部，如颈下垂肉等状虽非离牛之他物、坚虽非离地界之他物，然是相，以答“即彼所相法，云何可成相”之诤，生等亦然。此是《俱舍论释》所说。

寅二、破敌宗

由相、所表之分破自性有者，第五品中已说讫。故此中以其它正理破，分三：卯一、破有为相自性有；卯二、示由此亦遮无为自性有；卯三、断除如是遮破与教相违。

卯一、破有为相自性有

分二：辰一、破总相；辰二、破别相。

辰一、破总相

分二：巳一、共破三相；巳二、别破。

巳一、共破三相

分三：午一、观是否有为而破；午二、观一一或和合何者而破；午三、观有无他相而破。

此中，若许生是有为相，则应观察此是有为？或无为？

午一、观是否有为而破

颂曰：若生是有为，则此具三相。

若生是有为，则此生亦当具足即和合而有离自身之他物生、住、灭三相，以生、住、灭于一切有为非不决定故；许须由具足生等他物之门表有为故。若如是许，则“生是有为相”在此亦当解作生是表有为相所表之所相，故非表色等有为之相。

坚表地界，未说有“若坚是地界，则须另有表此是地界相”之过。生表有为，则说“若生是有为，则须另有表此之相”。其因相者，以坚表自所相地界时，与自体性非异而表；生表自所相有为时，则以离自所相他物之理而表故。

颂曰：若生是无为，云何有为相？（7.1）

若生是无为，则此生云何是有为相？非也。如虚空。

《释》中复说，若不许生有他三相，则因离彼三者故，非有为相。下文说，此是释论者之说，非根本论师之说，故是旁论。

佛护以别理释之。言“生”者，亦表住、坏二者，可改换成“若住是有为…”，依此类推。

午二、观一一或和合何者而破

又，若计生等是有为相，则应观察（此等）一一是相？或和合是相？意谓以生等一一次第表之？或俱时表之？

颂曰：生等三各别，难作有为相。

此中，生及“等”字所摄住、坏三者是各别，不能作为以一一次第表有为之相，以生时无住、坏二者，则如虚空，无生；住时无生、坏二者，则如虚空花，成无住事；若已成之第二刹那仍住，则后亦不坏，后若坏，则一事当俱成常及无常，此不应理；坏时无生、住二者，则如虚空花，无坏故。

诸有部师，如《俱舍论释》中所说，许色等所相之诸事俱时有四相，然初生作用、次住作用、次老作用、次坏作用次第而转。经部师说：若尔，则坏刹那说。有部师（答曰：）吾等以彼四作用圆满为刹那。此中破之。此亦有生等相时，各自作用不转与之相违，若作用不转，则亦无彼等故，犯此等过。

若说如第二宗，亦不应理。

颂曰：一中俱时合，此云何所应？（7.2）

一事中生、住、灭俱时和合或聚合自相有云何是所应？非所应也，以如是和合互违故，如离贪与贪、光明与黑暗。

一事中此三者俱时和合，名言中虽不相违，然若自相有或胜义有，则是相违，即：住若自相有，则已成之第二刹那仍须住，于第二刹那坏灭之坏即不成，故亦无已成时正灭之坏。是故，有住作用时，坏作用与之相违，如光明与黑暗。

生若自相有，则须再生，故具生作用时，具正灭之坏与之相违，以趣向生是未来、趣向灭是现在故。

此破经部师等许（生、住、灭）俱时自相有。经部师等说，生、住、灭以作用为体，前无新生为生，前之同类安住为住，于第二刹那不住为坏，前后刹那相不同为老。

若许（生、住、灭）为作者而说作用俱时转者，则易通达如是转成相违。此亦《佛护释》中以别理所释。

午三、观有无他相而破

分二：未一、出太过；未二、破伏救。

未一、出太过

生等有他相？或无他相？若如前说许有他相，有何过失？若无他相，复有何过？

颂曰：若生住灭等，有他有为相，
是则为无穷，无则非有为。(7.3)

若生、住、灭等有离自身之他物表有为之相，则于彼等亦须推求别他相而成无穷。若许之，则根本之相不成立。若此三者无他物之相，则此三者当成非有为，以色等表有为须由离自身他物相之门表故。

设作是念：对生等有无他相二者，前已出过，何故重述？

（答曰：）前出“若无他相，则成无为”之过，乃释论者之说，非论师之说。论师本人亦不曾说：“若无他相，则非有为相。”如是解释根本论义，是另说与前文（7.1）不同出过之理，故不重复。

又，前文因（生）为主要，故但于生出过；此处则俱对三者出过，故有差别。“无则非有为”，谓若无他相、则非有为。前文谓生若非有为、则非有为相，故不重复。

《释》所说之“或”指三种不同之解说，亦由此门示不重复之多门，而非说文义不定之“或”，故于别处亦应如是决定。

未二、破伏救

分二：申一、破第一过之救；申二、破第二过之救。

申一、破第一过之救

分二：酉一、牒救；酉二、破救。

酉一、牒救

正量部诸师，许生等有生之生等，故无应成无为之过，亦不成无尽，以随顺根本相之相互成故。

如是有为之法，善或杂染生时，自及十五（法）生：彼法，彼之生、具、住、老、无常，彼法若是杂染、则为邪解脱，彼法若是善、则为正解脱，若是出离、则为彼之出离，若非出离、则为彼之非出离。此中，彼善法或杂染法，是主。彼之生乃至无常之五，加邪解脱等二双初、末随一之七，是眷。生之生乃至非出离之非出离之七，是眷之眷。出非出离者，指出非出离生死。

颂曰：生之生唯生，根本之生者。

根本之生者，亦生生之生。（7.4）

此中，生生唯能生根本生，根本生能生生生。“亦”字摄生除自法余十三法，亦即能生十四。

如是，根本具乃至非出离之六者，各自对除自法余十四法有用，令具乃至令不出离。随顺具乃至随顺非出离之六者，令根本具具乃至不令根本非出离出离。不令出离者，谓不令证涅槃。此十五法之理悉见于三大释论。《般若灯论》中说是犍子部所许。

《俱舍论》中所说是迦湿弥罗有部之宗：生住老坏之四、四随顺相及法之九者中，根本生等四，对除自法余八法有用；生生等四，对一一根本法有用⁹⁰。

正量部之宗，亦说诸随顺相于一一法转、而诸根本相于十四法转。

牒敌宗时亦须说“具”等，旨在显示“相”互立之破，对“具”等互立而言亦同，故此等互立之理亦说为敌宗。

此中，或谓：《俱舍论》中说“作用于八一”⁹¹，是将“老”旁计；此中说住

⁹⁰ 玄奘译《阿毘达磨俱舍论》卷5《分别根品》第二之三云：“此生等相既是有为，应更别有生等四相。若更有相，便致无穷。彼复有余生等相故，应言更有。然非无穷，所以者何？颂曰：此有生生等，于八一有能。论曰：此谓前说四种本相。生生等者，谓四随相，生生、住住、异异、灭灭。诸行有为由四本相，本相有为由四随相。岂不本相如所相法，一一应有四种随相？此复各四展转无穷。无斯过失。四本、四随于八、于一功能别故。何谓功能？谓法作用或谓土用。四种本相一一皆于八法有用，四种随相一一皆于一法有用。其义云何？谓法生时，并其自体九法俱起。自体为一相、随相八。本相中生除其自性生余八法，随相生生于九法内惟生本生，谓如雌鸡，有生多子、有唯生一。生与生生，生八、生一，其力亦尔。本相中住亦除自性住余八法，随相住住于九法中唯住本住。异及灭相随应亦尔。是故生等相复有相，随相惟四，无无穷失。”（T29, no.1558, p.27, b04-p.49, b29）。

⁹¹ 玄奘译作“于八一有能”，见上条。

之旧为老，是摄入住中，故《释》所说之法及十五，不见于本义。

（答曰：）此但见一分便称无他。

酉二、破救

颂曰：若汝之生生，能生根本生，
根本所未生，彼云何能生？（7.5）

若汝之宗是生生能生根本生，则根本生先前所未生之生生，彼云何能生根本生？不能也，以据汝之见生生须由根本生生故。

颂曰：若汝之根本，所生生根本，
彼所未生本，云何能生彼？（7.6）

若汝之宗称根本生所生之生生能生根本生，则彼生生先前所未生之根本生，云何能生彼生生？不能也，以根本生须由生生生故。是故，此二者互立不成，故无尽（之过）依旧。

若谓：此二者先前已生，故虽不互生，然此二者正生而互生。

颂曰：若彼未生者，能由此生彼，
则可随汝许，由正生生彼。（7.7）

若自身未生而能生未生之他，则可随汝许，由此二者正生者互生此二者。然正生之芽等是未来，此复未生云何生他？不应理也。

如是说破生及生生者，仅是举例，故“住”等六亦应照此破之。

申二、破第二过之救

分二：酉一、牒救；酉二、破救。

酉一、牒救

若谓：如彼所许当成无尽，故生等无他相。虽无余相，然亦不成无为。若尔，云何？

颂曰：如灯能自照，亦能照于他，
如是生亦然，俱生自他事。（7.8）

譬如，灯以照了为体故，能照了自身及瓶等他物；如是，生亦是生之自性故，俱能生自他事。

酉二、破救

分二：戌一、破喻；戌二、破义。

戌一、破喻

分二：亥一、于宗出妨难而破；亥二、示因不定而破。

亥一、于宗出妨难而破

颂曰：灯及彼所在，若处无黑暗，
灯复何所照？除暗是照了。(7.9)

除暗是照了。由除暗而成自照了之灯无黑暗，以与之相违故。“及”字显示无暗所依有二。灯由除暗照了他物，若处为彼灯所在，即灯光所及之处，亦无黑暗。是故，灯能照了自他何者？不能也。

若谓：若灯除暗无自性，则“灯及灯光所及之处无黑暗”之说便不应理，以正生灯除暗以致灯及灯光所及之处无黑暗故；若灯不除暗，则燃当如未燃之时，亦不可见瓶等矣。是故，灯有除暗之照了，此复由正生之灯作。

(答曰：)明暗二者不能同时共处故，此二者不会合。

颂曰：若时正生灯，不与暗会合，
云何正生灯，而能除黑暗？(7.10)

是故，若时正生之灯与黑暗二者不以自相会合，是时观“云何正生灯除暗自相有”即不应理。

名言中许灯除暗，正生灯与黑暗二者虽须会合，然灯正生时无灯，故不须与暗会合。若许灯除暗自相有，则正生灯与暗会合时须有灯，然无灯故。此理显示，正生灯亦不与暗会合，故灯除暗不成。

设作是念：智必不与无明会合而能坏无明，眼不与色会合而能见色，磁石不与铁会合而能吸铁；如是，灯亦不与暗会合而能除暗。

颂曰：灯若不会合，而能除黑暗，
则住此当除，世间一切暗。(7.11)

若称灯不与暗会合而灯除暗自相有，则此处之灯当除世间一切处之黑暗，如附近者。由此应知智坏无明等，亦与所立平等。

此理显示，若自相有，则具决定之所除、能除非所应，故除一即除一切、一切不除一亦不除，犹如若许自相有之生，则导致从一切生。

若谓：虽不会合，然磁石等吸引但住容可之地者，故无过。

(答曰：)若不会合，则住不住容可之地皆不成，故同前。

若谓：虽不会合，然世间见有除不除、吸不吸等之差别。

(答曰：)汝作会不会合等观察而许灯照了等，此不见于世间，以世间不作如是观察而许灯除暗、眼见色等故。又，世间虽如是见，然对观真实性而言世间

非量故，此不能妨难。

此等之答是破许灯除暗、眼见色等堪忍正理观察。彼亦不为世人所许，故与世间所见不相违。又说此等遮破乃破真实中有，世间所见于彼非量，故彼虽见，然不妨难。因此，灯除暗、磁石吸铁等若胜义有，则可出（应成）曰：会合与不会合平等，无除不除等之别。然非总破若此。

若尔，则世俗中所许世间名言，以观真性之正理观之不应道理。然观察真实中有、非有时，便须作正理观察，以此若不尔、则应许离正理之宗为胜义故。观察之理，亦非如世间所谓“汝见或未见某某”、“磁石吸或未吸铁”等观所见、能见等义为何，非谓不观义之观察，而观诸法义是否体性有等。

亥二、示因不定而破

分三：天一、示正义；天二、示上述内容之依据；天三、释依据之经义。

天一、示正义

颂曰：若灯能照了，自他之诸事，
则暗亦能障，自他事无疑。（7.12）

若灯以照了为体能照了自、他二事，则暗以障蔽为体亦能障蔽自他二事无疑。若暗能障蔽自身，则暗本身即不可见，如瓶。

若尔，则暗自障及灯自明者，二谛中俱无；暗障他及灯照他者，名言中有、胜义中无。

天二、示上述内容之依据

是故，《邬波离请问经》云：

于此欢喜之教中，舍在家相而出家，
当成有果之最上，具大悲者如是说。
舍在家相出家已，虽能证得一切果，
若称量于法自性，全无有果亦无得。
然则有果当证果，奇哉大人大悲佛，
以妙善理而宣说，彼等当生大稀有！

谓若观自性，则全无所证之果、能证之补特伽罗及补特伽罗证果。然有证果，此甚稀有！由念及此，对佛陀起大恭敬。证果者，亦是会合义，故是会合无自体及彼中安立会合、证得之出处。

《宝积经》亦云：

譬如某人居家中，经长久时吹熄灯，
彼终不念我处暗，经长久时不离此。
若燃灯火于暗处，黑暗无力不消失，
由依灯火暗当无，二者俱空全无慢。

设明、暗二者俱自性空及彼中所除、能除皆成之喻。配合义者：

如是依无漏圣智，无知烦恼无所积，
虽计智慧及烦恼，然定无有共住时。
智虽不思除无知，依智无知便当无，
二俱无取如空花，如是智无知俱空。

此是灯除暗自性空之出处。虽引其喻即可，然引其义者，为令通达对治断所断之理如灯除暗也。

天三、释依据之经义

设作是念：若对治断所断与灯除暗相似，其理云何？

（答曰：）同一处所中，明趣向生之正生与暗趣向灭之二者同时，故明之生与暗之灭二者亦同时。若尔，则彼境中灯燃之时，虽无所除之暗，然灯为暗之能除不相违，如前刹那时虽无后刹那，然前刹那是后刹那之能生亦不相违。

如是，同一相续中，无漏智对治及其所断二者不同时，即“然定无有共住时”一句所示。虽尔，然对治断所断与之不相违，即“依智无知便当无”一句之义。

是故，见道无间道及其所断见所断二者，同一相续中虽不同时，然彼道正断彼所断。修道无间道断自之所断修所断亦如是。

若谓：无漏无间道对治已生时，若无彼本份之所断，言“依智无知便当无”则不应理，以有智时已无所断故。

（答曰：）此中说所断、对治与暗、明类似，故彼彼之对治趣向生与相应之所断趣向灭二者同时，故对治已生与所断已灭二者亦同时。虽尔，然无间道时非已断所断，解脱道时方断。是故，说依对治所断便当无亦成，以断所断之解脱道依无间道对治生故。此若不尔，道位中但无所断便立为已断，则加行道现前时有见所断现前相违、见道现前时有修所断现前相违，故彼等当成已断。

若尔，则大乘修道最后时，虽无下下品修所断习气，然已断者观待能断，在解脱道遍知第一刹那之时。说微细粗重习气必在佛地还灭、非在之前，亦指已断而言。

心相续中见所断、修所断之同类今后毕竟不生，是已断彼等之义。为此，须有所断种子之对治为前导，以已断之解脱道须由彼对治生故，如上已述。

所断、对治是不共住之相违。不共住之理，亦非如冷热由不容相续共住之门不共住，而如明暗由时之门不共住。是故，无漏无间道对治及其所断二者，不能同时在同一相续中转。

设作是念：若尔，则见道无间道时，虽无彼之所断见所断，然须有修所断之习气。尔时之意识是不为二相错乱习气所染之无漏，彼习气住此体性中不应道理。根识不可为彼所依，色亦不合为彼所依，又不许阿赖耶识，故当无所依矣。

（答曰：）无过。譬如，对受许阿赖耶识之宗而言，具我执相染污意所缘处是烦恼习气之处；不受许阿赖耶识之应成派，亦以唯“我”名言所转处为尔时修所断习气之所依。此亦是在心相续上假施設之唯我或唯补特伽罗。

设作是念：若尔，则《入中论释》云：

若法能熏染心相续、随逐而转，是名习气。

谓习气所熏习处为心相续，而补特伽罗非心相续，故不合为习气熏习处。

（答曰：）无过，以如补特伽罗之心见色、与安立此补特伽罗为见者不相违；彼之心相续为习气熏习处，与安立心相续上所施設之补特伽罗为习气处，亦不相违故。由此道理，亦应了知见所断习气所住之所依等。之前敌者说有一证成阿赖耶识之理，应以彼之正答推知余等。

戊二、破义

又，若此生能自生，则不出未生者生或已生者生二途。

颂曰：此生未生故，云何生自体？

若由已生生，已生有何生？（7.13）

若是前者，则此生未生故，云何能生自体？不能也。此若不尔，则虚空花亦当自生矣。若由已生者自生，已生则复有何者生？非有也。是故，生不自生。

若不自生，则须有他相。若尔，则不可断无穷。若称既非自生、亦非他生，则是无为，故如《般若灯论》本释，若无（生）⁹²、则彼等依旧是“无为”之说应理也。共破三相至此圆满。

由别破余（住、坏）二者之起始界限，可知“已生未正生”（7.14）是别破之首。因此，以上之文破对有无他相出过之伏救时，虽除生未说其余，然应晓了此亦破余二者之伏救。

巳二、别破

分三：午一、破生自性有；午二、破住自性有；午三、破坏自性有。

⁹² 原文各版均作 *mcd na*（“若无”），不详所指，是否衍文或有脱落亦未可知。

午一、破生自性有

分三：未一、观三时中所生而破；未二、观有无俱三者而破；未三、观是否正灭二者而破。

未一、观三时中所生而破

分三：申一、共别破生；申二、断诤；申三、受许正生而破。

申一、共别破生

分二：酉一、共破三时之生；酉二、别破正生。

酉一、共破三时之生

生亦不生余非自身者。

颂曰：已生未正生，任何皆不生。

此可由已去，未正去释之。(7.14)

其因相者，已生——生作用已坏灭、未生——生作用未发起、及正生三者，无论如何皆不生。此可由第二品中破已去、未去、正去中去释之，亦即：

如“已去中无去作用，以过去、未来二者相违故”，生已坏灭亦无生作用，以过去、未来二者相违故。如“未去、未来中无去作用，以未来、现在二者相违故”，生作用未发起之未生亦无生作用，以未来、现在二者相违故。如“正去中亦无去作用，以不属已去、未去之正去不可得故”，正生事亦无生，以不属已生、未生之正生无有故。

此如先前释正去时所说，总已生、未生虽是正相违，然非以此为因相而破⁹³，以作二种观察之已生、未生与此处之已生、未生二者须同义，《释》中说此二者为生已坏灭及未来故。

因此，生已坏灭、生作用未发起二者俱非之现在生，名言中有，故是不属前后二时之正生非自体有之义也。

若许此二者俱非之正生事有生作用，则可改换破正去中有去作用之诸正理而破。譬如，正生芽生”一语，谓由具一生作用而成“正生”，由具一生作用而成“能生”。生作用依二所依。然作用唯一，同一作用依各别二所依者，自体有中不成，故业词及作词二者其一若有义、另一便无义。若许二词俱有义，则生作用有二故，作者芽亦当有二。

二论师俱用此文破生能生余非自身者。上述灯喻虽破能生自他二者之义，然用作共破非所应。

⁹³ 参见本论 2.2 之释。

酉二、别破正生

若谓：必是正生生，非已生者、亦非未生者。不属已生、未生之正生并非无有，以具生作用而称为正生、有生故。如是，依生成立正生，故必是正生生，此亦由生所生。

颂曰：若时生是有，此正生亦起。

若时生是有、依生作用成立正生自性有，而称“此正生亦起或生”者，须能认明正生位，而言“芽等依此之生而成正生芽等”。然不能也，以尔时此等未生、其相不可执受故。

颂曰：无时云何说，依生正生者？（7.15）

因此，彼位中无正生之芽等故，彼等生作用亦无体性。是时，云何可说依生作用（成立）芽等正生自性有？不可说也。

申二、断诤

分二：酉一、就破三时之生断诤；酉二、就破正生之生断诤。

酉一、就破三时之生断诤

内教诸师言：呜呼，汝矫称解说佛陀圣言，委悉所作但破他宗。破坏大师所说胜义谛缘起，吾等甚为汝忧！如来说“此有故此生”等，破除“自性”、“自在天”等创世论，而教导诸事真实性。汝若以“已生未正生，任何皆不生”（7.14）等破之，则弑出生诸佛之母——缘起。是故，与汝空无论者诤，此便足矣！

此是将上述正理解作破缘起中立为能生、所生之因果而诤。对此应说：我等非不破坏佛母缘起者。汝对甚深缘起无有信解，故倒执其义而谤我等，以大师所说之“依此则此生”明示一切法无自性故。

颂曰：诸凡是缘起，彼体性寂静。

凡是缘起，即是体性有寂静或远离、空。

如是，诸事若自性有，则须以自体性摄持自性令不失坏。此全不观待他故，生亦当无。是故，若受许诸事自性有，则岂有缘起？因此，若汝受许必有自性，则当一切种违害诸事之缘起。是故，亦当违害见法及佛，以教云“若见缘起即见法、若见法即见佛”故。我等则说，“芽”果依“种子”因生，此二者俱为缘起、寂静远离自性，一切种阐明佛母缘起。

颂曰：是故正生者，及生亦寂静。（7.16）

凡是缘起，即是体性寂静。是故，缘起之正生及生二者体性有亦唯寂静也。

《明句论》如是作答，由此应知诸观察而破之正理，不仅对缘起因果之理无少违害，且明示此理能给予缘起之坚固定解，以（此等正理）以缘起为因而破体性有故。

《无热恼请问经》云：

凡从缘生彼不生，彼等无有体性生。

凡观待缘说彼空，凡知空性不放逸。

谓以缘生之因破自性生。此亦初句所说“不生”之义，由第二句“无有体性生”释之，故破生当加所破简别。复次，第三句说仗缘、待缘为自性空之义，表明自性空是缘起义、而非作事之能力空。

《集经论》亦云：

世尊，一切法缘起，故体性非有。世尊，诸凡杂染或清淨者是缘起义，即非有义。世尊，非有义者是缘起义，诸智者所证。然诸智者不起如是分别：“非有即缘起义也”。

此文引自《说集宝经》⁹⁴。应如是知。末句意谓，自性空是缘起义，亦是名言中若此，故对此亦不计为谛实。

因此，“非有”者非全非有，而是体性非有，故此中可安立一切因果。对（以为）体性非有及非有二者无差别之人而言，自性空义成全不可建立义、而不成缘起义，故应勇猛精进通达正理之究竟——缘起正理。

酉二、就破正生之生断诤

若谓：“若时生是有”等（7.15）不合道理，以“此瓶正生”说明瓶现在当生故。依瓶之生，瓶成正生，此正生亦由生所生。

颂曰：若某事未生，而于某处有，

则彼事当生。

若瓶出生前某未生之瓶事于某处有，则彼当依生作用而生。然如是之事出生前都无所有。

颂曰：若无何当生？（7.17）

彼若无，则何者当生？非有也，以“此生”之将生者先前非有故。

之前“若自事非有”（1.3）一节中所说，乃观待因缘而破生。此处则破说是有为相之生生果，故不重复。由此应知，此品中余诸破生亦不与“观缘品”中破

生重复。

此中，由生生果及由非彼之因缘生，破此二者随一之时，其难破处即此正生芽等之生，以自宗亦于名言中受许此，若如对方所许便破而不细察之，则一切破他者亦当反破自宗故。

因此，立“布生”名言时，须俱许是布、是生，此二者之时亦无先后。就许布生名言有而言，此二者之时无先后虽不相违，然若许布生胜义自体有，则须许布已有之后方生布，故与此二者之时无先后相违。

是故，“若某事未生”等文破生胜义有时，谓将生之事须出生之前已有、现在方生，说明须许事之有时与生时二者有先后。

若受许有次第二时⁹⁵，则易破，故对持因位无果论之实事师而言，为说须许先后二时之理甚难。其道理者，总将生之布作者是所依，彼之生是依彼之作用。布趣向生时，无作者所依布，而有彼之生作用，自他双方均须如是说。然布若胜义有，则此二者是能所依应是自体所成之自性而终无改易故，尔时亦须有布，故出生之前布已有、又须再生，前已释论。此正理似为贯穿全论之一大关捩。

（藏译）《佛护释》及《般若灯论》二论中，本颂初二句与此（《明句论》）相同，后二句则译为“何故此中生？若有当不生”，解释亦基于此，与此（《明句论》）稍有不同⁹⁶。

申三、受许正生而破

又，虽已示如是正生生不应理，然且受许汝宗而说之。

颂曰：若谓由此生，能生正生者，

则有何等生，而能生此生？（7.18）

若如汝宗由此生能生正生果，则须说有何他生能生此生？

余二释论中，（藏译本后二句）译作“又更有何生，而能生此生？”并作相应解释，与《明句论》义非不相顺，故此二句旧译为善⁹⁷。

颂曰：若更由他生，生此则无穷。

若更由他生生此生，则彼亦须由他生而成无穷。

颂曰：若无生而生，一切如是生。（7.19）

若不许他生，则无他生亦生。若尔，则他一切事亦无他能生之生而生，如是虽非生所生然亦生也。

⁹⁵ 有部？丹达 231

⁹⁶ 叶少勇，119.

⁹⁷ 同上，121.

未二、观有无俱三者而破

自他由生所生，此品中虽未对此出过，然先前已释。

颂曰：且说有或无，生亦不应理。

有无俱亦非，先前已宣说。(7.20)

“且说有或无”等四句先前已说，即“于有或无物”及“若时法有无”等(1.6-7)。

佛护说，“先前已宣说”是指“且说有或无”等二句，谓从有生无义，若从无生、则兔角亦生，以此破有无二俱之生。在“若时法有无”等一节中，另作一说。

未三、观是否正灭二者而破

又，若观察此生，则不出二途：

颂曰：正灭事之生，此者当不成。

若观为正灭事趣向于灭之现在，则彼之再生当不成，以有故。

颂曰：彼非正灭者，则不应是事。(7.21)

若观为非正灭者即离坏灭之过去或未来，则彼亦无自性生，以彼不应是事、离事之坏灭相故。

此指作为瓶事而无瓶之灭坏、瓶之未来，非许此二者不能作事，下当解释⁹⁸。以此道理亦应知余过去、未来。

对此，佛护解释说：汝言“生正生事”，而正生事亦须有灭，以事乃具坏灭相故。若许此，则正灭事之生不成，以正生是当增、而正灭是当尽故。设作是念：正生果之位无正灭果。(答曰：)若正生事不灭，则此正生当非是事，以无坏灭则无事相故。若许此，则说“生正生事”即不应理，当称“生正生无事”⁹⁹。

午二、破住自性有

若谓：诸事之生自性有，以“住”自性有故。住之一法，有生方有、无生则无。是故，有住成立有生。

破此分三：未一、观业之三时而破；未二、观是否正灭而破；未三、观有无余能住而破。

未一、观业之三时而破

⁹⁸ 应成派许过去、未来是事、有为法。

⁹⁹ 无事即不能作事者，如虚空等。

住若自性有，则不出三途。

颂曰：已住事不住，未住事不住。

此亦已住事过去不住，以尔时凡过去者住作用已灭故。未住事未来亦不住，以尔时凡未来者离住作用故。

颂曰：正住亦不住。

正住亦不住，以不属前二者之正住非自性有故。若正住住，则住作用成二、住者亦当成二故。

颂曰：不生何能住？(7.22)

又，已破生体性有而无彼故，非体性所生者，何等之住能自性有？不能也。

未二、观是否正灭而破

又，若观察此住，则不出二途。

颂曰：正灭事之住，此即不应理。

此亦正灭事趣向于灭之住体性有不成，以住、灭二种作用不随顺故。设作是念：住位时非正灭。

颂曰：若非正灭者，此不应是事。(7.23)

若非正灭者，此不应是事，故此之住岂能体性有？

颂曰：若一切事是，诸时衰亡¹⁰⁰法，
则有何等事，能不衰亡住？(7.24)

又，一切事是一切时刹那亦不暂舍衰亡即变异、坏灭之法，则有何等住成体性有、能不衰亡而住之事？非有也。

此中，无论相续或刹那，自身成后于第二时住者，名言中亦无。故称为无常相之刹那性者，是说自身成后于第二时不住。须臾不住者，非刹那性义¹⁰¹。是故，全年须十二月圆满，之后此年不住，故一切相续亦是自身成后于第二时不住之刹那性。

譬如，以声为差别之无常虽不随逐于瓶，然无常随逐于声、瓶二者；如是，后时虽无前时之瓶，然瓶住于前、后二时，亦不相违。

因此，如是之住，及一切事自身成时之住、“人住地上”等之住，名言中有，

¹⁰⁰ 梵文原文为 *jarāmaraṇa* (“老死”)。藏文《根本慧论》各译中，经拆解后，*marāṇa* (“死”) 可有过去 (*shi ba*) 及现在 (*chi ba*) 二种形式。本书据此将其现在式译作“亡”，并与 *jarā* (*rga ba*) 连译作“衰亡”，以示区别。此处即是一例。

¹⁰¹ 以瓶为例，瓶之一一刹那及相续皆是刹那性，故非指某物瞬间即逝为刹那性。

故体性有方是所破。住若体性有，则须一切时如前而住，故与衰、坏之作用相违，然唯住则不相违。

未三、观有无余能住而破

又，住若自性有，则能住不出二种。

颂曰：由他自而住，此住不应理。

如生非自生，亦非由他生。(7.25)

此亦由他能住而住之住不应理，如前已说生非由他生，此处亦可用之：“若更由他住，令住则无穷”(7.19)。

由自能住而住之住亦不应理，如说生非由自生，此处亦可用之：此住之住，“云何自体住？若由已住住，已住何用住？”(7.13)

《三摩地王经》¹⁰²亦云：

此等法不住，此等非有住，
无住虽谓住，自体不可得。
世间依怙者，不说住及生，
故应解世怙，而知三摩地。

谓应了达佛陀所说住、生非体性有之法而知三摩地。

《摄般若波罗密多颂》亦云：

彼不住色不住受，彼不住想不住思，
彼不住识住法性，此乃最上慧度行。
常无常乐苦美丑，我及无我如非如，
不住证果罗汉地，不住独觉及佛地。
如佛不住无为界，不住有为无住行，
如是菩萨住无住，此住无住佛说住。

午三、破坏自性有

分三：未一、观灭而破之理；未二、自不犯彼过之因相；未三、破许坏灭无因。

未一、观灭而破之理趣

若谓：生、住自性有，以有彼等俱行之法坏灭故。

¹⁰² 《月灯三昧经》卷 7：“此法无自性，法体不可得；会佛菩提者，定灭之境界。若能如是知，于法便无着。” (T15, no. 639, p. 592, a15-24)

破此分五：申一、观三时而破；申二、观是否住而破；申三、观自他分位而破；申四、观有无事而破；申五、观有无他能坏而破。

申一、观三时而破

无常若自体有，则不出三途。

颂曰：已灭不可灭，

此复已灭事不可灭，以过去与现在相违故。

许灭坏为事之宗¹⁰³，说对瓶等已灭事而言，无所灭¹⁰⁴事之灭，其因相者，瓶灭作用是现在、瓶灭坏是过去，二者相违。

颂曰：未灭不可灭，

未灭即灭作用未生之未来亦不可灭，以离灭故。

颂曰：正灭亦不然。

正灭亦不然、不自性灭，以不属前后二者之正灭非体性有故；正灭之灭若体性有，则灭作用当成二。若尔，则灭者亦成二故。灭有“此中灭”之业及“此灭”之能作二者，应知住亦然。

颂曰：不生何当灭？(7.26)

又，前已破自性生，故何等自性不生者可自性灭？不可也。

申二、观是否住而破

又，灭若自性有，则不出二途。

颂曰：且说事之住，其灭当不成。

此复且说事住之灭自体有当不成，以灭作用、住作用二者于同一所依转相违故。

颂曰：事未住之灭，此亦不应理。(7.27)

事尚未于自身时住之灭作用转亦不应理，以此非有故。

¹⁰³ 有部与应成派俱许三时为事，然含义不同，此处为应成派义。法尊译《入中论善显密意疏》云：“许诸法有自性之一切宗，皆不可说灭为有事。许无自性之中观宗，则可说灭是有事。以实事宗说，如苗灭时，苗之一切有事皆灭，离苗之外亦无其他有事，如瓶等可得，故许彼灭定非有事。以彼觉青处等一一分有事，或瓶等众分合集之有事，皆不可说是灭之所相。故灭非有事也。中观宗则说：如近密之五蕴，若一若多，及离此二之异体法，皆不可立为近密之所相，近密亦非彼三之所相。然依自身诸蕴，假立近密为有事，全不相违。如是所灭之有事及彼同类之有事，虽皆不可立为灭之所相，然灭是依所灭法生，故是有事。”

¹⁰⁴ 指将灭之事。

申三、观自他分位而破

分二：酉一、正义；酉二、断诤。

酉一、正义

又，灭若自性有，则不出为二分位所灭：

颂曰：彼分位不能，令位本身灭。

彼乳分位不能令乳分位本身灭，以作自体性与之相违故。

颂曰：他位亦不能，令他分位灭。(7.28)

他非乳分位之酪分位，亦不能令他非酪分位之乳分位灭，以所坏、能坏二者非同时有故。

酉二、断诤

若谓：虽分位不能自灭、他分位不能灭他，然乳分位有灭，故亦当有生。

颂曰：若时一切法，其生不应理，

是时一切法，其灭不应理。(7.29)

若时，上述之理已释一切法之自性生不应理，是时，岂非阐明一切法之自性灭亦不应理也欤？

佛护说，（或谓）有灭，以之前已许故，之前说正灭事之生不成时，已破正灭因所生之生故。此文是答。

申四、观有无事而破

又，灭若体性有，则不出有事、无事二者。

颂曰：且说有之事，其灭不应理。

若事及无事，是一不应理。(7.30)

此复且说有事之自性灭不应理，以瓶等事及其灭坏之无事二者若是一、则不应理故。

此中，灭坏是依事之法故，灭若自体有，则瓶灭坏时彼亦须依瓶故。

又，有事、无事如相违之明暗，既是有事、又是无事不应理也。

颂曰：又无事之灭，此亦不应理。

譬如第二头，其断不可得。(7.31)

无事之灭亦不应理，以非有故。譬如，无第二头，故不可断也。

无第二头，众所皆知，故虽不言无事，释亦完备，故未说“无”。

申五、观有无他能坏而破

又，若灭能灭诸事，则此能灭不出自他二者。

颂曰：由自灭非有，亦非由他灭。

如生非自生，亦非由他生。(7.32)

此复灭非由自灭，如生非由自生，此亦平等故。颂文(7.13)可改换如下：

此灭未灭故，云何自体灭？

若由已灭灭，已灭有何灭？

灭亦非由他灭，如生非由他生故。颂文(7.19)可改换如下：

若更由他灭，灭此则无穷。

若无灭而灭，一切如是灭。

若如是观察，则生、住、坏自体有皆不成也。若此等不成，则有为相云何体性有？

未二、自不犯彼过之因相

设作是念：若如是观察，则于汝宗，“坏”亦不应理。因此，你我俱有过咎，故不应以此诘难对方。

(答曰：)中观师受许世间名言故，自不犯对对方所出之过。

立世间名言之理者，诸事本无自性，此亦随顺执事为实诸愚夫名言道而行。随行之理者，除唯假施設“坏”名，非于过去、未来等中寻求施設处后立所得义为“坏”，而于不观、不求而成之义立“坏”之名。

此亦诸世间事如幻化等，远离观察其真实有是否应理之能立。复是慧眼患无明翳之世间有，故唯互相观待而有，是诸愚夫所许。

是故，若有所生、则有能生，若有能生、则有所生，若有灭、则有所灭或将灭，若有所灭或将灭、则有灭，中观师亦如是受许，非立观察后所得义为“坏”等。

简言之，若如上述观察诸事，则生、住、坏都不可得，我虽赞同，然我不以此破所许之生、坏等。其因相者，以我不许生、坏等堪忍上述观察，亦不许自体有，若受许之、则须许堪忍观察故。

因此，对都不受许堪忍观察及其所周遍二者之人而言，正理观察而不可得云何能有妨难？以唯生、住、坏有无须为理智所得故。汝许生、灭等堪忍观察，复受许彼之所周遍。如前观察时，若不可得，则有妨难，以此等若如所许而有、则须为正理所得、然不可得故。

《明句论》中说对他出过而自不犯之因相：自不许堪忍观察，然如世间名言所立受许而不观察，应如是答。不应以观察之正理破生、住、坏一切，次立所许时，见对他所出一切过咎自亦同犯，便称“无自宗”。

各品中皆须知此。此复依赖于了知几许当破、几许不破之界限，及分别不堪忍正理观察、为正理所妨难之二者。

未三、破许坏灭无因

分二：申一、《明句论》所说：申二、《六十正理论释》所说。

申一、《明句论》所说

此中，《释》破云：据受许坏无因而称有为是刹那性者之见，无因则无坏故，离刹那性及坏之诸事云何成有为？是故，此一切皆无当也。

对此，设作是念：坏无因论者，许自身成后于第二时不住之坏，从彼事之因生，无他非彼因之后起因；于第二刹那灭坏是无事，故说毕竟无因。是故，对灭坏无因论者而言，无诸事刹那坏故不成有为，及称诸有为是刹那性不成，此说云何应理？

对此（答曰：）下文说灭坏、未灭坏二者是否由因所生平等，故于第二时不住若无因，则于第二时不住无须有因故当无刹那性。若尔，则不成有为，称有为是刹那性亦不成。此是以理破。

以教破者：大师说“生缘老死”、诸有为相行蕴内摄时，岂不明示坏有因耶？死是有情之灭坏，说此由生之缘生，故成立灭坏由因生。

说生、住、坏、老四相为行蕴者，以青为例，具足青之生作用等四作用，故青表有为。作者青与自作用相违，故四作用非色蕴，亦非受、想、识及相应行，故是不相应行。然不因青旧无新有之生、自身成时之住、自身成后于第二时不住之坏、变异于前之老，而说青之生等一切是不相应行。

青之坏作用亦有于自第二时不住之灭坏。此若是不相应行，则须由自因缘所行，故成立灭坏有因。是青之坏作用故须安立灭坏，其因相者，青自身成时之未灭坏、于第二时之灭坏二者是事、非事说是平等。若尔，则彼之灭坏亦成彼之无常也。

说是有为相之义者，其意为此等作用仅是能表、由具此等而知有为。然非如鼓腹是瓶相之建立；不尔，则无常应无刹那性之建立。

所说“生缘老死”之正理，（证成）于第二时之灭坏唯观待第一时之生，而无须观待其他，故亦易证成诸事于第二时不住之刹那性坏。因此，对此宗而言，此一切皆能善安住。

设作是念：芽灭坏是无事，因对此有何所作？故彼无因。

（答曰：）若尔，则芽亦是有，彼何须有因？已生者不再生也。此出齐头（诘难），谓对芽灭坏因若都无所作，则未灭坏亦不须由因作。

对此，言未灭坏已有、故而今不须由因作，然此有是因所作、故有因，乃是正答。由此当示（自宗）不可破。

又，如芽之生先前种子时无、后来有，故有因；芽之灭坏亦先前芽时无、后来有，故有因。因对芽灭坏有何所作之难总不应理也。我等亦不许因对此而今另有所作，而许芽灭坏是由因作。

若谓：若尔，则此当成事也。

（答曰：）许。此观待自体性是事，观待芽则非是事¹⁰⁵。又，《十地经》云：

死亦有二作用：一、能坏诸行；二、能予无知相续不绝之因。¹⁰⁶

谓灭坏能作事，故有因。《明句论》在此等处所说之“坏”，是约许自身灭坏亦是坏而言，对方则许灭坏与坏相违¹⁰⁷，故此中说为“灭坏”。以芽为例，亦应知余事之灭坏。

申二、《六十正理论释》中所说

已释初刹那时有于第二刹那灭坏之因。余非此之相续灭之因者，如《六十正理论释》中说，油及芯尽是灯尽之因。

对此，对方称：油及芯尽非灯尽之因。油及芯尽者，是灯最后刹那生彼未来同类之缘不具足。未来亦生缘不具足，故未生。

（答曰：）若尔，则缘非不具足时、彼决定生，故受许缘不具足是未来未生之因。是故，当受许住之因尽故果住尽。

将生芽现在未生之未来因，亦许是先有之缘尽而不具足。对安立芽灭坏为事者而言，对未来亦须如是许。

油及芯尽不可为因之答诤中，（月称）出齐头（诘难），谓彼等未尽之有亦不应是因。次说种子必在有位时、不能了别其为芽因。此等义前已释论¹⁰⁸。因此，此芽等因果须如世人所见而立。世间言“无水故我稼穡枯”、“无食故我儿死”，

¹⁰⁵ 宗喀巴认为，中观应成派所许“灭坏”是非遮，如法尊译《入中论善显密意疏》云：“如第一刹那于第二刹那灭坏，要遮所破方能通达，故是遮法。然非是无遮，故是非遮。以非唯遮所灭之法，要遮所灭引有事故。”此处所说似即此义。

¹⁰⁶ 《佛说十地经》卷4《菩萨现前地》：“死亦有二种所作：一、能坏诸行；二、非遍知断。”（T10, no. 287, p. 553, b5-6）

¹⁰⁷ 经部、唯识宗、中观自续派，许瓶等无常或“坏”是由因缘所生之有为；“灭坏”则是惟遮所破已生事之无遮、常，不能是有为。参见下节。

¹⁰⁸ 见“缘品第一”。

谓无前者故后者亡失。此亦如食、水未尽是生存、丰硕之因，水等尽亦安立为稼穡等尽之因。是故，彼等非尽者与无不同。由此亦应了知果之分。

此即下文“事无事有为”（25.13）之义，及《六十正理论》所说之义：

因尽而灭者，谓尽乃可得。

《四百论》亦云：

果者令因断，故无当不生。

谓正生果令因灭，故是圣父子所许。

许芽灭坏之过去为事，由此关捩，芽之未来亦然，即“故无当不生”之义。此过去、未来之安立法，对自体有（之宗）不成，对名言中亦不受许自性之宗则极成。此是《四百论释》中所说，对此宗而言极为紧要，然鲜为人知，故详述之。

辰二、破别相

若谓：虽已破生、住、坏等有为总相，然具坚、垂胡¹⁰⁹等别相之有为自性有。

颂曰：生住坏非有，是故无有为。

生、住、坏如是非自性有故，有时无自性。是故，彼之诸差别非自性有。

卯二、示由此亦遮无为自性有

若谓：有为自性有，以有彼之不顺品无为故。

颂曰：有为非有故，无为云何有？（7.33）

如前已述，有为非自体有，故择灭、非择灭、虚空、真如四无为云何成体性有？不成也。如是明示之。

此中，论说已广破有为谛实、故无为云何成谛实。其密意者，许无为是谛实，亦须许是量之所量；若尔，则为“且不量已量”等正理所破。若许彼是所证，则为“且不证已证”等正理所破。若许住于某所依，则为“且不住已住”等正理¹¹⁰所破。如是，若许是能证之因，则如“观蕴品”中所说而破。又，须许彼等之相及所表；若尔，则亦如“观界品”中所说而破。以此为例，亦可将之前其余各品中所说之正理改换而破。

若此正理不能破作为所证等无为谛实，则亦不能破有为谛实，一切种平等。因此，若善了知圣者各品之正理，则一切邪分别还灭，故“有为不实而无为实有”之说乃不明正理之言。

¹⁰⁹ 黄牛项下所悬如袋之皮。

¹¹⁰ 以上各正理似为本论 2.1 之改换。

卯三、断除如是遮破与教相违

若谓：生、住、坏若非自性有，则（佛）说“有为之生亦见”等云何应理？

颂曰：如梦如幻事，如乾闥婆城；

如是说生住，亦如是说坏。（7.34）

如梦，如幻事，如乾闥婆城；如是说生，如是说住，如是说坏，而非说自体有之生等。

如幻事等虽无所显现之自性，然彼等成声名言之道；生等虽非自性有，然可由唯世所共了门说。

简言之，生、坏等虽非自体有，然如现似之幻事可安立之，故与说彼等之教不相违。若说绝无生、坏等安立处，则与教相违。

《般若灯论》解释说，或作是念：生等是现识之所取、彼等有作者、是众有情之共所取，故是实有。为除此念，而依次说梦等三喻。

丑二、配合了义教

为显示如是以正理抉择生、住、坏非体性有，亦有了义教，复为显示圣言中所说“色无生”、“色不住”、“色不坏”等一切，应以本品正理释之，故配合了义教略说少分。

《三摩地王经》¹¹¹云：

皮筋肉骨和合者，生此即是吾妻想。

愚夫由此生贪欲，不知母邑如幻事。

又云：

犹如幼女于梦中，见子出生又死去，

生则欢喜死不乐，应如是知一切法。

又云：

犹如阳焰寻香城，及如幻事并如梦，

应如是知一切法，修习诸相体性空。

又云：

有为无为悉远离，仙人于彼无分别，

一切趣中证无为，远离诸见致生死。

诸凡了知如是法，常无贪嗔常无痴，
彼之心入自性定，彼具威定具大势。

丑三、摄义示品名

生、住、坏若非唯名言增上安立为有、而如执自体有而有，则此三者皆不可安立，当如正理所抉择者而生决定。次应学习，唯名言增上安立之中，此等极可成；一切有为虽体性空，然现为彼彼之体性，如同幻、梦而现起。

观生住坏品第七

以上是第七品“观生住坏”共三十四颂之释。

作者及业品第八

子三、破有业及作者因

分三：丑一、释品文；丑二、配合了义教；丑三、摄义示品名。

丑一、释品文

对此，或言：识等有为法自性有，以有其因业及业之作者故。大师亦说，此无明所随逐之士夫补特伽罗，造作福所作，亦造作非福及不动所作¹¹²。如是等等开示业之作者、彼之业及识等果。

破此分三：寅一、破业及作者体性有；寅二、名言中安立业及作者之理；寅三、此正理亦用于他事。

寅一、破业及作者体性有

分二：卯一、破同品之能所作体性有；卯二、破异品之能所作体性有。

卯一、破同品之能所作体性有

分二：辰一、破初二句之能所作；辰二、破第三句之能所作。

辰一、破初二句之能所作

分二：巳一、立宗；巳二、示能立。

巳一、立宗

此作故此为作者，必起少作用方称作者，不起则不然。起作用唯三句可思：定是作者；定非作者；观待各各观待处成定是及定非作者。此为所作故此为业，即作者之正所欲。此亦三种：定是业；定非业；观待各各观待处成定是及定非业。

颂曰：彼定是作者，不作定是业。

彼定非作者，不作定非业。(8.1)

此中，彼具作用定是作者，不作定是业即具作用。此是第一宗。离作用定非作者，不作定非业即离作用。此是第二宗。

巳二、示能立

分二：午一、第一宗之能立；午二、第二宗之能立。

午一、第一宗之能立

分二：未一、以应有谁亦不作之业而破；未二、以应有都无所作之作者而破。

未一、以应有谁亦不作之业而破

作者由起作用之因相安立，故必具作用方得作者之名。

颂曰：定是无作用，

如是，具作用故定是之作者，而今便无他作用以作业。

颂曰：成无作者业。

若时无他作用故作者不作业，是时则成无待于作者之业。然无作者之业不容有，如石女儿制瓶。

如是，若反转应成，则以无作者之业不容有之因证成第一宗：定是作者作定是业非体性有。

若谓：即由起制陶瓶之用安立陶师为瓶之作者，岂不亦作制陶瓶之业？所言以起制陶瓶之用为因相，初安立陶师为瓶之作者，次须起一非彼用之作用，然实无别用，故制陶瓶之业成非作者所作之业，此破云何应理？

（答曰：）此中，定是作者作定是业。此亦由起一作用安立为作者及作彼业者，名言中自宗亦如是许。譬如，言“天授造作礼敬之福所作”。此中，天授是彼业之作者。说礼敬业是福所作，故是业。说造作彼，故是作定是业。

然而，若称作者及业体性有，则不能由起一作用俱立为作者、作业二者，故能行此破，亦即：制瓶业俱依陶师及泥，此二所依若各各自相有，则作用亦须分彼此别住，故与同为一作用所依相违，如前已释。

因此，若不起非安立为作者之用之第二作用，则定是作者当不作定是业。上述反转应成因之周遍亦由此成立。若许为作者而不作所作之业，则亦不成为作者。此中，所作之业应成谁亦不作之业，为对彼所出之过；非出过谓此补特伽罗成都无所作之作者。

未二、以应有都无所作之作者而破

定是业由作者所作之因相安立，故必具作用方得业之名。

颂曰：定是业无用，

如是，具作用故定是之业，而今便无他作用以作此业。

颂曰：无业亦作者。（8.2）

若时无他作用故作者不作业，是时则无业，即必不作业之补特伽罗亦成作者，然实无不作业之作者，如不作无间业者、不视其为此业之作者。

反转应成之因，可证成定是作者作定是业非体性有。此破能行之理，亦应以

上述者通达。

若所许之业非由作自者所作，则亦不成为定是业，故作彼业者应成都无所作之作者，是此中所出过；非出过谓谁亦不作所作之业。

午二、第二宗之能立

分二：未一、以应成无因而破；未二、对此许出妨难。

未一、以应成无因而破

颂曰：若定非作者，而作定非业，
业者当无因，作者亦无因。(8.3)

若许定非作者作定非业，则补特伽罗之所作业当无因，以离作用故。不仅如此，安立补特伽罗为此作用之作者亦当无因，以离作用故。

未二、对此许出妨难

颂曰：若无因则果，及因皆不成。

若所作（业）及作者无因，则无陶瓶果，以无其因故。若无陶瓶，则其能作因或俱有缘轮等亦不成。

颂曰：无则用作者，能作不应理。(8.4)

若无此因、果二者，则制瓶果之作用；陶师于作用自在之作者；泥作为所成（瓶）体性、是业主要成办者之能作，皆不应理也。

颂曰：用等不应理，则无法非法。

作用等三者若不应理，则无十善等法及十不善等非法，以于断除、依止作用自在之作者，由身口意能作之门，起断除、依止作用时，法及非法生故。

颂曰：若无法非法，无此所生果。(8.5)

若无善法及不善法，则无由此二者所生之悦意及不悦意果。

颂曰：无果则解脱，天道不应理。

若无此二果，则为解脱修能解脱之八支道¹¹³，及为天即色、无色（界）乐趣修能生天之静虑、无色（定）道，便不应理。

颂曰：一切作用者，亦应成无义。(8.6)

又，耕稼等一切世间事之发起亦应成无义。然实非无义，而应次第遮破。故

¹¹³ 即八正道。

不应受许定非作者作定非业，此乃一切过失之源。

辰二、破第三句之能所作

异门相论者，言看待物是作者及业；成作者及业之前，此二者俱非。

颂曰：定是非作者，不作定是非。

据此，定是作者、定非作者二俱者，不作定是业、定非业二俱者之体性。

颂曰：定是非为一，互违故岂有？（8.7）

以定是作者、定是业与定非二者为一同时互是相违，如是者岂能有？非有故。

设作是念：看待异门而安立，故无过。

（答曰：）然此亦为上述二种正理所破，故不成。

卯二、破异品之能所作体性有

分二：辰一、破一一作者作一一异品业；辰二、破作二异品业。

辰一、破一一作者作一一异品业

颂曰：彼定是作者，不作定非业，

定非不作是，此亦应有过。（8.8）

具作用定是作者¹¹⁴，不作离作用之定非业，以定是作者作此，此中亦应有上述定是作者无他作用、有谁亦不作之业之过故；作定非业，此中亦应有上述定非业当成无因等之过故。定非作者亦不作定是业，其过失应由上述者了知。此中未破第三句之作异品（业）者，意谓（若此则）与下节无别矣。

辰二、破作二异品业

颂曰：具定是作者，不作定非业，

不作定是非，因如上示故。（8.9）

具定是业作用之作者，不作定是业，不作定是业、定非业二俱，以其因或正理，即上述“定是业无用…”（8.2），示定是作者作（定是业）之过；“业者当无因…”（8.3），示作定非业之过；“定是非为一…”（8.7），示作定是业、定非业二俱之过故。

颂曰：彼定非作者，不具定是业，

不作定是非，因如上示故。（8.10）

定非作者，不具定是业即不具作用，不作定是业、定非业二俱，以其因或正

¹¹⁴ 此节藏文起首有“设若（gal te）”一词，似为衍文。

理，即上述由非作者作便成无因；“定是业无用…”（8.2），示作定是业之过；“定是非为一…”（8.7），示作定是业、定非业二俱之过故。

颂曰：定是非作者，不作定是业，
不作定非业，因上述应知。（8.11）

定是、定非二俱之作者，不作一一定是业、定非业，以此中之因或正理，即上述“定是非为一…”（8.7），示定是、定非二俱作者作之过；“定是业无用…”（8.2），示作定是业之过；“业者当无因…”（8.3），示作定非业之过故。

是故，“识等有为法自性有，以彼之因业及作者自性有故”之说不合道理。

寅二、名言中安立业及作者之理

若谓：汝言作者、作用诸事皆无，由此定解当损减诸事。言能所作之无事真实有，则当成增益。

（答曰：）对汝执诸事自性有论者而言，称事先有后无则损减一切事，以事若自性有，则终不应无故。

我说缘生故，一切事自性不可得。因此，胜义有、世俗有何者当损减？以胜义中无少法故；世俗中一切缘生我皆受许故。《宝鬘论》亦如是言：

思阳焰为水，若至于彼处，
而谓无此水，此执实愚陋。
如是如阳焰，谓世间有无，
此执实愚蒙，有痴不解脱。
先无知妄计，后决定实义，
若时事不得，尔时岂无事？

谓破执诸事自性有，与破执阳焰为水相似，故非损减。诸事自性不可得，尔时，无事即无自性岂胜义有？胜义中事都不容有，故此等之无事亦非胜义有。是故，诸世俗事如同阳焰水，必由受许世间识为错乱、受许唯缘者所成立，非他人所成立，以不如是作、不观待业者成作者非所应故。

颂曰：作者依于业，业依于作者，
除如是缘起，有因不可得。（8.12）

定是作者之天授，依业即观待业而有。作者所不作者不成业，故不仅作者，业亦依作者而有。除此之外，余体性有因或方便不可得。

由此显示（中观师）许为互相观待而有、不受许体性有。就有之理趣而言，中观师与实事师二者有别。此亦显示，就无之理趣而言，（二者）亦有别。

寅三、此正理亦用于他事

业及作者唯互相观待而有、非体性有。

颂曰：如是应知取，

如是，应知取此之取即所取、此取之取即取者，亦唯互相观待而有、非自体有。

又，若谓：何故非体性有？

颂曰：破业作者故。

以所取、取者体性有必为破业、作者体性有之正理所破故。

运用此（正理）之理，即：是非取者一一及二俱，不取是非所取一一及二俱。此亦用于异品。破业及作者自性有，不仅必决定二取互相观待而有；

颂曰：以作者及业，应知诸余事。（8.13）

又，以作者及业即观察此二者之正理，破作、取二双之剩余或异于彼等之诸事体性有，具慧者应知此皆互相观待而有。

此等亦摄所生及能生、所去及去者、所见及能见、相及所相、所生及能生，如是，支及有支、德及有德、量及所量等一切。

运用此（正理）之理，即：是非能生、去者一一及二俱，不生、不去是非所生、所去一一及二俱。此亦用于异品。余可类推。是非支、德一一及二俱，不于是非有支、有德一一及二俱转。此亦用于异品。

因此，初品中观察而破所生、能生，第二品中观察而破去、来，第三品中观察而破所见、能见、第五品中观察而破相、所相者，但破所生、能生等体性有，故非破有。若破此（体性有），则成立彼等互相观待而立之缘起有。量及所量亦然，故非不受许互相观待而有之量及所量。就所立、能立而言，此亦无差别。

论意谓此因果等不仅名言唯互相观待，二者之义亦互相观待，以此处是以互相观待之因相、破一切能所作义及名言之自性有故。因此，火亦是依所生烟而安立，非因自体自在而有，故不同于他宗说火不观待烟等。

对本论各品须如是解。须互相观待而有故，此等由各自体性增上而有之自立性非有，故缘起因即可成立无自性。

若尔，则依引发因果之决定，能坏一切相执之所著境¹¹⁵，故从此断正见歧途常断、增损一切边¹¹⁶。

¹¹⁵ *dmigs gtad*，意谓“所缘之目标”，指分别之所著境。

¹¹⁶ 宗喀巴所著《三主要道》云：“能见轮涅一切法，从因生果皆不虚，且能坏诸所著境，彼入佛陀所喜道。”

乃至未通达如是自性空义即缘起义，因实执所著境留存之力，对“此从此因生”之缘起自宗仍心感不安，不能引发缘起之真决定，故不外乎堕常断随一之边¹¹⁷。

若谓：以“应知诸余事”之文即能通达所取、能取，故无须赘言“如是应知取”。

（答曰：）诚然。然为通达观察时以此二者为主，故另述之。以下各品亦多有此二者之观察。

丑二、配合了义教

为显示如是以正理说善不善业及其作者等一切作用及作者自性空，亦有了义教，复为显示说作用、作者不可得之一切（圣言），应以本品释之，故配合了义教略说少分。

《邬波离请问经》云：

我已宣说地狱怖，百千有情虽厌恶，
然死殁入大恶趣，彼等众生终非有。
彼施剑箭等军器，作损害者亦非有，
由分别故恶趣中，见彼加身实无器。
种种可爱花开敷，悦意辉煌妙金宫，
此中彼无少作者，皆由分别增上立。
分别妄计诸世间，愚夫执想所分别，
执及无执皆不生，遍计犹如幻阳焰。

谓入恶趣、加害之能所作及生天界之能所作皆自性空，此等乃名言分别增上所立。

丑三、摄义示品名

如是，诸作用、作者若非唯分别增上安立为有、而如所执自体增上而有，则作用、作者都不可成，对此应生决定。复应通达此二者唯互相观待而有。

观作者及业品第八

以上是第八品“观作者及业”共十二颂之释¹¹⁸。

¹¹⁷ 《三主要道》又云：“现相缘起不虚妄，离执空性二了达，何时见为相违者，尚未通达佛密意。不复轮替而同时，甫见不欺缘起已，定解普灭执式境，彼时见观察圆满。”

¹¹⁸ 本品应有十三颂，然藏文各版均作“十二”，恐系缮写者误植。

前住品第九

壬二、释补特伽罗无我

分二：癸一、破补特伽罗自性有；癸二、破补特伽罗自性有之能立。

癸一、破补特伽罗自性有

分三：子一、释品文；子二、配合了义教；子三、摄义示品名。

子一、释品文

分二：丑一、牒敌宗；丑二、破敌宗。

丑一、牒敌宗

对此，或言：称“如是应知取，破业作者故”（8.13）者不应道理，亦即：

颂曰：或言见闻等，受等及亦约，
是彼之所有，彼等之前有。（9.1）

见、闻等及受等是彼取者之所取，彼取者于彼等所取之前有。“或”指声闻众敬部师。

其因相者，如财物之前有天授，故能积财，而石女儿则不能；

颂曰：事者若非有，见等云何成？
是故彼等前，有此已住事。（9.2）

事即补特伽罗，若非先有，则见等云何成补特伽罗所取？不成也。是故，彼见等之前，有此已住事即能取之补特伽罗。

《般若灯论》本释中解释说，（9.1）前一“等”字摄其余四根，后一“等”字摄触、作意等心所。“及”字，表摄已说之见、闻、受三者及未说之其余一切根、心、心所之义。“亦”字，为令生信之义，表其余略摄皆此中所属。“约”一词，表初二句约摄一切根、心、心所而言故于彼转之义。

《分别炽燃论》中说，犍子、贤胄、无上、众敬、法藏五部，持补特伽罗实物有说。

丑二、破敌宗

分三：寅一、破取者体性有；寅二、示由此破所取体性有；寅三、断取者非体性有之诤。

寅一、破取者体性有

分二：卯一、破他所计之我；卯二、自宗于名言中安立补特伽罗之理。

卯一、破他所计之我

分三：辰一、破一切所取之前有取者；辰二、破一一所取之前有；辰三、破一切所取之前有之能立。

辰一、破一切所取之前有取者

分二：巳一、若先于所取则无物可施设为取者而破；巳二、若取者先有则所取无安住之所依而破。

巳一、若先于所取则无物可施设为取者而破

取者若体性有，则不出先于所取、后于所取、与所取同时三途。后二种下文当破，故此处破先于所取：

颂曰：见以及闻等，及受等之前，
所安住之事，彼由何施设？（9.3）

见、闻等及受等之前所安住事补特伽罗，无物可施设之，故总补特伽罗、别见者等当不可安立。亦即：

可名言假施设为补特伽罗之物乃见等。若补特伽罗先于彼等，尔时，当不观待见瓶、衣等（而有）。凡不观待自因者无因，如不观待财等之有财者非有也。此中，非谓若有先后、则前者观待后者非所应，以自宗许一切因果互相观待故。

因此，安立补特伽罗为见者等，必观待见等。若取者观待见等是体性有，则终须观待。然取者时无所观待之见等，无观待故，总亦能破观待。

巳二、若取者先有则无安住所取之所依而破

颂曰：若虽无见等，然彼已安住，
则彼纵非有，无疑有彼等。（9.4）

设作是念：虽无见等，然彼等之前已住之补特伽罗能取见等。

（答曰：）此复有他过。若尔，则如天授获财之前与财别住，而能积他物之财；对取者而言，彼补特伽罗纵非有，亦无疑当另有见等之别物也。此不可许。

颂曰：以何能显彼？彼复能显何？

此补特伽罗谓之“此眼等之取者”。以“何”见等所取能显、现、知“彼”取者之我？此眼等谓之“此补特伽罗之所取”。“彼”取者之我复能显“何”见等所取？

颂曰：无此岂有彼？无彼岂有此？（9.5）

尔时，无“此”所取之观待，岂有“彼”取者？非有也。无“彼”取者之观待，岂有“此”所取？非有也。故此二者互相观待而有。

若许无取者而另有见等，无眼等之所依故，无见等。此亦如前所释，为体性若异、则观待非所应之正理。

《佛护释》中，答“彼由何施設”（9.3）时，解“若虽无见等”（9.4）二句之义为虽无见等、然（补特伽罗）亦自有。由此显示，若尔，则纵无补特伽罗、见等亦无疑自有。答“若尔则有何咎”之问时，“以何能显彼”（9.5）二句示此二者互显。以此为由，后二句说此二者其一若无、则另一亦无。

此等是释，因无物可施設为取者、无所取安住之所依，故取者不能与见等体性异而住。

辰二、破一一所取之前有

分二：已一、牒敌宗；已二、破敌宗。

已一、牒敌宗

若受许见等一切之前有补特伽罗，则有彼等过咎。

颂曰：彼者于见等，一切前非有。

见等一切之前彼取者虽非有，然一一之前有。

颂曰：见等内余等，于他时能显。（9.6）

是故，所取见等之内，见根能显彼补特伽罗时，余等根于他时能显、于此时不显。

（彼称）依见假施設时，不依闻假施設，故亦自所取之前有，亦无无物可施設为补特伽罗之过。此谓先前是说自所取之前有，此外不说见等一切之前有。彼作是念：如此则无应成无物可施設为补特伽罗之过，以不许见等一切之前有故。

此是破许现在之补特伽罗为取者、彼之眼等为所取。故前世补特伽罗取后世之身，非此处取者及所取义。若尔，补特伽罗取见等之说是何义也？彼许补特伽罗成见色者、眼根成能作时，前者取后者；尔时与见根同时有，且先于闻根等而有，余可类推。

已二、破敌宗

颂曰：见等一切前，设若此非有。

见等一一前，此云何能有？（9.7）

设若见等一切之前此我非有，见等一一之前，此我云何有？有不应理也。

譬如，一切树之前无林，一一树之前亦无林；若一切砂无出油之力，则一一

砂亦无出油之力。

又，若称一一之前有，则亦当许一切之前有，以无不含摄一一之一切故。譬如，与彼处一一人士交谈而无剩余，即是与彼处一切人士交谈；彼补特伽罗若于见等一一之前有而无剩余，最后便能证成于见等一切之前有。

若谓：以次第时一一计数之一切之前虽有，然不许某一时于一切之前有，如见之前有时，非于其余一切之前有，故不相违。

答曰：此是破取者、所取体性有之时，故无过失。此正理亦示一一之前有不应理，亦即：同一补特伽罗当于见等一一之前有。

颂曰：设若彼见者，即闻即受者，
一一之有前，此实不应理。(9.8)

若彼见者须即是闻者、闻者须即是受者，则不应理，以离见作用之闻者亦当成见者、离闻作用之见者亦当成闻者故。各各作用之作者相异故，此“见者即闻者”之说实不应理也。

名言中虽须许同一天授依次先于十人而住，然若许先于第一人而住之天授，即先于第二人而住者，则须受许先前见色时之见者，即后来闻声时之闻者。

设作是念：理虽必然，而对方不如是受许，此破云何应理？

(答曰：)总如《释量论》中告犍子部言：

若自性无坏，智者说彼常。
弃此可羞见，当说彼是常。

(犍子部)许先前先于眼而住之补特伽罗，即后来先于耳根而住之不坏者，由如是受许之门虽亦能出此过，然此处是说补特伽罗若体性有，则见者、闻者二者不逾体性一、异二途。异，下文当破¹¹⁹；若是一，则先前先于第一法而住者，须即是后来先于第二法而住者，故对许次第于一一之前有，出“设若彼见者，即闻即受者”之过。

颂曰：若见者是他，闻受者亦他，
由见许见者即闻者有上述过咎，若转许见者、闻者、受者等体性异者，

颂曰：有见者当闻，
则有见者时，同时亦当有闻者，实不可许，故非体性异。

颂曰：亦当有多我。(9.9)

又，若如前许，则同一士夫亦当有多我，以见者等体性异而有故。

¹¹⁹ 参见本论颂 10.1。

辰三、破一切所取之前有之能立

若谓：我先于见等之前有，然无无物可假施设为我之过失，以见等之前名色位中有见、闻等当起之因四大种，所谓“名色缘六处”也。因此，见等之前有取四大种之我。

颂曰：见及听闻等，受等从之起，

彼等大种中，此者亦非有。(9.10)

见、闻等及受等从之而起之四大种中，此我亦非体性有。

此我若体性有，则后于四大种或与之同时取大种不成，故当先于大种而有。若尔，则仍犯上述无物可施设为我之过，故此处不再重复。

卯二、自宗于名言中安立补特伽罗之理

分二：辰一、安立我之理；辰二、断诤。

辰一、安立我之理

设作是念：若如是破补特伽罗体性有，则见、闻等之补特伽罗名言当不成耶？

（答曰：）谁亦不否认作见、闻等之补特伽罗，故此毕竟无非所应。

此中，外道必然应许见等之补特伽罗，然见与蕴体性一非所应，而许与蕴体性异之补特伽罗我。

内教他宗，见须立积聚业等之唯补特伽罗，复见有与蕴体性异我之妨难，而言蕴聚相续及能取舍身之识为我或补特伽罗。

自宗则说：俱生我执之所缘事须立为我、补特伽罗。外道所遍计之补特伽罗，旁生等不执为有，然执我、我所之萨迦耶见转，故与蕴体性异之我为俱生我执所缘事非所应。许名言中亦无此。

《入中论》云：

此我执依不应理，世俗中亦不许有。

又云：

不许为世我执依，不了亦起我见故。

世间名言中，“我之色”、“我之心”之我者，执如蕴之主；蕴者，执如我之仆，故立蕴之相续、或聚集、或诸支分为我之所相毕竟非所应。圣者（龙猛）论中亦但作是释，以本品说，何等之见能显何等之我，故能显之聚集、支分都与所显相违故；第十品说，蕴与我一、异之理火薪故；末品亦说，“离取我非有，是事已成时，若取即是我，则无汝之我”（27.5）故。

辰二、断诤

设作是念：若执我、蕴如主仆，岂不执此二者为体性异耶？

（答曰：）执此二者为异物非世间名言所有。此若不尔，则天授之手伤、愈时，当不安立天授伤、愈，如近密伤、愈时，不起慈氏伤、愈之名。

《入中论》云：

世间仅殖少种子，便谓此儿是我生，
亦觉此树是我栽，故世亦无从他生。

将此颂改换，即成此正理：

世间手有疾，便觉我患病。
此二为异物，世间亦非有¹²⁰。

因此，我或补特伽罗者唯名所施設。此若不然，而寻求我名言所转之事时，与蕴体性一、异等皆不可得，故唯依蕴假施設为我。

设作是念：因手伤、愈起补特伽罗伤、愈之名，然亦可起“我之手伤、愈”之名，岂非一手俱可立为我、我所耶？

（答曰：）此不解世间名言义，以其义是因手伤、愈立为我伤、愈，非立手为我故；此复于手不起“我”想故。

天授不分前后而起“我”想所缘事之我，乃无始以来所转之唯我。故受天等身时各趣之诸我，即上述（唯我）之差别。天授对分为各生之我起“我”想之我，是各世一分之我。应知有境之我执如境之我，亦有各别分及不分之执式。

若谓：如是之我，寻求其非唯名言施設之施設义时都无所得，故积集业、受果等皆不许可。

（答曰：）若尔，则寻求色等非唯名言施設之施設义时，与我相同，（色等）与自支分体性一、异等都无所得，故起作用当不容有矣。

如是寻求时不可得，施设有我、实物有我二者虽平等，然不可得能不能破此二我则不同，以实物有堪忍正理观察、而施设有不然故。

寅二、示由此破所取体性有

若谓：虽破如是我，然见等自性有，以未破彼等故。彼等若有，则见等与非以我为体性之瓶等不相属，故与彼等相属之我亦体性有。

颂曰：见及听闻等，以及诸受等，
若非彼所属，彼等亦非有。（9.11）

¹²⁰ 原文作三句。

见、闻等及受等是取者之所取。说彼取者无体性时，岂不明示尔时不仅（取者）、彼见等亦非自性有耶？

是故，见等所取非体性有，故取者之我亦非体性有。

寅三、断取者非体性有之诤

此中，对方作是念：补特伽罗非体性有，乃非唯遮遣所破之非遮。问：汝决定一切无我耶？

（答曰：）何人当出此言？

若谓：汝无间岂非说见等无故我亦无耶？

（答曰：）虽尔，然我等不许此义如汝所取者。汝妄分别“我自性有”。为对治此执，说“我非体性有”，乃遮体性有之语、唯遮遣所破。除唯遮所破外，理智境中不分别此我之无自性，以执著事、无事须俱断故。

如是之正理能辨无遮、非遮之别，然非应成派之别法，前已说多次。

因此，补特伽罗者，应如《四百论》所说而许：

汝我非自我，非我不定故。

分别岂不于，无常事生耶？

意谓我若自体有，则如一补特伽罗对之起“我”想而执，一切人等亦须决定执之，然汝我执从之而生之我，非自我执从之而起者。此正理示我非体性有，以一切之我执不决定从彼生故。

设作是念：若无我，则此我执对何而起？

（答曰：）余非无常蕴之他物非我执所缘，蕴本身亦不成所缘，故唯对依无常蕴假施設之我起“我”想分别而执。如是，我非自体有，然唯依而假施設者非无。此义亦“彼于见等前…”（9.12）所示。

颂曰：彼于见等前，及现后皆无。

审谛观察我时，（我）于见等之前无，以无物可施设为补特伽罗故。现在，即与见等同时者，亦非体性有，以各自非体性、而同时体性有不可得故；若各自体性有，则我、所取二者互不观待，各自有亦不成故。后于见等之我亦无，以无作者之业非有故。

对此计有无，分别当还灭。（9.12）

如是非有时，“我自性有”之分别当还灭。见等能显明故，“无补特伽罗”之分别亦当还灭。

子二、配合了义教

为显示如是所抉择之补特伽罗取者及所取非体性有，即甚深教所成立者，复为显示如是解说之一切圣言应以本品释之，故配合了义教。此于“观去来品”之“配合了义教”一节中已说，应如是知。

子三、摄义示品名

“此补特伽罗是此身之取者”，“此等法是此补特伽罗之所取”，此等若非由名言增上安立，是如执为体性有之所执而有，则所取、取者之名言都无所有，应生决定。次应思惟，唯名施設之缘起中此二者极可成之诸理趣。

观前住品第九

以上是第九品“观前住”共十二颂之释。

火薪品第十

癸二、破补特伽罗自性有之能立

分二：子一、破能立喻；子二、破能立因。

子一、破能立喻

分三：丑一、释品文；丑二、配合了义教；丑三、摄义示品名。

丑一、释品文

对此，或言：所取、取者互相观待故非体性有之说合道理，以见具观待事体性有故，亦即：火虽待薪而起，然见是热之自性及能焚之果故；薪虽待火，然是所焚四大种之自性故。是故，如火与薪，所取、取者二者亦体性有。

破此分三：寅一、破火薪体性有；寅二、此正理亦可用于别处；寅三、呵斥所破义之见。

寅一、破火薪体性有

分三：卯一、以先前未说之正理破；卯二、以先前已说之正理破；卯三、彼等之总结。

卯一、以先前未说之正理破

分二：辰一、破自性一；辰二、破自性异。

辰一、破自性一

火、薪二者若体性有，则定为体性一或体性异，以一、异二者若遮遣其一、即须决了另一，因而去除第三聚故。所烧薪等，业；能烧者，火。

颂曰：若薪即是火，当与作者一。

此中，薪、火二者若体性是一，则作者与诸业当成一。然陶师与瓶、所伐与伐工为一不可得、亦不可许，故不应理。

此应成以是业及作者之因，引出反方火、薪二者体性一非有。

辰二、破自性异

分二：巳一、破自性异之所立；巳二、破自性异之能立。

巳一、破自性异之所立

分二：午一、若自性异则不观待薪；午二、若自性异则不与薪会合。

午一、若自性异则不观待薪

分二：未一、正破；未二、断不定。

未一、正破

分二：申一、当无薪起火；申二、当恒燃等。

申一、当无薪起火

颂曰：若火异于薪，无薪亦当起。(10.1)

火若体性异于薪，则火当不观待薪而起。譬如，异于瓶之布，可见其不观待瓶。

此谓体性异则观待非所应、若无观待则有无观待者平等，故无瓶之布可得、无薪之火不可得之差别不成而破。破他生者，谓若从不观待之他而生，则他一切平等，当无生、不生之别。故（二种）正理非无差别。

申二、当恒燃等

又，火、薪若体性异，

颂曰：当恒燃不从，令燃因而起。

功用当无义，若尔亦无业。(10.2)

则火当恒燃，且不从；令燃之因起。功用亦当无义，若尔，则业亦当无。

此义是说，火若体性异于薪而有，

颂曰：不观待他故，不从燃因起。

则火不观待他薪。然令火燃者为令燃，即薪。因此，火当不从燃因而起。

观待令燃之火，无薪则熄。不观待薪者，因不具熄缘，故应恒燃。

若是恒燃者，功用当无义。(10.3)

若是恒燃者，火终不熄故，取薪、点火等一切功用皆当无义。

若尔，则无所烧之业亦成烧者之火。然实无无业之作者也。是故，火、薪体性而有不应理。此中，亦应知以因证成应成之反方（自性）异非有。

未二、断不定

若火异于薪，则无薪火亦当起。

颂曰：此中作是念：正焚者是薪。

此中，设作是念：具燃之事、火正焚者是薪。火亦依此可得，非单独有，故无无薪起火之咎。

颂曰：若此是尔许，何能焚此薪？（10.4）

尔时，若此薪是尔许具燃、正焚者，则无与此体性异之火，故何等与薪体性异之火能焚此薪？能焚不应理也。

是故，具燃之薪亦非体性有，故不能遮彼过失。此正理显然即《四百论》¹²¹中所说：

火热性能焚，非热云何焚？

故无名薪者，除此火亦无。

午二、若自性异则不与薪会合

分二：未一、正义；未二、断不定。

未一、正义

颂曰：若异则不会，不会则不焚。

又，火体性异于薪而有故，当如暗不会合。若不会合，则如住远隔之境不焚薪。若尔，则称“正焚者是薪”不应理。

颂曰：不焚则不熄，亦具自相住。（10.5）

若不焚，则不熄，以火焚薪时所焚耗尽则熄、不焚则无熄灭因故。若不熄，则具炽燃自相而住。

“亦”字，若作三事¹²²之结论义，谓必具自相而住，或火必不异于薪。若作分别义，则成“不会”等随一。若作总括义，谓“不会”等前前义非一而足。

是故，《（释）》说“火异于薪不应理”者，是示此等应成之反方。

未二、断不定

（若谓：）所说“若异则不会”等（10.5）不合道理。

颂曰：火虽异于薪，然可与薪会。

火虽异于薪，然可与薪会合。

颂曰：如女可会男，男亦可会女。（10.6）

譬如，女可会男，男亦可会女。

据新译本，此偈（前半颂）是答。然焦译师于《佛护释》、《般若灯论》¹²³中

¹²¹

¹²² 不会、不焚、不熄。

¹²³ 《般若灯论释》卷7《观薪火品》：“若火异于薪，离薪应有火；如是常应燃，以不因薪故。复无燃火功，火亦无烧业；若火正燃时。汝谓为薪者，彼时唯有火；谁是可燃薪，若异则不到。不到故不烧；

俱译作敌宗之文：

火虽异于薪，然可与薪会。

此译极善。

颂曰：若火及诸薪，由一遮一者，
则火虽异薪，然许与薪会。(10.7)

若火及诸薪由一遮遣另一，如男、女互不观待而有，则火虽异于薪、然许与薪会合。此实不容有。

是故，此喻无义，以应设互相观待之二相异者会合为喻、然未如是设故。

已二、破自性异之能立

分二：午一、破观待之能立；午二、破现见之能立。

午一、破观待之能立

若谓：火、薪非如男、女互不观待，实有观待。是故，此二者自体有，以不见非有之石女子女互相观待故。

破此分三：未一、观三时而破观待；未二、观有无观待法而破观待；未三、俱破观待及不观待。

未一、观三时而破观待

分二：申一、破先后时之观待；申二、破同时之观待。

申一、破先后时之观待

颂曰：若待薪是火，若待火是薪，
待何成火薪？何者最先有？(10.8)

若称此火是此薪之焚者，则火是观待薪而安立。若称此薪是此火之所焚，则薪是观待火而安立。待何而成火、薪二者？其中何者是最先有之观待处？

若计观待先有之薪而成火，则不应理，以非正焚者非薪故；此若不尔，则草等一切亦应成薪故。

如是说者，意在薪若自性有、则须与火会合；然非许唯薪亦然，以有先后之能所作名言中多有安立故。

若计观待先有之火而成薪，则亦不应理，以先于薪之火非有故；若有，则应成无因故；后无须观待薪故。

不烧故不灭，不灭住自相。此物共彼物，异者则不然；然异于可燃，此二能相至。如女至丈夫，如丈夫至女。”(CBETA, T30, no. 1566, p. 84, b17-p. 85, b7)

颂曰：若待薪是火，火已有当有。

若火是观待先有之薪而安立者，则未有之火观待不应理，故须已有者观待。若尔，则火已有当须再有。然已有无须再观待。

颂曰：所焚烧之木，无火亦当有。(10.9)

又，若观待先有之薪而安立火，则所焚之木即薪无火亦当有，此不应理。

《佛护释》解释说，前一颂问何者先有。若薪先有，则此颂前半颂“若待薪是火”等破之；若火先有，则此颂后半颂“所焚烧之木”等破之。许为观待法之二者若非有，则观待不成，故须有。若有先后，则无薪亦可有火，故观待薪成无义；无火亦可有薪，故观待火成无义。

此处是破观待体性有。此复先说必不出先后时、同时二途，次破先后时之际，示前者之时无后者、后者之时无前者，及观待若体性有，则观待处、观待法二者须同时有，以此相违而破。

申二、破同时之观待

若谓：有薪必同时有火，有火则有薪。是故，不受许先有其一，故不为其过所妨难。

颂曰：若事待彼有，彼是所观待，

复待此而有，谁待谁而有？(10.10)

火事观待彼薪事而有，彼薪是所观待即观待处，彼复观待薪之观待法火而有。若尔，则愿说“谁待谁而有？”

譬如，为防水中舟漂移故，将一舟系于另一舟，然二舟俱为水漂、自顾不暇；为证成火自体有故，汝言火观待薪，为证成薪自体有故，汝言薪观待火，此二者都非自体有也。

自宗者，一（事）之有须观待另一（事），故非自体有；毕竟无如兔角等与观待相违，故成立离自体有、毕竟无之二边。

未二、观有无观待法而破观待

颂曰：观待有之事，非有如何待？

若谓有者待，彼待不应理。(10.11)

观待薪事而有之火事亦不出有、非有二者。彼若非有，则如何观待薪，不可观待，犹如兔角。

若谓：有者观待。（答曰：）若尔，则彼火自体观待薪即不应理。就唯有之观待而言，无须再观待，而自体有之观待则终不成不观待，故须再观待，此无义也。

言火、薪时总称“事”者，如下文所说“与瓶布等俱”等（10.15），意在以此观察观一切事也。

未三、俱破看待及不看待

颂曰：无待薪之火，

若以如是正理为导、如实观察真实，则（见）看待薪之火非自性有，以火、薪有或非有看待皆不成故。

颂曰：亦无不待薪。

亦无不看待薪之火，以已破异性及应成无因故。

颂曰：无待火之薪，

看待火之薪亦非体性有，以火、薪有非有二者看待皆不成故。

颂曰：亦无不待火。（10.12）

亦无不看待火之薪，以非正焚不成薪故。

午二、破现见之能立

若谓：吾等何须此微细观察？吾等现见火正焚薪故，火、薪体性有。

（答曰：）此中，火若体性有，则须从余非薪者出、或从薪本身出。

颂曰：火不从余出，

然火不从余非薪者出，以如是出者不可得故；即便从彼出，由无薪因，当成无因故；若与薪俱有，则无须出火故；此中，对薪之辨析亦然，如是应成无穷故

¹²⁴。

颂曰：薪中亦无火。

薪中亦无火，以不可得故。

卯二、以先前已说之正理破

颂曰：如是薪之余，已未正去说。（10.13）

薪一节中，余破除分者，应知如先前破已去、未去、正去，将已说之诸颂改换，即：“且已焚不焚”等（2.1），“已焚无焚发”等（2.12），以及“且焚者不焚”等（2.15）。

卯三、彼等之总结

¹²⁴ 似即上述“同时看待”诸过。

如是摄上述之义：

颂曰：即薪非是火，

薪本身非是火，以是则作者及业当成一故。

颂曰：余非薪无火，

余非薪亦无火，以有无薪而起火等之过故。

颂曰：火非具有薪，

火具薪亦非自性有。如“天授具慧”，若是体性一品，则为之前破一之正理所破；如“天授具牛”，若是体性异品，则为之前破异之正理所破。此等亦间接为破一异所破。

颂曰：火薪中互无。(10.14)

薪依火非体性有，以此须如“铜盘中枣”而有、此亦为破异所破故。薪中之火亦非体性有，此为破异所破故。

如是，之前亦间接显示破所依、能依二品。

寅二、此正理亦可用于别处

颂曰：由火薪解说，我及取次第，

与瓶布等俱，一切尽无余。(10.15)

是我执之境故，对此安立、生起我慢，故名为“我”；(是彼)所取，故名为“取”。此二者成就之次第，一切尽无余，应了达由火薪解说之。

若谓：“一切”与“尽无余”有何差别？

(答曰：)言“一切”者，乃无间所说之一、异等五品无不具足、如火薪可用于我、取二者之义。言“尽无余”者，乃上述破五品之正理、一切可用于破我、取五品之义。

此亦我本身若是取，则业及作者当成一；若是异物，则应有无观待等之过也。破此二者即破“具”等余三者故，应知我、取二者非体性有，唯互相观待而有，如业及作者。

非唯我、取二者之次第，而与瓶、布等无余事俱，应知由火薪之观察解说之。

瓶、布等，表因及果、支及有支、相及所相、德及有德。此中，泥、水、轮、陶师等为因，瓶为果。支分等、或青等为支，瓶为有支。鼓腹、折唇、敞口、长颈等为相，瓶为所相。青色等为德，瓶为有德。

如是余亦类推。破一异等、观不观待、去来之正理对此等之运用，率皆相似。

寅三、呵斥所破义之见

是故，如业及作者，建立我、取、瓶等皆非体性有、是互相观待之有。或有自诩无倒通达佛陀圣言义者，以外道之说曲解圣言。

颂曰：彼等说我事，或俱或异者，
吾不思彼等，善巧于教义。(10.16)

彼等妄计由取假施设为我之取、取者我二者，为“俱”即非各别之自性一，或自性异。如是妄计瓶等诸事，如由泥等因假施设为瓶之泥等及瓶，为“俱”即一，或异。龙猛怙主不思彼等善巧于教义——甚深缘起远离常断、依缘而具假施设名之真实。

此颂是说，未得大士如是解释圣言之理趣，不得圣教真实。由此显示具分圣言之真实义，须如此论所抉择而通达之。

丑二、配合了义教

如是，瑜伽师以火、薪之观察通达诸法真实，其身虽处外劫末火中，然内不为三毒火焦灼。《三摩地王经》¹²⁵云：

虽焚千百劫，虚空终不烂，
知法等虚空，火终难焚焦。
佛刹纵炽燃，住定发此愿：
“此等无余息”，地坏亦不变。

“礼赞偈”说缘起远离八边，本品主要破其中一物、异物二边。为显示此亦为甚深教所成立，复为显示如是说之一切圣言应以本品释之，故配合了义教畧说少分。经云：

如燧木燧垫，手功用三合，
火从诸缘生，起用次速灭。
次有智求索：何来复何往？
遍寻诸方隅，不得此去来。
如是蕴处界，内空外亦空，
悉离我无住，法相虚空体。
如是法相者，燃灯见已觉，

¹²⁵ 《月灯三昧经》卷3：“设火焚世界，于中不被烧；无量劫火起，如空本不然。若知法如空，是人火不烧；若烧佛刹时，在定作是愿。灭彼火无余，人及地不毁” (T15, no. 639, p. 564, b14-c3)

如汝所通达，当令人天觉。
倒非正妄计，贪嗔苦众生，
导师悲云澍，清凉甘露雨。

此中，初二颂设喻，如观火时都无所得，火依因缘生、起自作用。次颂前三句示我、我所二法体性空，配所喻之二法。末句示空性喻。次颂前半颂示“燃灯”先已证得此义，后半颂示须如是为他人说。次颂前半颂示须如是说之因相，后半颂示降澍法雨之理。

丑三、摄义示品名

如是以火薪为表，安立我及我所、因及果、支及有支等之一异时，当思：此等在自体有中安立耶？或在名言增上而有中安立耶？次以上述诸正理观察。若是前者，则能焚、所焚等名言都无所有。如是通达已，破此等之实执。就后者而言，此等一切名言极可成也。如是念已，应起坚固缘起定解。

观火薪品第十

以上是第十品“观火薪”共十六颂之释。

前际后际品第十一

子二、破补特伽罗自性有能立因

分二：丑一、破有生死作用之因；丑二、破所依有苦之因。

丑一、破有生死作用之因

分三：寅一、释品文；寅二、配合了义教；寅三、摄义示品名。

寅一、释品文

对此，或言：我自性有，以有流转¹²⁶故。若无我，则谁具有从前世来今生、复从今生去后世之体性，于五趣中生死展转流转？

大师亦云，生及老死之流转无始无终。具无明障有情，与爱相应，为爱链所缚，其流转之前际不可得。由生死相续之门而说流转。若尔，则流转者亦有，彼即是我。

破此分二：卯一、破流转自性有；卯二、此正理亦可用于别处。

卯一、破流转自性有

分二：辰一、破流转之始中终三分；辰二、破生死之前后及同时。

辰一、破流转之始中终三分

流转若体性有，则亦如瓶等有前后¹²⁷。然此流转无前后际，以（佛）说生及老死之流转无始无终故。

富蓝那等外道诸师，问佛见不见此流转前际。佛若答见，则坏自说无创世者及无因不生。若答不见，则承认不知，坏自说佛是一切智者。

颂曰：问见前际否，大牟尼答非。

外道问：“嗟，乔达摩，见流转之前际耶？”大牟尼（答曰：）“前际不可见。”

颂曰：流转无始终，

如是，说流转无始无终故，明示流转非自性有。

颂曰：此无前无后。（11.1）

是故，前后际不可得故，流转非自性有，如旋火轮转。

若谓：说流转无始终者，是显示无（前际）“自此生”之始限及后际“自此

¹²⁶ *saüsara*, *'khor ba*, 玄奘译作“生死”、“流转”、“生死流转”。本书译文亦据上下文作不同处理。

¹²⁷ 此指前际（始）、后际（终）。

不生”之终限。说无此二者，如何成明示流转非自性有？

（答曰：）此中所谓流转无始终者，未必如汝所言，亦说无前后分，意指胜义中无，如《佛护释》解云：

约胜义说，言“此无前无后”。

因此，与上述《明句论》所释者不相违。

设作是念：若尔，答“见前际耶”问时，说“不可见”乃名言中事，岂可作流转无自性之能立？

（答曰：）此同《六十正理论》中所说之正理：

若惑尽苾刍，生死已还灭，
何故正等觉，不说彼发起？

谓自相有蕴若有最终之尽、生死还灭，则无不说最初发起之因相，故当有始。

若谓：大师破流转之前后，与（佛）说有最终之尽相违：

诸苾刍，汝等当念：“为令生死流转尽故，自当励力。”应如是学。

（答曰：）不相违。前所引经加“具无明有情”等之简别，显示必是彼等之生死流转无终；断烦恼无余者，则有尽之际。

设作是念：无始者与有终不相违耶？

（答曰：）不相违。如《四百论》云：

如见种有终，然彼非有始；
如是因不具，故生亦不起。

谓如种子虽无始，然为火焚焦而有终；生虽无始，然烦恼尽、因不具足，而有后烦恼增上受生尽之终。

此中，约思惟事之真实而言，始、终二者同无；名言中，始、终二者有无不同。

若谓：流转之始、终虽非自性有，然中自性有，以未破彼故。

颂曰：彼无始无终，又岂能有中？

彼流转之始终非自性有，又岂能有自性有之中？非有也。是故，流转如虚空，远离体性有始、中、终故，仅剩名字，如旋火轮转等。

此中，《佛护释》引《四百论》云：

始中终三者，生前不容有。
除却二二者，一一起岂成？

始、中、终三者即生、住、坏三者。生、坏无体性、故住亦无体性者，即始、终二者既无、中者亦无之义。是故，流转者非因流转自性有而自性有。

辰二、破生死之前后及同时

分三：巳一、略标；巳二、广释；巳三、摄义。

巳一、略标

颂曰：故彼有先后，俱次第不成。(11.2)

流转之始、中、终无自性，是故，彼流转中流转者之生及老死，有体性有先后及同时之次第不成。

教中说，诸有情生死无间、从无始以来流转而无终结，谓有能生死之有情。内教师依此称补特伽罗体性有。“无始终”之说已证成生死流转自性有不成。此处说生死若自性有、则必不逾三时之三途，而破此三者。

总一切有为有生及老死。如前已说“若一切事是，诸时衰亡法” (7.24)，灭亦可名“亡”，是此正理用于他非有情因果等时次第之时说；此处则约有情言。“死”、“亡”之名言亦依时位而设¹²⁸。观先后及同时之所依，非天授初、中、后之出生、衰老、死亡，是总取彼三者。

巳二、广释

分二：午一、破先后；午二、破同时。

午一、破先后

分二：未一、破生为先；未二、破老死为先。

未一、破生为先

颂曰：设若生为先，老死为后者，
生当无老死，

若流转者之生为先、老死为后，尔时，彼之生当无老死，亦即无死。

若许此，则生当成无为，以离变异之衰老及死亡故。已生有情若不死亡，则须是常，故当成无为。

佛护解释说，生若无老死，则无将来老死之所依。后纵遇老死，亦当与生无涉，以体性无老死而住故。

颂曰：不死亦当生。(11.3)

¹²⁸ 详见 7.24 “衰亡”一词注。

若计生为先，则天授当非死于前世而最初生于今生，故流转当有始，及有无因之过失。

又，“我于过去生中”之忆念前生当不成。复当有昔未曾有之新生有情。

“天授非死于前世而生于今生”之义，或以为是生于今生之天授非死于前世。（是则应知，）譬如，前世之天转世、今生受生为人，此人虽非死于前世而生于今生，然生于今生之天授必如流转而无始。

若许此今生受生为人者死于前世，则极不应理，以前世中尚无彼故；死于前世之天当仍未死故。若许此今生受生者本身死于前世，则此死于今生者本身当生于来世，故已死之众生须仍受生为此众生。

若谓：若非前世某一名“天授”之有情死、而今生一有情生，则应有始。此说不应理，以此处是约同一天授而言、破其生死二者之生为先，而非非约同一有情而言、观各别有情之生死二者何者为先故。

（答曰：）此处非观各别相续二有情之生死何者为先，是观同一相续有情。此中，对方许，今生之天授，最初于生处结生之生及舍彼蕴同类之死二者中，生为先、死为后。复许同一相续之生死先后不决定。然对今生天授、彼之我二者俱体性有之宗而言，不许是各别，故许为同一体性。若尔，则当成一，故今生天授之生死及与彼同一相续之生及老死，此二者之先后不可分别。

是故，若同一相续之生先于死亡，则天授生于今生之前，须经与彼同一相续之死。若尔，则天授之流转当有始；一相续之有情当先无后有；天授当不可说“我于过去生中”，有如是过失。

因此，既非说生于今生之有情非死于前世而生于今生，亦非说死于前世及生于今生之二者为各别相续有情，故全无此等过失。

设作是念：今生之天授虽能忆念“我于诸前世受生为某某”，然不可如彼所忆念而受许。若受许，则今生之天授于诸前世已有，故成常。

（答曰：）此诤乃不明忆念理趣之言。譬如，诤论时，先许声等是常，后不忆先所受许而许无常。对方出相违过时，忆先所许，念“我先前许声是常”，而不念“后来之我先前许常”。以此因相能出相违过。此若不尔，则不能出，以先前许常者后来不当许无常故。

如是，今生之人天授忆念前世时，是念“我先前受生为某某”，非加今生之时简别而念“我先前受生为某某”。

因此，今生之天授生起“我”想之所缘——我于诸前世已有，故与如是忆念不相违。今生之天授若前世已有，则成常，与之不同。

如是，未来生中，今生之补特伽罗本身虽不去后世，然“我”想之所缘——唯我于彼随行，故因忧惧自身后世苦而于今生断其因不善、为得乐故而于今生勤

修善业亦应理也。譬如，明日虽无今日之人，然因忧惧明日有饥渴苦而于今日积聚饮食。亦如因忧惧老苦而于少盛时积财。

此一切皆不别分“某时某处之我”，总愿我离苦得乐而如是行。唯我于彼等时随行，故彼亦非于境错乱。

因此，起“我”想、施設名言之人与施設名言之所依我，二者不应视作等同，而应知此人是此我之一分。由见此等对生起总缘起之决定、别苦乐由黑白业果生之决定至极重要，故说少分。

此中，《释》云，或言如见庵摩罗树等未经衰败、枯死而初生，我亦未经老死而生。（答曰：）此等亦于自种子灭时方生故，非他未坏而生，故与前同。设作是念：树异于种子，故树之生不须他坏。（答曰：）因果非异，故与所立同。

若如前述，属同一相续，则与我同；若非如是，则难作答。

未二、破老死为先

颂曰：设若生为后，老死为先者，

无生之老死，无因云何有？（11.4）

若有情之生为后、彼之老死为先，则先前无生之老死无因，当云何有？不当有也，以说“生缘老死”故。如云：

若擎举坏块，举者有其因。

离彼擎举因，余无下堕者¹²⁹。

谓必唯举是堕因，非他；如是必唯生是坏因，非他。因此，无因之坏非有。

此坏以生为因，故必唯生起是坏灭之因。是故，引下文（《释》）亦称善：

故诸有为法，具因而出生。

所有生与坏，乃诸法自性。

此是证成第二时坏是前时生之果之依据。

午二、破同时

颂曰：生老死同时，此亦非所应。

正生当死亡，

生及老死同时体性有亦非所应。此若不尔，则正生时当死，即当正灭，此亦不应理，以如明暗相违故；正生者正死，此事亦不见于世间故。

总生灭之作用不相违，生灭二者亦不相违。然正生、正灭二者同时对同一所

¹²⁹ 十地经？

依而言则相违，众所周知。此中，生灭若自相有，则如上述，正生时须有将生者。若尔，则现在者亦当正灭。尔时，正生当增、正灭当尽二者相违也。

颂曰：二俱成无因。(11.5)

生、死二者亦俱成无因，以同时之二者互为对方之因不成；未经死而有生、未经生而有死故。

巳三、摄义

设作是念：生等有先后及同时之次第亦可、无此等次第亦可，生及老死且有。此等不可无所依，故必有一事，此即是我。

如是，以正理为前导而观察时，

颂曰：彼先后同时，次第不容有，

何故生戏论，谓此生老死？(11.6)

生及老死之先后及同时之次第不容有。汝何故对之生此论，谓此是生、此是老死？

又，此等若不可得，则诸圣者何故生戏论？不生戏论，以如实观故。生及老死若体性有，则成先后二者及同时随一。然先后及同时之次第都不成故，生及老死非体性有。既非体性有，则愿弃是说：生及老死体性有，故起生死作用者之我体性有。

卯二、此正理亦可用于别处

颂曰：不仅唯流转，非有前之际，

因及果二者，以及相所相。(11.7)

受及领受者，诸有义随应，

如是一切事，皆非有前际。(11.8)

不仅唯流转一有情之生及老死非有前际一先后及同时之次第，应知因及果、相及所相、受及受者，亦非有前际及其所表之后及同时次第。

此亦因在先若体性有，则因时亦须有果，然非有故，当成无因。若果在先，亦成无因。因果二者若同时有，则二俱无因，如前已说。

若相在先，当无所相。若所相在先，当无相。若相及所相同时体性有，则可互不观待而有。若受者在先，则因何而成受者？若受在先，则无受者亦可有受，此不应理。若二者同时，则可互不观待而有及成无因。

不仅应以流转之释了知因果等，亦应用于（通达）余等有义之事随其所应，量及所量、知及所知、所立及能立、支及有支等一切，皆非有前际等三者。

寅二、配合了义教

为显示如是生死、因果等非体性有亦由甚深教证成，及为显示一切开示诸法无前后际、无生死、流转不可得等之圣言应以此品释之，故配合了义教略说少分。

《宝云经》¹³⁰云：

转正法轮时，怙主汝曾说：
诸法本寂静，无生性涅槃。

如是，《三摩地王经》¹³¹亦云：

法本空不来，无去住离住，
幻性恒无实，一切净如空。

...

佛陀所说法，无尽故不见，
本无我有情，虽说亦不尽。¹³²

...

施設毗婆沙，不得流转初，
前际者无相，未来亦知故，
入如是事业，上下随当生，
法常寂性空，悉无我应知。

此中，“本”谓初。“寂静”谓诸法寂智之境，以不生故；此复自性涅槃体性空故。次四句，说三时本来空，如幻，如虚空。次五句，说诸法本来补特伽罗我空，佛陀所说法亦为假施設。次五句，说诸法无前后际；为未来时亦如是通达故，现在须趣入事业，将来当随自缘分证上、下之果。次二句，说应知了知诸法者之体性我空是“无我”义。

寅三、摄义示品名

流转者补特伽罗及其流转事一生、老死、因果等，若自体有，则生等之名言亦不可立，故说流转者及令生死相续者，唯名言增上安立中可成。应如是决定。

观前后际品第十一

¹³⁰ 《宝云经》卷 1：“第一寂灭道，无生亦无灭。体相如涅槃，归依说法王；能转法轮者，显现于正道。” (T16, no. 658, p. 211, b12-18)

¹³¹ 《月灯三昧经》卷 9：“过去未来法亦空，无去无住离处所；常无坚实如幻性，一切胜净如虚空。” (T15, no. 639, p. 609, c17-18)

¹³² 《月灯三昧经》卷 9：“若人为他演说法，而不执著于文字；法本无我无众生，彼能演说而无尽。” (T15, no. 639, p. 609, c29-p. 610, a1)

以上是第十一品“观前后际”共八颂之释。

自作他作品¹³³第十二

丑二、破所依有苦之因

分三：寅一、释品文；寅二、配合了义教；寅三、摄义示品名。

寅一、释品文

对此，或言：我自性有，以有与之相属之苦故。教中说“五取蕴之苦”，故有。此苦亦非无所依，故有所依，此即是我。

破此分二：卯一、破苦体性有；卯二、此正理亦可用于他法。

卯一、破苦自性有

分二：辰一、立宗；辰二、示能立。

辰一、立宗

颂曰：或许苦自作，他作及共作，
或许无因作，所作非所应。(12.1)

此中，论敌或许苦由自作，或许苦由他作，余等许由自他共作，某些许苦无因生。对此，立宗曰：此苦由自性所生一切种非所应。

数论师许苦由苦之自性生。胜论师等许苦由补特伽罗我作。内教及余等许苦之能作异于苦之自相。露形外道许苦由二者共作：苦由身作，而身是苦，故由自作；复由命作，而命非苦，故由他作。顺世外道则许无因而生。

辰二、示能立

分二：巳一、破苦由自他一一作；巳二、破由二者共作及无因论。

巳一、破苦由自他一一作

分三：午一、破观待苦之自他一一作；午二、破观待补特伽罗之自他一一作；午三、示非由自他一一作之他能立。

午一、破观待苦之自他一一作

分二：未一、破观待苦之自作；未二、破观待苦之他作。

未一、破观待苦之自作

颂曰：苦若由自作，则不从缘生。

¹³³此品名仅见于藏译《中观根本颂》及藏译《明句论》(参叶少勇 2011b)。

苦若由自作，则当由苦之体性作。是故，当不依因缘生，以自若已有则不须自生、自若非有、则能生非所应故。

颂曰：由依此等蕴，彼等蕴生故。（12.2）

（苦）是缘生，以依此等死时之蕴，而有彼等生时之蕴故。因此，苦由自作不应道理。

未二、破看待苦之他作

颂曰：若彼与此异，若此与彼异，
则苦由他作，由彼等他作。（12.3）

若彼等生时之蕴与此等死时之蕴是体性异，若此等死时之蕴与彼等生时之蕴是体性异，则未来之蕴当由彼等现在之他蕴作，故苦当由他作。此不成，以体性若异则无因果之相属故；如下文所说“彼依彼生起”等（18.10）故。

后二句，《佛护释》及《般若灯论》之译文为善：

彼等他作故，苦当由他作。

午二、破看待补特伽罗之自他一一作

分二：未一、破由补特伽罗自作；未二、破由他补特伽罗作。

未一、破由补特伽罗自作

若谓：苦由苦作，非苦由自作之谓，而是补特伽罗自作自苦。非他补特伽罗作已施与自，故言苦由自作。

颂曰：若补特伽罗，自作苦谁是，
作苦不属苦，补特伽罗者？（12.4）

若人补特伽罗，自作属此人补特伽罗之苦，则作此苦而又不属所作苦之补特伽罗是谁？以须别分“此是苦”、“此是苦之作者”，而说“此作此”，然不可如是说也。

若计具人苦取蕴之补特伽罗作天苦，则此补特伽罗即非自作自苦，而成他作他苦。

若谓：此二补特伽罗取蕴虽异，然补特伽罗非异。

（答曰：）此亦不应理，以取蕴异物之补特伽罗不可示故。

未二、破由他补特伽罗作

若谓：人补特伽罗不作人苦，然作生天之天苦，而施与天补特伽罗。以天苦假名天补特伽罗。

颂曰：苦若从他生，则苦由他作，
苦所施与者，云何可离苦？(12.5)

天苦若从非天之他人补特伽罗生，则由一他人补特伽罗作此苦已，苦所施与
之天补特伽罗，离此所施之苦，云何可别有？非有也。

颂曰：苦若从他生，则作苦授他，
他补特伽罗，离苦者是谁？(12.6)

天苦若从他人补特伽罗生，则作此天苦而授天之他补特伽罗、由所取苦施設
为人补特伽罗而离自所取苦是谁？非有也。

若受者、授者体性有，则须与自所取苦体性异而可得，然此不可得也。

此破授者补特伽罗之颂，不见于《佛护释》及《般若灯论》。《明句论》则对
(上述)二颂分别释之。

又，苦由补特伽罗自作若自性有，则苦由他作亦自性有。

颂曰：自作非有故，苦岂由他作？

然先前已说，苦由自作非体性有，故此等苦岂由他作？非也。

他所作苦者，即他所自作。(12.7)

其因相者，以他所作苦者即他人所自作故。

《佛护释》解释说，若此苦非由此人自作，则天苦云何由他作？与《明句论》
义同。

午三、示非由自他一一作之他能立

颂曰：且苦非自作，彼非即彼作。

且苦非由自作，以苦非由苦本身作故；此复自作自相违故。

颂曰：若他非自作，苦岂由他作？(12.8)

若称苦由体性有之他作，则岂由他作？非由他作也，以计度“此作”之他非
自作、亦即非自体有而观待他因故。

《佛护释》中说，或思此苦由补特伽罗自作、然补特伽罗非异于苦，而言苦
由苦作；或思此补特伽罗作此苦、然彼非苦，而言苦由他作。(本颂)第一句破
苦由补特伽罗自作，以无所取之单纯补特伽罗非有故；第二句破苦由苦本身作；
后二句破苦由他作，以离苦之我非有故。

巳二、破由二者共作及无因论

设作是念：苦虽非由各别一一作，然有二者所共作者。

（答曰：）如轮等一一（支分）虽不可安立为车，然依支分和合安立为车。此言虽应理，然此如（二人）一一未杀生、不可说二人共杀。

颂曰：若一一作苦，应成二者作。

若自他一一作苦，则此苦由二者和合共作。然一一实不能作，以之前已破故。

颂曰：非由自他作，苦岂成无因？（12.9）

如上所释，苦虽非由自作、亦非由他作，然苦岂成无因生？不成也，如虚空花之妙香。

如是，苦非体性有故，彼之所依——我亦非体性有。

卯二、此正理亦可用于他法

颂曰：非但苦非有，此等之四种，

一切事亦然，非有此四种。（12.10）

如是，非但内有情苦非有自作等四种，种、芽、瓶、布等一切外事亦然，非有自作等四种。应如上述解。

若谓：此等外内诸事若无自作等四种，则以何者成立？以此等定有故。

（答曰：）此中，约寻求此等是否体性有而言，此苦等若自性有，则自作等四种随一须有，然此非有，如前已说。故苦等决定非自性有，以能遍¹³⁴不容有故。

然若（了知）有我唯颠倒所得，而寻求苦等世俗缘起之建立者，则应弃自作等四种，如第八品中所说者，受许唯由此缘之缘起成立而有。如云：

乾慧许此苦，自作及他作，

共作及无因，然汝说缘起¹³⁵。

《佛护释》解释说：“若谓：苦若非有，则云何大师说：‘迦叶，有苦。我知苦、见苦’¹³⁶？（答曰：）（大师云：）‘谁言无苦？我岂未说‘故当不从缘起’耶？是故，我说苦是缘起，不说由自作等。’”

因此，二种释论俱以缘起因相正破自作，亦以此破他作。是故，共作亦以此破。以此因破无因生亦极明了，故必须受许缘起因果之次第，以此破自性有，而示无自性中一切能所作应理。应知此义贯穿本论始终，最为重要，以若执观察是否真实有之正理能破缘起因果次第，则彼宗难许因果，故说对之不应开示细无我、须示粗无我而引导故。

¹³⁴ 自性是自作等四种之能遍。

¹³⁵ 《出世赞》？

¹³⁶

寅二、配合了义教

为显示如是破诸法自作、他作、共作、无因亦由甚深教成立，复为显示如是开示之一切圣言应以本品释之，故配合了义教略说少分。

《三摩地王经》¹³⁷云：

于世俗中佛说法，有为无为皆看待，
真实之中无我人，一切众生相如是。
善黑诸业悉不坏，自所作者还自受，
诸业之果不迁转，无因亦不受此果。
一切有幻无自在，空虚无实如水泡，
如幻阳焰恒空无，虽可言詮然非有。

又云：

犹如洞山峡谷中，缘会则有回响出，
如是应知诸有为，众生如幻如阳焰。

寅三、摄义示品名

摄义前已说讫。

观自作他作品第十二

以上是第十二品“观自作他作”共十颂之释。

¹³⁷ 《月灯三昧经》卷 5：“犹如泡沫及炎电，诸法亦如水中月；众生寿命不可得，于此界没他世生。所作之业无失坏，黑白业报亦不亡；因果相应胜法门，微细难见佛境界。” (T15, no. 639, p. 575, a22-b14)

行品第十三

辛二、示唯事之自性空

分二：壬一、破事自性有；壬二、破自性有之能立。

壬一、破事自性有

分三：癸一、释品文；癸二、配合了义教；癸三、摄义示品名。

癸一、释品文

分三：子一、以他许之教释无自性；子二、断如是解释不成之诤；子三、破此教义之别解。

子一、以他许之教释无自性

以无间所说之理趣观察，诸事不从自等四者生，亦无别余自性有而生之相。然（诸事）对慧眼为无明翳所坏者仍显现由体性生，故迷惑愚夫，如幻化之马、象等欺诳不知幻术者。

颂曰：欺诳法则妄，世尊如是说。

诸行欺诳法，故彼等虚妄。（13.1）

是故，佛陀世尊说，凡欺诳法皆虚妄。谓欺诳必是虚妄。又说，一切行是欺诳之有法。因此，彼等一切行皆虚妄。经云：

诸苾刍，行是欺诳之有法，彼等是虚妄；涅槃是不欺诳之有法，彼是胜义。

又云：

如是，此行乃欺诳法，亦是定当损坏法。

谓欺诳法颠倒矫现，如旋火轮。胜义谛非欺诳，如涅槃。是故，以正理成立（诸行）无体性、然显现为有而欺诳。教亦说诸行欺诳，由此成立诸事无自性，以《般若经》云“一切法由无自性之理趣而空”¹³⁸故。此中，经说涅槃为谛者，是因经说诸行乃欺诳之有法、显示彼等非谛实，故以不欺诳为“胜义谛”，而非指自体增上而有之谛实有。

子二、断如是释不成之诤

¹³⁸ 《能断》。

或称：若因是欺诳之有法而说一切行虚妄，则都无能起作用之事，而成损减一切事之邪见也。

先前所引之经虽是声闻部所许之经，然实事论二部¹³⁹不如是许此经之义，故兴此诤。彼等以为，凡是虚妄一切如同“兔首有角”，而作是念：若尔，则一切因果当无。不知安立非体性有而如是显现为虚妄，及此等显现又能起作用、犹如幻化，而作是言。

然汝称能迷惑诸行欺诳之有法为体性有尚属实言，以此若不能迷惑汝等之辈，则立此为能迷惑愚夫便无义故！

颂曰：欺诳法即妄，此中何欺诳？

若言“凡欺诳法即虚妄”，尔时，“何者欺诳？”即执何者为无事而成损减？

（答曰：）若诸事有少自体，说事为妄，则因损减而成无见。若时诸事都无自性，尔时，“此中何欺诳”非谓无有少法，故此妨难不合道理。

若谓：若汝许此教是说破谛实之虚妄、而非说事不能起作用，则此教显示何义？

颂曰：世尊之所说，乃显示空性。（13.2）

世尊如是说行是虚妄者，非显示行是无事，是显示自性不生之空性。如【无热恼请问经】¹⁴⁰云：

凡从缘生彼不生，彼等非有生自性。

凡依缘者说彼空，凡知空性不放逸。

谓依缘即自性不生之义。如是，此说行是虚妄之教，亦示自性不生，非说破生之无事。若尔，则释自性不生而如是显现者为说（诸行是）欺诳及虚妄教之义。

子三、破此教义之别解

分二：丑一、示别解教义之理；丑二、破此解之能立。

丑一、示别解教义之理

依先前所引说（诸行是）坏灭有法之经，声闻部许一切事自身成后于第二时不住、然现为住是欺诳及虚妄义。若如是解，则自性不生非经义，而称自性不住是所说“无自性”、“虚妄”、“无实”之义。此因相分二：

颂曰：诸事无体性，见有变异故。

¹³⁹ 有部与经部。

¹⁴⁰ 版本？

第一，以诸事若无自体有之体性，则不可见此等有变异，然见有变异故。非自体有是经义非所应；体性变异故自性不住方是经义。

颂曰：事无性非有，诸事空性故。（13.3）

第二，诸事体性有之无体性非有，以须许诸事有法之空性法故。

对非有之石女儿而言，彼之青色不成，故有法若无、则依彼之法亦不成，是故，诸事自性有。

颂曰：设若无体性，变异复何属？

又谓：诸事若无自体有之体性，则此变异是何等法之体性？

此等妨难者熟悉正理之建立，故释自所许教中所说无自性时，称此教义意指自体不住之无常，而绝不以常、无常作有自性、无自性有或谛实有、非谛实有之义，故与雪山聚中妨难者¹⁴¹之信口雌黄有天壤之别！

《根本慧论》著者之后，有瑜伽行宗出，作诸论建立，说诸事谛实。此中，以内教他宗为敌方时，是实事论二部。对彼等所示教之妨难，亦出自小乘藏。虽尔，然破此等所许时，亦破瑜伽行宗所许之实事，故遮破之正理无有不同。

丑二、破此解之能立

分二：寅一、破变异自性有之能立；寅二、破空性自性有之能立。

寅一、破变异自性有之能立

分二：卯一、以自性与变异二者相违破；卯二、以变异自性有不容有破。

卯一、以自性与变异二者相违破

对于某事不可改易之法，称为“此之自性”，以不为他所替代故。此复须如对于火不可改易之火热。

颂曰：设若体性有，变异岂所应？（13.4）

若诸事体性即自性有，则许此是某（事）之自性，变异岂所应？非所应也。此出相违曰：非自性有，以见有变异故。此是名言之变异。

卯二、以变异自性有不容有破

颂曰：本身无变异，

且住前位之事者本身无变异，何以故？以如是变异若是衰老之异名，则住少壮位之少者当不衰老，以非有老故；彼位中少壮变异不成故。

¹⁴¹ 似指笃布巴·喜饶坚赞等。

设作是念：不许少者之老，而是老者衰老。

颂曰：他者亦非有。

少不衰老故，老亦不老故。（13.5）

他老者亦非有老。何以故？以老者亦不须再衰老故。

此处，《明句论》中说，老、少二位相违。《佛护释》中说，此是同一补特伽罗不能同时有老少二位、以此因相破少者成老者之正理：天授少位正灭与老位正生二者虽同时，然此二位非同时有，自宗于名言中亦须许之。

因此，如先前破生时所释，变异若体性有，则有同时住二位之过咎，以此破之。

颂曰：若本身变异，乳应即是酪。

若许他已老者虽不衰老，然少者本身成老者之变异性性有。若尔，则乳应不舍自位而成酪矣。

若谓：乳非即是酪，以舍乳位而成酪位故。

（答曰：）若因相违而不许乳即是酪，

颂曰：离乳有何者，当成酪之事？（13.6）

则离乳之外有何物当成酪之事？非有也。以酪、水等他都不成酪故。

对老少、乳酪等而言，可有“前法变成后法”之名言。对火薪等因果而言，则无“薪变成火”之名言。

如是，因变异性性有不容有故，无常体性有非是说诸行欺诳及虚妄之义，而是说诸事自体不生。

如《宝源经》于“法无生无起…解脱度众生”之后，云：

示诸法无我，有情解脱执，
自他解脱故，到彼岸无越。
大仙出三有，到彼岸不得，
此彼岸非有，到彼岸唯名。
言说者亦无，所言亦非有，
为说者不得，了知者亦无。
著邪分别故，众在此徘徊，
彼知寂法人，出离见如来。
胜烦恼成佛，自成佛无住，
故证佛菩提，自觉复觉他。

谓无变异、体性不可得，及不通达此之过患、通达之胜利。

寅二、破空性自性有之能立

分二：卯一、正义；卯二、断此与教相违。

卯一、正义

前已说诸事无体性者非有，许是诸事之空性也。是故，称“作为空性所依之事自性有”不应道理。

颂曰：若有少不空，则当有少空。

若无少不空，则空岂能有？（13.7）

若空性有少分自体有，则彼之所依自性有之不空亦有少分。然此中受许空性、无我是一切法之总相，故我不空若少分亦非有，则空性岂能体性有？不能也。对治离看待，犹如虚空花。

“一切法无我”之教义，实事论二部亦受许。“无我”所无之“我”，二论师俱许是自体有，故《明句论》中所释如上者亦成。

《佛护释》解释说，观察时，不空少分亦无，故空岂能有？此即一切法无我之义，故所说义同。

若许空性之少分是实有，则亦必许彼之所依有法之少分实有，以无所依有法、则能依之法不容有故；实有者与虚妄所依相违故。

因此，中观宗与实事论二部对此俱无异议。然实事师许有法及空性二者俱实；中观师则许有法不实，故空性亦非实有。瑜伽行宗诸智者，见圆成实实有、则彼之所依依他起须实有，而立依他起谛实，以彼若实有、则能不作功用成立彼之空性谛实故；彼若非实有、则以此为因彼之法性当成无实故。

因此，彼等之相违说者¹⁴²，全非内教上下各宗之规，故但可弃之。《入行论》云：

若时谓非有，所观不可得，

无事离所依，云何住心前？

此非显示破所破之所依，而是诸事若非实有、则无事空性谛实无所依之义。

卯二、断此与教相违

分二：辰一、释文义；辰一、示说此之出处。

辰一、释文义

¹⁴² 如觉囊派学者许胜义谛实有、世俗谛非实有。见下文。

若谓：为令诸所化解脱故，世尊说空性、无相、无愿三解脱门。此与外道不共，故见此唯如来说。然汝等今以解释圣言之矫饰，行谤舍空性之实，令断增上生及解脱之道。吾与汝诤至此足矣。

（答曰：）呜呼！汝等至极颠倒者，耽著事及无事为实，为此蛇所缠，弃往解脱城之正道，而执赴生死旷野之道为能解脱，是善士所呵斥者，汝反讥毁善士！

颂曰：诸佛说空性，诸见之出离。

嗟！诸佛大药王说，空性是诸见即实执之出离即拔除，故唯一切谛实见审虑之还灭。此唯还灭亦非自体有。

颂曰：若谁起空见，说彼不可救。（13.8）

因此，若谁见此空性为自性有，说彼等为不可救。

此如某人曰“无货与汝”，若对方说“愿给‘无货’”，则无法令此对方了达本人无货。二论师俱作是释。

为令对方生起本人无所与货之心故，而说此语。因此，生起彼心非不应，然生起“无货”是某种货之心则非所应也。

如是，说“诸事非体性有”时，执为“此等谛实空”非不应，然执为“此事谛实空谛实”则非所应也。因此，许此文是显示“若执‘诸法空’、则不可救”者，乃全无观察之狂言！

二论师俱说，“起空见”之意谓耽著空性为事，亦即执空性为谛实或执空性为体性有，岂是唯执“无自性”？《四百论释》云：

若有少自体有“空性”，则诸事应有自性，然非有也。如云¹⁴³：

无非空空者，当从何而起？

正如无对方，对治云何起？

《四百论释》亦引此颂。

声闻部受许空性实有，前文及此文俱破之，然毕竟不破无我之唯有。

如是，若倒执文义，则谤言胜义谛不容有；或虽容有，然长养此所决定之定解时，反成相执，而能起长养如理决定真实义见之大障。

辰一、示说此之出处

文中“（诸佛）说”之佛经出处，乃《宝积经》中之《迦叶请问经》。经云：

非彼等空性令诸法空，以诸法本空故。非彼等无相令诸法无相，以诸法

¹⁴³ 藏文德格版

本无相故。非彼等无愿令诸法无愿，以诸法本无愿故。彼等如是观察者，迦叶，名中观道无倒观察诸法。迦叶，若谁缘空性而分别空性，我说彼等失坏我言、至极失坏我言¹⁴⁴。

（佛）说“非空性令诸法空、以诸法本空故”等，意谓不应执法本身非谛实空、而由他谛实者令彼空。

所说“分别空性者至极失坏（我言）”之分别，（佛）说是“若谁缘空性”，故是指缘（空性）为谛实，非指分别“此空性也”。此若不尔，则与无间所说观察“空性”等三者是中观道相违故。

复有“起空见不可救”喻义相合之理。经云：

迦叶，譬如，有一病人，医师授药令彼一切病扰动。若是药在腹而不出者，迦叶，于意云何？如是病人宁得差不。（答曰：）不也，世尊。是药令一切病扰动已，若在腹而不出者，其病转剧。世尊曰：如是迦叶，空性能灭一切见。若谁起空见，我说彼不可救¹⁴⁵。

先前痞满之疾，服药除已，若药本身未消则反生疾。内教实事论二部，许无我谛实。雪域先人，或破诸事堪忍究竟观察正理所作观察而有，而许如是遮破之空谛实¹⁴⁶。此喻所指即彼等也，以通达破所破之空性能治烦恼现前众疾、然执空为实则亦生烦恼疾故。

除此别作空及不空二理者¹⁴⁷，其空之理无前喻之义，以非是量之所遮而是损减故；执不空之理则但生烦恼疾耳。

癸二、配合了义教

如是，一切行非体性有而显现为体性有，体性有则变异非所应，谛实空之空性无实，此等所示亦由甚深教所成立者，先前已于各节引论，应由此推知。

癸三、摄义示品名

虚妄者之妄，谓非自相有而显现为自相有。彼中一切能所作可成，故不应执

¹⁴⁴ 《大宝积经》卷 112：“复次迦叶，真实观者：不以空故令诸法空，但法性自空；不以无相故令法无相，但法自无相；不以无愿令法无愿，但法自无愿；不以无起无生无我无取无性故，令法无起无取无性，但法自无起无取无性。如是观者，是名实观…若以得空，便依于空，是于佛法则为退堕。”（T11, no. 310, p. 634, a5-14）

¹⁴⁵ 《大宝积经》卷 112：“迦叶，譬如医师授药令病扰动，是药在内而不出者，于意云何，如是病人宁得差不？不也，世尊。是药不出，其病转增。如是迦叶，一切诸见，唯空能灭，若起空见，则不可除。”（T11, no. 310, p. 634, a16-19）

¹⁴⁶

¹⁴⁷ 似指笃布巴等藏地学者所许之世俗谛空、胜义谛不空之理。

虚妄义为一切能所作事空。变异及无常亦然。破虚妄之实有之空虽非实有，然非非有，故作为道之所缘、诸求解脱者缘之而修能令障尽至极应理。对此等道理应生定解。

观行品第十三

以上是第十三品“观行”共八颂之释。

会合品第十四

壬二、破事自性有之能立

分三：癸一、破会合自性有；癸二、破因缘取作我所自性有；癸三、破系缚解脱自性有。

癸一、破会合自性有

分三：子一、释品文；子二、配合了义教；子三、摄义示品名。

子一、释品文

对此，或言：诸事自性有，以（佛）说彼等之会合故。如经广说诸行会合：依眼、色有眼识起；三者和合生触，与触俱有者为受；如是，此二名“受”、“想”之法亦是会合、非不会合；为贪、瞋、无明之诸结所结缚，云云。

破如是许分二：丑一、破会合自性有；丑二、显示此亦破正会合等。

丑一、破会合自性有

分二：寅一、立宗；寅二、示能立。

寅一、立宗

颂曰：所见见见者，是三各二二，
及一切互相，会合皆非有。（14.1）

所见之色、见之眼、见者之识三者中，眼及色、或眼及识、或识及色二二，不仅如此，三者一切之同时互相会合，皆非自性有。

颂曰：如是贪贪者，所贪…

如同所说见等三者，应观贪及贪者、或贪及所贪、或贪者及所贪二二，及三者一切，亦非同时互相会合。

…余烦恼，

以及余诸处，应以三种观。（14.2）

如此所说，余瞋、痴等烦恼，余所闻、闻者、闻等处，亦三种为一组，彼等二二及三者一切之会合非体性有。

寅二、示能立

分二：卯一、以异无自性破会合；卯二、观察一异破会合。

卯一、以异无自性破会合

分三：辰一、述论式；辰二、此理用于别处；辰三、示因成立。

辰一、述论式

颂曰：相异方会合，

先成立异品周遍：若会合体性有，则互相为异亦须体性有。

颂曰：然所见等中，此异非有故，

会合当不成。(14.3)

次述因：然所见等中，此异非体性有故。次立宗：彼等之会合当不成自性有。

辰二、此理用于别处

颂曰：非但所见等，异性不可得，

又，非但所见等安住因果事之异性性不可得，

颂曰：任何同时者，异性不应理。(14.4)

瓶、衣等任何成双及同时诸事之异性体性有亦不应理。是故，兼示彼等之相合亦非体性有，以旨在显示一切事之会合皆无体性故。

辰三、示因成立

分二：巳一、述因；巳二、除过。

巳一、述因

颂曰：异依异成异，

称“瓶异于布”之异者，依所异布而安立为异。

颂曰：无异异不异，

无观待所异布，异瓶当不异于布。先成立：一切安立为异者，须依彼所异而安立。

颂曰：诸凡依彼者，异彼不应理。(14.5)

次总说周遍：诸凡依彼法者，异彼所依处自性有不应理。

次用于差别事：瓶亦是依布而**有**，是故，瓶异于布非体性有。

巳二、除过

分二：午一、除不定过；午二、除不成过。

午一、除不定过

若谓：瓶虽依及看待布而异于布，然此异亦体性有，有何过耶？

颂曰：若异异于异，则无异亦异。

若异瓶异于异布之异体性有，尔时，对无看待所异布之独瓶亦可立“异于布”之名言，然此不可得。

看待布、不看待布二者是正相违。瓶异于布故看待布，若此异自体有，则当由自体增上自在而有，故与依他相违。此亦不合理：

颂曰：无异异非有，是故无有异。（14.6）

若无看待所异布，则瓶异于布非有。是故，瓶异于布非体性有。如是驳斥之。此等正理，如《四百论》云：

诸凡缘起有，彼者非自在。

此全无自在，是故我非有。

《四百论释》释“我”为自体有之自性。此中，如《释》所说，瓶异于布虽看待布，然瓶之体性则不看待布而有，应分别何者看待而有、何者不看待而有。

上述者乃贯穿全论始终之不共正理与关捩，应数数忆念。

若谓：若汝全不许异，云何可说“异依异成异”（14.5）？

（答曰：）以是互相看待而有之异，故安住世间名言而说“异”故。《佛护释》亦云：

由世间名言增上而成异。

此处，《释》答“若世间世俗中称瓶、布为异，则何故不言种、芽为异”之问时，说世人以瓶、布为异而不以种、芽为异之差别者：俱生心以瓶、布为自体有之各别，然非如是执种、芽。非谓名言中瓶、布相异而有，而种、芽非相异而有。

俱生心不以取之因果为自体有之各别，其因相前已说讫。瓶、布自相有，虽名言中亦无，然唯异者，名言中有，以已说瓶异于布是缘起故；二种释论¹⁴⁸亦说名言中有故。

六识、眼色等六根、六境皆无体性有之异，此因相主要用于破会合自性有。其因者，由“若异异于异…”（14.6）及“诸凡依彼者…”（14.5）所成立，故六识异于根、境须显示为缘起。因此，诸因果亦是唯异。此若不尔，则彼等一、异皆非故当成非有，以唯有之一、异若非正相违，则实有之谛实一、多随一之决定亦不能成立故。

¹⁴⁸ 《明句论》与《佛护释》。

若谓：若尔，名言中应有他生。

（答曰：）对此，《入中论释》说有自宗以三性建立解经之法，故于名言中虽须许“依他起”，然与“他生”不同，以许“他生”之义、名者，是宗趣师分别果从自生或从他生而作，彼亦非观察果是否从唯自或唯异者生，而是观察是否自体异、次对自相异之生立“他生”之名故；（自宗）“依他起”之名则是为遣除“果自在而生”之念故；（果）唯随因缘转故；唯他不为自相有之他所周遍故。

午二、除不成过

食米斋派¹⁴⁹说：若异事观待异事方生异之心，则彼非自性异于彼，然我等不作是言。“异性”，是总亦是别。彼有集合之事者，虽不观待异物，亦可称“异”。是故，我等无汝所言之过。

颂曰：异非有异性，

此中，已成异差别中，“异性”之总非作为异物而有，以此中无须分别“异性”为异物故；作此分别者，是为成异故，然已成异故。

颂曰：非异中亦无，

不仅如此，非异之一中，亦非有“异性”之总异物，以如汝所许，彼中唯一，而与有“异性”异物相违故。亦无一、异俱非之第三聚，故名“异性”之总全无能做为异物而有。

若谓：虽破“异性”之总，然权且有他，无“异性”则无他，故亦有“异性”之总。

颂曰：异性若非有，异或即非有。（14.7）

“异性”之总，若如上述非有，则异或即——一非体性有。《佛护释》中对此颂（另）作有二种解释，与上述者不同。

卯二、观察一异破会合

若谓：虽已说见等之异非有，然说触是三者和合，故会合自性有。是故，见等自性有。

（答曰：）此中，见等之会合若自性有，则彼见等是体性一、抑或体性异？

颂曰：彼不与彼合，

若是前者，彼法不与彼本身会合，如不观待水之单独乳，不言彼“与水合”。

颂曰：他不与他合。

¹⁴⁹ “食米斋”是胜论派创立者之译名。

体性异之他亦不与他会合，如与水别住之乳，不言彼“与水合”。

丑二、显示此亦破正会合等

若谓：二者融合为一时是一，故不会合；各别住时，亦不会合，故虽破会合，然有相异之正会合，故会合亦有。

颂曰：正及已会合，

若正会合体性为一，则彼不与彼本身会合。若体性异，则会合亦不成，以一切未会合者皆成会合故。

若许半分会合，则是计一分会合即整体会合，而许一体或二分（会合）者，以对异所出过破之。因此，能成办会合用之业——正会合非有。

若谓：无正会合亦可¹⁵⁰，然有会合。

（答曰：）若无正会合，则无会合之发起，如是则作用圆满之会合亦非有矣。

若谓：会合不圆满亦可，然（会合为）一之前有相异之将会合事——会合者。

颂曰：会合者非有。（14.8）

彼若非有，则不能会合，会合之作者非有自在能住，而令作用圆满也。

子二、配合了义教

为显示如是所说眼、色等根、境、识等之会合非体性有亦由甚深教成立，及为显示破诸法相应及会合之一切圣言应以本品释之，故配合了义教略说少分。

《邬波离请问经》¹⁵¹云：“相应眼当见…故眼终不见。”次云：

知此法无性，诸勇出忧世，
受欲而不贪，断贪度有情。
虽无有情命，人王利有情，
非有亦饶益，彼等行艰哉。

次云：

胜解此法性，彼终非有贪，
意不著三有…

¹⁵⁰ 拉萨版作 *kyang bla*（“亦可”），义较明了。塔尔寺版作 *kyang sla*（“亦浅易”），与《佛护释》同。

¹⁵¹ 《月灯三昧经》卷9：“所言觉观但妄想，世间不可得其边；本际从来无有相，而为未来因缘道。造业所为有所起，随上中下有所生；此法自性无知觉，法空无我应应知。”（T15, no. 639, p. 610, a2-p. 611, c17）

谓无眼等之相应、会合，及无贪等，以及如是通达之胜利。

子三、摄义示品名

诸法之会合、相应、和合及集合者，在自体增上而有中皆不能安立，故于彼等无自性中，彼等一切建立极可成。对此二谛道理应起坚固决定。

观会合品第十四

以上是第十四品“观会合”共八颂之释。

自性品第十五

癸二、破（从）因缘取¹⁵²（而）自性有

分三：子一、释品文；子二、配合了义教；子三、摄义示品名。

子一、释品文

对此，或言：诸事自性有，以有能生芽、行等诸事之因缘——种子、无明等之取故。此是《明句论》中所说之承启。《佛护释》云：

（问：）汝许诸事是缘起，复言无体性。云何诸事生而无体性？若事体性不从因缘生，则（于）此外当从何生？若布（之）体性不从经纬生，则经纬体性岂生耶？若全不生，则“生”何谓也？

（答曰：）汝乘马时岂不见马耶？汝虽言诸事缘起，然不见彼等之无体性。

或执诸事都无体性有之体性、然从因缘生二种受许为相违，

本品当说此二实不相违。此是（《佛护释》所说之）承启。诸正理之最大关捩即在分辨此二和杂¹⁵³。

破如是自性有论分二：丑一、破诸事自性有；丑二、示自性有论不逾边执。

丑一、破诸事自性有

分二：寅一、破自性有之能立；寅二、示自性有之妨难。

寅一、破自性有之能立

分三：卯一、正义；卯二、示此破余三边；卯三、呵斥所破义之见。

卯一、正义

分二：辰一、示自性不须因缘且相违；辰二、示自宗之自性相。

辰一、示自性不须因缘且相违

颂曰：自性¹⁵⁴从因缘，生即不应理。

¹⁵² 此科目中文字与先前所用者稍异。此处用 *nyc bar len pa*；先前用 *bdag gir byed pa*。

¹⁵³ 视从因缘生与自性有为一事。

¹⁵⁴ 关于本品“自性”之说明，参见《导读》。

行、芽等若有自性，则从无明、种子等之因缘生即不应理，以自性有便无须能生故。

设作是念：若生之前已有，则生当无义，然唯先前非有之自性依因缘生。

颂曰：因缘所生性，应成有所作。(15.1)

若尔，则此果之自性应成有所作，以从因缘生故。

设作是念：唯然，应是所作。

颂曰：“自性有所作”，云何可言此？

云何可言“既是所作、又是自性”？不可也，以相违故。

此中，造作与非造作二者是正相违，故于同一事，确立其一便须遮遣另一。所作必是造作，自性——本性必是非造作，故所作与本性不可共处一事。如世间不称水之热为其自性，亦不称术士以猫眼晶等造作之映红宝等为其自性。

设作是念：然则世间称火之热、映红宝等天然¹⁵⁵之体为彼等自性，故凡所作即非本性云何应理？

(答曰：)世间不称造作物为“自性”或“本性”，此中亦受许。如是则世间虽称火之热为火之自性或本性，然此亦非火之本性，以离本性相故。火可见为观待聚光镜等因缘，火之热亦然，**是所作故，如水之热，可明确彼非自性。**

此中，水之热与火之热二者，虽同是因缘所作，**然世人认为（此二者）是否为造作不同，故是否为自性亦不同。**此虽是世人所共了，然诸实事师，不许所生水热、所生火热有是否自性所生之别，故不许世间于造作物不称“自性”名言之理。自宗则如是受许。

诸愚夫执著无自性事为有自性，见彼（自性）唯此法中有、不见于他法时，如执著“热为火之自相”而言诸相，以称“自己之相即自相”故。大师亦由彼等所共了之门，于阿毗达磨中建立此等世俗自体。复说无常等与他法共通者为总相。

此中，热为火之本性、无常是有为之本性，虽名言中亦无，然就此等为不共相、共相而言，阿毗达磨中说为自相、总相。自宗如是许名言有。是故，自相有或自体有与不共之自相二者差别极大。

《释》云：“阿毗达磨中，由彼等所共了之门，说自相及总相。”谓诸愚夫执诸法之相为彼等之本性，故不破而为**彼等**说二相；非谓阿毗达磨中亦如（愚夫）执火之热等为本性、而立二相为彼等之本性，以《入中论》云：

¹⁵⁵ 原文及藏译《明句论》作 *rigs ma*，似不可解。有学者认为，*rigs* 或为梵文 *jātānām*（“天然”）的误译，姑且从之。

彼等《对法》俱说有，《般若经》中佛俱遮。

《释》亦说，阿毗达磨中由自、总相等差别之门示五蕴皆有，《佛母经》说五蕴皆自性空，故胜义中无平等、世俗中有平等故；名言中亦不许火之热为其本性故。

因此，非谓自不受许火之热等、故是他许。是说不分火之热与火之自性二者而执为一，此于自宗不成立，故立为唯他所许。

辰二、示自宗之自性相

若谓：若言“是所作故非自性”，则何为自性相？何为自性？

颂曰：自性非造作，亦不观待他。（15.2）

此中，自体者名为“自性”，故某事之我所说名彼之自性。

若谓：何者是何者之我所？（我所即特性）

1、明属性

（答曰：）有法之非造作法是彼之我所。造作者非彼之我所，如水之热。不属他者亦是彼之我所，如自之仆及自之财。属他者则非彼之我所，如不得自在之暂借物。

2、区分属性与特性

如是说者，非谓一切造作者及依他者皆非彼法之我所。

3、明特性

是说立为彼法自性或本性之我所，必非彼之造作者、必非属他者如暂借物。

4、定义

是故，说名火之自性者，乃火之本来非造作体性；非先无新生；三时中全不改易；不观待余因缘，如水之热、彼此、长短等。

5、明有无自体：胜义无而世俗增益可作是说。非指增益我执而是说可以施设。

若谓：有如是火之自体耶？

（答曰：《释》）说“此既非自体有、亦非无”，意谓此虽有然非自体有，如《入中论释》云：

此中胜义者，乃诸见真实者智差别境所得之体性，然非自体有。

如是虽非自体有，然为除闻者怖畏故，增益而说世俗中有此。

对此，或言：有此所为故说有，故胜义谛非所知。

（答曰：）此不应理，以《正摄法经》云：

为除世间怖畏故，由名言增上说“生”、说“灭”。

而生灭亦当成非所知故。

或言：“增益而说”云云表胜义谛非所知。

（答曰：）此亦不应理，以（月称）引《三摩地王经》¹⁵⁶，作为“增益而说”云云之依据：

于无文字法，谁闻谁宣说？

增益无文字，闻此亦说此。

谓闻者、说者、所说法皆增益而有，而彼等亦当成非所知故。因此，由心假施設而说亦多说为“增益而说”，故增益之“二我”¹⁵⁷不必等同。

6、何故名增益而有

若谓：云何说“增益而有”？

（答曰：）“彼之自体，即名诸法之法性”¹⁵⁸等，是之前第二问¹⁵⁹之答。此（法性）者，诸法之体性；体性者，自性；自性者，空性；空性者，无自性。此（法性）者，真如；此亦真如体性之不变、常住。

若此等由无明翳力所见者真实中有，则须为圣者淨定无漏智所见。然彼等之真实，以都不见彼等之理，成彼智之境，以彼智证诸事真实故；诸事于真实中非有是彼等之真实故；所破若有则可见，然以无所见立为证所破之遮破故。

所说“无为最胜见”之义，亦非许都不见为见。如前所说，立不见戏论为见离戏，故见与不见非就同一所依而言。此亦《摄般若波罗密多颂》所云：

不见诸色不见受，想无所见不见思，
若心意识都无见，如来说此是见法。
有情自言见虚空，应观虚空云何见，
佛说见法亦如是，非余见喻所能说。

谓所不见者为五蕴、所见者为法。此法意谓真实，如云：“谁见缘起，彼即见法”。

譬如，虚空唯除碍触，所破障碍若有则可见，然不见障碍，是为见或通达虚空。此中亦所见者为虚空、所不见者为障碍。（经偈）末句破见真实如见青色、非如此喻所说而见。说不见五蕴者，显示无漏淨定不见有法。

若尔，则亦非非真见真实而唯假施設，彼胜义亦不成自体有。如是之自性，一切有法虽不可成，然诸法性可成；自体有之自性，则无一法可成也。

¹⁵⁶ 《月灯三昧经》卷 9：“若人为他演说法，而不执著于文字；法本无我无众生，彼能演说而无尽。” (T15, no. 639, p. 609, c29-p. 610, a1)

¹⁵⁷ 名言我及自性我。

¹⁵⁸ 《明句论》

¹⁵⁹ “有如火之自体耶？”

卯二、示此破余三边

若谓：破诸事自性有虽破自事¹⁶⁰，然他事自性有，以未破彼故。彼若有，则自性亦当自性有。

颂曰：若自性非有，他事岂能有？

若热成火之自性，则观待湿之自性，可立为他事。观察时，若事都非自性有，尔时，他事岂能自性有？非有也。

颂曰：他事之自性，说名是他事。(15.3)

以他事之自性——体性自性有，称为“他事是自性有”故。

若谓：虽破自之自性——体性、他事——体性二者，然事自性有，以未破彼故。

颂曰：离自性他事，岂能更有事？

离自性及他事之事岂能有？不能也。

颂曰：自性及他事，若有则事成。(15.4)

故自性、他事随一若体性有，则事当成自性有，然此二者前已破讫，故无。若谓：汝虽破事，然未破无事，故自性有。彼若有，则其相违者有，故事亦有。

颂曰：设若事不成，无事当不成。

若事自性有不成，则无事自性有当不成。

颂曰：事之变异者，众人谓无事。(15.5)

以瓶等之事从现在位变异者，世人称为无先前之事故。

此中之意：对所知中不容有之无事所破虽亦须破谛实，然有、无所破之实执强弱不等，以此关捩，若能成立有事灭坏之无事所破为无实，则易成立余无事为无实。

卯三、呵斥所破义之见

颂曰：若人见自性，他事事无事，
彼等则未见，佛教之真实。(15.6)

如是，自性、他事、事、无事，皆非体性有。若人自诩无倒解说圣言，因（佛说）“地之自性，坚；受之自性，领纳境”等，而见自性、他事二者及识等

现在之事、彼等过去等之无事为体性有，则彼等未见、未言佛教之甚深缘起真实。

如是，自性等体性有与正理相违。诸佛不许与正理相违事之自性，以无倒觉悟一切事之真实故。是故，诸智者唯以佛语为量，以彼应理而不欺故。

“教”，依梵文原字¹⁶¹解，即：出自尽一切过失之可信处¹⁶²，故名；晓谕彻了¹⁶³，令解真实，故名；径直往诣¹⁶⁴，依此往诣出世间愁忧，故名。是故，唯立佛语为教。他人诸说理不成立，故不立为教。

寅二、示自性有之妨难

分二：卯一、教之妨难；卯二、正理之妨难。

卯一、教之妨难

自性、他事、事、无事自性有之见乖离正理，故非真实。

颂曰：世尊由证知，有事及无事，

《迦旃延那经》，俱破有及无。(15.7)

是故，为诸求解脱所化，世尊于《教诫迦旃延经》中俱破有无二边：

迦旃延，现世间多著有无，故不能解脱生、老、病、死、愁忧、悲叹、苦痛、忧恼、忿恚，不能解脱死之苦恼。

此经为一切部所诵，故据此教及上述正理，自性等四不受许为体性有。

若谓：世尊因何超胜？

(答曰：)因其无倒了知事及无事之自性。

卯二、正理之妨难

颂曰：设若自性有，则彼不应无。

又，若火等自性有，尔时，彼自性有之自性不应再由变异之门成无。

颂曰：自性变异者，是事终不然。(15.8)

何以故？以自性有变异终不应理故，如虚空之无碍性终不变异也。然(火等)亦是变异之有法故，如水之热非是自性。

若谓：若因自性有无变异故，然变异可得故，而称诸事非自性有。

¹⁶¹ *āgama*, 古时汉地音译为“阿含”、“阿笈摩”、“阿伽摩”。

¹⁶² *āgama* 之字源可分解作 *āptebhyaḥ* (“可信处”) *āgatatvāt* (“出自”), 古时汉地译师似据此译为“来”、“生起”、“至教”、“圣言”等。

¹⁶³ 又, 可分解作 *ā* (“彻底”) *gamayati* (“晓谕”), 古时汉地译师似据此译为“旨”、“敕”、“敕旨”等。

¹⁶⁴ 又, 可分解作 *ābhimukhyaḥ* (“面对”) *gamanāt* (“往”)。

颂曰：若非自性有，则是何变异？

若非自性有，则变异当是何者之变异？是故，非自性有则变异不成，此亦可得故，诸事自性有。

颂曰：若是自性有，云何可变异？（15.9）

若彼自性是自体有，则云何可变异？不可也。

据《佛护释》，前二句以将变异（之事）无自性，破有变异之事；后二句以自性有则变异不成，破事自性有。此四者皆论之本义。此中，《释》云：

“变异可得故，非自性有”之语，是约他许之变异可得而言，我等终不受许有变异。

谓“变异可得故非自性有”是就（《释》）先前所言“火等虽自性有、然汝亦见变异”而言。非谓唯变异亦不受许。

丑二、示自性有论不逾边执

颂曰：说有则执常，说无则断见。

如是，自性有毕竟非有，然寻思有诸事、先前灭坏而无者，说“有”则定执为常，说“无”则定堕断见。常断见能中断增上生及解脱、起大损害。

颂曰：是故有智者，不应住有无。（15.10）

是故，智者不应住有无二边。

又，若谓：有此事、无事之见时，何故即堕常断之见？

颂曰：诸凡自性有，彼非无故常。

凡称作自性有者，自性无还灭，故终非无有。是故，受许自性有即成常见。受许唯有则不然。

颂曰：谓先有今无，是应成断灭。（15.11）

受许先前有之事自性有、今即后来灭坏而无，是则应成断见。受许先前唯有、第二时唯灭则不尔。

对我等而言，不成依自性之常断见，以不许事自性有故。

设作是念：汝等虽无常见，然有断见。

（答曰：）若先受许将断之事自性有、后许成无，则因损减终须有之自性有而成断见；（我等）说毕竟无之自性有为无，此非损减，故不成断见。如《入楞伽经》¹⁶⁵云：

¹⁶⁵ 《入楞伽经》卷 5《佛心品》：“世间人云何堕于无见？谓说言贪瞋痴，实有贪瞋痴，而复说言无

世尊，若谁先许贪、嗔、痴，后谓贪、嗔、痴非有事，彼是断灭者！

若许事自性有，则纵不言常亦堕常见。若许先前自性有、第二时灭坏，则纵不许断亦堕断见。故许事自性有以降，不逾常断之见。

若不受许事自性有，则无依自性之常断见。然而，若无因果安立处，则因损减而堕断见。

此中，不可说不受许将断之事故不成断见。如顺世派，虽不先许前后世及业果等将断（之事）、后说无有，然亦成断见而不能遣。

瑜伽行宗许依他起唯心及心所自相有、以此遣除断见，依他起无遍计执、以此遣除常见。然损减看待外境之能所取名言中有，依他起非实有而增益之，故堕常断二边。因此，唯有中观宗之见不堕有无边、远离常断过，而非他宗所能。如《宝鬘论》云：

于作人蕴论，世间数论师，
胜论及裸形，试问离有无。
是故示诸佛，无死甘露教，
甚深离有无，知是不共法。

唯补特伽罗论者，是内教补特伽罗实物有论。唯蕴论者，是内教补特伽罗非实物有、蕴实物有论。简言之，不知如何在无自体有自性中安立有业果、系缚、解脱等以来，所说任何遣除常断见之理皆不出此二边，以遣除断见时必许有边、遣除常见时必许无边故。

是故，说无色而有心、遍计执非自相有而余二性¹⁶⁶自相有之唯识之理，如正量部之我论，乃大悲大师为渐次导入证胜义之方便故，针对如是所化所说之不了义，而非了义。

安立何等圣言为不了义、何等圣言为了义者，应随行《三摩地王经》及《无尽慧所说经》而了知。此等于《辩了不了义善说藏论》中已详述，可参阅之。

子二、配合了义教

为显示如是由正理所示一切事无自体有自性亦由甚深教成立，及为显示如是开示之一切圣言应以本品释之，故配合了义教略说少分。

《三摩地王经》¹⁶⁷云：

贪瞋痴，分别有无。” (T16, no. 671, p. 542, a12-13)

¹⁶⁶ 依他起性、圆成实性。

¹⁶⁷ 《月灯三昧经》卷3：“若能解一法，不复处胞胎；一切法无生，能了此无生；知生说生者，则能知宿命。若得于宿命，能知所作业；若常知作业，得坚固眷属。若于是空法，菩萨能解了；无有不知者，

一切难思议无生，由是坏事无事想。
愚夫为心所自在，百俱胝有中受苦。

又云：

忆过去久远，劫时为人雄，
大仙舟济生，名为“无事生”。
甫诞住虚空，说诸法无事，
由是得此号，声遍诸世界。
诸天皆申言：有佛号“无事”，
甫诞行七步，说诸法无事。
彼成示诸法，佛法之王时，
草木丛药石，说“诸法无事”。
彼世界中声，尽所有说言：
“一切悉无事”，世间师音相¹⁶⁸。

“无事”之义者，谓无自性。

子三、摄义示品名

总事及无事，别自事、他事、诸法真实之自性，都不能在自体增上而有中安立，对此正说之义应生决定。尔时，应间接引生缘起定解：唯名言增上安立为有中彼等一切极可成也。

观自性品第十五

以上是第十五品“观自性”共十一颂之释。

此非烦恼际。于非烦恼际，凡愚妄分别；是故于亿劫，数流转生死。” (T15, no. 639, p. 562, b1-21)

¹⁶⁸ 《月灯三昧经》卷 2：“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。是时地神展转相告至于梵世，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’。” (T15, no. 639, p. 557, a14)

缚解品第十六

癸三、破系缚解脱自性有

分二：子一、正义；子二、破其能立。

子一、正义

分三：丑一、释品文；丑二、配合了义教；丑三、摄义示品名。

丑一、释品文

分三：寅一、破生死流转及涅槃自性有；寅二、破系缚及解脱自性有；寅三、断为涅槃而发起者应成无益之过。

寅一、破生死流转及涅槃自性有

分二：卯一、破生死流转自性有；卯二、破涅槃自性有。

卯一、破生死流转自性有

对此，或言：诸事自性有，以生死流转自性有故。诸趣展转往趣名“生死流转”。若诸事非自性有，尔时，谁从前趣往后趣而流转？当如石女儿矣。

破此分二：辰一、破所取蕴流转；辰二、破取者有情流转。

辰一、破所取蕴流转

分二：巳一、破常流转；巳二、破无常流转。

巳一、破常流转

颂曰：若谓行流转，

若生死流转自性有，则蕴、有情二者随一须流转。

若谓：行即蕴流转。

颂曰：常则不流转。

（答曰：）此亦决定为二：常或无常。此若是常，则不流转，以离去来之所作故；若从前趣来而不往后趣去，则与是流转者相违故。

巳二、破无常流转

若谓：无常行流转。

颂曰：无常亦不转，

（答曰：）行纵然无常，亦不成体性有之流转者，以无常者生已无间灭坏、

诸灭坏者不复流转故。

设作是念：然唯因果展转相续次第不断之无常行流转。

（答曰：）此分二种流转：不分前后刹那而前后随转之相续流转；前后各别之刹那流转。破后者时，且破前后一一（刹那）者，当生果之后刹那不容是流转者，以彼全不从前趣来、亦全不往后趣去故；流转者须具此二所作故。已坏之前因亦不流转，以全不从前趣来故；亦全不往后趣去故。离前已坏之行或后未生之行，别无过去或未来之行；此二者亦不能以已坏及未生作流转者，故过去或未来之行不能是流转者。

设作是念：此二者虽不流转，然后刹那生时前（刹那）流转，故观待行之前后二者立为流转者。

（答曰：）当观前后刹那是自性一、抑或自性异？若是前者，则不应理，以是因果及前后故；前坏与后生之时是各别故。若是后者，则后刹那生时前（刹那）流转亦不应理，以此二者体性异故。非不决定，此若不尔，则异生于生死中受生而阿罗汉亦当生死流转矣，余灯炽燃时已灭之灯亦当炽燃矣，以同是不相属之别事，若前后二刹那之一生而另一流转，则余二例便无不可如是许之因相故。

又，后刹那若从前刹那生，则从已灭、未灭、正灭何等前刹那生？若从已灭者生，则芽亦当从焦种生而成无因也。此宗虽许灭坏为事，然不许后刹那从已灭之前刹那生，前已说讫，故如是破之。若从未灭者生，则种子未变而果已生，或因果二者当同时也。名言中虽许前未灭者为后者之亲因，然此处是破自相生，故犯上述诸过。若从正灭者生，然无已灭未灭俱非之正灭也，对此二者之出过亦已说讫。

如是，破许分前后刹那之一一及二者总聚为流转者，复破前后（刹那）之一异及后（刹那）从前（刹那）生体性有。是故，前后刹那及因果体性有不可安立，亦无依彼之相续，故相续之流转亦非体性有。

凡许（有）诸趣展转相续流转者之外道，皆许与蕴体性异之实物有补特伽罗流转。是故，说行或蕴流转乃是内教诸宗。此复多半许安立补特伽罗之所依为识，故许阿赖耶等识流转，亦称此为补特伽罗流转。许不分前后刹那之相续流转。

辰二、破取者有情流转

分二：已一、破与蕴体性异之有情流转；已二、破与蕴一异不可说之补特伽罗流转。

已一、破与蕴体性异之有情流转

若谓：以与正理相违，故行不流转虽实，然与蕴体性异之实物有我流转。

颂曰：有情亦同类。(16.1)

如是之有情流转，亦全同于行流转不成之品类，故不应理，以（有情）若常则无去来之所作，故常不流转；有情若无常，则以刹那、相续之观察可见流转不成故。

已二、破与蕴一异不可说之补特伽罗流转

颂曰：若谓人流转，

众敬部诸师说，行常、无常流转不成之观察适用于有情之说不应理，以我与蕴一异不可说，如是常无常都不可说之补特伽罗流转故。

颂曰：诸蕴处界中，以五种求此，

无则何流转？(16.2)

若此流转之补特伽罗体性有，则于诸蕴、处、界中，以上述一、异等五种寻求此补特伽罗时须可得。若不可得，则何等体性有我当流转？非有也。

颂曰：若从取至取，流转…

又，此中，从人取¹⁶⁹至天取而流转时，乃舍人取而去自性有耶？抑或未舍人取而去自性有耶？

颂曰：…当无有。

若是前者，则此前后二者中间当无五取蕴之“有”，以有舍前取而未取后取之位故；若自性有，则舍前、取后之二所作同时非所应故。

颂曰：若无有无取，何当于何转？(16.3)

若此二者中间无“有”而无取蕴，则无可施設我名言之物，此我为何等？全非有也。若此非有，则将生天之取者补特伽罗亦无，故当于何流转？亦非有也。又，取者非有，当起何等流转作用？（第二个）“何”用作流转之简别词。

若是后者，亦不合理，以未舍前生之“有”却已取后生之“有”故。单一之我当成天及人之二我，此亦不可许。

若谓：天、人二“有”中间有天之“中有”，故无“有”之我非有。

（答曰：）此亦非所应，以先前舍前“有”流不流转之观察，亦可用于从人“有”至天“中有”之流转故。

若谓：舍人“有”与取天“中有”二者同时，故舍前与取后亦同时。是故，此二者中间有无取之我之过失非有也。

¹⁶⁹ upādāna, 与十二缘起支中之“取”不同，此处指取蕴，与“有”（bhava）同义。

（答曰：）如是则当观察：此是我之一分舍前取、余一分去“中有”；或无如是二分，而由我全体舍前与取后。

若是前者，尔时，当有舍人“有”及取天“中有”之二我。若是后者，则此二者中间当有无“有”之我。此与先前之差别，仅在去“中有”时，在临近之短时间内当成无取。

此中，对方须许前后二有中间有无蕴我之正理：“舍此、取此”，谓依业之取舍二所作乃是依前后时各别蕴境者。尔时，言“此舍、此取”依作者之所作亦不可同时对同一事（作），以此二者若同时、则所作之所依——人及“中有”之二蕴亦当同时故；若自性有，则能依、所依于一切时中无改易故。如是，若取舍之二所作是先后时，则舍前“有”与取后“有”二者亦成先后。是故，已舍前与未取后中间当有无“有”之我。

卯二、破涅槃自性有

若谓：生死流转自性有，以其相违之涅槃自性有故。入涅槃者亦决定为二。

颂曰：诸行入涅槃，是事终不然。

此复行或蕴入涅槃自性有终不成。

颂曰：有情入涅槃，是事亦不然。（16.4）

不仅如此，与蕴异物有情或一异俱不可说之补特伽罗入涅槃自性有，亦终不成。此等之正理，即“常则不涅槃”等（16.1）之改换。

此中，蕴或补特伽罗随一，若不破此生死流转者实有，则亦不能破此等生死流转实有。若破生死流转者实有，则亦破入涅槃者或证涅槃者实有。若尔，则破证者证所证谛实。是故，亦破此等所证谛实。因此，涅槃或法身实有亦须遮破，以彼等（证者）若实有则所证须实有，然能遍¹⁷⁰已破故。

圣域¹⁷¹内教实事师亦能了知此等正理之运作，而对生死、涅槃不分此实有、此非实有之差别。然此间¹⁷²诸辩难者，则因不谙正理之运作而妄加分别。

如是意取涅槃亦自体有中不成，“佛母”¹⁷³云：

具寿善现，涅槃亦如幻、如梦。具寿善现，诸佛法亦如幻、如梦…善男子，纵有余法胜过涅槃，我亦说彼如幻、如梦。

《三摩地王经》¹⁷⁴亦云：

¹⁷⁰ 指证者实有。

¹⁷¹ 印度。

¹⁷² 指藏地。

¹⁷³ 《般若八千颂》。

胜义谛如梦，涅槃亦如梦，
善巧悟入此，称上意律仪。

又云：

灭谛犹如梦，涅槃亦如梦，
菩萨说此语，斯名语律仪。

意取律仪是防护应断、此能根除一切过失故，而说作意无自性义即是最上意律仪、口说即是最上语律仪。

寅二、破系缚及解脱自性有

分二：卯一、共破系缚解脱自性有；卯二、别破。

卯一、共破系缚解脱自性有

若谓：汝虽俱破生死、涅槃，然系缚及解脱自性有，故诸事自性有。

（答曰：）若安立贪等诸烦恼令所缚者无有自在而缚，此所缚之诸异生不能出三界，则（当观察：）思择贪等为能缚之系缚，常则易知其不应理；

颂曰：具生灭法行，不缚不解脱。

故且（观）具生灭法之刹那性诸行，（此等）则不受缚，亦即系缚非体性有，以相续及各别刹那（系缚）皆不成如上述故。此等之解脱亦非体性有，因相如上述。

颂曰：如上述有情，亦不缚不脱。（16.5）

如上述行之系缚、解脱不成之次第，有情亦不受缚、解脱。或如所说常、无常者不流转、不涅槃之次第。

卯二、别破

分二：辰一、破系缚自性有；辰二、破解脱自性有。

辰一、破系缚自性有

若谓：虽破行及有情之受缚、解脱，然有贪等能缚取，故系缚亦自性有。

颂曰：设若能缚取，有取不能缚，

若能缚取自性有，则不出二途：此复“对有贪等能缚之取不能缚”，谓自性

¹⁷⁴ 《月灯三昧经》卷 10：“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。诸余语言不可得，无有分别无滞着；无有攀缘无取执，是名具足于口戒。”（T15, no. 639, p. 615, a25-28）

无系缚，以若（自性）有则须有别事能再缚、然再缚实无义故。若所缚、能缚自性有，则“缚此”之系缚所作、“此缚”之系缚所作二者须成异物，故已缚须再缚，如同第八品中所说之正理。

颂曰：无取亦不缚，何时受系缚？（16.6）

无取亦不能缚，以离系缚故，如如来。若尔，则何时能系缚？非有也。

又，如先有桎梏等能缚而缚所缚，

颂曰：若所缚之前，有能缚可缚。

然无…

若所缚之前贪等能缚已有，则可缚行或补特伽罗，然此亦无，以无所依则贪等非有故；若先有能缚则后无须与所缚相系属故；对与能缚体性相异而有之所缚无须再缚故。

颂曰：…余由已，未正去所示。（16.7）

此之余能破者，由改换破已去、未去、正去（之文）所示，亦即“且已缚不缚”（2.1）等。

辰二、破解脱自性有

若谓：汝虽破系缚，然有解脱，以未受缚则无解脱，故有系缚。

（答曰：）若解脱自性有，则何者有之？

颂曰：且缚者不解，

且说受缚者不解脱，谓自性无解脱，以受缚故。

若谓：先前受缚者依修道方便后当解脱，故受缚者之解脱自性有。

（答曰：）若尔，则成但说受缚者不解脱而当解脱矣。

设作是念：先前受缚者后来解脱，此临近现在，故作是说。

（答曰：）若解脱，虽可与之临近，然许破系缚即示解脱非自体有，彼之解脱不可与自体有之现在时临近。

颂曰：未缚亦不解。

不仅如此，未受烦恼系缚之补特伽罗，彼之解脱亦非体性有，以彼若已解脱何须再解脱？若看待再解脱，则已解脱之阿罗汉亦有能缚而受缚矣。

设作是念：此正理云何？

（答曰：）解脱者及解脱涅槃俱须安立为解脱生死。此二者若自相有，则不能由一解脱所作安立，故须各别。尔时，由具足解脱所作而安立为解脱者，此外别无第二所作，故称“解脱者解脱”不应理。若有第二所作，则已解脱者当看待

再解脱，故阿罗汉亦须再解脱矣。

设作是念：未缚者无解脱，故受缚者当解脱。

颂曰：若缚正解脱，缚解当同时。(16.8)

若正解脱缚体性有，则因系缚与正解脱之所依共通故，系缚、解脱当同时。然此不容有，犹如明、暗。此同前说正生若自体有、则尔时应有将生。

寅三、断为涅槃而发起者应成无益之过

若谓：若生死、涅槃及系缚、解脱非体性有，则求解脱者念“何时我当无取而涅槃？何时此涅槃当成我所？”当无益也。彼等为证涅槃而行施、戒及闻思修等之次第亦当无益也。

(答曰：)一切事虽如影像无自性，我及我所体性空，然或起我及我所体性有见而谓：

颂曰：“我无取涅槃，涅槃成我所。”

彼等如是执，还成大取执。(16.9)

“我当无取后有而涅槃，涅槃当成我所。”彼等求解脱者如是执，此执还成大取即坏聚之见¹⁷⁵。未舍如是执以来，诸为解脱而发起者当无益也。

非一切缘涅槃起如是分别者皆是萨迦耶见。然若起是念：“体性有之我何时当证涅槃？涅槃何时当成如是我之我所？”如是之执乃萨迦耶见，故说此是证涅槃之障，求解脱生死者须断之，由此显示声闻、独觉亦证补特伽罗及法无自性。是故，诸求解脱者应舍上述一切（执）。何以故？

颂曰：彼无涅槃生，亦无生死除，

何生死可计？何涅槃可计？(16.10)

以彼胜义中，无涅槃可生——增益，亦无生死可除——灭尽。此中，何等体性有生死可计为当尽？何等体性有涅槃可计为当证？

又可解作：以生死、涅槃体性有都不可得故，无少有情能永拔生死而引入涅槃，亦不能勤加功用生起涅槃。此中何等涅槃可计？计则不应理也。如是通达已不起此分别，当决定出生死旷野、抵解脱宫城。

丑二、配合了义教

为显示如是由正理所示生死、涅槃及系缚、解脱无自性亦具甚深教，及为显示：“色不被系缚、亦不解脱”等一切圣言，应以此品释之，故配合了义教略说

¹⁷⁵ “萨迦耶见”之义译，此处为解释取即坏聚之义，故尔。

少分。

《伏魔经》¹⁷⁶云：

尔时，恶魔为门坎之索所缚，倒地哀号：“我被紧索所缚！我被紧索所缚！”曼殊师利童子思惟如是之状。

曼殊师利言：“罪人！汝恒受缚之索非本来之索，别有尤紧密者。彼为何等？即邪慢之索、爱见之索。罪人！此等乃索，别无较此尤紧密者！汝恒受缚之索非本来之索。”

又云：

“罪人！若汝获释当欢喜不？”彼言：“我当欢喜。”

复次，**一夜摩**天子告曼殊师利童子言：“曼殊师利，愿开释此恶魔，令返原处。”复次，曼殊师利童子告恶魔言：“罪人！汝为何者所缚？”（答曰：）“曼殊师利，我不知为何者所缚。”曼殊师利言：“罪人！如汝于未缚起缚想，一切愚夫异生于无常起常想，于苦起乐想，于无我起我想，于不净起净想，于无色起色想，于无受、无想、无行、无识起受、想、行、识想。”

又云：

“罪人！汝解脱时当从何解脱？”（答曰：）“我当无从解脱。”曼殊师利言：“罪人！如是彼等当解脱者除了知何为不清净想外，亦无从解脱。知己名为解脱。”

此经云：如梦中火为水所灭，但斩断颠倒分别葛藤即名解脱。

丑三、摄义示品名

若流转生死、证涅槃、为烦恼缚、断缚解脱自体有，则都非所应。通达此已，不执此等为谛实。复应起深缘起之坚固定解：唯名言增上安立中，此等一切皆极可成。

观系缚解脱品第十六

以上是第十六品“观系缚解脱”共十颂之释。

¹⁷⁶ 《伏魔品》又称《圣曼殊师利变化品》。[汉文?](#)

业品第十七

子二、破系缚解脱自性有之能立

分三：丑一、释品文；丑二、配合了义教；丑三、摄义示品名。

丑一、释品文

分二：寅一、诤；寅二、答。

寅一、诤

生死流转自性有论作为事自性有之能立，先前已破。对此，或言：生死流转自性有，以是业果系属之所依故，亦即：若行或有情，由生死展转相续之门，作自性有之流转，则来世当生现世所作之业，故诸业当与果相属；若不作如是流转，则心生已无间灭坏及能引业时无异熟故，业果当全无系属。因此，生死流转自性有，以是业果系属之所依故。业果复为何等？

答此分二：卯一、善不善之建立；卯二、此中除常断之理。

卯一、善不善之建立

分二：辰一、善不善心之建立；辰二、业差别之建立。

辰一、善不善心之建立

颂曰：善护自利他，慈之心即法。

“自”乃我慢之安立处，即依蕴假施設之补特伽罗。制止自己由贪等增上所行杀生等，故说“善护”。造集决定能感业异熟，故称“心”¹⁷⁷。此复执持令不入恶趣，故名“法”¹⁷⁸。

设作是念：唯尔许耶？

（答曰：）不然。布施、爱语、利行、同事之四摄及救怖畏等所有利他之心，缘亲友所起或饶益自己之所有慈悯之心，亦皆是法。

“法”一词，圣言中有三解：(1)有漏、无漏之一切法者，执持自相之义；(2)十善等者，执持令不入恶趣之义；(3)“归依法”之法者，涅槃执持令不入五趣流转之义。

与此三者¹⁷⁹相违之不防护而行杀生等、害他、嗔恚心，应知为非法。

¹⁷⁷

¹⁷⁸

¹⁷⁹ 指上述令不入恶趣之十善等、利他心、慈心。

颂曰：此是现来世，诸果之种子。(17.1)

如稻种是稻芽之不共因、土等是共因，此三心是悦意异熟果之种子，士夫功用等唯共因耳。

设作是念：何时感果？

(答曰：)在可见之现世及不可见之来世。不善亦如是。

辰二、业差别之建立

分二：巳一、略标；巳二、广释。

巳一、略标

颂曰：最上仙人说，思业思已业。

觉悟胜义而胜过声闻、独觉、菩萨之仙人，说业有二种：思业及思已业。

颂曰：开示彼等业，无量种差别。(17.2)

亦曾开示此二种业之无量种差别。

巳二、广释

分二：午一、二种业分为三；午二、三种业分为七。

午一、二种业分为三

颂曰：所说思业者，许是意之业。

所说之二种业中，先说之“思业”者，乃但与意识相应之思，许此是意之业，以是意所有故；由意之门至究竟而不观待身、语转故。

颂曰：所说思已者，是身语之业。(17.3)

所说“思已业”者，应知是身、语之业，以思“应如是由身、语之门转”已而作故。许此二者是身、语之业，以是身、口所有故；由此二者之门圆满故。

午二、三种业分为七

颂曰：言语及行动，余不断无表，
以及断无表，亦如是许之。(17.4)

明了言说之善、不善“言语”及善、不善身之“行动”，此为表之二种差别。如是，余与表异之无表，亦许有善、不善二种。

颂曰：受用所生福，非福如是理，
并思共七法，对法许为业。(17.5)

僧伽等受用所施物，由此施主相续中之“福”善增长。如善出生之理，建宰牲神庙而于庙中宰牲受用，由此建造者相续中之“非福”罪生。意业——造作善不善之“思”。阿毗达磨中许此七法为业。

不善无表名“不断无表”，诸如誓受“从今为始，我当以宰牲或偷盗为生”，或渔家等以捕鱼为业。自彼时起，纵不现行此等时，不善无表亦相续不断而生。《俱舍论》云：

由作或誓受，当得非律仪。¹⁸⁰

谓得非律仪之理有二：前者，谓生于渔家等种性者，作杀生之加行获得非律仪；后者，谓生于余种性者，誓受以如是生计为生获得非律仪，乃《自释》中所说。此是得无表非律仪之理，非就唯无表不善而言。

善无表是“断无表”，诸如誓受：“从今为始，我断杀生。”自身语之表圆满之时起，后纵于迷醉等时，善无表亦生。此亦是律仪及某些中庸无表生起之理，非一切善无表之谓也。

（无表）虽是色及作之自性¹⁸¹，然非如表、等起不能为他所知，故非表。

卯二、此中除常断之理

分二：辰一、述诤；辰二、除诤之理。

辰一、述诤

颂曰：若住至熟时，彼业则成常。

对此，或设妨难：所说多种之业，彼若安住不坏乃至感异熟时，则为常，以此期间离灭坏故；先前不坏、后亦不灭而成无为故；无为者不感果报故。

颂曰：若灭则已灭，云何能生果？（17.6）

若诸业生已旋灭，则云何能生果？不能也，以已灭者非有故。

辰二、除诤之理

分二：巳一、由受许相续除常断；巳二、由受许不失坏除常断。

巳一、由受许相续除常断

分二：午一、正说除常断之理；午二、认明十业道及果。

午一、正说除常断之理

¹⁸⁰ 《阿毘达磨俱舍论》卷15《分别业品》：“诸得不律仪，由作及誓受。”（I29, no. 1558, p. 79, a8-9）

¹⁸¹

分二：未一、设喻；未二、明义。

未一、设喻

如是作二种观察之前者不可许。虽可如后者观察而许，然无过失。

颂曰：芽等相续者，从种子出生。

种子虽是刹那性，然芽及“等”字所摄之枝、茎、叶等果相续者，从种子出生，亦即种子作彼等之因后灭坏。最后之广大果聚从此果相续生。

颂曰：果从此种生，无则彼不生。(17.7)

若先前无此种子，则彼芽等相续亦不生。

颂曰：相续从种生，果从相续生。

种子先于果，故非断非常。(17.8)

何以故？芽等相续从种子生，最后之果从相续生。而种子先于果，是故，既非果相续不生之断，亦非感果中间不坏而住之常。

未二、明义

颂曰：心之相续者，从心而出生，

果从此而生，无则彼不生。(17.9)

如上述种子例，后(善)心之相续从与善思相应之心生。若同事因无不具足，则悦意异熟果从此为善思所熏染心之相续生。若无此前心，则彼后心之相续亦不生。

颂曰：相续从心生，果从相续生。

何以故？后心之相续从前心生，最后之悦意果从此相续生。

颂曰：业者先于果，故非断非常。(17.10)

而思业先于果，是故，既非(思业)不成后心相续之因而灭业之断坏，亦非(思业)作后相续之因已不坏而住之常。

《根本慧论》诸注疏皆未说明此(处所破)是何部所许。然见此顺《俱舍论》第九品中之说，故是经部师及迦湿弥罗(有部师)之所许。

午二、认明十业道及果

颂曰：十白业之道，是成法方便。

是故，上述业之差别，“言语及行动”等(11.4)中之身三、语四，“并思”(11.5)中之意三，亦说是十白业道，此等亦是能成法之方便即成就之因。

若尔，此十为方便（所成）之法为何等？上述三心名“法”，或十善究竟之体性是法。正作之体性即“善业道”一词之所诠。

颂曰：今后五妙欲，即是法之果。（17.11）

今生、后世中受用悦意色等五（妙欲）即此法之果。

设作是念：既然说十业道是能成法之方便，复说今生、后世中受用悦意妙欲说是法之果，故业与果相属亦自性有。

已二、由受许不失坏除常断

分二：午一、破他部答；午二、自宗¹⁸²所答。

午一、破他部答

颂曰：若有此观察，当有众大过。

若由与种、芽同法之门观心之相续而除常断，则此宗当有与见相违、与不见相违等众多大过失¹⁸³。亦即：如从稻种生者唯稻芽等之相续、从稻芽等相续生者唯稻果，余不同类不生，从善、不善、无记、欲、色、无色、无漏、人等六趣之心生者亦唯各自同类，余不同类之心不生，以及天唯成天、不往他趣等。若尔，则天、人行不善者当不入恶趣，然亦非所许。

颂曰：是故此观察，此处不应理。（17.12）

以有此等过失故，此他部所言之观察，此处作为除业常断之答不应理。

午二、自宗所答

分三：未一、略标；未二、广释；未三、摄义除常断。

未一、略标

颂曰：今当说诸佛，独觉及声闻，

所说之观察，此处应理者。（17.13）

今当说诸佛、独觉、声闻所说之观察，此方是此处应理之答。此观察复为何等？

颂曰：不失坏如券，业如所负债。

善、不善业虽作已无间灭坏，然非无果，以业生时作者相续中有一此业“不失坏”、犹如债券之不相应行生。应知“不失坏”如券，生此之业如债。

¹⁸² 指正量部。

¹⁸³ 似指现量相违、比量相违、内教相违等“宗过”。

如立债券已钱虽已用，然债主后时当获本金及利息，业虽作已无间灭坏，然有“不失坏”，故作者能受业果。如债券一旦兑现，无论（所兑之）钱是否尚存，已不复有效，“不失坏”感果报已，亦不论其有无，已不复能令作者与异熟相属。观音禁说此是有部师所许，故与迦湿弥罗（有部）不同。

未二、广释

分四：申一、界差别及自性；申二、何等所断；申三、生起之理；申四、灭坏之理。

申一、界差别及自性

颂曰：此依界有四，

我等所言之“不失坏”余经亦说之。此依欲、色、无色、无漏界之差别而有四种。

颂曰：亦自性无记。（17.14）

观音禁说，三界及无漏界所属业之差别，应知必分为有漏及无漏。“不失坏”不失法之体性，有漏、无漏俱不可说，故是无记。说此是非有漏者，密意为有漏业。非谓但非有漏，以说此是修所断故。

此“不失坏”亦善、不善俱不可说，故是无记，以不善之“不失坏”若是不善，则离贪欲者无有不善故，此（不善）之“不失坏”亦当无；善之“不失坏”若是善，则因邪见断善根者亦当无此故。

申二、何等所断

颂曰：非由断所断，亦由修所断。

此“不失坏”非由见道断见所断所断，而由修所断。“亦”字摄出界时断界所属业之“不失坏”。

若异生之业非由见道所断，则圣者当与异生之业相应，故须断，然彼之“不失坏”则非见所断也。

颂曰：是故不失坏，当生业之果。（17.15）

业虽已灭，然彼之“不失坏”未灭；业虽已断，然彼之“不失坏”未断。是故，此等业之“不失坏”当生业之果。

设作是念：业为对治所断或业灭时，“不失坏”亦断或灭有何过耶？

颂曰：若为断所断，或因转易灭。

若异生之业为断见所断所断，或因业转易而灭，以致此等之“不失坏”灭，

颂曰：此中则当有，业灭等过失。(17.16)

此中即尔时，所作业唯当灭坏——虚损。是故，“等”字所摄之过失有：诸圣者当全不受异生时所积集业之二果¹⁸⁴；纵受亦当受未作业之果；见无业果故，当成邪见。如是亦适用于业转易。

申三、生起之理

结生时“不失坏”云何生起？

颂曰：同界一切业，同分不同分，
此于结生时，唯有一当生。(17.17)

此一切同分——同类业、不同分——不同类业之“不失坏”，于三界随一结生时，一切业灭已，唯有一当生。此亦唯欲界等同界之“不失坏”生，不同界者不生。

结生后“不失坏”生起之理者：

颂曰：现法中二种，一切业业之，
此相异而生，已熟犹安住。(17.18)

现法现世中，有漏、无漏二种一切，即思业、思已业或善业、不善业之“不失坏”，一一相异而生。虽已感异熟果，然犹安住、定不灭坏。

申四、灭坏之理

颂曰：此于果转易，死时当灭坏。

此“不失坏”消失之时有二：预流等果转易时灭坏；死亡时灭坏。前者已由“而由修所断”(17.15)释之，后者已由“此于结生时，唯有一当生”(17.17)释之，故此处不再复述。

颂曰：应知此差别，有漏及无漏。(17.19)

此“不失坏”之差别应知有二：无漏业之无漏（“不失坏”）；有漏业之有漏（“不失坏”）。观音禁说，如是名言由二业增上所施設。

未三、摄义除常断

颂曰：空性而无断，流转而非常。

诸业不失坏，是法佛所说。(17.20)

是故，业作已无间灭坏、非自性住，空性应理。虽尔，然亦无断灭，以由“不

¹⁸⁴ 苦乐二果。

失坏”摄持而有业果故。有“不失坏”故，与种子相续同法之分别非有故，种种趣、类、生处、界之差别所分五趣之流转亦有。受许自体不住故，亦非常见之论。

此诸业“不失坏”之法，是全离无明睡眠之佛陀所示。是故，无失于常断之过，故唯我等所说之观察应理。

寅二、答

分三：卯一、业无自性故无常断；卯二、破业自性有；卯三、以喻示无自性有作用。

卯一、业无自性故无常断

若业自体生、未熟以来而住，则常；若灭，则断。

颂曰：何故业无生？以无自性故。

然业非自体生故，岂成自性住之常及自性灭之断？其因相者，以如是业非自性有故。

若谓：若业非自性生，则何故教云：“具业之诸业，百劫不失坏，缘会时若至，其果当成熟”¹⁸⁵？

颂曰：此者不生故，此当不失坏。(17.21)

世尊密意是说，此业非自相生故，当不失坏。是故，此教对我等不能妨难。

若谓：声闻部诤曰，若业非自性生，则业必非有，故与“业不失坏”之说相违。所言“非自性生故不失坏”如何成此诤之答？以许不失坏为感业异熟之义故。

(答曰：)无过。若此难是以胜义为念而设，然业胜义无生并不致使其果失坏。若诤胜义无生与名言异熟不失坏相违，然已多此解释不相违，后亦当说。

设作是念：汝以非自相生为因相成立异熟不失坏，此因相如何成立与名言中业感异熟不相违？

(答曰：)应知如《入中论》云：

以此非由自性灭，故无赖耶此亦能。

有业虽灭经久时，应知犹能生自果。

以《入中论释》中此间引《根本慧论》此颂而成立此义故。

对此，或诤：先前所集二业虽经长久，须许犹能出生二果。业于生起之第二时灭失，故果之前无间无业，而业灭坏是无事，业云何生果？

(答曰：)《入中论释》说，临灭之业留有势力故，内教各宗或计阿赖耶、或

计不失坏、或计得、或计业习气所染之心相续。然据业非自体生之见，果从无灭、不坏之业生非不容有，因诸业不坏，故业果系属至极应理。“不灭”者，如所说“非由自性灭”，乃非自体灭，非不许名言之灭，以（经论中如是）说故。如《入中论》云：“有业虽灭经久时”、“如是业灭无自性，从彼亦能有果生。”¹⁸⁶《入中论释》此处亦引经云：

我或说无尽，或时说业尽。

依空说无尽，依名说有尽。

名言中亦不受许法自相有之宗，成立灭能作事，如前已说。故虽不受许阿赖耶等，业果系属亦成。因此，说“以此非由自性灭”之能立与果从已灭业生不相违。

许生灭等自相有者，许灭是无事，故果从已灭业生非所应。业灭之灭同类相续所依，是对之起“我”想之补特伽罗相续，此亦是业果系属之所依。

卯二、破业自性有

分二：辰一、对自性有设妨难；辰二、破自性有之能立。

辰一、对自性有设妨难

分二：巳一、应成常及非所作；巳二、应感无尽异熟。

巳一、应成常及非所作

分二：午一、正说过失；午二、对所许设妨难。

午一、正说过失

业非自性有必当许。

颂曰：若业自性有，无疑当成常。

业成非所作，常不可作故。(17.22)

此若不尔、业自性有，则无疑当成常，以自性无变异故。是故，业当成非作者所作，以常则作者不可作故。是故，当成不作善、不善业而（有异熟）成熟于世。

午二、对所许设妨难

分二：未一、与论相违；未二、与世所共了相违。

未一、与论相违

颂曰：若业非所作，当畏遇未作。

此中亦应有，不住梵行过。(17.23)

若业非作者所作，则未作杀生等业者，亦当与此等业相属、而起值遇未作业之果之怖畏。未作非梵行之梵行清净者，对此宗而言，亦当有不住梵行之过，故决定无有证涅槃者。

已二、与世所共了相违

颂曰：与一切名言，相违定无疑。

作福及造罪，应不可分别。(17.24)

(若尔，则)无耕耘、买卖等之发起亦有彼等之果，故发起当成无义，如是当与“制瓶”、“织布”等一切世间名言相违无疑，以瓶等一切可不作而有故。“此作福”、“此造罪”之分别亦当不成，以此二者可不作而有故。

未二、应感无尽异熟

颂曰：此已熟异熟，当数数成熟，

设若自性有，则业安住故。(17.25)

又，此业之异熟虽已成熟，然仍当数数感异熟，以如未感果时自体未失坏故。

是故，若念“业自性有”，则业一切时安住不坏故，当有所说之过。因此，(我许)业非自性有，则无常断见之过。

辰二、破自性有之能立

分三：已一、破业自性有之能立；已二、破业及烦恼二俱自性有之能立；已三、破业自性有之余能立。

已一、破业自性有之能立

若谓：业自性有，以说“无明缘行”及“取缘有”故业之因烦恼自性有故。

颂曰：此业惑为体，而此等非实。

此有漏业以烦恼为体、从烦恼生，而此等烦恼亦非真实有，以是由分别增上所生故，下当解释。

颂曰：若惑非真实，云何业是实？(17.26)

若此等烦恼非真实有，尔时，以此为因之业云何是真实有？非也。

已二、破业及烦恼二俱自性有之能立

若谓：业及烦恼自性有，以此之果身自性有故。

颂曰：诸业烦恼者，说是身之缘。

经中说诸业、烦恼是身之缘。

颂曰：若业烦恼空，于身云何说？（17.27）

若此等业、烦恼自性空，如前已成立故，对此等之果——身非自体有，云何还有他说？非有也。

已三、破业自性有之余能立

颂曰：无明所蔽人，具爱受用者，
与作者非异，亦非即是彼。（17.28）

若谓：业自性有，以其苦乐果之受用者自体有故。为无明所蔽覆，数数生于五趣，此具爱结之人是业果之受用者。此业果之受用者，既非异于因之作者，亦非即是业之作者，以即、异俱不可说故。

颂曰：非是从缘生，非从非缘生，
是故此业者，亦非有作者。（17.29）

此业非是从因缘等四缘由自性生，“观缘”品中已说讫。亦非从非缘生，“若无因则果，及因皆不成”（8.4），“观作者及业”品中已说讫。是故，业之作者亦非自性有。

颂曰：若无业作者，岂有业生果？
若业果非有，则岂有受者？（17.30）

若业、作者非体性有，则业所生之果岂体性有？非有也。若业之果非体性有，则此之受用者岂体性有？应知此等一切但为非自性有也。

卯三、以喻示无自性有作用

若谓：大师说，自所作业之异熟还由自受。汝立诸事无自性，以此道理破此一切所说，以谤业果故，汝乃最大之断见者！

（答曰：）我等非虚无者，以我等破有无二论、显明无二道往解脱城故。此中，破无论之理，《明句论》云：“我等不说无业果等”。若尔，此何谓也？《明句论》云：“（我等）安立‘此等无自性’”，是破有论之理。由此显示，若称名言中有之业果等为无，则成无边；若称此等自性有，则成有边。但言有无则不尔。

或诤：无自性则能作事不成故，过失依旧。谓虽不言无而言无自性，然业果非所应之过失依旧。《明句论》答云：

作用不见诸有自性者故，作用唯见诸无自性者故，唯无自性之瓶世间方见能起自用。

由此显示，若自性有，则能生、所生等一切能所作皆不成；唯非自性有中，此等能所作得成，以破业果等自性有之诸正理，是无自性中一切能所作得成之助伴，而绝非以此破诸能所作故。于一切处皆应知此。

又，此无自性有作用之义，应以如下浅显之喻生起决定。

颂曰：如大师神通，变化成化身，
化身复变化，又变余化身。（17.31）

譬如，大师以圆满神通变化成化身，此化身又变化成其他化身。

颂曰：如是作者作，业亦如化相，
喻如化身者，变化余化身。（17.32）

正如此二化身虽如来之自性空而无自性，然彼等能有无自性之作用，能起业、作者之名言；业之作者，如化身相自性空，此作者作少分业，亦喻如化身变化成余化身而自性空。是故，无二论中观师岂有常断之邪见！如《三摩地王经》亦云：

尔时如来示诸教，怙主悲悯苍人故，
为彼变化诸化身，对彼等说妙佛法。
百千有情闻此已，发愿欲得胜佛智，
思我何时获是智，佛陀明察而授记：
“诸凡迎请佛人王，彼等当得无边施，
难可思议上功德”，一类闻此起胜解。

不仅变化之喻，亦应以如下诸喻了知无自性中能所作得成。

颂曰：诸烦恼及业，身作者及果，
皆如寻香城，如焰亦如梦。（17.33）

诸令心相续杂染之贪等烦恼、福业、非福业、不动业、体腔、作者我及异熟、增上、等流果，应知此等皆如寻香城、阳焰、梦而无自性。是故，应知唯中观师不受许事自相有，故不作常断二论。

丑二、配合了义教

为显示如是所示业、烦恼等自体空亦为甚深教所成立，及为显示如是开示之一切圣言应以本品释之，故配合了义教略说少分。如《宝积经》中所说，二化身

苾刍调伏五百有所得苾刍之往事¹⁸⁷。

丑三、摄义示品名

本品诸正理破作者、业、烦恼、彼等之果、受用果等自性有，由此应通达自体有中此等之建立都不成，故作者等如梦、幻、变化、寻香城，自相空而唯现似中至极得成。

观业品第十七

以上是第十七品“观业”共三十三颂之释。

¹⁸⁷ 迦叶请问品。

我法品第十八

辛三、悟入无我真实之理

分三：壬一、释品文；壬二、配合了义教；壬三、摄义示品名。

壬一、释品文

分五：癸一、悟入真实之理；癸二、断此与教相违；癸三、导入真实之次第；癸四、真实之相；癸五、示须决定成办此义。

癸一、悟入真实之理

分二：子一、抉择真实见；子二、修此过患还灭之次第。

子一、抉择真实见

对此，或言：烦恼、业等，若如寻香城等不真而于诸愚夫现似真实，则此中何为真实？复云何悟入真实？

（答曰：）内外诸事无所缘，故执内、外为我、我所一切种灭尽者即真实也。悟入真实之理，广如《入中论》云：

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。

此处当说《根本慧论》所示之少分。

此中分二：丑一、破我体性有；丑二、示此亦破我所体性有。

丑一、破我自性有

分二：寅一、求解脱者初观察法；寅二、次抉择无我见法。

寅一、求解脱者初观察法

四谛之首先说苦谛，以此次第最初多番修习生死总别过患。尔时，瑜伽师当求悟入真实，当求断除生死流转之过患生、死等及过失贪等烦恼无余。是时，见因若不还灭、则果不可还灭，故观察“此生死以何为根本？”观已见生死以萨迦耶见为根本，而见断此则烦恼及过患还灭无余。

设作是念：若尔，云何断萨迦耶见？

（答曰：）总（本论）各品皆显示颠倒心所取境若有之妨难，而断此有境之能取；别于本品中，观察萨迦耶见所执之我与蕴一、异如何而有，由破境之门断我及我所执。《四百论》亦云：

若见境无我，三有种当灭。

谓须见无我执所执之我而解脱三有。《释量论》亦云：

未破除此境，不能断彼执。

就此理趣而言，一切大车同心同音。

是故，不知我执如何执我之理、及以无垢正理善破所执我之理，唯将意从我及我所执摄回而串习之，以此求解脱三有不应道理，以此虽不于我执之境我转，然非悟入无我义，因而串习此都不能损我执故；若尔，则修真实义无须先得无误正见，因而经论中所说抉择真实见一切皆成无义故。亦不可言闻思时虽如是行、然修时不须如是，以闻思抉择即是为修时于见上令心谙习故；“故瑜伽师先破我”，谓修瑜伽者如是行故。

因此，见断萨迦耶见有赖于抉择彼所取境自性非有，而见彼之境亦即是我，见已思我执之所缘我是否自体有、初当观我。

寅二、次抉择无我见法

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，此我执之境我若自体有，则有之理趣不出二途，故当观察：我与蕴是自相有之一、抑或自相有之异，以一及非一者，若遮遣为一、则须确立为非一，因而去除第三聚故。如是观察时，

颂曰：设若蕴是我，则当有生灭。

若蕴与我二者是自相有之一体，则此我当有各各刹那之生灭，以诸蕴生灭故。如是之我，外道不许，内教亦不可许。起“我”想之所依我，若与蕴是自相有之一，则与此生之蕴亦当成一。尔时，他生中当非有我而此生中方有、我当有始，如第二十七品中当说。

又，各各刹那之生灭若别，则成自相别。若尔，则不可忆宿命而谓“吾曾是我乳大王”等，以彼时之我如身已灭坏故；此生之我与彼自相异而生故。

又，如蕴有众多，我亦当成众多；我唯是蕴之异名，故受许我为实物有无义；所取当成取者，故业与作者当成一。有此等过失。如是，应以此等正理生起坚固决定：蕴与我二者非自相有之一。

卯二、破我与蕴自性异

颂曰：若与诸蕴异，则当无蕴相。(18.1)

若此我与诸蕴是自相有之异，则此我当无蕴表有为之生、住、坏相，离此等相，如马离牛相。

若尔，则我当非有，以是无为故，如涅槃及虚空花。此是俱生我执所缘、行相二者中之所缘亦不应理，以是无为故。

又，五蕴之相为：变碍、领纳、取相、造作、了境。若许（我与五蕴）是体性有之异，则如离色之外别有心可取、离蕴之外别有体性异之我可见，然实不能如是取也。

若谓：对我是离蕴异物之外道论而言，此非能妨难。

（答曰：）彼等虽言我是离蕴异物，然非由俱生心如所言缘之立论。

若谓：若尔，则是何等？

（答曰：）彼等不解依缘假施設义、惧我唯名言施設之论，世俗谛亦随之失坏，为相似因所欺，妄毗婆沙离蕴异物之我相。“观业及作者”等品，说我及所取二者是互相观待之有，于世俗中亦破彼等虚妄分别之我。

如是，我若自体有，则我与蕴二者须是自体有之一、异随一。若见此二者俱为正理所妨难，则得决定：我自体有都无所有，即得通达世间俱生我执境自性非有之见。

丑二、示此亦破我所体性有

复次，俱生萨迦耶见起“此为我所有”想之所缘我所，观其是否自相有时，

颂曰：若我者非有，如何有所？

思我若非自性有、则我所如何成自体有？由此通达我所亦无自性。

通达“我”无自性之心，本身虽不取我所无自性，然以观察我所有无自性之理而趣向（前心）时，则依前心之功用，可不观待他能立而通达。故论文说以前正理之功用成立，未另说正理。

如是抉择我及我所二无自性时，当能通达与生死根本萨迦耶见之执式满分相违之空性，故此中但说尔许。

子二、修此过患还灭之次第

分二：丑一、过患还灭之次第；丑二、获解脱之理。

丑一、过患还灭之次第

分三：寅一、萨迦耶见还灭之理；寅二、断诤；寅三、取尽则生尽之理。

寅一、萨迦耶见还灭之理

如是抉择我及我所二非自体有，获此见已相续而修，依此，

颂曰：我我所息故，

我——我执之境补特伽罗，及我所——我所执之境诸蕴之相止息，都不可得、境与有境成一味故，

颂曰：无我我所执。(18.2)

瑜伽师断我自性有执及我所自性有执之萨迦耶见，而无彼等，以见及所断二者于同一境执式相违而转、且前者悟入真实义故。

此修习之理、止观长养之法，广如《菩提道次第论》中已说，此处不赘。

寅二、断诤

若谓：若尔，则有断我及我所执之瑜伽师，故我及蕴自体有。

颂曰：无我我所执，彼者亦非有。

已说我及我所无自性，若尔，则彼瑜伽师已无、已断异于此等之我执及我所执者，亦非体性有。

颂曰：无我我所执，若见则不见。(18.3)

已无、已断我执及我所执之瑜伽师，若见彼体性有，则不见真实义，亦不能断我及我所执之萨迦耶见。如经¹⁸⁸云：

观内性为空，观外亦是空，
彼修空性者，亦少分非有。

《三摩地王经》¹⁸⁹亦云：

思寂最寂法，此思终不生。

又云：

蕴离自性空，觉离自性空，
行者亦性空，智者知非愚¹⁹⁰。

寅三、取尽则生尽之理

颂曰：对内及对外，我我所想尽，
是时取当灭，

¹⁸⁸

¹⁸⁹

¹⁹⁰

如是我及我所不可得，故对内我、外我所起“我”、“我所”想之二种萨迦耶见尽，是时四取当灭，以（佛）说一切烦恼以萨迦耶见为本、以萨迦耶见为集、以萨迦耶见为因故。

四取者，谓欲取、见取、戒取、禁戒取、我语取。此等如其次第，缘色声等妙欲、除萨迦耶见之外诸邪见、与邪见相属之戒及邪禁戒、萨迦耶见四者，乐欲耽著。

颂曰：彼尽故生尽。（18.4）

彼取尽故，由业增上力受生三有亦尽。

丑二、获解脱之理

生还灭之次第如前已说，是故成立：

颂曰：业惑尽解脱，

业及烦恼尽，故当解脱，以取若尽、则以此为缘之有不生；此业及烦恼二者若尽、则生及老死当还灭故。

设作是念：若尔，则何者尽故业烦恼尽？

颂曰：业惑依分别，

受生于生死之业，从烦恼生。烦恼，从可不可爱及颠倒之非理作意分别生，非体性有。

颂曰：分别依戏论，

此等非理作意之分别，从无始以来，对知、所知、所詮、能詮、瓶、布、男、女、得、未得等，串习种种实执戏论而生。

颂曰：戏论由空灭。（18.5）

实执戏论，当由串习见此等境为空而灭。

若尔，空性是真实，修此之见当能证此。修至最后烦恼种子尽时，绝戏论之空性名为解脱、涅槃。《四百论》云：

总之法不害，诸如来所说。

空性与涅槃，此中唯此二。

《般若灯论》中所说“彼尽故生尽”以上，示声闻、独觉之解脱；“业惑尽解脱”一颂，示大乘之解脱。《佛护释》及《明句论》许此二颂，俱示大小乘共通解脱生死之解脱。《明句论》说，清辨之释，不解声闻、独觉亦证法无我，故非圣者之规、亦不应理。

《宝鬘论》中说，内教诸畏惧无住者不领解真实义，是说受持毗婆沙及经部宗趣之声闻众，非说一切小乘皆不领解。证补特伽罗及法真实之小乘人，以离边见断堕常断险处之边，故是中观师。彼等虽堕寂边，然无损于彼等是中观师；若不尔者，则未解脱有之系缚与寂之衰损前，全不容有中观师矣。

癸二、断此与教相违

分二：子一、正断与教相违；子二、真实全不可言詮之因相。

子一、正断与教相违

若谓：若现证真实之观感前，内外事皆不可缘，故缘此二者之萨迦耶见分别尽，即是真实，则岂不与经中众说相违？**经¹⁹¹云：**

我自为依怙，更有谁为依？

由自善调伏，智者得生天。

又云：

黑白业不坏，领受自所作。

（答曰：）然则，经¹⁹²亦云：

无我或有情，此等法有因。

如是又说，“我非色，我不具色；色无我，我无色”。对余四蕴，亦作是说。又说“一切法无我”。此等岂不与上述诸教相违？是故，须寻求佛陀如是说之意趣，亦即：

下劣所化，损减从前世来今世、从今世去后世之有情与我，以及今世造黑白业、后世生苦乐，奉行罪恶、无有羞耻。为令彼等遮止不善故，

颂曰：或施设有我，

诸佛于一些经中施設“有我”，即安立有我。中等所化，止恶行善，然为紧密我见所缚，如鸟为长绳所系，虽能远行，然终不能出三界、不入解脱城。为令彼等松缓萨迦耶见故，及令于涅槃发欲乐故，

颂曰：或宣说无我。

诸佛于一些经中宣说“无我”。最上所化，以宿习差别，胜解甚深法之种子成熟，能测圣言奥义。

191

192

颂曰：诸佛亦复说，我无我皆无。(18.6)

诸佛为之说我及无我都非体性有。《迦叶请问经》亦云：

迦叶，说我是一边。说无我是第二边。此二边之中，无色、不可说、无相、不可知、无住。迦叶，此谓之中观道正观诸法。

《宝鬘论》亦云：

如是我无我，如实无可缘，
故我无我见，大牟尼所遮。
佛说见闻等，非实亦非妄，
由品成违品，此二俱非实。

谓我及无我二者，名言中虽俱有，然胜义中无，故真实中无可缘。此同品无我及其相违品我二者俱非实。此一次第与《四百论》中所说相同：

先遮止非福，中间破除我，
后断一切见，若知为善巧。

(《宝鬘论》)所说“如诸声明师”等¹⁹³亦然。

如是，不破执补特伽罗独立实物有之境、而说有造业受果之我者，是为于业果生起决定，从而不堕恶趣、安住乐趣故。虽破执补特伽罗独立实物有之境、而说无如是我，然不破执蕴实物有之境者，但为松缓萨迦耶见、非作根除，故无常等十六（行相）之空及无我，约无补特伽罗独立实物有而说之诸道，不能令烦恼尽。俱破补特伽罗自体有及其遮破自体有之圣言者，方是能令一切烦恼尽之道也。

此是以“诸佛”之作者词为首，而与“施设有我”等三作用词连缀之释。若按《根本慧论》原文次第而释，则为数论师等，见有为刹那灭坏、业果系属不成，而施設“有常我”为彼之所依；顺世外道，以相似因，见无流转于前世、今世、后世之补特伽罗，而说“无如是之我”；诸佛世尊，则说“我及无我都非自性有”。

子二、真实全不可言诠之因相

若谓：若诸佛说我及无我俱无自性，则说何等是有？（答曰：）

颂曰：所诠者还灭，离心行境故。

胜义中若有所诠，则当说之，然胜义中所诠还灭即非有，是时诸佛都无可说。此之因相者，以胜义中离心之所行境所缘故。

¹⁹³ 出自《宝鬘论》第四品：“如诸声明师，先令学字母，佛为所化机，示彼堪受法。或者为遮止，罪恶而说法，令成福德故，或俱依二法；或二俱不依，具疑怖甚深，空性悲心要，为修菩提说。”

颂曰：不生亦不灭，法性等涅槃。(18.7)

又此之因相，以一切法胜义中不生不灭之法性与涅槃平等，亦即法性一如涅槃故。

又，可解作此问之答：“戏论由空灭”(18.5)，空性见云何灭戏论？是时，未二句之义者，应如是了达。

又，可配合解作此问之答：先前说，“外内事皆不可缘，故二种萨迦耶见尽，即是真实”，此能否为言所诠或了知？如前。

癸三、导入真实之次第

若谓：“不生亦不灭，法性等涅槃”非语、心所能亲悟，然若不开示，则诸所化终不能了知。为令所化悟入甚深义故，决定须有看待世俗谛而开示之次第，故应詮说。

(答曰：)诸佛令悟入真实甘露之开示次第如下：如《四百论》云：

随彼何所喜，先应说彼法。

设若已失坏，都非正法器。

若不先说所化所知，则堪成深法之器当失坏。如云：

如对蔑戾车，余言不能摄，

世间未通达，不能摄世间。

随彼自许而说，当成摄受方便。《说三律仪经》¹⁹⁴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。

当随世间所许而说法。因此，初，唯为令所化于佛起敬重，知佛是了知世间万象之一切智故，为诸欲闻所化自许诸事自体之差别，约彼之见而说：

颂曰：一切实非实，

蕴、界、处等具无明翳者计为谛实之一切情器为真实，亦即谛实。

对因作是说而于大师起“一切智”想、心生敬重之所化，后又复说：真实者应不变异，然此等有为一刹那灭坏故，一一刹那变异，故非真实。解释此细无常已，而说不可保信者非真实，亦即虚妄。

¹⁹⁴ 《大方广三戒经》卷 1：“是故我说：‘世间与我诤，我不与世间诤’。”(T11, no. 311, p. 689, b17-21)

颂曰：亦实亦非实，

次对一类所化，说此等一切情器，观待愚夫乃真实即谛实；观待圣者后得智非真实即虚妄。此之真妄，亦是就自身成就之后第二时安不安住自体，而说虚不虚诳。

颂曰：非实非非实，此是佛随教。(18.8)

对一类前世中已久习甚深见，现世中因宗趣故、未断少分实执障之所化，为令断此少分之障故，说一一刹那有变异之非真实非自性有，一一刹那无变异之真实亦非自性有，如无石女儿、故不可观察彼之青白，而俱破之，以决定有无变异之根本在于是否自体有故。

如是，初时说法，除相续边际之无常，受许一一刹那无变异之真实，令于大师生信解。第二时说法，受许一一刹那有变异之非真实，以断微细常执。第三时说法，观待二种观感，说有变异、不变异之亦实亦非实二种异门。第四时说法，说（有无）刹那（变异）之常、无常二者俱离自体有。此由遮止歧途、纳入妙道而说。又次第宣说，故名“随教”；或与所化心相宜而宣说，故名“随教”¹⁹⁵。

诸佛不说非悟入真实甘露之方便。如开对症之药方，诸佛但说与所化相宜之法。《四百论》云：

说有无二俱，以及二俱非。

由病增上故，岂非皆成药？

《佛护释》中解释说，如世间所许之实、非实、二俱，大师亦约世间名言如是说。破实、非实、二俱，则约胜义。又，实、非实、二俱者，即因位有果、无果及二俱生。佛所说者，破有无边，唯由因缘假施設。故诸欲见真实者，不应耽著约世间名言之说，应取真实。

癸四、真实之相

分二：子一、诸圣者真实之相；子二、世人真实之相。

子一、圣者之真实相

若谓：佛之所说是为次第悟入真实。真实具何等相耶？

（答曰：）已说“所诠者还灭”（18.7），何须再问？

若谓：虽尔，然如世间名言所受许，须于名言谛前由增益而述其相。

（答曰：）《明句论》中说，须由增益述其相者，是说由名言分别之道引发而说，非说事实不然而假施設。第十五品中已释。此中，观待除邪分别而说具五相：

颂曰：非从他知寂，戏论难戏论，
无分别无异，彼是真实相。(18.9)

初，“非从他知”者，非仅依他补特伽罗所说而了达，应以无漏智自证。譬如，有翳者见毛发时，无翳者告曰：此相无毛发之体。彼虽不能如无翳者见无毛发而证，然能依彼所说，心念“此乃实无毛发、现为毛发之颠倒”，而了达尔许。敷除翳之眼药而成无翳时，以不见毛发相之理，证得空中现为毛发之体性。如是，诸圣者虽由增益之门说真实，然唯尔许，诸异生不能如无漏智所见证其自体。于慧眼敷不颠倒见空性义之眼药、而生起不染无明翳之真实智时，以全不见戏论相之理自证真实。如是者乃真实也。因此，如有毛发乱坠相者，虽不能以彼相还灭之理证无毛发，然非不能了达毛发空之义，异生虽不能以二相还灭之理证真实，然非不能了达体性空之胜义。

第二，“寂”者，如无翳者不见毛发，（真实）远离自性有之自性。

是故，第三，能起诸义戏论之戏论语难作戏论，即不能言詮。

第四，“无分别”者，分别者乃心行，现见真实时，远离心行。经云：

云何名胜义谛？彼中尚无心行，何况文字！

第四，“无异义”者，一法于胜义中云何，余一切法亦然，故胜义中无各别义。如《入二谛经》中广说：

曼殊室利，云何名正加行？曼殊室利答曰：天子，真如、法界、毕竟不生于胜义中一切平等，诸无间者¹⁹⁶于胜义中亦平等。

此等五义即真实之相。又应知后后义释前前义。

子二、世人真实之相

颂曰：依彼彼生起，初彼非即彼，
与彼异亦非，故非常非断。(18.10)

依彼因所生之彼果，初，彼与彼因非体性一而有，以所生、能生一切应成一故。是故，非彼因迁转为果之常。又，依彼因所生之彼果，彼与彼因亦非体性异而有，以若是异则与观待因相违、如是则无因亦当生故。是故，亦非果不从因生之因相续断。

缘起因全不能成立果与因自性一、异。以此为由，成立因离常、断二过。应知由此亦于一切非因果之依缘施設者，断自性有一、异及常、断二者。

¹⁹⁶ 造无间业者。

癸五、示须决定成办此义

颂曰：非一非异义，非断亦非常，
此是世间怙，诸佛教甘露。(18.11)

世间无依无怙之依怙——诸佛之教正法甘露，能永断老死。此如前说，能显扬甚深胜义真实：依生、依缘施設之一切法，非体性一义、非体性异义、非断、亦非常。因此，应以大精进成办此甘露。

以闻、思、修次第，悟入此法真实甘露之诸声闻，由受用戒、定、慧三学甘露，当决定证得老死尽之涅槃。已得此法甘露，若因善根未熟，而于此生未得解脱者，以宿因之力，他生中必将成就。《四百论》云：

今生知真实，设未得涅槃，
后生无功用，如业定当得。

设作是念：若他生中值遇开示真实者，由此之缘虽可如是悟入，然与彼值遇不决定，故他生中不决定得涅槃。(答曰：)

颂曰：诸佛不出世，声闻亦灭尽，
独觉之智者，从无依止生。(18.12)

他生中，令醒觉之缘——诸正等觉纵不出世，诸声闻亦皆灭尽，然独觉之智，从无愤闹及依止、或无寻访善知识之依止而生，故决定当得涅槃。

此等是小乘种性者成就大利益之理趣。诸大乘人，以此道为余道之眼目，而导入解脱城。若已抵达，则获“到彼岸”之名。《摄功德宝颂》云：

俱胝庾他无导盲，路且无知岂入城？
五度无慧如无眼，无导非能证菩提。
若时为智慧摄受，是时获眼得此名。

此处义利极大，纵起是否如此之疑惑，亦可称颂。《四百论》云：

薄福于此法，都不生疑惑。
若谁略生疑，亦能坏三有。

见彼等利益之具慧者，应如常啼菩萨，舍命寻求般若波罗蜜多，如是求已，应常思惟此内体性深义。如《四百论》云：

见真得胜位，略见生妙趣，
故智者应常，发慧思内体。

壬二、配合了义教

此我及我所无自性之释，乃先前所引及余众多甚深契经所示。本品略述其义：说抉择、谛习真实则一切过失还灭，故应如此中所说，了知所赐一切甚深义教中悟入真实之次第。知己，当观善知识、暇满等外内诸缘和合极为难得，应以清净尸罗为基而多闻。于寂静处，串习总菩萨行义、别甚深义，切不可但作空谈，此乃诸圣言教诫之义。《父子相见经》¹⁹⁷云：

佛出世久住，说法生信难，
人亦难得故，佛教中精进。
断除八无暇，获难得暇满，
信奉如来教，智行理瑜伽。
不耽住于声，闻法后恒行，
汝常依兰若，当成最胜人。
依说法善师，不亲近罪友，
视有情平等，终不起傲慢。
敬具戒多闻，恒衲衣乞食，
树下坐不乱，不谤胜弃世。¹⁹⁸
有为非有为，一相如阳焰，
知胜义一边，速量证菩提。
观五蕴如幻，说内外六处，
如同空城故，终不依彼等。
贪嗔自性空，痴慢遍计生，
计不生无生，若知成导师。

壬三、摄义示品名

本品所示，是将前后各品中所抉择之甚深义综合为修习次第，故应知一切见所抉择者皆摄入我及法无自性之教，次当如上所释而修习之。

观我法品第十八

以上是第十八品“观我法”共十二颂之释。

时品第十九

辛四、示时之自性空

分二：壬一、破时体性有；壬二、破其能立。

壬一、破时体性有

分三：癸一、释品文；癸二、配合了义教；癸三、摄义示品名。

癸一、释品文

对此，或言：诸事由体性有自性，以事是假立三时之因故。此中，三时者，乃经中所说，此亦以事为所依：事之自性生已灭，名“过去”；生而未灭，名“现在”；未得自事，名“未来”。

破此分三：子一、总破三时自性有；子二、别破外道内教之所许；子三、名言中安立三时之理。

子一、总破三时自性有

分三：丑一、破看待或不看待过去之二时自性成；丑二、此正理用于余二时；丑三、用于余三重法。

丑一、破看待或不看待过去之二时自性有

分二：寅一、破看待过去之时自性有；寅二、破不看待过去之时自性有。

寅一、破看待过去之时自性有

颂曰：现在及未来，若看待过去，
则现在未来，当于过去有。(19.1)

现在、未来二时若自体有，则不出二途：现在、未来二时若看待过去时，则过去时中当有现在、未来二时，以此二时若自体有，则此二者之看待过去亦成自相所成之自性，而如是之自性于任何境、时须全不改易故；自性变异绝不应理故。

设作是念：灯之体性虽无暗，然可互相看待对方，故不周遍。

(答曰：)若许明暗为自体所成之自性，则此二者互无而看待，如同所立尚须成立，故此不能妨难。

若过去时中有此二者时，则此二者亦当成过去。若尔，则不复能安立过去，以须由已过现在立为过去、由未至现在立为未来，若无现在则此不可立故。

颂曰：现在及未来，若彼时非有，
则现在未来，云何看待彼？(19.2)

又，若欲免所言之过，而计彼过去时中无现在、未来二时，则现在、未来二时，云何能观待过去时？不能也。

寅二、破不观待过去之时自性有

设作是念：据过去是常论者之见，此二时不须观待过去。（答曰：）

颂曰：不观待过去，此二便不成，

不观待过去，此二时便不可成立，以须将得芽等自体已、尚未逾越或尚未过去立为现在，故现在不观待过去与之相违。是故，未来亦须间接观待过去，以由未至现在立为未来故。若此二时不观待过去，则亦不观待他，全不观待故，当如驴角不可得。

颂曰：故现在未来，二时亦非有。（19.3）

如是，观不观待过去俱非自性有故，现在、未来之二时亦非自体有。

丑二、此正理用于余二时

如是，观不观待现在之过去、未来二时，观不观待未来之过去、现在二时，亦非自性有。若能知此，则亦应了知，

颂曰：以此次第理，余二者更互。

以此先前破观不观待过去体性有之正理次第道理，对过去所余之现在、未来二时，更互破除观不观待体性有，即（19.1-3）可改换如下：

过去及未来，若观待现在…

故过去未来，二时亦非有。

以及：

过去及现在，若观待未来…

故过去现在，二时亦非有。

丑三、用于余三重法

颂曰：上下及中等，一等亦应知。（19.4）

应知以此如何观察三时之次第道理，亦能解释上、下、中之三者；“等”字所摄善、不善、无记之三者；生、住、坏之三者；前、后、中之三者；三界；学、无学、二俱非之三者，以及一及“等”字所摄二、多等一切与三重法有关者。

略说其少分：若上、下二观待中而自相有，上、中二观待下而自相有，下、中二观待上而自相有，一、二观待多而自相有，一、多观待二而自相有，二、多观待一而自相有，则有彼所观待之处、时中，彼等亦当有；若无，则当不观待。

互不观待而有亦不应理，故自体无；非由世间名言增上而无，亦应由此了知余等。

子二、别破外道内教之所许

分二：丑一、破外道所许之时；丑二、破内教实事师所许之时。

丑一、破外道所许之时

若谓：时自性有，以具有刹那、腊缚、须臾、昼夜¹⁹⁹等度量故。

（答曰：）若“时”体性异于刹那等而住，则能由刹那等门取为具有度量，然“时”不能由刹那等门取而常住。

颂曰：不住时叵取，

如是不住故，“时”不能由体性与自相异之刹那等门取。

设作是念：常时者有，彼为刹那等所显，如云，“时能熟大种，时能聚众生，时能令睡醒，时极难超越”²⁰⁰，故有具如是相之时也。（答曰：）

颂曰：可取时安住，非有故叵取，

为刹那等所显且可取之时常住非有，以彼体性若异于刹那等而有，则可缘，然不可缘故。又，亦可观察此时是自性有之有为或无为，然先前已俱破此二，即“生住坏非有，是故无有为”等（7.33）。

颂曰：云何施設时？（19.5）

如是之时，不为任何量所缘，故此不可取之时，云何能由刹那等之量施設？不能也。

丑二、破内教实事师所许之时

若谓：常时非有虽实，然依色等行施設之时，是“刹那”等名之所詮。（答曰：）

答曰：时者若依事，无事岂有时？

若事都非有，时又岂能有？（19.6）

无色等之事，体性异于彼等之时岂能有？非有也。因此，若时依色等事立，而已说、当说之正理（成立）事都非自性有，则依彼等施設之时又岂能自性有？不能也。

子三、名言中安立三时之理

此中，三时之安立者，如《四百论》云：

¹⁹⁹ 古印度计时单位。《阿毘达磨俱舍论》卷 12《分别世品》：“百二十刹那，为恒刹那量，腊缚此六十，此三十须臾，此三十昼夜，三十昼夜月，十二月为年。”（T29, no. 1558, p. 62, b13-16）

未来者，未至现在之时。过去者，已过此时。现在者，生而未灭。现在者，现在可缘故，为主。由未至此、已逾此所立之未来、过去二时，非为主。

由未至此、已过此立为未来、过去之时是现在。因此，现在是时之主，余二非主。

虚空、兔角等亦是未至现在者，为遮彼故，阿毗达磨中说，“虽有因，然未生”。譬如，虽有芽因，然芽未生或未至者，是未来；未至现在者因全无生起之因而未至者，非是未来。

如是，虽所未至者是现在、未至者是芽等诸果，然诸果非于未来时中立。此中，未至之果及其因二者，非俱已起各自作用后灭坏，故《辨中边论》²⁰¹等中说，“因果二者俱未用”。

若立唯现在之反为过去，则虚空等及未来亦成过去，故已过现在者，乃现在灭坏。此亦称“生已灭”，譬如，立芽灭坏为过去。“生”非指过去，而指已过之所过去芽。此芽若已过去，则芽果及其因二者，俱已起各自作用后灭坏，故说“因果二者俱已用”。

现在者，是芽等生已未灭之时。此时，自因已灭，而果本身未灭，故说“因已用，而果未用”。

如是则芽灭坏是芽之过去时，芽未生是芽之未来时，芽成已未灭坏是芽之现在时。因此，三时皆是约芽等事之灭坏、未生、生已未灭坏之时而言，非就时名言作者正在言谈之现在时中非有而称非现在，以此是看待言谈者之现在故。因此，许因在前、果在后、过去为灭坏、未来为未生，复许前诸刹那为过去、后诸刹那为未来者，纯属谬论！

有部师对芽等一一各立三时，故许未来、过去时中亦有芽。对余诸事亦如是许。

又法救言：芽等从未来入现在、从现在入过去时，舍未来及现在之事，然不舍彼时之物；譬如，坏金器制作别器、乳转成酪时，形、味变异，然显色不变。

乐师称：一一时虽全具三时之相，然以多分立过去等，如一男对某女多分贪著，然非由此对余女离贪。

世友许：芽等之同一事，分别至未来等位时，立为未来等，如同一算子置百、千等位时，立为(数目)“一”等。

佛天说，如同一女看待所看待处，分别称作母、女，同一事看待前后，立为别异时²⁰²。

此中，初者为转变论，故与数论派同；第二说三时之相紊乱；据第三说，若

²⁰¹ 坚慧《辨中边论释》

²⁰²

许所作与芽等法体异，则成无为，若许体性一，则无起用、不起用之各别位；据第四说，则过去等一一时之前、后、中三者，皆可称三时，故一一时当各有三时。

又，过去、未来时中，芽等若自体有，则如何能说芽等灭坏及未生？《俱舍论》本释破之，次说三时之相如前。复许灭坏、未生之过去、未来二者为无事。除中观应成师外，此为经部以上内教各派所许。

中观应成师许三时皆为事。第七品中，已成立灭坏、未生之二时为事。然不许芽等一一各有三时，故与有部不同。

此宗之三时，以芽为例：芽是现在；芽灭坏是过去；总虽有因，然间或因缘不具，故芽未生，是未来。

若谓：若尔，由许芽灭坏之灭坏同类相续，故其生而未灭之诸刹那当成现在。如是则现在与灭坏二者当不相违。

（答曰：）无过，以芽灭坏之初刹那是芽灭坏，其同类之诸灭坏是前前（刹那）之灭坏，一切灭坏是过去故。此芽灭坏之当下虽非其灭坏，然总乃灭坏，故唯过去。

如是，过去之所有同类，须由余事灭坏之门安立自体，故与余二时差别甚大。如是，未来之所有同类，亦须唯由余事未生之门安立自体，故与过去、现在二时差别甚大。现在者，无须由余事灭坏、未生之门安立，如芽生而未灭，故与未生未灭之未来诸刹那差别甚大。

癸二、配合了义教

为显示如是说三时自相空亦为甚深教所成立，及为显示开示三时无自性之一切圣言应以本品释之，故配合了义教略说少分。《象力经》云：

诸法若有少自性，则佛及徒当知之。

常法不能般涅槃，聪叡终不离戏论。

《三摩地王经》²⁰³亦云：

开演百千法，百千佛已逝，

然法字无尽，无生故无尽。

又云：

如来出世时，弥勒佛当出，

²⁰³ 《月灯三昧经》卷 9：“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。”

(T15, no. 0639, p. 0609, c27-28)

此地将布金，尔时岂有出？²⁰⁴

此破先前佛陀降临已、于过去时中湮灭，及后来出世之时自体有，显示时无自性。

癸三、摄义示品名

应念先前已生灭坏、尚未生将生、生已未灭之三时者，自相有则毕竟不可，自相空无自性之中则极应理，如是对二谛应起坚固定解。

观时品第十九

以上是第十九品“观时”共六颂之释。

和合品第二十

壬二、破时自性有之能立

分二：癸一、破时是果生起之俱有缘；癸二、破时是果生灭之因。

癸一、破时是果生起之俱有缘

分三：子一、释品文；子二、配合了义教；子三、摄义示品名。

子一、释品文

对此，或言：时自性有，以是果生起之俱有缘故。种子、土、水等余缘虽和合，若未会遇胜妙时，则不生；若遇，则生。（经中）说，“如外内亦然，和合复应时，果报当成熟”，果之生起观待时也。

破此分三：丑一、破从因缘和合生；丑二、破从因生；丑三、示余破从因缘和合生正理。

丑一、破从因缘和合生

分三：寅一、破从前和合生；寅二、破从同时和合生；寅三、破从后和合生。

寅一、破从前和合生分二：卯一、破从和合亲生；卯二、破从和合疏生。

卯一、破从和合亲生

分二：辰一、破和合中有无生；辰二、破和合中有无。

辰一、破和合中有无生

若芽从种子等之因缘和合生，则此果系和合中有而自性生耶？抑或和合中无而自性生耶？

颂曰：若从诸因缘，和合而生者，

和合中有果，云何从合生？(20.1)

若果从诸因缘和合自性生，且因缘和合中有果，则果云何从因缘和合自性生？不可生也，以与果是能所依故，如盘所盛之酪，非盘所生。又，有者已有，如面前之瓶，不复观待生也。

若谓：因缘中虽有果之自性，然待缘显而有，仍有生义。

（答曰：）若先前已有显明，则无须再生。若无，则成先无而生之宗。

颂曰：若从诸因缘，和合而生者，

合中复无果，云何从合生？(20.2)

若果从诸因缘和合而生，和合中复无果，则果云何由自性从和合生？不可生，以彼中非有故，如砂不出油。

简言之，若果自性有，则无须生。若和合中无，则不能自性生。

辰二、破和合中有无

颂曰：设若诸因缘，和合中有果，
合中应可取，而实不可取。(20.3)

又，设若诸因缘和合中，由所依之门有果，则和合中须由四量²⁰⁵随一可取，然实不可由量取，如盘中无酪。

设作是念：某物中所无者，不从此物生，如砂不出油。果从和合生，是故，和合中有果为比量所成。

(答曰：)若尔，则某物中所有者，非从此物自性生，如离盘别有酪类体性。汝何不以此比量成立和合中无果？

设作是念：此二品俱与比量相违，故如和合中有果不合理，和合中无果亦不合理。

(答曰：)我等非立因缘和合中无果自性有，是破他所计和合中自性有果；如是，我等亦非立和合中自性有果，是除他所计和合中无果自性有，以欲除有无二边而立中观道故。

颂曰：设若诸因缘，和合中无果，
则诸因诸缘，等同非因缘。(20.4)

设若诸因缘和合中无果，则芽之诸因及诸缘等同非因缘之火、炭等，以无果若平等、则是否作为芽之因缘体性有无亦平等故。

卯二、破从和合疏生

若谓：据彼因相观察因缘和合中有无果，因缘二者和合中无亲生果之能力。然而，缘和合唯有助于亲因，此因为生果故，施与果以些许因力后灭，复能生此因所助之果。(答曰：)

颂曰：若与果因已，此因当灭者，
所与及所灭，因体当成二。(20.5)

若施与果以能作因已，此因当灭，则对果所施与之能作因及所灭之因体，当成二各别物。此不合理，以所与因生起后仍住故成常、所灭因则成无常故；一因俱是常无常相违故。

颂曰：若未与果因，此因当灭者，
因灭已所生，此等果无因。(20.6)

若为免一因成二异物(之过，而许)未与果以能作因之前，此因当全灭，则种子等因灭后所生之芽等果，全不从种子等因亲生，故当成无因而生。

设作是念：云何有此芽之前种子因全灭，及灭、不灭二分随一之观察？

(答曰：)若灭自相有，则芽之前种子趣向灭时，灭之作用须圆满，以灭是将灭事之法，自性有之法、有法终不乖离故，一如若许生为谛实，则趣向生时，须有将生事。

寅二、破从同时和合生

若谓：若果从自身前之因生有此过失，则唯与果俱生之因缘和合成果之能生，譬如，光由同时之灯生。(答曰：)

颂曰：若与和合俱，而果当生者，
能生及所生，应成同一时。(20.7)

若与因缘和合俱而果当生，则能生因及所生果二者应成同一时。然不见牛之左右二角为能生、所生，故此不应理。

寅三、破从后和合生

毗婆沙师说，诸事不从前未有者生，以如是则应率尔无因故。是故，因缘和合前之未来位中亦有果，因缘和合于现在位生果，物则前后皆有²⁰⁶。(答曰：)

颂曰：若和合之前，已有果生者，
则无因缘故，当无因而生。(20.8)

若因缘和合之前已有果生，则此果当不观待诸因缘，如是则当无自因而生。

丑二、破从因生

分二：寅一、破因果体性一品；寅二、破因果体性异品。

寅一、破因果体性一品

或谓：果唯由因生，非由因缘和合生，亦无施不施与能作因之咎，以因灭已安住果之体性故。(答曰：)

颂曰：若因灭为果，则因普迁转。

因灭果生时，若计果唯因之体性，则如舞师换装，因于一切时中但作迁转，

先前非有之果终不生。是故，因成常。此不合理，以常事非有故。

颂曰：先前已生因，亦应成再生。(20.9)

又，先前已生之因，应生已再生，以初因、后果二时中俱生故。此亦不合理，以不须生故；生当无穷故。

寅二、破因果体性异品

分二：卯一、破因起用生果；卯二、破因自性有。

卯一、破因起用生果

分七：辰一、破由灭及住因生果；辰二、破因以见或不见生果；辰三、破因以合或不合生果；辰四、破由果空或不空因生果；辰五、破因生空或不空果；辰六、破由自性一或异因生果；辰七、破因生体性有或非有之果。

辰一、破由灭及住因生果

又，若因自性生果，则当观察：此因在果之前已灭或未灭而生？所生之果已生或未生？

颂曰：云何已灭失，能生已生果？

此中，若如初者，云何已灭、失坏即灭坏之因能生已生果？不能生也，以因灭之时此因非有、非有则不成因故；果已生则不须再生故。

颂曰：与果相属因，安住云何生？(20.10)

若如后者，与果相属之因安住即未灭坏，则云何能自性生果？不能生也，以因若不灭而自性生、则因须不变而果可得，然不应理，以《四百论》云：

因者转变时，当成他之因。

谓果已生时，因须转变故。

颂曰：若因果不属，

设作是念：不须生已有之果，故因时生不相属之果。(答曰：)

颂曰：当生何等果？

因当自性生何等果？不能生也，以若自性生果，则因时亦须相属；若不相属，则对自相有而言当全无系属故。若由如是无系属之因生果，则一因当生一切果，或全不生果。

辰二、破因以见或不见生果

又，若因自性生果，则因以见果而生？或不见而生？（答曰：）

颂曰：因见或不见，俱不能生果。（20. 11）

若如初者，因不能见自果而生，以见则已有而无须再生故。因不见自果亦不能自性生，以若如是生则一因当生一切果故。

此见谓何？此即世间所称之“缘”。

若谓：对种子等无根者而言，此非不容有耶？

（答曰：）此容不容有皆可，以此非我等之所诤、果自性生论方是所诤也。因此，若称种子等见果而生，则应说彼等见果世间所不见。若称不见而自性生，则应如上述。

胜士夫等为因、有故思之造物主、裸形派种子等具一根、有心诸论，皆不能免此过，故（我等所说）无咎。

《般若灯论》中，此颂用作破别因果：眼等生自识时，缘彼之境色等而生？或不缘而生？

辰三、破因以合或不合生果

又，若因自性生果，则此二者须会合、共聚，以非尔之明、暗及生死、涅槃中能生、所生不可得故。然以理智观会合时，三时中全不可得。

颂曰：过去果与因，无论是过去，
或未生已生，会合终非有。（20. 12）

此中，芽等过去果与种子等过去因会合终非有，以此二者灭坏时，此二者非有故；种、芽二者之灭坏虽可会合，然非种、芽之因果会合故。

如是，过去果与未生未来因会合亦终非有，以已灭果及未生因二俱非有故；二时相异故。过去果与已生现在因会合亦终非有，以二时各别故；果灭坏则果非有故，如石女儿与天授。

颂曰：已生果与因，无论是未生，
或过去已生，会合终非有。（20. 13）

已生现在果与彼之未生未来因、过去因、已生现在因会合，终非自性有，以过去、未生因二者与（已生现在果）为异时故；现在因果二者之会合若自性有，则前后时不可而须俱有，然实非有故；或计已有之果由因所生为会合，然实不须故。

颂曰：未生果与因，无论是已生，
或未生过去，会合终非有。（20. 14）

未生未来果与已生现在因、未生未来因、过去因会合，终非自性有，以过去、现在因二者（与未生未来果）为异时故；未来因果二者都非有故。

颂曰：若会合非有，因何能生果？

若会合是有，因何能生果？(20.15)

如是观察因果二者时，若会合自性非有，则因何能生果？不能也。若因果二者自性会合是有，则因何能自性生果？不能也，以若不与果共聚则会合不应理、若共聚则再生无义故。

辰四、破由果空或不空因生果

颂曰：若因空无果，因何能生果？

又，若因中果空，此因何能自性生果？不能也，以若不尔，则水、酪中无酥平等，而酥从乳出、不从水出之差别便不可得故。

颂曰：若因不空果，因何能生果？(20.16)

若因中果不空，此因何能自性生果？不能也，以已有果不再生故，如有子之天授。

辰五、破因生空或不空果

自性不空之果生耶？抑或自性空之果生耶？

颂曰：果不空不生，不空当不灭。

此中，自性不空，即非从缘起、自性住，如是之果当不生，如是不空之果自性不可还灭，故当不灭。

颂曰：不空者不灭，彼亦当不生。(20.17)

是故，若许此果不空，则成不灭亦不生，如是则非汝所欲也。

颂曰：空则何能生？空则何能灭？

自性空无之果何能自体生？何能自体灭？不能也，以如虚空故。

颂曰：此空亦应成，不灭及不生。(20.18)

是故，若许此果自性空无，则亦应成体性不灭及不生，此亦非汝所欲也。

辰六、破由自性一或异因生果

又，若因自性生果，则不出此二途：

颂曰：因果是一者，是事终不然。

因果是异者，是事亦不然。(20.18)

（论主）但立宗如下：因果二者是自性一终不应理；因果二者是自性异亦终不应理。其能立者：

颂曰：若因果是一，能生所生一。

若因果二者是自性一，则子、眼识、芽等所生与父、眼、种子等能生当成一故。

颂曰：若因果是异，则因非因等。（20.19）

若因果二者是自性异，则自相成异而无观待，故是因、非因当平等，以对不相属之异事不能分辨是否因果之故。

辰七、破因生自性有或体性非有之果

又，若因生果，则应观察：因生体性有之果？抑或体性非有之果？

颂曰：若果体性有，则因何能生？

若果体性无，则因何能生？（20.21）

此中，若果自性有，则因何能生此？不能也，以若生此，则已有须再生，然已有不须再生故。若果自体非有，则因何能生此？不能也。

若谓：影像虽自性非有，然由因生，故不定。

答曰：实尔，然亦成立诸事自性非有。是故，汝当弃自性有论，而奉我等无自性因果论！自性有全非有而无相违者故，自性非有之事亦非体性有，故岂成不定？据我等之见，若影像之有法非自性有，则其法亦非自性有，故彼无论自性有无皆不许是体性有。

先前破空不空之果生者，是从果破；此处破体性有无之果生，是从因破，故不重复。

卯二、破因自性有

若谓：虽破因能令果生，然因者自性有，以未破彼故。因此，果亦自性有也。（答曰：）

颂曰：若非是能生，则因性不成。

若因非自性能生果，则因性亦不成自性有。

设作是念：虽破因自性有，然果自性有。因此，因亦自性有。（答曰：）

颂曰：若因性不成，则是何之果？（20.22）

若因自性有不成，则自性有之果当是何因之果？非有也。

丑三、示余破从因缘和合生正理

若谓：能令果生者非唯因，果由因缘和合生。

(答曰:) 此不应理, 以先前已破故。又, 若如是计, 则(当观察:)

颂曰: 若由诸因缘, 和合之自体,
不能生自体, 则何能生果? (20. 23)

此诸因缘和合之自体能否自生? 和合之自体不能生自体, 以如是则果之生无义、(生与) 自作乃相违故; 和合非实物有, 而令果生者非体性有故。如是, 若非实物有故不生自体, 则此和合何能自性生果? 不能也, 如石女儿。

颂曰: 是故合非合, 所作果非有。

和合不能由体性生自他。是故, 因缘和合所作即所生之果非体性有。

《佛护释》中, 解释和合不能自生之义, 为和合非自体有。

若谓: 若无因缘和合所作之果, 则应有非因缘和合所作之果。

(答曰:) 若因缘和合自性所生之果非有, 则其相违非因缘和合所作之果亦非有。

若谓: 果虽非自性有, 然因缘和合自性有。是故, 果亦自性有。

颂曰: 若果者非有, 则岂有缘合? (20. 24)

(答曰:) 以所说之正理观察, 若果非自性有, 则众缘和合岂自性有? 非有也。

子二、配合了义教

为显示如是果从因缘二者和合及各别出生非自性有, 亦为甚深教所成立, 及为显示如是开示之一切圣言, 应以本品释之, 故配合了义教略说少分。《广大游戏经》云:

由依唇喉颚, 舌转字声出,
然非依喉颚, 一一中不得。
语依此和合, 意觉力所生,
意语隐无色, 不见于内外。
智者观诸语, 声音生灭时,
见语如回响, 刹那无坚实。

谓语之声依因缘生, 观则无自性。如是之生亦觉慧力使然。

又, 如先前所引“于此欢喜之教中”²⁰⁷等。《般若波罗蜜多经》²⁰⁸亦云:

²⁰⁷ 见第七品释。

²⁰⁸ 《摩诃般若波罗蜜经》卷7《问住品》: “憍尸迦, 菩萨摩訶萨不应色中住……须陀洹果中不应住, 以有所得故, 乃至阿罗汉果、辟支佛道、菩萨道、佛道、一切种智中不应住, 以有所得故。” (T08, no. 223, p. 274, b15-26)

“憍尸迦，擐大铠甲菩萨不应住色…不应住余四蕴、四果、独觉及佛”。

子三、摄义示品名

如《佛护释》云：

若时非有，因果、和合亦非有，则所余有何等？此乃断灭之论，我等非作是说，以如汝所计时等体性有必不成，然彼等依缘施設者则有故。

应知时、因果、众缘和合如实事师所许之体性有非有，故破之；依因缘生之缘起则有，故不破。

观和合品第二十

以上是第二十品“观和合”共二十四颂之释。

成坏品第二十一

癸二、破时是果成坏之因

分三：子一、释品文；子二、配合了义教；子三、摄义示品名。

子一、释品文

对此，或言：时自性有，以是果成坏之因故；如芽依冬季而灭、依春季而生故。

（答曰：）若成坏由体性有，则时是成坏之因亦自性有，然实非尔。

此中分二：丑一、破生坏自性有；丑二、示若许生坏自性有则有常断过。

丑一、破生坏自性有

分二：寅一、破成坏自性有之所立；寅二、破成坏自性有之能立。

寅一、破成坏自性有之所立

分三：卯一、观成坏共非共有而破；卯二、观何等所依有成坏而破；卯三、观成坏一异而破。

卯一、观成坏共非共有而破

分三：辰一、立宗；辰二、示能立；辰三、此等之摄义。

辰一、立宗

颂曰：无成坏非有，共成亦非有，
无坏成非有，共坏亦非有。（21.1）

若成坏自性有，则立四宗：无成即生则坏非有；坏亦非与成自性共有；无坏则成非有；成亦非与坏自性共有。

辰二、示能立

分二：巳一、破灭与成共非共有；巳二、破成与灭共非共有。

巳一、破灭与成共非共有

颂曰：若无有成者，云何而有坏？
无生当有死，无成则无坏。（21.2）

若无有成即生，则云何而有坏？非有也。“云何”一词，示毕竟不容有。若可如是有，则无生亦当有死，然谁亦不可见。是故，无成则无坏。

颂曰：此坏与成者，云何可共有？

死亡与出生，非是同时有。(21.3)

诸事之坏与成，云何可自性共即同时有？不可也。若尔，则死亡与出生亦当自性同时有，然非是，以互违故，如明暗。

互违之理，如前第十一品中所释。又，以芽为例，彼已生、已灭二时如同明暗。若据生灭为自相有者之见，则芽已灭是芽之法、芽是有法自性中不可还灭故，一切时须如是。若生灭同时，则生与已灭二者亦当同时。其余坏之观察，第七品中已释，故此不赘。

此处，《般若灯论》中，对声闻部所说，“坏者有因，以是有为相故，如生”，出二种过，一为因不定过：心、声、末焰、阿罗汉之最后心及心所之坏，虽是有为相，然非有因，故不定。

《明句论》中说，彼等之坏亦具生缘，故是有因。心等最后刹那之坏，亦须成立为无因则非有，与成立（总）无因则坏非有平等。是故，无有不定。此如前说，灭坏可坏，亦是月称论师许灭坏为事之宗。

《般若灯论》中，如上解释之后，说灭坏已无者非有因，以无故，如毕竟无。此是不许灭坏为事之宗。因此，称“灭坏虽是有为相，然无因”者，是约对方之受许而说，非我自宗。

说“正生”喻不成之因相，《般若灯论》中）解释说，以事之体性从先前未成到成，因而获得事之体性即名“生”故。义谓说是有为相之生，对方许为与瓶等之所相异物，如是非有，故不成立此生有因。《般若灯论》以生非实物作喻不成之能立。《明句论》中说，“以有诸实物有之生故。”此二种论者之所许并不相违，以前者之义如上述、后者之义但述对方许生为实物之宗故。《明句论》中说，此因相解释喻不成不应理之因相，“以汝受许影像等诸非实物者有因故”，虽破生实物有，然非不成立生有因也。

已二、破成与灭共非共有

颂曰：若无有坏者，云何而有成？

诸事无常性，终不成非有。(21.4)

若无有坏者，云何而有成？不当有也。若如有是，则诸事离坏须容有，然诸事之无常性终不成非有也。

颂曰：此成与坏者，云何可共有？

出生与死亡，非是同时有。(21.5)

此成与坏者，云何可自性共有？不可也。若尔，则出生与死亡当同时，然此非有。前已释论。

辰三、此等之摄义

颂曰：此等互共有，或互非共有，
是二皆非有，彼等何能有？(21.6)

此等互共有、同时有或互非共有、非同时有皆非自性有，彼等成坏何能自性有？非有也，以若自性有，则有之理不出此二种故。

设作是念：共非共有虽非自性有，然此二者以不可说之理趣而有。彼不可说而有者能和杂此二者。

(答曰：)此二者先前各别非有，故无和杂。

设作是念：不可说之义，乃心不可定解也。

(答曰：)若尔，则如石女儿之青白。成坏非自性有，故时作为彼等之因亦非自性有。

卯二、观何等所依有成坏而破

分三：辰一、破尽不尽所依之成坏；辰二、破事所依之成坏；辰三、破空不空所依之成坏。

辰一、破尽不尽所依之成坏

若许此成坏自性有，则于尽事之有法、不尽事之有法二者何者中有？

颂曰：尽则成非有，不尽亦无成。

此中，尽事之有法中，成即生非自性有，以自性有则生、尽二者合于一处成相违故。不尽事中，成亦非自性有，以自性有之事若不尽、则不具事之坏相故。

颂曰：尽则坏非有，不尽亦无坏。(21.7)

尽事中，坏非自性有，以此是所灭事之无、彼作自性有坏之所依不应理故。不尽事中，坏亦非自性有，因相如上述。

辰二、破事所依之成坏

若谓：成坏自性有，以事自性有故；事是此二者之所依故。(答曰：)

颂曰：若诸事非有，则成坏非有。

若成坏非有，则诸事成坏。(21.8)

若诸事非自性有，则成坏非体性有。事非自性有之因相：如是成坏自性有者，先前已破。若此二者非有，则事非自性有，以此二者是事之相故。

《般若灯论》中说，或谓：非有者非是事之法，如龟毛；成坏者是事之法，故谛实有。答云：若成坏胜义中无，则事胜义中非有，以事具成坏之体故。因不

成也。如是，若诸事非有，即无所依，则能依成坏亦非有。将此颂上下半偈互换而释。²⁰⁹

辰三、破空不空所依之成坏

若成坏自性有，则当观察：彼等依体性空者？抑或依体性不空者？

颂曰：空则诸成坏，此等皆不成。

不空诸成坏，此等亦不成。(21.9)

此中，自性空者之诸成坏自性有不成，以无所依故，如虚空花。自相不空者之诸成坏亦不成，以不空者不可成坏、而不可作彼之所依故。

卯三、观成坏一异而破

若成坏自性有，则有之理趣不出二途：

颂曰：诸成坏若一，是事则不成。

诸成坏若异，是事亦不成。(21.10)

诸成坏体性为一而有不成，以互违如明暗者不可为一故。诸成坏体性为异而有亦不成，以若自相异、则当不相属而乖离，然此二者互望非不决定故。

寅二、破生灭自性有之能立

分二：卯一、所见非能立；卯二、示此能立。

卯一、所见非能立

若谓：何须此细观察？牧童、妇人以上皆见成坏自相有故，此二者自相有。
(答曰：)

颂曰：若汝作是念，可见诸成坏，

是则诸成坏，是痴之所见。(21.11)

若汝作是念：可见成坏体性有。然此因相不决定成立成坏自相有，以诸成坏虽现为体性有，然是染痴者之所见故，如牧童、妇人以上皆见乾闥婆城、幻化等，具翳者见毛发、飞蝇等。

卯二、示此能立

寅一、破成坏从自同不同类生；寅二、破从自他事生。

²⁰⁹ 《般若灯论释》卷 12《观成坏品》：“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。” (T30, no. 1566, p. 115, b9-13)

寅一、破成坏从自同不同类生

若谓：如何成立成坏现为自性有是染痴者所见？

（答曰：）此由正理成立。

若谓：是何正理？

（答曰：）此中，若成自性有，则须从事即生生，或从无事即坏生。若坏自性有，则亦须如是生。

颂曰：事不从事生，不从无事生。

事即成，不从事即同类成由体性生，以如是则因果二者须同时、已生须再生，然此二者不容有故。事即生，不从无事即坏由体性生，以据自性有之见，坏时须灭坏，故若从将坏之事还灭生、则石女之女亦能生子故。

颂曰：无事亦不从，无事及事生。（21.12）

无事即坏，不从无事即坏由体性生，以将坏之事还灭无力由自性生果故；若灭坏由体性生灭坏、则石女之女亦能生子故。无事即坏，不从事即成由体性生，以若如是生、则未灭坏之事应能生不同类之灭坏、如灯应能生暗故。

以如是道理观察时，成坏非自性有，故见此二者自性有者，乃染痴者所见也。又，若成坏自性有，则当依事或无事。然观察时，此二者非自性有而无所依，故岂有成坏？是故，见此二者自性有者，乃染痴者所见也。

《明句论》据《佛护释》，说有事、无事非自性有，是“事不从事生”等所释。

寅二、破事从自他生

又，若有些许事自性有，则成坏亦自性有，而实不然，以自性不生故。

若谓：自性不生不成立。

（答曰：）非不成立。

颂曰：事不从自生，亦不从他生，

不从自他生，当云何而生？（21.13）

以事不从自生，亦不从他生，亦不从自他俱生，当云何自性生？不能也。此于第一品中已释。

丑二、示若许生坏自性有则有常断过

分三：寅一、若受许事自性有则堕常断之理；寅二、破虽受许然无彼过之答；寅三、如是破之摄义。

寅一、若受许事自性有则堕常断之理

“事自性生一切种非有”，决应如是受许也。

颂曰：若受许有事，则堕常断见。

以彼事当成，常及无常故。(21.14)

此若不尔而受许事自性有，则堕与圣言至极相违之常断见。何以故？以若称此事为常，则成常见；若称无常，则决定成断见故。

此如“诸凡自性有，彼非无故常”(15.11)等所说，自性有者终不成无，故成常见；自性有者若于第一时有、于第二时无，则堕断见。非说受许唯有、刹那坏即是常断见，以常断者由受许缘起而断除、(佛)说缘起时说“此有则彼成”故；《四百论释》亦云：

汝阿毗达磨师岂不许刹那坏耶？若不受许，则非如来弟子。

谓若不许刹那性、则有应非内教佛弟子之妨难故。

寅二、破虽受许然无彼过之答

分二：卯一、受许自性有而无常断过之理；卯二、破此答。

卯一、受许自性有而无常断过之理

颂曰：虽受许事有，然不堕断常，

以果因成坏，相续即有故。(21.15)

若谓：我等虽许事自相有，然不堕断见及常见。何以故？以果之成即已生、因之坏即灭坏二者相续而转之相续即诸有生死故。如是，若因已灭而果不生，则堕断；若因不灭、由自体住，则堕常。然我等不许如是，故无常断之过。

卯二、破此答

分二：辰一、虽受许相续然不能除常断过；辰二、示相续本身非自性有。

辰一、虽受许相续然不能除常断过

颂曰：若果因成坏，相续即是有，

坏不再生故，则因应成断。(21.16)

若果成、因坏之相续即是诸有，因之刹那坏即起生果之作用后已灭、不再生故，则因之相续当成断。

若许事自相有，则果当成不观待因之他，故果虽生，然无益于因之相续不断。因已灭而无再生之相续，故因之相续当断。我等则无此咎，以不受许事自性有故；以“此有则彼成”缘起之因相、许因果二者自体一异都非有故。

颂曰：若事体性有，不应成无事。

受许事自性有则当堕常见，以事若自性有则后不成无、以自性不可还灭故。彼堕常之过依旧。此等正理说明，若事自性有，则果不可从前因生、因不可于果时灭，故由此二者之门不能除常断过。

颂曰：涅槃之时断，有相续止故。(21.17)

又，若据汝见，则无余蕴涅槃之时，有即蕴相续，自性流转止息即断，故有堕断之过。然大师说我等应除断见。

若谓：执如是相续断绝非断见也。

(答曰：)如是则于生死流转起如是执亦不成断见，以因相平等故。

辰二、示相续本身非自性有

对方先前所说之相续自性有不应理。

若谓：云何？

(答曰：)此处，未有者，是此生之最后心死有。初有者，是后生之结生相续心。彼之最后正灭者属因，最初者属果。此二有谓之“生死流转”。

此中，初有从已灭末有生？抑或从未灭或正灭末有生？

颂曰：最后若已灭，初有不应理。

此中，未有若已灭，则初有之心从彼生不应理，以自因若于自前已灭，尔时即成无因，芽亦当从焦种生，然此非所欲故。

颂曰：最后未灭时，初有不应理。(21.18)

另说有正灭，故“未有未灭时”一句，是死有未趣向灭时。虽无如是之时，然为观察细化而破。初有从彼生亦不应理，以有众多非一过失故。此中，无因过失者，死有未趣向灭时，若后生之初心生，则此二者当成同时，如是则非因所生；一有情有二体性（过失）者，此生之末心与后生之初心二者当同时有；昔无有情生起（过失）者，正生有情之前，无须有作为自因之有情为先；前心成常过失者，同一相续之后心生起之前，前心当住；芽从未灭种子生过失者，种子未转变时，种子已生。

颂曰：若最后正灭，最初当生者，

正灭者为一，正生则成他。(21.19)

若未有正灭即趣向灭时、后生之初心当自性生者，则一有情当同时有二种不同有，以如人死后生天为例，正灭人有一，正生天中有则成另一有；若由自相生，则正灭时应有正生果，如前已说故。

寅三、如是破之摄义

颂曰：若正灭正生，共亦不应理，

则何蕴中死，即彼中生耶？(21. 20)

如是，以上述理趣，（可知）正灭之灭者与正生之生者共有亦不应理。“亦”字表明，初有从已灭未有、未趣向灭之未灭生不应理。若尔，则住何蕴中死，即于彼等蕴中生耶？非也，以正生时与正灭至极相违故。

颂曰：如是三时中，有续不应理，

则三时中无，何能有有续？(21. 21)

若于如是未有已灭、未灭、正灭之三时中，初有生有之相续自性有不应理，则彼三时中非自性有者，岂能以他性有？是故，有相续非自性有，故“若果因成坏，相续即是有”（21. 16）称有相续自性有不应理。

子二、配合了义教

为显示如是说生灭、生死、诸有展转去来皆无自性，亦为甚深教所成立，及为显示一切如是宣说之经，应以本品释之，故配合了义教略说少分。《三摩地王经》²¹⁰云：

三有如梦无坚实，速坏无常如幻化，
无来亦无从此去，相续常空又无相。

又云：

虽有生及死，然谁若能知，
无生亦无死，则不难得定²¹¹。

《邬波离请问经》云：

知此不可思议法，彼等诸人恒安乐，
不分别法及非法，一切皆属心戏论。
一切不生难思议，事无事想皆摧坏，
彼等愚夫随心转，百俱胝有中受苦。

子三、摄义示品名

²¹⁰ 《月灯三昧经》卷 2：“悉不复见有生死，于彼起灭亦复然；若于如是三种忍，菩萨其有能得者。已老今老悉不见，安住法中得如是。” (T15, no. 639, p. 556, c4-6)

²¹¹ 藏文 *dka'*

立生灭、生死、展转相续之有相续为自相有者，虽为观察真实中有非有之正理所破，然亦不可不立此等名言，故应定解自相空中此等名言极可成之理。

观成坏品第二十一

以上是第二十一品“观成坏”共二十一颂之释。

如来品第二十二

辛五、示有相续之自性空

分二：壬一、破如来自性有；壬二、破烦恼自性有。

壬一、破如来自性有

分三：癸一、释品文；癸二、配合了义教；癸三、摄义示品名。

癸一、释品文

对此，或言：有相续者自性有，以如来自性有故。世尊为利有情，经三或七大阿僧企劫，无间积集广大资粮，历经长时而成佛。若有相续非自性有，则如来亦当非有，以须依有之多生相续方能成佛故。

（答曰：）我虽以种种正理光明，除汝之无明密暗，然因汝长久以来串习力故，犹未能除。以汝之极重无明，有相续非但不断，且复留滞也。若如来自性有，则有相续亦自性有，然彼实非自性有。

此中分四：子一、破如来自相有；子二、示此中亦不容余邪见；子三、示邪执过患；子四、此正理用于别处。

子一、破如来自相有

分三：丑一、破取者自性有；丑二、破所取自性有；丑三、此二者之总结。

丑一、破取者自性有

分三：寅一、破如来实物有；寅二、破依蕴假施設自性有；寅三、此等之总结。

寅一、破如来实物有

若如来自相有，则彼与色、受、想、行、识五蕴或自性一、或自性异。佛地中虽亦有戒、定、慧、解脱、解脱智见五蕴，然此中所取是前五蕴、非后五蕴，以前五蕴是施设有情之因故；后五蕴非遍一切凡圣故；摄入前五蕴故。

若自性异，则蕴依如来？如来依蕴？或如天授有财，如来有蕴？然这一切皆不应理。

颂曰：非蕴…

如是，如来者与五蕴非自相一，此若不尔，则如第十品中所说，作者与业当成一，及如第十八品中所说，当具自相生灭。若许后者，则有《入中论》本释中所说三过：（1）造业之作者是刹那性，故业之果时无（作者），无所依故，诸业与果不相属，故已造业当失坏。（2）若许后刹那中受用前刹那所造业之果，则当受用他所造业之果，故有值遇未造业之过。（3）亦不可说，“前后刹那虽异，然

是一相续，故无过”，以各别刹那若自相生，则不可为因果，故上述一相续不成之过依旧。如不能忆“我先前有此身”，（如来）亦当不能说“尔时我是我乳王”，以尔时之我如身灭坏故；受许今生有与前世自相异之我生故。

颂曰：…非异蕴，

如来与蕴非自相异，以若不尔者，则如第十品中所说，无蕴亦当有（如来），及如第十八品中所说，当成离表蕴是有为相或各蕴相之异物。

颂曰：彼蕴中互无，如来非有蕴，

如来与蕴非自性异故，蕴非由体性依彼如来，如来亦非由体性依彼蕴。如来非如天授有牛、有鼻之理而由体性有蕴，以如其次第非自性异、非自性一故。

余三品如其所应可摄入初二品。虽可摄为一、异二品，然看待萨迦耶见执取之转，此品及第十品说有五品。

颂曰：何者是如来？（22.1）

如是五品皆非自性有，故有何自相有如来？全非有也，故有相续亦非自性有。

寅二、破依蕴假施設自性有

分二：卯一、破依蕴假施設之如来自性有；卯二、破如来为取者蕴为所取自性有。

卯一、破依蕴假施設之如来自性有

分四：辰一、若依蕴施設则非自性有；辰二、破此二者不相违之答；辰三、若自事非有则他事亦非有；辰四、由此成立如来非自性有。

辰一、若依蕴施設则非自性有

众敬部师说，如汝所言，确有是过，故如来与蕴非一非异，且如来非如雪山上有树而有蕴，蕴非如密林中有狮而有如来，如来亦非如如来及转轮王具足诸相而具诸蕴，以不受许一、异故。若尔，云何？与蕴一、异俱不可说之如来，依蕴而立，故上述五品于我等全无妨难。（答曰：）

颂曰：设若佛依蕴，则非自性有。

设若佛依蕴而假施設，则非自性有，以依缘假施設故，如影像。

颂曰：凡非自性有，岂由他事有？（22.2）

凡非自性即自体有者，岂能依蕴由他事体性有？不能也。

辰二、破此二者不相违之答

若谓：影像非有彼所现之自性，故非自性有，然看待面容、镜等他事而有，

如是，如来虽非自性有，然依蕴由他事体性有。（答曰：）

颂曰：凡依他事者，彼我性不成。

凡无我性者，何能成如来？（22.3）

若许如来凡依他事、如影像而有，则彼如来我性即自体有之自性便不成。凡如影像无我性即非自性有者，何能成自性有之如来？不能也。

前一颂说，“若体性有，则须但由自体施設，依蕴施設则不应理”。（对方）答言，（如来）非不依他之自体有，乃依他之自体有。此颂显示此二者相违。

辰三、若自事非有则他事亦非有

若如来体性有，则诸蕴体性观待此成他，依此而成如来。

颂曰：若非自性有，何能有他事？

然如来若非有体性有之自性，何能有诸蕴观待此而成之他事？不能也。

辰四、由此成立如来非自性有

颂曰：离自性他事，何者是如来？（22.4）

如是，自事、他事俱非体性有故，离自性、他事，何来自性有之如来？非有也。

本论通篇虽旨在令通达缘起与自性有相违，然尤以本品数数昭示此义。

卯二、破如来为取者蕴为所取自性有

众敬部师说，与蕴即、异俱不可说之如来，依蕴而假施設。许如来为取者、彼之蕴为所取自相有。（答曰：）

颂曰：若不依诸蕴，而有某如来，

则彼今始依，依已由彼成。（22.5）

尔时，若如天授先于财有而取财，不依诸蕴、先于诸蕴而有某如来，则彼当自今始依诸蕴，依蕴已由彼成取者。

颂曰：不依于诸蕴，如来都非有。

然经观察，不依诸蕴、先于诸蕴之如来都非有，以无可施設如来处故。

若不依非有，彼当何能取？（22.6）

若不依诸蕴、先于诸蕴之如来非有，则彼如来何能自性取蕴？不能也。如是，若取蕴全非自性有，则称“如来依蕴而自性有”不应理也。

颂曰：若非是所取，则取何能成？

先于诸蕴之如来非有，故取都非（如来）自性所取，故诸蕴何能自性成取？不能也。尔时，谁亦不能自性取故，诸取蕴不能自性成取。

颂曰：无取之如来，是者全非有。（22.7）

是时，无自性取之如来全非自性有。

寅三、此等之总结

颂曰：经五种寻求，彼于即异中，
皆无之如来，取何能施設？（22.8）

以上述理，经五种观察、研寻，彼于即蕴之一、异性中皆非体性有，故于能依、所依等三种中皆非体性有之如来，取蕴何能施設彼为自性有？不能也。

丑二、破所取自性有

颂曰：又诸所取者，彼非自性有。

此观察不仅显示如来非自性有，而彼等所取色、受等五蕴亦非自性有，以彼等是缘起故；“观蕴品”中已广破自性有故。

若谓：此取虽非由不观待他之自性而有，然依他事因缘而自性有。（答曰：）

颂曰：若非自事有，何能他事有？（22.9）

若非由不依他之自事即自体有，则何能由他事因缘自性有，不容有也，以自体有与须待他二者相违故。

又，观待取者故，诸所取非自体有。

若谓：虽尔，然可观待取者而有。

（答曰：）凡所取皆非自体有，何能由他事取者成自性有？

丑三、此二者之总结

颂曰：如是一切种，所取取者空，

如上所述，所取、取者二者是一切种自相空。

颂曰：云何能以空，施設空如来？（22.10）

如是，云何能以自性空之所取，施設自性空之如来为体性有？不能也。是故，称依蕴施設之如来体性有不应理。

子二、示此中亦不容余邪见

若谓：呜呼！我等舍弃食米斋仙人等余诸大师，归依如来，志求解脱。然汝说“如是一切种”等（22.10），称此非自性有，断我等求解脱之望。是故，汝是根绝如来大药树者，今当与汝诤！

（答曰：）此中，汝輩能得解脫，非我等所冀望。汝等虽为求解脫弃余诸大师而归依如来，然因不能忍不共一切外道之无我教，以致行于随顺生死旷野之邪道！

颂曰：我等不说空，亦不说不空，

不说二俱非，

我等不说如来空即无、不因损减而取咎。又，已示如来无自性，复欲说无倒义，故亦不说不空即体性有。不说二俱，亦不说二俱非，以此四者于胜义中皆不受许故。

颂曰：为施設故说。（22. 11）

然则，若不于名言中说，则诸所化不能通达，故安住名言諦、为名言故，于所化众人前，以心施設，而言“空”、“不空”、“空不空二俱”及“非空非不空”。是故，但为施設故说。

大师依何意趣而说空等，第十八品中已释。

颂曰：常无常等四，此寂中岂有？

边无边等四，此寂中岂有？（22. 12）

如胜义中如来不具空等四者，邪见所执之世间常、无常及“等”字所摄之常无常二俱、二俱非四者，于此佛体性寂灭中岂有？非有也。

如是，世间有边、无边及“等”字所摄之有边无边二俱、二俱非四邪见所执之义，于此寂灭中岂有？非有也。

颂曰：彼执深厚者，执如来为有，

如来涅槃后，分别计为无。（22. 13）

执著深厚之敌者，念“唯此真实、余乃痴人”，对已入涅槃之如来，以“有如来”、“无如来”、“二俱”、“二俱非”四种邪分别妄计。

藏译《明句论》中之根本颂如上，释论译文亦顺此。然藏译《佛护释》中之根本颂，则作“彼执深厚者，对已入涅槃，如来有或无，起分别妄计”。见释论顺此而译为善，故如是释²¹²。

颂曰：彼既自性空，佛入涅槃已，

思有或思无，此皆不应理。（22. 14）

据如来自性空之见，思佛陀入涅槃已“有佛”、“无佛”、“二俱”、“二俱非”之思惟所执，此等皆不应理。

如是之十二种见，以及身、命为一、异之二种见，称作“十四种无记之见”，以此等皆本于我体性有而发问，因而佛不答故；此等发问者非深法器、不可为之说无我义，纵说常、无常等，亦随起常断之见而无益故。

此中，“世间”谓“我”，亦作“如来”，故此中一切皆可用于佛陀。此处虽未说末二种见，然先前破我与蕴一异时，已具足此二者不容可之义。

子三、示邪执过患

颂曰：佛超戏无尽，对之生戏论，
诸为戏论坏，不能见如来。(22.14)

佛陀世尊超过一切世间戏论，且自性无生、故无自性转变之尽。弱慧者则以上述常、无常等邪分别对佛生诸戏论。诸慧目为此等戏论所坏者，不能见如来真实，如生盲不能见日。是故，《三百颂般若经》²¹³云：

诸以色观我，以音声识我，
邪解而舍弃，彼等不见我。
观佛即法性，导师即法身，
法性非所知，故彼不能了。

此等经文是说，彼等将色、声等戏论法执为谛实者，是邪解如来真实而作舍弃，故不见佛之真实。因此，应观佛之真实即法性及法身。法性者，非上述执取之理所知，以不能以彼理了知故。此乃慧目为戏论所坏、而不见如来真实之据。此亦旁示，若慧目不为戏论分别所染，则见如来真实。

子四、此正理用于别处

观如来亦即观有情世间。

颂曰：如来之自性，即此趣自性。

如有情世间无自性，器（世间）亦无自性，以此趣之自性与如来之自性相同故。

若谓：何为如来之自性？（答曰：）

颂曰：如来无自性，此趣亦无性。(22.16)

如来者，依蕴施設、非自体有，故非自性有。如是，此等趣亦依彼彼看待处施設，无自成之自性。趣无体性者，“观缘”等品中已说。

²¹³ 《佛说能断金刚般若波罗蜜多经》卷 1：“若以色见我，以音声求我，是人起邪观，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。” (T08, no. 239, p. 775, a14-17)

癸二、配合了义教

为显示如是释如来及其法诸蕴无自性，亦为甚深教所成立，及为显示一切如是宣说，应以本品释之，故配合了义教略说少分。《智光庄严经》²¹⁴云：

佛常不生法，诸法同如来。
具愚心执相，行世所无法。
如来如无漏，善法之影像，
无真如及佛，世间见如像。

“佛母”²¹⁵亦云：

“圣善现，此等有情如幻。非如幻耶？”具寿善现告彼等天子言：“诸天子，此等有情如幻。诸天子，此等有情如梦。诸天子，是故，此等有情与幻无二无别。是故，此等有情与梦无二无别。诸天子，一切法亦如幻、如梦。”

于预流、一来、不还、阿罗汉及彼等之四果，亦如是说，示补特伽罗及其相续中诸果无自性。次于独觉、独觉位、正等觉、正等觉位，亦如是说，示补特伽罗及其法二者无自性。复次，经²¹⁶云：

“圣善现，说正等觉亦如幻、如梦耶？说正等觉位亦如幻、如梦耶？”

善现答曰：“诸天子，若说涅槃亦如幻、如梦，何况余法？”

诸天子言：“圣善现，说涅槃亦如幻、如梦耶？”

善现答曰：“诸天子，若有胜过涅槃之法，我亦说彼如幻、如梦。是故，涅槃与幻无二无别。是故，涅槃与梦无二无别。”

癸三、摄义示品名

若诸法自相有，则如来及其诸法之建立毕竟不容可。然于自相空之缘起中，一切建立至极得成，故安立如来为归依处等，亦唯于此宗中至极得成。

²¹⁴ 《如来庄严智慧光明入一切佛境界经》卷1：“如来常不生，诸法亦复然；世间无实法，愚痴妄取相。无漏善法中，无如及如来；依彼善法力，现世如镜像。”(T12, no. 357, p. 242, b16-19)

²¹⁵ 《大般若波罗蜜多经 001-200 卷》卷81《诸天子品》：“尊者善现于今欲为何等有情说何等法？”善现尔时知诸天子心所念事，便告之曰：“天子应知！我今欲为如幻、如化、如梦有情说如幻、如化、如梦之法。何以故？如是听者于所说中，无闻、无解、无所证故。”(T05, no. 220, p. 457, b9-13)

²¹⁶ 《大般若波罗蜜多经 401-600 卷》卷426《信受品》：“今尊者为但说我等、色等乃至无上正等菩提如幻、如化、如梦所见，为亦说涅槃如幻、如化、如梦所见？”善现答言：“诸天子！我不但说我等、色等乃至无上正等菩提如幻、如化、如梦所见，亦说涅槃如幻、如化、如梦所见。诸天子！设更有法胜涅槃者，我亦说为如幻、如化、如梦所见。何以故？诸天子！幻、化、梦事与一切法乃至涅槃，悉皆无二无二处故。”(T07, no. 220, p. 140, a5-13)

观如来品第二十二

以上是第二十二品“观如来”共十六颂之释。

颠倒品第二十三

壬二、破烦恼自性有

分三：癸一、释品文；癸二、配合了义教；癸三、摄义示品名。

癸一、释品文

对此，或言：有之因自性有，以其因自性有故。如是，业从烦恼生，业烦恼之果生死展转相续亦生，此即有相续也。烦恼是主因，以若断此、则虽有业有相续亦还灭故。

（答曰：）若烦恼自性有，则有相续亦自性有，然实非有。破此分二：子一、破烦恼自性有；子二、破其能立断除方便自性有。

子一、破烦恼自性有

初又分五：丑一、以缘起因破；丑二、以所依非自性有因破；丑三、以因非自性有因破；丑四、以所缘非自性有因破；丑五、以因非自性有之余因破。

丑一、以缘起因破

颂曰：贪嗔及愚痴，说从分别生，

经中说，贪、嗔、痴从非理分别生：

贪我知汝本，汝从分别生。

但言三毒者，以余一切烦恼是此三者之果、此三者为主故。

颂曰：净不净颠倒，为缘而现行。（23.1）

又以净相为缘而贪现行，以不净相为缘而嗔现行，以颠倒为缘而痴现行。分别者，此三之共因也。《缘起经》²¹⁷云：

何为无明之因？非理作意也…痴从秽浊作意生。

故知痴从分别生。

颂曰：净不净为缘，颠倒而起者，

彼等无自性，故烦恼实无。（23.2）

彼等以净、不净、颠倒为缘而起者，非自性有，以贪等若自性有，则自性不造作、不观待他因缘故；当不以净等境为缘而起，然实以净等境为缘而起也。是

²¹⁷ 《分别缘起初胜法门经》卷1：“无明亦缘非理作意，何故唯说无明为缘？世尊告曰：无明亦引非理作意，与行为缘，又从无明所生触受为缘生爱。”（T16, no. 717, p. 840, b14-16）

故，此贪等烦恼真实中无，意谓胜义中无、非自性有。由此显示，于所破不可不加“真实”等简别而破，别处亦然。

痴因之分别为颠倒，下当解释。贪、嗔二者因之分别，为增益净、不净相之非理作意。余二论师²¹⁸解初颂义为“从三毒生、故自性有”，第二颂破此为答。并释“颠倒”有净、不净二种。果从因起，中观师许之为无自性之能立，实事师则言是自性有之能立，由此二门解说俱可，故不相违。《七十空性论自释》中，说净等三者依次是三毒之因。复说由分别增上力生者，易成立其为自相空，故此即彼之能立。《七十空性论》云：

于彼起贪欲，嗔恚愚痴故，
皆由分别生，分别非实有。

丑二、以所依非自性有因破

分二：寅一、以我非所依因破；寅二、以心非所依因破。

寅一、以我非所依因破

颂曰：我之有无者，是事终不成。

无我诸烦恼，有无何能成？（23.3）

我之有、无终非自性有，“观我法”等品中已释。无我故，诸依此我烦恼之有无，何能由自性成？不能也。

设作是念：我之有无非自性有，何为烦恼之有无自性不成之因相？（答曰：）

颂曰：诸烦恼所属，彼亦非有成，

若全无所属，则无诸烦恼。（23.4）

诸烦恼如壁上之画，观待能生之分别，故此等烦恼皆属彼所依。无所依则非有也。观彼所依时，必是一我或一有情。此前已广破，故非自性有。

若全无所属之我或补特伽罗，则彼所依之诸烦恼亦非自性有。

寅二、以心非所依因破

若谓：虽不受许烦恼之所依先（于烦恼而）有，亦无所依之我，然诸烦恼依染污心生，故此心亦与烦恼俱生。（答曰：）

颂曰：烦恼如身见，染中五种无。

如自身见萨迦耶见所执境之我，在五种观察时非有，所染之染污心中，能染之诸烦恼在五种（观察时）亦非有。

²¹⁸ 佛护及清辨。

此中，称“此染污心即烦恼心所”不应理，以此若不尔、则作者与业二者当成一故。此二者亦非自相异，以此若不尔、则当不观待故。自性一、异皆非故，互为能所依及互具亦非自性有。

颂曰：染亦如身见，惑中五种无。(23.5)

如自身见萨迦耶见所执之我，在五种观察时非有，烦恼中，染污心在五种(观察时)亦非有。如上述者可推知，此为附论。

丑三、以因非自性有因破

若谓：诸烦恼自性有，以其因净、不净、颠倒自性有故。(答曰：)

颂曰：净不净颠倒，非由自性有，
依净不净倒，烦恼是何等？(23.6)

净、不净、颠倒诸境非由自之自性即体性而有，以是缘起故；当破此等自性有故。是故，彼等依净、不净、颠倒所生之烦恼非自性有。

丑四、以所缘非自性有因破

若谓：诸烦恼自性有，以彼等之六所缘自性有故。(答曰：)

颂曰：色声香味触，及法六种者，
分别为贪嗔，及痴之所依。(23.7)

此中，变碍故为色，宣示故为声，散纳故为味，吸嗅故为香，所触故为触，执受相故、或执受最上法涅槃故为法。此中所说之六种为所依即所缘。何者之所依？令心喜者为贪之所依，令心厌者为嗔之所依，令心愚者为痴之所依，以于彼等增益净相则贪生故；增益不净相则嗔生故；增益常、我等则痴生故。

颂曰：色声香味触，及法但唯是，

汝施設此等为烦恼之所依虽实，然色、声、香、味、触、法但唯是假施設而无自性。

若谓：若无自性，则此如何是所缘？(答曰：)

颂曰：犹如寻香城，如焰亦如梦。(23.8)

此等虽无自性然可缘者，犹如寻香城，如焰亦如梦。

丑五、以因非自性有之余因破

分二：寅一、破贪嗔因自性有；寅二、破痴因自性有。

寅一、破贪嗔因自性有

若时，彼等如寻香城等，虽非自性有，然纯由颠倒见为自性有。

颂曰：犹如幻化人，亦如镜中像，
又岂有彼等，净及不净起？（23.9）

尔时，六境犹如幻化人、亦如镜中像，又岂有彼等之自性有净相、不净相生起？非有也，以由所依颠倒增上力生起故。如云：

蕴从我执起，我执实虚妄。
种子若虚妄，其生岂谛实？²¹⁹

此等是示所依是颠倒、故净不净相为虚妄之正理。
今应以互依之因相示虚妄。净不净者，如长短，互相观待而有，不观待则无。

颂曰：由依于不净，方可施設净，
不净不待净，无故净不成。（23.10）

如是，依于即观待不净，方可施設即安立“净”。其观待处不净者，不观待净便非有，故净体性有不成，以不净境若观待净、则非体性有，观待处若非体性有、则观待法体性有成相违故。

颂曰：由依于净者，乃施設不净，
净不待不净，无不净不成。（23.11）

依于即观待净境，乃施設即安立“不净”。其观待处净者，不观待不净便非有，故不净体性有不成。

颂曰：若净者非有，则岂能有贪？
若不净非有，则岂能有嗔？（23.12）

如是，若净相非体性有，则岂能有以此为因之贪？若不净相非体性有，则岂能有以此为因之嗔？（不能也，）以无因故。

寅二、破痴因自性有

分四：卯一、破颠倒自性有；卯二、破具颠倒者自性有；卯三、观颠倒境有无而破；卯四、示如是破利大。

卯一、破颠倒自性有

分三：辰一、破执常为自性有颠倒；辰二、破执无常为自性有不颠倒；辰三、破唯执自性有。

辰一、破执常为自性有颠倒

此中，颠倒有四：于五蕴一一刹那灭坏无常，起“常”想；于取蕴苦，起“乐”想；执身不净为“净”；执不同于我相之蕴为“我”。此四者乃痴之因。其中，我执者，前同类痴作后同类痴之因，余三者成俱有缘。

颂曰：执无常为常，如是若颠倒，
空中无无常，执云何是倒？（23.13）

若安立“执蕴常空之无常为常，如是者为颠倒”，蕴体性空中，无常非自体有，故执蕴为常云何是自性有颠倒？非也。如是，余三者亦可类推，例如：

执苦为安乐，如是若颠倒，
空中无有苦，执云何是倒？

余二大释论则作：

执无常为常，如是若颠倒，
空中无无常，执云何非倒？

辰二、破执无常为自性有不颠倒

颂曰：执无常为常，如是若颠倒，
空中执无常，此云何非倒？（23.14）

若安立“执无常为常，如是者颠倒”，则非自性有事之无常亦非自性有，故自性空中执“无常”云何非颠倒而自性有？非有也。

此正理是说，若执无常是自性有不颠倒识，则无常须是自性有不颠倒所知。如是，观待蕴之常、无常二者，俱非体性有不颠倒所知；此二者外体性有不颠倒所知亦都非有。此非有故，观待何等自性有不颠倒所知当成颠倒？如是，余三者亦可类推，例如：

执苦为安乐，如是若颠倒，
空中执为苦，此云何非倒？

此正理是说，若执常是自性有颠倒，则执无常须是自性有不颠倒。

辰三、破唯执自性有

若谓：执常虽非自性有颠倒，然且说唯执自性有。此中，执以作用为自性。亦无疑必有能立常等之作、我或心之作者、色等之业。若此等自性有，则我之主张成立。（答曰：）

颂曰：能执以及执，执者及所执，
一切皆寂灭，是故执非有。（23.15）

能执之作、执之作用、执之作者、所执之业，一切皆寂灭，即自性无生。是故，唯执非自性有。

无作，“执无常为常”等（23.13）已示之。无作者，“我之有无者”等（23.3）已示之。无所执，“色声香味触”等（23.7）已示之。又第一品等已示作、事、作者、业一切无生，故执非有。

卯二、破具颠倒者自性有

若谓：颠倒自性有，以具颠倒之天授自性有故。

（答曰：）破此分三：辰一、所具法非自性有故破具者自性有；辰二、破颠倒所依自性有；辰三、破颠倒自性生。

辰一、所具法非自性有故破具者自性有

如前已述，执之支分作、作者、业皆非自性有。

颂曰：执倒或执正，此等若非有，
谁人有颠倒？谁有不颠倒？（23.16）

是故，若执颠倒或执正即不颠倒非自性有，则谁所依补特伽罗自性有颠倒？谁自性有不颠倒？皆非有也。

辰二、破颠倒所依自性有

又，若许补特伽罗所依有此颠倒，则不出已成颠倒者等三种：

颂曰：已成颠倒者，不容有颠倒，

已成颠倒者，不容自性有颠倒，以若容有，则离安立为执颠倒者之颠倒之外须另具颠倒，然实不须此后者故。

颂曰：未成颠倒者，亦不容有倒。（23.17）

未成颠倒之补特伽罗，亦不容有颠倒，以若不尔，则佛亦应有颠倒故。

颂曰：正成颠倒者，亦不容有倒。

正成颠倒者，亦不容有自性颠倒，以离已灭、未生之颠倒作用，无自性有颠倒故；正成者一分颠倒、一分不颠倒，亦不出上述二种观察之过失故。

颂曰：汝应自观察，谁容有颠倒？（23.18）

如是，若三时中颠倒所依皆非自性有颠倒，则谁所依容有自性颠倒？汝应以正直心观察！

辰三、破颠倒自性生

颂曰：颠倒若不生，则当何能有？

又，诸颠倒若自性不生，则当何能自性有？不能也。

颂曰：颠倒若无生，岂有具颠倒？（23.19）

诸颠倒若自性无生，则岂有自性所成具颠倒补特伽罗？非有也。自性不生之因相：

颂曰：事不从自生，亦不从他生，

不从自他生，岂有具颠倒？（23.20）

颠倒事不从自生，亦不从他生，亦不从自他和合生，颠倒非自性有故，岂有自性所成具颠倒补特伽罗？非有也。

卯三、观颠倒境有无而破

颂曰：若我净常乐，此等皆有者，

则我净常乐，此等非颠倒。（23.21）

若我、净、常、乐皆自性有，则此等当成非颠倒所知，如无我等。此唯对他成立之喻。

颂曰：若我净常乐，彼等皆无者，

则无我不净，无常苦非有。（23.22）

若我、净、常、乐皆非自性有，则无我、不净、无常、苦亦非自性有，以若无所破、则其遮破非实有故。若尔，则无我非自体有故，无我等四者自性有亦成颠倒所知，如我等。是故，求解脱者应全断此八种颠倒。

卯四、示如是破利大

颂曰：如是颠倒灭，无明亦当灭。

若无明灭者，行等亦当灭。（23.23）

此以正理观察颠倒是否自体有、如上述者，具大义利，以如前述、瑜伽师于颠倒不可得，故颠倒当灭。此灭，则以此为因之无明亦当灭。若无明灭者，行等一切后之有支亦当灭，以彼等皆以无明为因故。

子二、破其能立断除方便自性有

若谓：断无明等烦恼自性有故，诸烦恼自性有，故有相续成自性有。

（答曰：）若断烦恼自性有，则如是成，而实非有：

颂曰：某人之烦恼，若由自性有，
云何当可断？何能断其有？（23. 24）

若某补特伽罗之烦恼由自性有，则云何当可用对治断之？不可也，以“何道能断自性有”谓不能遮故，以自性不可还灭故。

颂曰：某人之烦恼，若非自性有，
云何当可断？何能断其无？（23. 25）

若某补特伽罗之烦恼非自性有，则云何当可断之？不可也，以据自相有之见，若无自性、则毕竟无，何对治能断毕竟无？不能故，如火中寒，谁亦不能遮。

自宗虽许非自性有中、以对治断所断至极得成，然为对方显示自性有则断不成时，由上述者及受许断自相有二种理趣之门出过。一切类似正理中，皆应知此等理趣。

癸二、配合了义教

为显示如是以正理抉择贪等烦恼因缘、常无常等之境有境皆无自性，亦为甚深教所成立，及为显示作如是说之一切圣言，应以本品释之，故配合了义教略说少分。《坚固增上意乐请问经》²²⁰云：

善男子，若有苾刍、苾刍女、近事、近事女，于不生、不起诸法作意不净，作意无常、苦、空、无我者亦然。我不说彼等愚夫是修道者，而说彼等乃邪行者。

复设喻说，如见幻女，误为真人而起贪时，于彼女作意不净等。又云：

善男子，诸愚夫异生不知贪际，畏惧贪际而求出离贪际。不知嗔际都无所有之际，畏惧嗔际而求出离都无所有之际。不知痴际空性之际，畏惧痴际而求出离空性之际。我不说彼等愚夫是修道者，而说彼等乃邪行者。

癸三、摄义示品名

如是，若自相有，则诸烦恼从净等境及分别生、执常等为颠不颠倒之差别、断烦恼等，毕竟不容可。应定解自体空中此等一切至极得成之理。

观颠倒品第二十三

以上是第二十三品“观颠倒”共二十五颂之释。

圣谛品第二十四

己二、断诤

分二：庚一、观谛；庚二、观涅槃。

庚一、观谛

分二：辛一、释品文；辛二、摄义示品名。

辛一、释品文

分二：壬一、诤；壬二、答。

壬一、诤

分二：癸一、成坏等不成之诤；癸二、业果等不成之诤。

癸一、成坏等不成之诤

分三：子一、四谛能所作不成之诤；子二、向及住果不成之诤；子三、三宝不成之诤。

子一、四谛能所作不成之诤

颂曰：若此等皆空，则无成无坏，

或诤：若汝成立此等外内事一切皆体性空，则汝当有大过、众咎。云何？若如是空，则此非有，故如石女儿无有生灭、全无事之成坏。

颂曰：如是则于汝，应无四圣谛。(24.1)

此非有故，则于汝空论师，应无四圣谛，亦即：宿因所生五取蕴者是苦谛，若都无生灭，则无此苦谛。若无此苦谛，则亦无苦蕴从之而起之业烦恼集。若无苦，则亦无苦因之而灭之灭谛。若无苦之灭，则亦无趣向此灭之八支道谛。

颂曰：四圣谛非有，故了知断除，

修习及现证，此等皆不成。(24.2)

如是无四圣谛，故知苦、断集、修道、证灭皆当不成，以若无所知、所断等四所作，则能知等四能作亦不成故；能作于所作非不决定故。

子二、向及住果不成之诤

颂曰：此等非有故，四果亦非有，

此知苦等非有，故四果亦非有。

此中，预流果分二：已断见所断第十六刹那道类智解脱道；已断欲界所属、

修所断小中大烦恼各分三品共九品之第六品以下及见所断之断。如《俱舍论》云：

果有为无为²²¹。

一来果者，已断欲界修所断第六品之解脱道及断。

不还果者，已断见所断、欲界修所断第九品之解脱道及断。

阿罗汉果者，已断有顶修所断第九品之解脱道及断。以上但说粗略。

颂曰：无果无住果，诸向亦非有。(24.3)

若无此等四果，则亦无住此等之圣补特伽罗四住果。无此故，圣补特伽罗四向亦非有。

此中，预流向者，住第十六道类智前忍、智十五刹那，未断欲界修所断第六品。苦法智忍，乃萨迦耶见、边见、邪见、取见、戒禁取、疑、贪、嗔、慢、无明十种欲界苦见所断之对治无间道，缘欲界苦谛而生无常、苦、空、无我之行相。苦法智，即具如是所缘及行相、已断此十种所断之解脱道。苦类智忍，上二界中无嗔，故是二九共十八种随眠之对治无间道，缘上二界苦谛而生如前之行相。苦类智，即具如是所缘及行相、已断此等所断之解脱道。

集、灭、道三谛，亦各有法智忍、法智、类智忍、类智四种，如前应知。然则，集、灭见所断者，除初二及最后见外，余七种随眠各一组。道见所断者，除初二见外，余八种随眠。此等八十八种随眠²²²，不观待已现见谛后之串习，唯现见诸谛即断故，称“见所断”。

现见谛后修习而断者为“修所断”，共十种：欲界所属贪、嗔、慢、无明四种，以及色界、无色界所属除嗔外余三种各一组。此等于欲界、四静虑、四无色九地中，如前所说，各分为九。一一烦恼之对治，又各分无间道及解脱道二种。

一来向者，见道之后，为得上述一来果故，趣向且安住加行。

不还向者²²³，已断欲界修所断第六品之后，圣者在欲界修所断第九品之对治解脱道之前，为得不还果故，趣向且安住彼之加行。《释》中如是解，是约果次第增上而言。

阿罗汉向者²²⁴，已断欲界修所断第九品之后，在有顶修所断第九品之对治解脱道之前，为得阿罗汉果故，趣向且安住彼之加行。

²²¹ 《阿毘达磨俱舍论》卷6《分别根品》：“果有为离系，无为无因果。”(T29, no. 1558, p. 33, c5)

²²² 欲界所属三十二种，色界所属二十八种，无色界所属二十八种。欲界所属三十二种之中，苦见所断十种，集、灭见所断各七种，道见所断八种。色界苦、集、灭、道见所断各去一“嗔”，合计二十八种。无色界同此。

²²³ 通行各本阙此主词，然据《明句论》应有，恐系早期缮写之误。

²²⁴ 同上。

子三、三宝不成之诤

颂曰：若无八类人，则亦无僧伽，
无诸圣谛故，正法亦非有。(24.4)

若无此等四住果及四向八类人，则亦无僧宝。若无诸圣谛故无此等八类人，则诸圣者正士之法即正法亦非有矣。

此中，灭者，果。道者，入此之法，即证法。阐明此等之教者，教法。

颂曰：若法僧非有，则何能有佛？
若如是说空，则能毁三宝。(24.5)

若正法非有，则何能有佛？不能也，以佛乃以随顺正法之法勤行、彻悟一切法而成故。若无僧，则何能有佛？不能也，其理分四：(1) 须从僧闻法，积集智慧资粮，于彼供养、尊重、归依等，积集福德资粮，由此成佛；(2) 若无僧，则无预流向等。若先不成此等，则不成佛，以世尊已必先得某些果故；(3) 世尊亦是无学僧，如某部称佛等为“苾刍僧”。若据此宗，无僧则无佛，至极明了；(4) 诸遵奉《中阿笈摩》者，据《大事》“地建立”中所说、住初地菩萨生起见道，许(佛)乃僧所摄。如是亦至极明了矣。

此等是声闻部之诤，故讲述此等宗如何说。

是故，若如是说空性义，则亦能毁坏佛、法、僧三宝。难得、稀有、福薄者难可值遇、贵重故，(佛、法、僧)为三宝。

癸二、业果等不成之诤

颂曰：如是果之有，非法以及法，
世间之名言，一切皆毁坏。(24.6)

又，若如是说一切法自相空，是时，摄入“一切”之内故，非法不善、法善二者及其不悦意果、悦意果亦非有。世间名言如“食”、“坐”、“去”等，亦皆摄入“一切”之内故，此等一切皆能毁坏，故云“此说空性之理非善”。

(上述之)诤源自此念：前第一至第二十三品中，以正理抉择外内一切法无自相有之自性时，是以观察是否真实中有之正理，破生灭、缚脱等一切能所作。

壬二、答

分四：癸一、示他所言乃不明缘起真实之诤；癸二、示自所许空义即缘起义；
癸三、不如是许则一切建立不成之理；癸四、见缘起真实即见四谛真实。

癸一、示他所言乃不明缘起真实之诤

分二：子一、自不犯他所出过之理；子二、出过者自犯此过之理。

子一、自不犯他所出过之理

分三：丑一、不犯所出过之因相；丑二、正示不犯所出过；丑三、不仅无过且有功德之理。

丑一、不犯所出过之因相

分二：寅一、示不明三事之诤；寅二、示如是诤不明二谛。

寅一、示不明三事之诤

应说他诤之答：

颂曰：汝昧于此中，所说空所为，
空及空性义，是故自损恼。（24.7）

汝昧于说空性所为、空性体性、取何义而释空性之空性义故，汝自损恼、为种种邪分别所坏。

又汝但以自分别，妄计自体空之无自性义是无义。如是邪增益空性义，而以“若此等皆空，则无生无灭”等（24.1）出过、对我等心极不喜而自损恼。

此中，前文“分别依戏论，戏论由空灭”（18.5）之所说者，谓说空性是为令相执戏论无余寂灭。若汝执“自性空之义是无”，则反令戏论网蔓衍，故汝不知说空性之所为。

“非从他知寂”等（18.9）之所说者，谓于现证真实之观感前，一切二相戏论还灭、如无翳者唯毛发相亦不见（之空性）自性。若据汝执自性空义是无义，则与一切戏论还灭相违，故汝不知空性之相或体性。

后文“我说缘起者”等（24.18）及经文“凡从缘生即不生”等之所说者，谓凡依赖缘之义即无自立之自性之空性义。是故，缘起之词义即自性空之词义。无能起作用事之义者，非空性之词义。汝思“若自性空、则无能起作用之事”，而增益无事为自性空之词义而出过，故汝亦不知空性之词义。

此等显示出过之宗不明中观义，思“若无自性、则有何等”而言“若无自性、则须全无”。故欲受持中观宗者，作如是言极不应理。

寅二、示如是诤不明二谛

分五：卯一、所不明二谛之体性；卯二、若不知二谛则不知圣言真实；卯三、说二谛之所为；卯四、倒执二谛之过患；卯五、二谛难解故大师最初不说之理趣。

卯一、所不明二谛之体性

分二：辰一、释《根本论》中所说文义；辰二、应定解《释》中参阅之义。
辰一、释《根本论》中所说文义

若谓：不知中观师所说空性所为等，而妄出过者是谁？

（答曰：）乃诸内教人，但喜讽诵圣典，然不能正知圣言中所说二谛差别之义，而兴上述攻难。

颂曰：诸佛之说法，正依于二谛，
世间世俗谛，以及胜义谛。（24.8）

是故，圣者（龙猛）为遮他人对圣言义起邪分别故，今约圣言中所说二谛无倒建立，而说诸佛之说法正依于二谛而行。二谛者，世间世俗谛及胜义谛。

此中，“世间”者，谓依蕴假施设之补特伽罗，以（经云）：

称蕴之世间，世间定依此²²⁵。

谓“依坏蕴”为世间故²²⁶。

“世俗”者，无知或无明，以能覆障诸事真实故。此就世俗之梵文名²²⁷亦有“障蔽”义而释，非说一切世俗皆是能障。

又，“世俗”为“互依”义。既须互依，故此是自身有自立之自性不实义。此理之释名因相，胜义谛虽亦有之，然非“世俗”一词所指。譬如，“海生”一词之释名因相，龟虽亦有之，然非“海生”一词所指。

又，“世俗”为假名，即世间名言。又说此具能诠、所诠、能知、所知等相，故不应执为唯有境之名言心识、言说。

设作是念：“世俗”既须称“世间世俗”，则亦有非世间之世俗耶？

（答曰：）非为遮有非世间之世俗故，而称“世间”，是说诸事如其所住。换言之，彼等之根为眩翳、青白翳、黄目等损坏而颠倒见者，非看待彼等境而于其前立为谛实之世间。是故，彼等之世俗、根患有眩翳等之境者，看待世间如现非实，故为有别于此，称“世间世俗谛”，加谛之简别。

此既是义，又是最胜，故名“胜义”。此于如实观真实前不欺诳，故名“谛”。

辰二、应定解《释》中参阅之义

此处《明句论》中说，二谛之详广应参阅《入中论》。故应略释其义。

此中，所知者，乃分二谛之分类所依。世俗谛及胜义谛者，乃所分之体性。为定解各别所分义故，分三：已一、释世俗谛；已二、释胜义谛；已三、示

²²⁵ 思益梵天？

²²⁶ 藏文 'jig rten （世间）直译为“坏所依”。梵文 loka（世间）之字根 luj 亦有“坏灭”义。

²²⁷ sa § vṛti。

二谛数量决定。

已一、释世俗谛

分三：午一、释世俗及谛词义；午二、世俗谛相；午三、世俗谛差别。

午一、释世俗及谛词义

若谓：若尔，何谓世俗？何谓谛？

（答曰：）于何等世俗前安立色等为实之世俗者，乃诸法本无自性有之自体、然增益为有之无明，以诸事实有不容有，故于心前立为实，而于非执实心前不立谛实故。如是，《入中论》亦云：

痴性障故名世俗，假法由彼现为谛，
牟尼说名世俗谛，假造之事于世俗。

此处《入中论释》云：

如是且由有支所摄染污无明增上力，安立世俗谛。又对已断染污无明、见诸行如影像等声闻、独觉、菩萨而言，此是虚假之自性、非是谛实，以无实执故。于诸愚夫，此能欺诳；于诸余者，则如幻等，乃缘起之唯世俗。

此非说世俗谛由无明安立为有，亦非说于已断染污无明之声闻、独觉、菩萨前不安立世俗谛。

此中，前者之因相，以如前述，染污无明是实执，彼所执之义名言中亦不容有故；若是世俗谛，则必名言中有故。因此，安立诸法世俗中有之安立处世俗，定非以染污无明作为世俗（之世俗）。

后者之因相，以对已断染污无明世俗者而言，无于彼前立为谛实之实执世俗，此因相成立诸行于彼等前非实，然不成立非世俗谛故。

因此，说诸行于彼等前是唯世俗者，谓于彼等前，世俗及谛二者之内，谛无可立，故“唯”字但遣谛实，岂遮世俗谛耶！如是，世俗谛之谛实理趣，仅就于无明世俗前而言。故月称之论云：

于世俗谛实，故为世俗谛。

谓于无明世俗前谛实，非于名言中实有，以若不尔者，则与自相有于名言中亦不容有之宗相违故；破实有与立无实，若是名言中事，则于名言中安立实有即不成。若非名言中事，亦不可是胜义中事，则此等建立当不容有故。

设作是念：若尔，则法性及二我，于实执世俗前谛实，故当成世俗谛也。

（答曰：）若但于实执世俗前谛实即安立为世俗谛，则如是成。然不如是言，以此仅释世俗谛之谛实处、即于何等世俗前谛实之世俗，及于彼前谛实理故。

午二、世俗谛相

此等外内事，一一皆有胜义、世俗二种体性，以芽为例，即：观见真实所知真实义之理智所得之芽体性；及称量虚妄所知诳幻义之名言识所得之芽体性。前者是芽之胜义谛体性，后者是芽之世俗谛体性。此即《入中论》中所云：

由见诸事真及妄，当取所得事二体。

所见真境即真实，所见虚妄名俗谛。

此谓芽之体性有二谛二种体性：胜义者，是前智所得；世俗者，是后识所得。然非说芽之同一体性，观待前后智、识，而成二谛。《入中论释》云：

（佛）说一切法之自体性有二种，即世俗与胜义。

谓一事之体性各分为二：胜义者，是观真实义之智所得；世俗者，是见虚妄之识所得。

芽之法性是芽之自性，故称“芽之体性”。芽之显色、形状等亦是芽之自体，故亦称“芽之体性”。以所相瓶为例，决定此乃虚妄所知欺诳义，须以理智破除于此所依执实之所著境方得，以正理未遮谛实时、量不能成立虚妄故。因此，心成立此所依是世俗谛义，决定观待心遮破胜义有。

瓶、布等虽是世俗谛，然心成立此等时，不须成立是世俗谛义，以瓶、布等，虽无自性而显现如幻，然成立此等之心，不须成立是如幻义也。

是故，称观待无中观见异生，瓶、布等是世俗谛；观待圣者，瓶、布等是胜义谛者，不应正理，以与《入中论释》中所说相违故。《入中论释》云：

此中，凡是诸异生之胜义，即具有相所行境圣者之唯世俗；凡是其自性空，即彼等（圣者）之胜义。

诸异生于瓶等执实，亦执此即胜义有，故观待彼等识，瓶等是胜义有、非世俗义。于彼等前为胜义有之所依瓶等，观待圣者相续之见如幻显现义，则是世俗。观待此智，谛实无可立，故说“唯世俗”。

虽尔，然说此等之自性是胜义谛，故应分而说之：瓶等为世俗；此等之自性是圣者之胜义。然不应言：瓶等于圣者为胜义，以瓶等不为彼见真实义理智所得故；见真实义理智所得，说是胜义谛之相故。

午三、世俗谛差别

见虚妄所知欺诳义之识亦有二种：未被眩翳等现前错乱因所染明利根之识；以及被现前错乱因所染有患根之识，观待前者，此立为邪智。此即《入中论》中

所云：

妄见亦许有二种：谓明利根有患根。

有患诸根之识者，待善根识许为倒。

正如有境分不倒、倒二种，彼之境亦说分正、倒二种，即：无现前错乱因损坏六根之识所取义；及有现前错乱因损坏六根之识所取义。此即《入中论》中所云：

无损六根之所取，即是世间之所知，

唯由世间立为实，余则世间立为倒。

此中，内身所有损根之过患，如眩翳、黄目等，及食达都惹等²²⁸。身外所有损根之过患，如镜、洞中回响、热季日光照射白砂之境等，纵无内身所有损根之过患，此等亦成执影像、回响、阳焰水等之因。由幻师等所制咒、药等，应知亦尔。意根之损害，如彼等（咒药）及邪教、似因、睡眠之损坏等。被无始时来二种我执无明等所染之损害，此处不取为损坏因，而取上述诸现前损根之错乱因。

无如是损坏六识所取之世俗义，及与此相违义，分别立为正、倒者，唯观待世间识而立，以此等是否如所现而真有、是据有无世间识妨难故。观待圣者，则无正倒之别，以如影像等非如所现而真有，青等对具无明者虽现似自相有，然非如所现而真有故。是故，此二识无错、不错乱之别也。

若谓：若尔，有色根有现前损坏，故境颠倒显现；意识有睡眠等损坏，故将梦中所现之人等执为人等；醒时于幻象马相执为象马，于阳焰所现水相执为水等，世间常识亦能了达此等境是颠倒。然心有恶宗损坏所倒执之诸义，世间常识何能知其颠倒？

（答曰：）此中所观察有无损害之损害，非是俱生倒执之损害，故恶宗所妄计者，是唯由恶宗变心者倒计之“胜性”²²⁹等。世间常识虽不能知此等颠倒，然未趣向真实之名言量能知其倒，故世间识了达为倒也。二种俱生我执所取之义等，谓“无损之根所取”，观待世间常识虽是正或实，然于名言中亦非有。

（据）中观自续诸师，识现为自相有，决定为如现而有，故于有境不分正、倒；境中所现者，则分是否如其所现之自相有，如《二谛论》中所许：

显现虽相同，能不能作事，

故分正非正，世俗之差别。

²²⁸ 法尊译《入中论善显密意疏》云：“达都惹即商陆，误食彼果便见一切皆成金色。等字摄疫病等。”

²²⁹ 印度数论派所说“二十五谛”之一。

本宗则许，对具无明者所现自相有，一切皆是无明所染识之显现，故于世俗义不分正、倒。对此，《入中论释》云：

彼于世俗中亦虚妄者，非世俗谛。

谓善名言之世间世俗前，容貌之影像等非实容貌等，故非观待彼心之世俗谛。然此亦是见虚妄所知欺诳义所得之义，故是世俗谛²³⁰。如见影像识于显境错乱，具无明者亦于青等现为自相有之显境错乱。

若立所量为实，则与由彼如是错乱安立相违；若立所量为妄，则正恰合。若不尔者，如幻义及虚妄须于名言中安立故，则世俗谛当不容有，以名言中若不谛实、则与是世俗谛相违故。

已二、释胜义谛

分三：午一、释胜义及谛义；午二、释胜义谛相；午三、释胜义谛差别。

午一、释胜义及谛义

《明句论》云：

此既是义，又是最胜，故是胜义；此复谛实，故是胜义谛。

故（月称）不许“胜”乃等引无漏智、“义”乃彼境之他说，而许“胜”、“义”二者俱为胜义谛。

胜义谛之谛实理趣是不欺诳，以其不因安住理与显现理不符而欺诳世间故。胜义谛唯由世间名言增上安立为有，以《六十正理论释》云：

若谓：若尔，则云何说涅槃是胜义谛？

（答曰：）以其体性不欺诳世间故，唯就世间名言，说此是胜义谛。有为是虚诳，非胜义谛。三谛是有为，本无自性而显现为有，能欺诳愚夫故，安立为世俗谛。

此文是答如下之问：涅槃既是就世俗谛安立，则不应是胜义谛。

设作是念：若尔，《六十正理论》云：

涅槃唯一谛，诸佛之所说。

²³⁰ 《入中论善显密意疏》中解释稍详：“言‘影像等亦见为虚妄者’，是现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。故虽知影像由实质空，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。以是应知论说‘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’所说之世俗谛也。”

尔时余非倒，聪睿谁当思？

谓唯涅槃谛实，余不谛实，复当何解？

（答曰：）《六十正理论释》答云：

若尔，世尊曰：“诸苾刍，胜义谛唯一，此即具不欺诳法之涅槃。”

若谓：此何谓也？（答曰：）

有为颠倒显现，故能欺诳愚夫。涅槃则不然，以恒以无生为自性、唯住此性故。此于愚夫，终不如有为现为生之体性。是故，涅槃者，恒住唯涅槃性故，但依世间名言，说是胜义谛。

说不欺诳是“谛”义，说此亦是名言增上（安立）故；此经又说“具不欺诳法”是“谛”义故；及说“一切有为具虚妄欺诳法”，虚妄义是欺诳，故可知“谛”义是不欺诳。

因此，世俗谛之“谛”，是在实执前谛实，与胜义谛之“谛”词义不同。

《六十正理论释》中说，涅槃于世俗中为谛者，义谓涅槃胜义谛之有，乃于世俗（心）前安立；非许此于名言中谛实。

午二、释胜义谛相

分二：未一、正义；未二、断诤。

未一、正义

《入中论》中说，见真实义所知所得者，是胜义谛相，如前已释。《入中论释》云：

此中，胜义者，乃诸见真实者之殊胜智境所得自体性，然非自体有。此是（二种）体性之一。

谓称量真实之无漏智所得者非自体有，故破凡为无漏等引所得者即是实有之说。

说“殊胜智”者，显示非任何圣者智所得即是胜义谛，而是殊胜智如所有智所得。“得”者，义谓由此智如是成立。世俗亦然。此智如何得之理趣者，如有翳眼见空处毛发乱坠时，无翳眼于彼处唯毛发相亦不见；诸为无明翳损害者，缘蕴等之自体时，离无明习气佛称量真实之无漏智，如无翳眼，以微细二相亦不见理趣所见之自性，即胜义谛。《入中论》云：

毛发等诸颠倒体，由眩翳力所分别，
彼实体为净眼见，应知此中彼亦然。

《入中论释》亦云：

离无明习气诸佛世尊，如无翳人见毛发理趣、见蕴等之自性，此即彼等之胜义谛。

谓佛之称量真实智，如无翳眼不见毛发，不见患无明翳者所见之境也。

未二、断诤

分二：申一、断见如所有不成之诤；申二、断见尽所有不成之诤。

申一、断见如所有不成之诤

若谓：若胜义谛为佛如所有智所得，则与《入中论释》云何不相违？《入中论释》云：

如是相之自性岂非无可见耶？是故，彼等（诸佛）云何见耶？

（答曰：）实尔，然说彼等以不见之理见。

此解释说，全无所见为见真实。复引经为据，说胜义谛亦超过一切智之境，又说佛地中一切心、心所行毕竟还灭。

（答曰：）“以不见之理见”者，非说全不见任何境，第十五品中已释。

《入二谛经》云：

天子，胜义谛者，乃至超过具一切相之最胜一切智之境，非如言说“胜义谛”。

谓言说“胜义谛”时，心中境、有境二者各别显现，然不如是见，故（此经文）是二相还灭之依据，非佛不证胜义之依据。《入中论释》亦云：

不触所作性事，唯现证自性而觉悟真实，故曰佛陀。

谓佛如所有智不触依他起，唯觉悟法性。

“一切心、心所行还灭”者，《明句论》说是分别行还灭，前已解释。

又，《入中论释》中说，若无此自性，则诸菩萨为证此故，所作苦行徒劳无益，并引经成立：

若谓：何谓彼等之自性？

（答曰：）谓彼等之非造作、不观待他者，即离无明翳慧所证之自体性。

若谓：此性有耶？

(答曰:) 谁云此无? 此若无, 则诸菩萨, 复为何故而修波罗蜜多道? 然诸菩萨为证此法性故, 如是勤修百千苦行。如经²³¹云:

善男子, 应知胜义, 不生、不灭、不坏、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, 应知胜义, 不可言说, 寂静, 唯是圣者各别内证。

善男子, 应知胜义, 若佛出世, 若不出世, 诸菩萨为此, 剃除须发, 披著法服, 从有家成无家、正信出家, 既出家已, 复为证得此法故, 勤发精进, 如救头燃, 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。有此胜义故, 诸菩萨名善巧胜义。

若不能受许证真实义, 则观察真实是否舛误之诸多审视, 皆徒劳无益, 以善巧胜义不容有故; 世尊亦如是说故:

大牟尼已说, 八万四千法。

凡不知真实, 一切空无果。

此亦与《入中论》及其释论所说不相违, 以《入中论》云:

尽焚所知之干薪, 诸佛法身即此寂。

尔时无生亦无灭, 由心灭故身现证。

《入中论释》云:

于智境真实, 其有境诸心心所一切种不转, 故立唯由身现证。

义谓成佛时, 心心所行诸分别不起, 非由此之门立证法身, 而立唯由圆满受用身证故。

现证真实智前, 自境与有境之间, 微细二相亦无, 如水注水而入定故, 非由此现前称量尽所有诸义, 以若称量, 则不可疏证, 故须亲证, 又此宗不许无相而称量, 故色、声等相亲现之心中, 境、有境二相不可无故。

此不称量尽所有, 不即是有法与法性应成乖离, 以证真实之理智前, 不立有

²³¹ 《佛说宝雨经》卷 9: “善男子! 以胜义谛不生、不灭、不坏, 无入、无出, 超过言路, 非文字取故, 非戏论证故, 不可言说, 湛然寂静, 为诸圣者自内所证。善男子! 以诸如来若有出现、若不出现, 其胜义理常住不坏。为是义故, 菩萨剃除须发, 身服袈裟, 心生正信, 远离于家, 趣于非家, 是名出家。得出家已, 精勤修习, 如头系缁彩为火所烧, 无暇救火, 专求胜义。若无胜义则梵行唐捐, 诸佛出世亦无义利。善男子! 由有胜义故, 诸菩萨于此法中能得善巧。善男子! 菩萨成就此十种法, 得胜义善巧。” (T16, no. 660, p. 322, b14-25)

法与法性之系属故；了别青色之名言量前无胜义谛，而此二者不须乖离与此类似故。又，佛如所有智若称量尽所有诸义，则见真实义之理智当得世俗谛，故当坏二谛之相，诸世俗谛亦须由真实有境理智增上力安立故。

申二、断见尽所有不成之诤

设作是念：此宗之中，许或不许佛地有尽所有智？若不许，则说十力之智亦不应理。佛一切智不可受许，故当毁谤自之大师。若许，则（诸法）本非自相有而对诸愚夫现为自相有，此若非有，则全无错乱，故有。尔时，此等亦须对佛尽所有智现。若尔，则因如所现义非有故，当成错乱也。

（答曰：）此中有汝所言之过，故不许第二品。《入中论释》中引经云：

唯车轮许之地中，有极多不现之有情，然对如来现。三千大千世界诸天人则非如是。

谓唯车轮许之地中，有极多有情，对具五通外道仙人、声闻、菩萨不现，然对佛现。如经所说，是显现而知，非不显现。

显现境亦有二种：不为无明习气所染之尽所有佛相好等；为无明习气所染之尽所有不净情器等。前者，佛地中无须还灭；后者，其因已还灭，故佛地中还灭。

显现理者，佛相好对未断无明之补特伽罗现时，本非自相有而现为自相有，此境非由无明习气增上力所起，乃彼有境为无明习气所染增上力所现，以此非从唯对他补特伽罗如是现之所而对彼有境现、是从自所如是现故。无明习气所染之境对佛尽所有智现时，唯由彼等对染有无明之补特伽罗显现之门，对佛亦如是现。是故，佛知色、声等本非自相有而现为此，亦是从对具无明者如是现之所而知，非以不观待对彼补特伽罗现为此、而从佛之自所如是现之理趣而知，故无因彼等现而成错乱之义也。

因此，从尽所有智之自所（见之），一切事现为无我、无自性之体、虚妄、如幻，而不现为谛实。具无明者所现分对此智现时，唯现为对他补特伽罗现为谛实。《六十正理论》亦云：

诸善巧于事，见诸事无常，
欺诳危脆空，无我及远离。
无处无所缘，无根亦无住，
无明因所生，离初中后际。
如芭蕉无实，如乾闥婆城，
愚痴城无尽，诸趣如幻现。

后二颂之承启文²³²，谓不仅所作已办之圣者作如是观，论师亦待自智如是了达。故第一颂中所说之观，即所作已办圣者之观法。

如所有智与尽所有智体性非异，故与佛一智遍一切所知之说不相违。智法身与色身二者体性虽一，然此二者不必互是，二智亦同此。

午三、释胜义谛差别

《入中论》中说，胜义谛广分为十六种空性，中分为事、无事、自体、他体四种空性，略分为补特伽罗、法二种无我。

余论中解释说，胜义分真胜义谛、随顺胜义二种。《二谛论》云：

以遮破生等，亦顺真实故，
我许是胜义。

《中观明论》亦云：

此无生亦随顺胜义故，名“胜义”，然非真胜义，以真胜义者，超过一切戏论故。

此中，“戏论”者，非唯正因所破之戏论，亦是相之戏论。超过此戏论之理者，谓现见真实前一切二相戏论隐没，非谓无相之戏论，以若不尔者，法性与有法相之戏论二不乖离，因而胜义谛当不容有故。

是故，唯断蕴法无我、补特伽罗无我因之所破戏论者，是无漏如所有智所得义。此智前，补特伽罗及蕴之二相戏论亦止息，故是胜义谛。

然于蕴及补特伽罗之上破胜义生等之非遮空，须对现见此等空所依之名言量眼识等显现，故现见此之心前，现为有二相，而不现为离二相，故假名胜义，实乃世俗。《二谛论自释》亦云：

或谓：真实生等，见诸事时便不现，故是倒世俗；如是破真实生等，对见遮破所依事之心亦不现，故当成倒世俗。

（答曰：）非不现，以与诸事体性无异故。

唯破正因所破之无戏论遮²³³，对眼等识不亲现，故非谓此。此宗许遮破所依对何现、则非遮亦对彼现。

以此正理，应知佛尽所有智及圣者后得智，诸称量非遮如幻义之诸境，亦是异门胜义²³⁴。人或喜闻：圣者等引智现证唯遮遣戏论之离戏，然不忍听：称量无

²³² 即此处引文之第一颂。

²³³ 即无遮空。

²³⁴ 即随顺胜义。

戏论遮。此乃不解唯遮遣所破是无遮义、而许一切无遮如同兔角全无之过，以都无所有与无遮相违故。

巳三、示二谛数量决定

分别唯世俗及谛者，非许有世俗谛所不摄之世俗。说“影像等世俗中虚妄者非世俗谛”之义，亦非显示有非世俗谛之世俗，前已解释。

《六十正理论释》及《入中论释》中说，苦、集、道三谛皆是世俗谛。《明句论》亦云：

所詮、能詮、所知、能知等名言，此等一切无余，皆名世间世俗谛。

谓一切名言义是世俗谛，故一切所知为二谛所摄。

又决了某事为虚妄欺诳义，则须遮遣是不欺诳义，故欺诳与不欺诳是正互绝相违²³⁵，此以互绝相违之理遍一切所知，故遣第三聚。是故，应知所知分为二谛之数决定。

又（《入中论》中说，）“由见诸事真及妄，当取所得事二体”，谓即以安立二谛相之理成立数量决定。

卯二、若不知二谛则不知圣言真实

诸佛依二谛而说法。

颂曰：诸凡不能知，二谛之分别，
彼等即不知，佛教深真实。（24.9）

诸凡不能知上述世俗、胜义二谛之分别，彼等即不知佛教甚深缘起之真实。是故，若欲了知佛教之真实，应知依缘而生、依缘假施設之世俗，如水月现，而一切能所作应理，及以此因相双断自体有、毕竟无二边胜义之理。

卯三、说二谛之所为

若谓：若胜义是离戏自性，则说此即足，何须说蕴、界、处、谛、缘起等世俗？非真实者即是应断，应断者无须说也。

（答曰：）本非真实现为真实之世俗错乱，虽实是应断，然所詮、能詮、所知、能知等世间之胜义，观待圣者受许为名言世俗谛。

颂曰：若不依名言，不能说胜义，
若不达胜义，不能得涅槃。（24.10）

若不依此，则不能说胜义。若不说胜义，则不能了达胜义。若不了达胜义，

²³⁵ 又称互绝相违之正相违、正相违。

则不能得涅槃。

是故，此是得解脱之方便故，如求水必先有器皿，应受许世俗如其所住。

卯四、倒执二谛之过患

了达世俗谛唯无知所生而无自性，复通达其空性具胜义相之瑜伽师，当不堕二边，以执自相有之自性先有后无之因相终不可得故；不违害如影像世间世俗，因而亦不违害业及业果故。

此瑜伽师亦不增益胜义中有诸事，以唯于诸事无自性中见业及业果等故；知诸事非自性有故；若依诸事自性有论，则业及业果等一切皆非所应故。

不如是见二谛分别、而见诸行无自性空者，见无自性空时，计诸行非有；或计一些空性为谛实，而计其所依之事自性有。

颂曰：若谬观空性，则能毁小慧，

此二种俱谬观空性，若尔，则能毁坏作如是观之诸小慧。

毁坏之理，见无自性时，若计能所作无安立处、故一切非有，则成损减之邪见。《宝鬘论》云：

若倒取此法，愚者即失坏。

由如是无见，当溺不净中。

或谓：若汝非损减一切，则尔时此等事皆可得，云何自性空？是故，无自性义非空性义。

（答曰：）如是则决定当谤舍空性。若谤舍空性，则由损坏正法之业当堕恶趣。《宝鬘论》云：

又若倒取此，愚起智者慢，

谤具刚强性，倒首堕无间。

若谓：若此利益另取他相，则此不能利益便罢，何来损害？播种时节纵然失序，亦不至殃及播种者。

（答曰：）不然，余喻如下：

颂曰：如不善捉蛇，不善修明咒。（24.11）

譬如，若依教授以咒、药力捉蛇，可召来巨财；若将所示弃而不顾、不善乱捉，则能毁捉者。又，依教授所修之明咒能利益修者；若坏教授不善乱修，则能毁修者。

卯五、二谛难解故大师最初不说之理趣

颂曰：故由知弱慧，难通晓此法，
牟尼之心者，不欲说此法。(24. 12)

如是，若谬观空性，则能毁倒取者。诸弱慧不能正取真实义故，大师成佛已，观有情界及甚深法，知诸弱慧难通晓此缘起深法，世尊牟尼之心不欲说法。如经中广说：

世尊现正等觉后不久，心作是念：“我所证之法甚深，难可思议，非寻思所行境，唯精细聪慧者方能知晓。我若为他说，彼不能通达，反欲加害，心转怯弱。”佛心不乐，而作是念：“我应独自于寂静阿练若现法乐住。”

丑二、正示不犯所出过

颂曰：所设责难者，于空不成故，
汝谤舍空性，彼于我不成。(24. 13)

如是不能无倒了知二谛，而设多种责难，如谓：“若此等皆空，则无成无坏”等(24. 1)，率由不知二谛建立，不解空性、空性义、空性所为而设，故于我等所说空性责难不成。是故，汝所称空性众多过失而谤舍空性者，彼于我宗责难不成。

如是，汝将无能起作用之事之义增益为空性义，而于我等出过，然我等不如是许，而说缘起义是自性空义，故此等破斥不应道理。

中观宗中一切能所作不成之诤，说是不悟空即缘起义之因相所致，故应龟勉了达此义。

丑三、不仅无过且有功德之理

我等宗中，不仅不犯汝所称之过，且(四)谛等一切建立至极应理。

颂曰：于彼空可成，则一切可成；

如是，于彼宗一切事自相有之自性空可成，则彼等所言一切可成。可成之理，我等言空性是缘起自性空。是故，于彼空性可成，则缘起可成。

缘起方有苦，若不缘起，则苦不可成。若有苦，则苦集、苦灭、趣向苦灭之道可成。若有此等，则知(苦)等四可成。若有此四，则诸果及住可成。若有住果及向，则有僧。若有诸谛，则有正法。若有此二，则佛可成。是故，三宝亦可成。一切世间出世间事、法非法及其果、世间名言亦皆可成。

《释》中说，有此一切可成之理，又说此亦是中观师之宗，故非谓若许有即堕有边、及将一切建立全委于他人也。

子二、出过者自犯此过之理

分三：丑一、出过者自犯此过之因相；丑二、彼将自过认作他过之理；丑三、阐明彼等过失为何。

丑一、出过者自犯此过之因

颂曰：于彼空不成，则一切不成。(24. 14)

于彼宗自性空不可成，则缘起不可成，故一切建立当不可成。云何不可成之理，下当广说。

丑二、彼将自过认作他过之理

我等之宗至极清淨，与生死、涅槃一切建立全不相违，然汝具粗显过失之宗则与之相违。

颂曰：汝自诸过失，而皆转归我，
如人乘于马，而忘自所乘。(24. 15)

汝愚陋之极，不见功、过如何有，而将自诸过失转归于我。譬如，某人正乘于马，而忘自所乘，反诿过于人有夺马之咎；汝正乘于具缘起相自性空之马，然心散乱而不见此，反与我诤。

丑三、阐明彼等过失为何

若谓：不见此而诿过于说空性者之他人，彼等过失为何？

颂曰：若汝见诸事，由自性而有，
如是则汝见，诸事无因缘。(24. 16)

若汝见诸事由自性而有，如是则汝见诸事不观待因缘，以自性非因缘生故。

颂曰：汝即坏果因，作者能作用，
汝亦复破坏，生灭以及果。(24. 17)

若计瓶自性有，则瓶无需泥等诸因缘，然名“瓶”之果无因不成也。若无瓶，则作者陶师、陶轮等能作、制瓶之用亦无。此等无故，生灭亦无，故亦坏果。

简言之，因果、生灭等不可安立者，本属汝说诸事自性有者之过，然汝将过转归我等。

癸二、示自所许空义即缘起义

颂曰：我说缘起者，此即是空性，

我等宗中一切建立得成，是因我等说，此依因缘而起者，即自性生空之义，作是许故。

何处作是说？《无热恼请问经》²³⁶云：

凡从缘生即不生，此者非有生自性。

《入楞伽经》²³⁷云：

大慧！依自性无生密意，我说一切法无生。

《圣般若百五十颂》²³⁸亦云：

一切法空，以无自性之理趣故。

此中，第一段教，以缘生之缘起因破自性生，并说依缘之义即自性空义，破依因缘而有生灭之缘起必自性有之说，复破无自性中能所作无可安立之主张，以善分别无生与自性无生之差别故。

第二段教，是大师自述密意，即“依自性无生密意而说无生”，故破事生之诸经义，不可解作毕竟无生，而应解作自性无生。

第三段教，说空义是自性空之无自性，以示无自性与无二者之差别。

设作是念：多番所说“自性空义是缘起义”，其义为何？若是如安立鼓腹为瓶义之义，则定解诸果依因缘起之心即当定解空义，故不应理。若许能诠缘起之词义即空义，亦有此妨难。若许（空性）是亲了缘起之疏义，亦如前不成，故其义究为何等？

（答曰：）如是者皆不许。

复作是念：若尔，云何安立？

（答曰：）空义成缘起义，是对以量遮破自性有之中观师而言，非对余等。对如是之中观师而言，亲了外内诸事依因之缘起时，即依此心之力定解自性空义，以了达自性有则不观待他、且以量了达此与缘起二者相违故。

因此，即以缘起遮破自性有而于空性已获定解者，何时见、闻、忆念芽等观待因缘者之当下，即应以此因相思惟无自性之理而修习。若如是行，则他生中虽不为之正说无自性空，然以说缘起法，便能醒觉其空性见习气。如阿说示但说四谛缘起，邬波底沙梵志便证真实²³⁹。

颂曰：此者依施設，此即中观道。（24.18）

²³⁶

²³⁷ 《入楞伽经》卷4《集一切佛法品》：“大慧！住自相如实法中者，谓住建立诸法无生自相法中。”（T16, no. 671, p. 538, a18-19）

²³⁸ 《小品般若波罗蜜经》卷6《大如品》：“一切法空，不来不去，故一切法趣空。”（T08, no. 227, p. 561, c14-15）

²³⁹

此无自性空者，依缘而假施設。如依轮等车之支分，假施設为车；依自支分而假施設者，乃自性无生之空。此自性无生之空性，断有无二边，故即是中及其道，亦即中观师所履之迹。

如是，《迴诤论》亦说此三者为异门：

彼说空缘起，中观道一义，
最上无等伦，佛陀我礼敬²⁴⁰。

颂曰：非缘起之法，少分亦非有，
是故非空法，少分亦非有。(24. 19)

非缘起之法少分亦非有，缘起则自性空，是故，非自性空之法少分亦非有。
《海请问经》²⁴¹云：

智悟缘起法，则不依边见，
知法具因缘，无无因缘故。

癸三、不如是许则一切建立不成之理

分六：子一、所知四谛不可成；子二、知四谛等及四果不可成；子三、三宝不可成；子四、作者及业果不可成；子五、世间名言不可成；子六、出世间名言不可成。

子一、所知四谛不可成

颂曰：若此皆不空，则无成无坏，
四圣谛诸法，于汝应无有。(24. 20)

若据(汝之见,)此一切外内事皆自性有而不空，则当无生成及灭坏。尔时，四圣谛诸法于汝应无有。

若谓：何以故？

颂曰：若非是缘起，则苦岂能有？
说无常是苦，自性则非有。(24. 21)

凡自性有者即非缘起，若非缘起，则非无常，如虚空花。是故，苦谛岂能有？
世尊曰，“无常者苦”，说有漏无常诸法是苦。若受许自性即自性有，则诸事非有，故苦不可成。

²⁴⁰ 毗目智仙及瞿昙流支译本《迴诤论》卷 1：“空自体因缘，三一中道说；我归命礼彼，无上大智慧。”(T32, no. 1631, p. 23, a21-22)

颂曰：若由自性有，何者当集起？

是故坏空性，则集亦非有。(24. 22)

若苦由自性有，则此无可生，而何者当由集集起？无可集也。

是故，以苦自性有破坏空性，则亦非有，以苦由此集起而立为集故。

颂曰：苦若自性有，则灭亦非有，

自性永住故，汝即破灭坏。(24. 23)

若苦自性有，则苦灭谛非有，以如自性何时亦不还灭故。若尔，自性有则须一切时永住故，汝执自性有宗而破斥空性说，即破坏苦灭谛。

颂曰：道若有自性，则修即不成。

此道若应修，汝自性非有。(24. 24)

道谛若有自性，则不修亦有，故修即不成，何必修之？若受许应修此道谛，则汝之圣道非自性有，以是所作故。

颂曰：若时苦与集，及灭皆非有，

则许以此道，当得何苦灭？(24. 25)

修道是为得苦灭、断集。然据汝事自性有说，若时苦蕴、集、苦灭之谛皆非有，则许以道谛由断集之门得何苦灭谛？无灭故修道不成。

子二、知四谛等及四果不可成

颂曰：设若由自性，非可了知者，

云何可知此？岂非自性住？(24. 26)

若苦先前由非可了知之自性而住，后来云何可知此？不可也，以彼自性有者，岂非如火之热正住耶？实尔，以自性有与变异二者相违故。

颂曰：如是则汝之，断除及现证，

修习及四果，亦皆不可成。(24. 27)

摄受自性故，彼由其自性，

非不可得果，云何可证得？(24. 28)

如知（苦）不容有，若据汝之见，则断除集、现证灭、修习道亦皆不可成，以集先前以不可断之自性而住，后来亦不可断故，以自性不可还灭故。如上述破知（苦），如是亦用于余二者。

预流等四果，亦如知（苦），若先前无，则后来亦不容有。彼四果先前由不可证得之自性而住，后来云何可证得？不可也，以摄受自性即自性不可还灭故。

子三、三宝不可成

颂曰：无果无住果，诸向亦非有。

若无八类人，是则无僧伽。(24. 29)

颂曰：无诸圣谛故，正法亦非有。

若法僧非有，云何可有佛？(24. 30)

若无四果及证得此等，则住果及四向亦非有。若无此等四双士夫、八类补特伽罗，则当无僧宝。

无诸圣谛故，正法宝亦非有。若法宝、僧宝非有，云何可有佛？不可也。此等应如前述而了知。

颂曰：汝之佛陀者，应不依菩提。

汝之菩提者，亦应不依佛。(24. 31)

若据汝之见，“佛陀”自性有，则应不依即不观待菩提、知一切智，以说“自性非造作，亦不观待他”(15. 2)故。如是，汝之菩提知一切智，亦应不依即不观待佛而无所依，以自性有故。

颂曰：汝自性非佛，纵为菩提故，

勤修菩提行，亦不证菩提。(24. 32)

又，若据汝之见，则补特伽罗于成佛前，由自性住于非佛体性，纵为证无上菩提故勤修菩萨行，亦不可证菩提，以如自性者终不还灭故。

子四、作者及业果不可成

颂曰：都无有少分，能作法非法。

不空何所作？自性无所作。(24. 33)

又，若受许自性有，则都无少分补特伽罗能作善法及不善非法，以自性不空有何所作？以自性有则所作不成故。

颂曰：虽无法非法，汝亦有其果。

汝无法非法，因所起之果。(24. 34)

又，若称果自性有，则虽不作法、非法，汝亦可有以此二者为因之悦意、不悦意果。如是则为此等果而作二种业当无义，故汝不作二种业，则非有法、非法因所起之二种果。

颂曰：法非法因起，果于汝若有，

法非法因起，果何故非空？(24. 35)

若汝有法、非法因所起之二种果，则二种果何故非自性空？以是从法、非法所起之缘起故，如影像。

子五、世间名言不可成

颂曰：若有谁破坏，缘起之空性，
则彼亦破坏，世间诸名言。(24. 36)

说事自性有者破坏缘起之空性，如是坏者亦破坏一切世间名言，如谓“去”、“移”、“立”、“坐”等。

颂曰：若破坏空性，是则都无业，
无发起有业，不作成作者。(24. 37)

又，若破坏诸事自性空，尔时，自性有者不作亦有，故都无能作业者。无发起即非正作亦有业。全不作业者亦当成作者。此不应理，故诸事非自性不空。

颂曰：设若自性有，众生无生灭，
当恒常安住，离种种分位。(24. 38)

又，诸法若自性有，则众生当无生无灭，以“自性非造作，亦不观待他”故。若无生无灭，则众生当恒常安住、不观待因缘而离种种分位。世尊曰：

若有少不空，佛都不授记。
不变事常住，无增亦无减²⁴²。

《象力经》亦云：

法若有少性，佛声闻当知。
常法不涅槃，智终难离戏。

此经明示空为缘起义。

子六、出世间名言不可成

颂曰：设若空非有，未证不可证，
不可令苦尽，及断诸业惑。(24. 39)

若自性空非有，则先前未证之果后来不可证，先前未尽之苦后来不可令尽，先前未断之一切业及烦恼后来亦不可断，故一切出世间名言亦不可成。

癸四、若见缘起真实即见四谛真实

颂曰：若谁见缘起，则此人即见，
此等苦与集，以及灭与道。(24. 40)

若受许事自性有，则一切建立不成故，若谁瑜伽师见具缘起相空性，则此人即见，此等苦、集、灭、道四谛之真实。《圣静虑拳经》²⁴³云：

“世尊，云何了知四圣谛？”世尊（答曰：）“曼殊室利，谁见一切行不生，此人即知苦。谁见一切法无起，此人即断集。谁见一切法毕竟涅槃，此人即证灭。谁见一切法至极不生，此人即修道。”

曼殊室利，谁如是见四圣谛，此人不起如是分别：‘此等法善；此等法不善；此等法应断；此等法应证；苦应知；集应断；灭应证；道应修’，以此人不见所分别之法故。愚夫异生分别此等法，故起贪、嗔、痴。

此人不取不舍任何法。如是不取不舍者，心不贪著三界。见三界一切无生、如幻、如梦、如回响。见一切法如自性，故于一切有情远离贪嗔。何以故？以无缘对之起贪嗔之法故。此人心等虚空，故不见佛，法、僧亦不见。见‘一切法空’，故于法全不起疑。无疑故无取。无取故无取而涅槃。”

辛二、摄义示品名

中观师说，生死、涅槃诸法都无自性有者。敌方难云：汝此宗之中，全不可作世出世间之建立。中观师答曰：堪忍观察已如是遮破之正理所作观察者，微尘许亦无，故他宗有全不可作“此是、此非”建立之咎。自宗不仅无此等过失，且一切建立至极可成。此是本品主要内容。

又空义即缘起义，表明破能所作事非是空义，故胜解中观理趣之具慧者，应如是开演。诸实事师力辟吾宗，谓汝宗之中全不可作世出世间建立。我侪不应无须他人排訾，便自入其窠臼，而谓据我等之见，全不可作认明“此是、此非”之建立。

观圣谛品第二十四

以上是第二十四品“观圣谛”共四十颂之释。

²⁴³ 《佛说大乘随转宣说诸法经》卷 2：“云何四圣谛？佛告文殊师利：四圣谛，谓苦集灭道，是名四圣谛。文殊师利白佛言：‘世尊，当云何学？’佛言：当学一切法得彼法智现前，于此分别不生，善与不善，观想自性清净，了知一切悉皆虚妄。文殊师利白佛言：‘一切众生云何不学？’佛言：愚夫异生为毁谤教法，不生善心，不修梵行，不读诵经典，不受教诲，于佛教法不肯少学，常作恶行流浪三界而生欢喜。即不知一切法，如幻、如梦、如阳焰、虚妄不实。若诸众生学一切善法，修习奢摩他定，观想自性清净，了知贪嗔痴悉皆虚妄。安住法中，得彼定力，身心快乐。愚夫不学善法，不知有佛法僧宝，普遍虚空微妙难见。文殊师利白佛言：‘何此法微妙众生难见？’佛告文殊师利：此法如风生浪起，只见浪起不见风生，唯汝文殊须菩提能知，余皆不解。” (T15, no. 652, p. 777, a4-20)

涅槃品第二十五

庚二、观涅槃

分三：辛一、释品文；辛二、配合了义教；辛三、摄义示品名。

辛一、释品文

分二：壬一、诤；壬二、答。

壬一、诤

此中，或言：世尊为诸求解脱者说二种涅槃：有余蕴涅槃，无余蕴涅槃。前者，如杀一切盗贼、唯剩其聚落，乃断尽萨迦耶见等烦恼、唯剩往昔惑业所引蕴之灭。经云：

不怯弱之心，甘受诸受时，
彼心得解脱，犹如灯熄灭。

后者，如杀一切盗贼、复摧坏其聚落，乃不仅断尽烦恼、且离取蕴残余之灭。经云：

尔时身已坏，想灭受远离，
诸行皆寂静，以及识隐没。

颂曰：此等若皆空，则无成无坏，
何断何所灭，而许证涅槃？（25.1）

此外内诸法若自性空，则全无成即生、坏，当许断何烦恼、灭何取蕴，而由二种涅槃之门证涅槃耶？如是许不应理也，以蕴及烦恼自性非有故。是故，诸事自性有。

壬二、答

分四：癸一、事自性有宗中涅槃不成；癸二、认明自宗所许涅槃；癸三、破余理之说；癸四、驳如是遮破与教相违。

癸一、事自性有宗中涅槃不成

颂曰：此若皆不空，则无成无坏，
何断何所灭，而许证涅槃？（25.2）

此外内诸法若皆自性不空，自性有则无先无新成、亦无先有新坏，当许断何烦恼、灭何取蕴而证涅槃耶？此不应理，以烦恼及蕴由自性住者不可还灭故，以如自性不可还灭故。

癸二、认明自宗所许涅槃

说空性者不许烦恼及蕴由自性先有后灭之涅槃，故无无成坏因而涅槃不可证之过。

若谓：若尔，彼等许涅槃具何相耶？

颂曰：无舍亦无得，无断亦无常，
无灭亦无生，说此是涅槃。(25.3)

贪等之舍、沙门果等之得、取蕴等之断、不空等之常四者自性非有，且自性无灭无生，一切戏论寂静，具如是相者，说此是涅槃。

是故，此中许舍惑、灭蕴为涅槃者，岂有执烦恼、蕴自性有之分别？乃至有此二种分别，则不能得涅槃，以此等一切戏论尽方得涅槃故。

设作是念：涅槃时虽无烦恼或蕴，然得涅槃之前此等自性有，故此等之戏论尽而得涅槃。

(答曰：)此等若于涅槃之前自性有，则后来不能令尽，故求解脱者应弃此分别，以论说“若是涅槃际”等(25.20)故。《三摩地王经》亦云：

诸法涅槃中非有，此中所无终非有。

彼具有无之分别，如是行者苦难息。

义谓无余蕴涅槃界中，远离业、烦恼、具其果生相取蕴之诸法，故非有此等。此是立敌双方共许。说此中所无之诸法终非有，显示即便生死时亦于真实中非有。

设作是念：若尔，云何生死？

(答曰：)此偈后二句说，如有翳者见有毛发，愚夫为我、我所执颠倒魔所附见有谛实。又计有者，如伺察师、胜论师、数论师等，乃至毗婆沙师。计无者，如顺世派，及说过去、未来、无表、不相应行非实物、其他皆有者²⁴⁴，及说遍计无自相、余二性体性有者²⁴⁵。

问：若初句义是无余涅槃界中无苦、集诸法，许小乘阿罗汉舍寿行时心智相续断者，虽可作是说，然自宗许彼等终当成佛，故彼之涅槃有无余蕴当如何许？

(答：)《六十正理论释》云：

经云，此蕴无余断、决定断、净、尽、离贪欲、灭、静、隐没、余苦不相续、不生，此即寂静，此即微妙。决定断一切蕴、爱尽、离贪欲、灭即涅槃也。

²⁴⁴

²⁴⁵

谓由蕴灭立为涅槃。复破蕴之一分烦恼永尽解为蕴尽义，而说须以总苦蕴尽为蕴尽。又说，若以蕴相续尽(为涅槃)，则蕴未尽时无所证涅槃、蕴尽时无证涅槃者，故有不容证涅槃之咎。次云，若见苦自性无生，尔时，此位中生不可得故，此苦但尽也。许现见五蕴自性无生时，于彼之前无蕴，即所说“此蕴无余断”之义²⁴⁶。

因此，以小乘断尽烦恼时，于等引前蕴相无余隐没之灭，立为彼之无余涅槃；蕴相未隐没之后得位，立为彼之有余涅槃。

癸三、破余理之说

分三：子一、破涅槃四边中有；子二、示证涅槃者四边中非有；子三、此中成立之义。

子一、破涅槃四边中有

分三：丑一、破许涅槃是有无事各边；丑二、破许是二俱之边；丑三、破许是二俱非之边。

丑一、破许涅槃是有无事各边

分四：寅一、破许涅槃是事之边；寅二、破许是无事之边；寅三、安立何为断二边之涅槃；寅四、大师呵斥二边见之理趣。

寅一、破许涅槃是事边

有部师说，涅槃是业、烦恼、生当来相续流转之能灭，如阻水流之堤，故是事，以无事不能起用故。

若谓：经中说，与喜贪俱有之爱尽、离贪之灭为涅槃。说唯爱尽。又说，“犹如灯熄灭，彼心得解脱”。唯灯熄、唯烦恼尽是无事，故涅槃是事不应理。

(有部师答曰：)所说“爱尽”，非显示唯爱尽便是涅槃，而是“若有此涅槃，则因其力而爱当尽”之义。灯熄者，仅是烦恼尽之喻。此亦显示若有此涅槃、则心得解脱，故此非显示涅槃是无事之据。

颂曰：且涅槃非事，应有衰亡相，

无衰亦无亡，此事终非有。(25.4)

且涅槃者，非灭烦恼及生当来同类之事，以若是事，则应有衰即变异、亡即

²⁴⁶ 法尊译宗喀巴《入中论善显密意疏》解释稍详：“若必如彼实事师说，则《宝性论》之‘烦恼本尽故’，不应释为诸蕴本来无自性生，名为本尽。若必释为由修道力无余断者，则有所证涅槃时，已无能证之人；有能证人时，蕴未永尽，则无所证之涅槃，故彼不能解说经义。若如吾等所许，此言永尽非由对治而尽，乃本来尽故名尽，则于经义善能解释。龙猛菩萨谓经中所说之‘永尽’，即苦蕴寂灭之灭谛涅槃，与无自性生之灭谛义同。”

灭坏之相，以事于如是衰亡非不决定故。

“无变异之衰、亦无灭坏之亡之事非有”者，阐明事于衰亡非不决定。若具衰亡相，则绝非涅槃。

颂曰：涅槃若是事，则此成有为。

非有为之事，何处都非有。(25.5)

又，涅槃若是事，则此涅槃当成有为。“非有为之外内事，于境、时之所依中，何处都非有此能依”，此说其反义。

颂曰：涅槃若是事，云何此非依？

非依之事者，少分亦非有。(25.6)

又，涅槃若是事，则云何此涅槃非依自因聚而生？依之而生也。“非依自因聚而生之事者，少分亦非有”，此说其反义。

如是，第一及第三诘难，成立（涅槃）具生、坏、变异三有为相。第二诘难，成立（此三相）周遍于所相有为诸事，次由破能遍之门破所遍是事。

寅二、破许是无事边

经部师等说，有所说之过失，故涅槃非事确实，而唯是烦恼及生还灭，故涅槃是无事。

虽不破此许（涅槃）唯是所遮烦恼及生还灭之无事，然（彼等）许（涅槃）于此类无事中有，亦非唯名言增上安立而自体有，故破之。

颂曰：若涅槃非事，云何可无事？

若涅槃非事，则云何可成自体有无事？不可也。

颂曰：于涅槃非事，则非有无事。(25.7)

亦即：于因已说之过失而受许涅槃非事之宗中，涅槃为自体有无事不应道理，以事变异称为无事故；已破事自性有，因而自性有事变异不应理故。

设作是念：无事者，若必是某差别事变异，则如汝所说。然多有非此类之无事，故此因相云何能遮涅槃为自体有无事？

（答曰：）一切无事虽不必如是，然（此类）无事若自性有、则须是事，尔时，无此等事立为“无事”之理，须由某事变异之门而许，故无过失。

设作是念：涅槃者，唯烦恼尽及唯不再由业烦恼增上受生，故是无事。

（答曰：）如是则烦恼及生之无常即成涅槃，以无烦恼及生即是涅槃、非有他故。因此，若此二者之无常即成涅槃，则非作是许，以若许之，则无须励力便可解脱故。

《释》作如是解。若谓：许唯烦恼及受身之生不再起为涅槃，与此烦恼及生二者之无常应成涅槃之诘过无关。

（答曰：）得涅槃后，烦恼不容再起。此烦恼不生，虽非先前之烦恼于第二时灭坏之无常，然未来烦恼不生若自体有，则以遮破先前之烦恼于第二时灭坏与此二者为异事之因相，可显示此二者为一。此时须如是受许，故无过失。

颂曰：若涅槃非事，云何非依彼？

又，若涅槃非事，即自体有无事，譬如，青灭坏之无常、青之无事依青而立，则涅槃云何非依自所灭事灭坏而假施設？实如是也。

设作是念：若无不依事之无事，则石女儿等依何事而成无事？

（答曰：）如第十五品说，“设若事不成，无事当不成”（15.5），世间称事变异为无事，故谁言石女儿等乃如是之无事？

若谓：若尔，岂不与（《入楞伽经》）教中言此等是无事相违？

如虚空兔角，以及石女儿，
本无起言说，依事亦复然。²⁴⁷

（答曰：）此中说唯遮事为无事，非说体性有无事，以事本身体性非有故。此中说“兔角等诸本无者非无事”者，是破事灭坏之无事及自体有之无事，非许唯非无事，以说“此是但遮事之分别”故；余处亦多次解释是无事故。

颂曰：非依之无事，彼者即非有。（25.8）

是故，此“非依事而施設之无事即非自体有”之说安住不失。

寅三、安立何为断二边之涅槃

若谓：涅槃既非事、亦非体性有无事。若尔，此是何者？

颂曰：来及去之事，依或以因者，
非依非因作，说此是涅槃。（25.9）

从前世来今世、从今世去来世之生死展转相续之事，如长短，是依自因缘聚而施設者；或如灯发光，是以自因缘聚为因而施設者。

非依自因缘聚、非以因而流转，唯烦恼及蕴之戏论寂静如上述者，世尊说此是涅槃。尔许者，既非事、亦非体性有无事。

又依而流转者，如前所述，乃行生死流转。以取蕴为因而流转者，即上述之

²⁴⁷ 《入楞伽经》卷4《集一切佛法品》：“如虚空兔角，及与石女儿；无而有言说，如是妄分别。”
(T16, no. 671, p. 534, c11-14)

补特伽罗生死流转²⁴⁸。此中，以断烦恼种子、取蕴相隐没所依之心之法性为涅槃；非以烦恼等因缘断绝、后来同类不生者为涅槃，以已释此是前因尽所生之未来故²⁴⁹。

寅四、大师呵斥二边见之理趣

颂曰：生成及灭坏，大师说俱断。

故涅槃非事，非无事应理。(25.10)

又，经²⁵⁰云：

诸苾刍，彼等以成坏求出离诸有者，实属无知。

大师说俱断生成之爱及灭坏之爱，且说涅槃非应断。是故，涅槃者，既非事、亦非体性有无事，此说应理。

若此二者体性有，则涅槃定成应舍，而（大师）呵斥以耽著生成事、灭坏无事为自性有之爱求出离生死，亦不应理也。

丑二、破许是二俱之边

敌方若作是念：若尔，则许涅槃无烦恼及受生二者之事，故是无事，又其本身是事之体性，故是自性有二俱。对此二者一一所出之过不能妨难也。

（答曰：）此是露形外道所许。《般若灯论释》云：

解脱者，具“集世间”之刹土相，住“命”之词义，故是事；生死之苦断绝，故亦是无事。所谓：

大雄言解脱，如无味汉香，
乳珍珠霜色，形如圆伞张。

称住一切世间之上。

颂曰：设若涅槃者，事无事二俱，

则事及无事，解脱不应理。(25.11)

若涅槃解脱是自性有事及无事二俱，尔时，事及无事当成解脱。是故，于第一刹那新得自体、于第二刹那离此之一切行，当成解脱，然以此等为解脱不应理也。

此如火、烟，若许彼此为自体相异之因果，则可诘难一切相异者皆当因果；

²⁴⁸

²⁴⁹

²⁵⁰

若许事及无事之差别是自性有之解脱，如是则此二者之一切皆当成解脱。此出因相平等之齐头过。

颂曰：设若涅槃者，事无事二俱，
涅槃非不依，此二是依故。(25.12)

又，涅槃者，若是自性有事及无事二俱，尔时，涅槃非不依因缘生而当依因缘生，以此自性有事及无事二者依因缘生故。

此正理是说，若涅槃是自体有无事，则须许所无之事生死事灭坏之无常，如是则此即依事而生。

颂曰：云何涅槃者，事无事二俱？
涅槃者无为，事无事有为。(25.13)

又，云何涅槃是体性有事及无事二俱？非也，以若是、则涅槃非无为而成有为矣。如是，自体有事及生死事尽之无事二俱亦是有为，以无事是彼事之灭坏故。“生缘老死”，说死之灭坏从生之缘生故。

若谓：不许涅槃是事及无事之自性，而许涅槃有此二者。

颂曰：云何涅槃中，有事无事二？
一处无此二，如同光与暗。(25.14)

云何涅槃中事及无事二者自性有？非有也。同一处中此二者非自体有，以相违故，如光与暗。

若谓：如彼处既有瓶之事、亦有布之无事，二不相违；涅槃有生死之无事、亦有解脱之事，二不相违。

(答曰：)事及无事若自相有，则有一事即须有一切事，无一事即须无一切事，故终须受许同一处中同一事有无二俱。

丑三、破许是二俱非之边

颂曰：非事非无事，说此是涅槃，
若事无事有，则此者方有。(25.15)

若说涅槃是自性有非事、亦非无事，则亦不应理。

若所知中事、无事自性有，则由破此等之差别之门，一些事差别、无事差别方成自性有，然此二者自性有皆不容有，故一一遮破之反面亦不成自性有。譬如，兔及角若不容有，则兔角之遮破不容有。石女及儿若不容有，则石女儿之遮破不容有。

颂曰：设若涅槃者，非事非无事，

“非事非无事”，能说者是谁？（25.16）

又，若涅槃是自性有非事非无事之体性，则能说即能取、阐明如是者为“自性有非事非无事之体性”是谁？

无余（涅槃）时若有此，则尔时当有我，为汝所不许，以不许有无取蕴之我故；许无余（涅槃）时蕴断绝故。尔时若无此能取者，则谁当知涅槃有如是之体性？

若谓：住生死者能决了。

（答曰：）此由识决了耶？或由智决了耶？

初不应理，以识缘戏论相，而于现证涅槃前全无戏论相故；此处决了者，谓现前决了故。

许由现证真实义之智决了亦不应理，以此智与自性空之空性一味而转，故非自性有，此不能决了自性有之涅槃故；智慧者，超过一切戏论相故；若执涅槃自性有，乃相执之缚故。

此处分识、智为二，是约戏论相隐、不隐没而言，非约五蕴之识蕴而言。

子二、示证涅槃者四边中非有

颂曰：世尊涅槃已，不可说有无，

亦不说二俱，二俱非亦然。（25.17）

正如涅槃非如计为事等之四种分别所取而有，证涅槃者世尊涅槃已，不可说即不可取为自性有。如是，于“无所出愁忧之事²⁵¹”中亦自性非有。

无此二者，故于有无二俱和合中（亦自性非有）。无二俱和合，故亦不可说即不可取于有无二俱非之体性中自性有。

颂曰：世尊住世时，亦不说为有，

亦不说为无，二俱二俱非。（25.18）

又，即便世尊住世时，亦不说为自性有。如是，亦不说于“无”、“有无二俱和合”、“二俱非”中自性有。此于“观如来品”中已释。

子三、此中成立之义

分二：丑一、成立有寂平等性；丑二、成立破无记见。

丑一、成立有寂平等性

颂曰：生死与涅槃，无有少差别。

²⁵¹ 涅槃（nirvāṇa）之藏译为 mya ngan las 'das pa，意为“出愁忧”。

涅槃与生死，亦无少差别。(25. 19)

大师住世与涅槃二时，无离不离四边之差别。是故，生死与涅槃、涅槃与生死，互相之间真妄差别少分亦非有，以若以正理如前观察、则自性空之自性一切平等故。

是故，经²⁵²中说，“诸苾刍，生及老死之流转无始无终”，亦于此理趣中得成，以初之生死与后之涅槃二者自性平等故。

颂曰：若是涅槃际，此即生死际，
此二者差别，毫厘亦非有。(25. 20)

若是涅槃实际空性之空理，此即生死实际空性之空理，此二者之差别少分亦非有也。

丑二、成立破诸无记见

颂曰：彼灭后边等，常等之诸见，
依附于涅槃，后际及前际。(25. 21)

有寂自性无差别，故不可妄计前际、后际。不仅如此，彼如来于涅槃或逝世后，于有、无、二俱、二俱非体性中自性有之诸见，乃依涅槃而转之坚执。

世间于有边、“等”字所摄之无边、二俱、二俱非体性中自性有之诸见，乃依后际而转之见。此中，我及世间未来之生不可见时，计为有边；未来之生可见时，计为无边；一些可见、一些不可见时，计为二俱；遮除二俱时，计为二俱非。

世间于常、“等”字所摄之无常、常无常二俱、二俱非体性中自性有之诸见，乃依前际而转之见。此中，我及世间过去之生可见时，计为常；过去之生不可见时，计为无常；一些可见、一些不可见时，计为二俱；遮除二俱时，计为二俱非

²⁵³。

颂曰：若一切事空，何有边无边？
何边及无边？何非边无边？(25. 22)

何者为一异？何者常无常？
何俱常无常？何者二俱非？(25. 23)

若事自性有，则此等诸见可成，然一切事自性空，何来有边、无边、有边无边二俱、有边无边二俱非之见所执之义耶？何来身与命为一、身与命为异之见所

²⁵² 《大方等大集经》卷 33 《分别品》：“是故生死无始无终”(T13, no. 397, p. 226, a27)

²⁵³ 以上所破之无记见为“十四无记”中之十二种。另二种为：命与身一耶？命与身异耶？为下文所破。

执之义耶？何来常、无常、常无常二俱、常无常二俱非之见所执之义耶？非有也。

于事增益自性有之自体性已，由离此或不离此而生起、执著此等见者，应知此能阻塞往解脱城之道、能营构生死之苦。

癸四、驳如是遮破与教相违

若谓：若汝破涅槃自性有，则大师为令有情得涅槃故，说对治烦恼而随顺涅槃之法皆当无益矣。

颂曰：诸所缘息除，戏论息除寂，
于何处对谁，佛全不说法。(25.24)

若所说之法、闻者、说者有少自性，则如汝言，然如鹅王于空中拍击双翅御风而行，风住于空；若时，佛陀世尊涅槃，一切戏论息除，以不住于相之理安住于寂静体性，是时，一切相执之所缘息除、无所缘故，约此而言，佛陀于天界或人境何处，对天或人任谁，全不说杂染或清净法。

“戏论息除”、“寂”二者，如其次第，谓涅槃中诸相不转、自性寂静；或语言、心不转；或烦恼、生不起；或烦恼、习气断尽；或所知、识不可得。

《如来秘密经》²⁵⁴云：

寂慧，自如来证无上正等觉之夜始，乃至将不复取而入涅槃之夜，下至一字，如来亦未曾说，终不将说。

《三摩地王经》²⁵⁵云：

一切无文句，本寂且无垢，
如是知法者，称彼为童佛。

若谓：若佛对谁亦不说法，则此等种种圣言言说云何说之？

(答曰：)“大师为我等说法”之谓，乃出自无明睡梦正浓诸所化之自分别。此亦如《智光庄严经》²⁵⁶云：

如来如无漏，善法之影像。
此无真如佛，世间唯见像。

²⁵⁴ 《佛说如来不思议秘密大乘经》卷7《如来语密不思议品》：“告寂慧菩萨摩訶萨言，复何名为如来语密语业清净？所谓如来于昼夜中，成证阿耨多罗三藐三菩提果，于昼夜中，入大涅槃，然其中间，如来未尝宣说一字，亦无诠表。”(T11, no. 312, p. 719, b20-24)

²⁵⁵ 《月灯三昧经》卷3：“非文字所能，入是深义趣。舍诸语言事，得定无所取；得此定菩萨，如说相应住。”(T15, no. 639, p. 564, b15-29)

²⁵⁶ 《如来庄严智慧光明入一切佛境界经》卷1：“如来常不生，诸法亦复然；世间无实法，愚痴妄取相。无漏善法中，无如及如来；依彼善法力，现世如镜像。”(T12, no. 357, p. 242, b16-19)

是故，为涅槃说法，于证真实之心前无，唯于名言识前有，故涅槃岂由此成自性有！

辛二、配合了义教

为显示所说涅槃自性非有亦由甚深教成立，及为显示说涅槃无实、如幻等（一切圣言），当以本品释之，故配合了义教略说少分。

某大乘经²⁵⁷云：

世间之依怙，无涅槃说有，
抛结于虚空，即以虚空解。

如缝纫者将长线甩入空中，若线有结，则因虚空得解；世尊现正等觉，说涅槃等非实有即世俗名言有，亦说无自性。

《梵天请问经》²⁵⁸亦云：

世尊，彼等希求有少法生灭者，终不成佛。

世尊，彼等寻求生死事者，终不出生死。

何以故？世尊，名“涅槃”者，一切相寂静，一切分别熄灭。

世尊，愚夫于善说法毗奈耶中出家、而堕外道见者，彼等求涅槃出于事，如油出于麻、酥出于乳。

世尊，具增上慢、于一切法涅槃中求涅槃者，我说彼等终是外道。

世尊，正入瑜伽行者，不生不灭任何法，亦不求得证任何法。

辛三、摄义示品名

对诸法自性有而言，则断所断、得涅槃等皆不可成；对自性空宗而言，则此等一切应理。对此理趣应生决定。

观涅槃品第二十五

以上是第二十五品“观涅槃”共二十四颂之释。

257

258 《思益梵天所问经简注》卷 1：“世尊若有决定见涅槃者，是人度生死，所以者何？涅槃名为除灭诸相远离一切动念戏论。世尊，是诸比丘于佛正法出家，而今堕于外道邪见，见涅槃决定相，譬如从麻出油从酪出酥。世尊，若人于诸法灭相中求涅槃者，我说是辈，皆为增上慢人。世尊，正行道者，于法不作生，不作灭，无得无果。（X20, no. 364, p. 785, b16-c10 // Z 1:33, p. 401, a10-b10 // R33, p. 801, a10-b10）

十二有支品第二十六

戊二、此了不了达致生死流转还灭之理

分二：己一、释品文；己二、摄义示品名。

己一、释品文

若谓：“我说缘起者，此即是空性”（24.18）之缘起谓何？“若谁见缘起，则此人亦见，此等苦与集”（24.40），[说见缘起即见四谛真实之缘起谓何？](#)

（答曰：）说此分二：庚一、顺次第缘起；庚二、逆次第缘起。

庚一、顺次第缘起

分二：辛一、能引因果；辛二、能成因果。

辛一、能引因果

颂曰：无明所覆者，为后有之故，造作三种行，随业往诸趣。（26.1）

1、无明

“无明”者，非唯遮真实明及所余之明，是彼明之相违所治品、缘补特伽罗或法执为自相有。

2、行

由此覆蔽真实义之补特伽罗，造作亦即生起能作后有之三种[“行”：福、非福、不动，或身、口、意三种业。](#)

3、业必感果

此是为后有即后世诸蕴得生之故而造。此补特伽罗为得彼故，缘（后有诸蕴）而造虽不决定，然趣入彼业必有其果。如是由彼等所生之业增上，当往诸趣。

颂曰：以行为缘识，当趣入诸趣。

[复次，此已集行补特伽罗之“识”，](#)以行为缘，成生死种，当趣入即受生于随顺彼行之天等诸趣。此亦死有灭时，唯刹那间，如秤低昂，生有诸蕴如业所引而生。

颂曰：识已趣入时，当成名及色。（26.2）

此后，识已入母胎而闷绝时，以此为缘，当形成四“名”蕴及“色”蕴。

“名”是余四蕴²⁵⁹。称其为“名”者，以被业烦恼所熏而引入彼彼生处故；或由想增上而流于诸境故²⁶⁰。（月称云：名之势力使然达成意义是“名”，容许毁坏性谓色）

²⁵⁹ 受、想、行、识非色四蕴。

²⁶⁰ 此据梵文字源解释，“名”（??）有“引”、“趣”之义。

“色”，谓尔时之羯罗蓝等。

颂曰：名色形成时，六处者当生。

如是四名及羯罗蓝等色形成时，以是苦生起之生门，故名为“处”之眼、耳、鼻、舌、身、意六处，当以名色为缘而生。虽之前已有身根、意根，然六聚至此方备，约此而说。

颂曰：由依于六处，触者当正生。(26.3)

复次，由依于六处，“触”当正生。设作是念：此触云何生？体性谓何？

颂曰：唯依眼及色，及能念而生，

如是依名色，当有识生起。(26.4)

眼及色并识，三者之聚集，

此者即是触，从触受当起。(26.5)

眼识唯依增上缘眼、所缘缘色、及等无间缘能念即作意而生。如是，依能念所表之等无间缘受等四蕴之名，及初二缘²⁶¹之色，当有眼识生起。

眼、色、眼识三者之聚集，此即是“触”相。生起之理亦如识。应以境、根、识三者聚集之眼聚集触，了知余五种触。

此亦于三者聚集之时，决断悦意、不悦意、中庸三种境。次从此触，与所决断之悦意、不悦意等相应，乐、苦、舍三种“受”当起。应以眼聚集触为缘之受，了知余五种受。

如是，则如《集论》所说：所引谓何？谓名色、六处、触、受等四，亦摄果位识。能引谓何？谓依无明之行。如何而引？谓以因位识熏有业习气之理趣（而引）。引之义，谓若有爱等能成，则可有彼等果。

辛二、能成因果

颂曰：爱以受为缘，为受故成爱。

次以受为缘，当有“爱”生起，亦即爱以受为境。何以故？有爱者为受故成爱，即起欣欲也。此亦为乐受不离故、苦受乖离故、舍受不坏故而爱。

颂曰：成爱则当取，彼等四种取。(26.6)

如是成爱时，以爱为缘，此有爱者当取能引因四种“取”：欲取、见取、戒禁取、我语取。

颂曰：有取则取者，其有亦当起。

²⁶¹ 增上缘与所缘缘。

若有此四取，则以此四之取者即生者之取为缘，“有”当生起。

设若无有取，解脱不成有。(26.7)

设若取者，以证真实之观察慧力，于受不复爱为我所，触证无二智而无取，则当解脱，尔时当无后有。

颂曰：此有亦五蕴，从有当成生。

以取为缘所起之“有”，此亦应知是五蕴之自性。身、语、意之善、不善业，能生未来五蕴之“有”，故因立果名而称“有”。此中，身、语业是色蕴之自性，意业是四蕴之自性。毗婆沙有部师许身、语业是有色，余论²⁶²破之，而说是起身、语作用时之思，然月称许是有色。意业虽是思，然与思相应之诸余心、心所与彼同一性，故说意业是四蕴之自性。

为爱、取所润发，能成后有之业便具势力，从此“有”当起受后世之蕴之“生”。

颂曰：老死及忧愁，悲叹及苦痛，(26.8)

意不乐热恼，是皆从生起。

蕴熟之“老”，蕴坏之“死”，以及临终愚贪者心之忧愁，由此忧愁所发语之悲叹，伤害五根之苦痛，伤害意识之意不乐，以及苦痛、意不乐所致身心之诸热恼，此等皆从“生”而起。

颂曰：如是此纯一，苦蕴者当起。(26.9)

以如上所述之理趣，如是，但以自因缘力，此苦之蕴、聚、群即苦堆当起。远离我及我所自性，唯愚夫所假施設，以苦为性、不与乐杂，故称“纯一”。以上是说顺生死流转次第。

此中，所成谓何？谓生及老死。能成谓何？谓以爱为缘之取。如何而成？谓以令行熏于识之业习气有势力、令成业之“有”之理趣（而成）。

此能成无明及行之所引，故能引及能成之因果是一重受生因果，非约各别生说。然说为各别者，是为显示所引苦与所成苦之别，及能引、能成因不同之别故²⁶³。如《本地分》云：

²⁶²

²⁶³ 能引与能生因果虽是各别（两重）因果，然是一重受生因果。对此，法尊译宗喀巴《菩提道次第广论》解说稍详：“若尔，引、生两重因果，为显有情一重受生因果耶？抑显两重耶？若如初者，则已生起果位之识乃至受，后生爱等不应道理；若如第二，则后重因果中缺无明、行及因位识，前因果中缺爱、取、有。答：无过。谓能引因所引之法，即能生因之所生起。所引已生，即于此立生、老死故。若尔，何为说两重因果耶？答：为显引果苦谛与生果苦谛相各异故。前者于所引位唯有种子、自体未成，是未来苦。后者已生苦位，现法即苦。又为说明果之受生有二种因，谓能引因及此所引生起之因，故说二重因果。”译文中之“能生”、“所生”，此处译作“能成”、“所成”。

若谓：识等乃至受，与生、老死，若是合杂相，何故说为二种耶？

（答曰：）为显示苦事之相各异故，及为显示引、成之别故。

庚二、逆次第缘起

颂曰：生死本乃行，故智者不造，
故愚是作者，智见真故非。（26.10）

诸有支从无名等起，故识结生相续等生死之根本或主因乃行。是故，现见缘起真实之智者，不造能引业。是故，不现见真实之愚者，乃行之作者，以经²⁶⁴中如是说故：

诸苾刍！此随逐无名之士夫补特伽罗，造福所作，造非福所作，造不动所作。

如是，愚者是作者，故唯具无名者乃行之作者。见真实、断无名之智者非作者，以现见真实故。

颂曰：若无名灭尽，则诸行不起，

如是，若有无明，则行当起；若无无名，则行不起。是故，若无名灭尽即断尽，则诸行当不起，以因不具故。

若谓：此无名当以何灭？

颂曰：以知修真实，无名当灭尽。（26.11）

以无倒了知缘起真实修真实义，依此现见真实，无名当灭尽。见真实之瑜伽师定断无名。

颂曰：彼彼灭尽故，彼彼不生起。

此纯一苦蕴，如是正灭尽。（26.12）

由断无名，行当灭尽。如是，由行等彼彼前支灭尽，彼彼后支当不生起。

此等正理，（显示）此我及我所自相空、不与乐杂故纯一之瑜伽师苦蕴，不复再起，故如是当正灭尽。

余一切品中以正理破诸法自性有，而此品中未破，盖因于补特伽罗及法之缘起破自性有之自性时，已释此等一切支亦无自性；且此品中，开示若修如是抉择之真实，则无名还灭，由此之故，余一切有支还灭而得解脱；若未获如是之见，则无名不能还灭，由此之故，推动后支、转生死轮。

已二、 摄义示品名

先应决定二种我执无明，如何缘补特伽罗及法之缘起，而执二我之俱生无明执式。次应了知所说之一切正理，皆是遮破此二者执所执之二我、生起其对治通达二无我见之支分。穷究了达无我之清净见已，应以闻、思、修三者，尽自所能致力于缘起逆次第品。

观十二有支品第二十六

以上是第二十六品“观十二有支”共十二颂之释。

见品第二十七

戊三、若通达缘起则恶见还灭之理

分三：己一、释品文；己二、配合了义教；己三、摄义示品名。

己一、释品文

若谓：《稻秆经》中说，凡如实正见如是之缘起者，不依前际，不依后际。若尔，前际、后际谓何？云何是不依此等之理？

（答曰：）释此分二：庚一、认明十六恶见；庚二、通达缘起故不住此等恶见之理。

庚一、认明十六恶见

颂曰：过去有非有，及世间常等，
此等一切见，是依前际者。（27.1）

我于过去世已有、非有、二俱、二俱非之四见，世间常及“等”字所摄之世间无常、二俱、二俱非之四见，此八见是依前际者。过去之身观待现在之身，名“前”。“际”，生生展转相续之前分。“依”，缘之义。

已有非有二俱之见及常无常二俱之见，如裸形派，许前后世之命为一、蕴则各异。二俱非，乃前者之异门、别说二俱非之宗，及如众敬部，许补特伽罗常无常俱不可说，以此为所计之际而破亦有之。亦应以此等了知依后际之二边。

此中所言“已有”、“非有”二者，能表余二见。“有”等四见唯缘我而转，“世间常”等四见总缘前际而转，故有差别。

颂曰：余未来世有，非有世边等，
此等一切见，是依后际者。（27.2）

我于余未来世当有、非有，及此二者所表我有非有二俱、二俱非之四见。世间有边及“等”字所摄之世间无边、二俱、二俱非之四见。此八见是依后际者。当来之身观待现在之我，名“后”。生生展转相续之后分为“际”。缘此故“依”此。

此二组四见之差别如前。

庚二、通达缘起故不住此等恶见之理

分二：辛一、约名言中如影像缘起遮住此等见；辛二、以胜义中一切戏论止息遮住此等见。

辛一、约名言中如影像缘起遮住此等见

分四：壬一、破依前际四见第一组；壬二、破依后际四见第一组；壬三、破依前际四见第二组；壬四、破依后际四见第二组。

壬一、破依前际四见第一组

分二：癸一、破于过去世已有非有二见；癸二、总结示余二见亦不应理。

癸一、破于过去世已有非有二见

分二：子一、破于过去世已有之见；子二、破于过去世非有之见。

子一、破于过去世已有之见

分二：丑一、正破；丑二、遮破总结。

丑一、正破

颂曰：过去世已有，是说不应理。

于诸前世有，彼非即是此。(27.3)

“我于过去世已有”之见，其执式与事实不相符。此见以我为所缘，行相为执我于前世为某某之体性为自性有。若有此见所执之义，则忆念、谈论“现在之我于过去世为某某”时之我，与前世之我二者须是一。

然彼于诸前世中已有之我，非即是此现世之我故，如是之见不应理。

“我于过去世为某某”所缘之我，彼若自体有、则前后世之二我当成一之因相者：若此二我自性有，则不出体性一、异而有二途。体性异者，如下文当说而破，故当是一。若前后世之二我是一，则当成常。若尔，则次第流转时，一趣当同时成人、地狱等众多非一之趣。

若谓：然则，经云：“尔时我为转轮王，名‘众敬’。”大师释迦牟尼所言应不合道理，以“众敬”之我与“释迦牟尼”之我二者非一故。

(答曰：)此教是破此二者为异相续、示是一相续；非说此二者之我是一。诸经说佛本生已，复说不应于尔时名“某某”者作他人想，以主要为遮异相续而说“我于尔时为某某”故。所说之“我”——作为名言所依之补特伽罗，乃不分前后各别时之唯总。如是建立前已说讫。

若谓：言前后世之二我是一有何过耶？

(答曰：)对此已说应成常之过。复应说余过：

颂曰：设念彼即我，而取实为异，

是则离于取，何为汝之我？(27.4)

设作是念：即彼前世之我成现世之我。

（答曰：）尔时，取者之我是一，故此二位之二取蕴亦当成一，然二取蕴实唯各别，以彼等之因、时皆异故。

设作是念：取是各别，此二位之二我是一，此二不相违，故我于过去世自性有之见应理。

（答曰：）若取及我二者自相各别而有，此二虽不相违，然离于取，何有汝之自性异我？非有也，故此答不应理。

颂曰：离取我非有，是事已成时，
若取即是我，则无汝之我。（27.5）

离取蕴之我非体性有，是事已成时，设作是念：取蕴即自性有我。

（答曰：）若尔，则无汝所受许体性有我之我，以仅是蕴之异名而无我之实义故。

颂曰：取非即是我，彼有生及灭。

取蕴与我非自性一，若尔，则如彼取蕴一一刹那有生灭，我亦当如是，然此不应理。

不应理之因相：若言我无常则成断，以若自性有、则后从前生之相续不断便不应理，以前后自相各别者不可观待故；若言不坏，则成常我论。

颂曰：彼既是所取，云何成取者？（27.6）

又，彼既是所取，云何复成取者之我？不能也，以业及作者成一则瓶及陶师等亦当成一故。

设作是念：唯取蕴非我虽实，然我自性异于取。

颂曰：离取别有我，是事则不然。
若异则无取，应可得实非。（27.7）

（答曰：）离所取之取由自性别有取者之我不应理，以此二者若成自体异、则无取蕴应有彼我可得、而实不然故。

此亦是说此二者不成自性异之正理，以若自相异，则不可观待、能遮相属，无相属他事应别有可得、而实不可得故。

丑二、遮破总结

颂曰：如是非异取，彼亦非即取，
我亦非无取，彼亦非定无。（27.8）

如上所述，不观待蕴当有我可得，故我非自性异于取。业及作者当成一、若言无常则成断故，彼我亦非即是取蕴。应成无有我之可施設处故，我亦非不观待

取而有。

设作是念：若尔，则无我矣。

（答曰：）我亦非决定无，以能依蕴假施設故，而石女儿等之无，则不能依蕴假施設也。

子二、破于过去世非有之见

颂曰：过去世非有，是说亦不然。

此非异于彼，诸前世中有。（27.9）

“过去世中（我）自性住于先前非有之体性”，此见亦不应理。若现世之我自性异于前世之我，则执（我）于过去世中非有为自性有应理，然此不容有。

若谓：若前后世之二我体性异，有何过耶？

颂曰：设若此者异，无彼亦当有。

若此生之我体性异于前世之我自性，则不观待彼前世之我亦当有。

颂曰：如是彼当住，未死亦当生。（27.10）

彼前世之我于后世之我生时，亦当不灭安住如故，复于前世中未死亦当于现世中生。

若谓：若不观待前世之我而有现世之我，有何过耶？

（答曰：）当有众过：因前世之我于彼时已灭、现世中但生与彼自性异之我故，

颂曰：断及业失坏，他所造诸业，

由他各别受，复有彼等过。（27.11）

前世之我当断绝，以后世之我从前世之我生不应理故。前世之我若断绝，则其后当生诸业果因所依断绝而断绝、亦无彼之受者故，诸业之果当失坏。

若许后世之我受用前世之我所造业果，则他相续所造诸业之果，由他相续各别领受。复有彼等如第十七品²⁶⁵所说“若业非所作，当畏遇未作”（17.23）等过。

又，若现世之我自性异于前世之我而于现世中生，则“我”想名言所依之我成先无后有。

颂曰：非先无后有，此中应有过。

我当成所作，

然非先无后有，以如是许应有汝非所欲之过故：若我先无后有，则我当成因所作；诸许我实物有者，许我或常、或常无常俱不可说，所作则当成无常故。

²⁶⁵ 原文误作“第八品”。

又，别无能成办此我之作者故，我是所作岂应理？若计我是所作，则生死当有始、当有前无新有之有情。《释》中说有此等过。

犯此等过之理：若言前后世之二我体性异，则不加前后世等时之简别、天授缘之而起“我”想之唯总我，与此补特伽罗现世之我自性异不成，故须许自性一。若尔，则有过失：如现世之我于诸前世中无、而于现世新有，彼唯我亦如是有，故彼唯我有始；如是之唯我或有情，前世中非有、而于现世新有。若彼唯我于现世新有，则之前须有成办此我之余我，然无有故，此唯我于现世新有亦不合理。

颂曰：有亦成无因。(27.12)

若天授之唯我于现世新有，则如是之有亦成无因，以之前与天授同一相续之我未曾有故；作现世我之我须先于现世之我故。

“亦”字乃思择之义，意谓或言“我当成所作”，又言“不受许我于过去世非有”；或言“我当无因而有”，又言“不受许我于过去世非有”。

癸二、总结示余二见亦不应理

颂曰：如是于过去，我已有非有，

二俱二俱非，此等见不然。(27.13)

如上所述，“我自性住于过去世已有之体性”、“我自性住于过去世非有之体性”，此二种见皆不应理。各别不应理故，我于过去世已有非有二俱之见亦不应理。二俱不应理故，由遮此二者之门，言“我自性住于过去世已有非有二俱非体性”之见亦不应理。

若尔，则如实见缘起者定不依止此等依前际之见，以此等见非如诸事本相而执、通达缘起时则必无如是耽著故。

若尔，则言“我于过去世为某某”之义名言我者，非作如是言时之补特伽罗，乃不加前后世等简别、于此等随转之唯补特伽罗也。若通达此理，则能灭除依前际之诸恶见，如宣称：经多处说“我于尔时为某某”之义，乃作如是言时之佛陀与本生诸补特伽罗为同一事。亦能灭除依后际之诸恶见。

壬二、破依后际四见第一组

颂曰：谓余未来世，当有或非有，

此等诸见者，皆同过去世。(27.14)

破“我于余未来世当有”、“我于余未来世当非有”此等自性住之见者，皆同与破过去世中已有、非有之见，故可将彼等文改换而破，例如：

未来世当有，是说不应理。

于未来世有，彼非即是此。(27.3)

此等破前后世之二我是一。又如：

未来时非有，是说亦不然。

此非异于彼，未来世中有。(27.9)

此等破二我是异，类同。

壬三、破依前际四见第二组

分二：癸一、破常无常之初二边见；癸二、破后二边见。

癸一、破常无常之初二边见

此中，如某人作善业而往天趣，若此二者自性有，则是体性一？抑或体性异？

颂曰：此天即此人，若尔则为常，

天者当不生，常则无生故。(27.15)

若是初者，则当称“此天即是人”。若尔，则此人当为常，以不舍人之事而取天之生故。此人亦当不生为天，以常则无生故。

是故，缘前际而起“世间是常”之见不应理。

颂曰：若人异于天，是则成无常，

若人自性异于天，则如庵摩罗树与**宁跋树**非一相续，天人二者亦当不属一相续，以自性各别者不可成因果故。是故，先前之人相续成无常，亦即断绝。

颂曰：若人异于天，则相续不成。(27.16)

若人自性异于天，则此二者为一相续不成，然实有前相续随转之一相续。

是故，缘前际而起“世间是无常”自性住之见不应理。

癸二、破后二边见

若谓：此人一分舍人身、一分取天身，故无全分为常或无常之过。

(答曰:)：此说如同许前后生之天人二者之命或我分是一、身分则各别。

颂曰：若一分是天，而一分是人，

则成常无常，此亦不应理。(27.17)

若此人一分即我分是天、一分即身分是人，尔时，天之一分亦于人时住，故成常；人之一分于天时灭，故成无常。然人趣之一分摄于天、一分摄于人，此亦不合道理。

是故，缘前际而起常无常二俱之见亦不应理。

颂曰：若常及无常，二者俱成立，

方可许非常，非无常成立。(27.18)

若常无常二俱体性有，则可许常无常二俱非体性有。然前已破此二者体性有，故不成立。

此中，《释》云：

若有少分常，则后见无常故非常；若有少分无常，则后成常故非无常。

设作是念：此理何义？

(答曰：)以人生天为例：若天有人之常我，则彼受天身时舍人蕴，故此分非常；若所舍之无常人蕴自性有，则受天身时彼蕴虽灭，然有常舍者，故此分亦非无常。若尔，则二俱非之见应理，然实无此二者也。

此是依据二俱非边是二俱边异门而说之宗。

设作是念：有无始以来由生死相续之门流转及犹当流转之事故，有一常流转者，此亦即我。

颂曰：若某从某来，又复往某去，

流转则无始，而此实非有。(27.19)

若某我或蕴从某前趣来而至余某趣、又往余某趣去自性有，则无始生死以来于生死流转之流转者当自性有，而此实非有也，以第十六品中已说故：自性有之我或蕴，无论常或无常，从余处至此、从此至余处皆不应理也。是故，流转者自性有不合道理。

颂曰：若都无有常，何当为无常？

亦常亦无常？及二者俱遣？(27.20)

如上所述，若都无常流转者，则彼受生时，何当为舍前蕴之无常？非有也。常、无常各别自性不可得故，常无常二俱和合及常无常二者俱遣之二俱非，亦岂能体性有？

是故，缘前际起世间为常无常二俱非体性之见亦不应理。

壬四、破依后际四见第二组

分二：癸一、破有边无边之初二边见；癸二、破后二边见。

癸一、破有边无边之初二边见

颂曰：若世间有边，云何有后世？

若有情世间于现世之末有边，即灭坏已后无余有情生，则有情世间云何有后世？非有也。有后世故，世间有边不成。

颂曰：若世间无边，云何有后世？（27.21）

或称此有情世间边尽灭。若有情世间于现世之末无边，即无灭坏，则有情世间云何有后世？非有也，以现世之有情不死则无彼之后生故。是故，世间无边亦不成。

颂曰：诸蕴之相续，犹如灯光故，
有边及无边，皆不合道理。（27.22）

诸蕴之相续因果相属、无间而转，复刹那灭坏，如灯光而转。是故，有情世间于现世之末灭坏已后无之有边，及于现世之末无灭坏之边，皆不合道理。

颂曰：若先前当坏，又复依此蕴，
彼蕴亦不生，世间则有边。（27.23）

若谓：云何？

（答曰：）若先前人蕴当坏、又复依此人蕴而坏，彼天趣所摄之后蕴亦不生，则有情世间当如芯尽之灯而成有边。然后身生故，边非有也。

颂曰：若先前不坏，又复依此蕴，
彼蕴亦不生，世间则无边。（27.24）

若先前人蕴于现世之末不坏、又复依此人蕴而不坏，天之后蕴亦不生，则因自体不失坏故、世间当无灭坏边。然前蕴实坏、其果后蕴实生，故世间无边亦不成。

癸二、破后二边见

颂曰：若一分有边，而一分无边，
世成有无边，此亦不应理。（27.25）

若此有情世间一分有边即有灭坏、一分无边即往后世，则世间成有边无边二俱，如是之有亦不应理。

又，若谓：一分坏、一分不坏何故不应理？

（答曰：）若尔，汝计如是者乃取蕴者之我耶？或计此乃所取之蕴耶？

颂曰：云何受取者，一分当灭坏，
一分当不坏？如是不应理。（27.26）

前者不合理，云何取者之我一当坏、一分当不坏？如是者全不应理故。

是故，论师不见其应理，故说如是计取者乃坏不坏二分之体不合道理。或念之前已释以五相于蕴中寻求取者而见其非自性有，故此处不说其理。或念取者若一分坏、一分不坏，则一取者一分当成天、一分当成人，此不为对方所许，故未

述余理而但说“如是不应理”。

颂曰：又复云何取，一分当灭坏，
一分当不坏？如是亦不然。（27.27）

后者亦不合理，以所取蕴一分当坏、一分当不坏不应理故；蕴非自性有故；一分当成人、一分当成天故。因此，如是计所取乃二分之体亦不合道理。

是故，世间有边无边二俱之见亦不应理。

颂曰：若有边无边，二俱成立者，
则方许非有，非无边成立。（27.28）

若世间有边、无边二俱成立，则方许此二者一一遮破之非有边、非无边成立。然所破非体性有，故其遮破亦非体性有。此中，由异门说有边无边二俱非者，将上述破常无常二俱非之正理改换、即可破之。

是故，（世间）乃有边无边二俱非体性之见亦不应理。

辛二、以胜义中一切戏论止息遮住此等见

上述诸颂，由许如影像之缘起，而示名言中亦无如此等见所执者。

颂曰：又一切事空，故常等诸见，
于何何等中，从何而生起？（27.29）

观待于此，本颂说“又”，示胜义中如此等见所执者不成之因相。

一切事者，以是缘起之因成立其自性空，本论前文皆已说讫。是故，常及“等”字所摄无常、二俱、二俱非等诸见，缘于何境而起诸见之所缘，何等相续中起诸见之补特伽罗或蕴事，从何因相而起诸见之作、业、作者及作因，无不摄入一切事中，而此等一切于胜义中全无所有，故胜义中此等全不生起，如石女儿不可得，故彼之青白亦不可得。

己二、配合了义教

如是，若能如前文正理，善破补特伽罗及法之缘起有自相所成之自性，而了达之，则都不为依前际等恶见、内教外道所遍计之邪见所误导。若能如实定解真实义，而修其略义之无我义，则当解脱生死。若能以无边正理异门，抉择无我义而修，则能尽所知障。《稻秆经》²⁶⁶云：

²⁶⁶ 《佛说大乘稻芊经》卷 1：“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、如痈、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

“若复有人，能以正智如实常观如是缘起，则能见无寿命、如实性、无错谬性、无生、无起、无作、无为、无碍、无障、寂静、无坏、不可夺、无尽、寂静自性，亦正见无、脆危、空疏、无坚实、如病、如痈、如箭、罪、无常、苦、空、无我。彼不起依前际诸想：‘我于过去世有耶？’‘我于过去世无耶？’‘我于过去世为何等？’‘我于过去世云何？’

彼不起依后际诸想：‘我于未来世有耶？’‘我于未来世无耶？’‘我于未来世为何等？’‘我于未来世云何？’

彼不起依现有诸想：‘此为何等？’‘此如何等？’‘何等成何等？’‘此等有情从何处来？’‘彼等于此死后当去何处？’

凡信奉世间沙门、婆罗门诸见，谓具我见、有情见、寿者见、补特伽罗见、祥瑞见者，动摇出离时便断诸见。了知己根除，如截多罗树头不复可得，成不生灭法。”

复次，长老舍利弗，赞叹、随喜大菩萨慈氏之说，起座而退。

己三、摄义示品名

诸具大乘种性者，其心为大悲所撼动，决定作意：“一切为三苦随一所苦之有情，我应救拔而置于正等觉位！”为此自欲证得无上菩提。最初发起以愿为体菩提心之坚固誓言。

由见若舍学六度菩萨行、则此誓言亦难成办，故以仪轨正受以行为体之菩提心，而肩负学佛子行之重担。

由见学六度为修习心要、行之主要为断二边之中观道，故如前文以圣者（龙猛）论典之正理抉择了义，以求能决断真性之正见。

获正见时，由念了达真实见若不具奢摩他、则不能摧破烦恼，故求奢摩他，殷重正修正见。故此中以见抉择者，应以如是理趣修习之。此等次第，《菩提道次第论》中已广说讫。

此诸法真实之了义者，不仅波罗蜜多乘，金刚乘道次第中，亦须纯然以此求正见法而获得之，以二种大乘约真实义而言全无差别故。

观见品第二十七

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、希有见、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、键闼婆等，闻弥勒菩萨摩訶萨所说之法，信受奉行。” (T16, no. 712, p. 826, a6-26)

以上是第二十七品“观见”共三十颂之释。

【念恩礼敬】

丙三、随念大师如是恩德而申礼敬

颂曰：为断一切见，悲悯说正法，
于彼乔达摩，我今稽首礼。(27.30)

此颂礼敬说法之无上大师。

彼说何法？诸正士圣者之法。令生死苦具分尽灭而应赞叹故，名“正”；或因胜妙故，名“正”。“法”者，以执持令不堕落见生死、涅槃为断、证相之悬崖故，此据“达磨”一词之字根“达”译作“执持”而解。此正法者，即缘起离生灭、常断、去来、一异八边，戏论止息、寂静。说此法之等起者，非为利敬及酬报，但依悲悯摄受诸苦众生之大悲悯而说。

是何所为？由见执二我相之见是一切过患之源，为令断一切执相之见故。

大师名号谓何？仙人乔达摩种中诞生故，名“乔达摩”。

此颂虽是第二十七品之文，然上述诸法皆为大师所说缘起义即无自性义，由念此恩而申礼敬，故从第二十七品开出另说。

《入中论》云：

诸事皆依缘生故，非诸分别能觉了。

是故以此缘起理，摧破一切恶见网。

《明句论》中，此处亦复述礼赞偈所说之缘起离八边，故本论之首尾，俱以依因缘生之缘起因，破八边及一切恶见，本论全文亦但说此，故应勤通达诸正理之王缘起正理，自他相续中，长养此深中观理了义心要之见！

【跋义】

乙三、跋义

大乘阿毗达磨建立、正说胜义真实、阐明般若波罗蜜多理趣《中观根本颂名曰智慧》者，由具无等伦智慧，（如佛授记），阐明无上如来乘理趣，成就极喜地已往极乐刹，当于“清净光”世界成“智源光如来”，大论师圣龙猛造论圆满。

《中观根本颂智慧论》之义已释讫。“大乘”者，如前所说，乃详广开示法无我之义。“阿毗达磨建立”者，此论属彼藏。“正说胜义真实”者，以胜义阿毗达磨为题而说。“阐明般若波罗蜜多理趣”者，即阐明《般若经十万颂》等之理趣。

大论师圣龙猛，具无等伦智慧及悲心，如佛授记、阐明无上如来乘理趣，成就初极喜地后、往生极乐刹，未来于“清净光”世界成佛、号“智源光如来”，由此大论师造论圆满。

此论典云何译于雪域？

后跋：遵大自在君王贝拉赞波之敕，印度大亲教师中观师若那伽婆、校译师苾刍焦若·鲁坚赞翻译并校正。此论共计二十七品、四百四十九颂、一又二分之一卷²⁶⁷。

遵大自在君王贝拉赞波之敕，印度大亲教师中观师若那伽婆即智藏、藏地译师苾刍焦若·鲁坚赞，由梵译藏并校订文义。此论共计四百四十九颂，一又二分之一卷²⁶⁸。

后跋：复于帕巴拉王时，在迦湿弥罗无喻城内秘宝宫中，经迦湿弥罗亲教师苏玛底、藏地译师曹·尼玛札，据《明句论》修订。又于拉萨大昭寺中，经印度亲教师甘迦及此译师校订。

复经无喻城班智达苏玛底、藏地译师释迦苾刍尼玛札据《释》妥善修订。

众生迷于戏论雾，善说藏佛兴悲悯，
降澍正法甘露雨，尽所有中最上者，
若证能除一切过，厥为甚深缘起教，
此即名曰自性空，亦称离边中观道。
此道圣言虽盛赞，内外宗因边执见，

²⁶⁷ 一卷为三百颂。

²⁶⁸ 一卷为三百颂。

障覆以致不明了。众经续中佛授记，
龙猛第二佛见已，造此吉祥《根本慧》，
开示空性离二边，圣教心要最上论。
受持圣派诸智者，虽有众释解此论，
然彼圣者全圆意，如实开示二种释，
由大成就佛护尊，及无碍行圣言空，
消除边执热恼月，月称所造如日月。
此义精微极难解，故久远来已失坏，
鉴此依止常不断，至尊智藏为本尊，
总经论别中观论，久研习而善通达，
深义如二智者许，此乃本释之由来。
大福德聚所培置，以胜妙业护圣教，
纯白令誉扬十方，众生庄严如幢顶，
胜生祥瑞赐妙果，大王垂语而劝请，
大德贡却楚臣等，亦劝请故而造此。
此甚深义难测度，我慧羸劣精进弱，
是故若有错谬处，我当至诚作忏悔。
勤造此论所积善，洁白如晶及君陀，
诸为边执索紧缚，愿皆易获离边见。
见佛教实唯一眼，论王龙猛恩所致，
证缘起实无量众，愿久受持教心要。
我亦诸生由妙音，至尊智藏作摄受，
总正法别缘起教，愿遇命难亦不舍。

此《中观根本颂智慧论释·正理海》者，由顶戴持圣教不没幢之上首、具稀有智悲、至尊正士古玛惹玛底（童慧）等众多大德之足尘，离边大中观瑜伽师多闻苾刍东宗喀巴洛桑札巴贝（善慧称吉祥）造，缮写者持戒精严之索南洛卓（福德慧）。

以此愿大宝圣教弘扬各方！

