

《中论释正理海略讲》

宗喀巴大师造论

见悲青增格西教授

2014 版

编辑说明

历来，印、汉、藏三地，诸多大德都对《中论》做出注释，有站在中观立场解释的，也有站在唯识立场解释的；站在中观立场中，又有以清辩论师为代表的中观自续派见解，与以佛护论师、月称论师为代表的中观应成派见解。在大藏经中，可以搜寻到清辩论师的著作，然而应成派的代表论着——《佛护论》及月称论师的《显句论》（《中论》的注解）、《四百论释》，至今仍是缺译。由于根本论典的缺译，因此，在汉地，中观应成派的见解也很少被宣说。

《中论释——正理海》是藏传格鲁派祖师——宗喀巴大师——对龙树菩萨的《中论》所作之注解。宗喀巴大师是依循佛护论师及月称论师的观点，也就是站在中观应成派的观点而做解释。在《中论释——正理海》中，我们可以看到，宗喀巴大师对各品章、议题做出说明时，一定提出理证——逻辑推论，及教证——经典是怎么说的、传承祖师是怎么说的。

龙树菩萨著作《中论》，目的在帮助后人正确理解《般若经》。后人因为智慧更低下，读不懂《中论》，或对《中论》有所误解，于是印藏大师透过彼此辩论或注疏，帮助后人理解《中论》意趣。像这样，此处，我们是透过《中论释——正理海》来学习《中论》。

这个文稿，是依据见悲青增格西，2010 年至 2011 年于达赖喇嘛西藏宗教基金会佛学班的授课，编辑成的。于讲说当下，并没有《中论释——正理海》的中译本。

在缺乏教本的情况下，格西只仔细讲说了五品，分别是第一品(观因缘品)、第二品(观去来品)、第十八品(观法品)、第二十四品(观四谛品)、第二十六品(观十二因缘品)。

虽然如此，对应成派见解的说明并不缺少。依照《正理海》的科判，第一品与第二品其实已经做了完整地略说；再者，有关清辩论师与佛护、月称论师在自性有无的争论上，宗喀巴大师于第一品中，也已清楚说明。

至于选择讲说第十八品、第二十四品、第二十六品，是依循法王达赖喇嘛的指导，学习《中论》可从此三品下手；且因为法王教授学习次第是第二十六品、第十八品、第二十四品，因此，授课的次序也是如此。

可能是翻译所用的《中论》底本不同，或翻译风格的差异，在《中论》根本颂上，汉藏译本有了落差，如有的颂文在藏本中有、汉本中无，或颂文出现次第不同。上课时，基本上是使用鸠摩罗什大师的汉译本作教本，并没有重译，但在差异处，因为要跟随《正理海》的解释，所以是以藏译本为主。在文稿中，是依循调整后的颂文、次序陈示，注脚处则可看到原汉译；在附录中，亦有这几品的翻译对照。此外，有关第二十六品、第十八品、第二十四品的部分，文稿是依循讲说的次序陈示。《正理海》科判部分，是依循本文，抽出相关五个品章的科判，次序也回复到原先释论的次序。

此书成稿过程中——讲说、听闻、誊校、流通——所积之善根，如是回向：

愿我承此善，速成圣文殊，众生尽无余，皆安立彼地。

尽我三世中，所修诸妙行，愿得如来智，遍知一切法。

乃至未到时，愿得广大慧，能如实分辨，无量诸经义；

分辨如所有，尽所有微义，愿得明利慧，细智如茅端；

无知与邪解，疑垢挠意时，愿得速疾慧，无间能灭除；

愿于深广处，一一微妙义，获得甚深慧，无障碍而转。

总以妙观察，离诸坏慧过，成办自他利，如同妙音尊。

目录及本书所涉之中论根本颂¹

前言 错误!未定义书签。

正理海禮讚文 错误!未定义书签。

釋本文 错误!未定义书签。

<歸敬頌> 错误!未定义书签。

不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。 错误!未定义书签。

能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一。 错误!未定义书签。

<第一品觀因緣品> 错误!未定义书签。

非自非從他，非共非無因，諸法隨於何，其生終非有。(1-1) 46

因緣次第緣，緣緣增上緣，是緣生諸法，更無第五緣。(1-2) 74

如諸法自性，不在於緣中，以無自性故，他性亦復無。(1-3) 错误!未定义书签。

作是具有緣，無緣作不成，無作則非緣，豈具有作者。(1-4) 83

因是法生果，是法名為緣。若是果未生，何不名非緣。(1-5) 86

果先於緣中，有無俱不可，先無為誰緣，先有何用緣。(1-6) 错误!未定义书签。

¹ 依藏文版調整部分偈頌翻譯及次序。

若果非有生，亦復非無生，亦非有無生，何得言有緣。(1-7)	错误!未定义书签。
若有此緣法，則彼無實義。於此無緣法，云何有緣緣。(1-8)	90
果若未生時，則不應有滅，故無次第緣。滅法何能緣。(1-9)	92
諸法無自性，故無有有相。說有是事故，是事有不然。(1-10)	95
略廣因緣中，求果不可得。因緣中若無，云何從緣出。(1-11)	97
若謂緣無果，而從緣中出，是果何不從，非緣中而出。(1-12)	错误!未定义书签。
如果是緣性，諸緣非我性，非我所生果，彼豈是緣性。是故非緣性。(1-13)	98
非緣性果無，以無有果故，非緣何成緣。(1-14)	98

<第二品觀去來品>

错误!未定义书签。

已去無有去，未去亦無去，離已去未去，去時亦無去。(2-1)	错误!未定义书签。
動處則有去，此中有去時，非已去未去，是故去時去。(2-2)	错误!未定义书签。
云何於去時，而當有去法。若離於去法，去時不可得。(2-3)	110
若言去時去，是人則有咎。離去有去時，去時獨去故。(2-4)	110
若去時有去，則有二種去，一謂為去時，二謂去時去。(2-5)	错误!未定义书签。
若有二去法，則有二去者，以離於去者，去法不可得。(2-6)	错误!未定义书签。
若離於去者，去法不可得，以無去法故，何得有去者。(2-7)	错误!未定义书签。
去者則不去，不去者不去，離去不去者，無第三去者。(2-8)	错误!未定义书签。
若言去者去，云何有此義。若離於去法，去者不可得。(2-9)	113

若謂去者去，是人則有咎，離去有去者，說去者有去。(2-10)	114
若去者有去，則有二種去，一謂去者去，二謂去法去。(2-11)	错误!未定义书签。
已去中無發，未去中無發，去時中無發，何處當有發。(2-12)	错误!未定义书签。
未發無去時，亦無有已去，是二應無發，未去何有發。(2-13)	115
無去無未去，亦復無去時，一切無有發，何故而分別。(2-14)	错误!未定义书签。
去者則不住，不去者不住，離去不去者，何有第三住。(2-15)	错误!未定义书签。
去者若當住，云何有此義。若當離於去，去者不可得。(2-16)	116
去未去無住，去時亦無住。(2-17)	错误!未定义书签。
所有行止法，皆同於去義。(2-17)	错误!未定义书签。
去法即去者，是事則不然。去法異去者，是事亦不然。(2-18)	117
若謂於去法，即為是去者，作者及作業，是事則為一。(2-19)	错误!未定义书签。
若謂於去法，有異於去者，離去者有去，離去有去者。(2-20)	错误!未定义书签。
去去者是二，若一異法成，二門俱不成，云何當有成。(2-21)	错误!未定义书签。
因去知去者，不能用是去，先無有去法，故無去者去。(2-22)	错误!未定义书签。
因去知去者，不能用異去，於一去者中，不得二去故。(2-23)	错误!未定义书签。
決定有去者，不能用三去，不決定去者，亦不用三去。(2-24)	错误!未定义书签。
去法定不定，去者不用三。(2-25)	错误!未定义书签。
是故去去者，所去處皆無。(2-25)	错误!未定义书签。

眾生癡所覆，為後起三行。以起是行故，隨行墮六趣。(26-1)	125
以諸行因緣，識受六道身。以有識著故，增長於名色。(26-2)	125
名色增長故，因而生六入。由依六入故，而正生六觸。(26-3)	126
依於名及色，能念生唯生，如是依名色，從而便生識。(26-4)	126
名及色與識，三者聚集者，彼即是為觸。由彼觸生受。(26-5)	126
以因三受故，而生於渴愛。因愛有四取。(26-6)	126
因取故有有。若取者不取，則解脫無有。(26-7)	126
從有而有生，從生有老死。從老死故有，憂悲諸苦惱。(26-8)	错误!未定义书签。
如是等諸事，皆從生而有。如是當生成，唯是苦蘊聚。(26-9)	127
是謂為生死，諸行之根本，無明者所造，智者所不為。(26-10)	错误!未定义书签。
若永滅無明，諸行當不生，能滅無明者，由知修真實。(26-11)	128
由前彼彼滅，後彼彼不生，純一大苦蘊，皆當如是滅。(26-12)	128

<第十八品觀法品>

错误!未定义书签。

若我是五蘊，我即為生滅；(18-1)	错误!未定义书签。
若我異五蘊，則非五蘊相。(18-1)	错误!未定义书签。
若無有我者，何得有我所。(18-2)	错误!未定义书签。
滅我我所故，無我我所執。(18-2)	135
無我我所執，彼者亦非有。無我我所執，誰見即不見。(18-3)	135

內外我我所，盡滅無有故，諸取即為滅，取滅則生滅。(18-4)	136
業惑盡解脫。業惑由分別，彼等由戲論，戲論由空滅。(18-5)	137
諸佛或說我，或說於無我，諸法實相中，無我無非我。(18-6)	錯誤!未定义书签。
諸法實相者，心行言語斷，無生亦無滅，寂靜如涅槃。(18-7)	錯誤!未定义书签。
一切實非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法。(18-8)	錯誤!未定义书签。
自知不隨他，寂滅無戲論，無異無分別，是則名實相。(18-9)	錯誤!未定义书签。
若法從緣生，不即不異因，是故名實相，不斷亦不常。(18-10)	錯誤!未定义书签。
不一亦不異，不常亦不斷，是名諸世尊，教化甘露味。(18-11)	錯誤!未定义书签。
諸佛不出世，佛法已滅盡，諸辟支佛智，從於遠離生。(18-12)	錯誤!未定义书签。
<第二十四品觀四諦品>	錯誤!未定义书签。
若一切皆空，無生亦無滅，如是則無有，四聖諦之法。(24-1)	錯誤!未定义书签。
以無四諦故，見苦與斷集，證滅及修道，如是事皆無。(24-2)	錯誤!未定义书签。
以是事無故，則無四道果；無有四果故，得向者亦無。(24-3)	149
若無八賢聖，則無有僧寶；以無四諦故，亦無有法寶；(24-4)	151
以無法僧寶，以無有佛寶，如是說空者，是則破三寶。(24-5)	錯誤!未定义书签。
空法壞因果，亦壞於罪福，亦復悉毀壞，一切世俗法。(24-6)	錯誤!未定义书签。
汝今實不能，知空空因緣，及知於空義，是故自生惱。(24-7)	錯誤!未定义书签。
諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦。(24-8)	錯誤!未定义书签。

若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。(24-9)	错误!未定义书签。
若不依俗諦，不得第一義，不得第一義，則不得涅槃。(24-10)	错误!未定义书签。
不能正觀空，鈍根則自害，如不善咒術，不善捉毒蛇。(24-11)	错误!未定义书签。
世尊知是法，甚深微妙相，非鈍根所及，是故不欲說。(24-12)	错误!未定义书签。
汝謂我著空，而為我生過，汝今所說過，於空則無有。(24-13)	错误!未定义书签。
以有空義故，一切法得成，若無空義者，一切則不成。(24-14)	错误!未定义书签。
汝今自有過，而以回向我，如人乘馬者，自忘於所乘。(24-15)	错误!未定义书签。
若汝見諸法，決定有性者，即為見諸法，無因亦無緣。(24-16)	错误!未定义书签。
即為破因果，作作者作法，亦復壞一切，萬物之生滅。(24-17)	错误!未定义书签。
眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義。(24-18)	错误!未定义书签。
未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。(24-19)	错误!未定义书签。
若一切不空，則無有生滅，如是則無有，四聖諦之法。(24-20)	错误!未定义书签。
若不從緣生，云何當有苦，無常是苦義，定性無無常。(24-21)	错误!未定义书签。
若苦有定性，何故從集生，是故無有集，以破空義故。(24-22)	错误!未定义书签。
苦若有自性，則不應有滅，汝著定性故，即破於滅諦。(24-23)	错误!未定义书签。
苦若有定性，則無有修道，若道可修習，即無有定性。(24-24)	错误!未定义书签。
若無有苦諦，及無集滅諦，所可滅苦道，竟為何所至。(24-25)	错误!未定义书签。
若苦有定性，先來所不見，於今云何見，其性不異故。(24-26)	错误!未定义书签。
如見苦不然，斷集及證滅，修道及四果，是亦皆不然。(24-27)	错误!未定义书签。

是四道果故，先來不可得，諸法性若定，今云何可得。(24-28)	错误!未定义书签。
若無有四果，則無得向者，以無八聖故，則無有僧寶。(24-29)	错误!未定义书签。
無四聖諦故，亦無有法寶，無法寶僧寶，云何有佛寶。(24-30)	错误!未定义书签。
汝說則不因，菩提而有佛，亦復不因佛，而有於菩提。(24-31)	错误!未定义书签。
雖復勤精進，修行菩提道，若先非佛性，不應得成佛。(24-32)	错误!未定义书签。
若諸法不空，無作罪福者，不空何所作，以其性定故。(24-33)	错误!未定义书签。
汝於罪福中，不生果報者，是則離罪福，而有諸果報。(24-34)	错误!未定义书签。
若謂從罪福，而生果報者，果從罪福生，云何言不空。(24-35)	错误!未定义书签。
汝破一切法，諸因緣空義，則破於世俗，諸餘所有法。(24-36)	错误!未定义书签。
若破於空義，即應無所作，無作而有作，不作名作者。(24-37)	错误!未定义书签。
若有決定性，世間種種相，則不生不滅，常住而不壞。(24-38)	错误!未定义书签。
若無有空者，未得不應得，亦無斷煩惱，亦無苦盡事。(24-39)	错误!未定义书签。
是故經中說，若見因緣法，則為能見佛，見苦集滅道。(24-40)	错误!未定义书签。

<u>迴向文</u>	错误!未定义书签。
------------	-----------

<u>附錄一：本書所涉之《正理海》科判</u>	错误!未定义书签。
-------------------------	-----------

<u>附錄二：《中論》部分品章翻譯對照</u>	错误!未定义书签。
-------------------------	-----------

【觀因緣品第一】	错误!未定义书签。
-----------------	-----------

【觀去來品第二】

错误!未定义书签。

【觀法品第十八】

错误!未定义书签。

【觀四諦品第二十四】

错误!未定义书签。

【觀十二因緣品第二十六】

错误!未定义书签。

《中论释—正理海略讲》

宗喀巴大师造论

见悲青增格西教授

前言

佛教分大乘和小乘，其中大乘是龙树菩萨与无着菩萨开创的，特别是龙树菩萨，可以说是大乘的开创者。因此，学大乘就是在学龙树菩萨、无着菩萨二大系统中的其中之一。直到阿底峡尊者入藏后，二大系统才合并在一起，二个都学。在西藏，自佛法传入开始，都是依龙树菩萨这个系脉。虽然也会学无着菩萨这个系脉，但宗见方面都是以龙树菩萨的见解为宗，直到现在也是如此。在中国，会说龙树菩萨是八大宗的祖师，既然如此，似乎学的也是龙树菩萨的系脉。然而因为唯识见解在中国十分盛行，所以解释龙树菩萨的见解时，会以唯识的观点来解释，有这样的情况。

龙树菩萨有很多著作，其中的根本论着是《中论》(或《中观根本慧论》)。中译为「中论」(或「中观论」)是采意译；藏译为「中观根本慧论」，是采字译。总之，以「中观根本慧论」为名所要表达的是，它是龙树菩萨其他五本着作的根本，或是众多中观著作的根本，所以是中观的根本。即它不只是汉藏等后代见解的根本，就龙树菩萨本身的著作而言，也是其中的根本。

有很多人讲空性，最根本当然是佛陀了。龙树菩萨也讲空性，佛陀讲空性与龙树菩萨讲空性有什么不同？佛经的表达方式是描述。在众多的佛经当中，龙树菩萨会找出了义经，如龙树菩萨找的是《般若经》，龙树菩萨会说：《般若经》是了义的，若说它是不了义的话，会有种种问题。也就是，对于它为什么是了义经这方面，龙树菩萨就用种种理路去阐述。此外，龙树菩萨也会把他人的疑处、不知、错解等一一陈列，再以正理驳斥。因此，佛经虽然是最终的根本，但是后人在解释这些内容时，总是要讲理由，用理去成立这些内容，这些正理都出自龙树菩萨。

我们念《般若心经》：「无眼耳鼻舌身意，……」什么叫无眼耳鼻舌身意？对此就有种种解释。诸如此类，有许许多多的解释，哪些是正解？哪些是误解？对这方面的判断，必须要清清楚楚。一般而言，解释时，有用感性的方式、铺陈的方式，这样的表达方式比较容易让人听懂；但所讲说若要达到正确、无误，这种表达方式就办不到。就像现在说好高、好亮，其实是种模糊的表示方式，用数字、百分比等，就可以准确表达。以理路来解释，就如同后者，是可以准确厘清解释

的正谬，《中论》用的就是这样的方式。读半天《中论》，却看不出这些理路，这是自己智慧不足之故。

总之，《中论》变成后代学习空性时必读的书。解释《中论》的著作很多，其中最优秀的，应该是月称菩萨的解释。月称菩萨写了二本书来解释《中论》，一本解释字义，即《明句论》，一本解释意义，即《入中论自释》。这二本书也都成为后代必学的论典。我们刚翻读过《入中论自释》，现在要读它的根本——《中论》。很多论着、很多大德讲法时，都会引用《中论》。以前我们遇到时，常常不知所云，现在我们有机会翻读《中论》，虽然仍旧无法深入了解它，但是以后看到引用《中论》，会生起熟悉之感。

今天我是很感动的。因为即使是三大寺，也没有以上课的方式来讲《中论》，顶多是个人自己去阅读、参考。所以能有个时段讲说《中论》，实属难得。感动归感动，讲说的效果如何就难说了。怎么说呢？我会依照宗喀巴大师的《正理海》讲说，但是这本书没有中译本，所以大家手上没有任何资料。因此既无法复习，也不知道原文是什么，我多加了什么解释、减去的又是什么等，都无法掌握。听说《正理海》已翻译成英文，能直接读懂英文者，可以参考英文版。我们现有的中译就是《中论》本颂，所以我就尽量围绕着偈颂讲。或许这也有好处：反复看一个偈颂，对这个偈颂会有比较确切、深入的了解。

正理海礼赞文

这本书是《中论》的解释，叫《正理海》。大海有数不清的水滴，与此相同，此中正理多如大海中的水滴。

顶礼妙音莲足下

礼赞文分三段，首先是礼赞。最先顶礼文殊菩萨。

此是依循以前藏王的规定：若所讲说属于戒律方面，要顶礼一切遍智；属于定方面，要顶礼诸佛菩萨；属于慧方面，要顶礼文殊菩萨。这本书是属于阿毗达摩藏，故顶礼文殊菩萨。另一方面，文殊菩萨是宗喀巴大师不共的本尊、师长，故顶礼文殊菩萨。

**由说何故无量刹，智者极赞说最上，
自性空为缘起义，说者佛陀彼常怙。**

此是礼赞佛陀。由于说了什么，使得无量净土的那些智者一致赞美祂是宣说者中最好的？说了「自性空是缘起义」。希望宣说者——佛陀——能够恒常地庇佑。

有很多赞美佛陀的方式，然而《缘起赞》中说，以佛陀有三十二相、八十随好、祂能飞等这些方面去赞美佛陀，其实都赞美错了，这些都不是真正的赞美。什么才是真正的赞美呢？要说祂弘法。弘法的核心就是「自性空是缘起义」这个部分。「自性空是缘起义」是佛法的精华点。以中观宗的说法而言，这一句就是整个佛法要学、要修的，也是让我们离苦得乐、成就佛果的唯一方式。佛陀对我们有大恩德，对我们而言，佛陀了不起的地方就在于祂能度众生。佛陀是如何度众生的？因为祂宣说「自性空是缘起义」，故能度众生。这是唯一的方式。

**见彼为经教心要，而为无量佛子众，
以深奥语常满足，至尊智藏恒归依。**

此是礼赞文殊菩萨。文殊菩萨看到「自性空是缘起义」这个内容是一切经教的心要，非常高兴，就到无量的净土，对佛的眷属——菩萨，以深奥的话语（即空性之语），使他们都得到满足。空性之语能满足诸菩萨，它是诸佛菩萨的最爱。诸佛菩萨听到空性之语，比什么都高兴；我们就不是如此，有的人听到空性会陷

入昏沉，有的人还会生气。「智藏」：智慧之库藏。至尊是智慧之库藏，我恒常的归依祂。

文殊菩萨及八大菩萨，事实上早已成佛，但是祂们有时扮演菩萨、有时扮演声闻，扮演各种角色来帮助佛陀的事业。在佛陀教法中，文殊菩萨是深见这方面的护持者、弘扬者。

**如是讲说了义义，而被引释为其它，
善破所列众疑处，为开无量定解门。
立与遮等不同道，化出千道理路光，
灭除心中暗边见，龙树光语愿常照。**

此是礼赞龙树菩萨。

「如是讲说了义义，而被引释为其它」：佛陀虽然讲了了义义——真正的空，却被引释为其他义，如此就无法了解空性。像唯识宗也是学大乘的，也跟随《般若经》、修《般若经》，所以也试着去解释《般若经》，可是他们把《般若经》的意思解释成另外的意思。

「善破所列众疑处，为开无量定解门」：对此，龙树菩萨列出无量的可疑处、误解处、不了解处，再加以破除。破除了无量的疑惑、误解，就能产生智慧，即开启了无量定解门。

「立与遮等不同道，化出千道理路光，灭除心中暗边见」：有很多种因明论式，成立的论式、遮遣的论式，不同的道(方法)。这些不同的道化出千万条理路的光，会灭除心中幽暗的边见。

「龙树光语愿常照」：没有任何光芒能胜得过日光，龙树菩萨宣说空性的道理如日光，希望龙树菩萨如日光之法语能恒常照着我们。法语恒照我们的意思，就是要去学、去读之意，否则法语如何照！

**如理执持彼胜宗，常时光显能仁教，
礼敬护持车轨道，吉祥圣天勇士等。**

龙树菩萨开创了中观宗，是中观宗的祖师。开创之后，要如理如法地执持这个宗，若不能如理如法执持，不叫做执持。如理执持此殊胜之宗，如此就能光显能仁教。要如何光显？将它弘扬出去。圣天菩萨是龙树菩萨的大弟子，后代把龙树菩萨与他当成根本的师长，也就是把他视同龙树菩萨。因此颂文说，礼敬圣天菩萨与马鸣菩萨(「勇士」)等，因为他们如理地执持了这个宗，把能仁的教法光

显开来。

所谓护法—护持佛法，自己先要懂法，不懂的话，其实无法护持佛法。现在所谓的护持佛法，是将佛法当成外在的东西。就像现在很多人喜欢西藏的佛法，其实是喜欢一些唐卡、法器，或很喜欢去西藏逛圣山。喜欢这些不叫喜欢佛法，因为这些并不是佛法。寺庙、出家人、圣山等都不是佛法，佛法指的是戒定慧增上三学。护持佛法的方式，第一是自己先弄懂它，第二是自己如理地去修它，及将它弘扬出去。能在这方面帮上忙，就叫护持佛法；除此之外的，不是佛法，为了那些而做的，就不叫护持佛法。因此，护持佛法并不容易，因为要正确理解佛法并不容易。

**如繁星之夜怙主，一切论者中最胜，
佛护月称成就者，忆念生信心发竖。**

「夜怙主」：晚间的怙主，指月亮。这里是把佛护与月称譬喻成月亮，月亮是众星之怙主，与此相同，佛护与月称是一切造论者中最超胜的。一想到他们，感动的信心就会生起。

**依谁莲足能破灭，无明之敌显理路，
胜度上师胜事业，至轮回际愿怙佑。**

此是顶礼宗喀巴大师自己的师长。归依于谁的莲足下，从而获得能破除无明之敌的理路？度者，是度脱众生者；胜度者，是度者中的度者。希望师长的事业直到轮回的边际都能怙佑。

以上是礼赞的部分。首先顶礼了文殊菩萨，先顶礼文殊菩萨的原因有二：一、表示这本书是属于论藏；二、文殊菩萨是宗喀巴大师自己特殊的师长，因为特殊，所以放在第一位，否则佛陀是我们的导师，应该以导师佛陀为主。之后礼赞佛陀。接着礼赞文殊菩萨，因为文殊菩萨是佛陀的接班人，佛陀把「空性即缘起义」此教法，或说深见派的传承交付给文殊菩萨。之后礼赞龙树菩萨，龙树菩萨是大车轨，把佛陀的教法宏扬开来。接着礼赞护持大车轨的圣天菩萨和马鸣菩萨。其实佛护、月称菩萨也都是护持者，但是此处谈到护持时，说到圣天菩萨和马鸣菩萨，谈到最好的《中论》解释时，则说佛护和月称菩萨。最后，宗喀巴大师能够理解这些内容，完全是因为自己的师长教导之故，所以顶礼他们。

希求了义善知识，具名持广国者请，
富达深奥中观道，由作开显心生喜。

此是造论的誓言。很希望了解空性的善知识，以及当时的国王(「具名持广国者」：有名且执国政者是指国王)，一直劝请我(宗喀巴大师)写这方面的论着。对于能分析深奥义—中观之道，我心生欢喜，故而造论。

了义之名即满足，见概义而知足者，
至心欲修精进时，弃舍胜论者不需。
了义经要般若义，瑜伽自在众所行，
不知邪知疑黑暗，以正理灯善除后，
由达实相渊底见，如实欲修龙树意，
为彼具慧我善说，中观根本恭敬听。

接下来是劝请谛听。只是满足于「了义」字眼的人。大略地了知就感到满足的人，也就是没有深入学习佛法，懂得不多，大概知道后就满足了。想精进、想真的修行佛法时，却把这些殊胜的论着全部都弃舍的人。对于这样的人来说，这本书是不需要的。可是了义经典—《般若经》，它的心要，也就是般若这个内容，是无量瑜伽自在者共同行的道。有不知、邪知、疑惑之黑暗，而以智慧之灯善加破除，通达实相，如实欲修龙树的意趣，我为这样的具慧者说《中观根本慧论》，听者要恭敬地听。

有些人学习佛法时，有殊胜的师长、有殊胜的传承、有殊胜的法，就满足了，也就是只要带有「殊胜」、「了义」就满足了。有些人是大概知道后就满足了，不想彻底了解。第三种是，自心生起想修的想法，精进时，却弃舍诸大经论。此处说这三种人都不需要来听。这点也是《广论》一再说的。我们学《广论》很久了，有些人还学了十多年，但是自己真的想修一点什么的时候，除了马上拿起念珠念六字大明咒外，就不知道要做些什么。也就是真正想精进时，就弃舍了大经大论，如此，大经大论就没有用到修行上。

但是能用大经大论来修行的人如凤毛麟角。「如法修行」就是要如这些法来修行，但是理解法义都不容易了，更何况如理修行！所以如法修行不容易啊！总之，此处说如法修行的人就应该来听。只有透过这个唯一道，才能成就声闻、独觉、大乘三乘的道。

以上是礼赞文。礼赞文分三段：礼赞、造论誓言、劝请谛听。劝请谛听的部分也很重要，因为不懂空性就无法如理修行佛法。尤其是密续的部分，修习密续，

第一步是由空中显现……，不懂空性，也就谈不上第二步。

释本文

甲一、前行

由此广说龙树《中观根本慧论》。分二：甲一、前行；甲二、正文。

甲一、前行。分五：乙一、需寻空性之理及如何寻求；乙二、开示作者殊胜；乙三、彼所造论之建立；乙四、信受甚深法之利益；乙五、堪为宣说空性之法器。

乙一、需寻空性之理及如何寻求。分二：丙一、需寻空性之理；丙二、如何寻求。今初

佛讲的八万四千法门，都是为了般若智慧的生起、安住及增长而说。因此，想要离苦得乐，就必须生起通达空性的智慧。如《入行论》说：「如是一切诸支分，能仁悉为般若说，欲求寂灭诸苦者，是故应令般若生。」佛所说的一切法或是直接、或是间接，都是为了让我们进入空性。资深的导盲者可以好好地引导众盲者至他们想要去的地方，布施、持戒、忍辱等如同盲人，要有空正见这个导盲之慧眼，才能把这些功德导向解脱或成佛。努力修布施、持戒、忍辱、精进，却不修空性会如何？会一直流转生死。这些功德能不能变成解脱的因素？不能。但有了空正见，这些就会配合空正见，或者说被空正见带到解脱。如此，佛国净土、解脱的种种妙乐之果等都能获得。由此可知，寻找空性这个慧眼就很重要。对希求解脱、又有智慧的人而言，寻找空性之慧眼，就变成最佳的正业。

丙二、如何寻求

应该寻找空正见，但是该怎么寻找呢？就谈到：被佛陀授记开示彼义者，能善巧开示了义内容。佛陀因为所化有情，讲说种种了义、不了义法门。对此就有什么是如理的、什么不是如理的的疑惑。像佛陀有时会说某法是实有，有时会说某法是实有空，二个都是佛陀讲的，到底什么才是真的？对此会心生疑惑。这个时候，被授记善释了义经者——龙树菩萨，就会解释哪个是了义、哪个是不了义。而且对于为什么是了义，他会用无边理由去解释，若说这不是了义的话，他也会用无边理路去驳斥，用这样的方式解释。我们要跟随这样的处理方式去寻求空性。这并不是我自己讲的，这是一切大车轨共同的教轨。

这边讲的是，既然空性这么重要，要寻求空性，那要如何寻求？第一、必须跟随了义经。历史上有很多人没有跟对经典，把不了义的看成是了义的；这样，再怎么努力也找不到了义，因为不了义处根本没有了义，又怎么能找得到！

第二、即使跟随了义经，但我们还是没有能力直接跟随它，因此必须透过被授记的龙树菩萨来跟随。跟随龙树菩萨的意思就是跟随《中论》。所以要用《中论》的解释来寻求了义、寻求空性。《中论》的方法是，例如对于诸法都是自性空，就讲了无量的理由证成它，让学习者对诸法是自性空这方面获得定解，若说诸法不是自性空，又会有什么问题，这方面也用无量的理由去反驳。要用这样的方式寻找空性。简单说来就是，第一、要跟随了义经，第二、要跟随龙树菩萨此车轨去寻求空性。跟随时也要透过理路，而不是什么都不想、直接背下来。

乙二、开示作者殊胜

前面提到要跟随龙树菩萨，就要讲一下龙树菩萨，于是开示作者殊胜。

《楞伽经》谈到：「自内所证乘，非计度所行；愿说佛灭后，谁能受持此。」「自内所证乘」：一般而言，乘指的是三乘、五乘，也就是道。但此处指的是了义乘，也就是空性。「自内所证乘」不是分别识的境，在现证空性的智慧之前，没有来去、生灭等一切戏论。这个只有圣者能自证知，其他方式都不能通达，像比度就无法通达这个内容。整个颂文是说，现证空性的智慧，也就是远离一切戏论的智慧，其所通达的内容，现在有如来您把持着，请问在如来灭度后，谁能弘扬这个？」回答说：「大慧汝应知，善逝涅槃后，未来世当有，持于我法者。南天竺国中，大名德比丘；厥号为龙树，能破有无宗。世间中显我，无上大乘法；得初欢喜地，往生安乐国。」说在南方碑达国，有比丘，其名带有「龙」字，他能破有无边，于世间弘扬教法。他自己会证初地一欢喜地，往生极乐国土。这是授记龙树菩萨，说龙树能解释空性。

上面这位是《金光明经》所说，佛住世时一位叫一切世间乐见离车子的转世。因为《大云经》谈到：「我灭度后，满四百年，此童子(一切世间乐见离车子)转生为比丘，其名曰龙，广宏我教法」。《曼殊室利根本教》中也有授记，授记的诞生年代与名号均与《大云经》同，此外多说了住世六百岁。

《大法鼓经》说：「一切世间乐见离车子童子，在大师灭度后，普遍的寿命八十岁，教法衰微时，转生为名含大师德号之比丘，广宏圣教，满百岁后往生极乐世界。」「大师」指的是佛。在中国比较少称龙树菩萨是佛，但在西藏，因为尊崇他，会称龙树菩萨为「第二佛」，会说「第二佛龙树」。「含大师德号」是说他会用到佛的名号。刚才是说四百年后，此处说人寿八十，佛教衰微时，龙树菩萨会出世，他是位比丘，但德号上会出现佛的德号。他会广宏圣教，满百岁后往生极乐世界。

前面说要跟随龙树菩萨寻求空性。为什么要跟随龙树菩萨？因为他是被授记者。哪里授记了？就举出许多经典为证。因为这样的授记，他定能不颠倒地解释佛经的意趣。

觉贤上座这位大师与阿底峡尊者说，《大法鼓经》所说的，也是授记龙树菩萨。为什么会这样讲？因为佛陀时代一切世间乐见离车子童子，与几百年后的龙树菩萨，是同一相续。

龙树菩萨是在南方成长，后来到那烂陀寺学习，再回到南方，之后又北上，后又回到南方，所以他三次停留在南方。龙树菩萨，犹如世尊，曾三次宣说大法音。有说龙树菩萨住世六百年，《大法鼓经》的授记是最后一次在南方，说四百年出世则是第二次在南方。

《楞伽经》与《曼殊室利根本教》二经说：获得初地，从而到无量光刹土。《大法鼓经》说此比丘是七地菩萨。所以有些典籍说他是初地菩萨，也有典籍是说他是七地菩萨。

《大云经》与《大法鼓经》二经都谈到他未来会成佛，这是说化身成佛，因此与《明灯论》说「由无上瑜伽道，龙树于一生获得了金刚持果位(佛果位)」，并不相违。这就像有的地方说「佛陀，在人寿百岁时成佛」，有的地方说「佛陀，于数劫前成佛」，二者并不相违。成佛时，一定要在密严净土成佛，所以无量劫前，世尊曾在密严净土成佛，那是真正的成佛。二千五百年前，在印度成佛，那是化现。因此，成佛是看是不是报身成佛，化身成佛只是化现。有时候不加区分地说「某时会成佛」，其实是指化身成佛。

如上所说，有些显乘的典籍说龙树菩萨是初地菩萨，有的则说是七地菩萨，但在密续典籍中，会说他在那一生成佛。宗喀巴大师说，以显密共通的观点，他是即生成佛。为何是即生成佛？因为像龙树这样的大士，其根器无人能比。若是大士，但未修无上瑜伽，也无法即生成佛，然而他修了无上瑜伽；若修了无上瑜伽，但是寿命短，无法即生成佛，这也还说得过去，可是他活了六百年。像这样，条件全部都具备，若说龙树菩萨不成佛，那说修无上密续能即生成佛，就是空言。若修无上密续能即生成佛属实，那么龙树菩萨一定成佛了。因此，要用这种方式说：单以显乘的观点来说，龙树菩萨没有成佛；以显密共通的观点来说，他已经成佛了；以密续的观点来说，他成佛了。《六十正理论释》：「说怙主事业未得究竟(即没有成就佛果之意)，是单以般若乘的立场而言。」

前面经文说「证得欢喜地」，在显乘来说，欢喜地是初地，然而就密乘而言，成就佛果称成就欢喜地。「往生极乐国」，在显乘来说，极乐国是一个国土，然而就密乘而言，则是坛城的佛。所以从密乘的观点去讲时，龙树菩萨是佛，以显乘观点去讲时，他是菩萨。至于他是七地菩萨的这种说法，比较少见。

乙三、彼所造论之建立

龙树菩萨写了非常多书，范围也很广泛。有与外道共通的，及五明方面的，

如《方便百论》等；内明方面——即佛法方面，有属于显乘、密乘二方面的著作。空性方面的论着，可分为教证与理证二类。教证方面是说，用教来证明中道是了义的。像《集经论》是引《十万般若》、《菩萨藏》等经来证明所讲的内容，因此称「集经」。《集经论》中只有结论，其他全部都是引文。另一者是理证，理聚六论——《中论》、《回诤论》、《精研论》、《七十空性论》、《六十正理论》、《宝鬘论》，是用正理来抉择了义。「理聚」的意思是里面有很多正理，用很多理由来证成，使他人不得不接受。其他赞颂，如《法界赞》等，虽然也显示空性，但是就没有用许多正理来说明。总之，空性方面的论着，既可以分为教证、理证，也可以说理聚、非理聚。

理聚六论可以归纳成：一、显示远离有无二边之缘起真如，即讲缘起性空这部分。二、显示由远离二边的中道才能断除轮回。也就是将六论分境方面——空性，与具境方面——了解空性的智慧。其中有四本书是讲境这个部分；《六十正理论》和《宝鬘论》是讲具境这个部分。

讲缘起性空这部分又分二：

一、《中论》、《精研论》讲没有自性、没有自相(或破自性有、破自相有、破实有)。

二、《七十空性论》、《回诤论》讲虽然没有自性，但名言上一切法都是有的。总结起来，四本书讲的是：诸法虽然没有自性，但名言上是存在的。

《中论》与《精研论》破有自性，分所立与能立来破。有部宗、经部宗、唯识宗这三派叫做**实事师**，即宣扬实有的三个宗派。他们宣扬实有时，也不是喊有实有而已，会讲很多的理由。因此有所立——实有，与能立——建立实有的理由。《中论》是破所立，有部宗、经部宗、唯识宗会说诸法有自性、补特伽罗有自性，《中论》会破这个。《精研论》是破能立，有部宗、经部宗会讲一些理由，《精研论》针对这些理由(十六句义)来破除。

《中论》有二十七品，二十七品都在破自性有，其中第一品破自性有时说：「如诸法自性，不在诸缘中。」此时，下部就争辩说：「设若一切法，皆非有自性，汝语亦无性，不能破自性。」即若诸法不在诸缘中，就没有了，你讲的话也就没有了，你就破不了我。为了回答这个诤，就写《回诤论》。在其中就谈到：自性空的语句是缘起法，虽然没有自性，然而能破所破、能立所立。对于无自性宗(中观宗)来说，能量所量、能作所作皆应理；于有自性宗，能量所量等皆不应理。这个说明《回诤论》来自第一品，是第一品的附带说明。总之，《回诤论》来自于《中论》第一品，讲无自性。无自性之意是缘起的意思，因为是缘起，所以能破所破、能量所量等都是应理的；反而如果有自性，这些都会变成不合理。难道《中论》没有讲这些吗？其实《中论》也讲了，可是没有特别讲破立、能作所作皆应理。点出来讲，就能破除「此宗立自宗不应理」的怀疑。

《七十空性论》是来自于《中论》第七品，讲的是缘起。《中论》第七品中有：「若梦境幻化，如于干闥婆，如是生及住，如是毁坏灭。」为了回答这个问题而写了《七十空性论》，所以《七十空性论》也是《中论》之余论。第七品破有自性的生住灭，此时他人诤论说：佛典说有生住灭，所以你说没有生住灭自性不对。对此，《七十空性论》答说：「生住灭有无，以及劣等胜，佛依世间说，非是依真实。」即佛讲了生住灭、胜劣等，但这是以世俗的观点而说，并非以胜义的观点而说。《七十空性论》破生住灭等自性之后，又说：「以此一切法，皆是自性空，故佛说诸法，皆从因缘起。胜义唯如是，然佛薄伽梵，依世间名言，施設一切法。」即说只有缘起自性空，才是事实真理之胜义，因此生等一切都由名言安立。《中论》：「诸佛依二谛，为众生说法。」这个虽然也是在说自性空是胜义，生等是名言，但如果不像上述那样讲说，还是无法遣除怀疑「名言有之义即是由名言立有」；及显示若自性不空会有许多正理上的过失，而安立无自性；及难以了解一切悉由名言安立，于其上之一切能作所作皆合理，为通达这些而造《七十空性论》。

总之，破自性有而通达自性空很难，但了解名言有这个层面更加困难。我们一听到「名言有」、「只是名言有」、「只是分别识前面有」，就听成只是概念的、不是事实。但是唯名言安立的「唯」，遮的是自性有，遮的不是事实。什么是名言安立？名言安立讲的是没有自性的这种安立，并非只是概念。所谓的自性空，就是在境上、在因缘中找有没有自性，找不到。虽然找不到自性，但不能说该法不存在。只是名言有的「只是」，要排除的是自性有，但我们却常常排除一切存在，所以名言有这个部分非常难建立。

以上是有关《正理海》的解释，教科书中还会说到《七十空性论》与《回诤论》是类似总与别的关系。虽然没有自性，但名言上可以有能作所作等，为了讲这个内容而造《七十空性论》。《回诤论》也是解释「虽无自性，但名言上还是可以存在」这个内容，但是是特别的。即他人说：若无自性，你破我的这个语言也是无自性，也就破不了我。为了回答这个而造《回诤论》，说：我破你的这些语言虽然是自性空，但还是可以破你的诤难。也就是，虽然自性空，但还是有名言。因为有名言，所以名言中的项目一破立—还是可以存在。因此，《七十空性论》与《回诤论》类似总与别。

由《六十正理论》和《宝鬘论》显示，由远离二边的中道才能断除轮回。如《六十正理论》：「有故不解脱，无不离三有。」此说堕有无二边就无解脱。「知有事无事，智者得解脱。」说知道诸法自性空，才能从三有中解脱。「有事」指的是轮回，「无事」指的是涅槃。他人说：经说有事则轮回，无事则解脱，故轮回与涅槃是有，而你说轮回与涅槃无自性，不应理。自宗回答：我们讲有，是随顺凡夫的名言识执着的那个境说有，不是针对圣者见真如的智慧而说。

了解生死轮回无自性生之慧，在成就阿罗汉果时，现证灭谛，称为「得涅槃」。

如果不是这样，而是建立自性成立的尽烦恼、蕴等，现证灭谛、涅槃及尽烦恼、蕴等皆不应理。在宣说小乘涅槃的经义中也如是说。小乘宗义者(下部)不认同要由通达自性空的智慧获得涅槃，也不认同涅槃法必须安立于自性空。然而小乘佛经所说的涅槃，也是真正的涅槃，因此事实上要从自性空来理解。也就是，**以应成派的观点而言，涅槃属空性，因此下部所说的涅槃，在应成派看来，都没有解释到真正的涅槃。**小乘佛经所说的涅槃，是真正的涅槃，下部所说的，并没有真正解释。

《宝鬘论》说信心是获得增上生的能立，以信心做为因素，而成能得解脱智慧的法器。也就是，当了人才会有培养智慧的机会，成为智慧之器，这样才有机会了解空性。了解我、我所是实有空，由此而会知道五蕴是没有实有的，这样就会断除我执。如果仍有对蕴的执着(法执)，轮回亦无法灭除。由未见堕入恶趣，由有见流转善趣，因此要解脱必须要懂空性。「土夫非地水，非火风及空，非识非一切，何者是土夫。**土夫六界合，故非是实有，如是一一界，合故亦非实。**」意思是说补特伽罗是依于六界和合安立而有，所以是离一异，不是实有。在六界中怎么找补特伽罗都找不到，所以补特伽罗是安立在六界上的；五蕴、十八界，以此类推。

只有了解空性的智慧，才能让众生成佛或解脱，为了讲这个，就写了《六十正理论》与《宝鬘论》。在《正理海》中，并没有对此二者多做区分。但在寺院的教科书里，《六十正理论》讲的是，要断烦恼必须要证得空性，只有证得了空性，才能够走上解脱之道，无论是修声闻乘、独觉乘、大乘都是如此。也就是讲了解空性的智慧是三乘的必修。《宝鬘论》则说了解空性的智慧是成佛的必需。因此《六十正理论》与《宝鬘论》有点类似总与别，前者是谈不仅要成佛，即使要解脱也要空正见，后者则是讲空正见是成佛的必需品。

《六十正理论》与《宝鬘论》虽然也破人、法自性，显示空性，但比较特别地讲要出离轮回须依不堕常断二边中道。《中论》与《七十空性论》虽然也说通达真如的道能够灭无明，灭了无明之后能灭其余十一支，然而主要抉择的是缘起真如之境，并非主要说通达缘起真如的具境为解脱之因。这二者比较起来，破自性有的部分比较难，这个才是重点。

总之，《中论》、《精研论》广破他宗的所立、能立，显示缘起空性。对此，他人会说：这样的话，破他宗的所破、能破都不应理，所以无法破他宗、立自宗。为回答此诤，说一切能作所作于自宗都应理，而造了《回诤论》。以破立所抉择之缘起无自性义讲的是胜义谛，一切种种以名言安立者为世俗有之义。**也就是名言安立中有一切能作所作，不要把名言安立当成什么都没有。**世间一切能作所作是名言安立的，这个部分由《七十空性论》显示。《六十正理论》和《宝鬘论》说了解二谛的智慧不要说是成佛，连解脱也不可少。所以，龙树菩萨的这些论着给了我们能见大小二乘心要的眼目，恩慧极大。六本书中又以《中观根本慧论》

最殊胜，因为由无边理路门，让我们确定甚深义－空性。

以上介绍了龙树论着，最主要介绍理聚六论，六论中最主要是《中论》。《中论》叫做《中观根本慧论》，重点在「根本」一词。为什么？因为六论中，是以《中论》为根本而出现了其它五本书。像前面谈到由第一品中出现了什么论着、由第七品出现了什么论着，由此《中论》才变成根本。

总结来说，理聚六论中，《宝鬘论》、《六十正理论》是讲具境方面—要用了解空性的智能来解脱、成佛，其他四本是在讲境的方面—空性。我们会说缘起性空，《中论》、《精研论》讲空性这个部分，《回诤论》、《七十空性论》讲缘起这个部分。讲空性的部分又分破所立与破能立来讲。讲缘起时，整体上说缘起是合理的，是由《七十空性论》讲；特别讲遮立是合理的，是由《回诤论》讲。以宗喀巴大师的解释来说，只说了：这六本书中，有四本是讲什么，有二本是讲什么。四本书中，又有……。将《七十空性论》与《回诤论》说成是总别关系的观点，是出现在后代的教科书中，《正理海》本文并没有这些。

乙四、信受甚深法之利益

对空性法生胜解，非常值得赞扬，为什么？宗喀巴大师就引用了几段经文。

《集经论》：「若信解甚深法，便能摄集一切福德，乃至未成佛以来，世出世间一切胜事皆能成办。」《宝施童子经》：「曼殊室利，若诸菩萨无善巧方便，经百千劫修行六波罗蜜多。若复有人闻此正法，生疑心者，所得福德尚多于彼。何况无疑而正听闻及以书写、受持、讲说、为他开示。」《金刚经》：「须菩提！如恒河中所有沙数，如是沙等恒河，于意云何？是诸恒河沙，宁为多不？须菩提言：甚多，世尊！但诸恒河沙尚多无数，何况其沙。须菩提！我今实言告汝，若有善男子、善女人，以七宝满尔所恒河沙数三千大千世界；以用布施，得福多不？须菩提言：甚多，世尊！佛告须菩提，若善男子、善女人，于此经中，乃至受持四句偈等，为他人说，而此福德，胜前福德。」能了解一句偈颂，其功德也非常大的。

《如来藏经》于说上品十不善法后云：「假使众生具足彼等，若能悟入诸法无我，信解诸法本来清净，则彼众生必不堕恶趣。」《伏魔品》云：「若有比丘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。」了知空性可以映蔽那些罪恶，何况是尸罗方面破一些小戒。《未生怨王经》：「诸造无间罪者，若能闻此正法信解修行，我不说彼业是真业障。」以前西藏一位著名的，名为西热嘉措的师长，他的弟子问他：「我会不会堕恶趣？」他说：「不会，因为你至少理解佛经的一个偈颂的内容」。总之，信解空性都不容易了，更何况是了解。

乙五、堪为宣说空性之法器

有些人虽然听闻了空性，可是不能接受，就舍弃它。有些人对空性很有兴趣，可是理解错误，把空性理解成什么都没有。这二种人都会堕恶趣。若有这种情况，就不能对这个人讲空性。从哪里可以知道能不能对这个人讲空性？《入中论》说：「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，是可宣说真性器，当为彼说胜义谛。」也就是，一听到空性，就莫名奇妙地感动而流泪，身毛都竖起来了，这就说明这个人有了解空性的智慧的种子，是堪闻空性的法器，应该为他讲说胜义谛。对他讲说空性，他不但没有前说的过失，还会生随顺的功德。

这边说到二种情况，一是舍弃，二是毁谤。我们都是学佛的人，比较不会有第一个问题。因为你相信佛，信佛之后，佛讲了什么，自然都容易相信，比较不会排斥。反倒是一些外国人，对什么都很有兴趣，知道有人讲空性就跑去听，一听之下，认为：「佛怎么讲这样的话，好奇怪！」很容易舍弃空性。对我们来说，第二种——把自性空当成是没有，就很常见。在台湾，常常听到有人说：「既然都是空性，还计较什么？」很明显地，这是把自性空当成没有，所以才不用计较。正确的想法应该是，因为是自性空，所以要更努力。像菩萨懂了空性，看到了很多因缘，就比以往更加努力地修行。以前没有好好布施，现在要好好做；以前没有好好持戒，现在要；以前没有好好忍辱……，懂了空性就是这个样子。现代人不是这样，说「一切都是空，就不要那么伤心……」，这说明是把自性空当成没有，是倒解空性。总之，我们都是信佛的人，所以比较没有舍弃空性的危险，第二种——毁谤空性的部分，则要注意。

另外此处说到，听到空性就感动流泪、身毛直竖，一般人是没有这样的相兆的。以前西藏某个喇嘛到汉地弘法，宣讲空性，一个妈妈抱着一个小孩，小孩还在什么都不懂的年纪，但是一听到空性，就吵着要妈妈买「空性」给他。由此就知道这个孩子与众不同，就好好教导，后来成为大成就者。有这样的故事流传。今生虽然还不懂，却莫名奇妙地喜欢，有这样的情况，说明此人前世修过空性、听闻过空性，今生能懂空性。如果没有这些相兆，今生几乎是不会懂空性的，或是今生懂空性的机会比较少。一般人虽然没有这些相兆，仍要努力去听闻空性，这样来世就会喜欢上空性，能懂空性。

堪闻空性的这个人，一听到空性，就如获至宝般欢喜。而且因为太喜欢了，连来世都不想失去它，就去观察来世不衰损的方便。就想到：我若犯戒，来世将堕到恶趣。堕恶趣就无法修空性，就会失去空正见。因此会去受戒，并让戒圆满清净。又想：持了戒，生到善趣，但若贫穷，又要费心寻求衣食等，无法恒常听闻空性。为了要有这些资源，所以广做布施。又想：空正见要以大悲心摄持，才能引生佛果；若无大悲心，空正见无法培养成成佛的因素，这样它的效果就不大。因此，就恒修大悲心。又想：若瞋恚，将堕恶趣，即使生善趣，但是因为瞋恚的

关系，相貌也会丑陋，如此圣者就不会欢喜，不会传教言。所以也会修忍辱。而且持戒等善根回向一切遍知，如此能成佛、生无量果。因此，能为了饶益有情，发广大愿，回向菩提。又想：能如实宣说缘起者，是以诸菩萨为主，所以对菩萨也会起极敬重心。如《入中论》所说：「彼器随生诸功德，常能正受住净戒，勤行布施修悲心，并修安忍为度生，善根回向大菩提，复能恭敬诸菩萨。」总之，空正见就是内心的态度转变，因为有空正见，所以其它方面都会由此而改变。

空性若能入器，就会有如上的知解。若将空性理解为什么都没有，如此因果也没有了。这样听闻空性，不仅不会有上述所讲的功德，而且还会衍生很多过失。因此，要对因果缘起起无碍定解，听闻甚深教论、思惟修行，并发愿一切生都得胜解。

以上说到弃舍空性、毁谤空性会有很大的过失，会堕恶趣。这个分两个层面。如果是弃舍空性，把自性空理解成一切都是没有的，所以三宝也是没有的、因果也是没有的，这样讲就毁谤了三宝、毁谤了因果。这样是直接堕入三恶趣。也就是，断见会使人毁谤三宝、因果，所以会使人直接堕恶趣。有常见，则是不能出三有。因为常见会执实有，会有我执，我执会生贪瞋等，如此就会一直在轮回。总之，常见、断见都是错误的。比较的话，断见会使人直接堕恶趣；常见，较为间接—因有我执，所以生贪瞋，所以造业，所以堕恶趣。讲断见会使人堕三恶趣、常见会生三有，那都只是在讲直接的层面，若绕着圈子讲，情况又不同。

甲二、正文

乙一、名义

甲二、正文。分三：乙一、名义；乙二、论义；乙三、后义。今初

《中论》，中译是采意译，藏译是采字译，称为《中观根本慧论》。梵语²「札佳那」(prajna)是「智慧」。「玛低玛迦」(Madhyamaka)是「中」，很多地方都翻成「中观」、「中道」，可能觉得翻译成「中」太单调了，反而没有人翻译成「中央」，如果要多一个字，应该是「中央」。「母拉」(mula)是「根本」。迦日迦(karika)是「品句」，但是这里不是指「有二十七品」之「品」，指的是偈颂体。纳玛(nama)是「所谓」、「称为」，「这是所谓……」之意，这个通常藏文书会有，一般中文不会翻译出来。所以字译是「此是称之为中观根本智慧品句」。(「中」就随顺一般的翻译，翻成中观)。

与「中观」有关的有很多，如中观的道、中观的见、中观的论、……，此处所说的「中观」是论着，像《七十空性论》、《六十正理论》、《宝鬘论》等都是中观论。为什么要特别讲这个？因为很多人解释《中论》的「中」时，会解释成空性、无我等。其实那是不对的，《中论》的「中」指的是论着而非见解、空性。

「根本」指的是什么？《中论》是一切中观论的根本。以身体譬喻，《中论》就像身体，《七十空性论》、《六十正理论》就像眼睛、耳朵等是身体的一部分。

《中观根本慧论》的「慧」指的是般若波罗蜜多³。很多人的名字是由三个字组成，但是我们呼其名时，通常只念其中的二个字，所以是取名字的一部分来称呼；同样地，智慧指的是般若波罗蜜多的这个情形，也是只取名的一部分。《般若灯论释》中谈到：能建立般若波罗蜜多，故称「般若灯论」。「般若灯论」这个名称怎么来的？像是明灯照亮般，能照亮般若这个道，即能成办般若波罗蜜多，所以取名为「般若灯论」。与此相同，此处也因为能成办般若波罗蜜多，所以就叫做般若。这个是从内容上面去讲。所以《中观根本慧论》这本书在讲什么？从内容上去讲，是在讲般若波罗蜜多。什么叫做「慧」？智慧其实是般若的意思，般若讲的是成办般若波罗蜜多。讲《广论》时常说，广行道是从无着菩萨传下来，深见道是从龙树菩萨传下来。讲深见道的著作就是以《中论》为主。因此，《中论》是成办般若波罗蜜多(成办成佛、成办道次第)的众多中观论当中的根本。

² 唸梵語是很好的，因為諸佛弘法都是用梵語。我們今天唸梵語可以對梵語種下種子，以後就可以不透過翻譯直接聽諸佛弘法。

³ 以應成派而言，般若波羅蜜多指的是大乘見道以上，現證空性的智慧。以自續派而言，般若波羅蜜多指的是佛果，只有佛才會有般若波羅蜜多，十地菩薩都不會有般若波羅蜜多。

什么是「中」？一般而言，不是边的，就叫做中。边有上边、下边、左边、右边等，不是上边、下边，中间的就叫做中。与此相同，舍实有的有、完全没有之有无二边，就称为中。这个中道之论所说的是正确无误的，所以取名时如此命名：正确无误的论。这是「中」这个字眼。若从字根分析，指的是一本论着、或道。清辨论师说它指的是中观宗。如果从「玛低玛迦」这个语根而言，《中论》或中观宗就称为中道。所以「中」到底是指什么？把它判断成中观道、中观宗、中观论都可以，但是此处要说它指的是中观论。

他人有疑问：你说舍有无二边之中是中道，如此中道就不是边。但是《三摩地王经》说：「有无二种边，净不净亦边，远离是二边，智者不住中。」有、无都是边，所以要舍此二边，但是住于中也不可以，智者是不住的。自宗是说，因为有边、无边都是不对的，所以要否定它；否定有无二边之后，就可以安住在中道上。他人就引《三摩地王经》说这样不对。《三摩地王经》这句话该怎么解释？实事师说诸法是实有、缘起法是实有。他们也会破有边、无边，如常一自在的我是有边，是要断的；不是实有是断边，所以缘起必须是实有。从而说出他们的中道。接着就说这个中道是对的、这个中道是要修的。对我们而言，实事师认为的有边、无边是边，实事师认为是正确的也是边，因为全都是实有。实事师只找出一些边，将它否定掉，可是会去执着剩余的——他们认为的中。因此「不住中」之「中」指的是像实事师这样的情况，而不是舍有无一切边的中。也就是舍离有无一切边(或一切戏论的边)的中是存在的，《三摩地王经》讲的不是舍离一切边的中，是说不可住像实事师那样只灭少许的边的中。

什么是「边」？《释轨论》：「边乃尽及尾，近方位下方。」边有很多，有上边、下边、左边、右边、山边、水边等，然而此处所讲的离边之边，是如《中观明论》所说：「若心的本性是实有，因为是实有，说它是常或无常，都堕边处。」也就是心性不是实有，只要它是实有，说这个心有，会堕边，说没有，也会堕边。常举的例子，问：我们佛堂里的这棵树，长出来的水果好不好吃？佛堂里根本没有水果树，所以以此做为前提的问题，你回答好吃，不对，回答说不好吃，也不对，回答什么都是错的。与此相同，外道、实事师会以实有法为基础谈论，但是前提错了，接续的论点全部都是错的。因此，事实是如何，你完全按照事实去执它，这不是堕边处；若执了实有，再说它有或没有，都会堕边处。执边的见叫边见。首先，所执的必须是边，如此执它的见才会叫边见；若所执的不是边，是事实，执它的见也就不会是边见。

实有法不是所知，不是实有是所知，如兔角不是所知，龟毛不是所知，而无兔角、无龟毛是所知。实有、胜义有、谛实有等同。胜义有是没有的，胜义没有是有，因为非胜义是存在的，所以执它的见不是边见。破所破(实有)，即没有实有，可是又把这个执为实有会如何？会是边见。那么再破除这个边见就是破边见。像业果等法是名言有，一切正量都无法破这些。没有业果、执没有业果的见，就会是边及边见；而佛无过失一字面上带有「没有」，不是无边，执它的见也就

不是边见。

总之，什么是边？什么是边见？边有很多，有一般世俗上的边，在此处，不符合事实的常边、断边都是边，符合事实的就不是边。若所执不符合事实，执它的见就叫边见；若所执符合事实，执它的见就不是边见。堕边见，要先有一个边，如山崖是边，从那边堕下去就叫堕山崖边；与此相同，错误的内容是边，执它就叫堕边。如同落下悬崖，非死即伤，有边见就非常危险了。所破有道所破与理所破，烦恼等是道所破，道所破必须要有，而用修行来破除它。修行是为了断烦恼，若没有烦恼，就根本不须要修道，所以道所破必须要有。理所破则必须要没有，有则破不了它，没有但说它有才能够破。如有业果、诸佛没有过失，字面有「有」、「没有」，业果是存在的、是有的，既然有，任何的量，即使佛陀的量，也不能破它，所以它存在并不是有边，执它有也不是执有边的边见；诸佛没有过失不是无边，所以执佛无过失也不是执无边的边见。要如此了解边、边见、堕边，不要只看到经典中有「非有」、「非无」，就紧扣用语，花很多心力在字面上。

总结一下这个段落。《中论》，中文翻译是「中论」，是采意译，直译则是「中观根本慧论」。翻译成「中观」，其实那是「中」。「中」是中间，一般会将「中」理解为中观、中道，此处的「中」指的是一本书。这本书是中观的书，而且是众多中观书中的根本著作。它是要做什么的？为了成办般若波罗蜜多慧，「慧」指的是般若波罗蜜多。也就是想证悟、想获得般若波罗蜜多，就要按照此处所说才能获得。因此称为「中(观)根本慧论」。

<归敬颂>

乙二、论义

丙一、由缘起离边门赞佛

乙二、论义。分三：丙一、由缘起离边门赞佛；丙二、缘起离八边之理；丙三、随念大师恩德而申敬礼。

丙一、由缘起离边门赞佛。分二：丁一、总义；丁二、支分义。

丁一、总义。分三：戊一、于此语义有论之所诠之理；戊二、于差别事上具有八差别法之理；戊三、断诤。今初

「由缘起离边门赞佛」分总义与支分义二科。总义部分，第一段落说礼赞文有所诠等四个内容。第二段落区分具支分者与支分。具支分者是谁？缘起。它的特色是什么？八不。第三段落是断诤。

不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出。

能说是因缘，善灭诸戏论，我稽首礼佛，诸说中第一。

此是《中论》的礼赞文。礼赞文中八不一「不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出」，讲的是《中论》的内容，《中论》的内容与它的内容是一样的。龙树菩萨为了造论的因，所以礼赞了与缘起自性空无二无别的这个佛。从什么方面去礼赞呢？就谈到祂无谬地宣说了《中论》所讲的一切内容。

《中论》的礼赞文是整本书的纲要，所诠就是《中论》的全部内容。《显句论》谈到：下面的所诠就是礼赞文的所诠。宗喀巴大师认为这是说，礼赞文的内容与所诠的内容是一样的，并不是礼赞文说「下面的内容是我讲的」，没有做这样的连结。

礼赞文会牵涉到几个内容：《中论》的所诠是什么？目的是什么？目的的目的是什么？关联是什么？所诠就是缘起是八不。目的是，所化有情有不了解了不了义的、有误解了不了义的、有对不了义有疑惑的，为铲除这些、如实地了解《中论》的所诠。简单说就是，让学《中论》的人如实地了解《中论》的内容。了解八不能如何(即目的的目的)? 能获得解脱(「善灭」)。所诠、目的、目的的目的，彼此之间是有关联的，但是是属于隐密的，没有直接讲，是间接地讲。要得到解脱，就要了解缘起八不，要了解缘起八不就要看《中论》这本书，这就是关联——后者与前前者的关系。

「善灭诸戏论」要分二项来讲，「善灭」是一个内容，「灭诸戏论」是另一个内容。善灭指的是涅槃，诸戏论指的是八有，灭诸戏论指的是没有八有。讨论「善灭」时就谈到：「当观见缘起真如时，止息了心、心所的一切运作。」什么叫**做止息了心、心所的一切运作**？《入中论自释》：「**由于此智真实义境，诸心心所毕竟不转。**」在《显句论》中则更清楚说到是远离分别的心、心所。《显句论》：「分别谓心行，真实性义由离彼故，是无分别。如经云：云何胜义谛？谓尚无心行，况复文字。」因此，理解起来，说的是**止息分别识的运作，而不是完全没有识**。也就是，佛陀有智慧等，可是佛典上有「善灭一切见」的字眼，没有见就没有智慧等，难道佛没有见、没有识吗？对照解释来看，它指的是息灭分别识，而不是没有一切识。

同样，谈到没有诸戏论——没有八有。圣者，像观自在菩萨，行深般若波罗蜜多时，此时息灭了八有诸戏论。诸戏论包括什么？能知、所知等。在圣人看来，难道没有能知所知吗？若是，则我们讨论一大堆能知、所知就不对了，因为不存在。这是说**在根本定前面没有能知、所知，而不是在圣人看来没有能知所知，也不是在名言识看来没有能知所知**。圣根本智是现证空性的智慧，现证空性时，这个智慧与所证的空性无二无别。通常的譬喻是如水里加了水。水里若加了牛奶，还有水与牛奶的差别，但在水里加水，加进去的水与原本的水根本就分不出来。圣根本智与所证的空性无二无别，并不是说别人看到时无二无别，或是名言识看时无二无别，是说圣根本智自己感觉不出来。像眼识看境时，会觉得境在那边、识在这边，任何其他识在了解境时也是一样，有了解的内容在那边、了解者在这边的感觉，**了解者与了解的内容不会融洽在一起，所以叫有二现。一切世俗法都是现证自己的智慧以有二现的方式了解的。空性则是现证自己的智慧以无二现的方式了解的**。既然无二现，就更不会有能知、所知。这只是说它在圣根本智前没有，而不是说事实上没有。就好像说在我的眼识看来没有任何声音、在我的耳识听来是没有任何颜色、形状，是可以的。在眼识前面没有声音，不代表世界上没有声音，世界上还是有声音。这些差别要弄清楚，否则**说根本智观空性时是没有境的，如此空性就不是境了、空性就不是所知了，这样就不对了**。

桌子的自性空是指什么？从这张桌子的桌面、桌脚等去找这张桌子，是找不到的，自己本身上面没有桌子。桌子是自相空，与圣者了解空性的智慧去找桌子时看不到桌子，是一样的，只是用语上的差别而已。我们有时候会觉得「圣者了解空性的智慧看不到」，好像是用圣者的智慧来压过其他。谁会知道圣者的智慧是什么？它有没有看到那个桌子？但是这二个是一样的，去找，说「找不到」，代表我找不到、你也找不到、佛也找不到，谁都找不到才叫找不到。若只是我找不到，你未必找不到，这只能说「我找不到」。既然敢说在这张桌子上面找不到桌子，就要承认连佛也找不到。桌子是无自性的，如果桌子有自性会如何？会是实有。同样，桌子如果在圣根本智前面有的话，也就是实有了。刚才是以桌子为例，现在换成生、灭、常、断、一、异。首先要厘清，生、灭等存不存在？存在。

就像桌子存在一样，生存在、灭存在、常存在、断存在、一存在、异也存在，这些全部都存在。可是在生本身上面寻找生时，它存不存在？不存在。圣根本智看不看得到？看不到。这个就是「不生亦不灭，不来亦不去，不一亦不异，不来亦不出」之意。如此，诸戏论都不存在。诸戏论当然不只有八个，但以八有为主。这八个主要的戏论不存在，其他的戏论也会不存在。这个就是「灭诸戏论」——没有诸戏论。修这样的空正见会怎样？最终会得到涅槃（「善灭」），即能得解脱。

「能说是因缘」：刚才是举桌子为例，《中论》是以因缘做为题材。这些因缘上面有没有生、灭、常、断？有。空正见在这些因缘上面找生、灭、常、断时，找不找得不到？找不到。为什么要在因缘上找？因为能在有为缘起上破除八有的话，在无为缘起（常法）上破除八有是轻而易举的，所以印度的大师们讨论是不是实有，会以因缘为主题，而不会用虚空等常法。总之，**因缘法具代表性，因缘法若是实有，就会有实有；因缘法不是实有，一切都会没有实有。**

礼赞文本身说了什么？缘起八不一不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出。能说是因缘法的是谁？是诸佛。我（龙树菩萨）稽首礼敬这个佛。为什么？因为他说八不，他是说八不者中的第一。了解八不的话，就能熄灭八有，善灭一切的戏论，从而能够得到涅槃。字面上的意思大概是这样。后人将它归纳成四个内容：一、所述，礼赞文的所述是什么？是八不。二、目的，讲这个内容的目的是什么？希望听者能了解此八不。三、目的的目的，了解此八不又能怎样？就能够得涅槃。四、关联，获得涅槃需要了解八不，要了解八不需要来看《中论》。

戊二、于差别事上具有八差别法之理

此处讲具特色者和其特色。具特色者就是缘起，此处缘起指的是有为缘起，不是无为缘起。

附带讲「缘」与「起」。在印度语中，「遇」（相遇）、「依」（依赖）、「缘」等同。一般听到「缘」，就会想到由因生果、由缘生果这样的情况。若从相遇、相依的角度去看，就不会局限于无常法。例如这个为什么是长的？因为它比另一个长。因为有短而有了这个长，因为有长而有了那个短。不能说长与短是因果，长不是从短生的，短不是由长生的，它们之间没有因果关系，是有相依的关系。因此，或许会误解「缘」字只用在无常法上，但从其他的同义字——「遇」、「依」可知，「缘」不单用在无常法上。此如《宝鬘论》说：「此有故彼有，如长故有短。」同样地，「起」也用在一切法上。「由是因而起」，因由这样一个因素才有那个，这个就是「起」，「起」就是「有」之意。因由这个因素而有了这个果、因由这个而起，**从这个角度看，「起」也局限在无常法上；**但是「起」并不局限在无常法上，也可以用前面所说的角度去理解它。如此说来，「缘起」适用在一切法上，常法、无常法都是缘起法。因此，「未曾有一法，不从因缘生，是故一切法，无

不是空者。」没有任何法不是缘起的，所以没有任何法不是空的。

以上说的是具特色者这个部分。特色是什么？八不。但是不能直接讲八不，直接讲八不有什么问题？因为生是有的、灭是有的，所以不能说没有生、没有灭。那要怎么讲？要加「在圣根本智前面」。因此，问：有没有生？要说有。有没有灭？要说有。圣根本智前面有没有生？没有。此如，问：有没有车子？有。问：这间房子中有没有车子？没有。总之，特色是八不，但**八不必须观待圣根本智而讲**。为什么一定要观待圣根本智而讲？因为生灭等是存在的，不能直接说它不存在。

戊三、断诤。分二：己一、灭等无自性之断诤；己二、灭等数及次第之断诤。

如前所说，圣根本智看不到生灭等，在圣根本智前面是不生不灭。若在它前面有生灭会怎样？会是实有。他人问：那么，空性是不是实有？圣根本智看到空性，看到了就会是实有啊！否则看到生灭为什么就会变成实有？有这样的争论。

第二、为什么要特别讲生灭等八个？不讲六个、七个，九个、十个？难道只有这八个戏论吗？

第三、中文颂文是「不生亦不灭」，但是藏文、梵文是「不灭亦不生」。为什么先讲不灭，不像一般说生住异灭的次序，先讲生？

己一、灭等无自性之断诤

有胜义谛与世俗谛二谛。**什么是世俗谛？分别名言看到的那些境，就是世俗谛。什么是胜义谛？圣根本智看到的那个境，就叫做胜义谛。**他人问：如果生灭等出现在圣根本智前面，是不是代表有实有？自宗说：是。他人说：这样的话，难道你要否决掉胜义谛—空性，因为它存在的话，必须是圣根本智的境？还是你要说它是实有？历史上有一些人，读了《中论》，搞不清楚圣根本智到底有没有看到空性？因为看到了就会变成实有；看不到的话，圣根本智就没有境了。所以有些人说圣根本智是没有境的，因为只要有境，就会有实有；有些人则说空性是实有。

生、灭等世俗法，是无明眼翳下可以看到的，并不是观待圣根本智而有的。观待圣根本智而有的，佛陀说：「诸比丘，这个才是胜义的法，这个是不欺诳的，是涅槃。」**观待圣根本智而言，没有生、没有灭，很明显地并不是在否定生灭。**生灭有，只不过在圣根本智前没有。类似眼睛看不到声音，这只不过是在说眼睛看不到声音，并没有说声音不存在，这也说明有声音也一定有个了解声音的识。总之，自宗回答：第一、你没有弄清楚「观待圣根本智而言」这句话，才会有这

样的问题。第二、经云：「诸比丘，胜义谛唯一，谓涅槃不欺诳法。」佛陀不是说涅槃是无欺诳的法、是胜义谛吗？（在应成派来说，涅槃是空性，是胜义谛。）既然佛陀说了，你承不承认它的存在？承认。存在的话，它是境，它的具境是谁？圣根本智。所以你必须要承认圣根本智看到了空性，因为你已经承认了空性的存在。

空性在圣根本智前面，单单如此，就要说空性是实有法吗？通常会说，看不见就是看到了真正的空性。这句话在说什么？在桌子上寻找桌子时，桌子到底在桌面、还是在桌脚……这样一直观察，如果找到桌子，桌子就变成自相有、实有，没有找到，就说明没有实有。圣根本智也一样，它一直看有没有桌子，看不到时说明懂了空性；反之，若在桌脚等上面看到了桌子，就说明它没有看到空，是看到了实有。总之，看到什么就是看到实有，没有看到才会是看到空性。因此，虽然空性存在于空正见前，但不会是实有；其它的，只要出现在空正见前，都会是实有。

同样的，空性自己在不在空性上面？也就是分析的主题是空性。如分析桌子在哪里，找不到桌子，看到了那个空性。接着又分析那个空性，空性是否在境上存在？分析空性时，也会找不到。找不到空性时，又找到了空性的空性，而了解了空性的空性。后面这个空性与前面那个空性是有差别的，如果找到前面那个空性，就会是实有，可是看到后面那个空性不会变成实有。他人没有弄清楚这点，在圣根本智前面有就是实有，然后就直接跳到空性上，说难道空性是实有吗？或说圣根本智连空性都看不到，因为看到就会变成实有。

己二、灭等数及次第之断诤

问：戏论有很多，只说缘起八不，数量过少；只是举例说明，数量又过多，不需要举八个，讲一、二个就可以了。为什么只说缘起八不？答：这八个是实事师与中观诤论之时，认为是实有的证据。如实事师会说苗是实有，为什么？因为苗会从地出生一生，后来缺了水，它会死—灭。会生、会灭就是苗是实有的证明。也就是说，我们并不是把所有的戏论都找出来讲，也不是单单为举例才找这八个，所以没有过多、过少的问题。

这八个中，从本质上来说，有生、灭，有产生与衰败。从时间上来说，有常、断，时间上存在，所以是常，这个时间没有了，是断。从境方面来说，有来、去，往这边靠近，是来，离此处越来越远，是去。从助伴上来说，有一、异，你与他二者是相异的，你自己，是一。这就是数字决定在八个的理由。

藏文「不灭亦不生」，为何先讲不灭？生、灭是有次序的，生在先，灭在后，但不生、不灭是没有先后次序的。没有自性有的生，也没有自性有的灭，它们不存在，所以没有时间上的关系。因为我们习惯于「生灭」—先讲生、后讲灭，为

了让我们清楚不生不灭是另外的情况，故意倒过来讲。

以上结束支分问题。再总结一下前说。礼赞文用「不灭亦不生，不常亦不断，……」的方式礼赞佛陀。很多人解释时，就直接说：诸法是不常的、诸法是不断的、诸法是不来的、诸法是不去的。不能如此解释，有来去、生灭。那么，《中论》说「不来不去」，这又是怎么回事？这要加简别。就像有眼耳鼻舌身意，与《般若经》中说无自性存在的眼耳鼻舌身意，并不冲突；有眼耳鼻舌身意，与没有眼耳鼻舌身意，才是冲突的。这边就像说无自相有的眼耳鼻舌身意的情况，这个要分清楚。

什么叫做二谛？二谛指的是二种看法。像眼所看到的与耳所听到的，二个都是事实，但二个是不一样的，眼所看到的，耳听不到，耳所听到的，眼看不到；同样，形状、长宽等是名言识可以看到的，胜义的部分只有胜义识才能够看到。这张桌子是长的，去找所谓的长在哪里？这个是胜义识的范围。在它本身上面找时，找不出长，所以没有长。又如这个人来，「来」到底在哪里？在他的身上找，是找不到来的。虽然他自己上面没有来，但不能说没有来。这个是境方面，境方面有的话，就叫自相有。然而是谁在找？是圣根本智在找，或了解空性的智慧在找。若圣根本智找到了，就是自相有。所以像桌子自相空，与在圣根本智前面没有桌子，二者其实是一样的内容。

桌子是自相空的，这个是桌子上面的空性；桌子不存在于了解桌子空性的圣根本智前面，这个其实就是桌子的空性。换句话说，桌子如果存在于了解桌子空性的圣根本智前面的话，桌子就是实有、自相有。他人就以此为理由说，桌子不能存在于圣根本智前面，因为若桌子存在于圣根本智前面，桌子就会是实有。就问：空性会不会存在于圣根本智前面？如果空性存在于圣根本智前面，空性也是实有的。他认为这二个完全一样。可是自宗说这二个不是一回事。在桌子上面找桌子在哪里？找不到桌子，那个时候就叫找到了空性，懂了空性。又如找我，找不到时也就懂了空性，一切法都是如此。因此空性存在于圣根本智前面的存在方式，与桌子存在于圣根本智前面的存在方式，是完全不一样的。同样的，空性是不是实有？这样去找时，(第一个)空性也是不会存在于圣根本智前面，当找不到空性时，找到了空性的空性。

另外一个科判是为什么要讲八不？不可以少讲一点，只讲三不、五不吗？又或颠倒的分别是无边的，所以可以多讲一点。为什么只讲八个？中观师与实事师争论时，实事师认为实有的理由，最主要是这八个，这是挑这八个的原因。慢慢看下面的二十七品，也会知道这一点。又藏文偈颂是「不灭亦不生」，但生灭有一定的次序，何必要说「不灭亦不生」？这是有目的的。生灭的确是有次序的，可是不生、不灭是没有次序的，没有先后可言，为令后人了解，故意这么讲。

丁二、支分义

此处是在整体上做解释。「我稽首礼佛」，这是礼敬。向谁礼敬？佛陀。由谁礼敬？龙树菩萨。以怎样的方式礼敬？就谈到有为缘起在圣根本智前面是不生的、是不灭的，……说了八不。如此是灭了诸戏论，由心、心所的这些造作，能知、所知的这些名言，都会息灭，也会息灭生老病死这些。即通达缘起八不渐渐会有这些。佛陀已经通达这样的缘起真如，不仅通达而已，且无谬地讲说出来。这是任何人都办不到的，非常值得礼敬。龙树菩萨由衷赞叹，就说祂是宣说者中的第一。在何时礼敬？在写《中论》礼赞文时礼敬。目的为何？为了显示自己行持圣贤之行，及为了让他人生起信心。像礼敬、赞美三宝等作法都是好的作风；好的作风会让他人觉得这个人很好；对龙树菩萨有好感，就会来看他的论着。总之，礼赞文有：礼敬、向谁礼敬、谁礼敬、如何礼敬、目的为何这些内容。

《六十正理论》中，龙树菩萨也用缘起来赞美佛；宗喀巴大师的《缘起赞》说：「以此理赞尊，成赞非由余」——要赞美佛的话，要由这个理由去赞美，其他的赞美都不是赞美。佛有三十二相、八十随好，但是佛陀又不当明星，所以从这个角度看，那些都是很奇怪的赞美。能灭除无明、轮回和所知的一切过失之法是缘起之理，而佛能无谬地讲说它。说佛有三十二相、八十随好，说祂了解一切所知等，都比不上说祂宣说缘起，所以说祂宣说缘起是无上的赞美。

丙二、缘起离八边之理

丁一、排列修持品文之次第

丙二、缘起离八边之理。分二：丁一、排列修持品文之次第；丁二、释各品文义

「排列修持品文之次第」：《中论》有二十七品，品与品之间的次序。「释各品文义」：讲各品自己的内容。

丁一、排列修持品文之次第。分二：戊一、认识持正理所破的邪慧；戊二、论文如何显示灭彼执之支分。

戊一、认识持正理所破的邪慧。分二：己一、正义；己二、于所破简别之理。

首先会谈到理所破，也就是这本书到底在反对什么，认识这个反对的内容。为了讲理所破，因此说了正文。又说于所破要加简别。

己一、正义

首先谈到所破。《中论》有二十七品，其中第二十六品谈到由无明而进入轮回的次第，以及无无明而还出轮回的次第。于此时谈到：以慧修真如，将灭无明障。这是以是否有修了解了义义的智慧来谈轮回、涅槃二者，若有修了解空性的智慧则有涅槃，若无就只有轮回。

如果不认识无明，就无法了解断除它的方法，如同不知道病就无法配药、看不到箭靶而射箭，因此要认识无明。「无明」——没有明，明指的是空性真如，「无明」——没有明——指的是什么？不是明就叫做无明呢？还是看不到明就叫做无明？并非不是明就叫无明，也不是看不到真如就叫无明，二者都不是。**无明是指了解空性智慧的反面。**了解空性智慧的境是什么？真如空性。真如空性的反面是什么？实有。**了解真如空性智慧的反面是就是执真实有。《七十空性论》：「因缘故所生法，分别真实有，佛说是无明，彼生十二支。」**因缘故所生的法，却被执为真实有，佛说十二支是由无明所生。《宝鬘论》也谈到：「如是如阳焰，世间有或无，执此是无明，有此不解脱。」即执世间有也是无明，执世间无也是无明。此处「执世间无」指的是对业果的无明，对业果的无明并不是这里要说明的无明。也就是，**无明有二种情况，有对因果的无明和对真实的无明；对因果的无明的意思是不相信因果，对真实的无明才是实有执着的无明。对因果的无明不是此处所要说明的无明；偈颂中「执世间有」的执着是指实有执着的无明，是此处要说的无明。**

实有执着的无明又有法我执与人我执二类。法我执是，缘眼耳等法而执其为自相有的执着。人我执是，缘我或我所而执其为自相有的执着。执他人为自相有的执着，虽是人我执，但并不是萨迦耶见；缘自己而执为自相有的这种执着则是人我执，也是萨迦耶见。缘我所而执其为自相有，是我所执的俱生萨迦耶见及我所执的无明。缘我所的眼耳等执着是法我执，所以我所执不是执眼耳等。总之，所无的这二个我没有差别，是因为所无处——补特伽罗、法——有差别，才区分出人无我与法无我。

也就是，对真实义的无明又有二种：人我执、法我执。何谓人我执？人我执指的是缘补特伽罗，执其为自相有的执着。像蚂蚁等都是补特伽罗、有情。法我执指的是缘除了有情之外的，执其为自相有的执着。人我执中又分我执、我所执。问：执我的眼睛为实有是不是我所执？不是，它是法我执。「我」指的是补特伽罗。「我的」在表达什么？「我的」除了表达「我」之外，没有其他，「的」是虚词，没有内容。

所以执我、我所为实有，要归类到人我执中。但是「我的眼睛」，重点是眼睛，所以执我的眼睛为实有，要归类到法我执中。又，执他人为实有是人我执，但不是萨迦耶见；执我自己为实有，是人我执，也是萨迦耶见。所以执自己的这个我为实有的我执，是无明、是人我执、是萨迦耶见，三者皆是。执他人为实有的我执，是无明，是人我执；执法，像执桌子为实有的执着，是无明、是法我执。这边做了许多区分，人是什么、法是什么、我是什么、我是什么，执我是自相有——人我执，执桌子是自相有——法我执，自相有这个部分完全没有差别，只是以前的内容区别是人我执还是法我执。所以在中观应成派来说，二个我执或二个无我的差别是从所缘上面区分，相上面是无法区分的。

《四百论释》云：「所言我者，谓即诸法不依仗他。无彼自性说名无我。此由人法差别为二，谓法无我及补特伽罗无我。」佛护亦说：诸法无我之我指自性。《中论》二十七品都在破我，所以要破的我是什么？无明。无明又分人我执、法我执。其中人我执的一部分是萨迦耶见。不只是宗喀巴大师自己如此主张，提婆、月称、佛护诸论师都说要破的我指的是自性、自相。

还有第二种我——名言有的我，名言有的我是俱生萨迦耶见的所缘，俱生萨迦耶见会缘这个我而执它为实有。

问：有没有自性有的我？没有。我们要破的是自性有的我。有没有名言安立的我？有。名言安立的我是我执的所缘，我执会缘这个名言安立的我而执它为实有。

我们通常会有「我……」的想法，其实当中有二种我，一个是对的，一个是不对的，名言安立的我是对的，自相有的我是不对的。此处说到第二种我，它是名言有的，且是实有我执的所缘。俱生萨迦耶见以执我、我所为实有，所以没有

不缘我的俱生萨迦耶见，**萨迦耶见一定都会缘我。**

人我执和法我执是属于烦恼障，此在《入中论自释》和《四百论释》有说，且佛护论师也如此认为。月称、佛护多次提到这是圣者父子的意趣，故不再详述。其他阿闍黎主张是所知障的我执，在此说是烦恼障。瑜伽行派与中观自续派，对人与法所无的这个我，看法非常不同，所以当了解人无我时，需不需要了解法无我，也就有不同看法。亦即人我执与法我执是属于烦恼障，这是月称等所主张的，而且他们会用很多理由说明这是龙树父子的想法；其他阿闍黎则不然。而且其他阿闍黎将人我与法我视为别别不同，因此了解人无我时，对了解法无我帮助不大。自宗认为人无我与法无我，只是了解对象不同一人与法的差异，所入都是自相空，是一样的，因此可以说了解人无我时，就了解法无我。**这倒不是说当下就能了解，而是说了解人无我后，接着观察法，能够了解法无我。**若自认为了解人无我，却不了解法无我，就说明还没了解人无我。总之，以自宗来说，人无我及法无我，其所入都是指自相空，因此很容易连贯起来。以其他阿闍黎的说法而言，如自续派认为人无我指的是独立自主的我空，法无我是实有空，所以了解补特伽罗是独立自主的我空，对了解谛实空很难有什么帮助。此外，如自续派认为实有执着是所知障，不是烦恼障，以补特伽罗的我执为首的贪瞋痴等才是烦恼障。自宗则把实有执着(自相有的执着)归于烦恼障当中。

未被宗义改变想法的人没有所破的分别执着，所以分别执着并不是束缚一切有情轮回的烦恼。什么才会束缚一切有情？俱生萨迦耶见。轮回的根本是什么？我执。我执中有分别的与俱生的，是哪一个？俱生我执。为何不是分别我执？因为它只会束缚被宗义改变想法的人。因此，被宗义改变心意者、未被宗义改变心意者都有的俱生我执，才是轮回的束缚者。《四百论》说：「缚为分别见，彼是此所破。」分别是一种增益，将没有自性的，增益为有自性，如此就会把我们束缚在轮回，所以在此要把它破掉。很多经论提到分别会如何、如何，因此现在很多人会说「不要分别」，但是所谓分别并不是说一切都不要分别、不要动脑，分别是指实有执着。**也就是要分别，但不要分别执着——执自相有。**

己二、于所破简别之理

分别识与执所破的分别识有差别，并不是所有的分别识都是执所破的分别识。执所破的分别识指的是执胜义有或自相有的分别识。**执所破的分别识才是此处要破的。**如云：「诸佛说正法，正依于二谛。」生灭有是世俗，生灭没有是胜义，需知这样二谛的分类。同样地，在《宝鬘论》说：「如幻之世间，虽可见生灭，然于胜义中，生灭皆非有。」如幻化的世间，虽可见到生灭，但是胜义上没有生灭。《宝鬘论》这句话并没有否定生灭，是把胜义有的生灭当作所破。前面说过什么叫边，执边的见才叫边见。与此相同，要破的是什么？自性有。执此即是执所破的识。又云：「彼等无自性，是故烦恼无真实。」生灭等没有自性，这样执它

的那些烦恼也就没有真实了。因此，要加上自性有、真实有等简别。《宝鬘论》：「虚假之种子，其生岂真实。」这句话也有加上实有的简别，虚假的种子怎么会生实有的苗。总之，生灭等，世俗上有，胜义上没有，这个在《宝鬘论》中讲得非常清楚。要破的只是胜义有这个部分。破胜义有时，也会破胜义有执。因此，要多加胜义、自相等简别。

自体有、自性有、自相有、自方有等，都是一样的。以中观自续派而言，加上胜义有、真实有、谛实有的简别是可以破的。如桌子不能破，但桌子是胜义有、真实有、谛实有就可以破。不加胜义有、真实有、谛实有这些，而加上自相有、自性有就无法破。然而对佛护论师、月称论师而言，只要加上以上所讲的任一简别都可以破，不需加第二个⁴。

在月称菩萨的《入中论自释》中说：「若知影像无自性之因果建立，谁有智者，由见有色受等不异因果诸法，而定执为有自性耶？故虽见为有，亦无自性生。」是说自性空如幻化可以建立因果，知此之智者，谁还会认为只要有就必须自性有？即把有与自性有切割开来，有与自性有是不一样的。要把有与自性有区分开来，若不区分，就会变成只要有就会有自性、没有自性就完全没有，如此永远无法脱离常断二边。《四百论释》说：「如实事师，乃至说彼法有，便计亦有自性。若时舍离自性，便执彼法毕竟非有，如同兔角。如此执着，不出二边。终难合理。」以实事师而言，只要某一个法存在，它就要有自性，只要彼法没有了自性，它也就完全没有了，跟兔角一样，这样就无法远离二边。堕在二边就极难办成希愿事。佛果就是对中道达到圆满的开悟，堕在二边就与圆满开悟离很远了，所以很难成办希愿事。自性空可以断除一切有边；虽是自性空，但可以安立因果，如此可以远离一切无边。这是月称、佛护二位阿闍黎解释圣者意趣最特别之处。因此，区分二有一有与自性有，与二无一无与自性无，非常重要。

自相有与非名言安立而有相同。一切世俗有都是名言安立而有。名言安立之法在安立处如何存在？去寻找时，眼耳等个别及和合皆非我，除此之外亦无我，即是补特伽罗无自性之理。什么叫做名言安立？如我们可以讲「我造了某某业」、「我受某某果」。造业者—我、受果者—我、所受的果，这些在哪里？一直找，一定是找不到的。所以什么是名言安立之理？如何名言安立？说我造业，我受果，这就叫名言安立。不是以前没有这个东西，要想尽办法找一个名称安立上去，不是如此。名言安立时，有名言与它的内容，这些名言在它的内容处寻找时，在个别处是找不到的，和合体上也找不到，如在桌面、桌脚上等个别处找桌子，找不到桌子，桌子是在和合上安立而有的。在和合上安立桌子，但是和合体也不是桌子。「和合体是桌子」与「和合上面安立为桌子」并不相同。总之，在桌面、桌脚等个别处上找，或和合体上找，找不到，就是桌子无自相之理。

虽然如此，但是如果没有「我看到」等，会与名言量相违背，所以必须要有。

⁴ 自续派认为有自相，又会加上胜义有的简别，所以是加了二个。

有，但没有自性有，只能说名言有。诸法唯名言安立，唯名安立之「唯」，只是否定自性有，不会否定它是量识的境。我们不能把唯名言安立而有，当成是子虚乌有，只是分别意识上乱想出来的。举例来说，张太太是因为张先生的关系，她才叫张太太。在张太太自己身上怎么找都找不到「张」、找不到「太太」。找不到就不能称她为张太太吗？不是。因为先生姓张，所以「张」是先生这边过去的；因为他是她的先生，所以她就变成太太。在她自己上面是没有张太太的，然而确实有张太太，那是怎么出来的？除了是由名言造成之外，没有其他的了。这边就是一方面要否定自性有，另一方面要建立名言有。她确实是张太太，这个不能否定。她是张太太，但自境上有吗？没有。

唯名安立之「唯」，并不是说除了名之外没有内容，或否定内容是量识所成立，也不是说所有名言安立的都是名言有，只遮除内容有自性。名言安立的法是存在的，但并不是所有名言安立的都存在，二月、绳蛇、龟毛等也都是名言安立的，但并不存在。名言安立代表的就是名言安立而已，不牵涉存在与不存在。《宝鬘论》：「仅是名安立，是有或是无，世间岂有实。」此说存在或不存在的一切都是名言安立。没有不是名言安立的法，不代表只要是名言安立的都存在。以某人看到色法，及某实有的人看到色法为例，去寻找「某人」、「某实有的人」名言安立之意，二者一样完全找不到。前者虽找不到，但是量识并不能破它，后者就可以破。所以二者名言有与名言无完全不一样。理由是什么？若是实有，以正理去寻找时，必须要获得，若未获得，就可以破除它、可以否定它。而一般所讲的有或存在，并不需要以正理去获得，正理未获得它，不代表它不存在。

不堪正理观察与违背正理有差别。桌子是不堪正理观察的，以正理(空正见)观察桌子，它是没有的，所以不堪正理观察。但桌子违背正理吗？会被正理破除吗？不会。空正见没有找到它与否决了它不一样，就如眼识无法获得声音，并不是说眼识把声音否决掉。因此，没有被空正见获得，不代表被空正见破除；不堪忍空正见的观察与被空正见否决不一样。

观察有一般世间的观察与宗义的观察二种。如某甲来了没有、有没有某甲，有这样一般的去找、找不到、有、没有的观察。宗义的观察也有很多，自续派有自续派的观察，应成派有应成派的观察。

应成派的观察是什么？就是寻找有没有自性。如桌子，问：桌子是不是桌子？是。问：是桌子自己方面让它成为桌子吗？桌子成为桌子的主要因素是在境那边吗？在境上面寻找有没有自相，这就叫胜义的观察。像「某甲来了没有」这种观察是世俗的观察。桌子为什么是桌子？在桌子上找不到它的理由，即境本身上没有。境与具境中，境方面完全没有，有的话只能是具境方面有，即名言安立而有。这种观察就是应成派所说的观察。

对应成派来说，观察有无自相就叫寻找胜义。然而对自续派来说，有自相是他们的基本说法，因此他们不能寻找自相，自相有要固定下来。他们会讲无损心，

有没有不是被无损心安立而有的法，这就叫寻找胜义。无损心指的是什么？可以从二方面讲，对所现境无损及对所入境无损。如了解瓶子的眼识在了解瓶子时会现瓶子是自相有，瓶子自己也是自相有，二边没有冲突、违背，所以叫无损。同样，瓶子是自相有，也把它执成自相有，所以无损。因此所现、所入方面都无损。又如见水的眼识与见阳焰的眼识，见水的眼识现到了水的自相，见阳焰的眼识也现到水的自相。见水的眼识是无损识，而见阳焰的眼识是有损识，后者虽然现到了水的自相，但是境方面根本没有水的自相，所以叫做有损识。

总之，在应成派来说，一切法、非法都是名言安立。（在自续派来说，一切存在的法都要用无损心来显现安立。）以桌子为例，以正理观察时，它确实存在的话，就是堪忍观察一桌子上面有自相、境方面有桌子；若找不到，就不堪忍。一切法都是不堪正理观察的。

所有世间名言有之法，都必须在没有如上观察的情况下承许。如果不是这样，怎么会不抵触世间观察？世间也有生、不生、来、去的观察。也就是，世间也会有来、去、生、不生的观察，这个与此处的观察不相违背，为什么不违背？因为这二种观察是完全不同。此处的观察是不满足于名言安立的内容而去观察，一般世间观察是满足于名言安立而观察。如大家都说这是人、大家都说这是张师兄，就满足于这样一个状态。大家指着这个，问在不在？来了没有？去了没有？就观察这个，**满足于名言安立的内容，而不会追究名言安立的意思**。此处是观察自相有，这是不满足名言安立而去观察。因此有不满足于名言安立与满足于名言安立二种观察。以前者观察的方式观察时，不承认观察所获义，也就是观察时是找不到的。承许后者观察所获。虽然可以接受后者的观察，但这并不是承认自性有。

对自续派而言，观察有没有自相并不是在观察胜义。应成派会说观察自相是观察不到的，可是对自续派来说，去观察自相有时，会说可以找得到，它是自相有。他们认为若连自相有都不存在，将无法安立因果等法。既然如此，自续派观察胜义有无的界限在哪里？自续派并不承许因果等法是名言安立而有。要由对所现的自性有与对所执的自性有无损的心安立。如果有非由无损心安立，境自己方面真实而有，这就是胜义有。与此相反的就是世俗有。世俗有就是由它安立而有。

若不了解世间观察和宗义观察，以及宗义间的观察真实义的差别，则对二个中观——应成和自续——多次讲到的观察名言亦不承许，会生大错解，也将难以区分有无名言。这些要从其他详尽解释去了解。

由上所说观察而执是宗义安立，二个俱生我执是不会执它的，二个俱生我执会执自性有。这样是合理的：若它存在的话，观察时必须获得；破它时，也是因为找不到而破除。就像颜色、形状，以眼识去看，看不到就说它不存在，看到了就说看到了，这样是合理。**由前所说的观察，找不到自性有，没有自性有，却可以有因果，这是最难的一件事情**。除了应成派之外，谁也无法了解到自性空的因果。如是寻找而找不到，以正理观察而破一切因果，认为这是应成派的观点，是

不对的。也就是，没有自相有就什么都没有，这个他宗会讲，但这不是应成派的观点。《七十空性论》：「依彼有此生，世间不可坏。」《回诤论》：「不承许名言，我等不说法。」即承认名言之意。

以上讲的是有与自性有的差别、无与自性无的差别。到底有没有自性？就会牵扯到观察胜义的慧。什么是观察胜义的慧？这个观察和世间观察不同，即使宗派间的观察也不一样。因此了解自续派所说的观察、应成派所说的观察，很重要。我们要了解空性，空性是什么？会提到它的反面——自相有。什么是自相有、自性有？你描述一下自相有、自性有是什么？对自相有、自性有描述不清楚的话，对空性也就描述不清楚。所以认识所破的我(认识自相有)，会是学习空性时最重要的功课。

戊二、论文如何显示灭彼执之支分

自相有是所要破的，这本书是破自相有的工具，下面就介绍二十七品在讲什么？在破些什么？另一方面也可考虑与八不的关系。前面提过，为什么要讲缘起八不，为什么只提这八个？因为这八个是实事师认为实有的主要理由，因为有生、因为有灭，或因为有来、因为有去。也就是，这八个是从二十七品中来的。总之，要破的是人我与法我；广一点，就是破八有；再广说开来，就变成二十七品。以下会介绍这二十七品。

了解真实义指的是了解无明所执的境是没有的。此要由正理成办才能生起，并非心从二我收回便生起。《四百论》中谈到：「见境无我时，诸有种皆灭。」也就是，了解真实义(空性)要透过正理，无明所执之境存在的话，它会有种种过失，无此境是有理由的，从正面的理由及若非如此会有什么问题二方面思考，才能生起了解真实义的空慧。并不是心不去接触人我、法我，就可以了解真实义。总之，必须懂我执所执的境是没有的，因此要区分心未趋入二我及趋入二无我之差别。对此，首先要抉择没有我及我所执的无明之境。这是第十八品所说的。

第十八品讲的是无明所执的境是不存在的。第十八品这样破我时，他人就认为：应有从前生到今生、从此世到来世等。因此就有来去，就会有来者、去者、造善不善业者，所以说无我是不对的。为了破这个，所以就讲了观来去品及观作者品(第二品及第八品)。

自宗谈到近取后有者及其所取后有，与业及造业者一样，都无自性。对此，他人说：若无自性，就不应有取后有者。也就是他人认为：你说有后有，有后有就要有一个取后有者，没有取后有者怎么行？为破此故，讲了第九品。接下来在成立有取近取蕴者时，谈到因及喻的二种能立因，为了破其中的能立喻，而讲第十品。

又会问有没有轮回？有轮回，就有轮回者。有轮回，就有苦。有苦，就要有受苦者的我。为破如是的理由，讲第十一品和第十二品。

方才是从人我执方面讲，为了破法我执，就会说法如何没有自性。为破法我执之无明，而破内外法有生—自生、他生等，所以讲第一品。

可是他人又会说：佛经明明说有蕴、界、处等，所以蕴、界、处是有自性的。为了破这种种说法，所以讲第三品、第四品、第五品，此三品谈观察蕴、界、处等。

刚才是举佛经来说明，可是他人又说：你不能说法无我，为什么？因为有蕴界处所生的果，像贪等，以及标示有为法的生住灭等相。又有相、又有果，怎能说它是自性空呢？而且它也有因及造作者，因此不能说它是自性空，而要说是自性有。为了破此说法，解此疑惑，讲观贪及贪念，而有观染染者等三品—第六品、第七品、第八品。又，第八品可用来破二我，不是特别针对人我执，或针对法我执，可以适用于二个地方。

第十三品并没有区分补特伽罗与法，是整体上破自相，讲自相空。

自宗在整体上破自相时，他人说自相有，因为有能生的因缘、一一地流转的轮回。为了破这些理由，就讲了第十四品、第十五品、第十六品。

他们又说轮回是实有的、是自相有的，因为它是业果的所依，基于它才会有业果。为了破这种说法，讲第十七品。

接着，他人说物是自性有，因为它安立三时的因。过去、未来、现在是基于物而安立的，没有物，三时就不会有。因为有三时，所以要说法物是自性有。为了破这种说法，讲第十九品观时品。

他人谈到时间是有自性时，说它是果的俱生助缘，是生、灭的因素，因此它是有自性的。为了破这种说法，就讲第二十品及第二十一品。

第二十品及第二十一品谈到轮回的相续是自性空时，有人说因为有轮回相续之果—有情，及它的因素—烦恼，所以自性空不应理。为了破这种说法，就讲了第二十二品及第二十三品。

他人说：照你的说法，一切法都自性空，就无法建立四谛，四谛就不合理。对此自宗说：因为自性空，所以四谛是合理的；自性不空，才不合理。此是第二十四品观四谛品所说。此外，这一品也可加在每一品的后面，作为破自性有的支分。

他人说：若自性空，则无法建立涅槃。为了破这种说法，讲第二十五品观察涅槃品。

第二十六品观十二因缘品谈到缘起与中道是同义，中道即缘起，缘起即中道。其中谈到见缘起即会见四圣谛。第二十六品也说，如果不通达真如，就会在轮回流转；若看到真如，就会超越轮回。

第二十七品观邪见品说，如果看到缘起真如，种种恶见都会被破除。

以上简介了二十七品的关联及内容。自下解释各品文义。

<第一品观因缘品>

丁二、释各品文义

戊一、示缘起自性空

庚一、略示二无我

辛一、观因果的能作所作而破法有自性

丁二、释各品文义。分三：戊一、示缘起自性空；戊二、由有无通达缘起而出入轮回之理；戊三、若通达缘起则恶见自息。

戊一、示缘起自性空。分二：己一、正义；己二、断诤。

己一、正义。分二：庚一、略示二无我；庚二、广释二无我。

庚一、略示二无我。分二：辛一、观因果的能作所作而破法有自性；辛二、观去来的能作所作而破补特伽罗有自性。

辛一、观因果的能作所作而破法有自性。分三：壬一、释品文；壬二、以教建立；壬三、总结与品名。

壬一、释品文。分二：癸一、破所生果之生有自性；癸二、破能生因之缘有自性。

癸一、破所生果之生有自性。分二：子一、破四边生；子二、断破他生违教之诤。

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、余义。今初

修空性时，先修人无我，再修法无我。但是讲的时候，先讲法无我，才讲人无我。只要了解生无自性，像灭无自性等其他，都容易了解；如果不了解生无自性，其他就无法了解，因此，先讲生无自性。

非自非从他，非共非无因，诸法随于何，其生终非有。⁵(1-1)

此是立宗，用现代话讲，就是把自己的理念讲出来，像选举时，候选人把自己的政见讲出来一样。立宗不讲理由，之后要成办立宗才讲理由。

法尊法师翻译「非自非从他，非共非无因，诸法随于何，其生终非有」，和

⁵ 鳩摩羅什法師譯：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。」

旧译「诸法不自生，亦不从他生，不共不无因，是故知无生」，差别很大。不仅如此，藏文中会有二个「何」，即「何法随于何，其生终非有」。翻成「诸法随于何」是很通顺，但是翻成「何法随于何」，更接近藏文。第一个「何」讲的就是「谁」，「何法」，即无论何种内外诸法。第二个「何」是无论任何时间、地点、宗派。「其生终非有」，「终非有」要加上「自生」，即「其自生终非有」；因此就是，无论是何种内外诸法，无论在任何的时间、地点、宗派下，其自生终非有。同样地，其他生终非有、其共生终非有。这个就是所谓的立宗。

佛护论师、月称论师都说此偈是龙树菩萨立宗，清辩论师则用另一种方式去讲：「内外诸法为有法，无谛实有，以无自生、他生、二生、无因生故。」此偈就变成正理了，能立、所立、宗法全部都有了。说「无论是何种内外诸法，无论在怎样的情况下，都不会有自生」这种说法，与说「瓶子为有法，无谛实有，以无自生、他生、二生、无因生之故」这种说法，差距非常大。

自生、他生、二生、无因生能够成立自性有之生，即有自性生的话，就一定是它们其中之一，所以它们叫成办自性的理由。找这四边，这四边都不成立的话，自然也就破了自性之生。所以有没有自性有的生？有的话，要不是自生，要不是他生、二生、无因生。有自性有的生的话，一定在这四生之中；反之，没有这四生，就说明没有自性有的生。因此，破除四生能不能破自性？或能不能拿它们的存在来成立自性？是可以的。《中观明论》是把这四个当成理由来成立实有空。

佛护论师说此偈是立宗，清辩论师把它当正理来用，月称论师说它不是个正理，它是宗。清辩论师把它当正理来用，也没什么不可以，然而于解释《中论》时，这样的解释是不对的。为什么？因为《中论》前二个偈颂是礼赞文，此偈是宗法，接下来才以理成办。也就是月称论师破清辩论师时，破的是他的解释并非龙树菩萨之意，解释《中论》时，不应该这样解释，倒不是说他不能说这样的论式。毕竟如「瓶子为有法，是谛实空，以是无自生、他生、二生、无因生故」，是一个正理，没有什么不对。

此外，有人把「诸法随于何，其生终非有」，翻成「其生终观有」，原本「非」字，译为「观」字，而且不是放在第四，是放在第三，就变成「非自非从他，非共非无因，其生终观有，诸法随于何。」然而，这样的翻译是错的。为什么？谈到「非自」，有人问：何谓「非自」？回答时，说到「其生终非有」，也就是其自生终非有。《般若灯论》是这样说的。因此，在印度文中也有遮止语——「非」，不应译为「观」。

「非自非从他」、「其生终非有」，前、后都有遮止语——「非」，前者全部都要挪到「其生终非有」这边，变成一句话来讲，也就是自生终非有、他生终非有等，所以他的解释不合理。也因如此，《入中论自释》中说，最后一句「终非有」要结合「非自非从他」，而不是把这二句分开。结论是，「其生终非有」要如此解释：其自生终非有、其他生终非有、其二生终非有、其无因生终非有。而不能解释为：

「其生终非有」，为什么？因为「非自非从他，非共非无因」。即把「非自非从他，非共非无因」当成理由，来成办「其生终非有」。《自释》说：不要把这两个分开，意思是要把「非自非从他，非共非无因」挪到「其生终非有」，把它们变成一句。即最后一句的「非有」要与前面的「非自非从他」等结合。

针对无自生、无他生时，会谈道「唯」。在印度文中，「唯」字有很多处理方式：「唯」字放在文句的前面与放在文句的后面有差异，放在文句前面又有二种情况。像中文「唯我独尊」—除了我之外，没有其他更尊贵的了，「唯」字的中文用法会排除掉其他。但是在印度文中，有不排除其他的情况，如我很厉害，但不排除其他人也很厉害，有这样的用法。「唯」字这样不同的使用方式，只在印度文中有，藏文、中文都没有这样的情况。此处「非自生」要加一个「唯」字，这个「唯」字，如前所说，是要排除其他呢？还是只是要表明什么？这个「唯」字不是排他，是强调没有自生；如果是排他，「唯非自生」就会有他生、二生等其他。总之，只是强调没有自生，因此就会是遮无、遮非二者中的遮无。以此类推，无他生、无二生、无无因生，一样是遮无。所以「非自非从他，非共非无因」，全部都是遮无。有关遮非、遮无，且容后述。

又，若有生，要不是有因而生，要不是无因而生。有因而生中，要不是与因同体而生，要不是异体而生，前者是自生，后者是他生。也有一个自生、他生二者一起的共生。如果有自性有的生，就必须在这四生中找得到。四生中若没有，说明没有四生。为什么一定要在四生中找得到？因为四生包括了一切的生。所以，为什么讲四生，而不讲三生、五生？因为产生的因素是有因与无因，有因中有与自己同体而生、与自己异体而生，加上二者一起生，共四个，不可能有其他的情况。因此，开宗明义所宣示的，是说没有这四生；这样也就够了，不必说其他。

寅二、余义。分二：卯一、明二种遮之相；卯二、思惟彼二何者是正理的所立。

前说「非自非从他，非共非无因」都是遮无，不是遮非，就牵涉到什么是遮无、什么是遮非。

清辩论师谈到「非自非从他」等四项都是遮无；同样，月称菩萨也谈到「非自非从他」等是遮无。所谓遮法，**心直接遮止自己的所遮品而了解的法，就叫做遮法**。仅仅只是非非自己这样的遮止，并不是真正的遮止。问：桌子是不是遮法？不是。问：桌子是不是非非桌子？桌子是非非桌子。非非什么其实也是遮，仅仅如此就会构成遮法吗？不会。是如前说，直接遮止自己的所遮品而获得的，才是遮法。也就是说，一切所知可以分为成立法与遮法。什么叫做成立法？如桌子。了解桌子时，是直接看到桌子，不需要直接遮止什么才能认识到桌子，所以桌子不是遮法。像虚空、空间就是遮法。空间的障碍是阻碍物，没有阻碍物就有空间，有阻碍物就没有空间。我们了解的是空间，但了解空间的方式是把阻碍物排除掉

一没有阻碍物。所以，成立法与遮法的差别是什么？成立法可以直接了解它，遮法一定要遮止什么而了解。以此类推，空性也是一样，自性有是不存在的，没有自性有，而不是一个直接的东西。

又，带有否定词的，不见得是遮法；没有否定词的，不见得不是遮法。像无量光佛，用语带有否定词「无」，但它不是遮法。胜义谛、法性，用语中没有否定词，却是遮法，因为了解它们时，内心现它们时，必须把所遮品遮住。

遮法有二：遮无、遮非。所谓遮无，是心直接遮止所遮法而已，不会引伸或成立其他法。如问：婆罗门喝不喝酒？回答：不喝。不喝酒就只是把喝酒挡住而已，没有说他在喝饮料，没有其他的意思。我们可以直接看到喝酒，看不到不喝酒，虽然看不到，但是不喝酒是存在的。要如何认识不喝酒？要先认识喝酒，没有喝酒(遮止喝酒)就叫做不喝酒。

所谓遮非，是心遮止所遮法后，会引伸或成立其他法。遮非分三：一势引，即间接引的意思，二直引，三时引。除了这三个，没有其他的了。

第一、势引，例如说「胖子白天不吃饭」。「胖子白天不吃饭」交代的是晚上吃饭，但是「晚上会吃饭」这句话没有明讲出来。也就是，「胖子白天不吃饭」讲出另外的法——「晚上吃饭」。但是它没有直讲，遮止白天吃饭，以此势力而引出晚上吃饭，所以叫做势引。

第二、直引，例如说「有无我」。「无我」是遮法，「有」是成立法，「有无我」这句话能遣所遮及直引余法。也有一语俱引的，例如说：「胖祠授白天不吃饭而不瘦。」「胖子白天不吃饭」讲出他晚上吃饭，「不瘦」是直接讲出这件事的用语，所以讲了二个内容，一个是间接说，一个是直接说，一语俱引，二者都具备。

第三、时引，是如已知某人不是刹帝力种，就是婆罗门种，但是还不知道他是哪个种性。此时，若说：「他不是婆罗门。」此语虽未明说他是何种姓，但是意思已经清楚了。即「不是婆罗门」不仅否决掉他是婆罗门，而且话中带有另外一句话：「他是刹帝力」。再例如：上课铃响，突然有位老师跑到讲台上，准备教书。那只有二种可能，代课老师或真正的老师。也就是在那个时间点上，除了这二种现象之外，不会跑出其他的现象。若知道他不是代课老师，马上就知道他是真正的老师。用这种方式去了解那个时刻的状态。

《般若灯论大疏》：「其遮由义显，一言而成立，彼俱不自显，非遮余是余。」「其遮由义显」指势引；「一言而成立」指直引；「彼俱」是二者都有，「不自显」指时引；「非遮」，以上属于遮非，「余是余」是遮无。以上有关遮非，讲了四个：势引、直引、俱引、时引。虽然有四个，但是可以归类为三个。

有人说：若与所立事结合，即非遮无。这不对。如婆罗门是所立事，说婆罗门不饮酒，仍不妨碍它是遮无。这样理解：如瓶子的空性，空性是遮无，瓶子是

成立法，所以他人认为瓶子的空性是遮无与成立法结合，这样就不是遮无，而是遮非。但并非如此，主题—瓶子是自性空的，自性空并没有引伸出什么，瓶子的空性并没有引伸出什么。又如声音是显现法，无常是隐密法，声音是无常是隐密法。所以虽然声音是显现法，但它不会妨碍声无常是隐密法。也有人说：若与所依结合，即牵引余法。这也不对，就像如婆罗门是观察引不引余法的所依。或如前例，声音是无常，声音只不过是讨论无常的基础点。谁无常？声音。而不是无常所引伸出来什么。

卯二、思惟彼二何者是正理的所立。分二：辰一、示所立是遮无；辰二、断除对此之诤论。

「出家人不饮酒」是遮无，不饮酒排除的是饮酒，只是阻挡饮酒这件事，没有讲其他。四无生—不是自生、不是他生、不是二生、不是无因生—也是一样，就是排除自生、他生、二生、无因生。排除自生，也就是没有自生，排除有自生与没有自生其实是一样的。所以排除实有时，就自然成立不是实有、是实有空、非实有。典籍中，有些地方的用语是「只是遮而已」、「只是排除而已」。对此，有人就误以为：只是排除实有，并没有成立实有空；如果成立了实有空，就变成不只是排除而已，有这样的想法。然而，排除实有，自然交待了实有空，排除实有与实有空是直接跟间接的关系，**直接排除实有时，间接就成立实有空。**

遮实有而谈到非实有，这是可以的，「不是实有」并不会引伸出「非实有的有」或「是非实有的存在」。若是遮无，排除了什么之后，不会引伸出其他，若引伸出什么，就不是遮无，是遮非。「不是实有的有」引伸出有；单单「不是实有」，就不会引伸出其他的，如果引伸出其他，如存在、有等，它就会变成遮非。

他人因为不了解，所以看到典籍说「只是遮除而已」，就认为只是遮除、不会谈到其他。若如他人所言，《般若经》中「无眼耳鼻舌身意」、「无色声香味触法」都是遮无，那么凭什么说《般若经》谈了空性？然而，《般若经》不仅遮除实有，也讲了空性。遮了实有，间接就成立了实有空，这并不是引伸什么的情况。

辰一、示所立是遮无

自续派以下承许自性因明论式，宗、因、喻全部都要自性有，宗、因、喻没有自性就无法成为正理。在应成派来说，根本没有自性有的法，宗、因、喻也是没有自性的，所以应成派不认许自性因明论式，承许他许因明论式。总之，应成派有没有因明论式？有。既然有因明论式，它有没有能立、所立？有。否定四生，能不能成立无生？可以。《显句论》说：「他许正理是有所立的，即破四生也是在立无生。」《入中论自释》：「立下四宗后，为了以正理成立故。」《中论》立了四个

宗：无自生、无他生、无二生、无因生。立了宗之后，总不能没有什么理由，为了以正理成立，故……。这边要说的是，他人认为只是在破自性有，并没有成立什么。我们就找出《显句论》的一段话——破四生其实是在证明无生；也找出《自释》的话——当立了无自生等四宗之后，接着由正理来证明所立的这个宗，谈到了证明。而且谈到这四个宗都是遮无，破自性有时，正理的所立都是遮无。

有人说：应成只破不立。然而破相当于立，没有破而不立的。前面要解决的是这个，因此谈到有破有立。《显句论》说：「诸比量唯以破他宗为果。」它的结果只有破他宗，没有其他的。这又在说什么？这个跟刚才说有所立不一样，但并不是否定前面的内容。正理只是在破自性有，指的是正理只证明没有自性有，而不会证明其他的法，如无自性有、无自性存在。这句话并不是说只破有自性而不成立无自性。也就是，除了破自性外，不做其他的，不会成立无自性是存在的等，但是这并不是只破自性有而不成立自性空。

《般若经》等开示自性空的经典，及了解自性空的智慧，它们也都只是遮自性有。如佛经说「无眼耳鼻舌身意」，「无眼耳鼻舌身意」只是在遮自性有，了解这个内容的智慧也只是在遮自性有，它们只诠无自性、只了解无自性，除此之外不会引伸出其他的。这些都说明空性是遮无。

《四百论释》：「看见分别自性的分别，束缚一切有情，为了断此分别，诸如来及菩萨们，开示与缘起不相违的诸法唯无自性。阿闍黎龙树在此论说，这是佛讲的意趣。」龙树菩萨在《中论》中说这就是佛讲的内容：分别执着把众生系缚住了，诸如来为了断这个，所以讲空性。空性就是佛讲的内容，所以不是「以破他宗为果」就没有讲空性，「以破他宗为果」是有内容的，它有立东西。

《显句论》云：「世间所有言，无事无所有，此等为显遮无故。无事即无自性义。」世间的一切都没有自性，有谈到有无自性，因为有如是等语，故知是想讲的是遮无。所以不是只破有自性而没有自性空可谈。

前面有说到「唯无自性」，这个「唯」，只是遮有自性，不会引伸其他的内容，但这并不代表它连自性空都不成立。遮自性的正理，如「瓶子为有法，是实有空，以是缘起故」，这样的正理也是唯遮自性。唯遮自性讲的也是只遮自性，而不成办其他的意思，同样地，这并不是不成立自性空。经论中，「唯……」并不少见，其状态就是这个样子。

除此之外，如果没有否定第三边的直接相违，就无法说是一、还是不是一、有或无，这样来判断、来破除。直接相违是怎样的情况？解释时就引用《中观明论》：「直接相违的行相是，断除某一方时，就会断回另外一方。⁶断回某一方时，

⁶ 在此，我想要用「断除」和「断回」，中文没有这种表达方式，但藏文直接用语类似如此。例如无自性，「无」否定了有自性，所以断除了自性，断回了无自性。「断回」是成立之意。此处，法尊法师的用语是「成立」，但是「成立」在藏文中有另外的字，所以我想用「断除」与「断回」。

若无法断除另外一方，就没有直接相违了。」讲了二句话，但意思是一样的。桌子与非桌子其实就是二边，不是桌子就必须是非桌子，没有第三边——既是桌子也不是桌子的。遮自性有也就成立自性空，为什么可以这样讲？因为自性有与自性空是直接相违。若没有直接相违，就会变得很奇怪，如问：「不是有自性是没有自性吗？」答：「我不知道。」不能这样讲。一定要有这个判断才行：不是有自性就是无自性，不是无自性就是有自性，因为它们是直接相违的关系。

总之，某一个量断除所破时，其实就会断回另外一面。《辨中边论》说：「断回以及能知。」如论式「苗为有法，是自相空，以是缘起故。」它的所立是遮法，且是遮法中的遮无。可以说这样一个遮法的所立是它的所立，但不能说遮法是这个因明论式的所立。即它们的所立是遮无，遮无不是它们的所立，要有这样一个区别。⁷

此外，像「此非此法」这一类是一切所知都有的情况。如桌子，桌子是桌子，所以它就不是非桌子。一切法都有「自己是自己，而不是自己的就不是自己」，都有这么一个遮，但不能仅仅因为如此就说它是遮法，这样一切法都会变成遮法。遮法不是这样的状态，那什么是遮法呢？以智慧直接遮除所破（直接否定什么）而获得的法，就叫遮法。像直接否定自性有——非自性有，就会获得自性空；要获得自性空，唯一的方法就是遮除自性有，这一类的法才叫遮无的法。总之，自己不是非自己的，一切法都是如此，不能因此就说它是遮无；必须直接遮除所破而获得的，才叫遮无。

自性空存在是世俗谛，既然是世俗谛，它就是名言量所了解的范围。但名言量并没有办法破除自性有，如此就无法成立自性空。谁有办法破自性有？理智（或胜义量）。这是事实，不是如此的话，二遮之理就讲不通了。《回谏论》：「遮无自性已，即成有自性。」不是无自性，就会有自性。同样，如果说正理只是遮自性有，而不成办自性空，就要说经教，如《般若经》，只是遮自性、遮我，而不谈自性空、不谈无我。如此一来，我们说《般若经》是了义经，讲的是诸法的真实，就说不通了；说《中论》的所诠是远离一切戏论的空性，也说不通。总之，苗是实有可以遮除，实有空是实有也可以遮除，但是不能说实有与实有空都可以遮除。遮了实有即是实有空，遮了实有空即是实有，无法将实有与实有空一起遮除。同样，要不就是遮胜义有，要不就是遮胜义无，无法有与无都遮除。

辰二、断除对此之争论。分二：已一、断除以理智成立无自性为有之诤；已二、断以理智成立无自性则成为谛实之诤。

（法尊法師譯：「凡互相違法，絕無遮其一品不成餘品者。」）

⁷ 「苗是自性空」（遮無）並不是所立，「苗為有法，是自相空，以是緣起故」這個論式中的「苗是自性空」是所立。

遮了实有，遮回的是实有空。他人认为，遮回实有空，当然也遮回实有空是存在的。更进一步地，遮回实有空是有，这就变成遮非，而不是遮无了。而且说到堪不堪忍时，也会变成堪忍，这样就会是实有法，所以有理由说空性是实有法。以下要解决这些问题。

已一、断除以理智成立无自性为有之诤

有人这样想的：有没有自性空？有。既然是有，它就是所知。它是所知，就要有能知。这个能知是什么？是胜义量还是世俗量？他认为一定不是世俗量，因为世俗量无法懂自性空存在，因为世俗量无法懂自性空，所以必须是胜义量，即胜义量了解(成立)自性空存在。再者，以理智去观察而有所获的话，所获得的就是实有。如此，破所破—实有—的一切理智，它在破除实有时都会看到一个有，看到的永远都是实有，变成任何空正见通达的都会是实有。也就是，他人认为自性空存在是胜义量了解的；了解的这个有，是一直观察有还是没有所获得的，所以必须是实有；如此一来，每一个空正见都在懂一个实有，每一个空正见都会变成执实有的见。**自宗认为，理智只会了解自性空，而不会了解自性空存在，它了解的所量唯是遮无。**若它了解自性空存在，就有其他法是它的境了，如此，它的所量就会是遮非。**因此，理智并不直接通达自性空存在。**

自性空存在要由理智懂或名言量懂？当然是由名言量懂。但是在此之前要先由理智通达自性空。若说：自性空存在是被间接地懂，且是由理智所通达。自宗说：若是如此，「苗无自性」这句话也间接描述自性空存在，因为跟随它的了解会间接通达之故。若是如此，就变成了遮非。就像「胖子白天不吃饭」，间接描述「晚上吃饭」。吃饭时间定在白天、晚上，他说白天不吃，遮了之后，引申出的是晚上吃饭，所以话中本身就有「晚上吃饭」。但是「苗无自性」并不是这样的情况。

论式「瓶子为有法，是实有空，以是缘起故」，是不是一个正理？看针对谁来说。针对佛菩萨来说，它不是正理；对我们来说，它也不是正理。针对怎样的情况，它才会是正理？

这个人，一要了解瓶子，二要了解自性空，三要了解缘起；此外还要了解瓶子是缘起，是缘起一定是自性空；但他还未了解瓶是自性空。也就是说，他有了解宗法的量、了解后遍的量，了解前遍的量，因明的三轮都通达。这个人通达此三量，但还未通达所立，针对这样的人，此因明论式就是正理。

一旦他通达所立，这个因明论式的所立就不是所立了，这个因明论式对他来说就不是正理，而是相似的正理。「瓶子为有法，是实有空，以是缘起故」，只有对此论式的三轮都了解，而不了解其所立的人，才会变成正理，这是前提。这样的人需不需要其他的正理才能了解瓶子是自性空？不需要。也就是万事都具备

了，只差没通达。先通达三轮，以通达三轮之力量让他通达所立，中间不需要再有其它因素。

问：了解三轮之量与通达所立之量是不是不同的量？虽然是透过了解三轮之量而通达了所立，但通达所立之量与通达三轮之量，是四个量，并不是同一个量。

8

遮除自性有时，直接通达的是自性空，不会通达自性空存在，自性空存在是另外的量才能通达的内容。当然，通达了自性空，接着马上了解到自性空存在，这是可以的。但是，毕竟了解自性空的智慧与了解自性空存在的智慧是不一样的。就像具备了解三轮的量时，不需要其他的条件，此人就会了解所立，但毕竟通达所立之量与了解三轮之量不同。因此是，直接破自性有的智慧本身会了解自性空，任何了解自性空的智慧当下就是破了自性有，以破除自性有之力会了解自性空存在，但这是接下来的名言量才了解的内容。

了解自性空后，以此之力会通达自性空存在，这是接着产生的名言量所了解的。需不需其他的量来帮助了解自性空存在？不需要。通达自性空之后，以此之力，不需其他的量，就能直接断除自性空非有的增益。虽然是以理智而断除此种增益，但并不是理智本身断除这个增益。如论式「声是无常，以是所作性故」，只要产生了解三轮的三个量，不需要其他的量帮忙，以此之力就能直接了解所立。虽然以此之力了解所立，但并不是前面三个量了解了所立，而是要产生第四个量来了解。《释量论》亦云：「然说声所作，如此皆无常，义生彼坏觉。」因此，「以此(量)之力通达」，并不是指它通达，而是说它帮忙通达。

总之，他人认为遮了自性有就会通达自性空。且不可能通达自性空还不知道自性空有或没有，所以也会通达自性空存在；这样就会变成遮非了。自宗讲的是，遮了实有自然会通达自性空，那是遮无；也因为是遮无，不是遮非，所以不会引申出有。虽然遮实有的当下就了解自性空，也不需要再依其他，自然能产生其他名言量来了解自性空存在，但是名言量是名言量、胜义量是胜义量，二者是不一样的。举例时就用「了解三轮的量，以此之力而了解所立」来说明。

自宗说，胜义量了解实有空，可以说以此之力懂了实有空存在，但是胜义量本身并不懂实有空存在，并举了三轮之力的例子。对此，他人认为以了解三轮的力量了解所立，跟这不一样。量识破实有而通达实有空时，此量识就了解这个实有空是量的境(量的所量)。量的所量就是有的定义。所以意思已经有了，当然就要说此量识了解实有空存在。对此，自宗说，承许有自证的中观师承认实有空是量的所缘，空正见了解空性的当下，领受它的自证现量会间接通达空性存在，但因自证现量是名言量，所以不能说是理智所通达。月称论师主张当中，也不是由

⁸ 藏文中，直接了解什麼時，間接了解了什麼，這個直接、間接與「以此之力」是用同一個字。因為容易產生混淆，所以有這個討論。

理智通达实有空存在。若理智通达了这个，就变成理智在寻找有无是非时，找到了有，这样就会变成实有。然而月称菩萨根本不承认有自证现量，那么这个宗是怎么讲的呢？

他宗对量的定义是新的不欺诳的了别；月称菩萨此宗对量的定义是不欺诳的了别，不需要加「新的」。(这是针对主要境来说。)不欺诳就没问题，有问题就是有欺诳，一般世俗上就是从欺不欺诳这边去判断有没有问题。量也一样，不欺诳的识就可称为量，跟新、旧一点关系都没有；所以离分别识所引的已决智亦主张它是量。也因此，分别识也有现量。

现量、比量又是怎么区分的？他宗认为现量一定是离分别识，比量一定是分别识。此宗不是如此，在此宗来说，比量一定是分别识，但现量不见得不是分别识。依正理直接获得的量叫做比量；不须透过正理领纳到的就叫现量。凡夫了解隐密法时，首先必须透过正理才能了解。显现法方面，凡夫不须透过正理就可以领纳。领纳时，透过眼耳鼻舌身识领纳，那是离分别的领纳。可是很多时候，第六意识不需透过判断就能懂一些什么，这一类的，因为它是显现法，所以了解它时不需要透过正理；因为未透过正理了解它，这种了解境的分别识，就不能说是比量，那就是现量。

总之，此宗与他宗有很多不同之处：

第一、此宗对量的定义是不欺诳的了别，不讲「新的」，所以已决智都是量。

第二、在他宗来说，现量一定是离分别识，但在此宗则不一定。

此宗主张，只要对显现法不欺诳，无论是分别识或离分别识，都是现量。所以会有分别识的现量。⁹

交代以上的内容，是因为对一个了解空性的人来说，自性空存在是显现法(现前)，而不是隐密法。一个努力修空性的人，当他破自性有时就了解了自性空。了解自性空之后，要了解自性空的内容是有或无，这方面完全不需要以理智去观察。理智只破自性有，了解自性空，它不管自性空有还是没有。了解自性空存在的这部分，并不依于正理，以通达自性空的力量就能了解它的存在。因为是不依于正理而通达的，所以自性空存在是现前。自性空是隐密法，存在是显现法，自性空存在是显现法。理解这个并不困难，如声音是显现法，无常是隐密法，而声无常是隐密法。所以了解自性空存在的量是名言量。总之，对我们来说，自性空存在不是显现法，是隐密法。但对一个了解空性的人来说，自性空存在是显现法，他可以直接领纳，而领纳自性空存在的是名言量。

⁹ 此外，應成派會說，所有的識對自己的顯現境都是量。有量與非量，非量對自己的顯現境也是量。是什麼量？是現量。即使是顛倒識，它對它的顯現境也是現量，顯現境對它來說是現前法。有關應成派的心類學，請參見格西所教授之《宗義寶鬘略講》應成派一章。

已二、断以理智成立无自性则成为谛实之诤

他人认为，理智成立无自性，此无自性就会变成实有，这边就是要破除这样的说法。

无明执的是自相有(自性有、实有)，什么是自相有？譬如我们看二零一大楼，这里面会涉及二个部分：一个是我们所见的一零一大楼；一个是我们看到它的一个现象，那个现象与二零一大楼完全贴在一起，我们会觉得二零一大楼本身就在那边，它本身就有，与我们的分别心无关，那就是无明所执。

无明执的是自相有，我们修空性就是在观察无明所执的这个境到底对不对？是否符合事实？也就是，是不是从境自己方面有？如果所看到的与实际情况一样，以理智去观察时，它仍不变，就可以说它堪忍观察。如果所看到的与实际情况不一样，以理智去观察时，看到的现象会破灭掉，说明它不堪忍观察。也就是我们去观察无明所执的境，如果无明是对的，因为无明执的是自相有、实有，所以可以说诸法是自相有的。可是观察之下，发现无明所执的与实际情况不符，无明执的是自相有，但是境方面根本没有自相有，这个自相有就不堪忍观察了。

一直观察无明所执的境，若它堪忍观察，它就是事实，它就是实有。从这边，有人就说：只要是空正见看到了，就是堪忍了；堪忍的话，就会是实有，因为空正见找的就是有没有实有、自相有；所以空正见通达了无自性，此无自性也就变成实有。可是什么叫懂空性？如实观察时，看不到、找不到就叫找到了空性——自相空。这跟刚才那个不一样。刚才是观察自性有还是无，一直找，只要获得了个什么，都叫实有。而一直找，得到了「找不到」，就叫找到空性，这从另一个方面去讲的。因为途径不一样，所以不能因为空正见找到了空性，就说空性是实有。

本文说到，有人说：理智成立苗等无自性，此无自性就会成为堪忍正理观察的内容。因此，「没有实有」就会是实有，也就是空性是实有。若如他人所言，空正见看到了、找到了就是实有，就很麻烦了，要么说空正见不懂空性，要么就要说空性是实有，除此二者，不能说其他的。

正理智指的是通达空性的智慧，有现量和比量二种，圣人有现量，凡夫有比量。以凡夫来说，通达空性的智慧、理智、了解空性的比量等同。但是有人就把理智与比量区分开来，认为理智与比量是同一体的二面，将二者判为相异，说理智无境，而比量有境。总之，在他人看来，因为多处会说到现量现前看到自境、比量通达自境，所以讲现量、比量不懂境是说不过去的，一定要承认现量、比量是懂境的。可是懂空性的智慧不能懂境，一旦懂了境就要说实有，所以不能说它懂境，即与比量同体的理智不懂境。也就是，他人认为比量这一面是能了解空性的，理智这一面是无法了解空性的。他的意思是，就算比量了解了空性，空性也不会变成实有。但是一旦理智了解了空性，空性就必须变成实有。

上述的这二种说法，其实是同样的想法：说空正见懂空性，就要说空性是实有；如果不愿说空性是实有，就要说空正见没有看到空性。（前者说空正见看到了空性，所以空性是实有；后者认为不可说空性是实有，所以说空正见什么都没看到。）自宗认为这二种说法都不对。所谓观察苗等是不是实有，是如前面所说的，观察其是否如俱生我执所执般存在；这个跟堪不堪忍配合在一起时，堪忍观察的话，就会是实有。但堪不堪忍观察，或是不是理智所成就，不能作为判断实有的标准。如这张桌子是堪忍我的眼识观察的。但是用空正见观察它是不是实有，从这方面观察的话，它是不堪忍的。堪忍只不过在说能够接受挑战、能站得住脚。以了解空性的智慧去观察有没有自相时，找不到自相，那时就叫获得了空性。这个空性在空正见面前是不是站得住脚的？是，它是堪忍的。但是再从另一边去看，它自己是否如无知所执般自相有？这样去观察时，它又不堪忍了。总之，挑战有很多种，是不是实有的标准要定在无知所执的那个境能不能接受挑战。不是这样，单单讲堪不堪忍，空正见破自相有时就叫懂空性，空性也如如不动地站在这个智能前面，从这边去讲，空性是堪忍的，因此无法拿堪忍不忍当标准。以前我们都只说堪不堪忍，没有关照到细节，如果把堪不堪忍当标准，是会有误差的。所以，自宗讲出二个标准，是不是实有的标准是，像无知所执的那个样就是实有；理智所成立的，不是建立实有的标准，不能单单因为是理智所成立的，就说它是实有。

自宗说，堪不堪忍观察或是不是理智所成就，不能作为判断实有的标准。他人又说：这虽然不是实有的标准，但只要理智成立了，就一定是观察究竟智慧观察下所堪忍的，这样就会是实有了。他的意思很简单，就算不能把它当成标准，但只要理智成立了，就要说它堪忍了，堪忍了就是实有，不堪忍就不能说它成立了，没有不堪忍又成立的。对此，自宗说：这是把堪忍理智观察及由理智成立二者混为一谈。也是只要是由理智成立就会是实有的意思。他人是因为没弄清楚怎样才是实有的界限，才会如此。从上面讲的实有的标准，很容易了解这些说法是不合理的。

理智去观察苗等是不是实有时，看到没有实有；看到没有实有时，可以说看到了空性。再一次，观察看到的这个空性是不是实有？即是不是无知所执的那个样子？观察空性本身是不是实有的量找不到「空性」，但是它找到了空性，虽然前后「空性」的用语相同，但其实是不同的。观察苗等是否堪忍正理观察时，它们不堪忍正理观察。再一次，把那个当主题来观察是否堪正理观察时，它也不堪忍正理观察。由此可知，堪忍理智观察与由理智成立不能混为一谈。总之，他人说，因为理智成立了，所以它是堪忍的；不堪忍就不能说成立，成立了就要堪忍，把二者的关系弄得很紧密。自宗不是，观察苗等是不是实有时，多处提到「获得空性」，但说到堪不堪忍时，这些都是不堪忍的，所以堪忍与理智成立不一样。

要断除他人这样的疑惑，了解有所立、所立是遮无是必须的，这是了解什么是实有，什么不是实有的最低界限。了解空性是不是所立很重要，如前所说，破

除自性有是不是就没有了所立？不是，它会成立自性空，自性空是所立。而且所立是遮无。破了自性有时，不会得到自性空是有，不会引申出这个。如果引申出自性空是有，所立就会变成遮非。这样一来，观察时确实会观察到一个有，接下来，堪忍、是实有的这些问题就会连带出现，如说空正见获得了就必须堪忍，堪忍就会是实有，或说空正见见到了就会是实有，不想承认它是实有就要说空正见什么都没见到。了解了有所立、所立是遮无，就不会有他人的这些疑惑。

《般若灯论》说四无生的宗是遮无，不是遮非。若认为它是遮非，则与《般若经》相违，《般若经》：「若行于色无生，则非行般若行。」《般若摄颂》也说：「菩萨若执此蕴空，是行于相，非信无生。」诸菩萨不能执那个空，执了空就是着相，不是信解无生。这边只是引二段文，像这一类的经文还有很多。这一类的经文在说什么呢？理智通达无我、自性空时，不是唯破所破，而执有无我等法的话，就会行于实有执着之相，而非修般若义。只是执破所破，这样就是行般若行，而非行于相。如抽烟可以看得见、照得到，不抽烟是照不到的。抽烟有个形相，不抽烟没有，遮了抽烟就叫不抽烟，没有一个不抽烟在那边直接让你看。同样地，没有实有就叫空，没有一个什么在那边，若执一个空在那边直接让你看，就是着相。《般若心经》说：「五蕴亦自性皆空。」《入中论》说：「若见我我所皆空，诸瑜伽师得解脱。」见无我与空要像前面所说的那样理解，如此就不相冲突；不是这样，把它想成遮非或成立，「是行于相，非信无生」与「若行于色无生，则非行般若行」二者会有矛盾。前者是说不应行于相，要信无生(了解无生)才对，后者又说信无生(了解无生)不是行般若，这二个表面看过去是冲突的。该怎么理解呢？了解无生时，以遮无去了解，是对的；了解无生时，若以遮非去了解，就不是行般若。总之，若未分清此二遮法，被不应说空、不空、有我、无我这样的经文搞混，会是修空性最大的障碍。现在我们也常看到这样的情况：许多佛经的字面是矛盾的，自己因为错误理解经文，就变成说是也不对，说不是也不对，说有也不对，说无也不对，什么都不对。如果分清楚遮无及遮非，对这些就不会感到矛盾。

除此之外，《观世间品》说：「此破除有性，非即执无性。如云此非黑，未说此是白。」这只是在破有，不是在执没有，就像说它不是黑的，并不是说它是白的，黑与白不是直接相违。¹⁰有人引《观世间品》这段话来破自宗的说法一破自相有就会立自相空，而主张虽然破自相有，不代表成立自相空，即理智只是在破所破，而不会立所立。但是《观世间品》的意思并不是如此。《般若灯论》中是引《观世间品》为证，说只是破自性有而已，不成立自性空是有。注疏解释说这是遮无的引证。这个也可以由譬喻了解，非黑，「非」字否定黑，破黑会立不黑，其实它有破与立，但是立的仅仅是不黑，而不是白，如果立的是白，就会变成遮非，而不是遮无。他人认为，这个只是在破，而不是在立，如说不是黑不会成立白一样。但是并不是这样，不是说破了黑就不立非黑，而是说破黑不能立白，破

¹⁰ 白與不白是直接相違，不是白就是不白，不是不白就是白。

黑而立白就变成遮非了。破黑而立非黑是遮无。所以自性空只是在破自性有，而不成立自性空是有。

因此，「唯破自性有」这句话是有所诤的。同样，破自性有的心懂不懂自性空？懂。理智有没有成立自性空？有。《分别炽燃论》亦说：「唯破地等于胜义中非大种性，非成余性及无事性。」只是在说地等不是胜义所生的本质，仅此而已，没有成立其他的本质。意思是，只是在破自性有，而不会成立自性空的存在。总之，破除自性有，并不成立自性空是有，而说远离二边之道。《显句论》说：「吾等非成立有无，唯破他人增益之有无，破除二边成立中道。」从表面上看，我们不承许有，也不承许无，什么都不谈，可是又说中观道是有，是相冲突的。若从遮无、遮非观点来看，这些就不冲突。遮除别人的增益、减损二边之后，并不引出其他。这并不代表破了他人所增益的我时，连无我都不成立，因为谈到了远离二边的中观道。破除他人的增益品，就剩下非增益，剩下事实，这就是所要讲的中观道。

丑二、破生之正理。分二：寅一、破自生之正理；寅二、破他生等之正理。

寅一、破自生之正理。分三：卯一、安立自宗；卯二、对此，他宗妨难之理；卯三、自宗无此过之理。今初

要破的是四生－自生、他生、二生、无因生。只要是生出来的，要么是有因而生，要么是无因而生，一定是这两类。若是有因而生，或是从同体的因生，或是从异体的因生，或是二者俱生。所以就有四个内容。要说生无自性就要破这四个，这四个都能够破除，就不会再有生是有自性的错解。

破四生时，第一步要破的是自生。自生指的是与自己同体的因产生与自己同体的果。印度的外道数论师会认为有自生。数论师说宇宙万物包含在二十五个所知中。根源有自性和神我二种状态。当神我碰到自性，因为神我种种分别，从而由自性产生出其他二十三个所知。归类时，可以分为三个项目：自性、变异及唯变异。若它能生果就叫自性；若它是果就叫变异；有些既能生果，也是某一个因素的果，它既是自性也是变异。自性和神我，没有谁能生它，所以这二个是最终的。接下来二十三项全是变出来的，都是变异。最后几个项目不会生出什么，所以纯属变异，不是自性；中间的部分，既是自性也是变异。总之，根本只有自性和神我，其他二十三个是自性幻化出来的现象。现象与自性之间的关系，只是相貌上不同，本性是相同的。就如把面粉揉成各式各样的形状，揉成马、大象等，表面看过去，有象、有马等，但是它们的本质都是面粉。在这种观念下，一切法本质上都是一样的，只是相貌不同。如此一来，因果二者本质一模一样，因果是自体，西瓜与西瓜种子自体。再者，为什么西瓜种子能产生西瓜，而麦种不能？为什么西瓜种子会生西瓜，但不会生大米？他们认为，西瓜种子里面有不显现(隐

形)的西瓜，而我们看到的是显形的西瓜。所以西瓜有二种：隐形的西瓜与显形的西瓜。因为西瓜种子里面有隐形的西瓜，搭配土壤、阳光等，就可以产生显形的西瓜。为什么麦种不能生西瓜？唯一原因是它里面没有隐形的西瓜。总之，在他们的理论下，得出的结论就是因果同体，西瓜与西瓜种子同体，麦与麦种子同体。¹¹

数论师认为内外诸法，如眼、苗芽等，其生若在因位时没有，不应道理。也就是认为诸法于因位时，要以非显现的方式存在其中，从而产生；当然他们也不承认显现之后再生。接下来要破除这个说法。龙树菩萨破除时，用了很多理由来破除，佛护论师从中选出二招来破。佛护论师破除时说，「苗为有法，应不自生，以生无义故，以生无尽故」；「苗为有法，复生应无义，已有自体故；苗为有法，应无穷尽再生，以生还须生故。」

「苗为有法，应不自生，以生无义故，以生无尽故」，这边说了二招一生无意义、生会无穷无尽。什么叫做生？无常法之生与有是一样的。(不管常法，常法有但是不生，永远不生。)什么叫做有了苗？即苗生了。苗生时才叫做有苗；没有苗就不能说它生了。就无常法来说，所谓生指的就是它有。因此，生西瓜有没有意义？有。如果生西瓜没有意义，农夫就不必那么辛苦地播西瓜种子、施肥、灌溉；就是因为生西瓜是有意义的，所以农夫才那么辛苦地种西瓜种子，从没有让它变成有。话说回来，如果种子时，西瓜就已经有了，农夫干嘛还去种这个田？没有才需要创造，有了就不需要。既然你说种子里面就已经有了西瓜，已经有了就不需要为了它有再去做什么，所以自生无意义。这是第一招。

自宗说：种子里面已有西瓜，再生就没有意义了。他补充说：这并不相违，虽然已经有了，但是是隐形的，为了让它变成显形的，所以还要再生一次。对此，自宗用第二招破除：如果已经生了还要再生，就会无穷尽地生下去。像母亲，今年生一个小孩，明年再生另外一个小孩，那个是有，但是同一个小孩，不可能生二次。如果已经生了还要再生一次，那么再生的这个还可以再生，理由相同。如此，就可以无止尽地生下去。

数论师中也有不承许生，只承许显现，也就是种子时已经有了，以后只要显现的说法。这个用前面所说的正理也能破除。在《中论》第二十品及第七品中，也有谈到与佛护论师此二正理本质相同的正理及其他的正理。

总之，以上讲了二个论式：第一、「苗为有法，复生应无义，已有自体故。」(或「苗为有法，复生应无义，已有故。」)说这个论式是因为他人说有自生。第

¹¹ 數論師認為一切所知歸類到二十五項，其中二十四項本性都一樣，所以因果同體。在自宗來說，因果既不同性質，也不同體。他們的同體概念與自宗不同。自宗認為瓶子是色法，所以與色法同體；瓶口、瓶腹雖然不是瓶子，但瓶子是這些所組成的，所以瓶口、瓶腹也與瓶子同體；我的手、我的腳並不是我，但我是這些所組成的，所以我的手、我的腳也與我同體。

二、「苗为有法，应无穷尽再生，以生还需生故。」第一招之后，他人会讲生了还要再生，这并没有什么冲突。自宗就讲，如此会无穷尽地生下去，因为生了还要再生之故。这二个是根本论式，要记起来，下面有讨论。

卯二、他宗妨难之理

对于佛护论师的说法，清辩论师认为有三个过失：第一、只有立宗，没有正因、正喻。第二、无法反驳对方的反难。第三、违背龙树菩萨的意趣。

首先谈到没有正因、正喻的问题。清辩论师为什么这么说呢？本来佛护论师讲的是「苗为有法，应不自生，以生无义故，以生无尽故」，这是略说，之后还有比较长的论式。但是清辩论师理解为「苗为有法，不自生，以生无义、无尽故。」生无义、无尽并不是个正因。因明论式一定要有因、喻，比如「声是无常，以是所作性故，如瓶子」。清辩论师说没有因、喻，并不是说这个论式没有因、喻，而是这个论式没有能够证明苗非自生的正因、正喻。像「苗为有法，非自生，以是缘起故」，因为是缘起，所以它是非自生的，这是合理的。说生无义、无尽，就不对了。所有的无常法都是有义、有尽的，若是无尽，就会变成恒常，所以没有任何果是无尽的，都是有尽的；而且生是有义的。因为生无义、生无尽是如兔角般不存在，所以不能用来成立非自生，它不是个理由。（这并不是说他没有讲理由，是说那个理由是像兔角般。）再者，佛护论师的论式中确实没有直接提出任何的喻。因此，清辩论师说：它只是个宗而已（只是讲自己的看法），不是正理，因为没有讲无自生的理由和譬喻。

第二、无法反驳对方的反难。先不管佛护论师真正的论式，把清辩论师的解读——「苗为有法，不自生，以生无义、无尽故」，当成佛护论师的意趣。数论师认为，显现的苗一定要从隐藏的苗生出来，若无隐藏的苗，是无法生出一个显现的苗的。所以隐藏的苗还没有生，还要生；显现的苗就不需要再生了。说「苗为有法，不自生，以生无义、无尽故」时，数论师很有理由问：「你说生无义、无尽是在指什么？如果你说的是隐藏的苗，它的生是有义的，从未显现变成显现，你说无义是不对的。如果你说的是显现的苗，它的生没有意义，这个我也接受。」运用正理时，运用的对象必须是没有能够证明这件事情、不答应这件事情。如果对方已经接受了，就不需要再对他证明；对方不接受，才需要证明给他看，让他接受。所以，佛护论师会有二个过失：第一、成立已成立的。即敌方明明已经接受的，还证明干嘛！第二、相冲突，不是生无义，而是生一定有义。说隐藏的苗不用生，数论师不会同意。是为了有显现的苗才生，所以不是无义，是有义的。总之，对于佛护论师的主张，数论师会提出反难：「隐藏的苗，生是有义的，显现的苗，生是无义的，你说的是哪一个？」此时，将无法反驳数论师的反难。

第三、违背龙树菩萨的意趣。「苗为有法，不自生，以生无义、无尽故」，第

一个过失是没有讲到因、喻，生无义、无尽是如兔角般的，生是有义的。而佛护论师是如此有智慧的人，不可能讲这个话。所以清辩论师揣测，佛护论师想讲的是生有义、有尽，也就是如果是自生，一定会变成无义、无尽，事实上生是有义、有尽的，佛护论师想表达的应该是这个。

应成论式与因明论式的差别是什么？如《入中论》：「若谓依他有他生，火焰亦应生黑闇，又应一切生一切，诸非能生他性同。」写成应成论式是：「火焰为有法，应能够生黑闇，以是他生之故。」那个「应」字，说的是事实上不是，但照你这样讲的话，就会是……，往不合理的方面推，因为一些他人自己承许的内容，会导致他人无法回答。因明论式则是直接证明，如「苗为有法，是无常，以是所作性故」，他人尚未想通苗是无常，此时以「是所作性故」来让他了解苗是无常。应成论式的运用方式是指出他人的矛盾处，对方看到矛盾，自己会放弃原先的立场，因明论式的运用方式是直接证明，应成论式与因明论式的差别是这个。

很多应成论式可以转成因明论式。（不是所有的应成论式都可以转成因明论式。）如应成论式「火焰为有法，应能够生黑闇，以是他生之故」，他人会觉得火焰没有办法生黑闇。他可能会问：那么到底是怎样呢？就回答：「没有他生，因为火焰不能生黑闇。」就是把应成的因调到因明的宗，把应成的宗调成因明的因。

12

「苗为有法，无自生，以生无义、无尽故」，「生无义、无尽」，若照字面，根本不对，因为它没有讲任何成立无自生之因及喻，因此只是立宗而已。这样有智慧的人，不会写出这么奇怪的话，所以清辩论师以为佛护论师其实是想把应成论式转成因明论式。转的话，也不像前面所说的那样转，而是把「生无义、无尽」转成「生有义、有尽」，直接把应成的因转成因明的因。因转变了，宗也要转变，变成「只是无自生之生」。也就是，为什么应成论式要转成因明论式？若不转，那个应成论式的因根本就不存在，所以要转，从「生无义、无尽」转成「生有义、有尽」。原本的所立——「无自生」——也要改动，也要转，相同之故。所立要转成什么？转成「只是无自生之生」，这个其实在讲有他生。「只是无自生之生」这句话一听就好像要表达他生。清辩论师自己认为有他生，所以习惯性地以为佛护论师也承认他生。因为承认他生，又摆出这么一个奇怪的论式，其用意就是为了证明他生，所以把「无自生」转变成「只是无自生之生」（指的是有他生）。因此，整个论式就会变成「苗为有法，虽无自生，但有他生，以生有义、有尽故」。这样一来，就与龙树菩萨的意趣相违了。龙树菩萨认为无自生、无他生、无二生、

12 「苗為有法，應該不是緣起，以是自性有故」，變成因明論式是：「苗為有法，是自性空，以是緣起故」。應成論式與因明論式間的轉變，規矩上，應成論式的有法要存在，「苗為有法」要存在；宗法不可以存在，宗法若存在，反過來的因明論式就不存在了。「苗為有法，應該不是緣起，以是自性有故。」因——自性有，敵方必須要承認，也就是要承認苗自性有；自性有是屬於緣起，他也要承認。「苗不是緣起」必須不是事實，否則反過來時，「苗是緣起」就無法變成事實。

无因生之所立全都是遮无，而不是遮非。「只是没有自生之生」已经变成遮非了，就违背龙树菩萨的意趣。

总之，清辩论师第一步就解读错误。他看到佛护论师的「苗为有法，应不自生，以生无义、无尽故」，解读成「苗为有法，不是自生，以生无义、无尽故」。接着针对自己的解读再推演下去，推演出三个内容。如果佛护论师所说的是像他所讲的，所得的结论真的会如此。

卯三、自宗无此过之理

应成论式又可称为他许应成论式，或自许应成论式。应成派会说只要以他许因明论式，来打败他就行了，不需要自方承许，又说应成论式是自许因明论式，这样会不会有冲突？「他许」是他方承许。「自许」的意思是，不是我方承许的，而是你自己承许的，所以「他」和「自」都是指敌方，他许应成论式与自许因明论式是同义。

前面讲了应成论式与因明论式的差别，下面还会牵涉到自续因明论式。所谓自续因明论式，有法必须是自方与他方共同承认的，若二方对有法的看法不一致，就谈不下去了。同样，能立、所立也都要自方与他方看法一致。若对某样东西的界定，自方与他方完全不同，你讲你的，我讲我的，就无法讨论下去。「自续」牵扯到自相有。自续派以下认为，对瓶子没有错的认知才能认识瓶子。通常会这样说：认识瓶子时，这个认知必须要对瓶子的自相不欺诳(或说无害)。也就是，自续派以下，对瓶子不错乱，其实就会对瓶子的自相不错乱；对瓶子的自相不错乱，其实就会对瓶子不错乱。因为自续派以下有这样的概念，所以他们认为自方与数论师之间也要如上面所说的，如数论师对瓶子的认识如此，自方对瓶子的认识也要如此，有共同看法，根据这个才继续谈下去，只有用自续(因明)才能打败他方。应成论式就不是这样，应成论式是用他人的矛攻他人之盾，因为他方有什么想法，这个想法和他自己某一个想法矛盾，所以根本牵扯不到自方的任何立场、看法，因此也就不需要共同的东西。在这种概念下，就会有「只破他宗」的句子出现，只是用他宗的概念去破他宗，这里面不涉及自方承认什么、不承认什么。

总之，「苗为有法，复生应无义，已有故」，这个论式是他许应成论式。他许应成论式就是自许应成论式。「苗为有法，复生应无义，已有故」，把「应」字拿掉是因明论式，但不是自续因明论式。因明与自续因明不一样，但在自续派以下来说，因明与自续因明是一样的。自续因明是宗、因、喻都由不损害的识安立，如瓶子有法，通达瓶子的识要对瓶子的自相无损，也就是承许有自相有。当然，应成派不承许有自相，所以佛护论师、月称论师讲的因明论式，不可能是自续因明论式。认为有自续因明的是自续派以下，他们说必须用自续因明论式来讲理，为什么？没有共同语言，要如何和他人讨论。

接下来讲月称论师破清辩论师，还原佛护论师的说法。

第一、针对没有正因和正喻。对于佛护论师的「苗为有法，应不自生，以生无义、无尽故」，清辩论师解读成「苗为有法，不自生，以生无义、无尽故」。清辩论师解读错了，那不是佛护论师的意思。佛护论师在那个论式后，还有比较长的论式「苗为有法，复生应无义，已有自体故；苗为有法，应无穷尽再生，以生还须生故」，在这个论式中，可以清楚的看到加了「再生」(或「复生」)。月称论师是把佛护论师前面那个论式当成略说，后面这个论式当成是广说。因为广说中有「再生」，所以略说中也要加「再生」，这才是佛护论师的意思。

月称论师反驳清辩论师所说的第一个过失：佛护论师写的应成论式，是讲复生与生之间的矛盾，而不是其他。生与复生是矛盾的(有与再有是矛盾的)，指出这个矛盾的应成论式是可以破除自生的说法。若这个应成论式破不了，即使再用自续因明论式也是破不了的。也就是，针对清辩论师所说没有(自续的)因喻之过失，自宗的回答是：根本不需要自续的因、喻。

第二、针对无法反驳数论师的反难。前面提过，所谓自续因明，其实就是自相有的宗、因、喻。以应成派来看，如此就失去了中观的意义，只要是中观师，是不可以承认自续因明的。所以针对自续的宗，他人会妨难，我们根本不需要回答。也就是，清辩论师说他宗妨难时佛护论师无法回驳，对此的回答是：根本不需要回答。为什么？因为中观师根本不可以去承认自续的宗。

自宗不承许自续因明论式，他人就算找这方面的碴，自宗也不需要回答。自宗是用他许比量(或说自许比量)来指出他方的矛盾，用数论师自许的内容来破数论师自己的主张。接着数论师可能会反驳，然而在这方面，佛护论师其实已经说了。「苗为有法，复生应无义，已有故」，这个讲清楚就是：「隐藏的苗为有法，复生无义，已有故，如显现的苗。」佛护论师指出数论派的矛盾，什么矛盾？生与再生是有矛盾的，生就不需要再生。基于这个矛盾，所以他很明显是讲：「隐藏的苗为有法，复生无义，已有故，如显现的苗。」数论师得好好想一想：为什么显现的苗不需要再生？因为它已经存在了，存在了就不用再生。这个想通了，隐藏的苗也一样，因为隐藏的苗已经有了。讲「苗为有法，……」，如果不讲清楚，他人可能会再找麻烦：「若是指显现的苗……；若是指隐藏的苗……」，然而讲的是「不显现的苗为有法，……」，这个他人就没有追问的空间，清辩论师所说的第二个过失自然就不存在。

第三、与龙树菩萨所讲四无生全是遮无的想法相冲突。清辩论师说，应成论式要转化成因明论式。能立转化时，所立也要转化。转化后的因明论式自宗要承认，就不只是「不是自生」而已，「只是无自生之生」，如此就不是遮无，而是遮非，这就与龙树菩萨的想法不一样。对此，月称论师于《显句论》中说：「所遮义(转化的内容)只跟他方有关，与我自方无关，我没有此宗。」宗喀巴大师谈到，并不是所有应成论式转成因明论式之后的内容，中观宗都不接受，其实很多是自

宗可以接受的。这边是指，上面所讲的应成论式转成因明论式的内容，自宗不接受。

如果论式是「苗为有法，应该不是缘起，以是自性有故」，它转成因明论式是「苗为有法，是自性空，以是缘起故」。转化后的所立——「自性空」，及能立——「以是缘起故」，自宗都能接受。所以很多的应成论式转成因明论式的内容，中观宗都能接受。「转化的内容只跟他方有关，与我无关，我没有此宗。」此处指的是破自生的应成论式。而且那个应成论式的所立法也不是「生无义、无尽」，而是「复生无义、无尽」，清辩论师搞错了。「复生无义、无尽」，反过来是「复生有义、有尽」。自宗是不承认复生有义、有尽的，因为自宗不接受再生的说法。自宗没有这个概念，所以这个与自宗无关，只有数论师会承认。数论师承认复生有义吗？种子里头已经有苗，还要再生苗，所以他有这个意思。只有数论师才会承认，自宗不会承认，因此没有与龙树菩萨的宗相违的情况。¹³

佛护论师讲复生无义，提到「复」，其意是说，种子时，苗的自体已经在里面了，自体已有还要生的话，就会变成复生。《显句论》中也谈到「复」的句子，《入中论》也说「若计生已复生者」。总之，佛护论师、月称菩萨的《显句论》、《入中论》都谈到复生。有与复生是相违的，有的话不需要再生，有与生则不相冲突。生指的是苗的有，苗的有就是苗的生，苗有与苗生没有冲突，苗有与苗复生有冲突。清辩论师最大的误会是看到「复」字。「生无义」与「复生无义」差别很大，佛护论师明明有说复生。

有人认为即使如此，应成论式转成因明论式时，自己还是要承认转化后的内容。在语言的使用上，一个语言能不能表达它的内容，有二个重点：一、要有想讲这方面的意乐，二、那个语言要有能力表达那个内容。如我指着画像说「这是观世音」，这样有没有表达清楚？表达清楚了，你们没有什么误解，不需要特别说这是画像。虽然只是一张画，但我说的是观世音，大家也能接受。数论师认为已经有的东西显现才叫做生，种子里面已经有苗，显现时才叫做生。这个生的概念和我们不同。因此，他们讲「生」时，真正讲了生吗？其实没有。这二个例子有差别。讲「这个是观世音」，这句话意乐有了，想讲的是这个，所以没什么误解；别人也不应该说「这是张画，怎么是观世音」。另一方面，数论师把显现说成生，他是不是想讲生？是。问题是数论师讲「生」的这句话有表达生吗？它诤的是生吗？其实不是。所以，一方面那个语言要有能力表达那个内容，另一方面讲者要有那个意思，二者都有时，那个语言就能表达一件事情，缺了其中之一就不行。佛护论师只是要破数论师的自生概念，除此之外，他根本没有想要表达什么。如「苗为有法，应不自生，以复生无义故」这样一句话，他除了遮止自生的想法外，没

¹³ 「轉化的內容只跟他方有關，與我無關，我沒有此宗」，很多人會用它來說中觀宗只破不立。但它並不是指所有的應成論式。剛才轉化後的意思是「復生有義」，自宗不接受這個轉化後的意思；其他的情況，另當別論。所以它不是針對整體而說的話，而是針對前面的論式而說。

有想要表达他生。既然讲者没有这样的想法，这句话其实不会讲他生的。

一般，外道或下部认为有自生或他生，一开始破除时，要用应成论式，因为他方不接受自方的主张，自方也不接受他方的主张。指出有自生会有怎样的矛盾，逼他方放弃自己的主张，那时再用因明论式，就可以达成任务。此外，也有应成论式转成因明论式的做法。所以在应成派来说，有应成论式，也有因明论式，也有应成论式转因明论式的做法，但是应成派不承许自续因明论式。在自续派以下来说，宗、因、喻都必须自性有，在此条件下才谈应成论式或因明论式，所以在他们来说，这些都是自续因明论式。以「苗为有法，是自性空，以是缘起故」为例，在自续派以下来说，这是自续因明论式，在应成派来说，没有自续因明论式，只要是因明论式，必须是他许因明论式。关键并不在于论式不同或表达方式的不同，而是自续派以下认为「苗为有法，是自性空，以是缘起故」这样一句话，有法等必须是自性有，对于宗、因、喻，自方与敌方要达成一致才可以谈。所谓达成一致，就是要由量来建立宗、因、喻。由量建立宗、因、喻时，必须是对宗法等自性无害的量识来建立。简言之，在自续派来说，了解苗的量识就是对苗的自性无害的量，只要了解苗，就必须对苗的自性无害；若对苗的自性有害，就无法了解苗。像执兔角的识，它看到兔角，但是没看到兔角的自性，是把兔子的耳朵看成兔角，所以无法形成量。所有的量识都必须对自境的自性无害。然而，应成派不接受自性有；因为无自性有，所以无法对自性有产生量。要懂苗、懂自性无、懂缘起，才能讨论「苗为有法，是自性空，以是缘起故」这样的论式。（自续派为了解释懂苗等，为了解释为何执兔角的识不懂兔角，而执苗的识懂苗时，就扯到自性有。）总之，对于应成论式与因明论式，自续派以下和应成派都会接受，而且举的例子很多几乎一样，但是应成派不承许自续因明论式，说没有自续正因，而自续派以下则强调必须要有自续正因，认为只靠他许是无法建立宗、因、喻的，这些牵扯到的就是自相有无的问题。

以上的内容，一定要弄清楚佛护论师讲的论式是哪一个，清辩论师解读的论式是哪一个，没弄清楚就不知所云了！

佛护论师说「诸法应不自生，以生无义无尽故」，「诸法复生的话……」，佛护论师讲这句话时，有点像略说和广说，略说中没有「复」字，广说中有「复」字。因此，佛护论师真正的第一个论式是：「苗为有法，应不自生，以复生无义故。」如果他人坚持复生有义，就用第二招——「苗为有法，应无穷尽再生，以生还需生故」，可以有第二次生的话，就可以有第三次、第四次生，如此就会无穷无尽地生。用第二个论式来肯定没有复生，以没有复生来达成没有自生。可以说第一个论式是根本论式，第二个论式是成办第一个论式。

清辩论师可能只看到佛护论师的略说就马上找碴，他认为佛护论师讲的论式是：「苗为有法，不自生，以生无义、无尽故。」因此，他讲了三个问题：第一、这个论式根本没有讲正理。「生无义、无尽」根本不是理由，因为它不存在。第

二、「不自生」是指什么？他人反难时，将无法答复，所以你(佛护论师)没有解决问题。第三、与龙树菩萨的想法起冲突。龙树菩萨明明讲的是遮无，你(佛护论师)却把它说成是遮非。

佛护论师破除数论师自生的主张。清辩论师看了佛护论师的文章，他以为佛护论师是承许他生的，没有把佛护论师当成外人，再加上没看到「复」字，所以就出了三招来破佛护论师。当时清辩论师的地位比较高，所以虽然清辩论师并没有真正破除佛护论师的说法，但是佛护论师也没有回答什么。后来，月称论师看出清辩论师杜撰了佛护论师的想法而妄破，就破除清辩论师，还原佛护论师的想法。

佛护论师、月称菩萨的《显句论》、《入中论》都提到复生，而清辩论师没有看到。通常会说清辩论师是八地菩萨，已经是八地菩萨了，还会不知道吗？所以有一个讲法是：清辩论师为了讲出自续的概念而委屈自己，因为从唯识宗的见解直接跳到应成派的见解不容易，他在这中间做一个桥梁，以这些解读立自宗。后来月称论师破除这些，把整个《中论》的意思彰显出来。寺院的教科书中也有一位叫罗及巴的藏人，讲般若时，破的都是他的说法。传说克主杰尊者一直追着他，他讲什么就跟着破除，后来在某寺，二人辩论，克主杰尊者破了他的说法，他就直接融入弥勒菩萨的心间，还在心间探出头来对克主杰尊者笑一下，然后就不见了。所以我们会认为他们不是不懂，而是在有疑问、容易误解的地方，他们故意误解，演场戏。

寅二、破他生等之正理。分二：卯一、破其他三生；卯二、破四生之结论及断诤。今初

破其他三生中，首先要破他生。经论中有很多破他生的正理，佛护论师是根据《中论》第二十品「若有他生，则是因与非因将相同」来破除。月称论师在《入中论》中也是用这个正理来破。《入中论》说：「若谓依他有他生，火焰亦应生黑暗，又应一切生一切，诸非能生他性同。」在《显句论》中，也是用相同的理路，指出要去看《中论》第一品「诸法之自性……」。

佛护论师这样说：「无他生，以应一切生一切之故。」(若用论式来表达是：「苗为有法，应该从自己的是因、非因产生自己(应一切生一切)，以有他生故。」)

清辩论师听到这个时会想到什么？首先，一切是因、非因不会生一切是果、非果，一切生一切不是事实，符合自己因素条件的那些因才会生自己的果。若一切生一切，就会变成西瓜种子生大麦、大麦种子生西瓜等。其次，说无他生也不对。在清辩论师看来，他生是一定要有的，不可能没有他生，所以他就猜想：一定是无胜义的他生(无实有的他生)。像《般若心经》说「无眼耳鼻舌身意」，这并不是在说没有眼、耳等，而是说无实有的眼、耳等，类似于此，于是他就帮佛

护论师加字，把「无他生」改成「非为胜义的他生」(或「无胜义的他生」)。也就是说，佛护论师说：「无他生，以应一切生一切之故。」清辩论师看到的是：「无他生，以一切生一切之故。」而这句话因不对，宗也不对，一切生一切不存在，无他生也不存在。所以他就把「以一切生一切之故」改成「以某些生某些故」，把「无他生」改成「非为胜义的他生」。

清辩论师破佛护论师时说：第一、你(佛护论师)没有讲能够打击对方的应成及成办内容的因，即没有讲到应成论式，也没有讲到因明论式。第二、若真的要讲应成论式、因明论式，因与宗都要改，如此就与龙树菩萨的意趣相违。应成论式是打击别人的一种方法，因明论式是成办自宗想成办的方法。刚才那句，既不是应成论式，也不是因明论式，所以要改变。一切生一切不存在，应该是某一些生某一些。因改变了，宗(所立)也要改变，因为理由相同。¹⁴「无他生」不存在，要改为「非为胜义的他生」。「非为胜义的他生」，就会抛出自生、二生、或无因生。如此，宗就不是遮无，而是遮非，就会与龙树菩萨的意趣相违。

总之，佛护论师说：「应一切生一切，以他生之故。」因明论式是「无他生，以非一切生一切故。」所以，佛护论师有讲应成论式，也有讲因明论式。清辩论师说佛护论师没有讲，他指的是没有讲正确的应成论式和因明论式。不是正确的论式要让它变成正确，但是变成正确时，宗就会变成遮非，有这样的问題。

思考一下，为什么有他生则一切是因、非因会生一切是果、非果？此处「他生」是宗派间的名称，并不是他生他，就叫他生。因与果，对因来说，果是他，而不是因本身；对果来说，因是他，而不是果本身。这边讲的他生并不是这样的概念。他生是指自相有的因生自相有的果，他生是专有名词，这个名词来自有部宗、经部宗、唯识宗、及中观自续派的典籍当中。也就是说，如果因为因与果不同，针对果来说，因就是他，所以是他生，这样世间要有他生的概念。若世间一般人有这样的概念，那就不是宗义创造的一个名称。世间一般人的想法是像这样：一个人种下一棵种子，辛苦浇水、施肥，后来长成大树。他见到那棵树时，指着树说：「这是我种的」。事实上，他是种下种子，慢慢浇水、施肥，等到十几年，才长成那么大，而他说这棵树是他种。同样，母亲只有一百五十公分高，儿子有一百八十公分高。母亲还会说：「这是我生的。」我们明明知道我的手不是我，我也不是我的手；但手痛时，会说：「我的手痛。」用手打人时，还是会说：「我打人了。」所谓他生，因必须要自相有，才能生出有自相的果，所以在一般世间的想法中，没有他生的概念。他生只是宗派间的概念，并非一般的概念。因此，执他生是实有执着，而且是分别的实有执着。

¹⁴ 先前破自生時是「相同故」，不是「理由相同」，這邊是「理由相同」。因為一切生一切不存在，所以要改變，同樣，無他生不存在，所以因與宗都不存在。破自生時，生無義無盡不存在，但無自生是存在的，是因改變，宗也要改變。所以破自生時是「相同」，而不是「理由相同」，理由不相同，一個存在，一個不存在。

龙树菩萨说无自生、无他生、无二生、无无因生。对此，应成派全部都可以接受。自续派以下能接受无自生、无二生、无无因生，不需要加字，但是不能接受无他生，因为在他们看来是有他生的。所以「苗为有法，不是实有，以是无自生、无他生、无二生、无无因生故」，应成派可以接受。自续派以下因为主张有他生，所以要加上胜义的简别，成为「无实有，以无胜义的自生、他生、二生、无因生故。」加「胜义」一词，是为了加在他生那边。会说「瓶非实有」，根本不必说「兔角非实有」。瓶是世俗有，但胜义无，所以说「瓶非实有」，而兔角根本不存在，世俗上没有，所以不需加胜义简别，要说「没有兔角」。若名言上有他生，就必须加字，成为「无胜义的他生」；但是名言上也没有他生，所以就直接说「没有他生」即可。

无自生、无二生、无无因生，自续派以下都能接受，但不能接受无他生，所以要加个「无胜义的他生」。为什么应成派可以直接接受无他生，而自续派以下就要加胜义的简别？因为他生牵扯到的不是他生他，而是自相有的因生自相有的果。若是自相有的因生自相有的果会如何？自相有就是境上自己独立而有。若自相有的种子生了自相有的苗，种子与苗是没有关系的，因为二者都是独立而有的；没有关系还可以生的话，那么印度的大象是不是也可以生台湾的牛？就可以了。自相有的因与自相有的果，因果互相没有关系；没有关系就不能说谁生了谁；如果还说谁生谁，那么一切是因、非因会生一切是果、非果，火可以生烟、黑暗也可以生烟、火可以生黑暗、黑暗也可以生光明。

这边的重点是，他生是基于自相有的概念而说出的，自相有的因生自相有的果才叫做他生。其次，什么叫做自相有？自相有就是自己方面有。所谓自己方面有，就是自己本质上面有，不是安立过去的。一个东西在境本质上面有的话，就会变成一个独立的东西。独立的二种东西若还有关系，就可一切生一切，……。

以下消读《正理海》本文。破他生时，佛护论师说：「无他生，以应一切生一切之故。」为何有他生则一切是因、非因会生一切是果、非果？就谈到他生的「他」，并不是指只是相异的他，而是指自相有的因与果。若有自相有的因与自相有的果，苗与种子就会没有关系。如果没有关系的二个东西还能形成因果，那么一切是因、非因都可以生苗。种子、木炭与苗的情形就会变成一样，能生的、不能生的，一切都会一样。《入中论》说：「又应一切生一切，诸非能生他性同。」及「所有自相各异法，是一相续不应理。」总之，若是自相有，二者就不可以有关系；因此，二者不能是同一相续，也不能形成因果。

对于上述的内容，宗喀巴大师以前的一些西藏人，因不善正理，做了错误的解释。例如所作性遍于无常，因为有苗的所作性，所以苗是无常，这个建立以后，就类推到一切；或如有烟必有火，厨房里有烟就遍于厨房里有火，这个成立之后，剩下的就全部遍过去，所有有烟的地方必须要有火。因此，也以同是他为因，类推到一切。另外，有人认为，他生之「他」必须同时，二法必须同时才叫做他，

先后就谈不上他。所以，苗针对种子而言不是他，种子针对苗而言也不是他，因为它们都是前后。用这个方式来破他生。然而这些都是不知前面所说的关键点的说法。这方面要注意，因为中观方面的书籍很多，但是讲解这些时就乱了套。像这样，看起来是在解释龙树菩萨的句子，但是不知道前面的想法，所以解释也就似是而非。

清辩论师认为，「一切生一切」不可以是因，若这个是因，根本无法成立自宗，也无法破除他宗，所以这是不可行的，要加以转换，把因转成「某一些生某一些」。但是即使把因转成「某一些生某一些」，也不可说「无他生」，要说「非为胜义的他生」。如此一来，就会是遮非，就会与龙树菩萨说是遮无的说法相冲突。释论(观音禁——清辩论师的弟子)也谈到与「诸法随于何」的「何」字冲突。宗喀巴大师说，虽然此处未用因明论式来成立什么，但并无任何过失。也就是，此处不是用因明论式，而是用他许应成论式，是针对他人的想法加以破除，所以没有过失。当然用因明论式来成立无他生也说得过去，且其宗也是遮无，所以也不会有与龙树菩萨的宗相违的过失。

其它的中观师承认名言上有自相。佛护、月称二位阿阇黎则不承认自相名言有，而且认为俱生我执虽然会执自相有，但也不会把因与果执为自相有的相异。《入中论》就谈到没有俱生的他生执——执自相有的因生自相有的果。《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。」所以世间人的概念中是没有他生的。这虽然是出现在《入中论》，却是佛护的说法。

接下来宗喀巴大师解释《入中论》的颂文，并说到虽然没有俱生的他生执，可是无他生并不是名言识所能了解的。有关《入中论》这句偈颂，前面已经说过了。至于「无他生并不是名言识所能了解的」，可以讨论一下。

无他生并不是名言识所能了解的，也就是说，了解无他生的智慧是胜义识。了解无他生的智慧是胜义识的话，执有他生的执着就是实有执，因为刚才说没有俱生的他生执，所以它就是分别的执着。因此，不仅执有他生的执着是分别执着，而且了解无他生需要懂空性，因为名言识无法懂无他生，必须要胜义识才能懂。论式：「苗为有法，是自性空，以无自生、他生、二生、无因生故」，是针对了解无自生、无他生、无二生、无无因生，但还不了解苗是自性空的人而说。按这边的说法，了解苗不是他生时，就已经了解苗的空性——了解苗自性空了。这样还需要对此人说这个论式吗？(简单地说，问：了解无他生要懂空性吗？若一定要懂空性才能了解无他生的话，就牵扯到前述的问题。)

无他生是不是胜义谛？无自生是不是胜义谛？如果无他生是世俗谛，名言识就要能了解它。宗喀巴大师说名言识不能了解它，指的就是它不是世俗谛，而是胜义谛。无自生就不是胜义谛。如果无自生是胜义谛，那只有中观应成派才能了解，然而自续派以下都可以了解无自生。自生——从自己的本体生自己，清辩论师

等根本不会接受这个概念。自续派以下都可以了解无自生，就说明无自生不是空性，是世俗谛。因为无自生不是胜义谛，所以无二生也不是胜义谛。至于无因生，只要知道因生果、果是由因生的，就知道无因生不存在，所以下部也可以了解无因生。因此，四项中，除无他生是胜义谛外，其它都是世俗谛。

懂空性就是懂没有自性、没有自相，所以通达没有自相和通达空性是一样的。懂没有自相就是要破自相，所以只要能破自相就能了解空性。执自相的执着有二种，一种是俱生的执着，一种是分别的执着。俱生自相有执会直接执自相有，不会牵扯到其他的。分别执着，如执有自生的自性、自相，执有他生的自性、自相，不仅会执自相有，还夹杂其他的增益。像以前讲《入中论》时，谈到二十个萨迦耶见，它们是分别萨迦耶见，一方面执自相有，一方面又会执色为我、执我为色等。

懂空性时，必须破除俱生我执。若只破分别我执，却没有破俱生我执，其实是懂不了空性的。原因是破分别我执时，有时候根本不需要破自相有这方面。以执色是我的执着而言，只要了解色不是我时，就算破了这种执着。所以，破我执相当于懂了空性，但是那个我执必须是俱生我执，破了分别我执不见得会懂空性。然而，分别我执中，有如执瓶子是自相有的一的执着，或执瓶子与柱子是自相有的异的执着，或执他生的执着，破除这一类的执着时，就会懂空性。为什么呢？执瓶子是自相有的一的执着、执他生的执着，它们虽然是分别我执，却无法像前面所举的例子一样，破除其中的什么就能把它破掉。

总之，执自生是分别执着，执他生、二生、无因生也是分别执着。下部能了解无自生，所以下部也能了解无二生，因为了解了无自生，就一定了解无自生、他生二者共生的这种生。佛教是讲因果的，不会讲无因而生，所以无因生也是下部能够了解的。了解这个的时候，破了某一种分别实有执着，但是不能说破了分别执着，当然更不会破俱生我执。整体上破分别执着，或整体上破某一个俱生我执时，其实就能懂空性。

自续派以下都接受他生，所以自续派以下是没有人懂无他生的。自续派以下不懂无他生就说明无他生是空性吗？也不行。重点是宗喀巴大师说，虽然没有俱生的他生执，可是无他生并不是名言识所能了解的。有没有无他生？有，无他生是存在的。无他生存在，又不是世俗量能了解的，就只有胜义量能够了解。是胜义量所了解的就是空性，所以无他生是空性。

次破二生。数论师认为，像苗从种子生，所以是自生，也从土壤、水等缘生，所以他生。¹⁵裸形派认为，陶瓶是由泥浆的本性而生，从这方面说是自生，也

¹⁵ 問：數論派會講他生嗎？答：數論派為何會講自生？因為他們講二十五個所知，二十五個所知都是神我的本性，所以看過去萬物現象各各不同，但本質都一樣。因此，也認為種子與苗是同體。萬物不是同體嗎？那麼土壤與苗也是同體。所以好像只應該講自生，而不應講他生！或許他

依靠作者—陶匠及輪子生，从这些方面说是他生。还有，人从自己的前世下来，是自生，因为从父母生，所以他生。破二生就是由先前所讲破自生与破他生的正理来破。¹⁶

破无因生的部分。数论派分出二十五派，其中一派，有个行者叫世间目，他写了十万本书，创了顺世派。无因生的概念来自顺世派。自宗破除时说，若是无因生，因就会变成没有一定的时空背景。本来冬天会生什么、夏天会生什么、某地会生什么，若是无因生就不会有这些。若是无因生，就可以从一切生一切。苗若无因而生，则不只种子可生苗，瓶也可以生苗，因为种子与瓶一样。所以只要某一法生了某一法，可以说果能从一切出生。还有，若是无因生，精勤劳作会成为无意义。因为无因而生，一切果就不会有它的因，没有因的话，种地、浇水等一切劳作都会变成无意义。

清辩论师认为有二种无因生的说法：一是前面所说的，绝对没有因；一是像大自在天生等，虽然是有因，但根本不符合规则，这也归类到无因生。月称论师说，由大自在天生要归到自生、他生、二生三个项目中，不应归到无因生。

卯二、破四生之结论及断诤

以上是成立「其生终非有」这个内容。既然无四生，就会成办无生，也能成办《中论》礼赞文中所讲的八不。这是《显句论》所讲的。为什么呢？没有自生、他生、二生、无因生，而没有生就不会有灭。没有自性有的生，就不会有自性有的灭。《四百论》说：「生既无所来，灭亦无所往」。（「无所往」是不去之意。）没有生，就不会有灭；没有灭，就没有往来。又说：破除因果是自性一与自性异，也会破除(自性的)常、断，如第十八品所讲的。所以，通达无生时，亦能成立不来、不去、不常、不断。

們認為，整體上萬物都是神我的本性，所以是同體。依照這個概念，地、水、火、風等每一處都有苗。然而，就像前面說過的，例如西瓜種子中要有西瓜，如果西瓜種子中沒有西瓜，是無法生出西瓜的，像冬瓜種子中沒有西瓜，所以就生不出西瓜。這樣想來，數論派所說的同體就有二個層面，一個是大的同體，萬物都是神我的本性，另一個是西瓜種子與西瓜之間的同體。這樣的話，針對後者，土壤、水等可以說是異體。或許是這樣的概念，不然是講不通的。

¹⁶ 此處說用破自生、破他生的正理來破二生。裸形派認為，因為是從泥漿變成陶器，所以是自生；是陶匠及輪子等做出來的，所以他生。這邊的自生、他生與前面的自生、他生並不一樣。前面說的他生，指的是自性有的因生自性有的果；前面說的自生，指的是數論師講的那一套。這邊是說，泥與陶是一個東西，所以是自生；人與陶不同，所以他生。人製作陶器是存在的，我們也承認，所以內容不能破，頂多是說用語的使用上錯了，這種情況不可以用「他生」之語，並不能用先前的正理去破啊？總之，此處所講的自生、他生與前面所講的自生、他生完全不一樣。但是破的時候，說到要用同樣的正理去破。這點大家自己去思考。

《显句论》中，有人说：若诸法不是自生、他生、二生、无因生，那佛陀说无明缘行就不对了，这怎么合理？对此的回答是：这是在讲世俗，而不是胜义。若无明生行是胜义，二者就会有冲突，因为是世俗，所以并不相违。这也说明破的是四生，破四生的正理不会破世俗之生。名言上虽无四生，但名言上是有生的，此二并不相违。没有四生，但世俗上有生。可不可以讲一下世俗的生？就说到唯依因缘而生。总之，承认生，但不是因为承认四生中的某一生而承认生。有生，但无四生，界限区分得清清楚楚。若有四生，就要承认有胜义的生，因为无胜义生，所以无四生。若承认有四生，就要承认有自性的生；承认世俗的生，就不需要有自性的生。为什么？世俗之生，因果可以互相依赖而产生。因为因果可以互相依赖而产生，所以没有自性生。

《出世间赞》：「苦由自所造，他造二者造，无因外道许。你说缘起生。」外道承许苦是自生、他生、二生、或无因生，可是你说这是缘起生。亦说：「作者依于业，业亦依作者，除此缘起外，不见能生因。」不见其他的因，意思是没有自生、他生、二生、无因生等因。佛经也谈到：「此有故彼有，此生故彼生，由无明缘行，法性唯如是。」第一个偈颂清楚地说没有四生、有缘起生。第二个偈颂说互相依赖而生才是生的方式，其余不是。第三个偈颂说依缘而有、依缘而生。《入中论》中，谈到观察有无自生、他生等时，说四生不仅胜义上没有，连名言上也没有；自释也这样解释。

以上是说没有四生。他生，不仅胜义上没有，连世俗上也没有；自生、二生、无因生也一样。这个跟依因缘而生不一样，因缘而生是存在的，如苗等果依由种子等因而生。因为是依因缘而生，所以没有四生之生。这是怎么说的呢？无因生容易破除。若因果是自性一，就无法说由他而生，因为二者是自性一与由他而生是相违的。若因果是自性异，则因果没有关系，没有关系的因生没有关系的果是有问题的。因为没有自生、他生，所以不会有二生。然而，如由种子生苗，由因而生是要承认的。承认这个就可以破除四生。这个也是正理之王－缘起的特色。

因为是缘起之生，所以就不会有四生。要从了解缘起之生来了解没有四生，这是应成派的一个特色。这是怎么说的呢？有部宗、经部宗能不能了解缘起？不能。知道是缘起时就知道没有四生，这是应成派的特色，既然是应成派的特色，下部就不可能了解。因此，此处并不是指因果缘起，是指唯名安立的缘起。缘起有三种层次。一是因果缘起，有部宗、经部宗、唯识宗都接受这个概念。所以唯识宗以下的缘起，指的是因生果、果是由因生这样的缘起。到了中观自续派，缘起指的是依自己的支分而安立。例如什么是房子？地板、天花板等凑在一起，依这些支分而安立的房子。一切法都是缘起法，即使无为法也是缘起法，因为都是依于自己的支分而存在。依于自己的支分而存在，这个自续派也接受，所以它不是应成派的特色。应成派的特色是唯名安立—只是安立过去，不是境自己方面有、自性有。了解这种缘起是能够打破四生的。前面针对自生、他生、二生、无因生谈了很多，其中一个重要的理念是：若有自性之生，就一定是自生、他生、二生、

无因生中的任一种，不可能是第五种。所以四生的概念都要在有自性、有自相的概念中处理。有自性、有自相、或有四生的概念和缘起的概念是完全冲突的。或者说，当我们了解某一种概念，会直接冲击到四生的概念、自性有的概念，那一定是唯名安立的缘起的概念。因此，「因为是缘起，所以没有四生」，一定是指应成派的特色—唯名安立的缘起。单单用因果缘起、依自己的支分而存在的缘起，无法说没有自性。「除此缘起外，不见能生因」、「此有故彼有，此生故彼生」，应成派理解起来，是在说唯名安立的缘起，因此自然会冲击到四生的概念；下部听到缘起时，只会想到因果缘起、依自己的支分而存在的缘起，自然就不会冲击到四生的概念。

总之，生与四生不同，自宗承认生，不承认四生。不仅如此，听到生或缘起之生时，就会知道不是四生，这是应成派的特色。有赞美应成派：他人会说因为是缘起，所以是实有、自相有；而你们一听到缘起，就会说不是自相有。二者的差别是因为对缘起的解读不同，前者对缘起提供了实在地概念—实实在在的因生了实实在在的果，所以当他们听到缘起时，就会说它是实有；对自宗而言，听到缘起时，就会说不是实有。

回到《正理海》本文。所以，不可以用「如果没有四生的任何一生，还会有什么生？根本就没有生了」来驳斥中观。如果能了解「非自非从他……」所说的自性无，将不会缺乏所修的内容。因此，若想了解自心是无生而修，至少也要了解这个偈颂的内容。的确，《中论》这么大的篇幅，但「非自非从他」这个偈颂其实就把如何修空性讲得非常透彻，好好思惟这些内容，就不会贫乏。讲到修空性，我们常常不知道怎么修，多数人不修的。灌顶时，讲到要修空性，「从空性中生起本尊……」，就不知道该如何思惟；或法会上提思惟空性五分钟，但当下内心也是很混乱的，只会想到空、空、空，不会想到什么。若对上述无四生的内容有了系统性的了解，并经常思惟，就会是如经教而修。

子二、断破他生违教之诤。分二：丑一、列出与经教相违之诤；丑二、断违教。今初

自下分二，第一、列出与经教相违之诤论，第二、解释没有与经典相冲突。

因缘次第缘，缘缘增上缘，是缘生诸法，更无第五缘。¹⁷(1-2)

实事师说：自生无义，故自生非理。因为无自生，也不会有二生。无因生是非常糟糕的概念，破斥也是合理的。但是你说没有他生，连他生也破掉，这不对，因为佛陀说四缘转变而生诸物，即因转变而生果。

¹⁷ 鳩摩羅什法師譯版次序是「如諸法自性，不在於緣中，以無自性故，他性亦復無」、「因緣次第緣，緣緣增上緣，是緣生諸法，更無第五緣」。此從藏文版次序，二偈頌次序對調。

有六因四缘，但是有部宗讲的六因四缘，与经部宗讲的不一样，与应成派讲的也不一样。四缘是因缘、所缘缘、等无间缘、增上缘。六因是能作因、俱有因、同类因、相应因、遍行因及异熟因。在经部宗，因、果一定是先后的，没有同时的。在有部宗，自己之外的，全部都是自己的因，是自己的能作因，所以能作因因果能同时。能作因可分二种，一种是会帮助它的，一种是没有任何相关，但没有障碍它的生长。如国王给人民安乐，某个层面可以是指国王不找人民麻烦。不找人民麻烦就叫国王给人民幸福，与此相同，对它的生长没有造成障碍就是对它的生长有益，能作因指的是这样一个状态。像瓶子是由地水火风所组成的，与瓶同体的地水火风是同时的，这四个互相是俱有因。心法中，一个心王会有很多心所，这些心所互相都是相应因。相应因是心法，也是俱有因的一部分。瓶子则有俱有因，无相应因。同类因会讲到有漏、无漏方面，因是无漏的，果也是无漏的，因是有漏的，果也是有漏的，如此的同类。异熟因是，有漏的善或不善，而且是有情心相续中所摄，能产生异熟果的一个因素。遍行因指的是烦恼(染污)方面的因果。若对这方面想详细了解，要去看《俱舍论》。

四缘是因缘、所缘缘、等无间缘、增上缘。这四缘是怎样的情况？有部宗的某一派说：(一)能作因之外的五因是因缘，即六因中，删除能作因，其他五个都是因缘。(二)等无间缘是，除了入无余涅槃心，其余的心、心所法。在有部宗、经部宗，阿罗汉无余涅槃时会灰身灭智。有情的心相续，从无始以来一直下来，无余涅槃时是它的最终。因此，阿罗汉的最后心不是等无间缘。除此之外，前面的心跟心所都可以是等无间缘，第一刹那的心是第二刹那的心的等无间缘，第二刹那的心是第三刹那的心的等无间缘。(三)《俱舍论》说：「增上即能作。」增上缘指的是能作因。某一部派则说：(一)能生是因的定义。某一法能生某一法，这样能生某一法属于种子本质的就是因缘。(二)像老人起身时需要依靠拐杖才站得起来，与此相同，心、心所法生起时，要缘某一个东西才能产生，像拐杖似的就叫所缘缘。(三)因灭，果就生出来，此因是果的等无间缘，如种子灭的当下，苗就会生。种子灭的当下会生苗，《入中论自释》中也是说这个例子。另外，《显句论》在破等无间缘时，亦破苗的等无间缘。此宗在色法上也谈等无间缘。¹⁸(四)有此才会有彼，此法即是彼法的增上缘。

解释因果时，《显句论》谈到「前生、俱生、后生」，《般若灯论》谈其他部的讲法时，说到「前面生、有、无」。这二个意思是一样的，后者的翻译比较好。释论解释时说：「这是上座部安立的：前面生，是说诸根现量前面，讲的是所缘缘。有，指的是因缘与增上缘。无，指的是等无间缘。」也就是，有的人是用「前面所生因、有、无」这样的用语，有的人是说「前生、后生、俱生」，讲的都是同样的内容。前生或前面生指的是所缘缘，缘所缘而生起，那个所缘缘在前面让这个果生起。俱生或有指的是增上缘。后生指的是等无间缘，等无间缘之后马上

¹⁸ 自續派以下許心才會有等無間緣。應成派則許其他法也有等無間緣，所以色法、心法、不相應行法都有等無間緣。

生起果。总之，部派当中有这些用语。用语虽然不一样，但是如果好好观察，全部都属于上面所讲的四缘。除此之外，没有第五缘，像大自在天就不是因。《俱舍论》说：「心心所由四，二定但由三，余由二缘生，非天次第故。」心法是从因缘、等无间缘、所缘缘、增上缘这四个生起来的。灭尽定、无想定是由三缘产生的。心法的部分是由四缘生；像灭尽定与无想定二定，就有部宗来说，是无心的定，所以是由三缘产生，没有所缘缘。其他法是由二缘产生的，像瓶等色法，只有四缘中的因缘与增上缘二因。

总之，他人认为：佛陀说由四缘生诸法。诸法，有些是由四缘产生，有些是由三缘产生，有些是由二缘产生。若破四生，将与佛经相违，因此必须有他生。

接下来是断除他人说破他生违背经教之争。进入本文之前，我们先谈一下名言安立这个部分。

现代人讲空性，有一些不正确的描述。例如，现在是父子，几百年后就不是了，你怎么能说他们二人是父子呢！所以是空。这是张桌子，但是它以前是树，以后劈了桌子，它就不是桌子，所以它什么都不是，所以是空。或者，这根棍子比那根短，但是又比另一根长，所以这根棍子是空。另一种是：去找我在哪里，头不是我，手也不是我，肚子也不是我，这些都不是，那就没有我了，所以是无我、是空。像这样认为没有我、什么都没有，就类似断见。认为这种见解就是佛陀所讲的空性见解，很崇拜这种见解，以这样的见解去看三宝、因果时，认为什么都不存在，如此就会毁谤诸法。不同于此，龙树父子等在阐述空性时是很有逻辑的，就是要有量来成立，有正理来说明。

在有部宗、经部宗来说，看到桌子的眼识是量，是完全无错的量。因此，眼识看到的桌子与桌子是一致的，桌子就是眼识看到的那个桌子，中间毫无误差。但是若我们拿照相机对着桌子拍照，其实它永远照不到桌子。照相机是照到了一个东西，但那个是不是桌子是由我们来认定。是因为我们有桌子的概念，拍的时候会拍到我们所谓的桌子，看相片的时候也会说拍到桌子。如果把照片拿给美国人看，在他看来，照到的是 table，而不是桌子。问他这是不是桌子？他可能会说不是。桌子不可能在境上，如果它本身就是桌子，那应该不用教就认识它；而且人类就没有那么多语言，没有办法创造新的名词，因为要根据事实本身，它本质就是桌子，命名为其他就是错误的命名。我们先要有这样的观念，接着想想一切所知，诸法都是你我安立的，都跟我们的心有关。现代的想法里面，根本不讨论这些，没有考虑内心的层面。

有部宗、经部宗会说一切无常法都是实有法。眼识看到的就是桌子，与事实一模一样，没有半点虚假，所以桌子是实有。然而在唯识宗看来，如果桌子就是眼识所看到的，它是那么实实在在，没有半点虚假，为什么小孩一生下来还要教他这是桌子？不用教啊！不了解桌子这个名称的人，看到桌子时，也应该认为它是桌子。他们就是用这一招破除下部的说法。所以唯识宗认为，眼识看到的瓶与

事实上的瓶有差距，眼识虽然是现量，但它还是有错乱，它认为瓶是从外境来的，在那边有，眼识会现到这些，事实上并非如此。到了中观自续派，会说一切法实有空。就跟刚才一样，他们也认为诸法不实。但是他们也不敢说自相没有，所以说桌子一半从境上来，一半由内心安立，即为什么命名它为桌子？因为它自己方面有形成桌子的因素，另一方面内心也要安立桌子。然而，这二个要兜在一块不是很困难吗！应成派的方式则既简单又容易理解。就像给小孩取名一样，取过去就叫安立。安立这个是桌子、安立这是书桌，一切法都是安立的。所谓的错误安立，是指如已经安立这是桌子，又安立那个是桌子。就好像身分证字号 1286.....，已经安立给这个人，若又安立给另一个人，这样就叫做错误；除此之外，只要不跟其他人重迭，用哪个号码都是没有问题的，怎么安立都可以。像兔子的耳朵，若我们安立为兔角，且世上没有角的概念，那么直接安立兔子的耳朵为兔角就没有错，然而我们已经有了角的概念，也有耳朵的概念，所以就不能安立兔子的耳朵为兔角。¹⁹

这边有一个东西，这个东西取了桌子之名后，这个才变成桌子，此时桌子就出现了，一切法都是如此。讲到这样的情况时，可能会觉得这只是讨论名字而已，一切法还是实在地在那边。这种想法其实很像唯识宗的概念。唯识宗会说，色法变成诠色法这个名称的内容是自相空(或色法变成执色分别识的境是自相空)。这个与先前提到的外境空是一样的。在唯识宗来说，依他起是实有，圆成实也是实有，只有遍计执是实有空。也就是桌子是实有，只不过桌子变成桌子这个名词的境是自相空；若认为桌子变成桌子是自相有、实有，那就错了。总之，桌子变成桌子这个名称的内容是忽然形成的、「桌子」这个名称变成桌子的名称是忽然形成的。二者的关系是忽然形成的，不是实有，但桌子是实有。

诸法要观待于它们的名称，所以某一个名称变成它内容的名称是忽然形成的，这个内容变成这个名称的内容也是忽然形成的。如果认为这不是忽然形成的，就是唯识宗要破的。唯识宗要破的这点，有部宗、经部宗是承认的。他们可能没想太多，取名也好，不取名也好，瓶本身就是实有，瓶这个名也是实有。这种情况下，说眼识就是完全无误的。在唯识宗来看，我们有瓶的概念后，看到外面的这个，就会觉得「我看到了瓶子」、「外面的那个就是瓶」，会这样想；事实上，它变成瓶是我们这边所导致。因为我们看到是从外面有瓶的型态，所以眼识不是完全无误，有错乱的部分。既然它看到的是错的，事实是什么？事实就是刚才所说的忽然性。唯识宗一方面会说心识是实有，桌子等也是实有，另一方面会说无外境。问：有没有桌子？有。桌子是不是实有？是，但它不是外境。会说是从内

¹⁹ 真正的分别安立是应成派所说的分别安立，虽然自续派也谈分别安立，但是那并没有形成分别安立。为什么呢？自续派讲以无害心安立。所谓无害，就如它(自相上)是瓶，也安立它是瓶，如此便称无害；若它是桌子，却安立它是瓶子，那就是有害。也就是，桌子本身自相上要有桌子，安立时要安立为桌子，量识与境对在一起时，就是由无害心安立的桌子。这像螺丝对上了孔隙，是分别安立吗？在应成派看来，不是分别安立。

心的种子产生出来的。这样看来，唯识宗的说法是，安立者和被安立之间是实有空，但安立者和被安立都是实有。应成派的说法不是如此，一切法都是实有空，不只是名称安立的过程中产生的空。

一切法都是名言安立，有人听到这样的话时，就感到疑惑：如果只是安立过去，这个为什么是烫的？吃那个为什么会饱？怎么会是名而已？我们不要把名言安立认为是分别识的妄想，若如此一切法也会只是我们妄想的，这样就不对了。一切法是名言安立的，但是一切作用、因果等都存在。例如张太太是安立的，张先生也是安立的，他们二人结婚也是安立的。在名言安立的情况下，他是她的先生，她是他的太太，这样的情况全部都可以合理地安立出来。单单名言安立上面，其实就有真正的内容。又如种子与苗，因为种子生了苗，苗是被种子生的，可以说种子是苗的因，苗是种子的果，二者有因果关系，可以非常肯定因果关系的存在，这些全都是名言安立。反过来想想，若不是名言安立会怎样？例如某对夫妻，就要在先生身上有夫，太太身上有妻，要能把这二个找出来；这样一来，他们变成夫妻就跟结婚这件事无关了，是各自本身的问题；事实上，是结婚时，某一方才变成先生，某一方才变成太太。又如种与苗，若种子本身就是因，苗本身就是果，那就跟种子生不生苗无关了，它们是不是因果跟能生所生没有关系；这样，因果不就错乱了吗？即因果可以同时，不需要因在先，由因来生果。²⁰

总之，我们观修空性时，要有名言安立的概念，也要有实有、自相有的假设。虽然实有、自相有是不存在的，但是假设自相有的话会怎么样。假设自相有的情况就是所破的我，要了解所破。若不是名言安立，会不会合理？哪里不合理？如果瓶子是自相有，就会有这个问题、那个问题。前面破自生、他生、二生、无因生，都是从这样的观点去讲：如果有自生会怎样？因与果都是自相有，且因果同一；如此，它们二个就变成一了；若是一，就没办法说谁生谁，或者说果已经生了。同样，如果有他生会怎样？因是自相有，果也是自相有，那么他们二个就别别无关了；别别无关还能说是因果的话，那也可以说火焰生黑暗了！如

²⁰ 現代人談空性時，也喜歡拿緣起、因緣起來解釋：它是空，因為是緣起，因為是因緣所生，如因為苗是由種子等因緣具備而生的，所以是空。這種講法是錯誤的，這不過是講因生果、果由因生，沒辦法解釋空性。也就是，他們很喜歡談空與緣起，但是他們所談的緣起，只是在因果法則當中，與空性無關。緣起有很多層次，有因果緣起、支分與有支的緣起關係、名言安立的緣起。唯識宗以下為何說無常法是實有？因為他們想到的緣起是因果緣起。像空間摸不到，只不過是這邊有牆、那邊有牆，有阻礙物，所以就把沒有阻礙物的部分叫做空間，然而阻礙物的部分是很實在的。所以某物生了某物，這是很實在的狀態。「因為是緣起」，如果把「緣起」設定在因果緣起，其實透露的是實有的。解釋空性時，必須以名言安立的緣起來看。就像前面說的，因果其實是名言安立的，這個所生是能生生的，能生叫做因，所生叫做果，如此安立過去。它是名言安立的，自己本身上面沒有。例如，如果夫與妻本身上面就有，就無法名言安立；如果夫與妻是名言安立的，那他本身上面必須沒有夫與妻。所以，因為是緣起，所以無自性；因為無自性，所以是緣起。這個緣起是名言安立的緣起。這樣解釋就很契合了。

果有二生、有无因生又会有怎样的问题，……这些是在讲所破的我。

丑二、断违教

如诸法自性，不在于缘中，以无自性故，他性亦复无。(1-3)

自宗说：「非自非从他，非共非无因，诸法随于何，其生终非有。」此时，有部宗、经部宗能接受无自生、无二生、无因生，但不能接受无他生，因为「因缘次第缘，缘缘增上缘，四缘生诸法，更无第五缘」，佛陀说了四缘生诸法。这个段落谈到了有部宗、经部宗对因缘、增上缘、所缘缘、等无间缘的说法。

偈颂「如诸法自性，不在于缘中，以无自性故，他性亦复无」是回答他们的争论。没有错，佛讲了四缘，但是没有自性有的因缘，因此没有他生。破除时分二，破「生」与破「他」。前面已经破过他生了，是整体上破除，现在是别别破除。若有自相有，则没有「生」，所以没有他生；若有自相有，则没有「他」，所以没有他生。

《正理海》：如是所说之他生，讲的是自性有的因果与自性有的生二者所组成的内容。破他时，若一一击破，这个和合体也会破除。用了二个正理，首先是破「生」，透过破「生」而破他生。

「如诸法自性，不在于缘中」：什么没有？像苗等果的自性。哪里没有？苗不在自己的因(种子)中，不在所缘缘、增上缘等缘中，不在这些缘的聚合体、各个支分、二者皆是、二者皆非中。什么时候？苗没有产生之前，即因位的时候不在。如何不在？没有像盘中有枣的方式存在。像盘子里放一颗枣子，我们可以清楚地看到，盘子不是枣子，枣子不是盘子，是盘子托着枣子，枣子是能依，盘子是所依。他们说苗是依于种子这个因而有，苗与种子，一个是能依，一个是所依，而且是自性有，也就是自性有的能依、自性有的所依。如此，苗应该如枣依盘一样出现在种子中，然而没有。何时没有？自己未生之前。整体上，果，只要它有，它就生了，所以苗的存在与苗的生二者时间是无法分开的。但是依于别人的想法，区分开来驳斥这样的做法，在很多地方都可以看得到。苗未生之前有没有苗这样的观察，与苗未生之前有没有苗的自性这样的观察，是不一样的。在梵文、藏文中，正生与已生都叫做生。正生与未生一样，正生时还没有，生了就变成已生。所以，苗在已生之前有的话，就要在正生时有，也就是因位时候要有。正生时有的话，就变成快要生时就已经生了。

总之，若种子自相有、苗也自相有，苗在因位时就必须像枣依于盘般依着种子，若确实有这样的存在，就必须要有缘到，但是没有。这是第一个——「须缘到而未缘到故」。第二个——「复生无义之故」，若苗的自性在种子阶段出现，种子时就已经有苗了，如此苗就不用再生了。

「以无自性故，他性亦复无」：如前所说，这个果在其因位时没有，不在就不会有生。没有生，就更不会有他生这件事。这个前提是种子自相有、苗自相有，即因果都自相有，他生讲的是自相有的因生自相有的果。若有自相有的因果会如何？在因位时，那个果就必须要有。根本没有，怎么可以说由这个因生了这个果呢？根本不存在，就无法说他生他。这边的关键点是：若有他生(苗与种子都自相有)，为什么要因位时就要有苗？

若有他生的自性，为什么果必须出现在自己之前？没有弄清这点，说没有他生也只是嘴巴说说而已。因此这点一定要讲清楚。月称菩萨的《显句论》没有提到这个部分，所以要从《入中论》破他处的理路来补充。只要承认生，因的将灭与果将生一定是同时，因的已灭与果的已生一定是同时。只是谈生及名言有的生，没有什么不合理。若是谈胜义或自相有的生，那是矛盾的。为什么？前者(名言有的生)，虽然因果的正生与正灭是同时，但因果不同时；不能因为正生与正灭同时而说因果也要同时。后者(胜义有的生灭)，二个作用(正生与正灭)同时的话，因果也必须同时。例如我们讲生果，谁是能生、谁是所生？果要依于这个能生的因，它们二个要形成能依、所依的关系。若能依与所依胜义有，则自性方面不变异；如此，任何时候都要形成能依、所依的关系，苗在正生时也要与能生的种子形成能依、所依的关系(因果关系)，也就是苗在那时候要有，它们二个要同时；因果同时的话，就可以用前面讲的理路来破除。名言有的生，只要一次形成能生、所生，就会是能生、所生，不需要任何时候都要形成能生、所生。因此，这二个是不同的。《入中论》说：「此生无作亦非理。」《中论》也说：「若有未生法，则言有生者，此法若无有，云何能有生。」

例如这位以前是老师，现在正坐在这边听课，没有在教书。因为他以前有教过书，当过老师，所以即使他现在没在教书，我们还是可以称他为老师，在名言安立的情况下，这没有什么问题。如果是自性有，就不是如此，老师是教书的，所以他到哪里都要教书，这个不能变。名言安立的老师与自性有的老师不一样。名言安立，就像前面所说的，这个女生不是张太太，这个男生也不是张先生，他们一旦签了婚约，她就变成张太太，他就变成了张先生。

如果本性上有会如何？若自性上是因果关系，因果就不能有先后，何时何地都必须要有关系。名言有的关系就不是如此，能依与所依可以前后，几年前跟几年后都可以算得上关系。例如昨天有一个种子，今天忽然长出苗，我们把昨天那个说是这个苗的种子。昨天还没有苗，那个种子不是这个苗的种子，是生了这个苗之后才变成是这个苗的种子。因为有今天的苗出生，从这边安立昨天的种子是它的种子。若是自性有，就不是如此，种子的时候，它就要是这个苗的种子。种子的时候，它就是这个苗的种子，那么，种子的时候，这个苗也要有，即种子与苗二个都要有。

所以，名言安立的因果，因与果不需要同时出现，而且不可能同时，一定是

不同时；二者虽然不同时，但可以形成能依、所依。昨天的因能够产生今天的果，昨天还不是它的因，但今天就变成是它的因，因为它出生了；是因为它出生了，所以今天二者就形成了因果。如此，就不是任何时候都是因果，这个因果昨天没有，今天有了。自性有的话，因果不同时不行，只要二者有能依、所依的关系，就必须同时要。没有安立的层面，本性上就是因果，二者任何时候都要形成因果；因位的时候，就必须是它的因，所以因位的时候，果就必须要有。《入中论》破他生时用的也是同样的理路：没有他生，为什么？因为因果不是同时。

「如诸法自性，不在于缘中，以无自性故，他性亦复无」：要有生，才能谈能生、所生(因果关系)。因为在因位时，果不像盘中之枣般存在，果无论是在因的和合体、别体、二者、非二者中都不存在，因此也就没有生。既然没有生，还谈什么他生！他生是「他」与「生」组合的，所以破了「他」，也会破他生，破了「生」，也会破他生。这个偈颂是谈，因为没有「生」，所以没有他生；下一段则是谈，因为没有「他」，所以没有他生。

从以上所说的正理去破时，「他性亦复无」不大像是在破「生」，像在破「他」。「他性」，以梵文解读时，也有生的意思。所以理解上，「他性」一词有二种意思：他性或生。因为有不同的解读方式，所以「如诸法自性，不在于缘中」这个理由就不是「他性无」的理由，而是「无生」的理由。也就是，为什么我们可以把这个偈颂拆成二个——破「生」与破「他」？从「以无自性故，他性亦复无」这个句子来看，说到他性，所以是在破「他」，而不是破「生」。前面我们是以破「生」的理路去破，原因是「他性」在梵文中有另一种解读，是生、产生，白话可以说「产生亦复无」。

其次，从破除自性有的他这方面来破他生。什么没有？如前所说。什么时候没有？种子等因缘在自己未转变之时，即因尚未灭，因还存在。因未转变时，如果有果，此果就变成无因之果。因此，尔时无此果。因位时，没有果自己的自性，相对地，因等就无法说是他，因为没有比照点；因此，种子等无法是相对之他。因为没有他，所以没有他生。简单来说，因位时没有苗，就无法相对于苗说种子是他，也无法相对于种子说苗是他。既然找不到这个他，就不会有他生。如慈氏与近密，因为是同时，故相互观待而为他。而种子与苗不是同时，所以不能说是他。其理由是，如果是自性有，此二者必须同时。倒不是说：只要是他，就一定要同时存在。二者其实不需要同时，但若是自性有的二者，就必须同时要同时存在才能为他。再者，因相对于果而成相异的，若是自性有的因果，这个果就必须在因位时要有，理由如前。

有人说：秤的二头低与昂的作用是同时，与此相同，种子正灭与苗正生也是同时，因此，种子与苗也是同时。自宗回答：种子正灭与苗正生同时，但种子与苗不是同时，苗正生表示苗尚未生，作者一苗一在未来。你以秤的二头作譬喻不恰当，因为秤的二头都是在现在。他人又说：《稻秆经》不是用秤的二头低与

昂同时，作为种子的正灭与苗的正生之譬喻吗？自宗说：《稻秆经》虽然用此作譬喻，但这并不是在说因果同时，其实前面已经讲过。也许有人会这样想：虽然这部经没有这样讲，但这部经也不是在说有先后的他生，（即同时的因果没有，先后的他生的因果也没有。）虽然不承认这些，还是要像（它）所讲的那样主张有生。（自宗：）《入中论自释》谈到，《稻秆经》讲的并不是自性有的他生，也不是自性有的生。这样，它想讲的是什么呢？它讲的是同时及缘起——在不观察分析情况下，如幻化的生。「同时」指的是将生与将灭同时。《稻秆经》讲的是，如秤的二头低与昂同时，因的正灭与果的正生也是同时，由这样的方式因果果。

前说「诸法之自性，不在于缘中，以无自性故，他性亦复无」，「他性」其实可以翻译成「生」，这边翻译为「他性」，比较接近后面所说的理路。这部分讲完了。

照这样的话，他生有正理的违害。所以，虽然佛陀说四缘生诸法，但佛陀并不会主张有他生，因为佛陀不会主张与正理相违的内容。佛经的意趣是，由无明之缘生行，这并不是胜义的生，而是世俗的生。因此，虽然佛经里说由四缘生诸法，但其实并没有讲他生。

以上谈到三种破他生的正理：第一种是破「他」与「生」的交集，第二种破「生」，第三种破「他」。这三种讲法并不相同，要仔细区分开来，不要混淆，其他时候也要这样来处理。若没有这样仔细地区分，观察真如的智慧之增长力道会小。不仅如此，还会看不到讲了义经的佛陀及解释这些的智者的不共功德，也不会由此引生出共的信心，也不会留下来世与道不远离的坚固习气，也不会接近菩萨广大说的无我。因此，对于龙树菩萨所讲的了义正理，即使是非常细微的差异，也要生起极大的恭敬心而去观察。

总结起来，破他生有三招，第一招是破「他生」，既是破「他」，也是破「生」，可以说是破「他」与「生」的总和，也就是前面说过的：「没有他生，以非一切生一切故。」（或「应一切生一切，以有他生故。」）接着是这个偈颂：「诸法之自性，不在于缘中，以无自性故，他性亦复无。」这个偈颂有二种解读：一是破「生」，写成应成论式：「苗之自性为有法，自己未生之前应不在诸缘之中，尔时若在，应可缘到，而未缘到之故。若承许，则应无他生之自性，以自己未生之前，诸缘之中无自己之自性故。」另一是破「他」，写成应成论式：「苗为有法，缘在未转变前，应不在缘中。若有，成无因之故。若许，则应无与缘他性之物，以缘等未转变前无自己之自性故。」大菩萨的一个偈颂，就有好几个理路在其中。在这些方面，我们要详细地、不混淆地去了解，由此才会觉得佛陀不可思议、法不可思议，会对佛陀、祖师，对空性生起不共的信心，如此对空性的习气也会生起。

癸二、破能生因中之缘有自性。分三：子一、总破缘有自性；子二、别破四缘有

自性；子三、示其他总破之理。

子一、总破缘有自性。分二：丑一、由能生的作用破；丑二、由所生的作用破。

丑一、由能生的作用破。分二：寅一、破由能成办生的作用执为缘；寅二、破由能生果执为缘。今初

「由能生的作用破」分二：第一、成办能生的作用，从而认为缘是有自性，破这个部分。第二、他人认为会生果说明有自性，破这个部分。

作是具有缘，无缘作不成，无作则非缘，岂具有作者。²¹(1-4)

因是能生，果是所生。因为因有能生果的作用，所以果才会出生；若因无能生果的作用，它就生不出果。以自宗而言，因正灭与果正生同时，因自己存在时是正灭，正在走向灭亡，但还未灭亡，所以叫做正灭；果正生，即还没有生。一旦因灭亡，果就产生了，因的灭亡与果的产生同时。因有能生果的作用，这个功能是因的一部分，所以因与能生果的作用二者是同时。

他人认为：你们破自生、他生、二生、无因生，算你们说得有道理，四生都无自性，但是作用有自性，所以你们没有破到我。也就是他人认为：种子有能生苗的作用，这个作用会生苗，所以生苗的是作用而不是种子；因此，以种子与苗之间没有因果关系来破我，其实并没有破到我。简单说，他人的想法是，种子生能生苗的作用，能生苗的作用再生苗，而那个作用是有自性的，所以不能否定有自性。他人讲种子、能生苗的作用、苗，有三部曲；自宗也讲种子生苗，也讲种子有生苗的作用，然而种子与能生苗的作用是同时、同体。

消读《正理海》本文。认为是从作用产生的那些人說：前面所破的是由缘直接生果的问题。虽然破了那个，但是这并没有任何违害，因为我们并不主张由色等缘直接生识，是它会成办能生识的作用，所以称它为缘；是这个作用会生识。总结是：具有缘的能生识之作用会直接生识，而不是由这些缘生识。此处举了一个例子：煮饭的作用。意思是，不是火让米变成了饭，而是煮饭的作用让米变成了饭。总之，他人主张缘生实有的作用，由这个作用生果。

眼识快要产生时，那时还没有眼识，但那时就有能生它的作用，那个作用是眼等缘具有的一个内容，所以它其实是缘的性质。这是经部宗以上的主张。也就是前面说过的，自宗主张能生果的缘有能生果的作用，而且那个作用与缘是同一体。他人的说法是，眼识快要产生时，那时没有眼等缘，只有作用；或虽有眼等，但它不会直接生眼识，是眼根生作用，这个作用生眼识。这跟经部宗以上的主张不同。前人有说，这些观点是学者跟随二部实事师而讲的，这并不合理，所以是某些学者讲的。

²¹ 鳩摩羅什法師譯：「果為從緣生，為從非緣生，是緣為有果，是緣為無果。」

譬如法螺的声音是从法螺生出来的，法螺是因，法螺的声音是果。问：法螺的无常是不是也是法螺的声音的因？因为法螺本身是法螺的声音的因，所以法螺的无常也是法螺声音的因，法螺与法螺的无常都是法螺的声音的因。问：法螺的声音与无常又是什么关系？同体关系，法螺的声音属于无常。因此，法螺的无常虽然会生法螺的声音，但法螺的声音是无常，这并没有什么冲突。

快要生果时的生的作用虽然是果的因，但果自己有生的作用，这二个不冲突。因这边有个生的作用，它生出来的那个果也有生的作用。²²因这边的生的作用当然是那个果的因；果自己的生的作用产生了作用，与果是同体。也就是，整体上，苗未生之前的因阶段的生的作用虽然是苗的因，但不能因为这样，就把作用都说成是它的因，因为果自己也有作用，那个是与果同体。为了说明这二个不冲突，就举法螺的无常能生法螺的声音，但这与法螺的声音属于无常并不冲突。因此，如果有自性有的作用，说它是由缘成办的、它会生识这个果等，都有讨论下去的余地；然而没有这样的东西。若有这样一个作用于识将生时，对于已生的识来说不需要，因为已生不须再生。对未生来说也不合理，因为没有作者这个能依；因为没有能依，所以也没有所依，这样的正理以前已经讲过了。整体上，在识将生时，将生的识与能生的作用二者没有能依、所依的关系。也就是说，能生、所生不需要同时存在也可以形成能依、所依。然而若是自相有，在那个时间点，能生的作用之所依必须要有识，若没有识，作用将不会有。识将生时的生是哪一个识的生？虽然在那个时间点没有，但以后会有，是由此安立生。也因为有这个生，依此而安立识。识与生的作用形成能依所依是不冲突的，因为是相互依赖而成，在自性空的安立下可以有这样的状态。此在《入中论》及《自释》中有说，生的作用与能生等也以此类推来了解。这段是说：若是自相有，会有种种问题；在自相无的立场上，就可以考虑未来而说这是谁的因、能生谁等。

总之，他人认为：虽然因缘无自性，但作用有自性，你们没有破到这个作用，所以我说有作用，你们没有难到我。主要谈的是作用，分析的过程中可以有四个：具缘的作用、不具缘的作用，有作用的缘、无作用的缘。（虽然没有不具缘的作用，且缘本身要有作用，所以也没有无作用的缘，但是可以假设有的话会如何。）首先破第一个——有缘的作用。他人认为眼根生能生眼识的作用，这个作用生眼识。自宗就问：这个作用存在时，眼识已经生了吗？眼识是不是跟这个作用同时？同时说明已经生了，已经生了就不用再生。若不同时，那么那时根本没有眼识，没有能依，就不会有所依，不可能有生此果的作用。若是自性有，有就要同时有。对此，他可能会说：眼根生能生眼识的作用，这个作用正生眼识。因为是正生眼识，所以既不能说已生，也不能说还未生。自宗就问：什么叫做正生？是不是说一半眼识生了，一半眼识还未生？是一半已生、一半未生的话，已生的部分是过

²² 種子有生的作用，這像是在說能生；然而苗本身也有生的作用，如此它才會生。因方面有個生的作用，果方面也有個生的作用，這二個都叫生的作用。中文的表達方式好像只有生與所生，但這邊的討論不能摻雜能所，是因方面生的作用與果方面生的作用。

去式，未生的部分是未来式，就变成一半是过去式，一半是未来式。这样的话，未来、过去就会变成现在(正生是现在式)，会有这样的问题，所以不对。要不就是已生，要不就是未生，不可以有一半一半的。破具缘的作用是这样破的。

若认为正生有能生的作用，也不对，因为没有一个是已生和未生的正生。要不就是已生，要不就是未生，不可能有另外的正生。如果认为生的作用已经开始，但又还没完成，所以并不是已经生了，也不是完全没有开始，这样的情况就叫正生，正生具有作用，这种说法不对。安立正生的基础点一识若正生，是不是说它某些部分已生，某些部分还未生？这样就变成一半已生，一半还未生。这样的话，找不到一个既不是已生又不是未生二项之中的。若认为既是已生也是未生，二者皆是，这样的话，过去、未来都会变成正生，如此三时都会变成正生。《四百论》说：「正生生一半，正生非为生，或则应一切，皆成为正生。」因此，没有一个为了生以前未生的而有的胜义有的作用；也没有一个为了再生以前已有的而有的胜义有的作用。所以，并无具有眼根等缘的自性有的作用，就如同没有石女之子，无法说石女之子有牛。所谓「具有缘的作用」，意思是由缘成办的作用。

接下来破不具缘的作用这部分。没有不是由眼等缘成办的，即没有不具缘的作用。为什么？如果有，将会变成无因而生。若有无因之果，一切就可以生一切，且一切劳作都将无意义。

若认为既然没有这样的作用，是由缘来生果，也不对。由缘生果，指的是具有能生果作用的缘？还是不具有能生果作用的缘？这边讲的是胜义，胜义有的作用前面已破过了。没有胜义的作用，因此也不会有具胜义有作用的缘。所以像眼根等并不是具有胜义作用的缘；既然如此，又怎能说它是胜义的缘呢！它们根本不是缘。而缘没有能生果的作用还算是缘吗？不算。如果没有生果作用但还说它是缘，那一切都会变成一切的缘。

具有作用是什么意思？我们说具有作用是指由眼根等成办的作用。《显句论》解释时，并没有清楚地说是由缘成办的作用或不是它成办的作用，但一定是指由缘成办的作用，不会其他。这是依佛护论师的意趣讲的。也就是说，月称论师的《显句论》并没有清楚地说明具有作用是什么意思，我们是解释成由眼根等成办，这是依佛护论师的意趣而讲的。若佛护论师有明显地说明，就不用说「意趣」，因此就跟《显句论》一样，没有明显地说明。

在自宗来说，果跟缘之间并不会被作用中断，即不是三部曲。眼根等能成办生果的作用，所以称它们为缘。最终由它们所成办的某些作用而生果，这个自宗也接受。这些透过第三个偈颂就可以了解。也就是，像眼根等成办了能生果的作用，而能生果的作用也生了果，此果既是作用生的，也是眼根生的，所以眼根也是产生此识的缘，这些自宗会接受。

若认为唯有具作用的缘才会生，第三句的「非」字要引到这边来讲：并没有

具有自性有的作用。《显句论》谈到最后一句的「岂」字，意指不是。不论是具有缘或不具有缘，完全没有作用，这个前面已经讲过了。这边「岂」字，藏文的意思是「否则的话」。我们之前是分成四种剖析：有缘的作用、无缘的作用、具作用的缘、不具作用的缘，已经讲过三种了。第四句，佛护论师把它解释成肯定的语句——「否则的话，还有什么？没有。」清辩论师认为它是疑问句。《般若灯论》是：第三句的前面，在生果之前，这些缘是具有作用或不具作用。即以《般若灯论》的讲法，就有点像「到底是怎样」，不是肯定之语。

总结下来，具有缘的作用，是由第一句与第四句破。要破除第一句「作是具有缘」，所以从第四句「岂」字要拿到这边，即作是具有缘岂会成？不成。若说有不具缘的作用，由第二句破。虽然没有作用，但还是要说它是缘，这部分是第三句破。第四句是总结起来破。为什么要加个「岂」字？无论具不具有作用，缘不可能有自性。诸缘是无自性的，这样的内容是这些正理之果，这是佛护论师的意趣。

我们前面说破除时分四种——具有缘的作用、不具缘的作用、不具作用的缘、具作用的缘。《正理海》并不是这样解释，在解释最后一句时有点不同，变成破具有缘的作用、不具缘的作用、不具作用的缘，还有其他吗？没有。我们的说法在其他教本有说。

寅二、破由能生果执为缘

有人说：我们为什么要争论这个缘是不是具有作用的？因为像眼等这些缘，依由它可以产生识，所以我们就称眼根等是自性有的缘。也就是，眼根能生眼识，所以眼根就叫做缘。当然，这里指的是自性有的缘。

因是法生果，是法名为缘。若是果未生，何不名非缘。(1-5)

「因是法生果，是法名为缘」，依照藏文是：因为是法生果之故，是法说为缘。这句是他人讲的，用「说」字，表示虽然他这么说，但是作者(龙树菩萨)不认同。因此，此句是「因为这个法能生果，所以它就叫做缘，如是说」。「若是果未生，何不名非缘」，依照藏文是：应该名非缘，为何不呢？这句是自宗反驳。

「因是法生果，是法名为缘」：《般若灯论》谈到这是经部的想法。经部的想法中认为：将要生果时，这些因才会变成缘，之前不是。也就是，《般若灯论》说经部认为，种子要等到将要生苗时，这个种子才变成苗的因，在此之前，它还不是苗的因。这个果是由它现起的，所以它称为缘。

「若是果未生，何不名非缘」：之前已经破有生的作用而否定缘，所以这个讲法是不对的；即使你硬是如此说，还是有过失。像种子等什么时候不生苗等果，也就是没有看到生苗之前，它们就不是果的缘。怎么可能是呢？一定不是。因为

唯从具备生果的作用，而安立它为缘。如果它不是缘，从这些地方生果就不合理，就如同榨沙子无法榨出油来。也就是，在没有看见生出这果之前，无法说它是它的缘。它一定要生果，那时它才会变成缘。不生果，如何说它是缘？因为缘是由生果这边安立的，既然未生果，就不能安立。

他人可能这么说：种子在尚未将要生果之前，不是缘；但是在将要生果时，它就会变成缘。这么说也不对，如此，一切会是一切的缘。他人又说：不会有这种过失，先前那些尚不是缘的，会依由其他的缘而变成缘。自宗说：这样的话，是不是由某一个缘让它变成缘的？是。那么，那个让它变成缘的缘是不是也要靠另外的缘来成办？那个缘变成它前面的缘，是不是又要靠另外一个缘？这样下去的话，最根本的、第一个缘根本不可能有机会从非缘变成缘。我们的第一招是：一定要看到果出现，它才会变成缘，果未出来之前是没有办法的。一定是如此，如果果未出现之前都能变成缘，一切将会成为一切的缘。这时，他人说：一切不会变成一切的缘，因为它将要生果时，其他的缘可以让它从非缘变成缘。自宗：这样的话，其他的缘是不是也要由另外的缘让它变成它的缘？如此一直追究下去，永远不会有第一个从非缘变成缘的。

另一种破法：若说有生果作用，它才可以安立为缘。和它同一相续、前面的那些，因为没有生果作用，就不是缘了。既然前面的都不是缘，之后也不会变成缘，因为自性有。若是自性有，刚开始是非缘的话，就一直会是非缘，不可能变成缘。如此一来，就没有缘了。

自宗的态度是，说某一物是缘，是因为它有生果的作用。也不是说要直接有生果的作用，也有间接有作用的，因此就有亲因、疏因等。例如我们的祖宗生了曾祖，曾祖再生了我们的祖父。虽然这些人我们现在都看不到了，但是我们还是可以说他们是我们的因素，这是因为有分别心参与的关系。

以上是从能、所二方面中的能方面破除，前面一段——因为它能生作用，这个作用生果，这是能方面，此处——因为它能生果，也是能方面。

「因为它生了这个果，所以它叫做缘；若它未生这个果，它就不是缘」，自宗这么说，经部宗也会这么说。然而经部宗讲的时候就不对劲了。哪里不对？因为他们讲的是自性有的因生自性有的果。经部宗认为：为什么是自性有？因为它能够生果。「种子为什么是因？因为它能生果」，表面上看过去，自宗与经部宗讲同样的话，但是他们没有弄清楚，自宗已经让分别心参与进来。在自宗来说，昨天的种子今天生出苗，由此可以说这个苗是由昨天的种子生的，是昨天的种子的果；因为这个苗是种子的果，所以种子也就变成了它的因。这里面有二个区块：一、种子生苗，所以苗是果。二、是因为有苗，种子才变成苗的因，这样说来，种子就变成果。并不是说种子与苗互为因果，种子是因、苗是果。但是种子之所以变成因，是因为有苗，这当中已经有了分别心的参与。试着想想：在没有分别安立参与的情况下，还有因果吗？它必须要等苗生出来才会变成苗的因；苗未出

来之前，它不可能变成因的。苗出来的当下，它就变成因；然而苗已经生出来了，所以就不需要再生。是因的话就要生，可是已经生的不用生，未生之前又无法变成因，所以自性有是不对的。

丑二、由所生的作用破

前面是从能生果这方面去讲；以下是从所生的果这方面去讲。

果先于缘中，有无俱不可，先无为谁缘，先有何用缘。(1-6)

因为有由此而生彼的关系，所以此是缘。这个关系在说什么？必须观察有或无任一的情况。没有的话，就不能说是它的缘；就算有，也不可以说是缘。藏文中有「或」字，即「有或无具不可」，指的是一定要观察有或无这二项，没有其他的。

所知中根本没有的话，没有任何人会讲「它是由因而生的」。因此，所谓「没有」，讲的是因的时候没有果，而非所知中完全没有。因的时候虽然没有果，但有「无果」。我们学过遮法，种子之时没有苗，但是有「无苗」。这边也不是在说这个，因也不会生这个。所以，要讲的是因的时候没有苗。

总之，因果的关系，一定要找一个对象才说谁跟谁有关系。对象有二种：一是存在的，一是不存在的。「果先于缘中」在说什么？果自己没有出现—先于自己之前，即因的时候。完全不存在的，就谈不上跟它有什么关系，没有讨论的必要，所以这边讲的是果自己出来之前—因的阶段，那个时候果不存在。因的时候虽然没有果，但有「无果」这样遮无的状态，这边也不是在说这个。因的时候，苗(果)不存在，这个缘要说是谁的缘？如果苗(果)在因的时候存在，又怎么说它是缘？因为不需要了。因此，「果先于缘中，有无俱不可」。

在自己生之前没有的话，要怎么说这个缘是谁的缘？就没有它是谁的缘的这种对象。例如布与线，根本没有布，就不能说这个线是它的因。如果他人说：现在还没有由这个线织出来的布，现在只有线，但是因为以后会出现布，所以现在可以说这是布的因缘。就生的范畴是如此；但是此处是以自性有的生的范畴来讲，这种生是永远不会有的。如此，又可能会有这种情况下而产生的布！当然，世间由线这个因素而产生布是可以见到的。因为看到这个布，之后回想以前的线是它的因素，说线是这个布的因，即依由布而说线是它的因；同样，依由线而说布是它的果。如此是唯安立，而不是自性有。总之，依由后来产生的布而安立前面的线是它的因，如此就已经承认安立的情况。自性有是永远不可以承认的。这段一方面破他宗，一方面讲出自宗的观点。

其次会涉及有部宗能作因的概念。有部宗认为，自己之外的都是它的能作因，如我自己之外的一切都是我的能作因。如此一来，因果就同时了。在这个概念中，

像这张桌子是我的因，我也是它的因，然而我没有生它，它也没有生我。自宗说：果已经生了，就不需要缘，没有意义。若他人回答：果已经生了，针对这个果，缘不需要再有生的作用。如这匹布是那些线的果，已经有了，但不需要再生。他人这个回答牵涉到像刚才说的能作因的概念。对此，就谈到：除了有部宗之外，自部(佛教)认为，果已经生了之后，不需要由因再生，但已经成就的是由因而生的。同样，虽然它不需要再次依赖这个因缘，但还是依赖因缘而产生的。也就是，有部宗接受，不是它的就是它的能作因，所以果是它的果，但果也是它的因，相互没有妨碍。除了有部宗之外，其他的部派都不会这么主张。

主要的差别点是：若自性有的东西由因而生，会引伸出错误的结论——已生的由因再生。《佛护论》及月称菩萨的《显句论》中都谈到「复」字，有的话是不需要缘的。这样的正理，我们已经多次遇到，所以要铭记在心，在其他地方也要像此处所解释般来理解。

子二、别破四缘有自性。分四：丑一、破因缘的定义；丑二、破所缘缘的定义；丑三、破等无间缘的定义；丑四、破增上缘的定义。今初

以上是整体破除，别破时谈到因缘、所缘缘、等无间缘、增上缘。他人认为因缘是自性有的，因为它的定义是自性有。自宗就破除因缘的定义是自性有这个部分。

若果非有生，亦复非无生，亦非有无生，何得言有缘。(1-7)

有人说：诸法的性相(定义)是由因而成的。有因缘的定义，说明它是自性有。对此就谈到，如果定义是胜义有，当然也可说因缘是胜义有。但是从果法在因时有、无、或有无二者等方面去观察时，根本成立不了因。因此，无法说因的性相存在。也因此，无法说因为因缘的性相有自性，所以因缘是胜义有。

虽然这方面的正理前面已经讲过了，但是《佛护论》在此这么说，所以就按《佛护论》讲的方式去讲。果如果在因时存在，而由因成办的话，则其生无义、其生无尽。也就是，因时没有果；如果有果，则因果同时；果已经有了，就不需要再生。因果同时之后，因还要生果的话，就已经生二次了；有第二次就可以有第三次……，如此生就无尽了。

果如果在因时不存在，又说苗等果法是自性地由自己的因成办；同样，也是因时不存在，为什么种子会生苗而不会生兔角呢？自性有的物不曾存在，既然都一样没有，怎么可以说它是这个的因，而它不是那个的因！因时没有果，而由这个因生这个果，名言上是如此。若是自性有，因时没有果，而这个果由这个因成办的话，会如何？因时没有兔角，也没有这个果，若这个因能生这个果，就必须

能生兔角；若不能生兔角，那也不能生这个果，理由一样。理由哪里一样？名言上，种子时虽然没有苗，但是可以说种子生苗；当然，种子时没有兔角，但不可能生兔角，名言上如此。讲到胜义时，就变成生则一样要生，不生则一样不能生。因为自性有的物，存在则永远要存在，不存在则永远也不会存在。既然自性有的物在因时不存在，也就不存在了，不存在的就无法说谁是谁的因、谁是谁的果。

若说因时，果既存在也不存在，即有无二者皆是。这也是无法成办的，因为有无二者是矛盾的，存在时不可以有不存在，不存在时不可以有存在。再者，前面所说的，因时有果会有的过失，和因时无果会有的过失，这二种过失也会出现在这上面。

这边我们还要学会《中论》的讨论方式。通常我们讨论一件事情，并没有深入地剖析，例如要讲一下因缘的空性，多是「因缘自己方面……」，也没有太多讲的。《中论》不是这样，因缘讲的是因与果，谈到因有没有自性时，就分总与别；总方面又分能生、所生，别方面又分因缘、所缘缘等；总的讨论中有一大堆招数，别的讨论中也有一大堆招数。这是很有学问的做法。有时候我们认为绝对如此的想法，在这样细细地剖析中，会被击破。就像律师辩论时，硬碰硬地讲，不见得能驳倒对方，从旁扯出一些点，就很容易突破对方的防守。

丑二、破所缘缘的定义

若有此缘法，则彼无实义。于此无缘法，云何有缘缘。²³(1-8)

这边谈的是所缘缘与识的关系，要透过所缘缘来生起眼识。先有眼根，之后境照到根中，接着才会产生识。如此是境在前，眼识在后，因果不同时。在实有的情况下，若境(所缘缘)与识(由这个所缘缘所生的识)不同时，就根本无法说生；若境与识同时，就不需要境来生它了，因为它已经生了。

他人说：所缘缘是有自性的，因为它是识的处所。那么，这个所缘缘是指，(有缘此所缘缘的识)之前有的识的所缘缘呢？还是指没有的所缘缘？既然是所缘缘，就必须是某一个果的因。例如若不是这个眼识的因，就不能说它是缘；连缘都不是，也就不必谈所缘缘了。他人说所缘缘有自性，对此，自宗就问：是哪一个的缘？是与眼识同时的所缘缘，还是不同时的？问题理解起来是这样，但是《正理海》的表达方式不一样，绕了一圈。有缘所缘缘的眼识，这个识之前的识与所缘缘同时。也就是所缘缘在第一刹那，第二刹那有缘它而生的眼识，谈到「之前」就又回到第一刹那，因此讲的是同时。缘所缘缘，但以前没有的那个识，也就是又回到第二刹那，因此讲的是与所缘缘不同时的识。

²³ 此從藏文版次序。此偈，鳩摩羅什法師譯：「如諸佛所說，真實微妙法，於此無緣法，云何有緣緣。」

若是指前者——缘所缘之前有的那个识的所缘，那个识是不需要所缘的，因为所缘是为了生起这个法而有，而这个法已经有了。完全不需要依于所缘而自己获得自性的一个法，没有必要观察它有没有所缘。所以之前有的这个法，如这个识等，它没有所缘。你已经承认他没有缘它，又说它有所缘，这样会变成他与所缘一点关系都没有。也就是，之前的识不用缘它就已经有了，所以说它是这个识的缘根本没有道理，所缘跟这个识一点关系都没有。

若认为是缘所缘、之前没有的识的所缘，所缘时不存在的这个识与此所缘是没有关系的，因为有所缘时，没有能缘的识，而有能缘识时，已经无所缘。

当然，名言上来说，因在前、果在后的关系是无法否定的；但是所缘自性有就可以破除。所缘与能缘的识有自性的关系是可以破除的，为什么？若他们二者胜义成立，胜义成立就会变成此二法自己的最终本质；如此，此二法就要永远维持原状，以不错乱的方式，何时何地都要永远如此维持。照这么说，这个果法——这个心或心所——就会没有所缘。明明没有所缘，你又说它是具备所缘的，就会有矛盾。

「若有此缘法，则无彼实义」、「于此无缘法，云何有缘缘」，前后句用语虽然都说到「有」，但是前面的「有」就直接运用，即没有所缘，后句则要理解为「是」，即不是所缘。所缘若是指与自己同时的识的所缘，讲了什么理由？它的所缘是为了生它，既然它已经有了，那就不需要所缘了。再者，自己的本性已经有了，本身不需要依靠所缘就已经有了；既然不需要所缘，怎么还当它的所缘！总之，既然已经有了，就不需要有所缘。如果是指后者，也不对。有所缘时，没有能缘识；有能缘识时，没有所缘的缘。如此，那个所缘又怎么可以说是这个识的所缘呢？它不是。前面是「没有」、「不需要」，后者是「不是」。

偈颂的前后句，除了「有」与「是」的差别外，其他没什么差别。当然，「若有此缘法」的「若」字也是后句没有的。「若有此缘法」，《般若灯论》里面说到：像眼识这样的法，唯示为无胜义的所缘。《中论》里面有「唯」字，月称论师与佛护论师比较不去管「唯」字，而清辩论师解释时，把「唯」字加进来——「唯示为无胜义的所缘」，意思是「眼识等为有法，无胜义的所缘」。「若」字表问话，也就是「如果有所缘，……」。

藏文第四句中有「如何能」——「如何能有所缘呢？不可能。」翻译时，因为字数的关系，就把「如何能呢？不能」直接翻译成「不能」、「没有」。

若有人说：佛说一切心、心所是有所缘的法。你说没有所缘，就与此教相违。自宗回答：佛说有所缘的法，是就世俗而言，非胜义，故无此过失。我们用正理破的是胜义有的部分，而佛经讲的是世俗的部分，所以并不相违。结论是，

要加所破的简别。²⁴

丑三、破等无间缘的定义

果若未生时，则不应有灭，故无次第缘。灭法何能缘。²⁵(1-9)

他人说：一物当下坏灭是其他物的等无间缘，而这个有自性。对此，自宗说：像苗等果法未生前，如果有种子等因的灭，是不对的。一物的等无间灭不可以是他物的等无间缘。而且，苗(果)生起之前，如果种子灭，苗生起的缘又是什么？变成没有了，因为在苗生起之前，没有种子之故。

这边提到等无间缘。等无间缘是无间坏灭的因。「无间坏灭的因」是什么意思？所谓正生、生、正灭、灭。种子的正灭指的是种子的阶段；种子没有时叫做灭或已灭，已灭和灭一样。苗的正生指还没生起，已生时才叫生起，已生和生起一样。所以，苗的正生和种子的正灭同时；苗的生起和种子的灭亡同时。苗的正生是种子灭的因素；种子正灭是苗生的因素。「无间」，以现代话来讲是当下。苗生起时毫无间隔地灭掉的，即苗生起当下灭掉的。苗生起当下，种子就灭了；种子灭的同时，苗生起了。所以，苗生起当下灭掉的那个因——等无间缘，讲的就是种子。(如苗生起)当下(或无间)灭掉的因，是等无间缘的正确解释。然而很多人会误以为是种子无间坏灭，变成苗的因，也就是第一刹那是种子，第二刹那它灭掉，接着马上生起苗，中间多了个灭。这样的话，苗的亲因就不是种子，而是那个坏灭。

「果若未生时」，指的是果生起之前——果未生，而不是指未生会怎样。「则不应有灭」：如同前说，对于等无间缘，若理解成种子灭掉、再生起苗——第一刹那种子，第二刹那它的灭掉，第三刹那苗，则果生起之前是种子的灭亡，这样怎么说那个种子是它的等无间缘！是不可以的。总之，问他人：什么叫做等无间缘？他答说：苗生起之前灭掉的那个缘。这样的话，苗生起之前，它灭了。灭了代表没有了，种子灭了就是种子没有了。既然没有种子，怎么还说它是苗的缘！

种子的灭亡不是苗生起的因素。种子的灭亡也不是苗不生的因素，因为种子的灭亡跟苗的生起是同时。这是一个插叙。

不仅如此，有什么因缘让种子灭亡？种子灭亡根本没有因素。为什么？因为种子灭亡的因素是苗的正生，而种子灭亡之前根本没有苗的正生。这边可以参考《入中论善显密意疏》的讨论。²⁶名言上，正生是因，已生是果；正灭是因，已

²⁴ 中文译本「如諸佛所說，真實微妙法」，藏文中並未出現。雖然接下來的文有提到「諸佛」，但是與這個沒有什麼關係。

²⁵ 鳩摩羅什法師譯：「滅法何能緣，故無次第緣。」

²⁶ 《入中論》：「猶如現見秤兩頭，低昂之時非不等，所生能生事亦爾。設是同時此非有，正生

灭是果。但若是自性有，正生和已生分不开，二者是同一体。如同我举手是我的作用，正生是生的作用。作用和拥有作用的生，若是自性有，二者一定要同时，不可以分离。已生之前不应有正生，因为正生是已生的作用。没有能作用者，怎么会有作用？不会有！这样一来，正生和正灭就不是已生和已灭的因，已生和已灭就没有因了。总之，果生起之前，不应该有灭，因为这个灭没有因。可能会说正灭是它的因，然而若有自性，正灭和它是同时，它的作用不可以出现在它之前。

所以，一、种子已灭不是苗的因素。二、连种子灭亡也不会有。因为种子灭亡总要有因素，但是没有呀！因为苗的正生没有在它之前。因此，若你认为种子的灭亡是苗生起的因素，将会变成二者都没有因。种子的灭亡没有因，苗的生起也没有因。苗的生起为什么没有因？苗生起之前是种子灭亡，种子灭亡又不是种子，它不能生起苗，所以不是苗的因。为什么连种子的灭亡也没有因呢？种子灭亡的因是苗的正生，而在它之前没有，所以种子的灭亡也没有因。

「灭法何能缘」，藏文中有个「亦」字，即「灭法亦何能缘」。「亦」字代表什么？不仅果未生、因未灭的情况下，等无间缘不合理，因灭了也不合理。

刚才说种子灭、苗才生，如何的不合理。结论是：这样的话，种子的灭亡和苗的生起都没有因，无因是不可以接受的。为了解决这个问题，他就说：苗生起的当下种子灭亡，如此就能成立等无间缘，因为苗生起的当下会变成种子灭亡的因。总之，是灭在前？还是同时灭？如果种子灭，接着苗才生，有种种问题；现在是种子的灭亡和苗的生起同时，他认为不会有无因的问题，因为正生和正灭可以在前面。表面上，他讲的和自宗讲的一样——「苗生起的当下种子灭亡，所以没有种子灭亡无因的问题，因为之前有种子的正灭」，但是在自性有的情况下，正生和已生同时、正灭和已灭同时，所以还是逃不过无因的问题。（在名言安立的情况下，苗的正生与苗不同时，但若是自性有，这二者必须要同时。同样地，若正灭与已灭自性有，二者必须要同时。）

如果说：正生和正灭是苗和种子的作用，二个作用同时，但作用和它本身不用同时。自宗：是自相有的话，二个作用同时，这二个法也必须要同时。

因此，在果生起之前，因灭也好，不灭也好，这个等无间缘都是不合理的。结论是：等无间缘自性有是不合理的。

以上是佛护论师的解释。另一种解释：前面礼赞文提到「不生亦不灭」，已经解释了「不生」。所以「果若未生时，则不应有灭」，就依着前文理解：诸法自性不生，既然不生，就没有灭。破除了生灭自性有，也就破除了等无间缘自性有。第二种解释比较容易，但是因为这部分在《佛护论》中有广说，所以我们就照说。

前面提到，等无间缘是亲因，它与它的果之间无法再有什么，如种子是苗的

等无间缘，种子与苗中间没有什么。然而，无间灭亡的因叫等无间缘，带了一个「灭」，这个「灭」要怎么说呢？有的人就在因方面打转，认为那边要穿插一个「灭」。若是如此，种子就变成疏因了。从果方面去想，果生起的当下灭掉的因，这样才是正确的说法。下面讲的是这个部分。

在自宗来说，果未生起之前，因到底是灭了还是没有灭？《入中论》说，种子正灭和苗的正生是同时。佛护论师也这么主张，因的已灭和果的已生同时。因此，因的正灭在已生的苗之前，果的正生在因的已灭之前，而彼此互相是因果。因的已灭和果的已生是同时，二者是无法谈因果、等无间缘的。也就是说，正灭与已灭有因果关系，而已灭与已生无因果关系。

然而，《六十正理论释》有这么一段话：「种子自己存在时不会是苗的因，没有之后才会变成苗的因。就像他方说，识灭之后才会变成后面识的等无间缘。如果前面的识存在时就变成他识的因，因果二者会变成同时。因灭的当下是果生的因。」如是所说，无亦是因。也就是说，因必须要没有，因有时，不会是果的等无间缘；因没有时，才会是果的等无间缘。他人就引这段文为证，来反驳自宗，说因灭之后才会是果的因。

自宗如何解决这个问题呢？《六十正理论释》的这段文是没有问题的，就如《四百论》说：「诸法必变异，方作余生因。」它的释论说：种子没有放弃自己的阶段，就不会变成苗的因。种子一直转变，自己的阶段过去，苗才会出来。与此相同，果的时候，如果因的阶段没有结束，就无法变成这个果的因。即果的时候，因的阶段必须要结束。种子也好、前识也好，在它们的阶段没有结束之前，无法出来它们的果。若果的时候，因的阶段还未结束，会有因果同时的问题。《六十正理论释》的那段话，用这样的说法就解释得通。果出来，因必须要灭亡；因未灭亡，果就无法出来。可能《六十正理论释》把灭讲得太重了。《四百论》则是说，因一直灭、果一直生；果生时，因已经灭掉了；因没有灭掉，果是不会出生的。如果因没有灭掉，果还是会出生，会有因果同时的问题。

《般若灯论》²⁷中，他方是说：没有其他刹那在中间作障碍，即二刹那之间没有其他刹那的障碍，前面刹那灭亡的当下会开启后面那一刹那的生起，这个就是等无间缘。他在破这个观点时说，所谓开启，除了色法之外，没有其他的开启，等无间缘讲的是心，没有开不开启的问题。他是从这边破的。无论如何，我们从这边取的是，等无间缘的重点是中间不能插入另外的刹那。

他还引《俱舍论》说明此事，《俱舍论》：「六识灭当下，就是彼识之等无间缘。」眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根中，眼根、耳根等是色法，是内色，而意根是心法。哪一个心法？六识都有。六识灭亡的当下就是接下来的那个意识的等无间缘。所以意识的等无间缘是什么？六识都有份。例如我们看到什么，接

²⁷ 清辨論師著。

着心马上会想到什么，那个心的等无间缘是那个眼识，前一刹那的那个眼识就是后一刹那想这件事情的意识的等无间缘。清辩论师引用《俱舍论》的因灭当下是果的等无间缘，来说明他人的想法是不合理的。佛护论师也破除不灭为因之说。

《分别炽然论》亦说：「因灭之后就可看到苗等的生起。如果因没有灭，就能生起苗，那么在仓库中也将可以生起。」也就是说，如果因不灭，还可以生起果的话，种子放在仓库，苗还是可以生起，会有这种过失。此外，它还谈到：「正灭和正生二者是同时，所以它们二者互相不是缘。」谈到种子与苗，会牵涉到亲因，因为怕自己无法成立亲因或等无间缘，所以前人就如前讲了那样的论说。

那么，自宗如何解释「刚刚过去的六识……」、「刚刚灭亡的心、心所—除阿罗汉的最后心²⁸，……」等语？果的时候，因已经灭去，因灭亡当下，果生起。这并不是说灭亡在果生起之前，否则「六识灭亡的当下之识是意识」这句话就不合理了，因为识灭亡并不是识，它是不相应行法。总之，重点就是二个：一、因果不可以同时。因灭亡，果才能生。二、无间或当下，指的不是第一刹那与第三刹那的关系，而是二者中间没有其他刹那。就如月称论师、佛护论师所说：正生与正灭同时，已生与已灭同时；正生、正灭是已生、已灭的因，已生、已灭是它们的果；它们二个也是无间的，所以正生、正灭是已生、已灭的等无间缘。等无间缘的意思大概如此。

丑四、破增上缘的定义

诸法无自性，故无有有相。说有是事故，是事有不然。(1-10)

他人认为：此有故彼有，此无故彼无，这是增上缘。增上缘是有自性的。

增上缘有广义与狭义。广义是，只要是它的因，就会是它的增上缘。一切因缘其实都是增上缘，因为一切法都是依因缘而有。「增上」是主宰之意；增上缘是主宰的因。自己无法掌控自己，因缘才能掌控，因是能主宰果的。所以广义来说，某一果的任何因缘都会是它的增上缘。狭义来说，如眼识有所缘缘、等无间缘、增上缘等，它的所缘缘不能说是它的增上缘，眼根才是它的增上缘。这就如孩子是父母二者所生，但是孩子要从父姓。所缘缘有生眼识，等无间缘有生眼识，眼根—增上缘—也有生眼识，三者都是眼识出生之因，但是称为「眼识」是顺着眼根而取名。所缘缘、等无间缘充当的是母亲的角色，眼根充当的是父亲的角色，它能把自己的名字取给眼识。此处—此有故彼有，此无故彼无，讲的是广义的增

²⁸ 有部宗、經部宗講究竟三乘。聲聞阿羅漢、獨覺阿羅漢死亡當下就灰身滅智—心續不會再繼續下去。(但是問他們：佛也灰身滅智嗎？他們不敢說也一樣。問：佛存在嗎？存在。在哪裡？就說不可思議。)有餘的阿羅漢證得無餘涅槃時，心就不會再繼續下去，因此必須說「除阿羅漢的最後心」。

上缘。

他人认为：此有故彼有—没有这个因，就没有这个果，这就是增上缘，所以有自性。龙树菩萨听了这个，恐怕会摇头叹息吧！「此有故彼有，此无故彼无」—缘起，是对付实有最有效的武器。没有这个就没有那个，说穿了就是无自性，有自性就不可以这样！自宗说：因为是缘起，所以一切法都是自性无的，所以它们的有是无自性的。「此有故彼有」，「此有」讲的是因，缘起指的是由这个因生这个果，这种情况下是不可以有自性的。

「诸法无自性」：诸法因为是缘起，所以无自性。

「故无有有相」：因为是无自性的，所以就没有有自性的相。

「说有是事故，是事有不然」：你说有此才会有彼，所以事有自性，是不对的。

子三、示其他总破之理。分三：丑一、破以生果为由说有自性；丑二、破果是缘之自性与非缘之自性；丑三、破缘与非缘决定故有自性。

《中论》要破的是法我和人我。第一品—因缘品—是破法我，第二品—来去品，「来去」与人有关系，所以是破人我。

诸法无自性，无自性与无不同。去看经典时，有时候经典说「诸法无自性」、「苗无自性」，有时候又说「诸法无」、「苗无」。例如《般若心经》有说「五蕴皆自性空」，也有说「无眼耳鼻舌身意」。虽然经典只是说「无……」，如「无眼耳鼻舌身意」，但是我们要理解成「无自性的眼耳鼻舌身意」。因为很多时候，前面已经讲过「无自性」，只是接下来的内文并没有把这个语句全部都带到。要知道，真正确的用语是不能缺「无自性」的。宗喀巴大师非常强调，一定要把无自性与无区分开来；然而在宁玛派、萨迦派等的见解中，无自性和无是没有差别的，寻找却没有，所以无自性就是无，无就是无自性。

在《中论》中，他人说有因、有果。虽然只是单纯地提到了「因」（「缘」）、「果」，但讲的就是自性有的因、自性有的果。破法我、人我时，很多地方有加所破，但是也很多地方没有。没有加所破的地方，我们理解时，一定要加入所破的简别。

《中论》讲法无我的部分有很多品，因缘品是其中之一。因缘品破法我时，首先破自生、他生、二生、无因生；接着破四缘有自性。破自生、他生、二生、无因生，讲的是缘和果的关系，果从这样的方式生不行，果从那样的方式生也不行，焦点在果上，从果方面去破。接着焦点在缘上，从缘上去破，整体上生果不行，别别谈增上缘、等无间缘等也不行。以下是另外的破法。

丑一、破以生果为由说有自性

略广因缘中，求果不可得。因缘中若无，云何从缘出。(1-11)

前面自宗破除他人的说法时会说：你说这个因有自性，那么它是如何生果的？果在哪里？做了种种破除。对此，他人有点受不了了，就说：由这个缘是如何生果的，这个我无法讲。但是就像由经纬线等可以生出布，这是可以亲眼看到的，所以可以说这些果的缘是这些。即亲眼所见有因、有果，有因、有果是无法否认的，这样就够了，不需要交代如何生、何时生等。

自宗说：经纬线、剪刀、梭子、针、织布机等，个别或聚集，在缘中是完全没有这个布的。如此，它怎么从缘——经纬线等——中生它的自性呢？是不可能的。就像沙中无油，再怎么样也无法从沙中榨出油来。这些缘当中怎么没有呢？如果布在个别的缘中，是整块布在缘中，还是只有一部分在缘中？如果是前者，就不须其他因，因为任何一个缘，不依于其他因，就能生出整块布。如果是后者，也是一样，某一个缘，不依于其他缘，就能生某一部分的布。所以这样的主张是不合理的。任何一个缘，既没有全部的布，也没有一部分的布。别别不能生，全部合起来也不能生。

《显句论》谈到：个别的缘中不会有个别的布。为何没有？有的话，应该看得到才对，可是看不到。再者，因很多，果也将会很多。然而它的因虽然很多，但果——布——只有一个。又谈到：经纬线等和合体中也没有。为什么？因缘的支分当中没有之故；而且一个果将会变成一块一块地生。后者讲的是，若和合体中有布，聚合者本身必须要有一部分的布匹。这样一来，就跟前面一样，变成每一个缘都要能够生某一部分。

若谓缘无果，而从缘中出，是果何不从，非缘中而出。(1-12)

他人又说：虽然如布等果没有在缘中，但是还是由这些缘生了这个果，所以你前面所讲的是不遍。自宗说：这样的话，非因的草也可以生布才对，理由前面已经讲过了。也就是说，缘中无果，但从缘中还是可以生的话，非因也会变成它的因，这是说不通的。

丑二、破果是缘之自性或非缘之自性

若果是缘性，诸缘非我性，非我所生果，彼岂是缘性。是故非缘性。²⁹(1-13)

这段是以其他理由来破。前面他人说：它会生果，所以它是缘。自宗问：果是在缘中，还是不在缘中？提到若在缘中会如何，若不在缘中又如何。这是从因果别不同的角度去说。这个颂文则是从果是缘、果不是缘这二边，即不是别别的角度去说。

他人说：如果缘与果是别别的，观察果是否在缘中是合理的，但是果是缘的本性。即他人说果是缘的本性，所以前面的剖析就不对了。这边牵涉到果是缘的本性和果不是缘的本性二个问题。

自宗说：说果是缘的自性或缘的一个相状，是不合理的。像经纬线等缘，自己有自性的话，可以说布有那个自性。但自己是无自性的，因为它们是由自己的支分安立之故。自己都没有自性，它之上的布等怎么会有自性？没有的。《四百论》说：「若布由因生，因复从他成，自体尚不成，如何能生他。」

他人说果与因同一自性，也就是果与因同体。如此便涉及因自己有没有自性。如果因有自性，还有讨论与它同体的果有没有自性的余地；因自己没有自性，那么与它同体的果也就没有自性了。因是无自性的，因为因是名言安立的。这边就是用简单的方式——「因无自性，以名言安立故」——解决，没有太多剖析。既然因没有自性，又怎么可以说有一个跟它同体的果是有自性的！引用《四百论》：布由因成，因又从其它成。如此，因没有自己的自性，它又怎么可以生其他的呢？

非缘性果无，以无有果故，非缘何成缘。³⁰ (1-14)

前面说没有一个与缘同一自性的有自性的果。他人就说：果是非因的自性，因为它不是因的自性。因为前面自宗破除了果是因的自性，但果是存在的，所以他人就只能说它是非因的自性，即果与因的体性不同。

自宗说：非缘自性的果是没有的。你不能因为看到布不是经纬线的自性，就说它是草的自性。这边的对话都是在有自性的前提下。在有自性的前提下，若因果体性不同，因果就别别无关，如此就无法分辨是因与非因的差别。

宗喀巴大师提到：虽然前面我们已经破了因果同一自性，这边又再度破除，但是二者理路不相同，所以并不重复。

丑三、破缘与非缘决定故有自性

²⁹ 鳩摩羅什法師譯：「若果從緣生，是緣無自性，從無自性生，何得從緣生。」

³⁰ 鳩摩羅什法師譯：「果不從緣生，不從非緣生，以果無有故，緣非緣亦無。」

他人说：你虽然破了果，但是缘与非缘是决定的，如种子只会生菜籽油而不会生酪，奶只会生酪而不会生菜籽油，沙子则二者都不会生。即他人说：绝对有缘、非缘，你自己也会谈缘、非缘。而且若无种子，怎么会有菜籽油？缘、非缘的情况是有的，所以缘与果是有自性的。自宗说：前面已经说过没有缘或非缘之自性的果。你说这个是这个的缘，那个是那个的缘，仅仅用这样的方式又如何能建立有自性呢？那是不可能的。

壬二、以教建立

以上圆满《中论》第一品本文的解释。对于第一品内容的解释，可以分二：以理建立自性空与以教建立自性空。《中论》本文没有以教建立自性无的部分，但是龙树菩萨所著的《集经论》，当中有很多这方面的经文引证。

《中论》没有以教建立自性空的部分，但是宗喀巴大师把这个部分讲出来。原因是：对于有智慧的人，要对他讲理，透过剖析，他可以得到肯定；如果理讲不通，只告诉他答案，他根本无法接受。然而有一些人，必须是佛说的、某某大师说的，白纸黑字呈现在他面前，他才会接受。因为他缺乏分析的理智，自己无法想通，就必须要有教证，否则他是无法接受的。为了照顾后者，宗喀巴大师在《正理海》就补充了以教证明的部分。

圣者龙树菩萨以非常深奥的正理成立诸法无自性。有不通正理、只归依教的人会说：这些都是你们讲的理而已，不足为凭。为破此说，及显示这一品已经圆满地解释了所有讲无自性的佛经，故结合经教而说。有很多讲述无自性的经典，如《般若八千颂》、《般若二万五千颂》、《金刚经》等。经典虽多，但讲的都是同一件事情，所以只要通达一点，其他的也就通达了。例如通达了《金刚经》所讲的空性，也会懂《般若八千颂》所讲的空性。我们不需要先研究《八千颂》，通达了《八千颂》所说的内容，接着再去研究《二万五千颂》所讲的空性，不需要如此；反之，研究《八千颂》，接着去看《二万五千颂》却看不懂，说明先前并没有通达。总之，接下来的内容是为了交代二件事：第一、对于不通理者，给他们提出证明。第二，显示这一品圆满地解释了一切讲无自性内容的佛经。

《圣宝生经》：「何处亦不能明空，如同虚空之鸟迹。」这就如《中论》礼赞文中「不一亦不异，不来亦不出」一样，在圣根本智前面，空性是没有任何痕迹的。空性不是成立法，是遮法；遮法中，不是遮非，是遮无。无论何处亦不能明了空，就是看不到什么，看不到就是看到了空，就像虚空中飞过的鸟迹是无法看到的。总之，就是圣根本智前没有任何戏论的意思。

「何处亦无之自性，彼者不成他之因。自性不获自性无，如何能是之缘。」无论在哪里，没有任何有自性的因。缘自己无自性，怎么会是有自性之他物的缘呢？这是从因方面去讲。

「自性无他如何生，如来教示彼之因。」所生之果是无自性的，有自性的谁又能生它为有性？「彼的因」即理由。如来才会讲其无自性之空性及其理由。

「诸法不动常安住，不变无害且寂静，如同虚空不能知，于彼不知有情愚。」这是在讲空性。自性空是不变异的、是常安住的，不变无害且寂静。这个法如同虚空一样不能知——很难知之意，并非完全不能知。有情不知道它，是愚蒙的，因此不断轮回。这段话很重要，有人因为不了解，将如来藏和空性视为别别不同，说有中观思想、如来藏思想，前者说的是空性，如来藏则是不变的、不动的，因此是外道的思想。这样的说法，是连皮毛都没有摸到！想想这个例子：我是无常法，刹那刹那都在变化、衰老、走向死亡，而我一直在变化则是不变的。我在变化和我一直在变化是不变的，二者是同一体。与此相同，一切法都是自性空，诸佛未来之前，它就是无自性，诸佛来了也不能使它变成有自性，无始以来，无自性这个现象从来没有变异过。转到心的空性——如来藏——上，可以说如来藏是不变异的。心一直在变，但是心的空性永远没有变，它是恒常的、不动摇的，无始以来到现在都一样，直至成佛也会一样。成佛之后，心的空性叫自性法身，然而那只是取名的差别，其实跟我们现在心的空性是一样的。所以，是看我们怎么用：当要破除实有执着时，就要说它是依缘的，所以是自性空。当要鼓励有情时，会说：即使你造了莫大的恶业，你还是有成就三宝的基础条件，无始以来，你就具有，永远没有变过。如同你想要一副漂亮的黄金耳环，你自己就有黄金，只不过你没有动手去打造它，你何不去打造一下！

「如同诸山不动摇，诸法本性常不动，没有死亡且无生，诸法如是胜者示。」佛陀开示说，诸法之自性空不能引为其他相，也没有生老病死等。

「何法不生亦不来，没有死亡亦不老，人中狮子显示此，教示百万有情知。」直接让某些所化有情了解自性不生及不亡之义；间接要他人亦应该让其它有情了解此义。

「何者亦无之自性，他者亦非且不获，非内诸外亦不获，怙主导令示彼知。」要度有情到此义上：任何的法，任寻找者是谁，在任何时间点寻找，也无法找到自他之自性。总之，讲所化如何获得通达了义之意。

「如来虽说寂有情，任何有情亦不获。说彼由有情解脱，已度度脱多有情。」如来一方面说无法获得任何走向解脱的有情——有自性的有情，但也要他们自己度脱，自己解脱之后还要再去度脱其他许多有情。总之，虽然以正理去寻找而找不到，但是也不能否定解脱、解脱者及得解脱等之意。

如此说来，这一品所说的这些正理，会是看一切经教的眼目，我们要用之来理解所有讲无自性这一类经教的内容。教的部分到此为止。

壬三、总结与品名

总的来说，这一品说到三个内容：一、如何执所破；二、用正理破除这样的执着后，会有什么结果；三、在如是之内容上安立因果等。

当看到或听到种生苗、薪起火等作用时，就认为因果二者并不是唯名安立，是自己方面有之能生、所生，就是这边的所破。执这样就是在执所破。如果这样的内容是事实，就要去观察：所生的果与它的因，是自性一？还是自性异？如是观察，从果方面，破所生自性有。再从能生之因方面观察：因的时候有没有果？从因方面，破能生自性有。因此，自性有的因、果是无法成立的。

之所以主要从所破方面讲这些内容，是因为执因果有自性的这种执着，是我们从无始以来一直串习的，非常难破。若破除了这样的执着，自性无、但能作所作皆合理这样的内容即可轻易地达成。因此，在自宗来说，并非主要阐述名言安立此部分。

在破这些时，是从自生、或从他生，这样去观察名言安立点在哪里，是用这种方式破。很明显地，这是在破非名言安立而有的生，而不是在破除生。因此，虽然在很多品章当中没有加所破简别，如直接说「无眼耳鼻舌身意」，没有说「无自性的眼、无自性的……」，但很多地方有加，所以某一处有加简别的话，其他未加简别之处，也要了解是需要加的，理由相同之故。

我(宗喀巴大师)在《千帖》中已经说过³¹，《显句论》解释「无灭亦无生」与经中有说有生有灭不相冲突时，指没有生灭是就无漏慧之境的自性而言。只是在破胜义，而非破世俗之生。也就是，礼赞文中「不生亦不灭」是在说圣根本智前的情况。所以有生有灭，但圣根本智前无生无灭。又，经中说四缘生诸法的意思也是如此。即佛经说由四缘生诸法，那也是就名言而说。在破所缘缘时，也谈到是就胜义而言，而非世俗。即从胜义而言，要破所缘缘；世俗的话，就不是。有加所破简别的文章非常多，也非常清楚。有一些地方没有加简别，理解时，不要混淆了。未加简别之处，我们要自动地去加。

《四百论释》云：「若此观察破一切生，显示有为皆无生者，尔时彼等不应如幻，应以石女儿等而为量度，然恐违犯无缘起过，故不顺彼喻，令如幻等，不违缘起。」破生，并不是指完全没有生，如果指的是这些有为法完全没有生、没有灭，怎么还说如幻化呢？应该说如石女儿才对。不说如石女儿，说如幻化，这是因为是有缘起的。总之，所破时，破的是自性有而不是有，这点非常清楚。《显句论》中引《楞伽经》：「无自性生，我密意说一切法无生。」

以上讲的是：先要掌握所破。次从能生—因、所生—果去看，这些有自性是如何不合理，这样去破。破除了因果自性有，因果名言安立是自然会成立的事，

³¹ 此處恐有版本錯誤，英譯本是《廣論》。

因此大经大论都是以破为主。接着有一些解释，这个部分先搁置，直接往下继续看。

若破除了自性有的因果，立因果只是名言安立，或只是以名言之力而安立。《佛护论》第一品一开始就讲到名言安立，最后也谈到：「生，是以名言安立而讲有生。」当看到只要自性有就无法安立因果，而有损益的因果是谁也无法否定的，它是有的。既然已经没有自性了，就只能接受唯名言安立而有，如此才合理。瓶子存不存在？毋庸置疑地，瓶子存在。然而它的自性存不存在？从瓶子自己的支分也好、自己的和合体也好，自己的什么当中一直找瓶子，都找不到，自己方面不存在。瓶自己方面不存在，但瓶子存在，所以瓶存在唯一的理由就是以他方面存在、以名言安立而存在，这个很自然就出来了。

我们执能生所生自相有这方面串习已久，所以破除之时，对只是名言安立而有这样的内容，内心会感到十分不安。然而，安立只有二种，要不就是它自己方面存在，要不就是后者。前者——自己方面存在——完全无法用正理找到，所以就只剩下后者。

有能生所生，事实上，因果的内容就已经有了，所以不能以为名言安立只是名称、语言而无其他。唯名安立的「唯」，否定的是自性，而不是内容的存在。内容是量识能够获得的，是无法破除的。同样，唯名安立的「唯」，也只是在破非名言安立而有的状态，没有否定名言安立而有；也不是说只要是名言安立就一定存在。

如此，随取一内外因缘，如种子、苗等，或依根、境而生之识，如前所说，观察我执是如何执着它？从因方面，或从果方面，以正理破除其自性有，要把所有的自性都破除，一点都不剩。若剩一点点，还是会被此执着所系缚，而无法解脱。接下来，就会现起因果是名言安立的，而名言安立其实是有利害等因果关系，完全无法否定因果的存在。此时无可否认地会看到名言安立的因果，而且这些能生所生全部都存在。当然也能够了解到自己执自相有是完全颠倒的，对此会生起绝对的信心；同时，不违害因果缘起。总之，自性空不能违害到因果缘起的内容。不能说：在自宗，这些只是世俗错乱前面而有，事实上是没有的。若如此讲，是对正见最大的毁谤。

最后这一点很重要。什么叫做世俗谛？有些文章会写「在无明我执、错乱的情况下所看到的一切诸法」，这意味没有这些错觉就不会看到诸法；或说「我的颠倒识所看到的这一切世俗法」，这意味世俗法是颠倒识所看到的，这样的说法相当于否定一切法。一切法与一切所知等同，既然是所知，就要有能知的量，所以一切法都是量识所成，是量看到的，不是颠倒识看到的。为什么可以否定实有？因为实有是颠倒识看到的。没有一个量识可以看得到实有，所以可以否定掉它。若一切法是颠倒识看到的，那么就要否定一切法。说「反正是颠倒识看到的」、「一切其实都是没有的」，这样是否定了名言安立，否定了一切法，这就是断灭

见。给胜义谛下定义时会说：观察究竟的智能以无二现的方式所获得的。所以无间道、解脱道看到的是胜义谛(空性)，空性百分之百被无间道、解脱道看到，准确无误。看世俗诸法就不是如此，虽然我们可以看得到它，但是看到它时，绝对会引发其他的错乱现象，契合度不是百分之百。契合度不是百分之百，并不是说它不是量识所成。世俗谛也是量识所成，但是(在未成佛前)即使是现量看它，也会有染污、有错乱，讲的只是这样而已。如果说是无明我执下看到的，好像没有了无明我执，这些全部不见了，这样佛就什么都看不到了！总之，许多礼赞文、经论出现「颠倒我执的情况下看到一切诸法」，很多人用上述错误的理解去解释它，而格鲁派会比较注意这个部分。

总之，宗喀巴大师在此讲了三点结论：一、所破是什么，我执是如何执这个所破的。二、这种执着是错误的，破这个所破。三、名言安立。

我们好好地想一下：桌子是我们眼睛能看到的吗？也就是说，如果眼睛看到的桌子与桌子完全没有误差，那么美国人、法国人……，无论是谁，只要看到桌子，就要马上了解它是桌子，然而并非如此。把桌子放到前面，大家看到同样一个东西，但是各自心中有不同的答案，中国人认为是桌子，美国人认为是 table。所以，能说眼睛看到桌子吗？眼睛看到这个就是看到桌子，看到桌子就是眼睛如此看到，这样百分之百契合就站不住脚了。

因此，唯识宗就认为这只是名字的问题。即看到的那个是实有，如大家前面的那个东西，是实有，但是要取「桌子」之名给它，要有「桌子」变成桌子的名称这个过程。所以，大家看到的那个是实有，「桌子」这个名称也是实有，但是认为这张桌子原本就是桌子，而不用把「桌子」之名冠上去的想法，是遍计所执，这是要破除的。看到的那个和名称是实有，而那个实有法变成桌子是虚妄的，「桌子」这个名称变成桌子的名称是虚妄的，认清这个就叫了解空性。这种想法还是把亲眼目睹的东西当成实有。

在自续派来说，它一方面是自相有，一方面又要名言安立。自续派的名言安立与应成派不同，指的是在自相有的情形下，由名言安立过去。也就是，桌子本身自相有，「桌子」这个名称也要安立过去，二者配合下，就有了桌子。所以，桌子本身上面要有桌子，接着名言安立；如果桌子本身上面不需要名言安立而有桌子，这样会变成谛实有。

应成派讲唯名安立，有时会说唯名言安立过去而已，会多加个「过去」。若有「过去」这个字眼，对空性方面的理解会好一点，但没有加也没有关系，要从「唯」字理解。桌子本身上面有没有桌子？这样去找，没有找到，自己方面没有。桌子本身上面没有桌子，但是有桌子。唯名言安立，「名」指的是分别心，「言」指的是言语。桌子有，桌子是从分别心和语言出来的？还是从自己方面出来的？是唯从分别心与语言出来的。因此，唯名言安立的「唯」字，排除的是自相有，唯分别心与语言造就了桌子。也就是，若不依赖分别心跟语言，在境上就有桌子

的话，这就叫实有。

有部宗、经部宗会说桌子是谛实有、胜义有；唯识宗也会说桌子是实有法。到了中观自续派，虽然会说桌子是谛实空，但也会说桌子自相有。在自续派来说，桌子自己方面有，且要有分别心和语言的参与；没有分别心和语言的参与，没有办法有桌子。这讲的只是要有分别心参与。到了应成派，桌子完完全全是由分别心和语言造就出来的。有分别心参与和全部由分别心安立不同。我们可以想想：大家看到的那个东西变成桌子，跟看到的那个东西，有关系吗？一点关系都没有。像月亮变成月亮，是我们称它为月亮，它就变成月亮，跟月亮本身一点关系都没有。所以不单单是名言参与，而是全部由名言安立。

一切都是名言安立过去，名言造就了一切，这并没有否认前面看到的那个东西。常常会有人问：如果全部是名言安立过去，我们明明会看到桌子啊？要如此理解：有一个看到的東西，不能说那绝对不是桌子，因为安立以后要说它是桌子。然而若无名言的安立，是绝对看不到桌子的，所以桌子是全部由名言安立的。

<第二品观去来品>

庚一、略示二无我

辛二、观去来的能作所作而破补特伽罗有自性

辛二、观去来的能作所作而破补特伽罗有自性。分三：壬一、释品文；壬二、以教建立；壬三、总结与品名。

壬一、释品文。分二：癸一、广说；癸二、结论。

有人说：前面虽然说了无生，无生故可以成立无灭，但是缘起中有来去。因为有这样的缘起，因此你要破来去，就要说破来去的不共正理。自宗：此处破来去是指在无漏慧的境中没有来去。此外，在第八品也会破来去，谈到行者与行是相互观待而有，而非有自性。总之，此品破来去，是如礼赞文时所谈，从无漏慧前没有来去去讲，第八品是说没有实有的去者等。

癸一、广说。分二：子一、破所作事与能作作者别别有所作动作；子二、破所作事与能作作者有共同所作动作。

解释此品时分广说及略说；广说又分别破与共破。第一段落是破所作事与作者别别有所作。以我在马路上走这件事来讲，就有作者(走路者)、所作的事(走路)与动作(走)，走路是所作的事，举步而走是作，作者是人。「业」作为佛教用语指的是思心所，但是一般的「业」是指作、行动、动作，像跨步而行是动作，种子生苗的生也是动作。这个以中文「作用」一词来表达并不贴切。通常会讲三轮：作者、所作、如何做(动作)。

子一、破所作事与能作作者别别有所作动作。分四：丑一、观所作事而破；丑二、观作者而破；丑三、破有作之能立；丑四、观察作而破。

丑一、观所作事而破。分二：寅一、总破三道中有作；寅二、别破正去道中有作。今初

已去无有去，未去亦无去，离已去未去，去时亦无去。(2-1)

例如张先生在走路，既然他在走路，他走的是哪一个的路？已去的路，当然已经过了，所以没有在走；未去的路，也没有在走，未来还没有到。那么张先生在走现在的路吗？是。问题是哪一个是现在的路？脚趾尖之前的路全部都是未去，脚跟之后的路全部都是已去，所以脚压着的部分是正去啰！然而脚压着的部分也是一样，脚趾尖之后的那些，对脚趾尖来说是已去，但对脚跟来说是未去，所以脚压着的路是那一个？二个都不能算。再者，脚趾也可以再细分，假设有一百个微尘组成脚趾，第一到第一百也可以如前分个已去和未去。这样一来，全都会变成针对某些来说是已去、针对某些来说是未去，根本没办法指出正去。也许会说脚趾是脚趾，脚跟是脚跟，它们是脚的一部分，并不是脚。若能指出一个脚，它压着的部分是正去，那是没有问题的。但是去除脚趾、脚跟等，就找不到一个与二者无关的脚。既然没有脚，哪有什么脚压着的部分！

以下消读《正理海》。去(动作)如果是自性有，要在三道之任一上找得到才对。然而能找到是不合理的。为什么呢？已去的路上没有去。去这个动作是现在，已去指已经走过，已经过去、已经灭了。「已去无有去」，已去的路上没有去的动作。中文的偈颂中没有，藏文中还有「暂时」(已去路上暂时没有去，已经过去了)，这个不过在讲次第，三道中先破已去，之后再谈未去。「未去亦无去」，现在还没去的路上也不会有去。去这件事情尚未发生才称为未去。所以，已去灭了、未去还没有生，去是现在式，现在式不可能在过去和未来上找到。

跨步上面也没有有自性的去的动作。去者以前所走过的是已去，现在还没有走过的是未去，除此二者，并没有一个非此二者真实的道可以让我们了解。若有人说：正在走的脚踩着的地方就是所跨，这个动作并不是已灭，也不是还未生，正在作这个动作，所以你说除了已去、未去之外，没有其他动作，这是不对的。(自宗：)脚也是由很多微尘聚集而安立的，所以会有前后诸支分。脚踩地时，脚趾所压的微尘，它后面的全部属于已去的范围，而脚跟所压的前方是属于未去的范围。除了很多微尘聚集而安立的脚之外，就没有别的脚了。因此，除了过去及未去之外，没有其他正在跨步的路，没有正去的路。

《显句论》亦有如是之说，(对此，有人说：)破有第三种是不对的。若是真的，从脚跟到脚趾尖所压的也都将不复存在。因为前后(脚趾尖、脚跟)——都有其压，除此之外，也没有与其无关的其他的脚。虽然脚跟与脚趾尖的前后，是属于已去、未去的范围，然而「它们所压的那些是不是第三种」(应该是第三种)这样的疑惑还是无法破除，这就像脚的例子一样。此外，如果没有正在跨越的正去的路，就会变成没有去的现在；如果没有现在，依于它的过去与未来也会变成没有。

对此，自宗回答：《显句论》解释已去、未去是指已灭的动作和还没有生的动作。如果没有除此二者外的跨的路，确实会有他人以上所讲的过失。然而我们

并不是说没有正去的路，是说没有自性有的正去的路。自宗的意思是，除了已去与未去之外，有没有正在去的路？有。没有正在去的路的话，就不会有已去的路，也不会有未去这件事情。我们要破的不是这三个，这三个是有的，我们破的是自性有的已去、未去、正去。

像脚所踩压的那个路，脚趾尖所压的后面是已去的，去的动作已灭，脚跟所压的前方是未去的，还没有去。看待此二者而言，就变成除了已去、未去之外没有第三种。如果有一个去掉此二者之外的自性有的脚，也就是与脚趾尖无关、与脚跟也无关，有自性的脚的话，也就可以看待脚找得到非此二者的这样一个路，也就是看待脚，是可以有第三种。但是并没有一个除了此二者外、自性有的脚，所以也就无法看待它而有现在正在进行的自性有的动作。

如果说：脚趾尖与脚跟中间的那个路，看待脚趾尖与脚跟前后而言，虽然不是第三种，但是脚趾尖与脚跟自己正压着的那一分，看待自己而言，是第三种，因为正压着。对此，释论说，其实脚趾也好、脚跟也好，它也可以分个前端、后端、四面八方，释论中有这样的分析。总之，脚趾也可以分成很多成分，其微尘像念珠一样排列的话，就会变成第一个已跨过了，第二个还未跨……，这样一来，也就没有脚趾尖及其所压之地了，是用这样破的。

除此之外，也可以用前面用过的正理去破。前面说到已生与未生之外，没有其他的正生的内容。若有正生，可能要有个生了一半、一半还没有生。这样的话，其实一半已经生了，就变成已生的内容；一半还未生，就落到未生当中。苗的任何一个成分都还没生的话，就是未生。如果从成分上面去讲，已生的成分就是已生，未生的成分就是未生，除了这二者之外，没有正生的苗一样，没有第三种。总之，根据脚的前后来讲，动会变成已去、未去。除了此二成分之外，若有一个有自性的脚，其实应该是依于脚而可以讲，但问题是也没有，所以并没有一个自性有的脚。脚的任何成分都不是脚，然而除了这些成分之外，也没有其他的脚。这样的理路可以破脚有自相，无法破脚的存在。这点前面已经讲过了，下面也会再谈。

所以这边的正理是，脚所踩压的地是看待具分的脚，而破自性有的第三种，并不是说已去与未去是直接相违，没有除此之外的第三者。因为释论说到，已去的已经灭了，未去的还未生，还是有现在的跨步。

在解释这些内容时，很多人的解释变成：脚的任何成分都不是脚，除此之外，也没有其他的脚，所以没有脚。因为没有脚，脚的任何成分都无法压着脚跟到脚趾间的路。其他地方也有类似的话，而且认为这样是在讲中观空性。然而事实上这是中观道是缘起义的极大障碍。这是个大争论点，格鲁派和其他派争论的就是这个。格鲁派强调要加「自性有」的简别：脚趾不是脚、脚跟也不是脚……，所以脚自己方面没有，完全是依于其他因缘而安立的。然而，汉传及其他藏传教派就会直接说：因为脚趾不是脚、脚跟也不是脚……，所以脚是没有的。宗喀巴大

师一直强调有与有自性不一样，无跟无自性不一样，这二个一定要做区别。格鲁派之外，其他许多学者没有做这样的区别，会直接说没有。

「你的头不是你，你的脚也不是你……，所以你就没有了！」空性是这么简单吗？宗喀巴大师认为这样的结论会破坏缘起。自性空是缘起义，不是说这样观察时没有，所以没有；是说这样观察时没有，而它存在。自己方面没有，却又存在，存在的原因就一定是他方。他方要指到哪里？最终牵涉到的是心。果是从因而生，果一点都帮不了因，是因帮了果，这是下部的想法。即使是自续派，讲因为西山而有东山，仍然没有说到名言安立。没有错，是因为西山而有了东山；然而东山、西山的背后如果没有分别识安立，是变不成东山、西山的。讲细微缘起时，涉及的是自性方面，自性方面没有，是由自心方面安立。这个讲多一点，就是分别名言安立。「名言」指的是语言，把它拔掉，最终牵涉的是分别识。

我自己学的是格鲁派的说法，认为格鲁派在解释胜义与世俗，或说缘起与空性，无论从哪一边讲起，都可以顺着逻辑讲下去。否则，就会有：因为脚跟不是脚、脚尖也不是脚，……，变成没有脚了；没有脚却认为它有，就是颠倒识。如此一来，会变成无明下全部都是颠倒识。一切法都是名言安立，而名言安立的都是颠倒识看到的！若一切法是名言安立是如此解释，佛好像就不知道要知道什么了！问其他派：有没有桌子？他们不能直接答有或没有，直接回答会走不下去，一定要反问：「你问的是世俗还是胜义？」所以他们的很多论着会这样讲：胜义上无、世俗上有；那个是无明如何如何。我们不需要这样，有桌子等，而且是量识所看到的。因为是量识所看到的，所以它是事实，所以佛也可以直接看到它。

寅二、别破正去道中有作。分二：卯一、安立他方；卯二、破他的正理。今初

这边是来去品，「来去」是指什么？从那边到我这边是来；接着离开是去、回去。「回」又是什么？有点像从这边回到先前他要来的地方。去似乎是离开这边，跟回不一样。去跟回不一样，可是又会说「来回」、「回去了」。「回来了」加一个回，「回去了」也加一个回，回可以与来结合，也可以与去结合！又例如来回机票，「回」应该是回到我们这边，那个「来」是干嘛的？应该「去回机票」才对啊！来的另一边是回，回与来是相对的，但是讲「来回机票」时，意思又不是这样。然而，这些都是正确的语言运用，用语没有错误。

以「张先生在公园散步」为例，问：张先生在散步吗？是。是在公园散步吗？是。因此就有「张先生在散步」和「在公园散步」。「在公园散步」，所依是公园，那个散步跟公园有关系，跟张先生没有关系。「张先生在散步」，那个散步跟张先生有关系，跟公园没有关系。所以张先生散步可以跟公园有关，也可以跟公园无关。此处，「张先生在散步」与「在公园散步」，指的是同一件事。若有自性会如何？因为确实有「张先生在散步」这件事，而且这件事与「在公园散步」完全不

一样，也不能否认「在公园散步」这件事，所以二件事都有，都是事实。这二个都存在，且它本身上存在，就会有二个散步：「张先生在散步」，张先生身上有散步；「在公园散步」，又在公园上找到一个散步。散步是种动作，有动作就有作者，这样就变成有二个人在散步了！

若有自性，「张先生在散步」和「在公园散步」会变成别别无关的二件事。它们二个可以连接起来，就表征了没有自性，是施設的。名言施設就如刚才所说，「回」在说什么？它既跟来不同，也跟去不同；说「来回」时，回与来是相对的；说「回去」时，又与去一样。若有自性，因为来、去、回的内容不一样，就变成「来」是一个东西，「去」是一个东西，「回」又是一个东西，就像一头牛、一匹马、一头羊，三个完全不一样。为什么不一样的二件事兜在一起却又合情合理？为什么一模一样的字，如「回」字，有三、四种用法也都合情合理？这都是名言安立的关系。所谓的自性无，要像这样想。这边是谈来去，解释偈颂在说什么，但是自己要能变通，诸法都要类推来思惟。

动处则有去，此中有去时，非已去未去，是故去时去。(2-2)

前颂「已去无有去，未去亦无去，离已去未去，去时亦无去」：什么叫做去？把路分成已去、未去、正去三种。已经去过的路没有去；未去的路还没有去，所以也没有去。就剖析什么叫正去？若说脚踩压的地方就是正去。脚踩压的地方，针对脚趾尖来说是已去，针对脚跟来说是未去。脚趾、脚跟等是脚的支分，除去这些脚的支分，就没有脚了。如果除去这些，指得出一个脚的话，它按着的那个地方可以说正去，但是没有这样的情况。所以去时(去处)没有去。

本颂是他人说的。他人说：你说了已去、未去一去的动作已经过去了及尚未生，以这个方式，有脚抬起、放下的活动，有这个移动的地方就有去。这个移动可以于行者的跨步上看到。因为这个移动不发生在已去处，也不发生在未去处，发生在跨步上。有移动的地方就有去这件事。结论是跨步上有去。也就是他人认为：虽然已去、未去、正去都找不到去，但是动处—跨步—有去。有跨步而行就说明有去，哪里在跨步，哪里就有去。

「跨」指的是去这个动作所涉及到的。为了了解这样一个状态，就变成往后面去之意。

藏文常常出现「何」，如何者、何时、为何、何处、作何事。中文「动处则有去」，藏文有个「何」，「何」指的是什么？佛护论师认为「何」指的是去者，月称论师的想法也一样。但是清辨论师说：若是如此，「何故」这句话就变成没有伴。他的结论是：不能像佛护、月称说「何」指的是何者。然而，很多时候，

因为已经讲了何者、何时，就不讲作何事等，佛护论师、月称论师常常这样做。总之，偈颂中有「何」字，佛护论师及月称论师说那是作者，清辩论师不同意，似乎是要分出几个何来讲。藏文本有些地方翻译成「何故而跨」，那是不对的翻译，要依旧译，翻成「何」，这是附带而说。

有人解释说，整体上，去与未去一跨与未跨一是直接相违；认为这个偈颂是用直接相违这个理由来破除。这是不对的。除了已去、未去，正去是有的，有第三聚。《显句论》说：「未去的话，如何走？走的话，如何不去？」这与前面所说不同，名言上，要去才叫做走，未去，如何走？所以，去者跨过某处叫做去，未跨过就叫做未去，这种情况下，就会有正在跨的情况。如水流于某地，水一定要流过才称为水流于某地；水若没有流过该地，就不能说水流于某地。整体而言，虽然只有跨过的与未跨过的二种路，除此之外，没有第三种路；但是此处，对于已去、未去，自宗是用另一种方式去讲。因此，「除了已去、未去之外」，并不是以直接相违为理由来破，这个偈颂跟直接相违也没有什么关系。

卯二、破他的正理

破他的正理分二段落：第一、名词或动词，一者若具有这个意思，另一者就没有那个意思。第二、若二者都具有这个意思，会有太离谱之过失。

云何于去时，而当有去法。若离于去法，去时不可得。(2-3)

若言去时去，是人则有咎。离去有去时，去时独去故。(2-4)

「动处则有去，此中有去时，非已去未去，是故去时去」，是他宗讲的，哪里在动，哪里就有去。去者才有跨步这个动作，抬放脚这个动作并不是已去，也不是未去。即他人认为，虽然三道上找不到去，但是跨步上有去。

(自宗)「云何于去时，而当有去法」：跨步有自性有的去，这种说法怎么合理？是不合理的。

「若离于去法，去时不可得」：这是说理由。(「尔时，若离已去法」，中译没有「尔时」，这个「尔时」是何以故之意。)理由是什么？去分二，「去」这个词义与去的意义。跨没有「去」的词义，也没有去的意义。就内容而言，只有一个去的动作，「去」这个词没有去的内容是说不过去的，不可能「去」这个词没有去。所以是：跨没有去，没有有去义的跨。

也就是说，他人认为跨有去；如此，去与跨就有关系了；这样的话，「去」

这个词就没有去了，因为去已经给了跨！「去」没有去说不过去，所以「去」这个词有去的意义，即「去」这个词与去有关系。「去」这个词与去有关系，照此宗的观点，「跨」这个词就没有去——所作(动作)。理由相同，因为只有一个去，「去」有去，跨就没有去了。

「若言去时去，是人则有咎。离去有去时，去时独去故」：因为只有一个去，「去」有去，跨就没有去了。这就会冲突到他人的根本立场——虽然三道上没有去，可是跨有去。总之，重点是，去只有一个，是在跨这边？还是在「去」这边？给前边不对，给后边也不对，二者都有过失。

当然，木匠作木工，虽然只有一个动作（作木工的所作），但木匠是木匠，也是木工，可以二者皆是。同样，跨步而行也应具有事与所作二者，为什么其中一个如果具有那个意思，另外一个一定要变成没有那个意思？若能作、所作是名言安立而有，是可以的；若说去的作用是自相有，那就不可行。譬如跨出右脚而去某个地方，其实只有一个所作(去)，然而这个作用会依路上及补特伽罗二者，变成有二个去。也就是说，路上去带着一个去，此人去也带着一个去，「去」字似乎在路上可以找得到，在去者的脚上也可以找得到。然而只有一个去的动作，若「去」字与路结合，此人就不能有去，若「去」字与人结合，路就不能有去，自相有就会有这样的问题。总之，只有一个所作，然而名言安立，所以不会有什么矛盾。若是自相有，依于二者就会有矛盾。也就是，其中一者若有这个意思，另一者就没有了。就会有这个过失。《入中论》说：「所有自相各异法，是一相续不应理。」

若去时有去，则有二种去，一谓为去时，二谓去时去。(2-5)

若有二去法，则有二去者，以离于去者，去法不可得。(2-6)

如果说「跨」与「去」二个词的意思都有去——所作，就应该有二个所作，要有二个去才对。因为这些名言必须找得到它对应的内容，在某个路上跨要找到一个去，这是一个，人在某条路上去也要找到一个去，这是第二个。

若说二个去都有，会有什么问题？若有二个去——所作，这样去者也必须有二个才对。会有二个人去的过失。理由是：若没有能依——去者，所作——去——也就不合理。所作及作者都是依于自己成办者而有的，去这个所作也要有作者。为什么有二个所作就要有二个作者？譬如天授抬起右脚跨步而行，路上与作者二边都有右脚去，理由前面讲过了；如此就有二只右脚去。有二只右脚去，就要有二个人，不然有二条腿的天授有二只右脚！如此就要有二个作者。因为没有二个作者，所以没有二个所作。因此，说跨步有自性有的所作——去——是不对的。

有人说：例如天授坐着，同时讲话、看东西，可以看到只有一个作者，却同

时有好几个所作。也就是，我们一边吃东西，一边看电视，一个人可以同时做二件事。同样，一个去者也可以有二个所作，这并不冲突。其答于《显句论》：「这并不相同。因为能成办者是能力而非物，有不同的所作，所以要有不同的能成办者，并不会因为有坐的动作而有讲话之动作者。」意思是，这与前面所讲的理由不相同。前者的所作，物或补特伽罗是它的能作；如此，抬起右脚同时会有二个所作；只有二只脚的一个补特伽罗是无法做到这个的，所以必须有二个补特伽罗。而后者，像讲话、看书等种种所作是可以同时的，因为有别别、不共的作者，如舌头、眼睛等；作者虽然很多，但不会导致补特伽罗也要很多。总之，前面是合理的，抬起右脚踏步而行，一个补特伽罗不可能有二只右脚踏步，只有一个作者。而我们边吃东西、边看电视，看电视是眼睛在看，吃东西是嘴巴在吃，眼睛是一个作者，嘴巴也是一个作者，所以具备这二者的一个人成为作者也是合情合理的。

丑二、观作者而破。分三：寅一、破去者是去的所依；寅二、观察三相而破；寅三、别破去者有去。今初

若离于去者，去法不可得，以无去法故，何得有去者。(2-7)

他人：虽然去的路上，没有去的所作——去这件事，但是我们会说「天授去喔」，如此就有天授这样一个去者；既有去者——天授，就有天授去这件事，因此去是自性有的。也就是，为什么去是自性有的？因为它的所依——去者——存在。

自宗：如果没有去者，或者说破除去者，就会变成没有去。这在前面「以无去者故」那个地方讲过。你说依于去者而有去，「依于去者」的那个去是什么？

他人就谈到：没有一个与去者性质相异的去，但去者具备这个去，故称为去者。

自宗：在观察时，如果没有一个异于去者的去，怎么能说去是有自相的？也就是，这边讲的是自相有的去，既然它有自相，就必须异于去者；若不异于去者，怎么能说去是有自相的！

如果去的作用——去这件事——自相有，要与去者性质相异而有，找的时候一定要性质相异而获得。若去与去者性质相异而有自相，会如何？这样就会破除「去依于去者」，去就不依去者了。如果有一个没有去者的去，这个以前破过。总之，脉络是：如果有一个自相有的去，就必须与去者相异；相异的话，就变成去者与去别别无关。去者与去别别无关的话，就破除了它们的关系，「去者是所依、去是依于它的能依」的说法就破灭了。再者，会变成去者没有去，去又没有去者，会有这些过失。

寅二、观察三相而破

去者则不去，不去者不去，离去不去者，无第三去者。(2-8)

他人说：去是有自性的，因为有具备它的补特伽罗去。没有去的话，就不会有具有它的天授去这件事情，就不可以说「天授去」，例如没有拐杖，就不可以说拄拐杖者（具有拐杖的）。

自宗：去的意思如果自性有，就要在三相当中找得到，也就是不可以离于三相。其中，一、「去者则不去」，这个后面会做解释。（「尔时，去者则不去」，中文没有「尔时」，偈颂「尔时」是在讲次序。）二、「不去者不去」，不去者为什么不去？因为没有去这件事。三、「离去不去者，无第三去者」，除了去者与不去者之外，没有第三种去。这个就是观察三相而破：去者不去，不去者不去，离去不去者，没有第三者，所以也就没有去了。观察三相是总破。

寅三、别破去者有去

刚才提到「『去者则不去』，后面会做解释」，此处就做解释。

他人说：不去者当然不去，当然也没有去、不去之外的第三者，跟你说的不一样，可是去者会去。

像会讲「天授去喔」这样一句话，其中天授是去者(能作者)、「去喔」是事件(所作事)，动作是去。中文只有一个去，但分成作者、所作事和这个动作三个。我们想想：去到底在哪里？是在去这个动作上？还是去者上？因为只有一个去，所以只能给一边。如果要给去的动作，去者就没有去了；没有去，他就会变成不是去者。如果这个词义——所作事的内容——是与去者配合，也就是去者是去的话，去者就变成去了，「去」就没有去了。如果二个都要的话，因为去只有一件事，不能给二个，这是一个理由。第二，如果有二个去，就应该有二个去者；如同，右脚抬起时，应该有二只右脚抬起来去的动作才对，与前面说的一样。

若言去者去，云何有此义。若离于去法，去者不可得。(2-9)

他人：非去者与第三者不会去，但是去者会去。自宗：像天授一个人去，就只有一个去的事件。若去的事件配合「去」，没有去的意思，不可说他是去者。如此，怎么可以说去者去是有自相的？不可说。像作者做什么事情，「做」具有义的话，「作者」这句话将不具有义。即事只有一个——去这件事，作者与所作，所作具有义的话，作者就不具有义了；若作者有去的词义，「去」这个词就没有去了。

若谓去者去，是人则有咎，离去有去者，说去者有去。³²(2-10)

若去的意思在去者这边，这个去者就有问题了。有什么问题？去义就不在去那边，「去」没有去了，而这个人已经变成去了。跟前面一样，只有一个去，而这个去的事件是自相有的话，一方具有词义，另一方将会被这个词义所空。

若去者有去，则有二种去，一谓去者去，二谓去法去。(2-11)

接下来是第三种——去者与去都有去的词义。若去者与去都有去的词义，「去者去喔」将变成二个作用。自相有的话，像抬脚，同样一个动作就会二个去。为什么这样讲？去的动作上有一个，去者也有一个，所以会有二个。有二个会如何？这样去者也将要有二个。

他人：虽然如此，名言上还是会说「天授去」。自宗：名言有的去者和去是在不观察的情况下安立的；若观察，是无法安立的。这边破的只是自性有的部分，而不是没有去者和去。也就是，他人说：「明明有天授去啊！」自宗说：「这是在不观察的情况下。而你主张有自相，也就是观察的情况下有，所以不一样。」

总结一下前面五个偈颂。「若离于去者，去法不可得，以无去法故，何得有去者」，若去者跟去二者自相有，就会别别无关，别别无关就会有种种问题，是这样破的。接下来，「去者则不去，不去者不去，离去不去者，无第三去者」是总破。之后，他人谈到去者会去，则就去者(作者)、去法(所作)、去这件事(所作事)来讲，所作事到底在作者这边？还是所作这边？用三个偈颂来破。我们可以把「天授去」这样剖析的方式，带到其他事例上。如种子生苗，其中就有作者、所作和做的动作——种子是作者、生是所作、苗是所作事，若是自相有，会如何如何。自己要会类推。

丑三、破有作之能立。分五：寅一、破有开始去；寅二、破有去的道；寅三、破去的对治；寅四、破有去的反面；寅五、破有安住。今初

这个段落分五。一、有准备去、开始去；既然有人开始去，就说明有去，用这个理由说去有自性。第一段破这个理由。二、他人认为当然有去，因为有去的道。破这个理由。三、如黑暗的反面是光明，与此相同，有去的反面——住，因为有它的反面，所以有它。此段破去的对治。四、他人认为当然有去，因为没有去，就不会有不去；因为有不有，就会有去。五、破以有安住为理由说去有自性。

寅一、破有开始去

³² 依藏文調動本頌與次頌次序。

已去中无发，未去中无发，去时中无发，何处当有发。(2-12)

他人说：去是有自性的，因为天授放弃坐在那边而有出发之故。

自宗说：若去有自性，只会在三道之中。已去的道上不会有出发而去，因为去的动作已灭故。未去的道上也不会有出发，因为未去是未来，而出发是现在，未来与现在相冲突。去的动作的跨步也没有出发这个事情，因为除了已去、未去—过去、未来—之外，不会有自性有的跨步；若有去的作用，就会有二个作用，有二个作用，就应该有二个作者，会有此过失。这个前面说过。以此之故，颂文说：何处应有出发这件事呢？是根本不会有出发的。这就是即使有道也不会有出发的正理。

未发无去时，亦无有已去，是二应无发，未去何有发。³³(2-13)

以正理破除出发之后，若想：尚未出发，即天授还坐在那边时，是没有出发而跨步这件事，所以没有去。已去的、正去的道，二者都没有；虽然没有这二个，但是有未去的道，可以在那上面出发。(自宗：)未去就还没开始去，就不会有出发这件事。即未去的道上没有开始，没有开始怎么会有去？就不会有出发。前一颂是说三道上没有出发，可以说虽然有道，但没有出发这件事，破出发；此颂是由出发来破，不会有未去的道上出发这件事。

寅二、破有去的道

无去无未去，亦复无去时，一切无有发，何故而分别。(2-14)

他人说：虽然没有出发，可是有已去、未去、正去的道；有道就说明有去。自宗：若有出发这件事，就一定有已经出发过的、还未出发的、正在出发的，可以这样观察。然而方方面面观察时，都找不到出发这件事。你为何颠倒分别说有去的路？也就是如果有出发这件事，就可以指出出发的道；然而没有出发这件事，所以就不会有出发的道。

寅三、破去的对治

去者则不住，不去者不住，离去不去者，何有第三住。(2-15)

接下来谈到有去的对治。他人说：如果谁有对治，它也必须要有。如光明与黑暗、这边与那边、怀疑与肯定，意思是，有光明就要有黑暗，有这边就要有那边，有怀疑就要有肯定。类似于此，有去的对治—住，所以有去。

³³ 鳩摩羅什法師譯：「是二應有發，未去何有發。」

自宗：若住有自性，则去也可以有自性，然而它是没有的。为什么？如果有，就要在三相当中有，不可以离于三相而有，而三相中是没有住的。

「去者则不住」：去者是不住的。这点下面会讲。

「不去者不住」：不去者也不会住。如那个不去的天授住着，既然住了，还要另一个住干嘛？若是自相有，已经有那个住了，还要一个住，就有重复的过失。别忘了，现在是在有自性的情况下。有自相的话，住是一件事，不去是另一件事。没有去还要住吗？没有去就是住，还要一个住，就会有二个住了。如果有二个住，就要有二个住者。

「离去不去者，何有第三住」：去者与不去者之外，有没有第三者住？不会有，不可能有这样的人。

去者若当住，云何有此义。若当离于去，去者不可得。(2-16)

他人又说：不去者、去者与不去者以外的，虽然不会住，但是去者会住。去的不去了就叫住。

自宗说：说去者会住是不合理的。因为如果没有去这个所作，就不可以说是去者；既然有去的所作，就是在去，就没有在住，与不去而住是相违的。

总之，这个段落有二个颂文。他人说有去的对治一住。哪里有住呢？去者因为在去，有去的作用才叫去者。既然有去的作用，就说明没有住的作用。不去者已经不去了，还要一个住干嘛？所以不去者也不住。没有除此之外的第三者。

寅四、破有去的反面

去未去无住，去时亦无住。(2-17)

他人说：去是有自性的，因为有去的反面。所谓的反面就是有安住，也就是停止走，开始住。前面不是谈到出发吗？与此相同，就说要停下来，那个就是安住。

对此，自宗说：若说它的反面有自性，就只在三处有，不会超出三个。跨步(正去)没有它的反面—安住，因为没有有自性的跨步是。虽然名言有去，但这也不可能如同前说的所作事。已去的道也没有它的反面，因为已去的道没有去的作用，没有去的作用就谈不上它的反面。未去的道也没有它的反面，也是一样，因为没有去的作用。因此，说去的反面有自性是不对的，没有去的反面有自性这件事情。总之，去的反面如果自性有，就看三个地方哪里有它的反面？已去、未去都没有去这件事；既然没有去，就更不可能有它的反面—安住。虽然名言上有正去，但没有自性有的正去。这边要的是有自性，所以没有自性有的去的作用，

就更不会有它的反面。也就是，已去、未去本来就没有去这件事，所以也就没有它的自性，正去是没有自性；因为三者都没有自性有的去，所以也就不会有它的反面——有自性的住。

寅五、破有安住

所有行止法，皆同于去义。(2-17)

他人说：没有去的另一半——安住，就没有去。相对应的另一半是如，我与你辩论，你是我的对手，是辩论的另一半；因与果，果是因的另一半；同样，东的另一半是西，有的另一半是无。住的另一半是不住，也就是去。没有住的话，就无法成立它的另外一半——去；为了成办去，要成立住。住成立了，自然也能成立去。因此，住有自性，因为有它的另一半，它的另一半是去。

自宗：为了成立住，而成立去，为了成立去，而成立住，用「去者则不住，不去者不住，离去不去者，何有第三住」的理路来破除。除了去者不住，改成住者不去，其他没有不同。

若说：有放弃去而去安住这件事情，所以有安住。对此，用第十二颂「已去中无发，未去中无发，去时中无发，何处当有发」的正理来破除，除了去与住的主题不同外，其他相同。

若说：安住的天授放弃安住，开始出发，所以有安住。即安住的天授不安住了，他要起来走了一有安住的反面，所以有安住这件事情。对此，用偈颂「去未去无住，去时亦无住」的理路来破。

所以，住没有自性，无法由成办住来成办去。

丑四、观察作而破。分二：寅一、观察去者与去是一或异而破。寅二、观察是否有安立作者的第二个作用而破。今初

去法即去者，是事则不然。去法异去者，是事亦不然。(2-18)

此处讲的是一与异：去法跟去是自性一还是自性异？观察这个而破。

他人说：去者、去的作用，若观察它在三种道上哪里有？是作者、非作者、还是其他的？这样观察是没办法说的。但是亲眼可见天授跨步而行，他明明在去，所以他是去者，跨步而行是去，去者与去的作用是有自性的。

自宗：跨步而行的天授与所跨的步，若有自性，二者的关系是一还是异？二者若是自性一，去法就变成去者，这不合理；二者若是自相异，去法与去者就完全无关，这也不合理。理由下述。

若谓于去法，即为是去者，作者及作业，是事则为一。(2-19)

去者与去是自性一，是不可行的。若作者与作用是自性一，作者与作用会变成一，作者与作用根本无法区分，如此所去的这个作用与去者也会变成一，所以不可说二者是自性一。为什么去者与去若是自性一，会变成一？去者与去，大体上看是二件事，可是你说它们是自性一，如此一来，二者在本性上是一，也就是，其实它们二者是分不开的；如此，就会变成作者就是所作事、所作事就是作者；因为指的是同一件事，同一件事就谈不上能作、所作的关系，要有「这个是能作，那个是它的所作」才有能作、所作这样的关系。

若谓于去法，有异于去者，离去者有去，离去有去者。(2-20)

若去者与去自性相异，就会变成不观待去者而有去，不观待去而有去者。自性相异的话，去者是去者，去是去，二者毫无关联。虽然没有去，但他就是去者；他自己方面必须是去者，如此就跟去一点关系都没有，所以是没有去的去者。有「不观待去的去者、不观待去者而有去」这种情况吗？没有。所以二者不是自性相异。总之，若别别地有自相，就会变成相互没有依赖或观待，像瓶子与布一样，毫无关系。

以我为例，名言安立下，我是出家人，我既是我，也是出家人，二者可以兜在一起。若是自性有，自己身上就要找出个什么，因为我有这个，所以是我，又有了什么，所以是出家人，要这样找出二个自己方面有。若二者自性上不一样，那么任何情况下，它们二者都扯不上关系；若你说它们二者一样，那就分不开了，我就是出家人，出家人就是我，会变成如此。

去去者是二，若一异法成，二门俱不成，云何当有成。(2-21)

他人说：去者与去无法别别地获得，所以不说它们相异；去者称为去者，去称为去，名称不同，所以也不说它们是一。然而，并不是没有这二者，它们是有的。也就是说：作者与所作事不相异，但是取名时，各有各的名，所以也不能说是一；不一也不异，但二者确实存在，这样总可以吧！

自宗说：作者与作用自性非一、非异，就无法讲出一个有自性的情况，所以那不过是分别妄想。以量识断除自性一与自性异，也会铲除非此二者的第三聚。然而，他人为什么会有这样的想法？因为有一样的名称所诠释的内容，所以就认为相异；因为二者相关，又认为不相异。所以虽然没有这二者，但还是觉得有自性，有这种想象。这并不是破除了自性一与自性异之后所产生的怀疑，是如犍子部说「补特伽罗非常、非无常、不可说」。

这边举了一个例子：犍子部认为有不可说常、也不可说无常的我。什么是无常？刹那生灭即是无常，不是刹那生灭就是常，所以没有一个不可说是常、也不可说是无常的法。在犍子部来说，所谓的无常就像闪电、水泡等，补特伽罗不像

这样，所以不能说是无常；但是补特伽罗会死，所以也不能说是常。也就是，他自己对常、无常下了一个定义，补特伽罗这二者都不是，所以变成不可说是常、也不可说是无常的补特伽罗。类似于此，破了自性一、自性异之后，就说明没有自性，其实就不会再坚持自性有。此人还坚持有自性，是因为他对自性一、自性异下错了定义。怎么说呢？因为去者离不开去，去离不开去者，他就觉得二者是一件事；可是又有去者与去之分，又是二件事；总结说明有自性。宗喀巴大师说，这跟犊子部的想法一样，与事实完全不符，是自己胡思乱想。

寅二、观察是否有安立作者的第二个作用而破

因去知去者，不能用是去，先无有去法，故无去者去。(2-22)

去者去，去者是作者，去是他的所作事(他的功用)，好像先有去者才会有去；然而，去者是去安立的，如此一来，先要有去，才会有去者，没有去是不会有去者的。那么，是先要有去者，还是先要有去？自性有的话，去者是作者，去是他的作用，由因果来说，有去者才能有去；如此，去之前已经有去者了。既然有去者，那就要由去来安立这个去者，但是这个去又不能去，因为刚才说「去之前有去者」，是属于「去之前」，所以安立去者的那个去就不能去。安立去者的那个去没有去，产生去者后，他的作用一去一才会去，如此就有二个去，一个真去、一个假去。这一段是观察有没有第二个作用而破，就是在指这个。

以下消文。他人说：世间人会说「天授去」，同样，也会说讲者讲话、作者做什么；因为是讲话者，所以就要讲话，因为是去者，所以就去。是谁安立去者？是去安立的。所以前面讲的那些都不是过失。他的意思是，大家都会讲「某某人去」，既然讲这样的话，就有去者去；因为有去，所以才安立那个去者，所以是有去的。

自宗：由去的作用而标示他是去者或他不是去者。去者去之前，若这个去者有去，应该像某人去某城市，城市与此人不同，可以别别地看到一样，然而去者去之前，是看不到去的，所以安立去者的去并没有让这个去者去。这是在说，若有自性，应该如此：有一个去，由此安立出一个去者；有了去者后，才能真正去。

譬如种子生苗，因为种子时就会生苗，种子生苗的功能是不是与种子是一起的？是。那个功能是不是生苗的功能？是，它能生苗。那有苗吗？没有的话，就没有生苗这件事，所以一定要有；有的话，又不需要生了。也就是说，种子有生苗的功能；那功能既然是生苗的功能，它就要生苗，那就要有苗。有的话，就不需要再生了。相同的逻辑，安立去者的这个作用，如果之前没有，是无法安立去者的；如果有，由去安立了去者，这样就已经有去了，去者就不用再去了。若还要去，就会有二个去，安立去者为去者的去没让他去，有后面的去才真的去，会有这个问题。

二位阿闍黎—佛护论师跟月称菩萨，都是这样解释的，但《般若灯论》中说，如果这样破，就与前面破去者与去相同，会有重复的过失。

虽然《般若灯论》这样讲，但这与前面破去者与去一段所说的不同。前面是说，其中一者若有这个字义，另一者就没有，从这方面去破，此段不是如此，二个有很大的差别，所以没有重复的过失。

因去知去者，不能用异去，于一去者中，不得二去故。(2-23)

对此讲法，有人说也有问题：一、有如前重复的过失。二、没有遮止其他所作。三、因为承许有唯一一个去的所作，因此具有此所作，故就能成立有作者(去者)及其所作(去)的过失。

虽然有人说有这些过失，但是没有如前的第一个过失。且对他义所作示应成之过，说若如此则一个去者应会有二个去的所作之过失，故是如是引发他方的不承许事。因此是没有这些过失的。

许多前人说，前后二段都在说「不承认去的所作，而由去者来成立(去的所作)，是在破除所作之业」。这样的说法也是不对的，因为非常清楚地，安立去者的所作才是唯一观察是否有去而破除的内容之故。像讲话者讲话、砍材者砍材等一切，应如是类推而去破除。

子二、破所作事与能作作者有共同所作动作。

决定有去者，不能用三去，不决定去者，亦不用三去。(2-24)

去法定不定，去者不用三。(2-25)

去者、不去者、是去与不是去者，所谓「是去与不是去者」，是从某角度讲是去者、从某角度讲又不是去者，二者皆是。就如前面我们讨论什么叫正生，似乎生了，又没有生完，描述那个是正生；有去又没有真正地去，就是二者皆是。去者在过去、未来、现在三道上都不去；不去者在过去、未来、现在三道上都不去；是去与不是去者在过去、未来、现在三道上也都不去。或者，若去者存在，一定要在过去、未来、现在三道上找到；若去这件事情存在，也必须要在三道上找到……。

《正理海》：去者、不是去者已如前说。所谓亦是亦非，是基于某些成分而说去、基于某些成分而说不去的，非此二者前面已经谈过了。所以，去者、不是去者、非此二者都没有去，前面已经讲过了。

去指的是跨越，「三」指的是已去、未去、正去，这是《佛护论》说的。因此是，去者不会在已去、未去、正去三个地方去，其他二者也一样。《显句论》

把「三」解释成去者、不是去者、非此二者三个。如何不去？则会在第八品说。也就是说，佛护论师把「三」解释成三道，也有把「三」解释成去者等三。

癸二、结论

是故去去者，所去处皆无。(2-25)

这样观察，去者、去、所去处都是找不到的，因此，去者、去、所去处三个都是没有自性的。世间人见种种名言事物，从而执着这些事物。执着的对象中，最主要是去这个作用。若能破它的自性，其他的能作、所作也就容易类推了解。这就是找来去破其有自性的原因。

基于住的地方讲从这边到那边，所以有去，反过来就是来，所以没有破来有自性。也就是离观察者越远是去，离观察者越近是来。虽说是来去品，但只破去有自性；来的部分，就把「去」字都改成「来」，再从头思考一遍即可。

壬二、结合了义经

如同解释第一品时，分以理破除及教证二段落，此品亦同。以上是以理破除的内容，接下来是教证。

将以上的内容稍稍配合了义经做解释，以破除认为来去自性空之深奥义只是巧辩，且显示没有自性有的来去这方面有什么根据。用现代话来说就是，有人会质疑理论上是这样，但理论与事实还是会有不同，为什么这会是事实，还是要讲一下它的根据，即与佛经稍稍结合而做解释。

《广大游戏经》：「若有种子应如苗，种之一切非是苗，非彼之外亦非彼，如是常断法性。」若有种子应该要像苗一样，种子的所有不是苗的真实性，种子不是苗，苗之外也没有种子，这就是不常不断。它主要在讲不常不断，即中道。这样为什么在讲中道？种子与苗很有关系，是种子变成了苗。种子变成苗后，苗中有任何种子的成分吗？没有。如果苗中有种子，就要像苗一样可以看到，如同母亲腹中有子，可以用仪器看到。一般人因为种子与苗有关系，就说苗中什么是种子的某某成分。「这个是种子直接变化来的」，像这样是可以说的，但毕竟种子已经变成了苗，所以那纯粹是苗自己的成分，不能说它是种子或种子的某个成分。总之，种子不在苗中，若种子在苗中，那么种子就是常法。这是「不常」的部分。所谓「不断」，虽然苗不是种子，但苗是种子的续流，不能说与种子一点关系都没有。若有自性，种子是种子、苗是苗，种子不可能变成苗；若种子变成苗，种子会断。因此，若有自性，一定会堕入常边或断边。

所以，《广大游戏经》「若有种子应如苗」，苗的阶段，若有种子，应该要像

苗一样，可以直接看到才对；完全看不到，还说苗中有种子，这就很奇怪。「种之一切非是苗」，种子的一切，根本不会变成苗的事实，即苗中不可能有任何种子的什么。「非彼之外亦非彼」，不是它，也不是其他。名言上，不是它，就是它之外的，除此二者外，不会有第三种可能。然而这边是说：苗中没有种子，但也不是说苗不是从种子变化而来。如此，非常、非断，这才是中道。

《正理海》说到：并不是种子跑到苗那边变成苗；苗也不是从种子之外而来。若是前者，种子会成常，然而并非如此。若苗时，种子还存在，它就会变成常。后者，若不依于种子，种子就会断灭，然而并不是如此，种子的相续还是会继续下去。

「虽由印使印文见，印之移行不可见，非于彼处非于余，如是诸行非常断。」印章盖下去，就可以看到印文，这并不是印章跑过去变成印文；也不是印章之外的某处来了个印文。以此譬喻一切有为法，果生时，并不是从某处这样来的，因灭时，也不是会到什么地方，如此远离常、断。话说回来，若有自性会如何？要不就是印章跑过去变成印文，要不就是印文从其他地方过来，否则印文如何出现？若是前者—印章跑过去，就会是常；若是后者—印文从他方来，就会是断。

「譬如镜面及盛油器，于上女子装饰颜，孩童见而生贪欲，为满欲故勤追求；脸非移于彼之上，影像上亦不可得，然此愚夫仍生贪，一切诸法如是知。」用镜子或盛油的器皿来照脸，有人误以为是女生而生起贪恋；并不是我们的脸跑到镜子里，镜中之脸也不是我们的脸。与前面一样，这一段是在说照镜子时，不是脸跑到镜子上去，也不是其他的生起镜中的影像，由此来讲非常非断。以上破来去(有自性)时，是从跨步有无来去去破。前面只不过是例子，一切有为法(有自性的)来去都要用此正理去破。

《三摩地王经》：「尔时具十力佛陀，宣说殊胜三摩地。轮回有情犹如梦，彼即无生亦无死，有情人寿不可得，诸法如水泡幻化，闪电水中月阳焰。虽无此世间故去，而趣往他世间者。」³⁴去找是找不到有情从前世到今生、再从今生去到来世的情况。难道没有造业者与受果者吗？会有这样的疑惑。因为有这样的疑惑，所以经文谈到：「所造之业不失坏，轮回黑白业会熟。」³⁵又说：「彼是非常亦非断，无造业亦无住业。造了并非不会遇，他人所作自不遇。无有去者亦无来，一切非有亦非无，不住如是见解上。」³⁶这样胜义、世俗二者都讲到了。没有业果

³⁴ 漢譯《月燈三昧經》：「牟尼法王於彼時，宣暢如是寂滅定。說諸有道猶如夢，無有初生及終沒。眾生壽人不可得，一切諸法悉虛妄，譬如虛空電幻化，又如野馬水中月。無有此世生滅法，亦無趣向他世者。」

³⁵ 漢譯《月燈三昧經》：「曾所作業不失壞，三者黑白報不亡。」

³⁶ 漢譯《月燈三昧經》：「無有斷常諸行等，不集於業不住有，非自作業還自受，亦非自作他人

吗？就谈到有啊！所造不失坏、未造不会遇。然而若要找到造业者，是找不到的。虽然没有造业者可以获得，但确实有造业。

《宝积经》也谈到：「诸具寿，你欲往何处，又从何而来？」彼等答曰：「须菩提尊者说：哪也不去，也不是从哪来。」

如是，这一品的正理，会是了解经典所说补特伽罗及法无来去的眼目。所以，首先要熟稔这些正理，接下来运用这个教言而去通达一切经教。

某些经典会说「诸法无……」，某些经典会说「诸法有……」，说「有」有「有」的解释方式，说「无」有「无」的解释方式，经由理路，经文都可以解释得通。现代学者做研究，很多都是比对版本，版本有所不同，就列出不同之处，再来就说有历史渊源变化、从佛陀时代到现代有思想转变等。像我们现在学习《中论》，《中论》也有好几个版本，但是我们就拿一个版本，不去比对字面上的差异，是透过理路来解释。字面上会不会有差异？有可能啊！藏文多画一撇，少画一撇，字就不同，而且又是木刻版，也许会刻错也说不定。那么，拿这样的版本来解释，难道不会解释错吗？字本来就错了，按照那个字来解释，应该会解释错啊！（答：）针对那个颂文会解释错，但是讲者就真的讲错吗？也不是。大乘佛法离不开龙树菩萨、无著菩萨的解释，讲着依着龙树菩萨的概念、无著菩萨的概念来解释，并没有错；反倒是学者研究版本半天，在义理上却搞错了。所以，我们真正要学的是这些逻辑。肯定此处的逻辑，很多经论中没有讲的内容，你也敢讲，而且会确认自己是对的。这就像老师教 $1+1=2$ ，当时是怎么教的，拿什么当例子，我们早就忘得一干二净，但是我们学会了，不仅 $1+1=2$ ，连 $2+2$ ，我们也会很肯定地回答。所谓懂，就是指这样的情况。

有说：中观从修来了解，般若由观察、辩论来了解。般若的内容很庞大，细节很多，所以要常翻书，反复地学、反复地讨论，丢开书本根本就没法学。对于中观，则要多思惟，多思惟就会打通。前二品的这些理路，可以用到很多地方。解释时，或许会与原作者的解释有落差，但是即使如此，还是可以说是正确解释空性。总之，重点是在理上面，理没有错，解释就没问题。

壬三、总结与品名

藏文版中，品名是在最后面出现；中文版，品名是在最前面出现。

去者、所去处、去的动作，这些都是名言安立而有；若不是名言安立而有，而有自性的话，就不对了。首先要掌握认为有自性的这种执着，接着观察：若事实是如他所看到的那样，就会遇到以上所说的正理的违害。也就是，前面是破自性有，或破除执自性有的执着，然而重点是先找到所破。若事实是如我执所执着

受。無有去者亦無來，眾生非有亦非無，無見取等惡見聚……。」

的一样，运用这些正理时，根本无法破除。

用若干正理来破，是为了让人了解：有自性的话，是无法合理地安立作者、所作等，并不是说没有来去。如此了解时，以前认为名言安立的一切都有自性的想法就会改变，而自性空的情况下，作者、所作等才会合理的想法就会产生。这就是由作者、所作推论到一切法上而了解的意思。

如《显句论》说：「破除自性有的作者及所作事，它们是观待而有。」即它是存在的，存在的方式是因为观待而存在，而不是有自性而存在。作者观待于所作事，去这个所作事也观待于作者，除此之外，去、去者没有任何自己本身及其他因素。我们明显地可以看到人的来去，了解了这些明显的内容，对于稍隐蔽的，如从前世到今生、从今生再到他世的这种来去，也会了解它们自性无，这是补特伽罗方面。接下来类推到法上面，如诸法生时，不是从哪里这样来的，灭时，也不是到哪里去，由此可以通达一切能作、所作。这就是广泛地观察真如。如此智慧也会逐渐广大，以致行住坐卧等一切都能见为幻化。

来去品圆满。

<第二十六品观十二因缘品>

丁二、释各品文义

戊二、由有无通达缘起而出生入轮回之理

戊二、由有无通达缘起而出生入轮回之理。分二：己一、释品文；己二、总结与品名。

「何者依缘起，说彼是空性」³⁷之缘起指的是什么？又，「何者见缘起，彼即见苦……」³⁸，若见缘起，则见四谛的真如(真理)，这样的缘起指的又是什么？

己一、释品文。分二：庚一、流转缘起；庚二、还灭缘起。

庚一、流转缘起。分二：辛一、能引因果；辛二、能生因果。今初

众生痴所覆，为后起三行。以起是行故，随堕六趣。(26-1)

无明不是指不明或明之外的，而是明的正相违，即缘补特伽罗或法而认为自相有的自相有执。覆蔽真实义，从而让补特伽罗造作轮回的行业—福业、非福业、不动业，或身业、语业、意业，由其会引生后世的蕴体。所以，「三行」指的是福业、非福业、不动业，或身业、语业、意业，都可以。

虽然，造业者并不是为了要引生后有的蕴体而去造作，却会造成这样的果。如此产生的业会让轮回者轮转，即「随堕六趣」。

以诸行因缘，识受六道身。以有识着故，增长于名色。(26-2)

接下来，造了行业的这个补特伽罗之识田上已经具有行业，此会成为轮回的种子，随顺此行业而生到天、人等六趣。怎么生的呢？死有灭亡的那一刹那，就像秤二头低昂一样，引到生有的蕴体中。因此，识进入母胎时，像闷绝一样，以此因缘而有名色等蕴。

名指的是色蕴之外的后四蕴。称为「名」，是因为它是由业与烦恼染着引到生处，或因为有想而进入这些内容。像名会随着义，识会跟着境跑，所以叫做名。

³⁷ 鳩摩羅什譯：「眾因緣生法，我說即是無。」

³⁸ 鳩摩羅什譯：「若見因緣法，則為能見佛，見苦集滅道。」

名色中的色指的是当时的羯罗蓝等。

名色增长故，因而生六入。由依六入故，而正生六触。³⁹(26-3)

依于名及色，能念生唯生，如是依名色，从而便生识。⁴⁰(26-4)

名及色与识，三者聚集者，彼即是触。由彼触生受。⁴¹(26-5)

四个名蕴及羯罗蓝等的色蕴，会成为苦的生处。常提到蕴、界、处，蕴指的是堆积、聚集体。高山、大海等是色法的堆积，我们比较不会认为心是堆积起来的，但是心也是，受想行识都是同类的堆积。生处指的是生苦之处。

由名色带来眼耳鼻舌身意的六根(六入)。其实名色时，就已经有了身根与意根，但是六根具备是从六入开始。

由六入而有触。触如何生起？它的本性又是什么？依增上缘—眼根，所缘缘—色法，等无间缘—内心的造作，而产生眼识。如是，依靠色法及等无间缘受等四蕴，会让眼识生起。

根境识和合就是所谓的触。怎么产生的？与识相同，眼识的根境识和合而触碰到境，这个就是触。其他五个，以此类推。

根境识和合时，会领纳悦意、不悦意、中庸的境。触会有悦意、不悦意等的领纳或决断，依此而生苦、乐、舍三受。像眼识这样根境识和合的触而引来受，类推了知其他五个。

如是，《集论》中说：所引就是名色、六入、触、受这四个。包括果位识。谁来引？依无明之行。如何引？在因位识上留下业种子。什么叫做引？若有爱取等能生，是堪为成为果的。

辛二、能生因果

以因三受故，而生于渴爱。因爱有四取。(26-6)

因取故有有。若取者不取，则解脱无有。(26-7)

由受而生爱，因为爱是受的具境。为什么贪？具贪者为了受而贪，为了不离乐受之故、为了远离苦受之故、为了不让舍受衰损而贪。

³⁹ 鳩摩羅什法師譯：「名色增長故，因而生六入。情塵識和合，而生於六觸。」

⁴⁰ 此從藏本，漢譯無。

⁴¹ 鳩摩羅什法師譯：「因於六觸故，即生於三受。」

如是贪爱时，具有爱缘的—欲取、见取、戒取、我语取四取—是能引生有的因素。

具备四取者，由取之因素而轮回。若具取者能了解空性，因为了解空性的智慧之力，不会对受有爱染，以现起无二智让取变成没有，就会解脱，即彼时不会有后有了。

由取而有的有，是取五取蕴的性质—它会取五取蕴。善不善之身语意三业，都会是取未来五蕴之有的因素，把果名安立到因上之故，称为「有」。取指的是取五蕴，有指的是什么？生有等。生有的因素方面已经造作得差不多了，生有已经取到了，所以把果名安立到因上。

其中，身业、语业属于色蕴，意业属于四蕴的本质。一般会把意业归类到受想行识的行中，可是此处说属于四蕴，也就是说，属于受想行识的业都有。其他论典会驳斥一切有部主张身语业是色法的说法，而说身语业指的是与身语动作同时的思心所；可是月称菩萨主张它们是色法。意业指的是什么？虽然思心所是意业，但与思心所相应的其他心、心所，其与思心所自体，因此说意业是四蕴的本质。也就是，意业讲的是思心所，这部分与其他宗派一样，但与这个意业相应的心、心所，因为与这个意业自体，所以说意业是四蕴的本质。这样讲的话，意业属于四蕴的本质，但不是说它是四蕴，它是思心所。

从有而有生，从生有老死。从老死故有，忧悲诸苦恼，(26-8)

如是等诸事，皆从生而有。如是当生成，唯是苦蕴聚。⁴²(26-9)

因爱取滋润之故，让成办有的业之力量变得很有力，从而能引生来世之蕴，即有了生。

蕴的成熟是老；蕴的坏灭是死。正在死亡的阶段时—此与一般所说临死不同，因为愚痴而贪着，内心就会有忧、悲等；忧、悲是语方面，苦、恼是意方面，及身心不调之苦。如前所说，都是依由自己的因缘生，而招致这样大的苦蕴。

如是苦蕴，是远离自性之我、我所，是凡夫安立的，是苦的性质，无掺杂一点乐，故产生唯独苦性的苦蕴。「唯苦蕴生」之句，如是解释了进入轮回的轨则。

此中，所生为何？生、老死。由何而生？具爱缘的取。如何生？行在识上所留下的业的习气，这个习气的力量增大，从而由业生起有的方式生。这个只是无明与行所引，唯在此上而行能生。能引及能生的因果，是基于一次生，而非各别生的情况而说；虽然如此，是为了说明所生之苦与所引之苦有差别，及能生因与能引因的差别而说。《本地分》：「若识乃至受与老死是混杂的，为什么要讲二种

⁴² 鳩摩羅什法師譯：「但以是因緣，而集大苦陰。」

型态？答：为了讲二种不同类型的苦，以及说明能引与所引的差异。」

庚二、还灭缘起

是谓为生死，诸行之根本，无明者所造，智者所不为。(26-10)

由无明等产生轮回诸支分，所以让识结合到轮回等的主要因素是行。因此，现见缘起真如之智者，不会造作行业；反之，不智者，因为没有现见缘起，造作行业。经典说：「诸比丘！随顺无明之士夫、补特伽罗会造作福业，会造作非福业，会造作不动业。」照这样讲，不智者是造作者，是具备无明的。智者因为了解真如，而断除无明；他不会造作行业，以现见真如之故。

若永灭无明，诸行当不生，能灭无明者，由知修真实。⁴³(26-11)

由前彼彼灭，后彼彼不生，纯一大苦蕴，皆当如是灭。⁴⁴(26-12)

如是，若有无明，则会生行；若无，则不生。也就是，若灭除无明，行也将不会产生，以因素不具备之故。

以何灭无明呢？由不颠倒地了解缘起真如，从而修缘起真如之义，从而现证缘起真如；现见缘起真如之瑜伽师必定能断除无明。

断除了无明就会断除行，同样地，行等前前支分若灭，后后支分也就不会再现起。此理显示：瑜伽师之苦蕴是我、我所自相所空，且与乐不相杂；照这样的次序，此蕴将不再生起，完全灭尽。

其他品都在破自性有，此品却没有驳斥的原因是：补特伽罗及法是依缘起而有，破除其自性有时，人与法都是自性所空，已于其他品宣说。此处显示：若能修他品所示这样的空性，就能灭除无明；灭了无明，其他支分都会没有，而成办解脱。若没有获得缘起见，是无法灭除无明的，其他支分也就无法灭除，从而就无法断绝轮回。

己二、总结与品名

缘人、法之缘起而执着的无明，即人我执与法我执。此执着二种我之俱生无

⁴³ 鳩摩羅什法師譯：「以是事滅故，是事則不生。」

⁴⁴ 鳩摩羅什法師譯：「但是苦陰聚，如是而正滅。」

明是怎么执着的，必须先认清；认识之后，再以前说之一切正理破除彼执；以能生起二无我见之支分，令生起彻底的清净正见。以此方式深入、无误地了解空性，从而以闻思修精进于还灭缘起。

<第十八品观法品>

法王讲《中论》时，会绕着第二十六品、第十八品、第二十四品这三品来讲。第十八品破我执与我所执，由此知道可以建立三宝、四谛、法身等。先前的第二十六品讲十二因缘，十二因缘以萨迦耶见为主，牵涉到苦谛与集谛。第二十四品讲建立三宝的部分，即建立灭谛、道谛。这二品的关键点就是第十八品。虽然第十八品有讲说人无我与法无我，即自相空的部分，但较为详尽地解释人无我与法无我是第一品和第二品。

庚二、广释二无我

辛三、趣入无我之理

辛三、趣入无我之理。分三：壬一、释品文；壬二、结合了义经；壬三、总结与品名。

壬一、释品文。分五：癸一、趣入真如之理；癸二、断违教之诤；癸三、趣入真如的次第；癸四、真如的定义；癸五、示必须成办此义。

癸一、趣入真如之理。分二：子一、抉择真如见；子二、修彼而灭除过失之次第。

子一、抉择真如见。分二：丑一、破我自性有；丑二、示由此而破我所自性有。

丑一、破我自性有。分二：寅一、希求解脱者首先应如何观察；寅二、如何抉择无我见。

若烦恼与业等诸法像寻香城一样，虽然不是真如，却被凡夫见为真如。在此，什么才是真如？如何进入真如？答：内外诸法都没有自性，若能尽灭内外我、我所执，即是真如。什么叫观空性？我们看到的全部都是自相有，也如此执持。无我见就看执的对不对？一直观察，却找不到自相有。像原先似乎看得到的东西，用很好的设备去观察时，不见了，尽灭就是「不见了」。内外的我执与我所执全部尽除时，就叫做真如。这听起来像是在讲解脱，但不能这样解释。断了萨迦耶见当然是解脱，这个断是另外的，修见道、修道的断。回答第二个问题——如何进入真如，就引《入中论》：「慧见烦恼诸过患，皆从萨迦耶见生，由了知我是彼境，故瑜伽师先破我。」要依此了解。下面说我与五蕴若是一会如何、若是异会如何，

它的根源是此颂。此处只是提一下，没有广泛地讲。

寅一、希求解脱者首先应如何观察

苦谛是宣说四谛之首，如是次第是因为首先要对轮回之总别观察其缺失，如此便会出现想灭除贪等一切烦恼过患的想法。此时，因为看见若没有断除因就不可能离开果，就观察轮回的根本到底是什么；这样观察时，就看到轮回其实是以萨迦耶见为根本，也看到断了它就会断除一切烦恼与缺失。

既然如此，要如何断萨迦耶见？整体而言，各品章都是在破颠倒邪慧的所执境，因为破除其境才会破具境；尤其是这一品，是透过观察萨迦耶见所执的我与蕴体是一还是异来破。也就是，整体上，要破颠倒见的所执境，从而破我执、我所执；此品是特别针对萨迦耶见来破。《四百论》：「见境无我时，诸有种皆灭。」看到我执所执的我不存在，就能够从轮回解脱。或说要从轮回解脱是要如此。《释量论》亦说：「未破除此境，则不能断彼。」要破它的境，若没有断境，就不能断具境。对此，所有开派大师是同一音调。

未了解我执是如何执我的，及以无垢正理破除所执的我，只是把自己的心从我执、我所执收回而串习，就认为能超脱轮回、获得解脱，这是不对的。这只不过是进入我执的境上，并不是进入无我的领域中，这样是伤害不了我执的。也就是，有人以为不执就好了，然而不执不能解决问题，这只是从我执收回心，并没有做其他的，这样破不了「我」，一定要进入无我才能破。这点非常重要！时下，许多人修空性就是脑袋放空，什么都不想。典籍中有「不要分别」、「不要执着」，那并不是在说什么都不要想、脑袋空空。什么都不想，虽然没有进入我执的境，收回了心，但是根本没有进入无我。与道次第沾不上边，怎么能断烦恼！现在西方很多团体提倡打坐、什么都不想，讲是说根据佛法，实际上就是把人引导到这种状态。现代人有很多文明病，脑袋放空、放松对文明病很好，演变下来，就变成「修空性好好，我什么病都治了！」那不是修空性治的，离修空性还差得远呢！

要修空性，就必须获得无谬的空性见，若不是这样，讲空性的经教都会变成没有意义。佛陀讲了那么多空性的内涵，如果只是不分别、脑袋空空就行，根本就不需要讲这些。有人说：「闻思时要这样，但修的时候不需要如此。」（即不分别、脑袋空空就可以。）这不对，因为闻思所抉择的就是修时要修的内容。所谓瑜伽师用修行来灭除「我」，也谈到瑜伽师要修这个。「修」有很多意思，歪斜了把它修正，坏掉了把它修复，是修；原先不习惯，不断串习它，从而习惯，也叫修。先让自己的心认识，之后熟练、习惯，此处的修是这个意思，即闻思的内容，修时就是要习惯它。

总之，断萨迦耶见依于断萨迦耶见的境，也就是抉择它是不存在的。它的境

是什么呢？观察时会观察到它的境是「我」，接着就看它所执的存不存在。

如何抉择真如分二个段落：破我执与由此能破我所执。先谈到瑜伽师要如何观察，接着才抉择无我。如何观察？先观过患，最后就受不了，探究其来源，发现来源是贪、瞋等；又探究有没有终极因素，发现萨迦耶见是根本；如此一来，才会想能不能根除。诸开派师的说法都一样，要断具境就要能断境，所以看境能不能断。它的境是什么？是「我」。就针对「我」去观察。因此才进入真正的主题—抉择真如。「若我是五阴，我即为生灭，若我异五阴，则非五阴相」，是在抉择无我；在抉择无我前，要交代为什么要抉择无我。

寅二、如何抉择无我见。分二：卯一、破我与五蕴自性一；卯二、破我与五蕴自性异。

我们会觉得某人在那边、她本身就是某某师姐，不会觉得是我们的心安立过去、让她变成某某师姐。然而仔细观察，其实他是安立的，自己方面一点都没有。若是自性有，境上面就要有，真真实实在那边。若他真真实实在那边，会如何？他的头、手跟他是什么关系？他的头不是他，他的手也不是他。有一天没了他的手，他还是他；所有的器官都换掉了，也不会变成另外一人。然而全部都换了，还有吗？没有了嘛！没有的话，凭什么说有一个他在那边？为什么认定他是某某师姐？再想，手没了，他还是他，脚没了，他还是他，如此，他与他的蕴体就像牛与马一样。他与他的蕴体的关系，如果是异的话，会像牛与马一样；如果是一的话，就会变成完全一，此人换了一只手，他就变成另一个人，换掉脚，又变成另一个人，这并不合理。总之，第一、先了解什么是自性有。第二、若是自性有，他与蕴的关系，要么是自性一，要么是自性异，没有第三种可能；而自性一说不通，自性异也不对，所以没有自性。虽是如此，我们明明看到他在那边啊！看到是这样，事实上却不是，与事实不符合。这样不断思惟，内心会越来越熟稔无我。

卯一、破我与五蕴自性一

若我是五蕴，我即为生灭；(18-1)

我执的境—我，若有自性，它存在的方式只能是二种，要么与蕴是自性一，要么与蕴是自性异。这个要好好观察，因为不是一的话，一定是异，不是异的话，一定是一，不会有第三种。

如是，我与蕴若是自性一，我将会刹那刹那地生灭，因为蕴体有生灭。无论是外道，还是自宗下部，都不会承认像蕴体那样生灭。

第二、我与蕴体若是自性一，即与今生的蕴体是一，如此就没有他生了！我

与今生的蕴体绑在一起，会有没有前生而忽然产生的问题，这样我就有开始了，不是「无始以来」。这个部分在第二十七品会谈。

刚才说：蕴体有生灭，所以我也有生灭。我刹那刹那地有生灭，则每一刹那都是自性有的，前后刹那会成为别别无关。像佛陀说「某劫前，我做什么，所以今生如何」，就行不通了！为什么？因为那时的我与那时的蕴体是一体的，而那时的蕴体已经灰飞烟灭了，怎么还会有我呢！今生的我与那时的我完全是自性相异。

再者，蕴体有很多，有色、受、想、行、识蕴，所以我也应该有很多才对。我与蕴体是一的话，与头是一，与手也是一，总不能与头是一，与手却不是一；如此，我到底是一个人还是二个人？

若我与蕴体是一，则另外承认「我是实在的、实有的」就没有意思了，因为它(我)只是蕴体之数(同义)。

我是近取者，五蕴是近取之蕴，二者有能取、所取的关系。若我与蕴是一，能取、所取会变成一，有如是过失。

卯二、破我与五蕴自性异

若我异五蕴，则非五蕴相。(18-1)

有为法的表征有生住灭等，蕴有生住灭相，所以蕴是有为法。若我与蕴自相相异，我会没有表征是有为法的相——生住灭。因为我与蕴如牛与马般，别别无关，蕴体有的表征，我干嘛要有？不应该有。没有能证明它是有为法的生住灭相，那我就变成无为，或像涅槃，或像空花。涅槃是存在的，空花不存在。我也不可能是存在的无为法，所以会是不存在的无为。因此，若我与蕴自性相异，我将会没有。同样，俱生我执的所缘境与所入境二者中，它也不是俱生我执的所缘境，因为它是无为。

如色蕴堪为色法、受蕴具领纳等，若我与蕴自相相异，我将会异于这些。如色法与心法完全不同般，我也与蕴别别分离，如此将可以看到一个与蕴分离的我，它是存在的。那它在哪里呢？像「这是色法，它是心法，它与它不一样」，能如此指出我吗？不能。

有人说：他部(外道)认为我与蕴体是实体相异的。你这样破，虽然破了我(有部、经部)，但没有破除外道啊！对此，自宗答：他们虽然会说我与蕴体是相异的，但是并不是他们所讲的那个样子，其并非由俱生慧看到而说。那是如何？因为他们不了解依缘安立，害怕「我只是名言安立」，而于世俗谛衰损(不符合世俗谛)。因为他们不是以正理，被相似的理由所欺骗，认为蕴体与我是自性相异，

才如此说。〈观作作者品〉说我、我所取是相互看待而有的，所以他们所讲的我，其实连世俗谛也不是。

以上破除我与蕴自性异。

如是，若我自性有，我与蕴体必须是自性一或自性异；此二者以正理去分析都会有过失；见此，从而决定一点都没有我之自性，即是对俱生萨迦耶见的境自性空获得定解。也就是说，我们要获得中观正见，就要如前所说那样去找。什么时候得到中观正见？就是看到我执的境是没有的，对此产生定解时。

什么叫做我执的境不存在？先要了解什么是萨迦耶见，它执的境——所破的我——是什么，因此分析什么是所破的我就非常重要了。了知所破的我，之后再分析它如果是事实会有这个过失、那个过失，是比较容易的。了知所破的我并不容易，因此，先要广泛地听闻经教、互相讨论。通常会说不要生气，生气很不好，但是很生气时，「实实在在的我」会强烈显现，譬如被人诬指是小偷，「怎么可能是我」——「强烈的我」于内心会显现出来，那是认识所破的我的最好时机。或是意外从山上掉落，「我完了」——内心有一个「我」出来，「那时的我」是怎样呢？对这些情况好好观察，容易了知所破的我。第二步，就看它合不合理。彻底认为这并不合理，此时就获得中观正见。

丑二、示由此而破我所自性有

若无有我者，何得有所。 (18-2)

前面「若我是五蕴，……」，若我是自性有，我与五蕴的关系为何……，讲很多理由、譬喻，来证成我是自性空的。当了解我是自性空时，对于我所自性空，就不必多谈了，不需要讲理由、譬喻。原因就如，老师教导一颗苹果加一颗苹果是二颗，为什么是二颗，要加以说明。接着，拿二根香蕉问学生：一根香蕉加一根香蕉是多少？若答二，说明他了解了，即前面的懂了，后面的也会懂。前面用种种理由、譬喻来证成我是自性空，我所这边就不必特别讲理由，只要前面的通达了，这边也会通达；若这边不了解，说明前面的没有懂。

俱生的萨迦耶见有「这是我的」的想法，它是缘我所执自性有。观察我所执的境——我所——是否有自性时，就会想到「我都已经没有自性，我所又怎么会有自性」，从而通达我所也是自性空。

通达无我之慧，虽然不能通达我所空，但是通达我空之后，只要转向我所，

由通达我空的势力，不需要其他能立，就能通达我所空。因此，在典籍中谈到：由其势力而通达，并未讲其他能立。此即刚才说的不需要理由、譬喻。我执与我所执不一样，了解我是自性空的智慧与了解我所是自性空的智慧也不一样，如了解是二个苹果的智慧与了解是二根香蕉的智慧不一样，但通达了这边，就会通达那边。前颂讲了理由、此颂没有讲理由，原因在此。

当清楚我、我所是自性空时，就会通达与轮回的根本——萨迦耶见——的所执境完全相违的空性。在此，就不多说了。

子二、修彼而灭除过失之次第。分二：丑一、灭除过患之次第；丑二、获得解脱之理。

丑一、灭除过患之次第。分三：寅一、灭萨迦耶见之理；寅二、断诤；寅三、由灭取故灭生之理。今初

灭我我所故，无我我所执。⁴⁵(18-2)

获得「我、我所是自性空」的正见，再不断串习，从而会息灭我——我执所执之自性有的我，与我所——如我的五蕴等诸法——的相，空慧境与具境达到同味。这边的「灭」是息灭之意。对空性达止观双运时获得加行道，现证空性获得见道。现证空性时，因为没有二现，当然就不会有生灭、来去等相，即灭了这些戏论。所谓息灭一切戏论是，现证空性的智慧前面没有生灭、来去、远近等。

修此之瑜伽师，会断除我是自性有及我所是自性有之萨迦耶见。因为空正见与所断之萨迦耶见的所执境完全相违，而趣入前者——空正见——的境，当然会排除后者。如此的修持方式，已于《菩提道次第广论》止观篇广泛宣说，此处就不多说了。

寅二、断诤

无我我所执，彼者亦非有。无我我所执，谁见即不见。⁴⁶(18-3)

刚才说没有我、我所，了解这个就叫懂空性。若配合止观双运不断修习，就会息灭我与我所等戏论或相，接着会断掉萨迦耶见。他人说：照这么说，就应该有在断我、我所的瑜伽师。如此就有自性有的我及蕴。

「无我我所执，彼者亦非有」：了解无我、我所的瑜伽师，也是没有的。为

⁴⁵ 鳩摩羅什法師譯：「滅我我所故，名得無我智。」

⁴⁶ 鳩摩羅什法師譯：「得無我智者，是則名實觀，得無我智者，是人為希有。」

什么？没有了解无我、我所者，这当然是指实有方面。《正理海》：前面已说我、我所自性空，除此之外，也没有任何断除我执、我所执的自性有的瑜伽师。

若有人说断了我执、我所执，却还看到有自性有的瑜伽师，这就说明此人还没有懂空性，尚无能力断除我执、我所执。懂了我空后，很容易通达我所空。自认为懂了我空，但想不通我所空，是自以为悟了道，但事实上没有。若真正悟道，全部都会通达，不会在某处受到阻碍。

其次引经说明。经说：「观内我是空，外等亦是空，任何修空者，彼亦无所有。」观内在的我是空，外在的五蕴等是空，修空的修行者也是空。《三摩地王经》亦说：「任何思法静寂静，此心何时亦不生。」去思惟能够让我们寂静、再寂静，息灭、再息灭之法，像现证空性时一切都会息灭，而此心也是自性空的。及「蕴是自性空而空，菩提自性空而空，所行亦是自性空，智者知而愚不知。」

寅三、由灭取故灭生之理

内外我我所，尽灭无有故，诸取即为灭，取灭则生灭。⁴⁷(18-4)

萨迦耶见有二种：执我的萨迦耶见，执我所的萨迦耶见。执我的萨迦耶见会执我为自相有；执我所的萨迦耶见会执我所为自相有。我执与我所执都是人我执，而执我的眼、耳等为自相有则是法我执。我所指的是什么？眼、耳等。既然我所是法，而不是补特伽罗，为什么我所执是人我执，而不是法我执？我们通常有「我的什么」、「你的什么」，有单纯的「我的」之想法，那个「的」什么都没有表达，「我的」只有我，没有其他。若说「我的眼睛」，重点是在眼睛，执我的眼睛的执着是法我执。

《正理海》：我、我所不可得之故，对于内—我，外—我所—等诸法，认为是我、我所之二萨迦耶见都会被断除，从而会断除四取。如云：一切烦恼的根本是萨迦耶见，以萨迦耶见为来源，具有萨迦耶见之因。四取是欲取、见取、戒禁取、我语取。依次是，对色声香味等妙欲的取，除了萨迦耶见之外的邪见，与这个邪见相关、恶的戒与禁行，及萨迦耶见，缘萨迦耶见而生贪着。

总之，由断取故，不会由业而生三有。修内外一切法都是自性空，如此就会灭掉萨迦耶见；没有无明，就不会有行；没有行，就不会有识……乃至无生老死。解释时，是可以这样完全托出，但是龙树菩萨的偈颂只有灭了萨迦耶见就不会有取、没有取就不会有有、没有有就不会有生，只讲三个。（取支是属于烦恼，有支是属于业。）

⁴⁷ 鳩摩羅什法師譯：「諸受即為滅，受滅則身滅。」

丑二、获得解脱之理

业惑尽解脱。业惑由分别，彼等由戏论，戏论由空灭。⁴⁸(18-5)

萨迦耶见执实有，执实有有什么问题？举例来说，于梦中，自己被某物追逐，会感到心惊胆跳；是因为自己执梦中之事物为实有，所以才感到害怕，想逃跑。同样，我们将名、利执为实有，于是便努力追求。因为把这个、那个执为实有，接着就有：讨厌这个，所以就想能离多远就离多远一瞋；喜欢这个，所以就想能接近多点就接近多点一贪。这边说：尽除业、烦恼，故而解脱。业、烦恼来自分别，彼等由戏论，戏论由空性灭。烦恼有很多，其根本是萨迦耶见(或我执)。由萨迦耶见(或我执)带出其他的贪瞋等烦恼，因此造业，堕轮回。灭除这一切的办法就是修空性来灭萨迦耶见；根本断除我执戏论，就能全部都断。

前说：由断取故，不会由业而生三有。何以故？流转、还灭的次第如上所说，以此之故，业与烦恼都会尽除；尽除业、烦恼就叫获得解脱。灭了取，就不会依此因缘而产生有；若业、烦恼二者都尽除，生、老死也就没有了。

如是，尽除什么才能够尽除业、烦恼呢？轮回之业是由烦恼生，烦恼是由对悦意、不悦意之颠倒、非理作意的分别心所生，他们也不是自性有。非理作意之分别心，是无始以来串习而有的，由于执着能知、所知、能诠、所诠、瓶、布、男、女、得、失等各式各样的戏论而来。也就是说，俱生之我、我所执产生各种非理作意，非理作意产生烦恼，烦恼产生业。

实有执着之戏论，可以透过串习对对境观空而灭除。如是，修空正见，就会现证它；加以串习，最终会尽除烦恼种子。没有任何戏论相的空性，就称为解脱或涅槃。

空性与如来藏是什么关系？如来藏是指心的自性空。苦谛、集谛、灭谛、道谛、桌、椅、你、我等一切法，都是自性空。然而桌子没有如来藏，因为桌子无法变成如来。人为什么有如来藏？因为人有心，可以把心打造成佛，所以心的自性空称为如来藏。未开发时期称如来藏；开发到一定程度，获得见道时，又称为灭谛。也就是，它是心的空性，也叫如来藏，也是灭谛。若此人获得阿罗汉果，就多加了涅槃，即这个涅槃是灭谛、亦是心的空性。若此人成佛了，此时的涅槃是无住处涅槃，但不称为如来藏，因为已经成就、显露了，不藏如来了。

说心的空性，也要看是什么情况。如眼识也是自性空，然而我们现在的眼识能成就佛果吗？又如第六意识中也有很多烦恼，烦恼能变成道吗？生起任运而起的出离心时，有些烦恼自己没有了，它上面的空性也就没有了，就如瓶子被敲碎了，瓶内的空间自然也就没有了。所以心的空性会变成涅槃也要看情况。

其次引证，《四百论》：「如来所说法，略言唯二种，不害生人天，观空证涅

⁴⁸ 鳩摩羅什法師譯：「業煩惱盡故，名之為解脫。業煩惱非實，入空戲論滅。」

盘。」《般若灯论》说：「『取灭则生灭』以上是在说声闻、独觉的解脱；『业惑尽解脱……』是在说大乘的解脱。」《佛护论》及《显句论》则说，这二个都在说超脱轮回之解脱，即大小乘共同的解脱。《显句论》说：清辩论师这种讲法是因为他主张声闻、独觉没有通达法无我的观念所导致。因此，这并不是圣者(龙树菩萨)之宗。

自续派认为，要得声闻、独觉阿罗汉果，要修人无我的空性。清辩论师——《般若灯论》的作者——甚至认为声闻、独觉不可能懂法无我；狮子贤认为有声闻懂法无我，但不是主修。总之，自续派以下——有部宗、经部宗，唯识宗、自续派——皆认为，要获得声闻、独觉阿罗汉果，只要修人无我的空性就行了，不需要修法无我的空性。应成派则认为，要得大乘、小乘的涅槃，二种空性都必须修。人无我的空、法无我的空，所破都是自相有、自性有，所以二无我见只是所缘境方面有差异，所入境方面没有任何差异。因此，小乘行者没有不修法无我的道理。

清辩论师主张声闻、独觉行者修人无我，大乘行者修法无我，这个一定要有根据，要从《中论》中解释出来。即轮回之过失来自于业，业是来自于烦恼，烦恼来自于萨迦耶见，所以灭了萨迦耶见就不再轮回。萨迦耶见指的是什么？人我执。接着才谈要彻底解决要灭戏论，所以要修空性，谈到法我执部分。

在应成派来说，自性有执(实有执)，分人我执与法我执。人我执所执着的对象是补特伽罗，萨迦耶见则必须要执自己，因此，萨迦耶见不仅要执补特伽罗，而且是执自己这个补特伽罗。所以，说轮回的根本是我执，是正确的回答；说是人我执，也是正确的回答；说是萨迦耶见，也是正确的回答。虽是如此，但萨迦耶见才是重点，因为执他人的执着并不那么强烈，执自己的执着最强烈。自他之别，举例来说，某人故意刮伤其他人的车子，我们会随口念几句，若刮伤的是自己的车子，我们可能会气到发抖、破口大骂。总之，在月称论师之宗，人我执与法我执其实差不多，说人我执是轮回根本，也是因为执自己这部分才是重点，故说灭萨迦耶见，其他全部都解决了。

《宝鬘论》说：「自部因为畏惧于无住，并没有尝到真如义。」这个自部是在说有部宗、经部宗之声闻宗义者，不是在说一切声闻行者都没能尝到。也就是说，《宝鬘论》说我派的下部没有尝到真如的内容。我派的下部指的是什么？清辩论师解释成声闻、独觉，但我们认为是部宗、经部宗。劣乘——声闻、独觉——也会懂人无我与法无我，因为如果没有断除常断二边，没有离边之见，就不是中观。当然声闻、独觉堕到了寂静边，但这并不影响他不是中观者。是不是中观，要看空性这个部分。若不是这样解释，要远离轮涅二边才叫中观的话，没有远离轮涅二边——成佛——之前都无法变成中观者。

癸二、断违教之诤。分二：子一、正说；子二、真如不可言说之理。今初

诸佛或说我，或说于无我，诸法实相中，无我无非我。(18-6)

他人：若现证真如者前面，不见内外任何法，于彼二者(内外)，灭除萨迦耶见之分别执着，就是真如。然而，佛经说：「我自为我怙，更有谁为依，由善调伏我，智者得生天。」亦说：「黑白业不灭，自造需领受。」如是之说如何与佛经所说不相违？前面，自宗说我是自性空、我所是自性空，修此能解决轮回之过失，而得解脱。他人将自性无与无等同，听到自性无，就听成没有，因此就认为说「无我」与佛经相冲突。佛经说「我才是自己的依怙……」、「黑白业是不灭的，自己造的，自己一定要受」，这二个偈颂都有「我」、「自己」。

自宗说：佛经说：「此中无我或有情，此等法皆具有因。」此中没有我也没有有情，这些法都是因缘所生。也说：「我非色，我非具有色，色中无我，我也无有色。」这是针对色，受、想、行、识也是这样说的。也说：「一切法无我。」这些与你们所引用的经文岂不相违？也就是，自宗反问：其实佛陀也讲过无我，这与你们引用的佛经岂不相违！

所以必须寻找佛陀这样说的密意。密意是这样的：从前世到今生、今生到后世之有情与我，所行的黑白业会在来世受苦乐，对此毁谤之低劣有情，肆无忌惮地行恶，为了令彼不再行恶，故诸佛于一些经典说我。另一种人，虽然愿意行善，但行善是为了我，被我执紧紧系缚，无法超脱三有，如同鸟被绳子拴着，纵然能飞，也飞不高远。对于这样的所化有情，为了松脱萨迦耶见及对涅槃有希求，于一些经典谈到无我。又有因为以往的串习力，对深奥法，有特别的喜好，为了让彼种子成熟，了解空性，对此殊胜所化有情说我、我所没有丝毫自性。

《迦叶请问经》：「迦叶！谓我者一边，谓无我者第二边，远离此二边之中，无色、无可言说、无依、无所现、无明了、无住。迦叶！此是中道，善观诸法。」

《宝鬘论》：「如是我无我，实有不可得，是故佛尽遮，我无我二见。佛说见闻等，非实亦非虚，违品亦非有，故彼二非实。」引经论后，宗喀巴大师解释：名言上，我、无我都存在，而胜义上，真实义不可得。正面之无我，及它的反面——我，胜义上都没有。

如此次第，《四百论》说到：「先遮遣非福，中应遣除我，后遮一切见，知此为智者。」及「如诸声明师，先教学字母……。」如是，没有破除独立自主我执之对境，而谈到有造业受果的我，是令对业果生起定解，而不堕恶趣，得生善趣。破除独立自主我执之对境，从而宣说无我，这样的无我，并没有破除执蕴为实有之对境。即破实有我，但不破实有蕴，并不是真正的无我。这样的无我，仅能松开萨迦耶见，无法完全断除。因此，若说四谛十六行相之空、无我是指独立自主我空的话，依彼而修是无法断除烦恼的。破补特伽罗自性有，及破补特伽罗我亦无自性，二者之经教，才是净除一切烦恼之道。

若就偈颂来解释：数论师认为有为法是刹那生灭之法，所以它没有因果关系，因此增益说有常我。顺世派以歪理说没有从前生到今生、从今生到来世的补特伽罗，所以说无我。佛陀则说我及无我都是自性空。

子二、真如不可言说之理

诸法实相者，心行言语断，无生亦无灭，寂静如涅槃。(18-7)

他人：若佛陀说我及无我都是自性空，祂讲到什么才是有的？答：若胜义上有能诠，那当然可以讲有，然而胜义上没有能诠，（「言语断」指没有能诠），因此，胜义上，佛什么都没有讲。为什么？因为胜义不是心所缘的行境。理由何在？一切法胜义不生、胜义不灭，如同涅槃。

另一种解释，问：「戏论由空灭」，那么要如何观空性而灭除戏论？为了回答此问而有此处的偈颂。

或者，前面说内外诸法皆不可得，都是自性空，如是尽除二种萨迦耶见——我执与我所执——就是真如。那么，真如可以用语言说明或用心了知吗？为了回答此问而有此处的偈颂。

「心行言语断」，以藏文来看，是心行断故言语断。诸佛的意思是「无我无非我」，而且修此可以得涅槃。那么，你可不可以讲一下到底是怎样？答：诸法实相没办法用言语讲。为什么没办法用言语讲？因为没办法用分别心去了解。那是怎样呢？「无生亦无灭，寂静如涅槃。」

很多人认为空性是无法讲的，就举了拈花微笑的公案，然而若不能讲说空性，就不会有《般若经》的出现，也不会有龙树菩萨的诸多注释。无法描述糖与无法描述空性是一样的。我们会说糖很甜、好吃……，不管我们怎么讲，与自己品尝的觉受是有差异的；见道无间道、解脱道等无漏慧看到的情况也是一样，没有办法准确地描述；一切法都是如此。语言要描述一件事，要怎么描述？就算是一张纸，要描述也是描述不清楚的。因为我知道纸是什么，你也知道，所以你用「纸」这个字我就了解了；若遇到的是外星人，他没有纸这个东西，你再怎么解释，都无法解释到如他亲眼所见般清楚。所以空性是可以解释的，但无法解释到如自现前般。现证空性的情况，无法用分别识了解；因为语言来自分别识，既然分别识无法了解，语言也就没办法了。

癸三、趣入真如的次第

一切实非实，亦实亦非实，非实非非实，是名诸佛法。(18-8)

若说：「无生亦无灭，寂静如涅槃」，语言与心没有办法直接趋入。然而若不说，则所化有情无法了解；为了让所化有情趋入深奥义，必当依于世俗谛之观待关系而说次序。可以宣说彼吗？

答：诸佛宣说真如甘露的趋入次第是如此：如同《四百论》：「随彼何所喜，先应观彼法，倘若已失坏，都非正法器。」诸佛是看他喜欢什么，先跟他讲这个法；若诸佛所讲的，他都不喜欢，那就不是法器了。若不说所化有情之共通语言，则会失坏深奥之法器，变成不是这种法器。《四百论》云：「如对蔑戾车，余言不能摄，世间未通达，不能摄世间。」「蔑戾车」是外国人之意。碰到外国人，无法以余言与他沟通；与此相同，不通达世间就不能摄世间人。如《四百论》所说，有一个共同的价值观，随之而说，以如此的方式进行。《三律仪》说：「世间与我诤，我不与世诤。世间说有的，我亦说它有；世间说没有，我亦说它无。」即配合世间之意。

首先，为了让世间人知道自己是一切遍智，从而让所化有情生起恭敬心，所以以世间共同事物之本性、分类这些内容，对想听他的人说：蕴、界、处等是实有一具无明翳障者认为情器世间是实有。也就是，首先为了让人接纳自己、生起信心，所以跟随他人的想法，而说五蕴、十二处、十八界等是实有。

这样宣说后，所化有情就会认为祂是一切知，从而生起信心。此时，对彼说：一切实指的是完全不变异，然而有为法每一刹那都在生灭，所以并不是实的。此处的实、不实，是指无常法不可靠的非实，而不是指自性空的非实。

其次，针对某些所化有情会说：针对凡夫来说，情器皆是实；针对圣人的后得智来说，情器皆不实、虚假。此处真、假，是指自己产生的第二刹那就坏灭、无法安住，而不是其他。

前生就恒常串习深奥见，可是在今生，因为宗义的关系，仍有些许实有执着之障碍尚未断除，为了断除如是之所化有情所剩余的一点点障碍，就会说：根本没有石女儿，所以无法说石女儿是白的还是蓝的；与此相同，实、非实皆非自性有，非刹那生灭的法也好，刹那生灭的法也好，二者都无自性。此处谈实、非实的基点是自性不成立。

以下是总结。如是，第一阶段，除了边际的坏灭外，不说刹那生灭这种变异，由此而说实，以此方式使他人生起恭敬而易于对他讲法。第二阶段，否定非刹那生灭态，谈到有刹那生灭，所以非实。如此能断除细微常执。第三阶段，根据二种看法，说同一件事是刹那刹那生灭与不是刹那刹那生灭。第四阶段，无论是不是刹那生灭，都是自性空。刚开始，佛陀说一切都是实的。此处的「实」，指的不是实有，是实在的意思。刚开始谈五蕴、十二处、十八界……，所以不能造恶业、要造善业。这个虽然没有谈到恒常，但实在就有常的意味。他接受业果，愿

意继续学时，就说它是不实在的、刹那都在变化。「哪有什么实在的呢？一口气喘不过来就走了！」「无常法每一刹那都在变化，我们不能想明天的事，要把今天当作最后一天来看，最后一天要做什么？就是修行。」谈的都是不实在、刹那生灭之无常。第三个层次，针对凡夫来说是实，针对圣人来说是非实。最后，实也好、非实也好，全部都是自性空。

总之，佛陀企图把人从岔路拉回正道，故依次第宣说。什么叫做依次第？即配合所化有情内心所能承受的次序而讲。因此，诸佛不说非趋入真如甘露之法，没有一项非方便，如随顺病情配药，以非常适合所化有情的情况而说法。《四百论》云：「有无及二俱，亦说二俱非，由病增上故，宁非皆成药。」有、没有、二者皆是、二者皆非，因为有情自己内心的条件，都是药。什么叫做药？对你的病有用就叫做药，有时糖是药，有时黄连是药，有时甚至要用一点毒才会变成药。《佛护论》说：「世间实、非实二者皆认许，导师亦观待世间名言而说而已。破除实、非实是观待胜义而说。或者，实、非实指的是因时有无、二生；佛陀教法是破除有无二边，仅从因缘而生而已。因此，希求通达真如者，不应依世间名言而说，应执持真如。」

现代，特别是台湾，很多人讲到空性，讲的理由其实都是无常这方面。如「因为是因所生的果、果是由因而生，刹那会坏灭，百年以后就不见了，所以是空。」或「十年前这个还没有，这不就是空吗？」都从刹那生灭在谈实、非实。然而，这样的空连独立自主我空都没达到，更何况是实有空。

癸四、真如的定义。分二：子一、圣者的真如的定义；子二、世间人的真实的定义。今初

自知不随他，寂灭无戏论，无异无分别，是则名实相。(18-9)

《正理海》：问：「对一个依序趣入者，说说真如的定义需要具备什么？」前已说过「心行言语断」，还有什么要问的！又问：「虽然如此，如世间人承许名言般，在世俗名言前增益而说其定义。」《显句论》「需增益而说它的定义」，是说要透由语言、分别之路来讲，并非没有而增益，这在第十五品已经讲过了。

其中，为了破除颠倒邪见而说空性的五项定义：

第一、「自知不随他」(非从他知)，不能由其他人讲说而了解，要用自己的无漏智慧来了解。如有眼翳者会看到落发，此时，无眼翳症者说：「现落发的情况，事实上是没有的。」然而有眼翳症者无法同无眼翳症者看到的那样子来了解，透过说明，他只能意会现到落发是颠倒的。等到涂了眼药，去除了眼翳症，已经没有任何看到的落发的情况，以看到没有落发的方式了解才是真正的了解。同样，

圣人透由增益而说空性，然而只是这样是不能让凡夫看到如同无漏智慧看到的那个样子。如果擦了无颠倒了解空性的眼药，如除掉眼翳、无有无明眼翳障碍般，生起了解空性的智慧时，才会在毫无戏论的情况下，自己现证空性。以如是方式所了解的，就是空性。

因此，有眼翳症者无法以无落发的方式而了解，然而他并非不了解无落发；与此相同，凡夫也是无法以无二现的方式了解空性，仅仅如此，并不是在现有自性的情况下不懂空性。所以，「不能从他知」的结论是能从他知，只是无法以无二现的方式知道，即凡夫能懂空性，只是无法以无二现的方式懂空性。

「现证自己的现量，以无二现的方式所了解的」，就叫空性。这个定义，应成派、自续派、唯识宗都会用，但是各家所说的空性又不一样。另一个定义是，「了解究竟的智慧所获得的内容，且了解究竟的智慧是因为了解它而成为了解究竟的智慧」。其实，用「了解究竟的智慧所获得的内容」就可以了。但了解究竟的智慧是从比量开始算起，了解空性的比量、现量，甚至佛了解空性的智慧都是了解究竟的智慧。于是，辩经时，就会这样问：佛的了解空性的智慧是不是了解究竟的智慧？是。它懂不懂瓶子？懂。所以瓶子是空性吗？因为是了解究竟的智慧所获得的。为了挡住这样的问难，所以定义才加上「了解究竟的智慧是因为了解它而成为了解究竟的智慧」。因此，佛的了解空性的智慧是了解究竟的智慧，但那是从了解究竟这一点去讲，而成为了解究竟的智慧，所以佛的了解空性的智慧虽然会懂瓶子，但是不会造成威胁。也就是，是针对什么来安立这个慧是了解究竟的智慧？是针对那个境来说的。它所了解的，就是空性。有一点绕圈子。总之，这二个定义，内容上是一样的，只是描述不一样。

第二、「寂灭」，如不见落发，没有自性有的显现。

第三、「无戏论」，没有被语言的戏论所系缚。有分别识的戏论与语言的戏论，因为后面出现了分别，所以这边是指语言的戏论。

第四、「无分别」，没有心行。现证空性时，会远离心行，如经说：「何为胜义谛？尚无心行，何况言语。」

像《般若经》说：「若行于色无生，则非行般若行。」常会看到类似的描述：看到有执着，不是菩萨修行，不是般若波罗密多。这些描述其实是在讲无间道、解脱道的情况。空性有没有什么行相？没有。就是一直找自相在那里？没有，这就是空性，所以空性是遮法。我们可以描述瓶子，它是鼓腹、可以装水……；对于空性，则是没有这个、没有那个，排除一切，若有一个没有排除，那就不是空性。所以只要说有，或只要用言语一描述，就已经不是了。现证空性的智慧自知，若有人想给你描述，只会愈描愈黑。

第五、「无异」，某一法的空性是怎样，其他法的空性也一样，胜义上没有各别义。《入二谛经》说：「妙吉祥，何为真如？妙吉祥答曰：天子！于胜义，真如、

法界、与完全不生相同，于胜义，无间亦同。」也就是说，瓶子的自性空与桌子的自性空一模一样，没有差别。

如是讲说了空性的五项定义，这五个项目，前前要由后后来说明。因此，什么是非从他知？如除掉眼翳时，自己才真正知道没有落发的情况，现证空性—寂灭时，自己才会知道。只要透过名言，就一定要透过语言的戏论，而戏论是必须熄灭的。没有戏论要没有言语的戏论；言语的戏论来自于分别的戏论，所以要没有分别的戏论。最后，胜义上没有不一样，有戏论的话，一定会有一、异等各别，无戏论即无一异等，没有分别。

子二、世间人的真实的定义。

若法从缘生，不即不异因，是故名实相，不断亦不常。(18-10)

对我们来说，理解「现证空性的智慧所获得的就是空性」，有点困难，所以还是要讲凡夫能了解的空性的定义。这并不是真的空性的定义，但只能如此。

依某一个因而出生的果，它与它的因不是自性有的一，因为所生与能生将会变成一之故。因此，非此因跑到果中之常。依某一个因而出生的果，与其因也不是自性有的异。若是，则有违互相依赖，会变成无因而生。因此，非果不是由因而生之断。如是，以缘起之理断除了因果是自性有的一或异。以此之故，亦成办远离因果成为常断的过失。

像苗是从种子生的，若自性有，且二者是自性一的话，种子就无法生苗了。苗与种子是自性一，种子时，已经有苗，苗出现时，种子还在，这种情况下就会变成常。因果讲的是果生时把因替代掉的情况，像牛奶与优格，牛奶不是优格，优格产生时，牛奶灭了，牛奶在时，优格还没有产生，一切无常法都是如此。它们二者不能说是自性一，因为若是自性一，一定会变成恒常。不是自性一，难道是自性相异吗？我们会说种子没有了，但它的相续还在，苗是种子的相续。然而，若是自性相异，二者就毫无关系，所以它的生与它的灭无关，苗就不是种子的相续；如此一来，种子灭亡的刹那，它的相续也就断了。因此，若是自性有，会有常、断之过失，自性一的话，会变成常，自性异的话，会变成断；自性空，才远离常、断之过失。

以上是针对因果而说，但对非因果的一切、安立的，都要用非自性有的一异破除它的常断二边来了解。这是针对凡夫的定义。

癸五、示必须成办此义

不一亦不异，不常亦不断，是名诸世尊，教化甘露味。(18-11)

此说空性这个法非常殊胜，是甘露法。「甘露」，字面是不死之意，也就是不死之药。佛陀证悟之后四十九天都没讲法，经云：「深静光明无为境，此甘露法我证得，我虽欲说他不知，不如默然住林藪。」佛陀说：我有这个法，但是因为它太深奥，没人能理解，所以不讲。佛陀刚开始不讲不是因为沒有悲心，而是因为没人听得懂，想讲而不讲。后来透过帝释天的请求，祂还是以此教化众生。

《正理海》：佛—世间无依无怙者的依怙，祂讲的胜法—甘露之法—能完全地断除生、老、死。此即前面所讲的：一切法都是依缘而生、依缘而安立的，因此，就不是自性有的一、异，也就没有常、断的情况。抉择出的、如此深奥的胜义真如，是甘露，一定要努力地成办。

要断除集谛才能没有苦谛，或说断除无明才不会有生、老、死等，断除无明的唯一一剂药就是空性法。也就是，八万四千法门都要和这个连上线，连不上就不是世尊的教法。外道也会阻止杀人、偷盗，也说了这方面的戒，但持守它叫持外道戒；佛教徒也持不杀、不盗的戒，但我们持的是增上戒—可以成就佛果的戒。二者的戒看过去是一样的，但是以佛教的立场来说，跟着外道邪师，只会往邪的方向去，会堕恶趣。因此，一切修行一定要与空性搭上线，否则只能归类到其他教义的范畴中；若无宗教信仰，只能归类为世间礼仪，不能说是佛教的修行。所以，此处就劝导我们：此是甘露法，必须修这个，一定要好好地修。

诸佛不出世，佛法已灭尽，诸辟支佛智，从于远离生。(18-12)

世间有成、住、坏、空四劫，成劫时没有人类，住劫时才有人类。又只有某一段时间才有佛出世，世尊的教法会在世间住五千年，而且也是以五百年为计数。前五百年是阿罗汉果时期，那时闻法者大多证阿罗汉果；接着没有那么多入证第四果、但有许多人能证第三果……。我们这个时代属于戒的时代，还有一些人守戒，但守戒也不会有太多人证果。到了最后的五百年，就只有标章—是佛教信徒，就带一个标章，那时也没有出家衣服、在家衣服，佛教团体就以标章为区别，只是这样而已，其他什么都不讲了，接着佛法就会灭亡。结束之后，独觉就出来了。

独觉不会出现在佛教化的时代，他一定出现在佛不教化的时代。独觉百劫都要依师，但是最后那一世，他生在没有佛法的时代。出来之后，他看到骨头，就会知道这个骨头是从哪里来的—是从人那里来的；人是怎么来的？是爱取有带来的。爱取有又是怎么来的？是从无明来的。就这样，自己想通、成就阿罗汉果。佛是无师自通，一生下来就可以讲「于此世间我最尊」，不需要依师；但这并不是都不需要依师，是三大阿僧祇劫都依师，但成佛那一段不依师长而成佛。独觉也一样，百劫都要依师，最后那一生是自悟成就阿罗汉果。声闻必须在佛的教化下而成就。

声闻听到真如之甘露法，以闻思修依次趋入、以戒定慧三学来受用这个甘露，因此必定会远离老死，获得涅槃之果。此外，虽然听闻此甘露之法，但是因为善根尚未成熟，在此生无法获得解脱者，来生因为有前世因缘力，必然会得到解脱。《四百论》说：「今生知真性，设未得涅槃，后生无功用，定得如是业。」此处没有明讲，但其实讲的是独觉。「从于远离生」，意思是一定能得到，如定业。虽然最后一生没从佛受教，但他一定能获得涅槃果，就像定业一样。

即使如此，未来会不会遇到这个因缘很难说，如果来世缺少宣说真如者之因缘，还会获得涅槃吗？答：就算遇不到，还是确定会获得涅槃的。前世是没有成熟，此世就算缺少成熟的因缘——佛不出世、声闻弟子也都没有了，但独觉的智慧是在没有喧杂、不依赖善知识的情况下，还是一定能获得涅槃。「喧哗」是指事情多、心无法静下来好好思惟法。现代人就是心被外务牵着跑，没有教法，只剩下其他的事可以忙，就一直忙其他的。

这是在说劣乘依此次序而获得大义的过程；若是大乘，用此道变成其他道的眼目而走向解脱之城，去(到佛果位)已，才获得「度彼岸」之名。《功德宝积》：「俱胝度他无导盲，路且无知岂入城？五度无慧如无眼，无导非能证菩提。何时以慧尽摄持，尔时得目获此名。」声闻、独觉获得般若此智慧时，他就获得般若波罗密多吗？没有。有菩提心的人获得般若此智慧时，才叫获得般若波罗密多。

此具有极大意义，所以即便有问「真的是这样吗」等，对此稍有怀疑，也非常值得赞叹。《四百论》说：「薄福于此法，都不生疑惑，若谁略生疑，亦能坏三有。」大家现在喜欢空性法，就更加值得赞叹。

看到这些功德，有智慧的人就算舍弃性命，也如常啼菩萨寻求般若波罗密多般寻求，寻得之后，让自己的内心恒常思惟此深奥义。《四百论》说：「真见得胜位，略见生善趣，智者常发心，思惟内体性。」真正见到会得胜位，稍微看到也会得善趣，智者常发心，思惟内在的法性——空性。

「诸佛不出世，佛法已灭尽，诸辟支佛智，从于远离生」，佛法没有了，甘露法没有了，他怎么出来？他以前也是在佛的教化下，曾经听闻很久，虽然此生无师，但还是用甘露法成就阿罗汉果，这是偈颂的背景。对我们来说，如果前生有好好听闻空性，对其生起恭敬心，此生好好闻思修空性，会证悟空性，所以要多努力；如果努力地闻思修空性，但还是没有证悟，说明前生没有种下种子，所以要赶快种种子，未来一定会成就。为什么未来一定会成就？独觉就是例子。总之，讲了三种情况：声闻依于佛，努力学而成就；即使在没有佛法的时段，有种过种子，就像定业一样，一定会成就，如独觉；对于更好的根器，般若会变成眼目，带着其他的菩萨行走到更圆满的地方——成佛。

壬二、结合了义经

我、我所自性空的内容，如前所述及其他深奥经典所说，此品简略地抉择出经典的意思。透过熟习这些内容而断除一切过失。一切讲述深奥义的经典，其进入真理的次第，就跟此处所讲的一样，要如是了解。了解之后，观见善知识、暇满等内外因缘十分难得，从而使自己的戒律清净，以此为基，于僻静处串习所闻的内容——整体菩萨行，特别是甚深义，不只是口头说说而已。这样的作法是经典诸教诫的核心。

会说有戒才能产生定、慧，为什么有这种关联？比丘要远离城镇，才会没有喧哗；不离城镇会有喧哗，会静不下心来读书。但是还是得吃饭，只好进城乞食。若中午乞食一次，晚上又乞食一次，就太浪费时间了，因此只乞食一次，中午吃多少则不是问题。乞食之余，就是专心闻思修。住方面也有规矩，出家人到任何地方，第二天起必须找一个老师，否则会犯戒。也就是，即使是八十岁的老比丘，也得有人管，否则容易放逸。像三大寺的住持都有他们的老师，他们真正的师长应该已经往生了，但是还是得找一个老师才符合规定。这些规矩，都是在促使闻思修。现在我们不一样，受了戒，接着就想利生度众，就去忙其他的了，这样就很奇怪。戒这么重要的话，空出时间来学习就更重要。若多空出时间来学习，无论守戒与否，其实都达到类似的作用；若没有空出时间来做闻思修，就算守圆满的戒，也相当于没有。同样，也有几天内不准不听法的戒律，这些都在说这一点。清净持戒是什么？板着脸坐在那里，或关在房里一直打电玩，以为没有违犯，这就不对了，不是那回事。

《父子相见经》云⁴⁹：「诸佛出世甚难值，得闻正法生信难。人身难得今已获，善哉佛法汝顺行。已得蠲除斯八难，永绝迫窄处空闲。于诸正法得信行，应当勇猛发精进。若闻法已应正思，不可闻声即取着。汝等常行阿兰若，必当速疾成人雄。近善知识及法师，应速远离诸恶友。汝于众生平等想，慎勿妄起我人心。常乐多闻持禁戒，捐弃舍宅坐林间，腐药治病莫诈善，亦恒乞食受粪衣。一切有为即无为，等同一相如阳焰。若了实际见真如，疾成无上菩提道。当观五阴犹如幻，内外诸入如空舍。世尊常说如斯法，法等于彼莫生着。贪欲瞋恚性自空，愚痴我慢分别起，彼法已灭今亦无，如是知者得成佛。」

壬三、总结与品名

前面抉择了很多深奥义，此品讲到它的实践次第。所抉择的这些，即我与法的自性空，要了解所述自性空的内容来实践，所以此品的名字就叫观我与法品——具有十二偈的第十八品。

⁴⁹ 引汉译《大寶積經》。

<第二十四品观四谛品>

戊一、示缘起自性空。分二：己一、正义；己二、断诤。

己二、断诤。分二：庚一、观察谛实；庚二、观察涅槃。

庚一、观察谛实。分二：辛一、释品文；辛二、总结与品名。

辛一、释品文。分二：壬一、牒诤；壬二、回答。

壬一、牒诤。分二：癸一、生灭等不合理之诤；癸二、业果等不合理之诤。

癸一、生灭等不合理之诤。分三：子一、四谛的能作所作不合理之诤；子二、向果不合理之诤；子三、三宝不合理之诤。今初

以下是他人的争论：

若一切皆空，无生亦无灭，如是则无有，四圣谛之法。(24-1)

以无四谛故，见苦与断集，证灭及修道，如是事皆无。(24-2)

若说内外一切法皆自性空，会有大错及非常多的过失。如是空，将会变成没有，如同石女儿无有生灭。无生灭故，说空性的你们将会有无四圣谛之过。这是怎么说的呢？由前因所生之五取蕴就是苦谛，尔时，彼之生灭完全没有。无彼，苦蕴所生的业及烦恼—集谛—就会没有。若无苦，也将不会有随灭此苦的灭谛。若无灭苦的灭谛，也就不会有走向它的八支道谛。如是，就没有四圣谛了。

没有四圣谛，知苦、断集、修道、证灭等所作全部都变成不合理；若没有所知及所断等所作，四个能作也就不合理，因为能作要有所作才会是不错乱的。

此段是说，他人争论：你说一切法自性空，就等于说没有一切法；没有一切法，就没有四圣谛；没有四圣谛，就没有知苦、断集、修道等；没有这些事情就没有做这些的作者。即牵涉到三个：一、境—四圣谛—没有了；二、知苦、断集、证灭、修道这些工作没有了；三、没有这些工作，相当于没有作者，因为作者是因工作而有。

子二、向果不合理之诤

以是事无故，则无四道果；无有四果故，得向者亦无。(24-3)

以无四谛故，知苦、断集、证灭、修道这些就没有了；这些没有了，就没有

四向四果。以下宗喀巴大师解释什么是四果、四向。若想仔细了解，要去看地道方面的资料。

其中，第一果—须陀洹果—断除见所断，而安住于见道第十六刹那的类智的解脱道。欲界修所断分为小中大三种烦恼，当中又各分三，成九品烦恼。其中，没有断第六品以上，而见所断已断。《俱舍论》说：「有为无为果。」第二果—斯陀含果—断除了修所断第六品之解脱道与断，即断除第六品的解脱道之道谛，及第六品以下的灭谛，这二个是它的果。第三果，断除见所断，及断除欲界第九品修所断烦恼之解脱道与断(灭谛)。阿罗汉果，断除有顶第九品烦恼之解脱道与断(灭谛)。

若无四果，则安住于四果上的补特伽罗也就没有了；若彼无，则四向之补特伽罗也就没有了。

四向四果。四果是须陀洹、斯陀含、阿那含、阿罗汉；四向是快成为须陀洹、快成为斯陀含、快成为阿那含、快成为阿罗汉。⁵⁰四向四果指的不是补特伽罗，它指的牵涉到道谛、灭谛，那些道谛和灭谛才是向、果。三界九地，烦恼有九九八十一个，所以有八十一个解脱道。有八十一个解脱道，就有八十一个无间道、八十一个灭谛。那么，八十一个道谛、八十一个灭谛，要分成四果当中的哪一果，即初果有多少有为、无为的果，二果又有多少，无为讲的是灭谛，有为讲的是解脱道。

其中，须陀洹向是安住于见道的第一刹那到第十五刹那—第十六刹那时已经是果了，没有断欲界修所断第六品烦恼的情况。

见道有苦法忍、苦法智、苦类忍、苦类智。苦法忍是断除萨迦耶见、边见、邪见、见取见、戒禁取见、疑、贪、瞋、我慢、无明等欲界之苦，也就是十个见所断的正对治—无间道。它会缘欲界的苦谛而修无常、苦、空、无我。苦法智所缘、行相与前相同，断除的十个烦恼也是一样，差别是它属于解脱道。苦类忍是，断除上二界除瞋之外、二界各九个、共十八个烦恼的无间道；缘上界的苦谛，而行相如前—无常、苦、空、无我。苦类智是，断除彼等之解脱道，所缘、行相如前。集谛、灭谛、道谛的法忍、法智、类忍、类智，也是四个一组，共三组，如前所示而类推了解。但是集谛、灭谛的见所断中，不含前二个与最后一个，除此之外的有七个；道谛之见所断中，不包含前二个，故有八个。这八十八个烦恼不需要依赖于现证真谛而串习，单单现证真谛就能断除，所以叫「见所断」。⁵¹

⁵⁰ 有關向，《俱舍》中，第十六刹那是修道，第一刹那到第十五刹那是見道，或許是初果向、或許是二果向等；《集論》—大乘的說法，十六刹那都是見道，從加行道快接近見道時的一座開始，至見道前十五刹那，或許是初果向、或許是二果向等。因此，依《俱舍》的說法，獲得四向四果的行者都是聖人；依《集論》的說法，有加行道行者獲得向，所以得向者不見得是聖人。

⁵¹ 見道十六刹那中，八刹那屬於無間道、八刹那屬於解脫道。相關的內容，大乘的說法、《俱舍

见所断就是见了真谛就断；修所断则是见到了还不够，还要重复、串习修，从而断除要断的部分。修所断，欲界有贪、瞋、我慢、无明四个；色界、无色界除了瞋以外，各三个；四个加六个，共十个。欲界，加上色界四禅、无色界四禅，共九地；烦恼有大中小三种，又各分三个；所以有九九八十一个无间道及断除之解脱道。

斯陀含向是，见道之后，为了获得第二果而趋入。(阿那含向是，)断了第六品欲界烦恼后，为了获得断除欲界第九品烦恼之解脱道而趋入。释论中讲了「同样」一词，那是依渐次得果而说，而不是依顿得者。断了欲界烦恼后，于断除有顶烦恼之解脱道之前的，就是阿罗汉向。

以前谈过，若有人在资粮道、加行道或之前，已经断了整个欲界烦恼，在获得见道第十六刹那的同时得第三果。此人只会得第三果与第四果，不会得第一果、第二果。有人在获得见道第十六刹那同时得第二果，接着得第三果、第四果；也有是先得第一果，再依次得第二果、第三果、第四果。这个段落的讲法是以依次得初果、二果、三果、四果的排列而说。

子三、三宝不合理之诤

若无八贤圣，则无有僧宝；以无四谛故，亦无有法宝；(24-4)

如果没有得四果与四向的八补特伽罗，僧宝就没有了；因为没有四圣谛，所以没有这八个补特伽罗，则法也就没有了。所谓的法，是属于果的灭谛、趋入于果的道谛—证法，诠释证法的是教法。资粮道、加行道、见道、修道、无学道等都属于证法。道谛、灭谛是证法，资粮道、加行道时，仍未得到道谛、灭谛，但仍是证法。那么，我们有没有证法呢？有。增上的戒定慧—佛教讲的戒定慧，受过戒就拥有证法；定方面，我们不一定有；慧方面，因为我们学习过这些，若稍微了解，就会有一点证法。因此，从三学开始，整个道次第都是证法。证法的范围很大，道谛、灭谛是证法中的一小部分。我们有三学，发展上去就是资粮道、加行道的道，再发展上去是道谛。诠释证法的是教法，有经律论。密续之续典包含在经当中，是佛经。此外，龙树菩萨、无著菩萨写的论也是教。

以无法僧宝，以无有佛宝，如是说空者，是则破三宝。(24-5)

没有果，就没有道谛、灭谛等证法及显示彼等之教法，就没有教证二法。若无教证二法，就不会有佛，因为随顺于佛法而努力、最终全部通达时才叫做佛。

論》的說法有差異。請參閱見悲青增格西的《智者頸飾地道建立略講》。

再者，没有僧，又怎么会有佛？不会有佛。这个情况分四：第一、因为要从僧听闻佛法，从而累积自己的智慧功德；于僧，供养、承事、归依等，从而累积福德资粮，以如此方式成佛。第二、若无僧，就不会有须陀洹向等；而没有一个没有得任何向而成佛的佛。第三、薄伽梵佛是无学僧，亦属于僧；没有僧，又怎么会有祂。「佛等比丘僧众」，这就说明佛也是比丘僧；依此宗的说法，没有僧就不会有佛，就非常清楚。第四、持《中阿含》者则主张，《大事》说：「菩萨证初地时生起见道，所以要归类在僧伽中。」照此说法，其义极明显。

这些是以声闻部——有部宗、经部宗——的见解而说出的。也就是，这边是龙树菩萨与有部宗、经部宗争论，这些是就有部宗、经部宗的宗义而谈的，包括前面见道十六刹那所缘为何，苦法忍时缘什么、集法忍时缘什么、断什么，及此处：为什么没有僧会没有佛？十八派有种种说法，此处说了这四种无僧就无佛的情况。一般，我们学的是中观的说法，较少接触《俱舍》等说法，所以会感觉这个段落比较奇怪。

若空性的意思是如你所说——一切法自性空，等于否定一切法，没有福报的人听到这样的话，不是害了他们吗？他们会认为没有三宝，没有法、没有僧，这样就害了他们，所以你们千万不要这样讲！

癸二、业果等不合理之诤

空法坏因果，亦坏于罪福，亦复悉毁坏，一切世俗法。(24-6)

除此之外，若说一切法是自相空，尔时一切都在里面了，如此非法的不善、法的善、及它们的果——悦意的与不悦意的——将变成没有，即没有因果了。世间名言有吃、坐、去、来等，这些都将变成没有，因为这些也在一切里面，所以会损害这些。因此这种空性的讲法是不好的。

从第一品到第二十三品都讲到内外一切法自性空，他人认为如是观察之理会破除生灭、解脱等能作、所作。

壬二、回答。分四：癸一、示他宗之诤是没有了解缘起真如；癸二、自宗主张的空是缘起之义；癸三、若不承认自性空才会一切都不合理；癸四、若见缘起真如才会看到四谛的真如。

癸一、示他宗之诤是没有了解缘起真如。分二：子一、自宗无他宗所举过失之理；子二、列举此过者有此过失之理。

子一、自宗无他宗所举过失之理。分三：丑一、无此过之理；丑二、正示无此过失；丑三、不仅无过反而有功德之理。

丑一、无此过之理。分二：寅一、系未了解三内容之诤；寅二、如是兴诤是因为未了解二谛。今初

汝今实不能，知空空因缘，及知于空义，是故自生恼。(24-7)

对于他宗的争论，以下是自宗的回答。

你没有了解空性的目的、空性的本质及空的意思，而产生各种颠倒的想法，从而损害自己。

第一、你纯粹因为自己的分别作意，把自性空认为没有，从而对宣说空性者颠倒增益而说：「若一切皆空，无生亦无灭，……」如是兴诤。于我不喜悦，而有这些违害。前说：「彼等由戏论，戏论由空灭。」是为了灭除戏论而说空性；而你**把自性空当成完全没有，这样反而增长戏论。**这其实是不了解说空性的目的。说空性的目的是什么？我们是为了息灭烦恼障、所知障，为了息灭戏论而说空性。若如你所说，自性空是没有什么的话，那就没有烦恼了，就不需要为了断烦恼而说空性。因此，你不了解说空性的目的；若你了解说空性的目的，就不会如此兴诤。

第二、空性的本质，于前面「自知不随他」说过。现证空性时，如无眼翳症者不会看到掉发一样，是完全没有二现戏论的性质。把自性空认为没有，这样有违于灭除一切戏论，代表你没有了解空性的本质。也就是，**刚开始有戏论，现证空性时会断除一切戏论，没有任何戏论叫做空性。**知道这个就不会兴诤了。

第三、下文有：「众因缘生法，……」经云：「凡由缘生即不生。」（任何法只要是由缘生的，它就是自性不生。）意谓依缘而有是自己没有独立的自性的意思。缘起的字义与自性空的字义是一样的，而不是没有功能之物的意思。你认为若自性空就不会有能作所作等，把自性空解释成完全没有，这是造谣，以此对宣说空性者兴诤，其实是没有了解自性空的字义所导致。

「若自性空，那还会有什么呢？」有这样的想法，从而说：「若自性空，就必须没有。」这些都是因为不了解中观义而起的争论。主张自己是持中观宗的，若如此说就更不合理了！

这就骂了现代很多人。很多人说自己是应成派的，可是讲空性时，讲得却跟有部宗认为的自性空一模一样。事实上，自性空与没有是有差距的，自性空指的并不是没有，诸法有、三宝有、四谛等都有。《金刚经》或龙树菩萨的论着等提到自性空，他人把它解释成没有。解释说：「是我们分别乱识前面看得到的，事实上是没有的。」或「众生无明遮盖下，如同得了眼翳症，所以看到它；如果治好了眼翳症，就不会有飞蚊。」这种话是说不可以的，这种话一说出去，就表明诸法是如眼翳症之飞蚊般不存在，就跟有部宗的解释一样了。

既然一切法存在，说明一切法以量识都能够成立；若不成立，佛的如所有智、尽所有智会被破坏掉，我们也没有任何的量，全部都是眼翳症。既然我们有量识，至少懂个什么，如桌子、椅子、袋子。既然懂袋子，就要说它是存在的。眼识看到时，它是真的存在；意识想到时，它是真的存在。像出入机场，用 X 光机，检查袋子里有没有违禁品时，看不到袋子，但袋子里有什么东西看得清清楚楚。我们的眼识看得到袋子，看不到里面的东西；X 光机看不到袋子，但看得到里面的东西。即它看到的部分，我们没有看到，我们看到的部分，它看不到，然而二者都是正确的。如果说那个机器很昂贵、很精密，因此否定我们看到的——它看不到就说明没有，这样就会有只有袋子里的东西存在而没有袋子的问题。胜义识就像 X 光机，它看到的，我们的眼识看不到，我们的眼识看到的，它看不到，各有各看到的部分，二者都是成立的、都是事实。我们的眼识看到袋子，没有看到袋子里的东西，我们看到袋子这种看法并不能否定 X 光机看到袋子里的东西；X 光机看到袋子里的东西，没有看到袋子，并不能破坏我们看到袋子这部分。所以，胜义识会不会破除眼识所看到的？不会。眼识会不会破除它看到的？不会。刚才的问题就出在否定了我们所看到的。

缘起，「缘」有相遇、相依的意思；「起」有像苗依种子而生起，此时讲的是生，也有短依于长而起，此时讲的就不是生。自性空指不是独立而有。不是独立而有与依缘而有非常接近，缘起的字义与自性空的字义是一样的，是这个意思。不了解这个，也就无法了解空性的字义。所以空与完全没有不一样。一方面自性空，另一方面世俗的一切要能够建立。现在最大的问题是，不懂空性的人，讲到空性时会破坏掉世俗，讲世俗时会破坏掉空性。自宗的「没有」是没有自性有，而不是没有瓶子、桌子。没有瓶子、桌子与没有瓶子、桌子的自性是二回事，没有瓶子的自性并不会变成没有瓶子。大菩萨们一听到瓶子可能就联想到空，听到空时就会转回到瓶子等，二边搭配得很好。我们不是，讲到空时认为自性没有，自己那边完全没有，就觉得瓶子没有，虽然感到很奇怪，但因为是佛说的，就只能接受！这就是误解空性。由了解缘起帮助了解空性，由了解空性帮助了解缘起，空性与缘起，二者都很重要；若非如此，就没有真正通达空性。

寅二、如是兴诤是因为未了解二谛。分五：卯一、示不懂二谛的自性；卯二、若不懂二谛即不能了解经典的真实义；卯三、讲二谛的目的；卯四、倒执二谛的过患；卯五、由二谛甚深难知故佛最初不说法之理由。

世俗谛的定义是，现证自己的现量以有二现的方式所了解的；胜义谛的定义是，现证自己的现量以无二现的方式所了解的。亦有说：了解究竟的智慧所获得的内容是胜义谛；了解名言的智慧所获得的内容是世俗谛。基本上用这样的方式来定义胜义谛、世俗谛就可以了；但是遇到会辩经的人就会找出麻烦，没办法回答，所以还是要加上一笔，即胜义谛的定义是：了解究竟的智慧所获得的，且了

解胜义的智慧是针对它而成为了解胜义的智慧。世俗谛类推。

世俗谛有针对世间来说的正世俗与倒世俗。自续派认为有正世俗与倒世俗；应成派认为，只有针对世间人来说的倒世俗与针对世间人来说的正世俗，且无论是针对世间人的正世俗，或是针对世间人的倒世俗，其实都是倒世俗，因为都是欺诳法。不欺诳的法只有空性，其他世俗法都是欺诳法，所以都是倒的。所现与事实不一样就叫倒，所现与事实一样就叫正。虚妄也是这个意思，就像我们说「这个人很虚伪」，不就是说表现与事实不一样！虽然都是倒世俗，但是像梦等，世间人也会知道那个是颠倒的，而像地板、墙壁等，就不会认为它的颠倒。梦等为何是虚妄的？因为它与真的不一样，所现与事实不一样就叫倒。地板、墙壁等，显现在我们眼前时，是有自性、有实有的样子，我们也把那个当成是事实，看不穿它是无自性、无自相的；如此一来，对我们来说，它就不是倒，所以针对世间来说是正的。

总之，讲摄类学时谈到，所知分为常法与无常法，这边所知分为胜义谛与世俗谛，空性是胜义谛，除此之外的一切法都是世俗谛。为什么是世俗谛？因为它是所现与事实不符合的法。它也是虚妄法，为什么是虚妄法？因为所现与事实不符合。世俗谛分为针对世间来说的正与倒。暂时性的因素导致错乱的现象是倒世俗，暂时性的因素导致的颠倒识是具境方面的倒世俗，所以倒世俗分境与具境。针对世间来说的正世俗也分境与具境。

暂时错乱的因有外在的、内在的。坐在车上看到树在跑，是车子引起的，是外在的；谷声、镜中脸、水中月，都是由外在错乱的因所引起的；食用达都惹以致所见都是黄色的，是内在的因引起的；因眼翳症而看到飞蚊，是内在的，见飞蚊的眼识是具境方面的颠倒。

什么叫做针对世间来说的正世俗？什么叫做针对世间来说的倒世俗？什么是这边讲的世间？世间人有很多，有世间凡夫、世间愚夫，所以「世间」指的是什么也要看上下文。有时候世间愚夫指的是没有念过书的文盲，举例时就说放牛者；有时候世间指的是见道以下者。此处的世间指的是不懂空性者。了解水中的月亮不是真正的月亮、镜中的脸不是自己的脸，不需要懂空性，大家都能了解它不是事实，看到的与事实不一样，所以它们是倒世俗。也就是，世间人——不懂空性者，都能知道它所现与事实不符合，它就是世间的倒世俗。而显现实有、自相有的情况，则要懂空性时才会知道它是倒的。因为懂空性之前，谁会知道所现与事实不符合呢？因此，懂空性之前，无法了解它是所现与事实不符合的境，就是境方面正世俗的定义；懂空性之前，无法了解它是错乱识，就是具境方面正世俗的定义。倒世俗也是一样，懂空性之前，就能了解它所现与事实不符合，是境方面倒世俗；懂空性之前，就能了解它是错误的认知，是具境方面倒世俗的定义。

一般而言，懂空性之前，就能知道它不符合事实、是错误的认知，基本上可归类到倒世俗，否则就是世间的正世俗，但有特例。如某些经过外道的洗礼，或受佛教有部宗、经部宗、唯识宗的影响，一直学习他们的论典，从而认定一切法都是自性有，即由宗义而产生实有执着，此是暂时因素让他产生的。虽然是暂时因素让他产生的，然而在懂空性之前无法了解那是颠倒的。所以前面的定义并不能算定义，特例的部分要放进来。

世俗谛的「世俗」—藏文字义是一切虚妄，指的是实有执着、我执，我执看到什么都会把它执为实有。「世俗谛」指的是世俗面前的真相、真实。「谛」是真谛、真理；「世俗」是一切虚妄、遮盖。所以虚妄、遮盖看到的真理，这个在说什么？就不是真理了。就像对数学一窍不通的人所讲出来的数学真理，那个真理怎么会是真理！「在世俗—实有执着—前面，它是真实的」，这就表明那个谛其实不是真正的谛，只是世俗前面是谛而已。简言之，世俗谛的「世俗」指的就是实有执着，在实有执着前面，一切法都是实有。

「世俗」，除了前面那个意思外，还有其他的意思，如世俗名言安立之「世俗」。「世俗」有很多用法，分不清楚就会很麻烦。一般世俗讲的是什么？万事万物就是一般世俗，瓶子是世俗、你是世俗、我是世俗、连佛陀也是世俗。分胜义谛及世俗谛时，空性以外的都是世俗谛。所以量识是不是世俗？是。它会看到瓶子、桌子等，如它所看到的，瓶子、桌子等是存在的；这样一来，就会变成「世俗前面的谛」，这时候的「世俗」不能像刚才那样解释。

为什么讲这个？像前面世俗谛的「世俗」，指的是实有执着，那是要断的。它是我执，我执能安立什么？我执安立的是实有，可是实有是无法安立起来的，就像执兔角的心安立兔角，虽然安立了，却立不起来，没办法立。而世俗名言安立的「世俗」与世俗谛的「世俗」不一样，世俗名言安立的「世俗」，指的是量识—现量、比量，或与此相关的语言等。世俗名言安立牵涉到量。地板是所知，为什么？因为它是名言有，因为它是有。兔角为什么不是所知？因为它不存在。地板为什么是有？因为量识可以看得到它。哪一个量识？了解地板的这个量识可以了解地板，所以它安立了地板。那么，执兔角的心也看到了兔角啊？一个安立了地板，一个安立了兔角，而一个是能安立的，另一个则是不能安立的，为什么？通达地板的眼识是世俗量，它通达了地板，这个通达是不是对的，还有第三者观察、持久的观察，今年观察、明年观察，认为它是地板的这个部分没有被其他取代，就确定下来它是世俗有。所以世俗有的「世俗」指的是量，世俗有即在量识上面有。包括空性也是世俗有。兔角为什么不是世俗有？不是说没有世俗在量它，但量的是错的，所以世俗上没有。

世俗谛的「世俗」指的是什么、在它面前的「谛」指的是什么，那是字面上解释。讲到世俗谛的定义时就说，了解名言的智慧所获得的内容，而且了解名言的智慧是针对它而成为了解名言的智慧。所以要由定义中的世俗量来安立它是不

是世俗谛。至于「实有执着前面是谛」，这个只是在解释它的字义。否则，空性在实有执着前面是不是实有？是。实有执着前面当然是实有！世俗谛如果只按字面的解释就定下来，空性也会变成世俗谛，因为它在世俗谛的「世俗」前面也是谛，它也是实有。这是不能按照世俗谛的字面意思来定定义的原因。

总之，为了突显一切都是虚妄的，才安立它为「世俗谛」。**世俗谛的「世俗」指的是实有执着；世俗名言安立的「世俗」指的是量。世俗谛的定义是：了解名言的智慧所获得的内容，而且了解名言的智慧是针对它而成为了解名言的智慧。**为什么要加「针对它……」？因为只说「了解名言的智慧所获得的内容」有语病。什么语病？就涉及遍智。懂空性的量叫胜义量，从最初懂空性的比量开始就叫做了解究竟的智慧，接着变成现量；懂空性之外其他法的量都叫世俗量。但有二者都懂的量，如佛懂空性的量能懂世俗，佛懂世俗的量能懂空性。所以说「了解名言的智慧所获得的内容」，他人就可以问：「佛现证空性的智慧为有法，它能不能通达瓶子？」必须答能。再问：「瓶子为有法，它是胜义谛吗？因为是了解究竟的智慧所获得的内容之故——这是你的定义。」所以，定义若不加「针对它……」，将挡不住辩经者的问难。

此外，了解世俗谛与了解世俗谛是世俗谛有差别。了解桌子、了解地板，可以有很多世俗方面的了解，这跟了解事实没有关系。了解世俗谛是世俗谛要懂空性，因为要懂这个世俗谛在我执面前是实有。要了解「它不是实有，但在我执面前它是实有」，非懂空性不可。**所以了解世俗谛很普通，了解世俗谛是世俗谛就不一样了。**了解瓶子这个世俗谛，讲的就是了解瓶子；了解瓶子这个世俗谛是世俗谛，就涉及要了解「它在我执面前是实有的，事实上不是」。

月称菩萨谈到，在声闻阿罗汉、独觉阿罗汉及净地——八地以上——菩萨面前，只是世俗、不是谛。问：瓶子是不是世俗谛？是。然而又说：**瓶子在净地菩萨面前只是世俗、不是谛。**这就让很多人糊涂了！他们理解为：对凡夫来说，瓶子是世俗谛；等到成了阿罗汉之后，又变成不是世俗谛。瓶子现在是世俗谛，以后不是，那么成佛后又变成什么呢？这种观点不对！举例来说，有甲、乙、丙及我四人，丙是甲的儿子，也是我的弟子，乙也是我的弟子。丙，针对甲来说，是儿子，针对我和乙来说，丙也是甲的儿子；针对乙，他是师兄，针对甲和我，他也是乙的师兄。也就是，不管从那个角度来说，他都是甲的儿子；他是乙的师兄也是可以成立的，且这并不能否定他是甲的儿子的事情。在八地菩萨面前，瓶子只是世俗，此处的「世俗」讲的是他的世俗心；**在八地菩萨的世俗心面前，诸法都如水月。**问八地菩萨：它在实有执着面前是不是实有？他也必须说是。不说八地菩萨，即使懂空性的人也知道它不是谛。问他：瓶子是不是实有？他会说不是。然而，它在实有执着这个世俗前面是谛。也就是，把这个人当成世俗，问他是不是谛？就不是谛。或针对他懂空性的心来说是不是谛？也不是。然而他仍有实有执着，针对他的实有执着来说是谛。所以「针对八地菩萨来说，瓶子不是世俗谛」，表面上看过去，瓶子不是世俗谛，但不是那个意思。意思是：**针对八地菩萨来说，**

瓶子是不是世俗谛？是。针对他的世俗心来说它是不是谛？不是。

卯一、示不懂二谛的自性。分二：辰一、讲根本颂的字义；辰二、解释释论所讲之义。

不了解中观宗所说空性的目的等，却加以反驳的是谁？是只努力持诵经教、没有不颠倒了解经论所说二谛行相及分类诸自部(下部)。圣者(龙树菩萨)为了铲除他们的颠倒分别，就无颠倒地解释经典所讲的二谛之理，云：

诸佛依二谛，为众生说法，一以世俗谛，二第一义谛。(24-8)

薄伽梵讲法是依于二谛而讲的，二谛是世间世俗谛及胜义谛。

什么叫世间？(藏文「世间」是坏依或依坏。)依于坏的这种蕴而安立的有情，经云：「称蕴为世间，世间定依彼。」蕴是坏灭法，依于它而称坏依(世间)之故。总之，**蕴是坏灭法，依彼而安立有情。这是世间的字义。**

其次解释世俗的字义。「世俗」就是无知或无明，覆盖或障碍诸法的真如。这种解释是从世俗的字义—「遮」、「障」—方面而讲世俗，并不是说一切世俗都是障碍。这是第一种解释。

第二种解释，世俗的字义有互相依赖的意思。互相依赖就不会独立、无法自主；没有独立就没有自性有这样一个实质的东西。这种字义上的解释，也通于胜义谛，但「世俗」一词并不会用于胜义。譬如「水生」，青蛙亦符合字义—水中所生，但是「水生」并不是指青蛙。总之，解释字义时，胜义谛会包含进来，但这不代表胜义谛是此处所说的世俗。

第三，「世俗」这个名称其实是符号之意，也就是世间名言。名言包括能诠、所诠、能知、所知等，并不是单指具境方面的名言识。

以上是针对世间世俗谛，说世间的字义是什么、世俗的字义是什么。**世俗的字义有三：一、遮或障，二、互相依赖，三、世间名言。**

问：为什么要说世间世俗谛？难道有一个非世间的世俗谛要排除？答：并不是有一个非世间的世俗谛，为了排除它而讲世间，是法尔如是，它怎样我们就怎么样讲而已。这是一种解释。另外一种解释：如有眼翳症、看到青色、黄色等，这些是因为眼根损坏所导致，一般人不会看到这些，即对一般世间来说这些不是事实。如飞蚊，有眼翳症的人会看到，但一般世间人不会看到。像眼翳症所看到的这些，针对世间来说，亦非如现般的真实。为了区分此而说世间世俗谛。

接下来解释胜义谛的字义。是义，又是胜，所以是胜义；在观察真如之无间

道、解脱道前是不欺诳的，所以是谛。即此处——应成派——的解释是，胜也是它、义也是它、谛也是它，三个内容都是空性。为什么是胜？因为诸法的究竟、最胜的就是它。为什么是义？义指的是内容，无问道、解脱道这种圣者的修行般若所通达的义。为什么是谛？它是表里如一、不欺诳的。世俗谛是看到的与事实不符合，它是看到的与事实符合，所以不欺诳。总之，应成派解释胜义谛的字义，「胜」、「义」、「谛」三个内容指的都是空性。「胜」是从究竟真理去讲；「义」是圣者通达空性智慧的内容；「谛」是从没有两面这方面去讲。其他派的解释会分开来讲，如「胜」即无问道、解脱道；因为是它的义，所以是「胜义」；因为是不欺诳，所以是「谛」。

辰二、解释释论所讲之义。分三：巳一、释世俗谛；巳二、释胜义谛；巳三、释二谛数目决定。

《显句论》中谈到要透由《入中论》了解，故稍宣说其内容。所知是二谛的区分处，世俗谛与胜义谛是由此而分出的二个本质。为了了解所分出的内容，分三个段落讲。

巳一、释世俗谛。分三：午一、世俗谛的字义；午二、世俗谛的定义；午三、世俗谛的分类。今初

什么是世俗？什么是谛？如色法等诸法在世俗前安立为谛的「世俗」，是指诸法虽没有自性、却被它增益为自性有的无明，所以字面上，「世俗谛」这个词中的「世俗」，指的是无明。为什么呢？因为事实上不可能有实有一谛，所以要安立实有一谛的话，只能在某一个心前面安立；而且，除了实有执着外，其他的心前面也无法安立谛。意思是世俗谛的「世俗」指的是无明。因为谛根本不可能存在，所以你说「谛」的话，一定是讲在某一个心前面的谛；而这种心除了执实有执着之外，其他的心前面也不会有实有，所以非无明莫属。《入中论》云：「痴障性故名世俗，假法由彼现为谛，能仁说名世俗谛，所有假法唯世俗。」因为无明障碍自性故，故称它为世俗，被它所造作或增益，会现为实，这种情况，佛就把它称为世俗谛。

《入中论自释》说：「此色、心等，由有支所摄染污无明增上之力，安立世俗谛；若已断染污无明、已见诸行如影像等声闻、独觉、菩萨之前，唯是假法，全无谛实，以无实执故。故此唯诳愚夫，于余圣者，则如幻事是缘起性，见唯世俗。」凡夫因为有实有执着，见任何法都会现为实有，也如此执着。见道以上、已懂空性的圣人，虽然也会现实有，但是会知道那不是实有。而阿罗汉、八地以

上菩萨，因为已经断了实有执，所以见一切法唯世俗，不会执实有，对他们来说，诸法是非谛，而不是谛。对于「八地以上，只是世俗而已，并不是谛」，有些人会有误解，以为说的是「八地以上就不是世俗谛」。所以《正理海》：这并不是说：世俗谛是由无明安立的，在断了无明烦恼的声闻、独觉、菩萨面前便不是世俗谛。

第一个理由是如前所说的，具烦恼的无明是实有执，所以它所执的连名言上都不会有。然而，是世俗谛的话，一定遍于名言有。因此，安立诸法是世俗谛的安立者—世俗，就一定不是具烦恼的无明。也就是，世俗谛字面上的「世俗」是无明，无明所执一定没有，而世俗谛必须要有，因此就知道安立世俗谛的安立者—世俗，就一定不是世俗谛字面上的「世俗」。

第二个理由，断了烦恼无明者，根本没有实有执着这样的世俗，所以诸有为法在他们面前就不是谛。只是在讲这个，并不是在说：对他们来说，瓶等不是世俗谛。也就是说，八地以上菩萨内心中没有实有执着，所以在他们前面，这些有为法就不是谛，成立的是这个；而不是成立「瓶子针对他们来说不是世俗谛」。瓶子针对谁来说都是世俗谛。问佛陀：瓶子在我执面前是不是实有？佛陀要说是。那祇认为是不是实有？当然不是。所以在他们面前，有为法只是世俗而已(唯世俗)。在他们面前，世俗与谛二者，无法安立谛，所以唯世俗的「唯」字，只是在排除谛，怎么会是排除世俗谛！这样说来，世俗谛之「谛」，是在说无明这种世俗前面而已。月称菩萨的论着中提到：「于世俗为谛，故是世俗谛。」在无明我执前面是谛，所以称为世俗谛。因为在无明这个世俗前面是谛，所以用这个名称，并不是说它们在名言上是谛—实有。否则，会与「自相有是连名言上都不会有的」成相违。破除实有，成立无实有，所以名言上实有存在是不合理的；若名言上没有，胜义上也没有，彼等之安立变成不可能。

以上说的是：世俗谛的「世俗」指的是无明。因为所有的世俗谛在它前面是谛，所以就用这个名称，只是这样而已。并不是说这个世俗安立了世俗谛。所以，只是名称如此而已，它的内容又是另一件事。

又有人问：像法性与二我，在世俗谛的「世俗」前面也是谛，所以是世俗谛吗？即举了二个，一、法性，即空性，空性不是世俗谛；二、人我、法我，人我与法我根本不存在。问：这些在世俗谛的「世俗」前面也是谛，所以也是世俗谛吗？这是没有弄清楚前面所说才有的问题。(答：)如果安立世俗的世俗是这个「世俗」，那当然要说是，然而并不是。世俗谛的「世俗」与世俗有的「世俗」不同。法性也好，二我也好，在世俗谛的「世俗」前确实是谛，但不代表它是世俗谛。什么是「世俗谛」？解释时也只是解释名称，在无明这个世俗前是谛，只是讲这样而已。

午二、世俗谛的定义

内外诸法每一个都有胜义、世俗二性质。以苗为例，有能见真如的现量所能获得的性质，及能见假有欺诳的所知之世俗量所获得的性质；前者是苗的胜义谛的性质，后者是苗的世俗谛的性质。《入中论》：「由于诸法见真妄，故得诸法二种体，说见真境即真谛，所见虚妄名俗谛」。这是在说，苗有二种性质，一是胜义量所获得的，一是世俗量所获得的；而不是说同样一个苗在前者看来是什么，而在后者看来是什么。也就是说，「苗有二种性质」与「苗在这个识看来是这个、在那个识看来是那个」不一样。《入中论自释》：「诸法自己的性质有二，一是世俗，一是胜义。」是说，每一法都有二种性质，即胜义量所获得的与世俗量所获得的。苗的法性是它的自性，所以是它的性质；苗的颜色、形状等也是苗的本质，所以也是它的性质。举例来说，花有眼识看到的部分，也有鼻识闻到的部分，所以它的性质上，二者皆有。与此相同，有胜义量所获得的，它就是胜义谛；也有世俗量所获得的，它就是世俗谛。这点很重要，讲世俗谛时破坏了胜义谛，讲胜义谛时破坏了世俗谛，是我们常常犯的错，譬如说：「事实上，一切都是空，不要太计较……。」就像眼识所看到的部分并不会否决耳识所听到的部分、耳识所听到的部分也不会否决眼识所看到的部分，胜义量所获得的内容是可以成立的，世俗名言识所获得的内容可以成立，亦不会否定它没有看到的部分。因此，诸法都有二种性质——根本的与表面的，这二种性质都是名言有一都存在。

其次谈到了了解世俗谛与了解是世俗谛的差异。就像有了解总统，但没有了解到他是总统的情况，「了解世俗谛」与「了解是世俗谛」并不相同。要了解是世俗谛必须要了解空性，了解空性才会知道在世俗前面是谛，但它不是谛。了解世俗谛就不需要知道这些。

像瓶，了解到它是欺诳、虚假的义，执着它的实有执着必须由理智所遮破。也就是要知道它是颠倒识。因为若没有以理智破除实执，就无法以量通达它是假。因此，要了解某一法是世俗谛，就必须先遮破胜义有。

瓶子、布匹等虽然是世俗谛，但了解这些并不需要了解世俗谛的意思。譬如瓶子、布匹等虽无自性，如幻化，但了解它们并不需要了解如幻等。因此，没有中观见的凡夫的心识前，像瓶子、布匹等是世俗谛，但针对圣人来说，它们是胜义谛，这种讲法是不对的。《入中论自释》：「异生所见胜义，即有相行圣者所见唯世俗法，其自性空即圣者之胜义。」有些人会这样认为：对凡夫来说，瓶子是胜义谛，对圣人来说，是世俗谛。然而并不是这个意思。因为凡夫有实有执着，所以会把瓶等看成是谛实有，可是凡夫看成是实有的瓶，圣人看它只是世俗。也就是，针对一法，在凡夫看来是胜义，在圣人看来只是世俗，是不对的。若胜义谛、世俗谛是这样解释，那就只能说凡夫看到的都不能以量成立，因为圣人的量会破坏凡夫的量；或者，若凡夫的是量，就会破坏圣人的量。所以，要这样解释：凡夫看成是胜义的瓶，在圣人看来，只是世俗。那么，难道没有胜义吗？也不是，

瓶上有胜义，那会被圣人找到，对圣人来说，那才是胜义。

以上是定义的部分。所知，包括胜义谛自己在内，都有胜义与世俗的性质。胜义量所获得的部分就是胜义谛，世俗量所获得的部分就是世俗谛。胜义、世俗是胜义量与世俗量在安立，有没有安立成功，要看这是不是胜义量(或世俗量)、它有没有安立，而不是看字义，字义与定义差别很大。

午三、世俗谛的分类

观见欺诳虚假之所知的识，也分二种：未被眼翳症等暂时性因素所坏，即清明之识，及被暂时性因素所坏根所生之识。针对前者，后者是倒。《入中论》：「妄见亦许有两种，谓明利根有患根，有患诸根所生识，待善根识许为倒。」有患根所见的是倒世俗；无患根所见的，针对它来说，是正世俗。《入中论》：「无患六根所取义，即是世间之所知，唯由世间立为实，余即世间立为倒。」这里牵扯到有患、无患。其中，有患根的患因有内在的，如眼翳、眼黄、迷幻药等；患因有外的，有镜子、谷响、阳焰、咒术，在现代还可说高铁等，由这些外在的因素会产生执着。坏五根的因素有内在的、外在的，坏意根的因素则有邪宗、邪理。至于无始以来，二我执所执着的，即受无明所损坏，并不是此处坏根的因素，因为暂时的、今生所坏根的因素才说为此处的因素。

无坏六识所执的就是世俗谛。六识是世俗，所执的内容有正与倒。这种正倒的安立只是就世间而区分：倒的部分，世间可以把它看成倒；正的部分，世间无法把它看成倒。针对圣人而言，就没有正倒可言，因为二个都是倒的。如同影像所现与事实不一样，具无明的情况下看到青色等，虽会现自相有，但事实上并非如此。总之，正世俗与倒世俗是针对世间而言，事实上没有所谓正倒，都是倒的。境方面如此，所以具境方面也没有错乱与不错乱，都是错乱识。因此，世俗名言识一定是错乱识；当然佛是例外。像十地菩萨也有实有现，祂的眼识也会现到自相有，所以也是错乱识。什么是没有错乱的识？除了无间道、解脱道—现证空性的智能—外，找不到其他的。所以，在应成派来说，只有现证空性的智能是无漏的，其他都是有漏的，所以识也不分正倒。

问：梦中之人、醒时看到的幻师所变的象马、阳焰等，世间人也知道这些是倒的。这边的有害因、无害因，并不是在指俱生。邪宗、邪见也非俱生，是今生才导致的，可是一般世间人其实无法了解它是不真实，这又怎么办？答：虽然一般人不了解它不真实，然而只要未证空性的名言识能够了解，就可以说世间识可以了解它的颠倒。在此情况下，二个俱生我执所执的内容，就会是无患根所执的境，虽然它们对一般世间人来说是真谛、是实有的，却是连名言上都没有。

总之，针对世间所说的正与倒，有一般的定义及特例，要分情况来了解。认

为有上帝等是暂时的因素所带来的，在懂空性前就可以了解它是颠倒的。而由宗义所带来的实有的我的想法，虽然也是由暂时的因素所带来的，则要懂空性才能知道它是颠倒的，要现证空性才能断除分别执着，所以这要以特例来处理。

在中观自续派来说，所现自相有是如所现般地存在，因此，境会分正世俗与倒世俗，具境却不会分正倒二种。《二谛论》说：「虽同现，而诸功能能现与不能现故，有正与非正世俗之差别。」也就是，现了那个功能，就有那个功能，就叫正世俗；现了那个功能，但没有那个功能，就不是正世俗。如阳焰会现为水，但是没有水的功能，所以它是倒世俗；水会现为水，也确实也有水的功能，所以它是正世俗。

在自宗—应成派—来说，只要有无明，就会现起自相有。只有了解空性的智能才是无漏慧，其它都是有漏的，为什么？因为其它都会被无明所染污，都会现到自相有。因此，不可以把世俗分为正世俗与倒世俗二种。

总之，讲世俗谛的分类时，在自续派来说，有分正世俗与倒世俗，且倒世俗一定是境，不会有具境。在应成派来说，没有正世俗，世俗一定是倒的，且倒世俗不仅有境，也有具境，执倒世俗的具境都叫倒世俗。此外，世间人认为的正世俗不见得存在，像自相有、实有，世间人认为它是正的，却是没有的。

《入中论自释》：「谁于世俗亦虚妄，彼非世俗谛。」指的是像阳焰、镜中脸等。镜中脸虽是倒世俗，它是不是世俗谛？是。既然如此，就与《入中论自释》相违了？（《入中论自释》表面上文字是：在世俗上面来说是虚妄的，它就连世俗谛都不是。）要这样理解：有执镜中脸的识这个世俗，在这种眼识前不是谛，所以在世俗前非谛，这边的世俗要这样解释。虽然不是这种世俗前面的谛，但它也是名言识所获得的内容，所以不能否认它是世俗谛。

如同执影像的识，针对自己的所现是错乱的，被无明所染污的执青色的眼识，它是量，但也会现到自相有，针对自己的显现境来说是错乱的。若要安立一个谛实的法，必须用一个不欺诳的识来安立；然而，若要安立一个错乱的法，用错乱识来安立是没有问题的，而且互相会帮忙。若非如此，如幻之法、虚有法或虚假之名言就无法安立，不安立这些就否定了世俗谛的存在。这是应成派的一个特色。在应成派来说，即使是现量，它也有错，但是针对它安立的部分没有错就可以了。自续派以下为什么不敢否定自相有？因为如此一来就会找不到一点实的；没有实的，就必须全部安立在虚假上面；安立在虚假上面，是无法想象的！所以必须有一个真实的在那边，再谈一些虚的。在应成派，眼识从某一方面来说是有错乱的，但是它可以安立法。错乱的识安立错乱的境，在他派来说是有问题的，在自宗来说，不仅不是问题，而且是鱼帮水，水帮鱼，互相会帮忙。

已二、释胜义谛。分三：午一、胜义及谛的意思；午二、胜义谛的定义；午三、胜义谛的分类。今初

《显句论》：「既是义，又是胜，故为胜义。彼是谛，故为胜义谛。」白话说：它既是胜、又是义、又是谛，所以是胜义谛。因此，并不承许其他所说——「无漏平等智这个胜的境」。「胜」与「义」的意思都是胜义谛，都是指空性。下部谈到胜义谛时，会说「胜」指的是圣者无间道、解脱道之圣智，「义」是它所通达的内容，故称「胜义」；因为圣智所现与实际的内容一模一样，故称为「谛」。然而此处三个都是指空性：空性不是外表，是诸法的本性，是真正的「胜」；「义」指它是最好的一个内容；看到的与实际一样，所以是「谛」。所以，「胜」指的是空性，「义」指的也是空性，「谛」指的也是空性。

如何是胜义？刚才是「什么是」，现在是「如何是」。欺诳是表面与事实不一样。现象与事实一样，所以是不欺诳。因此，**如何是胜义？不欺世间故。**

其次，胜义谛也只是世间名言安立而已。《六十正理论释》云：「若如是，如何说涅槃是胜义谛？答：彼自性于世间不欺诳故。唯以世间名言称为胜义谛。所有欺诳的有为法就不是胜义谛。其他三谛也是存在的，虽无自性，却现为有自性。除了涅槃(灭谛)之外，其它是欺诳法，故安立为世俗之谛。」涅槃为什么是胜义谛？因为对世间不欺诳，所以它是胜义谛。至于它属于名言有的部分，是以世间名言来安立它为名言有。《六十正理论释》这段话，是为了答复「涅槃也安立在世俗谛前，如此，胜义谛就不能说它是胜义谛」而说。

《六十正理论》：「唯涅槃真实，是诸佛所说；谓余非颠倒，智者谁分别。」既然佛说涅槃是唯一谛，由此可知其他就不是谛，有哪个智者会说它们是谛呢？如是说到涅槃是唯一的谛，其他都不是谛。对此，《六十正理论释》云：「那么，薄伽梵说：『诸比丘啊！此一为圣谛，如是不欺之法——涅槃。』是何意？有为诸法颠倒显现而欺骗童子，涅槃法并非如此，因为恒常唯安住于不生之自性故。彼于诸凡夫，不像有为法显现生之自性，故涅槃法是恒常安住于涅槃。其完全是以世间名言安立而说为谛。」因为不显现、看不到，这样就有点类似不存在，所以疑惑：它的存在要怎么办？要用名言来安立。因此，它是谛，不欺诳故，而它是存在的，存在这个部分要用名言来安立，二者要分开。

此外，经典亦说「因为不欺诳的有法」，不欺诳是谛之意；还有，「一切有法都是欺诳的假法」，如此说时，虚假即欺诳之意。所以，真假、实虚都是在讲欺不欺诳。总之，真谛之「谛」的意思是不欺诳。

如此说来，世俗谛之「谛」，是指实有执着前的真实，与胜义谛名称的意思完全不一样。《六十正理论释》说涅槃是世俗谛，并不是说涅槃在世俗谛之「世俗」前面是谛，是说它在名言前面存在。

午二、胜义谛的定义。分二：未一、正文；未二、断诤。今初

对于胜义谛的定义，《入中论》云：「说见真境即真谛，所见虚妄名俗谛。」桌子的胜义谛与桌子的世俗谛是同一体，但二个性质完全不同，世俗谛是错乱识所获得的，胜义谛是不错乱识所获得的。《入中论自释》：「胜义者，谓有正见之特别智之境，唯以此境获得自己的自性，而非有自性之成立，此是一性故。」胜义谛是无间道、解脱道这种智慧的境，这种智慧是因为这样的境而变成如是正见，所以说「唯以此境获得自己的自性」。也就是说，胜义量获得了胜义，又从胜义安立这个是胜义量，并非有自性方面的成立，完全是无自性。

宗喀巴大师解释：因为它是通达真如的无漏慧所获得的，所以它不是自性有。这就是我们常说的，无漏慧会看有没有自性，看到的话，就看到自性有，是因为是以没有看到的方式而看到，所以非自性有。因此，就遮止了「要是无漏慧获得的，就一定是实有」的说法。《入中论自释》谈到「特别智」，不是任何的智都可以，要是像如所有智这种智所获得的，才称为胜义谛。所谓「获得」，获得者是心识，心的内容、心的境是内心获得。获得的情况是如何？如有眼翳症者看到掉落的毛发，无眼翳症者则完全不会现到掉落的毛发。与此相同，在无明习气的遮蔽下，会现蕴等自性有；断除无明习气之佛陀及无漏慧，如无眼翳症所见般，以完全没有二现的方式通达自性，此即胜义谛。《入中论》云：「如眩翳力所遍计，见毛发等颠倒性，净眼所见彼体性，乃是实体此亦尔。」有眼翳症者看到的毛发不是真的，无眼翳症者没有看到毛发才是真的。《自释》：「于蕴等，诸佛世尊永离无明习气者所见自性，如无翳人不见毛发，此即诸法真胜义谛。」佛通达真如之智，不见无明染污所现，如同无眼翳症者没有看到毛发。

总之，胜义谛其实就是以不见而为见。有的人认为空正见见到的就是实有，所以执空性为实有；有的人认为圣智前完全没有，所以是彻底没有，空性指的就是完全不存在。这都偏到一边去了！

未二、断诤。分二：申一、断除如所有智不合理之诤；申二、断除尽所有智不合理之诤。今初

《正理海》：若说佛之如所有智能获得胜义谛，则《入中论自释》：「设作是念：如是行相之自性岂非无可见，诸佛如何见彼性耶？曰：实尔！然即无可见名之曰见。」不是说胜义谛这种自性看不到吗？它们是怎么看到的？回答是：未见即是见真如。并引教证说胜义谛亦离一切遍智之境，且谈到佛地没有心、心所之流。此等说法如何不违？也就是，经典有「胜义谛是远离遍智的境」——连遍智都

看不到它——等如是句，你说看到就与此等经教相违？

这并不是说什么境都没有看到，而是说没有见到自性有就叫见到，在第十五品就已经讲过了。《入二谛经》云：「天子！真胜义谛，超过具一切胜相一切智境，非如所言真胜谛，……」经典表面：「胜义谛是远离佛智，并不是佛智的境。」与我们所说的似乎有冲突，该如何解释？我们讲胜义谛时，因为有分别在操作，所以一定会有境与具境二现；此处跟这个不一样，并不是在讲胜义谛。因此，佛经并不是在说胜义谛不是遍智的境，而是在说了解胜义谛的遍智没有二现。所以它是没有二现的根据，并不是在说佛不通达胜义谛，不能作这方面的根据。《入中论自释》有说：「由不触着所作性事，唯证自性，证悟真理，名为佛故。」什么叫做佛？因为通达真如。是如何通达的？以不碰触有为之来去、生灭等方式通达，即以无二现的方式而见。

至于没有心、心所之流，讲的是没有分别之流，而不是指没有心续之流。这点前面已经讲过。

复次，《入中论自释》：「若无此自性，为达此故诸菩萨行难行便无义。」即空性一定要有，若无空性，诸菩萨何须为此行各种难行？没有任何意义！由此证明空性必须存在。《入中论自释》：「彼等本性为何？曰：谓不造作，不观待他，离无明翳慧所通达之本性。此性有耶？曰：谁云此无？此若无者，诸菩萨众复为何义修学波罗蜜多道。然诸菩萨为通达此法性故，如是勤修百千难行。如经云：『善男子！当知胜义，不生、不灭、不住、不来、不去。非诸文字所能诠表，非诸文字所能解说，非诸戏论所能觉了。善男子！当知胜义，不可言说，唯是圣智各别内证。善男子！当知胜义，若佛出世，若不出世，为何义故，诸菩萨众，剃除须发，披着法服，知家非家，正信出家，既出家已，复为证得此法性故，勤发精进，如救头燃，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。由有胜义，故诸菩萨名胜义善巧。』」

若不接受真如是了解的内容，则观察真如是对是错的努力都将毫无意义，也不会有精通真如的智者。「牟尼说法蕴，八万四千种；谁不知真如，彼无一切果。」为了通达真如，佛讲了八万四千法门；谁没有通达，说法就没有得到结果。《入中论》：「尽焚所知如干薪，诸佛法身最寂灭，尔时不生亦不灭，由心灭故唯身证。」《自释》解释：「由于此智真实义境，诸心心所毕竟不转，故依世俗立为唯由身证。」由身证、非由心证，并不是指没有心、只有身，「唯身证」是有特定的讲话方式。宗喀巴大师谈到，成佛时，心、心所的分别之流都不会再出现，不是以这样一个方式安立现证法身，要安立唯以报身现证。

现证空性的智慧前，毫无境与具境之二现，以如水注水般的方式住于平等智。它也不现证尽所有。若证的话，也不能说间接证，一定要直接证。直接证的话，无相而直接证并不是自宗的宗轨，色声等直接现在心识上时，一定会有境与具境之二现，不可能没有二现。即使它没有证尽所有，也不会导致法与法性别别分离，

因为有法与法性的关系，并不安立在证空性的理智面前。就像通达青色的名言量前虽然没有胜义谛，但这并不会导致二者脱节是相同的。

此外，成佛时，佛的如所有智若能通达尽所有义，则如所有智就要获得世俗谛，如此二谛的定义将会错乱，以诸世俗谛须以通达真如的具境安立之故。这边的意思是，佛的如所有智不会看到尽所有，佛的尽所有智不会看到如所有，但如所有与尽所有不会脱节。这就会牵涉到一个问题：如所有智是不是佛智？是。它不是遍智吗？是。它除了空性之外，什么都不懂吗？所以后人用另一个定义—通达空性的智慧所通达的内容，而且这个通达者是因为通达它而安立为通达空性的智慧；观察世俗的智慧所获得的内容，而且这个智慧是针对它而成为观察世俗的智慧。即针对境来说，针对它而变成胜义智，针对它而变成世俗智，所以这个智二个都通达没有相违；若从智方面去讲，就没办法。这边是从智方面去讲，虽然如所有智不懂尽所有，尽所有智不懂如所有，但如所有、尽所有不会脱节。然而这个很难走得下去，反而用另一个定义是可以的，二者意思一样，但后者不会辛苦。

申二、断除尽所有智不合理之诤

问：此宗是否安立佛陀的尽所有智？若不安立，《入中论》谈到佛通达十力等都会不合理，且也无法成立佛陀是一切智，这是对自己导师的毁谤。若承许，即佛有尽所有智，虽然无自相，但凡夫会现到自相有，否则凡夫就没有错乱了；因为凡夫有错乱，所以凡夫一定会现到自相有；那么，佛有尽所有智，祂的尽所有智对这些要现，现的话，那是如现般的存在吗？佛陀现到了这个，也是现到了自相有，如祂所现到的那样，有自相吗？当然自相是没有的，不像现到般存在，这样一来，佛也有错觉了？

当然，佛不会现到自相有，但是他人的问题是：凡夫会不会现到自相有？会。佛不会现到凡夫现到的吗？答：佛现证凡夫看到有自相，凡夫是怎么现到自相有，佛也如实地现到，但这并不代表佛有现自相有。《入中论自释》引经说，仅牛车轮子大小的地方，无法看到有情众生，如来却看到极多，三千大千世界的天人则非如是。也就是佛看到了，并不是没有现到、看到。佛看到的内容有二：一是没有被无明习气所遮盖的一切—佛陀的三十二相、八十随好等，一是被无明所遮盖的一切—不净的情器世间等。佛陀不可能说佛地没有清净的境，无法遮灭那个，即佛地一定有第一种境。佛地没有第二种境，因为完全被遮灭了。佛地虽然没有不净的境，但还是会现到。比如佛地的三十二相、八十随好，没有断除无明的人看时，虽无自相却会现到有自相，这并不是因为三十二相、八十随好由无明所生，而是现者被无明所遮蔽，以此之故，现到三十二相时也会现到自相有。这是具境问题，而不是境方面的问题。佛陀的尽所有智看到被无明习气所染污的境时(佛

陀看到不净的境时)，他们看到什么，佛也就如实看到，所以是观待别人而看到别人看到的现象，并不是从佛自己这方面现到。所以，佛陀仅仅是因具无明的人有此现，而有「色声等虽无自相却现有自相」之显现，并非根本不观待现这些人，从佛自己方面会现到这些。以此之故，无法说佛有错乱。

照这样说来，尽所有智自己，现一切法都是无我、无自性之性质、如同幻化般，完全不会现到实有。具无明者之显现现于尽所有智时，只是显现他人的实有显现。《六十正理论》云：「智者于有为，无常欺诳法，危脆空无我，是见寂灭相。无处无所缘，无根无住者，无明因所生，离初中后际。如芭蕉无实，如干达婆城；痴闇城无尽，诸趣如幻现。」后二偈颂说明，不仅已经究竟通达的人所见如是，连阿闍黎自己——龙树菩萨——亦以自力看到以上所讲的内容。第一个偈颂讲的是佛所看到的情况。⁵²

如所有智、尽所有智二者非不同体，因为二者是自体，所以与「佛陀的一智也能通达一切所知」不相违。就像法身与色身自体，虽然是自体，但不能说法身是色身，色身是法身；如所有智与尽所有智虽是自体，但不能说如所有智是尽所有智，尽所有智是如所有智。这是《正理海》说的，但辩论时还是会遇到前述的问题。

午三、胜义谛的分类

胜义谛的分类有多种，如十六个、四个等，这些只是从外表上区分，无法从内容上区分。

胜义谛若予广分有十六空；中分则有物、无物、自、他的自性空四个；略分则有人无我与法无我。此是自宗的分法。自续派的论典中，把胜义谛分为真胜义与随顺的胜义二种，即分真与假。《二谛释》云：「遮除生等义，与真如相顺，我说是胜义。」《中观明论》亦云：「如是，此无生亦与胜义相随顺故，称为胜义；然非真实，真实者远离一切戏论故。」瓶子自性空，是真的空；自性空的瓶子，是假的空，「自性空的瓶子」重点在瓶子。同样，「无自性如幻化」，先决条件是一定要懂自性空，但此语主词在「幻化」，所以这是随顺的。有时候会把它们归类到胜义谛当中，我们必须知道那是随顺胜义。总之，自续派会说随顺胜义，应成派没有这种说法。以自宗而言，空性分十六空、四空、二空。《二谛释》——自续派的论着——则分真假胜义。因为随顺，所以把它说成是胜义，因为它没有远离

⁵² 佛見諸法是如幻化般而看到的嗎？佛見諸法都像看到尋香城一樣嗎？若是，則城雖現為城但事實上不是城，祂會現到這個嗎？祂會現城、知道不是城，是這樣嗎？佛陀還有幻嗎？我們凡夫是今天看到怎樣，明天一看到，「喔！原來是假的！」有這樣的落差，所以可以說如幻化。可是佛陀不會如此啊！那麼，哪還有什麼如幻？大家自己想想。

戏论，所以不是真的胜义。

引文提到戏论，戏论不仅有正理所破的戏论，也有所显现的戏论。什么叫远离戏论？现证空性之现观前，远离一切二现，就是远离戏论。胜义谛在现证它时，是远离一切戏论的，所以它是真胜义；像前面举的例子，因为着重点在世俗层面，是属于世俗谛，所以永远无法远离戏论。《正理海》：远离戏论是指，现证它的智能前面的远离，而不是从物质本身方面否定戏论。也就是，真如离系，只是在说现证它时的离系，以瓶子的空性为例，空性是无法离开瓶子的，所以远离只是在说识前的离，而不是在说境上的离。如果你硬要说是境上的离，就会变成胜义谛不存在。因为没有世俗谛，胜义谛也将不存在。佛陀的如所有智为什么叫如所有智？它只看远离所破戏论的部分，是从这边去讲。因此，仅无戏论—由正理破除所破所建立的补特伽罗无我及蕴的法无我，是佛之如所有智所获得的；在这个层面，补特伽罗及蕴之二现皆止息。这就是胜义谛。总之，胜义谛远离一切戏论，是在现证它的智慧前面远离戏论，若胜义谛本身远离瓶子—瓶子在这边来说是戏论，这说不过去。

其次说到随顺胜义。遮除胜义之生等的补特伽罗或蕴，遮非之物的所空处⁵³，必须由眼识等名言量现到，而不是胜义量；而且在现证自己的量识前，一定会有二现，不可能没有二现；它又跟胜义扯上一些关系，所以就把它安立为胜义。总之，随顺胜义就是不是真正胜义的意思，事实上它是世俗谛。

《二谛释》云：「有人说：如同真实生，于物显现时不现，称为倒世俗；遮除真实生，于显现所遮之心识上不现，故应为倒世俗。」像我们平常看到，但一下子就看不到那些，就变成倒世俗，而像桌子这些，可以一直看到，就不是倒世俗。破除胜义之生时，它们就不存在了，好像也会变成倒世俗。有这样一个问题。「答：与物性不相异故，非是不显。」自宗承许：正理破除戏论之遮无，无法用眼识等直接看到，而遮非的所遮处—物等，是可以看到的。由此可知，佛陀的尽所有智、圣人的后得智，会见如幻化般的事物，这些都是异门胜义(随顺胜义)。总之，重点是，瓶子自性空是真正的胜义谛，自性空的瓶子就不是。

对「圣者之平等智仅证知远离戏论」感到非常高兴，却对「证悟无戏论之遮无」无法接受，是搞不清楚遮无所致。遮无指的只是遮除所遮品；遮非是除了这个遮除之外，还会抛出什么。因为分不清楚遮无、遮非，把遮无当作如兔角般完全不存在，这是自己的问题；事实上，遮无不可能如兔角，因为遮无必须存在。

已三、释二谛数目决定

⁵³ 瓶子是自性空，所空处是瓶子。

前面区分了唯世俗与谛，即何为世俗？何为谛？何为世俗谛？区分开来解释，并不是说有一个不属于世俗谛的世俗。说「在世俗来说也是虚妄的，所以不是世俗谛」的意思，也不是否认它是世俗谛。《六十正理论释》、《入中论释》谈到苦谛、集谛、道谛都属于世俗谛。《显句论》云：「所诠、能诠、能知、所知，一切的名言，全都是世间的世俗谛。」世俗谛的「世俗」是指无明，它前面的谛……；无明是颠倒识，又说世俗存在，那么存在与所说就不一样啊？会有这样的疑问。前面说过，这样解释「世俗谛」，只是字义上的解释，与它是所知、是名言量所获得的，二者要区分开来理解。

如是所说，所有名言的内容都是世俗谛，因此，所知会归类到胜义谛和世俗谛，没有任何例外。在任何情况下，只要肯定它是虚妄的，也就否定了它不是虚妄的部分，二者是正相违；而二者含遍一切所知，所以不可能有第三类。因此，应该要知道，所知定在于二谛之数。《入中论》云：「由于诸法见真妄，故得诸法二种体，说见真境即真谛，所见虚妄名俗谛。」

卯二、若不懂二谛即不能了解经典的真实义

若人不能知，分别于二谛，则于深佛法，不知真实义。(24-9)

诸佛依二谛——胜义谛与世俗谛——说法，任谁只要不知道前述二谛的区分，就一定不知道佛陀所讲的缘起真如。因此，若想了解佛法，就必须了解依缘而生、名言假立、如水中月之世俗，其能作、所作等悉皆合理；以此之理应知断除自性有边及全无二边之理。断除常断二边的情形，就如我们常说的：无自性、如幻化。幻化还是有它的作者、作用，不如幻才会没有那些。

卯三、讲二谛的目的

若不依俗谛，不得第一义，不得第一义，则不得涅槃。(24-10)

这也是一个问题点。常常有人问：为什么不依世俗谛就无法懂胜义谛？依于世俗谛而懂胜义谛的「世俗」指的是什么？

他人：若说胜义谛是远离一切戏论的本质，那么讲它就可以了，为什么还要讲蕴、处、界、谛、缘起等世俗？非他者就是他所断，没必要把所断(非他者)都讲出来吧？

自宗答：非真如的这些所现——世俗的错乱——是属于所断品，不容否认；然而必须要接受能诠、所诠、能知、所知等世间人认为是胜义的、对圣人来说只是名

言世俗谛的内容。若不承认，则无法说胜义谛；不讲说，就无法了解；不了解胜义谛，就无法获得涅槃，所以它们都是获得解脱的方便，如想要水，就没办法不要盛水的器皿。因此，希求解脱者首先应无疑地承许世俗存在。

卯四、倒执二谛的过患

不能正观空，钝根则自害，如不善咒术，不善捉毒蛇。(24-11)

学空性要学对的内容，学错的内容就不能说是学空性；同样，讲者也要讲对的内容，若所讲的都是错的，听者当然学不到正确的。再者，就算讲者讲得对，但听者没听懂、理解错误也不行。要讲得对，听者也正确理解所说，才能真正了解空性，只要任何地方出了问题，就像被毒蛇咬到般，是很危险的。错误理解空性会落入常断二边。若堕入断边，因此毁谤四谛、三宝，会堕三恶趣；若执常边——执实有，就无法远离轮回。

通达由无明所生起的世俗谛都是无自性的瑜伽师，了解胜义谛的性相时，不会堕入常断二边，因为没有找到任何自性有的自性以前有、现在没有的理由，且也不会危害世间如幻之世俗，可以完善地安立能作、所作、因、果。因此，瑜伽师不会增益胜义存在；在法全无自性下，观见能作、所作、业果等，因为他了解这些法是自性空的。实事师则无法安立能作、所作、业果等。总之，了解无自性的瑜伽师，知道有自性会有什么过失，也知道无自性其实不会否认能作所作等，故不堕常断二边。

有人不了解二谛的区别，他听到「有为法是无自性」，当下认为有为法是不存在的；或把将空性当成实有，如是，其所依事亦成自性有；这二者其实都误解空性了。在这种情况下，少智者会自害，怎么说呢？如看到「无自性」时，就认为没有能作、所作等，否定一切，产生减损之颠倒见。《宝鬘论》云：「若倒知此法，能损诸无智，由如是无见，沉没不净坑。」若其不减损，却认为：这些都是存在的、是可以缘到的，自性空的意思并不是空性。也就是，此人把自性空看成无，又见法明明存在，所以自性空并不是法的本质，自性空不是真如。因为否定了自性空，由谤法故堕恶趣。《宝鬘论》云：「若邪执此义，愚起智者慢，诽谤具粗犷，倒首堕无间。」若堕断边，会牵扯到毁谤三宝、四谛、业果，说三宝不存在是恶业，既是恶业就会堕恶趣。若认为三宝是实有的，轮回、三恶趣也是实有的，至少他会努力行善，「为了实有的我，要供实有的佛，这样实有的我以后才会有饭吃……。」若有断见，这些都没有了，将会堕入恶趣；若有常见，至少还可以累积善业。然而此处的讲法不是如此，这边是说：「法明明就有啊！明明就不是自性空啊！」把自性空当成是没有，他毁谤的不是三宝，毁谤的是空性，这样

还是会堕恶趣。⁵⁴

有人说：把有利益的东西看成是另外的，这样利益不到没错，可是为什么会有过失产生？如种田要看天气、次序，次序颠倒了，大不了生不出稻，没有产生利益，但怎么会有过失？答：除此之外，还有别的例子，例如没有掌握捉蛇的咒术，或没有掌握药方，就会产生过失。若你如实地照着咒来捉蛇，会有利益；若没有持好咒，就会有过失——会被毒蛇咬死。总之，种地的例子不适合，捉蛇与配药的例子才适合。

卯五、由二谛甚深难知故佛最初不说法之理由

世尊知是法，甚深微妙相，非钝根所及，是故不欲说。(24-12)

这是讲世尊成佛后，四十九天不讲法的原因。

照这样说，若倒执空性，就会害了自己。既然少智者无法真实了解空性，导师佛陀看到众生的界(众生的情况)，及此法的深奥，知道少智者对此深奥缘起法是难窥堂奥，因此也曾改变欲宣说法的心意。经有云，佛陀深深体会到他人是不能通达自己证悟的空性内容，想：「即便我讲说，他人也无法了解。对不能了解者讲空性，他会伤害我，且会退怯。」因此就不那么欢喜，想：「我还是自己一个人远离城镇，安住所得之法的法乐。」于此有进一步说明。

表面看过去是说：佛陀看到这个法太深奥了，不具贤慧是无法了解的，又看不到贤慧之人，所以还不如自己到森林中享受法乐就好。贤者指的是有德之人，智指的是慧方面，所以福慧都要具备。

丑二、正示无此过

汝谓我着空，而为我生过，汝今所说过，于空则无有。(24-13)

此段是前面他人质疑「若一切皆空，无生亦无灭，如是则无有，四圣谛之法……」的反驳。

不了解无误之二谛，而说：「全部都空的话，就会无生、无灭……，有诸多过

⁵⁴ 問：認為這是自性有、實有，否定自性空，墮地獄。那麼無著菩薩、世親菩薩等是這樣的宗義師啊！他們會因此墮地獄嗎？答：造了墮惡趣的業會墮惡趣，但是此人這輩子也不是單純只做這件事情啊！說沒有自性空是毀謗真理。說沒有自性空相當於說自性有，一切都是自性有、實有，這是執常，這樣不會是惡業，它會是綁在輪迴的業。從善惡來說，它既不屬於善，也不屬於惡。

失。」这是不了解空性、空性的意思、及空性的目的所致，对我一说空性者——并不适用。你对空性讲了许多过失，从而否定空性，但这些过失并不存在于我宗。如你曲解没有能作所作是空性的意思，说我宗有过失，可是我们的意思不是如此，我宗是缘起的意思即是自性空的意思，因此你的这些指责是不对的。在中观宗来说，一切能作所作都是合理的，说这些不合理的争端，是因为不懂缘起的意思。所以应努力弄清楚这点。

丑三、不仅无过反而有功德之理

以有空义故，一切法得成，若无空义者，一切则不成。(24-14)

在我方来说，不仅没有前述的过失，四谛的建立也非常合理。因为有自相空的空性，就可以合理地建立一切。怎么说呢？因为缘起即自性空的空性，只要空性堪有，缘起也就堪有；缘起堪有，苦的缘起也就堪有；由苦，生苦之集谛、灭苦之灭谛、走向灭谛之道谛都堪有。有这些，就有了解这些(四谛)的四智；有四智，四果及安住于彼等也都堪有。有四向、四住，僧也就有了；有诸谛，也就有法；有僧、有法二者，就堪有佛，三宝也就堪有。世间、出世间法，法、非法及它们的果、世间名言也都堪有。释论说堪有是有之意，且说是中观宗，故非说「有」即堕入有边，及说「中观宗，一切安立都只是在他人面前而已」亦可破除。

后期西藏，有一谈到空，就往完全不存在的方面去谈；也有一谈到有，就只能说在你我面前有、你的看法当中有，事实上没有的。这些都是不对的说法。堪有是有之意，既然有，就不是只在你的看法当中有而已，必须要有。这点非常重要，这也是宗喀巴大师言教的特色。若「如幻诸法有功用」行不通，自性空之大门就算是关上了。自性空，且在幻化之诸法上面建立功用一名言有，如是才能如实通达自性空；不是这样，是无法如实通达自性空的。很多人都在讲空性，若讲空性时，否定了功用、功能——「只是自己看到的，事实上不存在……」，一直往这方面扯，就说明颠倒了。

子二、列举此过者有此过失之理。分三：丑一、说过失者反而犯了此等过失；丑二、他是把自己的过失说成是别人的过失；丑三、明说此等过失。今初

哪一个宗认为自性空是不合理的，也就无法安立缘起，一切法也会变成不可成。如何不合理？后当说明。

丑二、他是把自己的过失说成是别人的过失

汝今自有过，而以回向我，如人乘马者，自忘于所乘。(24-15)

如是，我宗是非常正确的。为什么？因为轮回、涅槃、一切现象都可以不相违的安立。你才有严重及粗显的过失。因为愚笨，看不到功德与过失，所以你将自己的过失转成为我宗的过失，就好像自己明明骑着马，可是忘掉了，以为马被别人抢走，在那边找碴。你也一样，因为有自性有的认知，所以明明骑在缘起的马上，可是就是看不到，还一直跟我宗争辩。

丑三、明说此等过失

若汝见诸法，决定有性者，即为见诸法，无因亦无缘。(24-16)

即为破因果，作作者作法，亦复坏一切，万物之生灭。(24-17)

他人说我宗有过之过失是什么？

若你认为一切法是自性有，由于自性有无法由因缘生，所以你要承认一切法是不依于因缘的。若认为瓶子是自性有，它就不需要泥浆的因缘，也没有由彼而生的果——瓶子；若没有瓶子，也就不会有造瓶者、造瓶的轮、造瓶此事；没有这些，也就没有生灭等，对果也会造成违害。总之，既不会有瓶子，也不会有瓶子的因、瓶子的果，因果、生灭等都无法建立。因此，说自性有，将有如是过失，而你是把自己的过失转成为我宗的过失。

癸二、自宗主张的空是缘起之义

众因缘生法，我说即是无，亦为是假名，亦是中道义。(24-18)

问：胜义谛与世俗谛是相违，还是相属？(生)答：相违。是胜义谛就不会是世俗谛；是世俗谛就不会是胜义谛。问：缘起与性空相违，还是相属？(生)答：相属。空性也是缘起法。问：自性空与缘起是同义吗？(生)答：不是。问：不是说「自性空即缘起义」吗？(生)答：缘起是解释自性空最好的方式，但不能把空性与缘起等同。问：同义的定义是什么？要八周遍。没错，自性空与缘起不是相违。自性空本身就是缘起，一切法都是缘起，所以是相属。如瓶子的自性空是自性空，也是缘起，是二个的交接处，所以是相属。相属不等于同义，同义要有八周遍——有 A 就一定有 B，有 B 就一定有 A，没有 A 就一定没有 B，没有 B 就一定没有 A。那么，难道说「自性空即缘起义」——自性空跟缘起是同义——错了吗？

这要看说话的场合，一般弘法的场合可以这么说；但仔细推敲的话，它们不是八周遍的关系，所以不能这么说。当论着当中出现这样的字眼，就要另外解释。

自宗讲的自性空是什么意思呢？「众因缘生法，我说即是无，亦为是假名，亦是中道义。」一般来说，同义要满足八遍，所以以因明的角度讲，空性与缘起是不同义。有时二字的字义相同；有时内容同义，但字义不同；此处既不是内容同义，也不是字义相同。此处要这样解释：一切法无法独立，因为它们都是因缘所生。只要是因缘所生，就无法独立，只要是独立，就无法被因缘左右，在这方面是八遍。

《正理海》：于我宗，一切现象皆可合理安立。因为我宗主张因缘所生就是自性空的意思。《无热恼问经》云：「诸依缘生即无生，彼中非有生自性。」《楞伽经》云：「大慧，我依自性不生密意，说一切法不生。」此是佛陀自解其密义。《百五十颂》云：「一切法皆空，以无自性故。」

第一段引经谈到由缘起的正理来破自性生，即因为是缘起，所以自性空。要依赖因缘的意思就是自性空的意思。破除「只要是依因缘而生灭的缘起就周遍于有自性」及「自性空没有能作所作的现象」，以善分不生与自性不生的差别之故。也就是第一个——只要是缘生，就是自性不生，是在破他人的「自性有才有，自性没有就完全没有」的说法。

第二段引经是导师对自己说的「无生」作解释，说「无生」是指自性不生。因此，所有破生之经典——像有些经典有「不生亦不灭」的句子，它们并不是说完全没有，而是在说自性没有。总之，「无生」也好，「无眼耳鼻舌身意」也好，经典中直接说「无」，但导师自己解释那是自性无之意，而不是单纯的没有，我们认清这点。

第三段引经是说，空的意思就是自性空，自性没有与没有是有差别的。

讲了很多次「自性空是缘起义」，那是什么意思呢？若如「鼓腹…」是瓶子的定义般，了解果都是由因缘而生的智慧就必须要了解空性，这行不通。也就是，像了解了刹那生灭，基本上就了解到无常，与此相同，了解是由因缘而生就了解了空性——并不知道是不是了解名言，但至少了解到意思，这行不通。那么，是不是「缘起」的字义就是空性之意？也不是。字义相同的话，了解这个字义时，实义也会被了解；这有与前面相同的问题，变成直接了解缘起的智慧要间接了解空性，因此这也不对。那么，是怎样的情况呢？空即缘起之意，是针对了解自性有被量识所破的中观师而说的，而不是针对其他人。这样的中观师，直接了解内外一切法都是依于因缘的缘起，由通达此之力，接下来就会了解自性空。⁵⁵了解自

⁵⁵ 問：此說「空性是緣起義」是針對懂自性空的中觀師而講的，既然已經懂了自性空，為什麼還要用緣起義向他解釋呢？他不是已經懂了嗎？對實事師講，只要跟他們說有，他們就聽成是自性有，只要說自性空，就聽成是沒有，所以無法與他們溝通。「瓶子為有法，是自性空，以是緣

性有则不依赖其他，亦能由量识通达自性有与缘起二者是相冲突的——即只要是因缘所生，就无法独立而有；只要是独立而有，是无法依于因缘的。

因此，透由缘起而遮除自性有，从而确认空性。任何看到、听到、想到苗等是由因缘而生的当下，以其为理由，而串习自性空的道理。如此一来，即使在他世没有直接听闻自性空之语，但当他人讲说缘起之法时，也能唤醒所植之空正见的习气，就像达特行者，因为听到四圣谛缘起的部分，便懂了空性。

未曾有一法，不从因缘生，是故一切法，无不是空者。(24-19)

自性空的意思就是依赖而安立，如依于轮子等而安立车子。依由自己的支分而安立，通达此就能通达自性空。自性空的空性，是唯一断除有无二边的中道。《回诤论》云：「谁说空缘起，与中道一义，无等圣者佛，于彼我礼敬。」《海龙王请问经》云：「智者通达缘起法，故不依止于边见，知法具因及具缘，无因无缘法非有。」

癸三、若不承认自性空才会一切都不合理。分六：子一、所知不堪有四谛；子二、不能知四谛及四果；子三、不可能有三宝；子四、没有作者及业果等；子五、不可能有世间名言；子六、不可能有出世间名言。

前面他人说：「若一切皆空，无生亦无灭，如是则无有，四圣谛之法。以无四谛故，见苦与断集，证灭及修道，如是事皆无。以是事无故，则无四道果；无有四果故，得向者亦无。若无八贤圣，则无有僧宝；以无四谛故，亦无有法宝；以无法僧宝，以无有佛宝，如是说空者，是则破三宝。空法坏因果，亦坏于罪福，亦复悉毁坏，一切世俗法。」此处自宗反过去说，若有自性就会没有上述的一切。

子一、所知不堪有四谛

起故，如幻化」，講這句話的人是懂空性的人，講的對象也必須懂空性，因為必須懂三輪，所以講的對象必須是中觀師，沒有其他。要先在幻化、谷聲等世間七種倒世俗上了解自性空與緣起，再透過這個了解瓶子是自性空，再類推到一切法。

若一切不空，则无有生灭，如是则无有，四圣谛之法。(24-20)

若不从缘生，云何当有苦，无常是苦义，定性无无常。(24-21)

若苦有定性，何故从集生，是故无有集，以破空义故。(24-22)

苦若有自性，则不应有灭，汝着定性故，即破于灭谛。(24-23)

苦若有定性，则无有修道，若道可修习，即无有定性。(24-24)

若无有苦谛，及无集灭谛，所可灭苦道，竟为何所至。(24-25)

若内外一切法自性不空，将会没有生灭，如是四圣谛也会没有。

何以故？因为若有自性，就不会有缘起；若不是缘起，就不是无常，如虚空花，又怎么会有苦谛呢？因为一切无常皆是苦。佛陀说有漏的无常是苦，所以若有自性有，就不会有苦。

若苦是自性有，就不会有生苦这件事情，集谛也就无法产生。若破坏苦是自性空，也将破坏到集谛，因为集苦而生——全部苦的来源就是集谛。

若苦是自性有，也就不会有灭苦之灭谛，因为这样的性质是永远无法坏灭的；因为若自性有，就会一切时安住。因此，你执自性有而反对自性空，也会违害到灭苦之灭谛。

若道谛是自性有，则不修也会有，而且也不会有修道。若你认为道是可修的，就要承认道谛是自性空，因为自性有是不会有作用的。

获得灭苦之灭谛、断集之集谛、为了果而要修道，对于宣说诸法有自性之实师而言，会没有苦谛、集谛、灭谛，这样也会没有道谛——无法追求灭谛，又无法修道谛。

子二、不能知四谛及四果

若苦有定性，先来所不见，于今云何见，其性不异故。(24-26)

如见苦不然，断集及证灭，修道及四果，是亦皆不然。(24-27)

是四道果故，先来不可得，诸法性若定，今云何可得。(24-28)

自性有的话，若以前不知苦，以后也将无法知道。自性有的话，就如同火与温度永远无法分离，自性有与变化永远相违，如此就永远不会有知苦这件事情。

若如你所说，则断集、证灭、修道也会没有。若以前没有断过集谛，因为它自性有，所以以后也无法断除，自性是不会有坏灭的。后二者也是一样，如「若

以前不知苦……」，若以前没有，以后也不会发生，须陀洹果等四果，以前没有，以后也不会有。

四果，以前没有获得，又自性安住，以后怎么会获得？自性是无法有变化的。

子三、不可能有三宝

若无有四果，则无得向者，以无八圣故，则无有僧宝。(24-29)

无四圣谛故，亦无有法宝，无法宝僧宝，云何有佛宝。(24-30)

汝说则不因，菩提而有佛，亦复不因佛，而有于菩提。(24-31)

虽复勤精进，修行菩提道，若先非佛性，不应得成佛。(24-32)

若无法得到四果，则安住于四果及趋入于四果的四向也会没有；没有四圣谛，则没有四双之八圣人，如是也就没有僧宝了。

没有四圣谛，也就没有法宝；没有法宝及僧宝，又怎么会有佛宝？将不会有。这些都照前面所说那样子理解，即因为自性有，自性有是永远不会变化的；以前没有，以后又怎么会有？

若如你所说，佛自性有的话，菩提——一切遍知的智慧——也会变成不依赖而有，因为「性名为无作，不待异法成」。也就是说，菩提之一切遍知的智慧也将不依赖于佛陀，因为自性有。

此外，若如你所说，若以前没有成佛，也就不会再成佛了。因为自性有的补特伽罗无法为了获得菩提而行菩萨道，因为自性有是无法有变化的。

子四、没有作者及业果等

若诸法不空，无作罪福者，不空何所作，以其性定故。(24-33)

除此之外，若承认有自性有，则任何一个补特伽罗也无法造善不善等，因为自性有是不可以有这些行为的。

汝于罪福中，不生果报者，是则离罪福，而有诸果报。(24-34)

若说果有自性，则无法与非法的造作；虽无造作此二因，你也会有其果——悦意与不悦意，有如此之过。若如你所说，则为了果而努力也将毫无意义。因此，无法与非法造作的你，将不会有从法、非法二因而生的果。

若谓从罪福，而生果报者，果从罪福生，云何言不空。(24-35)

若你认为二因所生之果存在，又怎么会说它们非自性空。因为是由法与非法所生之缘起故，犹如影像。

子五、不可能有世间名言

汝破一切法，诸因缘空义，则破于世俗，诸余所有法。(24-36)

若你说自性有，将会违害到缘起之自性空，如是，也将违害到来、去、坐、立等一切世间名言。

若破于空义，即应无所作，无作而有作，不作名作者。(24-37)

此外，有自性的话，不需要谁造作，它也会有，也就没有造作了；也没有为此之精进，因为不用造作也会有；也会有一个没有做任何事情的作者。这些是不对的，所以诸法并不是自性不空。

若有决定性，世间种种相，则不生不灭，常住而不坏。(24-38)

此外，若自性有，有情会变成不生不灭，因为自性是无法造作、无法坏灭的；不生不灭的有情将会恒常安住，不依赖因缘的有情也会没有各式各样的阶段。如佛陀说：「若有少非空，佛定不授记，不变自常住，不增亦不减。」经亦云：「若法有自性，佛声闻当知，常法无涅槃，智无离戏论」若法有自性，则成恒常；恒常就无涅槃。若苦是恒常的，就无法离苦，无法离苦就无涅槃，一个智者一直修行上去会变成没有戏论吗？也不可能，他会永远有戏论。非常明显地，经典说空性是缘起。

子六、不可能有出世间名言

若无有空者，未得不应得，亦无断烦恼，亦无苦尽事。(24-39)

若自性有不空，则以前未得的果将不会得，以前未尽的苦将不会有尽的边，以前未断的业及烦恼将无法断。是故，一切出世间名言将不合理。是故，若你承认一切法自性有，一切内容的安立都不会合理。

癸四、若见缘起真如才会看到四谛的真如

是故经中说，若见因缘法，则为能见佛，见苦集灭道。(24-40)

能够见到性空即缘起义的瑜伽师，就能看到苦集灭道的真如。

之后引经证明。龙树菩萨讲的这些，来源是什么？经云：「薄伽梵！如何知四圣谛？薄伽梵曰：妙吉祥！谁见一切有为不生，彼人知苦；谁见一切法不生，彼人断集；谁见一切法皆寂静，彼人证灭谛；谁见一切法不生，彼人修道。如是见四圣谛，彼人不分别『此等法善，此等法不善，此等法要断，此等法要证，应知苦，断集，证灭，修道』，彼人不见所观察之法故。诸凡夫童子分别，则当贪瞋痴。不取舍任何法者，不贪着三有，见三有不生，如幻、如梦、如谷声。见一切法如是自性故，于一切有情远离贪瞋。何以故？彼不缘贪瞋之法故。彼心等如虚空，不见佛、不见法、亦不见僧。见一切法空故，彼对一切法不生疑，无疑当无取，以无取而涅槃。」

辛二、总结与品名

当中观宗说一切法无丝毫自性存在时，他宗诤论说：这样的宗将无法安立任何世间、出世间之法。对此回答说：经过观察，如是之破理无丝毫经得起考验。故他宗有无法安立此是此非之过；而自宗不仅无此等过失，一切内容皆极合理。

重点在于空之义就是缘起之义，而非遮除能所法之空义。也就是，空的意思是缘起之意，而不是什么都没有。因此，若是胜解中观之理的具慧者，应如是宣说。

实事师大力地诤论：「你们的宗无法安立任何世间、出世间的內容。」在自宗看来，不可说「不安立任何是此非此」，自己一开始就陷入其中。也就是，实事师说：「若法无自性，就相当于没有，那就无法安立这个是这个，那个不是那个。」中观师不可答说：「我们没有任何的认许。没有是此非此的认许，所以你不可以这样跟我诤。」这种回答是他人没有出招，自己就已经钻到他要讲的过失中。

最后这点很重要，龙树菩萨、月称菩萨是最讲理、最有逻辑概念的人，可是后来的一些人却把他们解释成完全没有逻辑概念，认为「中观师任何都不讲，既不说有、也不说无」，言下之意是中观师不讲理的意思！这样还算是跟随龙树菩萨的人吗？有些人一讲到空性就全乱了套：问：「这张桌子是方的吗？」答：「不可说是方的。」问：「为什么？」答：「它还未做成桌子之前并不是方的。」问：「难道不是方的？」答：「也不能说不是方的！做成桌子时它是方的。」这种回答十分不讲理。然而，后代很多人是这样解释空性的。如此，实事师就算不出过，这样回答的人也已经满身都是他们所讲的过失了。

看龙树菩萨与实事师的争论，讲的就是一个理，「你这样不合逻辑，那样不

合逻辑，我们这样才合理」。可是到了后代，尤其汉藏的一些人，就没有什么逻辑可言，似乎愈不讲理就愈高深，什么都不可说，「是吗？不可说。」「不是吗？不可说。」「那什么可说？什么都不可说！」无间道、解脱道时是无分别没错，然而即使是佛陀也有是非的想法，也有慈悲心、菩提心，不是什么都没有；就算是龙树菩萨也要讲是非，所说都是有逻辑、都是讲理的。分别与分别执着（实有执着）是二回事，不要看到经论提到「分别」，就搅在一块，变成什么都不可说、讲了就有分别，那是错的。

(2010 年起宣讲于达赖喇嘛西藏宗教文化基金会佛学班)

回向文

文殊师利勇猛智，普贤慧行亦复然，我今回向诸善根，随彼一切常修学。

三世诸佛所称叹，如是最胜诸大愿，我今回向诸善根，为得普贤殊胜行。

附录一：本书所涉之《正理海》科判

甲一、前行

乙一、需寻空性之理及如何寻求

丙一、需寻空性之理

丙二、如何寻求

乙二、开示作者殊胜

乙三、彼所造论之建立

乙四、信受甚深法之利益

乙五、堪为宣说空性之法器

甲二、正文

乙一、名义

乙二、论义

丙一、由缘起离边门赞佛

丁一、总义

戊一、于此语义有论之所诠之理

戊二、于差别事上具有八差别法之理

戊三、断诤

己一、灭等无自性之断诤

己二、灭等数及次第之断诤

丁二、支分义

丙二、缘起离八边之理

丁一、排列修持品文之次第

戊一、认识持正理所破的邪慧

己一、正义

己二、于所破简别之理

戊二、论文如何显示灭彼执之支分

丁二、释各品文义

戊一、示缘起自性空

己一、正义

庚一、略示二无我

辛一、观因果的能作所作而破法有自性

壬一、释品文

癸一、破所生果之生有自性

子一、破四边生

- 丑一、破生之宗
 - 寅一、正义
 - 寅二、余义
 - 卯一、明二种遮之相
 - 卯二、思惟彼二何者是正理的所立
 - 辰一、示所立是遮无
 - 辰二、断除对此之诤论
 - 巳一、断除以理智成立无自性为有之诤
 - 巳二、断除以理智成立无自性则成为谛实之诤
- 丑二、破生之正理
 - 寅一、破自生之正理
 - 卯一、安立自宗
 - 卯二、他宗妨难之理
 - 卯三、自宗无此过之理
 - 寅二、破他生等之正理
 - 卯一、破其他三生
 - 卯二、破四生之结论及断诤
- 子二、断破他生违教之诤
 - 丑一、列出与经教相违之诤
 - 丑二、断违教
- 癸二、破能生因之缘有自性
 - 子一、总破缘有自性
 - 丑一、由能生的作用破
 - 寅一、破由能成办生的作用执为缘
 - 寅二、破由能生果执为缘
 - 丑二、由所生的作用破
 - 子二、别破四缘有自性
 - 丑一、破因缘的定义
 - 丑二、破所缘缘的定义
 - 丑三、破等无间缘的定义
 - 丑四、破增上缘的定义
 - 子三、示其他总破之理
 - 丑一、破以生果为由说有自性
 - 丑二、破果是缘之自性或非缘之自性
 - 丑三、破缘与非缘决定故有自性
- 壬二、以教建立
- 壬三、总结与品名
- 辛二、观去来的能作所作而破补特伽罗有自性

壬一、释品文

癸一、广说

子一、破所作事与能作作者别有所作动作

丑一、观所作事而破

寅一、总破三道中有作用

寅二、别破正去道中有作用

卯一、安立他方

卯二、破他的正理

丑二、观作者而破

寅一、破去者是去的所依

寅二、观察三相而破

寅三、别破去者有去

丑三、破有作之能立

寅一、破有开始去

寅二、破有去的路

寅三、破去的对治

寅四、破有去的反面

寅五、破有安住

丑四、观察作而破

寅一、观察去者与去是一或异而破

寅二、观察是否有安立作者的第二个作用而破

子二、破所作事与能作作者有共同所作动作

癸二、结论

壬二、结合了义经

壬三、总结与品名

庚二、广释二无我

辛一、别释法无我及补特伽罗无我

辛二、示有为法自性空

辛三、趣入无我之理

壬一、释品文

癸一、趣入真如之理

子一、抉择真如见

丑一、破我自性有

寅一、希求解脱者首先应如何观察

寅二、如何抉择无我见

卯一、破我与五蕴自性一

卯二、破我与五蕴自性异

丑二、示由此而破我所自性有

- 子二、修彼而灭除过失之次第
 - 丑一、灭除过患之次第
 - 寅一、灭萨迦耶见之理
 - 寅二、断诤
 - 寅三、由灭取故灭生之理
 - 丑二、获得解脱之理
- 癸二、断违教之诤
 - 子一、正说
 - 子二、真如不可言说之理
- 癸三、趣入真如的次第
- 癸四、真如的定义
 - 子一、圣者的真如的定义
 - 子二、世间人的真实的定义
- 癸五、示必须成办此义
- 壬二、结合了义经
- 壬三、总结与品名
- 己二、断诤
 - 庚一、观察谛实
 - 辛一、释品文
 - 壬一、牒诤
 - 癸一、生灭等不合理之诤
 - 子一、四谛的能作所作不合理之诤
 - 子二、向果不合理之诤
 - 子三、三宝不合理之诤
 - 癸二、业果等不合理之诤
 - 壬二、回答
 - 癸一、示他宗之诤是没有了解缘起真如
 - 子一、自宗无他宗所举过失之理
 - 丑一、无此过之理
 - 寅一、系未了解三内容之诤
 - 寅二、如是兴诤是因为未了解二谛
 - 卯一、示不懂二谛的自性
 - 辰一、讲根本颂的字义
 - 辰二、解释释论所讲之义
 - 巳一、释世俗谛
 - 午一、世俗谛的字义
 - 午二、世俗谛的定义
 - 午三、世俗谛的分类

- 巳二、释胜义谛
 - 午一、胜义及谛的意思
 - 午二、胜义谛的定义
 - 未一、正文
 - 未二、断诤
 - 申一、断除如所有智不合理之诤
 - 申二、断除尽所有智不合理之诤
 - 午三、胜义谛的分类
- 巳三、释二谛数目决定
 - 卯二、若不懂二谛即不能了解经典的真实义
 - 卯三、讲二谛的目的
 - 卯四、倒执二谛的过患
 - 卯五、由二谛甚深难知故佛最初不说法之理由
 - 丑二、正示无此过失
 - 丑三、不仅无过反而有功德之理
 - 子二、列举此过者有此过失之理
 - 丑一、说过失者反而犯了此等过失
 - 丑二、他是把自己的过失说成是别人的过失
 - 丑三、明说此等过失
 - 癸二、自宗主张的空是缘起之义
 - 癸三、若不承认自性空才会一切都不合理
 - 子一、所知不堪有四谛
 - 子二、不能知四谛及四果
 - 子三、不可能有三宝
 - 子四、没有作者及业果等
 - 子五、不可能有世间名言
 - 子六、不可能有出世间名言
 - 癸四、若见缘起真如才会看到四谛的真如
- 辛二、总结与品名
- 庚二、观察涅槃
 - 戊二、由有无通达缘起而出入轮回之理
 - 己一、释品文
 - 庚一、流转缘起
 - 辛一、能引因果
 - 辛二、能生因果
 - 庚二、还灭缘起
 - 己二、总结与品名
 - 戊三、若通达缘起则恶见自息

丙三、随念大师恩德而申敬礼
乙三、后义

附录二：《中论》部分品章翻译对照

旧译：鸠摩罗什法师译。

新译：本颂取自《中论颂—梵藏汉合校、导读、译注》(2011年6月，中西书局)，

叶少勇依梵文翻译。附带之注脚亦取自该书，但只摘引部份，非全部注解。

【观因缘品第一】

	鸠摩罗什译版	本书(依藏文)校译	叶少勇(依梵文)译版
归敬颂	不生亦不灭， 不常亦不断， 不一亦不异， 不来亦不出。		无有灭亦无有生， 无有常亦无有断， 无有一亦无有多， 无有来亦无有去。
归敬颂	能说是因缘， 善灭诸戏论， 我稽首礼佛， 诸说中第一。		佛说(如是之)缘起， 戏论息灭而妙善， 是诸说者中最胜， 与彼我致恭敬礼。
1-1	诸法不自生， 亦不从他生， 不共不无因， 是故知无生。	非自非从他， 非共非无因， 诸法随于何， 其生终非有。	从自生或从他生， 从两者或无因生， 所生事物皆无有， 无论何者于何处。
1-2 (此从藏文版 顺序。旧译与 叶版次序相 同。)	因缘次第缘， 缘缘增上缘， 四缘生诸法， 更无第五缘。		有四种缘即因缘、 所缘(缘)及无间(缘)。 如是亦有增上(缘)， 更无有第五种缘。
1-3 (此从藏文版 顺序。旧译与 叶版次序相 同。)	如诸法自性， 不在于缘中， 以无自性故， 他性亦复无。		因为事物之自性， 于缘等中不可得， 自性若是不可得， 他性亦是不可得。

1-4	果为从缘生， 为从非缘生， 是缘为有果， 是缘为无果。	作是具有缘， 无缘作不成， 无作则非缘， 岂具有作者。	拥有缘之事非有， 无有缘之事非有。 无有事者非诸缘， 拥有事者亦如此。
1-5	因是法生果， 是法名为缘， 若是果未生， 何不名非缘。		有谓缘彼等生(果)， 彼等方可称为缘， 当(果)尚未生起时， 彼等岂不是非缘？
1-6	果先于缘中， 有无俱不可， 先无为谁缘， 先有何用缘。		实体或有或为无， 彼之缘皆不合理。 无则缘为谁所有？ 有则缘又有何用？
1-7	若果非有生， 亦复非无生， 亦非有无生， 何得言有缘。		有无有亦无之法， 此时皆不得生成， 如是使生者是因， 又如何能合道理？ ⁵⁶
1-8 (此从藏文版 顺序。藏文版 与叶版次序相 同。)	如诸佛所说， 真实微妙法， 于此无缘法， 云何有缘缘。	若有此缘法， 则彼无实义。	此凡法者无所缘， 即是(佛之)所解说。 ⁵⁷ 是则 ⁵⁸ 法既无所缘， 又复何来所缘(缘)？
1-9 (此从藏文版 顺序。藏文版 与叶版次序相 同。)	果若未生时， 则不应有灭， 灭法何能缘， 故无次第缘。	故无次第缘。 灭法何能缘。	诸法未生起之时， 则不可能容有灭。 故无间(缘)不合理。 又已灭则谁为缘？

⁵⁶ 藏译似另有梵文底本，据之应译作：云何使生者是因？如是即是不合理。

⁵⁷ 此译据《无畏》、《青目》、《般若灯》和《安慧》的理解。若据《佛护》、《明句》应译作：此存有法无所缘，被说(为是有所缘)。

⁵⁸ 「是则」译自 atha，如果底本为 tatha，则应译作「如是」。

1-10	诸法无自性， 故无有有相。 说有是事故， 是事有不然。		于无自性诸事物， 存在性即不可得。 因此此有故彼起， 此说即是不容有。
1-11	略广因缘中， 求果不可得。 因缘中若无， 云何从缘出。		诸缘若散若聚合， 其中亦无有彼果。 彼于诸缘中无有， 云何得从缘(生起)?
1-12	若谓缘无果， 而从缘中出， 是果何不从， 非缘中而出。		若此(果)者虽无有， 而从诸缘得生起， 以何原故此果者 不从非缘得生起。
1-13	若果从缘生， 是缘无自性， 从无自性生， 何得从缘生。	若果是缘性， 诸缘非我性， 非我所生果， 彼岂是缘性。 是故非缘性。	(若)果亦由缘组成， 缘亦非由自组成。 非自成者所生果， 彼如何为缘所成?
1-14	果不从缘生， 不从非缘生， 以果无有故， 缘非缘亦无。	非缘性果无， 以无有果故， 非缘何成缘。	是故无缘所成果， 亦无非缘所成果。 由于无有果之故， 何得诸缘与非缘? ⁵⁹

【观去来品第二】

	鸠摩罗什译版	本书(依藏文)校译	叶少勇(依梵文)译版
2-1	已去无有去， 未去亦无去， 离已去未去， 去时亦无去。		已行处且无行动， 未行处亦无行动， 离已行及未行处， 正行处即不可知。 ⁶⁰

⁵⁹ 此譯依據《青目》、《無畏》、《佛護》、《明句》的注釋，唯清辨有不同理解，據之應譯作：由於果是無有性，非緣如何能為緣。

⁶⁰ Gamyate 一詞多義，可做「被行走」、「有行動」，也可做「被理解」。頌中 na gamyate 一語，

2-2	动处则有去， 此中有去时， 非已去未去， 是故去时去。		因为有动处有行， 与正行处有此(动)， ⁶¹ 已行未行处无有， 是故正行处有行。
2-3	云何于去时 而当有去法。 若离于去法， 去时不可得。		正行之处有行动， 如何能成为可能？ 此时正行处无行， 是则即是不可能。
2-4	若言去时去， 是人则有咎。 离去有去时， 去时独去故。		若言正行处有行， 于此人则有过失。 离行动有正行处， 正行处被解知故。 ⁶²
2-5	若去时有去， 则有二种去， 一谓为去时， 二谓去时去。		如果正行处有行， 则有二行之过失， 此正行处用其一， 此处之行是另一。
2-6	若有二去法， 则有二去者， 以离于去者， 去法不可得。		若有二行动之失， 则有二行者之失。 因为若离于行， 行动即是不容有。
2-7	若离于去者， 去法不可得， 以无去法故， 何得有去者。		如果离开了行者， 行动即是不容有。 是则行动若无有， 行者从何而得有？
2-8	去者则不去， 不去者不去，		且说行者不行走， 非行者亦不行走，

在《佛護》、《般若燈》中譯作「不可理解」，《明句》中譯作「不可知」，此解是將偈頌第四句當做論據而非結論，其結論則未在論中明示。《無畏》釋文雖簡略，其意趣並無二致。《青目》長行與《無畏》也基本相同，唯偈頌中譯作「去」而非「知」。這半頌義理可如下推導：論據：離已行、未行處則正行處不可知，結論：正行處無行動。

⁶¹ 此譯文依據《無畏》、《般若燈》，即將 yatah 理解作關係代詞，與 tatah 對應。《佛護》與《明句》將之理解為 Vi(行走)的現在分詞單數屬格，「行走著的人的」，據之應譯作：**有動之處則有行，正行處有行者動。**

⁶² 此譯據《無畏》、《般若燈》的注釋，將 Gamyate 解作「被理解」、「被執著」。而《明句》將之解作「有行動」，則該句應譯作：**正行處有行動故。**《青目》中偈頌的譯法與《明句》的理解一致，但其注釋中未有明示。

	离去不去者， 无第三去者。		异于行非行者， 谁是第三者行走？
2-9	若言去者去， 云何有此义。 若离于去法， 去者不可得。		且说行者当行走， 如何能成为可能？ 当时离开了行动， 行者即是不容有。
2-10 (此从藏文版 顺序。藏文版 与叶版次序相 同。)	若谓去者去， 是人则有咎。 离去有去者， 说去者有去。		认为行者在行走， 于此观点则会有 行者离行动之失， 认为行者有行(故)。
2-11 (此从藏文版 顺序。藏文版 与叶版次序相 同。)	若去者有去， 则有二种去， 一谓去者去， 二谓去法去。		如果行者在行走， 则致二行动之失， 促显行者用其一， 行者又行其另一。
2-12	已去中无发， 未去中无发， 去时中无发， 何处当有发。		已行处行不发动， 未行处行不发动， 于正行处不发动， 在何处能发动行？
2-13	未发无去时， 亦无有已去， 是二应有发， 未去何有发。	是二应无发，	于行发动之先前， 无有正行已行处， 于彼处行可发动， 未行之处何有行？
2-14	无去无未去， 亦复无去时， 一切无有发， 何故而分别。		为何计执已行处， 以及正行未行处？ 既然行动之发动， 一切形式不得见。
2-15	去者则不住， 不去者不住， 离去不去者， 何有第三住。		首先行者不驻立， 非行者亦不驻立， 异于行非行者， 谁是第三者驻立？
2-16	去者若当住， 云何有此义。 若当离于去，		且说行者之驻立， 如何能成为可能？ 当时行者若无行，

	去者不可得。		行者即是不容有。
2-17	去未去无住， 去时亦无住。 所有行止法， 皆同于去义。		从正行处不驻立， 亦不从已未行处。 行与开始及停止， ⁶³ (悉皆)等同于行动。
2-18	去法即去者， 是事则不然。 去法异去者， 是事亦不然。		彼行动即此行者， 此说当是不合理。 异于行动有行者， 此说亦是不合理。
2-19	若谓于去法， 即为是去者， 作者及作业， 是事则为一。		因为如果彼行动 本身就是此行者， 将致作者所作业 成为同一之过失。
2-20	若谓于去法， 有异于去者， 离去者有去， 离去有去者。		若复计执(彼)行动， 与(此)行者相别异， 将离行者有行动， 离行动亦有行者。
2-21	去去者是二， 若一异法成， 二门俱不成， 云何当有成。		彼二者以一实体， 抑或异体之方式， 是即皆不得成立， 二者如何可成立？
2-22	因去知去者， 不能用是去， 先无有去法， 故无去者去。		行动促显之行者， 彼不能行此行动。 因为行前无(行者)， 某处方为某人行。
2-23	因去知去者， 不能用异去， 于一去者中， 不得二去故。		行动促显之行者， 彼不能行他(行动)。 因为唯于一行者， 即不可有二行动。

⁶³據《佛護》、《般若燈》、《明句》解釋，此三者指駐立者之行以及駐立者動作的開始與停止。

2-24	决定有去者， 不能用三去， 不决定去者， 亦不用三去。		成为实有之行者。 不行三种之行动， ⁶⁴ 成非实有(之行者)， 亦不能行三行动。
2-25	去法定不定， 去者不用三。 是故去去者， 所去处皆无。		实有亦非实有者， 不行三种之行动。 因此行动与行者， 以及所行皆无有。

【观法品第十八】

	鸠摩罗什译版	本书(依藏文)校译	叶少勇(依梵文)译版
18-1	若我是五阴， 我即为生灭。 若我异五阴， 则非五阴相。		若我即是诸蕴者， 我则具有生与灭。 若我异诸蕴别有， 是则无有诸蕴相。
18-2	若无有我者， 何得有所。我 灭我所故， 名得无我智。	无我我所执。	如果我不存在， 如何还有我所有？ 止息我与我所有， 即无我所执我执。
18-3	得无我智者， 是则名实观。 得无我智者， 是人为希有。	无我我所执， 彼者亦非有。 无我我所执， 谁见即不见。	若见无我所我执 之人亦是不可得。 若见无我所我执， 彼即不见(真实性)。
18-4	内外我我所， 尽灭无有故。		我所有执与我执， 外内皆得灭尽时，

⁶⁴ 《無畏》、《青目》、《佛護》、《般若燈》都將「三種行動」解為「已行、未行、正行」。須注意這三個詞不再指道路處所，而是作「行動」的形容詞，此處「行動」作行走的同源賓語，意即被行者行過的、未行的和正行的行動。唯《明句》將「三種行動」理解成為實有、非實有和亦實有亦非實有的行動。

	诸受即为灭， 受灭则身灭。	诸取即为灭， 取灭则生灭。	是则取亦得消灭， 由彼灭故生亦灭。
18-5	业烦恼灭故， 名之为解脱。 业烦恼非实， 入空戏论灭。	业惑尽解脱。 业惑由分别， 彼等由戏论， 戏论由空灭。	业烦恼灭故解脱， 从计执有业烦恼， 从戏论有彼等(执)， 于空性中戏论灭。
18-6	诸佛或说我， 或说于无我， 诸法实相中， 无我无非我。		亦有有我之施設， 亦有无我之解说， 佛陀也曾宣说过， 我无我皆无所有。
18-7	诸法实相者， 心行言语断， 无生亦无灭， 寂灭如涅槃。		名言所诠当止息， 心所行境当止息， 因为法性如涅槃， 无有生亦无有灭。
18-8	一切实非实， 亦实亦非实， 非实非非实， 是名诸佛法。		一切是实或不实， 或既是实又不实， 既非不实又非实， 此即佛陀之教法。
18-9	自知不随他， 寂灭无戏论， 无异无分别， 是则名实相。		不从他知是寂灭， 不为戏论所表述， 无分别亦无多种， 此即真实性之相。
18-10	若法从缘生， 不即不异因， 是故名实相， 不断亦不常，		依于彼而彼现起， 首先彼彼非同一， 彼彼亦非是别异， 因此无断亦无常。
18-11	不一亦不异， 不常亦不断， 是名诸世尊， 教化甘露味。		无有一亦无有多， 无有断亦无有常， 佛乃世间之依怙， 此即诸佛甘露法。
18-12	若佛不出世， 佛法已灭尽， 诸辟支佛智， 从于远离生。		若诸佛陀未出世， 若诸声闻已灭尽， 诸独觉等之智慧， 即从远离而生起。

【观四谛品第二十四】

	鸠摩罗什译版	本书(依藏文)校译	叶少勇(依梵文)译版
24-1	若一切皆空， 无生亦无灭， 如是则无有， 四圣谛之法。		若此一切皆是空， 是则无有生与灭， 是则与汝将导致， 无四圣谛之过失。
24-2	以无四谛故， 见苦与断集， 证灭及修道， 如是事皆无。		了知(苦)与断除(集)， 修习(道)与亲证(灭)， 由四圣谛无有故， (彼等)即是不容有。
24-3	以是事无故， 则无四道果， 无有四果故， 得向者亦无。		由于彼等无有故， 四种果亦不可得， 无果则无住果者， 亦无有诸行向者。
24-4	若无八贤圣， 则无有僧宝； 以无四谛故， 亦无有法宝；		若无此等八类人， 是则僧伽亦无有， 由于圣谛无有故， 正法亦为不可得。
24-5	以无法僧宝， 亦无有佛宝， 如是说空者， 是则破三宝。		如果无有法与僧， 如何还会有佛陀？ 若说如是(之空性)， 汝即破斥于三宝。
24-6	空法坏因果， 亦坏于罪福， 亦复悉毁坏， 一切世俗法。		真实存有之果报， 以及法与非法者， 世间一切之言说， 汝(说)空性则尽破。
24-7	汝今实不能， 知空空因缘， 及知于空义， 是故自生恼。		于此我等即当说， 汝昧空性之用意， 以及空性空性义， 故生如是之烦扰。

24-8	诸佛依二谛， 为众生说法， 一以世俗谛， 二第一义谛。		诸佛陀之所说法， 乃依二谛而宣说， 即是世间俗成谛， 以及最极胜义谛。
24-9	若人不能知， 分别于二谛， 则于深佛法， 不知真实义。		若人不能善了知， 此等二谛之分别， 是则彼等不了知， 甚深佛法之真实。
24-10	若不依俗谛， 不得第一义； 不得第一义， 则不得涅槃。		如果不依于言说， 不能解脱最胜义； 如果不悟入胜义， 不能证得于涅槃。
24-11	不能正观空， 钝根则自害， 如不善咒术， 不善捉毒蛇。		空性若被谬观见， 则能毁灭少智者， 如同蛇被错抓取， 亦如咒被误持用。
24-12	世尊知是法， 甚深微妙相， 非钝根所及， 是故不欲说。		因此牟尼于此法， 即有不愿说之心， 想到诸等少智者， 难以解悟于此法。
24-13	汝谓我着空， 而为我生过， 汝今所说过， 于空则无有。		汝则针对于空性， 作出反驳之质难， 彼过失非我等有， 彼于空即不容有。 ⁶⁵
24-14	以有空义故， 一切法得成。 若无空义者， 一切则不成。		若以空性为合理， 于彼一切为合理。 若不以空为合理， 于彼一切不合理。
24-15	汝今自有过， 而以回向我， 如人乘马者， 自忘于所乘。		过失本属汝自有， 而汝抛归于我等， 明明自骑于马上， 而汝忘失于所乘。
24-16	若汝见诸法， 决定有性者，		若汝观见诸事物， 以自性而为实有，

⁶⁵ 此譯依照現存《明句》梵本。藏譯《無畏》、《般若燈》的梵文底本可能有異，依之應譯作：
而今針對於空性，謂由導致過失故，汝於我等作質難，彼於空則不容有。

	即为见诸法， 无因亦无缘。		如此汝即是观见， 事物无因亦无缘。
24-17	即为破因果， 作作者作法， 亦复坏一切， 万物之生灭。		汝即是破果与因， 作者作具及事业， 亦即是破生与灭， 亦即破斥于果报。
24-18	众因缘生法， 我说即是无， 亦为是假名， 亦是中道义。		我们主张彼缘起， (本身)即是此空性， 此即假托而施設， 此者亦即是中道。
24-19	未曾有一法， 不从因缘生， 是故一切法， 无不是空者。		既然无有任何法， 是不依缘而生起， 因此亦即不可能， 有任何法是不空。
24-20	若一切不空， 则无有生灭， 如是则无有， 四圣谛之法。		此一切(法)若不空， 是则无有生与灭， (是故)于汝则导致， 无四圣谛之过失。
24-21	若不从缘生， 云何当有苦， 无常是苦义， 定性无无常。		不依缘而得生起， 何处会有此种苦？ 由说无常即苦故， 有自性则无无常。
24-22	若苦有定性， 何故从集生， 是故无有集， 以破空义故。		若以自性而可得， 又有何者能集起？ 因此集起(亦)成无， 由于破斥空性故。
24-23	苦若有定性， 则不应有灭， 汝着定性故， 即破于灭谛。		如果苦以自性有， 则灭即是不可得， 由固着于自性故， 汝即破斥于灭(谛)。
24-24	苦若有定性， 则无有修道。 若道可修习，		如果道是有自性， 是则不容有修习。 如果道是可修习，

	即无有定性。		则无汝(说)之自性。
24-25	若无有苦谛， 及无集灭谛， 所可灭苦道， 竟为何所至。		如果苦集以及灭， 皆为不可得之时， 是则汝将由于道， 获至何等苦之灭。
24-26	若苦定有性， 先来所不见， 于今云何见， 其性不异故。		若此(苦)以自性有， 而为无有了知者， 云何又能有了知？ 自性岂非应安住？
24-27	如见苦不然， 断集及证灭， 修道及四果， 是亦皆不然。		是则断(集)与证(灭)， 修(道)以及四种果， 亦即如同了知(苦)， 于汝即是不合理。
24-28	是四道果性， 先来不可得， 诸法性若定， 今云何可得。		对于执认自性者， 既然此果以自性， 而为未被证得者， 则又云何能证得？
24-29	若无有四果， 则无得向者， 以无八圣故， 则无有僧宝。		若无诸果则无有， 住果者及行向者， 若无有此八类人， 是则僧伽亦无有。
24-30	无四圣谛故， 亦无有法宝， 无法宝僧宝， 云何有佛宝。		由四圣谛无有故， 是则正法亦无有， 无有法亦无有僧， 如何还会有佛陀？
24-31	汝说则不因， 菩提而有佛， 亦复不因佛， 而有于菩提。		不缘菩提亦有佛， 汝将导致此过失。 不缘佛亦有菩提， 汝将导致此过失。
24-32	虽复勤精进， 修行菩提道， 若先非佛性， 不应得成佛。		依汝若自性非觉， 纵彼勤行求觉悟， 而于菩萨行之中， 终将不获证菩提。

24-33	若诸法不空， 无作罪福者， 不空何所作， 以其性定故。		而且将无任何人， 能造作法与非法， 于不空者何所造？ 自性不可造作故。
24-34	汝于罪福中， 不生果报者， 是则离罪福， 而有诸果报。		离于法及与非法， 于汝果仍可得故， 以法非法为因由， 之果于汝则无有。 ⁶⁶
24-35	若谓从罪福， 而生果报者， 果从罪福生， 云何言不空。		以法非法为因由， 之果于汝若可得， 果报由法非法生， 于汝云何为不空？
24-36	汝破一切法， 诸因缘空义， 则破于世俗， 诸余所有法。		若汝破斥与空性， 是则破斥彼缘起。 是则汝即是破斥， 世间一切之言说。
24-37	若破于空义， 即应无所作， 无作而有作， 不作名作者。		将无任何之所作， 事业将成无发起， 无造作(亦)是作者， 由破斥于空性故。
24-38	若有决定性， 世间种种相， 则不生不灭， 常住而不坏。		世间如果有自性， 将常无生亦无灭， 将成恒常而定住， 离于种种之分位。 ⁶⁷
24-39	若无有空者， 未得不应得， 亦无断烦恼， 亦无苦尽事。		若不空则未得者， (永远)不能有获得， 无有令苦尽之业， 一切烦恼亦无断。

⁶⁶ 依现存《明句》梵本翻译。《无畏》、《青目》、《般若灯》、《安慧》的颂句次序可能有不同，据之应译作：以法非法为因由，之果于汝即无有，则离于法及非法，于汝果报仍可得。

⁶⁷ 依现存《明句》梵本翻译。《无畏》、《青目》、《般若灯》、《安慧》的梵文底本的颂句次序可能有不同，据之应译作：世间如果有自性，离于种种之分位，将成无生亦无灭，将成恒常而定住。

24-40	是故经中说， 若见因缘分， 则为能见佛， 见苦集灭道。		若人观见于缘起， 彼者(亦)即是观见， 此等苦(谛)与集(谛)， 以及灭(谛)与道(谛)。
-------	--------------------------------------	--	--

【观十二因缘品第二十六】

	鸠摩罗什译版	本书(依藏文)校译	叶少勇(依梵文)译版
26-1	众生痴所覆， 为后起三行。 以起是行故， 随堕六趣。		由无明所障覆者， 为后有造三种行， 即由此等诸业故， 而驰往于诸生趣。
26-2	以诸行因缘， 识受六道身。 以有识着故， 增长于名色。		以行为缘之识者， 投入于某生趣中， 若识入于某生趣， 名以及色则受生。
26-3	名色增长故， 因而生六入。 情尘识和合， 而生于六触。	名色增长故， 因而生六入。 由依六入故， 而正生六触。	若名与色得受生， 则有六处得生起， 若六处得生起已， 是则有触得转起。
26-4	(无)	依于名及色， 能念生唯生， 如是依名色， 从而便生识。	以眼及色为依缘， 及以意念为依缘， 如是缘于名与色， 是则有识得转起。 ⁶⁸
26-5	因于六触故， 即生于三受。	名及色与识， 三者聚集者， 彼即是触。 由彼触生受。	色以及识以及眼， 诸三者之共聚合， 此即是触从此触 而又有受得转起。
26-6	以因三受故， 而生于渴爱。 因爱有四取。		以受为缘而有爱， 于受而生渴爱故。 执于渴爱生起时，

⁶⁸ 23-3 至 26-7 頌羅什譯為兩頌。這裡對應梵本將其譯文拆分排列。

			是则执取四种取。
26-7	因取故有有。 若取者不取， 则解脱无有。		如果有取是则会 转起取者之有体。 因为如果无有取， 即当解脱无有体。
26-8	从有而有生， 从生有老死， 从老死故有 忧悲诸苦恼，		此有体亦即五蕴， 从有体而转起生。 转起老死苦等者， 以及忧虑与悲伤，
26-9	如是等诸事， 皆从生而有， 但以是因缘， 而集大苦阴。	如是当生成， 唯是苦蕴聚，	以及愁怨与苦恼， 此皆从生而转起。 此即唯是苦蕴聚， 即如是而得生起。
26-10	是谓为生死， 诸行之根本， 无明者所造， 智者所不为。		行乃轮回之根本， 是故无明者造作， ⁶⁹ 故无明者是作者， 智者见真实故非。
26-11	以是事灭故， 是事则不生。	若永灭无明， 诸行当不生， 能灭无明者， 由知修真实。	若于无明灭尽时， 诸行是即不生起， 即由此智之修习， 无明是即得灭尽。 ⁷⁰
26-12	但是苦阴聚， 如是而正灭。	由前彼彼灭， 后彼彼不生， 纯一大苦蕴， 皆当如是灭。	由彼彼之灭尽故， 彼彼即不得现起。 即此唯有之苦蕴， 如是而得正灭尽。

⁶⁹ 依现存《明句》梵本翻译。《无畏》、《般若灯》的偈颂藏译以及注解似另有所本，据之应译作：
是故智者不造作。

⁷⁰ 罗什略译两颂为一颂。这里对照梵本将其译文拆分排列。