



# 中論釋

正理海略講

見悲青增格西 教授



# 《中論釋正理海略講》

宗喀巴大師造論

見悲青增格西教授

2014 版

## 編輯說明

歷來，印、漢、藏三地，諸多大德都對《中論》做出注釋，有站在中觀立場解釋的，也有站在唯識立場解釋的；站在中觀立場中，又有以清辨論師為代表的中觀自續派見解，與以佛護論師、月稱論師為代表的中觀應成派見解。在大藏經中，可以搜尋到清辨論師的著作，然而應成派的代表論著——《佛護論》及月稱論師的《顯句論》（《中論》的注解）、《四百論釋》，至今仍是缺譯。由於根本論典的缺譯，因此，在漢地，中觀應成派的見解也很少被宣說。

《中論釋—正理海》是藏傳格魯派祖師—宗喀巴大師—對龍樹菩薩的《中論》所作之注解。宗喀巴大師是依循佛護論師及月稱論師的觀點，也就是站在中觀應成派的觀點而做解釋。在《中論釋—正理海》中，我們可以看到，宗喀巴大師對各品章、議題做出說明時，一定提出理證—邏輯推論，及教證—經典是怎麼說的、傳承祖師是怎麼說的。

龍樹菩薩著作《中論》，目的在幫助後人正確理解《般若經》。後人因為智慧更低下，讀不懂《中論》，或對《中論》有所誤解，於是印藏大師透過彼此辯論或注疏，幫助後人理解《中論》意趣。像這樣，此處，我們是透過《中論釋—正理海》來學習《中論》。

這個文稿，是依據見悲青增格西，2010年至2011年於達賴喇嘛西藏宗教基金會佛學班的授課，編輯成的。於講說當下，並沒有《中論釋—正理海》的中譯本。在缺乏教本的情況下，格西只仔細講說了五品，分別是第一品(觀因緣品)、第二品(觀去來品)、第十八品(觀法品)、第二十四品(觀四諦品)、第二十六品(觀十二因緣品)。雖然如此，對應成派見解的說明並不缺少。依照《正理海》的科判，第一品與第二品其實已經做了完整地略說；再者，有關清辨論師與佛護、月稱論師在自性有無的爭論上，宗喀巴大師於第一品中，也已清楚說明。至於選擇講說第十八品、第二十四品、第二十六品，是依循法王達賴喇嘛的指導，學習《中論》可從此三品下手；且因為法王教授學習次第是第二十六品、第十八品、第二十四品，因此，授課的次序也是如此。

可能是翻譯所用的《中論》底本不同，或翻譯風格的差異，在《中論》根本頌上，漢藏譯本有了落差，如有的頌文在藏本中有、漢本中無，或頌文出現次第不同。上課時，基本上是使用鳩摩羅什大師的漢譯本作教本，並沒有重譯，但

在差異處，因為要跟隨《正理海》的解釋，所以是以藏譯本為主。在文稿中，是依循調整後的頌文、次序陳示，註腳處則可看到原漢譯；在附錄中，亦有這幾品的翻譯對照。此外，有關第二十六品、第十八品、第二十四品的部分，文稿是依循講說的次序陳示。《正理海》科判部分，是依循本文，抽出相關五個品章的科判，次序也回復到原先釋論的次序。

此書成稿過程中—講說、聽聞、謄校、流通—所積之善根，如是迴向：

願我承此善，速成聖文殊，眾生盡無餘，皆安立彼地。  
盡我三世中，所修諸妙行，願得如來智，遍知一切法。  
乃至未到時，願得廣大慧，能如實分辨，無量諸經義；  
分辨如所有，盡所有微義，願得明利慧，細智如茅端；  
無知與邪解，疑垢撓意時，願得速疾慧，無間能滅除；  
願於深廣處，一一微妙義，獲得甚深慧，無障礙而轉。  
總以妙觀察，離諸壞慧過，成辦自他利，如同妙音尊。



## 【目錄及本書所涉之中論根本頌<sup>1</sup>】

前言	1
正理海禮讚文	5
釋本文	13
〈歸敬頌〉	38
不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。	38
能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一。	38
〈第一品觀因緣品〉	73
非自非從他，非共非無因，諸法隨於何，其生終非有。(1-1)	74
因緣次第緣，緣緣增上緣，是緣生諸法，更無第五緣。(1-2)	136
如諸法自性，不在於緣中，以無自性故，他性亦復無。(1-3)	145
作是具有緣，無緣作不成，無作則非緣，豈具有作者。(1-4)	154
因是法生果，是法名為緣。若是果未生，何不名非緣。(1-5)	162
果先於緣中，有無俱不可，先無為誰緣，先有何用緣。(1-6)	165
若果非有生，亦復非無生，亦非有無生，何得言有緣。(1-7)	168
若有此緣法，則彼無實義。於此無緣法，云何有緣緣。(1-8)	170
果若未生時，則不應有滅，故無次第緣。滅法何能緣。(1-9)	174

<sup>1</sup> 依據藏文版調整部分偈頌翻譯及次序。

諸法無自性，故無有有相。說有是事故，是事有不然。(1-10)	181
略廣因緣中，求果不可得。因緣中若無，云何從緣出。(1-11)	185
若謂緣無果，而從緣中出，是果何不從，非緣中而出。(1-12)	186
若果是緣性，諸緣非我性，非我所生果，彼豈是緣性。	186
是故非緣性。(1-13)	186
非緣性果無，以無有果故，非緣何成緣。(1-14)	188

---

〈第二品觀去來品〉 201

已去無有去，未去亦無去，離已去未去，去時亦無去。(2-1)	202
動處則有去，此中有去時，非已去未去，是故去時去。(2-2)	210
云何於去時，而當有去法。若離於去法，去時不可得。(2-3)	212
若言去時去，是人則有咎。離去有去時，去時獨去故。(2-4)	212
若去時有去，則有二種去，一謂為去時，二謂去時去。(2-5)	214
若有二去法，則有二去者，以離於去者，去法不可得。(2-6)	214
若離於去者，去法不可得，以無去法故，何得有去者。(2-7)	216
去者則不去，不去者不去，離去不去者，無第三去者。(2-8)	217
若言去者去，云何有此義。若離於去法，去者不可得。(2-9)	219
若謂去者去，是人則有咎，離去有去者，說去者有去。(2-10)	219
若去者有去，則有二種去，一謂去者去，二謂去法去。(2-11)	220
已去中無發，未去中無發，去時中無發，何處當有發。(2-12)	221
未發無去時，亦無有已去，是二應無發，未去何有發。(2-13)	222
無去無未去，亦復無去時，一切無有發，何故而分別。(2-14)	223
去者則不住，不去者不住，離去不去者，何有第三住。(2-15)	223
去者若當住，云何有此義。若當離於去，去者不可得。(2-16)	224
去未去無住，去時亦無住。(2-17)	225



所有行止法，皆同於去義。(2-17)	226
去法即去者，是事則不然。去法異去者，是事亦不然。(2-18)	227
若調於去法，即為是去者，作者及作業，是事則為一。(2-19)	227
若調於去法，有異於去者，離去者有去，離去有去者。(2-20)	228
去去者是二，若一異法成，二門俱不成，云何當有成。(2-21)	229
因去知去者，不能用是去，先無有去法，故無去者去。(2-22)	230
因去知去者，不能用異去，於一去者中，不得二去故。(2-23)	232
決定有去者，不能用三去，不決定去者，亦不用三去。(2-24)	233
去法定不定，去者不用三。(2-25)	233
是故去去者，所去處皆無。(2-25)	234

---

〈第二十六品觀十二因緣品〉 243

眾生癡所覆，為後起三行。以起是行故，隨行墮六趣。(26-1)	243
以諸行因緣，識受六道身。以有識著故，增長於名色。(26-2)	244
名色增長故，因而生六入。由依六入故，而正生六觸。(26-3)	245
依於名及色，能念生唯生，如是依名色，從而便生識。(26-4)	245
名及色與識，三者聚集者，彼即是為觸。由彼觸生受。(26-5)	245
以因三受故，而生於渴愛。因愛有四取。(26-6)	246
因取故有有。若取者不取，則解脫無有。(26-7)	246
從有而有生，從生有老死。從老死故有，憂悲諸苦惱，(26-8)	248
如是等諸事，皆從生而有。如是當生成，唯是苦蘊聚。(26-9)	248
是謂為生死，諸行之根本，無明者所造，智者所不為。(26-10)	249
若永滅無明，諸行當不生，能滅無明者，由知修真實。(26-11)	249
由前彼彼滅，後彼彼不生，純一大苦蘊，皆當如是滅。(26-12)	249

若我是五蘊，我即為生滅；(18-1)	256
若我異五蘊，則非五蘊相。(18-1)	258
若無有我者，何得有我所。(18-2)	260
滅我我所故，無我我所執。(18-2)	261
無我我所執，彼者亦非有。無我我所執，誰見即不見。(18-3)	262
內外我我所，盡滅無有故，諸取即為滅，取滅則生滅。(18-4)	264
業惑盡解脫。業惑由分別，彼等由戲論，戲論由空滅。(18-5)	265
諸佛或說我，或說於無我，諸法實相中，無我無非我。(18-6)	270
諸法實相者，心行言語斷，無生亦無滅，寂靜如涅槃。(18-7)	272
一切實非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法。(18-8)	274
自知不隨他，寂滅無戲論，無異無分別，是則名實相。(18-9)	277
若法從緣生，不即不異因，是故名實相，不斷亦不常。(18-10)	281
不一亦不異，不常亦不斷，是名諸世尊，教化甘露味。(18-11)	282
諸佛不出世，佛法已滅盡，諸辟支佛智，從於遠離生。(18-12)	283

若一切皆空，無生亦無滅，如是則無有，四聖諦之法。(24-1)	289
以無四諦故，見苦與斷集，證滅及修道，如是事皆無。(24-2)	289
以是事無故，則無四道果；無有四果故，得向者亦無。(24-3)	290
若無八賢聖，則無有僧寶；以無四諦故，亦無有法寶；(24-4)	294
以無法僧寶，以無有佛寶，如是說空者，是則破三寶。(24-5)	294
空法壞因果，亦壞於罪福，亦復悉毀壞，一切世俗法。(24-6)	296
汝今實不能，知空空因緣，及知於空義，是故自生惱。(24-7)	297

諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦。(24-8) 308  
若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。(24-9) 334  
若不依俗諦，不得第一義，不得第一義，則不得涅槃。(24-10) 335  
不能正觀空，鈍根則自害，如不善咒術，不善捉毒蛇。(24-11) 336  
世尊知是法，甚深微妙相，非鈍根所及，是故不欲說。(24-12) 338  
汝謂我著空，而為我生過，汝今所說過，於空則無有。(24-13) 339  
以有空義故，一切法得成，若無空義者，一切則不成。(24-14) 340  
汝今自有過，而以回向我，如人乘馬者，自忘於所乘。(24-15) 341  
若汝見諸法，決定有性者，即為見諸法，無因亦無緣。(24-16) 342  
即為破因果，作作者作法，亦復壞一切，萬物之生滅。(24-17) 342  
眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義。(24-18) 343  
未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。(24-19) 346  
若一切不空，則無有生滅，如是則無有，四聖諦之法。(24-20) 347  
若不從緣生，云何當有苦，無常是苦義，定性無無常。(24-21) 347  
若苦有定性，何故從集生，是故無有集，以破空義故。(24-22) 347  
苦若有自性，則不應有滅，汝著定性故，即破於滅諦。(24-23) 347  
苦若有定性，則無有修道，若道可修習，即無有定性。(24-24) 347  
若無有苦諦，及無集滅諦，所可滅苦道，竟為何所至。(24-25) 347  
若苦有定性，先來所不見，於今云何見，其性不異故。(24-26) 349  
如見苦不然，斷集及證滅，修道及四果，是亦皆不然。(24-27) 349  
是四道果故，先來不可得，諸法性若定，今云何可得。(24-28) 349  
若無有四果，則無得向者，以無八聖故，則無有僧寶。(24-29) 350  
無四聖諦故，亦無有法寶，無法寶僧寶，云何有佛寶。(24-30) 350  
汝說則不因，菩提而有佛，亦復不因佛，而有於菩提。(24-31) 350  
雖復勤精進，修行菩提道，若先非佛性，不應得成佛。(24-32) 350  
若諸法不空，無作罪福者，不空何所作，以其性定故。(24-33) 351

汝於罪福中，不生果報者，是則離罪福，而有諸果報。(24-34)	351
若謂從罪福，而生果報者，果從罪福生，云何言不空。(24-35)	351
汝破一切法，諸因緣空義，則破於世俗，諸餘所有法。(24-36)	352
若破於空義，即應無所作，無作而有作，不作名作者。(24-37)	352
若有決定性，世間種種相，則不生不滅，常住而不壞。(24-38)	352
若無有空者，未得不應得，亦無斷煩惱，亦無苦盡事。(24-39)	353
是故經中說，若見因緣法，則為能見佛，見苦集滅道。(24-40)	353

<u>迴向文</u>	<u>357</u>
------------	------------

<u>附錄一：本書所涉之《正理海》科判</u>	<u>358</u>
-------------------------	------------

<u>附錄二：《中論》部分品章翻譯對照</u>	<u>366</u>
-------------------------	------------

【觀因緣品第一】	366
【觀去來品第二】	370
【觀法品第十八】	376
【觀四諦品第二十四】	379
【觀十二因緣品第二十六】	387

## 《中論釋—正理海略講》

宗喀巴大師造論

見悲青增格西教授

### 前言

佛教分大乘和小乘，其中大乘是龍樹菩薩與無著菩薩開創的，特別是龍樹菩薩，可以說是大乘的開創者。因此，學大乘就是在學龍樹菩薩、無著菩薩二大系統中的其中之一。直到阿底峽尊者入藏後，二大系統才合併在一起，二個都學。在西藏，自佛法傳入開始，都是依龍樹菩薩這個系脈。雖然也會學無著菩薩這個系脈，但宗見方面都是以龍樹菩薩的見解為宗，直到現在也是如此。在中國，會說龍樹菩薩是八大宗的祖師，既然如此，似乎學的也是龍樹菩薩的系脈。然而因為唯識見解在中國十分盛行，所以解釋龍樹菩薩的見解時，會以唯識的觀點來解釋，有這樣的情況。

龍樹菩薩有很多著作，其中的根本論著是《中論》(或《中觀根本慧論》)。中譯為「中論」(或「中觀論」)是採意譯；藏譯為「中觀根本慧論」，是採字譯。總之，以「中觀根本慧論」為名所要表達的是，它是龍樹菩薩其他五本著作的根本，

或是眾多中觀著作的根本，所以是中觀的根本。即它不只是漢藏等後代見解的根本，就龍樹菩薩本身的著作而言，也是其中的根本。

有很多人講空性，最根本當然是佛陀了。龍樹菩薩也講空性，佛陀講空性與龍樹菩薩講空性有什麼不同？佛經的表達方式是描述。在眾多的佛經當中，龍樹菩薩會找出了義經，如龍樹菩薩找的是《般若經》，龍樹菩薩會說：《般若經》是了義的，若說它是不了義的話，會有種種問題。也就是，對於它為什麼是了義經這方面，龍樹菩薩就用種種理路去闡述。此外，龍樹菩薩也會把他人的疑處、不知、錯解等一一陳列，再以正理駁斥。因此，佛經雖然是最終的根本，但是後人在解釋這些內容時，總是要講理由，用理去成立這些內容，這些正理都出自龍樹菩薩。

我們唸《般若心經》：「無眼耳鼻舌身意，……」什麼叫無眼耳鼻舌身意？對此就有種種解釋。諸如此類，有許許多多的解釋，哪些是正解？哪些是誤解？對這方面的判斷，必須要清清楚楚。一般而言，解釋時，有用感性的方式、鋪陳的方式，這樣的表達方式比較容易讓人聽懂；但所講說若要達到正確、無誤，這種表達方式就辦不到。就像現在說好高、好亮，其實是種模糊的表示方式，用數字、百分比等，就可以準確表達。以理路來解釋，就如同後者，是可以準確釐清

解釋的正謬，《中論》用的就是這樣的方式。讀半天《中論》，卻看不出這些理路，這是自己智慧不足之故。

總之，《中論》變成後代學習空性時必讀的書。解釋《中論》的著作很多，其中最優秀的，應該是月稱菩薩的解釋。月稱菩薩寫了二本書來解釋《中論》，一本解釋字義，即《明句論》，一本解釋意義，即《入中論自釋》。這二本書也都成為後代必學的論典。我們剛翻讀過《入中論自釋》，現在要讀它的根本—《中論》。很多論著、很多大德講法時，都會引用《中論》。以前我們遇到時，常常不知所云，現在我們有機會翻讀《中論》，雖然仍舊無法深入了解它，但是以後看到引用《中論》，會生起熟悉之感。

今天我是很感動的。因為即使是三大寺，也沒有以上課的方式來講《中論》，頂多是個人自己去閱讀、參考。所以能有個時段講說《中論》，實屬難得。感動歸感動，講說的效果如何就難說了。怎麼說呢？我會依照宗喀巴大師的《正理海》講說，但是這本書沒有中譯本，所以大家手上沒有任何資料。因此既無法複習，也不知道原文是什麼，我多加了什麼解釋、減去的又是什麼等，都無法掌握。聽說《正理海》已翻譯成英文，能直接讀懂英文者，可以參考英文版。我們現有的中譯就是《中論》本頌，所以我就儘量圍繞著偈頌講。或許這也有好處：反覆看一個偈頌，對這個偈頌會有比較確切、深

入的了解。



## 正理海禮讚文

這本書是《中論》的解釋，叫《正理海》。大海有數不清的水滴，與此相同，此中正理多如大海中的水滴。

### 頂禮妙音蓮足下

禮讚文分三段，首先是禮讚。最先頂禮文殊菩薩。

此是依循以前藏王的規定：若所講說屬於戒律方面，要頂禮一切遍智；屬於定方面，要頂禮諸佛菩薩；屬於慧方面，要頂禮文殊菩薩。這本書是屬於阿毗達摩藏，故頂禮文殊菩薩。另一方面，文殊菩薩是宗喀巴大師不共的本尊、師長，故頂禮文殊菩薩。

**由說何故無量剎，智者極讚說最上，**

**自性空為緣起義，說者佛陀彼常怙。**

此是禮讚佛陀。由於說了什麼，使得無量淨土的那些智者一致讚美祂是宣說者中最好的？說了「自性空是緣起義」。希望宣說者—佛陀—能夠恆常地庇佑。

有很多讚美佛陀的方式，然而《緣起讚》中說，以佛陀

有三十二相、八十隨好、祂能飛等這些方面去讚美佛陀，其實都讚美錯了，這些都不是真正的讚美。什麼才是真正的讚美呢？要說祂弘法。弘法的核心就是「自性空是緣起義」這個部分。「自性空是緣起義」是佛法的精華點。以中觀宗的說法而言，這一句就是整個佛法要學、要修的，也是讓我們離苦得樂、成就佛果的唯一方式。佛陀對我們有大恩德，對我們而言，佛陀了不起的地方就在於祂能度眾生。佛陀是如何度眾生的？因為祂宣說「自性空是緣起義」，故能度眾生。這是唯一的方式。

**見彼為經教心要，而為無量佛子眾，  
以深奧語常滿足，至尊智藏恆歸依。**

此是禮讚文殊菩薩。文殊菩薩看到「自性空是緣起義」這個內容是一切經教的心要，非常高興，就到無量的淨土，對佛的眷屬—菩薩，以深奧的話語(即空性之語)，使他們都得到滿足。空性之語能滿足諸菩薩，它是諸佛菩薩的最愛。諸佛菩薩聽到空性之語，比什麼都高興；我們就不是如此，有的人聽到空性會陷入昏沉，有的人還會生氣。「智藏」：智慧之庫藏。至尊是智慧之庫藏，我恆常的歸依祂。

文殊菩薩及八大菩薩，事實上早已成佛，但是祂們有時扮演菩薩、有時扮演聲聞，扮演各種角色來幫助佛陀的事業。

在佛陀教法中，文殊菩薩是深見這方面的護持者、弘揚者。

如是講說了義義，而被引釋為其它，  
善破所列眾疑處，為開無量定解門。  
立與遮等不同道，化出千道理路光，  
滅除心中暗邊見，龍樹光語願常照。

此是禮讚龍樹菩薩。

「如是講說了義義，而被引釋為其它」：佛陀雖然講了了義義—真正的空，卻被引釋為其他義，如此就無法了解空性。像唯識宗也是學大乘的，也跟隨《般若經》、修《般若經》，所以也試著去解釋《般若經》，可是他們把《般若經》的意思解釋成另外的意思。

「善破所列眾疑處，為開無量定解門」：對此，龍樹菩薩列出無量的可疑處、誤解處、不了解處，再加以破除。破除了無量的疑惑、誤解，就能產生智慧，即開啟了無量定解門。

「立與遮等不同道，化出千道理路光，滅除心中暗邊見」：有很多種因明論式，成立的論式、遮遣的論式，不同的道(方法)。這些不同的道化出千萬條理路的光，會滅除心中幽暗的邊見。

「龍樹光語願常照」：沒有任何光芒能勝得過日光，龍樹菩薩宣說空性的道理如日光，希望龍樹菩薩如日光之法語能恆常照著我們。法語恆照我們的意思，就是要去學、去讀之意，否則法語如何照！

**如理執持彼勝宗，常時光顯能仁教，  
禮敬護持車軌道，吉祥聖天勇士等。**

龍樹菩薩開創了中觀宗，是中觀宗的祖師。開創之後，要如理如法地執持這個宗，若不能如理如法執持，不叫做執持。如理執持此殊勝之宗，如此就能光顯能仁教。要如何光顯？將它弘揚出去。聖天菩薩是龍樹菩薩的大弟子，後代把龍樹菩薩與他當成根本的師長，也就是把他視同龍樹菩薩。因此頌文說，禮敬聖天菩薩與馬鳴菩薩(「勇士」)等，因為他們如理地執持了這個宗，把能仁的教法光顯開來。

所謂護法—護持佛法，自己先要懂法，不懂的話，其實無法護持佛法。現在所謂的護持佛法，是將佛法當成外在的東西。就像現在很多人喜歡西藏的佛法，其實是喜歡一些唐卡、法器，或很喜歡去西藏逛聖山。喜歡這些不叫喜歡佛法，因為這些並不是佛法。寺廟、出家人、聖山等都不是佛法，佛法指的是戒定慧增上三學。護持佛法的方式，第一是自己先弄懂它，第二是自己如理地去修它，及將它弘揚出去。能

在這方面幫上忙，就叫護持佛法；除此之外的，不是佛法，為了那些而做的，就不叫護持佛法。因此，護持佛法並不容易，因為要正確理解佛法並不容易。

**如繁星之夜怙主，一切論者中最勝，  
佛護月稱成就者，憶念生信心髮豎。**

「夜怙主」：晚間的怙主，指月亮。這裡是把佛護與月稱譬喻成月亮，月亮是眾星之怙主，與此相同，佛護與月稱是一切造論者中最超勝的。一想到他們，感動的信心就會生起。

**依誰蓮足能破滅，無明之敵顯理路，  
勝度上師勝事業，至輪迴際願怙祐。**

此是頂禮宗喀巴大師自己的師長。歸依於誰的蓮足下，從而獲得能破除無明之敵的理路？度者，是度脫眾生者；勝度者，是度者中的度者。希望師長的事業直到輪迴的邊際都能怙祐。

以上是禮讚的部分。首先頂禮了文殊菩薩，先頂禮文殊菩薩的原因有二：一、表示這本書是屬於論藏；二、文殊菩薩是宗喀巴大師自己特殊的師長，因為特殊，所以放在第一

位，否則佛陀是我們的導師，應該以導師佛陀為主。之後禮讚佛陀。接著禮讚文殊菩薩，因為文殊菩薩是佛陀的接班人，佛陀把「空性即緣起義」此教法，或說深見派的傳承交付給文殊菩薩。之後禮讚龍樹菩薩，龍樹菩薩是大車軌，把佛陀的教法宏揚開來。接著禮讚護持大車軌的聖天菩薩和馬鳴菩薩。其實佛護、月稱菩薩也都是護持者，但是此處談到護持時，說到聖天菩薩和馬鳴菩薩，談到最好的《中論》解釋時，則說佛護和月稱菩薩。最後，宗喀巴大師能夠理解這些內容，完全是因為自己的師長教導之故，所以頂禮他們。

**希求了義善知識，具名持廣國者請，  
富達深奧中觀道，由作開顯心生喜。**

此是造論的誓言。很希望了解空性的善知識，以及當時的國王(「具名持廣國者」：有名且執國政者是指國王)，一直勸請我(宗喀巴大師)寫這方面的論著。對於能分析深奧義一中觀之道，我心生歡喜，故而造論。

**了義之名即滿足，見概義而知足者，  
至心欲修精進時，棄捨勝論者不需。  
了義經要般若義，瑜伽自在眾所行，**

不知邪知疑黑暗，以正理燈善除後，  
由達實相淵底見，如實欲修龍樹意，  
為彼具慧我善說，中觀根本恭敬聽。

接下來是勸請諦聽。只是滿足於「了義」字眼的人。大略地了知就感到滿足的人，也就是沒有深入學習佛法，懂得不多，大概知道後就滿足了。想精進、想真的修行佛法時，卻把這些殊勝的論著全部都棄捨的人。對於這樣的人來說，這本書是不需要的。可是了義經典—《般若經》，它的心要，也就是般若這個內容，是無量瑜伽自在者共同行的道。有不知、邪知、疑惑之黑暗，而以智慧之燈善加破除，通達實相，如實欲修龍樹的意趣，我為這樣的具慧者說《中觀根本慧論》，聽者要恭敬地聽。

有些人學習佛法時，有殊勝的師長、有殊勝的傳承、有殊勝的法，就滿足了，也就是只要帶有「殊勝」、「了義」就滿足了。有些人是大概知道後就滿足了，不想徹底了解。第三種是，自心生起想修的想法，精進時，卻棄捨諸大經論。此處說這三種人都不需要來聽。這點也是《廣論》一再說的。我們學《廣論》很久了，有些人還學了十多年，但是自己真的想修一點什麼的時候，除了馬上拿起念珠唸六字大明咒外，就不知道要做些什麼。也就是真正想精進時，就棄捨了大經大論，如此，大經大論就沒有用到修行上。

但是能用大經大論來修行的人如鳳毛麟角。「如法修行」就是要如這些法來修行，但是理解法義都不容易了，更何況如理修行！所以如法修行不容易啊！總之，此處說如法修行的人就應該來聽。只有透過這個唯一道，才能成就聲聞、獨覺、大乘三乘的道。

以上是禮讚文。禮讚文分三段：禮讚、造論誓言、勸請諦聽。勸請諦聽的部分也很重要，因為不懂空性就無法如理修行佛法。尤其是密續的部分，修習密續，第一步是由空中顯現……，不懂空性，也就談不上第二步。



## 釋本文

### 甲一、前行

由此廣說龍樹《中觀根本慧論》。分二：甲一、前行；甲二、正文。

甲一、前行。分五：乙一、需尋空性之理及如何尋求；乙二、開示作者殊勝；乙三、彼所造論之建立；乙四、信受甚深法之利益；乙五、堪為宣說空性之法器。

乙一、需尋空性之理及如何尋求。分二：丙一、需尋空性之理；丙二、如何尋求。今初

佛講的八萬四千法門，都是為了般若智慧的生起、安住及增長而說。因此，想要離苦得樂，就必須生起通達空性的智慧。如《入行論》說：「如是一切諸支分，能仁悉為般若說，欲求寂滅諸苦者，是故應令般若生。」佛所說的一切法或是直接、或是間接，都是為了讓我們進入空性。資深的導盲者可以好好地引導眾盲者至他們想要去的地方，布施、持戒、忍辱等如同盲人，要有空正見這個導盲之慧眼，才能把這些功德導向解脫或成佛。努力修布施、持戒、忍辱、精進，卻不修空性會如何？會一直流轉生死。這些功德能不能變成

解脫的因素？不能。但有了空正見，這些就會配合空正見，或者說被空正見帶到解脫。如此，佛國淨土、解脫的種種妙樂之果等都能獲得。由此可知，尋找空性這個慧眼就很重要。對希求解脫、又有智慧的人而言，尋找空性之慧眼，就變成最佳的正業。

## 丙二、如何尋求

應該尋找空正見，但是該怎麼尋找呢？就談到：被佛陀授記開示彼義者，能善巧開示了義內容。佛陀因為所化有情，講說種種了義、不了義法門。對此就有什麼是如理的、什麼不是如理的的疑惑。像佛陀有時會說某法是實有，有時會說某法是實有空，二個都是佛陀講的，到底什麼才是真的？對此會心生疑惑。這個時候，被授記善釋了義經者—龍樹菩薩，就會解釋哪個是了義、哪個是不了義。而且對於為什麼是了義，他會用無邊理由去解釋，若說這不是了義的話，他也會用無邊理路去駁斥，用這樣的方式解釋。我們要跟隨這樣的處理方式去尋求空性。這並不是我自己講的，這是一切大車軌共同的教軌。

這邊講的是，既然空性這麼重要，要尋求空性，那要如何尋求？第一、必須跟隨了義經。歷史上有很多人沒有跟對經典，把不了義的看成是了義的；這樣，再怎麼努力也找不

到了義義，因為不了義處根本沒有了義義，又怎麼能找得到！第二、即使跟隨了義經，但我們還是沒有能力直接跟隨它，因此必須透過被授記的龍樹菩薩來跟隨。跟隨龍樹菩薩的意思就是跟隨《中論》。所以要用《中論》的解釋來尋求了義、尋求空性。《中論》的方法是，例如對於諸法都是自性空，就講了無量的理由證成它，讓學習者對諸法是自性空這方面獲得定解，若說諸法不是自性空，又會有什麼問題，這方面也用無量的理由去反駁。要用這樣的方式尋找空性。簡單說來就是，第一、要跟隨了義經，第二、要跟隨龍樹菩薩此車軌去尋求空性。跟隨時也要透過理路，而不是什麼都不想、直接背下來。

## 乙二、開示作者殊勝

前面提到要跟隨龍樹菩薩，就要講一下龍樹菩薩，於是開示作者殊勝。

《楞伽經》談到：「自內所證乘，非計度所行；願說佛滅後，誰能受持此。」「自內所證乘」：一般而言，乘指的是三乘、五乘，也就是道。但此處指的是了義乘，也就是空性。「自內所證乘」不是分別識的境，在現證空性的智慧之前，沒有來去、生滅等一切戲論。這個只有聖者能自證知，其他的方式都不能通達，像比度就無法通達這個內容。整個頌文

是說，現證空性的智慧，也就是遠離一切戲論的智慧，其所通達的內容，現在有如來您把持著，請問在如來滅度後，誰能弘揚這個？」回答說：「大慧汝應知，善逝涅槃後，未來世當有，持於我法者。南天竺國中，大名德比丘；厥號為龍樹，能破有無宗。世間中顯我，無上大乘法；得初歡喜地，往生安樂國。」說在南方碑達國，有比丘，其名帶有「龍」字，他能破有無邊，於世間弘揚教法。他自己會證初地一歡喜地，往生極樂國土。這是授記龍樹菩薩，說龍樹能解釋空性。

上面這位是《金光明經》所說，佛住世時一位叫一切世間樂見離車子的轉世。因為《大雲經》談到：「我滅度後，滿四百年，此童子(一切世間樂見離車子)轉生為比丘，其名曰龍，廣宏我教法」。《曼殊室利根本教》中也有授記，授記的誕生年代與名號均與《大雲經》同，此外多說了住世六百歲。

《大法鼓經》說：「一切世間樂見離車子童子，在大師滅度後，普遍的壽命八十歲，教法衰微時，轉生為名含大師德號之比丘，廣宏聖教，滿百歲後往生極樂世界。」「大師」指的是佛。在中國比較少稱龍樹菩薩是佛，但在西藏，因為尊崇他，會稱龍樹菩薩為「第二佛」，會說「第二佛龍樹」。「含大師德號」是說他會用到佛的名號。剛才是說四百年後，此處說人壽八十，佛教衰微時，龍樹菩薩會出世，他是位比丘，但德號上會出現佛的德號。他會廣宏聖教，滿百歲後往生極

樂世界。

前面說要跟隨龍樹菩薩尋求空性。為什麼要跟隨龍樹菩薩？因為他是被授記者。哪裡授記了？就舉出許多經典為證。因為這樣的授記，他定能不顛倒地解釋佛經的意趣。

覺賢上座這位大師與阿底峽尊者說，《大法鼓經》所說的，也是授記龍樹菩薩。為什麼會這樣講？因為佛陀時代一切世間樂見離車子童子，與幾百年後的龍樹菩薩，是同一相續。

龍樹菩薩是在南方成長，後來到那爛陀寺學習，再回到南方，之後又北上，後又回到南方，所以他三次停留在南方。龍樹菩薩，猶如世尊，曾三次宣說大法音。有說龍樹菩薩住世六百年，《大法鼓經》的授記是最後一次在南方，說四百年出世則是第二次在南方。

《楞伽經》與《曼殊室利根本教》二經說：獲得初地，從而到無量光剎土。《大法鼓經》說此比丘是七地菩薩。所以有些典籍說他是初地菩薩，也有典籍是說他是七地菩薩。

《大雲經》與《大法鼓經》二經都談到他未來會成佛，這是說化身成佛，因此與《明燈論》說「由無上瑜伽道，龍樹於一生獲得了金剛持果位(佛果位)」，並不相違。這就像有的地方說「佛陀，在人壽百歲時成佛」，有的地方說「佛陀，

於數劫前成佛」，二者並不相違。成佛時，一定要在密嚴淨土成佛，所以無量劫前，世尊曾在密嚴淨土成佛，那是真正的成佛。二千五百年前，在印度成佛，那是化現。因此，成佛是看是不是報身成佛，化身成佛只是化現。有時候不加區分地說「某時會成佛」，其實是指化身成佛。

如上所說，有些顯乘的典籍說龍樹菩薩是初地菩薩，有的則說是七地菩薩，但在密續典籍中，會說他在那一生成佛。宗喀巴大師說，以顯密共通的觀點，他是即生成佛。為何是即生成佛？因為像龍樹這樣的大士，其根器無人能比。若是大士，但未修無上瑜伽，也無法即生成佛，然而他修了無上瑜伽；若修了無上瑜伽，但是壽命短，無法即生成佛，這也還說得過去，可是他活了六百年。像這樣，條件全部都具備，若說龍樹菩薩不成佛，那說修無上密續能即生成佛，就是空言。若修無上密續能即生成佛屬實，那麼龍樹菩薩一定成佛了。因此，要用這種方式說：單以顯乘的觀點來說，龍樹菩薩沒有成佛；以顯密共通的觀點來說，他已經成佛了；以密續的觀點來說，他成佛了。《六十正理論釋》：「說怙主事業未得究竟(即沒有成就佛果之意)，是單以般若乘的立場而言。」

前面經文說「證得歡喜地」，在顯乘來說，歡喜地是初地，然而就密乘而言，成就佛果稱成就歡喜地。「往生極樂國」，在顯乘來說，極樂國是一個國土，然而就密乘而言，則是壇城的佛。所以從密乘的觀點去講時，龍樹菩薩是佛，以顯乘

觀點去講時，他是菩薩。至於他是七地菩薩的這種說法，比較少見。

### 乙三、彼所造論之建立

龍樹菩薩寫了非常多書，範圍也很廣泛。有與外道共通的，及五明方面的，如《方便百論》等；內明方面—即佛法方面，有屬於顯乘、密乘二方面的著作。空性方面的論著，可分為教證與理證二類。教證方面是說，用教來證明中道是了義的。像《集經論》是引《十萬般若》、菩薩藏等經來證明所講的內容，因此稱「集經」。《集經論》中只有結論，其他全部都是引文。另一者是理證，理聚六論—《中論》、《迴諍論》、《精研論》、《七十空性論》、《六十正理論》、《寶鬘論》，是用正理來抉擇了義。「理聚」的意思是裡面有很多正理，用很多理由來證成，使他人不得不接受。其他讚頌，如《法界讚》等，雖然也顯示空性，但是就沒有用許多正理來說明。總之，空性方面的論著，既可以分為教證、理證，也可以說理聚、非理聚。

理聚六論可以歸納成：一、顯示遠離有無二邊之緣起真如，即講緣起性空這部分。二、顯示由遠離二邊的中道才能斷除輪迴。也就是將六論分境方面—空性，與具境方面—了解空性的智慧。其中有四本書是講境這個部分；《六十正理論》

和《寶鬘論》是講具境這個部分。

講緣起性空這部分又分二：一、《中論》、《精研論》講沒有自性、沒有自相(或破自性有、破自相有、破實有)。二、《七十空性論》、《迴諍論》講雖然沒有自性，但名言上一切法都是有的。總結起來，四本書講的是：諸法雖然沒有自性，但名言上是存在的。

《中論》與《精研論》破有自性，分所立與能立來破。有部宗、經部宗、唯識宗這三派叫做實事師，即宣揚實有的三個宗派。他們宣揚實有時，也不是喊有實有而已，會講很多的理由。因此有所立—實有，與能立—建立實有的理由。《中論》是破所立，有部宗、經部宗、唯識宗會說諸法有自性、補特伽羅有自性，《中論》會破這個。《精研論》是破能立，有部宗、經部宗會講一些理由，《精研論》針對這些理由(十六句義)來破除。

《中論》有二十七品，二十七品都在破自性有，其中第一品破自性有時說：「如諸法自性，不在諸緣中。」此時，下部就爭辯說：「設若一切法，皆非有自性，汝語亦無性，不能破自性。」即若諸法不在諸緣中，就沒有了，你講的話也就沒有了，你就破不了我。為了回答這個諍，就寫《迴諍論》。在其中就談到：自性空的語句是緣起法，雖然沒有自性，然而能破所破、能立所立。對於無自性宗(中觀宗)來說，能量



所量、能作所作皆應理；於有自性宗，能量所量等皆不應理。這個說明《迴諍論》來自第一品，是第一品的附帶說明。總之，《迴諍論》來自於《中論》第一品，講無自性。無自性之意是緣起的意思，因為是緣起，所以能破所破、能量所量等都是應理的；反而如果有自性，這些都會變成不合理。難道《中論》沒有講這些嗎？其實《中論》也講了，可是沒有特別講破立、能作所作皆應理。點出來講，就能破除「此宗立自宗不應理」的懷疑。

《七十空性論》是來自於《中論》第七品，講的是緣起。《中論》第七品中有：「若夢境幻化，如於乾闥婆，如是生及住，如是毀壞滅。」為了回答這個問題而寫了《七十空性論》，所以《七十空性論》也是《中論》之餘論。第七品破有自性的生住滅，此時他人諍論說：佛典說有生住滅，所以你說沒有生住滅自性不對。對此，《七十空性論》答說：「生住滅有無，以及劣等勝，佛依世間說，非是依真實。」即佛講了生住滅、勝劣等，但這是以世俗的觀點而說，並非以勝義的觀點而說。《七十空性論》破生住滅等自性之後，又說：「以此一切法，皆是自性空，故佛說諸法，皆從因緣起。勝義唯如是，然佛薄伽梵，依世間名言，施設一切法。」即說只有緣起自性空，才是事實真理之勝義，因此生等一切都由名言安立。《中論》：「諸佛依二諦，為眾生說法。」這個雖然也是在說自性空是勝義，生等是名言，但如果不像上述那樣講說，

還是無法遣除懷疑「名言有之義即是由名言立有」；及顯示若自性不空會有許多正理上的過失，而安立無自性；及難以了解一切悉由名言安立，於其上之一切能作所作皆合理，為通達這些而造《七十空性論》。

總之，破自性有而通達自性空很難，但了解名言有這個層面更加困難。我們一聽到「名言有」、「只是名言有」、「只是分別識前面有」，就聽成只是概念的、不是事實。但是唯名言安立的「唯」，遮的是自性有，遮的不是事實。什麼是名言安立？名言安立講的是沒有自性的這種安立，並非只是概念。所謂的自性空，就是在境上、在因緣中找有沒有自性，找不到。雖然找不到自性，但不能說該法不存在。只是名言有的「只是」，要排除的是自性有，但我們卻常常排除一切存在，所以名言有這個部分非常難建立。

以上是有關《正理海》的解釋，教科書中還會說到《七十空性論》與《迴諍論》是類似總與別的關係。雖然沒有自性，但名言上可以有能作所作等，為了講這個內容而造《七十空性論》。《迴諍論》也是解釋「雖無自性，但名言上還是可以存在」這個內容，但是特別的。即他人說：若無自性，你破我的這個語言也是無自性，也就破不了我。為了回答這個而造《迴諍論》，說：我破你的這些語言雖然是自性空，但還是可以破你的諍難。也就是，雖然自性空，但還是有名言。因為有名言，所以名言中的項目一破立一還是可以存在。因

此，《七十空性論》與《迴諍論》類似總與別。

由《六十正理論》和《寶鬘論》顯示，由遠離二邊的中道才能斷除輪迴。如《六十正理論》：「有故不解脫，無不離三有。」此說墮有無二邊就無解脫。「知有事無事，智者得解脫。」說知道諸法自性空，才能從三有中解脫。「有事」指的是輪迴，「無事」指的是涅槃。他人說：經說有事則輪迴，無事則解脫，故輪迴與涅槃是有，而你說輪迴與涅槃無自性，不應理。自宗回答：我們講有，是隨順凡夫的名言識執著的那個境說有，不是針對聖者見真如的智慧而說。

了解生死輪迴無自性生之慧，在成就阿羅漢果時，現證滅諦，稱為「得涅槃」。如果不是這樣，而是建立自性成立的盡煩惱、蘊等，現證滅諦、涅槃及盡煩惱、蘊等皆不應理。在宣說小乘涅槃的經義中也如是說。小乘宗義者(下部)不認同要由通達自性空的智慧獲得涅槃，也不認同涅槃法必須安立於自性空。然而小乘佛經所說的涅槃，也是真正的涅槃，因此事實上要從自性空來理解。也就是，以應成派的觀點而言，涅槃屬空性，因此下部所說的涅槃，在應成派看來，都沒有解釋到真正的涅槃。小乘佛經所說的涅槃，是真正的涅槃，下部所說的，並沒有真正解釋。

《寶鬘論》說信心是獲得增上生的能立，以信心做為因素，而成能得解脫智慧的法器。也就是，當了人才會有培養

智慧的機會，成為智慧之器，這樣才有機會了解空性。了解我、我所是實有空，由此而會知道五蘊是沒有實有的，這樣就會斷除我執。如果仍有對蘊的執著(法執)，輪迴亦無法滅除。由無見墮入惡趣，由有見流轉善趣，因此要解脫必須要懂空性。「士夫非地水，非火風及空，非識非一切，何者是士夫。士夫六界合，故非是實有，如是一一界，合故亦非實。」意思是說補特伽羅是依於六界和合安立而有，所以是離一異，不是實有。在六界中怎麼找補特伽羅都找不到，所以補特伽羅是安立在六界上的；五蘊、十八界，以此類推。

只有了解空性的智慧，才能讓眾生成佛或解脫，為了講這個，就寫了《六十正理論》與《寶鬘論》。在《正理海》中，並沒有對此二者多做區分。但在寺院的教科書裡，《六十正理論》講的是，要斷煩惱必須要證得空性，只有證得了空性，才能夠走上解脫之道，無論是修聲聞乘、獨覺乘、大乘都是如此。也就是講了解空性的智慧是三乘的必修。《寶鬘論》則說了解空性的智慧是成佛的必需。因此《六十正理論》與《寶鬘論》有點類似總與別，前者是談不僅要成佛，即使要解脫也要空正見，後者則是講空正見是成佛的必需品。

《六十正理論》與《寶鬘論》雖然也破人、法自性，顯示空性，但比較特別地講要出離輪迴須依不墮常斷二邊中道。《中論》與《七十空性論》雖然也說通達真如的道能夠滅無明，滅了無明之後能滅其餘十一支，然而主要抉擇的是緣

起真如之境，並非主要說通達緣起真如的具境為解脫之因。這二者比較起來，破自性有的部分比較難，這個才是重點。

總之，《中論》、《精研論》廣破他宗的所立、能立，顯示緣起空性。對此，他人會說：這樣的話，破他宗的所破、能破都不應理，所以無法破他宗、立自宗。為回答此諍，說一切能作所作於自宗都應理，而造了《迴諍論》。以破立所抉擇之緣起無自性義講的是勝義諦，一切種種以名言安立者為世俗有之義。也就是名言安立中有一切能作所作，不要把名言安立當成什麼都沒有。世間一切能作所作是名言安立的，這個部分由《七十空性論》顯示。《六十正理論》和《寶鬘論》說了解二諦的智慧不要說是成佛，連解脫也不可少。所以，龍樹菩薩的這些論著給了我們能見大小二乘心要的眼目，恩慧極大。六本書中又以《中觀根本慧論》最殊勝，因為由無邊理路門，讓我們確定甚深義—空性。

以上介紹了龍樹論著，最主要介紹理聚六論，六論中最主要是《中論》。《中論》叫做《中觀根本慧論》，重點在「根本」一詞。為什麼？因為六論中，是以《中論》為根本而出現了其它五本書。像前面談到由第一品中出現了什麼論著、由第七品出現了什麼論著，由此《中論》才變成根本。

總結來說，理聚六論中，《寶鬘論》、《六十正理論》是講具境方面—要用了解空性的智慧來解脫、成佛，其他四本是

在講境的方面—空性。我們會說緣起性空，《中論》、《精研論》講空性這個部分，《迴諍論》、《七十空性論》講緣起這個部分。講空性的部分又分破所立與破能立來講。講緣起時，整體上說緣起是合理的，是由《七十空性論》講；特別講遮立是合理的，是由《迴諍論》講。以宗喀巴大師的解釋來說，只說了：這六本書中，有四本是講什麼，有二本是講什麼。四本書中，又有……。將《七十空性論》與《迴諍論》說成是總別關係的觀點，是出現在後代的教科書中，《正理海》本文並沒有這些。

#### 乙四、信受甚深法之利益

對空性法生勝解，非常值得讚揚，為什麼？宗喀巴大師就引用了幾段經文。

《集經論》：「若信解甚深法，便能攝集一切福德，乃至未成佛以來，世出世間一切勝事皆能成辦。」《寶施童子經》：「曼殊室利，若諸菩薩無善巧方便，經百千劫修行六波羅蜜多。若復有人聞此正法，生疑心者，所得福德尚多於彼。何況無疑而正聽聞及以書寫、受持、講說、為他開示。」《金剛經》：「須菩提！如恆河中所有沙數，如是沙等恆河，於意云何？是諸恆河沙，寧為多不？須菩提言：甚多，世尊！但諸恆河沙尚多無數，何況其沙。須菩提！我今實言告汝，若有

善男子、善女人，以七寶滿爾所恆河沙數三千大千世界；以用布施，得福多不？須菩提言：甚多，世尊！佛告須菩提，若善男子、善女人，於此經中，乃至受持四句偈等，為他人說，而此福德，勝前福德。」能了解一句偈頌，其功德也非常大的。

《如來藏經》於說上品十不善法後云：「假使眾生具足彼等，若能悟入諸法無我，信解諸法本來清淨，則彼眾生必不墮惡趣。」《伏魔品》云：「若有比丘了知一切諸法最極調伏，了知眾罪前際性空，則能滅除犯戒憂悔，令不堅固。於無間罪尚能超勝，況犯軌則尸羅微細邪行。」了知空性可以映蔽那些罪惡，何況是尸羅方面破一些小戒。《未生怨王經》：「諸造無間罪者，若能聞此正法信解修行，我不說彼業是真業障。」以前西藏一位著名的，名為西熱嘉措的師長，他的弟子問他：「我會不會墮惡趣？」他說：「不會，因為你至少理解佛經的一個偈頌的內容」。總之，信解空性都不容易了，更何況是了解。

## 乙五、堪為宣說空性之法器

有些人雖然聽聞了空性，可是不能接受，就棄捨它。有些人對空性很有興趣，可是理解錯誤，把空性理解成什麼都沒有。這二種人都會墮惡趣。若有這種情況，就不能對這個

人講空性。從哪裡可以知道能不能對這個人講空性？《入中論》說：「若異生位聞空性，內心數數發歡喜，由喜引生淚流注，周身毛孔自動豎。彼身已有佛慧種，是可宣說真性器，當為彼說勝義諦。」也就是，一聽到空性，就莫名奇妙地感動而流淚，身毛都豎起來了，這就說明這個人有了解空性的智慧的種子，是堪聞空性的法器，應該為他講說勝義諦。對他講說空性，他不但沒有前說的過失，還會生隨順的功德。

這邊說到二種情況，一是棄捨，二是毀謗。我們都是學佛的人，比較不會有第一個問題。因為你相信佛，信佛之後，佛講了什麼，自然都容易相信，比較不會排斥。反倒是一些外國人，對什麼都很有興趣，知道有人講空性就跑去聽，一聽之下，認為：「佛怎麼講這樣的話，好奇怪！」很容易棄捨空性。對我們來說，第二種—把自性空當成是沒有，就很常見。在台灣，常常聽到有人說：「既然都是空性，還計較什麼？」很明顯地，這是把自性空當成沒有，所以才不用計較。正確的想法應該是，因為是自性空，所以要更努力。像菩薩懂了空性，看到了很多因緣，就比以往更加努力地修行。以前沒有好好布施，現在要好好做；以前沒有好好持戒，現在要；以前沒有好好忍辱……，懂了空性就是這個樣子。現代人不是這樣，說「一切都是空，就不要那麼傷心……」，這說明是把自性空當成沒有，是倒解空性。總之，我們都是信佛的人，所以比較沒有棄捨空性的危險，第二種—毀謗空性的部分，



則要注意。

另外此處說到，聽到空性就感動流淚、身毛直豎，一般是沒有這樣的相兆的。以前西藏某個喇嘛到漢地弘法，宣講空性，一個媽媽抱著一個小孩子，小孩還在什麼都不懂的年紀，但是一聽到空性，就吵著要媽媽買「空性」給他。由此就知道這個孩子與眾不同，就好好教導，後來成為大成就者。有這樣的故事流傳。今生雖然還不懂，卻莫名奇妙地喜歡，有這樣的情況，說明此人前世修過空性、聽聞過空性，今生能懂空性。如果沒有這些相兆，今生幾乎是不會懂空性的，或是今生懂空性的機會比較少。一般人雖然沒有這些相兆，仍要努力去聽聞空性，這樣來世就會喜歡上空性，能懂空性。

堪聞空性的這個人，一聽到空性，就如獲至寶般歡喜。而且因為太喜歡了，連來世都不想失去它，就去觀察來世不衰損的方便。就想到：我若犯戒，來世將墮到惡趣。墮惡趣就無法修空性，就會失去空正見。因此會去受戒，並讓戒圓滿清淨。又想：持了戒，生到善趣，但若貧窮，又要費心尋求衣食等，無法恆常聽聞空性。為了要有這些資源，所以廣做布施。又想：空正見要以大悲心攝持，才能引生佛果；若無大悲心，空正見無法培養成成佛的因素，這樣它的效果就不大。因此，就恆修大悲心。又想：若瞋恚，將墮惡趣，即使生善趣，但是因為瞋恚的關係，相貌也會醜陋，如此聖者

就不會歡喜，不會傳教言。所以也會修忍辱。而且持戒等善根迴向一切遍知，如此能成佛、生無量果。因此，能為了饒益有情，發廣大願，迴向菩提。又想：能如實宣說緣起者，是以諸菩薩為主，所以對菩薩也會起極敬重心。如《入中論》所說：「彼器隨生諸功德，常能正受住淨戒，勤行布施修悲心，並修安忍為度生，善根迴向大菩提，復能恭敬諸菩薩。」總之，空正見就是內心的態度轉變，因為有空正見，所以其它方面都會由此而改變。

空性若能入器，就會有如上的知解。若將空性理解為什麼都沒有，如此因果也沒有了。這樣聽聞空性，不僅不會有上述所講的功德，而且還會衍生很多過失。因此，要對因果緣起起無礙定解，聽聞甚深教論、思惟修行，並發願一切生都得勝解。

以上說到棄捨空性、毀謗空性會有很大的過失，會墮惡趣。這個分兩個層面。如果是棄捨空性，把自性空理解成一切都是沒有的，所以三寶也是沒有的、因果也是沒有的，這樣講就毀謗了三寶、毀謗了因果。這樣是直接墮入三惡趣。也就是，斷見會使人毀謗三寶、因果，所以會使人直接墮惡趣。有常見，則是不能出三有。因為常見會執實有，會有我執，我執會生貪瞋等，如此就會一直在輪迴。總之，常見、斷見都是錯誤的。比較的話，斷見會使人直接墮惡趣；常見，較為間接—因有我執，所以生貪瞋，所以造業，所以墮惡趣。

講斷見會使人墮三惡趣、常見會生三有，那都只是在講直接的層面，若繞著圈子講，情況又不同。

## 甲二、正文

## 乙一、名義

甲二、正文。分三：乙一、名義；乙二、論義；乙三、後義。

## 今初

《中論》，中譯是採意譯，藏譯是採字譯，稱為《中觀根本慧論》。梵語<sup>2</sup>「札佳那」(prajna)是「智慧」。「瑪低瑪迦」(Madhyamaka)是「中」，很多地方都翻成「中觀」、「中道」，可能覺得翻譯成「中」太單調了，反而沒有人翻譯成「中央」，如果要多一個字，應該是「中央」。「母拉」(mula)是「根本」。迦日迦(karika)是「品句」，但是這裡不是指「有二十七品」之「品」，指的是偈頌體。納瑪(nama)是「所謂」、「稱為」，「這是所謂……」之意，這個通常藏文書會有，一般中文不會翻譯出來。所以字譯是「此是稱之為中觀根本智慧品句」。(「中」就隨順一般的翻譯，翻成中觀)。

與「中觀」有關的有很多，如中觀的道、中觀的見、中觀的論、……，此處所說的「中觀」是論著，像《七十空性論》、《六十正理論》、《寶鬘論》等都是中觀論。為什麼要特別講這個？因為很多人解釋《中論》的「中」時，會解釋成

<sup>2</sup> 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。

空性、無我等。其實那是不對的，《中論》的「中」指的是論著而非見解、空性。

「根本」指的是什麼？《中論》是一切中觀論的根本。以身體譬喻，《中論》就像身體，《七十空性論》、《六十正理論》就像眼睛、耳朵等是身體的一部分。

《中觀根本慧論》的「慧」指的是般若波羅蜜多<sup>3</sup>。很多人的名字是由三個字組成，但是我們呼其名時，通常只唸其中的二個字，所以是取名字的一部分來稱呼；同樣地，智慧指的是般若波羅蜜多的這個情形，也是只取名的一部分。《般若燈論釋》中談到：能建立般若波羅蜜多，故稱「般若燈論」。

「般若燈論」這個名稱怎麼來的？像是明燈照亮般，能照亮般若這個道，即能成辦般若波羅蜜多，所以取名為「般若燈論」。與此相同，此處也因為能成辦般若波羅蜜多，所以就叫做般若。這個是從內容上面去講。所以《中觀根本慧論》這本書在講什麼？從內容上去講，是在講般若波羅蜜多。什麼叫做「慧」？智慧其實是般若的意思，般若講的是成辦般若波羅蜜多。講《廣論》時常說，廣行道是從無著菩薩傳下來，深見道是從龍樹菩薩傳下來。講深見道的著作就是以《中論》為主。因此，《中論》是成辦般若波羅蜜多(成辦成佛、成辦

---

<sup>3</sup> 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。

道次第)的眾多中觀論當中的根本。

什麼是「中」？一般而言，不是邊的，就叫做中。邊有上邊、下邊、左邊、右邊等，不是上邊、下邊，中間的就叫做中。與此相同，捨實有的有、完全沒有之有無二邊，就稱為中。這個中道之論所說的是正確無誤的，所以取名時如此命名：正確無誤的論。這是「中」這個字眼。若從字根分析，指的是一本論著、或道。清辨論師說它指的是中觀宗。如果從「瑪低瑪迦」這個語根而言，《中論》或中觀宗就稱為中道。所以「中」到底是指什麼？把它判斷成中觀道、中觀宗、中觀論都可以，但是此處要說它指的是中觀論。

他人有疑問：你說捨有無二邊之中是中道，如此中道就不是邊。但是《三摩地王經》說：「有無二種邊，淨不淨亦邊，遠離是二邊，智者不住中。」有、無都是邊，所以要捨此二邊，但是住於中也不可以，智者是不住的。自宗是說，因為有邊、無邊都是不對的，所以要否定它；否定有無二邊之後，就可以安住在中道上。他人就引《三摩地王經》說這樣不對。《三摩地王經》這句話該怎麼解釋？實事師說諸法是實有、緣起法是實有。他們也會破有邊、無邊，如常一自在的我是有邊，是要斷的；不是實有是斷邊，所以緣起必須是實有。從而說出他們的中道。接著就說這個中道是對的、這個中道是要修的。對我們而言，實事師認為的有邊、無邊是邊，實事師認為是正確的也是邊，因為全都是實有。實事師只找出

一些邊，將它否定掉，可是會去執著剩餘的——他們認為的中。因此「不住中」之「中」指的是像實事師這樣的情況，而不是捨有無一切邊的中。也就是捨離有無一切邊(或一切戲論的邊)的中是存在的，《三摩地王經》講的不是捨離一切邊的中，是說不可住像實事師那樣只減少許的邊的中。

什麼是「邊」？《釋軌論》：「邊乃盡及尾，近方位下方。」邊有很多，有上邊、下邊、左邊、右邊、山邊、水邊等，然而此處所講的離邊之邊，是如《中觀明論》所說：「若心的本性是實有，因為是實有，說它是常或無常，都墮邊處。」也就是心性不是實有，只要它是實有，說這個心有，會墮邊，說沒有，也會墮邊。常舉的例子，問：我們佛堂裡的這棵樹，長出來的水果好不好吃？佛堂裡根本沒有水果樹，所以以此做為前提的問題，你回答好吃，不對，回答說不好吃，也不對，回答什麼都是錯的。與此相同，外道、實事師會以實有法為基礎談論，但是前提錯了，接續的論點全部都會是錯的。因此，事實是如何，你完全按照事實去執它，這不是墮邊處；若執了實有，再說它有或沒有，都會墮邊處。執邊的見叫邊見。首先，所執的必須是邊，如此執它的見才會叫邊見；若所執的不是邊，是事實，執它的見也就不會是邊見。

實有法不是所知，不是實有是所知，如兔角不是所知，龜毛不是所知，而無兔角、無龜毛是所知。實有、勝義有、諦實有等同。勝義有是沒有的，勝義沒有是有的，因為非勝

義是存在的，所以執它的見不是邊見。破所破(實有)，即沒有實有，可是又把這個執為實有會如何？會是邊見。那麼再破除這個邊見就是破邊見。像業果等法是名言有，一切正量都無法破這些。沒有業果、執沒有業果的見，就會是邊及邊見；而佛無過失一字面上帶有「沒有」，不是無邊，執它的見也就不是邊見。

總之，什麼是邊？什麼是邊見？邊有很多，有一般世俗上的邊，在此處，不符合事實的常邊、斷邊都是邊，符合事實的就不是邊。若所執不符合事實，執它的見就叫邊見；若所執符合事實，執它的見就不是邊見。墮邊見，要先有一個邊，如山崖是邊，從那邊墮下去就叫墮山崖邊；與此相同，錯誤的內容是邊，執它就叫墮邊。如同落下懸崖，非死即傷，有邊見就非常危險了。所破有道所破與理所破，煩惱等是道所破，道所破必須要有，而用修行來破除它。修行是為了斷煩惱，若沒有煩惱，就根本不須要修道，所以道所破必須要有。理所破則必須要沒有，有則破不了它，沒有但說它才能夠破。如有業果、諸佛沒有過失，字面有「有」、「沒有」，業果是存在的、是有的，既然有，任何的量，即使佛陀的量，也不能破它，所以它存在並不是有邊，執它有也不是執有邊的邊見；諸佛沒有過失不是無邊，所以執佛無過失也不是執無邊的邊見。要如此了解邊、邊見、墮邊，不要只看到經典中有「非有」、「非無」，就緊扣用語，花很多心力在字面上。



總結一下這個段落。《中論》，中文翻譯是「中論」，是採意譯，直譯則是「中觀根本慧論」。翻譯成「中觀」，其實那是「中」。「中」是中間，一般會將「中」理解為中觀、中道，此處的「中」指的是一本書。這本書是中觀的書，而且是眾多中觀書中的根本著作。它是要做什麼的？為了成辦般若波羅蜜多慧，「慧」指的是般若波羅蜜多。也就是想證悟、想獲得般若波羅蜜多，就要按照此處所說才能獲得。因此稱為「中(觀)根本慧論」。

## 〈歸敬頌〉

### 乙二、論義

#### 丙一、由緣起離邊門讚佛

乙二、論義。分三：丙一、由緣起離邊門讚佛；丙二、緣起離八邊之理；丙三、隨念大師恩德而申敬禮。

丙一、由緣起離邊門讚佛。分二：丁一、總義；丁二、支分義。

丁一、總義。分三：戊一、於此語義有論之所詮之理；戊二、於差別事上具有八差別法之理；戊三、斷諍。今初

「由緣起離邊門讚佛」分總義與支分義二科。總義部分，第一段落說禮讚文有所詮等四個內容。第二段落區分具支分者與支分。具支分者是誰？緣起。它的特色是什麼？八不。第三段落是斷諍。

**不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。**

**能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一。**

此是《中論》的禮讚文。禮讚文中八不一「不生亦不滅，

不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出」，講的是《中論》的內容，《中論》的內容與它的內容是一樣的。龍樹菩薩為了造論的因，所以禮讚了與緣起自性空無二無別的這個佛。從什麼方面去禮讚呢？就談到祂無謬地宣說了《中論》所講的一切內容。

《中論》的禮讚文是整本書的綱要，所詮就是《中論》的全部內容。《顯句論》談到：下面的所詮就是禮讚文的所詮。宗喀巴大師認為這是說，禮讚文的內容與所詮的內容是一樣的，並不是禮讚文說「下面的內容是我要講的」，沒有做這樣的連結。

禮讚文會牽涉到幾個內容：《中論》的所詮是什麼？目的是什麼？目的的目的是什麼？關聯是什麼？所詮就是緣起是八不。目的是，所化有情有不了解了不了義的、有誤解了不了義的、有對了不了義有疑惑的，為剷除這些、如實地了解《中論》的所詮。簡單說就是，讓學《中論》的人如實地了解《中論》的內容。了解八不能如何(即目的的目的地)？能獲得解脫(「善滅」)。所詮、目的、目的的目的地，彼此之間是有關聯的，但是是屬於隱密的，沒有直接講，是間接地講。要得到解脫，就要了解緣起八不，要了解緣起八不就要看《中論》這本書，這就是關聯——後後者與前前者的關係。

「善滅諸戲論」要分二項來講，「善滅」是一個內容，「滅

諸戲論」是另一個內容。善滅指的是涅槃，諸戲論指的是八有，滅諸戲論指的是沒有八有。討論「善滅」時就談到：「當觀見緣起真如時，止息了心、心所的一切運作。」什麼叫做止息了心、心所的一切運作？《入中論自釋》：「由於此智真實義境，諸心心所畢竟不轉。」在《顯句論》中則更清楚說到是遠離分別的心、心所。《顯句論》：「分別謂心行，真實性義由離彼故，是無分別。如經云：云何勝義諦？謂尚無心行，況復文字。」因此，理解起來，說的是止息分別識的運作，而不是完全沒有識。也就是，佛陀有智慧等，可是佛典上有「善滅一切見」的字眼，沒有見就沒有智慧等，難道佛沒有見、沒有識嗎？對照解釋來看，它指的是息滅分別識，而不是沒有一切識。

同樣，談到沒有諸戲論—沒有八有。聖者，像觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時，此時息滅了八有諸戲論。諸戲論包括什麼？能知、所知等。在聖人看來，難道沒有能知所知嗎？若是，則我們討論一大堆能知、所知就不對了，因為不存在。這是說在根本定前面沒有能知、所知，而不是在聖人看來沒有能知所知，也不是在名言識看來沒有能知所知。聖根本智是現證空性的智慧，現證空性時，這個智慧與所證的空性無二無別。通常的譬喻是如水裡加了水。水裡若加了牛奶，還有水與牛奶的差別，但在水裡加水，加進去的水與原

本的水根本就分不出來。聖根本智與所證的空性無二無別，並不是說別人看到時無二無別，或是名言識看時無二無別，是說聖根本智自己感覺不出來。像眼識看境時，會覺得境在那邊、識在這邊，任何其他識在了解境時也是一樣，有了解的內容在那邊、了解者在這邊的感覺，了解者與了解的內容不會融洽在一起，所以叫有二現。一切世俗法都是現證自己的智慧以有二現的方式了解的。空性則是現證自己的智慧以無二現的方式了解的。既然無二現，就更不會有能知、所知。這只是說它在聖根本智前沒有，而不是說事實上沒有。就好像說在我的眼識看來沒有任何聲音、在我的耳識聽來是沒有任何顏色、形狀，是可以的。在眼識前面沒有聲音，不代表世界上沒有聲音，世界上還是有聲音。這些差別要弄清楚，否則說根本智觀空性時是沒有境的，如此空性就不是境了、空性就不是所知了，這樣就不對了。

桌子的自性空是指什麼？從這張桌子的桌面、桌腳等去找這張桌子，是找不到的，自己本身上面沒有桌子。桌子是自相空，與聖者了解空性的智慧去找桌子時看不到桌子，是一樣的，只是用語上的差別而已。我們有時候會覺得「聖者了解空性的智慧看不到」，好像是用聖者的智慧來壓過其他。誰會知道聖者的智慧是什麼？它有沒有看到那個桌子？但是這二個是一樣的，去找，說「找不到」，代表我找不到、你也

找不到、佛也找不到，誰都找不到才叫找不到。若只是我找不到，你未必找不到，這只能說「我找不到」。既然敢說在這張桌子上面找不到桌子，就要承認連佛也找不到。桌子是無自性的，如果桌子有自性會如何？會是實有。同樣，桌子如果在聖根本智前面有的話，也就是實有了。剛才以桌子為例，現在換成生、滅、常、斷、一、異。首先要釐清，生、滅等存不存在？存在。就像桌子存在一樣，生存在、滅存在、常存在、斷存在、一存在、異也存在，這些全部都存在。可是在生本身上面尋找生時，它存不存在？不存在。聖根本智看不看得到？看不到。這個就是「不生亦不滅，不來亦不去，不一亦不異，不來亦不出」之意。如此，諸戲論都不存在。諸戲論當然不只有八個，但以八有為主。這八個主要的戲論不存在，其他的戲論也會不存在。這個就是「滅諸戲論」——沒有諸戲論。修這樣的空正見會怎樣？最終會得到涅槃(「善滅」)，即能得解脫。

「能說是因緣」：剛才舉桌子為例，《中論》是以因緣做為題材。這些因緣上面有沒有生、滅、常、斷？有。空正見在這些因緣上面找生、滅、常、斷時，找不找得不到？找不到。為什麼要在因緣上找？因為能在有為緣起上破除八有的話，在無為緣起(常法)上破除八有是輕而易舉的，所以印度的大師們討論是不是實有，會以因緣為主題，而不會用虛

空等常法。總之，因緣法具代表性，因緣法若是實有，就會有實有；因緣法不是實有，一切都會沒有實有。

禮讚文本身說了什麼？緣起八不一不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。能說是因緣法的是誰？是諸佛。我(龍樹菩薩)稽首禮敬這個佛。為什麼？因為祂說八不，祂是說八不者中的第一。了解八不的話，就能息滅八有，善滅一切的戲論，從而能夠得到涅槃。字面上的意思大概是這樣。後人將它歸納成四個內容：一、所詮，禮讚文的所詮是什麼？是八不。二、目的，講這個內容的目的是什麼？希望聽者能了解此八不。三、目的的目的，了解此八不又能怎樣？就能夠得涅槃。四、關聯，獲得涅槃需要了解八不，要了解八不需要來看《中論》。

## 戊二、於差別事上具有八差別法之理

此處講具特色者和其特色。具特色者就是緣起，此處緣起指的是有為緣起，不是無為緣起。

附帶講「緣」與「起」。在印度語中，「遇」(相遇)、「依」(依賴)、「緣」等同。一般聽到「緣」，就會想到由因生果、由緣生果這樣的情況。若從相遇、相依的角度去看，就不會侷限於無常法。例如這個為什麼是長的？因為它比另一個

長。因為有短而有了這個長，因為有長而有了那個短。不能說長與短是因果，長不是從短生的，短不是由長生的，它們之間沒有因果關係，是有相依的關係。因此，或許會誤解「緣」字只用在無常法上，但從其他的同義字—「遇」、「依」可知，「緣」不單用在無常法上。此如《寶鬘論》說：「此有故彼有，如長故有短。」同樣地，「起」也用在一切法上。「由是因而起」，因由這樣一個因素才有那個，這個就是「起」，「起」就是「有」之意。因由這個因素而有了這個果、因由這個而起，從這個角度看，「起」也侷限在無常法上；但是「起」並不侷限在無常法上，也可以用前面所說的角度去理解它。如此說來，「緣起」適用在一切法上，常法、無常法都是緣起法。因此，「未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。」沒有任何法不是緣起的，所以沒有任何法不是空的。

以上說的是具特色者這個部分。特色是什麼？八不。但是不能直接講八不，直接講八不有什麼問題？因為生是有的、滅是有的，所以不能說沒有生、沒有滅。那要怎麼講？要加「在聖根本智前面」。因此，問：有沒有生？要說有。有沒有滅？要說有。聖根本智前面有沒有生？沒有。此如，問：有沒有車子？有。問：這間房子中有沒有車子？沒有。總之，特色是八不，但八不必須觀待聖根本智而講。為什麼一定要觀待聖根本智而講？因為生滅等是存在的，不能直接說它不



存在。

### 戊三、斷諍。分二：己一、滅等無自性之斷諍；己二、滅等數及次第之斷諍。

如前所說，聖根本智看不到生滅等，在聖根本智前面是不生不滅。若在它前面有生滅會怎樣？會是實有。他人問：那麼，空性是不是實有？聖根本智看到空性，看到了就會是實有啊！否則看到生滅為什麼就會變成實有？有這樣的爭論。

第二、為什麼要特別講生滅等八個？不講六個、七個，九個、十個？難道只有這八個戲論嗎？

第三、中文頌文是「不生亦不滅」，但是藏文、梵文是「不滅亦不生」。為什麼先講不滅，不像一般說生住異滅的次序，先講生？

#### 己一、滅等無自性之斷諍

有勝義諦與世俗諦二諦。什麼是世俗諦？分別名言看到的那些境，就是世俗諦。什麼是勝義諦？聖根本智看到的那個境，就叫做勝義諦。他人問：如果生滅等出現在聖根本智前面，是不是代表有實有？自宗說：是。他人說：這樣的話，

難道你要否決掉勝義諦—空性，因為它存在的話，必須是聖根本智的境？還是你要說它是實有？歷史上有一些人，讀了《中論》，搞不清楚聖根本智到底有沒有看到空性？因為看到了就會變成實有；看不到的話，聖根本智就沒有境了。所以有些人說聖根本智是沒有境的，因為只要有境，就會有實有；有些人則說空性是實有。

生、滅等世俗法，是無明眼翳下可以看到的，並不是觀待聖根本智而有的。觀待聖根本智而有的，佛陀說：「諸比丘，這個才是勝義的法，這個是不欺誑的，是涅槃。」觀待聖根本智而言，沒有生、沒有滅，很明顯地並不是在否定生滅。生滅有，只不過在聖根本智前沒有。類似眼睛看不到聲音，這只不過是在說眼睛看不到聲音，並沒有說聲音不存在，這也說明有聲音也一定有個了解聲音的識。總之，自宗回答：第一、你沒有弄清楚「觀待聖根本智而言」這句話，才會有這樣的問題。第二、經云：「諸比丘，勝義諦唯一，謂涅槃不欺誑法。」佛陀不是說涅槃是無欺誑的法、是勝義諦嗎？(在應成派來說，涅槃是空性，是勝義諦。)既然佛陀說了，你承不承認它的存在？承認。存在的話，它是境，它的具境是誰？聖根本智。所以你必須要承認聖根本智看到了空性，因為你已經承認了空性的存在。

空性在聖根本智前面，單單如此，就要說空性是實有法

嗎？通常會說，看不見就是看到了真正的空性。這句話在說什麼？在桌子上尋找桌子時，桌子到底在桌面、還是在桌腳……這樣一直觀察，如果找到桌子，桌子就變成自相有、實有，沒有找到，就說明沒有實有。聖根本智也一樣，它一直看有沒有桌子，看不到時說明懂了空性；反之，若在桌腳等上面看到了桌子，就說明它沒有看到空，是看到了實有。總之，看到什麼就是看到實有，沒有看到才會是看到空性。因此，雖然空性存在於空正見前，但不會是實有；其它的，只要出現在空正見前，都會是實有。

同樣的，空性自己在不在空性上面？也就是分析的主題是空性。如分析桌子在哪裡，找不到桌子，看到了那個空性。接著又分析那個空性，空性是否在境上存在？分析空性時，也會找不到。找不到空性時，又找到了空性的空性，而了解了空性的空性。後面這個空性與前面那個空性是有差別的，如果找到前面那個空性，就會是實有，可是看到後面那個空性不會變成實有。他人沒有弄清楚這點，在聖根本智前面有就是實有，然後就直接跳到空性上，說難道空性是實有嗎？或說聖根本智連空性都看不到，因為看到就會變成實有。

## 己二、減等數及次第之斷諍

問：戲論有很多，只說緣起八不，數量過少；只是舉例說明，數量又過多，不需要舉八個，講一、二個就可以了。為什麼只說緣起八不？答：這八個是實事師與中觀諍論之時，認為是實有的證據。如實事師會說苗是實有，為什麼？因為苗會從地出生一生，後來缺了水，它會死一滅。會生、會滅就是苗是實有的證明。也就是說，我們並不是把所有的戲論都找出來講，也不是單單為舉例才找這八個，所以沒有過多、過少的問題。

這八個中，從本質上來說，有生、滅，有產生與衰敗。從時間上來說，有常、斷，時間上存在，所以是常，這個時間沒有了，是斷。從境方面來說，有來、去，往這邊靠近，是來，離此處越來越遠，是去。從助伴上來說，有一、異，你與他二者是相異的，你自己，是一。這就是數字決定在八個的理由。

藏文「不滅亦不生」，為何先講不滅？生、滅是有次序的，生在先，滅在後，但不生、不滅是沒有先後次序的。沒有自性有的生，也沒有自性有的滅，它們不存在，所以沒有時間上的關係。因為我們習慣於「生滅」—先講生、後講滅，為了讓我們清楚不生不滅是另外的情況，故意倒過來講。

以上結束支分問題。再總結一下前說。禮讚文用「不滅亦不生，不常亦不斷，……」的方式禮讚佛陀。很多人解釋

時，就直接說：諸法是不常的、諸法是不斷的、諸法是不來的、諸法是不去的。不能如此解釋，有來去、生滅。那麼，《中論》說「不來不去」，這又是怎麼回事？這要加簡別。就像有眼耳鼻舌身意，與《般若經》中說無自性存在的眼耳鼻舌身意，並不衝突；有眼耳鼻舌身意，與沒有眼耳鼻舌身意，才是衝突的。這邊就像說無自相有的眼耳鼻舌身意的情況，這個要分清楚。

什麼叫做二諦？二諦指的是二種看法。像眼所看到的與耳所聽到的，二個都是事實，但二個是不一樣的，眼所看到的，耳聽不到，耳所聽到的，眼看不到；同樣，形狀、長寬等是名言識可以看到的，勝義的部分只有勝義識才能夠看到。這張桌子是長的，去找所謂的長在哪裡？這個是勝義識的範圍。在它本身上面找時，找不出長，所以沒有長。又如這個人來，「來」到底在哪裡？在他的身上找，是找不到來的。雖然他自己上面沒有來，但不能說沒有來。這個是境方面，境方面有的話，就叫自相有。然而是誰在找？是聖根本智在找，或了解空性的智慧在找。若聖根本智找到了，就是自相有。所以像桌子自相空，與在聖根本智前面沒有桌子，二者其實是一樣的內容。

桌子是自相空的，這個是桌子上面的空性；桌子不存在於了解桌子空性的聖根本智前面，這個其實就是桌子的空

性。換句話說，桌子如果存在於了解桌子空性的聖根本智前面的話，桌子就是實有、自相有。他人就以此為理由說，桌子不能存在於聖根本智前面，因為若桌子存在於聖根本智前面，桌子就會是實有。就問：空性會不會存在於聖根本智前面？如果空性存在於聖根本智前面，空性也是實有的。他認為這二個完全一樣。可是自宗說這二個不是一回事。在桌子上面找桌子在哪裡？找不到桌子，那個時候就叫找到了空性，懂了空性。又如找我，找不到時也就懂了空性，一切法都是如此。因此空性存在於聖根本智前面的存在方式，與桌子存在於聖根本智前面的存在方式，是完全不一樣的。同樣的，空性是不是實有？這樣去找時，(第一個)空性也是不會存在於聖根本智前面，當找不到空性時，找到了空性的空性。

另外一個科判是為什麼要講八不？不可以少講一點，只講三不、五不嗎？又或顛倒的分別是無邊的，所以可以多講一點。為什麼只講八個？中觀師與實事師諍論時，實事師認為實有的理由，最主要是這八個，這是挑這八個的原因。慢慢看下面的二十七品，也會知道這一點。又藏文偈頌是「不滅亦不生」，但生滅有一定的次序，何必要說「不滅亦不生」？這是有目的的。生滅的確是有次序的，可是不生、不滅是沒有次序的，沒有先後可言，為令後人了解，故意這麼講。

## 丁二、支分義

此處是在整體上做解釋。「我稽首禮佛」，這是禮敬。向誰禮敬？佛陀。由誰禮敬？龍樹菩薩。以怎樣的方式禮敬？就談到有為緣起在聖根本智前面是不生的、是不滅的，……說了八不。如此是滅了諸戲論，由心、心所的這些造作，能知、所知的這些名言，都會息滅，也會息滅生老病死這些。即通達緣起八不漸漸會有這些。佛陀已經通達這樣的緣起真如，不僅通達而已，且無謬地講說出來。這是任何人都辦不到的，非常值得禮敬。龍樹菩薩由衷讚歎，就說他是宣說者中的第一。在何時禮敬？在寫《中論》禮讚文時禮敬。目的為何？為了顯示自己行持聖賢之行，及為了讓他人起信心。像禮敬、讚美三寶等作法都是好的作風；好的作風會讓他人覺得這個人很好；對龍樹菩薩有好感，就會來看他的論著。總之，禮讚文有：禮敬、向誰禮敬、誰禮敬、如何禮敬、目的為何這些內容。

《六十正理論》中，龍樹菩薩也用緣起來讚美佛；宗喀巴大師的《緣起讚》說：「以此理讚尊，成讚非由餘」—要讚美佛的話，要由這個理由去讚美，其他的讚美都不是讚美。佛有三十二相、八十隨好，但是佛陀又不當明星，所以從這個角度去看，那些都是很奇怪的讚美。能滅除無明、輪迴和所知的一切過失之法是緣起之理，而佛能無謬地講說它。說

佛有三十二相、八十隨好，說祂了解一切所知等，都比不上說祂宣說緣起，所以說祂宣說緣起是無上的讚美。



## 丙二、緣起離八邊之理

### 丁一、排列修持品文之次第

丙二、緣起離八邊之理。分二：丁一、排列修持品文之次第；  
丁二、釋各品文義

「排列修持品文之次第」：《中論》有二十七品，品與品之間的次序。「釋各品文義」：講各品自己的內容。

丁一、排列修持品文之次第。分二：戊一、認識持正理所破的邪慧；戊二、論文如何顯示滅彼執之支分。

戊一、認識持正理所破的邪慧。分二：己一、正義；己二、於所破簡別之理。

首先會談到理所破，也就是這本書到底在反對什麼，認識這個反對的內容。為了講理所破，因此說了正文。又說於所破要加簡別。

## 己一、正義

首先談到所破。《中論》有二十七品，其中第二十六品談到由無明而進入輪迴的次第，以及無無明而還出輪迴的次第。於此時談到：以慧修真如，將滅無明障。這是以是否有修了解了義義的智慧來談輪迴、涅槃二者，若有修了解空性的智慧則有涅槃，若無就只有輪迴。

如果不認識無明，就無法了解斷除它的方法，如同不知道病就無法配藥、看不到箭靶而射箭，因此要認識無明。「無明」—沒有明，明指的是空性真如，「無明」—沒有明—指的是什麼？不是明就叫做無明呢？還是看不到明就叫做無明？並非不是明就叫無明，也不是看不到真如就叫無明，二者都不是。無明是指了解空性智慧的反面。了解空性智慧的境是什麼？真如空性。真如空性的反面是什麼？實有。了解真如空性智慧的反面是就是執真實有。《七十空性論》：「因緣所生法，分別真實有，佛說是無明，彼生十二支。」因緣所生的法，卻被執為真實有，佛說十二支是由無明所生。《寶鬘論》也談到：「如是如陽焰，世間有或無，執此是無明，有此不解脫。」即執世間有也是無明，執世間無也是無明。此處「執世間無」指的是對業果的無明，對業果的無明並不是這裡要說明的無明。也就是，無明有二種情況，有對因果的無明和對真實的無明；對因果的無明的意思是不相信因果，對真實

的無明才是實有執著的無明。對因果的無明不是此處所要說明的無明；偈頌中「執世間有」的執著是指實有執著的無明，是此處要說的無明。

實有執著的無明又有法我執與人我執二類。法我執是，緣眼耳等法而執其為自相有的執著。人我執是，緣我或我所而執其為自相有的執著。執他人為自相有的執著，雖是人我執，但並不是薩迦耶見；緣自己而執為自相有的這種執著則是人我執，也是薩迦耶見。緣我所而執其為自相有，是我所執的俱生薩迦耶見及我所執的無明。緣我所的眼耳等執著是法我執，所以我所執不是執眼耳等。總之，所無的這二個我沒有差別，是因為所無處—補特伽羅、法—有差別，才區分出人無我與法無我。

也就是，對真實義的無明又有二種：人我執、法我執。何謂人我執？人我執指的是緣補特伽羅，執其為自相有的執著。像螞蟻等都是補特伽羅、有情。法我執指的是緣除了有情之外的，執其為自相有的執著。人我執中又分我執、我所執。問：執我的眼睛為實有是不是我所執？不是，它是法我執。「我」指的是補特伽羅。「我的」在表達什麼？「我的」除了表達「我」之外，沒有其他，「的」是虛詞，沒有內容。所以執我、我所為實有，要歸類到人我執中。但是「我的眼睛」，重點是眼睛，所以執我的眼睛為實有，要歸類到法我執

中。又，執他人為實有是人我執，但不是薩迦耶見；執我自己為實有，是人我執，也是薩迦耶見。所以執自己的這個我為實有的我執，是無明、是人我執、是薩迦耶見，三者皆是。執他人為實有的我執，是無明，是人我執；執法，像執桌子為實有的執著，是無明、是法我執。這邊做了許多區分，人是什麼、法是什麼、我是什麼、我所是什麼，執我是自相有一人我執，執桌子是自相有一法我執，自相有這個部分完全沒有差別，只是以前面的內容區別是人我執還是法我執。所以在中觀應成派來說，二個我執或二個無我的差別是從所緣上面區分，相上面是無法區分的。

《四百論釋》云：「所言我者，謂即諸法不依仗他。無彼自性說名無我。此由人法差別為二，謂法無我及補特伽羅無我。」佛護亦說：諸法無我之我指自性。《中論》二十七品都在破我，所以要破的我是什麼？無明。無明又分人我執、法我執。其中人我執的一部分是薩迦耶見。不只是宗喀巴大師自己如此主張，提婆、月稱、佛護諸論師都說要破的我指的是自性、自相。

還有第二種我—名言有的我，名言有的我是俱生薩迦耶見的所緣，俱生薩迦耶見會緣這個我而執它為實有。問：有沒有自性有的我？沒有。我們要破的是自性有的我。有沒有名言安立的我？有。名言安立的我是我執的所緣，我執會緣

這個名言安立的我而執它為實有。我們通常會有「我……」的想法，其實當中有二種我，一個是對的，一個是不對的，名言安立的我是對的，自相有的我是不對的。此處說到第二種我，它是名言有的，且是實有我執的所緣。俱生薩迦耶見以執我、我所為實有，所以沒有不緣我的俱生薩迦耶見，薩迦耶見一定都會緣我。

人我執和法我執是屬於煩惱障，此在《入中論自釋》和《四百論釋》有說，且佛護論師也如此認為。月稱、佛護多次提到這是聖者父子的意趣，故不再詳述。其他阿闍黎主張是所知障的我執，在此說是煩惱障。瑜伽行派與中觀自續派，對人與法所無的這個我，看法非常不同，所以當了解人無我時，需不需要了解法無我，也就有不同看法。亦即人我執與法我執是屬於煩惱障，這是月稱等所主張的，而且他們會用很多理由說明這是龍樹父子的想法；其他阿闍黎則不然。而且其他阿闍黎將人我與法我視為別別不同，因此了解人無我時，對了解法無我幫助不大。自宗認為人無我與法無我，只是了解對象不同一人與法的差異，所入都是自相空，是一樣的，因此可以說了解人無我時，就了解法無我。這倒不是說當下就能了解，而是說了解人無我後，接著觀察法，能夠了解法無我。若自認為了解人無我，卻不了解法無我，就說明還沒了解人無我。總之，以自宗來說，人無我及法無我，其

所人都是指自相空，因此很容易連貫起來。以其他阿闍黎的說法而言，如自續派認為人無我指的是獨立自主的我空，法無我是實有空，所以了解補特伽羅是獨立自主的我空，對了解諦實空很難有什麼幫助。此外，如自續派認為實有執著是所知障，不是煩惱障，以補特伽羅的我執為首的貪瞋癡等才是煩惱障。自宗則把實有執著(自相有的執著)歸於煩惱障當中。

未被宗義改變想法的人沒有所破的分別執著，所以分別執著並不是束縛一切有情輪迴的煩惱。什麼才會束縛一切有情？俱生薩迦耶見。輪迴的根本是什麼？我執。我執中有分別的與俱生的，是哪一個？俱生我執。為何不是分別我執？因為它只會束縛被宗義改變想法的人。因此，被宗義改變心意者、未被宗義改變心意者都有的俱生我執，才是輪迴的束縛者。《四百論》說：「縛為分別見，彼是此所破。」分別是一種增益，將沒有自性的，增益為有自性，如此就會把我們束縛在輪迴，所以在此要把它破掉。很多經論提到分別會如何、如何，因此現在很多人會說「不要分別」，但是所謂分別並不是說一切都不要分別、不要動腦，分別是指實有執著。也就是要分別，但不要分別執著—執自相有。

## 己二、於所破簡別之理

分別識與執所破的分別識有差別，並不是所有的分別識都是執所破的分別識。執所破的分別識指的是執勝義有或自相有的分別識。執所破的分別識才是此處要破的。如云：「諸佛說正法，正依於二諦。」生滅有是世俗，生滅沒有是勝義，需知這樣二諦的分類。同樣地，在《寶鬘論》說：「如幻之世間，雖可見生滅，然於勝義中，生滅皆非有。」如幻化的世間，雖可見到生滅，但是勝義上沒有生滅。《寶鬘論》這句話並沒有否定生滅，是把勝義有的生滅當作所破。前面說過什麼叫邊，執邊的見才叫邊見。與此相同，要破的是什麼？自性有。執此即是執所破的識。又云：「彼等無自性，是故煩惱無真實。」生滅等沒有自性，這樣執它的那些煩惱也就沒有真實了。因此，要加上自性有、真實有等簡別。《寶鬘論》：「虛假之種子，其生豈真實。」這句話也有加上實有的簡別，虛假的種子怎麼會生實有的苗。總之，生滅等，世俗上有，勝義上沒有，這個在《寶鬘論》中講得非常清楚。要破的只是勝義有這個部分。破勝義有時，也會破勝義有執。因此，要多加勝義、自相等簡別。

自體有、自性有、自相有、自方有等，都是一樣的。以中觀自續派而言，加上勝義有、真實有、諦實有的簡別是可以破的。如桌子不能破，但桌子是勝義有、真實有、諦實有就可以破。不加勝義有、真實有、諦實有這些，而加上自相

有、自性有就無法破。然而對佛護論師、月稱論師而言，只要加上以上所講的任一簡別都可以破，不需加第二個<sup>4</sup>。

在月稱菩薩的《入中論自釋》中說：「若知影像無自性之因果建立，誰有智者，由見有色受等不異因果諸法，而定執為有自性耶？故雖見為有，亦無自性生。」是說自性空如幻化可以建立因果，知此之智者，誰還會認為只要有就必須自性有？即把有與自性有切割開來，有與自性有是不一樣的。要把有與自性有區分開來，若不區分，就會變成只要有就會有自性、沒有自性就完全沒有，如此永遠無法脫離常斷二邊。《四百論釋》說：「如實事師，乃至說彼法有，便計亦有自性。若時捨離自性，便執彼法畢竟非有，如同兔角。如此執著，不出二邊。終難合理。」以實事師而言，只要某一個法存在，它就要有自性，只要彼法沒有了自性，它也就完全沒有了，跟兔角一樣，這樣就無法遠離二邊。墮在二邊就極難辦成希願事。佛果就是對中道達到圓滿的開悟，墮在二邊就與圓滿開悟離很遠了，所以很難成辦希願事。自性空可以斷除一切有邊；雖是自性空，但可以安立因果，如此可以遠離一切無邊。這是月稱、佛護二位阿闍黎解釋聖者意趣最特別之處。因此，區分二有一有與自性有，與二無一無與自性無，非常重要。

<sup>4</sup> 自續派認為有自相，又會加上勝義有的簡別，所以是加了二個。



自相有與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處如何存在？去尋找時，眼耳等個別及和合皆非我，除此之外亦無我，即是補特伽羅無自性之理。什麼叫做名言安立？如我們可以講「我造了某某業」、「我受某某果」。造業者—我、受果者—我、所受的果，這些在哪裡？一直找，一定是找不到的。所以什麼是名言安立之理？如何名言安立？說我造業，我受果，這就叫名言安立。不是以前沒有這個東西，要想盡辦法找一個名稱安立上去，不是如此。名言安立時，有名言與它的內容，這些名言在它的內容處尋找時，在個別處是找不到的，和合體上也找不到，如在桌面、桌腳上等個別處找桌子，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，但是和合體也不是桌子。「和合體是桌子」與「和合上面安立為桌子」並不相同。總之，在桌面、桌腳等個別處上找，或和合體上找，找不到，就是桌子無自相之理。

雖然如此，但是如果沒有「我看到」等，會與名言量相違背，所以必須要有。有，但沒有自性有，只能說名言有。諸法唯名言安立，唯名安立之「唯」，只是否定自性有，不會否定它是量識的境。我們不能把唯名言安立而有，當成是子虛烏有，只是分別意識上亂想出來的。舉例來說，張太太是因為張先生的關係，她才叫張太太。在張太太自己身上怎麼

找都找不到「張」、找不到「太太」。找不到就不能稱她為張太太嗎？不是。因為先生姓張，所以「張」是先生這邊過去的；因為他是她的先生，所以她就變成太太。在她自己上面是沒有張太太的，然而確實有張太太，那是怎麼出來的？除了是由名言造成之外，沒有其他的了。這邊就是一方面要否定自性有，另一方面要建立名言有。她確實是張太太，這個不能否定。她是張太太，但自境上有嗎？沒有。

唯名安立之「唯」，並不是說除了名之外沒有內容，或否定內容是量識所成立，也不是說所有名言安立的都是名言有，只遮除內容有自性。名言安立的法是存在的，但並不是所有名言安立的都存在，二月、繩蛇、龜毛等也都是名言安立的，但並不存在。名言安立代表的就是名言安立而已，不牽涉存在與不存在。《寶鬘論》：「僅是名安立，是有或是無，世間豈有實。」此說存在或不存在的一切都是名言安立。沒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，及某實有的人看到色法為例，去尋找「某人」、「某實有的人」名言安立之意，二者一樣完全找不到。前者雖找不到，但是量識並不能破它，後者就可以破。所以二者名言有與名言無完全不一樣。理由是什麼？若是實有，以正理去尋找時，必須要獲得，若未獲得，就可以破除它、可以否定它。而一般所講的有或存在，並不需要以正理去獲得，

正理未獲得它，不代表它不存在。

不堪正理觀察與違背正理有差別。桌子是不堪正理觀察的，以正理(空正見)觀察桌子，它是沒有的，所以不堪正理觀察。但桌子違背正理嗎？會被正理破除嗎？不會。空正見沒有找到它與否決了它不一樣，就如眼識無法獲得聲音，並不是說眼識把聲音否決掉。因此，沒有被空正見獲得，不代表被空正見破除；不堪忍空正見的觀察與被空正見否決不一樣。

觀察有一般世間的觀察與宗義的觀察二種。如某甲來了沒有、有沒有某甲，有這樣一般的去找、找不到、有、沒有的觀察。宗義的觀察也有很多，自續派有自續派的觀察，應成派有應成派的觀察。

應成派的觀察是什麼？就是尋找有沒有自性。如桌子，問：桌子是不是桌子？是。問：是桌子自己方面讓它成為桌子嗎？桌子成為桌子的主要因素是在境那邊嗎？在境上面尋找有沒有自相，這就叫勝義的觀察。像「某甲來了沒有」這種觀察是世俗的觀察。桌子為什麼是桌子？在桌子上找不到它的理由，即境本身上沒有。境與具境中，境方面完全沒有，有的話只能是具境方面有，即名言安立而有。這種觀察就是應成派所說的觀察。

對應成派來說，觀察有無自相就叫尋找勝義。然而對自續派來說，有自相是他們的基本說法，因此他們不能尋找自相，自相有要固定下來。他們會講無損心，有沒有不是被無損心安立而有的法，這就叫尋找勝義。無損心指的是什麼？可以從二方面講，對所現境無損及對所入境無損。如了解瓶子的眼識在了解瓶子時會現瓶子是自相有，瓶子自己也是自相有，二邊沒有衝突、違背，所以叫無損。同樣，瓶子是自相有，也把它執成自相有，所以無損。因此所現、所入方面都無損。又如見水的眼識與見陽焰的眼識，見水的眼識現到了水的自相，見陽焰的眼識也現到水的自相。見水的眼識是無損識，而見陽焰的眼識是有損識，後者雖然現到了水的自相，但是境方面根本沒有水的自相，所以叫做有損識。

總之，在應成派來說，一切法、非法都是名言安立。(在自續派來說，一切存在的法都要用無損心來顯現安立。)以桌子為例，以正理觀察時，它確實在的話，就是堪忍觀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觀察的。

所有世間名言有之法，都必須在沒有如上觀察的情況下承許。如果不是這樣，怎麼會不抵觸世間觀察？世間也有生、不生、來、去的觀察。也就是，世間也會有來、去、生、不生的觀察，這個與此處的觀察不相違背，為什麼不違背？因

為這二種觀察是完全不同。此處的觀察是不滿足於名言安立的内容而去觀察，一般世間觀察是滿足於名言安立而觀察。如大家都說這是人、大家都說這是張師兄，就滿足於這樣一個狀態。大家指著這個，問在不在？來了沒有？去了沒有？就觀察這個，滿足於名言安立的内容，而不會追究名言安立的意思。此處是觀察自相有，這是不滿足名言安立而去觀察。因此有不滿足於名言安立與滿足於名言安立二種觀察。以前者觀察的方式觀察時，不承認觀察所獲義，也就是觀察時是找不到的。承許後者觀察所獲。雖然可以接受後者的觀察，但這並不是承認自性有。

對自續派而言，觀察有沒有自相並不是在觀察勝義。應成派會說觀察自相是觀察不到的，可是對自續派來說，去觀察自相有時，會說可以找得到，它是自相有。他們認為若連自相有都不存在，將無法安立因果等法。既然如此，自續派觀察勝義有無的界限在哪裡？自續派並不承許因果等法是名言安立而有。要由對所現的自性有與對所執的自性有無損的心安立。如果有非由無損心安立，境自己方面真實而有，這就是勝義有。與此相反的就是世俗有。世俗有就是由它安立而有。

若不了解世間觀察和宗義觀察，以及宗義間的觀察真實義的差別，則對二個中觀一應成和自續一多次講到的觀察名

言亦不承許，會生大錯解，也將難以區分有無名言。這些要從其他詳盡解釋去了解。

由上所說觀察而執是宗義安立，二個俱生我執是不會執它的，二個俱生我執會執自性有。這樣是合理的：若它存在的話，觀察時必須獲得；破它時，也是因為找不到而破除。就像顏色、形狀，以眼識去看，看不到就說它不存在，看到了就說看到了，這樣是合理。由前所說的觀察，找不到自性有，沒有自性有，卻可以有因果，這是最難的一件事情。除了應成派之外，誰也無法了解到自性空的因果。如是尋找而找不到，以正理觀察而破一切因果，認為這是應成派的觀點，是不對的。也就是，沒有自相有就什麼都沒有，這個他宗會講，但這不是應成派的觀點。《七十空性論》：「依彼有此生，世間不可壞。」《迴諍論》：「不承許名言，我等不說法。」即承認名言之意。

以上講的是有與自性有的差別、無與自性無的差別。到底有沒有自性？就會牽扯到觀察勝義的慧。什麼是觀察勝義的慧？這個觀察和世間觀察不同，即使宗派間的觀察也不一樣。因此了解自續派所說的觀察、應成派所說的觀察，很重要。我們要了解空性，空性是什麼？會提到它的反面—自相有。什麼是自相有、自性有？你描述一下自相有、自性有是什麼？對自相有、自性有描述不清楚的話，對空性也就描述

不清楚。所以認識所破的我(認識自相有)，會是學習空性時最重要的功課。

## 戊二、論文如何顯示滅彼執之支分

自相有是所要破的，這本書是破自相有的工具，下面就介紹二十七品在講什麼？在破些什麼？另一方面也可考慮與八不的關係。前面提過，為什麼要講緣起八不，為什麼只提這八個？因為這八個是實事師認為實有的主要理由，因為有生、因為有滅，或因為有來、因為有去。也就是，這八個是從二十七品中來的。總之，要破的是人我與法我；廣一點，就是破八有；再廣說開來，就變成二十七品。以下會介紹這二十七品。

了解真實義指的是了解無明所執的境是沒有的。此要由正理成辦才能生起，並非心從二我收回便生起。《四百論》中談到：「見境無我時，諸有種皆滅。」也就是，了解真實義(空性)要透過正理，無明所執之境存在的話，它會有種種過失，無此境是有理由的，從正面的理由及若非如此會有什麼問題二方面思考，才能生起了解真實義的空慧。並不是心不去接觸人我、法我，就可以了解真實義。總之，必須懂我執所執的境是沒有的，因此要區分心未趨入二我及趨入二無我之差

別。對此，首先要抉擇沒有我及我所執的無明之境。這是第十八品所說的。

第十八品講的是無明所執的境是不存在的。第十八品這樣破我時，他人就認為：應有從前生到今生、從此世到來世等。因此就有來去，就會有來者、去者、造善不善業者，所以你們說無我是不對的。為了破這個，所以就講了觀來去品及觀作者品(第二品及第八品)。

正宗談到近取後有者及其所取後有，與業及造業者一樣，都無自性。對此，他人說：若無自性，就不應有取後有者。也就是他人認為：你說有後有，有後有就要有一個取後有者，沒有取後有者怎麼行？為破此故，講了第九品。接下來在成立有取近取蘊者時，談到因及喻的二種能立因，為了破其中的能立喻，而講第十品。

又會問有沒有輪迴？有輪迴，就有輪迴者。有輪迴，就有苦。有苦，就要有受苦者的我。為破如是的理由，講第十一品和第十二品。

方才是從人我執方面講，為了破法我執，就會說法如何沒有自性。為破法我執之無明，而破內外法有生一自生、他生等，所以講第一品。

可是他人又會說：佛經明明說有蘊、界、處等，所以蘊、



界、處是有自性的。為了破這種種說法，所以講第三品、第四品、第五品，此三品談觀察蘊、界、處等。

剛才是舉佛經來說明，可是他人又說：你不能說法無我，為什麼？因為有蘊界處所生的果，像貪等，以及標示有為法的生住滅等相。又有相、又有果，怎能說它是自性空呢？而且它也有因及造作者，因此不能說它是自性空，而要說是自性有。為了破此說法，解此疑惑，講觀貪及貪念，而有觀染染者等三品—第六品、第七品、第八品。又，第八品可用來破二我，不是特別針對人我執，或針對法我執，可以適用於二個地方。

第十三品並沒有區分補特伽羅與法，是整體上破自相，講自相空。

自宗在整體上破自相時，他人說自相有，因為有能生的因緣、一一地流轉的輪迴。為了破這些理由，就講了第十四品、第十五品、第十六品。

他們又說輪迴是實有的、是自相有的，因為它是業果的所依，基於它才会有業果。為了破這種說法，講第十七品。

接著，他人說物是自性有，因為它安立三時的因。過去、未來、現在是基於物而安立的，沒有物，三時就不會有。因為有三時，所以要說物是自性有。為了破這種說法，講第十

九品觀時品。

他人談到時間是有自性時，說它是果的俱生助緣，是生、滅的因素，因此它是有自性的。為了破這種說法，就講第二十品及第二十一品。

第二十品及第二十一品談到輪迴的相續是自性空時，有人說因為有輪迴相續之果—有情，及它的因素—煩惱，所以自性空不應理。為了破這種說法，就講了第二十二品及第二十三品。

他人說：照你的說法，一切法都自性空，就無法建立四諦，四諦就不合理。對此自宗說：因為自性空，所以四諦是合理的；自性不空，才不合理。此是第二十四品觀四諦品所說。此外，這一品也可加在每一品的後面，作為破自性有的支分。

他人說：若自性空，則無法建立涅槃。為了破這種說法，講第二十五品觀察涅槃品。

第二十六品觀十二因緣品談到緣起與中道是同義，中道即緣起，緣起即中道。其中談到見緣起即會見四聖諦。第二十六品也說，如果不通達真如，就會在輪迴流轉；若看到真如，就會超越輪迴。

第二十七品觀邪見品說，如果看到緣起真如，種種惡見都會被破除。

以上簡介了二十七品的關聯及內容。自下解釋各品文義。



## 〈第一品觀因緣品〉

丁二、釋各品文義

戊一、示緣起自性空

庚一、略示二無我

辛一、觀因果的能作所作而破法有自性

丁二、釋各品文義。分三：戊一、示緣起自性空；戊二、由有無通達緣起而出入輪迴之理；戊三、若通達緣起則惡見自息。

戊一、示緣起自性空。分二：己一、正義；己二、斷諍。

己一、正義。分二：庚一、略示二無我；庚二、廣釋二無我。

庚一、略示二無我。分二：辛一、觀因果的能作所作而破法有自性；辛二、觀去來的能作所作而破補特伽羅有自性。

辛一、觀因果的能作所作而破法有自性。分三：壬一、釋品文；壬二、以教建立；壬三、總結與品名。

壬一、釋品文。分二：癸一、破所生果之生有自性；癸二、破能生因之緣有自性。

癸一、破所生果之生有自性。分二：子一、破四邊生；子二、斷破他生違教之諍。

子一、破四邊生。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、正義；寅二、餘義。今初

修空性時，先修人無我，再修法無我。但是講的時候，先講法無我，才講人無我。只要了解生無自性，像滅無自性等其他，都容易了解；如果不了解生無自性，其他就無法了解，因此，先講生無自性。

**非自非從他，非共非無因，諸法隨於何，其生終非有。<sup>5</sup>(1-1)**

此是立宗，用現代話講，就是把自己的理念講出來，像選舉時，候選人把自己的政見講出來一樣。立宗不講理由，之後要成辦立宗才講理由。

法尊法師翻譯「非自非從他，非共非無因，諸法隨於何，其生終非有」，和舊譯「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生」，差別很大。不僅如此，藏文中會有二個「何」，即「何法隨於何，其生終非有」。翻成「諸法隨於何」是很通順，但是翻成「何法隨於何」，更接近藏文。第一個「何」

<sup>5</sup> 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。」

講的就是「誰」，「何法」，即無論何種內外諸法。第二個「何」是無論任何時間、地點、宗派。「其生終非有」，「終非有」要加上「自生」，即「其自生終非有」；因此就是，無論是何種內外諸法，無論在任的時間、地點、宗派下，其自生終非有。同樣地，其他生終非有、其共生終非有。這個就是所謂而立宗。

佛護論師、月稱論師都說此偈是龍樹菩薩立宗，清辨論師則用另一種方式去講：「內外諸法為有法，無諦實有，以無自生、他生、二生、無因生故。」此偈就變成正理了，能立、所立、宗法全部都有了。說「無論是何種內外諸法，無論在怎樣的情況下，都不會有自生」這種說法，與說「瓶子為有法，無諦實有，以無自生、他生、二生、無因生之故」這種說法，差距非常大。

自生、他生、二生、無因生能夠成立自性有之生，即有自性生的話，就一定是它們其中之一，所以它們叫成辦自性的理由。找這四邊，這四邊都不成立的話，自然也就破了自性之生。所以有沒有自性有的生？有的話，要不是自生，要不是他生、二生、無因生。有自性有的生的話，一定在這四生之中；反之，沒有這四生，就說明沒有自性有的生。因此，破除四生能不能破自性？或能不能拿它們的存在來成立自性？是可以的。《中觀明論》是把這四個當成理由來成立實有

空。

佛護論師說此偈是立宗，清辨論師把它當正理來用，月稱論師說它不是個正理，它是宗。清辨論師把它當正理來用，也沒什麼不可以，然而於解釋《中論》時，這樣的解釋是不對的。為什麼？因為《中論》前二個偈頌是禮讚文，此偈是宗法，接下來才以理成辦。也就是月稱論師破清辨論師時，破的是他的解釋並非龍樹菩薩之意，解釋《中論》時，不應該這樣解釋，倒不是說他不能說這樣的論式。畢竟如「瓶子為有法，是諦實空，以是無自生、他生、二生、無因生故」，是一個正理，沒有什麼不對。

此外，有人把「諸法隨於何，其生終非有」，翻成「其生終觀有」，原本「非」字，譯為「觀」字，而且不是放在第四，是放在第三，就變成「非自非從他，非共非無因，其生終觀有，諸法隨於何。」然而，這樣的翻譯是錯的。為什麼？談到「非自」，有人問：何謂「非自」？回答時，說到「其生終非有」，也就是其自生終非有。《般若燈論》是這樣說的。因此，在印度文中也有遮止語—「非」，不應譯為「觀」。

「非自非從他」、「其生終非有」，前、後都有遮止語—「非」，前者全部都要挪到「其生終非有」這邊，變成一句話來講，也就是自生終非有、他生終非有等，所以他的解釋不合理。也因如此，《入中論自釋》中說，最後一句「終非有」



要結合「非自非從他」，而不是把這二句分開。結論是，「其生終非有」要如此解釋：其自生終非有、其他生終非有、其二生終非有、其無因生終非有。而不能解釋為：「其生終非有」，為什麼？因為「非自非從他，非共非無因」。即把「非自非從他，非共非無因」當成理由，來成辦「其生終非有」。《自釋》說：不要把這二個分開，意思是要把「非自非從他，非共非無因」挪到「其生終非有」，把它們變成一句。即最後一句的「非有」要與前面的「非自非從他」等結合。

針對無自生、無他生時，會談到「唯」。在印度文中，「唯」字有很多處理方式：「唯」字放在文句的前面與放在文句的後面有差異，放在文句前面又有二種情況。像中文「唯我獨尊」—除了我之外，沒有其他更尊貴的了，「唯」字的中文用法會排除掉其他。但是在印度文中，有不排除其他的情況，如我很厲害，但不排除其他人也很厲害，有這樣的用法。「唯」字這樣不同的使用方式，只在印度文中有，藏文、中文都沒有這樣的情況。此處「非自生」要加一個「唯」字，這個「唯」字，如前所說，是要排除其他呢？還是只是要表明什麼？這個「唯」字不是排他，是強調沒有自生；如果是排他，「唯非自生」就會有他生、二生等其他。總之，只是強調沒有自生，因此就會是遮無、遮非二者中的遮無。以此類推，無他生、無二生、無無因生，一樣是遮無。所以「非自非從他，非共

非無因」，全部都是遮無。有關遮非、遮無，且容後述。

又，若有生，要不是有因而生，要不是無因而生。有因而生中，要不是與因同體而生，要不是異體而生，前者是自生，後者是他生。也有一個自生、他生二者一起的共生。如果有自性有的生，就必須在這四生中找得到。四生中若沒有，說明沒有四生。為什麼一定要在四生中找得到？因為四生包括了一切的生。所以，為什麼講四生，而不講三生、五生？因為產生的因素是有因與無因，有因中有與自己同體而生、與自己異體而生，加上二者一起生，共四個，不可能有其他的情況。因此，開宗明義所宣示的，是說沒有這四生；這樣也就夠了，不必說其他。

**寅二、餘義。分二：卯一、明二種遮之相；卯二、思惟彼二何者是正理的所立。**

前說「非自非從他，非共非無因」都是遮無，不是遮非，就牽涉到什麼是遮無、什麼是遮非。

清辨論師談到「非自非從他」等四項都是遮無；同樣，

月稱菩薩也談到「非自非從他」等是遮無。所謂遮法，心直接遮止自己的所遮品而了解的法，就叫做遮法。僅僅只是非非自己這樣的遮止，並不是真正的遮止。問：桌子是不是遮法？不是。問：桌子是不是非非桌子？桌子是非非桌子。非非什麼其實也是遮，僅僅如此就會構成遮法嗎？不會。是如前說，直接遮止自己的所遮品而獲得的，才是遮法。也就是說，一切所知可以分為成立法與遮法。什麼叫做成立法？如桌子。了解桌子時，是直接看到桌子，不需要直接遮止什麼才能認識到桌子，所以桌子不是遮法。像虛空、空間就是遮法。空間的障礙是阻礙物，沒有阻礙物就有空間，有阻礙物就沒有空間。我們了解的是空間，但了解空間的方式是把阻礙物排除掉—沒有阻礙物。所以，成立法與遮法的差別是什麼？成立法可以直接了解它，遮法一定要遮止什麼而了解。以此類推，空性也是一樣，自性有是不存在的，沒有自性有，而不是一個直接的東西。

又，帶有否定詞的，不見得是遮法；沒有否定詞的，不見得不是遮法。像無量光佛，用語帶有否定詞「無」，但它不是遮法。勝義諦、法性，用語中沒有否定詞，卻是遮法，因為了解它們時，內心現它們時，必須把所遮品遮住。

遮法有二：遮無、遮非。所謂遮無，是心直接遮止所遮法而已，不會引伸或成立其他法。如問：婆羅門喝不喝酒？

回答：不喝。不喝酒就只是把喝酒擋住而已，沒有說他在喝飲料，沒有其他的意思。我們可以直接看到喝酒，看不到不喝酒，雖然看不到，但是不喝酒是存在的。要如何認識不喝酒？要先認識喝酒，沒有喝酒(遮止喝酒)就叫做不喝酒。

所謂遮非，是心遮止所遮法後，會引伸或成立其他法。遮非分三：一勢引，即間接引的意思，二直引，三時引。除了這三個，沒有其他的了。

第一、勢引，例如說「胖子白天不吃飯」。「胖子白天不吃飯」交代的是晚上吃飯，但是「晚上會吃飯」這句話沒有明講出來。也就是，「胖子白天不吃飯」講出另外的法—「晚上吃飯」。但是它沒有直講，遮止白天吃飯，以此勢力而引出晚上吃飯，所以叫做勢引。

第二、直引，例如說「有無我」。「無我」是遮法，「有」是成立法，「有無我」這句話能遣所遮及直引餘法。也有一語俱引的，例如說：「胖祠授白天不吃飯而不瘦。」「胖子白天不吃飯」講出他晚上吃飯，「不瘦」是直接講出這件事的用語，所以講了二個內容，一個是間接說，一個是直接說，一語俱引，二者都具備。

第三、時引，是如已知某人不是刹帝利種，就是婆羅門種，但是還不知道他是哪個種性。此時，若說：「他不是婆羅

門。」此語雖未明說他是何種姓，但是意思已經很清楚了。即「不是婆羅門」不僅否決掉他是婆羅門，而且話中帶有另外一句話：「他是刹帝利」。再例如：上課鈴響，突然有位老師跑到講台上，準備教書。那只有二種可能，代課老師或真正的老師。也就是在那個時間點上，除了這二種現象之外，不會跑出其他的現象。若知道他不是代課老師，馬上就知道他是真正的老師。用這種方式去了解那個時刻的狀態。

《般若燈論大疏》：「其遮由義顯，一言而成立，彼俱不自顯，非遮餘是餘。」「其遮由義顯」指勢引；「一言而成立」指直引；「彼俱」是二者都有，「不自顯」指時引；「非遮」，以上屬於遮非，「餘是餘」是遮無。以上有關遮非，講了四個：勢引、直引、俱引、時引。雖然有四個，但是可以歸類為三個。

有人說：若與所立事結合，即非遮無。這不對。如婆羅門是所立事，說婆羅門不飲酒，仍不妨礙它是遮無。這樣理解：如瓶子的空性，空性是遮無，瓶子是成立法，所以他人認為瓶子的空性是遮無與成立法結合，這樣就不是遮無，而是遮非。但並非如此，主題—瓶子是自性空的，自性空並沒有引伸出什麼，瓶子的空性並沒有引伸出什麼。又如聲音是顯現法，無常是隱密法，聲音是無常是隱密法。所以雖然聲音是顯現法，但它不會妨礙聲無常是隱密法。也有人說：若

與所依結合，即牽引餘法。這也不對，就像如婆羅門是觀察引不引餘法的所依。或如前例，聲音是無常，聲音只不過是討論無常的基礎點。誰無常？聲音。而不是無常所引伸出來什麼。

**卯二、思惟彼二何者是正理的所立。分二：辰一、示所立是遮無；辰二、斷除對此之諍論。**

「出家人不飲酒」是遮無，不飲酒排除的是飲酒，只是阻擋飲酒這件事，沒有講其他。四無生—不是自生、不是他生、不是二生、不是無因生—也是一樣，就是排除自生、他生、二生、無因生。排除自生，也就是沒有自生，排除有自生與沒有自生其實是一樣的。所以排除實有時，就自然成立不是實有、是實有空、非實有。典籍中，有些地方的用語是「只是遮而已」、「只是排除而已」。對此，有人就誤以為：只是排除實有，並沒有成立實有空；如果成立了實有空，就變成不只是排除而已，有這樣的想法。然而，排除實有，自然交待了實有空，排除實有與實有空是直接跟間接的關係，直接排除實有時，間接就成立實有空。

遮實有而談到非實有，這是可以的，「不是實有」並不會引伸出「非實有的有」或「是非實有的存在」。若是遮無，排

除了什麼之後，不會引伸出其他，若引伸出什麼，就不是遮無，是遮非。「不是實有的有」引伸出有；單單「不是實有」，就不會引伸出其他的，如果引伸出其他，如存在、有等，它就會變成遮非。

他人因為不了解，所以看到典籍說「只是遮除而已」，就認為只是遮除、不會談到其他。若如他人所言，《般若經》中「無眼耳鼻舌身意」、「無色聲香味觸法」都是遮無，那麼憑什麼說《般若經》談了空性？然而，《般若經》不僅遮除實有，也講了空性。遮了實有，間接就成立了實有空，這並不是引伸什麼的情況。

### 辰一、示所立是遮無

自續派以下承許自性因明論式，宗、因、喻全部都要自性有，宗、因、喻沒有自性就無法成為正理。在應成派來說，根本沒有自性有的法，宗、因、喻也是沒有自性的，所以應成派不認許自性因明論式，承許他許因明論式。總之，應成派有沒有因明論式？有。既然有因明論式，它有沒有能立、所立？有。否定四生，能不能成立無生？可以。《顯句論》說：「他許正理是有所立的，即破四生也是在立無生。」《入中論

自釋》：「立下四宗後，為了以正理成立故。」《中論》立了四個宗：無自生、無他生、無二生、無無因生。立了宗之後，總不能沒有什麼理由，為了以正理成立，故……。這邊要說的是，他人認為只是在破自性有，並沒有成立什麼。我們就找出《顯句論》的一段話一破四生其實是在證明無生；也找出《自釋》的話一當立了無自生等四宗之後，接著由正理來證明所立的這個宗，談到了證明。而且談到這四個宗都是遮無，破自性有時，正理的所立都是遮無。

有人說：應成只破不立。然而破相當於立，沒有破而不立的。前面要解決的是這個，因此談到有破有立。《顯句論》說：「諸比量唯以破他宗為果。」它的結果只有破他宗，沒有其他的。這又在說什麼？這個跟剛才說有所立不一樣，但並不是否定前面的內容。正理只是在破自性有，指的是正理只證明沒有自性有，而不會證明其他的法，如無自性有、無自性存在。這句話並不是說只破有自性而不成立無自性。也就是，除了破自性外，不做其他的，不會成立無自性是存在的等，但是這並不是只破自性有而不成立自性空。

《般若經》等開示自性空的經典，及了解自性空的智慧，它們也都只是遮自性有。如佛經說「無眼耳鼻舌身意」，「無眼耳鼻舌身意」只是在遮自性有，了解這個內容的智慧也只是在遮自性有，它們只詮無自性、只了解無自性，除此之外



不會引伸出其他的。這些都說明空性是遮無。

《四百論釋》：「看見分別自性的分別，束縛一切有情，為了斷此分別，諸如來及菩薩們，開示與緣起不相違的諸法唯無自性。阿闍黎龍樹在此論說，這是佛講的意趣。」龍樹菩薩在《中論》中說這就是佛講的內容：分別執著把眾生繫縛住了，諸如來為了斷這個，所以講空性。空性就是佛講的內容，所以不是「以破他宗為果」就沒有講空性，「以破他宗為果」是有內容的，它有立東西。

《顯句論》云：「世間所有言，無事無所有，此等為顯遮無故。無事即無自性義。」世間的一切都沒有自性，有談到有無自性，因為有如是等語，故知是想講的是遮無。所以不是只破有自性而沒有自性空可談。

前面有說到「唯無自性」，這個「唯」，只是遮有自性，不會引伸其他的內容，但這並不代表它連自性空都不成立。遮自性的正理，如「瓶子為有法，是實有空，以是緣起故」，這樣的正理也是唯遮自性。唯遮自性講的也是只遮自性，而不成辦其他的意思，同樣地，這並不是不成立自性空。經論中，「唯……」並不少見，其狀態就是這個樣子。

除此之外，如果沒有否定第三邊的直接相違，就無法說是一、還是不是一、有或無，這樣來判斷、來破除。直接相

違是怎樣的情況？解釋時就引用《中觀明論》：「直接相違的行相是，斷除某一方時，就會斷回另外一方。<sup>6</sup>斷回某一方時，若無法斷除另外一方，就沒有直接相違了。」講了二句話，但意思是一樣的。桌子與非桌子其實就是二邊，不是桌子就必須是非桌子，沒有第三邊—既是桌子也不是桌子的。遮自性有也就成立自性空，為什麼可以這樣講？因為自性有與自性空是直接相違。若沒有直接相違，就會變得很奇怪，如問：「不是有自性是沒有自性嗎？」答：「我不知道。」不能這樣講。一定要有這個判斷才行：不是有自性就是無自性，不是無自性就是有自性，因為它們是直接相違的關係。

總之，某一個量斷除所破時，其實就會斷回另外一面。《辨中邊論》說：「斷回以及能知。」如論式「苗為有法，是自相空，以是緣起故。」它的所立是遮法，且是遮法中的遮無。可以說這樣一個遮法的所立是它的所立，但不能說遮法是這個因明論式的所立。即它們的所立是遮無，遮無不是它們的所立，要有這樣一個區別。<sup>7</sup>

<sup>6</sup> 在此，我想要用「斷除」和「斷回」，中文沒有這種表達方式，但藏文直接用語類似如此。例如無自性，「無」否定了有自性，所以斷除了自性，斷回了無自性。「斷回」是成立之意。此處，法尊法師的用語是「成立」，但是「成立」在藏文中有另外的字，所以我想用「斷除」與「斷回」。(法尊法師譯：「凡互相違法，絕無遮其一品不成餘品者。」)

<sup>7</sup> 「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。

此外，像「此非此法」這一類是一切所知都有的情況。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」，都有這麼一個遮，但不能僅僅因為如此就說它是遮法，這樣一切法都會變成遮法。遮法不是這樣的狀態，那什麼是遮法呢？以智慧直接遮除所破(直接否定什麼)而獲得的法，就叫遮法。像直接否定自性有—非自性有，就會獲得自性空；要獲得自性空，唯一的方法就是遮除自性有，這一類的法才叫遮無的法。總之，自己不是非自己的，一切法都是如此，不能因此就說它是遮無；必須直接遮除所破而獲得的，才叫遮無。

自性空存在是世俗諦，既然是世俗諦，它就是名言量所了解的範圍。但名言量並沒有辦法破除自性有，如此就無法成立自性空。誰有辦法破自性有？理智(或勝義量)。這是事實，不是如此的話，二遮之理就講不通了。《迴諍論》：「遮無自性已，即成有自性。」不是無自性，就會有自性。同樣，如果說正理只是遮自性有，而不成辦自性空，就要說經教，如《般若經》，只是遮自性、遮我，而不談自性空、不談無我。如此一來，我們說《般若經》是了義經，講的是諸法的真實，就說不通了；說《中論》的所詮是遠離一切戲論的空性，也說不通。總之，苗是實有可以遮除，實有空是實有也可以遮除，但是不能說實有與實有空都可以遮除。遮了實有即是實

有空，遮了實有空即是實有，無法將實有與實有空一起遮除。同樣，要不就是遮勝義有，要不就是遮勝義無，無法有與無都遮除。

**辰二、斷除對此之諍論。分二：巳一、斷除以理智成立無自性為有之諍；巳二、斷以理智成立無自性則成為諦實之諍。**

遮了實有，遮回的是實有空。他人認為，遮回實有空，當然也遮回實有空是存在的。更進一步地，遮回實有空是有，這就變成遮非，而不是遮無了。而且說到堪不堪忍時，也會變成堪忍，這樣就會是實有法，所以有理由說空性是實有法。以下要解決這些問題。

### **巳一、斷除以理智成立無自性為有之諍**

有人這樣想的：有沒有自性空？有。既然是有，它就是所知。它是所知，就要有能知。這個能知是什麼？是勝義量還是世俗量？他認為一定不是世俗量，因為世俗量無法懂自性空存在，因為世俗量無法懂自性空，所以必須是勝義量，即勝義量了解(成立)自性空存在。再者，以理智去觀察而有所獲的話，所獲得的就是實有。如此，破所破—實有—的一

切理智，它在破除實有時都會看到一個有，看到的永遠都是實有，變成任何空正見通達的都會是實有。也就是，他人認為自性空存在是勝義量了解的；了解的這個有，是一直觀察有還是沒有所獲得的，所以必須是實有；如此一來，每一個空正見都在懂一個實有，每一個空正見都會變成執實有的見。自宗認為，理智只會了解自性空，而不會了解自性空存在，它了解的所量唯是遮無。若它了解自性空存在，就有其他法是它的境了，如此，它的所量就會是遮非。因此，理智並不直接通達自性空存在。

自性空存在要由理智懂或名言量懂？當然是由名言量懂。但是在此之前要先由理智通達自性空。若說：自性空存在是被間接地懂，且是由理智所通達。自宗說：若是如此，「苗無自性」這句話也間接描述自性空存在，因為跟隨它的了解會間接通達之故。若是如此，就變成了遮非。就像「胖子白天不吃飯」，間接描述「晚上吃飯」。吃飯時間定在白天、晚上，他說白天不吃，遮了之後，引申出的是晚上吃飯，所以話中本身就有「晚上吃飯」。但是「苗無自性」並不是這樣的情況。

論式「瓶子為有法，是實有空，以是緣起故」，是不是一個正理？看針對誰來說。針對佛菩薩來說，它不是正理；針對我們來說，它也不是正理。針對怎樣的情況，它才會是正

理？這個人，一要了解瓶子，二要了解自性空，三要了解緣起；此外還要了解瓶子是緣起，是緣起一定是自性空；但他還未了解瓶是自性空。也就是說，他有了解宗法的量、了解後遍的量，了解遣遍的量，因明的三輪都通達。這個人通達此三量，但還未通達所立，針對這樣的人，此因明論式就是正理。一旦他通達所立，這個因明論式的所立就不是所立了，這個因明論式對他來說就不是正理，而是相似的正理。「瓶子為有法，是實有空，以是緣起故」，只有對此論式的三輪都了解，而不了解其所立的人，才會變成正理，這是前提。這樣的人需不需要其他的正理才能了解瓶子是自性空？不需要。也就是萬事都具備了，只差沒通達。先通達三輪，以通達三輪之力量讓他通達所立，中間不需要再有其它因素。

問：了解三輪之量與通達所立之量是不是不同的量？雖然是透過了解三輪之量而通達了所立，但通達所立之量與通達三輪之量，是四個量，並不是同一個量。<sup>8</sup>

遮除自性有時，直接通達的是自性空，不會通達自性空存在，自性空存在是另外的量才能通達的內容。當然，通達了自性空，接著馬上了解到自性空存在，這是可以的。但是，畢竟了解自性空的智慧與了解自性空存在的智慧是不一樣

---

<sup>8</sup> 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。

的。就像具備了解三輪的量時，不需要其他的條件，此人就會了解所立，但畢竟通達所立之量與了解三輪之量不同。因此是，直接破自性有的智慧本身會了解自性空，任何了解自性空的智慧當下就是破了自性有，以破除自性有之力會了解自性空存在，但這是接下來的名言量才了解的內容。

了解自性空後，以此之力會通達自性空存在，這是接著產生的名言量所了解的。需不需其他的量來幫助了解自性空存在？不需要。通達自性空之後，以此之力，不需其他的量，就能直接斷除自性空非有的增益。雖然是以理智而斷除此種增益，但並不是理智本身斷除這個增益。如論式「聲是無常，以是所作性故」，只要產生了解三輪的三個量，不需要其他的量幫忙，以此之力就能直接了解所立。雖然以此之力了解所立，但並不是前面三個量了解了所立，而是要產生第四個量來了解。《釋量論》亦云：「然說聲所作，如此皆無常，義生彼壞覺。」因此，「以此(量)之力通達」，並不是指它通達，而是說它幫忙通達。

總之，他人認為遮了自性有就會通達自性空。且不可能通達自性空還不知道自性空有或沒有，所以也會通達自性空存在；這樣就會變成遮非了。自宗講的是，遮了實有自然會通達自性空，那是遮無；也因為是遮無，不是遮非，所以不會引申出有。雖然遮實有的當下就了解自性空，也不需要再

依其他，自然能產生其他名言量來了解自性空存在，但是名言量是名言量、勝義量是勝義量，二者是不一樣的。舉例時就用「了解三輪的量，以此之力而了解所立」來說明。

自宗說，勝義量了解實有空，可以說以此之力懂了實有空存在，但是勝義量本身並不懂實有空存在，並舉了三輪之力的例子。對此，他人認為以了解三輪的力量了解所立，跟這不一樣。量識破實有而通達實有空時，此量識就了解這個實有空是量的境(量的所量)。量的所量就是有的定義。所以意思已經有了，當然就要說此量識了解實有空存在。對此，自宗說，承許有自證的中觀師承認實有空是量的所緣，空正見了解空性的當下，領受它的自證現量會間接通達空性存在，但因自證現量是名言量，所以不能說是理智所通達。月稱論師主張當中，也不是由理智通達實有空存在。若理智通達了這個，就變成理智在尋找有無是非時，找到了有，這樣就會變成實有。然而月稱菩薩根本不承認有自證現量，那麼這個宗是怎麼講的呢？

他宗對量的定義是新的不欺誑的了別；月稱菩薩此宗對量的定義是不欺誑的了別，不需要加「新的」。(這是針對主要境來說。)不欺誑就沒問題，有問題就是有欺誑，一般世俗上就是從欺不欺誑這邊去判斷有沒有問題。量也一樣，不欺誑的識就可稱為量，跟新、舊一點關係都沒有；所以離分別



識所引的已決智亦主張它是量。也因此，分別識也有現量。現量、比量又是怎麼區分的？他宗認為現量一定是離分別識，比量一定是分別識。此宗不是如此，在此宗來說，比量一定是分別識，但現量不見得不是分別識。依正理直接獲得的量叫做比量；不須透過正理領納到的就叫現量。凡夫了解隱密法時，首先必須透過正理才能了解。顯現法方面，凡夫不須透過正理就可以領納。領納時，透過眼耳鼻舌身識領納，那是離分別的領納。可是很多時候，第六意識不需透過判斷就能懂一些什麼，這一類的，因為它是顯現法，所以了解它時不需要透過正理；因為未透過正理了解它，這種了解境的分別識，就不能說是比量，那就是現量。總之，此宗與他宗有很多不同之處：第一、此宗對量的定義是不欺誑的了別，不講「新的」，所以已決智都是量。第二、在他宗來說，現量一定是離分別識，但在此宗則不一定。此宗主張，只要對顯現法不欺誑，無論是分別識或離分別識，都是現量。所以會有分別識的現量。<sup>9</sup>

交代以上的內容，是因為對一個了解空性的人來說，自性空存在是顯現法(現前)，而不是隱密法。一個努力修空性

---

<sup>9</sup> 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。

的人，當他破自性有時就了解了自性空。了解自性空之後，要了解自性空的內容是有或無，這方面完全不需要以理智去觀察。理智只破自性有，了解自性空，它不管自性空有還是沒有。了解自性空存在的這部分，並不依於正理，以通達自性空的力量就能了解它的存在。因為是不依於正理而通達的，所以自性空存在是現前。自性空是隱密法，存在是顯現法，自性空存在是顯現法。理解這個並不困難，如聲音是顯現法，無常是隱密法，而聲無常是隱密法。所以了解自性空存在的量是名言量。總之，對我們來說，自性空存在不是顯現法，是隱密法。但對一個了解空性的人來說，自性空存在是顯現法，他可以直接領納，而領納自性空存在的是名言量。

## 已二、斷以理智成立無自性則成為諦實之誦

他人認為，理智成立無自性，此無自性就會變成實有，這邊就是要破除這樣的說法。

無明執的是自相有(自性有、實有)，什麼是自相有？譬如我們看一零一大樓，這裡面會涉及二個部分：一個是我們所見的一零一大樓；一個是我們看到它的一個現象，那個現象與一零一大樓完全貼在一起，我們會覺得一零一大樓本身就在那邊，它本身就有，與我們的分別心無關，那就是無明

所執。無明執的是自相有，我們修空性就是在觀察無明所執的這個境到底對不對？是否符合事實？也就是，是不是從境自己方面有？如果所看到的與實際情況一樣，以理智去觀察時，它仍不變，就可以說它堪忍觀察。如果所看到的與實際情況不一樣，以理智去觀察時，看到的現象會破滅掉，說明它不堪忍觀察。也就是我們去觀察無明所執的境，如果無明是對的，因為無明執的是自相有、實有，所以就可以說諸法是自相有的。可是觀察之下，發現無明所執的與實際情況不符，無明執的是自相有，但是境方面根本沒有自相有，這個自相有就不堪忍觀察了。

一直觀察無明所執的境，若它堪忍觀察，它就是事實，它就是實有。從這邊，有人就說：只要是空正見看到了，就是堪忍了；堪忍的話，就會是實有，因為空正見找的就是有沒有實有、自相有；所以空正見通達了無自性，此無自性也就變成實有。可是什麼叫懂空性？如實觀察時，看不到、找不到就叫找到了空性—自相空。這跟剛才那個不一樣。剛才才是觀察自性有還是無，一直找，只要獲得了個什麼，都叫實有。而一直找，得到了「找不到」，就叫找到空性，這從另一個方面去講的。因為途徑不一樣，所以不能因為空正見找到了空性，就說空性是實有。

本文說到，有人說：理智成立苗等無自性，此無自性就

會成為堪忍正理觀察的內容。因此，「沒有實有」就會是實有，也就是空性是實有。若如他人所言，空正見看到了、找到了就是實有，就很麻煩了，要麼說空正見不懂空性，要麼就要說空性是實有，除此二者，不能說其他的。

正理智指的是通達空性的智慧，有現量和比量二種，聖人有現量，凡夫有比量。以凡夫來說，通達空性的智慧、理智、了解空性的比量等同。但是有人就把理智與比量區分開來，認為理智與比量是同一體的二面，將二者判為相異，說理智無境，而比量有境。總之，在他人看來，因為多處會說到現量現前看到自境、比量通達自境，所以講現量、比量不懂境是說不過去的，一定要承認現量、比量是懂境的。可是懂空性的智慧不能懂境，一旦懂了境就要說實有，所以不能說它懂境，即與比量同體的理智不懂境。也就是，他人認為比量這一面是能了解空性的，理智這一面是無法了解空性的。他的意思是，就算比量了解了空性，空性也不會變成實有。但是一旦理智了解了空性，空性就必須變成實有。

上述的這二種說法，其實是同樣的想法：說空正見懂空性，就要說空性是實有；如果不願說空性是實有，就要說空正見沒有看到空性。(前者說空正見看到了空性，所以空性是實有；後者認為不可以說空性是實有，所以要說空正見什麼都沒看到。)自宗認為這二種說法都不對。所謂觀察苗等是不

是實有，是如前面所說的，觀察其是否如俱生我執所執般存在；這個跟堪不堪忍配合在一起時，堪忍觀察的話，就會是實有。但堪不堪忍觀察，或是不是理智所成就，不能作為判斷實有的標準。如這張桌子是堪忍我的眼識觀察的。但是用空正見觀察它是不是實有，從這方面觀察的話，它是不堪忍的。堪忍只不過在說能夠接受挑戰、能站得住腳。以了解空性的智慧去觀察有沒有自相時，找不到自相，那時就叫獲得了空性。這個空性在空正見面前是不是站得住腳的？是，它是堪忍的。但是再從另一邊去看，它自己是否如無明所執般自相有？這樣去觀察時，它又不堪忍了。總之，挑戰有很多種，是不是實有的標準要定在無明所執的那個境能不能接受挑戰。不是這樣，單單講堪不堪忍，空正見破自相有時就叫懂空性，空性也如如不動地站在這個智慧前面，從這邊去講，空性是堪忍的，因此無法拿堪忍不忍當標準。以前我們都只說堪不堪忍，沒有關照到細節，如果把堪不堪忍當標準，是會有誤差的。所以，自宗講出二個標準，是不是實有的標準是，像無明所執的那個樣就是實有；理智所成立的，不是建立實有的標準，不能單單因為是理智所成立的，就說它是實有。

自宗說，堪不堪忍觀察或是不是理智所成就，不能作為判斷實有的標準。他人又說：這雖然不是實有的標準，但只

要理智成立了，就一定是觀察究竟智慧觀察下所堪忍的，這樣就會是實有了。他的意思很簡單，就算不能把它當成標準，但只要理智成立了，就要說它堪忍了，堪忍了就是實有，不堪忍就不能說它成立了，沒有不堪忍又成立的。對此，自宗說：這是把堪忍理智觀察及由理智成立二者混為一談。也是只要是由理智成立就會是實有的意思。他人是因為沒弄清楚怎樣才是實有的界限，才會如此。從上面講的實有的標準，很容易了解這些說法是不合理的。

理智去觀察苗等是不是實有時，看到沒有實有；看到沒有實有時，可以說看到了空性。再一次，觀察看到的這個空性是不是實有？即是不是無明所執的那個樣子？觀察空性本身是不是實有的量找不到「空性」，但是它找到了空性，雖然前後「空性」的用語相同，但其實是不一樣的。觀察苗等是否堪忍正理觀察時，它們不堪忍正理觀察。再一次，把那個當主題來觀察是否堪正理觀察時，它也不堪忍正理觀察。由此可知，堪忍理智觀察與由理智成立不能混為一談。總之，他人說，因為理智成立了，所以它是堪忍的；不堪忍就不能說成立，成立了就要堪忍，把二者的關係弄得很緊密。自宗不是，觀察苗等是不是實有時，多處提到「獲得空性」，但說到堪不堪忍時，這些都是不堪忍的，所以堪忍與理智成立不一樣。

要斷除他人這樣的疑惑，了解有所立、所立是遮無是必須的，這是了解什麼是實有，什麼不是實有的最低界限。了解空性是不是所立很重要，如前所說，破除自性有是不是就沒有了所立？不是，它會成立自性空，自性空是所立。而且所立是遮無。破了自性有時，不會得到自性空是有，不會引申出這個。如果引申出自性空是有，所立就會變成遮非。這樣一來，觀察時的確會觀察到一個有，接下來，堪忍、是實有的這些問題就會連帶出現，如說空正見獲得了就必須堪忍，堪忍就會是實有，或說空正見見到了就會是實有，不想承認它是實有就要說空正見什麼都沒見到。了解了有所立、所立是遮無，就不會有他人的這些疑惑。

《般若燈論》說四無生的宗是遮無，不是遮非。若認為它是遮非，則與《般若經》相違，《般若經》：「若行於色無生，則非行般若行。」《般若攝頌》也說：「菩薩若執此蘊空，是行於相，非信無生。」諸菩薩不能執那個空，執了空就是著相，不是信解無生。這邊只是引二段文，像這一類的經文還有很多。這一類的經文在說什麼呢？理智通達無我、自性空時，不是唯破所破，而執有無我等法的話，就會行於實有執著之相，而非修般若義。只是執破所破，這樣就是行般若行，而非行於相。如抽菸可以看得到、照得到，不抽菸是照不到的。抽菸有個形相，不抽菸沒有，遮了抽菸就叫不抽菸，沒

有一個不抽菸在那邊直接讓你看。同樣地，沒有實有就叫空，沒有一個什麼在那邊，若執一個空在那邊直接讓你看，就是著相。《般若心經》說：「五蘊亦自性皆空。」《入中論》說：「若見我我所皆空，諸瑜伽師得解脫。」見無我與空要像前面所說的那樣理解，如此就不相衝突；不是這樣，把它想成遮非或成立，「是行於相，非信無生」與「若行於色無生，則非行般若行」二者會有矛盾。前者是說不應行於相，要信無生(了解無生)才對，後者又說信無生(了解無生)不是行般若，這二個表面看過去是衝突的。該怎麼理解呢？了解無生時，以遮無去了解，是對的；了解無生時，若以遮非去了解，就不是行般若。總之，若未分清此二遮法，被不應說空、不空、有我、無我這樣的經文搞混，會是修空性最大的障礙。現在我們也常看到這樣的情況：許多佛經的字面是矛盾的，自己因為錯誤理解經文，就變成說是也不對，說不是也不對，說有也不對，說無也不對，什麼都不對。如果分清楚遮無及遮非，對這些就不會感到矛盾。

除此之外，《觀世間品》說：「此破除有性，非即執無性。如云此非黑，未說此是白。」這只是在破有，不是在執沒有，就像說它不是黑的，並不是說它是白的，黑與白不是直接相違。<sup>10</sup>有人引《觀世間品》這段話來破自宗的說法一破自相有

---

<sup>10</sup> 白與不白是直接相違，不是白就是不白，不是不白就是白。



就會立自相空，而主張雖然破自相有，不代表成立自相空，即理智只是在破所破，而不會立所立。但是《觀世間品》的意思並不是如此。《般若燈論》中是引《觀世間品》為證，說只是破自性有而已，不成立自性空是有。注疏解釋說這是遮無的引證。這個也可以由譬喻了解，非黑，「非」字否定黑，破黑會立不黑，其實它有破與立，但是立的僅僅是不黑，而不是白，如果立的是白，就會變成遮非，而不是遮無。他人認為，這個只是在破，而不是在立，如說不是黑不會成立白一樣。但是並不是這樣，不是說破了黑就不立非黑，而是說破黑不能立白，破黑而立白就變成遮非了。破黑而立非黑是遮無。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」這句話是有所詮的。同樣，破自性有的心懂不懂自性空？懂。理智有沒有成立自性空？有。《分別熾燃論》亦說：「唯破地等於勝義中非大種性，非成餘性及無事性。」只是在說地等不是勝義所生的本質，僅此而已，沒有成立其他的本質。意思是，只是在破自性有，而不會成立自性空的存在。總之，破除自性有，並不成立自性空是有，而說遠離二邊之道。《顯句論》說：「吾等非成立有無，唯破他人增益之有無，破除二邊成立中道。」從表面上看，我們不承許有，也不承許無，什麼都不談，可是又說中觀道是有，是相衝突的。若從遮無、遮非觀點來看，這些就不衝突。遮

除別人的增益、減損二邊之後，並不引申出其他。這並不代表破了他人所增益的我時，連無我都不成立，因為談到了遠離二邊的中觀道。破除他人的增益品，就剩下非增益，剩下事實，這就是所要講的中觀道。

**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、對此，他宗妨難之理；卯三、自宗無此過之理。今初**

要破的是四生—自生、他生、二生、無因生。只要是生出來的，要麼是有因而生，要麼是無因而生，一定是這二類。若是有因而生，或是從同體的因生，或是從異體的因生，或是二者俱生。所以就有四個內容。要說生無自性就要破這四個，這四個都能夠破除，就不會再有生是有自性的錯解。

破四生時，第一步要破的是自生。自生指的是與自己同體的因產生與自己同體的果。印度的外道數論師會認為有自生。數論師說宇宙萬物包含在二十五個所知中。根源有自性和神我二種狀態。當神我碰到自性，因為神我種種分別，從而由自性產生出其他二十三個所知。歸類時，可以分為三個項目：自性、變異及唯變異。若它能生果就叫自性；若它是

果就叫變異；有些既能生果，也是某一個因素的果，它既是自性也是變異。自性和神我，沒有誰能生它，所以這二個是最終的。接下來二十三項全是變出來的，都是變異。最後幾個項目不會生出什麼，所以純屬變異，不是自性；中間的部分，既是自性也是變異。總之，根本只有自性和神我，其他二十三個是自性幻化出來的現象。現象與自性之間的關係，只是相貌上不同，本性是相同的。就如把麵粉揉成各式各樣的形狀，揉成馬、大象等，表面看過去，有象、有馬等，但是它們的本質都是麵粉。在這種觀念下，一切法本質上都是一樣的，只是相貌不同。如此一來，因果二者本質一模一樣，因果是同體，西瓜與西瓜種子同體。再者，為什麼西瓜種子能產生西瓜，而麥種不能？為什麼西瓜種子會生西瓜，但不會生大米？他們認為，西瓜種子裡面有不顯現(隱形)的西瓜，而我們看到的是顯形的西瓜。所以西瓜有二種：隱形的西瓜與顯形的西瓜。因為西瓜種子裡面有隱形的西瓜，搭配土壤、陽光等，就可以產生顯形的西瓜。為什麼麥種不能生西瓜？唯一原因是它裡面沒有隱形的西瓜。總之，在他們的理論下，得出的結論就是因果同體，西瓜與西瓜種子同體，麥與麥種子同體。<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> 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、

數論師認為內外諸法，如眼、苗芽等，其生若在因位時沒有，不應道理。也就是認為諸法於因位時，要以非顯現的方式存在其中，從此而產生；當然他們也不承認顯現之後再生。接下來要破除這個說法。龍樹菩薩破除時，用了很多理由來破除，佛護論師從中選出二招來破。佛護論師破除時說，「苗為有法，應不自生，以生無義故，以生無盡故」；「苗為有法，復生應無義，已有自體故；苗為有法，應無窮盡再生，以生還須生故。」

「苗為有法，應不自生，以生無義故，以生無盡故」，這邊說了二招一生無意義、生會無窮無盡。什麼叫做生？無常法之生與有是一樣的。(不管常法，常法有但是不生，永遠不生。)什麼叫做有了苗？即苗生了。苗生時才叫做有苗；沒有苗就不能說它生了。就無常法來說，所謂生指的就是它有。因此，生西瓜有沒有意義？有。如果生西瓜沒有意義，農夫就不必那麼辛苦地播西瓜種子、施肥、灌溉；就是因為生西瓜是有意義的，所以農夫才那麼辛苦地種西瓜種子，從沒有讓它變成有。話說回來，如果種子時，西瓜就已經有了，農夫幹嘛還去種這個田？沒有才需要創造，有了就不需要。既然你說種子裡面就已經有了西瓜，已經有了就不需要為了它有再去做什麼，所以自生無意義。這是第一招。

---

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。

自宗說：種子裡面已有西瓜，再生就沒有意義了。他補充說：這並不相違，雖然已經有了，但是是隱形的，為了讓它變成顯形的，所以還要再生一次。對此，自宗用第二招破除：如果已經生了還要再生，就會無窮盡地生下去。像母親，今年生一個小孩，明年再生另外一個小孩，那個是有，但是同一個小孩，不可能生二次。如果已經生了還要再生一次，那麼再生的這個還可以再生，理由相同。如此，就可以無止盡地生下去。

數論師中也有不承許生，只承許顯現，也就是種子時已經有了，以後只要顯現的說法。這個用前面所說的正理也能破除。在《中論》第二十品及第七品中，也有談到與佛護論師此二正理本質相同的正理及其他的正理。

總之，以上講了二個論式：第一、「苗為有法，復生應無義，已有自體故。」(或「苗為有法，復生應無義，已有故。」)說這個論式是因為他人說有自生。第二、「苗為有法，應無窮盡再生，以生還需生故。」第一招之後，他人會講生了還要再生，這並沒有什麼衝突。自宗就講，如此會無窮盡地生下去，因為生了還要再生之故。這二個是根本論式，要記起來，下面有討論。

## 卯二、他宗妨難之理

對於佛護論師的說法，清辨論師認為有三個過失：第一、只有立宗，沒有正因、正喻。第二、無法反駁對方的反難。第三、違背龍樹菩薩的意趣。

首先談到沒有正因、正喻的問題。清辨論師為什麼這麼說呢？本來佛護論師講的是「苗為有法，應不自生，以生無義故，以生無盡故」，這是略說，之後還有比較長的論式。但是清辨論師理解為「苗為有法，不自生，以生無義、無盡故。」生無義、無盡並不是個正因。因明論式一定要有因、喻，比如「聲是無常，以是所作性故，如瓶子」。清辨論師說沒有因、喻，並不是說這個論式沒有因、喻，而是這個論式沒有能夠證明苗非自生的正因、正喻。像「苗為有法，非自生，以是緣起故」，因為是緣起，所以它是非自生的，這是合理的。說生無義、無盡，就不對了。所有的無常法都是有義、有盡的，若是無盡，就會變成恆常，所以沒有任何果是無盡的，都是有盡的；而且生是有義的。因為生無義、生無盡是如兔角般不存在，所以不能用來成立非自生，它不是個理由。(這並不是說他沒有講理由，是說那個理由是像兔角般。)再者，佛護論師的論式中確實沒有直接提出任何的喻。因此，清辨論師說：它只是個宗而已(只是講自己的看法)，不是正理，因為沒有講無自生的理由和譬喻。

第二、無法反駁對方的反難。先不管佛護論師真正的論式，把清辨論師的解讀—「苗為有法，不自生，以生無義、無盡故」，當成佛護論師的意趣。數論師認為，顯現的苗一定要從隱藏的苗生出來，若無隱藏的苗，是無法生出一個顯現的苗的。所以隱藏的苗還沒有生，還要生；顯現的苗就不需要再生了。說「苗為有法，不自生，以生無義、無盡故」時，數論師很有理由問：「你說生無義、無盡是在指什麼？如果你說的是隱藏的苗，它的生是有義的，從未顯現變成顯現，你說無義是不對的。如果你說的是顯現的苗，它的生沒有意義，這個我也接受。」運用正理時，運用的對象必須是沒有能夠證明這件事情、不答應這件事情。如果對方已經接受了，就不需要再對他證明；對方不接受，才需要證明給他看，讓他接受。所以，佛護論師會有二個過失：第一、成立已成立的。即敵方明明已經接受的，還證明幹嘛！第二、相衝突，不是生無義，而是生一定有義。說隱藏的苗不用生，數論師不會同意。是為了有顯現的苗才生，所以不是無義，是有義的。總之，對於佛護論師的主張，數論師會提出反難：「隱藏的苗，生是有義的，顯現的苗，生是無義的，你說的是哪一個？」此時，將無法反駁數論師的反難。

第三、違背龍樹菩薩的意趣。「苗為有法，不自生，以生無義、無盡故」，第一個過失是沒有講到因、喻，生無義、無

盡是如兔角般的，生是有義的。而佛護論師是如此有智慧的人，不可能講這個話。所以清辨論師揣測，佛護論師想講的是生有義、有盡，也就是如果是自生，一定會變成無義、無盡，事實上生是有義、有盡的，佛護論師想表達的應該是這個。

應成論式與因明論式的差別是什麼？如《入中論》：「若謂依他有他生，火焰亦應生黑闇，又應一切生一切，諸非能生他性同。」寫成應成論式是：「火焰為有法，應能夠生黑闇，以是他生之故。」那個「應」字，說的是事實上不是，但照你這樣講的話，就會是……，往不合理的方面推，因為一些他人自己承許的內容，會導致他人無法回答。因明論式則是直接證明，如「苗為有法，是無常，以是所作性故」，他人尚未想通苗是無常，此時以「是所作性故」來讓他了解苗是無常。應成論式的運用方式是指出他人的矛盾處，對方看到矛盾，自己會放棄原先的立場，因明論式的運用方式是直接證明，應成論式與因明論式的差別是這個。

很多應成論式可以轉成因明論式。(不是所有的應成論式都可以轉成因明論式。)如應成論式「火焰為有法，應能夠生黑闇，以是他生之故」，他人會覺得火焰沒有辦法生黑闇。他可能會問：那麼到底是怎樣呢？就回答：「沒有他生，因為火焰不能生黑闇。」就是把應成的因調到因明的宗，把應成的



宗調成因明的因。<sup>12</sup>

「苗為有法，無自生，以生無義、無盡故」，「生無義、無盡」，若照字面，根本不對，因為它沒有講任何成立無自生之因及喻，因此只是立宗而已。這樣有智慧的人，不會寫出這麼奇怪的話，所以清辨論師以為佛護論師其實是想把應成論式轉成因明論式。轉的話，也不像前面所說的那樣轉，而是把「生無義、無盡」轉成「生有義、有盡」，直接把應成的因轉成因明的因。因轉變了，宗也要轉變，變成「只是無自生之生」。也就是，為什麼應成論式要轉成因明論式？若不轉，那個應成論式的因根本就不存在，所以要轉，從「生無義、無盡」轉成「生有義、有盡」。原本的所立—「無自生」—也要改動，也要轉，相同之故。所立要轉成什麼？轉成「只是無自生之生」，這個其實在講有他生。「只是無自生之生」這句話一聽就好像要表達他生。清辨論師自己認為有他生，所以習慣性地以為佛護論師也承認他生。因為承認他生，又擺出這麼一個奇怪的論式，其用意就是為了證明他生，所以把「無自生」轉變成「只是無自生之生」(指的是有他生)。

---

<sup>12</sup> 「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。

因此，整個論式就會變成「苗為有法，雖無自生，但有他生，以生有義、有盡故」。這樣一來，就與龍樹菩薩的意趣相違了。龍樹菩薩認為無自生、無他生、無二生、無無因生之所立全都是遮無，而不是遮非。「只是沒有自生之生」已經變成遮非了，就違背龍樹菩薩的意趣。

總之，清辨論師第一步就解讀錯誤。他看到佛護論師的「苗為有法，應不自生，以生無義、無盡故」，解讀成「苗為有法，不是自生，以生無義、無盡故」。接著針對自己的解讀再推演下去，推演出三個內容。如果佛護論師所說的是像他所講的，所得的結論真的會如此。

### 卯三、自宗無此過之理

應成論式又可稱為他許應成論式，或自許應成論式。應成派會說只要以他許因明論式，來打敗他就行了，不需要自方承許，又說應成論式是自許因明論式，這樣會不會有衝突？「他許」是他方承許。「自許」的意思是，不是我方承許的，而是你自己承許的，所以「他」和「自」都是指敵方，他許應成論式與自許因明論式是同義。

前面講了應成論式與因明論式的差別，下面還會牽涉到自續因明論式。所謂自續因明論式，有法必須是自方與他方

共同承認的，若二方對有法的看法不一致，就談不下去了。同樣，能立、所立也都要自方與他方看法一致。若對某樣東西的界定，自方與他方完全不同，你講你的，我講我的，就無法討論下去。「自續」牽扯到自相有。自續派以下認為，對瓶子沒有錯的認知才能認識瓶子。通常會這樣說：認識瓶子時，這個認知必須要對瓶子的自相不欺誑(或說無害)。也就是，自續派以下，對瓶子不錯亂，其實就會對瓶子的自相不錯亂；對瓶子的自相不錯亂，其實就會對瓶子不錯亂。因為自續派以下有這樣的概念，所以他們認為自方與數論師之間也要如上面所說的，如數論師對瓶子的認識如此，自方對瓶子的認識也要如此，有共同看法，根據這個才繼續談下去，只有用自續(因明)才能打敗他方。應成論式就不是這樣，應成論式是用他人的矛攻他人之盾，因為他方有什麼想法，這個想法和他自己某一個想法矛盾，所以根本牽扯不到自方的任何立場、看法，因此也就不需要共同的東西。在這種概念下，就會有「只破他宗」的句子出現，只是用他宗的概念去破他宗，這裡面不涉及自方承認什麼、不承認什麼。

總之，「苗為有法，復生應無義，已有故」，這個論式是他許應成論式。他許應成論式就是自許應成論式。「苗為有法，復生應無義，已有故」，把「應」字拿掉是因明論式，但不是自續因明論式。因明與自續因明不一樣，但在自續派以

下來說，因明與自續因明是一樣的。自續因明是宗、因、喻都由不損害的識安立，如瓶子有法，通達瓶子的識要對瓶子的自相無損，也就是承許有自相有。當然，應成派不承許有自相，所以佛護論師、月稱論師講的因明論式，不可能是自續因明論式。認為有自續因明的是自續派以下，他們說必須用自續因明論式來講理，為什麼？沒有共同語言，要如何和他人討論。

接下來講月稱論師破清辨論師，還原佛護論師的說法。

第一、針對沒有正因和正喻。對於佛護論師的「苗為有法，應不自生，以生無義、無盡故」，清辨論師解讀成「苗為有法，不自生，以生無義、無盡故」。清辨論師解讀錯了，那不是佛護論師的意思。佛護論師在那個論式後，還有比較長的論式「苗為有法，復生應無義，已有自體故；苗為有法，應無窮盡再生，以生還須生故」，在這個論式中，可以清楚的看到加了「再生」(或「復生」)。月稱論師是把佛護論師前面那個論式當成略說，後面這個論式當成是廣說。因為廣說中有「再生」，所以略說中也要加「再生」，這才是佛護論師的意思。

月稱論師反駁清辨論師所說的第一個過失：佛護論師寫的應成論式，是講復生與生之間的矛盾，而不是其他。生與復生是矛盾的(有與再有是矛盾的)，指出這個矛盾的應成論

式是可以破除自生的說法。若這個應成論式破不了，即使再用自續因明論式也是破不了的。也就是，針對清辨論師所說沒有(自續的)因喻之過失，自宗的回答是：根本不需要自續的因、喻。

第二、針對無法反駁數論師的反難。前面提過，所謂自續因明，其實就是自相有的宗、因、喻。以應成派來看，如此就失去了中觀的意義，只要是中觀師，是不可以承認自續因明的。所以針對自續的宗，他人會妨難，我們根本不需要回答。也就是，清辨論師說他宗妨難時佛護論師無法回駁，對此的回答是：根本不需要回答。為什麼？因為中觀師根本不可以去承認自續的宗。

自宗不承許自續因明論式，他人就算找這方面的碴，自宗也不需要回答。自宗是用他許比量(或說自許比量)來指出他方的矛盾，用數論師自許的內容來破數論師自己的主張。接著數論師可能會反駁，然而在這方面，佛護論師其實已經說了。「苗為有法，復生應無義，已有故」，這個講清楚就是：「隱藏的苗為有法，復生無義，已有故，如顯現的苗。」佛護論師指出數論派的矛盾，什麼矛盾？生與再生是有矛盾的，生就不需要再生。基於這個矛盾，所以他很明顯是講：「隱藏的苗為有法，復生無義，已有故，如顯現的苗。」數論師得好好想一想：為什麼顯現的苗不需要再生？因為它已經存

在了，存在了就不用再生。這個想通了，隱藏的苗也一樣，因為隱藏的苗已經有了。講「苗為有法，……」，如果不講清楚，他人可能會再找麻煩：「若是指顯現的苗……；若是指隱藏的苗……」，然而講的是「不顯現的苗為有法，……」，這個他人就沒有追問的空間，清辨論師所說的第二個過失自然就不存在。

第三、與龍樹菩薩所講四無生全是遮無的想法相衝突。清辨論師說，應成論式要轉化成因明論式。能立轉化時，所立也要轉化。轉化後的因明論式自宗要承認，就不只是「不是自生」而已，「只是無自生之生」，如此就不是遮無，而是遮非，這就與龍樹菩薩的想法不一樣。對此，月稱論師於《顯句論》中說：「所遮義(轉化的內容)只跟他方有關，與我我方無關，我沒有此宗。」宗喀巴大師談到，並不是所有應成論式轉成因明論式之後的內容，中觀宗都不接受，其實很多是自宗可以接受的。這邊是指，上面所講的應成論式轉成因明論式的內容，自宗不接受。

如果論式是「苗為有法，應該不是緣起，以是自性有故」，它轉成因明論式是「苗為有法，是自性空，以是緣起故」。轉化後的所立一「自性空」，及能立一「以是緣起故」，自宗都能接受。所以很多的應成論式轉成因明論式的內容，中觀宗都能接受。「轉化的內容只跟他方有關，與我無關，我沒有此

宗。」此處指的是破自生的應成論式。而且那個應成論式的所立法也不是「生無義、無盡」，而是「復生無義、無盡」，清辨論師搞錯了。「復生無義、無盡」，反過來是「復生有義、有盡」。自宗是不承認復生有義、有盡的，因為自宗不接受再生的說法。自宗沒有這個概念，所以這個與自宗無關，只有數論師會承認。數論師承認復生有義嗎？種子裡頭已經有苗，還要再生苗，所以他有這個意思。只有數論師才會承認，自宗不會承認，因此沒有與龍樹菩薩的宗相違的情況。<sup>13</sup>

佛護論師講復生無義，提到「復」，其意是說，種子時，苗的自體已經在裡面了，自體已有還要生的話，就會變成復生。《顯句論》中也談到「復」的句子，《入中論》也說「若計生已復生者」。總之，佛護論師、月稱菩薩的《顯句論》、《入中論》都談到復生。有與復生是相違的，有的話不需要再生，有與生則不相衝突。生指的是苗的有，苗的有就是苗的生，苗有與苗生沒有衝突，苗有與苗復生有衝突。清辨論師最大的誤會是沒有看到「復」字。「生無義」與「復生無義」差別很大，佛護論師明明有說復生。

有認為即使如此，應成論式轉成因明論式時，自己還是

---

<sup>13</sup> 「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。

要承認轉化後的內容。在語言的使用上，一個語言能不能表達它的內容，有二個重點：一、要有想講這方面的意樂，二、那個語言要有能力表達那個內容。如我指著畫像說「這是觀世音」，這樣有沒有表達清楚？表達清楚了，你們沒有什麼誤解，不需要特別說這是畫像。雖然只是一張畫，但我說是觀世音，大家也能接受。數論師認為已經有的東西顯現才叫做生，種子裡面已經有苗，顯現時才叫做生。這個生的概念和我們不同。因此，他們講「生」時，真正講了生嗎？其實沒有。這二個例子有差別。講「這個是觀世音」，這句話意樂有了，想講的是這個，所以沒什麼誤解；別人也不應該說「這是張畫，怎麼是觀世音」。另一方面，數論師把顯現說成生，他是不是想講生？是。問題是數論師講「生」的這句話有表達生嗎？它詮的是生嗎？其實不是。所以，一方面那個語言要有能力表達那個內容，另一方面講者要有那個意思，二者都有時，那個語言就能表達一件事情，缺了其中之一就不行。佛護論師只是要破數論師的自生概念，除此之外，他根本沒有想要表達什麼。如「苗為有法，應不自生，以復生無義故」這樣一句話，他除了遮止自生的想法外，沒有想要表達他生。既然講者沒有這樣的想法，這句話其實不會講他生的。

一般，外道或下部認為有自生或他生，一開始破除時，要用應成論式，因為他方不接受自方的主張，自方也不接受



他方的主張。指出有自生會有怎樣的矛盾，逼他方放棄自己的主張，那時再用因明論式，就可以達成任務。此外，也有應成論式轉成因明論式的做法。所以在應成派來說，有應成論式，也有因明論式，也有應成論式轉因明論式的做法，但是應成派不承許自續因明論式。在自續派以下來說，宗、因、喻都必須自性有，在此條件下才談應成論式或因明論式，所以在他們來說，這些都是自續因明論式。以「苗為有法，是自性空，以是緣起故」為例，在自續派以下來說，這是自續因明論式，在應成派來說，沒有自續因明論式，只要是因明論式，必須是他許因明論式。關鍵並不在於論式不同或表達方式的不同，而是自續派以下認為「苗為有法，是自性空，以是緣起故」這樣一句話，有法等必須是自性有，對於宗、因、喻，自方與敵方要達成一致才可以談。所謂達成一致，就是要由量來建立宗、因、喻。由量建立宗、因、喻時，必須是對宗法等自性無害的量識來建立。簡言之，在自續派來說，了解苗的量識就是對苗的自性無害的量，只要了解苗，就必須對苗的自性無害；若對苗的自性有害，就無法了解苗。像執兔角的識，它看到兔角，但是沒看到兔角的自性，是把兔子的耳朵看成兔角，所以無法形成量。所有的量識都必須對自境的自性無害。然而，應成派不接受自性有；因為無自性有，所以無法對自性有產生量。要懂苗、懂自性無、懂緣起，才能討論「苗為有法，是自性空，以是緣起故」這樣的

論式。(自續派為了解釋懂苗等，為了解釋為何執兔角的識不懂兔角，而執苗的識懂苗時，就扯到自性有。)總之，對於應成論式與因明論式，自續派以下和應成派都會接受，而且舉的例子很多幾乎一樣，但是應成派不承許自續因明論式，說沒有自續正因，而自續派以下則強調必須要有自續正因，認為只靠他許是無法建立宗、因、喻的，這些牽扯到的就是自相有無的問題。

以上的內容，一定要弄清楚佛護論師講的論式是哪一個，清辨論師解讀的論式是哪一個，沒弄清楚就不知所云了！

佛護論師說「諸法應不自生，以生無義無盡故」，「諸法復生的話……」，佛護論師講這句話時，有點像略說和廣說，略說中沒有「復」字，廣說中有「復」字。因此，佛護論師真正的第一個論式是：「苗為有法，應不自生，以復生無義故。」如果他人堅持復生有義，就用第二招—「苗為有法，應無窮盡再生，以生還需生故」，可以有第二次生的話，就可以有第三次、第四次生，如此就會無窮無盡地生。用第二個論式來肯定沒有復生，以沒有復生來達成沒有自生。可以說第一個論式是根本論式，第二個論式是成辦第一個論式。

清辨論師可能只看到佛護論師的略說就馬上找碴，他認為佛護論師講的論式是：「苗為有法，不自生，以生無義、無盡故。」因此，他講了三個問題：第一、這個論式根本沒有

講正理。「生無義、無盡」根本不是理由，因為它不存在。第二、「不自生」是指什麼？他人反難時，將無法答覆，所以你(佛護論師)沒有解決問題。第三、與龍樹菩薩的想法起衝突。龍樹菩薩明明講的是遮無，你(佛護論師)卻把它說成是遮非。

佛護論師破除數論師自生的主張。清辨論師看了佛護論師的文章，他以為佛護論師是承許他生的，沒有把佛護論師當成外人，再加上沒看到「復」字，所以就出了三招來破佛護論師。當時清辨論師的地位比較高，所以雖然清辨論師並沒有真正破除佛護論師的說法，但是佛護論師也沒有回答什麼。後來，月稱論師看出清辨論師杜撰了佛護論師的想法而妄破，就破除清辨論師，還原佛護論師的想法。

佛護論師、月稱菩薩的《顯句論》、《入中論》都提到復生，而清辨論師沒有看到。通常會說清辨論師是八地菩薩，已經是八地菩薩了，還會不知道嗎？所以有一個講法是：清辨論師為了講出自續的概念而委屈自己，因為從唯識宗的見解直接跳到應成派的見解不容易，他在這中間做一個橋樑，以這些解讀立自宗。後來月稱論師破除這些，把整個《中論》的意思彰顯出來。寺院的教科書中也有一位叫羅及巴的藏人，講般若時，破的都是他的說法。傳說克主傑尊者一直追著他，他講什麼就跟著破除，後來在某寺，二人辯論，克主傑尊者破了他的說法，他就直接融入彌勒菩薩的心間，還在

心間探出頭來對克主傑尊者笑一下，然後就不見了。所以我們會認為他們不是不懂，而是在有疑問、容易誤解的地方，他們故意誤解，演場戲。

### 寅二、破他生等之正理。分二：卯一、破其他三生；卯二、破四生之結論及斷諍。今初

破其他三生中，首先要破他生。經論中有很多破他生的正理，佛護論師是根據《中論》第二十品「若有他生，則是因與非因將相同」來破除。月稱論師在《入中論》中也是用這個正理來破。《入中論》說：「若謂依他有他生，火焰亦應生黑暗，又應一切生一切，諸非能生他性同。」在《顯句論》中，也是用相同的理路，指出要去看《中論》第一品「諸法之自性……」。

佛護論師這樣說：「無他生，以應一切生一切之故。」(若用論式來表達是：「苗為有法，應該從自己的是因、非因產生自己(應一切生一切)，以有他生故。」)

清辨論師聽到這個時會想到什麼？首先，一切是因、非因不會生一切是果、非果，一切生一切不是事實，符合自己因素條件的那些因才會生自己的果。若一切生一切，就會變成西瓜種子生大麥、大麥種子生西瓜等。其次，說無他生也

不對。在清辨論師看來，他生是一定要有的，不可能沒有他生，所以他就猜想：一定是無勝義的他生(無實有的他生)。像《般若心經》說「無眼耳鼻舌身意」，這並不是在說沒有眼、耳等，而是說無實有的眼、耳等，類似於此，於是他就幫佛護論師加字，把「無他生」改成「非為勝義的他生」(或「無勝義的他生」)。也就是說，佛護論師說：「無他生，以應一切生一切之故。」清辨論師看到的是：「無他生，以一切生一切之故。」而這句話因不對，宗也不對，一切生一切不存在，無他生也不存在。所以他就把「以一切生一切之故」改成「以某些生某些故」，把「無他生」改成「非為勝義的他生」。

清辨論師破佛護論師時說：第一、你(佛護論師)沒有講能夠打擊對方的應成及成辦內容的因，即沒有講到應成論式，也沒有講到因明論式。第二、若真的要講應成論式、因明論式，因與宗都要改，如此就與龍樹菩薩的意趣相違。應成論式是打擊別人的一種方法，因明論式是成辦自宗想成辦的方法。剛才那句，既不是應成論式，也不是因明論式，所以要改變。一切生一切不存在，應該是某一些生某一些。因改變了，宗(所立)也要改變，因為理由相同。<sup>14</sup>「無他生」不

---

<sup>14</sup> 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。

存在，要改為「非為勝義的他生」。「非為勝義的他生」，就會拋出自生、二生、或無因生。如此，宗就不是遮無，而是遮非，就會與龍樹菩薩的意趣相違。

總之，佛護論師說：「應一切生一切，以他生之故。」因明論式是「無他生，以非一切生一切故。」所以，佛護論師有講應成論式，也有講因明論式。清辨論師說佛護論師沒有講，他指的是沒有講正確的應成論式和因明論式。不是正確的論式要讓它變成正確，但是變成正確時，宗就會變成遮非，有這樣的問題。

思考一下，為什麼有他生則一切是因、非因會生一切是果、非果？此處「他生」是宗派間的名稱，並不是他生他，就叫他生。因與果，對因來說，果是他，而不是因本身；對果來說，因是他，而不是果本身。這邊講的他生並不是這樣的概念。他生是指自相有的因生自相有的果，他生是專有名詞，這個名詞來自有部宗、經部宗、唯識宗、及中觀自續派的典籍當中。也就是說，如果因為因與果不同，針對果來說，因就是他，所以是他生，這樣世間要有他生的概念。若世間一般人有這樣的概念，那就不是宗義創造的一個名稱。世間一般人的想法是像這樣：一個人種下一棵種子，辛苦澆水、施肥，後來長成大樹。他見到那棵樹時，指著樹說：「這是我種的」。事實上，他是種下種子，慢慢澆水、施肥，等到十幾

年，才長成那麼大，而他說這棵樹是他種。同樣，母親只有一百五十公分高，兒子有一百八十公分高。母親還會說：「這是我生的。」我們明明知道我的手不是我，我也不是我的手；但手痛時，會說：「我的手痛。」用手打人時，還是會說：「我打人了。」所謂他生，因必須要自相有，才能生出有自相的果，所以在一般世間的想法中，沒有他生的概念。他生只是宗派間的概念，並非一般的概念。因此，執他生是實有執著，而且是分別的實有執著。

龍樹菩薩說無自生、無他生、無二生、無無因生。對此，應成派全部都可以接受。自續派以下能接受無自生、無二生、無無因生，不需要加字，但是不能接受無他生，因為在他們看來是有他生的。所以「苗為有法，不是實有，以是無自生、無他生、無二生、無無因生故」，應成派可以接受。自續派以下因為主張有他生，所以要加上勝義的簡別，成為「無實有，以無勝義的自生、他生、二生、無因生故。」加「勝義」一詞，是為了加在他生那邊。會說「瓶非實有」，根本不必說「兔角非實有」。瓶是世俗有，但勝義無，所以要說「瓶非實有」，而兔角根本不存在，世俗上沒有，所以不需加勝義簡別，要說「沒有兔角」。若名言上有他生，就必須要加字，成為「無勝義的他生」；但是名言上也沒有他生，所以就直接說「沒有他生」即可。

無自生、無二生、無無因生，自續派以下都能接受，但不能接受無他生，所以要加個「無勝義的他生」。為什麼應成派可以直接接受無他生，而自續派以下就要加勝義的簡別？因為他生牽扯到的不是他生他，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會如何？自相有就是境上自己獨立而有。若自相有的種子生了自相有的苗，種子與苗是沒有關係的，因為二者都是獨立而有的；沒有關係還可以生的話，那麼印度的大象是不是也可以生台灣的牛？就可以了。自相有的因與自相有的果，因果互相沒有關係；沒有關係就不能說誰生了誰；如果還說誰生誰，那麼一切是因、非因會生一切是果、非果，火可以生煙、黑暗也可以生煙、火可以生黑暗、黑暗也可以生光明。

這邊的重點是，他生是基於自相有的概念而說出的，自相有的因生自相有的果才叫做他生。其次，什麼叫做自相有？自相有就是自己方面有。所謂自己方面有，就是自己本質上面有，不是安立過去的。一個東西在境本質上面有的話，就會變成一個獨立的東西。獨立的二種東西若還有關係，就可一切生一切，……。

以下消讀《正理海》本文。破他生時，佛護論師說：「無他生，以應一切生一切之故。」為何有他生則一切是因、非因會生一切是果、非果？就談到他生的「他」，並不是指只是



相異的他，而是指自相有的因與果。若有自相有的因與自相有的果，苗與種子就會沒有關係。如果沒有關係的二個東西還能形成因果，那麼一切是因、非因都可以生苗。種子、木炭與苗的情形就會變成一樣，能生的、不能生的，一切都會一樣。《入中論》說：「又應一切生一切，諸非能生他性同。」及「所有自相各異法，是一相續不應理。」總之，若是自相有，二者就不可以有關係；因此，二者不能是同一相續，也不能形成因果。

對於上述的內容，宗喀巴大師以前的一些西藏人，因不善正理，做了錯誤的解釋。例如所作性遍於無常，因為有苗的所作性，所以苗是無常，這個建立以後，就類推到一切；或如有煙必有火，廚房裡有煙就遍於廚房裡有火，這個成立之後，剩下的就全部遍過去，所有有煙的地方必須要有火。因此，也以同是他為因，類推到一切。另外，有人認為，他生之「他」必須同時，二法必須同時才叫做他，先後就談不上他。所以，苗針對種子而言不是他，種子針對苗而言也不是他，因為它們是前後。用這個方式來破他生。然而這些都是不知前面所說的關鍵點的說法。這方面要注意，因為中觀方面的書籍很多，但是講解這些時就亂了套。像這樣，看起來是在解釋龍樹菩薩的句子，但是不知道前面的想法，所以解釋也就似是而非。

清辨論師認為，「一切生一切」不可以是因，若這個是因，根本無法成立自宗，也無法破除他宗，所以這是不可行的，要加以轉換，把因轉成「某一些生某一些」。但是即使把因轉成「某一些生某一些」，也不可說「無他生」，要說「非為勝義的他生」。如此一來，就會是遮非，就會與龍樹菩薩說是遮無的說法相衝突。釋論(觀音禁—清辨論師的弟子)也談到與「諸法隨於何」的「何」字衝突。宗喀巴大師說，雖然此處未用因明論式來成立什麼，但並無任何過失。也就是，此處不是用因明論式，而是用他許應成論式，是針對他人的想法加以破除，所以沒有過失。當然用因明論式來成立無他生也說得過去，且其宗也是遮無，所以也不會有與龍樹菩薩的宗相違的過失。

其它的中觀師承認名言上有自相。佛護、月稱二位阿闍黎則不承認自相名言有，而且認為俱生我執雖然會執自相有，但也不會把因與果執為自相有的相異。《入中論》就談到沒有俱生的他生執—執自相有的因生自相有的果。《入中論》云：「世間僅殖少種子，便謂此兒是我生，亦覺此樹是我栽，故世亦無從他生。」所以世間人的概念中是沒有他生的。這雖然是出現在《入中論》，卻是佛護的說法。

接下來宗喀巴大師解釋《入中論》的頌文，並說到雖然沒有俱生的他生執，可是無他生並不是名言識所能了解的。

有關《入中論》這句偈頌，前面已經說過了。至於「無他生並不是名言識所能了解的」，可以討論一下。

無他生並不是名言識所能了解的，也就是說，了解無他生的智慧是勝義識。了解無他生的智慧是勝義識的話，執有他生的執著就是實有執，因為剛才說沒有俱生的他生執，所以它就是分別的執著。因此，不僅執有他生的執著是分別執著，而且了解無他生需要懂空性，因為名言識無法懂無他生，必須要勝義識才能懂。論式：「苗為有法，是自性空，以無自生、他生、二生、無因生故」，是針對了解無自生、無他生、無二生、無無因生，但還不了解苗是自性空的人而說。按這邊的說法，了解苗不是他生時，就已經了解苗的空性—了解苗自性空了。這樣還需要對此人說這個論式嗎？（簡單地說，問：了解無他生要懂空性嗎？若一定要懂空性才能了解無他生的話，就牽扯到前述的問題。）

無他生是不是勝義諦？無自生是不是勝義諦？如果無他生是世俗諦，名言識就要能了解它。宗喀巴大師說名言識不能了解它，指的就是它不是世俗諦，而是勝義諦。無自生就不是勝義諦。如果無自生是勝義諦，那只有中觀應成派才能了解，然而自續派以下都可以了解無自生。自生—從自己的本體生自己，清辨論師等根本不會接受這個概念。自續派以下都可以了解無自生，就說明無自生不是空性，是世俗諦。

因為無自生不是勝義諦，所以無二生也不是勝義諦。至於無因生，只要知道因生果、果是由因生的，就知道無因生不存在，所以下部也可以了解無因生。因此，四項中，除無他生是勝義諦外，其它都是世俗諦。

懂空性就是懂沒有自性、沒有自相，所以通達沒有自相和通達空性是一樣的。懂沒有自相就是要破自相，所以只要能破自相就能了解空性。執自相的執著有二種，一種是俱生的執著，一種是分別的執著。俱生自相有執會直接執自相有，不會牽扯到其他的。分別執著，如執有自生的自性、自相，執有他生的自性、自相，不僅會執自相有，還夾雜其他的增益。像以前講《入中論》時，談到二十個薩迦耶見，它們是分別薩迦耶見，一方面執自相有，一方面又會執色為我、執我為色等。

懂空性時，必須破除俱生我執。若只破分別我執，卻沒有破俱生我執，其實是懂不了空性的。原因是破分別我執時，有時候根本不需要破自相有這方面。以執色是我的執著而言，只要了解色不是我時，就算破了這種執著。所以，破我執相當於懂了空性，但是那個我執必須是俱生我執，破了分別我執不見得會懂空性。然而，分別我執中，有如執瓶子是自相有的一的執著，或執瓶子與柱子是自相有的異的執著，或執他生的執著，破除這一類的執著時，就會懂空性。為什

麼呢？執瓶子是自相有的一的執著、執他生的執著，它們雖然是分別我執，卻無法像前面所舉的例子一樣，破除其中的什麼就能把它破掉。

總之，執自生是分別執著，執他生、二生、無因生也是分別執著。下部能了解無自生，所以下部也能了解無二生，因為了解了無自生，就一定了解無自生、他生二者共生的這種生。佛教是講因果的，不會講無因而生，所以無因生也是下部能夠了解的。了解這個的時候，破了某一種分別實有執著，但是不能說破了分別執著，當然更不會破俱生我執。整體上破分別執著，或整體上破某一個俱生我執時，其實就能懂空性。

自續派以下都接受他生，所以自續派以下是沒有人懂無他生的。自續派以下不懂無他生就說明無他生是空性嗎？也不行。重點是宗喀巴大師說，雖然沒有俱生的他生執，可是無他生並不是名言識所能了解的。有沒有無他生？有，無他生是存在的。無他生存在，又不是世俗量能了解的，就只有勝義量能夠了解。是勝義量所了解的就是空性，所以無他生是空性。

次破二生。數論師認為，像苗從種子生，所以是自生，

也從土壤、水等緣生，所以是他生。<sup>15</sup>裸形派認為，陶瓶是由泥漿的本性而生，從這方面說是自生，也依靠作者一陶匠及輪子生，從這些方面說是他生。還有，人從自己的前世下來，是自生，因為從父母生，所以是他生。破二生就是由先前所講破自生與破他生的正理來破。<sup>16</sup>

破無因生的部分。數論派分出二十五派，其中一派，有個行者叫世間目，他寫了十萬本書，創了順世派。無因生的概念來自順世派。自宗破除時說，若是無因生，因就會變成沒有一定的時空背景。本來冬天會生什麼、夏天會生什麼、

---

<sup>15</sup> 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。

<sup>16</sup> 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，所以是他生。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，所以是他生。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。

某地會生什麼，若是無因生就不會有這些。若是無因生，就可以從一切生一切。苗若無因而生，則不只種子可生苗，瓶也可以生苗，因為種子與瓶一樣。所以只要某一法生了某一法，就可以說果能從一切出生。還有，若是無因生，精勤勞作會成為無意義。因為無因而生，一切果就不會有它的因，沒有因的話，種地、澆水等一切勞作都會變成無意義。

清辨論師認為有二種無因生的說法：一是前面所說的，絕對沒有因；一是像大自在天生等，雖然是有因，但根本不符合規則，這也歸類到無因生。月稱論師說，由大自在天生要歸到自生、他生、二生三個項目中，不應歸到無因生。

## 卯二、破四生之結論及斷諍

以上是成立「其生終非有」這個內容。既然無四生，就會成辦無生，也能成辦《中論》禮讚文中所講的八不。這是《顯句論》所講的。為什麼呢？沒有自生、他生、二生、無因生，而沒有生就不會有滅。沒有自性有的生，就不會有自性有的滅。《四百論》說：「生既無所來，滅亦無所往」。（「無所往」是不去之意。）沒有生，就不會有滅；沒有滅，就沒有往來。又說：破除因果是自性一與自性異，也會破除(自性的)常、斷，如第十八品所講的。所以，通達無生時，亦能成立

不來、不去、不常、不斷。

《顯句論》中，有人說：若諸法不是自生、他生、二生、無因生，那佛陀說無明緣行就不對了，這怎麼合理？對此的回答是：這是在講世俗，而不是勝義。若無明生行是勝義，二者就會有衝突，因為是世俗，所以並不相違。這也說明破的是四生，破四生的正理不會破世俗之生。名言上雖無四生，但名言上是有生的，此二並不相違。沒有四生，但世俗上有生。可不可以講一下世俗的生？就說到唯依因緣而生。總之，承認生，但不是因為承認四生中的某一生而承認生。有生，但無四生，界限區分得清清楚楚。若有四生，就要承認有勝義的生，因為無勝義生，所以無四生。若承認有四生，就要承認有自性的生；承認世俗的生，就不需要有自性的生。為什麼？世俗之生，因果可以互相依賴而產生。因為因果可以互相依賴而產生，所以沒有自性生。

《出世間讚》：「苦由自所造，他造二者造，無因外道許。你說緣起生。」外道承許苦是自生、他生、二生、或無因生，可是你說這是緣起生。亦說：「作者依於業，業亦依作者，除此緣起外，不見能生因。」不見其他的因，意思是沒有自生、他生、二生、無因生等因。佛經也談到：「此有故彼有，此生故彼生，由無明緣行，法性唯如是。」第一個偈頌清楚地說沒有四生、有緣起生。第二個偈頌說互相依賴而生才是生的



方式，其餘不是。第三個偈頌說依緣而有、依緣而生。《入中論》中，談到觀察有無自生、他生等時，說四生不僅勝義上沒有，連名言上也沒有；自釋也這樣解釋。

以上是說沒有四生。他生，不僅勝義上沒有，連世俗上也沒有；自生、二生、無因生也一樣。這個跟依因緣而生不一樣，因緣而生是存在的，如苗等果依由種子等因而生。因為是依因緣而生，所以沒有四生之生。這是怎麼說的呢？無因生容易破除。若因果是自性一，就無法說由他而生，因為二者是自性一與由他而生是相違的。若因果是自性異，則因果沒有關係，沒有關係的因生沒有關係的果是有問題的。因為沒有自生、他生，所以不會有二生。然而，如由種子生苗，由因而生是要承認的。承認這個就可以破除四生。這個也是正理之王—緣起的特色。

因為是緣起之生，所以就不會有四生。要從了解緣起之生來了解沒有四生，這是應成派的一個特色。這是怎麼說的呢？有部宗、經部宗能不能了解緣起？不能。知道是緣起時就知道沒有四生，這是應成派的特色，既然是應成派的特色，下部就不可能了解。因此，此處並不是指因果緣起，是指唯名安立的緣起。緣起有三種層次。一是因果緣起，有部宗、經部宗、唯識宗都接受這個概念。所以唯識宗以下的緣起，指的是因生果、果是由因生這樣的緣起。到了中觀自續派，

緣起指的是依自己的支分而安立。例如什麼是房子？地板、天花板等湊在一起，依這些支分而安立的房子。一切法都是緣起法，即使無為法也是緣起法，因為都是依於自己的支分而存在。依於自己的支分而存在，這個自續派也接受，所以它不是應成派的特色。應成派的特色是唯名安立—只是安立過去，不是境自己方面有、自性有。了解這種緣起是能夠打破四生的。前面針對自生、他生、二生、無因生談了很多，其中一個重要的理念是：若有自性之生，就一定是自生、他生、二生、無因生中的任一種，不可能是第五種。所以四生的概念都要在有自性、有自相的概念中處理。有自性、有自相、或有四生的概念和緣起的概念是完全衝突的。或者說，當我們了解某一種概念，會直接衝擊到四生的概念、自性有的概念，那一定是唯名安立的緣起的概念。因此，「因為是緣起，所以沒有四生」，一定是指應成派的特色—唯名安立的緣起。單單用因果緣起、依自己的支分而存在的緣起，無法說沒有自性。「除此緣起外，不見能生因」、「此有故彼有，此生故彼生」，應成派理解起來，是在說唯名安立的緣起，因此自然會衝擊到四生的概念；下部聽到緣起時，只會想到因果緣起、依自己的支分而存在的緣起，自然就不會衝擊到四生的概念。

總之，生與四生不同，自宗承認生，不承認四生。不僅

如此，聽到生或緣起之生時，就會知道不是四生，這是應成派的特色。有讚美應成派：他人會說因為是緣起，所以是實有、自相有；而你們一聽到緣起，就會說不是自相有。二者的差別是因為對緣起的解讀不同，前者對緣起提供了實在地概念—實實在在的因生了實實在在的果，所以當他們聽到緣起時，就會說它是實有；對自宗而言，聽到緣起時，就會說不是實有。

回到《正理海》本文。所以，不可以用「如果沒有四生的任何一生，還會有什麼生？根本就沒有生了」來駁斥中觀。如果能了解「非自非從他……」所說的自性無，將不會缺乏所修的內容。因此，若想了解自心是無生而修，至少也要了解這個偈頌的內容。的確，《中論》這麼大的篇幅，但「非自非從他」這個偈頌其實就把如何修空性講得非常透徹，好好思惟這些內容，就不會貧乏。講到修空性，我們常常不知道怎麼修，多數人是不修的。灌頂時，講到要修空性，「從空性中生起本尊……」，就不知道該如何思惟；或法會上提思惟空性五分鐘，但當下內心也是很混亂的，只會想到空、空、空，不會想到什麼。若對上述無四生的內容有了系統性的了解，並經常思惟，就會是如經教而修。

**子二、斷破他生違教之諍。分二：丑一、列出與經教相違之**

**諍；丑二、斷違教。今初**

自下分二，第一、列出與經教相違之諍論，第二、解釋沒有與經典相衝突。

**因緣次第緣，緣緣增上緣，是緣生諸法，更無第五緣。<sup>17</sup>(1-2)**

實事師說：自生無義，故自生非理。因為無自生，也不會有二生。無因生是非常糟糕的概念，破斥也是合理的。但是你說沒有他生，連他生也破掉，這不對，因為佛陀說四緣轉變而生諸物，即因轉變而生果。

有六因四緣，但是有部宗講的六因四緣，與經部宗講的不一樣，與應成派講的也不一樣。四緣是因緣、所緣緣、等無間緣、增上緣。六因是能作因、俱有因、同類因、相應因、遍行因及異熟因。在經部宗，因、果一定是先後的，沒有同時的。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時。能作因可分二種，一種是會幫助它的，一種是沒有任何相關，但沒有障礙它的生長。如國王給人民安樂，某個層面可以是指國王不找人民麻煩。不找人民麻煩就叫國王給人民幸福，與此相同，對它的生長沒有造成障礙就是對它的生長有益，能作因指的是這樣一個

<sup>17</sup> 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。

狀態。像瓶子是由地水火風所組成的，與瓶同體的地水火風是同時的，這四個互相是俱有因。心法中，一個心王會有很多心所，這些心所互相都是相應因。相應因是心法，也是俱有因的一部分。瓶子則有俱有因，無相應因。同類因會講到有漏、無漏方面，因是無漏的，果也是無漏的，因是有漏的，果也是有漏的，如此的同類。異熟因是，有漏的善或不善，而且是有情心相續中所攝，能產生異熟果的一個因素。遍行因指的是煩惱(染污)方面的因果。若對這方面想詳細了解，要去看《俱舍論》。

四緣是因緣、所緣緣、等無間緣、增上緣。這四緣是怎樣的情況？有部宗的某一派說：(一)能作因之外的五因是因緣，即六因中，刪除能作因，其他五個都是因緣。(二)等無間緣是，除了入無餘涅槃心，其餘的心、心所法。在有部宗、經部宗，阿羅漢無餘涅槃時會灰身滅智。有情的心相續，從無始以來一直下來，無餘涅槃時是它的最終。因此，阿羅漢的最後心不是等無間緣。除此之外，前面的心跟心所都可以是等無間緣，第一剎那的心是第二剎那的心的等無間緣，第二剎那的心是第三剎那的心的等無間緣。(三)《俱舍論》說：「增上即能作。」增上緣指的是能作因。某一部派則說：(一)能生是因的定義。某一法能生某一法，這樣能生某一法屬於種子本質的就是因緣。(二)像老人起身時需要依靠拐杖才站

得起來，與此相同，心、心所法生起時，要緣某一個東西才能產生，像拐杖似的就叫所緣緣。(三)因滅，果就生出來，此因是果的等無間緣，如種子滅的當下，苗就會生。種子滅的當下會生苗，《入中論自釋》中也是說這個例子。另外，《顯句論》在破等無間緣時，亦破苗的等無間緣。此宗在色法上也談等無間緣。<sup>18</sup>(四)有此才會有彼，此法即是彼法的增上緣。

解釋因果時，《顯句論》談到「前生、俱生、後生」，《般若燈論》談其他部的講法時，說到「前面生、有、無」。這二個意思是一樣的，後者的翻譯比較好。釋論解釋時說：「這是上座部安立的：前面生，是說諸根現量前面，講的是所緣緣。有，指的是因緣與增上緣。無，指的是等無間緣。」也就是，有的人是用「前面所生因、有、無」這樣的用語，有的人是說「前生、後生、俱生」，講的都是同樣的內容。前生或前面生指的是所緣緣，緣所緣而生起，那個所緣緣在前面讓這個果生起。俱生或有指的是增上緣。後生指的是等無間緣，等無間緣之後馬上生起果。總之，部派當中有這些用語。用語雖然不一樣，但是如果好好觀察，全部都屬於上面所講的四緣。除此之外，沒有第五緣，像大自在天就不是因。《俱舍論》說：「心心所由四，二定但由三，餘由二緣生，非天次第故。」心法是從因緣、等無間緣、所緣緣、增上緣這四個生起來的。

<sup>18</sup> 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。

滅盡定、無想定是由三緣產生的。心法的部分是由四緣生；像滅盡定與無想定二定，就有部宗來說，是無心的定，所以是由三緣產生，沒有所緣緣。其他法是由二緣產生的，像瓶等色法，只有四緣中的因緣與增上緣二因。

總之，他人認為：佛陀說由四緣生諸法。諸法，有些是由四緣產生，有些是由三緣產生，有些是由二緣產生。若破四生，將與佛經相違，因此必須有他生。

接下來是斷除他人說破他生違背經教之諍。進入本文之前，我們先談一下名言安立這個部分。

現代人講空性，有一些不正確的描述。例如，現在是父子，幾百年後就不是了，你怎麼能說他們二人是父子呢！所以是空。這是張桌子，但是它以前是樹，以後劈了桌子，它就不是桌子，所以它什麼都不是，所以是空。或者，這根棍子比那根短，但是又比另一根長，所以這根棍子是空。另一種是：去找我在哪裡，頭不是我，手也不是我，肚子也不是我，這些都不是，那就沒有我了，所以是無我、是空。像這樣認為沒有我、什麼都沒有，就類似斷見。認為這種見解就是佛陀所講的空性見解，很崇拜這種見解，以這樣的見解去看三寶、因果時，認為什麼都不存在，如此就會毀謗諸法。不同於此，龍樹父子等在闡述空性時是很有邏輯的，就是要量來成立，有正理來說明。

在有部宗、經部宗來說，看到桌子的眼識是量，是完全無錯的量。因此，眼識看到的桌子與桌子是一致的，桌子就是眼識看到的那個桌子，中間毫無誤差。但是若我們拿照相機對著桌子拍照，其實它永遠照不到桌子。照相機是照到了一個東西，但那個是不是桌子是由我們來認定。是因為我們有桌子的概念，拍的時候會拍到我們所謂的桌子，看相片的時候也會說拍到桌子。如果把照片拿給美國人看，在他來看，照到的是 table，而不是桌子。問他這是不是桌子？他可能會說不是。桌子不可能在境上，如果它本身就是桌子，那應該不用教就認識它；而且人類就沒有那麼多語言，沒有辦法創造新的名詞，因為要根據事實本身，它本質就是桌子，命名為其他就是錯誤的命名。我們先要有這樣的觀念，接著想想一切所知，諸法都是你我安立的，都跟我們的心有關。現代的想法裡面，根本不討論這些，沒有考慮內心的層面。

有部宗、經部宗會說一切無常法都是實有法。眼識看到的的就是桌子，與事實一模一樣，沒有半點虛假，所以桌子是實有。然而在唯識宗看來，如果桌子就是眼識所看到的，它是那麼實實在在，沒有半點虛假，為什麼小孩一生下來還要教他這是桌子？不用教啊！不了解桌子這個名稱的人，看到桌子時，也應該認為它是桌子。他們就是用這一招破除下部的說法。所以唯識宗認為，眼識看到的瓶與事實上的瓶有差



距，眼識雖然是現量，但它還是有錯亂，它認為瓶是從外境來的，在那邊有，眼識會現到這些，事實上並非如此。到了中觀自續派，會說一切法實有空。就跟剛才一樣，他們也認為諸法不實。但是他們也不敢說自相沒有，所以說桌子一半從境上來，一半由內心安立，即為什麼命名它為桌子？因為它自己方面有形成桌子的因素，另一方面內心也要安立桌子。然而，這二個要兜在一塊不是很困難嗎！應成派的方式則既簡單又容易理解。就像給小孩取名一樣，取過去就叫安立。安立這個是桌子、安立這是書桌，一切法都是安立的。所謂的錯誤安立，是指如已經安立這是桌子，又安立那個是桌子。就好像身分證字號 1286……，已經安立給這個人，若又安立給另一個人，這樣就叫做錯誤；除此之外，只要不跟其他人重疊，用哪個號碼都是沒有問題的，怎麼安立都可以。像兔子的耳朵，若我們安立為兔角，且世上沒有角的概念，那麼直接安立兔子的耳朵為兔角就沒有錯，然而我們已經有了角的概念，也有耳朵的概念，所以就不能安立兔子的耳朵為兔角。<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> 真正的分別安立是應成派所說的分別安立，雖然自續派也談分別安立，但是那並沒有形成分別安立。為什麼呢？自續派講以無害心安立。所謂無害，就如它(自相上)是瓶，也安立它是瓶，如此便稱無害；若它是桌子，卻安立它是瓶子，那就是有害。也就是，桌子本身自相上要有桌子，安立時要安立為桌子，量識與境對在一起時，就是由無害心安立的桌子。這像螺絲對上了孔隙，是分別安立嗎？在應成派看來，不是分別安立。

這邊有一個東西，這個東西取了桌子之名後，這個才變成桌子，此時桌子就出現了，一切法都是如此。講到這樣的情況時，可能會覺得這只是討論名字而已，一切法還是實在地在那邊。這種想法其實很像唯識宗的概念。唯識宗會說，色法變成詮色法這個名稱的內容是自相空(或色法變成執色分別識的境是自相空)。這個與先前提到的外境空是一樣的。在唯識宗來說，依他起是實有，圓成實也是實有，只有遍計執是實有空。也就是桌子是實有，只不過桌子變成桌子這個名詞的境是自相空；若認為桌子變成桌子是自相有、實有，那就錯了。總之，桌子變成桌子這個名稱的內容是忽然形成的、「桌子」這個名稱變成桌子的名稱是忽然形成的。二者的關係是忽然形成的，不是實有，但桌子是實有。

諸法要觀待於它們的名稱，所以某一個名稱變成它內容的名稱是忽然形成的，這個內容變成這個名稱的內容也是忽然形成的。如果認為這不是忽然形成的，就是唯識宗要破的。唯識宗要破的這點，有部宗、經部宗是承認的。他們可能沒想太多，取名也好，不取名也好，瓶本身就是實有，瓶這個名也是實有。這種情況下，說眼識就是完全無誤的。在唯識宗來看，我們有瓶的概念後，看到外面的這個，就會覺得「我看到了瓶子」、「外面的那個就是瓶」，會這樣想；事實上，它變成瓶是我們這邊所導致。因為我們看到是從外面有瓶的型

態，所以眼識不是完全無誤，有錯亂的部分。既然它看到的是錯的，事實是什麼？事實就是剛才所說的忽然性。唯識宗一方面會說心識是實有，桌子等也是實有，另一方面會說無外境。問：有沒有桌子？有。桌子是不是實有？是，但它不是外境。會說是從內心的種子產生出來的。這樣看來，唯識宗的說法是，安立者和被安立之間是實有空，但安立者和被安立都是實有。應成派的說法不是如此，一切法都是實有空，不只是名稱安立的過程中產生的空。

一切法都是名言安立，有人聽到這樣的話時，就感到疑惑：如果只是安立過去，這個為什麼是燙的？吃那個為什麼會飽？怎麼會是名而已？我們不要把名言安立認為是分別識的妄想，若如此一切法也會只是我們妄想的，這樣就不對了。一切法是名言安立的，但是一切作用、因果等都存在。例如張太太是安立的，張先生也是安立的，他們二人結婚也是安立的。在名言安立的情況下，他是她的先生，她是他的太太，這樣的情況全部都可以合理地被安立出來。單單名言安立上面，其實就有真正的內容。又如種子與苗，因為種子生了苗，苗是被種子生的，就可以說種子是苗的因，苗是種子的果，二者有因果關係，可以非常肯定因果關係的存在，這些全都是名言安立。反過來想想，若不是名言安立會怎樣？例如某對夫妻，就要在先生身上有夫，太太身上有妻，要能把這二

個找出來；這樣一來，他們變成夫妻就跟結婚這件事無關了，是各自本身的問題；事實上，是結婚時，某一方才變成先生，某一方才變成太太。又如種與苗，若種子本身就是因，苗本身就是果，那就跟種子生不生苗無關了，它們是不是因果跟能生所生沒有關係；這樣，因果不就錯亂了嗎？即因果可以同時，不需要因在先，由因來生果。<sup>20</sup>

總之，我們觀修空性時，要有名言安立的概念，也要有實有、自相有的假設。雖然實有、自相有是不存在的，但是假設自相有的話會怎麼樣。假設自相有的情況就是所破的我，要了解所破。若不是名言安立，會不會合理？哪裡不合理？如果瓶子是自相有，就會有這個問題、那個問題。前面

---

<sup>20</sup> 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。

破自生、他生、二生、無因生，都是從這樣的觀點去講：如果有自生會怎樣？因與果都是自相有，且因果同一體；如此，它們二個就變成一了；若是一，就沒辦法說誰生誰，或者也可以說果已經生了。同樣，如果有他生會怎樣？因是自相有，果也是自相有，那麼他們二個就別別無關了；別別無關還能說是因果的話，那也可以說火焰生黑暗了！如果有二生、有無因生又會有怎樣的問題，……這些是在講所破的我。

## 丑二、斷違教

### 如諸法自性，不在於緣中，以無自性故，他性亦復無。(1-3)

自宗說：「非自非從他，非共非無因，諸法隨於何，其生終非有。」此時，有部宗、經部宗能接受無自生、無二生、無因生，但不能接受無他生，因為「因緣次第緣，緣緣增上緣，四緣生諸法，更無第五緣」，佛陀說了四緣生諸法。這個段落談到了有部宗、經部宗對因緣、增上緣、所緣緣、等無間緣的說法。

偈頌「如諸法自性，不在於緣中，以無自性故，他性亦復無」是回答他們的諍論。沒有錯，佛講了四緣，但是沒有自性有的因緣，因此沒有他生。破除時分二，破「生」與破「他」。前面已經破過他生了，是整體上破除，現在是別別破

除。若有自相有，則沒有「生」，所以沒有他生；若有自相有，則沒有「他」，所以沒有他生。

《正理海》：如是所說之他生，講的是自性有的因果與自性有的生二者所組成的內容。破他時，若一一擊破，這個和合體也會破除。用了二個正理，首先是破「生」，透過破「生」而破他生。

「如諸法自性，不在於緣中」：什麼沒有？像苗等果的自性。哪裡沒有？苗不在自己的因(種子)中，不在所緣緣、增上緣等緣中，不在這些緣的聚合體、各個支分、二者皆是、二者皆非中。什麼時候？苗沒有產生之前，即因位的時候不在。如何不在？沒有像盤中有棗的方式存在。像盤子裡放一顆棗子，我們可以清楚地看到，盤子不是棗子，棗子不是盤子，是盤子托著棗子，棗子是能依，盤子是所依。他們說苗是依於種子這個因而有，苗與種子，一個是能依，一個是所依，而且是自性有，也就是自性有的能依、自性有的所依。如此，苗應該如棗依盤一樣出現在種子中，然而沒有。何時沒有？自己未生之前。整體上，果，只要它有，它就生了，所以苗的存在與苗的生二者時間是無法分開的。但是依於別人的想法，區分開來駁斥這樣的做法，在很多地方都可以看得到。苗未生之前有沒有苗這樣的觀察，與苗未生之前有沒有苗的自性這樣的觀察，是不一樣的。在梵文、藏文中，正

生與已生都叫做生。正生與未生一樣，正生時還沒有，生了就變成已生。所以，苗在已生之前有的話，就要在正生時有，也就是因位時候要有。正生時有的話，就變成快要生時就已經生了。

總之，若種子自相有、苗也自相有，苗在因位時就必須像棗依於盤般依著種子，若確實有這樣的存在，就必須要緣到，但是沒有。這是第一個—「須緣到而未緣到故」。第二個—「復生無義之故」，若苗的自性在種子階段出現，種子時就已經有苗了，如此苗就不用再生了。

「以無自性故，他性亦復無」：如前所說，這個果在其因位時沒有，不在就不會有生。沒有生，就更不會有他生這件事。這個前提是種子自相有、苗自相有，即因果都自相有，他生講的是自相有的因生自相有的果。若有自相有的因果會如何？在因位時，那個果就必須要有。根本沒有，怎麼可以說由這個因生了這個果呢？根本不存在，就無法說他生他。這邊的關鍵點是：若有他生(苗與種子都自相有)，為什麼要因位時就要有苗？

若有他生的自性，為什麼果必須出現在自己之前？沒有弄清這點，說沒有他生也只是嘴巴說說而已。因此這點一定要講清楚。月稱菩薩的《顯句論》沒有提到這個部分，所以要從《入中論》破他處的理路來補充。只要承認生，因的將

滅與果將生一定是同時，因的已滅與果的已生一定是同時。只是談生及名言有的生，沒有什麼不合理。若是談勝義或自相有的生，那是矛盾的。為什麼？前者(名言有的生)，雖然因果的正生與正滅是同時，但因果不同時；不能因為正生與正滅同時而說因果也要同時。後者(勝義有的生滅)，二個作用(正生與正滅)同時的話，因果也必須要同時。例如我們講生果，誰是能生、誰是所生？果要依於這個能生的因，它們二個要形成能依、所依的關係。若能依與所依勝義有，則自性方面不變異；如此，任何時候都要形成能依、所依的關係，苗在正生時也要與能生的種子形成能依、所依的關係(因果關係)，也就是苗在那時候要有，它們二個要同時；因果同時的話，就可以用前面講的理路來破除。名言有的生，只要一次形成能生、所生，就會是能生、所生，不需要任何時候都要形成能生、所生。因此，這二個是不同的。《入中論》說：「此生無作亦非理。」《中論》也說：「若有未生法，則言有生者，此法若無有，云何能有生。」

例如這位以前是老師，現在正坐在這邊聽課，沒有在教書。因為他以前有教過書，當過老師，所以即使他現在沒在教書，我們還是可以稱他為老師，在名言安立的情況下，這沒有什麼問題。如果是自性有，就不是如此，老師是教書的，所以他到哪裡都要教書，這個不能變。名言安立的老師與自



性有的老師不一樣。名言安立，就像前面所說的，這個女生不是張太太，這個男生也不是張先生，他們一旦簽了婚約，她就變成張太太，他就變成了張先生。

如果本性上有會如何？若自性上是因果關係，因果就不能有先後，何時何地都必須要有關係。名言有的關係就不是如此，能依與所依可以前後，幾年前跟幾年後都可以算得上關係。例如昨天有一個種子，今天忽然長出苗，我們把昨天那個說是這個苗的種子。昨天還沒有苗，那個種子不是這個苗的種子，是生了這個苗之後才變成是這個苗的種子。因為有今天的苗出生，從這邊安立昨天的種子是它的種子。若是自性有，就不是如此，種子的時候，它就要是這個苗的種子。種子的時候，它就是這個苗的種子，那麼，種子的時候，這個苗也要有，即種子與苗二個都要有。

所以，名言安立的因果，因與果不需要同時出現，而且不可能同時，一定是不同時；二者雖然不同時，但可以形成能依、所依。昨天的因能夠產生今天的果，昨天還不是它的因，但今天就變成是它的因，因為它出生了；是因為它出生了，所以今天二者就形成了因果。如此，就不是任何時候都是因果，這個因果昨天沒有，今天有了。自性有的話，因果不同時不行，只要二者有能依、所依的關係，就必須要同時。沒有安立的層面，本性上就是因果，二者任何時候都要形成

因果；因位的時候，就必須是它的因，所以因位的時候，果就必須要有。《入中論》破他生時用的也是同樣的理路：沒有他生，為什麼？因為因果不是同時。

「如諸法自性，不在於緣中，以無自性故，他性亦復無」：要有生，才能談能生、所生(因果關係)。因為在因位時，果不像盤中之棗般存在，果無論是在因的和合體、別體、二者、非二者中都不存在，因此也就沒有生。既然沒有生，還談什麼他生！他生是「他」與「生」組合的，所以破了「他」，也會破他生，破了「生」，也會破他生。這個偈頌是談，因為沒有「生」，所以沒有他生；下一段則是談，因為沒有「他」，所以沒有他生。

從以上所說的正理去破時，「他性亦復無」不大像是在破「生」，像在破「他」。「他性」，以梵文解讀時，也有生的意思。所以理解上，「他性」一詞有二種意思：他性或生。因為有不同的解讀方式，所以「如諸法自性，不在於緣中」這個理由就不是「他性無」的理由，而是「無生」的理由。也就是，為什麼我們可以把這個偈頌拆成二個一破「生」與破「他」？從「以無自性故，他性亦復無」這個句子來看，說到他性，所以是在破「他」，而不是破「生」。前面我們是以破「生」的理路去破，原因是「他性」在梵文中有另一種解讀，是生、產生，白話可以說「產生亦復無」。

其次，從破除自性有的他這方面來破他生。什麼沒有？如前所說。什麼時候沒有？種子等因緣在自己未轉變之時，即因尚未滅，因還存在。因未轉變時，如果有果，此果就變成無因之果。因此，爾時無此果。因位時，沒有果自己的自性，相對地，因等就無法說是他，因為沒有比照點；因此，種子等無法是相對之他。因為沒有他，所以沒有他生。簡單來說，因位時沒有苗，就無法相對於苗說種子是他，也無法相對於種子說苗是他。既然找不到這個他，就不會有他生。如慈氏與近密，因為是同時，故相互觀待而為他。而種子與苗不是同時，所以不能說是他。其理由是，如果是自性有，此二者必須同時。倒不是說：只要是他，就一定要同時存在。二者其實不需要同時，但若是自性有的二者，就必須要同時存在才能為他。再者，因相對於果而成相異的，若是自性有的因果，這個果就必須在因位時要有，理由如前。

有人說：秤的二頭低與昂的作用是同時，與此相同，種子正滅與苗正生也是同時，因此，種子與苗也是同時。自宗回答：種子正滅與苗正生同時，但種子與苗不是同時，苗正生表示苗尚未生，作者一苗一在未來。你以秤的二頭作譬喻不恰當，因為秤的二頭都是在現在。他人又說：《稻稈經》不是用秤的二頭低與昂同時，作為種子的正滅與苗的正生之譬喻嗎？自宗說：《稻稈經》雖然用此作譬喻，但這並不是在說

因果同時，其實前面已經講過。也許有人會這樣想：雖然這部經沒有這樣講，但這部經也不是在說有先後的他生，(即同時的因果沒有，先後的他生的因果也沒有。)雖然不承認這些，還是要像(它)所講的那樣主張有生。(自宗：)《入中論自釋》談到，《稻稈經》講的並不是自性有的他生，也不是自性有的生。這樣，它想講的是什麼呢？它講的是同時及緣起一在不觀察分析情況下，如幻化的生。「同時」指的是將生與將滅同時。《稻稈經》講的是，如秤的二頭低與昂同時，因的正滅與果的正生也是同時，由這樣的方式因生果。

前說「諸法之自性，不在於緣中，以無自性故，他性亦復無」，「他性」其實可以翻譯成「生」，這邊翻譯為「他性」，比較接近後面所說的理路。這部分講完了。

照這樣的話，他生有正理的違害。所以，雖然佛陀說四緣生諸法，但佛陀並不會主張有他生，因為佛陀不會主張與正理相違的內容。佛經的意趣是，由無明之緣生行，這並不是勝義的生，而是世俗的生。因此，雖然佛經裡說由四緣生諸法，但其實並沒有講他生。

以上談到三種破他生的正理：第一種是破「他」與「生」的交集，第二種破「生」，第三種破「他」。這三種講法並不相同，要仔細區分開來，不要混淆，其他時候也要這樣來處理。若沒有這樣仔細地區分，觀察真如的智慧之增長力道會

小。不僅如此，還會看不到講了義經的佛陀及解釋這些的智者的不共功德，也不會由此引生出不共的信心，也不會留下來世與道不遠離的堅固習氣，也不會接近菩薩廣大說的無我。因此，對於龍樹菩薩所講的了義正理，即使是非常細微的差異，也要生起極大的恭敬心而去觀察。

總結起來，破他生有三招，第一招是破「他生」，既是破「他」，也是破「生」，可以說是破「他」與「生」的總和，也就是前面說過的：「沒有他生，以非一切生一切故。」（或「應一切生一切，以有他生故。」）接著是這個偈頌：「諸法之自性，不在於緣中，以無自性故，他性亦復無。」這個偈頌有二種解讀：一是破「生」，寫成應成論式：「苗之自性為有法，自己未生之前應不在諸緣之中，爾時若在，應可緣到，而未緣到之故。若承許，則應無他生之自性，以自己未生之前，諸緣之中無自己之自性故。」另一是破「他」，寫成應成論式：「苗為有法，緣在未轉變前，應不在緣中。若有，成無因之故。若許，則應無與緣他性之物，以緣等未轉變前無自己之自性故。」大菩薩的一個偈頌，就有好幾個理路在其中。在這些方面，我們要詳細地、不混淆地去了解，由此才會覺得佛陀不可思議、法不可思議，會對佛陀、祖師，對空性生起不共的信心，如此對空性的習氣也會生起。

癸二、破能生因中之緣有自性。分三：子一、總破緣有自性；子二、別破四緣有自性；子三、示其他總破之理。

子一、總破緣有自性。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、破由能成辦生的作用執為緣；寅二、破由能生果執為緣。今初

「由能生的作用破」分二：第一、成辦能生的作用，從而認為緣是有自性，破這個部分。第二、他人認為會生果說明有自性，破這個部分。

**作是具有緣，無緣作不成，無作則非緣，豈具有作者。<sup>21</sup>(1-4)**

因是能生，果是所生。因為因有能生果的作用，所以果才會出生；若因無能生果的作用，它就生不出果。以自宗而言，因正滅與果正生同時，因自己存在時是正滅，正在走向滅亡，但還未滅亡，所以叫做正滅；果正生，即還沒有生。一旦因滅亡，果就產生了，因的滅亡與果的產生同時。因有能生果的作用，這個功能是因的一部分，所以因與能生果的作用二者是同時。

他人認為：你們破自生、他生、二生、無因生，算你們

---

<sup>21</sup> 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。」

說得有道理，四生都無自性，但是作用有自性，所以你們沒有破到我。也就是他人認為：種子有能生苗的作用，這個作用會生苗，所以生苗的是作用而不是種子；因此，以種子與苗之間沒有因果關係來破我，其實並沒有破到我。簡單說，他人的想法是，種子生能生苗的作用，能生苗的作用再生苗，而那個作用是有自性的，所以不能否定有自性。他人講種子、能生苗的作用、苗，有三部曲；自宗也講種子生苗，也講種子有生苗的作用，然而種子與能生苗的作用是同時、同體。

消讀《正理海》本文。認為是從作用產生的那些人說：前面所破的是由緣直接生果的問題。雖然破了那個，但是這並沒有任何違害，因為我們並不主張由色等緣直接生識，是它會成辦能生識的作用，所以稱它為緣；是這個作用會生識。總結是：具有緣的能生識之作用會直接生識，而不是由這些緣生識。此處舉了一個例子：煮飯的作用。意思是，不是火讓米變成了飯，而是煮飯的作用讓米變成了飯。總之，他人主張緣生實有的作用，由這個作用生果。

眼識快要產生時，那時還沒有眼識，但那時就有能生它的作用，那個作用是眼等緣具有的一個內容，所以它其實是緣的性質。這是經部宗以上的主張。也就是前面說過的，自宗主張能生果的緣有能生果的作用，而且那個作用與緣是同一體。他人的說法是，眼識快要產生時，那時沒有眼等緣，

只有作用；或雖有眼等，但它不會直接生眼識，是眼根生作用，這個作用生眼識。這跟經部宗以上的主張不同。前人有說，這些觀點是學者跟隨二部實事師而講的，這並不合理，所以是某些學者講的。

譬如法螺的聲音是從法螺生出來的，法螺是因，法螺的聲音是果。問：法螺的無常是不是也是法螺的聲音的因？因為法螺本身是法螺的聲音的因，所以法螺的無常也是法螺聲音的因，法螺與法螺的無常都是法螺的聲音的因。問：法螺的聲音與無常又是什麼關係？同體關係，法螺的聲音屬於無常。因此，法螺的無常雖然會生法螺的聲音，但法螺的聲音是無常，這並沒有什麼衝突。

快要生果時的生的作用雖然是果的因，但果自己有生的作用，這二個不衝突。因這邊有個生的作用，它生出來的那個果也有生的作用。<sup>22</sup>因這邊的生的作用當然是那個果的因；果自己的生的作用產生了作用，與果是同體。也就是，整體上，苗未生之前的因階段的生的作用雖然是苗的因，但不能因為這樣，就把作用都說成是它的因，因為果自己也有作用，那個是與果同體。為了說明這二個不衝突，就舉法螺的無常

---

<sup>22</sup> 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。



能生法螺的聲音，但這與法螺的聲音屬於無常並不衝突。因此，如果有自性有的作用，說它是由緣成辦的、它會生識這個果等，都有討論下去的餘地；然而沒有這樣的東西。若有這樣一個作用於識將生時，對於已生的識來說不需要，因為已生不須再生。對未生來說也不合理，因為沒有作者這個能依；因為沒有能依，所以也沒有所依，這樣的正理以前已經講過了。整體上，在識將生時，將生的識與能生的作用二者沒有能依、所依的關係。也就是說，能生、所生不需要同時存在也可以形成能依、所依。然而若是自相有，在那個時間點，能生的作用之所依必須要有識，若沒有識，作用將不會有。識將生時的生是哪一個識的生？雖然在那個時間點沒有，但以後會有，是由此安立生。也因為有這個生，依此而安立識。識與生的作用形成能依所依是不衝突的，因為是相互依賴而成，在自性空的安立下可以有這樣的狀態。此在《入中論》及《自釋》中有說，生的作用與能生等也以此類推來了解。這段是說：若是自相有，會有種種問題；在自相無的立場上，就可以考慮未來而說這是誰的因、能生誰等。

總之，他人認為：雖然因緣無自性，但作用有自性，你們沒有破到這個作用，所以我說有作用，你們沒有難到我。主要談的是作用，分析的過程中可以有四個：具緣的作用、不具緣的作用，有作用的緣、無作用的緣。（雖然沒有不具緣

的作用，且緣本身要有作用，所以也沒有無作用的緣，但是可以假設有的話會如何。)首先破第一個一有緣的作用。他人認為眼根生能生眼識的作用，這個作用生眼識。自宗就問：這個作用存在時，眼識已經生了嗎？眼識是不是跟這個作用同時？同時說明已經生了，已經生了就不用再生。若不同時，那麼那時根本沒有眼識，沒有能依，就不會有所依，不可能有生此果的作用。若是自性有，有就要同時有。對此，他可能會說：眼根生能生眼識的作用，這個作用正生眼識。因為是正生眼識，所以既不能說已生，也不能說還未生。自宗就問：什麼叫做正生？是不是說一半眼識生了，一半眼識還未生？是一半已生、一半未生的話，已生的部分是過去式，未生的部分是未來式，就變成一半是過去式，一半是未來式。這樣的話，未來、過去就會變成現在(正生是現在式)，會有這樣的問題，所以不對。要不就是已生，要不就是未生，不可以有一半一半的。破具緣的作用是這樣破的。

若認為正生有能生的作用，也不對，因為沒有一個已生和未生的正生。要不就是已生，要不就是未生，不可能有另外的正生。如果認為生的作用已經開始，但又還沒完成，所以並不是已經生了，也不是完全沒有開始，這樣的情況就叫正生，正生具有作用，這種說法不對。安立正生的基礎點一識若正生，是不是說它某些部分已生，某些部分還未生？這

樣就變成一半已生，一半還未生。這樣的話，找不到一個既不是已生又不是未生二項之中的。若認為既是已生也是未生，二者皆是，這樣的話，過去、未來都會變成正生，如此三時都會變成正生。《四百論》說：「正生生一半，正生非為生，或則應一切，皆成為正生。」因此，沒有一個為了生以前未生的而有的勝義有的作用；也沒有一個為了再生以前已有的而有的勝義有的作用。所以，並無具有眼根等緣的自性有的作用，就如同沒有石女之子，無法說石女之子有牛。所謂「具有緣的作用」，意思是由緣成辦的作用。

接下來破不具緣的作用這部分。沒有不是由眼等緣成辦的，即沒有不具緣的作用。為什麼？如果有，將會變成無因而生。若有無因之果，一切就可以生一切，且一切勞作都將無意義。

若認為既然沒有這樣的作用，是由緣來生果，也不對。由緣生果，指的是具有能生果作用的緣？還是不具有能生果作用的緣？這邊講的是勝義，勝義有的作用前面已破過了。沒有勝義的作用，因此也不會有具勝義有作用的緣。所以像眼根等並不是具有勝義作用的緣；既然如此，又怎能說它是勝義的緣呢！它們根本不是緣。而緣沒有能生果的作用還算是緣嗎？不算。如果沒有生果作用但還說它是緣，那一切都會變成一切的緣。

具有作用是什麼意思？我們說具有作用是指由眼根等成辦的作用。《顯句論》解釋時，並沒有清楚地說是由緣成辦的作用或不是它成辦的作用，但一定是指由緣成辦的作用，不會是其他。這是依佛護論師的意趣講的。也就是說，月稱論師的《顯句論》並沒有清楚地說明具有作用是什麼意思，我們是解釋成由眼根等成辦，這是依佛護論師的意趣而講的。若佛護論師有明顯地說明，就不用說「意趣」，因此就跟《顯句論》一樣，沒有明顯地說明。

在自宗來說，果跟緣之間並不會被作用中斷，即不是三部曲。眼根等能成辦生果的作用，所以稱它們為緣。最終由它們所成辦的某些作用而生果，這個自宗也接受。這些透過第三個偈頌就可以了解。也就是，像眼根等成辦了能生果的作用，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，所以眼根也是產生此識的緣，這些自宗會接受。

若認為唯有具作用的緣才會生，第三句的「非」字要引到這邊來講：並沒有具有自性有的作用。《顯句論》談到最後一句的「豈」字，意指不是。不論是具有緣或不具有緣，完全沒有作用，這個前面已經講過了。這邊「豈」字，藏文的意思是「否則的話」。我們之前是分成四種剖析：有緣的作用、無緣的作用、具作用的緣、不具作用的緣，已經講過三種了。第四句，佛護論師把它解釋成肯定的語句—「否則的話，還

有什麼？沒有。」清辨論師認為它是疑問句。《般若燈論》是：第三句的前面，在生果之前，這些緣是具有作用或不具作用。即以《般若燈論》的講法，就有點像「到底是怎樣」，不是肯定之語。

總結下來，具有緣的作用，是由第一句與第四句破。要破除第一句「作是具有緣」，所以從第四句「豈」字要拿到這邊，即作是具有緣豈會成？不成。若說有不具緣的作用，由第二句破。雖然沒有作用，但還是要說它是緣，這部分是第三句破。第四句是總結起來破。為什麼要加個「豈」字？無論具不具有作用，緣不可能有自性。諸緣是無自性的，這樣的內容是這些正理之果，這是佛護論師的意趣。

我們前面說破除時分四種—具有緣的作用、不具緣的作用、不具作用的緣、具作用的緣。《正理海》並不是這樣解釋，在解釋最後一句時有點不同，變成破具有緣的作用、不具緣的作用、不具作用的緣，還有其他嗎？沒有。我們的說法在其他教本有說。

## 寅二、破由能生果執為緣

有人說：我們為什麼要爭論這個緣是不是具有作用的？因為像眼等這些緣，依由它可以產生識，所以我們就稱眼根等是自性有的緣。也就是，眼根能生眼識，所以眼根就叫做緣。當然，這裡指的是自性有的緣。

### **因是法生果，是法名為緣。若是果未生，何不名非緣。(1-5)**

「因是法生果，是法名為緣」，依照藏文是：因為是法生果之故，是法說為緣。這句是他人講的，用「說」字，表示雖然他這麼說，但是作者(龍樹菩薩)不認同。因此，此句是「因為這個法能生果，所以它就叫做緣，如是說」。「若是果未生，何不名非緣」，依照藏文是：應該名非緣，為何不呢？這句是自宗反駁。

「因是法生果，是法名為緣」：《般若燈論》談到這是經部的想法。經部的想法中認為：將要生果時，這些因才會變成緣，之前不是。也就是，《般若燈論》說經部認為，種子要等到將要生苗時，這個種子才變成苗的因，在此之前，它還不是苗的因。這個果是由它現起的，所以它稱為緣。

「若是果未生，何不名非緣」：之前已經破有生的作用而否定緣，所以這個講法是不對的；即使你硬是如此說，還是有過失。像種子等什麼時候不生苗等果，也就是沒有看到生苗之前，它們就不是果的緣。怎麼可能是呢？一定不是。因

為唯從具備生果的作用，而安立它為緣。如果它不是緣，從這些地方生果就不合理，就如同榨沙子無法榨出油來。也就是，在沒有看見生出這果之前，無法說它是它的緣。它一定要生果，那時它才會變成緣。不生果，如何說它是緣？因為緣是由生果這邊安立的，既然未生果，就不能安立。

他人可能這麼說：種子在尚未將要生果之前，不是緣；但是在將要生果時，它就會變成緣。這麼說也不對，如此，一切會是一切的緣。他人又說：不會有這種過失，先前那些尚不是緣的，會依由其他的緣而變成緣。自宗說：這樣的話，是不是由某一個緣讓它變成緣的？是。那麼，那個讓它變成緣的緣是不是也要靠另外的緣來成辦？那個緣變成它前面的緣，是不是又要靠另外一個緣？這樣下去的話，最根本的、第一個緣根本不可能有機會從非緣變成緣。我們的第一招是：一定要看到果出現，它才會變成緣，果未出來之前是沒有辦法的。一定是如此，如果果未出現之前都能變成緣，一切將會成為一切的緣。這時，他人說：一切不會變成一切的緣，因為它將要生果時，其他的緣可以讓它從非緣變成緣。自宗：這樣的話，其他的緣是不是也要由另外的緣讓它變成它的緣？如此一直追究下去，永遠不會有第一個從非緣變成緣的。

另一種破法：若說有生果作用，它才可以安立為緣。和

它同一相續、前面的那些，因為沒有生果作用，就不是緣了。既然前面的都不是緣，之後也不會變成緣，因為是自性有。若是自性有，剛開始是非緣的話，就一直會是非緣，不可能變成緣。如此一來，就沒有緣了。

自宗的態度是，說某一物是緣，是因為它有生果的作用。也不是說要直接有生果的作用，也有間接有作用的，因此就有親因、疏因等。例如我們的祖宗生了曾祖，曾祖再生了我們的祖父。雖然這些人我們現在都看不到了，但是我們還是可以說他們是我們的因素，這是因為有分別心參與的關係。

以上是從能、所二方面中的能方面破除，前面一段—因為它能生作用，這個作用生果，這是能方面，此處—因為它能生果，也是能方面。

「因為它生了這個果，所以它叫做緣；若它未生這個果，它就不是緣」，自宗這麼說，經部宗也會這麼說。然而經部宗講的時候就不對勁了。哪裡不對？因為他們講的是自性有的因生自性有的果。經部宗認為：為什麼是自性有？因為它能夠生果。「種子為什麼是因？因為它能生果」，表面上看過去，自宗與經部宗講同樣的話，但是他們沒有弄清楚，自宗已經讓分別心參與進來。在自宗來說，昨天的種子今天生出苗，由此可以說這個苗是由昨天的種子生的，是昨天的種子的果；因為這個苗是種子的果，所以種子也就變成了它的因。



這裡面有二個區塊：一、種子生苗，所以苗是果。二、是因為有苗，種子才變成苗的因，這樣說來，種子就變成果。並不是說種子與苗互為因果，種子是因、苗是果。但是種子之所以變成因，是因為有苗，這當中已經有了分別心的參與。試著想想：在沒有分別安立參與的情況下，還有因果嗎？它必須要等苗生出來才會變成苗的因；苗未出來之前，它不可能變成因的。苗出來的當下，它就變成因；然而苗已經生出來了，所以就不需要再生。是因的話就要生，可是已經生的不用生，未生之前又無法變成因，所以自性有是不對的。

## 丑二、由所生的作用破

前面是從能生果這方面去講；以下是從所生的果這方面去講。

### 果先於緣中，有無俱不可，先無為誰緣，先有何用緣。(1-6)

因為有由此而生彼的關係，所以此是緣。這個關係在說什麼？必須觀察有或無任一的情況。沒有的話，就不能說是它的緣；就算有，也不可以說是緣。藏文中有「或」字，即「有或無具不可」，指的是一定要觀察有或無這二項，沒有其他的。

所知中根本沒有的話，沒有任何人會講「它是由因而生的」。因此，所謂「沒有」，講的是因的時候沒有果，而非所知中完全沒有。因的時候雖然沒有果，但有「無果」。我們學過遮法，種子之時沒有苗，但是有「無苗」。這邊也不是在說這個，因也不會生這個。所以，要講的是因的時候沒有苗。

總之，因果的關係，一定要找一個對象才說誰跟誰有關係。對象有二種：一是存在的，一是不存在的。「果先於緣中」在說什麼？果自己沒有出現—先於自己之前，即因的時候。完全不存在的，就談不上跟它有什麼關係，沒有討論的必要，所以這邊講的是果自己出來之前—因的階段，那個時候果不存在。因的時候雖然沒有果，但有「無果」這樣遮無的狀態，這邊也不是在說這個。因的時候，苗(果)不存在，這個緣要說是誰的緣？如果苗(果)在因的時候存在，又怎麼說它是緣？因為不需要了。因此，「果先於緣中，有無俱不可」。

在自己生之前沒有的話，要怎麼說這個緣是誰的緣？就沒有它是誰的緣的這種對象。例如布與線，根本沒有布，就不能說這個線是它的因。如果他人說：現在還沒有由這個線織出來的布，現在只有線，但是因為以後會出現布，所以現在可以說這是布的因緣。就生的範疇是如此；但是此處是以自性有的生的範疇來講，這種生是永遠不會有的。如此，又可能會有這種情況下而產生的布！當然，世間由線這個因素

而產生布是可以見到的。因為看到這個布，之後回想以前的線是它的因素，說線是這個布的因，即依由布而說線是它的因；同樣，依由線而說布是它的果。如此是唯安立，而不是自性有。總之，依由後來產生的布而安立前面的線是它的因，如此就已經承認安立的情況。自性有是永遠不可以承認的。這段一方面破他宗，一方面講出自宗的觀點。

其次會涉及有部宗能作因的概念。有部宗認為，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。如此一來，因果就同時了。在這個概念中，像這張桌子是我的因，我也是它的因，然而我沒有生它，它也沒有生我。自宗說：果已經生了，就不需要緣，沒有意義。若他人回答：果已經生了，針對這個果，緣不需要再有生的作用。如這匹布是那些線的果，已經有了，但不需要再生。他人這個回答牽涉到像剛才說的能作因的概念。對此，就談到：除了有部宗之外，自部(佛教)認為，果已經生了之後，不需要由因再生，但已經成就的是由因而生的。同樣，雖然它不需要再次依賴這個因緣，但還是依賴因緣而產生的。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，相互沒有妨礙。除了有部宗之外，其他的部派都不會這麼主張。

主要的差別點是：若自性有的東西由因而生，會引伸出

錯誤的結論—已生的由因再生。《佛護論》及月稱菩薩的《顯句論》中都談到「復」字，有的話是不需要緣的。這樣的正理，我們已經多次遇到，所以要銘記在心，在其他地方也要像此處所解釋般來理解。

**子二、別破四緣有自性。分四：丑一、破因緣的定義；丑二、破所緣緣的定義；丑三、破等無間緣的定義；丑四、破增上緣的定義。今初**

以上是整體破除，別破時談到因緣、所緣緣、等無間緣、增上緣。他人認為因緣是自性有的，因為它的定義是自性有。自宗就破除因緣的定義是自性有這個部分。

**若果非有生，亦復非無生，亦非有無生，何得言有緣。(1-7)**

有人說：諸法的性相(定義)是由因而成的。有因緣的定義，說明它是自性有。對此就談到，如果定義是勝義有，當然也可說因緣是勝義有。但是從果法在因時有、無、或有無二者等方面去觀察時，根本成立不了因。因此，無法說因的性相存在。也因此，無法說因為因緣的性相有自性，所以因緣是勝義有。

雖然這方面的正理前面已經講過了，但是《佛護論》在

此這麼說，所以就按《佛護論》講的方式去講。果如果在因時存在，而由因成辦的話，則其生無義、其生無盡。也就是，因時沒有果；如果有果，則因果同時；果已經有了，就不需要再生。因果同時之後，因還要生果的話，就已經生二次了；有第二次就可以有第三次……，如此生就無盡了。

果如果在因時不存在，又說苗等果法是自性地由自己的因成辦；同樣，也是因時不存在，為什麼種子會生苗而不會生兔角呢？自性有的物不曾存在，既然都一樣沒有，怎麼可以說它是這個的因，而它不是那個的因！因時沒有果，而由這個因生這個果，名言上是如此。若是自性有，因時沒有果，而這個果由這個因成辦的話，會如何？因時沒有兔角，也沒有這個果，若這個因能生這個果，就必須能生兔角；若不能生兔角，那也不能生這個果，理由一樣。理由哪裡一樣？名言上，種子時雖然沒有苗，但是可以說種子生苗；當然，種子時沒有兔角，但不可能生兔角，名言上如此。講到勝義時，就變成生則一樣要生，不生則一樣不能生。因為自性有的物，存在則永遠要存在，不存在則永遠也不會存在。既然自性有的物在因時不存在，也就不存在了，不存在的就無法說誰是誰的因、誰是誰的果。

若說因時，果既存在也不存在，即有無二者皆是。這也是無法成辦的，因為有無二者是矛盾的，存在時不可以有不

存在，不存在時不可以有存在。再者，前面所說的，因時有果會有的過失，和因時無果會有的過失，這二種過失也會出現在這上面。

這邊我們還要學會《中論》的討論方式。通常我們討論一件事情，並沒有深入地剖析，例如要講一下因緣的空性，多是「因緣自己方面……」，也沒有太多講的。《中論》不是這樣，因緣講的是因與果，談到因有沒有自性時，就分總與別；總方面又分能生、所生，別方面又分因緣、所緣緣等；總的討論中有一大堆招數，別的討論中也有一大堆招數。這是很有學問的做法。有時候我們認為絕對如此的想法，在這樣細細地剖析中，會被擊破。就像律師辯論時，硬碰硬地講，不見得能駁倒對方，從旁扯出一些點，就很容易突破對方的防守。

## 丑二、破所緣緣的定義

**若有此緣法，則彼無實義。於此無緣法，云何有緣緣。<sup>23</sup>(1-8)**

這邊談的是所緣緣與識的關係，要透過所緣緣來生起眼識。先有眼根，之後境照到根中，接著才會產生識。如此是

---

<sup>23</sup> 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。」

境在前，眼識在後，因果不同時。在實有的情況下，若境(所緣緣)與識(由這個所緣緣所生的識)不同時，就根本無法說生；若境與識同時，就不需要境來生它了，因為它已經生了。

他人說：所緣緣是有自性的，因為它是識的處所。那麼，這個所緣緣是指，(有緣此所緣緣的識)之前有的識的所緣緣呢？還是指沒有的所緣緣？既然是所緣緣，就必須是某一個果的因。例如若不是這個眼識的因，就不能說它是緣；連緣都不是，也就不必談所緣緣了。他人說所緣緣有自性，對此，自宗就問：是哪一個的緣？是與眼識同時的所緣緣，還是不同時的？問題理解起來是這樣，但是《正理海》的表達方式不一樣，繞了一圈。有緣所緣緣的眼識，這個識之前的識與所緣緣同時。也就是所緣緣在第一剎那，第二剎那有緣它而生的眼識，談到「之前」就又回到第一剎那，因此講的是同時。緣所緣緣，但以前沒有的那個識，也就是又回到第二剎那，因此講的是與所緣緣不同時的識。

若是指前者一緣所緣緣之前有的那個識的所緣緣，那個識是不需要所緣緣的，因為所緣緣是為了生起這個法而有，而這個法已經有了。完全不需要依於所緣緣而自己獲得自性的一個法，沒有必要觀察它有沒有所緣緣。所以之前有的這個法，如這個識等，它沒有所緣。你已經承認他沒有緣它，又說他有所緣緣，這樣會變成他與所緣緣一點關係都沒有。

也就是，之前的識不用緣它就已經有了，所以你說它是這個識的緣根本沒有道理，所緣緣跟這個識一點關係都沒有。

若認為是緣所緣緣、之前沒有的識的所緣緣，所緣緣時不存在的這個識與此所緣緣是沒有關係的，因為有所緣緣時，沒有能緣的識，而有能緣識時，已經無所緣緣。

當然，名言上來說，因在前、果在後的關係是無法否定的；但是所緣緣自性有就可以破除。所緣緣與能緣的識有自性的關係是可以破除的，為什麼？若他們二者勝義成立，勝義成立就會變成此二法自己的最終本質；如此，此二法就要永遠維持原狀，以不錯亂的方式，何時何地都要永遠如此維持。照這麼說，這個果法—這個心或心所—就會沒有所緣。明明沒有所緣，你又說它是具備所緣的，就會有矛盾。

「若有此緣法，則無彼實義」、「於此無緣法，云何有緣緣」，前後句用語雖然都說到「有」，但是前面的「有」就直接運用，即沒有所緣緣，後句則要理解為「是」，即不是所緣緣。所緣緣若是指與自己同時的識的所緣緣，講了什麼理由？它的所緣緣是為了生它，既然它已經有了，那就不需要所緣緣了。再者，自己的本性已經有了，本身不需要依靠所緣緣就已經有了；既然不需要所緣緣，怎麼還當它的所緣緣！總之，既然已經有了，就不需要有所緣緣。如果是指後者，也不對。有所緣緣時，沒有能緣識；有能緣識時，沒有所緣的



緣。如此，那個所緣緣又怎麼可以說是這個識的所緣緣呢？它不是。前面是「沒有」、「不需要」，後者是「不是」。

偈頌的前後句，除了「有」與「是」的差別外，其他沒什麼差別。當然，「若有此緣法」的「若」字也是後句沒有的。「若有此緣法」，《般若燈論》裡面說到：像眼識這樣的法，唯示為無勝義的所緣。《中論》裡面有「唯」字，月稱論師與佛護論師比較不去管「唯」字，而清辨論師解釋時，把「唯」字加進來—「唯示為無勝義的所緣」，意思是「眼識等為有法，無勝義的所緣」。「若」字表問話，也就是「如果有所緣緣，……」。

藏文第四句中有「如何能」—「如何能有所緣緣呢？不可能。」翻譯時，因為字數的關係，就把「如何能呢？不能」直接翻譯成「不能」、「沒有」。

若有人說：佛說一切心、心所是具有所緣的法。你說沒有所緣，就與此教相違。自宗回答：佛說具有所緣的法，是就世俗而言，非勝義，故無此過失。我們用正理破的是勝義有的部分，而佛經講的是世俗的部分，所以並不相違。結論是，要加所破的簡別。<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> 中文譯本「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。

### 丑三、破等無間緣的定義

**果若未生時，則不應有滅，故無次第緣。滅法何能緣。<sup>25</sup>(1-9)**

他人說：一物當下壞滅是其他物的等無間緣，而這個有自性。對此，自宗說：像苗等果法未生前，如果有種子等因的滅，是不對的。一物的等無間滅不可以是他物的等無間緣。而且，苗(果)生起之前，如果種子滅，苗生起的緣又是什麼？變成沒有了，因為在苗生起之前，沒有種子之故。

這邊提到等無間緣。等無間緣是無間壞滅的因。「無間壞滅的因」是什麼意思？所謂正生、生、正滅、滅。種子的正滅指的是種子的階段；種子沒有時叫做滅或已滅，已滅和滅一樣。苗的正生指還沒生起，已生時才叫生起，已生和生起一樣。所以，苗的正生和種子的正滅同時；苗的生起和種子的滅亡同時。苗的正生是種子滅的因素；種子正滅是苗生的因素。「無間」，以現代話來講是當下。苗生起時毫無間隔地滅掉的，即苗生起當下滅掉的。苗生起當下，種子就滅了；種子滅的同時，苗生起了。所以，苗生起當下滅掉的那個因——等無間緣，講的就是種子。(如苗生起)當下(或無間)滅掉的

<sup>25</sup> 鳩摩羅什法師譯：「滅法何能緣，故無次第緣。」

因，是等無間緣的正確解釋。然而很多人會誤以為是種子無間壞滅，變成苗的因，也就是第一剎那是種子，第二剎那它滅掉，接著馬上生起苗，中間多了個滅。這樣的話，苗的親因就不是種子，而是那個壞滅。

「果若未生時」，指的是果生起之前—果未生，而不是指未生會怎樣。「則不應有滅」：如同前說，對於等無間緣，若理解成種子滅掉、再生起苗—第一剎那種子，第二剎那它的滅掉，第三剎那苗，則果生起之前是種子的滅亡，這樣怎麼可以說那個種子是它的等無間緣！是不可以的。總之，問他人：什麼叫做等無間緣？他答說：苗生起之前滅掉的那個緣。這樣的話，苗生起之前，它滅了。滅了代表沒有了，種子滅了就是種子沒有了。既然沒有種子，怎麼還說它是苗的緣！

種子的滅亡不是苗生起的因素。種子的滅亡也不是苗不生的因素，因為種子的滅亡跟苗的生起是同時。這是一個插敘。

不僅如此，有什麼因緣讓種子滅亡？種子滅亡根本沒有因素。為什麼？因為種子滅亡的因素是苗的正生，而種子滅亡之前根本沒有苗的正生。這邊可以參考《入中論善顯密意疏》的討論。<sup>26</sup>名言上，正生是因，已生是果；正滅是因，

---

<sup>26</sup> 《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，正生趣生故非有，正滅謂有趣於滅，此二如何與秤同。」

已滅是果。但若是自性有，正生和已生分不開，二者是同一體。如同我舉手是我的作用，正生是生的作用。作用和擁有作用的生，若是自性有，二者一定要同時，不可以分離。已生之前不應有正生，因為正生是已生的作用。沒有能作用者，怎麼會有作用？不會有！這樣一來，正生和正滅就不是已生和已滅的因，已生和已滅就沒有因了。總之，果生起之前，不應該有滅，因為這個滅沒有因。可能會說正滅是它的因，然而若有自性，正滅和它是同時，它的作用不可以出現在它之前。

所以，一、種子已滅不是苗的因素。二、連種子滅亡也不會有。因為種子滅亡總要有因素，但是沒有呀！因為苗的正生沒有在它之前。因此，若你認為種子的滅亡是苗生起的因素，將會變成二者都沒有因。種子的滅亡沒有因，苗的生起也沒有因。苗的生起為什麼沒有因？苗生起之前是種子滅亡，種子滅亡又不是種子，它不能生起苗，所以不是苗的因。為什麼連種子的滅亡也沒有因呢？種子滅亡的因是苗的正生，而在它之前沒有，所以種子的滅亡也沒有因。

「滅法何能緣」，藏文中有個「亦」字，即「滅法亦何能緣」。「亦」字代表什麼？不僅果未生、因未滅的情況下，等無間緣不合理，因滅了也不合理。

剛才說種子滅、苗才生，如何的不合理。結論是：這樣的話，種子的滅亡和苗的生起都沒有因，無因是不可以接受的。為了解決這個問題，他就說：苗生起的當下種子滅亡，如此就能成立等無間緣，因為苗生起的當下會變成種子滅亡的因。總之，是滅在前？還是同時滅？如果種子滅，接著苗才生，有種種問題；現在是種子的滅亡和苗的生起同時，他認為不會有無因的問題，因為正生和正滅可以在前面。表面上，他講的和自宗講的一樣——「苗生起的當下種子滅亡，所以沒有種子滅亡無因的問題，因為之前有種子的正滅」，但是在自性有的情況下，正生和已生同時、正滅和已滅同時，所以還是逃不過無因的問題。（在名言安立的情況下，苗的正生與苗不同時，但若是自性有，這二者必須要同時。同樣地，若正滅與已滅自性有，二者必須要同時。）

如果說：正生和正滅是苗和種子的作用，二個作用同時，但作用和它本身不用同時。自宗：是自相有的話，二個作用同時，這二個法也必須要同時。

因此，在果生起之前，因滅也好，不滅也好，這個等無間緣都是不合理的。結論是：等無間緣自性有是不合理的。

以上是佛護論師的解釋。另一種解釋：前面禮讚文提到「不生亦不滅」，已經解釋了「不生」。所以「果若未生時，則不應有滅」，就依著前文理解：諸法自性不生，既然不生，

就沒有滅。破除了生滅自性有，也就破除了等無間緣自性有。第二種解釋比較容易，但是因為這部分在《佛護論》中有廣說，所以我們就照說。

前面提到，等無間緣是親因，它與它的果之間無法再有什麼，如種子是苗的等無間緣，種子與苗中間沒有什麼。然而，無間滅亡的因叫等無間緣，帶了一個「滅」，這個「滅」要怎麼說呢？有的人就在因方面打轉，認為那邊要穿插一個「滅」。若是如此，種子就變成疏因了。從果方面去想，果生起的當下滅掉的因，這樣才是正確的說法。下面講的是這個部分。

在自宗來說，果未生起之前，因到底是滅了還是沒有滅？《入中論》說，種子正滅和苗的正生是同時。佛護論師也這麼主張，因的已滅和果的已生同時。因此，因的正滅在已生的苗之前，果的正生在因的已滅之前，而彼此互相是因果。因的已滅和果的已生是同時，二者是無法談因果、等無間緣的。也就是說，正滅與已滅有因果關係，而已滅與已生無因果關係。

然而，《六十正理論釋》有這麼一段話：「種子自己存在時不會是苗的因，沒有之後才會變成苗的因。就像他方說，識滅之後才會變成後面識的等無間緣。如果前面的識存在時就變成他識的因，因果二者會變成同時。因滅的當下是果生

的因。」如是所說，無亦是因。也就是說，因必須要沒有，因有時，不會是果的等無間緣；因沒有時，才會是果的等無間緣。他人就引這段文為證，來反駁自宗，說因滅之後才會是果的因。

自宗如何解決這個問題呢？《六十正理論釋》的這段文是沒有問題的，就如《四百論》說：「諸法必變異，方作餘生因。」它的釋論說：種子沒有放棄自己的階段，就不會變成苗的因。種子一直轉變，自己的階段過去，苗才會出來。與此相同，果的時候，如果因的階段沒有結束，就無法變成這個果的因。即果的時候，因的階段必須要結束。種子也好、前識也好，在它們的階段沒有結束之前，無法出來它們的果。若果的時候，因的階段還未結束，會有因果同時的問題。《六十正理論釋》的那段話，用這樣的說法就解釋得通。果出來，因必須要滅亡；因未滅亡，果就無法出來。可能《六十正理論釋》把滅講得太重了。《四百論》則是說，因一直滅、果一直生；果生時，因已經滅掉了；因沒有滅掉，果是不會出生的。如果因沒有滅掉，果還是會出生，會有因果同時的問題。

《般若燈論》<sup>27</sup>中，他方是說：沒有其他剎那在中間作障礙，即二剎那之間沒有其他剎那的障礙，前面剎那滅亡的當下會開啟後面那一剎那的生起，這個就是等無間緣。他在

---

<sup>27</sup> 清辨論師著。

破這個觀點時說，所謂開啟，除了色法之外，沒有其他的開啟，等無間緣講的是心，沒有開不開啟的問題。他是從這邊破的。無論如何，我們從這邊取的是，等無間緣的重點是中間不能插入另外的剎那。

他還引《俱舍論》說明此事，《俱舍論》：「六識滅當下，就是彼識之等無間緣。」眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根中，眼根、耳根等是色法，是內色，而意根是心法。哪一個心法？六識都有。六識滅亡的當下就是接下來的那個意識的等無間緣。所以意識的等無間緣是什麼？六識都有份。例如我們看到什麼，接著心馬上會想到什麼，那個心的等無間緣是那個眼識，前一剎那的那個眼識就是後一剎那想這件事情的意識的等無間緣。清辨論師引用《俱舍論》的因滅當下是果的等無間緣，來說明他人的想法是不合理的。佛護論師也破除不滅為因之說。《分別熾然論》亦說：「因滅之後就可看到苗等的生起。如果因沒有滅，就能生起苗，那麼在倉庫中也將可以生起。」也就是說，如果因不滅，還可以生起果的話，種子放在倉庫，苗還是可以生起，會有這種過失。此外，它還談到：「正滅和正生二者是同時，所以它們二者互相不是緣。」談到種子與苗，會牽涉到親因，因為怕自己無法成立親因或等無間緣，所以前人就如前講了那樣的論說。

那麼，自宗如何解釋「剛剛過去的六識……」、「剛剛滅



亡的心、心所—除阿羅漢的最後心<sup>28</sup>，……」等語？果的時候，因已經滅去，因滅亡當下，果生起。這並不是說滅亡在果生起之前，否則「六識滅亡的當下之識是意識」這句話就不合理了，因為識滅亡並不是識，它是不相應行法。總之，重點就是二個：一、因果不可以同時。因滅亡，果才能生。二、無間或當下，指的不是第一剎那與第三剎那的關係，而是二者中間沒有其他剎那。就如月稱論師、佛護論師所說：正生與正滅同時，已生與已滅同時；正生、正滅是已生、已滅的因，已生、已滅是它們的果；它們二個也是無間的，所以正生、正滅是已生、已滅的等無間緣。等無間緣的意思大概如此。

#### 丑四、破增上緣的定義

#### 諸法無自性，故無有有相。說有是事故，是事有不然。(1-10)

他人認為：此有故彼有，此無故彼無，這是增上緣。增上緣是有自性的。

---

<sup>28</sup> 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一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」。

增上緣有廣義與狹義。廣義是，只要是它的因，就會是它的增上緣。一切因緣其實都是增上緣，因為一切法都是依因緣而有。「增上」是主宰之意；增上緣是主宰的因。自己無法掌控自己，因緣才能掌控，因是能主宰果的。所以廣義來說，某一果的任何因緣都會是它的增上緣。狹義來說，如眼識有所緣緣、等無間緣、增上緣等，它的所緣緣不能說是它的增上緣，眼根才是它的增上緣。這就如孩子是父母二者所生，但是孩子要從父姓。所緣緣有生眼識，等無間緣有生眼識，眼根—增上緣—也有生眼識，三者都是眼識出生之因，但是稱為「眼識」是順著眼根而取名。所緣緣、等無間緣充當的是母親的角色，眼根充當的是父親的角色，它能把自已的名字取給眼識。此處—此有故彼有，此無故彼無，講的是廣義的增上緣。

他人認為：此有故彼有一沒有這個因，就沒有這個果，這就是增上緣，所以有自性。龍樹菩薩聽了這個，恐怕會搖頭歎息吧！「此有故彼有，此無故彼無」—緣起，是對付實有最有效的武器。沒有這個就沒有那個，說穿了就是無自性，有自性就不可以這樣！自宗說：因為是緣起，所以一切法都是自性無的，所以它們的有是無自性的。「此有故彼有」，「此有」講的是因，緣起指的是由這個因生這個果，這種情況下是不可以有自性的。

「諸法無自性」：諸法因為是緣起，所以無自性。

「故無有有相」：因為是無自性的，所以就沒有有自性的相。

「說有是事故，是事有不然」：你說有此才會有彼，所以事有自性，是不對的。

**子三、示其他總破之理。分三：丑一、破以生果為由說有自性；丑二、破果是緣之自性與非緣之自性；丑三、破緣與非緣決定故有自性。**

《中論》要破的是法我和人我。第一品—因緣品—是破法我，第二品—來去品，「來去」與人有關係，所以是破人我。

諸法無自性，無自性與無不同。去看經典時，有時候經典說「諸法無自性」、「苗無自性」，有時候又說「諸法無」、「苗無」。例如《般若心經》有說「五蘊皆自性空」，也有說「無眼耳鼻舌身意」。雖然經典只是說「無……」，如「無眼耳鼻舌身意」，但是我們要理解成「無自性的眼耳鼻舌身意」。因為很多時候，前面已經講過「無自性」，只是接下來的內文並沒有把這個語句全部都帶到。要知道，真正確的用語是不能

缺「無自性」的。宗喀巴大師非常強調，一定要把無自性與無區分開來；然而在寧瑪派、薩迦派等的見解中，無自性和無是沒有差別的，尋找卻沒有，所以無自性就是無，無就是無自性。

在《中論》中，他人說有因、有果。雖然只是單純地提到了「因」（「緣」）、「果」，但講的就是自性有的因、自性有的果。破法我、人我時，很多地方有加所破，但是也很多地方沒有。沒有加所破的地方，我們理解時，一定要加入所破的簡別。

《中論》講法無我的部分有很多品，因緣品是其中之一。因緣品破法我時，首先破自生、他生、二生、無因生；接著破四緣有自性。破自生、他生、二生、無因生，講的是緣和果的關係，果從這樣的方式生不行，果從那樣的方式生也不行，焦點在果上，從果方面去破。接著焦點在緣上，從緣上去破，整體上生果不行，別別談增上緣、等無間緣等也不行。以下是另外的破法。

### 丑一、破以生果為由說有自性

**略廣因緣中，求果不可得。因緣中若無，云何從緣出。(1-11)**

前面自宗破除他人的說法時會說：你說這個因有自性，那麼它是如何生果的？果在哪裡？做了種種破除。對此，他人有點受不了了，就說：由這個緣是如何生果的，這個我無法講。但是就像由經緯線等可以生出布，這是可以親眼看到的，所以可以說這些果的緣是這些。即親眼所見有因、有果，有因、有果是無法否認的，這樣就夠了，不需要交代如何生、何時生等。

自宗說：經緯線、剪刀、梭子、針、織布機等，個別或聚集，在緣中是完全沒有這個布的。如此，它怎麼從緣—經緯線等—中生它的自性呢？是不可能的。就像沙中無油，再怎麼樣也無法從沙中榨出油來。這些緣當中怎麼沒有呢？如果布在個別的緣中，是整塊布在緣中，還是只有一部分在緣中？如果是前者，就不須其他因，因為任何一個緣，不依於其他因，就能生出整塊布。如果是後者，也是一樣，某一個緣，不依於其他緣，就能生某一部分的布。所以這樣的主張是不合理的。任何一個緣，既沒有全部的布，也沒有一部分的布。別別不能生，全部合起來也不能生。

《顯句論》談到：個別的緣中不會有個別的布。為何沒有？有的話，應該看得到才對，可是看不到。再者，因很多，果也將會很多。然而它的因雖然很多，但果—布—只有一個。

又談到：經緯線等和合體中也沒有。為什麼？因緣的支分當中沒有之故；而且一個果將會變成一塊一塊地生。後者講的是，若和合體中有布，聚合者本身必須要有一部分的布匹。這樣一來，就跟前面一樣，變成每一個緣都要能夠生某一部分。

### **若謂緣無果，而從緣中出，是果何不從，非緣中而出。(1-12)**

他人又說：雖然如布等果沒有在緣中，但是還是由這些緣生了這個果，所以你前面所講的是不遍。自宗說：這樣的話，非因的草也可以生布才對，理由前面已經講過了。也就是說，緣中無果，但從緣中還是可以生的話，非因也會變成它的因，這是說不通的。

### **丑二、破果是緣之自性或非緣之自性**

**若果是緣性，諸緣非我性，非我所生果，彼豈是緣性。**

**是故非緣性。<sup>29</sup>(1-13)**

這段是以其他理由來破。前面他人說：它會生果，所以它是緣。自宗問：果是在緣中，還是不在緣中？提到若在緣

<sup>29</sup> 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。」

中會如何，若不在緣中又如何。這是從因果別別不同的角度去說。這個頌文則是從果是緣、果不是緣這二邊，即不是別別的角度去說。

他人說：如果緣與果是別別的，觀察果是否在緣中是合理的，但是果是緣的本性。即他人說果是緣的本性，所以前面的剖析就不對了。這邊牽涉到果是緣的本性和果不是緣的本性二個問題。

自宗說：說果是緣的自性或緣的一個相狀，是不合理的。像經緯線等緣，自己有自性的話，可以說布有那個自性。但自己是無自性的，因為它們是由自己的支分安立之故。自己都沒有自性，它之上的布等怎麼會有自性？沒有的。《四百論》說：「若布由因生，因復從他成，自體尚不成，如何能生他。」

他人說果與因同一自性，也就是果與因同體。如此便涉及因自己有沒有自性。如果因有自性，還有討論與它同體的果有沒有自性的餘地；因自己沒有自性，那麼與它同體的果也就沒有自性了。因是無自性的，因為因是名言安立的。這邊就是用簡單的方式—「因無自性，以名言安立故」—解決，沒有太多剖析。既然因沒有自性，又怎麼可以說有一個跟它同體的果是有自性的！引用《四百論》：布由因成，因又從其它成。如此，因沒有自己的自性，它又怎麼可以生其他的呢？

### 非緣性果無，以無有果故，非緣何成緣。<sup>30</sup> (1-14)

前面說沒有一個與緣同一自性的有自性的果。他人就說：果是非因的自性，因為它不是因的自性。因為前面自宗破除了果是因的自性，但果是存在的，所以他人就只能說它是非因的自性，即果與因的體性不同。

自宗說：非緣自性的果是沒有的。你不能因為看到布不是經緯線的自性，就說它是草的自性。這邊的對話都是在有自性的前提下。在有自性的前提下，若因果體性不同，因果就別別無關，如此就無法分辨是因與非因的差別。

宗喀巴大師提到：雖然前面我們已經破了因果同一自性，這邊又再度破除，但是二者理路不相同，所以並不重複。

### 丑三、破緣與非緣決定故有自性

他人說：你雖然破了果，但是緣與非緣是決定的，如種子只會生菜籽油而不會生酪，奶只會生酪而不會生菜籽油，沙子則二者都不會生。即他人說：絕對有緣、非緣，你自己也會談緣、非緣。而且若無種子，怎麼會有菜籽油？緣、非緣的情況是有的，所以緣與果是有自性的。自宗說：前面已

<sup>30</sup> 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。」



經說過沒有緣或非緣之自性的果。你說這個是這個的緣，那個是那個的緣，僅僅用這樣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

以上圓滿《中論》第一品本文的解釋。對於第一品內容的解釋，可以分二：以理建立自性空與以教建立自性空。《中論》本文沒有以教建立自性無的部分，但是龍樹菩薩所著的《集經論》，當中有很多這方面的經文引證。

《中論》沒有以教建立自性空的部分，但是宗喀巴大師把這個部分講出來。原因是：對於有智慧的人，要對他講理，透過剖析，他可以得到肯定；如果理講不通，只告訴他答案，他根本無法接受。然而有一些人，必須是佛說的、某某大師說的，白紙黑字呈現在他面前，他才會接受。因為他缺乏分析的理智，自己無法想通，就必須要有教證，否則他是無法接受的。為了照顧後者，宗喀巴大師在《正理海》就補充了以教證明的部分。

聖者龍樹菩薩以非常深奧的正理成立諸法無自性。有不通正理、只歸依教的人會說：這些都是你們講的理而已，不足為憑。為破此說，及顯示這一品已經圓滿地解釋了所有講

無自性的佛經，故結合經教而說。有很多講述無自性的經典，如《般若八千頌》、《般若二萬五千頌》、《金剛經》等。經典雖多，但講的都是同一件事情，所以只要通達一點，其他的也就通達了。例如通達了《金剛經》所講的空性，也會懂《般若八千頌》所講的空性。我們不需要先研究《八千頌》，通達了《八千頌》所說的內容，接著再去研究《二萬五千頌》所講的空性，不需要如此；反之，研究《八千頌》，接著去看《二萬五千頌》卻看不懂，說明先前並沒有通達。總之，接下來的內容是為了交代二件事：第一、對於不通理者，給他們提出證明。第二，顯示這一品圓滿地解釋了一切講無自性內容的佛經。

《聖寶生經》：「何處亦不能明空，如同虛空之鳥跡。」這就如《中論》禮讚文中「不一亦不異，不來亦不出」一樣，在聖根本智前面，空性是沒有任何痕跡的。空性不是成立法，是遮法；遮法中，不是遮非，是遮無。無論何處亦不能明了空，就是看不到什麼，看不到就是看到了空，就像虛空中飛過的鳥跡是無法看到的。總之，就是聖根本智前沒有任何戲論的意思。

「何處亦無之自性，彼者不成他之因。自性不獲自性無，如何能是之緣。」無論在哪裡，沒有任何有自性的因。緣自己無自性，怎麼會是有自性之他物的緣呢？這是從因方面去

講。

「自性無他如何生，如來教示彼之因。」所生之果是無自性的，有自性的誰又能生它為有性？「彼的因」即理由。如來才會講其無自性之空性及其理由。

「諸法不動常安住，不變無害且寂靜，如同虛空不能知，於彼不知有情愚。」這是在講空性。自性空是不變異的、是常安住的，不變無害且寂靜。這個法如同虛空一樣不能知——很難知之意，並非完全不能知。有情不知道它，是愚蒙的，因此不斷輪迴。這段話很重要，有人因為不了解，將如來藏和空性視為別別不同，說有中觀思想、如來藏思想，前者說的是空性，如來藏則是不變的、不動的，因此是外道的思想。這樣的說法，是連皮毛都沒有摸到！想想這個例子：我是無常法，剎那剎那都在變化、衰老、走向死亡，而我一直在變化則是不變的。我在變化和我一直在變化是不變的，二者是同一體。與此相同，一切法都是自性空，諸佛未來之前，它就是無自性，諸佛來了也不能使它變成有自性，無始以來，無自性這個現象從來沒有變異過。轉到心的空性——如來藏——上，就可以說如來藏是不變異的。心一直在變，但是心的空性永遠沒有變，它是恆常的、不動搖的，無始以來到現在都一樣，直至成佛也會一樣。成佛之後，心的空性叫自性法身，然而那只是取名的差別，其實跟我們現在心的空性是一樣

的。所以，是看我們怎麼用：當要破除實有執著時，就要說它是依緣的，所以是自性空。當要鼓勵有情時，會說：即使你造了莫大的惡業，你還是有成就三寶的基礎條件，無始以來，你就具有，永遠沒有變過。如同你想要一副漂亮的黃金耳環，你自己就有黃金，只不過你沒有動手去打造它，你何不去打造一下！

「如同諸山不動搖，諸法本性常不動，沒有死亡且無生，諸法如是勝者示。」佛陀開示說，諸法之自性空不能引為其他相，也沒有生老病死等。

「何法不生亦不來，沒有死亡亦不老，人中獅子顯示此，教示百萬有情知。」直接讓某些所化有情了解自性不生及不亡之義；間接要他人亦應該讓其它有情了解此義。

「何者亦無之自性，他者亦非且不獲，非內諸外亦不獲，怙主導令示彼知。」要度有情到此義上：任何的法，任尋找者是誰，在任何時間點尋找，也無法找到自他之自性。總之，講所化如何獲得通達了義之意。

「如來雖說寂有情，任何有情亦不獲。說彼由有情解脫，已度度脫多有情。」如來一方面說無法獲得任何走向解脫的有情—有自性的有情，但也要他們自己度脫，自己解脫之後還要再去度脫其他許多有情。總之，雖然以正理去尋找而找

不到，但是也不能否定解脫、解脫者及得解脫等之意。

如此說來，這一品所說的這些正理，會是看一切經教的眼目，我們要用之來理解所有講無自性這一類經教的內容。教的部分到此為止。

### 壬三、總結與品名

總的來說，這一品說到三個內容：一、如何執所破；二、用正理破除這樣的執著後，會有什麼結果；三、在如是之內容上安立因果等。

當看到或聽到種生苗、薪起火等作用時，就認為因果二者並不是唯名安立，是自己方面有之能生、所生，就是這邊的所破。執這樣就是在執所破。如果這樣的內容是事實，就要去觀察：所生的果與它的因，是自性一？還是自性異？如是觀察，從果方面，破所生自性有。再從能生之因方面觀察：因的時候有沒有果？從因方面，破能生自性有。因此，自性有的因、果是無法成立的。

之所以主要從所破方面講這些內容，是因為執因果有自性的這種執著，是我們從無始以來一直串習的，非常難破。若破除了這樣的執著，自性無、但能作所作皆合理這樣的內

容即可輕易地達成。因此，在自宗來說，並非主要闡述名言安立此部分。

在破這些時，是從自生、或從他生，這樣去觀察名言安立點在哪裡，是用這種方式破。很明顯地，這是在破非名言安立而有的生，而不是在破除生。因此，雖然在很多品章當中沒有加所破簡別，如直接說「無眼耳鼻舌身意」，沒有說「無自性的眼、無自性的……」，但很多地方有加，所以某一處有加簡別的話，其他未加簡別之處，也要了解是需要加的，理由相同之故。

我(宗喀巴大師)在《千帖》中已經說過<sup>31</sup>，《顯句論》解釋「無滅亦無生」與經中有說有生有滅不相衝突時，指沒有生滅是就無漏慧之境的自性而言。只是在破勝義，而非破世俗之生。也就是，禮讚文中「不生亦不滅」是在說聖根本智前的情況。所以有生有滅，但聖根本智前無生無滅。又，經中說四緣生諸法的意思也是如此。即佛經說由四緣生諸法，那也是就名言而說。在破所緣緣時，也談到是就勝義而言，而非世俗。即從勝義而言，要破所緣緣；世俗的話，就不是。有加所破簡別的文章非常多，也非常清楚。有一些地方沒有加簡別，理解時，不要混淆了。未加簡別之處，我們要自動地去加。

<sup>31</sup> 此處恐有版本錯誤，英譯本是《廣論》。

《四百論釋》云：「若此觀察破一切生，顯示有為皆無生者，爾時彼等不應如幻，應以石女兒等而為量度，然恐違犯無緣起過，故不順彼喻，令如幻等，不違緣起。」破生，並不是指完全沒有生，如果指的是這些有為法完全沒有生、沒有滅，怎麼還說如幻化呢？應該說如石女兒才對。不說如石女兒，說如幻化，這是因為是有緣起的。總之，所破時，破的是自性有而不是有，這點非常清楚。《顯句論》中引《楞伽經》：「無自性生，我密意說一切法無生。」

以上講的是：先要掌握所破。次從能生—因、所生—果去看，這些有自性是如何不合理，這樣去破。破除了因果自性有，因果名言安立是自然會成立的事，因此大經大論都是以破為主。接著有一些解釋，這個部分先擱置，直接往下繼續看。

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。《佛護論》第一品一開始就講到名言安立，最後也談到：「生，是以名言安立而講有生。」當看到只要自性有就無法安立因果，而有損益的因果是誰也無法否定的，它是有的。既然已經沒有自性了，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？從瓶子自己的支分也好、自己的和合體也好，自己的什麼當中一直找瓶子，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而存在、以名言安立而存在，這個很自然就出來了。

我們執能生所生自相有這方面串習已久，所以破除之時，對只是名言安立而有這樣的內容，內心會感到十分不安。然而，安立只有二種，要不就是它自己方面存在，要不就是後者。前者—自己方面存在—完全無法用正理找到，所以就只剩下後者。

有能生所生，事實上，因果的內容就已經有了，所以不能以為名言安立只是名稱、語言而無其他。唯名安立的「唯」，否定的是自性，而不是內容的存在。內容是量識能夠獲得的，是無法破除的。同樣，唯名安立的「唯」，也只是在破非名言安立而有的狀態，沒有否定名言安立而有；也不是說只要是名言安立就一定存在。

如此，隨取一內外因緣，如種子、苗等，或依根、境而生之識，如前所說，觀察我執是如何執著它？從因方面，或從果方面，以正理破除其自性有，要把所有的自性都破除，一點都不剩。若剩一點點，還是會被此執著所繫縛，而無法解脫。接下來，就會現起因果是名言安立的，而名言安立其實是有利害等因果關係，完全無法否定因果的存在。此時無可否認地會看到名言安立的因果，而且這些能生所生全部都



存在。當然也能夠了解到自己執自相有是完全顛倒的，對此會生起絕對的信心；同時，不違害因果緣起。總之，自性空不能違害到因果緣起的内容。不能說：在自宗，這些只是世俗錯亂前面而有，事實上是沒有的。若如此講，是對正見最大的毀謗。

最後這一點很重要。什麼叫做世俗諦？有些文章會寫「在無明我執、錯亂的情況下所看到的一切諸法」，這意味沒有這些錯覺就不會看到諸法；或說「我的顛倒識所看到的這一切世俗法」，這意味世俗法是顛倒識所看到的，這樣的說法相當於否定一切法。一切法與一切所知等同，既然是所知，就要有能知的量，所以一切法都是量識所成，是量看到的，不是顛倒識看到的。為什麼可以否定實有？因為實有是顛倒識看到的。沒有一個量識可以看得到實有，所以可以否定掉它。若一切法是顛倒識看到的，那麼就要否定一切法。說「反正是顛倒識看到的」、「一切其實都是沒有的」，這樣是否定了名言安立，否定了一切法，這就是斷滅見。給勝義諦下定義時會說：觀察究竟的智慧以無二現的方式所獲得的。所以無間道、解脫道看到的是勝義諦(空性)，空性百分之百被無間道、解脫道看到，準確無誤。看世俗諸法就不是如此，雖然我們可以看得到它，但是看到它時，絕對會引發其他的錯亂現象，契合度不是百分之百。契合度不是百分之百，並不是說它不

是量識所成。世俗諦也是量識所成，但是(在未成佛前)即使是現量看它，也會有染污、有錯亂，講的只是這樣而已。如果說是無明我執下看到的，好像沒有了無明我執，這些全部不見了，這樣佛就什麼都看不到了！總之，許多禮讚文、經論出現「顛倒我執的情況下看到一切諸法」，很多人用上述錯誤的理解去解釋它，而格魯派會比較注意這個部分。

總之，宗喀巴大師在此講了三點結論：一、所破是什麼，我執是如何執這個所破的。二、這種執著是錯誤的，破這個所破。三、名言安立。

我們好好地想一下：桌子是我們眼睛能看到的嗎？也就是說，如果眼睛看到的桌子與桌子完全沒有誤差，那麼美國人、法國人……，無論是誰，只要看到桌子，就要馬上了解它是桌子，然而並非如此。把桌子放到前面，大家看到同樣一個東西，但是各自心中有不同的答案，中國人認為是桌子，美國人認為是 **table**。所以，能說眼睛看到桌子嗎？眼睛看到這個就是看到桌子，看到桌子就是眼睛如此看到，這樣百分之百契合就站不住腳了。

因此，唯識宗就認為這只是名字的問題。即看到的那個是實有，如大家前面的那個東西，是實有，但是要取「桌子」之名給它，要有「桌子」變成桌子的名稱這個過程。所以，大家看到的那個是實有，「桌子」這個名稱也是實有，但是認

為這張桌子原本就是桌子，而不用把「桌子」之名冠上去的想法，是遍計所執，這是要破除的。看到的那個和名稱是實有，而那個實有法變成桌子是虛妄的，「桌子」這個名稱變成桌子的名稱是虛妄的，認清這個就叫了解空性。這種想法還是把親眼目睹的東西當成實有。

在自續派來說，它一方面是自相有，一方面又要名言安立。自續派的名言安立與應成派不同，指的是在自相有的情形下，由名言安立過去。也就是，桌子本身自相有，「桌子」這個名稱也要安立過去，二者配合下，就有了桌子。所以，桌子本身上面要有桌子，接著名言安立；如果桌子本身上面不需要名言安立而有桌子，這樣會變成諦實有。

應成派講唯名安立，有時會說唯名言安立過去而已，會多加個「過去」。若有「過去」這個字眼，對空性方面的理解會好一點，但沒有加也沒有關係，要從「唯」字理解。桌子本身上面有沒有桌子？這樣去找，沒有找到，自己方面沒有。桌子本身上面沒有桌子，但是有桌子。唯名言安立，「名」指的是分別心，「言」指的是言語。桌子有，桌子是從分別心和語言出來的？還是從自己方面出來的？是唯從分別心與語言出來的。因此，唯名言安立的「唯」字，排除的是自相有，唯分別心與語言造就了桌子。也就是，若不依賴分別心跟語言，在境上就有桌子的話，這就叫實有。

有部宗、經部宗會說桌子是諦實有、勝義有；唯識宗也會說桌子是實有法。到了中觀自續派，雖然會說桌子是諦實空，但也會說桌子自相有。在自續派來說，桌子自己方面有，且要有分別心和語言的參與；沒有分別心和語言的參與，沒有辦法有桌子。這講的只是要有分別心參與。到了應成派，桌子完完全全是由分別心和語言造就出來的。有分別心參與和全部由分別心安立不同。我們可以想想：大家看到的那個東西變成桌子，跟看到的那個東西，有關係嗎？一點關係都沒有。像月亮變成月亮，是我們稱它為月亮，它就變成月亮，跟月亮本身一點關係都沒有。所以不單單是名言參與，而是全部由名言安立。

一切都是名言安立過去，名言造就了一切，這並沒有否認前面看到的那個東西。常常會有人問：如果全部是名言安立過去，我們明明會看到桌子啊？要如此理解：有一個看到的東西，不能說那絕對不是桌子，因為安立以後要說它是桌子。然而若無名言的安立，是絕對看不到桌子的，所以桌子是全部由名言安立的。

## 〈第二品觀去來品〉

### 庚一、略示二無我

#### 辛二、觀去來的能作所作而破補特伽羅有自性

辛二、觀去來的能作所作而破補特伽羅有自性。分三：壬一、釋品文；壬二、以教建立；壬三、總結與品名。

壬一、釋品文。分二：癸一、廣說；癸二、結論。

有人說：前面雖然說了無生，無生故可以成立無滅，但是緣起中有來去。因為有這樣的緣起，因此你要破來去，就要說破來去的不共正理。自宗：此處破來去是指在無漏慧的境中沒有來去。此外，在第八品也會破來去，談到行者與行是相互觀待而有，而非有自性。總之，此品破來去，是如禮讚文時所談，從無漏慧前沒有來去去講，第八品是說沒有實有的去者等。

癸一、廣說。分二：子一、破所作事與能作作者別別有所作動作；子二、破所作事與能作作者有共同所作動作。

解釋此品時分廣說及略說；廣說又分別破與共破。第一

段落是破所作事與作者別別有所作。以我在馬路上走這件事來講，就有作者(走路者)、所作的事(走路)與動作(走)，走路是所作的事，舉步而走是作，作者是人。「業」作為佛教用語指的是思心所，但是一般的「業」是指作、行動、動作，像跨步而行是動作，種子生苗的生也是動作。這個以中文「作用」一詞來表達並不貼切。通常會講三輪：作者、所作、如何做(動作)。

**子一、破所作事與能作作者別別有所作動作。分四：丑一、觀所作事而破；丑二、觀作者而破；丑三、破有作之能立；丑四、觀察作而破。**

**丑一、觀所作事而破。分二：寅一、總破三道中有作；寅二、別破正去道中有作。今初**

**已去無有去，未去亦無去，離已去未去，去時亦無去。(2-1)**

例如張先生在走路，既然他在走路，他走的是哪一個的路？已去的路，當然已經過了，所以沒有在走；未去的路，也沒有在走，未來還沒有到。那麼張先生在走現在的路嗎？是。問題是哪一個是現在的路？腳趾尖之前的路全部都是未去，腳跟之後的路全部都是已去，所以腳壓著的部分是正去囉！然而腳壓著的部分也是一樣，腳趾尖之後的那些，對腳

趾尖來說是已去，但對腳跟來說是未去，所以腳壓著的路是那一個？二個都不能算。再者，腳趾也可以再細分，假設有一百個微塵組成腳趾，第一到第一百也可以如前分個已去和未去。這樣一來，全都會變成針對某些來說是已去、針對某些來說是未去，根本沒辦法指出正去。也許會說腳趾是腳趾，腳跟是腳跟，它們是腳的一部分，並不是腳。若能指出一個腳，它壓著的部分是正去，那是沒有問題的。但是去除腳趾、腳跟等，就找不到一個與二者無關的腳。既然沒有腳，哪有什麼腳壓著的部分！

以下消讀《正理海》。去(動作)如果是自性有，要在三道之任一上找得到才對。然而能找到是不合理的。為什麼呢？已去的路上沒有去。去這個動作是現在，已去指已經走過，已經過去了、已經滅了。「已去無有去」，已去的路上沒有去的動作。中文的偈頌中沒有，藏文中還有「暫時」(已去路上暫時沒有去，已經過去了)，這個不過在講次第，三道中先破已去，之後再談未去。「未去亦無去」，現在還沒去的路上也不會有去。去這件事情尚未發生才稱為未去。所以，已去滅了、未去還沒有生，去是現在式，現在式不可能在過去和未來上找到。

跨步上面也沒有有自性的去的動作。去者以前所走過的是已去，現在還沒有走過的是未去，除此二者，並沒有一個

非此二者真實的道可以讓我們了解。若有人說：正在走的腳踩著的地方就是所跨，這個動作並不是已滅，也不是還未生，正在作這個動作，所以你說除了已去、未去之外，沒有其他動作，這是不對的。(自宗：)腳也是由很多微塵聚集而安立的，所以會有前後諸支分。腳踩地時，腳趾所壓的微塵，它後面的全部屬於已去的範圍，而腳跟所壓的前方是屬於未去的範圍。除了很多微塵聚集而安立的腳之外，就沒有別的腳了。因此，除了過去及未去之外，沒有其他正在跨步的路，沒有正去的路。

《顯句論》亦有如是之說，(對此，有人說：)破有第三種是不對的。若是對的，從腳跟到腳趾尖所壓的也都將不復存在。因為前後(腳趾尖、腳跟)一一都有其所以壓，除此之外，也沒有與其無關的其他的腳。雖然腳跟與腳趾尖的前後，是屬於已去、未去的範圍，然而「它們所壓的那些是不是第三種」(應該是第三種)這樣的疑惑還是無法破除，這就像腳的例子一樣。此外，如果沒有正在跨越的正去的路，就會變成沒有去的現在；如果沒有現在，依於它的過去與未來也會變成沒有。

對此，自宗回答：《顯句論》解釋已去、未去是指已滅的動作和還沒有生的動作。如果沒有除此二者外的跨的路，確實會有他人以上所講的過失。然而我們並不是說沒有正去的



路，是說沒有自性有的正去的路。自宗的意思是，除了已去與未去之外，有沒有正在去的路？有。沒有正在去的路的話，就不會有已去的路，也不會有未去這件事情。我們要破的不是這三個，這三個是有的，我們破的是自性有的已去、未去、正去。

像腳所踩壓的那個路，腳趾尖所壓的後面是已去的，去的動作已滅，腳跟所壓的前方是未去的，還沒有去。觀待此二者而言，就變成除了已去、未去之外沒有第三種。如果有一個去掉此二者之外的自性有的腳，也就是與腳趾尖無關、與腳跟也無關，有自性的腳的話，也就可以觀待腳找得到非此二者的這樣一個路，也就是觀待腳，是可以有第三種。但是並沒有一個除了此二者外、自性有的腳，所以也就無法觀待它而有現在正在進行的自性有的動作。

如果說：腳趾尖與腳跟中間的那個路，觀待腳趾尖與腳跟前後而言，雖然不是第三種，但是腳趾尖與腳跟自己正壓著的那一分，觀待自己而言，是第三種，因為正壓著。對此，釋論說，其實腳趾也好、腳跟也好，它也可以分個前端、後端、四面八方，釋論中有這樣的分析。總之，腳趾也可以分成很多成分，其微塵像念珠一樣排列的話，就會變成第一個已跨過了，第二個還未跨……，這樣一來，也就沒有腳趾尖及其所壓之地了，是用這樣破的。

除此之外，也可以用前面用過的正理去破。前面說到已生與未生之外，沒有其他的正生的內容。若有正生，可能要有一個生了一半、一半還沒有生。這樣的話，其實一半已經生了，就變成已生的內容；一半還未生，就落到未生當中。苗的任何一個成分都還沒生的話，就是未生。如果從成分上面去講，已生的成分就是已生，未生的成分就是未生，除了這二者之外，沒有正生的苗一樣，沒有第三種。總之，根據腳的前後來講，動會變成已去、未去。除了此二成分之外，若有一個有自性的腳，其實應該是依於腳而可以講，但問題是也沒有，所以並沒有一個自性有的腳。腳的任何成分都不是腳，然而除了這些成分之外，也沒有其他的腳。這樣的理路可以破腳有自相，無法破腳的存在。這點前面已經講過了，下面也會再談。

所以這邊的正理是，腳所踩壓的地是觀待具分的腳，而破自性有的第三種，並不是說已去與未去是直接相違，沒有除此之外的第三者。因為釋論說到，已去的已經滅了，未去的還未生，還是有現在的跨步。

在解釋這些內容時，很多人的解釋變成：腳的任何成分都不是腳，除此之外，也沒有其他的腳，所以沒有腳。因為沒有腳，腳的任何成分都無法壓著腳跟到腳趾間的路。其他地方也有類似的話，而且認為這樣是在講中觀空性。然而事

實上這是中觀道是緣起義的極大障礙。這是個大爭論點，格魯派和其他派爭論的就是這個。格魯派強調要加「自性有」的簡別：腳趾不是腳、腳跟也不是腳……，所以腳自己方面沒有，完全是依於其他因緣而安立的。然而，漢傳及其他藏傳教派就會直接說：因為腳趾不是腳、腳跟也不是腳……，所以腳是沒有的。宗喀巴大師一直強調有與有自性不一樣，無跟無自性不一樣，這二個一定要做區別。格魯派之外，其他許多學者沒有做這樣的區別，會直接說沒有。

「你的頭不是你，你的腳也不是你……，所以你就沒有了！」空性是這麼簡單嗎？宗喀巴大師認為這樣的結論會破壞緣起。自性空是緣起義，不是說這樣觀察時沒有，所以沒有；是說這樣觀察時沒有，而它存在。自己方面沒有，卻又存在，存在的原因就一定他方。他方要指到哪裡？最終牽涉到的是心。果是從因而生，果一點都幫不了因，是因幫了果，這是下部的想法。即使是自續派，講因為西山而有東山，仍然沒有說到名言安立。沒有錯，是因為西山而有了東山；然而東山、西山的背後如果沒有分別識安立，是變不成東山、西山的。講細微緣起時，涉及的是自性方面，自性方面沒有，是由自心方面安立。這個講多一點，就是分別名言安立。「名言」指的是語言，把它撥掉，最終牽涉的是分別識。

我自己學的是格魯派的說法，認為格魯派在解釋勝義與

世俗，或說緣起與空性，無論從哪一邊講起，都可以順著邏輯講下去。否則，就會有：因為腳跟不是腳、腳尖也不是腳，……，變成沒有腳了；沒有腳卻認為它有，就是顛倒識。如此一來，會變成無明下全部都是顛倒識。一切法都是名言安立，而名言安立的都是顛倒識看到的！若一切法是名言安立是如此解釋，佛好像就不知道要知道什麼了！問其他派：有沒有桌子？他們不能直接答有或沒有，直接回答會走不下去，一定要反問：「你問的是世俗還是勝義？」所以他們的很多論著會這樣講：勝義上無、世俗上有；那個是無明如何如何。我們不需要這樣，有桌子等，而且是量識所看到的。因為是量識所看到的，所以它是事實，所以佛也可以直接看到它。

**寅二、別破正去道中有作。分二：卯一、安立他方；卯二、破他的正理。今初**

這邊是來去品，「來去」是指什麼？從那邊到我這邊是來；接著離開是去、回去。「回」又是什麼？有點像從這邊回到先前他要來的地方。去似乎是離開這邊，跟回不一樣。去

跟回不一樣，可是又會說「來回」、「回去了」。「回來了」加一個回，「回去了」也加一個回，回可以與來結合，也可以與去結合！又例如來回機票，「回」應該是回到我們這邊，那個「來」是幹嘛的？應該「去回機票」才對啊！來的另一邊是回，回與來是相對的，但是講「來回機票」時，意思又不是這樣。然而，這些都是正確的語言運用，用語沒有錯誤。

以「張先生在公園散步」為例，問：張先生在散步嗎？是。是在公園散步嗎？是。因此就有「張先生在散步」和「在公園散步」。「在公園散步」，所依是公園，那個散步跟公園有關係，跟張先生沒有關係。「張先生在散步」，那個散步跟張先生有關係，跟公園沒有關係。所以張先生散步可以跟公園有關，也可以跟公園無關。此處，「張先生在散步」與「在公園散步」指的是同一件事。若有自性會如何？因為確實有「張先生在散步」這件事，而且這件事與「在公園散步」完全不一樣，也不能否認「在公園散步」這件事，所以二件事都有，都是事實。這二個都存在，且它本身上存在，就會有二個散步：「張先生在散步」，張先生身上有散步；「在公園散步」，又在公園上找到一個散步。散步是種動作，有動作就有作者，這樣就變成有二個人在散步了！

若有自性，「張先生在散步」和「在公園散步」會變成別別無關的二件事。它們二個可以連接起來，就表徵了沒有自

性，是施設的。名言施設就如剛才所說，「回」在說什麼？它既跟來不同，也跟去不同；說「來回」時，回與來是相對的；說「回去」時，又與去一樣。若有自性，因為來、去、回的內容不一樣，就變成「來」是一個東西，「去」是一個東西，「回」又是一個東西，就像一頭牛、一匹馬、一頭羊，三個完全不一樣。為什麼不一樣的二件事兜在一起卻又合情合理？為什麼一模一樣的字，如「回」字，有三、四種用法也都合情合理？這都是名言安立的關係。所謂的自性無，要像這樣想。這邊是談來去，解釋偈頌在說什麼，但是自己要能變通，諸法都要類推來思惟。

### **動處則有去，此中有去時，非已去未去，是故去時去。(2-2)**

前頌「已去無有去，未去亦無去，離已去未去，去時亦無去」：什麼叫做去？把路分成已去、未去、正去三種。已經去過的路沒有去；未去的路還沒有去，所以也沒有去。就剖析什麼叫正去？若說腳踩壓的地方就是正去。腳踩壓的地方，針對腳趾尖來說是已去，針對腳跟來說是未去。腳趾、腳跟等是腳的支分，除去這些腳的支分，就沒有腳了。如果除去這些，指得出一個腳的話，它按著的那個地方可以說正去，但是沒有這樣的情況。所以去時(去處)沒有去。

本頌是他人說的。他人說：你說了已去、未去一去的動作已經過去了及尚未生，以這個方式，有腳抬起、放下的活

動，有這個移動的地方就有去。這個移動可以於行者的跨步上看到。因為這個移動不發生在已去處，也不發生在未去處，發生在跨步上。有移動的地方就有去這件事。結論是跨步上有去。也就是他人認為：雖然已去、未去、正去都找不到去，但是動處一跨步一有去。有跨步而行就說明有去，哪裡在跨步，哪裡就有去。

「跨」指的是去這個動作所涉及到的。為了了解這樣一個狀態，就變成往後面去之意。

藏文常常出現「何」，如何者、何時、為何、何處、作何事。中文「動處則有去」，藏文有個「何」，「何」指的是什麼？佛護論師認為「何」指的是去者，月稱論師的想法也一樣。但是清辨論師說：若是如此，「何故」這句話就變成沒有伴。他的結論是：不能像佛護、月稱說「何」指的是何者。然而，很多時候，因為已經講了何者、何時，就不講作何事等，佛護論師、月稱論師常常這樣做。總之，偈頌中有「何」字，佛護論師及月稱論師說那是作者，清辨論師不同意，似乎是要分出幾個何來講。藏文本有些地方翻譯成「何故而跨」，那是不對的翻譯，要依舊譯，翻成「何」，這是附帶而說。

有人解釋說，整體上，去與未去一跨與未跨一是直接相違；認為這個偈頌是用直接相違這個理由來破除。這是不對的。除了已去、未去，正去是有的，有第三聚。《顯句論》說：

「未去的話，如何走？走的話，如何不去？」這與前面所說不同，名言上，要去才叫做走，未去，如何走？所以，去者跨過某處叫做去，未跨過就叫做未去，這種情況下，就會有正在跨的情況。如水流於某地，水一定要流過才稱為水流於某地；水若沒有流過該地，就不能說水流於某地。整體而言，雖然只有跨過的與未跨過的二種路，除此之外，沒有第三種路；但是此處，對於已去、未去，自宗是用另一種方式去講。因此，「除了已去、未去之外」，並不是以直接相違為理由來破，這個偈頌跟直接相違也沒有什麼關係。

## 卯二、破他的正理

破他的正理分二段落：第一、名詞或動詞，一者若具有這個意思，另一者就沒有那個意思。第二、若二者都具有這個意思，會有太離譜之過失。

**云何於去時，而當有去法。若離於去法，去時不可得。(2-3)**

**若言去時去，是人則有咎。離去有去時，去時獨去故。(2-4)**

「動處則有去，此中有去時，非已去未去，是故去時去」，是他宗講的，哪裡在動，哪裡就有去。去者才有跨步這個動作，抬放腳這個動作並不是已去，也不是未去。即他人認為，雖然三道上找不到去，但是跨步上有去。



(自宗)「云何於去時，而當有去法」：跨步有自性有的去，這種說法怎麼合理？是不合理的。

「若離於去法，去時不可得」：這是說理由。(「爾時，若離已去法」，中譯沒有「爾時」，這個「爾時」是何以故之意。)理由是什麼？去分二，「去」這個詞義與去的意義。跨沒有「去」的詞義，也沒有去的意義。就內容而言，只有一個去的動作，「去」這個詞沒有去的內容是說不過去的，不可能「去」這個詞沒有去。所以是：跨沒有去，沒有有去義的跨。

也就是說，他人認為跨有去；如此，去與跨就有關係了；這樣的話，「去」這個詞就沒有去了，因為去已經給了跨！「去」沒有去說不過去，所以「去」這個詞有去的意義，即「去」這個詞與去有關係。「去」這個詞與去有關係，照此宗的觀點，「跨」這個詞就沒有去—所作(動作)。理由相同，因為只有一個去，「去」有去，跨就沒有去了。

「若言去時去，是人則有咎。離去有去時，去時獨去故」：因為只有一個去，「去」有去，跨就沒有去了。這就會衝突到他人的根本立場—雖然三道上沒有去，可是跨有去。總之，重點是，去只有一個，是在跨這邊？還是在「去」這邊？給前邊不對，給後邊也不對，二者都有過失。

當然，木匠作木工，雖然只有一個動作（作木工的所作），但木匠是木匠，也是木工，可以二者皆是。同樣，跨步而行也應具有事與所作二者，為什麼其中一個如果具有那個意思，另外一個一定要變成沒有那個意思？若能作、所作是名言安立而有，是可以的；若說去的作用是自相有，那就不可行。譬如跨出右腳而去某個地方，其實只有一個所作（去），然而這個作用會依路上及補特伽羅二者，變成有二個去。也就是說，路上去帶著一個去，此人去也帶著一個去，「去」字似乎在路上可以找得到，在去者的腳上也可以找得到。然而只有一個去的動作，若「去」字與路結合，此人就不能有去，若「去」字與人結合，路就不能有去，自相有就會有這樣的問題。總之，只有一個所作，然而是名言安立，所以不會有什麼矛盾。若是自相有，依於二者就會有矛盾。也就是，其中一者若有這個意思，另一者就沒有了。就會有這個過失。《入中論》說：「所有自相各異法，是一相續不應理。」

**若去時有去，則有二種去，一謂為去時，二謂去時去。(2-5)**

**若有二去法，則有二去者，以離於去者，去法不可得。(2-6)**

如果說「跨」與「去」二個詞的意思都有去—所作，就應該有二個所作，要有二個去才對。因為這些名言必須找到它對應的內容，在某個路上跨要找到一個去，這是一個，人在某條路上去也要找到一個去，這是第二個。

若說二個去都有，會有什麼問題？若有二個去一所作，這樣去者也必須有二個才對。會有二個人去的過失。理由是：若沒有能依一去者，所作一去一也就不合理。所作及作者都是依於自己成辦者而有的，去這個所作也要有作者。為什麼有二個所作就要有二個作者？譬如天授抬起右腳跨步而行，路上與作者二邊都有右腳去，理由前面講過了；如此就有二隻右腳去。有二隻右腳去，就要有二個人，不然有二條腿的天授有二隻右腳！如此就要有二個作者。因為沒有二個作者，所以沒有二個所作。因此，說跨步有自性有的所作一去一是不對的。

有人說：例如天授坐著，同時講話、看東西，可以看到只有一個作者，卻同時有好幾個所作。也就是，我們一邊吃東西，一邊看電視，一個人可以同時做二件事。同樣，一個去者也可以有二個所作，這並不衝突。其答於《顯句論》：「這並不相同。因為能成辦者是能力而非物，有不同的所作，所以要有不同的能成辦者，並不會因為有坐的動作而有講話之動作者。」意思是，這與前面所講的理由不相同。前者的所作，物或補特伽羅是它的能作；如此，抬起右腳同時會有二個所作；只有二隻腳的一個補特伽羅是無法做到這個的，所以必須有二個補特伽羅。而後者，像講話、看書等種種所作是可以同時的，因為有別別、不共的作者，如舌頭、眼睛等；

作者雖然很多，但不會導致補特伽羅也要很多。總之，前面是合理的，抬起右腳跨步而行，一個補特伽羅不可能有二隻右腳跨步，只有一個作者。而我們邊吃東西、邊看電視，看電視是眼睛在看，吃東西是嘴巴在吃，眼睛是一個作者，嘴巴也是一個作者，所以具備這二者的一個人成為作者也是合情合理的。

**丑二、觀作者而破。分三：寅一、破去者是去的所依；寅二、觀察三相而破；寅三、別破去者有去。今初**

**若離於去者，去法不可得，以無去法故，何得有去者。(2-7)**

他人：雖然去的路上，沒有去的所作—去這件事，但是我們會說「天授去喔」，如此就有天授這樣一個去者；既有去者—天授，就有天授去這件事，因此去是自性有的。也就是，為什麼去是自性有的？因為它的所依—去者—存在。

自宗：如果沒有去者，或者說破除去者，就會變成沒有去。這在前面「以無去者故」那個地方講過。你說依於去者而有去，「依於去者」的那個去是什麼？

他人就談到：沒有一個與去者性質相異的去，但去者具備這個去，故稱為去者。

自宗：在觀察時，如果沒有一個異於去者的去，怎麼能說去是有自相的？也就是，這邊講的是自相有的去，既然它有自相，就必須異於去者；若不異於去者，怎麼能說去是有自相的！

如果去的作用—去這件事—自相有，要與去者性質相異而有，找的時候一定要性質相異而獲得。若去與去者性質相異而有自相，會如何？這樣就會破除「去依於去者」，去就不依去者了。如果有一個沒有去者的去，這個以前破過。總之，脈絡是：如果有一個自相有的去，就必須與去者相異；相異的話，就變成去者與去別別無關。去者與去別別無關的話，就破除了它們的關係，「去者是所依、去是依於它的能依」的說法就破滅了。再者，會變成去者沒有去，去又沒有去者，會有這些過失。

## 寅二、觀察三相而破

**去者則不去，不去者不去，離去不去者，無第三去者。(2-8)**

他人說：去是有自性的，因為有具備它的補特伽羅去。沒有去的話，就不會有具有它的天授去這件事情，就不可以說「天授去」，例如沒有拐杖，就不可以說拄拐杖者（具有拐杖的）。

自宗：去的意思如果自性有，就要在三相當中找得到，也就是不可以離於三相。其中，一、「去者則不去」，這個後面會做解釋。（「爾時，去者則不去」，中文沒有「爾時」，偈頌「爾時」是在講次序。）二、「不去者不去」，不去者為什麼不去？因為沒有去這件事。三、「離去不去者，無第三去者」，除了去者與不去者之外，沒有第三種去。這個就是觀察三相而破：去者不去，不去者不去，離去不去者，沒有第三者，所以也就沒有去了。觀察三相是總破。

### 寅三、別破去者有去

剛才提到「『去者則不去』，後面會做解釋」，此處就做解釋。

他人說：不去者當然不去，當然也沒有去、不去之外的第三者，跟你說的一樣，可是去者會去。

像會講「天授去喔」這樣一句話，其中天授是去者(能作者)、「去喔」是事件(所作事)，動作是去。中文只有一個去，但分成作者、所作事和這個動作三個。我們想想：去到底在哪裡？是在去這個動作上？還是去者上？因為只有一個去，所以只能給一邊。如果要給去的動作，去者就沒有去了；沒有去，他就會變成不是去者。如果這個詞義——所作事的內容——

是與去者配合，也就是去者是去的話，去者就變成去了，「去」就沒有去了。如果二個都要的話，因為去只有一件事，不能給二個，這是一個理由。第二，如果有二個去，就應該有二個去者；如同，右腳抬起時，應該有二隻右腳抬起來去的動作才對，與前面說的一樣。

### **若言去者去，云何有此義。若離於去法，去者不可得。(2-9)**

他人：非去者與第三者不會去，但是去者會去。自宗：像天授一個人去，就只有一個去的事件。若去的事件配合「去」，沒有去的意思，不可以說他是去者。如此，怎麼可以說去者去是有自相的？不可以說。像作者做什麼事情，「做」具有義的話，「作者」這句話將不具有義。即事只有一個一去這件事，作者與所作，所作具有義的話，作者就不具有義了；若作者有去的詞義，「去」這個詞就沒有去了。

### **若謂去者去，是人則有咎，離去有去者，說去者有去。<sup>32</sup>(2-10)**

若去的意思在去者這邊，這個去者就有問題了。有什麼問題？去義就不在去那邊，「去」沒有去了，而這個人已經變成去了。跟前面一樣，只有一個去，而這個去的事件是自相有的話，一方具有詞義，另一方將會被這個詞義所空。

---

<sup>32</sup> 依藏文調動本頌與次頌次序。

**若去者有去，則有二種去，一謂去者去，二謂去法去。(2-11)**

接下來是第三種—去者與去都有去的詞義。若去者與去都有去的詞義，「去者去喔」將變成二個作用。自相有的話，像抬腳，同樣一個動作就會二個去。為什麼這樣講？去的動作上有一個，去者也有一個，所以會有二個。有二個會如何？這樣去者也將要有二個。

他人：雖然如此，名言上還是會說「天授去」。自宗：名言有的去者和去是在不觀察的情況下安立的；若觀察，是無法安立的。這邊破的只是自性有的部分，而不是沒有去者和去。也就是，他人說：「明明有天授去啊！」自宗說：「這是在不觀察的情況下。而你主張有自相，也就是觀察的情況下有，所以不一樣。」

總結一下前面五個偈頌。「若離於去者，去法不可得，以無去法故，何得有去者」，若去者跟去二者自相有，就會別別無關，別別無關就會有種種問題，是這樣破的。接下來，「去者則不去，不去者不去，離去不去者，無第三去者」是總破。之後，他人談到去者會去，則就去者(作者)、去法(所作)、去這件事(所作事)來講，所作事到底在作者這邊？還是所作這邊？用三個偈頌來破。我們可以把「天授去」這樣剖析的方式，帶到其他事例上。如種子生苗，其中就有作者、所作和做的動作—種子是作者、生是所作、苗是所作事，若是自相



有，會如何如何。自己要會類推。

**丑三、破有作之能立。分五：寅一、破有開始去；寅二、破有去的道；寅三、破去的對治；寅四、破有去的反面；寅五、破有安住。今初**

這個段落分五。一、有準備去、開始去；既然有人開始去，就說明有去，用這個理由說去有自性。第一段破這個理由。二、他人認為當然有去，因為有去的道。破這個理由。三、如黑暗的反面是光明，與此相同，有去的反面一住，因為有它的反面，所以有它。此段破去的對治。四、他人認為當然有去，因為沒有去，就不會有不去；因為有不去，就會有去。五、破以有安住為理由說去有自性。

**寅一、破有開始去**

**已去中無發，未去中無發，去時中無發，何處當有發。(2-12)**

他人說：去是有自性的，因為天授放棄坐在那邊而有出發之故。

自宗說：若去有自性，只會在三道之中。已去的道上不會有出發而去，因為去的動作已滅故。未去的道上也不會有

出發，因為未去是未來，而出發是現在，未來與現在相衝突。去的動作的跨步也沒有出發這個事情，因為除了已去、未去—過去、未來—之外，不會有自性有的跨步；若有去的作用，就會有二個作用，有二個作用，就應該有二個作者，會有此過失。這個前面說過。以此之故，頌文說：何處應有出發這件事呢？是根本不會有出發的。這就是即使有道也不會有出發的正理。

### **未發無去時，亦無有已去，是二應無發，未去何有發。<sup>33</sup>(2-13)**

以正理破除出發之後，若想：尚未出發，即天授還坐在那邊時，是沒有出發而跨步這件事，所以沒有去。已去的、正去的道，二者都沒有；雖然沒有這二個，但是有未去的道，可以在那上面出發。(自宗：)未去就還沒開始去，就不會有出發這件事。即未去的道上沒有開始，沒有開始怎麼會有去？就不會有出發。前一頌是說三道上沒有出發，可以說雖然有道，但沒有出發這件事，破出發；此頌是由出發來破，不會有未去的道上出發這件事。

## **寅二、破有去的道**

<sup>33</sup> 鳩摩羅什法師譯：「是二應有發，未去何有發。」

**無去無未去，亦復無去時，一切無有發，何故而分別。(2-14)**

他人說：雖然沒有出發，可是有已去、未去、正去的道；有道就說明有去。自宗：若有出發這件事，就一定有已經出發過的、還未出發的、正在出發的，可以這樣觀察。然而方方面面觀察時，都找不到出發這件事。你為何顛倒分別說有去的路？也就是如果有出發這件事，就可以指出出發的道；然而沒有出發這件事，所以就不會有出發的道。

**寅三、破去的對治****去者則不住，不去者不住，離去不去者，何有第三住。(2-15)**

接下來談到有去的對治。他人說：如果誰有對治，它也必須要有。如光明與黑暗、這邊與那邊、懷疑與肯定，意思是，有光明就要有黑暗，有這邊就要有那邊，有懷疑就要有肯定。類似於此，有去的對治—住，所以有去。

自宗：若住有自性，則去也可以有自性，然而它是沒有的。為什麼？如果有，就要在三相當中有，不可以離於三相而有，而三相中是沒有住的。

「去者則不住」：去者是不住的。這點下面會講。

「不去者不住」：不去者也不會住。如那個不去的天授住

著，既然住了，還要另一個住幹嘛？若是自相有，已經有那個住了，還要一個住，就有重複的過失。別忘了，現在是在有自性的情況下。有自相的話，住是一件事，不去是另一件事。沒有去還要住嗎？沒有去就是住，還要一個住，就會有二個住了。如果有二個住，就要有二個住者。

「離去不去者，何有第三住」：去者與不去者之外，有沒有第三者住？不會有，不可能有這樣的人。

### **去者若當住，云何有此義。若當離於去，去者不可得。(2-16)**

他人又說：不去者、去者與不去者以外的，雖然不會住，但是去者會住。去的不能去了就叫住。

自宗說：說去者會住是不合理的。因為如果沒有去這個所作，就不可以說是去者；既然有去的所作，就是在去，就沒有在住，與不去而住是相違的。

總之，這個段落有二個頌文。他人說有去的對治一住。哪裡有住呢？去者因為在去，有去的作用才叫去者。既然有去的作用，就說明沒有住的作用。不去者已經不能去了，還要一個住幹嘛？所以不去者也不住。沒有除此之外的第三者。

### **寅四、破有去的反面**

### 去未去無住，去時亦無住。(2-17)

他人說：去是有自性的，因為有去的反面。所謂的反面就是有安住，也就是停止走，開始住。前面不是談到出發嗎？與此相同，就說要停下來，那個就是安住。

對此，自宗說：若說它的反面有自性，就只在三處有，不會超出三個。跨步(正去)沒有它的反面—安住，因為沒有有自性的跨步是。雖然名言有去，但這也不可能有如同前說的所作事。已去的道也沒有它的反面，因為已去的道沒有去的作用，沒有去的作用就談不上它的反面。未去的道也沒有它的反面，也是一樣，因為沒有去的作用。因此，說去的反面有自性是不對的，沒有去的反面有自性這件事情。總之，去的反面如果自性有，就看三個地方哪裡有它的反面？已去、未去都沒有去這件事；既然沒有去，就更不可能有它的反面—安住。雖然名言上有正去，但沒有自性有的正去。這邊要的是有自性，所以沒有自性有的去的作用，就更不會有它的反面。也就是，已去、未去本來就沒有去這件事，所以也就沒有它的自性，正去是沒有自性；因為三者都沒有自性有的去，所以也就不會有它的反面—有自性的住。

#### 寅五、破有安住

### 所有行止法，皆同於去義。(2-17)

他人說：沒有去的另一半—安住，就沒有去。相對應的另一半是如，我與你辯論，你是我的對手，是辯論的另一半；因與果，果是因的另一半；同樣，東的另一半是西，有的另一半是無。住的另一半是不住，也就是去。沒有住的話，就無法成立它的另外一半—去；為了成辦去，要成立住。住成立了，自然也能成立去。因此，住有自性，因為有它的另一半，它的另一半是去。

自宗：為了成立住，而成立去，為了成立去，而成立住，用「去者則不住，不去者不住，離去不去者，何有第三住」的理路來破除。除了去者不住，改成住者不去，其他沒有不同。

若說：有放棄去而去安住這件事情，所以有安住。對此，用第十二頌「已去中無發，未去中無發，去時中無發，何處當有發」的正理來破除，除了去與住的主題不同外，其他相同。

若說：安住的天授放棄安住，開始出發，所以有安住。即安住的天授不安住了，他要起來走了一有安住的反面，所以有安住這件事情。對此，用偈頌「去未去無住，去時亦無住」的理路來破。

所以，住沒有自性，無法由成辦住來成辦去。

**丑四、觀察作而破。分二：寅一、觀察去者與去是一或異而破。寅二、觀察是否有安立作者的第二個作用而破。今初去法即去者，是事則不然。去法異去者，是事亦不然。(2-18)**

此處講的是一與異：去法跟去是自性一還是自性異？觀察這個而破。

他人說：去者、去的作用，若觀察它在三種道上哪裡有？是作者、非作者、還是其他的？這樣觀察是沒辦法說的。但是親眼可見天授跨步而行，他明明在去，所以他是去者，跨步而行是去，去者與去的作用是有自性的。

自宗：跨步而行的天授與所跨的步，若有自性，二者的關係是一還是異？二者若是自性一，去法就變成去者，這不合理；二者若是自相異，去法與去者就完全無關，這也不合理。理由下述。

**若謂於去法，即為是去者，作者及作業，是事則為一。(2-19)**

去者與去是自性一，是不可行的。若作者與作用是自性一，作者與作用會變成一，作者與作用根本無法區分，如此所去的這個作用與去者也會變成一，所以不可以說二者是自

性一。為什麼去者與去若是自性一，會變成一？去者與去，大體上看是二件事，可是你說它們是自性一，如此一來，二者在本性上是一，也就是，其實它們二者是分不開的；如此，就會變成作者就是所作事、所作事就是作者；因為指的是同一件事，同一件事就談不上能作、所作的關係，要有「這個是能作，那個是它的所作」才有能作、所作這樣的關係。

**若謂於去法，有異於去者，離去者有去，離去有去者。(2-20)**

若去者與去自性相異，就會變成不觀待去者而有去，不觀待去而有去者。自性相異的話，去者是去者，去是去，二者毫無關聯。雖然沒有去，但他就是去者；他自己方面必須是去者，如此就跟你一點關係都沒有，所以是沒有去的去者。有「不觀待去的去者、不觀待去者而有去」這種情況嗎？沒有。所以二者不是自性相異。總之，若別別地有自相，就會變成相互沒有依賴或觀待，像瓶子與布一樣，毫無關係。

以我為例，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，自己身上就要找出個什麼，因為我有這個，所以是我，又有了什麼，所以是出家人，要這樣找出二個自己方面有。若二者自性上不一樣，那麼任何情況下，它們二者都扯不上關係；若你說它們二者一樣，那就分不開了，我就是出家人，出家人就是我，會變成如此。



**去去者是二，若一異法成，二門俱不成，云何當有成。(2-21)**

他人說：去者與去無法別別地獲得，所以不說它們相異；去者稱為去者，去稱為去，名稱不同，所以也不說它們是一。然而，並不是沒有這二者，它們是有的。也就是說：作者與所作事不相異，但是取名時，各有各的名，所以也不能說是一；不一也不異，但二者確實存在，這樣總可以吧！

自宗說：作者與作用自性非一、非異，就無法講出一個有自性的情況，所以那不過是分別妄想。以量識斷除自性一與自性異，也會剷除非此二者的第三聚。然而，他人為什麼會有這樣的想法？因為有不一樣的名稱所詮釋的內容，所以就認為相異；因為二者相關，又認為不相異。所以雖然沒有這二者，但還是覺得有自性，有這種想像。這並不是破除了自性一與自性異之後所產生的懷疑，是如犢子部說「補特伽羅非常、非無常、不可說」。

這邊舉了一個例子：犢子部認為有不可說常、也不可說無常的我。什麼是無常？剎那生滅即是無常，不是剎那生滅就是常，所以沒有一個不可說是常、也不可說是無常的法。在犢子部來說，所謂的無常就像閃電、水泡等，補特伽羅不像這樣，所以不能說是無常；但是補特伽羅會死，所以也不能說是常。也就是，他自己對常、無常下了一個定義，補特伽羅這二者都不是，所以變成不可說是常、也不可說是無常

的補特伽羅。類似於此，破了自性一、自性異之後，就說明沒有自性，其實就不會再堅持自性有。此人還堅持有自性，是因為他對自性一、自性異下錯了定義。怎麼說呢？因為去者離不開去，去離不開去者，他就覺得二者是一件事；可是又有去者與去之分，又是二件事；總結說明明有自性。宗喀巴大師說，這跟犢子部的想法一樣，與事實完全不符，是自己胡思亂想。

## 寅二、觀察是否有安立作者的第二個作用而破

### 因去知去者，不能用是去，先無有去法，故無去者去。(2-22)

去者去，去者是作者，去是他的所作事(他的功用)，好像先有去者才會有去；然而，去者是去安立的，如此一來，先要有去，才會有去者，沒有去是不會有去者的。那麼，是先要有去者，還是先要有去？自性有的話，去者是作者，去是他的作用，由因果來說，有去者才能有去；如此，去之前已經有去者了。既然有去者，那就要由去來安立這個去者，但是這個去又不能去，因為剛才說「去之前有去者」，是屬於

「去之前」，所以安立去者的那個去就不能去。安立去者的那個去沒有去，產生去者後，他的作用一去一才會去，如此就有二個去，一個真去、一個假去。這一段是觀察有沒有第二個作用而破，就是在指這個。

以下消文。他人說：世間人會說「天授去」，同樣，也會說講者講話、作者做什麼；因為是講話者，所以就要講話，因為是去者，所以就去。是誰安立去者？是去安立的。所以前面講的那些都不是過失。他的意思是，大家都會講「某某人去」，既然講這樣的話，就有去者去；因為有去，所以才安立那個去者，所以是有去的。

自宗：由去的作用而標示他是去者或他不是去者。去者去之前，若這個去者有去，應該像某人去某城市，城市與此人不同，可以別別地看到一樣，然而去者去之前，是看不到去的，所以安立去者的去並沒有讓這個去者去。這是在說，若有自性，應該如此：有一個去，由此安立出一個去者；有了去者後，才能真正去。

譬如種子生苗，因為種子時就會生苗，種子生苗的功能是不是與種子是一起的？是。那個功能是不是生苗的功能？是，它能生苗。那有苗嗎？沒有的話，就沒有生苗這件事，所以一定要有；有的話，又不需要生了。也就是說，種子有生苗的功能；那功能既然是生苗的功能，它就要生苗，那就

要有苗。有的話，就不需要再生了。相同的邏輯，安立去者的這個作用，如果之前沒有，是無法安立去者的；如果有，由去安立了去者，這樣就已經有去了，去者就不用再去了。若還要去，就會有二個去，安立去者為去者的去沒讓他去，有後面的去才真的去，會有這個問題。

二位阿闍黎一佛護論師跟月稱菩薩，都是這樣解釋的，但《般若燈論》中說，如果這樣破，就與前面破去者與去相同，會有重複的過失。

雖然《般若燈論》這樣講，但這與前面破去者與去一段所說的不同。前面是說，其中一者若有這個字義，另一者就沒有，從這方面去破，此段不是如此，二個有很大的差別，所以沒有重複的過失。

### **因去知去者，不能用異去，於一去者中，不得二去故。(2-23)**

對此講法，有人說也有問題：一、有如前重複的過失。二、沒有遮止其他所作。三、因為承許有唯一一個去的所作，因此具有此所作，故就能成立有作者(去者)及其所作(去)的過失。

雖然有人說有這些過失，但是沒有如前的第一個過失。且對他義所作示應成之過，說若如此則一個去者應會有二個去的所作之過失，故是如是引發他方的不承許事。因此是沒

有這些過失的。

許多前人說，前後二段都在說「不承認去的所作，而由去者來成立(去的所作)，是在破除所作之業」。這樣的說法也是不對的，因為非常清楚地，安立去者的所作才是唯一觀察是否有去而破除的內容之故。像講話者講話、砍材者砍材等一切，應如是類推而去破除。

**子二、破所作事與能作作者有共同所作動作。**

**決定有去者，不能用三去，不決定去者，亦不用三去。(2-24)**

**去法定不定，去者不用三。(2-25)**

去者、不去者、是去與不是去者，所謂「是去與不是去者」，是從某角度講是去者、從某角度講又不是去者，二者皆是。就如前面我們討論什麼叫正生，似乎生了，又沒有生完，描述那個是正生；有去又沒有真正地去，就是二者皆是。去者在過去、未來、現在三道上都不去；不去者在過去、未來、現在三道上都不去；是去與不是去者在過去、未來、現在三道上也都去。或者，若去者存在，一定要在過去、未來、現在三道上找到；若去這件事情存在，也必須要在三道上找

到……。

《正理海》：去者、不是去者已如前說。所謂亦是亦非，是基於某些成分而說去、基於某些成分而說不去的，非此二者前面已經談過了。所以，去者、不是去者、非此二者都沒有去，前面已經講過了。

去指的是跨越，「三」指的是已去、未去、正去，這是《佛護論》說的。因此是，去者不會在已去、未去、正去三個地方去，其他二者也一樣。《顯句論》把「三」解釋成去者、不是去者、非此二者三個。如何不去？則會在第八品說。也就是說，佛護論師把「三」解釋成三道，也有把「三」解釋成去者等三。

## 癸二、結論

### 是故去去者，所去處皆無。(2-25)

這樣觀察，去者、去、所去處都是找不到的，因此，去者、去、所去處三個都是沒有自性的。世間人見種種名言事物，從而執著這些事物。執著的對象中，最主要是去這個作用。若能破它的自性，其他的能作、所作也就容易類推了解。這就是找來去破其有自性的原因。

基於住的地方講從這邊到那邊，所以有去，反過來就是來，所以沒有破來有自性。也就是離觀察者越遠是去，離觀察者越近是來。雖說是來去品，但只破去有自性；來的部分，就把「去」字都改成「來」，再從頭思考一遍即可。

## 壬二、結合了義經

如同解釋第一品時，分以理破除及教證二段落，此品亦同。以上是以理破除的內容，接下來是教證。

將以上的內容稍稍配合了義經做解釋，以破除認為來去自性空之深奧義只是巧辯，且顯示沒有自性有的來去這方面有什麼根據。用現代話來說就是，有人會質疑理論上是這樣，但理論與事實還是會有不同，為什麼這會是事實，還是要講一下它的根據，即與佛經稍稍結合而做解釋。

《廣大遊戲經》：「若有種子應如苗，種之一切非是苗，非彼之外亦非彼，如是非常斷法性。」若有種子應該要像苗一樣，種子的所有不是苗的真實性，種子不是苗，苗之外也沒有種子，這就是不常不斷。它主要在講不常不斷，即中道。這樣為什麼在講中道？種子與苗很有關係，是種子變成了苗。種子變成苗後，苗中有任何種子的成分嗎？沒有。如果苗中有種子，就要像苗一樣可以看到，如同母親腹中有子，

可以用儀器看到。一般人因為種子與苗有關係，就說苗中什麼是種子的某某成分。「這個是種子直接變化來的」，像這樣是可以說的，但畢竟種子已經變成了苗，所以那純粹是苗自己的成分，不能說它是種子或種子的某個成分。總之，種子不在苗中，若種子在苗中，那麼種子就是常法。這是「不常」的部分。所謂「不斷」，雖然苗不是種子，但苗是種子的續流，不能說與種子一點關係都沒有。若有自性，種子是種子、苗是苗，種子不可能變成苗；若種子變成苗，種子會斷。因此，若有自性，一定會墮入常邊或斷邊。

所以，《廣大遊戲經》「若有種子應如苗」，苗的階段，若有種子，應該要像苗一樣，可以直接看到才對；完全看不到，還說苗中有種子，這就很奇怪。「種之一切非是苗」，種子的一切，根本不會變成苗的事實，即苗中不可能有任何種子的什麼。「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，不會有第三種可能。然而這邊是說：苗中沒有種子，但也不是說苗不是從種子變化而來。如此，非常、非斷，這才是中道。

《正理海》說到：並不是種子跑到苗那邊變成苗；苗也不是從種子之外而來。若是前者，種子會成常，然而並非如此。若苗時，種子還存在，它就會變成常。後者，若不依於種子，種子就會斷滅，然而並不是如此，種子的相續還是會



繼續下去。

「雖由印使印文見，印之移行不可見，非於彼處非於餘，如是諸行非常斷。」印章蓋下去，就可以看到印文，這並不是印章跑過去變成印文；也不是印章之外的某處來了個印文。以此譬喻一切有為法，果生時，並不是從某處這樣來的，因滅時，也不是會到什麼地方，如此遠離常、斷。話說回來，若有自性會如何？要不就是印章跑過去變成印文，要不就是印文從其他地方過來，否則印文如何出現？若是前者—印章跑過去，就會是常；若是後者—印文從他方來，就會是斷。

「譬如鏡面及盛油器，於上女子裝飾顏，孩童見而生貪欲，為滿欲故勤追求；臉非移於彼之上，影像上亦不可得，然此愚夫仍生貪，一切諸法如是知。」用鏡子或盛油的器皿來照臉，有人誤以為是女生而生起貪戀；並不是我們的臉跑到鏡子裡，鏡中之臉也不是我們的臉。與前面一樣，這一段是在說照鏡子時，不是臉跑到鏡子上去，也不是其他的生起鏡中的影像，由此來講非常非斷。以上破來去(有自性)時，是從跨步有無來去去破。前面只不過是個例子，一切有為法(有自性的)來去都要用此正理去破。

《三摩地王經》：「爾時具十力佛陀，宣說殊勝三摩地。輪迴有情猶如夢，彼即無生亦無死，有情人壽不可得，諸法如水泡幻化，閃電水中月陽焰。雖無此世間故去，而趣往他

世間者。」<sup>34</sup>去找是找不到有情從前世到今生、再從今生去到來世的情況。難道沒有造業者與受果者嗎？會有這樣的疑惑。因為有這樣的疑惑，所以經文談到：「所造之業不失壞，輪迴黑白業會熟。」<sup>35</sup>又說：「彼是非常亦非斷，無造業亦無住業。造了並非不會遇，他人所作自不遇。無有去者亦無來，一切非有亦非無，不住如是見解上。」<sup>36</sup>這樣勝義、世俗二者都講到了。沒有業果嗎？就談到有啊！所造不失壞、未造不會遇。然而若要找到造業者，是找不到的。雖然沒有造業者可以獲得，但確實有造業。

《寶積經》也談到：「諸具壽，你欲往何處，又從何而來？」彼等答曰：「須菩提尊者說：哪也不去，也不是從哪來。」

如是，這一品的正理，會是了解經典所說補特伽羅及法無來去的眼目。所以，首先要熟稔這些正理，接下來運用這個教言而去通達一切經教。

某些經典會說「諸法無……」，某些經典會說「諸法有……」，說「有」有「有」的解釋方式，說「無」有「無」

<sup>34</sup> 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。」

<sup>35</sup> 漢譯《月燈三昧經》：「曾所作業不失壞，三者黑白報不亡。」

<sup>36</sup> 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，亦非自作他人受。無有去者亦無來，眾生非有亦非無，無見取等惡見聚……。」

的解釋方式，經由理路，經文都可以解釋得通。現代學者做研究，很多都是比對版本，版本有所不同，就列出不同之處，再來就說有歷史淵源變化、從佛陀時代到現代有思想轉變等。像我們現在學習《中論》，《中論》也有好幾個版本，但是我們就拿一個版本，不去比對字面上的差異，是透過理路來解釋。字面上會不會有差異？有可能啊！藏文多畫一撇，少畫一撇，字就不同，而且又是木刻版，也許會刻錯也說不定。那麼，拿這樣的版本來解釋，難道不會解釋錯嗎？字本來就錯了，按照那個字來解釋，應該會解釋錯啊！（答：）針對那個頌文會解釋錯，但是講者就真的講錯嗎？也不是。大乘佛法離不開龍樹菩薩、無著菩薩的解釋，講著依著龍樹菩薩的概念、無著菩薩的概念來解釋，並沒有錯；反倒是學者研究版本半天，在義理上卻搞錯了。所以，我們真正要學的是這些邏輯。肯定此處的邏輯，很多經論中沒有講的內容，你也敢講，而且會確認自己是對的。這就像老師教  $1+1=2$ ，當時是怎麼教的，拿什麼當例子，我們早就忘得一乾二淨，但是我們學會了，不僅  $1+1=2$ ，連  $2+2$ ，我們也會很肯定地回答。所謂懂，就是指這樣的情況。

有說：中觀從修來了解，般若由觀察、辯論來了解。般若的內容很龐大，細節很多，所以要常翻書，反覆地學、反覆地討論，丟開書本根本就沒辦法學。對於中觀，則要多思

惟，多思惟就會打通。前二品的這些理路，可以用到很多地方。解釋時，或許會與原作者的解釋有落差，但是即使如此，還是可以說是正確解釋空性。總之，重點是在理上面，理沒有錯，解釋就沒問題。

### 壬三、總結與品名

藏文版中，品名是在最後面出現；中文版，品名是在最前面出現。

去者、所去處、去的動作，這些都是名言安立而有；若不是名言安立而有，而有自性的話，就不對了。首先要掌握認為有自性的這種執著，接著觀察：若事實是如他所看到的那樣，就會遇到以上所說的正理的違害。也就是，前面是破自性有，或破除執自性有的執著，然而重點是先找到所破。若事實是如我執所執著的一樣，運用這些正理時，根本無法破除。

用若干正理來破，是為了讓人了解：有自性的話，是無法合理地安立作者、所作等，並不是說沒有來去。如此了解時，以前認為名言安立的一切都有自性的想法就會改變，而自性空的情況下，作者、所作等才會合理的想法就會產生。這就是由作者、所作推論到一切法上而了解的意思。

如《顯句論》說：「破除自性有的作者及所作事，它們是觀待而有。」即它是存在的，存在的方式是因為觀待而存在，而不是有自性而存在。作者觀待於所作事，去這個所作事也觀待於作者，除此之外，去、去者沒有任何自己本身及其他因素。我們明顯地可以看到人的來去，了解了這些明顯的內容，對於稍隱蔽的，如從前世到今生、從今生再到他世的這種來去，也會了解它們自性無，這是補特伽羅方面。接下來類推到法上面，如諸法生時，不是從哪裡這樣來的，滅時，也不是到哪裡去，由此可以通達一切能作、所作。這就是廣泛地觀察真如。如此智慧也會逐漸廣大，以致行住坐臥等一切都能見為幻化。

來去品圓滿。



## 〈第二十六品觀十二因緣品〉

### 丁二、釋各品文義

#### 戊二、由有無通達緣起而出入輪迴之理

戊二、由有無通達緣起而出入輪迴之理。分二：己一、釋品文；己二、總結與品名。

「何者依緣起，說彼是空性」<sup>37</sup>之緣起指的是什麼？又，「何者見緣起，彼即見苦……」<sup>38</sup>，若見緣起，則見四諦的真如(真理)，這樣的緣起指的又是什麼？

己一、釋品文。分二：庚一、流轉緣起；庚二、還滅緣起。

庚一、流轉緣起。分二：辛一、能引因果；辛二、能生因果。  
今初

**眾生癡所覆，為後起三行。以起是行故，隨行墮六趣。(26-1)**

無明不是指不明或明之外的，而是明的正相違，即緣補

<sup>37</sup> 鳩摩羅什譯：「眾因緣生法，我說即是無。」

<sup>38</sup> 鳩摩羅什譯：「若見因緣法，則為能見佛，見苦集滅道。」

特伽羅或法而認為自相有的自相有執。覆蔽真實義，從而讓補特伽羅造作輪迴的行業—福業、非福業、不動業，或身業、語業、意業，由其會引生後世的蘊體。所以，「三行」指的是福業、非福業、不動業，或身業、語業、意業，都可以。

雖然，造業者並不是為了要引生後有的蘊體而去造作，卻會造成這樣的果。如此產生的業會讓輪迴者輪轉，即「隨行墮六趣」。

### **以諸行因緣，識受六道身。以有識著故，增長於名色。(26-2)**

接下來，造了行業的這個補特伽羅之識田上已經具有行業，此會成為輪迴的種子，隨順此行業而生到天、人等六趣。怎麼生的呢？死有滅亡的那一剎那，就像秤二頭低昂一樣，引到生有的蘊體中。因此，識進入母胎時，像悶絕一樣，以此因緣而有名色等蘊。

名指的是色蘊之外的後四蘊。稱為「名」，是因為它是由業與煩惱染著引到生處，或因為有想而進入這些內容。像名會隨著義，識會跟著境跑，所以叫做名。名色中的色指的是當時的羯羅藍等。



**名色增長故，因而生六入。由依六入故，而正生六觸。<sup>39</sup>(26-3)**

**依於名及色，能念生唯生，如是依名色，從而便生識。<sup>40</sup>(26-4)**

**名及色與識，三者聚集者，彼即是為觸。由彼觸生受。<sup>41</sup>(26-5)**

四個名蘊及羯羅藍等的色蘊，會成為苦的生處。常提到蘊、界、處，蘊指的是堆積、聚集體。高山、大海等是色法的堆積，我們比較不會認為心是堆積起來的，但是心也是，受想行識都是同類的堆積。生處指的是生苦之處。

由名色帶來眼耳鼻舌身意的六根(六入)。其實名色時，就已經有了身根與意根，但是六根具備是從六入開始。

由六入而有觸。觸如何生起？它的本性又是什麼？依增上緣—眼根，所緣緣—色法，等無間緣—內心的造作，而產生眼識。如是，依靠色法及等無間緣受等四蘊，會讓眼識生起。

根境識和合就是所謂的觸。怎麼產生的？與識相同，眼識的根境識和合而觸碰到境，這個就是觸。其他五個，以此類推。

---

<sup>39</sup> 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。」

<sup>40</sup> 此從藏本，漢譯無。

<sup>41</sup> 鳩摩羅什法師譯：「因於六觸故，即生於三受。」

根境識和合時，會領納悅意、不悅意、中庸的境。觸會有悅意、不悅意等的領納或決斷，依此而生苦、樂、捨三受。像眼識這樣根境識和合的觸而引來受，類推了知其他五個。

如是，《集論》中說：所引就是名色、六入、觸、受這四個。包括果位識。誰來引？依無明之行。如何引？在因位識上留下業種子。什麼叫做引？若有愛取等能生，是堪為成為果的。

## 辛二、能生因果

**以因三受故，而生於渴愛。因愛有四取。(26-6)**

**因取故有有。若取者不取，則解脫無有。(26-7)**

由受而生愛，因為愛是受的具境。為什麼貪？具貪者為了受而貪，為了不離樂受之故、為了遠離苦受之故、為了不讓捨受衰損而貪。

如是貪愛時，具有愛緣的—欲取、見取、戒取、我語取四取—是能引生有的因素。

具備四取者，由取之因素而輪迴。若具取者能了解空性，因為了解空性的智慧之力，不會對受有愛染，以現起無二智讓取變成沒有，就會解脫，即彼時不會有後有了。

由取而有的有，是取五取蘊的性質——它會取五取蘊。善不善之身語意三業，都會是取未來五蘊之有的因素，把果名安立到因上之故，稱為「有」。取指的是取五蘊，有指的是什麼？生有等。生有的因素方面已經造作得差不多了，生有已經取到了，所以把果名安立到因上。

其中，身業、語業屬於色蘊，意業屬於四蘊的本質。一般會把意業歸類到受想行識的行中，可是此處說屬於四蘊，也就是說，屬於受想行識的業都有。其他論典會駁斥一切有部主張身語業是色法的說法，而說身語業指的是與身語動作同時的思心所；可是月稱菩薩主張它們是色法。意業指的是什麼？雖然思心所是意業，但與思心所相應的其他心、心所，其與思心所同體，因此說意業是四蘊的本質。也就是，意業講的是思心所，這部分與其他宗派一樣，但與這個意業相應的心、心所，因為與這個意業同體，所以說意業是四蘊的本質。這樣講的話，意業屬於四蘊的本質，但不是說它是四蘊，它是思心所。

**從有而有生，從生有老死。從老死故有，憂悲諸苦惱，(26-8)**

**如是等諸事，皆從生而有。如是當生成，唯是苦蘊聚。<sup>42</sup>(26-9)**

因愛取滋潤之故，讓成辦有的業之力量變得很有力，從而能引生來世之蘊，即有了生。

蘊的成熟是老；蘊的壞滅是死。正在死亡的階段時——此與一般所說臨死不同，因為愚癡而貪著，內心就會有憂、悲等；憂、悲是語方面，苦、惱是意方面，及身心不調之苦。如前所說，都是依由自己的因緣生，而招致這樣大的苦蘊。

如是苦蘊，是遠離自性之我、我所，是凡夫安立的，是苦的性質，無摻雜一點樂，故產生唯獨苦性的苦蘊。「唯苦蘊生」之句，如是解釋了進入輪迴的軌則。

此中，所生為何？生、老死。由何而生？具愛緣的取。如何生？行在識上所留下的業的習氣，這個習氣的力量增大，從而由業生起有的方式生。這個只是無明與行所引，唯在此上而行能生。能引及能生的因果，是基於一次生，而非各別生的情況而說；雖然如此，是為了說明所生之苦與所引之苦有差別，及能生因與能引因的差別而說。《本地分》：「若識乃至受與老死是混雜的，為什麼要講二種型態？答：為了講二種不同類型的苦，以及說明能引與所引的差異。」

---

<sup>42</sup> 鳩摩羅什法師譯：「但以是因緣，而集大苦陰。」

## 庚二、還滅緣起

**是謂為生死，諸行之根本，無明者所造，智者所不為。(26-10)**

由無明等產生輪迴諸支分，所以讓識結合到輪迴等的主要因素是行。因此，現見緣起真如之智者，不會造作行業；反之，不智者，因為沒有現見緣起，造作行業。經典說：「諸比丘！隨順無明之士夫、補特伽羅會造作福業，會造作非福業，會造作不動業。」照這樣講，不智者是造作者，是具備無明的。智者因為了解真如，而斷除無明；他不會造作行業，以現見真如之故。

**若永滅無明，諸行當不生，能滅無明者，由知修真實。<sup>43</sup>(26-11)**

**由前彼彼滅，後彼彼不生，純一大苦蘊，皆當如是滅。<sup>44</sup>(26-12)**

如是，若有無明，則會生行；若無，則不生。也就是，若滅除無明，行也將不會產生，以因素不具備之故。

以何滅無明呢？由不顛倒地了解緣起真如，從而修緣起真如之義，從而現證緣起真如；現見緣起真如之瑜伽師必定

---

<sup>43</sup> 鳩摩羅什法師譯：「以是事滅故，是事則不生。」

<sup>44</sup> 鳩摩羅什法師譯：「但是苦陰聚，如是而正滅。」

能斷除無明。

斷除了無明就會斷除行，同樣地，行等前前支分若滅，後後支分也就不會再現起。此理顯示：瑜伽師之苦蘊是我、我所自相所空，且與樂不相雜；照這樣的次序，此蘊將不再生起，完全滅盡。

其他品都在破自性有，此品卻沒有駁斥的原因是：補特伽羅及法是依緣起而有，破除其自性有時，人與法都是自性所空，已於其他品宣說。此處顯示：若能修他品所示這樣的空性，就能滅除無明；滅了無明，其他支分都會沒有，而成辦解脫。若沒有獲得緣起見，是無法滅除無明的，其他支分也就無法滅除，從而就無法斷絕輪迴。

## 己二、總結與品名

緣人、法之緣起而執著的無明，即人我執與法我執。此執著二種我之俱生無明是怎麼執著的，必須先認清；認識之後，再以前說之一切正理破除彼執；以能生起二無我見之支分，令生起徹底的清淨正見。以此方式深入、無誤地了解空性，從而以聞思修精進於還滅緣起。

## 〈第十八品觀法品〉

法王講《中論》時，會繞著第二十六品、第十八品、第二十四品這三品來講。第十八品破我執與我所執，由此知道可以建立三寶、四諦、法身等。先前的第二十六品講十二因緣，十二因緣以薩迦耶見為主，牽涉到苦諦與集諦。第二十四品講建立三寶的部分，即建立滅諦、道諦。這二品的關鍵點就是第十八品。雖然第十八品有講說人無我與法無我，即自相空的部分，但較為詳盡地解釋人無我與法無我是第一品和第二品。

### 庚二、廣釋二無我

### 辛三、趣入無我之理

辛三、趣入無我之理。分三：壬一、釋品文；壬二、結合了義經；壬三、總結與品名。

壬一、釋品文。分五：癸一、趣入真如之理；癸二、斷違教之諍；癸三、趣入真如的次第；癸四、真如的定義；癸五、示必須成辦此義。

癸一、趣入真如之理。分二：子一、抉擇真如見；子二、修彼而滅除過失之次第。

子一、抉擇真如見。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、希求解脫者首先應如何觀察；寅二、如何抉擇無我見。

若煩惱與業等諸法像尋香城一樣，雖然不是真如，卻被凡夫見為真如。在此，什麼才是真如？如何進入真如？答：內外諸法都沒有自性，若能盡滅內外我、我所執，即是真如。什麼叫觀空性？我們看到的全部都是自相有，也如此執持。無我見就看執的對不對？一直觀察，卻找不到自相有。像原先似乎看得到的東西，用很好的設備去觀察時，不見了，盡滅就是「不見了」。內外的我執與我所執全部盡除時，就叫做真如。這聽起來像是在講解脫，但不能這樣解釋。斷了薩迦耶見當然是解脫，這個斷是另外的，修見道、修道的斷。回答第二個問題—如何進入真如，就引《入中論》：「慧見煩惱諸過患，皆從薩迦耶見生，由了知我是彼境，故瑜伽師先破我。」要依此了解。下面說我與五蘊若是一會如何、若是異會如何，它的根源是此頌。此處只是提一下，沒有廣泛地講。



## 寅一、希求解脫者首先應如何觀察

苦諦是宣說四諦之首，如是次第是因為首先要對輪迴之總別觀察其缺失，如此便會出現想滅除貪等一切煩惱過患的想法。此時，因為看見若沒有斷除因就不可能離開果，就觀察輪迴的根本到底是什麼；這樣觀察時，就看到輪迴其實是以薩迦耶見為根本，也看到斷了它就會斷除一切煩惱與缺失。

既然如此，要如何斷薩迦耶見？整體而言，各品章都是在破顛倒邪慧的所執境，因為破除其境才會破具境；尤其是這一品，是透過觀察薩迦耶見所執的我與蘊體是一還是異來破。也就是，整體上，要破顛倒見的所執境，從而破我執、我所執；此品是特別針對薩迦耶見來破。《四百論》：「見境無我時，諸有種皆滅。」看到我執所執的我不存在，就能夠從輪迴解脫。或說要從輪迴解脫是要如此。《釋量論》亦說：「未破除此境，則不能斷彼。」要破它的境，若沒有斷境，就不能斷具境。對此，所有開派大師是同一音調。

未了解我執是如何執我的，及以無垢正理破除所執的我，只是把自己的心從我執、我所執收回而串習，就認為能超脫輪迴、獲得解脫，這是不對的。這只不過是沒有進入我執的境上，並不是進入無我的領域中，這樣是傷害不了我執的。也就是，有人以為不執就好了，然而不執不能解決問題，這只是從我執收回心，並沒有做其他的，這樣破不了「我」，

一定要進入無我才能破。這點非常重要！時下，許多人修空性就是腦袋放空，什麼都不想。典籍中有「不要分別」、「不要執著」，那並不是在說什麼都不要想、腦袋空空。什麼都不想，雖然沒有進入我執的境，收回了心，但是根本沒有進入無我。與道次第沾不上邊，怎麼能斷煩惱！現在西方很多團體提倡打坐、什麼都不想，講是說根據佛法，實際上就是把人引導到這種狀態。現代人有很多文明病，腦袋放空、放鬆對文明病很好，演變下來，就變成「修空性好好，我什麼病都治了！」那不是修空性治的，離修空性還差得遠呢！

要修空性，就必須獲得無謬的空性見，若不是這樣，講空性的經教都會變成沒有意義。佛陀講了那麼多空性的內涵，如果只是不分別、腦袋空空就行，根本就不需要講這些。有人說：「聞思時要這樣，但修的時候不需要如此。」(即不分別、腦袋空空就可以。)這不對，因為聞思所抉擇的就是修時要修的內容。所謂瑜伽師用修行來滅除「我」，也談到瑜伽師要修這個。「修」有很多意思，歪斜了把它修正，壞掉了把它修復，是修；原先不習慣，不斷串習它，從而習慣，也叫修。先讓自己的心認識，之後熟練、習慣，此處的修是這個意思，即聞思的內容，修時就是要習慣它。

總之，斷薩迦耶見依於斷薩迦耶見的境，也就是抉擇它是不存在的。它的境是什麼呢？觀察時會觀察到它的境是

「我」，接著就看它所執的存不存在。

如何抉擇真如分二個段落：破我執與由此能破我所執。先談到瑜伽師要如何觀察，接著才抉擇無我。如何觀察？先觀過患，最後就受不了，探究其來源，發現來源是貪、瞋等；又探究有沒有終極因素，發現薩迦耶見是根本；如此一來，才會想能不能根除。諸開派師的說法都一樣，要斷具境就要能斷境，所以看境能不能斷。它的境是什麼？是「我」。就針對「我」去觀察。因此才進入真正的主題—抉擇真如。「若我是五陰，我即為生滅，若我異五陰，則非五陰相」，是在抉擇無我；在抉擇無我前，要交代為什麼要抉擇無我。

**寅二、如何抉擇無我見。分二：卯一、破我與五蘊自性一；卯二、破我與五蘊自性異。**

我們會覺得某人在那邊、她本身就是某某師姐，不會覺得是我們的心安立過去、讓她變成某某師姐。然而仔細觀察，其實他是安立的，自己方面一點都沒有。若是自性有，境上面就要有，真真實實在那邊。若他真真實實在那邊，會如何？他的頭、手跟他是什麼關係？他的頭不是他，他的手也不是他。有一天沒了他的手，他還是他；所有的器官都換掉了，

也不會變成另外一人。然而全部都換了，還有嗎？沒有了嘛！沒有的話，憑什麼說有一個他在那邊？為什麼認定他是某某師姐？再想，手沒了，他還是他，腳沒了，他還是他，如此，他與他的蘊體就像牛與馬一樣。他與他的蘊體的關係，如果是異的話，會像牛與馬一樣；如果是一的話，就會變成完全一，此人換了一隻手，他就變成另一個人，換掉腳，又變成另一個人，這並不合理。總之，第一、先了解什麼是自性有。第二、若是自性有，他與蘊的關係，要麼是自性一，要麼是自性異，沒有第三種可能；而自性一說不通，自性異也不對，所以沒有自性。雖是如此，我們明明看到他在那邊啊！看到是這樣，事實上卻不是，與事實不符合。這樣不斷思惟，內心會越來越熟稔無我。

### 卯一、破我與五蘊自性一

#### 若我是五蘊，我即為生滅；(18-1)

我執的境—我，若有自性，它存在的方式只能是二種，要麼與蘊是自性一，要麼與蘊是自性異。這個要好好觀察，因為不是一的話，一定是異，不是異的話，一定是一，不會有第三種。

如是，我與蘊若是自性一，我將會剎那剎那地生滅，因為蘊體有生滅。無論是外道，還是自宗下部，都不會承認像

蘊體那樣生滅。

第二、我與蘊體若是自性一，即與今生的蘊體是一，如此就沒有他生了！我與今生的蘊體綁在一起，會有沒有前生而忽然產生的問題，這樣我就有開始了，不是「無始以來」。這個部分在第二十七品會談。

剛才說：蘊體有生滅，所以我也有生滅。我剎那剎那地有生滅，則每一剎那都是自性有的，前後剎那會成為別別無關。像佛陀說「某劫前，我做什麼，所以今生如何」，就行不通了！為什麼？因為那時的我與那時的蘊體是一體的，而那時的蘊體已經灰飛煙滅了，怎麼還會有我呢！今生的我與那時的我完全是自性相異。

再者，蘊體有很多，有色、受、想、行、識蘊，所以我也應該有很多才對。我與蘊體是一的話，與頭是一，與手也是一，總不能與頭是一，與手卻不是一；如此，我到底是一個人還是二個人？

若我與蘊體是一，則另外承認「我是實在的、實有的」就沒有意思了，因為它(我)只是蘊體之數(同義)。

我是近取者，五蘊是近取之蘊，二者有能取、所取的關係。若我與蘊是一，能取、所取會變成一，有如是過失。

## 卯二、破我與五蘊自性異

### 若我異五蘊，則非五蘊相。(18-1)

有為法的表徵有生住滅等，蘊有生住滅相，所以蘊是有為法。若我與蘊自相相異，我會沒有表徵是有為法的相—生住滅。因為我與蘊如牛與馬般，別別無關，蘊體有的表徵，我幹嘛要有？不應該有。沒有能證明它是有為法的生住滅相，那我就變成無為，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無為法，所以會是不存在的無為。因此，若我與蘊自性相異，我將會沒有。同樣，俱生我執的所緣境與所入境二者中，它也不是俱生我執的所緣境，因為它是無為。

如色蘊堪為色法、受蘊具領納等，若我與蘊自相相異，我將會異於這些。如色法與心法完全不同般，我也與蘊別別分離，如此將可以看到一個與蘊分離的我，它是存在的。那它在哪裡呢？像「這是色法，它是心法，它與它不一樣」，能如此指出我嗎？不能。

有人說：他部(外道)認為我與蘊體是實體相異的。你這樣破，雖然破了我(有部、經部)，但沒有破除外道啊！對此，自宗答：他們雖然會說我與蘊體是相異的，但是並不是他們

所講的那個樣子，其並非由俱生慧看到而說。那是如何？因為他們不了解依緣安立，害怕「我只是名言安立」，而於世俗諦衰損(不符合世俗諦)。因為他們不是以正理，被相似的理由所欺騙，認為蘊體與我是自性相異，才如此說。〈觀作作者品〉說我、我所取是相互觀待而有的，所以他們所講的我，其實連世俗諦也不是。

以上破除我與蘊自性異。

如是，若我自性有，我與蘊體必須是自性一或自性異；此二者以正理去分析都會有過失；見此，從而決定一點都沒有我之自性，即是對俱生薩迦耶見的境自性空獲得定解。也就是說，我們要獲得中觀正見，就要如前所說那樣去找。什麼時候得到中觀正見？就是看到我執的境是沒有的，對此產生定解時。

什麼叫做我執的境不存在？先要了解什麼是薩迦耶見，它執的境——所破的我——是什麼，因此分析什麼是所破的我就非常重要了。了知所破的我，之後再分析它如果是事實會有這個過失、那個過失，是比較容易的。了知所破的我並不容易，因此，先要廣泛地聽聞經教、互相討論。通常會說不要生氣，生氣很不好，但是很生氣時，「實實在在的我」會強烈顯現，譬如被人誣指是小偷，「怎麼可能是我」——「強烈的我」於內心會顯現出來，那是認識所破的我的最好時機。或是意

外從山上掉落，「我完了」—內心有一個「我」出來，「那時的我」是怎樣呢？對這些情況好好觀察，容易了知所破的我。第二步，就看它合不合理。徹底認為這並不合理，此時就獲得中觀正見。

## 丑二、示由此而破我所自性有

### 若無有我者，何得有我所。(18-2)

前面「若我是五蘊，……」，若我是自性有，我與五蘊的關係為何……，講很多理由、譬喻，來證成我是自性空的。當了解我是自性空時，對於我所自性空，就不必多談了，不需要講理由、譬喻。原因就如，老師教導一顆蘋果加一顆蘋果是二顆，為什麼是二顆，要加以說明。接著，拿二根香蕉問學生：一根香蕉加一根香蕉是多少？若答二，說明他了解了，即前面的懂了，後面的也會懂。前面用種種理由、譬喻來證成我是自性空，我所這邊就不必特別講理由，只要前面的通達了，這邊也會通達；若這邊不了解，說明前面的沒有懂。

俱生的薩迦耶見有「這是我的」的想法，它是緣我所執自性有。觀察我所執的境—我所—是否有自性時，就會想到「我都已經沒有自性，我所又怎麼會有自性」，從而通達我所



也是自性空。

通達無我之慧，雖然不能通達我所空，但是通達我空之後，只要轉向我所，由通達我空的勢力，不需要其他能立，就能通達我所空。因此，在典籍中談到：由其勢力而通達，並未講其他能立。此即剛才說的不需要理由、譬喻。我執與我所執不一樣，了解我是自性空的智慧與了解我所是自性空的智慧也不一樣，如了解是二個蘋果的智慧與了解是二根香蕉的智慧不一樣，但通達了這邊，就會通達那邊。前頌講了理由、此頌沒有講理由，原因在此。

當清楚我、我所是自性空時，就會通達與輪迴的根本一薩迦耶見一的所執境完全相違的空性。在此，就不多說了。

子二、修彼而滅除過失之次第。分二：丑一、滅除過患之次第；丑二、獲得解脫之理。

丑一、滅除過患之次第。分三：寅一、滅薩迦耶見之理；寅二、斷諍；寅三、由滅取故滅生之理。今初

**滅我我所故，無我我所執。<sup>45</sup>(18-2)**

獲得「我、我所是自性空」的正見，再不斷串習，從而

---

<sup>45</sup> 鳩摩羅什法師譯：「滅我我所故，名得無我智。」

會息滅我—我執所執之自性有的我，與我所—如我的五蘊等諸法—的相，空慧境與具境達到同味。這邊的「滅」是息滅之意。對空性達止觀雙運時獲得加行道，現證空性獲得見道。現證空性時，因為沒有二現，當然就不會有生滅、來去等相，即滅了這些戲論。所謂息滅一切戲論是，現證空性的智慧前面沒有生滅、來去、遠近等。

修此之瑜伽師，會斷除我是自性有及我所是自性有之薩迦耶見。因為空正見與所斷之薩迦耶見的所執境完全相違，而趣入前者—空正見—的境，當然會排除後者。如此的修持方式，已於《菩提道次第廣論》止觀篇廣泛宣說，此處就不多說了。

## 寅二、斷諍

**無我我所執，彼者亦非有。無我我所執，誰見即不見。<sup>46</sup>(18-3)**

剛才說沒有我、我所，了解這個就叫懂空性。若配合止觀雙運不斷修習，就會息滅我與我所等戲論或相，接著會斷掉薩迦耶見。他人說：照這麼說，就應該有在斷我、我所的瑜伽師。如此就有自性有的我及蘊。

<sup>46</sup> 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。」

「無我我所執，彼者亦非有」：了解無我、我所的瑜伽師，也是沒有的。為什麼？沒有了解無我、我所者，這當然是指實有方面。《正理海》：前面已說我、我所自性空，除此之外，也沒有任何斷除我執、我所執的自性有的瑜伽師。

若有人說斷了我執、我所執，卻還看到有自性有的瑜伽師，這就說明此人還沒有懂空性，尚無能力斷除我執、我所執。懂了我空後，很容易通達我所空。自認為懂了我空，但想不通我所空，是自以為悟了道，但事實上沒有。若真正悟道，全部都會通達，不會在某處受到阻礙。

其次引經說明。經說：「觀內我是空，外等亦是空，任何修空者，彼亦無所有。」觀內在的我是空，外在的五蘊等是空，修空的修行者也是空。《三摩地王經》亦說：「任何思法靜寂靜，此心何時亦不生。」去思惟能夠讓我們寂靜、再寂靜，息滅、再息滅之法，像現證空性時一切都會息滅，而此心也是自性空的。及「蘊是自性空而空，菩提自性空而空，所行亦是自性空，智者知而愚不知。」

### 寅三、由滅取故滅生之理

**內外我我所，盡滅無有故，諸取即為滅，取滅則生滅。<sup>47</sup>(18-4)**

薩迦耶見有二種：執我的薩迦耶見，執我所的薩迦耶見。執我的薩迦耶見會執我為自相有；執我所的薩迦耶見會執我所為自相有。我執與我所執都是人我執，而執我的眼、耳等為自相有則是法我執。我所指的是什麼？眼、耳等。既然我所是法，而不是補特伽羅，為什麼我所執是人我執，而不是法我執？我們通常有「我的什麼」、「你的什麼」，有單純的「我的」之想法，那個「的」什麼都沒有表達，「我的」只有我，沒有其他。若說「我的眼睛」，重點是在眼睛，執我的眼睛的執著是法我執。

《正理海》：我、我所不可得之故，對於內—我，外—我所一等諸法，認為是我、我所之二薩迦耶見都會被斷除，從而會斷除四取。如云：一切煩惱的根本是薩迦耶見，以薩迦耶見為來源，具有薩迦耶見之因。四取是欲取、見取、戒禁取、我語取。依次是，對色聲香味等妙欲的取，除了薩迦耶見之外的邪見，與這個邪見相關、惡的戒與禁行，及薩迦耶見，緣薩迦耶見而生貪著。

總之，由斷取故，不會由業而生三有。修內外一切法都是自性空，如此就會滅掉薩迦耶見；沒有無明，就不會有行；

---

<sup>47</sup> 鳩摩羅什法師譯：「諸受即為滅，受滅則身滅。」

沒有行，就不會有識……乃至無生老死。解釋時，是可以這樣完全託出，但是龍樹菩薩的偈頌只有滅了薩迦耶見就不會有取、沒有取就不會有有、沒有有就不會有生，只講三個。(取支是屬於煩惱，有支是屬於業。)

## 丑二、獲得解脫之理

### 業惑盡解脫。業惑由分別，彼等由戲論，戲論由空滅。<sup>48</sup>(18-5)

薩迦耶見會執實有，執實有有什麼問題？舉例來說，於夢中，自己被某物追逐，會感到心驚膽跳；是因為自己執夢中之事物為實有，所以才感到害怕，想逃跑。同樣，我們將名、利執為實有，於是便努力追求。因為把這個、那個執為實有，接著就有：討厭這個，所以就想能離多遠就離多遠—瞋；喜歡這個，所以就想能接近多點就接近多點—貪。這邊說：盡除業、煩惱，故而解脫。業、煩惱來自分別，彼等由戲論，戲論由空性滅。煩惱有很多，其根本是薩迦耶見(或我

---

<sup>48</sup> 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。」

執)。由薩迦耶見(或我執)帶出其他的貪瞋等煩惱，因此造業，墮輪迴。滅除這一切的辦法就是修空性來滅薩迦耶見；根本斷除我執戲論，就能全部都斷。

前說：由斷取故，不會由業而生三有。何以故？流轉、還滅的次第如上所說，以此之故，業與煩惱都會盡除；盡除業、煩惱就叫獲得解脫。滅了取，就不會依此因緣而產生有；若業、煩惱二者都盡除，生、老死也就沒有了。

如是，盡除什麼才能夠盡除業、煩惱呢？輪迴之業是由煩惱生，煩惱是由對悅意、不悅意之顛倒、非理作意的分別心所生，他們也不是自性有。非理作意之分別心，是無始以來串習而有的，由於執著能知、所知、能詮、所詮、瓶、布、男、女、得、失等各式各樣的戲論而來。也就是說，俱生之我、我所執產生各種非理作意，非理作意產生煩惱，煩惱產生業。

實有執著之戲論，可以透過串習對對境觀空而滅除。如是，修空正見，就會現證它；加以串習，最終會盡除煩惱種子。沒有任何戲論相的空性，就稱為解脫或涅槃。

空性與如來藏是什麼關係？如來藏是指心的自性空。苦諦、集諦、滅諦、道諦、桌、椅、你、我等一切法，都是自性空。然而桌子沒有如來藏，因為桌子無法變成如來。人為

什麼有如來藏？因為人有心，可以把心打造成佛，所以心的自性空稱為如來藏。未開發時期稱如來藏；開發到一定程度，獲得見道時，又稱為滅諦。也就是，它是心的空性，也叫如來藏，也是滅諦。若此人獲得阿羅漢果，就多加了涅槃，即這個涅槃是滅諦、亦是心的空性。若此人成佛了，此時的涅槃是無住處涅槃，但不稱為如來藏，因為已經成就、顯露了，不藏如來了。

說心的空性，也要看是什麼情況。如眼識也是自性空，然而我們現在的眼識能成就佛果嗎？又如第六意識中也有很多煩惱，煩惱能變成道嗎？生起任運而起的出離心時，有些煩惱自己沒有了，它上面的空性也就沒有了，就如瓶子被敲碎了，瓶內的空間自然也就沒有了。所以心的空性會變成涅槃也要看情況。

其次引證，《四百論》：「如來所說法，略言唯二種，不害生人天，觀空證涅槃。」《般若燈論》說：「『取滅則生滅』以上是在說聲聞、獨覺的解脫；『業惑盡解脫……』是在說大乘的解脫。」《佛護論》及《顯句論》則說，這二個都在說超脫輪迴之解脫，即大小乘共同的解脫。《顯句論》說：清辨論師這種講法是因為他主張聲聞、獨覺沒有通達法無我的觀念所導致。因此，這並不是聖者(龍樹菩薩)之宗。

自續派認為，要得聲聞、獨覺阿羅漢果，要修人無我的

空性。清辨論師—《般若燈論》的作者—甚至認為聲聞、獨覺不可能懂法無我；獅子賢認為有聲聞懂法無我，但不是主修。總之，自續派以下—有部宗、經部宗，唯識宗、自續派—皆認為，要獲得聲聞、獨覺阿羅漢果，只要修人無我的空性就行了，不需要修法無我的空性。應成派則認為，要得大乘、小乘的涅槃，二種空性都必須要修。人無我的空、法無我的空，所破都是自相有、自性有，所以二無我見只是所緣境方面有差異，所入境方面沒有任何差異。因此，小乘行者沒有不修法無我的道理。

清辨論師主張聲聞、獨覺行者修人無我，大乘行者修法無我，這個一定要有根據，要從《中論》中解釋出來。即輪迴之過失來自於業，業是來自於煩惱，煩惱來自於薩迦耶見，所以滅了薩迦耶見就不再輪迴。薩迦耶見指的是什麼？人我執。接著才談要徹底解決要滅戲論，所以要修空性，談到法我執部分。

在應成派來說，自性有執(實有執)，分人我執與法我執。人我執所執著的對象是補特伽羅，薩迦耶見則必須要執自己，因此，薩迦耶見不僅要執補特伽羅，而且是執自己這個補特伽羅。所以，說輪迴的根本是我執，是正確的回答；說是人我執，也是正確的回答；說是薩迦耶見，也是正確的回答。雖是如此，但薩迦耶見才是重點，因為執他人的執著並



不那麼強烈，執自己的執著最強烈。自他之別，舉例來說，某人故意刮傷其他人的車子，我們會隨口唸幾句，若刮傷的是自己的車子，我們可能會氣到發抖、破口大罵。總之，在月稱論師之宗，人我執與法我執其實差不多，說人我執是輪迴根本，也是因為執自己這部分才是重點，故說滅薩迦耶見，其他全部都解決了。

《寶鬘論》說：「自部因為畏懼於無住，並沒有嚐到真如義。」這個自部是在說有部宗、經部宗之聲聞宗義者，不是在說一切聲聞行者都沒能嚐到。也就是說，《寶鬘論》說我派的下部沒有嚐到真如的內容。我派的下部指的是什麼？清辨論師解釋成聲聞、獨覺，但我們認為是有部宗、經部宗。劣乘一聲聞、獨覺——也會懂人無我與法無我，因為如果沒有斷除常斷二邊，沒有離邊之見，就不是中觀。當然聲聞、獨覺墮到了寂靜邊，但這並不影響他不是中觀者。是不是中觀，要看空性這個部分。若不是這樣解釋，要遠離輪涅二邊才叫中觀的話，沒有遠離輪涅二邊——成佛——之前都無法變成中觀者。

**癸二、斷違教之諍。分二：子一、正說；子二、真如不可言說之理。今初**

**諸佛或說我，或說於無我，諸法實相中，無我無非我。(18-6)**

他人：若現證真如者前面，不見內外任何法，於彼二者(內外)，滅除薩迦耶見之分別執著，就是真如。然而，佛經說：「我自為我怙，更有誰為依，由善調伏我，智者得生天。」亦說：「黑白業不滅，自造需領受。」如是之說如何與佛經所說不相違？前面，自宗說我是自性空、我所是自性空，修此能解決輪迴之過失，而得解脫。他人將自性無與無等同，聽到自性無，就聽成沒有，因此就認為說「無我」與佛經相衝突。佛經說「我才是自己的依怙……」、「黑白業是不滅的，自己造的，自己一定要受」，這二個偈頌都有「我」、「自己」。

自宗說：佛經說：「此中無我或有情，此等法皆具有因。」此中沒有我也沒有有情，這些法都是因緣所生。也說：「我非色，我非具有色，色中無我，我也無有色。」這是針對色，受、想、行、識也是這樣說的。也說：「一切法無我。」這些與你們所引用的經文豈不相違？也就是，自宗反問：其實佛陀也講過無我，這與你們引用的佛經豈不相違！

所以我們必須尋找佛陀這樣說的密意。密意是這樣的：從前世到今生、今生到後世之有情與我，所行的黑白業會在來世受苦樂，對此毀謗之低劣有情，肆無忌憚地行惡，為了令彼不再行惡，故諸佛於一些經典說我。另一種人，雖然願意行善，但行善是為了我，被我執緊緊繫縛，無法超脫三有，

如同鳥被繩子拴著，縱然能飛，也飛不高遠。對於這樣的所化有情，為了鬆脫薩迦耶見及對涅槃有希求，於一些經典談到無我。又有因為以往的串習力，對深奧法，有特別的喜好，為了讓彼種子成熟，了解空性，對此殊勝所化有情說我、我所沒有絲毫自性。

《迦葉請問經》：「迦葉！謂我者一邊，謂無我者第二邊，遠離此二邊之中，無色、無可言說、無依、無所現、無明了、無住。迦葉！此是中道，善觀諸法。」《寶鬘論》：「如是我無我，實有不可得，是故佛盡遮，我無我二見。佛說見聞等，非實亦非虛，違品亦非有，故彼二非實。」引經論後，宗喀巴大師解釋：名言上，我、無我都存在，而勝義上，真實義不可得。正面之無我，及它的反面—我，勝義上都沒有。

如此次第，《四百論》說到：「先遮遣非福，中應遣除我，後遮一切見，知此為智者。」及「如諸聲明師，先教學字母……。」如是，沒有破除獨立自主我執之對境，而談到有造業受果的我，是令對業果生起定解，而不墮惡趣，得生善趣。破除獨立自主我執之對境，從而宣說無我，這樣的無我，並沒有破除執蘊為實有之對境。即破實有我，但不破實有蘊，並不是真正的無我。這樣的無我，僅能鬆開薩迦耶見，無法完全斷除。因此，若說四諦十六行相之空、無我是指獨立自主我空的話，依彼而修是無法斷除煩惱的。破補特伽羅自性

有，及破補特伽羅我亦無自性，二者之經教，才是淨除一切煩惱之道。

若就偈頌來解釋：數論師認為有為法是剎那生滅之法，所以它沒有因果關係，因此增益說有常我。順世派以歪理說沒有從前生到今生、從今生到來世的補特伽羅，所以說無我。佛陀則說我及無我都是自性空。

### 子二、真如不可言說之理

#### 諸法實相者，心行言語斷，無生亦無滅，寂靜如涅槃。(18-7)

他人：若佛陀說我及無我都是自性空，祂講到什麼才是有的？答：若勝義上有能詮，那當然可以講有，然而勝義上沒有能詮，（「言語斷」指沒有能詮），因此，勝義上，佛什麼都沒有講。為什麼？因為勝義不是心所緣的行境。理由何在？一切法勝義不生、勝義不滅，如同涅槃。

另一種解釋，問：「戲論由空滅」，那麼要如何觀空性而滅除戲論？為了回答此問而有此處的偈頌。

或者，前面說內外諸法皆不可得，都是自性空，如是盡除二種薩迦耶見—我執與我所執—就是真如。那麼，真如可以用語言說明或用心了知嗎？為了回答此問而有此處的偈

頌。

「心行言語斷」，以藏文來看，是心行斷故言語斷。諸佛的意思是「無我無非我」，而且修此可以得涅槃。那麼，你可以不可以講一下到底是怎樣？答：諸法實相沒辦法用言語講。為什麼沒辦法用言語講？因為沒辦法用分別心去了解。那是怎樣呢？「無生亦無滅，寂靜如涅槃。」

很多人認為空性是無法講的，就舉了拈花微笑的公案，然而若不能講說空性，就不會有《般若經》的出現，也不會有龍樹菩薩的諸多注釋。無法描述糖與無法描述空性是一樣的。我們會說糖很甜、好吃……，不管我們怎麼講，與自己品嚐的覺受是有差異的；見道無間道、解脫道等無漏慧看到的情況也是一樣，沒有辦法準確地描述；一切法都是如此。語言要描述一件事，要怎麼描述？就算是一張紙，要描述也是描述不清楚的。因為我知道紙是什麼，你也知道，所以你用「紙」這個字我就了解了；若遇到的是外星人，他沒有紙這個東西，你再怎麼解釋，都無法解釋到如他親眼所見般清楚。所以空性是可以解釋的，但無法解釋到如自現前般。現證空性的情況，無法用分別識了解；因為語言來自分別識，既然分別識無法了解，語言也就沒辦法了。

### 癸三、趣入真如的次第

#### 一切實非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法。(18-8)

若說：「無生亦無滅，寂靜如涅槃」，語言與心沒有辦法直接趨入。然而若不說，則所化有情無法了解；為了讓所化有情趨入深奧義，必當依於世俗諦之觀待關係而說次序。可以宣說彼嗎？

答：諸佛宣說真如甘露的趨入次第是如此：如同《四百論》：「隨彼何所喜，先應觀彼法，倘若已失壞，都非正法器。」諸佛是看他喜歡什麼，先跟他講這個法；若諸佛所講的，他都不喜歡，那就不是法器了。若不說所化有情之共通語言，則會失壞深奧之法器，變成不是這種法器。《四百論》云：「如對蔑戾車，餘言不能攝，世間未通達，不能攝世間。」「蔑戾車」是外國人之意。碰到外國人，無法以餘言與他溝通；與此相同，不通達世間就不能攝世間人。如《四百論》所說，有一個共同的價值觀，隨之而說，以如此的方式進行。《三律儀》說：「世間與我諍，我不與世諍。世間說有的，我亦說它有；世間說沒有，我亦說它無。」即配合世間之意。

首先，為了讓世間人知道自己是一切遍智，從而讓所化有情生起恭敬心，所以以世間共同事物之本性、分類這些內容，對想聽他的人說：蘊、界、處等是實有一具無明翳障者認為情器世間是實有。也就是，首先為了讓人接納自己、生

起信心，所以跟隨他人的想法，而說五蘊、十二處、十八界等是實有。

這樣宣說後，所化有情就會認為祂是一切知，從而生起信心。此時，對彼說：一切實指的是完全不變異，然而有為法每一剎那都在生滅，所以並不是實的。此處的實、不實，是指無常法不可靠的非實，而不是指自性空的非實。

其次，針對某些所化有情會說：針對凡夫來說，情器皆是實；針對聖人的後得智來說，情器皆不實、虛假。此處真、假，是指自己產生的第二剎那就壞滅、無法安住，而不是其他。

前生就恆常串習深奧見，可是在今生，因為宗義的關係，仍有些許實有執著之障礙尚未斷除，為了斷除如是之所化有情所剩餘的一點點障礙，就會說：根本沒有石女兒，所以無法說石女兒是白的還是藍的；與此相同，實、非實皆非自性有，非剎那生滅的法也好，剎那生滅的法也好，二者都無自性。此處談實、非實的基點是自性不成立。

以下是總結。如是，第一階段，除了邊際的壞滅外，不說剎那生滅這種變異，由此而說實，以此方式使他人生起恭敬而易於對他講法。第二階段，否定非剎那生滅態，談到有剎那生滅，所以非實。如此能斷除細微常執。第三階段，根

據二種看法，說同一件事是剎那剎那生滅與不是剎那剎那生滅。第四階段，無論是不是剎那生滅，都是自性空。剛開始，佛陀說一切都是實的。此處的「實」，指的不是實有，是實在的意思。剛開始談五蘊、十二處、十八界……，所以不能造惡業、要造善業。這個雖然沒有談到恆常，但實在就有常的意味。他接受業果，願意繼續學時，就說它是不實在的、剎那都在變化。「哪有什麼實在的呢？一口氣喘不過來就走了！」「無常法每一剎那都在變化，我們不能想明天的事，要把今天當作最後一天來看，最後一天要做什麼？就是修行。」談的都是不實在、剎那生滅之無常。第三個層次，針對凡夫來說是實，針對聖人來說是非實。最後，實也好、非實也好，全部都是自性空。

總之，佛陀企圖把人從岔路拉回正道，故依次第宣說。什麼叫做依次第？即配合所化有情內心所能承受的次序而講。因此，諸佛不說非趨入真如甘露之法，沒有一項非方便，如隨順病情配藥，以非常適合所化有情的情況而說法。《四百論》云：「有無及二俱，亦說二俱非，由病增上故，寧非皆成藥。」有、沒有、二者皆是、二者皆非，因為有情自己內心的條件，都是藥。什麼叫做藥？對你的病有用就叫做藥，有時糖是藥，有時黃蓮是藥，有時甚至要用一點毒才會變成藥。《佛護論》說：「世間實、非實二者皆認許，導師亦觀待世間



名言而說而已。破除實、非實是觀待勝義而說。或者，實、非實指的是因時有無、二生；佛陀教法是破除有無二邊，僅從因緣而生而已。因此，希求通達真如者，不應依世間名言而說，應執持真如。」

現代，特別是台灣，很多人講到空性，講的理由其實都是無常這方面。如「因為是因所生的果、果是由因而生，剎那會壞滅，百年以後就不見了，所以是空。」或「十年前這個還沒有，這不就是空嗎？」都從剎那生滅在談實、非實。然而，這樣的空連獨立自主我空都沒達到，更何況是實有空。

**癸四、真如的定義。分二：子一、聖者的真如的定義；子二、世間人的真實的定義。今初**

**自知不隨他，寂滅無戲論，無異無分別，是則名實相。(18-9)**

《正理海》：問：「對一個依序趣入者，說說真如的定義需要具備什麼？」前已說過「心行言語斷」，還有什麼要問的！又問：「雖然如此，如世間人承許名言般，在世俗名言前增益而說其定義。」《顯句論》「需增益而說它的定義」，是說要透由語言、分別之路來講，並非沒有而增益，這在第十五品已經講過了。

其中，為了破除顛倒邪見而說空性的五項定義：

第一、「自知不隨他」(非從他知)，不能由其他人講說而了解，要用自己的無漏智慧來了解。如有眼翳者會看到落髮，此時，無眼翳症者說：「現落髮的情況，事實上是沒有的。」然而有眼翳症者無法同無眼翳症者看到的那樣子來了解，透過說明，他只能意會現到落髮是顛倒的。等到塗了眼藥，去除了眼翳症，已經沒有所看到的落髮的情況，以看到沒有落髮的方式了解才是真正的了解。同樣，聖人透由增益而說空性，然而只是這樣是不能讓凡夫看到如同無漏智慧看到的那個樣子。如果擦了無顛倒了解空性的眼藥，如除掉眼翳、無有無明眼翳障礙般，生起了解空性的智慧時，才會在毫無戲論的情況下，自己現證空性。以如是方式所了解的，就是空性。

因此，有眼翳症者無法以無落髮的方式而了解，然而他並非不了解無落髮；與此相同，凡夫也是無法以無二現的方式了解空性，僅僅如此，並不是在現有自性的情況下不懂空性。所以，「不能從他知」的結論是能從他知，只是不能以無二現的方式知道，即凡夫能懂空性，只是無法以無二現的方式懂空性。

「現證自己的現量，以無二現的方式所了解的」，就叫空性。這個定義，應成派、自續派、唯識宗都會用，但是各家所說的空性又不一樣。另一個定義是，「了解究竟的智慧所獲

得的內容，且了解究竟的智慧是因為了解它而成為了解究竟的智慧」。其實，用「了解究竟的智慧所獲得的內容」就可以了。但了解究竟的智慧是從比量開始算起，了解空性的比量、現量，甚至佛了解空性的智慧都是了解究竟的智慧。於是，辯經時，就會這樣問：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。所以瓶子是空性嗎？因為是了解究竟的智慧所獲得的。為了擋住這樣的問難，所以定義才加上「了解究竟的智慧是因為了解它而成為了解究竟的智慧」。因此，佛的了解空性的智慧是了解究竟的智慧，但那是從了解究竟這一點去講，而成為了解究竟的智慧，所以佛的了解空性的智慧雖然會懂瓶子，但是不會造成威脅。也就是，是針對什麼來安立這個慧是了解究竟的智慧？是針對那個境來說的。它所了解的，就是空性。有一點繞圈子。總之，這二個定義，內容上是一樣的，只是描述不一樣。

第二、「寂滅」，如不見落髮，沒有自性有的顯現。

第三、「無戲論」，沒有被語言的戲論所繫縛。有分別識的戲論與語言的戲論，因為後面出現了分別，所以這邊是指語言的戲論。

第四、「無分別」，沒有心行。現證空性時，會遠離心行，如經說：「何為勝義諦？尚無心行，何況言語。」

像《般若經》說：「若行於色無生，則非行般若行。」常會看到類似的描述：看到有是執著，不是菩薩修行，不是般若波羅密多。這些描述其實是在講無間道、解脫道的情況。空性有沒有什麼行相？沒有。就是一直找自相在那裡？沒有，這就是空性，所以空性是遮法。我們可以描述瓶子，它是鼓腹、可以裝水……；對於空性，則是沒有這個、沒有那個，排除一切，若有一個沒有排除，那就不是空性。所以只要說有，或只要用言語一描述，就已經不是了。現證空性的智慧自知，若有人想給你描述，只會愈描愈黑。

第五、「無異」，某一法的空性是怎樣，其他法的空性也一樣，勝義上沒有各別義。《入二諦經》說：「妙吉祥，何為真如？妙吉祥答曰：天子！於勝義，真如、法界、與完全不生相同，於勝義，無間亦同。」也就是說，瓶子的自性空與桌子的自性空一模一樣，沒有差別。

如是講說了空性的五項定義，這五個項目，前前要由後後來說明。因此，什麼是非從他知？如除掉眼翳時，自己才真正知道沒有落髮的情況，現證空性—寂滅時，自己才會知道。只要透過名言，就一定要透過語言的戲論，而戲論是必須息滅的。沒有戲論要沒有言語的戲論；言語的戲論來自於分別的戲論，所以要沒有分別的戲論。最後，勝義上沒有不一樣，有戲論的話，一定會有一、異等各別，無戲論即無一

異等，沒有分別。

子二、世間人的真實的定義。

**若法從緣生，不即不異因，是故名實相，不斷亦不常。(18-10)**

對我們來說，理解「現證空性的智慧所獲得的就是空性」，有點困難，所以還是要講凡夫能了解的空性的定義。這並不是真的空性的定義，但只能如此。

依某一個因而出生的果，它與它的因不是自性有的一，因為所生與能生將會變成一之故。因此，非此因跑到果中之常。依某一個因而出生的果，與其因也不是自性有的異。若是，則有違互相依賴，會變成無因而生。因此，非果不是由因而生之斷。如是，以緣起之理斷除了因果是自性有的一或異。以此之故，亦成辦遠離因果成為常斷的過失。

像苗是從種子生的，若自性有，且二者是自性一的話，種子就無法生苗了。苗與種子是自性一，種子時，已經有苗，苗出現時，種子還在，這種情況下就會變成常。因果講的是果生時把因替代掉的情況，像牛奶與優格，牛奶不是優格，優格產生時，牛奶滅了，牛奶在時，優格還沒有產生，一切無常法都是如此。它們二者不能說是自性一，因為若是自性一，一定會變成恆常。不是自性一，難道是自性相異嗎？我

們會說種子沒有了，但它的相續還在，苗是種子的相續。然而，若是自性相異，二者就毫無關係，所以它的生與它的滅無關，苗就不是種子的相續；如此一來，種子滅亡的剎那，它的相續也就斷了。因此，若是自性有，會有常、斷之過失，自性一的話，會變成常，自性異的話，會變成斷；自性空，才遠離常、斷之過失。

以上是針對因果而說，但對非因果的一切、安立的，都要用非自性有的一異破除它的常斷二邊來了解。這是針對凡夫的定義。

### 癸五、示必須成辦此義

#### 不一亦不異，不常亦不斷，是名諸世尊，教化甘露味。(18-11)

此說空性這個法非常殊勝，是甘露法。「甘露」，字面是不死之意，也就是不死之藥。佛陀證悟之後四十九天都沒講法，經云：「深靜光明無為境，此甘露法我證得，我雖欲說他不知，不如默然住林藪。」佛陀說：我有這個法，但是因為它太深奧，沒人能理解，所以不講。佛陀剛開始不講不是因為沒有悲心，而是因為沒人聽得懂，想講而不講。後來透過帝釋天的請求，祂還是以此教化眾生。

《正理海》：佛一世間無依無怙者的依怙，祂講的勝法一

甘露之法—能完全地斷除生、老、死。此即前面所講的：一切法都是依緣而生、依緣而安立的，因此，就不是自性有的一、異，也就沒有常、斷的情況。抉擇出的、如此深奧的勝義真如，是甘露，一定要努力地成辦。

要斷除集諦才能沒有苦諦，或說斷除無明才不會有生、老、死等，斷除無明的唯一一劑藥就是空性法。也就是，八萬四千法門都要和這個連上線，連不上就不是世尊的教法。外道也會阻止殺人、偷盜，也說了這方面的戒，但持守它叫持外道戒；佛教徒也持不殺、不盜的戒，但我們持的是增上戒—可以成就佛果的戒。二者的戒看過去是一樣的，但是以佛教的立場來說，跟著外道邪師，只會往邪的方向去，會墮惡趣。因此，一切修行一定要與空性搭上線，否則只能歸類到其他教義的範疇中；若無宗教信仰，只能歸類為世間禮儀，不能說是佛教的修行。所以，此處就勸導我們：此是甘露法，必須修這個，一定要好好地修。

### **諸佛不出世，佛法已滅盡，諸辟支佛智，從於遠離生。(18-12)**

世間有成、住、壞、空四劫，成劫時沒有人類，住劫時才有人類。又只有某一段時間才有佛出世，世尊的教法會在世間住五千年，而且也是以五百年為計數。前五百年是阿羅漢果時期，那時聞法者大多證阿羅漢果；接著沒有那麼多人證第四果、但有許多人能證第三果……。我們這個時代屬於

戒的時代，還有一些人守戒，但守戒也不會有太多人證果。到了最後的五百年，就只有標章——是佛教信徒，就帶一個標章，那時也沒有出家衣服、在家衣服，佛教團體就以標章為區別，只是這樣而已，其他什麼都不講了，接著佛法就會滅亡。結束之後，獨覺就出來了。

獨覺不會出現在佛教化的時代，他一定出現在佛不教化的時代。獨覺百劫都要依師，但是最後那一世，他生在沒有佛法的時代。出來之後，他看到骨頭，就會知道這個骨頭是從哪裡來的——是從人那裡來的；人是怎麼來的？是愛取有帶來的。愛取有又是怎麼來的？是從無明來的。就這樣，自己想通、成就阿羅漢果。佛是無師自通，一生下來就可以講「於此世間我最尊」，不需要依師；但這並不是都不需要依師，是三大阿僧祇劫都依師，但成佛那一段不依師長而成佛。獨覺也一樣，百劫都要依師，最後那一生是自悟成就阿羅漢果。聲聞必須在佛的教化下而成就。

聲聞聽到真如之甘露法，以聞思修依次趨入、以戒定慧三學來受用這個甘露，因此必定會遠離老死，獲得涅槃之果。此外，雖然聽聞此甘露之法，但是因為善根尚未成熟，在此生無法獲得解脫者，來生因為有前世因緣力，必然會得到解脫。《四百論》說：「今生知真性，設未得涅槃，後生無功用，定得如是業。」此處沒有明講，但其實講的是獨覺。「從於遠



離生」，意思是一定能得到，如定業。雖然最後一生沒從佛受教，但他一定能獲得涅槃果，就像定業一樣。

即使如此，未來會不會遇到這個因緣很難說，如果來世缺少宣說真如者之因緣，還會獲得涅槃嗎？答：就算遇不到，還是確定會獲得涅槃的。前世是沒有成熟，此世就算缺少成熟的因緣—佛不出世、聲聞弟子也都沒有了，但獨覺的智慧是在沒有喧雜、不依賴善知識的情況下，還是一定能獲得涅槃。「喧嘩」是指事情多、心無法靜下來好好思惟法。現代人就是心被外務牽著跑，沒有教法，只剩下其他的事可以忙，就一直忙其他的。

這是在說劣乘依此次序而獲得大義的過程；若是大乘，用此道變成其他道的眼目而走向解脫之城，去(到佛果位)已，才獲得「度彼岸」之名。《功德寶積》：「俱胝度他無導盲，路且無知豈入城？五度無慧如無眼，無導非能證菩提。何時以慧盡攝持，爾時得目獲此名。」聲聞、獨覺獲得般若此智慧時，他就獲得般若波羅密多嗎？沒有。有菩提心的人獲得般若此智慧時，才叫獲得般若波羅密多。

此具有極大意義，所以即便有問「真的是這樣嗎」等，對此稍有懷疑，也非常值得讚嘆。《四百論》說：「薄福於此法，都不生疑惑，若誰略生疑，亦能壞三有。」大家現在喜歡空性法，就更加值得讚嘆。

看到這些功德，有智慧的人就算捨棄性命，也如常啼菩薩尋求般若波羅密多般尋求，尋得之後，讓自己的內心恆常思惟此深奧義。《四百論》說：「真見得勝位，略見生善趣，智者常發心，思惟內體性。」真正見到會得勝位，稍微看到也會得善趣，智者常發心，思惟內在的法性—空性。

「諸佛不出世，佛法已滅盡，諸辟支佛智，從於遠離生」，佛法沒有了，甘露法沒有了，他怎麼出來？他以前也是在佛的教化下，曾經聽聞很久，雖然此生無師，但還是用甘露法成就阿羅漢果，這是偈頌的背景。對我們來說，如果前生有好好聽聞空性，對其生起恭敬心，此生好好聞思修空性，會證悟空性，所以要多努力；如果努力地聞思修空性，但還是沒有證悟，說明前生沒有種下種子，所以要趕快種種子，未來一定會成就。為什麼未來一定會成就？獨覺就是例子。總之，講了三種情況：聲聞依於佛，努力學而成就；即使在沒有佛法的時段，有種過種子，就像定業一樣，一定會成就，如獨覺；對於更好的根器，般若會變成眼目，帶著其他的菩薩行走道更圓滿的地方—成佛。

## 壬二、結合了義經

我、我所自性空的內容，如前所述及其他深奧經典所說，

此品簡略地抉擇出經典的意思。透過熟習這些內容而斷除一切過失。一切講述深奧義的經典，其進入真理的次第，就跟此處所講的一樣，要如是了解。了解之後，觀見善知識、暇滿等內外因緣十分難得，從而使自己的戒律清淨，以此為基，於僻靜處串習所聞的內容—整體菩薩行，特別是甚深義，不只是口頭說說而已。這樣的作法是經典諸教誡的核心。

會說有戒才能產生定、慧，為什麼有這種關聯？比丘要遠離城鎮，才會沒有喧嘩；不離城鎮會有喧嘩，會靜不下心來讀書。但是還是得吃飯，只好進城乞食。若中午乞食一次，晚上又乞食一次，就太浪費時間了，因此只乞食一次，中午吃多少則不是問題。乞食之餘，就是專心聞思修。住方面也有規矩，出家人到任何地方，第二天起必須找一個老師，否則會犯戒。也就是，即使是八十歲的老比丘，也得有人管，否則容易放逸。像三大寺的住持都有他們的老師，他們真正的師長應該已經往生了，但是還是得找一個老師才符合規定。這些規矩，都是在促使聞思修。現在我們不一樣，受了戒，接著就想利生度眾，就去忙其他的了，這樣就很奇怪。戒這麼重要的話，空出時間來學習就更重要。若多空出時間來學習，無論守戒與否，其實都達到類似的作用；若沒有空出時間來做聞思修，就算守圓滿的戒，也相當於沒有。同樣，也有幾天內不准不聽法的戒律，這些都在說這一點。清淨持

戒是什麼？板著臉坐在那裡，或關在房裡一直打電玩，以為沒有違犯，這就不對了，不是那回事。

《父子相見經》云<sup>49</sup>：「諸佛出世甚難值，得聞正法生信難。人身難得今已獲，善哉佛法汝順行。已得蠲除斯八難，永絕迫窄處空閑。於諸正法得信行，應當勇猛發精進。若聞法已應正思，不可聞聲即取著。汝等常行阿蘭若，必當速疾成人雄。近善知識及法師，應速遠離諸惡友。汝於眾生平等想，慎勿妄起我人心。常樂多聞持禁戒，捐棄舍宅坐林間，腐藥治病莫詐善，亦恒乞食受糞衣。一切有為即無為，等同一相如陽焰。若了實際見真如，疾成無上菩提道。當觀五陰猶如幻，內外諸人如空舍。世尊常說如斯法，法等於彼莫生著。貪欲瞋恚性自空，愚癡我慢分別起，彼法已滅今亦無，如是知者得成佛。」

### 壬三、總結與品名

前面抉擇了很多深奧義，此品講到它的實踐次第。所抉擇的這些，即我與法的自性空，要了解所述自性空的內容來實踐，所以此品的名字就叫觀我與法品—具有十二偈的第十八品。

---

<sup>49</sup> 引漢譯《大寶積經》。

## 〈第二十四品觀四諦品〉

戊一、示緣起自性空。分二：己一、正義；己二、斷諍。

己二、斷諍。分二：庚一、觀察諦實；庚二、觀察涅槃。

庚一、觀察諦實。分二：辛一、釋品文；辛二、總結與品名。

辛一、釋品文。分二：壬一、牒諍；壬二、回答。

壬一、牒諍。分二：癸一、生滅等不合理之諍；癸二、業果等不合理之諍。

癸一、生滅等不合理之諍。分三：子一、四諦的能作所作不合理之諍；子二、向果不合理之諍；子三、三寶不合理之諍。  
今初

以下是他人的爭論：

**若一切皆空，無生亦無滅，如是則無有，四聖諦之法。(24-1)**

**以無四諦故，見苦與斷集，證滅及修道，如是事皆無。(24-2)**

若說內外一切法皆自性空，會有大錯及非常多的過失。如是空，將會變成沒有，如同石女兒無有生滅。無生滅故，說空性的你們將會有無四聖諦之過。這是怎麼說的呢？由前因所生之五取蘊就是苦諦，爾時，彼之生滅完全沒有。無彼，

苦蘊所生的業及煩惱—集諦—就會沒有。若無苦，也將不會有隨滅此苦的滅諦。若無滅苦的滅諦，也就不會有走向它的八支道諦。如是，就沒有四聖諦了。

沒有四聖諦，知苦、斷集、修道、證滅等所作全部都變成不合理；若沒有所知及所斷等所作，四個能作也就不合理，因為能作要有所作才會是不錯亂的。

此段是說，他人爭論：你說一切法自性空，就等於說沒有一切法；沒有一切法，就沒有四聖諦；沒有四聖諦，就沒有知苦、斷集、修道等；沒有這些事情就沒有做這些的作者。即牽涉到三個：一、境—四聖諦—沒有了；二、知苦、斷集、證滅、修道這些工作沒有了；三、沒有這些工作，相當於沒有作者，因為作者是因工作而有。

## 子二、向果不合理之諍

### 以是事無故，則無四道果；無有四果故，得向者亦無。(24-3)

以無四諦故，知苦、斷集、證滅、修道這些就沒有了；這些沒有了，就沒有四向四果。以下宗喀巴大師解釋什麼是四果、四向。若想仔細了解，要去看地道方面的資料。

其中，第一果—須陀洹果—斷除見所斷，而安住於見道

第十六剎那的類智的解脫道。欲界修所斷分為小中大三種煩惱，當中又各分三，成九品煩惱。其中，沒有斷第六品以上，而見所斷已斷。《俱舍論》說：「有為無為果。」第二果—斯陀含果—斷除了修所斷第六品之解脫道與斷，即斷除第六品的解脫道之道諦，及第六品以下的滅諦，這二個是它的果。第三果，斷除見所斷，及斷除欲界第九品修所斷煩惱之解脫道與斷(滅諦)。阿羅漢果，斷除有頂第九品煩惱之解脫道與斷(滅諦)。

若無四果，則安住於四果上的補特伽羅也就沒有了；若彼無，則四向之補特伽羅也就沒有了。

四向四果。四果是須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢；四向是快成為須陀洹、快成為斯陀含、快成為阿那含、快成為阿羅漢。<sup>50</sup>四向四果指的不是補特伽羅，它指的牽涉到道諦、滅諦，那些道諦和滅諦才是向、果。三界九地，煩惱有九九八十一個，所以有八十一個解脫道。有八十一個解脫道，就有八十一個無間道、八十一個滅諦。那麼，八十一個道諦、八十一個滅諦，要分成四果當中的哪一果，即初果有多少有

---

<sup>50</sup> 有關向，《俱舍》中，第十六剎那是修道，第一剎那到第十五剎那是見道，或許是初果向、或許是二果向等；《集論》一大乘的說法，十六剎那都是見道，從加行道快接近見道時的一座開始，至見道前十五剎那，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。

為、無為的果，二果又有多少，無為講的是滅諦，有為講的是解脫道。

其中，須陀洹向是安住於見道的第一剎那到第十五剎那一第十六剎那時已經是果了，沒有斷欲界修所斷第六品煩惱的情況。

見道有苦法忍、苦法智、苦類忍、苦類智。苦法忍是斷除薩迦耶見、邊見、邪見、見取見、戒禁取見、疑、貪、瞋、我慢、無明等欲界之苦，也就是十個見所斷的正對治一無間道。它會緣欲界的苦諦而修無常、苦、空、無我。苦法智所緣、行相與前相同，斷除的十個煩惱也是一樣，差別是它屬於解脫道。苦類忍是，斷除上二界除瞋之外、二界各九個、共十八個煩惱的無間道；緣上界的苦諦，而行相如前一無常、苦、空、無我。苦類智是，斷除彼等之解脫道，所緣、行相如前。集諦、滅諦、道諦的法忍、法智、類忍、類智，也是四個一組，共三組，如前所示而類推了解。但是集諦、滅諦的見所斷中，不含前二個與最後一個，除此之外的有七個；道諦之見所斷中，不包含前二個，故有八個。這八十八個煩惱不需要依賴於現證真諦而串習，單單現證真諦就能斷除，所以叫「見所斷」。<sup>51</sup>

<sup>51</sup> 見道十六剎那中，八剎那屬於無間道、八剎那屬於解脫道。相關的內容，大乘的說法、《俱舍論》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》。



見所斷就是見了真諦就斷；修所斷則是見到了還不夠，還要重複、串習修，從而斷除要斷的部分。修所斷，欲界有貪、瞋、我慢、無明四個；色界、無色界除了瞋以外，各三個；四個加六個，共十個。欲界，加上色界四禪、無色界四禪，共九地；煩惱有大中小三種，又各分三個；所以有九九八十一個無間道及斷除之解脫道。

斯陀含向是，見道之後，為了獲得第二果而趨入。(阿那含向是，)斷了第六品欲界煩惱後，為了獲得斷除欲界第九品煩惱之解脫道而趨入。釋論中講了「同樣」一詞，那是依漸次得果而說，而不是依頓得者。斷了欲界煩惱後，於斷除有頂煩惱之解脫道之前的，就是阿羅漢向。

以前談過，若有人在資糧道、加行道或之前，已經斷了整個欲界煩惱，在獲得見道第十六剎那的同時得第三果。此人只會得第三果與第四果，不會得第一果、第二果。有人在獲得見道第十六剎那同時得第二果，接著得第三果、第四果；也有是先得第一果，再依次得第二果、第三果、第四果。這個段落的講法是以依次得初果、二果、三果、四果的排列而說。

### 子三、三寶不合理之諍

**若無八賢聖，則無有僧寶；以無四諦故，亦無有法寶；(24-4)**

如果沒有得四果與四向的八補特伽羅，僧寶就沒有了；因為沒有四聖諦，所以沒有這八個補特伽羅，則法也就沒有了。所謂的法，是屬於果的滅諦、趨入於果的道諦—證法，詮釋證法的是教法。資糧道、加行道、見道、修道、無學道等都屬於證法。道諦、滅諦是證法，資糧道、加行道時，仍未得到道諦、滅諦，但仍是證法。那麼，我們有沒有證法呢？有。增上的戒定慧—佛教講的戒定慧，受過戒就擁有證法；定方面，我們不一定有；慧方面，因為我們學習過這些，若稍微了解，就會有一點證法。因此，從三學開始，整個道次第都是證法。證法的範圍很大，道諦、滅諦是證法中的一小部分。我們有三學，發展上去就是資糧道、加行道的道，再發展上去是道諦。詮釋證法的是教法，有經律論。密續之續典包含在經當中，是佛經。此外，龍樹菩薩、無著菩薩寫的論也是教。

**以無法僧寶，以無有佛寶，如是說空者，是則破三寶。(24-5)**

沒有果，就沒有道諦、滅諦等證法及顯示彼等之教法，就沒有教證二法。若無教證二法，就不會有佛，因為隨順於佛法而努力、最終全部通達時才叫做佛。

再者，沒有僧，又怎麼會有佛？不會有佛。這個情況分四：第一、因為要從僧聽聞佛法，從而累積自己的智慧功德；於僧，供養、承事、歸依等，從而累積福德資糧，以如此方式成佛。第二、若無僧，就不會有須陀洹向等；而沒有一個沒有得任何向而成佛的佛。第三、薄伽梵佛是無學僧，亦屬於僧；沒有僧，又怎麼會有祂。「佛等比丘僧眾」，這就說明佛也是比丘僧；依此宗的說法，沒有僧就不會有佛，就非常清楚。第四、持《中阿含》者則主張，《大事》說：「菩薩證初地時生起見道，所以要歸類在僧伽中。」照此說法，其義極明顯。

這些是以聲聞部—有部宗、經部宗—的見解而說出的。也就是，這邊是龍樹菩薩與有部宗、經部宗爭論，這些是就有部宗、經部宗的宗義而談的，包括前面見道十六剎那所緣為何，苦法忍時緣什麼、集法忍時緣什麼、斷什麼，及此處：為什麼沒有僧會沒有佛？十八派有種種說法，此處說了這四種無僧就無佛的情況。一般，我們學的是中觀的說法，較少接觸《俱舍》等說法，所以會感覺這個段落比較奇怪。

若空性的意思是如你所說—一切法自性空，等於否定一切法，沒有福報的人聽到這樣的話，不是害了他們嗎？他們會認為沒有三寶，沒有法、沒有僧，這樣就害了他們，所以你們千萬不要這樣講！

## 癸二、業果等不合理之諍

### 空法壞因果，亦壞於罪福，亦復悉毀壞，一切世俗法。(24-6)

除此之外，若說一切法是自相空，爾時一切都在裡面了，如此非法的不善、法的善、及它們的果——悅意的與不悅意的一將變成沒有，即沒有因果了。世間名言有吃、坐、去、來等，這些都將變成沒有，因為這些也在一切裡面，所以會損害這些。因此這種空性的講法是不好的。

從第一品到第二十三品都講到內外一切法自性空，他人認為如是觀察之理會破除生滅、解脫等能作、所作。

壬二、回答。分四：癸一、示他宗之諍是沒有了解緣起真如；癸二、自宗主張的空是緣起之義；癸三、若不承認自性空才會一切都不合理；癸四、若見緣起真如才會看到四諦的真如。

癸一、示他宗之諍是沒有了解緣起真如。分二：子一、自宗無他宗所舉過失之理；子二、列舉此過者有此過失之理。

子一、自宗無他宗所舉過失之理。分三：丑一、無此過之理；

丑二、正示無此過失；丑三、不僅無過反而有功德之理。

丑一、無此過之理。分二：寅一、係未了解三內容之諍；寅二、如是興諍是因為未了解二諦。今初

**汝今實不能，知空空因緣，及知於空義，是故自生惱。(24-7)**

對於他宗的爭論，以下是自宗的回答。

你沒有了解空性的目的、空性的本質及空的意思，而產生各種顛倒的想法，從而損害自己。

第一、你純粹因為自己的分別作意，把自性空認為是沒有，從而對宣說空性者顛倒增益而說：「若一切皆空，無生亦無滅，……」如是興諍。於我不喜悅，而有這些違害。前說：「彼等由戲論，戲論由空滅。」是為了滅除戲論而說空性；而你自性空當成完全沒有，這樣反而增長戲論。這其實是不了解說空性的目的。說空性的目的是什麼？我們是為了息滅煩惱障、所知障，為了息滅戲論而說空性。若如你所說，自性空是沒有的話，那就沒有煩惱了，就不需要為了斷煩惱而說空性。因此，你不了解說空性的目的；若你了解說空性的目的，就不會如此興諍。

第二、空性的本質，於前面「自知不隨他」說過。現證空性時，如無眼翳症者不會看到掉髮一樣，是完全沒有二現

戲論的性質。把自性空認為是沒有，這樣有違於滅除一切戲論，代表你沒有了解空性的本質。也就是，剛開始有戲論，現證空性時會斷除一切戲論，沒有任何戲論叫做空性。知道這個就不會興諍了。

第三、下文有：「眾因緣生法，……」經云：「凡由緣生即不生。」(任何法只要是由緣生的，它就是自性不生。)意謂依緣而有是自己沒有獨立的自性的意思。緣起的字義與自性空的字義是一樣的，而不是沒有功能之物的意思。你認為若自性空就不會有能作所作等，把自性空解釋成完全沒有，這是造謠，以此對宣說空性者興諍，其實是沒有了解自性空的字義所導致。

「若自性空，那還會有什麼呢？」有這樣的想法，從而說：「若自性空，就必須沒有。」這些都是因為不了解中觀義而起的諍論。主張自己是持中觀宗的，若如此說就更不合理了！

這就罵了現代很多人。很多人說自己是應成派的，可是講空性時，講得卻跟有部宗認為的自性空一模一樣。事實上，自性空與沒有是有差距的，自性空指的並不是沒有，諸法有、三寶有、四諦等都有。《金剛經》或龍樹菩薩的論著等提到自性空，他人把它解釋成沒有。解釋說：「是我們分別亂識前面看得到的，事實上是沒有的。」或「眾生無明遮蓋下，如同

得了眼翳症，所以看到它；如果治好了眼翳症，就不會有飛蚊。」這種話是說不得的，這種話一說出去，就表明諸法是如眼翳症之飛蚊般不存在，就跟有部宗的解釋一樣了。

既然一切法存在，說明一切法以量識都能夠成立；若不成立，佛的如所有智、盡所有智會被破壞掉，我們也沒有任何的量，全部都是眼翳症。既然我們有量識，至少懂個什麼，如桌子、椅子、袋子。既然懂袋子，就要說它是存在的。眼識看到時，它是真的存在；意識想到時，它是真的存在。像出入機場，用 X 光機，檢查袋子裡有沒有違禁品時，看不到袋子，但袋子裡有什麼東西看得清清楚楚。我們的眼識看得到袋子，看不到裡面的東西；X 光機看不到袋子，但看得到裡面的東西。即它看到的部分，我們沒有看到，我們看到的部分，它看不到，然而二者都是正確的。如果說那個機器很昂貴、很精密，因此否定我們看到的——它看不到就說明沒有，這樣就會有只有袋子裡的東西存在而沒有袋子的問題。勝義識就像 X 光機，它看到的，我們的眼識看不到，我們的眼識看到的，它看不到，各有各看到的部分，二者都是成立的、都是事實。我們的眼識看到袋子，沒有看到袋子裡的東西，我們看到袋子這種看法並不能否定 X 光機看到袋子裡的東西；X 光機看到袋子裡的東西，沒有看到袋子，並不能破壞我們看到袋子這部分。所以，勝義識會不會破除眼識所看到

的？不會。眼識會不會破除它看到的？不會。剛才的問題就出在否定了我們所看到的。

緣起，「緣」有相遇、相依的意思；「起」有像苗依種子而生起，此時講的是生，也有短依於長而起，此時講的就不是生。自性空指不是獨立而有。不是獨立而有與依緣而有非常接近，緣起的字義與自性空的字義是一樣的，是這個意思。不了解這個，也就無法了解空性的字義。所以空與完全沒有不一樣。一方面自性空，另一方面世俗的一切要能夠建立。現在最大的問題是，不懂空性的人，講到空性時會破壞掉世俗，講世俗時會破壞掉空性。自宗的「沒有」是沒有自性有，而不是沒有瓶子、桌子。沒有瓶子、桌子與沒有瓶子、桌子的自性是二回事，沒有瓶子的自性並不會變成沒有瓶子。大菩薩們一聽到瓶子可能就聯想到空，聽到空時就會轉回到瓶子等，二邊搭配得很好。我們不是，講到空時認為自性沒有，自己那邊完全沒有，就覺得瓶子沒有，雖然感到很奇怪，但因為是佛說的，就只能接受！這就是誤解空性。由了解緣起幫助了解空性，由了解空性幫助了解緣起，空性與緣起，二者都很重要；若非如此，就沒有真正通達空性。

**寅二、如是興諍是因為未了解二諦。分五：卯一、示不懂二諦的自性；卯二、若不懂二諦即不能了解經典的真實義；卯**



### 三、講二諦的目的；卯四、倒執二諦的過患；卯五、由二諦甚深難知故佛最初不說法之理由。

世俗諦的定義是，現證自己的現量以有二現的方式所了解的；勝義諦的定義是，現證自己的現量以無二現的方式所了解的。亦有說：了解究竟的智慧所獲得的內容是勝義諦；了解名言的智慧所獲得的內容是世俗諦。基本上用這樣的方式來定義勝義諦、世俗諦就可以了；但是遇到會辯經的人就會找出麻煩，沒辦法回答，所以還是要加上一筆，即勝義諦的定義是：了解究竟的智慧所獲得的，且了解勝義的智慧是針對它而成為了解勝義的智慧。世俗諦類推。

世俗諦有針對世間來說的正世俗與倒世俗。自續派認為有正世俗與倒世俗；應成派認為，只有針對世間人來說的倒世俗與針對世間人來說的正世俗，且無論是針對世間人的正世俗，或是針對世間人的倒世俗，其實都是倒世俗，因為都是欺誑法。不欺誑的法只有空性，其他世俗法都是欺誑法，所以都是倒的。所現與事實不一樣就叫倒，所現與事實一樣就叫正。虛妄也是這個意思，就像我們說「這個人很虛偽」，不就是說表現與事實不一樣！雖然都是倒世俗，但是像夢等，世間人也會知道那個是顛倒的，而像地板、牆壁等，就不會認為它的顛倒。夢等為何是虛妄的？因為它與真的不一樣，所現與事實不一樣就叫倒。地板、牆壁等，顯現在我們

眼前時，是有自性、有實有的樣子，我們也把那個當成是事實，看不穿它是無自性、無自相的；如此一來，對我們來說，它就不是倒，所以針對世間來說是正的。

總之，講攝類學時談到，所知分為常法與無常法，這邊所知分為勝義諦與世俗諦，空性是勝義諦，除此之外的一切法都是世俗諦。為什麼是世俗諦？因為它是所現與事實不符合的法。它也是虛妄法，為什麼是虛妄法？因為所現與事實不符合。世俗諦分為針對世間來說的正與倒。暫時性的因素導致錯亂的現象是倒世俗，暫時性的因素導致的顛倒識是具境方面的倒世俗，所以倒世俗分境與具境。針對世間來說的正世俗也分境與具境。

暫時錯亂的因有外在的、內在的。坐在車上看到樹在跑，是車子引起的，是外在的；谷聲、鏡中臉、水中月，都是由外在錯亂的因所引起的；食用達都惹以致所見都是黃色的，是內在的因引起的；因眼翳症而看到飛蚊，是內在的，見飛蚊的眼識是具境方面的顛倒。

什麼叫做針對世間來說的正世俗？什麼叫做針對世間來說的倒世俗？什麼是這邊講的世間？世間人有很多，有世間凡夫、世間愚夫，所以「世間」指的是什麼也要看上下文。有時候世間愚夫指的是沒有唸過書的文盲，舉例時就說放牛者；有時候世間指的是見道以下者。此處的世間指的是不懂

空性者。了解水中的月亮不是真正的月亮、鏡中的臉不是自己的臉，不需要懂空性，大家都能了解它不是事實，看到的與事實不一樣，所以它們是倒世俗。也就是，世間人—不懂空性者，都能知道它所現與事實不符合，它就是世間的倒世俗。而顯現實有、自相有的情況，則要懂空性時才會知道它是倒的。因為懂空性之前，誰會知道所現與事實不符合呢？因此，懂空性之前，無法了解它是所現與事實不符合的境，就是境方面正世俗的定義；懂空性之前，無法了解它是錯亂識，就是具境方面正世俗的定義。倒世俗也是一樣，懂空性之前，就能了解它所現與事實不符合，是境方面倒世俗；懂空性之前，就能了解它是錯誤的認知，是具境方面倒世俗的定義。

一般而言，懂空性之前，就能知道它不符合事實、是錯誤的認知，基本上可歸類到倒世俗，否則就是世間的正世俗，但有特例。如某些經過外道的洗禮，或受佛教有部宗、經部宗、唯識宗的影響，一直學習他們的論典，從而認定一切法都是自性有，即由宗義而產生實有執著，此是暫時因素讓他產生的。雖然是暫時因素讓他產生的，然而在懂空性之前無法了解那是顛倒的。所以前面的定義並不能算定義，特例的部分要放進來。

世俗諦的「世俗」—藏文字義是一切虛妄，指的是實有

執著、我執，我執看到什麼都會把它執為實有。「世俗諦」指的是世俗面前的真相、真實。「諦」是真諦、真理；「世俗」是一切虛妄、遮蓋。所以虛妄、遮蓋看到的真理，這個在說什麼？就不是真理了。就像對數學一竅不通的人所講出來的數學真理，那個真理怎麼會是真理！「在世俗一實有執著一前面，它是真實的」，這就表明那個諦其實不是真正的諦，只是世俗前面是諦而已。簡言之，世俗諦的「世俗」指的就是實有執著，在實有執著前面，一切法都是實有。

「世俗」，除了前面那個意思外，還有其他的意思，如世俗名言安立之「世俗」。「世俗」有很多用法，分不清楚就會很麻煩。一般世俗講的是什麼？萬事萬物就是一般世俗，瓶子是世俗、你是世俗、我是世俗、連佛陀也是世俗。分勝義諦及世俗諦時，空性以外的都是世俗諦。所以量識是不是世俗？是。它會看到瓶子、桌子等，如它所看到的，瓶子、桌子等是存在的；這樣一來，就會變成「世俗前面的諦」，這時候的「世俗」不能像剛才那樣解釋。

為什麼講這個？像前面世俗諦的「世俗」，指的是實有執著，那是要斷的。它是我執，我執能安立什麼？我執安立的是實有，可是實有是無法安立起來的，就像執兔角的心安立兔角，雖然安立了，卻立不起來，沒辦法立。而世俗名言安立的「世俗」與世俗諦的「世俗」不一樣，世俗名言安立的

「世俗」，指的是量識—現量、比量，或與此相關的語言等。世俗名言安立牽涉到量。地板是所知，為什麼？因為它是名言有，因為它是有。兔角為什麼不是所知？因為它不存在。地板為什麼是有？因為量識可以看得到它。哪一個量識？了解地板的這個量識可以了解地板，所以它安立了地板。那麼，執兔角的心也看到了兔角啊？一個安立了地板，一個安立了兔角，而一個是能安立的，另一個則是不能安立的，為什麼？通達地板的眼識是世俗量，它通達了地板，這個通達是不是對的，還有第三者觀察、持久的觀察，今年觀察、明年觀察，認為它是地板的這個部分沒有被其他取代，就確定下來它是世俗有。所以世俗有的「世俗」指的是量，世俗有即在量識上面有。包括空性也是世俗有。兔角為什麼不是世俗有？不是說沒有世俗在量它，但量的是錯的，所以世俗上沒有。

世俗諦的「世俗」指的是什麼、在它面前的「諦」指的是什麼，那是字面上解釋。講到世俗諦的定義時就說，了解名言的智慧所獲得的內容，而且了解名言的智慧是針對它而成為了解名言的智慧。所以要由定義中的世俗量來安立它是不是世俗諦。至於「實有執著前面是諦」，這個只是在解釋它的字義。否則，空性在實有執著前面是不是實有？是。實有執著前面當然是實有！世俗諦如果只按字面的解釋就定下來，空性也會變成世俗諦，因為它在世俗諦的「世俗」前面

也是諦，它也是實有。這是不能按照世俗諦的字面意思來定義的原因。

總之，為了突顯一切都是虛妄的，才安立它為「世俗諦」。世俗諦的「世俗」指的是實有執著；世俗名言安立的「世俗」指的是量。世俗諦的定義是：了解名言的智慧所獲得的內容，而且了解名言的智慧是針對它而成為了解名言的智慧。為什麼要加「針對它……」？因為只說「了解名言的智慧所獲得的內容」有語病。什麼語病？就涉及遍智。懂空性的量叫勝義量，從最初懂空性的比量開始就叫做了解究竟的智慧，接著變成現量；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。所以說「了解名言的智慧所獲得的內容」，他人就可以問：「佛現證空性的智慧為有法，它能不能通達瓶子？」必須答能。再問：「瓶子為有法，它是勝義諦嗎？因為是了解究竟的智慧所獲得的內容之故——這是你的定義。」所以，定義若不加「針對它……」，將擋不住辯經者的問難。

此外，了解世俗諦與了解世俗諦是世俗諦有差別。了解桌子、了解地板，可以有很多世俗方面的了解，這跟了解事實沒有關係。了解世俗諦是世俗諦要懂空性，因為要懂這個世俗諦在我執面前是實有。要了解「它不是實有，但在我執面前它是實有」，非懂空性不可。所以了解世俗諦很普通，了

解世俗諦是世俗諦就不一樣了。了解瓶子這個世俗諦，講的就是了解瓶子；了解瓶子這個世俗諦是世俗諦，就涉及要了解「它在我執面前是實有的，事實上不是」。

月稱菩薩談到，在聲聞阿羅漢、獨覺阿羅漢及淨地——八地以上——菩薩面前，只是世俗、不是諦。問：瓶子是不是世俗諦？是。然而又說：瓶子在淨地菩薩面前只是世俗、不是諦。這就讓很多人糊塗了！他們理解為：對凡夫來說，瓶子是世俗諦；等到成了阿羅漢之後，又變成不是世俗諦。瓶子現在是世俗諦，以後不是，那麼成佛後又變成什麼呢？這種觀點不對！舉例來說，有甲、乙、丙及我四人，丙是甲的兒子，也是我的弟子，乙也是我的弟子。丙，針對甲來說，是兒子，針對我和乙來說，丙也是甲的兒子；針對乙，他是師兄，針對甲和我，他也是乙的師兄。也就是，不管從那個角度來說，他都是甲的兒子；他是乙的師兄也是可以成立的，且這並不能否定他是甲的兒子的事實。在八地菩薩面前，瓶子只是世俗，此處的「世俗」講的是他的世俗心；在八地菩薩的世俗心面前，諸法都如水月。問八地菩薩：它在實有執著面前是不是實有？他也必須說是。不說八地菩薩，即使懂空性的人也知道它不是諦。問他：瓶子是不是實有？他會說不是。然而，它在實有執著這個世俗前面是諦。也就是，把這個人當成世俗，問他是不是諦？就不是諦。或針對他懂空

性的心來說是不是諦？也不是。然而他仍有實有執著，針對他的實有執著來說是諦。所以「針對八地菩薩來說，瓶子不是世俗諦」，表面上看過去，瓶子不是世俗諦，但不是那個意思。意思是：針對八地菩薩來說，瓶子是不是世俗諦？是。針對他的世俗心來說它是不是諦？不是。

**卯一、示不懂二諦的自性。分二：辰一、講根本頌的字義；辰二、解釋釋論所講之義。**

不了解中觀宗所說空性的目的等，卻加以反駁的是誰？是只努力持誦經教、沒有不顛倒了解經論所說二諦行相及分類諸自部(下部)。聖者(龍樹菩薩)為了剷除他們的顛倒分別，就無顛倒地解釋經典所講的二諦之理，云：

**諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦。(24-8)**

薄伽梵講法是依於二諦而講的，二諦是世間世俗諦及勝義諦。

什麼叫世間？(藏文「世間」是壞依或依壞。)依於壞的這種蘊而安立的有情，經云：「稱蘊為世間，世間定依彼。」蘊是壞滅法，依於它而稱壞依(世間)之故。總之，蘊是壞滅法，依彼而安立有情。這是世間的字義。



其次解釋世俗的字義。「世俗」就是無知或無明，覆蓋或障礙諸法的真如。這種解釋是從世俗的字義—「遮」、「障」一方面而講世俗，並不是說一切世俗都是障礙。這是第一種解釋。

第二種解釋，世俗的字義有互相依賴的意思。互相依賴就不會獨立、無法自主；沒有獨立就沒有自性有這樣一個實質的東西。這種字義上的解釋，也通於勝義諦，但「世俗」一詞並不會用於勝義。譬如「水生」，青蛙亦符合字義—水中所生，但是「水生」並不是指青蛙。總之，解釋字義時，勝義諦會包含進來，但這不代表勝義諦是此處所說的世俗。

第三，「世俗」這個名稱其實是符號之意，也就是世間名言。名言包括能詮、所詮、能知、所知等，並不是單指具境方面的名言識。

以上是針對世間世俗諦，說世間的字義是什麼、世俗的字義是什麼。世俗的字義有三：一、遮或障，二、互相依賴，三、世間名言。

問：為什麼要說世間世俗諦？難道有一個非世間的世俗諦要排除？答：並不是有一個非世間的世俗諦，為了排除它而講世間，是法爾如是，它怎樣我們就怎麼樣講而已。這是一種解釋。另外一種解釋：如有眼翳症、看到青色、黃色等，

這些是因為眼根損壞所導致，一般人不會看到這些，即對一般世間來說這些不是事實。如飛蚊，有眼翳症的人會看到，但一般世間人不會看到。像眼翳症所看到的這些，針對世間來說，亦非如現般的真實。為了區分此而說世間世俗諦。

接下來解釋勝義諦的字義。是義，又是勝，所以是勝義；在觀察真如之無間道、解脫道前是不欺誑的，所以是諦。即此處一應成派一的解釋是，勝也是它、義也是它、諦也是它，三個內容都是空性。為什麼是勝？因為諸法的究竟、最勝的就是它。為什麼是義？義指的是內容，無間道、解脫道這種聖者的修行般若所通達的義。為什麼是諦？它是表裡如一、不欺誑的。世俗諦是看到的與事實不符合，它是看到的與事實符合，所以不欺誑。總之，應成派解釋勝義諦的字義，「勝」、「義」、「諦」三個內容指的都是空性。「勝」是從究竟真理去講；「義」是聖者通達空性智慧的內容；「諦」是從沒有兩面這方面去講。其他派的解釋會分開來講，如「勝」即無間道、解脫道；因為是它的義，所以是「勝義」；因為是不欺誑，所以是「諦」。

**辰二、解釋釋論所講之義。分三：巳一、釋世俗諦；巳二、釋勝義諦；巳三、釋二諦數目決定。**

《顯句論》中談到要透由《入中論》了解，故稍宣說其內容。所知是二諦的區分處，世俗諦與勝義諦是由此而分出的二個本質。為了了解所分出的內容，分三個段落講。

**已一、釋世俗諦。分三：午一、世俗諦的字義；午二、世俗諦的定義；午三、世俗諦的分類。今初**

什麼是世俗？什麼是諦？如色法等諸法在世俗前安立為諦的「世俗」，是指諸法雖沒有自性、卻被它增益為自性有的無明，所以字面上，「世俗諦」這個名詞中的「世俗」，指的是無明。為什麼呢？因為事實上不可能有實有一諦，所以要安立實有一諦—的話，只能在某一個心前面安立；而且，除了實有執著外，其他的心前面也無法安立諦。意思是世俗諦的「世俗」指的是無明。因為諦根本不可能存在，所以你說「諦」的話，一定是講在某一個心前面的諦；而這種心除了執實有執著之外，其他的心前面也不會有實有，所以非無明莫屬。《入中論》云：「癡障性故名世俗，假法由彼現為諦，能仁說名世俗諦，所有假法唯世俗。」因為無明障礙自性故，故稱它為世俗，被它所造作或增益，會現為實，這種情況，佛就把它稱為世俗諦。

《入中論自釋》說：「此色、心等，由有支所攝染污無明

增上之力，安立世俗諦；若已斷染污無明、已見諸行如影像等聲聞、獨覺、菩薩之前，唯是假法，全無諦實，以無實執故。故此唯誑愚夫，於餘聖者，則如幻事是緣起性，見唯世俗。」凡夫因為有實有執著，見任何法都會現為實有，也如此執著。見道以上、已懂空性的聖人，雖然也會現實有，但是會知道那不是實有。而阿羅漢、八地以上菩薩，因為已經斷了實有執，所以見一切法唯世俗，不會執實有，對他們來說，諸法是非諦，而不是諦。對於「八地以上，只是世俗而已，並不是諦」，有些人會有誤解，以為說的是「八地以上就不是世俗諦」。所以《正理海》：這並不是說：世俗諦是由無明安立的，在斷了無明煩惱的聲聞、獨覺、菩薩面前便不是世俗諦。

第一個理由是如前所說的，具煩惱的無明是實有執，所以它所執的連名言上都不會有。然而，是世俗諦的話，一定遍於名言有。因此，安立諸法是世俗諦的安立者—世俗，就一定不是具煩惱的無明。也就是，世俗諦字面上的「世俗」是無明，無明所執一定沒有，而世俗諦必須要有，因此就知道安立世俗諦的安立者—世俗，就一定不是世俗諦字面上的「世俗」。

第二個理由，斷了煩惱無明者，根本沒有實有執著這樣的世俗，所以諸有為法在他們面前就不是諦。只是在講這個，

並不是在說：對他們來說，瓶等不是世俗諦。也就是說，八地以上菩薩內心中沒有實有執著，所以在他們前面，這些有為法就不是諦，成立的是這個；而不是成立「瓶子針對他們來說不是世俗諦」。瓶子針對誰來說都是世俗諦。問佛陀：瓶子在我執面前是不是實有？佛陀要說是。那祇認為是不是實有？當然不是。所以在他們面前，有為法只是世俗而已(唯世俗)。在他們面前，世俗與諦二者，無法安立諦，所以唯世俗的「唯」字，只是在排除諦，怎麼會是排除世俗諦！這樣說來，世俗諦之「諦」，是在說無明這種世俗前面而已。月稱菩薩的論著中提到：「於世俗為諦，故是世俗諦。」在無明我執前面是諦，所以稱為世俗諦。因為在無明這個世俗前面是諦，所以用這個名稱，並不是說它們在名言上是諦—實有。否則，會與「自相有是連名言上都不會有的」成相違。破除實有，成立無實有，所以名言上實有存在是不合理的；若名言上沒有，勝義上也沒有，彼等之安立變成不可能。

以上說的是：世俗諦的「世俗」指的是無明。因為所有的世俗諦在它前面是諦，所以就用這個名稱，只是這樣而已。並不是說這個世俗安立了世俗諦。所以，只是名稱如此而已，它的內容又是另一件事。

又有人問：像法性與二我，在世俗諦的「世俗」前面也是諦，所以是世俗諦嗎？即舉了二個，一、法性，即空性，

空性不是世俗諦；二、人我、法我，人我與法我根本不存在。問：這些在世俗諦的「世俗」前面也是諦，所以也是世俗諦嗎？這是沒有弄清楚前面所說才有的問題。(答：)如果安立世俗的世俗是這個「世俗」，那當然要說是，然而並不是。世俗諦的「世俗」與世俗有的「世俗」不同。法性也好，二我也好，在世俗諦的「世俗」前確實是諦，但不代表它是世俗諦。什麼是「世俗諦」？解釋時也只是解釋名稱，在無明這個世俗前是諦，只是講這樣而已。

## 午二、世俗諦的定義

內外諸法每一個都有勝義、世俗二個性質。以苗為例，有能見真如的現量所能獲得的性質，及能見假有欺誑的所知之世俗量所獲得的性質；前者是苗的勝義諦的性質，後者是苗的世俗諦的性質。《入中論》：「由於諸法見真妄，故得諸法二種體，說見真境即真諦，所見虛妄名俗諦」。這是在說，苗有二種性質，一是勝義量所獲得的，一是世俗量所獲得的；而不是說同樣一個苗在前者看來是什麼，而在後者看來是什麼。也就是說，「苗有二種性質」與「苗在這個識看來是這個、在那個識看來是那個」不一樣。《入中論自釋》：「諸法自己的性質有二，一是世俗，一是勝義。」是說，每一法都有二種性質，即勝義量所獲得的與世俗量所獲得的。苗的法性是它

的自性，所以是它的性質；苗的顏色、形狀等也是苗的本質，所以也是它的性質。舉例來說，花有眼識看到的部分，也有鼻識聞到的部分，所以它的性質上，二者皆有。與此相同，有勝義量所獲得的，它就是勝義諦；也有世俗量所獲得的，它就是世俗諦。這點很重要，講世俗諦時破壞了勝義諦，講勝義諦時破壞了世俗諦，是我們常常犯的錯，譬如說：「事實上，一切都是空，不要太計較……。」就像眼識所看到的部分並不會否決耳識所聽到的部分、耳識所聽到的部分也不會否決眼識所看到的部分，勝義量所獲得的內容是可以成立的，世俗名言識所獲得的內容可以成立，亦不會否定它沒有看到的部分。因此，諸法都有二種性質—根本的與表面的，這二種性質都是名言有—都存在。

其次談到了了解世俗諦與了解是世俗諦的差異。就像有了了解總統，但沒有了解到他是總統的情況，「了解世俗諦」與「了解是世俗諦」並不相同。要了解是世俗諦必須要了解空性，了解空性才會知道在世俗前面是諦，但它不是諦。了解世俗諦就不需要知道這些。

像瓶，了解到它是欺誑、虛假的義，執著它的實有執著必須由理智所遮破。也就是要知道它是顛倒識。因為若沒有以理智破除實執，就無法以量通達它是假。因此，要了解某一法是世俗諦，就必須先遮破勝義有。

瓶子、布匹等雖然是世俗諦，但了解這些並不需要了解世俗諦的意思。譬如瓶子、布匹等雖無自性，如幻化，但了解它們並不需要了解如幻等。因此，沒有中觀見的凡夫的心識前，像瓶子、布匹等是世俗諦，但針對聖人來說，它們是勝義諦，這種講法是不對的。《入中論自釋》：「異生所見勝義，即有相行聖者所見唯世俗法，其自性空即聖者之勝義。」有些人會這樣認為：對凡夫來說，瓶子是勝義諦，對聖人來說，是世俗諦。然而並不是這個意思。因為凡夫有實有執著，所以會把瓶等看成是諦實有，可是凡夫看成是實有的瓶，聖人看它只是世俗。也就是，針對一法，在凡夫看來是勝義，在聖人看來只是世俗，是不對的。若勝義諦、世俗諦是這樣解釋，那就只能說凡夫看到的都不能以量成立，因為聖人的量會破壞凡夫的量；或者，若凡夫的是量，就會破壞聖人的量。所以，要這樣解釋：凡夫看成是勝義的瓶，在聖人看來，只是世俗。那麼，難道沒有勝義嗎？也不是，瓶上有勝義，那會被聖人找到，對聖人來說，那才是勝義。

以上是定義的部分。所知，包括勝義諦自己在內，都有勝義與世俗的性質。勝義量所獲得的部分就是勝義諦，世俗量所獲得的部分就是世俗諦。勝義、世俗是勝義量與世俗量在安立，有沒有安立成功，要看這是不是勝義量(或世俗量)、它有沒有安立，而不是看字義，字義與定義差別很大。



### 午三、世俗諦的分類

觀見欺誑虛假之所知的識，也分二種：未被眼翳症等暫時性因素所壞，即清明之識，及被暫時性因素所壞根所生之識。針對前者，後者是倒。《入中論》：「妄見亦許有兩種，謂明利根有患根，有患諸根所生識，待善根識許為倒。」有患根所見的是倒世俗；無患根所見的，針對它來說，是正世俗。《入中論》：「無患六根所取義，即是世間之所知，唯由世間立為實，餘即世間立為倒。」這裡牽扯到有患、無患。其中，有患根的患因有內在的，如眼翳、眼黃、迷幻藥等；患因有外的，有鏡子、谷響、陽焰、咒術，在現代還可說高鐵等，由這些外在的因素會產生執著。壞五根的因素有內在的、外在的，壞意根的因素則有邪宗、邪理。至於無始以來，二我執所執著的，即受無明所損壞，並不是此處壞根的因素，因為暫時的、今生所壞根的因素才說為此處的因素。

無壞六識所執的就是世俗諦。六識是世俗，所執的內容有正與倒。這種正倒的安立只是就世間而區分：倒的部分，世間可以把它看成倒；正的部分，世間無法把它看成倒。針對聖人而言，就沒有正倒可言，因為二個都是倒的。如同影像所現與事實不一樣，具無明的情況下看到青色等，雖會現自相有，但事實上並非如此。總之，正世俗與倒世俗是針對

世間而言，事實上沒有所謂正倒，都是倒的。境方面如此，所以具境方面也沒有錯亂與不錯亂，都是錯亂識。因此，世俗名言識一定是錯亂識；當然佛是例外。像十地菩薩也有實有現，祂的眼識也會現到自相有，所以也是錯亂識。什麼是沒有錯亂的識？除了無間道、解脫道—現證空性的智慧—外，找不到其他的。所以，在應成派來說，只有現證空性的智慧是無漏的，其他都是有漏的，所以識也不分正倒。

問：夢中之人、醒時看到的幻師所變的象馬、陽焰等，世間人也知道這些是倒的。這邊的有害因、無害因，並不是在指俱生。邪宗、邪見也非俱生，是今生才導致的，可是一般世間人其實無法了解它是不真實，這又怎麼辦？答：雖然一般人不了解它不真實，然而只要未證空性的名言識能夠了解，就可以說世間識可以了解它的顛倒。在此情況下，二個俱生我執所執的內容，就會是無患根所執的境，雖然它們對一般世間人來說是真諦、是實有的，卻是連名言上都沒有。

總之，針對世間來說的正與倒，有一般的定義及特例，要分情況來了解。認為有上帝等是暫時的因素所帶來的，在懂空性前就可以了解它是顛倒的。而由宗義所帶來的實有的我的想法，雖然也是由暫時的因素所帶來的，則要懂空性才能知道它是顛倒的，要現證空性才能斷除分別執著，所以這要以特例來處理。

在中觀自續派來說，所現自相有是如所現般地存在，因此，境會分正世俗與倒世俗，具境卻不會分正倒二種。《二諦論》說：「雖同現，而諸功能能現與不能現故，有正與非正世俗之差別。」也就是，現了那個功能，就有那個功能，就叫正世俗；現了那個功能，但沒有那個功能，就不是正世俗。如陽焰會現為水，但是沒有水的功能，所以它是倒世俗；水會現為水，也確實也有水的功能，所以它是正世俗。

在自宗—應成派—來說，只要有無明，就會現起自相有。只有了解空性的智慧才是無漏慧，其它都是有漏的，為什麼？因為其它都會被無明所染污，都會現到自相有。因此，不可以把世俗分為正世俗與倒世俗二種。

總之，講世俗諦的分類時，在自續派來說，有分正世俗與倒世俗，且倒世俗一定是境，不會有具境。在應成派來說，沒有正世俗，世俗一定是倒的，且倒世俗不僅有境，也有具境，執倒世俗的具境都叫倒世俗。此外，世間人認為的正世俗不見得存在，像自相有、實有，世間人認為它是正的，卻是沒有的。

《入中論自釋》：「誰於世俗亦虛妄，彼非世俗諦。」指的是像陽焰、鏡中臉等。鏡中臉雖是倒世俗，它是不是世俗諦？是。既然如此，就與《入中論自釋》相違了？（《入中論自釋》表面上文字是：在世俗上面來說是虛妄的，它就連世

俗諦都不是。)要這樣理解：有執鏡中臉的識這個世俗，在這種眼識前不是諦，所以在這種世俗前非諦，這邊的世俗要這樣解釋。雖然不是這種世俗前面的諦，但它也是名言識所獲得的內容，所以不能否認它是世俗諦。

如同執影像的識，針對自己的所現是錯亂的，被無明所染污的執青色的眼識，它是量，但也會現到自相有，針對自己的顯現境來說是錯亂的。若要安立一個諦實的法，必須用一個不欺誑的識來安立；然而，若要安立一個錯亂的法，用錯亂識來安立是沒有問題的，而且互相會幫忙。若非如此，如幻之法、虛有法或虛假之名言就無法安立，不安立這些就否決了世俗諦的存在。這是應成派的一個特色。在應成派來說，即使是現量，它也有錯，但是針對它安立的部分沒有錯就可以了。自續派以下為什麼不敢否定自相有？因為如此一來就會找不到一點實的；沒有實的，就必須全部安立在虛假上面；安立在虛假上面，是無法想像的！所以必須有一個真實的在那邊，再談一些虛的。在應成派，眼識從某一方面來說是有錯亂的，但是它可以安立法。錯亂的識安立錯亂的境，在他派來說是很有問題的，在自宗來說，不僅不是問題，而且是魚幫水，水幫魚，互相會幫忙。

**巳二、釋勝義諦。分三：午一、勝義及諦的意思；午二、勝**

### 義諦的定義；午三、勝義諦的分類。今初

《顯句論》：「既是義，又是勝，故為勝義。彼是諦，故為勝義諦。」白話說：它既是勝、又是義、又是諦，所以是勝義諦。因此，並不承許其他所說—「無漏平等智這個勝的境」。「勝」與「義」的意思都是勝義諦，都是指空性。下部談到勝義諦時，會說「勝」指的是聖者無間道、解脫道之聖智，「義」是它所通達的內容，故稱「勝義」；因為聖智所現與實際的內容一模一樣，故稱為「諦」。然而此處三個都是指空性：空性不是外表，是諸法的本性，是真正的「勝」；「義」指它是最好的一個內容；看到的與實際一樣，所以是「諦」。所以，「勝」指的是空性，「義」指的也是空性，「諦」指的也是空性。

如何是勝義？剛才是「什麼是」，現在是「如何是」。欺誑是表面與事實不一樣。現象與事實一樣，所以是不欺誑。因此，如何是勝義？不欺世間故。

其次，勝義諦也只是世間名言安立而已。《六十正理論釋》云：「若如是，如何說涅槃是勝義諦？答：彼自性於世間不欺誑故。唯以世間名言稱為勝義諦。所有欺誑的有為法就不是勝義諦。其他三諦也是存在的，雖無自性，卻現為有自性。除了涅槃(滅諦)之外，其它是欺誑法，故安立為世俗之諦。」涅槃為什麼是勝義諦？因為對世間不欺誑，所以它是勝義

諦。至於它屬於名言有的部分，是以世間名言來安立它為名言有。《六十正理論釋》這段話，是為了答覆「涅槃也安立在世俗諦前，如此，勝義諦就不能說它是勝義諦」而說。

《六十正理論》：「唯涅槃真實，是諸佛所說；調餘非顛倒，智者誰分別。」既然佛說涅槃是唯一諦，由此可知其他就不是諦，有哪個智者會說它們是諦呢？如是說到涅槃是唯一的諦，其他都不是諦。對此，《六十正理論釋》云：「那麼，薄伽梵說：『諸比丘啊！此一為聖諦，如是不欺之法一涅槃。』是何意？有為諸法顛倒顯現而欺騙童子，涅槃法並非如此，因為恆常唯安住於不生之自性故。彼於諸凡夫，不像有為法顯現生之自性，故涅槃法是恆常安住於涅槃。其完全是以世間名言安立而說為諦。」因為不顯現、看不到，這樣就有點類似不存在，所以疑惑：它的存在要怎麼辦？要用名言來安立。因此，它是諦，不欺誑故，而它是存在的，存在這個部分要用名言來安立，二者要分開。

此外，經典亦說「因為不欺誑的有法」，不欺誑是諦之意；還有，「一切有法都是欺誑的假法」，如此說時，虛假即欺誑之意。所以，真假、實虛都是在講欺不欺誑。總之，真諦之「諦」的意思是不欺誑。

如此說來，世俗諦之「諦」，是指實有執著前的真實，與勝義諦名稱的意思完全不一樣。《六十正理論釋》說涅槃是世

俗諦，並不是說涅槃在世俗諦之「世俗」前面是諦，是說它在名言前面存在。

**午二、勝義諦的定義。分二：未一、正文；未二、斷諍。今初**

對於勝義諦的定義，《入中論》云：「說見真境即真諦，所見虛妄名俗諦。」桌子的勝義諦與桌子的世俗諦是同一體，但二個性質完全不同，世俗諦是錯亂識所獲得的，勝義諦是不錯亂識所獲得的。《入中論自釋》：「勝義者，謂有正見之特別智之境，唯以此境獲得自己的自性，而非有自性之成立，此是一性故。」勝義諦是無間道、解脫道這種智慧的境，這種智慧是因為這樣的境而變成如是正見，所以說「唯以此境獲得自己的自性」。也就是說，勝義量獲得了勝義，又從勝義安立這個是勝義量，並非有自性方面的成立，完全是無自性。

宗喀巴大師解釋：因為它是通達真如的無漏慧所獲得的，所以它不是自性有。這就是我們常說的，無漏慧會看有沒有自性，看到的話，就看到自性有，因為是以沒有看到的方式而看到，所以非自性有。因此，就遮止了「只要是無漏慧獲得的，就一定是實有」的說法。《入中論自釋》談到「特別智」，不是任何的智都可以，要是像如所有智這種智所獲得的，才稱為勝義諦。所謂「獲得」，獲得者是心識，心的內容、心的境是內心獲得。獲得的情況是如何？如有眼翳症者看到

掉落的毛髮，無眼翳症者則完全不會現到掉落的毛髮。與此相同，在無明習氣的遮蔽下，會現蘊等自性有；斷除無明習氣之佛陀及無漏慧，如無眼翳症所見般，以完全沒有二現的方式通達自性，此即勝義諦。《入中論》云：「如眩翳力所遍計，見毛髮等顛倒性，淨眼所見彼體性，乃是實體此亦爾。」有眼翳症者看到的毛髮不是真的，無眼翳症者沒有看到毛髮才是真的。《自釋》：「於蘊等，諸佛世尊永離無明習氣者所見自性，如無翳人不見毛髮，此即諸法真勝義諦。」佛通達真如之智，不見無明染汙所現，如同無眼翳症者沒有看到毛髮。

總之，勝義諦其實就是以不見而為見。有的人認為空正見見到的就是實有，所以執空性為實有；有的人認為聖智前完全沒有，所以是徹底沒有，空性指的就是完全不存在。這都偏到一邊去了！

**未二、斷諍。分二：申一、斷除如所有智不合理之諍；申二、斷除盡所有智不合理之諍。今初**

《正理海》：若說佛之如所有智能獲得勝義諦，則《入中論自釋》：「設作是念：如是行相之自性豈非無可見，諸佛如何見彼性耶？曰：實爾！然即無可見名之曰見。」不是說勝義諦這種自性看不到嗎？它們是怎麼看到的？回答是：未見



即是見真如。並引教證說勝義諦亦離一切遍智之境，且談到佛地沒有心、心所之流。此等說法如何不違？也就是，經典有「勝義諦是遠離遍智的境」一連遍智都看不到它一等如是句，你說看到就與此等經教相違？

這並不是說什麼境都沒有看到，而是說沒有見到自性有就叫見到，在第十五品就已經講過了。《入二諦經》云：「天子！真勝義諦，超過具一切勝相一切智境，非如所言真勝諦，……」經典表面：「勝義諦是遠離佛智，並不是佛智的境。」與我們所說的似乎有衝突，該如何解釋？我們講勝義諦時，因為有分別在操作，所以一定會有境與具境二現；此處跟這個不一樣，並不是在講勝義諦。因此，佛經並不是在說勝義諦不是遍智的境，而是在說了解勝義諦的遍智沒有二現。所以它是沒有二現的根據，並不是在說佛不通達勝義諦，不能作這方面的根據。《入中論自釋》有說：「由不觸著所作性事，唯證自性，證悟真理，名為佛故。」什麼叫做佛？因為通達真如。是如何通達的？以不碰觸有為之來去、生滅等方式通達，即以無二現的方式而見。

至於沒有心、心所之流，講的是沒有分別之流，而不是指沒有心續之流。這點前面已經講過。

復次，《入中論自釋》：「若無此自性，為達此故諸菩薩行難行便無義。」即空性一定要有，若無空性，諸菩薩何須為

此行各種難行？沒有任何意義！由此證明空性必須存在。《入中論自釋》：「彼等本性為何？曰：謂不造作，不觀待他，離無明翳慧所通達之本性。此性有耶？曰：誰云此無？此若無者，諸菩薩眾復為何義修學波羅蜜多道。然諸菩薩為通達此法性故，如是勤修百千難行。如經云：『善男子！當知勝義，不生、不滅、不住、不來、不去。非諸文字所能詮表，非諸文字所能解說，非諸戲論所能覺了。善男子！當知勝義，不可言說，唯是聖智各別內證。善男子！當知勝義，若佛出世，若不出世，為何義故，諸菩薩眾，剃除鬚髮，披著法服，知家非家，正信出家，既出家已，復為證得此法性故，勤發精進，如救頭燃，安住不壞。善男子！若無勝義，則修梵行，徒勞無益。諸佛出世亦無有益。由有勝義，故諸菩薩名勝義善巧。』」

若不接受真如是可了解的內容，則觀察真如是對是錯的努力都將毫無意義，也不會有精通真如的智者。「牟尼說法蘊，八萬四千種；誰不知真如，彼無一切果。」為了通達真如，佛講了八萬四千法門；誰沒有通達，說法就沒有得到結果。《入中論》：「盡焚所知如乾薪，諸佛法身最寂滅，爾時不生亦不滅，由心滅故唯身證。」《自釋》解釋：「由於此智真實義境，諸心心所畢竟不轉，故依世俗立為唯由身證。」由身證、非由心證，並不是指沒有心、只有身，「唯身證」是有

特定的講話方式。宗喀巴大師談到，成佛時，心、心所的分別之流都不會再出現，不是以這樣一個方式安立現證法身，要安立唯以報身現證。

現證空性的智慧前，毫無境與具境之二現，以如水注水般的方式住於平等智。它也不現證盡所有。若證的話，也不能說間接證，一定要直接證。直接證的話，無相而直接證並不是自宗的宗軌，色聲等直接現在心識上時，一定會有境與具境之二現，不可能沒有二現。即使它沒有證盡所有，也不會導致法與法性別別分離，因為有法與法性的關係，並不安立在證空性的理智面前。就像通達青色的名言量前雖然沒有勝義諦，但這並不會導致二者脫節是相同的。

此外，成佛時，佛的如所有智若能通達盡所有義，則如所有智就要獲得世俗諦，如此二諦的定義將會錯亂，以諸世俗諦須以通達真如的具境安立之故。這邊的意思是，佛的如所有智不會看到盡所有，佛的盡所有智不會看到如所有，但如所有與盡所有不會脫節。這就會牽涉到一個問題：如所有智是不是佛智？是。它不是遍智嗎？是。它除了空性之外，什麼都不懂嗎？所以後人用另一個定義—通達空性的智慧所通達的內容，而且這個通達者是因為通達它而安立為通達空性的智慧；觀察世俗的智慧所獲得的內容，而且這個智慧是針對它而成為觀察世俗的智慧。即針對境來說，針對它而變

成勝義智，針對它而變成世俗智，所以這個智二個都通達沒有相違；若從智方面去講，就沒辦法。這邊是從智方面去講，雖然如所有智不懂盡所有，盡所有智不懂如所有，但如所有、盡所有不會脫節。然而這個很難走得下去，反而用另一個定義是可以的，二者意思一樣，但後者不會辛苦。

## 申二、斷除盡所有智不合理之諍

問：此宗是否安立佛陀的盡所有智？若不安立，《入中論》談到佛通達十力等都會不合理，且也無法成立佛陀是一切智，這是對自己導師的毀謗。若承許，即佛有盡所有智，雖然無自相，但凡夫會現到自相有，否則凡夫就沒有錯亂了；因為凡夫有錯亂，所以凡夫一定會現到自相有；那麼，佛有盡所有智，祂的盡所有智對這些要現，現的話，那是如現般的存在嗎？佛陀現到了這個，也是現到了自相有，如祂所現到的那樣，有自相嗎？當然自相是沒有的，不像現到般存在，這樣一來，佛也有錯覺了？

當然，佛不會現到自相有，但是他人的問題是：凡夫會不會現到自相有？會。佛不會現到凡夫現到的嗎？答：佛現證凡夫看到有自相，凡夫是怎麼現到自相有，佛也如實地現到，但這並不代表佛有現自相有。《入中論自釋》引經說，僅

牛車輪子大小的地方，無法看到有情眾生，如來卻看到極多，三千大千世界的天人則非如是。也就是佛看到了，並不是沒有現到、看到。佛看到的內容有二：一是沒有被無明習氣所遮蓋的一切—佛陀的三十二相、八十隨好等，一是被無明所遮蓋的一切—不淨的情器世間等。佛陀不可能說佛地沒有清淨的境，無法遮滅那個，即佛地一定有第一種境。佛地沒有第二種境，因為完全被遮滅了。佛地雖然沒有不淨的境，但還是會現到。比如佛地的三十二相、八十隨好，沒有斷除無明的人看時，雖無自相卻會現到有自相，這並不是因為三十二相、八十隨好由無明所生，而是現者被無明所遮蔽，以此之故，現到三十二相時也會現到自相有。這是具境問題，而不是境方面的問題。佛陀的盡所有智看到被無明習氣所染污的境時(佛陀看到不淨的境時)，他們看到什麼，佛也就如實看到，所以是觀待別人而看到別人看到的現象，並不是從佛自己這方面現到。所以，佛陀僅僅是因具無明的人有此現，而有「色聲等雖無自相卻現有自相」之顯現，並非根本不觀待現這些人，從佛自己方面會現到這些。以此之故，無法說佛有錯亂。

照這樣說來，盡所有智自己，現一切法都是無我、無自性之性質、如同幻化般，完全不會現到實有。具無明者之顯現現於盡所有智時，只是顯現他人的實有顯現。《六十正理論》

云：「智者於有為，無常欺誑法，危脆空無我，是見寂滅相。無處無所緣，無根無住者，無明因所生，離初中後際。如芭蕉無實，如乾達婆城；癡闇城無盡，諸趣如幻現。」後二偈頌說明，不僅已經究竟通達的人所見如是，連阿闍黎自己一龍樹菩薩一亦以自力看到以上所講的內容。第一個偈頌講的是佛所看到的情況。<sup>52</sup>

如所有智、盡所有智二者非不同體，因為二者是同體，所以與「佛陀的一智也能通達一切所知」不相違。就像法身與色身同體，雖然是同體，但不能說法身是色身，色身是法身；如所有智與盡所有智雖是同體，但不能說如所有智是盡所有智，盡所有智是如所有智。這是《正理海》說的，但辯論時還是會遇到前述的問題。

### 午三、勝義諦的分類

勝義諦的分類有多種，如十六個、四個等，這些只是從外表上區分，無法從內容上區分。

---

<sup>52</sup> 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。

勝義諦若予廣分有十六空；中分則有物、無物、自、他的自性空四個；略分則有人無我與法無我。此是自宗的分法。自續派的論典中，把勝義諦分為真勝義與隨順的勝義二種，即分真與假。《二諦釋》云：「遮除生等義，與真如相順，我說是勝義。」《中觀明論》亦云：「如是，此無生亦與勝義相隨順故，稱為勝義；然非真實，真實者遠離一切戲論故。」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」重點在瓶子。同樣，「無自性如幻化」，先決條件是一定要懂自性空，但此語主詞在「幻化」，所以這是隨順的。有時候會把它們歸類到勝義諦當中，我們必須知道那是隨順勝義。總之，自續派會說隨順勝義，應成派沒有這種說法。以自宗而言，空性分十六空、四空、二空。《二諦釋》—自續派的論著—則分真假勝義。因為隨順，所以把它說成是勝義，因為它沒有遠離戲論，所以不是真的勝義。

引文提到戲論，戲論不僅有正理所破的戲論，也有所顯現的戲論。什麼叫遠離戲論？現證空性之現觀前，遠離一切二現，就是遠離戲論。勝義諦在現證它時，是遠離一切戲論的，所以它是真勝義；像前面舉的例子，因為著重點在世俗層面，是屬於世俗諦，所以永遠無法遠離戲論。《正理海》：遠離戲論是指，現證它的智慧前面的遠離，而不是從物質本身方面否定戲論。也就是，真如離繫，只是在說現證它時的

離繫，以瓶子的空性為例，空性是無法離開瓶子的，所以遠離只是在說識前的離，而不是在說境上的離。如果你硬要說是境上的離，就會變成勝義諦不存在。因為沒有世俗諦，勝義諦也將不存在。佛陀的如所有智為什麼叫如所有智？它只看遠離所破戲論的部分，是從這邊去講。因此，僅無戲論—由正理破除所破所建立的補特伽羅無我及蘊的法無我，是佛之如所有智所獲得的；在這個層面，補特伽羅及蘊之二現皆止息。這就是勝義諦。總之，勝義諦遠離一切戲論，是在現證它的智慧前面遠離戲論，若勝義諦本身遠離瓶子—瓶子在這邊來說是戲論，這說不過去。

其次說到隨順勝義。遮除勝義之生等的補特伽羅或蘊，遮非之物的所空處<sup>53</sup>，必須由眼識等名言量現到，而不是勝義量；而且在現證自己的量識前，一定會有二現，不可能沒有二現；它又跟勝義扯上一些關係，所以就把它安立為勝義。總之，隨順勝義就是不是真正勝義的意思，事實上它是世俗諦。

《二諦釋》云：「有人說：如同真實生，於物顯現時不現，稱為倒世俗；遮除真實生，於顯現所遮之心識上不現，故應為倒世俗。」像我們平常看到，但一下子就看不到那些，就變成倒世俗，而像桌子這些，可以一直看到，就不是倒世

<sup>53</sup> 瓶子是自性空，所空處是瓶子。



俗。破除勝義之生時，它們就不存在了，好像也會變成倒世俗。有這樣一個問題。「答：與物性不相異故，非是不顯。」自宗承許：正理破除戲論之遮無，無法用眼識等直接看到，而遮非的所遮處一物等，是可以看到的。由此可知，佛陀的盡所有智、聖人的後得智，會見如幻化般的事物，這些都是異門勝義(隨順勝義)。總之，重點是，瓶子自性空是真正的勝義諦，自性空的瓶子就不是。

對「聖者之平等智僅證知遠離戲論」感到非常高興，卻對「證悟無戲論之遮無」無法接受，是搞不清楚遮無所致。遮無指的只是遮除所遮品；遮非是除了這個遮除之外，還會拋出什麼。因為分不清楚遮無、遮非，把遮無當作如兔角般完全不存在，這是自己的問題；事實上，遮無不可能如兔角，因為遮無必須存在。

### 已三、釋二諦數目決定

前面區分了唯世俗與諦，即何為世俗？何為諦？何為世俗諦？區分開來解釋，並不是說有一個不屬於世俗諦的世俗。說「在世俗來說也是虛妄的，所以不是世俗諦」的意思，也不是否認它是世俗諦。《六十正理論釋》、《入中論釋》談到苦諦、集諦、道諦都屬於世俗諦。《顯句論》云：「所詮、能

詮、能知、所知，一切的名言，全都是世間的世俗諦。」世俗諦的「世俗」是指無明，它前面的諦……；無明是顛倒識，又說世俗存在，那麼存在與所說就不一樣啊？會有這樣的疑問。前面說過，這樣解釋「世俗諦」，只是字義上的解釋，與它是所知、是名言量所獲得的，二者要區分開來理解。

如是所說，所有名言的內容都是世俗諦，因此，所知會歸類到勝義諦和世俗諦，沒有任何例外。在任何情況下，只要肯定它是虛妄的，也就否定了它不是虛妄的部分，二者是正相違；而二者含遍一切所知，所以不可能有第三類。因此，應該要知道，所知定在於二諦之數。《入中論》云：「由於諸法見真妄，故得諸法二種體，說見真境即真諦，所見虛妄名俗諦。」

## 卯二、若不懂二諦即不能了解經典的真實義

### 若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。(24-9)

諸佛依二諦—勝義諦與世俗諦—說法，任誰只要不知道前述二諦的區分，就一定不知道佛陀所講的緣起真如。因此，若想了解佛法，就必須了解依緣而生、名言假立、如水中月之世俗，其能作、所作等悉皆合理；以此之理應知斷除自性有邊及全無二邊之理。斷除常斷二邊的情形，就如我們常說

的：無自性、如幻化。幻化還是有它的作者、作用，不如幻才會沒有那些。

### 卯三、講二諦的目的

**若不依俗諦，不得第一義，不得第一義，則不得涅槃。(24-10)**

這也是一個問題點。常常有人問：為什麼不依世俗諦就無法懂勝義諦？依於世俗諦而懂勝義諦的「世俗」指的是什麼？

他人：若說勝義諦是遠離一切戲論的本質，那麼講它就可以了，為什麼還要講蘊、處、界、諦、緣起等世俗？非他者就是他所斷，沒必要把所斷(非他者)都講出來吧？

自宗答：非真如的這些所現—世俗的錯亂—是屬於所斷品，不容否認；然而必須要接受能詮、所詮、能知、所知等世間人認為是勝義的、對聖人來說只是名言世俗諦的內容。若不承認，則無法說勝義諦；不講說，就無法了解；不了解勝義諦，就無法獲得涅槃，所以它們都是獲得解脫的方便，如想要水，就沒辦法不要盛水的器皿。因此，希求解脫者首先應無疑地承許世俗存在。

#### 卯四、倒執二諦的過患

#### 不能正觀空，鈍根則自害，如不善咒術，不善捉毒蛇。(24-11)

學空性要學對的內容，學錯的內容就不能說是學空性；同樣，講者也要講對的內容，若所講的都是錯的，聽者當然學不到正確的。再者，就算講者講得對，但聽者沒聽懂、理解錯誤也不行。要講得對，聽者也正確理解所說，才能真正了解空性，只要任何地方出了問題，就像被毒蛇咬到般，是很危險的。錯誤理解空性會落入常斷二邊。若墮入斷邊，因此毀謗四諦、三寶，會墮三惡趣；若執常邊—執實有，就無法遠離輪迴。

通達由無明所生起的世俗諦都是無自性的瑜伽師，了解勝義諦的性相時，不會墮入常斷二邊，因為沒有找到任何自性有的自性以前有、現在沒有的理由，且也不會危害世間如幻之世俗，可以完善地安立能作、所作、因、果。因此，瑜伽師不會增益勝義存在；在法全無自性下，觀見能作、所作、業果等，因為他了解這些法是自性空的。實事師則無法安立能作、所作、業果等。總之，了解無自性的瑜伽師，知道有自性會有什麼過失，也知道無自性其實不會否認能作所作等，故不墮常斷二邊。

有人不了解二諦的區別，他聽到「有為法是無自性」，當

下認為有為法是不存在的；或把將空性當成實有，如是，其所依事亦成自性有；這二者其實都誤解空性了。在這種情況下，少智者會自害，怎麼說呢？如看到「無自性」時，就認為沒有能作、所作等，否定一切，產生減損之顛倒見。《寶鬘論》云：「若倒知此法，能損諸無智，由如是無見，沉沒不淨坑。」若其不減損，卻認為：這些都是存在的、是可以緣到的，自性空的意思並不是空性。也就是，此人把自性空看成無，又見法明明存在，所以自性空並不是法的本質，自性空不是真如。因為否定了自性空，由謗法故墮惡趣。《寶鬘論》云：「若邪執此義，愚起智者慢，誹謗具粗獷，倒首墮無間。」若墮斷邊，會牽扯到毀謗三寶、四諦、業果，說三寶不存在是惡業，既是惡業就會墮惡趣。若認為三寶是實有的，輪迴、三惡趣也是實有的，至少他會努力行善，「為了實有的我，要供實有的佛，這樣實有的我以後才會有飯吃……。」若有斷見，這些都沒有了，將會墮入惡趣；若有常見，至少還可以累積善業。然而此處的講法不是如此，這邊是說：「法明明就有啊！明明就不是自性空啊！」把自性空當成是沒有，他毀謗的不是三寶，毀謗的是空性，這樣還是會墮惡趣。<sup>54</sup>

---

<sup>54</sup> 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。

有人說：把有利益的東西看成是另外的，這樣利益不到沒錯，可是為什麼會有過失產生？如種田要看天氣、次序，次序顛倒了，大不了生不出稻，沒有產生利益，但怎麼會有過失？答：除此之外，還有別的例子，例如沒有掌握捉蛇的咒術，或沒有掌握藥方，就會產生過失。若你如實地照著咒來捉蛇，會有利益；若沒有持好咒，就會有過失—會被毒蛇咬死。總之，種地的例子不適合，捉蛇與配藥的例子才適合。

#### 卯五、由二諦甚深難知故佛最初不說法之理由

**世尊知是法，甚深微妙相，非鈍根所及，是故不欲說。(24-12)**

這是講世尊成佛後，四十九天不講法的原因。

照這樣說，若倒執空性，就會害了自己。既然少智者無法真實了解空性，導師佛陀看到眾生的界(眾生的情況)，及此法的深奧，知道少智者對此深奧緣起法是難窺堂奧，因此也曾改變欲宣說法的心意。經有云，佛陀深深體會到他人是不能通達自己證悟的空性內容，想：「即便我講說，他人也無法了解。對不能了解者講空性，他會傷害我，且會退怯。」因此就不那麼歡喜，想：「我還是自己一個人遠離城鎮，安住所得之法的法樂。」於此有進一步說明。

表面看過去是說：佛陀看到這個法太深奧了，不具賢慧是無法了解的，又看不到賢慧之人，所以還不如自己到森林中享受法樂就好。賢者指的是有德之人，智指的是慧方面，所以福慧都要具備。

## 丑二、正示無此過

### 汝謂我著空，而為我生過，汝今所說過，於空則無有。(24-13)

此段是前面他人質疑「若一切皆空，無生亦無滅，如是則無有，四聖諦之法……」的反駁。

不了解無誤之二諦，而說：「全部都空的話，就會無生、無滅……，有諸多過失。」這是不了解空性、空性的意思、及空性的目的所致，對我一說空性者一並不適用。你對空性講了許多過失，從而否定空性，但這些過失並不存在於我宗。如你曲解沒有能作所作是空性的意思，說我宗有過失，可是我們的意思不是如此，我宗是緣起的意思即是自性空的意思，因此你的這些指責是不對的。在中觀宗來說，一切能作所作都是合理的，說這些不合理的爭端，是因為不懂緣起的

意思。所以應努力弄清楚這點。

### 丑三、不僅無過反而有功德之理

#### 以有空義故，一切法得成，若無空義者，一切則不成。(24-14)

在我方來說，不僅沒有前述的過失，四諦的建立也非常合理。因為有自相空的空性，就可以合理地建立一切。怎麼說呢？因為緣起即自性空的空性，只要空性堪有，緣起也就堪有；緣起堪有，苦的緣起也就堪有；由苦，生苦之集諦、滅苦之滅諦、走向滅諦之道諦都堪有。有這些，就有了解這些(四諦)的四智；有四智，四果及安住於彼等也都堪有。有四向、四住，僧也就有了；有諸諦，也就有法；有僧、有法二者，就堪有佛，三寶也就堪有。世間、出世間法，法、非法及它們的果、世間名言也都堪有。釋論說堪有是有之意，且說是中觀宗，故非說「有」即墮入有邊，及說「中觀宗，一切安立都只是在他人面前而已」亦可破除。

後期西藏，有一談到空，就往完全不存在的方面去談；也有一談到有，就只能夠說在你我面前有、你的看法當中有，事實上沒有的。這些都是不對的說法。堪有是有之意，既然有，就不是只在你的看法當中有而已，必須要有。這點非常重要，這也是宗喀巴大師言教的特色。若「如幻諸法有功用」



行不通，自性空之大門就算是關上了。自性空，且在幻化之諸法上面建立功用一名言有，如是才能如實通達自性空；不是這樣，是無法如實通達自性空的。很多人都在講空性，若講空性時，否決了功用、功能—「只是自己看到的，事實上不存在……」，一直往這方面扯，就說明顛倒了。

**子二、列舉此過者有此過失之理。分三：丑一、說過失者反而犯了此等過失；丑二、他是把自己的過失說成是別人的過失；丑三、明說此等過失。今初**

哪一個宗認為自性空是不合理的，也就無法安立緣起，一切法也會變成不可成。如何不合理？後當說明。

**丑二、他是把自己的過失說成是別人的過失**

**汝今自有過，而以回向我，如人乘馬者，自忘於所乘。(24-15)**

如是，我宗是非常正確的。為什麼？因為輪迴、涅槃、一切現象都可以不相違的安立。你才有嚴重及粗顯的過失。因為愚笨，看不到功德與過失，所以你將自己的過失轉成為我宗的過失，就好像自己明明騎著馬，可是忘掉了，以為馬被別人搶走，在那邊找碴。你也一樣，因為有自性有的認知，所以明明騎在緣起的馬上，可是就是看不到，還一直跟我宗

諍辯。

### 丑三、明說此等過失

**若汝見諸法，決定有性者，即為見諸法，無因亦無緣。(24-16)**

**即為破因果，作作者作法，亦復壞一切，萬物之生滅。(24-17)**

他人說我宗有過之過失是什麼？

若你認為一切法是自性有，由於自性有無法由因緣生，所以你要承認一切法是不依於因緣的。若認為瓶子是自性有，它就不需要泥漿的因緣，也沒有由彼而生的果—瓶子；若沒有瓶子，也就不會有造瓶者、造瓶的輪、造瓶此事；沒有這些，也就沒有生滅等，對果也會造成違害。總之，既不會有瓶子，也不會有瓶子的因、瓶子的果，因果、生滅等都無法建立。因此，說自性有，將有如是過失，而你是把自己的過失轉成為我宗的過失。

### 癸二、自宗主張的空是緣起之義

**眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義。(24-18)**

問：勝義諦與世俗諦是相違，還是相屬？(生)答：相違。是勝義諦就不會是世俗諦；是世俗諦就不會是勝義諦。問：緣起與性空相違，還是相屬？(生)答：相屬。空性也是緣起法。問：自性空與緣起是同義嗎？(生)答：不是。問：不是說「自性空即緣起義」嗎？(生)答：緣起是解釋自性空最好的方式，但不能把空性與緣起等同。問：同義的定義是什麼？要八周遍。沒錯，自性空與緣起不是相違。自性空本身就是緣起，一切法都是緣起，所以是相屬。如瓶子的自性空是自性空，也是緣起，是二個的交接處，所以是相屬。相屬不等於同義，同義要有八周遍—有 A 就一定有 B，有 B 就一定有 A，沒有 A 就一定沒有 B，沒有 B 就一定沒有 A。那麼，難道說「自性空即緣起義」—自性空跟緣起是同義—錯了嗎？這要看說話的場合，一般弘法的場合可以這麼說；但仔細推敲的話，它們不是八周遍的關係，所以不能這麼說。當論著當中出現這樣的字眼，就要另外解釋。

自宗講的自性空是什麼意思呢？「眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義。」一般來說，同義要滿足八遍，所以以因明的角度講，空性與緣起是不同義。有時二字的字義相同；有時內容同義，但字義不同；此處既不是內容同義，也不是字義相同。此處要這樣解釋：一切法無法獨

立，因為它們都是因緣所生。只要是因緣所生，就無法獨立，只要是獨立，就無法被因緣左右，在這方面是八遍。

《正理海》：於我宗，一切現象皆可合理安立。因為我宗主張因緣所生就是自性空的意思。《無熱惱問經》云：「諸依緣生即無生，彼中非有生自性。」《楞伽經》云：「大慧，我依自性不生密意，說一切法不生。」此是佛陀自解其密義。《百五十頌》云：「一切法皆空，以無自性故。」

第一段引經談到由緣起的正理來破自性生，即因為是緣起，所以自性空。要依賴因緣的意思就是自性空的意思。破除「只要是依因緣而生滅的緣起就周遍於有自性」及「自性空沒有能作所作的現象」，以善分不生與自性不生的差別之故。也就是第一個—只要是緣生，就是自性不生，是在破他人的「自性有才有，自性沒有就完全沒有」的說法。

第二段引經是導師對自己說的「無生」作解釋，說「無生」是指自性不生。因此，所有破生之經典—像有些經典有「不生亦不滅」的句子，它們並不是說完全沒有，而是在說自性沒有。總之，「無生」也好，「無眼耳鼻舌身意」也好，經典中直接說「無」，但導師自己解釋那是自性無之意，而不是單純的沒有，我們認清這點。

第三段引經是說，空的意思就是自性空，自性沒有與沒

有是有差別的。

講了很多次「自性空是緣起義」，那是什麼意思呢？若如「鼓腹…」是瓶子的定義般，了解果都是由因緣而生的智慧就必須要了解空性，這行不通。也就是，像了解了剎那生滅，基本上就了解到無常，與此相同，了解是由因緣而生就了解了空性—並不知道是不是了解名言，但至少了解到意思，這行不通。那麼，是不是「緣起」的字義就是空性之意？也不是。字義相同的話，了解這個字義時，實義也會被了解；這有與前面相同的問題，變成直接了解緣起的智慧要間接了解空性，因此這也不對。那麼，是怎樣的情況呢？空即緣起之意，是針對了解自性有被量識所破的中觀師而說的，而不是針對其他人。這樣的中觀師，直接了解內外一切法都是依於因緣的緣起，由通達此之力，接下來就會了解自性空。<sup>55</sup>了解自性有則不依賴其他，亦能由量識通達自性有與緣起二者是相衝突的—即只要是因緣所生，就無法獨立而有；只要是獨立而有，是無法依於因緣的。

---

<sup>55</sup> 問：此說「空性是緣起義」是針對懂自性空的中觀師而講的，既然已經了懂自性空，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。

因此，透由緣起而遮除自性有，從而確認空性。任何看到、聽到、想到苗等是由因緣而生的當下，以其為理由，而串習自性空的道理。如此一來，即使在他世沒有直接聽聞到自性空之語，但當他人講說緣起之法時，也能喚醒所植之空正見的習氣，就像達特行者，因為聽到四聖諦緣起的部分，便懂了空性。

**未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。(24-19)**

自性空的意思就是依賴而安立，如依於輪子等而安立車子。依由自己的支分而安立，通達此就能通達自性空。自性空的空性，是唯一斷除有無二邊的中道。《回諍論》云：「誰說空緣起，與中道一義，無等聖者佛，於彼我禮敬。」《海龍王請問經》云：「智者通達緣起法，故不依止於邊見，知法具因及具緣，無因無緣法非有。」

**癸三、若不承認自性空才會一切都不合理。分六：子一、所  
知不堪有四諦；子二、不能知四諦及四果；子三、不可能有  
三寶；子四、沒有作者及業果等；子五、不可能有世間名言；  
子六、不可能有出世間名言。**

前面他人說：「若一切皆空，無生亦無滅，如是則無有，四聖諦之法。以無四諦故，見苦與斷集，證滅及修道，如是

事皆無。以是事無故，則無四道果；無有四果故，得向者亦無。若無八賢聖，則無有僧寶；以無四諦故，亦無有法寶；以無法僧寶，以無有佛寶，如是說空者，是則破三寶。空法壞因果，亦壞於罪福，亦復悉毀壞，一切世俗法。」此處自宗反過去說，若有自性就會沒有上述的一切。

### 子一、所知不堪有四諦

**若一切不空，則無有生滅，如是則無有，四聖諦之法。(24-20)**

**若不從緣生，云何當有苦，無常是苦義，定性無無常。(24-21)**

**若苦有定性，何故從集生，是故無有集，以破空義故。(24-22)**

**苦若有自性，則不應有滅，汝著定性故，即破於滅諦。(24-23)**

**苦若有定性，則無有修道，若道可修習，即無有定性。(24-24)**

**若無有苦諦，及無集滅諦，所可滅苦道，竟為何所至。(24-25)**

若內外一切法自性不空，將會沒有生滅，如是四聖諦也會沒有。

何以故？因為若有自性，就不會有緣起；若不是緣起，就不是無常，如虛空花，又怎麼會有苦諦呢？因為一切無常皆是苦。佛陀說有漏的無常是苦，所以若有自性有，就不會

有苦。

若苦是自性有，就不會有生苦這件事情，集諦也就無法產生。若破壞苦是自性空，也將破壞到集諦，因為集苦而生——全部苦的來源就是集諦。

若苦是自性有，也就不會有滅苦之滅諦，因為這樣的性質是永遠無法壞滅的；因為若自性有，就會一切時安住。因此，你執自性有而反對自性空，也會違害到滅苦之滅諦。

若道諦是自性有，則不修也會有，而且也不會有修道。若你認為道是可修的，就要承認道諦是自性空，因為自性有是不會有作用的。

獲得滅苦之滅諦、斷集之集諦、為了果而要修道，對於宣說諸法有自性之實事師而言，會沒有苦諦、集諦、滅諦，這樣也會沒有道諦——無法追求滅諦，又無法修道諦。



## 子二、不能知四諦及四果

**若苦有定性，先來所不見，於今云何見，其性不異故。(24-26)**

**如見苦不然，斷集及證滅，修道及四果，是亦皆不然。(24-27)**

**是四道果故，先來不可得，諸法性若定，今云何可得。(24-28)**

自性有的話，若以前不知苦，以後也將無法知道。自性有的話，就如同火與溫度永遠無法分離，自性有與變化永遠相違，如此就永遠不會有知苦這件事情。

若如你所說，則斷集、證滅、修道也會沒有。若以前沒有斷過集諦，因為它自性有，所以以後也無法斷除，自性是不會有壞滅的。後二者也是一樣，如「若以前不知苦……」，若以前沒有，以後也不會發生，須陀洹果等四果，以前沒有，以後也不會有。

四果，以前沒有獲得，又自性安住，以後怎麼會獲得？自性是無法有變化的。

## 子三、不可能有三寶

**若無有四果，則無得向者，以無八聖故，則無有僧寶。(24-29)**

**無四聖諦故，亦無有法寶，無法寶僧寶，云何有佛寶。(24-30)**

**汝說則不因，菩提而有佛，亦復不因佛，而有於菩提。(24-31)**

**雖復勤精進，修行菩提道，若先非佛性，不應得成佛。(24-32)**

若無法得到四果，則安住於四果及趨入於四果的四向也會沒有；沒有四聖諦，則沒有四雙之八聖人，如是也就沒有僧寶了。

沒有四聖諦，也就沒有法寶；沒有法寶及僧寶，又怎麼會有佛寶？將不會有。這些都照前面所說那樣子理解，即因為自性有，自性有是永遠不會變化的；以前沒有，以後又怎麼會有？

若如你所說，佛自性有的話，菩提——一切遍知的智慧——也會變成不依賴而有，因為「性名為無作，不待異法成」。也就是說，菩提之一切遍知的智慧也將不依於佛陀，因為自性有。

此外，若如你所說，若以前沒有成佛，也就不會再成佛了。因為自性有的補特伽羅無法為了獲得菩提而行菩薩道，因為自性有是無法有變化的。

#### 子四、沒有作者及業果等

**若諸法不空，無作罪福者，不空何所作，以其性定故。(24-33)**

除此之外，若承認有自性有，則任何一個補特伽羅也無法造善不善等，因為自性有是不可以有這些行為的。

**汝於罪福中，不生果報者，是則離罪福，而有諸果報。(24-34)**

若說果有自性，則無法與非法的造作；雖無造作此二因，你也會有其果—悅意與不悅意，有如此之過。若如你所說，則為了果而努力也將毫無意義。因此，無法與非法造作的你，將不會有從法、非法二因而生的果。

**若謂從罪福，而生果報者，果從罪福生，云何言不空。(24-35)**

若你認為二因所生之果存在，又怎麼會說它們非自性空。因為是由法與非法所生之緣起故，猶如影像。

#### 子五、不可能有世間名言

**汝破一切法，諸因緣空義，則破於世俗，諸餘所有法。(24-36)**

若你說自性有，將會違害到緣起之自性空，如是，也將違害到來、去、坐、立等一切世間名言。

**若破於空義，即應無所作，無作而有作，不作名作者。(24-37)**

此外，有自性的話，不需要誰造作，它也會有，也就沒有造作了；也沒有為此之精進，因為不用造作也會有；也會有一個沒有做任何事情的作者。這些是不對的，所以諸法並不是自性不空。

**若有決定性，世間種種相，則不生不滅，常住而不壞。(24-38)**

此外，若自性有，有情會變成不生不滅，因為自性是無法造作、無法壞滅的；不生不滅的有情將會恆常安住，不依賴因緣的有情也會沒有各式各樣的階段。如佛陀說：「若有少非空，佛定不授記，不變自常住，不增亦不減。」經亦云：「若法有自性，佛聲聞當知，常法無涅槃，智無離戲論」若法有自性，則成恆常；恆常就無涅槃。若苦是恆常的，就無法離苦，無法離苦就無涅槃，一個智者一直修行上去會變成沒有戲論嗎？也不可能，他會永遠有戲論。非常明顯地，經典說空性是緣起。

**子六、不可能有出世間名言**

**若無有空者，未得不應得，亦無斷煩惱，亦無苦盡事。(24-39)**

若自性有不空，則以前未得的果將不會得，以前未盡的苦將不會有盡的邊，以前未斷的業及煩惱將無法斷。是故，一切出世間名言將不合理。是故，若你承認一切法自性有，一切內容的安立都不會合理。

**癸四、若見緣起真如才會看到四諦的真如****是故經中說，若見因緣法，則為能見佛，見苦集滅道。(24-40)**

能夠見到性空即緣起義的瑜伽師，就能看到苦集滅道的真如。

之後引經證明。龍樹菩薩講的這些，來源是什麼？經云：「薄伽梵！如何知四聖諦？薄伽梵曰：妙吉祥！誰見一切有為不生，彼人知苦；誰見一切法不生，彼人斷集；誰見一切法皆寂靜，彼人證滅諦；誰見一切法不生，彼人修道。如是見四聖諦，彼人不分別『此等法善，此等法不善，此等法要斷，此等法要證，應知苦，斷集，證滅，修道』，彼人不見所觀察之法故。諸凡夫童子分別，則當貪瞋癡。不取捨任何法者，不貪著三有，見三有不生，如幻、如夢、如谷聲。見一切法如是自性故，於一切有情遠離貪瞋。何以故？彼不緣貪

瞋之法故。彼心等如虛空，不見佛、不見法、亦不見僧。見一切法空故，彼對一切法不生疑，無疑當無取，以無取而涅槃。」

## 辛二、總結與品名

當中觀宗說一切法無絲毫自性存在時，他宗諍論說：這樣的宗將無法安立任何世間、出世間之法。對此回答說：經過觀察，如是之破理無絲毫經得起考驗。故他宗有無法安立此是此非之過；而自宗不僅無此等過失，一切內容皆極合理。

重點在於空之義就是緣起之義，而非遮除能所法之空義。也就是，空的意思是緣起之意，而不是什麼都沒有。因此，若是勝解中觀之理的具慧者，應如是宣說。

實事師大力地諍論：「你們的宗無法安立任何世間、出世間的內容。」在自宗看來，不可以說「不安立任何是此非此」，自己一開始就陷入其中。也就是，實事師說：「若法無自性，就相當於沒有，那就無法安立這個是這個，那個不是那個。」中觀師不可答說：「我們沒有任何的認許。沒有是此非此的認許，所以你不可以這樣跟我諍。」這種回答是他人沒有出招，自己就已經鑽到他要講的過失中。

最後這點很重要，龍樹菩薩、月稱菩薩是最講理、最有邏輯概念的人，可是後來的一些人卻把他們解釋成完全沒有邏輯概念，認為「中觀師任何都不講，既不說有、也不說無」，言下之意是中觀師不講理的意思！這樣還算是跟隨龍樹菩薩的人嗎？有些人一講到空性就全亂了套：問：「這張桌子是方的嗎？」答：「不可以說是方的。」問：「為什麼？」答：「它還未做成桌子之前並不是方的。」問：「難道不是方的？」答：「也不能說不是方的！做成桌子時它是方的。」這種回答十分不講理。然而，後代很多人是這樣解釋空性的。如此，實事師就算不出過，這樣回答的人也已經滿身都是他們所講的過失了。

看龍樹菩薩與實事師的爭論，講的就是一個理，「你這樣不合邏輯，那樣不合邏輯，我們這樣才合理」。可是到了後代，尤其漢藏的一些人，就沒有什麼邏輯可言，似乎愈不講理就愈高深，什麼都不可說，「是嗎？不可說。」「不是嗎？不可說。」「那什麼可說？什麼都不可說！」無問道、解脫道時是無分別沒錯，然而即使是佛陀也有是非的想法，也有慈悲心、菩提心，不是什麼都沒有；就算是龍樹菩薩也要講是非，所說都是有邏輯、都是講理的。分別與分別執著（實有執著）是二回事，不要看到經論提到「分別」，就攪在一塊，變成什麼都不可說、講了就有分別，那是錯的。

(2010年起宣講於達賴喇嘛西藏宗教文化基金會佛學班)



## 迴向文

文殊師利勇猛智，普賢慧行亦復然，  
我今迴向諸善根，隨彼一切常修學。  
三世諸佛所稱歎，如是最勝諸大願，  
我今迴向諸善根，為得普賢殊勝行。

## 附錄一：本書所涉之《正理海》科判

### 甲一、前行

#### 乙一、需尋空性之理及如何尋求

##### 丙一、需尋空性之理

##### 丙二、如何尋求

#### 乙二、開示作者殊勝

#### 乙三、彼所造論之建立

#### 乙四、信受甚深法之利益

#### 乙五、堪為宣說空性之法器

### 甲二、正文

#### 乙一、名義

#### 乙二、論義

##### 丙一、由緣起離邊門讚佛

##### 丁一、總義

##### 戊一、於此語義有論之所詮之理

##### 戊二、於差別事上具有八差別法之理

##### 戊三、斷諍

##### 己一、滅等無自性之斷諍

##### 己二、滅等數及次第之斷諍

##### 丁二、支分義

##### 丙二、緣起離八邊之理

##### 丁一、排列修持品文之次第

##### 戊一、認識持正理所破的邪慧

##### 己一、正義

- 己二、於所破簡別之理
  - 戊二、論文如何顯示滅彼執之支分
- 丁二、釋各品文義
  - 戊一、示緣起自性空
    - 己一、正義
      - 庚一、略示二無我
        - 辛一、觀因果的能作所作而破法有自性
          - 壬一、釋品文
            - 癸一、破所生果之生有自性
              - 子一、破四邊生
                - 丑一、破生之宗
                  - 寅一、正義
                  - 寅二、餘義
                    - 卯一、明二種遮之相
                    - 卯二、思惟彼二何者是正理的所立
                      - 辰一、示所立是遮無
                      - 辰二、斷除對此之諍論
                        - 巳一、斷除以理智成立無自性為有之諍
                        - 巳二、斷以理智成立無自性則成為諦實之諍
- 丑二、破生之正理
  - 寅一、破自生之正理
    - 卯一、安立自宗
    - 卯二、他宗妨難之理
    - 卯三、自宗無此過之理
  - 寅二、破他生等之正理

- 卯一、破其他三生
- 卯二、破四生之結論及斷諍
- 子二、斷破他生違教之諍
  - 丑一、列出與經教相違之諍
  - 丑二、斷違教
- 癸二、破能生因之緣有自性
  - 子一、總破緣有自性
    - 丑一、由能生的作用破
      - 寅一、破由能成辦生的作用執為緣
      - 寅二、破由能生果執為緣
    - 丑二、由所生的作用破
  - 子二、別破四緣有自性
    - 丑一、破因緣的定義
    - 丑二、破所緣緣的定義
    - 丑三、破等無間緣的定義
    - 丑四、破增上緣的定義
  - 子三、示其他總破之理
    - 丑一、破以生果為由說有自性
    - 丑二、破果是緣之自性或非緣之自性
    - 丑三、破緣與非緣決定故有自性
- 壬二、以教建立
- 壬三、總結與品名
- 辛二、觀去來的能作所作而破補特伽羅有自性
  - 壬一、釋品文
    - 癸一、廣說
      - 子一、破所作事與能作作者別別有所作動作
        - 丑一、觀所作事而破

寅一、總破三道中有作用

寅二、別破正去道中有作用

卯一、安立他方

卯二、破他的正理

丑二、觀作者而破

寅一、破去者是去的所依

寅二、觀察三相而破

寅三、別破去者有去

丑三、破有作之能立

寅一、破有開始去

寅二、破有去的路

寅三、破去的對治

寅四、破有去的反面

寅五、破有安住

丑四、觀察作而破

寅一、觀察去者與去是一或異而破

寅二、觀察是否有安立作者的第二個作用而破

子二、破所作事與能作作者有共同所作動作

癸二、結論

壬二、結合了義經

壬三、總結與品名

庚二、廣釋二無我

辛一、別釋法無我及補特伽羅無我

辛二、示有為法自性空

辛三、趣入無我之理

壬一、釋品文

癸一、趣入真如之理

子一、抉擇真如見

丑一、破我自性有

寅一、希求解脫者首先應如何觀察

寅二、如何抉擇無我見

卯一、破我與五蘊自性一

卯二、破我與五蘊自性異

丑二、示由此而破我所自性有

子二、修彼而滅除過失之次第

丑一、滅除過患之次第

寅一、滅薩迦耶見之理

寅二、斷諍

寅三、由滅取故滅生之理

丑二、獲得解脫之理

癸二、斷違教之諍

子一、正說

子二、真如不可言說之理

癸三、趣入真如的次第

癸四、真如的定義

子一、聖者的真如的定義

子二、世間人的真實的定義

癸五、示必須成辦此義

壬二、結合了義經

壬三、總結與品名

己二、斷諍

庚一、觀察諦實

辛一、釋品文

壬一、牒諍

癸一、生滅等不合理之諍

子一、四諦的能作所作不合理之諍

子二、向果不合理之諍

子三、三寶不合理之諍

癸二、業果等不合理之諍

壬二、回答

癸一、示他宗之諍是沒有了解緣起真如

子一、自宗無他宗所舉過失之理

丑一、無此過之理

寅一、係未了解三內容之諍

寅二、如是興諍是因為未了解二諦

卯一、示不懂二諦的自性

辰一、講根本頌的字義

辰二、解釋釋論所講之義

巳一、釋世俗諦

午一、世俗諦的字義

午二、世俗諦的定義

午三、世俗諦的分類

巳二、釋勝義諦

午一、勝義及諦的意思

午二、勝義諦的定義

未一、正文

未二、斷諍

申一、斷除如所有智不合理之諍

申二、斷除盡所有智不合

理之諍

午三、勝義諦的分類

巳三、釋二諦數目決定

卯二、若不懂二諦即不能了解經典的  
真實義

卯三、講二諦的目的

卯四、倒執二諦的過患

卯五、由二諦甚深難知故佛最初不說  
法之理由

丑二、正示無此過失

丑三、不僅無過反而有功德之理

子二、列舉此過者有此過失之理

丑一、說過失者反而犯了此等過失

丑二、他是把自己的過失說成是別人的過  
失

丑三、明說此等過失

癸二、自宗主張的空是緣起之義

癸三、若不承認自性空才會一切都不合理

子一、所知不堪有四諦

子二、不能知四諦及四果

子三、不可能有三寶

子四、沒有作者及業果等

子五、不可能有世間名言

子六、不可能有出世間名言

癸四、若見緣起真如才會看到四諦的真如

辛二、總結與品名

庚二、觀察涅槃



戊二、由有無通達緣起而出生輪迴之理

己一、釋品文

庚一、流轉緣起

辛一、能引因果

辛二、能生因果

庚二、還滅緣起

己二、總結與品名

戊三、若通達緣起則惡見自息

丙三、隨念大師恩德而申敬禮

乙三、後義

## 附錄二：《中論》部分品章翻譯對照

舊譯：鳩摩羅什法師譯。

新譯：本頌取自《中論頌—梵藏漢合校、導讀、譯註》(2011年6月，中西書局)，葉少勇依梵文翻譯。附帶之註腳亦取自該書，但只摘引部份，非全部註解。

### 【觀因緣品第一】

|     | 鳩摩羅什譯版                               | 本書(依藏文)校譯                            | 葉少勇(依梵文)譯版                                     |
|-----|--------------------------------------|--------------------------------------|--|
| 歸敬頌 | 不生亦不滅，<br>不常亦不斷，<br>不一亦不異，<br>不來亦不出。 |                                      | 無有滅亦無有生，<br>無有常亦無有斷，<br>無有一亦無有多，<br>無有來亦無有去。   |
| 歸敬頌 | 能說是因緣，<br>善滅諸戲論，<br>我稽首禮佛，<br>諸說中第一。 |                                      | 佛說(如是之)緣起，<br>戲論息滅而妙善，<br>是諸說者中最勝，<br>與彼我致恭敬禮。 |
| 1-1 | 諸法不自生，<br>亦不從他生，<br>不共不無因，<br>是故知無生。 | 非自非從他，<br>非共非無因，<br>諸法隨於何，<br>其生終非有。 | 從自生或從他生，<br>從兩者或無因生，<br>所生事物皆無有，<br>無論何者於何處。   |

|  |   |   |   |
|--|---|---|---|
| <p>1-2<br/>         (此從藏文版順序。舊譯與葉版次序相同。)</p> | <p>因緣次第緣，<br/>         緣緣增上緣，<br/>         四緣生諸法，<br/>         更無第五緣。</p> |   | <p>有四種緣即因緣、所緣(緣)及無間(緣)如是亦有增上(緣)，更無有第五種緣。</p>  |
| <p>1-3<br/>         (此從藏文版順序。舊譯與葉版次序相同。)</p> | <p>如諸法自性，<br/>         不在於緣中，<br/>         以無自性故，<br/>         他性亦復無。</p> |   | <p>因為事物之自性，於緣等中不可得，自性若是不可得，他性亦是不可得。</p>   |
| <p>1-4</p>                                   | <p>果為從緣生，<br/>         為從非緣生，<br/>         是緣為有果，<br/>         是緣為無果。</p> | <p>作是具有緣，<br/>         無緣作不成，<br/>         無作則非緣，<br/>         豈具有作者。</p> | <p>擁有緣之事非有，<br/>         無有緣之事非有。<br/>         無有事者非諸緣，<br/>         擁有事者亦如此。</p>     |
| <p>1-5</p>                                   | <p>因是法生果，<br/>         是法名為緣，<br/>         若是果未生，<br/>         何不名非緣。</p> |   | <p>有謂緣彼等生(果)，<br/>         彼等方可稱為緣，<br/>         當(果)尚未生起時，<br/>         彼等豈不是非緣？</p> |

|  |                                      |                  |   |
|--|--------------------------------------|------------------|---|
| 1-6  | 果先於緣中，<br>有無俱不可，<br>先無為誰緣，<br>先有何用緣。 |                  | 實體或有或為無，<br>彼之緣皆不合理。<br>無則緣為誰所有？<br>有則緣又有何用？                    |
| 1-7  | 若果非有生，<br>亦復非無生，<br>亦非有無生，<br>何得言有緣。 |                  | 有無有亦無之法，<br>此時皆不得生成，<br>如是使生者是因，<br>又如何能合道理？ <sup>56</sup>      |
| 1-8<br>(此從<br>藏文版<br>順序。<br>藏文版<br>與葉版<br>次序相<br>同。) | 如諸佛所說，<br>真實微妙法，<br>於此無緣法，<br>云何有緣緣。 | 若有此緣法，<br>則彼無實義。 | 此凡法者無所緣，<br>即是(佛之)所解說。<br>是則 <sup>58</sup> 法既無所緣，<br>又復何來所緣(緣)? |
| 1-9<br>(此從<br>藏文版<br>順序。<br>藏文版                      | 果若未生時，<br>則不應有滅，<br>滅法何能緣，<br>故無次第緣。 | 故無次第緣。<br>滅法何能緣。 | 諸法未生起之時，<br>則不可能容有滅。<br>故無間(緣)不合理。<br>又已滅則誰為緣？                  |

<sup>56</sup> 藏譯似另有梵文底本，據之應譯作：云何使生者是因？如是即是不合理。

<sup>57</sup> 此譯據《無畏》、《青目》、《般若燈》和《安慧》的理解。若據《佛護》、《明句》應譯作：此存有法無所緣，被說(為是有所緣)。

<sup>58</sup> 「是則」譯自 *atha*，如果底本為 *tatha*，則應譯作「如是」。

|                   |                                      |  |  |
|-------------------|--------------------------------------|--|--|
| 與葉版<br>次序相<br>同。) |                                      |  |  |
| 1-10              | 諸法無自性，<br>故無有有相。<br>說有是事故，<br>是事有不然。 |  | 於無自性諸事物，<br>存在性即不可得。<br>因此此有故彼起，<br>此說即是不容有。               |
| 1-11              | 略廣因緣中，<br>求果不可得。<br>因緣中若無，<br>云何從緣出。 |  | 諸緣若散若聚合，<br>其中亦無有彼果。<br>彼於諸緣中無有，<br>云何得從緣(生起)?             |
| 1-12              | 若謂緣無果，<br>而從緣中出，<br>是果何不從，<br>非緣中而出。 |  | 若此(果)者雖無有，<br>而從諸緣得生起，<br>以何原故此果者<br>不從非緣得生起。              |
| 1-13              | 若果從緣生，<br>是緣無自性，<br>從無自性生，<br>何得從緣生。 | 若果是緣性，<br>諸緣非我性，<br>非我所生果，<br>彼豈是緣性。<br>是故非緣性。 | (若)果亦由緣組成，<br>緣亦非由自組成。<br>非自成者所生果，<br>彼如何為緣所成？             |
| 1-14              | 果不從緣生，<br>不從非緣生，<br>以果無有故，<br>緣非緣亦無。 | 非緣性果無，<br>以無有果故，<br>非緣何成緣。                     | 是故無緣所成果，<br>亦無非緣所成果。<br>由於無有果之故，<br>何得諸緣與非緣？ <sup>59</sup> |

<sup>59</sup> 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。

## 【觀去來品第二】

|     | 鳩摩羅什譯版                               | 本書(依藏文)<br>校譯 | 葉少勇(依梵文)譯版   |
|-----|--------------------------------------|---------------|--|
| 2-1 | 已去無有去，<br>未去亦無去，<br>離已去未去，<br>去時亦無去。 |               | 已行處且無行動，<br>未行處亦無行動，<br>離已行及未行處，<br>正行處即不可知。 <sup>60</sup> |
| 2-2 | 動處則有去，<br>此中有去時，<br>非已去未去，<br>是故去時去。 |               | 因為有動處有行，<br>與正行處有此(動)<br>已行未行處無有，<br>是故正行處有行。              |
| 2-3 | 云何於去時<br>而當有去法。<br>若離於去法，<br>去時不可得。  |               | 正行之處有行動，<br>如何能成為可能？<br>此時正行處無行，<br>是則即是不可能。               |

<sup>60</sup> 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，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。

<sup>61</sup> 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。

|     |                                      |  |  |
|-----|--------------------------------------|--|--|
| 2-4 | 若言去時去，<br>是人則有咎。<br>離去有去時，<br>去時獨去故。 |  | 若言正行處有行，<br>於此人則有過失。<br>離行動有正行處，<br>正行處被解知故。 <sup>62</sup> |
| 2-5 | 若去時有去，<br>則有二種去，<br>一謂為去時，<br>二謂去時去。 |  | 如果正行處有行，<br>則有二行之過失，<br>此正行處用其一，<br>此處之行是另一。               |
| 2-6 | 若有二去法，<br>則有二去者，<br>以離於去者，<br>去法不可得。 |  | 若有二行動之失，<br>則有二行者之失。<br>因為若離於行者，<br>行動即是不容有。               |
| 2-7 | 若離於去者，<br>去法不可得，<br>以無去法故，<br>何得有去者。 |  | 如果離開了行者，<br>行動即是不容有。<br>是則行動若無有，<br>行者從何而得有？               |
| 2-8 | 去者則不去，<br>不去者不去，<br>離去不去者，<br>無第三去者。 |  | 且說行者不行走，<br>非行者亦不行走，<br>異於行者非行者，<br>誰是第三者行走？               |

<sup>62</sup> 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。

|   |                                      |  |   |
|---|--------------------------------------|--|---|
| 2-9   | 若言去者去，<br>云何有此義。<br>若離於去法，<br>去者不可得。 |  | 且說行者當行走，<br>如何能成為可能？<br>當時離開了行動，<br>行者即是不容有。  |
| 2-10<br>(此從<br>藏文版<br>順序。<br>藏文版<br>與葉版<br>次序相<br>同。) | 若謂去者去，<br>是人則有咎。<br>離去有去者，<br>說去者有去。 |  | 認為行者在行走，<br>於此觀點則會有<br>行者離行動之失，<br>認為行者有行(故)。 |
| 2-11<br>(此從<br>藏文版<br>順序。<br>藏文版<br>與葉版<br>次序相<br>同。) | 若去者有去，<br>則有二種去，<br>一謂去者去，<br>二謂去法去。 |  | 如果行者在行走，<br>則致二行動之失，<br>促顯行者用其一，<br>行者又行其另一。  |
| 2-12  | 已去中無發，<br>未去中無發，<br>去時中無發，<br>何處當有發。 |  | 已行處行不發動，<br>未行處行不發動，<br>於正行處不發動，<br>在何處能發動行？  |



|      |                                      |        |  |
|------|--------------------------------------|--------|--|
| 2-13 | 未發無去時，<br>亦無有已去，<br>是二應有發，<br>未去何有發。 | 是二應無發， | 於行發動之先前，<br>無有正行已行處，<br>於彼處行可發動，<br>未行之處何有行？                 |
| 2-14 | 無去無未去，<br>亦復無去時，<br>一切無有發，<br>何故而分別。 |        | 為何計執已行處，<br>以及正行未行處？<br>既然行動之發動，<br>一切形式不得見。                 |
| 2-15 | 去者則不住，<br>不去者不住，<br>離去不去者，<br>何有第三住。 |        | 首先行者不駐立，<br>非行者亦不駐立，<br>異於行者非行者，<br>誰是第三者駐立？                 |
| 2-16 | 去者若當住，<br>云何有此義。<br>若當離於去，<br>去者不可得。 |        | 且說行者之駐立，<br>如何能成為可能？<br>當時行者若無行，<br>行者即是不容有。                 |
| 2-17 | 去未去無住，<br>去時亦無住。<br>所有行止法，<br>皆同於去義。 |        | 從正行處不駐立，<br>亦不從已未行處。<br>行與開始及停止， <sup>63</sup><br>(悉皆)等同於行動。 |

<sup>63</sup>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。

|      |                                      |  |   |
|------|--------------------------------------|--|---|
| 2-18 | 去法即去者，<br>是事則不然。<br>去法異去者，<br>是事亦不然。 |  | 彼行動即此行者，<br>此說當是不合理。<br>異於行動有行者，<br>此說亦是不合理。    |
| 2-19 | 若謂於去法，<br>即為是去者，<br>作者及作業，<br>是事則為一。 |  | 因為如果彼行動<br>本身就是此行者，<br>將致作者所作業<br>成為同一之過失。      |
| 2-20 | 若謂於去法，<br>有異於去者，<br>離去者有去，<br>離去有去者。 |  | 若復計執(彼)行動，<br>與(此)行者相別異<br>將離行者有行動，<br>離行動亦有行者。 |
| 2-21 | 去去者是二，<br>若一異法成，<br>二門俱不成，<br>云何當有成。 |  | 彼二者以一實體，<br>抑或異體之方式，<br>是即皆不得成立，<br>二者如何可成立？    |
| 2-22 | 因去知去者，<br>不能用是去，<br>先無有去法，<br>故無去者去。 |  | 行動促顯之行者，<br>彼不能行此行動。<br>因為行前無(行者)<br>某處方為某人行。   |
| 2-23 | 因去知去者，<br>不能用異去，<br>於一去者中，<br>不得二去故。 |  | 行動促顯之行者，<br>彼不能行他(行動)<br>因為唯於一行者，<br>即不可有二行動。   |
| 2-24 | 決定有去者，                               |  | 成為實有之行者。  |

|      |                                      |  |  |
|------|--------------------------------------|--|--|
|      | 不能用三去，<br>不決定去者，<br>亦不用三去。           |  | 不行三種之行動，<br>成非實有(之行者)<br>亦不能行三行動。            |
| 2-25 | 去法定不定，<br>去者不用三。<br>是故去去者，<br>所去處皆無。 |  | 實有亦非實有者，<br>不行三種之行動。<br>因此行動與行者，<br>以及所行皆無有。 |

---

<sup>64</sup>《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。

## 【觀法品第十八】

|      | 鳩摩羅什譯版                               | 本書(依藏文)<br>校譯                        | 葉少勇(依梵文)譯版                                    |
|------|--------------------------------------|--------------------------------------|---|
| 18-1 | 若我是五陰，<br>我即為生滅。<br>若我異五陰，<br>則非五陰相。 |                                      | 若我即是諸蘊者，<br>我則具有生與滅。<br>若我異諸蘊別有，<br>是則無有諸蘊相。  |
| 18-2 | 若無有我者，<br>何得有所。我<br>滅我我所故，<br>名得無我智。 | 無我我所執。                               | 如果我不存在，<br>如何還有所所有？<br>止息我與我所，<br>即無我所執我執。    |
| 18-3 | 得無我智者，<br>是則名實觀。<br>得無我智者，<br>是人為希有。 | 無我我所執，<br>彼者亦非有。<br>無我我所執，<br>誰見即不見。 | 若見無我所我執<br>之人亦是不可得。<br>若見無我所我執，<br>彼即不見(真實性)  |
| 18-4 | 內外我我所，<br>盡滅無有故。<br>諸受即為滅，<br>受滅則身滅。 | 諸取即為滅，<br>取滅則生滅。                     | 我所有執與我執，<br>外內皆得滅盡時，<br>是則取亦得消滅，<br>由彼滅故生亦滅。  |
| 18-5 | 業煩惱滅故，<br>名之為解脫。<br>業煩惱非實，<br>入空戲論滅。 | 業惑盡解脫。<br>業惑由分別，<br>彼等由戲論，<br>戲論由空滅。 | 業煩惱滅故解脫，<br>從計執有業煩惱，<br>從戲論有彼等(執)<br>於空性中戲論滅。 |

|       |                                      |  |  |
|-------|--------------------------------------|--|--|
| 18-6  | 諸佛或說我，<br>或說於無我，<br>諸法實相中，<br>無我無非我。 |  | 亦有有我之施設，<br>亦有無我之解說，<br>佛陀也曾宣說過，<br>我無我皆無所有。 |
| 18-7  | 諸法實相者，<br>心行言語斷，<br>無生亦無滅，<br>寂滅如涅槃。 |  | 名言所詮當止息，<br>心所行境當止息，<br>因為法性如涅槃，<br>無有生亦無有滅。 |
| 18-8  | 一切實非實，<br>亦實亦非實，<br>非實非非實，<br>是名諸佛法。 |  | 一切是實或不實，<br>或既是實又不實，<br>既非不實又非實，<br>此即佛陀之教法。 |
| 18-9  | 自知不隨他，<br>寂滅無戲論，<br>無異無分別，<br>是則名實相。 |  | 不從他知是寂滅，<br>不為戲論所表述，<br>無分別亦無多種，<br>此即真實性之相。 |
| 18-10 | 若法從緣生，<br>不即不異因，<br>是故名實相，<br>不斷亦不常。 |  | 依於彼而彼現起，<br>首先彼彼非同一，<br>彼彼亦非是別異，<br>因此無斷亦無常。 |
| 18-11 | 不一亦不異，<br>不常亦不斷，<br>是名諸世尊，<br>教化甘露味。 |  | 無有一亦無有多，<br>無有斷亦無有常，<br>佛乃世間之依怙，<br>此即諸佛甘露法。 |

|       |                                      |  |  |
|-------|--------------------------------------|--|--|
| 18-12 | 若佛不出世，<br>佛法已滅盡，<br>諸辟支佛智，<br>從於遠離生。 |  | 若諸佛陀未出世，<br>若諸聲聞已滅盡，<br>諸獨覺等之智慧，<br>即從遠離而生起。 |
|-------|--------------------------------------|--|--|

【觀四諦品第二十四】

|      | 鳩摩羅什譯版                               | 本書(依藏文)<br>校譯 | 葉少勇(依梵文)譯版  |
|------|--------------------------------------|---------------|---|
| 24-1 | 若一切皆空，<br>無生亦無滅，<br>如是則無有，<br>四聖諦之法。 |               | 若此一切皆是空，<br>是則無有生與滅，<br>是則與汝將導致，<br>無四聖諦之過失。          |
| 24-2 | 以無四諦故，<br>見苦與斷集，<br>證滅及修道，<br>如是事皆無。 |               | 了知(苦)與斷除(集)，<br>修習(道)與親證(滅)<br>由四聖諦無有故，<br>(彼等)即是不容有。 |
| 24-3 | 以是事無故，<br>則無四道果，<br>無有四果故，<br>得向者亦無。 |               | 由於彼等無有故，<br>四種果亦不可得，<br>無果則無住果者，<br>亦無有諸行向者。          |
| 24-4 | 若無八賢聖，<br>則無有僧寶；<br>以無四諦故，<br>亦無有法寶； |               | 若無此等八類人，<br>是則僧伽亦無有，<br>由於聖諦無有故，<br>正法亦為不可得。          |
| 24-5 | 以無法僧寶，<br>亦無有佛寶，<br>如是說空者，<br>是則破三寶。 |               | 如果無有法與僧，<br>如何還會有佛陀？<br>若說如是(之空性)，<br>汝即破斥於三寶。        |

|       |                                      |  |  |
|-------|--------------------------------------|--|--|
| 24-6  | 空法壞因果，<br>亦壞於罪福，<br>亦復悉毀壞，<br>一切世俗法。 |  | 真實存有之果報，<br>以及法與非法者，<br>世間一切之言說，<br>汝(說)空性則盡破。 |
| 24-7  | 汝今實不能，<br>知空空因緣，<br>及知於空義，<br>是故自生惱。 |  | 於此我等即當說，<br>汝昧空性之用意，<br>以及空性空性義，<br>故生如是之煩擾。   |
| 24-8  | 諸佛依二諦，<br>為眾生說法，<br>一以世俗諦，<br>二第一義諦。 |  | 諸佛陀之所說法，<br>乃依二諦而宣說，<br>即是世間俗成諦，<br>以及最極勝義諦。   |
| 24-9  | 若人不能知，<br>分別於二諦，<br>則於深佛法，<br>不知真實義。 |  | 若人不能善了知，<br>此等二諦之分別，<br>是則彼等不了知，<br>甚深佛法之真實。   |
| 24-10 | 若不依俗諦，<br>不得第一義；<br>不得第一義，<br>則不得涅槃。 |  | 如果不依於言說，<br>不能解脫最勝義；<br>如果不悟入勝義，<br>不能證得於涅槃。   |
| 24-11 | 不能正觀空，<br>鈍根則自害，<br>如不善咒術，<br>不善捉毒蛇。 |  | 空性若被謬觀見，<br>則能毀減少智者，<br>如同蛇被錯抓取，<br>亦如咒被誤持用。   |



|       |                                      |  |  |
|-------|--------------------------------------|--|--|
| 24-12 | 世尊知是法，<br>甚深微妙相，<br>非鈍根所及，<br>是故不欲說。 |  | 因此牟尼於此法，<br>即有不願說之心，<br>想到諸等少智者，<br>難以解悟於此法。               |
| 24-13 | 汝謂我著空，<br>而為我生過，<br>汝今所說過，<br>於空則無有。 |  | 汝則針對於空性，<br>作出反駁之質難，<br>彼過失非我等有，<br>彼於空即不容有。 <sup>65</sup> |
| 24-14 | 以有空義故，<br>一切法得成。<br>若無空義者，<br>一切則不成。 |  | 若以空性為合理，<br>於彼一切為合理。<br>若不以空為合理，<br>於彼一切不合理。               |
| 24-15 | 汝今自有過，<br>而以回向我，<br>如人乘馬者，<br>自忘於所乘。 |  | 過失本屬汝自有，<br>而汝拋歸於我等，<br>明明自騎於馬上，<br>而汝忘失於所乘。               |
| 24-16 | 若汝見諸法，<br>決定有性者，<br>即為見諸法，<br>無因亦無緣。 |  | 若汝觀見諸事物，<br>以自性而為實有，<br>如此汝即是觀見，<br>事物無因亦無緣。               |

<sup>65</sup> 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，調由導致過失故，汝於我等作質難，彼於空則不容有。

|       |                                      |  |  |
|-------|--------------------------------------|--|--|
| 24-17 | 即為破因果，<br>作作者作法，<br>亦復壞一切，<br>萬物之生滅。 |  | 汝即是破果與因，<br>作者作具及事業，<br>亦即是破生與滅，<br>亦即破斥於果報。     |
| 24-18 | 眾因緣生法，<br>我說即是無，<br>亦為是假名，<br>亦是中道義。 |  | 我們主張彼緣起，<br>(本身)即是此空性，<br>此即假托而施設，<br>此者亦即是中道。   |
| 24-19 | 未曾有一法，<br>不從因緣生，<br>是故一切法，<br>無不是空者。 |  | 既然無有任何法，<br>是不依緣而生起，<br>因此亦即不可能，<br>有任何法是不空。     |
| 24-20 | 若一切不空，<br>則無有生滅，<br>如是則無有，<br>四聖諦之法。 |  | 此一切(法)若不空，<br>是則無有生與滅，<br>(是故)於汝則導致，<br>無四聖諦之過失。 |
| 24-21 | 若不從緣生，<br>云何當有苦，<br>無常是苦義，<br>定性無無常。 |  | 不依緣而得生起，<br>何處會有此種苦？<br>由說無常即苦故，<br>有自性則無無常。     |
| 24-22 | 若苦有定性，<br>何故從集生，<br>是故無有集，<br>以破空義故。 |  | 若以自性而可得，<br>又有何者能集起？<br>因此集起(亦)成無，<br>由於破斥空性故。   |

|       |                                      |  |  |
|-------|--------------------------------------|--|--|
| 24-23 | 苦若有定性，<br>則不應有滅，<br>汝著定性故，<br>即破於滅諦。 |  | 如果苦以自性有，<br>則滅即是不可得，<br>由固著於自性故，<br>汝即破斥於滅(諦)。       |
| 24-24 | 苦若有定性，<br>則無有修道。<br>若道可修習，<br>即無有定性。 |  | 如果道是有自性，<br>是則不容有修習。<br>如果道是可修習，<br>則無汝(說)之自性。       |
| 24-25 | 若無有苦諦，<br>及無集滅諦，<br>所可滅苦道，<br>竟為何所至。 |  | 如果苦集以及滅，<br>皆為不可得之時，<br>是則汝將由於道，<br>獲至何等苦之滅。         |
| 24-26 | 若苦定有性，<br>先來所不見，<br>於今云何見，<br>其性不異故。 |  | 若此(苦)以自性有，<br>而為無有了知者，<br>云何又能有了知？<br>自性豈非應安住？       |
| 24-27 | 如見苦不然，<br>斷集及證滅，<br>修道及四果，<br>是亦皆不然。 |  | 是則斷(集)與證(滅)，<br>修(道)以及四種果，<br>亦即如同了知(苦)，<br>於汝即是不合理。 |
| 24-28 | 是四道果性，<br>先來不可得，<br>諸法性若定，<br>今云何可得。 |  | 對於執認自性者，<br>既然此果以自性，<br>而為未被證得者，<br>則又云何能證得？         |

|       |                                      |  |  |
|-------|--------------------------------------|--|--|
| 24-29 | 若無有四果，<br>則無得向者，<br>以無八聖故，<br>則無有僧寶。 |  | 若無諸果則無有，<br>住果者及行向者，<br>若無有此八類人，<br>是則僧伽亦無有。               |
| 24-30 | 無四聖諦故，<br>亦無有法寶，<br>無法寶僧寶，<br>云何有佛寶。 |  | 由四聖諦無有故，<br>是則正法亦無有，<br>無有法亦無有僧，<br>如何還會有佛陀？               |
| 24-31 | 汝說則不因，<br>菩提而有佛，<br>亦復不因佛，<br>而有於菩提。 |  | 不緣菩提亦有佛，<br>汝將導致此過失。<br>不緣佛亦有菩提，<br>汝將導致此過失。               |
| 24-32 | 雖復勤精進，<br>修行菩提道，<br>若先非佛性，<br>不應得成佛。 |  | 依汝若自性非覺，<br>縱彼勤行求覺悟，<br>而於菩薩行之中，<br>終將不獲證菩提。               |
| 24-33 | 若諸法不空，<br>無作罪福者，<br>不空何所作，<br>以其性定故。 |  | 而且將無任何人，<br>能造作法與非法，<br>於不空者何所造？<br>自性不可造作故。               |
| 24-34 | 汝於罪福中，<br>不生果報者，<br>是則離罪福，<br>而有諸果報。 |  | 離於法及與非法，<br>於汝果仍可得故，<br>以法非法為因由，<br>之果於汝則無有。 <sup>66</sup> |

<sup>66</sup> 依現存《明句》梵本翻譯。《無畏》、《青目》、《般若燈》、《安慧》的頌

|       |                                      |  |  |
|-------|--------------------------------------|--|--|
| 24-35 | 若謂從罪福，<br>而生果報者，<br>果從罪福生，<br>云何言不空。 |  | 以法非法為因由，<br>之果於汝若可得，<br>果報由法非法生，<br>於汝云何為不空？               |
| 24-36 | 汝破一切法，<br>諸因緣空義，<br>則破於世俗，<br>諸餘所有法。 |  | 若汝破斥與空性，<br>是則破斥彼緣起。<br>是則汝即是破斥，<br>世間一切之言說。               |
| 24-37 | 若破於空義，<br>即應無所作，<br>無作而有作，<br>不作名作者。 |  | 將無任何之所作，<br>事業將成無發起，<br>無造作(亦)是作者，<br>由破斥於空性故。             |
| 24-38 | 若有決定性，<br>世間種種相，<br>則不生不滅，<br>常住而不壞。 |  | 世間如果有自性，<br>將常無生亦無滅，<br>將成恆常而定住，<br>離於種種之分位。 <sup>67</sup> |
| 24-39 | 若無有空者，<br>未得不應得，<br>亦無斷煩惱，<br>亦無苦盡事。 |  | 若不空則未得者，<br>(永遠)不能有獲得，<br>無有令苦盡之業，<br>一切煩惱亦無斷。             |

句次序可能有不同，據之應譯作：以法非法為因由，之果於汝即無有，則離於法及非法，於汝果報仍可得。

<sup>67</sup> 依現存《明句》梵本翻譯。《無畏》、《青目》、《般若燈》、《安慧》的梵文底本的頌句次序可能有不同，據之應譯作：世間如果有自性，離於種種之分位，將成無生亦無滅，將成恆常而定住。

|       |                                      |  |  |
|-------|--------------------------------------|--|--|
| 24-40 | 是故經中說，<br>若見因緣法，<br>則為能見佛，<br>見苦集滅道。 |  | 若人觀見於緣起，<br>彼者(亦)即是觀見，<br>此等苦(諦)與集(諦)<br>以及滅(諦)與道(諦) |
|-------|--------------------------------------|--|--|

【觀十二因緣品第二十六】

|      | 鳩摩羅什譯版                               | 本書(依藏文)校譯                            | 葉少勇(依梵文)譯版   |
|------|--------------------------------------|--------------------------------------|--|
| 26-1 | 眾生癡所覆，<br>為後起三行。<br>以起是行故，<br>隨行墮六趣。 |                                      | 由無明所障覆者，<br>為後有造三種行，<br>即由此等諸業故，<br>而馳往於諸生趣。               |
| 26-2 | 以諸行因緣，<br>識受六道身。<br>以有識著故，<br>增長於名色。 |                                      | 以行為緣之識者，<br>投入於某生趣中，<br>若識入於某生趣，<br>名以及色則受生。               |
| 26-3 | 名色增長故，<br>因而生六入。<br>情塵識和合，<br>而生於六觸。 | 名色增長故，<br>因而生六入。<br>由依六入故，<br>而正生六觸。 | 若名與色得受生，<br>則有六處得生起，<br>若六處得生起已，<br>是則有觸得轉起。               |
| 26-4 | (無)                                  | 依於名及色，<br>能念生唯生，<br>如是依名色，<br>從而便生識。 | 以眼及色為依緣，<br>及以意念為依緣，<br>如是緣於名與色，<br>是則有識得轉起。 <sup>68</sup> |

<sup>68</sup> 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。

|      |                                      |                                      |  |
|------|--------------------------------------|--------------------------------------|--|
| 26-5 | 因於六觸故，<br>即生於三受。                     | 名及色與識，<br>三者聚集者，<br>彼即是為觸。<br>由彼觸生受。 | 色以及識以及眼，<br>諸三者之共聚合，<br>此即是觸從此觸<br>而又有受得轉起。  |
| 26-6 | 以因三受故，<br>而生於渴愛。<br>因愛有四取。           |                                      | 以受為緣而有愛，<br>於受而生渴愛故。<br>執於渴愛生起時，<br>是則執取四種取。 |
| 26-7 | 因取故有有。<br>若取者不取，<br>則解脫無有。           |                                      | 如果有取是則會<br>轉起取者之有體。<br>因為如果無有取，<br>即當解脫無有體。  |
| 26-8 | 從有而有生，<br>從生有老死，<br>從老死故有<br>憂悲諸苦惱，  |                                      | 此有體亦即五蘊，<br>從有體而轉起生。<br>轉起老死苦等者，<br>以及憂慮與悲傷， |
| 26-9 | 如是等諸事，<br>皆從生而有，<br>但以是因緣，<br>而集大苦陰。 | 如是當生成，<br>唯是苦蘊聚，                     | 以及愁怨與苦惱，<br>此皆從生而轉起。<br>此即唯是苦蘊聚，<br>即如是而得生起。 |



|       |                                      |                                      |  |
|-------|--------------------------------------|--------------------------------------|--|
| 26-10 | 是謂為生死，<br>諸行之根本，<br>無明者所造，<br>智者所不為。 |                                      | 行乃輪迴之根本，<br>是故無明者造作， <sup>69</sup><br>故無明者是作者，<br>智者見真實故非。 |
| 26-11 | 以是事滅故，<br>是事則不生。                     | 若永滅無明，<br>諸行當不生，<br>能滅無明者，<br>由知修真實。 | 若於無明滅盡時，<br>諸行是即不生起，<br>即由此智之修習，<br>無明是即得滅盡。 <sup>70</sup> |
| 26-12 | 但是苦陰聚，<br>如是而正滅。                     | 由前彼彼滅，<br>後彼彼不生，<br>純一大苦蘊，<br>皆當如是滅。 | 由彼彼之滅盡故，<br>彼彼即不得現起。<br>即此唯有之苦蘊，<br>如是而得正滅盡。               |

<sup>69</sup> 依現存《明句》梵本翻譯。《無畏》、《般若燈》的偈頌藏譯以及注解似另有所本，據之應譯作：**是故智者不造作。**

<sup>70</sup> 羅什略譯兩頌為一頌。這裡對照梵本將其譯文拆分排列。



