**Ine**



**《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[[1]](#footnote-1)】

[前言 1](#_Toc506644887)

[正理海禮讚文 5](#_Toc506644888)

[釋本文 15](#_Toc506644889)

[〈歸敬頌〉 40](#_Toc506644890)

[不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。 41](#_Toc506644891)

[能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一。 41](#_Toc506644892)

[〈第一品觀因緣品〉 75](#_Toc506644893)

[非自非從他，非共非無因，諸法隨於何，其生終非有。(1-1) 76](#_Toc506644894)

[因緣次第緣，緣緣增上緣，是緣生諸法，更無第五緣。(1-2) 143](#_Toc506644895)

[如諸法自性，不在於緣中，以無自性故，他性亦復無。(1-3) 152](#_Toc506644896)

[作非具有緣，無緣作不成，無作則非緣，豈具有作者。(1-4) 162](#_Toc506644897)

[因是法生果，是法名為緣。若是果未生，何不名非緣。(1-5) 169](#_Toc506644898)

[果先於緣中，有無俱不可，先無為誰緣，先有何用緣。(1-6) 173](#_Toc506644899)

[若果非有生，亦復非無生，亦非有無生，何得言有緣。(1-7) 176](#_Toc506644900)

[若有此緣法，則彼無實義。於此無緣法，云何有緣緣。(1-8) 178](#_Toc506644901)

[果若未生時，則不應有滅，故無次第緣。滅法何能緣。(1-9) 181](#_Toc506644902)

[諸法無自性，故無有有相。說有是事故，是事有不然。(1-10) 189](#_Toc506644903)

[略廣因緣中，求果不可得。因緣中若無，云何從緣出。(1-11) 192](#_Toc506644904)

[若謂緣無果，而從緣中出，是果何不從，非緣中而出。(1-12) 193](#_Toc506644905)

[若果是緣性，諸緣非我性，非我所生果，彼豈是緣性。 194](#_Toc506644906)

[是故非緣性。(1-13) 194](#_Toc506644907)

[非緣性果無，以無有果故，非緣何成緣。 (1-14) 195](#_Toc506644908)

[〈第二品觀去來品〉 209](#_Toc506644909)

[已去無有去，未去亦無去，離已去未去，不得知跨步。(2-1) 210](#_Toc506644910)

[動處則有去，何者跨步中，無已去未去，故跨步有行。(2-2) 218](#_Toc506644911)

[跨步中有去，如何能應理？何時無行走，跨步不應理。(2-3) 221](#_Toc506644912)

[跨步中有行，然其中卻無，應成是如此，通達跨步故。(2-4) 221](#_Toc506644913)

[若跨步有行，應成二種行，何處誰跨步，於此皆行走。(2-5) 223](#_Toc506644914)

[若有二去法，則有二去者，以離於去者，去法不可得。 (2-6) 223](#_Toc506644915)

[若離於去者，去法不可得，以無去法故，何得有去者。(2-7) 225](#_Toc506644916)

[去者則不去，不去者不去，離去不去者，無第三去者。(2-8) 226](#_Toc506644917)

[若言去者去，云何有此義。若離於去法，去者不可得。(2-9) 227](#_Toc506644918)

[若謂去者去，是人則有咎，離去有去者，說去者有去。(2-10) 227](#_Toc506644919)

[若去者有去，則有二種去，一謂去者去，二謂去法去。(2-11) 228](#_Toc506644920)

[已去中無發，未去中無發，跨步中無發，何處當有發？(2-12) 229](#_Toc506644921)

[發起行走前，發去之跨步，及已去皆無，未去何有行？(2-13) 230](#_Toc506644922)

[若去發諸相，是無有相故，觀相何已去、跨步及未去。(2-14) 231](#_Toc506644923)

[去者則不住，不去者不住，離去不去者，何有第三住。(2-15) 231](#_Toc506644924)

[去者若當住，云何有此義。若當離於去，去者不可得。(2-16) 232](#_Toc506644925)

[已去及未去，跨步皆無住，(2-17) 233](#_Toc506644926)

[行趨及反法，皆同於去義。(2-17) 234](#_Toc506644927)

[去法即去者，是事則不然。去法異去者，是事亦不然。(2-18) 235](#_Toc506644928)

[若謂於去法，即為是去者，作者及作業，是事則為一。(2-19) 236](#_Toc506644929)

[若謂於去法，有異於去者，離去者有去，離去有去者。(2-20) 236](#_Toc506644930)

[去去者是二，若一異法成，二門俱不成，云何當有成。(2-21) 237](#_Toc506644931)

[因去知去者，不能用是去，先無有去法，故無去者去。(2-22) 238](#_Toc506644932)

[因去知去者，不能用異去，於一去者中，不得二去故。(2-23) 240](#_Toc506644933)

[決定有去者，不能用三去，不決定去者，亦不用三去。(2-24) 241](#_Toc506644934)

[去法定不定，去者不用三。(2-25) 241](#_Toc506644935)

[是故去去者，所去處皆無。(2-25) 242](#_Toc506644936)

[〈第二十六品觀十二因緣品〉 251](#_Toc506644937)

[眾生癡所覆，為後起三行。以起是行故，隨行墮六趣。(26-1) 252](#_Toc506644938)

[以諸行因緣，識受六道身。以有識著故，增長於名色。(26-2) 252](#_Toc506644939)

[名色增長故，因而生六入。由依六入故，而正生六觸。(26-3) 253](#_Toc506644940)

[依於名及色，能念生唯生，如是依名色，從而便生識。(26-4) 253](#_Toc506644941)

[名及色與識，三者聚集者，彼即是為觸。由彼觸生受。(26-5) 253](#_Toc506644942)

[以因三受故，而生於渴愛。因愛有四取。(26-6) 254](#_Toc506644943)

[因取故有有。若取者不取，則解脫無有。(26-7) 254](#_Toc506644944)

[從有而有生，從生有老死。從老死故有，憂悲諸苦惱，(26-8) 256](#_Toc506644945)

[如是等諸事，皆從生而有。如是當生成，唯是苦蘊聚。(26-9) 256](#_Toc506644946)

[是謂為生死，諸行之根本，無明者所造，智者所不為。(26-10) 257](#_Toc506644947)

[若永滅無明，諸行當不生，能滅無明者，由知修真實。(26-11) 257](#_Toc506644948)

[由前彼彼滅，後彼彼不生，純一大苦蘊，皆當如是滅。(26-12) 257](#_Toc506644949)

[〈第十八品觀法品〉 259](#_Toc506644950)

[若我是五蘊，我即為生滅；(18-1) 264](#_Toc506644951)

[若我異五蘊，則非五蘊相。(18-1) 266](#_Toc506644952)

[若無有我者，何得有我所。(18-2) 268](#_Toc506644953)

[滅我我所故，無我我所執。(18-2) 269](#_Toc506644954)

[無我我所執，彼者亦非有。無我我所執，誰見即不見。(18-3) 270](#_Toc506644955)

[內外我我所，盡滅無有故，諸取即為滅，取滅則生滅。(18-4) 271](#_Toc506644956)

[業惑盡解脫。業惑由分別，彼等由戲論，戲論由空滅。(18-5) 273](#_Toc506644957)

[諸佛或說我，或說於無我，諸法實相中，無我無非我。(18-6) 277](#_Toc506644958)

[諸法實相者，心行言語斷，無生亦無滅，寂靜如涅槃。(18-7) 280](#_Toc506644959)

[一切實非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法。(18-8) 281](#_Toc506644960)

[自知不隨他，寂滅無戲論，無異無分別，是則名實相。(18-9) 285](#_Toc506644961)

[若法從緣生，不即不異因，是故名實相，不斷亦不常。(18-10) 288](#_Toc506644962)

[不一亦不異，不常亦不斷，是名諸世尊，教化甘露味。(18-11) 290](#_Toc506644963)

[諸佛不出世，佛法已滅盡，諸辟支佛智，從於遠離生。(18-12) 291](#_Toc506644964)

[〈第二十四品觀四諦品〉 297](#_Toc506644965)

[若一切皆空，無生亦無滅，如是則無有，四聖諦之法。(24-1) 297](#_Toc506644966)

[以無四諦故，見苦與斷集，證滅及修道，如是事皆無。(24-2) 297](#_Toc506644967)

[以是事無故，則無四道果；無有四果故，得向者亦無。(24-3) 298](#_Toc506644968)

[若無八賢聖，則無有僧寶；以無四諦故，亦無有法寶；(24-4) 302](#_Toc506644969)

[以無法僧寶，以無有佛寶，如是說空者，是則破三寶。(24-5) 302](#_Toc506644970)

[空法壞因果，亦壞於罪福，亦復悉毀壞，一切世俗法。(24-6) 304](#_Toc506644971)

[汝今實不能，知空空因緣，及知於空義，是故自生惱。(24-7) 305](#_Toc506644972)

[諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦。(24-8) 316](#_Toc506644973)

[若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。(24-9) 342](#_Toc506644974)

[若不依俗諦，不得第一義，不得第一義，則不得涅槃。(24-10) 343](#_Toc506644975)

[不能正觀空，鈍根則自害，如不善咒術，不善捉毒蛇。(24-11) 343](#_Toc506644976)

[世尊知是法，甚深微妙相，非鈍根所及，是故不欲說。(24-12) 346](#_Toc506644977)

[汝謂我著空，而為我生過，汝今所說過，於空則無有。(24-13) 347](#_Toc506644978)

[以有空義故，一切法得成，若無空義者，一切則不成。(24-14) 347](#_Toc506644979)

[汝今自有過，而以回向我，如人乘馬者，自忘於所乘。(24-15) 349](#_Toc506644980)

[若汝見諸法，決定有性者，即為見諸法，無因亦無緣。(24-16) 350](#_Toc506644981)

[即為破因果，作作者作法，亦復壞一切，萬物之生滅。(24-17) 350](#_Toc506644982)

[眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義。(24-18) 350](#_Toc506644983)

[未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。(24-19) 354](#_Toc506644984)

[若一切不空，則無有生滅，如是則無有，四聖諦之法。(24-20) 355](#_Toc506644985)

[若不從緣生，云何當有苦，無常是苦義，定性無無常。(24-21) 355](#_Toc506644986)

[若苦有定性，何故從集生，是故無有集，以破空義故。(24-22) 355](#_Toc506644987)

[苦若有自性，則不應有滅，汝著定性故，即破於滅諦。(24-23) 355](#_Toc506644988)

[苦若有定性，則無有修道，若道可修習，即無有定性。(24-24) 355](#_Toc506644989)

[若無有苦諦，及無集滅諦，所可滅苦道，竟為何所至。(24-25) 355](#_Toc506644990)

[若苦有定性，先來所不見，於今云何見，其性不異故。(24-26) 356](#_Toc506644991)

[如見苦不然，斷集及證滅，修道及四果，是亦皆不然。(24-27) 356](#_Toc506644992)

[是四道果故，先來不可得，諸法性若定，今云何可得。(24-28) 356](#_Toc506644993)

[若無有四果，則無得向者，以無八聖故，則無有僧寶。(24-29) 357](#_Toc506644994)

[無四聖諦故，亦無有法寶，無法寶僧寶，云何有佛寶。(24-30) 357](#_Toc506644995)

[汝說則不因，菩提而有佛，亦復不因佛，而有於菩提。(24-31) 357](#_Toc506644996)

[雖復勤精進，修行菩提道，若先非佛性，不應得成佛。(24-32) 357](#_Toc506644997)

[若諸法不空，無作罪福者，不空何所作，以其性定故。(24-33) 358](#_Toc506644998)

[汝於罪福中，不生果報者，是則離罪福，而有諸果報。(24-34) 358](#_Toc506644999)

[若謂從罪福，而生果報者，果從罪福生，云何言不空。(24-35) 359](#_Toc506645000)

[汝破一切法，諸因緣空義，則破於世俗，諸餘所有法。(24-36) 359](#_Toc506645001)

[若破於空義，即應無所作，無作而有作，不作名作者。(24-37) 359](#_Toc506645002)

[若有決定性，世間種種相，則不生不滅，常住而不壞。(24-38) 360](#_Toc506645003)

[若無有空者，未得不應得，亦無斷煩惱，亦無苦盡事。(24-39) 360](#_Toc506645004)

[是故經中說，若見因緣法，則為能見佛，見苦集滅道。(24-40) 361](#_Toc506645005)

[迴向文 364](#_Toc506645006)

[附錄一：本書所涉之《正理海》科判 365](#_Toc506645007)

[附錄二：《中論》部分品章翻譯對照 373](#_Toc506645008)

[【觀因緣品第一】 373](#_Toc506645009)

[【觀去來品第二】 378](#_Toc506645010)

[【觀法品第十八】 385](#_Toc506645011)

[【觀四諦品第二十四】 388](#_Toc506645012)

[【觀十二因緣品第二十六】 396](#_Toc506645013)

**《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(即慧藏)，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，故最先頂禮文殊菩薩。

**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—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。空性是「自內所證乘」不是分別識的境，是屬於在現證空性的智慧之前，以沒有來去、生滅等一切戲論的方式所證之法。這個只有聖者能自證知，其他的方式都不能通達，像比度就無法如實地通達這個內容。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—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」。上述的「滿四百年」不是從他出生來說，而是從他擁有龍樹稱號的時間來說。《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。此處「百歲」是從龍樹最後一次在南方算起。

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，也有說是三百年，因為印度有六個月為一年之說，因此有三百、六百兩種說法。《大法鼓經》的授記是最後一次在南方，也就是說龍樹最後一次到南方弘法，之後還會住世一百年；說四百年出世則是第二次在南方。也就是說，龍樹並不是一出世就叫龍樹，第二次來南部時才成為「稱為龍的比丘」。

《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。

**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，另外(色拉)教科書中還會說到《七十空性論》與《迴諍論》的內容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—破立—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，一般人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[[2]](#footnote-2)「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[[3]](#footnote-3)。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，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滅少許的邊的中。

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，爾時有實有故，無論說它是常或無常，又怎麼會是墮邊處？」也就是心性不是實有，若它是實有，說心有、心無、心常、心斷，都不會墮邊，因為說的都是事實。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談論基礎，因為前提錯了，接續的論點也全部都會是錯的。因此都會墮邊，事實是如何，完全按照事實去執它，這樣才不是墮邊處；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—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，沒有但說它有才能夠破。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—「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)？能獲得解脫(「善滅」)。所詮、目的、目的的目的，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」，藏文是「開示息滅諸戲論的息滅法」，第一個「息滅」指的是遠離八有，包括分別心。「息滅法」指的是涅槃法，也就是空性。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。剛才是以桌子為例，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」：剛才是舉桌子為例，《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—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、滅等數及次第之斷諍**

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—生，後來缺了水，它會死－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，就說祂是宣說者中的第一。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，及為了讓他人生起信心。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—人我執，執桌子是自相有—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—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，其所入都是指自相空，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[[4]](#footnote-4)。

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—有與自性有，與二無—無與自性無，非常重要。

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—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內容而去觀察，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，滿足於名言安立的內容，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—應成和自續—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，以下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)。

自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—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，基於它才會有業果。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。[[5]](#footnote-5)(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」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，無論在任何的時間、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。這個就是所謂的立宗。

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，是如已知某人不是剎帝利種，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：「他是剎帝利」。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，總不能沒有什麽理由，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—破四生其實是在證明無生；也找出《自釋》的話—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。[[6]](#footnote-6)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。[[7]](#footnote-7)

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。[[8]](#footnote-8)

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。[[9]](#footnote-9)

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。

**巳二、斷以理智成立無自性則成為諦實之諍**

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。[[10]](#footnote-10)有人引《觀世間品》這段話來破自宗的說法—破自相有就會立自相空，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。[[11]](#footnote-11)

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—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。

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**

《正理海》：佛護論師說：「諸法不從自之體性生，彼等之生將無義故，生將無盡故。」對此，清辨論師說：「此不合理，以此論式沒有講任何成辦無自生的因喻，只是立宗而已。而且，數論師說的從自生之義，若指從已顯之果性生，則將成立已成，若指從未顯因—功能之體性—生，則所有具生者都是唯從彼生，故有相違過，沒有排除如是觀察宗法而出的過失故。是他方尋過而有過可尋之語，故亦不合理。」

「苗為有法，應不自生，以生無義故，以生無盡故」，與「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」，是整理佛護論師的說法，佛護論師的原話是：「諸法不從自之體性生，彼等之生將無義之故，生將無盡之故。」對此，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，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，它不是個正理。(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，沒有講正理，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。即清辨論師揣摩應成論式是「苗為有法，生應無義、無盡，以自生故」，轉成因明論式是「苗為有法，不自生，以生有義、有盡故」。[[12]](#footnote-12)

「苗為有法，不自生，以生無義無盡故」，依照字面，根本不對，因為生是有義有盡的，所以清辨論師以為佛護論師其實是想說「苗為有法，不自生，以生有義有盡故」。因從「生無義無盡」轉成「生有義有盡」，原本的所立—「不自生」—也要改動，因為說不是自生，又說生是有義有盡，意思就是「只是無自生之生」，這個其實在講有他生。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。「只是無自生之生」已經變成遮非了，就違背龍樹菩薩的意趣。

消讀《正理海》：如何會變成有過可尋？從彼論式轉變當時義就會有。轉變當時義而變成有過失語之理：轉變所立—「諸法不從自之體性生」—時，其所顯義將成為「諸法由他生」；轉變能立因時，其所顯義將成為「生有義有盡」，就會有與自宗相違之過。也就是「苗為有法，不自生，以生無義無盡故」轉變後，會變成遮非，是有過失之語。怎麼說呢？轉所立—不自生—時，它會顯示出「諸法由他生」，轉因時會變成「生有義有盡」，如此就會與龍樹菩薩說四無生都是遮無相違。

《正理海》：無義無盡也不是因；「若有自生，將無義無盡」也不可為因，因為其於有法上成立時，會成立所立故。即生是有義有盡的，所以以「生無義無盡」為因並不合理。也不可以將佛護論師「諸法不從自之體性生，彼等之生將無義之故，生將無盡之故」，理解成「諸法為有法，不自生，若自生將成無義無盡，然有義有盡」，因為了解能立時就了解所立了。就像「瓶子為有法，是無常，以是無常故」是錯誤的論式。

這樣不行、那樣不對，所以清辨論師認為佛護論師是想說「諸法為有法，不是自生，以生有義有盡故」。這段就是在解釋這個。《正理海》：因此，二轉義為因，字面之因須轉的話，字面之宗亦須轉，同故。但是並不可如同轉因那般轉，故轉義為「非唯遮自生」。「二轉義」是無義轉成有義，無盡轉成有盡。因—「生無義無盡」—一定要轉，不轉不行；因要轉的話，宗也要轉，同故。這邊「同故」，是同轉，不是理由相同的意思，理由並不相同。為什麼？「生無義無盡」—不轉的話，因不存在，轉了，因才會存在，所以它要轉。如果解釋成理由相同，就要說「諸法不自生」也不存在，所以要轉，但是「諸法不自生」是存在的。所以轉的理由不一樣，但是要轉這點是一樣的。不可如同轉因那般轉，那要怎麼轉？要轉成「只是無自生之生」。

《正理海》：這並不是轉應成之因，以有說轉所立故，及「不自生」並未說為因故。說爾時生有義有盡故，諸法並非僅遮自生­，故成他生。若如此，有違不自生之義僅為遮自生之宗。也就是，這樣轉不是應成轉因明的方式。從哪裡可以知道？從這二點可以知道：轉變所立—「諸法不從自之體性生」—時，轉成「諸法由他生」，及「不自生」並不是因。結論，因為說生有義有盡，所以說不自生就不是只是否定自生，故成他生；若如此，就違背「不自生只是在遮自生」(即遮無)之宗。

《正理海》：釋論說：有違阿闍黎不主張他生及生有義有盡之宗義。此處釋論的作者是清辨論師的弟子觀音禁。他說：龍樹菩薩不主張他生，且不主張生有義有盡。這是說不過去的：一、自續派主張他生，他持自續派宗義，怎麼會說他生不是龍樹菩薩的主張？二、不主張生有義有盡根本不是龍樹菩薩的說法。這是觀音禁錯誤理解清辨論師的說法。正確理解是如宗喀巴大師解釋清辨論師的說法：所立「諸法不從自之體性生」轉成「諸法從他生」，能立因轉成「生有義有盡」，就會與自宗相違。不是這樣理解，單就字面「所立轉成從他生，因轉成生有義有盡，就會違背龍樹菩薩的宗」看過去，就產生如觀音禁的說法。

總之，清辨論師第一步就解讀錯誤，接著針對自己的解讀再推演下去，推演出三個內容。

**卯三、自宗無此過之理**

接下來講月稱論師破清辨論師，還原佛護論師的說法。

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。

除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，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，有共同所現有法，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？沒有共同所現有法、因、喻等，要如何和他人討論！

第一、針對沒有正因和正喻。《正理海》：月稱如何破如是之說？由說復生有義及有二者是相違的應成，能破自生，若其不能，自續因亦不能[[13]](#footnote-13)，故不須說自續因喻。

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。若這個應成論式破不了，即使再用自續因明論式也破不了。也就是，針對清辨論師所說沒有(自續)因喻之過失，自宗的回答是：根本不需要自續因喻。

清辨論師主張有自續因明，所以他說佛護論師沒有講因喻，不會是指沒有講他許因喻；然而佛護論師是說他許因喻。月稱論師看出這一點，就反問：所謂沒有講因喻是指沒有講自續因喻？還是沒有講他許因喻？如果是指自續因喻，的確沒講，但那並沒有過失，中觀宗不應該承許自續因喻，承許自續因喻反而有問題。如果是指他許因喻，是清辨論師自己沒有看出來而已，如前所說，佛護論師其實是有說的。

第二、針對無法反駁數論師的反難。《正理海》：中觀師不應承許自續因，故不須為自續宗及因斷除他人所說過失。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。他人說：雖然如此，仍須用數論師自許的內容來破數論師自己的主張，佛護論師並沒有用他許的宗因喻令數論師離過，所以仍有過失。答：並不一定要對所有敵者都說他許比量，但有需要時可以說。而且此處也有說：佛護論師說「諸有自之體性之法，復生無必要」是「彼等之」的解釋[[14]](#footnote-14)，因此，「有」是因，「復生無義」是所立，即「苗為有法，復生應無義，已有故」。這個論式講清楚就是：「隱藏的苗為有法，復生應無義，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，復生應無義，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都是遮無的想法衝突。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：「所轉義只與他方有關，與我自方無關，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—「自性空」，及能立—「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。

「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。

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。

《正理海》：若拋出他方不許之應成，則拋出者必須許應成所轉義，所以不許應成所轉義不合理？也就是，他人說：既然是應成，打擊了他方所承許的內容，就相當於建立了它的反面，這個自方要承認啊！所以你說「只有他方承認，我方不承認」並不合理。

《正理海》：答：「宣說無自性者對宣說有自性者成立應成，怎麼會變成具有應成所轉義者？」宗喀巴大師解釋：並不是說所有應成所轉義，自宗都不接受，這是指破自生之二應成(—「復生應無義」、「復生應無盡」—)的所轉義，自宗不接受。由此二應成成辦不許時，拋者不須必許所轉義，以語釋其義，並非說者無自主，是隨說者之宣說欲故，拋出應成者也只是想破復生有義有盡而拋故。「由此二應成成辦不許時，拋者不須必許所轉義」：復生有義是他方承許的，復生無義是他方不許的，講應成時會成辦他方不許的內容；成辦他方不許時，不必然許所轉義—不是所有的所轉義都要承許，像這二個應成所轉義就是不許的。「以語釋其義，……」：語言沒有自主表達的能力，是看講者的想法，拋出應成者也只是想破復生有義有盡，並沒有想要建立復生無義無盡。

他人說：照你這樣說，數論師也只是想講種子中已有，再透過緣讓它顯現出來，這就叫生，苗生也只是在說這樣的情況。意思是，數論師所說的生與自宗所說的生不同，自宗說「復生無義」等只是把自己的想法強加在他們上。

自宗：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。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，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。

《正理海》：以此故，「成立應成唯是以破除他方之承許為果，故非變成有應成所轉義者」，是說由前說應成的應成所轉義—復生有義有盡­之因，雖不成立不自生，然非無目的，因為是以成立數論不許的生無義無盡，藉此成立唯遮數論所許的自生為目的。也就是，應成的目的只是破除他方所許，在此目的下，不用承許它的所轉義。自宗認為不是用「復生有義有盡」成立不自生，但佛護論師的話並非無目的，是唯破數論師自生的想法。

《正理海》：若許苖有自體成立的自性，則不應依種子而生，以有自體故，拋出如是的應成，(將其轉變為)「以是緣起，故苗無自體成立的自性」，如是以轉應成法為因，然後轉應成因為宗極多。此亦唯破他方所許有自體性，不立他法，此一切同。彼雖拋轉然非拋轉自續。應成亦有拋不拋轉二種。把應成之因轉為宗、把宗轉為因的情況有很多，如「苗為有法，應不是緣起，以有自性故」，可以轉為「苗為有法，無自性，以是緣起故」。應成有能拋轉因明及不能拋轉因明二種。「此亦唯破他方所許有自體性，不立他法」：即便應成拋轉成因明，也沒有違背遮無的問題。「彼雖拋轉然非拋轉自續」：就應成派來說，雖然應成拋轉，但不會拋轉成自續因明。

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。

《正理海》：是故，(自宗)雖承許成辦自宗之所立、能立，然不承許自續之所立、能立。若問何謂自續之義？《般若燈論》於一處說他過時，說「是以自在講呢？或以應成講？」焦若大譯師如是譯，故自續之義即自在之義。

《正理海》：此復，對於尚須成立自性空之他方而言，於觀察對何者是量時，一切成量之處都是自性有之義，除此之外，沒有唯獨趣入不以自性有無之任一為差別義而成量的。因此，若以了解自性空之量來成辦二有法(—欲知有法及喻)及三相，則因所立已立故，再不會是說自性有者；若以執自性有之量來成立，則不能破所破；故不能「不透由他方承許、而以量依境之真實性以自在」之理成立，故不說自續。簡單說就是，自續派以下，對何者是量，就必須對它的自相是量；這像以自相為差別法，撇開它就無法建立有法等。以有自相為差別法不行，破不了所破。若以無自相為差別法，自續派以下不懂無自相，如果懂就不必說這些了。所以無「不透過他人所成許的內容，而以自己真實體性自在的方式」成立，故無自續。

《正理海》：然而他方必須以相當於承許或(直接)承許的不被量違害義(這樣的)成立因來成立所立，故說後方自許；觀待前方則是以他許比度成立。因見此等十分難懂，於《辨了不了義善說藏論》等已廣說，應透由彼等了知。

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，有此一說。

**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。[[15]](#footnote-15)「無他生」不存在，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，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。[[16]](#footnote-16)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—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。[[17]](#footnote-17)

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、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。」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。[[18]](#footnote-18)(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)所緣緣是，六識所緣的一切法。(三)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。(四)《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柺杖才站得起來，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。[[19]](#footnote-19)(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。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，就是要有量來成立，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。[[20]](#footnote-20)

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。[[21]](#footnote-21)

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—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—苗—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—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，以自已未生之前，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。

## 作非具有緣，無緣作不成，無作則非緣，豈具有作者。[[22]](#footnote-22)(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。[[23]](#footnote-23)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。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—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—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「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：種子在未將生果之前，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：我並沒有說果已生仍需復生，然如布是存在的，讓它存在的緣是那些線，線是名言有。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。[[24]](#footnote-24)(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—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。[[25]](#footnote-25)

**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。[[26]](#footnote-26)(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。[[27]](#footnote-27)名言上，正生是因，已生是果；正滅是因，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》[[28]](#footnote-28)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。

《俱舍論》也說：「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。佛護論師也破除未滅為因之說。《分別熾然論》亦說：「種滅後苗生起。如果種未滅，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，還說：「正滅和正生二者是同時，所以它們二者互相不是緣。」在談等無間緣時，前賢見到有種不能直接生苗、同類前識不能直接生後識之過失，所以有前述之解釋。意思是，他人將「前識已滅生後識」，理解為第一剎那—前識，第二剎那—已滅，之後才有後識。若是這樣，前識與後識間夾了已滅，前識就不能直接生後識。事實上，前識是後識的等無間緣，等無間緣與果之間不可以有間隔。說「前識滅的當下是後識的等無間緣」，並不是說「前識，接著出現它的滅，然後是後識」，而是為了表示前識與後識間無其他剎那。

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[[29]](#footnote-29)，……」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。

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。

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，它能把自己的名字取給眼識。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—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。[[30]](#footnote-30)(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。[[31]](#footnote-31) (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[[32]](#footnote-32)，《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。

《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內容。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？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、破業與作者有共同所作。**

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、觀作用而破。**

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

## 已去無有去，未去亦無去，離已去未去，不得知跨步。[[33]](#footnote-33)(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「首先」，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。跨步上面也沒有自性有的去的動作。除了去者以前走過的道、還沒有走過的道之外，並沒有一個非此二者、由量能知真實正在跨步的道。

若說：正在走的腳踩著的地方就是跨步，這個動作並不是已去，也不是未去，所以你說「除了已去、未去之外，沒有其他動作」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，除了已去及未去之外，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，然而執「它們所壓的地是非此二者之第三種」的疑惑還是無法破除，這就像腳的例子一樣。又，如果沒有正在跨越的正去的路，就會變成沒有現在的道；如果沒有現在的道，依於它的所作已滅的過去的道，與所作未生的未來的道，也會變成沒有。他人的意思是，如果沒有現在，也就沒有過去、未來。

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、正去的路。

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，存在的原因就一定是他方。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、別破跨步有作用。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，何者跨步中，無已去未去，故跨步有行。[[34]](#footnote-34)(2-2)

前頌「已去無有去，未去亦無去，離已去未去，不得知跨步」，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。所以三道中沒有去。

本頌是他人說的。他人說：你說了已去、未去—去的動作已經過去了及尚未生，以這個方式，有腳抬起、放下的動作，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。「去」(「行」)是往他處去(他處行)之意。藏文常常出現「何」，如何者、何時、為何、何處、作何事。「動處則有去」後，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，即「所以」變成沒有因為的所以。他的結論是：不能像佛護、月稱說「何」指的是何者，去處決定是道，作者不可以是處所。前已破已去、未去有去，已成立在去者行為上有，所以「何」不可以解釋成作者。然而，很多時候，因為已經講了何故、何時，之後就不講了，佛護論師常這樣做。前面雖然已經破了已去、未去有去，但是再破已去、未去道上有開始去並不衝突，所以沒有清辨論師所講的過失。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。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。

有人說：整體上，去與未去、跨與未跨是直接相違，所以就沒有非此二者正在跨越的道。也就是，因為是直接相違，所以沒有第三聚(之道)，這是第一頌所說。第二頌則說去與未去是直接相違的理由。自宗說：這是不對的。除了已去、未去，是有正去的，是有第三聚。《顯句論》說：「未去的話，如何走？走的話，如何不去？」這與前面他宗所說不同，要去才叫做去，未去，如何走？它不稱為去，所以，去者跨過某處叫做去，未跨過就叫做未去，這種情況下，就會有正在跨的正去，還有已經跨過的已去，這兩者都要歸納到已經去，正去也是已經發生的事情。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，因此已經過了此地的及正在此地上經過的都是已與未二分中的已，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，自宗的解釋與他宗不同，他宗認為，已去相當於去的行為生而已滅，未去相當於去的行為還沒生起。自宗把第三聚也歸納到已去當中，總之「除已去、未去」等，並不是以直接相違為理由來破。

**卯二、破他的正理，分二：辰一、動作之詞與作業之詞，一有義，另一則無義。辰二、若二詞都有義，就有太過之失。**

破他的正理分二段落：第一、與作者相關的動詞(跨)、與地方相關的動詞(去)，一者若具有義，另一者就沒有義。第二、若二者都具有義，會有太離譜之過失。

## 跨步中有去，如何能應理？何時無行走，跨步不應理。[[35]](#footnote-35)(2-3)

## 跨步中有行，然其中卻無，應成是如此，通達跨步故。[[36]](#footnote-36)(2-4)

「動處則有去，何者跨步中，無已去未去，故跨步有行」，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)「跨步中有去，如何能應理」：跨步有自性有的去，這種說法怎麼合理？是不合理的。

「何時無行走，跨步不應理」：這是說理由。中譯沒有「何時」，這個「何時」是何以故之意。理由是什麼？去分二，「去」這個詞義與去的意義。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。

「跨步中有行，然其中卻無，應成是如此，通達跨步故」：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。

若說如「木匠作木工」，雖然只有一個動作，但是可以既是「木匠」的內容，也可以是「作木工」的內容，可以二者皆是，同樣，跨步而行也應如此。為什麼其中一個如果具有那個內容，另外一個一定要變成沒有那個內容？(自宗：)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。」

## 若跨步有行，應成二種行，何處誰跨步，於此皆行走。[[37]](#footnote-37)(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得到它對應的內容，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。

若有二個去—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：若沒有所依—去者，能依—去—也就不合理，因為所作之動作是依於能作之作用或能作之作者，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—去—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，但是我們會說「天授去」，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「以離於去者」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」，例如沒有柺杖，就不可以說拄柺杖者（具有柺杖的）。

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。

## 若言去者去，云何有此義。若離於去法，去者不可得。(2-9)

他人：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。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」，沒有去的意思就不可以說他是去者。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—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。[[38]](#footnote-38)(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。

## 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」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？有讓他標示為去者的去，及已成為去者而去的去，所以會有二個去。有二個去會如何？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」，所以有去。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，就反問：去到底在作者這邊？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，如種子生苗等，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—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，跨步中無發，何處當有發？[[39]](#footnote-39)(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。

## 發起行走前，發去之跨步，及已去皆無，未去何有行？[[40]](#footnote-40)(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**

## 若去發諸相，是無有相故，觀相何已去、跨步及未去。[[41]](#footnote-41)(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—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**

## 已去及未去，跨步皆無住，[[42]](#footnote-42)(2-17)

他人說：去是有自性的，因為有去的反面。所謂的反面就是停止去。前面不是談到出發去嗎？與此相同，就說要停止去。

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，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。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。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。

**寅五、破有安住**

## 行趨及反法，皆同於去義。[[43]](#footnote-43)(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，跨步中無發，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—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，跨步亦無住」的理路來破。

所以，住沒有自性，無法由成辦住來成辦去。

**丑四、觀作用而破。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：去者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：跨步而行的天授與跨步，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，如此就跟去一點關係都沒有，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—去—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：標示去者的去，並不是已成為去者後去的去。若去之前有去者，當然有去者去某處，像天授去某城市，可親眼目睹，然而，去之前，沒有不觀待去的去者。也就是，如果去之前有去者，那什麼都好說，但是沒有這樣的去者。

安立去者的去若讓他去，這二個去就必須有先後，這是就自性有的情況下說，名言上並不如此主張。這是在說，若有自性，應該如此：有一個去，由此標示出去者；有了去者後，才真正去；如此前後二個去就不同了。名言上，去者去則不需如此。

譬如，一般名言說苗生沒有問題，若苗生自性有，生之前就要有苗，沒的話就談不上苗生；有苗的話，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。若有去還要去，就會有二個去，安立去者的去不是讓他去的去，二個是有先後的。他人的意思—安立去者的去就是讓去者去的去—也就被破除了。

二位阿闍黎—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。然而，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)

主張「安立去者的去就是讓去者去的去」已被破除，此處破主張「安立去者的去異於讓去者去的去」。他人說：安立去者的去並沒有去，去者去是第二個去。自宗：讓去者去的去不能異於安立去者的去，因為一個去者有二個去是不合理的。

對此講法，《般若燈論》說：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，因為具有此所作，故有成立去者去的過失。然而，如前，沒有第一個過失。其次，是以應成破第二個所作，說若如此則一個去者應會有二個去的所作之過失，故僅是引出他方不承許事，非成立去者去。

有前賢說：前後二段都在說「不承認去的所作，而由去者成立(去的所作)」。即他方不承許所作業，自方是在破除所作之業。這樣的說法也是不對的，因為清楚地是就安立去者的去是否是讓去者去的去而破除。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、破業與作者有共同所作**

## 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、現在三道上也都不去。

《正理海》：去者、不是去者已如前說。所謂亦是亦非，是基於某些部分而說去、基於某些部分而說不去的，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，於三道中不去？此會在第八品說。

**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](file:///C:\Documents%20and%20Settings\Administrator\Local%20Settings\Temp\cbrtmp_sutra_&T=656&B=T&V=15&S=0639&J=6&P=&396832.htm#0_0#0_0)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。」[[44]](#footnote-44)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。」[[45]](#footnote-45)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。」[[46]](#footnote-46)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」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。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」[[47]](#footnote-47)之緣起指的是什麼？又，「何者見緣起，彼即見苦……」[[48]](#footnote-48)，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。[[49]](#footnote-49)(26-3)

## 依於名及色，能念生唯生，如是依名色，從而便生識。[[50]](#footnote-50)(26-4)

## 名及色與識，三者聚集者，彼即是為觸。由彼觸生受。[[51]](#footnote-51)(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。

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。[[52]](#footnote-52)(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。」

**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。[[53]](#footnote-53)(26-11)

## 由前彼彼滅，後彼彼不生，純一大苦蘊，皆當如是滅。[[54]](#footnote-54)(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—薩迦耶見—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。[[55]](#footnote-55)(18-2)

獲得「我、我所是自性空」的正見，再不斷串習，從而會息滅我—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。[[56]](#footnote-56)(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。

「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。[[57]](#footnote-57)(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—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；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。[[58]](#footnote-58)(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—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—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—世間無依無怙者的依怙，祂講的勝法—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》：「俱胝廋他無導盲，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到更圓滿的地方—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[[59]](#footnote-59)：「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，內外諸入如空舍。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。

# 〈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。[[60]](#footnote-60)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—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—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—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」。[[61]](#footnote-61)

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—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；而你把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—實有執著—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」—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—應成派—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。

**巳一、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—諦，所以要安立實有—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。那祢認為是不是實有？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面前是諦，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。

其次談到了解世俗諦與了解是世俗諦的差異。就像有了解總統，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；謂餘非顛倒，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—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」—連遍智都看不到它—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。』」

若不接受真如是可以了解的內容，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—龍樹菩薩—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。[[62]](#footnote-62)

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。

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[[63]](#footnote-63)，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，但一下子就看不到的那些，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—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。

**巳三、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。[[64]](#footnote-64)

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—說空性者—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─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。[[65]](#footnote-65)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。

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！」無間道、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，見悲青增格西宣講於達賴喇嘛西藏宗教文化基金會佛學班。賴郁文於2014年編輯初版，2018年修訂二版。)

# 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、別破跨步有作用**

**卯一、安立他方**

**卯二、破他的正理**

**辰一、動作之詞與作業之詞，一有義，另一則無義**

**辰二、若二詞都有義，就有太過之失**

**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、觀作用破**

**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、破業與作者有共同所作**

**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入輪迴之理**

**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，**  **不常亦不斷，**  **不一亦不異，**  **不來亦不出。** |  | 無有滅亦無有生，  無有常亦無有斷，  無有一亦無有多，  無有來亦無有去。 |
| **歸敬頌** | **能說是因緣，**  **善滅諸戲論，**  **我稽首禮佛，**  **諸說中第一。** |  | 佛說(如是之)緣起，  戲論息滅而妙善，  是諸說者中最勝，  與彼我致恭敬禮。 |
| **1-1** | **諸法不自生，**  **亦不從他生，**  **不共不無因，**  **是故知無生。** | 非自非從他，  非共非無因，  諸法隨於何，  其生終非有。 | 從自生或從他生，  從兩者或無因生，  所生事物皆無有，  無論何者於何處。 |

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
| **1-2**  (此從藏文版順序。舊譯與葉版次序相同。) | **因緣次第緣，**  **緣緣增上緣，**  **四緣生諸法，**  **更無第五緣。** |  | 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。 |
| **1-3**  (此從藏文版順序。舊譯與葉版次序相同。) | **如諸法自性，**  **不在於緣中，**  **以無自性故，**  **他性亦復無。** |  | 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。 |
| **1-4** | **果為從緣生，**  **為從非緣生，**  **是緣為有果，**  **是緣為無果。** | 作非具有緣，  無緣作不成，  無作則霏霏非緣，  豈具有作者。 | 擁有緣之事非有，  無有緣之事非有。  無有事者非諸緣，  擁有事者亦如此。 |
| **1-5** | **因是法生果，**  **是法名為緣，**  **若是果未生，**  **何不名非緣。** |  | 有謂緣彼等生(果)，  彼等方可稱為緣，  當(果)尚未生起時，  彼等豈不是非緣？ |

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
| **1-6** | **果先於緣中，**  **有無俱不可，**  **先無為誰緣，**  **先有何用緣。** |  | 實體或有或為無，  彼之緣皆不合理。  無則緣為誰所有？  有則緣又有何用？ |
| **1-7** | **若果非有生，**  **亦復非無生，**  **亦非有無生，**  **何得言有緣。** |  | 有無有亦無之法，  此時皆不得生成，  如是使生者是因，  又如何能合道理？[[66]](#footnote-66) |
| **1-8**  (此從藏文版順序。藏文版與葉版次序相同。) | **如諸佛所說，**  **真實微妙法，**  **於此無緣法，**  **云何有緣緣。** | 若有此緣法，  則彼無實義。 | 此凡法者無所緣，  即是(佛之)所解說。[[67]](#footnote-67)  是則[[68]](#footnote-68)法既無所緣，  又復何來所緣(緣)? |
| **1-9**  (此從藏文版順序。藏文版與葉版次序相同。) | **果若未生時，**  **則不應有滅，**  **滅法何能緣，**  **故無次第緣。** | 故無次第緣。  滅法何能緣。 | 諸法未生起之時，  則不可能容有滅。  故無間(緣)不合理。  又已滅則誰為緣？ |
| **1-10** | **諸法無自性，**  **故無有有相。**  **說有是事故，**  **是事有不然。** |  | 於無自性諸事物，  存在性即不可得。  因此此有故彼起，  此說即是不容有。 |
| **1-11** | **略廣因緣中，**  **求果不可得。**  **因緣中若無，**  **云何從緣出。** |  | 諸緣若散若聚合，  其中亦無有彼果。  彼於諸緣中無有，  云何得從緣(生起)？ |
| **1-12** | **若謂緣無果，**  **而從緣中出，**  **是果何不從，**  **非緣中而出。** |  | 若此(果)者雖無有，  而從諸緣得生起，  以何原故此果者  不從非緣得生起。 |
| **1-13** | **若果從緣生，**  **是緣無自性，**  **從無自性生，**  **何得從緣生。** | 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。 | (若)果亦由緣組成，  緣亦非由自組成。  非自成者所生果，  彼如何為緣所成？ |
| **1-14** | **果不從緣生，**  **不從非緣生，**  **以果無有故，**  **緣非緣亦無。** | 非緣性果無，  以無有果故，  非緣何成緣。 | 是故無緣所成果，  亦無非緣所成果。  由於無有果之故，  何得諸緣與非緣？[[69]](#footnote-69) |

## 【觀去來品第二】

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
|  | **鳩摩羅什譯版** | 本書(依藏文)校譯 | 葉少勇(依梵文)譯版 |
| **2-1** | **已去無有去，**  **未去亦無去，**  **離已去未去，**  **去時亦無去。** |  | 已行處且無行動，  未行處亦無行動，  離已行及未行處，  正行處即不可知。[[70]](#footnote-70) |
| **2-2** | **動處則有去，**  **此中有去時，**  **非已去未去，**  **是故去時去。** |  | 因為有動處有行，  與正行處有此(動)，[[71]](#footnote-71)  已行未行處無有，  是故正行處有行。 |
| **2-3** | **云何於去時**  **而當有去法。**  **若離於去法，**  **去時不可得。** |  | 正行之處有行動，  如何能成為可能？  此時正行處無行，  是則即是不可能。 |

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
| **2-4** | **若言去時去，**  **是人則有咎。**  **離去有去時，**  **去時獨去故。** |  | 若言正行處有行，  於此人則有過失。  離行動有正行處，  正行處被解知故。[[72]](#footnote-72) |
| **2-5** | **若去時有去，**  **則有二種去，**  **一謂為去時，**  **二謂去時去。** |  | 如果正行處有行，  則有二行之過失，  此正行處用其一，  此處之行是另一。 |
| **2-6** | **若有二去法，**  **則有二去者，**  **以離於去者，**  **去法不可得。** |  | 若有二行動之失，  則有二行者之失。  因為若離於行者，  行動即是不容有。 |
| **2-7** | **若離於去者，**  **去法不可得，**  **以無去法故，**  **何得有去者。** |  | 如果離開了行者，  行動即是不容有。  是則行動若無有，  行者從何而得有？ |
| **2-8** | **去者則不去，**  **不去者不去，**  **離去不去者，**  **無第三去者。** |  | 且說行者不行走，  非行者亦不行走，  異於行者非行者，  誰是第三者行走？ |

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
| **2-9** | **若言去者去，**  **云何有此義。**  **若離於去法，**  **去者不可得。** |  | 且說行者當行走，  如何能成為可能？  當時離開了行動，  行者即是不容有。 |
| **2-10**  (此從藏文版順序。藏文版與葉版次序相同。) | **若謂去者去，**  **是人則有咎。**  **離去有去者，**  **說去者有去。** |  | 認為行者在行走，  於此觀點則會有  行者離行動之失，  認為行者有行(故)。 |
| **2-11**  (此從藏文版順序。藏文版與葉版次序相同。) | **若去者有去，**  **則有二種去，**  **一謂去者去，**  **二謂去法去。** |  | 如果行者在行走，  則致二行動之失，  促顯行者用其一，  行者又行其另一。 |
| **2-12** | **已去中無發，**  **未去中無發，**  **去時中無發，**  **何處當有發。** |  | 已行處行不發動，  未行處行不發動，  於正行處不發動，  在何處能發動行？ |

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
| **2-13** | **未發無去時，**  **亦無有已去，**  **是二應有發，**  **未去何有發。** | 是二應無發， | 於行發動之先前，  無有正行已行處，  於彼處行可發動，  未行之處何有行？ |
| **2-14** | **無去無未去，**  **亦復無去時，**  **一切無有發，**  **何故而分別。** |  | 為何計執已行處，  以及正行未行處？  既然行動之發動，  一切形式不得見。 |
| **2-15** | **去者則不住，**  **不去者不住，**  **離去不去者，**  **何有第三住。** |  | 首先行者不駐立，  非行者亦不駐立，  異於行者非行者，  誰是第三者駐立？ |
| **2-16** | **去者若當住，**  **云何有此義。**  **若當離於去，**  **去者不可得。** |  | 且說行者之駐立，  如何能成為可能？  當時行者若無行，  行者即是不容有。 |
| **2-17** | **去未去無住，**  **去時亦無住。**  **所有行止法，**  **皆同於去義。** |  | 從正行處不駐立，  亦不從已未行處。  行與開始及停止，[[73]](#footnote-73)  (悉皆)等同於行動。 |

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
| **2-18** | **去法即去者，**  **是事則不然。**  **去法異去者，**  **是事亦不然。** |  | 彼行動即此行者，  此說當是不合理。  異於行動有行者，  此說亦是不合理。 |
| **2-19** | **若謂於去法，**  **即為是去者，**  **作者及作業，**  **是事則為一。** |  | 因為如果彼行動  本身就是此行者，  將致作者所作業  成為同一之過失。 |
| **2-20** | **若謂於去法，**  **有異於去者，**  **離去者有去，**  **離去有去者。** |  | 若復計執(彼)行動，  與(此)行者相別異，  將離行者有行動，  離行動亦有行者。 |
| **2-21** | **去去者是二，**  **若一異法成，**  **二門俱不成，**  **云何當有成。** |  | 彼二者以一實體，  抑或異體之方式，  是即皆不得成立，  二者如何可成立？ |
| **2-22** | **因去知去者，**  **不能用是去，**  **先無有去法，**  **故無去者去。** |  | 行動促顯之行者，  彼不能行此行動。  因為行前無(行者)，  某處方為某人行。 |
| **2-23** | **因去知去者，**  **不能用異去，**  **於一去者中，**  **不得二去故。** |  | 行動促顯之行者，  彼不能行他(行動)。  因為唯於一行者，  即不可有二行動。 |
| **2-24** | **決定有去者，**  **不能用三去，**  **不決定去者，**  **亦不用三去。** |  | 成為實有之行者。  不行三種之行動，[[74]](#footnote-74)  成非實有(之行者)，  亦不能行三行動。 |
| **2-25** | **去法定不定，**  **去者不用三。**  **是故去去者，**  **所去處皆無。** |  | 實有亦非實有者，  不行三種之行動。  因此行動與行者，  以及所行皆無有。 |

## 

## 【觀法品第十八】

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
|  | **鳩摩羅什譯版** | 本書(依藏文)校譯 | 葉少勇(依梵文)譯版 |
| **18-1** | **若我是五陰，**  **我即為生滅。**  **若我異五陰，**  **則非五陰相。** |  | 若我即是諸蘊者，  我則具有生與滅。  若我異諸蘊別有，  是則無有諸蘊相。 |
| **18-2** | **若無有我者，**  **何得有我所。**  **滅我我所故，**  **名得無我智。** | 無我我所執。 | 如果我是不存在，  如何還有我所有？  止息我與我所有，  即無我所執我執。 |
| **18-3** | **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。  無我我所執，  誰見即不見。 | 若見無我所我執  之人亦是不可得。  若見無我所我執，  彼即不見(真實性)。 |
| **18-4** | **內外我我所，**  **盡滅無有故。**  **諸受即為滅，**  **受滅則身滅。** | 諸取即為滅，  取滅則生滅。 | 我所有執與我執，  外內皆得滅盡時，  是則取亦得消滅，  由彼滅故生亦滅。 |
| **18-5** | **業煩惱滅故，**  **名之為解脫。**  **業煩惱非實，**  **入空戲論滅。** | 業惑盡解脫。  業惑由分別，  彼等由戲論，  戲論由空滅。 | 業煩惱滅故解脫，  從計執有業煩惱，  從戲論有彼等(執)，  於空性中戲論滅。 |

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
| **18-6** | **諸佛或說我，**  **或說於無我，**  **諸法實相中，**  **無我無非我。** |  | 亦有有我之施設，  亦有無我之解說，  佛陀也曾宣說過，  我無我皆無所有。 |
| **18-7** | **諸法實相者，**  **心行言語斷，**  **無生亦無滅，**  **寂滅如涅槃。** |  | 名言所詮當止息，  心所行境當止息，  因為法性如涅槃，  無有生亦無有滅。 |
| **18-8** | **一切實非實，**  **亦實亦非實，**  **非實非非實，**  **是名諸佛法。** |  | 一切是實或不實，  或既是實又不實，  既非不實又非實，  此即佛陀之教法。 |
| **18-9** | **自知不隨他，**  **寂滅無戲論，**  **無異無分別，**  **是則名實相。** |  | 不從他知是寂滅，  不為戲論所表述，  無分別亦無多種，  此即真實性之相。 |
| **18-10** | **若法從緣生，**  **不即不異因，**  **是故名實相，**  **不斷亦不常，** |  | 依於彼而彼現起，  首先彼彼非同一，  彼彼亦非是別異，  因此無斷亦無常。 |
| **18-11** | **不一亦不異，**  **不常亦不斷，**  **是名諸世尊，**  **教化甘露味。** |  | 無有一亦無有多，  無有斷亦無有常，  佛乃世間之依怙，  此即諸佛甘露法。 |

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
| **18-12** | **若佛不出世，**  **佛法已滅盡，**  **諸辟支佛智，**  **從於遠離生。** |  | 若諸佛陀未出世，  若諸聲聞已滅盡，  諸獨覺等之智慧，  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)校譯 | 葉少勇(依梵文)譯版 |
| **24-1** | **若一切皆空，**  **無生亦無滅，**  **如是則無有，**  **四聖諦之法。** |  | 若此一切皆是空，  是則無有生與滅，  是則與汝將導致，  無四聖諦之過失。 |
| **24-2** | **以無四諦故，**  **見苦與斷集，**  **證滅及修道，**  **如是事皆無。** |  | 了知(苦)與斷除(集)，  修習(道)與親證(滅)，  由四聖諦無有故，  (彼等)即是不容有。 |
| **24-3** | **以是事無故，**  **則無四道果，**  **無有四果故，**  **得向者亦無。** |  | 由於彼等無有故，  四種果亦不可得，  無果則無住果者，  亦無有諸行向者。 |
| **24-4** | **若無八賢聖，**  **則無有僧寶；**  **以無四諦故，**  **亦無有法寶；** |  | 若無此等八類人，  是則僧伽亦無有，  由於聖諦無有故，  正法亦為不可得。 |
| **24-5** | **以無法僧寶，**  **亦無有佛寶，**  **如是說空者，**  **是則破三寶。** |  | 如果無有法與僧，  如何還會有佛陀？  若說如是(之空性)，  汝即破斥於三寶。 |

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
| **24-6** | **空法壞因果，**  **亦壞於罪福，**  **亦復悉毀壞，**  **一切世俗法。** |  | 真實存有之果報，  以及法與非法者，  世間一切之言說，  汝(說)空性則盡破。 |
| **24-7** | **汝今實不能，**  **知空空因緣，**  **及知於空義，**  **是故自生惱。** |  | 於此我等即當說，  汝昧空性之用意，  以及空性空性義，  故生如是之煩擾。 |
| **24-8** | **諸佛依二諦，**  **為眾生說法，**  **一以世俗諦，**  **二第一義諦。** |  | 諸佛陀之所說法，  乃依二諦而宣說，  即是世間俗成諦，  以及最極勝義諦。 |
| **24-9** | **若人不能知，**  **分別於二諦，**  **則於深佛法，**  **不知真實義。** |  | 若人不能善了知，  此等二諦之分別，  是則彼等不了知，  甚深佛法之真實。 |
| **24-10** | **若不依俗諦，**  **不得第一義；**  **不得第一義，**  **則不得涅槃。** |  | 如果不依於言說，  不能解脫最勝義；  如果不悟入勝義，  不能證得於涅槃。 |
| **24-11** | **不能正觀空，**  **鈍根則自害，**  **如不善咒術，**  **不善捉毒蛇。** |  | 空性若被謬觀見，  則能毀滅少智者，  如同蛇被錯抓取，  亦如咒被誤持用。 |

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
| **24-12** | **世尊知是法，**  **甚深微妙相，**  **非鈍根所及，**  **是故不欲說。** |  | 因此牟尼於此法，  即有不願說之心，  想到諸等少智者，  難以解悟於此法。 |
| **24-13** | **汝謂我著空，**  **而為我生過，**  **汝今所說過，**  **於空則無有。** |  | 汝則針對於空性，  作出反駁之質難，  彼過失非我等有，  彼於空即不容有。[[75]](#footnote-75) |
| **24-14** | **以有空義故，**  **一切法得成。**  **若無空義者，**  **一切則不成。** |  | 若以空性為合理，  於彼一切為合理。  若不以空為合理，  於彼一切不合理。 |
| **24-15** | **汝今自有過，**  **而以回向我，**  **如人乘馬者，**  **自忘於所乘。** |  | 過失本屬汝自有，  而汝拋歸於我等，  明明自騎於馬上，  而汝忘失於所乘。 |
| **24-16** | **若汝見諸法，**  **決定有性者，**  **即為見諸法，**  **無因亦無緣。** |  | 若汝觀見諸事物，  以自性而為實有，  如此汝即是觀見，  事物無因亦無緣。 |

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
| **24-17** | **即為破因果，**  **作作者作法，**  **亦復壞一切，**  **萬物之生滅。** |  | 汝即是破果與因，  作者作具及事業，  亦即是破生與滅，  亦即破斥於果報。 |
| **24-18** | **眾因緣生法，**  **我說即是無，**  **亦為是假名，**  **亦是中道義。** |  | 我們主張彼緣起，  (本身)即是此空性，  此即假托而施設，  此者亦即是中道。 |
| **24-19** | **未曾有一法，**  **不從因緣生，**  **是故一切法，**  **無不是空者。** |  | 既然無有任何法，  是不依緣而生起，  因此亦即不可能，  有任何法是不空。 |
| **24-20** | **若一切不空，**  **則無有生滅，**  **如是則無有，**  **四聖諦之法。** |  | 此一切(法)若不空，  是則無有生與滅，  (是故)於汝則導致，  無四聖諦之過失。 |
| **24-21** | **若不從緣生，**  **云何當有苦，**  **無常是苦義，**  **定性無無常。** |  | 不依緣而得生起，  何處會有此種苦？  由說無常即苦故，  有自性則無無常。 |
| **24-22** | **若苦有定性，**  **何故從集生，**  **是故無有集，**  **以破空義故。** |  | 若以自性而可得，  又有何者能集起？  因此集起(亦)成無，  由於破斥空性故。 |

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
| **24-23** | **苦若有定性，**  **則不應有滅，**  **汝著定性故，**  **即破於滅諦。** |  | 如果苦以自性有，  則滅即是不可得，  由固著於自性故，  汝即破斥於滅(諦)。 |
| **24-24** | **苦若有定性，**  **則無有修道。**  **若道可修習，**  **即無有定性。** |  | 如果道是有自性，  是則不容有修習。  如果道是可修習，  則無汝(說)之自性。 |
| **24-25** | **若無有苦諦，**  **及無集滅諦，**  **所可滅苦道，**  **竟為何所至。** |  | 如果苦集以及滅，  皆為不可得之時，  是則汝將由於道，  獲至何等苦之滅。 |
| **24-26** | **若苦定有性，**  **先來所不見，**  **於今云何見，**  **其性不異故。** |  | 若此(苦)以自性有，  而為無有了知者，  云何又能有了知？  自性豈非應安住？ |
| **24-27** | **如見苦不然，**  **斷集及證滅，**  **修道及四果，**  **是亦皆不然。** |  | 是則斷(集)與證(滅)，  修(道)以及四種果，  亦即如同了知(苦)，  於汝即是不合理。 |
| **24-28** | **是四道果性，**  **先來不可得，**  **諸法性若定，**  **今云何可得。** |  | 對於執認自性者，  既然此果以自性，  而為未被證得者，  則又云何能證得？ |

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
| **24-29** | **若無有四果，**  **則無得向者，**  **以無八聖故，**  **則無有僧寶。** |  | 若無諸果則無有，  住果者及行向者，  若無有此八類人，  是則僧伽亦無有。 |
| **24-30** | **無四聖諦故，**  **亦無有法寶，**  **無法寶僧寶，**  **云何有佛寶。** |  | 由四聖諦無有故，  是則正法亦無有，  無有法亦無有僧，  如何還會有佛陀？ |
| **24-31** | **汝說則不因，**  **菩提而有佛，**  **亦復不因佛，**  **而有於菩提。** |  | 不緣菩提亦有佛，  汝將導致此過失。  不緣佛亦有菩提，  汝將導致此過失。 |
| **24-32** | **雖復勤精進，**  **修行菩提道，**  **若先非佛性，**  **不應得成佛。** |  | 依汝若自性非覺，  縱彼勤行求覺悟，  而於菩薩行之中，  終將不獲證菩提。 |
| **24-33** | **若諸法不空，**  **無作罪福者，**  **不空何所作，**  **以其性定故。** |  | 而且將無任何人，  能造作法與非法，  於不空者何所造？  自性不可造作故。 |
| **24-34** | **汝於罪福中，**  **不生果報者，**  **是則離罪福，**  **而有諸果報。** |  | 離於法及與非法，  於汝果仍可得故，  以法非法為因由，  之果於汝則無有。[[76]](#footnote-76) |

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
| **24-35** | **若謂從罪福，**  **而生果報者，**  **果從罪福生，**  **云何言不空。** |  | 以法非法為因由，  之果於汝若可得，  果報由法非法生，  於汝云何為不空？ |
| **24-36** | **汝破一切法，**  **諸因緣空義，**  **則破於世俗，**  **諸餘所有法。** |  | 若汝破斥與空性，  是則破斥彼緣起。  是則汝即是破斥，  世間一切之言說。 |
| **24-37** | **若破於空義，**  **即應無所作，**  **無作而有作，**  **不作名作者。** |  | 將無任何之所作，  事業將成無發起，  無造作(亦)是作者，  由破斥於空性故。 |
| **24-38** | **若有決定性，**  **世間種種相，**  **則不生不滅，**  **常住而不壞。** |  | 世間如果有自性，  將常無生亦無滅，  將成恆常而定住，  離於種種之分位。[[77]](#footnote-77) |
| **24-39** | **若無有空者，**  **未得不應得，**  **亦無斷煩惱，**  **亦無苦盡事。** |  | 若不空則未得者，  (永遠)不能有獲得，  無有令苦盡之業，  一切煩惱亦無斷。 |

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
| **24-40** | **是故經中說，**  **若見因緣法，**  **則為能見佛，**  **見苦集滅道。** |  | 若人觀見於緣起，  彼者(亦)即是觀見，  此等苦(諦)與集(諦)，  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，**  **為後起三行。**  **以起是行故，**  **隨行墮六趣。** |  | 由無明所障覆者，  為後有造三種行，  即由此等諸業故，  而馳往於諸生趣。 |
| **26-2** | **以諸行因緣，**  **識受六道身。**  **以有識著故，**  **增長於名色。** |  | 以行為緣之識者，  投入於某生趣中，  若識入於某生趣，  名以及色則受生。 |
| **26-3** | **名色增長故，**  **因而生六入。**  **情塵識和合，**  **而生於六觸。** | 名色增長故，  因而生六入。  由依六入故，  而正生六觸。 | 若名與色得受生，  則有六處得生起，  若六處得生起已，  是則有觸得轉起。 |
| **26-4** | **(無)** | 依於名及色，  能念生唯生，  如是依名色，  從而便生識。 | 以眼及色為依緣，  及以意念為依緣，  如是緣於名與色，  是則有識得轉起。[[78]](#footnote-78) |

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
| **26-5** | **因於六觸故，**  **即生於三受。** | 名及色與識，  三者聚集者，  彼即是為觸。  由彼觸生受。 | 色以及識以及眼，  諸三者之共聚合，  此即是觸從此觸  而又有受得轉起。 |
| **26-6** | **以因三受故，**  **而生於渴愛。**  **因愛有四取。** |  | 以受為緣而有愛，  於受而生渴愛故。  執於渴愛生起時，  是則執取四種取。 |
| **26-7** | **因取故有有。**  **若取者不取，**  **則解脫無有。** |  | 如果有取是則會  轉起取者之有體。  因為如果無有取，  即當解脫無有體。 |
| **26-8** | **從有而有生，**  **從生有老死，**  **從老死故有**  **憂悲諸苦惱，** |  | 此有體亦即五蘊，  從有體而轉起生。  轉起老死苦等者，  以及憂慮與悲傷， |
| **26-9** | **如是等諸事，**  **皆從生而有，**  **但以是因緣，**  **而集大苦陰。** | 如是當生成，  唯是苦蘊聚， | 以及愁怨與苦惱，  此皆從生而轉起。  此即唯是苦蘊聚，  即如是而得生起。 |

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
| **26-10** | **是謂為生死，**  **諸行之根本，**  **無明者所造，**  **智者所不為。** |  | 行乃輪迴之根本，  是故無明者造作，[[79]](#footnote-79)  故無明者是作者，  智者見真實故非。 |
| **26-11** | **以是事滅故，**  **是事則不生。** | 若永滅無明，  諸行當不生，  能滅無明者，  由知修真實。 | 若於無明滅盡時，  諸行是即不生起，  即由此智之修習，  無明是即得滅盡。[[80]](#footnote-80) |
| **26-12** | **但是苦陰聚，**  **如是而正滅。** | 由前彼彼滅，  後彼彼不生，  純一大苦蘊，  皆當如是滅。 | 由彼彼之滅盡故，  彼彼即不得現起。  即此唯有之苦蘊，  如是而得正滅盡。 |

1. 依藏文版調整部分偈頌翻譯及次序。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 唸梵語是很好的，因為諸佛弘法都是用梵語。我們今天唸梵語可以對梵語種下種子，以後就可以不透過翻譯直接聽諸佛弘法。 [↑](#footnote-ref-2)
3. 以應成派而言，般若波羅蜜多指的是大乘見道以上，現證空性的智慧。以自續派而言，般若波羅蜜多指的是佛果，只有佛才會有般若波羅蜜多，十地菩薩都不會有般若波羅蜜多。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 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。 [↑](#footnote-ref-4)
5. 鳩摩羅什法師譯：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。」 [↑](#footnote-ref-5)
6. 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。」) [↑](#footnote-ref-6)
7. 「苗是自性空」(遮無)並不是所立，「苗為有法，是自相空，以是緣起故」這個論式中的「苗是自性空」是所立。 [↑](#footnote-ref-7)
8. 藏文中，直接了解什麼時，間接了解了什麼，這個直接、間接與「以此之力」是用同一個字。因為容易產生混淆，所以有這個討論。 [↑](#footnote-ref-8)
9. 此外，應成派會說，所有的識對自己的顯現境都是量。有量與非量，非量對自己的顯現境也是量。是什麼量？是現量。即使是顛倒識，它對它的顯現境也是現量，顯現境對它來說是現前法。有關應成派的心類學，請參見格西所教授之《宗義寶鬘略講》應成派一章。 [↑](#footnote-ref-9)
10. 白與不白是直接相違，不是白就是不白，不是不白就是白。 [↑](#footnote-ref-10)
11. 數論師認為一切所知歸類到二十五項，其中二十四項本性都一樣，所以因果同體。在自宗來說，因果既不同性質，也不同體。他們的同體概念與自宗不同。自宗認為瓶子是色法，所以與色法同體；瓶口、瓶腹雖然不是瓶子，但瓶子是這些所組成的，所以瓶口、瓶腹也與瓶子同體；我的手、我的腳並不是我，但我是這些所組成的，所以我的手、我的腳也與我同體。 [↑](#footnote-ref-11)
12. 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。

    「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。 [↑](#footnote-ref-12)
13. 問：只用應成論式，(中間不再透過因明論式)，能不能直接產生比量？依色拉傑教本，是不行，因為比量的定義中有「直接依自所依正因」。這邊說「若應成不能，自續因亦不能」，講的是自續因明，自續因明當然不能。因明與自續因明不同，後者是自續派以下才承許。總之，在格魯派中，色拉傑教本有明確說，但是其他沒有明確說的教本，對這個問題容有疑問。 [↑](#footnote-ref-13)
14. 佛護論師的略說：「諸法不從自之體性生，彼等之生將無義之故，生將無盡之故。­」 [↑](#footnote-ref-14)
15. 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。 [↑](#footnote-ref-15)
16. 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。 [↑](#footnote-ref-16)
17. 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。 [↑](#footnote-ref-17)
18. 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。 [↑](#footnote-ref-18)
19. 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。 [↑](#footnote-ref-19)
20. 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。 [↑](#footnote-ref-20)
21. 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。 [↑](#footnote-ref-21)
22. 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。」 [↑](#footnote-ref-22)
23. 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。 [↑](#footnote-ref-23)
24. 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。」 [↑](#footnote-ref-24)
25. 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。 [↑](#footnote-ref-25)
26. 鳩摩羅什法師譯：「滅法何能緣，故無次第緣。」 [↑](#footnote-ref-26)
27. 《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。此生無作亦非理。」 [↑](#footnote-ref-27)
28. 清辨論師著。 [↑](#footnote-ref-28)
29. 有部宗、經部宗講究竟三乘。聲聞阿羅漢、獨覺阿羅漢死亡當下就灰身滅智—心續不會再繼續下去。(但是問他們：佛也灰身滅智嗎？他們不敢說也一樣。問：佛存在嗎？存在。在哪裡？就說不可思議。)有餘的阿羅漢證得無餘涅槃時，心就不會再繼續下去，因此必須說「除阿羅漢的最後心」。 [↑](#footnote-ref-29)
30. 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。」 [↑](#footnote-ref-30)
31. 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。」 [↑](#footnote-ref-31)
32. 此處恐有版本錯誤，英譯本是《廣論》。 [↑](#footnote-ref-32)
33. 第四句鳩摩羅什法師譯：「去時亦無去。」 [↑](#footnote-ref-33)
34. 鳩摩羅什法師譯：「動處則有去，此中有去時，非已去未去，是故去時去。」 [↑](#footnote-ref-34)
35. 鳩摩羅什法師譯：「云何於去時，而當有去法。若離於去法，去時不可得。」 [↑](#footnote-ref-35)
36. 鳩摩羅什法師譯：「若言去時去，是人則有咎。離去有去時，去時獨去故。」 [↑](#footnote-ref-36)
37. 鳩摩羅什法師譯：「若去時有去，則有二種去，一謂為去時，二謂去時去。」 [↑](#footnote-ref-37)
38. 依藏文調動本頌與次頌次序。 [↑](#footnote-ref-38)
39. 鳩摩羅什法師譯：「去時中無發，何處當有發。」 [↑](#footnote-ref-39)
40. 鳩摩羅什法師譯：「未發無去時，亦無有已去，是二應無發，未去何有發。」 [↑](#footnote-ref-40)
41. 鳩摩羅什法師譯：「無去無未去，亦復無去時，一切無有發，何故而分別。」 [↑](#footnote-ref-41)
42. 鳩摩羅什法師譯：「去未去無住，去時亦無住。」 [↑](#footnote-ref-42)
43. 鳩摩羅什法師譯：「所有行止法，皆同於去義。」 [↑](#footnote-ref-43)
44. 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](file:///C:\Documents%20and%20Settings\Administrator\Local%20Settings\Temp\cbrtmp_sutra_&T=656&B=T&V=15&S=0639&J=6&P=&396832.htm#0_0#0_0)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。」 [↑](#footnote-ref-44)
45. 漢譯《月燈三昧經》：「曾所作業不失壞，三者黑白報不亡。」 [↑](#footnote-ref-45)
46. 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……。」 [↑](#footnote-ref-46)
47. 鳩摩羅什譯：「眾因緣生法，我說即是無。」 [↑](#footnote-ref-47)
48. 鳩摩羅什譯：「若見因緣法，則為能見佛，見苦集滅道。」 [↑](#footnote-ref-48)
49. 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。」 [↑](#footnote-ref-49)
50. 此從藏本，漢譯無。 [↑](#footnote-ref-50)
51. 鳩摩羅什法師譯：「因於六觸故，即生於三受。」 [↑](#footnote-ref-51)
52. 鳩摩羅什法師譯：「但以是因緣，而集大苦陰。」 [↑](#footnote-ref-52)
53. 鳩摩羅什法師譯：「以是事滅故，是事則不生。」 [↑](#footnote-ref-53)
54. 鳩摩羅什法師譯：「但是苦陰聚，如是而正滅。」 [↑](#footnote-ref-54)
55. 鳩摩羅什法師譯：「滅我我所故，名得無我智。」 [↑](#footnote-ref-55)
56. 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。」 [↑](#footnote-ref-56)
57. 鳩摩羅什法師譯：「諸受即為滅，受滅則身滅。」 [↑](#footnote-ref-57)
58. 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。」 [↑](#footnote-ref-58)
59. 引漢譯《大寶積經》。 [↑](#footnote-ref-59)
60. 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》—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。 [↑](#footnote-ref-60)
61. 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》。 [↑](#footnote-ref-61)
62. 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。 [↑](#footnote-ref-62)
63. 瓶子是自性空，所空處是瓶子。 [↑](#footnote-ref-63)
64. 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。 [↑](#footnote-ref-64)
65. 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。 [↑](#footnote-ref-65)
66. 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。** [↑](#footnote-ref-66)
67. 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)。** [↑](#footnote-ref-67)
68. 「是則」譯自atha，如果底本為tatha，則應譯作「如是」。 [↑](#footnote-ref-68)
69. 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。** [↑](#footnote-ref-69)
70. 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。 [↑](#footnote-ref-70)
71. 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。** [↑](#footnote-ref-71)
72. 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。 [↑](#footnote-ref-72)
73. 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。 [↑](#footnote-ref-73)
74. 《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。 [↑](#footnote-ref-74)
75. 此譯依照現存《明句》梵本。藏譯《無畏》、《般若燈》的梵文底本可能有異，依之應譯作：**而今針對於空性，謂由導致過失故，汝於我等作質難，彼於空則不容有。** [↑](#footnote-ref-75)
76. 依現存《明句》梵本翻譯。《無畏》、《青目》、《般若燈》、《安慧》的頌句次序可能有不同，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。** [↑](#footnote-ref-76)
77. 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。** [↑](#footnote-ref-77)
78. 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。 [↑](#footnote-ref-78)
79. 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。** [↑](#footnote-ref-79)
80. 羅什略譯兩頌為一頌。這裡對照梵本將其譯文拆分排列。 [↑](#footnote-ref-80)