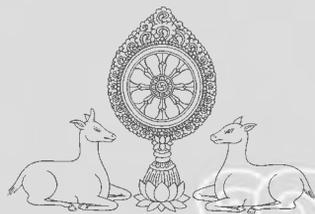


慧光集

三

中論釋——善解龍樹密意莊嚴論





序

二十世紀末的今天，人類以自己的智慧和雙手創造了新的物質文明，解決了生活中遇到的很多困難。但是人類的基本痛苦生、老、病、死是現代科學無法解決的，因此，科學史上所有偉大的科學家如牛頓、愛因斯坦等都在生死老病之前無法不低頭。他們面臨生、老、病、死的時候與普通人毫無差別，所以，現代科學不能滿足人類最終極的心願——自由自在的解脫。

解脫是超越生、老、病、死的範圍和一切生命的終點站，也是每個眾生早晚將要回歸的大自然，已經回歸此境界的高僧們的來去是這麼自在、這麼安詳、這麼快樂的。他們沒有煩惱，也沒有痛苦。因獲得了內心的自在，自然也獲得了外境的自在，不受地、水、火、風等四大種的影響。這確實是真正的自由和幸福，是故，人類自我認識和開發自身智慧是唯一使人們實現最高之理想的。

生、老、病、死的來源和它的本質，以及超越它的方法等等諸多人生的重要問題，只有佛法才能獲得正確的答覆。所以，社會各界人士應該讀一讀佛法寶典，我們相信每個人都會有一定的收穫。

堪布 慈誠羅珠

一九九八年十一月於成都

中論釋——善解龍樹密意莊嚴論 目 錄

● 序	1
● 前 言	5
● 聖者龍樹菩薩略傳	13
● 中觀根本慧論頌	37
● 中論釋科判	83
● 中論釋	101
一、觀因緣品	107
二、觀去來品	120
三、觀六情品	136
四、觀五陰品	142
五、觀六種品	147
六、觀染染者品	154
七、觀三相品	161
八、觀作作者品	183
九、觀本住品	191
十、觀燃可燃品	199
十一、觀本際品	211



十二、觀苦品	216
十三、觀行品	226
十四、觀和合品	236
十五、觀有無品	242
十六、觀縛解品	252
十七、觀業品	260
十八、觀我法品	281
十九、觀時品	293
二十、觀因果品	298
二十一、觀成壞品	315
二十二、觀如來品	326
二十三、觀顛倒品	336
二十四、觀四諦品	349
二十五、觀涅槃品	371
二十六、觀十二因緣品	392
二十七、觀邪見品	400
隨念恩德之頂禮	414

前 言



在浩如煙海的佛學論典中，闡釋佛陀二轉法輪密意——般若空性的大小經論，可謂卷帙浩繁；先後湧現出的各派論師，也是盈千累萬。但能親得佛陀授記，開創甚深見之妙道，以遠離四邊戲論慧炬照亮娑婆世界，使世人得以窺見凡夫分別心難以測度的究竟實相之典範人物，則非龍樹菩薩莫屬。尊者憑藉超凡入聖的俱生智慧，集《般若經》之所有精華於一體，撰著了詮說般若空性的中觀論典之根本源泉——中觀理集（龍樹菩薩的著作，包含了《中觀理集》、《讚頌集》、《教言集》等等，有人將其中的《中觀理集》，翻譯為《中觀理聚》，以鄙人管窺之見，此譯稍有欠妥，故改為《中觀理集》，望斟酌。）諸論。

關於中觀理集諸論的具體範圍，各大論師的觀點稍有不同。無垢光尊者的《勝乘寶藏論》、以及布頓仁波切的《佛教史大寶藏論》中一致認為：中觀理集諸論包括《中觀根本慧論》、《六十正理論》、《七十空性論》、《回諍論》、《細研磨論》和《成名言論》；宗喀巴大師在《中觀根本慧論釋·理證海》中解說中觀理集諸論時，卻將《成名言論》換成了《中觀寶鬘論》；而薩迦派的果仁巴論師在《入中論釋》中，又以不贊同的語氣認為：在藏地的論典中，從未出現過《成名言論》的譯本，而月稱菩薩在《顯句論》中也只提到參閱過其他理集五論，而沒有提及《成名言論》。既然連廣聞博學的月稱菩薩都沒有言及該論，或許在印度的論典中，該論也是子虛烏有。有人

認為應該加上《中觀寶鬘論》，這種說法還是不合理，因為《中觀寶鬘論》應當屬於《教言集》的範疇。

儘管各派的觀點各不相同，但被眾多學說所公認的一點，就是《中觀根本慧論》在中觀論典之繁茂大樹中，有如樹根般不可撼動之重要地位。前輩智者恰如其分地將其形容為“瑩心神之砥礪，越溟嶮之舟輿，駭昏識之雷霆，照幽塗之日月（意即明澈思想的磨刀石，渡越洶湧滄海的船隻，警醒昏昧心識的霹靂，照亮幽暗征途的日月）。”

在藏地的各大寺院中，《中觀根本慧論》、《入中論》以及《中觀四百論》，是修學中觀的必修課程。要想通達中觀要領，必須深入細緻地聞思該論。如果以不求甚解的態度，蜻蜓點水、囫圇吞棗般地草草而過，則不可能領略究竟空性的勝妙法味。

在物欲橫流的末法時代，有的世間人往往耽著於詞句，忽略了深藏於詞句之間的精華意旨，執妄為真，視邪為正。此類人等，已經棄本逐末，徒見中觀之名，而丟失中觀之實了。這種人，正是釋慧蹟在《般若燈論釋序》中所說的“顛沛斷常之間，造次有無之內。守名喪實，攀葉亡根者。”如果這樣荒廢此生，實在令人遺憾。

而有的人又對中觀論著不屑一顧，一味追求氣脈明點等便捷之徑。但是，對於沒有在多生累劫中聚積資糧、懺悔罪障的大多數修行人而言，這些高深之法無異於夏爐冬扇，在目前是不會有任何益處的。欲速則不達，要想證悟究竟空性，獲得自他二利，必須首先打牢中觀基礎。而奠定中觀之基的首選途徑，莫過於修學《中論》。

據歷史記載，《中論》的注解多達七十多種，其中流傳較廣的，包括噶里晉美的《無畏論》、佛護論師的《佛護論》、月稱菩薩的《顯句論》、清辯論師的《般若燈論》、安慧菩薩的《大乘中觀釋論》，以及提婆薩摩、古孛室利、古孛末底三位論師的《中觀釋論》。

而在藏地論師演釋《中論》的著作中，被不同教派所稱道的，分別為果仁巴大師的《中觀論詳解·正見之光》、宗喀巴大師的《中觀根本慧論釋·理證海》以及米滂仁波切的《中論釋·善解龍樹密意莊嚴論》。

目前漢地影響較大的《中論》注釋，有唐代明知識譯師翻譯清辯論師的《般若燈論》，宋代施護譯師翻譯安慧菩薩的《大乘中觀釋論》，任傑翻譯僧成大師的《中觀根本慧論文句釋寶鬘論》，印順法師講解、演培法師整理的《中觀論頌講記》，以及即將整理完畢的堪布慈誠羅珠之《中論講記》等等。

但因上述論著中古代部分文言成分較重，在白話文統領天下，網路語言、外來語言異軍突起的當今時代，難免使人有曲高和寡之感。許多有意跨入中觀門徑的初學者，面對生澀的語言、深奧的內容，都不禁望而生畏。

為了迎合現代人的口味，為了證明中觀見本應具有的親和力，為了將藏傳佛教的不共理證介紹給漢地信眾，為了更多的人能體味般若中觀的無限境界，筆者下決心將米滂仁波切的《中論釋·善解龍樹密意莊嚴論》以白話的形式翻譯出來，呈獻給諸位同道。

米滂仁波切是公認的文殊菩薩化身，由其所闡釋的內

容，實非凡夫以三毒而引發、為戲論所主宰的低劣甚至歪曲的學說所能比擬。該論內容廣略適當、淺顯易懂，科判條理清晰、層次分明。既避免了因過廣而使讀者深陷於茫茫教理之海，從而迷失方向的過失；也避免了因過略而使讀者懵懵懂懂、不知所云，從而繼續徘徊於昏黑冥暗之無明險途的過失。如果能以堅定的信心、堅毅的悲心、堅強的決心、堅忍的進取心深研此論，就一定能透過論中以犀利言詞駁斥他宗的表面，發現自相續中深藏不露、鋼打鐵鑄般的邊執邪見，並將其作為所破之的。只有這樣，才算真正領會了龍樹菩薩的究竟意趣——真正的所破，不在於外在的宗派之見，而源於自己的內心。

該論所引用的《中論》頌詞，是在儘量保留鳩摩羅什譯本的基礎上，為了與注釋內容相符，並考慮到易於理解的目的，故參照藏文原版做了一定的增減、修改；在藏文原版的科判中，本來有品名一項，因為對分品內容影響不大，為避免繁瑣，故予以刪減。

由於藏漢文字語言習慣上的差異，以及翻譯所用藍本清晰程度較差並存在少量錯漏的緣故，在翻譯過程中，也遇到了事先尚未預料的困難。為了力求精確、完整、易懂，並將錯謬率降到最低點，筆者曾反覆多次地參閱了上述藏漢的各大論典。

在文中的【 】中，是為了配合偈頌與現代專用名詞，而列舉出的與之前詞句說法各異，但內涵相同的內容；而在〔 〕中，又是為了句子的前後連貫，或者是為了便於理解而增加的藏文原版中不存在的內容。

由於本論的大多數話題，是以辯論的形式引出的。為便於區分，故對正反雙方的觀點，分別採用了不同的字體。

雖然本人曾有幸在三界導師——大恩上師法王如意寶晉美彭措座前完整地恭聆過該論，但由於在下智慧淺陋，理解能力、文字功底與翻譯水準都存在著一定的局限；又因為時間倉促、瑣事繁重，所以文中難免有疏漏錯謬之處，還望諸大智者海涵並斧正。

儘管本論具有不可言傳的殊勝性，但對於福德淺薄的劣根、鈍根者而言，即使在聞思此論後，也仍然難以對空性正理生起信心，甚至會產生更大的邪見。如本論云：“不能正觀空，鈍根則自害。如不善咒術，不善捉毒蛇。”因此，為了防止不但不能領悟空性，反而毀害自己的情況出現。凡是對甚深空性持有恐怖、反感心態的人，最好不要翻閱此論。

但是，如果能拋棄邪見，通過聞思此論而對空性之理生起稍許懷疑，也能夠依此而壞滅三有輪迴的根源，正如《中觀四百論》所說：“薄福於此法，都不生疑惑，若誰略生疑，亦能壞三有。”

眾多迷戀於神通、執著於外相的人，對面見本尊、佛陀常懷非分之想。有智之人應當清楚，妄想以色相現見佛陀的人，只能誤入歧途，而不能見到真正的佛陀。《金剛經》云：“若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來。”

但《金剛經》又云：“若見諸相非相，即見如來。”

《聖寶源經》也云：“何人了達寂滅法，必見自然如來尊。”我深信，通過具相善知識的引導，任何一位認真修學本論的有志者，都必定會徹見真佛之本來面目——現空無二之離戲實相的。

西元二零零四年六月

譯者書於喇榮



聖者龍樹菩薩略傳

雍增益西堅贊／著 堪布索達吉／譯



諸位大德都曾用“徹見甚深義之聖者龍樹菩薩”之美稱，向尊者表示過由衷的讚歎！

聖者龍樹菩薩，是於過去無邊無量劫中發心，並於眾多無量大劫中精勤不斷地積累二資，又於不可言說的世間界中利益無量眾生，為了此間剎土佛法的興盛而應世化現的。

佛陀也曾親口授記過，有關聖者龍樹菩薩降臨於此娑婆世界，並廣弘佛法的內容。

有關佛陀授記龍樹菩薩為此間剎土佛法之興旺而出世，並依照發心在佛陀示現涅槃，佛法趨於衰落的生死存亡之際，及時應化出世，並廣弘佛法的經過〔在眾多經續中都有所記載〕。

關於發心的具體情形，在《大雲經》中描述道：“於無量無邊大劫之前，轉身為一號稱‘大精進龍’之聖主大國王，並面謁龍燈如來。爾時，於龍燈如來座前以無量供品廣作供養，且拋灑一撮無價之寶並厲立宏願：於未來世釋迦如來教法沒落之時，吾將出家，三次發大法音，為正法而捨己之身壽。”經中的文字，繪聲繪色地描述了〔聖者當初〕發心立誓於此剎振興佛法的經過。

遵照當初的發心，在本師大能仁釋迦佛住世期間，一位被譽為“舉世見而生喜之離車子（又譯離遮毗族，古代印度一氏族名）童子”也誕生於世，釋迦佛在如海般眾多的眷屬當中，極力稱歎這位童子的廣大功德，並預言道：在我涅槃後四百年之時，〔他〕將轉世為聖者龍樹且廣弘佛法。

《楞伽經》中云：“南方碑達國，有吉祥比丘，其名呼曰龍，能破有無邊，於世宏我教，善說無上乘，證得歡喜地，往生極樂國。”

《文殊根本續》云：“於吾滅度後，四百年之時，比丘龍出世，於教信且利，證得歡喜地，住世六百年。彼聖者修成，孔雀佛母（五部陀羅尼之一）咒，且通諸經論，無實甚深義。棄身離世後，往生極樂刹。最終決定得，正等覺果位。”

《金光明經》中也對“舉世見而生喜之離車子童子”予以了高度讚歎，並進一步指出，該童子亦即後來的大聖者龍樹菩薩。

《入中論注疏》中引用《聖大雲經一萬二千頌》中的內容說道：“阿難，吾滅度後，滿四百年，此‘舉世見而生喜之離車子童子’轉身為比丘，其名曰龍，廣弘我教法。後於極淨光世界成佛，號智源光。”

《大法鼓經》云：“舉世見而生喜之離車子童子，於大師滅度後，人壽八十歲，教法衰微時，轉生為名含大師德號之比丘，廣弘聖教，滿百歲後往生極樂世界。”

《時輪金剛後續》中，也對該大聖者利益正法及眾生的豐功偉績做過授記。

以上所列舉的，只是眾多授記中的代表而已。聖地印度的智者們一致公認：有關授記大聖者龍樹的經續多達百種。

至於大聖者龍樹的出生年月，從佛陀描述如來滅度後，受持佛教者們出世情形的正量語中便可一見分曉。

《悲華經》中云：“有問：如來滅度後，何人當受持正法？阿難，迦葉比丘與汝二人，當於四十餘年中受持吾之正教。”

正如此等授記所言，在佛陀示現涅槃之後，上座大迦葉、阿難尊者與上座優波離（釋迦牟尼佛十大弟子之一。初次結集口誦律藏的上座，故說為持律第一。）三者，將佛陀言說的所有三藏教義進行了結集。第一次結集，不但抑制了正法在世間界的衰落，並且令佛法更加興旺昌盛。

其後，大迦葉尊者趨入涅槃，阿難尊者一如既往地護持正法長達四十年之久，並令正法越發興盛。自此依次直至大善見尊者之間的七代付法藏師（傳承釋迦牟尼教法的最初七代祖師：飲光【迦葉尊者】、慶喜【阿難尊者】、麻衣【奢搦迦尊者】、小護【近護】、有愧、黑色和大善見），都為正法的經久不衰、繁榮光大做出了不朽的功勳。

之後，正值佛陀滅度百年之際，以暴行比丘【又名毗舍離比丘】為首的眾多人等，肆無忌憚地鼓吹宣揚“如法〔持有〕金銀”等違背戒律的十非事。使白法方的天尊們不由得哀歎道：“佛法遭遇了重創啊！”並在極度的憂傷中哀號不已。悲號聲響徹了整個瞻部洲、四大王天以及三十三天等上天界。

正當白法方的天尊們深陷憂愁哀傷境地而不能自拔之際，魑魅魍魎中卻此起彼伏地迴蕩著一片片歡聲笑語。

〔於此危急關頭，〕依照往昔的發心與願力，阿育王橫空出世。以其為施主，聚集上座耶舍等七百阿羅漢，勵

力滅除邪說，以大悲善逝所宣之律藏為準則而進行了第二次結集。

此時，白法方的天尊們才心滿意足地發出了歡暢的笑聲。

隨著五濁惡世的來臨，眾生福報日漸衰退，與佛法戒律相抵觸的各種邪說大行其道，尤其是聲聞十八部的分裂，導致教內各派固持己見，紛爭不合現象比比皆是。大家都師心自用地認為：“只有自宗才是真理的持有者，其他宗派的見解都是愚癡荒謬之說。”

無休止的激烈爭鬥，蹉跎了寶貴的光陰，也使如理如法聞思戒律、專心致志修持禪定的修行者數量驟減。

在聲聞乘的眾多學說言論中都公然宣稱：“大乘佛法並非佛所宣說！”隨著異端邪說的廣為流傳，佛法陷入了低迷的谷底。

以大悲世尊的發心與願力，終於使莫衷一是的人們得到並睹見《哲哲國王夢兆授記經》：“迦葉佛告曰：哲哲王，汝之夢兆乃釋迦佛教法歷程之先兆。”

關於哲哲國王的夢境，在《佛說給孤長者女得度因緣經》中描述道：“於迦葉佛時，施主哲哲王偶感十夢：一者夢見有一象王從窗牖出，身雖得出，然尾為窗礙；二者夢見有一渴人并隨其後；三者夢見以一升珍珠貿易於等量沙塵；四者夢見栴檀香木與常木等值；五者夢見悅意園中華果茂盛，忽為他人不予而掠；六者夢見大香象為諸小象刁難；七者夢見有一獼猴身有糞穢，將其所染污於他眾；八者夢見猴王灌頂加冕大典；九者夢見整塊布匹，為十八

人各各執奪，各人手中所獲均完整不破；十者夢見有多人眾聚集一處，互相鬥爭論競是非。

此等十夢令大王頗感憂患，生大怖畏。遂問於迦葉佛，佛言：‘如所得夢非汝王有損。乃未來世中人壽百歲時，真實圓滿正等覺釋迦牟尼遺法中，不淨比丘弟子雖出家已，心猶貪著殿堂名利不能解脫，則為如王所夢有一象王從窗牖出，身雖得出，然尾為窗礙者所兆；如王所夢有一渴人并隨其後者，〔是彼遺法中有諸比丘，〕雖身居廟堂，然未聽受他人說法之兆；如王所夢以珍珠貿易沙塵者，是乃彼時聲聞諸眾為得飲食而與他人說法之兆；如王所夢栴檀香木與常木等值者，是乃彼時有諸聲聞諸眾，以佛經典，視同世間外道典籍之兆；如王所夢悅意園中華果茂盛，忽為盜匪所掠者，是乃彼時不習聽聞諸眾，以僧伽受用，施與諂媚諸在家眾之兆；如王所夢大香象為諸小象刁難者，〔是彼遺法中〕有諸惡性比丘，壓服彼等持戒有德比丘諸眾之兆；如王所夢有一獼猴身有糞穢，將其所染污於他眾者，是彼遺法中有諸破戒者，毀謗持戒有德比丘之兆；如王所夢見猴王灌頂加冕大典者，是彼遺法中愚癡無德比丘，反為僧中上首之兆；如王所夢整塊布匹，為十八人各各執奪，各人手中所獲均完整不破者，是乃釋迦佛教法分十八部，雖復如是而佛教法亦未破壞之兆；如王所夢有多人眾聚集一處互相鬥爭論競是非者，是釋迦遺法以互相爭鬥競辯而趨至隱沒之兆。’ ”

得見此經之後，聲聞十八部前嫌盡棄，進入了同心合力、攜手並肩的階段。他們終於明白：各教派之間，只是

各自上座的方言有所不同，服飾打扮有細微差異而已。除此之外，在遵從佛陀訓導、精勤修持三學、成就解脫果位方面，是完全一致的。聞思修行之風又開始恢復，佛法也因此而進入了一個全盛時期，這就是世人所稱的第三次結集。

其後，佛教又逐漸趨向於衰落，特別是大乘佛教，更是呈徒有虛名、日薄西山之勢。在佛陀涅槃四百年之際，大聖主龍樹菩薩終於誕生於世。

龍樹菩薩的降生地，為印度南方的碑達巴。當時，一位當地的大婆羅門【龍樹菩薩之父】正苦於膝下無子。一天，他在夢中得到授記：如果向一百位婆羅門做法宴齋食，就會得到一個兒子。心急如焚的婆羅門趕緊照辦，不久，一個男童【龍樹菩薩】終於在期待的目光中出生了。

〔令人掃興的是，〕相士卻預言道：雖然嬰兒的面相很賢善，但他的壽命卻只有七天。〔聽到這一消息，原本欣喜若狂的父母一下子被打入了冰窟。不知所措之際，他們連忙〕向相士討教，希望能找到一個化解之方。〔相士回答說：〕“如果能向一百位婆羅門做法宴齋食，就會將壽命延至七個月；如果能向一百名比丘做法宴齋食，壽命就能增至七年。除此之外，就再也沒有其他辦法了。”

〔聽完相士的回答，〕束手無策的父母也只好遵循照辦。

隨著七年期限的逼近，做父母的實在不能忍受，眼睜睜地看著親生兒子的屍體出現在自己跟前，經歷白髮人送黑髮人的遭遇。不得已，只好將〔年幼的龍樹〕和僕人逐出家門。

〔主僕二人從此浪跡天涯，四海為家，經歷了漫長而艱難的漂泊歷程，〕他們先朝拜了羯沙流波坭〔梵文譯音。意為空行，觀音菩薩一古化身立像〕，隨後又流落到那爛陀寺的羅睺羅門前。〔歷經滄桑的龍樹心事重重，百感交集地〕以宛轉悠揚、令人心碎的腔調唱起了吠陀經。〔哀怨的誦經聲打動了〕大婆羅門，他將菩薩童子請進了家中，並關切地詢問事情原委。

〔龍樹菩薩〕只得將自己的身世原原本本地娓娓道出。〔大婆羅門聽完後，出乎意料地回答說：〕如果能夠出家，就能免遭此難。〔窮途末路的龍樹〕連忙答應了將來出家的安排。

〔大婆羅門羅睺羅〕在壇城中授予〔龍樹菩薩〕無量壽佛摧伏死主灌頂，並囑咐他務必精進持誦密咒，特別是在第七年的最後一個晚上，更是要通宵達旦徹夜念誦。依此良策，終於使他擺脫了死主的圍困。

八歲那年，他削髮出家，不久便對一切世間學科，以及大小乘的所有經典通達無礙。

之後，他拜見了早已心灰意冷的父母。〔意外的重逢，使二老喜出望外、信心倍增。〕

他又向大婆羅門請求，希望能將其餘的吉祥密集等眾多密法予以傳授。〔一直對他暗中欣賞的〕大婆羅門於是欣然將續部、耳傳竅訣及教誡傾囊相賜。

隨後，他又在親教師前得受近圓戒，法號具德比丘。尊者以這種勇於進取的方式，在那爛陀寺圓滿地聽受了三藏四續的所有傳承。最主要的是，由於歷世以來一直受到

至尊文殊菩薩的攝受，尊者此生也在文殊菩薩化現成天子形象的智寶菩薩前，恭聆了所有顯密勝法，並將本師釋迦牟尼佛於此世間宣說的一切顯密秘密奧義徹底了達於心。

此時，一場嚴重的饑荒正在四處蔓延，很多地方都呈現出一片赤地千里、餓殍遍野的悲涼景象。那爛陀寺僧眾們的生存，也面臨著前所未有的困厄。〔於此危急關頭，〕長老羅睺羅賢任命龍樹菩薩擔當那爛陀寺安居執事的重任，令其負責僧眾們的飲食起居。

〔受命於危難之際的〕龍樹菩薩慷慨應命。他在寺廟中以點金劑將大量紅銅變為黃金，〔並以此黃金〕從無有饑荒的地區換回了稻穀、青稞等所有生活資具，使該寺僧眾在十二年的饑饉中沒有受到絲毫困擾。

隨著時間的推移，失毀戒律的行為日益猖獗，並開始遍佈各地，佛教內部的律藏受到了極其沉重的打擊。〔嫉惡如仇的龍樹菩薩〕不忍心〔看到衰落場面的出現〕，於是將失壞戒律的數千僧人毫不容情地予以擯除，又為具緣諸眾廣為闡演三藏妙法，尤其是將律藏勝法作為彰揚重點。

有如當年世尊在鹿野苑初轉法輪敷演四諦妙法一般，當時的智者們，將龍樹菩薩三次出大妙法音中的第一次——興利除弊、激濁揚清，整治戒律衰敗之行，共稱為“戒律大法音”。

此時，魔王波旬出世，並化現成名為“行樂比丘”的僧人。他撰寫了大量污蔑詆毀大乘佛法的論典，使大乘佛教的見解與行為都面臨著極大的威脅。龍樹菩薩力挽狂

瀾，將各種討伐邪說、遏惡揚善的理證廣為傳播，使荒謬邪見遭到了致命的迎頭痛擊，終致奄奄一息，甚而一蹶不振。

尊者乘勝追擊，又向各道各階層的具緣者廣宣三藏妙法。一次，有兩位少年也加入了聞法者的行列。〔令人驚奇的是，〕在他們周圍，瀰漫著一股濃郁而沁人心脾的芬芳，及至尊者身前，香味忽然消失。〔尊者〕問其原委，兩位童子回答道：“我們是安止龍王的兒子，來到人間就需用果協喀檀香〔馬拉雅山所產的一種白旃檀。〕護身。”〔龍樹菩薩〕又問道：“能給我一些這種檀香嗎？”〔龍子回答道：〕“待我們請示父王之後〔，才能答覆於您〕。”

隨後，〔二位龍子趕緊返回龍宮〕向龍王稟報。〔龍王回答說：〕“如果龍樹阿闍黎能光臨龍宮，我們將予以供奉。”

〔得知龍王的條件之後，具有遠見卓識的〕龍樹菩薩瞻矚到令龍界無量所化諸眾能培植善根，以及迎請《般若十萬頌》等經典的諸多必要，於是應邀前往龍宮。

以安止龍王等大力龍王為首的無數行善龍眾，在向尊者供養了數不勝數的供品之後，便抓住時機祈求傳法。

〔諸龍之請正中尊者下懷，〕龍樹菩薩因勢利導，向龍王及其眷屬細緻入微地解說了善妙佛法。〔深感受益匪淺的〕眾位龍王〔捨不得尊者就此離去，〕便極力挽留尊者能常駐龍宮。

〔尊者〕婉言相拒道：“我此行的目的，是為了籌集修建千萬佛塔的檀香（此處藏文原文本為粘泥，在布頓仁波切所著的《佛教史大寶藏論》中也有“藥叉泥”之說，但結合上下文內容及其他資料，故改為檀香，望斟酌），以及迎請各類經函，實在沒有空閒久住龍宮。不過我可以答應你們，將來我一定會重返龍宮的。”

眾龍王〔見勸說無效，遺憾之餘，〕只好將大量檀香、《般若十萬頌》以及眾多《陀羅尼經》恭送於尊者，令其攜至人間。為了確保龍樹阿闍黎能再次光臨龍宮，諸龍王〔心生一計，強烈〕提出：“我們必須扣留經函後面的一小部分以作為質押。”

因為從龍宮迎請的《般若十萬頌》的《常啼菩薩品》及《勝法品》缺漏，所以〔後人〕便將《般若八千頌》的最後兩品，替換到《般若十萬頌》中，因此，廣略《般若經》最後兩品的內容是完全相同的。

〔回到人間〕之後，龍樹菩薩便利用從龍宮收集的珍貴檀香，建造了千萬佛塔等〔各種所依〕。因為這一切都得宜於龍王的大力協助，所以，尊者從此便被世人尊稱為“龍樹菩薩【龍猛菩薩】”。

隨後，尊者又前往裡喀惹（印度一地名，盛產甘蔗），並利用點金術之所得廣作佈施。一對婆羅門老夫婦因得到大量〔尊者〕恩賜的黃金，而生起了無與倫比的信心，老婆羅門自願擔當起侍從的職責，並在尊者前聞聽了佛法，死後轉生為後來赫赫有名的大阿闍黎——龍菩提。

在龍樹菩薩的帶領下，星星點點的佛塔如雨後春筍般拔地而起。

一次，正當他準備將一塊酷似鈴鐺的岩石變為黃金，一位度母化現的老婦人語重心長地提醒道：“只有修持佛法，才是事關重大的要舉。你應當到吉祥山去修行。”〔為了表達感激之情，〕他在當地恭造了《度母修法儀軌》。

之後，龍樹阿闍黎在印度中土六大城市的所有主要方位，又興建了不勝枚舉的佛殿、佛塔。並為演說佛法的各大上師修建了眾多供養處。

他還為感召而至的瞻部洲大多數希求趨入佛法，並尋求法義者廣賜深妙法義，特別是佛陀親口所宣的那段教言：“深寂離戲光明無為法，猶如甘露法性吾已得，為誰宣說亦不可證悟，故當無言安住寂林中。”

因為世人極難徹底領會《般若經》之珍寶法義——實相空性，真實無謬的通達者絕無僅有。大多數人在聽到此理後都驚恐不已，繼而棄置不理。有的人雖然生起了信解，卻將無有自性之義執著為單空，從而墮入了斷邊。

但是，如果不能曉悟空性之義，就無法行進於解脫與證達一切智智之道。〔龍樹菩薩〕意識到這點後，為大悲心所驅使，情不自禁地發出了〔令世人〕通曉諸法實相均為緣起，在勝義中絲毫自性也不可成立，在名言中黑白業果無爽不欺，但二者之間卻並不相違的中觀賢妙道之大法音。

以“不生亦不滅，……能說是因緣”等偈頌為內容，尊者撰寫了《中觀根本智慧論頌》及其支分——其他理集諸論【中觀六論】。如實地將往昔世尊在靈鷲山賜演的《般若經》珍寶法義，在瞻部洲大力彰顯，昭然示眾，再一次發出了大乘妙法之音。智者們一致公認這次壯舉，為大聖者龍樹菩薩於瞻部洲所發三次大法音中的“第二次出大法音”。

考慮到更多所化諸眾的利益，尊者決定起身前往北俱盧洲。途中偶遇一名孩童，尊者因孩童的“則達嘎”手紋，而授記此孩童將成為國王，隨後又繼續上路趕往北俱盧洲。

到達目的地後，尊者將衣服掛在衣杆上，然後開始沐浴。當他人準備將衣服取走時，尊者一反常態地高聲疾呼：“那是我的！”不明究理的當地人便因此而將尊者稱為“我所者”。

當北俱盧洲調化眾生的事業圓滿，尊者重返故土之時，曾被尊者授記將掌管王位的孩童已經成為了一名國王【樂行王】。尊者於是在樂行國王的供養殿中居住了三年，並盡心竭力地廣弘精妙佛法。

遵循至尊度母的指點，尊者去往南方的吉祥山。在當地，他主修精髓妙法，並為以大弟子聖天、佛護等眾多受持佛法大德為主的無邊無量之人與非人眾生，精勤不倦地惠賜了深廣妙法。一如佛陀再次親臨人間一般，使正法更加欣欣向榮、蒸蒸日上。

為了令佛法永不衰落、恆常住世，尊者在金剛座建造了石網欄（依照印度的風俗，建造石網欄可以起防止大象的侵擾，起護衛的作用。至今，在金剛座仍可看到許多石網欄廢墟。據《印度佛教史》記載：“金剛座的菩提樹遭受大象損害時，在菩提樹背後立兩塊石碑，因而多年無事。以後又被損害，在石碑上各立一手執棍棒的摩訶迦羅騎獅像，多年出生饒益。又被損害，於是周圍用石格子圍繞起來，外面建立一百零八座有神像的塔”。）與多達幾百座的佛塔，還對吉祥米積塔（《紅史》注釋中說道：“吉祥米積塔，為印度東方靠近緬甸的林參城中心的一座佛塔。建造了圍牆。”此廢墟至今尚在。據《印度佛教史》記載：“……給吉祥米積的塔建立圍牆，圍牆內建立一百零八座佛殿。”由此可見，龍樹菩薩當年所做的裝飾，主要是修建圍牆和佛殿。）進行了裝飾，又為諸位僧眾修建了為數可觀的經堂。並囑託瑪哈嘎拉等護法承擔起〔守護正法的〕事業，督促贊札嘎、增祿天母等諸位財神，務必恭敬承侍供養護持正法的諸位大德及其眷屬，以各種方式促進了正法的進一步繁榮興旺。

尊者後半生的主要精力，都投入到在南方吉祥山如同世尊重返人間一般廣轉顯密之輪上面。特別因撰著《讚法界論》等論著，而被人們共稱為“第三次出大法音”。猶如佛陀當年三轉法輪一樣，將無以數計的所化之眾引入了大乘之道，使佛陀演說的了義經典之義穩如泰山、堅如磐石，不為他人所摧。

為了後世所調諸眾的利益，尊者在一生中撰寫了數目驚人的闡釋三藏四續密意之論典，包括以理證之道宣說趨入佛法圓滿精華大乘道之圓滿菩提道次第的《中觀寶鬘論》、以教證而建立此道的《經集論》、結合道次第精要與佛陀教言的《稻桿經釋》，包括《讚至尊了義文殊》等在內的《讚頌集》、《密集略修》、《經部修法集錦》、《菩提心釋》、《圓滿次第之第五次第論》、《中觀根本慧論頌》、《六十正理論》、《細研磨論》、《七十空性論》、《回諍論》、《親友書》、《百智論》、《令眾生愉悅之十一頌》、《八粗墮》、《普賢行願品合併本釋》、《夢境如意寶語》、《佈施語》、《出世語》、《八加行》、《智樹論》、《規範論》、《養生篇》等闡釋經續密意的論典，另外還有《顯密道次第》、《四續本尊修法》等異彩紛呈、不拘一格的論著。

龍樹菩薩的此等壯舉，使佛法越發興盛，也使魔王波旬及其眷屬火冒三丈、嫉妒萬分，甚至到了不堪忍受的境地。他想不出其他高招，只好鑽入樂行王后的胎腹中〔伺機作惡〕。不久王后臨產，生下一名為“具力”的太子。

〔時光飛逝，斗轉星移，具力太子在優越的環境中一天天長大了。一天，〕母后將一件世間珍稀難得的無縫衣贈予〔愛子，太子告訴母后：〕“我現在先把它收藏起來，等到有朝一日我繼位登基、治理江山之時再穿它。”母后無奈地告訴兒子：“你的父王與龍樹阿闍黎已經成就了等壽金丹術，在阿闍黎沒有圓寂之前，你父王是不會死去的。你這輩子恐怕沒有希望繼位執政了。”

〔母后的一席話，使〕具力太子生起了極大的憂傷，他抑制不住內心的失望，禁不住悲從中來、號啕大哭。母后連忙安慰道：“你用不著哭泣，〔我倒有一個主意。〕因為阿闍黎是一位安住於廣大菩薩行境界的菩薩，如果你向他索要頭顱，他必定會慨然施與的。〔如果他圓寂，〕你的父王也會因此而命終。這樣一來，你就可以穩坐王位了。”

〔聽完母后的“高見”，具力太子躊躇滿志、躍躍欲試，〕他迫不及待地趕到龍樹菩薩身前，提出了索要頭顱的要求。

大聖者龍樹菩薩思索到：“大悲世尊在因地時，也曾行持過佈施頭顱等菩薩難行。我也應當如此追循佛陀的足跡，繼承佛陀的事業。為了懾服魔王波旬，為了利益後代眾生，為了諸大佛子能生起勇氣，我應當行此佈施。”想到這裡，尊者爽快地答應了索要頭顱的要求。

〔王子喜不自禁，立刻揮起〕寶劍向尊者的頭顱砍去，然而頭顱卻並沒有被砍掉。尊者和藹地向目瞪口呆的王子解釋道：“往昔我在刈割茅草時，曾割斷過一隻小蟲的脖頸，因為這個罪過，所以用吉祥草便可以砍斷我的頭顱。”王子遵言而行，果然如願割斷了尊者的頭顱。

此時，只見殷紅的鮮血化為了白色的乳汁，龍樹菩薩的頭顱吟出了振聾發聵的一段自白：“我今往生極樂刹，將來亦入此身體。”

王子擔心頭顱會重新復原，便將其扔到了一由旬以外的地方。因為龍樹菩薩已成就了金丹術，所以其法體與頭

顛都化為了頑石。〔令人驚訝的是，法體與頭顛〕不但沒有隨著時光的流逝而風化，而且因歲月的遞增，二者之間的距離也在一步步縮短。等到將來重新復合之時，〔復合後的新法體〕就會像龍樹菩薩住於塵世一般，對眾生具有不可估量的利益。

因為大尊者龍樹菩薩長久以來獲得了登地菩薩的自在成就，才能在佈施頭顛時，做到臨危不懼、歡天喜地。這一切，也是在向世人宣告尊者的得地之相。

《入中論》云：“且如佛子聞求施，思維彼聲所生樂，聖者入滅無彼樂，何況菩薩施一切。”正如在得地之後，佈施頭顛不但不會有痛苦，而且會生起超勝於比丘一禪等持的歡喜與大樂的說法一樣，龍樹菩薩已經獲得登地果位的成就，是在佛經中已經明示，世人也是有口皆碑的。

其共同部分的示現，是在吉祥山修持長達兩百年，地道功德輾轉增上，最終獲得了共稱的七地果位。

在得到一地果位之後，即能獲得於一百個世間界中化身為一百位祖師，並同時於一百位佛陀前化為一百尊身體聆聽佛法等十二種一百功德。

因為此等功德在獲得二地果位之後，更會往上遞增。由此可想而知，尊者所擁有的功德也是不可思議的。

關於尊者的不共同示現，在《明炬論》中描述道：“大阿闍黎龍樹菩薩在獲證真如法義後，於世間界暢演各別自證金剛持之大等持。既擁有超離於人天之安樂，擁有超離於外道、聲聞以及緣覺的禪定與等持之安樂，也獲得

了遠離生滅的具有一切殊勝的如來之身。其身見而無厭，並具有十力以及十無畏等佛之功德嚴飾，前往極樂剎土，以擁有八種功德自在而住於世。”以上內容說明，龍樹菩薩此生依靠密集之道，已經現證了雙運金剛持的果位。

大聖者龍樹菩薩還培養了舉不勝舉、出類拔萃，對佛陀所宣說的了義不了義之八萬四千法門，在以無垢理證善加辨析之後，能夠受持與弘揚準確判別佛陀密意旨要的持法意子。其中公認的有四名意子與三名近意子，一共為七名主要弟子。

龍樹菩薩的四位意子分別為：親覲文殊菩薩的釋迦莫札、謁見度母的那嘎博得、獲證八地果位的聖天論師、目睹過觀音菩薩金顏的瑪當嘎巴。三位近意子分別為：佛護論師、清辯論師與馬鳴論師。

諸大弟子中不可抗衡、無與倫比的，當數聖天論師。聖天論師〔在一生中〕撰寫了大量無有稍許錯謬之垢、如理抉擇龍樹菩薩密意的顯密論典。他依照龍樹菩薩的意趣，撰著了闡述引導世人趨入甚深廣大道次第之圓滿無垢理證之道的《中觀四百論》、宣說以密集金剛為主的兩種無上道次第之究竟密要的《攝行燈論》，以及指不勝屈的其他論典。

聖地印度的智者們，都心悅誠服地將被譽為“龍樹阿闍黎父子”的龍樹菩薩與聖天論師，共稱為一切智智的量士夫。往昔的中觀論師們，都將這兩位阿闍黎的論著，恭稱為“母中觀”，以作為〔一切中觀見解的〕究竟源泉。

關於釋迦莫札阿闍黎，有這樣一種傳說：《圓滿次第之五次第論》中的前兩部分，是龍樹菩薩恩准該尊者寫成的。雖然尊者的其他論著已經流失，但這位阿闍黎為眾多有緣者廣弘龍樹菩薩善妙主張〔的事蹟，必將傳送千古、流芳百世〕。

所謂“那嘎博得”，也就是指龍菩提阿闍黎。他依靠龍樹菩薩的竅訣，成就了金剛虹身。尊者居於吉祥山等修行處，攝受了無以數計的空行勇士、空行母及有緣人。據尊者的傳記記載：在噶當派前期，這位阿闍黎〔化為幻化身〕，親自為噶當派的眾多大善知識，傳授了大量竅訣與教誡。

大成就者秋多吉【法金剛】曾三番五次與〔該尊者〕會晤，共同商議有關金剛乘的教言。在四世班禪洛桑卻吉堅贊（（1567－1662），譯言善慧法幢。為四世達賴和五世達賴喇嘛近圓戒師，札什倫布、色拉、哲蚌三寺寺主。曾與五世達賴商同在固始汗未入西藏、清軍未入北京之前，分別遣使溝通關係，為後來格魯派干預西藏政治創造條件。1645年，受固始汗封為“班禪博克多”稱號；1647年，又受清順治帝封為“金剛上師”名號。後被追認為第四世班禪額爾德尼。）為札什倫布寺和合塔竣工開光之時，龍菩提阿闍黎與大成就者秋多吉雙雙降臨，並肩居於塔頂為佛塔開光，還向班禪洛桑卻吉堅贊賜傳了竅訣與教誡。該阿闍黎還撰寫了《密集壇城儀軌》，包含《直指三身道用》在內超凡絕倫的《安立次第》，以及浩如煙海的其他著作。

瑪當嘎巴，是將龍樹菩薩的耳傳竅訣圓滿授予大成就者帝洛巴的接力者。此外，尊者還為五湖四海的有緣者鞠躬盡瘁地闡顯了甚深妙法。

佛護阿闍黎出生於〔印度〕南方丹巴拉境內的昂巴則瓦【意即天鵝嬉戲】。趨入佛門後，尊者毅然出家並受持近圓戒。通過廢寢忘食地修學三藏四續，終於使他圓滿地通達了自他宗派如海般浩瀚寬廣的見解。

在依止龍樹菩薩足下後，他又如饑似渴地聆聽了深廣無垠的各種顯密要訣。經過眴勉精勤地修習，真實修成了至尊文殊菩薩本尊。以道次第的行持，最終抵達了至高無上的巔峰之位。

為了使佛教能夠蓬勃發展，他將龍樹菩薩的甚深密意——究竟深奧的緣起之理，以千變萬化、不拘形式的生動道理進行揭示，為世人寫出了驚世駭俗的《中觀根本慧論釋》，也即為眾人所稱道的《佛護中論釋》。在所有解釋《中論》的論典中，此論如同寶幢之頂般顯得極為不同凡響。包括月稱菩薩與至尊宗喀巴大師，都異口同聲地對其讚不絕口。此外，該阿闍黎還撰寫了種類繁多的闡釋顯密奧義的論典。

清辯論師則是為了昭示甚深中觀之道，而特意化現為龍樹菩薩之首要弟子形象的。至於這位大聖者是須菩提（也即善現。釋迦牟尼佛十大弟子之一，為解空第一。）化身的說法，已經是舉世公認、無可非議的事實。該阿闍黎為了彰顯龍樹菩薩之善妙主張，撰寫了闡釋《中論》含義的《般若燈論》，另外還撰著了五花八門的其他論著。

《般若燈論》的誕生，首創了中觀自續派的見解。〔提出這種被認為是不究竟見解的原因，〕完全是因為龍樹菩薩詮釋佛陀密意的中觀究竟之見極難證達，為了逐步引導所調諸眾，給〔彼等〕提供一種領悟的手段而採用的善巧方便。（該傳記中有關馬鳴論師的內容遺缺，此處作一補充。馬鳴論師，為古印度四大士之一。佛滅度後約六百年，生於西印度。父親獅子密是大名醫，母親名為寶成。自幼學習婆羅門四吠陀經、四吠陀支、四吠陀節及六業等，又隨父學醫。信奉異教，精通有常之論，曾駁倒西印度佛教學者，使之改信異教以毀佛法。之後遊歷至南印度，與龍樹菩薩弟子聖天論師辯論內外之宗，終因敗負而改信佛教，為龍樹師弟弟子，精通內學及諸異教詩韻之學，更名三寶僕從。著《佛本生行傳一百八讚》，以懺破佛之業；因馬解其語，故號馬鳴。另著有《醫學八支大論》、《入八之論》、《八支集要自注》等眾多著作。）

龍樹菩薩住於人間長達六百年之久，在世期間為佛法做出了不可磨滅的貢獻。在他一生的前、中、後三個階段，層出不窮地栽培出了遍佈四海的弟子。其中晚年的所有主要持法弟子中，堪稱頂飾的當數月稱阿闍黎。

據往昔的佛教歷史記載：在龍樹菩薩前往極樂剎土之際，曾感慨萬分地說道：“關門弟子乃月稱，終結之法說無生。”至於這位尊者【月稱菩薩】如何在佛教領域大顯身手的情形，下文將詳細地為諸位和盤托出。

龍樹菩薩在六百年中，忠心耿耿地護持正法。據說，一旦將來其法身與頭顱重新拼合以後，尊者還將為瞻部洲

眾生的利益進一步做出貢獻。最終於極淨光世界圓證佛果，號智源光如來。

因此，希求修持菩提道次第的諸眾，應當至誠祈禱聖者龍樹菩薩，嚴格奉守尊者的教誨：從依止具相善知識直至獲得雙運佛果之間，為獲取於顯密圓滿道之定解，以教證理證，而以巨大之精進勇猛不斷地修持！

以上文字節選自雍增益西堅贊撰寫的

《菩提道次第傳承上師傳》。

甲申年四月初十譯於喇榮

中觀根本慧論頌

龍樹菩薩／造頌 鳩摩羅什／譯



頂禮文殊師利童子！

不生亦不滅，不常亦不斷，
不一亦不異，不來亦不去。
能說是因緣，善滅諸戲論，
我稽首禮佛，諸說中第一。

一、觀因緣品

諸法不自生，亦不從他生，
不共不無因，是故知無生。
因緣次第緣，緣緣增上緣，
四緣生諸法，更無第五緣。
如諸法自性，不在於緣中，
以無自性故，他性亦復無。
作非具有緣，無緣作不成，
無作則非緣，若具作可生。
因是法生果，是法名為緣，
若是果未生，何不名非緣？
果先於緣中，有無俱不可，
先無為誰緣？先有何用緣？
若果非有生，亦復非無生，
亦非有無生，何得言有緣？
若有此緣法，則彼無實義，

於此無緣法，云何有緣緣？
果若未生時，則不應有滅，
滅法何能緣，故無次第緣。
諸法無自性，故無有有相，
說有是事故，是事有不然。
略廣因緣中，求果不可得，
因緣中若無，云何從緣出？
若謂緣無果，而從緣中出，
是果何不從，非緣中而出？
若果從緣生，是緣無自性，
從無自性生，豈得緣自性？
故緣非自性，非緣性成果，
非有中無果，非緣豈成緣？

二、觀去來品

已去無有去，未去亦無去，
離已去未去，去時亦無去。
動處則有去，此去時之動。
非已去未去，是故去時去。
云何於去時，而當有去法。
若離於去法，去時不可得。

若言去時去，彼者於去時，
 應成無去法，去時有去故。
 若去時有去，則有二種去。
 一謂為去時，二謂去時去。
 若有二去法，則有二去者。
 以離於去者，去法不可得。
 若離於去者，去法不可得。
 以無去法故，何得有去者。
 去者則不去，不去者不去，
 離去不去者，無第三去者。
 若離於去法，去者不可得。
 若言去者去，云何有此義？
 去者去何處，彼去者將成，
 無去之去者，許去者去故。
 若謂去者去，是人則有咎。
 離去有去者，說去者有去。
 已去中無發，未去中無發，
 去時中無發，何處當有發？
 於未發之前，何處發可成？
 去無去時無，未去何有發？
 一切無有發，何故而分別？
 去無未去無，亦復去時無。

去者則不住， 不去者不住，
離去不去者， 何有第三住？
若當離於去， 去者不可得，
去者若當住， 云何有此義？
去時無有回， 去未去無回，
所有去發回， 皆同於去義。
去法即去者， 是事則不然，
去法異去者， 是事亦不然。
若謂於去法， 即為是去者，
作者及作業， 是事則為一。
若謂於去法， 有異於去者，
離去者有去， 離去有去者。
去去者是二， 若於一異法，
二門俱不成， 云何當有成？
因去知去者， 不能用是去，
先無有去法， 故無去者去。
因去知去者， 不能用異去，
於一去者中， 不得二去故。
決定有去者， 不能用三去，
不決定去者， 亦不用三去。
去法定不定， 去者不用三，
是故去去者， 所去處皆無。

三、觀六情品

眼耳及鼻舌，身意等六情，
此眼等六情，行色等六塵。
是眼則不能，自見其己體。
若不能自見，云何見餘物？
火喻則不能，成於眼見法。
去未去去時，已總答是事。
見若未見時，則不名為見，
而言見能見，是事則不然。
見不能有見，非見亦不見。
若已破於見，則為破見者。
離見不離見，見者不可得。
以無見者故，何有見可見？
見可見無故，識等四法無。
近取等諸緣，云何當得有？
耳鼻舌身意，聲及聞者等，
當知如是義，皆同於上說。

四、觀五陰品

若離於色因，色則不可得。
若當離於色，色因不可得。
離色因有色，是色則無因。

無因而有法，是事則不然。
若離色有因，則是無果因。
若言無果因，則無有是處。
若已有色者，則不用色因。
若無有色者，亦不用色因。
無因而有色，是事終不然。
是故有智者，不應分別色。
若果似於因，是事則不然。
果若不似因，是事亦不然。
受陰及想陰，行陰識陰等。
其餘一切法，皆同於色陰。
以空辯論時，若人欲答辯。
是則不成答，俱同所立故。
解說空性時，若人言其過。
是則不成過，俱同於所立。

五、觀六種品

空相未有時，則無虛空法。
若先有虛空，即為是無相。
是無相之法，一切處無有。
若無無相法，法相依何成？
有相無相中，相則無所住。

離有相無相，餘處亦不住。
 相法無有故，可相法亦無。
 可相法無故，相法亦復無。
 是故今無相，亦無有可相。
 離相可相已，更亦無有物。
 若使無有有，云何當有無？
 有無俱非中，知有無者誰？
 是故知虛空，非有亦非無，
 非相非可相。餘五同虛空。
 淺智見諸法，若有若無相。
 是則不能見，滅見安隱法。

六、觀染染者品

若離於染法，先自有染者。
 因是染欲者，應生於染法。
 若無有染者，云何當有染？
 染者復染著，有無次第同。
 染者及染法，俱成則不然。
 染者染法俱，則無有相待。
 染者染法一，一法云何合？
 染者染法異，異法云何合？
 若一有合者，離伴應有合。

若異有合者，離伴亦應合。
若異而有合，染染者何事？
是二相先異，然後說合相。
若染及染者，先各成異相。
既已成異相，云何而言合？
異相無有成，是故汝欲合。
為使合相成，復說異相乎？
異相不成故，合相則不成。
於何異相中，而欲說合相？
如是染染者，非合不合成。
諸法亦如是，非合不合成。

七、觀三相品

若生是有為，則應有三相。
若生是無為，何名有為相？
三相若分散，不能有所相。
云何於一處，一時聚三相？
若謂生住滅，更有有為相。
是即為無窮，無即非有為。
生生之所生，生於彼本生。
本生之所生，還生於生生。

若謂是生生，能生於本生。
 生生從本生，何能生本生？
 若謂是本生，能生於生生。
 本生從彼生，何能生生生？
 若彼尚未生，而能生彼法，
 汝言正生時，彼生可成立。
 如燈能自照，亦能照於彼。
 生法亦如是，自生亦生彼。
 燈中自無暗，住處亦無暗。
 破暗乃名照，無暗則無照。
 此燈正生時，不能及於暗。
 云何燈生時，而能破於暗？
 燈若未及暗，而能破暗者。
 燈在於此間，則破一切暗。
 若燈能自照，亦能照於彼。
 暗亦應自暗，亦能暗於彼。
 此生若未生，云何能自生？
 若生已自生，生已何用生？
 生非生已生，亦非未生生，
 生時亦不生。去來中已答。
 若謂生時生，是事已不成。
 云何依生法，爾時而得生？



若法眾緣生，即是寂滅性。
是故生生時，是二俱寂滅。
若有未生法，說言有生者。
可生之彼法，不成豈可生？
若言生時生，是能有所生。
何得更有生，而能生是生？
若謂更有生，生生則無窮。
離生生有生，法皆自能生。
有法不應生，無亦不應生，
有無亦不生，此義先已說。
若諸法滅時，是時不應生。
法若不滅者，終無有是事。
不住法不住，住法亦不住，
住時亦不住，無生云何住？
若諸法滅時，是則不應住；
法若不滅者，終無有是事。
所有一切法，皆是老死相。
終不見有法，離老死有住。
住不自相住，亦不異相住。
如生不自生，亦不異相生。
法已滅不滅，未滅亦不滅，
滅時亦不滅，無生何有滅？
若法有住者，是則不應滅；

法若不住者，是亦不應滅。
 是法於是時，不於是時滅；
 是法於異時，不於異時滅。
 如一切諸法，生相不可得。
 以無生相故，即亦無滅相。
 若法是有者，是即無有滅。
 不應於一法，而有有無相。
 若法は無者，是則無有滅。
 譬如第二頭，無故不可斷。
 法不自相滅，他相亦不滅。
 如自相不生，他相亦不生。
 生住滅不成，故無有有為。
 有為法無故，何得有無為？
 如幻亦如夢，如乾闥婆城。
 所說生住滅，其相亦如是。

八、觀作作者品

決定有作者，不作決定業；
 決定無作者，不作無定業。
 定作者無作，無作者成業；
 有業而無作，無業有作者。
 若不定作者，作不定之業，

作業墮無因，作者亦無因。
若墮於無因，則無因無果，
無作無作者，無所用作法。
若無作等法，則無有罪福。
罪福等無故，罪福報亦無。
若無罪福報，亦無大涅槃。
諸可有所作，皆空無有果。
作者定不定，不能作二業。
有無相違故，一處則無二。
有不能作無，無不能作有。
若有作作者，其過如先說。
決定之作者，不作不定業，
及定不定業，其過先已說。
若作者不定，不作決定業，
及定不定業，其過先已說。
作者定不定，亦定亦不定，
不能作於業，其過先已說。
因業有作者，因作者有業，
成業義如是，更無有餘事。
如破作作者，受受者亦爾。
及一切諸法，亦應如是破。

九、觀本住品

眼耳等諸根，苦樂等諸法，
雖有如是事，是則名本住。
若無有本住，誰有眼等法？
以是故當知，先已有本住。
若離眼等根，及苦樂等法，
先有本住者，以何而可知？
若離見法等，而有本住者。
亦應離本住，而有所受法。
以法知有人，以人知有法。
離法何有人？離人何有法？
一切見等前，實無有本住，
見等中他法，異時而分別。
一切見等前，若無有本住。
一一見等前，云何能知塵？
見者即聞者，聞者即受者，
如是等諸根，則應有本住。
若見聞各異，受者亦各異。
見時亦應聞，如是則神多。
眼耳等諸根，苦樂等諸法，
所從生諸大，彼大亦無神。
若眼耳等根，苦樂等諸法，

無有本住者，見等亦應無。
見等無本住，今後亦復無。
以三世無故，無有無分別。

十、觀燃可燃品

若燃是可燃，作作者則一。
若燃異可燃，離可燃有燃。
如是常應燃，不因可燃生。
則無燃火功，亦名無作火。
燃不待可燃，則不從緣生。
火若常燃者，人功則應空。
若汝謂燃時，名為可燃者。
爾時但有薪，何物燃可燃。
若異則不至，不至則不燒，
不燒則不滅，不滅則常住。
燃與可燃異，而能至可燃。
如此至彼人，彼人至此人。
若謂燃可燃，二俱相離者。
如是燃則能，至於彼可燃。
若因可燃燃，因燃有可燃，
先定有何法，而有燃可燃？
若因可燃燃，則燃成復成。

是為可燃中，則為無有燃。
 若法因待成，是法還成待，
 若所待可成，待何成何法？
 若法有待成，未成云何待？
 若成已有待，成已何用待？
 因可燃無燃，不因亦無燃。
 因燃無可燃，不因無可燃。
 燃不餘處來，燃處亦無燃。
 可燃亦如是，餘如去來說。
 可燃即非燃，離可燃無燃，
 燃無有可燃，燃中無可燃。
 以燃可燃法，說受受者法，
 及以說瓶衣，一切等諸法。
 若人說有我，諸法各異相，
 當知如是人，不得佛法味。

十一、觀本際品

大聖之所說，本際不可得。
 生死無有始，亦復無有終。
 若無有始終，中當云何有？
 是故於此中，先後共亦無。
 若使先有生，後有老死者。
 生則無老死，不死而有生。

若先有老死，而後有生者。
不生有老死，無因豈能成？
生及於老死，不得一時共。
生時則有死，是二俱無因。
若使初後共，是皆不然者。
何故而戲論，謂有生老死？
非但於輪迴，本際不可得。
諸所有因果，及相可相法，
受及受者等，所有一切法，
如是一切法，本際皆亦無。

十二、觀苦品

自作及他作，共作無因作。
如是說諸苦，於果則不然。
苦若自作者，則不從緣生。
因有此陰故，而有彼陰生。
若人自作苦，離苦何有人？
而謂於彼人，而能自作苦。
若謂此五陰，異彼五陰者。
如是則應言，從他而作苦。
若苦他人作，而與此人者。
若當離於苦，何有此人受？

苦若彼人作，持與此人者。
 離苦何有人，而能授於此？
 自作若不成，云何彼作苦？
 若彼人作苦，即亦名自作。
 苦不名自作，法不自作法。
 彼無有自體，何有彼作苦？
 若彼此苦成，應有共作苦。
 此彼尚無作，何況無因作？
 非但說於苦，四種義不成。
 一切外萬物，四義亦不成。

十三、觀行品

如佛經所說，虛誑妄取相。
 諸行妄取故，是名為虛誑。
 虛誑妄取者，是中何所取？
 佛說如是事，欲以示空義。
 諸法有異故，知皆是無性。
 無性法亦無，一切法空故。
 若諸法無性，云何而有異？
 若諸法有性，云何而得異？
 是法則無異，異法亦無異。
 如壯不作老，老亦不作老。

若是法即異，乳應即是酪。
離乳有何法，而能作於酪？
若有不空法，則應有空法。
實無不空法，何得有空法？
大聖說空法，為離諸見故。
若復見有空，諸佛所不化。

十四、觀和合品

見可見見者，是三各異方，
如是三法異，終無有合時。
染與於可染，染者亦復然。
餘入餘煩惱，皆亦復如是。
異法當有合，見等無有異，
異相不成故，見等云何合？
非但可見等，異相不可得。
所有一切法，皆亦無異相。
異因異有異，異離異無異。
若法所因出，是法不異因。
若離從異異，應無異有異。
離從異無異，是故無有異。
異中無異相，不異中亦無。
無有異相故，則無此彼異。

是法不自合，異法亦不合。
合者及合時，合法亦皆無。

十五、觀有無品

眾緣中有性，是事則不然。
性從眾緣出，即名為作法。
性若是作者，云何有此義？
性名為無作，不待異法成。
法若無自性，云何有他性？
自性於他性，亦名為他性。
離自性他性，何得更有法？
若有自他性，諸法則得成。
有若不成者，無云何可成？
因有異法故，有壞名為無。
若人見有無，見自性他性。
如是則不見，佛法真實義。
佛能滅有無，於化迦旃延，
經中之所說，離有亦離無。
若法實有性，後則不應無。
性若有異相，是事終不然。
若法實無性，云何而可異？
若法實有性，云何而可異？

定有則著常，定無則著斷。
是故有智者，不應著有無。
若法有定性，非無則是常。
先有而今無，是則為斷滅。

十六、觀縛解品

諸行往來者，常不應往來，
無常亦不應，眾生亦復然。
若眾生往來，陰界諸入中，
五種求盡無，誰有往來者？
若從身至身，往來即無身。
若其無有身，則無有往來。
諸行若滅者，是事終不然；
眾生若滅者，是事亦不然。
諸行生滅相，不縛亦不解；
眾生如先說，不縛亦不解。
若身名為縛，有身則不縛，
無身亦不縛，於何而有縛？
若可縛先縛，則應縛可縛。
而先實無縛，餘如去來答。
縛者無有解，不縛亦無解，
縛時有解者，縛解則一時。

若不受諸法，我當得涅槃。
 若人如是者，還為受所縛。
 涅槃無有生，輪迴亦無滅，
 豈可為輪迴？涅槃豈安立？

十七、觀業品

人能降伏心，利益於眾生，
 是名為慈善，二世果報種。
 大聖說二業，思與從思生。
 是業別相中，種種分別說。
 佛所說思者，所謂意業是。
 所從思生者，即是身口業。
 身業及口業，律儀非律儀，
 及其餘無表，亦善亦不善。
 從用生福德，罪生亦如是，
 及思為七法，能了諸業相。
 業住至受報，是業即為常，
 若滅即無常，云何生果報？
 如芽等相續，皆從種子生。
 從是而生果，離種無相續。
 從種有相續，從相續有果。
 先種後有果，不斷亦不常。

如是從初心，心法相續生。
從是而有果，離心無相續。
從心有相續，從相續有果。
先業後有果，不斷亦不常。
能成福業者，是十白業道。
二世五欲樂，即是白業報。
若如汝分別，其過則甚多。
是故汝所說，於義則不然。
今當復更說，順業果報義。
諸佛辟支佛，賢聖所稱歎。
不失法如券，業如負財物。
此性則無記，分別有四種。
見諦所不斷，但思惟所斷。
以是不失法，諸業有果報。
因見斷故斷，業滅彼亦滅。
則得破業等，如是之過各。
一切諸行業，相似不相似，
一界初受身，爾時法獨生。
如是二種業，現世受果報，
或言受報已，而法猶故在。
若度果已滅，若死已而滅。
於是中分別，有漏及無漏。
雖空亦不斷，雖有而不常，

業果報不失，是名佛所說。
 諸業本不生，以無定性故；
 諸業亦不滅，以其不生故。
 若業有性者，是即名為常，
 不作亦名業，常則不可作。
 若有不作業，不作而有罪，
 不斷於梵行，而有不淨過。
 是則破一切，世間語言法。
 作罪與作福，亦無有差別。
 受於果報已，而應更復受。
 若言業決定，而自有性者。
 若諸世間業，從於煩惱生。
 是煩惱非實，業當何有實？
 諸煩惱及業，是說身因緣。
 煩惱諸業空，何況於諸身？
 無明之所蔽，愛結之所縛。
 而於本作者，不異亦不一。
 業不從緣生，不從非緣生。
 是故則無有，能起於業者。
 無業無作者，何有業生果？
 若其無有果，何有受果者？
 如世尊神通，所作變化人，
 如是變化人，復變作化人。

如初變化人，是名為作者；
變化人所作，是則名為業。
諸煩惱及業，作者及果報，
皆如幻如夢，如焰亦如響。

十八、觀我法品

若我是五陰，我即為生滅；
若我異五陰，則非五陰相。
若無有我者，何得有我所？
滅我我所故，無我我所執。
得無我智者，彼等不可得。
無我我所執，見者亦未見。
內外我我所，盡滅無有故，
諸取即為滅，取滅則生滅。
業煩惱滅故，名之為解脫。
業煩惱非實，入空戲論滅。
諸佛或說我，或說於無我。
諸法實相中，無我無非我。
諸法實相者，心行言語斷，
無生亦無滅，法性如涅槃。
一切實非實，亦實亦非實，
非實非非實，是名諸佛法。

自知不隨他，寂滅無戲論，
 無異無分別，是則名實相。
 若法從緣生，不即不異因。
 是故名實相，不斷亦不常。
 不一亦不異，不常亦不斷。
 是名諸世尊，教化甘露味。
 若佛不出世，聲聞已滅盡，
 諸辟支佛智，從無依而生。

十九、觀時品

若因過去時，有未來現在。
 未來及現在，應在過去時。
 若過去時中，無未來現在。
 未來現在時，云何因過去？
 不因過去時，是故無二時。
 既無未來時，亦無現在時。
 以如是義故，則知餘二時。
 上中下一異，是等法皆無。
 不住時不得，而於可得時，
 駐留不可得，云何說時量？
 因物故有時，離物何有時？
 物尚無所有，何況當有時？

二十、觀因果品

若眾緣和合，而有果生者。
和合中已有，何須和合生？
若眾緣和合，是中無果者。
云何從眾緣，和合而果生？
若眾緣和合，是中有果者。
和合中應有，而實不可得。
若眾緣和合，是中無果者。
是則眾因緣，與非因緣同。
若因與果因，作因已而滅。
是因有二體，一與一則滅。
若因不與果，作因已而滅。
因滅而果生，是果則無因。
若眾緣合時，而有果生者。
生者及可生，則為一時俱。
若先有果生，而後眾緣合。
此即離因緣，名為無因果。
若因變為果，因即至於果。
是則前生因，生已而復生。
云何因滅失，而能生於果？
若因果相關，因住果豈生？
若因果無關，更生何等果？

因見不見果，是二俱不生。
 若言過去果，而於過去因，
 未來現在因，是則終不合。
 若言現在果，而於現在因，
 未來過去因，是則終不合。
 若言未來果，而於未來因，
 現在過去因，是則終不合。
 若不和合者，因何能生果？
 若有和合者，因何能生果？
 若因空無果，因何能生果？
 若因不空果，因何能生果？
 果不空不生，果不空不滅。
 以果不空故，不生亦不滅。
 果空故不生，果空故不滅。
 以果是空故，不生亦不滅。
 因果是一者，是事終不然；
 因果是異者，是事亦不然。
 若因果是一，生及所生一；
 若因果是異，因則同非因。
 若果定有性，因為何所生？
 若果定無性，因為何所生？
 因不生果者，則無有因相。
 若無有因相，誰能有是果？

若從眾因緣，而有和合法。
和合自不生，云何能生果？
是故果不從，緣合不合生。
若無有果者，何處有合法？

二十一、觀成壞品

離成及共成，是中無有壞；
離壞及共壞，是中亦無成。
若離於成者，云何而有壞？
如離生有死，是事則不然。
成壞共有者，云何有成壞？
如世間生死，一時則不然。
若離於壞者，云何當有成？
無常未曾有，不在諸法時？
壞成共有者，云何有壞成？
如世間生死，一時則不然。

（該偈頌在鳩摩羅什翻譯的漢文版中缺漏）

成壞共無成，離亦無有成。
是二俱不可，云何當有成？
盡則無有成，不盡亦無成；
盡則無有壞，不盡亦無壞。
若當離於法，則無有成壞。

若離於成壞，是亦無有法；
若法性空者，誰當有成壞？
若性不空者，亦無有成壞。
成壞若一者，是事則不然；
成壞若異者，是事亦不然。
若謂以現見，而有生滅者。
則為是癡妄，而見有生滅。
法不從法生，不從非法生；
非法亦不從，非法及法生。
法不從自生，亦不從他生，
不從自他生，云何而有生？
若有所受法，即墮於斷常。
當知所受法，若常若無常。
所有受法者，不墮於斷常。
因果相續故，不斷亦不常。
若因果生滅，相續而不斷，
滅更不生故，因即為斷滅。
法住於自性，不應有有無。
涅槃滅相續，則墮於斷滅。
若初有滅者，則無有後有；
初有若不滅，亦無有後有。
若初有滅時，而後有生者。
滅時是一有，生時是一有。

若言於生滅，一時則非理。
豈可此陰死，亦於此陰生？
三世中求有，相續不可得。
若三世中無，何有有相續？

二十二、觀如來品

非陰非離陰，此彼不相在，
如來不有陰，何處有如來？
陰合有如來，則無有自性。
若無有自性，云何因他有？
法若因他生，是即非我有。
若法非我者，云何是如來？
若無有自性，云何有他性？
離自性他性，何名為如來？
若不因五陰，先有如來者。
以今受陰故，則說為如來。
今實不受陰，更無如來法。
若以不受無，今當云何受？
若其未有受，所受不名受。
無有無受法，而名為如來。
若於五種求，一異之如來，
悉皆不可得。云何受中有？

又所受五陰，不從自性有。
 若無自性者，云何有他性？
 以如是義故，受空受者空。
 云何當以空，而說空如來？
 空則不可說，非空不可說，
 共不共叵說，但以假名說。
 常無常等四，本寂何處有？
 邊無邊等四，本寂何處有？
 邪見深厚者，耽執有如來。
 如來寂滅相，分別有亦非。
 如是性空中，思惟亦不可，
 如來滅度後，分別於有無。
 如來過戲論，而人生戲論。
 戲論破慧眼，是皆不見佛。
 如來所有性，即是世間性。
 如來無有性，世間亦無性。

二十三、觀顛倒品

從憶想分別，生於貪嗔癡，
 淨不淨顛倒，皆從眾緣生。
 若因淨不淨，顛倒生三毒。
 三毒即無性，故煩惱無實。

我法有與無，是事終不成。
無我諸煩惱，有無亦不成。
誰有此煩惱，是即為不成。
若無有所依，煩惱亦不成。
如身見五種，求之不可得。
煩惱於垢心，五求亦不得。
淨不淨顛倒，是則無自性。
云何因此三，而生諸煩惱？
色聲香味觸，及法為六種，
如是之六種，是三毒根本。
色聲香味觸，及法體六種，
皆空如焰夢，如乾闥婆城。
猶如幻化人，亦如鏡中像。
如是六種中，何有淨不淨？
不因於不淨，則亦無有淨。
因不淨有淨，是故無有淨。
不因於淨相，則無有不淨。
因淨有不淨，是故無不淨。
若無有淨者，由何而有貪？
若無有不淨，何由而有嗔？
於無常著常，是則名顛倒。
空中無無常，何處有常倒？

著無常為常，即是為顛倒。
 空中無無常，何有非顛倒？
 可著著者著，及所用著法。
 是皆寂滅相，是故無有著。
 若倒為真實，且無有著法，
 顛倒不顛倒，誰有如是事？
 若已成顛倒，則無有顛倒；
 若不成顛倒，亦無有顛倒。
 若於顛倒時，亦不生顛倒。
 汝可自觀察，誰生於顛倒？
 若顛倒不生，何有顛倒者？
 諸法不自生，亦不從他生。
 不從自他生，何有顛倒者？
 若我常樂淨，而是實有者。
 是常樂我淨，則非是顛倒。
 若我常樂淨，而實無有者。
 無常苦不淨，是則亦應無？
 如是顛倒滅，無明則亦滅。
 以無明滅故，諸行等亦滅。
 若煩惱性實，而有所屬者。
 云何當可斷？誰能斷其性？
 若煩惱虛妄，無性無屬者。
 云何當可斷，誰能斷無性？

二十四、觀四諦品

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，則無有四果。
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。
若無法僧寶，豈能有佛寶？
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。
汝今實不能，知空空因緣，
及知於空義，是故自生惱。
諸佛依二諦，為眾生說法。
一以世俗諦，二第一義諦。
若人不能知，分別於二諦。
則於深佛法，不知真實義。
若不依俗諦，不得第一義。
不得第一義，則不得涅槃。
不能正觀空，鈍根則自害。
如不善咒術，不善捉毒蛇。

世尊知是法，甚深微妙相，
非鈍根所及，是故不欲說。
若汝發太過，謂空為無理。
汝則棄空性，於自宗不容。
以有空義故，一切法得成；
若無空義者，一切則不成。
汝今自有過，而以迴向我。
如人乘馬者，自忘於所乘。
若汝見諸法，決定有性者。
即為見諸法，無因亦無緣。
即為破因果，作作者作法。
亦復壞一切，萬物之生滅。
眾因緣生法，我說即是空，
亦為是假名，亦是中道義。
未曾有一法，不從因緣生。
是故一切法，無不是空者。
若一切不空，則無有生滅。
如是則無有，四聖諦之法。
苦不從緣生，云何當有苦？
無常是苦義，定性無無常。
若苦有定性，何故從集生？
是故無有集，以破空義故。
苦若有定性，則不應有滅。

汝著定性故，即破於滅諦。
道若有定性，則無有修道。
若道可修習，即無有定性。
若無有苦諦，及無集滅諦。
所可滅苦道，竟為何所至？
若苦定有性，先來所不見。
於今云何見？其性不異故。
如見苦不然，斷集及證滅，
修道及四果，是亦皆不然。
是四道果性，先來不可得。
諸法性若定，今云何可得？
若無有四果，則無得向者。
以無八聖故，則無有僧寶。
無四聖諦故，亦無有法寶。
無法寶僧寶，云何有佛寶？
汝說則不因，菩提而有佛；
亦復不因佛，而有於菩提。
若先非佛性，雖復勤精進，
修行菩提道，不應得成佛。
若諸法不空，無作罪福者。
不空何所作？以其性定故。
汝許離罪福，而有諸果報。
罪福因所生，果報則無有。

若謂從罪福，而生果報者。
 果從罪福生，云何言不空？
 汝破一切法，諸因緣空義，
 則破於世俗，諸餘所有法。
 若破於空義，即應無所作，
 無作而有作，不作名作者。
 若有決定性，眾生無生滅，
 恆常而安住，遠離種種相。
 若無有空者，未得不應得，
 亦無斷煩惱，亦無苦盡事。
 若人能現見，一切因緣法，
 則為能見苦，亦見集滅道。

二十五、觀涅槃品

若一切法空，無生無滅者。
 何斷何所滅，而稱為涅槃？
 若諸法不空，則無生無滅。
 何斷何所滅，而稱為涅槃？
 無棄亦無得，不斷亦不常，
 不生亦不滅，是說名涅槃。
 涅槃不名有，有則老死相。
 終無有有法，離於老死相。

若涅槃是有，涅槃即有為。
終無有一法，而是無為者。
若涅槃是有，云何非緣起？
非緣起之法，始終皆無有。
若涅槃非有，何況於無耶？
涅槃若非有，無實亦不成。
若涅槃是無，云何不依有？
未曾有不依，而名為無法。
來去輪迴法，乃假立緣起；
非假立緣起，是名為涅槃。
如佛經中說，斷有斷非有。
是故知涅槃，非有亦非無。
若謂於有無，合為涅槃者。
有無即解脫，是事則不然。
若謂於有無，合為涅槃者。
涅槃非無依，是二從依生。
有無共合成，云何名涅槃？
涅槃名無為，有無是有為。
有無二事共，云何是涅槃？
是二不同處，如明暗不俱。
分別非有無，如是名涅槃。
若有無成者，非有非無成。
若非有非無，名之為涅槃。

此非有非無，以何而分別？
如來滅度後，不言有與無，
亦不言有無，非有及非無。
如來現在時，不言有與無，
亦不言有無，非有及非無。
涅槃與世間，無有少分別；
世間與涅槃，亦無少分別。
涅槃之實際，即為世間際。
如是二際者，無毫釐差別。
滅後有無等，有邊等常等，
諸見依涅槃，未來過去世。
一切法空故，何有邊無邊，
亦邊亦無邊，非有非無邊？
何者為一異，何有常無常，
亦常亦無常，非常非無常？
諸法不可得，滅一切戲論，
無人亦無處，佛亦無所說。

二十六、觀十二因緣品

眾生癡所覆，為後起三行，
以起是行故，隨行入六趣。
隨諸行因緣，識受六道身；

依靠諸識故，而成於名色。
依靠名色故，因而生六入；
依靠六入故，而生於六觸。
依眼根色法，作意而生觸；
是故依名色，而生於識處。
情塵以及識，三者之和合，
彼者即生觸，由觸而生受。
以受生渴愛，因受生愛故。
因愛有四取，因取故有有。
若取者不取，則解脫無有。
從有生五蘊，從有而有生。
從生有老死，從老死故有，
憂愁及哀號，痛苦與不悅，

以及諸迷亂。

如是等諸事，皆從生而有。
是故大苦陰，但以因緣生。
生死根即行，諸智者不為，
愚者即行者，智非見性故。
以無明滅故，諸行則不生。
若欲滅無明，以智修法性。
前前若能滅，後後則不生。
但是苦陰聚，如是而正滅。

二十七、觀邪見品

我於過去世，有生與無生，
世間常等見，皆依過去世。
我於未來世，有生及無生，
有邊等諸見，皆依未來世。
過去世有我，是事不可得。
過去世中我，不作今日我。
若謂我即是，而身有異相。
若當離於身，何處別有我？
離身無有我，是事為已成。
若謂身即我，若都無有我。
但身不為我，身相生滅故。
云何當以受，而作於受者？
若離身有我，是事則不然。
無受而有我，而實不可得。
今我不離受，亦不但是受，
既非無有受，無有亦不定。
過去我不作，是事則不然；
過去世中我，異今亦不然。
若謂有異者，離彼應有今，
與彼而共住，彼未亡今生。
如是則斷滅，失於業果報，
彼作而此受，有如是等過。

先無而今有，此中亦有過。
我則是作法，其生亦無因。
如過去世中，有生無生見，
若共若不共，是事皆不然。
我於未來世，為作為不作，
如是之見者，皆同過去世。
若天即是人，則墮於常邊。
天則為無生，常法不生故。
若天異於人，是即為無常。
若天異人者，是則無相續。
若半天半人，則墮於二邊。
常及於無常，是事則不然。
若常及無常，是二俱成者。
如是則應成，非常非無常。
法若定有來，及定有去者。
生死則無始，而實無此事。
今若無有常，云何有無常，
亦常亦無常，非常非無常？
若世間有邊，云何有後世？
若世間無邊，云何有後世？
五陰常相續，猶如燈火焰。
以是故世間，不應邊無邊。
若先五陰壞，不因是五陰，

更生後五陰，世間則有邊。
若先陰不壞，亦不因是陰，
而生後五陰，世間則無邊。
若世半有邊，世間半無邊。
是則亦有邊，亦無邊不然。
受亦復如是，云何一分破，
一分而不破？是事亦不然。
彼受五陰者，云何一分破，
一分而不破？是事則不然。
若亦有無邊，是二得成者。
非有非無邊，是則亦應成。
一切法空故，世間常等見，
何處於何時，誰起是諸見？
瞿曇大聖主，憐湣說正法，
悉斷一切見，我今稽首禮！

歸屬大乘對法之義，闡揚勝義真如法性，開顯（聖）般若波羅蜜多之理的《中觀根本慧論》，乃為擁有不可掠奪之智慧與悲心，開演如來無上大乘之理，成就極喜地之果位，前往極樂剎土，於“極淨光世界”成佛，號“智源光如來”之聖者大阿闍黎——龍樹菩薩圓滿撰著完畢。

奉具備殊勝自在妙智之吉祥天母化身——大國王赤松德贊之聖詔，印度中觀大論師，堪布【法師】雜加納嘎

巴達（益西娘波：即智藏論師。約在七、八世紀時，古印度一佛學家名，著中觀二諦論，持自續派中觀見。），與主校比丘焦若·魯堅贊（八世紀中，藏王赤松德贊時青年三譯師之一。譯有《解深密經大疏》四十卷、《了義中觀》、《般若要義》和《抉擇諸法關樞》等經籍。）譯師共同翻譯、校勘並訂正。

該論共二十七品，四百四十九偈，共計一卷半。

之後，於喀什米爾慧美繼鴻城【妙臂城】中心的仁親衛寺【藏寶寺】內，喀什米爾堪布——大智者哈薩瑪德（夏波洛珠），與西藏譯師巴擦尼瑪札【日稱】，於（喀什米爾）國王帕巴拉【聖天國王】年間，根據與喀什米爾版本相符之《顯句論》，再次進行修訂。

隨後，於拉薩大昭寺殿內，印度堪布嘎那嘎瓦馬色及國卡【金鎧】與譯師（巴擦尼瑪札），（依照東西方各類版本）再次進行大校。

※（為顧及藏文注解，在鳩摩羅什譯本上參照藏文頌詞略作修改。）



中論釋科判



甲一、首義

- 乙一、宣講論名
- 乙二、譯禮句

甲二、論義

乙一、頂禮句

乙二、論義正文

丙一、總品關聯

丙二、分品關聯

丁一、觀因緣品

- 戊一、經部關聯
- 戊二、品關聯

己一、破四邊生

己二、別破他生

- 庚一、宣說他宗
- 庚二、以理破斥

辛一、破斥因果他性

- 壬一、破依他緣生
- 壬二、破依他作生

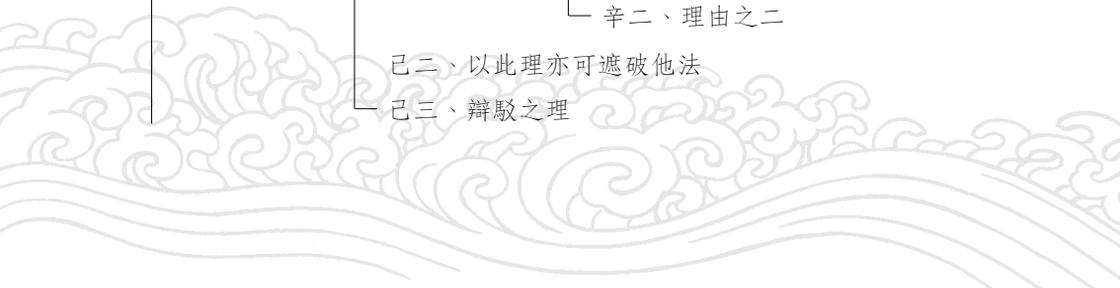
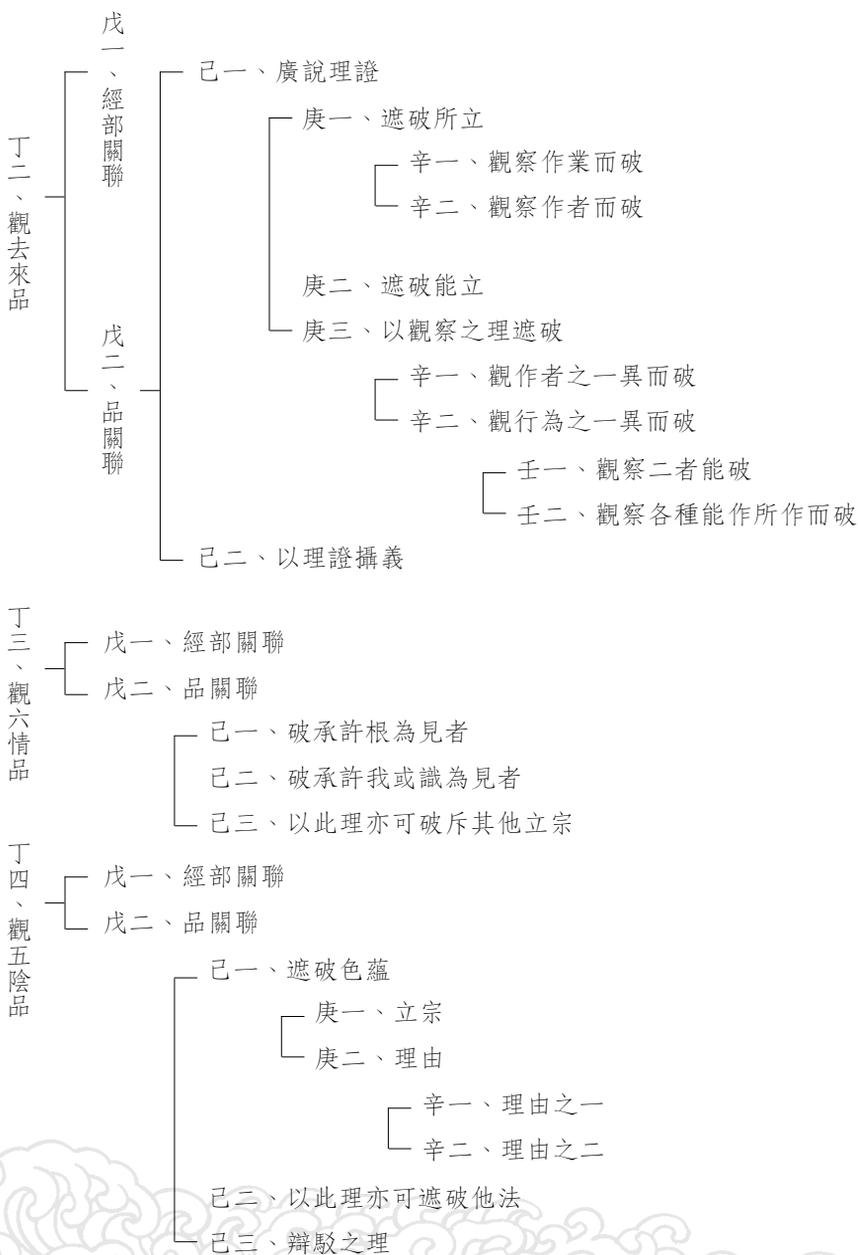
辛二、破緣能立性相

辛三、以觀有無而破生

辛四、破四緣各自法相

- 壬一、破斥因緣
- 壬二、破斥所緣緣
- 壬三、破斥等無間緣
- 壬四、破斥增上緣

己三、破緣之能立



丁五、觀六品種

- 戊一、經部關聯
- 戊二、品關聯

- 己一、遮破空界
 - 庚一、遮破事相
 - 庚二、遮破建立法相之理
 - 庚三、遮破有實無實
 - 辛一、遮破所立
 - 辛二、遮破能立
 - 庚四、總攝遮破成立之義
- 己二、以此理亦可遮破他法
- 己三、呵斥邊執見

丁六、觀染染者品

- 戊一、經部關聯
- 戊二、品關聯

- 己一、遮破貪欲之惑
 - 庚一、破前後次第而生
 - 庚二、破同時而生
 - 辛一、以無觀待之過而破
 - 辛二、破斥結合而成
 - 壬一、遮破一異
 - 壬二、別破異體
 - 癸一、宣說合不成立
 - 癸二、互相依存之過
 - 庚三、攝義
- 己二、以此理亦可遮破他法

丁七、觀三相品

- 戊一、經部關聯
- 戊二、品關聯

- 己一、遮破有為法
- 己二、遮破無為法
- 己三、遮止與聖教相違



庚一、廣說

辛一、總破

- 壬一、觀察有為無為法而破
- 壬二、觀察分散與聚集而破
- 壬三、觀察有無其他法相而破

- 癸一、以太過而破
- 癸二、以對離過之答覆而破

- 子一、以對離過之答覆之一而破
- 子二、以對離過之答覆之二而破

丑一、對離過之答覆

- 寅一、比喻不成
 - 卯一、能遍不可得
 - 卯二、極為過分
- 寅二、其義非理

- 卯一、從因方而破
- 卯二、從果方而破

- 辰一、自生非理
- 辰二、他生非理

- 巳一、觀察三時
- 巳二、觀察生有否他生

- 午一、總破生
- 午二、別破生時生

丑二、遮破

辛二、別破

庚二、攝義

- 壬一、破生
- 壬二、破住

- 癸一、觀察三業
- 癸二、觀察已滅未滅
- 癸三、以前述相同之理而破

- 壬三、破滅

- 癸一、宣說能損之理
 - 子一、觀察所作
 - 子二、觀察所依
 - 子三、觀察因
 - 子四、觀察法之有無
 - 子五、以前述之理類推
- 癸二、遮止自宗相同之過

丁八、觀作作品者

- 戊一、經部關聯
- 戊二、品關聯

- 己一、勝義中破作業及作者
 - 庚一、遮遣同品能作所作
 - 庚二、遮遣違品能作所作
 - 辛一、遮遣分別作者作分別業
 - 辛二、遮遣分別作者作分別與二者兼俱業
 - 辛三、遮遣二者兼備作分別業
- 己二、名言中僅可安立
- 己三、以此理類推

丁九、觀本住品

- 戊一、經部關聯
- 戊二、品關聯

- 己一、陳述他宗
- 己二、破其立宗
 - 庚一、破領受者我
 - 辛一、破領受者於一切所領受前成立
 - 壬一、破無立我之因
 - 壬二、破立我之因不觀待

丁十、觀燃可燃品

- └ 戊一、經部關聯
- └ 戊二、品關聯

- └ 辛二、破領受者於分別所領受前成立
- └ 辛三、破領受者存在因法
- └ 庚二、以此理亦可遮破他法
- └ 庚三、以遮遣而攝成立之義

己一、破火與柴薪

庚一、破他宗之安立

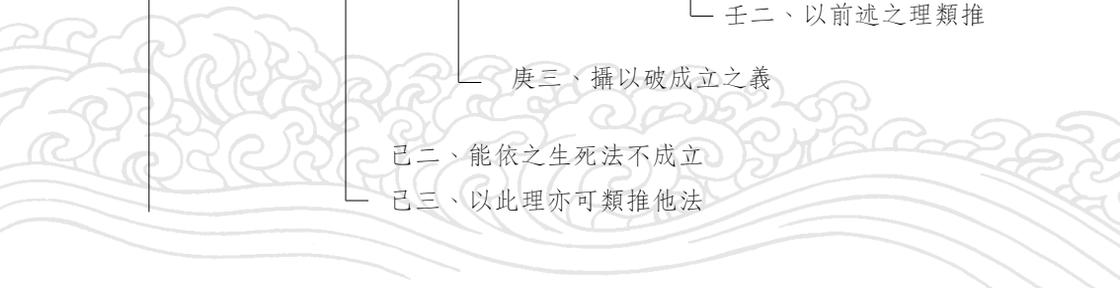
- └ 辛一、以觀察破一體成立
- └ 辛二、以觀察破異體成立
 - └ 壬一、以太過而破
 - └ 壬二、破離過之答覆
 - └ 壬三、宣說其他能損之理
 - └ 癸一、正破
 - └ 癸二、破離過之答覆

庚二、破觀待而成立

- └ 辛一、正破觀待而立
 - └ 壬一、破前後之觀待
 - └ 壬二、破成與不成之觀待
 - └ 壬三、攝以破成立之義
- └ 辛二、宣說旁破他理
 - └ 壬一、遮破可成
 - └ 壬二、以前述之理類推

庚三、攝以破成立之義

- └ 己二、能依之生死法不成立
- └ 己三、以此理亦可類推他法



丁十一、觀本際品

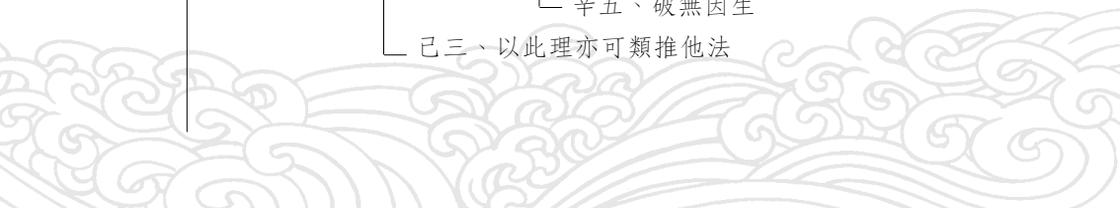
- 戊一、經部關聯
- 戊二、品關聯

- 己一、所依之輪迴不成立
- 己二、能依之生死法不成立
 - 庚一、略說
 - 庚二、廣說
 - 庚三、攝義
- 己三、以此理亦可類推他法

丁十二、觀苦品

- 戊一、經部關聯
- 戊二、品關聯

- 己一、宣說他宗
- 己二、闡述能損之理
 - 庚一、略說
 - 庚二、廣說
 - 辛一、破痛苦為自生
 - 壬一、破以痛苦而自生
 - 壬二、破以補特伽羅而自生
 - 辛二、破痛苦為他生
 - 壬一、破以其他痛苦而生之他生
 - 壬二、破以其他補特伽羅而生之他生
 - 辛三、以他理破自生與他生
 - 辛四、破自他共生
 - 辛五、破無因生
- 己三、以此理亦可類推他法



丁十三、觀行品

- 戊一、經部關聯
- 戊二、品關聯

- 己一、宣說教義
- 己二、破承許其他立宗
 - 庚一、宣說他宗
 - 庚二、破其立論
- 己三、駁斥其他爭辯
- 己四、宣說空性之必要

丁十四、觀和合品

- 戊一、經部關聯
- 戊二、品關聯

- 己一、以立宗而略說
- 己二、廣說合理論據
 - 庚一、以有法不成立證明接觸不成立
 - 辛一、略說
 - 辛二、廣說推理
 - 壬一、宣說以本體成立的異法不合理
 - 癸一、以此理類推他法
 - 癸二、破異體之本體
 - 壬二、宣說異體之總相不成立
 - 庚二、以無有一異證明接觸不成立
- 己三、攝以破成立之義



丁十五、觀有無品

- ├── 戊一、經部關聯
- └── 戊二、品關聯

- ├── 己一、遮破四種戲論
 - ├── 庚一、遮破自性與他性
 - └── 庚二、遮破有實與無實
- ├── 己二、呵責相違之見
- └── 己三、教誡修習中觀

丁十六、觀縛解品

- ├── 戊一、經部關聯
- └── 戊二、品關聯

- ├── 己一、遮破輪迴與涅槃
- ├── 己二、遮破束縛與解脫
- └── 己三、駁斥其他過患

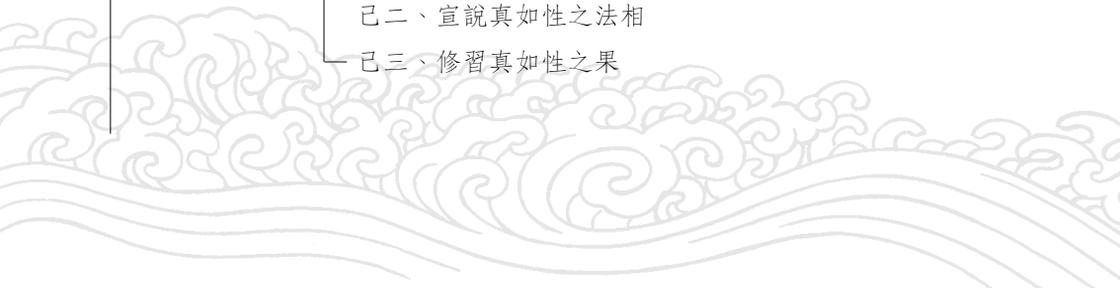
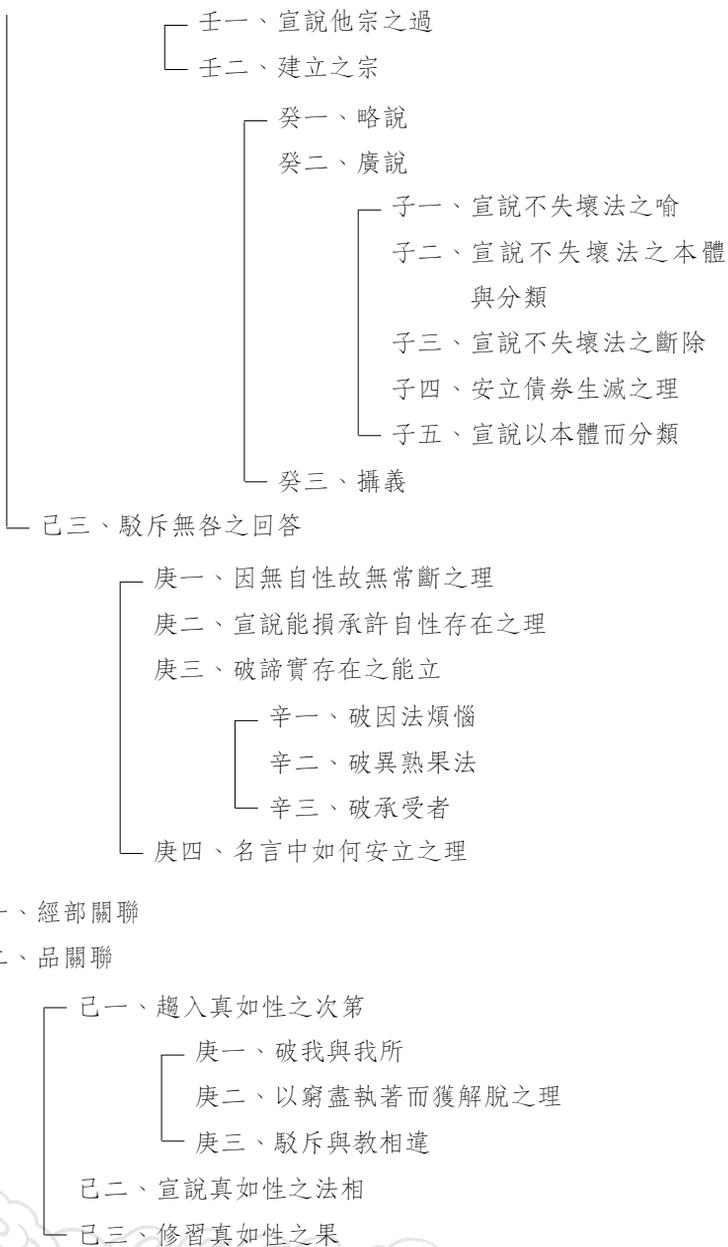
丁十七、觀業品

- ├── 戊一、經部關聯
- └── 戊二、品關聯

- ├── 己一、隨說他宗
 - ├── 庚一、略說業
 - └── 庚二、廣說業之分別
 - ├── 辛一、略說
 - └── 辛二、廣說分別之相
- ├── 己二、對方避免常斷邊之理
 - ├── 庚一、設立辯論主題
 - └── 庚二、宣說避免過失之理
 - ├── 辛一、經部避免過失之理
 - ├── 壬一、遣除常斷之理
 - └── 壬二、宣說業果
 - └── 辛二、有部他宗之過



丁十八、觀我法品



丁十九、觀時品

- 戊一、經部關聯
- 戊二、品關聯

- 己一、遮破時之本體
 - 庚一、觀察三時之理
 - 辛一、結合過去而破
 - 壬一、遮破觀待而成立
 - 壬二、遮破不觀待而成立
 - 壬三、攝義
 - 辛二、類推餘法
 - 庚二、以此理亦可遮破他法
- 己二、遮破時之能立

丁二十、觀因果品

- 戊一、經部關聯
- 戊二、品關聯

- 己一、遮破以因緣和合而生果
 - 庚一、破於和合後生
 - 庚二、破與和合同時生
 - 庚三、破於和合前生
- 己二、遮破以因而生果
 - 庚一、觀察因而破
 - 辛一、以破因而破生
 - 辛二、以觀察有無關聯而破
 - 辛三、以觀察能否現見而破
 - 辛四、以觀察是否接觸而破
 - 辛五、以觀察是否空性而破
 - 庚二、觀察果而破
 - 辛一、以觀察是否空性而破
 - 辛二、以觀察一體異體而破



丁二十一、觀成壞品

- 戊一、經部關聯
- 戊二、品關聯

- 辛三、以觀察有無本性而破
- 辛四、以能遍不可得而破
- 己三、攝以破成立之義

- 己一、宣說能害自性存在之理
 - 庚一、以觀察俱成不成而破
 - 辛一、宣說立宗
 - 辛二、陳述理由
 - 辛三、攝義
 - 庚二、以觀察是否滅盡而破
 - 庚三、以觀察能依所依而破
 - 庚四、以觀察是否空性而破
 - 庚五、以觀察一異而破
- 己二、遮破存在之能立

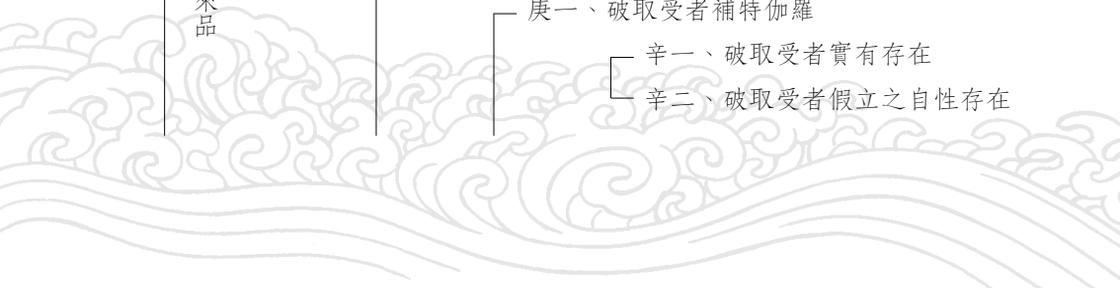
- 庚一、破現量之能立
- 庚二、破比量之能立
 - 辛一、以無生而破
 - 辛二、以太過而破

- 壬一、宣說太過
- 壬二、駁斥離過之答覆
- 壬三、攝義

丁二十二、觀如來品

- 戊一、經部關聯
- 戊二、品關聯

- 己一、遮破如來之成實
 - 庚一、破取受者補特伽羅
 - 辛一、破取受者實有存在
 - 辛二、破取受者假立之自性存在



丁二十三、觀顛倒品

- 己二、成立捨諸見之理
 - 己三、以此理類推他法
 - 庚二、破所取之五蘊
 - 壬一、破於自性與他性中成立
 - 壬二、以無有取受之理而破
 - 壬三、攝兩方之義
 - 庚三、攝以破成立之義

- 戊一、經部關聯
- 戊二、品關聯

- 己一、遮破煩惱
 - 庚一、廣破煩惱
 - 辛一、以緣起因而破
 - 辛二、以無有所依之因而破
 - 辛三、以無因之因而破
 - 辛四、以無所緣之因而破
 - 庚二、分別而破

- 辛一、遮破貪瞋
 - 壬一、破因法淨與不淨
 - 癸一、以所依為虛妄而破
 - 癸二、以互相觀待而破
 - 壬二、破果法煩惱
- 辛二、別破愚癡
 - 壬一、破顛倒外境
 - 癸一、破顛倒與非顛倒之差別
 - 子一、外境之成與不成相同
 - 子二、外境之有無相同
 - 子三、僅此執著亦不可成立



丁二十四、觀四諦品

- 戊一、經部關聯
- 戊二、品關聯

- 己二、遮破煩惱存在之能立
 - 壬二、以破成立之果
 - 癸二、破執著者補特伽羅
 - 子一、總破
 - 子二、別破

- 己一、宣說對方問難
 - 庚一、應有所知四諦不存在之過
 - 庚二、應有三寶不存在之過
 - 辛一、無有僧寶之過
 - 辛二、無有勝法之過
 - 辛三、無有佛陀之過
 - 庚三、應有業因果不存在之過
 - 庚四、應有世間名言法不存在之過

- 己二、回答問難
 - 庚一、宣說爭論之因
 - 辛一、否認過患本體
 - 辛二、宣說功過之處
 - 辛三、廣說回遮他宗之過
 - 壬一、無有四諦之過
 - 癸一、無有外境四諦之過
 - 子一、略說
 - 子二、廣說
 - 子三、攝義
 - 癸二、無有有境智慧之過
 - 壬二、無有三寶之過

丁二十五、觀涅槃品

- 戊一、經部關聯
- 戊二、品關聯

- 庚三、通達中觀之重要性
 - 辛四、尚有他過之理
 - 壬三、無有因果之過
 - 壬四、宣說世間與出世間間名言不合理
 - 癸一、無有僧寶之過
 - 癸二、無有法寶之過
 - 癸三、無有佛寶之過

己一、宣說他宗

己二、闡釋能損之理證

庚一、宣說他宗之過

庚二、宣說中觀派無過之理

辛一、宣說離邊之涅槃

辛二、破除四邊戲論

壬一、破除涅槃四邊

癸一、破承許涅槃之有實與無實

子一、分別而破

- 丑一、破承許涅槃之有實
- 丑二、破承許涅槃之無實

子二、共破

- 丑一、以理證而不合理
- 丑二、以教證而不合理

癸二、破承許二者兼俱

癸三、(破承許二者皆非)

- 子一、遮破本體
- 子二、遮破能立

壬二、破除證悟者之涅槃

壬三、宣說以此成立之義

- 癸一、成立有寂等性
- 癸二、成立破無記之見

丁二十六、觀十二因緣品

- 戊一、經部關聯
- 戊二、品關聯

- 己一、宣說緣起之理
- 己二、行與非行之差別
- 己三、闡釋破十二有支之次第

- 子一、認知所破之見
- 子二、陳述此見非理之因
- 辛三、駁斥說法無義之過

丁二十七、觀邪見品

- 戊一、經部關聯
- 戊二、品關聯

- 己一、認知相違之見
- 己二、宣說破見之理

庚一、安住於名言緣起如幻而破邪見，或為別破

- 辛一、破依前際而安立之有生等四種邪見
- 辛二、破依後際而安立之有生等四種邪見
- 辛三、破依前際而安立之恆常等四種邪見
- 辛四、破依後際而安立之恆常等四種邪見

庚二、安住於勝義離戲而破邪見，或為共破

乙三、隨念恩德之頂禮

甲三、末義



中論釋—— 善解龍樹密意莊嚴論

米滂仁波切／著 堪布索達吉／譯



三門恭敬頂禮上師及至尊文殊菩薩！

深廣浩瀚智慧虛空界，遣除常斷黑暗之光芒，
離邊中觀璀璨之杲日，恭禮絕倫導師遍知佛。
無始沉臥心間三有魔，密佈有實無實束縛網，
能以智慧利劍斬除尊，至誠頂戴文殊智慧藏。
堪忍法海甚深之諦義，頂部蛇冠寶飾極顯赫，
發出緣起空性之轟鳴，敬禮龍樹父子傳承師。

中觀根本之善說，匯集眾論之精華，
以文殊喜勝妙智，親筆撰著之注疏。

此論旨為宣說：大阿闍黎聖者龍樹菩薩所造之《中觀根本智慧大論》之內容。

全論分三：一、首義；二、論義；三、末義。

甲一（首義）分二：一、宣講論名；二、譯禮句。

乙一、宣講論名：

梵文：札加那瑪美拉芒達瑪噶噶局噶

漢意：中觀根本慧論頌

若直接翻譯，則“札加”、“那瑪”、“美拉”、“芒達瑪噶”、“噶局噶”可分別翻譯為“智慧”、“所謂”、“根本”、“中觀”、“頌”。

“中觀”即遠離八邊自性之意；“根本”即其後涉及中觀的諸多論典，均是以此論為原本而衍生出來的；“頌”包含品頌及偈頌二義，即由字數相同之詩文組合而成。“智慧”即論名，表示若能趨入聞思該論之道，則可獲得無倒證悟趨至遠離一切邊戲實相之智慧。

如頌云：“智慧度無二，彼慧即善逝，修彼具義故，論道立彼名。”

乙二、譯禮句：

“頂禮文殊師利童子！”

意即頂禮宣示諸法真實勝義實相之智慧本尊文殊師利童子。

前譯派的譯師在翻譯此論時，為了消除違緣，首先如此頂禮。

甲二（論義）分三：一、頂禮句；二、論義正文；三、隨念恩德之頂禮。

乙一、頂禮句：

不生亦不滅，不常亦不斷，

不一亦不異，不來亦不去。

在如實證達緣起性的聖者根本智慧前，諸法首先不生，究竟不滅；本性連續不斷，卻非恆常而住；既不從他處來，亦不往他處去；既非不同之異體，亦非相同之一體。

能說是因緣， 善滅諸戲論，

我稽首禮佛， 諸說中第一。

圓滿正等覺佛陀所宣說的，寂滅一切能說所說、法相（也即性相。實有三法全具備者，為諸法性相。如能托屋樑是柱之性相。）名相等邊戲，超離心與心所、能知所知等名言，息滅生老等眾多災難之立宗，為一切諸說之最上首。所以，作者於此首先恭敬頂禮能闡演如此甚深妙義之佛陀。

以此偈亦宣說了必要、關聯等四法。

內容：雖然某些人認為“僅僅息滅八邊戲之無遮為此論的內容，若以無生、無滅等具八種特點之緣起法為此論之所詮，則該論的直接內容將成為世俗諦”，但此論則以“緣起而生之真如性，遠離八邊戲之實相，息滅一切戲論”作為其所詮內容；

必要：依此論所闡釋的道理極易通達；

必要之必要：即論述寂滅之無住涅槃；

關聯：即必要與論典乃方便及方便生的關係。

乙二（論義正文）分二：一、總品關聯；二、分品關聯。

丙一、總品關聯：

《佛護論》與《無畏論》（噶里晉美所著，為一中觀論著。其作者各說不一。）中的見解認為：在全論之二十七品中，前二十五品宣說如何趨入大乘之道，最後二品宣說如何趨入聲聞之道。

而清辯論師則不承認最後二品為宣說如何趨入聲聞之道。阿闍黎月稱菩薩也持相同之觀點。

丙二（分品關聯）共分二十七品：一、觀因緣品；二、觀去來品；三、觀六情品；四、觀五陰品；五、觀六種品；六、觀染染者品；七、觀三相品；八、觀作作者品；九、觀本住品；十、觀燃可燃品；十一、觀本際品；十二、觀苦品；十三、觀行品；十四、觀和合品；十五、觀有無品；十六、觀縛解品；十七、觀業品；十八、觀我法品；十九、觀時品；二十、觀因果品；二十一、觀成壞品；二十二、觀如來品；二十三、觀顛倒品；二十四、觀四諦品；二十五、觀涅槃品；二十六、觀十二因緣品；二十七、觀邪見品。



一、觀因緣品

丁一（觀因緣品）分二：一、經部關聯；二、品關聯。

戊一、經部關聯：

《無熱惱龍王請問經》云：“何者緣生則無生，不具彼生之自性，何依緣起則空性，若知空性不放逸。”《般若經》中也以“色法無生”等詳細闡釋了無生之理。

戊二、品關聯：

前面頂禮句中已經將無生的了義之理，以理證進行了宣講，以下各品均以此二關聯進行詳細闡述。

（品關聯）分三：一、破四邊生；二、別破他生；三、破緣之能立。

己一、破四邊生：

諸法不自生，亦不從他生，
不共不無因，是故知無生。

任何法都不是從自己而生，如果是自己產生的，則有無義生、無窮生的過失；也不是從他法而生，否則，即有火焰生黑暗等一切生一切的太過；也不是從自他二者中產生，因為有前兩種過失的緣故；也不是無因生，否則有

結果恆時存在或恆時無有，以及因緣之勤作無有意義的過失。

所以，自宗如此立宗：“能依的一切法，所依的一切環境，無論何時、何宗皆無生。”

清辯論師則認為“一切萬法，於何時、何地、何宗皆無有自性生，因於勝義中無有自生故”等等，以承許自續派的觀點而立宗。

月稱菩薩云：“一切萬法，於何時、何地、何宗皆應無生，因無有自生等故。”並由無有自生等立宗，依次建立了無有四生的論點。

對此，佛護論師提出：若有生，則可用無義生之過患進行駁斥。

清辯論師又認為：“此宗的安立，有不具備能立及譬喻之過患。”

月稱菩薩對此反駁道：“此宗之能立及譬喻，乃用對方自宗已承認之觀點進行破斥，故無需能立及譬喻。”並於《顯句論》中引用教證對加上勝義簡別的觀點進行了破斥：“若為中觀派，則不能以自之比量推測而立宗，以未承認他法之故。聖天論師云：‘有非有俱非，一非一雙泯，隨次應配屬，智者達非真。’《回諍論》亦云：‘若我有少宗，則我有彼過，我無立宗故，唯我為無過。’”

己二（別破他生）分二：一、宣說他宗；二、以理破斥。

庚一、宣說他宗：

因緣次第緣，緣緣增上緣，
四緣生諸法，更無第五緣。

（此偈頌與下一偈頌的順序，與原譯順序顛倒，為照顧藏文科判，故略作調整。）

有部說實事師認為：其他三種生理當遮破，但應該成立他生，因為需要從他緣而生的緣故。除了果法以外的其他緣共有四種，其中生起苗芽等果實的種子為因緣；生起眼識的所緣外境色法等為所緣緣；在因滅盡的無間剎那產生果，為等無間緣〔次第緣〕，如以種子滅盡的緣，立即生出苗芽；增上緣即除去其他三緣之外，因某法的存在而能使某結果產生，如生起眼識的眼根等。除此之外，不存在諸如恆常不滅的大自在天等第五緣。

庚二（以理破斥）分四：一、破斥因果他性；二、破緣能立性相；三、以觀有無而破生；四、破四緣各自法相。

辛一（破斥因果他性）分二：一、破依他緣生；二、破依他作生。

壬一、破依他緣生：

如諸法自性，不在於緣中，
以無自性故，他性亦復無。

諸等果法的自性，既不是由其本體之外的“四緣”等，以及外道所承許的其他緣等諸緣的和合中產生，也不是由分別各自的緣一一產生。因為，如果從他緣而生，則有能現見此緣或者無義生的過失。

因此，果法既沒有存在於自己的本體中，也沒有存在於與其相觀待的各緣等其他諸法之中。

若相互觀待的彼方不存在，則己方也不存在。如果是像“慈氏”與“近藏”同時有彼此不同的他體，則可安立自他。但因果並不是同時成立的法，所以他生的觀點是不合理的。

壬二、破依他作生：

作非具有緣，無緣作不成，

無作則非緣，若具作可生。

（原譯：果為從緣生，為從非緣生，是緣為有果，是緣為無果。）

他宗繼續狡辯道：並不是由眼根以及色法等親自產生眼識等果法，而是以成辦眼識的作用為緣，即是由作用而產生眼識等果法的。

自宗對此破斥道：無論從作用是否具緣兩方面加以觀察，都是不合理的。

首先觀察作用具緣：

如果作用自己都不存在，則不可能存在作用具緣的情形，猶如談論石女的兒子具有青春韶華一般。

為什麼沒有作用呢？

首先，如果作為果法的心識已經產生，就不可能具備作用。因為作用是果法成立的因，倘若果法已經具足，就不需要以作用為緣，因為果法已經生起，則無需再生的緣故。

其次，假如果法尚未產生，也不具備作用。如云：“因無生之作者，則無生之作用。”

而所謂果法的正生之時也是不存在的，因為在已生、未生之外，不存在正在生起的緣故。

如云：“無有差別事，則無有差別法。”

如果對方認為：那麼，作用不具緣應當可以成立吧。

但是，不具備緣而產生果的所謂單獨作用始終不可能存在。如果存在，則有由煤炭等非緣而產生苗芽，或是令作用成為無因者等過失，所以，作用不可能存在。如同毛線不存在，則氈氍也絕對不存在的道理一樣。

他宗又認為：如果照此推測，作用的存在的確是不合理，但緣本身總可以成為產生諸法的緣吧。

首先，如果這個緣沒有作用，則因為不具備作用，而不能成為諸法產生之緣，因為該緣已遠離了能產生諸法的作用。

其次，如果具有作用的緣存在，則可以產生果法。但具有作用的緣根本不存在，其原因前面已經進行了闡述。



總之，無論作用是否具緣，或緣是否具足作用，四種情況都是不合理的。

相互之間如果不具足，即緣不具足作用或作用不具備緣二者，緣都不能成其為緣。

如果二者相互具足，即作用具緣，或緣具作用，則無論是否有果，都不需要緣，所以也是不合理的。

關於此理，在下文中還將進一步廣說。

辛二、破緣能立性相：

因是法生果，是法名為緣，

若是果未生，何不名非緣？

對方又辯白道：“作用是否具緣不需詳細觀察，因為依靠眼根等產生眼識等果，所以共稱眼根等為緣。”

我們可以對因進行觀察，如果眼識等尚未產生，眼睛等又為何不稱其為非緣呢？此時，我們必須承認眼根是非緣。因為必須觀待產生眼識等法，才能安立所謂的緣。在眼識尚未產生的時候，眼根與非緣是完全相同的，猶如沙子對於產生芝麻油所起的作用一樣。〔所以，眼根與沙子等〕非緣不能安立為緣。

如果對方承許：雖然以前為非緣，但後來依靠他緣也可以成為緣。

對這種後來所依靠的他緣，我們也可以用同樣的理由進行反駁。〔並且，這樣的推論還將產生所依之緣無窮無盡的過失。〕

辛三、以觀有無而破生：

果先於緣中，有無俱不可，

先無為誰緣？先有何用緣？

下面對果法進行觀察，抉擇生起的果法是以前沒有的果，還是已有的果。但不論是以前已有的果，還是無有的果，二者依緣產生都是不合理的。為什麼呢？

如果以前沒有果，那麼以何法而成為緣呢？依緣者並不存在的緣故；如果以前已經有果，又何須生果之緣呢？因為果法已經成立的緣故。

辛四（破四緣各自法相）分四：一、破斥因緣；二、破斥所緣緣；三、破斥等無間緣【次第緣】；四、破斥增上緣。

壬一、破斥因緣：

若果非有生，亦復非無生，

亦非有無生，何得言有緣？

有些佛教徒認為：因緣應當存在。如果不存在，則應當像石女的兒子一樣不能顯示其法相。但因緣的法相是存在的，因為世尊也說過“能生者即為因”，從而建立了因緣之法相的緣故。

這種說法只不過是世間名言共稱而已。如果以理證進行觀察，則不合理。

如果所生之法成立，則能生之法也應該成立。如果所生之法已經存在【有】，則因為已經成立的緣故，所以不需要再生之緣；如果所生之法不存在【無】，則能生之法也不可能存在，果法也就無從生起；如果所生之法為已生【有】未生【無】二者，但有無二者本身已經相違，根本不存在，所以有無二者也不能成立為所生。既然如此，又如何成立能生之因呢？能生之因不可能存在。因此，所謂“因緣存在”之說並不合理。

壬二、破斥所緣緣：

**若有此緣法，則彼無實義，
於此無緣法，云何有緣緣？**

（原譯：如諸佛所說，真實微妙法。於此無緣法，云何有緣緣？）

此偈頌與下一偈頌的順序，與原譯順序顛倒，為顧及藏文科判，故略作調整。）

如果他宗認為：“所謂有緣法〔能緣〕乃為心及心所之一切法。”其所緣之外境色法等為所緣緣。

自宗對此駁斥道：此緣是緣有境（即有境者，能涉入自境而與之相應的事物。指一切能解說之聲音、內心、感覺器官及補特伽羅。）心存在而為緣，還是緣有境心不存在而為緣呢？

首先，如果承許前者，即能緣的有境心識已經存在，則其所緣或所取因，將成為無有意義。因為能緣已經存在，所緣緣則毫無存在價值的緣故。

如果承許後者，即能緣法不存在，那麼與其相觀待的所緣緣又如何存在呢？因為能緣不存在的緣故。以上分析，是對所緣緣的果法——有境心是否存在所進行的觀察。

下面進一步觀察，能緣是緣於已經存在的外境〔所緣境〕，還是緣於並不存在的外境呢？

首先，如果承許外境存在則不合理，因為緣及果法不可能同時存在，所以不能安立〔所緣境〕為緣。

其次，若許外境不存在，則更不應該安立為所緣緣，因為〔作為所緣緣的外境並不存在，〕猶如石女的兒子一般。

〔由以上推理可以得知，〕無論所緣外境是否存在，兩種情況均不合理，如同石女的兒子一般。

所以，石女並不存在所緣緣〔兒子〕，或者說作為所緣緣的石女兒並不成立。

壬三、破斥等無間緣：

果若未生時，則不應有滅，

滅法何能緣，故無次第緣。

如果苗芽等果法尚未生起，則種子等因法就不能滅盡。因為不能滅盡，則在滅盡的剎那而無間生果的所謂等無間緣也不合理。如果苗芽尚未生起，種子已經滅盡，則生起苗芽等果法的緣是什麼？種子滅盡的緣又是什麼呢？二者都將成為無因。

《無畏論》中云：“滅盡不能作緣，因所謂滅盡僅為不存在而已，不存在不能為緣故。”

我們也可以從《顯句論》中破四邊生的角度進行遮破：“果法尚未生起，因豈能滅盡？所謂滅盡之緣為何？生滅二緣均不存在，故生滅二者將成為無因。”

壬四、破斥增上：

諸法無自性，故無有有相，

說有是事故，是事有不然。

他宗提出：如同空中具有寶傘，則地面會出現黑影一樣。若有何緣存在，則有其果產生，即為增上緣。

自宗對此破斥道：此因法之存在尚不合理，由此因法而產生的果法又豈能存在呢？

也就是說，此等種子等緣起法的自性稍許也不成立，則所謂此法之相又怎麼能存在呢？其相不存在，則“以此法為因，而生其果”的說法也是不合理。

己三、破緣之能立：

略廣因緣中，求果不可得，

因緣中若無，云何從緣出？

如果對方認為：雖然以理觀察，則所謂緣也不存在。但由毛線等因法，而生出繡繡等果法，乃為現量所見，所以，毛線等應是產生繡繡等果法的緣。

此種說法並不合理。

首先，如果在毛線等分別各緣〔廣〕上，穉穉等果法存在，則有可現不可得（不可得真因之一。能於所爭事中證成所礙事物決定是無者。如云：“夜間大海，無煙，以無火故。”以不可得緣由之能破因，破除有果之所破法。）以及將生出眾多果法的太過，所以，在毛線等分別各緣上並不存在果法。

其次，在各緣的和合中〔略〕也不存在果法，因為分別各因中均沒有果的緣故。如果分別各因中有果，則有一果成為眾果的太過。如果分別各因中沒有果，則有由茅草等非緣中生出穉穉的過失。

從以上兩方面進行觀察，則可得出結論：廣略因緣二者，在不存在果法方面無有絲毫差別。

**若謂緣無果，而從緣中出，
是果何不從，非緣中而出？**

既然在分別各緣上均不存在果，又如何能自緣而生出彼果呢？不可能生出果來。

如果彼果在彼緣中不存在，卻依彼緣能生出彼果。那麼從其他非緣當中，也應當能生出果法，但為何不能生出果法呢？所以，這種生法【緣】的安立是不成立的。

**若果是緣性，諸緣非自性，
從無自性生，豈得緣自性？**

（原譯：若果從緣生，是緣無自性。從無自性生，何得從緣生？）

他宗又進一步狡辯道：如果緣與果法為他體，則可以考慮緣中是否有果。但緣的本性即為果，二者不可能異體。所以，應當承許果僅僅是緣的自性或者形態而已。

如此承認也不合理。

如果毛線等緣的自體、本性或者自性能夠成立，則毛線可以成為犍槿，即二者一體。但彼等因緣僅僅具備了支分性形態，卻不能成立其自性。如此從本來並非實體且無有自性的緣中，又怎麼能生出果法呢？彼緣又如何能成立緣的自性呢？絕不可能。猶如寶瓶與空中鮮花的自性大相徑庭一般。

故緣非自性，非緣性成果，

非有中無果，非緣豈成緣？

（原譯：果不從緣生，不從非緣生。以果無有故，緣非緣亦無。）

因此，作為果法，其緣卻並不具有自性。如云：“犍槿自因成，因自他法成，其本體不成，豈由他生成？”

如果對方認為：果法是由非緣而成立為自性的。

在非緣中就更不存在具備自性的果法。如同在毛線中都不具備犍槿的自性，則在茅草中又怎麼會具備犍槿呢？

他宗又反駁道：如果觀察果法，的確不存在緣。但緣與非緣應當存在，你們不是也口口聲聲地說過“非緣當

中……”等等嗎？既然緣與非緣存在，果法又憑什麼不存在呢？

自宗對此駁斥道：如果果法存在，則對於氈氊而言的毛線等緣以及茅草等非緣也可以存在，如果按前面所說那樣對果法進行觀察，就會大失所望地發現，其二者根本不存在。

因此，分開而安立的所謂“非緣是生成實物果法之緣”的立宗，又怎麼可能成立呢？斷無此理！

《無畏論》中云：“如果承許‘果依緣而產生’，但緣並非像果一樣從〔緣〕自己而生。這種由並非自生之緣而產生的果法又豈能說是‘自緣而生’呢？這種說法根本無處安立。因此，果法並非依緣而生，依非緣而產生的果法也不存在。

如此觀察可以了知，如果果法都不存在。那麼，所謂‘緣與非緣’之說又怎麼能成為真理呢？所以，這種觀點根本不成立的！”

《中觀根本慧論》之第一觀因緣品釋終



二、觀去來品

丁二（觀去來品）分二：一、經部關聯；二、品關聯。

戊一、經部關聯：

如經云：“妙力伏，色法無來亦無去”等，宣說了無有來去的道理。

戊二、品關聯：

前面頂禮句中所說的“不來亦不去”，也進一步闡釋了這個道理。

（品關聯）分二：一、廣說理證；二、以理攝義。

己一（廣說理證）分三：一、遮破所立；二、遮破能立；三、以觀察之理遮破。

庚一（遮破所立）分二：一、觀察作業而破；二、觀察作者而破。

辛一、觀察作業而破：

己去無有去，未去亦無去，

離己去未去，去時亦無去。

下文中的“去者”是指補特伽羅，“去”是指去的行為【去法】，“去時”是指去的作業。

所謂“宣說以文字進行遮破的道理”，意即從三時分別進行遮破。

“已去”的已經過去，而“未去”的則因去法尚未生起的緣故，所以不合理。

如果去者前往某地，跨越了一段距離可以稱之為去；如果沒有跨越，則為未去。除此二者以外，並不存在其他情況。

如果對方認為：現在正在行走的腳蹂踏的某處即為“去時”。

〔這也是不合理的。〕我們只需稍加觀察即可了知，包括腳也是極微塵（色法之最極細微粒子，如欲界所有之八塵質聚。分別說一切有部等師，承認極微塵為五方分微塵實體。）的本性。在腳趾處微塵的後方，應為已去的範圍；而在腳踵處微塵的前方，卻理當屬於未去。除了“已去”、“未去”平分秋色之外，其他所謂第三種情形的“去時”始終不可能存在。

我們可以先對去法進行觀察：因為道路上去的行為已經滅盡，所以在以前所去的道路上不可能去；又因去的行為尚未生起的緣故，所以在未去的道路上也不能去。除了已去以及之前未去的道路二者之外，以現在正在去的行為所攝的所謂“去時”是以正量無法了知的。

動處則有去，此去時之動。

非已去未去，是故去時去。

（原譯：動處則有去，此中有去時。非已去未去，是故去時去。）

如果對方認為：何處有腳部提放的動作，彼處則應該有去的行為。也就是說，僅僅某補特伽羅現在正在行走時的這種跨越【去時】，是存在動作的。這種動作既不是以前已去，也不是未去。因此，在正在跨越【去時】去往他方的動作中存在去法。

云何於去時，而當有去法。

若離於去法，去時不可得。

但是，去的行為僅此一次，除此之外不存在其他的去法。如果將第一個所謂“去時”的動詞以及第二個所謂“去”的動詞，均合併於去時當中，則去時與去就會成為同一個含義，只不過在名稱上有所不同而已。如果這樣，就只能成立所謂的“去時”，除此之外所謂“去”的說法就不合理。

怎麼能在“去時”當中，而使去法能合理地以自性而成立為有呢？其原因可以從三方面加以觀察：

首先，不存在去法的去時是毫無道理的，因為去時中所包含的動詞含義不存在的緣故。〔既然不存在去法，又豈能成立去時呢？〕

**若言去時去，彼者於去時，
應成無去法，去時有去故。**

（原譯：若言去時去，是人則有咎。離去有去時，去時獨去故。）

其次，如果有人說“在去時中去”，即已經將去時中的動詞與去法合為一體。則去時中的去法就會成為空無或者無有。因為去時自身無有去法，所以〔去時中〕動詞的含義也是空無的緣故。〔既然去的行為僅有一次，也就不可能屬於去時。那麼，又怎麼可能在去時中去呢？〕

**若去時有去，則有二種去。
一謂為去時，二謂去時去。**

另外，如果承許去時與去二者中都包含去的行為，則應成有兩種去法。其一，乃為在有去法的道路上去的那個使“去時”的命名能夠成立的去法；其二，乃為在去時中所有的去法本身。

**若有二去法，則有二去者。
以離於去者，去法不可得。**

如果同時存在兩個去法，則應該成立兩個去者。因為，如果所依的去者不存在，則其依者去法也不可能得到。

總之，在此時此刻，去的本體、所依的補特伽羅、去事三者都已經被徹底遮破。〔以此類推，〕包括住的因果等等也可以被一併遮破。

辛二、觀察作者而破：

若離於去者，去法不可得。

以無去法故，何得有去者。

如果對方又爭辯道：去法是存在的。如果沒有去者，則去法不可能成立。但並非如此，因為世間人都能看見天授等等是在路上的去者。

事實並非如此。因為該去者是與去的行為【去法】相觀待而安立的。但在此處並沒有去的行為，去者又豈能存在呢？絕無可能！

去者則不去，不去者不去，

離去不去者，無第三去者。

如果對方認為：倘若沒有去法，則“不具去法的天授在去”之說就不可能成立。如同不具手杖，則不能稱其為“持杖者”一樣。〔因為“天授在去”的說法成立，所以去法也應該成立。〕

如果所謂“去”的本體具備的話，則無論從三方面如何進行觀察，都應當經得起考驗。下面，我們就對其觀點進行觀察，看其結果究竟如何：

首先，作為去者則不會去。關於此理，我們將在下面進行闡述；其次，不去者就更不可能去，因為已經遠離去法的緣故；第三，在去者與不去者之外的第三者，又怎麼會去呢？此理根本無法立足。

如果對方認為：後兩種情況的確不能去，但第一種情況應該可以去。

但是，“去”的行為僅此一次，此行為究竟是與作者相關聯，還是與“去”的意義相關聯，抑或是與兩者同時相關聯呢？

如果承許第一種情況，也即沒有去法的單獨去者之說，但沒有去法的單獨去者顯然是不存在的。

如果承許第二種情況，則去者與去的行為已經分離。這樣，應成沒有去法的去者。〔這也明顯不合理。〕

如果承許第三種情況，則如同我們在前面已經觀察過的一樣，因為存在兩次去法，就會導致有兩個作者等等的過失。

若離於去法，去者不可得。

若言去者去，云何有此義？

（原譯：若言去者去，云何有此義，若離於去法，去者不可得。）

〔下面，我們再換一個角度來進行觀察：〕去法與去者究竟是一體，還是異體呢？

如果承許第一種情況，即在離開去法的情況下，去者也不可能成立。既然如此，所謂“去者去”的說法又怎麼能成立呢？因為〔去者的〕去法並不成立的緣故。

去者去何處，彼去者將成，

無去之去者，許去者去故。

（原譯：若去者有去，則有二種去：一謂去者去，二謂去法去。）

如果承許第二種情況，則去者本身與去的行為已經分離。無論去者去往何處，如果認為去者具有去法，這就會導致沒有去法也是去者之過。因為你們承許的所謂“去者”並沒有去的行為，而是〔在成為“去者”〕之後，才有去法的緣故。

若謂去者去，是人則有咎。

離去有去者，說去者有去。

如果承許即使其二者為異體，但去者與去的行為卻不能分離，也即成為去者去的話，則有使去的行為成為兩種的過失。

為什麼呢？因為，首先使去者成為現實的行為，乃為第一個行為；其次，在去者成立以後，還需再有去的行為則為第二個行為。

因此，去者與去法等只不過是相互觀待而假立的，除此之外，如果對其本體進行觀察，則了不可得。

庚二、遮破能立：

已去中無發，未去中無發，

去時中無發，何處當有發？

如果對方又提出，如果天授在捨棄停頓之後，有出發的行為，則去法也就應該存在。如果去法不存在，則出發也就不可能存在。就像“如果烏龜沒有毛，則不可能用其

毛製成衣服”的說法一樣。（但是，出發是存在的，所以去法也就應該存在。）

如果“出發”的行為存在，則應該經得起以三時加以觀察。〔但事實並非如此。首先，〕在去的行為已經過去的情況下，則不存在出發，因為出發是現時之法的緣故；其次，如果去的行為發生在未來，也不存在出發，因為時間相違的緣故。尚未生起的所依之法【去法】不存在，〔則出發的安立〕也不合理；而對現在的去時而言，也不存在出發，因為不是過去〔去〕或者未來〔去〕二者的去時，其本身的體相根本就不存在。而且，如果出發存在的話，就會有兩次行為的過失，並由此導致兩個作者的過失。

因此，在已去的道路上沒有出發，因為去法已經滅盡的緣故；在未去中也同樣沒有出發，因為未來與現在相違的緣故；現在正在去的過程也不存在出發。如果〔三時中〕都沒有出發，那麼，又在哪條道上出發呢？即使道存在，出發的存在也不合理。

於未發之前，何處發可成？

去無去時無，未去何有發？

（原譯：未發無去時，亦無有已去，是二應有發，未去何有發？）

如果對方提出：去法應該是存在的，因為有已經趨入、正在趨入以及尚未趨入三種道路之說的緣故。

如果去者成立，則天授正在坐的時候應該另外有出發。但在出發者沒有出發或者說是出發之前，也即天授停留的時候，又能在哪條道上出發呢？因為在那條道上，既沒有正在趨入的去時，也沒有在道上已去。

如果對方又認為：既然如此，那麼在未去的道上應該有出發吧？

在“未去”中去的行為尚未產生，也沒有出發，那麼出發又何在呢？正如人正在停留而並沒有在道上去。

因此，只有去的行為已經生起才能稱其為“出發”，直至出發尚未生起之前，正在去的概念也不存在。如同已去以及停駐時的情況一樣。

一切無有發，何故而分別？

去無未去無，亦復去時無。

（原譯：無去無未去，亦復無去時，一切無有發，何故而分別？）

如果對方又說：雖然以此可以得出在三種道中沒有出發的結論，但是，因為“已去”、“未去”以及“去時”這三種情形是必定存在的，所以，如果沒有去，就不合理。

但是，無論在任何時候，如果以正量加以觀察，所有情況的出發都了不可得或者不存在。

前面的已去中怎麼可能存在出發？現在正在去的過程

以及未去中，又怎麼可能存在出發呢？既然這種說法無論如何進行觀察都不存在，那麼這種顛倒之謬論又怎麼經得起以三時進行觀察呢？

去者則不住， 不去者不住，

離去不去者， 何有第三住？

如果對方又提出：去法應該是存在的，因為與其相對的住法存在的緣故。無論何法，只要存在對治之法，該法就必定存在。如同光明與黑暗，此岸與彼岸相對而成立一樣。

如果住法或者安住的本體成立，則不應該超離於三時。但如果對其進行觀察〔，卻並不成立〕。

首先，在去者中則不能成立住，有關此理，將在下文進行闡述。

其次，在不去者中也沒有住，如果在不去者中住法還能成立，則有兩種住法，這就必將導致兩個住者的過失。

如果認為“天授”是去鹿野苑的去者，但“供施”卻不是去往那裡的去者，所以他是住者的話。我們就可以反問：“供施究竟在何處住呢？”如果回答說在王舍城住，就可以進一步又問：“他究竟去還是沒有去王舍城呢？……”

一般說來，沒有去法也不能稱之為“住”，〔就像沒有去法的〕虛空，又怎麼會有住呢？如果住法以本體能夠成立，則應當在去者之外，以他體的方式存在。但住者並不是住法，因為作者與行為並非一體。因此，沒有住者又由誰來住呢？

第三，在去者與不去者之外的第三者又有誰能住呢？
絕不可能！

若當離於去，去者不可得，

去者若當住，云何有此義？

（原譯：去者若當住，云何有此義？若當離於去，去者不可得。）

如果對方認為：後兩者的確沒有住，但是在去者中，住應該是成立的。

但是，如果離開了去法，則稱其為去者也不合理。但如果有去法，住者又不能成立。所謂“去者正在住”的說法，又怎麼可能符合邏輯呢？不可能。

如果對方又固執地揚言：去法的本體是存在的，因為去法之外的住法存在，並且安住於去法之外的緣故。

這也是不合理的。因為，如果以三時對住法進行觀察〔就可以了知〕，正在去的過程當中，去的行為不是住。而所謂“去時”，又不可能在已去以及未去之外得到。即使去時存在，去法也不應該存在，其道理我們已經在前面進行了論述。再進一步，即使去法成立，但去法與住法兩者在同一時間成立又是相違的〔，因此也不合理〕。既然在過去與未來的道上，都不存在去法，則於其上的住法也同樣不能成立。猶如石女的兒子不可能存在死亡一樣。

**去時無有回，去未去無回，
所有去發回，皆同於去義。**

（原譯：去未去無住，去時亦無住，所有行止法，皆同於去義。）

正在去的過程中不成立返回，已去和未去當中也不成立返回。針對於為了住法成立而與其相伴的“去”，以及趨入去法的“發”，還有自住法中返回去法的“回”三者，其遮破方式都是完全與“去”相同的。我們可以用“住者則不去，不住亦不去，離住不住者，何有第三去”、“住中無有發，未住亦無發，住時更無發，何處當有發”以及“住時無有回，住未住無回”等方式，只需將語氣稍微進行改變即可以建立我們的觀點。

庚三（以觀察之理遮破）分二：一、觀作者之一異而破；二、觀行為之一異而破。

辛一、觀作者之一異而破：

去法即去者，是事則不然，

去法異去者，是事亦不然。

如果對方又提出：雖說對三種道路等進行觀察，都沒有去法，但是，士夫的腳邁步的行為是現量所見的。所以，去者與去法還是存在的。

我們可以就此進行反問：如果去的行為與去的作者，兩者以自性能夠成立的話，那麼它們是一體還是異體呢？

但這兩種情況都是不合理的。也就是說，“去法與去者兩者互相之間的關係為一體”的說法既是不合理的，而“去法與去者兩者為異體”的說法也是不合理的。為什麼呢？

**若謂於去法，即為是去者，
作者及作業，是事則為一。**

如果說去法即是去者，則作者與其所作的業二者，就有成為同一者的過患。如果這樣的話，則無法分辨出“這是作者”、“這是其所作的行為”之間的差別，但這是絕對不可能的。如同砍斷的行為與砍斷者之間，也不可能沒有區別一樣。

**若謂於去法，有異於去者，
離去者有去，離去有去者。**

如果說去法與去者為異體以自性能夠成立。如同互不觀待的寶瓶與犍槿，在一者不具備的情況下，另一者還可以在別處單獨得到。

但這種情況也是不可能存在的。如果承許去法與去者為異體，則就成了離開去者而單獨存在去法，與離開去法而單獨存在去者。

**去去者是二，若於一異法，
二門俱不成，云何當有成？**

（原譯：去去者有二，若一異法成，二門俱不成，云何當有成？）

如果去法與去者在成立為一體的自性，與成立為異體的性質兩種情況下，都不能成立的話，則其二者又怎能在自性或實體上成立呢？所以，去法與去者並不存在。

辛二（觀行為之一異而破）分二：一、觀察二者而破；二、觀察各種能作所作而破。

壬一、觀察二者而破：

因去知去者，不能用是去，

先無有去法，故無去者去。

如果對方又認為：如同世間人都共稱“天授在走路”、“說者在說話”、“作者在做事”一樣，“去者在去”的說法又怎麼會有過失呢？

如果去者與去法〔去的行為〕的本體存在，而且也正是以〔該〕去法表明或使人了知去者的，則這樣的去法就不是去者所作的去。

其原因為：在去的行為沒有產生之前，並不存在去者。因此，去者去往某一村落或者城市的去法也是不存在的。

因去知去者，不能用異去，

於一去者中，不得二去故。

如果對方又提出：用去的行為就可以表示去者，其二者是處於同一時間的，因為互為表示的緣故，所以並沒有過失。

事實並非如此，在去的行為沒有產生之前，都只能稱之為非去者。只有在去的行為產生並發生作用之後，去者才會與其同時生滅。但去者是以去法而實現的，在去法沒有生起之前，若去者已經成立，則其不能成為作者；如果不是去者〔而是作者〕，則在任何時候都不能稱之為去者。去者所作的去法以其自性而存在〔的觀點〕，從兩方面加以觀察，都了不可得。而以該〔去法〕，也不能重新將該補特伽羅表明為去者。

如果去法能夠使去者實現【知】並且表明去者，則其之外與其相異的某一個〔去法〕並不能用作彼去者的去。為什麼呢？因為，在一個去者當中，是不應該既存在表明自己是去者的去法，又存在於其之外的其他去法這兩種去法的。

壬二、觀察各種能作所作而破：

決定有去者，不能用三去，

不決定去者，亦不用三去。

決定是去者又同時具備去的行為，無論從前往目的地的已去、未去以及去時三種情形的去都不能採用。

而遠離去法的決定不是去者，仍然三種去都不能採用。

去法定不定，去者不用三，

是故去去者，所去處皆無。

無論決定是去法，還是決定不是去法，抑或兩者兼俱

的情形，三種去法的去都不能採用。《顯句論》云：“三種情形的去，也即無論決定去，還是不決定去，或兩者兼俱三種情況，在第八品中，通過對作與作者進行觀察時，以‘決定有作者，不作決定業’等將進行宣說。”

在《佛護論》中，也如同前述而就已去、未去、去時三者進行了闡述。

在決定是去法時，可用去者已經成立等前面所採用的觀察方式加以破斥；在決定不是去法時，則在三種道路上都不可能去，因為已經遠離去法的緣故，如同住者一樣；而二者兼俱的情形，是以兩方面的理證可損，或者〔可以說該情形〕不存在的。

前往彼處與來至此地兩者，都屬於去法。〔既然前面已經對去法進行了分析，〕那麼對於“來”，也就不必以其他理證〔進行分析了〕。

己二、以理證攝義：

由以上觀察可以得知，無論是去法、去者還是所去的道路三者，都無法存在。因此，由一處前往另一處的去時〔正去〕等法，其本性也在任何時候都不能合理成立。如同印章中的印模與明鏡中的影像等等一般。

總之，此法——遠離了“從那裡來至這裡”或“從這裡去往那裡”的來去等一切能作所作，猶如虛空般的無顯智慧已經宣說完畢。

三、觀六情品

（本品藏文原意為觀處品，因本意相差不大，故尊重鳩摩羅什原譯，未作改動。）

丁三（觀六情品）分二：一、經部關聯；二、品關聯。

戊一、經部關聯：

《般若經》云“眼以眼空”等詮釋了無有十二處的道理。

戊二、品關聯：

如果認為：十二處是存在的。“見、聞、嗅、覺、觸、意”的眼等六根【情】，以及它們的行境——色境等六處【塵】是存在的。

為了證明處不存在，而宣說本品。

（品關聯）分三：一、破承許根為見者；二、破承許我或識為見者；三、以此理亦可破斥其他立宗。

己一、破承許根為見者：

眼耳及鼻舌，身意等六情，

此眼等六情，行色等六塵。

如果有人認為：雖然在此有遮破去法等等的如前種種所說，但據《俱舍論》記載：見、聞、嗅、覺、觸乃至意識之間的眼等六根，以及它們的所行處【行境】——所見色境等六境，即為十二處。所以，十二處應當存在。

是眼則不能，自見其己體。

若不能自見，云何見餘物？

事實並非如此。對方所謂“眼為見者”的說法，如同火與暖熱以及水與濕潤一樣，〔是觀待而成立的。〕但對於眼根本身而言，所謂的“見”，應當是在不觀待的情況下，以自性而成立的。

《中觀四百論》云：“一切法本性，先應自能見，何故此眼根，不見於眼性？”因此，如果眼根自己能夠看見自己，那麼這種見解就可以成立。但是，如同水具暖熱性及火具濕潤性一樣，眼根自己能夠看見自己的情形是根本不存在的。因此，所謂的“見”也絲毫不可成立。這樣一來，眼根也就不能見到他法。

作為見色法的眼根，對於其本身並不能自見，因為其無有對境或者說是自己對自己起作用相違的緣故。既然對自己不能見或者遠離了見法，那麼，彼等又怎麼能見其他藍色等色法呢？如同耳根一樣。

火喻則不能，成於眼見法。

去未去去時，已總答是事。



如果對方又認為：雖然不能見自己，但與能見他體並不相違。猶如火雖然不會燃燒自己，卻能燃燒其他的木柴一樣。

為了“雖然不能見自己，卻能見他體”以本性能夠妥為成立而安立的火喻，並不能使其論點成立。關於此理，以前面已經對已去、未去以及去時三種去所進行的觀察就可以說明。因為火的比喻與其義所表達的見都是觀待而成立的。所以，通過對去的觀察，就足以對包括見在內的所有問題都予以了回答。

也就是說，因為火也有已燃、未燃等等劃分方式，通過“燃者則不燃，未燃者不燃，離燃未燃者，無第三燃者”等對所燃的木柴；以及通過“已見則不見，未見亦不見，離見未見者，無第三見者”等對所見的外境色法，以三時進行觀察抉擇，其理證要點都是一致的。

我們還可以通過“已燃者不燃”等對能燃者火焰，以及“已見者不見”等對能見的眼根，以三時進行分析〔，從而抉擇其自性不存在〕。

見若未見時，則不名為見，

而言見能見，是事則不然。

在對自他毫許未見時，則不能稱其為見。因此，“以存在自性的眼睛看見色法”的彼等說法，又豈能合理呢？如同柱子一樣。

見不能有見，非見亦不見。

眼睛作為具有見的自性者【見者】，是不能與見的行為相關聯而見色法的。因為，任何以自性成立的眼睛，都不應該與見的行為相關聯。否則，就會有兩種行為的過失，並由此而衍生出兩個作者的過失。

而眼睛作為不是具有見的自性者【非見者】，也是不能見，因為已經遠離了見的行為的緣故，猶如指尖一般。

己二、破承許我或識為見者：

若已破於見，則為破見者。

如果對方認為：就像“天授用斧頭砍樹”的說法一樣，眼睛只不過是一種助緣而已，真正的見者是人我或者眼識。

但是，用遮破見的方式，就可以將承許我或者眼識為見者的觀點也一併遮破的道理，〔在前面〕已經做了陳述，大家應當悉知。也就是以“是眼則不能，自見其己體”等推導過程，只需將文字稍作改動便可。

離見不離見，見者不可得。

以無見者故，何有見可見？

如果對方認為：見者就是存在的，因為其所作的業以及能作是存在的。

如果見者存在，則其所作的業以及能作存在就有道理，但見者並不存在。〔我們有理由提出疑問：你們安立

的見者，)是與見的行為相觀待還是不相觀待而存在的作者呢？

如果是第一種見者，也即不離開見的行為或者與見的行為相觀待的見者，是不會存在的。我們可以從見者以自性已經成立或者尚未成立兩方面進行觀察。

如果自性已經成立，則同與見法互相觀待相違；如果尚未成立，則不可能相觀待，如同兔角一般。

如果是第二種見者，也即捨離見法的見者，也是不合理的。因為與見法不相觀待的見者並不存在，由於〔該見者已經〕遠離見法的緣故，猶如虛空中的鮮花一樣。

由此可以質問道：作為因的見者都不存在，則其所見的色法、能見的眼睛或者行為，此等一切又焉能存在呢？決不可能存在！

見可見無故，識等四法無。

近取等諸緣，云何當得有？

（原譯：見可見無故，識等四法無。四取等諸緣，云何當得有？）

如果對方仍然認為：所見以及見的自性就是存在的，因為其二者的結果眼識、〔根境識〕三者相結合的觸、由其而產生的受以及以此為緣而萌生的愛是存在的。以什麼樣的比喻可以說明這一點呢？我們可以用依靠父母來繁殖兒子之類的比喻來說明。

正如前面所說，因為所見以及見的行為二者都不存在的緣故，其結果識、觸、受以及愛等四者也是不會存在的。因此，近取以及“等”所包括的有、生、老死等等又怎麼可能存在呢？因為它們的因都根本沒有。

己三、以此理亦可破斥其他立宗：

耳鼻舌身意，聲及聞者等，

當知如是義，皆同於上說。

依照以上所闡述的有關見法的道理，也就宣說了對耳、鼻、舌、身以及意等五根，聽者、嗅者等五識，所聽等五境進行破斥的方式，諸位應當善為了達。也就是以“是耳則不能，自聞其已體”等方式進行推導。

關於此品〔的名稱〕，其他三部大疏都稱其為“觀處品”，《顯句論》中稱其為“觀根【情】品”〔此觀點與鳩摩羅什譯本內容一致〕。觀察以根為主的處以自性是否存在的道理於此宣講完畢。

《中觀根本慧論》之第三觀六情品釋終



四、觀五陰品

丁四（觀五陰品）分二：一、經部關聯；二、品關聯。

戊一、經部關聯：

如《般若經》云“色以色空”等，宣說了無有五蘊【陰】的道理。

戊二、品關聯：

如果有人認為：五蘊是存在的，因為《俱舍論》中也是這樣宣說的。而在五蘊中又包含了十二處的緣故，所以，五蘊是存在的。

為了證明五蘊不存在，而宣說本品。

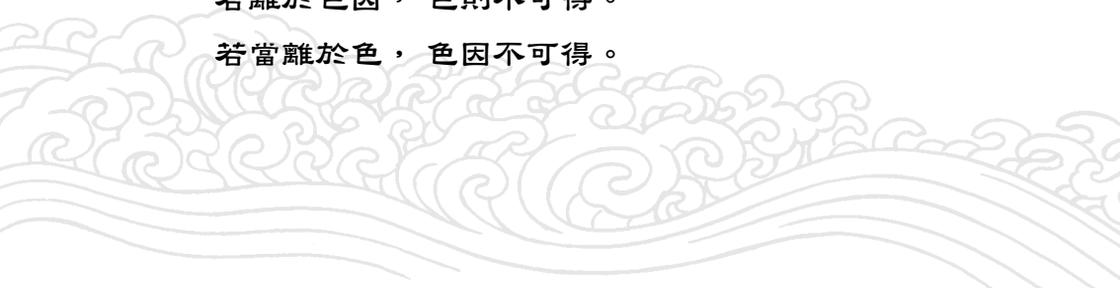
此品分三：一、遮破色蘊；二、以此理亦可遮破他法；三、辯駁之理。

己一（遮破色蘊）分二：一、立宗；二、理由。

庚一、立宗：

若離於色因，色則不可得。

若當離於色，色因不可得。



除開色法的因——四大之外，根本不存在其他自性成立的果色（以四大種為因所生起的色法，如五根等內色和五境等外色。）——五境、五根。而除開“果色”之外，也不可能另外存在自性成立的色法之因——四大。

庚二（理由）分二：一、理由之一；二、理由之二。

辛一、理由之一：

離色因有色，是色則無因。

無因而有法，是事則不然。

其原因如下：如果除開色法的因，而單獨存在其他自性成立的果色，則其果色將存在無因的過失。因為〔果色與因法的關係〕如同寶瓶與穉穉一般毫無瓜葛，或者〔果色的〕自性已經成立，並不觀待因法的緣故。然而，不具備因法的任何事物，在何時何地都不可能存在，因為有恆常存在或恆常無有等過失。

辛二、理由之二：

若離色有因，則是無果因。

若言無果因，則無有是處。

倘若承許在除開“果色”之外，存在色法的因，則〔這樣的因法〕就成了無果之因。但是，因為〔這樣的無果之因〕遠離了因法以因法的性質而安立的理由，如同虛空中的鮮花一般。因此，無果之因在任何時候都不存在。

若已有色者，則不用色因。

若無有色者，亦不用色因。

另外，假如果色的自性已經具備，則色法之因尚存就不合理，因為其【果色】自性已經成立，則因法也就不需要了；假如果色尚未具備，而色法之因的存在也不合理，因為其自性根本不存在，〔色因〕也就不能使其產生了。

無因而有色，是事終不然。

是故有智者，不應分別色。

通過如上觀察可以確認“色法之因不存在”，也即“無因的色法成立”的立宗，其理由在任何時候都不合理或者說是非理，這裡（指藏文頌詞裡，在鳩摩羅什的譯本中，只有一次否定。）之所以以兩次否定進行遮破，無非是為了反覆加深印象，以便銘記不忘。

無因之談實在是極其低劣的說法，無論以現量還是比量，都足以迎頭給予其極其沉重的打擊。

以如前對色法所進行的觀察，可得出結論：色法在任何時候都不存在！

因此，現見真實義的智者瑜伽士們，對於有礙無礙等，以及黃色藍色等色相，千萬不要建立少許分別念，因為彼等遠離自性的緣故。

若果似於因，是事則不然。

果若不似因，是事亦不然。

如果他人還是對四大，也即色法之因心存分別。我們就可以提出疑問：〔你們所認為的因，〕究竟是產生與其自身相同的果，還是與其自身不同的果呢？

如果對方回答說“是產生與因相同的果”，就不合理。因為〔眾所周知〕，作為因的〔四大所有的〕堅硬、潮濕等性質，與其所產生的果——五根、五境，也即種子、苗芽的性相是迥然各異或大相徑庭的。

如果對方回答說“是產生與因不同的果”，也不合理。因為，完全不同的因如果能成為果，就將有因果相隨相依的定論無法安立的過失。

己二、以此理亦可遮破他法：

受蘊及想蘊，行蘊識蘊等。

其餘一切法，皆同於色蘊。

另外，針對果法受蘊與因法觸、想蘊以及與其同時產生的識蘊、行蘊與無明、心識以及與之俱生的行蘊（此話的意思應指其他的受蘊、想蘊、行蘊、識蘊）、法相與事相（法相所表名相事例。如云金瓶，即是瓶之事相）、支分與有支等等一切法而言，遮破此等諸種情形的方式完全或者徹底地與遮破色蘊自性的道理相同，我們可以依次各各擊破，也即以“若離於受因【觸】，受法不可得；若當離於受，觸法不可得”等等次第，只需做一些詞句上的調整即可。

己三、辯駁之理：

以空辯論時，若人欲答辯。

是則不成答，俱同所立故。

（原譯：若人有問者，離空而欲答。是則不成答，俱同於彼疑。）

正因為一法的自性空，也就是一切法的自性。所以，宣說空性的中觀論師們，在建立色蘊無有自性的立宗，並以尖銳措辭反駁宣說色蘊具有自性的對方，而進行辯論時，對方所羅列出的不空觀點之能立——無論以提出〔對方認為不空的〕受蘊等何種要求做出答辯的主張所建立的一切理論，都不能成其為答案，因為這些所謂能立的答覆，與其所立等同的緣故。〔中觀論師〕以上述觀點，而給予了對方致命的一擊。

解說空性時，若人言其過。

是則不成過，俱同於所立。

（原譯：若人有難問，離空說其過。是不成難問，俱同於彼疑。）

另外，宣說空性的中觀論師們，在闡述“諸法無有自性”的立宗時，有人【有實宗】因為對此有懷疑，而認為這是不合理的，繼而言說其種種過咎，但這一切並不能成其為過咎。因為，無論對方以何種理由安立過咎，其理由【能立】都與所立一樣〔不可成立〕，反而更加明示了無自性之理的緣故。

《中觀根本慧論》之第四觀五陰品釋終

五、觀六種品

（本品藏文原意為觀界品，因本意相同，故尊重鳩摩羅什原譯，未作改動。）

丁五（觀六種品）分二：一、經部關聯；二、品關聯。

戊一、經部關聯：

《般若經》云“地界無自性”等，詮解了無有諸界的道理。

戊二、品關聯：

如果對方認為：地界等是存在的。因為它們的法相可以安立的緣故。

為了證明諸界不存在，而宣說本品。

此品分三：一、遮破空界；二、以此理亦可遮破他法；三、呵斥邊執見。

己一（遮破空界）分四：一、遮破事相；二、遮破建立法相之理；三、遮破有實無實；四、總攝遮破成立之義。

庚一、遮破事相：

空相未有時，則無虛空法。

若先有虛空，即為是無相。

如果對方認為：包括世尊也說過：“大國王士夫補特伽羅具有六界……”並且，它們【地、水、火、風、空】的法相——堅硬、濕潤、暖熱、動搖、無礙，都分別能以理而成立。〔所以，地界等是存在的。〕

如果法相能夠成立，則事相就能夠成立。然而，其事相並不能成立，因為能立等同所立的緣故。法相與事相之間是相互觀待而存在的，並不是以本體而成立的。

以無礙法相根本不能建立虛空事相存在的結論。也就是說，在虛空的法相——無礙成立之前，以其法相而建立的事相——虛空毫許也不可存在。其理由是：倘若在法相成立之前，事相虛空存在的話，則有在此之前存在不具備無礙法相的虛空之過失。所以，這個道理不會存在。

是無相之法，一切處無有。

若無無相法，法相依何成？

（原譯：是無相之法，一切處無有。於無相法中，相則無所相。）

無有法相的事相之法，絲毫也不可能在何時何地存在，猶如石女的兒子一般。因此，如果在任何時候，都沒有不具法相的所依——事相之法，則其能依——法相又依靠什麼作為基礎而建立呢？根本無法建立！

庚二、遮破建立法相之理：

有相無相中，相則無所住。

離有相無相，餘處亦不住。

如果對方仍然固執己見，並創立出法相存在的道理，那麼我們可以隨即進行觀察：〔你們所建立的法相，〕是在根本沒有法相的前提下，還是在法相已經存在的前提下，抑或是在二者之外的其他情況下建立的呢？

如果之前根本不存在法相，即法相的建立都不存在，建立法相就不應理，因為已經遠離法相的緣故。〔這種所謂的法相，〕即使在名言中也不能存在，猶如兔角一般。

在法相已經具備的情況下，也不能建立法相，因為法相已經成立，就不會再成立，因為並不需要建立兩個法相。如果〔已經存在，〕還需要再建立的話，〔則有無窮建立的過失。〕無論何時，以無窮的方式都不能成立法相。並且，這樣尚會導致眾多事相等過失。

在法相已經成立，與法相尚未成立二者之外的其他情況下，也不能建立法相。因為成立與不成立二者現量相違的緣故，所以其二者同時具備的同分（也即同位。異體的兩種事物同時存在於一處。如說金瓶，此既是金，又是瓶，故說名同位。）或者二者皆不具備的情況都不可能存在。

相法無有故，可相法亦無。

可相法無故，相法亦復無。



如果對方還是固執己見地認為：雖然法相不存在，但是事相【可相法】還是可以存在。

但是，任何“不具備法相的事相”都不應該存在。因為必須在法相已經建立的情形下，事相才能安立。

如果對方還是認為：你們雖然對建立於事相之上的法相進行了遮止，但並沒有遮破法相本身的實有，所以法相還是存在的。既然法相存在，則事相也應該存在。

並非如此！既然所依事相的存在不合理，則能依的法相也不會存在。猶如石女女兒的姿態一般。

是故今無相，亦無有可相。

一言而蔽之，所依的事相不存在，因為其不存在的緣故，則能依的法相也不會存在。所以，二者都不能存在。

庚三（遮破有實無實）分二：一、遮破所立；二、遮破能立。

辛一、遮破所立：

離相可相已，更亦無有物。

如果對方還是認為：雖然像剛才那樣對法相與事相分別進行觀察，不存在是合理的。但是，虛空本身的實有還是存在的，如果它的實有存在，則法相與事相也應該能成立。

並非如此！離開已經遮破的事相與法相二者之外的所謂“虛空的實有”，更是如同虛空中的鮮花一般，即使在名言中也是不存在的。

若使無有有，云何當有無？

如果某些人又認為：雖然虛空無礙的實有不成立，但虛空無實的自性還是應該存在的。

如果連所謂的“實有”都不存在，而作為所破法的所謂“無實”，又成立為何法的無實呢？絕不會成立。

關於此理，後面還將以“倘若無實有，無實不可成。士夫言無實”的表述方式進一步進行闡釋。

如此觀察可以了知，即使在名言中，所謂的“實有”也不可能成立，那麼，又怎麼會成立它的無實呢？完全是子虛烏有！

辛二、遮破能立：

有無俱非中，知有無者誰？

如果對方還是頑固地認為：有實無實就是存在的，因為對於這兩個概念的了知者——你們等是存在的。

但是，作為能了知者，是由實有、無實，以及除此之外的第三者——二者皆非【非】或者有實無實法位於同體【俱或二者兼俱】（此處作者將二者皆非與二者兼具兩種情形，全部列為有實無實之外的第三者。望詳察。）的哪種補特伽羅，來了知或者通曉有實法以及無實法的呢？但

是，無論〔該補特伽羅〕屬於此三者中的哪種情形，都是不合理的。因為，以前面的表述，就已經將有實、無實的總體徹底擊毀，而直接相違的違品（此處指二者皆非與二者兼具兩種情形）第三者又並不存在的緣故。

庚四、總攝遮破成立之義：

是故知虛空，非有亦非無，

非相非可相。

因為法相的建立是不合理的，所以虛空既不是實有，也不是無實；既不存在法相，也不存在事相。

己二、以此理亦可遮破他法：

餘五同虛空。

地水等其餘五界（指地、水、火、風、識），都可以採用與觀察虛空一致的方式。即像前面一樣，以“地相無有時，則無地大法”等方式，只需在措辭上做些微更改進行觀察即可。

如果對方自以為抓住了把柄，而洋洋得意地說道：你們的這些陳述，豈不是在宣揚抹殺現實的順世派主張嗎？

《般若燈論》云：“遮遣本性有，並非言及本性無。於此雖破實有，然不可執為無實，若言非為黑，未說即為白。”

《佛護論》也云：“沒有宣說五蘊等不存在，只是遮遣了其本性的存在。”

所以，執著二邊都是不對的。後面的“謂有執為常”等詞句應當提到此處引用，可以使此理更加堅不可摧。

正如《三摩地王經》所云“謂有無者即二邊，淨與不淨亦為邊，是故捨棄二邊後，智者亦不住中間”等，以此遮破一切邊的理證智慧，即可對“離戲”的境界也不耽執。如果在苗芽之上不能見到有無等，則無法用比量的智慧安立有無等一切戲論。

因此，“所謂離戲，只不過是名言而已”的說法，實在是精彩之言。

己三、呵斥邊執見：

淺智見諸法，若有若無相。

是則不能見，滅見安隱法。

諸法的本性原本如此。然而，為無明眼翳所遮障的淺智之徒們，卻對諸法遠離有無之邊的離戲自性一竅不通。不是認為有，就是認為無。始終無法見到勝義的、徹底平息見分別念戲論的、永滅痛苦等等的法身空性，因為他們具有邊執妄念的緣故。

《中觀根本慧論》之第五觀六種品釋終



六、觀染染者品

（鳩摩羅什原譯為“觀染染者品”，為貼近藏文解釋原意，便於大家理解，故在解釋中將原譯中的“染”，譯為貪或貪欲；將“染者”譯為貪者。因本意相同，故未對偈頌作更改。）

丁六（觀染染者品）分二：一、經部關聯；二、品關聯。

戊一、經部關聯：

《般若經》云“貪欲清淨，故色法清淨”等，昭示了無有貪欲與貪者的道理。

戊二、品關聯：

如果認為：蘊界處等是存在的。因為它們的一切所依者【能依】——煩惱存在的緣故。

為了證明其不存在，而宣說本品。

此品分二：一、遮破貪欲之惑；二、以此理亦可遮破他法。

己一（遮破貪欲之惑）分三：一、破前後次第而生；二、破同時而生；三、攝義。

庚一、破前後次第而生：

若離於染法，先自有染者。

因是染欲者，應生於染法。

如果認為：蘊界處等是存在的。因為它們的一切所依者【能依】——煩惱存在的緣故。如果所依不存在，則能依也不會存在。猶如石女兒子的煩惱一樣。〔所以，如果能依煩惱存在，則所依蘊界處等也必然存在。〕

還有，煩惱緣於外境而生起之因也是存在的。經中不是也說“諸比丘，少聞之凡夫墮於常邊，以眼見諸色法，於悅意處貪愛耽執，而成貪者”嗎？

這種推導也是不對的。為什麼呢？因為，所謂貪欲，即是對有漏的可心之境生起愛意者的心所。而貪者即是貪執外境的心王或補特伽羅，也是貪欲的所依。

如果貪欲的自性成立，那麼請問貪者在之前究竟是存在還是不存在呢？

假如是第一種情況，也即在貪欲存在之前，存在不具貪欲的貪者，則依存於彼貪者的貪欲也可以存在。但是，因為〔不具貪欲的〕貪者在之前是不會存在的，所以貪欲也不會存在。假使不具貪欲的貪者存在，則有阿羅漢也是貪者的過失。

若無有染者，云何當有染？

假如是第二種情況，即貪者在之前並不存在，那麼，



貪欲又怎麼會成立呢？所依不存在的緣故。就像水果不存在，則水果的成熟也不會存在一樣。

染者復染著，有無次第同。

（原譯：若有若無染，染者亦如是。）

我們還可以觀察：如果貪者的自性存在，而貪欲在之前存在或者不存在的說法。

如果貪者還要貪著的話，那麼不論貪欲在之前是否存在，進行觀察都不合理。具體觀察的次第，與前面相同，即以“若離於染者，先自有染法。因是染欲者，應生於染法。若無有染法，云何有染者”的方式進行遮破。

庚二（破同時而生）分二：一、以無觀待之過而破；二、破斥結合而成。

辛一、以無觀待之過而破：

染者及染法，俱成則不然。

染者染法俱，則無有相待。

如果對方說道：既然貪者與貪欲不應該以前後的形式存在，那麼它們就應當處於同一時間。也就是說，由心與同時生起的貪欲而使心成為了貪者，所以，其二者是存在的。

但是，貪欲與貪者是不應該同時生起的。因為，如果這樣的話，則貪欲與貪者一方與另一方相互之間，就不存在觀待的關係，如同犛牛的左右角一樣。

**辛二（破斥結合而成）分二：一、遮破一異；
二、別破異體。**

壬一、遮破一異：

染者染法一，一法云何合？

染者染法異，異法云何合？

如果其二者為一體，則不可能結合。因為貪欲的性質與貪者本身是不可能結合的，就如同犛牛的自性與其自身不能結合一樣。

如果其二者為異體，又怎麼能結合呢？因為異體的違品處於同時的緣故，如同光明與黑暗，輪迴與涅槃一樣。所以，讓以自性成立的異體相結合，完全是天方夜譚！

若一有合者，離伴應有合。

若異有合者，離伴亦應合。

如果承許其自性為一體而相結合，則任何一者存在，因為其二者是相結合而存在的緣故，所以在相伴的其他法不存在的情況下，則有可以相結合的過失。

如果承許其自性為異體而相結合，則如同東山的馬與西山的犛牛一樣，在離開相互伴侶的情況下，也有可以相結合的過失。

**壬二（別破異體）分二：一、宣說合不成立；
二、互相依存之過。**

癸一、宣說合不成立：

若異而有合，染染者何事？

是二相先異，然後說合相。

如果仍然認為：雖然自性為一體而相結合不合理，但以異體而相結合應該成立。就像我們現量可見成立異體的馬與犛牛可以結合一樣。

照此說來，豈不成了貪欲與貪者互不觀待，卻能以異體而成立嗎？這簡直是無稽之談！因此，其二者為異體的結合又豈能成立呢？

關於“其相結合則無有二者”、“異體的二者不能結合”的推導要點，是與此推理相同的。

若染及染者，先各成異相。

既已成異相，云何而言合？

如果貪欲與貪者互不觀待，而成立為異體的自性。既然已經成立為異體，又怎麼需要相互結合呢？你們不是也需要從意義上建立“以這個貪執而耽著此境的耽執者”嗎？如果其二者互不觀待的異體已經成立，即一者不需要另一者，那麼又怎麼能互相結合呢？

癸二、互相依存之過：

異相無有成，是故汝欲合。

為使合相成，復說異相乎？

（原譯：異相無有成，是故汝欲合。合相竟無成，而復說異相。）

如果其二者並未成立為異體，然而對方為了使其能夠成立的緣故，而承許其二者是相結合的；又因為其二者並未成立為非異體，為了證實相結合能夠成立，難道對方又要忙不迭地承許異體嗎？如果這樣承許，異體與結合就會成立互相依存的關係了。

異相不成故，合相則不成。

於何異相中，而欲說合相？

但是，因為異體的相並不成立，所以，所謂“結合”的相也不可能成立。那麼，又以並不存在的哪種可以明示的所謂“異相”，可以使承許合相成立的理論站穩腳跟呢？

同樣，與結合相觀待的異體也不可能成立，我們可以採用“合相不成故，異相則不成。於何合相中，而欲說異相”的推導，只需將詞句進行替換，便可恍然大悟。

總而言之，無論在任何時候，只要是互相依存的法，也即只有甲者成立，乙者才能成立的雙方，以本性不可成立的結論，已經昭然若揭。

庚三、攝義：

如是染染者，非合不合成。

由以上推斷可以證明，貪欲與貪者無論是在互相結合的情況下，還是在互不結合而存在先後的情況下，都不可能成立。

己二、以此理亦可遮破他法：

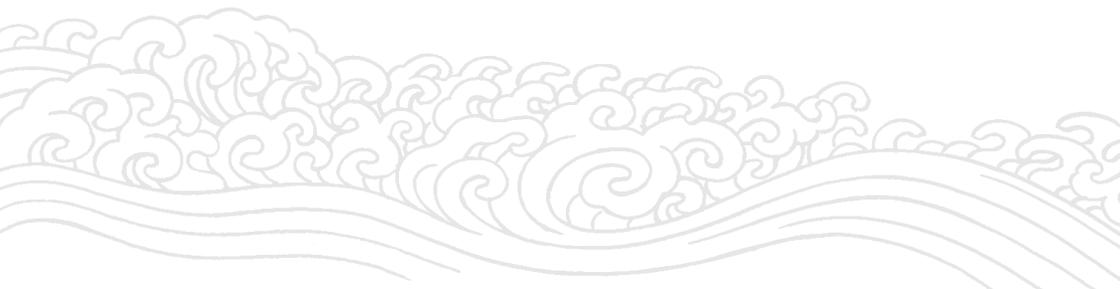
諸法亦如是，非合不合成。

就像貪欲與貪者一樣，一切煩惱諸法，無論是在互相結合的情況下，還是在互不結合而存在先後的情況下，都不能成立。

我們可以用“若離於嗔法，先自有嗔者”等途徑進行類推。同理，對於愚癡等也只需改變詞句便可。

因此，世尊也曾諄諄地教導後人：“貪欲之念、所貪之境與貪者；嗔恨之念、所嗔之境與嗔者；愚癡之念、所癡之境與癡者，此等諸法實則無跡可觀，亦了不可得也。”

《中觀根本慧論》之第六觀染染者品釋終



七、觀三相品

（本品藏文原意為觀生住滅品，因本意相同，故尊重鳩摩羅什原譯，未作改動。）

丁七（觀三相品）分二：一、經部關聯；二、品關聯。

戊一、經部關聯：

經云“有為及無為法，黑法與白法，無論何時以智慧均可令其崩塌，微塵許亦不可得。爾時……”等揭示了有為無為法不存在的真理。

戊二、品關聯：

如果對方認為：有為法是存在的，因為已經宣說了其生、住、滅三種法相的緣故。

為了證明有為無為法不存在，而宣說本品。

此品分三：一、遮破有為法；二、遮破無為法；三、遮止與聖教相違。

己一（遮破有為法）分二：一、廣說；二、攝義。



庚一（廣說）分二：一、總破；二、別破。

辛一（總破）分三：一、觀察有為無為法而破；二、觀察分散與聚集而破；三、觀察有無其他法相而破。

壬一、觀察有為無為法而破：

若生是有為，則應有三相。

若生是無為，何名有為相？

如果有人認為：作為蘊界處的有為法，其自性是存在的，因為有為法的法相生〔住滅〕等是存在的。另外，佛陀也云：“諸比丘，此等三法，即為有為法之法相。有為法具生，具滅，亦具自住而往他法之變易。”如果有為法不存在，則應當像兔角一樣，也不存在生法等等。〔既然生住滅等法存在，所以有為法也應該存在。〕

我們可以反問：作為法相的“生”，究竟是有為法，還是無為法呢？

如果所謂的“生”是有為法，它也應當具備生住滅三種法相。因為，如果是有為法，則表明其自身的三種法相必須存在。只有這樣，它【生】才能成立為事相。

如果認為“生”是無為法，它又怎麼可能是有為法的法相呢？絕不可能！如同虛空〔不能作為有為法的法相〕一樣。

利用以上的道理，則對住法等等也可以觸類旁通了。

壬二、觀察分散與聚集而破：

三相若分散，不能有所相。

云何於一處，一時聚三相？

（原譯：三相若聚散，不能有所相。云何於一處，一時有三相？）

如果生法等等是有為法的法相，那麼生法等等是分別各自而成立為法相，還是以〔三者的〕總集而成立為法相呢？但無論是二者中的何種情況，都毫無立足之地。

首先，如果以生法等三者分別各自的法相，是不能成立為有為法法相的。因為雖然其中的一者存在，然而卻不具備其他兩種法的緣故。要麼不具備住與滅，要麼不具備生與滅等等。

其次，〔如果是以生法等三者的聚集，而成立為有為法的法相，〕也即彼等三者在同一剎那時間內聚集於一處。但是，〔彼等三者卻〕如同光明與黑暗一樣是相違的法，這種觀點又怎麼能合理呢？萬無此理！

壬三（觀察有無其他法相而破）分二：一、以太過而破；二、以對離過之答覆而破。

癸一、以太過而破：

若謂生住滅，更有有為相。

是即為無窮，無即非有為。



如果對方認為：承認“若生是有為，則應有三相”的說法，又怎麼會不應理呢？

〔如果這樣承認，〕則有為法的法相——生、住、滅，又應存在表明其為有為法法相的其他生法等等。如果〔後面的〕這些法相存在，則這些存在的法相又需要其他〔的法相來表明〕，就會因此而導致無窮的過失。如此這般，最終連根本的法相也毫無立錐之地了。

如果生法等不存在其他法相，則彼等已經遠離了有為法的法相，就有成為不是有為法的過失。

癸二（以對離過之答覆而破）分二：一、以對離過之答覆之一而破；二、以對離過之答覆之二而破。

子一、以對離過之答覆之一而破：

生生之所生，生於彼本生。

本生之所生，還生於生生。

正量部的論師等人並沒有偃旗息鼓，又振振有詞地爭辯道：如果有一種善法或者煩惱法產生，則有十五個法也因此而誕生。包括事相法本身，其五種法相——生、有、住、老、無常。如果此法為煩惱法，則加上煩惱法本身，以及與其相應的邪解脫一共七法；同樣，如果此法為善法，則加上善法本身，以及與其相應的正解脫一共七法；如果此法為出離法，則加上出離法的本身，以及與其相應

的出離一共七法；如果此法為非出離法，則加上非出離法本身，以及與其相應的非出離一共七法。

彼等各法（指前面所說的各種七法）即為有為法事相的從屬之法，而生生等七法則為從屬之從屬法，一共有十五種主從法（關於十五種法的內容，不同注釋的說法略有不同。安慧菩薩所造的《大乘中觀釋論》中云：“若差別分別者有十五法。所謂一生；二住；三滅；四若是白法，即正解脫生；五若是黑法，即邪解脫生；六若非出離法，即非出離法生；七若是出離法，即出離法生；八生生；九住住；十滅滅；十一正解脫眷屬；十二邪解脫眷屬；十三非出離法眷屬；十四出離法眷屬。除本生自體成十四法，若並本生法總成十五。生生及本生二法為始意。印順法師的《中觀論頌講記》中云：“能生有為法的生，是怎樣生起的？有說：由另一個生生的，這叫他生派，或輾轉生派，是犢子系與說一切有者的見解。有說：生是自生的，不需要其它的生法生，這叫自生派，或不輾轉生派，這是大眾系的見解。現在，先破他生派。這一頌，是有部他們，為了避免上來的無窮過，而作輾轉生的建立。他們說：另有一法能生這生的，叫生生，如另有能得這得的，叫得得。某一法的生起，有生能使他生起。這生，另有能生他的「生生」；這生生的「生」起，能「生於」那個「本生」。本生，指能生某一法的。本生從生生而生，這生生是不是也還要另一個生生，去生這生生？不要！由為本生生起的時候，除了他自己以外，有能生其它一切法

的力量，所以「本生」的「生」起，「還」可以「生於生生」。這樣，本生是有為，是由生生所生的；生生也是有為，是由本生所生的。所以主張生、住、滅外另有有為相，卻不犯無窮的過失。有部、犢子系都這樣說。有部建立三相，說一切法現起時，有七法共生；一是法、二本生、三本住、四本滅、五生生、六住住、七滅滅。根本的生、住、滅，作用特別大；生，生起時，能使其餘的六法也都生起；住，住時，能使其餘的六法也住；滅，滅時，也能使其餘的六法滅。但生生只能生本生，住住專能住本住，滅滅唯能滅本滅。法，根本是被動的，不能叫餘法生滅。假定說生、住、異、滅，那就一法起時，有九法共生了。法、生、住、異、滅、生生、住住、異異、滅滅，是為九法。根本生又名大生，生生又名小生，小生生大生，大生生小生，就是這個道理。正量部除了這些法，還有其餘的法，所以說一共有十五法共生。西藏的無畏論說，本論的破他生，是破正量部；但十二門論與青目釋，都是指一切有部的。總之，凡是主張三世實有的，主張輾轉生的，都為此中所破。”僧成大師所釋的《中觀根本慧論文句釋·寶鬘論》中云：“若善法或煩惱法隨一生起時，與本法共有十五法生起。1、即彼法；2、彼法的生；3、成就；4、住；5、老；6、無常；7、若是煩惱法即有邪解脫；8、若是善法即有正解脫，若是出離法即有彼法之出離法，若是非出離法即有彼法之非出離法，此中以彼善法或煩惱法為主體，彼法之生乃至非出離即是眷屬，煩惱法共有八法，善法亦然。1、彼法之生的生；2、成就的成

就；3、住的住；4、老的老；5、無常的無常；6、若是煩惱法即有邪解脫的邪解脫；7、若是非出離法即有非出離的非出離，此是眷屬的眷屬（1）。彼十五法。”清辯論師所著之《般若燈論釋》云：“復次犢子部言。起是有為而非無窮。云何知耶。由此自體和合有十五法。總共起故何等十五。一此法體。二謂彼起。三住異。四滅相。五若是白法則有正解脫起。六若是黑法則有邪解脫起。七若是出離法則出離體起。八若非出離法則有非出離體起。此前七種是法體眷屬。七眷屬中皆有一隨眷屬。謂有起起乃至非出離。非出離體此是眷屬。眷屬法如是。法體和合總有十五法。起。彼根本起。除其自體能起作十四法。起起。能起。彼根本起。住等亦然。以是義故無無窮過。”）。**而生等法相與隨相互成立的緣故，所以，在有為法事相本身，加上生等七法相，以及生生等七隨相共計十五種法中，以生生法僅能使本生法產生，而以本生法就能產生生生等除了其【本生】自身以外的其他十四法。有法、住法等等也可依次類推。所以，沒有再需第二輪法相成立的過失，也就不會有無窮的過失了。**

若謂是生生，能生於本生。

生生從本生，何能生本生？

如果按照你們所說，即以所謂“生生”的生，而使本生產生。然而，你們本來的本生，在之前並沒有產生。那麼，此生生又怎能產生本生呢？毫無道理！連〔生生〕自己都沒有產生的緣故。

總之，無論依靠何等因，產生何等果。如果其因已經成立，則其果可以成立。如果因法的本性都成為了無因者，也即不存在。既然連因法都不存在，則其果也必然不存在。若建立互相觀待的理論，其能立並不能成立。所以，如果對其二者以自性成立的立論進行觀察，則並不存在。因為，乃至生生尚未產生之前，本生始終都不可能成立。如果作為因的生生已經產生，若要再次產生也不合理。

若謂是本生，能生於生生。

本生從彼生，何能生生生？

如果你們認為：正是由本生產生的生生，而使本生產生的。

然而，在生生之前尚未產生的本生，又怎麼能使生生產生呢？絕不可能！因為其自身都尚未產生的緣故。

若彼尚未生，而能生彼法，

汝言正生時，彼生可成立。

（原譯：若生生時，能生於本生。生生尚未有，何能生本生？若本生生時，能生於生生。本生尚未有，何能生生生？）

如果你們又認為：雖然二者一前一後的互生不能成立，但是，在二者正生之時，應該可以互生。

若按你們所承許，即以尚未產生而正在產生為前提，就能使自果產生。但你們所承許的以正在產生為前提，而使〔自果的〕產生能夠成立的觀點，也是經不起推敲的。

所謂“正在產生”，是屬於未來的法。而任何已經產生的法，是沒有絲毫必要再次產生的，因為產生的行為已經圓滿的緣故。所以，“正在產生”就絕對不是已經產生的法〔，而是未來的法〕。

未來的法在現在並不存在，由其所產生的果也必定不會存在。如同明年的收成不能解決現在的饑餓一樣。以此理也可類推住法等等。

子二（以對離過之答覆之二而破）分二：一、對離過之答覆；二、遮破。

丑一、對離過之答覆：

如燈能自照，亦能照於彼。

生法亦如是，自生亦生彼。

如果對方又認為：生、住、滅法並不需要其他有為法的法相——生、住、滅，所以就沒有無窮或者成為有為法的過失。如同燈火的自性是光明，所以就能在照亮自己的同時，也照亮瓶子等等的其他諸法。同樣，生法的自性就是生，所以也就能〔同時〕生起自身與他法。

丑二（遮破）分二：一、比喻不成；二、其義非理。

寅一（比喻不成）分二：一、能遍不可得；二、極為過分。

卯一、能遍不可得：

燈中自無暗，住處亦無暗。

破暗乃名照，無暗則無照。

燈火自身，以及燈火所在的、以其光明可以遍及的處所，是沒有些微黑暗的。燈火又如何能照亮呢？只有驅除了黑暗，才能安立為照亮。

此燈正生時，不能及於暗。

云何燈生時，而能破於暗？

（原譯：云何燈生時，而能破於暗？此燈初生時，不能及於暗。）

如果對方又認為：雖然通過觀察，燈火驅除黑暗的論點不合理。但必須以燈火能夠驅除黑暗，如果不能驅除黑暗，則如同瓶子等等一般，即使存在燈火，也不能驅除黑暗，但這是不可能的。所以，在燈火產生的同時，應該是可以驅除黑暗的。

但是，只要此二者中的其中之一存在，則另一者就並不存在。如同島嶼的幽暗與太陽的光芒，或昨日的冥黑與今宵的燈盞一般。

在燈火產生的同時，根本無法觸及黑暗。因為，在燈火尚未產生的時候，雖然存在黑暗，一旦〔燈火〕產生之

後，黑暗就已經不復存在。而在黑暗存在的時候，燈火卻無蹤無影。〔二者根本無法相遇，〕又怎麼可能在燈火產生的同時驅除黑暗呢？絕不可能！

燈若未及暗， 而能破暗者。

燈在於此間， 則破一切暗。

如果燈火不觸及黑暗也能驅除黑暗，則有包括島嶼等一切世間界的所有黑暗，僅用一盞燈就可以徹底驅散的過失。

如果對方又認為：如同智慧無需觸及無明，也能將其遣除；眼根無需觸及色法，也能了了在目；磁鐵無需觸及適當範圍內的鐵物，也能將其吸附一般。所以，雖然不能觸及，但一樣可以驅除黑暗。

但這些能立與其所立已經完全等同，所以還是無法成立。

卯二、極為過分：

若燈能自照， 亦能照於彼。

暗亦應自暗， 亦能暗於彼。

如果按照你們所說：因為燈火具有照亮的功能，所以可以照亮自身與他法。那麼，黑暗也毫無疑問地應當能夠遮蔽黑暗自身，以及瓶子等其他物品，因為黑暗具備遮蔽能力的緣故。如果承許這點，則黑暗也就不存在了。

寅二（其義非理）分二：一、從因方而破；
二、從果方而破。

卯一（從因方而破）分二：一、自生非理；
二、他生非理。

辰一、自生非理：

此生若未生，云何能自生？

若生已自生，生已何用生？

如果生法是由其自身產生的，我們就可以觀察“尚未產生的生法〔產生自身〕”，或者“已經產生的生法產生〔自身〕”的兩種說法。

首先，如果生法自身尚未產生，又怎麼能使自己本身產生呢？如同空中鮮花的自生一樣。

其次，如果對方提出：是由已經產生的〔生法〕自己產生自身的。

既然自己已經產生，又怎麼需要生呢？純粹是多此一舉！

辰二（他生非理）分二：一、觀察三時；二、觀察生有否他生。

巳一（觀察三時）分二：一、總破生；二、別破生時生。

千一、總破生：

**生非生已生，亦非未生生，
生時亦不生。去來中已答。**

如果〔承許〕生法能產生他法的話，那麼無論是已經產生、尚未產生，或者正在產生的任何一種法都無法產生。其理由，可用已經闡釋過的觀察已去、未去與去時的方式，也即用“已生無有生，未生亦無生”等等來加以破斥。

千二、別破生時生：

**若謂生時生，是事已不成。
云何依生法，爾時而得生？**

（原譯：若謂生時生，是事已不成。云何眾緣合，爾時而得生？）

如果對方又表白道：已生之法與未生之法二者的確不能生，只有正在產生之法可以產生。

如果所謂“正在產生”能夠成立的話，也可以產生。然而，“正在產生”並不能成立。因為，如果所謂的“生法”能夠存在的話，則“正在產生”能夠成立。但是，在經過觀察，並了知生法自性根本不存在的情況下，又怎麼能妄下斷語，說依靠生法而安立的“正在產生成立”呢？豈有此理！

若法眾緣生，即是寂滅性。

是故生生時，是二俱寂滅。

如果對方又辯駁道：佛陀不是也以“此有故彼生”來宣說緣起的嗎？你們這樣肆無忌憚地將所有的生法全盤遮破，豈不是將緣起法也一併遮破了？

這種結論不但沒有遮破緣起法，反而更進一步地昭示了緣起的深奧含義。

如果生法等等的自性成立，則緣起之法也於理不容。正是因為依緣而生，才使寂滅性的道理更具說服力。

換言之，無論任何一法，只要是依緣起而生，則其以自性生不存在或者不成立的本性即為寂滅性。因此，無論正在產生以及產生，都是無有自性、寂滅戲論的。由此可以得出，如果自性成立，則緣起之法就無法立足。

若有未生法，說言有生者。

可生之彼法，不成豈可生？

（原譯：若有未生法，說言有生者。此法先已有，更復何用生？）

如果對方又認為：正在產生應該是存在的，因為未來的瓶子會產生的緣故，所以生也就可以成立。

這種觀點也是無法成立的。倘若某種“未生之法”在何處，或者未來時等任何情況下存在，那麼生也就可以成立。但是，像這樣的能使生法安立應理之法，無論在何時

何地都不存在。既然如此，又怎麼能生呢？生法的趨入之境都不存在的緣故。

在其他三種注疏中，譯為：“此法先已有，更復何用生？”〔與鳩摩羅什原譯相同〕也即以另一種形式，宣講了如果現在已經存在，就不必再生的道理。此處是按照後譯的偈頌進行闡釋的。

已二、觀察生有否他生：

若言生時生，是能有所生。

何得更有生，而能生是生？

如果對方認為：是以具有產生能力的他法，而使正生的法產生的。

那麼請問：這個具有產生能力的他法自身正在產生的時候，又是以什麼法而產生的呢？

若謂更有生，生生則無窮。

離生生有生，法皆自能生。

如果能有其他生法，而使其產生的話，則此生法的生又需要其他的生法，這樣就有無窮的過失。如同吃飯需要烹調，而烹調又需要生火，生火又需要火鏟……，這樣一來，對因法的需求始終都無邊無際，吃飯的時候也就遙遙無期了。

反之，如果生法離開其他生法，也能夠產生的話，則一切萬法都可以如此，即離開其他生法，也能夠產生，因為其道理相同的緣故。

卯二、從果方而破：

有法不應生，無亦不應生，

有無亦不生，此義先已說。

倘若果法已經存在還要生，生法則不合理；倘若果法不存在，生法也不合理；在果法存在與不存在兩者兼備的情況下，生法更不合理。

關於這一點，前面【第一品】通過“果先於緣中，有無俱不可，先無為誰緣，先有何用緣”的方式已經進行過論述。

辛二（別破）分三：一、破生；二、破住；三、破滅。

壬一、破生：

若諸法滅時，是時不應生。

法若不滅者，終無有是事。

現在正在毀滅的法，則不應該存在生法，因為與生法相違的滅法存在的緣故。而不是正在毀滅的法，則不可能存在，所以也不存在生法。

壬二（破住）分三：一、觀察三業；二、觀察已滅未滅；三、以前述相同之理而破。

癸一、觀察三業：

**不住法不住，住法亦不住，
住時亦不住，無生云何住？**

如果是住法住的話，則住法不能住，因為只有一個住者，而不存在兩個住法的緣故，此理與破斥“去者去”相同。

如果不是住法，也不可能住，因為住法不存在的緣故。

正在住的法也不能住，因為在已住未住二者之外，根本不存在〔正在住〕的情況。

另外，未生的法又怎麼可能住呢？因為該法根本不存在，所以與住法相違的緣故。

癸二、觀察已滅未滅：

**若諸法滅時，是則不應住；
法若不滅者，終無有是事。**

如果是正在毀滅的法，因為〔毀滅〕與住法相違的緣故，所以住法的存在是不合理的。

而不是正在毀滅的法，是不應該存在的。在這樣的所謂法中，諸法的法相——住法究竟何在呢？它根本就不存在。

**所有一切法，皆是老死相。
終不見有法，離老死有住。**



因此，所有的一切萬法，在任何時刻都與老死的自性息息相連。如果離開老死，也即與此二者相違的住法是根本無法存在的。

癸三、以前述相同之理而破：

住不自相住，亦不異相住。

如生不自生，亦不異相生。

住法以其他住法之相而住，與以自相而住兩種情況都是不合理的。正如前面所陳述的道理一樣，生法以自相或者他相而生都不合理，否則即有無窮的過失，或者因為自身對自身起作用違背邏輯的緣故。此處可以此類推，即以“此住若未住，云何能自住”或者“若謂更有住，住住則無窮”的方式來遮破。

壬三（破滅）分二：一、宣說能損之理；二、遮止自宗相同之過。

癸一（宣說能損之理）分五：一、觀察所作；二、觀察所依；三、觀察因；四、觀察法之有無；五、以前述之理類推。

子一、觀察所作：

法已滅不滅，未滅亦不滅，

滅時亦不滅，無生何有滅？

如果從三時加以觀察：首先，已經毀滅的法不可能毀滅，因為已經毀滅的緣故。

其次，尚未毀滅的法也不可能毀滅，因為滅法尚未產生的緣故。

再次，正在毀滅的法也不可能毀滅，因為在已滅未滅之外，根本不存在其他（正在毀滅的）情況。

還有，未生的法又怎麼可能滅呢？連此法本身都不存在的緣故。

子二、觀察所依：

若法有住者，是則不應滅；

法若不住者，是亦不應滅。

如果是住法，則不應該毀滅，因為住法與滅法二者相違的緣故。

如果不是住法，也不應該毀滅，因為住法不存在或者所滅的法不存在的緣故。

是法於是時，不於是時滅；

是法於異時，不於異時滅。

如果對方承許：在因毀滅以後，可以產生果法。

但是，在作為因的乳汁之時，並不能使作為因的乳汁毀滅，因為自身對自身起作用與理相違的緣故。

而在果法優酪乳之時，也不能使其他作為因的乳汁毀滅，因為〔因果〕二者並未互相接觸的緣故。

子三、觀察因：

如一切諸法，生相不可得。

以無生相故，即亦無滅相。

如果對方承許：既然現見果法優酪乳產生，那麼，作為因法——乳汁的毀滅又怎麼能不存在呢？

正如前面觀察諸法，得出其生並不合理的結論一樣，那麼，此時此刻需要生的存在方可安立的諸法之滅，也因為生不存在的緣故，所以作為滅的存在也不合理。

子四、觀察法之有無：

若法是有者，是即無有滅。

不應於一法，而有有無相。

如果某法存在，則該法的毀滅就不成立。其理由是：如果此二者處於同一之法，也即同時存在有相與毀滅的無相二者，是不可能的。按照前譯，此頌為“有相與無相，於一法非理”。

若法は無者，是則無有滅。

譬如第二頭，無故不可斷。

如果某法不存在，則該法的毀滅就更不應理。因為滅法的所依都不存在的緣故。如同一個頭的補特伽羅本來就不具有兩個頭，則其〔第二個頭〕的折斷也就無從談起。因為第二個頭從來就不存在的緣故。

子五、以前述之理類推：

法不自相滅，他相亦不滅。

如自相不生，他相亦不生。

滅法自身使自身毀滅是不可能的，而於其之外的其他滅法使其毀滅也是不可能的。若問其理由，則如生法自身以及他法不能使其產生的推論一樣，只需言辭稍加變更，便水落石出。此頌也可譯為：“自滅及他滅，滅法不可成。”

癸二、遮止自宗相同之過（此科判藏文內容空缺。）：

庚二、攝義：

生住滅不成，故無有有為。

一言以蔽之，通過前面無懈可擊的推理，可以詮釋出：因為有為法的法相——生、住、滅，都無法合理成立，所以，作為有為法的色法等等也就無有自性的道理。

己二、遮破無為法：

有為法無故，何得有無為？

如果對方還是故步自封地認為：有為法就是存在的，因為與其相對立的無為法存在的緣故。

但是，如果以我們所宣講的道理進行抉擇，就可毫不猶豫地得出結論：有為法根本就不可成立。既然如此，那麼遮止了有為法的無為法又豈能成立呢？根本無法成立！

己三、遮止與聖教相違：

如幻亦如夢，如乾闥婆城。

所說生住滅，其相亦如是。

如果對方又認為：佛陀不是也說：“諸比丘，有為法有生、有滅，亦有自住法往他法之轉變。”你們的立論，豈不是在與佛陀唱反調嗎？

佛陀的這種說法並非了義之說。只是以自性無生，如夢、如幻、如……的世間，卻顯現生、住、滅相的密意為出發點，而做如此權巧之說：有為法及無為法不存在，所謂的存在只不過如夢、如幻、如乾闥婆城一般。同樣，諸法之生是如此，住是如此，滅也是如此。

《中觀根本慧論》之第七觀三相品釋終



八、觀作作者品

丁八（觀作作者品）分二：一、經部關聯；
二、品關聯。

戊一、經部關聯：

《般若經》云“作者不可得，其作業亦不可得”等，宣說了無有作者與作業的道理。

戊二、品關聯：

如果對方認為：有為法的自性是存在的。因為它的因——作業及作者存在的緣故。另外，佛陀也云“無明以及與其相隨之士夫補特伽羅，行持應行之福德”等也詮釋了這一點。

為了證明其不存在，而宣說本品。

此品分三：一、勝義中破作業及作者；二、名言中僅可安立；三、以此理類推。

己一（勝義中破作業及作者）分二：一、遮遣同品能作所作；二、遮遣違品能作所作。

庚一、遮遣同品能作所作：

決定有作者，不作決定業；

決定無作者，不作無定業。

如果對方認為：倘若某補特伽羅作者作了打算作或者所作的某種作業，則作者與作業的自性成立。

〔我們可以就此反問：〕這個所作的業，是由作者、非作者或者二者兼備的第三者中的誰作的呢？業也是同樣，我們可以觀察所作的業，究竟是已經決定成立的業、〔不定業、還是兩者兼俱的業〕等三種情況中的哪一種呢？

如果作者成立的話，則其作業的行為就不會存在，因為作者已經成立，而再次使其〔作業的行為〕成立的第二種行為並不存在的緣故。而且，所作的此業並不是作者的業，則應成不存在作者的業成立，這樣，也就是有石女的兒子所作的瓶子存在的過失。

因此，只有具備行為，才能使作者安立，也只有具備行為，才能使業安立。如果此二者能夠獨立存在的話，則有作者不具備作業，以及無有作業反為作者的過失。

在具備此業的行為，而使作者決定成立的前提下，則由其去作已經決定成立的業，或者具備行為的業，其自性是不可能成立的。

同理，在因不具備行為，而成為非作者的情況下，也不能作不具備行為的業或者不決定業。

以上為立宗，下面闡述原因或理由：

定作者無作，無作者成業；

有業而無作，無業有作者。

（原譯：決定業無作，是業無作者；定作者無作，作者亦無業。）

如果作者已經成立，則其作業的行為就不會存在，因為作者已經成立，而再次使其〔作業的行為〕成立的第二種行為並不存在的緣故；如果所作的此業不是作者的業，這樣一來，則有不存在作者的業可以成立的過失。

同理，如果業已經成立，則其作者的行為就不會存在，因為業已經成立，也即業本身體性的行為已經具備或者成立，而再次作的第二種行為並不存在，那麼，又有誰來表明這個業呢？誰也無能為力。因此，所謂“該業的作者”，在任何時候都不可能又去作以自性而成立的該業。

同樣，如果妄想成立不具備業的作者，也是絕對行不通的。因為其能立並不存在的緣故。

總之，能夠成立的作者與業兩者相互之間，必須相觀待而安立。若不相觀待而存在此二者，就會導致沒有業的作者，與沒有作者的業之過失。這樣作者既不成其為作者，業也不成其為業了。

**若不定作者，作不定之業，
作業墮無因，作者亦無因。**

（原譯：若定有作者，亦定有作業。作者及作業，即墮於無因。）

如果由不是決定的作者，而去作不定的作業。因為作者沒有決定，則使業被稱為“業”的因也就不存在。

如果所作的是不定的業，則使作者被稱為“作者”的因也不存在。

**若墮於無因，則無因無果，
無作無作者，無所用作法。**

如果業與作者兩者都墮於無因，則以共同因所生的果法——瓶子等等之類，以及能使果法生起的因——輪盤等等也都無法成立，其道理相同的緣故。

如果沒有因果，則所作的瓶子、作者陶師、所用作的陶泥也就不應該有能立了。

**若無作等法，則無有罪福。
罪福等無故，罪福報亦無。**

如果作等三者不合理，則能遍（也即外延。概括眾多部分概念的總體。如瓶是概括金瓶、陶瓶等一切瓶類的能遍，也即金瓶、陶瓶的總概念。又如“常”，是“非所作性”之能遍，“無常”，是“所作性”之能遍。）不存在，那麼，應取的善法【福】以及應斷的非法【罪】之業也就不存在。如果善法與非法不存在，則由此業所產生的果報——快樂與痛苦也就不存在。

**若無罪福報，亦無大涅槃。
諸可有所作，皆空無有果。**

如果〔善法與非法〕的果報不存在，則相屬於果報的所謂“涅槃、善趣之道”也不應該存在。

因果不存在，則世間界的耕耘稼穡等行為也就成了無意義的勞作，這顯然是信口開河。所以，千萬不要信口雌黃地鼓吹“不定的作者作不定業”的主張。

作者定不定，不能作二業。

有無相違故，一處則無二。

如果對方又認為：是由決定作者與非決定作者兩者兼備的作者，去作定業與不定業兩者兼俱的業。

這種說法也是不堪一擊的。是非【有無】二者，在一作者與一個業上面，如同光明與黑暗一般是相違的，又怎麼可能存在呢？絕不存在！

庚二（遮遣違品能作所作）分三：一、遮遣分別作者作分別業；二、遮遣分別作者作分別與二者兼俱業；三、遮遣二者兼備作者作分別業。

辛一、遮遣分別作者作分別業：

有不能作無，無不能作有。

若有作作者，其過如先說。

自宗於此首先立宗：“決定的作者【有】不能作不定業【無】，而非決定的作者【無】也不能作定業【有】。”

有關此理，可用前面所發的太過類推。即對於定作者、不定業、非作者、定業四者，依次用前面已經論述過

的理由“定作者無作，無作者成業”、“作不定之業，作業墮無因”、“若不定作者，……作者亦無因”、“定作者無作，……無業有作者”加以破斥。

辛二、遮遣分別作者作分別與二者兼俱業：

決定之作者，不作不定業，

及定不定業，其過先已說。

（原譯：作者不作定，亦不作不定，及定不定業，其過先已說。）

自宗再次立宗：“具備決定行為的作者不能作不定業，以及定業與不定業二者兼備的業。”

其理由，可用前面所闡述的原因依次各個擊破。也即採取“定作者無作，無作者成業”、“作不定之業，作業墮無因”、“有無相違故，一處則無二”的方式，即可令對方啞口無言。

若作者不定，不作決定業，

及定不定業，其過先已說。

（該頌詞原譯中缺漏。）

自宗意猶未盡，又一次立宗道：“非決定的作者，也不能作具備此行為的決定業，以及定業與不定業二者兼備的業。”

其原由，可按照前面的陳述方式，有順序地使其昭示於眾。即用“若不定作者，……作者亦無因”、“定作者無作，無作者成業”、“有無相違故，一處則無二”等方式〔，就可使妄想提出異議的反方無言以對〕。

辛三、遮遣二者兼備作分別業：

作者定不定，亦定亦不定，

不能作於業，其過先已說。

自宗乘勝追擊，再一次立宗道：“相互違背的決定與非決定兩者兼俱的作者，更不能作分別的決定以及不定業。”

我們只需有條不紊地依照前面的表述進行推理，便能心知肚明。即全部採用“有無相違故，一處則無二”、“定作者無作，無作者成業”、“作不定之業，作業墮無因”等兩句偈頌的推導方式闡述其道理。

己二、名言中僅可安立：

因業有作者，因作者有業，

成業義如是，更無有餘事。

如果對方並沒有心服口服，仍然強詞奪理道：你們這樣將因果、作者與作業的安立，一概加以否認，純粹是不折不扣地毀謗這些（名言）。

我們的立宗，是想闡明言事實師們所理解的業果、先前存在隨後毀滅的作者與業等等是不合理的。按照言無自性師【中觀論師】所建立的，作者與業只不過是相互觀待而安立的學說，是合理至極、無法顛覆的。並且，為了表明“不但沒有毀謗名言中的事實，而且可以讓業果與能作所作等能夠合情合理地建立”。〔中觀論師又進一步論述道：〕

因為依靠業，而使所謂的“作者”成立，也因為依靠作者，才能使所謂的“業”成立。除了這樣僅僅互相觀待而成立之外，在任何條件下，都不存在自身本體成立的理由。

己三、以此理類推：

如破作作者，受受者亦爾。

及一切諸法，亦應如是破。

由此我們也可以了知受的推理：受者我與所受的五蘊二者，也是互相觀待而成立的，其自性根本不成立。其理由，與前面所表述的業與作者的推理毫無二致。

不僅如此，以抉擇作者與業的結論，也可以使我們對剩餘的諸法：所生與能生、所去與能去、所見與能見、支分與有支、量與所量等等，也是互相觀待而成立的，其自性根本不成立的道理了了於心。

《中觀根本慧論》之第八觀作作者品釋終



九、觀本住品

丁九（觀本住品）分二：一、經部關聯；二、品關聯。

戊一、經部關聯：

經云“諸行以我與我所空”、“若無眾生，則壽命不可得。諸法如泡、如芭蕉、如幻、如虛空之電、如水月亦如陽焰”等，宣說了無有本住的道理。

戊二、品關聯：

《多給巴瓦》（為清辯論師所著的一本中觀論著）中云：“正量部、犢子部、賢道部、郁多羅部【無上部】、法藏部五大派別的論師們宣稱：補特伽羅是實有的。”

為了證明其不存在，而宣說本品。

此品分二：一、陳述他宗；二、破其立宗。

己一、陳述他宗：

眼耳等諸根，苦樂等諸法，
雖有如是事，是則名本住。

部分正量部的論師們說道：攝集眼、耳、舌、身等五根，加上包括五境在內的色蘊、觸、受、作意等心所〔自力能見各自對境事物特殊屬性之心所生法，如受等五十一

心所。〕【苦樂】，以及其他諸蘊等在內的某種具備主宰能力的領受者，在所領受的見法等存在之前，這種領受者【本住】已經存在。

若無有本住，誰有眼等法？

以是故當知，先已有本住。

其理由是：如果像這樣的領受者——人我或者補特伽羅不是實有的，那麼所領受的見法等又怎麼能存在呢？不可能存在。因此，在此等所領受存在之前，諸領受者——人我，也即實有本住必定存在。

正如存在天授，才能由其貯積財物等等，如果天授像石女的兒子一樣不存在，則〔其貯積的〕財物等也就無從談起。如果在見法等存在之前，不存在領受者補特伽羅，那麼見法等又由誰來領受呢？無法領受。

己二（破其立宗）分三：一、破領受者我；二、以此理亦可遮破他法；三、以遮遣而攝成立之義。

庚一（破領受者我）分三：一、破領受者於一切所領受前成立；二、破領受者於分別所領受前成立；三、破領受者存在因法。

辛一（破領受者於一切所領受前成立）分二：一、破無立我之因；二、破立我之因不觀待。

壬一、破無立我之因：

若離眼等根，及苦樂等法，
先有本住者，以何而可知？

在所取眼、耳等內六處，以及觸、受【苦樂】等心所存在之前，又能以什麼理由而使作為領受者人我的實有本住，也即領受者成立呢？因為領受者成立的因——見法等都不存在的緣故。

如果承許存在一名享受六境的領受者——人我，在沒有外境的時候，又成立所謂的“領受者”，也即完全具備見法等的領受者存在，則共同的領受者補特伽羅，局部的領受者見者等就不具備立因，如同沒有財物也就不存在擁有財物者一樣。所謂“此為彼因”、“此為彼果”、“此為彼之所領受”、“此為彼之領受者”的說法也就無法認定。如果領受者可以另外單獨存在，那麼何為領受者，何為所領受呢？如果這樣承許，則有非領受者也有所領受，非所領受也存在領受者的過失。

壬二、破立我之因不觀待：

若離見法等，而有本住者。
亦應離本住，而有所受法。

（原譯：若離眼耳等，而有本住者。亦應離本住，而有眼耳等。）

倘若離開所領受的見法等，領受者人我卻在之前存在，也即本住成立。則無疑成了離開領受者【本住】，所領受的諸法存在，其理由相同的緣故。

以法知有人， 以人知有法。

離法何有人？ 離人何有法？

〔假設對方承許此結論，〕這種立宗也是行不通的。因為，正是以所領受的法表明領受者【人我】或使其成立，也正是以領受者表明所領受的法或使其成立。如果離開所領受的法，其領受者又安在呢？絕不存在！如果離開領受者，其所領受的法又在何處呢？哪裡都不存在！

辛二、破領受者於分別所領受前成立：

一切見等前， 實無有本住，

見等中他法， 異時而分別。

（原譯：一切眼等根，實無有本住，眼耳等諸根，異相而分別。）

如果對方又認為：並不是在見法等一切法之前，存在領受者——人我【本住】。

那又是怎樣的呢？在見法等等（這裡的等，是指見、聞、嗅、觸等等）中的見法等之外的聞法等其他某法起作用的其他時候，雖然是見法不存在之時，卻能夠表明或者安立領受者我。所以不存在我的安立無因的過失。

一切見等前， 若無有本住。

一一見等前， 云何能知塵？

（原譯：若眼等諸根，無有本住者。眼等一一根，云何能知塵？）

既然在包括見法等在内的所有法之前，領受者都不存在。那麼，在見法等各法之前，領受者又怎麼能存在呢？如同在所有的樹存在之前，都不存在森林，而在每一棵樹存在之前，森林就更不存在。或者如同所有的沙都不存在油，則每一粒沙也不存在油一樣。

如果在各法存在之前都已經存在，那麼在所有法存在之前又怎能不存在呢？

**見者即聞者，聞者即受者，
如是等諸根，則應有本住。**

如果見者人我也是聽聞者，同時也是受者，則在各個所領受的見法等之前，領受者【本住】自身可以存在。然而，不同行為次第的作者為一體的立論是不合理的。因為〔這種立論必須建立在〕離開見的聽者仍然是見者，離開聽的見者仍然是聽者的基礎之上〔，這顯然是荒誕之言〕。

**若見聞各異，受者亦各異。
見時亦應聞，如是則神多。**

如果見者與聞者各自相異，聞者與受者也各自相異，彼此不相觀待，如同馬與牛一樣。即在見者存在的時候，聞者等等也存在。這樣就有在一個相續中存在眾多人我【神】的過失。

辛三、破領受者存在因法：

眼耳等諸根，苦樂等諸法，
所從生諸大，彼大亦無神。

如果對方又提出：在見法等之前，領受者人我的安立不會成為無因。如云：“以名色之緣而曰處。”在見聞等法之前，作為色法的四大已經存在，此四大可以作為領受者成立之因。所以，在四大之前，領受者存在。

領受者不可能存在。關於此理，可以依照前面已經論述過的“離法何有人？離人何有法”的方式加以破斥。

因此，領受者與所領受的法是彼此觀待而安立的，其二者的體性並不成立。若思維其前前的法，也只不過是分別心增上安立的，為通達其理，故表述如下：

以眼耳等等諸根，以及受【苦樂】等諸法所產生的根源——四大，作為其成因，而產生名色聚集的胞（梵音譯作遏部壇。密乘入胎經所說胎兒住胎第一位）等。但是，四大之前的領受者——人我【神】也是不存在的，所以領受者不存在。

庚二、以此理亦可遮破他法：

若眼耳等根，苦樂等諸法，
無有本住者，見等亦應無。

（原譯：若眼耳等根，苦樂等諸法，無有本住者，眼等亦應無。）

倘若用所述的道理進行抉擇，能得出眼耳等諸根，以及受【苦樂】等任何法，都不存在作為領受者人我【本住】的結論，則所領受的見等諸法也不可能以自性而存在。

庚三、以遮遣而攝成立之義：

見等無本住，今後亦復無。

以三世無故，無有無分別。

（原譯：眼等無本住，今後亦復無。以三世無故，無有無分別。）

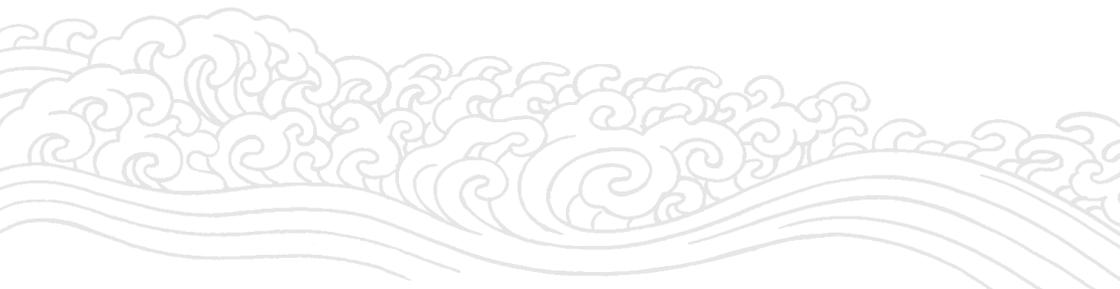
領受者人我在未見之前、正見之時、已見之後都不存在。

首先，在所領受的〔見法〕之前，〔領受者〕存在的說法已經被駁得體無完膚；其次，如果在〔已見〕之後存在，則需要有沒有領受者的所領受在之前存在，這樣也會成為無因，其道理相同的緣故；再次，在〔正見的〕同時，〔領受者〕的本體也是不能存在的，對於這一點，我們可按照前面所宣說的：分別各自的成立不可能一起等推斷方式進行破斥。

領受者人我的所謂“有”以及“無”的分別，都是不存在的。正如《顯句論》所云：“若汝以為：如此這般，豈非確定無人我耶？何人聲稱：‘因見法之不存在，故人我亦不存在’之論？汝等豈非以言過之法〔遮遣人我之存在〕乎？”

此雖乃吾等之主張，然汝等尚未通達其真義也。此言乃因對治與‘其本性不具’、‘人我亦非真實’之論相左，安立‘人我以實有之自性者而有’之謬論，並遮止於其自性之過分耽著而言，並非為立無實之論。此〔有無之立宗〕二者皆需拋棄。所言‘於有實之耽執’及‘於無實之耽執’，其自性皆了不可得，如此則何人可分別有無哉？”

《中觀根本慧論》之第九觀本位品釋終



十、觀燃可燃品

（本品藏文原意為觀火薪品，因本意相同，故尊重鳩摩羅什原譯，此處“火”即為燃者，“薪”（或者“木柴”）即為“可燃”，此處的“木柴”特指正在燃燒的“木柴”。）

丁十（觀燃可燃品）分二：一、經部關聯；二、品關聯。

戊一、經部關聯：

經云“燧木及燧砧（均為取火工具），手作三者聚，此等緣生火，生後速失滅。智者尋其來，以及所去處。然於諸方隅，不得若來去。蘊界以及處，內空外亦空，無住我所空，諸法如虛空”等，宣說了無有燃與可燃的道理。

戊二、品關聯：

如果對方認為：領受者人我與所領受的法是存在的，因為它們彼此互相觀待的緣故，如同火與柴薪一般。

為了證明其不存在，而宣說本品。

此品分三：一、破火與柴薪；二、以此理亦可類推他法；三、呵斥違品之見。

己一（破火與柴薪）分三：一、破他宗之安立；二、破觀待而成立；三、攝以破成立之義。

庚一（破他宗之安立）分二：一、以觀察破一體成立；二、以觀察破異體成立。

辛一、以觀察破一體成立：

若燃是可燃，作作者則一。

如果對方認為“領受者與所領受的法，其本體不成立”的說法是不合理的。因為相互觀待的法具備體性，是現量可見的。觀待木柴而產生火，火并非不具備自性，因為暖熱、燃燒的自性與其結果可得緣故。同樣，觀待火而產生的即是木柴，其自性也是具備的，因為所燃燒的是四大自性的緣故。

如果此二者存在，則可如此成立。然而此二者並不存在。如果所燃的木柴與能燃的火本性為一體，則作者與所作的業成為了一體，這樣也就成了陶師與其所作的瓶子為一體，這明顯是荒謬之談。

辛二（以觀察破異體成立）分三：一、以太過而破；二、破離過之答覆；三、宣說其他能損之理。

壬一、以太過而破：

若燃異可燃，離可燃有燃。

如是常癭燃，不因可燃生。

則無燃火功，亦名無作火。

如果木柴與火的本性為異體，如同瓶子與氈氊一樣，則不觀待木柴，火焰仍然能夠熾燃。這樣就有即使沒有木柴，火也能恆時燃燒，以及由可燃的因——木柴，也不能產生火的過失。這樣一來，點燃木柴生火等等的功用就成了毫無意義。還有，如果生火等不存在，也就是所燃燒的作業不存在的緣故，火也就成了【亦名】不具備木柴等燃燒【作業】的能燃【火】。

燃不待可燃，則不從緣生。

火若常燃者，人功則應空。

〔火〕因為不觀待木柴等他法的緣故，則不能從能燃之緣產生。如果不互相觀待，則緣的不具備與消失也就不存在，火也就必須能常時燃燒。這樣，就不需要重新點火的舉動，〔如果此結論成立，〕則人們為了保持火焰的常燃不滅等，而收集木柴等功用也就成了多此一舉。

壬二、破離過之答覆：

若汝謂燃時，名為可燃者。

爾時但有薪，何物燃可燃。

如果對方辯白道：雖然木柴與火為異體，但也並不是說沒有木柴卻必須產生火。即使此二者為異體，但沒有木柴就沒有火。不然，又是什麼緣故而使火熾燃的呢？它的意義為：火所燃燒的性相者就是木柴，火也必須依賴木柴才能得到。所以，它們並不是各自孤立而存在的。換言之，必須與火相關聯才能稱之為木柴，火也必須仰仗木柴

才能產生，它們具備相互觀待的關係。並不是如同瓶子與錘錘之間毫不觀待，互為他體。所以也就不會成為過失，其原因是：如果我們這樣承許，火必須觀待於木柴，因為正在燃燒的才是可燃者〔，就沒有以上過失了〕。

在那個時候，正在燃燒的只能稱之為木柴，於其之外而為他體的火并不存在，又以什麼而使木柴成為可燃呢？誰也無能為力。如果所謂的“正在燃燒”是指木柴捨棄了原有的實體而變成火，則除了火以外沒有其他的〔木柴〕。如果是指木柴並未捨棄原有的實體而是〔以實有異體的方式〕住於火中，那麼火又如何能使木柴燃燒呢？它們相互之間並沒有關聯，成了互不觀待的他體。如同東方的火與西方的木柴一般。

**壬三（宣說其他能損之理）分二：一、正破；
二、破離過之答覆。**

癸一、正破：

若異則不至，不至則不燒，

不燒則不滅，不滅則常住。

因為火與木柴互為異體，此二者在任何時候，都如同光明與黑暗一樣不能互相接觸【至】。如果不能接觸，則如同東方的火不能去燃燒西方的木柴一樣。如果不能燃燒，則不能因木柴窮盡的功效而使火熄滅。如果火不能熄滅，則其自身就成為恆時燃燒、常住不滅的法了。

癸二、破離過之答覆：

燃與可燃異，而能至可燃。

如此至彼人，彼人至此人。

如果對方認為：如同此女人可以接觸彼男人，彼男人可以接觸此女人一樣，雖然在木柴之外火成立為他體，但火仍然是可以與木柴接觸的。

若謂燃可燃，二俱相離者。

如是燃則能，至於彼可燃。

如果火與木柴，如同女人與男人一樣互不觀待，一者可以棄離或者超越另一者，而成立各自的本體。則即使火在木柴之外成立為異體，也能如同男人與女人一樣可以與木柴相接觸。然而這種前提是不存在的，所以其比喻與意義也是迥然不同的。

庚二（破觀待而成立）分二：一、正破觀待而立；二、宣說旁破他理。

辛一（正破觀待而立）分三：一、破前後之觀待；二、破成與不成之觀待；三、攝以破成立之義。

壬一、破前後之觀待：

若因可燃燃，因燃有可燃，

先定有何法，而有燃可燃？

如果對方認為：如果火與木柴互相具備觀待的關係，則它們就應該是存在的。如果它們自身不存在，則觀待也是不合理的。如同石女的兒子與女兒不存在互相觀待的關係一樣。

如果因為觀待木柴而使火成立，又因為觀待火而使木柴成立，那麼請問：究竟是觀待所觀待的何法，而使觀待法火與木柴成立的呢？於此二者當中，究竟是哪一個法首先成立的呢？

若因可燃燃，則燃成復成。

是為可燃中，則為無有燃。

如果承許木柴【可燃】首先成立，然後觀待木柴而成立火。然而，既然火都沒有成立，則所觀待的法【木柴】也不能成立，觀待也就是一派胡言。如果火已經成立，則再次以木柴而使所謂的“火”成立，就會成為根本沒有意義。

這樣一來，你們所承許的在火之前首先成立的，所焚燒的木柴，就成了不觀待火的木柴了。這樣，你們所承認的相互觀待的關係也就消失了。

總之，如果所觀待的法不存在，則觀待此法也是不合理的。如同不存在以兔角作為所觀待的法一樣。反之，如果所觀待的法存在，即已經成立，又怎麼需要觀待另一者而首先成立呢？在〔所觀待的法〕沒有誕生之前所承許的法，也在此之前沒有所觀待的另一者，所以就不能成立。

〔如果可以成立，〕那麼又是誰使其成立的呢？其能立並不存在，如同沒有父親的兒子一樣。

因此，如果木柴〔可以離開火而〕首先成立，則其他並沒有正在燃燒的，並非木柴的草等等也就成了可燃。

如果承許火在之前成立，也是不可能的。如果此立論成立的話，則火的產生就成為了無因，並且有無需觀待木柴的道理可以損害。

壬二、破成與不成之觀待：

若法因待成，是法還成待，

若所待可成，待何成何法？

（原譯：若法因待成，是法還成待，今則無因待，亦無所成法。）

如果對方提出：此二者並不是以先後次序成立的，而僅僅是在同一時刻，因火的成立而成立木柴，也因木柴的成立而成立火。

如果承許在同一時刻，木柴之外的火能夠成立，則無論如何也不能避免前面所說的“若因可燃燃，因燃有可燃，先定有何法，而有燃可燃”的過失。

如果某一火法，是因觀待某一木柴之法而成立的。然而，火法也是觀待的法。如果認為火法所觀待之法或者觀待處——木柴成立，那麼我們就可以義正詞嚴地提出：是觀待何法而使何法成立的呢？如果此二者中的任何一方在之前都不成立，則其〔二者的〕能立都不成立，最終二者

也就無法成立了。如果二者成立的話，又怎麼需要觀待能立呢？如同飄蕩於水中的人們，為了使船隻不至於沉陷，即使一個個互相緊攥雙手也無濟於事一樣。

若法有待成，未成云何待？

若成已有待，成已何用待？

如果承許“某法因為具備觀待而成立”，那麼請問：其所觀待的法是已經成立的法，還是尚未成立的法呢？如果是尚未成立的法，又怎麼能夠觀待呢？如同兔角根本不存在〔也就不能觀待〕一樣。如果承許是已經成立的法，則觀待也是不合理的，因為已經成立的緣故。

壬三、攝以破成立之義：

因可燃無燃，不因亦無燃。

因燃無可燃，不因無可燃。

觀待木柴【可燃】的火【燃】，其自性不可成立。因為無論火觀待的是已經成立還是尚未成立之法的觀點，都已經被駁斥得一敗塗地。而不觀待木柴的火，即使在名言中也是不存在的。否則就有前面所說的應成不觀待他法、能燃之因不觀待以及應成恆時燃燒的過失。

同理，觀待火焰的木柴，其自性也不可成立，因為觀待的論點早已被駁得體無完膚的緣故。而不觀待火焰的木柴，在名言中也是不存在的，因為不是正在燃燒而被稱為木柴不符合邏輯的緣故。

如果對方認為：雖然不是正在燃燒，不能稱其為木柴，但它也是明天燃燒的原料，又怎麼不是可燃呢？

當然不是可燃，因為能障礙其成為可燃的因素存在的緣故。

那麼，馬頭火〔南方大海中一烈馬口中所噴火焰〕又作何解釋呢？

我們此時所探討的火，是指必須由木柴而產生的火，而馬頭火並不是由木柴而產生的，所以也就不是我們此處所指的“火”。或者因為〔馬頭火〕並不是木柴的近取者。所以，並沒有可以堪稱為領受者人我的能立。

辛二（宣說旁破他理）分二：一、遮破可成；二、以前述之理類推。

壬一、遮破可成：

燃不餘處來，燃處亦無燃。

如果對方仍然一意孤行地說：倘若存在火，則現量可見木柴被火所燃燒。因此，我們不需要細緻入微地去推敲，火與木柴就是存在的。

即使你們苦心竭慮地建立了木柴被火所燃燒的主張，然而這種觀點卻沒有可以安身立命之處，因為火本身都不可成立的緣故。為什麼呢？我們可以假設，這種所謂的火，無論是作為並非木柴的其他法使木柴燃燒的，還是作

為木柴自身而使其燃燒的，這兩種情況都是不合理的。首先，火絕對不是由並非木柴的其他法而來【形成】的，因為，如果火是並非木柴的其他法而來【形成】的，則有可現不可得，以及火的形成無因的過失；其次，木柴自身當中也不可能在之前存在火，因為可現不可得的緣故。

壬二、以前述之理類推：

可燃亦如是，餘如去來說。

有關遮破火與木柴的其餘道理，在前面分析已去、未去以及去時中已經做了宣說。我們可以用“若言未燃燃”等方式，只需在措辭上稍作改動即可。

因此，作為瑜伽士，用此處抉擇燃與可燃的道理，就可以將其他諸法，包括外器世間的末劫之火、內有情世間的三毒之火均不可焚燒的觀點融會貫通。

正如《三摩地王經》所云：“若歷數百劫焚燃，虛空從未被燒及。證諸法同虛空者，彼於火中永不焚。”

通過以上論述，主要抉擇了〔燃與可燃〕為一體與異體的情況。

庚三、攝以破成立之義：

可燃即非燃，離可燃無燃，

燃無有可燃，燃中無可燃。

因此，木柴並不是火，否則用“若燃是可燃，作作者則一”的推理可以損害；同樣，在木柴之外，火也不可能存在，用“若燃異可燃，離可燃有燃”就可以證明。

因為用以上的兩個道理，已經將火與木柴的本體為一體與異體的兩種觀點進行了破斥。所以〔火中〕也不具備一體與異體的〔木柴〕。

所依的火不可能具備能依的木柴，而這種木柴的能依——火也不可能存在。因為凡是異體的法，則應遍是能依所依的緣故，所以其不可成立。

己二、以此理亦可類推他法：

以燃可燃法，說受受者法，

及以說瓶衣，一切等諸法。

前面已經抉擇了火與木柴一體、異體、具足、能依以及所依不存在的道理。依靠這個道理，我們也可以同樣依次宣講：如果對領受者人我，取受或者所領受的五蘊二者以此五法進行觀察，也不可成立。

同理，〔依靠這個道理，〕我們還可以宣講諸如瓶子與穉穉、支分與有支以及因果等其他法若以五種方法進行觀察，都不可成立的觀點。

己三、呵斥違品之見：

若人說有我，諸法各異相，

當知如是人，不得佛法味。

如果有人還會揚言：領受者人我及其所領受的五蘊存在，果法等諸法以及經緯等法也是以本體一體與異體的方式存在的。

龍猛我只會認為：此人不可能精通佛法所強調的遠離常斷的緣起甚深之法的道理，因為以如此的耽執，在正量面前無法立足的緣故。

《中觀根本慧論》之第十觀燃可燃品釋終



十一、觀本際品

（本品藏文原意為“觀輪迴品”，因本意相同，故此處尊重鳩摩羅什原譯，未作改動。）

丁十一（觀本際品）分二：一、經部關聯；二、品關聯。

戊一、經部關聯：

《般若經》云“前際不可得，後際不可得，中部亦不可得”等，宣說了無有本際的道理。

戊二、品關聯：

如果對方認為：雖然你們破斥了人我，以及其比喻火與木柴的存在。然而，因為輪迴存在的緣故，所以輪迴中的流轉者人我還是存在的。如果人我不存在，那麼五種眾生的流轉，包括從前世來至今世，以及從今世趨往來世的一生一死的承接，又是由誰來進行輪轉的呢？

佛陀也云：“生、老、死之輪迴無始亦無終。”又云：“眾生具備無明之遮障，三有之普行者為三有之連環結所縛而行於輪迴，其流轉之前際不可得。”既然存在輪迴，則輪迴者人我也是應該存在的。

為了抉擇輪迴不成立，而宣說本品。



此品分三：一、所依之輪迴不成立；二、能依之生死法不成立；三、以此理亦可類推他法。

己一、所依之輪迴不成立：

大聖之所說，本際不可得。

生死無有始，亦復無有終。

如果輪迴存在，則輪迴者人我也存在，然而輪迴的本體卻是不成立的。因為，在詢問“輪迴是否有前際”之時，即使是大聖者能仁也會以“無有”作為回答。如云：“諸比丘，生、老、死之輪迴無始亦無終。”如果輪迴存在，則必須如同瓶子一般具有前際分。然而，輪迴卻猶如旋火輪（迅速轉動線香或柴頭餘燼形成的環形火光）一般，其前際分根本了不可得。

因此，輪迴是既沒有開始也沒有終結的。因為此生死輪迴的前際不可得，後際也不可得緣故。此處的“始”、“終”，是指前後際，而不是先後次第的意思。

若無有始終，中當云何有？

如果對方認為：中部總是存在的吧？

輪迴既沒有前際，也沒有後際，又怎麼可能存在于中部呢？中部也是需要觀待前後際才能成立的。因此，輪迴在勝義當中如同虛空一般。在名言當中雖然沒有前際，但卻有後際，如同種子一樣。

己二（能依之生死法不成立）分三：一、略說；二、廣說；三、攝義。

庚一、略說：

是故於此中，先後共亦無。

因為沒有前中後的緣故，所以輪迴也不可能存在。輪迴中的生老二者，無論是以先後次第，還是以同時的方式，其存在都是不合理的。

庚二、廣說：

若使先有生，後有老死者。

生則無老死，不死而有生。

（原譯：若使先有生，後有老死者。不老死有生，不生有老死。）

為什麼不合理呢？

因為，如果先成立生，然後成立老死。這種〔首先成立的〕生就不具備老死，生也就成了恆常不滅的法；還有，因為在此之前沒有老死，也就是沒有死而有生，這種生也就成了無因。

若先有老死，而後有生者。

不生有老死，無因豈能成？

（原譯：若先有老死，而後有生者。是則為無因，不生有老死。）



如果後成立生，先成立老死。也就成了類似於不具備生的老死，作為老死自身的因——生在之前並不存在，〔老死〕又怎麼可能產生呢？絕不可能！

生及於老死，不得一時共。

生時則有死，是二俱無因。

生與老死二者也不可能同時存在，否則就成了正在產生的時候也正在死亡，相違的此二者位於同時，則成了生死二者之前的因都不存在。相對於生而言的老死，與相對於老死而言的生在之前都不具備，則其二者就無需互相觀待，而成了独立自主的個體，因為相互的因不必觀待的緣故。

庚三、攝義：

若使初後共，是皆不然者。

何故而戲論，謂有生老死？

既然生與老死無論以先後順序，還是同時存在都不可能，又怎麼能妄加分別，創立出“生與老死存在”的胡言呢？這種立論是毫無道理的。

己三、以此理亦可類推他法：

非但於輪迴，本際不可得。

諸所有因果，及相可相法，

受及受者等，所有一切法，

如是一切法，本際皆亦無。

（原譯：諸所有因果，及相可相法，受及受者等，所有一切法，非但於生死，本際不可得，如是一切法，本際皆亦無。）

不僅僅是所謂的“輪迴”不存在本際，而且包括因與果、法相與事相、受以及受者、能知與所知等等在內的，其他具有互相觀待關係的任何法，以及輪涅之量果、所量、計量單位等一切諸法，都不成立一者在之前成立的本際，以及同時共存的情況。

成立觀待關係的一切法，在勝義中其自性為空性，在世俗中也是如幻而成立。〔我們可以對因果關係進行分析，如果因果以先後的次序而成立，〕如果因在前面，不存在其能夠安立的因；如果果在前面，也不存在之前產生果的因。如果〔因果〕於同時相互不觀待而成立，則兩者都成了無因。

用以上的道理，也可以類推法相與事相等等一切觀待之法。

《中觀根本慧論》之第十一觀本際品釋終



十二、觀苦品

丁十二（觀苦品）分二：一、經部關聯；二、品關聯。

戊一、經部關聯：

《般若經》云“苦以苦而空”等，宣說了無有痛苦的道理。

戊二、品關聯：

如果對方認為：人我是存在的，因為與其相關的痛苦存在。而且，佛陀不是也說過“領受之痛苦五蘊”嗎？如果痛苦的所依——人我不存在，則痛苦的存在也就不合理，如同石女兒子的病痛不存在一樣。

為了證明其不成立，而宣說本品。

此品分三：一、宣說他宗；二、闡述能損之理；三、以此理亦可類推他法。

己一、宣說他宗：

自作及他作，共作無因作。

如果對痛苦之因按四邊進行劃分，則數論外道等一部分人認為：痛苦是由其自身而產生的；佛教內部的大多數

人則認為：痛苦是由其他因素產生的；裸形外道認為：痛苦是由自他二者共同產生的；順世外道則認為：痛苦是無因而產生的。

也就是說，數論外道承許：痛苦是由痛苦自身而產生。有部論師則宣稱：痛苦是由補特伽羅人我而產生。包括佛教內部與外道，都有痛苦是由與其本體相異的其他因產生的觀點。而裸形外道卻聲稱：痛苦首先是由身體而產生的，因為身體本身也就是痛苦，所以也就包含了自生；其次，痛苦也是由生命而產生的，因為生命是痛苦之外的其他法，所以也就包含了他生云云。

己二（闡述能損之理）分二：一、略說；二、廣說。

庚一、略說：

如是說諸苦，於果則不然。

無論是痛苦由自生、他生、共生還是無因生的任何立宗，在任何時候都是不合理的。

庚二（廣說）分五：一、破痛苦為自生；二、破痛苦為他生；三、以他理破自生與他生；四、破自他共生；五、破無因生。

辛一（破痛苦為自生）分二：一、破以痛苦而自生；二、破以補特伽羅而自生。

壬一、破以痛苦而自生：

苦若自作者，則不從緣生。

因有此陰故，而有彼陰生。

如果痛苦是由痛苦自身而產生【作】的，由於是由自身而產生【作】的緣故，則不能依靠之前的痛苦之緣而產生，因為痛苦自身的體性在之前已經成立或者存在的緣故。

認為此立宗不合理，還有另一個原因：即依靠屬於毀滅分的死時五蘊，而產生生時五蘊的現象也是有目共睹的。〔所以，痛苦不可能是自生。〕

壬二、破以補特伽羅而自生

（此科判的藏文原文位於“破痛苦為他生”中“壬一、破以其他痛苦而生之他生”的內容之後，此處根據科判內容予以了調整，望斟酌。）：

若人自作苦，離苦何有人？

而謂於彼人，而能自作苦。

（此偈頌與下一偈頌的原文順序，與原譯順序顛倒，為照顧藏文科判，故略作調整。）

如果對方認為：痛苦既不是由痛苦自己而產生【作】的，也不是由其他的補特伽羅做出而施與他人的。而是由建立這種痛苦的補特伽羅人我，做出了這個人我的痛苦。

如果是由建立痛苦的補特伽羅為前提，而使痛苦產生的。那麼請問，誰是除了痛苦五蘊之外的這個補特伽羅呢？〔這個補特伽羅根本不成立。〕因可現不可得，或者其作者不可成立的緣故。

如果對方還是認為：是由人的痛苦之領受者補特伽羅，而使人的痛苦產生的。

然而，作為人的這個補特伽羅，與人的痛苦是不可能為他體的，我們根本無法截然區分所謂的“作者”、“所作的因”以及“痛苦”，而且自己又怎麼能對自己起作用呢？

如果前世作為人的痛苦之領受者補特伽羅，產生了後世天人的痛苦，那麼，又怎麼會不是他作【生】呢？〔如果他生成立，則與你們所許的自生觀點相矛盾了。所以，你們的論點根本無法成立。〕

如果對方還是認為：〔這個產生者〕雖然與前後世的近取——痛苦或者五蘊為他體，然而卻並不是與補特伽羅為他體的。

然而，在近取或者五蘊之外，根本不存在他體的補特伽羅。〔由補特伽羅自生之說又怎麼能立足呢？〕

辛二（破痛苦為他生）分二：一、破以其他痛苦而生之他生；二、破以其他補特伽羅而生之他生。

壬一、破以其他痛苦而生之他生：

若謂此五陰，異彼五陰者。

如是則應言，從他而作苦。

如果由死時五蘊，能產生他體的生時五蘊；並且由生時五蘊，也能產生他體的死時五蘊，則痛苦由其他的法而產生的觀點可以成立。然而，這種由他法而產生【作】的觀點是不合理的。

《佛護論》以及《般若燈論》中的觀點都一致認為：“若對方聲稱‘因彼生此故，苦由他而生’，若其不具自之體性，則無自生。若具自生，則於緣無需觀待，此理於緣起不容。而此等之法皆為緣起，因自前蘊而生後蘊故。若非緣起，則不應理，前已廣述故。若異相之體性成立，則因果之關聯不可安立，他生之說焉能應理？”此處的所謂痛苦，應理解為近取五蘊而產生痛苦。

壬二、破以其他補特伽羅而生之他生：

若苦他人作，而與此人者。

若當離於苦，何有此人受？

如果對方認為：因為前後世的補特伽羅並不是同一者，〔痛苦的產生〕是由其他作為人的補特伽羅所聚集的業，創造了後世天人的痛苦，然後又將其施與天人補特伽羅，而使這個痛苦在天人補特伽羅處誕生，所以，痛苦是由他生【作】的。

如果是由其他的某位施與者，也即作為人的補特伽羅，創造了該痛苦，並將其施與天境的某位天人補特伽羅。那麼，在除了這個所施與的痛苦之外，所謂的接受者又怎麼可能合理安立呢？這種說法根本不能自圓其說。

總之，在其他補特伽羅沒有施與之前，需要沒有痛苦的領受者——補特伽羅來證明。然而，這個〔補特伽羅〕又怎麼可能存在呢？

苦若彼人作，持與此人者。

離苦何有人，而能授於此？

如果施與者，也即作為人的其他補特伽羅，創造了後世天人的痛苦。那麼請問，作為人的作者補特伽羅，創造了該痛苦，並將其施與其他的天人補特伽羅的又是誰呢？這個其他的補特伽羅，在除開人的痛苦之外，又能在何處安身呢？因為〔在痛苦之外〕，他體的〔補特伽羅〕是不可能存在的。

有關破斥施與者的論說，在《顯句論》中也有很好的教證：“若能施所施之補特伽羅二者，不可存於所施之五蘊抑或痛苦之外，則‘該痛苦乃自他體之補特伽羅所作’之說又焉能安立？因於痛苦之外，他體之作者補特伽羅不可成立故。”

辛三、以他理破自生與他生：

自作若不成，云何彼作苦？

若彼人作苦，即亦名自作。

如果痛苦為自作的立論能夠在前面成立，則他作也就可以成立。如果連痛苦為自作的立論都不能成立，則由其他〔補特伽羅〕自作的立論又怎麼可能成立呢？因為〔其他補特伽羅〕也需要自作的緣故。

譬如，如果慈氏的衣服是由近藏做的，則這件衣服首先必須建立在近藏自己製作的基礎之上。同理，如果由作為人的作者補特伽羅，自己創造人的痛苦之前提都不能成立，則天人的該痛苦，又怎麼可能由其他的補特伽羅人來創造呢？絕不可能創造出來！

如果其他的補特伽羅人，創造了天人的某個痛苦，則〔該痛苦〕就已經成了由其他的補特伽羅人自己創造的了。

苦不名自作，法不自作法。

彼無有自體，何有彼作苦？

該五蘊痛苦，也不是由〔補特伽羅〕人我自己創造的。痛苦的法不可能由自己創造，因為自己對自己起作用相違的緣故。

如果在五蘊之外，〔補特伽羅〕人我不能以其他的本體而成立，則痛苦由其他〔補特伽羅〕而作的說法又怎麼可能成立呢？不可能成立。

如果對方首先思維道：雖然該痛苦是由補特伽羅自己所創造的，然而該補特伽羅也不是在痛苦之外的他體，

並由此創立出“痛苦由痛苦所創造”的學說；然後又思維道：該補特伽羅並不是痛苦，所以繼而又認為是他作。

佛護論師的解釋主張：“該頌詞的前面兩個句子，是破斥自生【作】立論的：其中第一個句子，可以採用“在五蘊之外，不存在他體〔補特伽羅〕人我”的理由，從而破斥痛苦由〔補特伽羅〕人我自作的觀點；而第二個句子，則是駁斥痛苦由痛苦所創造的學說。後面的兩個句子，則可以採用“除了痛苦或五蘊之外，〔補特伽羅〕人我不存在”的理由，對痛苦他作之論進行駁斥。”

也可以解釋為，第一個句子說明，痛苦不是由自他的補特伽羅自生【作】的；第二個句子說明，痛苦不是由痛苦自生【作】的；後面兩句則為駁斥他生【作】不存在，這種說法〔與佛護論師的解釋〕是完全相同的。

辛四、破自他共生：

若彼此苦成，應有共作苦。

如果對方認為：雖然痛苦由自體或者他體分別各自而作【生】不存在，但由兩者共同聚集的作【生】應該存在。

這種想法也是不合理的。如果痛苦可以由自體或者他體二者分別各自而作，則兩者的共作可以成立。然而，因為其分別各自的作已經被推翻，所以〔兩者共同聚集的作〕已將兩種過失集於一身。

如果對方認為：雖然在各個零件上，都不成立馬車，但各個零件匯集在一起，馬車卻能成立。〔所以，聚集而作的觀點是成立的。〕

但是，因為它們是相互觀待而成立的緣故，所以在此處，像這樣理解也是不合理。就像如果每一個人都沒有殺生，則“其中的兩個人共同殺生”的說法也是不可成立的一樣。因為在自他二者之外，其他所謂共同聚集的作者在任何時候都不可成立，所以二者共作也不可成立。

辛五、破無因生：

此彼尚無作，何況無因作？

既然由自體不能作，由他體不能作，由兩者共同也不能作，那麼，該痛苦是無因而作的觀點又怎麼可以成立呢？如同虛空鮮花的芬芳一樣。

如果是無因作，則有恆時存在或者恆時無有的過失，所以在任何時候都不可成立。

己三、以此理亦可類推他法：

非但說於苦，四種義不成。

一切外萬物，四義亦不成。

不但內有情世間眾生相續的五蘊或者痛苦，不存在自作【生】等四種情況。外器世間包括苗芽、瓶子以及犍槿在內的一切萬物，也不存在自作【生】等四種情況。

因此，如果以勝義理論進行觀察，四邊生的能遍【總體】已經破滅，所以痛苦等諸法的自性也是不存在的。在名言中，如同第八品所宣說的一樣，應〔將一切顯現〕都理解為緣起。如云：“痛苦之自生，……汝云乃緣起。”

因為四邊都不可生，所以一切〔顯現〕都是如幻般以緣起而存在的。

《中觀根本慧論》之第十二觀苦品釋終



十三、觀行品

（本品藏文原意為“觀真如品”或者“觀行品”。）

丁十三（觀行品）分二：一、經部關聯；二、品關聯。

戊一、經部關聯：

經云：“諸比丘，勝義諦乃唯一真如，無欺之法即為涅槃，諸行乃為欺惑之法”等，宣說了諸行皆為空性的道理。

戊二、品關聯：

倘若像前面那樣進行觀察，則可以斷定：因諸法遠離了四邊生的緣故，所以其自性也就不存在。但是，在被無明眼翳將其智慧之眼遮障的人們面前，卻顯現以自性而生的本體。如同不了知幻術的人們，被幻化的馬象等所欺惑一樣。

因此，照見一切所知，遠離一切眼翳垢障的佛陀在經中云：“諸比丘，有為欺惑之諸法皆為虛妄，無欺涅槃之諸法乃為勝義諦。”

欺惑之法不但引誘誑騙，並且顛倒而顯現，猶如旋火輪一般。下面將就此內容詳細進行宣說。

此品分四：一、宣說教義；二、破承許其他立宗；三、駁斥其他爭辯；四、宣說空性之必要。

己一、宣說教義：

如佛經所說，虛誑妄取相。

諸行妄取故，是名為虛誑。

佛陀云：“欺惑之諸法皆為虛妄。”因此，諸行是並非其自性的欺惑之法，其顯現分也是顛倒的。所以，諸行的安立也或者是空性，或者是虛誑，或者是世俗，猶如陽焰之水。

如果對方提出爭議：“‘虛誑’與‘欺惑’二者的內在含義，就是指不存在。那麼，又怎麼能以欺惑之法而成立為虛誑呢？倘若諸行皆為虛誑與無有，則在任何條件下，具有作用的法都不可能存在，〔然而，具有作用的法在名言中是存在的，〕所以，這種見解就成為損減一切名言法的邪見。”

前面所引述的經教，也是聲聞乘共許的經典內容，然而彼等之人卻將其中的虛誑，理解為猶如兔角一般原本不存在。將在以本性不成立同時的諸法之顯現也安立為虛誑，並對僅現之法如同幻覺般在名言中能起作用的道理一無所知。

因此，針對你們以及如你們一般之輩認定諸法是以自性而存在，並為這些〔假相〕所蒙蔽欺惑的情況，才將這些法安立為“欺惑之法”的。

虛誑妄取者，是中何所取？

如果某法是以欺惑性的能立，而安立為“虛誑與自性不存在”的所立，那麼此法又怎麼可能為欺惑性的呢？諸法本身不存在的所謂損減又怎麼可能成立呢？如果自性存在，而宣說為不存在並具欺惑性，就可稱其為損減。然而，我們在任何時候都沒有承認過諸法以自性而成立，又怎麼會存在對諸法現象的損減呢？因為其自性就是欺惑性或者可以說是不能成立的緣故。

還有，區分所謂“虛誑”與“非虛誑”，如果是建立在某法真實存在的基礎之上，卻認為〔該法的本性〕是與其相背離的、虛誑的違品，才有可能出現損減的情況。如同認為〔已經真實存在眼睛的〕天授沒有眼睛一樣。

如果是建立在認為某法的自性根本不存在的基礎之上，也即在諸法已經以自性而成立為虛誑法性的情況下，而安立該法為虛誑，又怎麼會成為損減呢？如同“影像不成立色法自性”的說法一樣。

佛說如是事，欲以示空義。

如果對方又提出：倘若〔剛才所引用的經教〕不是為了表明諸法不存在，那麼又是為了表達什麼樣的觀點呢？

佛陀所宣說的“欺惑諸行，皆為虛誑”，所要表達的觀點不是為了表達“不存在”的概念，而是為了闡釋自性為空性的觀念。

因此，對這些世俗欺惑諸法的詮釋，根本不存在損減其自身的問題，而是抉擇了其自身的情形是遠離一切增損的觀點。

爾等之輩一口咬定：所謂“欺惑”，就是不存在的意思。〔如果欺惑就是不存在，〕欺惑又怎麼會存在呢？不會存在。既然如此，那麼誰又會被欺惑呢？〔欺惑的法〕根本不成立。

因此，此經所要申明的道理，是現空二聚，或者其自身在此兩方面的破立。欺惑在這裡的含義，不是承許為無有，而是承許為存在欺惑之法。如同不能承認幻化的馬象不存在，卻可以承認因為馬象的自性不成立，所以具欺惑性一樣。

己二（破承許其他立宗）分二：一、宣說他宗；二、破其立論。

庚一、宣說他宗：

諸法有異故，知皆是無性。

無性法亦無，一切法空故。

如果對方認為：佛陀宣說諸行皆為欺惑所要表達的觀點，並不是你們所承許的自性空性。而是為了表達具有自性的諸法在自身成立的第二剎那，不可駐留而毀滅，所以稱之為“欺惑”。因為此經中還說“此法行欺惑，即為殞滅法”的緣故。

如果不是這樣，就不合理。因為，如果諸法不存在，則不成立在駐留之時成為他法，以及諸法以補特伽羅我所空。因為建立這兩種立論所依靠的基礎都不存在，如同“藍色的石女兒子”的說法一樣。

考慮到以上理由，所以對方提出：諸法並非如外道所承許的“其自身的自性具有恆常以及駐留的本體”，因為彼等在駐留之時成為異體的他法，且為無常的情形是現量可見的。

不僅僅如此，諸法自身無有本體的情況，也是一絲一毫也不可能存在的。為什麼呢？因為我們必須承許諸法以補特伽羅我所空。

（原譯：“諸法若無性，云何說嬰兒，乃至於老年，而有種種異？”在藏文版中無有。）

若諸法無性，云何而有異？

（此頌的藏文版與原譯中的“若諸法有性，云何而得異”順序顛倒，此處按照藏文解釋的次第進行了調換。）

對方繼續說道：如果諸法的體性不存在，則如同虛空的鮮花一般，那麼，又以什麼法來成立所謂“成為異體的他法”呢？簡直不符合道理！

庚二、破其立論：

若諸法有性，云何而得異？

如果按照你們所說，以“往異體他法的遷變”作為能立是不合理的。假如諸法的體性以自性而存在，所謂“成為異體的他法”又怎麼會合理呢？如同火不可能與暖熱的性質兩相分離一般。如果諸法的自性存在，則在任何時候都不可能成為異體的他法。

是法則無異，異法亦無異。

如壯不作者，老亦不作者。

諸法本身在駐留的時候，這個駐留的法不存在往異體他法的變異。因為其本身的性質〔就是駐留〕而不是變異的緣故。

如果該法已經成為異體的他法，也不存在〔往異體他法的變異〕，因為已經成為異體他法的緣故。我們可以打一個比喻來說明這個問題：如果正處於壯年階段，就不會存在衰老的情況，因為壯年與老年二者相違的緣故；如果一開始就已經衰老，也不會再衰老，因為〔已經衰老〕而再次衰老毫無意義的緣故。

若是法即異，乳應即是酪。

離乳有何法，而能作於酪？

如果認為是以前該法的同時，即為異體的他法，則必須要求在不捨棄前法的同時而成為異體的他法，也即正是牛奶的同時，又變成了優酪乳。

除此之外的其他法也不可能變成〔這種異體的他法〕，正如在牛奶之外，類似水等之類的其他什麼法，又

怎麼能變成優酪乳呢？可以變成優酪乳的其他法根本不存在的緣故。

（既然沒有任何法可以變成優酪乳，往他法優酪乳的變異又怎麼可能成立呢？不可能成立。）

己三、駁斥其他爭辯：

若有不空法，則應有空法。

實無不空法，何得有空法？

如果對方提出：所依的法是存在的，因為能依的空性存在的緣故。空性也是存在的，因為它是輪迴的對治，作為中觀派的你們難道不承認這個道理嗎？連佛陀也曾說過：“涅槃乃真實勝妙之法。”所以，如果空性成立，則其違品或者空基〔空性所依，據以論證抉擇空性之處，即事物。〕也應該能成立。

如果所謂的“空性”能夠成立，則〔空基〕可以成立。然而，空性也是不成立的。如果有稍許的不空之法，則與其相觀待的稍許空法也可以存在。然而，在所知的法當中，不空的法一星半點也不存在，所謂的“空”又怎麼可能以本體而存在呢？根本不存在。

說事實的論師們承許，空基以及存在於空基之上的空性二者是分別各自而成立的。如此一來，則在諸法當中只有一些法是空性，如果有少許永遠不空的法存在，因為該法是在空性之外的異體，則不空或者存在之法的對治必須以空性而空，因為對治之法是存在觀待關係的，所以也有少許的空法存在。

如同某法存在生，也就存在滅，如果有稍許的生法，則有稍許的滅法。如同〔已經出生的〕天授有死亡，〔已經產生的〕瓶子有毀滅一樣。沒有生也就沒有滅，如同石女的兒子沒有死亡一般。

因此，空性是一切法的總相，任何存在並顯現的法，都遍是空性。此時，又怎麼能以此空而空呢？如同空中的花鬘一樣，空性也是不能以自性而成立的。

所謂空性只不過是首先依靠存在有的執著，從而對其進行遮止的一種執著狀態而已。諸法的實相以這種空性又怎麼能空呢？連所破都不存在的緣故。不存在所破的空性又怎麼能存在呢？

己四、宣說空性之必要：

大聖說空法，為離諸見故。

若復見有空，諸佛所不化。

如果對方認為：佛陀也說：“善逝之不共法門，乃為三解脫門。”你們竟敢大肆損滅，聲稱甚深空性“不存在”，這簡直是在阻斷善趣與菩提解脫之道。

大藥王佛陀所說的“外空、內空以及空性空”等說法，是為了令世人能夠從有實無實等一切見解中出離或者超越的對治之方。如果有誰對已經遮破的空性法，自以為其體性存在。則對於這些人，無論採用什麼方法，都真正不可調化、無計可施了，這種見解簡直是如同於治療疾病所不容的瀉藥一般的邪見。

為什麼呢？正如《寶積經》所云：“以空性不可令諸法空，諸法本為空性；以無相不可令諸法無相，諸法本為無相；以無願不可令諸法無願，諸法本為無願。何人可如是善妙觀察，迦葉，此人堪稱真實善妙觀察中觀道之諸法者；迦葉，何人以緣空性而耽執空性，吾言此人已於吾之教法中退失；迦葉，寧可住於如山之補特伽羅見，不可落於真實我慢之空性見。其意云何？迦葉，自諸見中之出離者，乃空性也；迦葉，何人唯執空性之見，吾言此人不可救藥；迦葉，此見乃如醫者於患者施與藥物，此藥反令諸病叢生，復於腹記憶體積，不可出泄。迦葉，汝作何想？此人可出脫於該病否？世尊，此人不可出脫於該病。此藥令諸病叢生，復於腹記憶體積，不可出泄，此人實已病入膏肓。佛言迦葉：同於此喻，自諸見中之出離者，唯空性也；迦葉，何人唯執空性之見，吾言此人實乃不可救治。”

〔經中的內容說明，〕就像針對膽病患者，採用藥物進行治療，雖然該藥本來可以驅除病痛，但在服用之後，藥物本身卻變成了病痛，而留在身體之內不可排出一樣。空性的見解也如同這種藥物，如果對其一味執持，也就無法證達空性，該補特伽羅的對治之方最終也就變成了食物腫瘤（大致可分為十八種，食物糟粕不運，精華不化，在身體內表結成堅硬的塊狀病變）。

任何有實與無實、空與不空的一切法，除了僅僅能夠互相觀待而成立以外，根本不成立其本身的體性。所謂

“空性”，也只不過是摧毀相的一種執著方式，所以對其自身也萬萬不可產生耽執。

就像某人告訴他人：“我沒有什麼東西可給的。”結果別人卻回答說：“那你就把沒有的什麼東西給我吧。”要消除他人對無的執著，實在是難乎其難的事情一樣。〔執著空性的見解，也是難以遣除的。〕

《中觀根本慧論》之第十三觀行品釋終



十四、觀和合品

丁十四（觀和合品）分二：一、經部關聯；
二、品關聯。

戊一、經部關聯：

《妙力伏經》云“色法無有離合”等，宣說了無有和合的道理。

戊二、品關聯：

如果對方提出：一切法本體是存在的，因為佛陀說過“諸法有接觸【和合】”、“依眼根及色法而生眼識”、“自三者之聚集而生觸”的緣故。

倘若對和合【接觸】進行觀察，也是不合理的。下面將詳細進行分析。

此品分三：一、以立宗而略說；二、廣說合理論據；三、攝以破成立之義。

己一、以立宗而略說：

見可見見者，是三各異方，
如是三法異，終無有合時。

所見的色法、能見的眼根以及見者人我或者眼識三者，無論是色法與眼根，或者色法與眼識，或者眼根與眼

識兩兩之間，還是三者共同之間，都始終不存在相互的接觸【和合】。

染與於可染，染者亦復然。

餘入餘煩惱，皆亦復如是。

同理，如果對貪欲、貪著者心識及其所貪著的對境，以及嗔恚等其他煩惱、聲等其他處等其他三者進行剖析，所得出的結論也是無論其兩兩之間，還是三者共同之間，都不存在相互的接觸【和合】，如同石女的女兒與兒子不可能互相接觸【和合】一樣。

己二（廣說合理論據）分二：一、以有法不成立證明接觸不成立；二、以無有一異證明接觸不成立。

庚一（以有法不成立證明接觸不成立）分二：一、略說；二、廣說理證。

辛一、略說：

異法當有合，見等無有異，

異相不成故，見等云何合？

如果在該法自身之外，存在異體的他法，如同水與牛奶一樣，則可以存在相互的接觸【合】。然而，所見、見與見者等所謂接觸之法，並不是對立的異體他法，因此，見等這些法之間怎麼會有接觸【合】呢？

辛二（廣說理證）分二：一、宣說以本體成立的異法不合理；二、宣說異體之總相不成立。

壬一（宣說以本體成立的異法不合理）分二：一、以此理類推他法；二、破異體之本體。

癸一、以此理類推他法：

非但可見等，異相不可得。

所有一切法，皆亦無異相。

在這裡我們要申明的是，不但所見與見、因法與果法等，或者其他互相觀待之法，因不存在異體的他相，所以不會有它們之間的接觸。包括瓶子等法與穉穉等任何其他法，也不成立同時共存的異體他相。

癸二、破異體之本體：

異因異有異，異離異無異。

若法所因出，是法不異因。

在世間界，異體的瓶子等法，是依靠穉穉等異體的他法，而使這種異體安立的。因為是觀待之法，所以，如果穉穉等法不存在，則它的異體也不會存在，異體的瓶子等法也就不可能成立異體的名言他法。

因此，任何依靠因法而使異體安立的法，都不存在因法之外的異相本體，因為互相觀待而成立的緣故。

若離從異異，癮無異有異。

離從異無異，是故無有異。

（原譯：若離從異異，應餘異有異。離從異無異，是故無有異。）

如果這種異體，是另一個異體之外的異相本體，那麼在此時，即使異體的他法不成立，異體的法也應該能成立。然而，因異體的他法不成立，異體就不能成立的緣故，所以異體的本體也就不可能成立。

因此，如果接觸【合】存在，則因為接觸【合】的緣故，他體也必須成立。然而接觸卻不存在，〔所以異體的法也就不存在。〕諸法都僅僅是互相依靠而建立的，所謂的“異體”絕不可能以本體而成立。因此，怎麼會存在接觸【合】，並且以本體能夠成立的情況呢？正如種子苗芽與長短的關係一樣。

如果對方認為：雖然所謂的“異體”，是依靠並且觀待異體他法而成立的，然而，如果它們的本體是異體而存在的，又怎麼會相違呢？

如果本體為異體，則必須成立互不觀待的異體，然而〔這種互不觀待的異體〕是不會存在的〔，所以本體為異體也就不可存在〕。

壬二、宣說異體之總相不成立：

異中無異相，不異中亦無。

無有異相故，則無此彼異。

如果食米齋仙人（拾他人所遺米屑為食而修道者。古印度哲學勝論派創始者之譯名。）等外道論師提出：諸法

並不是觀待他法而使異體安立的，因為存在所謂“異體”的總相，所以，與其相和合之異體的名言也應該能夠安立。

如果異體的總相能夠成立，則這種立論也算是合理的。然而，像這樣〔與他法相和合〕的異體總相並不存在。如果存在，則可以分析與異體相和合，或者與非異體相和合的兩種情況：

如果對方是已經成立的異體，它們之間的和合則不應該成立。如果為了異體的成立還需要和合，但在異體的法已經成立，並不需要成立新的異體法，如果需要，則有無窮無盡的過失的情況。〔它們之間怎麼可能存在和合呢？所以，它們之間的和合不存在。〕

如果對方並不是異體，它們之間的和合也不應該存在，因為這樣會有相違之法並存的過失。如果它們之間存在和合，則異體與非異體就會相互錯亂。

在異體與非異體之外的異體並不存在，因為此二者是相違之法的緣故。

〔既然和合不存在，則與他法相和合的異體總相，也猶如童牛角馬般不可能存在。〕

如果對方認為：雖然總相已經被遮破，然而異體還是存在的，如果異體存在，則總相也應該存在。

但是，如果不能成立異體的總相，又怎麼能成立局部的異體呢？如同不存在樹木，則不存在沉香木一樣。

如果所謂“異體”的總相不存在，則無論異體或者局部的異體都不是異體，異體也就不存在了。

庚二、以無有一異證明接觸不成立：

是法不自合，異法亦不合。

如果對方認為：倘若接觸的能立——異體不存在，則你們的說法可以成立。然而，作為所立的接觸是存在的，既然接觸存在，則異體就可以存在。

但是，接觸並不存在。首先，自己與自己不可能接觸【合】，因為在異相本體不成立的情況下，並不存在接觸。所以，所謂的“接觸”又怎麼可能成立呢？不會成立。此法與此法本身的接觸不可能存在，如同不觀待水的乳汁，不存在一個法自身的接觸一樣。

其次，異體與異體的他法之間，也不存在接觸【合】，如同在水之外異體而存在的乳汁，不存在與水之間的接觸一樣。

己三、攝以破成立之義：

合者及合時，合法亦皆無。

我們用前面的理由，還可以同樣推導出：接觸自身的本體【合法】、正在接觸【合時】、已經接觸以及接觸者【合者】都是不存在的。

《中觀根本慧論》之第十四觀和合品釋終

十五、觀有無品

丁十五（觀有無品）分二：一、經部關聯；
二、品關聯。

戊一、經部關聯：

《妙力伏經》云“色法不具有實無實”等，宣說了萬法不具備有實無實的道理。

戊二、品關聯：

如果對方提出：諸法的自性是存在的，因為觀待因緣的緣故。任何不存在自性的法都不應該觀待因緣，如同虛空中的鮮花一樣。佛陀也說過：“諸法自因緣而生。”你們難道還敢不承認這一點嗎？

諸法的真如性是雖不成立因緣卻在名言中依靠因緣而產生，猶如幻覺一般了無自性。為了闡述這個道理而宣說本品。

此品分三：一、遮破四種戲論；二、呵責相違之見；三、教誡修習中觀。

己一（遮破四種戲論）分二：一、遮破自性與他性；二、遮破有實與無實。



庚一、遮破自性與他性：

只有在沒有自性的前提下，才能依靠因緣而產生；如果自性存在，則在任何時候也不可能依靠因緣而產生。如果諸行與苗芽等法的自性存在，則不應該從無明與種子等因緣中產生。

如果自身的本性已經存在，則不需要因緣。如同現在的諸行與苗芽一樣。

如果對方認為：雖然在諸法產生之前，不存在自性，然而卻最終從因緣中產生了自性。

這種說法有導致諸法成為有為者的過失。

如果對方又反問：即使這樣承許，又怎麼會相違呢？

這樣承許是不合理的，因為相互違背的緣故。如同水與暖熱的性質一樣，這並不是該法自身的本性，所以不應該是它的自性。

如果對方又反問：那麼，所謂“自性”的情形究竟應該是怎樣的呢？

所謂“自性”，是指該法本身不可改造的實相。任何經由改造以及自因緣而生的法，因為不具備其原始的本性，所以不應該成為其自性。如同被染上色彩的水晶一樣。

因此，無論在任何時候，都不成立並非自因緣而生，其本體經得起觀察的自主性。所謂“此法自性存在”之說，也即自性成立的法，在任何時候都不可能存在。從自性不可得即為實相的角度而言，便可稱之為“現見勝義實相者”。名言中所宣說的“現見此法”，〔在勝義中〕無論如何也不可成立。

〔佛經所說的〕“徹見虛空……”、“不見乃為最殊勝之見”等等，說明所謂什麼也見不到，並非像盲人一般因不能見色法，故只是將見法遮破，而是照見一切戲論無有自性的覺性智慧，就像明眼人現見虛空〔或色法〕一般。

如果對方提出：這樣一來，雖然因為遮破了諸法存在自性的可能，從而遮破了自法。但是，因為並沒有遮破他法本性存在的可能〔，所以他法的本性還是可以存在的〕。

既然無有自性都已經成立，那麼作為其分支的他法自性，就不可能存在成立的理由。前譯派所翻譯的“本性”，與後譯派所翻譯的“自性”，只不過是翻譯上的差別而已，其內在含義沒有絲毫的差別。

眾緣中有性，是事則不然。

性從眾緣出，即名為作法。

如果本性或者自性存在，則不應該自因緣而生，因為其自性已經成立的緣故，如同現在的萌芽一樣。

如果該法是從因緣當中而產生自性的，則這種自性並非其實相，而成了由他法而造作或者改造的法了，這種〔改造而成的法〕怎麼會成立自性呢？

性若是作者，云何有此義？

說“自性就是造作者”的說法，又怎麼可能合理呢？猶如水與暖熱性一樣，這並不是諸法的自性。

性名為無作，不待異法成。

如果對方又反問：那麼，所謂的“自性”究竟應該是怎樣的呢？

自性是真實無欺的實相，以其他因緣不可改造，無需觀待其他因緣，不會變成他法的原有本性。其事相是雙運離戲的法性。如經云：“如來出世亦可，未出世亦可，諸法之法性唯一安住。”

法若無自性，云何有他性？

自性於他性，亦名為他性。

因此，如果連諸法本身的所謂“自性”都不存在，他法的自性又怎麼會存在呢？作為他法的本性或者自性，也是在觀待本身自性的前提下，才可以稱其為是“他法自性”的。



庚二、遮破有實與無實：

離自性他性，何得更有法？

若有自他性，諸法則得成。

如果對方認為：雖然自性與他法不存在，但法的總相應該是存在的。

如果在自性與他法之外，存在“其他之法”，則即使此二者不存在，法的總相還是應該存在。但是，像這樣的所謂“其他之法”並不存在。

為什麼呢？因為，在除了諸法本身的本性或者自性，以及他法二者之外，所謂的“其他之法”怎麼會存在呢？根本不存在。因此，如果在本身的自性以及他法之外，“其他之法”存在，則所謂“法的總相”可以成立。但是，這種前提根本不存在。

有若不成者，無云何可成？

因有異法故，有壞名為無。

（原譯：有若不成者，無云何可成？因有有法故，有壞名為無。）

如果對方認為：雖然法的總相已經被遮破，但無實應該是存在的，所以，與其相伴的有實也理所當然地應該存在。

如果無實存在，則這種立論也可以成立。但是，無實本身也並不存在。如果有實的法都不能成立，那麼必須依

賴有實方能成立的無實又怎麼可能成立呢？如果像瓶子等等之類的某種法，現在變成了其他法，則連世間的士夫們也會說，以前的法是不存在的。除了斷除所破以外，獨立的無實法在任何時候也不成立。如果成立的話，無實又怎麼會合理呢？就像如果是有礙的，就不會是虛空一樣。

以遮破實有的方法，非常容易通達間接破斥於此世間根本不存在的所破——“無實”。所以，在這裡沒有宣說

己二、呵責相違之見：

若人見有無，見自性他性。

如是則不見，佛法真實義。

如果某人說“大地的自性就是堅固”，並認為諸法本身的自性是存在的；以為從眼根而產生的眼識是他法，所見的是他法，能起作用的是眼識等等；並對有實以及超越遠離有實等等的無實極其耽執。這些見解都是對佛陀所宣說的真實義理——殊勝深奧的緣起真如性，沒有徹見的標誌。

緣起的自性，是不存在以上四種法〔指自性、他性、有實及無實四法。〕中的任何一種的。因為諸佛通達了萬法的真如性，就能真實無謬、毫無顛倒地闡釋自性的含義，在任何時候也不會與真理相違背。因此，諸位有智之士實在應當心無旁騖地追隨佛陀的足跡。

佛能滅有無，於化迦旃延，

經中之所說，離有亦離無。

下面我們還可以用教理再一次重申這個道理。已經證達了有實無實等一切所知的佛陀在《化迦旃延經》中這樣教誡道：“迦旃延，何以故？眾多世間之人，對有無甚為耽執，故無力解脫於生、老、病、死、憂患、悲歎、痛苦、不悅及煩亂爭鬥。縱然以死亦不可脫離於焦躁苦痛。”這段佛語也將有無二者徹底地掃蕩無餘。

因為該經是佛教一切宗派所共同承認的經典，所以才在這裡加以引用，任何宗派都不能違越此教言。

若法實有性，後則不應無。

性若有異相，是事終不然。

如果某法的自性存在，則該法不可能又變成無有。在任何時候，都不會出現該自性以因緣或者本性而變成異法的情況。為什麼呢？因為，不可改造的自性一旦存在，也即其自身的體性已經成立，就不必觀待於任何法。作為沒有觀待的法，永遠也不會捨棄自性。我們必須承認這一點，就如我們承認虛空沒有障礙的性質永遠也不會往他法轉變一樣。

若法實無性，云何而可異？

若法實有性，云何而可異？

（原譯：若法實有性，云何而可異？若法實無性，云何而可異？）

如果對方又提出：倘若諸法不存在自性，我們為什麼可以現量看見諸法往他法的轉變呢？這就像石女兒子的舞蹈一樣不合情理。〔所以，既然我們可以看見諸法的轉變，其自性也必然應該存在。〕

既然諸法的自性存在，又怎麼會往他法轉變呢？絕不可能。〔所以，諸法不可能存在自性。〕

《佛護論》中卻認為：“此頌完全是自宗的觀點，包括前半部分〔的兩句頌詞〕也並不是他宗的見解。此頌所宣說的主題就是，無論自性是否存在，都不應該往他法轉變。”

己三、教誡修習中觀：

定有則著常，定無則著斷。

是故有智者，不應著有無。

因此，在思維實相的時候，如果說“此法定然存在”，則是有恆常的執著；如果說“此法定然不存在”，則又墮入了斷見。

如果聲稱“有某個心的外境”，並認為其自性存在。然而，既然〔諸法的〕自性存在，則空性以及往他法的轉變等就不應理，如此一來，就落入了與無有的觀點【空見】相抵觸的常見；如果執持“某法不存在”的觀點，就會出現自性存在立論蕩然無存的局面，前面“有”的見解在這裡就成了斷滅之見。



然而，這種自性不存在的見解，就不存在以上的兩種過患。僅僅的有、僅僅的無以及認為自性不成立的見解雖然不是粗大的常見斷見，但卻存在著分別的耽執，無法超離於有相的戲論。

在執著成實的病沒有康復之前，始終需要依靠無有的遮止之藥，但最終卻必須將病痛與藥物一併驅除，安住於息滅一切痛楚戲論之相，遠離四邊戲論的境界中，將能取所取戲論的細微常斷殘渣掃蕩殆盡。總之，遮破自性存在，絕不是僅僅建立無有自性的立論。

《顯句論》中云：“掃除此二見解，即為中觀道修習之方。”一言以蔽之，就像在病沒有痊癒之前，始終需要依靠藥物一樣，在所破沒有消滅仍然存在之際，遮破無有的執著還是應該利用。一旦將〔所破〕消滅，又怎麼會有“無”的執著呢？假使所得到的最終境界是單空，那麼又何需在頌詞中引用“經中之所說，離有亦離無”的教證呢？

釋迦卻丹曾說過：“成實不可得的智慧，與執著實有空的觀點二者，實在是有著天壤之別。”

因為這些都是邊執之見，所以，作為智者永遠也不要墮入將有與無視為真如實性的邊執見當中。

若法有定性，非無則是常。

先有而今無，是則為斷滅。

如果對方反問：為什麼這些都是常斷之見呢？

如果某法的本性或者自性存在，則該法就應該是恆時不存在，或者是徹底與其相違的非不存在〔也即存在〕，這樣就墮入了常見。如果說：某法曾經因為產生而存在，但在消亡之後，現在已經不復存在了。這種說法阻斷了該法存在的延續，所以又墮入了斷滅的行列。

《中觀根本慧論》之第十五觀有無品釋終



十六、觀縛解品

丁十六（觀縛解品）分二：一、經部關聯；
二、品關聯。

戊一、經部關聯：

經云“色法無生故，無縛也無解”等，宣說了無縛無解的道理。

戊二、品關聯：

如果對方提出：諸法的自性是存在的，因為輪迴涅槃的束縛與解脫可得的緣故。

如果束縛與解脫存在，則可以說諸法的自性存在。然而，束縛與解脫是不存在的。為了闡述這個道理而宣說本品。

此品分三：一、遮破輪迴與涅槃；二、遮破束縛與解脫；三、駁斥其他過患。

己一、遮破輪迴與涅槃：

諸行往來者，常不應往來，
無常亦不應，眾生亦復然。

作為所立的輪迴與涅槃，以及作為能立的束縛與解脫都不應該存在。前者不存在，是因為所取五蘊以及能取眾生二者的輪轉不存在的緣故。

如果對方提出：近取的諸行五蘊，存在前往他處的流轉，所以輪轉【往來】是存在的。

倘若諸行是恆常的，則不會有輪轉，因為既然是恆常，就不應發生遷變的緣故。

倘若諸行是無常的，也不會有輪轉，因為在一剎那間不會存在往他法的遷變。

能取者眾生也是這樣，無論對恆常以及無常的情況進行觀察，不存在輪轉的理由，與前面所表述的完全相同。

若眾生往來，陰界諸入中，

五種求盡無，誰有往來者？

如果對方反駁道：這二者是完全不同的。就是有恆常與無常不可言說的補特伽羅（眾生）在輪轉。

蘊【陰】、界、處【入】與作為補特伽羅人我的關聯，在前面宣講“燃與燃者”等關係時，已經得出：無論如何尋求其本體為一體、異體、具有、能依以及所依的五種關係，也如同石女的兒子一般了不可得的結論。既然如此，又有哪位補特伽羅會輪轉呢？絕不可能。

如果承許在近取五蘊不存在的情況下，補特伽羅的輪轉仍然存在。然而，如果輪迴安立的因都不存在，這種立論就站不住腳。如果還是固執地認為輪轉存在〔，我們就可以舉一個例子來加以反駁〕：

如果需要從人的身體，轉移為天人的身體，不捨棄原有的〔五蘊身〕是不可能的；如果捨棄了原有的〔五蘊

身〕，則在前後世二者之間，就不存在其他的五蘊。那麼在此時此刻，補特伽羅已經遠離了其安立之因——近取五蘊，所謂的輪轉也就不可能存在了。

如果承許在前後世之間，不存在中間的過渡階段，就會有天人與人二者在同一時刻出現的過失，如此則有〔一個相續的〕補特伽羅成為兩個的問題，還會導致〔在一個相續中，〕所有六道輪迴同時出現的後果。

按照《無畏論》的解釋：如果是輪迴或者五蘊之外異體的流轉者補特伽羅，在三有中輪轉。那麼請問，這個流轉者是不觀待輪迴各道的身體而單獨流轉的補特伽羅，還是觀待輪迴各道的身體，而從一個身體投生至另一個身體的呢？

〔第一種情況顯然不合理，此處無需贅述。〕

如果是第二種情況，要使人、天道的身體等不至於在同時出現，該補特伽羅就必須捨棄前世的身體，而接受後世的身體。因為前後世分別的補特伽羅並非一體，〔在此中間的間隙中，所謂的補特伽羅〕就不應該是前後世二者中任何一位補特伽羅的五蘊身。所以，在此二者之間並非二者之一的補特伽羅就不存在五蘊身。既然無論人天道，還是其設施處的五蘊身都不存在，所謂的流轉者也無論如何都不可能存在了。這種遠離存在與五蘊的輪迴，又怎麼可能具有存在的意義呢？根本沒有。

如果承許前後世的補特伽羅為分別各自的異體，就會有補特伽羅成為無常與眾多的過失，如此一來，前面的過咎依然不可避免。

若從身至身，往來即無身。

若其無有身，則無有往來。

如果像前面所說的那樣，該流轉者捨棄了前世人的身體，而以天人的身體在流轉，則於此二者之間，單獨流轉的近取五蘊身也就不存在了。如果在此期間，五蘊身不存在，或者說是遠離了近取五蘊身，那麼作為流轉者人我又怎麼會流轉呢？因為安立流轉者的因已經遠離了的緣故。

諸行若滅者，是事終不然；

眾生若滅者，是事亦不然。

如果對方又認為：輪迴就是存在的，因為與其相違的涅槃存在的緣故。

但是，你們所謂的涅槃也是不成立的。因為諸行與眾生的本體是根本不存在的。即使它們的本體存在，則無論恆常還是無常，涅槃都不可能存在。

首先，諸行可以涅槃的論點，是無論如何也站不住腳的。如果諸行是恆常，則不會發生轉變，〔也就不會有涅槃；〕如果諸行無常，在一剎那間就會毀滅，則可以依據前面已經宣說過的，對其進行觀察的方法進而予以破斥。

其次，如果按照前面的方式進行抉擇，眾生以及不可言說的我，也無論如何不可能有涅槃。

己二、遮破束縛與解脫：

諸行生滅相，不縛亦不解；

眾生如先說，不縛亦不解。

如果對方又認為：你們雖然破斥了輪迴與涅槃，但束縛與解脫是存在的，因為束縛與解脫成立，所以輪迴與涅槃也應該存在。〔眾生不就是因為〕被貪愛等煩惱所縛，從而深陷三界不得逃脫的嗎？

但是，束縛與解脫並不存在。首先，如果諸行是恆常的，人們就很容易通達不存在束縛與解脫的道理，在此也就不必宣說了。

其次，如果諸行是第一剎那產生，第二剎那毀滅的有法，則在之前不可能被煩惱所束縛，之後也不會存在解脫。因為諸行在一剎那間已經產生，既然已經成立，就沒有機會再變成異體的他法。

就像前面觀察諸行的方法一樣，眾生也是既不存在束縛，也不存在解脫。

若身名為縛，有身則不縛，

無身亦不縛，於何而有縛？

如果對方又提出：但是，能束縛的因——貪愛等近取是存在的，所以眾生的束縛存在。

〔如果這種束縛存在，我們可以反問，〕眾生是被什麼所束縛？如何被束縛的？眾生是在身體本身已經具備了束縛，還是在身體本身已經遠離束縛的情況下被束縛的呢？

如果是前者，則不應該有束縛，因為已經被束縛了的緣故；如果是後者，也不應該有束縛，因為〔遠離束縛本

身已經與束縛〕相違，如同〔不可能被束縛的〕善逝如來一般。

如果對方提出：貪愛等近取身本身就是束縛。

如果是在身體本身已經具備束縛的前提下被束縛，則不應該有束縛，因為〔已經被束縛，若要再次被束縛〕，則毫無意義的緣故。

如果是在身體本身不具備束縛的情況下被束縛，也不應該有束縛，因為〔該身體〕如同佛陀一般，無法被束縛的緣故。

而除此之外第三種所束縛的對象又並不存在，那麼該〔近取身〕又會在什麼時候被束縛呢？根本不會被束縛。

就像因為鐵鐐等等之類可以捆縛的東西在之前存在，所以被束縛的天授可以被束縛一樣。如果能束縛的貪愛等在之前存在，束縛也應該存在。

但是，束縛仍然是不會存在的。因為所依不存在，則能依也不會存在。還有，如果之前束縛已經存在，就沒有必要與所束縛的對象發生關係，既然束縛已經與所束縛的對象成立為不同的他體，就沒有束縛所束縛對象的必要。

若可縛先縛，則應縛可縛。

而先實無縛，餘如去來答。

如果在所束縛的補特伽羅存在之前，存在能束縛的貪愛等近取，則束縛也可以存在。然而，這些能束縛的貪愛並不存在，因為所依不存在的緣故。

破斥對方的其餘論據，在通過觀察已去、未去以及去時，從而破斥去法的時候已經做了表述，即可以用“已縛無有縛，未縛亦無縛”等等方式，只需在詞句上稍作變動即可。

縛者無有解，不縛亦無解，

縛時有解者，縛解則一時。

如果對方提出：雖然你們已經破斥了束縛，但是，與束縛相違相伴的解脫卻存在，所以，束縛還是應當成立。

解脫也不可能存在。首先，如果已經被束縛，則不可能解脫，因為此二法相違的緣故；其次，如果沒有被束縛，也不會再次被解脫，因為已經解脫的緣故。如同不存在被鐐銬所縛者，則不存在從中解脫一樣；如果認為是在束縛的同時而獲得解脫的話，則有相違的束縛與解脫二法在同一時刻出現的過失。

己三、駁斥其他過患：

如果對方提出：倘若束縛與解脫不存在，則為了有朝一日從輪迴苦海中脫離，獲得不存在人我近取的無餘涅槃，而潛心修道等也就不合理，修行等也就成了毫無意義。〔所以，束縛與解脫還是應當存在。〕

因認為諸法無有自性，猶如幻覺等是顛倒邪見，而將獲取涅槃者執為我，將所獲取的涅槃執為我所的薩迦耶（壞聚見）見，也是涅槃的障礙，下面將就此理進行宣說：

若不受諸法，我當得涅槃。

若人如是者，還為受所縛。

那些自以為“不存在人我近取也就是涅槃，我在將來要獲得這樣的無餘涅槃”，並對此念念不忘之人，對我與我所的見近取執著，完全是極大的顛倒分別妄念。只要這些人沒有捨棄此等念頭，並任其在頭腦中存在，他們就絕不會獲得無上的解脫。因為只有放棄執著，才會獲得解脫的緣故。

涅槃無有生，輪迴亦無滅，

豈可為輪迴？涅槃豈安立？

（原譯：不離於生死，而別有涅槃。實相義如是，云何有分別？）

為什麼呢？因為，所謂的“涅槃”，也就是指欲解脫者在將此等一切徹底拋棄之後，以證悟無倒實相之智而徹見的，在勝義實相當中，既不存在新誕生的“涅槃”，也不存在以前有而後來又被滅除的所謂“輪迴”之法性。既然如此，又怎麼能成立所謂的“輪迴”，所謂的“涅槃”又如何安立為有呢？輪迴和涅槃都是根本不存在的。

《中觀根本慧論》之第十六觀縛解品釋終



十七、觀業品

丁十七（觀業品）分二：一、經部關聯；二、品關聯。

戊一、經部關聯：

經云“何為聖者種性？彼等無業，亦無業之異熟”等，宣說了無有業果的道理。

戊二、品關聯：

如果對方首先發難：輪迴是存在的，因為輪迴與業果的關係存在的緣故。如果所依的輪迴不存在，則輪迴與業果之間也不應該存在聯繫。如果積業者與受業者之間毫無關聯，那麼今世所造的業，又怎麼可能在來世成熟呢？

為了證明業因果無有自性而宣說本品。

此品分三：一、隨說他宗；二、對方避免常斷邊之理；三、駁斥無咎之回答。

己一（隨說他宗）（本科判與下一科判均為對方觀點，因內容較廣，且涉及對方所破之觀點，故未更改字體，望詳察。）分二：一、略說業；二、廣說業之分別。

庚一、略說業：

**人能降伏心，利益於眾生，
是名為慈善，二世界報種。**

所謂的業因果究竟是指什麼呢？

首先，如果補特伽羅人我能夠斷除三門之惡行，行持四攝等利他行為，並以慈悲之心善待他眾，像這樣的思想行為也就是善法。該士夫的此等善行，將成為成熟後世悅意果報的種子，因為前者為後者之不共因的緣故。猶如由稻穀種子產生稻穀苗芽一樣。

其次，我們應當了知，如果反其道而行之，對趨入惡行毫無戒備制止之念，並以妨害之心損傷他人就是非法。

所謂法的名稱，也就是以護持自己的法相，拯救於惡趣之中，以及出脫於五道輪迴並從而獲得解脫涅槃三種含義而安立的。此處所指的“法”，即為第二種含義。

庚二（廣說業之分別）分二：一、略說；二、廣說分別之相。

辛一、略說：

**大聖說二業，思與從思生。
是業別相中，種種分別說。**

趨入真如法性的大聖者仙人——圓滿正等覺佛陀，將業歸納為兩種。如經云：“思業即為意業，由思而生之思已業即為身語之業。”關於業的分別之相，在其他經論當中也有種種分別之說，下文將進行詳述。

辛二、廣說分別之相：

〔業的種類可以劃分為：〕言說表明善與不善語言詞句的語有表色業，與善與不善身體行為的身體有表色業兩種有表色業；以及永不斷除殺生等行為的非律儀無表色，與永斷惡行的律儀無表色兩種無表色業；處中律儀的無表色業也分為善與不善兩種：第一種，是指在向僧眾供奉廟宇等等之後，乃至〔該善業之果的〕福德受用尚未間斷之間，屬於該作者的善無表色業之相續就不會中斷；第二種，是指在建造殺生房屋之類的行為之後，乃至〔該惡業之果的〕非福德受用尚未間斷之前，〔屬於該作者的〕處中律儀不善無表色業就會始終存在；加上前面所有〔共計六種〕業的等起，也就是使善與不善之業現前的行思之業共有七種業。

佛所說思者，所謂意業是。

所從思生者，即是身口業。

究竟什麼樣的業，就是佛陀所說的“思業”呢？我們承許：所謂的“思業”，也就是指意業；究竟什麼樣的業，就是佛陀所說的“思已業”呢？我們承許：所謂的“思已業”，也就是指如果沒有思維，也就不可能成立，因的名稱是以果而安立的身語之業。以上所講的，就是以三門所造的三種業。

身業及口業，律儀非律儀，

及其餘無表，亦善亦不善。

（原譯：身業及口業，作與無作業，如是四事中，亦善亦不善。）

語言〔之有表色業〕，身體行為〔之有表色業〕，加上不捨棄不善行為的“非律儀無表色業”，以及捨棄不善行為的“律儀無表色業”，都可以劃分為〔善與不善〕兩類。同樣，在律儀無表色業與非律儀無表色業之外的處中律儀無表色業，也可以劃分為善與不善兩種。

**從用生福德，罪生亦如是，
及思為七法，能了諸業相。**

從享用而產生福德，以及如同從享用而產生福德的道理一樣的，〔從罪業而產生的〕非福德，再加上行思一共有七種業，就是我們所承許的業分別相。

己二（對方避免常斷邊之理）分二：一、設立辯論主題；二、宣說避免過失之答案。

庚一、設立辯論主題：

**業住至受報，是業即為常，
若滅即無常，云何生果報？**

他宗有人興論道：“倘若該業在果報尚未成熟之前，能夠始終安住，該業就應成為恆常之業；倘若該業像種子被燒焦一樣已經滅盡，則業果也應該像苗芽一樣被滅盡，不可能有一星半點。既然如此，業果又怎麼會產生呢？”

在觀察直至業果成熟之前，作為因的業究竟是始終安

住，還是並沒有安住的有關爭論方面，聲聞乘部分承認相續存在的宗派【經部】，以及部分承認不失壞法存在的宗派【有部】認為：承認後一種答案就沒有過失。並羅列了下面各種理由來避免常斷之過。

庚二（宣說避免過失之答案）分二：一、經部避免過失之理；二、有部避免過失之理。

辛一（經部避免過失之理）分二：一、遣除常斷之理；二、宣說業果。

壬一、遣除常斷之理：

如芽等相續，皆從種子生。

從是而生果，離種無相續。

苗芽、根莖以及枝葉等等的相續，首先都是因為種子存在，才能由其而產生的，果實也隨後而從該相續中產生。如果離開了種子，則果實等等也無從產生，也就不可能存在。所以才用此方式建立了因果的關係。這樣就不會有常斷的過失。

從種有相續，從相續有果。

先種後有果，不斷亦不常。

因為，我們說的是從種子的滅盡而產生相續，從相續的滅盡而產生果實。種子在果實產生之前必定已經存在，果實也隨著因的存在而產生，所以就不會是斷滅；又因為因法種子已經滅盡，所以也不會是恆常。

如是從初心，心法相續生。

從是而有果，離心無相續。

如同前面的比喻一樣，任何善惡的心相續，都是從心法等業中產生的，隨後又從此等相續中產生了苦樂的果報。如果不存在心法之類的業，其結果心的相續也不可能產生，而成為必定無有之法。

從心有相續，從相續有果。

先業後有果，不斷亦不常。

這又是為什麼呢？因為，我們說的是從心法等業中產生善惡的心相續，從善惡的心相續中而又產生苦樂果報。業在果報產生之前一直存在，直至異熟果報成熟之後才會滅盡，所以既不是斷滅，也不是恆常。

壬二、宣說業果：

能成福業者，是十白業道。

二世五欲樂，即是白業報。

關於善業的真正含義，有下面三種解釋：正在造作〔善〕業道的正行，即為白業，該業圓滿之後即稱為善法；或者按照前面所講的律儀、饒益、慈悲之心三者，也可稱之為善法；另外，善法也可以指一般的共同善行。

十善法的白業之道，是修〔福德〕正法的方便。修正法的〔白業〕果報，是在今生以及來世享受色、聲、香、味、觸五種悅意欲樂。我們還應該了知，造作非法的果報，是與修持善法完全相對立的。

辛二（有部避免過失之理）分二：一、宣說他宗之過；二、建立自宗。

壬一、宣說他宗之過：

若如汝分別，其過則甚多。

是故汝所說，於義則不然。

如果按照對方的說法，而建立承認業果相續的觀點，就會有極大的過失和極多的過失。

對方認為：如同從種子苗芽等等當中，最終只能產生與其相續一致的果實，比如從稻穀的種子中，就只會產生與其同類的果實，而不會產生異類之果一樣，從善法等等的心相續中，也只能連續不斷地產生同類的果報。從三界與六道各自補特伽羅的業中，也應該產生與自身相續同類的果報，而絕不會產生不同的其他果報而使相續中途間斷。如果相續間斷，就有相續不存在的過失，所以是不合理的。

如果對經部剛才以喻義結合方式所陳述的觀點進行觀察，就會發現：如果承認對方的觀點，就會有除了同類以外，不能有不同類來進行間斷等眾多的、極大的過患（對此，果仁巴論師認為：“如果這樣，則無論善、不善、無記，欲界、色界、無色界，還是有漏與無漏，天人與人的相續就只能產生善法（等一種法），而不會出現不善法（等其他法，但其中的錯誤是顯而易見的，因為前一剎那

為善，後一剎那因產生不善心而將善法中斷的情形是隨處可見的)。”)。因此，在對方試圖用自己所建立的觀點進行回答，以避免有關解釋業因果的常斷之過的時候，他們卻無法自圓其說。

壬二（建立自宗）分三：一、略說；二、廣說；三、攝義。

癸一、略說：

如果對方提出：既然如此，那麼如何回答就可以避免臆說妄論之過呢？

善逝佛陀及其眷屬曾說過：所謂“不失壞業”是指所作的作業雖然已經消失，但在作者的相續中卻產生了“不失壞法”，也即不相應行，如同簽訂了欠債的契約一樣。業就如同所欠的債務，而“不失壞法”就如同債券契約，該契約一旦簽訂，即使借出的財物被享用消耗掉，但總有一天，債主可以連本帶利一併收回。

同理，雖然所作的作業已經消失，但以“不失壞法”，就可以使造業者承受與業力相應的果報。

如同在債權人將財物收回以後，殘存的字據無論是否存在都無所謂，憑它不可能再一次收回什麼財物一樣。異熟果一旦成熟，不失壞法無論是否存在都毫無用武之地，絕不可能使異熟果再次成熟。

這種不失壞法，因欲界、色界、無色界與無漏界的差別而分為四種。雖然因所屬界類的劃分而安立為有漏與無

漏，但其本體卻是無記的，因此，既不是有漏，也不是無漏。說它不是有漏是指它並非有漏之業，但總的來說，它還是屬於有漏的範疇，因為是所斷的緣故。它也不是善法與不善法，因為在離貪者與善根中斷者兩種相續中都存在的緣故。

即使斷除了諸業，也不能斷除不失壞法。比如，見道的聖者雖然斷除了凡夫之業，但我們卻能在聖者阿羅漢身上看到凡夫之業的功效，這一切，都是因為不失壞法存在的緣故。

但不失壞法卻屬於修斷；另一種說法認為，〔不失壞法〕是從屬於拔離於三界的寂滅之道的所斷，以及徹底脫離於三界的所斷；還有一種說法認為，〔不失壞法〕雖然不是無漏的所斷，但卻必須存在，難道不是這樣表述的嗎？

今當復更說，順業果報義。

諸佛辟支佛，賢聖所稱歎。

所以，自宗的諸佛、辟支佛以及聲聞乘的賢聖們，都對這種業果關係的安立遠離常斷的理由讚歎不已。

癸二（廣說）分五：一、宣說不失壞法之喻；二、宣說不失壞法之本體與分類；三、宣說不失壞法之斷除（此科判標題在藏文版中缺漏，此處根據其內容予以增補。）；四、安立債券生滅之理；五、宣說以本體而分類。

子一、宣說不失壞法之喻：**不失法如券，業如負財物。**

不失壞法究竟是怎樣的呢？有關它的比喻又是怎樣的呢？不失壞法就像世間人借貸的債券，不失壞的業就像所借的債款，而業力的成熟就如同收回欠款。

此頌還有另一種說法：“業與不失法，如欠款與券。”也說明業就像所欠的債款，不失壞法就像債券一樣。

總之，因為業如同所欠的債款，在產生之後立刻就消失了的緣故，所以不會是恆常；而以如同債券的不失壞法，總有一天會將業果連本帶利一併收回的緣故，所以又不會是斷滅。

子二、宣說不失壞法之本體與分類：**此性則無記，分別有四種。**

這種不失壞法因所屬界之差別，而分為屬於分別三界以及無漏界共計四種。因為其本體或者自性既非善法，也非不善法的緣故，所以是無記法。

子三、宣說不失壞法之斷除：**見諦所不斷，但思惟所斷。****以是不失法，諸業有果報。**

見道者雖然斷除了凡夫之業以及見道之斷，卻並沒有斷除不失壞法。因為〔不失壞法〕屬於修斷【思維所

斷】，所以即使斷除了見斷，也不能斷除前面所造之業的不失壞法。雖然業已經滅盡，但該業的不失壞法之相續卻不會毀滅。

按照以上所陳述的理由，可以得出結論：聖者與凡夫以前所造的善與不善之業，因不失壞法的作用，就不可能使悅意與不悅意的業果失壞，並一定會產生。

因見斷故斷，業滅彼亦滅。

則得破業等，如是之過咎。

（原譯：若見諦所斷，而業至相似。則得破業等，如是之過咎。）

如果因斷除了見道所斷，就能將不失壞法斷除，並可以毀滅業，也即以前面所造的不同種類業，所產生的前面的不失壞法之相續也會毀滅。這樣一來，則有該〔見道者〕之業果就會滅失，其他沒有造作該業的〔補特伽羅〕卻需要承受該業果，以及業也會失壞等等的種種過咎。

也就是說，這樣承許就有聖者無需感受異熟果，而凡夫即使沒有作業，也必須承受業果，以及業果不存在的過失。

子四、安立債券生滅之理：

一切諸行業，相似不相似，

一界初受身，爾時法獨生。

（原譯：一切諸行業，相似不相似，一界初受身，爾時報獨生。）

在欲界、色界以及無色界中，包括所有屬於同界的善業等同類或者相似的業，以及互不相似的善與不善之類的業，所產生的眾多不失壞法，在受身之時，就將各自〔不失壞法〕捨棄，而在〔現在投生的〕該界，單獨只得到了〔不失壞法的〕得繩，從而使其得以產生（此處說法與鳩摩羅什的頌詞原譯略有不同，但與僧成論師的觀點一致。而《般若燈論釋》中，此偈譯為：“一切諸行業，相似不相似，現在未終時，一業一法起。”未論及受身之時不失法的產生過程。印順法師的《中觀論頌講記》與鳩摩羅什觀點一致，認為此處生起的是果報。如云：“最「初」生起「受身」，「爾時」就唯有某一種果「報」單「獨」的「生」起；其他的業，暫時不起作用，再等機緣。果報現起，保證業力的不失法，也就過去不存在，而唯有此果報身的相續受果了。）。)

**如是二種業，現世受果報，
或言受報已，而法猶故在。**

（原譯：如是二種業，現世受果報，或言受報已，而業猶故在。）

現世所受的一切果報，因有漏及無漏，或者善與不善的兩種思業與思已業，而產生於與該業數量相同的、異體的不失壞法。在以今生所有的不失壞法，而使異熟果現前之後，其自身卻不會毀滅，而是一如既往地安住，只是對業果的產生不起任何作用，如同〔債務償清之後〕殘留的債券一樣。前世或今生所造之業，在順現法受【即現世現

報】之後也是一樣，因為不存在使不失壞法滅失的因，所以在果報現前之後，〔不失壞法〕仍然不會毀滅。

若度果已滅，若死已而滅。

那麼〔不失壞法〕究竟在什麼時候毀滅呢？在證果或者死亡之後毀滅。所謂證果之後的毀滅，可用前面已經講述過的“但修唯所斷”來進行表述；所謂死亡之後的毀滅，可用“一界初受生，爾時法獨生”來進行表述。

子五、宣說以本體而分類：

於是中分別，有漏及無漏。

我們還應當了知，〔不失壞法〕分為互相觀待的有漏與無漏二者。

癸三、攝義：

雖空亦不斷，雖有而不常，

業果報不失，是名佛所說。

不失壞法不但將因果關係緊密相連，而且與我們所宣說的我所空等道理也存在一定的聯繫。下面將陳述以不失壞法與業相關聯所具有的四種特徵：

如果承認我們在前面所宣說的道理，則可以了知，因為所造之業在第二剎那不會安住，所以其本身的自性也不會安住，也即為空性；雖然業已經滅失，但是業的異熟相續卻不會中斷；雖然業不是像河流一般連續不斷，〔而是在產生的第二剎那已經毀滅，〕但六道眾生的相續卻可以

合理存在，因此，森羅萬象之三有輪迴可以理所當然地存在；雖然在與業相應的異熟果成熟之間，能夠始終安住，但卻並非恆常（此處與《般若燈論釋》的觀點有所不同，該論認為，因為存在業的壞滅，所以為無常。如云：“云何不常？業有壞故。”但本論認為，此處的無常，是指不失壞法的無常。印順法師在《中觀論頌講記》中的觀點，與本論一致。如云：“「雖」然「有」生死業果的相續，因感果以後，不失法即滅，生死在無常演化中，所以也「不」是「常」住的。”此處列出各派觀點，望諸位斟酌。）的法，就是所謂的“不失壞法”。

因此，諸佛才為我們昭示了具備雖然是空性，卻不會間斷；三界以及六道眾生的輪迴雖然存在，卻並非恆常四種特點的諸業果報之不失壞法。

己三（駁斥無咎之回答）分四：一、因無自性故無常斷之理；二、宣說能損承許自性存在之理；三、破諦實存在之能立；四、名言中如何安立之理。

庚一、因無自性故無常斷之理：

既然所謂“業”的存在不合理，那麼其異熟果又怎麼能夠產生呢？針對因果關係進行辯論的爾等之輩，簡直就像因為擔心尋香城的毀滅，而苦心竭力地進行保衛的愚蠢之徒一般。

如果在業自身的本體產生之後，直至其相應的異熟果成熟之間，一直駐留不動，就有恆常之過；而一旦消逝殞滅，沒有駐留，又有斷滅之過。但業是根本不存在的，關於其自性不合理的理由，我們可以用前面已經論述過的觀點進行駁斥。

諸業本不生，以無定性故；

諸業亦不滅，以其不生故。

如果對方提出：既然如此，那麼佛陀所說的“眾生之諸業，百劫不毀滅”，又是為了表達什麼樣的密意呢？

建立在常斷基礎之上、虛假名言中的諸業本來沒有生，其原因是因為業本身固有的自性並不存在的緣故；又因為業的自性沒有產生的緣故，所以業在任何時候都不可能毀滅。只有在生法建立的前提下，才能提及毀滅的話題。

庚二、宣說能損承許自性存在之理：

若業有性者，是即名為常，

不作亦名業，常則不可作。

為什麼呢？因為，如果業存在自性，則其本身無疑就成了恆常之法，因其自性在任何時候都不可能往他法轉變；如果成了恆常之法，則業也就成了無作之法，其原因是因為恆常之法不可能有作法能夠找到切入點的緣故。

**若有不作業，不作而有罪，
不斷於梵行，而有不淨過。**

（此處藏文版頌詞原意略有矛盾，但果仁巴大師對此的描述為：“沙門雖未作非梵行，但因有非梵行的無作之業，故有梵行染污之過。”與鳩摩羅什頌詞原意，以及米滂仁波切的解釋一致，故保留漢文原頌詞。）

如果業是無作之法，那麼就會有誰會在根本沒有作業的情況下，卻要承受無作之果報。這樣一來，就成了即使沒有造作該異熟果的因——業，也會遭遇無作異熟果的巨大恐慌之過。換句話說，就是即使沒有造作殺生罪業，卻會有無作的殺生果報降臨到自己頭上。

〔如果這樣承許，就會導致〕即使保持圓滿清淨的梵淨行，卻因為存在非梵行的無作之業，就使所有的行為都成為非梵行，所以也不能獲得涅槃。這樣就與自宗的論典及立場完全相違了。所謂“梵”即是指涅槃，“行”就是指為獲得涅槃而作的業（此處的譯文，為使文意不至於前後矛盾，故刪除了藏文原文中與其他注釋（包括僧成論師、果仁巴大師等的觀點）相左的一句話。望大家詳察。）。

你們如果承許業的自性存在，就會有即使沒有行持不善法，也會面臨果報災難，所以〔斷除不善法〕毫無意義，行持梵淨行也大可不必要等眾多過咎。

**是則破一切，世間語言法。
作罪與作福，亦無有差別。**

這樣一來，也就毫無疑問地否定了世間名言中製作瓶子、犍槲的勞作，以及耕耘稼穡等等一切法。因為縱然沒有勞作，其成果已經存在，無論何時都不可能重新再做的緣故。

由此還可以推斷出，補特伽羅造作福德之業與造作惡業也成了無有差別，因為所有的善惡之業已經存在，無論何時都不可能重新再做的緣故。

受於果報已，而應更復受。

若言業決定，而自有性者。

（原譯：若言業決定，而自有性者。受於果報已，而應更復受。）

這樣還有在業的異熟果報已經成熟之後，還需要再三地承受異熟果報的過失。若要追究這一切過失的原委，就是因為承許業的自性存在的緣故。如果作為因法的業並沒有〔因為果的產生而〕消失，而是一直存在的，我們就不能否認〔新〕果法的產生。

庚三（破諦實存在之能立）分三：一、破因法煩惱；二、破異熟果法；三、破承受者。

辛一、破因法煩惱：

若諸世間業，從於煩惱生。

是煩惱非實，業當何有實？

如果對方提出：業就是存在的，因為業的因法煩惱存

在的緣故。如果業不存在，則其因也不應該存在，如同用龜毛縫製的衣衫一樣。

如果世間的諸業是依靠煩惱而產生的，則在煩惱不存在的前提下，有漏的業也遍是成立不存在。以宗法無有煩惱的能立，也可以成立業不存在的結論。而作為因法的這些煩惱，卻是因緣起而生，並非真實存在的。如果這些煩惱不是真實存在的，其具因者【果法】——業又怎麼可能真實存在呢？

關於煩惱不存在的道理，首先在前面破生的時候已經予以了遮破，然後在第六品中又遮破了煩惱的本體。下面，我們將以可愛與可憎等方式進行遮破：

辛二、破異熟果法：

諸煩惱及業，是說身因緣。

煩惱諸業空，何況於諸身？

如果對方提出：業以及煩惱是存在的，因為其果法異熟身存在的緣故。

經書中所宣講的“業以及煩惱，是諸異熟身成立之因”的觀點，只不過成立於名言當中，在勝義中卻並非如此。

既然已經證明了業以及煩惱二者的自性為空，又怎麼可能言及以前者為因的異熟身呢？換言之，既然作為因法的業與煩惱都是空性，又怎麼可能堂而皇之地高談闊論所謂“彼等之果法——異熟身”呢？實在是毫無道理！

辛三、破承受者：

無明之所蔽，愛結之所縛。

而於本作者，不異亦不一。

如果對方提出：業是存在的，因為其異熟果的承受者存在的緣故。如果業不存在，那麼〔承受者〕又怎麼會承受其異熟果呢？如同虛空中的芒果一樣。

但承受者也並不存在。這樣的所謂“承受者”，是指智慧之眼被無明所遮障的凡夫，因為具備了貪愛外境的束縛，所以才會成為有漏之業異熟果的承受者。

這個承受者既不可能是該業作者之外異體的他法，也不應該是該業的作者。因為作業與異熟果報成熟並不是處於同一時刻，而在作者之外的他法身上，又不可能使果報成熟的緣故。

業不從緣生，不從非緣生。

是故則無有，能起於業者。

如果對方提出：因為不可言說一體異體的承受者存在的緣故，所以業也是存在的。

但業並不存在。因為業並不是從因緣而生，關於此理，在《觀因緣品》中已經進行了詳細闡述；而業也不是從非緣而生，其道理在《觀作與作者品》中已經予以了破斥，所以業並不存在。因為業不存在，所以業的作者也不會存在。

無業無作者，何有業生果？

若其無有果，何有受果者？

如果所作之因——業，以及其作者兩者都不存在，那麼由業而生的果又怎麼可能存在呢？如同空中的樹木所生之果實一樣。

如果所承受的果報並不存在，承受者又怎麼可能存在呢？

庚四、名言中如何安立之理：

如世尊神通，所作變化人，

如是變化人，復變作化人。

如初變化人，是名為作者；

變化人所作，是則名為業。

如果對方又提出：連佛陀都說過：“自作業之異熟，由各自承受。”你們這樣安立諸法無有自性的觀點，豈不是在毀謗業果？你們〔這樣承許，〕簡直成了徹頭徹尾的“空無派”首腦了。

《顯句論》中云：“吾等並非‘空無派’，吾等遮破有無二者，乃為開顯趨往涅槃城之無二道。吾等未言無有業果作者，僅言其無有自性。若以為無有自性，則能作所作非理。然若有自性，則能作所作愈發非理。唯自性無有，能作所作方能合理。於此理，尚可以喻說明。”《般若燈論》也云：“猶如幻化師，以精湛幻技，幻化復幻他，彼幻復他幻。作者作作業，亦同於幻術。”這些教證

說明，本師佛陀以無量圓滿之神通幻化出根本之幻化，此幻化於幻化之後，復又幻化為他法。按照《顯句論》的觀點，一共做了兩次幻化。

另一種觀點認為，該幻化又化作他法，支分的幻化又再一次幻化。這三個層次的三種幻化依次與作者、所作之業以及異熟果三者相對應。

也就是說，如同該幻化又化作其他的幻化之法，支分的幻化又再一次幻化為另一個他法一樣。無有自性的作者以及所作之業也同這些幻化是一樣的。譬如，如同幻化的作者，其所作之業以及異熟果報，也像幻化之法所幻化出的他法一樣。

**諸煩惱及業，作者及果報，
皆如幻如夢，如焰亦如響。**

同理，諸煩惱以及業，異熟之身心，諸業的作者補特伽羅，還有異熟之相續等一切果報，其本體都不可成立。正當顯現之時也猶如尋香城【幻】、猶如陽焰、猶如睡夢中的現象〔猶如谷響〕，即使顯現，其自性也了不可得。

《中觀根本慧論》之第十七觀業品釋終



十八、觀我法品

丁十八（觀我法品）分二：一、經部關聯；二、品關聯。

戊一、經部關聯：

經云“色法以我及我所空”等，宣說了無有人我以及法我的道理。

戊二、品關聯：

如果對方提出：如果業、煩惱以及作者等等猶如尋香城等，世間凡夫被非真如性的現象所蒙蔽，那麼請問，所謂的“真如性”究竟是什麼呢？又如何趨入該真如性呢？

因為內外的一切法不可得，若能窮盡對我以及我所的一切執著，也就是真如性。要趨入真如性，就應當了知一切過咎的罪魁禍首，就是薩迦耶見。為了觀察此見而宣說本品。

此品分三：一、趨入真如性之次第；二、宣說真如性之法相；三、修習真如性之果。

己一（趨入真如性之次第）分三：一、破我與我所；二、以窮盡執著而獲解脫之理；三、駁斥與教相違。

庚一、破我與我所：

佛護論師認為：“第十八品旨在宣說真如之性，故如同精髓一般。”

若我是五陰，我即為生滅；

若我異五陰，則非五陰相。

如果以俱生我執而執著的我存在，則應當觀察其究竟存在於與五蘊為一體，以及異體的何種情況之中。

依照《觀如來品》以及《觀燃可燃品》等等各品中觀察對方觀點所採用的方法，在這裡將其問題進行歸納後，從兩方面進行觀察。

如果是第一種情況，也即如果我就是五蘊，我就成了有生者、有滅者以及眾多者，而不是取受者了，因為我與五蘊的本體無二無別的緣故；如果我與五蘊為異體的他法，我就不具備五蘊的法相——生、住、滅三者了。如果這樣承許，就有我成了無實之法，也即無為法的過失。我如果是無為法，就不存在稍許本體，如同空中的鮮花一般。如果是恆常的，則為了自我利益，而做的一切努力都無有價值。

若無有我者，何得有我所？

滅我我所故，無我我所執。

（原譯：若無有我者，何得有我所？滅我我所故，名得無我智。）

因此，既然我的本體不存在，又怎麼會存在五蘊等我所呢？因為我所也是倚賴我而安立的。既然所緣境——我與我所的實有不可得或者自性已經息滅，有境者我執與我所執二者也就隨之而息滅，決不可能存在。

庚二、以窮盡執著而獲解脫之理：

得無我智者，彼等不可得。

無我我所執，見者亦未見。

（原譯：得無我智者，是則名實觀。得無我智者，是人為稀有。）

如果對方提出：因為現見我執與我所執不存在的瑜伽士存在，所以我還是可以成立。

現見我執與我所執不存在的瑜伽士，也不能存在於我與五蘊二者之外，所以也不能以我的自性者而存在。誰能現見我執與我所執不存在呢？包括瑜伽士都不能見到自我。

因此，那些言及“現見我執與我所執不存在的瑜伽士以自性而存在”的爾等之輩，既不能徹見真如法性，也無力拋卻薩迦耶見。一切煩惱的根源就是薩迦耶見，如果沒有薩迦耶見，則斷盡了取受，也就不會再有業的積累，所以也不可能再投生了。

為什麼呢？因為業和煩惱的源泉，就是這些分別念，煩惱就是由可愛、可憎以及顛倒非理作意的分別念而產生的，所以其本體不存在。非理作意的分別念，來自於無始

以來對能知與所知、能詮與所詮、瓶子與犍槌、男人與女人、可得與不可得等等諸法的耽執戲論之串習。針對實執的戲論，可以用徹見此等外境為空性的智慧進行破除。

打一個比方可以說明這一點，因為石女的女兒不存在，就不會產生“此人是女人”念頭的戲論。既然沒有這種念頭，就更不會萌生“她是清淨可人的”等等之類悅意的、自性可得的非理作意。如果沒有這些非理作意，就不可能對石女的女兒產生貪執。如果沒有貪執之念，也就不會有準備與之接觸等行為了。〔下面將以解釋頌詞的方式來歸納上述道理：〕

內外我我所，若盡滅無有，

諸取即為滅，取滅則生滅。

（原譯：內外我我所，盡滅無有故，諸受即為滅，受滅則身滅。）

同樣，如果能將對於內執受的五蘊，以及外攝受的諸法，依次執為我與我所的薩迦耶見滅盡，就能遮破包括欲取、見取、戒禁取以及我語取在內的四取。如果此等四取能夠滅盡，則具備三有之相的受生也會隨之而滅盡。

業煩惱滅故，名之為解脫。

業煩惱非實，入空戲論滅。

既然流轉的因業與煩惱已經滅盡，則可稱之為解脫。業與煩惱產生於非理作意的分別念，而這些分別念又產生於種種名言相的戲論。對於所謂的戲論，只有以徹見無有

自性的外境之相不可得，我與我所等為空性的智慧方能滅盡。

如果沒有破除執相的戲論之邊，即使不執著於諸法的成實，卻不能遏制對諸法以及諸法之相的執著分別念。

因此，雖然在聖者的根本定當中，不存在成實的二現。但如果不分別相的智慧，僅僅是對成實的三輪不分別，則以這樣的不分別智慧，雖然對成實沒有分別，但因為沒有破除無我以及內外器情世間等等的一切萬法之相，又怎麼能寂滅一切戲論呢？因為僅僅破除了成實的戲論，卻沒有破除除此之外的任何戲論的緣故。就像認為世間萬法僅僅像兔角般不存在一樣。

彼等之人雖然明知無實，卻執著於斷除成實之相，這也是一種無實的戲論，並不能遮破瓶子等內外器情世間一切萬法的戲論。

因此，無有分別的智慧，是沒有任何相之戲論的，它遠離一切戲論，而不是僅僅遠離了成實的戲論。任何人只要有戲論的所知境，雖然不會執著其違品，卻因為沒有遮破違品本身之外的一切戲論，所以仍然執著於無實，而不能脫離於戲論。

沒有絲毫相之戲論的，就可稱之為“無緣”、“無分別智”以及“離戲”。從實相角度而言，是沒有任何承認與可得的。

那些受宗派掣肘而做的破斥、建立、斷除與安立等一切行為，因為沒有超離於戲論，所以都是有承認的。



因此，所謂的戲論，包括相之戲論以及成實戲論，這些都是戲論的分支，屬於邪慧〔分別念〕之境。無實與無相有著天壤之別，了知這一點極為關鍵。緣於法的因，即為該法以及該法之相，此相如果能成立為空性，則所謂清淨與骯髒的分別妄念，也就成立為不耽執於該法以及該法本體的空性。此空性一旦成立，則無有對該法的取捨之願，這一要點至關重要。

庚三、駁斥與教相違：

諸佛或說我，或說於無我。

諸法實相中，無我無非我。

如果對方提出：按照你們的說法，倘若內外諸法無有我及我所即為真如性的話，又怎麼能不與佛陀所說的“自為自怙主，他人焉能怙，若善調自續，智者趨善趣”等等言教相違呢？

〔其實這一切並不相違。針對這一點，〕我們應當用心推敲佛陀所說的“無我及眾生，此法具因緣”以及“我法非色法”等等言語的真實密意。佛陀在某些時候，為了誘導執持空無見的順世外道等宗派的教徒，在對我法下定義的時候，安立了我法存在的概念；有時為了破除人們對薩迦耶見的耽執，又強調了無我；有時針對有前世修行的串習，對甚深之法充滿了恭敬之情，臨近涅槃，獲得了遠離貪執的境界，並能對佛陀的殊勝甚深之法有所領悟的、上等根器之所調化者，諸佛又教誡道：我以及斷除所破的無我二者，都絲毫不存在。為什麼呢？因為，如同我

法之見是非真實的一樣，該見的對治無我也是非真實的。因此，我法無有毫許存在，無我也不會有毫許存在。如經云：“迦葉，我者乃為第一邊，無我者乃為第二邊，此二邊之中道即為無色無詮……”《寶鬘論》也云：“如是我無我，實有不可得，是故佛盡遮，我無我二見。”

正如《顯句論》所云：“於所調之低劣、中庸以及殊勝之不同根基，而依次應機施教。”聖天論師也云：“先遮遣非福，中應遣除我，後遮一切見，知此為智者。”又如經云：“猶如學文法，從字母入手，諸佛於眾生，僅宣堪忍法。”《般若經》也云：“說有我者，不可行於般若波羅蜜多之境，說無我者亦復如是。”以及“雖悟此蘊空，菩薩住於相”等等都證明了這個道理。

如果對方又提出：既然諸佛於我與無我二者都沒有宣說，那麼又宣說了什麼呢？

如果在勝義中的隨一所詮等存在，則所謂的“宣說”也可以存在。但是在任何時候，所宣之詞的對境都不存在，所以諸佛什麼也沒有宣說。

為什麼沒有宣說呢？

因為，如果心的某一行境存在，則可以宣說，但這種所宣言辭的趨入之境都不存在。〔又怎麼可以宣說呢？〕

為什麼心的行境不存在呢？

因為遠離了生滅二邊的緣故。

由此可見，在世俗名言中，如果具有善巧方便的佛陀沒有以方便之法對不可思議的法性進行詮釋，又有誰能夠現量證達呢？誰都無能為力。所以，佛陀首先遵循世間法則，建立了區分器情世間因果差別等等的一切蘊界處存在的論點，並認為與其相一致的觀點都是真實的；隨後又宣說了“一切非真實”的觀點；針對部分所調化者，又宣說了這兩種觀點；觀待於有少許殘餘的此二見串習遮障沒有放棄的所調化者，為了讓他們通曉真如法性，又宣說了二者皆無的道理。對於除卻了一切遮障的所調化者而言，就無需可說了。

諸法實相者，心行言語斷，

無生亦無滅，法性如涅槃。

因此，在勝義當中的〔諸法實相〕，是遮斷了一切言語，也即以任何言語都無法表達的。如果追問其緣由，則是因為所緣心的行境已經被遮斷了的緣故。

為什麼被遮斷了呢？因為一切法無生無滅的寂滅法性，是等同於涅槃的，不屬於言說以及分別念之境。

一切實非實，亦實亦非實，

非實非非實，是名諸佛法。

既然如此，那麼世間的名言法又是如何宣說的呢？

世間名言法的具體宣說方式是這樣的：首先針對鈍根者，為了令其依照次第趨入真實之道，而宣說了諸蘊等等

一切萬法都是真實實有的理論。之後為了令其捨棄這些耽執，又闡述了這一切並非真實的道理。

其次針對中等根基者，為了令其將前兩種耽執一併拋棄，而宣說了在名言中真實存在，在勝義當中卻並非真實的兩種道理。

針對利根者，為了驅除一切戲論之邊，從一開始，就宣說了既不是真實，也不是非真實的，遠離一切邊戲的道理。

因此，諸佛為了對應所調化者的智慧水準，採取隨機宣說或次第宣說的諸種方式闡演了佛陀之聖教。這一切教言，都是證悟真如法性的方便之法。

己二、宣說真如性之法相：

自知不隨他，寂滅無戲論，
無異無分別，是則名實相。

如果對方提出：那麼，所證悟的真如法性又是怎樣的呢？

我們已經宣說過，它是超離於一切思維與詮說的。

但總應該隨順世間名言而說明其法性吧。

用因以及比喻等等所作的描述，他人不論怎樣也是不能完全通達的。如同向有眼翳者描述沒有眼翳的景象，即使用盡渾身解數來表達他們不能現見其本體的，無眼翳者之所見，他們也無法完全領會，最多只會產生一個自己所

見這一切，都是顛倒的分別念。只有用清除眼翳的藥物將眼翳徹底清掃以後，真實的情形才會一目了然一樣。

所謂“真如性之法相”，應當具備以下五種法相：
（一）雖然聖者們以語言文字描繪了真如實相，但是，用比喻、因以及言詞等等來加以描述，他人無論如何也不會通曉與承受；（二）寂滅了四邊自性；（三）無有“此法與彼法”等語言戲論；（四）如同經中所云“若無心之行境，言語豈能解述”，所以不存在任何的所緣有境分別妄念；（五）其義並非相異個體的平等自性。以上特徵就是真如的法相，這樣的真如，也叫做聖者的真如性。這些特徵是以後後來解釋前前的。

若法從緣生，不即不異因。

是故名實相，不斷亦不常。

如果僅僅隨順世間名言，真如法性就是依某法之緣而產生某法，如同因為苗芽既不是種子，也不是種子之外以本體成立的異體他法，所以既不是斷滅，也不是恆常。

不一亦不異，不常亦不斷。

是名諸世尊，教化甘露味。

世間怙主諸佛所宣說的，永斷老死的甘露一般的甚深真如法性，既不是一體，也不是異體；既不是斷滅，也不是恆常，徹底遠離了一切邊戲。

種子與苗芽之間並非一體，否則會有能生所生為一體等過失，所以不存在種子〔不毀滅〕而遷移至苗芽的恆

常；也並非異體，否則會成為種子不存在而苗芽卻依然尚存等情形，所以也沒有種子斷滅的過失。

歸根結底，在聖者根本慧定中，寂滅實相是二諦無有差別，恰似虛空一般的；後得的一切萬法都是緣起而生，猶如虛幻，遠離常斷的。

己三、修習真如性之果：

感悟到真如法性之義的菩薩們，即能究竟五道十地，證達無住涅槃。

作為聲聞緣覺種性者，也即僅僅以自身的寂滅作為追尋目標的補特伽羅，如果能趨入佛陀所宣說的無我真如法性，就能以該真如法性，而得到永遠摧毀老死的涅槃。即使因為善根尚未成熟，而不能在今生獲得解脫。但以今生修行的因緣力，也必定能在他世獲得解脫。

**若佛不出世，聲聞已滅盡，
諸辟支佛智，從無依而生。**

（原譯：若佛不出世，佛法已滅盡，諸辟支佛智，從於遠離生。）

如果對方提出：這不一定，因為有可能在來世不能具足解說真如法性的善知識等因緣。

以修習法性而摧毀三有的真理，在任何時候也是無疑或無欺的。即使圓滿正等覺諸佛沒有出世，聲聞已經滅盡而沒有住世，前世修行過的辟支佛之智慧，也會在沒有其

他導師的情況下產生，也即該智慧的產生，無需依靠尋找善知識等其他外緣。

這一切表明，因為真如法性之力量巨大無比，一旦與此甘露妙味相遇，就一定會獲得涅槃，這一點毋庸置疑。所以，我們應當像常啼菩薩尋找智慧佛母一樣，不惜捨棄身命地去尋求真如法性之義。以上所宣說的，就是聲聞行人所理解的真如法性之重大意義。

而作為菩薩，則應當了知〔《般若攝頌》所說的〕“無量盲人無引導，不能見道入城廓，闕慧五度無眼等，無力能證菩提果”的道理，〔一切行為都要以智慧為基礎。〕如果能對緣起之法進行觀察，就必定會獲得正等覺之果位，這是任何人都不可阻擋的。

緣覺所理解的真如性，並不是前面通過觀察我而滅盡我與我所的智慧。

因此，歸納本品之宗旨，即主要宣講了兩種無我的修法精要。在“業煩惱滅故，名之為解脫”以前，為補特伽羅無我【人無我】的共同觀修次第；其後至“不一亦不異，不常亦不斷”為法無我的不共修法。

《中觀根本慧論》之第十八觀我法品釋終



十九、觀時品

丁十九（觀時品）分二：一、經部關聯；二、品關聯。

戊一、經部關聯：

《般若經》云“過去不可得，未來不可得，現在不可得”以及“三時平等性故”等，宣說了時不存在的道理。

戊二、品關聯：

如果對方提出：諸法是存在的，因為諸法是建立三時的因。而且，包括佛陀不是也提及過“三時”嗎？

為了證明時不成立，本為空性而宣說本品。

此品分二：一、遮破時之本體；二、遮破時之能立。

己一（遮破時之本體）分二：一、觀察三時之理；二、以此理亦可遮破他法。

庚一（觀察三時之理）分二：一、結合過去而破；二、類推餘法。

辛一（結合過去而破）分三：一、遮破觀待而成立；二、遮破不觀待而成立；三、攝義。

壬一、遮破觀待而成立：

若因過去時，有未來現在。

未來及現在，應在過去時。

時間是不可成立的。〔我們可以用下面的理由來進行破斥：〕

如果現在和未來的自性存在，那麼請問它們是與過去相觀待，還是不相觀待呢？

如果是第一種情況，也即現在與未來是與過去相觀待而成立的，則成了現在與未來成立於過去時中。如果存在於過去時中，則此二者就有成為過去的過失。

若過去時中，無未來現在。

未來現在時，云何因過去？

如果現在與未來不存在於過去時中，那麼現在與未來又怎麼與過去相觀待呢？如果能觀待的法都不存在，卻聲稱“其觀待他法而成立”，就如同觀待人而成立石女的兒子一樣。

所謂的過去，是指瓶子等法在產生之後已經毀滅；所謂的現在，是指產生之後尚未毀滅；所謂的未來，是指可以出現的法尚未出現，或者指該法自身尚未得。它們之間的差別，是以現在的一個瓶子的毀滅、駐留以及能夠產生的角度而安立的，而時間自身的本體絲毫也不成立。

壬二、遮破不觀待而成立：

不因過去時，是故無二時。

（原譯：不因過去時，則無未來時，亦無現在時，是故無二時。其中中間兩句，在藏文版中移至下一科判。）

如果對方提出：現在和未來是不觀待過去而成立的。

〔如果是這樣，〕則現在與未來二者自身也不可能成立，如同驢角一樣。

壬三、攝義：

既無未來時，亦無現在時。

因為無論是否觀待都不可成立，所以現在時與未來時也不可能成立。

辛二、類推餘法：

以如是義故，則知餘二時。

如前次第觀察的道理，也可以沿用至以其餘兩種時間作為參考對象的觀察。即以“若因現在時，有過去未來”等，以及“若因未來時，有過去現在”等進行破斥。

還有，因為這些時間在任何時候都不可能同時相遇，所以本體存在的觀待，或者時間自身的觀待這兩種觀待的因都不存在，又怎麼能妄言所謂“觀待”呢？

庚二、以此理亦可遮破他法：

上中下一異，是等法皆無。

如同抉擇三時的方式一樣，其他諸如上等、中庸、下劣等三種的法，也即“等”字所包含的善、不善、無記；

生、住、滅；前、中、後；欲界、色界、無色界；有學、無學、非二等等與三有關係的一切法都可依此類推。

同樣，〔以這樣的抉擇之理，〕還可以將一個的諸等之法，甚至兩個以及多個【異】的法都完全涵蓋在內。

這一切的法無論是否互相觀待，都不可成立的道理，可用“若因中等法，有上等下劣”等等推導方式，只需稍許更改詞句就可以推知。

己二、遮破時之能立：

如果對方提出：時間就是存在的，因為時間的量【相】存在的緣故。如果某法不存在，則該法的量就不應該存在，如同兔角不存在長短一樣。但是，因為從剎那、瞬間、須臾，到年、劫等區分時間的量都存在的緣故〔，所以時間理應存在〕。

如果所謂的時間存在，則也應該可以推知時間的量存在，但時間是不存在的。如果該時間作為該剎那前後的基础可以存在的話，則即使所謂“時間”的剎那等〔量〕已經毀滅，該剎那也應當可以用量來表明。然而，在不駐留的時間上，是無法獲得量的，因為在駐留的所得量以外，異體的量不可得；或者無住法以量不可得；或者在駐留的剎那等之外，不存在異體他量的緣故。

換言之，如果在某一剎那前後，所有的時間都沒有駐留，則該〔剎那前後的〕量就都不可得，因為這種所得的時間不存在駐留的緣故。從剎那的角度進行觀察，就可以抉擇量不存在。

**不住時不得，而於可得時，
駐留不可得，云何說時量？**

（原譯：時住不可得，時去亦叵得，時若不可得，云何說時相？）

因為以剎那等為基礎的時間不可駐留，所以在以量為基礎的剎那等〔時間〕之外，不能得到所謂的正量。而剎那等法自身所衡量的時間，又已經以剎那等方式趨入毀滅。而在其他時候，又不存在駐留。〔所以都不能得到所謂的量。〕不能得到量的時間，又怎麼能安立所謂的量呢？如同兔角的量一般。

**因物故有時，離物何有時？
物尚無所有，何況當有時？**

如果對方提出：所謂的時間，僅僅是依靠物質而成立的。如果離開作為立因的物質，又怎麼可能有時間存在呢？時間絕不可能存在。所謂的時間，並不是在色法等之外以異體的他法而安立，這是千真萬確的。也就是說，依靠行色等法，時間才可以存在，也就可以言及剎那等等的時間概念。

但是，所謂的物質都絲毫不存在，那麼依靠物質而成立的時間又怎麼可能存在呢？因為所依的物質都不存在的緣故。

《中觀根本慧論》之第十九觀時品釋終

二十、觀因果品

（本品藏文原意為觀和合品，因本意相差不大，故尊重鳩摩羅什原譯，未作改動。）

丁二十（觀因果品）分二：一、經部關聯；二、品關聯。

戊一、經部關聯：

如經云“世間眾所得，皆因和合現，是故無諸法，則無有和合”等，宣說了無有和合的道理。

戊二、品關聯：

如果對方提出：時間是存在的，因為它是產生諸法的俱有緣（與近取因共同生果，主要生起非質流部分者，例如生苗芽時具備的水、肥、暖、濕；成為陶罐因素的人工；成為心識增上緣的感覺器官等）。如同苗芽，是由種子、五大以及時間等因緣和合而產生的。經中也云：“因緣和合時，果報即成熟。”

為了證明和合不成立而宣說本品。

此品分三：一、遮破以因緣和合而生果；二、遮破以因而生果；三、攝以破成立之義。

己一（遮破以因緣和合而生果）分三：一、破於和合後生；二、破與和合同時生；三、破於和合前生。

庚一、破於和合後生：

若眾緣和合，而有果生者。

和合中已有，何須和合生？

從因緣的和合中，不應該產生果法。其原因如下：

我們可以追問，該果法是已經存在於因緣的和合當中而生，還是沒有存在於因緣的和合當中而生呢？

如果從因緣的和合中，產生了果法，並且在該和合中，果法早已經存在，那麼果法又何需從和合中而生呢？因為果法在因時已經成立，在後來的和合中，又能產生什麼新的東西呢？就像盤子中已經存在〔的東西〕，就不會由盤子產生一樣。

若眾緣和合，是中無果者。

云何從眾緣，和合而果生？

如果果法是從因緣的和合中產生的，並且在該和合中，果法並不存在，那麼果法又怎能從因緣的和合中而生呢？因為在和合中果法並不存在，就像沙中不存在芝麻油一樣。

若眾緣和合，是有果者。

和合中應有，而實不可得。

如果在眾多因緣的和合中，果法以自性而存在，則在該和合中，就應該能以量而得到所謂“該果法”。然而，在和合中卻不能以正量得到〔果法〕，因可現量不可得的緣故。

如果對方辯白道：〔在眾因緣的和合中，〕果法是存在的，只是不能看見而已。因為使其明顯的緣不具備，所以才不能看見。〔雖然不能看見，但它卻是存在的。〕

你們怎麼能證明它的存在呢？以比量、比喻量（根據已知類似或例證的正確理由，以推測對自己為蔭蔽之事物也是這樣的例證。如：認為苗芽是諦實無，有如鏡中之影像；野黃牛有如黃牛等等。）還是教證呢？

我們可以用不存在的法不可生的比量來證明。

但你們的這個理由，用已經存在的法也不可生的道理，就足以將其駁得片甲不存。

既然從兩方面來進行觀察，都可用比量來證明其與理相違，也即在和合中有果不合理，同時無果也不合理，那麼又該如何定奪呢？

我們並不是要建立在和合中果不存在的觀點，只是遮遣了他宗所建立的“在和合中，果法以自性而存在”的立宗。既然在和合中，果法的存在以自性不可成立，那麼其他安立“在和合中，果法的不存在以自性成立”的謬論也同樣要破除。因為必須將有無二邊消除之後，才能建立中觀之道。

若眾緣和合，是中無果者。

是則眾因緣，與非因緣同。

倘若在因緣的和合中，不存在果法。則諸等因緣也就與其他的非因緣一般無二了，因為誰都不存在果法的緣故。如果這樣，則煤炭與種子，在作為苗芽的因方面也就別無二致了。

如果對方提出：因為因與非因的差別，是以其所產生的各自分別的果法來確定的。因此，〔在因緣的和合中，〕果法是存在的。

因為你們的能立等同於所立的緣故，所以你們仍然不能拿出具有說服力的理由。

現量可見已經足夠，又需要什麼其他理由呢？

即使現量可見也不足為道。如果在因緣中存在果，你們的說法就是合理的，但事實並非如此，所以你們的說法不成立。

若因與果因，作因已而滅。

是因有二體，一與一則滅。

如果對方提出：倘若對因果進行觀察，則不存在果法。但即使在因緣的和合中不存在果法，也就是說，雖然因不能產生自果，卻能通過因果之間的傳遞提供一種幫助，從而使因法在將能力給予果法後，該因法才滅盡。

也就是說，在承許因果為前後關係的基礎之上，儘管在和合中不能存在果，但如果因法對果法沒有任何作用，就有無因的過失。所以，縱然因會毀滅，但在對果法的產生沒有起作用之前，是不會毀滅的。因為之所以果法能夠產生，都緣於因在提供能力之後才趨於毀滅。

因為因果二者不可能處於同時，〔如果按照你們的觀點，〕雖然有一部分因法因無常而致毀滅，但卻存在另一部分〔因法〕在果時停駐而常有的過失。既然果法在因時不存在，那麼請問，因法又將能力提供給誰呢？〔這種說法不可能成立，〕如同不能將食物給予彌勒佛出世時的兒童一般。

如果因法不能給予果法能力，或者因法所提供的幫助不成立，或者因法在沒有提供能力時就已經毀滅，則該果法就成了無因。所以，〔如果因法能為果法提供能力，〕則因法自身就有成為兩個的過失，一個是提供能力的因，另一個是已經毀滅的因。

若因不與果，作因已而滅。

因滅而果生，是果則無因。

如果因法在尚未向果法提供能力時，就已經毀滅。也就是說，在因法窮盡而趨入毀滅以後，才產生了該果法，則所產生的果法就會成為無因。



庚二、破與和合同時生：

若眾緣合時，而有果生者。

生者及可生，則為一時俱。

如果對方提出：雖然因果為先後的關係不合理，但如果在眾因緣和合的時候，果法也一起共同產生，就像以燈而同時產生光亮一般。

〔如果這樣承許，〕則能生【生者】與所生【可生】就如同左右兩隻角一樣有同時存在的過失。這樣就互不觀待，所謂的因果關係也就不合情理了。

在因法尚未產生以前，就不可能有產生果法的能力。一旦該能力具備，果法也已經成立。如此一來，也就不需要什麼因了。

庚三、破於和合前生：

若先有果生，而後眾緣合。

此即離因緣，名為無因果。

數論派的論師提出：果法並不是在因緣和合之前原本無有而新產生的。在該法的因緣和合之前，該未來法早已存在，只是隨著因緣而將原先已經存在的該法重新引出而已。

如果在因緣和合之前，果法自身的本性已經產生，而絲毫不觀待因緣。則該果法在無因的情況下也能產生，這樣就有連兔角都會存在等過失。

己二（遮破以因而生果）分二：一、觀察因而破；二、觀察果而破。

庚一（觀察因而破）分五：一、以破因而破生；二、以觀察有無關聯而破；三、以觀察是否現見而破；四、以觀察是否接觸而破；五、以觀察是否空性而破。

辛一、以破因而破生：

若因變為果，因即至於果。

是則前生因，生已而復生。

如果對方提出：果法並不僅僅是從因緣的和合中產生的。所以我們也用不著去探討所謂“因法是否是在給予果法能力之後毀滅”等問題。因果本來就不是異體的，因為在因法毀滅之後，果法的本體就可以成立。

如果在因法毀滅之後，果法就可以成立，或者因法可以轉變為果法，也即因法已經完全遷移〔至果法〕而成為無常之法，則果法就有不是原本無有而重新產生的過失。就像舞者僅僅更換了裝束一樣，〔沒有本質的改變。〕因為因果為一體，所以又怎麼需要產生什麼新的果法呢？因為因法恆常存在，所以就有先前已經產生過果法的因法，又要重新產生〔果法〕的過失。這顯然不合理，因為大可不必的緣故。

云何因滅失，而能生於果？

所謂毀滅的因法，現在卻絲毫沒有消失，又怎麼能產生已經產生的果法呢？絕不可能產生。

辛二、以觀察有無關聯而破：

若因果相關，因住果豈生？

若因果無關，更生何等果？

（原譯：又若因在果，云何因生果？若因遍有果，更生何等果？）

如果對方提出：果法並不是以前面因法的毀滅而產生的，而是由安住於果法的因法產生的。

與果法相關聯並且現在仍然安住於果法的因法，又怎麼可能產生果法呢？因為果法已經存在，而因法卻無有變化，這樣的因又怎麼能成其為因呢？斷無此理。

如果因法與果法毫無關聯，因為毫無關聯的緣故，又會產生什麼樣的果法呢？如果無有關聯也會產生的話，則會有從一個因法而產生所有一切的果法，或者一個果法也不產生的過失。

辛三、以觀察是否現見而破：

因見不見果，是二俱不生。

我們還可以觀察，因法是在見到果法，還是在沒有見到果法的前提下產生果法的呢？如果因法已經見到果法，

則果法就必須存在，如果果法已經存在，則因法也就不應成為因法了；如果因法根本沒有見到果法，又怎麼會產生果法呢？不可能產生。如果這樣也會產生的話，就有產生一切的過失。這裡所說的“見到”，是指緣的意思。

《顯句論》云：如果對方提出，因法本來就不存在五根，所以就不存在種子等因法“見到”什麼的問題。則可以回答說，無論存在與否，我們的立論是為了證實〔言實事師〕有生之說與理相違，或者是針對〔數論外道〕神我的等起為因的見解，以及裸行外道承許種子與根為一體之說而言的。

《般若燈論》也云“若眼見而取者，然後識起者，識者無用；若眼不見而取者，色之境等則為無用”等。

我個人認為：這些教證似乎都是在表明，緣所生為趨入基礎的，一切因果法本體的所謂“產生”等並不存在。就像陶師做瓶子一樣，見與不見二者都不存在。如果可以見到〔瓶子或果法〕，就不需要再產生；如果不能見到〔瓶子或果法〕，所謂的產生也不合理。大家可以對此觀點加以觀察。

因此，無論因法是否能見到果法，都不能產生果法。

辛四、以觀察是否接觸而破：

若言過去果，而於過去因，

未來現在因，是則終不合。

（原譯：若言過去因，而於過去果，未來現在果，是則終不合。）

如果果法是過去的法，則無論是過去的因、尚未產生的未來之因，還是現在產生的因，在任何時候它們之間都不應該有接觸。我們可以依次對三種情形進行觀察，就可以分別用因為因果二者都屬於過去，〔現在已經毀滅，〕所以不可能存在接觸；因為果法屬於過去，而因法尚未產生，所以也不能接觸；以及因果不可能位於同時的推導方式來證明。

**若言現在果，而於現在因，
未來過去因，是則終不合。**

（此頌藏文版與下一偈頌順序顛倒且說法有出入。原譯：若言現在因，而於現在果，未來過去果，是則終不合。）

同樣，如果所產生的果法是現在的法，則無論是尚未產生的〔未來之〕因、過去的因、還是現在產生的因，在任何時候它們之間都不應該有接觸。我們可以依次以因法尚未產生，所以不能接觸；因為因法屬於過去，〔現在已經毀滅，〕所以不可能存在接觸；以及因果不可能位於同時，所以互相觀待的接觸不存在的推導方式來證明。

**若言未來果，而於未來因，
現在過去因，是則終不合。**

（原譯：若言未來因，而於未來果，現在過去果，是則終不合。）



如果果法是尚未產生的未來之法，則無論是現在產生的因、尚未產生的〔未來之因〕、還是過去的因，在任何時候它們之間都不應該有接觸。我們可以依次以因果不可能位於同時，並且果法尚未產生，所以不能有接觸；因為因法與果法二者都尚未產生，所以不可能存在接觸；以及果法尚未產生，而因法已經毀滅，所以不存在接觸的推導方式來證明。

若不和合者，因何能生果？

若有和合者，因何能生果？

因此，無論因法還是果法，如果是過去和未來的法，現在都不存在，所以不應該有接觸；現在的因果也不能相接觸，否則就有因果處於同時的過失。既然不是處於同時，就不應該有接觸，因為非同時的緣故。

如果不存在接觸，則猶如光明與黑暗、東山與西山一樣不應該互為因果。如果這樣都互為因果，則非因也可以成為因了。如果存在接觸，也不應該互為因果，因為二者各自分別成立的緣故。

由此可見，如果不存在接觸【和合】，因法又怎麼能產生果法呢？絕不會產生。反之，如果存在接觸【和合】，因法又怎麼能產生果法呢？這種情況不可能存在。

辛五、以觀察是否空性而破：

若因空無果，因何能生果？

若因不空果，因何能生果？

我們還可以觀察：果法究竟是以果法而空的因法，還是以果法不空的因法所產生呢？

如果是第一種情況，也即以果法空的因法而產生果法，則由因法又怎麼能產生果法呢？〔絕不可能。〕如同從水中不可能產生酥油一般。

如果是果法不空的因法而產生果法，那麼由因法又怎麼能產生果法呢？〔絕不可能。〕因為果法已經成立的緣故。

這裡是以因法為基礎進行論證的，而前面是從和合之時進行分析的，因為角度不同，所以我認為並不重複。

庚二（觀察果而破）分四：一、以觀察是否空性而破；二、以觀察一體異體而破；三、以觀察有無本性而破；四、以能遍不可得而破。

辛一、以觀察是否空性而破：

果不空不生，果不空不滅。

以果不空故，不生亦不滅。

前面已經從因法的角度進行了抉擇。下面再對果法進行觀察。我們仍然可以追問：因法所產生的果法本體究竟是非空性，還是空性的呢？

如果是第一種情況，也即像《般若燈論》中所說的，言事實師云：“於果法產生之前，應承許果法不空。”或者無論是誰所說的果法自性不空，則因為不空的緣故，因

法又怎麼能產生果法呢？絕不可能產生。因為不空的果法，自性不可變更的緣故。因為這個原因，所以果法也沒有滅失。

如果是這樣，則不空的果法就成了既沒有滅失，也沒有產生的法，但對方並不承認此點。〔所以，對方的見解是錯誤的。〕

果空故不生，果空故不滅。

以果是空故，不生亦不滅。

如果承許果法為無有自性的空性，則果法又豈能產生呢？既然無有本體且為空性，〔果法〕又豈能滅失呢？如同石女的兒子不存在死亡一般。總之，如果承許果法為空性，像這樣的果法則有既沒有毀滅、也沒有產生的過失。

辛二、以觀察一體異體而破：

因果是一者，是事終不然；

因果是異者，是事亦不然。

中觀論師首先立宗：因法與果法為一體的情形，在任何時候都不可能合理；而因法與果法的本體為異體的情形，在任何時候也不可能合理。其理由如下：

若因果是一，生及所生一；

若因果是異，因則同非因。

如果因法與果法為一體，則能生及所生成為了一體；
如果因法與果法二者以本體成立為異體，則因法與非因二

者也就完全相同了。如果因果為一體，則有父與子、眼根與眼識成為一體的過失；如果因果為異體，也即互為他體而不相觀待，則有油燈產生黑暗等過失。

辛三、以觀察有無本性而破：

若果定有性，因為何所生？

若果定無性，因為何所生？

如果果法自身的體性決定存在，則果法已經成立。既然如此，因法又能產生什麼新的東西呢？〔不會產生，〕因為毫無意義的緣故。

如果果法的體性決定不存在，則如同兔角一般不存在。那麼因法又能產生什麼呢？絕不會產生。

這裡是針對果法是否存在進行闡述，而前面是論述不空的果法不可能產生，所以二者之間並沒有重複之嫌。換言之，前面是從果的角度而言，這裡是從因的角度而言。或者前面是說“自性如此的果法不可能產生”，此處是說“無論果法是否存在，因法都無從產生”等等。所以，兩者之間存在著以上差別。

如果對方提出：無有的法也可以從因法中產生，就像影像可以〔從鏡子等法〕中產生一樣，所以你們的立論並不一定成立。

雖然如此，就算是不一定，但也只能成立為無自性，那你們也就成為我們的幫腔了。



難道你們不是也這樣承許的嗎？

雖然無自性，但也可以從因法中產生，這就是我們所承許的立宗。

如果諸法的自性少許也不成立，則其違品也不應該成立，所以無有自性也不可成立，如此一來，又怎麼會不一定呢？影像的自性存在與不存在二者都不成立，因為無論如何影像都不是實相的緣故。

辛四、以能遍不可得而破：

因不生果者，則無有因相。

若無有因相，誰能有是果？

如果對方還是固守己見地認為：雖然你們像前面那樣進行了遮破，但因法是存在的，所以果法也應該存在。

因法的總相並不存在。因為，如果因法不能產生果法，則不應該存在因法的法相。如果因法的法相不存在，則該果法又是由什麼因法而產生的果法呢？不可能產生。

己三、攝以破成立之義：

若從眾因緣，而有和合法。

和合自不生，云何能生果？

如果對方提出：並不是僅僅自某一因法而產生果法，而是由無一不備的所有因緣之和合而產生果法的。

並非如此。如果和合自身的實體都不可得，則和合就不應該存在。如果和合自身的實體可得，則可以用自己對

自己起作用與理相違，以及因為無有必要，所以不會產生自己的理由加以駁斥。

所謂“因法的和合”，也是觀待於果法的。只要缺少任何一個產生果法的因，和合也不可成立。所以，某一因緣的和合，必須依靠果法而成立。〔不觀待果法而〕隨隨便便的和合，並不能構成該和合。既然以自己的力量不能使自己產生，也就是在和合不成立的前提下，果法又怎麼能產生呢？

以上內容論證了和合無有實體。如果對這些差別沒有一個明確的認識，則在別人提出問難“如果不生自己，則不會產生他法的理由是什麼”時，只有無言以對。不然，就必須回答說：“就像因為不能見自己，所以不能見他法一樣，和合也可以以此類推。”這裡的類推所要表達的含義，就是成立實體不存在的結論。否則，就沒有抓住其要點。

因此，無論以因法的和合、分別各自的因法，還是單獨的和合之類的各種因法〔的和合〕，也即以眾緣的和合，並不能產生和合自身的本體。那麼以和合又怎麼能產生其他的果法呢？絕不會產生。

是故果不從，緣合不合生。

若無有果者，何處有合法？

因此，既不能以因緣的和合而產生果法，也不能以非和合而產生果法。因為，如果不是因緣和合而產生果法，則有非因成為因法的過失，這是極其違背事實準則的。

如果從和合與非和合二者中，都不存在所產生的果法，則你們的理由不可成立。既然如此，所謂“因緣的和合”又何在呢？就像石女兒子的因緣和合不存在一樣。

《中觀根本慧論》之第二十觀因果品釋終



二十一、觀成壞品

丁二十一（觀成壞品）分二：一、經部關聯；
二、品關聯。

戊一、經部關聯：

《妙力伏經》云“色法無生亦無滅”等，宣說了無有成壞的道理。

戊二、品關聯：

如果對方提出：因為苗芽在冬季毀滅，夏天生長等緣故，所以時間是成壞的因。因為成壞存在，所以成壞的因——時間也必須存在。

為了證明成壞不合理而宣說本品。

此品分二：一、宣說能害自性存在之理；二、遮破存在之能立。

己一（宣說能害自性存在之理）分五：一、以觀察俱成不成而破；二、以觀察是否滅盡而破；三、以觀察能依所依而破；四、以觀察是否空性而破；五、以觀察一異而破。

庚一（以觀察俱成不成而破）分三：一、宣說立宗；二、陳述理由；三、攝義。

辛一、宣說立宗：

離成及共成，是中無有壞；

離壞及共壞，是中亦無成。

自宗首先立宗：時間是不應該存在的，因為成壞不存在的緣故，這個因是成立的。在離開生成或者與生成共存的情況下，壞滅是不存在的；而離開壞滅或者與壞滅共存的情況下，生成也是不存在的。

辛二、陳述理由：

若離於成者，云何而有壞？

如離生有死，是事則不然。

如果離開了生成，又怎麼會有壞滅呢？如果這樣也有壞滅，則就像眾生離開出生，也存在死亡一樣，但這種情形根本不會存在。所以，在離開產生或者生成的情況下，壞滅並不存在。

成壞共有者，云何有成壞？

如世間生死，一時則不然。

因為壞滅與生成是相違的法，所以其二者又怎麼可能共存呢？其理由是，如同世間的出生與死亡不可能同時共存一樣。

若離於壞者，云何當有成？

無常未曾有，不在諸法時？

同理，如果離開了壞滅，又怎麼會有生成呢？因為，一切的萬法在任何時候都不可能不存在無常。任何法只要一產生，就會以無常而周遍【遍是無常】的緣故。

壞成共有者，云何有壞成？

如世間生死，一時則不然。

（該偈頌在鳩摩羅什翻譯的漢文版中缺漏。）

生成與壞滅的共存，又怎麼可能存在呢？其理由是，如同世間的出生與死亡不可能同時共存一樣。

辛三、攝義：

成壞共無成，離亦無有成。

是二俱不可，云何當有成？

因此，生成與壞滅無論是互相共存，還是互不共存各自成立的情形都不存在。既然生成與壞滅如同兔子的左右二角一樣，又怎麼會以自性而成立呢？生成與壞滅決不會存在。

庚二、以觀察是否滅盡而破（藏文版中此科判缺漏）：

盡則無有成，不盡亦無成；

盡則無有壞，不盡亦無壞。

如果原本存在的本體已經滅盡，則不應該存在生成。如同已經滅失的油燈，也與〔其本身的〕生成相違一樣。

如果〔本體〕沒有滅盡，也不應該存在生成，因為該法的成立正在停留的緣故。

同樣，如果〔本體〕已經滅盡，則不應該存在壞滅，因為壞滅之因的所依不存在的緣故；

如果〔本體〕沒有滅盡，也不應該存在壞滅，因為沒有滅盡與壞滅相違的緣故。

庚三、以觀察能依所依而破：

若當離於法，則無有成壞。

若離於成壞，是亦無有法；

（原譯：若離於成壞，是亦無有法；若當離於法，亦無有成壞。）

如果對方提出：生成與壞滅是存在的，因為其二者所依的法存在的緣故。

你們的立論是毫無道理的。因為該法不存在，或者因為其二者互相依靠，所以誰也不能使誰成立的緣故。

如果離開了所依的法，則該法的性相——生成與壞滅也不可能存在。所依不存在，則能依也不存在的緣故。

如果前面已經將生成與壞滅遮破，也即離開了生成與壞滅，則法也不應該存在。因此，所依的法不可能存在。

庚四、以觀察是否空性而破：

若法性空者，誰當有成壞？

若性不空者，亦無有成壞。

如果成壞存在，則無論它是使空性的法，還是使不空的法生成與壞滅的兩種情況，都是不合理的。

首先，如果該法是空性，則其不應該存在生成與壞滅，如同虛空一般。

其次，如果該法不是空性，則既不應該往他法轉變，也不存在觀待，所以，也不應該存在生成與壞滅。

庚五、以觀察一異而破：

成壞若一者，是事則不然；

成壞若異者，是事亦不然。

如果生成與壞滅存在，則其本體應當以一體或者異體的方式而存在。但是，因為生成與壞滅的本體是互違的，如同光明與黑暗一樣，所以不應該是一體；而生成與壞滅的本體為異體也是不合理的，因為〔異體的法〕必須以互不觀待的方式而得到，〔而事實並非如此〕的緣故。

關於論證異體不合理，在其他的注疏中提出以下理由：（一）因為〔生成與壞滅〕必須依靠瓶子等一個法；（二）因為〔生成與壞滅〕在任何時候都不可能與無常相違；（三）因為〔生成與壞滅〕互不混亂的緣故。

〔生成與壞滅〕中的一者不存在，則另一者也不可得；反之，如果一者存在，則另一者也遍是存在。

己二（遮破存在之能立）分二：一、破現量之能立；二、破比量之能立。



庚一、破現量之能立：

若謂以現見，而有生滅者。

則為是癡妄，而見有生滅。

如果對方提出：你們這樣仔細研究，又有什麼作用呢？因為生成與壞滅的現象，即使是放牛的牧童也是現量可見的〔，所以生成與壞滅就是存在〕。

你們自以為現量可見的生成與壞滅，並不是真實的，而是因為愚癡染污了內心而導致的。就像因為眼翳而現見〔毛髮，因為幻覺而現見〕陽焰等等的比喻一般。

庚二（破比量之能立）分二：一、以無生而破；二、以太過而破。

辛一、以無生而破：

法不從法生，不從非法生；

非法亦不從，非法及法生。

（原譯：從法不生法，亦不生非法；從非法不生，法及於非法。）

如果對方提出：生成與壞滅就是存在的，因為其二者所依的法存在的緣故。

如果該法以自性而存在，那麼請問該法是從有實的法而產生，還是從無實的法【非法】而產生的呢？

首先，從〔實有的〕該法自身中，不可能產生該法，因為該法已經成立，以及因果不可能同時的緣故。

其次，從無實的法中，也不可能產生有實的該法，因為有實無實相違，以及無實的法沒有能力產生，如同石女的女兒不可能生出兒子一樣。

同理，無實的法不可能從無實法自身當中產生，因為因果二者都不存在，所以沒有能生所生。

而無實法也不可能從有實法當中產生，因為二者相違，以及無實法的產生不存在的緣故。

既然該法不論從有實法，還是無實法當中都不能產生，那麼所生成的法究竟是什麼呢？所壞滅的法，以及已經壞滅的無實法又是什麼呢？

還有，釋迦卻丹也云：“有實法不能從有實法中生成，無實法也不能從無實法中壞滅。”

**法不從自生，亦不從他生，
不從自他生，云何而有生？**

同樣，諸法不可能從自身中產生，因為有無義生與無窮生的過失；也不可能從以本體而成立的他法中產生，其理由在第一品中已經進行了論述；也不會從自他二者中產生。既然如此，諸法又怎麼能夠產生呢？絕不會產生。所以，諸法不存在產生。

**辛二（以太過而破）分三：一、宣說太過；
二、駁斥離過之答覆；三、攝義。**

壬一、宣說太過：

若有所受法，即墮於斷常。

當知所受法，若常若無常。

諸法不存在生。否則，如果承許諸法以自性而存在，而該法在第二時間又沒有毀滅的話，則該法就成了恆常之法；倘若承許該法毀滅，則又有墮入斷見的過失。而任何存在的實有之法，要麼就應承認其為常有，要麼就應承認其為無常〔沒有第三種情況存在〕的緣故。

壬二、駁斥離過之答覆：

所有受法者，不墮於斷常。

因果相續故，不斷亦不常。

如果對方認為：即使承許諸法存在，也既不會墮入斷滅，又不會墮於恆常。因為“因果生成與壞滅的相續”，也就是三有輪迴的緣故。〔所以既不會墮入斷滅，又不會墮於恆常。〕

如果承許雖然諸法無常，但因為因果的同一相續，也就是三有輪迴的緣故，所以不會是斷滅。則即使相續存在，但因為因法本身已經毀滅，並且沒有產生，那麼，因法自身的相續又怎能不斷滅呢？

自宗的觀點卻不相同，因為〔自宗承許〕因法無自性，所以〔因法的相續〕又怎麼會斷滅呢？絕不可能。

還有，如果因法的自性存在，則因為自性不會退轉的緣故，所以仍然會墮於恆常。

另外，如果承許因法或者果法的相續以本體而存在，或者承許相續以自性而存在，自宗也可以用同樣的道理進行駁斥。

**若因果生滅，相續而不斷，
滅更不生故，因即為斷滅。**

因此，如果認為因果生成與壞滅的相續，也就是輪迴，仍然會墮於恆常與斷滅。因為〔因法〕已經毀滅，又沒有再產生的緣故，所以有因法斷滅的過失。

**法住於自性，不應有有無。
涅槃滅相續，則墮於斷滅。**

如果諸法本體以自性而存在，則該法在任何時候也不可能從有實法變為無實法。因為本體相違，或者〔有實法〕永不改變的緣故。

這樣一來，還有在獲得涅槃的時候存在斷滅的過失，因為輪迴相續已經寂滅的緣故。

**若初有滅者，則無有後有；
初有若不滅，亦無有後有。**

如果對方又提出：以前世滅盡的最後一剎那作為因，而產生後世的第一剎那作為果，並且像這樣中途連續不斷的過程，就稱之為三有或者輪迴。〔所以，生成和壞滅是存在的。〕



但是，像這樣由你們所安立的三有並不存在。如果你們一定要認為它存在的話，那麼請問：作為果法的後世第一剎那本體的存在，是在前世最後一剎那已經滅盡、尚未滅盡還是正在滅盡的哪一種情況下產生的呢？

如果前世最後一剎那的本體已經滅盡，則不應該產生後世的第一剎那，因為有因法不存在的過失，如同由已經焚毀的種子產生苗芽一樣。

如果前世最後一剎那以本體而沒有滅盡，也不應該產生後世的第一剎那，否則，後世的第一剎那就會成為無因。這樣一來，就有一個眾生具備兩個本體、沒有前世的眾生也會產生、前世恆常存在、種子沒有滅盡卻產生了苗芽等諸多過失。

若初有滅時，而後有生者。

滅時是一有，生時是一有。

而正在滅盡是屬於現在的法，始終無法與正在產生的未來之法相遇。如果承許在前世最後一剎那正在滅盡之時，產生了後世的第一剎那，則〔正在滅盡與正在產生〕這兩個過程就成了同時。既然如此，則屬於正在滅盡的為一個輪迴之有，屬於正在產生的又為除此之外的另一個輪迴之有，這樣就有兩個輪迴之有同時在同一個相續中出現的過失。

也就是說，如果在前世最後一剎那正在滅盡之時，產生了後世的第一剎那，則屬於正在滅盡的為一個輪迴之有，屬於正在產生的又為除了前世之外的另一個輪迴之有。

若言於生滅，一時則非理。

豈可此陰死，亦於此陰生？

（原譯：若言於生滅，而謂一時者。則於此陰死，即於此陰生。）

如果認為前世的正在滅盡，與後世的正在產生位於同時，也是不合理的。如果按照你們的說法，豈不成了在某個出現死亡的五蘊上面，又出現了出生的現象嗎？〔這顯然不合理，〕因為死亡與出生二者是完全相違的法。

此處“亦”字的含義，表示前後世二者的五蘊合而為一成為了一體。

壬三、攝義：

三世中求有，相續不可得。

若三世中無，何有有相續？

因此，如果有產生，則不會有死亡；如果有死亡，則不會有產生，所謂的“相續”並不存在。因為在〔前世、今生、後世的〕三世中，無論前世已經滅盡，還是尚未滅盡等情形下，三有的相續都不可能存在。既然在所知的三世中都不存在，則三有的相續又怎麼會存在呢？絕不會存在。

《中觀根本慧論》之第二十一觀成壞品釋終

二十二、觀如來品

丁二十二（觀如來品）分二：一、經部關聯；
二、品關聯。

戊一、經部關聯：

經云“如來乃恆時無生之法，一切諸法亦同於如來”
等，宣說了無有如來的道理。

戊二、品關聯：

如果對方提出：輪迴的相續是存在的，因為如來存在的緣故。如來必須在無量數劫中積累資糧，直至圓滿之後，才可以成佛。這並不是一瞬間或者一剎那就可以完成的。〔所以，輪迴的相續必須存在。〕

為了證明如來不能以自性而成立本為空性而宣說本品。

此品分三：一、遮破如來之成實；二、成立舍諸見之理；三、以此理類推他法。

己一（遮破如來之成實）分三：一、破取受者補特伽羅；二、破所取之五蘊；三、攝以破成立之義。

庚一（破取受者補特伽羅）分二：一、破取受者實有存在；二、破取受者假立之自性存在。

辛一、破取受者實有存在：

如果如來以本體而存在，則因為其以經歷漫長週期的相續成立之故，所以輪迴的相續也是存在的。然而，所謂的“如來”並不能以本體而成立。

因為，如果如來存在，則無論我們對其與五蘊為一體，還是異體等情況進行觀察都不合理。

首先，如果五蘊就是如來，我們就可以參照“若燃是可燃，作作者則一”等，以及“若我是五陰，我即為生滅”等等方式加以破斥。

如果如來是五蘊之外的他體，我們則可以用前面各種破斥方法的違品〔“若我異五陰，則非五陰相”，以及“若燃異可燃，離可燃有燃等〕來進行破斥。

五蘊既不可能像山上生長的樹木一樣依靠如來，因為它們之間不存在他體的關係。

如來也不可能像生活於森林中的猛獸一樣依靠五蘊，這也是因為它們之間不存在他體的關係。

如來也不可能像轉輪王具備相好一樣具備五蘊，因為如來與五蘊不存在一體與異體的緣故。

如果有人提出：雖然你們從五個方面證明了如來不存在，但依靠五蘊一體異體並且不可言說的如來還是存在的。



如果自己的本體不存在，則不可能依靠他體而存在。我們可以用如果自己的本體不存在，則所謂的他體也不合理等等理由來證實。對此，下文將進一步廣說。

非陰非離陰，此彼不相在，

如來不有陰，何處有如來？

因此，如來的色身等不是五蘊的本體，否則就有如來成為生滅者、成為眾多者，以及作者與作業成為一體的過失；如來也不是在五蘊之外，以他體的形式而單獨存在的，否則，如來就有成為無為法的過失；五蘊既不可能依靠如來而存在；如來也不可能依靠五蘊而存在；如來也不可能具備五蘊。既然如此，所謂的如來又在何處呢？因為我們用五種形式進行觀察，如來都了不可得的緣故。

辛二（破取受者假立之自性存在）分三：一、破於自性與他性中成立；二、以無有取受之理而破；三、攝兩方之義。

壬一、破於自性與他性中成立：

陰合有如來，則無有自性。

若無有自性，云何因他有？

如果對方承許：所謂“如來”，是依靠五蘊而安立的，所以不存在本性或者自性。

既然不存在自性，又怎麼可能依靠他法而存在呢？

法若因他生，是即非我有。

若法非我者，云何是如來？

如果某法依靠他法而生，則如同虛假的影像一般，不應該存在自身的本性【我】。既然不存在自身的本性，又怎麼能成為如來呢？絕不會成為如來。

若無有自性，云何有他性？

離自性他性，何名為如來？

如果不存在自身的本性，又怎麼會存在自身之外的他性呢？既然離開了自性以及他性，又怎麼能稱之為如來呢？絕不可能。

壬二、以無有取受之理而破：

若不因五陰，先有如來者。

以今受陰故，則說為如來。

正量部的論師們提出：如來是存在的，因為如來的相續也是五蘊領受者的緣故。

如果不依靠五蘊的如來成立，則其相續也可以作為領受者。然而，不依靠五蘊的如來並不成立。既然無論如何都不成立，又怎麼領受五蘊呢？因為無論哪位領受者都沒有領受的緣故。

如果不依靠【因】五蘊，領受五蘊的某一位如來在此之前已經存在。就像在獲得財物之前，財物的領受者天授存在一樣。現在又承許其依靠【受】五蘊，並因依靠〔五蘊〕，而成為領受者〔如來〕。

今實不受陰，更無如來法。

若以不受無，今當云何受？

然而，不依靠五蘊，就不可能單獨存在任何所謂的“如來”之法。既然任何不依靠五蘊的如來都不存在，〔像這樣的所謂如來〕又怎麼能領受五蘊呢？連領受者都不存在的緣故。

若其未有受，所受不名受。

無有無受法，而名為如來。

因此，如果沒有領受五蘊，則無論如何也不可能存在〔對方〕所謂的領受。既然如此，則不管怎樣也不會存在沒有領受五蘊的所謂領受者如來。

壬三、攝兩方之義：

若於五種求，一異之如來，

悉皆不可得。云何受中有？

（原譯：若於一異中，如來不可得。五種求亦無，云何受中有？）

既然從五個方面去尋找，都不存在任何與五蘊一體、異體等五種關係的〔如來〕，那麼對方所謂的“如來作為領受者的法相者存在”之說，在其所聲稱的領受中又如何安立〔為有〕呢？這種安立是毫無道理的。

庚二、破所取之五蘊：

又所受五陰，不從自性有。

若無自性者，云何有他性？

如果對方提出：某個領受者就是存在的，因為其所領受的五蘊存在的緣故。

但是，所謂的五蘊，從其本身自性的角度而言並不存在，因為五蘊也是與領受者相觀待的緣起之法。關於此理，在《觀五陰品》中已經進行了破斥。

如果對方又提出：雖然五蘊自身的本體不存在，但依靠其他的法作為因緣，卻能使其存在。

這種說法也是不合理的。如果連自身的本性都不存在，就絕不可能依靠他法而存在，如同石女的兒子不可能依靠他法的力量而存在一樣。

庚三、攝以破成立之義：

以如是義故，受空受者空。

云何當以空，而說空如來？

由此可見，所領受的五蘊以及領受者，無論從自他的角度，還是一體異體等角度而言都為空性。既然像這樣的一切法，或者領受與領受者都為空性，則如來也應當為空性。因此，又怎麼能妄自安立而說如來存在呢？這種說法不可成立。



己二、成立捨諸見之理：

言事實師提出：我們背棄食米齋仙人等導師之後，是善逝如來以不可思議的功德以及大悲心使我們皈依佛法，並引導我們去尋求解脫真義。你們居然敢說如來不存在，這豈不是在斷絕我們被拯救與解脫的希望嗎？

你們雖然皈依了如來，卻因為不可堪忍與外道不共的如來無我獅子吼聲，所以離解脫之道還有極其遙遠的距離。

佛陀也曾說過：“佛法及涅槃如夢如幻。”並用虛擬的口吻進一步強調：“若有超勝涅槃之法，亦如夢如幻。”因此，我們並沒有毀謗損減如來。因為“如來以本體不可成立，〔所謂如來，〕只是從世俗名言詞句角度而言”之說，並非是在建立“如來不存在”的觀點。

為什麼呢？因為，真實實相是四邊中的任何一者都不可成立的，所以用任何言語都無法傳遞。為了遮破執著與遠離四邊戲論相矛盾的違品諸邊，則即使是所謂的證悟者【修行人】，如果不這樣宣說，也不能真正了達這些道理，所以，在名言中，為了適應所調化者的根基，則可以建立各種增益之說。比如“以諦實而空”、“於名言中以存在而不空”、“雖以諦實而空，但於名言中卻不空”、“名言與諦實皆不成”等等詮釋方式。

這裡所說的空性，僅僅是遣除了違品，這些說法只是為了掃除一切見的權巧方便，並不是要成立單空之見。

由此可見，所謂空性的言論，只是為了滅除耽執某種空性物的戲論，而不是為了建立空性等戲論。

**空則不可說，非空不可說，
共不共叵說，但以假名說。**

因此，真實義中的如來，既不能說是“空性”，也不能說是“非空成實”；既不能說是“〔空與非空〕兩者皆俱”，也不能說是“〔空與非空〕兩者皆不俱”，絕不能說“以上〔四種〕情形的如來存在”，因為〔真實義〕是不存在四邊戲論的。

如果對方提出：既然如此，又該作何解釋呢？

這是為了令世人趨入勝義之境，而需橫掃一切增益之見，或者為了假立名言的目的，才宣說“空性”等等的。

常無常等四，本寂何處有？

邊無邊等四，本寂何處有？

（原譯：寂滅相中無，常無常等四；寂滅相中無，邊無邊等四。）

如來不僅不存在空性等四邊，包括恆常與無常，以及“等”字所包含的“〔恆常與無常〕兩者皆俱”與“〔恆常與無常〕兩者皆不俱”四邊自性的邊執戲論，都是本來寂滅的。這樣一來，如來又豈能存在呢？絕不可能。不僅如此，甚至有邊以及無邊等四種情形，也是本來寂滅的。既然如此，所謂的如來又能在何處安身呢？

所謂的如來，既是遠離四邊的法性，也是平等的真如性。

邪見深厚者，耽執有如來。

如來寂滅相，分別有亦非。

（原譯：邪見深厚者，則說無如來。如來寂滅相，分別有亦非。）

本偈頌如果按照《佛護論》中的翻譯“邪見深厚者，以妄念分別，於寂滅涅槃，說如來有無”，應該更為貼切。

此處的解釋應為：凡夫補特伽羅因為對“如來以自性而存在”懷著深厚強烈的耽著，繼而成為一種執取，並以分別之心妄加揣度，而說如來在涅槃之後存在或者是不存在。

如是性空中，思惟亦不可，

如來滅度後，分別於有無。

但是，徹見如來以自性而空的人們，卻能清醒地意識到：如來在涅槃之後，無論“存在”之念，還是“相續斷滅的不存在”之念，都是不合理的。

如來過戲論，而人生戲論。

戲論破慧眼，是皆不見佛。

所有善逝如來，都是超離於一切戲論的。因為不存在生，所以不但不存在毀滅，而且在任何時候都不可能窮

盡。然而，〔世人〕卻創造出有與無、常與無常等戲論，這些源於自心的分別念戲論，毀壞了能夠目睹真相的智慧之眼，從而使他們都不能徹見如來本性。這一切的根源，都是因為對“如來本身的自性，即是無有生滅增損的平等性”持顛倒戲論而導致的。

己三、以此理類推他法：

如來所有性，即是世間性。

如來無有性，世間亦無性。

如來的遠離戲論自性，也是世間萬物的自性，因為萬法平等的緣故。與如來無有自性的法性一樣，世間也不存在自性，所以，它們是無二無別、平等一味的。

《中觀根本慧論》之第二十二觀如來品釋終



二十三、觀顛倒品

丁二十三（觀顛倒品）分二：一、經部關聯；
二、品關聯。

戊一、經部關聯：

《般若經》云“以貪清淨故，色法亦清淨”等，宣說了無有顛倒的道理。

戊二、品關聯：

如果對方提出：輪迴的相續是存在的，因為相續的因〔—煩惱〕存在的緣故。眾生以煩惱而積業，並由業而產生了輪迴的相續。〔所以，輪迴的相續應該存在。〕

為了證明煩惱的自性不存在而宣說本品。

此品分二：一、遮破煩惱；二、遮破煩惱存在之能立。

己一（遮破煩惱）分二：一、廣破煩惱；二、分別而破。

庚一（廣破煩惱）分四：一、以緣起因而破；
二、以無有所依之因而破；三、以無因之因而破；
四、以無所緣之因而破。

辛一、以緣起因而破：

**從憶想分別，生於貪恚癡，
淨不淨顛倒，皆從眾緣生。**

煩惱是不存在的。如果要追究其原因，〔則可歸結為以下幾點。〕正如經中所云：“貪惑汝之根，由識分別生。”一切煩惱的因，不外乎妄想分別，〔妄想分別〕就是我們所說的一切三毒煩惱的罪魁禍首。

依靠清淨可愛的分別妄念，而產生貪欲；依靠骯髒可惡的分別妄念，而產生嗔恚；依靠顛倒的分別妄念，而產生愚癡。

諸佛也教導世人：“貪欲、嗔恚、愚癡之共同因，皆源於分別妄念。”該三者依靠各自分別的因：清淨可愛的外境、骯髒可惡的外境以及顛倒的外境而產生。

**若因淨不淨，顛倒生三毒。
三毒即無性，故煩惱無實。**

如果是依靠清淨可愛的外境、骯髒可惡的外境以及顛倒的外境而產生的法【三毒】，其自性都不可成立。因此，諸等煩惱也並非真實。

辛二、以無有所依之因而破：

**我法有與無，是事終不成。
無我諸煩惱，有無亦不成。**



補特伽羅人我自性的存在與不存在，都是不能以本性而成立的。關於這一點，在《觀我法品》時已經予以了遮遣。既然作為所依的〔補特伽羅人我〕都不存在，諸等煩惱的存在與否又怎麼能成立呢？無法成立。

誰有此煩惱，是即為不成。

若無有所依，煩惱亦不成。

（原譯：誰有此煩惱，是即為不成。若離是而有，煩惱則無屬。）

煩惱如同牆上的花紋一樣，是依靠所依才能成立的。但具有這種煩惱的人我或者眾生，是無論如何都不可成立的。既然所依都絲毫不存在，則能依煩惱也決不會有一星半點存在的可能。

在所依境具備之前，煩惱不可能成立。因為人我並不存在，而且，〔人我也是〕需要依靠煩惱者的心才能產生的緣故。

如身見五種，求之不可得。

煩惱於垢心，五求亦不得。

如果對方提出：心可以與煩惱一起產生。

對於自身之見中諸如壞聚見之類的煩惱，在煩惱者的心或者相續中，用五種關係去尋找，都是不存在的。

而諸如持身見的煩惱者，在煩惱【垢心】當中，也是以五種關係不可尋覓的。

自身本來是由色等五蘊聚合而成的，如果對自身持我與我所見，即為壞聚見。

我們可以通過觀察自身，以“非蘊外非蘊”等五種方式，就足以證明自身不成立。

同理，如果煩惱的分支——貪欲等等，與產生煩惱的心二者是一體，則有能生所生成為一體的過失；如果為異體，則有互不觀待的過失；又因為其二者不是異體，就可以將剩餘的具有等三種關係一併遮破。

辛三、以無因之因而破：

淨不淨顛倒，是則無自性。

云何因此三，而生諸煩惱？

如果對方提出：雖然你們遮破了煩惱，但煩惱的因——清淨可愛、骯髒可惡等三種外境還是存在的，既然外境存在，則果法煩惱也應該存在。

這些外境並不存在。因為清淨可愛、骯髒可惡以及顛倒的外境，也是依靠〔他法〕而產生的，其自性並不成立。所以，又怎麼能依靠清淨可愛、骯髒可惡以及顛倒的外境而產生煩惱呢？煩惱不應該存在。

辛四、以無所緣之因而破：

色聲香味觸，及法為六種，

如是之六種，是三毒根本。



如果對方提出：煩惱是存在的。因為煩惱的所緣境存在的緣故。

所緣境色法等也是不可得的。作為外境的色、聲、香、味、觸、法這六種所緣，是一切〔三毒〕煩惱生起的根本因。緣於這些外境，就會因清淨可愛的外境而生貪欲；因骯髒可惡的外境而生嗔恨；而我見、常見等增益，則是愚癡的根本之因。

**色聲香味觸，及法體六種，
皆空如焰夢，如乾闥婆城。**

雖然你們安立了諸法，但〔這一切〕實際上卻如同具眼翳者眼前所現的毛髮幻景一般。色、聲、香、味、觸、法僅僅是假立的，是無而顯現的，如同乾闥婆城、如同陽焰、如同夢境一般。

庚二（分別而破）分二：一、遮破貪嗔；二、別破愚癡。

辛一（遮破貪嗔）分二：一、破因法淨與不淨；二、破果法煩惱。

壬一（破因法淨與不淨）分二：一、以所依為虛妄而破；二、以互相觀待而破。

癸一、以所依為虛妄而破：

猶如幻化人，亦如鏡中像。

如是六種中，何有淨不淨？

（原譯：如是六種中，何有淨不淨？猶如幻化人，亦如鏡中像。）

猶如幻化的人以及鏡中的影像一般，在虛幻的所依〔六種〕中，淨與不淨的相又怎麼會實實在在地存在呢？連六種的自相都無法成立的緣故。

癸二、以互相觀待而破：

不因於不淨，則亦無有淨。

因不淨有淨，是故無有淨。

（此偈頌與下一偈頌在藏文版中順序顛倒。）

正是依靠不淨，才能安立所謂的“淨”。如果不觀待觀待處“不淨”，則〔觀待的〕此方——“淨”，也不可能存在，如同長與短的安立一樣。

在能立都不存在的情況下，“淨”的本性也不應該存在，因為必須依靠不淨方能安立〔“淨”〕的緣故。

不因於淨相，則無有不淨。

因淨有不淨，是故無不淨。

反之，正是依靠淨，才能合理地安立所謂的“不淨”。如果不觀待“淨”，所謂的“不淨”就不可能存在。因此，所謂的“不淨”也不應該存在。

壬二、破果法煩惱：

若無有淨者， 由何而有貪？

若無有不淨， 何由而有嗔？

作為顛倒之相的清淨如果不存在，則依靠它而成立的貪欲又怎麼能成立呢？同理，如果不存在不淨，則嗔恚的存在又怎麼能成立呢？不可成立。

**辛二（別破愚癡）分二：一、破顛倒外境；
二、以破成立之果。**

壬一（破顛倒外境）分二：一、破顛倒與非顛倒之差別；二、破執著者補特伽羅。

癸一（破顛倒與非顛倒之差別）分三：一、外境之成與不成相同；二、外境之有無相同；三、僅此執著亦不可成立。

子一、外境之成與不成相同：

於無常著常， 是則名顛倒。

空中無無常， 何處有常倒？

（原譯：於無常著常，是則名顛倒。空中無有常，何處有常倒？）

愚癡之因就是顛倒。認為每一剎那都在壞滅的五蘊為常有；認為原本痛苦的五蘊為快樂；將不淨的身體執為清

淨；將不同於人我法性的五蘊執為人我。這些將五蘊的無常執為常有之類的執著，就可稱之為顛倒。

五蘊本來以自性而空，其中並不存在無常。既然如此，那麼對恆常的執著，也即認為顛倒五蘊是以自性而存在的執著又怎麼能存在呢？

用同樣的道理，也可以類推出痛苦等也不存在的結論。由外境痛苦等等的不成立，也可以推導出痛苦的有境是顛倒並且虛妄的。因此，外境的果法——愚癡也不存在。

子二、外境之有無相同：

著無常為常，即是為顛倒。

空中無無常，何有非顛倒？

（原譯：若於無常中，著無常非倒。空中無無常，何有非顛倒？）

在其他三種注疏中，將此偈翻譯為“若於無常中，著無常非倒”。這裡是按照月稱菩薩的觀點進行解釋的。

如果將無常之法說為常有，這樣的執著就是顛倒。因為在空性中不存在無常，那麼所謂“無常”的執著又怎麼會不是顛倒妄念呢？必定是顛倒妄念。

因為諸法的實相自性是無論如何也不可成立的，在空性當中任何常與無常都不可成立，所以無常的執著以及常有的執著二者，在是否符合諸法實相方面，沒有任何差別。因此，所謂“常有的執著並非顛倒”的言論，是無法成立的。

我個人認為，該偈頌的推論方式，同樣也明示了對空執的破斥方法。

子三、僅此執著亦不可成立：

可著著者著，及所用著法。

是皆寂滅相，是故無有著。

（原譯：可著著者著，及所用著法。是皆寂滅相，云何而有著？）

如果對方提出：雖然顛倒不存在，但常有等等的執著卻可以單獨存在。既然執著存在，則執著者、所執著的法以及執著也應該可以成立。

因為建立在常與無常等等執著之上的誰去執著、執著的行為、執著者補特伽羅人我或心王以及所執著的色法等等，其自性都是本來寂滅的，既然其自性無生，彼等諸法又怎麼可能存在呢？

參照“若無常著常，是則名顛倒。空中無有常，何處有常倒”、“我法有與無，是事終不成。無我諸煩惱，有無亦不成”、“色聲香味觸，及法體六種，皆空如焰夢，如乾闥婆城”等偈頌，以及觀因緣品的推導方式等等，就完全可以將這些立論駁得一無是處。由此可見，因為作者、作以及作業三者的自性不存在，所以執著也不會存在。

癸二（破執著者補特伽羅）分二：一、總破；二、別破。

子一、總破：

**若於真實中，無有顛倒執，
顛倒不顛倒，誰有如是事？**

（原譯：若無有著法，言邪是顛倒，言正不顛倒，誰有如是事？）

如果對方提出：顛倒是存在的。因為具有顛倒的補特伽羅存在，如同具有顛倒的天授存在一般。

如果在真實境界當中，並且不存在所謂的顛倒或者非顛倒的“執著”，那麼，又有誰會具有顛倒，又有誰會不具顛倒呢？這兩種情況都不可能存在。

子二、別破：

**若已成顛倒，則無有顛倒；
若不成顛倒，亦無有顛倒。**

（原譯：有倒不生倒，無倒不生倒；倒者不生倒，不倒亦不倒。）

如果補特伽羅已經具備顛倒，則不應該再產生顛倒，因為〔顛倒〕已經成立，不再需要的緣故。

如果補特伽羅不具備顛倒，也不應該產生顛倒，因為〔該補特伽羅〕已經如同佛陀一般〔不會具有顛倒〕的緣故。

若於顛倒時，亦不生顛倒。

汝可自觀察，誰生於顛倒？

而正在顛倒的〔補特伽羅〕也不應該出現，因為在已經具備與尚未具備二者之外，並不存在一半顛倒、一半不顛倒的正在顛倒。

請你自己用智慧公正地加以觀察：既然這三種情況都不會產生顛倒，那麼又有誰會產生顛倒呢？

既然諸等顛倒都以自性而不可產生，那麼又怎麼可以存在呢？如同石女的兒子一樣。

若顛倒不生，何有顛倒者？

諸法不自生，亦不從他生。

不從自他生，何有顛倒者？

（原譯：諸顛倒不生，云何有此義？無有顛倒故，何有顛倒者？）

既然諸等顛倒不存在生，又怎麼可能存在顛倒者呢？如同擁有石女兒子的人不可能存在一樣。

一切顛倒之法既不會從自己而生，同樣也不會從他法而生，更不會從自他二者中共生，既然如此，又怎麼會有顛倒與顛倒者呢？顛倒與顛倒者絕不可能存在。

若我常樂淨，而是實有者。

是常樂我淨，則非是顛倒。

如果所謂的“常、樂、我、淨”是實有存在的，則其有境人我的執著以及清淨、恆常、快樂之類的意識，就不會是顛倒的。因為外境存在的緣故，如同無我一般。

若我常樂淨，而實無有者。

無常苦不淨，是則亦應無。

如果所謂的“常、樂、我、淨”不是實有存在的，也即所遮遣的法都不存在，那麼用以遮遣這些法的無我、不淨、無常以及痛苦，也因為不存在違品與觀待處的緣故，所以也不會存在。諸如此類的分別妄念，都如同我執一般〔不存在〕。因此，作為希求解脫者，應當將八種顛倒徹底摒棄。

壬二、以破成立之果：

如是顛倒滅，無明則亦滅。

以無明滅故，諸行等亦滅。

這樣一來，因為非理執著的顛倒已經破滅的緣故，所以顛倒的果法——無明也就相應而破滅；既然無明已經破滅，則諸行等直至老死之法也必將以破滅而告終。

己二、遮破煩惱存在之能立：

若煩惱性實，而有所屬者。

云何當可斷？誰能斷其性？

既然所破的無明不存在，又怎麼去破呢？就像在虛空中本來就不存在荊棘，則誰也無法去將其砍除的道理一樣。

如果對方提出：但無明的果法——煩惱卻是存在的，既然如此，三有輪迴又怎麼會不成立呢？

這樣的所斷——煩惱，在勝義中是不存在的。〔其理由可以從以下兩點來推知：〕如果煩惱存在，請問它是以自性而存在，還是以自性而不存在呢？

如果某些補特伽羅的煩惱，是以自性而實有存在的，則其自性就無法遮遣，因此，又怎麼能斷除呢？因為，又有誰能將存在的法斷除呢？如同虛空無礙的法相無法斷除一樣。

若煩惱虛妄，無性無屬者。

云何當可斷，誰能斷無性？

如果某些補特伽羅的煩惱，以自性而不存在，又怎麼能言及所謂的“斷除”呢？本來不存在的法，誰又能夠斷除呢？連所斷都不存在的緣故。

《中觀根本慧論》之第二十三觀顛倒品釋終



二十四、觀四諦品

丁二十四（觀四諦品）分二：一、經部關聯；二、品關聯。

戊一、經部關聯：

經云“文殊見諸行無生故，而了知痛苦”等，宣說了無有四諦的道理。

戊二、品關聯：

如果對方提出爭論：你們中觀派居然敢說“一切所知都無有自性”，從而遮破了諸法。這就無法避免所知四諦、殊勝三寶以及業因果等世間名言諸法也不存在的過失。〔但所知四諦、殊勝三寶以及業因果等世間名言諸法卻是存在的，所以你們的觀點不正確。〕

為了排除困惑、解答疑難而宣說本品。

此品分二：一、宣說對方問難；二、回答問難。

己一（宣說對方問難）分四：一、應有所知四諦不存在之過；二、應有三寶不存在之過；三、應有業因果不存在之過；四、應有世間名言法不存在之過。

庚一、應有所知四諦不存在之過：

若一切皆空，無生亦無滅。

如是則無有，四聖諦之法。

如果你們想建立“內外一切諸法皆為空性”的理論，則如同石女的兒子一般，任何法首先不會產生，最終也不會壞滅。因為無生無滅，則有四聖諦法也被你們認定為無有的過失。

以無四諦故，見苦與斷集，

證滅及修道，如是事皆無。

如果由集而生苦，以道而滅苦等等四聖諦法不存在，則了知苦諦、斷除集諦、修持道諦、現證滅諦，在任何時候也不可能合理存在。

庚二（應有三寶不存在之過）分三：一、無有僧寶之過；二、無有勝法之過；三、無有佛陀之過。

辛一、無有僧寶之過：

以是事無故，則無有四果。

無有四果故，得向者亦無。

因為在心相續中生起的取捨四諦等法不存在，則預流果等四果也不應該存在。如果不存在四果，則安住四果者也不會存在，獲得四向者也不會存在。

若無八賢聖，則無有僧寶。

如果獲得四果與四向的八種聖賢補特伽羅不存在，則聲聞僧眾也就不會存在。

辛二、無有勝法之過：

以無四諦故，亦無有法寶。

因為四聖諦不存在，則教法與證法也不應該存在。

辛三、無有佛陀之過：

若無法僧寶，豈能有佛寶？

（原譯：以無法僧寶，亦無有佛寶。）

如果所領受的勝法與領受者僧寶二者都不存在，則其果法佛寶又怎麼能存在呢？

如是說空者，是則破三寶。

如果像“佛寶等諸法皆空”這樣宣說空性，則完全是對三寶的破壞。

庚三、應有業因果不存在之過：

空法壞因果，亦壞於罪福。

〔按照你們的說法，〕則善業罪業以及因法果法都不存在，不善法以及善法也不存在。

庚四、應有世間名言法不存在之過：

亦復悉毀壞，一切世俗法。

〔按照你們的說法，〕則有將世間的見聞〔覺觸〕，以及製造陶罐、烹熟粥飯等等世間名言法全盤毀壞的過失。

己二（回答問難）分三：一、宣說爭論之因；二、無過之理由；三、通達中觀之重要性。

庚一、宣說爭論之因：

汝今實不能，知空空因緣，
及知於空義，是故自生惱。

〔中觀論師〕對發難者回答道：因為你們這些爭辯者對空性的必要【因緣】、空性以及空性的含義一竅不通，才會自尋煩惱地認為這些見解損害了四聖諦等法。你們以自己的分別妄念，想當然地認為僅僅沒有【單空】就是空性的內在含義，並由此而產生顛倒執著。

如果企圖以“若一切皆空，無生亦無滅，如是則無有，四聖諦之法”等說法來言說中觀見的過失，是不可能對中觀派有毫髮之損的。你們將空性的含義僅僅執著為單空，這種理解方式並非我們論典中所說的空性。

我們〔所說的空性〕，是將有無等一切戲論空掉，也即遠離一切戲論的空。而僅僅單空的概念，則是必須予以遮破的顛倒空性。

因此，承許諸法為無實單空以及成實二者，都同樣有令四諦等不存在的過失，我們對此二者都不予以承認。

你們所謂的“空性”，是對寂滅邊戲的自性者【空性】之必要沒有通達，而將其必要誤認為是僅僅遮破有邊，根本沒有了知其真實必要。而我們在這裡所說的（空性）見，卻並非如此，而是與“彼等戲中戲，以空性而破”等，以及“諸佛之空性，乃破一切見”等偈頌中所說〔空性〕的內涵一樣。

你們所謂的空性本體，只是將一個有邊遮破的單空戲論之見，所以是錯誤的。而這裡“自知不隨他，寂滅無戲論，無異無分別，是則名實相”等所要表達的見解，是遠離一切四邊戲論的。如果帶有偏袒、片面、觀待他法的條件，則即使〔稱之為〕空性，但這種自以為是的空性等，都不可能空。既然如此，又在何處存在絲毫空的性相呢？這實在是對“空性”名稱內涵的茫然不知。

你們所說的“空性”含義，是斷除所破的單空之義，是將“不空”的違品，命名為“空”的一種單獨執著。但就空性而言，卻是不存在單獨執著的。

正如“眾因緣生法，我說即是空〔見本品下文偈頌〕”等所說，凡是從因緣而生的法之本性，都是無有自性的空性之義，不存在任何捨棄顯現的單獨空性。因為你們的所謂“空性”，是建立在對現即是空，空即是現的緣起之義一無所知的基礎之上的，所以也不可能對離邊空性的本體有所領悟。既然不能領悟空性的本體，則不能通曉依靠這種領悟，而將一切有無戲論之網滅除的必要。所以，一提及所謂“空性”，就會執著於無有自性者之戲

論，並就此問題而爭辯不休。以上內容是根據《顯句論》中的含義，以淺顯易懂的方式寫成的。

因此，如果沒有說空性，就不能破除邊執，而即使是說空性，也不是要建立單空。具體理由陳述如下：

諸佛依二諦，為眾生說法。

一以世俗諦，二第一義諦。

諸佛為眾生明示任何法，都確實是依靠二諦來進行宣說的。何為二諦呢？第一是世間世俗諦，第二是實相勝義諦。

若人不能知，分別於二諦。

則於深佛法，不知真實義。

無論是誰，如果不能通曉明辨此二諦，此人則不能領會佛陀所宣說的深奧真如法性之義。

若不依俗諦，不得第一義。

不得第一義，則不得涅槃。

而要表述所宣勝義的內涵，也必須依賴能詮所詮、能知所知等等世間名言。如果不依賴這些世俗表達方式，就永遠不能詮釋勝義實相【第一義】；如果不能詮釋勝義實相，就無法證達勝義實相；因為對勝義實相不能證達，也就不可能獲得究竟涅槃。

所謂“空性”，並不是僅僅將某一個邊遮破，而是遮破四邊、遠離戲論，以名言分別念難以徹見其真面目，並超越世間的。

為了趨入超離世間心境的勝義實相，對任何邊戲的任何耽執，都必須以緣起理論予以破斥，並安住於遠離一切邊戲的境界之中。

遮破某一邊戲的單空是名言，而不是真正的勝義。其必要也因為空性必須背離一切戲論的緣故，所以對任何法的耽執，都應該予以破除。就像驅除強大的病魔所使用的瀉藥一樣，瀉藥最終也是必須排泄出來而不能將其留在腹內的。

如果從“無色”的角度進行表述，愚癡凡夫們就會將僅僅遮破色法理解為空性及其必要。〔佛陀〕考慮到成就大義的目的，所以〔暫時〕沒有遮破一切邊，而是〔為眾生逐步〕傳授了迂迴的對治〔邊戲〕之方。

雖然如何詮說的“空”，都屬於名言中安立的法。但是，如果不這樣安立，就不能遮破耽執之境，如果不能遮破耽執之境，則在任何時候都沒有希望遠離戲論。因此，如果不用言語來詮釋空性，就不會有任何辦法〔詮釋空性了〕。

正如“為假立說故”所言，如果不懂得單空雖然僅僅屬於名言，但卻是證悟究竟實相必不可少的因，究竟之義是超越空與不空等一切名言戲論的道理，將名言執著為勝義，彼等之人則永遠也無法通達超離名言的甚深境界。

如果對方提出：既然如此，則僅僅宣說勝義已經足夠，又何必闡釋名言呢？

針對被名言戲論所束縛的人而言，如果首先不破除名言戲論，則無法睹見真如法性；如果沒有被引往名言正道之中，則無法為其宣說實相真如。所以，〔闡釋名言是〕必要的，如同渡河必須具備的船隻一樣。因為不宣說勝義，而僅僅安住於名言，就不能獲得寂滅一切戲論的究竟涅槃。

由此可知，針對個別眾生，是無法同時闡明各別自證的所證——遠離四邊戲論的，只能逐漸斷除增益之邊。因為他們將單空理解為勝義，並對〔空性的〕意義、必要以及本性持顛倒邪見的緣故。

這種情形，就如同將瀉藥貯留於體內一樣，終將招致損害；也如同〔用手〕為人指示空中之月，對方卻只知緊盯著指尖；或者如同為了讓人明白虛空不存在的道理，而告知“虛空是無論如何也不存在的”，對方卻不但沒有斷除虛空之想，反而認為存在“虛空是無論如何也不存在”的法相者，並再次對此耽執不已。無論怎樣為其解釋，都一如既往，要想令其破除耽執，實在是困難重重一般。

正如《顯句論》中“心、名、用三法（使用名言的三種情形。“此乃柱也”之想，為分別心；呼“柱”之聲，為名言；“是柱故，能營造家宅”為功用。）皆為名言，於勝義中無有且不可詮釋”等所要表述的道理一樣。因為諸法無有自性，才能使因果以及能作所作等法成為合理。

在其他前提下，〔這些法〕在任何時候都不可能合理。如果能對遠離一切邊戲的真如法性，具有不倒正見，就可以用這種摧滅老死的甘露，根除輪迴之過患，並從而獲得恆常離戲無住涅槃法身之果位。

不能正觀空，鈍根則自害。

如不善咒術，不善捉毒蛇。

因為上述之人難以正確徹見甚深空性之義，這些乏智鈍根者的荒謬見解最終必將毀害自己。

如果對方提出：怎麼可能毀害自己呢？就像如果沒有播下種子，只是不能得到收成而已，但對作者應該是毫髮無損的一樣。〔如果不能理解空性，〕又怎麼會受到什麼傷害呢？

這二者之間是迥然不同的。就像不善於捉毒蛇，以及不善於修持明咒一樣。其中的第一個比喻是說，如果能利用適當的明咒、法藥與竅訣，如理地去擒獲毒蛇，就能得到〔毒蛇頭上的〕如意寶珠。反之，如果離開了這些方法，擒拿者反而會受到〔毒蛇的〕傷害。第二個比喻是說，如果能如理地修持某種明咒竅訣，修持者就會得到利益。如果離開了竅訣，修持者也必將招致毀損。

同樣，如果對諸法持單空之見，就或者會譏謗因果與能作所作；或者會對空性以及空性所依靠的各法持諦實之見，從而使空性成為貯積於體內的瀉藥；或者會說“諸法明明存在，又怎麼會是空性呢？”並從而造作捨法之罪。

這些人抱殘守缺地將這種單空空性執持不放，最終的結果必然是自取其亡。

**世尊知是法，甚深微妙相，
非鈍根所及，是故不欲說。**

因此，要徹底通曉這種超越缺智少慧鈍根者心境的深妙之法，是極為困難的。遍知者佛陀〔當初〕因為顧忌到這一點，所以不願意為眾生宣說此深奧法門。

經云：“出有壞世尊於方成道時念及：吾之深奧微妙光明法，實非觀察、尋思之行境，乃精義入神、賢明聰睿之士方可證達之法。余若為人宣說，他人亦無力解證吾之深境，終將損害於吾，且生畏懼怯懦不悅之心。以是之故，吾當獨居寂地，安住於現法樂住〔身心留住今生今世安樂之中〕之中。”又云，“深寂離戲光明無為法，猶如甘露法性吾已得，為誰宣說亦不可證悟，故當無言安住寂林中。”

庚二（無過之理由）分四：一、否認過患本體；二、宣說功過之處；三、廣說回遮他宗之過；四、尚有他過之理。

辛一、否認過患本體：

若汝發太過，謂空為無理。

汝則棄空性，於自宗不容。

（原譯：汝謂我著空，而為我生過。汝今所說過，於空則無有。（此翻譯與藏文版前譯派的內容一致，可能鳩摩羅什譯師當年翻譯的藍本，與前譯派的藍本是相同的，望詳察。））

如果你們以四諦不合理等說法而發太過，說自宗所承許的自性空之無倒正見有悖正理。你們就已經將諸法之空，也即究竟空性徹底拋棄了，這於自宗而言是於理不容的。

此偈頌的前譯應為：“汝謂我著空，而為我生過。汝今所說過，於空則無有。”

辛二、宣說功過之處：

以有空義故，一切法得成；

若無空義者，一切則不成。

為什麼於理不容呢？因為，只有在諸法是緣起空性的前提下，緣起才可能合理；只有在某法自身本體不成立的情況下，以因緣而產生森羅萬象的顯現才能有合理的解釋；正因為無論如何也不成立，四諦才能有容身之地，其餘的諸法才會因此而變得正當合理。我們應當以本體存在不合理的理由，間接推知自性不存在，從而對一切諸法所謂存在的合理性生起殊勝的定解。

無論何法，只要以空性能成立，則於緣起也能成立，四諦等一切萬法也因此而顯得合情合理；反之，無論何法，如果不是空性，則這種不空之見使緣起也無法合理，並繼而使四諦等輪涅的一切名言法，也不可能具有合理存在的理由了。

汝今自有過，而以迴向我。

如人乘馬者，自忘於所乘。

因為你們承許不空的見解，就以四諦不合理等自心杜撰的過失，對主張自性為空的我們挑三揀四、妄加責難【迴向】，但對自己的過錯卻視而不見。這種情形，就像自己正騎在馬上，卻忘記了胯下的馬匹，反而平白無故地冤枉他人說：“是你搶走了我的馬！”

雖然你們也正駕馭著具備緣起空性法相的馬匹，卻因為心緒錯亂而不可了知，從而與強調具備緣起大義空性的我們爭執不休；雖然你們自己住於四諦等名言諸法，以及宴請、設坐等自性為空的種種緣起名言法中，卻對諸法本為緣起力之功效懵懵懂懂，並大張旗鼓地叫囂：“這一切不是空性！”繼而承許此等並非緣起。這一切做法，與前面所述的那種忘記了坐騎的人完全是一丘之貉。這就像對主張他空見的人辯論說“如同馬匹一般的所有緣起名言法都被你們毀壞了”一樣。

雙腿正跨著緣起之馬，口中卻吼著：“諸法不空！”如果萬法果真不空的話，那麼這一切名言法都必將招致重創，這與騎在馬上卻高呼“馬不見了”的情況毫無差別。

他們對自己宗派所具有的，四諦等實際上已經不存在等過失熟視無睹，並與其他無謬宗派展開對抗，對〔自己所犯的〕將緣起自性駿馬遺忘之過一無所知，反倒諉過於人，認為他人搶走了自己的馬。

總之，那些對自宗妄加評說的錯誤宗派，實在是與自己正騎在馬背之上，卻將自己的馬忘卻的人一樣，將自己的過咎忽略，並發自內心地認為：“這一切過錯都在於你們！”

上述比喻是極其細微而又深奧的〔，應當引起諸位的深思〕。

若汝見諸法，決定有性者。

即為見諸法，無因亦無緣。

如果對方認為：倘若諸法不空，四諦等又怎麼會不合理呢？

如果你們對諸法，抱著決定存在自性的見解，並且諸法也果真與你們所認為的一樣〔存在決定的自性〕，則因為具備自性就不必觀待因緣的緣故，所以你們也會見到諸法的因緣或者緣起不存在的結果。

即為破因果，作作者作法。

亦復壞一切，萬物之生滅。

這樣一來，包括以緣起的作用而產生的果法——瓶子之類的物品，果法之因——陶泥等等，作者陶師，作為能作的棍杖、輪盤，作為所作的瓶子，甚至涵及到諸法萬物的生滅，以及自因緣而生的果法也都被全盤否定了。

如果首先果法瓶子的自性存在，則因為不需要因法的緣故，所以陶泥等等的果法——瓶子也就不存在了。但

是，類似“陶泥等等的果法不存在”，以及“在以後因緣聚合之時所生成的果法也不存在”的說法，純粹是對因果的毀謗。在四部大疏中，對此都有明確闡釋。

**眾因緣生法，我說即是空，
亦為是假名，亦是中道義。**

作為中觀派的自宗【我】，將自緣起而生的一切法，都解釋為自性本體為空。自緣起而生的法，只不過是依靠其自身的設施處而安立的假名而已，如同馬車一樣。所謂緣起性，也就是遠離常斷有無等邊戲的中觀道之真實大義。

如果〔諸法的〕自性存在，則緣起不合理；反之，如果〔諸法〕自緣而起，則不應該存在自性。哪怕其中一個條件不具備，諸法就不會產生，因為這一切都是依靠因緣而顯現的，所以這種現分是以他法偽裝而成的，這種虛假之法並不存在自性。

依靠因緣緣起的現分是虛偽或者可以說是世俗名言中安立的法，它是由現分與自性不成立的法相聚合而成的，所以是遠離了有無的中觀道，如同水月等等一般。上述這一切，就是中觀道之大義。因此，所謂的“中觀”、“空性”與“緣起”三者，本來就是同一含義，只不過名稱不同而已。

**未曾有一法，不從因緣生。
是故一切法，無不是空者。**

如果詳加剖析就可以了知，不是自因緣而生的法一個也不存在。因此，不空的法也絲毫不可能存在。所有萬法皆為空性，並且遠離了一切過患。

辛三（廣說回遮他宗之過）分四：一、無有四諦之過；二、無有三寶之過；三、無有因果之過；四、宣說世間與出世間名言不合理。

壬一（無有四諦之過）分二：一、無有外境四諦之過；二、無有有境智慧之過。

癸一（無有外境四諦之過）分三：一、略說；二、廣說；三、攝義。

子一、略說：

若一切不空，則無有生滅。

如是則無有，四聖諦之法。

如果這一切萬法都是不空的本體，則因為於緣起不容的緣故，所以既不會有生成，也不會有壞滅。如此一來，包括四聖諦也因說不空的你們而成為了無有。

子二、廣說：

苦不從緣生，云何當有苦？

無常是苦義，定性無無常。



如果不是從緣起而生，痛苦又怎麼可能存在呢？因為〔這種所謂的痛苦〕無有觀待，如同虛空中的鮮花一般。

佛陀云：苦諦乃剎那無常之自性。

但是，具有自性的法，是不可能存在〔剎那無常性的〕，因為無有變遷的緣故。

若苦有定性，何故從集生？

是故無有集，以破空義故。

如果存在決定的自性，苦諦又怎麼可能從集諦而生呢？既然集諦是從因緣而生的，而具備自性的法，就不會觀待於因緣。因此，〔集諦不可能具備自性，集諦的存在，〕是對空性的極大破壞。我們只有對承許不合理〔的集諦存在〕者宣佈：集諦是不存在的。

苦若有定性，則不應有滅。

汝著定性故，即破於滅諦。

如果苦諦的自性存在，則不應該存在滅除了苦諦的滅諦。因為〔你們始終耽著於〕苦諦的自性存在，所以永遠無法消滅苦諦。你們的這種觀點，就是對滅諦的損害。

道若有定性，則無有修道。

若道可修習，即無有定性。

（原譯：苦若有定性，則無有修道。若道可修習，即無有定性。）

如果道諦的自性存在，則不修持道諦也應該存在，所謂新的修持也就成了不合理之法。因為恆常之法無法進行，而以真實見等卻可以使道諦重複生起的緣故。

如果道諦可以修持，就不應該有你們所承許的“道諦自性存在”之說，因為這種說法是毫無意義的。

子三、攝義：

若無有苦諦，及無集滅諦。

所可滅苦道，竟為何所至？

因此，在苦諦、集諦以及滅諦都不存在的時候，以對治的修道而可以將痛苦滅除的道諦又怎能合理呢？絕不會合理。

癸二、無有有境智慧之過（果仁巴將此科判定義為“了知苦諦等不合理”）：

若苦定有性，先來所不見。

於今云何見？其性不異故。

如果有境智慧不存在，則始終不能徹見不通過修道而本身自性就存在的苦諦。既然如此，現在又怎麼能開始現見苦諦本性呢？難道不是有“了知痛苦以自性而安住”的說法嗎？這樣一來，〔了知痛苦就會〕始終安住【不異】於自性，因為不需要重新觀待因緣的緣故。

如見苦不然，斷集及證滅，

修道及四果，是亦皆不然。

如同〔不能徹見苦諦的道理〕一樣，你們所斷的集諦、所證的滅諦、所修的道諦及其結果——預流等四果，也如同了知苦諦一樣不可能重新建立。

壬二（無有三寶之過）分三：一、無有僧寶之過；二、無有法寶之過；三、無有佛寶之過。

癸一、無有僧寶之過：

是四道果性，先來不可得。

諸法性若定，今云何可得？

如果一味地耽執於自性而不放棄，就可因此而得出結論：因為四果首先以自性而不可得，後來又怎麼能重新獲得呢？不應該獲得。〔因為四果以自性而不可得的緣故。〕

若無有四果，則無得向者。

以無八聖故，則無有僧寶。

如果共同四果不存在，則因為住果（也即住果位。安住預流等四沙門果隨一之中，不勤策勵求證餘果者。）的不存在，從而導致向果（也即向果位。為求隨一證得預流等四沙門果，力行策勵斷除未斷自分之應斷煩惱者。）的不存在。如果這八種聖士補特伽羅都不存在，則僧寶也不應該存在。

癸二、無有法寶之過：**無四聖諦故，亦無有法寶。**

因為四聖諦不存在，所以教法與證法也由此而不存在了。

癸三、無有佛寶之過：**無法寶僧寶，云何有佛寶？**

既然法寶與僧寶不存在，又怎麼會存在佛寶呢？絕不會存在。

汝說則不因，菩提而有佛；**亦復不因佛，而有於菩提。**

你們承許佛陀的自性存在，則有不依靠菩提或者遍知智慧的過失，因為〔佛陀的自性存在，〕無需觀待他法的緣故。

如果你們承許菩提的自性存在，則有不依靠令其現前者佛陀，也存在覺性果位的過患。

若先非佛性，雖復勤精進，**修行菩提道，不應得成佛。**

（原譯：雖復勤精進，修行菩提道，若先非佛性，不應得成佛。）

按照你們的說法，因為自性存在，則首先並非佛陀的修道者，為了獲得菩提果位，無論怎樣精進修持菩薩行，

也不能獲得菩提果位，因為先前的自性永遠不可改變的緣故。

壬三、無有因果之過：

若諸法不空，無作罪福者。

不空何所作？以其性定故。

〔如果諸法不空，〕就永遠不會有任何補特伽羅可以造作法【福】與非法【罪】。其理由為：不空的法怎麼能作呢？既然自性已經決定恆常存在，就不可能作。

汝許離罪福，而有諸果報。

罪福因所生，果報則無有。

（原譯：汝於罪福中，不生果報者。是則離罪福，而有諸果報。）

如果承許果法的自性存在，則即使沒有作為因法的法與非法，其異熟果也會因為你們的承許而在無因的情況下存在。如果這樣承認，則與世間以及論典之理相違了。

因為你們的果法不觀待因法，所以從法與非法之因而產生的果報，也因為你們的觀點而不可存在了。這樣一來，則一切作業都成了無有意義。

若謂從罪福，而生果報者。

果從罪福生，云何言不空？

如果你們認為自法與非法之因而產生的果報存在，

則觀待法與非法而產生的果報又怎麼會不空呢？因為〔果報〕是緣起之法的緣故，如同影像一般。

壬四、宣說世間與出世間名言不合理：

**汝破一切法，諸因緣空義，
則破於世俗，諸餘所有法。**

如果損害了緣起空性的意義，承許自性存在的觀點，則損害了世間名言中“施與瓶子”等等一切萬法。

**若破於空義，即應無所作，
無作而有作，不作名作者。**

另外，對能作所作等空性之法，也因為執持不合理觀點的緣故，所以也使其受到了損害。如果一切萬法的自性恆常存在，則無論如何也不存在所作，如同誰也無法影響虛空〔恆常存在的〕無障本質一樣。

儘管補特伽羅作者沒有正在作的行為，卻因為作的自性存在則必然有作的緣故，所以無論是誰，在沒有作的情況下也會成為有作。這樣一來，就有即使沒有製作瓶子等物品，也會成為作者的過失。

辛四、尚有他過之理：

**若有決定性，眾生無生滅，
恆常而安住，遠離種種相。**

（原譯：若有決定性，世間種種相，則不生不滅，常住而不壞。）

如果自性決定存在，眾生就既不會有前面的生，也不會有後面的滅，在一切時刻都是恆常安住的。既然如此，則痛苦與歡樂、前生與後世等等世間萬法也應該恆常安住，遠離一切異彩紛呈的種種變換之相。

**若無有空者，未得不應得，
亦無斷煩惱，亦無苦盡事。**

如果空性的法不存在，則以前沒有獲得的離於世間之特法，重新也不會獲得，包括永遠息滅盡除一切痛苦，將過去存在的業與煩惱重新徹底摒棄等法都不會存在。

庚三、通達中觀之重要性：

**若人能現見，一切因緣法，
則為能見苦，亦見集滅道。**

（原譯：是故經中說，若見因緣法，則為能見佛，見苦集滅道。）

因此，若有補特伽羅現見緣起之法，則可真實徹見苦諦、集諦、滅諦與道諦。經云“文殊，何人現見諸法無生，則可通達苦諦；若能現見諸法無生，則可斷除集諦”等等，以及“遠離苦與非苦二者之緣起空性，乃諦實真如法性。若未見此性，則未能見諦實真如”。

《中觀根本慧論》之第二十四觀四諦品釋終

二十五、觀涅槃品

丁二十五（觀涅槃品）分二：一、經部關聯；
二、品關聯。

戊一、經部關聯：

《般若經》云“涅槃亦如夢境”等，宣說了無有涅槃的道理。

戊二、品關聯：

如果對方提出：倘若諸法皆為空性，那麼無餘涅槃又怎麼會合理呢？在將壞聚見等煩惱盜賊徹底斬殺之後，才能獲得僅剩五蘊之城【身體】的有餘涅槃，以及寂滅五蘊之城的無餘涅槃。〔如果諸法皆為空性，〕又有什麼法被斷除以及息滅呢？如果沒有五蘊以及業惑煩惱，涅槃又怎麼會存在呢？

為了答覆“因為涅槃存在，所以諸法也存在”的問難，而宣說本品。

此品分二：一、宣說他宗；二、闡釋能損之理證。

己一、宣說他宗：

若一切法空，無生無滅者。

何斷何所滅，而稱為涅槃？

如果對方提出：倘若內外一切萬法都為空性，就既不會有產生或者生成，也不會有毀壞或者破滅。既然如此，你們所承許的通過對治所斷除的因法——業與煩惱究竟是什麼？究竟息滅了什麼作為果法的痛苦五蘊，從而獲得涅槃的呢？你們的所謂涅槃是不合理的。

己二（闡釋能損之理證）分二：一、宣說他宗之過；二、宣說中觀派無過之理。

庚一、宣說他宗之過：

若諸法不空，則無生無滅。

何斷何所滅，而稱為涅槃？

如果一切萬法不是空性，則因為本性存在，所以就不會重新產生或者壞滅。既然如此，那麼所斷除的因法究竟是什麼？所息滅的果法又是什麼？從而又獲得怎樣的涅槃呢？這一切都是不合理的。

庚二（宣說中觀派無過之理）分三：一、宣說離邊之涅槃；二、破除四邊戲論；三、駁斥說法無義之過。

辛一、宣說離邊之涅槃：

無棄亦無得，不斷亦不常，

不生亦不滅，是說名涅槃。

（原譯：無得亦無至，不斷亦不常，不生亦不滅，是說名涅槃。）

如果對方提出：既然你們不承認具備斷除因法煩惱，以及滅除果法五蘊法相的涅槃，那麼請問，〔你們所承許的〕涅槃自性究竟是如何的呢？

既沒有斷除以前存在的雜染之法，也沒有重新獲得前所未有的涅槃本體；既沒有五蘊相續的中斷，也沒有永久安住的恆常；既沒有過去存在之法毀壞的破滅，也沒有過去無有之法的生成或產生。具備以上這些法性的法，就可稱之為涅槃。

辛二（破除四邊戲論）分三：一、破除涅槃四邊；二、破除證悟者之涅槃；三、宣說以此成立之義。

壬一（破除涅槃四邊）分三：一、破承許涅槃之有實與無實；二、破承許二者兼俱；三、破承許二者皆非。

癸一（破承許涅槃之有實與無實）分二：一、分別而破；二、共破。

子一（分別而破）分二：一、破承許涅槃之有實；二、破承許涅槃之無實。

丑一、破承許涅槃之有實：

涅槃不名有，有則老死相。

終無有有法，離於老死相。

有部宗的論師提出：所謂涅槃，就是能斷滅業與煩惱產生之後續的法，如同水堤一般，所以是有實法，因為無實法是不可能具備任何功效的。

首先，你們所承許的這種涅槃並不是有實法。如果是有實法，則有〔涅槃也〕存在老死相的過失。因為，始終不會有任何有為法，可以離開往他法轉變的衰老，以及具備相續壞滅相的死亡。

若涅槃是有，涅槃即有為。

終無有一法，而是無為者。

如果涅槃是有實法，則涅槃也就成了有為法。因為無論何時何地，始終不可能存在任何是有實法而不是有為法【即是無為法】的法。

若涅槃是有，云何非緣起？

非緣起之法，始終皆無有。

（原譯：若涅槃是有，云何名無受？無有不從受，而名為法者。）

如果涅槃是有為法，為什麼又說“涅槃不是緣起之法”呢？因為非緣起的有為法一個也不存在，沒有觀待的法【非緣起之法】如同虛空中的鮮花一般。

丑二、破承許涅槃之無實：

若涅槃非有，何況於無耶？

涅槃若非有，無實亦不成。

（原譯：有尚非涅槃，何況於無耶？涅槃無有有，何處當有無？）

如果對方提出：因為僅僅截斷業與煩惱的產生就是涅槃，所以涅槃以無實的本性可以存在，或者如同油燈熄滅一般令相續中斷。

如果涅槃不是有實法，那麼作為無實法自性的涅槃，又怎麼能夠合理成立呢？其理由為，無論何宗派，只要承許涅槃的自性不是有實法，則因為該宗派遮遣了有實法的緣故，所以不觀待〔有實法〕的無實法也不可能以自性而成立。因為要承許為無實法，必須建立在有實法往他法轉變的基礎之上。

若涅槃是無，云何不依有？

未曾有不依，而名為無法。

（原譯：若無是涅槃，云何名不受？未曾有不受，而名為無法。）

還有，如果涅槃是以無實法的本性而成立的，那麼涅槃又怎麼能不依靠有實法而成立呢？其理由為：任何不依靠有實法而安立的，滅除苦諦、集諦等等的涅槃，都不可能以無實法的本體而存在。

如果對方提出：涅槃就是無實法，所謂無實法不一定要依靠他法而成立，有很多其他的無實法也一樣地存在著。

如果無實法的本體存在，則在沒有得到“因此法不存在，所以是無實法”的前提下，無實法不可成立。

對方將滅盡苦諦、集諦的無實法執為涅槃，但是，如果寂滅苦諦、集諦的無實法不依靠有實法，就根本不會存在。

如果對方又提出：那麼，石女的兒子又是依靠什麼而存在的呢？

又有誰說過〔石女的兒子〕是無實法呢？因為〔石女的兒子〕不是依靠他法而成立的，所以根本就不是無實法。

如云：“如虛空兔角，亦如石女兒，無而說為有，分別亦復然。”〔我們說諸法並非有實法的目的，〕只是為了遮止有實的分別念，而不是為了建立無實的分別念，因為其所依的有實法不成立的緣故。

《顯句論》也云：“‘若石女兒’之說，僅為息滅分別妄念而已。若有實與無實之法皆不可得。則該自性不可得之法，又豈能安立為無實？”以差別事（也即事物本體。特徵、屬性或狀態依存之處。）不存在，所以差別法也不存在的理由對此進行了闡釋。

我們難道不是說過“針對涅槃〔所進行的剖析，〕是對獨立自成的無實觀念而言的，並不是針對於名言而言”

的嗎？也可以說，石女的兒子根本就不是〔名言中的〕所知之法。

如果對方提出：那麼，石女的兒子究竟又是什麼呢？

如果說“石女的兒子是無實法”，則使石女的兒子成為了具備無實法性相的所知之法；如果說“石女的兒子有實無實二者皆非”，我們也不應該耽執二者皆非的性相。

按照月稱菩薩的觀點：任何所謂“有實法”與“無實法”，如果其二者的事相都不可得，則不應該賦予其有實或者無實的概念，就像不能說“石女的兒子是白色的”一樣。因為涅槃不是有實法，既然有實法的情形都不存在，那麼又怎麼能認為涅槃是無實法呢？所謂的無有，只不過是遮破其違品而已。對方關於存在的本體，絲毫也不可建立，因此，也就不能將肯定的說法強加於〔涅槃〕。

按照清辯論師的觀點：

如果對方提出：涅槃是無實法。

但這種無實法，是不可能以自性而成立的。因為在獲得滅盡苦諦、集諦的境界之前，〔涅槃〕並不存在，因為無需觀待的〔涅槃〕並不存在的緣故。如果需要觀待，則以其自性就不可〔獨立〕存在了。

也就是說，在“若涅槃非有，何況於無耶？涅槃若非有，無實亦不成。若涅槃是無，云何不依有？未曾有不依，而名為無法”這兩個偈頌中的第一個偈頌表示：如果承許無實的涅槃以自性而成立，〔這種無實的涅槃〕則沒

有所依。既然沒有所依，則不能依靠他法而成立，所以最終無實也不可成立了。

第二個偈頌表示：作為所依之法，也以自性或者本體不可成立。也可以表示為：如果承許涅槃不是以有實法的自性而存在，則該宗派所謂的“無實”，也不應該以所知法而存在。因為，既然“不是有實”的前提可以成立，則“無實”就不可能存在了。

該偈頌還可以表示為：如果有人詢問“涅槃究竟是否存在”，則既不能說“不存在”，因為這必將成為辯論之主題；〔也不能說“存在”，〕如果回答說“存在”，則可以追問：“既然存在，那麼究竟是以有實，還是以無實的方式而存在呢？”

如果答案是第一種，則在前面已經予以了遮破。

如果有人認為，涅槃是無實法。

所謂無實法，就是什麼也不存在的意思。這是否意味著你們不承認涅槃的存在了？

如果對方回答說：涅槃是以無實的本體而存在的。

這樣一來，就有無實法存在的過失。如果承認這一點，則〔涅槃〕既是無實法又應該存在。如果存在，則涅槃為無實法的立論就無法立足，因為〔涅槃〕是無實的違品——存在的緣故。因此，所謂“無實”不是以自性而存在的。

如果對方認為：涅槃不存在無實法的本體。

針對這一點，我們可以從兩方面來進行觀察：涅槃的不存在究竟是否存在呢？

首先，如果涅槃的不存在存在，則存在與不存在又怎能不相違呢？其次，如果涅槃的不存在不存在，則有涅槃也變成存在的過失。

如果涅槃自身的體性成立為無實法，則這種所謂的“無實”也不可成立，因為無實法不可能再次變為無實法的緣故。如果以為無實法可以自己單獨存在，但成立無實法所必須的因卻無論如何都不可尋覓。

如果承許“〔涅槃上〕業與煩惱的產生等等的有實法不存在”，就必將與涅槃本體的無實相違。所以，我們只是從阻斷生之相續反體的角度，才安立涅槃為無實法的。

但是，涅槃自身的本體卻是了不可得的。在抓住所謂“涅槃”事相的前提下，無論說〔涅槃〕是有實還是無實，都不能超越存在的範疇。這就如同說“是白馬”或者“不是白馬”〔都不能超越馬存在的可能性〕一樣。

如同“虛空不是白色”與“虛空的自性”二者，雖然說法各異，但其所表達的含義卻不存在異體〔，都是建立在虛空本身不存在的基礎之上的〕一樣。

如果對方提出：既然涅槃既不是有實法，也不是無實法，那麼涅槃究竟是怎樣的呢？

三有輪迴的來去之法，是遠離於緣起而生，或者輪番互相依靠而假立為有的兩種戲論的。僅僅不是緣起法還不夠，包括假立的戲論也一併遮破的法，才是所謂的涅槃。我們始終無法將涅槃，安立為任何有實或者無實之法。

〔涅槃〕是遠離於緣起實有與假立無實二者的。

**子二、（共破）分二：一、以理證而不合理；
二、以教證而不合理。**

丑一、以理證而不合理：

來去輪迴法，乃假立緣起；

非假立緣起，是名為涅槃。

（原譯：受諸因緣故，輪轉生死中；不受諸因緣，是名為涅槃。）

三有輪迴的來去之法，包括依靠前世而趨入輪迴的行蘊，也即蘊輪迴；以及以近取五蘊為因而趨入輪迴的，也就是前面所講的補特伽羅輪迴。

以假立或者緣起安立或者施設的，包括生成、壞滅、有實、無實等諸法，無論自性是緣起還是假立，其本體都不可成立。真如法性的自性是寂滅並超越一切邊戲的，這就稱之為涅槃。下面將對此詳細加以闡述：

人我以及五蘊從前世來至今世，再從今世去往後世的輪迴之法，或者是如同長短一般的假立法，或者是如同自油燈中產生光明一樣的，以自身的因緣聚集而產生的法。

而實相真如法性，卻既不是依緣假立之法，也不是以緣而生之法，而是遠離邊戲的法，這就稱之為涅槃。也就是說，〔涅槃〕是遠離四邊戲論，無論是假立或者緣起都不可成立的法。

果法涅槃無論是以具備諸行或者有實法性相的角度，還是以阻斷諸法的寂滅角度來安立，二者都不可成立，所以，安立二者的因也不可成立。

丑二、以教證而不合理：

如佛經中說，斷有斷非有。

是故知涅槃，非有亦非無。

正如佛陀在佛經中所教導的：“諸比丘，何人欲以有實無實法，於三有中尋得出離，此人實乃愚蠢之至也。”也就是說，我們必須斷除一切生成有實法，以及壞滅無實法之見。

由此可見，涅槃應該是既不具備有實法性相，也不具備無實法性相的法。

癸二、破承許二者兼俱：

若謂於有無，合為涅槃者。

有無即解脫，是事則不然。

如果對方提出：從解脫本性的角度而言，因為解脫的本體存在，所以〔涅槃〕是有實法；從息滅煩惱等法的層面而言，〔涅槃〕又是無實法。因此，〔涅槃〕是二者兼俱的法。

如果涅槃是有實法與無實法二者兼俱的自性，則你們所謂的解脫，就成了有實無實同體的法，這顯然不合理。因為有實無實二者是相違的法，所以不可能位於同體。

如果將既具備〔某種〕本體，又遠離他法的二者兼俱之法承許為涅槃。則因為在第一剎那獲得了諸行自身的本體，那麼，在第二剎那既遠離第一剎那諸行，〔同時又具備第二剎那諸行本體〕的所有諸法，也都成為了解脫。但是，將諸行安立為解脫的觀點，是根本無法立足的。

這個道理如同承許火與煙的關係為以本體而成立的因果關係，則有其他因與非因都可以〔與果法〕安立為因果關係一樣的過失。

如果因為有實無實的特點以自性而成立，所以承許〔二者兼俱的法〕為解脫，這樣一來，則因為與〔前面所說的〕前後剎那〔諸行〕二者相同的緣故，一切萬法也都成為了解脫，這是用是非相同之類推因所得出的結論。

若謂於有無，合為涅槃者。

涅槃非無依，是二從依生。

（原譯：若謂於有無，合為涅槃者。涅槃非無受，是二從受生。）

如果承許涅槃，是有實無實二者兼俱的法，則涅槃不可能不依靠有實無實法而存在。因為依靠有實法，才能成立無實法；也因為依靠無實法，才能成立有實法。既然有實無實二者都是互相依靠的，所以〔有實無實二者兼俱的法〕必然是緣起法。

有無共合成，云何名涅槃？

涅槃名無為，有無是有為。

由此可知，有實無實二者兼俱的法又怎麼能是涅槃呢？絕不可能。因為涅槃是超離於有實無實二者的無為法，而依靠有實法產生，以及依靠無實法假立的二者兼俱之法，則屬於有為法的範疇。這樣承許，還有相違的有實無實法二者位於同體的過失。

因緣聚合而產生的法是有實法，無實法也是依靠有實法而成立的。在聖教中也承許：以生之緣而有老死。所以，有實無實二者是自因而生的法，並非不是由因緣而產生的法。

此刻所說的有為法及無為法的概念，並不是按照“有為法是瓶子等有實法，無為法是虛空等無實法”的說法來界定的。以內在含義來衡量，則可解釋為：一切緣起之法以因緣而安立為有為法；無有自性、寂滅四邊的法，則以因緣之無為分而安立為無為法。

所以，在頌詞只說了“有無是有為”的說法，而並沒有說“有無是有實”。如果此處的有實法與有為法為同一概念，而無為法與無實法也是內涵相同，這樣就與前面“若涅槃是無，云何不依有？未曾有不依，而名為無法”一偈，以及後面的“有無二事共，云何是涅槃？是二不同處，如明暗不俱”一偈所闡釋的觀點背道而馳了。

所謂“有實”的名稱，包含兩種內涵，一種是指中觀所指的總所知；另一者，是指與有實無實相對的“有實”，如同“法”的名稱等等一樣。因此，在不同的時候能善加辨析，是十分重要的。

有無二事共，云何是涅槃？

是二不同處，如明暗不俱。

如果對方提出：雖然涅槃不是有實法與無實法，但涅槃卻以有實無實二者的自性而存在。

有實法與無實法二者，怎麼可能共同存在於涅槃之上呢？有實法與無實法二者是不可能位於同處的，因為其二者互絕相違（相違之一種。彼此互相排除，不能同一者。如柱與瓶，常與無常。）的緣故。如同光明與黑暗不會在同一地點相匯一樣。

因為在有實法瓶子之上，氊氊的無實是假立的。因此，以本性而存在的兩種法，在其中一者存在的地方，絕不會有另一者的容身之地。

癸三（破承許二者皆非）分二：一、遮破本體；二、遮破能立。

子一、遮破本體：

分別非有無，如是名涅槃。

若有無成者，非有非無成。

（此偈頌與下一偈頌的藏文版本，與鳩摩羅什的譯本順序顛倒，故按照藏文次第進行了調換。）

如果將既不是有實法，也不是無實法的第三種成實法詮釋為涅槃。〔則可以作如下分析：〕

倘若所破法無實以及有實二者成立，則遮破有實無實二者的非有非無法也可以成立。但是，前面已經反復地論證過，有實法與無實法二者是根本不存在的。既然如此，遮破其二者的特法——非有非無也不應該成立。所以，非有非無的所謂涅槃也就不會存在了。

即使在分別念面前，遣除所破〔的總相〕，也不能以本體而存在。既然實相是沒有任何所破的，那麼遮破所破的二破皆俱【二者皆非】法也不可能以本體而成立。

子二、遮破能立：

若非有非無，名之為涅槃。

此非有非無，以何而分別？

如果認為涅槃是既非有實，也非無實的自性。那麼請問，這種“非有非無”的法性，究竟是由哪位補特伽羅來明瞭或者現證的呢？能夠證悟像這樣的非有非無法的成就者究竟是否存在呢？

如果回答說存在，則在獲得無餘涅槃之際，也應該存在人我了，對此結論，我們不可能承認，因為即使是對方，也不可能承認近取相續中斷的情形。

如果對方提出：證悟者雖然住於輪迴，但仍然能了知涅槃。

這樣我們就可以提出詰問：〔這種所謂涅槃，〕究竟是以心識而了知的，還是以智慧而了知的呢？

首先，如果答案是前者則不合理。因為涅槃是沒有法相的法，而心識卻是具備法相的法，以具備法相的心識，絕不可能了知不具法相的涅槃。

其次，如果回答說，是以智慧來了知的。則因為〔智慧是〕緣無生空性的緣故，又怎麼能緣自性成立的此二者呢？〔絕不可能成立。〕因為智慧是超離一切戲論本性的。

所以，無論是以心識，還是以智慧，都不可能了知非有非無的法。這樣一來，非有非無的法也就無法立足了。

壬二、破除證悟者之涅槃：

**如來滅度後，不言有與無，
亦不言有無，非有及非無。**

如同涅槃不存在有實、無實、有實無實二者兼俱以及非有非無四種分別一樣，證悟涅槃的如來也不存在以上分別，下面詳細闡述：

在如來示現涅槃【滅度】之後，既不能說是有實，同樣也不能說是無實、有無二者兼俱以及非有非無。正如前面已經論述過的一樣，正當顯現之時，〔涅槃〕也是自性寂滅的法。

**如來現在時，不言有與無，
亦不言有無，非有及非無。**

不僅如此，在如來住世之時，因為無有能取所取的自性，所以不能說是有實；同樣，因為無有所破的緣故，所以也不能說是無實；又因為〔有實無實二者〕互相抵觸，所以更不能說是有無二者兼俱以及非有非無。

如果對方提出：為什麼不能說是有實等等呢？

在《觀如來品》中已經宣講過：“邪見深厚者，耽執有如來。如來寂滅相，分別有與非。”涅槃等法也同樣如此。

壬三（宣說以此成立之義）分二：一、成立有寂等性；二、成立破無記之見。

癸一、成立有寂等性：

涅槃與世間，無有少分別；

世間與涅槃，亦無少分別。

在正理智慧面前，涅槃自性成立的觀點雖然已經被破除，但輪迴世間是不可能與涅槃之間存在少許分別差異的；同樣，涅槃也不可能與輪迴世間存在少許分別差異。

涅槃之實際，即為世間際。

如是二際者，無毫釐差別。

（原譯：涅槃之實際，及與世間際，如是二際者，無毫釐差別。）

因為，涅槃的真實邊際、實相或者法性，即為輪迴世間的真實邊際。在二者法性為一體當中，哪怕一絲一毫的差別，也不可能存在一分一釐。

因此，在觀察究竟實相的智慧量面前，真實邊際的自性，是遠離生、住、滅三者的平等性。輪迴與涅槃的一切現分，都是本來無別、遠離盈虧破立的。捨棄輪迴的如來不可能存在，因為〔其二者〕本為平等之性的緣故。

故而，包括如來的事業、眾生的邊際、有寂的始末以及正量等諸法，都是始終了不可得的。在了不可得的平等性界中，輪涅所攝的一切萬法本自圓滿。

勝乘大圓滿深妙之見，以聖者龍樹菩薩的正理之王，使覺性力明燈之璀璨光芒，在我心中熠熠生輝，驅散懷疑幽暗的甚深定解油然而生。〔我不由自主地高聲〕吟唱道：

“誼瑪阿拉拉！

稀有精彩心甚喜！現有悉皆為空無，卻生輪涅種種相。因空性故其邊際，始終了然不可得。有無現空平等性，文殊金剛阿（𑖀）字形，自龍猛王喉間傳，融入我心之當下，誦出無現水月咒：

ཨྲི་ཡེ་རྣམ་ཉེ་ཏུ་སྣ་རྣ་སྣ་ཉེ་ཏུ་བྱ་ཏེ་རྣམ་སྣ་གཏོ་བྱ་མ་དང༌།

ཉེ་ཏུ་ལྷོ་ལོ་ནི་རོ་རྣམ་ཨྲི་ཨྲི་སྣ་རྣ་ལྷོ་ལོ་སྣ་སྣ་ལྷོ་ལོ་སྣ་སྣ་།

喻耶達瑪黑德抓巴瓦黑頓得堪達塔噶杜哈亞哇達，得堪雜喇訥若達誼望巴德瑪哈夏瑪呢耶索哈。

空無法性自性故，諸現悉皆為緣起。以緣起故無欺惑，稱為緣起勝三寶。以此勝見諦實語，則可吞沒虛空界，且願龍猛文殊尊，恆常生起歡喜心。”

癸二（成立破無記之見）分二：一、認知所破之見；二、陳述此見非理之因。

子一、認知所破之見：

**滅後有無等，有邊等常等，
諸見依涅槃，未來過去世。**

在如來獲得涅槃或者涅槃之後，究竟是有生、無生、二者兼俱還是二者皆無四種見解；以及世間界的邊際，究竟是有、無、二者兼俱還是二者皆無四種見解；再加上器情世間究竟是恆常、無常、二者兼俱還是二者皆無四種見解；最後還有身體、壽命究竟為一體還是異體兩種見解，共計為十四種無記。

首先，關於如來邊際有無等四種見解，是依靠涅槃而安立的；其次，關於世間邊際有無等四種見解，是依靠後際【未來】而安立的；第三，關於世間常有與無常等四種見解，是依靠前際【過去】而安立的。

子二、陳述此見非理之因：

**一切法空故，何有邊無邊，
亦邊亦無邊，非有非無邊？**

因為一切萬法的四邊戲論都為空性，所以作為特法的我以及世間後際〔的存在與否，涅槃之後的〕有生無生的有邊又怎麼會存在呢？無邊又怎麼會存在呢？有邊無邊二者兼備的亦有亦無邊又怎麼會存在呢？有邊無邊二者皆非的非有非無邊又怎麼會存在呢？



**何者為一異，何有常無常，
亦常亦無常，非常非無常？**

〔還有，包括〕身體與壽命的本體為一體的情形又怎麼會存在呢？二者本體為異體他性的情形又怎麼會存在呢？我以及世間前際存在的恆常又怎麼會存在呢？無常又怎麼會存在呢？有無二邊兼俱的亦常亦無常又怎麼會存在呢？有無二邊皆非的非常非無常又怎麼會存在呢？差別事不成立，則差別法也不應該成立。因此，十四種無記也不應該存在。

辛三、駁斥說法無義之過：

**諸法不可得，滅一切戲論，
無人亦無處，佛亦無所說。**

如果對方提出：既然涅槃的自性不存在，那麼大悲佛陀所做的，為眾生宣講涅槃大義的開演彰顯妙法之事就成了毫無意義。

勝義涅槃既可以說是寂滅戲論法相，且寂滅自性的；也可以說是因為不可言傳，所以寂滅諸戲，因為不可思議，所以寂滅；也可以說是因為煩惱無生，所以寂滅，因為無有產生，所以寂滅；也可以說是因為舍離煩惱，所以寂滅諸戲，因為舍離所有習氣，所以寂滅；也可以說是因為所知不可得，所以寂滅諸戲，因為能知不可得，所以寂滅。

因此，包括《聖者如來秘密經》中所說的“寂慧，自如來成道現前無上圓滿正等覺之夜，及至無諸取受而獲得涅槃之夜，如來未曾說一句法，未來亦不說”等教證，也表明了同一觀點。

因為諸法〔的自性〕，也就是涅槃的自性，所以說法者、所說之法以及說法之境等，都是了不可得而寂滅的，包括能得之戲論也一併寂滅。因為無有能取所取二者，所以平等一味，自性寂滅。

出有壞佛陀是寂滅諸邊的，因為寂滅的本體不可住，所以駐留之時的執相之緣也徹底寂滅、了不可得。因此，佛陀沒有在任何時刻、任何處所，向任何一位補特伽羅宣說過一句染淨（經書所說染污、清淨，或煩惱、清淨兩類事物。）之法。

至於下面所說的“真法及說者，聽者難得故，……”是從世俗名言的角度而言的。

《中觀根本慧論》之第二十五觀涅槃品釋終



二十六、觀十二因緣品

（十二有支，或十二緣起。）

丁二十六（觀十二因緣品）分二：一、經部關聯；二、品關聯。

戊一、經部關聯：

佛陀云“以緣起無生，故為緣起”等，宣說了無有十二緣起的道理。

戊二、品關聯：

〔關於品關聯的注釋，有以下幾種觀點：〕

按照《無畏論》與《佛護論》兩大論著的解釋，本品的品關聯應為：

如果對方提出：既然你已經將趨入大乘勝義之法門宣說完畢，那麼現在就應該闡述趨入小乘論典的勝義法門了吧！

本品的內容，即為針對以上說法的答覆。

按照清辯論師在《般若燈論》中的解釋，本品的品關聯應為：

如果對方提出：既然你們在前面已經講過，任何人也沒有宣說過一句法，這裡【經部關聯】又說佛宣講了緣起

之理，這種〔前後矛盾的說法〕，難道〔對你們的立論〕不會有所危害嗎？

〔本品的內容是為了說明，我們並沒有否認現象，〕而只是否認了“諸法以本體而存在”的觀點。

按照月稱菩薩的解釋，本品的品關聯應為：

如果對方提出：所謂“緣起”的含義，究竟是怎麼一回事呢？

本品的內容，就是為了介紹緣起的含義。

我們在這裡，卻將本品的品關聯解釋為：

如果對方提出：依照你們的說法：“是故經中說，若見因緣法，則為能見苦，亦見集滅道。”那麼輪迴和涅槃，不就分別成了順應或者違背緣起法則的法了嗎？既然輪涅無二，那麼輪迴和涅槃的兩種現象又作何解釋呢？既然有寂無二，那麼世俗名言又怎麼會還滅呢？

本品的內容，就是為了宣說無而顯現的緣起，或者是為了闡明“乃因真如法性而現見四諦”的觀點。

此品分三：一、宣說緣起之理；二、行與非行之差別；三、闡釋破十二有支之次第。

己一、宣說緣起之理：

眾生癡所覆，為後起三行，

以起是行故，隨行入六趣。

尚未證悟真實義的〔眾生〕，因內心被無明愚癡所遮覆，為後世而造作福業、非福業以及不動業三種行蘊。因為是以三門而行的緣故，從而使諸業成為轉生六道或者五趣眾生之因。

隨諸行因緣，識受六道身；

依靠諸識故，而成於名色。

（原譯：以諸行因緣，識受六道身。以有識著故，增長於名色。）

諸行的果法，也即作為輪迴種子的識，是因隨順諸行，而受身〔六道〕成為天人等眾生之識的。在諸識形成之後，依靠諸識又形成了受、想、行、識四名蘊（受、想、行、識四者集聚成蘊，即意身。謂身心兩分中之屬於心之一分者。），以及凝酪（胎藏五位之第一位或結胎第一七日。父精母血初成，凝酪尚未形成薄膜。亦名芥子位或羯羅藍位。）、膜胞等色蘊。

《顯句論》云：“此等諸法，皆如色法與影像之理。若最終死亡之諸蘊毀滅，則僅於第一剎那，即如同秤桿〔兩端〕之高低般形成所生之諸蘊，且隨業力趨往之方向而受生。是故，於母胎中識蘊悶絕之時，識蘊之果法——名色亦由此而生……”

依靠名色故，因而生六入；

依靠六入故，而生於六觸。

（原譯：名色增長故，因而生六入。其中後兩句在鳩摩羅什的譯本中缺漏，此處依照藏文版本予以增補。）

同樣，一旦名色形成，其果法眼根等六處【入】也隨之而產生。依靠六處而與六境【塵】和合，又繼而產生了〔六〕觸。

依眼根色法，作意而生觸；

是故依名色，而生於識處。

（此偈頌在鳩摩羅什的譯本中缺漏，此處依照藏文版本予以增補。）

（此處的名色概念，與《俱舍論》中所講的十二有支之一的名色概念略有不同，望斟酌。此處的識，不同於《俱舍論》中所講的十二有支之一的識，而是指眼、耳、鼻、舌、身、意六識的識。）

觸究竟是怎樣產生的呢？以眼根為增上緣，以色法為所緣緣，以作意為等無間緣，並依靠受等遍行（隨同心及其他一切心所生起的心所法，包括受、想、思、觸等。）而產生了所謂“觸”。

那麼，什麼又叫做觸呢？

也就是說，觸的等無間緣為作意，也即四名蘊。而眼根和外境色法，也就是〔前面所說的〕第一種〔增上〕緣，與第二種〔所緣〕緣，則屬於色蘊的範疇，依靠這三者，從而產生眼識。

情塵以及識，三者之和合，

彼者即生觸，由觸而生受。

以受生渴愛，因受生愛故。

（原譯：情塵識和合，以生於六觸；因於六觸故，即生於三受。以因三受故，而生於渴愛。）

其【觸】本體是由眼根【情】、色法【塵】以及眼識三者和合，而判斷出外境的悅意、不悅以及中庸〔的心所〕，就稱之為眼觸。

以判斷外境的觸，就會因悅意外境而產生快樂等諸受。其餘的觸、受【指耳、鼻、舌、身識，以及由耳識等所產生的樂受等等】也與此相同。

如果產生樂受，就會生起不離開樂受的渴愛；如果產生苦受，就會生起要脫離痛苦的渴愛；如果生起等捨，就會產生令其不退失的渴愛。這樣以受為緣就產生了愛，因為以對外境的不同感受，可以產生相應之愛的緣故。

因愛有四取，因取故有有。

一旦產生愛，就會以愛為緣而產生取。究竟有哪些取呢？所謂取，就是指欲取、見取、戒禁取與我語取四者。取就是由此而形成的。

一旦有了取，就會因為取而使業具有能力，取受者也就會流轉於三有，“有”也就由此而形成了。

若取者不取，則解脫無有。

如果能以妙觀察智而不依存於取受，則三有的本體也就不會產生。所以，一旦不存在取受，則就成為了解脫者，三有也就不存在了。

從有生五蘊，從有而有生。

（原譯：從有而有生。其中第一句在鳩摩羅什的譯本中缺漏，此處依照藏文版本予以增補。）

所謂三有，也即以三門所作之業，是五蘊之因法。因由此而產生未來五蘊的緣故，所以是以果法〔五蘊〕而安立因法〔三有〕之名的。身語所作之業屬於色蘊，而意業則為其他四蘊。此處的“有”，也就是指業的有。因為將來會形成生有，〔故未來五蘊也就必然成立，〕所以是以果法而安立因法之名的。

**從生有老死，從老死故有，
憂愁及哀號，痛苦與不悅，
以及諸迷亂。**

（原譯：從生有老死，從老死故有，憂悲諸苦惱。其中部分內容在鳩摩羅什的譯本中缺漏，此處依照藏文版本予以增補。）

三有之業因愛受而增盛，從而產生了來世的生，由生就會導致老死、憂愁、哀號、痛苦、不悅以及迷亂的出現。此處的“老”，是指五蘊的成熟；“死”是指五蘊的壞滅。

遠離歡喜或者死亡之時，因為具有貪欲煩惱，就會產生內心的苦惱、哀愁，以及由哀愁所引發的口中之哀號，因身體或五根遭受傷害而導致的痛苦，因內心遭受重創而導致的不悅，以及因痛苦與不悅而產生的身心迷亂。

如是等諸事，皆從生而有。

是故大苦陰，但以因緣生。

（原譯：如是等諸事，皆從生而有。但以是因緣，而集大苦陰。）

因為這一切，都是由生而引發的，所以諸多痛苦憂傷聚集的大苦蘊，是遠離我與我所，或者可以說是空性的，這一切都僅僅是依靠因緣而產生的。也可以說，所謂苦蘊，也就是“不夾雜歡樂”的意思。

己二、行與非行之差別：

生死根即行，諸智者不為，

愚者即行者，智非見性故。

（原譯：是謂為生死，諸行之根本。無明者所造，智者所不為。）

〔十二緣起的〕還滅：因為，作為生死輪迴的識等之後十有支根本的，即為諸行。因此，證悟真如法性的聖者，就不會再造作引業。按照前譯文，本偈頌應為：“智者不造作，輪迴根本行。”

生死輪迴的根源，也就是諸行。所以，無有智慧的凡夫就是諸行的造作者。而作為智者，是不會造作諸行的，因為他們已經通達真如實相的緣故。

以無明滅故，諸行則不生。

（原譯：以是事滅故，是事則不生。）

如果對方提出：為什麼〔智者〕不會造作諸行呢？

因為〔輪迴〕不能直接滅除，而需要連根拔除的緣故。也就是說，如果消滅了無明，諸行也就不可能產生。

己三、闡釋破十二有支之次第：

若欲滅無明，以智修法性。

前前若能滅，後後則不生。

（該偈頌在鳩摩羅什的譯本中缺漏，此處依照藏文版本予以增補。）

消除無明的方法，是以緣起妙觀察智而修持真如法性。作為因法的無明等一旦能被消滅，則其果法也即後面的有支也就不會再次出現了。

但是苦陰聚，如是而正滅。

這樣一來，因輪迴苦蘊不會再產生的緣故，所以也就被徹底消滅了。

《中觀根本慧論》之第二十六觀十二因緣品釋終



二十七、觀邪見品

丁二十七（觀邪見品）分二：一、經部關聯；
二、品關聯。

戊一、經部關聯：

經云“以真實見緣起之智，則不依前、中、後際”
等，宣說了無有諸見的道理。

戊二、品關聯：

〔關於品關聯的注釋，有以下幾種觀點：〕

按照《無畏論》與《佛護論》兩大論著的解釋，本品的
品關聯應為：

如果對方提出：現在應該依靠與聲聞乘觀點一致的經
典內容，來宣說諸見不存在的道理。

本品的內容，即為針對以上說法而做出的答覆。

按照清辯論師的解釋，本品的品關聯應為：

如果對方提出：五蘊是存在的，因為諸見存在的緣
故。

〔本品的內容〕是為了宣說諸見不存在的觀點。

按照月稱菩薩的解釋，本品的品關聯應為：

如果對方提出：按照經書的說法“若能現見緣起，則不依前後際”，那麼又是怎樣不依前後際的呢？

〔本品的內容，〕就是為了回答對方的提問。

此品分二：一、認知相違之見；二、宣說破見之理。

己一、認知相違之見：

**我於過去世，有生與無生，
世間常等見，皆依過去世。**

（原譯：我於過去世，為有為是無，世間常等見，皆依過去世。）

人我在過去世有生、無生、〔二者兼俱以及二者皆無〕等〔四種見解；〕加上世間界為恆常、〔無常、二者兼俱以及二者皆無〕等四種見解，一共為八種見解，都屬於依靠前際【過去世】〔而安立的〕十六種見解的範疇。利用緣起的智慧，就可以將彼等徹底剷除。

此處“人我在過去世有生”的說法，與“〔世間界為〕恆常”的說法，二者的含義是相同的，只不過是局部與總體的關係，或者是以執著方式而劃分為異體的。

所謂的前後際，是指依靠現有的身體五蘊而安立的過去以及未來的情形。“際”，就是指其前後的階段。也包括在未來世，也即現在之後的其他時刻，究竟是有生還是無生等見解。

人我在過去世有生、無生、二者兼俱以及二者皆無等四種見解；加上世間界的我以及五蘊二者為恆常、無常、二者兼俱以及二者皆無等〔四種〕見解，都是依靠前際【過去世】而安立的。

**我於未來世，有生及無生，
有邊等諸見，皆依未來世。**

（原譯：我於未來世，為作為無作，有邊等諸見，皆依未來世。）

在未來的其他時刻，人我的有生、無生、二者兼俱以及二者皆無等四種見解；加上世間界的我以及五蘊二者的有邊、無邊、二者兼俱以及二者皆無等〔四種〕見解，一共為八種見解。這些見解都是依靠後際【未來世】而安立的。以上文字，宣說了所破的〔十六種〕邪見。

己二（宣說破見之理）分二：一、安住於名言緣起如幻而破邪見，或為別破；二、安住於勝義離戲而破邪見，或為共破。

庚一（安住於名言緣起如幻而破邪見，或為別破）分四：一、破依前際而安立之有生等四種邪見；二、破依後際而安立之有生等四種邪見；三、破依前際而安立之恆常等四種邪見；四、破依後際而安立之恆常等四種邪見。

辛一、破依前際而安立之有生等四種邪見：

過去世有我，是事不可得。

過去世中我，不作今日我。

關於“人我在過去世有生”的說法是不合理的，因為在過去世中產生的那個人我，並不是現在的這個人我的緣故。

若謂我即是，而身有異相。

若當離於身，何處別有我？

如果對方認為：過去世中的人我，就是現在的人我。

但事實並非如此。因為過去與未來的取受五蘊【身】是異體的法，其二者不可能是一體。

如果對方認為：雖然先後的取受五蘊為異體，但〔先後的〕人我卻是一體的。

這種說法無法立足。因為，在離開了取受五蘊【身體】的情況下，你們所謂的人我又能在別的什麼地方存在呢？因為不可得的緣故，所以〔這樣的〕人我是不存在的。

離身無有我，是事為已成。

若謂身即我，若都無有我。

在“離開取受五蘊【身】的人我，不可能單獨存在”的觀點已經成立的時候，如果還想承許取受五蘊【身】就是人我，那麼就不存在人我了。

但身不為我，身相生滅故。

為什麼取受五蘊不是人我呢？因為這些五蘊是有生有滅的，這與人我的法相相違〔，所以，取受五蘊不可能是人我〕。

云何當以受，而作於受者？

如果對方認為：承許取受五蘊就是人我並沒有過失。

怎麼能將所取受的法變為取受者呢？〔絕不可能。〕因為作者與作業並不是一體的緣故。

若離身有我，是事則不然。

無受而有我，而實不可得。

如果對方認為：人我是存在於五蘊之外的。

但人我是不能離開取受五蘊【身】而在他處單獨存在的。如果承許在五蘊之外存在人我，則在沒有取受五蘊【受】的情況下，人我也應該能夠得到，但〔這樣的人我〕無論如何也無法得到。

今我不離受，亦不但是受，

既非無有受，無有亦不定。

（原譯：今我不離受，亦不但是受，非無受非無，此即決定義。）

由此可見，人我既不是離開取受五蘊的異體之法，人我也不是取受五蘊本身，人我更不是不觀待取受五蘊而存

在的，也不一定是依靠在名言中不存在而安立的，它與兔角的情況是迥然各異的。

過去我不作，是事則不然；

過去世中我，異今亦不然。

如果又承許人我在過去世無生，也是不合理的。同樣，過去世產生的所謂人我，與現在的人我本性也不存在異體的關係。

若謂有異者，離彼應有今，

與彼而共住，彼未亡今生。

（原譯：若謂有異者，離彼應有今，我住過去世，而今我自生。）

如果承許現在的人我與過去的人我本體為異體，則因為其二者互不觀待的緣故，則有在過去的人我不存在的情況下，現在的人我也會產生的過失；這樣一來，還有過去的人我與現在的人我可以如同瓶子與氈魯一樣共存的過失；以及在所依的前世沒有死亡的前提下，今生仍然可以產生的過失。

如是則斷滅，失於業果報，

彼作而此受，有如是等過。

如果承許前後各異、剎那毀滅的人我本體存在，則因為現在人我的過去世人我已經毀滅的緣故，所以有斷滅的過失；還有作業人我所作的作業失壞；以及前世已經消

失的其他人我所作之業，卻讓後世新生的另一個人我來承受等眾多的過失。

先無而今有，此中亦有過。

我則是作法，其生亦無因。

（原譯：先無而今有，此中亦有過。我則是作法，方為是無因。）

另外，如果承許先後人我二者的自性為異體的他法，那麼〔現在的人我〕是原先沒有產生而後來新產生的。

但是，人我不應該是原先沒有產生而後來新產生的。因為，如果人我是原先沒有產生而後來新產生的，就會導致一系列的過失。

如何導致呢？首先，如果這樣承許，則觀待於過去而新產生的人我就必將成為依靠因的所作法。如果是依靠因的所作法，則會成為無常，如同瓶子一樣。

其次，如果承許人我為新產生的法，那麼，這種沒有先後時間差別的人我總相，就應該與此時新產生的人我為一個本體。這樣一來，則現在的人我與過去尚未產生的人我一樣，都與人我的總相完全相同。因為這些同類的人我在過去並不存在，那麼就有存在開端，原先不存在的眾生可以新產生的過失，以及在原本沒有產生的情況下，無因或者不需觀待而產生的過失。這也就是偈頌中“亦”字所帶出的無因之過。因為相同的人我在過去並不存在，而是新產生的，所以〔這種新產生的人我〕就會成為無因。

另外，我們也可以〔將偈頌中的“亦”字，〕替換為“或”字，也就是說，〔如果這樣承許，〕就有人我成為有為法，或者人我〔的產生〕有無因的過失。否則，就不能承認過去未產生。

**如過去世中，有生無生見，
若共若不共，是事皆不然。**

（原譯：如過去世中，有我無我見，若共若不共，是事皆不然。）

由此可見，人我在過去世有生、無生、二者兼俱或者二者皆非等依靠過去世而安立的見解，都是不合理的。

辛二、破依後際而安立之有生等四種邪見：

**我於未來世，為作為不作，
如是之見者，皆同過去世。**

對於〔人我〕在未來的他世有生【為作】、無生【為不作】、二者兼俱或者二者皆非的見解，也可以用與抉擇過去世見解相同的方式加以破斥。也即用“未來世有我，是事不可得。未來世中我，不作今日我。……如未來世中，有生無生見，若共若不共，是事皆不然”等進行推導，只需將個別詞句進行變換即可。

辛三、破依前際而安立之恆常等四種邪見：

**若天即是人，則墮於常邊。
天則為無生，常法不生故。**



在人道眾生因造作善業而轉生天界之時，如果此天人就是〔以前造作善業的〕彼人，那麼三有輪迴就會墮於恆常之邊，所以不合理。〔如果這樣承許，〕則天人也就成為了無生，因為恆常之法不存在生法的緣故。

若天異於人，是即為無常。

若天異人者，是則無相續。

如果人是成立於天人之外的異體他法，則〔三有輪迴〕就成為了前法寂滅而後法產生的無常之法。如果天人與人為異體的他法，則前後相續為一體的說法就無法成立，因為〔前後的相續〕，如同芒果樹與山豆根的果實一樣〔大相徑庭〕的緣故。

若半天半人，則墮於二邊。

常及於無常，是事則不然。

如果對方認為：從生命或者人我的角度而言，人與天人二者為一體，但從身體的角度而言，二者卻是迥然各異的。

如果一方面是天人，而另一方面又是人，則會墮於恆常與無常的二邊，這種見解是徹頭徹尾的荒謬之見。

若常及無常，是二俱成者。

如是則應成，非常非無常。

如果“恆常”與“無常”二者兼俱的法可以成立，那麼就必須承認非恆常與非無常〔二者兼俱〕的法成立。既

然已經成為所破的恆常與無常二者兼俱的人我本體絲毫也不存在，那麼二者皆非的〔人我〕也不可成立。

這裡所說的於同體中恆常與無常二者，如果是以異體的方式而成立，則為二者兼俱；如果是以一體的方式而成立，則為二者皆非。如果將恆常視為無常，將無常視為恆常，但〔常與無常〕二者是如同光明與黑暗一樣不可位於同體的法，又怎麼能在見到其中一者的時候，又見到另一者呢？

法若定有來，及定有去者。

生死則無始，而實無此事。

如果對方認為：從無始以來，〔眾生〕以連續不斷的生生死死一再流轉漂泊，以及未來的流轉漂泊是實有存在的，這種恆常存在的輪轉者，就稱之為人我。

如果承許人我或者五蘊從以往向此時的來，以及前往何處的去以自性而存在，則人我就成為沒有開始，也即從無始以來即恆常存在的法。但事實上，這種情況並不存在。因為在十六品【觀縛解品】等各品中，已經宣說了人我或者五蘊無論以自性而成立為常與無常，其來去【流轉】都不合理的理由。因此，所謂“無始輪迴”的說法，只不過是分別心假立的法而已。

今若無有常，云何有無常，

亦常亦無常，非常非無常？



由此可見，如果輪迴不存在絲毫的恆常，那麼無有始終的輪迴又怎麼會是無常的呢？因為無始無終並非一剎那的法，而無常又是剎那之性。既然如此，那麼所謂前後世的取捨者又怎麼可能應理呢？絕不可能。

還有，如果恆常之法絲毫也不存在，那麼寂滅的無常又是指什麼呢？作為無常之法，就不能被無常所吞噬，因為是剎那性的，故而以他法不可毀滅，如同以水不能使水潮濕一樣，並且不存在非無常的法。

既然如此，那麼無常究竟是什麼樣的呢？

對此，諸大派別都異口同聲地說過：“以‘恆常無常中，悉皆無無常’就可以將〔無常〕駁得毫無立錐之地；而以‘無常中無常，常亦無無常’又可以舉一反三地類推二者兼俱的情形；這樣一來，證明二者皆非不存在的破斥方法也就一目了然了。”所立之法也因此而不可存在了。

因此，包括單獨的恆常與無常，以及匯集其二者的二者兼俱都被駁得蕩然無存，二者皆非的情形也隨之而不可能再有安身之處了。

辛四、破依後際而安立之恆常等四種邪見：

若世間有邊，云何有後世？

若世間無邊，云何有後世？

如果世間的人我及五蘊為有邊，則為斷滅之法，那麼又怎能會有輪迴世間的後世呢？如同阿羅漢最後的身體一樣。

反之，如果輪迴世間為無邊，又怎能會有輪迴世間的後世呢？因為並沒有新產生跟隨前世五蘊的後世取受五蘊，前後世的五蘊完全成為了一體。

五陰常相續，猶如燈火焰。

以是故世間，不應邊無邊。

為什麼呢？因為，五蘊既在接連不斷地延續，又在〔接連不斷地〕毀滅前法【前面的五蘊】，如同燈火的火焰也是以接連不斷生滅的方式出現的一樣。因為前法的毀滅，所以遮破了有邊；又因為後法的產生，所以又遮破了無邊。

以燈的比喻可以揭示出：所謂前際僅僅為有邊，或僅僅為無邊的說法，都是不合理的。

若先五陰壞，不因是五陰，

更生後五陰，世間則有邊。

如果前一剎那〔的五蘊〕已經毀滅，並且依靠前面正在毀滅的五蘊，也沒有產生後面的五蘊，如同燈火熄滅了一般，那麼世間也就成了有邊。

若先陰不壞，亦不因是陰，

而生後五陰，世間則無邊。

如果前面〔的五蘊〕沒有毀滅，並且也沒有依靠前面的五蘊，而產生後面的五蘊，那麼世間也就成了無邊。但以上的兩種假設都是不合理的。

（鳩摩羅什原譯中“真法及說者，聽者難得故，如是則生死，非有邊無邊”一偈，在藏文原文中遺缺。）

若世半有邊，世間半無邊。

是則亦有邊，亦無邊不然。

如果〔世間的〕一半是有邊，而另一半是無邊，那麼世間就成了有邊無邊二者兼俱的法。但是，因為其二者相違，所以這種假設不合理。

彼受五陰者，云何一分破，

一分而不破？是事則不然。

其理由是：怎麼能說取受〔五蘊〕者的一半已經壞滅，而另一半又尚未壞滅呢？我們通過兩方面所闡述的理證，都可以將其推翻。因此，取受者不應該是〔壞滅與非壞滅〕二者兼俱的法。

受亦復如是，云何一分破，

一分而不破？是事亦不然。

還有一個理由：作為近取五蘊的受蘊，怎麼會一半已經壞滅，而另一半又尚未壞滅呢？這種情形也是不合理的。

若亦有無邊，是二得成者。

非有非無邊，是則亦應成。

如果所破之法亦有亦無邊可以成立，那麼就應該承認遮破該法的第三種法——非有非無邊也能以本體而成立。但這種假設也是不合理的。

由此可知，正是對因果的取捨，從而導致五蘊如同燈火一般持續不斷地往後延展。

因為以五種方式在取受五蘊上都不可尋覓，所以相違的壞滅與非壞滅不可能聚集於同體之上。

庚二、安住於勝義離戲而破邪見，或為共破：

一切法空故，世間常等見，

何處於何時，誰起是諸見？

依照勝義離戲的觀點：因為內外一切法，都是如同影像一般的緣起空性之法，所以，關於〔世間〕恆常、無常等的四邊十六見，無論在任何處所、任何時刻，哪位補特伽羅又能以什麼理由而生起呢？絕不可能，因為已經證達彼等一切皆為空性的緣故。

《中觀根本慧論》之第二十七觀邪見品釋終



乙三、隨念恩德之頂禮：

**瞿曇大聖主，憐憫說正法，
悉斷一切見，我今稽首禮！**

（原譯：瞿曇大聖主，憐憫說是法，悉斷一切見，我今稽首禮！）

〔眾生〕怙主〔釋迦牟尼佛〕敷演正法之因，不是為了求得名聞利養等等的回報，而是以極其清淨的先見之智，以及無緣大慈大悲之心，為了令其斷除一切顛倒邊執惡見的需要，而攝受一切眾生，宣說般若波羅蜜多緣起離戲寂滅之正法的。

〔我龍樹〕以感恩戴德之心，向無等本師釋迦獅子表示真誠的敬禮！

〔此段落為了便於理解，其先後順序稍作調整。〕所謂正法中的“正”，是指不住於二邊的遍知妙智之同類因，以及究竟斷證之正因；所謂“法”，是指賢善或者護持圓滿二利之力。也可以這樣解釋，所謂“正”，是指諸聖者；所謂“法”，是指救脫於輪涅有寂之險隘。還可以這樣解釋，所謂“正”，是指為聖者所稱歎；所謂“法”，是指從執著邊見之險崖處獲得救護。

所謂“瞿曇（喬達摩的另一種音譯。意為最勝，古印度一氏族名。釋迦牟尼佛即出生於此族，故經書中常稱其為“瞿曇”。瞿曇也是古印度傳說中一位仙人的名稱。）”，是因為〔世尊〕出生於瞿曇大仙人種姓，所以冠以〔“瞿曇”〕之美稱。

甲三、末義：

這裡的末義，也即為論著撰寫圓滿所作之跋。

歸屬大乘對法之義，闡揚勝義真如法性，開顯〔聖〕般若波羅蜜多之理的《中觀根本慧論》，乃為擁有不可掠奪之智慧與悲心，開演如來無上大乘之理，成就極喜地之果位，前往極樂剎土，於“極淨光世界”成佛，號“智源光如來”之聖者大阿闍黎——龍樹菩薩圓滿撰著完畢。

奉擁有殊勝自在妙智之具德大國王赤松德贊之聖詔，印度中觀大論師，堪布【法師】雜加納嘎巴達【益西娘波】（即智藏論師。約在七、八世紀時，古印度一佛學家名，著中觀二諦論，持自續派中觀見。），與主校比丘焦若·魯堅贊（八世紀中，藏王赤松德贊時青年三譯師之一。譯有《解深密經大疏》四十卷、《了義中觀》、《般若要義》和《抉擇諸法關樞》等經籍。）譯師共同翻譯、校勘並訂正。

該論共二十七品，四百四十九偈，共計一卷半。

之後，於喀什米爾慧美繼鴻城【妙臂城】中心的仁親衛寺【藏寶寺】內，喀什米爾堪布——大智者哈薩瑪德【夏波洛珠】，與西藏譯師巴擦尼瑪紮【日稱】，於〔喀什米爾〕國王帕巴拉【聖天國王】年間，根據與喀什米爾版本相符之《顯句論》，再次進行修訂。

隨後，於拉薩大昭寺殿內，印度堪布嘎那嘎瓦馬色及國卡【金鎧】與譯師〔巴擦尼瑪札〕，〔依照印度東西方各類版本〕再次進行大校。

印藏聖賢所宣義，智者輕易而傳引，
以上師語為莊嚴，趨入聖者密意境。

遵循前輩無垢之傳統，以宣無謬殊勝善妙語，
為證絢爛清淨大光明，故當趨入而獲聰睿智。
願此善令無緣法藏道，廣弘十方滅除有無邊，
論妙理者普獲具德智，發出實相獅子之吼聲。

根據雪域中部之語獅子，了義大全知麥彭蔣揚南加加措親書之筆記，承蒙前噶托寺加袞思德仁波切提供謄寫順緣，並賜寫前後頌詞。然因其餘志未了而匆匆辭世，故令校正等不甚周密。

十五勝生周之丙寅年（1926年），於協慶寂地勝樂吉祥增善寺，由協慶傑美白瑪南加，與自在演說教理之〔成就者〕——堪仁波切根桑華丹對照頌詞注釋反覆校對，並最終定稿。

願以此善根能圓滿文殊怙主金剛持師徒之心願，並成為正法與眾生獲得廣大利益之因。

二零零四年四月初八譯竟於
眾生怙主法王如意寶晉美彭措之
顯密正法道場——色達喇榮五明佛學院
重校於二零零七年四月二十九日