

前際後際品第十一

子二、破補特伽羅自性有能立因

分二：丑一、破有生死作用之因；丑二、破所依有苦之因。

丑一、破有生死作用之因

分三：寅一、釋品文；寅二、配合了義教；寅三、攝義示品名。

寅一、釋品文

對此，或言：我自性有，以有流轉¹²⁶故。若無我，則誰具有從前世來今生、復從今生去後世之體性，於五趣中生死輾轉流轉？

大師亦云，生及老死之流轉無始無終。具無明障有情，與愛相應，為愛鏈所縛，其流轉之前際不可得。由生死相續之門而說流轉。若爾，則流轉者亦有，彼即是我。

破此分二：卯一、破流轉自性有；卯二、此正理亦可用於別處。

卯一、破流轉自性有

分二：辰一、破流轉之始中終三分；辰二、破生死之前後及同時。

辰一、破流轉之始中終三分

流轉若體性有，則亦如瓶等而有前後¹²⁷。然此流轉無前後際，以（佛）說生及老死之流轉無始無終故。

富藍那等外道諸師，問佛見不見此流轉前際。佛若答見，則壞自說無創世者及無因不生。若答不見，則承認不知，壞自說佛是一切智者。

頌曰：問見前際否，大牟尼答非。

外道問：“嗟，喬達摩，見流轉之前際耶？”大牟尼（答曰：）“前際不可見。”

頌曰：流轉無始終，

如是，說流轉無始無終故，明示流轉非自性有。

頌曰：此無前無後。(11.1)

¹²⁶ *saṁsāra*, 'khor ba, 玄奘譯作“生死”、“流轉”、“生死流轉”。本書譯文亦據上下文作不同處理。

¹²⁷ 此指前際（始）、後際（終）。

是故，前後際不可得故，流轉非自性有，如旋火輪轉。

若謂：說流轉無始終者，是顯示無（前際）“自此生”之始限及後際“自此不生”之終限。說無此二者，如何成明示流轉非自性有？

（答曰：）此中所說流轉無始終者，未必如汝所言，亦說無前後分，意指勝義中無，如《佛護釋》解云：

約勝義說，言“此無前無後”。

因此，與上述《明句論》所釋者不相違。

設作是念：若爾，答“見前際耶”問時，說“不可見”乃名言中事，豈可作流轉無自性之能立？

（答曰：）此同《六十正理論》中所說之正理：

若惑盡苾芻，生死已還滅，
何故正等覺，不說彼發起？

謂自相有蘊若有最終之盡、生死還滅，則無不說最初發起之因相，故當有始。

若謂：大師破流轉之前後，與（佛）說有最終之盡相違：

諸苾芻，汝等當念：“為令生死流轉盡故，自當勵力。”應如是學。

（答曰：）不相違。前所引經加“具無明有情”等之簡別，顯示必是彼等之生死流轉無終；斷煩惱無餘者，則有盡之際。

設作是念：無始者與有終不相違耶？

（答曰：）不相違。如《四百論》云：

如見種有終，然彼非有始；
如是因不具，故生亦不起。

謂如種子雖無始，然為火焚焦而有終；生雖無始，然煩惱盡、因不具足，而有後煩惱增上受生盡之終。

此中，約思惟事之真實而言，始、終二者同無；名言中，始、終二者有無不同。

若謂：流轉之始、終雖非自性有，然中自性有，以未破彼故。

頌曰：彼無始無終，又豈能有中？

彼流轉之始終非自性有，又豈能有自性有之中？非有也。是故，

流轉如虛空，遠離體性有始、中、終故，僅剩名字，如旋火輪轉等。

此中，《佛護釋》引《四百論》云：

始中終三者，生前不容有。

除卻二二者，一一起豈成？

始、中、終三者即生、住、壞三者。生、壞無體性、故住亦無體性者，即始、終二者既無、中者亦無之義。是故，流轉者非因流轉自性有而自性有。

辰二、破生死之前後及同時

分三：巳一、略標；巳二、廣釋；巳三、攝義。

巳一、略標

頌曰：故彼有先後，俱次第不成。(11.2)

流轉之始、中、終無自性，是故，彼流轉中流轉者之生及老死，有體性有先後及同時之次第不成。

教中說，諸有情生死無間、從無始以來流轉而無終結，謂有能生死之有情。內教師依此稱補特伽羅體性有。“無始終”之說已證成生死流轉自性有不成。此處說生死若自性有、則必不逾三時之三途，而破此三者。

總一切有為有生及老死。如前已說“若一切事是，諸時衰亡法”(7.24)，滅亦可名“亡”，是此正理用於他非有情因果等時次第之時說；此處則約有情言。“死”、“亡”之名言亦依時位而設¹²⁸。觀先後及同時之所依，非天授初、中、後之出生、衰老、死亡，是總取彼三者。

巳二、廣釋

分二：午一、破先後；午二、破同時。

午一、破先後

分二：未一、破生為先；未二、破老死為先。

未一、破生為先

頌曰：設若生為先，老死為後者，

¹²⁸ 詳見 7.24 “衰亡”一詞注。

生當無老死，

若流轉者之生為先、老死為後，爾時，彼之生當無老死，亦即無死。

若許此，則生當成無為，以離變異之衰老及死亡故。已生有情若不死亡，則須是常，故當成無為。

佛護解釋說，生若無老死，則無將來老死之所依。後縱遇老死，亦當與生無涉，以體性無老死而住故。

頌曰：不死亦當生。(11.3)

若計生為先，則天授當非死於前世而最初生於今生，故流轉當有始，及有無因之過失。

又，“我於過去生中”之憶念前生當不成。復當有昔未曾有之新生有情。

“天授非死於前世而生於今生”之義，或以為是生於今生之天授非死於前世。(是則應知，)譬如，前世之天轉世、今生受生為人，此人雖非死於前世而生於今生，然生於今生之天授必如流轉而無始。

若許此今生受生為人者死於前世，則極不應理，以前世中尚無彼故；死於前世之天當仍未死故。若許此今生受生者本身死於前世，則此死於今生者本身當生於來世，故已死之眾生須仍受生為此眾生。

若謂：若非前世某一名“天授”之有情死、而今生一有情生，則應有始。此說不應理，以此處是約同一天授而言、破其生死二者之生為先，而非非約同一有情而言、觀各別有情之生死二者何者為先故。

(答曰：)此處非觀各別相續二有情之生死何者為先，是觀同一相續有情。此中，對方許，今生之天授，最初於生處結生之生及舍彼蘊同類之死二者中，生為先、死為後。復許同一相續之生死先後不決定。然對今生天授、彼之我二者俱體性有之宗而言，不許是各別，故許為同一體性。若爾，則當成一，故今生天授之生死及與彼同一相續之生及老死，此二者之先後不可分別。

是故，若同一相續之生先於死亡，則天授生於今生之前，須不經與彼同一相續之死。若爾，則天授之流轉當有始；一相續之有情當先無新有；天授當不可說“我於過去生中”，有如是過失。

因此，既非說生於今生之有情非死於前世而生於今生，亦非說死於前世及生於今生之二者為各別相續有情，故全無此等過失。

設作是念：今生之天授雖能憶念“我於諸前世受生為某某”，然不可如彼所憶念而受許。若受許，則今生之天授於諸前世已有，故成常。

（答曰：）此諍乃不明憶念理趣之言。譬如，諍論時，先許聲等是常，後不憶先所受許而許無常。對方出相違過時，憶先所許，念“我先前許聲是常”，而不念“後來之我先前許常”。以此因相能出相違過。此若不爾，則不能出，以先前許常者後來不當許無常故。

如是，今生之人天授憶念前世時，是念“我先前受生為某某”，非加今生之時簡別而念“我先前受生為某某”。

因此，今生之天授生起“我”想之所緣——我於諸前世已有，故與如是憶念不相違。今生之天授若前世已有，則成常，與之不同。

如是，未來生中，今生之補特伽羅本身雖不去後世，然“我”想之所緣——唯我於彼隨行，故因憂懼自身後世苦而於今生斷其因不善、為得樂故而於今生勤修善業亦應理也。譬如，明日雖無今日之人，然因憂懼明日有饑渴苦而於今日積聚飲食。亦如因憂懼老苦而於少盛時積財。

此一切皆不別分“某時某處之我”，總願我離苦得樂而如是行。唯我於彼等時隨行，故彼亦非於境錯亂。

因此，起“我”想、施設名言之人與施設名言之所依我，二者不應視作等同，而應知此人是此我之一分。由見此等對生起總緣起之決定、別苦樂由黑白業果生之決定至極重要，故說少分。

此中，《釋》云，或言如見庵摩羅樹等未經衰敗、枯死而初生，我亦未經老死而生。（答曰：）此等亦於自種子滅時方生故，非他未壞而生，故與前同。設作是念：樹異於種子，故樹之生不須他壞。（答曰：）因果非異，故與所立同。

若如前述，屬同一相續，則與我同；若非如是，則難作答。

未二、破老死為先

頌曰：設若生為後，老死為先者，

無生之老死，無因云何有？（11.4）

若有情之生為後、彼之老死為先，則先前無生之老死無因，當云何有？不當有也，以說“生緣老死”故。如云：

若擎舉坯塊，舉者有其因。

離彼擎舉因，餘無下墮者¹²⁹。

謂必唯舉是墮因，非他；如是必唯生是壞因，非他。因此，無因之壞非有。

此壞以生為因，故必唯生起是壞滅之因。是故，引下文（《釋》）亦稱善：

故諸有為法，具因而出生。
所有生與壞，乃諸法自性。

此是證成第二時壞是前時生之果之依據。

午二、破同時

頌曰：生老死同時，此亦非所應。
正生當死亡，

生及老死同時體性有亦非所應。此若不爾，則正生時當死，即當正滅，此亦不應理，以如明暗相違故；正生者正死，此事亦不見於世間故。

總生滅之作用不相違，生滅二者亦不相違。然正生、正滅二者同時對同一所依而言則相違，眾所周知。此中，生滅若自相有，則如上述，正生時須有將生者。若爾，則現在者亦當正滅。爾時，正生當增、正滅當盡二者相違也。

頌曰：二俱成無因。(11.5)

生、死二者亦俱成無因，以同時之二者互為對方之因不成；未經死而有生、未經生而有死故。

巳三、攝義

設作是念：生等有先後及同時之次第亦可、無此等次第亦可，生及老死且有。此等不可無所依，故必有一事，此即是我。

如是，以正理為前導而觀察時，

頌曰：彼先後同時，次第不容有，
何故生戲論，謂此生老死？(11.6)

生及老死之先後及同時之次第不容有。汝何故對之生此論，謂此

¹²⁹ 十地經？

是生、此是老死？

又，此等若不可得，則諸聖者何故生戲論？不生戲論，以如實觀故。生及老死若體性有，則成先後二者及同時隨一。然先後及同時之次第都不成故，生及老死非體性有。既非體性有，則願棄是說：生及老死體性有，故起生死作用者之我體性有。

卯二、此正理亦可用於別處

頌曰：不僅唯流轉，非有前之際，
因及果二者，以及相所相。(11.7)
受及領受者，諸有義隨應，
如是一切事，皆非有前際。(11.8)

不僅唯流轉一有情之生及老死非有前際一先後及同時之次第，應知因及果、相及所相、受及受者，亦非有前際及其所表之後及同時次第。

此亦因在先若體性有，則因時亦須有果，然非有故，當成無因。若果在先，亦成無因。因果二者若同時有，則二俱無因，如前已說。

若相在先，當無所相。若所相在先，當無相。若相及所相同時體性有，則可互不觀待而有。若受者在先，則因何而成受者？若受在先，則無受者亦可有受，此不應理。若二者同時，則可互不觀待而有及成無因。

不僅應以流轉之釋了知因果等，亦應用於（通達）餘等有義之事隨其所應，量及所量、知及所知、所立及能立、支及有支等一切，皆非有前際等三者。

寅二、配合了義教

為顯示如是生死、因果等非體性有亦由甚深教證成，及為顯示一切開示諸法無前後際、無生死、流轉不可得等之聖言應以此品釋之，故配合了義教略說少分。

《寶云經》¹³⁰云：

轉正法輪時，怙主汝曾說：
諸法本寂靜，無生性涅槃。

¹³⁰ 《寶云經》卷1：“第一寂滅道，無生亦無滅。體相如涅槃，歸依說法王；能轉法輪者，顯現於正道。”(T16, no. 658, p. 211, b12-18)

如是，（《三摩地王經》¹³¹）亦云：

法本空不來，無去住離住，
幻性恒無實，一切淨如空。

…

佛陀所說法，無盡故不見，
本無我有情，雖說亦不盡。¹³²

…

施設毗婆沙，不得流轉初，
前際者無相，未來亦知故，
入如是事業，上下隨當生，
法常寂性空，悉無我應知。

此中，“本”謂初。“寂靜”謂諸法寂智之境，以不生故；此復自性涅槃體性空故。次四句，說三時本來空，如幻，如虛空。次五句，說諸法本來補特伽羅我空，佛陀所說法亦為假施設。次五句，說諸法無前後際；為未來時亦如是通達故，現在須趣入事業，將來當隨自緣分證上、下之果。次二句，說應知了知諸法者之體性我空是“無我”義。

寅三、攝義示品名

流轉者補特伽羅及其流轉事一生、老死、因果等，若自體有，則生等之名言亦不可立，故說流轉者及令生死相續者，唯名言增上安立中可成。應如是決定。

觀前後際品第十一

以上是第十一品“觀前後際”共八頌之釋。

¹³¹ 《月燈三昧經》卷9：“過去未來法亦空，無去無住離處所；常無堅實如幻性，一切勝淨如虛空。”
(T15, no. 639, p. 609, c17-18)

¹³² 《月燈三昧經》卷9：“若人為他演說法，而不執著於文字；法本無我無眾生，彼能演說而無盡。”
(T15, no. 639, p. 609, c29-p. 610, a1)

自作他作品¹³³第十二

丑二、破所依有苦之因

分三：寅一、釋品文；寅二、配合了義教；寅三、攝義示品名。

寅一、釋品文

對此，或言：我自性有，以有與之相屬之苦故。教中說“五取蘊之苦”，故有。此苦亦非無所依，故有所依，此即是我。

破此分二：卯一、破苦體性有；卯二、此正理亦可用於他法。

卯一、破苦自性有

分二：辰一、立宗；辰二、示能立。

辰一、立宗

頌曰：或許苦自作，他作及共作，
或許無因作，所作非所應。(12.1)

此中，論敵或許苦由自作，或許苦由他作，餘等許由自他共作，某些許苦無因生。對此，立宗曰：此苦由自性所生一切種非所應。

數論師許苦由苦之自性生。勝論師等許苦由補特伽羅我作。內教及餘等許苦之能作異於苦之自相。露形外道許苦由二者共作：苦由身作，而身是苦，故由自作；復由命作，而命非苦，故由他作。順世外道則許無因而生。

辰二、示能立

分二：巳一、破苦由自他一一作；巳二、破由二者共作及無因論。

巳一、破苦由自他一一作

分三：午一、破觀待苦之自他一一作；午二、破觀待補特伽羅之自他一一作；午三、示非由自他一一作之他能立。

午一、破觀待苦之自他一一作

分二：未一、破觀待苦之自作；未二、破觀待苦之他作。

未一、破觀待苦之自作

¹³³此品名僅見於藏譯《中觀根本頌》及藏譯《明句論》(參葉少勇 2011b)。

頌曰：苦若由自作，則不從緣生。

苦若由自作，則當由苦之體性作。是故，當不依因緣生，以自若已有則不須自生、自若非有、則能生非所應故。

頌曰：由依此等蘊，彼等蘊生故。(12.2)

(苦)是緣生，以依此等死時之蘊，而有彼等生時之蘊故。因此，苦由自作不應道理。

未二、破觀待苦之他作

頌曰：若彼與此異，若此與彼異，
則苦由他作，由彼等他作。(12.3)

若彼等生時之蘊與此等死時之蘊是體性異，若此等死時之蘊與彼等生時之蘊是體性異，則未來之蘊當由彼等現在之他蘊作，故苦當由他作。此不成，以體性若異則無因果之相屬故；如下文所說“彼依彼生起”等(18.10)故。

後二句，《佛護釋》及《般若燈論》之譯文為善：

彼等他作故，苦當由他作。

午二、破觀待補特伽羅之自他一一作

分二：未一、破由補特伽羅自作；未二、破由他補特伽羅作。

未一、破由補特伽羅自作

若謂：苦由苦作，非苦由自作之謂，而是補特伽羅自作自苦。非他補特伽羅作已施與自，故言苦由自作。

頌曰：若補特伽羅，自作苦誰是，
作苦不屬苦，補特伽羅者？(12.4)

若人補特伽羅，自作屬此人補特伽羅之苦，則作此苦而又不屬所作苦之補特伽羅是誰？以須別分“此是苦”、“此是苦之作者”，而說“此作此”，然不可如是說也。

若計具人苦取蘊之補特伽羅作天苦，則此補特伽羅即非自作自苦，而成他作他苦。

若謂：此二補特伽羅取蘊雖異，然補特伽羅非異。

(答曰：)此亦不應理，以取蘊異物之補特伽羅不可示故。

未二、破由他補特伽羅作

若謂：人補特伽羅不作人苦，然作生天之天苦，而施與天補特伽羅。以天苦假名天補特伽羅。

頌曰：苦若從他生，則苦由他作，
苦所施與者，云何可離苦？(12.5)

天苦若從非天之他人補特伽羅生，則由一他人補特伽羅作此苦已，苦所施與之天補特伽羅，離此所施之苦，云何可別有？非有也。

頌曰：苦若從他生，則作苦授他，
他補特伽羅，離苦者是誰？(12.6)

天苦若從他人補特伽羅生，則作此天苦而授天之他補特伽羅、由所取苦施設為人補特伽羅而離自所取苦是誰？非有也。

若受者、授者體性有，則須與自所取苦體性異而可得，然此不可得也。

此破授者補特伽羅之頌，不見於《佛護釋》及《般若燈論》。《明句論》則對(上述)二頌分別釋之。

又，苦由補特伽羅自作若自性有，則苦由他作亦自性有。

頌曰：自作非有故，苦豈由他作？

然先前已說，苦由自作非體性有，故此等苦豈由他作？非也。

他所作苦者，即他所自作。(12.7)

其因相者，以他所作苦者即他人所自作故。

《佛護釋》解釋說，若此苦非由此人自作，則天苦云何由他作？與《明句論》義同。

午三、示非由自他一一作之他能立

頌曰：且苦非自作，彼非即彼作。

且苦非由自作，以苦非由苦本身作故；此復自作自相違故。

頌曰：若他非自作，苦豈由他作？(12.8)

若稱苦由體性有之他作，則豈由他作？非由他作也，以計度“此作”之他非自作、亦即非自體有而觀待他因故。

《佛護釋》中說，或思此苦由補特伽羅自作、然補特伽羅非異於

苦，而言苦由苦作；或思此補特伽羅作此苦、然彼非苦，而言苦由他作。（本頌）第一句破苦由補特伽羅自作，以無所取之單純補特伽羅非有故；第二句破苦由苦本身作；後二句破苦由他作，以離苦之我非有故。

巳二、破由二者共作及無因論

設作是念：苦雖非由各別一一作，然有二者所共作者。

（答曰：）如輪等一一（支分）雖不可安立為車，然依支分和合安立為車。此言雖應理，然此如（二人）一一未殺生、不可說二人共殺。

頌曰：若一一作苦，應成二者作。

若自他一一作苦，則此苦由二者和合共作。然一一實不能作，以之前已破故。

頌曰：非由自他作，苦豈成無因？（12.9）

如上所釋，苦雖非由自作、亦非由他作，然苦豈成無因生？不成也，如虛空花之妙香。

如是，苦非體性有故，彼之所依——我亦非體性有。

卯二、此正理亦可用於他法

頌曰：非但苦非有，此等之四種，
一切事亦然，非有此四種。（12.10）

如是，非但內有情苦非有自作等四種，種、芽、瓶、布等一切外事亦然，非有自作等四種。應如上述解。

若謂：此等外內諸事若無自作等四種，則以何者成立？以此等定有故。

（答曰：）此中，約尋求此等是否體性有而言，此苦等若自性有，則自作等四種隨一須有，然此非有，如前已說。故苦等決定非自性有，以能遍¹³⁴不容有故。

然若（了知）有我唯顛倒所得，而尋求苦等世俗緣起之建立者，則應棄自作等四種，如第八品中所說者，受許唯由此緣之緣起成立而有。如云：

¹³⁴ 自性是自作等四種之能遍。

乾慧許此苦，自作及他作，
共作及無因，然汝說緣起¹³⁵。

《佛護釋》解釋說：“若謂：苦若非有，則云何大師說：‘迦葉，有苦。我知苦、見苦’¹³⁶？（答曰：）（大師云：）‘誰言無苦？我豈未說‘故當不從緣起’耶？是故，我說苦是緣起，不說由自作等。”

因此，二種釋論俱以緣起因相正破自作，亦以此破他作。是故，共作亦以此破。以此因破無因生亦極明瞭，故必須受許緣起因果之次第，以此破自性有，而示無自性中一切能所作應理。應知此義貫穿本論始終，最為重要，以若執觀察是否真實有之正理能破緣起因果次第，則彼宗難許因果，故說對之不應開示細無我、須示粗無我而引導故。

寅二、配合了義教

為顯示如是破諸法自作、他作、共作、無因亦由甚深教成立，復為顯示如是開示之一切聖言應以本品釋之，故配合了義教略說少分。

《三摩地王經》¹³⁷云：

於世俗中佛說法，有為無為皆觀待，
真實之中無我人，一切眾生相如是。
善黑諸業悉不壞，自所作者還自受，
諸業之果不遷轉，無因亦不受此果。
一切有幻無自在，空虛無實如水泡，
如幻陽焰恒空無，雖可言詮然非有。

又云：

猶如洞山峽谷中，緣會則有迴響出，
如是應知諸有為，眾生如幻如陽焰。

寅三、攝義示品名

攝義前已說訖。

觀自作他作品第十二

¹³⁵ 《出世贊》？

¹³⁶

¹³⁷ 《月燈三昧經》卷5：“猶如泡沫及炎電，諸法亦如水中月；眾生壽命不可得，於此界沒他世生。所作之業無失壞，黑白業報亦不亡；因果相應勝法門，微細難見佛境界。”（T15, no. 639, p. 575, a22-b14）

以上是第十二品“觀自作他作”共十頌之釋。

行品第十三

辛二、示唯事之自性空

分二：壬一、破事自性有；壬二、破自性有之能立。

壬一、破事自性有

分三：癸一、釋品文；癸二、配合了義教；癸三、攝義示品名。

癸一、釋品文

分三：子一、以他許之教釋無自性；子二、斷如是解釋不成之諍；子三、破此教義之別解。

子一、以他許之教釋無自性

以無間所說之理趣觀察，諸事不從自等四者生，亦無別餘自性有而生之相。然（諸事）對慧眼為無明翳所壞者仍顯現由體性生，故迷惑愚夫，如幻化之馬、象等欺誑不知幻術者。

頌曰：欺誑法則妄，世尊如是說。

諸行欺誑法，故彼等虛妄。（13.1）

是故，佛陀世尊說，凡欺誑法皆虛妄。謂欺誑必是虛妄。又說，一切行是欺誑之有法。因此，彼等一切行皆虛妄。經云：

諸苾芻，行是欺誑之有法，彼等是虛妄；涅槃是不欺誑之有法，彼是勝義。

又云：

如是，此行乃欺誑法，亦是定當損壞法。

謂欺誑法顛倒矯現，如旋火輪。勝義諦非欺誑，如涅槃。是故，以正理成立（諸行）無體性、然顯現為有而欺誑。教亦說諸行欺誑，由此成立諸事無自性，以《般若經》云“一切法由無自性之理趣而空”¹³⁸故。此中，經說涅槃為諦者，是因經說諸行乃欺誑之有法、顯示彼等非諦實，故以不欺誑為“勝義諦”，而非指自體增上而有之諦實有。

子二、斷如是釋不成之諍

¹³⁸ 《能斷》。

或稱：若因是欺誑之有法而說一切行虛妄，則都無能起作用之事，而成損減一切事之邪見也。

先前所引之經雖是聲聞部所許之經，然實事論二部¹³⁹不如是許此經之義，故興此諍。彼等以為，凡是虛妄一切如同“兔首有角”，而作是念：若爾，則一切因果當無。不知安立非體性有而如是顯現為虛妄，及此等顯現義能起作用、猶如幻化，而作是言。

然汝稱能迷惑諸行欺誑之有法為體性有尚屬實言，以此若不能迷惑汝等之輩，則立此為能迷惑愚夫便無義故！

頌曰：欺誑法即妄，此中何欺誑？

若言“凡欺誑法即虛妄”，爾時，“何者欺誑？”即執何者為無事而成損減？

（答曰：）若諸事有少自體，說事為妄，則因損減而成無見。若時諸事都無自性，爾時，“此中何欺誑”非謂無有少法，故此妨難不合道理。

若謂：若汝許此教是說破諦實之虛妄、而非說事不能起作用，則此教顯示何義？

頌曰：世尊之所說，乃顯示空性。（13.2）

世尊如是說行是虛妄者，非顯示行是無事，是顯示自性不生之空性。如【無熱惱請問經】¹⁴⁰云：

凡從緣生彼不生，彼等非有生自性。

凡依緣者說彼空，凡知空性不放逸。

謂依緣即自性不生之義。如是，此說行是虛妄之教，亦示自性不生，非說破

生之無事。若爾，則釋自性不生而如是顯現者為說（諸行是）欺誑及虛妄教之義。

子三、破此教義之別解

分二：丑一、示別解教義之理；丑二、破此解之能立。

丑一、示別解教義之理

¹³⁹ 有部與經部。

¹⁴⁰ 版本？

依先前所引說（諸行是）壞滅有法之經，聲聞部許一切事自身成後於第二時不住、然現為住是欺誑及虛妄義。若如是解，則自性不生非經義，而稱自性不住是所說“無自性”、“虛妄”、“無實”之義。此因相分二：

頌曰：諸事無體性，見有變異故。

第一，以諸事若無自體有之體性，則不可見此等有變異，然見有變異故。非自體有是經義非所應；體性變異故自性不住方是經義。

頌曰：事無性非有，諸事空性故。(13.3)

第二，諸事體性有之無體性非有，以須許諸事有法之空性法故。對非有之石女兒而言，彼之青色不成，故有法若無、則依彼之法亦不成，是故，諸事自性有。

頌曰：設若無體性，變異復何屬？

又謂：諸事若無自體有之體性，則此變異是何等法之體性？

此等妨難者熟悉正理之建立，故釋自所許教中所說無自性時，稱此教義意指自體不住之無常，而絕不以常、無常作有自性、無自性有或諦實有、非諦實有之義，故與雪山聚中妨難者¹⁴¹之信口雌黃有天壤之別！

《根本慧論》著者之後，有瑜伽行宗出，作諸論建立，說諸事諦實。此中，以內教他宗為敵方時，是實事論二部。對彼等所示教之妨難，亦出自小乘藏。雖爾，然破此等所許時，亦破瑜伽行宗所許之實事，故遮破之正理無有不同。

丑二、破此解之能立

分二：寅一、破變異自性有之能立；寅二、破空性自性有之能立。

寅一、破變異自性有之能立

分二：卯一、以自性與變異二者相違破；卯二、以變異自性有不容有破。

卯一、以自性與變異二者相違破

對於某事不可改易之法，稱為“此之自性”，以不為他所替代故。此復須如對於火不可改易之火熱。

¹⁴¹ 似指篤布巴·喜饒堅贊等。

頌曰：設若體性有，變異豈所應？（13.4）

若諸事體性即自性有，則許此是某（事）之自性，變異豈所應？非所應也。此出相違曰：非自性有，以見有變異故。此是名言之變異。

卯二、以變異自性有不容有破

頌曰：本身無變異，

且住前位之事者本身無變異，何以故？以如是變異若是衰老之異名，則住少壯位之少者當不衰老，以非有老故；彼位中少壯變異不成故。

設作是念：不許少者之老，而是老者衰老。

頌曰：他者亦非有。

少不衰老故，老亦不老故。（13.5）

他老者亦非有老。何以故？以老者亦不須再衰老故。

此處，《明句論》中說，老、少二位相違。《佛護釋》中說，此是同一補特伽羅不能同時有老少二位、以此因相破少者成老者之正理：天授少位正滅與老位正生二者雖同時，然此二位非同時有，自宗於名言中亦須許之。

因此，如先前破生時所釋，變異若體性有，則有同時住二位之過咎，以此破之。

頌曰：若本身變異，乳應即是酪。

若許他已老者雖不衰老，然少者本身成老者之變異體性有。若爾，則乳應不舍自位而成酪矣。

若謂：乳非即是酪，以舍乳位而成酪位故。

（答曰：）若因相違而不許乳即是酪，

頌曰：離乳有何者，當成酪之事？（13.6）

則離乳之外有何物當成酪之事？非有也。以酪、水等他都不成酪故。

對老少、乳酪等而言，可有“前法變成後法”之名言。對火薪等因果而言，則無“薪變成火”之名言。

如是，因變異體性有不容有故，無常體性有非是說諸行欺誑及虛妄之義，而是說諸事自體不生。

如《寶源經》於“法無生無起…解脫度眾生”之後，云：

示諸法無我，有情解脫執，
自他解脫故，到彼岸無越。
大仙出三有，到彼岸不得，
此彼岸非有，到彼岸唯名。
言說者亦無，所言亦非有，
為說者不得，了知者亦無。
著邪分別故，眾在此徘徊，
彼知寂法人，出離見如來。
勝煩惱成佛，自成佛無住，
故證佛菩提，自覺復覺他。

謂無變異、體性不可得，及不通達此之過患、通達之勝利。

寅二、破空性自性有之能立

分二：卯一、正義；卯二、斷此與教相違。

卯一、正義

前已說諸事無體性者非有，許是諸事之空性也。是故，稱“作為空性所依之事自性有”不應道理。

頌曰：若有少不空，則當有少空。

若無少不空，則空豈能有？（13.7）

若空性有少分自體有，則彼之所依自性有之不空亦有少分。然此中受許空性、無我是一切法之總相，故我不空若少分亦非有，則空性豈能體性有？不能也。對治離觀待，猶如虛空花。

“一切法無我”之教義，實事論二部亦受許。“無我”所無之“我”，二論師俱許是自體有，故《明句論》中所釋如上者亦成。

《佛護釋》解釋說，觀察時，不空少分亦無，故空豈能有？此即一切法無我之義，故所說義同。

若許空性之少分是實有，則亦必許彼之所依有法之少分實有，以無所依有法、則能依之法不容有故；實有者與虛妄所依相違故。

因此，中觀宗與實事論二部對此俱無異議。然實事師許有法及空性二者俱實；中觀師則許有法不實，故空性亦非實有。瑜伽行宗諸智者，見圓成實實有、則彼之所依依他起須實有，而立依他起諦實，以

彼若實有、則能不作功用成立彼之空性諦實故；彼若非實有、則以此為因彼之法性當成無實故。

因此，彼等之相違說者¹⁴²，全非內教上下各宗之規，故但可棄之。《入行論》云：

若時謂非有，所觀不可得，
無事離所依，云何住心前？

此非顯示破所破之所依，而是諸事若非實有、則無事空性諦實無所依之義。

卯二、斷此與教相違

分二：辰一、釋文義；辰一、示說此之出處。

辰一、釋文義

若謂：為令諸所化解脱故，世尊說空性、無相、無願三解脱門。此與外道不共，故見此唯如來說。然汝等今以解釋聖言之矯飾，行謗舍空性之實，令斷增上生及解脱之道。吾與汝諍至此足矣。

（答曰：）嗚呼！汝等至極顛倒者，耽著事及無事為實，為此蛇所纏，棄往解脱城之正道，而執赴生死曠野之道為能解脱，是善士所呵斥者，汝反譏毀善士！

頌曰：諸佛說空性，諸見之出離。

嗟！諸佛大藥王說，空性是諸見即實執之出離即拔除，故唯一切諦實見審慮之還滅。此唯還滅亦非自體有。

頌曰：若誰起空見，說彼不可救。（13.8）

因此，若誰見此空性為自性有，說彼等為不可救。

此如某人曰“無貨與汝”，若對方說“願給‘無貨’”，則無法令此對方了達本人無貨。二論師俱作是釋。

為令對方生起本人無所與貨之心故，而說此語。因此，生起彼心非不應，然生起“無貨”是某種貨之心則非所應也。

如是，說“諸事非體性有”時，執為“此等諦實空”非不應，然執為“此事諦實空諦實”則非所應也。因此，許此文是顯示“若執‘諸法空’、則不可救”者，乃全無觀察之狂言！

¹⁴² 如覺囊派學者許勝義諦實有、世俗諦非實有。見下文。

二論師俱說，“起空見”之意謂耽著空性為事，亦即執空性為諦實或執空性為體性有，豈是唯執“無自性”？《四百論釋》云：

若有少自體有“空性”，則諸事應有自性，然非有也。如云¹⁴³：

無非空空者，當從何而起？
正如無對方，對治云何起？

《四百論釋》亦引此頌。

聲聞部受許空性實有，前文及此文俱破之，然畢竟不破無我之唯有。

如是，若倒執文義，則謗言勝義諦不容有；或雖容有，然長養此所決定之定解時，反成相執，而能起長養如理決定真實義見之大障。

辰一、示說此之出處

文中“(諸佛)說”之佛經出處，乃《寶積經》中之《迦葉請問經》。經云：

非彼等空性令諸法空，以諸法本空故。非彼等無相令諸法無相，以諸法本無相故。非彼等無願令諸法無願，以諸法本無願故。彼等如是觀察者，迦葉，名中觀道無倒觀察諸法。迦葉，若誰緣空性而分別空性，我說彼等失壞我言、至極失壞我言¹⁴⁴。

(佛)說“非空性令諸法空、以諸法本空故”等，意謂不應執法本身非諦實空、而由他諦實者令彼空。

所說“分別空性者至極失壞(我言)”之分別，(佛)說是“若誰緣空性”，故是指緣(空性)為諦實，非指分別“此空性也”。此若不爾，則與無間所說觀察“空性”等三者是中觀道相違故。

復有“起空見不可救”喻義相合之理。經云：

迦葉，譬如，有一病人，醫師授藥令彼一切病擾動。若是藥在腹而不出者，迦葉，於意云何？如是病人甯得差不。(答曰：)

¹⁴³ 藏文德格版

¹⁴⁴ 《大寶積經》卷112：“復次迦葉，真實觀者：不以空故令諸法空，但法性自空；不以無相故令法無相，但法自無相；不以無願令法無願，但法自無願；不以無起無生無我無取無性故，令法無起無取無性，但法自無起無取無性。如是觀者，是名實觀…若以得空，便依於空，是於佛法則為退墮。”(T11, no. 310, p. 634, a5-14)

不也，世尊。是藥令一切病擾動已，若在腹而不出者，其病轉劇。世尊曰：如是迦葉，空性能滅一切見。若誰起空見，我說彼不可救¹⁴⁵。

先前痞滿之疾，服藥除已，若藥本身未消則反生疾。內教實事論二部，許無我諦實。雪域先人，或破諸事堪忍究竟觀察正理所作觀察而有，而許如是遮破之空諦實¹⁴⁶。此喻所指即彼等也，以通達破所破之空性能治煩惱現前眾疾、然執空為實則亦生煩惱疾故。

除此別作空及不空二理者¹⁴⁷，其空之理無前喻之義，以非是量之所遮而是損減故；執不空之理則但生煩惱疾耳。

癸二、配合了義教

如是，一切行非體性有而顯現為體性有，體性有則變異非所應，諦實空之空性無實，此等所示亦由甚深教所成立者，先前已於各節引訖，應由此推知。

癸三、攝義示品名

虛妄者之妄，謂非自相有而顯現為自相有。彼中一切能所作可成，故不應執虛妄義為一切能所作事空。變異及無常亦然。破虛妄之實有之空雖非實有，然非非有，故作為道之所緣、諸求解脫者緣之而修能令障盡至極應理。對此等道理應生定解。

觀行品第十三

以上是第十三品“觀行”共八頌之釋。

¹⁴⁵ 《大寶積經》卷 112：“迦葉，譬如醫師授藥令病擾動，是藥在內而不出者，於意云何，如是病人甯得差不？不也，世尊。是藥不出，其病轉增。如是迦葉，一切諸見，唯空能滅，若起空見，則不可除。” (T11, no. 310, p. 634, a16-19)

¹⁴⁶

¹⁴⁷ 似指篤布巴等藏地學者所許之世俗諦空、勝義諦不空之理。

會合品第十四

壬二、破事自性有之能立

分三：癸一、破會合自性有；癸二、破因緣取作我所自性有；癸三、破系縛解脫自性有。

癸一、破會合自性有

分三：子一、釋品文；子二、配合了義教；子三、攝義示品名。

子一、釋品文

對此，或言：諸事自性有，以（佛）說彼等之會合故。如經廣說諸行會合：依眼、色有眼識起；三者和合生觸，與觸俱有者為受；如是，此二名“受”、“想”之法亦是會合、非不會合；為貪、嗔、無明之諸結所結縛，云云。

破如是許分二：丑一、破會合自性有；丑二、顯示此亦破正會合等。

丑一、破會合自性有

分二：寅一、立宗；寅二、示能立。

寅一、立宗

頌曰：所見見見者，是三各二二，
及一切互相，會合皆非有。(14.1)

所見之色、見之眼、見者之識三者中，眼及色、或眼及識、或識及色二二，不僅如此，三者一切之同時互相會合，皆非自性有。

頌曰：如是貪貪者，所貪…

如同所說見等三者，應觀貪及貪者、或貪及所貪、或貪者及所貪二二，及三者一切，亦非同時互相會合。

…餘煩惱，

以及餘諸處，應以三種觀。(14.2)

如此所說，餘嗔、癡等煩惱，餘所聞、聞者、聞等處，亦三種為一組，彼等二二及三者一切之會合非體性有。

寅二、示能立

分二：卯一、以異無自性破會合；卯二、觀察一異破會合。

卯一、以異無自性破會合

分三：辰一、述論式；辰二、此理用於別處；辰三、示因成立。

辰一、述論式

頌曰：相異方會合，

先成立異品周遍：若會合體性有，則互相為異亦須體性有。

頌曰：然所見等中，此異非有故，

會合當不成。(14.3)

次述因：然所見等中，此異非體性有故。次立宗：彼等之會合當不成自性有。

辰二、此理用於別處

頌曰：非但所見等，異性不可得，

又，非但所見等安住因果事之異體性不可得，

頌曰：任何同時者，異性不應理。(14.4)

瓶、衣等任何成雙及同時諸事之異性體性有亦不應理。是故，兼示彼等之相合亦非體性有，以旨在顯示一切事之會合皆無體性故。

辰三、示因成立

分二：巳一、述因；巳二、除過。

巳一、述因

頌曰：異依異成異，

稱“瓶異於布”之異者，依所異布而安立為異。

頌曰：無異異不異，

無觀待所異布，異瓶當不異於布。先成立：一切安立為異者，須依彼所異而安立。

頌曰：諸凡依彼者，異彼不應理。(14.5)

次總說周遍：諸凡依彼法者，異彼所依處自性有不應理。

次用於差別事：瓶亦是依布而有，是故，瓶異於布非體性有。

巳二、除過

分二：午一、除不定過；午二、除不成過。

午一、除不定過

若謂：瓶雖依及觀待布而異於布，然此異亦體性有，有何過耶？

頌曰：若異異於異，則無異亦異。

若異瓶異於異布之異體性有，爾時，對無觀待所異布之獨瓶亦可立“異於布”之名言，然此不可得。

觀待布、不觀待布二者是正相違。瓶異於布故觀待布，若此異自體有，則當由自體增上自在而有，故與依他相違。此亦不合理：

頌曰：無異異非有，是故無有異。(14.6)

若無觀待所異布，則瓶異於布非有。是故，瓶異於布非體性有。如是駁斥之。

此等正理，如《四百論》云：

諸凡緣起有，彼者非自在。

此全無自在，是故我非有。

《四百論釋》釋“我”為自體有之自性。此中，如《釋》所說，瓶異於布雖觀待布，然瓶之體性則不觀待布而有，應分別何者觀待而有、何者不觀待而有。

上述者乃貫穿全論始終之不共正理與關捩，應數數憶念。

若謂：若汝全不許異，云何可說“異依異成異”(14.5)？

(答曰：)以是互相觀待而有之異，故安住世間名言而說“異”故。《佛護釋》亦云：

由世間名言增上而成異。

此處，《釋》答“若世間世俗中稱瓶、布為異，則何故不言種、芽為異”之問時，說世人以瓶、布為異而不以種、芽為異之差別者：俱生心以瓶、布為自體有之各別，然非如是執種、芽。非謂名言中瓶、布相異而有，而種、芽非相異而有。

俱生心不以取之因果為自體有之各別，其因相前已說訖。瓶、布自相有，雖名言中亦無，然唯異者，名言中有，以已說瓶異於布是緣

起故；二種釋論¹⁴⁸亦說名言中有故。

六識、眼色等六根、六境皆無體性有之異，此因相主要用於破會合自性有。其因者，由“若異異於異…”（14.6）及“諸凡依彼者…”（14.5）所成立，故六識異於根、境須顯示為緣起。因此，諸因果亦是唯異。此若不爾，則彼等一、異皆非故當成非有，以唯有之一、異若非正相違，則實有之諦實一、多隨一之決定亦不能成立故。

若謂：若爾，名言中應有他生。

（答曰：）對此，《入中論釋》說有自宗以三性建立解經之法，故於名言中雖須許“依他起”，然與“他生”不同，以許“他生”之義、名者，是宗趣師分別果從自生或從他生而作，彼亦非觀察果是否從唯自或唯異者生，而是觀察是否自體異、次對自相異之生立“他生”之名故；（自宗）“依他起”之名則是為遣除“果自在而生”之念故；（果）唯隨因緣轉故；唯他不為自相有之他所周遍故。

午二、除不成過

食米齋派¹⁴⁹說：若異事觀待異事方生異之心，則彼非自性異於彼，然我等不作是言。“異性”，是總亦是別。彼有集合之事者，雖不觀待異物，亦可稱“異”。是故，我等無汝所言之過。

頌曰：異非有異性，

此中，已成異差別中，“異性”之總非作為異物而有，以此中無須分別“異性”為異物故；作此分別者，是為成異故，然已成異故。

頌曰：非異中亦無，

不僅如此，非異之一中，亦非有“異性”之總異物，以如汝所許，彼中唯有一，而與有“異性”異物相違故。亦無一、異俱非之第三聚，故名“異性”之總全無能做為異物而有。

若謂：雖破“異性”之總，然權且有他，無“異性”則無他，故亦有“異性”之總。

頌曰：異性若非有，異或即非有。（14.7）

“異性”之總，若如上述非有，則異或即——非體性有。《佛護釋》中對此頌（另）作有二種解釋，與上述者不同。

¹⁴⁸ 《明句論》與《佛護釋》。

¹⁴⁹ “食米齋”是勝論派創立者之諱名。

卯二、觀察一異破會合

若謂：雖已說見等之異非有，然說觸是三者和合，故會合自性有。是故，見等自性有。

（答曰：）此中，見等之會合若自性有，則彼見等是體性一、抑或體性異？

頌曰：彼不與彼合，

若是前者，彼法不與彼本身會合，如不觀待水之單獨乳，不言彼“與水合”。

頌曰：他不與他合。

體性異之他亦不與他會合，如與水別住之乳，不言彼“與水合”。

丑二、顯示此亦破正會合等

若謂：二者融合為一時是一，故不會合；各別住時，亦不會合，故雖破會合，然有相異之正會合，故會合亦有。

頌曰：正及已會合，

若正會合體性為一，則彼不與彼本身會合。若體性異，則會合亦不成，以一切未會合者皆成會合故。

若許半分會合，則是計一分會合即整體會合，而許一體或二分（會合）者，以對異所出過破之。因此，能成辦會合用之業——正會合非有。

若謂：無正會合亦可¹⁵⁰，然有會合。

（答曰：）若無正會合，則無會合之發起，如是則作用圓滿之會合亦非有矣。

若謂：會合不圓滿亦可，然（會合為）一之前有相異之將會合事——會合者。

頌曰：會合者非有。（14.8）

彼若非有，則不能會合，會合之作者非有自在能住，而令作用圓滿也。

子二、配合了義教

¹⁵⁰ 拉薩版作 *kyang bla*（“亦可”），義較明瞭。塔爾寺版作 *kyang sla*（“亦淺易”），與《佛護釋》同。

為顯示如是所說眼、色等根、境、識等之會合非體性有亦由甚深教成立，及為顯示破諸法相應及會合之一切聖言應以本品釋之，故配合了義教略說少分。

《鄔波離請問經》¹⁵¹云：“相應眼當見…故眼終不見。”次云：

知此法無性，諸勇出憂世，
受欲而不貪，斷貪度有情。
雖無有情命，人王利有情，
非有亦饒益，彼等行艱哉。

次云：

勝解此法性，彼終非有貪，
意不著三有…

謂無眼等之相應、會合，及無貪等，以及如是通達之勝利。

子三、攝義示品名

諸法之會合、相應、和合及集合者，在自體增上而有中皆不能安立，故於彼等無自性中，彼等一切建立極可成。對此二諦道理應起堅固決定。

觀會合品第十四

以上是第十四品“觀會合”共八頌之釋。

¹⁵¹ 《月燈三昧經》卷9：“所言覺觀但妄想，世間不可得其邊；本際從來無有相，而為未來因緣道。造業所為有所起，隨上中下有所生；此法自性無知覺，法空無我應應知。”（T15, no. 639, p. 610, a2-p. 611, c17）

自性品第十五

癸二、破（從）因緣取¹⁵²（而）自性有

分三：子一、釋品文；子二、配合了義教；子三、攝義示品名。

子一、釋品文

對此，或言：諸事自性有，以有能生芽、行等諸事之因緣——種子、無明等之取故。此是《明句論》中所說之承啟。《佛護釋》云：

（問：）汝許諸事是緣起，復言無體性。云何諸事生而無體性？若事體性不從因緣生，則（於）此外當從何生？若布（之）體性不從經緯生，則經緯體性豈生耶？若全不生，則“生”何謂也？

（答曰：）汝乘馬時豈不見馬耶？汝雖言諸事緣起，然不見彼等之無體性。

或執諸事都無體性有之體性、然從因緣生二種受許為相違，

本品當說此二實不相違。此是（《佛護釋》所說之）承啟。諸正理之最大關捩即在分辨此二和雜¹⁵³。

破如是自性有論分二：丑一、破諸事自性有；丑二、示自性有論不逾邊執。

丑一、破諸事自性有

分二：寅一、破自性有之能立；寅二、示自性有之妨難。

寅一、破自性有之能立

分三：卯一、正義；卯二、示此破餘三邊；卯三、呵斥所破義之見。

卯一、正義

分二：辰一、示自性不須因緣且相違；辰二、示自宗之自性相。

¹⁵² 此科目中文字與先前所用者稍異。此處用 *nye bar len pa*；先前用 *bdag gir byed pa*。

¹⁵³ 視從因緣生與自性有為一事。

辰一、示自性不須因緣且相違

頌曰：自性¹⁵⁴從因緣，生即不應理。

行、芽等若有自性，則從無明、種子等之因緣生即不應理，以自性有便無須能生故。

設作是念：若生之前已有，則生當無義，然唯先前非有之自性依因緣生。

頌曰：因緣所生性，應成有所作。(15. 1)

若爾，則此果之自性應成有所作，以從因緣生故。

設作是念：唯然，應是所作。

頌曰：“自性有所作”，云何可言此？

云何可言“既是所作、又是自性”？不可也，以相違故。

此中，造作與非造作二者是正相違，故於同一事，確立其一便須遮遣另一。所作必是造作，自性——本性必是非造作，故所作與本性不可共處一事。如世間不稱水之熱為其自性，亦不稱術士以貓眼晶等造作之映紅寶等為其自性。

設作是念：然則世間稱火之熱、映紅寶等天然¹⁵⁵之體為彼等自性，故凡所作即非本性云何應理？

(答曰：)世間不稱造作物為“自性”或“本性”，此中亦受許。如是則世間雖稱火之熱為火之自性或本性，然此亦非火之本性，以離本性相故。火可見為觀待聚光鏡等因緣，火之熱亦然，是所作故，如水之熱，可明確彼非自性。

此中，水之熱與火之熱二者，雖同是因緣所作，然世人認為(此二者)是否為造作不同，故是否為自性亦不同。此雖是世人所共了，然諸實事師，不許所生水熱、所生火熱有是否自性所生之別，故不許世間於造作物不稱“自性”名言之理。自宗則如是受許。

諸愚夫執著無自性事為有自性，見彼(自性)唯此法中有、不見於他法時，如執著“熱為火之自相”而言諸相，以稱“自己之相即自相”故。大師亦由彼等所共了之門，於阿毗達磨中建立此等世俗自體。

¹⁵⁴ 關於本品“自性”之說明，參見《導讀》。

¹⁵⁵ 原文及藏譯《明句論》作 *rigs ma*，似不可解。有學者認為，*rigs* 或為梵文 *jātānām* (“天然”) 的誤譯，姑且從之。

復說無常等與他法共通者為總相。

此中，熱為火之本性、無常是有為之本性，雖名言中亦無，然就此等為不共相、共相而言，阿毗達磨中說為自相、總相。自宗如是許名言有。是故，自相有或自體有與不共之自相二者差別極大。

《釋》云：“阿毗達磨中，由彼等所共了之門，說自相及總相。”謂諸愚夫執諸法之相為彼等之本性，故不破而為彼等說二相；非謂阿毗達磨中亦如（愚夫）執火之熱等為本性、而立二相為彼等之本性，以《入中論》云：

彼等《對法》俱說有，《般若經》中佛俱遮。

《釋》亦說，阿毗達磨中由自、總相等差別之門示五蘊皆有，《佛母經》說五蘊皆自性空，故勝義中無平等、世俗中有平等故；名言中亦不許火之熱為其本性故。

因此，非謂自不受許火之熱等、故是他許。是說不分火之熱與火之自性二者而執為一，此於自宗不成立，故立為唯他所許。

辰二、示自宗之自性相

若謂：若言“是所作故非自性”，則何為自性相？何為自性？

頌曰：自性非造作，亦不觀待他。（15.2）

此中，自體者名為“自性”，故某事之我所說名彼之自性。

若謂：何者是何者之我所？（我所即特性）

1、明屬性

（答曰：）有法之非造作法是彼之我所。造作者非彼之我所，如水之熱。不屬他者亦是彼之我所，如自之僕及自之財。屬他者則非彼之我所，如不得自在之暫借物。

2、區分屬性與特性

如是說者，非謂一切造作者及依他者皆非彼法之我所。

3、明特性

是說立為彼法自性或本性之我所，必非彼之造作者、必非屬他者如暫借物。

4、定義

是故，說名火之自性者，乃火之本來非造作體性；非先無新生；三時中全不改易；不觀待餘因緣，如水之熱、彼此、長短等。

5、明有無自體：勝義無而世俗增益可作是說。非指增益我執而是說可以施設。

若謂：有如是火之自體耶？

（答曰：《釋》）說“此既非自體有、亦非無”，意謂此雖有然非自體有，如《入中論釋》云：

此中勝義者，乃諸見真實者智差別境所得之體性，然非自體有。

如是雖非自體有，然為除聞者怖畏故，增益而說世俗中有此。

對此，或言：有此所為故說有，故勝義諦非所知。

（答曰：）此不應理，以《正攝法經》云：

為除世間怖畏故，由名言增上說“生”、說“滅”。

而生滅亦當成非所知故。

或言：“增益而說”云云表勝義諦非所知。

（答曰：）此亦不應理，以（月稱）引《三摩地王經》¹⁵⁶，作為“增益而說”云云之依據：

於無文字法，誰聞誰宣說？

增益無文字，聞此亦說此。

謂聞者、說者、所說法皆增益而有，而彼等亦當成非所知故。因此，由心假施設而說亦多說為“增益而說”，故增益之“二我”¹⁵⁷不必等同。

6、何故名增益而有

若謂：云何說“增益而有”？

（答曰：）“彼之自體，即名諸法之法性”¹⁵⁸等，是之前第二問¹⁵⁹之答。此（法性）者，諸法之體性；體性者，自性；自性者，空性；空性者，無自性。此（法性）者，真如；此亦真如體性之不變、常住。

若此等由無明翳力所見者真實中有，則須為聖者淨定無漏智所見。然彼等之真實，以都不見彼等之理，成彼智之境，以彼智證諸事真實

¹⁵⁶ 《月燈三昧經》卷9：“若人為他演說法，而不執著於文字；法本無我無眾生，彼能演說而無盡。”
(T15, no. 639, p. 609, c29-p. 610, a1)

¹⁵⁷ 名言我及自性我。

¹⁵⁸ 《明句論》

¹⁵⁹ “有如是火之自體耶？”

故；諸事於真實中非有是彼等之真實故；所破若有則可見，然以無所見立為證所破之遮破故。

所說“無見為最勝見”之義，亦非許都不見為見。如前所說，立不見戲論為見離戲，故見與不見非就同一所依而言。此亦《攝般若波羅密多頌》所云：

不見諸色不見受，想無所見不見思，
若心意識都無見，如來說此是見法。
有情自言見虛空，應觀虛空云何見，
佛說見法亦如是，非餘見喻所能說。

謂所不見者為五蘊、所見者為法。此法意謂真實，如云：“誰見緣起，彼即見法”。

譬如，虛空唯除礙觸，所破障礙若有則可見，然不見障礙，是為見或通達虛空。此中亦所見者為虛空、所不見者為障礙。（經偈）末句破見真實如見青色、非如此喻所說而見。說不見五蘊者，顯示無漏淨定不見有法。

若爾，則亦非非真見真實而唯假施設，彼勝義亦不成自體有。如是之自性，一切有法雖不可成，然諸法性可成；自體有之自性，則無一法可成也。

卯二、示此破餘三邊

若謂：破諸事自性有雖破自事¹⁶⁰，然他事自性有，以未破彼故。彼若有，則自性亦當自性有。

頌曰：若自性非有，他事豈能有？

若熱成火之自性，則觀待濕之自性，可立為他事。觀察時，若事都非自性有，爾時，他事豈能自性有？非有也。

頌曰：他事之自性，說名是他事。（15.3）

以他事之自性——體性自性有，稱為“他事是自性有”故。

若謂：雖破自之自性——體性、他事——體性二者，然事自性有，以未破彼故。

頌曰：離自性他事，豈能更有事？

離自性及他事之事豈能有？不能也。

頌曰：自性及他事，若有則事成。(15.4)

故自性、他事隨一若體性有，則事當成自性有，然此二者前已破訖，故無。

若謂：汝雖破事，然未破無事，故自性有。彼若有，則其相違者有，故事亦有。

頌曰：設若事不成，無事當不成。

若事自性有不成，則無事自性有當不成。

頌曰：事之變異者，眾人謂無事。(15.5)

以瓶等之事從現在位變異者，世人稱為無先前之事故。

此中之意：對所知中不容有之無事所破雖亦須破諦實，然有、無所破之實執強弱不等，以此關捩，若能成立有事滅壞之無事所破為無實，則易成立餘無事為無實。

卯三、呵斥所破義之見

頌曰：若人見自性，他事事無事，
彼等則未見，佛教之真實。(15.6)

如是，自性、他事、事、無事，皆非體性有。若人自詡無倒解說聖言，因（佛說）“地之自性，堅；受之自性，領納境”等，而見自性、他事二者及識等現在之事、彼等過去等之無事為體性有，則彼等未見、未言佛教之甚深緣起真實。

如是，自性等體性有與正理相違。諸佛不許與正理相違事之自性，以無倒覺悟一切事之真實故。是故，諸智者唯以佛語為量，以彼應理而不欺故。

“教”，依梵文原字¹⁶¹解，即：出自盡一切過失之可信處¹⁶²，故名；曉諭徹了¹⁶³，令解真實，故名；徑直往詣¹⁶⁴，依此往詣出世間愁憂，故名。是故，唯立佛語為教。他人諸說理不成立，故不立為教。

¹⁶¹ *âgama*, 古時漢地音譯為“阿含”、“阿笈摩”、“阿伽摩”。

¹⁶² *âgama* 之字源可分解作 *âptebhyap* (“可信處”) *âgatavât* (“出自”)，古時漢地譯師似據此譯為“來”、“生起”、“至教”、“聖言”等。

¹⁶³ 又，可分解作 *â* (“徹底”) *gamayati* (“曉諭”)，古時漢地譯師似據此譯為“旨”、“敕”、“敕旨”等。

¹⁶⁴ 又，可分解作 *âbhimukhyâd* (“面對”) *gamanât* (“往”)。

寅二、示自性有之妨難

分二：卯一、教之妨難；卯二、正理之妨難。

卯一、教之妨難

自性、他事、事、無事自性有之見乖離正理，故非真實。

頌曰：世尊由證知，有事及無事，

《迦旃延那經》，俱破有及無。(15.7)

是故，為諸求解脫所化，世尊於《教誡迦旃延經》中俱破有無二邊：

迦旃延，現世間多著有無，故不能解脫生、老、病、死、愁憂、悲歎、苦痛、憂惱、忿恚，不能解脫死之苦惱。

此經為一切部所誦，故據此教及上述正理，自性等四不受許為體性有。

若謂：世尊因何超勝？

（答曰：）因其無倒了知事及無事之自性。

卯二、正理之妨難

頌曰：設若自性有，則彼不應無。

又，若火等自性有，爾時，彼自性有之自性不應再由變異之門成無。

頌曰：自性變異者，是事終不然。(15.8)

何以故？以自性有變異終不應理故，如虛空之無礙性終不變異也。然（火等）亦是變異之有法故，如水之熱非是自性。

若謂：若因自性有無變異故，然變異可得故，而稱諸事非自性有。

頌曰：若非自性有，則是何變異？

若非自性有，則變異當是何者之變異？是故，非自性有則變異不成，此亦可得故，諸事自性有。

頌曰：若是自性有，云何可變異？(15.9)

若彼自性是自體有，則云何可變異？不可也。

據《佛護釋》，前二句以將變異（之事）無自性，破有變異之事；後二句以自性有則變異不成，破事自性有。此四者皆論之本義。此中，

《釋》云：

“變異可得故，非自性有”之語，是約他許之變異可得而言，我等終不受許有變異。

謂“變異可得故非自性有”是就（《釋》）先前所言“火等雖自性有、然汝亦見變異”而言。非謂唯變異亦不受許。

丑二、示自性有論不逾邊執

頌曰：說有則執常，說無則斷見。

如是，自性有畢竟非有，然尋思有諸事、先前滅壞而無者，說“有”則定執為常，說“無”則定墮斷見。常斷見能中斷增上生及解脫、起大損害。

頌曰：是故有智者，不應住有無。(15.10)

是故，智者不應住有無二邊。

又，若謂：有此事、無事之見時，何故即墮常斷之見？

頌曰：諸凡自性有，彼非無故常。

凡稱作自性有者，自性無還滅，故終非無有。是故，受許自性有即成常見。受許唯有則不然。

頌曰：謂先有今無，是應成斷滅。(15.11)

受許先前有之事自性有、今即後來滅壞而無，是則應成斷見。受許先前唯有、第二時唯滅則不爾。

對我等而言，不成依自性之常斷見，以不許事自性有故。

設作是念：汝等雖無常見，然有斷見。

（答曰：）若先受許將斷之事自性有、後許成無，則因損滅終須有之自性有而成斷見；（我等）說畢竟無之自性有為無，此非損滅，故不成斷見。如《入楞伽經》¹⁶⁵云：

世尊，若誰先許貪、嗔、癡，後謂貪、嗔、癡非有事，彼是斷滅者！

若許事自性有，則縱不言常亦墮常見。若許先前自性有、第二時滅壞，則縱不許斷亦墮斷見。故許事自性有以降，不逾常斷之見。

¹⁶⁵ 《入楞伽經》卷5《佛心品》：“世間人云何墮於無見？謂說言貪嗔癡，實有貪嗔癡，而復說言無貪嗔癡，分別有無。”(T16, no. 671, p. 542, a12-13)

若不受許事自性有，則無依自性之常斷見。然而，若無因果安立處，則因損減而墮斷見。

此中，不可說不受許將斷之事故不成斷見。如順世派，雖不先許前後世及業果等將斷（之事）、後說無有，然亦成斷見而不能遣。

瑜伽行宗許依他起唯心及心所自相有、以此遣除斷見，依他起無遍計執、以此遣除常見。然損減觀待外境之能所取名言中有，依他起非實有而增益之，故墮常斷二邊。因此，唯有中觀宗之見不墮有無邊、遠離常斷過，而非他宗所能。如《寶鬘論》云：

於作人蘊論，世間數論師，
勝論及裸形，試問離有無。
是故示諸佛，無死甘露教，
甚深離有無，知是不共法。

唯補特伽羅論者，是內教補特伽羅實物有論。唯蘊論者，是內教補特伽羅非實物有、蘊實物有論。簡言之，不知如何在無自體有自性中安立有業果、系縛、解脫等以來，所說任何遣除常斷見之理皆不出此二邊，以遣除斷見時必許有邊、遣除常見時必許無邊故。

是故，說無色而有心、遍計執非自相有而餘二性¹⁶⁶自相有之唯識之理，如正量部之我論，乃大悲大師為漸次導入證勝義之方便故，針對如是所化所說之不了義，而非了義。

安立何等聖言為不了義、何等聖言為了義者，應隨行《三摩地王經》及《無盡慧所說經》而了知。此等於《辨了不了義善說藏論》中已詳述，可參閱之。

子二、配合了義教

為顯示如是由正理所示一切事無自體有自性亦由甚深教成立，及為顯示如是開示之一切聖言應以本品釋之，故配合了義教略說少分。

《三摩地王經》¹⁶⁷云：

一切難思議無生，由是壞事無事想。
愚夫為心所自在，百俱胝有中受苦。

¹⁶⁶ 依他起性、圓成實性。

¹⁶⁷ 《月燈三昧經》卷3：“若能解一法，不復處胞胎；一切法無生，能了此無生；知生說生者，則能知宿命。若得於宿命，能知所作業；若常知作業，得堅固眷屬。若於是空法，菩薩能解了；無有不知者，此非煩惱際。於非煩惱際，凡愚妄分別；是故於億劫，數流轉生死。”（T15, no. 639, p. 562, b1-21）

又云：

憶過去久遠，劫時為人雄，
大仙舟濟生，名為“無事生”。
甫誕住虛空，說諸法無事，
由是得此號，聲遍諸世界。
諸天皆申言：有佛號“無事”，
甫誕行七步，說諸法無事。
彼成示諸法，佛法之王時，
草木叢藥石，說“諸法無事”。
彼世界中聲，盡所有說言：
“一切悉無事”，世間師音相¹⁶⁸。

“無事”之義者，謂無自性。

子三、攝義示品名

總事及無事，別自事、他事、諸法真實之自性，都不能在自體增上而有中安立，對此正說之義應生決定。爾時，應間接引生緣起定解：唯名言增上安立為有中彼等一切極可成也。

觀自性品第十五

以上是第十五品“觀自性”共十一頌之釋。

¹⁶⁸ 《月燈三昧經》卷2：“爾時，佛告月光童子言：於過去廣大久遠無量無數不可思議過阿僧祇劫，爾時有佛，名無所有起如來應正遍知明行足善逝世間解無上士調禦丈夫天人師佛世尊，出現於世。云何名為無所有起如來應正遍知？童子，是佛生時上升虛空，高七多羅樹。行於七步而作是言：一切諸法悉無所有，一切諸法悉無所有。其音遍滿三千大千世界。是時地神展轉相告至於梵世，而作是言：是世界中有一佛出世，號曰無所有起如來應正遍知。其初生時，於虛空中行於七步，而作是言：一切諸法悉無所有。童子，以是因緣，其佛號曰無所有起。彼佛成正覺時，所有樹木叢林藥草皆出聲言：‘一切諸法悉無所有’。童子，時彼世界所出諸聲皆亦說言：‘一切諸法悉無所有’。” (T15, no. 639, p. 557, a14)

縛解品第十六

癸三、破系縛解脫自性有

分二：子一、正義；子二、破其能立。

子一、正義

分三：丑一、釋品文；丑二、配合了義教；丑三、攝義示品名。

丑一、釋品文

分三：寅一、破生死流轉及涅槃自性有；寅二、破系縛及解脫自性有；寅三、斷為涅槃而發起者應成無益之過。

寅一、破生死流轉及涅槃自性有

分二：卯一、破生死流轉自性有；卯二、破涅槃自性有。

卯一、破生死流轉自性有

對此，或言：諸事自性有，以生死流轉自性有故。諸趣輾轉往趣名“生死流轉”。若諸事非自性有，爾時，誰從前趣往後趣而流轉？當如石女兒矣。

破此分二：辰一、破所取蘊流轉；辰二、破取者有情流轉。

辰一、破所取蘊流轉

分二：巳一、破常流轉；巳二、破無常流轉。

巳一、破常流轉

頌曰：若謂行流轉，

若生死流轉自性有，則蘊、有情二者隨一須流轉。

若謂：行即蘊流轉。

頌曰：常則不流轉。

（答曰：）此亦決定為二：常或無常。此若是常，則不流轉，以離去來之所作故；若從前趣來而不往後趣去，則與是流轉者相違故。

巳二、破無常流轉

若謂：無常行流轉。

頌曰：無常亦不轉，

（答曰：）行縱然無常，亦不成體性有之流轉者，以無常者生已無間滅壞、諸滅壞者不復流轉故。

設作是念：然唯因果輾轉相續次第不斷之無常行流轉。

（答曰：）此分二種流轉：不分前後剎那而前後隨轉之相續流轉；前後各別之剎那流轉。破後者時，且破前後一一（剎那）者，當生果之後剎那不容是流轉者，以彼全不從前趣來、亦全不往後趣去故；流轉者須具此二所作故。已壞之前因亦不流轉，以全不從前趣來故；亦全不往後趣去故。離前已壞之行或後未生之行，別無過去或未來之行；此二者亦不能以已壞及未生作流轉者，故過去或未來之行不能是流轉者。

設作是念：此二者雖不流轉，然後剎那生時前（剎那）流轉，故觀待行之前後二者立為流轉者。

（答曰：）當觀前後剎那是自性一、抑或自性異？若是前者，則不應理，以是因果及前後故；前壞與後生之時是各別故。若是後者，則後剎那生時前（剎那）流轉亦不應理，以此二者體性異故。非不決定，此若不爾，則異生於生死中受生而阿羅漢亦當生死流轉矣，餘燈熾燃時已滅之燈亦當熾燃矣，以同是不相屬之別事，若前後二剎那之一生而另一流轉，則餘二例便無不可如是許之因相故。

又，後剎那若從前剎那生，則從已滅、未滅、正滅何等前剎那生？若從已滅者生，則芽亦當從焦種生而成無因也。此宗雖許滅壞為事，然不許後剎那從已滅之前剎那生，前已說訖，故如是破之。若從未滅者生，則種子未變而果已生，或因果二者當同時也。名言中雖許前未滅者為後者之親因，然此處是破自相生，故犯上述諸過。若從正滅者生，然無已滅未滅俱非之正滅也，對此二者之出過亦已說訖。

如是，破許分前後剎那之一一及二者總聚為流轉者，復破前後（剎那）之一異及後（剎那）從前（剎那）生體性有。是故，前後剎那及因果體性有不可安立，亦無依彼之相續，故相續之流轉亦非體性有。

凡許（有）諸趣輾轉相續流轉者之外道，皆許與蘊體性異之實物有補特伽羅流轉。是故，說行或蘊流轉乃是內教諸宗。此復多半許安立補特伽羅之所依為識，故許阿賴耶等識流轉，亦稱此為補特伽羅流轉。許不分前後剎那之相續流轉。

辰二、破取者有情流轉

分二：已一、破與蘊體性異之有情流轉；已二、破與蘊一異不可說之補特伽羅流轉。

已一、破與蘊體性異之有情流轉

若謂：以與正理相違，故行不流轉雖實，然與蘊體性異之實物有我流轉。

頌曰：有情亦同類。(16.1)

如是之有情流轉，亦全同於行流轉不成之品類，故不應理，以(有情)若常則無去來之所作，故常不流轉；有情若無常，則以剎那、相續之觀察可見流轉不成故。

已二、破與蘊一異不可說之補特伽羅流轉

頌曰：若謂人流轉，

眾敬部諸師說，行常、無常流轉不成之觀察適用於有情之說不應理，以我與蘊一異不可說，如是常無常都不可說之補特伽羅流轉故。

頌曰：諸蘊處界中，以五種求此，

無則何流轉？(16.2)

若此流轉之補特伽羅體性有，則於諸蘊、處、界中，以上述一、異等五種尋求此補特伽羅時須可得。若不可得，則何等體性有我當流轉？非有也。

頌曰：若從取至取，流轉…

又，此中，從人取¹⁶⁹至天取而流轉時，乃舍人取而去自性有耶？抑或未舍人取而去自性有耶？

頌曰：…當無有。

若是前者，則此前後二者中間當無五取蘊之“有”，以有舍前取而未取後取之位故；若自性有，則舍前、取後之二所作同時非所應故。

頌曰：若無有無取，何當於何轉？(16.3)

若此二者中間無“有”而無取蘊，則無可施設我名言之物，此我為何等？全非有也。若此非有，則將生天之取者補特伽羅亦無，故當於何流轉？亦非有也。

¹⁶⁹ *upādāna*, 與十二緣起支中之“取”不同，此處指取蘊，與“有”(*bhava*)同義。

又，取者非有，當起何等流轉作用？（第二個）“何”用作流轉之簡別詞。

若是後者，亦不合理，以未舍前生之“有”卻已取後生之“有”故。單一之我當成天及人之二我，此亦不可許。

若謂：天、人二“有”中間有天之“中有”，故無“有”之我非有。

（答曰：）此亦非所應，以先前舍前“有”流不流轉之觀察，亦可用於從人“有”至天“中有”之流轉故。

若謂：舍人“有”與取天“中有”二者同時，故舍前與取後亦同時。是故，此二者中間有無取之我之過失非有也。

（答曰：）如是則當觀察：此是我之一分舍前取、餘一分去“中有”；或無如是二分，而由我全體舍前與取後。

若是前者，爾時，當有舍人“有”及取天“中有”之二我。若是後者，則此二者中間當有無“有”之我。此與先前之差別，僅在去“中有”時，在臨近之短時間內當成無取。

此中，對方須許前後二有中間有無蘊我之正理：“舍此、取此”，謂依業之取捨二所作乃是依前後時各別蘊境者。爾時，言“此舍、此取”依作者之所作亦不可同時對同一事（作），以此二者若同時、則所作之所依——人及“中有”之二蘊亦當同時故；若自性有，則能依、所依於一切時中無改易故。如是，若取捨之二所作是先後時，則舍前“有”與取後“有”二者亦成先後。是故，已舍前與未取後中間當有無“有”之我。

卯二、破涅槃自性有

若謂：生死流轉自性有，以其相違之涅槃自性有故。入涅槃者亦決定為二。

頌曰：諸行入涅槃，是事終不然。

此復行或蘊入涅槃自性有終不成。

頌曰：有情入涅槃，是事亦不然。（16.4）

不僅如此，與蘊異物有情或一異俱不可說之補特伽羅入涅槃自性有，亦終不成。此等之正理，即“常則不涅槃”等（16.1）之改換。

此中，蘊或補特伽羅隨一，若不破此生死流轉者實有，則亦不能破此等生死流轉實有。若破生死流轉者實有，則亦破入涅槃者或證涅槃

繫者實有。若爾，則破證者證所證諦實。是故，亦破此等所證諦實。因此，涅槃或法身實有亦須遮破，以彼等（證者）若實有則所證須實有，然能遍¹⁷⁰已破故。

聖域¹⁷¹內教實事師亦能了知此等正理之運作，而對生死、涅槃不分此實有、此非實有之差別。然此間¹⁷²諸辯難者，則因不諳正理之運作而妄加分別。

如是意取涅槃亦自體有中不成，“佛母”¹⁷³云：

具壽善現，涅槃亦如幻、如夢。具壽善現，諸佛法亦如幻、如夢…善男子，縱有餘法勝過涅槃，我亦說彼如幻、如夢。

《三摩地王經》¹⁷⁴亦云：

勝義諦如夢，涅槃亦如夢，
善巧悟入此，稱上意律儀。

又云：

滅諦猶如夢，涅槃亦如夢，
菩薩說此語，斯名語律儀。

意取律儀是防護應斷、此能根除一切過失故，而說作意無自性義即是最上意律儀、口說即是最上語律儀。

寅二、破系縛及解脫自性有

分二：卯一、共破系縛解脫自性有；卯二、別破。

卯一、共破系縛解脫自性有

若謂：汝雖俱破生死、涅槃，然系縛及解脫自性有，故諸事自性有。

（答曰：）若安立貪等諸煩惱令所縛者無有自在而縛，此所縛之諸異生不能出三界，則（當觀察：）思擇貪等為能縛之系縛，常則易知其不應理；

¹⁷⁰ 指證者實有。

¹⁷¹ 印度。

¹⁷² 指藏地。

¹⁷³ 《般若八千頌》。

¹⁷⁴ 《月燈三昧經》卷 10：“滅諦不實猶如夢，涅槃之體如夢性；菩薩知言如是者，是名具足於口戒。諸餘語言不可得，無有分別無滯著；無有攀緣無取執，是名具足於口戒。” (T15, no. 639, p. 615, a25-28)

頌曰：具生滅法行，不縛不解脫。

故且（觀）具生滅法之剎那性諸行，（此等）則不受縛，亦即系縛非體性有，以相續及各別剎那（系縛）皆不成如上述故。此等之解脫亦非體性有，因相如上述。

頌曰：如上述有情，亦不縛不脫。（16.5）

如上述行之系縛、解脫不成之次第，有情亦不受縛、解脫。或如所說常、無常者不流轉、不涅槃之次第。

卯二、別破

分二：辰一、破系縛自性有；辰二、破解脫自性有。

辰一、破系縛自性有

若謂：雖破行及有情之受縛、解脫，然有貪等能縛取，故系縛亦自性有。

頌曰：設若能縛取，有取不能縛，

若能縛取自性有，則不出二途：此復“對有貪等能縛之取不能縛”，謂自性無系縛，以若（自性）有則須有別事能再縛、然再縛實無義故。若所縛、能縛自性有，則“縛此”之系縛所作、“此縛”之系縛所作二者須成異物，故已縛須再縛，如同第八品中所說之正理。

頌曰：無取亦不縛，何時受系縛？（16.6）

無取亦不能縛，以離系縛故，如如來。若爾，則何時能系縛？非有也。

又，如先有桎梏等能縛而縛所縛，

頌曰：若所縛之前，有能縛可縛。

然無…

若所縛之前貪等能縛已有，則可縛行或補特伽羅，然此亦無，以無所依則貪等非有故；若先有能縛則後無須與所縛相系屬故；對與能縛體性相異而有之所縛無須再縛故。

頌曰：…餘由已，未正去所示。（16.7）

此之餘能破者，由改換破已去、未去、正去（之文）所示，亦即“且已縛不縛”（2.1）等。

辰二、破解脫自性有

若謂：汝雖破系縛，然有解脫，以未受縛則無解脫，故有系縛。

（答曰：）若解脫自性有，則何者有之？

頌曰：且縛者不解，

且說受縛者不解脫，謂自性無解脫，以受縛故。

若謂：先前受縛者依修道方便後當解脫，故受縛者之解脫自性有。

（答曰：）若爾，則成但說受縛者不解脫而當解脫矣。

設作是念：先前受縛者後來解脫，此臨近現在，故作是說。

（答曰：）若解脫，雖可與之臨近，然許破系縛即示解脫非自體有，彼之解脫不可與自體有之現在時臨近。

頌曰：未縛亦不解。

不僅如此，未受煩惱系縛之補特伽羅，彼之解脫亦非體性有，以彼若已解脫何須再解脫？若觀待再解脫，則已解脫之阿羅漢亦有能縛而受縛矣。

設作是念：此正理云何？

（答曰：）解脫者及解脫涅槃俱須安立為解脫生死。此二者若自相有，則不能由一解脫所作安立，故須各別。爾時，由具足解脫所作而安立為解脫者，此外別無第二所作，故稱“解脫者解脫”不應理。若有第二所作，則已解脫者當觀待再解脫，故阿羅漢亦須再解脫矣。

設作是念：未縛者無解脫，故受縛者當解脫。

頌曰：若縛正解脫，縛解當同時。（16.8）

若正解脫縛體性有，則因系縛與正解脫之所依共通故，系縛、解脫當同時。然此不容有，猶如明、暗。此同前說正生若自體有、則爾時應有將生。

寅三、斷為涅槃而發起者應成無益之過

若謂：若生死、涅槃及系縛、解脫非體性有，則求解脫者念“何時我當無取而涅槃？何時此涅槃當成我所？”當無益也。彼等為證涅槃而行施、戒及聞思修等之次第亦當無益也。

（答曰：）一切事雖如影像無自性，我及我所體性空，然或起我及我所體性有見而謂：

頌曰：“我無取涅槃，涅槃成我所。”

彼等如是執，還成大取執。(16.9)

“我當無取後有而涅槃，涅槃當成我所。”彼等求解脫者如是執，此執還成大取即壞聚之見¹⁷⁵。未舍如是執以來，諸為解脫而發起者當無益也。

非一切緣涅槃起如是分別者皆是薩迦耶見。然若起是念：“體性有之我何時當證涅槃？涅槃何時當成如是我之我所？”如是之執乃薩迦耶見，故說此是證涅槃之障，求解脫生死者須斷之，由此顯示聲聞、獨覺亦證補特伽羅及法無自性。是故，諸求解脫者應舍上述一切(執)。何以故？

頌曰：彼無涅槃生，亦無生死除，

何生死可計？何涅槃可計？(16.10)

以彼勝義中，無涅槃可生——增益，亦無生死可除——滅盡。此中，何等體性有生死可計為當盡？何等體性有涅槃可計為當證？

又可解作：以生死、涅槃體性有都不可得故，無少有情能永拔生死而引入涅槃，亦不能勤加功用生起涅槃。此中何等涅槃可計？計則不應理也。如是通達已不起此分別，當決定出生死曠野、抵解脫宮城。

丑二、配合了義教

為顯示如是由正理所示生死、涅槃及系縛、解脫無自性亦具甚深教，及為顯示：“色不被系縛、亦不解脫”等一切聖言，應以此品釋之，故配合了義教略說少分。

《伏魔經》¹⁷⁶云：

爾時，惡魔為門檻之索所縛，倒地哀號：“我被緊索所縛！我被緊索所縛！”曼殊師利童子思惟如是之狀。

曼殊師利言：“罪人！汝恒受縛之索非本來之索，別有尤緊密者。彼為何等？即邪慢之索、愛見之索。罪人！此等乃索，別無較此尤緊密者！汝恒受縛之索非本來之索。”

又云：

“罪人！若汝獲釋當歡喜不？”彼言：“我當歡喜。”

¹⁷⁵ “薩迦耶見”之義譯，此處為解釋取即壞聚之義，故爾。

¹⁷⁶ 《伏魔品》又稱《聖曼殊師利變化品》。漢文？

復次，**一夜摩**天子告曼殊師利童子言：“曼殊師利，願開釋此惡魔，令返原處。”復次，曼殊師利童子告惡魔言：“罪人！汝為何者所縛？”（答曰：）“曼殊師利，我不知為何者所縛。”曼殊師利言：“罪人！如汝於未縛起縛想，一切愚夫異生於無常起常想，於苦起樂想，於無我起我想，於不淨起淨想，於無色起色想，於無受、無想、無行、無識起受、想、行、識想。”

又云：

“罪人！汝解脫時當從何解脫？”（答曰：）“我當無從解脫。”曼殊師利言：“罪人！如是彼等當解脫者除了知何為不清淨想外，亦無從解脫。知已名為解脫。”

此經云：如夢中火為水所滅，但斬斷顛倒分別葛藤即名解脫。

丑三、攝義示品名

若流轉生死、證涅槃、為煩惱縛、斷縛解脫自體有，則都非所應。通達此已，不執此等為諦實。復應起深緣起之堅固定解：唯名言增上安立中，此等一切皆極可成。

觀系縛解脫品第十六

以上是第十六品“觀系縛解脫”共十頌之釋。

業品第十七

子二、破系縛解脫自性有之能立

分三：丑一、釋品文；丑二、配合了義教；丑三、攝義示品名。

丑一、釋品文

分二：寅一、諍；寅二、答。

寅一、諍

生死流轉自性有論作為事自性有之能立，先前已破。對此，或言：生死流轉自性有，以是業果系屬之所依故，亦即：若行或有情，由生死輾轉相續之門，作自性有之流轉，則來世當生現世所作之業，故諸業當與果相屬；若不作如是流轉，則心生已無間滅壞及能引業時無異熟故，業果當全無系屬。因此，生死流轉自性有，以是業果系屬之所依故。業果復為何等？

答此分二：卯一、善不善之建立；卯二、此中除常斷之理。

卯一、善不善之建立

分二：辰一、善不善心之建立；辰二、業差別之建立。

辰一、善不善心之建立

頌曰：善護自利他，慈之心即法。

“自”乃我慢之安立處，即依蘊假施設之補特伽羅。制止自己由貪等增上所行殺生等，故說“善護”。造集決定能感業異熟，故稱“心”¹⁷⁷。此復執持令不入惡趣，故名“法”¹⁷⁸。

設作是念：唯爾許耶？

（答曰：）不然。佈施、愛語、利行、同事之四攝及救怖畏等所有利他之心，緣親友所起或饒益自己之所有慈憫之心，亦皆是法。

“法”一詞，聖言中有三解：(1)有漏、無漏之一切法者，執持自相之義；(2)十善等者，執持令不入惡趣之義；(3)“歸依法”之法者，涅槃執持令不入五趣流轉之義。

¹⁷⁷

¹⁷⁸

與此三者¹⁷⁹相違之不防護而行殺生等、害他、嗔恚心，應知為非法。

頌曰：此是現來世，諸果之種子。(17.1)

如稻種是稻芽之不共因、土等是共因，此三心是悅意異熟果之種子，士夫功用等唯共因耳。

設作是念：何時感果？

(答曰：) 在可見之現世及不可見之來世。不善亦如是。

辰二、業差別之建立

分二：巳一、略標；巳二、廣釋。

巳一、略標

頌曰：最上仙人說，思業思已業。

覺悟勝義而勝過聲聞、獨覺、菩薩之仙人，說業有二種：思業及思已業。

頌曰：開示彼等業，無量種差別。(17.2)

亦曾開示此二種業之無量種差別。

巳二、廣釋

分二：午一、二種業分為三；午二、三種業分為七。

午一、二種業分為三

頌曰：所說思業者，許是意之業。

所說之二種業中，先說之“思業”者，乃但與意識相應之思，許此是意之業，以是意所有故；由意之門至究竟而不觀待身、語轉故。

頌曰：所說思已者，是身語之業。(17.3)

所說“思已業”者，應知是身、語之業，以思“應如是由身、語之門轉”已而作故。許此二者是身、語之業，以是身、口所有故；由此二者之門圓滿故。

午二、三種業分為七

頌曰：言語及行動，餘不斷無表，

¹⁷⁹ 指上述令不入惡趣之十善等、利他心、慈心。

以及斷無表，亦如是許之。(17.4)

明瞭言說之善、不善“言語”及善、不善身之“行動”，此為表之二種差別。如是，餘與表異之無表，亦許有善、不善二種。

頌曰：受用所生福，非福如是理，

並思共七法，對法許為業。(17.5)

僧伽等受用所施物，由此施主相續中之“福”善增長。如善出生之理，建宰牲神廟而於廟中宰牲受用，由此建造者相續中之“非福”罪生。意業——造作善不善之“思”。阿毗達磨中許此七法為業。

不善無表名“不斷無表”，諸如誓受“從今為始，我當以宰牲或偷盜為生”，或漁家等以捕魚為業。自彼時起，縱不現行此等時，不善無表亦相續不斷而生。《俱舍論》云：

由作或誓受，當得非律儀。¹⁸⁰

謂得非律儀之理有二：前者，謂生於漁家等種性者，作殺生之加行獲得非律儀；後者，謂生於餘種性者，誓受以如是生計為生獲得非律儀，乃《自釋》中所說。此是得無表非律儀之理，非就唯無表不善而言。

善無表是“斷無表”，諸如誓受：“從今為始，我斷殺生。”自身語之表圓滿之時起，後縱於迷醉等時，善無表亦生。此亦是律儀及某些中庸無表生起之理，非一切善無表之謂也。

(無表)雖是色及作之自性¹⁸¹，然非如表、等起不能為他所知，故非表。

卯二、此中除常斷之理

分二：辰一、述諍；辰二、除諍之理。

辰一、述諍

頌曰：若住至熟時，彼業則成常。

對此，或設妨難：所說多種之業，彼若安住不壞乃至感異熟時，則為常，以此期間離滅壞故；先前不壞、後亦不滅而成無為故；無為者不感果報故。

頌曰：若滅則已滅，云何能生果？(17.6)

¹⁸⁰ 《阿毘達磨俱舍論》卷15《分別業品》：“諸得不律儀，由作及誓受。”(T29, no. 1558, p. 79, a8-9)

¹⁸¹

若諸業生已旋滅，則云何能生果？不能也，以已滅者非有故。

辰二、除諍之理

分二：巳一、由受許相續除常斷；巳二、由受許不失壞除常斷。

巳一、由受許相續除常斷

分二：午一、正說除常斷之理；午二、認明十業道及果。

午一、正說除常斷之理

分二：未一、設喻；未二、明義。

未一、設喻

如是作二種觀察之前者不可許。雖可如後者觀察而許，然無過失。

頌曰：芽等相續者，從種子出生。

種子雖是剎那性，然芽及“等”字所攝之枝、莖、葉等果相續者，從種子出生，亦即種子作彼等之因後滅壞。最後之廣大果聚從此果相續生。

頌曰：果從此種生，無則彼不生。(17.7)

若先前無此種子，則彼芽等相續亦不生。

頌曰：相續從種生，果從相續生。

種子先於果，故非斷非常。(17.8)

何以故？芽等相續從種子生，最後之果從相續生。而種子先於果，是故，既非果相續不生之斷，亦非感果中間不壞而住之常。

未二、明義

頌曰：心之相續者，從心而出生，

果從此而生，無則彼不生。(17.9)

如上述種子例，後（善）心之相續從與善思相應之心生。若同事因無不具足，則悅意異熟果從此為善思所薰染心之相續生。若無此前心，則彼後心之相續亦不生。

頌曰：相續從心生，果從相續生。

何以故？後心之相續從前心生，最後之悅意果從此相續生。

頌曰：業者先於果，故非斷非常。(17.10)

而思業先於果，是故，既非（思業）不成後心相續之因而滅業之斷壞，亦非（思業）作後相續之因已不壞而住之常。

《根本慧論》諸注疏皆未說明此（處所破）是何部所許。然見此順《俱舍論》第九品中之說，故是經部師及迦濕彌羅（有部師）之所許。

午二、認明十業道及果

頌曰：十白業之道，是成法方便。

是故，上述業之差別，“言語及行動”等（11.4）中之身三、語四，“並思”（11.5）中之意三，亦說是十白業道，此等亦是能成法之方便即成就之因。

若爾，此十為方便（所成）之法為何等？上述三心名“法”，或十善究竟之體性是法。正作之體性即“善業道”一詞之所詮。

頌曰：今後五妙欲，即是法之果。（17.11）

今生、後世中受用悅意色等五（妙欲）即此法之果。

設作是念：既然說十業道是能成法之方便，復說今生、後世中受用悅意妙欲說是法之果，故業與果相屬亦自性有。

巳二、由受許不失壞除常斷

分二：午一、破他部答；午二、自宗¹⁸²所答。

午一、破他部答

頌曰：若有此觀察，當有眾大過。

若由與種、芽同法之門觀心之相續而除常斷，則此宗當有與見相違、與不見相違等眾多大過失¹⁸³。亦即：如從稻種生者唯稻芽等之相續、從稻芽等相續生者唯稻果，餘不同類不生，從善、不善、無記、欲、色、無色、無漏、人等六趣之心生者亦唯各自同類，餘不同類之心不生，以及天唯成天、不往他趣等。若爾，則天、人行不善者當不入惡趣，然亦非所許。

頌曰：是故此觀察，此處不應理。（17.12）

¹⁸² 指正量部。

¹⁸³ 似指現量相違、比量相違、內教相違等“宗過”。

以有此等過失故，此他部所言之觀察，此處作為除業常斷之答不應理。

午二、自宗所答

分三：未一、略標；未二、廣釋；未三、攝義除常斷。

未一、略標

頌曰：今當說諸佛，獨覺及聲聞，
所說之觀察，此處應理者。(17.13)

今當說諸佛、獨覺、聲聞所說之觀察，此方是此處應理之答。此觀察復為何等？

頌曰：不失壞如券，業如所負債。

善、不善業雖作已無間滅壞，然非無果，以業生時作者相續中有一此業“不失壞”、猶如債券之不相應行生。應知“不失壞”如券，生此之業如債。

如立債券已錢雖已用，然債主後時當獲本金及利息，業雖作已無間滅壞，然有“不失壞”，故作者能受業果。如債券一旦兌現，無論（所兌之）錢是否尚存，已不復有效，“不失壞”感果報已，亦不論其有無，已不復能令作者與異熟相屬。觀音禁說此是有部師所許，故與迦濕彌羅（有部）不同。

未二、廣釋

分四：申一、界差別及自性；申二、何等所斷；申三、生起之理；申四、滅壞之理。

申一、界差別及自性

頌曰：此依界有四，

我等所言之“不失壞”餘經亦說之。此依欲、色、無色、無漏界之差別而有四種。

頌曰：亦自性無記。(17.14)

觀音禁說，三界及無漏界所屬業之差別，應知必分為有漏及無漏。“不失壞”不失法之體性，有漏、無漏俱不可說，故是無記。說此是非有漏者，密意為有漏業。非謂但非有漏，以說此是修所斷故。

此“不失壞”亦善、不善俱不可說，故是無記，以不善之“不失

壞”若是不善，則離貪欲者無有不善故，此（不善）之“不失壞”亦當無；善之“不失壞”若是善，則因邪見斷善根者亦當無此故。

申二、何等所斷

頌曰：非由斷所斷，亦由修所斷。

此“不失壞”非由見道斷見所斷所斷，而由修所斷。“亦”字攝出界時斷界所屬業之“不失壞”。

若異生之業非由見道所斷，則聖者當與異生之業相應，故須斷，然彼之“不失壞”則非見所斷也。

頌曰：是故不失壞，當生業之果。(17.15)

業雖已滅，然彼之“不失壞”未滅；業雖已斷，然彼之“不失壞”未斷。是故，此等業之“不失壞”當生業之果。

設作是念：業為對治所斷或業滅時，“不失壞”亦斷或滅有何過耶？

頌曰：若為斷所斷，或因轉易滅。

若異生之業為斷見所斷所斷，或因業轉易而滅，以致此等之“不失壞”滅，

頌曰：此中則當有，業滅等過失。(17.16)

此中即爾時，所作業唯當滅壞——虛損。是故，“等”字所攝之過失有：諸聖者當全不受異生時所積集業之二果¹⁸⁴；縱受亦當受未作業之果；見無業果故，當成邪見。如是亦適用於業轉易。

申三、生起之理

結生時“不失壞”云何生起？

頌曰：同界一切業，同分不同分，

此於結生時，唯有一當生。(17.17)

此一切同分——同類業、不同分——不同類業之“不失壞”，於三界隨一結生時，一切業滅已，唯有一當生。此亦唯欲界等同界之“不失壞”生，不同界者不生。

結生後“不失壞”生起之理者：

¹⁸⁴ 苦樂二果。

頌曰：現法中二種，一切業業之，
此相異而生，已熟猶安住。(17. 18)

現法現世中，有漏、無漏二種一切，即思業、思已業或善業、不善業之“不失壞”，一一相異而生。雖已感異熟果，然猶安住、定不滅壞。

申四、滅壞之理

頌曰：此於果轉易，死時當滅壞。

此“不失壞”消失之時有二：預流等果轉易時滅壞；死亡時滅壞。前者已由“而由修所斷”(17. 15)釋之，後者已由“此於結生時，唯有一當生”(17. 17)釋之，故此處不再復述。

頌曰：應知此差別，有漏及無漏。(17. 19)

此“不失壞”之差別應知有二：無漏業之無漏（“不失壞”）；有漏業之有漏（“不失壞”）。觀音禁說，如是名言由二業增上所施設。

未三、攝義除常斷

頌曰：空性而無斷，流轉而非常。

諸業不失壞，是法佛所說。(17. 20)

是故，業作已無間滅壞、非自性住，空性應理。雖爾，然亦無斷滅，以由“不失壞”攝持而有業果故。有“不失壞”故，與種子相續同法之分別非有故，種種趣、類、生處、界之差別所分五趣之流轉亦有。受許自體不住故，亦非常見之論。

此諸業“不失壞”之法，是全離無明睡眠之佛陀所示。是故，無失於常斷之過，故唯我等所說之觀察應理。

寅二、答

分三：卯一、業無自性故無常斷；卯二、破業自性有；卯三、以喻示無自性有作用。

卯一、業無自性故無常斷

若業自體生、未熟以來而住，則常；若滅，則斷。

頌曰：何故業無生？以無自性故。

然業非自體生故，豈成自性住之常及自性滅之斷？其因相者，以如是業非自性有故。

若謂：若業非自性生，則何故教云：“具業之諸業，百劫不失壞，緣會時若至，其果當成熟”¹⁸⁵？

頌曰：此者不生故，此當不失壞。(17.21)

世尊密意是說，此業非自相生故，當不失壞。是故，此教對我等不能妨難。

若謂：聲聞部諍曰，若業非自性生，則業必非有，故與“業不失壞”之說相違。所言“非自性生故不失壞”如何成此諍之答？以許不失壞為感業異熟之義故。

(答曰：)無過。若此難是以勝義為念而設，然業勝義無生並不致使其果失壞。若諍勝義無生與名言異熟不失壞相違，然已多此解釋不相違，後亦當說。

設作是念：汝以非自相生為因相成立異熟不失壞，此因相如何成立與名言中業感異熟不相違？

(答曰：)應知如《入中論》云：

以此非由自性滅，故無賴耶此亦能。

有業雖滅經久時，應知猶能生自果。

以《入中論釋》中此間引《根本慧論》此頌而成立此義故。

對此，或諍：先前所集二業雖經長久，須許猶能出生二果。業於生起之第二時滅失，故果之前無間無業，而業滅壞是無事，業云何生果？

(答曰：)《入中論釋》說，臨滅之業留有勢力故，內教各宗或計阿賴耶、或計不失壞、或計得、或計業習氣所染之心相續。然據業非自體生之見，果從無滅、不壞之業生非不容有，因諸業不壞，故業果系屬至極應理。“不滅”者，如所說“非由自性滅”，乃非自體滅，非不許名言之滅，以(經論中如是)說故。如《入中論》云：“有業雖滅經久時”、“如是業滅無自性，從彼亦能有果生。”¹⁸⁶《入中論釋》此處亦引經云：

¹⁸⁵

¹⁸⁶

我或說無盡，或時說業盡。
依空說無盡，依名說有盡。

名言中亦不受許法自相有之宗，成立滅能作事，如前已說。故雖不受許阿賴耶等，業果系屬亦成。因此，說“以此非由自性滅”之能立與果從已滅業生不相違。

許生滅等自相有者，許滅是無事，故果從已滅業生非所應。業滅之滅同類相續所依，是對之起“我”想之補特伽羅相續，此亦是業果系屬之所依。

卯二、破業自性有

分二：辰一、對自性有設妨難；辰二、破自性有之能立。

辰一、對自性有設妨難

分二：巳一、應成常及非所作；巳二、應感無盡異熟。

巳一、應成常及非所作

分二：午一、正說過失；午二、對所許設妨難。

午一、正說過失

業非自性有必當許。

頌曰：若業自性有，無疑當成常。

業成非所作，常不可作故。(17. 22)

此若不爾、業自性有，則無疑當成常，以自性無變異故。是故，業當成非作者所作，以常則作者不可作故。是故，當成不作善、不善業而（有異熟）成熟於世。

午二、對所許設妨難

分二：未一、與論相違；未二、與世所共了相違。

未一、與論相違

頌曰：若業非所作，當畏遇未作。

此中亦應有，不住梵行過。(17. 23)

若業非作者所作，則未作殺生等業者，亦當與此等業相屬、而起值遇未作業之果之怖畏。未作非梵行之梵行清淨者，對此宗而言，亦

當有不住梵行之過，故決定無有證涅槃者。

巳二、與世所共了相違

頌曰：與一切名言，相違定無疑。

作福及造罪，應不可分別。(17. 24)

(若爾，則)無耕耘、買賣等之發起亦有彼等之果，故發起當成無義，如是當與“制瓶”、“織布”等一切世間名言相違無疑，以瓶等一切可不作而有故。“此作福”、“此造罪”之分別亦當不成，以此二者可不作而有故。

未二、應感無盡異熟

頌曰：此已熟異熟，當數數成熟，

設若自性有，則業安住故。(17. 25)

又，此業之異熟雖已成熟，然仍當數數感異熟，以如未感果時自體未失壞故。

是故，若念“業自性有”，則業一切時安住不壞故，當有所說之過。因此，(我許)業非自性有，則無常斷見之過。

辰二、破自性有之能立

分三：巳一、破業自性有之能立；巳二、破業及煩惱二俱自性有之能立；巳三、破業自性有之餘能立。

巳一、破業自性有之能立

若謂：業自性有，以說“無明緣行”及“取緣有”故業之因煩惱自性有故。

頌曰：此業惑為體，而此等非實。

此有漏業以煩惱為體、從煩惱生，而此等煩惱亦非真實有，以是由分別增上所生故，下當解釋。

頌曰：若惑非真實，云何業是實？(17. 26)

若此等煩惱非真實有，爾時，以此為因之業云何是真實有？非也。

巳二、破業及煩惱二俱自性有之能立

若謂：業及煩惱自性有，以此之果身自性有故。

頌曰：諸業煩惱者，說是身之緣。

經中說諸業、煩惱是身之緣。

頌曰：若業煩惱空，於身云何說？（17. 27）

若此等業、煩惱自性空，如前已成立故，對此等之果——身非自體有，云何還有他說？非有也。

巳三、破業自性有之餘能立

頌曰：無明所蔽人，具愛受用者，
與作者非異，亦非即是彼。（17. 28）

若謂：業自性有，以其苦樂果之受用者自體有故。為無明所蔽覆，數數生於五趣，此具愛結之人是業果之受用者。此業果之受用者，既非異於因之作者，亦非即是業之作者，以即、異俱不可說故。

頌曰：非是從緣生，非從非緣生，
是故此業者，亦非有作者。（17. 29）

此業非是從因緣等四緣由自性生，“觀緣”品中已說訖。亦非從非緣生，“若無因則果，及因皆不成”（8. 4），“觀作者及業”品中已說訖。是故，業之作者亦非自性有。

頌曰：若無業作者，豈有業生果？
若業果非有，則豈有受者？（17. 30）

若業、作者非體性有，則業所生之果豈體性有？非有也。若業之果非體性有，則此之受用者豈體性有？應知此等一切但為非自性有也。

卯三、以喻示無自性有作用

若謂：大師說，自所作業之異熟還由自受。汝立諸事無自性，以此道理破此一切所說，以謗業果故，汝乃最大之斷見者！

（答曰：）我等非虛無者，以我等破有無二論、顯明無二道往解脫城故。此中，破無論之理，《明句論》云：“我等不說無業果等”。若爾，此何謂也？《明句論》云：“（我等）安立‘此等無自性’”，是破有論之理。由此顯示，若稱名言中有之業果等為無，則成無邊；若稱此等自性有，則成有邊。但言有無則不爾。

或諍：無自性則能作事不成故，過失依舊。謂雖不言無而言無自性，然業果非所應之過失依舊。《明句論》答云：

作用不見諸有自性者故，作用唯見諸無自性者故，唯無自性之瓶世間方見能起自用。

由此顯示，若自性有，則能生、所生等一切能所作皆不成；唯非自性有中，此等能所作得成，以破業果等自性有之諸正理，是無自性中一切能所作得成之助伴，而絕非以此破諸能所作故。於一切處皆應知此。

又，此無自性有作用之義，應以如下淺顯之喻生起決定。

頌曰：如大師神通，變化成化身，
化身復變化，又變餘化身。(17. 31)

譬如，大師以圓滿神通變化成化身，此化身又變化成其他化身。

頌曰：如是作者作，業亦如化相，
喻如化身者，變化餘化身。(17. 32)

正如此二化身雖如來之自性空而無自性，然彼等能有無自性之作用，能起業、作者之名言；業之作者，如化身相自性空，此作者作少分業，亦喻如化身變化成餘化身而自性空。是故，無二論中觀師豈有常斷之邪見！如《三摩地王經》亦云：

爾時如來示諸教，怙主悲憫巷人故，
為彼變化諸化身，對彼等說妙佛法。
百千有情聞此已，發願欲得勝佛智，
思我何時獲是智，佛陀明察而授記：
“諸凡迎請佛人王，彼等當得無邊施，
難可思議上功德”，一類聞此起勝解。

不僅變化之喻，亦應以如下諸喻了知無自性中能所作得成。

頌曰：諸煩惱及業，身作者及果，
皆如尋香城，如焰亦如夢。(17. 33)

諸令心相續雜染之貪等煩惱、福業、非福業、不動業、體腔、作者我及異熟、增上、等流果，應知此等皆如尋香城、陽焰、夢而無自性。是故，應知唯中觀師不受許事自相有，故不作常斷二論。

丑二、配合了義教

為顯示如是所示業、煩惱等自體空亦為甚深教所成立，及為顯示

如是開示之一切聖言應以本品釋之，故配合了義教略說少分。如《寶積經》中所說，二化身苾芻調伏五百有所得苾芻之往事¹⁸⁷。

丑三、攝義示品名

本品諸正理破作者、業、煩惱、彼等之果、受用果等自性有，由此應通達自體有中此等之建立都不成，故作者等如夢、幻、變化、尋香城，自相空而唯現似中至極得成。

觀業品第十七

以上是第十七品“觀業”共三十三頌之釋。

¹⁸⁷ 迦葉請問品。