

入中論善顯密意疏的要旨

林崇安教授編著

佛法教材系列
內觀教育基金會出版
2008

序

月稱菩薩的《入中論》和《入中論自釋》包含廣大行和甚深見二大要旨，也就是慈悲和智慧二大部分。其註解以宗喀巴大師的《入中論善顯密意疏》最為有名。

本書參考法尊法師的《入中論善顯密意疏》漢譯本（1942年初譯），將複雜的科判簡化成一些扼要的章節，除了分段標號外並略加說明，同時配合藏文略作初步校定後，依據廣大菩薩行和甚深空性見二大部分，編出《入中論善顯密意疏的要旨》，可作教材與研讀之用。

中觀宗應成派的不共見解是，一切法（包含一切物質現象和精神現象）都不是從自方存在，都是自性空，都是自相空。最重要的是，這一思想符合現代科學的看法，認為我們所觀測的現象，都必受到觀測者的影響，所以「自性空、自相空、不是從自方存在」的觀點經得起科學的檢驗。本書末節特別加上「從科學的角度來看自性空」作說明。

回憶西元 1985 年 3 月到 1986 年 11 月，從君庇亟美喇嘛（歐陽無畏教授，1913 - 1991）學習藏文本《入中論善顯密意疏》，受益實深，今編此教材只能報師恩於萬一。

願正法久住！

林崇安

2008 年 10 月

目錄

第一部分：廣大菩薩行

第一章、大悲心·····	4
第二章、略說異生地和十地功德·····	7
第三章、詳說十地·····	12
第四章、佛果·····	44

第二部分：甚深空性見

第五章、「法無我」略說·····	59
第六章、「法無我」詳說·····	72
第七章、「人無我」詳說·····	92
第八章、二乘通達法無我·····	125
第九章、考察真實性的異品·····	137
第十章、二諦的差別·····	145
第十一章、全無自性生·····	160
第十二章、空性的差別·····	168

第一部分：廣大菩薩行

第一章、大悲心

一、大悲心是菩薩的正因

(一)、聲聞獨覺從諸佛生

(二)、諸佛從菩薩生

(三)、菩薩的三種正因

1.若聲聞、獨覺從諸佛生，諸佛復從菩薩生者，是諸菩薩的因復云何？

2.答：大悲心、與通達遠離實事（有事）、無實（無事）等二邊之慧無二慧，以及菩提心，此三即是諸菩薩佛子的正因。

二、大悲心是其餘二因的根本

1.三因中以大悲為主，由大悲心亦是菩提心與無二智的根本。

(a) 大悲心於豐盛廣大的佛果，為初生的要因，如種子：

為最初宗要如種子者，謂具大悲心者，見有情受諸苦惱，為欲救一切苦有情故，便緣所為事而發心曰：「我當度此一切有情出生死苦，令成佛道。」又見要自成佛道，乃能滿彼願，故復緣菩提而發心言：「我為利益諸有情故，願當證得無上菩提。」又見不修無二慧所攝施等諸行，則彼誓願終不能成辦，乃進修智慧等行，是故大悲心為一切佛法種子。

(b) 中間令增長，如水潤：

為中間要因如水潤者，謂大悲種子發生菩提心芽已，若不時以大悲水灌溉之，則不能修習二種廣大成佛資糧，定當現證聲聞、獨覺涅槃。若以悲水時加灌溉，則必不爾。

(c) 後為眾生常時受用之處，如果成熟：

為末後重要如成熟者，謂成佛已，設離大悲心，則必不能盡未來際為諸有情作受用因，亦不能令聲聞、獨覺、菩薩聖眾展轉增上。若於果位有大悲相續者，則一切皆成。

2.如是應知：樂大乘者應先令心隨大悲轉；次依大悲，徹底生起合乎義相之菩提心；既發心已，則總學菩薩諸行，別應徹了甚深正見。

三、緣有情大悲

1.由「我執」薩迦耶見故，引生「我所執」薩迦耶見，故有情類最初於生「我所執」薩迦耶見之前，先起「我執」薩迦耶見，於無自性的我，起有自性之想，乃於所說的「我」而起執此（我）為實有。

2.次由「我所執」薩迦耶見，於我執所緣境外的其餘眼、色等實事，言是我所，而於「我所」執為實有。

3.由是流轉生死，如水車的旋轉不已，不得自在。緣此眾生而起的大悲，我今敬禮。此即敬禮「緣有情的大悲」。

四、緣法大悲和無緣大悲

1.緣法與無緣之大悲，亦由所緣而顯：由見眾生如水中月影，為風所動，剎那動滅，緣彼而起大悲心者，我今敬禮。此即敬禮「緣法之大悲」。

2.由見眾生如水中月影，似有自性而性實空，緣彼而起大悲心者，我今敬禮。此即敬禮「無緣大悲」。

3.如是譬喻，菩薩隨大悲心者，見諸有情墮薩迦耶見「大海」，無明「大水」流注其中，令極增廣；非理作意「邪分別風」鼓動不息。往世所造黑、白眾業，如「空中月」；今世有情如彼「月影」，剎那滅壞之行苦之所逼迫，而自性本空，緣此便有大悲心生。

4.此中薩迦耶見即是無明，而復別說無明者，意謂能引薩迦耶見者為「法我執無明」。

5.《入中論》不以行相，而以所緣境分別三種大悲，則知彼三種大悲的行相，皆以「欲令有情離苦」為行相，而皆緣於「有情」。初大悲時，說「悲憫眾生」，後二悲時亦說「眾生猶如動」，此即顯示同緣「有情」。

6.緣法大悲，非但緣「有情」，乃緣「剎那滅壞之有情」，即緣以「剎那無常所差別之有情」也；若能定解「有情剎那起滅」，則必已遣除「常一自在有情」之想，故亦能定解「無離蘊異體之有情」。爾時，便知有情唯是五蘊和合假立，以緣「蘊等法上假立之有情」，故名「緣法」。此說「無常之有情」僅是一例，緣「無實主宰之有情」，亦是緣法所攝。「緣於法上假立之有情」，而但云「緣法」，是省略之稱也。

7.無緣大悲，亦非但緣「有情」，乃緣「自性本空之有情」。無緣者，謂無有如同「執相」所著之境，即非實有也。緣於「非實有所差別之有情」，而但云「緣於無緣」或「無緣大悲」，亦是簡略之稱。

8.藏人注疏多謂「第二大悲緣剎那生滅，第三大悲緣無自性。」蓋是未解悲心之所緣、行相之談。此二大悲亦以「欲令有情離苦」為行相，若以「剎那生滅」與「無自性」為行相，則於一大悲中，應有不同之二行相矣。故安立彼二所差別之「有情」，為大悲之所緣。具此二大悲心者，由先知「有情是剎那生滅」及「無自性」，便能現起二差別之行相（剎那相與無自性相），非大悲心直緣彼二也。

9.此三大悲隨緣某一所緣，皆以「救拔一切有情出苦」為行相，故與二乘之悲心有大差別。

五、所為和繫屬

1.如是伸「禮供」已，雖未立「誓願」，然亦無失，例如《中論》與《六十正理論》。亦有但立「誓願」而無禮供者，例如《親友書》。然此《入中論》為造論而伸「禮供」，應亦兼含「立誓」之義。

2.使他人趣入的支分「所為和繫屬」：此中，(a) 所詮是甚深、廣大二義；(b) 其不共所為，如前已說。(c) 所為之心要：暫時者，謂由瞭解論義，如法修行，進趣四道；究竟者，謂證果地。「所為之心要」依於「所為」，「所為」依於「論」，即是(d) 繫屬也。

說明：一般為使他人能入根本論有二項目，一為「禮供」，二為「所為和繫屬」。「所為和繫屬」又分四法：所詮、所為、所為的心要、繫屬。此處亦如是，所詮是內容。所為是目的。繫屬：「所為的心要」是依於「所為」，「所為」是依於「論的所詮」，如此形成一種關連。

第二章、略說異生地和十地功德

一、略說異生地

1.問：若此論中決擇菩薩甚深、廣大二道，及彼果者，則於菩薩道極關重要的異生地諸道次第，應於禮敬後宣說，今未說彼而唯說聖地，如何合理？

2.答：已於「禮敬時」說，前明修三種因乃成菩薩，即是顯示欲入大乘者須先修彼三法，故此處不復宣說。又彼三法非僅道前須修，即成菩薩亦應修習。其「不依二邊之智」尤為諸行的上首。以彼為例，則施等餘行亦皆須學。如《經集論》說：「菩薩若無善巧方便，不應修學甚深法性，以方便智慧雙運，乃是菩薩的正行。」此說當學二種資糧雙運之道，僅有智慧或方便一分，不應知足。若全無殊勝方便智慧，僅修心一境性，尤不可恃。

3.有未能掌握考察真實性正理所破的界限而妄破一切者，現世大有其人，彼說：「一切分別皆是實執，故一切名言安立皆唯就他而立，佛果唯有智慧觀空的真實性法身（指自性身）外為無，佛色身（指報身、化身）是所化者的心續中攝。」

4.答：若爾，則以教理成立聲聞、獨覺從諸佛生，諸佛從菩薩生等，一切皆非《入中論》的自宗；修三法乃成菩薩，亦非中觀師自宗，唯就他而立。總之，凡自宗所應修之道，悉皆減損。與論說「自性本空的有情，有六法如水車流轉生死等」，悉成矛盾，應知彼等始從禮供（乃至論終），皆是倒說也。聖地所說修學施等，多有為異生地所應學者，故於現在即應精勤修學。

二、十地體性的總建立

1.此中說極喜等十一地者，如《寶鬘論》說：「如聲聞乘中，說聲聞八地，如是大乘中，說菩薩十地。」如是十地及十一地（佛地）為略說，並依《十地經》，彼說極喜等十地為十種發心者，意取勝義發心。

2.建立勝義發心十地的體性，《入中論》以（a）地的體性、（b）何法攝持、（c）地的得名方式，及（d）地的名義四義而釋，如云：「菩薩無漏，為悲等所攝持，各別分位，名之為地，地是功德的所依處故。」

(a) 地的體性：其無漏智的體性，有說：「如《俱舍論》：漏不隨增者，名為無漏」，是未解此宗安立無漏之義。自宗謂：實執的無明與彼之習氣，隨一所染，即為有漏。離染的智乃是無漏，如《顯句釋》說：「離無明翳障諸智，非觀待無漏境性。」

此復應知，未得佛地以來，其未為「無明習氣」所染的智，唯聖根本無分別智，彼亦是暫時，從根本定起，仍生習氣為彼所染。

乃至七地以來有「無明」染。八地以後與阿羅漢，斷盡能染的「無明」則無彼（無明）染，然仍為「無明習氣」所染。

又《入中論》說「初地始名無二智」者，是約無有「心、境距離的二顯」而說，非僅謂已斷二邊之智。

又此（月稱）論師多說離無明翳的智慧，故有人說：「無明及彼習氣盡時智慧亦滅，此是論師之宗」，此如觀行派外道，妄計垢盡心亦盡，是大貶損，如同說「聖根本定中無智」。

《寶鬘論》說：「見彼則解脫，為何法見？名言說為心。」此問：為何法能現見真實性？答：於名言上以心現見。

《法界讚》亦說：「猶如火浣衣，為眾垢所汙，投於猛火中，垢焚非衣損。如是光明心，為貪等垢染，智火燒其垢，非彼光明性。」此說如石綿衣若有垢染，投入火中，火能燒垢而不損衣。如是心垢用智火燒，僅燒其垢，非光明心亦隨之而盡。

(b) 何法攝持？菩薩聖根本智，雖與二乘聖根本智，俱不受無明習氣所染，現證法性，然安立、不安立為菩薩聖地的差別者，在於是否隨大悲轉，以及有無十二類百種功德等增上力；又如上說，於資糧、加行道中，是否以無量理門，觀察二無我的真實性，於洞見深義與現證真實性與否，有大差別。

(c) 地的得名方式：，謂即一無漏智，就義別立，前後諸分位，即各別諸「地」。

(d) 名為「地」：以是功德的依處，猶如大地，故立是名。

3.此等是說勝義十地皆依無分別智安立，同是一智，以四門差別，各別立為極喜地等：

(a) 由功德數量輾轉增長的差別，謂初地中有十二類百功德，第二地中有十二類千功德等，下文將說。

(b) 由得殊勝神力輾轉增長的差別，雖能動百佛土千佛土等，然彼已攝入功德數量增長之內，故各地淨垢之力與進道之力輾轉增長。

(c) 波羅蜜多各別增上的差別，謂初地布施波羅蜜多增上，二地持戒波羅蜜多增上等。

(d) 由異熟的投生輾轉增長的差別，謂初地作瞻部洲王，二地作四大洲王等。

4.以是當知各地無分別智，成就功德數量等的威力，勝劣有大差別，故各別安立為地。各地後得位的功德，亦各地所攝，故非唯說根本智時才有此功德。

5.諸地差別雖如上說，然勝義地根本智的所緣、行相，則無不同。如《十地經》說：「如空中鳥跡，智者難思議，菩薩地亦爾，難說況能聞。」此說如鳥雖於空中飛翔，然彼鳥跡，如同世間智者語所不能議，心所不能思的「勝義諸地」，於如虛空的「法性」中行，然彼飛行的方式，如聖者所嚐，彼聖者亦不能如所證而說，聞者亦不能如所見而聽受。

說明：鳥跡指勝義諸地的「根本智」，行於如虛空的「法性」。

三、略說初地至七地功德

頌曰：菩薩時能見百佛，得佛加持亦能知，
此時住壽經百劫，亦能正入前後際，
具慧入出百三昧，能動能照百世界，
神通教化百有情，復能往遊百佛土，
能正思擇百法門，佛子自身現百身，
一一身有百菩薩，莊嚴圍繞為眷屬。
如極喜地諸功德，如是住於無垢地，
當得功德各千種。餘五菩薩得百千，
得百俱胝千俱胝，次得百千俱胝量，
後得俱胝那由他，百轉千轉諸功德。

1.發勝義菩提心，得初地的菩薩時：(1) 一剎那頃能見百佛；(2) 自亦能了知得彼百佛加持；(3) 又住初地時，能住壽百劫；(4) 亦能入前際、後際各至百劫，此義謂智能見前際、後際百劫；(5) 又此具慧菩薩，能入出百三摩地；(6) 又能動百世界；(7) 能照百世界；(8) 又此菩薩能以神通教化成熟百有情；(9) 復能往遊百佛世界；(10) 又能正思擇百種法門；(11) 又此佛子，自身復能示現百身；(12) 於

一一身有百菩薩莊嚴圍繞而為眷屬。

2.如極喜地菩薩所得十二類功德各有一百，轉入第二無垢地時，彼十二類功德，當得一千。

3.其餘第三地、四地、五地、六地、七地菩薩，如其次第，則得百千、百俱胝、千俱胝、百千俱胝、「俱胝那由他百轉千轉，即百千俱胝那由他」的十二類功德也。

說明：一俱胝=一千萬=10E7。那由他=10E11。十二類功德：第一地 10E2，第二地 10E3，第三地 10E5，第四地 10E9，第五地 10E10，第六地 10E12，第七地 10E23。

四、略說三淨地功德

頌曰：住不動地無分別，證得量等百千轉，
三千大千佛世界，極微塵數諸功德。
菩薩住於善慧地，證得前說諸功德，
量等百萬阿僧祇，大千世界微塵數。

1.八地以上所得功德，計算俱窮，當以「微塵」而數。

2.住第八不動地菩薩，於人及法都無實執的分別，證得百千三千大千世界極微塵數的十二類功德。

3.菩薩住於第九善慧地，證得如前所說十二類功德，量等百萬阿僧祇三千大千世界極微塵數。

頌曰：且說於此第十地，所得一切諸功德，
量等超過言說境，非言說境微塵數。
一一毛孔皆能現，無量諸佛與菩薩，
如是剎那剎那頃，亦現天人阿修羅。

1.於此第十地中所得如前所說的十二類功德，量等超過「言說境」、「非言說境」，即不可說不可說轉佛剎極微塵數也。言「且說」者，謂十地菩薩的功德，猶不止如此所說者，故下文更述諸餘功德。

2.又此菩薩，能示現化身而分別的等起無所遊動，於自身一一毛孔，剎那剎那能各別示現無量諸佛菩薩，各有無量菩薩而為眷屬。如是一一剎那頃，亦能於一一毛孔示現其餘天人阿修羅等五道，不相雜

亂。

3.「亦」字攝未說者，謂應以帝釋、梵王、護世、人王、聲聞、獨覺、如來等身教化的有情，即能任運示現帝釋等身而為說法，廣如《十地經》說應當了知。

第三章、詳說十地

一、第一極喜地

(一)、略說初地體性

頌曰：佛子此心於眾生，為度彼故隨悲轉，
由普賢願善回向，安住極喜此名初。

1.安住初地的佛子，以如前所說的方式，見眾生皆無自性，以無自性的悲心緣境的差別持住。此心為度諸眾生故，隨大悲的依他而轉，並以由普賢菩薩的大願，回向眾善。

2.具有名曰極喜的無「二顯」智，標出其果功德數量等，如是安住的菩薩的勝義心，名「最初出世間心」。

3.初地菩薩發無數百萬大願，如《十地經》的十大願等，皆可攝入普賢願中，為攝一切願故，本論唯說普賢大願，於中「文殊室利勇猛智」等兩頌，《學集論》尊為無上回向。

說明：「普賢行願品」中的兩頌是：「文殊師利勇猛智，普賢慧行亦復然，我今迴向諸善根，隨彼一切常修學。」「三世諸佛所稱歎，如是最勝諸大願，我今迴向諸善根，為得普賢殊勝行。」

問：《入中論》說：「譬如聲聞加行道非初果向，如是無間將入初地的勝解行地上品菩薩，是未發菩提心之地。」

答：此約未發勝義心說。一般於彼地之前，早有菩薩已發（世俗）無上菩提心。為此宗所許，如前已說。《學集論》也說：「凡夫亦有發心，多《經》可證，若認為是假名的菩薩，則為倒說。」

3.若作是念：《阿毗達磨集論》說「聲聞加行道，始從一座順抉擇分，乃至未得初果，是預流向。」故譬喻不成。

答：《俱舍論》說唯要得聖道方立初果向，而《集論》則如上說，有此二說，今此（月稱）論師所許同《俱舍論》，此亦與《經集論》所說相順：「假使有人經恒河沙數劫，於日日中以天味飲食、天妙衣服，供養世界微塵數隨信行者；若復有人，於一日中以一餐食供養一隨法行者，其福過彼無量數倍。復次設有人如前供養爾許隨法行者，若有餘人於一日中以一餐食供養一八人地者，其福過彼無量數倍。」因為此中二隨行人，顯然是資糧、加行位故。

（二）、廣釋初地功德

頌曰：從此由得彼心故，唯以菩薩名稱說。

1.得勝義名的功德：菩薩入初地以後，已得勝義心，已超異生地，爾時唯應以「勝義菩薩」的名稱之，不應稱以不同的名，因為爾時彼已是菩薩聖者故。《入中論》引《寶雲經》說：「加行道上品世第一法，未得勝義菩薩地。」故今以殊勝的菩薩稱之。

2.又《般若經二千五百頌》說：「如實知無實、無生，亦無虛妄，非如異生所執、所得，故名菩薩。」此間接說諸法真實性，應如聖者所得而得，故彼所說的菩薩，亦是勝義菩薩，非異生菩薩，然非凡夫位無合乎義相的菩薩。

頌曰：生於如來家族中，斷除一切三種結，
此菩薩持勝歡喜，亦能震動百世界。

1.生佛家等四功德：住初地的菩薩，過一切異生、二乘地故，內身已生定趣佛地之道故，名生於如來家中，謂於自道種姓決定，不復更趣餘道也。

2.又此菩薩已現見補特迦羅無我，故薩迦耶見及隨眠的疑、戒禁取等三結，一切永斷不復生。此說已斷三結種子。其薩迦耶見，是見所斷的分別（薩迦耶見），非俱生（薩迦耶見）。

問：餘見所斷的隨眠，亦初地斷，何故唯說此三耶？

答：雖有二說，以《俱舍論》所解為善，彼云：「或不欲發趣，迷道及疑道，能障趣解脫，故唯說斷三。」如趣向他處有三大障礙：謂不欲趣行、迷失正道、及疑惑正道。如是趣向解脫，亦有三障：初者，怖解脫而不願趣行；二者，依止餘道而失正道；三者，於道疑惑。故偏說斷此三結。

3.又此初地菩薩，入種姓決定，由得彼果功德，遠離彼地過失，故生不共的歡喜。由喜多故，說彼菩薩為持最勝歡喜者。由喜勝故，說此名極喜地。又此菩薩能周遍震動一百世界。

頌曰：從地登地善上進，滅彼一切惡趣道，
此異生地悉永盡，如第八聖此亦爾。

1.趣上地等三功德：初地菩薩為欲進趣第二地故，起大勇猛，善進上地。又於得證初地時，此菩薩的一切惡趣皆悉永盡。

問：豈不從得加行道忍位，便能不因業力而往惡趣，今得此（初地）才盡惡趣道耶？

答：得忍位已，不墮惡趣，非以對治破壞引彼惡趣的種子，特緣不具耳。今以對治破壞彼種子名滅惡趣。《集論》亦說「惡趣的蘊、界、處等是見所斷」也。又得初地時，此菩薩的異生地，一切永盡。

2.總明功德：四果四向中，從阿羅漢下數至第八，即預流向，名第八聖者，如彼所獲聖法，生隨順斷證功德，此菩薩亦爾，由得初地故，能斷過失，發生功德。

頌曰：即住最初菩提心，較佛語生及獨覺，
由福力勝極增長。

1.初地菩薩以種姓勝二乘：菩薩的圓滿菩提心，不特二地以上，即住初心的極歡喜地，已由世俗菩提心及大悲心福德之力，能勝於從佛語生的聲聞及辟支佛，較彼二乘的福德極為增長，如前說諸功德差別比較另一功德差別，此如《彌勒解脫經》說：「善男子！如王子初生未久，具足王相，由彼種姓尊貴之力，能勝一切耆舊大臣。如是初發業菩薩，發菩提心雖未久，然由生如來法王家中，以菩提心及大悲力，已能勝於一切久修梵行的聲聞、獨覺。善男子！如妙翅鳥王之子，初生未久，翅羽風力及清淨眼目的功德，為餘一切大鳥所不能及。如是菩薩初發菩提心，生如來妙翅鳥王之家，此妙翅鳥王子，以發一切智心之翅力，及增上意樂清淨眼目的功德，彼聲聞、獨覺雖百千劫修出離行，亦不能及。」

說明：此處「初發菩提心」是初發勝義菩提心的省稱；此處的初發業者及發心未久，是指「初發勝義菩提心」的初業者及發勝義菩提心未久。在福德方面，初地的世俗菩提心勝過二乘，但智慧方面則未勝過，要到七地才以智慧力勝二乘。

問：然則不許異生菩薩的世俗菩提心亦能勝過二乘耶？

答：不爾，即前《經》說：「善男子！如金剛寶雖已破碎，猶能勝過一切金莊嚴具，猶不失金剛之名，能除一切貧乏之苦。善男子！如是一切智心金剛寶，雖離修證，亦能勝過一切聲聞、獨覺功德金莊嚴具。亦不失菩薩之名，能除一切生死眾苦。」

頌曰：爾時施性增最勝，為彼菩提第一因，
雖施身肉猶殷重，此因能比不現見。

1.〔初地的布施〕：證得極喜地時，菩薩所修十度行，以布施波羅蜜多為最增勝，然非無餘波羅蜜多。出世布施波羅蜜多，是大菩提的第一因，調在出世的範圍內。

2.於十度中，雖後後勝於前前，然說此地布施勝者，調此地修行布施有殊勝能力之量，於所修戒等則無此勝能。初地中隨施內身外物，不起少分違逆施度的慳貪，然不如第二地竟至夢中不起少分違逆戒度的犯戒。

3.又此地所有不可現見的智慧，即由布施而能比知，調彼不但殷重布施外物，即割身肉施人，亦極殷重。彼所具他人不能見的登地等德，由此施為因能比度而知，如見煙比知有火。此即顯示布施身命財寶，全無慳惜，雖如是布施，而身相猶安詳不變異也。

頌曰：彼諸眾生皆求樂，若無資具樂非有，
知受用亦從施出，故佛先說布施論。
悲心下劣心粗略，專求自利為勝者，
彼等所求諸受用，滅苦之因皆施生。

1.〔以下乘的布施，能得生死樂〕：彼諸眾生，皆欲解除饑、渴、疾病、熱、寒等苦，而求其樂。若無飲食、醫藥、衣服、房舍等諸受用，則人類所求之樂，必不得生。

2.知解一切眾生意樂的釋尊，因見此等受用資具，皆從往昔布施的福德生，故於最初即說布施之論，又此方便最易行故。

問：由行布施能得圓滿受用，布施者定須如法？

答：不定，如商人捨極少財以求廣大的財聚，較諸乞丐所求受用尤多，故於布施應極殷重。其行施者，非如菩薩隨大悲轉，不求施報，專為滿足求者的快樂而施，故悲心下劣。且於諸有情具粗略心，偏重於專求得生善趣自利之樂。彼等由厭離不捨財物的慳貪，與希望能感異熟的功德，即下劣布施。故能出生勝妙圓滿受用，成滅除饑、渴等眾苦之因。

頌曰：此復由行布施時，速得值遇真聖者，

於是永斷三有流，當趣證於寂滅果。

1.〔以下乘的布施，能得涅槃樂〕：彼無悲愍心，唯求自身除苦得樂而殷重行施者，於行施時，「善士常往施主家」故，得值遇聖者。

2.由彼聖者宣說妙法，便能了知生死過失，證無漏道，永破無明，斷無始來生死有流。其具值遇聖人之因，當趣證聲聞、獨覺的寂滅涅槃。

頌曰：發誓利益眾生者，由施不久得歡喜。

由前悲性非悲性，故唯布施為要行。

1.〔菩薩布施的不共勝利〕：諸非菩薩者，於行布施滿足求者的願望時，不能布施無間便得其樂果，由彼不能現見布施的樂果，故於布施容不行。而發大誓願欲現前究竟利益安樂一切眾生的菩薩，施後不久，即於滿足求者的願望時，得受用布施之果最大歡喜，故能一切時中歡喜行施。

2.〔二種人皆以布施為主〕：由前所說大悲為性的菩薩，及非大悲為性者，其所求的一切增上生樂與決定勝樂，皆由布施生。故唯布施之論為要。《親友書》亦說：「了知財物動無實，當施沙門婆羅門、貧乏、親友。後世更無至親過於施。」

頌曰：且如佛子聞求施，思惟彼聲所生樂，

聖者入滅無彼樂，何況菩薩施一切。

1.問：〔菩薩行施時如何得喜？〕前說菩薩殷重行施，以財物滿足求者的願望時，即能引生殊妙歡喜，其喜相如何？

2.答：如佛子聞求者乞施之聲，思惟彼聲，便念：「彼等乃來向我求者」，心中數數引生歡喜，雖諸阿羅漢入寂滅涅槃之樂，尚不能與之相比，則諸菩薩盡施一切內外財物，滿足求者所生的妙樂，勝寂滅涅槃樂，更不待說。若以寂滅涅槃妙樂引攝其心，則必失利他之行，若以上說菩薩妙樂引攝之，則於利他倍復精勤，故不相同也。

3.問：〔菩薩施身時有無痛苦？〕菩薩由行布施引生妙樂，能捨內外一切財物，其捨身時，能無苦耶？

4.答：已得地的菩薩，彼身無苦，如割無情物。《虛空藏三摩地

經》說：「如大娑羅樹林，若有人來伐其一株。餘樹不作是念：彼伐此樹未伐我等；於彼伐者不起貪瞋，亦無分別。菩薩的忍亦復如是。此是最清淨忍，量等虛空。」《寶鬘論》亦說：「彼既無身苦，更何有意苦，悲心愛世間，故久住世間。」此等都依得地者而說。若未得極喜地，於身及財物未能離貪著者，彼於違害身的障緣降臨時，其身決定發生痛苦，然於爾時，於饒益有情事，即依彼苦成倍復精進之因。

頌曰：由割自身布施苦，觀他地獄等重苦，
了知自苦極輕微，為斷他苦勤精進。

1.菩薩觀察地獄、畜生、餓鬼等趣，其身恒為粗猛難忍無量重苦所逼，較自割身之苦，何止千倍，乃於自己割身布施之苦，微不足道，反以自身所受之苦為因，為斷他有情地獄等苦起大精進。

2.要有如是大意樂力乃可施身，而未入地前可有彼意樂，並不相違，故說未得地者，亦可捨身。

頌曰：施者受者施物空，施名出世波羅蜜，
由於三輪生執著，名世間波羅蜜多。

1.〔施度的差別〕：捨思為體之「施」，若由了達所施物、受者、施者，無空無實體的無漏慧所攝持。《大般若經》說：「名曰出世波羅蜜多（到彼岸）」。無得的聖根本智，是出世智，由此所攝持的布施，亦立為「出世波羅蜜多」。其未由無得聖智所攝持的布施，即世間施。此二的差別，在未得勝義菩提心者，不能現量決定也。

2.彼岸，謂生死大海的彼岸，即斷盡二障的佛果。已到達彼岸，名到彼岸。

3.施者等二句，別釋了達三輪不可得慧所攝持的布施波羅蜜多。「未為此慧所攝持」之施等，與「慧所攝持」的波羅蜜多相似，故名波羅蜜多。又彼等雖未為慧所攝持，然由回向大菩提之回向所持，亦定能到彼岸，故亦得波羅蜜多之名。是故當知波羅蜜多之義，若加業聲則到於彼岸，即是已到佛地；若加具聲則此能到彼岸，即有學位亦有波羅蜜多。

4.如釋布施，其持戒等由菩提心回向攝持及般若攝持，或別或總，應知亦爾。

5.若於布施三輪猶為實執所縛者，經說：「名世間波羅蜜多。」修習布施之理，謂於菩薩施身及引生殊妙歡喜等事應先修信解；諸餘財施，於最上最下的福田，下至供水等，應相續修積；復應以了達三輪不可得的空慧攝持而修。

6.又應緣自身、財物及三世善根，數數思惟為利有情應修布施；更應思惟縱不施，彼等亦必自然壞滅，失壞既同，則何如自思先施。

（三）、結說初地功德

頌曰：極喜猶如水晶月，安住佛子意空中，
所依光明獲端嚴，破諸重暗得尊勝。

1.今以無漏慧差別，略說此極喜地的功德。

2.此極喜地，如水晶珠的月輪，此有三法比同：

（a）住高勝處，如上所說初地功德，住於已得彼德初地菩薩之意，住彼高勝道中，如月住虛空。初地為彼菩薩心意之一分，故說住彼意中，如眼住於首。

（b）令所依端嚴，初地的勝義心，能使最勝所依之意，具足智慧光明而得端嚴，如月輪能使所依虛空皎潔莊嚴。

（c）能勝異品，初地能勝自所治品的見所斷障，如月輪能破一切重暗。

二、第二離垢地

（一）、第二地戒清淨

頌曰：彼戒圓滿德淨故，夢中亦離犯戒垢。

1.〔第二地戒圓滿〕：彼二地菩薩，由戒最圓滿及功德最清淨故，不但覺時，即於夢中亦不為犯戒之垢所染。

2.此又不但不犯根本罪及性罪，即一切違越佛制的輕罪，亦皆遠離也。由不起能令犯戒的煩惱，不造一切違越佛制罪業，永息追悔犯戒之火，常得清涼，故名尸羅。（「尸多」是清涼義，「羅底」是得義）。又以此是安樂之因善士所行，故名尸羅。此是就文訓釋。

3.若就體性言，則以能斷身語七支犯戒（的能斷思）為義相。又無貪、無瞋、正見三支，是七支能斷（思）的發起。若並發起而言，則以能斷十黑業道的十白業道為體。

頌曰：身語意行咸清淨，十善業道皆能集。

1.〔依尸羅故功德清淨〕：云何由尸羅圓滿，一切功德得清淨耶？

2.答：由彼菩薩身、語、意三行，於醒寐一切時中，無微細罪犯所染，最極清淨，故能修集十善業道圓滿無缺。由身修集不殺生等前三善業道，由語修集不妄語等中四善業道，由意修集不貪欲等後三善業道。

3.此復非唯不犯應遮之事，於尸羅中所應行者，亦皆能圓滿也。

頌曰：如是十種善業道，此地增勝最清淨，

彼如秋月恒清潔，寂靜光飾極端嚴。

1.〔二地戒比初地增勝〕：初地菩薩豈不圓滿修集此十善業道耶？

2.答：彼初地菩薩雖亦實能修集，然不能如二地菩薩所修最勝清淨的十善業道。初地的增勝布施，此地亦能具足，於布施外，餘九波羅蜜多中，如持戒增勝之量，其忍辱等則未能爾，故說此地持戒增勝，非說無餘波羅蜜多。此言十善，且以依十善所制之戒為例，當知即是總說一切戒律。

3.如秋月有二勝法，調能息熱惱、銀光皎潔。如是住清淨尸羅的菩薩，亦有二法極為端嚴，調守護根門的（威儀）寂靜，及容色光嚴。

頌曰：若彼淨戒執有我，則彼尸羅不清淨，

故彼恒於三輪中，二邊心行皆遠離。

1.〔戒清淨的餘因〕：若比丘於別解脫戒最極清淨，而不能除諸法有自性見，則彼尸羅不為清淨，名為破戒、似善持戒，如《寶積經》說：「迦葉！若有比丘具足淨戒，以別解脫防護而住，軌則威儀皆悉圓滿，於諸小罪生大怖畏，善學所受一切學處，身語意業清淨圓滿，正命清淨，而彼比丘說有我論，迦葉！是名第一破戒似善持戒。乃至迦葉！若有比丘具足修行十二杜多功德，而彼比丘見有所得，住我、

我所執。迦葉！是名第四破戒似善持戒。」

2.說有我論即是見有所得，而復說住我、我所執者，其義莫以共許的薩迦耶見解之，當知此說不斷執我、我所自相有也。

3.初句的「彼」字，非指前頌所說的一切菩薩；拿措譯云：「若戒清淨見自性，由此彼是破尸羅。」譯為「由此彼」較善。

4.由不斷除有所得見，尸羅終不清淨，故二地菩薩恆常「於何有情斷犯戒、修何斷治、誰斷」的三輪，於實事（有事）、無實（無事）等二法執有自性的心行皆能遠離。已別說菩薩圓滿淨戒，今當通說淨戒功德較布施等為大，是一切功德所依。

（二）、戒的功德

頌曰：失壞戒足諸眾生，於惡趣受布施果。

孳利財聚全用盡，其後受用不得生。

1.〔於善趣受用施果必依尸羅〕：彼修施者，若能具足淨戒，當於人天中感最圓滿的財物。然有墮惡趣中而享圓滿受用者，如暫時地獄、牛馬、龍象等畜類，及大力鬼類，由彼眾生修施而失壞戒足的所感也。故若無淨戒，則布施的受用果，不於善趣成熟，而成熟於惡趣。諸有欲於善趣身成熟施果者，則須善持淨戒也。

2.〔生生輾轉受用施果必依尸羅〕：若無淨戒，則於惡趣身中成熟施果，彼唯能受用往世布施之果，最極愚蒙故，不知新修布施等。若連本帶利受用財聚，將前布施之果用盡，彼補特伽羅，此後更難得感生資財受用也。如有人見下種，可得大果，為得後果故，更下多種，則其果聚增長不絕。若癡人不知下種，只知受用（以種為食），則必不能令果增長不息也。

頌曰：若時自在住順處，設此不能自攝持，

墮落險處隨他轉，後以何因從彼出。

1.〔無尸羅難出惡趣〕：失壞戒足墮惡趣者，不但難得受用相續增長，即再出惡趣亦屬不易。若時隨自能力自在，不依賴他，住人天趣隨順之處，如勇士住於順處，脫離繫縛。

2.設此補特伽羅，不能善自攝持不墮惡趣，則如勇士被他所縛，

投山谷中；墮惡趣險處後，全無自在，隨他力轉，爾時彼更以何能出彼惡趣耶？以惡趣身，修善少而造惡力順，故唯流轉惡趣，如《十地經》說：「假使後生人中，亦當感二種果報。」此說難得再生人中，故知當於現在善自攝持，莫墮惡趣，復當竭力嚴持淨戒也。

頌曰：是故勝者說施後，隨即宣說尸羅教，
尸羅田中長功德，受用果利永無竭。

1.〔施後說戒之理〕：由破戒是感惡趣等眾患之本，故戰勝一切罪惡的勝者，為令布施等功德不失壞故，於說布施後，即說持戒之教，因為戒如良田為一切功德的所依。

2.若於尸羅田中長養施等功德，使施等因與身、財等果，輾轉增長，永無間竭，乃能受用多果，否則不能。

3.此說凡修布施者，不應專以能感圓滿資財為念，要當籌量，以何等身受用彼果，如何乃能使彼資財多生相續，則知持戒為勝方便也。

4.初發業菩薩，雖以利一切有情為得佛道之心，須勤修布施，然亦須於善趣身成熟布施之果；復須多生相續受用，故亦依於持戒，以無此善趣身，則不具修菩薩行的順緣也。

頌曰：若諸異生及語生，自證菩提與佛子，
增上生及決定勝，其因除戒定無餘。

1.〔尸羅為增上生、決定勝之因〕：得善趣身，及於彼身長時受用布施之果，固有賴於戒，即得決定勝果亦以戒為必要。故諸異生未入聖道者，其能得善趣增上生之因，及從佛語生的聲聞、自證菩提的獨覺、並諸佛子菩薩，其能得菩提決定勝之因，淨戒以外定無餘事也。

2.然此非說唯戒是因，餘皆非因，以尚有多因非戒所攝者，是說得增上生及決定勝，必不離於戒，離淨戒必不能得也。《十地經》說：「殺生等十不善業道，各分上中下三品，如次能感地獄、畜生、餓鬼。後設生人中，殺生者得短命、多病二種果報。餘九不善亦各得二種不可愛樂果報。十善業道，則能感生欲界人天乃至有頂。其上，若有心意狹劣，唯求自利，怖生死苦，闕大悲心，從他聲聞，了達無我慧，成聲聞乘。其上若有於最後生，不從他教，志求獨覺菩提，不具大悲方便，解悟甚深緣起的真實性，修治清淨，成獨覺乘。其上若有心廣

無量，具悲愍方便，立大誓願，不捨眾生，求諸佛廣大智慧，修治清淨，能淨治菩薩諸地，修一切諸度，成就菩薩極廣大行。」
本頌即攝彼經義。

3.《親友書》亦說：「仁者於戒勿破羸，莫雜莫染當淨修，佛說戒為眾德本，如情非情依止地。」

此說學戒最為重要，以是淨戒雖在二地時說，然初發業菩薩皆當修學，防止十不善業道，乃至莫令起犯戒心，修此律儀戒，極為重要。

4.當如上來所說而正思惟。於每戒學時，當以無所得慧攝持而修，若僅了其義或略修數次，則無大益，故必須相續思維也。

頌曰：猶如大海與死屍，亦如吉祥與黑耳，
如是持戒諸大士，不樂與犯戒雜居。

1.〔不與破戒雜住〕：譬如大海由諸清淨龍神居止之力，凡有死屍即以波浪漂出，不與死屍共住，又諸「吉祥」圓滿，不與黑耳「不吉祥」共住，如是持戒清淨的二地大士，亦不樂與犯戒者共住也。

2.《四百論釋》說：「吉祥女所在之家，亦必有黑耳在內。」彼與本論無違，以彼意取有彼名的二人，本論則說黑耳是不吉祥的異名也。」

（三）、戒度的差別

頌曰：由誰何事於誰斷，若彼三輪有可得，
名世間波羅蜜多，三著皆空乃出世。

1.「由誰能斷、斷何所斷事、於何有情斷」，若於彼三輪不能滅除見為實有可得的種子，則說如是的尸羅，名為世間波羅蜜多。

2.即彼尸羅，若於上說三輪實執空不可得，由了達不可得的無漏慧所攝持者，是名出世波羅蜜多。

3.故尸羅中有此二種差別。

（四）、結第二地功德

頌曰：佛子月放離垢光，非諸有攝有中祥，

猶如秋季月光明，能除眾生意熱惱。

1.如秋月光明，離諸垢障，能除眾生意熱惱，如是二地佛子月輪所放的尸羅光明，離破戒垢，故第二地名離垢，名實相符，亦能除遣眾生意中由破戒所生的熱惱也。

2.又此二地菩薩，不屬生死流轉，故非三有生死所攝，然是三有中的吉祥，以一切圓滿功德，皆隨此菩薩而轉，以及為利眾生，以大願力為四大洲的轉輪王之因已得也。

三、第三發光地

（一）、第三地名義

頌曰：火光盡焚所知薪，故此三地名發光，
入此地時善逝子，放赤金光如日出。

1.此菩薩第三地，名發光，為名義相符，因為得第三地時，發智慧光盡焚一切所知之薪。此是於根本定位，放寂靜光明，能滅一切二顯戲論故。

2.又善逝子得第三地時，生智慧光明，如日將出，出現赤金色光明。此是第三地於後得位見赤色或黃色光遍一切處。《寶鬘論》亦說：「三地名發光，發靜智光故，起靜慮神通，永盡貪瞋故，由此地異熟，善作天中王，增上行忍進，能遣諸欲貪。」

（二）、第三地功德

頌曰：設有非處起瞋恚，將此身肉並骨節，
分分割截經久時，於彼割者忍更增，
已見無我諸菩薩，能所何時何相割，
彼見諸法如影像，由此亦能善安忍。

1.〔第三地忍增勝〕：為顯得如是智慧光明的菩薩，忍波羅蜜多最為增勝，前說的布施、持戒增勝，此地亦具足，故此是於餘八波羅蜜多中「忍」最增勝。增勝的方式，調修忍度最超勝，修餘七度猶未

能爾。

2.又此三地菩薩，已得焚所知薪的寂靜智火，及能善護他心，故設有人於實非可瞋之處，「於我及我親，已損、今損、當損」如斯三業皆不當行者，而竟瞋恚菩薩，割截其身，非僅割肉，並割其骨節，非大塊而分分割，非一次而數數割，非短時而久時割。菩薩於彼割者，（第一由悲而忍）不但心不恚惱，且知依彼罪業因緣，當墮地獄等處，受極重苦，故於割者更生極大的增上忍。由此可知極喜等二地，於割身者雖亦心不恚怒，然無更增上的安忍，當知安忍增勝實從此（第三）地始。

3.又此以見無我的三地菩薩，不但由見地獄等重苦而起增上安忍，（第二由慧而忍）由觀己之身，誰是能割，何為所割，於何時、以何方式割，現見三輪諸法皆如影像，及離我我所的分別想，故彼亦能善修安忍。《入中論》謂：「『亦』字為攝安忍之因。」意謂不但「第一因」能不恚惱，即由此「第二因」亦能安忍也。

頌曰：若已作害而瞋他，瞋他已作豈能除，
是故瞋他定無益，且與後世義相違。

1.〔無益有損故不應瞋〕：又此安忍，非僅地上菩薩相應之法，亦是地前餘人保護一切功德令不壞滅之因。故諸未能安忍者，皆應遮止瞋恚也。若他已作損害，緣此瞋作害者，此時其所作的損害已不能除；緣彼人起內心的憤恚，其已作的損害豈能得除乎？故對他瞋無意義。內心憤恚，即粗暴心，與「瞋」義同。

2.又此瞋恚不但無益，且與後世的義利相乖，因為若有瞋恚，身壞命終，必將引發非愛異熟故。

頌曰：即許彼苦能永盡，往昔所作惡業果，
云何瞋恚而害他，更引當來苦種子。

1.〔不欲後苦則不應報怨〕：頗有癡人，現受往昔自作惡行所感苦果，妄謂「他人損害於我」，遂於能害者發瞋恚心而行報復，卻願後世不更受彼損害。

2.為遮此執故，怨敵現於自身所作大苦，是由往昔造殺生等諸不善業，於三惡趣受苦異熟，今乃所餘等流殘果；由此因緣能使一切苦

等流果皆悉消滅，既許彼苦能令餘業皆悉永盡，云何復起瞋恚心而思報害於他，更引當來遠勝現苦的大苦種子？

3.如醫師為治重病，作刀割（針灸）等苦，理應忍受。如是為治未來無邊大苦，忍現前小苦，極為應理。

頌曰：若有瞋恚諸佛子，百劫所修施戒福，
一剎那頃能頓壞，故無他罪勝不忍。

1.〔能壞久修善根故不應瞋〕：又此不忍，不但是能引不可愛異熟之因，亦是能壞多劫所修福德資糧之因。

2.若菩薩大士，於已發菩提心的佛子，或不知彼是菩薩，或雖知之，然由上品煩惱串習，增益真實、不真實的過失，發瞋恚心，一剎那頃，尚能摧壞百劫如前所說由修施、戒波羅蜜多所生善根，所修福德資糧，況非菩薩而瞋菩薩。如大海水不可以稱，瞋恚菩薩的異熟量，亦不可知。故能引不可愛果及能壞善根的罪惡，更無大於瞋恚不忍者也。增益真實過失者，《疏》調於微小過增益為大過。

3.其摧壞善根的解說，如《文殊室利遊戲經》說：「文殊室利！以能壞百劫所修善根，故名瞋恚。」此經於能瞋、所瞋的是否菩薩，雖未說明，而《入中論》於能瞋、所瞋則俱說是菩薩。

4.《學集論》引《月燈三昧經》說：「若有互起損害心，持戒、多聞不能救，或修靜慮、住練若，布施、供佛亦難救。」言互起者，謂同梵行者。持戒等六不能救者，謂不能遮止瞋心壞諸善根。所壞善根，彼經未明說，《入行論》說是布施及供佛等；《入中論》則說是布施及持戒所生；《入中論》中說是福德資糧，似非指通達無我的善根也。

5.問：若爾，《經集論》引《無盡慧經》說：「如滴水落大海中，乃至大劫未壞以來，終不窮盡，如是善根回向菩提，乃至末證菩提以來，亦不窮盡。」《華嚴經》亦說：「如有藥汁名訶宅迦，以一兩藥變千兩鐵皆成真金，非千兩鐵能盡此藥。如是一切業煩惱鐵亦不能盡菩提心藥。」故菩提心及彼攝持的善根，並回向菩提的善根等，應非瞋恚心所能壞。

6.答：非爾，《釋》說能壞菩薩大士的善根故。當知前經之義，是說生果無盡，非說瞋恚不能使盡。第二經義，是說依止菩提心能斷盡惑業（種子），惑業則不能斷盡菩提心（種子）也。

7.有作是說：摧壞善根之義，是壞昔日眾善之果速生的功能，令其遲緩，而生昔日諸如瞋恚之果，非謂遇緣時亦不能生各自之果，因為以世間道尚不能斷所治的種子，則諸煩惱定不能壞善種子故。

8.答：彼因不定，因為異生以四力對治懺不善業，雖非斷不善種子，然後縱遇緣亦不感異熟果故；及證加行道頂、忍位時，雖非永斷邪見種子及惡趣因的不善種子，然遇緣亦不起邪見及墮惡趣故。

說明：四力對治：依止力、對治力、能破力、防護力。

9.又如《俱舍論》引《經》說：「諸業於生死，隨重近串習，隨先作其中，即前前成熟。」任何善不善業，凡是先成熟者，則必遮止他業暫不成熟。故僅由此義，不能安立為「壞善根或壞不善根」。經論亦未有作如是說者。否則凡是強力不善業，皆應說為能壞善根者矣。故當如《中觀心要論釋》說：「以四力淨治不善，以邪見及瞋心壞諸善根，後縱遇緣亦不能生果，如壞種子，遇緣亦終不生芽。」又「壞善根」，非是起瞋無間即令善根消失，乃礙彼感果之力。此復如有上中下三品盡相，隨所壞的數量，彼壞之量即不復成熟也。如是破壞的方式有二：謂礙速生新道的功力，及礙感生人天善果。

頌曰：使貌不美引非善，辨理非理慧被奪，
不忍令速墮惡趣。忍招違前諸功德，
忍感妙色善士喜，善巧是理非理事，
歿後轉生人天中，所造眾罪皆當盡。

1.〔當思不忍多失故勿瞋恚〕：無力者不忍，徒為自害。若有勢力無悲愍者，則俱害自他。出生時顏貌便不可愛；不正直而引非善；不能辨別是理非理而剝失智慧；又由不忍瞋恚之力，命終後速墮惡趣。應思惟此諸過患，滅除瞋恚，不使瞋恚生起也。

2.問：不忍的過失，即如上說，違彼而忍，功德云何？

3.答：由修忍故，能招感違前所說瞋恚諸失所有功德。又修忍故當感妙色，令諸善士見便歡喜愛護，是理非理悉能善巧分別，歿後當於人天受生，及由瞋恚心所造眾罪皆當滅盡。由思彼等生安忍力。

頌曰：了知異生與佛子，瞋恚過失忍功德，
永斷不忍常修習，聖者所讚諸安忍。
縱回等覺大菩提，可得三輪仍世間，

佛說若彼無所得，即是出世波羅蜜。

1.〔總勸修習安忍〕：了知前說異生瞋恚的過失，及諸佛子安忍的功德，即當永斷不忍，一切時中常修聖者所讚的安忍。

2.〔忍度的差別〕：此說安忍波羅蜜多，亦分世、出世間二類。如前應知。

頌曰：此地佛子得神通，及能遍盡諸貪瞋，

彼亦常時能摧壞，世人所有諸貪欲。

1.〔第三地餘淨德〕：此佛子住第三地，得安忍波羅蜜多最極清淨，如是亦得初靜慮等四禪，及空無邊處、識無邊處、無所有處，及有頂等四無色等至、慈悲喜捨四無量心、神變、天耳、他心、宿命、天眼等五種神通。

2.雖於靜慮、無色能出能入，然彼見能滿大菩提因，由大願力故於彼中生，而不由世間靜慮、等至之力而生。雖初地中已證是德，然以此地定學增上較前尤勝。或疑此前三地隨定力（指業力）受生，故特說之。

3.又此地「能遍盡諸貪瞋」，「及」是亦義，亦攝未說而要盡的「癡」；此中「盡」義，非畢竟盡，經說：「一切欲縛、色縛、有縛、無明縛，皆轉微薄」故。

4.此等文義，若依《菩薩地》意趣，謂由靜慮、無色世間定力，於欲、色、無色皆悉離欲，即斷如前所說的「現行」，由是當知是說「微薄」。「縛」亦同《對法》所說。此中經又說：「見縛先滅。」

5.有釋此謂：後三見見道已滅。當知是說：分別五見，初地已滅。然《菩薩地》則說：「初於勝解行地，由勝解諸法真如故，即已斷諸見縛。」

說明：五見：(a) 薩迦耶見的定義，是於五取蘊等，隨觀執我及我所，諸忍、欲、覺、觀、見的覺知。(b) 邊執見的定義，是於五取蘊等，隨觀執或斷或常，諸忍、欲、覺、觀、見的覺知。(c) 見取的定義，是於諸見及見所依五取蘊等，隨觀執為最為勝、為上、為妙，諸忍、欲、覺、觀、見的覺知。(d) 戒禁取的定義，是於諸戒禁及戒禁所依五取蘊等，隨觀執為清淨、為解脫、為出離，諸忍、欲、覺、觀、見的覺知。(e) 邪見的定義，是謗因謗果，或謗作用，或壞實事，

或邪分別，諸忍、欲、覺、觀、見的覺知。

6.彼經又說：「邪貪、邪瞋及以邪癡，於無量百千億那由他劫所不能滅，於此地中悉得除斷。」此約斷種，謂修所斷俱生煩惱，分中、上為六品，從第二地至第七地依次而斷，今說此地所斷者，《入中論》雖未明說「分別煩惱在初地斷，俱生煩惱從第二地斷」，然說「未得第八地時一切煩惱種子皆不能盡」，又安立「實執為煩惱障攝」、「未盡實執不能盡薩迦耶見」及「於初地已斷三結」。《寶鬘論》亦如是說。

說明：1a 見道根本定 + (2a 根本定 + 3a 根本定 + 4a 根本定 + 5a 根本定 + 6a 根本定 + 7a 根本定 + 7b 根本定) + (8b 根本定 + 9b 根本定 + 10b 根本定)，而後成佛。從後算起，(8b 根本定 + 9b 根本定 + 10b 根本定) 滅所知障。中間 (2a 根本定 + 3a 根本定 + 4a 根本定 + 5a 根本定 + 6a 根本定 + 7a 根本定) 滅俱生煩惱障上、中六品。(7b 根本定) 滅俱生煩惱障下三品。

7.故煩惱總分二類，薩迦耶見尤當分二類，極為明顯。

8.又此安立「實執為煩惱」之宗中，凡以無漏道斷除煩惱，則必斷一分實執種子。除此種子外，其餘現似二顯的習氣立為所知障者，雖少分亦不能斷，乃至未盡一切煩惱，必不能斷所知障，諸所知障至三清淨地乃能斷除。

9.又住第三地時，多作帝釋天主，常能善巧令諸世間有情捨離欲貪，為眾中首，善度有情令出五欲淤泥。拿措譯末句為：「亦令常時離欲貪」，較為易知。

(三)、初三度的差別

頌曰：如是施等三種法，善逝多為在家說，

彼等亦即福資糧，復是諸佛色身因。

1.今為顯示前三波羅蜜多的所依差別、資糧體性，並所感果故，雖諸菩薩在家、出家，皆是施等所依，若約修行難易，則在家菩薩較易行施等三法，故善逝為彼多讚此三。二資根中福德資糧，亦即此三法。此福資糧是正感諸佛色身的主因。《寶鬘論》亦說：「此中施與戒，並及安忍法，別為在家說，善修悲心要。」在家菩薩所修的布施，謂財與無畏施。尸羅謂在家分戒。安忍謂諦察法忍。

2.出家菩薩則易修精進、靜慮、智慧。然非彼二全無餘德。智慧

資糧，調靜慮與般若，此二是法身的主因。精進是二資糧的共因。

（四）、結明第三地功德

頌曰：發光佛子安住日，先除自身諸冥暗，
復欲摧滅眾生暗，此地極利而不瞋。

1.發光地佛子如住日輪，自身所有無知冥暗，能障礙生此勝義地者，此地初正生時，即先除滅。

2.復將此行相為他宣說，復使他眾生亦能摧滅障第三地的暗也。

3.又彼菩薩由滅障第三地功德的過失暗，故如日輪光極明利，然於犯過眾生不生瞋恚，因為於安忍增上修習故，以及大悲潤心續故。

四、第四焰慧地

（一）、第四地精進增勝

頌曰：功德皆隨精進行，福慧二種資糧因，
何地精進最熾盛，彼即第四焰慧地。

1.今明此地精進波羅蜜多，較前三波羅蜜多增勝，較餘六波羅蜜多下劣。若於善業心不勇悍，必不能修施等諸行，一切功德全不得生。

2.若於前說施等功德，或已修集或當修集具足勇悍，則已得功德倍復增長，未得功德皆能獲得，故說一切功德皆隨精進而行。此精進即福德、智慧二種資糧之因。

3.若於何地成就如是熾盛精進者，則彼地名第四焰慧地。第三地中，由得增上定學勝前二地所生殊妙輕安，畢竟斷除一切懈怠，此地乃證，故此地中精進波羅蜜多最為增勝。

（二）、第四地訓釋

頌曰：此地佛子由勤修，菩提分法發慧焰，
較前赤光尤超勝。

1.何故此地名曰焰慧？

2.答：此第四地佛子，由修三十七品菩提分法較前增上，從此所發智慧光焰，較第三地所說如赤金光尤為超勝，以發增上正智火焰，故此地名曰焰慧。如《寶鬘論》說：「第四名焰慧，發正智焰故，一切菩提分，增上修習故，彼招異熟果，作夜摩天王，善能破一切，薩迦耶見等。」

3.三十七菩提分法，調四念住等七聚：

(a) 四念住，調身，受，心，法念住。

(b) 四正斷，調諸善法未生令生、已生令長；諸不善法未生令不生、已生正斷。

(c) 四神足，調欲、勤、心、觀三摩地神足。

(d) 五根，調信、進、念、定、慧根。

(e) 五力，調信等力。

(f) 七菩提分，調念正菩提分、擇法正菩提分、進正菩提分、喜正菩提分、輕安正菩提分、定正菩提分、捨正菩提分。

(g) 八聖道分，調正見聖道分、正思維聖道分、正語聖道分、正業聖道分、正命聖道分、正精進聖道分、正念聖道分、正定聖道分。

4.其第一聚（四念住）為學所依。學體性中，第二聚（四正斷）為增上戒學，第三聚（四神足）為增上心學，第四聚至第六聚為增上慧學，如是立為三學（註：攝入八聖道分）。故此地菩薩成就最勝慧學，於三十七菩提分法若粗、若細皆悉善巧。

（三）、斷德差別

頌曰：自見所屬皆遍盡。

1.「自見」，調微細薩迦耶見的我見。

2.「所屬」，調此見為首，執著我、有情等自立實質有的粗分補特伽羅我、我所執，及執著蘊、處、界實有的法我執，皆遍滅盡。

3.「盡」，調永斷此地所應斷二種我執的種子，非一切皆盡，經說：猶有俱生薩迦耶見也。

五、第五難勝地

（一）、第五難勝地訓釋

頌曰：大士住於難勝地，一切諸魔莫能勝。

1.大士住於第五難勝地時，一切世界諸天、魔王尚不能勝，何況其餘諸魔眷屬，是故此地名曰難勝。

2.《寶鬘論》亦說：「第五極難勝，請魔難莫勝故，善知聖諦等，微妙深義故。此所感異熟，作睹史天王，能破諸外道，煩惱惡見處。」

（二）、靜慮增勝、善巧諸諦

頌曰：靜慮增勝極善知，善慧諸諦微妙性。

1.第五地於十波羅蜜多中靜慮波羅蜜多最為增勝。布施至精進四波羅蜜多增勝，先已得訖，故知此約餘六波羅蜜多說。如此地已得靜慮波羅蜜多，永不復為散亂等異品所伏，但於般若波羅蜜多等則猶未能爾。

2.又此地不但靜慮增勝，即於善慧聖諦深微體性亦極善通達，故於粗、細聖諦善巧增上慧學。

問：《十地經》說第五地菩薩善巧苦、集、滅、道四諦，次復別說善巧世俗、勝義二諦；《父子相見會》及《中論》復說「世俗、勝義二諦決定」，豈離二諦別有四諦耶？

答：雖無二諦所不攝之諦，然為顯示所斷雜染品中集諦為因，苦諦為果；與所取清淨品中道諦是因，滅諦是果，故說四諦。《入中論》說：「彼苦、集、道諦是世俗諦，滅諦是勝義諦。」

3.《六十正理論釋》亦說：「涅槃是勝義諦，餘三諦是世俗諦。」所言涅槃即是滅諦。《六十正理論釋》又說：「大師親說：現證滅諦。若如實事師所許，現量但緣『自相』事，則不能爾。」

4.又自宗以無漏根本智親證真實性，成立滅諦可以現證。若說滅諦是世俗諦，則此建立亦不應理。又多勵力成立證涅槃時，必須現證真實性，故說滅諦是世俗諦，猶未得正解也。

5.又於有法上，破除實性，即勝義諦，然勝義諦的所遣除者，於所知不一定非有，如《法界讚》說：「由不知何法，流轉於三有，敬禮彼法界，遍住諸有情。原為生死因，若已善淨治，清淨即涅槃，亦

即是法身。」

6.此說有垢的法性，若淨治離垢，即說為涅槃及法身。(論上)處處說：清淨法性的所遣是「垢」。若謂法性不可離垢，則徒勞無果。若謂可離，則彼所遣的是所知中有。如同「無兔角」所遣的「兔角」，雖於所知非有，然遣除所知中有的瓶，立為「無瓶」，如是亦可安立「無兔角」。

7.若總依遍一切染淨諸法的法性而言，雖所遣的「二我」於所知非有，然由諸法垢染漸淨，則彼法性亦必隨之垢染漸淨。故別於有法，其法性僅有一分清淨猶為不足，必須將各階段的突然之垢一分分清淨，即說此淨名為「滅諦」。

8.《十地經》中，於此地復說善知「義相之諦」等，雖立多種諦名，當知彼等亦非二諦所不攝也。

說明：法分二諦，若有三諦，則中諦必歸入二諦之一。

六、第六現前地

(一)、第六地訓釋與慧度增勝

頌曰：現前住於正定心，正等覺法皆現前，

現見緣起真實性，由住般若得滅定。

1.由第五地已得清淨靜慮波羅蜜多，故第六現前地得住最勝等引心，以此為依現見甚深緣起實性，即此菩薩住第六地，由得最勝般若波羅蜜多故得住「滅定」。前五地中，以未得增勝般若波羅蜜多故，唯由施等五波羅蜜多增勝，不能得「滅定」也。

2.如是以般若增上，(a) 現證如影像的法性故、(b) 第五地中緣「道諦」故、(c) 正等覺法現前得故，此地名「現前地」。

3.《入中論釋》中釋第二理由，謂能知所知不可得之道已現證故。於第五地緣「道諦」者，是舉「四諦」中最後諦，義謂彼(第五)地於粗、細四諦得善巧，故第六地已得圓滿善巧四諦之慧。

4.第一理由，顯示圓滿善巧順逆「緣起」的慧學。

5.由已圓滿此二慧學，故四諦、緣起皆得現前。如是當知此地圓滿三種慧學。

6.又奢摩他若何增勝，則毗鉢舍那亦隨增勝。第五地既得最勝靜

慮波羅蜜多，則此地自亦能得最勝般若波羅蜜多。故從此地後（第六地）乃得入不共「滅定」也。

7.《寶鬘論》說：「第六名現前，佛法現前故，由修止觀道，得滅定增廣，此地異熟果，作善化天王，聲聞無能奪，能滅諸我慢。」善化即化樂天。

（二）、稱讚慧度

頌曰：如有目者能引導，無量盲人到止境，
如是智慧能攝取，無眼功德趣勝果。

1.此顯諸餘施等資糧，要依般若波羅蜜多，方能趣果。如一有目士夫，能引一切盲人到達欲往之處。如是於修道時，亦由般若波羅蜜多，能不顛倒明見正道非道故，便能攝取如無眼的布施等功德，趣向聖位佛果。

2.《般若攝頌》說：「無量盲人無引導，不能見道入城廓，闕慧五度無眼導，無能證得菩提果。」《能斷金剛經》說：「善現！如士夫入於暗室都無所見，當知菩薩若墮於事而行布施亦復如是。善現！如明眼士夫，過夜曉已日光出時，見種種色，當知菩薩不墮於事而行布施亦復如是。」於持戒等，當知亦爾。

（三）、觀甚深緣起真實性

1.問：如何由見緣起而見真實性？

2.《入中論》答云：「彼緣起實性，非吾輩無明厚翳障蔽慧眼者之境，唯是第六地以上之境，故此不應問吾等，應問已經塗上善見空性的眼藥，除無明翳，成就慧眼的諸佛菩薩。」由此當知如塗上眼藥令眼明瞭，非剝其眼。如是由塗上善見空性眼安藥，令慧眼明瞭，非剝慧眼。故此宗無減損「聖根本定全無智慧」的惡見也。

3.問：《般若經》與《十地經》等，豈不明說修行般若波羅蜜多菩薩見緣起性乎？故但當隨彼聖教而說。

4.答：「聖教密意亦難了解，吾輩雖依聖教亦不能說真實性也。」此依自力解說而言；然堪為定量的大士所造宣說真實性的諸論，則能無倒解釋經義，要依彼論乃能瞭解聖教密意。

頌曰：如彼通達甚深法，依於經教及正理，
如是龍樹諸論中，隨所安立今當說。

1.如同彼六地菩薩通達最甚深法，如是龍樹菩薩無倒瞭解諸經義已，於《中論》中，依諸經藏及餘正理，顯示諸法真實性，極為明瞭。故月稱論師唯依龍樹菩薩論中所說真實性，今當如彼教規而說。

2.問：云何得知，龍樹菩薩無倒解釋了義經義耶？

3.答：由教證知，如《楞伽經》說：「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。」此說龍樹菩薩能離有無二邊，解釋了義大乘。

4.《金光明經》說：此菩薩是佛世的離車子一切世間樂見童子。《大雲經》說：「我滅度後，滿四百年，此童子轉身為比丘，其名曰龍，廣宏我教法。後於極淨光世界成佛，號智生光。」故此菩薩，定能無倒解釋經義。

5.《文殊室利根本分別經》說誕生年代與名號同，說住世六百歲。《大法鼓經》說：「一切世間樂見離車子童子，於大師滅度後，人壽八十歲，教法衰微時，轉身為名含大師德號的比丘，廣宏聖教，滿百歲後往生極樂世界。」覺賢上座與阿底峽尊者說，此亦是授記龍樹菩薩，蓋以樂見離車子與龍樹菩薩，是一流續故。

6.《大法鼓經》說彼比丘位登七地，然不能成與前眾經決定相違。如有經說，四大天王證預流果，亦有經中說已成佛。如是等類，經中非一。

頌曰：若異生位聞空性，內心數數發歡喜，
由喜引生淚流注，周身毛孔自動豎。
彼身已有佛慧種，是可宣說真性器，
當為彼說勝義諦。

1.〔可說深義的法器〕：了義諸論，唯應為夙植通達空性種子者說，不可為餘人說，以彼聞空性諸論，轉於空性起邪執心，當獲重大非義也。獲重大非義者，或有因不善巧故，謗毀空性而墮惡趣。或有誤解空性深義，顛倒妄執諸法全無，或全非有：初生邪見，謗一切因果等法，次著不捨，輾轉增長。如云：「不能正觀空，鈍根則自害，

如不善咒術，不善捉毒蛇。」

2.《顯句釋》釋此云：「要不墮於損減世俗邊，不違害如影像的業果。要不墮於增益勝義邊，知唯無自性，乃能有業果。」若與此相違，說為墮常斷二邊。又說妄計諸行非有，是為邪見，故無與非有，言雖異而「無」的行相則無差別。

3.《四百論》說：「一墮於惡趣；正見證寂滅。」《釋》說：「不善士夫聞無我之法，由生謗毀及起邪執，唯墮惡趣。」說彼二種俱墮惡趣。

4.起邪執者，謂執空性為「非有」義，故若無簡擇最微細義的慧力，妄矜為有智慧，於不適自機的甚深義文，強作勝解，必當引生重大非義，故於此處應極慎之。

5.問：「何種機可說空性，何種人不應說空性，此既難決定，如何方能了知耶？」

6.答：「由外相狀即能了知。」諸異生初發業時，無倒聽聞空性言教；若彼聞已於此言教，內心數數引發歡喜，由此歡喜流淚、毛豎，則知此人有正覺慧無分別智種，即通達空性的種子。此人即是軌範師可為宣說真實性的法器，當為此人宣說真勝義諦。

7.此等相狀要由無倒聽聞空性言教，及聽已瞭解之所引生。若聞而未解，或瞭解而無彼相狀，雖暫不知是否其深法器，然若能不違善知識的教誡，亦是堪新植通達空性功能的法器也。

頌曰：彼器隨生諸功德，常能正受住淨戒，
勤行布施修悲心，並修安忍為度生，
善根回向大菩提，復能恭敬諸菩薩。

1.〔宣說後引發的功德〕：為堪聞者宣說空性，並非無果。彼聞空性見，不但不於空性起顛倒執，引生無義，且能隨行所聞引生功德。如何引生？彼法器，聞空性見如獲寶藏，為令空見於餘生中不退失故，常能正受安住淨戒。

2.彼作是念：「我若犯戒必以此而墮惡趣，致空見為之間斷」，故能受戒守護不犯。此言犯戒，不限先所受，淨戒違品諸自性罪，皆是犯戒也。

3.又作是念：「我縱能嚴持淨戒生諸善趣，倘生貧家，缺乏飲食、衣服、醫藥、資生之具，恒須追求，則聽聞空見及修習空義皆將間斷」，

遂於前說上下福田盡力供施。

4.復作是念：「此空性見要以如上所說大悲攝持，方能引生佛果，否則不能」，故恒修大悲心而為根本。

5.復作是念：「由瞋恚力能墮惡趣，能壞善根，能令顏色極不可愛，緣此令諸聖者不生歡喜」，故當修安忍。又見持戒等善根，若不數數回向一切相智，則成佛之因及感身與資財無量妙果不能不斷產生，故持所有戒等善根，為度眾生出生死故，回向菩提。又見二乘等不能如諸菩薩宣說甚深緣起，故於諸菩薩所起極敬重心。

6.得空見諸大乘人，由生清淨正見已，於修廣大行品起極敬重，此是最應稱讚之處。《菩提心釋》說：「由知諸法空，復能說業果，此為最甚奇，此乃極稀有。」

7.是故必須永離二種非器：或不信解而生譏謗，或似信解而以理論破除一切因果等法；應依無自性的空見，了達一切能作、所作諸法極為應理。

8.若非如是，自謂已得正見，而於持戒等一切業果建立，見如數兔角的花紋，謂「彼等行是對未知了義者說，已知了義即不須彼，因為此等一切皆是分別所作，一切分別皆是著實的相執故」，便同支那堪布，摧毀一切善根也。

9.或有說「就亂識前暫許取捨」，但若於分別分是否實執二類，則說以破自性的正理能破一切境，便成廢話；若不分二類，則見行的二種分別，應互相違害，勢同水火。其安立取捨處的「亂識」，與「能安立者」並「所安立法」，皆應無處安立。縱作此等臆說，適成前引諸論的敵者也。

頌曰：善巧深廣諸士夫，漸次當得極喜地，

求彼者應聞此道。

1.〔勸令法器聽聞〕：如上所說甚深廣大之理，若有士夫能善巧者，則於異生位中，長久不斷修集甚深廣大福智資糧，漸次當得極喜地，故凡欲求極喜地者，應聽聞此甚深道。此即勸令聽聞也。

2.如《四百論釋》說：「若極愛重自性空論，當修彼順緣門，即凡能於空性增長淨信者，當如是行。又由悲心故，欲報佛恩故，欲令自身離正法的諸險難因緣故，當行諸難行，施諸難施，以四攝事攝眾生，於正法器盡力宣說此正法教。」此謂於遠離非器二過失者，當勵

力宏揚此法。若未如實了知其勝解者，應先以不違緣起的方便而為宣說。

3.若諸說者善知聞者，成就法器，為之如理講說，其福極大。《經集論》說：「若信解甚深法，便能攝集一切福德，乃至未成佛以來，世出世間一切勝事皆能成辦。」

4.如《寶施童子經》說：「文殊室利！若諸菩薩無善巧方便，經百千劫修行六波羅蜜多。若復有人聞此正法，生疑心者，所得福德尚多於彼。何況無疑而正聽聞及以書寫，受持，講說，為他開示。」

5.《能斷金剛經》說：「佛告善現：於汝意云何？恒河之中所有沙數，設有如是沙等恒河，是諸恒河沙寧為多不？善現答言：甚多世尊！諸恒河尚多無數何況其沙。佛言：善現！吾今告汝，若善男子善女人，以妙七寶，盛滿爾恒河沙數等世界，奉施如來，是善男子善女人，由此因緣所生福聚寧為多不？善現答言：甚多世尊！甚多善逝。世尊告曰：若復有人，於此法門，乃至四句伽陀，受持讀誦廣為他說，所生福聚甚多於前。」

6.《如來藏經》於說上品十不善法後說：「假使眾生具足彼等，若能悟入諸法無我，信解諸法本來清淨，則彼眾生必不墮惡趣。」降魔品亦說：「若有比丘了知一切諸法最極調伏，了知眾罪前際性空，則能滅除犯戒憂悔，令不堅固。於無間罪尚能壓住，況犯軌則尸羅微細邪行。」

7.《未生怨王經》說：「諸造無間罪者，若能聞此正法信解修行，我不說彼業，是真業障。」此等是說，若講說聽聞，及餘時中，信解思惟甚深法義的勝利，要具二緣方能獲得講說的勝利：一發清淨心，謂不顧戀名利恭敬等。二不倒說，謂不倒執所說法義。若具二過，或隨一過，皆能障礙無量功德。

8.世親論師說：「故若顛倒說法，及心具雜染，希求利養恭敬名聞而說法者，失壞自身大福德聚。」其聞法者，發清淨心，與不倒解法義，亦極重要。此聽講二者，至少當具備其一。

（四）、結述第六地功德

頌曰：如是慧光放光明，遍達三有本無生，
如觀掌中菴摩勒，由名言諦入滅定。

1.今當宣說增上信解般若波羅蜜多菩薩不共功德，結述般若波羅蜜多品。此地菩薩以如前所說行相如是觀察抉擇無我，發生智慧光，放大光明，灼破障蔽見真實性所有黑暗，現觀三有本來自性無生，如觀掌中菴摩勒果。

2.復以名言世俗諦力，入滅盡定。如是雖能入滅盡定，然不棄捨救眾生心。

頌曰：雖常具足滅定心，然恒悲念苦眾生，
此上復能以慧力，勝過聲聞及獨覺。

1.第六地菩薩雖常具足滅定光明的意樂，然於無依無怙的苦惱眾生，悲心轉增。

2.由是當知，此菩薩的加行是繫於生死；意樂則是涅槃所繫。

3.又此第六地菩薩，從此以上復能以智慧之力，勝過一切如來語生的聲聞，及中佛獨覺。

頌曰：世俗真實廣白翼，鵝王引導眾生鵝，
復承善力風雲勢，飛度諸佛德海岸。

1.又第六地菩薩猶如鵝王，成就世俗廣大道次第，與真實性甚深道次第，如同雙翼，潔白豐廣，引導所化眾生猶如群鵝。

2.復承往昔所修善根之力，勢如風雲，即能飛度諸菩薩功德大海的彼岸也。

3.是故欲學此菩薩者，亦須具備二種道次第的雙翅。若全無翅或僅一翅，安能成飛？故不應自滿，當修具足方便、智慧二品之道，而趣佛地。

七、第七遠行地

頌曰：此遠行地於滅定，剎那剎那能起入，
亦善熾然方便度。

1.第七遠行地菩薩於第六地所得滅定，此菩薩於剎那剎那能入（能起）。入滅定者，謂入實際，此說真實性名為滅定，因為於聖根

本定時，於此真實性，滅盡一切二顯戲論故。如《十地經》說：「佛子！菩薩從第六地後，能入滅定。今住第七地的菩薩能念念入，亦念念起，而不身證滅。」

2.又此地中「方便善巧波羅蜜多」亦善熾然，謂諸法將成清淨。清淨之理，如前諸地所說道理應當了知。

3.唯般若波羅蜜多進入更殊勝行相，安立為後四波羅蜜多。以擇法時，即說為般若波羅蜜多的行相，非餘也。

4.安立為方便善巧波羅蜜多的方便善巧者，《菩薩地》中說有二六種：

(a) 初（自成熟），謂依內修證佛法六種方便善巧：

一者菩薩，於諸有情悲心俱行顧戀不捨。

二者菩薩，於一切行如是遍知。

三者菩薩，恒於無上正等菩提所有妙智，深心欣樂。

四者菩薩，顧戀有情為依止故，不捨生死。

五者菩薩，於一切行如實遍知為依止故，輪轉生死而心不染。

六者菩薩，欣樂佛智為依止故，熾然精進。

(b) 次（他成熟），謂依外成熟有情六種方便善巧：

一者菩薩方便善巧，能令有情以少善根感無量果。

二者菩薩方便善巧，能令有情少用功力引攝廣大無量善根。

三者菩薩方便善巧，於佛聖教憎背有情，除其悲惱。

四者菩薩方便善巧，於佛聖教處中有情，令其趣入（聖教）。

五者菩薩方便善巧，於佛聖教已趣入者，令其成熟。

六者菩薩方便善巧，於佛聖教已成熟者，令得解脫。

5.如是共有十二方便善巧。

八、第八不動地

（一）、第八地願增勝及起滅定之相

頌曰：數求勝前善根故，大士當得不退轉，
入於第八不動地，此地大願極清淨，
諸佛勸導起滅定。

1.第七地菩薩，數數為得勝前善（根）故，當得不退轉入第八不

動地。此地勝過七地以下眾善之理，如《十地經》說：「佛子！譬如乘船欲入大海，未至於海，多用功力，排牽而去。若至海已，但隨風去，不假人力。以至大海一日所行，比未至時，設經百歲亦不能及。佛子！菩薩摩訶薩亦復如是，積集廣大善根資糧，乘大乘船，到菩薩行海，於一念頃以無功用智，入一切智智。前有功用行，經於十萬劫，所不能及。」

2.此中未到大海，喻七地以下。到大海已，喻得八地所行之道。

3.此第八地菩薩，昔初生出世心時，廣發百萬阿僧祇等十種大願，至此地中皆得極清淨，故此地中「願波羅蜜多」最為增上。

4.又立此地名童真地，第九地時名法王子位，第十地時得佛灌頂，如轉輪王。

5.又不動地入滅定法性時，諸佛勸導令起滅定。如《十地經》說：「佛子！此住不動地菩薩，由本願力及住法門之流，諸佛世尊令彼修如來智，作如是言：善哉善哉！善男子！此勝義忍隨順佛法，然善男子！我等所有十力、四無畏等不共佛法，汝今未得，汝應為欲成就此法，勤加精進。勿復放棄如此忍門。又善男子！汝雖得是寂滅解脫，然諸凡夫未能證得寂滅，種種煩惱常現在前，種種尋伺常相侵害。汝得愍念如是眾生。又善男子！汝當憶念本所誓願，普大饒益一切眾生，皆令得入不可思議智慧之門，又善男子！此諸法之法性，若佛出世、若不出世，法界常住，所謂一切法空及無所得；諸佛不以得此法之一分故名為如來，一切聲聞、獨覺亦皆得此無分別的法性。」

6.又說：「若諸佛世尊不令此菩薩修一切智智門者，彼即入究竟涅槃，則棄捨一切利眾生事。」此說八地菩薩於無分別智獲得自在，住彼定時，勸令起定，為得諸佛十力等因，於後得位修集資糧，而二乘人亦得親證法性的無分別智。

7.故有說：「通達真實性已，不須修餘資糧，可專修真實性」者，是愚人妄說也。

（二）、永盡一切煩惱

頌曰：淨慧諸過不共故，八地滅垢及根本，
已盡煩惱三界師，不能得佛無邊德。

1.八地菩薩為諸佛勸起「滅定」已，因為無著淨智與貪等煩惱諸

過不共存故，八地菩薩無分別智如同日光，而如同黑暗的三界所行能招生死諸煩惱垢及彼根本種子，皆悉消滅。

2.如是此菩薩雖已永盡一切煩惱，成為三界的師範，然當其盡煩惱時，猶不能得諸佛無量無邊如同虛空的功德；為求證得彼功德故，八地菩薩更當勤加精進也。

3.如何得知此地菩薩已盡一切煩惱？《十地經》說：「彼時即入究竟涅槃。」故知此地已離三界欲；若未離欲，定不能證究竟涅槃故。

（三）、證得十種自在

頌曰：滅生然得十自在，能於三有普現身。

1.問：此八地菩薩已離三界欲，則生死永滅，如何能圓滿一切成佛之因耶？

2.答：此八地菩薩已永滅由煩惱業力流轉生死，然當其證此地時，得智自在等十種自在，故此菩薩，能以彼等（十種自在）如《勝鬘經》所說受意生身，普於三有一切眾生之前，現種種身。故此菩薩將圓滿資糧，都不相違。

3.十自在者，如《十地經》廣說：

一得壽自在，於不可說不可說劫加持壽量故。

二得心自在，已於無量無數等持，智觀入故。

三得財自在，已能示現一切世界無量莊嚴具，裝飾加持故。

四得業自在，應時能現，業果加持故。

五得生自在，於一切世界示現受生故。

六得願自在，於隨所欲佛剎時分，示現成佛故。

七得勝解自在，已能示現一切世界佛充滿故。

八得神通自在，諸佛剎中皆能示現神通遊戲故。

九得智自在，已能示現，佛力，無畏，不共佛法，相好，正等覺故。

十得法自在，已能示現無邊無中，法門明故。

九、第九善慧地

頌曰：第九圓淨一切力，亦得淨德無礙解。

1.第九地菩薩，一切「力波羅蜜多」皆得圓滿清淨。

2.力波羅蜜多中說有十力。如《十地經》說：「(a)得善住意樂力，遠離一切煩惱現行故。(b)得善住增上意樂力，不離於道故。(c)得善住大悲力，不捨利益有情事故。(d)得善住大慈力，能救一切諸世間故。(e)得善住總持力，無忘失法故。(f)得善住辯才力，於一切佛法選擇分別得善巧故。(g)得善住神通力，於無邊際諸世界中，行善差別處得善巧故。(h)得善住大願力，不捨一切菩薩所作故。(i)得善住到彼岸力，普集一切諸法故。(j)得善住如來加持力，一切種一切智智現在前故。」(原論引《能仁密意莊嚴論》中經文，今依經改正。)

3.如已圓滿力波羅蜜多，如是亦得四無礙解清淨功德，所謂法、義、詞、辯四無礙解。

4.《入中論》說：「以法無礙解，了知一切諸法自相。以義無礙解，了知一切諸法差別。以詞無礙解，善能無雜演說諸法。以辯無礙解，能知諸法次第相續無間斷性。」

5.餘處則說：法，謂了知諸法異名。義，謂了知所詮諸義。詞，謂了知詞義（訓詁）。辯，謂辯說無盡。

十、第十法雲地

頌曰：十地從於十方佛，得妙灌頂智增上，

佛子任運澍法雨，生長眾善如大雲。

1.十地菩薩，從十方諸佛得大光明勝妙灌頂。

2.得的方式，謂此菩薩證得百萬阿僧祇三摩地的最後，名為「一切智智最勝灌頂大三摩地」而現在前。此三摩地才現前時，有大寶王蓮花出現，其花量等百萬三千大千世界。以滿百萬三千大千世界極微塵數蓮花而為眷屬。菩薩之身，與其蓮花，正等相稱。

3.此三摩地現在前故，示坐寶王蓮花座上。適坐已，十方一切佛剎諸佛眾會，皆從眉間白毫相中，出大光明，為此菩薩而為灌頂。廣

如《十地經》說。

4.又此菩薩，十波羅蜜多中，「智波羅蜜多」最為增上。

5.智波羅蜜多與慧波羅蜜多的差別，如《菩薩地》說：「於一切法如實安立的清淨妙智，當知名智波羅蜜多。今於此中，能取勝義（無分別轉清淨）妙慧，當知名慧波羅蜜多。能取世俗（有分別轉清淨）妙智，當知名智波羅蜜多。如是名為二種差別。」

6.如烏雲降雨，生長世間一切稼穡，如是十地菩薩，亦為生長所化眾生善根稼穡，任運澍濡法雨，是故此地名「法雲地」。

第四章、佛果

一、初成正覺的方式

頌曰：如淨虛空月光照，生十力地復勤行，
於色究竟證靜位，眾德究竟無與等。

1.〔初成正覺的方式〕：譬如月光於淨虛空中能照耀一切眾生，如是已得第十菩提心的菩薩，淨治能障佛法的冥暗，了知自身將得佛之法；於能生十力佛地之前的第十地，為得佛地故，復更精勤修行，世尊說：「唯住於色究竟天，汝證得最極寂靜無上智位。」

2.此智者，一切功德的究竟，因為念住等一切功德至此為究竟最勝故。此智復無與等，因為無同此者故；因為更無過上者故。

3.言「唯於色究竟天」者，顯先未成佛，最初成佛者必是色究竟天身。若先已成佛，後示現成佛者，則是欲界身；此是波羅蜜多大乘規。

頌曰：如器有異空無別，諸法雖別性無差，
是故正知同一味，妙智剎那達所知。

1.諸佛世尊於色究竟天初成佛時，唯於一剎那頃得一切智智，喻如瓶、盤等器雖有無量差別，然遍於一切器皿的虛空，同是遣除障礙故，無餘差別。

2.如是色、受等法從因緣生，雖有無量差別不同，然彼等上自性不生的真實性，則無少許差異。

3.是故當知此真實性唯是一味。此一味真實性，唯以一剎那智而正了知。故具妙智者，以一剎那頃獲得「通達一切所知的妙智」也。

頌曰：若靜是實慧不轉，不轉而知亦非理，
不知甯知成相違，無知者誰為他說。

1.〔問難〕：汝既安立「以自性不生為色等的真實性」，又安立「心（智慧）能知於彼」，若時安立「以自性生的寂靜是真實性」，爾時於彼境必許心不轉入，因為若心於自性不生的真實性轉，則彼心不具境

的行相，是故完全不現出境的行相，故心於真實性不能轉也。

2.若時心於境不轉，說心知道所知之境亦不應理，故何能遍知此真實性？由不遍知，云「知道真實性」，不應道理故，因為不遍知境者，寧是能知？成相違故。若「能知真實性之心」都無有生，則亦無有「能知真實性之人」，誰復對其所度化者說：「我了知如是合乎義相的真實性」耶？如是為不合理也。

說明：應成師主張「以自性不生是色等的真實性」，而問方為自續以下的宗派，認為「以自性不生」就是無，因而此「真實性」就是無，既然所知之境是無，則如何有「能知真實性之心」？如何有「能知真實性之人」？

頌曰：不生是實慧離生，此緣彼相證實義，
如心有相知彼境，依名言諦說為知。

1.〔答「不證真實性」之難〕：於此世間，若識隨彼境行相而緣，即說此識了知彼境。如心生起具青境的行相，即說「此心了知青境」。如是，此識生起具真實性境的行相，依名言諦亦安立為「了知真實性」也。

2.此識隨緣真實性行相的方式，謂如同「以自性不生」是境的真實性，其能緣之心亦具「離自性生」的行相，如水注水中，由能取彼境的行相，安立為「通達真實性」故，無所難的過失。

說明：應成師說「能知真實性之心」是不以自性生，所知之境「色等不以自性生」，因而如水注水中。有不以自性生的「能知真實性之心」，也有不以自性生的色等。所舉譬喻是以「青眼識」了知「青境」，此青眼識生起具青境的行相。今以「自性無之心」了知「真實性境」，此心生起具真實性境的行相。

3.《入中論》說：「故由假名安立為『通達真實性』，實無少法能知少法，能知、所知俱不生故。」「假名」之義，如頌說：「依名言諦說為知。」謂非「以自體性」安立的了知，是「唯以假名」安立的了知，而非說「了知真實性」是假立也。言「實無少法」等之義，謂：非唯現離戲論相（以自性成）立為知，亦非如青黃等相（以自性成）乃立為知；如「境真實性是不生」，其「能緣心亦具以自性不生的行相」也。

4.如敵者說：「於心不能現真實性的行相。若心不現境相，則不

於境轉。若不於境轉則不知彼境。若不知境，則說心能知彼，成相違失。」此中，「心不現境相，則不轉等」，自宗亦許，不須解答，故唯破其「於心不能現勝義諦的行相」，而後說彼行相心能現起，及由現彼相，立為「通達彼境」，並舉喻為證。有說：「此宗無有通達勝義諦的無分別智」者，當知是謗最勝聖智。

5.此頌云：「剎那達所知」說證得一剎那頃能達一切所得之智。又說：如所有智不現能知、所知各別二相而知，故於諸佛了達如所有性與盡所有性之理，應善瞭解，茲當略說。

6.未成正覺，以一剎那慧不能直接知各別「有法」與「法性」，彼二必須各別了達。若已斷盡實執習氣成正等覺，恒常安住親證勝義諦的根本定中，從根本起後得，不復各別建立，如《二諦論釋》說：「以一剎那智，周遍所知輪。」故離根本智，更無異體的知「盡所有性」的後得智。是故當許唯以一智能知二諦一切所知。

7.任何時，觀待「法性」是如所有智，則此時此智前一切二顯皆悉消失，是故此智如水注水一味而轉。

8.任何時，觀待「有法」是盡所有智，則此時有心、境各別的二顯；然由已拔除「錯亂的二顯」的習氣，故是於所顯境為「不錯亂的二顯」，不是錯亂的二顯。此不錯亂之理，餘處已廣說。

9.又佛之地中，具有根本、後得二智，如《寶性論》說：「慧智及解脫，光明照耀淨，無異故如日，光明照耀等。」《疏》說：「佛心續有出世無分別慧，能破除所知的勝真實性的黑暗故，如同光明。其後得的一切所知之智，是遍一切種所知事故，如同照耀。」

10「出世無分別慧」，即根本智，彼是觀待真實性而立，稱為「勝真實性」之義。言「後得」的「後」，非從根本定起，時間前後的後，是「隨根本定之力所得或所生」之義。言「遍一切種所知」等義，謂彼後得智，是由遍入一切盡所有性所知而立也。

11 故觀待「有法」，非如所有智。觀待「法性」，非盡所有智。若能善解此義，於《二諦論》說：「由離遍計性，所現唯緣生，一切種妙智，現見此一切。」又說：「若能知所知，自體皆不見，時表相不生，堅住故不起。」

12 此說：「諸佛現見一切盡所有性之顯，及以二顯的方式不見能知、所知。」餘諸大論師亦多作是說，然不須解為：「能知、所知都無所見，是依佛本分而說。現見一切所知，是就眾生分上而說。無有佛地所攝之智。」而是「佛唯一智觀待二境」，與「智的方式有二種

不同」，無少相違也。

13 問：若爾，前云：「由於諸法見真妄」等所明二諦之相，與此建立應成相違？

14 答：無違。前說二諦相，是依總義而立。此說佛智之智的方式，與十地以下皆悉不共，是依別義而立也。

15 諸佛見境的方式，總言之，若是以見正究竟的正量所得，及要於彼境方成理智正量者，是勝義諦的義相。世俗諦的義相由此可知。同理，以如所有智所得，要於彼境方成如所有智；及以盡所有智所得，要於彼境方成盡所有智。如是觀待各別境，立為勝義、世俗的知道方式，亦當了知。復當憶念，前文觀察自證分，應不應理的自宗也。

頌曰：百福所感受用身，化身虛空及餘物，
彼力發音說法性，世間由彼亦了真。

1.〔答無「能知者」之難〕：又汝說云：「若無知者，誰復為他說『真實性如是』耶？」今當解釋。

2.佛地親證真實性之智，與境以自性不生的勝義，雖是一味而轉，然於世間亦非不能了知真實性。

3.此中難義是謂：若智於真實性恆一味轉時，則無具說法動機的分別心的說者，既無說者，故說「無說法」。

4.下文答說：「雖無分別，說法亦應理故。」為答此難，諸佛住任何色身，親證法界法身，而佛的色身是由無量福德資糧之所感得，具足不可思議種種妙色，是諸菩薩受用法樂之因，名受用身；由此身發出法音演說諸法真實性。世間眾生是聞法的法器，故能無倒了知真實性也。

5.不但百福所感的報身能作是事，即此報身加持的化身，及由化身之力，從虛空中及餘草木、壁、崖等無心之物，亦能發出法音演說諸法真實性，令諸眾生了知真實性也。

頌曰：如具強力諸陶師，經久極力轉機輪，
現前雖無功用力，旋轉仍為瓶等因，
如是佛住法性身，現前雖然無功用，
由眾生善與願力，事業恒轉不思議。

1.問：諸無分別心、心所法，於說法時現前即無動機，云何能為說法之因？

2.答：當舉喻以明此義。譬如世間具有強力的陶師，由經久時極力旋轉其機輪。次彼陶師雖現前不起轉動機輪的功力，亦見彼輪旋轉不停，成為瓶等之因。

3.如是住法身之佛入佛事業，如摩尼珠及如意樹，現前雖無分別功用，然由眾生善根成熟者，從佛聽聞是法，及由諸佛昔為菩薩時發廣大願牽引之力，故極不可思議也。

4.其之發願，謂如「諸佛隨順機宜利益眾生，安住法界剎那不動，調伏眾生而不失時，願我亦當能如是」也。拿措譯本中於此處引有經證。

二、法身中的「自性身」

頌曰：盡焚所知如乾薪，諸佛法身最寂滅，
爾時不生亦不滅，由心滅故唯身證。

1.今當說法身：佛智具有自性身，由智慧火，盡焚一切二顯的所知境，如同乾薪，即如所知自性不生行相而轉。故智慧自性不生行相的寂滅真實性，即是諸佛的法身。

2.《能斷金剛經》依此義說：「應觀佛法性，即導師法身，法性非所識，故彼不能了。」此說諸佛於一切時安住於法性。導師的勝義之身，即是法身。又此法性，亦非二顯之理所能識也。

3.此真實性的法身者，爾時不生不滅，《經》依如是義說：「文殊室利！當知不生不滅，即是如來增語。」

4.如是佛地妙智境的真實性，有境的分別心、心所畢竟息滅不轉。無分別智與真實性，如水注水，無可分別。故世俗安立，先以報身證彼佛果也。拿措譯本，引《不退轉輪經》。

5.「心滅」之義，《顯句釋》說：「經云：云何勝義諦？謂尚非心所行，況諸文字，此謂無分別。」此說「無心之行」，為「無分別心」。此處《入中論》解：「寂滅義，謂離心心所已，雖是寂滅然亦能作利眾生事，舉如意樹及摩尼珠喻。」其後又說：「此雖無分別，如如意樹及摩尼珠。」亦明顯說是「離分別心、心所法」。故引此文證佛無

智慧，實乃未達論義，妄興譏謗也。

三、受用身

頌曰：此寂滅身無分別，如如意樹摩尼珠，
眾生未空常利世，離戲論者始能見。

1.此親證法身的受用身，由離別心心所故，是寂滅身。此身雖無分別，然亦能作利眾生事。如如意樹及摩尼珠，雖無分別亦為成辦眾生欲樂之因。

2.又此報身，為利一切眾生故，盡未來際常久住世。是故當知世界未空，虛空未盡，諸佛唯為饒益有情安住世間。

3.又此報身，唯諸久修二種資糧，已得離諸戲論無垢慧鏡的地上菩薩，始能現見；餘有戲論諸異生類則不能見。《歸依七十頌》說：「諸佛妙色身，相好極熾然，眾生隨自解，執為種種身。無量福資糧，所生彼色身，十地諸佛子，始能快先睹，此身受法樂，則是諸佛行。」

頌曰：能仁於一等流身，同時現諸本生事，
自身雖已久遷滅，明瞭無雜現一切。

1.〔法、報的等流身〕：由法身或由上述色身之力，離前受用身外，起餘化身之體性，即是法、報的等流果之身，此身以所度眾生之因而起。

2.為顯此身威力差別亦不可思議：能仁於一法、報的等流之色身，為欲示現無始生死以來一切本生事故，自本生事雖久已遷滅，然能一時明瞭無雜，任運示現一切本生事，如明鏡中觀眾色像。

頌曰：何佛何剎能仁相，諸佛身行威力等，
聲聞僧量如何行，諸菩薩身若何等，
演說何法自若何，如何聞法修何行，
作何布施供佛等，於一身中能普現。
如是持戒修忍進，禪定智慧昔諸生，
彼等無餘一切行，於一毛孔亦能現。

1.又佛世尊昔行布施波羅蜜多時，為於何佛所作何供事，於何等佛刹，如吠琉璃寶等為地，縱橫相等，其土有情如何莊嚴，能仁於彼如何示現出胎等相；諸佛身相、勝行、勢力，復若何等卓越；諸佛眷屬聲聞僧伽若干數量，彼於正法如何修行成為何等僧伽；又彼佛土諸菩薩眾相好嚴身，如何受用衣服、飲食、房舍等事。演說何法，為說三乘抑說一乘。自於彼土，為生婆羅門等何等種姓，成就智慧，在家、出家，復若何等。聞正法已，受何學處，若滿非滿，修習何種菩薩大行，於諸佛所及諸菩薩、聲聞等所，衣服、飲食、珍寶等物，作何布施，經幾許時，供何數量，如是一切於一身中能普示現。

2.如現修行布施波羅蜜多本事，如是往昔修學持戒、忍辱、精進、禪定、智慧波羅蜜多時，昔諸本生事，一切無餘，於一身中亦能普現。又不但能於一身普現一切本生事蹟，即於一毛孔中亦能普現一切諸行也。

頌曰：諸佛過去及未來，現在盡於虛空際，
安住世間說正法，救濟苦惱眾生者，
從初發心至菩提，一切諸行如已行，
由知諸法同幻性，於一毛孔能頓現。
如是三世諸菩薩，獨覺聲聞一切行，
及餘一切異生位，一毛孔中皆頓現。

1.諸佛世尊，若已過去、若尚未來、若現在世，盡虛空際，安住世間演說正法，救濟苦惱諸眾生者，從初發心至證菩提，三世諸佛一切諸行，如已所行，於一毛孔皆能頓現。

2.通常幻師以咒、藥力，尚能於自身中示現情器種種行相，何況諸佛菩薩，已知諸法的自性與幻事的自性，真假全無差別，復經多劫修習彼義，豈不能現彼諸幻事！是故智者，誰仍不了是義，或似了知而反生疑，當由此喻增上信解。

3.同理，佛自諸行與其他諸佛行，於一毛孔皆能頓現。如是三世菩薩、獨覺、聲聞一切諸行，及餘異生位一切諸行，一時於一毛孔中亦皆能頓現。

頌曰：此清淨行隨欲轉，盡空世界現一塵，
一塵遍於無邊界，世界不細塵不粗。

佛無分別盡來際，一一剎那現眾行，
盡瞻部洲一切塵，猶不能及彼行數。

1.已說三身圓滿，次顯雖無分別而具有隨欲自在圓滿。
佛離一切垢清淨妙行隨欲而轉，能於一微塵境上，示現盡虛空際一切世界，及現一微塵遍於無邊一切世界。然彼一塵亦不加大，一切世界亦不減小。

2.佛無分別心盡未來際，於一一剎那示現種種妙行。盡瞻部洲所有一切微塵數量，猶不能及彼一剎那諸行數量。

3.前頌依「境」增上說，此頌依「時」增上說。

四、智慧法身：十力功德

頌曰：處非處智力，如是業報智，
知種種勝解，種種界智力，
知根勝劣智，及知遍趣行，
靜慮解脫定，等至等智力，
宿住隨念智，如是死生智，
諸漏盡智力，是謂十種力。

1.〔十力〕：佛地是由十力所顯，故當略說少分差別。

2.能仁十力，謂（1）處非處智力，如是（2）知業異熟智力，（3）了知種種勝解智力，（4）種種界智力，如是（5）了知根勝劣智力，（6）遍趣行智力，（7）靜慮、解脫、等持、等至等智力，（8）宿住隨念智力，如是（9）死生智力，（10）漏盡智力。是謂十力。

頌曰：彼法定從此因生，知者說此為彼處，
違上非處無邊境，智無礙著說名力。

1.〔第一處非處智力〕：若彼果定從此因生，即說此因為彼果之「處」，如是知之諸佛，所說如從不善業生不可愛果，從聖有學道得涅槃等。

2.若與上說相違，名為「非處」，如：從善業生不可愛果，已得見道猶隨業力受第八生，是為「非處」，且無此可能。

3.如是處非處境無量無邊，佛智於此無礙無著，說為處非處智力。

頌曰：愛與非愛違上相，盡業及彼種種果，
智力無礙別別轉，遍三世境是為力。

1.〔第二業異熟智力〕：愛調善業；非愛調不善業，是為不雜二業。與上相違，調諸雜業，以及能盡有漏業的無漏（實事之）業，及彼諸業種種果報。

2.佛智威力於此無礙，別別而轉，遍於三世所攝一切業果等境，說為業異熟智力。

頌曰：貪等生力之所發，有劣中勝種種欲，
餘法所覆諸勝解，智遍三世名為力。

1.〔第三種種勝解智力〕：「貪」字亦表瞋等煩惱。「等」字，取信等諸法。「生」，即種子。

2.由彼種子之力，所發希欲，此有下劣、中等、殊勝極不相同的種種希欲和勝解，雖被餘法諸行之覆蔽前述勝解種子，然佛智於三世轉，遍達一切勝解，說為種種勝解智力。

頌曰：諸佛善巧界差別，眼等本性說名界，
正等覺智無邊際，遍諸界別說名力。

1.〔第四種種界智力〕：諸佛善巧一切界的差別，謂眼等所攝耳至意六根，色至法六塵，眼識至意識六識。彼等的自性為內空等，說名界。

2.正等覺智遍於一切界差別轉，說為種種界智力。

頌曰：遍計等利說名勝，處中鈍下名為劣，
眼等互生偕了達，種智無礙說為力。

1.〔第五根勝劣智力〕：虛妄增益的偏計，於生貪等有自在力，故名為根。「等」攝信等諸根。其最利者說名勝根，其處中根與鈍下根，說名非勝根。眼等二十二根，及諸根互能生果。

2.一切相智於彼一一根性皆無礙著，說為根勝劣智力。

頌曰：有行趣佛亦有趣，獨覺聲聞二菩提，
天人鬼畜地獄等，智無障礙說為力。

1.〔第六遍趣行智力〕：頗有行道能趣佛果，有能趣獨覺菩提，有能趣聲聞菩提，有能趣天、人、餓鬼、畜生、地獄諸趣。「等」字顯示，正定、邪定等種種。

2.佛智於彼無礙，說為遍趣行智力。

頌曰：無邊世界行者別，靜慮解脫奢摩他，
及九等至諸差別，智無障礙說為力。

1.〔第七雜染清淨智力〕：無邊世界中，瑜伽行者的差別，如四靜慮、八解脫、奢摩他、等持，及九次第等至，與雜染清淨無邊差別。

2.佛智於彼一切無礙，說為雜染清淨智力。

頌曰：過去從癡住三有，自他一一有情生，
盡情無邊並因處，彼彼智慧說為力。

1.〔第八宿住隨念智力〕：愚癡輾轉傳來，於過去世住三有中，隨念自他一一有情一切生事盡有情數無有邊際；並念其因，並念自他相貌，謂念如是行相；並念從彼沒生此，謂念處所。

2.佛智於彼無礙，說為宿住隨念智力。

頌曰：盡虛空際世界中，一一有情死生時，
於彼多境智遍轉，清淨無礙說名力。

1.〔第九死生智力〕：盡虛空邊際諸世界中，諸有情類一一有情死時、結胎、生時，由種種業感種種果。

2.佛一切清淨智於彼無障礙轉，說為死生智力。

頌曰：諸佛一切相智力，速斷煩惱及習氣，
弟子等慧滅煩惱，於彼無礙智名力。

1.〔第十漏盡智力〕：諸佛以一切相智之力，永斷貪等一切煩惱及諸習氣。聲聞弟子與獨覺輩，以無漏慧滅諸煩惱。

2.佛智於彼無障無礙，是名漏盡智力。

3.言「速」者，顯示以一剎那佛智斷除剩下最細習氣。此中所言煩惱之習氣，《入中論》說：「於心續遮染、薰習而隨逐，是名習氣。（沾到）煩惱的邊際、串習、根本、習氣，是諸異名。」聲聞、獨覺雖斷煩惱，然不能斷除習氣。

4.《入中論》云「無明習氣，能障了達所知。」此說習氣是所知障。此宗許法我執是煩惱障。故所知障的主體，是二顯錯亂的習氣。龍樹師徒於餘論中皆未明說何為所知障，故當依止此論所說也。

5.《入中論》又說：「無明與貪等習氣，唯一切相智及佛，始得永斷。非餘能斷。」故餘處說：「二乘阿羅漢與八地菩薩，斷盡一切煩惱種子」，當知彼「煩惱種子」與此處所說「煩惱習氣」，並非一事。

6.又此習氣係最微細品，十地最後心無間道生起，同時遮滅最微細品，最初已斷（最微細品）的解脫道時，即是佛智第一剎那。是故說「以一切相智力斷滅」也。如是說「以此諸力知一切所知」者，是現前知。佛以現量，不以間接而知。

7.又不現「行相」而知，非本宗義，《六十正理論釋》中已明瞭宣說。故亦非是由現見現在之力而兼知去來也。例如，今日於現在時，觀待此時的去來非有，雖於此時不量去來，然了知今日智，即能了知去來一切，亦不相違。譬如，種子時的芽雖以種子不生，然與「以種子生芽」全不相違也。

頌曰：妙翅飛還非空盡，由自力盡而回轉，
佛德無邊若虛空，弟子菩薩莫能宣。
如我於佛眾功德，豈能了知而讚言，
然由龍樹已宣說，故我無疑述少分。

1.〔一切功德說不能盡〕：諸佛所有一切功德，假使諸佛加持自身壽量成無數劫，不作餘事，專一汲汲演說功德，猶不能盡，況諸菩薩，尤況二乘，豈能了知宣說諸佛所有一切功德。

2.當以譬喻顯示此義，如妙翅鳥王，翅翎豐廣，仗承風力，善能致遠。彼向虛空極力飛去，而後飛還，非虛空已盡而還，是由彼久飛，自力用盡而回轉。

3.如是諸佛功德無量無邊，廣如虛空，聲聞弟子及諸獨覺，併入大地諸菩薩眾，不能盡說而自退止。此亦非由佛德已盡故止，是因自己慧力已盡而止也。

4.由佛功德說不能盡，如我作釋者，於佛功德，豈能了知而讚說耶？我以自力雖全不知諸佛功德，然我為斷疑乃略說少分功德，是因龍樹菩薩已說此等功德，我是依彼而說。

頌曰：甚深謂空性，餘德即廣大，
了知深廣理，當得此功德。

1.總此論中顯示諸佛甚深、廣大二種德。甚深者，謂法身空性、根位及道位的空性。此外十一地的功德及所說十力等，即廣大功德。

2.若善了知如斯甚深、廣大功德之理，依義修習，當能證得佛的此二種功德。

五、變化身：最勝化身

頌曰：佛得不動身，化重來三有，
示天降出胎，菩提轉靜輪，
世有種種行，為多愛索縛，
佛以大悲心，咸導至涅槃。

1.諸佛化身，是諸聲聞、獨覺、菩薩共同之事及方便，隨其所應，亦是諸異生之事，能成辦善趣等之因。

2.諸佛已得安住真實永無動搖的法身，現諸化身重來三有，示現從兜率天降人間，及出胎等，父母妻子繫屬；又現證大菩提，適應諸根，轉妙法輪令往寂靜涅槃大城。

3.世界有情，有種種界行為眾多愛索所縛，佛以大悲心，不顧名利等，盡行引導安立於大般涅槃。

六、結歸大悲心

頌曰：離知真實性，餘無除眾垢，
諸法真實性，無變異差別。

此證真實慧，亦非有別異，
故佛為眾說，無等無別乘。
眾生有五濁，能生諸過失，
故世界不入，甚深佛行境，
然由佛善逝，具智悲方便，
昔曾發誓願，度盡諸有情。
以是如智者，導眾赴寶洲，
為除眾疲乏，化作可愛城。
佛令諸弟子，意趣寂滅樂，
心修遠離已，次乃說一乘。

1.〔宣說三乘的密意〕：已說三身建立，次明於一乘中，佛說三乘有其密意。

2.離了知諸法的真實性，更無餘法能除一切二障垢染。諸法的真實性亦無不同的變異差別，故此證真實性的智慧，衡量境的行相亦無別異。故佛能仁，為諸眾生，宣說無餘能等全無差別的一乘，《經》云：「迦葉！由知一切法平等性故而般涅槃，此唯有一無二無三。」

3.龍樹菩薩亦說：「由法界無別，故乘無差別，佛說三乘者，為導諸有情。」此說：若不通達真實性，則不能盡斷一切煩惱；諸法真實性復無最大差殊。故或說：「往涅槃城，有達不達真實性的因乘差別」，及說「斷盡煩惱證涅槃已，多有不復更學餘乘的果乘」，當知是權引眾生而說。若能善解此義，則經說二乘不證法無我的密意，亦能瞭解。

4.問：若得涅槃後，不復更學餘乘，此大涅槃唯有一乘，云何經說二乘亦能般涅槃耶？

5.答：此是密意語言。由諸眾生，有劫濁、見濁、煩惱濁、眾生濁、壽命濁等五濁，能為發生諸大煩惱過失之因，使其身心都無堪能，由此能壞勝上勝解，障求佛智。是故世界眾生，於佛甚深難測行境，不能趣入。然由諸佛善逝，具足調伏眾生的巧便妙智，及不忘失利益眾生的大悲方便。復由往昔行菩薩道時，曾發誓願：「願我度盡一切有情。」決定當以他種方便，成滿斯願也。

6.諸眾生入大乘有多障礙，應令諸眾生安立涅槃，是故如《法華經》說：大商主具足智慧，引導眾人赴大海寶洲之時，為除眾人行久的疲乏故，於未到寶洲的中間，化作可愛城邑，令眾休息。

7.如是諸佛世尊，於未到大乘之此岸，示以能得大乘的方便，令聲聞弟子及獨覺，心意暫趣寂滅樂故，宣說二乘。待彼修心，已能遠離生死煩惱，次乃宣說唯一大乘。彼等亦當如佛世尊，圓滿資糧而得佛果。成立一乘，《經集論》說：「唯有一乘，無量經中皆宣說故。」如彼應知。

頌曰：十方世界佛行境，如其所有微塵數，
佛證菩提劫亦爾，然此秘密未嘗說。

1.〔釋成佛的量〕：十方所有一切世界，如其中所有一切微塵的數量，同於佛所行之境，佛證最殊勝大菩提的劫數亦有爾許。雖然，昔未集善根者，極難信解，故佛於此秘密，未嘗宣說。若能增上信解，即得無量福德資糧，故此言之。

2.《疏》說：「此因一切諸佛同一法身，故作是說。若不爾者，則無餘佛出世矣。」此說非理，因為《入中論》說是依化身說故。

3.《疏》又說：「言『化身之因』，意說『法身』。」此亦非理，因為若許證法身之量，有爾許時，亦犯無餘佛出世的過失。若一切佛同一法身，則前佛成佛時，其未成佛者，於成佛時所當得的法身，應已先得，極相違故。

4.以是當知，此是說「證菩提的數量」，然非說「成佛後的時量」，是說「成佛以後，化身示現成佛的數量」。

5.拿措譯為：「佛境諸剎遍十方，如彼所有微塵數，佛亦當成大菩提」較為妥善。若不作是解，而照《疏》中所說，正是本論所指不可說此秘密之機也。

頌曰：直至虛空未變壞，世間未證最寂滅，
慧母所生悲乳育，佛豈入於寂滅處。
世間由癡啖毒食，如佛哀愍彼眾生，
子毒母痛亦不及，以是勝依不入滅。

1.〔釋佛住世的量〕：諸佛未來的壽量，直至一切世間眾生未證最寂滅的佛果，而無盡期，如同虛空無為，未曾變壞。蓋諸佛係從般若波羅蜜多佛母所生，由大悲乳母之所養育，豈能入於一向寂滅處耶！

2.問：諸佛為利濟無邊無際一切有情，其大悲心如何？

3.答：諸世間人，由愚癡過失增上力故，貪著五欲如啖毒食，以是能生大苦之因，名雜毒食。如佛哀愍彼食毒眾生之量，設使慈母，見自愛子誤啖毒食，所生的悲痛，亦不能及佛也。如是諸佛為最勝依怙，終不入於一向寂滅。

頌曰：由諸不智人，執實事無實，
當受生死位，愛離怨會苦，
並得罪惡趣，故世成悲境，
大悲遮心滅，故佛不涅槃。

1.由諸世人不知真實性，(a) 其心執著實事（有事）為實有，深信業果，能生人、天者，決定當得生、死位之苦，亦定當嚐受愛別離苦、怨憎會苦；(b) 其執無有因果之實事，成就邪見者，則當墮於諸罪惡的地獄等之惡趣中，亦定當受前說眾苦，是故諸世人成為大悲所憫的對境。

2.以大悲力，遮止世尊的心單一趣向寂滅，因而世尊常住世間，不一向般涅槃。

第二部分：甚深空性見

第五章、「法無我」略說

一、引聖教

1. 《十地經》說：「第五地菩薩，欲入第六地者，當觀諸法十平等性。何等為十？謂 a 一切法無相故平等性，b 一切法無體故平等性，c 無生故，d 無起故，e 遠離故，f 本來清淨故，g 無戲論故，h 無取無捨故平等性，i 一切法如幻、如夢、如影、如響、如水中月、如鏡中像、如化事故平等性，j 一切法實事、無實不二故平等性。菩薩如是善通達一切法自性，得明利隨順忍，得入菩薩第六現前地。」

2. 此中無取無捨，二者合為一平等性，如幻等七喻，合為一平等性。末二亦合為一平等性。

3. 明十種平等性，《十地經釋》與《菩薩地》有所不同，彼二與此宗解釋空性亦不相同，故此於餘別釋。其中：

(a) 初平等性，謂於聖根本智前，諸法異相皆不顯現。

(b) 第二謂一切法皆無自相故平等，此二是總標。餘八性是就總標分別解釋。

(c) 第三無生，依未來時說。

(d) 第四無起，依餘時言，此亦通一切法皆悉「平等」，以下諸性，當知亦爾。

(e) 第五遠離，謂「當生和已生」空，此即由第二自相平等性所差別的遠離。

(f) 此復非是現時以教、理令其遠離，乃是本來即如是清淨，是第六性。

(g) 第七性，謂無二顯戲論，即與第一性合；若作名言、分別所不能論解，即是第二性的差別。

(h) 第八性的差別，亦如是。

(i) 第九性，謂能證成前義諸譬喻門。

(j) 第十性，謂一切法，若實事（有事）、無實（無事）皆無自性。

4. 明利，謂速慧。隨順，謂與第八地無生法忍相隨順，謂於此隨順忍，以階位（六、七、八地）而有多種不同。

5.宣說諸法真實性之教雖多，今是解釋第六地慧通達真實性的方式，故但引以十種平等性證第六地之教也。

二、就二諦破四邊生

1.〔立無自性生之宗〕：前說十種平等性中，此以正理成立「自性無生」平等性，則餘平等性亦易知之，故聖者於《中論》初說：「非自非從他，非共非無因，諸法隨於何，其生終非有。」

(a)「終」調畢竟。

(b)「隨於何」，調任於何，此所依聲。

(c)「於何」明無生的所依，調時、處、宗派。於彼三事中何法不生？

(d)「諸」為能之字，表內外諸法。

(e)由是「非自」等論義，應如是配釋：「內外諸法，於任何時、處、宗派，自生終非有。」餘三宗亦應如是配釋。《顯句釋》雖譯為「從自諸法」，然以今譯為善。

說明：內外諸法，於任何時、處、宗派，應無自性生，因為自生、他生、共生、無因生終非有故。

2.或念：「有處所範圍，如，有處不生藏紅花。有時間範圍，如，有時不生五穀耶？」今說：「隨於何時、何處」，即破彼執，故論置「終」字，不是全無義。

3.或念：「依中觀宗範圍，雖是無生；依實事宗範圍，應是有生。」今說：「隨於何宗」，即破彼執，非但於實事宗無生也。

4.《入中論》說：「此中『非』字，與『有之能立自生』相連，而不是與『有』相連，因為破義成立故。」

(a)此論義，不是分開「後二句為宗，前二句為因」作釋，當釋為「從自生終非有」，餘三宗亦爾。

(b)若有「自性生」，則必須為能立的四生隨一，故說：「有之能立」。

(c)末句之義，調若能破四邊生，則亦間接成立破自性生，故彼論式，無不成立「無自性生」之過；故不是如《中觀明論》所說：「以破四邊生為因，不能成立無自性生。」

5.又（應成派）論式：「諸法，隨於何時、處、宗派，從他生終非有。」以及《顯句釋》說：「唯此緣故許世俗有，非許四邊，否則應成諸法自性有宗故。」

(a) 故「他生」二字，不是經論的名言，乃宗派的名言，意指「自相有之他。」若許彼（他生）者，應成自性有之宗故。

(b) 此宗（應成派）於名言亦不許有「他生」。雖名言中許「因、果體性相異」，然僅彼非是「他生」之義，如同名言中說一一法持有二體性：雖有體性，然不許以自性生的體性。

6.《顯句釋》說「諸法無自生」之宗，是無遮，餘三宗亦爾；故決擇無自性時的所立，即唯遮所破的無遮，因為《顯句釋》說：「世間所有言，無實無所有。此等為顯無遮故，無實之義即無自性義。」《釋論》亦說「已說四立宗，為以正理成立故。」其後亦以破四邊生為因，說諸法離自性生；《顯句釋》破四邊生之後也說：「故生非有，是所成立。」故非不許成立「諸法無自性生。」

7.《顯句釋》說：「諸比量，唯以破他宗為果。」此說諸論式唯破「自性有」的他宗，不更成立別法，然不是只遮不立。故彼又說：「吾等非成立有無，唯破他人增益的有無，破除二邊成立中道。」此說唯破他人所計的有邊、無邊，此外不成立餘法。然不是只破除二邊而不立，因為破除二邊後說「成立中道」故。

8.若不是自性無者，則成自性有，離此更無第三者故。如《回諍論》說：「若即無自性，遮於無自性，由遣無自性，即成有自性。」雖許有如是能立所立，然不墮入自續派，如餘處廣說。

9.二種遮遣的義相云何？凡言遮者，謂由內心正遣所遮後所通達的對象。若僅於「有事法」遮非自，如說「非自」，此猶非是「遮」。如於「法性」及「勝義諦」之名，雖未有否定形式，然心中現起彼義時，必現起遮遣戲論之相，此乃是「遮」。

10 遮有二種：一曰無遮，謂心遣所遮法已，不更牽引（聯想）或更成立餘法。如問說：婆羅門可飲酒否？曰：不可。此語僅遮飲酒，不更成立可飲餘物。二曰非遮，謂心遣所遮法已，更「牽引或成立餘法」，如欲明某人是首陀羅種姓，曰：「此人非婆羅門。」此語非但遮婆羅門，亦成立離婆羅門外的首陀種人。

11 於「牽引餘法」中，又分勢引（間接引）、直引（直接引）、時引（時機引）三種。

(a) 初、如說：「胖子祠授晝日不食。」此語義引餘法（夜食）。

(b) 二、如說：「有無我。」此語能遣所遮及直引餘法。

上二是別引，亦有一語俱引者，如說：「胖子祠授晝日不食而不瘦。」

說明：「無我」是無遮，僅遮「我」，不更牽引餘法或更成立餘法，而「有無我」則牽引出「諸法都是無我。」

(c) 三、如已知：「某人不是刹帝利種，即婆羅門種」，然未決定究為何種，若於爾時說：「此人不是婆羅門。」此語雖未全部明說而意已顯。

12 《般若燈論廣釋》(No.3859，觀音禁造)引頌說：「其遮由義顯，一言而成立，彼俱不自顯，非遮餘是餘。」

13 有說：「若與事由結合，即不是無遮。」此不應理，因為如婆羅門雖是事由，然說「婆羅門不應飲酒」，仍不礙其為無遮。喻如「聲」是現見境，而「聲無常」不妨其為不現見境也。

說明：凡與所立事合，不是都不是無遮，因為「婆羅門不應飲酒」一則是與所立事（婆羅門）合，二則是無遮故。

14 有說：「若與事由結合，即牽引（聯想）餘法。」此亦不應理，如「像婆羅門」是觀察引不引餘法的事由，不是彼即引餘法也。

頌曰：彼非彼生豈從他，亦非共生寧無因。

1.如是聖者「四立宗」於此建立，謂「彼果不是從彼自性而生，不是從自相有之他因而生，亦不是從自他共生，亦不是無因而生」。

2.諸法（實事）自性有，則定從四邊隨一而生：以自性生定屬有因、無因二類。其有因中，又定屬或從自、他各別因生，或從共因生的三類，故四立宗足矣。

三、破四邊生結成義

頌曰：由無自他共無因，故說諸法離自性。

1.問：若諸法（實事）不自生、他生、共生、無因生者，為如何生？

2.答：若計諸法有自性，更無餘生故，決定無疑或自生或他生或共生或無因生。諸計大自在天等能生諸法者，彼大自在天等亦必成為若自、若他、若共，故計大自在天等為因，亦不能出上說諸過，故無第五能生之因。以無餘因故，由破四種分別妄計之生，故說諸法的自性是無生也。

3.為顯此義，以無自生、他生、共生、無因生故，說諸法永離以自性存在也。此明破四邊生後，依止正因引生比量之理：

(a) 言無四邊生，即正因。

(b) 諸法（實事），是有法。

(c) 永離以自性存在，即所立宗也。

說明：諸法，應是永離以自性存在，因為不是四邊生故。

諸法，應是自性無，因為不是自生、他生、共生、無因生故。

四、釋妨難

1.問：若謂諸法皆無以自性生者，不生之青等云何可見？

2.答：青等的自性，不是為具無明染者的顯境，故以如是之眼等識不能見青等的自性也。

3.問：若爾現前數數所見的境性，為是何事？

4.答：此是顛倒增上所現，不是自性，因為唯無明所染著增上者，乃見彼境性故。

頌曰：世有厚癡同稠雲，故諸境性顛倒現。

1.為明此義，世間眾生由具厚重愚癡，如同稠雲，障蔽青等自性，令不得見。

2.故諸愚夫，不能親見青等的自性，其於境上倒執為自的體性者，唯諸實執愚夫顛倒所現耳。

頌曰：如有翳力倒執髮，二月雀翎蜂蠅等，
如是無智由癡過，以種種慧觀有為。
說癡起業無癡滅，唯使無智者了達，
慧日破除諸冥暗，智者達空即解脫。

1.問：以愚癡覆蔽故，雖不見真實性，何以反見顛倒耶？

2.答：不是以自體性存在而顯現者，是由愚癡之力也。當以外喻說明，如有翳（眼）根，以眩翳之力，雖無毛髮、二月、雀翎、蜂蠅等，而倒執為有。如是諸無智異生，由愚癡過失力故，以種種慧解，觀察青等的有為，成為彼等識的所見。

3.此於《緣起經》，世尊說：「無明緣行。」又說：「如是補特伽羅由無明隨逐故，造福、非福、不動諸行。」又說：「如是無明滅故行滅。」

4.由此道理，佛說：「依於無明愚癡，起諸行之業，若無愚癡，業則不生」者，唯使無智者了達彼義，是依彼之力（範圍）而說。

5.智者見說「無明緣行」，非但了達諸行自性無的空性，且以通達緣起真實性的慧日，破除如同冥暗的無明，亦不取諸業行，因為已斷業的「近取因」無明故。是故亦決定解脫生死，因為《般若攝頌》曰：「菩薩般若觀緣起，了知無生無有盡，如日無雲放光明，破無明障證菩提。」

頌曰：若謂諸法真實無，則彼應如石女兒，
於名言中亦非有，故彼定應自性有。
有眩翳者所見境，彼毛髮等皆不生，
汝且與彼而辯諍，後責無明眩翳者。

1.（實事師）問：若謂（a）色等諸法於真實性勝義中都無自性，應如石女兒，於名言中亦無青等自性，然（b）色等體性於世俗有，故彼等有，亦應是以自性勝義中有也。

說明：（a）實事師：「色等諸法，應不是名言有（應是無），因為不是自性有故。」應成師：「不遍！」（b）實事師：「色等諸法，應是自性有，因為名言有故，因已許！」應成師：「不遍！」

2.（應成師）答：如有眩翳人所見毛髮等境，皆悉不生，與石女兒不生相同；汝應且先問彼為眩翳等壞眼根者：「何故汝等唯見非有的毛髮等境，不見石女兒耶？」後再責難為無明翳障慧眼者：「同是以自性不生，汝何故唯見色等，不見石女兒耶？」此於我等不應責難，以《經》說：「諸瑜伽師見諸法如是，餘欲求得瑜伽智者，於所說法的自性亦應如是信解。」我等是依聖教說瑜伽師通達諸法皆無自性，不是依自智而作是說，因為我等亦被無明眩翳障蔽慧眼故。

3.如《經》說：「知蘊性離皆空寂，菩提性空亦遠離，所修正行無空性，智者能知非凡了，能知智慧自性空，所知境界空離性，了達知者亦如是，是人能修菩提道。」是故，於諸瑜伽師無此責難，因為彼等於世俗中不見少法是以體性有的自性，於勝義中亦不見故。

頌曰：若見夢境尋香城，陽焰幻事影像等，
同石女兒非有性，汝見不見應非理。
此於真實雖不生，然不同於石女兒，
非是世間所見境，故汝所言不決定。

1.暫勿責難有眩翳人，且應詰問汝自身。若見夢中房屋、乾闥婆城、見幻師所幻的男女等，及陽焰為水、影像為容貌，「等」取谷響、變化等無生而非有：「既同屬非有性，汝云何只見彼等，而不見石女兒耶？此應非理。」如是應先自責難，後問我等也。

2.是故，色等於真實性中雖是無生，然不是如同石女兒，不是世間所見之境。是故汝說：「若勝義無，應如石女兒於名言中亦無所見。」此因不定，有錯誤也。

說明：實事師：「色等諸法，應於名言中無，因為是勝義無故。因已許！」應成師：「不遍！」

3.薄伽梵亦說：「言諸趣如夢，非依真實說，夢中都無物，倒慧者妄執。乾闥婆城雖可見，十方非有餘亦無，彼城唯名假安立，佛說諸趣亦復然。有水想者雖見水，然陽焰中水終無，如是分別擾亂者，於不淨中見為淨。猶如淨鏡中，現無性影像，大樹汝應知，諸法亦如是。」此說，(a) 色等雖以自性不生，然是世間共見之境，(b) 石女兒則不爾。

4.此於汝自宗成「不定」。此於我等不成責難，因為我等不是許「色等於世俗以自性生，而後於勝義破」也。

說明：(a) 應成師：「色等諸法，應是以自性不生，因為是名言有故。」(立式)(b) 實事師：「色等諸法，應是無，因為以自性不生故。」(破式) 應成師：「不遍！」

頌曰：如石女兒自性生，真實世間均非有，
如是諸法自性生，世間真實皆悉無。

1.問：汝宗何故不是「色等於世俗以自性生，而後於勝義破？」

2.答：「如同於石女兒以自性生，非但於真實性中無，且於世間的名言中不是有。色等一切諸法，於世間的名言與真實性二者中都是以自性無生也。」

3.「諸法以自性生」，雖於錯亂心之前執為有，然中觀師絕不許

為世俗中有；且應憶念，於所破上加「以自性生」的簡別也。

頌曰：故佛宣說一切法，本寂靜離自性生，
復是自性般涅槃，以是知生恒非有。

1.由此道理，是故佛薄伽梵宣說「一切諸法，本來寂靜，離自性生，自性涅槃。」以是當知「以自性生」恒時非有。

2.於《寶雲經》說：「佛轉妙法輪，宣說一切法，本寂靜不生，自性般涅槃。」

(a) 此說諸法真實性，是寂靜智之境，故名寂靜。

(b) 其理由，謂以自性不生故。

(c) 不生的理由，謂若法以自性有彼乃有生，自性且無，彼云何生耶？故是清淨涅槃。

(d) 言本來者，表示諸法不是唯得瑜伽智時乃不生，是於彼前世間名言時，亦以自性不生也。

(e)「本」字，是「最初」的異名。

頌曰：如說瓶等真實無，世間共許亦容有，
應一切法皆如是，故不同於石女兒。

1.自部（經部以下）不應難說：「若勝義中無，世俗中亦應無。」何以故？是彼所許故。如說瓶等，於真實勝義中無，於世間共許名言中有，一切諸法皆應如是，故勝義中無，不同石女兒，如《俱舍頌》說：「彼覺破便無，慧析餘亦爾，如瓶水世俗，異此名勝義。」

2.《俱舍論》說：「若彼物覺彼破便無，應知彼物名世俗有，如瓶被破為碎瓦時，瓶覺則無。又若有物，以慧析餘（排他）彼覺便無，亦是世俗，如水被慧析（排）色等時，水覺便無。若彼物覺彼破不無，及慧析餘彼覺仍有，應知彼物名勝義有，如色等物碎至極微，或以勝慧析餘味等，彼覺恒有。受等亦爾。」

3.彼諸部師（經部以下）不說：「一般而言，若勝義無，世俗亦無。」然彼等安立二諦之理與（月稱）自宗二諦不同，因為彼等立為世俗有者，唯是中觀師所說的執勝義有故。

4.問：要有瓶等所依的四大種及所造色是實質存在故，乃合於安立瓶等具有因或根由。汝中觀師說一切法皆唯安立，但安立的所依不

是實質存在，則應同石女兒也。

5.答：此說非理，因為「安立的所依是實質存在」並不成立故，喻如依於假有的「容貌等」聚集，便有唯安立的「影像」可見；及依於假有的「柱等」安立為「屋」；依假有的「樹等」安立為「林」。又如夢中可得從「自性不生的種子」，出生「自性不生的芽」。如是，一切假有法的「安立所依事」，理應唯是假有法也。

五、以緣起生破邊執分別

頌曰：諸法非是無因生，非由自在等因生，
非自他生非共生，故知唯是依緣生。

1.問：若汝於二諦俱破自生、他生、共生、無因生者，則從無明生行、識等，及從種子生芽苗等，此世俗生如何決定？

2.答：由前所說道理，諸法之生不是無因自然生，不是由大自在天為因而生。「等」取不是從時、微塵、自性、士夫、那羅延天等生；亦不是自生、他生、共生，是故「唯是依此因及緣」，有彼果生，謂破四生已「唯依此」，而不破壞世間的因果名言也。

3.如薄伽梵說：「諸法的名言，謂此有故彼有，此生故彼生，所謂無明緣行。」《寶鬘輪》說：「此有故彼有，如有長說短，此生故彼生，如燈燃發光。」《中論》說：「依業有作者，依作者有業，除此緣起外，更無成業因。如破業作者，受受者亦爾，及餘一切法，亦應如是破。」

4.只說「唯此（生）」，不說有四邊生。如佛說「唯此緣性」之生，聖者亦唯作是說，並許依業立作者等「觀待的緣起」。言「除此（緣起）外」，即分別自宗與他宗「生」的差別，凡屬存有之法皆如是說。月稱論師亦多勵力建立有「生」，及不是四邊生，故許「從依而生」。

5.有違反此宗，倒說「四邊不生，即全無生」者，當知是以惡分別垢，污染此無上宗通達空性的無上正理，謂緣起深義即空性義也。

6.如是宣說「唯此緣性」的緣起，非但不落無因生等四生，其餘增益有自性的常見，都無作用的斷見，及先有後仍存在的常住，前後以自性相異的剎那無常，無因自然的實事、無實二者，此等分別或分別境，亦皆非有。

頌曰：由說諸法依緣生，非諸分別能觀察，
是故以此緣起理，能破一切惡見網。

1.為顯此義，依此為緣有彼果生，唯由此道理，諸世俗法各有自性便得成立，而不是成其他自性。故不是自、他生等諸邪分別之所能觀察。是故此緣起道理，即能破除前說自、他生等一切惡見網也。

2.如是「唯此緣性」立為緣起義的中觀師，不許少法是自性有。《六十正理論》說：「若依彼彼生，即自性不生，自性不生者，云何得名生。」此說「從依而生」者，即是以自性不生，是則如何可說苗芽以自性生？

3.《中論》亦說：「因緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」此說以「緣生」故以自性有空。

4.《經》亦說：「若『從緣生』即不生，此中無有生自性。若法依緣即說空，知中即是不放逸。」

(a)『從緣生』是「正因」，『不生』是「所立」。

(b)第二句解釋彼義，謂「以自性不生」，而不是於所破不加簡別，因為《顯句釋》引《楞伽經》說：「佛說：『大慧！我依以自性不生的密意，說一切法不生。』」如是佛自解其密意故。

說明：諸實事（法），應是以自性不生，因為是『從緣生』故。

5.是故，龍樹菩薩由見世尊以緣起正理之王破自性生，最為稀有，故《中論》及《六十正理論》等，多由宣說緣起門，稱讚世尊；而諸有智者不可臆說：「從依而生，即是不生」也。

6.何時不許諸法是自性有，爾時自性無中，如何得有自、他生等！若唯計自性有者，乃有自然生、自生、他生、自在等生，及生已安住不滅之常，與壞已斷滅等分別，餘則不爾。

頌曰：有性乃生諸分別，已觀自性咸非有，
無性彼等即不生，譬如無薪則無火。

1.為顯此義，執諸法自性有，乃生諸邊執分別，由前道理已觀諸法自性無，既不執諸法自性有，則不生彼等邊執分別。譬如無薪為因，則不生火果也。

2.如是諸瑜伽師由修所決擇的真實性故，證聖道時，以根本智不見戲論境相之理而見真實性，無始所習執著諸法真實有的分別，皆得

息滅。如眩翳人塗以安膳那藥，令毛髮等相皆歸息滅，此即所得之果，不是令毛髮等相轉成餘性之境也。

六、明正理觀察之果

頌曰：異生皆被分別縛，能滅分別即解脫，

智者說滅諸分別，即是觀察所得果。

1.由諸異生，不知如前所說法性，即被邊執分別繫縛，諸聖瑜伽師由能如是通達法性，不邪分別，即得解脫。故破盡一切邊執分別所執之境，令分別息滅。智者說：「彼即是龍樹菩薩《中論》等中，觀察所得之果。」

2.《四百論》說：「若法自性有，見空有何德，以分別縛見，彼是此所破。」此說諸法若自性有，彼即諸法的真理，故見彼為妙，見自性空則無功德。是故以分別心執自性有，彼即是縛，彼所著境即此《中論》的所破也。

3.《論釋》亦說：「分別謂增益不實的自性。」此說於非真實有，增益為真實有。故不是指一切分別，而是指實執分別與邊執分別。

4.邊執分別的「邊」字，雖有多義，然離邊的「邊」，如《中觀明論》說：「若計任何一法是勝義有性者，以『有』故，隨執為『常』或『無常』，乃成『邊』。若謂如實隨順諸法真實性轉，如理作意，是『墮落處』者，則不應道理。」

(a) 此謂若如所執而境有者，彼「境」不是「邊」，彼「心」亦是如理作意，不是邊執。

(b) 故此處的「邊」是指墮落處，如世間的懸險名「邊」，墮彼險處名「墮於邊」。如是由執何事能使執者衰損，即名「墮落邊」。

(c) 此中，「真實有」，於名言中不可有，而「真實無」，於名言中可有故，說「勝義無」，不是執為「無邊」；及遮說「非如是（勝義無）」，不是遮「無邊」，然執所破之無是「真實有」，則是墮落於「無實」邊，故破彼亦是破無邊也。

5.「因果等法於名言有」，無正量能害；若執彼無或執非有，其所執境即是「無邊」，其能執心即「無邊執」。若謂「佛無過失」，則不是無邊及「無邊執」。此執（無因果等），是損減執的無邊。前者（無「勝義無」），是增益執的無邊。除前說的所破，若執「餘法為勝義有

或自相有」，其所執境即是有邊，其能執心即「有邊執」。若謂「佛有悲智」，則不是有邊及「有邊執」。論有時也說：「一切勝義有，皆是有邊。」

頌曰：論中觀察非好諍，為解脫故顯真理。

若有解釋真實性，他宗破壞亦無咎。

1.龍樹菩薩於《中論》中演說極多觀察道理，當知非好諍論、降伏他故而說，是為解脫眾生故而說，觀察道理，顯示真理，謂念：云何能使眾生無倒通達此真實性，而得解脫？

2.問：汝於論中豈非列舉實事師一切所計而破斥乎？故汝造論專為諍論，云何可說唯滅分別為所得果？

3.答：此諸觀察雖不是為諍論而發，然由顯示真實性時，他宗理論本性脆弱，所有教理不能建立，如近光明，冥暗自息，此於我等何咎之有？（自宗）由解釋真實性故，破壞他宗的假立，無有過咎。

4.《四百論》說：「諸佛雖無心，說法摧他論，而他論自壞，如野火焚薪。」謂喻如燃火意在煎茶，不是為製造灰、炭，然灰、炭亦附帶而有也，以此為喻。

頌曰：若於自見起愛著，及瞋他見即分別。

是故若能除貪瞋，觀察速當得解脫。

1.若因好諍而說法者，此時決定瞋「他有過宗」，愛「自應理宗」，故必不能滅貪瞋分別。何以故？若愛著自見，及瞋恚他見，此即繫縛的分別。貪瞋分別增長不息，是為繫縛，不是解脫。

2.若時說法非為諍論，是故若能除遣貪著自宗、瞋恚他宗，而以正理觀察，則能速得解脫。

3.《六十正理論》說：「智者無諍論，彼等無偏袒，自宗尚不偏，云何有他方。」《四百論》說：「若汝愛自宗，他宗則不喜，不能證涅槃，二行無寂滅。」《三摩地王經》說：「若聞此法起貪愛，聞說非法動瞋心，被憍慢摧成顛倒，由憍慢力受眾苦。」

4.此說若於自他宗，不能棄捨貪瞋私見，以正直慧如理觀察，則於宗派觀察修習，依此因緣，反令生死繫縛緊迫，當知此是由大悲心賜給我等最勝教授。

5.《入中論》說：「從破自生，至此明法無我。」意謂多明「有為法」無我，中間亦兼明「無為法」無我。

第六章、「法無我」詳說

一、破自生

說明：此處先以《入中論》之理破自生，而後以《中論》之理破自生。這兒主要是破數論師的「根本自性」，破時先破「從同一體性之因生」，而後破「因果同一體性」。

頌曰：彼從彼生無少德。

1.〔從同一體性之因生應成無用〕：諸法（實事）不從自生，由何理而知？答：彼處於正生的作用之芽，若從彼自之體性而生者，於如是生毫無必須生的增上功德，因為芽的自體存有性於前因位已得故。

說明：芽，應再生無用，因為芽的自性於前因位已得故。（此一破式，稱作無用破。）

2.於此，諸數論師，見有互異諸因緣共生一果，又諸因緣中若無一同一自性的「主」（即根本自性）隨轉，則不應理，故說大麥因的自性，即是水、糞等眾緣的自性，如是許芽的自性與其因緣的諸自性「是彼又是此」，一切變化物的自性，皆如是許也。是故，雖唯許種、芽互異，不許芽從芽生，然說芽從種子及彼自性生時，以彼二法自性是一，故從自之自性生，以及於因位有不明顯的芽生，即彼計「自生」之理。

3.數論別派不說「生」，但說因中「不明顯」者後乃「明顯」，然義仍相同。

4.彼宗許總（根本自性）與別（明顯）同一體性亦如是，然與佛弟子許「實事與瓶同一體性」之理，極不相同。

5.如是，若芽的體性或自性已於種子位具有者，離芽的體性外，不是別有明顯的芽，則因位不是僅有芽的體性或自性，應亦有芽，故爾時芽生已復生者，實屬無用也。

頌曰：生已復生亦非理；若計生已復生者，
此應不得生芽等，盡生死際唯種生。

1.〔從同一體性生違正理〕：已生而復重生者，非是正理。「亦」顯非但計從自體性生者為無用。

2.若計果顯者，顯果於因位中有者，則自宗相違。

3.若於因中無者，應觀果顯與果的自性二者為一、為異而破之。

4.論說：「自生與理相違」不只立宗，破彼之理，謂若計種子生已復更生者，復以何理能遮「種子復生」而許生芽，「復生種子」有何障礙？既無障礙，則芽、苗、莖等於此世間應皆不得生。

說明：於此世間，應芽、苗、莖等皆不得生，因為「種子復生」無障礙故。

5.復有餘過，彼種子應盡生死際無窮生，因為生已復生故。

說明：種子，應盡生死際無窮生，因為生已復生故。（此一破式，稱作無窮破）

6.此舉「應不生同類果」，以及「應唯無間生同類因」的二過，斥其違正理也。

頌曰：云何彼能壞於彼？

1.〔救難：〕若作是念：「由水、春時等緣助於生芽，如種子泡脹而變化，令芽生起，『芽』與能生的『種子』同時安住成相違故，種滅芽生，故無違正理的二過。又種子與芽自性或體性非他，故亦非不從自生。」

2.（答破：）此不應理，應思：種子與芽二的自性二者畢竟是一，云何彼芽能壞彼種？應不能壞，如芽不壞芽也。

說明：芽，應不能壞彼種子，因為種子與芽自性是一故。

3.彼見斯過而不救者，以彼愚昧作是念：「芽能壞種是變化物上事，與自壞自體云何相同耶？」

4.然一切體性或自性「是彼又是此」，則各各變化物亦不得成，故不能釋難也。

頌曰：異於種因芽形顯，味力成熟汝應無。

1.〔破因果同一體性中，破種芽二者形色等應無異〕：復有餘失，汝宗應離芽的能生因種的形色顯色外，無別芽的長短等形色、青黃等顯色、甘酸等味，及勢力、成熟等，因為種芽體性於一切種無差別故。

說明：芽於種子，應形色、顯色於一切無差別，因為體性於一切無差別故。(破式)

2.如是破式中，「非無所異故，彼二（種、芽）體性非一」，作此反顯。(應成的)反顯，和自續的反顯有大差別。

3.言勢力者，如治痔良藥塗身即病除，飛行神藥手執即騰空。

4.言成熟者，謂由別緣轉成異物，如以乳灌橄欖、酸果等，則味轉甘美。

頌曰：若捨前實成餘性，云何說彼即此性？

1.〔救難〕：設作是念：「捨種子位轉成餘芽位，種、芽僅是分位差別故，種子體性轉變成芽。」

2.(答破：)若許「捨前種子實事位，轉成餘芽位的體性」，爾時說：「種子自性即是芽自性」，云何應理？因為此（種）位的實事即是彼（芽）位的實事故；以及因為離此（種）體性外，別無彼（芽）的實事故。故說「種、芽二者的體性一切無異」是不攻自破。

3.〔救難〕：「種、芽雖形、色等有別，然實質無別故不違」。

4.(答破：)此亦不應理，因為若不取形、色等，別無種、芽的實質可取故。

說明：「捨前種子實事位，轉成其他芽位的體性」應不合理，因為一則此種子位的實事體性即是彼芽位的實事體性；二則離此種子體性外，別無彼芽的實事體性故。

頌曰：若汝種芽此非異，芽應如種不可取，

或一性故種如芽，亦應可取故不許。

1.〔以二位中應俱有、俱無來遮〕：復有過失，若如汝說「種芽體性於此世間非有異性者」，則於芽位應如種子亦不可取。

說明：於芽位，應芽亦不可取，因為種子不可取故。(破式)

2.或因種芽體性畢竟一故，如於芽位有芽可取，種子亦應為根識所取。

說明：於芽位，應種子亦為根識所取，因為芽為根識所取故。(破式)

3.欲離此二失，故不應許「種、芽體性全無異」也。

4.若善解此諸正理者，則於妄計「一切有法體性雖異，而彼法性是彼又是此為一」，及妄計「前位的法性即後位的法性」等一切邪執，皆能遣除。自命通達真實性的數論宗，離佛教別計的自生，已破訖。

頌曰：因滅猶見彼果故，世亦不許彼是一。

1.〔明末學宗義者的名言中亦無〕：今顯末學宗派世間常人的名言中，若妄計「自生」，亦不應理。

2.種子因滅已，有彼果可見故，世間常人亦不許「種、芽體性為一」也。

說明：世間常人應不許「種、芽體性為一」，因為種子因滅已，有彼果可見故。

頌曰：故計諸法從自生，真實世間俱非理。

1.〔結如是諸破之義〕：自生於勝義、世俗二品，皆違正理。故汝妄計內外諸法從自生，隨於真實勝義與世間世俗俱不應理。以是聖者破自生時，不加勝義、世俗簡別，直說「不是自生」而總破之。

2.故清辯論師說：「諸法不是勝義自生，有故，如有情。」所加「勝義」簡別，誠為無用，當思考之。

說明：自續派的立式是「諸法，應不是勝義自生，因為是有故。」而應成派的立式是「諸法，應不是自生，因為是有故。」

頌曰：若計自生能所生，業與作者皆應一，

非一故勿許自生，以犯廣說諸過故。

1.〔以《中論》之理破〕：復有過失，若計果從自生，則所生果與能生因，所作業與能作者皆應一。

說明：所生果與能生因（如眼識與眼），應是一，因為果從自生故。所作業與能作者（如燃木與火），應是一，因為果從自生故。

2.然彼等非一，故不應許自生，以犯此論與《中論》廣說諸過故。

（a）其初過者，如《中論》說：「因果是一者，是事終不然，若因果是一，生及所生一。」謂因果若是一性，則父與子、眼與眼識皆

應成一。

說明：能生與所生，應是一，因為因、果是一性故。眼與眼識，應是一，因為因、果是一性故。(破式)

(b) 第二過，如《中論》說：「若然是可然，作作者則一」若柴木是火，作者業則一。

說明：作者與所作，應是一，因為薪與火是自性一故。作者與業，應是一，因為柴木是火故。(破式)

3.他雖救說：「若謂『父與子、作者與業體性應成一』，我則答『許』；若謂『總應成一』，我則答『不遍』。」

4.然如前說若計體性是一，則種種變化物亦應是一，故不能釋難也。

5.以是若怖所說眾過，欲求無倒通達二諦者，論說：「勿許自生」；而「有自生」與「無自生」直接相違，於一邊括入，於另一邊外切，故定許「無自生」也。

說明：「自生，應是無嗎？」應成師答：「同意。」

二、破他生

說明：此處先述實事師的他生，而後依次總破他生、別破他生、觀果四句破他生。

1.〔敘計〕：自教實事師言：「自生無用故，自生非理。由無自生故，共生亦非理。無因生乃最下計亦應破。惟說『豈從他』而破他生，不應正理，以諸經說由他自相的四緣能生諸法，雖非所欲亦須許由他生。」何等為四緣？

2.有說：

(a) 因緣是五因性，除「能作因」，如《俱舍論》說：「因緣五因性。」

(b) 所緣緣，謂六識所緣境一切法，如說：「所緣一切法。」

(c) 等無間緣，謂除入無餘依涅槃心，其餘已生心心所法，如說：「等無間非後，已生心心所。」

(d) 增上緣，謂能作因，如說：「增上即能作。」

六因，如《俱舍論》說：「能作及俱有，同類與相應，遍行並異熟，許因唯六種。」

3.又有說：「能生者謂因。」此約義相而說。謂：

(a) 若有法為彼法的能生，住種子性，此法即是彼法的「因緣」。
(b) 如年老人依杖乃起，正生心心所法要依所緣乃生，此法即是彼「所緣緣」。

(c) 因滅無間即生後果，此是「等無間緣」，如種滅無間即能生芽。《入中論》說：「如種滅無間為芽的等無間緣。」《顯句釋》破無間緣時，亦破芽的等無間緣，佛護論師亦如是說。此《入中論》是許「色法亦是等無間緣」的宗派。

(d) 若有此法，彼法乃生，此法即彼法的「增上緣」。

4.《顯句釋》說：「前已生、俱生、後生等，亦皆攝於此中。」《入中論》除第一種，餘亦如是說。《般若燈釋》譯為「餘部所計當面生、有、無緣。」其義相同，譯文較善。

5.《入中論釋》解此義說：「上座部所說，當面生緣者謂諸根現識的現前生是所緣緣。有緣者，謂因緣與增上緣。無緣者，謂無間緣。」此等唯名字略不同，察其義相，仍四緣中攝。

6.大自在天等不是緣故，當知更無第五緣，如《俱舍論》說：「心心所由四，二定但由三，餘由二緣生，非天次等故。」

頌曰：若謂依他有他生，火焰亦應生黑暗，
又應一切生一切，諸非能生他性同。

1.〔總破他生，正明太過〕：此他生者，不能安立，因為違教與理故。

2.教者，如《稻稈經》說：「此名色的芽，不是自作，不是他作。」違此等眾多之教故。

3.理者：若依於「有自性的他因」，能生「有自性的他果」者，如是則從能破黑暗的火焰，亦應生所破的黑暗；復次，從一切是因、非因，應生一切是果、非果的實事，何以故？因為凡一切不能生彼果者，與許為因果二者，同是「有自性的他性」故。此是依據他許的堅定句的二種太過。（註：二過是生暗過、生一切過）

4.釋此二過，謂如同能生的稻種，是從自果稻芽「有自性的他」；諸不能生稻芽的火、炭、麥種等，亦是從稻芽「有自性的他」。此是諸許他生者的想法也。若許二者他性相同，則如同從他性的稻種能生稻芽，亦應從火、炭等能生稻芽。

5.又如同他性的稻芽從稻種生，則瓶、衣等法亦應從稻種生，如

《中論》說：「因果是他性，是事亦不然，若因果他性，因則同非因。」如是說「他生」太過之理也。於此二過，已釋「返體回擊」。

6.〔於他生進入太過之理〕：藏人有說：「因果定須前後，而『他』必須同時，此是要處。」

7.（答：）極不應理，因為如是所遮的一切過失，於（有自性的）『自』亦同故；以及若（實事師）堅持「我不是許『有自性』」，則（吾等）從頭尋求其理，疲而無義故。

8.又藏人多說：「若因明師成立某一有煙決定有火，及成立某一所作性決定無常，則於一切時處皆成立無誤；於成立時，要先於灶及瓶等少分法上成立決定，次以彼某一時處與餘一切時處，二種周遍相同為因，乃於一切時處之上，成立為無誤。如是以同是『唯他』故之因，出太過之失，如是以一返體而並肩雙擊也。」

說明：對於『他』，實事師心中的返體是『自性有的他』，應成師心中的返體是『非自性有的他』，各不相同。

9.答：此乃未解論義，復不善因明的亂說，因為若於「有煙」及「所作性」，不加時處簡別，能總成立「有火」及「無常」，此為無誤。雖於「非有火」及「非無常」，可列「有煙」及「所作性」作因，善加考察，此二法不是「因果」，而是唯「他」者有甚多，故彼二者何有相同？如是說「此是並肩雙擊」之名，實乃不善正理的能破也，於餘處已廣說。

10 若爾云何？答：如《顯句釋》說：「許世俗中唯眾緣生，不是許四邊生，因為實事成有自性故，以及不合理故。若許唯眾緣，因果相互觀待而有，故不是自性有，故不是實事顯為自性有。」

11 如是自宗許與不許「生」的二差別及其理由，謂若許四邊生即須許自性有；故亦顯說，若許他生則須許自性生；若許唯緣起生，則不須許自性生也。

12 如是，他生的「他」，不是泛說唯「他」，而是「有自性的他」，故若許彼，則犯太過，不是許唯「他」即犯太過也。許前、後剎那異而是一相續；若「所有以自相異者，繫成一相續」則不應理，此說若是自相有的「異」，前後繫成是一相續不應道理。與此二難道理相同。此復若是「自相有的他」，則排除觀待關係。若成毫無關係的他，則一果既從此因生，亦應從一切非因生。又此一因既能生此果，亦應生一切非果的實事。如是入於太過。

13 是故，未善瞭解如斯正理者，如前所說，未掌握何是「所破」

的分齊、何是所許的「緣起建立」，二者未分致有彼失。故當憶前所說「所破」的分齊也。

14〔過之反義無違〕問：若（於破他生）許前說二過的反義，則與《顯句釋》所說：「(a) 過的反義亦唯屬他方（數論師），非是我方（應成師），因為我無此許故。」又說：「(b) 說無自性師對說有自性師已成立過，如何具有過的反義？」又說：「(c) 故成立過，唯以破他宗為效果故，非具有過的反義也」復如何通？

15 答：無過。

(a) 彼等唯約「破自生」說，破自生的二過應爾。不是中觀（應成）師所出一切破式，皆如是也。破自生的二過則如是。此能破法，不是「生無用、無窮」，是說：「復生無用、無窮。」其之反義是「復生有用、有窮」，唯是數論所許，而我自無彼宗，故無違犯許彼宗的過失，此是初段論義。佛護亦說：「復生無用，」加一『復』字。《顯句釋》亦說復字。本論則說：「若計生已『復』生者」。故『有』與『復生』相違，然『有』與『生』則不相違。如是『有』與『復生有窮』相違，然『有』與『生有窮』則不相違。

(b) 第二段論義，謂說無自性的中觀師，對說有自性的數論師，出前所說二過時，自並未許彼反面義。自不許彼，也非不得不許，故說：「自不許彼二過的反義。」

(c) 第三段論義，謂雖不能以彼二能破法的反義：『復生有用、有窮』為因，成立「無自生」，然不是無必要，因為成立數論所不樂的『復生無用、無窮』，便能破數論所許的『自生』，即以此為必要故。於（破他生）二太過的反義，自宗（應成師）亦許；故知破的反義，自宗有許（破他生的反義）與不許（破自生的反義）的二類也。

頌曰：由他所作定謂果，雖他能生亦是因，
從一相續能生生，稻芽非從麥種等。

1 他救難說：「因果二法雖是有自性的他，然不是一切能生一切，現見因果各別決定故。

(a) 若法由他法所作，定說此法為彼法的果，故果決定。若彼因法能生此果，則彼雖是有自性的他，亦是此法之因，故因決定。以是當知唯特殊之他乃可立為因果，非凡是他者皆可立為因果。

(b) 復次，稻芽要從與自是一相續所攝的稻種乃生，不是從相

續不一的麥種等生。縱一相續攝，如「後剎那」不能生「前剎那」，猶非能生；要「前剎那」生「後剎那」，乃是能生。是故，稻芽不從麥種等生；不是從一切能生一切也。」如是說。

3.〔破救〕：當問計因果有自性者：「稻種、稻芽，以何理由各別決定耶？」(a)若答：「見彼決定故。」當更詰問：「何故見其決定耶？」

(b)若僅答：「由見彼決定，故說見彼決定。」論說：「於此不能說明決定的理由，則不能救前說之過」，因為未說明「自相有的他」與「見彼決定」不相違的理由，故終不能「釋救難」也。

頌曰：如甄叔迦麥蓮等，不生稻芽不具力，
非一相續同類，稻種亦非是他故。

1.復次，既是「自相有的他」，則於一切是否因果，世所共知不離（四種）差別，此亦能違害敵宗：如麥種、蓮子、甄叔迦花等，由是他故，非（a）稻芽的能生、不具（b）生稻芽的能力、非（c）一相續所攝、非（d）同類的前剎那；同理，稻種亦不具觀待於稻芽的四種差別，因為是有自性的他故。

2.此理是於毫無關係的他，不能安立具不具四種差別也。

頌曰：芽種既非同時有，無他云何種是他，
芽從種生終不成，故當棄捨他生宗。

1.〔別破他生，依前因後果破他生〕：如是依敵者所許「以自體性有的他」已破訖，今當宣說因、果二法無以體性有的他」。

2.如現有彌勒與鄔波笈多，互相觀待，乃見「此異於彼」而是「他性」，然芽與種不是同時有，因為種未變壞定無芽故。

3.種子中無以體性有的他芽，無此則種子不成為芽外的他性。既無「體性有的他」，則計芽從種子以體性生，決定不成；故當棄捨「諸實事是從他生」之宗。

4.此說，若種與芽異而自性有，自性有者終不可改，於種子位亦應與芽實質相異。若果爾者，則彼二法理應同時，然此非有，故彼二法無以自性有的他，然不是於名言破彼二法體性相異。當知面對所破。

頌曰：猶如現見秤兩頭，低昂之時非不等，

所生能生事亦爾。設是同時此非有。

1.〔問難〕：上頌說「芽種既非同時有」不應道理，因為如秤的兩頭，一頭昂起即一頭低落，現見同時，非不同時。如是所生的芽與能生的種，如其次第，生滅二作用亦是同時故，種芽二法亦同時有也。故有他性而無上過失。

答：若以秤喻，便計種芽的生滅二作用（事）為同時者」不應理，因為設秤兩頭同時，故昂低二作用可是同時，然種與芽不是同時有，故不應理也。

頌曰：正生趣生故非有，正滅謂有趣於滅。

此二如何與秤同，此生無作亦非理。

1.如何不是同時有？

（a）正生，謂現在趣向於生，則芽的體性尚在未來，故不是現在有。

（b）正滅，謂現有而趣向於滅，故現在仍有。

（c）芽趣向於生時，種子是在現在，芽是未來。爾時，此種、芽二法，如何能與秤的低昂相等耶？定不相等，因為秤的兩頭俱是現在故。低昂二作用（事），可同時有，然種芽二法無同時故。

2.彼等以（生滅）二作用同時，故說種芽二法亦是同時，以秤的低昂為喻，此是顯彼法喻不成立。不是說「若二作用同時，則彼二法亦必同時也。」

3.若作是念：「種芽二法雖不同時，然彼二的作用是同時有」此亦非理，因為彼等敵者不許離法外有彼作用故；及此處是破二作用自性有故。

4.復有過失，觀待「生的作用」名作者的芽，於趣向生時猶是未來，故於爾時尚屬非有。爾時，既無所依作者的芽，而有能依作用之生，不應道理，與滅不是同時有故；計二作用同時不應道理。

5.若謂：《稻稈經》說：「如秤低昂之理，於何剎那種子謝滅，即彼剎那有芽生起。」豈非以秤為喻耶？故種芽如秤低昂，破則不應正理。

6.答：《入中論》曰：「雖舉是喻，然不是說他生，亦不是說以自相生。」由是當知，論言「此生」者唯破以自體性有之生，不是破芽

從種生也。

7.問：若經非說種芽同時如秤低昂之理者，則彼譬喻，意云何等同時耶？

8.答：《入中論》說：「是為顯示同時緣起，無諸分別，如幻事故。」此所說同時緣起者，當是二種作用同時而有。以經中如秤低昂之喻，必顯同時有法，然不可說種芽二法同時有故。以是當知前破二種作用同時者，是破以自相有的二種作用，不是總破二種作用同時也。

9.故凡許有生，則應許「因趣於滅與果趣於生，二事同時也」，許此與許有「唯生」及「名言生」，無不合理；然許勝義生及以自相生，則成相違。因為前者說「因果的生滅二種作用雖是同時，而因果二法不必同時」。後者則說「若作用同時，則因果亦必同時」故。

10 又生果的作用，必曰「此生」，依作者芽等而立，故成為能依與所依。若能依、所依為勝義有，則自性不應轉成為他，故一切時中皆須有作用能依，故芽等趣向生時，亦應有生起作用所依的芽，則因果二法，犯同時有等過失，故不應道理。其名言的生，能依所依雖同時轉，不是一切時皆必如是，故不相同。

11 又與種子同時的生芽作用，是芽趣向於生的作用。雖此（作用）與芽二者是能依、所依，於彼時芽尚未有而有作用，亦不相違，喻如遣所依處亦遣能依法，是通常規。如是種子是所依處，芽是能依法，於生芽時，種子雖遣，芽固存在，亦不相違也。

說明：二者之間是體性相屬時，無所依則無能依（一般而言，所依範圍大，能依範圍小）；二者之間是因果相屬時，因滅果猶存在也。

12 若善了知以如是理破除他宗而自宗無犯，能正安立無過的中觀宗者，乃是中觀師。

13 若破他時專說似能破，至他反難時，則以抵賴為能事，即《顯句釋》所說：「吾等不與瘋狂者辯也。」

頌曰：眼識若離同時因，眼等想等而是他，

已有重生有何用，若謂無彼過已說。

1.〔依同時因果破他生〕：有作是說：「種與芽不是同時有，以自性的他無故，他生不應理，則因果同時有，以有他故有他生。喻如眼識與同時有受等。眼、色、受等同時生，唯同時者，乃生眼識。如是眼等與心亦唯同時者，乃是受等之緣。」

2.答：汝計「於眼識同時的能生眼及俱有想等為緣」，觀待想等為他，然因位已有，再生復有何用？既無少用，故他生非有。

3.若欲避免無生之過，說：「因位無彼果」。

4.答：爾時前後法中以自性有的他為無，過失如前已說。

5.此理是說：「有因果且有生，然無以自性生，故他生非有。」前理是說：「於因果有生，然無以自性有的他，故他生非有。」故汝所言「有他生」，但有其名，空無實義也。

頌曰：生他所生能生因，為生有無二俱非，
有何用生無何益，二俱俱非均無用。

〔觀果四句破他生〕：若「能生」生他「所生」，即是「因」者，當觀察計算彼因生果，為自性有？為無？為亦有亦無的二俱？為非有非無的俱非耶？

(a) 若謂果自性有，則復何用彼能生之緣？因為若以自性有生者，則成生已復生，此不應理，前已說故。

(b) 若果無者，則彼生緣亦有何益？因為如兔角非有故。

(c) 亦有亦無聚集者，緣有何用？因為無有「二俱」故。

(d) 非有非無者，緣亦何用？因為無有「俱非」故。

頌曰：世住自見許為量，此中何用說道理，
他從他生亦世知，故有他生何用理。

1.〔世間違害之諍〕：外曰：前為成立「他生」所說諸理，如乾薪上注以油脂，被汝慧火焚燒殆盡。能使汝慧火熾盛之理薪，前者已足，不可更加矣。倘不述正理則所許他生之義，寧非不成？

2.答：不爾，因為凡世間成立者，不須更用餘理成立，世間現見最有力故。一切世間皆住自見，許世所見即為正量，此最有力；從他具有體性之因，生他之果，亦是世人現所見者，因為用正理成立者，謂現見、不現見二法之中是不現見法。前者現見法，以現量成立故，不須更用正理成立。是故，今此他生亦復何須說餘道理成立為有。不須餘理成立他生，而諸實事皆為他生。故今成立有他生中，說餘道理更有何用，因為現量已成立故。

3.凡未能無倒了知教義，且無始生死以來，實執習氣成熟之力，

恒於諸法（實事）執為真實有，如同親友，謂未多一再聽聞捨離方便自性無之理（《入中論》謂：驟聞捨離法執，如離親友，深生不忍，遂謂世間違害），以是胡言「世間違害」也。

4.若不廣說世間道理，不能遣除世間違害的胡言，故當詳說「何等境（指自性有）為世間所違害」，與「何等境（指自性無）為世所不違害」，闡明違害境與不違害境的差別（此須詳見第七章二諦差別）。

頌曰：若許世間是正量，世見真實聖何為，
所修聖道復何用，愚人為量亦非理。
世間一切非正量，故真實時無世難。

1.〔破他生無世妨難〕：若於勝義破他生，欲舉世間妨難者，則觀察真實性時，許世間之見於真實性是正量。若許世間於真實性是正量者，世間常人皆已現見真實性故，復是無始生死以來即已見故，應許已斷無明，則為現證真實性，何用餘諸聖者？亦復何用勤求聖道？

2.然世間通常愚夫，於其實義性為正量，亦非道理。是故觀真實性時，世間之見於真實性，一切不是量。故觀真實性時，無世間妨難也。

3.有說此（應成）宗既說：「一切世間之見不是正量」，是全不許量，故不是善宗。有說「此宗極為善哉」。

4.二俱未解論師所許，妄為解說而已，於「世間之見於真實性一切不是量」，誤為不許「一般之量」故。又能量及所量，如《顯句釋》：破以自性有已，安立觀待的能量、所量，下當廣說。

頌曰：若以世許除世義，即說彼為世妨難。

1.〔明世間妨難之理〕：若爾，何者有世間妨難？

2.答：若世間共許之義，以世間共許（之義）破除，即說對彼以世間妨難。譬如有說：「我物被劫」。餘人問曰：「是何物？」告曰：「是瓶。」他若破曰：「瓶，應不是物，因為是所量故，如夢中的瓶。」如是對此等之境以世間妨難。

3.若時依聖人勝義之見，以善巧勝義之丈夫為正量，決擇真實性，爾時全無世間妨難。

4.《入中論》說：「智者當以此理，觀諸餘事」者，如說：「我不

是瓶主，天授不是奪者。」又說：「我田上已生。」問曰：「何生？」答：「芽生。」說：「芽，應無有生，因為是所知故。如夢中的人及芽。」如是所說，明於現在許為中觀的正理者，皆有世間妨難也。

頌曰：世間僅殖少種子，便謂此兒是我生，
亦覺此樹是我栽，故世亦無從他生。

1.〔世間名言亦無他生〕：如是依世間許有他生已，除世間違害，今當更說世間之見亦無他生，故住世間之見破除他生亦無世間違害。

2.如世間人指一男兒說：「此兒是我生。」然此男人，不是將彼男兒從自身出，納入母腹，是將此兒身的不淨種子（父精），注入母胎也。

由父僅注此兒身之因（父精），便示說「己兒」。是故，不執種子（父精）與兒二者是自相有的他。此是世間明白決定的事。

3.故執「種子（父精）與兒二者」、「麥種與芽二者」等為從他生，世間亦無也。若執為是以自體性有的他，則將視如其他的補特伽羅，而不說「此兒是我生」。

4.如是，僅殖樹的種子，種生樹後，便覺「此樹是我所栽。」是故世間亦無他生，如上配合而說。

5.所殖的二種子，雖不是彼樹、彼兒，然由殖彼二種子乃生兒、樹，故指彼二可說：「是我生。」如痛癢的「手」，雖不是「補特伽羅」，然「手痛癢」可說為「彼補特伽羅痛癢」也。

說明：世間名言中，父對兒子，只說「此兒是我生」而不會說是「他生」，他生指完全無關的他人所生。

6.如是世間名言中雖無他生，然以世間之見，不能破除有「他生」，因為破因果以自性異體者，必須依賴考察真實性的正理故。

7.故他宗所計的「他生」，是「以自性有的他生」，不是唯有體性的他，因為唯有體性的他不是世間不成也。

8.言「故世亦無從他生」者，當知不是只許「世間常人於種、芽等親因果法，不執為以自性有的他」，且「於名言中亦無他生」。如《入中論》破共生時說：「如上已說自生、他生於世間世俗及勝義中皆不應理。如是說是共生，即以前理亦定非有。」此明說名言中亦無他生。

9.《顯句釋》中，問曰：「若謂諸法自生、他生、共生、無因生皆非有者，云何世尊說無明緣行耶？」答曰：「此是世俗，不是真實

性。」此說無明生行等是約世俗，非於勝義。問曰：「何為建立世俗？」答曰：「許唯以緣於世俗成立，不是許四邊。」此說於世俗中許依此緣有此法生，然不許四邊生，極為明顯。故有說：「此宗世俗中不破他生」，是未善解此宗也。

頌曰：由芽非離種為他，故於芽時種無壞，
由其非有一性故，芽時不可說有種。

1.〔破他生的功德〕：由上所說諸法無自性，顯示緣起離常斷門，不墮常斷二邊的功德。

2.若芽是種子外有自性的他者，種、芽二法不成因果故，毫無疑問芽雖現有，種子相續將斷，因為種、芽毫無關係，芽雖現有，於種子種類的延續不斷全無益故；喻如雖有野牛，於黃牛死已種類間斷，全無少益，以及雖有異生，於聖人自斷生死，相續不斷，無少益也。

3.如是，於「芽不是種子外有自性的他」之宗，二者是因果，全不相違。是故有芽時，種子壞滅，謂種子的種類延續斷，故遠離斷邊。論中數說芽時種滅，故「種子壞」義，《入中論》說為「種子相續斷」，且說為「遮破種子不滅」，故「種子相續斷」是說「彼種類的延續斷」也。

說明：芽時種滅，是說：有芽時種子壞滅。此時已經有芽，故遠離斷邊；而種子不是一直常存，所以說「種子相續斷」，故遠離常邊。

4.以芽、種二者不是一性而有，不是種子本身轉位成芽故，於芽時遮破種子不滅，故不可說「芽時有種」，亦破常邊。此如《廣大遊戲經》說：「有種芽亦爾，非種即成芽，非異亦非一，法性非斷常。」此謂若有種子，則以種子為因，芽如是出生。

5.設有是念：「若芽生，應不是離種而生，故芽、種應是一體性。」

6.答：芽雖不是離種而生，然亦不是種子轉位成芽。何以故？因為芽不是種外別有自性的他，亦不是自性的一故。如是雙破二邊，即顯彼芽的自性，是離常、斷的法性也。

7.此義前《經》更說：「諸行無明緣，行非真實有，行無明俱空，自性離動搖。」

(a) 初句，是明「行依於無明的緣起」的「因」。

(b) 二句，是明行不是真實性有的「宗」。

說明：行，應不是以自性有，因為是依於無明的緣起故。

(c) 三句，是明因果俱空。

(d) 四句，是明空理，謂動搖即現行；離動即行以行空，又「離自性所成」，是明所破的差別，此與「真實性中無」義同。

8.《中論》亦解彼經義說：「若法從緣生，非即彼緣性，亦非異緣性，故非斷非常」(釋譯：若法從緣生，不即不異因，是故名實相，不斷亦不常。)

三、破共生

1.露形外道計：「自他共生，謂如從泥團、杖、輪、繩、水、陶師等而有瓶生，瓶要泥性中有乃得生，故從自生。陶師功用等他法，方能生瓶，故亦從他生。外法既爾，內法亦然，要自他共乃得有生。」

2.彼宗安立九句義，謂(1)人我所愛護之命，(2)諸根等非命，(3)能生善趣與解脫之法，(4)與彼相違之非法，(5)煩惱等諸漏，(6)遮止犯戒等的律儀，(7)苦，(8)樂，(9)從所知生能為知因的和合勢力。

3.例如慈氏，要於前生，有命的自性，乃取現生，故從自生，因為慈氏與命不異故也。命能從此世往他世故，能往天等諸趣許為他，又慈氏亦從父、母、法、非法、有漏等他法生，故亦從他生。是故，不許自、他各別能生，故前破自、他各別生，於吾等無妨也。

頌曰：計從共生亦非理，俱犯已說眾過故。

此非世間非真實；各生未成況共生。

1.月稱曰：不但計自他各別生不應道理，即計從自他和合共生亦不應理，因為前對各別生者所說眾過，於計共生宗，亦成過故。

2.若計慈氏觀待彼命，是自生者，前說「生應無用」等過已破。

3.若謂：觀待父母等是他生者，前說「應從一切生」等過已破。

4.又如「前計自生、他生，於世俗、勝義皆不應理」，如是「今計共生，亦定非有。」故結：此計從自他、共生，世間非有是事，於真實勝義亦非有也。由自他各別生，尚且未成，故從共生亦不是正理也。

四、破無因生

1.順世外道計自然生，謂：「若有因生，觀待彼果，必是自生、他生、共生，便有上過。我今不許從因生，故無彼三宗的過失。如蓮莖之粗、蓮瓣之柔，未見有人製造。其瓣、鬚、蕊等，顏色形狀各別不同，亦未見作者。麵包樹果及石榴等，各種差別亦皆如是。

2.外物既爾，內界亦然；如孔雀、鷓鴣鳥及水鴨等，未見有人強捉為作種種形狀色彩，故諸法生唯自然生。」

頌曰：若計無因而有生，一切恒從一切生，
世間為求果實故，不應多門收集種。

1.月稱破曰：若計諸法無因自然而生者，應一切法，從一切非因而生，因為一切法同是非因故。

2.又如現見菴摩勒果等，要待時節且暫時乃得成熟；（若無因，）彼等應可恒時而有，因為不待時故。如是烏鴉亦應有孔雀翎，孔雀於胎中亦應有鸚鵡之羽，因為彼皆不待因故。

3.如是已說違理，當說違背現事，世人為求穀實等果故，亦應不由多門勤勞收集種子；然實收集，故不是自然生。

頌曰：眾生無因應無取，猶如空花色與香，
繁華世間有可取，知世有因如自心。

1.復有過失，若眾生無因者，應諸眾生，如同「虛空青蓮花的色香」，無可捉摸；然此繁華複雜的世間，實可捉摸。

2.故當知世間唯從自因而生，如具有青色行相的自心是從青色而生也。

頌曰：汝論所說大種性，汝心所緣且非有，
汝意對此尚愚暗，何能正知於他世。

1.又順世外道，計四大種真性，為一切眾生之因，謂地、水、火、風。由彼等變異差別，非但現見的蓮花、石榴等，及孔雀、水鴨等各種差別，皆合道理，即能了別各種物體的內心，亦唯從彼（四大種）生也。

(a) 如諸酒中由四大種和合變異差別，便有狂醉的功能，為諸眾生狂醉、悶絕之因。如是由羯邏藍等大種的差別異熟，生諸心識，乃至能廣了別一切眾物。

(b) 故一切內外法，唯從現世的因生，不是前世造業，今世成熟，或此世造業，他世成熟，前後、他世皆非是有。

(c) 彼欲受用美女，為令美女了知無有後世，曾曰：「美女善行善飲啖，妙身已去非汝有，此身唯是假合成，去已不返不須畏。」末句拿措譯為：「過去的怖畏不復生。」

2.問：汝謂無有他世，為以何理決定？順世外道言：他世不是現見故。

3.問：他世非現見，此為現事，抑非現事？

(a) 若外道言：現事者。月稱破曰：既許非現見者為現事，應「無實」與現事不相違。是則汝宗「無實」亦成「實事」，因為許他世非現見，為現見所親量的現事故，猶如實事。既全無「無實」，亦應無有「實事」，因為無所待故。若彼二非有，則汝有四大種及無他世之宗，皆當失壞也。

(b) 若外道言：非現事。月稱破曰：既非現事，則以現量應不可見，云何由不可見門而比知他世非有耶？

(c) 若外道言：由比量能知。月稱破曰：雖總不限於現量，由比量所成立者，亦能成辦士夫的義利，奈此比量不是汝宗所許，如說：「唯根所行境，士夫唯能此，多聞者所說，欺惑如狼跡。」此說士夫見境之量，唯齊眼等諸根所行境也。如汝論所說地等四大種性，於汝心所緣彼等性質尚且非有，汝意對此最粗顯義，猶有厚重的愚暗，則於最極微細的他世，何能正知其為有無耶？

頌曰：破他世時汝自體，於所知性成倒見，
由具彼見同依身，如計大種有性時。

1.復有過失：自體謂順世外道，於遮他世時於所知的自性成顛倒見，因為具謗他世見的行相相同的所依身軀故，喻如計大種的自性真實有之時也。所依，謂安住彼之因。

說明：(論式)「順世外道(自體)，應於遮他世時於所知的自性成顛倒見，因為具謗他世見的行相相同的所依身軀故；喻如計大種的自性真實有之時也。」此一式為破他宗。

2.若外道言：計大種為真實有時不是顛倒見，此之同喻於所立法落空也。

3.月稱答：此過非有，因為汝於自性不生、自性非有的大種，了知為自性有、自性生，是顛倒見已成立故。

(a) 此明自宗（月稱）正因的論式中，所用的「同喻」，需於「所立法」不落空，同樣，所用的「正因」亦如是（於所立法不落空）。

說明：（論式）「聲，是無常，所作故；喻如瓶。」此中，無常是所立法，所取的同喻是瓶；凡是瓶都是無常，所以，「瓶」於所立法不落空。同樣，所作是正因，凡是所作都是無常，所以，「所作」於所立法不落空。

(b) 前說成立「聲是無常」，以「眼所見」為因，犯「不成」過。故以正因成立宗，須要三相也。

說明：（論式）「聲，是無常，眼所見故。」月稱答：因不成！

頌曰：大種非有前已說，由前總破自他生，
共生及從無因生，故無未說諸大種。

1 若外道言：大種以自性不生，猶待成立。

2 月稱答：彼諸大種不是自性有，如前已說。由前破自生、他生、共生、無因生時，大種自性生，我已總破。前總破時，所未說的諸大種，已經說了，故喻已成。

3.如是，破除「譏謗一切智」及「餘自性的說實事師諸宗義」，亦當配以「顛倒見」，調譬如：「自體（順世外道），謗正覺時，於所知的自性成顛倒見，因為具彼見相同的所依身故；喻如計有大種的自性時。」調許破一切有見、無見故。

說明：主張無他世，是無見。主張無一切智，是無見。主張無正覺，是無見。主張大種自性有，是有見。以上是顛倒見。「自體（順世外道），謗正覺時，於所知的自性成顛倒見，因為具彼見相同的所依身故；喻如計有大種的自性時。」此一式是破他宗。

4.若外道言：「汝自宗亦應同犯此過。」

5.月稱答：此過非有，因為無有成立吾等為顛倒見的同喻故。

(a) 可作是說：「我，通達他世為有時，於所知的自性是正見，因為具彼見相同的所依身故；喻如許通達無我時。」

說明：此一式是立自宗。

(b) 又如是配說：「我，通達一切智為有時，於所知的自性是正見。」因、喻同前。

說明：「我，通達一切智為有時，於所知的自性是正見，因為具彼見相同的所依身故；喻如許通達無我時。」此一式也是立自宗。

(c) 於「一切法」，亦如是說。

6. 《入中論》曰：「由此道理，即善成立『彼非彼生豈從他，亦非共生寧無因。』如是四立宗。」故不應說，(吾等)唯破他家，不立自宗也。

第七章、「人無我」詳說

頌曰：慧見煩惱諸過患，皆從薩迦耶見生，
由了知我是彼境，故瑜伽師先破我。

1.上文已以聖教正理明「法無我」，今當明「人無我」。

2.〔明求解脫者當先破自性我〕：諸瑜伽師欲求悟入真實性，並斷除一切煩惱、過患，先作是念：「生死輪回以何為本？」既以正慧觀察已，便見貪等煩惱與生、老、病、死等一切過患，皆從執我、我所二者自性有的染慧薩迦耶見而生，彼等皆是薩迦耶見之果。諸有智者，如是見已，為欲斷除薩迦耶見故，便知要如前引《法界讚》與《四百論》所說，由觀彼境上無彼所執之我，乃能斷除。

說明：《法界讚》說：「若執我我所，即妄計外法，若見二無我，三有種當滅。」又說：「最上淨心法，是為無自性。」《四百論》亦說：「若見境無我，三有種當滅。」

3.進觀薩迦耶見為著何事，以何為所緣？則能了知所言之我，是我見所緣之境，因為我執是我的「有境」故。此時欲求斷除一切過患者，應斷根本的薩迦耶見，後由通達彼所緣的「我之我」是自性無，乃能斷除。故瑜伽師先應觀察我執的境：此「我」是自性有、自性無？

說明：人我執的所緣是「人」，行相是執「人的自性有」，此即是「我之我」。人我所執的所緣是「我所」，行相是執「我所的自性有」。法我執的所緣是「眼等」，行相是執「眼等的自性有」，此即是「法之我」。

4.諸瑜伽師由破此「我」自性有故，便斷薩迦耶見，滅盡一切過患。故觀察我，即是修解脫的方便。《學集論》說：「若善成立補特伽羅空，由根本斷故，一切煩惱皆悉不生。」《如來秘密經》說：「寂靜慧！如斬斷樹根，一切枝葉皆當乾枯。寂靜慧！如是若滅薩迦耶見，一切煩惱及隨煩惱亦皆寂滅。」

5.諸大論師於此所說意旨相同，故當了知生死過患，如理思惟，次應認識何為其本。為斷彼故，須求能斷正確方便，破所著境，於無我見獲決定解，後於彼義數數修習，是大小乘共需之道。

6.設作是念：《寶鬘論》說：「乃至有蘊執，從彼起我執，有我執造業，從業復受生。」說「法我執」執蘊真實有為生死的根本，此中則說「薩迦耶見」為生死根本，二應相違，以生死根本，不容有不同

的二法故。

7.答：無過，因為此宗所說的二種我執是以所緣來分，而心態的行相則無不同，因為二執俱以執自相有為行相故；以及生死的根本二者相違，須於境之不同執持心態二者立為生死的根本故。

8.是故，論說「法我執是薩迦耶見之因」者，是顯無明中二者的因、果；而說「彼二者是煩惱的根本」者，是顯為不同執持心態的其餘一切煩惱的根本，而彼二者皆具此理，故不相違，如同無明的同類前後二者為生死的根本而不相違。（以下依次：1 破外道所計的離蘊我，2 破內道所計的即蘊我和能依所依等計，3 破非一非異的實質有我，4 破自性有的我：明假我及喻，5 破我所是自性有，6 觀我及車亦例餘法。）

一、破外道所計的離蘊我

頌曰：外計受者常法我，無德無作非作者，
依彼少少差別義，諸外道類成多派。

1.薩迦耶見所緣之我為何？且述外道計。

2.〔敘數論宗計〕：數論宗所計的我：1 是能受者，能受苦、樂等，2 是常法，3 是非變異的作者，4 是無「喜、憂、暗」的功德，5 是遍一切故而無作用。於彼《自在黑之續》說：「根本自性非變異，大等七自性變異，餘十六法唯變異，神我非性非變異。」

3.能生果者名自性。於何時生？謂神我起欲念之時生。若時「自性」了知「神我」欲受用聲等境，即與神我相合，次由自性生聲等（五唯及其他）。

4.生起的方式：自性生大，大生慢，慢生十一根與五唯共十六法；十六法中，聲等五唯復生五大種。

說明：數論派把一切所知分為廿五諦：（1）神我（我、士夫）、（2）根本自性（主）、（3）大（覺知）、（4）慢、五唯、十一根和五大種。五唯是：（5）色、（6）聲、（7）香、（8）味、（9）觸。十一根是：五覺根、五作根（五身根）和（20）意根。五覺根是：（10）眼、（11）耳、（12）鼻、（13）舌和（14）皮膚。五作根（五身根）是：（15）口、（16）手、（17）足、（18）肛門和（19）生殖器。五大種是：（21）地、（22）水、（23）火、（24）風、（25）空。神我和根本自性是勝義

諦，其餘廿三諦是世俗諦。廿五諦分成四種情形：(a)是因非果，(b)是因是果，(c) 非因非果，(d)是果非因。根本自性：是因非果。大、我慢和五唯：是因是果。神我：非因非果。其餘十六諦是果非因。在某個時候，當神我生起想受用境的欲念時，根本自性就變化出五唯等各種現象，供神我受用。從根本自性產生大（覺知）。從大生慢。慢分為：變異慢、喜慢、暗慢。從變異慢生出五唯，再從五唯生出五大種。從喜慢生出十一根。暗慢能影響其餘二種慢。復次，此派主張：根本自性猶如有腳的瞎子，神我猶如有眼的跛子，二者創生了世界的幻象。眾生將二者誤認為一，不瞭解各種現象是根本自性所幻變出來的，所以才會輪迴。如果瑜伽者聽聞口訣，依口訣生起定解：「這些現象僅僅是根本自性的幻變而已」，於是就會逐漸脫離對外境的貪戀。接著依止禪定產生天眼通。當根本自性被天眼通看到的時候，宛如被正妻發現的情婦，羞怯地將各種幻變的現象收攝起來。這時，在瑜伽者的心上，一切世俗的顯現都消失了，神我於境不受用而處於不造作，這時就是解脫。

5.言自性非變異者，謂但生果，非如大等亦通變異。大等七法既是能生亦是變異：大等七法，望自果則是自性，望根本自性則是變異。五覺根等十六法：唯是變異。神我：既非能生亦非變異。

6.耳等五根由意加持，攝取聲等五境，覺知便貪著；神我思惟覺知所著義，即由彼欲受用諸境也。

7.若時神我於境少欲，觀察諸境過患，遠離諸欲，修習靜慮。依止靜慮得天眼通。次以天眼觀察自性。由是觀察，自性含羞如他人婦，即便脫離神我。一切變異亦皆逆轉入自性中隱滅不現。爾時，神我獨存，名曰解脫。由彼神我常時獨立，故名為常。

8.何等是作者？何等非作者？曰：其中喜、憂、暗為三德。憂以動轉為性。暗以重覆為性。喜以輕明為性。樂、苦、癡三即此三的異名。三德平等時名「主」，因為此時三德為主，極寂靜故。三德未變時，名為自性。

9.從自性生大，大與覺知二者異名，謂能雙現外境與內我的影像也。從大生慢。慢有三種，曰變異慢、喜慢、暗慢。從變異慢生色、聲、香、味、觸五唯。從五唯生地、水、火、風、空五大種。從喜慢生十一根：曰五作根，謂口、手、足、大、小便道；曰五覺根，謂眼、耳、鼻、舌、皮的身根；曰通二性的意根。暗慢能發動餘二慢。其中大、慢、五唯等七法，雙通自性與變異。十一根及五大種，唯是變異。

根本自性唯是自性。

10〔敘勝論等宗〕：如數論派所計之我，即依彼我少少差別，諸外道類演成多派。如勝論派計覺知、樂、苦、欲、瞋、勤勇、法、非法、行勢，為我的九種功德。(1)覺知謂能取境。(2)樂謂受所欲境。(3)苦與上相違。(4)欲謂希望所願事。(5)瞋謂厭離所不欲境。(6)勤勇謂於所作事，思惟善巧令到究竟。(7)法謂能感增上生與決定勝者。(8)非法與上相違。(9)行勢謂從知生復為知因。

11 若時我與九德和合，即由彼等造善、不善業流轉生死。

12 若時神我以真實智，斷除覺知等功德及其根，便獲獨存而得解脫。又說彼神我，為常住，能作果，能受用果，有功德，遍一切故而無作用。

13 勝論有一派計，我有屈伸作用。

14 吠陀派計，如一虛空，瓶等各異，由所依身異，一能依神我成為多種。

15《入中論》曰：「依彼我少少差別，諸外道類演成多派」，有說此謂依數論的差別，分成多派外道者，是未瞭解論義。

說明：勝論和理論二派整體的宗義沒有什麼差異。兩派主張將一切所知歸納為六句義：實、德、業、同、異、和合。認為洗禮、灌頂、斷食、供奉、燒施等是解脫道。解脫的過程：瑜伽者開始遵從師長的口訣修習瑜伽。由於了知「神我，是異於身、根等的另一事」而親見真實性，並證悟六句義的自性。這時，瑜伽者將會通達：「神我，是一種周遍的自性而無造作。」如此，將不再積聚任何法與非法之業。因為新業不積而舊業已竭，所以神我便與身、根、覺知、苦、樂、貪、瞋等分離，並且不再獲得新的身、根。猶如薪盡之火，生命之流於焉斷滅，唯神我獨存，這時便是證得解脫。

頌曰：如石女兒不生故，彼所計我皆非有，
此亦非是我執依，不許世俗中有此。
由於彼彼諸論中，外道所計我差別，
自許不生因盡破，故彼差別皆非有。

1.〔破執〕：外道各派說我不同，彼等所計之我，應於真實性非有，因為離生、無生故。喻如石女兒。此正因是外道自許比量。

2.以彼正因雖破所說有法，然無（宗法的）過失，因為正因（離

生、無生）與所立法（於真實性非有）二者，皆唯往外切除故。

3.如是「他所計之我，應亦非是俱生我執所依，因、喻同前。」

說明：外道各派所計之我，應於真實性非有，因為無生故。喻如石女兒。外道各派所計之我，應非俱生我執的所依，因為無生故。喻如石女兒。外道各派所計之我，是完全為「無」，故如石女兒。

4.言非我執所依者，謂非「所緣和行相二者」中的所緣境，因為彼所緣境是「我及補特伽羅」；且許為實事，與不生相違也。其行相之境，是「補特伽羅之我」，此於名言亦不許有，故與不生無違也。

5.有說此（應成）宗許「補特伽羅之我」於名言有者，是未瞭解此宗關要，復未能分別薩迦耶見所緣境與行相境的差別，隨意妄說。

6.如是破彼「有我」及「我執之境」，是於所破加勝義的差別。非但如是，當知於世俗中亦破彼二，爾時不許「有我」者，謂不是「實質有之我」也。

7.又彼因、喻二者，非但破上述二義，當知亦破一切外道所計「我」的差別，一切之「我」皆非有，其理由為何？其理由，從數論論典與勝論等論典中，外道所說我之一切差別法，當知以外道自許的「不生因」便能破之。

8.又前述數論與勝論之我的差別，以「一切非有」破之。

9.此方所說我的一切差別法，以「不生因與石女兒喻」，當知便能排除彼等所計之我的體性和諸差別。

頌曰：是故離蘊無異我，離蘊無我可取故。

不許為世我執依，不了亦起我見故。

1.是故，無蘊外體性相異之我，因為所取五蘊外別無單獨能取於我故。若我從蘊外體性相異，無二種繫屬，應成全無關係，爾時，如同所取瓶外別無單獨能取於瓶衣可見故。《中論》說：「離近取有我，是事則不然，離取應可見，而實無可見。」又說：「若我離五蘊，無五蘊義相。」近取即五蘊也。

說明：二種繫屬是體性繫屬和緣生繫屬。

2.復有過失，不可許「此離蘊之我，是世間有情無始以來我執所依之境」，因為（世人）不知外道所計之我而不執彼行相，然由執著的差別，而起我見執我、我所故。

3.此與前文之破「此亦非是我執依」，無重複過，因為前破「唯

實質有之我」是我見的所緣，今此破「離蘊我」是所緣故。

4.設作是念：現在諸人，雖不了知我是常住不生等差別，然由往昔串習之力，彼等亦有緣彼「我」的我執之見也。

5.答：此亦不然，因為唯學邪宗者乃計「離蘊之我」為我執的依止故。

頌曰：有生旁生經多劫，彼亦未見常不生，

然猶見彼有我執，故離五蘊全無我。

1.未學邪宗的有情，現見彼等亦有我執，謂有諸有情生旁生趣，經過多劫，至今未出旁生趣者，彼亦未見有如外道所計常住不生之我，然猶見彼等有我執轉。

2.誰有智者，執著外道所計之我為我執的依止耶？故離五蘊全無異體之我。「亦」字攝墮地獄等趣。

二、破內道所計的即蘊我

頌曰：由離諸蘊無我故，我見所緣唯是蘊。

有計我見依五蘊，有者唯計依一心。

1.〔敘即蘊我〕：此中，內教人計：「離諸蘊無體性相異之我故，薩迦耶見的所緣與行相二者中的所緣，唯是「蘊」，因為彼所緣決定是離蘊、即蘊二類，而離蘊非理故，是故我為「唯自蘊也。」此是犢子部等正量部計。

說明：聖犢子部有五部：犢子部、法上部、賢胃部、六城部、正量部。犢子部等是在「實質有」上考量，所以認為我必是「離蘊」、「即蘊」二類之一，由於離蘊不合理，是故我唯是「自蘊」也，此即「即蘊我」。卻不知還有第三類的「假有」，否定「實質有」，認為我只是依蘊而安立的假有之法。

2.此中，正量部一派計：「自身五蘊為我見的所緣（所依），且此我執亦從五蘊起。」謂薄伽梵說：「比丘當知！一切沙門、婆羅門，想『我啊』而隨見者，一切隨見唯此五取蘊。一切唯見此五取蘊。」汝等此見是於「具有可壞之性質的積聚」起，而非於我、我所起。故住於我、我所的行相之見，名薩迦耶見，謂依據經說「見五取蘊」，而許我見的所緣是「五蘊」。

3.正量別派則計「一心」為我，謂《契經》說：「我自為依怙，更有誰為依，由善調伏我，智者得生天。」此頌即說「心」為我。何以知然？因為無離蘊之我故，餘經亦說調伏心故，謂《契經》說：「應善調伏心，心調能引樂。」故說我執的所依（根由）是「心」，起名為我。

4.《分別熾然論》說：「我等於名言中亦於『識』上安立我名，因為識能取後有，故識是我。」又引教說：「有契經說，調伏內心能得安樂。有契經說，由調伏我能得生天。」故於內心安立為我。又以理成立說：「能取蘊者謂我。識能取後有故，立『識』為我。」

說明：「識」應是我，因為能取後有故。

5.此論師（清辯）不許阿賴耶識，故說取後有之識是「意識」，餘不許阿賴耶識者，當知亦爾。許阿賴耶識者，則計「阿賴耶識」為補特伽羅的事例。

說明：阿賴耶識應是實質有，因為是補特伽羅的事例故。

6.彼等（唯識）宗雖許二乘能證「補特伽羅實質有空」，然不許彼能證「二識（第六識、第八識）實質有空」；故主張補特伽羅自立實質有空者，是說「補特伽羅的返體」無實質有，而不是說補特伽羅的事例「識」是無實質有也。

頌曰：若謂五蘊即是我，由蘊多故我應多，
其我復應成實質，我見緣物應非倒。

1.〔破即蘊我〕：若謂「自身五蘊是我」者，由蘊多故，一補特伽羅亦應有多我。

說明：於一補特伽羅，應有多我，因為多蘊故。

2.若謂「心是我」，由眼識等差別，或由一一剎那有多識生滅差別，有多識故我亦應多。《入中論》說：「我應成多之過，是對彼二派中的第一派出過（出擊）。（下文）其餘過失通難兩派。」此對只許「我與多蘊僅是同一體性」者，便不能出過。對許「我與蘊二者全無異而為一」者，乃能出過。

說明：應成師認為，我與蘊僅是同一體性。「我」是依「蘊」而安立，故僅是同一體性，是假有而不是實質有。

3.復次，我與蘊同體及相異而假，雖可無過，然汝計我與蘊是真實有，故應成全無差別的一體性而不可分。次乃難彼「我應成多」，

或「五蘊應成一」也。《契經》說：「爾時，世間初生時，唯一補特伽羅生。」故他宗亦不許有多我。

說明：我，應成多，因為五蘊是真實有的多。五蘊，應成一，因為我是真實有的一。

4.我是實質者，調色等的實質，有過去等差別，唯諸相異（的實質）說名為「蘊」故，於彼等說是「我」，故我是實質有，然《契經》說：「比丘當知！有五種法，唯名、唯言、唯是假立，謂過去時、未來時、虛空、涅槃、補特伽羅。」又有頌言：「依支分聚集，假立為車子，應知依諸蘊，世俗立有情。」故對方許我為實質，非也。

5.又見「諸蘊」的薩迦耶見，於實質轉是實質成就之心應不是顛倒，如緣青、黃等識。故斷薩迦耶見，應不是令其同類相續（同一序列）不生名斷，應如緣青、黃色等之識，唯斷緣薩迦耶見的欲貪，說名為斷也。

頌曰：般涅槃時我定斷，般涅槃前諸剎那，
生滅無作故無果，他所造業餘受果。

1.復有過失，若如汝說，「自蘊是我」者，則無餘依般涅槃時，由五蘊斷故，我亦決定應斷，故成邊執的斷見，因為汝等許於所取我，執常、斷是邊見故。

說明：無餘依般涅槃後，應還有「無漏五蘊」安立為我。

2.住於未般涅槃前諸剎那中，如五蘊剎那生滅，其我亦應一一剎那以自性各別生滅，故憶宿命決不念曰：「我今此身昔已曾有。」如是亦不應說：「我於爾時為頂生王。」因為彼時之我，身已滅，現在非有故；及汝許離彼前我，別有以自性異之他我，受此生故。

3.《中論》說：「近取性非我，彼有生滅故，云何以近取，而作能取者。」又曰：「若五蘊是我，我應有生滅。」若前後剎那以自性異，應無能作之我；由業無所依故，業亦應無，則我與業果亦應無關係。

4.設作是念：「前剎那造業，後剎那受果，故無過失」，是則他人作業，應餘人受果故，成為他造業，餘人受報。如是犯造業失壞，及未造而受報（的過失）。《中論》亦說：「若謂有異者，離彼應有今，我住過去世，未死今我生，如是則斷滅，失壞諸業報，他作業此受，有如是等過。」

5.此說：若前、後我以自性異，則後我不應觀待前我，即無前我，後我亦應生，前我照常安住不死，而今我將生。

頌曰：實一相續無過者，前已觀察說其失。

故蘊與心皆非我。世有邊等無記故。

1.〔破救〕設有是念：「前後剎那雖異，而是一相續，故無過咎。」

2.答：若謂於真實性諸相異的實質，是一相續故無過者，此不應理，前頌：「如依慈氏近密法」，觀察以自性互異諸法是一相續時，已說其過失。

說明：「如依慈氏近密法，由是他故非一續，所有自相各依法，是一相續不應理。」喻如慈氏與近密身中所攝諸法，由補特伽羅是各別之他故，非一相續所攝，如是以自相有的各別前後剎那，說是一相續攝，不應道理。

3.《中論》說：「若天異於人，是即為無常，若天異人者，是則無相續。」是故以自性互異的諸法，是一相續，不應正理。故未造業而受報，及造業後失壞等過，仍不能免。

4.故計「自身諸蘊」為我，與計「內心」為我，皆不應理。

5.非但以上文所說道理，諸蘊與內心非我，復有過失，(1) 世間有邊，(2)「等」取無邊，(3) 二俱，(4) 雙非；(5) 世間常，(6) 無常，(7) 二俱，(8) 雙非；(9) 如來死後有，(10) 非有，(11) 二俱，(12) 雙非；(13) 身即命，(14) 身異命，許此十四見，為不應記故。此不應記之見，一切部中咸誦持故，說「蘊是我」不應道理。

(a) 若以「世間」作為「諸蘊」，自宗許諸蘊有生滅，則(佛)應記「世間為無常」。汝謂般涅槃後諸蘊皆無，則佛應許世間是有邊及如來死後非有。然問世間有邊等，遮止授記(即，佛不回答)，故計「諸蘊是我」不應道理。

(b) 此中，命者是「我」的異名。問「世間」亦是依「我」而問。

(c) 復次，若問者意樂依「內之能作的士夫」(神我)而問，彼所別事由尚屬非有，如何可記其差別法。

(d) 若從「假我」之門而答，由彼問者非是通達如是無我的法器，故亦不作答。

頌曰：若汝瑜伽見無我，爾時定見無諸法。

1.復有過失，若如汝說，瑜伽師現見無我時，謂見「諸法無我」，便是見苦諦無我的行相，爾時決定由見無有「蘊等諸法」便名見無我，因為五蘊及心是我故。然不應許爾，故五蘊非我。

2.問：不許諸蘊為我之宗，現觀無我時，亦應見安立為我的「事例」的補特伽羅畢竟非有，因為理由相等故。

說明：對方以蘊為補特伽羅的「事例」，表示是尋求假立義有所得，是實質有。應成師則不尋求假立義；現觀無我時看不到世俗諦，只是看到真實性。

3.答：未解微細正理者，不能答此難，茲當解釋。他宗（正量）計蘊與心為我者，是因未知「我及補特伽羅等，唯由名言增上假立」，而「要尋求假立義有所得乃能安立」，如是計「五蘊或內心」為我，成為「以自性成之我」；現見無我時，必見彼「我」畢竟非有，故他宗計五蘊與內心為我，便有見彼「一切非有」的過失也。其許「唯由假名安立」，不許「要尋求假立義乃能安立」之宗，則無彼失。

說明：他宗只看到無「五蘊與內心」，便以為是體證「無我」。應成師於體證「無我」時不見「五蘊與內心」，但見「真實性」。

頌曰：若謂爾時離常我，則汝心蘊非是我。

1.設作是念：配合業果關係時，離五蘊更無別我，故所說我唯指「五蘊」。見無我時，則指外道所計「內裡的神我（神我）」，故見無我時，是無「內裡的神我」，唯見諸行，不犯不見「蘊等諸法」之失。

2.答：若謂見無我時，是見無「常住內的神我」，如是餘處所說的「我」，亦不可作別義解。故汝所說內心及蘊，皆非是我，便失汝自宗。

3.若謂「業果關係時，不許外道所計之我於彼境轉，故無失壞自宗的過失」者，此亦非理，汝於此時，說是「內裡的神我」，於業果關係時，則說是「五蘊」，如斯隨意轉計，非正理故。

4.若謂「於業果時，決無內裡的我為作業者及受果」者，則五蘊上亦無此我，前已宣說。

5.故說「諸法無我」時，不許「我」字詮「五蘊」，則業果時亦應不許。若業果時許彼「我」字詮五蘊者，則說「諸法無我」時亦應

許「我」字詮「五蘊」。

頌曰：汝宗瑜伽見無我，不達色等真實性，
緣色轉故生貪等，以未達彼本性故。

1.復有過失，若如汝宗，瑜伽師現見無我時，應不通達色等的真實性，因為彼於爾時唯見無有外道所計的常我故。

2.是故，緣於色等有「實執」轉故，則緣色等將生貪等煩惱，因為未通達彼色等的體性真理故。

3.如昔未曾嘗花中蜜汁者，僅見花上有鳥，猶不能知彼味甘美。如是諸瑜伽師先不曾知色等體性者，僅見蘊等法離常住之我，後仍不知色等體性。

4.又如曾嘗花中蜜汁者，見花中無鳥，非不知彼味甘美，然不能斷彼味的愛著。如是執著色等自性真實有者，雖見無有常住之我，由何能斷緣色等所起之貪等耶？

5.若見無有常住之我，即能斷除緣色等之貪等，任何有情皆不以為真有「神我」而為令「神我」快樂求可樂境，及恐「常我」痛苦避不可愛境。是故若無能斷貪等的因緣，則必不能解脫生死，猶如外道。

頌曰：若謂佛說蘊是我，故計諸蘊為我者，
彼唯破除離蘊我，餘經說色非我故。

1.〔解釋經說「蘊為我」的密意〕：設作是說：吾等以聖教為量，諸分別量不能妨難，聖教中說「唯蘊為我」，因為大師（佛）說：「比丘當知！一切沙門、婆羅門，想『我啊』而隨見者，一切隨見唯此五取蘊。」經說「蘊是我」，是故許蘊是我也。

2.答：彼經非說「諸蘊是我」。

3.問：然者為何？

4.答：佛的密意，是對許「離蘊之我」而隨見者，以確認「唯此五取蘊」來破，因為從觀待世俗諦來破外道之論故，及無倒開示有世俗諦之「我」故。

頌曰：由餘經說色非我，受想諸行皆非我，
說識亦非是我故，略標非許蘊為我。

1.問：由何知彼是破「離蘊之我」（而不是說蘊是我）耶？

2.答：以餘經說「色不是我」等，破「色等是我」故。

3.問：餘經如何破？

4.答：由餘經說：「色和受非是我、想非是我、行非是我、識亦非是我」，是故前經略標：「於唯此五取蘊，想『我啊』而隨見」者，不是許「諸蘊是我」，是對許「離蘊之我」者以「唯」字決定破之。

5.設作是念：彼經言「唯見」，雖破異我，然言「唯見此五取蘊」，既說「見五蘊」，則明示「諸蘊」是我見的所緣，故彼經密意是說「諸蘊」為我見的所緣也。

6.答：若如是者，則違餘經說「諸蘊非我」，因為俱生我執薩迦耶見的所緣和行相二者中，凡是所緣定是「我」故。此於後經義都無妨難，不爾則如前說違難極多；後亦當說。故前經不是說「諸蘊是薩迦耶見的所緣」。

7.是故，經言「見諸蘊」，是明示「緣於依蘊假立之我」，因為「離蘊、即蘊」作為我執的所緣皆已破故。經中破除「色等為我」，當知彼經是破除「薩迦耶見的所緣：依蘊假立能取諸蘊之我」是自性有，因為說「色等非我」之經，是依真實性而說故。

8.如是說「近取者（我）是自性無，則此我之所取諸蘊自性亦定非有」，故於色等遠離實執的貪著，亦應正理。

9.將眾經互相配合已，破除離蘊和諸蘊是我見的所緣，則知「我」是唯依蘊假立，由名言增上安立，此補特伽羅無我的安立方式是不共者，內教各宗論師諸多解釋契經密意所未能闡發的契經密意，今以無倒教理揭出；依此亦明示其餘諸法及與前安立方式無別的法無我，披露諸佛世尊最深密意要處，是此論師不共深旨，諸有智者當善學習。

頌曰：經說五蘊是我時，是諸蘊聚非蘊體。

非依非調非證者，由彼無故亦非聚。

1.正量師：經說「唯見此五蘊」是表詮門說「蘊是我」，然不是說一一蘊皆是我。經說五蘊是我時，是說「諸蘊的總聚」為我，不是說一一蘊體皆是我。如言「眾樹為林」，是說樹聚為林，不是說一一樹皆是林。

2.答：此是他宗共許之喻。若許「蘊總聚」為我者，經說「我為

依怙、可調伏、為證者」若如汝宗，則彼單蘊聚非是依怙、亦非可調伏、非是證者，因為唯蘊聚者，無實質故；故蘊聚非我，而經說我為依怙等，如說：「我自為依怙，亦自為怨家，若作善作惡，我自為證者。」此說我為依怙、為證者；又說：「由善調伏我，智者得生天。」此說我可調伏。

說明：我是依據蘊聚而安立，故無實質，是假有。

3.若作是念：離「有聚法」別無體性相異的「聚」故，能作依怙等果即是「有聚法」。故我作依怙、可調伏、為證者，亦應道理。

4.破曰：汝之「我」名，時詮「蘊聚」，時詮「有聚諸蘊」，何得如是隨意轉計，此過如前已說。

頌曰：爾時支聚應名車，以車與我相等故。

經說依止諸蘊立，故唯蘊聚非是我。

1.復有過失，若計蘊聚為我者，爾時車的支分堆聚一處亦應名車，有此過失，因為車與我，於自支分積聚安立、不安立的方式，二者相等故。如《經》說：「汝墮惡見趣，諸行諸聚空，妄執有有情，智者達非有，如即攬支聚，假想立為車，應知攬諸蘊，世俗立有情。」（攬＝依）

2.〔解釋蘊聚非我〕：由前說道理，經說「依止諸蘊假立為有情」，故唯蘊聚非即是我。此能立句說：「凡依他而立者，非唯他的支分積聚，因為是依而安立故，如大種所造。」如以大種為因，安立大種所造色的青等與眼等根，而彼二法非唯大種相聚。如是以蘊為因，安立為我，說唯蘊聚，亦不應理。

3.設作是念：若《經》說：「依於諸蘊聚」雖不可說蘊聚即是補特伽羅，然經僅說：「依於諸蘊」而無「聚」字，不可證明「蘊聚」為安立補特伽羅的所依也。

4.答：不然！經舉喻說：「如同於支分聚」，說依於支分積聚分假立為「車」。故喻法相合說：「如同依於諸蘊」，雖未明說「聚」字，勢必應有。故智者能通經的詞義，而生歡喜。

5.若謂：「瓶等」不一定。

6.答：此亦不然，因為「瓶等」唯色等聚集亦不成故；彼亦與「我」的辯論相同故；如同於「我的支分聚集」不可說為我，「唯色等支分聚集」亦不可說為瓶等，二者相同也。

頌曰：若謂是形色乃有，汝應唯說色是我，
心等諸聚應非我，彼等非有形狀故。

1.〔破蘊聚的形狀為我〕：設作是念：唯輪等堆積猶非是車，要輪等堆積，具足特殊車形，方名為車。如有情身中色等諸蘊的形狀方是自我。

2.答：此亦不然。形狀唯色法乃有，汝宗應說唯色法是我，心心所等聚，應不立為我，因為心心所等非有形故；因為非色法故。

頌曰：取者取一不應理，業與作者亦應一。
若謂有業無作者，不然離作者無業。

1.復有過失，我去投胎，為能取者，即作者之我。而所取者名所取事，即所作的五蘊。言彼二成為一體不應理，謂安立蘊聚為我，不應道理。

2.倘曰：色等蘊聚即是我，作業與作者可以成一。

3.答：此亦不可，因為大種與所造色二者，瓶與陶師皆應成一故。《中論》亦說：「若薪即是火，作者業則一。」又說：「以薪與火理。說我與所取，及說瓶衣等，一切皆如是。」此處如同不許火與薪為一，亦不應計我與所取為一，因為說彼二相等故。

4.設作是念：此中全無能取蘊聚的作者，唯有所取蘊聚的所作業耳。

5.答：此亦不然，因為若無作者，亦無無因之業故。《中論》亦說：「如破作作者，應知取亦爾，及餘一切法，亦應如是破。」

(a) 此說以破作業與作者有自性之理，當知亦破受與受者是有自性。

(b) 言「餘一切法」者，《顯句釋》說：「亦破能生所生，能去所去，能見所見，能相所相，能出所出，支與有支，德與有德，能量所量等法是自有性。智者應知唯是互相觀待而有。」

(c) 此中，總說能作、所作，別說能量、所量之諸能作、所作，不是以體性有，許為觀待而有，謂於此觀待而有，二者互相觀待的不共建立理則，當知有此也。

(d) 言「取」者，此字本身為「鄔跋筰」，如是字根給以「羅筰」

之字緣而成為「取」。若離作用則亦無事。故所取、能取，俱名曰取。

6.問：「羅筍」字緣，以此只是「取的作用」，云何可說「所取的業」？

7.答：如《聲明論》說：「枳達與羅筍是多分。」調雖多分是如此，然於「業」可給「羅筍」的字緣，故說「所取的業」也不相違。

《中論》亦說：「我不異於取，亦不即是取，而復非無取，亦不定是無。」此說我非異所取而有，亦非即是所取，復非不待所取，此我亦非全無，故非無作者而有作業。

8.任何勝義空之經，說「無作者，有業有報」。當知是破「有自性的作者」，不是破「名言支分假立之我」，又如《經》廣說：「無明隨轉的補特伽羅，作諸福行。」

9.《解釋正理論》(No.4061，世親造)雖說：「前經於無體性宗不相符合，於唯識宗極為符順。」然本最勝宗安立補特伽羅之理，調離蘊的作者名言中亦無，及名言中許有業報，則如此經所說「能作業的補特伽羅，亦定許有」，故不立所取即我，立我為彼的能取者，極為善哉。

頌曰：佛說依於地水火，風識空等六種界，
及依眼等六觸處，假名安立以為我，
說依心心所立我，故非彼等即是我，
彼等積聚亦非我，故彼非是我執境。

1.〔依六界等假立為我〕：若計諸蘊積聚即是我者，復有過失，佛於《父子相見經》中，說：「我依於地、水、火、風界、識界、鼻孔等空界，及依眼觸處乃至意觸處等六觸處，假名為我，且依於心、心所等安立所依事假立為我。」故不是彼地等任何一界即是我，亦不是彼等積聚即立為我。故彼諸法，若總、若別皆不是無始傳來執「我啊」之心的所緣也。

2.《經》說：「大王！六界、六觸處、十八意近行，是士夫補特伽羅。」

(a) 士夫與補特伽羅是異名。

(b) 六界、六觸處、十八意近行之三者，是所具之法。補特伽羅是能具之人。

(c) 十八意近行，調緣六種可愛境，生六種喜受；緣六種不可

愛境，生六種憂受；緣六種中庸境，生六種捨受，由憂、喜、捨受之力，令意於色、聲等境，數數馳逐，故名意近行。

3.如是諸蘊既不是俱生我執所緣之境，離諸蘊外亦無彼的所緣故，我執所緣境不是自性有，故諸瑜伽師由見我無自性故，亦知我所是無自性，即能斷除一切有為生死繫縛，不受後有而得涅槃。

4.是故五蘊若總、若別，及離五蘊，皆不立為我見的所緣，然善安立我見的所緣為補特伽羅。依此道理，便能安立補特伽羅是自性空。此觀察慧，是最利根求解脫者，至上莊嚴，於他宗中則無故。

頌曰：證無我時斷常我，不許此是我執依。

故說了知無常我，能斷我執太稀奇！

見自室壁有蛇居，說此無象除其怖，

倘此亦能除蛇畏，噫嘻誠為他所笑。

1.〔他宗無繫屬〕：若尋求我執所緣「我」的假立義，有計為「五蘊」，有計為「唯一心」者，若如彼宗，則至自身有諸蘊時，即應有補特伽羅我執生起，因為我執所緣之我，若尋求假立義而立，彼即補特伽羅我執的所依境，行相是實事有故。

2.汝計現證補特伽羅無我時，唯斷除「常我」，然我不許此常我，是俱生我執薩迦耶見所緣、行相任一的所依境，故汝說唯見無此常我，修習彼智，便能永斷無始傳來的我見，噫！汝此事可謂太稀奇矣！

3.計唯見無有「常我」，即能斷無始我執，當以世喻，明其毫無繫屬。

4.有一愚人見自室壁中有蛇居住，甚可怖畏。餘人告曰：汝勿怖畏，此室無象。若謂由知彼室無象，非但能除象怖，亦能除蛇畏者，噫嘻！誠為智者所竊笑也。

5.若有毒蛇怖畏因緣，唯因他語，由知無象便安閒居住，不知怖畏，不作除彼怖畏的方便，則定遭蛇噬。

6.如是僅修習見無如象的「常我」，便能斷除無始傳來如蛇之我執怖畏，而安閒而住者，必不能除緣五蘊的我執薩迦耶見，故彼補特伽羅亦定不能解脫生死。

7.此顯自他各部諸欲決擇諸法真實性者，由不知破除「俱生我執所執境」，棄此而決擇其餘真實性的建立，皆徒勞無果。故知此義至為切要。

頌曰：於諸蘊中無有我，我中亦非有諸蘊，
若有異性乃有此，無異故此唯分別。

1.〔破能依、所依〕：已說我與五蘊，以自性一、異不成，今說「我」與「諸蘊」亦無以自性更互相依。於諸蘊中，無有以自性能依之我；於我中，亦無有以自性能依的諸蘊。何以故？若蘊與我，有以自性成就的異性，則有以自性成就的能依、所依二種分別心，然實無以自性成就的他性，故以自性成就的能依、所依，唯是顛倒分別心之所安立。

2.喻如世間「盤」與「酪」異性，乃見能依、所依，而「我」與「諸蘊」未見是事，故能依、所依都無以自性成也。

頌曰：我非有色由我無，是故全無具有義，
異如有牛一有色，我色俱無一異性。

1.〔我亦非以自性具有五蘊〕：自宗不許「我」以自性「具有色蘊」。何以故？我與諸蘊自性一、異，皆已破訖。

2.是故我與諸蘊無以自性具有義，以具有的因緣，配合異性者，如說「天授具有牛」；配合非異性者，如說「天授有色」。然「我」與「色」，俱無一性、異性，故我不是以自性具有色也。

3.破我以自性具有餘四蘊，應知亦爾。

頌曰：我非有色色非我，色中無我我無色，
當知四相通諸蘊，是為二十種我見。

1.〔總結諸破〕：今當總結以上諸破，由所緣顛倒以種種數量門明薩迦耶見：(1) 色非是我而見為我。(2) 我非以自性具有色而見為具有色。(3) 我以自性不在色中（而見為在色中），(4) 色以自性不在我中，而見為在我中。

2.如於色蘊所說四種薩迦耶見，當知於受等四蘊皆有四見，是為二十種薩迦耶我見。

3.若謂：此加「我離於色蘊見」，於一一蘊可作五類觀察，《中論》亦說：「非蘊不離蘊，此彼不相在，如來不有蘊，何處有如來。」應

成二十五種我見，云何只說二十種耶？

4.答：二十種薩迦耶見，是經所建立。建立之理，謂薩迦耶見，若不先取五蘊，必不能起我執，故由四相緣想諸蘊執以為我，而執離五蘊之第五相為我者，唯諸外道乃起彼執，故經不說第五事。《中論》說第五異品者，當知是為破外道而說也。

頌曰：由證無我金剛杵，摧我見山同壞者，
謂依薩迦耶見山，所有如是眾高峰。

1.《經》言：「以金剛智杵，摧壞二十種薩迦耶見高山，證預流果。」此義，薩迦耶見山，以「我」為所緣，執「自性有」為行相。

2.未以聖金剛智杵摧壞（薩迦耶見山）之前，始從無始生死而有，從無明地基之所發起，日日增長煩惱巉岩，豎窮三界，橫遍十方。經現證無我金剛智杵摧壞之後，與所摧的我見同時摧壞者，謂依根本薩迦耶見山而住，即前所說五蘊各有四相的二十種高峰也。

3.《入中論釋》譯為：「與最高峰同時壞者，當知彼等即是高峰。」今如頌譯，謂與根本薩迦耶見同時。

4.又俱生薩迦耶見我執，都非前說二十種見攝。故《入中論》說：「依薩迦耶見山。」謂二十種薩迦耶見高峰，依止「根本薩迦耶見」而住。

5.然預流果所斷，與二十種見同時的根本薩迦耶見，是分別我執，又不是僅執我是自相有，依於惡宗派執彼為合理的種子，為預流所斷也。

說明：我執的定義：執自境真實有之心。人我執的定義：緣於自所緣境之「人」，執（此人）為自相有之心。分類有二：分別人我執和俱生人我執。分別人我執的事例：如執人常一自在之分別心和以宗派薰習力執人是真實有（自相有）之心。俱生人我執的事例：如執人為自相有之心。是身見而不是人我執之一句為無，因為凡是身見，遍是人我執故。是人我執而不是身見之一句為有，因為如緣於他人之我，執（他人之我）為自相有之心（是人我執而不是身見）；凡是身見，必是緣於自續之我和我所之一後，執（自續之我或我所）為自相有之心，《自釋》說：「薩迦耶見是想我、我所之行相而轉之染慧」故。是故，欲解脫者，首先要遮「我以自性有」，因為我執是輪迴的根本故。

三、破實質有的我

頌曰：有計不可說一異，常無常等實有我，
復是六識之所識，亦是我執所緣事。

1.〔敘計〕：今為破聖正量部所計補特伽羅實質有，正量部有說：「由離諸蘊無我故」之理，我（補特伽羅）與諸蘊非是異性；亦非具蘊自性，因為若是則我應有生滅故。是故我與五蘊於一性、異性俱不可說也。

2.同理，我（補特伽羅）於常、無常等亦不可說也。

3.然許彼我（補特伽羅）是實質有，因為是（善、惡）二業的作者，與苦、樂二果能受者故；及是繫縛生死者與涅槃時的解脫者故。

4.復許彼我是六識的所知。

5.亦許彼我是我執的事由，即所緣也。

說明：補特伽羅自立實質有＝人自立實質有＝自立實質有之我。
補特伽羅假有＝人假有＝假我＝依止諸蘊假立之我。

頌曰：不許心色不可說，實質皆非不可說，
若謂我是實質有，如心應非不可說。

1.〔破執〕：此計補特伽羅實質有，不應道理，如同不許「心與色是一性、異性之任一」不可說，諸實事實質有不是「一性、異性不可說」，因為若我是實質成立，則應於如心（成立的實事），不是二門（一性、異性）任一俱「不可說」也。

2.此頌已明，「不可說者」定不是實質有。

說明：心與色二者是實質有，則必是一或異，不可以說是「不可說」；我與蘊二者是實質有，也必是一或異，但正量師說是「不可說」，所以可推知，我應不是實質有，而是假有。

頌曰：如汝謂瓶非實事，則與色等不可說，
我與諸蘊既叵說，故不應計自性有。

1.次顯補特伽羅是假有，如同汝謂瓶非是自立的實事，而許彼瓶的體性與瓶的支分色等，不可說是一性、異性，如是，我與諸蘊是不

可說一性、異性的假有，是故不應計補特伽羅以自體性有也。

2.如是二頌，已破實質有，成立假有。

頌曰：汝識不許與自異，而許異於色等法，

實法唯見彼二相，離實法故我非有。

1.今當更述一性、異性，為實事的所依。以我非所依，破我是實質有。

2.若如汝計我為實質有，如同汝之內識不許與自體性相異，補特伽羅亦定不異自體性，故須說為一性。

3.又如同許汝識與色等為相異法，補特伽羅須說為與蘊相異也。

4.凡諸實事，決定唯見彼一、異的二行相，是故，我不是實質有，因為與實事之法離一性、異性成立故。

四、破我是自性有：明假我

頌曰：故我執依非實法，不離五蘊不即蘊，

非諸蘊依非有蘊。此依諸蘊得成立。

1.〔明七邊無我，唯依緣立如車〕：如上觀察補特伽羅實質有，不應道理，故我執的所依（所緣）不是以自性有的實事，當善觀察（五相）：

（a）我非離蘊，非體性相異。

（b）蘊的體性總聚或各別，都非是我。

（c）我非諸蘊的所依（蘊在我中）。

（d）亦非我具有蘊為所依（我在蘊中）。

（e）亦非我具有諸蘊或以自性有。。

2.是故，內教諸部有許「假我」或「我勝義不可得」者，皆不許如上我的行相，此我唯依諸蘊存在也。

3.如是唯許「依彼有此生」，為不壞世俗諦的建立故，如同不許「無因生等四邊生」，於觀察此我品時，許「依蘊假立」，排除上述具有過失的敵方已，為使世間名言得安立故，許依止諸蘊假立之我，因為現見有名言假立之我，不可固執為無故。

頌曰：如車不許異支分，亦非不異非有支，
不依支分非支依，非唯積聚復非形。

1.為顯所說假我之義，復說外之喻（七相觀察）：

- (a) 不許車異自支分。
- (b) 非是一而不異。
- (c) 非以自性具有彼支分。
- (d) 非以自性不依支分。
- (e) 支分以自性不依車。
- (f) 亦非唯支分積聚。
- (g) 復非支分的形狀。

2.我與五蘊，也當如是（七相觀察）。

頌曰：若謂積聚即是車，散支堆積車應有。
由離有支則無支，唯形為車亦非理。
汝形各支先已有，造成車時仍如舊，
如散支中無有車，車於觀在亦非有。
若謂現在車成時，輪等別有異形狀，
應可目取然非有，是故唯形非是車。
由汝積聚無所有，彼形應非依支聚，
故以無所有為依，此中云何能有形。

1.〔釋前未說的其餘二計〕：初五計如前說，此當別破「計聚為車」與「計形為車」。

2.〔破計積聚為車〕：若謂車的支分積聚即是車者，則車拆散的支分，堆積一處，亦應有車。前雖已破車的支分積聚為車的「有分」，今再說者，為顯示所餘過失。

3.復有過失，由離「有支」，則無「支分」，故支分亦非有，因為彼諸部自許，於車無「有支」故。

(a) 若謂：彼等許支分積聚為「有部分」，及諸支分為「部分」，同理，可許「支分」與「有支」，故彼非許無「有支」也。

(b) 曰：無過，因為自宗中，如蘊若別、若總皆是所取，而不是能取者，同理，車的支分，若零、若聚亦俱安立為「支分」，不安立為「有支」。

4.彼等諸部亦不許離聚積的「有支」故，已破故。頌中「亦」字，攝未明說的「積聚」，因為謂唯支分的形狀為車不應道理；當知唯積聚為車，亦不應理故。

5.〔破計唯形是車〕：復次，若汝計唯車形是車者，為（a）是一支分之形耶？（b）抑是積聚之形耶？

（a）若謂如前者，為（1）是不捨未組成車時原有之形耶？抑（2）是捨棄原形別有餘形耶？

（1）若謂如前，且不應理。何以故？如汝所許，車輪等一支分，如先未組成車時所有形狀，後造成車時仍如舊者，是則如未造車前分散的支分中，全無有車。現在支分積聚之時，車亦應非有，因為汝唯以各支分的形狀，立為車故；及各支分的形狀前後無差別故。

（2）若如第二義，謂不同於先形，後生餘形以為車者，謂現在車組成之時，輪、軸、轄等車眾支分，方、長、圓等各別形狀，與未組成車前別有不同者，則此各支分的不同形狀，眼識應可目取，然實非有，故唯各支分的形狀仍非是車。

（b）若謂是輪等支分組合積聚的特殊形狀乃立為車，亦不應理。若所言「積聚」為實事而有實質，則可依彼安立「形狀」，然所言支分積聚為無實質，由汝「積聚」都無所有少許實質，故彼「形狀」應非是依支分積聚安立，因為汝宗說，假有諸法唯以有實質法為所依故；汝亦許支分積聚是假有故。

6.此觀察車時，云何能以都無所有無實質者為所依事，而安立有車之形耶？此中僅說敵者計：假有的實事，所依事為自立實質有，乃能假立；復許「積聚」與「形狀」俱是假有，今若計「積聚」為「形狀」的所依事，則自成相違。

7.然亦應知，如「人的顏色」不可安立為「人」，如是「車的形與色」亦不可安立為車，因為彼二法俱是車的「所取」故。

頌曰：如汝許此假立義，如是依於不實因，

能生自性不實果，當知一切生皆爾。

1.若謂：「積聚」雖假有非實，然即依彼安立不實假有的「形狀」。

2.答：如汝許此依假有「積聚」，安立假有「形狀」，如是應知依於「無明」與「種子」不實之因，能生「諸行」與「芽」自性不實之果，其餘一切自性不實的因與果，當知皆如是生。反之，若如同於無

肉可食的「影子鹿」，徒費百千辛勞執假為實，此復何為？

頌曰：有謂色等如是住，便起瓶覺亦非理。

由無生故無色等，故彼不應即是形。

1.內教多說：「如瓶的色等八微積聚而住即是瓶，故於彼上便起瓶之覺。」以此車喻即能破除，故彼說非理。

2.復次，由前已說生無自性，故色等亦無自性。故計瓶等有實質的能取者，不應道理。是故瓶等不應是「色等的形狀」的差別也。

頌曰：雖以七相尋求彼，真實世間皆非有，

若不觀察就世間，依自支分可安立。

1.問：若以前說七相道理，求車的假立義都非有者，則車亦應無。世間由車假立的名言，皆應斷絕，然此不應理，現見世說：「取車、買車、造車」等，由是世間所共許故，車定當有。

2.答：你我二者中，此過唯汝乃有，此是我為汝所立者。汝計要觀察車假立義，乃安立車。若不觀察，不許有餘能安立車的方便。若於七相尋求假立義，則取車等世間名言，於汝宗中云何得有？

3.上是（月稱）論師答彼（外人）妨難。現在藏地講應成者，說：「七相尋求若不得車，則不能安立車，如是諍論是中觀宗之規」，當知是以惡分別水，汙此清淨宗義也。

4.我宗則無此過。雖以七相尋求彼車的假立義，隨於真實勝義，或於世間世俗，皆不得有彼車。若不觀察此車的假立義，唯就世間名言，如同立「青」與「受」等，於此依「輪等支分」安立為車。故如同許於種、苗依緣起性，亦許此車依自支分安立故，於我宗取車等世間名言，無不應理，而彼等亦應許此義也。

5.此說不以尋求車假立義，為中觀宗之規，而許有世間名言，他宗亦應許。此是我難他之過，他向我回遮，若不回答，不可說我無所許也。

頌曰：可為眾生說彼車，名為有支及有分，

亦名作者與受者。莫壞世間許世俗。

1.〔餘名言義均得成立〕：此中觀宗依世間共許的方式，不但明顯成立車由名言安立，而且車之餘名言差別，亦不尋求假立義，唯許世間共許的方式也。

2.於此，車是觀待輪等諸支分，名為「有支」。觀待輪等諸部分，名為「有部分」。又即彼車觀待有所取輪等的作用，眾生名為作者。觀待所取色等所依事，眾生名為取者。

3.復有倒解佛經義者謂：「只有支分積聚，離積聚外決無『有支』，因為離積聚外異體不可得故。同理，復說：只有部分、業、所取等積聚，離彼之外決無『有部分、作者、取者』，因為離彼等外異體不可得故。」

4.如是倒說世間的世俗，以剛剛所說的「沒有有支」之因，成立「支分等亦皆無」。故應遮止，莫妄破壞世間共許之車等世俗也。

5.於此內教上下餘部計「支分積聚等」即「有支等」者，因見不以彼等立為「有支等」，彼等外也無異體的有支，便不能安立能有作用的有支等，故如是計；由彼等尋求有支等假立義若無可得，即不知安立彼等也。

6.是故不許車等唯假名安立，而計車等為自性有。故《入中論》說：「彼等是倒解經義者」，謂此正宗解釋經義：若支分積聚、若彼之一支皆不取為「有支」等的「事例」，然於唯假名安立的「有支等」善安立能有作用，是如來不共意趣，故有智者當善學此宗解經之規。

頌曰：七相都無復何有，此有行者無所得，
彼亦速入真實性，故如是許彼成立。

1.〔此建立易除邊執的功德〕：此世間的世俗，若以尋求假立義的七相觀察，都無可得；若不觀察，共許是有故，瑜伽師以如前次第，觀察我及車，速能測得真實性的底蘊。所以者何？

2.若車自性有，以七相尋求，定於七相之一有所得，但瑜伽師都不能得此車之有性也。爾時，以七相尋求都無所得，如何可說是自性有？故瑜伽師生如是定解：「言車自性有，唯是由無明翳障失壞慧眼者之所觀察，而實無自性有也。」以此方式，瑜伽師速易悟入真實性也。

3.「亦」字攝亦不失壞世俗的建立也。是故於中觀師之此處，車的成立方式，謂不觀察而成，如是許也。

4.《入中論》說：「諸善巧中觀宗者，當知前說此宗，全無過失，唯有功德。決當受許。」故當自許「此宗無過」，而不應給禍害謂「此宗無宗義」。

頌曰：若時其車且非有，有支無故支亦無。

如車燒盡支亦毀，慧燒有支更無支。

1.〔釋難之問〕：諸瑜伽師如前觀察，雖不見有車，然見有彼支分積聚，此應自性有。

2.答：汝於燒布的灰中尋求縷線，誠屬可笑，因為若車自性無，爾時「有支」自性無故，其「支分」亦自性無也。

3.若謂：車拆毀時，其車輪等積聚豈非可見？是故云何可說由無「有支」而無「支分」耶？

4.答：此亦不然，因為其執車拆散的支分積聚為車的支分者，是由先見彼支分與車相屬，乃知輪等是車的支分也；餘先未見如是相屬者則定不知，因為彼人見輪等觀待各部分，而知輪等唯是「有支」也。彼人全不曾見輪等繫屬於車，故爾時不知彼等是車的支分也。

5.復次，若車無自性，則彼支分亦無自性，當以喻明。喻如火燒「有支」的車，則諸支分亦皆燒毀。如是，諸瑜伽師若以觀察所發無所得的慧火，燒盡「有支」車之以自性有，則成為慧火柴薪的「支分」，亦定不能以自性有，因為必為慧火之所燒毀。

頌曰：如是世間所共許，依止蘊界及六處，

亦許我為能取者，所取為業此作者。

1.〔車與我的喻法相合〕：如此，為不斷滅世俗諦故，及諸瑜伽師速能悟入真實性故，觀察車子的方式建立「從依安立」。

2.如是由世間共許門，如同車，亦許從依止於五蘊、六界及六處，「我」為能取者，因為是從依止於彼（五蘊）等而安立為「我」故。

3.如是亦可建立「取蘊」為業，「此我」為作者。

頌曰：非有性故此非堅，亦非不堅非生滅，

此亦非有常等性，一性異性均非有。

1.〔許有假我的功德〕：若建立我是從依（蘊）安立，不是「堅、不堅等邊執分別心」之所依，於常、無常等以體性有之分別心皆易遣除。

2.此從依於諸蘊安立之我，不是「於堅、不堅以自性有」也。

3.若我為「不堅以自性有」，則我與所取（蘊）二者應無異性，故所取（蘊）為我，若果爾者，則我一一剎那，應是自性各別生滅，是則前後全無繫屬；又所取（蘊）應成能取，故不應理。

4.同理，若謂（我為）常住「堅固（以自性有）」，亦不應理，因為我若常者，應前生之我即現在我；又前世我與現在我二者，所取諸蘊自性各異，則我應非一，因為離所取（蘊）外無相異體性之我故。

5.《中論》曰：「若五蘊是我，我即為生滅。」《入中論》說：「可知龍樹菩薩許不是生、滅二種差別。」此言生、滅謂自性有。

6.此我亦不是以自性有的常性等四，因為《中論》「觀如來品」說：「寂滅相中無，常無常等四。」

7.此我亦不是以自性有的一性、異性也。此等的理由，謂我不是自性有故。如《經》說：「世間依怙說，四法無有盡，謂有情虛空，菩提心佛法。彼法實質有，寧不有窮盡？無實不可盡，故說彼無盡。」經說有情無實質故無窮盡，即此證也。

頌曰：眾生恒緣起我執，於彼所上起我所，
當知此我由愚癡，不觀世許而成立。

1.〔凡聖繫縛解脫所依之我〕：七相尋求假立義，常、無常性決定非有。若不見「我是自性無」，而以無明力執為「自性有」，以薩迦耶見執著「此我自性有」，則流轉生死。

2.尋求我時，外道求我之理，由見「即蘊是我」不應道理，故倒執「離蘊我」。

3.內教諸部，見離蘊別無異我，故倒執「唯蘊是我」，意謂彼二必須許一也。

4.諸正解經義者，了知前二俱無，而得解脫。人、鬼、旁生等一切眾生，恒緣於所緣的事由，生起「我執」之心；及此我所自在或與我相屬，謂此我安立的所依是眼等內法，及諸外事是彼我的我所，於此生起「我所執」之心。

5.當知彼「我」，是於不用觀察的世間共許之心前，由愚癡無知

所成立，而不是以自體性成立。此我雖自性無，然由愚癡無知以名言安立為有。

6.諸瑜伽師，見如是「我」畢竟不可得；我若不可得，則彼「自性有之我」所取的眼等亦不可得。

7.諸瑜伽師由見我、我所的所依實事，都無自性可得，故解脫生死，《中論》說：「若內外諸法，我我所皆滅，諸取亦當滅，取滅故生滅。」

五、破我所是自性有

頌曰：由無作者則無業，故離我時無我所，
若見我我所皆空，諸瑜伽師得解脫。

1.云何我無自性，我所亦無自性？

2.答：若無作者陶師，則無作業的瓶，故我無自性，則我所亦無自性。

3.若瑜伽師見我與我所皆自性空，修習彼義，定能解脫生死。若見色等皆無自性可得，則緣色等以自性有的貪等煩惱，皆當隨滅。聲聞、獨覺，便能不受後有而般涅槃。

4.諸菩薩眾，雖見無我，然由大悲增上，至未證菩提恒生三有。

5.以是大小二乘最關鍵故，諸有智者應當勤求如是無我。

六、觀我及車亦例餘法

頌曰：瓶衣帳軍林樹，舍宅小車旅舍等，
應知皆如眾生說，由佛不與世諍故。

1.〔例瓶、衣等法〕：如「我」及「我之所取」唯是假立，與觀察「車」相同，如是觀察餘法亦爾。所有瓶盂、衣服、帳幕、軍隊、森林、珠鬘、樹木、舍宅、小車、旅舍等物，若以觀察「車」的道理，七相尋求各各假立之義，俱無所得。若不觀察，只就世間共許，則皆是有。

2.如是此類諸法，應知皆如眾生的稱呼，不加觀察，唯就世間共許而有。何以故？以能仁自在（佛世尊）不與世間起異諍故。

3.如《寶積經三律儀會》說：「世與我諍，我不與世諍。」
此說世間名言無礙所安立為有者，佛亦接受，故不應違害世間所許也。

頌曰：功德支貪相薪等，有德支貪所相減，
如觀察車七相無，由餘世間共許有。

1.世間如何安立諸法名言（起名）？答：

- (a) 如瓶是有支，瓦礫等是支。
- (b) 瓶是有功德，紺青、花紋等是功德。
- (c) 貪著可愛境的有情是有貪，緣有漏可愛境增上染愛名貪。
- (d) 瓶是相由，鼓腹、翻口、長項等是瓶的義相。
- (e) 火是能燃，薪是被燃等。

2.要依於支乃立有支，依於有支乃立名支。如是乃至火與薪等皆是相依而起名。

3.若以七相尋求彼等假立義雖無，然仍可安立為有者，當知是由世間名言而立，不是以觀察真實性的正理而立也。

頌曰：因能生果乃為因，若不生果則無因，
果若有因乃得生，當云何先誰從誰。

1.〔例因果法〕：不但支等是相待立，即因果二法亦是相待安立。

2.要以因生果，彼能生乃可為因。若不生果，既不生若有果，則果應無因。果法要有因，乃從彼生。故因果二法亦是相待而有，不是自性有。

3.若思：「因果是以自性有。」

4.答：因果誰依誰？二法何者居先，因或果？若以自性有，說「因居先」不應道理，因為於因時，要待果才稱為因故。說「果居先」亦不應理，因為成無因故。以是當知因果唯是假立（取名），相依而有，不是從自性所成，如車。

頌曰：若因果合而生果，一故因果應無異，
不合因非因無別，離二亦無餘可計。

1.復次，若謂「以因自性能生果」者，為與果遇合而生？為不遇

合而生？

2.若謂「因與果遇合而生果」，爾時因果力量應一，如江與海遇合，應成為一而不能分別「此法是因，彼法是果」，因為因與果無異故，成為何法生何法。

3.若謂「不遇合而生」，則果之「因」與「諸非因」，應無能生、不能生的差別，因為以自性有的各別諸法完全無關故。

4.又計「因果以自性有」者，能生所生除遇合、不遇合二計之外，亦無第三類可計，故以自性存在之因定不生果也。

頌曰：因不生果則無果，離果則因應無因。

此二如幻我無失，世間諸法亦得有。

1.又汝若轉計：「以自性存在之因不能生果，故果應自性無」。

2.答：由生果故，乃安立因為因。若「離果亦可安立因」者，爾時應無安立因為因的理由。此非汝許。故因果二法不是以自性有。

3.若爾汝宗云何？

4. 答：若如他宗，許能生所生皆自相有，則觀察因果二法為遇合、不遇合俱有過失。若如我宗，諸法皆由顛倒遍計之力所生，唯由名言的分別假立，故因果二法如同幻事，是以自性不生。雖自性無，然是名言分別安立之境，如眩翳人所見毛輪。勿思與計因果自性有者犯過相同，故我無有所說遇合、不遇合的過失；而世間所許不觀察而存在的諸法：因果及車等，亦皆得有，故一切皆成。

5.《入中論》此處破因果法，於所破上加「以自性、以自體性存在等」簡別。許自性無如同幻事者，則不犯彼過。

6.不應不辨「自性有」與「有」的區別，而專作相似的答難也。

頌曰：能破所破合不合，此過於汝寧非有。

汝語唯壞汝自宗，故汝不能破所破。

自語同犯似能破，無理而謗一切法，

故汝非是善士許，汝是無宗純破者。

1.〔他人問難〕：對此處破因果以自性有，他人之回答中，有作是難：觀因生果為遇合、不遇合，汝同犯過。何則？汝此能破與所破法，是遇合後破，是不遇合後破？此過於汝亦有，因為若遇合而破，

則能破與所破應成一，復謂何法破於何法；若不遇合而破，則一切法同是不遇合皆成『能破』，故不應道理。離此二外，更無第三可計，則汝之能破都無破除所破之力，汝之能破是被破者，故暗示因果法唯是自性有也。

2.何時汝所說是似能破，唯能壞汝自宗，爾時汝不能破除他宗，無能破他宗的力量也。

3.復次，汝為敵者所出過失，自語亦同犯彼過。唯以彼『似能破』，別無正理而譏謗一切法，故汝非是善士所許可者。何則？汝說：『若不遇合而生，則一切同是不遇合者，皆應能生，然彼不能生。』此有何正理？如磁石未遇合，唯能吸引可引處之鐵，不引一切不遇合之鐵。如眼不遇合，唯見可見處之色，不見一切不遇合之色。如是因雖不遇合而生果，然不遍生一切不遇合者，要可生之果，乃能發生。

4.復次，汝只是純破之人，因為不立自宗唯破他宗，名純破者，汝今處於如是故。

頌曰：前說能破與所破，為合不合諸過失，
誰定有宗乃有過，我無此宗故無失。

1.〔回答自宗立破應理，於名言中許破他宗〕：今當解釋，前說「能破所破，為遇合而破？為不遇合而破？」的過失，任何敵方立出自性有之宗，彼乃有過，而我不是立出自性有之宗，故於所說遇合、不遇合的二種過失，於我定無，因為我許能破與所破二者俱自性無故。

2.《入中論》說：「最初對他宗所出於因生果考察遇合、不遇合的過失，於自宗不相同的理由，謂「他宗計因果自相有，而自宗許無自性的如幻也」。此處他所出過，於自宗不犯的理由，謂「無自性故。」於自宗不相同的理由，是不許二方（遇合、不遇合）自性有也。

3.故《回諍論》說：「若我有少宗，則我有彼過，由我全無宗，故我唯無失。」此等所說的宗義，當知皆如上說。

4.如《般若經》廣說：「(a) 具壽須菩提！是以生法，得無生得？是以無生法，得無生得？須菩提言：具壽舍利弗！我不許以生法得無生得，亦不許以無生法得無生得。(b) 舍利弗言：具壽須菩提！豈無得無證耶？須菩提言：具壽舍利弗！雖有得有證，然非以二的方式。具壽舍利弗！若得若證唯是世間名言；預流、一來、不還、阿羅漢、獨覺、菩薩，亦唯世間名言；而於勝義中無得亦無證。」

5.「亦不許以無生法得無生得」以上，調：(a) 若尋求「能得、所得」二者的假立義，則無得；如是觀察時，破從二方之門得其所得；且從二方觀察的所得，於無自性法中不應理故。(b) 若不觀察，許於世間名言有得，《經》說：「雖有得有證，然非以二的方式」，即明彼義，因為「得」指得所得及現觀也。

6.當知此二於勝義無，而於名言許有，如是當知，勝義中不以能破「破」所破，然名言中「破（所破）」。

頌曰：如日輪有蝕等別，於影像上亦能見，
日影遇合否皆非理，然是名言依緣生。
如為修飾容貌故，影雖不實而有用，
如是此因雖非實，能淨慧面亦達宗。

1.〔許立自宗〕：復次，喻如汝依於（鏡等）能見「影像」，有日輪與容貌的諸差別，日蝕（與面垢）等，也可見到。若尋求日輪、容貌與彼二的影像，為相遇合而生？為不遇合而生？以尋求假立義的方式考察其生，雖不應理，然依於日輪及容貌，唯以名言增上安立，有「影像」生；復能確定所欲之義（目的），如同影像雖不是真，然為修飾自己容貌故，影像有其功用，如是如同於清理慧面上的無明垢，見具有功能的「緣起因」及「離一異因」等能通達「自性無」的所立宗；又是成立「自性有是不正確」的正因也。

2.「亦」字，顯示影像（的喻），能破所破「自性有」，當知具有能破的功能也。

3.於許唯假有者，說於二方尋求假立義，全不應理故，依於二方若破、若答，欲求中觀宗的過失，畢竟不能得便。《四百論》說：「有非有俱非，諸宗皆寂滅，於彼欲興難，畢竟不能申。」

4.《中論》亦說：「依空問難時，若人欲有答，是則不成答，俱同於所立。」此說觀察能破所破為遇合、不遇合，當知亦觀察能生因與果遇合、不遇合而破也。

5.清辨論師說：「《中論》是說能生因，非能顯因。觀遇合不遇合，是用在能顯因，非能生因，故我自語非汝所破的對象。」此說「觀察能生因是遇合、不遇合，不能觀察能顯因等」，然不成答，因為此具有過失的答覆，對方必不接受，如同計「能生因是真實有」而有過失，則計「能顯因以自性有」亦犯過失故。

6.又清辯論師，為成立《中論》所說無自性宗故，自安立因；他舉能破，破彼責難時，僅以「似破」回答。此回答唯是他人的所破，故許自性有者，於能生因及能顯因，俱犯遇合、不遇合的過失；而我不許自性有，則無彼過失，故唯吾人的答覆，最為端嚴。

頌曰：若能了因是實有，及所了宗有自性，
則可配此合等理，非爾故汝唐劬勞。

1.〔不同他過之理〕：復次，若計能了宗的正因是真實有，及所了之宗是自性有，則可配此能破之理，尋求能立與所立，為遇合而立，抑不遇合而立，然彼自性都無所有，汝將不淨宗的過失，置於淨宗，是於我等，唐設劬勞，都無所益，如眩翳人所見髮等，一性、多性、圓形、黑色等責問，於無翳人都無妨害。

2.如是觀察自性無的因果，汝尋所依義的二方來破，於我都無妨難。

3.故彼所立眼與磁石等喻，雖不相遇合而有作用，亦應破除，因為計自性有，亦必同犯遇合、不遇合之過故。

4.汝今棄捨無自性的直途，而愛著惡分別的斜徑，分別臆造，障蔽真道。汝何用此大劬勞為！

頌曰：易達諸法無自性，難使他知有自性，
汝復以惡分別網，何為於此惱世間。

1.〔如成無性難成有性〕：復次，如中觀（應成）師，能以敵者所許「幻夢等」喻，極易令他了達世間一切諸法皆自性無。汝（自續師）則不能使中觀（應成）師，了達諸法自性有，因為無共許真實有之喻故。

2.此說成立「無實」的「緣起」因等，若於同喻上，未能瞭解「凡是緣起決定無實」，則於「有法」上更無正量，能瞭解無實也。

3.由是當知，我（應成師）能破除諸實事師一切妨難；若許自相，誰亦不能作合理的解答。

4.是誰差遣汝損惱世間？諸世間人如蠶作繭，已為煩惱惡分別繭之所纏縛，汝今何為復於其上，更以惡分別絲結為堅網，周匝遍繞？故應棄此實執妄諍。一切法如同影像的虛妄上，寧有自性成就的自

相、共相、現量、比量耶？

5.此中現證一切所知者，唯一現量，謂一切智智。

頌曰：了知上述餘破已，重破外答合等難，

云何而是純破者，由此當知餘能破。

1.〔了知餘能破〕：復次，如從依於種子而有芽生的「緣起」；及如從依於諸蘊安立補特伽羅的建立「從依安立」時，破實事宗所餘的能破，謂即上說「因為遇合而生果？為不遇合而生果？」了知此後，觀察能破「因果遇合、不遇合生」，外人為答此妨難故，反觀「能破」為遇合、不遇合，則於爾時，當重破彼，謂彼「觀察」，於自不同。上文所說亦僅一例耳。

2.又《中論》中所有立破，皆為遣除實執的分別，我於「異生皆被分別縛」等已說故，寧有純破者之過！其純破者，是恐安立的自宗有過，唯破他宗故。

3.我今破除他宗，而勝義無，因為勝義中全無實事故。是故，我寧有純破者之過！若人不立自宗，而破除他宗，許為勝義的義相，是純破者的真正義相。「於名言不立自宗，而破除他宗許為勝義」如是二者，諸中觀師皆無，故中觀師亦無純破者，故他人所難完全非理。

4.如是前說能破的餘義，即此剛剛所說，應當了知。

5.以上從：「彼非彼生豈從他」開始到「觀察速當得解脫」說明法無我。次從「慧見煩惱諸過患」直至此頌，說明人無我。

第八章、二乘通達法無我

一、七地由智慧勝二乘

頌曰：彼至遠行慧亦勝。

1.彼初地菩薩若已修到第七遠行地時，不但以世俗菩提心勝過聲聞、獨覺二乘，而且勝義菩提心的智慧之力，也能勝彼二乘，如《十地經》說：「諸佛子！譬如王子，生在王家，具足王相，生已即勝一切臣眾，但以王力，不是自力；若身長大，藝業悉成，乃以自力超過一切。諸佛子菩薩摩訶薩亦復如是，剛初發心時，以增上意樂的廣大性，勝出一切聲聞、獨覺，不是以自智觀察之力。菩薩今住第七地，以住於了知自境的廣大性故，勝過一切聲聞、獨覺所作。」

2.「剛初發心」者，謂初地發清淨增上意樂心也。如是唯遠行地菩薩，乃能以生起自慧力勝過聲聞、獨覺，不是六地以下。「勝過一切聲聞、獨覺所作」者，即以智力勝過二乘之義，此從《入中論》攝義可知。「以自智慧力」者，謂「住於了知自境的廣大性」，即菩薩了知自境「滅諦正究竟的廣大性」。

說明：滅諦正究竟的廣大性，屬世俗諦。

3.此中智力超勝者：

(a)有謂：「六地以下與七地智慧的體性無別，然前者的智力無斷所知障的功能，第七地智則有能斷之力，故有智慧勝劣之別。」

(b)有說：「七地以後乃能超越入三摩地。」

(c)有說：「第七地智是朝向第八不退地智，故說智慧超勝。」

4.評析：

(a)初說非理，此宗（月稱）許一切補特迦羅實執，皆是染汙無明，要永斷彼令不復生，須斷盡其種子，即此斷德亦共二乘諸阿羅漢，故斷實執種子，不是斷所知障。除種子外，別立餘習氣為所知障，則未至八地皆不能正要斷。而安立「實執」為所知障的宗派（如自續派），分所知障為軟中上九品，由二地等九品修道而斷，不是此宗（月稱）所許，下當廣說。

(b)次說亦非理，「超越」古譯「振寂」，「由此門入三摩地，不是六地以下所能，七地方有」之說，無經可證。

(c)第三說亦不然，六地以下與第七地，能否以智力超勝之理，

猶不能斷疑，如以「靜由」列作「因」也。

5.《入中論釋》說：「七地菩薩有分別念，謂『我當修道』，故猶有功用，然不作意經法等之表相，故得無表相道，六地以下及聲聞、獨覺，未有無表相道，故由智慧能超勝之。」顯然此應於通達真實性辨其差別。

6.復次，吾師解說：「是從正究竟的真實性入定、出定而分，謂如《經》說第七地時，一一剎那心能於滅諦正究竟入定、出定，此要從第七地方能，不是以下諸地所能。」此說極善，因為於勝解行地，心與真實性尚未融合一味，故於空三摩地短暫入出，猶不甚難，但至聖位，心與真實性融合一味，如水注水，入出彼定，轉極難故。

說明：無相三摩地＝無表相三摩地。表相不同於義相。第七地有無相三摩地，又第七地才能一一剎那入出根本智。勝解行地於空三摩地只能短暫入出，初地到第六地則入易出難。

二、二乘通達法無我的意趣

1.《十地經》說：「六地以下不能以智德勝二乘」，由此可知，二乘亦知法無自性。若二乘人無彼智者，則初發勝義心菩薩的智德，亦應勝彼，因為彼不知法無自性故，喻如以粗靜相世間道而得離欲的仙人。

2.《入中論》謂「猶如外道，聲聞、獨覺亦應不能永斷三界煩惱及種子」，意顯若不通達空性修習，則如同粗靜相世間道不能斷盡煩惱種子。

3.「若不通達真實性，則應緣色等五蘊而執真實有，由此心顛倒故，則應不能圓滿瞭解補特迦羅無我，因為於施設人和我所依的諸蘊執為真實有之境，未能破故。」此明若於施設所依的諸蘊，未能破執實之境，則於「安立法」補特迦羅，亦不能破執實之境；由未通達補特迦羅無實故，不能圓滿通達補特迦羅無我也。此義極難通達，諸依本宗及寂天（靜天）論師者，多未能善說，故更為決擇之。

4.或作是念：「(a) 若以正量決擇『補特迦羅自立實質有』與諸蘊的自性，是一異俱遣之空，定解『空、無我及無常』等十六行相，如是生起，則彼正所化機亦必緣彼極善修習，由修習力，定能現證補特迦羅無我。此是成立瑜伽現量諸理之所成立。(b) 由是因緣，現證彼義的見道，能斷分別煩惱，亦得成立。(c) 若彼已成，則現見補特迦

羅我已，更數數熏修的修道亦得成立。亦能成立斷除俱生煩惱，乃至漏盡。(d) 故雖未通空性，亦能斷三界一切煩惱及種子，以所述見修斷惑之理，即出世間道斷惑之理也。故修無常等十六行相之道，亦能斷一切煩惱盡。」

5.當釋彼疑。吾等不是說：「未得真實性見，而以正理決擇無常等十六行相，且所化者勤修彼義，現見粗品補特伽羅無我，並見後熏修，皆屬無效。」乃說「(a) 彼道不能圓滿通達補特伽羅無我，彼不是真見道及出世修道，故不能斷見、修所斷的種子。(b) 『彼道所說見道、修道，能斷二種所斷煩惱及種子，彼二道究竟能得阿羅漢果』者，此（我宗）皆判為不了義。(c) 如同唯識宗彼無方分極微與極微所集的外境，並與彼異體的能取，雖可以量成立，且彼所化機久修彼義，則能現見，並見後熏修皆亦得成，然若說『彼道能登十地而趣後三道』，則中觀宗釋彼為不了義也。」

6.問：「修無常等十六行相，證如上所說的補特伽羅無我智，乃是解脫煩惱之道，如《集論》說：『無我作意能斷煩惱，所餘諸相是修彼の方便』《釋量論》（法稱著）亦說：『空見能解脫，修餘為證彼。』」

7.答：印度論師有誤解此處「空見」為「通達真實性之見」者，深乖論義，此處「空見」是說彼「補特伽羅自立實質有空之見」耳。此道雖不能永斷煩惱種子，然能暫斷現行煩惱。與外道共的粗靜相道，尚能暫斷無所有地以下現行煩惱，而況前道的暫斷現行乎。

8.然所言『暫斷現行煩惱』，只是《集論》、《俱舍論》所說的「具所緣、行相的煩惱」。本宗所說「實執為具染無明」，及彼範圍的見和非見的煩惱，凡異於《對法》所說者，此則現行亦不能斷。

9.又《對法》所說有頂地攝的現行煩惱，粗靜相道不能斷，然修前說通達「粗品補特伽羅無我」之道，則能伏斷也。此等即是解說《入中論》：「凡未通達真實性而說為對治煩惱之道者，皆於粗靜相道同，及如外道不能斷除一切煩惱」之意。

三、入行論許二乘通達法無我

1.寂天（靜天）大菩薩亦許此義，《入行論》說：「見諦可解脫，何用見空性？」謂（敵方）問：由見無常等十六行相之道，已能解脫煩惱，是故為盡斷煩惱，不須見自性無的空性也。

2.《入行論》次說：「《經》說無此道，不能證菩提。」謂（自

宗)答:若無見自性空之道,則不能得三乘菩提。此如《入行論大疏》,引《般若經》說:「具有實事想,則無解脫」及「三世預流乃至獨覺,皆依此(般若)而得。」此非只為了無上菩提也。

3.次說:「比丘是教本,(僧亦難安住,心有所緣者,亦難住涅槃)」等四句,亦明以實執心緣道,不能得於涅槃。

4.次說:「若斷惑解脫,彼無間應爾。」此「斷惑解脫」,是引述敵方之宗,此與前說「見諦可解脫」義同,意謂:「由修無常等十六行相之道,便斷煩惱而得解脫」,因為此處是諍「唯修無常等十六行相之道」能否解脫煩惱故,以及諍「見諦可解脫」等極為明顯故。

5.是故,有人許「唯修無常等十六行相之道,能斷盡煩惱」,又說「由彼不能解脫一切苦果」,此義必不可也。是故,若於心生起上述十六行相之道,於聲聞兩宗所共的煩惱,可暫不現行,但若立為『煩惱已盡而得解脫』,則要遮破『暫斷煩惱現行之際,無間當得諸漏永盡的解脫』,此是(自宗)的密意。

6.如是不可許者,《入行論》又說:「彼等雖無惑,猶見業功能。」謂:雖暫無煩惱現行,猶見業力能引後有。此論應如是解釋,然有些論釋及藏人釋此論意說:「如目犍連及指鬘等,雖無煩惱,由昔異生位所造之業,猶見受苦果,故不是無間而得解脫。」不應如此釋,因為此論是說:「引生現法苦果的功能為無,然由業引生後有的功能未滅,故不得解脫」故。

7.論又說:「由遠離空性,心滅當復生,如無想等至。」此義是說:「若遠離通達空性之智,雖修餘道能暫滅煩惱心,然不是畢竟滅,當復生起煩惱現行,以業力流轉生死而未止息」如是義故。「暫滅煩惱心」是前面「暫無煩惱現行」之義。

8.對於「猶見業功能」的回答,《入行論》說:「若時無愛取,故定無後有。」謂(敵方)說:「由彼(十六行相)道能斷盡取後有之愛,故決定不由業力更取後有也。」

9.次說:「此非染汙愛,如癡云何無?」謂(自宗)回答敵方:「既如《對法》所說,許愚癡無知有染汙、不染汙之二,何不許此愛亦有染汙、不染汙之二耶?」此說於聲聞兩宗與大乘(唯識宗)有共許的非染汙愛,而自宗(應成師)許凡是愛皆是染汙也。故此是說,其執「補特伽羅自立實質有」的我執所引諸愛現行雖暫斷除,然執「補特伽羅以自性有」的薩迦耶見所引諸愛猶不能滅。前所說的「斷現行」,實未能斷薩迦耶見及現行愛。

10 若（敵方）作是思：「若俱斷彼二宗所說的煩惱現行，不斷種子。現行的有無既同，何事分判愛的差別？」《入行論》說：「由受緣生愛，彼等受仍有。」此即顯示餘道（十六行相）能斷餘現行煩惱而不能斷愛的理由，（自宗）謂因為離真實性之見，則毫不能斷於受實執的無明，如是生樂受則起不離愛，生苦受則起速離愛，謂順緣具足而違緣遠離之因（感受），定生果（貪愛）故。

11 自宗於受斷愛之理，如《入行論》說：「若時無受者，受亦不可得，爾時見彼義，何故愛不滅？」謂見「受者及受都無自性」，如是修習，方能斷愛，故若無此道（真實性之見）則一切愛即不能滅，此亦即《六十正理論》義，如說：「若心有所住，惑毒寧不生？」

12 此處以「有受之因而證有愛」，西藏法獅子與自在獅子，破《入行論》說：「有因不能成立有果，故不是善說」。

13 此因習聞藏地諸師多說聲聞不證「法無我」義，又因未能精識論師的教理，乃於智者妄生毀斥。如是藏人有於月稱論師見其過失者，亦由未解論師之義，乃以似過妄相攻難。

14 又如《論釋》中所說：「無常等十六行相道，能斷分別煩惱，不能斷俱生」亦不應理，因為諸宗共許的暫斷現行煩惱上，分別與俱生相同；於不能斷種子，二者亦相同故。不知此處月稱、寂天（靜天）的意趣相同也。

15 若未了知五蘊無實，則不知補特伽羅無實，亦即不能通達補特伽羅無我，喻如於「五蘊等法空無真實有，立為法無我」，如是於「補特伽羅無實，立為補特伽羅無我」，因為原因全相同故。

16 如是執「補特伽羅真實有」，必立為「補特伽羅我執」。乃至彼執未盡，一切煩惱亦不能盡。執補特伽羅及法真實有，應皆煩惱障攝。寂天（靜天）論師宗必作如是建立也。

四、引大乘經證二乘通達法無我

1. 《顯句釋》引《增上意樂依止請問經》（No.224）說：「如有人聞幻師奏樂，由見幻師所幻之女，起貪淫心而為貪淫所縛，懼而從座起去。到靜處已，即緣於彼女作意不淨，作意無常、苦、空、無我。善男子！於意云何？當言是人為正行耶？為邪行耶？白言：世尊！緣於彼無有之女作意不淨，作意無常、苦、空、無我，當言彼人是為邪行。世尊告曰：善男子！若有比丘、比丘尼、鄢波索迦、鄢波斯迦，

緣於不生不起諸法，作意不淨，作意無常、苦、空、無我，當知與彼無異。我終不說彼愚癡人是修正道，當說彼等是行邪行。」

2.此謂若緣幻女以為實女而作意無常等五相，與執五蘊真實有而作意無常等五相，喻義相同。其執五蘊真實有修無常等，只是於所著境錯誤的顛倒識，雖非量所能成，未破實執境、未得正見，而不分別為實為妄，但總緣五蘊修無常等，以名言量為有，修習此時，亦能生起如上所說的（四諦）道（暫斷煩惱）。

3.又《顯句釋》引《靜慮慳吝經》說：「文殊室利！諸有情類由不如實見諸聖諦，以四顛倒顛倒其心，不能出離虛妄生死。」文殊室利問佛說：「世尊！惟願為說諸有情由緣何事不出生死。」佛說：「由不如實了知四諦，故不能解脫生死。」文殊室利又問：「緣於何境，故不能解脫生死？」佛答：「若作是念：我當出離生死，我當得般涅槃。以實執心修無常等，謂我已知苦、斷集、證滅、修道，我已獲得阿羅漢果。由暫離煩惱現行，即自謂諸漏永盡。臨命終時見將投生，遂於佛所而生疑謗。由此罪業墮大地獄。」

4.此約一類住此（四諦）道者，有如是過，不是一切皆爾。（前說要如實了知四諦方能解脫生死，）其後：文殊室利復問說：「如何乃能通達四聖諦？」答曰：「文殊室利！若見一切諸行無生，彼即知苦。若見一切諸行無起，彼即斷集。若見一切諸法畢竟涅槃，彼即證滅。若見一切諸法究竟不生，彼即修道。」又說：「以彼道不再取生而般涅槃。」

5.此說要見四諦皆無自性，乃能解脫生死。則未離實執之道，決定不能出離生死，亦極明顯。故亦是說唯修四諦無常等十六行相之道，不能斷煩惱種子；斷彼種子，必須通達真實性而修習。

6.有未善了別此等義者，妄謂「聲聞唯修無常等十六行相，更無餘斷煩惱之道」，乃說「聲聞聖者不是真聖者，聲聞阿羅漢不是真阿羅漢。」造謾謗聖人的重罪。作如是說者，若有菩薩戒即犯根本罪，以《學集論》說：「若執有學乘，不能斷貪等，亦令他受持」如是說為犯根本罪故。

7.《能斷金剛經》亦顯此義，如說：「善現！於汝意云何？諸預流者頗作是念，我能證得預流果不？善現答言：不也！世尊。何以故？世尊！諸預流者無少所預，故名預流。」又說：「世尊！若預流者而作是念，我能證得預流果者，即執我、有情、命者、補特伽羅。」於後三果亦如是說。

8.此謂：於預流地，執著能得者及所得果為真實有，而作是念（：我能證得預流果），如是即為我執。蓋執補特伽羅真實有，此即說為補特伽羅我執；執果真實有，即法我執。所言諸預流者不執真實有能證果者，約彼無有實執所著之境，不是說彼身全無俱生我執也。於後三果亦應如是知。中觀自續師雖於此文有異解，然慧生論師引此以證二乘菩提亦須通達空性，極為善哉。

9.如是諸教皆顯示，若離真實性見，則不能解脫生死，要脫生死則必須彼見。若說「二乘阿羅漢未能解脫生死繫縛」，不是諸智者所許，亦不應理。故是明說二乘亦證法無自性，《般若經》等可引證者尚多，恐煩不述。

五、引阿含經論證二乘通達法無我

1.《寶鬘論》說：「乃至有蘊執，從彼起我執，有我執造業，從業復受生。三道無初後，猶如旋火輪，更互為因果，流轉生死輪。彼於自他共，三世無得故，我執當永盡，業及生亦爾。」

2.初二句顯示：若時於蘊有實執，即從彼執而起「我執薩迦耶見」，故斷盡薩迦耶見者，必須於蘊斷盡實執。由此可知二乘阿羅漢，亦於蘊斷盡實執。故未破實執所著之境，即不能破薩迦耶見所著之境。故知大小學派共許的補特伽羅無我，當知指破粗品的補特伽羅我，而不是細品的補特伽羅無我。故有人說：「本論師所說二乘通達補特伽羅無我的方式，與他宗相同，而與他宗不同者，唯在是否通達法無我理」，實係未解此宗正義，因為《入中論》說：「若離真實性見，亦不能通達細品補特伽羅無我」故。

3.次二句說：以有薩迦耶見增上力，便造繫縛生死之業，以此業力復受生死。此亦約未破實執所著之蘊而說，非謂凡有薩迦耶見者皆爾，因為至七地猶有薩迦耶見，而初地以上即不由業力受生故。

4.此諸教證並明：若不修真實性見，則不能斷盡薩迦耶見。故亦即是說：無常等十六行相外若無其他之道，則不能斷盡煩惱也。故凡許此不共補特伽羅無我之理，而猶依於共許的補特伽羅無我，以明薩迦耶見等煩惱建立，是未了不共宗義，成大矛盾。凡是大論師豈有此失。故知本宗學者，若許二乘證法無我，然於煩惱建立，全不思維不共之理而隨行者，僅是信仰本宗而已。他例甚多。

5.言「三道」者，謂煩惱、業、生三雜染。此三「無初後」者，

調由煩惱造業，從業感苦，復從於苦生同類果及煩惱等，由彼此更互相生，故前後次第無定，即「更互為因果」之義。又彼緣起，不從自生、他生、共生，及以自性生於三世中「不可得」，或「見無彼」故，或「不可見」故，以此諸因，即能斷盡我執薩迦耶見，故能退出生死流轉。

6.決擇蘊等皆無自性已，《寶鬘論》又說：「如是如實知，無實眾生義，猶如火無薪，無住取涅槃。」

7.此說由見真實性故而般涅槃。問：此但依菩薩說如是見。答：乃依二乘說，以彼「涅槃」文後，復說「菩薩亦見彼，決定求菩提，然由大悲故，受生至菩提」故。《入中論》所引《寶鬘論》，係舊譯本，譯文欠善。

8.於聲聞《經》中，為斷諸聲聞的煩惱障故，亦說：「諸色如聚沫，諸受類浮泡，諸想同陽焰，諸行喻芭蕉，諸識猶幻事，日親之所說。」如是以五喻觀察諸有為法皆無自性。

9.《菩提心釋》(No.1801，龍樹造)說：「佛於聲聞宣說五蘊，於菩薩眾說色如聚沫等喻。」作如是差別，但約暫時不能了達真實性的聲聞而言，不是對一切聲聞，因為彼《菩提心釋》又說：「若不知空性，即非解脫依，彼愚者流轉，六道三有獄」故。

10 又聲聞藏中亦說諸法無自性義，如《寶鬘論》說：「大乘說無生，餘說盡空性，盡無生義同，是故應忍許。」

11 此謂大乘經中，以自性無生說為空性，餘小乘經中則說「有為盡」為空性，二種空性是同義，故於大乘之說空性，不要不接受。

12 此二空性義同之理，有說：「諸聲聞乘許『於實事(有為)盡』，若有自性則『盡』不合理；若如是許，則應先許無自性，故說彼二義同。」此甚不應理，若如彼說，則凡中觀師所許有的「苗芽等法」，皆有此義，則應許「苗芽等一切法」皆與空性義同，而成大過失。《寶鬘論疏》謂：「無生與剎那義無別。」亦是未解論義。

13 此當如《六十正理論》，先引小乘《經》說：「若於此苦，無餘斷、決定斷、清淨、盡、離欲、滅、靜、永沒，不生餘苦，不生、不起，此最寂靜，此最微妙，謂決定斷一切諸蘊，盡諸有、離貪欲、滅、涅槃。」解此義說：「言此苦者，唯依現在身中苦蘊，說無餘斷，乃至永沒，依未來苦，說不生餘苦，乃至涅槃。」

14 問：「此苦或蘊」此二者的別義詮為「煩惱」，是以「總名」詮「別義」也。

15 答：此不應理，若時總名，不可作「總義」解時，乃須作「別義」解，而於此可就「總名」解故。

16 問：若此如彼實事師說，則《究竟一乘寶性論》（即《無上續論釋》，No.4025，無著造）說：「煩惱本盡故」如是說諸蘊本來自性無生，故不應釋為本盡。

17 答：若必釋為以道無餘斷者，爾時有所證涅槃，而無能證的人；有能證人，而蘊未盡，則無所證的涅槃，故彼不能解說經義。若如吾等所許，此言「盡」，不是「由對治而盡」，乃「本來盡」故名盡，則於經義善能解釋。聖者謂《經》中所說的「盡」，即滅苦的滅：「涅槃」，此與自性無生之「滅」二者是同義。釋者多未能通達，故詳說之。

18 《中論》亦說：「世尊由證知，有事無事法，《迦延那經》，雙破於有無。」此亦顯示小乘經中雙破二邊者。此經出《雜阿含經》。上來僅略舉少分，餘《寶鬘論》、《六十正理論》、各種讚文中，猶多可引者。

六、釋妨難

1. 問：《入中論》說：「設作是念，若聲聞乘中亦說法無我，則說大乘經應成無用。」此所出敵者，是清辨論師；以佛護論師第七品《釋》中解釋：「小乘經說一切法無我之義，即諸法無自性義。」《般若燈釋》破說：「若如是者，則大乘經便為無用。」

2. 答：今反破之，(a) 為總說大乘經無用耶？(b) 為別說大乘經說法無我為無用耶？

(a) 若如初難作決定說者，則大乘經應唯說法無我，而實不爾，因為大乘經中更說菩薩諸地、布施等波羅蜜多行，大願、回向、大悲等，二種廣大資糧，及異生二乘不可思議菩薩神力的法性故，如《寶鬘論》說：「彼小乘經中，未說菩薩願，諸行及回向，豈能成菩薩，安住菩提行，彼經未曾說，惟大乘乃說，智者應受持。」此破唯以小乘經所說之道便能成佛，不須別說大乘經的邪執，若如汝所解，應說：「唯小乘經所說之道猶不具足，故大乘經中別說法無我。」然不作彼說，且別說廣大行品。

(b) 若作第二義，犯不定過，聲聞藏中僅略說法無我，大乘經中則以無量門廣說之。

3.此亦聖者所許，如《出世讚》(No.1120，龍樹造)說：「若不達無相，佛說無解脫，故佛於大乘，圓滿說彼義。」

(a)初二句顯示，若不通達無相真實性，則不能滅盡煩惱，故不能證得解脫。

(b)後二句謂，大乘經中乃圓滿宣說無相法無我義。故亦當知小乘經中是未圓滿宣說諸法無我。

4.問：如何以一「故」字能作圓滿宣說的理由耶？

5.答：當作是說：「若不通達無相，即不能滅盡煩惱證得解脫。聲聞乘中雖亦必說法無我。然大乘小乘應有差別，故於大乘作圓滿說。故知彼「所設難」及「所成立」，皆不決定，是似能破，即是違理之失。其違教失，前已廣說。

6.問：若爾此(月稱)論師說，大小乘經說法無我有圓滿不圓滿，大小乘道修法無我亦有圓滿不圓滿，其義云何？

7.答：有說：「大乘人能通達一切所知皆無自性(故圓滿)，二乘人僅能通達一分所知無自性(故不圓滿)。」決非如是，若以正量於一法上能成立為法無我，次推究餘法有無實性，即依前理便能通達無實性故。

8.有自認為是中觀學者，破除「有事」真實有後，而許「真空」真實有。或有許「法性」是自在成就而真實有。初說是未善知真實有之量，僅破粗分。後說則雖自以為能破「有事」真實有，然彼不以正量而破，僅是於「有事」起減損之見。故彼等不成「不定」而成「相違遍」。

9.由是當知，諸大乘人隨成立一切無實，亦如《中論》所說，有無量不同能立之理，故於真實性，心極為廣大。諸小乘人僅以略理成立真實性，故於真實性，心略而不廣。故說彼二慧有廣略，及修有圓滿不圓滿。結論者，由諸二乘人唯為斷除煩惱障故，精勤修行，以略理通達真實性，便能滿其所願。而諸大乘人為斷所知障故，精勤修行，故於真實性，須以廣大慧而善通達也。

10 問：《現觀莊嚴論》說：「遠所取分別，未離能取故，當知由所依，攝為麟喻道。」此說獨覺道雖能斷執所取真實有的分別，猶未能斷執能取真實有的分別。又說：「惑所知三道，斷故為弟子，麟喻佛子淨。」此說執所取真實有，為所知障。此當如何會釋？

11 答：此中斷執所取外境真實有之義不出二宗：(a)或如中觀師(自續)所許，外境雖是量所成立，然以正理能破外境真實有，由修

此所決擇義即斷實執。(b) 或如唯識師說，先以正理破外境，由修彼義，便斷有外境執。

(a) 若如初說，是不應理，因為一般能安立「外境」為有，而以觀察真實性的正理能破真實有，則於「能取」，依前推理之力，便能通達其非真實有，如提婆菩薩說：「若見一法真實性，即見一切法真實性。」

(b) 若如第二說，即獅子賢等解釋（獨覺）之規，是無外境乃量所成立；若能成立無有外境，則能取心從所取外無異質，雖最鈍根亦能成立。故對能取不能斷實執者，是總許心為真實有，且只破能取、所取異質的一分，而執一分為真實有。如是根本不可也。故主張「能取為真實有」的獨覺，與主張「能取、所取無二的心為勝義有」的唯識宗二者相同。說為「稀有」者，則為笑話耳。

12 問：此中顯示獨覺道為中乘，即說於所取、能取有斷不斷實執的差別，由彼二義，較聲聞為勝，較菩薩為劣，故說名中。此大中小三乘的三類補特伽羅，依根性的利中鈍而分；依於無我建立根的次第，謂大乘上見是中觀見，中乘中見是唯識見，小乘下見是補特伽羅共同的無我見。

13 答：此義不定，「三乘人皆有真實性見」與「能否速疾瞭解真實性等而建立三根」，並不相違。又以不斷能取內心的實執，判為低下，則《現觀莊嚴論》所說的無我見，不可解說是《莊嚴經論》、《辨中邊論》、《辨法法性論》的唯識見。但印度諸師亦有以《現觀莊嚴論》作唯識見或中觀見而解釋者，恐煩不述。

14 又《現觀莊嚴論》說：「法界無差別，種性不應異，由能依法異，故說彼差別。」此說聲聞、獨覺亦通達法性。言法界者，如《二萬明論》說：「此中分別觀察，謂於有事及有事相而起執著，由彼無故當知無貪。此非有性，即一切法的真實性。法界性即諸聖法之因，故本性住種姓，即修行的所依也。」此說於有事及彼相的執著為貪，如彼所執非真實有，即說此實空為法界。

15 次設難說：「若法界即種姓，應一切有情皆住種姓，以法界遍一切故。」所言住種姓，意取道位時的種姓。

16 答彼難說：「若緣某法而能轉成聖法之因，即說彼法為種姓，故無彼失。」此謂但有法性，不是安住道位的種姓，要由道緣法性而修，至轉成聖法的殊勝因時，乃立為殊勝種姓也。

17 問：法界無差別，則三乘種姓不應異？

18 答：「由能依法、能緣道的差別，故說種姓有異。」所依謂所緣，能依即能緣。其能緣中亦有聲聞、獨覺的二乘。緣法性者，必須於覺慧成立，若於覺慧前未破真實有，則彼覺慧不能成立實空，亦於彼覺慧不能成立法性。此復須先於一法得決定見。故聲聞、獨覺亦緣內外有法，而見彼無實也。

19 由是獨覺亦有通達真實性者，不是獨覺定不能斷內心上的實執。即聲聞乘，亦須分通達不通達真實性之二。《現觀莊嚴論》亦說小乘為二類，故執二顯異體的實執，是否安立為所知障，亦應分為二類也。

20 若作是念：「彼不是難三乘種姓有異，是難十三種姓差別。」

21 答：此亦非理，如《二萬明論》說：「如說：文殊室利！若法界是一，真實性是一，實際是一，云何觀察器非器耶？」此引餘經所說證此與彼，由法界性無差別，云何觀察是否大乘法器義同。故是難大小乘種姓不應有異。若作十三種姓解，則彼難是器非器應不符理矣。獅子賢論所許與解脫軍論師同。餘《究竟一乘寶性論》等，亦說二乘有通達不通達法性的兩類，恐繁不錄。

22 《現觀莊嚴論》宣說了知二乘道的道相智，為攝受二乘種姓之機。所攝受的小乘機中，亦有是否甚深法器二類。於二類中，非器者多，故多說彼機之道。如大乘人有先不學唯識見，而得中觀正見，獨覺、聲聞，亦應如是也。又《二萬明論》與《八千頌大疏》為證安立法界為三乘種姓，皆引《能斷金剛經》說：「一切聖者，皆以無為法之所顯現。」意謂大小乘一切聖者，皆由現證諸法無實勝義無為之所安立。故此宗與《現觀莊嚴論》全不相違。以是當知解釋《現觀莊嚴論》者之宗，亦有二理也。

第九章、考察真實性的異品

1.於決擇諸法無實中，若不善解何為「真實有」及如何「執實」的方式，則於真實性的見，定有錯失，《入行論》說：「未知所觀事，必不取實無。」

說明：真實有＝真實存在。執實＝執著真實存在＝諦執＝實執。

2.此說心中若未善現起「所觀事」，即「所破的總相」，則必不善掌握「所破是無」，故心中若未如實現起所無的「真實有」，及所空的「所破」的行相，則必不能定解「無實」與「空性」也。

3.又此所破，唯由宗派主張者遍計的真實有及實執，猶為未足，必須掌握無始隨逐傳來，為宗派變或未變心者共有的「俱生實執」，及彼等所執的「真實有」，關鍵至大；若未能掌握，則雖以正理破其所破，然於無始隨逐傳來的實執全無所損。

4.又應先確認自心的實執，次當運用諸正理直接、間接破除彼境。若唯作口說的破立，則利益甚微也。此中若能知中觀自續、應成兩派之所確認，乃能善辨差別。

一、確認中觀自續派的實執

1.〔確認真實有與實執〕：自續派有根據的論典，多未確認所破，唯《中觀明論》釋世俗有，可就其反面的存有，知何為勝義有或真實有，如彼《中觀明論》說：「(a) 於實事無真實性，增益相反行相的亂覺，(b) 名為『世俗』，此或以此能障、能蔽真實性故；如《經》說：『法生唯世俗，勝義無自性，於無性錯亂，說明真世俗。』從彼(世俗)所生，由彼所顯現，所見一切虛偽的實事，名『唯世俗』。(c) 此復由無始錯亂習氣成熟的增上所生，由此(唯世俗)能於一切含識，示現似有真實事性令見為有，故由彼等意樂增上，安立一切虛偽性實事，名『唯世俗有』。」

(a)「亂覺」以上，明於勝義無自性，錯亂為勝義有之義。

(b)從「名為世俗」至「蔽真實性故」，明「真世俗」之義，謂世俗是能障，能障蔽真實也。從彼實執所出生故，以彼實執(誤)見為真實有者，是分別心，而不是根識，因為與《二諦論釋》的「所破真實有，不是根識所見」義同故。

說明：自續派的看法：世俗是於實事勝義無自性，增益成有自性

的亂覺（錯亂的覺知）。論中的「唯世俗」有待商榷，因為一般而言「唯世俗」是無，因為有「勝義諦」故。論中定義的「唯世俗」＝虛偽的實事。凡是世俗都是世俗諦。凡是世俗諦不都是世俗，如瓶。凡是「唯瓶」，都是瓶；凡是瓶，都是唯瓶。但瓶是有，唯瓶是無。凡是「唯所知」，都是所知；凡是所知，都是唯所知。所知是有，唯所知也是有。

（c）從「此復」至「所生」，明彼實執是俱生執，故說「於一切含識」，彼等含識的意樂，不是唯分別心，亦有無分別心，謂由彼二種心（分別心、無分別心；分別心由宗派思想等所生，無分別心指俱生即有）增上安立為有，不是勝義有的諸虛偽實事，名「唯世俗有」者，即「法生唯世俗」之義，非謂於實執的世俗中有也。

2.由是當知，不是於心顯或以心增上安立，而是於事義的住理中有，即是真實有、勝義有、真正有；若執彼，即是俱生實執。

3.問：然者，《中觀明論》說：「言勝義無生者，謂以正智不能成立諸法生也。」所說暗示「勝義的有和生」者，以進入真實性的理智，如何說為成立生和有？

4.答：誠如所問，當知於所破需加「勝義」簡別的勝義，有二：（a）、以聞、思、修三種理智立為勝義；如上所說不成（指此應是勝義無和勝義無生）。（b）、不是「以心增上安立」，而是於事義的住理中有。

5.如是二種安立為勝義有，前種（由宗派分別）勝義及彼心中有，皆可是有；後種勝義及彼中有，皆定非有。是故，後之勝義有，遍是前之勝義有；然執有前者，不是俱生實執；俱生實執，必須執後者為有也。

6.頗有未能辨別此二，於所破的限度以堪忍正理觀察，及堪觀的實事，有多種執取，由此，或說勝義諦非有，或說是真實有，異說競起。若能善辨前義，則知說「於住理無、於勝義無」，與說法性是「有」、法性是「住理」和「勝義」，都不相違也。

說明：自續派認為諸法都是「以心增上安立」，不是於事義（對象）的住理中有，所以諸法不是真實有。住理也是法，也是以心增上安立，因而不是真實有。於住理無＝於勝義無＝不是真實有。

7.〔以幻事喻明觀待世間的實妄〕：欲知何為「以心增上安立」或「不以心增上安立」為有，由彼幻喻即易於了知。

8.如幻師變木石等為象馬，即彼（a）「幻師」與（b）「眼識迷惑

的觀者」及(c)「眼識未迷者」的三人中：

(a) 初(幻師)唯見為象馬，而不執為象馬。

(b) 第二類人(眼識迷惑的觀者)，既見且執。

(c) 第三類人(眼識未迷者)，象馬的執、見俱無。

說明：可以用三色盤為例來說明。

9.又彼「幻材(木石)現為象馬」者，不可妄謂：「如誤繩為蛇，於彼識前繩現為蛇，一般而言，繩實非蛇，如是唯於亂識前現為象馬，一般而言，彼木石不現為象馬。」此即不加簡別，必須許「幻材(木石)現為象馬」；若不爾者，應於所見都無迷亂。故約此義，可安立幻材(木石)現為象馬：

(a) 約幻師言，於錯亂心如是顯現增上而立；非如是立而由幻材(木石)的住理增上而立則非也。(幻師認為是以心增上安立)

(b) 約觀者言，則不知所見象馬是以內心增上而立，反執於彼顯現處確有合乎義相的象馬存在。(觀者認為是於事義的住理中有)

10 此即就喻說明以心增上安立與不安立之理，謂於彼物顯現為彼像時，有順或不順如所顯現的住理，有此二種。若善解此義，有計：「以正量增上安立所量，而量是心，以彼安立所量，亦即是以心增上安立，故諸實事宗亦應破除真實有。」此將二宗紊亂，要能分別：以正量安立所量，是說：以正量通達二種所量的住理，彼與前說二種極不相同。

說明：以心增上安立：認為不是於事義的住理中有。不以心增上安立：認為是於事義的住理中有。

11 如是幻相，若順瑜伽行的中觀師，謂由自證現量所成立。若許有外境的自續師，則謂由緣地方及虛空等的根識現量所成立。似現而無者，謂若是「有」，則於眼未迷者應亦能見，然「彼無所見」，如是以正因破已，是故「顯象馬」與「象馬空」，二者俱存，依未入宗義者通常名言識上「成立為虛假」，故彼與「鏡中影現而為空」的心，俱非任何粗細理智。凡依通常名言識增上的真實有，若現則不空，若空則不現。今此二者既俱存，則依通常名言識增上，唯是虛假也。

12〔法喻合釋〕：如眼識迷惑的觀者，諸有情類，見內外諸法，顯為真實有，不是於心顯現增上所安立，而是於諸法的住理中有，如是執，是無始傳來的「俱生實執」。此自續派所安立者，若以應成派觀之，則彼執所破之心，猶覺太粗，仍不是「最細的俱生實執」。

13 若時能以正理，破彼實執所計的真實有，則猶如幻師，了知

唯由內心增上安立為有，不執內外諸法實體本爾。

14 此復是許：「由不違正量之心增上安立者，乃名言有。」不是許「凡以心增上安立的一切，皆是名言有。」

15 雖以心增上安立「從種生芽」，與「自方存在的芽，從種子生」，並不相違，如同從幻物的自方現為象馬。一切名言有，皆當如是知。法性，亦由心增上安立為有，故安立為名言有，無有不遍也。

說明：自續派認為一切法都是從自方存在。從自方存在的「種子」，生出從自方存在的「芽」。幻師眼見「幻材」（木石）現為「幻的象馬」，認為幻材從自方存在，幻的象馬也是從自方存在，但他清楚地知道，幻的象馬不是真正的象馬，不是真實有。三色盤也如是。

16 有說：「如現為『幻事的象馬』，而彼是空，如是「瓶等」一切法，雖現為『瓶等』，然以『瓶等』空。」

17（駁：）彼將「幻事」與他法相配比喻，此根本不可，因為若如彼說，則彼法應是全無，法喻合釋，則雖現為彼，然成無事故。

說明：現『幻事的象馬』處不是有真的象馬，現『瓶等』處是有瓶等；「瓶等如幻事」，而不是「瓶等是幻事」。

18 若時生起根本無分別智，一切二顯於彼皆滅，此如眼識未迷者之於諸幻相，見執二者俱無。

19 自續派以正理破執的不共方式，下不復說，故於此略說「此派諸法如幻事現出的方式」。彼謂：於所知分實事、無事二類。

20 先說「實事」，於實事分有色、非色二類。於色法破其無東、西等方分，於心法破其無前、後等時分，如餘處說，由此成立「凡是實事，定屬有分。」

21 次觀「分」與「有分」二者，若體性異，以應全無關係而破，若為體性一，爾時於彼應觀察：雖是體性一，然顯現方式顯為體性異，此乃無可否認的事實。故能決擇，如幻事顯現以及彼為空，二者俱存。

22 次觀彼若是「由心顯現增上安立的虛妄的住理」可不相違，若彼「不是由心顯現增上所立的住理」則定不應理，因為如前說：於「真實有」上，住理方式和顯現方式不容不相隨順故；因為若是真實有，必一切種離虛妄而住故；以及顯為體性相異之心應非錯謬，而同一體性有礙故。

23 此若成已，於「無事法」亦依此理而破真實有，如虛空無為，應許遍諸色法，則亦應許彼有遍東之分與遍餘方之分。

24 如是，法性亦有所遍諸分，以及有以前後相異心，通達相異

的諸分。餘無為法亦如是。

25 故分與有分不是體性異而是體性一，彼是「虛妄存在」可不相違；若是「真實有」則不應理，廣如前破。

26 如是觀察便能成立「一切所知皆不是真實有」，是靜命師徒所許。

27 有說：「分與有分，唯觀實事」。此是少慧者的過失也。

說明：一切所知皆不是真實有，因為是有分故。凡是存在（實事和無事）都是有分。

28 於未學宗派者共許的「虛妄」，與中觀師所許的「虛妄」意義不同，雖「以心安立」亦為彼等共許，然僅彼義，自宗（應成派）不許為是「以心安立」。如是當知，此派（自續派）雖無「不是由內心顯現增上安立的住理」，然許有「由彼增上安立的非唯假名安立的住理」而不相違。故中觀（應成、自續）兩派的所破，於內心安立上有極大的不同。

說明：應成派認為「唯以分別安立」＝不是從自方存在。自續派認為諸法，是「以心增上安立」，是從自方存在，故不是「唯以分別安立」。住理是存有的法，所以住理是「以心增上安立」而不是「唯以分別安立」。

29 對眾生將此（自續）派的真實有、實執，與破實執的正理，先善為引導，次乃示以應成派正宗，則善能分辨正見的差別，故於此處略為宣說。

二、確認中觀應成派的實執

1.〔以分別增上安立之理〕：《鄔波離問經》說：「種種可愛妙花敷，悅意金宮相輝映，此亦未曾有作者，皆從分別增上生，分別假立諸世間。」此說諸法皆以分別增上安立。說一切法唯以分別安立，及以分別增上安立者，餘證亦多。

2.《六十正理論》說：「正等覺宣說，無明緣世間，說世是分別，云何不應理。」《釋論》釋此義謂：「一切世間不是以自體性有，唯以分別安立。」

3.《百論》亦說：「若無有分別，貪等亦非有，故智者誰執，真實及分別。」《釋論》說：「唯由有分別，方有彼貪等，若無分別彼等亦無。決定當知如於繩上安立為蛇，定無自體性。」

4.「真實」謂以自體性有，「分別」謂依彼而生。《釋論》中，「彼貪等如同於繩上安立為蛇」者，乃舉一例，餘一切法亦皆是分別安立，如同於繩上安立為蛇，由彼之雜色盤伏與蛇相似，若於境不明而現，便於彼繩起「此為蛇」之想。爾時，繩的總體與一分，都無少分可作為蛇的事例，故「彼蛇」唯以分別安立。同理，依於諸蘊起「我」想，然於諸蘊，若前後相續、若某一時的總體或一分，全無少分可作為「我」的事例。下當廣說。

5.離蘊「分」及「有分」之外，亦無少分體性相異的事由，可安立為「我」者，故彼「我」唯是依蘊以分別安立，而無自體性。

6.《寶鬘論》說：「士夫非地水，非火風非空，非識非一切，異此無士夫。」此中，士夫即補特伽羅、有情、自、我。非地乃至非識，破有情的六界的一分為補特伽羅。非一切，破六界的合集為補特伽羅。末句破離六界外相異體性立為補特伽羅。

7.然不是不許補特伽羅，亦不是別許阿賴耶識等為補特伽羅。故如《入中論》所解，正是聖者所許也。若了知如是由分別心安立補特伽羅之理，由分別心安立餘一切法之理，與彼相同。

8.如《三摩地王經》說：「如汝知『我』想，如是觀一切。」6《般若攝頌》說：「知自及諸眾生等，乃至諸法亦復然。」

9.《寶鬘論》說：「如六界集故，士夫非真實，如是一一界，集故亦非真。」

(a) 初二句，謂依六界合集，假立為士夫。

(b) 後二句，謂離「分」與「有分」之法，決定非有，故一一界皆依多分合集後安立。

(c) 非真，謂非以自體性有。

(d) 復次，依多分合集後安立，而分及有分皆不能作為彼的事由，然離彼二外，亦無相異體性可立為彼的事由也。

10 瓶等諸法以分別安立之理，雖與繩上安立蛇相同，然瓶等諸法與繩上之蛇二者，為有、為無，及有無作用等，則極不相同，因為彼二之須否名言決定，以及立出名言有無妨礙等，一切極不同故。

11 說「以分別安立，於彼能有各別作用」者，是佛護、寂天（靜天）、月稱三大論師解釋聖者二父子意趣的不共勝法，此亦是中觀見的究竟難處。

12 如《寶鬘論》說：「色法唯名故，虛空亦唯名，無種寧有色，故名亦非有。受想及行識，如大種如我，皆應如是思。故六界無我。」

又說：「安立名言外，若說有說無，世間寧有此。」

13 此說於勝義中，名亦都無；以及於名言中唯由名言增上安立外，都無所有，故住於「唯名安立」。若善了知以上諸義，則善知一切諸法皆是須「從依建立」、「從依安立」、「唯從依而生」，故皆以自體性無；及無有不依他名言增上安立的自在體性；以及隨立何法為有，皆是不尋彼「安立義」。

14〔明執彼違品的實執〕：（一切）「唯由名言增上安立為有」，若執非如有，即是真實有、勝義有、真正有、自體有、自相有、自性有的俱生執。此執所執之境，即是虛設的真實有的程度。當知於所破加上「勝義」的簡別，有二種勝義，此派亦同。

15 中觀自續派雖於所知不許真實有等三，然自體有（自相有、自性有）等三，則許名言中有，此於暫時未能通達最微細的真實性者，實為引導證彼的大善方便也。

16 如是當知，諸法體性若不依他名言分別，非由依他分別增上安立的自性，即所破的「我」。此「我」於所依（事）補特伽羅上非有，即「補特伽羅無我」；於眼、耳等法上非有，即「法無我」。由此間接可知，若執彼自性於補特伽羅及法上有者，即「二種我執」。

17 如《百論釋》說：「所言我者，謂諸法不依仗他的體性，由無此故名為無我。此由法與補特伽羅的差別，分為二種，謂法無我與補特伽羅無我。」又說：「由人、法分二。」故二無我，不由所破分別，是以所依「有法」而分。

18 俱生我執薩迦耶見（的所緣），頌中破所緣是「諸蘊」，《入中論》說是緣於「從依蘊安立之我」，故是緣於生起「我」想的「唯我」及「唯補特伽羅」。其行相，《入中論》說：「以我執於非有之『我』，妄計為有，執此是真實有。」此謂執彼「我為真實有」。

19 《入中論》又說：「薩迦耶見住於『我、我所』如是想的行相，是具染之慧。」此說俱生薩迦耶見的所緣，須任運生起「我」想。故執「他補特伽羅為自相有」的俱生執，雖是俱生補特伽羅我執，然不是俱生薩迦耶見。

20 「住於『我、我所』如是想的行相」者，不是說執「我、我所」為行相之境，是說執彼二為自相真實有的行相。

21 俱生我所執薩迦耶見的所緣，為「我所」，不是以「我的眼等」為所緣。其行相，謂緣彼所緣，執「我所」為自相有。

22 問：若爾，何故《入中論》解頌「次言我所而執實」時說：「此

是我所」，除我執境外，貪著餘一切事。」此豈非說緣「眼等事」為我所，即是我所執耶？

23 答：彼論意說：於「眼等」見為「我所」，而後執「我所」為真實有，不是說緣我所的事例「眼等」。若不爾者，則薩迦耶見與法我執應無差別。

24 俱生法我執的所緣，謂自他相續所攝的「色蘊等、眼、耳等」，及不是相續所攝的「器世間等」。行相如前說（執為自相有）。

25 此二種我執，即繫縛生死的無明。《七十空性論》說：「因緣所生法，分別為真實，佛說是無明，彼生十二支。」此說：緣於諸法，執為真實，即生死根本的無明，謂從法我執，引生補特伽羅我執的無明，故說從彼生十二有支。

26 破除無明，必須空去所執及見無所執的我。《七十空性論》說：「見真知法空，無明則不生，此即『無明滅』，故十二支滅。」

27 《法界讚》亦說：「若執我我所，即妄計外法，若見二無我，三有種當滅。」又說：「最上淨心法，是為無自性。」《四百論》亦說：「若見境無我，三有種當滅。」又說：「故一切煩惱，癡斷故皆斷。若見諸緣起，愚癡即不生，是故於此中，勵力宣此說。」此所說癡，是三毒中的癡，故是染汙無明。此說滅彼無明，必須通達空即緣起的甚深緣起義。

28 《入中論》說「瑜伽師能滅我。」謂由破除我執之境，須通達無我。是故若未能破我執之境，而唯於境攝心不使散亂，不能立為進入無我。

29 其理由者，心進入境，總有三相：一、執彼所緣為真實有。二、執為無實（諦無）。三、執無彼二差別相。如未執無實時，不是即執為真實有，故未住「二我」時，亦不定住「二無我」，因為有無量種心住彼第三類故。

30 然於自心確認二種我執已，次於自所錯執的事由本身，就所執（的我）必須抉擇為無。若不爾者，唯於門外破立，全不得要領，如賊逃林中，於林外追尋也。

31 如是能善確認實執，則知有甚多分別不是屬於二種我執。故計「凡分別心所取的一切境，皆以觀察真實性的正理遮破」等一切顛倒分別，將被排除也。

第十章、二諦的差別

一、由分二諦說諸法各有二體

頌曰：由於諸法見真妄，故得諸法二種體，
說見真境即真諦，所見虛妄名俗諦。

1.諸佛世尊，正知二諦體性，宣說內之行、思等與外之芽等一切諸法（實事）有二種體性：謂世俗諦的體性與勝義諦的體性。此是說於一如芽的體性，可分世俗與勝義的二體性，不是說芽的一體性，觀待異生與聖者分為二諦也。由此當知絕無無體性之法。

2.凡是存在，體性不出一與異。許有「體性」，與無「自性有的體性」並不相違也。

3.芽等諸法的勝義諦體性者：謂現見真實性「殊勝智所得」境自己的體性，此「不是以自性有」，是二體性之一。言「殊勝智」者，謂非一切聖智所得，乃以如所有智的所得也。此說「以彼智所得」者，為破妄執彼智所得是真實有故。

4.既言「不是以自性有」，故知若說：「以聖根本智衡量勝義諦，即成真實有，故不是所知，是此師（月稱）的正宗」者，實未瞭解此宗所說：「雖是聖根本智所得，然不是真實有」之義，致令智者正宗日趣壞滅也。

5.勝義諦外的世俗諦的體性者：謂諸異生為無明翳障蔽慧眼，由「見假之力」得「我之體性有」，如同異生於所見境顯為「自相有」，如有彼自性而實無也。此是二種體性之一。

6.如是說「得勝義諦」時，以聖者為能得者，意取主要者說，不是說具中觀見的異生全不能得也。說「得世俗諦」時以通常異生為能得者，亦意取主要由無明的依他（增上），見內外諸法（實事），不是說聖者身中的名言量不能得彼諸法（實事）也。

7.未得中觀見者，雖能得瓶等世俗諦的事例，然以正量了知彼法為世俗諦，則必須先得中觀正見，因為成立彼法為世俗諦，必須先成立為「假」，而正能成立為假，則先須於彼法以正量破其真實有故。

8.言「由見假之力」者：謂通常眾生雖亦能見假，然不是彼眾生皆能成立（能知）為假，如觀幻術者見所幻的象馬時，雖見假法，然不是能知所見為假也。以是當知安立世俗諦謂見假所得義者，是說衡

量虛假所知境以名言量之所得也。

9.如前所說二種體性之中，衡量（能見）真實性以理智所得之境即勝義真諦，此於下文「由眩翳力」等時，茲當廣說。能見虛假所知以名言量所得者，大師說名世俗諦，此說所得勝義與世俗二「事由」各別，不是於一「事由」有二種獲得的方式也。

二、二諦的分由

1.二諦的分由，雖有多種想法，此中是以所知為分由，如《學集論》引《父子相見會》說：「如來了知世俗勝義，所知亦唯世俗勝義二諦中攝。諸佛世尊由於空性善見、善知、善證，故名一切智。」言「所知亦唯」者，明所知為分由。言「二諦中攝」者，明二諦數決定，及明如來由了知二諦故名一切智。故若說：「勝義諦不是所知法」，及說「以任何心識皆不能證，為《入行論》意趣」者，實是倒說。

2.世俗及勝義分為二，是體性而分。所分之義雖有多解，此中則說二者俱有體性。又彼體性，不是非一非異故，諸有法若體性異於空性反成真實有故，體性是一而名稱為異，如：所作與無常。

3.《菩提心釋》說：「異於世俗諦，真諦不可得，說俗諦即空，唯空即世俗。離一餘亦無，如所作無常。」

(a) 初四句義，謂不是離世俗別有異體的真實性，因為諸世俗法諦空故；及諦空是於世俗事上而安立故。

(b) 次二句，明「無則不有」的關係決定，復是同一體性繫屬，如：「所作」與「無常」是一體性。所分之義，謂如上所說二量所得，即各別的義相。

4.設作是念：若說本論與《入行論》義同者，彼論說：「世俗與勝義，許此為二諦，勝義非慧境，說慧是世俗。」復如何通？

5.答：彼前二句是明二諦差別。後二句明所分體。「勝義」一句明勝義諦。「說慧」一句，明世俗諦。有說：「前句（第三句）立勝義諦不是慧境之宗，以後句（第四句）成立」，實非論義。

6.彼所明二諦亦如《學集論》引《父子相見會》說：「此中世俗，如來見為世間所行；勝義諦不可說、非所知、非所識、非徧知、不可示。」《入行論》中即安立此義。此中，勝義諦不是所知者，義如下文所引《入二諦經》所說之慧，謂不是彼慧境。若謂「全不是任何智慧之境」，則與說「如來由現證世俗、勝義一切空相，安立為一切相

智」，應成相違。下當廣說。明世俗諦中，不是說唯安立彼慧為世俗諦，是說彼慧之境，如《經》說：「世間所行。」世間，謂能量妄法的名言識。所行，謂彼境中所得之義。論說慧境為世俗諦，理亦如是。

7.分所知為二諦者，明所知中定數為二諦：

(a) 此中教證，《父子相見會》前已引訖。及《決定真實三摩地經》亦說：「謂世俗勝義，更無第三諦。」《入中論》亦說：「如是略有餘諦，隨其所應，當知唯是二諦中攝。」此說《十地經》所說多種諦名，一切皆歸二諦中攝。經中所說了悟之諦，謂蘊、界、處。故此論師亦許二諦數量決定。

(b) 此中理證，謂如一事，若已往內刮入為「欺誑、虛妄」，則必往外排除為「不欺、真實」。欺與不欺直接相違故。由此遍於一切所知，故亦遣除俱是、俱非的第三品。如《中觀明論》說：「凡互相違法，遮其一品則成他品，若無他品，則為無，故分別俱非品並不是正理。」又說：「若法往內刮入或往外排除，若不屬此二，必為無。此二即是互相違的義相。若法是互相違相，則彼遍於一切相。若能遍於一切相，則能遣除餘第三品，如有身與非有身等差別。」其餘一切直接相違者皆如是知。

8.若無能遣第三品的直接相違者，則所許有無、一異等二邊觀察皆不能破。若「有」者則凡直接相違法，遮其一品即成立餘品，若無餘品，則為無。故說「中觀應成派無直接相違」，是全未知破立的建立。

9.凡直接相違，往外排除一品則往內刮入餘品，破遣一類即成立餘類，應成、自續都無差別。

三、觀待世間釋俗諦差別

頌曰：妄見亦許有二種，謂明利根有患根，
有患諸根所生識，待善根識許為倒。
無患六根所取義，即是世間之所知，
唯由世間立為實，餘即世間立為倒。

1.世俗諦中有「有境」、「境」二類，先依世間識明「有境」的正倒。非但所知中可分二諦，即見妄法之「有境」(心)，亦許有正倒二類，未被現前錯亂因緣損壞的明利諸根，及依此根所生諸識，與已被

現前錯亂因緣損壞的有患根識也。

2.有患諸根所起亂識，觀待未被現前錯亂因緣損壞的善淨根識，則許為顛倒識。前者則許緣境非倒。

但此二種差別不是依中觀宗，是觀待世間識而分。

3.如「有境」可分倒與不倒二類，其「境」亦爾，謂未被現前亂因所損六種根識所取之事，此是世間所知，唯從世間立名為「諦或真」，「聖者」不立彼境為「諦或真」。此言「聖者」與言中觀宗，義同。

4.「餘」，謂影像等於諸根有障所顯之境，即由世間安立為倒。

5.「即」字，表示唯以名言量，即能安立彼諸說為亂識，不待追求真理之智也。

6.損壞諸根的內因緣，如眩翳、黃目等病，及食「達都惹藥」等。達都惹，即商陸，誤食彼果，便見一切皆成金色。「等」字，攝疫病等。

7.損相的外因緣，如鏡、空谷等發聲、夏季日光沙漠現人之境。爾時內根縱無損患，如其次第，見影像、谷響、陽焰水等因（材料）也。如是，幻師等施咒及配藥等，當知亦爾。

8.意根的損壞者，如咒、藥，及邪教、似因、睡眠等的損壞。此說睡眠是六根中意根的損壞，故有說「此師許夢中有根識」，實屬倒說。

9.由是當知無始時來二種我執的無明等所染的損害，不是此所說損壞之因，此唯取前說現前損壞諸根的錯亂諸因。

10 其無如是損患的六種根識所取的世俗義，與有患諸識所取之義，安立為正、倒者，唯是觀待世間之識，因為認彼等如見而有，以世間識有、無違害故。

11 觀待聖者則無正例之別，因為如同影像等不是如所見而有，具無明者所見似自相有之青等亦不是如所見而有故。

12 是故，彼二識亦無錯不錯亂之別也。

13 問：色根有患則所見倒境，及意識上有睡眠等患，於睡夢中所見人物執為人等，並醒覺時於幻象馬執為象馬，於陽焰水相執為真水。世人常識亦能了知此等顛倒。然意識上由惡宗所損邪執諸義，世人常識不知其倒。云何可說由世間立為顛倒耶？

14 答：此中所觀察有無損害之「損」，不是俱生邪執的損害。故惡習宗所妄計，是說唯學惡宗者邪計的（二十五諦中的）自性等。世

人常識雖不能知彼等顛倒，然以未指向真實性的名言量，亦能知其倒，故是以世間識了知為倒也。又如二種我執所執之義，是無患根識所取，觀待世間常識可是真實，然於名言亦不是有。

15 問：若由不許正世俗故，可不分正倒二類，但無明所染的心境，何故不安立為倒世俗耶？

16 答：世俗是由諸名言量所安立故，若安立倒世俗亦應待彼而立。然名言量不能成立「由無明習氣所染者為錯亂」也。

四、名言中亦無亂心所著之境

頌曰：無知睡擾諸外道，如彼所計自性等，
及計幻事陽焰等，此於世間亦非有。

1.上已總說有患意識於所著境迷亂，今更以譬喻別明彼義。如被無明睡眠擾亂意識的外道，意中已有邪宗及似因的害緣，自以為悟入真實性者，於牧童婦女共許的生滅等，彼尚不能無倒正知，而欲超出世間人之上。如攀樹者，未握後枝已放前枝，定當墮落惡見山澗之中，由彼不能善知二諦，故不能得解脫妙果。

2.是故諸外道論中各別所計的自性、三功德等，雖於世間世俗亦定非有。

3.本宗於「凡是亂識見為有者即立為世俗有」，此亦善破訖。

4.如是若計幻事、陽焰、影像等，為實象馬、實水、容貌等，亦於世間世俗決定非有。

5.如是名言中有者，要以正量成立。雖彼等「所著之境」，於名言中不許有，然「所見境」則不爾。

6.現在根識見色、聲等為自相有者，是被無明所染，故彼識，與見影像、谷響等的根識，除略有粗細，於所見境全無錯亂、不錯亂的差別，而「自相有的青等」與「有容貌的影像等」，同屬非有。如同容貌雖無而影像是，如是自相有雖無而青等是有。

7.如同許青等是外境，故許影像亦是色處。下文亦說「以影像能生見彼之識」也。

8.由此當知，眼識所見的幻事，耳識所聞的谷響等，亦皆如是。是為此宗的不共建立也。

頌曰：如有翳眼所緣事，不能害於無無識，
如是諸離淨智識，非能害於無垢慧。

1.真實性之義，不是名言識所安立，故破他生，不是唯住於世間之見而破，許是聖者真實性之見，依勝義而破。

2.今破他生既加「勝義」的簡別，如同有眩翳眼識所見毛輪等，於無翳眼識不見毛輪者都無違害，如是離無漏智被無明所染的異生心，於未被無明所染的無漏慧亦無違害，故破勝義他生時，於世間方面成立他生亦無違難。是故對方成為智者之所笑。

五、釋世俗諦

頌曰：癡障性故名世俗，假法由彼現為諦，
能仁說名世俗諦，所有假法唯世俗。

1.〔世俗於何認知前為諦，於何認知前不為諦〕：由無明愚癡，能障眾生令不見諸法本來的自性，於自性無的諸法，增益為自性有，於見真實性具有障蔽的體性，是名「世俗」。此所說世俗諦的「諦」，是於世俗認知前安立的世俗，不是明「總世俗」也。

說明：例如世俗認知所看到的「茶壺」，這就是世俗諦的「諦」的例子。而「總世俗」則是指勝義諦以外的一切法。

2.如《楞伽經》說：「諸法世俗生，勝義無自性，無性而迷亂，許為真世俗。」此說於勝義自性無，誤為自性有的心，即是世俗。

(a)「世俗」，梵語有「能障」義，此世俗即為能障。此為障何事耶？曰：「許為真世俗。」謂由障蔽真實性故，許為世俗或能障。此不是說正、倒二世俗中的「正世俗」也。

(b)初句所的「世俗」，與後句所說的「世俗」，義全不同。前者是自許諸法生等世俗中有的世俗（指總世俗）。後者是諸法於世俗認知前為諦的實執世俗也。

(c)由彼實執世俗之力，青等本無自性造作而假，於諸眾生現為真實有者，此於前所說世間顛倒世俗之前為諦，故能仁說為世間的世俗諦，即如前經所說也。

3.於三種人的世俗心前不現為諦，而是以分別心造作而假的實事，由於彼（三種人）的世俗心前不是諦，故名「唯世俗」。

說明：三種人指聲聞阿羅漢、獨覺阿羅漢和「八、九、十地的菩薩」，此三種聖者已經斷除煩惱障，尚未斷除所知障。

4.《入中論》說：「如影像、谷響等少分緣起法，雖具無明者亦見為假。而如青等色法及心、受等少法，則現為諦。諸法的實性，於具無明者畢竟不現也。故此自性與世俗中見為假者，不是世俗諦。」此所言「少法」，拿措譯為「有些」較妥。

(a)言「影像等亦見為假」者，指「現似容貌」與「以彼（容貌）空」二事會合之假，故彼之諦空（非實），是「於容貌以諦空」，而不是「影像以自相空有的諦空」之義。

(b)故知影像「以容貌空」，與於執影像自相有的世俗心前是「諦」，並不相違，彼影像是實事，故是世俗諦。

(c)以是當知，論說「影像不是世俗諦」者，意指修辭者於世間世俗所見「影像現似容貌」，知為假，觀待其心已不是世俗諦，非不安立為：「所見虛妄名俗諦」，所說的世俗諦也。若不如是，凡於世俗非真實有，而與世俗諦成相違者，則與所說「於名言中亦自相無」，及一切名言中破除真實有，成立非真實有的建立皆成相違。

(d)是故有說：「世間常識亦知為錯亂的影像等境，不是世俗諦，是唯世俗。」是於二諦決定，及觀待世間的真假，並中觀師所立的真假，全未獲得正解之語也。

(e)《論》言：「自性於具無明者畢竟不現」者，此許未斷盡無明的聖人，亦皆現觀真實性，故是說現被無明障蔽之心。至於有學聖人的後得智及異生的真實性見，雖有無明及無明習氣所蔽，不能現見，然一般當許彼瞭解「勝義諦」。

5.《入中論》說：「此色、心等由有支所攝染汙無明增上之力，安立世俗諦。」

(a)此說執諸法真實有的無明，稱為人我執、法我執，是十二有支中的無明，故不許為所知障。

(b)《論》言：「由彼實執無明增上，安立世俗諦」者，是明待「世俗心」安立為諦的方式，不是說「由彼實執安立瓶、衣等為世俗諦法」，因為彼實執所安立者，自宗於名言中亦不許有故。

(c)由世俗諦待世俗心為諦的「世俗」，與安立瓶等為世俗有的「世俗」，名稱相同，故誤為一義者頗多，當善分別。

6.問：若爾，瓶等諸法，於未成佛一切有情的世俗心前，是諦耶？於少數有情的世俗心前，亦有不是諦耶？

7.答：《入中論》曰：「安立為世俗諦的色、聲等法，此復於已斷染汙無明，已見諸行如影像等聲聞、獨覺、菩薩之前，唯是造作的自性，不是諦，因為於諦無增上慢故。」

(a) 此謂見為不是「諦」的補特伽羅，略有三類：謂聲聞、獨覺、菩薩，然不是一切聲聞、獨覺、菩薩，故要說「差別」，謂已通達一切有為諸法如影像，自性空而現見顯現，是一差別。

(b) 若唯此者，七地以下菩薩及二乘有學聖人亦皆同有，為遮彼故，說彼三人「已斷染汙無明」者，故是清淨地菩薩及聲聞、獨覺阿羅漢，於此三人前不是「諦」也。

(c) 於何不是「諦」耶？《論》言：「此復」，謂內外諸法。

(d) 不是「諦」的理由者，《論》言：「於諦無增上慢故」，謂不執真實有故，因為執實的無明已斷盡故。

(e) 是故，內外諸法於彼三人的世俗心前，成立「非真實有」也。

(f) 如是解釋，根本不是成立於彼等前「不是世俗諦」，而是成立「不是諦」。故有執「成立不是世俗諦」者，是慧解太粗，以自心垢汙染（月稱）論師之意也。

(g) 如上成立，亦不是對彼三人，是對吾等諸餘有情，成立諸法於彼三人之前不是「諦」也。除彼三人之外以下，餘諸有情由有俱生實執故，於彼等任何世俗心前不能成立「非真實有」也。

(h) 若不如上釋，強調是於彼等三人心前成立不是世俗諦者，則此能立太無關係，因為於彼心前成立某法為世俗諦時，須先成立彼法為假成，故於彼以非真實有執為理由，誠可笑故。

(i) 又「於彼心前成立某法為世俗諦時，須先成立彼法為假成」的理由，謂說瓶等為「世俗諦」，安立此「諦」字，有心、境二義，此不是安立彼「境」為諦，而見須於實執世俗心之前安立為「諦」；若不加彼「簡別」（指於實執世俗心之前）則不能成立為「諦」，反應見為「假」也。

六、釋煩惱不共建立

1.此宗明煩惱有不共理，與上下《對法》俱不相同，了知此理最為切要，故當略說。於實事執實，有人、法「二種實執」，即許彼為「二種我執」，前已說訖。《入中論釋》與《四百論釋》，皆說彼實執

是「染汙無明」。又彼無明，說是聲聞、獨覺阿羅漢所斷，《四百論》說是得無生法忍的菩薩所斷。

2.故染汙無明者，是明了「無我真實性」的違品，不是僅無彼明了及僅離明外的餘法，而是明了的違品「人、法為自性有」的增益也。由是當知，於「法之我」增益，安立為「染汙無明」，及執「我和我所以自相有」二種，安立為「薩伽耶見」，皆與《對法》不同。

3.對法宗，如《俱舍論》第九品說，執「補特伽羅自立實質有」，安立為「我執薩伽耶見」，執「我所」為彼實質有的補特伽羅之所支配，安立為「我所執薩伽耶見」，與此宗極不相同。

4.執「補特伽羅自立實質有」，未學宗派者雖亦可有，然執「補特伽羅是異諸蘊及義相，別有之他」，則未學宗派者決定非有。如是邊執見亦有二類也。

5.設作是念：對許人、法自相有之宗，如何成立彼等諸執為染汙無明及二種我執耶？

6.答：先以破自性有之理，破除人、法自性有，便能成立彼執是迷所著境的實執。此若成者，則亦能成立執人、法真實有為二種我執也。若此等皆成，則亦成立彼等實執為明了真實性的違品，故能成立「無明」，且能成立無明未盡則「薩伽耶見」未盡，亦能成立「染汙無明」。故了知煩惱的不共建立極為重要也。

7.其餘貪等煩惱皆從實執愚癡發起之理，如《四百論》說：「如身根依身，癡遍住一切。」《釋論》說：「癡於通達真諦極愚蒙故，增益諸法諦實自性而轉。貪等亦唯於愚癡所遍計的諸法自性，增益愛非愛等差別而轉，故不是異癡而轉，亦是依癡，癡最勝故。」

(a)「自性而轉」以上，明癡是實執。

(b)貪等不是異癡而轉者，謂與癡相應乃轉，離癡則不轉。從「貪等」至「而轉故」即說明其理由。

(c)於境增益悅意、不悅意的差別者，是生貪、瞋之因，是非理作意，不是說貪、瞋的執持心態。

(d)言「唯於愚癡所遍計」者，謂要依增益「自性有」的悅不悅意乃有貪瞋轉故。然此不是說：「唯於愚癡所遍計的真實有是貪等的所緣」，因為二種俱生我執的所緣是存在，貪等也與癡相應，即同一所緣故。

(e)要以二種非理作意於所引境上，起希欲行相及厭背行相者，乃成貪、瞋。故唯執「補特伽羅自立實質有」所引的欲、不欲相，猶

不安立為貪、瞋。故安立貪、瞋之理亦不相同。

(f) 言「亦是依癡」者，義謂執自相有的愚癡為先，乃能引生貪等。

(g)「身根依身」之喻，謂如離身根，別無餘四根可立，如是餘一切煩惱要依愚癡乃轉，不離愚癡而轉。

(h) 於是若能破除愚癡即能破除一切煩惱。故於愚癡的能治：緣起自性空之論應當恭敬也。《七十空性論》(No.3831，龍樹造)亦說諸法實執，為生死根本無明。

8.《六十正理頌》(No.3825，龍樹造)亦說：「若得隨一處，即被惑蛇咬，若心無所住，即不被彼咬。」謂若隨得一實執所緣之處，即被煩惱毒蛇所咬。又說：「若心有所住，惑毒豈不生。」此即聖者所許。

(a) 後二句的結合文說：「若見色等有自性，而欲斷煩惱，此諸煩惱終不能斷，為顯此義故說。」

(b)《釋論》(No.3864，《六十正理釋》，月稱造)亦說：「若有法可得，定生貪等無量煩惱，必不可遮。所以者何？若彼法與意相順，即隨貪著難以遮止。若不相順，則生憤怒亦難遮止。」《釋論》又說：「若境俱非悅不悅意則生無明。」凡是內心執境自相有轉，或生貪欲或生瞋恚，俱非彼二，亦生同類愚癡。

(c)《入行論》說：「凡有所得心，若稍有所住，諸離空性心，滅已復當生，如無想等至。」

(d) 關於此義，此二論師與佛護論師，解釋聖者意趣都無差別。由此道理，說無常等十六行相之道能得涅槃者，是密意語，依彼道所明煩惱亦有餘意。慢等煩惱，依彼等亦可了知。

9.不共無明及薩迦耶見、邊見，當知皆分分別與俱生二種，恐繁不錄。如是宣說「執法真實有的分別心為上中下九品修所斷，配九品能治修道」，如說「執著二取異質的分別心為上中下九品修所斷，配九品修道」，當知是為不能圓滿通達粗細二種法無我的有情而說，是不了義。

七、三類補特伽羅見不見世俗之理

1.又此諸法於凡夫前，實無自性現有自性，故成欺誑。於前所說的其他三人前，唯現緣起假法，故是「唯世俗」而不是「諦」；又只

有所知障而不是染汙無明現行故，要於有彼無明及其習氣所染具「有顯行境」後得位的聖者，乃能現起「唯世俗」；於住根本定「無相顯行境」的聖者，則皆不現。

2.若爾，此宗立何為所知障？《入中論》說：「此中無明習氣，為明判所知的障礙。貪等習氣，亦為身、語流轉之因。又彼無明、貪等習氣，唯得一切相智及佛乃斷，不是餘能斷。」

(a)「身、語流轉」者，謂如阿羅漢有身、語粗重，躍如猿猴、呼他小婢，大師雖遮，仍不能改。

(b)「亦」字，明貪等習氣亦障明判所知，故煩惱習氣是所知障，習氣所起一切錯亂二顯，亦是彼攝。

(c)又煩惱種子（於他宗）名曰習氣，與非煩惱種子的習氣，此（本宗）立後者為所知障，因為雖斷盡一切煩惱種子不復生實執，然由習氣所染，於所顯境仍起錯誤之心也。

說明：「煩惱」（貪等）的習氣、「煩惱種子」的習氣、「無明」的習氣、「非煩惱種子」的習氣，都是所知障。實執為染汙無明。七地以前有染汙無明。八、九、十地與阿羅漢，已斷盡染汙無明，然仍有「無明習氣」。

3.未成佛的聖者，由未斷所知障無明故，有後得的有顯分別與於根本智的無顯，各別而起（各別建立）。

4.諸佛如來由於一切法勝義及世俗的行相，現正等覺，故心、心所遊行的一切分別皆畢竟滅，故根本與後得的有顯、無顯不各別起。

(a)言「畢竟」者，顯餘聖者唯根本位乃滅，故後得與根本各別而起。

(b)言「所知障無明現行故」不是成立有顯之理，是成立根本與後得有顯、無顯各別而起的能立。

(c)言「心、心所遊行」，謂諸分別，《顯句釋》說：「分別謂心遊行，真實性由離彼故，是無分別。如《經》說：云何勝義諦？謂尚無心遊行，況復文字。」

5.〔觀待異生與聖者，成為勝義與世俗的方式〕：《入中論》說：「諸異生類所見勝義，諸具有顯行境聖者所見唯世俗，彼（唯世俗）的自性空性，即彼等的勝義。」

(a)前句義，謂異生執為勝義有的瓶等，即前所說三類聖者從根本定起後得有顯者所見的唯世俗。此僅遮於彼前為「諦」，不是遮世俗諦。亦不是說「異生執瓶等勝義有之境，聖者所見是世俗」，因

為彼（瓶等勝義有）非有故。

（b）後句義，謂緣起世俗的自性法性，即聖者所見的勝義。故有倒解論義說「瓶等一事，觀待異生為世俗，觀待聖者為勝義」，是未知「於何心前為世俗諦，即於彼心前須破除為諦」也。

6.《入中論》說：「諸佛勝義是自性性，此復無欺誑故是勝義諦。此是彼等各別內證。」

（a）言「是自性性」的「性」字，是「決定」，於何決定？諸佛不同於餘諸聖者所見的勝義諦，於根本智位是無顯的自性，於後得智位是有顯的自性，各別安住，而是恒時為根本智的法性也。

（b）「此復」等義，謂勝義諦的「諦」，不是真實有（諦成），而是於見真實性之智前，住於「無欺誑」，說為「諦」之義。

八、釋勝義諦

1.今欲宣說勝義諦：「勝義諦不是可言說故，及不是隨言識之境故，不能直接顯示。當為樂聞者，以異生自能領會的譬喻，明彼的自性。」

2.此說「不是隨言識之境」，義為「不能直接顯示」。拿措譯為「不能現前顯示」。其義為：真實性之義，不是從他能知，如《顯句釋》說：「如眩翳人見毛髮等顛倒自性；無眩翳人雖為宣說，然彼不能如無翳者了達毛等自性無可見的方式，如實了達。」

3.此說無翳人雖為有翳者說「無毛髮」，然彼不能了達如無翳人所見無毛髮。聽者雖不能如是了達，然不是不了知「無髮」也。

4.如此譬喻，為彼宣說真實性，彼終不能如離無明翳者所見而了達，然不是全不能了知真實性。

5.故勝義諦，不是「深義的了義教，及說彼義之語」所不能說，亦不是「隨順彼語之慧」所不能知。凡說真實性不是言識境者，應知一切皆爾。

頌曰：如眩翳力所遍計，見毛髮等顛倒性，
淨眼所見彼體性，乃是實體此亦爾。

1.如有翳人由翳染之力損眼故，於自手所持裝雜物的食器中，見有毛髮、蟲蟻等，徧計是毛髮、蟲蟻等顛倒性質。為除彼故，遂將彼

器數數傾覆；無翳淨眼人行至彼前，目審彼所見有毛髮等處，毛髮等行相都不可得，更不見毛髮等上差別之法。

2.此時，有翳人述自心意告無翳人曰：「見有毛髮。」爾時，為除有翳人的分別心故，無翳人曰：「此無毛髮。」於彼人前雖說如是破除之語，然此說者並無損減「毛髮」也。

3.有翳人所見毛髮的「真實性」，是無翳人所見，而非有翳人所見也。如彼二喻，當知此法亦爾。

4.知的方式，謂以無明的翳損壞慧眼而不見真實性者，見蘊、界、處的自性時，見蘊等的體性為世俗，如同有翳人所見毛髮。諸佛永離無明習氣所知障，如同無翳人不見毛髮的方式，而見蘊等自性之境，此即諸佛的勝義諦也。

5.設作是念：如無翳眼不見毛髮等相，諸佛亦應不見無明染心所顯的蘊等世俗法，是則諸法應皆非有，因為凡有者佛必見故。若無蘊等世俗法亦應無佛可成，因為初發心的補特伽羅，有無明染故。

6.答曰：無過，佛智了達所知略有二方式：謂了達勝義諦的所知，及了達世俗諦的所知。

(a) 初謂，以不見蘊等世俗的顯現而了達彼等的真實性。

(b) 次謂，諸佛不可有不顯而知的疏知（推理），必是顯現而知。故於盡所有智，是以境和有境二顯的方式而知也。

7. 諸佛之盡所有智，非以無明習氣所染後顯現蘊等，而是於其餘補特伽羅無明所染之識上顯現（蘊等），於佛亦應顯現，因為彼顯不可無，若彼世俗法為有，則必為盡所有智的所緣故。有翳人所見毛髮，眼無翳人雖不可見，然不必無彼顯現，此與佛不同也。

8.未斷盡二顯迷亂習氣以來，緣如所有與盡所有的現量，不能同體，根本、後得各別緣量，故一剎那智不能雙緣彼二。斷盡迷亂習氣之後，每剎那智皆是二智同一體性，且相續不斷，故於一時緣二所知，不須各別來用，故論說：「雖一剎那智，周遍所知輪。」

9.又彼二智雖是同一體性，觀待二境有二種不同智的方式，亦不相違，是為諸佛世尊的不共法。

(a) 有說「佛智唯一真實性之智，盡所有智是所化者的相續所攝，不是佛心所有」，是謗諸佛盡所有智。

(b) 有說「如所有智亦不是佛心所有」，是俱謗二智也。更有餘義，果位當說。

10 若作是念：滅盡一切二顯行相的自性，豈非無可見，諸佛云

何見勝義諦耶？

11 答：於真實性之見前，二顯皆滅，故以不見二顯的方式，然以無可見的方式，名曰見，此謂以如所有智，現見蘊等的真實性故，以及蘊等於彼見前不成，即是蘊等的真實性故，並須以不見蘊等的方式，見蘊等的真實性也。

12 《入中論》說：「不觸所作性法，唯現證自性，由覺真實故曰佛陀。」此說諸佛見勝義智不觸「有法」，唯覺法性，與說「不見蘊等乃見蘊等的真實性」，同一道理。

13 經說：「無見是最勝見」，義亦不是說「全無所見名之為見」。是如上說，「不見戲論」立為「見離戲論」。故見與無見不是指一事由。

14 如《般若攝頌》說：「不見諸色、不見受，想無可見、不見思，若心意識都無見，如來說此『見法』。有情自言『見虛空』，觀彼虛空如何見，佛說『見法』亦如是，見非餘喻所能說。」

(a) 此說不見者為「五蘊」，見者為法，此法即「真實性」，如說「誰見緣起彼即見法」也。

(b) 虛空喻者，謂唯遮質礙。

(c) 見彼者，謂若有所遮質礙，理應可見然不可見。此所見即虛空，不見即質礙。

(d) 若非如是喻而見，如見藍色為喻而見真實性者，是末句所破也。

15 為證以不見為見，引《入二諦經》說：「天子！（a）若勝義中，勝義諦是身語意所行境的自性者，則彼不入勝義諦數，成世俗諦性也。天子！（b）然勝義中，勝義諦超出一切言說，無有差別，（c）不生，（d）不滅，（e）離於能說、所說、能知、所知。」

(a) 第一段經義，謂勝義諦於見勝義之智前，若非以不見蘊等世俗的方式而見，而如蘊等是身語意所行境者，則現見真實性之智前，未離戲論，故不是勝義諦，反成世俗的戲論。如是證知以不見的方式而見。

(b) 第二段經義，言現見勝義智之前，勝義諦無差別者，謂無眾多不同的差別也。

(c) - (e) 其他三句易知，於彼見前離說能、所說，亦易解。

16 現見真實性之智，雖可立為勝義智，及勝義諦是彼所知，然與「於彼智前離能知、所知」，亦不相違，因為能、所二者，唯於名言識前乃安立故，喻如比量理智雖可立為能知心，及勝義諦可立為所

知境，然「心境的能所二者，不是就彼智而立」也。《入二諦經》又說：「天子！勝義諦者，乃至超過具一切最勝行相、一切智境。不是如所言勝義諦，一切諸法皆是虛妄、欺誑（所成）之法。」

（a）「境」字以上，明勝義諦超過一切智境。

（b）以「不是如所言勝義諦」，即明超過彼境的方式。

（c）如說「此是勝義諦」，隨逐此言的分別，便各別現起心、境二顯。若一切智中如所有智有如是顯現的方式，彼必超過此境，以一切二顯之法，皆是虛妄、欺誑之法，故唯見真實性的不欺誑智前，全無彼法也。

（d）此等一切，皆是「現見真實性之智前不見蘊等世俗」的佐證也。是故現見真實性之智前，實事、無實等一切二法的戲論皆非有，因為彼諸戲論的自性皆不可得故。

17 由是當知，說真實性時，唯諸聖者乃是親證之量，餘非聖者皆非親證之量，故破他生是約聖者之見勝義智前，不是以世間妨難也。

第十一章、全無自性生

一、破自相有

頌曰：若謂自相依緣生，謗彼即壞諸法故，
空性應是壞法因，然此非理故無性。

1.〔若自相有，聖根本智應是壞實事的因〕：如同論說：「全無少法以自性生，決定須許此義」，說「決定須許此義」為合理，不可倒說「此宗全無所許」。

2.若不爾者，若謂：「色、受等自相，係以自之體性所成的自性，是依因及緣而生，則瑜伽行者現證諸法自性空時，將以減損實事自性的方式而證空性，因為需以根本智不見色等，而諸實事若以自相有，根本智應見，然實不可見故；此時諸實事應無，若無者，諸實事於入根本智前原有，入後成無，應是破壞。是故根本智是此破壞之因，如錘等是擊壞瓶等之因，見空性也將是破壞和減損實事自性之因。」

3.答：彼不合理。是故諸實事不是以自相有，故於一切時，勿許有自性生。

4.許有自相生的中觀師（指自續師），計「自相有而不是真實有」的理由，雖救說：「色等以自相有，不必為現見真實性的聖智所見。」

5.答：「以自相有」即成「真實有」，前已解說，後將以理復破，故不能救也。

6.《入中論》於此處引《寶積經》說：「復次，迦葉！中道正觀諸法者，不以空性令諸法空，諸法性是空性。」無相、無願、無作、無生、無起，《經》亦如是說。

（a）此說：諸法若有以自相有的自性，則諸法不是從自方空，故經說「諸法性是空性」則不應理。

（b）倘若不破除從自方以體性有，須以他空而說空，則違經說「不以空性令諸法空」，故以中道觀察諸法自性時，宣說諸法從自方以自性存在空。

（c）此經亦破唯識宗所說：「依他起以自相存在不空」、「無能取、所取異質，說名為空」。

7.《四百論》說：「願我得涅槃，非不空觀空，佛說是邪見，不能得涅槃。」《中論》亦說：「大聖說空法，為離諸見故，若復見有空，

諸佛所不化。」此等即是解前《經》義。

8.有說：「所說諸法以自體性空之義如是，然『瓶不以瓶空而以諦空』，是他空義；『瓶以瓶空』是自空。」

9.答：極不應理，若瓶以瓶空，則瓶上應無瓶；自法上無自法，他法上亦無自法，則瓶應成畢竟無，餘一切法皆應如是（成畢竟無）；作是說者亦應非有，並「此是空，此是不空」等說之建立，應皆無有。如斯之空，有說是正確者，有許是「斷空」者，彼俱未知，諸佛菩薩數數宣說緣起，遠離常、斷二邊之義；此外成為外宗，尤其說：「一切世俗諦，皆須決擇自以自空」後，復許「彼是斷空」者，極不應理，因為於四宗義知該見為斷見，絕無於自心續生彼見者故。

說明：遠離常斷二邊：色等，應不以自相有，因為是緣起故。

10「所破事無所破的體性」及「所破事以所破空」，其空相同。(a)「諸法以自相空」，是「自之體性空」義，(b)其餘的空之方式，不是自之體性空。此中理由，調(a)以正量成立前空的方式，乃至正量的作用未失之時，其由宗派妄執彼事（如色等）為真實有的增益，定不得生。(b)若以正量成立後空的方式，乃至正量的作用未失之時，則起宗派的真實有增益會生起（不相違）。

說明：「色等，應不以自相有，因為是緣起故。」所破事是色等，所破是「色等以自相有」。

11〔若自相有，名言諦應堪正理觀察〕：問：「以無勝義生故破自、他生，然色、受等法是二量（現比）所得，應許彼等自性是從他生。若不許爾，如何說有二諦？應唯一諦，故定有他生。」

(a)此中敵者，許「勝義無生，及名言他生」，故是中觀自續師。

(b)言：「若於世俗不許自性生的他生，應唯一諦」者，義謂若於世俗無自相生，則無正世俗，是時無世俗諦，故應唯一勝義諦也。

說明：中觀自續師認為諸法以自相有，因生果時，因和果不同，是以自相有的因生自相有的果，故是自相有的他生。應成師和自續師都許「勝義無生，及名言他生」，但是應成師認為勝義無生是指自相無生，自續師則是自相有生。

12 答：此實如是，於勝義中非有二諦，如《經》說：「諸比丘！勝諦唯一，謂不欺誑法：涅槃也。一切諸行皆是虛妄：欺誑之法。」

(a)此等義說：自宗所許的「諦」義，謂不欺誑。不欺誑之諦唯一，故曰：「此實如是。」

(b)言「於勝義中」者，謂於見真實性之智前，無有世俗、勝

義二諦，謂於彼智前「唯一」勝義諦故。

(c) 言「勝諦」者，謂勝義諦。

(d) 於彼智前無世俗諦，謂欺誑法。

(e) 總之，若諸法以自相有，則諸行不成虛妄欺誑之法，無世俗諦故，無有二諦；而於無自相有之宗乃有世俗、勝義二諦。

說明：若諸法以自相有，則諸法都是真實存在，都是裡外合一，都是勝義諦，因而沒有世俗諦，只成一諦了。

13 設作是念：前經說：「唯一涅槃是諦，餘諸行是虛妄」，故諸有為法不是以自相有，然涅槃勝義諦寧非以自相有耶？

14 答：此之「諦」者，經說為「不欺誑法」，故是「不欺誑」義，而不是「以自相有之諦」。由說「一切諸行皆是虛妄：欺誑之法」，亦可證知前所說「諦」是「不欺誑」之義也。

15 《六十正理釋》亦說：「如有為法顛倒顯現，欺誑愚夫。涅槃勝義，則不如是顯現欺誑，故說涅槃是諦，餘不是諦。」故定應許，分諦、不諦二者，是欺誑、不欺誑之義。

16 《六十正理釋》說「涅槃於世俗為諦」者，義謂於世俗前，安立涅槃勝義之諦為有，不是許涅槃於名言中為諦實也。

17 如是，世俗諦是悟入勝義諦的方便，如世人安立名言不觀察自生、他生，中觀師亦作如是許。

說明：如世人說：「雞生蛋」或「蛋生雞」，沒有爭議。但若提昇到「先有雞或先有蛋」時，是另一層次的考察。「雞中有蛋或蛋中有雞」，也是另一層次的考察。

頌曰：設若觀察此諸法，離真實性無可得，

是故不應妄觀察，世間所有名言諦。

1. 設若觀察此色、受等法（實事），「為從自生？為從他生？」等，則唯見真實性，勝義無生、無滅，離真實性外，無有「生等」可得。

2. 是故世間名言諦，不應觀察「自、他生」等。唯如世間人所見：「由此有故彼法生」等，進入於餘世間人依賴名言之門，則應受許；提婆菩薩說：「如於蔑戾車，餘言不能化，世間未繫名，不能教世間。」

3. 《中論》亦說：「若不依名言（俗諦），不得第一義，不得第一義，則不得涅槃。」《回諍論》說：「若不許名言，我等不能說。」此中所言觀不觀察，是說觀不觀察真實性。

4.此復了知齊何觀察是觀察真實性，最為切要，故當略說。

5.應成派說：若唯假名（名言安立）猶嫌不足，如說「芽生」，必須尋求此假立義（安立的安立物），「為從自生？或從他生？」等，即安立為觀察真實性。是故與世間言說：「從何處來？向何處去？」及言「在內？在外？」等之觀察，極不相同。

6.自續諸師：唯彼觀察，猶不立為觀真實性，要如前說，觀察「於識顯現增上安立為有？或不是由彼增上安立，而是由彼義（安立的安立物）的住理而有？」

7.如是觀察乃是觀察真實性，謂以確認所破不同的關鍵，觀察真實性的界限，亦不相同，有此二派。

8.有未解此義者，妄謂：「譬如，此處天授實不曾來，誤彼已來，次審觀察為來、未來，乃知其未來。凡一切不觀察的建立皆是顛倒，觀察的建立乃不顛例。」

9.答：此不是中觀、因明之義，因為彼二者於不觀察的建立，有甚多以正量成立之事故。餘處已廣說，故不繁贅。如是當知，若以觀察真實性的正理觀世俗法，則一切世間的名言，皆當失壞。

頌曰：於真性時以何理，觀自他生皆非理，
彼觀名言亦非理，汝所計生由何成。

1.〔若自相有，應不能破勝義生〕：如是於一切法上破實執時，其執名言諦為真實有者，驚惶失措，大聲呼曰：「以自相有的實質，為染淨的縛解之因，須有『生』也。」

2.彼雖作是說，亦唯存空言。何以故？

如是觀真實勝義時，以正理觀察色等自生、他生皆不應理，如是即以彼理觀察名言，亦不應理，故汝所計的自性生，為以何量成立？應無正量成立也。是故，以自性生於二諦俱無。汝雖不樂亦定當受許也。

3.其以觀真實性正理，於名言中所破的「生」，在接續文中謂「實質的自性之生」，在結文中則如上說，故皆是於所破上加「以自相生」的簡別，不是破一般的「生」，因為於名言義不可作勝義的觀察，已數宣說故。

4.若以觀察真實性的正理，不能於名言中破以自相生，應許亦不能破勝義生。僅以自相有，即成真實有，故加不加「於名言」簡別，都無差別。

5.如是於所破上，加「以自相、以自性、以自體性」等簡別者，於佛經中及龍樹師資，並此論師之論中，數見不鮮。破彼等時，有一類（自續）中觀師亦是敵者，如前已說。

6.《顯句釋》亦說：「此唯應如是許，若不爾者，寧非世俗亦具正理。以是則成真實性，不是世俗法。」

(a) 唯以假名猶覺不足，必要觀察假立之義，而破安立名言之義，如是成勝義有，不是世俗有。

(b) 此是對不許色等勝義有，而許世俗有者所出過難。

(c) 此復不是對實事師，故是對中觀自續師，極為明顯。

7.（月稱）論師又說：「有謂聖者言『非自、非從他』等破生者，是破能取所取異質的遍計所執之生等，不是破依他起真實有。如是解釋，無正因不能成立，作是說者，唯應再考察。」

(a) 此中敵者，先覺有說是安慧論師者，然安慧論中全無彼說。

(b) 《四百論廣釋》（No.3865，月稱造）說：「護法論師釋《四百論》作唯識解」，如是配合為宜。

8.若爾，將甚深經義作唯識解者，於龍樹論義如何釋？

(a) 世親菩薩等之論中，未見解釋龍樹菩薩的論義，唯《釋正理論》（No.4061，世親造，即《釋軌論》）等皆依《解深密經》，釋《般若經》為不了義，應如是釋，因為未有破龍樹諸論者，若如言解釋，則《般若經》亦應如言解釋；若說彼言為不了義，則須將彼義作唯識釋故。

(b) 然說「一切諸法不是勝義有、不是自相有」，此如言義，合理成立，無能違害故，不可解釋為不了義而有密意，說「唯應再考察」，謂於如言義，舉無量能立，於相違品出無量詰難，即是成立彼教義不可引作別解也。

二、釋妨難

頌曰：如影像等實事空，觀待緣合非不有，
於彼本空影像等，亦起具彼行相識，
如是一切法雖空，從空性中亦得生。

1.問：若以自相有之生，於二諦都無，應無「色等」，而於世間，眼等識應不可見色等體性。若不爾者，眼等識應亦見兔角，因為理相

等故。

2.答：實事空，調虛妄（假）的影像等、谷響等，依待明鏡、容貌、空谷、發聲等因緣合集而生，是世間共許也。於彼世間共許中，如同從虛妄的影像等，生具彼影像等行相的眼等諸識，從虛妄的影像，生具虛妄行相的識，如是一切實事，雖皆以自相空，然以自相空之因，亦得生以自相空之果。

說明：譬如，眼前所見的螢幕上的「人像」是有，而眼前螢幕內並無「活人」。「武則天影像」是有，螢幕內的「活武則天」則是無。螢幕內的「武則天」雖是假，但是仍然有其功能和因果的作用。肉眼所見的「色處」是有，而肉眼所見的「以自相存在的色處」則是無。從「影像」生「緣影像的眼識」時，影像是因，緣影像的眼識是果，因與果是體性相異。

3.此說從影像生緣影像的眼識，故知影像亦是實事，且與內識體性相異，故是外境，又是眼識的所緣緣，故許為色處。二月、毛輪、幻相、谷響等，應知亦爾。

(a) 於「錯亂根識所顯的容貌、二月、毛輪等」，與「於現前無錯亂的五根識上所顯的以自相有」相同。

(b) 「容貌等本來非有而顯為有」，與「自相無顯為自相有」相同。

(c) 「影像與谷響等」，與「色、聲等」相同。

(d) 以是如同「色等五境自相有不可立為外境，然顯為自相有的色等則可立為外境。」如是「影像等不可立為是容貌等外境，然影像等則可立為外境。」

(e) 故彼二法可否立為外境相同。

(f) 影像是「唯以容貌空」的虛妄（假）義，世間老人全未學習空性的教理者，亦能了知，故說「瞭解彼義，是一種粗淺理智」，不應道理。

4.問：若爾，雖已成立世人所說的影像虛妄（假有），仍不成立中觀成立的虛妄，前者如何為後者喻？

5.答：此舉影像等喻，是舉世間已成立者為喻，不是以中觀已成立的虛妄為喻。

(a) 此復如同影像顯似容貌，不能分別「此分顯似容貌，彼分不顯似容貌」，雖一切分顯似容貌，如顯而空，然依於自因而生亦不相違。

(b) 取此為喻，成立青色顯似自相有，亦不能分別「顯、不顯自相有的二分」，如是顯現雖一切分皆如顯而空，然自從因生，亦能生果，都不相違。

6. 謂能知影像顯似容貌，雖一切分如顯非有，然能安立影像不無，則亦能知青色顯似自相有，雖一切分如顯非有，然能安立青色是有。

7. 以精細慧辨色等上有「破此、不破此」的二種，從影像喻上而分，是求中觀見者必不可少之事，故不應略知便足也。《入中論》亦說：「若知影像自性無的因果建立，誰有智者，由見有色受等不異的因果諸法，而定執為自性有耶？故雖見為有，亦無自性生。」

8. 如是「唯有」與「自性有」、前說「有生」與今說「無自性生」，故明說「生」與「自性生」二者的差別；若不能分彼等差別，說實事是有，便計為自性有；說自性無，便執為絕無，終不能出增減二邊。《四百論釋》說：「如實事師乃至說彼法有，便計自性有。若時捨離自性，便執彼法畢竟非有，如同兔角。如此執著不出二邊，終難合理。」

9. 以是當知，由自性無故離一切有邊；由能安立自性無的因果故離一切無邊，是佛護、月稱解釋聖者意趣的特別法，故善分別二種有義與二種無義，極為切要。以影像喻決擇彼義，如《父子相見會》說：「如於明鏡中，現無性影像，大樹汝當知，諸法亦如是。」餘虛妄（假）喻的「喻義配合」的方式，亦應如是知。

三、易離常斷二見的功德

頌曰：二諦俱無自性故，彼等非斷亦非常。

1. [於二諦破自性生，易離常斷二見的功德]：由一切法如同影像以自性空故，於勝義及世俗二諦之中俱自性無故，色等法不是自性有之常，亦不是斷。

(a) 言斷者，如「芽時種滅」，於無時所說之斷，《中論》說：「先有而今無，是則為斷。」

(b) 此說先計自性有之法（實事），後時為無或滅的無常，皆是斷見，因為凡計諸法自性有已，隨計彼法為常、無常，皆是隨常、斷二邊的邊見故。

2. 《入中論》此處引《中論》說：「如佛世尊化一化人，彼復化

一化人，作者、作業與彼相等，謂是顯示從無自性（的因）生無自性（的果）。」如是於自性無安立一切能作所作，無斷見失。

3.若於世俗不破自相有，則不能通達微細無我；最微細的常斷二見，亦難令不生。故能盡離一切常斷二見，是於世俗中破彼自相的功德。

4.若能於世俗破自相有，非但不墮觀待勝義的常斷二見，亦必不為觀待世俗常斷二見之所染汙，故有易離常斷二見的功德也。

第十二章、空性的差別

一、略標空性的差別

頌曰：無我為度生，由人法分二，
佛復所依化，分別說多種。
如是廣宣說，十六空性已，
復略說為四，亦許是大乘。

1.今為宣說空性差別，諸法以自性無的無我，佛說為二，謂人無我，及法無我。

(a) 此二分別之理，不是於「根由」人和法上，所無的「我」有所不同而分為二，因為所無的「我」，同是「以自性存在」(自性有)也。是故，是以根由有法：「蘊等法」與「補特伽羅」的差別而分也。

(b) 何故宣說彼二？為度二乘眾生解脫生死故，說人無我；為度菩薩眾生得一切智智故，說二無我。

2.如前所說，聲聞、獨覺雖亦能見緣起實性，然彼不能由無量門，經無量時，圓滿修習法無我義，僅有斷除三界煩惱種子的方便，彼等圓滿修習補特伽羅無自性的人無我，無以無邊道理破除補特伽羅是真實有的智慧，雖圓滿修煩惱種子的對治，然未圓滿修所知障的對治。

3.如是二種無我，世尊復依所化種種意樂，分別說為多種，如《般若經》中，已廣宣說十六空性的差別，復略說為四種，亦許彼等即是大乘。如是略分為二，中分為四，廣分為十六種，如《般若經》(卷第五十一)說：「復次善現！菩薩摩訶薩大乘相者，謂(1)內空、(2)外空、(3)內外空、(4)空空、(5)大空、(6)勝義空、(7)有為空、(8)無為空、(9)畢竟空(藏文為離邊空)、(10)無際空(藏文為無前後空)、(11)無散空、(12)本性空(藏文為自性空)、(13)一切法空、(14)自相空、(15)不可得空、(16)無性自性空(藏文為無實的體性空)。」

4.廣說十六空已，復說四空，如說：「復次善現！有性由有性空(藏文為實事者以實事空)、無性由無性空(藏文為無實者以無實空)、自性由自性空(藏文為自性者以自性空)、他性由他性空(藏文為他的實事者以他的實事空)。」又說此諸空性，名為「大乘」。

5.若空、不空，都無少許以自性存在，如是空性的各別行相，唯

約世俗有而說，如《中論》說：「若有不空性，則應有空法，實無不空法，何得有空法。空則不可說，非空不可說，共不共叵說，但以假名說。」

(a) 前數句明以體性有品皆不可說。

(b) 末句明所安立事於世俗有。

二、廣釋十六空

頌曰：由本性爾故，眼由眼性空，
如是耳鼻舌，身及意亦爾。
非常非壞故，眼等六內法，
所有無自性，是名為內空。

1.〔內空 A〕：內法眼等六種以自性成就無，是為內空。

2.復次，眼者，眼以自體性存在空，因為眼的自性是以自體性存在空故。如眼所說，耳、鼻、舌、身、意，當知亦爾。

3.如是空的理由，謂眼等諸法（實事），於勝義中，非常與非壞故。

說明：應成師主張：「眼等諸實事，以自性空，因為於勝義中非常與非壞故。」眼等是非常，眼等不是非壞。於勝義中常，指「常以自性有」，於勝義中壞，指「壞以自性有」，此為「無」。

4.此中跋曹譯為：「此中非常，謂不捨自性也，此復暫住即滅，故非壞之故。此謂若法具有自性，定非常住及非壞滅。」此譯錯誤，因為若如是者，「因」應遍於「所立法的異品」故。

說明：論式「孔子，應是人，中人故」中，所立法是「人」，所立法的異品是「不是人」。若對方以為孔子不是中人，則有破式「孔子，應不是亞洲人，不是中人故」，此時所立法是「不是亞洲人」，所立法的異品是「亞洲人」。

5.拿措譯為：「若法（實事）以自體性有，則應是常住或失壞」，極為善哉。故前譯為遮詞，定有誤也。

6.《入中論釋》中將頌譯為：「由是常住性，及非不壞故。」而後解釋說：「若眼等有自性，自性無變、無壞，則彼等亦應無變、無壞，然彼不爾，故彼等皆無自性」，亦不應理，因為若如是者，於此「無壞」應言「有壞」，此與經說「非壞」相違也。又：「此中非常，

謂不捨自性」句，應如拿措所譯：「常，謂不壞之性。」

7.若謂：既破常住，則眼等法本位暫住，後即壞滅，當是真實。

8.答：為破此執，故說「非壞」。總謂「若常、無常皆非真實」。《二萬光明論》，更有異解。

9.〔所許自性〕：諸法的自性，如《中論》說：「性從因緣出，是事則不然，性從因緣出，即名為作法。性若有作者，云何有此義？性名為無作，不待異法成。」

10 問：龍樹菩薩論中，所說不從因緣生的自性，如是自性是菩薩所許否？

11 答：許！如薄伽梵說：「若佛出世、若不出世，諸法法性恒常安住。」所說法性是有。

12 問：此法性為何？曰：即眼等的自性。

13 問：眼等自性為何？曰：即眼等的不造作、不待因緣而生，謂是離無明翳的淨慧所通達的體性。

14 有計此論師「不許勝義諦與法性」者，及計「若離無明染，全無智」者，此文已善破訖。

15 問：有此法性耶？曰：誰說此無？若無此性，則諸菩薩復為何義，修學波羅蜜多道？謂若無勝義諦，則無由通達彼諦而到究竟。若無究竟，則修彼道徒勞無益。然諸菩薩，實為通達法性與到究竟故，而勤修習百千難行。

16 此即顯示，若計「法性」的勝義諦不是任何心（智慧）之境，而復修學無量難行，乃最鈍根。此如《寶雲經》說：「善男子！當知勝義者，不生、不滅、不住、不來、不去，不是諸文字所能詮表，不是諸文字所能解說，不是諸戲論所能覺了。善男子！當知勝義不可言說，唯是聖智各別內證。善男子！當知勝義，若佛出世、若不出世，為何義故，諸菩薩眾剃除鬚髮，披著法服，知家非家，正信出家；既出家已，為證得此法性故，勤發精進如救頭然，而不放棄。善男子！若無勝義，則修梵行徒勞無益，諸佛出世亦無有益。由有勝義，故諸菩薩，名勝義善巧。」

(a)「不可言說」與「不是諸戲論所能覺了」者，是說以無分別智親見勝義，以言說、分別心不能覺了之境，而不是說全不能知。

(b) 既無勝義諦有諸妨難，則反顯為有，前文亦說是有。故妄分判無與非有的差別，是自顯智慧太薄弱也。

(c) 跋曹譯本多作「若佛出世、若不出世，為何義故。」

(d) 拿措譯本則作：「若佛出世、若不出世，勝義不失。」，與《入中論》前文引《經》：「若佛出世、若不出世，諸法法性恒常安住。」極相符順，故為善哉。

17 外曰：嗚呼噫嘻！既不許少法是以自性存在，忽許無造作、不待他成的自性，汝誠可謂自相矛盾者！

18 答：是汝未了《中論》意趣，因為此中意趣，若愚夫所取：眼等「緣起體性」，即是眼等的「自性住理」，如是以顛倒心亦能現證彼自性故，則修梵行應成無義，然眼等緣起，非是「自性住理」故，為證彼義（自性住理）而修梵行也。謂所破自性，是破眼等即是住理；所許自性，是許眼等的法性為自性；故破「諸法自性有」，與許「諸法的法性的自性」，全不相違故。

19 如是法性，亦是依世俗諦，唯名言有，說為「無所造作、不待他成」。

20 愚夫通常心不能見的「法性」，即為自性，唯許此是世俗有；而於勝義，實事及無實皆不是以自性存在，因為以自性存在寂滅故。

21 非但龍樹菩薩許有此法性自性，亦能令敵者許有此義。

22 故辯論的究竟，即立此「自性」為自他共許也。故應確分「自性」與「以自性存在」也。

23 有計「熱等為火等自性住理」者，畢竟非理，因為熱等以緣生性造作故，是依於因緣而生的存有故。

24 說「眼等無所造作、不待因緣」，也不應理。

25 跋曹譯為：「言彼中者，謂以此執為最勝的非真實有故，於世俗中明如是行相之義故。」拿措譯為：「此中謂『執勝性』無故，於世俗中，如義成立故。」

(a) 譯為「此中謂」較為妥善。

(b) 餘義謂：實執所著之境非真實有，於世俗中則明有造作及觀待於他的行相義故。

26 由此所說龍樹菩薩許有「自性」，則《法界讚》中：「盡其佛所說，顯示空性經，皆為滅煩惱，非失壞此界」，說顯示空性之經，唯是滅壞實執煩惱的所緣，破此所緣而顯的空，是如來界，不是說沒有如來界，應如是了知。

27 此言「眼等以眼等空」者，(a) 是顯眼等以自性空；(b) 非如聲聞部，說眼等由離「內的作者我」故空。(c) 亦非如唯識，謂眼以二取異質空，眼等以自體性有而不空，由此一法無彼一法，說名空性。

頌曰：由本性爾故，色由色性空，
聲香味及觸，並諸法亦爾，
色等無自性，是名為外空。
二分無自性，是名內外空。

1.〔外空 B〕：心續所不攝的「色等六境」，以自性空的自性無，名為「外空」。

2.外色由色自性空，即彼色的自性故。聲、香、味、觸、法，性空之理，當知亦爾。

3.此空及餘空，經說：「非常、非壞。」如前內空時所說，應當了知。

4.〔內外空 C〕：心識相續所攝根的「根依處，如空腔」，是心識相續所攝而諸根所不攝，故是內外法。此法的自性無，名內外空。餘義如上。

頌曰：諸法無自性，智者說名空，
復說此空性，由空自性空，
空性的空性，即說名空空，
為除執法者，執空故宣說。

1.〔空空 D〕：內外諸法，如前所說是自性無，善巧真理的智者說為自性空性。內外諸法的自性空性，復許以空性的體性或真實有而空也。

2.如是空所依事：「空性」上的空性，此即說名空空。

3.說「空性以真實有而空」者，是為遣除執實者，執空性或法性為真實有，故《般若經》宣說空空。《出世讚》亦說：「為除諸分別，故說甘露空，若復執著空，佛說極可呵。」

4.有說唯遣除真實有，名勝義諦，然執彼（勝義諦）為真實有。

5.有說非唯遣除所遮，要如青、黃各自成就，乃是法性，復是真實有。

6.如是二種說法，俱是佛所呵責也。

頌曰：由能遍一切，情器世間故。

無量喻無邊，故方名為大。
如是十方處，由十方性空，
是名為大空，為除大執說。

1.〔大空 A〕：離東、西等方，別無情器世間，由「方」能遍一切情器世間故；以及修慈等四無量時，緣十方所遍一切有情而修，從所緣門立為無量故，十方以無有限量的譬喻，如是修行亦無邊際，無有限量，故「十方」名大。

2.如是東、西等十方，即由十方自性空，此名大空。是為遣除執諸方「大」為自性有而說。

3.邪執諸方者，如勝論外道，執「方」為常住的實質。

頌曰：由是勝所為，涅槃名勝義，
彼由彼性空，是名勝義空，
為除執法者，執涅槃實有，
故知勝義者，宣說勝義空。

1.〔勝義空 B〕：勝義的「義」字，(a)有指「所為」，如說：「此中有義」；(b)有指「所知」，如說：「五義。」

2.今此勝義，是說「涅槃法身」，因為涅槃是最勝的所為故。

3.此法身，由彼自性空，名勝義空，是為遣除執實法者，妄執涅槃法身為真實有的妄執，故了知勝義的佛陀，宣說勝義空。

頌曰：三界從緣生，故說名有為，
彼由彼性空，說名有為空。
若無生住滅，是法名無為。
彼由彼性空，說名無為空。

1.〔有為空 C〕：從因緣生，故說三界名為有為。
即彼三界，由彼自性空，說名有為空。

2.〔無為空 D〕：若法無有「生、住、異、滅」，是名無為。
即彼無為，由彼自性空，說名無為空。

頌曰：若法無究竟，說名為畢竟，

彼由彼性空，是為畢竟空。

1.〔畢竟空 A〕：若執常斷一邊，即墮險處，說名「邊」，不是指「無為法為常法；阿羅漢斷絕業力生死相續」如是執，為「邊」，故當分別「所治品險處的常斷」，與「唯常斷」的差別也。

2.若於何法，不墮入邊執見的常斷二邊，即說名「離邊」。

3.即彼離邊（畢竟），由彼離邊（畢竟）自性空，是為畢竟空（藏文為離邊空）。

4.如《三摩地王經》說：「斷除有無與淨不淨二邊，亦不住中間。」

5.如是為了斷除執「離邊的中」為真實有，故說此空，如唯識師遠離自宗所說常斷二邊，許彼中道以心為真實有。

頌曰：由無初後際，故說此生死，
名無初後際，三有無去來，
如夢自性離，故大論說彼，
名為無初際，及無後際空。

1.〔無際空 B〕：如說：此前非有，自此乃有，是為初際。如說：此後便無，是為後際。由生死無彼二際，故說生死名曰無際。

2.往來無自性，三有猶如夢事，由彼三有自性遠離，故《般若大論》，說彼名為無初後際空（藏文為無前後空）。

頌曰：散謂有可放，及有可棄捨，
無散謂無放，都無可棄捨。
即彼無散法，由無散性空，
由本性爾故，說名無散空。

1.〔無散空 C〕：散謂散、佈；無散謂不可捨，以彼自體，任於何時都不能棄，即不能棄捨的大乘。

2.無散法，由彼無散自性空的空性，說名無散空，因為彼空性即無散法的自性故。

頌曰：有為等法性，都非諸聲聞，
獨覺與菩薩，如來之所作。

故有為等性，說名為本性，
彼由彼性空，是為本性空。

- 1.〔本性空 D〕：有為等的法性，說名自性（本性），因為彼有為等的法性，都不是聲聞、獨覺、菩薩、如來所作，本來如是安住故。
- 2.即彼自性由彼自之體性空，是為本性空（藏文為自性空）。
- 3.問：於空空時豈非亦說此義？
- 4.答：前所說者，是為破「內外諸法的空性，以考察真實性的理智所成，計為真實有」。今此說者，是為破「非由他所作的自性，計為真實有」。故無重複之失。
- 5.若能了知，於法性上雖有此二疑難，然皆能破真實有，故不相違，則計「勝義諦不是任何智慧所能通達」的邪分別，皆可息滅也。

頌曰：十八界六觸，彼所生六受，
若有色無色，有為無為法。
如是一切法，由彼性離空。

- 1.〔一切法空 A〕：一切法，謂眼等所依六根之界，眼識等能依六識之界，色等所緣六境之界，如是十八界；眼觸乃至意觸等六觸，六觸為緣所生六受，及有色無色、有為無為等諸法。
- 2.如是一切法，即由彼自性遠離而空，是為一切法空。

頌曰：變礙等無性，是為自相空。

- 1.〔自相空 B〕：色蘊的義相（自相），謂變礙，「等」字含攝乃至一切相智（種智）的一切染淨諸法各自的義相。
- 2.此等實事以自己之體性存在是為無有，此是自相空。

頌曰：色相謂變礙，受是領納性，
想謂能取像，行即能造作，
各別了知境，是為識自相。
蘊自相謂苦，界性如毒蛇。
佛說十二處，是眾苦生門。
所有緣起法，以和合為相。

1.〔因法自相〕：何為色等的自相？色者，具有變礙之相，如《經》說：「諸比丘！由有變礙，名色取蘊。」

說明：《大般若波羅蜜多經》卷第五十一說：善現白佛言：「世尊！云何自相空？」佛言：「善現！自相謂一切法自相。如變礙是色自相。領納是受自相。取像是想自相。造作是行自相。了別是識自相。如是等，若有為法自相、若無為法自相，此自相由自相空。何以故？非常非壞，本性爾故。善現！是為自相空。」

2.此諸自相，是指內涵意義，而不一定周延，是標舉各各自性的主要者而說。

3.受者，具有苦、樂、捨三種領納之性。想者，執取青、黃等外像與苦樂等內像的差別；像為境的細差別。行者，造作，調除四蘊外餘有為。各別了知色、聲等境，是識的自相。蘊的自相，調苦。諸界之性即自相者，調能令有情執取於輪迴，如同毒蛇提取於他而作損害。處者，佛說「能生眾苦，是苦生門。」此三約輪迴之蘊、界、處而說。緣起的自相，調因緣的和合。

頌曰：施度謂能捨，戒相無熱惱，
忍相謂不恚，精進性無罪，
靜慮相能攝，般若相無著，
六波羅蜜多，經說相如是。
四靜慮無量，及餘無色定，
正覺說彼等，自相為無瞋。
三十七覺分，自相能出離，
空由無所得，遠離為自相，
無相為寂滅，第三相謂苦，
無癡入解脫，相謂能解脫。

1.〔道法自相〕：

- (a) 布施波羅蜜多之相者，身、受用、善根完全放捨之心。
- (b) 尸羅之相者，從無有煩惱的熱惱，獲得清涼。
- (c) 忍辱之相者，不瞋恚，即能忍耐心。
- (d) 精進之相者，攝持無罪的善法，勇悍為性。
- (e) 靜慮之相者，攝一切善法故，於善所緣心一境性。

(f) 般若之相者，不貪著，為趣涅槃，於任何法都不貪著，破實執故。上來所述六波羅蜜多之相，是經中作如是說也。

2.初靜慮等四種靜慮、慈無量等四種無量，及餘空無邊處等四無色定，正智的佛陀說：「具有無瞋恚之相」，因為彼等由離瞋恚乃能得故。

3.三十七菩提分法的自相者，謂能獲得出離解脫。

4.空解脫門之相者，實執所得諸分別垢不能染故，具有遠離之相。無相解脫門者，由相不可得故，具有寂滅之相。第三無願解脫門之相者，於行苦之性正觀為苦，更及以通達真實性之慧觀察諸行的住理，不希願三有盛事，並於出世果位，亦不執為真實有而生希願故，具有苦及無癡之相。

5.八解脫之相者，能解脫諸等至之障。八解脫者：(a) 內有色想觀外色解脫、(b) 內無色想觀外色解脫，此二是阻礙變化之障的對治。

《入中論》的多種書本將第二作內有色想，文有誤失。(c) 淨解脫第四靜慮之相，是為第三，此是樂於變淨色、不樂於變不淨色的雜染的對治。現法樂住之道有二：一、住順解脫道，謂 (d) (e) (f) (g) 四無色等至解脫；二、住寂滅道，謂 (h) 想受滅等至解脫。

頌曰：經說善決擇，是十力本性。

大師四無畏，本性為堅定，

四無礙解相，謂辯等無竭。

與眾生利益，是名為大慈。

救護諸苦惱，則是大悲心。

喜相謂極喜。捨相名無雜。

許佛不共法，共有十八種，

由彼不可奪，不奪為自相。

一切相智智，現見為自相。

餘智唯少分，不許名現見。

1.〔果法自相〕：下文將說的十力者，當知具有善決擇的自性或相，因為具有以善決擇諸境，於諸境上無礙而轉之相故，稱之為「力」。

2.於四立宗，自稱：「於一切所知無有顛倒成正等覺」、自稱：「我已永盡諸漏並諸習氣」、自稱：「我說貪等是障礙解脫之法」、自稱：「勤修地道能盡眾苦」，不見有一敵者能依法立難說「非如是」，怙主（佛）

之此「四無所畏」者，具有極堅定性為相，因為任何敵者不能動故。

3.法、義、詞、辯諸無礙解者，具有辯等無竭無盡之相。

4.與諸眾生利益安樂，是大慈之相。救護一切苦惱有情，是大悲之相。大喜者，具有極歡喜之相。大捨者，具有於此不貪，於彼不瞋，遠離貪瞋，無雜之相。

5.許佛不共法有十八種，具有不被他奪的自相，何以故？因為佛無有不共法的所治品誤失等事，無隙可乘，不能映奪，不能屈伏故。十八不共法，有三六聚：

(a)身無誤失、語無卒暴、意無失念、無不定心、無輪涅異想、無不擇捨，是初六聚。

(b)志欲、精進、憶念、等持、般若、解脫，皆無退失，是第二六聚。

(c)一切身業、語業、意業，智為前導隨智而轉；於過去世、未來世、現在世，無著無礙正智見轉，是第三六聚。

6.「不共」的詞義（訓詁）者，彼諸法唯佛身乃有，餘身非有，故身不共。此等廣釋，如《入中論》中引《陀羅尼自在王請問經》，應當了知。

7.一切相智智，許為具有現見一切所知之相；相智外一切餘知，唯於少分境轉，故不許為「現見一切所知」也。

頌曰：若有為自相，及無為自相，
彼由彼性空，是為自相空。

1.〔自相空總結〕：如是所說，從色乃至一切相智之諸「相」，唯是能標彼諸法的「自之體性」，與正因所破的「自相有」(以自相存在)，有大差別。

2.若有為法的自相，及無為法的自相，彼等自相即由彼自性空，是為自相空。

頌曰：現在此不住，去來皆非有，
彼中都無得，說名不可得。
即彼不可得，由彼自性離，
非常亦非壞，是不可得空。

1.〔不可得空 C〕：現在法剛生後，不能安住；過去已生，其生已滅；未來當生，現尚未生，故三世中皆非是有。

2.已生、當生及現在法，如其次第，於已滅時、未生時及剛生後，都無可得，故說名不可得。

3.彼不可得，由彼遠離以自體性有，非常、非壞，故名不可得空。

頌曰：諸法從緣生，無有和合性，

和合由彼空，是為無性空。

1.〔無性自性空 D〕：諸實事（法）是從因緣生故，從因緣和合所生的體性以自性無，故彼等名曰「無實事」（無性）。

2.此和合生法以體性空，是為無性自性空（藏文為無實的體性空）。

3.〔小結〕：如是所說的十六空，不是因破除真實有的正理不同而分，因為彼一切皆由非常、非壞的正理而成立故。亦不是於一補特伽羅，成立非真實有而分，因為是於「根由」眼等內法之上，若以正量成立為非真實有，則觀餘法時，不須更立別因，即依同一正因便能斷疑故。以是當知，是依一補特伽羅，及依於各別「根由」實執偏盛的各別補特伽羅而分也。

三、別釋四空

頌曰：應知有性言，是總說五蘊，

彼由彼性空，說名有性空。

總言無性者，是說無為法，

彼由無性空，名為無性空。

1.〔有性空 A〕：所謂「實事空」（有性空）的「實事」，是說五蘊，謂非個別說，是總攝而說也。彼五蘊是以彼之自性有空，經說名為「有性空」（實事空）。

2.〔無性空 B〕：若不分為個別，總言「無實」（無性）者，是說虛空與涅槃等諸無為法。即彼無為法，為無實，是以自性有空，名為「無性空」（無實空）。

頌曰：自性無有性，說名自性空，

此性非所作，故說名自性。
若諸佛出世，若佛不出世，
一切法空性，說名為他性。
實際與真如，是為他性空，
般若波羅蜜，廣作如是說。

1.〔自性空 C〕：言自性者，謂法性的自性，因為此自性不是聲聞等所作，實事的住理如是住故。此法性自性，不是以自性有，說名自性空。

2.〔他性空 D〕：若諸佛出現世間、若佛不出世間，一切實事（法）的自性空，即說名為「他之實事」、「他之體性」。「他之體性」的梵語可通三義，謂勝、他、彼岸。

（a）初（勝），謂最勝的真實性。最勝之義，謂常不違越真實性的義相。

（b）第二、「他」者，謂除世間外，是出世無分別智。實事指體性，謂此智所證的對象。

（c）第三、「彼岸」者，彼岸所有是為他之體性也。由超出生死，故名彼岸，即是「實際」，此中「際」者，謂永盡生死的涅槃也。

（d）由不改變真實性的義相，故名真如（真實性）。即此性，由此性具有以自性空之義相的空性，是為「他性空」（他之實事空，即，他之體性空）。

3.自性空等前雖已說，此中復說，亦無重複之過，以此是依中分而說也。

4.此後二空，廣、中二時數數宣說者，因有疑說：「若許法性是實事的本然，常時而有，是無分別智的所量，則應真實有。」為除彼疑而說，故不相違。

5.此中所說空性的差別，與空性的道理，是如《般若波羅蜜多經》中廣作如是宣說也。

四、從科學的角度來看自性空

為了釐清（1）實質有（2）真實有＝真實存在（3）自性有、從自方存在；（4）不是實質有、（5）不是真實有（6）自性空＝不是自性有、不是從自方存在（7）以心增上安立、（8）唯以分別安立等重

要觀念，今特別從科學的角度，以旋轉的三色盤作譬喻，於本書末尾來作說明並作總結。三色盤是在圓盤上分成三個扇形區域，分別貼上光的三原色：紅色、綠色和藍色。當三色盤快速旋轉時就呈現出白色的圓盤。針對這一現象，可以配合佛教不同的宗派思想，作不同層次的解說。

1. 「犢子師」看到旋轉的白盤和靜止的色盤後：

(a) 認為旋轉的白盤和靜止的色盤都是「實質有」。白色有它的質料，紅色、綠色和藍色也各有各的質料。

(b) 認為白盤是「真實有」，色盤也是「真實有」，因為觀察到的現象（白盤、色盤）和觀察者無關（不是以心增上安立、不是分別安立），白色不是來自觀察者的「視覺暫留」，是色盤本身旋轉後本具的性質。

說明：犢子師不知道白色的出現是由於觀察者自己眼睛的「視覺暫留」的結果，誤認為是轉盤自身的性質。犢子師以為白盤不是以心增上安立：白盤是於事義的住理（色盤本身的性質）中有。

(c) 對白盤的理解：（以牛頓的眼光來看色盤，站在巨觀的角度）認為「白盤本身」不受觀測者影響，有從自方存在的性質，是一純客觀的對象，是從自方存在，是「自性有」。同理推知，「色盤本身」也是從自方存在，是自性有。

2. 「有部、經部師」看到旋轉的白盤和靜止的色盤後：

(a) 認為靜止的色盤是「實質有」，紅色、綠色和藍色各有各的質料。旋轉的白盤不是「實質有」而是「假有」，假必依實。

(b) 認為白盤是「真實有」，色盤也是「真實有」，因為觀察到的現象（白盤、色盤）和觀察者無關（不是分別安立、不是以心增上安立），白色不是來自觀察者的「視覺暫留」，是色盤本身旋轉後本具的性質。

說明：有部、經部師同樣不知道白色的出現是由於觀察者自己眼睛的「視覺暫留」的結果，誤認為是轉盤自身的性質。有部、經部師也以為白盤不是以心增上安立：白盤是於事義的住理（色盤本身的性質）中有。

(c) 對白盤的理解：與犢子師相同。

3. 「自續師」看到旋轉的白盤和靜止的色盤後：

(a) 認為靜止的色盤是「實質有」，紅色、綠色和藍色各有各的質料。旋轉的白盤不是「實質有」而是「假有」，假必依實。

(b) 認為白盤不是「真實有」，(同理推知，其組成的各色也不是「真實有」，因為其內各色也可再分解下去)，在未影響到對方(白盤)的情況下，所觀察到的白盤，只和觀察者這一方有關，完全是來自觀察者的「視覺暫留」，「白色」是完全來自觀察者的「視覺暫留」，所以稱之為「以心增上安立」。同理可以推知，色盤的「各色」也是「以心增上安立」。

說明：自續師知道白色的出現，不是來自轉盤自身的性質，是由於觀察者自己眼睛的「視覺暫留」的結果，因而一切法都是「以心增上安立」，都不是「真實有」。白盤是以心增上安立的意思是：白盤不是於事義的住理(色盤本身的性質)中有。但是自續師不知道在觀察對象時，必會或多或少影響到對方，誤以為對方可以純客觀地存在而完全不受影響。

(c) 對白盤的理解：(以牛頓的眼光來看色盤，站在巨觀的角度)認為「白盤本身」不受觀測者影響，有從自方存在的性質，是一純客觀的對象，是從自方存在，是「自性有」。同理推知，「色盤本身」也是從自方存在，是自性有。自續師認為，對沒有「視覺暫留」的人而言，所看到的是轉動的三色盤而沒有白盤的出現，而三色盤本身還是不受觀測者影響，是從自方存在。

4. 「應成師」看到旋轉的白盤和靜止的色盤後：

(a) 白盤不是「實質有」而是「假有」，同理推知，色盤的紅色、綠色和藍色也不是「實質有」而是「假有」，假依於假。

(b) 認為白盤不是「真實有」，(同理推知，其組成的各色也不是「真實有」)，所觀察到的現象(白盤)和觀察者有關，也會影響到白盤，所觀察到的白色是來自觀察者的「視覺暫留」，且此觀測結果是經由影響對方後才得到，稱之為「唯以分別安立」。同理可以推知，色盤的「各色」也是「唯以分別安立」。

(c) 「應成師」對白盤的理解：(以波爾的眼光來看色盤，站在微觀的角度)認為「白盤本身」必受觀測影響而有或大或小的改變，沒有純客觀，沒有從自方存在的性質，是唯以分別安立，不是從自方存在，是「自性空」。同理推知，「色盤本身」也不是從自方存在，是「自性空」。對沒有「視覺暫留」的人而言，所看到的是轉動的三色盤而沒有白盤的出現。對「視覺無礙」的人而言，更將看到三色的組成(如光子等)，同時也看到這些對象都必受觀測影響而有或大或小的改變(現量所看到的是越來越細的有為法，最後體悟出自性空)。

5.自續師和應成師的比較之一：

(a) 自續師認為：諸法是從自方存在（基本設定），並以牛頓的眼光來看色盤後，知道諸法都是於心顯現增上所安立，諸法是「以心增上安立」且不是於諸法的住理中有，不是真實有。住理也是法，一方面也是「以心增上安立」，因而不是「真實有」，一方面是從自方存在，因而不是「唯以分別安立」。所以有「以心增上安立」而不是「唯以分別安立」的住理。例如，原先教室內的白板是白色，室內改以紅光照射時，白板就變成紅板，自續派認為看成紅板是因為紅光照射和觀察者眼睛的緣故，此時的紅板是「以心增上安立」，而原先的白板本身並不受到觀測的影響。

(b) 應成師認為：諸法不是從自方存在（基本設定），並以波爾的眼光來看色盤後，知道諸法都是「唯以分別安立」，都無自體性，並也確認了諸法不是從自方存在。唯以分別安立＝不是從自方存在。例如，原先教室內的白板是白色，這白板已經不是一純客觀的存在，因為觀察出白色時，已經受到白光的撞擊而不是完全不受所影響。室內改以紅光照射時，白板就變成紅板，應成派認為看成紅板不但是由於紅光照射白板和觀察者眼睛的緣故，而且紅板還受到紅光的撞擊而受到影響，白板和紅板都是「唯以分別安立」，始終不是一純客觀的對象。

6. 自續師和應成師的比較之二：

(a) 自續師認為：任何物，如火把、火圈，都是一純客觀的對象，都是從自方存在，都是自性有，都是經過觀察所得，但觀察時並未影響對方，是由觀察者這一方「以心增上安立」因而不是真實有。

(b) 應成師認為：任何物，如火把、火圈，都不是一純客觀的對象，都不是從自方存在，都是經過觀察所得，但觀察時會影響對方，是由觀察者「唯以分別安立」因而不是真實有、不是自性有，是自性空。「唯」只是否定從自方存在，否定自性有。

7.諸法是從自方存在（純客觀，觀察不影響對方）或不是從自方存在（沒有純客觀，觀察會影響對方）是二種不同立場的基本設定，只有靠科學實驗來檢驗，別無他法，結果，科學支持後者並且符合佛法的緣起觀：諸法應是自性空，因為是緣起故。

編著者

林崇安教授，1947年出生，台灣台中縣人。

學歷：美國萊斯大學理學博士（1974）。

經歷：國立中央大學太空科學研究所教授，法光、中華、圓光佛研所教授，法光、圓光佛研所和內觀教育基金會董事。

佛學著作：《佛教教理的探討》、《佛教因明的探討》、《西藏佛教的探討》、《佛教的生命觀與宇宙論》、《印度佛教的深討》、《生活即禪修》、《阿含經的中道與菩提道》、《釋迦牟尼傳原典選集》、《法句經選集》、《本事經與經集選》、《原始佛典中的菩薩道》、《六祖壇經選集》、《佛教宗派源流與思想》、《因明與辯經》、《基本漢藏梵英佛學術語》、《藏文拼音教材》、《藏文文法教材》、《聖妙吉祥真實名經廣釋》、《內觀動中禪》、《止觀法門的實踐》、《阿含經的源流與核心思想》。

其他論文見個人網站：www.ss.ncu.edu.tw/~calin

佛法教材系列

書名：《入中論善顯密意疏的要旨》

編著：林崇安教授

出版：桃園市內觀教育基金會

網址：<https://www.insights.org.tw>

倡印：內觀教育禪林

通訊：桃園市大溪區頭寮路 355 之 5 (內觀教育禪林)

出版日期：2008 年 10 月

歡迎倡印，免費結緣