

# 第二部分

## 如何修觀

The following 288 pages of Chinese translation provided by Shenghai Li cover pages 564-802 in Mtsho sngon mi rigs dpe skrun khang's edition of the Tibetan text. Volume 3 will combine this section with the translation of the preceding *zhi gnas* section (pages 468-563 in Tibetan) and the conclusion of the work (pages 802-813).

以下 288 頁漢譯包含《菩提道次第廣論》觀品部分，《菩提道次第廣論》現代漢語新譯第三冊尚缺觀品之前的止品和觀品之後的全書結尾。

# 第一章

## 總述

### 第一節

#### 引子

[1] 依照如上的解釋，心在一個所緣境上能夠隨意地安住而（得到了）止，具備（1）無論（專注）在何處都無分別、（2）遠離沉沒的明了以及（3）喜和樂的特殊利益，（這時）不應當僅僅以此而滿足，必須發起正確地決定真實義的智慧而修習毘鉢舍那<sup>1</sup>。這是因為：如果不這麼做，由於三摩地即使與外道都是共通的，所以僅僅對此串習，就和他們的道一樣不能斷除煩惱的種子，因而不能解脫（三）有。

---

<sup>1</sup> 藏：lhag mthong，梵：vipaśyanā。漢文音譯為『毘鉢舍那』（奘譯和尊譯），意譯為『妙觀』（奘譯）或『觀』。

[2] 《修次第初篇》也這樣說：<sup>2</sup>

這樣在所緣境上令心變得堅固後，應當用智慧去分辨<sup>3</sup>，這樣產生了智慧的光明，就能徹底斷除愚痴的種子，否則就像諸外道，僅依靠定而不能滅除煩惱。[3] 如經中說：<sup>4</sup>

諸世間人雖然修定，  
他們卻不能消除我想<sup>5</sup>，  
以後他們（的<sup>6</sup>）煩惱仍會擾亂，  
就像增上行<sup>7</sup>在此〔世間〕修定。

[4] 其中『雖然修定』就是前面所說的具備無分別和明了等特點的三摩地。他們雖然修定卻無法斷除我執，所以說『他們卻不能消除我想。』[5] 由於沒有消除我執，所以煩惱仍然會產生，所以說『以後煩惱仍會擾亂』。

[6] 【疑問】那麼，修怎樣〔的道〕才能獲得解脫？

---

<sup>2</sup> To. 3915。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部ki函32頁下7至33頁上2，梵文見Tucci(1958)校勘本209-210頁，藏文與梵文見Gyaltzen Namdrol(1997)校勘本46及215頁，相應的漢譯見《大正藏》32冊1664號567頁下16-22。

<sup>3</sup> 梵: vivecayet。

<sup>4</sup> To.127，《三摩地王經》。梵文見Vaidya(1961)校勘本49頁，藏文見德格版《甘珠爾》契經部da函27頁上7，相應的漢譯見《大正藏》15冊639經558頁中欄7-8行，《大正藏》640及641經是此經不完整的異譯本。

<sup>5</sup> 藏: bdag tu 'du shes。《四家合注》(Tsong kha pa Blo bzang grags(1972))說『我想』是執著我的想。

<sup>6</sup> 梵: tasya。

<sup>7</sup> 藏: lhag spyod, 梵: Udraka, 人名。『增上行』是依據藏譯，漢譯《月燈三昧經》採用音譯『優埵迦』。阿嘉雍增的《菩提道次第廣論名詞解釋要略》(見A kya yongs 'dzin dbyangs can dga' ba'i blo gros(1971)文集ka函39頁上4至下3)提供了兩種解釋，其中之一是: 根據雍增·耶希堅參等所得到的口傳解釋，名為『增上行』的外道出于與佛競爭的心理，蓄髮屏氣修定十二年而獲得了四靜慮和四無色定。出定時，他見到老鼠咬斷了自己的髮縷並用頭髮築巢，由此產生了很強的瞋心。他當即退失了禪定，並且口吐鮮血，死後墮於地獄。第二個解釋出自阿闍黎妙吉祥稱所造的《三摩地王經》的解釋，根據此書增上行是入佛教學習凌空飛行的神通的裸形外道。《菩提道次第廣論》的英譯本推測Udraka是在悉達多太子出家之後、成佛之前教授太子禪定的Udraka Rāmaputra, 藏文為rangs byed kyi bu lhag spyod(《翻譯名義大集》3516), 漢譯有鬱頭藍、阿羅邏迦藍(Ālāra Kālāma或Ārāḍa Kālāma)等。

【回答】如前文所引，緊接著上面的經文又說<sup>8</sup>：『如果對法觀察無我…』〔第一句的意思是：〕如果觀察無我法後能產生理解無我義的慧。[7] 〔第二句〕『觀察它們<sup>9</sup>之後如果加以修習』是說獲得了無我見以後修持<sup>10</sup>、修習此見。〔第三句〕『這是獲得涅槃果的因』是說獲得涅槃或解脫之果的因就是這個〔（觀）真實的毘鉢舍那〕。

[8] 【疑問】雖然修這個〔觀〕能得到解脫，但是沒有它修別的是否也能得到解脫？

【回答】〔第四句：〕『任何其它的因都不能趨向寂靜』。這是說即使修習除此之外的道，如果沒有它，則苦和煩惱不能趨向寂靜。這〔段經文〕非常明了地顯示只有無我慧才能截斷生死根本，在中觀《修次第》中也是引它來駁斥和尚<sup>11</sup>，所以應該對此獲得決定，這是因為外道諸仙人<sup>12</sup>雖然也有定和神通等眾多功德，卻因為沒有無我見，而絲毫不能超越生死。

[9] 同樣道理，前面所引的《菩薩藏經》也說：不知道經中所講的真實<sup>13</sup>，僅對三摩地知足而產生增上慢<sup>14</sup>，以為這是修甚深義的道，這樣不能解脫輪迴。出於這個想法<sup>15</sup>，我說『從別人那裡聽聞能夠解脫老死』。<sup>16</sup>在此大師自己揭示密意而明顯地作了解釋。『從別人那裡聽聞』是指從別人那裡聽聞無我的解釋。[10] 因此，

---

<sup>8</sup> 以上《修次第初篇》所引的頌及下面所說的這個頌分別為《三摩地王經》第九品36及37頌，這二頌曾出現在本書奢摩他品的開頭，見青海版479頁17至480頁第1行。@@ collate with Sherab's translation@@ 《三摩地王經》的梵文見Vaidya(1961)校勘本49頁，藏文（To.127）見德格版《甘珠爾》契經部da函27頁上7至下1，相應的漢譯見《大正藏》15冊639經558頁中（欄）7-10（行）。兩頌中的第二頌曾被《修次第末篇》引用，藏文及梵文見Gyaltzen Namdrol(1997)校勘本170及265頁，梵文也見Tucci(1971)校勘本18頁。

<sup>9</sup> 梵：tān，藏：de。

<sup>10</sup> 藏：skyong。

<sup>11</sup> 藏：hwa shang。

<sup>12</sup> 藏：drang srong。

<sup>13</sup> 藏：de kha na nyid或de kho na。

<sup>14</sup> 藏：mngon pa'i nga rgyal。

<sup>15</sup> 藏：de las dgongs nas。舊譯為『於此密義』。

<sup>16</sup> 本論的奢摩他部分曾經引過這段經文，見青海版480頁1-9@@collate with Sherab@@，這裏是宗喀巴大師所作的復述。藏文（'Phags pa byang chub sems dpa'i sde snod ces bya ba theg pa chen po'i mdo，To. 56）見德格版寶積部ga函161頁下。相應的漢譯經文見《大正藏》11冊311經（《大寶積經》第12《菩薩藏會》）297頁中6-14，《大正藏》316經為異譯本。《修次第中篇》（To. 3916）對這段經文的引述見德格版《丹珠爾》中觀部ki函44頁下5-7。

〔佛〕說『從別人那裡聽聞』無疑是爲了破除這樣的執著，即認爲不需要向外在良師那裡聽聞無我義而作聞、思，就能由內生起〔甚深的證悟〕。

[11] 總的說來，勝者的一切聖教有些是直接開示真實，不直接開示的也唯獨是間接地朝向並落入真實。在尚未發起悟解真實的光明之前愚痴<sup>17</sup>的黑暗不會止息，〔光明〕生起便能止息，所以僅用專注一境的止不能〔獲得〕清淨智，愚痴的黑暗也不會止息。因此，應當想：『〔我〕要尋求能夠確定真實無我義的智慧』，必須這樣決心尋求智慧。《修次第中篇》說：

接著，在成就止之後應當修觀。應當這樣思惟：「世尊的一切言教都是善說，唯獨是現前<sup>18</sup>或間接地顯示真實或朝向真實。就像光明生起就能驅除黑暗，如果悟解真實，就會遠離一切〔惡〕見之網。僅憑藉止不能〔獲得〕清淨智，並且也無法驅除障礙的黑暗。然而，如果用慧來善修真實，則能〔獲得〕清淨智並證得真實，只有用慧才能真正消除障礙。由此緣故，我要安住於止，並用慧來遍求真實。不應當僅僅對止感到滿足。怎樣才是真實？（它）是勝義<sup>19</sup>中一切事物<sup>20</sup>（空去）人法二我的空性。<sup>21</sup>

[12] 此外，在諸波羅蜜多之中真實是由慧度所通達，不是禪定等所能證悟，所以應當避免將純粹的禪定與慧度混淆，必須產生智慧。如《解深密經》說：

---

<sup>17</sup> 藏：rmongs pa。

<sup>18</sup> 藏：mngon sum du。尊譯爲『現前』。

<sup>19</sup> 藏：don dam pa。

<sup>20</sup> 藏：dngos po，本書中有時也譯作『事』。相應的梵文bhāva源自動詞詞根bhū，這個動詞有『有』、『是』等意思。有時也與梵文vastu對應。奘譯和尊譯作『有事』，奘譯也作『有』、『有性』、『事』、『事物』等。在很多場所『事物』一詞（如此處『一切事物』中的『事物』）與『法』（如『諸法無我』中的『法』）是同義詞。在有些（尤其是因明學）藏文書籍中dngos po一詞的範疇與有爲法相等，其定義是don byed nus pa『能起作用』。

<sup>21</sup> To. 3916。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部ki函48頁上4-7。

【觀自在菩薩問】『世尊，菩薩是以哪一種波羅蜜多來把握<sup>22</sup>諸法的無自性性？』

【佛陀回答】『觀自在，是以慧度來把握。』<sup>23</sup>

[13] 出於這個想法，前面所引的《於大乘修信經》說：<sup>24</sup>

倘若不安住於慧，諸菩薩對大乘的信心<sup>25</sup>在大乘中無論怎麼做我都不說能夠出生<sup>26</sup>。

---

<sup>22</sup> 藏：'dzin pa。此處奘譯和尊譯均作『取』。

<sup>23</sup> To. 106, 'Phags pa dgongs pa nges par 'grel pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo。藏文見德格版契經部ca函47頁上4-5，玄奘法師的漢譯見《大正藏》16冊676號707頁中18-21，《大正藏》675、677、678及679經為異譯本，《修次第中篇》(To. 3916)對此段經文的引述見德格版《丹珠爾》中觀部ki函48頁下1-2。

<sup>24</sup> 這是復述前面所引的《於大乘修信經》，見青海版480頁14-17@@。《修次第中篇》(To. 3916)中的引文見德格版《丹珠爾》中觀部ki函45頁上2-3。此經僅有藏譯，全名為'Phags pa theg pa chen po la dad pa rab tu bsgom pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo(To. 144)，相關的經文見德格版契經部ba函21頁下6。

<sup>25</sup> 藏：dad pa。本書中也譯作『信』。

<sup>26</sup> 藏：nges par 'byung ba。這個詞一般譯作『出離』，如《四家合注》也將這個詞理解為解脫(grol ba)。此處譯文採用的是本書前面及《修次第中篇》的引文：'byung ba (r nga mi smra'o)。經文的藏譯也讀作skye。

## 第二節 確認了義和不了義

〔寅二〕  
如何修觀

分四個部分：

- 卯一、修習<sup>27</sup>觀的資糧
- 卯二、觀的分類
- 卯三、修觀的方式
- 卯四、經過修習而成就觀的標準

〔卯一〕  
修習觀的資糧

[14] 親近<sup>28</sup>正確通曉聖教要點的智者、聽聞無垢的教典<sup>29</sup>並用聞慧和思慧來產生通達真實的見是毘鉢舍那必不可少的先決條件<sup>30</sup>。這是因為：倘若不具備決斷真理<sup>31</sup>之義的見，則不可能產生通達如所有性<sup>32</sup>的毘鉢舍那的證悟。

---

<sup>27</sup> 藏：bsten pa。

<sup>28</sup> 藏：bsten。

<sup>29</sup> 藏：gzhung lugs，梵：samaya。尊譯為『經論』，奘譯有『宗』、『宗教』、『宗旨』。

<sup>30</sup> 藏：rgyu tshogs。

<sup>31</sup> 藏：yin lugs。尊譯為『實義』。

<sup>32</sup> 藏：ji lta ba。

[15] 另外，必須依靠了義<sup>33</sup>，不依不了義<sup>34</sup>來尋求這樣的見，因此，應當認識了義和不了義的差別並領悟了義經的意思。此外，如果不依靠某一成量<sup>35</sup>的開宗大師<sup>36</sup>所造的解釋〔經的〕密意<sup>37</sup>的論<sup>38</sup>，就如天生的盲人沒有引路人而走向險境，所以應當依靠不顛倒的釋論<sup>39</sup>。[16] 至於應當依靠的解釋密意者，則是名揚三地<sup>40</sup>的『聖者龍樹』，世尊本人在眾多經續中都作過極為明顯的授記，說他能夠解釋遠離有、無一切邊際的聖教的心要——甚深義。<sup>41</sup>因此應當依靠他的教典來尋求通達空性的見。

（修習觀的資糧）分三個部分：

辰一、確認了義和不了義經

辰二、解釋龍樹旨趣的模式是如何出現的

辰三、抉擇空性見的方式

[17] 【疑問】求證真實的人必須依靠佛經，經又是順應種種化機的意念而門類眾多，所以應該依靠怎樣的經來尋求甚深義？

【回答】應當依靠了義經而通達真實。

[18] 【疑問】那麼，怎樣才是了義？怎樣是不了義？

<sup>33</sup> 藏：nges don。

<sup>34</sup> 藏：drang don。

<sup>35</sup> 藏：tshad mar gyur pa。尊譯為『定量』。《四家合注》：無論何時都決定不欺誑為『成量』。

<sup>36</sup> 藏文shing rta'i srol 'byed的直譯為『開關車道者』。根據倫珠梭巴格西（Geshe Lhundup Sopa）的解釋，古時馬車行駛的道路不被人使用，時間久了以後被樹葉、塵埃所覆蓋便不為人知，後世重新發現這種軌轍的人稱為『開關車道者』。同樣，開啓佛教見行道軌的祖師也被稱為shing rta'i srol 'byed，在此譯為『開宗大師』，有時藏文又稱之為shing rta'i chen po，義為『大車』。

<sup>37</sup> 藏：dgongs pa。英譯有『密意』、『意趣』，除了『密意』之外本書中也譯作『旨趣』、『意趣』。

<sup>38</sup> 藏：bstan bcos。

<sup>39</sup> 藏：dgongs 'grel。

<sup>40</sup> 藏：sa gsum，即地下、地上、天上。

<sup>41</sup> 《四家合注》引了《文殊根本續》、《楞伽經》、《大雲經》以及《大鼓經》中佛對龍樹菩薩的授記。《楞伽經》授記龍樹菩薩的情形見《大正藏》第16冊671經569頁上24-27及同冊672經627頁下19-22（《大正藏》670經為異譯本）。



【回答】這是從所詮<sup>42</sup>的角度來安立的。應當確認開示勝義的是了義經，開示世俗<sup>43</sup>的是不了義經。[19] 如《無盡慧所說經》也說：

了義經是什麼？不了義經是什麼？那些開示世俗成立的經稱作『不了義』。那些開示勝義成立<sup>44</sup>的經稱作『了義』。[20] 那些以種種文句<sup>45</sup>而作開示的經稱作『不了義』，那些開示甚深難見難證的經稱作『了義』。<sup>46</sup>

[21] 【疑問】那麼，因為開示世俗而成爲不了義時，如何是開示世俗的方式？因為開示勝義而成爲了義時，如何又是開示勝義的方式？

【回答】這部經對此講得很明顯：

那些以種種言詞講說我、有情、命者、養者、士夫、數取趣、摩奴生<sup>47</sup>、摩納婆<sup>48</sup>、作者、受者，雖然沒有主宰卻顯示似乎有主宰的經

<sup>42</sup> 藏：brjod bya。『所詮』（即『所說』）是指內容。

<sup>43</sup> 藏：kun rdzob。

<sup>44</sup> 《菩提道次第廣論名詞解釋要略》：『開示「世俗成立」與「勝義成立」指的是（1）開示世俗體性的成立方式及勝義體性的成立方式；（2）開示世俗的證明及勝義的證明；或（3）世俗成立即世俗諦，勝義成立即勝義諦』。見阿嘉雍增文集（A kya yongs 'dzin dbyangs can dga' ba'i blo gros(1971)版）ka函44頁上2-4。

<sup>45</sup> 藏：tshig dang yi ge，直譯爲『句和文』。在《阿毘達磨俱舍論頌》第二品第四十七頌（梵文）前兩句處的《自釋》對於『名』、『句』、『文』三個詞作了解釋。『名』（梵：nāma，藏：ming）即名字，《俱舍論自釋》：『「名」是（產生）想的因，如「色」、「聲」等之類』。梵文pada及藏文tshig的意思是詞，漢文古譯爲『句』，《俱舍論》自釋說它的意思是『句子（梵：vākya，藏：ngag）』，奘譯爲『章』。《俱舍論》自釋：『直至意思完整爲止，如「嗚呼，諸行無常！」等類，由此能了解作用、品質、時間、關係的差別』。《俱舍論》自釋又說：『「文」（梵：vyañjana，藏：yi ge）便是「字」（或作「文字」，梵：akṣara，藏：yi ge），如「a（短阿）」、「ā（長阿）」等之類』。此處玄奘法師的譯本還有『壹』、『伊』二字，顯然是代表梵文『i（短壹）』和『ī（長伊）』。梵文vyañjana和akṣara（藏文均譯作yi ge）都有字母和音節（syllable）的意思，但是《俱舍論》自釋所給的例子都是字母。《俱舍論》自釋中相關解釋的梵文見Śāstrī(1998)校勘本第一冊213-214頁，藏譯（To. 4090）見德格版《丹珠爾》阿毘達磨部ku函84頁上7至下2，玄奘法師的漢譯見《大正藏》29冊1558號29頁上10-15。

<sup>46</sup> 此經藏譯全名爲'Phags pa blo gros mi zad pas bstan pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo(To. 175)，經文的藏譯見德格版《甘珠爾》契經部ma函150頁上2-7，相應的漢譯見《大正藏》13冊397(12)經205頁中10-16及同冊403經604頁中3-14。

<sup>47</sup> 藏：shed las skyes pa。梵：manuja『從摩奴而生』，即人。尊譯爲『意生』。

<sup>48</sup> 藏：shed bu，梵：mānava『源自摩奴』，即人。

稱作『不了義』。那些開示空性、無相<sup>49</sup>、無願<sup>50</sup>、無造作<sup>51</sup>、無生、不生、無有情、無命者、無數取趣、無主宰的解脫門的經稱作『了義』。<sup>52</sup>

[22] 這是說以斷除戲論<sup>53</sup>的方式而開示無我及無生等〔的經〕是了義，開示『我』等的〔經〕是不了義，因此，應當知道無我和無生等是勝義，生等是世俗。

[23] 《三摩地王經》也說：

如善逝講說空，

（菩薩）<sup>54</sup>知道<sup>55</sup>是了義諸經的事例<sup>56</sup>，

何〔經〕之中開示有情、數取趣<sup>57</sup>及士夫<sup>58</sup>，

（菩薩）知道所有這些法是不了義。<sup>59</sup>

[24] 《中觀光明論》也說：<sup>60</sup>

<sup>49</sup> 藏：mtshan ma med pa。

<sup>50</sup> 藏：smon pa med pa。

<sup>51</sup> 藏：mngon par 'du byed pa med pa。

<sup>52</sup> To. 175，相應的經文藏譯見德格版《甘珠爾》契經部ma函150頁下1-3，相應的漢譯見《大正藏》13冊397(12)經205頁中18-23及同冊403經604頁中16-21。月稱《明句論》也引用了與這兩段《無盡慧經》經文對應的原文，其梵文見La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本43，藏譯(To. 3860)見德格版《丹珠爾》中觀部'a函13頁下5至14頁上2。

<sup>53</sup> 藏：spros pa。

<sup>54</sup> 見此頌之前的經文。

<sup>55</sup> 此處的藏譯可以讀作『應當知道』，但是原文(janati，此頌是混合梵文，相當於梵文的現在式janāti)不是祈使語態。

<sup>56</sup> 藏：bye brag，梵：viśeṣa。

<sup>57</sup> 藏：gang zag，梵：pudgala，英譯有『補特伽羅』（音譯）、『數取趣』及『人』。

<sup>58</sup> 藏：skyes bu，梵：puruṣa。

<sup>59</sup> 梵文見Vaidya(1961)校勘本36頁，藏譯(To.127)見德格版《甘珠爾》契經部da函20頁下3，相應的漢譯見《大正藏》15冊639經556頁上19-20。《大正藏》640及641經是此經不完整的異譯本。月稱《明句論》中的梵文引文見La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本44頁及276頁（最後一句有所不同），藏譯分別見德格版《丹珠爾》中觀部'a函14頁上2-3及93頁上7至下1。

<sup>60</sup> To. 3887，dBu ma snang ba，蓮華戒論師著。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部sa函149頁下4-6。

由此緣故，應當領悟只有講述勝義者才是了義，反之則是不了義。

[25] 《聖<sup>61</sup>入一切佛境界智慧光明莊嚴經》<sup>62</sup>說：『凡是了義就是勝義』，並且無生等《無盡慧經》中也說是『了義』。由此緣故，應當確認『只有無生等才是勝義』。

[26] 所以，應當把中觀理聚論<sup>63</sup>及其釋論看作是如實顯示了義〔的論典〕，這是因為〔它們〕對於遠離生滅等一切諸戲論的勝義作了詳細的抉擇。

[27] 【疑問】作這種開示〔的〕兩種〔經〕<sup>64</sup>為什麼被稱爲了義和不了義？

【回答】因爲其意思不能被引向別處，所以稱爲了義，或者說是意思確定<sup>65</sup>。由於此義是真實義，所以在所抉擇的對象<sup>66</sup>中最爲究竟；因此，出此之外不能再作引伸，並且別人也不可由此而引向別處，這是因爲（它）具備充當證明<sup>67</sup>的量<sup>68</sup>。

[28] 《中觀光明論》也說：

【問題】了義指什麼？

【回答】（那便是）具備量及依照勝義而講述者，這是因爲他人無法從此而將它引向別的任何處所。<sup>69</sup>

<sup>61</sup> 經名之前冠以『聖』字（梵：Ārya）是印度佛教中的傳統，這在《明句論》梵文中非常常見。

<sup>62</sup> 'Phags pa sangs rgyas thams cad kyi yul la 'jug pa('i) ye shes snang ba'i rgyan zhes bya ba theg pa chen po'i mdo(To. 100)。藏文見德格版《甘珠爾》契經部ga函297頁下2，相應的漢譯見《大正藏》12冊357經（元魏曇摩流支所譯《如來莊智慧光明入一切佛境界經》）247頁上10及同冊359經261頁下2，《大正藏》358經爲異譯本。

<sup>63</sup> 即龍樹菩薩所造的中觀理聚六論，漢譯本分別爲：《中論》（姚秦鳩摩羅什法師譯，《大正藏》39冊1564號）、《迴諍論》（後魏毗目仙智與瞿曇流支合譯，《大正藏》32冊1631號）、《空性七十頌》（有法尊法師譯本，法師譯作《七十空性論》）、《正理六十頌》（即宋施護法師所譯《六十頌如理論》，《大正藏》30冊1575號）、《精研經論》（法尊法師譯）及《寶鬘論》（近代有從藏文翻成漢文的譯本，古譯本爲陳真諦三藏所譯的《寶行王正論》，《大正藏》32冊1656號）。有關六論的內容可參看收入《法尊法師佛學論文集》的《龍樹菩薩的六部論》一文（釋法尊(1990)240至246頁）。

<sup>64</sup> 《四家合注》說『作這種開示』是指開示勝義諦及開示世俗諦。

<sup>65</sup> 了義的藏文是nges don，don是『意思』或『義』，nges是『決定』、『確定』。

<sup>66</sup> 藏：gtan la dbab bya。

<sup>67</sup> 藏：sgrub byed。

<sup>68</sup> 藏：tshad ma。

<sup>69</sup> To. 3887。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部sa函148頁下7。

[29] 從這個說法能夠推知（什麼是）不了義：由於其意思（1）不可以照所說的來理解，必須闡述密意而引向別的意思；或是（2）雖然可以如言取義，但是僅僅如此不是究竟的真實，仍然需要向別處尋求其真實，所以稱為不了義，或者說意思應當加以引伸<sup>70</sup>。

[30] 【反方】由於了義諸經是可以如言取義的，所以，如果這些經裏出現無生和無數取趣等，則應當理解成生和數取趣絕不存在，否則就成了不能如言取義，因而便成了不了義。

【自方】這恐怕不合理。這樣講說〔無生等〕的大師在破除生等的時候加『勝義』簡別<sup>71</sup>的了義經顯然很多，如果有一次加了簡別，未〔加簡別〕時也因為是共有的特徵<sup>72</sup>，所以必須加上。另外，由於〔勝義無生等〕是〔生等〕法的真實，所以作這種開示者如何不是了義？[31] 否則，由於破了生這個總，必然也破除了別的言辭，所以作這種開示的了義經本身都無法得以安立。<sup>73</sup>

[32] 因此，不以經論總的體系配合前後所說者，僅僅因為照著片言只字的表面說法無法如言取義並不能否定（它們）是了義經。[33] 應當知道即便言辭所說的量度可以如言取義，也不因此而成爲不了義。

---

<sup>70</sup> 『不了義』的藏文是drang don，其中don是『意思』或『義』，drang有『引』、『領』的意思。梵文neyārtha『不了義』和nītārtha『了義』都是源自具有『引』、『領』的意思的動詞詞根nī。neyārtha『不了義』是應當加以引伸之義，nītārtha『了義』是所引向的（究竟）之義。

<sup>71</sup> 藏：khyed par。此處《四家合注》舉出『勝義中無生等』（藏：don dam par skye ba med pa sogs）作爲加簡別的例子，其中『勝義中』（藏：don dam par，如果依照梵文paramārthatah則應當譯作『從勝義的角度』）一詞便是講述『無生』等時所加的簡別或修飾詞。類似的簡別還有『自性成就』（藏：rang bzhin gyis grub pa'i，尊譯爲『自性有』）、『自相成就』（藏：rang gi mtshan nyid kyis grub pa'i，尊譯爲『自相有』）等多種。

<sup>72</sup> 藏：thun mong gi chos。尊譯爲『共法』。

<sup>73</sup> 生與言辭之間有『總』（藏：spyi）和『別』（藏：khyad par，《四家合注》：bye brag）的關係——言辭被生所涵蓋。所以，如果破了生，就能破掉言辭，這樣也就能破除以言辭爲體的了義經。有關總與別的解釋見雍增普布覺強巴粗呈嘉措（yongs 'dzin phur bu lcog byams pa tsul khribs rgya mtso）所著的《開量論義攝類建立理路幻論》（tsad ma'i gzhung don 'byed pa'i bsdus grva'i rnam bzhag rigs lam 'phrul gyi lde mig ces bya ba）小理路部分的『總與別的建立』一節。此書漢譯爲楊化群(1990)《藏傳因明學》一書中的《因明啓蒙學》(83-259頁)。

### 第三節

## 解釋龍樹旨趣的各種體系是如何出現的

〔辰二〕

解釋龍樹旨趣的模式是如何出現的

[34] 【疑問】這樣，《般若波羅蜜多經》等聖言開示一切法沒有任何自性生滅等，龍樹對此作了不顛倒的解釋，解釋龍樹旨趣的前後次序是如何產生的？

[35] 【回答】在這裡由於佛護<sup>74</sup>、清辨<sup>75</sup>、月稱<sup>76</sup>和寂護<sup>77</sup>阿闍黎等大中觀師<sup>78</sup>也都將聖天<sup>79</sup>奉為量<sup>80</sup>，如〔龍樹〕阿闍黎一般。所以，由於二父子是其他諸中觀師的

<sup>74</sup> 藏：sangs rgyas bskyangs，梵：Buddhapālita。

<sup>75</sup> 藏：legs ldan 'byed。La Vallée Poussin(1903-1913)《明句論》校勘本中的梵文為Bhāvaviveka，但是新發現的古抄本中讀作Bhāviveka，與玄奘法師的音譯『婆毘吠伽』相應，其它梵名尚有Bhavya等。漢文意譯為『清辯』（奘譯和尊譯）及『分別明』（唐波羅頗蜜多羅）。清辯論師的故事見玄奘法師所著的《大唐西域記》中的記載，在《大正藏》51冊2087號930頁下25至931頁中3。

<sup>76</sup> 藏：zla ba grags pa，梵：Candrakīrti。

<sup>77</sup> 藏：zhi ba 'tsho，漢文有時也按藏文譯作『靜命』，但是梵文為Śāntarakṣika『為寂靜所保護』。

<sup>78</sup> 藏：dbu ma pa。

<sup>79</sup> 藏：'phags pa lha，梵：Āryadeva。奘譯和尊譯為『聖天』，鳩摩羅什譯為『提婆』。

<sup>80</sup> 藏：tshad ma，《四家合注》：『可信之處』。

依據，〔西藏的〕古德<sup>81</sup>們對此二人標以『根本論中觀師』<sup>82</sup>的名字，其餘諸人則標以『執持門派的中觀師』<sup>83</sup>的名字。

[36] 此處，前代某些善知識說：依照安立名言的方式而標立名字的中觀師有兩種：（1）主張名言中有外境的經部行中觀師<sup>84</sup>及（2）主張名言中沒有外境的瑜伽行中觀師<sup>85</sup>。[37] 依照確認勝義的方式而標立名字也分兩種：（1）主張顯現與空二者的聚合<sup>86</sup>是勝義諦<sup>87</sup>的理成幻化師<sup>88</sup>及（2）主張僅對顯現斷除戲論便是勝義諦的極無所住師<sup>89</sup>。（他們）認為〔有關確認勝義的方式的〕兩種〔中觀師〕中的前者為寂護及蓮花戒阿闍黎等人。有些印度的阿闍黎也承認『如幻』和『極無所住』的名字。

[38] 總的來說，雖然確實有一些自認是中觀師的印藏阿闍黎採取這種主張，[39] 然而所要抉擇的是追隨龍樹阿闍黎的諸大中觀師的體系是怎樣的情形，（至於）枝末細節誰能〔完整地〕講述？

[40] 此外，洛丹喜繞<sup>90</sup>大譯師所言極善：『從確認勝義的方式的角度〔將中觀師〕分成兩類是令愚昧者感到希奇的建立<sup>91</sup>』，這是因為他們的觀點顯然只是把理智<sup>92</sup>比量<sup>93</sup>所測度的境界認當作勝義諦，然而《中觀莊嚴論》<sup>94</sup>和《中觀光明論》<sup>95</sup>二論都說理智的所量<sup>96</sup>因為與勝義相符順，所以是假立<sup>97</sup>為『勝義』。[41] 由於其他

<sup>81</sup> 藏：snga rabs pa，直譯為『前代人』。

<sup>82</sup> 藏：gzhung phyi mo'i dbu ma pa。

<sup>83</sup> 藏：phyogs 'dzin pa'i dbu ma pa。

<sup>84</sup> 藏：mdo sde spyod pa'i dbu ma pa。

<sup>85</sup> 藏：rnal 'bor spyod pa'i dbu ma pa。

<sup>86</sup> 《四家合注》：在顯現之上用正理破除諦實有的顯現和空二者聚合的如幻義。

<sup>87</sup> 藏：don dam bden pa。

<sup>88</sup> 藏：sgyu ma rigs grub pa。

<sup>89</sup> 藏：rab tu mi gnas par smra ba。

<sup>90</sup> 藏：blo ldan shes rab『具覺·慧』。根據《四家合注》，此說出自鄂譯師（rngog lo）洛丹喜繞的書信bdud rtsi'i thigs pa『甘露滴』。參見克主傑格列貝桑所著的stong thun chen mo《千劑論》。

<sup>91</sup> 藏：rnam gzhas，梵：vyavasthāna。英譯有『建立』、『安置』、『安立』。

<sup>92</sup> 藏：rigs shes。

<sup>93</sup> 藏：rjes dpag。

<sup>94</sup> 論名藏譯為dbu ma rgyan，作者是寂護論師。相關論文的藏譯（To. 3884）見德格版《丹珠爾》中觀部sa函55頁下2。

<sup>95</sup> 相關論文的藏譯（To. 3887）見德格版《丹珠爾》中觀部sa函149頁上5。

<sup>96</sup> 藏：gzhal bya，梵：prameya，義為『測度的對象』，尊譯為『所量』。梵文量（pramāṇa）與所量（prameya）都來自以pra為前綴的詞根mā『測度』、『度量』。量是測度或認知的工具，陳那、

諸大中觀師也不把僅用正理斷除戲論的意思當作勝義諦，所以〔古德從確認勝義的方式的角度而標立的中觀師的這種名字〕是不妥的。

[42] 智軍<sup>98</sup>阿闍黎說：聖者父子<sup>99</sup>在所造的中觀論典中對於是否有外境的情形並沒有作明確的說明。[43] 此後清辨阿闍黎破唯識宗而建立名言<sup>100</sup>中有外境的體系；[44] 後來寂護阿闍黎依靠瑜伽行<sup>101</sup>的教典而創立了不同的中觀軌式，顯示名言中是沒有外境，而在勝義中則心沒有自性，由此而出現兩種中觀師：前者立名為『經部行中觀師』，後者為『瑜伽行中觀師』。<sup>102</sup>〔開派造論的阿闍黎〕出現的先後次序顯然與此說相符。

[45] 然而，月稱阿闍黎在名言中雖然承認有外境，但是他與別宗論師門徑相異，所以不能稱之為『經部行』；[46] 同樣道理，認為他與毘婆沙<sup>103</sup>宗相符也是極不合理的。[47] 雪域之中後宏期的諸智者對中觀師標以應成師<sup>104</sup>和自續師<sup>105</sup>兩個名字，由於這和《明句論》<sup>106</sup>相符，所以不應該認為這是（西藏智者）自己的杜撰。[48] 因此，名言中承不承認外境不出兩類，[49] 如果按照決定勝義空性的正見在相續中產生的方式來立名，則也不出應成和自續兩派。

[50] 【疑問】那麼，應該跟從這些阿闍黎中的哪一位來尋求聖者父子的旨趣？

---

法稱論師的佛教邏輯認識學中承認現量和比量兩種量。所量是所測度或認知的對象，與『所知』（藏：shes bya，梵：jñeya）、『有』、『法』等是同義詞。

<sup>97</sup> 藏：btags pa。

<sup>98</sup> 藏：ye shes sde。

<sup>99</sup> 藏：'phags pa yab sras，指龍樹菩薩及聖天論師。

<sup>100</sup> 藏：tha snyad。

<sup>101</sup> 藏：rnal 'byor spyod pa。

<sup>102</sup> 這一說法的出處為收入《丹珠爾》的lta ba'i khyad par『正見差別』（To. 4360），相關段落見德格版雜部joi函213頁下2-4。德格版雜部中收有dpal brtsegs『貝栽』等譯師的著述，所以此書的作者智軍應當是前宏期中翻譯眾多經論的著名譯師ye shes sde。

<sup>103</sup> 藏：bye brag (tu) smra ba。依照西藏佛教的解釋，毘婆沙宗是追隨《大毘婆沙論》的宗派。

『毘婆沙』是音譯（梵：Vaibhāṣika），義為分別而說。根據《大唐西域記》的記載，經的釋論稱作『優婆提舍』，律和論的解釋稱為『毘婆沙』。此處法尊法師譯作『婆沙師』，有時也作『有部』，然而『有部』是『（說）一切有部』的簡稱，後者與藏文thams cad yod par smra ba和梵文sarvāstivāda對應。

<sup>104</sup> 藏：thal 'gyur ba。

<sup>105</sup> 藏：rang rgyud pa。

<sup>106</sup> 藏：tshig gsal，此論全名為dBu ma rtsa ba'i 'grel pa tshig gsal ba（To. 3860），這是月稱論師對龍樹《中論》所作的解釋。

【回答】大尊者<sup>107</sup>〔阿底峽〕似乎是以月稱阿闍黎的體系為主<sup>108</sup>，〔菩提道次第〕教授的前代諸大師長也隨〔大尊者〕而以這個體系為主。[51] 月稱阿闍黎見到在為《根本慧論》<sup>109</sup>造疏的人之中佛護阿闍黎能圓滿地解釋聖者（龍樹）的意趣，於是將這個體系作為基礎，對於清辨阿闍黎的許多善說也予以採納，對於〔清辨釋中解釋方式〕略顯得不合理的地方則予以破除，由此而對聖者的意趣作了解釋。

[52] 由於看到這兩位阿闍黎所造的註疏在解釋聖者父子的教典方面極為超勝，所以此處將跟隨佛護阿闍黎和吉祥月稱來抉擇聖者的旨趣。

---

<sup>107</sup> 藏：jo bo chen po。

<sup>108</sup> 阿底峽尊者所著的《入二諦論》中的有關頌文見本書@@修觀的方法一科末尾的引文。

<sup>109</sup> 藏：rtsa she = rtsa ba shes rab，即《中論》。此論藏譯全名為dBu ma rtsa ba'i tshig le'ur byas pa shes rab ces bya ba《名為般若的中觀根本頌》（To. 3824）。



## 第四節 進入空性的次第

〔辰三〕  
抉擇空性見的方式

分兩個部分：

- 巳一、進入真實的次第
- 巳二、抉擇真實的正義

〔巳一〕  
進入真實的次第

[53] 【疑問】在此，所要證得的真實涅槃<sup>110</sup>是什麼？進入真實——即證得〔涅槃〕的方法——又是由何門徑而進入？

[54] 【回答】內外的種種法雖然不是真實卻顯現為真實，這一切以及習氣息滅後我執和我所執<sup>111</sup>的徹底<sup>112</sup>滅盡就是此處所要獲得的真實法身<sup>113</sup>。

---

<sup>110</sup> 藏：mya ngan las 'das pa。

[55] 至於進入真實的次第，首先思惟輪迴的過失後心生厭倦，對它必須產生舍棄的願望。[56] 然後，見到因如果不消退則不會止息，於是思惟『什麼是輪迴的根本』而尋找它的根本，由此便對薩迦耶見<sup>114</sup>見或無明<sup>115</sup>是輪迴根本的情形獲得發自心底的決定，隨後必須產生不假造作<sup>116</sup>的斷除它的願望。

[57] 其次，又見到薩迦耶見的止息依賴於通達它所執著的『我』不存在的慧的產生，於是看到必須破除我。若是尋求解脫，〔必須〕依靠能破除這個我的存在並證明它不存在的教典和正理，由此而獲得決定，除此別無他途。[58] 這樣，獲得決定我和我所沒有任何自性的見之後，由反復修習這個道理便會獲得法身。

[59] 此外，《明句論》說：<sup>117</sup>

【疑問】如果諸煩惱、諸業及身體、諸作者及果報所有這些都不是真實，然而就像健達縛城<sup>118</sup>等一樣，雖然不是真實卻對凡愚之輩顯現為真實的行相<sup>119</sup>，那麼，此處真實是什麼？真實又是如何進入？

【回答】（我們）這樣說：由不見內外事物，於內於外我執和我所執的徹底滅盡，這就是此處的真實。[60] 進入真實則應當依照此頌等從《入中論》中尋求：<sup>120</sup>

### 用慧見到諸煩惱及過失

<sup>111</sup> 藏：bdag gir 'dzin pa。藏文也作bdag gi bar 'dzin pa，其中bdag gi ba為『我所』，詞義為『屬於我的』。

<sup>112</sup> 藏：rnam pa thams cad du，『在所有的方面』。奘譯和尊譯為『（於）於一切種』。

<sup>113</sup> 藏：chos (kyi) sku。

<sup>114</sup> 藏：jig lta，全稱為'jig tshogs la lta ba，梵：satkāyadr̥ṣṭi。漢譯『薩迦耶見』（奘譯和尊譯）中的前三字是音譯，玄奘和真諦等法師也用義譯『身見』，梵文satkāya義為實有之身。依照藏文的漢譯也作『壞聚見』，梵文kāya『身』也有聚集的意思。

<sup>115</sup> 藏：ma rig pa。

<sup>116</sup> 藏：bcos ma ma yin pa。奘譯有『無有虛偽』、『非假偽』。

<sup>117</sup> 這段文字出現在《明句論》第十八《觀我品》的開端，上承第十七《觀業果品》。梵文見La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本340頁，藏譯(To. 3860)見德格版《丹珠爾》中觀部'a函110頁下1-4。

<sup>118</sup> 藏：dri za'i grong khyer。其中dri za一詞此處採用玄奘的梵文(gandharva)音譯『健達縛』，隋達磨笈多法師等也譯作『乾闥婆』，尊譯『尋香』與藏文相符。

<sup>119</sup> 藏：rnam pa，即樣子、形式。這段話是《明句論》觀我品第十八的引子，觀業果品第十七最後的三十三頌說：『諸煩惱、業、身、作者和果具有健達縛城的樣子，並且與蜃景與夢相仿』。

無一例外是從薩迦耶見產生，  
在通達我是它的境之後，  
瑜伽師便破除我。

（《明句論》）又說：<sup>121</sup>

此處，希求進入真實、希求斷除一切煩惱及過失的瑜伽師這樣來作觀察：『此輪迴是以何為本？』這樣觀察時他看到輪迴是以薩迦耶見為本，（他）見到我是這個薩迦耶見的所緣境，（又）看到由不見我就會斷除薩迦耶見，而斷除它之後一切煩惱和過失就會止息，於是最初只對我作觀察：『作為我執的對象的這個「我」究竟是什麼？』

[61] 對於無量的各個有法<sup>122</sup>，〔《根本慧論》等〕雖然講述了許多破除自性<sup>123</sup>的正理，然而瑜伽師在進入〔修持〕時是〔將無量的有法〕總括起來，對我和我所抉擇無自性後加以修習。佛護阿闍黎說這是《根本慧論》<sup>124</sup>第十八品的意思，月稱阿闍黎依照此說而作了〔這種抉擇〕，《入中論》對人無我的開示也是對〔《根本慧論》〕第十八品的廣釋。

[62] 【疑問】這裡難道不是開示大乘進入真實的方法？所以僅把滅盡我執和我所執〔安立〕為所要獲得的真實是不合理的。並且，僅僅抉擇我和我所無自性不包括法無我的抉擇，因此不能〔安立〕為進入真實的道。

[63] 【回答】這沒有過失，這是因為徹底滅盡我和我所執有兩種，其中（1）小乘中雖然也有永斷煩惱，使之不再產生，（2）然而，由完全不見內外之法的一切

<sup>120</sup> 《入中論》第六品120頌。藏譯(To. 3861)見德格版《丹珠爾》中觀部'a函210頁上4，漢文見法尊法師(1997)譯本122頁。

<sup>121</sup> 梵文見La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本340頁，此梵本中缺漏的文字（引文之初）見de Jong(1978)的校補（224頁），藏譯(To. 3860)見德格版《丹珠爾》中觀部'a函110頁下5-7。

<sup>122</sup> 藏：chos can，『具備特徵（法）者』。例如在這段文字中無自性是『特徵』或『法』，具備無自性特徵的各種事物是『有法』。英譯有『有法』及『法』。

<sup>123</sup> 藏：rang bzhin，梵：svabhāva。

戲論之相<sup>125</sup>而斷除則是法身。[64] 並且，如果通達我是無自性，則認為它的組成部分<sup>126</sup>諸蘊是有自性的執著也會止息，就如焚燒車子時它的組成部分車輪等也會被焚毀。

[65] 此外，《明句論》說：<sup>127</sup>

對於依靠〔五蘊而〕假立、具有無明顛倒者執著我的處所<sup>128</sup>，求解脫者加以分析：『這五種蘊<sup>129</sup>顯現為〔取者〕的<sup>130</sup>所取<sup>131</sup>，那個〔取者『我』〕是什麼？它是具備蘊的相<sup>132</sup>還是不具備蘊的相？』[66] 從所有的方面作分析時諸求解脫者都不能見到，所以，對它們來說，

當我不存在時，  
如何會有我所？<sup>133</sup>

由於見不到我，所以更無法見到『我』的假立之處<sup>134</sup>我所。就如燒毀車子時，它的各組成部分也被焚毀，因此無法見到。同樣，諸瑜伽師通達（我<sup>135</sup>）無我時也能通達蘊事我所無我。

---

<sup>124</sup> 藏： rtsa she或rtsa ba shes rab。即《中論》。

<sup>125</sup> 藏： mtshan ma。

<sup>126</sup> 藏： yan lag。奘譯為『支』、『分』，尊譯為『支分』。

<sup>127</sup> 梵文見La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本345-346頁，藏譯(To. 3860)見德格版《丹珠爾》中觀部'a函112頁上4-7。

<sup>128</sup> 梵： āspada。

<sup>129</sup> 藏： phung po。

<sup>130</sup> 青海版576頁第15行的gang gis應當依《四家合注》本及梵本(yasy(a))改作gang gi。

<sup>131</sup> 藏： nye bar len pa，梵： upādāna，奘譯有『取』等。梵文upādāna一詞意思非常多，此處五蘊是upādāna『所取』（作為『所取』時藏文有時也譯作nye bar blang ba），我則是取者（藏： nye bar len po，梵： upādātṛ）。（在別的場合upādāna也可作『取』的動作等。）關於五蘊和我之間的所取和取者的關係見《明句論》對《中論》第十品第十五頌的解釋，梵文見La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本212-213頁。鳩摩羅什法師（譯作『受』和『受者』）譯本中的頌文和解釋見《大正藏》30冊1564號15頁下18-23。

<sup>132</sup> 藏： mtshan nyid，梵： lakṣaṇa。『相』是奘譯，即特徵。

<sup>133</sup> 這是《中論》第十八品第2頌的前兩句。鳩摩羅什漢譯本中相應的頌文見《大正藏》30冊23頁下22。

<sup>134</sup> 藏： gdags pa'i gzhi，尊譯為『施設處』。此處的梵文為prajñāptyupādāna，《明句論》藏譯的原文為gdags pa'i rgyu『假立之因』或『施設之因』。其中gdags pa/prajñāpti一詞的奘譯有『假立』、『施設』。

這是說在通達我是無自性時也能通達我所——蘊——是無我或無自性。

《入中論釋》也說：<sup>136</sup>

由於見到色<sup>137</sup>等的自體<sup>138</sup>而變得顛倒，因此人無我也不能通達，這是因為見到我的假立之處——蘊。[67] 如〔《寶鬘論》〕說：<sup>139</sup>

只要對蘊有執著，  
那時此人就有我執…

也就是說，如果不通達蘊是無自性，就不能通達人無我。

[68] 【疑問】如果通達人沒有自性的心<sup>140</sup>本身能夠通達蘊沒有自性，則會有通達二無我的兩個心變成一個的過失。由於法和人不同，所以通達這兩者沒有自性的兩個心也不同，就如通達瓶子和柱子是無常的心〔是不同的〕。[69] 如果通達人沒有自性的心本身不能通達蘊沒有自性，那麼，在通達人無我時怎能安立『通達蘊無自性』？

[70] 【回答】由於（我們）不承認第一個疑問，<sup>141</sup>所以下面要解釋後一個疑問。

---

<sup>135</sup> 梵：ātma-。

<sup>136</sup> 出自《入中論自釋》第一品。藏譯（To. 3862）見德格版《丹珠爾》中觀部'a函226頁下7至227頁上1及La Vallée Poussin(1907-1912)藏文校勘本20頁。漢文見法尊法師(1997)《入中論（釋）》譯本第10頁。

<sup>137</sup> 藏：gzugs。

<sup>138</sup> 藏：rang gi ngo bo。此處尊譯為『自性』。

<sup>139</sup> 《寶鬘論》第一品第35頌的前兩句。梵文與藏文見Hahn(1982)校勘本14及15頁，藏文(To. 4158)也見德格版《丹珠爾》書翰部ge函108頁上5-6，漢文古譯（真諦三藏所譯的《寶行王正論》）見《大正藏》32冊1656號494頁上15。

<sup>140</sup> 藏：blo。更確切的漢譯是『覺』或『覺慧』，但是考慮到這個詞在藏文中的常見性，此處譯作『心』（尊譯偶而也採用）。與藏文blo對應的梵文主要有mati和buddhi兩詞，mati是『慧』、『智慧』，藏文全稱為blo gros。buddhi是『覺』、『覺慧』、或『思覺』（均為奘譯）。法尊法師在《法稱因明學中『心明』差別略說》一文中採用『覺』，並指出它的定義是『了別』。在心和了別（blo rig）的主題中blo『覺』、rig pa『了別』和shes pa『知』三詞同義，它們涵蓋一切心理活動。

<sup>141</sup> 《四家合注》說這是指不承認『通達人沒有自性的心本身能夠通達蘊沒有自性』。

[71] 通達人沒有自性的心本身雖然不會認知<sup>142</sup>『蘊是無自性』，然而此心不需要依賴<sup>143</sup>別的〔證悟方式〕便能引發確定『蘊沒有自性』的定解，所以能夠斷除虛構蘊的自性的增益<sup>144</sup>。[72] 因此，通達人沒有自性時，即被稱作通達蘊也沒有自性。

[73] 這個〔意思〕應當按照《佛護釋》來理解：<sup>145</sup>

這樣，如果凡是屬於『我』者<sup>146</sup>稱作『我所』，那個我尚且不存在，如果它不存在，那麼『這個〔我所〕屬它所有』怎會合理？

其原因是：就如斷定石女之子<sup>147</sup>不可能存在時，此心雖然不執『他的耳朵等不存在』，卻能斷除執著『他的耳朵存在』的增益；同樣，如果確定我是真實無<sup>148</sup>，就能去除認為它的眼睛等是真實有<sup>149</sup>的執著。

[74] 【反方】這樣的話，自部<sup>150</sup>主張人是假有<sup>151</sup>的諸實事師<sup>152</sup>也都不承認人是勝義成就<sup>153</sup>，所以，他們也都應當能夠通達眼等沒有自性。

[75] 【自方】如果是這樣，由於他們承認眼和苗等粗顯物是假有，這樣，〔那些實事師〕應當能通達〔眼和苗等〕是沒有自性。

[76] 【反方】的確如此。

[77] 【自方】如果採取這個觀點則與自己的主張都相違背，並且沒有必要成立苗等不是實有。此外，善與不善的圓滿業道被安立為相續，如果承認相續也沒有

<sup>142</sup> 藏：'dzin pa。這個詞的英譯有『執』、『取』、『計』、『了知』等。

<sup>143</sup> 藏：ltos pa。英譯有『觀待』、『待』和『相待』。

<sup>144</sup> 藏：sgro 'dogs。

<sup>145</sup> 藏：buddha pa li ta。此論藏文全名為dBu ma rtsa ba'i 'grel pa buddha pa li ta(To. 3842)，梵文名為Buddhapālitamūlamadhyamakavṛtti，漢名《中論佛護釋》。此處所引的論文見德格版《丹珠爾》中觀部tsa函240頁下2。

<sup>146</sup> 青海版：bdag ces ba gang yin pa de，應依照德格版《丹珠爾》改作bdag ces bya ba'i gang yin pa de。《四家合注》本讀作bdag ces ba de'i gang yin pa de，與《丹珠爾》相近。

<sup>147</sup> 藏：mo gsham gyi bu，不育婦女的兒子。古譯有『石女兒』、『石女子』、『石女之子』等。

<sup>148</sup> 藏：de kho nar med pa。

<sup>149</sup> 藏：de kho nar yod pa。

<sup>150</sup> 藏：rang sde，梵：svayūthya。即同屬佛教。

<sup>151</sup> 藏：btags yod。

<sup>152</sup> 藏：dngos por smra ba，或作dngos smra ba。

自性<sup>154</sup>，那麼在《明義釋》中，對於中觀師『這些〔法〕如夢不實』的說法，〔實事師〕就沒有必要爭辨說：<sup>155</sup>

如果只是如夢，那麼由於十不善和布施等不存在，在覺醒的階段豈不也成了與睡眠的階段相仿？

[78] 因此，實事師自宗的勝義及世俗成就和不成就與中觀宗世俗及勝義成就和不成就<sup>156</sup>是極不相符的，所以他們認為是世俗者在中觀師看來則是勝義成就，<sup>157</sup>而他們認為是勝義成就者，若是依照中觀師則成了世俗成就，<sup>158</sup>由於其中沒有任何矛盾，所以對於這些〔差別〕必須加以分辨。

[79] 另外，他們的假有補特伽羅與這位阿闍黎的假有補特伽羅二者名字雖然相似，但是意思卻不同。這是因為這位阿闍黎認為他們不具備通達人無我的見，因為他認為如果不通達法無我就不能通達人無我。[80] 因此，由於這位阿闍黎認為只要尚未拋棄蘊是實物有<sup>159</sup>的宗派便會把補特伽羅也執著為實物有，因此[81] 他們並沒有通達補特伽羅是勝義無<sup>160</sup>。

<sup>153</sup> 藏：don dam par grub pa。『勝義成就』與『勝義有』（don dam par yod pa）意思相同。

<sup>154</sup> 《四家合注》：相續（藏：rgyun）是由（前後）剎那接續而成，它與極微合集而成的粗顯物是相似的。

<sup>155</sup> 此論全名為Shes rab kyi pha rol tu phyin pa man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan zhes bya ba'i 'grel pa, To. 3793，是獅子賢論師所造的《現觀莊嚴論》的解釋，別名'grel pa don gsal（《明義釋》），又稱'grel chung（《小疏》）。引文出自第四品第60頌的解釋，藏譯見德格版《丹珠爾》般若波羅蜜多部ja函119頁下2-3，藏文及甲操傑《心要疏》（rNam bshad snying po rgyan）中的解釋見Don grub(2006)校勘本下冊194-195頁，梵文見Amano(1986)校勘本84頁，漢譯見能海法師(2003)譯本與講記243頁及滇津賴摩(2008)譯本519頁。

<sup>156</sup> 世俗成就（藏：kun rdzob tu grub pa）與世俗有（藏：kun rdzob tu yod pa）意思相同。

<sup>157</sup> 《四家合注》：『例如，經部承認總相（藏：spyi mtshan）是世俗，然而，因為他們承認它是從自己一邊而有（藏：rang ngos nas grub pa），所以在中觀師看來（經部所講的）總相則成了實有。』

<sup>158</sup> 《四家合注》：『例如，經部雖然主張自相（藏：rang mtshan）是實有，但是依照中觀師的看法，自相不是實有』。

<sup>159</sup> 藏：rdzas yod，英譯有『實有』及『實物有』。

<sup>160</sup> 藏：don dam par med pa。don dam pa後的格助詞r在藏文中有多種意思，可以讀作『在勝義中無或不存在』，此處譯者將它讀作副詞，與梵文paramārthas（從格或第五囀聲）相對應，意思是『從勝義的角度而言不存在』，簡稱『勝義無』。見《明句論》所引的《般若燈論》，梵文在La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本25-26頁，參見de Jong(1978)校補30-31頁。這種讀法也受到後文『說明對於所破是否要加勝義』的簡別』一節中所引的《中觀心要論》、《思度熾燃論》、《中觀光明論》

## 第二章

# 認識正理所破除的對象

### 第一節

#### 別人的觀點之一：所確定的所破範圍太廣

〔已二〕

抉擇真實的正義

分三個部分：

午一、確認正理的所破<sup>161</sup>

---

和《中觀莊嚴論釋難》等論文的支持。參見《菩提道次第廣論》青海版669頁10至671頁6@@。『勝義有』(don dam par yod pa)、『勝義成就』(don dam par grub pa, 尊譯為『勝義有』)、『自性成就』(rang bzhin gyis grub pa (尊譯為『自性有』)及ngo bo nyid kyis grub pa (尊譯為『有自性』、『自體有』等))、『真實有』(de kho nar yod pa)、『真實成就』(de kho na nyid du grub pa, 尊譯為『真實有』)、『實物有』(rdzas su grub pa)、『自體有』(rang gi ngo bos grub pa)、『從自己一邊而有』(rang ngos nas grub pa, 尊譯為『有自體』、『自體成就』)、『真有』(yang dag par grub pa)、『自相成就』(rang gi mtshan nyid kyis grub pa, 尊譯也作『自相有』)、『諦實成就』(bden par grub pa, 尊譯為『諦有』)等詞中『勝義』、『自性』、『真實』等也起副詞的作用,即『從勝義的角度…』、『從自性的角度…』、『從真實的角度…』等。後面的譯文中有時還保留『名言中』之類的譯文,但是這些也可以讀作『從名言的角度』等。

<sup>161</sup> 藏: dgag bya。即所要破除的對象,它又分為正理的所破與道的所破,這裡所講的所破是正理的所破。對於應成派來說,前注所列的『勝義有』等詞意思相同,它們都是正理的所破。西藏宗派論中對於這些名詞的解釋見《土官宗派論》(Grub mtha' thams cad kyis khungs dang 'dod tshul ston



午二、破除（所破）應當使用應成還是自續

午三、依靠（破除所破）而在相續中產生正見的方式

〔午一〕

確認正理的所破

分三個部分：

未一、必須善為認識所破的原因

未二、批駁別人尙未確認所破就加以破除的主張

未三、自宗確認所破的方式

〔未一〕

必須善為認識所破的原因

[82] 例如，爲了確定『此人不在』，必須了解那個不存在的人；同樣道理，爲了確定『無我和無自性』的意思，必須善為確認那個不存在的我和自性，這是因爲所要破除的總〔義〕<sup>162</sup>如果沒有很好地顯現，則對於破除它〔之後的無遮<sup>163</sup>無我等〕也無法正確地加以確定。如《入行論》說：

尙未觸及所分別的事<sup>164</sup>，

則不能夠認識<sup>165</sup>它的無事的。<sup>166</sup>

---

pa legs bshad shel gyi me long) 印度宗派部分中『四宗派論各自的體系中有關所破的主張』(grub mtha' smra ba bzhi'i so so'i lugs kyi dgag bya'i 'dod tshul) 一節，法尊法師的漢譯和講解見《四宗要義講記》。

<sup>162</sup> 藏：〔don〕spyi。

<sup>163</sup> 藏：med dgag。

<sup>164</sup> 藏：btags pa'i dngos po，梵：kalpita bhāva。

<sup>165</sup> 藏：'dzin。

[83] 所破的不同差別雖然沒有邊際，然而，如果把所破歸併起來，從其根本加以破除，則能破去一切所破。[84] 此外，如果沒有從所破最爲關鍵的微細之處加以破除，只要〔所破〕尚有遺留就會落在有邊<sup>167</sup>，並且會對事物產生執著，由此而不能獲得解脫（三）有；[85] 如果不能把握所破的限度而破得太爲過分，則會毀壞因果緣起的次第，所以會落在斷邊<sup>168</sup>，並被此見引入惡趣。[86] 因此，善爲認識所破是是非常重要的。如果沒有確認它，則不是產生常見<sup>169</sup>就是斷見<sup>170</sup>，這是毫無疑問的。

〔未二〕

批駁別人尙未確認所破就加以破除的主張

分兩個部分：

申一、破除『認識所破範圍太廣』

申二、破除『認識所破範圍太爲狹窄』

〔申一〕

破除『認識所破範圍太廣』

分兩個部分：

酉一、敘述〔別人〕的主張

酉二、顯示那個〔主張〕不合道理

---

<sup>166</sup> 第九品第140頌的前兩句。梵文和藏文見Bhattacharya(1960)校勘本221頁，藏文也見德格版《丹珠爾》中觀部1a函36頁上6，對應的漢文古譯見《大正藏》32冊1662號560頁上8。

<sup>167</sup> 藏：yod pa'i mtha'。《四家合注》：即常邊（rtag mtha'）。

<sup>168</sup> 藏：chad pa'i mtha'。

<sup>169</sup> 藏：rtag lta。

〔酉一〕

敘述〔別人〕的主張

[87] 【現在自稱宣揚中觀之義的人大都這樣說】分析生等是否是真實成就<sup>171</sup>的正理能夠破除從色直至一切相智<sup>172</sup>的一切法，這是因為：（1）不管承認怎樣〔的法〕，如果用正理加以分析，則能經得起觀察的即便小如微塵都不存在，（2）由於有、無等四句<sup>173</sup>全被破除，不被它們所包括的法是不存在的。

[88] 此外，由於見到真實的聖者之智看到生滅及繫縛<sup>174</sup>、解脫等全都不存在，因為〔（諸）法的安住方式〕必定與〔聖者之定〕所測度的情形相符，所以生等不存在。

[89] 如果承認生等，那麼它們能不能經受分析真實的正理所作的分析？如果能夠經受，那麼，因為有經得起正理分析的事，〔此事〕就會成為實有之事；如果經不住分析，被正理破除的境怎麼會存在？

[90] 同樣，如果主張有生等，那麼（它們）是否由量所成立？如果是第一種情況，由於見到真實的智慧看到生不存在，所以由它來成立是不合理的；如果認為是由名言中的眼識等所成立，那麼，由於它們被否定可成為量，所以它們不適合充當成立〔色等〕的量。

如《三摩地王經》說：<sup>175</sup>

眼、耳、鼻都不是量，

---

<sup>170</sup> 藏：chad lta。

<sup>171</sup> 藏：de kho na nyid du grub (pa)。

<sup>172</sup> 藏：rnam (pa thams cad) mkhyen (pa)，也譯作『一切種智』。從色至一切相智共一百零八個名詞是《般若經》解釋空性的基礎，參見《法尊法師佛學論文集》(1990)中《大般若經中『一百零八句法』簡介》一文(208-211頁)。

<sup>173</sup> 藏：mu bzhi。《四家合注》說此處的四句為：（1）有、（2）無、（3）有無都是及（4）有無都不是。

<sup>174</sup> 藏：bcings (ba)。即束縛。

<sup>175</sup> 第九品23頌。藏譯見德格版《甘珠爾》契經部da函(To. 127) 26頁下5-6，梵文見Vaidya(1961)校勘本47頁，相應的漢譯見《大正藏》15冊639經558頁上18-19。參見《入中論》第六品30及31頌，漢譯見法尊法師(1997)譯本60頁。

舌、身和意也都不是量，  
假如這些根是量，  
聖道對誰會有用處？

《入中論》中也說：

在所有方面世間都不是量……<sup>176</sup>

由於〔你〕自己也不承認即便不被量所成立仍然存在，並且與理也不符，所以是不合理的。

[91] 如果承認生，那麼，由於在勝義中不予承認，所以勢必在世俗中加以承認。然而這是不合理的，因為《入中論》說勝義中破生的正理在世俗中也能破除：

在真實的時候由何正理  
從自與從他而生不合理，  
由此正理在名言中也不合理，  
你的生是由什麼來成立<sup>177</sup>？<sup>178</sup>

[92] 此外，即使不從自、他等四者中的任何一種情形而生，如果仍然認為〔事物〕能夠產生，那麼，由於它們〔四者〕之外尚且有生，因此對於勝義中破生而言觀察四句而破便不能破除。

[93] 如果是從四句中的某一情形而生，那麼，由於不承認其他三種，所以必然要承認從他而生，然而這是不合理的，因為《入中論》說：

---

<sup>176</sup> 《入中論》第六品31頌第一句。藏文見La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本112頁及德格版《丹珠爾》中觀部'a函205頁下4，漢譯見法尊法師(1997)譯本60頁。

<sup>177</sup> 藏文自釋：(gang gis) 'grub par 'gyur。

<sup>178</sup> 《入中論》第六品36頌。藏文見La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本122頁及德格版《丹珠爾》中觀部'a函205頁下7至206頁上1，漢譯見法尊法師(1997)譯本64頁。

從他而生即便從世間的角度而言也不存在。<sup>179</sup>

[94] 因此，對於破生也不加勝義簡別，這是因為《明句論》對於加勝義簡別作了否定。<sup>180</sup>

[95] 在這個〔體系〕中，有的人聲稱即使在名言中都不承認生等，有的人則主張名言中有〔生等〕，[96] 然而，（他們）全都清喉而說：『用正理破除諸法自體有<sup>181</sup>的自性是這位阿闍黎的觀點，由於（他）在二諦中雙破自性成就<sup>182</sup>，所以這一點是不可否認的。[97] 這樣，如果沒有自性，則還會有什麼？所以，對所破加勝義的簡別唯獨是中觀自續派的觀點』。

---

<sup>179</sup> 《入中論》第六品32頌第四句。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部'a函205頁下5及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本114頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本61頁。

<sup>180</sup> 反方所指的可能是《明句論》中對於清辨論師破自生時所加的勝義簡別的批駁，梵文見La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本25-30頁，參見《法尊法師佛學論文集》(1990)中《中觀宗不許“自續”的問題》一文(147-155頁)。

<sup>181</sup> 藏：rang gi ngo bos grub pa。

<sup>182</sup> 藏：rang bzhin gyis grub pa，梵：svābhāvīkī siddhi（出自《明句論》）。漢譯有時也作『自性有』，但是此處『成就』和『有』意思相同。

第二節  
『世俗法不存在』的主張  
破壞了中觀宗的特法

〔酉二〕  
顯示〔上述觀點〕不合道理

分兩個部分：

- 戌一、顯示這個觀點破壞了中觀宗與眾不同的特法<sup>1</sup>
- 戌二、顯示所提出的責難無法破除

〔戌一〕  
顯示這個觀點破壞了中觀宗與眾不同的特法

---

<sup>1</sup> 藏：khyad chos，即khyad par gyi chos，特殊的品質或特點。

分三個部分：

亥一、確定中觀宗的特法

亥二、〔上述〕觀點如何破壞這〔一特法〕

亥三、中觀師如何予以答復

〔亥一〕

確定中觀宗的特法

[98] 就如《正理六十頌》所說：<sup>2</sup>

憑藉此善願一切眾生，  
積聚福德與智慧資糧，  
並獲得從福德及智慧  
所出生的二種殊勝。

依靠最上乘修行的諸化機在果位獲得殊勝法身與殊勝色身依賴於在道的階段——就象前文所說——積聚方便智慧不相分離的無量福德與智慧資糧，而這又必定依賴於：（1）對盡所有<sup>3</sup>獲得決定：即對於世俗諸因果中『從此因而產生這樣的利弊果報』的因果關係發自內心地獲得決定；（2）對如所有<sup>4</sup>得到決定：即對一切法都不具有小如微塵的自體有的自性獲得深刻的決定。因為沒有這二者，就不會至誠地修學方便和智慧兩方面的圓滿之道。[99] 對於獲得果位二身之因的道的津要不發生

<sup>2</sup> 藏譯全名為Rigs pa drug cu pa'i tshig le'ur byas pa（《正理六十頌》，法尊法師譯作《六十正理論》）；To. 3825。所引為第60頌，藏文見德格版《丹珠爾》中觀部tsa函22頁下4及Lindtner(1982)160頁，此論漢譯本為《大正藏》30冊1575號。

<sup>3</sup> 藏：ji snyed pa。

<sup>4</sup> 藏：ji lta ba。

錯誤依賴於基位<sup>5</sup>抉擇見地的方式，至於抉擇見地的方式便是接下來所要講的對於二諦獲得決定〔的方式〕。

[100] 除了中觀師以外，在其他任何人面前這一點都被看作是自相矛盾，並且（他們）不知道如何解釋〔二諦〕互不矛盾。精細、聰睿、具有廣大觀慧的智者中觀師精於通達二諦的方便，所以乃至矛盾的氣息都不沾染，這樣作了抉擇之後獲得了勝者的究竟意趣。在這個基礎上（他們）對自己的大師與聖教產生了稀有的大恭敬心，由此引發了清淨的言語，以清亮的聲音反復宣說道：『有智慧的人啊，自性空的空性的意思是緣起的意思，而不是空去能起作用之後的無事<sup>6</sup>』。

[101] 自部實事師中即便是熟習多種明處的諸智者都不承認中觀見，（他們）與中觀師爭辯只是出於這樣的想法：『如果一切法沒有任何自體有的自性，如果是這樣的空，那麼繫縛、解脫等輪迴與涅槃的一切建立就沒有安立之處。』如《根本慧論》說：<sup>7</sup>

如果這些都是空，  
那麼沒有生和滅，  
四聖諦對你來說  
應當不存在。

這是說如果是自性空，則生滅和四諦都成了不合理。《迴諍論》說：<sup>8</sup>

如果一切事物的自性  
在一切處所都不存在，  
那麼你的言辭也沒有自性，

---

<sup>5</sup> 藏：gzhi。

<sup>6</sup> 藏：dngos po med pa。『能起作用』（don byed nus pa）是『事』（dngos po）的定義。

<sup>7</sup> 《中論》二十四品第1頌，藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部tsa函(To. 3824)14頁下4，梵文見De Jong(1977)校勘本34頁，相應的漢譯見《大正藏》30冊1564號第32頁中13-14。《四家合注》說此頌與以下所引的出自《迴諍論》的頌文都是陳述實事師對中觀師所提出的責難。



（它）不能破除自性。

這裡（反方）認為一旦沒有自性，所生、能生以及否定與成立的作用的發生<sup>9</sup>便不合理，因此爭辯道：『如果言辭沒有自性，就沒有能力破除自性或成立無自性』。這是本著『破除自性的正理能夠破除一切作用的發生』的理解而提出的爭論。

[102] 因此，由於實事師與中觀師雙方在辯論特有的宗派見時不外乎是爭論自性空之中適不適合安立輪迴涅槃的一切建立，所以在沒有小如微塵的自體有的自性之上可以承認所生和能生以及否定和成立等輪迴涅槃的一切建立便是中觀宗的特法。《根本慧論》第二十四品說：<sup>10</sup>

〔你實事師所舉出的〕應當會出現的過失

對於空不適用，

所以你對空性所作的毀謗

對我（們<sup>11</sup>）是不適用的。

對於誰而言空性是合理的，

則對他來說一切都是合理的，

對於誰而言空性不合理，

則對他來說一切都不合理。

[103] 這裡是說宣說無自性者不但沒有『如果這些都是空』<sup>12</sup>等過失，而且生滅等對於自性空這一方是合理的，並且它們對於自性不空的一方反而不合理。

<sup>8</sup> 此論藏譯全名為rtsod pa bzlog pa'i tshig le'ur byas pa; To. 3828。引文為第1頌，藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部tsa函27頁上2，梵文見Bhattacharya、Johnston及Kunst(1998)校勘本第42頁，相應的漢譯見《大正藏》32冊1631號13頁中28-29。

<sup>9</sup> 藏：bya byed。這個詞也可讀作動作和作者，此處的漢譯是根據後文所引的《明句論》（青海版595.20至596.3及梵文）和《菩提道次第廣論》本文中的解釋（青海版597.5）。

<sup>10</sup> 《中論》第二十四品13與14頌，藏譯(To. 3824)見德格版《丹珠爾》中觀部tsa函15頁3-4，梵文見De Jong(1977)校勘本35頁，相應的漢譯見《大正藏》30冊1564號33頁上18-19及22-23。

<sup>11</sup> 梵：asmākaṃ。

<sup>12</sup> 這是上文所引的《中論》第二十四品第一頌的第一句。

《明句論》也這樣說：<sup>13</sup>

對於我們這一方來說，不僅所述說的應當會出現的過失不適用，而且（四）諦等一切建立都是極為合理的。爲了這樣開示，〔《中論》〕說道：

對於誰而言空性是合理的…

於是引述論文並作了解釋。

[104] 在《中論》之中第二十六品開示了十二緣起順次第<sup>14</sup>的生起次序和逆次第<sup>15</sup>的息滅次序，第二十五品主要是破除自性。[105] 由於第二十四觀聖諦品廣爲抉擇自性不空則生滅等輪迴涅槃的一切建立都不合理的道理以及自性空則所有這些全都合理的道理，所以，應當知道必須將這一品運用於所有其他諸品。

[106] 因此，現在自稱爲弘揚中觀義的人宣稱沒有自性則所生、能生等因果必然不合道理，這（其實）是實事師的見解，龍樹怙主<sup>16</sup>的主張是必須依靠因果的建立本身——即依靠這些因和緣那些果產生及止息——來尋求自性空與中道<sup>17</sup>。〔《根本慧論》〕第二十四品說：<sup>18</sup>

何者是緣起  
（我們<sup>19</sup>）便說是空性，  
它是依仗之後而假立，  
它本身就是中道。

<sup>13</sup> 《明句論》的藏譯(To. 3860)見德格版《丹珠爾》中觀部'a函166頁上2-3，梵文見La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本500頁。其中的頌文爲上面所引的《中論》第二十四品14頌的第一句。

<sup>14</sup> 藏：lugs 'byung。奘譯有『順』、『順次』、『順次第』。

<sup>15</sup> 藏：lugs ldog。奘譯有『逆』、『逆次』、『逆次第』。

<sup>16</sup> 青海版mgo na po應改作mgon po。

<sup>17</sup> 藏：dbu ma'i lam。

<sup>18</sup> 《中論》第二十四品18與19頌，藏譯(To. 3824)見德格版《丹珠爾》中觀部tsa函15頁6-7，梵文見De Jong(1977)校勘本35頁，相應的漢譯見《大正藏》30冊1564號33頁中11-14。

<sup>19</sup> 梵：pracakṣmahe（第一人稱複數）。

由於沒有任何  
不是緣起的法，  
所以沒有任何  
不空的法。

對於這裡『若是緣起則必然是自性空』的說法，切莫倒過來說：『若是依靠因緣而生，則必然是自性有』。

[107] 同樣，《迴諍論》也說：<sup>20</sup>

對於誰而言這個空性可行，  
則對他而言一切諸事都可行，  
對於誰而言空性不可行，  
則對於他任何（事）都不可行。

（我<sup>21</sup>）禮敬

宣說空、緣起與中道  
為同一個意思的  
無與倫比的佛陀！

《空性七十頌》也說：<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> 《迴諍論》第70頌與末尾的歸敬頌。藏譯(To. 3828)見德格版《丹珠爾》中觀部tsa函29頁上5-6，梵文見Bhat tacharya、Johnston及Kunst(1998)校勘本第84-85頁，相應的漢譯見《大正藏》32冊1631號15頁上24-27。藏文後一頌中mchog一字梵文中無。

<sup>21</sup> 梵：prāṇamāmi。

<sup>22</sup> 此論藏譯全名為sTong pa nyid bdun cu pa'i tshig le'ur byas pa（《空性七十頌》）；To. 3827。此頌為第68頌。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部tsa函26頁下4-5，漢文見法尊法師譯本《七十空性論》。宗喀巴大師此處所引的頌文與龍樹《空性七十頌》自釋藏譯本（見《德格版《丹珠爾》中觀部tsa函(To. 3831)120頁下3及3-4行中的解釋）中的此頌在藏文的詞序上更為接近。參見Napper(1989)756-757頁注354及《菩提道次第廣論》英譯本(Tsong-kha-pa Blo-bzang-grags-pa (2002)第三冊405頁注278。然而《丹珠爾》中上述兩個藏譯的頌文中都沒有『爲了』一詞。

由於一切事物  
都是自性空，  
所以爲了諸事的緣起  
無與倫比的如來作了開示。

《正理六十頌》也說：<sup>23</sup>

嗚呼！那些執著我和世間  
爲不依待的人  
被常與無常  
等見所俘獲。

對於那些主張依仗（因緣）後  
諸事是真實成就的人，  
那些常等過失  
何嘗不會出現？

那些主張依仗（因緣）後  
諸事猶如水中之月  
既非真實也非顛倒的人  
不會被見所俘獲。

《超世間讚》也說：<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> 43、44及45頌。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部(To. 3825)tsa函22頁上2-3及Loizzo(2001)校勘本521-522頁，對應的漢譯參見《大正藏》30冊1575號255頁中22-27。

<sup>24</sup> 藏名'Jig rten las 'das par bstod pa(To. 1120)，梵：Lokātīstava，作者爲龍樹阿闍黎。所引的是此讚第21與22頌。藏譯見德格版《丹珠爾》禮讚部ka函69頁上7至下1，梵文與藏文見

思度者<sup>25</sup>主張苦是自所作、  
他所作、二者所作  
或是無因，  
〔世尊〕你則說是緣起。

你承認凡是緣起者  
便是空，  
『自在<sup>26</sup>的事物不存在』  
是你無等〔大師〕的獅子吼。

這裡只是說因為是緣起的緣故所以才是自性空，因此緣起的意思顯現<sup>27</sup>為無自性的空性的意思就是龍樹怙主與眾不同的觀點。

[108] 由此緣故，從中觀師的角度成立了無自性的空性，而緣起因果的建立  
在自宗卻覺得不妥，必須借助於別人的角度，這與緣起的意思大相徑庭，因為<sup>28</sup>

對於誰而言空性是合理的，  
則對他來說…

是說無自性是哪一宗的觀點，則對於此宗而言輪迴涅槃的一切緣起便是合理的。

---

Lindtner(1982)134、136頁。月稱論師的《明句論》第一品引用了此讚的第21頌，梵文見La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本55頁。

<sup>25</sup> 藏譯rtog ge pa/ba的梵文為tārkika，這個詞源自梵文tarka（藏：rtog ge），此處譯作『思度』，漢文古譯譯有『尋思』、『思度』、『度量』（均為奘譯）、『分別』（隋達磨笈多與尊譯）、『測量』（後魏佛陀扇多）等，是注重因明之學。rtog ge pa/ba或tārkika（此處譯作『思度者』）的舊譯有『尋思者』、『度量者』（均為奘譯）、和分別師（尊譯）。佛教和其它印度宗派中都有思度者，月稱論師在《明句論》中將清辨和陳那論師視為思度者。在佛教之外，正理派（Nyāya）等印度哲學流派也強調思度。

<sup>26</sup> 藏：rang dbang，梵：svatantra，奘譯為『自在』。有時梵文svatantra的藏譯也作rang rgyud，現在的漢文習慣譯作『自續』。

<sup>27</sup> 青海版此處為'chad pa『將（緣起的意思）解釋為』，此處的漢譯依照《四家合注》本及Khangkar（2001）校勘本讀作'char ba。

[109] 【疑問】那麼，對於承認空性的一方輪迴涅槃一切都合理的方式究竟如何？

【回答】宣說一切事物唯獨是自性空〔的中觀師〕是根據『依仗因緣而生』的理由而提出這種說法，對此〔下文〕將會作出解釋。因此，對於他們來說緣起是合理的，如果〔緣起的建立〕是合理的，則苦也可以成立，因為苦必須在依靠因緣而生的條件下才能安立，如果不是依靠因緣而生，苦便不妥當。既然有苦諦，它的根源集、止息苦的滅以及趣向滅的道便是合理的，於是就有了四諦。一旦有了四諦，對於它們的知、斷、證及修道便是合理的。有了這些，則三寶等一切都是合理的。

[110] 《明句論》也這樣說：<sup>29</sup>

對於誰來說這個一切事物自性的空性是合理的，則對他來說這一切所說的都是合理的。

【問題】如何〔是合理的〕？

【回答】由於我們把緣起稱作『空性』，所以，對於誰來說這個空性是合理的，則對他來說緣起就是合理的。對於誰來說緣起是合理的，則對他來說四聖諦就是合理的。

[111] 【問題】如何〔是合理的〕？

【回答】因為唯獨緣起才是苦，不是緣起則不然。由於沒有自性，它又是空。有了苦，苦集、苦滅以及趣向苦滅的道就是合理的，因此知苦、斷集、證滅和修道也是合理的。[112] 對於苦諦等一旦有遍知等，諸果就是合理的；一旦有諸果，諸住果者<sup>30</sup>便是合理的；一旦有諸住果者，諸向<sup>31</sup>便是合理的。[113] 一旦有諸住果者與諸向，僧伽就是合理的；一旦諸聖諦存在，正法也是合理的；一旦有正法與僧伽，佛也是合理的，因此三寶也是合理的。[114] 世間與出世

<sup>28</sup> 上文所引的《中論》第二十四品14頌的前一句半。

<sup>29</sup> 梵文見La Vallée Poussin (1903-1913) 校勘本500-501頁，藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函166頁上3至下3。

<sup>30</sup> 藏：'bras bu la gnas pa。英譯和尊譯作『住果』，英譯也作『住果者』。

間一切事物、一切殊勝的證悟都是合理的，法與非法<sup>32</sup>和它們的果報以及一切世間的名言也都是合理的。因此，這樣的話，

對於誰而言空性是合理的，  
則對他來說一切都是合理的，<sup>33</sup>

…對於誰來說空性不合理，則由於對他來說沒有緣起，所以一切都不合理。

[115] 因此，應當將『合理』及『不合理』理解成它們存在及不存在。

[116] 作為對前面所引的《迴諍論》中的爭論<sup>34</sup>的答復，〔龍樹〕阿闍黎也明確地作出了『無自性中作用的發生合乎道理』的回答。《迴諍論》說：<sup>35</sup>

諸事的依仗〔因緣〕而有<sup>36</sup>  
稱作『空性』，  
凡是依仗而有，  
便稱之為無自性性<sup>37</sup>。

此（頌）的自釋也說：<sup>38</sup>

---

<sup>31</sup> 藏：zhugs pa。諸果指預流、一來、不來及阿羅漢四沙門果，住果者是安住於這些果位的聖者，諸向指預流向、一來向、不來向及阿羅漢向。

<sup>32</sup> 藏：chos ma yin pa。

<sup>33</sup> 前文所引的《中論》第二十四品14頌的前兩句，這段《明句論》是對此頌的解釋。

<sup>34</sup> 如《四家合注》所說，這裡所說的爭論是指上面所引的《迴諍論》第1頌（『如果一切事物的自性…』）中反方所提出的責難（青海版583頁19-20行@@）。

<sup>35</sup> 第22頌。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部tsa函(To. 3828)27頁下5，梵文見Bhattacharya、Johnston及Kunst(1998)校勘本第55頁，相應的漢譯見《大正藏》32冊1631號14頁上15-16。

<sup>36</sup> 梵：pratītyabhāva。藏譯brten nas 'byung ba也可讀作『依仗而生』。下同。

<sup>37</sup> 藏：rang bzhin med (pa) nyid，梵：(a)svabhāvatva。

你不領會諸事空性的意思而尋找過失，說道：『你的言辭沒有自性，所以破除諸事的自性是不合理的。』

[117] 此處什麼是諸事的依仗而有，它便是空性。

【問】爲什麼？

【答】因爲是沒有自性。緣起的事物都不具有自性，這是因爲沒有自性。

【問】爲什麼？

【答】因爲有賴於因和緣。

[118] 如果諸事是自性有，則即使沒有因和緣仍然會存在，然而並非如此，所以是無自性，被稱作『空』。同樣，我的言辭也是緣起，所以是無自性，因爲是無自性，所以稱作『空』是合理的。例如，瓶子、衣服<sup>39</sup>等因爲是緣起，所以是自性空，然而卻能盛取蜂蜜、水和奶粥，或是遮擋風寒日晒。同樣，我的言辭因爲是緣起，所以是無自性，然而卻能夠成立諸事是無自性。因此，此處以下的說法是不正確的：『因爲你的言辭是無自性，所以〔用它<sup>40</sup>〕破除一切事物的自性是不合理的』。

這裡極爲明確地講述了：（1）如果是自性成就則不依靠因緣以及如果依靠因緣則必定沒有自性的正反二遍<sup>41</sup>；（2）沒有自性的言辭能起破除與成立的作用。

[119] 雜染<sup>42</sup>與清淨法依靠因緣而生滅的緣起與無自性二者何止在同一事上能夠共存，這種緣起能成爲通達無自性的無上的理由，應當知道這是中觀智者獨有的

<sup>38</sup> 《迴諍論自釋》藏譯全名爲rTsod pa bzlog pa'i 'grel pa; To. 3832。引文見德格版《丹珠爾》中觀部tsa函126頁下3至127頁上1，梵文見Bhattacharya、Johnston及Kunst(1998)校勘本第56頁，相應的漢譯見《大正藏》32冊1631號18頁上3-20。

<sup>39</sup> 梵：paṭa。藏譯snam bu是指較厚的毛衣等。梵文中瓶子和衣服兩詞經常用在一起，因爲它們語音相近，分別爲ghaṭa和paṭa，藏文中也沿襲這個習慣（例如青海版721.4），然而兩詞在藏文語音中不相近。

<sup>40</sup> 《四家合注》：des；梵：tena。

<sup>41</sup> 藏：rjes su 'gro ldog，梵：anvavyatireka。直譯爲『隨行（及）反』，法尊法師譯爲『順行逆反』。其中隨行（藏：rjes su 'gro，梵：anvaya）是指正遍（藏：rjes khyab），反（藏：ldog，梵：vyatireka）是指反遍（藏：ldog khyab）。詳見這個詞第二次出現時的註解。

<sup>42</sup> 藏：kun nas nyon mongs。



特法。然而，如果認為凡是依仗而生、依仗而滅則必然是自體有，進而以破除自性的正理來否定生滅的緣起，則如天神變成魔鬼，會成為如實獲得中觀義的重大障礙。

[120] 因此，如果（1）對於諸法不具備小如微塵的自體有的自性引發決定時，對於因果的關係無法引發自宗的決定，必須借助別人的觀點等，（2）對於因果善為引發自宗的決定時，對於無自性自宗無法引發決定，於是聲稱必須〔另〕求無自性的密意，則應當知道尚未獲得中觀正見，並且必須勤修（以下這些）獲得正見的因：

（1）以清淨地守護自己所承諾的戒為基礎；（2）努力修習積聚資糧和淨除障礙的眾多門徑；（3）親近智者而聽聞思惟。

[121] 由於對顯現與空引發決定的兩種〔方式〕的融合是絕無僅有的，所以中觀見極為難得。出於這個想法，《根本慧論》第二十四品說：<sup>43</sup>

因此，了知低劣者  
難以洞達此法後，  
對於說法  
牟尼<sup>44</sup>之心產生退卻。

《寶鬘論》也說：<sup>45</sup>

當這個身體的不淨性，  
粗顯而且是現識<sup>46</sup>的境界，  
雖然恆常顯現，

<sup>43</sup> 第12頌。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部t sa函15頁上3，梵文見De Jong(1977)校勘本35頁，相應的漢譯見《大正藏》30冊1564號33頁上14-15。

<sup>44</sup> 藏：thub pa。梵：muni，音譯為『牟尼』，也作『能仁』。此處是指釋迦牟尼佛。

<sup>45</sup> 第二品16至18頌。藏文與梵文見Hahn(1982)校勘本47及46頁，藏文(To. 4158)也見德格版《丹珠爾》書翰部ge函111頁上5-7，相應的漢譯見《大正藏》32冊1656號495頁下29至496頁上5。

<sup>46</sup> 藏：mngon sum。舊譯有『現』（奘譯和尊譯）、『現見』（奘譯）。奘譯也用『現量』，法尊法師在《法稱因明學中『心明』的差別略說》一文中採用『現識』一詞，由此便不至于和mngon sum tshad ma（梵：pratyakṣapramāṇa）『現量』相混淆。然而在《明句論》中月稱論師說mngon sum或pratyakṣa主要是指境，所以在那種場合『現識』一詞不適用，所以在牽涉到月稱及中觀應成派的認識論時本書中也譯作『現』，有時（如下一頌）也譯作『現見』。

暫且不能安住於心。

那時這個無處、  
極細、不可現見、  
甚深的正法，  
怎會容易進入心中？

此法極為甚深，  
故此眾生難以理解，  
由於了達這一情形，  
牟尼成佛後對說法產生退卻。

諸經論中都說極難通達。

[122] 如果不是這樣，（見到）某些可信<sup>47</sup>教典用分析瓶等與自己的組成部分是一是異的正理<sup>48</sup>來抉擇無自性，對於其中所講的道理發生誤解後，在分析瓶子等〔法〕究竟是瓶嘴與瓶頸等自己的組成部分中的哪一件時，在這些〔組成部分〕中都不能找到，這時便肯定『瓶子不存在』；然後，對分析者〔自己〕也這樣分析時，便斷定『分析者也不存在』；這時又想道：『如果不能找到分析者，誰會知道「瓶子等不存在」？』於是依靠一種『既不是有，又不是無』之類的似是而非<sup>49</sup>的正理以顛倒的方式而引發決定，如果將它安立為獲得正見，那麼這顯然是最為容易的。

[123] 因此，有智慧的人對於以下這些必須引發不可動搖的決定：（1）了義經及解釋其意趣的清淨中觀論典中空性的意思就是緣起意思的說法——即中觀智者的特法；（2）特別（必須引發決定的）是佛護阿闍黎與吉祥月稱完整地解釋聖者父

---

<sup>47</sup> 藏：tshad ldan，直譯為『具足量』。

<sup>48</sup> 這個正理叫做『離一多』，（藏：gcig du bral，法尊法師譯為『離一異』）它是最為主要的破除自性的正理之一。有關以『離一多』的正理破除諸法自性的方式可以參看《菩提道次第略論》及寂護論師的《中觀莊嚴論》。

<sup>49</sup> 藏：ltar snang。

子意趣的微細之處——即依靠緣起而對無自性產生決定的方式以及自性空的事顯現為因果的方式。

〔亥二〕

〔上述〕觀點如何破壞這〔一特法〕

[124] 龍樹怙主的觀點是：諸法不具有小如微塵的自體有的自性，若是自性成就，則輪迴涅槃的一切建立都無從設立；然而這種建立是不可或缺的，所以，由於繫縛解脫等一切建立都得到安立，因此必須承認無自性。然而，你們卻說：『如果諸事沒有自體有的自性，那麼別的還有什麼？所以對於破除繫縛、解脫和生滅等來說，不需要加「勝義」等簡別就可用破自性的正理來破除』。試想這時怎會不破壞『無自性中繫縛、解脫及生滅等都可安立』〔的主張〕？

[125] 【反方】阿闍黎的觀點是繫縛解脫等輪迴和涅槃的諸建立是（設立）在名言之中，我在名言中也承認這些，所以沒有過失。

【自方】這是不合理的，因為月（稱）阿闍黎的觀點是諸法在名言中不具有自體有的自性，這你也承認，這樣一來，由於（1）破除自性的正理在名言中也應當破除這種自性，（2）並且〔你〕又承認破除自性的正理連繫縛與解脫等<sup>50</sup>也能破除，所以很明顯即使在名言中繫縛與解脫等也遭到了破除。

[126] 總之，如果認為無自性與繫縛、解脫及生滅等相互矛盾<sup>51</sup>，則無論在二諦的哪一諦中自性空的空之中輪迴涅槃的一切建立不能成為合理，所以你破壞了這

<sup>50</sup> 《四家合注》：對方認為正理破除自性後任何法都不能安立，所以會承認這個正理能夠破除繫縛解脫等法。

<sup>51</sup> 藏：'gal ba，英譯和尊譯為『相違』。

個中觀師<sup>52</sup>的唯一特法。[127] 如果不認為它們不矛盾，那麼主張破自性的正理對於所破不需要加任何簡別就能破除生滅及繫縛解脫等就沒有任何正確的理由。

[128] 因此，如果破自性的正理能破除因果，便是承認無自性中生滅等不合理，這樣一來，這和〔《根本慧論》〕第二十四品和《迴諍論》所述說的實事師的爭論顯然沒有任何差別。（《中論》）第二十四品說：<sup>53</sup>

如果這些都是空，  
那麼沒有生和滅，  
四聖諦對你來說  
應當不存在……

《迴諍論》說：<sup>54</sup>

如果一切事物的自性  
在一切處都不存在，  
那麼你的言辭也沒有自性，  
（它）不能破除自性。

[129] 【反方】在自性空與不空兩種情形中生滅等都不合理，我們無論對自性空還是不空都不加承認，所以沒有過失。

【自方】這絕不應當是教典的意思，因為（1）《（中論）釋·明句論》成立了：『我們不僅沒有生滅等不合理的過失，而且四諦等反而是合理的』；<sup>55</sup>（2）《〔

<sup>52</sup> 青海版：dbu ma ba'i，《四家合注》與Khangkar（2001）校勘本：dbu ma pa。

<sup>53</sup> 第一頌。以下兩頌上文（青海版583.16-20@@）已引用。

<sup>54</sup> To. 3828，《迴諍論》第1頌，藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部tsa函27頁下2，梵文見Bhattacharya、Johnston及Kunst(1978)校勘本第10頁，漢譯見《大正藏》32冊1631號13頁中28-29。

<sup>55</sup> 成立這個觀點的《明句論》原文上面已引用（見青海版587.7-588.8），與此相關的《中論》二十四品第14頌（即下一句所說的“根本文”的“闡述”）及《明句論》的解釋的梵文見La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本500頁。

中〕論》根本文也善爲區分這些〔建立〕對於自性空的一方合理以及對於不空的一方不合理的差別而作了闡述；（3）《入中論》也說：<sup>56</sup>

依仗聚合的影子等諸空事  
並非不廣爲人知<sup>57</sup>，  
就如此處從影子等空者  
生起具有其行相的識<sup>58</sup>，  
同樣，雖然一切事都是空，  
卻會從空性中生起。

[130] 此外，如果用正理破除繫縛解脫等，由於在勝義中破不適當，所以必須在世俗中加以破除。這時，即使在名言中對於輪迴涅槃的一切建立都加以破除，這樣的中觀師是前所未有的。

### 〔亥三〕

#### 中觀師如何予以答復

[131] 對於『如果事物是自性空則輪迴涅槃的因果不可安立』的爭論，龍樹怙主認爲這是中觀師向對方舉出的過失，既然被施加己身，所以應該反過來把過失退回去。《根本慧論》第二十四品說：<sup>59</sup>

---

<sup>56</sup> 《入中論》第六品的37頌與38頌的前兩句。藏文見La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本123頁及德格版《丹珠爾》中觀部'a函206頁上1-2，相應的《入中論》及《自釋》的漢譯見法尊法師(1997)譯本65頁。

<sup>57</sup> 藏：grags pa。

<sup>58</sup> 藏：shes pa。除『識』之外，法尊法師也譯爲『知』。它的範疇涵蓋所有心王和心所。

<sup>59</sup> 《中論》第二十四品15及16二頌。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部'tsa函15頁上4-5，梵文見De Jong(1977)校勘本35頁，相應的漢譯見《大正藏》30冊1564號33頁上26-27及中1-2。

你把自己的諸過失  
轉移成我的過失，  
就如騎在馬上  
而遺忘馬本身。  
如果從自性的角度  
而觀諸事的<sup>60</sup>存在，  
既然如此你便是觀  
諸事沒有因緣。

又說：<sup>61</sup>

如果這一切都不空，  
那麼沒有生和滅，  
四聖諦對你來說  
應當不存在……

[132] 所以毫無疑問，『如果沒有自體有的自性，別的還有什麼』的說法顯然未能區分苗沒有自性和苗不存在之間的差別，因此，也無法區分苗存在與苗是自體有兩者之間的差別，所以很顯然，如果是有就認為是自體有，如果不是自體有就認為是不存在。如果不是這樣，為什麼會說破除自體有的正理能夠否定單是存在<sup>62</sup>及單是生滅等？

---

<sup>60</sup> 梵：bhāvānām。

<sup>61</sup> 《中論》第二十四品20頌。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部tσα函15頁上7，梵文見De Jong(1977)校勘本35頁，相應的漢譯見《大正藏》30冊1564號33頁中23-24。

<sup>62</sup> 藏：yod tsam。即『唯有』。以下的『單是生滅』即『唯生滅』。

[133] 這樣，如果（1）一旦認為苗等存在，便說是自體有的存在，（2）如果自體有完全不存在，便說是完全不存在，則無疑會墮入二邊<sup>63</sup>，因此便和實事師的理解方式沒有差別，因為《四百論釋》說得很明了：<sup>64</sup>

依照實事師<sup>65</sup>，一旦是此事的存在<sup>66</sup>，則也是自體的<sup>67</sup>〔存在〕；何時離開了自體，那時對於此人來說那些事物徹底不存在，所以如同驢角。因此，由於不能超越兩邊的言論，此人的一切主張都變得難以成立。

[134] 只要尚未通達吉祥月稱對於自性有無與有、無這四者所作的區分，無疑會墮入二邊，所以便不能通達遠離（二）邊的中觀義。這是因為：一旦自體有絕不存在，此法便成了絕不存在，這樣一來，在自性空的空之中完全沒有安立因果的餘地，所以便墮入斷邊；再者，只要認為此法存在，就必須承認它是自體有，這樣一來便不可能成立因果雖沒有自性卻顯現為〔自性有〕的如幻（道理），由此而墮入常邊<sup>68</sup>。

[135] 因此，由通達一切法本來不具有小如微塵的自體有，則不墮入有邊；雖然如此，苗等諸事卻不會成為空去起作用的能力的無事，一旦獲得斷定〔苗等〕有能力起各自的作用的定解，便斷除無邊<sup>69</sup>。

[136] 《明句論》也論及明確區分沒有自性和不存在二者〔之間的差別〕。〔此論〕說道：<sup>70</sup>

<sup>63</sup> 藏：mtha' gnyis。

<sup>64</sup> 此釋論的藏譯全名為Byang chub sems dpa'i rnal 'byor spyod pa bzhi brgya pa'i rgya cher 'grel pa; To. 3865，作者為月稱論師。藏譯原文見德格版《丹珠爾》中觀部ya函175頁下2-3，梵文見Suzuki(1994)現存部分的校勘本第230頁。

<sup>65</sup> 藏：dngos po yod par smra ba，Jeffrey Hopkins的藏梵英詞典中所給的梵文為vastusatpadārthavādin（出處未標明），『說實物有之事者』。即dngos smra ba。

<sup>66</sup> 藏：yod pa nyid，梵：astitva。直譯為『有性』或『存在性』。

<sup>67</sup> 梵：svarūpasy(a)。

<sup>68</sup> 藏：rtag pa'i mtha'。

<sup>69</sup> 藏：med pa'i mtha'。

<sup>70</sup> 《明句論》藏譯原文見德格版《丹珠爾》中觀部'a函109頁上5至下2，梵文見La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本329頁。

【反方】如果你這樣安立諸事的無自性，那麼，薄伽梵說：『自己所造的業的異熟將由自己本人來領受』，那一切都被這一道理否定。所以，由於誹謗了業果，你是無見者<sup>71</sup>之首。

[137] 【自方】（我）要加以說明。我們不是無見者，我們是破除有無二〔邊〕的言論而彰顯通往涅槃城的無二之道。[138] 我們並不是說『業、作者和果報等不存在。』

【問題】那麼〔是說〕什麼？

【自方】是安立『這些都沒有自性』。

[139] 【如果認為】對於無自性者作用的發生<sup>72</sup>是不合理的，所以過失仍然存在。

【自方】這〔種過失〕不存在，因為（1）只有在有自性〔的事〕之上才看不到作用，（2）只有在無自性〔的事〕之上才能見到作用。

[140] 在此，實事師說：『如果沒有自性，憑藉破除自性就能否定從業而出生異熟（的道理）』，這個說法和『破除自性的正理能夠破除因果』的主張在觀點上便成了沒有差別。[141] 中觀師和實事師雙方都主張『如果破除因果便成為斷見者<sup>73</sup>之首』，在這一點上是相似的。然而，中觀師不主張破除因果，實事師卻認為『如果破除自性，肯定也必然否定因果』，於是稱中觀師為『無見者』或『斷見者』。[142] 藏地自詡為中觀師的多數人認為如果破除自性，那麼那種正理必然也會破除因果，這一點看來是和實事師相符的。然而，（他們）似乎是把正理破除因果認作中觀的觀點，並對此產生勝解<sup>74</sup>。

[143] 對於這個爭論的回答是：我們不是無見者，而是消除有無二〔邊〕的言論而彰顯解脫道。餘下的文字則是開示如何消除有無之論。[144] 其中，『我們

<sup>71</sup> 藏：med pa ba，梵：nāstika。

<sup>72</sup> 藏：bya ba byed pa，梵：vyāpāra-karaṇa。

<sup>73</sup> 藏：chad lta ba。

<sup>74</sup> 藏：mos pa。最常見的漢譯為『勝解』（這是梵文adhimuc的直譯），英譯還有『信解』、『信樂』、『好樂』等。



並不是說「業果等是不存在的」』是消除無〔邊〕的言論，也就是說：如果認為業果等不存在，則會成為無見者，然而這我們不承認。[145] 對於『那麼是什麼』的問題，回答是：是安立或主張這些業果等沒有自性，由此而消除有〔邊〕的言論。

[146] 『對於無自性作用的發生不合理，所以過失仍然存在』是實事師的爭論，也就是說：『你雖然是說「我不說不存在，而是說沒有自性」，但是仍然不能斷除前面所舉出的過失——即如果沒有自性，因果便不合理』。在他〔實事師〕的體系中『無自性』與『不存在』二者沒有差別，所以才會這樣爭辯。[147] 對此的答復是：因生果等作用的發生在有自性中都不合理，只有在無自性中這些才是合理的。

[148] 《四百論釋》也說：<sup>75</sup>

【中觀師】我不是說事物不存在，因為（我）說是緣起。

【實事師】你是實事師<sup>76</sup>嗎？

【中觀師】不是，因為我是說緣起者。

[149] 【實事師】你持哪一說？

【中觀師】是說緣起者。

【實事師】緣起的意思是什麼？

【回答】是無自性的意思，即自性不生的意思，自性如同幻化<sup>77</sup>、蜃景<sup>78</sup>、影子、健達縛城、變化<sup>79</sup>及夢的果的生起之義，以及空性和無我的意思。

<sup>75</sup> To. 3865。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部ya函220頁下4-6。

<sup>76</sup> 藏：dngos por smra ba。

<sup>77</sup> 藏：sgyu ma，梵：māyā。即魔術師所製造的幻覺，英譯有『幻事』、『幻』、『幻化』及『幻化事』。

<sup>78</sup> 藏：smig rgyu。英譯為『陽焰』。

<sup>79</sup> 藏：sprul pa。除『變化』（玄奘及隋達磨苾多）外，漢譯還有『化』（玄奘、隋達磨苾多、法尊）、『化現』（法尊）、『化身』（玄奘、真諦）等。

這是顯示由承認緣起而消除事物有無的二邊之論的情形，也就是說，由解釋緣起的意思為自性不生而消除有事之論<sup>80</sup>，由顯示如同幻化等的果的生起為緣起的意思則消除了無事之論<sup>81</sup>。

[150] 因此，事<sup>82</sup>有兩種：或指自性，或指能發生作用<sup>83</sup>，有事之論中的『事』僅指自性成就，無事之論中的『事』是指發生作用<sup>84</sup>的事，這是因為在消除這二者時既破除自性又顯示如幻因果的存在。

[151] 此外，《四百論釋》說：<sup>85</sup>

再者，【問】具有過去之境的念<sup>86</sup>不存在嗎？

【回答】誰說它『不存在』？我們不否定緣起。它如何存在便如此加以確定，阿闍黎本人這樣安立：<sup>87</sup>

所謂『念』是對於顛倒的境  
而產生的純粹的顛倒。

因此念的所緣境是過去的事。[152] 假如〔境〕是自體有，那麼因為〔回憶〕它的那個念是觀察<sup>88</sup>存在的境，所以是自體有；然而，當過去的事沒有自性時，觀察它的念也沒有自性，因此便成立『是顛倒』。

[153] 『顛倒』與『無自性』及『緣起』意思並非不同，無事則不是顛倒的意思。[154] 過去的事不是完全不存在，因為（它）是憶

<sup>80</sup> 藏：dngos po yod par smra ba。很顯然，這個詞的另外一個意思是『實事師』，略稱為dngos (por) smra ba，因此在下一段中法尊法師將這個詞譯作『實事師』。

<sup>81</sup> 藏：dngos po med par smra ba。

<sup>82</sup> 藏：dngos po，此處的《四家合注》說這個詞的梵文為bhāva。此譯本中也作『事物』。

<sup>83</sup> 藏：don byed nus pa，梵：arthakriyāśakti。

<sup>84</sup> 藏：don byed pa，梵：arthakriyā。

<sup>85</sup> To. 3865。藏譯原文見德格版《丹珠爾》中觀部ya函182頁下7至183頁上4。

<sup>86</sup> 藏：dran pa。

<sup>87</sup> 《四百論》第十一品（相當與漢譯《廣百論本》第三品）25頌的後兩句。漢文古譯見《大正藏》三十冊1570號184頁上3。

<sup>88</sup> 藏：dmigs pa，舊譯為『緣』，下一句亦同。

念的對象，並且能見到它的果；〔過去的事〕也不是自體有，因為  
〔如果那樣存在〕勢必是常性，並且勢必能直接地認知。

[155] 也就是說，這些過去等〔事〕既不是決不存在，也不是自體有；顛倒或虛妄是緣起的意思，而不是無事的意思。[156] 因此，如果承認這些法是自體有，則是實事之論<sup>89</sup>，或是墮入有邊；如果說這些僅僅是有，則不是實事之論或有〔邊〕之論。同樣，如果主張內外諸法是空去起作用的能力的無事，則是無事之論，或是墮入無邊；稱它們為無自性則不墮入無邊。

[157] 這樣，在未能分辨『絕不存在』與『沒有自性』以及『自體有』與『單是有』之間的差別便去驅除墮於有無之邊（的極端）時，（有些人）只把希望寄託於這樣的言說：『我們不說「不存在」，而是說「並非存在」；我們不說「存在」，而是說「並非不存在」』，這完全是自相矛盾的言論，並且絲毫不能表達中觀的意思，這是因為（他們）在駁斥對手時是由觀察『自性有無』兩種情況等而加以破除，因而自己已經承認可能性不出這兩種，然而同時又接受兩者之外的事。[158] 這樣，對於任何一個事作『自性是有還是無』的觀察的人，必須承認可能性局限於這兩者，如果在此之外還有第三類，那麼觀察『是有自性和無自性兩者之中的哪一種』便不合道理，因為這就如同詢問：『如果屬於顏色，那麼它屬於藍還是屬於黃？』

[159] 這樣，確定可能性不出自性有無兩種情形依賴於限定所知境<sup>90</sup>總的來說不出有和無兩種情形，就如凡是諦實〔成就〕<sup>91</sup>者不出諦實〔成就〕的『一』和『眾多』的可能性，〔這〕依賴於〔凡是存在者〕總的來說不出『一』與『眾多』兩種

---

<sup>89</sup> 藏：dngos por smra ba。

<sup>90</sup> 藏：shes bya。

<sup>91</sup> 藏：bden [par grub] pa。

可能性（的道理）。<sup>92</sup>[160] 如果這樣限定可能性，則必須排除第三類，所以承認兩者之外的法是胡言亂語。《迴諍論》說：<sup>93</sup>

將無自性性<sup>94</sup>倒過來時，  
自性性<sup>95</sup>勢必會成立。

[161] 此外，持這種觀點的人對於任何法都沒有辦法排除第三類而確定（可能性）有幾種，所以只是滋生疑慮而已，這是因為對於『有』和『無』等排除<sup>96</sup>〔兩個方面中的〕一個卻不能斷定<sup>97</sup>另一個。[162] 如果對於『是』與『不是』等某些情形承認第三類不存在，那麼，對於『有』和『無』也是完全相等的。

[163] 這種〔觀點〕看來只是對中觀教典中『非有非無』的言辭發生誤解。因此，如果持這種主張，就如說『有』或『無』不適當，說『非有非無』也不合理，因為（中觀教典）對於四句都是這樣說的<sup>98</sup>。

[164] 《根本慧論》說：<sup>99</sup>

『有』是常執，  
『無』是斷見，  
因此對於有無二者  
智者都不安住。

<sup>92</sup> 有關對於『一』和『多』兩種情形的分析見後文人無我部分（青海版730頁起@@）。獅子賢論師在《現觀莊嚴論明義釋》（To. 3793）中所提到的對於『一』和『多』的分析以及相關的甲操傑大師的《解釋心要疏》（rNam bshad snying po rgyan）中對於諦實的『一』和『多』的分析見Don grub(2006)藏文校勘本上冊24及27-29頁。寂護論師對於『離一異』的正理的綜合闡述見藏譯《中觀莊嚴論》（To. 3884，To. 3885與3886為自釋與蓮華戒論師的釋難）。

<sup>93</sup> 第26頌後兩句。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部tsa函(To. 3828)27頁下7，梵文見Bhattacharya、Johnston及Kunst(1998)校勘本第59頁。

<sup>94</sup> 藏：rang bzhin med pa nyid，梵：naiḥsvabhāvya。

<sup>95</sup> 藏：rang bzhin nyid，梵：svābhāvya。

<sup>96</sup> 藏：rnam par bcad pa，梵：viccheda。

<sup>97</sup> 藏：yongs su gcod pa，梵：pariccheda。

<sup>98</sup> 《四家合注》說中觀教典的說法是『既不是「有」，也不是「無」，不是「兩者」，也不是「兩者都不是」』。『非有非無』顯然屬於第四種，所以也被否定。

所以此處所說的也不是純粹的有和無，而是明確地說明承認諸事為自性成就會導致常斷之見。《明句論》將前面論中的執取有和無解釋成有事和無事之見後：<sup>100</sup>

【問題】再者，出現有事和無事之見時為什麼會導致常斷之見？

【回答】這時因為：

凡是自性有者  
不會不存在，所以是常；  
先前曾有而現在不存在，  
所以便成為斷。<sup>101</sup>

由於自性不會退滅，所以被稱為自性有者任何時候都不會不存在，這樣，承認自性存在就會導致常見；在先前安住的時候承認事物的自性，然後承認『現在它隨後已壞滅，所以不存在』，因此勢必成為斷見。

這裡把承認自性有稱作常見，又把『先前的自性本身隨後壞滅』的主張稱作無見，對於單是有和單是壞滅則沒有說〔是常斷之見〕。

《佛護釋》<sup>102</sup>也明確地說明（對於）〔《根本慧論》（第十五品第十頌）中〕『有』和『無』是常斷之見的這些說法，（下一頌）『凡是自性有者』等開示了成為常與斷的方式。

[165] 簡而言之，如果稱『無自性的空性不是善妙的空性』而加以否定，則會因為背棄般若波羅蜜多的謗法而墮入惡趣。即便對於無自性具有勝解，如果心想

<sup>99</sup> 《中論》十五品第10頌。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部tsa函(To. 3824)9頁上2-3，梵文見De Jong(1977)校勘本20頁，相應的漢譯見《大正藏》30冊1564號20頁中17-18。

<sup>100</sup> 《明句論》的藏文見德格版《丹珠爾》中觀部'a函92頁下2-4，梵文見La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本273頁。

<sup>101</sup> 《中論》第十五品11頌。相應的漢文古譯見《大正藏》三十冊1564號20頁中26-27。

『倘若沒有自性，〔別的〕還有什麼？』隨之認為一切法完全都不存在，同樣會墮入斷見的深淵。

《明句論》對

空性如被錯觀

會毀壞智慧低劣的人。<sup>103</sup>

一處也這樣說：<sup>104</sup>

且說如果這樣分別<sup>105</sup>：『一切都是空，一切都不存在』，這時此人則落入邪見。如〔《寶鬘論》〕說：<sup>106</sup>

此法如果被錯誤地執取

會損毀<sup>107</sup>無智之人，

這樣（他<sup>108</sup>）便沉入

無見的不淨〔泥沼〕。

再者，如果不願意毀謗一切，那時便說：『這些事能被看到，怎麼會變成空性？所以無自性的意思不是空性的意思』，此人必定會背

---

<sup>102</sup> 見德格版《丹珠爾》中觀部tsa函（To. 3842）226頁上5至下3。

<sup>103</sup> 《中論》二十四品11頌前兩句。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部tsa函（To. 3824）15頁上2，梵文見De Jong(1977)校勘本35頁，相應的漢譯見《大正藏》30冊1564號33頁上8。

<sup>104</sup> 《明句論》藏譯原文見德格版《丹珠爾》中觀部'a函164頁下4-6，梵文見La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本495-496頁。

<sup>105</sup> 藏：rtog pa。梵：parikalpayet，相應的英譯也作『周遍計度』。

<sup>106</sup> 《寶鬘論》第二品19頌。藏文見德格版《丹珠爾》書翰部ge函111頁上7，藏文與梵文也見Hahn(1982)校勘本47與46頁，漢文古譯見《大正藏》32冊1656號496頁上6-7。

<sup>107</sup> 梵：vinaśayati。

<sup>108</sup> 藏文上一句是複數，但是梵文中『無智之人』（vipaścitam）和『沉入』（nimijjati）都是單數。

棄空性。這樣背棄後，因為導致正法匱乏的業必定便會走入惡趣。

如《寶鬘論》說：<sup>109</sup>

再者，由於對此的錯執，  
別的<sup>110</sup>自矜為智者的愚夫——  
背棄（此法<sup>111</sup>）而以暴戾<sup>112</sup>為性——  
頭朝下而前往無間<sup>113</sup>〔地獄〕。

[166] 【反方】如果我們先承認諸事，然後（把它們）看作不存在，則成為無見者，然而我們不認為它們本來是有，所以斷了什麼才成為斷見者？〔《根本慧論》〕稱以下這種為斷見者：<sup>114</sup>

先前曾有而現在不存在，  
所以便成為斷。

《明句論》也說：<sup>115</sup>

了達僅由無知所生的世俗諦是無自性之後，通達它的以勝義為相<sup>116</sup>的  
空性的瑜伽師不會墮入二邊。『凡是現在不存在者，那時（過去）

<sup>109</sup> 第二品20頌。藏文見德格版《丹珠爾》書翰部ge函111頁上7至上1，藏文與梵文也見Hahn(1982)校勘本47與46頁，漢文古譯見《大正藏》32冊1656號496頁上8-9。

<sup>110</sup> 與藏文gzhan yang對應的梵文原文為aparo 'pi, Mi pham bshes gnyen《寶鬘論廣釋》(rin po che'i phreng ba'i rgya cher bshad pa; To. 4159)對此處的解釋見德格版《丹珠爾》書翰部ge函150頁上6。

<sup>111</sup> Mi pham bshes gnyen《寶鬘論廣釋》(To. 4159): chos 'di, 見德格版《丹珠爾》書翰部150頁上7。

<sup>112</sup> 藏: ma rungs。對應的梵文vināṣṭa義為『毀壞』。Mi pham bshes gnyen《寶鬘論廣釋》(To. 4159)的解釋(德格版《丹珠爾》書翰部150頁下1)為:『福德或自利圓滿均不現見,故名毀壞;或是遠離自利和他利的能力,所以如同死亡,即是死亡』。

<sup>113</sup> 藏: mnar med, 梵: avīci。漢文音譯有『阿鼻』、『阿毗至』、『河鼻旨』等。

<sup>114</sup> 《中論》第十五品11頌後兩句。前文已作引述,見青海版600頁10-11。@@@

<sup>115</sup> 藏譯原文見德格版《丹珠爾》中觀部'a函164頁上6-7,梵文見La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本495頁。

還會有<sup>117</sup>什麼？』這樣，因為先前見不到事物的自性，因此後來也不通達為不存在性<sup>118</sup>。

[167] 【自方】這是不合理的。如果斷見者必須先承認所斷的事，那麼即便順世派<sup>119</sup>也並非先承認前後世與業果等，後來才說是不存在，而是不認為它們原先是有，因此〔按照你們的觀點順世派〕應當不是斷見者。

[168] 所以，

先前曾有而現在不存在，  
所以便成為斷。

這樣說的含義是：對於主張事物具有自體有的自性的實事師來說常斷之見無疑會出現，這時因為一旦認為這個自性永遠不變則成為常，如果認為它早先時有後來壞滅則成為斷見。所以，〔中觀師〕在顯示〔自己〕沒有執著『以前存在的自性後來壞滅』的斷見時，不承認諸事具有小如微塵的自體有的自性成了理由，然而這個〔理由〕不能消除一切斷見<sup>120</sup>。

[169] 《明句論》詳細講述了（中觀師）與主張業果不存在的斷見者的另一個不同之處，那就是：斷見者認為業果與後世都不存在，而中觀師則認為它們是無自性，所以在宗<sup>121</sup>的方面是有差別的。[170] 中觀師說因果等沒有自性是以『它們是緣起』為理由<sup>122</sup>；無見者說因果不存在，由於（他們）不承認這些是緣起，所以

<sup>116</sup> 藏：mtshan nyid，梵：lakṣaṇa。即特徵或定義——世俗諦的空性是以勝義為相或特徵。

<sup>117</sup> 『有』字的藏文yod沒有時態變化，但是梵文asī(t)是過去式。

<sup>118</sup> 藏：med pa nyid，梵：nāstita。此處不採用『無性』一詞是為了避免與無自性的『無性』相混淆。

<sup>119</sup> 'jig rten rgyang 'phen pa是《藏漢大辭典》中的標準拼法，略為rgyang 'phen pa。青海版中rgyang pan pa中的pan字至少應依《四家合注》本及Khangkar（2001）校勘本讀作phan。此宗派梵名為lokāyata，持此見之人稱為lokāyatika，漢文音譯分別為『路伽耶（陀）』和『路迦耶底迦』等。意譯為『（隨）順世間』（奘譯）及『順世』。漢文『順』與藏文rgyang 'phen是梵文āyata一詞的兩個不同的意思。這是一種主張沒有前後世與業果的印度宗派。此宗之名也隨其創始人稱作Cārvāka。

<sup>120</sup> 此處《四家合注》舉出『前後世不存在的見』作為例子。

<sup>121</sup> 藏：dam bca'。奘譯還有『所立』、『許』。在因明論式中『宗』是所持的論點。

<sup>122</sup> 藏：rgyu mtshan，梵：nimitta。奘譯有『因』、『相』、『因相』。



不是以此為理由，而是用這樣的理由：現在的這個有情從過去世來到現〔世〕以及從現〔世〕前往後〔世〕是無法看到的。因此在理由上差別是很大的。

[171] 《明句論》說：<sup>123</sup>

【此處有人爭辯道】中觀師與無見者沒有差別。由於〔中觀師〕說善不善業、作者、果報與一切世間都是自性空，諸無見者也說『這些都不存在』，所以中觀師與無見者沒有差別。

[172] 【答復】並非如此。諸中觀師是說緣起者，因為緣起的緣故，所以說現世和他世等一切都是無自性。無見者則不是這樣因為緣起〔的理由〕、由自性空性的門徑而將後世等理解為無事。

【問題】那麼是什麼？

【回答】（他們）從自性的角度觀看現世的事物種類<sup>124</sup>後，看不到它從他世來到現世以及從現世前往後世，於是毀謗與現世中所見之事相類似的〔其他生中的〕其他事。

[173] 【反方】雖然中觀師與斷見者二人理由不相等，但是在領會業果和前世不具有自體有的自性方面是相似的，所以這個無自性的見是相等的。

[174] 【自方】這個〔領會無自性的見〕也不相似。他<sup>125</sup>〔斷見者〕將無自性認作根本不存在，所以無論在二諦的哪一諦中都不予以承認，而中觀師在世俗中則承認業果等這些是存在的。

[175] 如《明句論》說：<sup>126</sup>

【反方】雖然如此，他們〔斷見者〕將事物自體<sup>127</sup>不存在本身理解為不存在性，所以從這個見解的角度姑且有相似性。

<sup>123</sup> 藏譯原文見德格版《丹珠爾》中觀部'a函117頁下4至118頁上1，梵文見La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本368頁。

<sup>124</sup> 藏：rnam pa，梵：jāta。

<sup>125</sup> 青海版與《四家合注》本均作yi，Khangkar（2001）校勘本讀作yis，似乎略佳。

[176] 【自方】沒有！因為在世俗中諸中觀師承認是有，而他們則不承認，所以不相等。

[177] 這是顯示如果自稱是『在世俗中都不承認業果等的中觀師』，則與順世派<sup>128</sup>見解相仿。[178] 此處阿闍黎也不曾用以下的說法作為〔中觀師〕與斷見者不相似的理由：『因為他有主張，而我則沒有』，（阿闍黎）沒有說：『他們主張是「無」，我們不這樣說成是「無」，而是主張為「非有」』，而是說是無自性，並舉出緣起作為它的理由，又表示在世俗中承認這些建立都是存在的。

[179] 【反方】因果等不具有自體有的自性是合乎道理的，斷見者主張它們不存在時也承認它們是無自性，所以在無自性這一點上與中觀師是相等的。

[180] 【自方】這〔一點〕也極不相同。例如，對於一個盜竊財物的人，有一個人不知道他偷盜而謊稱『此人行竊』，另一個人見到那個盜賊盜竊財物後才說『此人行竊』，這時正如這二人都說『財物被此人偷竊』，那個盜賊確實也行了竊，但是一個人是說謊，另一個人則是如實而言，所以不相等。

[181] 再者，《明句論》說：<sup>129</sup>

【反方】事是相等的。

[182] 【自方】即使就事而言<sup>130</sup>不成立是相等的，但是由於領會者不同，所以仍然不相等。

[183] 比如對於一個行竊者，有一個人沒有真實地了解，便出於對他的怨恨而妄稱：『此人行竊』；另一個人親身見到後才加以指責。其中雖然事沒有差異，然而因為領會者不同，所以一個稱作『說妄

---

<sup>126</sup> 藏譯原文見德格版《丹珠爾》中觀部'a函118頁上1-2，梵文見La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本368頁。

<sup>127</sup> 藏：rang gi ngo bo，梵：svarūpa。

<sup>128</sup> 青海版中的pan改作phan，同上。

<sup>129</sup> 藏譯原文見德格版《丹珠爾》中觀部'a函118頁上2-6，梵文見La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本368-369頁。

<sup>130</sup> 梵：vastut(as)，上一句梵文也作vastutas『就事而言』。

語者』<sup>131</sup>，另一個則稱作『說實語者』<sup>132</sup>。[184] 如實作觀察時，  
（前）一個人得到惡名譽及罪，另一個人則不會。

同樣，此處諸如實了知事物自體者在領悟和講述時，與不如實了知  
事物自體的無見者在領會與講述方面也不相等。

[185] 對於聽到無自性時便理解為用正理能夠破除業果等，於是在自己的體  
系中不安立因果〔的觀點〕，有些人說這在顯現品的世俗（法）方面雖然誤入歧途，  
但是卻能獲得空品的無誤正見，這段〔釋論的文字〕對這種說法也善為加以破除。

[186] 因此空不應該成為空去起作用的能力的空，雖然沒有自性，必須留有  
余地，來安立因果的緣起。如《四百論釋》說：<sup>133</sup>

這樣，任何事

生者沒有來

滅者同樣沒有去。<sup>134</sup>

它<sup>135</sup>必定沒有自性。

【問題】如果它沒有自性，那麼〔別的〕還有什麼？

【回答】（我們）說：緣起——以雜染與清淨為因〔而產生〕的體  
性——是存在的。

對於『如果沒有自性，那麼還有什麼？』（的問題），這段〔解釋的文字〕明確地  
作了答復。

---

<sup>131</sup> 梵：mr̥ṣāvādī。

<sup>132</sup> 梵：satyavādī。

<sup>133</sup> To. 3865。藏譯原文見德格版《丹珠爾》中觀部ya函224頁下2-3。

<sup>134</sup> 藏譯《四百論》十五品第10頌的前兩句，對應的英譯見《大正藏》30冊1570號186頁上2。

<sup>135</sup> 青海版：de la。《丹珠爾》中的原文為de las『由此』。

[187] 佛護阿闍黎也是由明確地區分『有』和『體性有』<sup>136</sup>之間的差別而作出答復的，如第二十品的《（中論）〔佛護〕釋》說：<sup>137</sup>

【反方】如果既沒有時間也沒有因果與聚合<sup>138</sup>，那麼別的還有什麼？  
因此，這正是無見者之論。

[188] 【回答】不對。像你這樣把時間等分別<sup>139</sup>為自性有<sup>140</sup>是完全不合理的；它們〔相互〕依仗之後而假立是成立的。

也就是說：『實事師所主張的那種自體有是不合理的』，這樣予以否定；但是，『依仗之後而假立是成立的』，這是說緣起是存在的。

[189] 所以，如果對自性有、（自性）無和有、無四者之間的差別加以分辨，則無量的邪分別<sup>141</sup>都會止息，並且對於破除自性有的諸正理也不會產生誤解，錯以為（它們）能破除純粹的有。因此，由於中觀師對實事宗智者的主要答復是以〔分辨〕這四者為途徑，所以〔此處〕略為作了解釋。

---

<sup>136</sup> 藏：ngo bos grub pa。

<sup>137</sup> To. 3842。見德格版《丹珠爾》中觀部 tsa 函 255 頁下 3-4。

<sup>138</sup> 《中論》第十九和二十品分別為觀察時間和觀察聚合。

<sup>139</sup> 藏：yongs su rtog pa(r byed pa)。除『分別』外，英譯還有『周遍尋思』、『遍計』、『執』、『計』等。

<sup>140</sup> 藏：ngo bo nyid las yod pa。

<sup>141</sup> 藏：log rtog。

### 第三節

## 世俗法是無法破除的

〔戌二〕

顯示所提出的責難<sup>1</sup>無法破除<sup>2</sup>

分四個部分：

- 亥一、依靠觀察（世俗法）能否經得起正理分析來作否定無法破除
- 亥二、依靠觀察（世俗法）是否由量所成立來作否定無法破除
- 亥三、依靠觀察（世俗法）是否屬於四句生來作否定無法破除
- 亥四、顯示破除有事、無事等四句不能成爲責難<sup>3</sup>

〔亥一〕

---

<sup>1</sup> 反方的責難見前文『酉一、敘述〔別人〕的主張』一科。

<sup>2</sup> 在這一科文第一次出現時《四家合注》說所破除的對象是『對手』（phyogs snga ma），但是如果依照上面『酉一、敘述〔別人〕的主張』一節，所破除的對象也可以理解爲反方所要破除的世俗法。破除世俗法的意思是否定世俗法。

<sup>3</sup> 藏：gnod byed。也作『能破』、『違害』。

依靠觀察（世俗法）能否經得起正理分析來作否定無法破除

[190] 從『這些色等法在事實真理中是有還是沒有？是生還是不生？』等角度合理地<sup>4</sup>作分析者叫做分析真實的正理或分析究竟的正理。我們不認為色等的產生能經得起這種正理所作的分析，所以〔生等〕變成實事的過失是不存在的。

[191] 【反方】如果這些不能經受正理所作的分析，那麼，正理所破除的事如果存在，怎麼會合理？

【自方】這是把經不起正理所作分析和被正理損害混為一談。這一類人很多都說：『雖然被分析真實的正理破除，然而生等卻是存在的』。這是胡言亂語，因此我們不承認。

[192] 經得起和經不起正理所作分析的意思是能否被那個分析真實的正理找到。[193] 再者，如《四百論釋》說：

我們的分析只是為了致力尋找自性。<sup>5</sup>

所探究的是色等有沒有生滅等的自性。所以，是探究色等有沒有自體有的生滅，而不是用這個正理來尋找純粹的生滅。

[194] 因此，這個正理被稱為『分析真實〔的正理〕』，因為它是分析從真實的角度生滅等是否成立。[195] 用這樣的正理來分析或尋找時生等絲毫都找不到，則稱作『經不起分析』。單是用正理不能找並非破除；如果〔所尋找的事〕一旦存在就必須由這個正理來成立，但是卻不能用這個〔正理〕來成立，這時才被破除。[196] 然而，色等的生滅是由名言識<sup>6</sup>所成立，它們雖然存在卻不是由理智所成立，所以它們怎會因為〔理智〕不能找到而被破除？例如眼識雖然不能聽到聲音，它卻不能破除〔聲音〕。

<sup>4</sup> 藏：tshul bzhin。英譯和尊譯為『如理』。

<sup>5</sup> To. 3865。出自對《四百論》十三品11頌的解釋，藏譯原文見德格版《丹珠爾》中觀部ya函201頁上2-3。

<sup>6</sup> 藏：tha snyad pa'i shes pa。

[197] 因此，由於這個正理對於色等有沒有自體有的生滅作合理的分析，所以，生滅等如果是自體有或真實成就<sup>7</sup>，則必然會被這個正理找到。[198] 用這樣的〔正理〕找不到生等便是破除自體有或真實成就的生滅等，因為如果是自體有，則必然會被它找到，然而卻找不到。例如，假如只要東方有瓶子，探尋者必然能找到，那麼，如果他在東方搜尋瓶子時無法找到，就可以否定東方有瓶，但是，怎能以此而否定僅僅瓶子存在？同樣，假如有自體有的生，中觀正理必定能找到，如果用它來尋找時不能找到生，自性或自體有的生就被破除，然而（由此）怎麼能破除單是生？

[199] 《四百論釋》也這樣明確地作了說明：<sup>8</sup>

因此，這樣用正理作分析時，諸根、境、識<sup>9</sup>都沒有存在的體性，所以，自體有<sup>10</sup>不存在。如果它們具備<sup>11</sup>自體有，那時用道理<sup>12</sup>作分析時就會極為明顯地看到是如實安住的自體有<sup>13</sup>，然而卻見不到，所以便成立了『自性空』。

[200] 這些色聲等世俗（法）<sup>14</sup>雖然是有，但是絕對不是由分析真實或分析自性是否存在的正理所成立，所以這位阿闍黎反復說：『正理的觀察對它們不適用』，對於〔那些主張〕『作了正理的分析後，當正理找不到時，這些世俗（法）就被滅除〕〔的人〕，也多次稱之為『對於安立世俗不善巧』。

[201] 如果分析自性是否存在的正理能夠破除它們，那麼對於這些色、受<sup>15</sup>等世俗（法）就非常有必要作正理的觀察，然而這位論師的論典對此完全作了否定，

<sup>7</sup> 藏：de kho nar grub pa。

<sup>8</sup> To. 3865。出自對《四百論》十三品21頌後兩句的解釋，藏譯原文見德格版《丹珠爾》中觀部ya函205頁下1-2，梵文見Suzuki(1994)校勘本第290頁。

<sup>9</sup> 藏：rnam par shes pa。

<sup>10</sup> 藏：rang gi ngo bos grub pa，這個詞是常見的中觀術語，此處梵文為svarūpasiddhi。梵藏文的直譯為『自體成就』。

<sup>11</sup> 梵：eṣām ... syāt。

<sup>12</sup> 藏：'thad pa。

<sup>13</sup> 藏：rang gi ngo bos yod pa nyid du。現存的梵本為svarū[p]ṇa，沒有『有』字。

<sup>14</sup> 藏：kun rdzob pa。

<sup>15</sup> 藏：tshor ba。

所以，主張『分析自性是否存在的正理無法找到』的意思是被正理損害，則是太為偏離中觀的道理。

[202] 同樣，聖者的根本定<sup>16</sup>見不到色等的生滅，但是何嘗見到生滅為不存在？分析自性是否存在的正理也是找不到生等，而不是把生滅等確定<sup>17</sup>為不存在。

[203] 所以，在不能分辨而混淆（1）經不起正理的分析和被正理損害二者；（2）聖者的根本智見不到生滅和見到〔生滅〕不存在二者；（3）分析自性是否存在的理智找不到生滅和發現生滅不存在二者（的問題）上，何況是現在的人，連往昔的某些智者看來都發生了錯誤，所以有智慧的人應當仔細地分析並對它們加以辨別。

[204] 所以，我並不主張諸名言識的力量大於勝義心的量，或是名言識能夠損害勝義心的量。[205] 然而，用分析真實的正理來分析名言的色、受等而無法找到（它們）時，如果認為這些正理破了〔名言的色、受等〕，那麼這個〔正理〕非但不能破，破者反而被世間所熟知<sup>18</sup>的量損害。

《入中論》說：<sup>19</sup>

如果世間對你沒有損害，  
則應當依賴<sup>20</sup>世間本身來破除這〔世俗（法）〕，  
你不妨在此與世間爭辯，  
隨後我將依從有力者。

這個（頌）的解釋也說：<sup>21</sup>

<sup>16</sup> 藏：'phags pa'i mnyam gzhas。

<sup>17</sup> 藏：'jal ba。直譯為『測度』、『衡量』。

<sup>18</sup> 藏：'jig rten (la) grags pa，梵：lokaprasiddha。其中grags pa一詞的尊譯為『共許』，英譯（prasiddha）有『同許』、『（世所）共成』、『共所知』、『他所聞』、『聲譽』、『推許』等。

<sup>19</sup> 《入中論》第六品83頌。藏文(To. 3861)見德格版《丹珠爾》中觀部'a函208頁上4-5及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本180頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本95頁。參見宗喀巴大師《入中論善解密意疏》中的解釋，藏文見Don grub(2005)校勘本377-378頁，漢文見法尊法師的譯本。

<sup>20</sup> 藏：ltos。英譯為『觀待』。

<sup>21</sup> 《入中論自釋》。藏文(To. 3862)見德格版《丹珠爾》中觀部'a函276頁上6-7及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本180-181頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本95頁。



我們爲了消除世間的世俗而安住於極大的艱辛，你盡管破除世間的世俗，如果世間對你沒有損害，我也將做你的助伴，然而世間卻能損害…

[206] 其中，『我們爲了消除世間的世俗而安住於極大的艱辛』是說爲了淨除眼識等錯亂<sup>22</sup>心以及色等境的錯亂顯現而努力修道，所以不承認這些是正理的所破，而是作爲修道的所破。

[207] 『你盡管破除世間的世俗』等話〔的意思〕是：〔唯識師對中觀師的正理〕加以類推<sup>23</sup>：『如果中觀師破除實物有<sup>24</sup>的依他起<sup>25</sup>，那麼我也用正理來破除你的世俗』，對此〔中觀師〕說：『就如我能夠破除依他起的自性，如果你也能夠用正理破除世俗，那麼我也爲你做此（事）的助伴。』這是表示：『如果用正理能破，那麼我就不必爲了消除它而作修道的難行，因此正是所願』，所以是顯示正理不能破諸世俗（法）。

[208] 不僅不能破，而且一旦去破（教典中）說『會被世間所熟知損害』，所以名言識會損害這種相似<sup>26</sup>正理，因此〔我們〕認爲比這些〔正理〕力量更大。[209] 由此緣故，諸實事師進入正理的分析來破除外境等諸世俗（法）時，用這個正理的確沒有找到，但是卻沒有破掉。<sup>27</sup>

[210] 【反方】在名言中不破色等的意思是指從牧童等普通世間人的角度不破，然而分析真實的正理卻能破除。

---

<sup>22</sup> 藏：'khrul ba。

<sup>23</sup> 藏：mgo bsgre byas pa。《四家合注》：mgo mtshungs『等同』，指使用與對手相似的理由來否定對方的觀點或證明所要證明的觀點。

<sup>24</sup> 藏：rdzas yod。

<sup>25</sup> 藏：gzhan dbang。

<sup>26</sup> 藏：ltar snang。

<sup>27</sup> 以上的解釋源自《入中論》83頌及自釋（藏漢文出處見前注）。此處唯識師和中觀師的對話只是論中唯識中觀之爭的一小部分，其上下文參見《入中論自釋》的原文及宗喀巴大師《入中論善解密意疏》中的解釋。

【自方】這極不合理，因為：（1）具備觀察（慧）的人對於分析真實的正理能不能破除〔色等〕會有疑慮，然而對於心沒有被宗派轉變的人來說不能破是沒有疑問的；並且（2）用分析真實的正理來破時必然要在名言中破。

[211] 月稱阿闍黎也明確地說過分析真實的正理不能破一切生——《四百論釋》說得很清楚：<sup>28</sup>

如果用這個分析從一切方面來破除生，由此而意欲顯示有爲法<sup>29</sup>沒有生，那時那就不是如幻性，而是以石女之子等爲譬喻。然而，由於〔我中觀師〕懼怕沒有緣起的過失，所以與這些〔石女之子等〕不相隨順，而是與不違背它<sup>30</sup>的幻化等相〔隨順〕。

[212] 『這個分析』是指分析真實的正理，『從一切方面來破生』是說對於所破不加簡別，凡是生一概加以破除。『石女』等（話）的意思是：如果破除一切生，就像石女之子和兔角等一樣，成了空去一切作用的無事。這樣，由於懼怕沒有緣起的過失，所以和沒有任何起作用的能力的石女之子之類的無生不相類似，而是和幻化等相似，所以說是破諦實或自性生。

[213] 《四百論釋》又說：<sup>31</sup>

【反方】如果眼等不可能存在，這樣一來，這些眼等諸根如何被立爲業的異熟的體性？

【自方】我們破過它們的異熟的自性嗎？

【反方】如果成立破除眼等，則怎麼會不破它？

<sup>28</sup> To. 3865。出自對《四百論》十五品第10頌的解釋，藏譯原文見德格版《丹珠爾》中觀部ya函225頁上1-3。

<sup>29</sup> 藏：'dus byas。

<sup>30</sup> 《四家合注》：『緣起』。

<sup>31</sup> To. 3865。出自對《四百論》十三品第11頌的解釋，藏譯原文見德格版《丹珠爾》中觀部ya函201頁下1-4。

【自方】我們的分析只是爲了致力尋找自性。<sup>32</sup>在此我們是破除諸事的自體有，而不是破除眼等〔因緣〕所作及緣起的業異熟性。因此，由於這<sup>33</sup>是存在的，所以被描述爲異熟的眼等唯獨是存在的。

這裏清楚地說明『用正理破到這個程度，不破到那個程度』，所以，這樣區分一旦在某個時候講了，沒有說〔時〕也全都類似，因此，無論如何都應該沿用。

[214] 所以，從自己那一邊去尋找時，正理能破除境上所有的自體有，單是有卻不破除，〔釋論中〕稱之爲諸正理致力尋求自性，所以正理是探究有沒有自性，因此以它來破也就是『破自性』的意思，所以對這兩者應當加以區分。

[215] 這種業果不僅不能破，而且（教典中）說中觀師應當承認它。此段論文<sup>34</sup>的後文又說：<sup>35</sup>

因此，智者對於世間的事不作上述那種與見真實相隨順的分析，而是接受諸業的異熟爲不可思議<sup>36</sup>性；應該以從化現生出（另一個）化現的形式來承認一切世間〔的事〕。

[216] 這樣，在自己所構造的二諦建立中如果抉擇勝義的正理能夠損害世俗的建立，那麼在設立二諦的建立中就出現了內部矛盾，所以，在安立二諦上怎麼會成爲超勝的智者？如果這兩種建立沒有任何內部矛盾，那麼抉擇勝義的正理破壞世俗的建立就有矛盾。

[217] 《明句論》中也說：<sup>37</sup>

---

<sup>32</sup> 此句前文曾引用，見青海版607.4-5@@。

<sup>33</sup> 《四家合注》：『這種異熟』。

<sup>34</sup> 藏：lung，梵：āgama，『阿笈摩』。

<sup>35</sup> To. 3865。藏譯原文見德格版《丹珠爾》中觀部ya函201頁下6-7。

<sup>36</sup> 藏：bsam gyis mi khyab pa。

<sup>37</sup> To. 3860，《明句論》的藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函23頁下1-3，梵文見La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本69頁。

你因為對勝義和世俗諦不善巧，所以對某些〔世間品〕採用道理<sup>38</sup>，以不合理的方式破壞它們。我因為善巧於世俗諦的建立，所以唯獨安住在世間這邊之後，用別的〔正確的〕道理來摧伏〔你〕爲了破除世俗的一部分而提出的〔似是而非的〕其它道理，就像世間的長輩那樣，只是摧伏違背世間法則的你，而不是世俗。

也就是說只破違背世俗的持宗派論者<sup>39</sup>，而不破除世俗。至於採用觀察真實的正理分析來破壞諸世間（法）者，則稱作『對二諦的建立不善巧』，因此用正理破除世俗的色等絕不是這位阿闍黎的意趣。

[218] 總之，不單是中觀師，在〔佛教〕自部建立二諦的印度<sup>40</sup>諸宗派論的體系中，雖然別人會羅列<sup>41</sup>此〔宗〕二諦建立中的矛盾，但是我們敢斷言沒有一個人會承認他自己所建立的二諦之中勝義一方的正理能夠破除世俗諸事。

## 〔亥二〕

依靠觀察（世俗法）是否由量所成立來作否定無法破除

[219] 至於承認色等，並非認爲（它們）不是由量所成立，而是由量所成立<sup>42</sup>。

[220] 【反方】如果是這樣，

在所有方面世間都不是量…<sup>43</sup>

的說法怎麼會合理？

---

<sup>38</sup> 《四家合注》：『即用分析勝義的正理作分析』。

<sup>39</sup> 藏：grub mtha' smra ba。

<sup>40</sup> 藏：'phags (pa'i) yul，直譯爲『聖域』。

<sup>41</sup> 青海版：sgrig pa；Khangkar(2001)校勘本及《四家合注》本：bsgrigs pa（過去式）。

<sup>42</sup> 藏：tshad mas grub pa。

<sup>43</sup> 《入中論》第六品31頌第一句。藏文見La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本112頁及德格版《丹珠爾》中觀部'a函205頁下4，漢譯見法尊法師(1997)譯本60頁。本書前文曾引用，見青海版581.06@@。

【自方】這是否定世間的眼等諸識對於真實能充當量，而不是對所有的境都否定是量，因為《入中論釋》也這樣說：<sup>44</sup>

這樣，對於思維真實唯獨諸聖者才是量，不是聖者則不然。[221] 如果想述說世間的妨害，因而承認對於分析真實即便世間的見也是量，這樣的話<sup>45</sup>，

假如世間是量，  
那麼，由於世間見到真實，  
何必需要另外的聖者？聖道有何用處？  
〔此外〕患者成爲量也不合理。

[222] 並且後面的解釋說道：<sup>46</sup>

由於只靠眼等就能確定真實，所以爲了證得聖道而勤修戒及聞、思、修等就成了徒勞無功，然而並非如此，所以，

在所有方面世間都不是量，因此，  
在真實的時後世間沒有違害。

[223] 《正理六十頌釋》也說：<sup>47</sup>

---

<sup>44</sup> 藏文見La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本111-112頁及德格版《丹珠爾》中觀部'a函(To. 3862) 256頁上6-7，漢譯見法尊法師(1997)譯本60頁。後面的頌文爲《入中論》第六品30頌。

<sup>45</sup> 藏：de lta yin dang，《四家合注》解作de lta yin na。

<sup>46</sup> 藏文見La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本112頁及德格版《丹珠爾》中觀部'a函(To. 3862) 256頁下2-3，漢譯見法尊法師(1997)譯本60頁。後面的頌文爲《入中論》第六品31頌的前兩句，前文對其中第一句的引用見青海版581.06@@。

<sup>47</sup> 藏譯論名爲Rigs pa drug cu pa'i 'grel pa; To. 3864。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部ya函第5頁上7及Loizzo(2001)校勘本542頁。

『見到它們的存在<sup>48</sup>不是見真實』能夠成立<sup>49</sup>，由於這個緣故薄伽梵說：

眼、耳和鼻都不是量…<sup>50</sup>

於是引述了（經文），因此，很顯然是否定對於特別的境——真實——可以作量，而不是對其它的境。

[224] 如果不是這樣，就成了沒有關聯。如果說：『這些眼等諸識對於色、聲等名言境如果可以充當量，那麼就沒有必要爲了見到真實而尋求聖道』，這就好比是說：『如果眼識能夠認知色，就沒有必要用耳來聽聲音』。如果說：『爲了觀色、聲等而尋求聖道應當成爲沒有意義』，這正是（我）所承認的，它怎麼能迫使（我）無法接受？

[225] 【問題】那麼，《四百論釋》說：<sup>51</sup>

這個〔思度者〕將這個根識<sup>52</sup>增益爲『現』<sup>53</sup>後又分別<sup>54</sup>爲量，這是極無關聯的。不欺誑<sup>55</sup>的識在世間被看作是量。然而，因爲識是有爲法，薄伽梵說它具有虛妄<sup>56</sup>和欺誑的特徵，並且是如幻。凡是具備虛妄、欺誑的特徵及如幻者都不是不欺誑，因爲以一種形式安住的事卻以

<sup>48</sup> 廣論藏文：yod pa nyid『有性』或『存在性』，《丹珠爾》原文：yod pa，此處的譯語依照後者。

<sup>49</sup> 廣論與《丹珠爾》的原文有所差異，此處的譯文依照前者。

<sup>50</sup> 《三摩地王經》第九品23頌。前文對此頌的引述見青海版581.4。此頌的藏譯見德格版《甘珠爾》契經部da函（To. 127）26頁下5-6，梵文見Vaidya(1961)校勘本47頁，相應的漢譯見《大正藏》15冊639經558頁上18-19。

<sup>51</sup> To. 3865。出自對《四百論》十三品第1頌的解釋，藏譯原文見德格版《丹珠爾》中觀部ya函197頁下5-7。

<sup>52</sup> 藏：dbang po'i rnam par shes pa。指眼、耳、鼻、舌、身五種識。

<sup>53</sup> 藏：mngon sum。詳見前文的註解，在其它場合可譯作『現識』，但是在牽涉到月稱論師時本書中譯作『現』，因爲依照月稱論師的認識論境是真的『現』，現識只是假立爲『現』。

<sup>54</sup> 藏：rtog pa。也作『計度』。

<sup>55</sup> 藏：mi slu ba。『欺誑』是玄奘和法尊法師的譯語，奘譯還有『欺』、『欺罔』、『誑』、『誑惑』、『虛誑』等，鳩摩羅什法師譯作『妄取』。

<sup>56</sup> 藏：brdzun pa。即虛假，奘譯有『虛妄』、『妄』、『誑』等，鳩摩羅什法師譯作『虛誑』。此處的解釋以及『欺誑』、『虛妄』二詞的用法是依據《中論》十三品第1頌。

另一種形式顯現，既然是這樣，（把它）分別爲量是不合理的，因爲一切識勢必都會成爲量。

這裡總地否定眼等諸識是量，對此又如何另作解釋？

【回答】這和『眼、耳和鼻都不是量』等〔說法〕有所不同，由於這是一個極大的疑點，所以（下面）將要仔細加以說明。

[226] 用這種方式來否定眼等諸識是現及量是否定思度者的見解，所以，如果首先敘述他們的主張，《四百論釋》中說道：<sup>57</sup>

由於這個思度者對於世間的事完全不熟悉，所以就如愚蒙的稚童，爲了使他從最初逐漸熟練的緣故，爲了開導他，【自方】責難、試探道：你的現是什麼？

【對方回答】是現識。<sup>58</sup>

【自方】是怎樣的識？

【對方】凡是遠離分別<sup>59</sup>者。

【自方】什麼是分別？

【對方】是進入對於事過度地增益名字和種類的散動之想<sup>60</sup>。由於離開了它，五個根識能夠進入不可言說<sup>61</sup>的境的自相<sup>62</sup>，所以應當以現的名字相稱。<sup>63</sup>

<sup>57</sup> To. 3865。出自對《四百論》十三品第1頌的解釋，藏譯原文見德格版《丹珠爾》中觀部ya函196頁下2-4。

<sup>58</sup> 藏：shes pa mngon sum。藏文中還有blo mngon sum pa一詞，直譯爲『現覺』或『現心』。

<sup>59</sup> 藏：rtog pa dang bral ba。

<sup>60</sup> 藏：'du shes。

<sup>61</sup> 藏：brjod du med pa。除『不可言說』外，奘譯還有『不可說』、『離言說』、『不可宣說』等。

<sup>62</sup> 藏：rang gi mtshan nyid，略稱rang mtshan。

<sup>63</sup> 《集量論》第一品第3頌後兩句：mngon sum rtog dang bral ba'o ming dang rigs sogs su sbyor ba'o『現量離分別，名種等合者』（尊譯）。此處自釋的兩種藏譯見Hattori(1968)176-181頁，相應的現存梵文見同書附錄，漢文解釋參見法尊法師的《集量論略解》。月稱《明句論》對於現量和比量對應於自相和總相之說的批判見Vallée Poussin(1903-1913)梵文校勘本58-69頁，其中對於自

就如此處所說，〔思度者〕主張遠離分別及不錯亂的識是現<sup>64</sup>。[227] 其中『不錯亂』是指境的自相如何安住便那樣去認知<sup>65</sup>，因此，由於五個根現識<sup>66</sup>是測度<sup>67</sup>自相，色、聲等的自相是這五個現識的所量<sup>68</sup>，所以，（他們）主張這些〔現識〕成爲量，其對象也正是這五個境的自相。

[228] 就如〔下面〕將要述說，這位〔月（稱）〕阿闍黎在名言中都不承認自體有或自相成就<sup>69</sup>，所以怎麼會承認這些根識對於自相是量？因此，此處否定它們是量是破除它們對於五個境的自相能充當量的主張，[229] 至於破除的方式，薄伽梵說諸識是虛妄、欺誑<sup>70</sup>，由此而破除。[230] 此外，由於〔教典〕說是欺誑，所以破除不欺誑後便否定了（它們）是量——這是因爲『不欺誑』是量的定義。

[231] 【問題】那麼，欺誑的方式是什麼？

【回答】那就是（《四百論釋》）所說的『以一種形式安住的事卻以另一種形式顯現』<sup>71</sup>，也就是說：這些色、聲等五個境雖然不是自相成就卻對諸根識顯現爲自相，所以它們對於自相不是量。總之其中的意趣是：這些根識對於五個境的自相不能作爲量，因爲相對於五個境的自相顯現來說（它們）是欺誑的，其原因是五個境雖然空無自相卻顯現爲自相，就像（視覺不清晰時）顯現兩個月亮的識。

---

相的分析始於60頁。月稱論師對於現的分析見同書69-75頁，其中73-75頁否定『現』的定義爲 kalpanāpodha/rtog pa dang bral ba（德格版《丹珠爾》中觀部'a函25頁上2）『遠離分別（的識）』。<sup>64</sup> 《正理滴論》第一品第4： tatra pratyakṣam kalpanāpodham abhrāntam，藏文（Rigs pa'i thigs pa zhes bya ba'i rab tu byed pa，To. 4212）見德格版《丹珠爾》因明部ce函231頁上2： de la mngon sum ni rtog pa dang bral zhing ma 'khrul pa'o，『其中現是離分別及不錯亂』；在法稱論師所作的 Tshad ma rnam par nges pa（To. 4211，《量決定論》）一書中現的定義與此相同。擁增·普覺大師所造的《攝類學》（漢文全譯爲楊化群《藏傳因明學》一書中的《因明啓蒙學》）對於現識（blo mngon sum pa的直譯爲『現覺』）的定義爲： rtogs pa dang bral zhing ma 'khrul ba'i rigs pa。藏文見Phur lcog pa（無出版日期）262頁，法尊法師在『法稱因明學中「心明」差別略說』一文中將這個定義譯作：『離分別不錯亂的了別』。見法尊法師（1990）163頁。

<sup>65</sup> 藏： 'dzin par byed pa，直譯爲『執取』。

<sup>66</sup> 藏： dbang po'i shes pa'i mngon sum。

<sup>67</sup> 藏： 'jal ba。

<sup>68</sup> 藏： gzhal bya，梵： prameya，即所測度或認知的對象。

<sup>69</sup> 藏： rang gi mtshan nyid kyis grub pa，梵： svalakṣaṇasiddhi。

<sup>70</sup> 見前面《四百論釋》引文（青海版615頁1-3@@）。《中論》第十三品第1頌鳩摩羅什譯：『如佛經所說，虛誑妄取相，諸行妄取故，是名爲虛誑』，漢文在《大正藏》30冊1564號17頁上28-29。其中『妄取』、『虛誑』二詞本書中分別譯作『虛妄』、『欺誑』。此頌藏文見德格版《丹珠爾》中觀部tsa函第8頁上3，梵文見De Jong（1977）校勘本17頁。《成實論》：『又經中說：若法是誑即是虛妄，若法非誑即名爲實，諸有爲法皆變異，故悉名爲誑，誑故虛妄，虛妄故非真實』（《大正藏》32冊1646號333頁上29至中2）。



[232] 對此，實事師認為如果色、聲等沒有自相成就的自性<sup>72</sup>，它們就成了空去一切起作用的能力的無事，所以，如果對於五個境的自相不能充當現量<sup>73</sup>，那麼對於五個境就沒有成爲量的余地；（實事師）認為如果對於五個境成爲量，也就是對它們的自相成爲量。

[233] 對於這位阿闍黎來說，如果是自相成就或體性有<sup>74</sup>，就成了諦實，因而，雖然對於安立諦實成就<sup>75</sup>之境的量來說必須對自相充當量，但是境是虛妄的，所以對於安立它的量來說對自相不需要成爲量。《四百論釋》說：<sup>76</sup>

用世間的見來破除真實見是不合理的，因爲它唯獨在世間中才是量，並且它所觀察的境具有虛妄、欺誑的特徵也是能夠成立的。

[234] 所以，由於是否定對於自相能作爲量，所以對於僅僅〔是〕量則不需要破，因此，並不是總地否定諸名言識〔是〕量。[235] 否則，（1）『不欺誑的識在世間被看作是量』<sup>77</sup>的說法就不合道理，因爲凡是名言識都被否定（可以充當）量；（2）[236] 並且《明句論》中也說：<sup>78</sup>

所以，這樣憑藉四個量世間意思的通曉能得到安立。

（如果否定名言識是量，則）與安立現量、比<sup>79</sup>量、聖教<sup>80</sup>量和譬喻<sup>81</sup>量<sup>82</sup>勢必會有矛盾。

---

<sup>71</sup> 前面的引文見青海版615頁3-4@@。

<sup>72</sup> 藏：rang gi mtshan nyid du grub pa'i rang bzhin。

<sup>73</sup> 藏：mngon sum tshad ma，梵：pratyakṣapramāṇa。

<sup>74</sup> 藏：ngo bos grub (pa)。

<sup>75</sup> 藏：bden par grub pa。

<sup>76</sup> To. 3865。出自對《四百論》十三品12頌的解釋，藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部ya函202頁下3-4。

<sup>77</sup> 前文所引的《四百論釋》的文句，見青海版614頁20至615頁01@@。

<sup>78</sup> 藏文見德格版《丹珠爾》中觀部'a函25頁下5，梵文見La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本75頁。

<sup>79</sup> 藏：rjes dpag。古譯有『比』、『比度』、『比量』等。

<sup>80</sup> 藏：lung。舊譯有『聖教』、『至教』、『阿含』、『阿笈摩』、『教』、『法歸』等。

<sup>81</sup> 藏：nyer rjes。後魏毘目智仙與瞿曇流支譯作『譬喻』及『喻』。

[237] 雖然破除自性成就<sup>83</sup>的量和所量，但是相對地安立量和所量的緣起則不能夠破，前面這部論說：<sup>84</sup>

並且它們是互相相對地成立，當諸量存在時，則有所量的諸境；當所量的諸境存在時，則有諸量。量和所量兩者不是自性成就<sup>85</sup>。

[238] 因此，如果沒有視覺障礙<sup>86</sup>等受內外錯亂之因的沾染所導致的損害，憑著受無明沾染的力量，（境）雖然沒有自性，根識卻顯現為執著自性有的境，這種顯現的錯亂對於名言中的不顛倒沒有妨礙。《入中論》也說：<sup>87</sup>

（我們）主張虛妄的見也有兩種：

具備明了的根和具備有過失的根者。

（我們）主張根有過失者的識

相對於根完好者的識而言是顛倒的。

沒有損害的六個根所執取〔的境〕

為世間所通達，

（它們）只是從世間的角度來說是諦實，

其余僅從世間的角度被安立為顛倒。

---

<sup>82</sup> 《明句論》對四個量的解釋的藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函25頁下2-5，梵文見La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本75頁2-8。現量等四個量的名字出現於龍樹阿闍黎《迴諍論》自釋對5-6頌、29-31頌及51頌的解釋，梵文見Bhattacharya、Johnston及Kunst(1998)校勘本46-47頁、62-63頁及72頁，藏文(To. 3832)見德格版《丹珠爾》中觀部'tsa函122頁下7至123頁上4、128頁下5至129頁上4及132頁上7至下2，漢譯見《大正藏》32冊1631號16頁上7-26、19頁上12-26及20頁下13-18。

<sup>83</sup> 藏: ngo bo nyid kyis grub pa。尊譯為『自體有』、『有自性』等。

<sup>84</sup> 《明句論》的藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函25頁下5-6，梵文見La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本75頁。

<sup>85</sup> 與藏文ngo bo nyid kyis grub pa對應的梵文原文為svabhāvīkī siddhi。

<sup>86</sup> 藏文rab rib和梵文timira兩詞涵蓋視覺模糊、昏暗、因眼疾或視覺功能損傷而帶來的錯覺、部分失明等多種意思。舊譯有『翳』(尊譯和奘譯)、『翳眩』(奘譯)、『目眩』(奘譯)、『翳闇』(陳真諦三藏)、『患目』(佛陀扇多)。

也就是說，名言識和境只是相對於<sup>88</sup>名言識而分別被安立為顛倒和不顛倒兩種。

[239] 內在的損害根的因就如《入中論釋》所說：<sup>89</sup>

其中，視覺障礙和黃疸病<sup>90</sup>等以及服食達都惹<sup>91</sup>等是內在的損害根的緣。

至於外在的〔損害根的因〕，這部論說：<sup>92</sup>

麻油、水、鏡子和洞窟等之中所說的話聲等以及日光、特別的處所和時間、臨近等都是外在的損害根的緣，這是因為當內在的損害根（的因素）不存在時，這些是將影子、回聲和蜃景當作〔臉、真的聲音和〕水等的因<sup>93</sup>。同樣也應該知道魔術師等所配制的咒和藥物等也是〔錯亂的因〕。[240] 對於意的損害是〔上述〕這些、顛倒造作<sup>94</sup>的諸宗派等以及似是而非的比量<sup>95</sup>。

---

<sup>87</sup> To. 3861，第六品24、25頌。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函205頁上6-7及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本103-104頁，漢文見法尊法師(1997)譯本55頁。

<sup>88</sup> 藏：ltos。舊譯為『觀待』。

<sup>89</sup> To. 3862。出自《自釋》對第六品25頌的解釋，藏文見德格版《丹珠爾》中觀部'a函253頁下6-7及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本104頁，漢文見法尊法師(1997)譯本56頁。

<sup>90</sup> 藏：mig ser。

<sup>91</sup> dA d+hu ra是藏文轉寫，梵文原文為dhattūra，英文中的datura一詞源自與這個詞相關的印地語，藏名thang khrom『莨菪』。Datura是植物種類，常見、有毒、能產生幻覺，在印度等地中被用於宗教祭祀。尊譯為『商陸藥』等。

<sup>92</sup> To. 3862，緊接著上面的引文。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部'a函253頁下7至254頁上2及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本104頁，漢文見法尊法師(1997)譯本第56頁。

<sup>93</sup> 德格版《丹珠爾》與廣論相同，La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本104頁讀作gzugs brnyan dang brag ca dang smig rgyu dang chu zla la sogs par 'dzin pa'i rgyur 'gyur ro。

<sup>94</sup> 青海版：yang dag pa ma yin par byas pa'i，德格版《丹珠爾》：yang dag pa ma yin pas byas pa'i。

<sup>95</sup> 藏：rjes su dpag pa ltar snang。英譯和尊譯為『似比量』，參見《大正藏》32冊1630號《因明入正理論》12頁下8至11。

這裏說不良的宗派和相似因<sup>96</sup>是沾染意識的因，能沾染夢中等時候的意的因（緣）還有睡眠等。

[241] 所以，就如後文所說，無明的執取境<sup>97</sup>即便在名言中都不存在，但是，不應該把由受無明的沾染的損害當作此處的損害之因。

[242] 【反方】如果不受其它錯亂之因的損害的這五個根識在名言中沒有錯亂，那麼，對它們顯現的自相勢必在名言中存在，然而這不是這位〔月稱〕阿闍黎的主張。[243] 所以，必須承認〔這些根識〕是錯亂的；這樣，這些識成為在名言中安立色、聲等的量就不合理，因為在名言中（它們）對色等發生了錯亂。

[244] 【自方】（我）需要加以說明。對此清辨阿闍黎承認色等在名言中具有自相成就的體性，〔其原因是〕在否定唯識師<sup>98</sup>認為遍計所執<sup>99</sup>——因為沒有自相成就的體性——是相無自性<sup>100</sup>的主張時，〔清辨阿闍黎〕對於遍計所執的施設者和所施設（的對象）<sup>101</sup>兩者都作觀察後，（認為）如果<sup>102</sup>主張施設體性和特徵<sup>103</sup>的聲和心<sup>104</sup>在名言中沒有自相的自性，就成了損減依他起<sup>105</sup>的事。因為（他）這樣破除（唯識宗的主張），所以（清辨論師）顯然承認依他起在名言之中的自相有的體性。

<sup>96</sup> 藏：gtan tshigs ltar snang，梵：hetvābhāsa。即似是而非的因或理由。玄奘、真諦、義淨、後魏吉迦夜及法尊譯師譯為『似因』，鳩摩羅什法師譯為『相似因』。

<sup>97</sup> 藏：'dzin stangs kyi yul，法尊法師譯作『所執之境』、『能取行相境』。其中'dzin stangs與梵文muṣṭibandha對應。Muṣṭibandha是用手掌執握的方法，是印度傳統中王子所要掌握的技藝之一，藏文譯作'dzin stangs『執取的方式』。此處的執握或執取是用來描述心理活動中的認知。

<sup>98</sup> 藏：sems tsam pa。

<sup>99</sup> 藏：kun brtags，梵：parikalpita。《解深密經》和唯識宗所說的三自性之一。奘譯為『遍計執』、『遍計所執』、『遍計』，陳真諦和隋達磨笈多譯作『分別』（前者也譯作『所分別』），佛陀扇多譯作『妄想』、『妄分別』等。

<sup>100</sup> 藏：mtshan nyid ngo bo nyid med pa。有關《解深密經》和唯識宗三自性及與此相關的三無自性，除了唯識經論外也可參見宗喀巴大師所著的《辨了不了義論》『依止《解深密經》』一章中的『列經所說』一節，漢文見法尊法師譯本。

<sup>101</sup> 藏：'dogs byed和btags pa。尊譯為『能計』和『所計』。『施設』一詞的漢譯也作『假立』（奘譯）。

<sup>102</sup> 《四家合注》：『首先觀察施設者時…』

<sup>103</sup> 藏文ngo bo和khyad par二詞此處譯作『體性』和『特徵』，相應的奘譯為『自性』和『差別』。在《解深密經》中勝義生菩薩這樣描述遍計所執性：『如是我今領解世尊所說義者，若於分別所行遍計所執相，所依行相中假名安立以為色蘊，或自性相或差別相，假名安立為色蘊生為色蘊滅，及為色蘊永斷遍知，或自性相或差別相，是名遍計所執相』。見《大正藏》16冊676經696頁中14-19，參見《辨了不了義論》中『明三自性體』一節。

<sup>104</sup> 《四家合注》說聲（sgra）和心（blo）分別指名字（ming）和分別心（blo rtog pa）。依照《四家合注》前面的解釋，這兩者是施設者。

<sup>105</sup> 藏：gzhan dbang，梵：paratantra。唯識三性之一。

[245] 〔解釋《根本慧論》〕第二十五品的《般若燈論》也這樣說：<sup>106</sup>

此處，如果說：『在意中表述<sup>107</sup>及用言辭表述<sup>108</sup>「色」的遍計所執性不存在』，那麼，由於損減了意中表述和言辭表述，所以便是損減事物。

在此論的注疏中觀音禁說：<sup>109</sup>

〔《般若燈論》的〕這〔段文字〕開示道：瑜伽行派諸師說『遍計所執自性<sup>110</sup>是相無自性，所以沒有自性』，如果說：『有關「色」的自性和特徵的意中表述——即分別——以及言辭表述——即假立名言——（兩者）的自性是相無自性，所以是無自性』，那麼就是損減世俗中的依他起之事，所以是不合理的。

這裡是說：如果主張屬於聲和心的依他起在名言中是相無自性，便是損減。

[246] 此處，相無自性的相就是自相或自性，唯識師在遍計所執之上主張這個〔相或自性〕不存在；依他起有這個相，所以有自性，但是，由於〔依他起性〕是從其它〔因緣〕而生，因此不具有從自己而生的自性，所以被稱作『無自性』<sup>111</sup>。

<sup>106</sup> To. 3853; 藏譯全名為dBu ma'i rtsa ba'i 'grel pa shes rab sgron ma。此釋論是清辨論師對龍樹菩薩所造的《中論》的解釋，漢譯本為唐代中印度三藏波羅頗蜜多羅所譯的《般若燈論釋》（《大正藏》1566號）。引文的藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部tsha函242頁上7至下1。

<sup>107</sup> 藏：yid la brjod pa，尊譯為『意表』。《四家合注》解釋為『執取色的分別』。

<sup>108</sup> 藏：tshig tu brjod pa，尊譯為『言說』。『四家合注』解釋為『表達色的名字之聲』。

<sup>109</sup> 以下的引文出自觀音禁（藏：sryan ras gzigs brtul zhugs，梵：Avalokitavrata，法尊法師在《菩提道次第廣論》中譯作『觀禁』（直譯），在《辨了不了義論》中譯作『觀音禁』）論師所著的《般若燈論廣疏》（藏譯全名為Shes rab sgron ma rgya cher 'grel pa; To. 3859），見德格版《丹珠爾》中觀部za函274頁上3-5。

<sup>110</sup> 藏：kun brtags pa'i ngo bo nyid。

<sup>111</sup> 如《四家合注》所說，在《解深密經》和唯識宗的術語中依他起是『生無自性』。

[247] 《解深密經》中<sup>112</sup>也是在這樣解釋之後才說〔《般若經》中〕『一切法都沒有自性』〔的說法〕是另有密意<sup>113</sup>，對此蓮花戒阿闍黎說這部經<sup>114</sup>

由開示三種無自性的密義而顯示了遠離二邊的中道，所以唯獨是建立了義的體系。

也就是說在勝義中對於依他起增益自性是遍計所執，所以它不存在；在名言中依他起具有自相，由此而消除損減；由此主張〔《解深密經》〕顯示了中觀義。這位阿闍黎在名言中承認自相是存在的。

[248] 《入中論釋》說：例如，蛇對於繩子來說是遍計所執，而對於真的蛇則成了圓成實<sup>115</sup>，與此類似，自性對於緣起、有造作的依他起是遍計所執，然而在佛的境界中則被安立為圓成實，這樣了解三自性的建立後應當解釋經的密義。<sup>116</sup>這些是在

知道不以真實為講述內容者  
都是不了義的說法後，應當另作解釋…<sup>117</sup>

的解釋中所說，所以，顯然〔月稱阿闍黎〕認為《解深密經》中三自性的建立是不了義。〔月稱阿闍黎〕自宗的遍計所執是指依他起有自性，所以〔這位阿闍黎〕對於依他起在名言中不承認自相有的自性。

<sup>112</sup> 《解深密經》對三自性和相應的三無自性的解釋見德格版《甘珠爾》契經部ca函17頁上1至下1，玄奘法師的漢譯見《大正藏》16冊676經694頁上13-29。參見《辨了不了義論》『依止《解深密經》』一章中的『列經所說』一節。

<sup>113</sup> 藏：dgongs pa can，梵：ābhiprāyika。

<sup>114</sup> 『這部經』是指《解深密經》。以下的引文出自蓮華戒論師所造的《中觀光明論》，見德格版《丹珠爾》中觀部(To. 3887)sa函150頁上1-2。在此論中蓮華戒論師對三自性的解釋始於同函149頁下6。

<sup>115</sup> 藏：yongs grub。

<sup>116</sup> 《入中論自釋》(To. 3862)的藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函282頁下6至283頁上3及Vallée Poussin(1907-1912)校勘本201-202頁，漢文見法尊法師(1997)譯本106頁。以上是對《自釋》原文的總結。

<sup>117</sup> 《入中論》第六品97頌的2、3兩句。藏文(To. 3861)見德格版《丹珠爾》中觀部'a函208頁下7至209頁上1及Vallée Poussin(1907-1912)校勘本199頁，漢文見法尊法師(1997)譯本105頁。

[249] 除了遍計所執以外，諸唯識師不承認依他起和圓成實二者是相無自性，因此，（他們）對這兩者承認自體有的相或自性看來主要是依據《解深密經》，所以（他們）主張這兩者是勝義成就。如果（某一個法）有自相有的體性，佛護阿闍黎和月稱阿闍黎則認為（它）是諦實成就<sup>118</sup>。清辨阿闍黎等則認為僅僅如此不會成為勝義有。

[250] 此外，唯識師說：單個極微<sup>119</sup>不是根識的境，因為〔它們〕不顯現<sup>120</sup>，許多〔極微〕的聚合也不是它的境，因為〔合集〕不是實有<sup>121</sup>，就如顯現兩個月亮。

<sup>122</sup>

《分別熾燃論》對此的答復是：〔按照第一種情況，〕如果是成立沒有合集的單獨的極微是根的境，〔這是我所承認的，〕則是證明已經成立的事<sup>123</sup>。

這樣解說之後，對於後一種情形的答復是：如果〔你唯識師〕從同一類極微聚合的角度述說如下的因：『這不是因，因為不是實有』，則〔這個〕因對別人唯獨不成立。這是因為這樣同一類極微的體性彼此〔結合〕而具備了能助益它<sup>124</sup>的結合，因此這〔些極微中的每一個〕充當境的體性的一部分而產生了以〔許多〕極微聚合的顯現為相狀<sup>125</sup>的心。我們承認同一類極微合集而成的瓶子等也是實物<sup>126</sup>，就像極微一樣。

<sup>118</sup> 《四家合注》解釋說：對於自相有（rang gi mtshan nyid kyis grub pa）相當於勝義成就（don dam par grub pa，尊譯為『勝義有』）及諦實成就（bden par grub pa，尊譯為『實有』、『諦有』）這一點佛護和月稱兩位阿闍黎與唯識師看法相同。

<sup>119</sup> 藏：rdul phra rab，也作rdul phran，梵：paramāṇu。《阿毘達磨俱舍論》第三品（梵本）85-86頌說『極微』（英譯）是色的最小的單位（最小的物質微粒），並且七個『極微』形成一個『微』或『微塵』（藏：rdul，梵：aṇu）。《俱舍論》中的解釋見《大正藏》29冊1558號62頁上17至中2。

<sup>120</sup> 《四家合注》：『不對根識單獨地』顯現。

<sup>121</sup> 藏：rdzas su med pa。

<sup>122</sup> 以上這段解釋是依據清辨論師的《中觀心要論》（To. 3855）及其自釋《思度熾燃論》（To. 3856），藏文見德格版《丹珠爾》中觀部dza函209上1-7。有關唯識宗破除外境的理論可以參看法尊法師所著的《唯識三十頌懸論》及《中觀宗關於『安立業果』與『名言中許有外境』的問題》，見《法尊法師佛學論文集》（1990）110-111及141-142頁。有關顯現重月的譬喻，《思度熾燃論》說：『例如，因為視覺障礙的眼的過失而導致衰退，所以顛倒地見到兩個月亮等』。

<sup>123</sup> 藏：grub pa la sgrub pa。

<sup>124</sup> 《四家合注》：指境。

<sup>125</sup> 藏：rnam pa。

<sup>126</sup> 藏：rdzas。

[251] 就如極微也是八事<sup>127</sup>聚合的自性，並且〔你〕承認它唯獨是實物，同樣道理，以聚合為自性的瓶子等也唯獨是實物，單獨是不成立的。<sup>128</sup>

這是認為極微的合集中的每一個都是根識的因，並且都是實物有。並且，（清辨論師）顯然認為〔每一個（極微）〕也都是細小微塵<sup>129</sup>的終極，所以（他）承認不可分的微塵<sup>130</sup>是〔產生根識的〕所緣緣<sup>131</sup>。[252] 因此，〔清辨阿闍黎〕認為沒有被前面所說的內外錯亂因緣沾染的根識是不錯亂的，並且在名言中承認與經部<sup>132</sup>相符的所緣緣。

[253] 《入中論釋》說：<sup>133</sup>

【反方甲】諸經部師從勝義的角度所說的觀點諸中觀師從世俗的角度予以承認。

【自方】應當知道這完全是不了解中觀論典真實的言論。

【反方乙】諸毘婆沙師從勝義的角度而說的諸中觀師<sup>134</sup>則是從世俗的角度〔而說〕。

【自方】這些人也是沒有完全領會論典的真實。

諸出世間法和世間法這樣相等同是不合理的，智者們應當確認此宗是與眾不同的。

<sup>127</sup> 藏：rdzas brgyad（或稱為rdul rdzas brgyad），梵：aṣṭadravya，玄奘法師譯作『八事』，法尊法師譯為『八微』。《阿毘達磨俱舍論》第二品（梵本）第22頌前兩句及自釋說最細小的色的聚合是極微，在欲界不包含根的情況下它是由八種物或事（dravya/rdzas）所組成——地、水、火、風四大及色、香、味、觸。梵文見Śāstrī(1998)校勘本上冊142-143頁，玄奘法師的漢譯見《大正藏》29冊1558號18頁中20-25。

<sup>128</sup> 以上的解釋是對《思度熾燃論》相應段落的復述，此論藏文全名為dBu ma'i snying po'i 'grel pa rtog ge 'bar ba《中觀心要論釋·思度熾燃》。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部(To. 3856)dza函209上7至下5。

<sup>129</sup> 藏：rdul。法尊法師譯作『微塵』，奘譯有『微』、『塵』、『塵埃』等。梵文aṇu的音譯為『阿拏』或『阿菟』。『微塵』是細小的微粒，《阿毘達磨俱舍論》說七個極微形成一個微塵或微。

<sup>130</sup> 藏：rdul cha med。尊譯『無分極微』，又有『極微無方分』的名字，指在空間上沒有更為細小的組成部分或不可分割的最小微粒。

<sup>131</sup> 藏：dmigs rkyen。

<sup>132</sup> 藏：mdo sde pa。

<sup>133</sup> 藏文(To. 3862)見德格版《丹珠爾》中觀部'a函347頁上5-7及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本406-407頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本第202頁。



所以，這些部派所特有的宗派見所假立的不可分的所取和能取等<sup>135</sup>〔月稱阿闍黎〕即使在名言中都不加承認。

[254] 《四百論釋》也說不承認不可分的微塵：<sup>136</sup>

自部諸師像〔外道〕勝論師<sup>137</sup>那樣承認實物的極微是不合理的。

[255] 〔毘婆沙和經部〕二派從勝義的角度所承認的中觀師從世俗的角度都不加承認指的是不可分〔的所取和能取〕等事，而不是表示凡是這兩〔派〕認為是諦實的中觀師從世俗的角度都不加承認——例如，他們雖然認為色、聲等是諦實，但是中觀師從世俗的角度卻予以承認。

[256] 《四百論釋》否定了根中的極微在聚合時每一個都能充當根識之因的主張，諸根和極微無論是相同還是不同都不能成立，因此，依仗這些〔微塵〕而假立者是識的所依。同樣，至於諸境也說依仗（別的因素）而假立的假有才是根識的境，並且認為諸識是假立的現，境才是真正的現。因此，這位〔月稱〕阿闍黎和清辨阿闍黎兩人在承認外境上雖然相似，但是在建立根和境的方式上顯然是不同的。

[257] 前文在否定根識對於自相可以充當量時說：『因為以一種形式安住的事卻以另一種形式顯現』<sup>138</sup>，所以，色和聲等對於根識顯現為自相有，而所顯現的那種自相即使在名言中都不存在，因此，這位阿闍黎認為即使在名言中這些〔根識〕都是錯亂的。

[258] 雖然如此，諸根識在名言中充當安立色、聲等諸境的量並非不合理，將它們立為錯亂的理由是：所顯現的那種自相有的事不存在是由分析自性是否存在的理智所成立的，絕不是由名言量所成立，因此，相對於名言識來說並不是錯亂的。

---

<sup>134</sup> 青海版的kyi字應當依照《四家合注》和《丹珠爾》改作kyis。

<sup>135</sup> 《四家合注》說不可分的所取是指境這一方面不可分的微塵，不可分的能取是指時間上不可分的剎那的心識。

<sup>136</sup> To. 3865。出自對《四百論》十四品18頌前兩句的解釋，藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部ya函216頁上6，梵文見Suzuki(1994)校勘本第344頁。

<sup>137</sup> 藏：bye brag pa，梵：Vaiśeṣika。

<sup>138</sup> 出自《四百論釋》，前面的引文見青海版615頁3-4及616頁10@@。

[259] 至於顯現兩個月亮以及顯現影子等的識，由於不需要依靠理智，名言量本身就能成立所顯現的兩個月亮和臉等事不存在，所以，這些和前者〔對於色等能充當量的根識〕被分爲正〔世俗〕<sup>139</sup>和倒世俗<sup>140</sup>也是合理的。

[260] 【反方】雖然〔測度色等的根識〕依靠理智〔來覺察錯亂〕與〔執取影子等的根識〕依靠名言量來覺察錯亂的差別是存在的，但是，就像〔影子等〕顯現爲臉等的事不存在，顯現爲自相的事也不存在；又如空去自相的色等（法）是存在的，空去臉等的影子等也是存在的。因此，相對於普通的名言心來說，它們沒有顛倒和不顛倒的差別。

【自方】這樣的話，自相有的體性和顯現爲臉的事二者在名言中同樣不存在，色等和影子等二者在名言中同樣存在。然而，《入中論釋》說：<sup>141</sup>

某些依仗（因緣）而生的影子和回聲等是虛妄的，並且也對具有無明者顯現，藍色等某些色、心和受等則顯現爲諦實，至於自性則是不以任何方式對於具有無明者顯現，所以它和在世俗中尚且是虛妄的〔影子等〕不是世俗諦。

如果（有人）說：『此處〔所說的〕將藍色等安立爲世俗諦及不將影子等安立爲世俗諦的差別是不合理的』，〔對此你〕有什麼答復？

[261] 【反方】這兩者對名言識的顯現雖然是相似的，但是世間識本身就能覺察影子等是虛妄，所以〔影子等〕不被立爲世間的世俗諦；而藍色等雖然是虛妄的，但是世間識卻不能覺察它們是虛妄，所以被安立爲世間的世俗諦。

【自方】就如這兩個境這樣相對於名言識而（分）真假是合理的，兩個心相對於名言識而〔分成〕顛倒和不顛倒同樣也是合理的。

[262] 【反方】如果〔執取藍色等的根識〕相對於名言識來說是不顛倒的，那麼這和從名言的角度〔將它立爲〕錯亂就會發生矛盾。

---

<sup>139</sup> 藏： yang dag (pa'i kun rdzob)。

<sup>140</sup> 藏： log pa'i kun rdzob。

【自方】如果以下二者是相同，確實會有矛盾：（1）『在名言中錯亂』的錯亂對象的〔那個〕名言；（2）相對於哪一個識而（把它）安立為不顛倒的（那個）名言識。但是這兩種名言是不同的，所以何嘗有矛盾？

[263] 這樣，用正理破除色等自體有的自性在勝義之中不適當，所以必須在名言中破，在這種名言識的面前諸根識是錯亂的；然而除此之外在普通名言識的面前卻不是錯亂的，所以並沒有矛盾。就像世間的名言中『有些人在，有些人不在』這句話，『有些』一詞雖然相同，但是，不能把在場的『有些』和不在場的『有些』算作同一個意思。

[264] 此外，不錯亂是依照普通世間識而安立，中觀師卻不承認是不錯亂，如（《入中論》）說：

只是從世間來說是諦實…<sup>142</sup>

[265] 因此，中觀師把這些〔根識〕安立為錯亂。雖然如此，這與安立虛妄的境並不矛盾——如果是安立真實的境，則認為錯亂的心〔能夠〕安立才是矛盾的。

[266] 由於在名言中承認一切法如幻，所以〔色等〕在名言中是虛妄的，然而，這和將〔色等〕安立為世俗諦並不矛盾。

無明障蔽自性，所以是世俗…<sup>143</sup>

在此處所說的無明世俗的面前〔色等〕是諦實的，而從破除諸法自體有的角度安立世俗時，從那個角度來說則是虛妄的，這兩者並不矛盾。〔《入中論釋》〕說：<sup>144</sup>

---

<sup>141</sup> 出自《入中論自釋》對第六品28頌的解釋，藏文(To. 3862)見德格版《丹珠爾》中觀部'a函254頁下6至255頁上1及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本107頁，漢文見法尊法師(1997)譯本57頁。

<sup>142</sup> To. 3861，出自《入中論》第六品25頌。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函205頁上7，漢譯見法尊法師(1997)譯本55頁。

<sup>143</sup> To. 3861，出自《入中論》第六品28頌。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函205頁下2，漢譯見法尊法師(1997)譯本57頁。引文中『無明』一詞的《入中論》原文為gti mug『愚癡』。『世俗』一詞的梵文為samvṛti，這個詞和動詞詞根vr及藏譯rdzob字都有『覆蓋』、『障蔽』的意思。

在世俗中尚且是虛妄的〔影子等〕不是世俗諦。

這是指由名言量通達為虛妄，而不是指〔總的來說〕在名言中是虛妄而已。

[267] 這樣，中觀師在名言中安立了自宗之中生死和涅槃的許多建立，對於實事師以自己所獨有的主張而假立的事則否定了它們在名言中存在。由於這些道理很難，所以不顛倒地領悟二諦的建立似乎成了不可能的事。

[268] 這樣，〔許多人認為〕在否定實事師的主張是名言中有時需要使用正理的分析而破，而自己在世俗中承認有生滅時，具備觀察（慧）的人是否接受〔取決于〕有沒有證明，而這又依賴於隨順正理。

這樣想後再用正理去分析時，對自己所承認的諸世俗（法）和實事師所妄分別者，如果正理能夠損害二者，則能損害是相等的，如果不能損害，則不損害也是相等的。然後，如果認為自在（天）<sup>145</sup>和本原<sup>146</sup>在名言中不存在，那麼也必須承認色等不存在；如果〔色等〕這些在名言中存在，那麼也必須承認自在等存在，（這樣）把兩者看作是相等的。

（他們）又認為自宗對於任何法都不可以作『是這、不是那』的任何確認或認可，以此而自詡為獲得中觀真實；此外，與這種見相隨順，又將不執任何（境）而安住認作是修習清淨見之義，這顯然是極為常見的。

[269] 〔持這種見解和言論的人〕沒有認識前面所說的正理所破，就用破自性的正理來毀壞一切名言的建立，所以這是一種認為正見和邪見錯則同錯、不錯則不錯也是相等的大顛倒見，因此，諸如此類都不是使智者歡喜的言論。[270] 由於這個緣故，即使長久地串習這種〔見〕，非但不能略微接近正見，反而會相去更遠，這是因為它和能令一切生死涅槃的緣起建立在自宗妥善成立的緣起道是極為矛盾的。

---

<sup>144</sup> 前文的引述見青海版624頁15-16行@@，漢文見法尊法師(1997)《入中論自釋》譯本57頁。

<sup>145</sup> 藏：dbang phyug，梵：īśvara。《四家合注》：『外道所假立的能造萬物者』。

<sup>146</sup> 藏：gtso bo，梵：pradhāna。尊譯為『自性』，它是數論體系中的二十五句義之一，與prakṛti/rang bzhin是同義詞。

[271] 所以，《入中論》說：<sup>147</sup>

被無知睡眠擾亂的諸外道  
所假立的那種自性<sup>148</sup>  
以及對幻化、蜃景等所作的那些假立  
即使在世間中也唯獨不存在。

這是說外道以及前面所引述的自部的諸實事師二者憑藉獨有的觀點而作的那些假立  
即使在自〔宗〕的世俗中都不存在。對於這個說法的意思需要加以解釋。

[272] 【問題】此處主張在名言中存在及不存在是從什麼角度來安立？

【回答】（我們）主張〔具備三種特點的事〕在名言中是存在的：（1）為名言識所熟知；<sup>149</sup>所熟知的事（2）不被其它的名言量所妨害；<sup>150</sup>（3）不被合理分析真實——或自性是否存在——的正理所妨害<sup>151</sup>。與這些相反則主張是不存在。

[273] 其中，名言識是不加觀察而運作的那些識，它們對於任何法只是跟隨顯現而已，不去分析『所顯現的事究竟是僅僅對於心如此顯現而已，還是在事情的本性中這樣成立』。

[274] 〔這個識〕被稱作『不分析真實的識』，卻不是完全不作分析。在世間或名言識前如何顯現以及它們如何知曉，它便相應地運作，對於『真理究竟如何』則不加以分析而運作，因此也叫做『世間所熟知』<sup>152</sup>。所以，由於無論心被宗派轉變與否，對於所有的人這種識都會出現，因此不管在誰的相續之中都被稱作『世間

<sup>147</sup> To. 3861, 《入中論》第六品26頌。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函205頁下1及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本105頁, 漢譯見法尊法師(1997)譯本56頁。

<sup>148</sup> 藏: bdag nyid。

<sup>149</sup> 《四家合注》: 或對名言識『顯現』。

<sup>150</sup> 《四家合注》: 『例如通達聲是無常的比量…能違害常的聲』。

<sup>151</sup> 《四家合注》: 『例如名言量雖然不能違害諦實成就的聲…但是(分析真實的正理)無法找到它時卻能違害它』。

<sup>152</sup> 藏: 'jig rten gyi grags pa, 梵: lokaprasiddha。法尊法師譯為『世許』, 玄奘法師直譯為『世間極成』。

所熟知』<sup>153</sup>或『不分析的識』，不應當認為只有在心沒有被宗派轉變的世間人的相續中才有。

[275] 即使對於內心被宗派轉變的人來說，雖然有許多心都在分析『究竟是像名言中所熟知的那樣，還是在真實中如此安住？』但是，他們所有的心怎會都成為分析『真理究竟任何』的識？因此，至於世間所熟知究竟是什麼不必單去詢問遠離宗派的世間老人，只要觀察立論者和破論者相續之中不分析的心如何運作就足夠了。

[276] 『爲此識所熟知者』是安立顯現或體驗<sup>154</sup>的名言的基礎。至於普通人所不熟知的業果、地道<sup>155</sup>等，借助聽聞和體驗等方式而加注意時，也能在不分析『真理究竟任何』的普通識前顯現，所以，不爲世間所熟知的過失是不存在的。<sup>156</sup>

[277] 至於被其它名言量妨害，比如把繩子當作蛇或者把蜃景當作水的時候，執取的心雖然不分析『真理究竟任何』，但是它所執的事會被名言量妨害，所以它們即使在名言中都不存在。

[278] 至於不被合理地分析『自性是否存在』的正理所妨害，在名言中安立的事雖然必須由名言量來成立，但是合理地分析『自性是否存在』的理智絕對不應當在任何的方面〔對它〕有所妨害。如果用這個理智來成立（某事）存在，則是成立自體有，因此這與〔它〕是名言中的事（這一點）相互矛盾。

[279] 因此，就不會將不被理智違害和能用理智成立混爲一談，乃至產生邪妄的分別，認為在名言中從善惡感生苦樂以及從自在（天）和本原產生苦樂兩者之間沒有是非的差別。這是因爲合理地分析『自性是否存在』的正理在不能成立自在（天）和本原產生苦樂以及善、不善產生苦樂二者之上雖然相等，然而在正理對於兩者有沒有違害上卻完全不同。

[280] 此處至於（佛教）自部和他部的諸實事師以獨有的主張所分別的不可分的所取和能取、我、本原以及自在（天）等，他們在安立的時候是認為用正理分析這些是否是自體有之後作這種分析的正理能夠找到這些事，由此才加以安立。因

<sup>153</sup> 藏：'jig rten pa'i grags pa。也作'jig rten la grags pa。

<sup>154</sup> 藏：myong ba。樊譯有『領受』、『領納』等。

<sup>155</sup> 藏：sa lam。

此，由於〔自部和他部〕認為這些事能經受正理所作的分析，所以必須承認別人對這些作了『自性是否存在』的正理分析。然而，〔（我們）自己〕作這種分析時卻沒有能承受無垢正理觀察之擔者，所以，用正理找不到時就破了它們——因為它們如果存在，必然能被這些正理找到。

[281] 色、聲等如何為不受內外錯亂之因損害的名言識所熟知，便如此得到安立，而不是對它們先分析『它們僅僅是名言而已，還是在事情的真理中確實這樣成立』，用這種分析找到了自體有的自性後才加以承認。因此，對它們不作『自性是否存在』的正理分析，這是因為（我們）不承認這些事經得起正理所作的分析。例如，〔別人〕說：『這是羊』的時候，不應當去分析：『那麼，到底是馬還是象？』

[282] 在世間中即使是無始以來所熟知的事，一旦為正理所違害，則即使在名言中都不存在，（例如）無明對諸事增益自體、薩迦耶見執著自體有的我和我所以及執昨天的山是今天的山等的諸境。因此，並不是凡是世間所熟知者中觀師在世俗中一概加以承認。

[283] 【反方】色、聲等和外道所假立者在名言中是否存在不相等的原因是：前者是一切世間所熟知，而後者只是持宗派論者所熟知。

【自方】這種說法是未能加以分辨，不然，在名言中色等如幻勢必不存在，並且自體有勢必存在…〔諸如此類〕（的問題）會有很多。

《正理六十頌釋》也說：<sup>157</sup>

此外顛倒是執取樂等，因為即使在世俗中事物都不安住在那個自性之中。不顛倒是執取苦等，因為此事在世俗中存在於那個自性之中。

常等四者<sup>158</sup>雖然在世間中廣為人知，但是這種執取在世俗中被解釋為顛倒，無常等四者雖然不為一切世間所熟知，但是這種執取被稱作不顛倒。

---

<sup>156</sup> 《四家合注》：『以上是解釋第一個特點——為名言識所熟知』。

<sup>157</sup> To. 3864; 藏文見德格版《丹珠爾》中觀部ya函第7頁下1-2及Loizzo(2001)校勘本550。引文與原文的文字略有差異，如『執取苦等』中『執取』一詞原文中無。

<sup>158</sup> 《四家合注》：『等』字代表『我、淨、樂』，下文『無常等四者』中的『等』字代表『無我、不淨、苦』。

[284] 這樣，把蘊執為無常等的分別對於顯現境<sup>159</sup>雖然錯亂，但是對於所確定的執取<sup>160</sup>（境）來說是沒有量能違害，所以被稱作『不顛倒』或『不錯亂』。諸根識對於顯現境來說是錯亂，並且〔它本身〕更沒有其它不錯亂的成分，所以不被稱作『不錯亂』。

[285] 諸根識對於顯現都是錯亂，就此而言雖然相似，但是從世間的立場，從與顯現相應的事是否存在的角度，顯現影子等的諸根識是倒世俗，除此之外，不受損害的諸根識是正世俗。

[286] 將蘊執為常等的分別的執取境在名言中是不存在的，所以能夠破除。但是，將〔蘊〕執為無常等的境在名言中是有的，所以無法用正理破除。[287] 就如勝義成就或自體有的常等四者不可能存在，在〔勝義和自體〕這兩者中成就的無常等四者也不可能存在，所以相對於真實而言，執這八者存在〔的分別〕沒有顛倒和不顛倒的差別。出於這個意趣，〔般若經〕說：對於色作常、無常、苦、樂、有我、無我的任何〔觀〕行都是行於相。

[288] 【反方】用正理破除能增益諸事自性的無明的執取（境）和不破名言諸事二者是相互矛盾的，因為《入中論》說色、聲等是由無明之力而被安立為世俗諦：<sup>161</sup>

無明障蔽自性，所以是世俗，  
因為它而顯現為諦實的虛假造作<sup>162</sup>者，  
牟尼稱之為『世俗諦』。

【自方】沒有過失。將色、聲等安立為世俗諦時，其中的諦指的〔不是從事物的角度來說是諦實，而〕是從心的角度來說是諦實，並且這個心指的是諦實的執著，

<sup>159</sup> 藏：snang yul。尊譯為『所現境』、『現境』。有關佛教認識論對『顯現境』、『執取境』（'dzin stangs kyi yul）、『所著境』（尊譯，zhen yul）、『所趣境』（尊譯，'jug yul）的解釋見收入法尊法師(1990)《法尊法師佛學論文集》172頁及擁增·普覺大師所造的《攝類學》原文的相關段落，藏文見Phur lcog pa(無出版日期)255-256頁及此段前後的辯論。

<sup>160</sup> 藏：'dzin stangs。

<sup>161</sup> To. 3861，《入中論》第六品28頌前三句。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函205頁下2，漢譯見法尊法師(1997)譯本57頁。



因此是在增益自性的無明面前才是諦實。所以說對於已經斷除了染污<sup>163</sup>無明的〔聲聞、獨覺〕兩種阿羅漢以及八地以上的諸菩薩來說，這些顯現

都是虛假造作的自性，而不是諦實，因為諦實的增上慢<sup>164</sup>已不存在。

165

所謂對於沒有諦實執的人來說只是世俗而已<sup>166</sup>，其原因就是如此。

[289] 由於這個緣故，色、聲等在無明的面前雖然是諦實，但是色、聲等並不是由這個無明所安立。譬如，在將繩子誤執為蛇的邪識<sup>167</sup>面前繩子雖然是蛇，但是繩子並不是由這個邪識所安立的。[290] 安立色、聲等的心是未受損害的眼等六個識，由於這些〔根識〕所成立的事在名言中是存在的，所以不能用正理來破除。無明所執著者在世俗中都不存在，這是因為它對諸事增益自體有的自性，而這種自性即使在名言中都不存在。[291] 因此，正理必須在名言中破，因為如果不用正理破它，在名言中就不能成立諸事如幻。

[292] 對於這個愚痴所增益的自性增益美丑等諸特點後就會產生貪、瞋等，因此它們的執取（境）也能用正理來破除。《四百論釋》也說：<sup>168</sup>

貪等唯獨是對愚痴所分別的事物的自性增益美、丑等特點而運作，  
因此是與愚痴不相異而運作，並且也依賴於愚痴，因為愚痴是首要的。

---

<sup>162</sup> 藏：bcos ma。

<sup>163</sup> 藏：nyon mongs can。

<sup>164</sup> 藏：bden par mngon par rlom pa。《四家合注》在此加入『及執著』，法尊法師在此處直譯為『諦實增上慢』，但在《入中論自釋》（(1997)57-58頁）中譯作『實執』。

<sup>165</sup> 出自《入中論自釋》對第六品28頌的解釋，藏文(To. 3862)見德格版《丹珠爾》中觀部'a函255頁上2及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本108頁，漢文見法尊法師(1997)譯本57-58頁。

<sup>166</sup> 藏：kun rdzob tsam。這個詞出現在《入中論自釋》的上述引文之後，見La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本108頁及法尊法師(1997)漢譯本58頁。

<sup>167</sup> 藏：log shes。英譯為『邪智』。

<sup>168</sup> To. 3865。出自對《四百論》四品10頌的解釋，藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'ya函112頁下7至113頁上2。

[293] 這樣，雖然這些是從無始以來運作的俱生<sup>169</sup>煩惱，但是正理能夠破除〔這些煩惱的〕執取（境），所以它們的所著境<sup>170</sup>即使在名言中都不存在。[294] 因此，俱生心的境有正理能破與不能破兩種，安立那些色、聲等的諸俱生名言量的境在名言中是存在的，所以正理不〔能〕破除。[295] 這樣，在佛護阿闍黎和月稱阿闍黎的體系中即使在名言中也〔能〕破除自體有的自性，所以安立名言諸事顯得非常困難。並且，如果不知道如何避免妨害而巧妙地安立它們，則對於〔六度等〕行品就不會很好地獲得決定，因此，多數人看來〔墮入了〕損減之見。因此，有智慧的人應當巧妙地掌握此宗安立世俗的方法。此處恐怕文字繁蕪，所以不再多述。

### 〔亥三〕

顯示依靠觀察（世俗法）是否屬於四句生來作否定無法破除

[296] 【反方】（1）如果由否定從自生、從他生、從二者生以及無因而生（四者）能夠破除生，那麼，在此〔中觀〕宗中四句生即使在名言中都不存在，所以對於破生不需要加簡別；（2）如果不能破除生，那麼由破四句生也不能破除勝義的生。

【自方】（我們）不承認前一種〔情況〕，所以對於後者需要作出答復。如果承認勝義的生，就必須承認（它）能經受分析真實的正理所作的分析，這時就需要用正理來分析究竟是從自、他等四者中是那種情形而生，因此，由於承認勝義的生，所以必然接受四句中的某種分析。

[297] 如果只是承認依靠這個因緣而出現這個〔果〕的生，就不會承認真實的生，既然不承認這〔種生〕，如何能用分析真實的正理來分析：『究竟是從自、他等之中的哪一種（情形）而生』？因為沒有必要承認〔這種生〕能經受正理所作分析。

<sup>169</sup> 藏：lhan skyes。即與生俱來。

<sup>170</sup> 藏：zhen yul。關於所著境等的解釋見前注@@所提到的相關資料。

[298] 此外，用依靠而生〔的理由〕能夠破除四句生，因為《入中論》說：<sup>171</sup>

由於事物是依仗〔因緣〕而生，  
所以這些分別無法加以觀察，  
因此這個緣起的正理，  
能夠截斷一切惡見之網。

[299] 所以，月稱論師認為依仗而生能夠破除四句生，而你卻主張如果不從四句中的任何一種情形而生，則連純粹的生都不存在，可見是將月稱論師的觀點倒過來說。

[300] 上面這部論又說：<sup>172</sup>

因為諸事不是無因而生，  
不是從自在（天）等因及  
從自、他、二者而生，  
因此是依仗而生。

這個說法依照你的觀點便成為自相矛盾的言論。[301] 因此，依仗而生的緣起遠離四種邊際<sup>173</sup>，所以不應該問：『這個遠離邊際者屬於四個邊際中的哪一個？』[302] 這些也是因為不能分辨自性不生和不生兩者之間的差別才發生錯誤。

[303] 【反方】這樣的話，以下的說法怎麼講？<sup>174</sup>

在真實的時候憑藉哪一個正理  
從自與從他而生不合理，

<sup>171</sup> To. 3861; 《入中論》第六品115頌。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函209頁下7至210頁上1及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本228頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本120頁。

<sup>172</sup> To. 3861; 《入中論》第六品114頌。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函209頁下6及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本226頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本119頁。

<sup>173</sup> 藏: mtha' bzhi。尊譯為『四邊』。

<sup>174</sup> To. 3861; 《入中論》第六品36頌前三句。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函205頁下7至206頁上1及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本122頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本64頁。

依照這個正理，即使在名言中都不合理…

【自方】這是顯示如果承認實物有或自相有的生，那麼即使在名言中都可以用這些正理加以破除，而絕不是破除單是生，因為這段教典的過渡性文字<sup>175</sup>說：<sup>176</sup>

【反方】雜染和清淨之因實物的自性應當能夠生起。

【自方】即便如此，這樣說只是空言而已。爲什麼？因爲——

在真實的時候…

這樣引了〔前面這些（頌）文〕之後，在這個（頌）〔文〕的解釋中又說：<sup>177</sup>

因此，即使不樂意也應當接受『自相的<sup>178</sup>生在二諦中都不存在』。

[304] 所以，自體有的生就是勝義的生，如果（有人）承認它，就算是在名言中承認，也應該像破勝義的生那樣加以破除，這一點是這位〔月稱〕阿闍黎的殊勝主張，所以即使在名言中都不應該接受自體有的生。《入中論》說：<sup>179</sup>

石女之子的自性生<sup>180</sup>

在真實中不存在，在世間中也不存在；

同樣道理，所有這些事

在世間和真實中都是自性不生。

<sup>175</sup> 藏：mtshams sbyor。

<sup>176</sup> To. 3862。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函259頁上4-5及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本122頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本64頁。

<sup>177</sup> To. 3862。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函259頁上6及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本123頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本65頁。

<sup>178</sup> 《丹珠爾》原文爲rang gi mtshan nyid kyi skye ba，本書藏文中kyi字作kyis。

<sup>179</sup> To. 3861。《入中論》第六品111頌。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函209頁下4-5及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本222頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本117頁。

<sup>180</sup> 藏：rang gi bdag nyid kyis skye ba。

[305] (有人) 執著自性不生或是生的自性不存在則必然沒有生，從而認為依仗而生和自性不生兩者相互矛盾，對於這種爭論，〔月稱阿闍黎〕稱之為『無耳、無心』。(他們) 聽不見『自性不生』話中的『自性』，而當作是不生，出於這個意趣而稱之為『無耳』，(他們) 對於『自性』一詞的意思沒有獲得理解，出於這個意趣而稱之為『無心』。這樣，《正理六十頌》說：<sup>181</sup>

了知真實者之中<sup>182</sup>的最上者  
說依仗而生就是不生。

此處的解釋說：<sup>183</sup>

見到了緣起時則不會觀諸事為自性，因為依仗而生者就像影子一樣是自性不生。

【反方】依仗而生者難道不正是生？怎麼能以『無生』的名字相稱？如果說是『不生』，則不應當稱作『依仗而生』。所以，因為是相互矛盾，因此這是不合理的。

【自方】嗚呼可嘆！無耳無心者也來爭辯，這使我們很難應付。當我們說『依仗而生者就像影子一樣是自性不生』時，哪裡會有爭辯的機會？

所以，對於這些差別的區分應當珍視。

[306] 《無熱惱請問經》說：<sup>184</sup>

<sup>181</sup> To. 3825, 引文為第48頌後兩句。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部tsa函22頁上5，梵文與藏文見Lindtner(1982)校勘本114頁，漢譯見《大正藏》30冊1575號255頁下4。

<sup>182</sup> 梵: tattvavidāṃ。

<sup>183</sup> To. 3864。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部ya函第26頁下6至27頁上2及Loizzo(2001)校勘本620頁。

<sup>184</sup> To. 156;藏譯全名為'Phags pa klu'i rgyal po ma dros pas zhus pa《聖無熱惱龍王請問經》。藏譯見德格版《甘珠爾》契經部pha函230頁下2-3，梵文《明句論》對此頌的引述見La Vallée

由緣而生者是不生，  
它沒有生的自性<sup>185</sup>，  
依仗緣者被稱作空，  
知道空性者不會放逸<sup>186</sup>。

第一句說了『由緣而生者是不生』之後，顯示不生方式的是第二句：『它沒有生的自性』，其中對所破加了簡別，即不是以自性的方式而生。

[307] 有些人不了解這一情形，聽了這些後便說：『唯獨生才是不生，唯獨依仗才是不依仗』，這樣講出純屬自相矛盾的話，似乎說話膽量越大見地就越高。

《明句論》所引的《入楞伽經》也說得很明確：<sup>187</sup>

大慧！出於自性不生的意趣我說『一切法不生』。

[308] 雖然對於破除生等需不需要加勝義簡別的答復實際上已經給出，但是下文將開示對此的特別答復。

[309] 〔上述〕這些顯示了所有這些能破<sup>188</sup>都不能破除在無自性中安立因果等的道理。總的來說，最究竟的似能破<sup>189</sup>指的是自己破對手時所作的那些分析〔中的過失如果被用來反擊，則〕無一例外能被用到〔自己的〕能破之上。所以，你們所

---

Poussin(1903-13)校勘本239、491、500及504頁，相應的漢譯《佛說弘道廣顯三昧經》中的頌文見《大正藏》15冊635經497頁中3-4。清辨論師在《般若燈論》中也曾引述此偈，見《大正藏》30冊1566號59頁中9-10。

<sup>185</sup> 梵本《明句論》：no tasya utpādu sabbhāvato (= utpādaḥ svabhāvato) 'sti 『從自性的角度它沒有生』。見La Vallée Poussin(1903-13)校勘本239頁。

<sup>186</sup> 藏：bag yod。『不放逸』是最常見的漢譯。

<sup>187</sup> 藏譯經名全稱為'Phags pa lang kar gshegs pa'i theg pa chen po'i mdo，To. 107。所引經文的藏譯見德格版《甘珠爾》契經部ca函107頁上2，梵文見Nanjio(1923)校勘本76頁及Dubey(2006)校勘本38頁，漢譯見《大正藏》16冊670經488頁下12-13、同冊671經529頁上20-21及同冊672經599頁上16-18。《明句論》藏譯中的引文見德格版《丹珠爾》中觀部'a函(To. 3860)167頁下1，梵文見La Vallée Poussin(1903-13)校勘本504頁。

<sup>188</sup> 藏：sun 'byin。英譯與尊譯為『能破』。

<sup>189</sup> 藏：sun 'byin ltar snang。『似能破』是英譯，有關『能破』與『似能破』參見《大正藏》32冊1628號3頁下17以下及同冊1630號12頁下12-20。

舉出的是究竟的似能破，因為就如〔你們〕作『正理能不能違害』等觀察來破除對方，〔對手〕以其人之道反治其身後，這種能破的理由也成了應破除的對象。

[310] 【反方】你承認色等存在，所以這些分析才會對此適用；我們沒有自己的宗，所以這些分析是不適用的。

【自方】這〔種說法〕無法避免那些過失，這在〔後文顯示〕應當用應成還是自續來加以抉擇時將會作出開示。

#### 〔亥四〕

#### 顯示破除有事、無事等四句不能成爲責難

[311] 【反方】中觀諸教典中破除事物或自性的（1）有、（2）無、（3）（有、無）二者以及（4）二者都不是全部四句，這〔四句〕所不包括的法是不存在的，所以正理能夠破除一切。

【自方】這指的是：如前所說事物有兩種，自體有的事物不管在二諦的哪一諦中被認爲是有，都應該加以破除，而能發生作用的事物在名言中則不能破。[312] 如果認爲諸無事或無爲〔法〕是自體有的無事，那麼這樣的無事應當破除。同樣，這樣的有事和無事二者也被破除，並且，自體有的『〔有事和無事〕都不是』也被破除。所以，應當知道破除全部四句的方法便是這樣。

[313] 如果不加這種簡別而破四句，那麼在破除有事和無事時先說：『這兩種都不是』而加以否定，繼而又破道：『也不是「兩者都不是」』，這樣則和（自己的）主張直接相違。倘若即使如此仍然說是『沒有過失』而作抵賴，那麼我們不和瘋子一同辯論。

[314] 此外，破除了蘊的自體有的自性或我時，就會發起認識『自性或我不存在』的智慧，如果對這個慧的境——無自性——也加以破除，那麼，由於否定了證悟諸法無自性的智慧的境，所以就破壞了中觀見。

[315] 【自方】〔你們〕主張對自性有和自性無兩者都加以破除，對此（我）要問：『對於確定蘊是無自性的慧，怎麼才能破除它的境——無自性？〔你〕不妨一述。』

[316] 【反方】《根本慧論》說：<sup>190</sup>

如果有任何不空者，  
則也會有稍許空，  
任何不空者都不存在，  
空如何會存在？

因此，由於沒有任何不空者，所以無自性的空也不存在。

[317] 【自方】這裏的空和不空是指自性空和不空，〔這〕是貫穿全論首尾的。這樣一來，自性不空就是自性成就，〔你們〕說：『自性成就一點都不存在，所以自性成就不存在的空也不存在』，哪有比這更大的笑話？

[318] 此外，執取『苗芽等不具備自體有的自性』的決定對於苗芽只是執取『自性不存在』，至於無自性是『有』還是『沒有』，則對於兩者中的哪一個都不執取，對此應當閉目內省而加以領會，這是很容易了解的。

[319] 這樣，（依照你們的觀點）由於不可以將無自性執為存在，所以爲了去除認爲無自性是存在的執著，要用正理來破除空性的存在。即使這樣破是合理的，也應該承認所破的是另一個認爲『無自性存在』的心的境，破除通達苗無自性的智慧的境是極不合理的。[320] 對我們來說，對於苗芽破除了自體有的自性時，會出現『自性不存在』的決定。然後，即使另外一個心執取『這個無自性是存在的』，它的境不需要用正理來破；如果認爲這個空性是自體有，才應當破除。

[321] 【問題】那麼，認爲『這個無自性有自性』的執著是怎麼產生的？

---

<sup>190</sup> To. 3824。《中論》十三品的第7頌，藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部tsa函第8頁上6，梵文見De Jong(1977)校勘本18頁，相應的漢譯見《大正藏》30冊1564號第18頁下7-8。



【回答】觀苗芽的無自性後，雖然苗芽的自性不成立，卻產生苗無自性是自性有的執著。例如，對於瓶子不存在雖然不會產生『瓶子存在是真實』的想法，卻會產生『瓶子不存在是真實』的想法。

[322] 這樣，如果說：『任何自性不空者都不存在，所以「苗無自性」的空也不具有自體有』，則成了正確的理由。《四百論釋》也論及破除自體有的空性：<sup>191</sup>

如果『空性』稍有自體有，那麼諸事就會具備自性。爲了顯示〔一點都〕不存在，（《四百論》）說道：

沒有不空者，  
則空從何而生？  
當另一方<sup>192</sup>不存在時，  
怎麼會有對治？

[323] 不然，如果否定無自性的空性的存在，那麼無自性就會變成不存在，這樣就會有自體有的自性，這樣一來勢必在任何方面都不可以破除自性。《迴諍論》也這樣說：<sup>193</sup>

假如用無自性性  
能否定無自性，  
那麼將無自性性倒過來時，  
自性性勢必會成立。

此處的《自釋》說得非常清楚：<sup>194</sup>

<sup>191</sup> To. 3865。出自對《四百論》十六品第7頌的解釋，藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部ya函232頁下4-5。

<sup>192</sup> 藏：cig shos。尊譯爲『餘』，並加入『所治』以表示此處的『另一方』是指對治的對象。

<sup>193</sup> 第26頌。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部tsa函(To. 3828)27頁下6-7，梵文見Bhattacharya、Johnston及Kunst(1998)校勘本第59頁。本書前文曾引述此頌的後二句，見青海版599.15-16@@。

就如用『不要出聲』之類的（話）聲能夠阻止〔別人出〕聲，如果用無自性性的言詞同樣能否定無自性的諸事，那麼由此緣故，這個譬喻也成爲合理。然而<sup>195</sup>，這個<sup>196</sup>無自性性的言詞能破除諸事的自性。如果無自性性的言詞能夠破除諸事的無自性性，那麼正因爲破了無自性性，諸事就成了有自性，由於具有自性，所以就成了不空。

[324] 因此，緊接著前面《根本慧論》中『空如何會存在』<sup>197</sup>的論文，（龍樹阿闍黎）又說：<sup>198</sup>

諸佛說空性  
是一切見的救治<sup>199</sup>，  
那些持空性見者  
則被稱作無可救藥。

其中『空性見』不是說起『自性空』的見，而是說將自性空的空執著爲諦實，或者說是事物見<sup>200</sup>。《佛護釋》說：<sup>201</sup>

對於那些執著『諸事是自性有』的人講說空性：『因爲這個緣起的緣故，由因和緣的力量假立事物，諸事不是自性有』，這樣開示諸事的自性空性時，能夠去除這個執著。對於那些把空性執著爲事物

---

<sup>194</sup> 藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部tsa函(To. 3832)127頁下6至128頁上1，梵文見Bhattacharya、Johnston及Kunst(1998)校勘本第59頁。

<sup>195</sup> 《四家合注》：『譬喻和正義這樣不合理，不合理（的原因）是在正義中…』

<sup>196</sup> 此處藏文爲'di ni『這個』。《丹珠爾》中的原文爲'dir ni，與梵文iha相符，漢譯爲『此處』。

<sup>197</sup> 《中論》十三品第7頌最後一句，前文的引述見青海版638.11@@。

<sup>198</sup> 《中論》十三品第8頌，藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部tsa函第8頁上6-7，梵文見De Jong(1977)校勘本18頁，相應的漢譯見《大正藏》30冊1564號第18頁下16-17。

<sup>199</sup> 梵：nihsarana。

<sup>200</sup> 藏：dngos por lta ba，《四家合注》解釋爲『自性成就之見』。

<sup>201</sup> To. 3842，《中論佛護釋》。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部tsa函220頁上1-4。

的人來說，用其它任何〔方法〕都不能去除這個執著。比如，〔對乞討者〕說『什麼都沒有』時，〔乞討者〕說：『請布施那個「什麼都沒有」』！對於這樣的人如何能使他了解〔財物〕不存在？

這裡借助譬喻說得很明白。

[325] 如果不是這樣，譬喻也不相符：當一個〔乞討者〕向某人說要乞求財物時，〔行乞的對象〕說：『沒有財物』。這時執取『這個人沒有財物』並沒有過失，如果〔乞討者〕把『沒有財物』當作財物，那時對於『沒有財物』就沒有產生決定的可能。同樣，對於『諸事有沒有自性』的問題，回答說『無有自性』時，如果〔提問者〕認識到是『沒有自性』，這正是說話者要引發的，所以這怎麼會成為過失？但是，如果把事物的無自性本身當作自性，則成為過失。[326] 照你的看法，在說『沒有財物』時，即使執取『沒有財物』也說必須避免。所以，還是依我們的說法為妙。

[327] 《明句論》中也是說將空性執著為事，<sup>202</sup>所以也不是破除空性，並且僅僅觀空性也沒有過失。因此，《（般若波羅蜜多）攝頌》說：<sup>203</sup>

即使分別『這個蘊是空』，  
菩薩是行於相，並且對於無生處沒有信心。

《寶鬘論》說：<sup>204</sup>

因此大牟尼制止  
我和無我兩種見。

<sup>202</sup> 《明句論》的藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函83頁下4-7，梵文見La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本247-248頁。這段解釋延用了佛護論師乞討『沒有財物』的譬喻。

<sup>203</sup> To. 13，第一品第9頌後二句。藏譯見德格版《甘珠爾》般若部ka函第2頁上7至下1，梵文見Yuyama(1976)校勘本第10頁及Vaidya(2003)校勘本353頁，相應的漢譯見《大正藏》第8冊229經677頁上14。

<sup>204</sup> To. 4158，第二品第3頌後兩句。梵文與藏文見Hahn(1982)校勘本40及41頁，藏文也見德格版《丹珠爾》書翰部ge函110頁下5-6，漢譯見《大正藏》32冊1656號495頁下6。

此外，經綸之中『觀空和無我不合道理』的那些說法也都應當按照前面所說的去了解，不然的話，以下這類說法非常之多，勢必會與它們相矛盾。舍利子問觀自在想要修行甚深般若波羅蜜多的人應該怎樣修學，〔觀自在〕對此的回答是：<sup>205</sup>

應當善觀這些五蘊為自性空。

《（般若波羅蜜多）攝頌》也說：<sup>206</sup>

徹底了解諸法自性無——  
這是最上的般若波羅蜜多之行。

《入中論》也說：<sup>207</sup>

因此觀我和我所空，  
這個瑜伽師將會解脫。

[328] 所以，一切衰落的根本是增益自性的無明，既然只有通達無自性或無我的慧才能以執取方式與此直接相反的途徑來根除它，如果破除這個〔慧〕的執取〔境〕，就是破除真實見，這一點即使不樂意也必須接受。《四百論釋》在解釋『無二寂靜門』<sup>208</sup>時說：<sup>209</sup>

<sup>205</sup> 出自bCom ldan 'das ma shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i snying po(To. 21)《（薄伽梵母）般若波羅蜜多心經》，藏文見德格版《甘珠爾》般若部ka函145頁上4-5，梵文見Vaidya(2003)校勘本98頁，相應的漢譯見《大正藏》第8冊255經850頁下3-4（250至257八經均為《心經》漢譯本）。

<sup>206</sup> To. 13，第一品第28頌後二句。藏譯見德格版《甘珠爾》般若部ka函第5頁上5，梵文見Yuyama(1976)校勘本第16頁及Vaidya(2003)校勘本355頁，相應的漢譯見《大正藏》第8冊229經677頁中23。

<sup>207</sup> To. 3861，第六品165頌後二句。藏譯見德格版《丹珠爾》'a函212頁上7及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本287頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本152頁。

<sup>208</sup> To. 3846，《四百論》第十二品第13頌第一句，藏文見德格版《丹珠爾》中觀部tsha函13頁中5，相應的漢譯見《大正藏》30冊1570號184頁b1，梵文見Suzuki(1994)校勘本268頁。

<sup>209</sup> To. 3865。藏譯原文見德格版《丹珠爾》中觀部ya函190頁中7至191頁上4，梵文及藏譯見Suzuki(1994)校勘本268-271頁。

徹底斷盡貪著是獲得涅槃的因，除了觀無自性之外沒有任何法是這種徹底斷盡貪著的因。由於這個緣故，以無自性為特徵的這個無我是無二寂靜門，這是因為對於進入涅槃城來說這是獨一無二之門。  
[329] 雖然有『空、無相、無願』三解脫門，但是唯獨無我見是最主要的，這是因為對於了知諸法無一例外都是無我並對一切事斷盡所有貪著的人來說，對於何處會有任何希求或觀察相<sup>210</sup>？因此，這個無我唯獨是無二寂靜門。由於這個緣故，《菩提資糧論》說：<sup>211</sup>

沒有自性所以是空，  
既然是空，相有什麼用處？  
由於一切相全都止息，  
所以智者會發何願？

（這段釋論）擺脫了三解脫門的說法和觀自性空的見是唯一解脫門的說法之間的矛盾後，用教典和正理成立了這個〔通達自性無的見〕才是解脫之門。

[330] 由於只是排除自性而已，所以何必要破除這個境？這種證悟是〔人和法〕二我相執的對治，它連相執<sup>212</sup>的氣息都沒有。[331] 如果把這種分別都看成是過失，並且不論善分別還是惡分別一概加以破除，則顯然是想建立支那堪布和尚的體系。

<sup>210</sup> 藏：mtshan mar dmigs pa，與『觀察』對應的藏文是dmigs pa，古譯為『緣』。《四家合注》說『希求』是希求果的願，『觀察相』或緣相是以對於因執相的方式而觀察相。

<sup>211</sup> 此論為龍樹阿闍黎所造，除了隨達摩笈多漢譯本《菩提資糧論》外沒有梵本和藏譯，所引的頌見《大正藏》32冊1660號532頁上19-20。

<sup>212</sup> 藏：mtshan mar 'dzin pa。英譯也作『執取相』、『執取於相』等。

## 第四節

### 別人的觀點之二：所確定的所破範圍太為狹窄

〔申二〕

破除『認識所破範圍太為狹窄』

[332] 【反方】所破是自性，它具有三個特徵：（1）體性不是由因緣所產生；（2）階段〔的特徵：〕不會改變；（3）安立（它時）則不依賴於別的（因緣）。這是因為《中論》也說：<sup>213</sup>

自性由因緣而生  
是不合理的，  
如果是由因緣而生，  
自性就成了造作而成<sup>214</sup>。  
『自性是造作而成』  
怎麼會合理？  
自性是不假造作，  
並且不依賴於其它。

<sup>213</sup> To. 3824，十五品第1、2兩頌。藏譯見德格版《丹珠爾》tsa函第8頁下4-5，梵文見De Jong(1977)校勘本19頁，對應的漢譯見《大正藏》30冊1564號19頁下22-23及27-28。

[333] 【自方】總的來說，如果（有人）主張苗等內外諸事成就這種〔具有三種特徵的〕自性，中觀師雖然必須加以破除，但是此處認識所破是確認根本的所破——破除它以後能在相續中生起通達諸法無自性性的中觀見。[334] 因此，諸有爲法是因緣所生及有變化對於（佛教）自部諸師已經成立，所以，對於他們勢必不需要成立無自性，並且他們勢必也能通達諸事是無自性。由於有諸如此類的過失，這怎會是特別的所破？

[335] 中觀教典中雖然多次責難道：『如果自體有的自性是成立的，那麼必然是不依仗因緣，並且沒有變化…』但是這些是從能遍的方面舉出過失，而不是從自體的角度來確認所破。<sup>215</sup>

[336] 此外，如果是勝義有、真有<sup>216</sup>以及諦實成就，雖然必定不是由因緣所生等，然而這些並不是勝義成就等的意思。比如，瓶子雖然被無常所涵蓋<sup>217</sup>，但是無常不能作為瓶子的意思，必須將『鼓腹〔等〕』安立為它的意思。同樣道理，如果是勝義成就等，則必然會成為不可分的事，但是（我們）不認為不可分的事是此處根本的所破，因為（1）這只是持宗派論者以獨有的執著所假立的，所以，這種執著並不是將有情束縛在生死之中的根本，（2）即使確定這些沒有自性而加以修習，對於無始的無明的執著仍然沒有任何損害，所以，就算現證<sup>218</sup>這些道理到達究竟的地步，還是不能去除俱生的煩惱。

[337] 因此，在抉擇見的時候應當把確定俱生無明所執的事不存在作為最主要的，破除分別執著的境則是前者的分支。在不知道這個〔情形〕時，放棄俱生無明的執取方式<sup>219</sup>，而去破除只是持宗派論者所假立的（對象）——破人我時破除常、

---

<sup>214</sup> 藏：byas pa can。

<sup>215</sup> 《四家合注》：『例如，對方把不是瓶子（的法）認作是瓶子時，說道：「那麼，它勢必會成為事物（dngos po）」。這是考慮到如果否定能遍（khyab byed，即範圍較廣者）「是事物」，就能否定所遍（khyab bya，即範圍較狹小者）「是瓶子」後，從能遍的角度指出「勢必成為事物」的過失，而不是確認所遍瓶子的自體』。

<sup>216</sup> 藏：yang dag par grub pa。除『真有』外，尊譯也作『真實有』。

<sup>217</sup> 藏：khyab pa。尊譯為『遍』，英譯為『周遍』等。

<sup>218</sup> 藏：mngon sum du rtogs pa。

<sup>219</sup> 藏：'dzin stangs。《四家合注》曾將這個詞解釋為'dzin tshul lam 'dzin stangs kyi yul（Tsong kha pa Blo bzang grags pa(1972)第二冊407頁第3行）『執取方式或執取境』，所以'dzin stangs一詞有時可以作兩種解釋。

一、自在的我<sup>220</sup>，破法我時破除所取不可分的極微<sup>221</sup>、能取不可分的剎那<sup>222</sup>以及具有三種特徵的自性等——在任何方面都是不適當的。如果不是這樣，由於見的抉擇是爲了修的緣故，所以抉擇見時只抉擇到這個限度，修的時候必然也修到這個限度。

[338] 因此，經過修習而現證，乃至爛熟到了究竟的地步也不過如此而已。如果主張『見到僅由這種分別的執著所分別<sup>223</sup>的二我不存在就能去除諸俱生的煩惱』，則太爲荒謬。《入中論》說：<sup>224</sup>

通達無我時斷除常我，  
（我們）不認爲這是我執的依托，  
因此，聲稱『由了知我不存在  
能根除我見』是極爲希奇的。

解釋中也說：<sup>225</sup>

爲了用譬喻的途徑來顯示這個互不關聯的意思，說道：

見到自家牆壁的洞穴中有蛇時，  
說『這裏沒有大象』而消釋疑慮，  
以去除對蛇的恐懼，  
噫嘻！（這）唯獨成了別人的笑話。

這雖然是針對人無我而說，但是法無我也是相等的，應當改換成：

<sup>220</sup> 藏： rtag gcig rang dbang can gyi bdag。

<sup>221</sup> 藏： rdul phran cha med。

<sup>222</sup> 藏： skad cig cha med。

<sup>223</sup> 藏： brtags pa。

<sup>224</sup> To. 3861，第六品140頌。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部'a函211頁下5-6及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本264頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本139頁。

<sup>225</sup> To. 3862，《入中論自釋》。所引的頌文是《入中論》第六品141頌。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部'a函301頁下5-6及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本264頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本139頁。



通達無我時斷除分別的<sup>226</sup>我，  
（我們）不認為這是我執的依托，  
因此，聲稱『由了知我不存在  
能根除無明』是極為希奇的。

[339] 【問題】那麼就如前面所說，〔龍樹〕阿闍黎說不造作以及不依賴於別的（因緣）是自性的定義，這是以假設的方式<sup>227</sup>而說，還是的確有這樣的自性？

【回答】〔《般若經》〕說它是『諸法的法性』，它被安立為『自性』——是不假造作及不依賴於別的（因素）。它是存在的，《入中論釋》附以經證<sup>228</sup>而加以成立：<sup>229</sup>

【問題】〔龍樹〕阿闍黎所接受的帶有特徵、具備這種行相的自性存在嗎？

【回答】薄伽梵針對它而廣說『無論諸如來出不出現，這個諸法的法性唯獨是安住的』，<sup>230</sup>『法性』是存在的。

【問題】這個『法性』究竟是什麼？

【回答】是這些眼等的自性。

【問題】它們的自性又是什麼？

---

<sup>226</sup> 藏：kun brtags。

<sup>227</sup> 藏：brtag pa mtha' bzung gi sgo nas。《四家合注》說假設的方式是：『如果這樣的自性可能存在，則是不造作…』

<sup>228</sup> 藏：mdo'i shes byed。《入中論釋》中所引的經證緊接在下面這段解釋之後，藏文見La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本306-307頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本162頁。

<sup>229</sup> To. 3862，這是對第六品181及182二頌的解釋，藏文見德格版《丹珠爾》中觀部'a函314頁上5至下1及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本305-306頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本161-162頁。

<sup>230</sup> 梵本《明句論》(La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本40頁)、《集學論》等許多論典都曾引用這句經文。引文出現於《稻苧經》，梵文見Reat(1993)校勘本33頁及Vaidya(2003)101頁，藏文見德格版《甘珠爾》契經部tsha函117頁上6，漢譯見《大正藏》16冊710號819頁中7-8（708-712號為異譯本）。這句經文也出現在《增一阿含經》和《雜阿含經》中，見Morris等人（1960）所校勘的巴利文《增一部》第1冊286頁及Feer(1960)所校勘的巴利文《雜部》第2冊25頁，漢文見《大正藏》第2冊99經（《雜阿含經》）84頁下19-20。

【回答】是它們的不造作性、不依賴別的〔因緣〕，是遠離無明的視覺障礙的智慧所證悟的自體。

【問題】它存在嗎？

【回答】誰會說『不存在』？如果不存在，諸菩薩爲了什麼目的而修習波羅蜜多道？爲了證悟法性諸菩薩爲什麼這樣進入百般難行？

[340] 【反方】那麼，前面不是對一切法破除自性成就嗎？

【自方】我們難道不會多次說過『不是由內心假立的諸法自體有的自性即使小如微塵都不存在』嗎？所以，在這樣的自性中何況是其它諸法，連法性勝義諦都絲毫不成立。《明句論》在否定自性是自體有之後說明它在名言中是存在的：<sup>231</sup>

火在〔過去、未來、現在〕三時中都不變動、不假造作的原來的體性——不是先無後有，不像水的熱暖、此岸和彼岸或長和短那樣依賴於因緣——稱作自性。

【問題】這樣的火的自體存在嗎？

【回答】從自體的角度它既不存在也不是不存在。雖然如此，然而爲了消除聽眾的恐懼，增益之後在世俗中說<sup>232</sup>『它是存在的』。

[341] 【反方】由於是說爲了消除聽者的恐懼作了增益後才作開示，所以〔論師本人〕並不承認是有。

【自方】這不合道理。由於其它諸法也是出於這個目的假立而說，因此，它們勢必也會變成不存在。[342] 如前面曾經引述，〔《入中論釋》〕舉出『如果沒有此事<sup>233</sup>，梵行<sup>234</sup>勢必成了沒有意義』<sup>235</sup>的過失來加以成立。《入中論釋》又說：<sup>236</sup>

<sup>231</sup> To. 3860。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函89頁上4-6，梵文見La Vallée Poussin(1903-13)校勘本263-264頁。

<sup>232</sup> 青海版：brjod par bya'o『應當說』，《丹珠爾》中的藏譯爲zhes bya bar de smra'o『說』，梵：brūmah『（我們）說』。

<sup>233</sup> 《四家合注》：『這種自性』。

<sup>234</sup> 梵：tshangs spyod。

這個自性不僅是〔龍樹〕阿闍黎所承認的，並且也能使別人接受這個意思，所以，這個自性也被安立為對於雙方都能成立。

[343] 如果不是這樣，則勢必要承認在中觀的體系中不可能獲得解脫，這是因為：（1）獲得涅槃就是現證涅槃，而涅槃則被解釋成滅諦<sup>237</sup>，又說它就是勝義諦；（2）勝義諦不存在。[344] 《正理六十頌釋》已多方設法成立獲得涅槃時必須現證勝義滅諦。

[345] 所以，這些眼等有為法在自體有的自性中不成立，並且，在將法性安立為自性〔的〕那個〔自性〕中也不成立，所以在任何自性中都不成立。至於勝義諦，在將法性安立為自性〔的〕那個〔自性〕中（它）雖然成立，然而至於能〔將勝義諦〕安立為自性的『不假造作』和『不依賴於別的（因素）』，則在這種自體有的自性中絲毫都不存在，所以只是在名言中成立而已。[346] 造作是指原先不存在、〔後來〕新生起的所作性。依賴於別的（因素）是指依賴於因緣。

[347] 色等諸（法）在兩個自性的任何一個之中都不成立，因此，由於是爲了見到『將法性安立為自性』的那個自性而修道，所以（月稱論師）說梵行不會變成徒勞無功，又說完全不承認諸法自體有的自性與忽爾承認自性二者沒有矛盾。《入中論釋》說：<sup>238</sup>

【反方】奇哉！既不承認任何事物又忽爾承認不假造作、不依賴其他（因素）的自性，你是講說互相矛盾的意思。

【自方】（我）要加以說明。你不了解論典的意趣，其意趣是：假如這眼等的自體——緣起及愚稚凡夫所執取的對象——是這些的

<sup>235</sup> 藏文 (To. 3862) 見 La Vallée Poussin (1907-1912) 校勘本 305-306 頁，漢譯見法尊法師 (1997) 譯本 161-162 頁。

<sup>236</sup> To. 3862，出自對第六品 181 及 182 二頌的解釋。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部 'a 函 315 頁上 2-3 及 La Vallée Poussin (1907-1912) 校勘本 308 頁，漢譯見法尊法師 (1997) 譯本 163 頁。

<sup>237</sup> 藏：'gog pa'i bden pa。《四家合注》說下一句中的『它』指滅諦。

<sup>238</sup> To. 3862，出自對第六品 181、182 二頌的解釋，藏文見德格版《丹珠爾》中觀部 'a 函 314 頁 5 至 315 頁上 2 及 La Vallée Poussin (1907-1912) 校勘本 307-308 頁，漢譯見法尊法師 (1997) 譯本 162-163 頁。

自性，那麼，由於這個自性連顛倒者都能通達，所以梵行就會變成徒勞無功。由於這不是自性，所以，爲了見到它而修梵行是有意義的。

再者，依照世俗諦我說〔究竟的自性〕是不假造作以及不依賴於別的〔因緣〕。童稚之人所不能見到的〔體性〕充當自性正是合理的。僅僅由此不成爲勝義之事，也不是無事，它正是自性寂靜。

[348] 就如前面二邊論時所說，此處的有事和無事是指自體有和完全不存在。<sup>239</sup>

[349] 現在，〔在〕抉擇諸法連小如微塵的自體有的自性都不成立〔時，所抉擇〕的自性空的空性是色等這些的法——作爲具有性質的事<sup>240</sup>——之上的性質，所以一個心的境中包含這兩者並不矛盾，並且，由於二相顯現<sup>241</sup>尙未消退，所以這個空性是假立的勝義諦。

[350] 由熏習通達無自性的見而現證此義時，從那一角度看，由於雖然沒有自性卻顯現爲自性的一切錯亂顯現都已消失，現證這個法性的識見不到色等有法<sup>242</sup>，所以在這個心之前這種法性和有法兩者都不存在，故此，將這二者立爲法性和有法必須從另一個名言心的角度來安立。

[351] 因此，勝義諦是（1）在一切自體有的戲論的寂滅之上（2）僅僅被安立爲一切錯亂顯現——雖然沒有自性卻顯現爲自性——的戲論全都止息。所以，雖然承認它，何必會承認自體有的自性？《明句論》也說：<sup>243</sup>

對於由無明的『視覺障礙』的力量而見到事物的種類，以不見的方式，何種自性成爲遠離無明的『視覺障礙』的聖者之境，這個體性就被安立爲這些〔事物〕的自性。

<sup>239</sup> 見青海版597頁。@@

<sup>240</sup> 藏：khyad gzhi。尊譯爲『差別事』，與此相對應的是khyad chos『性質』或『特徵』。

<sup>241</sup> 藏：gnyis snang。

<sup>242</sup> 藏：chos can。『有法』是英譯。

又說：<sup>244</sup>

此外，由於作為諸事自性的無生什麼都不是，所以僅僅是無事，因此，由於體性不存在<sup>245</sup>，所以事物的自性不存在。

[352] 有些人（1）不把勝義諦安立為僅僅斷除所要破除的二我等戲論，而是認為（它）就像藍、黃等那樣，是作為通達真理的不錯亂心的境以自在而有<sup>246</sup>的形式而顯現，並且認為確定〔所顯現者〕（的確）這樣存在就是通達甚深義的見；（2）認為諸有情通達這些執著二我的所依處——內外諸法——是無自性是正見的歧途。他們落在一切大小乘的佛經之外，因為（他們）雖然承認去除我執——將一切有情束縛在生死之中的根本——是必要的，卻認為憑藉通達我執的所依處是無自性它不會止息，而是由領悟與它不相干的另外一個法是諦實有<sup>247</sup>我執才會止息。

就如東方本來沒有蛇，但是〔某人〕以為有蛇而驚恐愁苦，為了驅除苦〔另一個人〕說：『執「東方沒有任何蛇」不能消除這種對蛇的執著，應當執「西方有樹」，這樣蛇執及苦惱才會退滅』。（上面）那個（觀點）與這個說法沒有任何差別。

[353] 了義佛經及聖者龍樹師徒的論典——其中後者明顯地講述了徹底確定了義經意思的廣大正理之聚，以至不容另作解釋——是破除（將有情）束縛於生死的一切衰落之本無明的執取〔境〕<sup>248</sup>的方法，因此，知自愛者在遠遠地拋除（上述）那種〔邪見〕後應當依靠這個方法而去往生死大海的彼岸。[354] 由於消除有關所破的邪分別的這些〔方式〕對於截斷中觀見的歧途非常關鍵，所以（我）不勝其煩地作了解釋。

<sup>243</sup> To. 3860，藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函89頁下3-4，梵文見La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本265頁。

<sup>244</sup> To. 3860，藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函89頁下5，梵文見La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本265頁。

<sup>245</sup> 藏：ngo bo med pa'i phyir。梵：asvabhāva ev(a)『唯獨是無自性』。

<sup>246</sup> 藏：rang dbang du grub pa。

<sup>247</sup> 藏：bden par yod pa。

<sup>248</sup> 藏：'dzin stangs，『執取方式』，有時與'dzin stangs kyi yul『執取境』意思相同，如此處《四家合注》將'dzin stangs解釋為'dzin tshul lam 'dzin lugs kyi yul。

## 第五節

### 認識所破的正確方式

〔未三〕

自宗認識所破的方式

分三個部分：

- 申一、認識所破的正義
- 申二、對於其它的所破加不加這個（簡別）的情形
- 申三、說明對於所破是否要加『勝義』的簡別

〔申一〕

認識所破的正義

[355] 總的來說所破有道的所破和正理的所破兩種，其中前者就如《辨中邊論》所說分爲煩惱障和所知障兩種：<sup>249</sup>

（佛法）開示了煩惱障  
和所知障，  
這〔兩者〕之中包含一切障，  
（我們）認爲滅盡這些之後便是解脫。

這些是所知境範疇中的所破，因爲如果它們不存在，一切有情不需費力就會獲得解脫。

[356] 關於正理的所破，《迴諍論》說：<sup>250</sup>

或者，有人對於變化的女子  
起『女子』的不正確的執著，  
化身會加以去除。  
這（也）是如此。

此處的《自釋》說：

或者，某人對於空無自性的變化的女子從勝義的角度起『是女子』  
的不正確的執著，這樣，此人因爲這個不正確的執著而產生貪欲。如  
來或如來的聲聞變出一個化身，那個〔化身〕會去除此人的這個不

<sup>249</sup> To. 4021，藏譯本全名爲dBus dang mtha' rnam par 'byed pa'i tshig le'ur byas pa，所引爲第二品17頁。相應的藏譯見德格版《丹珠爾》唯識部phi函42頁上2-3，梵文見Pandeya(1971)校勘本81頁，玄奘和真諦三藏的漢譯分別見《大正藏》31冊1600號478頁中28-29及同冊1599號455頁上13-14。

<sup>250</sup> To. 3828，第二十七頌。頌文及後面的《自釋》的藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部tsa函27下7及同函（To. 3832）128上2-4。頌文與《自釋》的梵文見Bhattacharya等(1978)校勘本27-28頁，漢譯見《大正藏》32冊1631號18頁下6-14。

正確的執著。同樣，我的空語就象化身一樣，〔它〕能去除對於如同變化女子的所有那些空無自性的事物所起的這個有自性的執著。

就如此處所說，有將不正確的執著闡述為所破及將它所執著的自性存在當作所破兩種。

[357] 然而，後者是主要的所破，因為為了使不正確的心止息，首先必須破除它所執著的境，[358] 這也就是用緣起〔的因〕來破除人和法之上的自體有的自性等。[359] 這種所破必然不屬於所知的範疇，因為如果它存在就無法加以破除。[360] 雖然如此，由於產生了執〔它〕為有的增益，所以必須加以破除。至於破除則不是像錘子擊碎瓶子那樣，而是對於不存在者發起認識不存在的定解，因為一旦對於不存在產生決定，執著〔它〕為有的錯亂識就會止息。[361] 同樣，用正理來證明也不是像種子發出苗芽那樣，新成立一個前所未有的〔事〕，而是對那個法的本來面目發起定解，認識到它『確實是這樣』。

[362] 《迴諍論》中也說：<sup>251</sup>

【反方】『即使沒有言辭，  
不存在的否定應當能夠成立。<sup>252</sup>』

【自方】此處言辭是令人理解『不存在』，  
而不是毀滅。

此處的《自釋》說：<sup>253</sup>

你說：『即使沒有——或者說除去——你的言辭，不存在的否定都能成立，那麼，你所說的「一切事物都是無自性」這話有什麼用處？』

<sup>251</sup> To. 3828, 第64頌。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部tsa函29上3，梵文見Bhattacharya等(1978)校勘本48頁，漢譯見《大正藏》32冊1631號22頁上21-22。

<sup>252</sup> 《丹珠爾》中的藏譯：『不存在的否定的言辭豈不是不能成立？』梵文讀作：『不存在的否定的言辭（應當）能夠成立。』



對此（我們<sup>254</sup>）說：『一切事物都是無自性』這話並不是把諸事變成無自性，然而，當自性不存在時，它使人理解『諸事都是無自性』。例如，當提婆達多不在家時，某人說：『提婆達多在家裏』。對於〔提婆達多〕不在〔家〕，〔另〕一個人說：『不在』，這時此話不會使提婆達多變成不存在，只是顯示提婆達多不可能在家而已。同樣道理，由於對一切事物都沒有自性——就像幻化的人一樣遠離真人的體性——的愚痴，受無明迷惑的諸愚夫作了有自性的增益。『諸事的自性不存在』這話並不創造諸事的無自性性，然而，卻能使那些人理解自性不存在。因此，對此（你<sup>255</sup>）說道：『當自性不存在時，即使沒有言辭——或除去言辭——自性不存在仍然能夠成立。那麼，「自性不存在」這話有什麼用？』這是不合理的。

應當依照此處明晰的解釋來加以領會。

[363] 因此，〔有些西藏人〕認為『如果存在則無法破，如果不存在則不需要破，因此遠離破和立，所以用破除和成立的正理作許多分析只是喜愛在名言言辭上周旋而已』。這是對於道和正理的破和立尙未現起的總義，便說出自相矛盾的胡言亂語，因為（1）（這些人）自己顯示了『有則無法破、沒有則不需要破』的理由之後，在破除對方破和立的分析的同時，卻認為不可以破和立；（2）提出（這種）理由的人對於對方『必須破立』的主張也不應當加以破除，因為有則無法破，沒有則不需要破。

[364] 用殊勝的正理來破除是爲了消除顛倒錯亂的分別，用正理來成立是產生不顛倒決定的方法，因此，希望去除顛倒心及發起不顛倒心的人應當追隨龍樹等〔智者及成就者〕的正理之聚，對破和立無誤地發起決定。

---

<sup>253</sup> To. 3832。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部tsa函135頁上7至下5，梵文見Bhattacharya等(1978)校勘本48-49頁，漢譯見《大正藏》32冊1631號22頁上23至中5。

<sup>254</sup> 梵：brūmah。

<sup>255</sup> 梵：bhavatā。

[365] 【問題】如果用正理這樣加以破除是爲了憑藉否定顛倒的執取〔境〕而產生不顛倒的決定，那麼，用正理加以破除的是怎樣一種心的執取境？

【回答】總的來說，執取所破的分別雖然沒有邊際，但是應當善爲認識成爲一切過失之本的顛倒的分別，然後破除它的所著境，因爲它止息後，一切過失都會退滅。

[366] 此外，對於貪等其它〔煩惱〕所說的對治是部分的對治，而對於無明所說的對治則是一切〔煩惱〕的對治，所以無明是一切過失的根本。《明句論》說：

256

在諸佛從諸世間之行的角度依照二諦在此宣說的  
契經等廣大的九種教之中，  
爲了消除貪欲而說的不能斷盡瞋恚，  
爲了消除瞋恚而說的也不能斷盡貪欲，  
爲了斷盡我慢等所說的也不能摧毀其它的污垢，  
因此，它們不是普遍的，那一類言論不具備廣大的利益。  
爲了斷盡愚痴而說的能夠摧毀所有的煩惱，  
諸佛說一切煩惱都依賴於愚痴。

[367] 【問題】那麼，這個愚痴是怎麼樣的？

【回答】執著內外諸法爲自相有的增益自性之心是此處的無明。《四百論釋》說：<sup>257</sup>

<sup>256</sup> To. 3860，藏譯《明句論》中的這段頌文出現在《中論》第二十七品的解釋之後，見德格版《丹珠爾》中觀部'a函198頁下5至199頁上1。現有的梵文《明句論》校勘本中沒有這段頌文，但是與月稱阿闍黎所造的《中論讚》的前兩頌相同，梵文見Pandeya(1994)校勘本153頁。

<sup>257</sup> To. 3865。下面的頌文爲《四百論》十四品25頌，藏譯原文見德格版《丹珠爾》中觀部ya函221頁下3-6。頌文的對應古譯見《大正藏》30冊1570號185頁下10-11。

過度地增益事物自體的識——由染污無知之力而對諸事懷有貪著並進入生死的種子——的徹底息滅被安立為輪迴的止息。為了顯示這個道理，〔根本（頌）〕說道：

生死的種子是識，  
諸境是它的境界，  
如果見到境是無我，  
生死的種子就會息滅。

依照所說的方式，由見到境沒有自性，成為貪的因和生死的種子的識就會徹底止息，由此諸聲聞、獨覺以及獲得無生法忍的菩薩被安立為止息生死。

[368] 它又被稱作『諦實執』。

就如身根〔遍布〕於身體，  
愚痴安住於一切，  
所以由摧毀痴，  
就能摧毀一切煩惱。

此處的《四百論釋》說：<sup>258</sup>

愚痴是隨著對那些〔事物〕的諦實分別而產生迷惑，由此而進入過度地增益事物諦實〔有〕的自體。

---

<sup>258</sup> 以上的頌文是《四百論》第六品第10頌，見法尊法師《四百論》前八品的漢譯。以下解釋的藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部ya函（To. 3865）112頁下7。

【反方】這樣，如果無明是輪迴的根本，那麼《入中論》和《明句論》中薩迦耶見是輪迴的根本的說法就不合理，因為兩個主因是不存在的。

【回答】其它阿闍黎所承認的有關無明和薩迦耶見的主張在中土的時候<sup>259</sup>已經講了。此處，至於月稱阿闍黎的主張，其他諸中觀師認為執著事物為諦實是所知障，（他）則認為是無明，並且〔月稱阿闍黎〕認為它是染污無明——如前所引述的《四百論釋》便說是染污的。並且《入中論釋》也說：<sup>260</sup>

它在觀事物本來面目上迷惑有情，所以是愚痴或無明；增益事物不存在的自體，以障蔽見自性為性，就是世俗<sup>261</sup>。

又說：<sup>262</sup>

因此，由有支<sup>263</sup>中所包含的染污無明之力世俗諦得以安立。

由于此處將〔無明〕解釋成十二緣起中的第一支，所以是煩惱，而不是所知障。

[369] 【問題】那麼，所知障是什麼？

【回答】這在後文中將作開示。<sup>264</sup>

[370] 這樣，列於十二支<sup>265</sup>之首的這個無明是輪迴的根本，薩迦耶見也被解釋成輪迴的根本，對此由於無明是總，薩迦耶見是別<sup>266</sup>，所以沒有矛盾。[371] 其中，無明是明的反面，明也不是指任何一種，而是指明了<sup>267</sup>無我真實的慧。至於它的反

<sup>259</sup> 見青海版235.02以下@@。

<sup>260</sup> To. 3862，出自對第六品28頌的解釋。藏文見La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本107頁及德格版《丹珠爾》中觀部'a函254頁下5，漢譯見法尊法師(1997)譯本57頁。

<sup>261</sup> 如前面的註解所說，與『世俗』一詞對應的梵文samvṛti和藏譯kun rdzob都包含『覆蓋』、『障蔽』的意思。

<sup>262</sup> To. 3862，出自對第六品28頌的解釋。藏文見La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本107頁及德格版《丹珠爾》中觀部'a函255頁上1，漢譯見法尊法師(1997)譯本57頁。

<sup>263</sup> 藏：srid pa'i yan lag。《四家合注》：即十二緣起。

<sup>264</sup> 見青海版767頁@@。

<sup>265</sup> 藏：yan lag bcu gnyis。即『十二緣起』。

<sup>266</sup> 藏：bye brag。樊譯和尊譯均作『別』，即細節，與前面的『總』（spyi）相對應。

<sup>267</sup> 藏：rigs pa。即了知。

面不只是這個慧不存在或僅僅是與它不同，而是執與它相反者<sup>268</sup>。[372] 那就是增益我，也就是增益法我與增益人我兩者，所以，法我執和人我執兩者都是無明。

[373] 因此，在顯示薩迦耶見是其它一切煩惱的根本時，並不表示無明不是根本。

只要對蘊有執著，  
那時此人就有我執…<sup>269</sup>

其中在開示迷惑於法我的無明是迷惑於人我的因時，顯示了無明的兩個部分成爲因果的情況，所以，把薩迦耶見開示爲無明之外的一切煩惱的根本是不矛盾的。[374] 如果不懂得這樣解釋〔月稱〕阿闍黎的旨趣，就很難消除輪迴根本的兩種說法之間的矛盾。

[375] 這種確認無明的方式是龍樹怙主的觀點，如《空性七十頌》說：<sup>270</sup>

將因緣所生的事  
分別爲真實，  
大師稱之爲無明，  
由此而產生十二支。  
因爲見到真實而善知事物是空，  
無明則不生起，  
這就是無明的止息，  
因此十二支就會止息。

並且，與《根本慧論》第二十六品的說法也相符合：<sup>271</sup>

---

<sup>268</sup> 藏：'gal zla。

<sup>269</sup> 《寶鬘論》（To. 4158）第一品35頌的前兩句。青海版577.07曾引過這兩句頌文，出處見前文的注解@@。

<sup>270</sup> To. 3827，所引爲此論64及65二頌。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部tsa函26頁下3-4。

無明止息時，  
諸行則不生，  
無明的止息  
是用了知<sup>272</sup>來修習它<sup>273</sup>。  
由〔（十二）支中前面的〕種種的止息，  
〔後面的〕種種就不會出現，  
這樣這個純粹的苦蘊  
真正得以止息。

並且，與『只要對蘊有執著…』<sup>274</sup>中執蘊是輪迴根本的說法也極為吻合。

[376] （這）也是聖天論師的主張，（這）在前面所引的〔《四百論》的頌文〕

就如身根〔遍布〕於身體…

以及

輪迴的根本是識…<sup>275</sup>

中顯示得非常明顯。

---

<sup>271</sup> 《中論》二十六品的11、12二頌。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部tσα函17頁下4-5，梵文見La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本558-559頁，漢譯見《大正藏》30冊1564號36頁下5-8。

<sup>272</sup> 藏：shes pa，梵：jñāna。

<sup>273</sup> 《明句論》將『它』解釋為緣起。

<sup>274</sup> 《寶鬘論》（To. 4158）第一品35頌，出處見前文的注解。

<sup>275</sup> 《四百論》第六品第10頌及十四品25頌。青海版655頁4-6及10-12中曾引用，出處見前面的註解@@。

[377] 〔龍樹〕阿闍黎在《中論》中所說的所有破除所破的正理全部都是由破除愚痴對於諸法所增益的自體有的自性而顯示諸法的無自性，所以純粹是爲了破除無明的執取〔境〕才宣說種種正理。對此《（中論）佛護釋》說：<sup>276</sup>

【問題】講授緣起有什麼必要？

【回答】以悲爲自性的阿闍黎見到諸有情被種種苦所逼迫後，爲了解脫他們而想要開示諸事的真實——如所有性，因此開始講授緣起。如說：

見到不真實能夠束縛，  
見到真實則會解脫。

【問題】什麼是諸事的真實——如所有性？

【回答】是無自性性。不善巧〔並且〕慧眼爲愚痴的黑暗所遮蔽〔的人〕對於諸事分別自性時，他們便產生貪和瞋。當緣起的智慧光明驅除愚痴的黑暗，並用慧眼見到諸事的無自性性時，對於沒有依托者來說其貪瞋不會生起。

[378] 第二十六品的前導文<sup>277</sup>說：<sup>278</sup>

【此處（某人）發話道】你已經講述了（如何）依照大乘教典而進入勝義，現在，你不妨開示依照聲聞的教典而進入勝義。

【此處（自方）說道】

被無明所障蔽者爲了後有…<sup>279</sup>

<sup>276</sup> To. 3842。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部tsa函159頁上2-6。

<sup>277</sup> 藏：mtshams sbyor。尊譯爲『結合文』。本書中也譯作『過渡性文字』。

<sup>278</sup> 《中論佛護釋》，To. 3842。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部tsa函276頁上4。

第二十七品的前導文也說：<sup>280</sup>

【此處（某人）發話道】現在你不妨依照與聲聞乘相應的契經<sup>281</sup>而開示見的種類不容存在。

【此處（自方）說道】

在過去的時候曾經存在…<sup>282</sup>

所以，佛護論師顯然也認為十二支之首的無明是對事物增益自性，並且承認聲聞獨覺也能通達法無我。[379] 所以，應該知道『法我執是十二支中的無明』是（成立）聲聞獨覺通達法無自性的重要證明。

[380] 《四百論》說：<sup>283</sup>

以分別而觀是束縛，  
在此必須將它破除。

其中分別不是指一切分別，而是將諸法增益為自體有的分別。此處的解釋說：<sup>284</sup>

分別是增益不真實的自性之義…

---

<sup>279</sup> 《中論》第二十六品第一頌的第一句。梵文見De Jong(1977)校勘本40頁，漢譯見《大正藏》30冊1564號36頁中20。

<sup>280</sup> 《中論佛護釋》，To. 3842。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部tsa函277頁上6-7。

<sup>281</sup> 藏：mdo sde'i mtha'。此處的譯文將這個詞讀作梵文sūtrānta的藏譯，尊譯為『契經邊際』。如果依照《四家合注》的解釋，可譯為：『現在你不妨開示與聲聞乘相應的契經中依靠邊際的見的種類不容存在』。

<sup>282</sup> 《中論》第二十七品第1頌的第一句。梵文見De Jong(1977)校勘本41頁（參見De Jong(1978)校補的記錄250頁），漢譯見《大正藏》30冊1564號36頁下27。

<sup>283</sup> To. 3846，《四百論》十六品第23頌後兩句。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部tsha函18頁上4，相應的漢譯為《廣百論》第八品23頌，見《大正藏》30冊1570號186頁下22。

<sup>284</sup> To. 3865。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部ya函238頁上1-2。



並且認為它就是染污無明，所以，認為心想『這就是它』的一切分別的境都應當用正理來破除是完全沒有作仔細的觀察。

[381] 如果不是這樣，由於對於異生來說真實義是隱晦的，所以就無法用不是分別〔的心〕來執取空性的意思。並且，如果正理能夠違害一切分別的境，那麼對於定解的境〔的損害方式〕勢必也會與（損害）增益自性的錯亂邪識相類似。[382] 如果是這樣，引向涅槃位的正見必然不存在，因此，聽聞、思維中觀諸教典等勢必全都成了徒勞無功。如《四百論》說：<sup>285</sup>

將不空者觀為如同空，  
而說『願我得到涅槃』則不然，<sup>286</sup>  
諸如來說  
持邪見者不能獲得涅槃。

[383] 佛教內外的諸實事師在前面所說的這個無明執取的所著境的基礎上增益了多種特徵，當這個無明的執取境被根除時，所有這些由宗派之力而安立者就像斷了根的樹一樣全都退滅。因此，有智慧的人應當知道俱生無明的所著境是所破的根本，對於破除僅由持宗派論者所假立的分別（無明的境）則不應多費功夫，因為：

（1）這樣破除所破並不是因為無所事事，而是見到以這個所破為境的邪分別能將有情束縛在生死之中，所以才去破除它的境，並且將一切有情束縛在生死之中的是俱生無明；（2）只有那些持宗派論者才有分別無明，所以它不會是生死的根本。對此分別地<sup>287</sup>獲得決定是極為重要的。

[384] 這樣，執取所破的最為究竟的邪分別是十二支之首的俱生無明，諸分別所破也唯獨是在前者的基礎上加以增益，所以根識等無分別識的一切執取（境）無論何時都不能用正理來破除。[385] 因此，（其）執取（境）應當用正理加以破

<sup>285</sup> 第八品第7頌。藏譯（To. 3846）見德格版《丹珠爾》中觀部tsha函第9頁上1，梵文見Suzuki(1994)校勘本124頁，漢譯見法尊法師譯本。

<sup>286</sup> 梵： nāśūnyam śūnyavad dr̥ṣṭam nirvāṇam me bhavatv iti。

<sup>287</sup> 藏： dmigs phyed par，《四家合注》中加以so sor『分別』的註解。

除的心唯獨是意識分別，並且那就是兩種我執，或是對它們所假立的境增益特徵的諸分別，而不是指一切分別。

[386] 【問題】那麼，這個無明是以怎樣的方式來增益自性？

【回答】總的來說，在這位〔月稱〕阿闍黎的論典中雖然對於僅僅在世俗中成立的諸事使用『自性』或『自體』的名字的情形並非鮮見，但是在此處〔『自性』等〕是執著諸境——無論是人或法——不是憑藉心的力量所安立，而是這些法從它們自己那一方面具有一種存在或安住的方式，對於這〔種增益心〕所執取的所著境或諸法各自的安住方式——所謂『我』或『自性』——應當以模擬的途徑加以確認。如在

所有這些都沒有自在，  
所以我不存在。<sup>288</sup>

一處的《四百論釋》指出以下這些都是同義詞：<sup>289</sup>

在此，對於是自體、自性、自在或不依賴於他性者來說…

[387] 其中『不依賴於他』不是指不依賴於因緣；名言識的心稱作『他』，由於不是憑藉它的力量所安立，所以是不依賴於他。由此緣故，〔這種自性〕稱作自在，也就是這些境各自的存在或安住方式的獨有的體性，這又稱作『自體』或自己的『自性』。

例如，對於在繩子之上假立的蛇，從執蛇之心的角度如何被假立不加考慮，如果去分析蛇從自體的角度是怎樣一種情形，則在境的方面蛇性不成立，所以對於它的特徵沒有什麼可分析的。同樣，對於這些法在名言心之前如何顯現的顯現方式不作分析，而是從境的方面去分析，思考『這些法本身的存在方式究竟如何』，則什

<sup>288</sup> To. 3846, 《四百論》十四品23頌後兩句。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部tsha函16頁上4，對應的漢譯見《大正藏》30冊1570號185頁下7。

<sup>289</sup> To. 3865。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部ya函220頁下6及Suzuki(1994)校勘本358頁。

麼都不存在。如果不這樣認識，而是執著這些法從它們自己那一邊具有某種可以度量的存在方式，並非憑藉名言識的力量而安立（，則是執著『自性』等）。《四百論釋》中這樣說明自體不成立的方式：<sup>290</sup>

對於唯獨有分別時才存在、沒有分別則不存在者，絕對應當確定它們就像盤繞的繩子之上所假立蛇一樣，是自體不成立。

[388] 因此，不是由內心之力而安立，而是在境之上以自體的方式而成立，叫做『我』或『自性』。它在具有性質的事<sup>291</sup>人之上不存在稱為人無我，在眼、鼻等法之上不存在稱為法無我，由此能夠推知執著人和法之上有這種自性就是〔人和法〕二我的執著。[389] 如《四百論釋》說：<sup>292</sup>

其中所謂我是諸事的不依賴於其它<sup>293</sup>的體性<sup>294</sup>、自性，它不存在就是無我。由法、人之分而知道它有兩種——『法無我』和『人無我』。

[390] 【反方】將人執著為自相成就不應當是人我執，否則觀別的有情後將〔他們〕執為自相成就也會變成人我執；如果承認這一點，〔這種人我執〕勢必會成為薩迦耶見，然而它不會起『我』的念頭而加以執取，所以不應當是薩迦耶見。

【回答】就如前文曾經指出，人有自性被解釋為人我，所以必須承認執著人有自性是人我執。然而，人我執不被薩迦耶見所涵蓋。

[391] 【問題】那麼，成為壞聚見的那種我執應當是怎樣一種情形？

【回答】就如正量部<sup>295</sup>有些人觀蘊而執著為我，分別薩迦耶見的我執雖然似乎不確定。然而，至於俱生薩迦耶見，《入中論》中則否定是以蘊為所緣<sup>296</sup>，解釋中

<sup>290</sup> To. 3865。出自對第八品第3頌的解釋。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部ya函133頁上6-7，梵文見Suzuki(1994)校勘本116頁。

<sup>291</sup> 人具有無我的性質，所以無我是特點，人是具有這個性質的事。Khyad gzhi的舊譯也作『差別事』。

<sup>292</sup> To. 3865。出自對十二品13頌的解釋。藏譯原文見德格版《丹珠爾》中觀部ya函190頁下2-3，梵文見Suzuki(1994)校勘本268頁。

<sup>293</sup> 《四家合注》說不依賴於其它指不依賴於其它『分別心來作安立』。

<sup>294</sup> 此處的梵文svarūpa經常與藏文rang gi ngo bo『自體』對應。

說緣依賴〔蘊〕而假立的我是〔它的〕所緣，所以〔它〕並不緣蘊，而是緣人。[392] 另外，（這個）人又必須是發生『我』想的執著生起的依托，所以，（屬於）其它相續的人不是〔俱生薩迦耶見的〕所緣。

[393] 至於對這個所緣如何加以執取的行相，《入中論釋》說：<sup>297</sup>

其中，薩迦耶見是進入起『我』和『我的』的念頭的那種行相…

因此，不只是執〔這個所緣〕具有自相成就的自性，必須是起『我』的念頭而執著者。

[394] 《入中論釋》又說：<sup>298</sup>

…唯獨必須斷除薩迦耶見，並且要由領悟我的無我性才會斷除，所以…

因為是說由通達〔薩迦耶見的〕所緣的那一個我的無我或無自性，才能以執取（境）<sup>299</sup>相反的途徑加以斷除，所以〔俱生薩迦耶見〕必定是執取這個慧的反面。

[395] 另外，它是把人執著為自性有，所以是起『自相成就的我』的念頭而執著。執著我所的薩迦耶見也應當以它為例而加以了解。不執著『我』或『我的』，而是執人是實物有的執著是迷惑於人我的無明，所以並非不是煩惱。

[396] 因此，在（1）唯獨將自體有的自性安立為我和（2）將僅僅起『我』的念頭的心的境當作我這兩者之中，前者是正理的所破，由於在名言中承認後者，

---

<sup>295</sup> 藏： mang pos bkur ba'i sde pa，梵： Sammatīya。奘譯為『正量部』，音譯也作『三彌底』等。有關下面所說的正量部的觀點，見《入中論釋》（To. 3862）對第六品126頌的解釋，藏文見德格版《丹珠爾》中觀部'a函295頁下3-5及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本244頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本128頁。

<sup>296</sup> 第六品127頌。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部'a函296頁上3及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本245頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本128頁。

<sup>297</sup> To. 3862，出自對第六品120頌的解釋，藏文見德格版《丹珠爾》中觀部'a函292頁上7至下1及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本234頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本123頁。

<sup>298</sup> To. 3862，出自對第六品120頌的解釋，藏文見德格版《丹珠爾》中觀部'a函292頁下4及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本234頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本123頁。

<sup>299</sup> 藏： 'dzin stangs。

所以不加以破除。[397] 這是顯示不破除俱生薩迦耶見的所緣，然而它的行相執取（境）<sup>300</sup>是自體有的我，所以對它不可不破。例如，將聲執為常的所緣——聲音——雖然不需要破，但是，這與破除這種〔執著〕的所著境——常的聲——不矛盾。

因此，對於聖者父子和兩位阿闍黎<sup>301</sup>的論典中『如果是自性有<sup>302</sup>…』『如果是自體有…』『如果是自相有<sup>303</sup>…』『如果是實物有…』（這些）破除〔別的體系〕的言論中的自性等，應當依照前面的開示加以了解。此外，開示它們不存在的那些言辭的意思是顯示無明所執著的境不存在，應當這樣加以理解。

---

<sup>300</sup> 藏：'dzin stangs。

<sup>301</sup> 《四家合注》說『聖者父子』分別指龍樹與聖天論師，『兩位阿闍黎』是指佛護和月稱論師。

<sup>302</sup> 藏：rang bzhin gyis yod。

<sup>303</sup> 藏：rang gi mtshan nyid kyis yod。

〔申二〕

對於其它的所破加不加這個〔簡別〕的情形

[398] 對於兔角和石女之子等完全不存在者，在談論（它們）『不存在』時不需要加那種簡別；同樣，雖然屬於所知境，但是（有些法）存在於某些時間和地點，在某些時間和地點則不存在，在談論它們在某時某地不存在時，也不需要加這種〔『從自性的角度』等〕簡別。

[399] 此外，中觀師在破除不承認名言中有以及佛教內外部派的實事師以自己特有的主張而增益的事情時，除了有時順著〔實事師的〕觀念對這些〔所破的對象〕加上〔簡別〕之外，實際上所謂『自體有的自性』的簡別是不需要另加的，因為那些持宗派論者對於那些〔所破的對象〕早已承認這個意思。<sup>304</sup>

[400] 除了這些之外，中觀師在破除無論哪一類名言中所安立的事時，如果不加這種簡別，破除者的正理本身也會出現同等的過失，所以只是成為似能破而已，因此必須加上〔簡別〕。

---

<sup>304</sup> 《四家合注》以『他生』為例，說明有時為什麼需要順著實事師的觀念，對這些所破的對象加上『勝義』等簡別。實事師們認為有為法與它們的因體性相異，因相對於果來說是『他』，所以有為法是從他（體性相異的因）而生。由於實事師認為他生是勝義有，如果最初就破他生，他們會覺得太為過分，故此對於應成師的話就不再留意，這樣就非常難破。如果按照他們的觀念，在勝義中破

[401] 此外就如前文所說，中觀師在名言中所安立的諸事必須不被分析自性是否存在的正理及名言量所違害，否則在名言中就完全不能區分不承認自在（天）與承認色聲等的差別，這樣就無法確立『這是道，那不是道，這樣的宗派是合理的，那樣則不合理』等任何世間與出世間的建立，因此，在自性空之中生死涅槃的一切建立都合乎道理的特法就不能成立。[402] 這樣，即使量不能違害，如果對此尚且想要加以破除，則會成為智者恥笑的對象。因此，在論及破除它們時毫無疑問應當加上這種簡別。

[403] 《四百論釋》與《正理六十頌釋》在破除所破時使用這種簡別的情形極為常見，在《根本慧論》的教典、《（中論）佛護釋》、《明句論》及《入中論》根本頌及解釋中也有許多時候加了（簡別），所以，看到文辭太為冗長，並考慮到未加者也很容易由已加（簡別）的情形推知，所以對於未加的情形也必須加上〔簡別〕，這是因為對於這些〔事〕加與不加沒有絲毫差別。

[404] 此外，〔這些教典中〕加上『作觀察』的簡別的情形也很多——如說『作觀察時，則不存在』。這就如前文所說：如果是自體有則必然能被分析真理的正理找到；然而，由於不能找到，所以自體有的事不存在。因此，應當知道這和『自體有的自性不存在』的說法是同一個要點。如《四百論釋》說：<sup>305</sup>

如果這些事物像旋火輪<sup>306</sup>和變化<sup>307</sup>那樣是有欺誑性，因而不成為無事，那時，用正理作分析時必定像純金等一樣，能極為明顯地見到自體；然而，這些是具備純粹顛倒之因者，因此，用分析之火來鍛煉時自體並非不消失。

---

除從他而生，他們就會作如理的對答，這樣就很容易破除。另外，由於實事師認為凡是他生都是勝義有，所以在勝義中破除了從他而生後，不會留下不屬勝義範疇的名言中自性有的他生。

<sup>305</sup> To. 3865。出自對《四百論》十四品第1頌的解釋，藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部ya函209頁上6-7，梵文見Suzuki(1994)校勘本第312-314頁。

<sup>306</sup> 藏：mgal me'i 'khor lo，梵：alātacakra。快速旋轉火炬時火的光影連成一圈而顯現出火輪的形狀。

<sup>307</sup> 藏：sprul pa。

[ 申三 ]

說明對於所破是否要加『勝義』的簡別

[405] 主張對所破加勝義的簡別是中觀自續師獨有的觀點是極不合理的。《入中論釋》引述如下佛母<sup>308</sup>中的說法，並說必須加以承認：<sup>309</sup>

【舍利子問須菩提】長老須菩提<sup>310</sup>，得不存在、現觀<sup>311</sup>不存在嗎？

【須菩提回答道】長老舍利子，得是有的，現觀也是有的，然而不是以二（相）的形式。長老舍利弗，得和現觀是從世間名言的角度而有，預流<sup>312</sup>、一來<sup>313</sup>、不還<sup>314</sup>、阿羅漢、獨覺和菩薩<sup>315</sup>也是從世間名言的角度而有，從勝義的角度則既沒有得，也沒有現觀。

<sup>308</sup> 藏：yum。《四家合注》：佛母經即《般若經》。

<sup>309</sup> To. 3862。出自《自釋》對第六品173頌的解釋，藏文見德格版《丹珠爾》中觀部'a函311頁上3-5及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本295頁，漢文見法尊法師(1997)譯本第156頁。這段經文出現於《二萬五千頌般若波羅蜜多經》，梵文見Dutt(1934)校勘本260-261頁，英譯見Conze(1975)譯本196頁，漢譯見《大正藏》第7冊220經（《大般若經》第二會）129頁中12-22與第8冊222經（《光讚經》）208頁下28至209頁上4（《大正藏》221及223經為異譯本）。參見Tauscher(1981)115-116頁注46。類似的經文的藏譯見德格版《甘珠爾》般若部nga函（To. 8，《十萬頌般若波羅蜜多經》）239頁下2-6，與此相應的漢譯見《大正藏》第5冊220經（《大般若經》初會）419頁下7-16。

<sup>310</sup> 藏：rab 'byor。『須菩提』是梵文subhūti的音譯，英譯為『善現』。

<sup>311</sup> 藏：mngon par rtogs pa。古譯也作『證』。

<sup>312</sup> 藏：rgyun zhugs，梵：srota-āpanna，音譯也作『須陀洹』。《四家合注》：發起與涅槃道之流相應的猛勵精進，所以稱為預流（預是進入的意思），這類聖者還要在生死中轉轉受生七次（指在欲界中），其中包括家家（藏：rigs nas rigs su skye ba）等。



難道可以說這是自續派的經嗎？了義經中這樣加勝義簡別的情形顯然是極為常見的。

[406] 《空性七十頌》也說：<sup>316</sup>

佛依靠世間名言之力  
而講說安住、出生、壞滅、有、無  
以及低劣、平等或殊勝，  
而不是依靠真實之力。

《寶鬘論》說：<sup>317</sup>

所謂『我和我所存在』，  
這在勝義中不存在。<sup>318</sup>

又說：<sup>319</sup>

某個〔果〕的種子是虛妄，  
它的生怎麼會是諦實（而<sup>320</sup>有）？

---

<sup>313</sup> 藏：lan cig phyir 'ong ba，梵：sākṛdāgāmin，音譯也作『斯陀含』。《四家合注》：安住於一來果的聖者由業、煩惱的緣故仍然將在欲界受生一次。

<sup>314</sup> 藏：phyir mi 'ong ba，梵：anāgāmin。音譯也作『阿那含』。《四家合注》：不還不再由業、煩惱的力量而受生欲界。

<sup>315</sup> 《四家合注》：阿羅漢已斷三界一切煩惱；（以上四種聖者是小乘的四果，）獨覺在最後一生中不依止師長而自證菩提；菩薩則是發菩提心而圓滿修行自他二利。

<sup>316</sup> To. 3827，《空性七十頌》的第一頌。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部tṣa函24頁上6-7，漢譯見法尊法師的譯本。

<sup>317</sup> To. 4158，第一品28頌的前兩句，梵文見Hahn(1982)校勘本12頁，藏譯見同書13頁及德格版《丹珠爾》書翰部ge函108頁上2，相應的漢文古譯見《大正藏》32冊1656號494頁上1。

<sup>318</sup> 《甘珠爾》的原文為bdag yod bdag gi yod ces pa/ /'di ni dam pa'i don du log/，與梵文更為接近。

<sup>319</sup> To. 4158，第一品29頌的後兩句，梵文見Hahn(1982)校勘本12頁，藏譯見同書13頁及德格版《丹珠爾》書翰部ge函108頁上3，相應的漢文古譯見《大正藏》32冊1656號494頁上4。

又說：<sup>321</sup>

同樣，在如同幻化的世間中  
生和滅雖然顯現，  
但是在勝義中  
生和滅不存在。

其中對於所破加『勝義』、『諦實』和『真實』的說法很多。不加這些時，加自體、自性和自相成就不存在簡別的情形也是極多的。

[407] 《（中論）佛護釋》也說：<sup>322</sup>

（《中論》）說：<sup>323</sup>

諸佛依照二諦  
而開示法，  
〔二諦即〕世間世俗諦  
以及勝義諦。

此處，依照世間的世俗諦而說：『瓶子是有的，竹席<sup>324</sup>是有的』，依照它也說這些是無常——『瓶子碎了，竹席被燒了』。一旦開始思維真實，那時由於瓶子和竹席是依仗而假立，所以是不合理的，那麼，它們的破碎和燒毀怎麼會合理？

---

<sup>320</sup> 梵：satyataḥ，即從諦實的角度。

<sup>321</sup> To. 4158，第二品11頌，梵文見Hahn(1982)校勘本44頁，藏譯見同書45頁及德格版《丹珠爾》書翰部ge函111頁上2-3，與此對應的漢文古譯見《大正藏》32冊1656號495頁下21。

<sup>322</sup> To. 3842，藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部tsa函266下5至267上1。

<sup>323</sup> To. 3824，《中論》二十四品第8頌，梵文見De Jong(1977)校勘本34頁，藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部tsa函14下7至15上1，漢譯見《大正藏》30冊1564號32頁下16-17。

<sup>324</sup> 藏：sab ma。這個詞的另一個意思是竹籬。

此外，依照世間的世俗之力也可以談論如來是無常：『如來年事已高，如來已經入涅槃』。在思維勝義時，如來本身尚且不合理，衰老和涅槃怎麼會合理？

[408] 月稱阿闍黎也說是破除諦實的生，而不是破純粹的生。《正理六十頌釋》說：<sup>325</sup>

由何種相狀<sup>326</sup>而見到影子——見到依仗而生、純屬虛妄者——對它我不說不生。然而，在何種自性之中它被安立為不生起，在此之中則說它是不生。

【問題】它在什麼自性中被安立為無生？

【回答】是在承認諦實的自性之中，而不是在虛妄的體性中——因為在那個體性中承認它是緣起。

也這是說，不破虛妄如幻的生，而是破除諦實的生，所以才說依仗而生與自性不生二者是不矛盾的。

這部論又說：<sup>327</sup>

因此，這樣生和不生二者的境是不同的，所以怎麼會彼此矛盾呢？

又說：<sup>328</sup>

當我們說『依仗而生者就像影子一樣是自性不生』時，哪裏會有爭辨的機會？

<sup>325</sup> To. 3864。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部ya函27頁上2-4及Loizzo(2001)校勘本620頁。此處所引述者與《丹珠爾》中的譯文在文字上頗有差異，下面緊接著從這部論所引的兩段文字也與《丹珠爾》的譯本有所不同。

<sup>326</sup> 藏：rnam pa。

<sup>327</sup> To. 3864。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部ya函27頁上4及Loizzo(2001)校勘本620-621頁。

這是針對『依仗而生與自性不生是自相矛盾』的爭辯而作出的答復。

[409] 《入中論》也說：<sup>329</sup>

因此，依靠這種次第應當知道  
事物本來〔在〕真實〔中〕不生，而是〔在〕世間〔中〕生。

其中對於不生加了『真實』的簡別。（此論）又說：<sup>330</sup>

就如瓶子等這些在真實中不存在，  
而在世間所熟知中是存在的；  
一切事物都是如此，  
所以不至於與石女之子相等。

這是說內外的一切事在真實中不存在，然而在名言中是有的，所以對於所破並不是不加勝義的簡別。

[410] 總之，如果完全不承認對於所破加勝義簡別，則無法分辨『在勝義中是如此，在世俗中是這般』的二諦的差別，[411] 因此，由於任何〔經論〕中都不曾談到這樣的中觀師，所以（這）純粹是邪分別。

[412] 《明句論》中否定對所破加勝義的簡別是針對破自生，而不是針對純粹的生，這一點在這部解釋<sup>331</sup>中是極為明顯的。《入中論釋》也說：<sup>332</sup>

〔龍樹〕阿闍黎不用簡別而總地破除生：

---

<sup>328</sup> To. 3864。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部ya函27頁上1-2及Loizzo(2001)校勘本620頁。

<sup>329</sup> To. 3861，第六品93頌後二句。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部'a函208頁下5及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本193頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本102頁。

<sup>330</sup> To. 3861，第六品113頌後二句。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部'a函209頁下6及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本223頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本118頁。

<sup>331</sup> 藏：'grel pa。

不是從自…<sup>333</sup>

有人這樣使用簡別：

諸事從勝義的角度不是從自身而生，因為（它們）是存在的，譬如有識。<sup>334</sup>

此人的『勝義』的簡別是沒有意義的，對於這一點應當加以思惟。

[413] 因此，中觀自續師和應成師二人在對所破是否加勝義簡別方面雖然沒有差別，但是，至於是否在名言中破除自體有的自性，則是有差異的。所以根據應成派，在破除外內諸法的自體有的自性時，不需要另加『勝義』、『真實』或『諦實』的簡別——因為如果有自體有的自性，勢必導致勝義成就等；依照自續派，如果不對這些加上『從勝義的角度』等，則無法加以破除，所以才加上『從勝義的角度』、『從真實的角度』或『從諦實的角度』等（詞）。[414] 然而，兩種中觀師都不承認對於生、滅、繫縛及解脫不加『勝義』或『自體有』等任何簡別能夠加以破除。

[415] 【問題】那麼，從勝義的角度不存在的意思是什麼？

---

<sup>332</sup> To. 3862，出自對第六品12頌的解釋。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部'a函248頁上7至下1及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本86頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本46頁。

<sup>333</sup> 出自《中論》的第一品第1頌，詳見後文。

<sup>334</sup> 這段論式與清辨論師在《般若燈論》中所用的極為相似。《般若燈論》中相關文字的藏譯(To. 3853)見德格版《丹珠爾》中觀部tsha函49頁上2-3，漢譯見《大正藏》30冊1566號52頁下1-3，《明句論》中所引的梵文原文見Vallée Poussin(1903-1913)校勘本25-26頁，明句論的藏譯(To. 3860)見德格版《丹珠爾》中觀部'a函第8頁下2-3。清辨論師的原文及《明句論》的引述中『諸事』被『內(部)的諸處(梵: ādhyātmikāny āyatanāni, 藏: nang gi skye mched rnams)』所取代。在《菩提道次第廣論》中『有識』一詞藏文為sems pa can，然而《般若燈論》的藏譯等大都使用shes pa yod pa，梵文為caitanya。觀音禁論師在《般若燈論廣疏》(To. 3859，德格版《丹珠爾》中觀部wa函67頁下6-7)中說：『數論等典籍中說「士夫(藏: skyes bu, 梵: puruṣa)的自性是有識(shes pa yod pa)」，是關於「我」的言論的異名』。觀音禁論師又解釋說(同函68頁上4-5)『有識』不從自身而生對於敵手(如數論師)能夠成立，對於自方從世俗的角度也能成立。

【回答】此處義是所知的境界，勝是『最上』，兩者是同一事<sup>335</sup>；[416] 或者勝是無分別智，由於是它的對象或境，所以是勝義；[417] 或者與現證勝義的無分別智相隨順的慧稱作勝義。

[418] 如《思度熾燃論》在解釋

此處地等

從勝義的角度不是大種…<sup>336</sup>

一處時說：<sup>337</sup>

『勝義』中的『義』是所知的境界，所以是義，是『觀察的對象』或『了解的對象』的意思<sup>338</sup>。『勝』是『最上』一詞的語音<sup>339</sup>。至於複合詞<sup>340</sup>『勝義』，由於既是勝又是義，所以是勝義。

[419] 或者是勝之義：因為是最勝無分別智的義，所以是勝義。

[420] 或者是與勝義相順：與勝義的證悟相隨順的慧具備這個勝義〔作為境〕，所以是和勝義相順。

[421] 說『從這個勝義的角度不存在』或『沒有』〔時，〕其中的勝義是後者。上面這部論說：<sup>341</sup>

【問題】那麼，勝義是超離一切心者，否定事物的自性是文字的境界，所以豈不是不能否定嗎？

<sup>335</sup> 藏：gzhi mthun。《四家合注》：既是勝，又是義，所以叫做『勝義』。

<sup>336</sup> To. 3855，清辨論師所造《中觀心要論》第三品26頌的前兩句。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部dza函第4頁下4，梵文見Lindtner(2001)校勘本第10頁。

<sup>337</sup> To. 3856，《思度熾燃論》的藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部dza函59頁上7至下2。

<sup>338</sup> 藏：tha tshig，英譯為『義』（梵：artha）。尊譯採用『增語』，與英譯『增語』對應的梵文為adhivacana『名字』。

<sup>339</sup> 藏：sgra，梵：śabda。英譯有『音聲』、『言音』、『聲』等。

<sup>340</sup> 藏：bsdu ba，梵：samāsa。

<sup>341</sup> To. 3856，《思度熾燃論》的藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部dza函60頁下3至5。

【回答】勝義有兩種，一種是無造作<sup>342</sup>而運作的出世間、無漏、無戲論者。第二種是有造作而運作，所以是與福德和智慧資糧相隨順、稱作『清淨世間智』的具有戲論者，此處是以它作為立宗的特徵，所以沒有過失。

所以，所包含的下至合理分析真實的聞慧和思慧，而不是單指聖者的後得<sup>343</sup>。

[422] 《中觀光明論》中的說法也是一致的：<sup>344</sup>

我們認為『從勝義的角度無生』等話的意思是這樣的：〔確定〕真實義的一切聞所成、思所成和修所成慧都是不顛倒心，所以稱作『勝義』——這是因為它們的義〔境〕是殊勝的。現見和間接<sup>345</sup>的差別是有的，從它們的角度來考慮，則知道所有這些事物唯獨是不生。因此，『從勝義的角度無生』這話是說：『以這些真實的心不能成立生』<sup>346</sup>。

[423] 《中觀莊嚴論釋難》也說：<sup>347</sup>

【問題】那麼，怎樣是無自性性？

【回答】對此而說『如果從真實的角度…』『真實』的語音指的是依靠事物的力量而運轉<sup>348</sup>的比量所通達的真實的體性，是從真實的角

<sup>342</sup> 藏：mngon par 'du byed pa。

<sup>343</sup> 藏：rjes thob。

<sup>344</sup> To. 3887，藏譯見《德格版》中觀部sa函229頁下1-3。

<sup>345</sup> 藏：brgyud pa。英譯為『展轉』。

<sup>346</sup> 這段解釋以及這一節中所引的《中觀心要論》、《思度熾燃論》、《中觀莊嚴論釋難》都支持將 don dam par 讀作『從勝義的角度』，而不是『在勝義中』。

<sup>347</sup> To. 3886，此論藏文全名為dBu ma'i rgyan gyi dka' 'grel，是蓮華戒論師對寂護論師《中觀莊嚴論》一書的解釋。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部sa函86頁下5至87頁上1。

<sup>348</sup> 藏：dngos po'i stobs kyis zhugs pa，尊譯為『隨事勢轉』。比量之中有一種為dngos po'i stobs kyis zhugs pa'i rjes su dpag pa，法尊法師稱作『事力比量』（見《法尊法師佛學論文集》中《法稱因明學中“心明”差別略說》一文，(1990)166頁）。《四家合注》：依靠觀察某個顯而易見之事

度去分析時是空的意思，這是說明『從真實的角度…』及『從勝義的角度…』等。或者說只有真實的識才稱作真實等，因為〔真實或勝義等〕是它的所緣境，意思是：從真實識的觀點來看自性不存在，從世俗識的觀點來看則並非如此。

[424] 有關對於無自性加『真實』等簡別《般若燈論》和《熾然分別論》二部論也曾多次談論，尤其《般若燈論》對（《中論》）第十五品的解釋說道：<sup>349</sup>

此處，【某實事師說】如果是沒有自性，怎麼能算作事物？如果是事物，就不是無自性。所以，所立的宗具有自身損減那個意思的過失。

對於『諸事沒有自性』的宗，〔對方〕提出有自語相違的過失的爭議。作為對此的回答，上面這部論說：<sup>350</sup>

由於〔我們〕並不是先承認從勝義的角度諸事<sup>351</sup>是有自性，然後又立宗說是無自性性，所以對於所立之宗的意思並沒有損減。因此，由於因<sup>352</sup>的意思完全不是不成立，所以此處沒有過失。

由於承認從勝義的角度諸事是無自性性，所以就不認為是損減，因此，顯然〔清辨阿闍黎〕認為從名言的角度沒有自體有的自性就是損減。

[425] 並且，在這部論中〔清辨阿闍黎〕對於破自性確實加有勝義的簡別：<sup>353</sup>

---

的力量來測度其它隱晦之事的正理稱作依靠事力而運轉的正理，依靠這個正理作為依托而直接引發的心識就是依靠事力而運轉的比量。

<sup>349</sup> To. 3853。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部tsha函157頁上4-5，相應的漢譯見《大正藏》30冊1566號93頁中21-22。

<sup>350</sup> To. 3853。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部tsha函157頁上6-7，相應的漢譯見《大正藏》30冊1566號93頁中24-26。

<sup>351</sup> 此處青海版讀作dngos po rnam pa，現依《四家合注》本及Khangkar(2001)校勘本改作dngos po rnams。

<sup>352</sup> 藏：gtan tshigs。這裏所說的『因』是因明量式中的理由，即宗、因、喻中的因。



從勝義的角度內部的諸事是無自性性，因為（1）是所作，並且（2）特別的表述有賴於依托<sup>354</sup>，譬如魔術師<sup>355</sup>所變化的人等。

[426] 在這裡，所有這些阿闍黎一致認同『從勝義的角度不存在』的意思是  
指用合理分析『真理究竟如何』的正理來作分析時，不能以此成立為存在。所以，  
這位〔清辨〕阿闍黎的諸論典中在安立世俗時也這樣說：『不進入與見真實相隨順  
的分析…』在破除自性時〔也〕常說：『用正理來作分析時是不存在的』，這些和  
前面〔論師的這類觀點〕是相似的。

[427] 然而，至於是否必須承認自體有能夠經得起分析真理的正理所作的分  
析，則（意見）不一致：〔佛護和月稱〕這兩位阿闍黎認為如果是自性有，則必然  
能經得起分析真實的正理所作的分析，所以認為必然也是勝義成就，就如前面已多  
次作了說明。

---

<sup>353</sup> To. 3853，藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部tsha函158頁下4-5，相應的漢譯見《大正藏》30冊1566號93頁下15-17。

<sup>354</sup> 藏：brten pa（《四家合注》作rten pa）。根據《四家合注》，這句話是說明這個量式中因或理由的周遍。其中『特別的表述』是指『所作』的因或理由，『依托』是指有法或論式的主題，即因緣所作的諸事，因此兩者之間的依賴關係是說明因的周遍。然而，在《丹珠爾》的藏文中，brten pa應讀作bstan pa，所以這句話可讀作：『並且因為有賴於開示特別的表述』。

<sup>355</sup> 藏：sgyu ma mkhan，也作sgyu ma byed pa。舊譯有『幻師』、『幻士』、『幻者』等。

## 第三章

### 應成與自續

#### 第一節

#### 有關應成與自續的含義的錯誤觀點

〔午二〕

破除所破應當使用應成還是自續

分兩個部分：

未一、確認應成和自續的意思

未二、應當追隨兩者之中的哪一種在相續中產生（正）見

〔未一〕

確定應成和自續的意思

[428] 在佛護阿闍黎的解釋中雖然沒有明顯地區分應成和自續兩者而創立應成，然而（佛護論師）在對

不是從自身，不是從他，  
不是從二者，不是無因，  
任何事物在任何處所、  
在任何時候都沒有生。<sup>1</sup>

〔一處〕作註解時，是由對別人的體系提出責難的方式而破除四種生的。<sup>2</sup>[429] 對此，清辨阿闍黎舉出了『既不能成立自宗又不能破除他宗』的過失而作了否定。<sup>3</sup>[430] 月稱論師在詳細解釋這種過失對佛護的體系並不適用的理由時，說明中觀師必須使用應成的方法在相續中產生中觀見，自續則是不合理的，<sup>4</sup>這樣否定反方而闡明了應成的宗。

這樣的應成與自續二者的安立方式分兩個部分：

申一、破除別人的觀點

---

<sup>1</sup> To. 3824, 《中論》的第一品第1頌，藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部tsha函第1頁3-4，梵文見De Jong(1977)校勘本第1頁，漢文古譯見《大正藏》30冊1564號第2頁中6-7。此處的譯文是根據藏譯，在梵文中此頌是一個連續的句子，漢譯為：『任何事物在任何處所、任何時候都不是從自身、從他、從二者或是無因而生』。

<sup>2</sup> 《佛護中論釋》(To. 3842)對於上面一頌中否定從自生的解釋是佛護、清辨、月稱三位論師爭論的焦點。佛護釋的藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部tsha函161頁下4-5。清辨論師《般若燈論》對此的引述見德格版《丹珠爾》中觀部tsha函49頁上6，漢譯見《大正藏》30冊1566號52頁下12-13。梵文《明句論》對此的引述見La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本14頁，《明句論》的藏譯見《丹珠爾》中觀部'a函第5頁下1-2。

<sup>3</sup> 清辨論師《般若燈論》(To. 3853)對於佛護論師破自生的解釋提出三種責難，藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部tsha函49頁上6至下1，漢譯見《大正藏》30冊1566號52頁下13-16。梵文《明句論》對此的引述見La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本14-15頁，《明句論》的藏譯見《丹珠爾》中觀部'a函第5頁下3-4。

<sup>4</sup> 在《明句論》中，對於清辨論師向佛護論師提出的三種責難，月稱論師先分別作出答復，而說明使用應成是合理的，這一部分的梵文從La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本15頁起，《明句論》的藏譯從《丹珠爾》中觀部'a函第5頁下第5行起。然後，月稱論師批判了清辨論師所使用的自續比量的論式，《明句論》中這一部分的主要段落在本書下文『安立自己的觀點』一節中將會引述。

## 申二、安立自己的觀點

〔申一〕

破除別人的觀點

分兩個部分：

酉一、陳述主張

酉二、對這些（主張）加以破除

〔酉一〕

陳述主張

[431] 安立應成和自續的方式顯然很多，[432] 然而誰能對它們一一盡述？  
所以（我）將敘說它們之中的某一些〔觀點〕。

其中[433] 賈雅阿難陀是這樣講的——《入中論疏》說：<sup>5</sup>

對此【有人說】如果〔你〕接受應成的因<sup>6</sup>，那麼它是不是由量所成立？此處如果是第一種情況〔即由量所成立〕，那麼，這時候對於

<sup>5</sup> To. 3870;藏譯書名是dBu ma la 'jug pa'i 'grel bshad (梵: Madhyamakāvātārikā)，是現存唯一的月稱論師本人除外的印度論師對於阿闍黎著述的系統解釋。這部疏是由克什米爾（迦濕彌羅）的班智達賈雅阿難陀（Jayānanda『勝慶喜』，藏譯讀作雜雅阿難陀）在公元十二世紀寫於西夏，後由作者本人與慶喜稱（kun dga' grags）二人在位於黃河和五台山之間的khad par mkhar sku寺譯成藏文。藏譯原文見德格版《丹珠爾》中觀部ra函120頁上6至下3。有關班智達賈雅阿難陀，參見Van der Kuijp(1993)一文及Vose(2009)一書（特別是53-54頁）。

<sup>6</sup> 在『聲是無常，因為（它）是所作性，譬如瓶子』這個因明論式中，『聲』是有法（chos can，有法的詞義是具有特徵）、前陳、樂知有法（shes 'dod chos can）、所諍事（rtsod gzhi），『無常』是後陳、所立法（bsgrub bya'i chos），然而在梵文中它稱作所立（sādhya，對應的藏文為bsgrub (par) bya (a)），『所作性』是因（gtan tshigs）、能立（sgrub byed），『聲是無常』是宗（phyogs）、所立（bsgrub bya，梵文中『所立』也指後陳）及論點（dam bca'），『譬如瓶子』是比喻（dpe）。因又分作正因（gtan tshigs yang dag，即正確的因）與相似因（gtan tshigs ltar snang，即似是而非的因）兩種。正因的定義是『具足三相』，也就是說具有三種條件的因才是正確的因。三相是宗法（phyogs chos）、隨遍（rjes khyab）和反遍（ldog khyab）。以前面這個因明論式為例，『所作性』這個因分別具足三相的情形是這樣的：（1）有法『聲』是所作性（宗法）；（2）凡是所作性，都是無常（隨遍）；（3）凡不是無常，都不是所作性（反遍）。由於『所作性』相對於『聲』

〔辯論的〕雙方來說都成立，所以怎麼能說是『〔僅僅〕被對方所承認』？如果是第二種情況〔即這個因不是由量所成立〕，則不適合被對方所接受，所以怎麼可以說是『被對方所承認』？

【對此的回答】『量所成立者對於雙方都成立』是我所不知道的。是這樣的：立論者<sup>7</sup>在提出能立<sup>8</sup>時，對於提出因者即使是由量所成立，然而，他怎麼會知道對於別人來說是由量所成立？因為他人之心的特徵不是現識或比量的境界。由於長久以來受錯亂之因的控制，所以有欺誑的可能，因此，即使對於自己來說，又怎能知道是由量所成立？

所以，是憑藉立論者和對論者承認為量的力量而接受諸事的自性。因此，是依靠對方所承認者而破除對方的宗。

這是說立論者不知道對於對論者來說因是不是由量所成立，因為立論者的〔現、比〕兩種量不能確立後者的想法；連自己也不知道因是否由量所成立，因為即使自己斷定是由量所成立，仍然可能有欺誑。因此，對於雙方都由量所成立的因是不存在的。因此，由於歸根結底〔只〕是承認是量，所以雖然不是由量所成立，但是從承認的角度來破除〔對方的論點〕是合理的。

此論又說：<sup>9</sup>

此外，對於自續因這一方來說，如果能用量來成立因和所立<sup>10</sup>之間的遍<sup>11</sup>，那時自續就會成為能立<sup>12</sup>，然而遍是不成立的。其原因是能成

---

（有法）和『無常』（稱為同品）和『不是無常』（稱為異品）三者成立上述三種關係，所以宗法、隨遍、返遍三相是成立的，所以它是正確的因。有關因明量式中的概念，可參看其它因明學的典籍。

<sup>7</sup> 藏：rgod ba。

<sup>8</sup> 藏：sgrub byed，見前文的註解。

<sup>9</sup> To. 3870，藏譯原文見德格版《丹珠爾》中觀部ra函120頁下3-6。

<sup>10</sup> 此處『所立』（bsgrub par bya ba）是指後陳（見前文註解），藏文常稱之為所立法，因此《四家合注》的註解中加入『法』字（bsgrub par bya ba'i chos，簡稱bsgrub bya'i chos），這段引文中『所立』一詞再度出現時也是如此。

<sup>11</sup> 藏：khyab pa。舊譯與本書都使用『遍』和『周遍』的名相，本書中有時也用『涵蓋』。遍是因和前陳之間的必然關係，見前文的註解。

<sup>12</sup> 藏：sgrub byed，即因（理由或證明）。

立遍的量是現識和比量。其中現識姑且不能成立遍：雖然在廚房裏用現識和不見<sup>13</sup>能夠〔分別〕通達火和煙之間『如果有此就有彼』、『如果沒有彼就沒有此』的缺之則無<sup>14</sup>〔的關係〕，對於一切的境界中都存在則不能〔通達〕。

用比量也不能〔成立這種周遍的關係〕，因為它的境界也是特定的。是這樣的：比量的境並不包容一切，因為只有對於和所立相關聯的因存在的處所才會生起對於無常等的認知，而不是對於一切的時間和處所。

因此，只是從世間認可的角度來成立遍，而不是用量。所以，用應成的因來破除別人的宗怎麼會不合理？

也就是說：如果能用量來成立有煙被有火所周遍以及所作性被無常所周遍<sup>15</sup>，那麼自續固然是合理的，然而卻不能成立。因為如果由量所成立，則必須成立一切時間和處所的『煙』與『所作性』〔分別〕被『火的存在』和『無常』所周遍，然而成立遍的現識和比量只有在廚房和瓶子之上才能證實，所以是很零星的。因此，遍必須單是依靠認可來成立。看來這位〔班智達〕認為使用三相<sup>16</sup>由量所成立的因就是自續，使用歸根結底只是認可的三相就是應成。

[434] 這位班智達<sup>17</sup>門下的譯師<sup>18</sup>們是這樣說的<sup>19</sup>：由於中觀師除了僅僅破除別人的主張之外沒有自己的宗<sup>20</sup>，並且雙方都承認<sup>21</sup>的共同的有法<sup>22</sup>等不成立，所以自續

<sup>13</sup> 藏：mi dmigs pa。舊譯有『不可緣』、『無所得』和『不可得』。

<sup>14</sup> 藏：med na mi 'byung，梵：avinābhāva。尊譯為『無則不生』。

<sup>15</sup> 『有煙被有火所周遍』的意思是一旦有煙則必然有火，『所作性被無常所周遍』的意思是凡是所作性（即憑藉因緣造作而成者）必然是無常。

<sup>16</sup> 藏：tshul gsum。見前面的註解。

<sup>17</sup> 藏文paN+Di ta和漢文（依照藏文的）『班智達』是梵文paṇḍita的音譯，英文中pundit一詞也源於印度的語言，藏文意譯多作mkhas pa，英譯有『智者』、『聰叡者』、『聰慧者』等。

<sup>18</sup> 藏：lots+tsha ba，可能源自梵文lokacakṣus『世間眼』一詞。

<sup>19</sup> 《四家合注》此處的科判提到庫譯師（khu lo），阿嘉擁增的《菩提道次第廣論名詞解釋要略》確認此人是庫譯師朵德拔（mdo sde 'bar）。這位譯師曾與賈雅阿難陀合作翻譯『菩提心釋』（To. 1801）、《精研磨論》（To. 3830）、《思度錘》（To. 3869，作者為賈雅阿難陀本人）、《集經廣論》（To. 3961，作者為燃燈吉祥智）並校對《迴諍論頌》（To. 3828），與別人合作翻譯《空性七十頌》（To. 3827）。有關庫譯師及賈雅阿難陀的其他弟子參見Vose(2009)一書（特別是53-55頁）。

是不合理的。由於用正理來作分析的結果只是使別人拋棄宗派，除此之外沒有自己的主張，所以無論如何都不應當說自續的因。因此，只是〔借助〕應成〔的門徑〕而已。另外，其中成立的應成<sup>23</sup>歸根結底是自續，所以唯獨〔應當接受〕破除的應成<sup>24</sup>。此外，後者是因和遍二者都受到〔辯論雙方的〕承認或是歸根結底受到承認的應成，所以不是真實的量。

依靠這個〔應成〕是由四個門徑而斷除別人的主張或戲論。(1) 其中指出矛盾的應成<sup>25</sup>是：向既認為生是有意義、有盡頭又承認從自身而生的對手指出矛盾：

『如果是從自身而生，則是已經存在者仍然生起，所以生就成了沒有意義和沒有盡頭，所以認為〔生〕是有意義、有盡頭是不合理的；如果這樣認為，則承認從自身而生是不合理的』。這時結果只是使對手這樣了解之後舍棄〔從自身而生的〕宗派。

(2) 別人所承認的比量<sup>26</sup>是這樣舉出別人所承認的有法和因等之後否定對手：

『被承認為從自身而生的苗芽不是從自身而生，因為它的自身是存在的』。雖然是說『不是從自身而生』，但是只是否定別人的自生而已，自己並不成立『不是從自身而生』，所以沒有宗。

(3) 能立與所立相等<sup>27</sup>：對手為了成立自己的宗所舉出的譬喻和因全都不能成立，就和前者相似。<sup>28</sup>

(4) 理由等同<sup>29</sup>是說『如果承認這，便承認那』，即從理由沒有差別的角度是平等的。<sup>30</sup>

---

<sup>20</sup> 藏：dam bca'，即論點。

<sup>21</sup> 藏：grags pa，梵：prasiddha。英譯有『同許』、『共成』、『共所知』，尊譯為『共許』，本書中也譯作『所熟知』。

<sup>22</sup> 藏：chos can，《四家合注》說後面的『等』字包括因和遍。

<sup>23</sup> 藏：sgrub pa'i thal 'gyur。尊譯為『能立應成』。

<sup>24</sup> 藏：sun 'byin gyi thal ba。尊譯為『能破應成』。

<sup>25</sup> 藏：'gal ba brjod pa'i thal 'gyur。尊譯為『舉違應成』（通行本中『唯』字應當改作『違』）。

<sup>26</sup> 藏：gzhan grags rjes dpag，梵：paraprasiddhānumāna，《明句論》(La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本34頁)中出現svaprasiddha anumāna一詞。尊譯為『他許比量』。

<sup>27</sup> 藏：sgrub byed bsgrub bya dang mtshungs pa。尊譯為『能立同所立』。

<sup>28</sup> 這裏『能立』是指因或理由，『所立』指的是宗或論點。如果有人說：『色蘊應當是自性有，因為受蘊是自性有』。對此可以用以下的應成加以破除：『「受蘊是自性有」的因應當不能證明色蘊是自性有，因為證明因和宗的難度是相等的』。為了使對方產生宗的比量，因的成立必須要比認識宗較為容易。以上這個解釋出自Hopkins(1983)所著Meditation on Emptiness一書448頁。

<sup>29</sup> 藏：rgyu mtshan mtshungs pa'i mgo snyoms。尊譯為『因相相等』。

【別人的責難】那麼，你有沒有否定對手的主張的願望？如果有的話，這本身就是宗，所以就會有成立它的自續的因。如果沒有，說出否定別人主張的正理是不合理的。

【回答】在分析勝義的時候，如果承認『無自性』或『無生』的所立，則必須承認自續的宗和因；由於不承認這〔種所立〕，所以沒有過失。如果僅僅有願望就有宗，那麼一切<sup>31</sup>都成了有宗。

這（些）〔譯師〕自己雖然沒有所要成立的宗，卻僅僅破除別人的宗，雖然有意願，卻沒有論點，沒有自己的宗指的是分析勝義時不安立『無自性』等論點<sup>32</sup>，而不是認為沒有任何主張。因此，看來〔對於這些譯師來說〕在分析勝義時承認『無自性』的所立，並把它作為自宗來加以成立的是自續師；不這樣承認，而是僅僅破除別人主張，則是應成師。

[435] 現在自許為中觀應成師的人說：在自宗之中無論基於勝義還是名言的主張在名言中都不存在，因為如果有這樣的宗，則必須承認能夠成立它的譬喻和因，這樣就成了自續師。因此，應成師沒有任何自己的宗。如《迴諍論》說：<sup>33</sup>

如果我有任何宗，  
由此我就會有這個過失；  
由於我沒有論點，  
所以我完全沒有過失。  
如果用現識等  
對於境能夠見到什麼，

<sup>30</sup> 以下的例子是使用『理由等同』的應成：『識別聲的耳識應當能見到顏色（顯色）和形狀（形色），因為在勝義中識別顏色和形狀的眼識能見到顏色和形狀』。眼根賦予眼識觀察顏色和形狀的能力，但是不能給予聽聲音的能力。如果眼識在勝義中能夠見到顏色和形狀，它就不依賴於眼根。由於諸識不需要依賴相應的根就可以識別它們的境，所以耳識也能識別顏色和形狀——這個結論是對方不可接受的。以上這個解釋出自Hopkins(1983)所著Meditation on Emptiness一書446頁。

<sup>31</sup> 《四家合注》：『要水和要食物等』。

<sup>32</sup> 藏：dam bca'，本書中也譯作『宗』。

<sup>33</sup> To. 3828，第29及30頌，藏文見德格版《丹珠爾》中觀部tsa函28上1-2，梵文見Bhattacharya、Johnston及Kunst(1978)校勘本29-30頁，漢譯見《大正藏》32冊1631號14頁上29至中3。《明句論》梵文對這二頌的引述見La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本16頁，藏譯見《丹珠爾》中觀部'a函第6頁上3-4。



那麼就可以成立或破除，  
由於這不存在，所以對我沒有過錯可尋。

《正理六十頌》也說：<sup>34</sup>

大德<sup>35</sup>們沒有宗、  
沒有爭論，  
那些沒有宗的人  
怎麼會有他人的宗？

《四百論》也說：<sup>36</sup>

對於不具有  
『有』、『無』以及『有無』之宗的人  
即使經歷很久的時間  
也無法舉出過失。

這是說中觀師沒有宗和論點。

《明句論》說：<sup>37</sup>

如果是中觀師，則不應當使用自續的比量<sup>38</sup>，因為（他們）不承認其  
它的宗<sup>39</sup>。

<sup>34</sup> To. 3825，第50頌，藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部tsha函22頁上6及Loizzo(2001)校勘本524頁，漢譯見《大正藏》第30冊1575號255頁下7-8。月稱論師的解釋見Loizzo(2001)校勘本622-623頁。

<sup>35</sup> 藏：che ba'i bdag nyid，梵：mahātman，字義為『大性』或具有偉大的品質者。英譯為『大德』、『尊勝』。

<sup>36</sup> To. 3846，十六品25頌。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部tsha函18頁上5，《明句論》中所引的梵文見La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本16頁（藏譯在德格版《丹珠爾》中觀部'a函第6頁上2-3），漢文古譯見《大正藏》30冊1570號186頁下25-26。

又說：<sup>40</sup>

應成倒過來的意思<sup>41</sup>只是與對手相關，而不是與我們，因為自己沒有宗。

《入中論》也說：<sup>42</sup>

所說的『破除者<sup>43</sup>是不與所破對象<sup>44</sup>相遇而加以破除，還是相遇後才破除？』的過失  
在此對於絕對有宗的人才會適用，  
我沒有這個宗，所以這個應成是不能（適用）。

這是說因為自己沒有宗，所以過失不適用。

因此，所有這些建立只是中觀師順著別人而作的安立，如《入中論》說：<sup>45</sup>

---

<sup>37</sup> To. 3860。梵文見La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本16頁，藏譯在德格版《丹珠爾》中觀部'a函第6頁上2。

<sup>38</sup> 藏：rang gi rgyud kyi rjes su dpag pa，梵：svatantrānumāna。尊譯為『自續比量』。梵文svatantra是獨立（藏譯也作rang dbang，漢文舊譯為『自在』）的意思。

<sup>39</sup> 藏：phyogs gzhan，梵：pakṣāntara。

<sup>40</sup> To. 3860。梵文見La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本23頁，藏譯在德格版《丹珠爾》中觀部'a函第7頁下7至第8頁上1。

<sup>41</sup> 藏：thal bar 'gyur ba bzlog pa'i don，梵：prasaṅgaviparīta artha。《佛護中論釋》解釋否定從自身而生（藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'tsa函161頁下4-5，梵文《明句論》對此的引述見La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本14頁，《明句論》的藏譯見《丹珠爾》中觀部'a函第5頁下1-2）時說：『諸事不是從自身而生，因為這個生沒有意義，並且太為過分』。對此清辨論師在《般若燈論》中舉出三種過失（藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'tsha函49頁上6至下1，漢譯見《大正藏》30冊1566號52頁下13-16。梵文《明句論》對此的引述見La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本14-15頁，《明句論》的藏譯見《丹珠爾》中觀部'a函第5頁下3-4），其中第三個過失是：佛護論師所使用的是應成之語，如果把應成倒過來則變成：『諸事是從其它（因素）而生，因為生是有意義，並且生是有盡頭的』，這樣便和自己的立場發生矛盾。《明句論》中的這段文字是針對清辨論師的第三個過失而說的。

<sup>42</sup> To. 3861，第六品173頌。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函212下7至213上1及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本294頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本156頁。

<sup>43</sup> 藏：sun 'byin pa。尊譯為『能破』。

<sup>44</sup> 藏：sun dbyung bya。尊譯為『所破』。

我並非像你〔唯識師〕承認依他起事那樣  
而承認世俗，  
爲了果的緣故這些雖然不存在，  
我從世間的角度而說是『有』。

《迴諍論》也說：<sup>46</sup>

由於沒有任何所破，  
所以我什麼都沒有破，  
因此，所謂『（你<sup>47</sup>）作了破除』，  
是你所作的毀謗。

這是說連破除別人的宗都不存在。

[436] 古時追隨月稱論師的一些西藏的中觀智者<sup>48</sup>對於〔以上〕這種主張中觀師沒有自宗的論點以及成立它們的量的那些觀點妥善地作了否定。其次，至於自己的體系，在否定了基於正理分析並承認自相〔成就的〕所量<sup>49</sup>及量的建立的依靠事物的力量而運轉的量<sup>50</sup>——現識和比量二者——之後，采取了名言中不作分析的世間所

---

<sup>45</sup> To. 3861，第六品的81頌。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函208上3及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本179頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本94頁。

<sup>46</sup> To. 3828，第63頌，藏文見德格版《丹珠爾》中觀部'tsa函29上2-3，梵文見Bhattacharya、Johnston及Kunst(1978)校勘本47頁，漢譯見《大正藏》32冊1631號15頁上10-11。

<sup>47</sup> 梵: pratisedhayasi。

<sup>48</sup> 《四家合注》：『追隨巴擦(pa tshab)的碼嘉瓦(rma bya ba)等人』。其中巴擦譯師（生卒時間大約在公元1055至1140年）曾於十一世紀末在克什米爾（迦濕彌羅）逗留23年左右，譯著有龍樹、聖天、猶其是月稱論師的主要中觀論典。參見Lang(1990)一文及Vose(2009)的著述。阿嘉擁增的《菩提道次第廣論名詞解釋要略》確認此處的碼嘉瓦是指rma bya pa byang chub brtson 'grus『碼嘉巴菩提精進』（卒於1185年）。此人師承巴擦或巴擦的弟子rma bya byang chub ye shes『碼嘉菩提智』。據說他曾是恰巴(cha pa)的弟子八大獅子中的一個，也師從賈雅阿難陀和庫譯師朵德拔二人。碼嘉瓦現存的著述有『中論釋應理莊嚴論』（見rma bya byang chub brtson 'grus(1975)），參見Williams(1985)一文及Vose(2009)的著述。有關西藏早期中觀宗的歷史也可參見Ruegg(2000)一書及《青史》（漢譯見郭諾·迅魯伯(2003)，英譯見Roerich(1976)）。

<sup>49</sup> 藏: gzhal bya，梵: prameya，量所測度的對象，即所知境。

<sup>50</sup> 藏: dngos po stobs zhugs kyi tshad ma。

熟知的量和所量，這樣由中觀師自己向對論者提出證明之語<sup>51</sup>的門徑用正因<sup>52</sup>來成立諦實無<sup>53</sup>的意思。雖然這樣卻不會成爲自續師，這是因爲是依靠不作分析的世間所熟知之量的門徑而加以安立。（這些古時西藏的中觀智者）是這樣解說的。

## 〔酉二〕

對這些（主張）加以破除

分四個部分：

戌一、破除第一種觀點

戌二、破除第二種觀點

戌三、破除第三種觀點

戌四、破除第四種觀點

## 〔戌一〕

破除第一種觀點

[437] 《入中論疏》的觀點是因和遍不是由量所成立，其中因不是由量所成立的理由是不合理的。〔不合理的理由〕是這樣的：即使對於主張『立論者和對論者雙方必須已經用量而成立因』的觀點來說，（1）立論者不知道對於對論者來說〔因〕已經成立，並非〔必然〕不（能）承認（它）是因，所以這個理由不能否定〔因〕對於對論者來說必須由量來成立；（2）如果因爲不知道對論者的他心，就安立對於別人來說〔因〕是由量所成立（這一點）是無法了解的，那麼，由於不知道別人承認了這個意思，所以從對手承認的角度來破除也不合理。這是因爲雖然能夠現前<sup>54</sup>肯

<sup>51</sup> 藏：sgrub (pa'i) ngag。尊譯爲『能立言』。

<sup>52</sup> 藏：gtan tshigs yang dag。

<sup>53</sup> 藏：bden par med pa。

<sup>54</sup> 藏：mngon sum du。

定對手所說的『我們這樣認為』的言辭，卻不能確定〔他〕是照所說的而認可，並且他心是不可知的。

[438] 遍不是由量所成立的理由也不合理：在廚房之上成立『有煙』被『有火』所周遍<sup>55</sup>時，所通達的處所是廚房，在此之上所要通達的意思只是『有煙』被『有火』所遍，認為是『廚房的有煙』被『廚房的有火』所周遍是完全不對的，所以怎麼會是採取有局限的處所和時間的遍？如果不是這樣，〔而是採取『廚房的有煙』被『廚房的有火』所周遍，〕那麼廚房就不適合充當確定這種遍的處所，所以就需指出〔另外〕一個處所，必須在這個處所之上產生決定。例如在聲（音）之上所要確定的所立法<sup>56</sup>無常必須與聲音和瓶子兩者都有關聯<sup>57</sup>，安立聲音之中所包含的無常是不合適的。應當依靠這個正理而領會認為成立遍的比量也不具備量（作為佐證）的主張是不合理的。

[439] 提出『因為〔因和遍〕不是由量所成立，所以只是憑著立論者和破論者的承認而加以成立』這種言論也是不合理的：如果僅僅把承認作為理由，則不能破除對手，因為依靠對它的承認自他雙方都不具備成立那個意思的量。或者，對於所承認者加以區分：『這樣可以成立，那樣則不能成立』，如果這樣區分也是以（主觀）承認為理由而劃分，則與所立相等<sup>58</sup>；如果是依靠有沒有量來區分，『不具備量』的主張就會瓦解。

## 〔戌二〕

### 破除第二種觀點

[440] 認為分析真實時不承認無自性的宗就是不安立自續之宗的意思，是因為分析自性是否存在的理智不能成立這個宗，所以才主張不承認這個宗？還是舉出『因為是在分析真實的時候』的理由，由此而主張不承認宗？

<sup>55</sup> 即如果有煙則必然有火。

<sup>56</sup> 藏：bsgrub bya'i chos。見前面的註解。

<sup>57</sup> 這裡是以如下的因明論式為例：『聲是無常，因為是所作性，譬如瓶子』。其中『無常』是所立法，它和因（即理由）『所作性』之間有周遍的關係：凡是所作性必定是無常。

<sup>58</sup> 藏：bsgrub bya dang mtshungs。見前文『能立與所立相等』一節的解說。

按照第一種情況，如果理智不能成立無自性的宗的意思，那麼，理智也不能破除自性存在的宗的意思，因為理由是相等的。如果認為在分析真實的時候連自性存在的宗的意思都不破除，則是極不合理的，因為（1）前面〔你〕說過：『用諸正理來作分析是破除別人的觀點』；（2）不作分析的識無法破除別人的觀點；（3）不然的話，既然連破除別人觀點的應成都不承認，何必要特別說明『不承認自宗的論點』？

如果使用破除別人宗派的應成，那麼就像前面〔所引的〕《迴諍論》根本頌及解釋所說<sup>59</sup>，破除自性存在本身就是成立無自性，因此，此處第三類是不存在的。否則，如果反過來〔對你〕說：『〔我們〕是成立無自性，而不是否定自性存在』，〔你〕有什麼答復？如果〔你〕認為肯定無自性無疑會否定自性，那麼，否定了自性存在，無疑也會肯定無自性，（兩者）是相等的。

[441] 如果〔依照前面所觀察的第二種情況，〕認為因為是分析真實的時候，所以沒有自性等宗是不合適的，那麼不妨請再說出其中的理由。

如果認為：『假如在分析真實時成立，必然會成為勝義成就，所以不加以承認』<sup>60</sup>，這是不合理的：如果『分析勝義的時候』也不加承認，則必須接受中觀師不可能有『作正理分析的時間』。如果安立這個『時候』，則一定必須承認分析者、分析〔所依靠〕的正理、所分析的事以及一同分析的對論者等，所以所有那個時候所成立的何必都是勝義成就？

『所謂單是應成是指由別人承認，或歸根結底是基於承認，所以雖然沒有量，卻使用應成』的說法也不能令人滿意，應當像前面破第一種觀點那樣加以否定。

[442] 此外，即使安立〔第二種觀察〕『在分析真實的時候雖然沒有主張，但是在名言中卻有主張』，也不合道理，因為：（1）『分析真實的時候』在勝義中不適合〔安立〕，所以必須在名言中做，因此這是自相矛盾的<sup>61</sup>；（2）如果分析真

<sup>59</sup> 《迴諍論》第26頌及自釋，前文的引述見青海版640.1-10@@，青海版599.15-16@@也曾引用26頌的後兩句。

<sup>60</sup> 《四家合注》：認為『在分析真實時不能立無自性的宗』的理由不出兩種，這是第一種理由。下一段[442]所要分析的是第二種理由：在分析真實的時候沒有主張，因此沒有宗。

<sup>61</sup> 《四家合注》：如果必須在名言中承認『分析勝義的時候』，那麼也必須承認分析真實應當在這個時候作，如果承認分析真實是在這個時候作的，那麼『在分析真實時沒有主張，而總的來說在名言中是有主張』的說法則是自相矛盾的。

實時不存在就是『從勝義的角度不存在』的意思，那麼，由於沒有任何中觀師承認在勝義中有主張，所以這不適合充當應成派的特法。

### 〔戌三〕

#### 破除第三種觀點

[443] 如前文所說，聲稱『中觀師即使在名言中都沒有主張』是沒有妥善地認識正理的所破，所以在用破自性的正理否定對方時，看到〔對手將這個分析〕反施己身時同樣也適用於自己的體系，並且安立自己的體系時完全不知道如何消除過失，所以才落到生死涅槃的一切緣起和自在（天）沒有有無之別的境地。因此，這是對中觀師的毀謗，它是最為低劣的，至於如何破它，前面也已經講過很多。

[444] 分析中觀師有沒有主張的人對於因為具備它而立名為中觀師的『中』必須加以承認，因此必須承認對於緣起的意思——從勝義的角度小至微塵都不存在，以及在名言中一切如幻——的通達，所以所承認的對象是有的。而這又必須憑藉否定二者的反面——主張從勝義的角度存在以及在名言中不存在的惡劣言論——而安立，所以通達否定和成立的意思的量是存在的，並且依照自己所作的通達而不顛倒地為別人所開示的中觀師之語也是可以看到的；此外，對於這些建立論敵們沒有任何合理的過錯可尋。由此緣故，此宗是極為圓滿清淨的。

[445] 這樣，即使自己不知道如何安立中觀智者遠離過失的體系，也不應當毀謗說『不存在』。依靠承認緣起的正理來練習斬斷一切惡見之網的有智慧的人應當安立中觀的體系而擺脫一切矛盾，不應當冀望於強行抵賴。

[446] 《明句論》也說：<sup>62</sup>

---

<sup>62</sup> To. 3860。梵文見La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本501-502頁，《明句論》的藏譯見《丹珠爾》中觀部'a函第166頁下4-5。最後的頌文為《中論》二十四品15頌，前文的引述見青海版593.20至594.1@@。

所以<sup>63</sup>，我們的宗極為圓滿清淨，與一切建立不相矛盾而安住；而你的宗卻是粗陋、極為淺近、具有過失，並且與前者相反。對此極為愚昧者不能按照它們的安住方式而見到過失和功德，

你把自己的諸過失…

就如前文曾經引述<sup>64</sup>，對於其中所說的（道理）——由於無法對於源自抉擇勝義的量及名言量之道的中觀宗的建立舉出過失，所以它是極為清淨的，並且生死涅槃的一切建立都可以安立——應當獲得決定。

[447] 否則，如果對於『中觀師沒有自己的宗』的說法不能舉出過失，那麼，對於『所說的一切言辭全都是謊言』的說法也絲毫不法加以破除，因為理由是完全相等的。

[448] 〔你〕不能說：『對於「沒有主張」的說法不能作有主張的分析，所以無法提出過失——因為沒有任何主張』。因為那樣的話，對於『一切言說都是謊言』的說法——由於所說的是『一切言辭都是謊話』——便不能把這話當作實話來作分析，所以就無法指出自己話中的矛盾。

另外，《入中論》說：<sup>65</sup>

如果任何我作為事物而成立<sup>66</sup>，  
那麼，像心一樣成立的事物不會是不可說。

犢子部<sup>67</sup>承認與蘊是相同還是不同都不可說的實物有的我，對此勢必不能這樣破除：  
『如果是實物有，必然能說出與蘊是相同還是不同，這些都不可說是不合理的』。

---

<sup>63</sup> 梵： tad。

<sup>64</sup> 前文對這個頌的引述見青海版593.20至594.01@@。

<sup>65</sup> To. 3861，第六品147頌後兩句，藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函211頁下2及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本259頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本142頁。

<sup>66</sup> 藏： dngos por 'grub。

<sup>67</sup> 藏： gnas ma bu，佛教小乘宗派之一。



這是因為〔犢子部〕這樣回答就足夠了：『我們說「相同和不同都不可說的我是實物有」，對此不能作「必然可以說是相同或不同」的分析』。

[449] 如果〔你〕說：『如果說「人是實物有」，那麼與蘊既不相同又不是不同則是矛盾的，所以這些都不可說是不合理的，因此這種分析〔對於犢子部〕是適用的』，那麼，言下之意是：〔你自己〕『由於什麼都不承認，所以沒有主張』的話也不可說<sup>68</sup>，（二者）是完全相等的。

【反方】以下二者是相等的：（1）（某人）說『我沒有財物』時，〔別人〕說：『請把（名叫）「沒有財物」的那個財物布施〔給我〕』；（2）〔我〕說『我沒有主張』時，〔你〕說：『沒有主張本身就是主張』。

【自方】這是尚未理會對手而提出的言論——我們並不是說：『沒有主張就是主張』。

【對方問】那麼，是說什麼？

【自方】是指出說『沒有主張』的言下之意是：由這個說法勢必承認『沒有主張』。因此〔你的上述言論〕不能擺脫自己言辭中的矛盾。

[450] 如果你〔『中觀師沒有主張』〕的這種說法不是中觀的觀點，那麼，引用聖者〔龍樹〕父子等人的教典來證明則會出現矛盾，並且又不能安立為月稱的觀點，也不能算作其它佛教徒的觀點，所以就成了落在此法之外。[451] 如果說（它）是中觀派——並且是其中的月稱——的觀點，那麼與他們沒有自己觀點〔的說法〕就會發生矛盾。

[452] 同樣，帶著擺脫主張的期望而提出『諸建立只是從別人的角度來安立』的說法也是不合理的。即使是說『應當只從別人的角度來承認色等的存在』，這〔話〕雖然不承認色等的存在，卻極有必要承認從別人的角度而安立，所以尚未擺脫主張。

[453] 這時，由於必須承認安立時所順從的別人和安立者——自己——等，所以『只是從別人的角度而承認』的說法對於沒有自宗非但無益，反而有損。

[454] 如果說：『至於「沒有自宗」和「從別人的角度承認」，我也不會這樣說過，（這）是在你們面前的顯現』，對於順世派都不能抵賴的現識尚且加以抵

<sup>68</sup> 青海版此處讀作smra ba rung bar，現依照Khangkar(2001)校勘本及《四家合注》改作smra ba mi rung bar。

賴，那麼，你自己對所說的感覺不到，我們聽到〔你所說的〕等事你卻知道，這是很稀奇的。[455] 如果是這樣，何必要用『沒有主張』等特定的話？不管說什麼，最後都可以抵賴，所以就無法舉出過失。

[456] 如果說：『應成也只是從別人的角度而安立，在自宗之中則是不加承認的』，那麼，何必對破自續之宗而建立應成體系的月稱之宗懷有信心？因為就如自續在自宗之中不適當，應成也不適當；就如從別人的角度應成是適當的，出於需要從別人的角度而使用自續同樣也是有的。

[457] 從別人的角度來承認唯識、在自宗之中不加承認的人不適合被安立為唯識師；同樣，如果用於抉擇中觀義的應成在自宗之中不適當，而是從別人的角度來安立，那麼此人也不應當是應成師，並且也不是自續師，所以是明確地表示：『我不是中觀師』。

[458] 〔《入中論》〕說：<sup>69</sup>

爲了果的緣故這些雖然不存在，  
我從世間的角度而說是『有』。

把這個（頌文）裡所說的意思當作所有的建立都是從他人的角度而採用（的觀點）的依據是不適當的，這是因為：（1）諸法不具有自體有的自性是從合理地分析自性是否存在的理智的角度而安立，而不是從普通名言識的角度而安立，因為如果後者能夠成立無自性，理智則成爲沒有用處；（2）〔這部〕論本身也說：

…從世間的角度而說是『有』。

所以是說將色等安立爲有是從世間的角度而安立。

[459] （《入中論》）說：

---

<sup>69</sup> To. 3861，第六品的81頌的後兩句。此頌前文陳述第三種觀點時曾經引用，出處見前面的註解。

並非…承認世俗，<sup>70</sup>

意思是不以唯識師承認依他起那種方式而承認，而不是說自宗之中不承認這個世俗，因為〔論典本身〕說道：

…像你承認依他起事那樣，<sup>71</sup>

此段論典（前）的過渡性文字說：如果你用道理或正理來破除依他起，那麼我也用你的諸正理來破除你的世俗。<sup>72</sup>（以上《入中論》的頌文）是針對這個責難所作的答復，所以它的意思是：你〔唯識師〕把依他起當作能經得起正理分析的事物那樣加以承認，我不以這種方式來承認諸世俗，所以在能否以正理加以破除上是不相等的。

[460] 所謂『從世間的角度』並不是說沒有自宗而從別人的角度，所指的是未受損害的諸名言識，因為（1）將世俗諸事安立為存在全都必須從它的角度來安立，（2）中觀師自己的相續中也有這些安立名言的量。

[461] 所以『雖然不存在』指的是從自相的角度不存在<sup>73</sup>。[462] 〔它的意思〕不能被當作『雖然不是從自相的角度存在，但是從那〔自相成就〕的角度是有』或是『雖然不存在，卻是存在』，因為（1）這是〔顯示中觀師〕自己安立名言諸義的方式，而自相成就即使在名言中都不存在，（2）並且這個頌的解釋中也引用以下的說法作為教證：世間中認為是存在或不存在的，我也這樣承認。<sup>74</sup>所以，〔解釋成〕

<sup>70</sup> To. 3861，出自第六品的81頌——即以上所引的這個頌——的第二句。

<sup>71</sup> To. 3861，第六品81頌的第一句。

<sup>72</sup> To. 3862，這是《入中論自釋》第六品81頌的前導文中反方對中觀師提出了責難，這句話是對《自釋》原文的復述。原文藏譯見德格版《甘珠爾》中觀部'a函275頁下4-6及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本178-179頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本94頁。

<sup>73</sup> 藏：rang gi mtshan nyid kyis med。尊譯為『自相無』。『雖然不存在』一語出自前面所引的《入中論》第六品81頌。

<sup>74</sup> 這是對《入中論自釋》（To. 3862）所引經文的復述，藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函276頁上2及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本179頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本95頁。所引的經文出自《雜阿含經》，《明句論》對梵文經文的引述見La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本370頁。巴利文見Feer(1960)所校勘的《雜部》（Samyuttanikāya）第3冊138頁。相應的漢譯為宋求那跋陀羅所譯的《雜阿含經》第三十七，見《大正藏》第2冊99經第8頁中16-26。在引述這段經文後《明

不存在是不正確的。[463] 因此，是說『雖然從勝義的角度不存在，卻在名言中存在』，和〔經論中〕多次出現的一樣。故此，和『雖然不存在，卻是存在』意思大相徑庭，其中沒有任何過失。

[464] 【反方】這樣的話，也必須解釋《迴諍論》中沒有宗和論點的說法是什麼意思。如果立『苗芽沒有自體有的自性』的宗，也必須承認『因為是緣起』的因以及『例如影子』的譬喻，如果同樣又承認（具備）宗法<sup>75</sup>和有關遍的兩種相的因<sup>76</sup>、由它來證明的所立以及依靠論式之語<sup>77</sup>而使對論者產生通達〔所立〕的比量，那麼這時只不過怨恨自續的名字而已，所以在破除自續上消磨精力有什麼用？

【自方】對此，像你們所引用的那種『沒有論點和宗』的說法也是有的，說必須安立主張的也非常多，所以僅僅引證它怎能成立沒有宗？[465] 然而，確實會產生『如果有無自性的論點就會變成自續派』的疑慮，看來這是最為細微的難點，在安立自宗時將會對此作出解答。

[466] 對此《迴諍論》中沒有論點的說法是從這個辯論延伸出來：對於中觀師『事物沒有自性』的說法，實事師說道：『這樣提出論點的這個言辭如果是有自性，那麼一切事物沒有自性就不合理；〔這種言辭〕如果沒有自性，則不能破除有自性』。就如前面引用的《迴諍論》根本頌及解釋所說，即使沒有自性，破除和成立的作用的發生仍然是合乎道理的。<sup>78</sup>

因此，有沒有論點所辯論的並不是總的來說存不存在，而是辯論提出『一切事都沒有自性』的論點的言辭有沒有自性，所以意思是說：『如果承認這種論點的言辭是有自性，那麼我就會有與「一切事都沒有自性」的宗相矛盾的過失，由於我不作這種主張，所以我沒有這個過失』。因此〔《迴諍論》的論文〕不適合作為『沒有論點』的證明，因為沒有自性和不存在二者的差別是極大的。

[467] 〔《迴諍論》的論文接下來說〕

---

句論》說它是出自《阿含/阿笈摩》。《大寶積經》三律儀會中也有類似的經文，本書後文的引文見青海版751.19-20。

<sup>75</sup> 藏：phyogs chos。

<sup>76</sup> 《四家合注》：『以三種相為體性的因』。在因明量式中，正確的因具備三種相：宗法、隨遍和反遍，後二者是有關遍的相。參見前文的註解。

<sup>77</sup> 藏：sbyor ba'i ngag。法尊法師譯為『能立言』。

如果用現識等…<sup>79</sup>

此處現識等什麼都見不到的說法是和前面所引的《明句論》的論文一樣<sup>80</sup>，是顯示對於量和所量來說自體有的所緣和能緣<sup>81</sup>不存在，而不是顯示緣起的量以及所量不存在。

此外，在他〔實事師〕的想法中，如果以現識來成立事物的自相後再加以破除雖然是合理的，然而中觀師講說『一切事都是自性空』時，現識以及它所測度的境<sup>82</sup>也都被包括在事物之中，所以勢必是自性空，這樣的話就是不存在，因此這個〔量〕就不能破除〔事物的自相〕。這是因為這段論文<sup>83</sup>是對《迴諍論》中以下說法的答復：

84

【實事師】如果姑且以現識見到事物後  
再加以破除，  
能夠憑藉它而見到諸事的那個現識  
是不存在的。

並且此處的解釋也說：<sup>85</sup>

---

<sup>78</sup> 前文對《迴諍論》22頌及其《自釋》的引述見青海版588.11至589.11@@，這裡所說的《迴諍論》中對手的責難出自第1頌，前文的引述見青海版583.19-20。

<sup>79</sup> To. 3828，《迴諍論》30頌。前文敘述第三種觀點時曾經引述，見青海版677.05。出處見前面的註解。

<sup>80</sup> 見青海版617.11-17。

<sup>81</sup> 藏：dmigs bya和dmigs byed。《四家合注》說它們分別指所量和量。

<sup>82</sup> 藏：des yul 'jal ba。語法上更自然的讀法是『以它來測度境』，但是《四家合注》後文的解釋支持『它所測度的境』的譯法。

<sup>83</sup> 這是指此處所說的《迴諍論》第30頌：『如果用現識等…』

<sup>84</sup> To. 3828，《迴諍論》第5頌，藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部tsa函27頁上4，梵文見Bhattacharya、Johnston及Kunst(1978)校勘本14頁，對應的漢譯見《大正藏》32冊1631號13頁下7-8。

<sup>85</sup> To. 3832，出自《自釋》對《迴諍論》第5頌的解釋，藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部tsa函122頁下5-7，梵文見Bhattacharya、Johnston及Kunst(1978)校勘本14頁，漢文古譯見《大正藏》第32冊1631號16頁上9-14。

【實事師】如果你用現識見到一切事物後破道：『一切事都是空』，雖然是適當的，然而這是不合道理的。爲什麼？由於現量也被包括在一切事物之中，所以是空，並且見事物者也是空，因此用量來見到是不存在的。在見不到時，破除也不合道理。所以，此處『一切事都是空』的說法是不合道理的。

[468] 至於《四百論》中

『有』、『無』以及『有無』<sup>86</sup>

等說法，此處的解釋中<sup>87</sup>開示說是對宣說空性者即使經歷很長時間都無法提出責難（的意思），而你則說：『連空性都不承認』，所以怎麼能作爲沒有任何主張的依據？

[469] 《入中論釋》說：<sup>88</sup>

由於對於諸說假有的人來說這個二〔邊〕的言論是不合理的，所以依靠二〔邊的言論〕來破除或答復，對於中觀師在任何方面都是無機可乘的，如聖天說：

『有』、『無』…

於是引了這四句。[470] 這樣引述是爲了證明對於破除自體有的實物有而承認假有的那些人來說，實事師——承認自體有者——和無事師<sup>89</sup>——主張破除色等諸事的一

<sup>86</sup> 出自（To. 3846）十六品25頌，前文敘述第三種觀點時曾經引用此頌，見青海版677.6-10，論文出處見前面的註解。

<sup>87</sup> To. 3865，月稱論師的《四百論釋》。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部ya函238頁下7。

<sup>88</sup> To. 3862，出自對第六品174及175二頌的解釋，藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函311頁下4-6及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本297頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本157頁。

<sup>89</sup> 藏：dngos po med par smra ba『說事物不存在者』，尊譯爲『無事師』。

切作用的發生<sup>90</sup>者——二人都不能否定。所以不適合充當沒有自宗的依據。很顯然，『有』、『無』等宗<sup>91</sup>是二〔邊〕言論之類的宗<sup>92</sup>，所以就像前面破除四句<sup>93</sup>及如何否定有、無之說<sup>94</sup>時所說的那樣。

[471] 關於《六十正理論》的說法<sup>95</sup>，這段論文的解釋說：<sup>96</sup>

這樣，因為事物不存在，因此自宗及他宗不可能存在，這時，作這種觀的人煩惱必定會止息。

這是說沒有事是沒有宗的理由，並且是將自相或自性安立為事，這是因為如果（事）是指發生作用，（這種假設）則和『見到它不存在煩惱會止息』的說法相矛盾。

[472] 因此，〔在中觀應成宗裡〕是將承認自性之事的宗不存在稱作沒有宗，這是因為這段論文前面的《正理六十論釋》說：<sup>97</sup>

對於那些未能洞達緣起的法性並且分別諸事自相的人來說，

如果對於事物有所承認，

則必然

就有產生貪和瞋的

對於猛利惡見的執著

<sup>90</sup> 藏：don byed pa，梵：arthakriyā。

<sup>91</sup> 藏：phyogs，字義為『方』，有宗、方面、可能性等意思。法尊法師此處譯為『宗』。

<sup>92</sup> 《四家合注》：『因為前面引用《四百論》的論文作為《入中論釋》的依據』，也就是說，《四百論》中的『有』、『無』即《入中論釋》中所說的二邊的言論。

<sup>93</sup> 見青海版637.11以下@@。

<sup>94</sup> 見青海版597.13至598.19@@。

<sup>95</sup> 前文敘述第三種觀點時曾經引述《正理六十頌》第50頌：『大德們沒有宗、沒有爭論，那些沒有宗的人怎麼會有他人的宗？』見青海版677.07至08。

<sup>96</sup> To. 3864，藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部ya函27頁下7至28頁上1及Loizzo(2001)校勘本623頁。

<sup>97</sup> To. 3864，藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部ya函26頁上5-6及Loizzo(2001)校勘本617-618頁。此處引述的釋論與《丹珠爾》中的譯文略有不同。

以及從它而生的爭論。<sup>98</sup>

這裏將對於有事增益自相稱作對於事物的承認。

[473] 因此，這些教典並不是開示中觀師沒有自宗。在引用《迴諍論》和《四百論》之後，《明句論》說

因爲不承認其它的宗。<sup>99</sup>

其中的意思應當這樣理解。

[474] 至於以下的說法——

由於沒有任何所破，

所以我什麼都沒有破…<sup>100</sup>

所破有〔境和心〕兩種，如果（頌文）是指增益自性存在的境的所破，則以它不存在爲理由而說不加以破除是不合理的，所以是指心的所破，即增益。這處的解釋說能破也不存在<sup>101</sup>，所以這兩者不存在是指自相成就的所破和能破不存在，而你〔實事師〕卻執著爲這樣存在，並毀謗說：『這個〔中觀師〕破了這個〔所破〕』。

<sup>98</sup> To. 3825, 《正理六十頌》第46頌。藏文見德格版《丹珠爾》中觀部tsa函22頁上4。梵文保留在獅子賢論師所造的《八千般若波羅蜜多疏·現觀莊嚴光明論》(To. 3791) 之中, 見Lindtner(1982)校勘本114-115頁。漢文古譯見《大正藏》30冊1575號255頁中28-29。

<sup>99</sup> 《明句論》中的這句話前文敘述第三種觀點時曾經引用, 見青海版677.13。《明句論》的梵文見La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本16頁, 藏譯(To. 3860)見德格版《丹珠爾》中觀部'a函第6頁上2, 《明句論》此處對《迴諍論》29及30二頌及《四百論》十六品25頌的引述見La Vallée Poussin(1903-1913)所校勘的梵本的同一頁, 藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函第6頁上2-4。

<sup>100</sup> 《四家合注》: 敘述第三種觀點時『最後所引的《迴諍論》的論文』。見青海版678.3-4。

<sup>101</sup> 藏文見德格版《丹珠爾》中觀部tsa函135頁上5, 梵文見Bhattacharya、Johnston及Kunst(1978)校勘本48頁。『能破』的藏文爲'gog byed, 梵: pratiṣedha。



然而，（這）並非不承認如幻的〔所破和能破〕這兩者。因為《迴諍論》說：

102

就像變化滅除變化，  
以及幻化的人  
用幻化來滅除幻化，  
這種破除也是如此。

又說：

如果這個執著是自性有<sup>103</sup>，  
則不會是依仗而生，  
依仗而有的執著  
難道它本身不是空性？

如果這個執著是自性有，  
那麼誰能去除這個執著？  
其餘之中也是這個道理，  
因此沒有這個過錯可尋。

也就是說如果將蜃景執著為水是自性有，則不應當是依仗自己的因緣而生，並且誰都不可以去掉這個執著。

[475] 《明句論》中

因為自己沒有宗。<sup>104</sup>

---

<sup>102</sup> To. 3828，第23、66及67頌。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部tsa函27頁下5及29頁上4，梵文見Bhattacharya、Johnston及Kunst(1978)校勘本25及49-50頁，對應的漢譯見《大正藏》32冊1631號14頁上17-18及同冊15頁上16-19。

的說法也不是沒有自宗的依據，因為它是沒有自續之宗的意思。

[476] 《入中論》中『沒有宗』<sup>105</sup>的說法的意思是：由於在自宗之中認為所破對象和破除者二者都不是自性成就，所以你在承認因果是自性成就之上作了『因生果是相遇還是不相遇』的正理觀察之後來加以否定，這種破除對我們是不適用的，因為沒有必要承認〔事物〕能經得起正理所作的觀察。它絕不是（表示）沒有自宗。

這是因為：（1）此段論文的解釋說：<sup>106</sup>

對於我們這一方來說不會類似地出現過失，因為在我們這一方中既不是破除者遇到所破對象後加以破除，破除者和所破對象不相遇也不加以破除，這是因為所破對象和破除者二者都不是自性成就。因此不應當存有相遇與不相遇的想法。<sup>107</sup>

這裏舉出『不是自性成就』——而不是舉出『沒有主張』——作為實事師所提出的正理觀察不適用的理由。

（2）作為它的教證（《入中論釋》）引用了《般若經》——舍利子作這樣的分析而尋問須菩提：以生法和無生法中的哪一個來得到無生法的獲得？這時，當以

---

<sup>103</sup> 藏：rang bzhin yod，梵：svabhāvataḥ syāt。

<sup>104</sup> 前文敘述第三種觀點時的引述見青海版677.14-15@@，出處見前面的註解。

<sup>105</sup> 出現在前面敘述第三種觀點時所引述的《入中論》第六品173頌之中，出處見前面的註解。

<sup>106</sup> To. 3862，出自《入中論自釋》對第六品173頌的解釋，藏譯見德格版《丹珠爾》'a函310頁下7至311頁上2及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本294-295頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本156-157頁。

<sup>107</sup> 前面陳述第三種觀點時所引的《入中論》第六品173頌和此處的解釋與《入中論》前面的幾個頌是有關聯的。《入中論》第六品169頌是月稱論師提出因、果沒有自性的理由：『若因果合而生果，一故因果應無異，不合因非因無別，離二亦無余可計』。這是說在因生果的過程中因和果如果彼此遇合，那麼它們應當成爲一體，所以就不能分出因果之別；如果它們不遇合，那麼由於因和果自性相異，所以被認作是因的法和其它不是因的法之間應當不存在能夠和不能夠產生這個果的差別。另外，除了因與果遇合與不遇合之外沒有第三種可能性，所以因和果是沒有自性的。第171頌是反方提出的責難：『能破所破合不合，此過于汝寧非有？汝語唯壞汝自宗，故汝不能破所破』。意思是：我用你所說的這個道理來觀察你能破的道理與所破的對象是遇合還是不遇合，同樣可以推斷出你的破法是不合理的。月稱論師對此的回答是第173頌：『前說能破與所破，爲合不合諸過失，誰定有宗乃有過，我無此宗故無失』。也就是說這些過失對於主張有自性之宗的人才會適用，我沒有自性有的宗，所以對我不適用的。以上三個頌所用的是法尊法師的譯文，第173頌的白話譯文見前文（藏文前文對此頌的引述見青海版677.15-18）@@。

兩者來得到都被否定時，舍利子問：這樣的話，難道獲得和證悟不存在嗎？就如前面曾經引過，〔須菩提〕說：這兩者是有的，然而不是以二（相）的形式<sup>108</sup>；並且它們從名言的角度是有的，從勝義的角度則不存在。<sup>109</sup>以〔此〕作為例子後，（月稱論師）說是這樣加以承認——《入中論釋》說：<sup>110</sup>

就如會有成爲二〔邊〕的過失，所以這段〔經〕否定以生法或無生法獲得（無生法的）證得<sup>111</sup>；並且，由於二者對於無事來說是不合理的，所以不加觀察而從世間名言的角度而承認證得。同樣，所破的對象和破除者既不相遇也非不相遇，然而從名言的角度破除者卻能破除所破的對象。對此應當加以了解。

這裏明顯地說，如果作相遇、不相遇的正理觀察，則在兩者的任何一種情況中都不破，然而以此並不否定破除是有的，所以從名言的角度必須承認破除他人的宗。

[477] 不僅如此，用因來成立所立也得到承認。緊接著前面的引文（《入中論自釋》）又說：<sup>112</sup>

此外，

就像日輪上所有的諸特徵  
在日蝕等時候<sup>113</sup>你即使在影子裡<sup>114</sup>也會見到，

<sup>108</sup> 《四家合注》說不是以所提出的兩種假設中的那兩種形式而存在。

<sup>109</sup> 以上這一段是復述《般若經》中須菩提和舍利子的對白。《入中論自釋》對這段經文的引述緊接在上面所引的釋論（『…因此不應當存有相遇與不相遇的想法』）之後，藏譯（To. 3862）見德格版《丹珠爾》中觀部'a函311頁上2-4及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本295頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本156頁。經文的後一部分本書前文曾經引述，見青海版666.3-9。經文本身的出處見前面的註解。

<sup>110</sup> To. 3862，《入中論自釋》的這段論文緊接在上面一段所說的《般若經》引文之後，藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函311頁上5-7及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本295-296頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本156-157頁。

<sup>111</sup> 藏：thob pa，舊譯有『得』、『證得』、『證』、『獲得』等。

<sup>112</sup> To. 3862，所引的頌文爲《入中論》第六品174及175頌，藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函311頁上7至下4及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本296-297頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本157頁。

太陽和影子相遇和不相遇都不合理，  
然而依仗後僅僅名言卻會生起。

就像爲了修飾面容，〔影子〕雖然不實，  
它<sup>115</sup>卻是有的。同樣道理，應當知道  
此處淨化智慧之面的能力能被見到的因<sup>116</sup>  
雖然遠離道理<sup>117</sup>卻能通達所立。

就如所謂『影子』絲毫都不存在，所以『是和日輪相遇還是不相遇  
而生』的觀察完全不可能出現；然而，憑藉与色相鄰近的緣而見到  
影子時，一定能夠做成想要通達的事。

同樣，自性空的破除者能夠破除所破的對象，自性空並遠離道理的  
因能夠成立所立，並且也不會有成爲二〔邊〕的過失，所以，應當  
知道（你認爲我）自己的言辭中也類似地出現過失是不合理的。

這裡這樣作出『破除對方的正理不能施加己身』的答復，而不是說『沒有自宗』。

[478] 此外，對於承認因果是自性成就〔的論敵〕，作『因是相遇還是不相  
遇而生果』的分析而加以破除。（在說明）這個過失對自己不適用（時），也是以  
主張沒有自性作爲理由而避免〔過失〕，而不是憑『沒有自宗』的說法而避免〔過  
失〕。《入中論釋》說：<sup>118</sup>

### 【問】依你如何？

<sup>113</sup> 藏：gzas bzung la sogs rnam tshe 『在日蝕等時候』。《丹珠爾》中的譯文爲gzas bzung la sogs rnam 'tshe 『日蝕等損害』。

<sup>114</sup> 《四家合注》：『水中所顯現的日影』。

<sup>115</sup> 《四家合注》：『觀看鏡子時…依靠影子知道臉上的污垢後做清洗等事的能力』。

<sup>116</sup> 《入中論善解密義疏》及《四家合注》：緣起和離一異（藏：gcig du bral）等因或理由能夠淨除『慧垢』無明。

<sup>117</sup> 藏：'thad pa dang bral。

<sup>118</sup> To. 3862，以下的頌文爲第六品170頌的後兩句，藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函310頁上2-5及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本292頁，漢譯見法尊法師(1992)譯本154-155頁。

## 【答】

因為這兩者都是如同幻化，  
所以過失對我不適用，並且世間諸事是存在的。

對於誰來說是自相是所生性和能生<sup>119</sup>性，對他來說就能分析。對於誰來說因為諸事是顛倒遍計所產生，所以就像幻化一樣是不生的自性，並且雖然沒有自性，卻像有視覺障礙的人所見到的髮絲一樣，是分別之境，則對於他來說唯獨是不可思。因此對我來說所說的過失無機可乘，並且不經觀察而成立的世間諸事是存在的，所以一切都是成立的。

這裏指出承認自性是過失對別人適用的理由，又說明主張如幻是自己沒有這個過失是原因，所以這樣了解後應當知道如何安立遠離過失的中觀體系。

[479] 總的來說，在了義諸經和中觀論典中『這是這樣』、『這不是這樣』、『如此這般不存在』、『如此這般存在』這些說法是沒有邊際的，所以何必引用特別的教典來證明『它們是這些作者的主張』？否則，遇到教典中未說『（我們）這樣主張，這樣承認』的場合，在解釋它們的意思時，勢必無法分辨：『這是那位作者的觀點或他的主張，這並非〔那位作者的觀點或主張〕』。

如果非要『主張』、『承認』、『立宗』這些特別的字眼不可，〔這種特別的詞〕也說了很多。如《迴諍論》說：<sup>120</sup>

我們並不是  
不承認名言而說。

<sup>119</sup> 藏：skyed par byed pa，即生者。

<sup>120</sup> To. 3828，第28頌的後兩句，藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部tsa函27頁下7至28頁上1，梵文見Bhattacharya、Johnston及Kunst(1978)校勘本28頁，漢譯見《大正藏》32冊1631號14頁上26。

《正理六十頌》也說：<sup>121</sup>

就如事物生起的壞滅<sup>122</sup>  
被假立為滅，  
同樣賢者  
主張如幻的滅。

又說：<sup>123</sup>

那些主張依仗（因緣）後  
諸事猶如水中之月  
既非真實也非顛倒的人  
不會被見所俘獲。

《超世間讚》也說：<sup>124</sup>

那些從因而生者  
由於沒有這個〔因〕<sup>125</sup>而不存在，  
因此為什麼不明確地承認  
（它們<sup>126</sup>）其實與影子相等？

又說：<sup>127</sup>

---

<sup>121</sup> To. 3825，第7頌。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部tsa函20頁上5及Loizzo(2001)校勘本509-510頁，見Loizzo(2001)685頁中所引的梵文還譯，漢譯見《大正藏》30冊1575號254頁下8-9。

<sup>122</sup> 藏：zhig pa。

<sup>123</sup> To. 3825，第45頌。前文曾經引述此頌，見青海版586.5-7@@。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部tsa函22頁上3及Loizzo(2001)校勘本522頁，漢譯見《大正藏》30冊1575號255頁中26-27。

<sup>124</sup> To. 1120，第4頌。藏譯見德格版《丹珠爾》禮讚部ka函68頁下6-7，梵文見Lindtner(1982)校勘本128頁。此讚的梵文也見Pandeya(1994)校勘本182-184頁。

<sup>125</sup> 梵：tadabhāvā(t)。

<sup>126</sup> 梵：te。

沒有領受的對象這個〔受〕就不存在，  
因此受本身是無我，  
並且你<sup>128</sup>承認這個受  
不是自性有<sup>129</sup>。

又說：<sup>130</sup>

你從名言的角度而說  
作者以及業<sup>131</sup>，  
互相依賴的成立  
是你所主張。

又說：<sup>132</sup>

從壞滅的因而產生果  
姑且不合理，  
從尙未壞滅者也不然，  
你承認與夢相似的生。

---

<sup>127</sup> To. 1120，第6頌。藏譯見德格版《丹珠爾》禮讚部ka函68頁下7至69頁上1，梵文見Lindtner(1982)校勘本130頁。

<sup>128</sup> 《四家合注》：『無與倫比的佛陀』。

<sup>129</sup> 梵：svabhāvena nāstī。

<sup>130</sup> To. 1120，第8頌。藏譯見德格版《丹珠爾》禮讚部ka函69頁上1-2，梵文見Lindtner(1982)校勘本130頁。

<sup>131</sup> 這裡的作者（藏：byed pa po，梵：kartṛ）和業（藏：las，梵：karman）是指語法中的主語和賓語。《丹珠爾》中的藏譯為byed po rang dbang nyid kyang las 『…自在的作者以及業』，與梵文 kartā svatantraḥ karmāpi 更為接近。其中『自在』（梵：svatantra）是波你尼在講述聲明的《八章論》中對主語的定義。

<sup>132</sup> To. 1120，第17頌。藏譯見德格版《丹珠爾》禮讚部ka函69頁上5，梵文見Lindtner(1982)校勘本134頁。

又說：<sup>133</sup>

你承認凡是緣起者  
便是空…

《入中論釋》也說：<sup>134</sup>

智者們應想此宗『沒有過失並且具備利益』，對它無疑應當加以接受。

又說：<sup>135</sup>

因此，就如承認緣起唯此緣性<sup>136</sup>，由於承認依仗而假立的緣故，所以在我們這一方一切名言不會斷滅，並且對手承認它也是適當的。

這裏說一定必須承認，與此類似的別的（說法）還有很多。

[480] 此外，《入中論釋》講述了四個宗：<sup>137</sup>

爲了敘述這四個宗，而後用正理加以成立，說道：

<sup>133</sup> To. 1120，出自22頌，藏譯見德格版《丹珠爾》禮讚部ka函69頁上7，梵文見Lindtner(1982)校勘本136頁。這兩句頌文前文曾經引用，見青海版586.10。

<sup>134</sup> To. 3862，出自對第六品160頌的解釋。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函306頁下1-2及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本279-280頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本148頁。

<sup>135</sup> To. 3862，出自對第六品158頌的解釋。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函305頁下5-6及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本277頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本147頁。

<sup>136</sup> 藏：rkyen nyid 'di ba tsam『僅僅這個緣性』。對應的梵文idampratyayatāmātra出現在《明句論》第八品第12頌的解釋之前，見La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本190頁，此處對應的藏譯爲rkyen de nyid 'di pa tsam，見德格版《丹珠爾》中觀部'a函64頁上3。這個詞在後文中再次出現，見青海版766.15。除去『唯』字的idampratyayatā也出現在La Vallée Poussin(1903-1913)校勘的梵文《明句論》的第9及159頁。



它本身不是從它而生，怎會是從其它？

也不是從兩者，沒有因怎麼會有？

《明句論》中的說法也與此相仿，因此在怙主龍樹和月稱的體系中，自己的主張、認可和宗是有的。

〔戌四〕

破除第四種觀點

[481] 看來這個〔觀點是主張〕在名言中自相雖然存在，但是在名言中卻（可以）破除經得起正理分析的自相，不妥之處在前面<sup>138</sup>已經講述。[482] 認為中觀師用他義比量<sup>139</sup>向對論者實事師證明時，對於雙方的體系都成立的三相之因屬於月稱阿闍黎的體系是不合理的，因為：（1）對這種〔因〕《明句論》特別作了破除；（2）如果承認這種〔因〕，即使不用依靠事物的力量而運轉的因的名字，仍然不能擺脫是自續之因<sup>140</sup>之實。

這些〔意思〕後面還要講解，所以此處不再多述。

---

<sup>137</sup> To. 3862，以下所引的是第六品第8頌的前兩句。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函247頁上1-2及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本81-82頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本43頁。

<sup>138</sup> 《四家合注》：『破自相成就時』。

<sup>139</sup> 藏：gzhan don rjes dpag，梵：parārthānumāna。『他義比量』是《釋量論》第四品的品名，此處尊譯為『他比量』。

<sup>140</sup> 藏：rang rgyud kyi rtags。

## 第二節 應成與自續的正確含義

〔申二〕  
安立自己的觀點

只要敘說應成師破除自續的體系而建立自宗的情形，則會通達這二者，所以下面將作講述。有關這個情形《明句論》說得很多，然而，因為懼怕篇幅過於冗長，所以在此只是略示要點而已。

此節分兩個部分：

酉一、破除自續的正義

酉二、自己與此不相同的情形

〔酉一〕  
破除自續的正義

分兩個部分：

戌一、顯示宗的過失：依托——有法——是不成立的

戌二、由這個過失而顯示因也不成立

〔戌一〕

顯示宗的過失：依托——有法——是不成立的

分兩個部分：

亥一、敘述主張

亥二、對它加以破除

〔亥一〕

敘述主張

[483] 即使在《明句論》所說的（內容）之中，這些段落也是極難通達的，所以，如果引述《明句論》的文字後加以解釋，如〔《明句論》〕說：<sup>1</sup>

【如果反方說】例如在『聲是無常』之中，只是法和有法<sup>2</sup>二者的總<sup>3</sup>受到採用，而不是特徵，因為如果採用特徵，則比量與所比<sup>4</sup>的名言

<sup>1</sup> To. 3860。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函第9頁上7至下3，梵文見La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本28-29頁。

<sup>2</sup> 在『聲是無常』之中『聲』是有法，『無常』是法。

<sup>3</sup> 藏：spyi，梵：sāmānya。

<sup>4</sup> 藏：rjes su dpag par bya ba，梵：anumeya。根據《四家合注》，此處的比量與所比分別用來成立論點的因以及因所要成立的所立。

都不會存在。因為如果採用四大<sup>5</sup>所成的聲，這對於對手則不成立，假如採用虛空的特質<sup>6</sup>，則對於佛弟子<sup>7</sup>自己不成立。同樣，勝論師在立『聲是無常』的宗時，如果採用所作<sup>8</sup>的聲，這對於對手則不成立，假如是所顯現者<sup>9</sup>，則對於自己不成立。與此相應，壞滅如果具有因，它對佛弟子自己則不成立，假如沒有因，則對於對手不成立<sup>10</sup>。所以，就如這裡只是採用總的法和有法，同樣，此處拋除特徵的純粹的有法也將被採用。

[484] 其中的意思是：佛弟子對勝論師立『聲是無常』的宗時，如果採用『大種所成<sup>11</sup>的聲』作為有法，則對於勝論師不成立，如果以『作為虛空的特質的聲』作為有法，則對於自己不成立。同樣，勝論師對顯現師<sup>12</sup>立『聲是無常』的宗時，如果採用『所作的聲』作為有法，則對於顯現師不成立，如果採用『憑藉緣而顯現的先前本有的聲』作為有法，則對於自己不成立。所以，採用各自獨特的主張作為有法是不適當的——由於有法是兩個辯論者分析性質的基礎，所以它必須是一個對雙方共同顯現而成立者。

[485] 就如有法必須是共同顯現而成立，法無常也必須是不加特征、雙方所成立的總的〔無常〕；此外，在所立成立之前，所學的譬喻也必須是共同顯現而成立<sup>13</sup>者。

[486] 與這個譬喻相類似，中觀師在向（佛教）以外的部派成立眼等諸內處或色等諸外處<sup>14</sup>不是從自身而生，以及對（佛教）內部的實事師成立〔它們〕不是從

<sup>5</sup> 藏：'byung ba chen po bzhi，梵：cāturmahābhautika。四大指地、水、火、風。

<sup>6</sup> 藏：nam mkha'i yon tan，梵：ākāśaḡaṇa。尊譯為『空德』。依照下文的解釋，這個例子是佛教徒和對手聲論師之間的辯論，勝論師主張聲音是虛空的特質。

<sup>7</sup> 藏：sangs rgyas pa，梵：baudha。即佛教徒。

<sup>8</sup> 藏：byas pa，梵：kārya『果』。

<sup>9</sup> 藏：mngon par gsal bar bya ba，梵：vyaṅgya。此處勝論師的對手認為聲音是所顯現者。下文的解釋說這個對手是顯現師，《四家合注》說顯現師是數論派的分支（grangs can gyi nang tshan gsal byed pa）。梵文校勘者La Vallée Poussin(1903-1913, 29頁)認為此處勝論師對手的觀點屬於彌曼差派（Mīmāṃsaka『伺察派』）。

<sup>10</sup> 《四家合注》說此處佛教徒的對手是勝論師。

<sup>11</sup> 藏：'byung 'gyur，梵：bhautika。英譯有『大種所造』、『大種造』。

<sup>12</sup> 藏：gsal byed pa。尊譯為『聲顯論』。

他而生的時候，如果採用『諦實的眼等』作為有法，則對自己不會成立，如果採用『虛妄的眼』作為有法，則對於對方不會成立，所以舍棄這些特徵，把純粹的眼和色安立為有法。這是因為〔有法〕是中觀師與實事師雙方分析『從自身而生存與否』等性質的基礎，所以必須是對雙方共同顯現而成立。以上是（自續師的）想法。  
[487] 共同顯現而成立的意思是：對論者以怎樣的量來成立，立論者也以這樣的量來成立。

〔亥二〕

對它加以破除

分兩個部分：

金一、意思不合道理

金二、與所學的譬喻不相似

〔金一〕

意思不合道理

[488] 《明句論》說道：<sup>15</sup>

【自方】這並非如此。因為當此處生的否定被認作是所立法<sup>16</sup>，這時從真實的角度<sup>17</sup>它的依托有法——自己的本體<sup>18</sup>僅被顛倒所找到——的<sup>19</sup>毀壞卻被此人自己承認。顛倒與不顛倒是不同的。

---

<sup>13</sup> 藏：mthun snang du grub pa。

<sup>14</sup> 在十二處中，眼、耳、鼻、舌、身、意是內處，色、聲、香、味、觸、法是外處。

<sup>15</sup> To. 3862，藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函第9頁下3至第10頁上1，梵文見Vallée Poussin(1903-1913)校勘本29-30頁。

<sup>16</sup> 藏：bsgrub par bya ba'i chos，梵：sādhyadharmā。

[489] 因此，就如有視覺障礙者對於髮絲等，當顛倒將不存在執著為存在，這時怎麼會見到存在的事的甚至一個部分？就如沒有視覺障礙者對於髮絲，由於不顛倒而不增益不真實的時候，怎麼會見到不存在的事的甚至一部分，以致它會成為世俗<sup>20</sup>？正是由於這個緣故，阿闍黎尊者說：<sup>21</sup>

如果用現識等  
對於境能夠見到什麼，  
那麼就可以成立或破除，  
由於這不存在，所以對我沒有過錯可尋。

[490] 由於這樣顛倒與不顛倒是不同的，所以，因為在不顛倒的階段中顛倒不存在，所以怎麼會有世俗的眼，以至它會具備有法之性<sup>22</sup>？因此，不能消除依托不成立的宗的過失或<sup>23</sup>所依不成立的因的過失<sup>24</sup>。所以這完全不是解答。

---

<sup>17</sup> 藏：de'i tshe de kho nar，梵文為tadaiva，相等於藏文de'i tshe kho nar『正在這時』。有關對這個詞的不同解釋見Hopkins(1983)一書825至830頁（注424）。

<sup>18</sup> 藏：bdag gi dngos po，梵：ātma bhāva。英譯為『我事』。

<sup>19</sup> 梵：dharmaṇa(h) ... pracyutiḥ。

<sup>20</sup> 藏：de kun rdzob tu 'gyur ba，《丹珠爾》中的譯文為：de'i tshe na kun rdzob tu 'gyur ba，與梵文tadānīm samvṛtiḥ syāt一致。

<sup>21</sup> 龍樹論師所造的《迴諍論》（To. 3828）第30頌。前文的引述見青海版677.5-6，出處見前面的註解。

<sup>22</sup> 梵：yasya dharmitvaṃ syāt。《明句論》前面引用了清辨論師在《般若燈論》中所用的論式：『內（部）的諸處從勝義的角度不是從自身而生，因為（它們）是存在的，譬如有識』。在這個論式中有法是內部諸處，因此這裡提到內部諸處之一的眼。《般若燈論》藏譯中的這個論式見德格版《丹珠爾》中觀部tsha函49頁上2-3，漢譯見《大正藏》30冊1566號52頁下1-3，《明句論》中所引的梵文原文見Vallée Poussin(1903-1913)校勘本25-26頁，明句論的藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函第8頁下2-3。本書前文對於相似論式的引用見青海版668.18@@。

<sup>23</sup> 梵：vā。

<sup>24</sup> 『依托』和『所依』的藏譯均為gzhi，但是梵文分別為adhāra和āśraya。《四家合注》說：『依托』是指『有法』，『依托不成立的宗的過失』是指『所立不存在的過失』；『所依』也是指『有法』，『因的過失』是說『因依之而成為宗法（即有法是因）的所依不存在，所以出現因的相不成立的過失』。

[491] 這個〔意思〕如果以

色處不是從自身而生，因為是存在的，譬如前面所顯現的瓶子。

的論式<sup>25</sup>為例，則容易通達，所以以下會在它之上加以解釋。

[492] 這些答復的論文是顯示有法如何不是共同顯現而成立。這又是如何的情形呢？此處是顯示與對論者共同顯現而成立的有法不成立的方式，至於這個對論者，在《明句論》所講述的這個場所雖然是指破除自生的對論者，但是總的來說是兩種：主張諸事從勝義的角度自性存在的實事師以及主張它們從名言的角度有自相成就的自性的自續師。

雖然中觀自續師也被稱作『無自性師』<sup>26</sup>，但是在此處為了防止文字的冗長，應當把『無自性師』<sup>27</sup>理解為應成師，應當把『有自性師』<sup>28</sup>理解為實事師與自續師兩者。

[493] 因此，成立將色處安立為有法的方式必須是由執取它的眼識現量來成立，而它如果不能由這些〔現識〕不錯亂地加以成立，那麼〔這些〕就不能成為成立境的現識，所以必須是不錯亂的。在他們<sup>29</sup>的體系中，無分別〔的現識〕不錯亂地成立必定依賴於成為不錯亂〔的境〕的自相成就能夠顯現並且以顯現的方式而存在。

[494] 這樣，對於對論者來說，成立有法的那一種量對於立論者來說是不適當的——因為這位〔月稱〕阿闍黎認為即使在名言中任何法都沒有自相成就的體性，所以能成立它的量是不存在的，於是出於這個想法而破除自續。

[495] 另外，〔此處〕所講的是對於對手初次產生通達諸事沒有自性的見，如何否定作為輔翼<sup>30</sup>的自續的必要性，至於中觀應成師互相之間引發通達某些盡所有之事的比量，是否需要自續作為輔翼則姑且不作分析。<sup>31</sup>

---

<sup>25</sup> 藏：sbyor ba。

<sup>26</sup> 藏：ngo bo nyid med par smra ba。

<sup>27</sup> 藏：rang bzhin med par smra ba。

<sup>28</sup> 藏：rang bzhin yod par smra ba。

<sup>29</sup> 《四家合注》：『自續師與實事師』。

<sup>30</sup> 藏：yan lag 『分支』。

[496] 如果把它與教典相配合而解說，從『當』到『毀壞』之間的意思是：這位清辯自己已經承認所立法的依托——有法眼或色等——從真實角度的毀壞或不成立。

【問題】是怎樣的有法？

【回答】是受無明沾染的純粹顛倒者所找到的自己的本體<sup>32</sup>，即僅由眼識等名言識所成立的事。

[497] 承認的方式是：從勝義的角度破除生——作為所立法——依賴於這些有法，『這時』即因此，如果〔有法〕從真實的角度成立，那麼與〔所立法〕依賴〔於它〕則會發生矛盾。

[498] 【問題】確實這樣承認，這又會怎樣？

【回答】色等既是從真實的角度不成立又不是真實義，它們不適合充當不錯亂識所找到的境，所以是執取虛妄之心名言識所找到，因此這些也是受無明沾染的錯亂者。

[499] 所以，不錯亂者所找到的境對於錯亂識不顯現，對錯亂識顯現的境則不會被不錯亂識所找到，因為顛倒的錯亂識與不顛倒的不錯亂識二者各自的境相互排斥，從這個角度而言境的進入是不同的。這就是『顛倒與不顛倒是不同』的意思。

[500] 對此的解釋是從『就如』到『會成為世俗』。<sup>33</sup>其中，『顛倒』是指被無明沾染的眼等名言識。這些『將不存在執著為存在』是指色聲等雖然沒有自體有的相，但是根識卻執著為有——無分別識執著必定是指僅僅顯現而已，所以是色等顯現為自相。『這時怎麼會見到存在的事的甚至一部分』的意思是：這樣雖然沒有自相卻作顯現，所以這些識怎麼能成立即使是微細的自相有的事？自相成就的事雖然不存在卻顯現的譬喻是『就如…髮絲』。這些〔論文〕是說由於具有色聲等顯現的諸根識是錯亂的，所以不適合充當自相之境的證明。

<sup>31</sup> 《四家合注》引述了開珠傑大師所著的《千劑開有緣眼論》（stong thun bskal bzang mig 'byed）對於這個問題所作的解釋：『爲了抉擇某些名言的建立，在已善爲通達應成見的兩個辯論者互相所提出的因之中，有法三相雖然在兩個辯論者的體系中是共同顯現而成立，然而卻不會變成自續因。』

<sup>32</sup> 藏：bdag gi ngo bo，此處《四家合注》解釋爲rang gi ngo bo『自體』。

<sup>33</sup> 藏文是從gang gi tshe至dmigs pa ga la yod，與漢譯的出入是由於語序不同。



[501] 『沒有視覺障礙者…的時候』等是顯示不錯亂的識不執取色聲等任何〔世俗的事〕。其中，『不顛倒』是指不錯亂的識——現證真如者才有它，別人則沒有。[502] 它『不增益不真實』是對於不適合充當真實義的色聲等不作增益，即不執著為存在，例如離開視覺障礙的眼識不會見到髮絲墜落的顯現。[503] 『成為世俗』是指色聲等虛妄的事，『不存在』是指不是自相成就，這種〔色等〕以真實為境的不錯亂識即使一部分都不能成立，意思是它見不到它們。

[504] 『如果…』是引述有關這些意思的龍樹怙主教典中的教證。這〔段論文〕說現量等四種量不能成立任何自相成就的事，在此是被當作依據。[505] 『由於這樣』等是總結前面所講的意思，[506] 『所以怎麼會有世俗的眼，以至它會具備有法之性』並不是表示世俗眼等有法不存在，就如前面說過，它的意思是自相成就或不錯亂的現識所成立的色即使在名言中都不能被成立為有法。

[507] 『因此』等的意思是：對於持自體有的自性不存在之說者和實事師二人，在將色處安立為有法時不是（由）不錯亂的現識共同顯現而成立，所以，由於沒有量能成立在二人的體系中共同顯現而成立的有法，因此用自續的因向對論者證明的宗不能被安立為沒有過失。

[508] 【反方】對於『即使在名言中都沒有自體有的自性』的宗雖然會這樣，但是我們在名言中不這樣認為，因此，由於有自續的有法等，所以沒有過失的宗是有的。

【自方】前面已經說過，名言中有這種自性是不合道理的，以後還要再說，所以這個答復是不合理的。

〔金二〕

與所學的譬喻不相似

[509] 《明句論》說：<sup>34</sup>

<sup>34</sup> To. 3860，藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部<sup>1</sup>a函第10頁上1-2，梵文見Vallée Poussin(1903-1913)校勘本30頁。

譬喻也不具備相似性<sup>35</sup>。在那裡不願說出特徵的聲的總<sup>36</sup>和無常性的總<sup>37</sup>對於雙方都是存在的；這樣的眼的總，空性論者與非空性論者二人從世俗的角度<sup>38</sup>或從勝義的角度都不承認，所以譬喻也沒有相似性。

[510] 其中的意思并不是表示：『以下（的情形）是存在的：（1）大種所成和虛空的特質兩者以及造作而成和先前已有、憑藉緣而顯現兩者都不是的唯獨總的聲，（2）既不依賴又不是不依賴因的唯獨總的無常。然而既不是諦實也不是虛妄的眼等是不存在的』，因為（1）這並不是這些辯論者所承認的，（2）如果是這樣，誰都無法證明譬喻與正題兩者不相似。

[511] 【問題】那麼，是什麼？

【回答】它的意思是：不標以『大種所成的聲』或『虛空的特質的聲』等任何特徵，確定聲存在在辯論者雙方的體系中是可行的。然而，在主張自性空者和主張自性不空者兩人的體系中，沒有（一個）量所成立的眼或色的總既不是由不錯亂識成立又不是以錯亂識來成立的；由錯亂識成立的對於對論者不能成立，不錯亂識所找到的不能以立論者的量來成立，因此和譬喻沒有相似性。

[512] 不錯亂總的來說是指現前測度勝義諦的根本定，但是在此必定是指對於顯現境自相不錯亂的現量以及對於所著境自相不錯亂的比量兩者，然而能夠成立有法與因的三相的這種量絕對不存在，所以不錯亂識所找到的境不適合充當有法。

[513] 此處『自相』不是像思度者所主張的僅僅發生作用<sup>39</sup>，而是前面所說的那種對於不論事或無事的各自自性加以承認的自性，所以主張自性有者認為即使是測度無事的比量對於這種自性的所著境也是不錯亂的。

---

<sup>35</sup> 梵： sāmāya 。

<sup>36</sup> 藏： sgra'i spyi，梵： śabdāsāmānya 。

<sup>37</sup> 藏： mi rtag pa nyid kyi spyi，梵： anityatāsāmānya 。

<sup>38</sup> 藏： kun rdzob tu，梵： samvṛtyā 。

<sup>39</sup> 藏： don byed pa 。

[514] 某一個識如果對這樣的自性不錯亂，那麼不論是對顯現境還是所著境不錯亂，便成爲對於真實義不錯亂，所以（我們）認爲在自宗之中這種量不能成立有法等，但是卻不認爲在辯論者雙方的相續中測度眼和色等的名言量不存在。

[515] 就如前面說過，未受損害的根識能夠引發斷定『色等僅僅是存在』的定解，即使在對論者的相續中，這種定解的境也不能被正理所妨害。此外，如果仔細加以解釋，在執取苗芽存在之類（的情形）之中執取的方式有三種：（1）執著諦實有：執著苗具有自體有的自性，（2）執取虛妄有：執取苗沒有自體有，而是如幻而有，（3）不用任何諦實、虛妄這些特徵，執取總的來說〔苗〕僅僅是有。[516] 執著苗以常、無常等方式而存在也是有的，但是，不包含三者之中任何一種執法的執著是不存在的，所以在此不必談論那些。

[517] 其中，相續中還沒有生起通達事物沒有自性的正見的有情有執著純粹的有和執著諦實有兩種，但是執著沒有自體的如幻有是不會出現的。[518] 認爲有情在沒有獲得諸法如幻之見之前用分別執取爲有都是諦實執在任何方面都是不適當的，這在前面講述名言量以及分辨自性有無和有無四者的差別時已經說過多次。<sup>40</sup>

[519] 否則，如果在沒有理解無自性見之前，凡是用分別來安立名言全都是諦實執，那麼，不會被前面所說的錯亂之因沾染的普通世間名言所安立的境——中觀師從名言的角度必須承認者——全都會被正理所違害，因此在存在與否的問題上與自在（天）之間變得沒有差別，於是因爲顛倒的見解而成爲通達中觀義的重大障礙。

[520] 由這種方式而對空性發生顛倒理解的跡象是：用後來獲得（空性）見的觀點來衡量以前必須依靠分別而作的行品的衆多善行時，把先前的一切都看成是相執、能（將有情）繫縛於生死之後，便產生一種認識，以爲這些善行是爲尚未獲得這種了義見的人而講說。於是就有視一切分別爲過失的邪分別，由此緣故就會像支那堪布<sup>41</sup>那樣毀謗許多〔正〕法，這種情況是很常見的。

<sup>40</sup> 見青海版594.06至598.19、605.11至606.09及『依靠觀察（世俗法）是否由量所成立來作否定無法破除』一節（青海版613.14至633.13）。

<sup>41</sup> 藏：rgyai'i mkhan po。

[521] 對此，在沒有獲得無自性的見之前，這些人不可能分辨純粹的有與自相成就的有二者，因為就像前面所引的《四百論釋》（所說）<sup>42</sup>，〔這些人〕執著凡是有必然是自體有的有。由這個道理，〔這些人〕執著無自性也必然是不存在，於是反復爭論道：『在自性空之中不可以安立因果』。

[522] 至於通達無自性之見已在相續中生起的人，相續之中執著有的三種方式都會出現。但是，這個見生起之後，只要它的作用尚未衰退，當用正理加以分析而思惟是否自體有時，承認自體有的諦實執就暫時不能生起，然而，俱生的諦實執對他並非不生。[523] 因此，即使通達自體有的自性不存在的正見已經生起，並且未曾衰減，相續之中『苗存在』的執著仍然不全是執取如幻而有，因為不然的話，對他們來說現行<sup>43</sup>的諦實有的執著勢必不可能生起。

[524] 清辯阿闍黎等從名言的角度承認諸法自體有的自相的諸中觀師在自己的體系中接受自續因，其原因也正是（認為）從名言的角度自體有的自相是存在的，所以是否在自宗之中安立自續因歸根結底取決於極細的所破。[525] 因此在他們的體系中，顯現自體有自性的未受損害的諸根識從名言的角度對於顯現境是不錯亂的，並且，執著苗等具有這種自性的分別對於所著境也不錯亂。否則，如果認為它們是錯亂，與實事師怎麼會有共同顯現而成立的量？

[526] 按照月稱的主張，像顯現自相的那種自性雖然不存在，卻對諸根識這樣顯現，對於實事師來說如果是由這些根識來成立，那麼有法何時成立，無自性就已經得到證明，自續之因又有何用？

[527] 【反方】或是只要對於對手自己成立就足夠了，不需要與中觀師雙方共同顯現而成立。

【回答】這你自己也不承認，而且也不合理，因為這樣的話一切用於證明的因和論式都成了僅為別人所承認，所以便是步應成師的後塵。

---

<sup>42</sup> 見青海版594.15-19。

<sup>43</sup> 藏：mngon gyur pa，即現前生起，與潛伏（bag la nyal）相對應。

[528] 認為從名言的角度沒有外境的寂護阿闍黎等人也和實相師<sup>44</sup>的主張一樣，承認藍（色）等從名言的角度是識的實物，因此有這些顯現的根識相對它們來說能夠執取自相成就的事，所以相對於單純的藍（色）來說並不是錯亂的。

[529] 當眼等隱義被安立為有法時，對於它現識雖然不能直接地成立，但是，追究證明它的根本時必然歸結於某一種現識，這一點得到了諸持宗派論者的承認——因為〔諸持宗派論者〕認為比量就如盲人輾轉牽引<sup>45</sup>，所以其根本的能立歸根結底在於現識。[530] 這時，至於這個根本的現識，則被認作是不錯亂的知他<sup>46</sup>〔的現識〕，或是一個不錯亂的自證分<sup>47</sup>，依照前面的解釋，他們又認為這指的是自相成就的事會顯現，並且如其顯現必定在境之上成立，所以在他們以及主張自體有的自性不存在的中觀師的兩種體系中，共同顯現而成立的不錯亂的現識是不存在的。

[531] 即使不能這樣歸結於現識，卻仍然能夠作出答復——提倡自性存在的人無論對於有為法還是無為法，以量來成立它們的意思是必須能成立它們各自安住方式的體性在境上存在之義，然而由於正理能夠破除它，所以能立的量是不適當的。

## 戌二

由這個過失而顯示因也不成立

[532] 《明句論》中是以這個說法加以開示的：<sup>48</sup>

指出依托不成立的宗的過失這個方式也應當運用在指出『因為是存在的』<sup>49</sup>這個因不成立的過失之上。

<sup>44</sup> 藏：rnam bden pa，梵：satyākāravādin。後期唯識宗的一派。

<sup>45</sup> 《四家合注》：『許多盲人輾轉牽手必須依靠一個明眼人而前行』。

<sup>46</sup> 藏：gzhan rig。《藏漢大辭典》：『進入心本身之外的色等外境的識』。

<sup>47</sup> 藏：rang rig。

<sup>48</sup> To. 3860。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函第10頁上2-3，梵文見La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本30頁。青海版中zhes gsungs pa 'dis bstan pa yin na中最後一字na依照Khangkar(2001)校勘本及《四家合注》本改作no。

<sup>49</sup> 如前面註解中曾經說過，月稱論師所針對的是清辨論師在《般若燈論》中所用的這個論式：『內（部）的諸處從勝義的角度不是從自身而生，因為（它們）是存在的，譬如有識』。

[533] 關於它，前面在〔主張〕自體有的自性空和不空的兩個辯論者的體系中，因為能夠成立共同顯現而成立的有法的量是不存在的，所以說自續因中有法『色處』和『不是從自身而生』的法二者合併而成的宗或所立是不存在的。用這個正理，『因為是存在』的因也沒有量來充當在雙方的體系中共同顯現而成立的能立，所以，因不成立的方式應當依照前文所說加以認識。

[534] 此處《明句論》說：<sup>50</sup>

如此，這是這樣的，因為這個思度者自己已經承認所講的意思。

【問】怎麼樣（承認）？

【回答】別人舉出這個能立<sup>51</sup>：

因等能產生諸內處者純粹是存在的，因為如來是這樣說的。如來對它怎麼說，它便是如此，例如『涅槃是寂靜』。

<sup>52</sup>

對此，這位〔清辯阿闍黎〕說了這個過失：<sup>53</sup>

此處你所承認的因的意思是什麼？是因為如來從世俗的角度這樣說，還是從勝義的角度而說？如果是從世俗的角度，則對於自己來說有因具有義不成立性<sup>54</sup>…

<sup>50</sup> To. 3860。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函第10頁上3-5，梵文見La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本31頁。

<sup>51</sup> 藏：sgrub byed，梵：sādhana。

<sup>52</sup> 這段文字出現在清辨論師的《般若燈論》(To. 3853)中，藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部tsha函58頁下3-4，漢譯見《大正藏》30冊1566號57頁中20-22。

<sup>53</sup> 以下這段文字至『相違義性』為止（中間有一部分此處沒有引述）出處是清辨論師的《般若燈論》(To. 3853)，藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部tsha函58頁下6至59頁上1，漢譯見《大正藏》30冊1566號57頁中24至下5。

<sup>54</sup> 藏：gtan tshigs kyi don ma grub pa nyid，梵：hetor asiddhārthatā。《四家合注》說實事師『承認能產生眼等內處的因是勝義有』。

又說<sup>55</sup>

…從勝義的角度所成與能成性<sup>56</sup>不成立，所以因具有義不成立性<sup>57</sup>和相違義性<sup>58</sup>。

因為他自己這樣用這個道理承認因不成立，所以在將實事法<sup>59</sup>設立為因的一切比量<sup>60</sup>之中，因等對於自己是不成立的，因此一切能立都遭到毀壞。

[535] 對於其中的意思【自稱為追隨月稱的人說道】〔清辯阿闍黎〕在《思度熾燃論》等著述中舉出：<sup>61</sup>

地從勝義的角度不是堅硬的體性，因為是大種，譬如風。

其中如果舉出『因為從勝義的角度是大種』，則自己不能成立，如果舉出『因為從世俗的角度是大種』，則對於敵手實事師不成立。如果以此不能安立因不成立，則和自己所接受的觀點——從這兩個方面不成立則因必然不成立——相互矛盾。

【有的人則說】如果立單純的大種，則不能為理智所成立，因此就被否定。

<sup>55</sup> To. 3860。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函第10頁上6至下1，梵文見La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本31頁。

<sup>56</sup> 藏: bsgrub par bya ba dang sgrub par byed pa nyid, 梵: nirvartyanirvartakatva。根據以上跳過的《般若燈論》中所引的《中論》第一品第7頌，此處的所成和能成是指果和因。

<sup>57</sup> 藏: ma grub pa'i don nyid, 梵: asiddhārthatā。

<sup>58</sup> 藏: 'gal ba'i don nyid, 梵: viruddhārthatā。因的過失有不成立、相違和不決定三種。

<sup>59</sup> 藏: dngos po'i chos, 《四家合注》說是指『自相成就的事』。

<sup>60</sup> 《四家合注》說此處的『比量』是指論式之語(sbyor ba'i ngag)。

<sup>61</sup> 以下的文字與《思度熾燃論》(To. 3856)略有不同，後者見德格版《丹珠爾》中觀部dza函61頁下2。另見清辨論師所造《中觀心要論》(To. 3855)第三品26頌的前兩句。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部dza函第4頁下4，梵文見Lindtner(2001)校勘本第10頁。後者本書曾經引述，見青海版669.14。

[536] 【自方】以這種方式加以破除完全不是《明句論》的意趣，並且這位〔清辯〕阿闍黎也這樣認為，所以對於兩個體系都是顛倒的言論。

[537] 【問題】那麼，是怎麼樣？

【自方】在『因為這個（思度者）自己已經承認所講的意思』這句話中，『所講的』是指前面所講的有法不成立的情形以及它『也應當運用在因之上』這話，因為緊接在這之後便說了這段論文。

[538] 因此，是這樣的：成立有法和因的現識等不出錯亂與不錯亂兩種，如果把錯亂者所找到的境安立為因等，則對於實事師不成立，如果把不錯亂者所找到的境安立為這些，則自己的量不<sup>62</sup>能成立，因此前面說自續的因和有法等是不成立的。這就是『所講的』的意思。

[539] 至於顯示清辯如何接受由這樣的途徑而安立為不成立，是說對於『因為如來是這樣說的』這段話從二諦的角度作觀察。[540] 其中的意思絕不是觀察『是將「因為如來從世俗的角度說」安立為因，還是將「因為從勝義的角度說」安立為因』。就如前面引述對手時，（他）主張必須不用『諦實』或『虛妄』的特徵而安立有法，否則對於立論者和對論者之中的一個人就成為不成立，同樣對於因和譬喻等也這樣主張，所以，這位圓滿的班智達在這種粗顯的似能破<sup>63</sup>上怎麼會有差錯？

[541] 因此，〔清辯阿闍黎〕是問『「因為如來說」這個因的意思應當是二諦中的哪一個？』所以，如果屬於世俗，則〔實事師〕自己不這樣主張；如果屬於勝義，由於我在勝義之中否定果是從有、無或二者的因而生，所以對我不會成立，由於不承認不屬於二諦中任何一諦的事，所以對此不必明說。

[542] 關於這一點，在舉出『因為是大種』時，如果詢問被安立為因的這個『大種』是二諦中的哪一諦，則與前面相似，如果是說『將二諦的大種中的哪一種安立為因』，則完全沒有領會對手<sup>64</sup>。這樣詢問是二諦中的哪一諦後，如果是勝義，雖然對於〔中觀師〕自己不成立，然而如果是世俗的，怎麼能說對於別人〔實事師〕

<sup>62</sup> 此處青海版中的tshad mas 'grub依照Khangkar(2001)校勘本及《四家合注》本改作tshad mas mi 'grub。

<sup>63</sup> 藏：ltag chod。

<sup>64</sup> 《四家合注》說此處的對手是相對《明句論》而言，即指清辯阿闍黎。



不成立？否則，被安立為有法的內處也是在世俗中存在，因此對於那些對論者勢必也不成立。

[543] 【問題】那麼，清辯是以什麼方式承認『所講的』對於因所作的二諦的觀察？

[544] 【回答】〔此處〕應作解釋：此處〔月稱〕阿闍黎基於不錯亂識所找到的是勝義、錯亂識所找到的是世俗的想法，而詢問『在二諦之中是哪一諦』，是認為這和『兩種〔識〕中是被哪一個找到』〔的問題〕必然是同一個要點。這樣，安立為因的那個事如果既不是世俗又不是勝義，那麼這個因必定不能成立；安立為因的事如果既不是不錯亂識又不是錯亂識所找到的境，那麼安立為因的事就不成立，其理由是相等的。〔《明句論》中〕雖說『此人自己已經承認』，但是〔清辯阿闍黎〕卻沒有直接承認。

因此，〔《明句論》〕說：『將實事法設立為因』，其中特別說到『實事法』。清辯阿闍黎雖然認為自己所舉出的這些因有的是由不錯亂現識直接〔成立〕，有的則是以不錯亂的現識為究竟的能立<sup>65</sup>，然而這位阿闍黎卻予以否定。

[545] 這是因為——就如前面曾經引述——『如果是中觀師…因為不承認其它的宗』<sup>66</sup>是說承認自相成就的事是不合理的，並引述『如果用現識等…』等<sup>67</sup>作為證明，測度自相的量不存在的這些說法是針對持清辯阿闍黎之宗的人而加以成立。

〔西二〕

自己不相同的情形

<sup>65</sup> 藏：mthar gtugs pa'i sgrub byed。或終極的能立。

<sup>66</sup> 出自《明句論》(To. 3860)。梵文見La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本16頁，藏譯在德格版《丹珠爾》中觀部'a函第6頁上2。前文的引述見青海版677.12-13@@等處。

<sup>67</sup> 《迴諍論》(To. 3828)第30頌，本書前文的引述見青海版677.5-6@@，出處見前文的註解。本書對這兩段論典的解釋見青海版690.1-4及687.19至688.15@@。在《明句論》中『如果是中觀師…因為不承認其它的宗』這段話之後，月稱論師引述了《四百論》及《迴諍論》的29頌及本頌為證，梵文見La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本16頁，藏譯在德格版《丹珠爾》中觀部'a函第6頁上2-4。

[546] 【反方】對於別人的比量所陳述的『有法和因不成立』等諸過失對自己的比量難道不是也會成爲過失？所以不應當與別人爭辯。

【自方】〔《明句論》中〕說：別人有這些過失是因爲接受自續比量才會出現，我們不接受自續比量，所以沒有這些過失。

此處的諸比量是指論式<sup>68</sup>。

[547] 如果承認自續，則是承認對於自相能充當量並且對於辯論者雙方共同顯現而成立的量，然後必須使用由這〔種量〕所成立的三相對雙方都成立〔的因〕來證明所立，這樣，由於這個量不存在，所以有法等就不會成立。[548] 如果不承認自續，只要對方實事師自己以這種量來成立就足夠了，對於自己來說則不必以這個量來成立。

[549] 所以，教典中所出現的比量也是僅僅以破除別人論點爲目的的別人所承認的比量，而不是自續。這就如同《根本慧論》第三品中用不觀看自身作爲因來成立眼不觀看其它〔色〕：<sup>69</sup>

眼<sup>70</sup>完全不觀看  
自身<sup>71</sup>，  
不觀看自身者  
怎麼會觀看別的？

這個論式中的因<sup>72</sup>自己是承認的，『觀看別的沒有自體有』的宗中觀師也承認，這種論式稱作『別人所承認的比量』。

[550] 《明句論》說：<sup>73</sup>

<sup>68</sup> 藏：rjes dpag，梵：anumāna『比量』；藏：sbyor ba『論式』，即因明論式。

<sup>69</sup> 《中論》（To. 3824）第三品第2頌，藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部tsa函第3頁上7，梵文見de Jong(1977)校勘本第5頁，漢譯見《大正藏》30冊1564號第6頁上6-7。

<sup>70</sup> 藏：lta，與此對應的梵文darśana有眼的意思。

<sup>71</sup> 梵：svam ātmānam。

<sup>72</sup> 《四家合注》：『不觀看自身』。

我們不使用自續比量，因為諸比量具備僅僅破除他人之宗的結果。

即認為所舉出的諸論式都不是自續，而是以僅僅破除別人的宗為目的，因此並不是不立論式。

[551] 至於舉出論式後破除〔對手〕的宗的方式，此論接著說道：<sup>74</sup>

是這樣的：那個認為『眼觀看其它』的人既主張眼有不觀看自身的特徵，又承認觀看其它〔藍等色〕的特徵的缺之則無性<sup>75</sup>。因此，在哪一個（法）之中觀看自身不存在，則其中觀看其它也不存在，例如瓶子。眼具備不觀看自身，所以它也不具備觀看其它。所以，與『不觀看自身』相矛盾的觀看藍等其它的〔色〕被自己所承認的比量<sup>76</sup>所妨害。<sup>77</sup>所以是用對他成立的比量來破除。

[552] 對論者『自己所承認』與相對於立論者中觀師來說是『別人所承認』兩者是同一個要點。

[553] 由於自己舉出別人所承認的論式之語<sup>78</sup>而破除邪分別的方式是非常重要的，所以要仔細加以解釋。所謂『對他成立』意思並不是自宗之中不承認有法『眼』、譬喻『瓶子』、因『不觀看自身』以及所立法『不觀看藍等』，只是別人承認而已，以至於因和遍等僅僅對於對手成立而已。

[554] 【問題】那麼，是怎麼樣？

<sup>73</sup> To. 3860，藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函11頁上4，梵文見La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本34頁。

<sup>74</sup> To. 3860，藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函11頁上4-7，梵文見La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本34頁。

<sup>75</sup> 藏：med na mi 'byung ba nyid，梵：avinābhāvitva。《四家合注》解釋說：（反方認為）如果以自性的方式觀看別的藍等色的特徵不存在，『眼能觀看』就不會發生。

<sup>76</sup> 藏：rang la grags pa'i rjes su dpag pa，梵：svaprasiddha anumāna。

<sup>77</sup> 梵：svaprasiddhenaivānumānena virudhyat(e)。藏文義為『…觀看藍等其它的〔色〕與自己所承認的比量相矛盾』。下一句話現存梵文本中無。

<sup>78</sup> 藏：sbyor ngag。

【回答】自宗之中雖然也承認這些，但是在自宗之中，成立它們的量測度自體有的所量即使從名言的角度都不存在。這些對於提倡自性有的人成立必然依賴於那種量來成立，因此，由於對雙方共同顯現而成立的測度自體有的量不存在，所以不是對雙方成立，稱作『別人所承認』或『對別人成立』。

[555] 【反方】那麼，由於這種量從名言的角度都不存在，因此主張由它來成立就像增益自性一樣，會被正理所妨害，所以依靠這些能立怎麼能獲得中觀見？因為如果依靠量所妨害的理由能夠獲得無誤的見解，那麼一切顛倒的宗派勢必都能獲得。

【自方】這個對論者執著有法『眼』、因『不觀看自身』、譬喻『瓶子』及〔所立〕法『不觀看藍等』是存在的，執著的對象自宗從名言的角度也認為是存在的，所以它們不被正理所妨害。然而，這個對論者卻不分辨它們是自體有還是有，所以認為它們是由測度<sup>79</sup>自體有的所量的量所成立，這樣的境雖然被正理所妨害，但是他的相續中未受損害的名言諸識所成立的〔境〕正理怎麼能破除？因此，在他的宗和自宗二者之中共同顯現而成立的測度自體有的所量的量不會得到承認，所以不用自續加以證明，只是指出對方觀點中的矛盾而已。

[556] 如果用前面所舉出的別人所承認的論式來表示這個情形，對於有法『眼』來說『不觀看自身』的因從名言的角度是有的，對於它來說有自體有的觀看藍等即使從名言的角度都不存在，因此前者能夠破除後者。如果在眼之上因和所破法<sup>80</sup>這二者存在和不存在是平等的，那麼兩者怎麼會成為妨害者與所妨害者？[557] 所以別人所承認的論式的有法、〔所立〕法和因從名言的角度必須是存在的，僅僅由他認為有是不夠的。

[558] 由於他已經承認有法『眼』等這些是存在的，所以中觀師何必證明它們？[559] 如果對此尚且抵賴，聲稱『〔有法等〕對我們不成立，不妨加以證明』，那麼（對方）沒有任何事不抵賴，所以與他們爭辯沒有結果，所以誰會與他們為伴？

<sup>79</sup> 青海版此處的'gal字依照Khangkar(2001)校勘本及《四家合注》本改作'jal。

<sup>80</sup> 藏：dgag bya'i chos。所破法是所立法(bsgrub bya'i chos)的反面，《四家合注》說這裡的所破法是『從自己一邊觀看別的色』，其中『從自己一邊』（rang ngos nas）與自相成就是同一個意思。

[560] 【此處反方認為】如果是顯示對手『不觀看自身』與『觀看藍等具有自體有的自性』的觀點之中的矛盾，如何知道矛盾？如果量能成立是矛盾，則必須對雙方都成立，所以不應當稱作『別人所承認』。[561] 如果是由〔對手〕承認而安立為矛盾，那麼，對手認為『不觀看自身』與『觀看別的』兩者並不矛盾，所以，由他承認而安立為矛盾是不合理的。如果以自己承認為矛盾而安立則太為過分——怎麼可以對對論者<sup>81</sup>說：『你認為這不矛盾是不合理的，因為我承認這是矛盾的』？

[562] 【自方】這個過失是不存在的，如果不觀看自身，那麼〔觀看〕有自體有的自性則是矛盾的，這是由量所成立的，所以不是僅僅由承認而安立。

[563] 【反方】這樣的話，只要向對手顯示這個量而令他確認矛盾就足夠了，何必要依靠他的承認呢？

【自方】從實事師的角度，證明矛盾的量的成立依賴於對於自體有的所量的測度的成立。如果這都不存在，憑藉自己對它的承認如何能成立矛盾？假如『即使所量沒有自體有的自性，安立為量並不矛盾』對他已經成立，隨後再用這種量來加以證明，那麼，由於〔他〕已經獲得通達諸法沒有自性的見，所以何必要向他證明『如果不觀看自身，自體有的觀看的存在則有矛盾』？所以，如果希望通達至尊月（稱）的體系，對於這些應當仔細分析而加以領悟。

[564] 【問題】那麼，依靠他自己所承認者如何來顯示『不觀看自身』被『觀看別的沒有自體有』所周遍<sup>82</sup>？

【回答】（我）將依照《佛護釋》來作解釋：<sup>83</sup>例如，因為含水，所以見到土地中的濕潤；因為有火，所以見到水中的溫熱；因有豆蔻<sup>84</sup>花，故此見到衣服中的妙香。可以看到這依賴於在水等這三者中能見到濕潤等三者，（這）你也是承認的。同樣，如果諸事有任何自體有的自性，那麼這種自性必然也是先在自身中見到，然後才在包含它的別的〔法〕中見到。如果最初在自身中見不到，那麼在包含它的別

<sup>81</sup> 青海版此處的phyi rol依照Khangkar(2001)校勘本及《四家合注》本改作phyi rgol。

<sup>82</sup> 在『有法眼，觀看別的沒有自體有，因為不觀看自身』這個別人所承認的比量或論式中，『凡是不觀看自身者，觀看別的必然沒有自體有』稱作遍或周遍。

<sup>83</sup> 以下這段解釋的依據是《中論佛護釋》（To. 3842），藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部tsa函175頁上2-3。

<sup>84</sup> 藏：sna ma，梵：jāti，學名為jasminum grandiflorum。

的（法）中怎麼能見到？例如，如果在豆蔻中間不到臭味，那麼，也不會聞到帶有豆蔻的衣服中有惡臭。

[565] 這樣用對論者自己所承認的道理使他對正反二遍<sup>85</sup>獲得決定後，隨之與此處的正題相結合則是開示：<sup>86</sup>因此，如果眼也有觀看的自性，那麼最初見到觀看自身，然後又見到觀看色等及聚合中的色才是合乎道理的。然而由於眼不具備觀看自身，所以也不具備觀看別的。[566] 如《四百論》中也說：<sup>87</sup>

如果一切事物的自性  
先在自身之中被看到，  
那麼爲什麼  
眼本身不被眼所執取？

[567] 【如果反方認爲】就如火不燒自身，卻焚燒別的；眼雖然不觀看自身，卻觀看別的，這是不矛盾的。<sup>88</sup>

【自方】破的並不是總的來說單是火能燒柴以及眼能觀看色，而是破除眼觀看別的是體性有<sup>89</sup>。[568] 在這種情形之下，必須以『自性成就的火燒柴』作爲譬喻，所以這時候譬喻也和所立一樣不合道理。〔不合道理的理由〕是這樣的：如果火與柴兩者都有自體有的自性，則不出自性相同及不同兩種可能性，所以屬於兩者之中的哪一種？如果是相同，火就成了焚燒自身。[569] 再者，火怎麼會成爲能燒，柴

<sup>85</sup> 藏：rjes su 'gro ldog，梵：anvayavyatireka。直譯爲『隨行（及）反』，法尊法師曾經譯爲『順行逆反』。其中『隨行』（藏：rjes su 'gro，梵：anvaya）是指正遍（藏：rjes khyab，或作隨遍），在『有法眼，觀看別的沒有自體有，因爲不觀看自身』這個論式中，正遍是：凡是不觀看自身者，觀看別的必然沒有自體有。『反』（藏：ldog，梵：vyatireka）是指反遍（藏：ldog khyab），在上面這個例子中，反遍是：凡是觀看別的不是沒有自體有者，則必然不是不觀看自身。

<sup>86</sup> 以下這段解釋的依據是《中論佛護釋》（To. 3842），藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部tsa函175頁上4-5。

<sup>87</sup> 《四百論》（To. 3846）十三品16頌。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部tsha函14頁上7，梵文見Suzuki(1994)校勘本280頁，相應的漢譯見《大正藏》30冊1570號184頁下28-29。《甘珠爾》中藏譯本的後兩句爲：mig ni mig nyid kyis 'dzin par/ /ci yi phyir na 'gyur ma yin//『眼被眼本身執取，爲什麼不發生？』與梵本吻合。《中論佛護釋》此處也引用了此頌，藏譯（To. 3842）見德格版《丹珠爾》中觀部tsa函175頁上5。

<sup>88</sup> 這個問題的依據是《中論佛護釋》（To. 3842），藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部tsa函175頁上5-7。

怎麼會成爲所燒？如果會的話，假如我說『火是所燒，柴是能燒』，〔你〕有什麼答復？如果〔火與柴〕自性各異，則沒有柴也能見到火，就如沒有馬也能見到牛。<sup>90</sup>如《四百論》中也說：<sup>91</sup>

火唯獨焚燒熱，<sup>92</sup>  
非熱者如何被焚燒？<sup>93</sup>  
因此『柴』是不存在的，  
除去它火也不存在。

[570] 這樣，如果承認焚燒具有自體有的自性，那麼，如果不燒自身，別的也不會焚燒；同樣，如果承認眼有觀看的自性，那麼，如果不觀看自身，則必須承認也不觀看別的，所以前面的過失不能動搖。

[571] 這樣〔對論者〕看到〔中觀師〕所顯示的承認自性的妨害時，便會舍棄執著有自體有的自性的宗派，隨後也能夠通達無自性之中作用的發生是合乎道理的，於是就會區分無自性與不存在之間的差別，因此也能區分自性有和存在，所以也會通達無自性的量測度無自性的所量等。

[572] 【問題】如果是這樣，此人通達火和柴沒有自性的那個量不可以是現識，所以必須承認是比量，既然是這樣，它的依托——因——是怎樣的？

【回答】見到如果有自性，則不出相同與不同兩種可能性後，便見到如果破除相同和不同的自性，則必然沒有自性的遍，所以兩個相<sup>94</sup>已經成立；決定沒有相同與

---

<sup>89</sup> 藏：ngo bos yod pa。

<sup>90</sup> 以上這段解釋的依據是《中論佛護釋》（To. 3842），藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部tsha函175頁上7至下2。

<sup>91</sup> 《四百論》（To. 3846）十四品16頌。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部tsha函15頁下7，梵文見Suzuki(1994)校勘本342頁，相應的漢譯見《大正藏》30冊1570號185頁中21-22。

<sup>92</sup> 《丹珠爾》中的藏譯爲tsha ba med nyid du 'gyur te，與梵文agnir eva bhavaty usnam『火唯獨是熱』相吻合。

<sup>93</sup> 梵：dahyate『被燒』。月稱阿闍黎《四百論釋》對此頌解釋的梵文與藏文見Suzuki(1994)校勘本342-343頁，其中對此頌前三句的解釋爲：『如果火焚燒熱的柴，那時唯獨火是這個熱，柴則不是；不熱者沒有焚燒，所以柴也不是不熱。因此，這樣在任何方面被燒者都是不存在的，所以成爲三種大種自性的柴是不存在的』。梵文indhana可作爲燃料的總稱，不必專指木柴。

<sup>94</sup> 《四家合注》說這裡成立的是因三相中的正反兩種遍。

不同的自性則是宗法相，所以具備三相的因是有的。依靠它而決定『火與柴沒有自性』就是比量。[573] 由此也應當了解前面所提出的別人所承認的論式<sup>95</sup>中的三相與產生比量的方式。[574] 至於應成，諸如『火和柴如果有自性，則自性不是相同就是不同』，以及『如果是相同，火就成了焚燒自身』等之類，是提出別人所承認者作為因，然後引出對手所不能接受者，所以應當以此為例而通達其它諸應成。

[575] 這樣，只要對論者不舍棄事實師的宗派，成立證明〔有法等〕事的量則依賴於成立〔此量〕能夠測度自體有的所量。一旦憑藉量而通達某些事不具備自體有之後，就已經舍棄事實師的宗派。

[576] 《明句論》中也說：<sup>96</sup>

【問題】此外，使用對某一方成立的比量也會有比量所帶來的妨害嗎？

【回答】有的，這<sup>97</sup>是來自對自己成立的因，而不是來自對別人成立者，因為在世間本身之中可以看到。世上有時是由立論與對論雙方公認為量的證人的言辭來決定勝負，有時單是憑藉自己的言辭而已，憑藉別人的言辭則不能判定勝負。在世間中是如何，在正理之中也是如此，因為在正理論典<sup>98</sup>中唯有世間名言<sup>99</sup>才切題。

[577] 這裡講述了『別人所承認』適合充當因的譬喻及教證<sup>100</sup>。至於諸思度者，對論者以哪種量來成立三相等，立論者也必須用這種量來成立，所以認為必須對立論者和對論者雙方都成立。對此〔《明句論》〕也說加以破除，此論說道：<sup>101</sup>

<sup>95</sup> 《四家合注》說這裡所講的『別人所承認的論式』是指以下這個論式：『眼不是以自性的方式觀看，因為不觀看自身，例如瓶』。

<sup>96</sup> To. 3860。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函第11頁下1-3，梵文見La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本34-35頁。

<sup>97</sup> 梵：sā，這是指bādhā『妨害』。

<sup>98</sup> 藏：rigs pa'i bstan bcos，梵：nyāyaśāstra。

<sup>99</sup> 梵文vyavahāra『名言』也有行事、交易等意思。

<sup>100</sup> 以上引文中何處使用教證不明顯。《四家合注》在『正理典籍』一處引用了以下三種教典：（1）《四百論》第八品19頌：『如對蔑栗車，餘言不能攝，世間未通達，不能攝世間。』（法尊法師譯文）（2）《中論》二十四品第10頌前兩句：『若不依俗諦，不得第一義；』（鳩摩羅什譯文）（3）『《佛護釋》中說凡是世間有的我也承認』。見《中觀佛護釋》藏譯（To. 3842）德格版《丹珠爾》



某人認為：<sup>102</sup>『對於雙方決定的言說是成立<sup>103</sup>或破除，對某一方成立或有疑慮的言語則不是這樣』，他也應當依靠世間的建立而接受〔我們〕所說的有關比量的這個道理。

[578] 這樣，教典所帶來的違害並非僅憑藉對雙方成立的教典。

【問】那麼是什麼？

【答】也憑藉對自己成立的〔教典〕。[579] 至於自義比量<sup>104</sup>，在一切處唯獨以對自己成立者為重，對於雙方成立的則不是。[580] 由此緣故，述說思度的特徵是沒有必要的，因為諸佛是以〔化機〕自己所承認的道理來攝益尚未了解真實的所要調伏的眾生。

[581] 因此，用前面所說的那種量<sup>105</sup>來對辯論者雙方成立因，以這種因來成立所立的則安立為自續因；不以這個〔量〕來成立，而是以對論者他人所承認的〔因的〕三相來成立所立的，則安立為應成。很顯現這便是〔月稱〕阿闍黎的意趣。

〔未二〕

應當追隨兩者之中的哪一種在相續中產生（正）見

[582] 【問題】這樣，追隨聖者父子的這些大中觀師既然有應成和自續二個體系，那麼，究竟應當跟隨他們之中的哪一派呢？

---

tsa函244頁下1，這段文字的出處是《雜阿含經》，本書後文對經文的引述見青海版751.19-20@@，出處見後文註解。這三段教典的文字出現於梵文《明句論》La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本370、494及370頁。

<sup>101</sup> To. 3860。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函第11頁下3-6，梵文見La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本35頁。

<sup>102</sup> 陳那（大域龍）阿闍黎所造的《因明正理門論》說：『唯有共許決定言詞，說名能立，或名能破，非互不成猶豫言詞復待成故』。見《大正藏》32冊1628號第1頁中25-27。

<sup>103</sup> 梵文經de Jong(1978，32頁)校改後與藏文相同。

<sup>104</sup> 藏：rang don rjes dpag，梵：svārthānumāna。

<sup>105</sup> 《四家合注》：『能照著事物顯現的方式來測度自性的量』。

【回答】在此是跟隨應成派。[583] 這又必須從名言的角度破除自體有的自性，並且在破除它時，輪迴涅槃的一切建立必須都能妥善〔安立〕，因此對於這兩種道理應當獲得決定。[584] 〔佛護和月稱〕這兩位阿闍黎多次說明：如果承認諸事有自體有的自性，那麼，分析真理的正理觀察就會適用。由於看到這個說法 and 聖者父子的諸論典極為相符，於是便接受這一體系。這樣一來，就如前面所說，顯然必須接受應成的觀點。

## 第四章

### 如何用正理來破除所破

#### 第一節

#### 破人我

〔午三〕

依靠（破除所破）而在相續中產生正見的方式

分三個部分：

未一、抉擇人無我

未二、抉擇法無我

未三、由串習這些正見而斷除障礙的方式

〔未一〕

抉擇人無我

分三個部分：

申一、抉擇我沒有自性的正義

申二、顯示由此也能成立我所沒有自性

申三、如何將這些正理用於其他（事例）

〔申一〕

抉擇我沒有自性的正義

分兩個部分：

酉一、安置譬喻

酉二、配合正義

〔酉一〕

安置譬喻

[585] 《入中論釋》中引述了以下的經文：<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> To. 3862，出自《入中論自釋》對根本頌第六品135頌的解釋，藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函299頁下6-7及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本257-258頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本135

所謂『我』是魔心，  
你起了（這樣的）見，  
這個行蘊<sup>2</sup>是空的，  
其中沒有有情。  
就如依靠諸組成部分的聚合  
而稱呼『車子』；  
同樣，依靠諸蘊  
（從<sup>3</sup>）世俗稱呼『有情』。

在使用依靠自己的組成部分輪子等而假立車子的譬喻之後，又說依靠諸蘊也能假立我或有情，所以最初要解說車子的譬喻。

分四個部分：

- 戌一、顯示車子是沒有自性的假有
- 戌二、消除與此相關的爭論
- 戌三、從名字的差別的角度是成立的
- 戌四、依靠它而迅速獲得（空性）見的利益

〔戌一〕

顯示車子是沒有自性的假有

[586] 《入中論》說：<sup>4</sup>

---

頁。所引的經文出自《雜阿含經》，與此對應的巴利文《雜部》見Feer(1960)校勘本第一冊135頁，相應的漢文古譯《雜阿含經》文見《大正藏》第2冊99經327頁中7-10。清辨論師在《思度熾燃論》（To. 3856）中曾經引用後一頌，藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部dza函80頁下3。《俱舍論》第九品對這兩頌的引述見《大正藏》29冊1558號154頁中18-21，梵文見Śāstrī(1998)校勘本第二冊933頁。

<sup>2</sup> 藏： 'du byed phung po。

就如（我們）不主張車與自己的組成部分相異，  
（車子）〔和自己的組成部分〕不是不相異，也不是擁有它們，  
不在組成部分之中，諸組成部分不在它之中，  
不只是聚合，形狀〔也〕不是。

[587] 就如車在與自己的組成部分相同、不同等七種情況中都不存在，因此只是假立，同樣，對於我和五蘊兩者也說與此類似。

[588] 此處車如果有自體有的自性，那麼毫無疑問用分析自性是否存在的正理必然可以成立相同、不同等七種情形中的一種，因此，由於用它不能成立這七種中的任何一種，所以自性是不存在的。其中車子的組成部分是指車軸、車輪及釘子等。

車和這些組成部分自性不相同。如果是相同的，那麼就如這些組成部分有多種，車子勢必也會有多輛；又如車子有一輛，組成部分勢必也是一個；並且會有作者與所作的業<sup>5</sup>成爲相同等過失。

[589] 〔車子〕與自己的組成部分也不是體性有的相異。如果是〔相異〕，就會像瓶子和毛衣那樣，可以單獨地分別見到〔車子和組成部分兩者〕，然而卻不能見到；並且〔車子〕勢必不會有假立之因<sup>6</sup>。

[590] 至於被依靠與依靠<sup>7</sup>這兩種情形，和『銅盆中安置酸奶』有所不同，〔車子〕並非自己的組成部分的依托。[591] 也不像『提婆達多<sup>8</sup>在毛織帳幕中』那樣，〔車子〕不依靠諸組成部分——如果是自性相異，這兩種情形雖然能夠成立，但是

---

<sup>3</sup> 梵：samvṛtyā。

<sup>4</sup> To. 3861，第六品151頌。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函211頁下4-5及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本271-272頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本143頁。

<sup>5</sup> 作者(藏：byed pa po)與業(las)分別指一個動作的主和賓，它們分別是梵文文法中的主語(梵：kartṛ)和賓語(梵：karman)。

<sup>6</sup> 藏：gdags pa'i rgyu(尊譯爲『施設因』)，藏譯《明句論》中prajñāptyupādāna一詞的譯語，更常見的用語是gdags gzhi，本書中譯爲『假立之處』，尊譯爲『施設處』、『施設事』。

<sup>7</sup> 藏：rten和brten pa，『被依靠』也譯作『依托』。梵：adhāra和ādheya。

<sup>8</sup> 『提婆達多』(英譯)是梵文devadatta『天人所給予』的音譯，是梵文中常用的人名的例子。藏譯爲lha sbyin或lhas sbyin，尊譯爲『天授』。

這是不存在的。此處不否定僅僅是互相存在，而是否定被依靠與依靠是自相成就。此外，所陳說的兩個比喻也是別人所承認，即對於對手以自相的方式成立為被依靠與依靠，應當知道所有這類都是如此。

[592] 擁有的情形也不合道理——如果主張車子擁有自己的組成部分，如同提婆達多擁有體性不同的許多牛，那麼，就像牛和提婆達多可被單獨地認知，車子和自己的組成部分同樣應當能被單獨地認知，然而卻不能認知，所以不是這樣擁有。車子擁有組成部分——如同『提婆達多擁有耳朵』——也不合理，其原因是：由於破除了自性不同，在自性有的情形下擁有方式就是自性相同的情形，而這在前面〔破除以自性的方式相同時〕已經被否定。此外，就如不否定單是『提婆達多有耳朵』從名言角度的存在，車子也是如此，因此所破除的是自相成就的擁有。

[593] 就如以下的頌所說：<sup>9</sup>

如果單是聚合是車，  
那麼零散地安放也會有車；  
因為沒有具備組成部分者<sup>10</sup>就沒有組成部分<sup>11</sup>，  
所以僅僅形狀是車也不合理。

[594] 剩下兩種情形是將（6）單是組成部分的聚合或（7）組成部分的特殊形狀安立為車兩者。

[595] 其中車子僅是自己的組成部分的聚合不合理，這分為兩個方面。

[596] 〔第一〕與正理相違背：由於僅僅組成部分的聚合就是車，所以將車輪等組成部分拆開後，零散安放者全部聚合起來時勢必也會有車子。

[597] 〔第二〕與〔自己〕的觀點相矛盾：在此（佛教）內部的諸實事師主張具備組成部分者是不存在的，而是承認僅僅組成部分的聚合。這樣一來，因為由

<sup>9</sup> To. 3861, 《入中論》第六品152頌。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函211頁下5及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本272頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本143-144頁。

<sup>10</sup> 藏: yan lag can。尊譯為『有支』。

<sup>11</sup> 藏: yan lag。英譯和尊譯都作『支』。

於具備組成部分者不存在，所以組成部分勢必也不會存在。因此，也沒有組成部分的聚合，所以組成部分的聚合不會是車子。

[598] 由於破除車子是自己的組成部分的聚合是這位〔月稱〕阿闍黎的觀點，所以不需要加以〔從自性的角度等〕簡別，其原因是聚合是車子的假立之處——因為蘊的聚合是『我』的假立之處<sup>12</sup>，所以說不適合充當我。

[599] 【反方】（我們）不認為僅僅組成部分的聚合是車，而是將這些組成部分組裝時的特殊形狀安立為車。

【自方】如前文所述，因為〔自部實事師〕認為具備組成部分者不存在，所以也不會有組成部分，因此把單是組成部分的形狀安立為車是不合理的。以上這個過失是〔說〕與〔自己的〕觀點相矛盾。『也』<sup>13</sup>字的意思是：『非但僅僅聚合不適合充當車子』。

[600] 此外，如果認為這種形狀是車，那麼究竟是承認組成部分各自的形狀是車，還是組成部分聚合的形狀是車？

如果是第一種情形，那麼是與以前沒有裝配時〔組成部分各自〕的形狀毫無差別的形狀，還是與先前的形狀不同的另一個形狀？如果是第一種情形，〔《入中論》中〕指出了以下所說的過失：<sup>14</sup>

就如以前就有的各組成部分是如何，  
如果組合成<sup>15</sup>車時你的形狀也是那樣，  
就如它們分開時是如何情形，  
〔組裝時〕同樣也沒有車。

<sup>12</sup> 藏：gdags gzhi，法尊法師譯作『施設處』及『施設事』。梵文《明句論》中出現prajñaptiyupādāna一詞，《丹珠爾》中譯作gdags pa'i rgyu『假立（或施設）之因』。

<sup>13</sup> 出現在上面所引的《入中論》第六品152頌第4句。

<sup>14</sup> To. 3861，第六品的第153頌。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函211頁下6及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本273頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本144頁。

<sup>15</sup> 青海版讀作rtogs，現依照Khangkar(2001)校勘本、《四家合注》及La Vallée Poussin(1907-1912)的《入中論釋》校勘本讀作gtogs，直譯為『包含於車之中時』。



這也就是說，因為以前沒有裝配和後來裝配時的車輪等〔組成部分〕的形狀沒有不同之差別，所以就如散開時車不存在，組合起來時也不會有車。

[601] 如果使用以前沒有裝配時的車輪等，後來在組裝時出現了與它們以前形狀不同的另一個〔形狀〕，並且將它安立為車，則有以下所說過失：<sup>16</sup>

現在如果在車子這時候  
車輪等有不同的形狀，  
那麼這會被察覺，然而卻不發生，  
因此，僅僅形狀不是車。

〔未組裝〕前和〔組裝〕後的車輪與車軸等如果另有不同的形狀，則應該能見到這種差別，然而無論如何觀看都見不到這種〔差別〕，所以與先前的形狀不同的後來的形狀是車不合理。

[602] 【反方】（我們）不認為各組成部分單獨的形狀是車，而是將組成部分聚合的形狀的總體<sup>17</sup>安立為車。

【自方】會有以下的過失：<sup>18</sup>

由於你的聚合絲毫不存在，  
所以這個形狀不屬於組成部分的聚合，  
依靠絲毫不存在者之後  
在此如何能成為形狀？

是這樣的：由於一切假有的假立之處是實物有是得到承認的，所以，由於聚合不是實物有，依靠聚合而假立形狀不合道理，因此依靠聚合的形狀是車不合理。至於組

---

<sup>16</sup> To. 3861，第六品的第154頌。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函211頁下6-7及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本274頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本145頁。

<sup>17</sup> 藏：spyi。

<sup>18</sup> To. 3861，第六品的第155頌。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函211頁下7及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本274頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本145頁。

成部分的聚合沒有自體有的自性或不是實有，是因為如果有自性，則具備聚合者和諸組成部分不出自性相同和不同（兩種情形），而對它們無論作何主張，都能依照前文對車子的解釋加以破除。

[603] 對於不認為假有的假立之處是實物有的自宗來說，組成部分聚合的形狀也是車子的假立之處，車是在此之上而假立的所假立之法<sup>19</sup>，所以不認為僅僅它就是車。因此，否定聚合的形狀是車時，對於所破也不需要加簡別。

[604] 依靠不是實有的聚合而假立不是實有的形狀，如果承認這並非不合理，那麼，對於依靠無明和種子等不是實有的因而產生行和苗芽等一切不是實有的果，應當承認並非不合理，如〔《入中論》〕說：<sup>20</sup>

正如你<sup>21</sup>對此如何承認，  
同樣應當知道：依靠不是實有的因之後  
以不實為自性的一切果的種類  
也都會產生。

[605] 憑藉這個車的例子也能否定將單是色等八微塵<sup>22</sup>的聚合安立為瓶子等，此外，也破除了依靠實物有的八微塵而假立瓶子等，以及認為瓶子等是實物有的色等〔組合時〕的特殊形狀的主張——由於色等自性無生，所以它們沒有自性，因此，是實物有不合道理。《入中論》中也這樣說：<sup>23</sup>

由此對於這樣安住的色等  
起瓶子之心也純粹不合理，  
因為是無生，所以色等也不存在，

<sup>19</sup> 藏：btags chos，尊譯為『假施設法』。

<sup>20</sup> To. 3861，第六品的第156頌。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函211頁下7至212頁上1及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本275頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本145頁。

<sup>21</sup> 青海版中的kyi依照Khangkar(2001)校勘本及La Vallée Poussin(1907-1912)的《入中論釋》校勘本改作kyis。

<sup>22</sup> 藏：rdul brgyad，尊譯為『八塵』，見前文（青海版622.2-3）有關八事的註解。

因此它們是形狀也不合理。

【反方】如果瓶子就像車子一樣，不是自身組成部分聚合的形狀，那麼『鼓腹』等勢必不會成爲它的定義，因爲那些是形狀。

【自方】所承認的是具備鼓腹和長頸等（形狀）者是瓶子，並不是承認隆起的腹部等形狀便是瓶子，否則勢必需要承認腹部與頸部也〔是瓶子〕。

〔戌二〕

消除與此相關的爭論

[606] 【此處諸實事師說】 用分析自性是否存在的正理以前面所說的方式從七個方面來尋找車子時，如果以此不能找到，車子必然不存在。這樣的話，世間之中車子的名言的假立勢必不會發生，但是這不合道理，因爲『讓車子過來』、『請買車』、『請造車』等說法是可以見到的。所以，車子等純粹是有的。<sup>24</sup>

[607] 【自方】《入中論釋》中<sup>25</sup>說了二個道理作爲回答：（1）只有實事師才有這個過失，（2）自己沒有這個過失。

第一，『讓車子過來』等世間的諸名言照你看勢必不會存在，因爲（1）你安立爲存在的諸事是用探尋自性是否存在的正理作分析後才加以安立，而用這個正理去尋找時，在七者中的任何一種情形下都找不到車子；並且（2）也不承認成立事物的其他方法，所以車子勢必不存在。[608] 實事師的爭論是：『用探尋自性是否存在的正理來尋找時，如果以此找不到車子，車子就不存在』。目前那些自稱是宣揚中觀義的人似乎承認此說是中觀的觀點。[609] 所以，持這種主張的人無疑會導致一切名言建立都無法設立的過錯。

---

<sup>23</sup> To. 3861，第六品157頌。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函212頁上1-2及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本275-276頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本146頁。

<sup>24</sup> 以上爭論的依據是《入中論》第六品158頌之前的自釋(To. 3862)，藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函305頁上7至下2及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本276頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本146頁。

<sup>25</sup> 見第六品158頌前後的自釋(To. 3862)。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函305頁下2-5及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本276-277頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本146-147頁。

[610] 至於自己沒有過失的情形，〔月稱論師〕認為是由以下的頌所顯示的：

26

從真實的角度或從世間的角度  
它從七個方面雖然不會成立，  
但是不加分析從世間之中  
它卻是依靠自己的組成部分而假立。

其中的意思是：用探尋自性是否存在的正理加以求索時，從七者之中的任何一種情形之下都不能找到車子，這種情形從二諦的角度都是如此，而用這個正理在這七者之中都不能找到又怎麼能否定車子？雖然如此，承認車子並非憑藉分析自性是否存在的正理來成立，而是舍棄這種正理的分析後，僅用普通未受損害的世間或名言識來加以成立。[611] 所以，它的安立方式是依靠自己的組成部分而假立的以假有的方式成立。

[612] 【反方】瑜伽師這樣作分析時，用這個正理找不到車子，所以它不具備自體有的自性；然而它的諸組成部分卻是有自性的。

【自方】在焚燒毛衣後的灰燼中尋找線縷，你成了恥笑的對象——就如以下的頌文所說，一旦具備組成部分者不存在，組成部分也不存在：<sup>27</sup>

當車子純粹不存在時，  
沒有具備組成部分者，它的組成部分也不存在。

[613] 【反方】這是不合理的，因為車子壞滅時能看到車輪等組成部分的聚合。

<sup>26</sup> To. 3861, 《入中論》第六品158頌。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函212頁上2-3及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本277頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本147頁。

<sup>27</sup> To. 3861, 《入中論》第六品161頌前兩句。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函212頁上4及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本280頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本148頁。

【自方】并非如此。只有以前見到車子的人才會產生『輪子等這些是車子的〔組成部分〕』的認識，別人則不會有〔這樣的〕認識。車子壞滅時，車輪等與車子沒有關聯，所以不是車子的組成部分。因此，並非具備組成部分的車子雖然毀壞，車子的組成部分仍然存在。

[614] 這時，從車子的角度來說，組成部分和具備組成部分者兩者之中任何一個都不存在，而車輪等相對於各自的部分而言是具備組成部分者，這些部分則是它的組成部分，所以沒有具備組成部分者的組成部分是無法安立的。此外，一旦沒有具備組成部分者就沒有組成部分的這個意思應當依照以下所說的譬喻來了解：<sup>28</sup>

就如車已焚燒時組成部分不復存在的譬喻，  
智慧之火燒毀具備組成部分者（時<sup>29</sup>）也會（燒毀<sup>30</sup>）組成部分。

〔戌三〕

從名字的差別的角度是成立的

[615] 就如《入中論釋》說：<sup>31</sup>

這一方從世間所熟知的角度而假立車子的名言很顯然是成立的，不僅如此，對於它的名字の種類在不加分析的情形下也應當從世間所熟知的角度加以接受。如（《入中論》）說：

它正是具備組成部分者及具備部分者，

---

<sup>28</sup> To. 3861, 《入中論》第六品161頌的後兩句。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函212頁上4-5及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本280頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本149頁。

<sup>29</sup> 見《入中論》自釋。

<sup>30</sup> 見《入中論》自釋。

<sup>31</sup> To. 3862, 《入中論》第六品159頌的前三句以及前面的《自釋》。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函305頁下6至306頁上1及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本277-278頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本147頁。

在世間中車子本身被稱為『作者』<sup>32</sup>，  
對於眾生來說成立為取者。

此外，車子相對於車輪等組成部分及部分被稱作『具備組成部分者』和『具備部分者』，這些名言的意思是成立的；同樣，相對於取車輪等的動作成為作者、相對於所取成為取者<sup>33</sup>的名言也應當假立。

[616]（佛教）內部的一些人說：單是組成部分和部分的聚合是有的，但是，由於除了它們之外見不到具備組成部分者和具備部分者，所以後二者是不存在的。同樣，又說：『只有業是存在的，作者則不存在。因為在所取之外不能單獨見到，所以所取是有的，取者則不存在』。這些都是有關世間世俗的顛倒言論，因為這樣的話，組成部分等勢必也不存在。出於這個想法，《入中論》說：<sup>34</sup>

切莫毀壞世間所熟知的世俗。

[617] 因此，從勝義的角度就如具備組成部分者等不存在，組成部分等也不存在，從世俗的角度就如組成部分等是有的，具備組成部分者等也是有的，如果這樣說，則在二諦的道理上沒有衰損。

〔戌四〕

依靠它而迅速獲得（空性）見的利益

<sup>32</sup> 藏：byed (pa) po，梵：kartṛ。

<sup>33</sup> 此處藏文nye bar len pa（梵文upādāna）有取的動作和取的對象（藏文也作nye bar blang bya等）兩個意思，在這句句子中分別譯作『取』和『所取』，對所取作取的動作的作者是『取者』（藏：nye bar len pa po，梵：upādātṛ）。在中觀宗之中保持取者和所取關係的典型例子是我和五蘊，此處車子和它的組成部分是這種關係的譬喻。

<sup>34</sup> To. 3861，《入中論》第六品159頌的第4句。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函212頁上3及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本278頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本148頁。

[618] 《入中論釋》說：<sup>35</sup>

由於這個世間的世俗這樣被分析時則不存在，而不作分析時由廣為熟知<sup>36</sup>而存在，因此，瑜伽師用這個步驟對此作分析時，會極為迅速地測度真實的淵底。為什麼？

『從七個方面不存在者如何存在？』

這樣瑜伽師找不到它的存在，  
由此也會很容易地進入真實，  
此處應當這樣承認它的成立。

這是說憑藉對車子的這種分析能夠迅速測度真實無自性意思的淵底，所以這顯然是極為關鍵的。

[619] 這是因為分析真理的瑜伽師想道：『如果所謂「車」是自性成就者，那麼從相同和不同等七個方面來探尋自性是否存在，用這個正理去尋找時，無疑會在這七者之中的某一個（情形）之中找到，然而在它們之中的任何一個（情形）之中都不能找到。[620] 雖然這樣無法找到，但是當車子的名言不可否認地顯現時，所謂「車」唯獨是慧眼被無明眼翳<sup>37</sup>損壞者所假立的，而不是自性成就』，這樣產生決定，並且這個瑜伽師會很容易地進入真實。『由此也（會很容易地進入）真實』中的『也』字是顯示世俗也不會衰損。<sup>38</sup>

對於破除車子自性的決難<sup>39</sup>方式來說，從七個方面作這種觀察形相明顯，並且破除的正理也極為清楚，所以依靠它容易通達車子沒有自性。

---

<sup>35</sup> To. 3862，最後的頌文是《入中論》第六品160頌。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函306頁上4-6及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本279頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本148頁。

<sup>36</sup> 藏：grags pas。

<sup>37</sup> 藏：ling thog。

<sup>38</sup> 這一段的依據是自釋(To. 3862)在《入中論》第六品160頌之後的解釋，自釋的藏譯見La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本279頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本148頁。

<sup>39</sup> 藏：mtha' dpyod。

[621] 簡而言之，先針對車子作上面所說的這種建立具備三種功德：（1）容易破除增益諸法自性的常見；（2）容易破除認為『在無自性之中緣起不合理』的斷見<sup>40</sup>；（3）用來成就這兩種功德的分析方式——瑜伽師仔細觀察的次第。

[622] 第一，由於僅僅否定相同與不同而破除自性的方法極為簡略，所以難以獲得通達；如果過於繁多，則又變得艱辛。因此，從七個方面來分析是極為恰當的。

[623] 第二，因為最初破的時候對所破加了簡別後才加以破除，所以由這個門徑雖然否定自性的存在，從名言的角度卻不妨害有作用的發生。

[624] 第三，如果所遍<sup>41</sup>是自性成就，則能遍<sup>42</sup>不超出相同、不同等七個方面，對此引發決定之後，在對它們之中的每一種情形指出責難時，一旦看到這七者之中的任何一種情形都遭到妨害，第一次由破除能遍而破除所遍，<sup>43</sup>隨後再多番引發確定無自性的決定。在這之後，這樣自性雖然不存在，但是在不容否認地看到車的名言時，就會這樣對緣起的意思——自性不生——獲得決定：『奇哉！業和煩惱的魔術師所製造的車子等這個幻化太稀奇了！這是因為（它們）是從各自的因和緣毫不紊亂地生起，而各自自體有的自性卻絲毫都不存在』。

[625] 如《四百論釋》也說：<sup>44</sup>

從與自己的因是相同、不同（等）五種角度<sup>45</sup>，瓶子等被分析時是不存在的，雖然如此，由依仗而假立<sup>46</sup>，卻適合發生存放和運載蜂蜜、水和奶的作用，這難道不稀有？

<sup>40</sup> 藏：chad lta。

<sup>41</sup> 藏：khyab bya。

<sup>42</sup> 藏：khyab byed。

<sup>43</sup> 如前面所說，自性成就是所遍，自性相同、不同等七種情形是能遍——能遍所涵蓋的範圍大於或等於所遍所涵蓋的範圍。因此，破除能遍時就破了所遍。

<sup>44</sup> To. 3865，出自《四百論》第十三品24頌之前的解釋。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部ya函207頁上4-5，梵文見Suzuki (1994)校勘本300頁。

<sup>45</sup> 根據《四家合注》的解釋，這裡的『因』是指假立之因，也就是『假立之處』。五個方面是指瓶子與它的假立之處之間的自性相同、不同、被依靠、依靠以及擁有這五種可能性。從五個方面加以分析的正理出現在《中論》（第十品觀火與柴及第二十二品觀如來）和《親友書》等龍樹論著之中，其依據是《雜阿含經》中的有關段落。

<sup>46</sup> 藏：brten nas btags pa，梵：upādāya prajñapti。



又說：<sup>47</sup>

既沒有自性又被見到者就像旋火輪一樣是自性空。

〔酉二〕

配合正義

分兩個部分：

戌一、將無自性的道理配合正義

戌二、將名字差別的方面能夠成立的道理配合正義

〔戌一〕

將無自性的道理配合正義

分四個部分：

亥一、否定我和蘊相同的可能性

亥二、否定我和蘊不同的可能性

亥三、由此也能否定其餘的可能性

亥四、依靠這種〔否定〕後人顯現為如幻的情形

〔亥一〕

否定我和蘊相同的可能性

---

<sup>47</sup> To. 3865，出自《四百論》第十四品第2頌的解釋。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部ya函210頁上2-3，梵文見Suzuki(1994)校勘本316頁。

[626] 總的來說，如果心裡斷定某法有匹配<sup>48</sup>，就能排除是沒有匹配<sup>49</sup>，如果斷定是沒有匹配，則也能排除是有匹配，這在世間中是能夠看到的。[627] 由此就能否定在相同與不同之外或是單一與眾多之外尚有第三種可能性，因為有匹配和沒有匹配就是單一和眾多。[628] 如果能從總的角度限定可能性不出單一和不是單一兩種，那麼，也能從特別的角度限定可能性不出自體有的相同和不同。<sup>50</sup>[629] 這樣，如果我或人具有自性有<sup>51</sup>的自性，那麼〔與自己的蘊〕不會超出相同和不同的情形，所以應當分析：『這個我和蘊究竟是體性有的相同，還是體性有的不同？』

[630] 對此，瑜伽師首先想：『我和蘊二者如果成立為自性相同，則會有什麼矛盾？』應當這樣來探尋對於相同的可能性的所有責難。對此，佛護阿闍黎說了三種責難：（1）談論我沒有意義；（2）我會出現許多及（3）會有生滅。

[631] 其中第一，如果認為我和蘊自性相同，那麼承認我就沒有意義，因為（我）只是成為蘊的同義詞而已，就如月亮和有兔。《根本慧論》之中也講述了這個〔意思〕——第二十七品說：<sup>52</sup>

在說『除去所取<sup>53</sup>之外的我  
不存在』時，  
如果所取就是我，  
那麼你（們<sup>54</sup>）的『我』就不存在。

[632] 第二，如果我和諸蘊成立為自性相同，則有以下的過失：就如一個人之中有許多蘊，我也會有很多；就如我只有一個，諸蘊也會變成一個。《入中論》也說：<sup>55</sup>

<sup>48</sup> 藏：zla bcas。尊譯為『有對』。

<sup>49</sup> 藏：zla med。尊譯為『無對』。

<sup>50</sup> 『相同』（藏：gcig）和『不同』（藏：tha dad）的舊譯為『一』和『異』，『單一』（藏：gcig）和『眾多』（藏：du ma）的舊譯為『一』和『多』。

<sup>51</sup> 藏：rang gi ngo bo nyid kyis grub pa。

<sup>52</sup> To. 3824，《中論》二十七品第5頌。藏譯見德格版《中觀部》tsa函18頁上1，梵文見De Jong(1977)校勘本41頁，相應的漢譯見《大正藏》30冊1564號37頁上11-12。

<sup>53</sup> 《四家合注》說這裡的『所取』是指蘊。

<sup>54</sup> 梵：vah。

如果蘊是我，那麼由於這個緣故，  
因為它們有許多，那些我也會變成許多。

[633] 第三，〔《根本慧論》〕第十八品說：<sup>56</sup>

如果我是蘊<sup>57</sup>，  
就會有生滅。

第二十七品說：<sup>58</sup>

所取本身不是我，  
它生起並息滅。

應當理解所取在此是蘊。

[634] 【問題】如果這樣承認我有剎那生滅，會有什麼過失？

【回答】對此《入中論》的根本頌和解釋中說了三種過失：（1）回憶宿世不合理、（2）已造的業失壞及（3）遭遇未造之業的過失。<sup>59</sup>

[635] 第一，如果我剎那地生起並壞滅，那麼，由於我是自體有的生滅者，所以，前後的我是以自相的方式而相異。如果是這樣，〔佛〕就不會說：『在那個

---

<sup>55</sup> To. 3861，第六品127頌的前二句。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函210頁下1-2及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本245頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本128頁。梵文《明句論》中的引文見La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本342頁，藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函111頁上5-6。

<sup>56</sup> To. 3824，《中論》第十八品第1頌的前兩句。藏譯見德格版《丹珠爾》tsa函第10頁下6，梵文見De Jong(1977)校勘本24頁，漢譯見《大正藏》30冊1564號23頁下20。

<sup>57</sup> 梵：ātma skandhā yadi，藏文詞序為：『如果蘊是我』。

<sup>58</sup> To. 3824，《中論》二十七品第6頌的前兩句。藏譯見德格版《丹珠爾》tsa函第18頁上1-2，梵文見De Jong(1977)校勘本41頁，漢譯見《大正藏》30冊1564號37頁上13。

<sup>59</sup> 《入中論自釋》(To. 3862)中的解釋見德格版《丹珠爾》中觀部'a函296頁下3至297頁上4及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本247-249頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本129-130頁。

時候、在那個年代，我是名叫「我養」<sup>60</sup>的大王」<sup>61</sup>，因為我養的『我』和大師佛的『我』二人是自相成就的相異，就如提婆達多回憶宿世時不會回憶到『我是祠授』。<sup>62</sup>[636] 不然，如果即使自相有別，後來回憶以前所經歷的事仍然沒有矛盾，那麼就必須說明這和祠授不可能回憶提婆達多的經歷之間為什麼會有差異。然而這個原因是找不到的。

這和否定從他而生的正理<sup>63</sup>是相似的，即針對別人所持的種子與苗芽既有自性有的自性又是因果的主張破道：這種情形如果適合成為因果，那麼從火焰勢必會產生黑暗；對於僅僅是不同的主張，則不這樣使（它們）相等。

[637] 【問題】那麼，此經是顯示大師與我養二人相同嗎？

【回答】這話是否定不同的相續，並非顯示是相同。因此，此經說：『如果認為那時那個人是別人，則不應當這樣看』。<sup>64</sup>這是至尊月（稱）阿闍黎的主張。

[638] 有人對這樣說的經發生了誤解，說道：『佛與他們前世的諸有情相同，因為經中說「我在以前的時候是此人」，說明兩者相同。此外，如果是有為法，則會剎那壞滅，所以不應當相同，因此兩者都是常』。這是〔大師〕所說的依靠以前邊際的四種惡見<sup>65</sup>中的第一種。

[639] 龍樹怙主在第二十七品中講述了對它的否定：<sup>66</sup>

<sup>60</sup> 梵：māndhātṛ。這是佛過去轉生為一轉輪王時的名字。《丁福保佛學大辭典》引《俱舍光記》第八：『曼駄多，是王名，唐云我養』。《佛說頂生王因緣經》說此王出生後『乃入宮中，王有六萬宮女眷屬，見此童子乳自盈流，各作是言，我養太子，由是立名呼為我養』（《大正藏》第3冊165經393頁中1-3）。藏：nga las nu『從我飲乳』，尊譯也作『我乳』。因為他是從頂誕生，所以又稱作Mūrdhajāta，漢譯為『頂生』，音譯為『文陀竭』。

<sup>61</sup> 《入中論自釋》（To. 3862）中這句引文的藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函296頁下7至297頁上1及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本248頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本130頁。梵文《明句論》中的引文見La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本574頁，藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函191頁上7至下1。漢譯《文陀竭王經》：『佛告阿難，時文陀竭王者，是我身也』（《大正藏》第1冊40號825頁上13）。有關頂生王的故事見《頂生王故事經》（《大正藏》第1冊39號）、《文陀竭王經》（《大正藏》第1冊40號）、《頂生王因緣經》（《大正藏》第3冊165號）及《賢愚經》頂生王品（《大正藏》第4冊202號439頁中26至440頁下15）等經。

<sup>62</sup> 藏：mchod sbyin，梵：yajñadatta，是另一個人的名字。

<sup>63</sup> 本書中解釋破除從他而生的正理是在後文『決擇法無我』一節，見青海版755.2至756.16。

<sup>64</sup> 漢譯《佛說頂生王故事經》：『爾時頂生王者豈異人乎，莫作是觀』。見《大正藏》第1冊39號824頁上2-3。

<sup>65</sup> 藏：sngon gyi mtha' la brten pa'i lta ba ngan pa bzhi。《四家合注》說這四者之中的第一種是『我和世間是常』的見。這些惡見都屬於十四無記。

<sup>66</sup> To. 3824，《中論》二十七品第3頌，藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'tsa函17頁下7，梵文見De Jong(1977)校勘本24頁，漢譯見《大正藏》30冊1564號37頁上7-8。

『在過去時後曾是』，  
這是不合理的，  
以前諸生中曾是者  
不是此人。

如果是這樣，一個眾生會變成六種眾生，因為：（1）他們在六道中依次受生；（2）前後這些〔人〕是恒常相同者。

[640] 同樣，對於前後這些是自體有的相異者的主張〔《根本慧論》〕也說（應當）破除：如果我有自性，前後這些或是自體相同，那時就成為常；[641] 或是自體相異，那時就成為斷見，所以智者不應當承認我有自性。

[642] 已造的業失壞的過失：如果每一剎那我都在發生自相成就的生滅，那麼，由於下文會破除先前的我所造業的果由後來的我來受用的主張<sup>67</sup>，所以此處先前所積聚業的果不會被領受——這是因為業的作者——我——在沒有領受果之前就已經壞滅，並且也沒有別的我。也就是說，因為不能成立前後的事為自體相異，所以與前面體性不同的後來的我是不存在的。如果前者不能受果，那麼果必然不會得到領受。『相續相同』的回答在下面也會受到否定，所以已造之業會失壞〔的過失〕是無法避免的。

[643] 遭遇未造之業的過失：

【反方】先前的我雖然消亡，但是後來的我會受用果報，所以已造者失壞的過失是不存在的。

【自方】如果是這樣，另一個人絲毫不會積累這種業——領受此業之果的因——就會受用別人所造之業的果，這是因為自體有的另外一個人所積累的果要由與他自體相異的別人來受用。《入中論》中也說：<sup>68</sup>

---

<sup>67</sup> 見緊接在這一段之後的『遭遇未造之業的過失』一節。

在涅槃前的（諸<sup>69</sup>）剎那中〔我〕有生滅，  
由於沒有作者，它的果不存在，  
他人所積累的會由別人來嘗受。

[644] 《入中論》中雖然又說了其他三種過失，然而顯然是破除純屬佛教內部的主張，由於此處是以共同的形式加以破除，所以不加陳述。

第二十七品中也敘述了〔前面〕這兩種正理：<sup>70</sup>

如果這〔個今生〕是不同的，  
那麼，即使沒有那個〔先前的我〕也會出現，  
同樣，它<sup>71</sup>〔——後世出現時先前的我——〕勢必會安住，  
那〔前世的我〕不死就〔在後世〕生起。<sup>72</sup>  
〔相續〕會斷滅，諸業會失壞，  
他人所造的業  
勢必由別人來領受，  
諸如此類的過失會出現。

業失壞等兩種過失<sup>73</sup>月稱作了陳述。

[645] 『如果這是不同的』的意思是：前世時的我與現在的我二者如果是自體相異。（下面三句）的意思是：如果是這樣，由於完全不依仗以前〔的我〕，所以，不依靠以前者〔今生的我〕也能生起。就如造瓶子的時候衣服不會壞滅，後面

---

<sup>68</sup> To. 3861，第六品128頌的後三句。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函210頁下2及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本247頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本129頁。梵文《明句論》中的引述見La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本342頁，藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函111頁上6-7。

<sup>69</sup> 梵文 (kṣaṇeṣu) 此處的『剎那』是複數。

<sup>70</sup> To. 3824，《中論》二十七品10與11二頌，藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'tsa函18頁上3-4，梵文見De Jong(1977)校勘本42頁，漢譯見《大正藏》30冊1564號38頁上22-25。

<sup>71</sup> 梵: sa。

<sup>72</sup> 參見《明句論》對這個頌的解釋，梵文見La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本579頁。括號中所用的《四家合注》的註解及宗喀巴大師在下一段之中的解釋與《明句論》意思相符。

<sup>73</sup> 《四家合注》指出另一種過失為『他人所積累的由別人來嘗受』。

的我出生時，先前〔的我〕也會不消亡而安住，並且前〔生〕不死都會在此〔世〕出生。

[646] 【反方】前後世的我雖然是自體有的相異，然而，業失壞和遭遇未造之業的過失是不存在的，因為是屬於同一個相續。

【自方】然而自相相異仍然沒有成立，所以如同還需要證明，因為如果自體不同，則同一個相續是不合理的，就如彌勒和鄔波笈多<sup>74</sup>一樣。

《入中論》中也這樣說：<sup>75</sup>

【反方】如果從真實的角度相續是存在的，則沒有過失。

【自方】前面在作分析時已經敘述了有關相續的過失。

至於前文是如何分析，此論說道：<sup>76</sup>

依靠彌勒和鄔波笈多的諸法是相異的，  
所以不屬於同一個相續，  
自相相異者  
屬於同一個相續是不合理的。

也就是說，如果成立為自相各異，那麼就像兩個不同的相續一樣，無法安立為同一個相續。

第二十七品中也說：<sup>77</sup>

如果人與天相異，

---

<sup>74</sup> 藏：nyer sbas，梵：Upagupta，舊譯也作『優婆鞠多』、『優波笈多』等，尊譯除了音譯『鄔波笈多』外也譯作『近護』、『近密』。《四家合注》：『相續不相關的兩個人』。

<sup>75</sup> To. 3861，第六品129頌的前二句。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函210頁下3及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本249頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本130頁。

<sup>76</sup> To. 3861《入中論》第六品61頌。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函207頁上3-4及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本154頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本81頁。

相續則不合理。

[647] 總之，如果是自體有的相異，則必須承認能經受分析真理的正理所作的分析，然而用這種正理仔細作分析時，經得起分析的事小如微塵都不存在，所以，自體不同的先前〔的我〕所積累的業如果由後來者來領受，則與不同的相續也完全相等，所以無法加以區分，在所有這類場合<sup>78</sup>對此都應當加以了解。

[648] 【反方】如果是這樣，由於過去的體驗者和後來的的回憶者二人不相同，所以在自宗裡回憶過去的體驗以及先前積累的業果到後來受用也不合道理，就如不同的相續。

【自方】沒有過失，因此此處同一相續並不矛盾，在別宗之中同一相續則不合理。

例如，屋中放置一個盛滿酸奶的器皿，〔屋子〕的草頂之上有白鴿停立，鴿爪雖然沒有伸入酸奶的器皿之中，但是，它的足印在〔酸奶〕之上卻可以見到。同樣，這一生中的人雖然不會回到過去，過去的體驗卻可以在此〔生〕回憶，這是不矛盾的。如《四百論釋》說：<sup>79</sup>

斷除因果是相同或異性的分別、由因的特徵所顯現<sup>80</sup>〔的〕行的相續純粹是無常，這樣，『具備此所取者<sup>81</sup>的假有的我回憶宿世』是合理的。諸事都不是自相成就，它們與具有這種行相的緣遇合、存在並轉變並非不合理。因此，對於以非自相成就者為因的事物，應當分別其不可思議的作用的特徵。是這樣的：在屋中放著盛酸奶的濕泥的器皿，在蓋有很多茅草的屋頂之上停立了一只白鴿，雖然可以見到足印，然而鴿足卻無論如何都不可能進入〔器皿〕。

---

<sup>77</sup> To. 3824, 《中論》二十七品第16頌的后二句。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部tsa函18頁上6-7, 梵文見de Jong(1977)校勘本42頁, 漢譯見《大正藏》30冊1564號38頁中21。

<sup>78</sup> 《四家合注》舉出『業失壞等以及回憶宿世不合理等出現過失的情形』。

<sup>79</sup> To. 3865, 出自對第十品第7頌的解釋, 藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部ya函162頁上3-7。

<sup>80</sup> 『由因的特徵所顯現』是以因作為其特殊的性質的意思。



詳情應當從《入中論》中去尋求。

[649] 現在要講述普通的意思。對於這種我和蘊相同的主張，第二十七品說道：<sup>82</sup>

所取怎麼會  
是取者。

這是一個很大的妨害。有關這一點，因為有『此人受取此身』的話，所以蘊是所取，我是它的取者。如果認為這兩者是相同的，那麼所作的業和作者就會變成相同，因此砍伐者與所砍伐、瓶子和陶匠以及火與柴等都會成為相同。

第十品也說：<sup>83</sup>

如果是柴者就是火，  
作者和業則成為相同…

憑藉火和柴  
我和所取的一切次第  
連同瓶子、衣服等  
無一例外都得到了解釋。

《入中論》中也說：<sup>84</sup>

取者與自己的所取相同是不合理的，

---

<sup>81</sup> 藏：nye bar len pa can。『具備…所取者』。

<sup>82</sup> To. 3824，《中論》二十七品第6頌的後二句，藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部tsa函18頁上2，梵文見de Jong(1977)校勘本41頁，漢譯見《大正藏》30冊1564號37頁上14。

<sup>83</sup> To. 3824，《中論》第十品第1頌的前二句及15頌。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部tsa函第6頁下6及第7頁上6，梵文見de Jong(1977)校勘本14及15頁，漢譯分別在《大正藏》30冊1564號14頁下4及同冊15頁下18-19。

那樣的話，業與作者會成爲一體。

[650] 這樣，如果我與五蘊相同則會有六種〔過失〕：（1）承認我沒有意義；（2）會有許多我；（3）所作<sup>85</sup>和作者會成爲相同；（4）已造的業失壞；（5）遭遇未造的業；（6）回憶宿世的言論不合理。因此，不應當承認〔我和蘊自性〕相同。

〔亥二〕

否定（我和蘊）不同的可能性

[651] 【問題】我和蘊二者的確不是自性相同，但是主張自性不同有什麼過失？

【答復】對此第十八品說了以下的過失：<sup>86</sup>

如果與諸蘊不同，  
則不會具備蘊的特徵。

[652] 其中，如果我與蘊有體性有的不同，則不會具備蘊生、滅、住的蘊的特徵，就如與牛相異而有的馬不具備牛的特徵。

[653] 【反方】的確如此。

【自方】《明句論》<sup>87</sup>說應當使用以下的別人所承認的論式：這樣的話，它<sup>88</sup>就不是假立我的名言的基礎及我執的對象，因爲是無爲，就像虛空中的花或涅槃一樣。

---

<sup>84</sup> To. 3861，第六品137頌的前二句。藏譯見德格版《丹珠爾》丹珠爾中觀部211頁上1-2及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本259頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本136頁。

<sup>85</sup> 藏：bya ba。

<sup>86</sup> To. 3824，《中論》十八品第1頌的後二句。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部tsa函第10頁上6，梵文見de Jong(1977)校勘本24頁，漢譯見《大正藏》30冊1564號23頁下21。

<sup>87</sup> To. 3860，梵文見La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本343頁，藏譯見德格版《丹珠爾》'a函111頁上7至下3。

<sup>88</sup> 根據《四家合注》和《明句論》，此處的『它』是指我。

[654] 佛護阿闍黎說<sup>89</sup>如果我不具備生滅的特徵就成爲常，那時對於恒常不變者不能作任何事，所以假立爲我就沒有意義，因爲任何進退都是不適當的。

[655] 此外，蘊的定義<sup>90</sup>是『適合於充當色』等<sup>91</sup>，如果在它們之外有不同的自性，則應當能見到是這樣，就如能見到色和心是不同的。然而，由於不能這樣執取，所以我不是不同的事。[656] 如第二十七品說：<sup>92</sup>

我與所取相異

純粹是不合理的。

如果是相異，不是所取者應當會被執取<sup>93</sup>，

然而，卻不被執取。

《入中論》中也說：<sup>94</sup>

所以與蘊相異的我不存在，

因爲除去蘊執取它是不成立的。

[657] 因此，外道們增益與蘊相異的我是沒有通達『我』只是名字，並且又見到與蘊相同也不合道理，於是在宗派力量之下而作增異，然而，他們相續之中的普通名言識並非看到是這樣。

[658] 用這種正理見到我與五蘊自體不同的妨害，在尚未獲得堅固的決定之前應當〔反復〕練習，這是因爲對於相同和不同這兩個方面的責難，清淨的決定尚未到來時，即使斷定人沒有自性也只是起誓而已，所以並沒有獲得清淨見。

<sup>89</sup> To. 3842, 《中論佛護釋》。見德格版《丹珠爾》中觀部tsa函240頁上6-7。

<sup>90</sup> 藏: mtshan nyid, 梵: lakṣaṇa。法尊法師譯作『相』、『定相』等。

<sup>91</sup> 色的定義是『適合於充當色』。《四家合注》分別列出五蘊中其它四蘊『受』、『想』、『行』、『識』的定義: 『領納爲性』、『執相』、『造作(藏: mngon par 'du byed pa)』、『了別境』。

<sup>92</sup> To. 3824, 《中論》第二十七品第7頌。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部tsa函18頁上2, 梵文見de Jong(1977)校勘本41頁, 漢譯見《大正藏》30冊1564號37頁上15-16。

<sup>93</sup> 梵: grhyeta hy anupādāno yady anyo。

<sup>94</sup> To. 3861, 第六品124頌的前二句。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函210頁上6-7及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本242頁, 漢譯見法尊法師(1997)譯本126頁。

[659] 這樣，對於人是否真實成就想要作分析時，人如果是真實有，則對於與蘊是相同還是不同加以分析。如果主張是相同，最究竟的責難是火與柴等作者與業成爲相同這一類〔正理〕，如果認爲它們是相同，則必須以世間中可以見到的這個量加以破除，立論者和對論者雙方獨有的宗派則不能成爲責難。[660] 同樣，對於相異而存在〔的可能性〕，則是顯示普通的識不能執取的責難：『如果這樣存在，必然能被單獨地見到，就如色和心一樣，然而不能這樣見到』，這不會變成宗派所獨有的責難。

[661] 因此，在分析真實時一切責難中最爲究竟的根本歸結於立論者和對論者相續中未受損害的名言識。故此，就像前文所說的那樣，

在分析真如時世間不能違害<sup>95</sup>

的說法是承認對於真實不是量，而不是不承認在分析真實時未受損害的諸名言識可以成爲妨害。否則，各自獨有的主張無法作爲責難而提出，至於教典又有〔對方〕承不承認許多種，即使是得到承認者了不了義又不一致。所以，如果這還必須用正理來成立，那麼，有什麼別的正理可以顯示？

[662] 至於對手的主張，〔在〕顯示：『如果承認這一點，也必須承認那一點』，或是『如果不承認這一點，也不應當承認那一點』〔時〕，沒有正理（來說明）之所以如此的理由<sup>96</sup>，則如何能夠決定？因此，追溯能破和能立一切最終的根本時，歸根結底是立論者和對論者未受損害的名言識。如果承認與它相矛盾者，則會看到是被自己的體驗所妨害，於是與它不相背離，這是一切中觀和量論<sup>97</sup>的觀點。

[663] 雖然如此，名言識本身成立無自性等的過失是不存在的，就如現識雖然能夠成立聲是造作而成，但是，卻不必由現識來成立〔聲是〕無常。總之，能破和能立的究竟根本歸結於現識，但是，根本的所立何必要由現識來成立？

<sup>95</sup> To. 3861, 《入中論》第六品31頌第2句。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函205頁下4及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本112頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本60頁。這句頌文本書前文曾經引述，見青海版614.8及前後的解釋。

<sup>96</sup> 青海版讀作de ltar yin pa'i rgyu mtshan gyis rigs pa, Khangkar(2001)校勘本及《四家合注》本改作de ltar yin pa'i rgyu mtshan gyi rigs pa。

〔亥三〕

由此也能否定其餘的可能性

[664] 如果是自性不同，如同銅盆中有酸奶，就會有我依靠蘊和蘊依靠我而存在的被依靠與依靠兩種可能性。由於自性並非相異，所以被依靠和依靠並不存在，就如對車子所作的闡述。《入中論》中也說：<sup>98</sup>

蘊中沒有我，  
我中也沒有這些諸蘊。  
由於此處如果有異性，則會有這個分別，  
而這個異性不存在，所以這是分別。

[665] 至於我和蘊之間（存在）擁有（關係）的可能性，也和有關車子的論述相類似，所以應當那樣來理解。這一部論中又說：<sup>99</sup>

我們不主張我擁有色——由於我不存在，  
所以與擁有的意思沒有關聯。  
相異時是擁有牛，不相異時是擁有色，  
我與色既不是相同又不是異性。

所謂『擁有牛』是指提婆達多擁有牛等，所謂『擁有色』是指提婆達多擁有色等。

---

<sup>97</sup> 藏：tshad (ma)。

<sup>98</sup> To. 3861，〈《入中論》第六品142頌。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函211頁上5及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本265頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本139頁。梵文《明句論》對此頌的引述見La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本434頁，藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函141頁下6-7。

<sup>99</sup> To. 3861，〈《入中論》第六品143頌。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函211頁上5-6及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本266頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本140頁。梵文《明句論》對此頌的引

[666] 【問題】那麼，單是蘊的聚合是不是我？

【回答】這也不合理——由於〔經中〕說依靠五蘊而假立我，所以假立之處是所假立之法是不合理的。此外，《入中論》說：<sup>100</sup>

經中說<sup>101</sup>是依靠蘊後，  
所以單是蘊的聚合不是我。

[667] 另外，《入中論》根本頌和解釋中都說如果單是蘊的聚合是我，就有業和作者成爲相同的過失，這是因爲蘊各自被認作是我的所取，因此必須承認全部五蘊是所取，這樣，諸蘊的聚合必然也會成爲所取。

[668] 依照『聚合是我的假立之處，而不是我』的說法，對於蘊的相續顯然也必須這樣承認。

[669] 【反方】這些雖然都不是我，但是，就如將車輪與車軸等組裝起來時，一旦獲得了特殊的形狀就〔將這個形狀〕安立爲車，同樣，色等聚合時的特殊形狀被安立爲我。

【自方】這樣的話，由於只有具備色者才有形狀，心等勢必不能被安立爲我。如《入中論》說：<sup>102</sup>

如果說『是形狀』，由於具備色者才会有它，  
所以，對你來說勢必只有這些才是『我』，  
心等聚合純粹不會是我，  
因爲它們不具備形狀。

---

述見La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本434頁，藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函141頁下7至142頁上1。

<sup>100</sup> To. 3861，第六品135頌的後兩句。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函210頁上7及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本258頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本135頁。

<sup>101</sup> 這兩句《入中論》頌之前所引的經文是本書『抉擇人無我』一節之初所引『所謂「我」是魔心』等出自《雜阿含經》的兩頌。

[670] 因此，車子的自性在這七者的任何情形中都不存在，雖然如此，卻是依靠自己的組成部分而假立。同樣，在與蘊相同或不同等七種自性的任何一種情形中我都不存在，然而而是依靠蘊而假立，由於二者是相似的，所以經中將兩者作為譬喻和正義的闡述是成立的。

#### 〔亥四〕

##### 依靠這種〔否定〕後人顯現為如幻的情形

[671] 有關幻化的意思有二說：（1）諸如勝義諦如幻的說法是指僅僅存在雖然成立，卻破除諦實；（2）色等如幻的說法是指顯現如幻，即自身自性空而顯現為色等。在這兩者之間，此處是指後者。此外，後者之中包含前一種如幻的意思，而前者之中卻不一定含有後一種如幻的意思。

[672] 成就後者的方式是依靠執取顯現和斷定空兩種心而成就。例如，眼識見到幻化的象、馬的顯現，而意識則斷定所顯現的象、馬不存在，依靠它們象和馬的顯現是幻化或虛妄的顯現的決定能夠生起。[673] 同樣，人等不可否認地對名言識顯現，而意識則斷定它空無自體有的自性，依靠這二者就能產生人是幻化或虛妄顯現的決定。在此，理智不能成立顯現的存在，而名言量則不能成立自性空，所以，尋求自性是否存在的理智和執取色等存在的名言心二者都必須，正是出於這個原因。

[674] 因此，如果不想讓色等顯現為如幻，那麼，由於執取它們的名言心自然是有的，所以不必費力而設法產生它。故此，用分析自性是否存在的正理對它們作多翻分析後產生了破除自性的強烈的決定，隨後只須注視顯現的現起，如幻就會出現，抉擇如幻之空的額外方式是不存在的。

[675] 前代的智者們說用理智僅僅排除有法顯現中的生滅等自性，這樣的空性是如虛空的空性，此後，雖然是自性空卻出現貌似自性的色等的顯現，則是如幻的空性。[676] 同樣，在進入禮敬、旋繞和念誦等行品時，也是先用分析它們是否

---

<sup>102</sup> 《入中論》第六品136頌。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函211頁上1及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本259頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本136頁。

有自性的正理加以分析而破除自性，在這種決定的支配下才進入這些〔行品〕，由此來修學如幻的現起。應當在這種狀態中修行這些〔行品〕。[677] 如果知曉此中的要點，就能善爲了解憑藉定中修習如虛空的空性的力量如何在後得的階段現起如幻的空性。

[678] 此處，如果不能像前面所說的那樣很好地認識所破的標準，便用相同和不同等正理來觀察，那麼，見到其中的妨害時就會認爲人等本來不存在，一旦產生了無事的想法——即人等諸事就像兔角等一樣，一切作用的發生都是空——則是極大的斷見。所以，應當知道這是正見的歧途，這是因爲在

如果是這樣，

(三) 有怎麼會不是如幻？<sup>103</sup>

一處的《四百論釋》說：<sup>104</sup>

如實地見到緣起時就會成爲如幻，而不是如同石女之子。如果想用這個分析從所有的方面來破除生，以此而顯示有爲法是無生，那麼這時這就不會僅僅成爲如幻，而是與石女之子等相仿。由於懼怕沒有緣起的過失，所以和這些不相隨順，而是與不違背它的幻化等〔相隨順〕。

[679] 因此，探究自性是否存在的理智如果執取僅僅幻境的存在雖然有過失，但是用這個正理作分析後，在破除自性的力量之下，執取諸事僅有幻化之事則必定應當生起，所以〔這樣執取〕沒有過失，這是因爲《四百論釋》說必須留有幻化之事：<sup>105</sup>

<sup>103</sup> To. 3846, 《四百論》十五品第10頌的後二句。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部tsha函16頁下3-4, 漢譯見《大正藏》30冊1570號186頁上3。

<sup>104</sup> To. 3865, 藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部ya函225頁上1-3。

<sup>105</sup> To. 3865, 出自對十五品25頌的解釋。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部ya函229頁上4-5。梵文與藏文見Suzuki(1994)校勘本372-373頁。



因此，這樣作觀察時，諸法不是自性成就<sup>106</sup>，諸有事各自只留下如幻而已。

[680] 此外，在破除苗芽的自體有的自性時，只要這個正理的作用尚未退滅，那時用正理分析是否合理後，就不會產生苗有自性的執著。但是，如果認為苗沒有自性是諦實，或是自性空的如幻顯現是諦實，則是有過失的執著，應當用正理來破除。然而，如果離開這些而執取如幻之事存在，則認為『執取幻化是執著，所以應當舍棄』完全不適當——否則就會出現對於緣起的所有決定都無法產生的極大過失，這在前文已經多次作了說明。[681] 這無疑是未能分辨如幻之事的有和諦實有二者。

[682] 〔有關這個如幻顯現方式的〕另外〔（一個）過失是：〕對於對象加以分析，用正理來剖析時先出現『不存在』的想法，然後見到分析的人也是與此類似；此後，因為連斷定〔對象〕不存在的人都不存在，所以對於任何〔法〕都不能作出是此非彼的決定，於是就出現了依稀恍惚的顯現。這種顯現的現起仍是不能辨別自性有無和純粹的有無之間的差別，是依靠正理破除一切才會出現，所以這種空也是破壞緣起的空，因此由通達它所引生的恍惚顯現的出現完全不是如幻的意思。

[683] 故此用正理作分析時，出現『人等在自體有的境之上沒有任何安住的方式』的想法，在這個基礎之上，這些顯現也僅僅呈現為迷離之狀，這並不困難，所有對中觀派有勝解並聽過少許開示無自性道理的人都會出現這類情形。[684] 而難的則是對於（1）破除一切自體有的自性以及（2）在無自性的人等之上安立造作者和受果報者等〔的道理〕發自內心地獲得決定。由於能安立這些而（使）二者聚合是絕無僅有的，所以中觀見極難獲得。

[685] 如果不能獲得這種〔決定〕，那麼毫無疑問，對於見的決定增強時，對行品的決定就會減弱，對行品的決定增強時，對見的決定會減弱。因此，無法以均衡的力量對兩者產生強烈的決定。[686] 所以能肯定，或是落在執著自體有的增

---

<sup>106</sup> 藏：rang bzhin 'grub pa，尊譯為『自性皆不成就』，更常見的藏文是rang bzhin gyis grub pa，尊譯通常為『自性有』，此處梵本中與這個重要的術語相對應的詞是svabhāvasiddha。

益、常見及實事見<sup>107</sup>一邊，或是落入損減、斷見及無事見<sup>108</sup>一邊，執著諸事空無一切作用的發生。[687] 故此，《三摩地王經》說：<sup>109</sup>

那時那位具足十力的無罪勝者  
講說了這個最上的三摩地。  
三有之趣如夢，  
此處不生也沒有任何人死亡，  
有情、人和命者都不可得，  
這些法如同泡沫和芭蕉，  
如幻，也好似空中的閃電，  
猶如水中之月，又如蜃景。  
雖然在今世死後  
沒有任何人遷往他世，  
然而所造諸業從來不會失壞，  
在輪迴之中黑白〔業的〕果報也會成熟。  
既不是常也不是斷，  
既沒有業的積集也沒有安住，  
而他<sup>110</sup>造作後並非不觸受，  
別人所造的也不會領受。

也就是說，雖然用正理無法找到受生及殞滅的人，但是在如幻的諸法之中卻會產生黑白之果，因此造業之後並非不觸受或嘗受果報，別人所造的業果也不會由另一個人來領受或嘗受，即遭遇未造者是不存在的。應當求得此處所說的決定。

---

<sup>107</sup> 藏： dngos po yod par lta ba。尊譯為『有事見』。

<sup>108</sup> 藏： dngos po med par lta ba。

<sup>109</sup> To. 127，第二十九品13-16頌，藏譯見德格版《甘珠爾》契經部da函96頁上2-5，混合梵文的頌文見Vaidya(1961)校勘本174頁，漢譯見《大正藏》15冊639經587頁下3-10。梵文《明句論》中的引文見La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本109-110頁，藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函37頁下6至38頁上1。

<sup>110</sup> 梵： so 'pi。

[688] 尋求這種決定的方式是：令前文所說的正理所破對象的總〔義〕<sup>111</sup>很好地現起，善為在思考自己相續中無明如何增益自性並加以確認。其次，對於（1）如果有這種自性則可能性不出相同和不同的道理以及（2）承認這二者都會有妨害的情形分別加以思惟。應當引發見到妨害後的決定，最後對於『有情沒有任何自性』的決定應當使之堅固。對於空品應當這樣多翻加以練習。

[689] 然後，令那些不可否認的補特伽羅名言的顯現在心的境中現起，隨後作意藉此而安立造作者和受果者的緣起一方，對於無自性中緣起能夠成立的方式應當獲得決定。

[690] 當兩者顯現為矛盾時，則應該採用影子等譬喻來思維不矛盾的道理。應當這樣練習：不論臉的影子顯現出眼、耳等什麼樣子，這些都是空的；然而，依靠臉和鏡子卻能產生，並且，當它們之中的某種助緣消失時則會破滅。這兩者不可否認地作為同一事而會合。同樣，人雖然沒有小如微塵的自性，但是造作者、受果者以及依靠宿業和煩惱而受生也不矛盾。在其他所有與此相類似的場合都應當知道這種情形。

[691] 【反方】這樣的話，某人確定影子等這些無論作什麼顯現都是空，如果能通達這些（事）的無自性，那麼，異生的現識就會通達無自性，這樣他們就成了聖者。如果不是這樣，這些怎麼會適合充當無自性的譬喻？如果尚且需要借助因來通達這些譬喻是無自性，那麼用什麼來作它的譬喻？用這種方式來觀察，必然成了輾轉無盡。

[692] 【自方】對此，過去有人說：『雖然現證影子等是無自性，卻不會成為聖者，因為只是通達個別有法的空性而已。成為聖者則必須現證一切法的無自性』。[693] 然而，這是不合理的。《四百論》說：<sup>112</sup>

見一事者  
被稱為見一切者，

---

<sup>111</sup> 《四家合注》：『總義或行相』。

一個〔事物〕的空性  
是一切的空（性<sup>113</sup>）。

也這是說，通達了一個法的無自性空性，就能夠通達一切法的空性。

[694] 因此，通達了影子中臉是空，由此雖然不會執著臉是真實，但是與執著影子是諦實有何矛盾？此外，沒有學習語言符號的幼童見到面影時會作戲耍等，因此他們執著為真的臉。熟習語音符號的年長者能確定事實上不存在的臉是空，然而，執著顯現為臉的影子本身是自體有則是諦實執，用體驗就能證明自己的相續中有這個情形。

[695] 雖然如此，它適合充當無自性譬喻的道理是：所作的顯現是體性空，因此，由於用現識能夠成立所作顯現的自性不存在，所以以它作為譬喻。如果在苗芽等之上能用量來成立所作的顯現是自性空，則是通達苗的無自性，所以和影子等是不同的。[696] 至於這個〔採用影子的譬喻方式〕，如說<sup>114</sup>

就如瓶等這些從真實的角度不存在，  
而從世間所熟知的角度則是存在的…

向實事師舉出瓶子等作為無自性的譬喻，也像影子等一樣是有局限的<sup>115</sup>空，而不是它們的無自性，因為就如前面說過，已經多次講述〔依靠〕車子等這些來成立無自性。

[697] 同樣，對於幻化，有的觀眾把馬、象等執為諦實，魔術師知道馬和象是虛假的，這也是有局限的空。至於夢中所見到的情器<sup>116</sup>諸事，醒來時能認識它們不論如何顯現都是空無虛假，儘管在入睡時這樣執取，卻能認識在夢中男女的顯現

---

<sup>112</sup> To. 3846，第八品第16頌。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部tsha函第9頁下6，梵本《明句論》中的引文見La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本128頁，藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函43頁上6。漢譯見法尊法師《四百論》前八品的譯本。

<sup>113</sup> 梵：sūnyatā。

<sup>114</sup> To. 3861，《入中論》第六品113頌的前二句。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函209頁上6及La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本223頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本118頁。

<sup>115</sup> 藏：nyi tshe ba。英譯和尊譯為『少分』。

之外沒有別的男女，然而，並沒有通達夢是無自性，這和確定影子等之中沒有臉是相似的。就如前文引過：<sup>117</sup>

…對幻化、蜃景等所作的那些假立  
即使在世間中也不存在。

由於認為蜃景、幻化和夢中有水、馬和象以及男女等的執著受到普通名言量的妨害，所以了解它們所執著的事不存在並不是通達法無自性的見。

這樣，對於前面所說的那些如幻的意思也應當諷誦甚深契經偈頌<sup>118</sup>之音而加以思維，以下是依照《三摩地王經》所說而作：<sup>119</sup>

[698] 譬如蜃景和健達縛城，  
如同幻化、也如夢，  
串習相是自性空，  
應當這樣了知一切諸法。<sup>120</sup>  
[699] 譬如在明淨的空中月亮升起，  
它的影子顯現在清澈的湖中，  
月亮未曾落入水中，  
應當知道諸法都具有這種相。  
譬如眾人住於山林之中  
而作歌詠、言談、嬉笑及哭啼，  
雖有回響可聞卻不可見，  
應當這樣了知一切諸法。

---

<sup>116</sup> 藏：snod bcud。此處尊譯為『依正』。

<sup>117</sup> 《入中論》第六品26頌的最後兩句，前文的引述見青海版627.10-11，出處見前注。

<sup>118</sup> 藏：tshigs su bcad pa，梵：śloka或gāthā，後者的漢文音譯為『伽他』（奘譯）『偈』，也譯作『頌』等。

<sup>119</sup> To. 127，第九品11-17及19-22頌，藏譯見德格版《甘珠爾》契經部da函26頁上6至下4，混合梵文的頌文見Vaidya(1961)校勘本46-47頁，漢譯見《大正藏》15冊639經577頁下19至558頁上1及558頁上6-7。

[700] 歌詠、奏樂以及哭啼，  
依此能產生回響，  
但是聲中任何時候都沒有音，  
應當這樣了知一切諸法。

[701] 譬如在夢中行欲，  
男子醒覺後杳無蹤跡，  
愚夫對欲極度貪著，  
應當這樣了知一切諸法。

[702] 魔術師們變化形體，  
化出種種馬車、象車，  
就如那裡全無所見，  
應當這樣了知一切諸法。

[703] 譬如少女在夢中  
見到兒子出生而又死亡，  
出生時欣喜，死亡時則憂傷，  
應當這樣了知一切諸法。<sup>121</sup>

[704] 譬如夜晚的水中之月，  
顯現在明淨無濁的水中，  
水月空虛而不可執，  
應當這樣了知一切諸法。  
譬如在熱季的午間  
受干渴煎熬的行人  
將蜃景看作積水，  
應當這樣了知一切諸法。<sup>122</sup>

---

<sup>120</sup> 《明句論》曾引用此頌，梵文見La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本178頁。

<sup>121</sup> 《明句論》曾引用此頌，梵文見La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本178及550頁。

[705] 蜃景之中雖然沒有水，  
愚昧的有情卻有飲用它的慾望，  
不實的水無法飲用，  
應當這樣了知一切法。  
譬如尋找實質的人  
將濕潤的芭蕉樹干剝開，  
但是內外都沒有實質，  
應當這樣了知一切諸法。

〔戌二〕

將名字差別的方面能夠成立的道理配合正義

[706] 就如依靠車輪等而假立車子時，這些組成部分是所取，車子則是取者；  
同樣，依靠五蘊、六界<sup>123</sup>以及六處而假立我時，這些是所取，我則是取者。又如車  
子和它的組成部分被安立為作者和業；同樣，由於我做了攝取蘊等的行爲，所以是  
作者，蘊等是它所取的業，所以是所作。如《入中論》說：<sup>124</sup>

同樣，依靠蘊、界、以及六處  
世間所熟知也承認  
我是取者，  
所取是業，這個〔我〕又是作者。

---

<sup>122</sup> 《明句論》對蜃景有一段的仔細描述是依據這個頌，見La Vallée Poussin(1903-1913)梵文《明句論》校勘本346頁。

<sup>123</sup> 藏：khams。

<sup>124</sup> To. 3861，第六品第162頌。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函212頁上5及La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本281頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本149頁。

此處也和車子一樣，在分析真實時無論在七個方面的哪一種之中都不能找到這個我，所以沒有任何自性，但是在不作分析的情形下從世俗的角度卻是有的。

〔申二〕

顯示由此也能破除我所

[707] 這樣用探究我是否有自性的正理去尋找時，在七個方面的任何一種之中都無法找到，所以就破除了我的自性。這時用正理如何能找到『這是我的眼等』？所以，我所<sup>125</sup>也沒有自性。當瑜伽師見不到我和我所的任何自性時就會獲得解脫，對此下文將會加以解釋。

第十八品說：<sup>126</sup>

當我唯獨不存在時，  
我所怎麼會存在？

《入中論》也說：<sup>127</sup>

由於不具有作者的業不存在，  
所以沒有我就沒有我所，  
因此由觀我和我所為空，  
瑜伽師將獲得解脫。

<sup>125</sup> 藏文bdag gi ba與梵文ātmiya都有『從屬於我』的意思，漢文古譯為『我所』。

<sup>126</sup> To. 3824，《中論》十八品第2頌的前兩句，藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部tsa函第10頁下6，梵文見de Jong(1977)校勘本24頁，漢譯見《大正藏》30冊1564號23頁下22。

<sup>127</sup> To. 3861，第六品165頌。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函212頁上7及La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本287頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本152頁。



至於憑藉通達我無自性的力量能通達我所無自性，前文已作闡述並斷除疑惑，<sup>128</sup>應當從那裏加以了解。

〔申三〕

如何將這些正理用於其他（事例）

[708] 就如對我和我所的分析類似於對車本身所作者，應當知道瓶子和衣服等同樣也是如此。由觀察瓶子等與它本身的色等是相同還是不同等，探究自性是否存在的正理在七個方面尋找時，無論在二諦的哪一諦之中都不能在它們之中找到，然而在不作分析的名言識面前卻能夠安立。如《開示三律儀（會）》說：<sup>129</sup>

世間與我爭論，我不與世間爭論。凡是世間之中認為是存在或不存在的，我也這樣承認。

因此〔如來〕親口承認正理不能破除世間所熟知者。《入中論》也這樣說：<sup>130</sup>

對那些瓶子、衣服、毛織帳幕、軍隊、森林、數珠和樹木、  
房舍、小車、旅店等諸事  
以及眾生藉之而作言談者應當加以通達，  
因為牟尼之王<sup>131</sup>不與世間一同爭辯。

<sup>128</sup> 見青海版726.14-727.9@@。

<sup>129</sup> To. 45，《大寶積經》三律儀會第一，此會之名的藏譯為sdom pa gsum bstan pa'i le'u。引文的藏譯見德格版《甘珠爾》寶積部ka函第9頁下5，漢譯見《大正藏》11冊310經第5頁上7-8，此會別譯本《大方廣三戒經》中的譯文見《大正藏》11冊311經689頁中18-19。然而引文中的最後一句藏、漢譯本中都無。包含最後一句的經為《雜阿含經》，漢譯見《大正藏》第2冊99經第8頁中16-26，相應的巴利文《雜部》見Feer(1960)所校勘的Samyuttanikāya第3冊138頁。《明句論》對梵文經文作了引述，並說它出自āgama（阿含/阿笈摩/聖教），見La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本370頁。藏譯《入中論自釋》（To. 3862）中的引述見德格版《丹珠爾》中觀部'a函276頁上2及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本179頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本95頁。

<sup>130</sup> To. 3861，第六品166及167頌。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函212頁上7至下2及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本288-289頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本152-153頁。

<sup>131</sup> 藏：thub dbang。

組成部分、特質、貪欲、定義、柴等、  
具備組成部分者、具備特質者、貪愛者<sup>132</sup>、事例<sup>133</sup>和火等諸事  
使用對車子的分析時它們在七個方面都不存在，  
除此之外，從世間所熟知的角度則是存在的。

[709] 其中世間眾生藉之而作言談者也應當不加觀察而通達它們純粹是存在的。

【問題】那是什麼？

【回答】是組成部分與具備組成部分者等。如果用瓶子來代表它們，瓶子是具備組成部分者、具備特質者及事例；瓦礫等是組成部分，藍色等是特質，鼓腹、瓶嘴下卷、長頸等是定義。對於衣服等也應當這樣類推。

貪欲是起耽著，貪愛者是它的依托，《疏》中說這也就是具有貪著的人。<sup>134</sup>火是燒者，柴是所燒的對象。

此處，依靠組成部分能夠假立具備組成部分者，依靠具備組成部分者也能假立組成部分，乃至依賴火而假立柴以及依賴柴而假立火都可以類推。第八品也說：<sup>135</sup>

作者依靠業，  
業則依靠這個作者而生，  
除此（我們<sup>136</sup>）見不到  
別的成立之因。

又說：<sup>137</sup>

<sup>132</sup> 在《中論》觀貪欲及貪愛者品第六之中，藏譯chags對應於梵文rakta『貪愛者』。藏文chags字也可讀作貪著，故此下文特別作了說明。

<sup>133</sup> 藏：mtshan gzhi。

<sup>134</sup> To. 3870，賈雅阿難陀所造的《入中論疏》。德格版《丹珠爾》中觀部 ra 函 275 頁下 3：『「貪欲的依托」是人』。

<sup>135</sup> To. 3824，《中論》第八品12頌，藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部 tsa 函第6頁上6，梵文見 de Jong (1977) 校勘本12頁，漢譯見《大正藏》30冊1564號13頁上17-18。

<sup>136</sup> 梵：paśyāmah。

憑藉作者和業  
應當了知其他事物。

因此，應當知道所生的對象和生者、行走和行走者、所觀的對象和觀者，量和測度的對象等一切都不是自性成就，而僅僅是相互依賴而成立。

[710] 這樣，對於我一個例子如果知道（1）無論如何分析都是自性空以及（2）無自性之中發生作用合乎理道的安立二諦的方式，那麼將它運用於一切法後就能容易地通達一切無自性。所以，對於前面所說的譬喻和正義二者應當獲得決定。[711] 如《三摩地王經》也這樣說：

就如你知道我想，  
同樣應當將覺慧運用於一切，  
一切諸法是它的自性，  
清淨猶如虛空。<sup>138</sup>

由一而知一切，  
由一而見一切，  
不論講說如何眾多，  
他的傲慢都不生起。<sup>139</sup>

---

<sup>137</sup> To. 3824, 《中論》第八品13頌的後兩句, 藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部tσα函第6頁上6-7, 梵文見de Jong(1977)校勘本12頁, 漢譯見《大正藏》30冊1564號13頁上25-26。

<sup>138</sup> To. 127, 第十二品第7頌, 藏譯見德格版《甘珠爾》契經部da函44頁上2-3, 混合梵文的頌文見Vaidya(1961)校勘本77頁, 漢譯見《大正藏》15冊639經563頁下11-12。

<sup>139</sup> To. 127, 第十一品16頌, 藏譯見德格版《甘珠爾》契經部da函41頁上2, 梵文的頌文見Vaidya(1961)校勘本70頁, 漢譯見《大正藏》15冊639經562頁上23-24。《明句論》第四品的末尾曾引用這兩個頌, 梵文見La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本128頁。

## 第二節 破法我

〔未二〕  
抉擇法無我

[712] 人的假立之處五蘊、地界等六界、眼等六處等是法，它〔們〕空無自體有自性就是這些法的無我。[713] 抉擇它的方式雖然有多種，在《入中論》中則是由破四句生<sup>140</sup>而抉擇事物無自性，由於〔《入中論》的〕解釋將此稱作法無我，所以此處對它將簡略地加以闡述。

[714] 第一品說：

不是從自身，不是從他<sup>141</sup>，  
不是從二者，不是無因，  
任何事物在任何處所、  
在任何時候都沒有生。<sup>142</sup>

〔其中的意思是：〕『內、外的任何事無論在何時、何處都不是從自身而生』，對於其他三個論點也應當這樣類推。[715] 這樣用應成來否定從自身而生的情形是：

<sup>140</sup> 藏：mu bzhi'i skye ba bkag pa，此處尊譯為『破四生』。

<sup>141</sup> 藏：gzhan，本書中有時也譯作『相異者』。

<sup>142</sup> 《中論》第一品第1頌。前文曾經引述，見青海版672頁15-17頁。出處見前注。

雖然這樣提出論點，卻不說用來成立它的譬喻和因，而是對這些論點的相反面顯示責難。

[716] 此處，如果是以自性的方式而生，則可能性不超出依賴與不依賴於因兩者，依賴於因者可能性又不出果和因自性相同和不同兩者。其中，因和果自性相同的生是從自身而生，自性不同的生則是從他而生。對於它們來說又可以確定有兩種情形：從自身或從他單獨地生以及從自他的聚合而生，單獨〔而生〕者是自生和他生，因此，單是破除四句生就能否定其他情形的方式就是如此。

[717] 苗芽如果是從苗芽的自身而生，生就成了沒有意義，因為生是爲了獲得所要產生的體性，然而苗芽的自身已經得到，就如已經顯露的苗芽。[718] 並且，生會成爲沒有窮盡，因為已生的種子如果再次出生，這個種子必然會反復地生。這樣，只有種子才會持續地出生，所以就出現苗芽等得不到生的機會的過失。[719] 第二十品也說：<sup>143</sup>

當因和果是同性時，  
所生和生者就會成爲相同。

《入中論》也說：<sup>144</sup>

它從它而生沒有任何益處，  
已生者的再度生起也純粹不合理。  
如果作已生再度生起的分別，  
由此苗等的生在此〔世間〕就會無法找到。

又說：<sup>145</sup>

<sup>143</sup> To. 3824，〈中論〉二十品20的前二句，藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'tsa函12頁上4，梵文見 de Jong(1977)校勘本28頁，漢譯見《大正藏》30冊1564號27頁中27。

<sup>144</sup> To. 3861，第六品第8頌的後二句及第9頌的前二句。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函204頁上6-7及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本82-83頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本44頁。梵文《明

所以『事物是從自身而生』的假設  
從真實和世間的角度都不合理。

[720] 【反方】〔如來〕宣說從相異的四緣而產生果，所以是從相異者而生。

146

【自方】如果是從自性不同的因而產生果，那麼，因為是相異，所以從火焰也<sup>147</sup>會產生極度的黑暗。此外，從是因或非因的一切會產生是果或非果的一切——因為異性是相等的。[721] 其中的意思是：如果承認種子和苗芽有自體有的自性，那麼，（1）稻苗與不能產生自身的火等從自體的角度成為自性不同的方式和（2）〔稻苗〕與自己的因稻種成為自性不同的方式二者從所有的方面顯然都是相等的。

[722] 因此，這樣出現與不適合作因者自性不同的顯現時，有不同、獨立<sup>148</sup>和不依仗的顯現，同樣，〔稻苗〕與自己的稻種顯現為不同時，相異的成份也是這樣顯現。如果顯現為不同的這種情形是它們從自體的角度而成立的自性<sup>149</sup>，那麼，從所有的方面都無法區分從火等不能生起以及從稻種能生起之間的差別。[723] 如果要區分生與不生的差別，則可以用這句話來顯示矛盾：『不妨對自性不同的相異方式加以區分』。

[724] 《入中論釋》中也這樣明顯地作了說明：<sup>150</sup>

就如稻種這個因與自己的果稻苗是異性，火、炭、大麥的種子等不是因者同樣也是相異的。又如從相異的稻種稻苗能夠生長，從火、

---

句論》引用了前兩句，見La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本13頁，藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函第5頁上7至下1。

<sup>145</sup> To. 3861,《入中論》第6品12頌的後二句。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函204頁下3及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本86頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本46頁。

<sup>146</sup> 見《明句論》解釋《中論》第一品第2頌說反方提出的責難，梵文在La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本76-77頁。

<sup>147</sup> 青海版此處的zhing字應依照Khangkar(2001)校勘本及《四家合注》本改作kyang。

<sup>148</sup> 藏：rang dbang ba。英譯和尊譯也作『自在』。

<sup>149</sup> 藏：rang gi ngo bo'i sgo nas grub pa'i rang bzhin。

<sup>150</sup> To. 3862，出自對《入中論》第六品14頌的解釋。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函249頁上7至下2及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本90頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本48頁。

炭、大麥的種子等勢必也同樣如此。又如相異的稻苗是從稻種而生，從瓶子、衣服等勢必也同樣如此。然而這是見不到的，所以這是不存在的。

[725] 因此，主張用一個反體<sup>151</sup>的推理<sup>152</sup>來成立這種周遍並非〔月稱〕阿闍黎的觀點，對它的責難在否定『在廚房中僅僅有煙則有火不能成立周遍』（的說法）時已作了陳述。<sup>153</sup>

[726] 《中論》第二十品也說：<sup>154</sup>

當因和果是異性時，  
因和非因就會相等。

《入中論》也說：<sup>155</sup>

依靠相異者之後如果相異的〔果〕會出現，  
從火則會出生極度的黑暗，  
並且一切會從一切出生，  
因為所有非因之中也有相等的異性。

[727] 對於這樣的應成，〔區分〕是否屬於同一相續等答復沒有正中要害，因為如果是自性不同的相異，則屬於同一相續是不能成立的，這和前文是相似的<sup>156</sup>。

<sup>151</sup> 藏：ldog pa。在佛教因明學中，分別心在認識一個法時，所識別的是與這個法不同者的反面，稱作『反體』。例如瓶子的反體是非瓶者的反面。見張怡蓀(1993)主編《藏漢大辭典》1458頁。

<sup>152</sup> 藏：dpung phul。

<sup>153</sup> 此處的反方是印度班智達賈雅阿難陀，他的觀點在前文講述第一個有關應成和自續的不正確的觀點時已經引述，見青海版674.6-18@@，宗喀巴大師的評論見青海版679.4-19@@。

<sup>154</sup> To. 3824，《中論》二十品20頌的後兩句，藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'tsa函12頁上4-5，梵文見de Jong(1977)校勘本28頁，漢譯見《大正藏》30冊1564號27中28。

<sup>155</sup> To. 3861，第六品14頌。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函204頁下4-5及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本89頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本48頁。《明句論》梵文對此頌的引述見La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本36頁。

<sup>156</sup> 見青海版735.2-736.16@@。

『能見到生與不生的必然性』（之說）也不能充當答復，因為既然『不同』並非名言心所安立，而是從自體的角度在境之上成立，那麼見到必然性怎麼會合理？也就是說，這是處在分析的時候。

[728] 【主張從二者而生的人宣稱】陶瓶從泥土而生是從自身而生，從陶匠等而生則是從相異者而生。又說就內部而言，提婆達多在以前生中就有命的自性，因為唯獨由它來受生，所有提婆達多與命二者是相同的，因此是從自身而生；從父母及黑白業<sup>157</sup>而生則是從相異者而生。因為僅僅從自身不能生，僅僅從相異者也不能生，所以是從二者的聚合而生。

[729] 【自方】這只要用前面所說的正理就能破除，因為從自身而生的部分是由否定自生的正理來破除，從相異者而生的部分是由破他生〔的正理〕來破除。《入中論》也說：<sup>158</sup>

從二者而生也有不合理性，  
因為會出現已說過的那些過失，  
這從世間的角度不可行，從真實的角度也不存在，  
因為分別而生不成立。

[730] 【主張天然而生<sup>159</sup>者說】未曾見過蓮花根部的粗糙及花瓣的柔軟是由某人刻意造作而成，同樣，也沒見過某人捉住孔雀等而飾以顏色和形狀。所以，諸事的生只是天然而生而已。

[731] 【自方】這是不合理的。如果是無因而生，那麼在某一個時處所出現的生或是在一切時處都應當存在，或是在任何地方都不應當存在，這是由於無法指出它們的因存在與不存在，而顯示此時此處能生以及彼時彼處不生的原因。烏鴉勢必也會有孔雀的翎眼等等，總之，如果某一〔事〕發生的話，勢必會從一切（事）

<sup>157</sup> 藏：las dkar gnag。

<sup>158</sup> To. 3861，第六品98頌。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函209頁上1-2及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本202-205頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本107-108頁。

<sup>159</sup> 藏：ngo bo nyid las byung ba，尊譯為『自然生』。梵文《明句論》26頁：prakṛti...sambhūta 『自性生』。



產生，或是任何時候都不產生。並且，爲了得到果諸世間以多翻努力籌備其因全都成爲毫無意義。《入中論》也說：<sup>160</sup>

如果只是無因而生，  
那時一切勢必恆常從一切而生，  
爲了果實的出現這個世間就不會  
以百般〔努力〕而收集種子等。

[732] 這樣在見到四句生妨害的基礎上，從四種邊際沒有生就能成立，並且，它被自性無生<sup>161</sup>所周遍是能夠成立的，就如前面排除其它可能性時曾經說過<sup>162</sup>。[733] 因此，在這個基礎上也能確定諸事沒有自性。[734] 這個〔方式〕是在使用應成時依靠它的作用而產生比量，並沒有直接成立論點的論式之語。

[735] 《入中論》總結對於生的四個邊際講述責難的意思而說道：<sup>163</sup>

由於從自身、從相異者、從二者而生或是不依賴於因不存在，  
所以諸事遠離自性。

關於使用應成的果，這是顯示如何依靠因而產生比量，而不是最初這樣向對論者舉出別人所承認（的論式）。

[736] 如果依靠這樣破除自性生而得到諸事沒有自性的決定，則很容易確定無事也沒有自性，因此，就很容易獲得一切法自性空的中觀見。

[737] 此外，第七品說：<sup>164</sup>

---

<sup>160</sup> To. 3861，第六品99頌。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函209頁上2及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本206頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本109頁。

<sup>161</sup> 藏：rang bzhin gyis skye ba med pa。

<sup>162</sup> 見青海版754.4-10@@。

<sup>163</sup> To. 3864，第六品104頌的前二句。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函209頁上6及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本215頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本114頁。

凡是依仗而有者  
就是自性寂靜。

《入中論》也說：<sup>165</sup>

由於事物是依賴〔因緣〕而生，  
所以這些分別無法加以觀察，  
因此這個緣起的正理  
能截斷一切惡見之網。

正如此處所說，如果依靠緣起之因而對苗芽等〔諸事〕的自性空獲得決定，則對於避免歧途心中行相非常明了，所以下面將略為加以敘述。

[738] 此處是（使用）別人所承認的比量：

苗芽沒有自體有的自性，因為是依靠自己的因緣而生，譬如影子。

[739] 例如，臉的影子顯現時，幼兒不會認為『眼、耳等那些顯現只是在這種心的面前才是如此，所顯現的對象不是（它們）自己的存在方式』，而是執著『那些對象就是自己的存在方式或安住方式』。同樣，諸有情也執著所體驗或顯現的諸法不是由出現這種顯現的心的力量所安立，而是這些對象如其顯現從自體的角度在境之上具有安住方式，這就是增益自性存在的方式。境上的這種自性就是『自體』、『自性』及『獨立』<sup>166</sup>的含義。所以，如果諸如此類是存在的，就與依仗別的因緣相矛盾；如果不矛盾，就不應當承認已成就的瓶子不必重新從因緣而生。

---

<sup>164</sup> To. 3824, 《中論》第七品16頌的前二句, 藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部 tsa 函第5頁上5, 梵文見 de Jong (1977) 校勘本第9頁, 漢譯 (第七品17頌) 見《大正藏》30冊1564號第10頁下11。

<sup>165</sup> To. 3861, 第六品115頌。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部 'a 函209頁下7至210頁上1及 La Vallée Poussin (1907-1912) 校勘本228頁, 漢譯見法尊法師 (1997) 譯本120頁。

<sup>166</sup> 藏: rang dbang ba, 梵: svatantra。法尊法師譯作『自在』。這個詞的含義見青海版 759.20-760.05@@。

[740] 《四百論》也這樣說：<sup>167</sup>

依賴而生者  
不會是獨立，  
它們都沒有獨立，  
所以我不存在的。

此處的解釋說：<sup>168</sup>

此處，凡是自體、自性、獨立及不依賴於其他者是由自身所成立，所以沒有緣起，然而一切有為都是緣起。[741] 這樣，具備緣起的事不會成爲獨立，因爲是依仗因緣而生。所有這些都沒有獨立，所以任何事都沒有『我』或自性。

[742] 獨立的意思是：在顯現爲自體有時，對這些識顯現爲不仗別的（因素），並且依照顯現的方式而成立。[743] 然而，如果把〔獨立的意思〕當作不依仗別的因緣而對它加以破除，則沒有必要向（佛教）內部證明，並且破除它也無法安立爲獲得中觀見。因此，在境之上從自體的角度能夠自立<sup>169</sup>的安住方式稱作獨立。

因此，自性空的意思是離開這種獨立的體性，而不是能起作用的事不存在，所以『是緣起』的理由能夠破除自性。緊接在上面的論文之後（《四百論釋》）又說：

170

因此，由於此處緣起遠離獨立的體性，所以離開獨立的體性的意思就是空性的意思，而不是一切事都不存在的意思。

<sup>167</sup> To. 3846，十四品23頌。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部tsha函16頁上4，漢譯見《大正藏》30冊1570號185頁下6-7。

<sup>168</sup> To. 3865。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部ya函220頁下6至221頁上1。

<sup>169</sup> 藏：rang tshugs thub pa。

<sup>170</sup> To. 3865。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部ya函221頁上1-2。

所以，發生作用的事不存在的見是損滅雜染和清淨的如幻緣起，因此是顛倒的。（認為）自性成就的事存在的見也是顛倒的，因為任何〔法〕之中都沒有這種自性。[744] 緊接著上面的論文之後（《四百論釋》）也這樣說：<sup>171</sup>

因此，由於此處損滅緣起造作如幻的雜染和清淨之因，所以這是顛倒的無見；由於自性不存在，所以事物見也是顛倒的。因此，這樣主張事物有自性的人會出現緣起不存在和常、斷見的過失。

[745] 因此，由於想要遠離常斷見，所以應當承認無自性以及雜染和清淨的緣起如幻。

[746] 【反方】用發生作用的緣起來破除獨立的體性後，如果離開獨立的意思就是緣起的意思，那麼你對我有何可破？因為我們也承認發生作用的緣起。所以，你和我沒有差別。

[747] 【自方】就如稚童對臉的影子產生臉的實執你，雖然承認緣起因果，卻把緣起增益為自性成就，隨後說成是事物的自性。我則主張沒有自性，並且也這樣說，所以這就是差別。[748] 緊接著上面的論文之後（《四百論釋》）也這樣說：

172

【如果反方認為】假如沒有獨立的意思就是緣起的意思，那麼，你向我們提出的責難對於你和我們有什麼差別？

【自方】〔對此〕要加以說明：對於緣起的意思你不能如實地通達，並且不知道如何講述，這就是差別。就如幼童尚未熟習名言，而把影子增益為真實，因此拋除如實安住的自性空性後作有自性的分別，這時就不知如何分別影子。同樣，你雖然也承認緣起，然而，儘管與影子相似的緣起是自性空性，〔你〕卻不知道如何依照自體

<sup>171</sup> To. 3865。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部ya函221頁上2-3。

<sup>172</sup> To. 3865。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部ya函221頁上3-7。

安住的情形加以領悟，因為（你）不把無自性執為無自性，並且把不存在的自體增益為存在的自體而加以執著。〔你〕也不知道如何講述，因為（你）不說是無自性，而說是事物的自性。

[749] 這是顯示在承認因果緣起上雖然相似，但是從宣說無自性和有自性的角度卻有是否如實通達緣起以及是否知道如何講述的差別。它（段解釋）明顯地破除了以下這些執著：（1）認為倘若承認發生作用的事物，那麼，由於諸實事師說它是『諦實成就』，所以有關是否是諦實有的爭論只不過是名字上的爭執；同樣，（2）認為從名言的角度如果承認發生作用的事，那麼，與自續師辯論從名言的角度有沒有自相成就的自性只是名字上的爭執而已，因為自續師說它<sup>173</sup>是自相成就。

[750] 這種〔言論〕顯然如同是說：『數論師也說耳識的境之中所聽到的這個對象是常，所以，若是承認耳識的境之中所聽到的這個對象，則否定聲是常只是怨恨名字而已』。

[751] 其他的有情在認識依仗因緣而生時，會依靠它而執著自體有自性的存在，因而會受到束縛。智者們依靠這個理由則能否定自性的存在，而對無自性引生決定，並且能斬斷邊執見<sup>174</sup>的束縛，所以用緣起因來成立無自性是希有的極大方便善巧。

[752] 見到這個義理之王後，世尊說：<sup>175</sup>

由緣而生者是不生，  
它沒有生的自性，  
依仗緣者被稱作空，  
知道空性者不會放逸。

<sup>173</sup> 《四家合注》：『從名言的角度發生作用的事物』。

<sup>174</sup> 藏：mthar 'dzin gyi lta ba。

<sup>175</sup> To. 156，《無熱惱所問經》。本書前文曾經引述，見青海版636頁8-10@@。出處見前注。

其中前二句說從緣而生者必然是自性不生，然後第三句說依仗緣的緣起的意思就是自性空的意思，第四句是顯示以這種方式通達空性的利益。同樣，以下的頌文又說通達緣起就能截斷邊執<sup>176</sup>：<sup>177</sup>

智者通達緣起諸法，  
不再依靠邊見<sup>178</sup>。

[753] 此外，如果自體有的自性是存在的，那麼勝者連同聲聞必然能見到是這樣，然而〔這種自性〕卻不能見到。並且，由於緣對於這個自性不能發生作用，所有無法斬斷相執的戲論之網，所以解脫勢必不存在。如《象腋經》說：<sup>179</sup>

如果諸法有自性，  
勝者連同聲聞會了知，  
不變<sup>180</sup>的法不會涅槃，  
智者們無論何時都不會離開戲論。

[754] 如果用（《中論》）第三、第四和第五品中破除處、蘊、界有自性的諸正理來抉擇法無我雖然極為善妙，然而恐怕文字過於冗長，所以不再多述。

---

<sup>176</sup> 藏：mthar 'dzin。

<sup>177</sup> To. 156，《無熱惱所問經》。藏譯原文見德格版《甘珠爾》契經部pha函230頁下2，漢譯見《大正藏》15冊635經497頁中1，梵文《明句論》中的引文見La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本505頁。

<sup>178</sup> 藏：mthar lta ba。

<sup>179</sup> To. 207，藏譯經名為blang po'i rtsal，梵文經名為Hastikakṣya，相應的漢譯有《大正藏》813和814兩經，後者經名為《佛說象腋經》。梵文《明句論》中的引文見La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本388及514頁。

<sup>180</sup> 藏：ther zug，梵：kūṭastha。此處尊譯為『常』。

### 第三節 斷障的方式

〔未三〕

由串習這些正見而斷除障礙的方式

[755] 這樣見到我和我所沒有小如微塵的自性成就之後，對於這個意思加以串習就能消除執著我和我所的薩迦耶見，它一旦消失，就能去除欲取等前面所說的四種取<sup>181</sup>，這些一旦消失，就不會因為取的緣故而出現有，因此因為有的緣故蘊入胎<sup>182</sup>的生就會中止，所以就獲得解脫。如第十八品說：<sup>183</sup>

由於我和我所息滅的緣故

我執和我所執不存在。

<sup>181</sup> 本書前文對於四種取的解釋見青海版251.11-16@@。《明句論》在解釋《中論》十八品第4頌時也提到四種取，梵文見La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本349頁。四種取的說法也見於《阿毘達磨俱舍論》(《大正藏》29冊1558號107頁中24-25)以及諸阿含經。巴利文見Rhys及Carpenter(1975-1982)所校勘的《長部》(Dīghanikāya)第2冊58頁、Trenckner及Chalmers(1887-1925)所校勘的《中部》(Majjhimanikāya)第1冊66頁、及Feer(1960)所校勘的《雜部》(Samyuttanikāya)第2冊第3頁。漢文見《大正藏》第2冊99《雜阿含經》85頁中9及127頁上11。

<sup>182</sup> 藏：nying mtshams sbyor ba。奘譯有『結生』、『結生相續』和『相續』。

<sup>183</sup> To. 3824，《中論》十八品第2頌的後二句，藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部tsa函第10頁下6，梵文見de Jong(1977)校勘本24頁，漢譯見《大正藏》30冊1564號23頁下23。

又說：<sup>184</sup>

對於內外諸事  
我及我所之想息滅時，  
取就會止息，  
取息滅後生就會息滅。

[756] 這樣，取是煩惱，有是業，所以生的因——業和煩惱——息滅後就能解脫。如此論說：<sup>185</sup>

由業和煩惱的息滅就能解脫，

[757] 至於由什麼法的息滅業和煩惱才會斷盡，此論說：<sup>186</sup>

業和煩惱來自分別，  
它們來自戲論，  
戲論由空性而止息。

[758] 此處，輾轉於生死輪迴是從業而產生的，由於只有帶有煩惱心的三門之行才是成就輪迴的因，所以業是由煩惱所生。如果對於諸境不增益可愛、不可愛之相而作不如理的分別，以薩迦耶見為根本的諸煩惱就不能產生，所以以薩迦耶見為本的貪瞋等那些煩惱是從不如理的分別而產生。純粹是因為對於世間八法<sup>187</sup>、男、女、

---

<sup>184</sup> To. 3824, 《中論》十八品第4頌，藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部tσα函第10頁下7，梵文見de Jong(1977)校勘本24頁，漢譯見《大正藏》30冊1564號23頁下26-27。

<sup>185</sup> To. 3824, 《中論》十八品第5頌的第一句，藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部tσα函第11頁上1，梵文見de Jong(1977)校勘本24頁，漢譯見《大正藏》30冊1564號23頁下28。

<sup>186</sup> To. 3824, 《中論》十八品第5頌的後三句，藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部tσα函第11頁上1，梵文見de Jong(1977)校勘本24頁，漢譯見《大正藏》30冊1564號23頁下29。

<sup>187</sup> 藏: 'jig rten chos brgyad。



瓶、衣、色、受等產生『這是真實』的執著，非理作意的分別才對這些境加以分別，所以這個分別是從實執的戲論而產生。[759] 如《明句論》說：<sup>188</sup>

這個世間的戲論是由空性——即一切事物都是空性的見——而止息。

【問題】是怎樣的情形？

【回答】因為在見到事物時，所談到的戲論才會存在。沒有見到石女的女兒，有貪的人<sup>189</sup>就不會進入以此為對象的戲論；不進入戲論，就不會進入以此為對象的不如理的分別；不進入分別，就不會由『我』和『我所』的執著而產生以薩迦耶見為本的眾煩惱；不產生以薩迦耶見為根本的煩惱就不造業，諸不造業者不會領受名叫『生老死』的輪迴。

[760] 至於由通達空性而消除它們的方式，此論又明顯地說道：<sup>190</sup>

因為這樣依靠以所有戲論的息滅<sup>191</sup>為特徵的空性就會遠離戲論，離開了戲論就會消除分別，由分別的止息能會消除煩惱，由業和煩惱的止息就會免除生，因此，由於只有空性才具備所有戲論全都止息的特徵，所以稱作『涅槃』。

這是顯示了空性的見能截斷生死的根本並且如同解脫道命的正確的證明，所以對此應當獲得堅固的決定。

---

<sup>188</sup> To. 3860，出自對《中論》十八品第5頌的解釋。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函113頁下7至114頁上3，梵文見La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本350-351頁。

<sup>189</sup> 青海版讀作chags pa can dang，應當依照Khangkar(2001)校勘本、《四家合注》及《明句論》梵文(rāginah)改作複數的chags pa can dag。

<sup>190</sup> To. 3860。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函114頁上3-5，梵文見La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本351頁。

<sup>191</sup> 藏：nye bar zhi ba。尊譯為『永滅』。

[761] 因此，聖者〔龍〕（樹）阿闍黎的這些論典中明顯地說明了聲聞獨覺具備一切法無自性的證悟，因為（他）說解脫輪迴是由無自性的空性見所成就。諸聲聞獨覺在尚未斷盡自己的煩惱之前修習這個見，煩惱一旦斷盡則就此以為滿足，不再長期修習，所以不能斷除所知障。諸菩薩對於僅僅斷盡煩惱而獨自解脫輪迴則不感到滿足，而是為了一切有情的利益而尋求佛位，所以在沒有斷盡所知障之前持續修習，因此修行時間長久，並且以無邊的資糧作為莊嚴。

[762] 根除二障種子的對治就是前面所說的空性見，然而，從是否長期修習的角度只能斷除煩惱障而不能斷除所知障的情形就好比同一個無我的證悟是見所斷<sup>192</sup>和修所斷<sup>193</sup>兩者的對治，然而僅由現見無我能夠斷除見所斷，卻不能斷除修所斷，所以斷除修所斷需要長期的修習。[763] 雖然如此，要斷除所知障僅僅長期修習它還無法斷除，尚且依賴於修學其它眾多廣大之行。

[764] 聲聞獨覺沒有修習所知障的對治，只是修習斷除煩惱障的方便，所以說他們沒有圓滿修習法無我的證悟。如《入中論釋》說：<sup>194</sup>

諸聲聞和獨覺雖然也見到緣起的唯此緣性<sup>195</sup>，即使如此，他們沒有圓滿地修習法無我，至於斷除流動於三界的煩惱的一種方便則是有的。

[765] 這樣，這位論師認為其他中觀師所說的法我執<sup>196</sup>是染污無明<sup>197</sup>，並說（聲聞獨覺）雖然修習能斷盡它的法無我，卻沒有圓滿地修習法無我。對於這些應當依照前文及此處的解釋來加以認識。

[766] 【問題】那麼，在這個體系之中所知障指的是什麼？

<sup>192</sup> 藏：mthong spang。尊譯為『見惑』，英譯有『見所斷』、『見斷』、『見道所斷』。

<sup>193</sup> 藏：sgom spang。尊譯為『修惑』，英譯有『修所斷』、『修道所斷』。

<sup>194</sup> To. 3862，出自對第六品179頌的解釋。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函313頁上6-7及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本302頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本160頁。

<sup>195</sup> 『僅僅這個緣性』。這個詞在本書的前文中曾經出現過，見青海版694.19@@及前面的註解。

<sup>196</sup> 藏：chos kyi bdag 'dzin。

<sup>197</sup> 藏：nyon mongs can gyi ma rig pa。

【回答】無始以來執著自性有的對事的執著作了熏染，由此在心相續中牢固地留下習氣，在習氣的勢力下雖然沒有自性卻顯現為有自性，這些二相顯現<sup>198</sup>的錯亂就是所知障。如《入中論釋》說：<sup>199</sup>

此外，對於已經斷除染污無明、見到行<sup>200</sup>如同影子等的存在的諸聲聞、獨覺和菩薩來說，是虛假造作的自性，而不是諦實，因為沒有對諦實的增上慢<sup>201</sup>。對於凡愚之輩則加以欺蒙，在其他那些人來說則如同幻化，由於是緣起，所以純粹成為世俗。

[767] 此外，由於只有具備所知障特徵的無明才會現行<sup>202</sup>，所以，對於具備有顯現的境界的諸聖者會顯現，對於具備無顯現的境界者則不會。

[768] 前面所引的《四百論釋》<sup>203</sup>把已斷除染污無明的菩薩稱作得無生法忍<sup>204</sup>的菩薩，所以是指獲得八地者。因此，小乘阿羅漢和獲得八地的菩薩雖然不新留下二相顯現的錯亂的習氣，但是還有許多過去長遠以來所留下的二相顯現的習氣有待淨除，所以，從此之後需要長期加以淨修。淨除這些之後，當錯亂的習氣無一例外都已止息時就能成佛。

[769] 以聖者父子的主張，大小二乘的了義見是相似的。從這一開示可以引發兩種希有的決定：（1）何況是佛位，僅僅對於解脫輪迴來說通達一切法無自性的見是缺之不可的。引發了這一決定後，應當從多種方便門徑以極大的努力來盡力獲得這個無垢之見；（2）區分大小乘的獨有的特法是寶貴的菩提心和廣大的菩薩行，

<sup>198</sup> 藏：gnyis snang。

<sup>199</sup> To. 3862，藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部'a函255頁上1-4及La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本107-108頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本57-58頁。

<sup>200</sup> 藏：'du byed。

<sup>201</sup> 藏：mngon par rlom pa。《四家合注》：即實執(bden 'dzin)。

<sup>202</sup> 藏：kun tu spyod pa。奘譯和尊譯為『現行』，奘譯還有『正行』、『行』等。

<sup>203</sup> 見青海版655.8-9@@。

<sup>204</sup> 藏：mi skye ba'i chos la bzod pa。

對此發自內心地獲得決定後，則特別將行品視為教授的中心，受佛子<sup>205</sup>律儀而修學（菩薩）行。

此處說頌文曰：

（如來）降臨於廣為人知的『鷲峰』<sup>206</sup>山王  
——希有殊勝的持地<sup>207</sup>——  
令大地作六種震動，  
使用放光遍滿成百刹土的神變，  
由此牟尼從吉祥的喉中  
宣說如同經和咒二者的道命、  
出生一切聖子之母——  
無與倫比的善說般若波羅蜜多。  
獲得授記的勇士龍樹  
所造如實闡釋〔般若經旨趣〕的論典中最為殊勝者  
是吉祥《根本慧論》。  
如日一般廣為人知的無與倫比的注疏  
乃是佛護菩薩<sup>208</sup>的論典<sup>209</sup>。  
能善為通達它的妙釋確實是善說  
並廣為解釋者  
則是月〔稱〕辭、義明了的經典佳作<sup>210</sup>。  
對於這些〔根本文和解釋〕的無垢體系——  
無自性、如幻的事物中  
輪迴、涅槃緣起作用的發生都能成立的道理——

---

<sup>205</sup> 即菩薩。

<sup>206</sup> 藏：bya rgod phung po，梵：gr̥dhrakūṭa。『鷲峰』為玄奘、唐不空、宋施護等法師所採納，尊譯為『靈鷲峰』。

<sup>207</sup> 藏：sa 'dzin，山的異名。

<sup>208</sup> 藏：rgyal ba'i myu gu『勝者之苗』，《四家合注》說這和『佛子』等一樣，是『菩薩』的同義詞。

<sup>209</sup> To. 3842，《中論佛護釋》。

〔此處〕以容易領會的語言略為作了講述。  
學習甚深中觀教典的友伴！  
在你的心裡  
因果緣起在無自性中雖然難以安立，  
但是對於『這樣正是中觀之宗』的說法  
如果加以依止則極為善妙。  
否則，對於別人所舉出的過失  
自己不能如理避免就冀望於（自稱）無宗，  
則仍然應當修學。  
對於這樣依靠聖者父子的論典  
而尋求正見的方法  
善為作了解釋，  
這是為了佛教長久地安住。

---

<sup>210</sup> 《四家合注》認為這是指《明句論》。

## 第五章

### 觀的分類、修法和成就的標準

#### 第一節

#### 觀的分類

〔卯二〕

觀的分類

[770] 《修次第中篇》說：（1）依止賢士、（2）尋求多聞以及（3）合理地思維是觀的三種資糧。<sup>1</sup>在修習這些的基礎上，當獲得了通達二種無我的見時，則應當修觀。

[771] 【問題】那麼，所修的觀有幾種？

【回答】在此姑且不側重開示賢聖之輩的觀，而是主要開示異生階段所修的觀。[772] 這個〔階段〕的圓滿的觀即修習三種、四種和<sup>2</sup>六種觀。

[773] 所謂四種，即《解深密經》中所說的正思擇等四種。<sup>3</sup>正思擇是觀察盡所有性；最極思擇是觀察如所有性。前者有周遍尋思和周遍伺察兩種，後者也有尋思和伺察兩種，即分辨粗略和微細的境。《聲聞地》也說：<sup>4</sup>

【問題】此處<sup>5</sup>四種觀是什麼？

【回答】此處比丘這樣依靠內心的止<sup>6</sup>對諸法而作正思擇<sup>7</sup>、最極思擇<sup>8</sup>、周遍尋思<sup>9</sup>和周遍伺察<sup>10</sup>。

【問題】此處正思擇是怎麼作的？

【回答】是對淨化分析<sup>11</sup>的所緣、善巧所緣和淨除煩惱的所緣從盡所有性<sup>12</sup>的角度而作正思擇；從如所有性<sup>13</sup>的角度則作最極思擇；用具

<sup>1</sup> To. 3916。藏文見德格版《甘珠爾》中觀部ki函46頁上3-4。

<sup>2</sup> 青海版讀作de'i，此處依照Khangkar(2001)校勘本讀作dang，《四家合注》本沒有de'i或dang字，但是意思和Khangkar校勘本一致。

<sup>3</sup> 藏譯見德格版《甘珠爾》契經部ca函26頁下4-5，漢譯見《大正藏》16冊676經698頁上9-14，本書前文曾經引過這段經文的藏譯，見青海版@471.13-20。有關四種觀的解釋參見青海版@471-473頁。

<sup>4</sup> To. 4036，rNal 'byor spyod pa'i sa las nyan thos kyi sa。藏譯見德格版《丹珠爾》唯識部dzi函134頁上1-4，梵文見Shukla(1973)校勘本367頁，漢譯見《大正藏》30冊1579號451頁中13-23。

<sup>5</sup> 梵本與漢譯沒有『此處』一詞，德格版《丹珠爾》中的藏譯為de lhag mthong rnam pa bzhi『那四種觀』。

<sup>6</sup> 藏：nang gang gi sems kyi zhi gnas，德格版《丹珠爾》的藏譯中沒有gang字。

<sup>7</sup> 藏：rnam par 'byed pa，梵：vicinoti。此處『正思擇』等四個詞的漢譯都延用樊譯。

<sup>8</sup> 藏：rab tu rnam par 'byed pa，動詞為rab tu rnam par 'byed par byed pa，梵：pravacinoti。

<sup>9</sup> 藏：yongs su rtog pa，動詞為yongs su rtog par byed pa，梵：parivitarkayati。

<sup>10</sup> 藏：yongs su dpyod pa，動詞為yongs su dpyod par byed pa，梵：parimīṃsāmāpadyate。

<sup>11</sup> 藏：dpyod pa rnam par sbyong ba。《菩提道次第廣論》諸版本都作『分析/伺察』，但是梵文為caritaviśodhana，玄奘法師譯本為『淨行』，《丹珠爾》中的藏譯為spyad pa rnam par sbyong ba，與梵、漢本一致。

<sup>12</sup> 藏：ji snyed yod pa nyid，梵：yāvadbhāvikatā，樊譯為『盡所有性』。

<sup>13</sup> 藏：ji lta ba bzhin yod pa nyid，梵：yathāyadbhāvikatā，樊譯為『如所有性』。

備慧、有分別的作意而執相時是周遍尋思；審諦推求<sup>14</sup>時則是周遍伺察。

[774] 《集論》<sup>15</sup>對於毗鉢舍那之道也說這四種，《般若波羅蜜多教授論》<sup>16</sup>中對它們的確定也和《聲聞地》說法一致。

[775] 至於三種，《解深密經》說：<sup>17</sup>

【彌勒菩薩問佛】世尊，觀有幾種？

【佛告彌勒】慈氏，有三種：從相而生<sup>18</sup>、從尋求而生<sup>19</sup>以及從伺察而生<sup>20</sup>。

什麼是從相而生？它是純粹作意〔作為〕三摩地境界的有分別影像<sup>21</sup>的觀。什麼是從尋求而生？它是用智慧，爲了善爲通達尚未善爲通達的那些法，而對它們加以作意的觀。什麼是從伺察而生？它是用智慧，爲了對已經善爲通達的諸法以解脫的方式善爲觸受安樂，而對它們加以作意的觀。

[776] 對此，《聲聞地》說：<sup>22</sup>

<sup>14</sup> 藏：yang dag par rtog par byed pa，梵：santīrayati，英譯爲『審諦推求』，梵文samtīraṇa有判斷的意思，見Edgerton(1953)《佛教混合梵文辭典》第二冊556頁。

<sup>15</sup> To. 4049，(Chos mngon pa) kun las btus (pa)。藏文見德格版《丹珠爾》唯識部ri函99頁上5，漢譯見《大正藏》31冊1605號685中7-8。

<sup>16</sup> To. 4079，Shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ngag。藏譯見德格版《丹珠爾》唯識部hi函155頁下6至156頁上2。

<sup>17</sup> To. 106。藏譯見德格版《甘珠爾》契經部ca函27頁下6至28頁上2，漢譯見《大正藏》30冊676經698頁中27至下4。

<sup>18</sup> 藏：mtshan ma las 'byung ba，英譯爲『有相毘鉢舍那』。

<sup>19</sup> 藏：yongs su 'tshol ba las byung ba，英譯爲『尋求毘鉢舍那』。

<sup>20</sup> 藏：so sor rtog pa las byung ba，英譯爲『伺察毘鉢舍那』。

<sup>21</sup> 《四家合注》：有分別(rnam par rtog pa dang bcas pa)和無分別的影像(英譯爲『影像』，本書中也譯作『影子』)分別爲觀和止的所緣。

<sup>22</sup> 藏譯(To. 4036)見德格版《丹珠爾》唯識部dzi函134頁上5至下1，梵文見Shukla(1973)校勘本367-368頁，漢譯見《大正藏》30冊1579號451頁中24至下5。



對於所聽聞、受持的法或教授用等引地<sup>23</sup>的作意<sup>24</sup>加以作意，而不作思維、分別、測度、觀察<sup>25</sup>，是唯隨相行<sup>26</sup>；作思維乃至觀察時是隨尋求行<sup>27</sup>；按照所抉擇者如此加以分析，是對於所尋求的隨伺察行<sup>28</sup>。這三者是觀的三個門徑。

[777] 若是總結以上意思，第一種是緣無我之類的意思而作意它的相，但是不多加抉擇。第二種是爲了決定以前未能決定者而加以抉擇。第三種是對已經決定的意思像以前一樣加以分析。

[778] 所謂六種<sup>29</sup>是觀六種事，這也就是尋求觀的尋求方式——即尋求意思、事、相、品、時間和道理，尋求後又對他們加以分析。

[779] 其中，尋求意思是尋求：『這是這個話的意思』。

尋求事是尋求：『這是內事，那是外事』。

尋求相有兩種：『這是自相<sup>30</sup>，那是總相<sup>31</sup>』，或是尋求共通與獨有〔的相〕。

尋求品是從黑品過失、弊端方面來尋求，以及從白品功德、利益方面來尋求。

尋求時間是尋求：『過去的時候這樣發生，未來的時候將這樣發生，現在的時候是這樣』。

至於尋求道理，在四種道理中觀待道理<sup>32</sup>是指果的出現依賴於因和緣，此外，這是對世俗、勝義和它們的諸因緣<sup>33</sup>分別加以尋求。

<sup>23</sup> 藏：mnyam par bzhag pa'i sa pa，梵：samāhitabhūmi。藏文mnyam gzhag和梵文samāhita除『等引』外也譯作『定』。

<sup>24</sup> 藏：mnyam par bzhag pa'i sa pa'i yid la byed pa。《四家合注》：『即屬於上界（色界和無色界）諸地的專注一境的作意』。

<sup>25</sup> 藏：nye bar rtog par (mi) byed pa，梵：(na) upaparīkṣate。

<sup>26</sup> 藏：mtshan ma tsam gyi rjes su zhugs pa，梵：nimittamātrānucaritā『僅僅追隨相』。

<sup>27</sup> 藏：yongs su btsal ba'i rjes su zhugs pa，梵：paryeṣaṇānucaritā『追隨尋求』，『隨尋思行』是英譯，除『尋思』之外，梵文paryeṣaṇā和藏文yongs su btsal ba的英譯也作『求』、『追求』及『思求』。

<sup>28</sup> 藏：so sor rtog pa'i rjes su zhugs pa，梵：pratyaवेक्षणānucaritā。藏文so sor rtog pa和梵文pratyaवेक्षणā的英譯除『伺察』外還有『觀察』、『思擇』、『觀』，本書中常譯作『分析』。

<sup>29</sup> 以下關於六種觀的解釋是依據《聲聞地》，原文的藏譯(To. 4036)見德格版《丹珠爾》唯識部dzi函134頁下1至135頁上3，梵文見Shukla(1973)校勘本368-369頁，漢譯見《大正藏》30冊1579號451頁下5至452頁上2。

<sup>30</sup> 藏：rang gi mtshan nyid，或作rang mtshan。梵：svalakṣaṇa。

<sup>31</sup> 藏：spyi'i mtshan nyid，梵：sāmānyalakṣaṇa。

作用道理<sup>34</sup>是指諸法各自作用<sup>35</sup>的發生，如火焚燒的作用的發生，此外，這是尋求：『這是法，那是作用，這個法發生那個作用』。

證成道理<sup>36</sup>是不違背量而成立意思，即尋求：『這裡有沒有現、比和可信的<sup>37</sup>聖教量<sup>38</sup>三者？』

至於法爾道理<sup>39</sup>，即對於火的熱（性）和水的濕（性）等是它們的法性，勝解世間所熟知的法性<sup>40</sup>、不可思議的法性<sup>41</sup>及安住法性<sup>42</sup>，對於之所以如此的原因不另作思惟，這樣加以探尋。

[780] 以這種方式而安立六種，就瑜伽師所要了解的對象而言不出三類：語義、盡所有和如所有的所知境。其中依照第一類為第一種尋求<sup>43</sup>；依照第二類為尋求事和尋求自相兩者；依照第三類可以安立其餘三者<sup>44</sup>及尋求總相。<sup>45</sup>

《聲聞地》說：<sup>46</sup>

這就是觀的三個門徑以及六類事的所緣。簡而言之，以此而涵蓋一切觀。

這是說此處所解釋的這些能夠涵蓋一切觀。

<sup>32</sup> 藏：bstos pa'i rigs pa，梵：āpekṣāyukti。

<sup>33</sup> 藏：gzhi，梵：nidāna。此處英譯為『因緣』，尊譯為『事』。

<sup>34</sup> 藏：bya ba byed pa'i rigs pa，梵：kāryakāraṇayukti『果和因的道理』。

<sup>35</sup> 藏：bya ba，梵：kāritra。英譯為『作用』。

<sup>36</sup> 藏：'thad pas sgrub pa'i rigs pa。梵：upapattisāadhanayukti。『證成道理』是英譯。

<sup>37</sup> 藏：yid ches pa，梵：āpta。

<sup>38</sup> 藏：lung gi tshad ma，梵：āgamapramāṇa。除『聖教量』外，英譯也作『至教量』、『正教量』。

<sup>39</sup> 藏：chos nyid kyi rigs pa，梵：dharmatāyukti。法爾(藏：chos nyid，梵：dharmatā)也譯作法性。

<sup>40</sup> 藏：'jig rten na grags pa'i chos nyid，尊譯為：『世間共許法性』，梵：prasiddhadharmatā（沒有『世間』一詞），英譯為『成立法性』。

<sup>41</sup> 藏：bsam gyis mi khyab pa'i chos nyid，梵：acintyadharmatā。

<sup>42</sup> 藏：gnas pa'i chos nyid，梵：avasthitadharmatā。

<sup>43</sup> 《四家合注》：尋求意思。

<sup>44</sup> 《四家合注》：尋求品、時間和道理。

<sup>45</sup> 這段解釋的依據為《聲聞地》，藏譯見德格版《丹珠爾》唯識部dзи函135頁上4-7，漢譯見《大正藏》30冊1579號452頁上3-10，梵文見Shukla(1973)校勘本370頁。

<sup>46</sup> 藏譯(To. 4036)見德格版《丹珠爾》唯識部dзи函134頁下1至135頁上3-4，梵文見Shukla(1973)校勘本370頁，漢譯見《大正藏》30冊1579號452頁上2-4。

[781] 此外，最初所解釋的四種觀有三個門徑，這三者之中<sup>47</sup>隨尋求行的尋求方式則說有六種，所以三門和六種尋求看來都可以歸入前面的四種。[782] 《聲聞地》又說前面所講的力勵運轉作意<sup>48</sup>等四者是止觀二者所共通的，所以觀也有四種作意。

[783] 因此，《般若波羅蜜多教授論》說：<sup>49</sup>

這樣四種觀的修習獲得圓滿便能解脫粗重<sup>50</sup>的系縛，九種止的修習獲得圓滿便能解脫相的系縛。

由於這是許多重要的教典所說，所以觀是由《解深密經》中所說的正思擇等四者的門徑而修，而止則是由毫不分別的九住心<sup>51</sup>的門徑而修。

---

<sup>47</sup> 青海版此處讀作gyis，此處依照Khangkar(2001)校勘本及《四家合注》本讀作gyi。

<sup>48</sup> 藏：bsgrims te 'jug pa'i yid (la) byed (pa)，梵：balavāhana manaskāra。英譯為『力勵運轉作意』。本書前文中有關四種作意的解釋見青海版535.10-536.18@@。

<sup>49</sup> To. 4079。藏譯見德格版《丹珠爾》唯識部hi函156頁上2。

<sup>50</sup> 藏：gnas ngan len，梵：daṣṭhulya。

<sup>51</sup> 藏：'jog pa'i sems dgu。關於九住心的解釋見本書前文的解釋，青海版中從529.18@@起。

## 第二節 修觀的方法

〔卯三〕  
修觀的方式

分兩個部分：

辰一、破除別人的觀點

辰二、安立自宗

〔辰一〕  
破除別人的觀點

分四個部分：

（巳一、破除別人的觀點之一

- 巳二、破除別人的觀點之二
- 巳三、破除別人的觀點之三
- 巳四、破除別人的觀點之四)

〔巳一〕

破除別人的觀點之一

[784] 【有人說】即使沒有獲得任何通達無我的見，只要不加任何分別而持心，由此便成爲修習真理的意思。其原因是：由於真理空性遠離『是這』、『不是那』的一切識別，所以這樣的安住方式是與真理相應而入，因爲境是絲毫都不成立，而心也是絲毫不執取。

[785] 【自方】對此我將加以說明。〔試問〕這樣修習的人（1）必須在認識絲毫不成立的諸境爲不成立之後，隨之心也與其相應而不作任何執取而安住，還是（2）雖然不<sup>52</sup>這樣了解，但是由於境的真理在何處都不成立，心也不作任何執取而不加識別地安住<sup>53</sup>，由此便是修習〔境〕的本性？

如果是第一種情形，〔聲稱〕此人沒有獲得（正）見則有矛盾，因爲你已承認這<sup>54</sup>是了義見。[786] 照我們看，〔你的〕這種〔見〕未能確認正理所破的界限，所以看到不管承認什麼都會被正理所妨害，然後就沒有任何可確認之處，這樣就是損減的見，所以安住在此之上也並非修習不顛倒的空性，（其中的道理）前面已經多次作了解釋。

[787] 如果〔你們〕考慮到用分析本性的正理來分析這些法時，則對它們的實事和無實事等用這個正理不管是什麼都不能成立爲有，所以它們從勝義的角度是遠離一起戲論，然後，此人雖然沒有這樣通達，但是這樣安住的這個方式卻與此相應，於是承認這是修習空性。

<sup>52</sup> 青海版此處的na字應當依照Khangkar(2001)校勘本及《四家合注》本讀作ma。

<sup>53</sup> 藏：tsom 'jog。

<sup>54</sup> 《四家合注》說『這』指的是『境絲毫不成立』。

【自方】這太為荒謬，因為有很多（過失），例如：（1）一切根識對任何事都不作『這是這』、『這不是那』的執取，所以就與境的真理相應，於是它們都會成為修真理的修習；（2）如上所述，所有外道的毫不分別的止也都成了修習空性。

[788] 此外，如果境的存在方式與心的安住方式二者之間的相應只要別人知道就已足夠，就無法否定外道等也都成了〔修習空性〕。

【反方】〔我的〕（修觀方式）與〔外道等〕有所不同，因為在〔我的〕這個〔觀點〕中此人知道兩者相應之後才作安住。

【自方】由於知道這種相應的方式就已獲得（正）見，所以，（這）和〔你說的〕『即使沒有領會（正）見，只要不作任何執取而安住就是修習空性』的觀點是相互矛盾的。

[789] 【反方】不管對什麼加以分別，所有的分別都（將有情）系縛在生死之中，所以不加識別而安住的無分別安住是解脫道。

【自方】對此前面已多翻破斥，並且這樣的話，對（支那）和尚的觀點勢必也無法舉出任何過失。如《修次第末篇》說：<sup>55</sup>

【反方】受心的分別所產生的善、不善業的主宰，諸有情嘗受生天等果報並在生死中流轉。那些不思維任何事、不造任何〔業〕<sup>56</sup>的人能從生死圓滿解脫。因此，不應當思維任何事，不應當作布施等善行。布施等行為純粹是針對愚夫而開示的。

【自方】持這種想法和言論的人成了捨棄整個大乘。一切乘的根本是大乘，所以捨棄它就成了捨棄一切乘。這是因為這樣發表『不應當<sup>57</sup>思維任何事』的言論，就會捨棄以觀察真實為特徵的慧，正智的根本是觀察真實，因此一旦捨棄了它，由於斷了根本，出世間慧就會被捨棄。發表『不應當修行布施等』的言論，又徹底捨棄了布施等方便。

<sup>55</sup> To. 3917。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部ki函61頁下1至62頁上1，梵文見Tucci(1971)校勘本13-15頁。

<sup>56</sup> 梵本：karma，《四家合注》解釋中也有『業』一字。

[790] 簡而言之是這樣的：智慧和方便就是大乘。如《伽耶山頂經》說：

諸菩薩之道簡而言之有兩種。哪兩種？即方便和智慧。<sup>58</sup>

[791] 《如來秘密經》也說：<sup>59</sup>

方便與智慧這二者可以涵蓋一切菩薩之道。

所以，毀謗大乘會造重大的業障。[792] 由此緣故，對於毀謗大乘、寡聞而將我見執為最上、對於智者不加供奉、未能通達如來的聖言之理、既害自己又毀害他人並且與教典和正理相違背的與毒相混雜的言論，知道自愛的智者應當遠遠地拋棄，如同有毒的食物。

此處陳述了（支那）和尚的觀點後，明顯地講述了如果採取這種主張如何會捨棄整個大乘，對於此處所說的對手應當加以認識。

[793] 【反方】因為我們作布施等修行，所以和（支那）〔和尚的觀點〕有所不同。

【自方】如果必須純粹從布施等修行的角度來區分與他之間的差別，則是表示：『我們和（支那）和尚二人在了義的見修上是相似的』，否則，在絲毫無分別的三摩地上也應該能分判差別。

[794] 此外，如果任何分別都（將有情）束縛在輪迴之中，那麼，你難道不尋求從輪迴解脫？如果尋求的話，布施、持戒等也需要用分別心來修，所以做這些

---

<sup>57</sup> 梵：na...cintayitavyam。

<sup>58</sup> To. 109。藏譯見德格版《甘珠爾》契經部ca函288頁下7至289頁上1。此經相應的漢譯有四種：《文殊師利問菩提經》（姚秦鳩摩羅什譯）、《伽耶山頂經》（元魏菩提流支譯）、《佛說象頭精舍經》（隋毘尼多流支譯）及《大乘伽耶山頂經》（唐菩提流志譯），相應的漢文見《大正藏》14冊464經482頁下10-12、同冊465經485頁中14-17、同冊466經488頁中7-10及同冊467經491頁上17-20。

<sup>59</sup> To. 47，藏譯見德格版《甘珠爾》寶積部kha函103頁上6-7，漢文見《大正藏》11冊312經705頁下26-27及同冊310經（《大寶積經》密跡金剛力士會第三）43頁中19-20。

事又有何用？<sup>60</sup>這在前面已經講過多次。所以，認為所有分別全都（將有情）束縛於輪迴之中還不如支那和尚的〔主張〕，照你的說法則被矛盾的重擔所壓迫。

[795] 【傾向於此說的某些人】先對二種我的相執的境多作分析，然後止息心的執著，就像狗尾隨於〔拋出的〕石頭之後，是由外而斷絕戲論；最初向何處都不散逸而持心，則如抓住投石之手，由這樣作而不在相執的境上散逸，是從內而截斷一切戲論。所以，練習抉擇正見的教典和正理只是在名言文辭上擴展而已。

[796] 【自方】這是毀謗一切佛經和六莊嚴<sup>61</sup>等智者論典的最下劣的邪妄分別，因為他們純粹是抉擇正理和教典的意思。

[797] 此外，對於『執著二我之相的心所執著者是如何情形』善為分析後，使用清淨的教典和正理引發『它所執著者不存在』的決定，必須從這一途徑徹底推翻謬誤。如果絲毫不能獲得這種決定，而只是持心而已，這時雖然不在二我的境之上散逸，但是僅僅如此並非通達無我的意思，否則酣睡和昏迷時心也沒有在它們之上散逸，這樣，勢必出現那些都是通達無我的荒謬情形。這就好比夜間在不熟悉的山洞裡疑慮是否有羅刹而產生恐懼時，不舉起火炬善為探查〔洞〕中有還是沒有而消除這種恐懼，而是說：『不要散逸到分別羅刹的分別心之上，應當持心！』

[798] 《修次第末篇》〔說〕這就如同沙場上見到強敵便閉目呆立的懦夫，而不是像勇士那樣睜眼看清敵人的所在而用兵器去攻擊：<sup>62</sup>

如《曼殊師利遊戲經》也說：<sup>63</sup>

【曼殊師利菩薩問】姑娘，菩薩如何在戰鬥中獲勝？

【金色女答道】曼殊師利，那就是正思擇<sup>64</sup>而不見諸法者。

<sup>60</sup> 《四家合注》解釋說：提出這個說法的理由是對方認為『用分別心來作的布施等（將有情）束縛在輪迴之中』。

<sup>61</sup> 藏：rgyan drug。指龍樹、聖天、無著、世親、陳那和法稱六位論師。《四家合注》說下一句中的『他們』是指六莊嚴等智者。

<sup>62</sup> To. 3917。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部ki函63頁上3-5，梵文見Tucci(1971)校勘本17-18頁。

<sup>63</sup> To. 96，藏文經題為'phags pa 'jam dpal rnam par rol pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo。藏譯見德格版《甘珠爾》契經部kha函231頁下6-7，漢譯見《大正藏》17冊817經（《佛說大淨法門經》）821頁下1-2及同冊818經（《大莊嚴法門經》）830頁上16-19。本書前文曾經提到此經，見青海版399.18-19@@。



所以，瑜伽師開啓智眼，用慧的武器來戰勝煩惱之敵，應當無所畏懼而安住，不應當像懦夫一般閉目。

[799] 把繩子錯認爲蛇而產生恐懼時，必須引發『盤曲者是繩子，而不是蛇』的決定，才能消除錯亂與畏懼的苦。同樣，執著有二種我之後，對於所發生的錯亂以及這種錯亂所產生的輪迴苦來說，也應該先對確定我執的境不存在的教典和正理引發決定，接著便能理解我執是錯亂，然後對這個意思加以串習就能消除〔我執〕，〔我執〕一旦止息，就能中止由它所產生的一切輪迴之苦。所以，中觀正理聚論等由分析各種境而加以破除的原因就是如此。

[800] 聖天說：<sup>65</sup>

如果對於境見到無我，  
就會滅除生死的種子。

[801] 《入中論》也說：<sup>66</sup>

如果有事物，分別才會產生，  
對於事物如何不存在已作過徹底的分析。

也就是說，如果執著事物存在這些邊執的分別才會產生，有關它們的境不存在已經講述由多種形式所作的分析。（此論）又說：<sup>67</sup>

---

<sup>64</sup> 藏：rnam par brtags，尊譯爲『善觀察』。梵文vicīya與奘譯『正思擇』對應。

<sup>65</sup> To. 3846。《四百論》十四品25頌的最後兩句。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部tsha函15頁上5，漢譯見《大正藏》30冊1570號185頁下11。

<sup>66</sup> To. 3861，第六品116頌的前二句。藏文見La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本229頁及德格版《丹珠爾》中觀部'a函210頁上1，漢譯見法尊法師(1997)譯本120頁。

通達我是它<sup>68</sup>的境之後，  
瑜伽師就破除我。

[802] 正理主宰也說過很多：<sup>69</sup>

不破除它的境，  
則不能斷除它。  
與功德和過失  
相關聯<sup>70</sup>的貪瞋等  
是由不見它們的境而斷除，  
不是由外在的方式。

[803] 【反方】任何分別都（將有情）束縛在輪迴之中，所以修習空性時應當滅除一切分別。

【自方】對這個說法應當這樣加以分析。試問空性無我的意思對於修空性的異生來說是現見者還是隱晦者？

如果是第一種情形，那麼此人就成了聖者，因為他已經現證無我的意思。

【如果你說】雖然現證無我的意思，但是和〔是〕異生并不矛盾。

【自方】那麼，我們也該說：『雖然是尚未現見無我義的人，但是和是聖者不矛盾』，因為〔這兩者〕是完全相等的。

[804] 再者，這種現證空性的人不知道自己的境就是真實義，因而需要由別人使用教典的因來證明真實而向他介紹，則是智者的笑柄，因為是認為對於弟子用

---

<sup>67</sup> To. 3861, 《入中論》第六品120頌的後二句。藏文見La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本233頁及德格版《丹珠爾》中觀部'a函210頁上5, 漢譯見法尊法師(1997)譯本122頁, 梵文《明句論》中的引述見La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本340頁。

<sup>68</sup> 『它』指薩迦耶見（根據本頌的前兩句）或無明（根據《四家合注》）。

<sup>69</sup> 《四家合注》說這裡的『正理自在』是指『吉祥法稱』。以下頌文為《釋量論》成量品224及225頌前兩句, 梵文見Pandeya(1989)校勘本46頁, 藏文見德格版《丹珠爾》因明部ce函116a3, 法尊法師的漢譯見中國佛教協會出版的《釋量論》161頁。梵文: adūsite 'sya viṣaye na śakyam tasya vajanam/ prahānir icchādveśāder guṇadoṣānubandhinah // 225 // tayor adṛṣṭir viṣaye na tu bāhyeṣu yaḥ kramah/。

<sup>70</sup> 藏: rjes 'brel, 梵: anubandhin。

現識所成立者，阿闍黎則是由比量的途徑來成立。[805] 因此，在通曉正理的人面前不應當發表這種言論。

[806] 【反方】雖然已經用現識成立真實義，但是名言仍然用因來加以成立。

【自方】不能這樣說。正理主宰說：<sup>71</sup>

這是極為愚蒙的意思，  
因為下至牧女都已熟知。

這是說，如果意思已經成立，則下至知道安立名言的牧童都已熟知，（只有）對於這樣的意思尚且愚昧的人才會舉出這個〔成立名字的〕因。所以，如果認為愚笨至此者尚且能現證真實，那麼不妨說出還有何等愚者不能證得真實？[807] 就如花白者雖然是牛，卻不是牛的定義，即使〔它〕就是真實<sup>72</sup>，將僅僅這種現見（的）〔空性〕作為安立真實的定義是不合理的，〔如果把它安立為真實的（定義），則〕與自己的觀點也相矛盾，所以成立名言的說法顯然是理屈詞窮，不必再多加評論。

[808] 【反方】對於修空性者來說，所修的對象無我空性的意思是隱晦的。

【自方】認為隱義能被離分別的識所執取是可笑的。

[809] 簡而言之，修習空性的異生如果心沒有朝向無我的境，則與修習空性相矛盾。如果朝向〔空性〕，則這個境必定是現見與隱晦兩者之一。如果對他來說無我是現見者，則〔這個異生〕會變成聖者。因此，如果必須承認無我的意思對於異生來說是隱晦者，那麼，這時無我的意思就是由總義<sup>73</sup>的方式來通達，所以和離分別是矛盾的。

[810] 另外，獲得加行道世第一法的人尚且是以總義的方式來通達無我意思，在承認這種情形的同時，主張現在初修業者修空性的心是離分別是極為矛盾的。[811] 如果〔這種異生的心〕對於無我的意思能夠遠離分別，那麼證明〔此心〕不錯亂就

<sup>71</sup> 《釋量論》現量品99頌後兩句。梵文見Pandeya(1989)校勘本85頁： tad atyantavimūḍhārtham āgopālam asaṃvṛteḥ// 99 //。藏文見德格版《丹珠爾》因明部ce函122頁上5-6，法尊法師的漢譯見中國佛教協會出版的（無出版日期）《釋量論》189頁。

<sup>72</sup> 《四家合注》說：『你所承認的「異生所現證的空」其實並非真實，但是即使按照你的觀點（假設）它是真實…』

比這<sup>74</sup>更爲容易，因此，由於它對於無我的意思是離分別、不錯亂的識，所以就成了瑜伽現識<sup>75</sup>。

[812] 因此，在尚未用正理破除我執的對象而獲得正見的情形下，認爲單是心不在兩種我等之上散逸即可修習無我義，或是認爲異生能用離分別的識來修習無我，都是遠遠地漂泊在教典和正理的軌道之外。

## 〔已二〕

### 破除別人的觀點之二

[813] 【有人說】我們也承認在沒有獲得無我空性見的情形下，僅僅毫無分別地安住應當不是修習空性，所以前面〔的觀點〕的確是不合理的。然而，獲得了無我的了義見之後，此人所有的不分別而安住都是修習空性。

[814] 【自方】這是不合理的。如果是因爲此人已獲得了義見，所以他一切無分別的修習都是修習了義見所抉擇的意思，那麼不妨說明這樣的人修菩提心不能算作修習了義見的原因是什麼。

[815] 【反方】〔獲得（正）見的這種人〕修習菩提心雖然是已得了義見的人的修習，但是，那時卻不曾憶念這個（正）見並安住其上而修。

【自方】這樣說來，此人雖然已獲得了義見，然而在修習時，憶念此見之後安住在見上而修固然是修習空性，但是此人所作的所有安住無分別怎麼會全都成爲修持（正）見？[816] 所以，即使已經獲得（正）見，在修持時仍然必須回憶先前用（正）見所抉擇的意思而修習空性，僅由不作任何分別的不加識別而安住不能成爲修習空性。

---

<sup>73</sup> 藏：don spyi。見《法尊法師佛學論文集》(1990)中『法稱因明學中“心明”差別略說』一文。

<sup>74</sup> 這是指此心離分別。

<sup>75</sup> 藏：rnal 'byor mngon sum。《開量論義攝類幻鑰論》給瑜伽現識下的定義爲同時滿足以下兩個條件者：（1）依靠自身的不共增上緣——止觀雙運的三摩地——而產生；（2）是聖者相續中離分別、不錯亂的知他之識。

[817] 這裡，在自宗之中前面奢摩他及此處多次出現的『毫不分別』是指執取某一所緣境而安住，而不作『此是此，而非彼』的眾多分析，而不認為是遠離分別。

〔已三〕

### 破除別人的觀點之三

[818] 【有人說】〔我們〕既不承認第一種〔觀點〕——即不把未得（正）見以前的無分別安住算作修習空性——也不認為獲得正見後所有無分別安住都是修習空性。然而，每次修持無分別，如果事先用觀察慧作一次分析，則後面所有的無分別安住都會成為修習空性的意思。

[819] 【自方】這也不合理，因為這樣的話會出現以下的荒謬情形：臨睡前先作一次（正）見的分析，隨後進入沉睡的無分別也會變成修習空性。這是因為對於兩者來說先作見的分析是類似的，而且在各自的情形中似乎都不必安住在見上而修。

[820] 因此，作了（正）見的分析之後，即使安住在所抉擇的無自性的意思上，但是，如果隨之稍過一會就失去在見上的安住，只是籠統地心不分別而安住，則不是空性的修習。所以，應當練習分別心，必須不間斷地探察〔自己〕是否安住在（正）見之上而修持。

〔已四〕

### 破除別人的觀點之四

[821] 【反方】〔我們〕不承認前面這樣三種〔說法〕。修空性時對空性引發決定，然後在這個意思上持心，除此以外不作其他的分析而安住，就是不顛倒地修習空性，因為〔這種修法〕（1）既不像第一種觀點那樣心不朝向空性；（2）又不像第二種觀點那樣在無分別而修持時不憶念空性見；（3）也不像第三種觀點那樣先分析正見，但是隨後卻不安住在見之上而不加分別。

[822] 【自方】至於這個〔主張〕，所謂『見的分析』的意思是憶念（正）見後，將僅僅在見上作安住修<sup>76</sup>認作是修習空性，所以是不合理的，因為這樣的話，這裡只有對空性作安住修的奢摩他，而沒有（作）觀察修<sup>77</sup>的毗鉢舍那修持法，所以是沒有揉合止觀二者而修持的片面（修法）。

〔辰二〕

安立自宗

[823] 如果尚未獲得無我的了義見，則此人相續中一切修習心都不會朝向無我，所以獲得無我見是必須的。此外，僅有理解是不夠的，因而在修持的時候必須憶念（正）見而加以分析，並且必須修習所分析的意思本身。這又需要以下二者：

（1）在無我的意思上不加分析而安住，（2）用觀察慧分析而修。

這一科分三個部分：

巳一、需要安住修和觀察修二者的原因

巳二、消除對此的爭論

巳三、略說修持方法的要點

〔巳一〕

需要安住修和觀察修二者的原因

[824] 對於決斷無我義之見如果還沒有獲得決定，觀的證悟就不能生起，這是因為（1）（教典中）說這〔種決定〕是〔觀〕的因，（2）並且（教典中）說不聽聞講說（正）見的言論是觀的障礙。如《解深密經》說：

【彌勒菩薩問】世尊，止和觀是從什麼因而產生？

<sup>76</sup> 藏：'jog sgom。法尊法師翻作『止住修』、『修安住』等。

<sup>77</sup> 藏：dpyad sgom。

【佛告彌勒】慈氏，是從清淨戒的因而生，是從來自聽聞和思維的清淨見的因而生。<sup>78</sup>

又說：

有意不聽聞聖言是觀的障礙。<sup>79</sup>

就如前面引過很多，《那羅延（天）所問經》說：<sup>80</sup>

從聽聞而產生慧，由慧而斷煩惱…

[825] 至於如何由這個見而產生觀，首先在抉擇時，應當以教典和正理的眾多門徑加以分析，由此而加以抉擇。已作了抉擇時，並非不用觀察慧反復分析而修持，而只作安住修，所以止成就後在修的時後必須用分析的方式來修持。

[826] 【此處某些人執著】（我們）雖然不主張最初不作分析，但是由聽聞和思維已作了抉擇之後，修的時候如果作觀察修，則諸種分別都是相執。

【自方】不這樣修持是不合理的，因為已經多次否定『任何分別都是相執』以及『異生能以離分別的識來修習無我』的主張。

[827] 此外，如果因為是所有這些分別都是實執，所以修習時才加以拋棄，那麼，由於抉擇時也需要用分別作這些〔抉擇〕，所以勢必應該舍棄。並且為弟子講說、辯論、著述以及閱讀分析等一切你都必須用分別來作，所以那時勢必也都必須舍棄，因為『修的時候必須斷除實執，而其它時候則沒有必要』的差別是完全不存在的。

---

<sup>78</sup> To. 106。藏譯見德格版《甘珠爾》契經部ca函34頁下5-6，相應的漢譯見《大正藏》16冊676經701頁中21-23。

<sup>79</sup> To. 106。藏譯見德格版《甘珠爾》契經部ca函35頁上3，相應的漢譯見《大正藏》16冊676經701頁中3-4。

<sup>80</sup> 前面（青海版456.15-18@@，參見前注）的引文與《集學論》中的引文更為接近，《集學論》中引文的藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部khi函(To. 3940)106頁上6-7，梵文見Vaidya(1960b)校勘本105頁，漢譯見《大正藏》32冊1636號112頁下12-13。

[828] 【反方】〔我〕不作這種主張，但是用教典和正理由多種門徑來作分析是爲了通達尙未通達的無我的意思，然而正見已經獲得，所以修習時不需要。

【自方】如果是這樣，在見道<sup>81</sup>時已經現證無我，所以隨後修習已見到的無我勢必沒有意義。

[829] 【反方】那是必須修的，因爲修所斷是憑藉串習來斷除，僅由見〔無我〕是不能斷的。

【自方】〔道理〕是相等的：因爲此處由聽聞思惟所作的抉擇後，雖然已經獲得了決定，但是對於抉擇必須反復練習。其原因是：可以看到對於抉擇越是串習，則決定越是強烈、持久、形相明顯並堅固。

[830] 因此，如《釋量論》說：<sup>82</sup>

因爲決定和增益的意，  
是所妨害者和妨害者的體性…

由於這兩者是所妨害者和妨害者，所以決定越是堅固、強烈，對於增益的損害越大，因此，在此也應當使<sup>83</sup>無我的決定逐漸增長，這又必須從能破和能立的多種途徑加以思維。[831] 否則，對於無常、業果、輪迴的弊端、菩提心以及慈悲等，產生這些理解後勢必也不必加以分析，而是應當僅僅秉持一個『我會死』的執取方式<sup>84</sup>而修持，因爲理由是完全相等的。

[832] 因此，爲了引發清淨的決定，僅僅斷言『我會死』、『爲了有情的利益應當成佛』、或是『有情可憐』等是不夠的，必須從多種途徑來思維理由。同樣，爲了〔使〕無自性的決定堅固、強烈，僅下斷言也是不夠的，而是應當從能破和能立的多種途徑加以思維，〔其中的理由〕在下士道時也已作了很多解釋。

---

<sup>81</sup> 藏：mthong lam。

<sup>82</sup> 藏：(tshad ma) rnam 'grel (tshig le'ur byas pa)，To. 4210，漢譯爲《釋量論》。以下頌文爲自義比量品49頌的前兩句，梵文見Pandeya(1989)校勘本85頁：niścayāropamanasor bādhyabādhakabhāvatah/。藏文見德格版《丹珠爾》因明部ce函98下3-4，法尊法師的漢譯見中國佛教協會出版的《釋量論》72頁。

<sup>83</sup> 青海版讀作brtan，此處依照Khangkar(2001)校勘本及《四家合注》本讀作btang。

<sup>84</sup> 藏：'dzin stangs。有關這個詞可能包含『執持境』含義的說明見前注@@。



[833] 同樣，三篇《修次第》也說成就止之後，修習時是多作分析而修。《入中論》也用諸如以下的文字說明修習時〔應當〕作這些分析：

瑜伽師就破除我。<sup>85</sup>

由於瑜伽師是指已得到止觀二者之一的人，在沒有成就止之前又非不尋求對〔空性〕見的理解，並且在靜慮之後的智慧部分又講述了各種有關見的分析，所以根據這個次序可以推知在成就靜慮之後分析兩種無我是（月稱論師的）旨趣。

[834] 《中觀心要論》也說：<sup>86</sup>

智慧入定，然後  
對於從名言的角度  
而執取的這些諸法之體<sup>87</sup>  
應當這樣用慧加以觀察。

解釋中也說產生三摩地後應當作見的諸種分析。<sup>88</sup>[835] 《入行論》也說成就靜慮品中的止之後，後面修慧時是使用正理的分析來修習。

[836] 因此，最後二度和後二學<sup>89</sup>的次序都是先成就三摩地後再修習智慧的次第。關於慧的修法，從分析如所有和盡所有性的途徑而作的一切解說都是修習的次第，所以不應當妄加分別。[837] 不止是〔以上〕這些〔說法〕，許多重大的教典都是這樣說的，所以修的時候作分析是毫無疑問的。

<sup>85</sup> To. 3861，〈《入中論》第六品120頌的最後一句。藏文見La Vallée Poussin(1907-1912)校勘本233頁及德格版《丹珠爾》中觀部'a函210頁上5，梵文《明句論》中的引述見La Vallée Poussin(1903-1913)校勘本340頁，漢譯見法尊法師(1997)譯本122頁。

<sup>86</sup> To. 3855，此論藏譯全名為dBu ma'i snying po'i tshig le'ur byas pa。所引頌文的藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部dza函第4頁下1-2，梵文見Lindtner(2001)校勘本第9頁。

<sup>87</sup> 此處藏文dngos po（『體』）翻梵文中的svabhāva。

<sup>88</sup> 指清辨論師的自釋《思度熾燃論》（To. 3856），藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部dza函58頁上6至下1。

<sup>89</sup> 《四家合注》說這些分別是指六度中的『靜慮和智慧』以及三學中的『定和慧』二學。

[838] 這樣，止成就之後，修觀時如果單作觀察修，則先前的止會退失，並且也無法重新修成，所以止會消失，由於這個緣故觀也不能產生，就如前面已經說過。所以，對於以前已成就安住〔於所緣境〕的止仍然應當維持，並且觀察修也應當作，所以兩者都是必須的。[839] 此外在作毗鉢舍那觀察修的末尾，由對此境作安住修，則能成就專注於無我的止觀雙運<sup>90</sup>。

[840] 《修次第中篇》說：<sup>91</sup>

《寶雲經》中也說：<sup>92</sup>

善於〔斷除〕過失的智者爲了離開一切戲論而這樣作修習空性的瑜伽。因爲他多修空性，對於哪些處所心有散逸、心有喜愛，對那些處所的自性作尋求時就通達爲空；對於『心是什麼』作尋求時，也通達爲空；對於通達之心尋求自性時，也通達爲空。由這樣通達就能進入無相瑜伽<sup>93</sup>。

[841] 這是顯示只有先作周遍尋思才能進入無相性。它非常明顯地指出僅僅舍棄作意，或是不用慧來分析事物的自性，則不可能進入無分別。

[842] 這段教典說尋思心散逸的對象以及散逸的心時能通達爲空，對於通達空<sup>94</sup>也作尋求或分析時能通達爲空，並且這些是在修空性時作的，又說分析後通達爲空能夠進入無相瑜伽。因此，它清楚地顯示如果不使用以周遍伺察而尋求的正理先

<sup>90</sup> 藏：zhi lhag zung 'brel。

<sup>91</sup> To. 3916。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部ki函49頁下6至50頁上2。

<sup>92</sup> To. 231。藏譯見德格版《甘珠爾》契經部wa函92頁上4-5，此經漢譯有《佛說除蓋障菩薩所問經》、《寶雲經》、《大乘寶雲經》三種，相應的譯文見《大正藏》14冊489經741頁中17-23行、16冊658經233頁中20-23及同冊659經270頁上8-14。

<sup>93</sup> 藏：mtshan ma med pa'i rnal 'byor。

<sup>94</sup> 《四家合注》說這是指通達空者——心。

作分析，而是類似（支那）和尚的主張，僅僅憑藉攝持心的散逸而舍棄作意，則不可能進入無相或無分別。

[843] 所以，就如前文所說，諸法二我的體性即使小如微塵都不成立，〔應當〕用正理的兵器加以摧毀，而對於無我引發決定。這樣，一旦二我之體不存在，則破了它之後的無事又有什麼真有<sup>95</sup>？將『石女之子不存在』的無事執著為有依賴於見到石女和兒子，當任何時候都見不到他們二者時，則誰都不會假立石女之子的不存在是諦實有的名言。同樣道理，如果在任何處所都見不到任何實事，則將它的無事執著為諦實有的分別心也不會產生。

[844] 因此，一切相執的分別心都會止息，因為《修次第》說凡是實執分別，則不是對事物便是對無事的實執分別，因此既然能遍已被排除，則所遍也被否定。

[845] 這樣對於無論有事無事都沒有小如微塵的諦實成就<sup>96</sup>發自心底地發生決定，在發起這種決定與安住於所決定的意思二者之間輪換則是修習無分別智，對於境不作任何分析，而是僅僅收攝作意，則是不能修習，這是因為（這樣作）無法斷除實執。[846] 其中的原因是它<sup>97</sup>只是對諦實有不加分別，而不是通達無實；同樣，對於無我也沒有獲得通達，只是沒有分別我是有而已，因而修習它對於我執沒有任何妨害。

[847] 所以，必須區分不分別實有與二我的存在和通達無實和兩種無我之間的差別，應當視之為要點。

〔已二〕

消除爭論

[848] 【反方】分析無我的意思是分別心，所以從它而產生無分別智是矛盾的，因為果和因二者必須隨順<sup>98</sup>。

---

<sup>95</sup> 藏： yang dag par grub pa 。

<sup>96</sup> 藏： bden par grub pa 。

<sup>97</sup> 《四家合注》說『它』指的是『避免作意』。

<sup>98</sup> 藏： rjes su mthun pa 。

[849] 【自方】對此薄伽梵本人連同比喻作了說明。如《迦葉品》說從觀察能產生聖慧：<sup>99</sup>

迦葉，是這樣的：就如風使二樹摩擦，由此而產生火，生後便燒毀二樹。同樣道理，迦葉，如果有觀察真實<sup>100</sup>就能產生聖慧根<sup>101</sup>，後者生起就會燒毀觀察真實本身。

[850] 《修次第中篇》也說：<sup>102</sup>

此人這樣用慧來作分析，當瑜伽師對任何事物的自性從勝義的角度都決定不加以執著，那時就進入無分別的三摩地，也能通達一切法的無自性性。凡是不以慧觀察事物的自性而修，而是修習僅僅舍棄作意者，他們的分別心無論何時都無法止息，並且無論何時都不會通達無自性性，這是因為沒有智慧的光明。薄伽梵這樣說：如果如實了知真實的火從觀察真實而產生，如同摩擦燧木〔而產生〕的火，則能焚燒分別的樹木。

[851] 如果不是這樣，由於無漏道從有漏道出生都不可能，所以沒有異生能獲得聖者〔的果位〕，因為因果二者不相似。同樣，從白色的種子發出綠芽、從火生煙、從女生男等形相不相仿的因果顯然是沒有邊際的。

[852] 聖者的無分別智是現證空去兩種我執的境之後的無我義，為了它的產生，從現在起就應當分析我執的境，並由通達它不存在的途徑加以修習。所以，〔觀

<sup>99</sup> To. 87, 藏譯見德格版《甘珠爾》契經部cha函133頁上7至下1，此經漢譯有《大寶積經普明菩薩會》、《佛說遺日摩尼寶經》、《佛說摩訶衍寶嚴經》及《佛說大迦葉問大寶積正法經》四種，相應的譯文見《大正藏》11冊310(43)經634頁上28至中1、12冊350經191頁上19-20、同冊351經196頁下18-20、同冊352經208頁上3-6。藏文與四種漢譯亦見Staël-Holstein(1926)校勘本102-103頁。

<sup>100</sup> 藏：yang dag par so sor rtog pa。這段經文及以下《修次第中篇》的復述都沒有梵文，但是後文所引的《修次第末篇》（青海版791頁19及20@@）中這個詞與梵文bhūtapratyavekṣā『觀察真實』相對應。藏文yang dag par so sor rtog pa一詞本身也可譯作『正觀察』。

<sup>101</sup> 藏：'phags pa'i shes rab kyi dbang po。

<sup>102</sup> To. 3916。藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部ki函49頁下4-6。

察分析〕雖然是分別心，卻是與無分別智極為隨順的因，如前面所引的《三摩地王經》說：『如果對法觀察無我…』<sup>103</sup>

[853] 所以，《修次第末篇》也說：<sup>104</sup>

這〔個觀察〕雖然是分別的自性，然而，由於是如理作意的自性，所以無分別智會出生，因此，求此智者應當依靠它。

[854] 【反方】《般若〔經〕》說分析『色等是空、無我』是行於相<sup>105</sup>，所以對空性作觀察是不合理的。

【自方】這種〔說法〕是指將空性執為真實，而不是僅僅想『空』而作執取，對此前面已經說了很多。[855] 否則，與以下這類多次出現的『必須作觀察』的說法怎麼會不矛盾？如這些經中說修習般若波羅蜜多時應當分析：<sup>106</sup>

行般若波羅蜜多、修習般若波羅蜜多的菩薩摩訶薩應當這樣仔細觀察、審慮：這個般若波羅蜜多是什麼？這個般若波羅蜜多屬誰所有？不存在、不可見的法是般若波羅蜜多嗎？如果這樣仔細觀察，這樣審慮…

<sup>103</sup> 本書奢摩他章曾經引用此頌，見青海版479.19-480.01@@，毗鉢舍那章再度的引用見青海版565.08@@起，出處見前注@@。梵文（《三摩地王經》第九品37頌）為nairātmyadharmān yadi pratyavekṣate 『如果觀察諸無我法』。

<sup>104</sup> To. 3917，藏文見德格版《丹珠爾》中觀部ki函64頁上3-4，梵文見Tucci(1971)校勘本20頁。

<sup>105</sup> 藏：mtshan ma la spyod pa。

<sup>106</sup> 這是藏文《般若八千頌》（To. 12），藏譯見德格版《甘珠爾》般若部ka函（《甘珠爾》第33函）第5頁下4-5。梵文見Vaidya(1960)梵文校勘本第5頁：bodhisattvena mahāsattvena prajñāpāramitāyāṃ caratā prajñāpāramitāṃ bhāvayatā evam upaparīkṣitavyam evam upanidhyātavyam katamaiṣā prajñāpāramitā kasya caiṣā prajñāpāramitā kiṃ yo dharmo na vidyate nopalabhyate sā prajñāpāramiteti saced evam upaparīkṣamāṇaḥ evam upanidhyāyan。相應的漢譯見《大正藏》第7冊220經（《大般若經》第538卷）764頁下12-18、第8冊224經（《道行般若經》）426頁中18-22、同冊225經（《大明度經》）479頁中23-25、同冊226經（《摩訶般若鈔經》）509頁中2-4、同冊227經（《小品般若波羅蜜經》）537頁下28至538頁上2及同冊228經（《佛說佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》）588頁中1-5。參見Conze(1975)102頁。

《般若心經》中（觀自在菩薩）在回答『如何修行甚深般若波羅蜜多』的問題時說：

107

應當觀這些五蘊爲自性空。

《攝頌》也說：<sup>108</sup>

當慧剖析有爲、無爲及黑白法後  
連微塵都不可得時，  
則在世間中歸入般若波羅蜜多之列。

這是說，用慧分析諸法而見到連小至微塵都不可得時，就成爲般若波羅蜜多。

[856] 如果不這樣認爲，那麼〔經等之中〕『對諸法不應分別』的說法有什麼原因？如果像（支那）和尚那樣，主張所作的一切分別都（將有情）束縛在輪迴之中，則必須承認『應當請求無分別的要訣』、『應當修習它』等念頭全都能夠束縛，並且，對於這些前面已多次加以破除，所以，『不把它們執爲諦實』是教典的意思。

[857] 譬如，把繩子誤認爲蛇而產生苦時，如果能斷定心所執著的蛇不存在，則能糾正錯誤，（除此）沒有別的途徑。同樣，如果要消除實執的分別，則必須用正確的理由來肯定被執著爲諦實的對象——真實者——不存在，隨後再對這個意思作串習，僅僅收攝實執的心是無法消除的。

[858] 此外，必須承認實執是錯亂，因爲如果不錯亂，則沒有必要加以破除。

[859] 即使承認這個心是錯亂，如果不了解它所執的境不存在，則如何能知道是錯

<sup>107</sup> 藏文(To. 21)見德格版《甘珠爾》般若部ka函145頁上4-5，梵文見Vaidya(2003)校勘本98頁，漢譯見《大正藏》第8冊253經849頁下2-6（《大正藏》250、251、252、254、255、256及257經爲異譯本）。

<sup>108</sup> 藏譯(To. 13)見德格版《甘珠爾》般若部ka函第6頁上6-7，梵文見Vaidya(2003)校勘本363頁，漢譯本爲《佛說佛母寶德藏般若波羅蜜經》，譯文見《大正藏》第8冊229經678頁下16-17。

亂？因為心錯不錯亂最終歸結於所執取的對象存不存在。[860] 僅憑主張並不能成立實執所執著的境不存在，必須依靠能證明它的各種無垢教典和正理。

[861] 以這種方式來抉擇無實後，如果不作諦實的分別而安住，則是我們所承認的，所以事先作觀察慧分析的無分別是必要的，單純的無分別是不夠的。[862] 《修次第末篇》也說：<sup>109</sup>

因為這個原因，應當把正法之中所說<sup>110</sup>的『無念』、『無作意』看作是以觀察真實為先，因為由觀察真實本身才能產生無念、無作意，並非由其它途徑…

又說：<sup>111</sup>

《寶雲經》和《解深密經》等也說觀是觀察真實的自性。《寶雲經》說：<sup>112</sup>

用觀作觀察後通達為無自性就是進入無相。

《入楞伽經》也說：<sup>113</sup>

大慧，由於用心觀察時，自相和總相<sup>114</sup>不能被確認<sup>115</sup>，所以稱作一切法無自性。

<sup>109</sup> To. 3917，藏文見德格版《丹珠爾》中觀部ki函62頁下6-7，梵文見Tucci(1971)校勘本17頁。

<sup>110</sup> 梵：pathitau。

<sup>111</sup> To. 3917，藏文見德格版《丹珠爾》中觀部ki函63頁上6至下3，梵文見Tucci(1971)校勘本18-19頁。

<sup>112</sup> To. 231，藏譯參見德格版《甘珠爾》契經部wa函92頁上4-5，此經漢譯有《佛說除蓋障菩薩所問經》、《寶雲經》、《大乘寶雲經》，相應的漢譯見《大正藏》14冊489經741頁中20-23、16冊658經223頁中21-24、及同冊659經270頁上12-15，《大正藏》660經《佛說寶雨經》也是此經的異譯本。

<sup>113</sup> To. 107，藏譯見德格版《甘珠爾》契經部ca函101頁上5-6，梵文見Nanjio(1923)校勘本115頁，此經漢譯有《楞伽阿跋多羅寶經》、《入楞伽經》及《大乘入楞伽經》三種，這句經文的漢譯見《大正藏》16冊670經494頁下1-3、同冊671經536頁下3-5、同冊672經604頁中26-28。

<sup>114</sup> 藏文分別為rang gi mtshan nyid和spyi'i mtshan nyid，後者英譯和尊譯為『共相』。

[863] 如果觀察真實不應當作<sup>116</sup>，則與薄伽梵在那些經中以多種形式這樣宣說觀察真實（的情形）相矛盾。所以，應當這樣說：『我（們<sup>117</sup>）智慧低劣、精進力弱、未能廣求多聞』。由於薄伽梵讚嘆多聞，所以無論何時舍棄它都不合理。

應當這樣了解。

[864] 同樣，『心不安住於從色到一切相智的任何〔法〕』〔的意思〕是對於這些所安住的境不應當執著為諦實，否則，由於對六波羅蜜多也這樣說，所以勢必也不應該安住於那些〔波羅蜜多〕。[865] 至於『不應執著諦實而安住』〔的意思〕，就如前文所說，依賴於通達這些〔法〕為無實，所以應該知道所有〔經中〕『無所住』、『不分別』這類說法，所講的純粹是〔指〕先用破除諸境自性成就或諦實的正觀察<sup>118</sup>之後〔的無所住和不分別〕。

[866] 因此，應當知道經中『不可思議』及『超越心智』等說法是爲了折服僅由聽聞、思維就能通達甚深義的僞慢，而開示說它們是聖者各自內證，他人不可思議等；另外，也是爲了阻止執甚深義為諦實後作不如理的思維而說，而不是否定用觀察慧作如理的分析。如《修次第末篇》說：<sup>119</sup>

這樣，凡是聽到不可思議等言詞的那些地方，都是爲了破除認爲『僅由聽聞、思維就能通達真實』的人所有的增上慢，而開示諸法的各自內證性<sup>120</sup>，應當知道是破除不如理的思<sup>121</sup>，而不是破除觀察真實。

[867] 否則，就與極爲眾多的正理和教典相矛盾。

---

<sup>115</sup> 梵：avadhāryate，藏文爲rtogs pa『通達』。

<sup>116</sup> 梵：yadi bhūtapratyavekṣā na kartavyā。

<sup>117</sup> 梵：vayam alpaprajñā alpavīryās ca na śaknumo...

<sup>118</sup> 藏：yang dag pa'i so sor rtog pa。

<sup>119</sup> To. 3917，藏文見德格版《丹珠爾》中觀部ki函63頁下7至64頁上2，梵文見Tucci(1971)校勘本19-20頁。

<sup>120</sup> 藏：so sor rang gis rig par bya ba，梵：pratyātmavedanīyatva。



[868] 至於與眾多教典相矛盾的情形，是與以下《迦葉品》中的這一類說法相矛盾：<sup>122</sup>

迦葉，〔入〕中道〔的最上方便〕觀察諸法真實是什麼？迦葉，是觀察無我以及觀察無有情、無命者、無養者、無士夫、無補特伽羅、無摩奴生、無摩納婆的處所。迦葉，這稱作『中道觀察諸法真實』。

[869] 《修次第初篇》也說：<sup>123</sup>

至於《入無分別陀羅尼》<sup>124</sup>所說的『由不作意而斷除色等相』，那裡不作意的意趣所在也是<sup>125</sup>用慧作觀察時不可得者，不是純粹沒有作意，因為就像無想定<sup>126</sup>那樣，無始以來對色等的執著僅由避免作意不能斷除。

〔蓮華戒〕阿闍黎在作這部陀羅尼（經）的疏<sup>127</sup>時〔這種意思〕也很清楚。

[870] 簡而言之，大乘之中除了龍樹、無著論中廣為闡釋的兩種正見道理之外沒有別的見地，印藏的智者和成就者看來也決定都是依靠他們二人所解釋的兩種（正）見中的一種，所以毫無疑問必須依照各自教典中所出現的（內容）來尋求這兩種（正）見中的一種。

---

<sup>121</sup> 藏：sems pa，梵文為citta『心』。

<sup>122</sup> To. 87，藏譯見德格版《丹珠爾》寶積部cha函130頁下2-3，梵文見Staël-Holstein(1926)校勘本82頁，相應的漢譯見《大正藏》11冊310(43)經633頁下2-5、12冊350經190頁下14-18、同冊351經196頁上17-20及同冊352經206頁下15-18。

<sup>123</sup> To. 3915，藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部ki函34頁上2-4，梵文見Tucci(1958)校勘本212頁，漢譯見《大正藏》32冊1664號568頁上29至中3。

<sup>124</sup> To. 142，'Phags pa rnam par mi rtog par 'jug pa'i gzungs。藏譯參見德格版《甘珠爾》契經部pa函第2頁下，漢譯參見《大正藏》15冊654號805頁下5-6及同欄16-17。

<sup>125</sup> 梵：tatrāpi。

<sup>126</sup> 藏：'du shes med pa'i snyoms 'jug。

<sup>127</sup> To. 4000，'Phags pa rnam par mi rtog par 'jug pa'i gzungs kyi rgya cher 'grel pa《入無分別陀羅尼廣疏》（德格版《丹珠爾》經疏部ji函123至145頁）。

[871] 此外，依靠聖者父子的教典而尋求的方式前面已作解釋。如果追隨聖者無著，雖然從真實的角度所取和能取實物相異徹底是空，然而它們對凡愚之輩卻顯現為實物相異，並且他們將這種顯現按照顯現的方式執著為諦實。應當用正理和教典在依他起之上破除這種執著的境遍計所執，而對破除後的無二義——圓成實——獲得堅固的決定，然後必須（1）安住在這個見之上作安住修，並（2）用伺察觀察而修。即使具備這種認識，如果修習時不安住在此見之上，僅僅不分別不能成為修習這個空性。

[872] 有關此宗極為明瞭的決擇見的方式以及對於所抉擇的意思如何分別修持止觀並作雙運，《般若波羅蜜多教授論》中非常清楚，所以應當從那（書）裡閱讀（領會）。[873] 在善為通達此宗後，如果能依照其教典的內容加以修習，也是極為稀有的。

[874] 諸大乘經中對甚深義或多或少予以開示者數量極多，然而不開示的也有很多，所以對於不作開示者，應當引用作開示的教典，對於不詳細者，則應當引用詳細者。同樣，對於廣大品也應當了解，對於不具備深廣二者之一的有局限者，不可依照它而執著。出於這個想法，〔經論中〕多次說過示道師長的圓滿德相<sup>128</sup>是善巧一切乘。

〔已三〕

#### 略說修持方法的要點

[875] 如前所說，起『我』和『我的』（這種）念頭的執著產生的基礎<sup>129</sup>是我和我所，獲得了義見者抉擇它們為無自性，與此相似，用觀察慧多翻分析之後，對這個意思發起決定之力，然後應當交替運用不散逸而執持的安住修和使用觀察慧的分析〔二者〕。

[876] 這時，如果安住分因為觀察修過盛而衰弱，則應當多作安住修而恢復安住分。如果因為多作安住修的力量而使安住分強盛，由此而不願意分析，因而不

---

<sup>128</sup> 藏：mtshan nyid。

<sup>129</sup> 藏：gzhi。

作分析，則對於真實沒有堅固、強烈的決定，如果沒有它，與（無我的）決定相反的執著二種我存在的增益就不會受到相應程度的損害，所以應當多作觀察修。應當以這個門徑而均衡地修習止觀二者。如《修次第末篇》說：<sup>130</sup>

此外，慧因為修觀而極為強盛時，由於止微弱的緣故內心動搖，猶如放置在風中的燈燭，因而不能明了地見到真實，所以那時應當修止。止過盛時，則猶如入睡之人，不會極為明顯地見到真實，所以那時應當修慧。

[877] 至於加行<sup>131</sup>、結行以及座間怎樣作，應當按照下士時的解釋加以了解。

[878] 關於這樣修習無我義時出現沉沒和掉舉〔時如何〕認識，修習斷除它們的正念和正知的方式，以及擺脫沉掉所造成的不均衡而獲得自然運轉的捨<sup>132</sup>時如何放鬆功用<sup>133</sup>等，應當知道與前面奢摩他時所說是類似的。

[879] 《般若波羅蜜多教授論》說對於所修的境本身先作奢摩他的修持法而產生輕安<sup>134</sup>，又對它作毗鉢舍那的觀察修而修成輕安後，它們分別成就時就是雙運。這樣的話，觀察和安住二者看來不一定在同一相續中作，所以（此書的作者）認為可以在不同的座中作〔止觀修習〕。

[880] 此處重要的破除自己的無明所增益的執取方式<sup>135</sup>，必須由這個途徑而在它的反面——自性空的空性——之上產生強烈的決定，隨之則必須修習空性。如果不破除我執和無明的執取方式<sup>136</sup>，即使把另外一個空性作〔為修習的境〕而加以修習，仍然不能對兩種我執造成任何損害。因此，諸古德反復說『猶如東門鬧鬼，卻向西門送俑<sup>137</sup>』，這顯然非常真實。

<sup>130</sup> To. 3917，藏譯見德格版《丹珠爾》中觀部ki函59頁下2-4，梵文見Tucci(1971)校勘本9-10頁。

<sup>131</sup> 藏：sbyor ba。『加行』是英譯，即準備工作。

<sup>132</sup> 藏：btang snyoms，梵：upekṣā。

<sup>133</sup> 藏：rtsol ba。

<sup>134</sup> 藏：shin sbyangs。

<sup>135</sup> 藏：'dzin stangs。

<sup>136</sup> 藏：'dzin stangs。

<sup>137</sup> 藏：glud，《藏漢大辭典》解釋為lus tshab『替身物』。

[881] 這樣，以上所說的這些只是粗略的情形，至於修習時諸微細的得失，則必須依止諸知識<sup>138</sup>智者，並且自己經過修習來加以了解，所以不再贅述。

[882] 這些修法是以過去道次第的要訣作為基礎而加以增廣，如博朵瓦的《手冊》說：<sup>139</sup>

有人說『在聞思的時候  
用正理抉擇無自性，  
而修時則只修無分別』。  
這樣的話是另修沒有關聯的空性，  
因此不會成為對治。  
所以即使在修的時候也使用  
『離一多』<sup>140</sup>、『緣起』等  
〔自己〕所熟習的〔因〕加以觀察，  
也應當唯獨略為安住於無分別中，  
如果這樣修習則是煩惱的對治。  
這就是願意追隨唯一天尊<sup>141</sup>  
並修行波羅蜜多體系者  
修習智慧的方式。  
此外由串習人無我，  
然後應當如此隨後進入。

[883] 對此（阿底峽）尊者也說：<sup>142</sup>

<sup>138</sup> 藏：bshes gnyen，詞義是朋友，英譯有『知識』（如dge ba'i bshes gnyen，英譯『善知識』）、『善友』等，在《菩提道次第》中一般是指師長。

<sup>139</sup> 藏：be'u bum，此處所指的是be'u bum sngon po《藍色手冊》，即dol pa shes rab rgya mtsho『堆巴喜繞嘉措』所編輯的有關噶當派道次第的博朵瓦語錄。引語見中國藏語系高級佛學院所校勘的(1991)格西·博朵瓦著述28頁。

<sup>140</sup> 藏：gcig dang du bral。

<sup>141</sup> 藏：lha gcig，《四家合注》：jo bo chen po『大尊者』，即阿底峽尊者。

<sup>142</sup> 出自阿底峽尊者所著的bden gnyis la 'jug pa《入二諦論》(To. 3902)，藏文見德格版《丹珠爾》中觀部a函72頁下4-5。

誰通達了空性？  
〔那〕就是如來所授記、  
已見到法性諦的龍樹  
的弟子月稱。  
由從他傳來的要訣  
將會通達法性諦。

至於〔用〕此〔宗要訣〕來引導的方式，則如《中觀要訣》<sup>143</sup>中所述，尊者說是交替使用觀察修和安住於所分析的意思的〔安住〕修。[884] 這和蓮華戒阿闍黎的體系沒有差別，又如前文所說，《入中論》、《中觀心要論》以及寂天阿闍黎的旨趣也是如此，彌勒諸論以及聖者無著的諸教典中也多番作過解釋，並且，能不顛倒地住持此宗的智者向底巴<sup>144</sup>在《般若波羅蜜多教授論》中也明顯地作了解釋，所以從龍樹和無著兩位傳來的諸教典和要訣在修持毗鉢舍那的方式上看來是相符的。

---

<sup>143</sup> 藏：dbu ma'i gdams ngag，可能是指阿底峽尊者的dbu ma'i man ngag『中觀要訣』（To. 3929），見德格版《丹珠爾》中觀部ki函95頁下1至96頁上7（同To. 4468，見德格版《丹珠爾》jo bo'i chos chung『阿底峽小部集』第6頁下至第7頁下）。

<sup>144</sup> 青海版拼寫為shAn+ti ba，應當依照Khangkar(2001)校勘本與《四家合注》本改作shAn+ti pa。這位論師的梵名為Ratnākaraśānti『寶源寂』，在藏文中似乎有只取其最後一部分śānti（『寂靜』）再加上主詞pa的習慣。除了意譯『寂靜論師』之外，法尊法師更多是使用音譯『馨底巴』。

### 第三節 成就觀的標準

〔卯四〕

經過修習而成就觀的標準

[885] 這樣使用觀察慧以分析而修時，直到前面所說的輕安沒有產生之前是觀的隨順<sup>145</sup>，從產生輕安起則是真正的觀。至於輕安的體性和生起的方式，則是如前文所說。

[886] 另外，以前所成就的止沒有退失，所以由它所引發的輕安也是有的，因此不只是總的來說具備輕安。

【問題】那麼，是什麼？

【回答】當所作的觀察修由自己的力量能夠引發輕安時，從此以後就成為觀。

[887] 這對於專注於盡所有性和專注於如所有性的兩種觀是一致的。

[888] 《解深密經》也這樣說：<sup>146</sup>

【彌勒菩薩問佛】薄伽梵，那位菩薩直到沒有獲得身心輕安之前，對於如其善為思維的那些法，向內作意三摩地的境界——影像——〔時〕的作意稱作什麼？

<sup>145</sup> 藏：rjes mthun pa，即近似者。

<sup>146</sup> To. 106，藏譯見德格版《甘珠爾》契經部ca函26頁下7至27頁上1，漢譯見《大正藏》16冊676經（玄奘法師譯本）698頁上8-22及同冊675經（元魏菩提流支譯本）674頁下12-16，《大正藏》677和678經也是異譯本。

【佛回答道】彌勒，這不是觀，應當稱作為與觀相隨順的與勝解相應<sup>147</sup>。

《般若波羅蜜多教授論》也說：<sup>148</sup>

此人安住於這個所獲得的身心輕安<sup>149</sup>，應當以勝解來觀察所思維的真實之義——內在三摩地影像的境界。直到沒有產生身心輕安之前是與觀相隨順的作意，一旦產生，那時就是觀。

[889] 〔《般若波羅蜜多教授論》〕說專注於盡所有性而發生止、觀以及雙運的方式與專注於如所有性者是類似的。

[890] 如果憑藉自身的力量能夠引發輕安，則它也能引發專注一境，所以用作分析的觀察修由自身的力量而引發專注一境就是止成就的功德。[891] 這樣，由於善為成就止的人作觀察修也能成為止的輔翼，所以不應當執著一旦使用作分析的觀察修，安住的成份<sup>150</sup>就會退減。

[892] 至於能不能成為專注於如所有性作安住修與觀查修的毗鉢舍那，標準必須是由分判能否對兩種無我見中的任何一種獲得清淨無誤的理解，而後專注於此而修習，用任何別的方法則不能夠區分。

[893] 【問題】用什麼不能判別？

【回答】由修習而使境和心呈現為二者（相異）的粗的顯現消失後，猶如離垢的虛空，心具有了知、明、淨等特徵；又如不被風所搖動的火焰，能夠久住；內外之境的顯現在意中呈現如同彩虹或薄煙的相狀，並且能在這〔種顯現〕上長久地停留；如果將心注於意識面前所顯現的一切所取境，則絲毫不能承受〔心的〕專注而消亡<sup>151</sup>隱沒；此外，最初色、聲等粗的外境是如此顯現，如果加以串習，最後甚至

<sup>147</sup> 藏：mtshungs par ldan pa。

<sup>148</sup> To. 4079。藏譯見德格版《丹珠爾》唯識部hi函154頁下6-7。

<sup>149</sup> 《四家合注》說這是『由止所引發』的輕安。

<sup>150</sup> 藏：gnas cha，尊譯為『住分』。

<sup>151</sup> 此處青海版和《四家合注》本都讀作zhi gnas，然而應當依照Khangkar(2001)校勘本改作zhig nas。

心的了別和體驗也如同脫離先前領知<sup>152</sup>的行相而消散，如果再注心於這個〔微細的了別和體驗〕，則也不能承受專注…

雖然出現這些情形，然而以此不能安立獲得通達無二真實的見，並且這些依稀恍惚的顯現也絲毫不能被安立為中觀之中所說的通達如幻義，因為即使心尚未轉向（正）見的人長期修持安住的成份時，這一類顯現也有許多。

[894] 這樣，就如前面已經說過，如幻義必須依靠以下二者才能顯現：（1）確定自體有不存在的理智的決定；以及（2）由名言量成立顯現不容置疑。色等在意中顯現出彩虹般的稀薄和極為澄淨<sup>153</sup>的相狀只是離開能阻礙的所觸和雖無阻礙卻有光耀的顯現這二者的組合，因而這種決定之中完全不包含無自性的決定，所以，是在混淆自性和能阻礙的所觸兩種所破之後而標以『無自性』的名字。

[895] 否則，如果認為這樣就是中觀之中所說的幻化和虛妄的意思，則認知煙和薄煙作為差別事<sup>154</sup>是存在之後，就不會產生執著它們為有自性的分別，因為確定差別事存在的決定本身就是『雖然顯現卻沒有自性』的決定。[896] 此外，將能阻礙的所觸當作差別事後，對它〔勢必〕無法引發無自性的決定，因為決定差別事本身就是自性有的執著。

[897] 因此，色等出現這種顯現時，對於執著對象〔具有從〕安住方式〔一邊而成立〕的真理的境<sup>155</sup>，稀薄、澄淨之相的顯現顯然沒有任何能破除的相狀，所以〔這個顯現〕並不是如幻的意思，而前先得清淨見後能不忘的人則可以使它們顯現為如幻，〔對此〕前面已作了說明。

[898] 從恭巴瓦格西<sup>156</sup>傳來的各種道次第之中（諸師長）認為以下是空性證悟的產生方式：

先修人無我，然後結合正念、正知而修習法無我的意思。此外，如果上座時間過久，則不能以正念、正知來攝持，因此，時而沉沒時

<sup>152</sup> 原文為rigs pa，《四家合注》在前面加了myong rig的註解。

<sup>153</sup> 此處青海版讀作drangs pa，應當依照Khangkar(2001)校勘本和《四家合注》本改作dwangs pa。

<sup>154</sup> 藏：khyad par gyi gzhi，即具有性質的事。

<sup>155</sup> 《四家合注》說這個境是『無明的所執境』（ma rig pa'i 'dzin stangs kyi yul）。

<sup>156</sup> 藏：dge bshes dgon pa ba，法尊法師譯為『善知識阿蘭若師』。



而掉舉而少有收益。所以，應該把上午、下午、傍晚、黎明四座各自劃分成四個部分，將一天分成十六座而修。〔所緣境〕明了或有感受時就應當中止。經過這樣修習，如果覺得修習時間不長，而觀看〔時間〕卻見日夜飛逝，則是能夠持心；如果覺得已修了很久，觀看時卻見沒過多久，則是尚未持心。持心之時則會覺得相續之中煩惱輕微，並且睡眠似乎都不會產生。

此後，每一座中能延長到上午等時，則能具備以下四種特徵：（1）無分別：住在定中時連出入息的流動都不能感覺，呼吸和分別逐漸變得微細；（2）明了：與秋日當空時虛空中央的明了沒有差別；（3）澄淨：如同將水注入乾淨的供杯後置在日下而見到的澄淨；（4）微細：從這三種特徵的狀態中觀看時，即使從毛髮的尖端剖割出來的小片都可以看見。

這種〔三摩地〕與無分別智的產生相隨順，如果與無分別智相比，自體則是分別，所以被稱作『顛倒』，如《辨中邊論》說：<sup>157</sup>

### 隨順而顛倒…

[899] 如《辨中邊論》中所說，異生修習空性最上者也必須被安立為『隨順而顛倒』。即使沒有別的特徵，如果依照前文所說而修習無誤之見的意思，就是修習無我義；如果不是修習無誤之見所抉擇的意思，則使有四種特徵，仍然不能安立為修習了義。因此，是否修習如所有性的意思是依照前文所說，修習它之後顯現幻化的方式也應當按照前文所說而加以了解。

<sup>157</sup> 第四品12頌第一句。藏譯(To. 4021)見德格版《丹珠爾》唯識部phi函43頁下1，梵文見Pandeya(1971)校勘本139頁：anukūla viparyastā。漢譯見《大正藏》31冊1601號479頁中15及同冊1599號（真諦法師譯本）459頁中11。