CBETA電子佛典集成

CBETA Chinese Electronic Tripitaka Collection

eBook

T42n1827

百論疏

隋　吉藏撰

財團法人 佛教電子佛典基金會

目次

- 編輯說明
- 章節目次
  - 百論序疏
  - 1 捨罪福品(上之上-上之下)
  - 2 破神品(中之上)
  - 3 破一品(中之中)
  - 4 破異品(中之中)
  - 5 破情品(中之下)
  - 6 破塵品(中之下)
  - 7 破因中有果品(下之上)
  - 8 破因中無果品(下之上)
  - 9 破常品(下之中)
  - 10 破空品(下之下)
- 卷目次
  - 1a
  - 1b
  - 1c
  - 2a
  - 2b
  - 2c
  - 3a
  - 3b
  - 3c
- 贊助資訊

編輯說明

- 本電子書以「CBETA 電子佛典集成 Version 2025.R3」為資料來源。
- 漢字呈現以 Unicode 3.0 為基礎，不在此範圍的字則採用組字式表達。
- 梵文悉曇字及蘭札字均採用羅馬轉寫字，如無轉寫字則提供字型圖檔。
- CBETA 對底本所做的修訂用字以紅色字元表示（黑白色系版本則無顏色差別）。
- 若有發現任何問題，歡迎來函 service@cbeta.org 回報。
- 版權所有，歡迎自由流通，但禁止營利使用。

No. 1827 [cf. No. 1569]

百論序疏

大業四年十月因講次直疏出，不事訪也。肇公是京兆郡人，家貧常以傭書為業，因是歷觀經史。每讀老子莊周之書，喟然歎曰：「美則美矣。然期神冥累之方猶未盡矣。」末見古《維摩經》，觀喜頂戴，謂親友曰：「吾知所歸極矣。」羅什至京師，因從請業，著《不真空》等四論，著《注淨名》及諸經論序。什歎曰：「秦人解空第一者，僧肇其人也。」若肇公名肇，可謂玄宗之始。年三十一亡。但《百論》有二序，一叡師所制、二肇公所作。興皇和上每講常讀肇師序，正為其人言巧意玄妙符論旨，親覩時事，所以稟承。又叡師序是弘始四年前翻，什師初至方言未融，為此作序猶未中詣。肇師序即是此文六年重翻，文義既正、作序亦好，所以恒讀肇公序也。余年十四虛心翫之，登乎弱冠於寺覆述。生起此次第者，論即是教，以教化物前須歎教。雖復歎教，但未知何時造，故第二明時節。雖明時節，未知何人所造，故第三明能造之人。雖明能造之人，未知何故造論，故第四明造論意為緣。雖明能造之論所為之緣，竟未知名字何等，故第五釋論名題。雖識名目，未知是誰注釋，故第六出注論婆數。注釋雖竟，未知旨趣如何，故第七明論大宗。此之七章並化行天竺，益天竺之緣。從第八已去，傳流震旦益於此土，故有第八。什師遠齎梵本來此翻譯，雖有解法弟子，必須有篤信檀越故第九明檀越姚嵩。雖有此九條猶未知論偈多少故有第十定品偈多小也。開此一序以為十章：一歎論功能；二明造論時節；三歎造論之人；四陳外道興世，即是造論意；五釋論題目；六述注論婆數；七敘論大宗；八明翻論羅什；九辨檀越姚嵩；十定品偈多少。章雖有十，不出人法二義，開人為五、辨法亦然，故成十矣。人五者，一造論人、二所為人、三注論人、四翻論人、五請譯人。四為內弘，終一為外護。《涅槃經》云「有二因緣佛法久住，謂解法弟子及篤信檀越。」即其事也。法五者，一歎論功能、二造論時節、三釋論名題、四敘論大宗、五定品偈多小。

就初歎論功能，凡有四義：一境智、二智諦、三人法、四法喻。言境智者、通聖心謂正觀也，開真諦謂正境也。非正境無以發正觀，非正觀無以鑒正境，故略題斯二則義無不含。問：應前明正境，後因境發觀。今何故前辨正觀、後明正境？答：因緣境智非前後一時，但大士出世為令眾生得於正觀，正觀要因正境，故後明正境也。如《法華》十方三世諸佛為開示悟入諸佛智見，諸佛智見即正觀也。在佛既爾，菩薩亦然。問：此論云何明正境及正觀耶？答：

如始捨罪福、終破於空，橫淨十條、竪窮四句，即一實諦為正境也。如斯而悟，稱為聖心。問：為通眾生聖心、為通佛菩薩聖心耶？答：具有三義。一令眾生得悟正觀，名通眾生聖心；二邪教既除，正經便顯，暢悅佛心，名通佛聖心；三眾生病息，大士患除，故通菩薩聖心也。問：云何能通所通、能壅所壅？答：以斷常為能壅、正觀為所壅，百論為能通、聖心為所通也。以邪教為能覆、正教為所覆，《百論》為能開、正教為所開也。

第二智諦一雙者，通聖心明二智、開真諦辨二諦，二諦是三世佛祖父母、二智為三世佛父母，如《淨名》云「智度菩薩母，方便以為父。一切眾導師，無不由是生。」若無智諦則世出世並壞，斯二若成則一切皆成。既為大事，故論明之。問：既是申二諦，何故偏言真諦？答：二義。一者雖具明二諦，意在於真。如《涅槃》云「欲令深識第一義，故說世諦耳。」二者對外道諸諦皆偽，故佛二諦俱真也。問：智諦與境智何異而更明耶：答：境智取其發照，智諦明其說行。說行者，如說而行，名為二智；如行而說，稱為二諦。稟二諦教發生二智則教轉名境，如境而照故稱為智。約義不同，故分兩也。問：與《中論》題何異？答：開真諦要論即中道也，通聖心謂正觀。問：若爾，便是一，何名為兩？答：一切論通明中道、明正觀，故一切論皆是一論。一切經亦通明中道、通明正觀，則一切經是一經。又一切經猶是一切論，以經論皆為顯道；道既無二，豈有經論異哉？然本有於二，可言有一；竟未曾二，何有一耶？如是亦一亦二、非一非二，故言亡慮寂矣。問：一切經皆是一經，何故有多經多論耶？答：蓋是諸佛為緣轉勢說法，故有多經；四依轉勢說法，故有多論。猶如一食將適病人，迴變食味也。

次明人法一雙者，通聖心明人、開真諦辨法。于時九十六道各稱世尊故是人亂，各謂己道為實則法亂。提婆今欲正於人法故，唯佛為聖人，餘非聖人；佛法為真法，餘非真法也。問：此依何文耶？答：論首三番問答諍人，佛說何等善法相去竟論諍法，即其證也。四就法喻釋者，「通聖心之津途」者，喻也。《百論》為聖心之玄津、正觀之幽路。「開真諦要論」者，法說也。

「佛泥曰後」，第二明造論時節。問：提婆與龍樹相見不？答：經傳不同。叡師《成實論．序》是什師去世後作之，述什師語云「佛滅後三百五十年馬鳴出世，五百三十年龍樹出世。」又云「馬鳴興正法之末，龍樹起像法之初。」梁武帝《發菩提心因緣》中云「敬禮興正法馬鳴菩薩，歸命興像法龍樹菩薩。」肇叡並云「提婆出八百餘年」，則理不相見。依三文分明相見：一《提婆傳》云「提婆出天眼竟將伏外道，詣龍樹所受出家法。」故應相見。二《摩耶經》明七百年龍樹出，今明八百年提婆出，亦得相見。三《付法藏

經》分明相見。龍樹將去世，告大弟子加那提婆：「善男子聽！婆伽婆以無上正法付屬迦葉，乃至次第付囑於我。我今去世，以付屬汝。汝當興慈悲雲、注甘露法。」提婆長跪答曰：「敬如尊教。」故知相見也。問：諸菩薩何故出世？答：大明二義，一破小執、二破邪迷。如《智度論》云「三百餘年有迦旃延出世，造《八健度》，馬鳴於此而出世。」即知迦旃延執小為病，馬鳴破小病故出世弘大。亦可旃延逗于時小緣而明小，令凡學小即迴凡取聖；次馬鳴出世破小，令迴小悟大教。故二人俱弘道利物也。六百年初五百羅漢於北天竺罽賓國釋《八健度》造《毘婆沙》，龍樹於此時而出，具前二義。爾時五百部盛興執小、違拒大乘，故《智度論》云「五百部各執諸法有決定相，聞畢竟空如刀傷心。」龍樹欲破此小迷、申乎大教。二者諸部弘小令凡入小，龍樹破小令迴小悟大也。次八百年時有法勝等弘小，提婆申大，亦具二義。但提婆出世，正為外道盛興，故出世破斥，而兼除小迷及大乘有所得見也。文稱「泥曰」者，肇公云：「泥曰、泥洹、涅槃，並外國音不同，而以涅槃為正。」又相傳云：涅槃通餘無餘，泥曰正是無餘之稱也。

「有出家大士」，第三嘆造論人。文有四：初出家簡在家、二大士異小乘、三標名、四讚德。出家者，四依出世實大小兼弘、道俗俱化，必須出家。出家有四：一出形家不出心家，凡夫出家人也；二出心家不出形家，在家聖人也；三俱出家，出家聖人；四俱不出，在家凡夫也。今是第三也。大士者，前雖出家，恐濫小道，故明大士。又前明出家形同小乘，今辨大士謂心是菩薩。問：何故不明心形俱是菩薩？答：釋迦法中無別出家菩薩僧，皆入聲聞眾攝故。文殊、彌勒住在祇洹，依聲聞高下次第也。又形是聲聞，得弘小教，引小義便；心為菩薩，宣揚大乘。「厥名提婆」者，第三出名，簡異餘人。厥者，其也。提婆者，天也。故《金光明》云「摩訶提婆名為大天」，《大品》云「恒河提婆品，亦云河天品。」恒河者，河也。提婆，天也。蓋是其本名，末稱加那提婆。伽那者，小一目。以一目施天神，故以為名。復傳云「提婆曾乞食，有女人應發道心，於提婆眼生愛。提婆出眼示之，但是不淨，因以發心，故小一目也。」

「玄心獨悟」，下第四讚德。有三歎：一歎天然德、二歎稟教德、三歎護法德。此三次第，由有天然德故解教，由解教故護法也。玄心者，玄妙之心，即正觀也。獨悟，二義：一八百年時群生皆迷，而提婆獨悟；二龍樹多有門人，而提婆最為標領。故叡師云：「提婆是龍樹上足弟子，德與知機諍行、才將玄師並照。」「道映當時」者，照蓋於當時亦現當時也。「神超世表」者，世以有所得為懷，提婆以無所得為悟。莊子「雖超世表，終日域中」，與今何

異？釋云：彼意聖人雖居無為，不捨域中。如佛雖超四流之外，恒在三界之內。今正歎獨出物外，與彼為異。「故能闢三藏」下，第二歎解教德。初歎解小乘三藏、次美通方等十二。而三藏亦有十二，但明九部，故直云三藏也。三藏教關節難了，提婆並照達之，故云闢。闢者，開通之義也。又佛說三藏，為明不三而方便說三。說三明不三，明權以開實；不三而明三，從實以起權。提婆並開達此二義，故云重關。小乘人聞三作三解，不知三不三，亦不知不三三，故失三藏意也。又于時有二種關於三藏：一外道邪言、二小乘性執。今破此二執、申明三藏，故開二關也。又小乘人二關三藏：一得語失意、二語義俱失。今除此二執，故開兩關也。又三藏幽隱難明，即是三關，故云「重」也。「十二幽路」者，于時外道邪言、小乘異執及有所得大迷三種隱覆方等，今並坦蕩之也。又十二文言皆是入理所由，故路也。而十二文言幽隱難了，今悉悟之，故云「坦」也。有人言：闢三藏破聲聞，坦十二除緣覺，為弘一乘故也。今不同此釋，如向明之。「檀步迦夷」下，第三歎護法德也。內由明達大小，故外能弘護。檀者，獨也，謂獨步迦夷羅。迦夷羅者，云赤澤國也。所以作此歎者，佛處中天竺降天魔伏外道。提婆爾作，如佛而歎也。「為法城塹」者，二義：一佛大小乘法如城，提婆出世降邪護正，與城為深塹也；二者大小乘教法也，提婆為法作於高城深塹。又二義：一令天魔外道不能[門@視]踰、二令大法弘顯如城塹。又二義：一防外難、二安王民。「于時外道紛然」下，第四明邪興，即提婆所為緣。有邪故有正，邪去正不留，生死涅槃真妄等皆例也。就文為二：初明邪興、二破邪造論。問：邪障於正，云何能感提婆？答：此等外道凡有三時，一過去本習大乘正道、二中途忘正學邪、今第三捨邪從正時。以此邪將傾、正觀將發，故感提婆出世，以大乘法破彼邪見，令迴邪悟入大道。若非此邪不感正，惡感佛亦爾。具此三義也。「邪辯逼真」者，二義：一逼斥真道、二逼似之逼，故下文云「殆亂正法」，如精石亂於白玉、好鍮似於黃金。故外道立三寶，內教亦然；外道立二十五諦六七諦十六諦，內法亦然也。「乃仰慨」下，第二提婆出世破邪顯正。前敘內壞、次以外吐言造論。慕上曰仰。臨下為府。言「縱惑」者，外道內無正觀以制邪心、外闕善師以遮其惡，故縱起此邪惑之心也。「遠極沈淪」者，第二吐言作論。論主運懷曠遠，極救外道沈沒苦海迴流惡趣也。「所以防正閑邪」者，防正者護正法也，閑邪者閑或訓解。今用訓靜，令外道紛然悉靜息也。「是以正化以之隆」，隆，興也。「邪道以之而替」，替，廢也。「非夫領括眾妙」者，結歎論主也。《老子》云「玄之又玄，眾妙之門。」今借此語歎論主體悟重玄妙道，故能顯正摧邪也。

「論有百偈」，第五釋論名也。為三：初釋名、次歎理、三歎文。偈有二：一通偈，即首盧偈，有三十二字。釋道安云：「胡人數經法也。莫問長行偈，但令三十二字滿，便是一偈。」《龍樹傳》亦爾，故云「龍樹乳哺之中誦四違陀。四違陀十萬偈，偈有三十二字。」《智度論》云「摩訶波若十萬偈，三百二十萬言。」故知定三十二字為一偈也。今從百偈得名者，正言由此百偈，無邪不摧、無正不顯，故以偈數為目也。「理致」下，第二歎理。「淵玄」，深也。「統群籍之要」，要者大也。可謂窮深極大也、攝一切理盡也。「文旨」下，第三歎文。此論或一字論義，二字三字乃至十字，或默然論義，或動眼論義、或閉眼論義、或舉手論義，或鳥眼疾轉、或師子反擲，巧難萬端、妙通千勢，非可逆陳，至文當現。故言「窮制作之美」也。

「然至趣幽簡」下，第六述注論人也。前發起稱歎、次正明注人。至趣者，謂理也。幽，深也。簡，略也。其理窮深、其文極略，故尠得其門戶。尠即小也。古疏傳云：注百論，眾人非一，合集論之有十餘家也。有二人注最行於世：一波數、二僧佉斯那次天親也。「有婆藪」下，第二正出注人。外國亦名和順。《付法藏經》云「婆數槃陀善解一切修多羅義。」婆數云天親，天親者本是天帝弟，遣其生閻浮提伏修羅也。其是割那舍閣人，云丈夫國也。「開士」者，天親本小乘學，造五百部小乘論，方等遂沒翳而不傳。兄阿僧伽是大乘人，見弟盛弘小乘，恐覆障大道，欲引誘化之，故為之現病。弟聞兄有病，來參慰之。弟問兄曰：「何故病哉？」答云：「為汝故病。」弟問曰：「何故爾耶？」答：「汝弘小乘、障覆大道、罪過深重、故為汝病也。」弟曰：「若爾，此是舌過，當斷其舌。」兄曰：「不須。汝可更造大乘論，令大道宣流。」於是造大乘五百部論，時人呼為千部論主。開士之稱，從後時得名也。「彰於徽翰」者，古人以鷄毛為笔，故稱翰也。

「其為論也言而無當破而不執」下，第七敘論大宗。問：何故至此方敘大宗？答：天親未注，論宗未顯；訓釋既竟，論宗始彰，故就此而釋也。就文為二：初明論宗、次辨利益。初中二句，可就二義釋之。一者初句明論主申教意，異餘論之申；次句明論主破病，異餘論之破。二者初明學此論者能無難而不通，次明學此論者能無通而不難。斯之兩對，雖是一章之方言，實為天下之要用也。「言而無當」者，明此論之中異餘論申教也。論主言教也。無當者，是無住無著之異名、無依無得之別秤也。問：云何是言而無當異餘論耶？答今略舉眾家義釋之。一者外道略論四宗、廣九十六術，皆是言有所當，為論主所屈，不能通論主之難。略四宗者，僧佉當一、世師當異、勒沙婆當亦一亦異、若提子當非一非異。以定住一解

也，就一中便難破之，彼不能答；餘三例爾。四宗既爾，九十六術亦然也。二就小乘略明數論、廣五百部。數論者，毘曇定見有得道、成實覩空成聖，並定住空有，不能通他難也。問：云何定住空有？答：毘曇決不信人法並空、成實定無見有得道，即定住也。廣五百部者，《智度論》云「佛滅度後有五百部，各執諸法有決定相。不知佛意為解脫故，聞大乘法說畢竟空如刀傷心。」即是言有所當。三就南方大乘義，略明佛果內外、廣例一切相違。略明佛果內外者，開善師佛果定為二諦攝，定不得出外。莊嚴定二諦外，不得在內。即言有所當也。廣一切相違者，莊嚴假有體、開善假無體，開善無礙定伏、莊嚴定斷。一切相違義，皆是言有當也。四北土，略論當現二常、廣論滅不滅等。略論二常者，一云定現常、一云定當常。廣論滅不滅者，一云聞薰習滅、一云定不滅等。如此皆言有當也。問：佛果內外當現兩常，言有當，有何過耶？答：略明二過，一進不冥乎實相、二退失無方之用，傷此體用二義也。問：此事云何？答實相何曾當、現、亦當亦現、非當非現四句耶？內外等亦爾。退失無方者，諸大乘論皆明一切諸法無決定相，佛有無量方便，或說一切實、一切不實、亦實亦不實、非實非不實，適緣利物，豈可秉執規矩以局大方耶？次言「破而不執」，明論主破異餘。破者，還例前內外大小。餘，有所得內外大小破他義自立義。如僧佉破他異、自立一，謂破有所執。成實破他有、自立空，乃至大乘破他佛果二諦攝、自立云出二諦外。皆是破有所執也。問：自執破他有何過？答：《中論．五陰品》出此過，明內道執瓶無常破外道常，外道反難內無常。若執瓶無常，有二種過：一者泥既滅前，誰生瓶果？則失因果。二者眼既無常，誰能見色？色念念滅，云何為眼所見？故反著外道難也。餘空有、內外、當現、滅不滅，亦反著他破。又大小內外有所得人，破他立而反存有破，今且寄長爪梵志一人論之。長爪至佛所云：「一切語可破、一切執可轉，故云一切不忍。」佛反質之：「汝言一切不忍者，是見忍不？」此凡有麁細兩負。言麁負者，若一切不忍、遂有不忍之見、則違一切不忍之言也。違理負者，若一切不忍，是見亦不忍，為細負。細負者，一切法不忍一切被破，是見亦不忍，則不忍之見亦被破。一切被破則眾人被破，不忍之智亦被破，則長爪亦被破。又不忍之智既被破則無長爪智，以何故破他？便受屈也。提婆則不爾，所破既除、能破亦捨，故言破。如可破破，可破既去，亦破可破非破。可破四句內外一切不依，亦不見無依，故蹤迹不可尋得也。故能言無所住則無難而不通，若破而不執則無通而不難也。若言而無當，則解一切佛教立意；若破而不立，則解一切佛教破意。「儻然靡據事不失真」者，第二結歎上二句意。儻者，惕儻也。靡者，無也。據

者，著。心無所著義耳。以能心無依，則觸事恒不失真道也。次句明所以。「蕭然無寄」，猶是不住之名，以無不住與理玄會。前辨事符於真，今明與理冥會也。下句明事理既會，能還原反本。「著」者，顯也。明無當無執，能令六道還原、三乘反本也。

「有天竺沙門」，第八敘翻論人。自上但化流天竺，今明傳來震旦是什師之功也。羅什父本是天竺人，為彼國相。國破，遠投龜茲。龜茲者，亦云丘茲國也。丘茲國王以妹妻什父而生什，什即丘茲王之外孫也。今還考本處，故云天竺也。什姓天竺，即長安猶有其孫也。沙門者，云乏道，亦云息心。乏道者，以道斷於貧乏也。息心者，經云「息心達本原」，故云沙門也。《雜心》明有沙門、沙門果。沙門正是無礙道。沙門果有二種：有為果，即解脫道；次無為果也。「鳩摩羅什」者，父名鳩摩羅炎，母曰耆婆。耆婆云壽、鳩摩羅炎云童，即童壽也。合取父母兩秤為兒一名者，風俗異也。正言父母兩秤並是美名，欲令兒好，故合字之。此方達士張融為兒立名亦云融，人問之其故，答云：「父融子融，融融融不絕。」亦是美其子也。「鑽仰累年轉不可測」者，孔子門人歎孔子云：「仰之彌高、鑽之彌堅，瞻之在前忽焉在後。」今什公門人用之以美什也。問：什是何名？答：什者父什，此間之美名，故以歎其人也。問：肇值什得幾年而秤累年？答：什以弘始三年十二月至長安，弘始七年十二月亡，首尾五年。而肇公《涅槃論》云「在什公門下十有餘年」，亦云十有二年者，正言十二年是一紀之員數，故用之耳。《莊子・外篇》云「庖丁十二年不見全牛」，亦用十二秊事。不見全牛者，不見四支百體外別有總牛。此勝天竺四外道並計有總牛，但總與別一異，故成四家耳。「常味詠斯論以為心要」者，什本小乘學，而丘茲王子名沙車是大乘學，二人深相欽味，但恨學業不同不得從就。王子欲化什公，故一時來其並房，高聲誦《阿耨達經》，明色空乃至一切法空。什遙聞之，明旦問曰：「此是何經，而破壞一切法？」答曰：「是大乘經。」又問：「此經以何為義？」答曰：「畢竟空為義。」什曰：「眼現是有，云何言空？」王子問云：「眼是有者，以何為性？」答：「以見為性。」難曰：「若眼以見為性，應自見眼。」又難曰：「眼一微成耶？多微成耶？若一微成，則一微能見，不假多也。若一微不見，多亦不見，如一盲不見、多盲亦爾。」又問：「若有極微色則有十方分，有十方分不名極微；若無十方分則不名色。」於是什無以對之。王子因授《中》、《百》二論與什，大重之。故云常味詠斯論為心要也。

「先雖親譯而方言未融」者，此第九敘翻論旦越。翻論檀越有二人、二處、二時。初是天子姚興為旦越，次是姚嵩。初在逍遙蘭西明閣上，次是草堂寺。初是弘始四季四月，後是六年也。就文三：

初敘什方言未融、次述旦越重請、後明什重翻。什從丘茲來西涼州首尾十八年，弘始三年來長安，四年正月即就翻譯，但識一往之言、未通達言盡，故云未融也。「思尋」者以下，出其兩失：一文謬、二理失。文謬故令思惟尋究之人多有進退。進退者，如似解復似不解。「躊躇」即進退也。「標位」者下，明理謬也。標位謂總標綱領作起盡也。「乖」謂與理乖也。「迕」失也。「歸致」即旨歸理致也。「大秦」下，第二敘旦越也。大秦，處也。「司隸」者，官也。「安成侯」，位也。「姚」姓也，「嵩」名也。下歎德可知。「每撫茲文」者，撫，執捉之辭也。「所慨良多」者，慨歎也。以文謬理乖，所以傷歎。問：姚嵩云何能知其失？答：其人俗中精解義，曾著《啟問天子姚興涅槃無名義》，興答啟云：「夫眾生所以流轉生死者，皆由著欲故也。若欲止於心，則無復生死；與空合其德，乃曰涅槃。豈容名數於其間哉。」肇公述興涅槃無名義，故作《涅槃論》有九折十演也。「以弘始六年歲次壽星」者，《爾雅》云「東方七星，謂角、亢兩星星中之長，故云壽星。」今歲次之，故以為名也。「集理味沙門」者，第三正重翻。理味沙門即解義之流，凡五百餘人，於草堂寺重翻也。「質而不野」者，莊周云：「言隱榮華故除其文飾」，所以云質。復剪於拙朴，故云不野也。「簡而必詣」者，刪其煩文為簡狹，文必秤理為詣也。
「論凡二十品」下，第十定品偈少多。文疏已釋，依提婆梵本，品皆五偈無多少也。而有多少者，三義：一注人釋有廣略、二翻論人復重增減、三方言不同，故多少者不定也。有人不解斯意，遂不用肇公「品各五偈」之言，蓋是未見論意耳。
破塵品要觀。
吉藏息慈之歲已重此文，西垂之年翫味彌篤。然十章雖並精巧，但破塵一品除患偏要。又長安盛弘唯識，亦宜辨其同異，故因講次疏而出之，先論於塵、然後辨破。釋塵三師：一外道、二毘曇、三成實。外道計三塵：一總塵，如外瓶為眼所見，內身亦爾，故云眼見於瓶亦見人也。既為眼所見，亦為耳所聞，如是一切。二別塵，五塵成瓶，今見瓶色即名見瓶，見人色亦名見人；眼見既爾，耳聞例然。三隣虛塵，圓而是常，亦為眼所見。此三攝塵盡矣。毘曇塵凡有二種：一者五塵、二者法塵，五識所取名為五塵、意識所緣目為法塵。然過去未來五塵雖為意識所取，亦五塵也。問：現在五塵上有生住異滅苦無常等，為是何塵？答：屬法塵也。次成實明塵者，論師云：法塵有二。一別體法塵，但為意識所得；二同體法塵，即過去未來五塵。以為意識所得復為五識所緣，故名同體。次論同異。成實明總瓶是假屬法塵，為想心所得之，識但得瓶上青黃實色耳，故與外道異。《智度論》云「九十六術不說意，以難解故。若

爾，亦應不說法塵。」是故見〈破情品〉及以此章但說五塵耳。毘曇明無有假瓶體用但有其名，名屬行陰為法塵攝之。次論色塵同異。毘曇明可見色有二十一，謂青黃長短等。成實明青黃是實，為眼所見；長短為假屬法塵，想心得之。次隣虛塵同異者。外道計隣虛無十方分，圓而是常，非眼所見。故下文云「汝經言微塵非現見，云何成現見。」前云隣虛圓而是常一切現見，此是外道自秤。後云非現見者，論主徵彼經明非現見也。毘曇明亦有隣虛塵無十方分，具二緣生，故是無常：一因緣、二增上緣。因緣中，過去業報得是報因、前後相生是自分因、四相扶起是共有因。成實師有二釋。一開善師云：隣虛塵就有中折之不盡，故細更復細。二莊嚴師：折之則盡而無復十方分。與外道異者，彼云：義論十方，在東望則塵居西、在西望則塵為東，亦為四相所切，與毘曇大同。次明破者，但破塵想，實不破塵。故下文云「愚人見炎為水，但破水想實無水可破。」此想之亦名妄想，以實無外境妄作境想，故云妄想。亦名無明，以不得正觀明，故見有外塵。亦名分別，實無塵境，橫生分別言有塵境。問：既是破想，應名破想品，云何名破塵品耶？答：破彼想謂有塵，故言破塵耳。實是破想，是故但除其病而不除法，以無法可除故也。問：見有外塵有何過患？答：想謂有塵，即是無明。以見有塵便見塵有淨不淨，故於塵起淨不淨倒，即是從無明生於顛倒。以生淨倒是故起貪、生不淨倒即便起瞋，貪瞋因緣是故起業，起業故感二生死苦，名苦集諦，是故由塵有一切過患也。悟塵本空則無明滅，故不起淨不淨倒則顛倒滅，淨不淨滅故不起貪瞋，貪瞋無故不起業苦，便得解脫，名滅道諦，故具得四諦觀。次明二諦觀者，知塵本無，而凡夫謂有，名為世諦耳；謂有非有，名第一義。即二諦觀也。次一諦觀者，了塵想本不生，故不苦不集；今無所滅，故不滅不道。即一實諦也。次無諦觀者，本對於四是故有一，竟不曾四，何有一耶？此是從四諦至二諦，二諦歸一諦、歸無諦。次從無諦故有一諦，一諦故有二諦，二諦故有四諦。故舒之彌淪法界，卷之泯無蹤迹。此並是空中種樹、虛裏織羅，雖舒而不開、雖合而不卷。肇公云：「近而不可知者，其唯物性乎。言動而靜、似去而留，可以神會，不可以事求。」

次論同異。問：無塵無識淺深云何？答：《攝論》云「無塵淺位，無識位深。」今明若別約借識破塵，一往階位可得然矣。依《百論》及眾經論大意，無塵無識位無淺深，故《百論》云「但破水想，實不破水。」即是但破塵想，實不破塵。以此詳之，塵想若無塵即無，塵若無塵想即無，更無異時。又例如我見及以法見，倒心計有我。我若無倒情即無，倒情無故我亦無。倒心見有諸法，諸法若無倒心即無，倒心無故諸法即無。又例如眼病見空華，空華無故

眼病即無，眼病無故空華即無，故知更無異時也。二者《攝論》云「塵畢竟無，非是世諦。而存有於識，以識為世諦。」今明此亦一往之言借識破塵，故云塵無識有耳。然塵與識凡有二種：一者性塵性識，世諦並無；二因緣塵識，世諦俱有。就本末言之，實由心計塵，而心外無塵。以心為本、以塵為末，則明塵無則識有。此是一往之言。然就理言之，塵識俱無；約請辨之，塵識俱有也。問：《攝論》云四識義，一似根識、二似塵識、三似識識、四似我識，一切皆是識實無塵。今云何言約理俱無、就情俱有耶？答：此是借識破塵之言耳，但是四識，實無別塵。此云識者，詺倒想為識。想謂有根，想外實無有根。乃至想謂有識，想外實無有識。然所想既無，能想寧有？如上釋之。是故於情皆有，望理並無也。問：三論不明唯識義，今云何用之？答：三論正明此義。《中論・成壞品》云「若謂以現見而有生滅者，則為是癡妄而見有生滅。」故知無生滅之境，皆是癡妄謂見之耳。〈觀顛倒品〉云「色未與心和合時，空無所有。」當知是心想謂有色耳，心外實無有色。《百論》破塵如上引之，想謂有水，實無水可破。又三論大宗明二於諦。《中論》釋世諦云「一切法性空，而世人顛倒分別為有，於世人是實，名為諦。」《百論・破空品》亦爾，俗於世人為實故秤諦，俗於聖人不實故非諦。當知實無諸法，於情謂有，於情即是橫謂，橫謂即是識也。問：塵識既無淺深，菩薩從何位作無塵觀？何位習無識觀？答：從初發心至於佛地皆作無塵識觀。所以然者，橫論萬法、竪辨四句，皆是想心所見；起四句絕百非，是名諸法實相。菩薩從初發心即學實相觀，是故《大品》云「菩薩從初發心即學無所得」。無所得，不得於塵識，故名無所得。從初發心信一切法皆是想心所，謂所想既本來畢竟不生，能想即本來不生。作如此信，名為十信。得此悟解，觀心位立，名為十住。是故經云「入理三昧，名為十住。依此起行，秤為十行。知塵想不生，念念常起無無生不向塵想，亦迴塵想之心向無塵想，名為十迴向。無塵無想觀行現前，名為十地。塵想結習都淨，秤為佛地。」問：何處云從初心至佛地皆無塵想耶？答：《涅槃經》云「發心畢竟二不別，如是二心先心難。」《華嚴經》云「初發心時即是佛故，約觀行明昧不同，故有諸位差別耳。」問：塵識位既無淺深，我空法空亦無淺深。何故《攝論》等云十解菩薩得人空、未得法空？答：須深識此義。我之與法皆是想謂，並秤為塵。於塵內破之，自有難易。人塵五情取之不得故易除，十住得人無我；法塵五情取之並得故難破，故未得法無我。則與前義不類。論本始義云：《大品》云「一切法不生故波若生」。所言一切法本不生者，通而言之，所謂之境、能謂之心，皆本不生。別而言之，實無塵生，想謂言生。今所謂境既本不

生，能謂之心即無生。如所想炎水既本不生，能想之心即亦無生。然能謂所謂顛倒既本不生，對此而明波若即是本生。故顛倒本不生、波若本生，此二本相對也。於顛倒本見是諸法生，於顛倒即波若本不生，此亦二本相對也。約緣今顛倒生，亦約緣今波若不生；亦就佛今顛倒不生，今波若生。此二今相對也。顛倒本不生，於緣今生；波若本生，於緣今不生。約佛顛倒本不生，今不生；波若本生，今生。此文略論本末，此可釋本有今無偈及通一切迷悟，宜熟思之。三種畢竟空義。問：《成實》等亦明假實空，即辨塵空，與今何異？答：一切佛法明三種無生畢竟空。一者諸法實相本清淨，無塵及想。二者眾生橫謂言有，此謂亦無，如無炎水，橫謂言有，亦無水生，是以六道本來不起。三者十方諸佛隨倒情說有塵，亦無塵想法起，如隨渴人說有炎水，實無水起可用，以為深觀行意也。外道之人都不知此三。《毘曇》但知瓶人等塵無，亦不了此三無。《成實》雖知無人法塵，不知三本性無。故與大乘為異也。

百論序疏(畢)

百論疏卷上

釋吉藏撰

釋捨罪福品第一

此論玄義，已入大科。今釋品名，開為六意：明品偈第一、釋偈義第二、辨多少第三、釋相生第四、釋品名第五、簡捨破第六。此論梵本有於百偈，肇師云：「後五十偈於此土無益，故闕而不傳。」依其本名猶稱百也。問：今所存者，為是前之五十、為是後之五十？為擇其精要取五十耶？答：肇公既云「後五十偈於此土無益」，故知今之所翻是前五十矣。問：前之五十明義為不盡。答：始〈捨罪福〉、終辨〈破空〉，邪無不破、正無不顯，則義無不備也。

釋偈義第二。總談設教，凡有三門：一但有長行、無有偈頌，如《大品》之類；二但有偈頌、無有長行，如《法句》之流；三具存二說，如《法華經》等。在經既爾，論亦例之：一但有偈、無有長行，如《中論》也；二但長行、無有偈頌，即是斯文；三具二種，如《十二門論》。問：何故經論辨此三耶？答：蓋是適化不同、應機而作，故龍樹《十住毘婆沙》云「或有樂長行、或有樂偈頌、或有樂雜說莊嚴章句者，所好各不同，我隨而不捨。」問：斯論既是長行，何故云論有百偈、從偈立名？答：偈有二種，一者通偈、二者別偈。言別偈者，謂四言五言六言七言，皆以四句而成，目之為

偈，謂別偈也。二者通偈，謂首盧偈，釋道安云：「蓋是胡人數經法也。莫問長行與偈，但令三十二字滿即便名偈。」謂通偈也。《中論》、《十二門》即是別偈，斯論謂通偈也。《婆沙》列四種偈：一者以八字為一句，三十二字為一偈，此是結偈法，名阿菟吒闡提，是經論數法，亦是計書寫數法。二者或六字為句，名初偈。三者二十六字為句者，是後偈，此偈名摩羅。四者減六字為句，此偈名周利荼。今謂四種中，《百論》偈是最初偈也。所言偈者，外國稱為祇夜亦云竭夜，今略其煩故但云偈。此土翻之，句也頌也。有人言：偈是此門之名，訓之為竭，以其明義竭盡故稱為偈。

辨多小第三。什師云：「論凡二十品，品各五偈，故合有百偈。」問：觀此論文長短不定，初〈捨罪福〉將及半卷，〈一〉、〈異〉等章唯有數紙。若品各五偈，則並應百六十字，云何少多不同？答：據彼梵文，提婆本論則品各四偈，字無少多。而今有長短者，凡有三義：一者天親注論有其少多，難解者則廣釋、易見者則略明，故文成豐約也。二者注論之人觀品形勢，若起盡難明，則義生問答鉤瑣蟬聯，故品則長；若始末易明，直釋而已，在文則短。三者羅什翻論詳察機宜，有益者則廣翻、無利者則略譯，是以品文有其長短。諸講匠不體斯意，故謬釋紛綸。

相生第四。言十品者，一捨罪福、二破神、三破一、四破異、五破情、六破塵、七破因中有果、八破因中無果、九破常、十破空。問：斯論十品，何因緣故初〈捨罪福〉？答：九十六術但知起罪感彼三塗，未悟著福迴流六趣；今欲示其出要之津，是故建篇明捨罪福。捨罪福則義無不員，但外道不受三空而立有神我，故第二破神。神義不立，舉法來救，但一異為萬化大宗，宜前破洗，故有破一異二品。一異理隱容可應無，情塵顯現必當是有，仍復破之，故有情塵二品。外云若無情塵則壞因果，因果不壞則情塵不無，故次因中有果無果二品。自上已來並破無常，五種常法獨未除之，故須破常。常與無常皆是有法，有法被破則墮於空，故次破空也。

釋品名第五。罪以摧折為義，造不善業感彼三塗，得於苦報摧折行人，目之為罪。福是富饒為義，起於善業招人天樂果，故稱為福。捨者，入實相觀心無所依，故稱為捨。問：罪招苦報，可得云捨。福感樂果，云何亦棄？答：罪住時苦、福滅時苦，以二時並苦，故宜須雙棄。問：罪福為是因名、為是果稱？答：罪福是因，而受果稱。所以然者，就果彰罪福其義則顯，故捨義方成。如罪報是苦故不應起罪，福報滅苦不應著福，以果既有過患故宜應捨因，因受果名意在於此。問：福滅時苦，云何得依福捨罪？答：福有二時，成兩捨義。福報生時樂，故依之捨罪；福報滅時苦，故依空以捨福也。問：罪若可捨故不造罪者，福既可捨亦應不修福耶？答：有所

得心而起罪福者，菩薩從初發心皆不起也，今為始行之人入道次第，三義論之：罪但捨不取、空無相但取不捨、福則亦取亦捨。為欲依福捨罪故須修福，為欲入空是以捨之。問：經云取捨是斷常戲論，今云何明取捨義耶？答：今明捨者，非取捨之捨，下云「捨名心不著」，以無得無依故名為捨，即是捨除取捨故名為捨。又為對眾生兩取，故明二捨；兩取病若除，則無所捨。問：既罪福二捨，亦應邪正兩除，云何破邪而申於正？答：若以罪為邪、以福為正，即是邪正兩捨；但今明二取墮二邊故名之為邪，兩捨是中道名之為正，故非類也。問：捨罪福為何等人？答：為始行人則依福捨罪、為久行人則依空捨福，此二人攝一切人盡，故為二人明二教也。又外道有二：一者起有見、二起無見。修善捨惡破於無見、罪福俱棄破於有見，即是非有非無中道之義，故明兩捨。又為凡夫明兩捨、為二乘辨罪福，以凡夫著有故有六道罪福，今明罪福性空不應著有。二乘滯空，證空之時不能即知罪福宛然，故明雖畢竟空而罪福宛然。兩捨即是波若、罪福即為方便，欲令一切凡夫二乘具波若方便，故明兩捨，即是《法華》度五百由旬義也。又佛法有二：一世間教、二出世法。若明五戒招人、十善感天，故誡惡勸善，此世間教也。若明法尚應捨何況非法，故依彼三空捨於二善得三乘聖道，謂出世教也。今明捨罪，謂世間教；次明捨福，辨出世教。故建篇兩捨，則總攝五乘；良以外道邪言障五乘教，故偏破邪言、遍申佛教。又佛法有二：一小乘教、二大乘法。捨惡修善，棄生死而取涅槃，謂小乘教也。無惡可捨、無善可取，涅槃非寂靜、生死不雜亂，謂大乘教也。故明此兩捨則攝大小乘，以外道雙障世出世教，故論主雙破雙申。又《智度論》云「無生法忍有二種障，一殺盜等名為麁障、二取捨心行於施戒稱為細障。」今明捨罪則除其麁、次明捨福以息其細，麁細既泯則無生觀現前。三世佛菩薩出世大意，令離二障、得無生也。又佛法有二諦，為世諦故明依福捨罪、為第一義則依空捨福。以諸佛說法常依二諦，今欲破邪迷、申乎二諦，故建言兩捨。亦總破眾迷、總申眾教，提婆一期出世，如佛不異也。又言捨者，蓋是中道之異名、佛性之別目，如《涅槃》云「明與無明愚者謂二，智者了達知其無二。」無二之性即是實性，實性者諸中道佛性也。又云「十善十惡亦復如是」，故知明於兩捨，即辨中道佛性。《淨名・不二法門品》明罪福無二為入不二法門，故知兩捨猶是正觀之異名、不二之殊稱也。又欲對小乘取捨之論，今建章明兩捨之論。小乘明取捨則是生滅教，故《法華》云「分別說諸法，五眾之生滅。」申小乘生滅經，即小乘生滅論；大乘是無生滅經，故云為諸菩薩說十二因緣不生滅。申無生滅經即是無生滅論，故《中論》發旨唱不生不滅、此論命初標於兩捨，故知為簡異

小乘取捨論，明大乘兩捨論也。問：捨有幾種？答：略明有二。一者為始學之人明於漸捨，故初則依福捨罪、後則依空捨福。如《波若・四攝品》云「菩薩見眾生起於空倒，欲令其悟於倒空，故漸漸拔之。初於慳法拔出令行布施，次於施拔之教令持戒，次於戒拔之令修禪，乃至於二乘地拔出令住大乘。」此漸捨也。次為大福德深種善根人發旨即明頓捨，謂從初發心即習不二正觀，故不慳不施名為檀那，乃至不智不愚目為波若。

百論疏卷之上(上畢)

百論疏卷上之餘

釋吉藏撰

問：罪福有幾種？答：汎論罪福，凡有六種：一者外道內有邪見，故外殺生祀天，蓋是以罪為福，判入罪門；若不殺、布施十善之法，稱之為福。二者凡夫為三有修善名之為罪，二乘所行出離三界謂之為福。三者二乘所行目之為罪，菩薩所行稱之為福。故《涅槃》云「求二乘者名為不善，求大乘者名之為善。」四者大乘之中行有所得名之為罪，無所得者目之為福。五者得無得二稱之為罪，了達不二名之為福。六者二與不二生心動念，一豪依著悉是乖道，故名之為罪；若非二不二無所依著，則是符理，稱之為福。問：此六階罪福悉捨不耶？答：一往前之五階就罪中自開福罪，是故捨之；後之一義既符會正道，不明捨也。又此之六義猶涉名言，緣觀未寂，故宜並須捨。問：竺道生云「善不受報，一向鍾佛」。成實師云：一念之善有於二義，一者報因感人天之果、二者習因相生得佛。今云捨福，為同此二義、為異彼兩師？答：今所明者有二種善，一有所得、二無所得，此之二善具有受報不受報義。若有所得善不動不出，但受有所得報，不受無所得報；無所得善能動能出，不受有所得報，而受無所得報也。問：若有所得之善不受無得報者，何得《法華》明一念善根皆成佛道？答：有得之善是無得初門，因人天善根值佛菩薩，破有得心習無得觀，方乃成佛；非起有得之善而成佛也。問：實有三性，何故但捨罪福？答：罪福是業，能感生死，宜應捨之；無記不爾，故不須捨。又如大眾部等明唯有善惡、無有無記，故但明捨罪福也。

簡捨破第六。論雖十品，立名有二：初品云捨、九品名破。通而言之，即破為捨、即捨名破，故後文云「如是捨我，名得解脫。」故知破猶捨矣。而立捨破二名者，罪福報應理不可差，故不得云破。但起惡報感三塗、著福不免生死，以明其過，是故稱捨。外道橫計常遍之神、一異等法，二諦不攝，但無而謂有，宜須洗之，故後章

名破。又斯論雖有十品，破邪顯正為其大宗。〈捨罪福品〉申如來漸捨之教，謂顯正也；自〈破神〉已下，破諸外道橫存人法，即破邪也。義宗唯二，故立名但兩。問：若爾，則前章不破邪、後段不顯正。答：初門顯正，正顯則邪破；後門破邪，邪破便正顯。但義有傍正，故開破顯二章。又初門申正破邪，謂對緣假；後就邪，即就緣假。又初門中假正破邪，名為對緣；後門借邪破邪，亦是對緣。故《百論》多用對緣，《中論》多用就緣也。

此論二卷，文有十品。古舊但明百偈蟬聯、十章鉤鎖，偈偈顯道、章章破邪，故不別科文。斯實妙得論意、深見聖心也。但天親釋〈破空品〉大明此論凡有三門：初捨罪福、中則破神、後洗一切法。所以分此三者，初示始學之方明生道次第，故前捨罪福；但神為眾累之主，故次破之；法為障道之根，故後方洗也。既是聖者自開，宜應頂受。但此三唯撮提婆之中心，猶未領一部之始末，故今更裁之分為三段。初頂禮佛足、終竟「是皆邪見」，將欲顯正破邪，故敬讚三寶請威靈加護，發起論端，為緣起分。二從「外白佛說何等善法」、竟〈破空品〉來，與外道交言論義，顯正破邪，明於論體。三從「外曰若如是破有何等利」，明論義既竟，外道理屈辭窮，迴邪入正，請求利益，為論餘勢。三文各二。初文二者，一敬讚三寶請威靈加護發起論端、二與外道交言諍三寶真偽。次文二者，初〈捨罪福〉序如來漸捨教門，辨於顯正；〈破神品〉已去洗外道人法，明乎破邪。後文二者，初明利益、次辨益相。

釋歸敬開五門：一明歸敬意、二明歸敬不同、三辨歸敬時節、四明論所歸敬、五明歸敬次第。一明歸敬意。問：論初何故歸敬三寶？答：凡有十義。一者欲簡經論不同，佛所說經初明六事，弟子作論首敬三寶。二者今欲如實破邪、如實顯正，欲請威靈加護，故敬三寶。三者推功有在，顯無自樹之失。四者初明三寶，欲發起後代，令於論生信。五者為欲翻邪，令識歸宗有地。六者顯示三寶最為吉祥，初標吉祥即吉祥論矣。七者為欲發起論端，破邪顯正。八者欲代外阿漚在初，故以三寶居首。九者為欲益物，如《雜心》云「開示眾生佛法僧念，故敬三寶。」十為報恩，由三寶得解，今造論申明，即報恩也。

二明眾論歸敬。廣略有五：一者廣說，凡明五事。一者敬佛；二者敬法；三者敬僧；四者敬說經之主，如《智度論》初讚三寶、次別敬經主之人；五造論意。二者有四：初敬三寶、次明造論意。三者但敬三寶，即如此論。四者敬二，如《地論》但敬人法，人法者敬三寶不盡，作人法名則總談一切。五者唯敬於佛，如《地持論》也。此論但敬三寶者，為欲翻邪令識歸依之地，亦遍請加護。既非釋經，故不別敬經主。既是當時往復，亦無造論之意。

三明歸敬時節。問：提婆何時有此歸敬耶？答：提婆初在王廷擊於論鼓，八方論士一時雲集，故先登高座立於三寶，謂一切諸聖中佛聖最第一、一切諸法中佛法最第一、一切諸眾中佛僧最第一。若能屈我此言，斬首相謝。破邪已後，還於閑林撰以為論，方有此歸敬也。

四明所歸敬。問：此論為敬一體三寶、為敬別體耶？答：為此一問故提婆出興。所以然者，僧佉計一、衛世師執異，既稱外道，今存一異寧是內人？故不應問也。問：外道計邪一異，三寶為正一異，豈可同口而言並皆破斥耶？答：雖稱邪正不同，而同是一異，一異同故則同是邪，所以同破。問：若三寶一異並皆破者，眾生何所依歸？答？必謂有人能歸、有三寶所歸，名為有見，乃是歸有、非歸佛也。謂有三可歸即是三見，所以經云「佛見法見及以僧見」，乃至我人眾生斷常等見，皆可一類也。問：若爾，應無能歸所歸。答：若言無三可歸，則是歸無，復是無見。亦有亦無、非有非無、非三不三皆是諸見，非歸三也。所以然者，歸三本令息見，今遂於歸生見，豈是歸耶？問：若爾，今云何歸三寶耶？答：此論言而無當、破而不執，若能蕭焉無寄、事不失真，即是識三，名歸三矣。問：若三寶非一異者，昔何故說三、今說一耶？答：無名相中為眾生故說於一異。昔為破外道邪三，故說三異；今為破內學三異，故明不異。欲令內異不異，悟非異非不異無言之道耳。問：今說一佛，指何為一耶？答：大意而言，道既無二，三寶體寧異耶，今正因一道清淨，故名為一。但此一道隨處目之，若依涅槃義，則三寶皆以涅槃為體，是以經云「菩薩思惟：云何三事與我一體？佛自釋言：我說三事即涅槃，故名一體。」若依佛性義，則三寶皆以佛性為體，所以經云「如是三歸性，即是我之性。」若就真諦明三寶，三寶今同用真諦為體，是以經云「若能觀三寶，常住同真諦。」若就常義明三寶，同用常為體，是故經云「我亦不說佛法眾僧無有差別，唯說常住無差別耳。」若依《淨名》入不二法門，明「三寶皆無為，相與虛空等」，即以無為為體。此皆隨義說之，無相違背。問：經云「名一義異、名異義異」，何者是一體異體耶？答：同一常名而有三義，謂一體三寶也。名義俱異，此是異體三寶也。問：已知一異俱是假名，今論何所歸耶？答：考而言之，實不歸於一異；據方便用，一異雙歸。欲申正三破彼邪三，故歸於異三；今因異三悟於無異，故歸不異三。問：雙歸一體異體，應雙是大小乘論。答：今正以雙含一異乃是大乘。又雖明大小，意正明大，故是大乘。又一體為實、異體為權，如《法華》是大乘經，具有權實。今是大乘論，亦具有權實。問：佛昔破外道邪三，既是異體；提婆亦破外道邪三、申於正三，寧一體耶？答：佛昔依小乘破，故辨小

三；今依大破，故辨大三。又若言同破外道邪三、同明異體三者，《涅槃經》亦破外道，可明異體三耶？三寶義中自當委說。問：異體三有幾種？答：略明有二。一翻邪三、明於正三；二治病三，一切眾生皆是病人，佛為良醫、法為妙藥、僧看病人，故眾生病愈。五釋三寶次第者，就歸三寶即為三別。但三寶次第有三：一修行次第，前法、次僧、後佛，以前有所行之法、次修行未滿為僧、行滿具足名佛。二應迹次第，前僧、次佛、後法，初厭世出家名僧、行行已滿成佛、得佛竟方轉法輪故有法。三化儀次第，前明成佛、次明說法、後方有僧。今依化儀次第，故敬讚三寶。

就敬佛之中為二：一總標能禮之儀容、所禮之尊貴；二別歎佛德，釋成敬讚。「頂禮」者，此標能禮之儀容也。禮有三種：一者下禮，所謂揖也；二者中禮，四支著地、頂不戴足；三者上禮，一身之中頭尊足卑，今以己之尊禮彼之卑，蓋是敬情之至，故是上禮。又有三禮：一形禮而心不禮，如調達禮佛，外形雖禮、內欲毀傷；二心禮而形不禮，如善吉端坐觀佛法身，佛歎名真禮佛；三形心俱禮，即是提婆，形有府仰名為形禮、達尊卑不二即心禮也。問：今云何禮佛？答：雖有府仰而實無屈申，即生四智稱順佛心。如雖有府仰而實無屈申，即如來智。雖無屈申而有府仰，即佛智。任運現前，為自然智。不從師得，為無師智。作此禮者，非唯是禮佛，亦即是佛，以四智名佛。既生四智，寧非佛耶？禮佛既爾，六根運用皆然，則恒入佛知見，是三世佛之本意也。「佛哀世尊」者，此標所禮之尊號。所以標此三號，凡有三種：一略說，謂如來、應供、正遍知，多依梵語呼之。二處中說，即是十號，多以此土之名也。三無量號，如《智度論》明十號外復有諸號，謂度彼岸等。亦如《華嚴．名號品》說。今此中但標三號者，凡有二義：一者攝德略周。佛名為覺，所謂智慧。哀是慈悲，謂功德也。福慧既具，故為物所尊。略舉此三則德號修攝。二者標佛，此則攝十號，哀與世尊則十號外無量號也。故《智度論》列於十號始，自如來終竟於佛，故知舉佛則攝十號，哀與世尊則十號外無量號也。問：何故舉佛攝十號耶？答：一欲舉終攝始；二佛號為三寶之初，餘號不爾；三佛為智慧、哀為功德，欲下對大哀，稱歎福慧俱備。問：何故偏以哀為福、對上慧耶？答：佛是波若、哀為大悲。波若不著有，以超凡故；大悲不染空，以越聖故。為六道之父、三聖之尊，是以偏舉也。又今欲破邪顯正，請如來大悲哀愍威靈加護。三者八百年時諸外道等沒邪見海甚可哀傷，亦願加護使迴邪入正也。

「於無量劫」下，第二稱歎佛德，釋上三號。今就此文八義釋之：第一直歎佛德。初句歎大悲外被、次句美結習內除，以具內外二德，故天龍咸敬。二者初句歎功德業、次結習內除歎智慧業，以福

慧既圓為世所尊，故天龍咸敬。三者一一句中皆歎因果。上辨大哀，歎果地功德；於無量劫能拔物苦，歎因中功德也。煩惱已盡，歎因中智斷。習亦除，歎果地智斷。以功德智慧因果既圓，為物所尊，故天龍咸敬。四者歎佛三德，釋上三號。於無量劫能拔物苦者，釋上哀號；結習已除，釋上佛號；天龍咸敬，釋世尊號。五者為異外道。外道不能荷物苦，故無有大哀；具有結習，不得稱佛。尚尊於釋梵，豈為釋梵所尊？故無世尊號。六者能拔物苦，異二乘無有慈悲。結習並除，異彼菩薩餘殘煩惱。故《智度論》云「為菩薩時斷煩惱，得佛時除習氣。」故知明習已除異於菩薩，天龍咸敬異於外道。七者此文鉤瑣次第相釋。初歎佛大悲能拔物苦者，眾生所患唯畏於苦，故初歎佛能救之。若自有患何能拔他，故歎結習內除。自無有患能拔物苦，故以後釋前。內自無患、外能濟他，此可崇重，故明天龍咸敬。八者初拔物苦，明能拔他果患。結習內除，自無因累。自無因累即知無果累，拔他苦果即斷物苦因。自他因果患累都亡，甚可尊重，故天龍咸敬。

「亦禮無上」下，第二敬法寶。亦開為二：初標能禮之儀容、所禮之尊法；次兩句歎釋法寶。亦禮者，禮佛於前，今次敬法，故云亦禮也。然敬三寶凡有三種：一者敬而不歎；二歎而不敬；三亦敬亦歎，即是提婆也。「無上照世法」者，出所禮之法也。言無上者，一切九十六術經書記論既是邪說，稱為有上；佛法正說，名為無上。就佛法內，人天是世間教，名為有上；三乘出世之法，名為無上。就出世中，二乘是方便法，名為有上；大乘之法，名為無上。若依《攝論》明三乘義，一者小乘、二者大乘、三者一乘，一乘最勝名為無上，餘之二種稱為有上。一乘之內有因有果，因行未極名為有上，果德究竟名為無上。所言照世者，中道實相能生正觀明照世間，故云照世。又照世者，由法寶能示邪正及以權實，故名照世也。前明無上，法寶之體；次云照世，法寶之用。所言法者，即此實相體可揩摸，故名為法。問：法寶有幾種？答：數論師云有四種法寶，一境界法、二無為果、三善業、四文字。《智度論》五十卷解〈發趣品〉云「法有三種：一者無上法，所謂涅槃；二涅槃方便，謂八聖道；三者一切善語，謂八萬法藏十二部經也。」「能淨瑕穢止戲論」者，第二歎釋法寶。今以五番釋之：一者前明無上照世辨法寶之體，今歎法寶之用。此之體用餘人所無，唯佛能說，故云「諸佛世尊之所說」。二者無上照世謂生善也，今明滅惡。滅惡生善，餘人所無，唯佛能說，故舉人證成。三者照世法謂實相般若，由實相故能生正觀，故名照世也。「能淨瑕穢」者，歎觀智波若。正觀既生，故能滅戲論。諸佛所說者，歎文字波若。非但波若有三種，法寶亦唯此三，謂境、智、教也。四者前標無上照世二

義，此下以二句釋之。能淨瑕穢，釋前照世；諸佛所說，釋前無上。以能說之人既是世尊，故所說之法名為無上。五者為譏外道。外道是邪見之法，不能除物垢，故不能淨於瑕穢，故不名照世人；非世尊所說，不名無上。問：淨瑕穢、止戲論此有何異？答：宋代道憑法師釋此論之元首也，瑤公等並採用為疏。其人云：歎法寶，即是論〈捨罪福品〉。無上照世，此是能捨，謂無相智也。淨瑕穢，謂捨罪也。取相之福名為戲論，止戲論即捨福也。《大品》云「淨修十善業道無諸瑕穢」，故知淨瑕穢即捨罪。以此論初品云「捨名心不著」，故知著福即是戲論。又瑕是瞋、穢即是貪、戲論為癡，歎此法寶能滅三毒。又淨瑕穢，就喻說門歎，重者為穢、輕者為瑕。止戲論，就法說門歎。戲論有二：一者愛論、二者見論，如《中論・法品》說。「并及」下，第三次敬僧寶。然歸敬三寶，凡有三意：敬佛則標三號三德，為廣也；敬法則二號二德，為中也；敬僧則一號一德，為略。可互類也。然頂禮之言遍敬三寶，但作偈歸歎令辭章巧妙，故敬佛稱為「頂禮」、敬法為「亦禮」、敬僧云「并及」。「八輩」者，上辨能禮之容儀，今出所禮之人也。四果四向名為八輩，初但是向非果、後但是果而非向，中間三人亦向亦果。故《雜心》云「以有五事故，說有八人名。前後事各一，中間則有三。」然數論及《十八部異》釋云：亦並非正意。今但約虛妄重輕、就觀解明昧，故無階級中作階級說，不如數論所定執。問：今大乘之論，云何及敬聲聞僧耶？答：八輩通於小大，不偏局聲聞。故龍樹釋三乘共十地，明聲聞菩薩相配釋之，故知八輩亦通大小。問：聲聞八輩其文易明，菩薩八輩請陳其相？答：將《智度論》釋三乘共地配之，亦可知矣。

「外曰」下，第二諍三寶之真偽。三番問答次第相生，即為六意：第一外曰領偈定尊、第二內曰驚問反質、第三外曰出疑呵內、第四內曰對邪顯正、第五外曰敘德齊內、第六內曰懸非指後。總談諸論，凡有二種：一稱問答、二名次標內外兩曰。稱問答者，賓主則定，問則賓、答便為主。內外兩曰者，為顯此論賓主不定，或提婆昇座外道擊揚、或外道立宗而提婆論義，今標內外兩曰則顯更互為賓主。又餘論多對同學，故稱問答；今對異學，宜名內外。問：斯論既互為賓主，誰前昇座？答？如前所明，提婆前登高座稱三寶第一也。問：有幾種外耶？答：略明二種，一自樹外，即僧佉之流；二學內成外，即迷大小乘教者也。「偈言世尊之所說」者，此領上諸佛世尊之所說也。「何等是世尊」者，正定尊也。八百年時所宗非一，是故生問。又論主前以半偈譏彼外人，明向法寶之妙唯是佛說，餘人所無；外還領之，即以譏於內，是故致問。又外道雖知提婆敬佛以為世尊，但論義之方必須前定也。「內曰汝何故生如是

疑」者，第二驚問反質。凡定有四意：一理不應問。所以然者，天無兩日、土無二王、三千世界唯有一佛。若問何等日照、何等為尊？理不應問也。二呵外人不領前旨。我前云諸佛世尊之所說，已稱佛為世尊，何得復問是何等尊？三者欲引出外人令彼廣述師宗，為內破本。四者令其難勢萎折，故反質之。故於四種答中用反質答也。「外曰」下，第三出疑呵內，即二：前出疑、次呵內。出疑之中，前總、後別。總出疑者，詶前四問。汝言理不應問者，今明道理應問。所以然者，九十六種各稱天無兩日，唯我為尊。二者汝言不領前旨。此亦不然，諸師既各稱世尊，亦各自樹為佛。佛者，覺也。故《涅槃》云「六師云：一切世間不知見覺，唯我師一人獨知見覺。」豈非佛耶？三者汝若引我令廣述師宗為汝破本，汝上已列三寶，亦應為我破本。四者汝前反質令難舉萎折者，若無道理，難可令萎折。既是有理之疑，得汝反質，轉更顯明。「有人言」下，第二別出疑事。又分為二：初明天為世尊、次辨人為世尊。所以初天次人者，凡有二義：一天勝人劣，以為次第。二久劫以來已有於天，故天前出；從此劫初始有於人，故後列人。所以但列人天者，凡稱世尊，不出人天，故舉人天總攝一切。又外道不知有天中之天是於世尊，故但列人天。問：《中論》、《智度論》皆列此天，與今何異？答：若約人明者，《中》、《百》二論皆是註論人列，《智度論》是龍樹自列。就義明者，《中論》所列舉人，為明法義。所以明法者，論主申佛八不無生，序諸外道有二種謬：一者不知因緣生義、二者不知本自無生。是故佛與外道為諍於法之是非，故列彼二天。《智度論》及此論為諍人真偽，所以列之。問：《中論》何故前列自在、後列韋紐，今前列韋紐、後列自在？答：此之二天，即是本迹。《中論》前本後迹，即是以本垂迹；《百論》前迹後本，以迹顯本。所以然者，《中論》為明生義，生為法本故前明於本；此論不為明本，但明人尊。夫立人尊，要須前示於迹、後明於本；佛身亦然。問：《智度論》何故列三，今但列二？答：《中論》已明。一者梵天還在韋紐齊內，列韋紐則攝彼天。二者外道有二身三身之義，《智度論》具辨三身。此中但明於二，猶如佛法中或有三身或明於二身。別有提婆《論》云「韋紐名那羅延天，從齊生蓮華，蓮華生梵天，梵天為眾生祖，從梵天口生婆羅門、臂生剎利、脇生毘舍、脚生首陀。大地是其戒場，一切眾生於此場上殺生祀天皆生彼天。」摩醯首羅者，提婆《論》云「六道眾生、天地之物，皆是自在天身。故自在天略明三身：一自在身、二那羅延身、三梵天身。自在天身總有八分，虛空為頭、日月為眼、地是身、河海為尿、山丘為糞、風為命、一切火為熱氣、一切眾生是身內虫。」

「迦毘羅」者，第二次列三仙以為世尊。迦毘羅，此云黃頭仙亦云金頭，頭有金色故以名之。《金七十論》云「迦毘羅，此云赤色仙。劫初時從空而出，自然有四德：一法、二智慧、三離欲、四自在，總此四法以成其身。」如內法佛具常樂等四德，此四法是覺諦攝。故覺有八分，四即法等四分，次不淨覺翻此四分也。所言法者，外國名摩耶尼，此云法相。法相有五：一無嗔恚、二恭敬歸依、三內外清淨、四咸少飲食、五不放逸。又有五法：一不殺、二不盜、三梵行、四實語、五無諂曲，故名法也。二者智慧有二種：一外智、二內智。外智者，謂六種論：一式叉論、二毘伽羅論、三劫波論、四樹提論、五闡陀論、六尼祿多論，知此六論名為外智。內智者，謂三德自性我及異智，次中間得解脫故名為智。第三離欲者，有二種：一外，則是財物因緣外德；二內，離煩惱等名為解脫也。所言自在者，有八種：一能作隣虛細身、二輕微極妙心神無礙、三者遍滿虛空、四者得如意禪定、五者得三世帝主、六者隨用一切塵一時能用、七者不計屬他、八者去住自在無礙，具此四德以成己身也。迦毘羅見世間沈沒盲闇，起大悲心，咄哉生死在盲闇中，遍觀世間見一婆羅門姓阿修利，千年一祀天。而迦毘羅在虛空中不現其身，唯其見赤色，語阿修利：「汝戲耶？」答云：「戲。」如是至千年已復來，過第三千年方語云：「汝能修道以不？」答云：「能。」即為說三苦：一內苦，謂風、熱、淡等。從臍下是為風處、從臍上至心名熱處、從心已上名為淡處，八分醫方能治此苦。二外苦，謂虎狼等。三天苦，謂風雨等。時婆羅門即便信受，如說修行，因說二十五諦，度脫為弟子。從是已來有迦毘羅，故名世尊。「優樓迦」，此云鵂鶹仙，亦云鵂角仙、亦云臭胡仙。此人釋迦未興八百年前已出世，而白日造論、夜半遊行。欲供養之，當於夜半營辦飲食，仍與眷屬來受供養。所說之經名衛世師，有十萬偈，明於六諦，因中無果、神覺異義，以斯為宗。「勒沙婆」者，此云苦行仙。其人計身有苦樂二分，若現世併受苦盡而樂法自出。所說之經名尼健子，有十萬偈。如《方便心論》云「有五智、六障、四濁以為經宗。」五智者，謂聞智、思智、自覺智、慧智、義智。六障者，一不見障、二苦受障、三愚癡障、四命障、五姓障、六名障。四濁者，一嗔、二慢、三貪、四諂也。而明因中亦有果亦無果、亦一亦異以為經宗，故名世尊。「等仙人」者，外道九十六種，略舉前之三師，等取諸異計也。此之三師並是釋迦未興盛行天竺，釋迦出時但值十八一切智人。釋此不同，興皇法師云：初六人從聞慧生，即阿蘭迦蘭等；「中六人從思慧生，即尼健子若提子等；後六人從修慧生，謂須跋陀等。」什師云：「六師有三部，大同小異皆以苦行為本，初六誦四韋陀、中六人稱一切智即

是六師、後六得五神通。」詳此意猶是十八人，初是聞慧、次是思慧、後是修慧也。六師者，一富蘭那迦葉，迦葉姓也、富蘭那從母得名，其人計斷，謂無君臣父子因果之義。二末伽梨俱舍梨子，俱舍梨子從母立名、末伽梨是字，其人計一切法自然為宗。三刪闍夜毘羅[仁-二+(尼-尸+尸)]子，毘羅[仁-二+(尼-尸+尸)]子是母、從母立名，刪闍夜是字，其人計道不須修，經八萬劫自然而得，如轉縷丸於高山，縷盡則止。四阿耆多翅舍欽婆羅，阿耆多是字、欽婆羅麁弊衣名，其人計身有苦樂二分，現受苦盡樂法自出。第五迦羅鳩馱迦旃延，迦旃延姓也、迦羅鳩馱是其母名，其人計亦有亦無應物起見，他問有耶答云有、他問無耶答云無。第六尼揵陀若提子，若提子從母作名，尼健陀是出家總號，其人計業決定得報，今雖修道不能中斷也。「汝何以獨言」下，第二次明呵內。

「內曰」下，第四舉德顯人。自上已來直辨人尊，從此已去舉法成人。人無貴賤，道在則尊故也。佛具二義故獨稱尊：一者內德，知於實相；二者外德，巧說隨緣。內知實相即是波若，外能巧說所謂慈悲。又內知實相即是實慧，外能巧說名為方便。又內知實相名為自覺，外巧說法名為覺他。自覺覺他，故名為佛，獨名世尊。即詶上二難：一以獨佛為尊，故汝生疑為過；二者以獨佛為尊，故我言無過。

「外曰」下，第五舉德齊內。就文為二：第一正舉德成人、第二呵責論主。初又二：前總舉德成人、次別明三寶化世。初明諸師亦具內外二德則同為世尊，汝不應言獨佛是也。

「如迦毘羅」下，第二廣明三寶化世。此中凡列十師：一迦毘羅三寶行世、三優樓迦三寶行世、三勒沙婆三寶行世、第四師以自餓為道、第五師以投淵求聖、第六師以赴火為道、第七自墜高巖求道、第八以寂默為道、第九以常立為道、第十以持牛戒為道。前之三師廣列經法以三寶行化，後之七師直辨苦行而已。迦毘羅謂佛寶、弟子謂僧寶、僧佉經謂法寶也。僧佉，此云制數論，明一切法不出二十五諦，故一切法攝入二十五諦中名為制數論。「說諸善法總相別相」者，一云：在家出家同受五戒名為總相。而在家外道許有開通，如遇難無全身故、為行道故，除牛，餘者得殺。如為全身、急難，除金，餘者得盜。於婬戒中，除制婦、善知識妻、童女，餘者得開。如不飲酒戒，若至寒鄉，天祀中得開一瀝兩瀝。如不妄語戒，若遇急難亦得開道。名為別相。又總萬法為大有，是為總相；瓶衣不同，名為別相。知此總別二法，名為總別相智，稱為善法。如佛一切智為總相，一切種智為別相也。二十五諦者，此論、《智度論》、《金七十論》、《涅槃經》闍提首那及《俱舍論》此五處並解釋之，今略和會序其綱要。所言冥諦者，舊云：外道修禪得五

神通，前後各知八萬劫內事，自八萬劫外不能了知，故云冥。《智度論》云「覺諦者，此是中陰識。外道思惟：此識為從因緣得、為不從因緣？若從因緣，因緣是何物耶？若不從者，那得此識？既思惟不能了知，便計此識從前冥漠處生，故稱冥諦。亦名世性，一切世間以此冥諦為其本性。」覺諦者，中陰識即是覺諦，以中陰識微弱，異於木石之性，故稱為覺。我心者，惑心稍麁，持於我相，故名我心。即佛法識支，以識支是染污識，外道謂為我心。從我心生五微塵者，五微塵即為五諦。我心既麁，則外有五塵應之。於佛法即是名色支，外道不達，謂從我心生五微塵。從五塵生五大者，五大即為五諦。塵細大麁，故從塵生大。地具五塵，水有四除香，火具三塵除香味，風具二唯有聲觸，空唯有聲。外道云：地藉塵多，是故無力，最在其上；空藉塵小，是故有力，最在其下。此就成世界五輪判之，成內身亦爾。從五大生十一根者，大是因、根是果，故從大生根。於佛法義，即是六入支已去也；外道不達，謂從大成根。十一根者，謂眼耳鼻舌身意、手脚及大小二道及心平等根，故云十一根。眼等五種名為知根，謂能有所覺知。手脚等名五業根，業是作用之名，謂此五能有所造作。心平等根有二種釋，一云：實是心識之心，而稱平等者，眼等五根各緣一塵，心識能遍緣五，故云平等。二云：詺肉芙蓉心以為平等，以其處一身之中故云平等。釋五大成五根不同，一云遍造，是優樓迦義。二云偏造。遍造者，五大成眼根火大偏多，色是火家求那，眼還見色。五大成耳根空大偏多，聲是空家求那，故耳還聞聲。五大成鼻根地大偏多，香是地家求那，故鼻還聞香。五大成舌根水大偏多，味是水家求那，故舌還知味。五大成身根風大偏多，觸是風家求那，故身還覺觸。次偏造是迦毘羅義，以色成火大，火大成眼根，眼根還見色。聲塵成空大，空大成耳根，耳根還聞聲。香塵成地大，地大成鼻根，鼻根還聞香。味塵成水大，水大成舌根，舌根還知味。觸塵成風大，風大成身根，故身還覺觸。五知根勝故，各用一大而成。五業根劣故，具五大而成。心平等根有二釋：若是肉心，具五大所成；心識之心非大所造。撿迦毘羅論，是心識之心，以能分別故也。問：僧佉計十一根，衛世師計幾根？答：《婆沙》云「但計五根」。尼乾子計內外物有命根，故不斷生草、不飲冷水。復有外道計百二十根，謂兩眼、兩耳、兩鼻孔、舌、身、意、命為十，信等五根、五受根合二十，六道各二十，故百二十也，及神為主，名二十五諦。次迦毘羅論明二十五諦者，一者自性，或名勝因，以能為餘諦作因故；或名冥，難知曉故；亦名眾生性，能成諸物故。第二生大者，或名覺或名相等也。次從大生慢，慢或名炎熾等。次慢生五塵，五塵生十六法，謂五大、五知根、五作業根、手脚及男女，隨取一及取大

遺。大遺者，棄於糞故也。并及知者，知者即是我，亦名總御。故為二十五迦毘羅論。問言：云何分別本性反異及知者。答：偈云「本性非變異，大等亦本反，十六但反異，知者非本反。」本性者，能生一切、不從他生，故稱本性。本性能生大等，是故偈本名。不從他生，是故非反異。覺與我心、五塵此七，亦本亦反異。大從本性生故反異，能生我慢故名本。我慢從本大生故反異，能生五塵故名本。塵從慢生故反異，能生五大及諸根故秤本。聲塵生空及耳根故名本，乃至香生地及鼻根，如是七亦反異。十六但反異者，五大、五作根、五知根及心，此十六但從他生、不能生他，故但反異。知者非本非反異，知者是我，我以知為體，我不從他生又不能生他，故非本非反異。問：五大生十一根，五大何故非本？答：詳彼義，直明五塵生五大及十一根，不復明五大生十一根，是故五大不名為本。問：世性生大等果者，為世性中有果、為無果、為非有非無？答：《金七十論》破二家義，立因中有果。一破勒沙婆因中非有非無，若非有則是無、若非無則是有，是有無相違，不得一處立，如人死生不俱他。二破衛世師因中無果，凡有五義不成：一者無不可作故，如沙中無油，終不可取沙作油；如世性中有大等，從世性生大等也。二必須取因者，如求酪取乳，不取水也，故知乳有酪性，故世性中有大等也。三一切不生故者，若因中無果，則應一物中生一切物；而實不爾，故知有果也。四能作所作故，如陶師是能作，故取土作瓶、不取草等作瓶，故知因中有果。故世性能作大等果，則世性中有大等也。五各隨因有果故，如麥還生麥等，若因中無果則因果不相似。以此五事故，破衛世師無立因中有果也。問：世性與大等何異？答：略明九異。一者因非因異。世性但是因，十六法但是果。大慢五塵此七亦因亦果，從世性生故是果、能生他故為因。二常無常異。世性是常、大等無常，故五大沒歸五塵，五塵沒歸慢，慢沒歸大，大沒歸世性，世性則常也。三一多異。世性唯是一，多人所共故；大慢等則多，人不同故也。四遍不遍異。世性與我遍一切處，大等則不遍也。五有事不有事異。大等申縮往還生死，世性則不爾也。六沒不沒異。大等諸物沒歸世性中，世性則不可沒，世性無有流轉沒也。七有形無形異。世性無形，大等有形故有異。八依他不依他異。如十六物依五塵，乃至大依世性，世性無所依。九從他不從他異。大等從世性生，故依世性不得自在，而世性無所依也。問：世性與大九種不同，復有同義不？答：除世性及我，餘二十三法皆有三：一樂、二苦、三癡闇，則知世性中亦有三性也，是名同義。問：相生有二，一轉反生，如乳作酪；二不轉反生，如母生子。世性生大等是何生耶？答：是轉反相生也。問：世性是一，云何生二十三異法耶？答：如天雨是

一，至地反成種種味；彼亦爾也。問：世性為自能生、為共他生？答：世性與我和合共生大等，餘不盡者，如《金七十論》具釋。次《俱舍論》與此大同，但初三云一喜樂、二憂苦、三癡，餘者並同。詳此三，非是別數，猶屬二十四諦攝故。上已論之竟也。《涅槃經》闍提首那與此有三異：一云男女二根，此應取男根有二、女根亦二耳，不爾略舉其一，則大遺可知也。二者二十一法，根本有三，謂黑、染、麁，黑即無明、染是愛、麁為嗔。釋此三有二：一云此三屬覺諦攝，非二十五數。二依《金七十論》，此三猶是上苦樂暗耳，則屬二十四諦中，故非別數也。三者《涅槃經》不數我者，當是略故也。問：有人言神伏為冥、神起為覺。是事云何？答：若爾則無二十五諦。今言冥者，都是二十四諦之本，故名世間本性，二十四諦都由冥有也。淨覺分者，舊云覺有二種：一垢、二淨。淨中有四：一者福德，謂殺生祀天；二者智慧，謂二十五諦智；三者不著，謂四禪；四者自在，謂五通。不淨覺中亦四，翻上四也，謂罪、癡、著欲、不自在。今為明善法，但舉淨不舉不淨，故云分也。依《金七十論》，覺諦有八分，則四分名為喜、四分為癡暗。喜四分者如上釋，迦毘羅論中其已出竟；翻此四分即是癡暗也。

「優樓迦弟子」下，第二師亦三寶化世。優樓迦佛寶、弟子僧寶、衛世師經為法寶。衛世師，此云異勝論，異於僧法故秤為異。明義自在破他令懷故秤為勝。今言六諦者，一陀羅驃，秤為主諦亦云所依諦，謂地、水、火、風、空、時、方、神、意。此九法為一切物主，故云主諦。又解：一切法悉有依主，故〈破神品〉云「黑是求那，疊是陀羅驃。」〈破異品〉云「瓶是陀羅驃，一是求那。」故知依主通於萬法。二者求那，此云依諦，有二十一法，謂一異、合離、數量、好醜八也。次有苦樂、憎愛、愚智、懃墮亦八也。次有五塵，即色聲香味觸也，以五塵依地水火風空五主諦也；苦樂愚智等以神意二主諦；餘八通依。三者羯摩帝，此云作諦，謂舉下屈申有所造作也。四者三摩若帝，此云總相諦，謂總萬法為一大有等。五毘尸沙諦，此云別相諦，謂瓶衣不同也。六三摩婆夜諦，此云無障礙諦，如一柱色香遍有而不相障。問：一切物皆具六諦也。答：具。今略舉內外二物，瓶為主、塵依之，即依主二諦。瓶為他所作，即是作諦。瓶有總別、瓶上五塵不相障礙，即餘三諦也。身為主，二法依之，一諸塵、二心數。身有所作、身具總別，身上諸塵不相障礙，即不相障也。《俱舍論》云「地臗脾，此云物也。但物有九種：一地、二水、三火、四風、五空、六方、七時、八我、九心，此九物有遍不遍。地水火風心此五物不遍，空時方我此四則遍一切處。此四物別有合離法，如行時舉一脚即是離、下脚著地即是

合，一切業行悉如是。」求那，此云德，而有十七種：一色、二香、三味、四觸、五聲、六數、七量、八名、九合、十離、十一此、十二彼、十三智、十四苦、十五樂、十六憂、十七憎，依物住，是物家德。自有三類：一能造，如色等五是能造德，色是火德、香是地德、味是水德、觸是風德、聲是空德也。二數等有七種德，是平等德。此七通九，物德均故，稱平等德。三者智等有五德，是我德也。求那非止有十七，如法、非法、功用、長短、老少等皆是求那，此十七為本也。物唯自生物、不生德，德唯自相生、不生物，由非類生，故不相生也。物有三時：一方便、二正有、三後有。若隣虛塵未與有和合時名方便，爾時隣虛塵獨住未與大有合，不可說有亦不可言無，必有故不如兔角。隣虛與大有合時即生德，於物德中此德但是物德。德亦非業，德物有動轉去來等名業。九物中唯地水火風心五物有隣虛，餘物無也。「求那諦中日三洗再供養火等和合生神分善法」者，苦樂愚智是求那帝體，若能日三洗再供養火即是智性，若不作者便是愚性，所以於求那帝中明修行也。外道謂恒河是吉河，入中洗者便得罪滅。彼見上古聖人入中洗浴便成聖道，故就朝暝及日中三時洗也。《智度論》破云「河水既洗罪，亦應洗福也。」再供養火者，三洗明滅罪，再供養火為欲生福。外道謂火是天口，故就朝暝二時再供養火。問：外道何故謂火為天口耶？答：《俱舍論》云「有天從火中出語言：『諸天口中有光明。』謂言是火，故云天口。」《方便心論》云「事火有四法：一辰朝禮敬、二殺生祭祀、三燃眾香木、四獻諸油燈。」問：《智度論》云「火本為天口，而今一切噉」，此言何謂？答：外道謂火是天口，正燒蘇等十八種物，令香氣上達諸天。天得食之，令人獲福。將欲燒時，前遣人呪然後燒。而今一切噉者，此是無常反異，令一切淨不淨悉皆燒之，故云一切噉。「和合生神分善法」者，明崇向三洗以除罪，再供養火以生福。罪滅福生與神和合，神是常、不可生，但神為主，善依神生，故言生神分善。然神具生善惡，今但明善，故稱為分。「勒沙婆弟子誦尼揵子經」者，尼揵子此云無結，依經修行離煩惱結，故以為名。亦名那耶修摩，舊云尼揵子。經說有十六諦，聞慧生八：一天文地理、二算數、三醫方、四呪術，及四事陀，故云八也。次修慧生八者，修六天行為六，及事星宿天行為七，修長仙行為八。問：僧佉二十五，今偏明覺諦；世師偏引依諦，今十六中用何諦耶？答：修長仙法，意欲捨無常苦故求常樂，即第十六諦也。又摩醯首羅天說十六諦義：一量諦、二所量、三疑、四用、五譬喻、六悉檀、七語言分別、八思擇、九決、十論議、十一修諸義、十二壞義、十三自證、十四難難、十五諍論、十六墮負。量諦者有四種：一現知，如眼見色、耳聞聲等。二

比知，如見一分即知餘分，見烟知有火等。三不能知，信聖人語。四譬喻知，如見日去等。所量者，如身有我乃至解脫也。疑者，如見杌似人等。用者，如依此物作事也。譬喻者，如見牛知有水牛也。悉檀者，自對義由異他義，如數人根是實法，論明根是假名等也。語言分別者，分別自他義也。思擇者，思擇道理如此也。決者，義理可決定也。論議者，由語言顯真實道理。諸義，以立真實義。壞義者，由立難難他立義。證者五種：一不定、二相違、三相生疑、四未成、五過時也。難難者，聞山林有白象，難草頭亦有白象。諍論者，有二十四種。墮負者，如墮負論說。此十六諦異勒沙婆十六諦也。「又有諸師」下，此皆勒沙婆部中枝流出也。「自餓法」者，或一日食三果，或吸風服蘇、或服氣也。寂默者，若提子論師說有六障、六自在，一不見障、二苦受障、三愚癡障、四命盡障、五不得好性障、六惡名障，若翻此六障即六自在。其人立非有非無為宗，明一切法若言是有，無一法可取；若言是無，而萬物歷然。以心取境、無境稱心，以境取心、無心稱境，故云非有非無，默然無言。「持牛戒」者，如《俱舍論》說：合眼低頭食草以為牛法。彼見牛死得生天上，即尋此牛八萬劫來猶受牛身，不達爾前有於天因，謂牛死得生天，是故相與持於牛戒。《成論》云「持牛戒若成，則墮牛中。如其不成，則入地獄。」然外道苦行，世人信之。如見今人精進，自言是道，又為他所信。若聞本不生滅，自不能信他亦不信。《智度論》明巧拙度，須深得其旨，聲聞精進尚是苦道名為拙度，外道苦行非但是拙亦不能度，非但不度更增生死。故龍樹呵云是為癡道。《法華》明以苦欲捨苦，為此起大悲，四法受中即是現苦後苦也。「何以言獨佛能說耶」，此第二呵論主。「內曰是皆邪見」下，第六懸非指後。略有四意：一云外道狂謂實無此理，如熱病人無物見物，良醫總呵之。二者自有總立別破、別立總破，即此文是也。三者且欲挫其立鋒，令義勢萎折。四欲引彼令發後問。所言皆邪見者，外道所立，於三毒中是屬癡使攝，以癡增上故名邪見。《雜阿含》云「三事覆即妙、開則不妙：一謂愚人、二婆羅門語、三女人。三事開則妙、覆則不妙，謂日、月及佛語。」論主今聞外人所說，如其非妙，是故呵之。《雜阿含》云「虛空無足迹，外道無沙門。」今論主知其無有正法，是故總呵云邪見。又《百論》二種破外道：一總破一切外道，如此文也；二從「惡止」已去竟論，別破外道。前總後別，釋破義之方也。「外曰佛說何等善法相」下，論有三章，初章已竟。今是第二反邪歸正辨論大宗。就文為二：一者從此竟品，明二善三空，示於始學入道之方，謂申佛漸捨之教；第二從〈破神品〉至〈破空品〉末，明破邪歸正，而正辨於破邪。就此二章，亦得為一、亦得為二、亦

得開三。所言一者，雖在文前後不同，同明破病顯道，斯處無異也。所言二者，前後二章各為二也。初章二者：一明依福捨罪、二明依空捨福。後章二者，一者〈破神品〉明眾生空、二者〈破一品〉下辨於法空。言各三者，此品一明捨罪、二辨捨福、三明能捨空無相智。即品名三事，謂捨、罪、福。後門三者，一〈破神品〉明眾生空。二〈破一品〉至〈破常〉辨諸法空。第三明〈破空〉一品空病亦空，即《淨名經》有疾菩薩用三空自調。就初有三：一依福捨罪、二傍破吉義、三伏流辨宗。就初，前問、次答。問有近遠三處生。遠生者，前偈云諸佛世尊之所說，外道初領偈，但定其人尊。今此外曰領偈，問人所說法，故自上三番正諍人真偽；從此竟論，但諍法是非。若即以此分章者，論雖十品，唯有二意：一者諍人、二者諍法也。二從上佛知諸法實相明了無礙，又能說深淨法生。若我師皆是邪見不能說深淨法者，汝師說何等善法耶？三近生者，外道前廣列十師，論主總非皆云邪見。外道今問：若我師所說並是邪見，汝師說何善法？「內曰惡止善行」下，第二答也。問：佛教無窮，何故偏答二善？答：凡有七義。一者前敬讚三寶乃至諍於真偽，此令外道迴邪信正受於三歸；今明二善，授其戒法故，佛法大宗以歸戒為首。二者示始學之方，前明依福捨罪、次依空捨福，故下文云「生道次第法故，如垢衣浣染」。三者為破外道顛倒，殺生祀天以惡為善；言不行此事即便是惡，以善為惡。今欲示其善惡之相，故殺等諸惡宜應須止、不殺等善宜應奉行。故下云「斷邪見故說是經」，即其證也。四者外以二字總貫眾經，內法亦明二善該佛教。五者佛法大宗唯誡與勸，惡止明諸惡莫作，謂誡門也；善行則諸善奉行，明勸門也。七佛相承未制別戒已來，皆前說通戒。今外道初入佛法，未剃頭出家，不得授其別戒，宜前明通戒也。六者為明佛法遠離二邊顯示中道，惡止明其所離，謂非有義；善行明於所得，即非無義。非有非無，故名中道。七者一切諸義無有定相，隨問而答。外人前既問善，今還答善也。問：前外曰何故無修妬路，而此偈本有之？答：今見文意。論主歸敬既畢則登高座，仍豎惡止善行，但天親假勢發起前問耳。又遍釋二善，有四義、二義、一義。四義者，惡牒邪教也、止破邪也、善牒正教、行勸修行也。二義者，前二破邪、後二顯正也。一義者，惡止者，止凡夫二乘有所得生心動念身口意業，皆違實相故是須止也，止即累無不寂；善行者，實相法身是第一善，令修行之，謂德無不圓也。就天親釋中為二：前總、後別。就總別中各有四。總中四者，一能說人、二所說法、三名、四義。佛者，明能說人也。所以標佛者，外道前問佛說何等善法，今還答之，是故稱佛。略說善法二種者，第二明所說。諸佛說法有略有廣，今是攝廣為略。「止相行相」

者，第三列名。「息一切惡」下，第四釋義。問：他釋二善，其義云何？答：舊有四釋。一云：發無作為止、不發為行。二云：作止惡心，行善是止；不作止惡心，直汎爾而作名為行善。三云：從息緣後生善體，能止惡為止善；從息緣後生善體，不能止惡為行善。四云：從息緣後生為止，隨事起滅為行。成論師又作四句：一心止無作止、二心行無作行、三心行無作止、四心止無作行。如人欲受戒，發初作止惡意，請師僧等中間未發無作，此是心止無作止；心行無作行者，即是興心正受戒時發無作也；心行無作止者，即是道定戒；第四可知耳。問：道定心及無作屬何善？答：一釋云屬行善。開善云：定伏惑、道斷惑，從伏斷惑心生無作是止善，道定伏斷後心所生善屬行。又釋：一切戒皆屬止善。問：攝善法等三聚戒屬何善耶？答：一云攝律儀屬止，餘二屬行。二云：三種戒並是止善，如動身口及求戒心發得作戒；從作戒即生無作，謂誓息一切惡、誓行一切善、誓度一切眾生，並生三種無作。如誓行一切善，即有攝善法無作生，止不行一切善之惡也。而後遂行一切善者，此是隨順持戒耳，不以此為戒。後不行一切善，即破此戒。攝眾生戒亦爾，故三戒並屬止善攝。問：今明二善，與數論律師何異？答：語言雖同，其心則異。他有惡可止、有善可行，故名有所得義。今明就道門本性清淨，未曾止與不止、行與不行，但空倒眾生有惡無善，今欲拔其空倒故令止惡行善耳。此是以倒善拔其倒惡，以輕出重也。又他謂止行決定為二，今明止即是行，止一切有所得生心動念名之為止，畢竟無所行稱之為行。今一往為緣故開之為二，雖說於二為令眾生因二了於不二。故《涅槃》云「善法惡法，愚者謂二。智者了達，知其無二」也。而就善惡明三種義：一習應義。菩薩從初發心不習善惡，習無所應。習無所應，故與波若相應，即是實慧。二者方便能有善惡二用，即鳥二翼義。三者昔日覆惡開善，今雙開佛性善惡，善如阿難、羅云，惡如善星、調達，即半滿義。今此中正是習應義，但習應有二：一漸捨習、二頓捨習，今是漸捨習也。「何等為惡」下，第二別釋。四字即為四別，一一中皆三，謂標、釋、結。今是標也。「身邪行」下，第二釋。就文為三：一明三惡、二明十惡、三明十惡外惡，此從略至廣也。初明三惡者，此義通於淺深。據淺而言，凡夫三業行乖於三業之正，故名為邪。若深論者，凡夫二乘有所得身口意業悉違正道，故秤為邪。「身殺盜」下，第二明十惡。三惡則名略體廣，十惡則名廣體略，但取根本業道故也。殺具四緣：一是眾生、二眾生想、三起殺心、四命斷。盜亦四緣：一知前物屬他、二作屬他想、三欲作盜意、四離本處。婬亦具四：一知是前人、二作前人想、三作婬意、四正行婬。然口意不必具四緣，惡口直出惡言以罵於他，離他眷屬名為兩舌，

餘並易知。問曰：口四，身亦四不？答：亦具四。《智度論》云「身口律儀有八種，謂不惱害、不劫盜、不邪婬、不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語、不飲酒。」飲酒還屬身攝，故知身亦具四也。

百論疏卷上之中(畢)

百論疏卷上之餘

釋吉藏撰

「復有十不善道」下，第三明十惡外惡。又開二別：初明十惡所不攝惡、二明十惡前後方便惡。十惡所不攝惡者，《十八部論》明身口中有八。身中四者，如鞭杖等不斷命，此非殺業攝。又如燒人屋即失財，或障他行施令傍人不得財物，並非盜業攝。若俗人非時非處非道行婬名為邪婬，若直爾摩觸，非邪婬攝。此三是身業攝，非十惡攝，故知身中有四。口業又四，故合有八種。因嗔故妄語等，故有口四業。因癡故起口四業，故口具八種業。因嗔癡起身四，復成八。因貪起身口八，合三八為二十四邪業。依此復四種：一信邪行此二十四、二正行二十四、三教他行二十四、四見他行隨喜，合成九十六。此九十六中有正是十惡攝、非正十惡攝。「及十不善道」下，第二明十惡前後方便惡。如行杖有二：一為殺故行杖，此是殺家方便。二直爾行杖，但是身業，謂十不善道所不攝也。「何等為止」下，釋止亦三，謂標、釋、結。釋中又三：「息惡不作」者，此第一句總釋止義。「若心生」下，第二別釋受戒方法。此中明三業得戒：一者上根人，心生得戒，隨大小乘。大乘人於佛像前，或無佛像想念五師，從今身盡未來劫，誓息一切惡、誓修一切善、誓度一切眾生，即便得戒。故《普賢觀》云「但生心請五師，不須和上及以闍梨，即便得戒。」次中根人，得口語得。如迦葉等自誓：「佛為我師，我為弟子。」作是語時即便發戒。若受戒者謂下根人，內有求戒之心、外具人法二緣，方乃得戒。人緣謂十師，法緣白四羯磨。問：受菩薩戒具得心生、口語、受戒三種不？答：得也。八戒等亦爾，但多就師受耳。問：受菩薩戒具幾種受？答：通具三受，一就大乘師受；二者若千里內無師，就像前受；三直對想十方佛受。出《普賢觀經》。餘戒亦通方例之。又釋此文，一人受戒必具三業：意為求戒之心，故云若心生。口隨順師僧，故云若口語。合掌禮拜即是身業，故云若受戒。問，此中三種攝十種得戒盡不？答：十種得戒不出三根及以三業，今明此三則攝十種。問：辟支佛於十種中是何得戒？答：依《俱舍論》是自然得戒，與佛同。問：佛定是何時得戒？答：舊引二文明兩種得戒。一引《彌沙

塞律》十九卷云「佛剃頭著出家衣時得自然戒」；二用《僧祇律》二十三卷云「種智初心得戒」。有人會之云：依前得是共聲聞戒，依後得不共聲聞戒，故佛具二木叉。今依《俱舍論》同《僧祇》。所以爾前不得戒者，若爾前得戒，佛六年苦行受外道法應當破戒；而未得戒，雖受外道法，不破戒也。「從今日終不復作」下，此第三明要期受戒時。有三：一短時，謂今旦至明旦；二中時，謂盡形也；三長時，至佛。以初時必同後，則三種有異，是故今文但明要期前時不明後也。問：無作於前何時生耶？答：成論師云從止惡心第二念生無作心。作是因、無作是習果，因果不俱生，故至第二念方生無作。道定無作亦爾，數人在道定心時有戒，出道定心即無。論人出定時亦成就，屬行人故，常有無作。問：於眾生及草木發戒，云何異？答：一云於眾生邊別發多無作，於草木邊總發一無作。又釋：眾生與草木同，於眾生邊總得一不殺戒，於一一眾生邊皆得不殺戒，以殺一一眾生皆犯不殺戒故。於草木邊總得一不殺草木戒，別於一一草木得無作戒，以殺一一草木皆犯此戒故。問：制戒意本取不惱眾生，云何於草木發戒？答：以殺草木惱於眾生，故就草木邊制耳。數人但現在發戒，以現在有眾生、去來無眾生。問：三歸為屬止、為屬行？答：因三歸得戒，三歸屬行善、戒屬止善。問：三歸止邪，云何屬行？答：雖復止邪，意在歸向。如下云「布施雖止慳而善行為本」。問：俗人亦得授他八戒不？答：得也。如夫前受，後為婦授，如昔有輪王授人八戒。八戒既爾，五戒類然，但多從出家人受耳。「何等為善」下，第三釋善。亦三，此總標也。釋義有五：一云善是符理、惡是乖理；二云：善是清昇、惡是腐墜；三云：善是利他、惡是損他；四云：善是感樂、惡是感苦。五云：並有四義，但前二為體、後二為用也。「身正行」下，第二解釋。為三：一明三善、二明十善、三明十善外善。初如文。「身迎送」下，第二明於十善。迎送翻殺、合手翻盜、恭敬翻婬，翻口四易知。慈對嗔、悲對貪、正見對邪見。又不淨觀對貪、慈悲觀對嗔、因緣觀對癡。問：前明十善，與今何異？答：前是止十善，今是行十善。「如是種種清淨法」者下，第三明十善外善。《智度論》問云：尸羅總是一切戒，不飲酒、不過中食、不杖加眾生，是事十善道不攝，何故但說十善？答云：十善為總相戒，別相則無量戒。不飲酒、不過中食，入不貪中攝；不加眾生，入不嗔中攝。此明攝之則入十善，若不攝則不入也。龍樹《十住婆沙》引《寶頂經》明尸羅，身口各有四種，如前所說。此八種戒從受生，身口心受合二十四戒、教他受、隨喜受、修習行時亦二十四、合九十六戒。今但言十善戒者、但是略說耳。「何等為行」下，第四釋行。

「外曰汝經有過」下，第二傍破吉義。問：何故傍破吉？答：上標二善，總辨三世佛出世大意，謂誡惡勸善。今總明破一切邪，以一切外道經初皆說吉，此義既破則一切邪破也。若就外人難立名者，論主標二善捨罪。外道始末凡有三雙六難：第一作兩不吉難、次作兩顛倒難、第三作兩煩重難。論主通其六難，即明二善無不吉過、離顛倒過、非是煩重，則二善義成，故得依之以捨罪。問：外人就何義作六難耶？答捨惡行善內外理同，此不可咎。但外人謂論主立言不巧，故招六過也。初二難正在今文，後四難在後流章也。又初四字標二善章門，下六難六答都是科簡釋章門也。今前作有無二難者，外人廣述師宗，論主撥云：諸師內有邪見、外不能說深淨法。外人仍問論主：佛說何等善法？論主答云：惡止善行。外今即云：若惡止善行，有二不吉過：一者建惡在初，故初不吉；初既不吉，中後亦然。法既是惡，則人非世尊；行此法者不名上眾，故三寶皆壞，即名有難。二者一切諸經阿漚在初名之為吉，汝經無有阿漚名為不吉，故名無難。問：何故作二難？答：二義。一者明有惡，故就內難內；次明無吉，將外難內。二者初明有惡、二明無善。一切過中莫出斯二。問：文有此事不？答：偈本即有。此文「汝經有過」，謂初文也。「初不吉故」，第二文也。又初句標過、次句釋過。注中為二：第一明外經無過、第二明內經有過失。就初又四：一標經體、二明經用、三出經名、四結經德。而言「諸師」，三師二天皆作此說也。「若智人」下，第二明經用。讀誦念知，此是三業行經。「便得增壽威德尊重」，明行經得二種果，內感長壽、外為物尊。「如有經名」下，第三出經名字。廣主經者，明治化之道，廣明國主之德，或言是彗星天子所造、或云鎮星天子所造。「如是經等初皆言吉」者，第四結彼經德。外云：昔有梵王在世，說七十二字以教世間，名佉樓書。世間之敬情漸薄，梵王貪恪心起，收取吞之，唯阿漚兩字從口兩邊墮地。世人貴之以為字王，故取漚字置四韋陀首，以阿字置廣主經初。四韋陀者，外道十八大經，亦云十八明處。四皮陀為四，復有六論，合四皮陀為十；復有八論，足為十八。四皮陀者，一荷力皮陀，明解脫法；二冶受皮陀，明善道法；三三摩皮陀，明欲塵法，謂一切婚嫁欲樂之事；四阿闥皮陀，明呪術、算數等法。本云皮陀，此間語訛，故云韋陀。六論者，一式叉論，釋六十四能法；二毘伽羅論，釋諸音聲法；三柯剌波論，釋諸天仙上古以來因緣名字；四豎底(張理反)沙論，釋天文地理算數等法；五闡陀論，釋作首盧迦法，佛弟子五通仙第說偈名首盧迦(強河反)；六尼鹿多論，釋立一切物名因緣。復有八論：一肩亡婆論，簡擇諸法是非。二那邪毘薩多論，明諸法道理。三伊底呵婆論，明傳記宿世事。四僧佉論，解二十五諦。五課伽論，明攝

心法。此兩論同釋解脫法。六陀菟論，釋用兵杖法。七楗闥婆論，釋音樂法。八阿輸論，釋醫方。《毘婆沙》云「瞿毘陀婆羅門造梵書，佉盧仙人造佉盧書，大婆羅門造皮陀論。」「汝經初說」下，第二明論主有過。有二：初正明過、第二結過論主。「內曰斷邪見故說是經」，第二論主答。答中有二：初總非不然、第二別詶其有無二難，即二別：初答有難、次答無難。答有難者，汝言我經初有惡者，以惡先出故前明於惡。所言惡者，謂阿漚在初則吉，無不吉。此是邪見，以佛未出世，諸外道等前有此邪見惡，是故如來出世止於此惡，故言惡止；佛之正教宜須奉行，故云善行。今欲斷汝邪見惡，故說惡止善行經。此是反擲答也。外聞論主經初明惡，云是論主內經之惡；今明經初乃說外道之惡，是故惡屬外經，內教無過，故名反擲答也。問：此是何等邪見？答：非是撥無因果故云邪見，乃是無而謂有、乖於正理，故稱邪見也。然數論律師不得輒用《百論》明二善義，此乃是一往破邪，為欲捨罪故說之耳。罪去福則不留、邪去不存於正，不應定謂有二善也。注云是吉是不吉是邪見氣者，內懷邪見、外宣之於口，故稱為氣。又初起此計為邪見體，遂至于今枝流不絕，秤之為氣。又撥無善惡名邪見正體，謂吉不吉是邪見餘勢，故秤為氣。「是故無過」下，自免。「復次無吉故」下，第二詶其無難。汝言無有阿漚則是不吉者，若道理有之而我不安，是則為過；以道理實無，無故無所安，所以無咎。又道理實無而汝謂有，無而謂有則是邪見，故過在於外，內經無咎。又斷邪見謂標二章門，謂邪見及斷章門。從此下釋二章門，以求之不得、無而謂有故名邪見，而釋邪見章門。求之不得，邪見便壞，故是釋斷章門。又開二別：初理奪破、次縱關破。理奪者，妄情謂有、道理實無，故云無吉。故莊周一色從三情，欲明無有定性色。《攝論》明一境從四人，亦明無有定境。又一色從二情，凡謂色為有、聖知色為空，色未曾空有。注文為四：一縱、二奪、三釋、四呵。「若少有吉」者，此縱關也，若少有吉，我經應安，亦許汝立。「此實無吉」者，奪也，以道理實無，故我無所安，汝不應立。「何以故」下，第三釋。「愚人無方便」下，第四呵。以外道求樂不達樂因，妄作此執言是樂因也。「復次」下，第二縱破。前明道理實無，今縱有之，故開三門檢也。又恐外人言：有一物從於三情，故復以三門責之。又云：約一人故說之為吉，如女色從愛者說之為好。又如〈破方〉中云「於一天下說有定方」，故開三門以責之也。問：何故破吉乃破生耶？答：吉是有為，必是生法，故破生也。又寄破吉生，顯一切法都無有生，令諸外道悟無生忍。注釋為二：初別釋三門、次總結。前釋不自中，前奪、後縱，明無有吉法還從吉自體生。若從吉自體生者，不假梵王及筆墨等而生阿漚。

「亦二相過故」下，第二縱關。若言還從自體生者，則有體所從、有物能從生，便成因果不同，不名為自也。破他有三：一相待破、二無窮破、三重生破。相待易知。無窮者，吉望一法為他，望一切法並皆是他。既從一他而生，便應遍從一切他生，故云無窮。又此是逆推無窮，吉既從他，他復從他，是則無窮。無窮則無因，無因則非他，故得他墮無窮、免無窮則失他。重生破者，他中無一，既得生一，亦無百千應生百千。問：破他中有無窮，破自中亦有以不？答二體之中有二種無窮。一者能生同所生。所生既有從，能生亦應有從；若有從則無窮，若窮墮無因。又若能不更從能，則所亦不從能也。次以所生同能生。能生既有所生，所生亦應更有能生他，是則無窮。若不能生他，亦應不從他生。破共有，二義：一者理奪，既無自他，合何為共？二縱合自他以為共者，則合二過以為一過。「凡生法有三種」下，第二總結。凡二義：一者結上三門明無生義，以示外人；二明此三門攝一切法，遮其異計。問：若就情有三，理無阿漚兩字。又就理，自他共求無三。理實無者，佛經初既標如是等六事，亦同此責。若爾，亦無如是之字，亦同皆破不？答：二義。一者阿漚實非吉，外道橫謂，故被破；如是六事實是吉，故不被破。二者佛經明如是字，即具二諦，以字是因緣，因緣常寂，即第一義。第一義常寂，因緣字即世諦。外道決定執性有，不知二諦，是故被破也。「外曰是吉自生故如鹽」下，自上已來破其自吉，從此已後雙破自他。上有五難，今並救之。言五難者：初明邪見、二者理奪、後自他共三門。外救初云：若定有吉不吉是邪見者，亦應有鹹不鹹應為邪見；而世諦之中有鹹不鹹既是正見，吉亦如是。通第二云：從情有三理實無吉者、亦應從情有鹹理實無鹹；然於一切情皆鹹者，吉亦然矣。通第三三門難者，他共二關本非我義，何所難耶？前雖破自，今正救云：鹽體自鹹，非是外物鹹鹽令鹹，吉義亦爾故無前過。「內曰前已破故」者，偈本為二：一指前破其自鹹、二正破其鹹他，破自即破其體、破能鹹他謂破其用。又指前即是奪破，謂奪無有自；次縱其有自，不能鹹他。言指前破者，凡有二義：一者我前破自，遍破天下之自。汝立鹽自，已漏我破中。但外道心麁不覺已破，更復救之，則是墮負。問：上云何破鹽自耶？答：自則非鹹、鹹別非自，如指自則非觸、觸則非自，故漏前破也。「亦鹽相鹽中住」者，此第二縱自破他。鹽守鹹自性則不能鹹他，既失鹹他亦無自性。問：現見鹽與食合是故食鹹，豈非鹹他？答：食中之鹹，為是鹽鹹、為是食鹹？若是食鹹則失自鹹，若是鹽鹹則失鹹他。考而言之，食中之鹹終是鹽鹹，故守自性失於鹹他。考而言之，世間麁心言食中鹽此是食鹹，然共終是鹽鹹耳，則食不鹹也。注文前釋奪破。「復次」下，第二縱破。解

此云三。今正意者，開文為二：一取外人意、二正破之。「汝意謂鹽從因緣出」者，外人立鹹凡有二義：一者鹽不假餘物故鹹，是自性鹹；二食中之鹹假鹽故鹹，名因緣鹹。故體鹹是自鹹、用鹹為因緣鹹，故自是自鹹、他是因緣鹹。「是故鹽不自性鹹」者，此是食中之鹹是因緣鹹，故無自性，非外人改自性鹹立因緣。此句是外人本宗，亦非是論主破也。故舊之二釋於文並謬。「我不受汝語」下，第二明論主破。不受汝語者，外人鹽鹹能使他物鹹，是因緣鹹。此二語相違，是故不受。「今當還以汝語破汝所說」者，二語既其相違，故還捉自性鹹語破其他物鹹語，如鉾楯相違。「鹽雖他物合，物不為鹽」，此正破。以鹽守鹽性，食則不鹹，如牛守牛性，雖與馬合，牛終非馬。此文正爾也，不須異釋。若破舊義者，數人謂淡物有鹹性，假緣發之。《成論》淡物有鹹理，緣會則鹹。今問：理之與性，為是淡、為異淡耶？若是淡者，畢竟無鹹，雖與鹹合，但是鹽鹹則非物鹹也。又破外道者，鹹有鹹性，亦淡有淡性。今淡遂反成鹹則失淡性，若無淡性云何有鹹？又若汝淡性可反成鹹，亦鹹性可反為淡。如少鹽投於多水則失鹹性，亦應少吉入多不吉失於吉性。又如色心雖合，不可相反；鹹淡亦爾，不可相反。若可相反即無自性，無性則空，不應執有。「外曰如燈」，破燈為二：一破明能見闇故破於闇、二破明不見闇而能破闇，破此二義則明破闇理盡。初四：一立、二破、三救、四破救。前一番破已成明不能見闇故不破闇、次一問答破初生燈不能破闇。夫論明能破闇不出此二，此二不成則明破闇理盡。問：何故捨鹽立燈耶？答：鹽守自性則他物不鹹，他物若鹹則失自性；燈守自照不失照他，雖能照他不失自性，是以捨鹽而立燈也。問：佛法誰立燈自照照他？答：《婆沙》云「僧祇人明智自知知他，如燈自照照他。評家破之云：此喻非三藏中，世俗法與賢聖法異，故不應引。又破云：燈若自照，復何所照？燈若非照則是暗，復何能照？」「內曰燈自他無暗」者，上鹽得自失他、得他失自；今引燈自他俱失，炎內無暗故無自照、炎外亦無故無照他，自他無闇則無所照，既無所照亦無能照，故墮不闇不明、不能不所，一切都失。又若言自照則自體有闇，若言照他則他處有闇，若兩處有闇，唯有所照竟無能照，既無能照亦無所照，亦墮一切都失。又若言自照，則自體有闇復自體有明，則一燈之中具明闇兩質，若有具兩質則應相害，既其相害則無明闇，亦一切都失。又若言有自照之明復有所照之闇，則一燈內具有明闇，亦應即自吉體應有不吉；而吉體無有不吉，則燈體有明而無有暗，還墮無自他之失。注為三：初釋自無暗、次釋他無暗、三總結無照。釋自二破。夫論照義不出二種：一者照暗、二者照明。初辨炎內無暗，故不名照暗也。「燈亦無能照」下，第二辨不能照

明。前辨無暗可照，今辨有明不能照，故無有明暗，一切不照。此有二破：初奪、次縱。燈無能照者，亦炎無有自照之能也。「不能照故」者，此句釋上所以。無自照己體之能者，以其自體不能還照自體故，如指如刀無有自斫自觸故。「亦二相過故」者，第二縱也。有自照己體之能，則應有受照之體，便成二炎兩燈。故前得自失照、今得照失自，進退墮負。餘文易知。「外曰初生時二俱照故」，自上已來破已成燈無照暗義，今破初生燈不能破暗。救意云：已成之燈暗體已滅，故無兩暗可照；今初生燈二俱有暗，故有所照，以有所照便有能照，故照義得成。如燈未生時暗體未滅，一豪明生則一豪暗滅，明體漸成暗便漸滅，明若都成暗便都滅，當知破闇是初明之功。初生之燈照體未足故有自照，住處亦昧故有照他。然外人立初生明凡二義：一者明暗竝、二明除暗。初生之燈猶有細暗，故明闇並已破於麁，故有除暗。「內曰不然一法有無相不可得」者，已成之明無暗可破，如前說之。初生之明不離已未，已生則是有、未生為無，有無相乖，何名一體？故云不可得也。注中為二：一奪、二縱。奪中又二：一奪初燈、二奪兩照。奪初燈者，外謂有初生燈異於已未，今奪云：初生名半，生半未生還墮已未，故無初生燈也。「生不能照」下，次奪兩照。半生是已，則無闇可照。又不能自照半明，故云生不能照也。「何況未生」，未生是闇，有所照無能照，云何名照？「復次」下，第二縱。有初燈，若不受兩半而言是一體者，則應明闇共體、生死一命，何得然乎？復次不到闇故。自上已來破其明到闇能破闇義，此下次破明不到闇而能破闇。此一偈本亦是結前發後。結前者，莫問已成初生，凡厥有明悉不到暗，若不到暗悉不破暗。所以然者，明暗相乖，暗若現在，明在未來；明若現在，暗便過去，不相見理故不相破。發後者，今外人引呪星譬，立不到闇而能破闇而能破闇義。「外曰如呪星」者，論主上云明不到闇則不破闇，外受不到不受不破，故引呪星不到於物而有功用。「內曰太過實」者，明所引之喻過彼燈實，故云太過實也。又以燈例呪，呪能及遠，燈亦應爾，則燈壞；以呪例燈，燈不及遠，呪亦應爾，則呪壞。又俱相類，並是神靈、同為頑礙。又吉應懸吉，不煩貫初。又我經亦應是吉，則一切是吉便無有不吉，不吉無故亦無有吉也。又就此凡有四竝：一近遠俱不到，則近遠俱破；二遠近俱不到，遠近俱不破；三破近不破遠，應到近不到遠，則有到有不到；四若俱不到，破近不破遠，亦應破遠不破近。注中云「振旦」者，此云漢國也。「復次若初吉餘不吉」，自上已來破其初吉及中後皆吉，從此已下偏破中後吉，以上來破譬既窮，今還歸法說也。又從此文去至象手皆霻開起。若初吉者，促自吉。餘不吉者，破他吉也。汝言阿漚在初以為吉者，中後既無，云

何名吉？故言餘應不吉。注中開二種妄語以破外人：若吉性通三，汝言初吉則隱於中後，有而言無故名妄語。若言吉唯在初、中後無吉，汝言以初吉故餘亦吉，即是無而言有，故為妄語。「外曰初吉故餘亦吉」者，通二妄語也。吉唯在初，中後無吉，故無無而言有過。以初吉力潤益中後，相與皆吉，則無有而言無過。「內曰不吉多故吉為不吉」，此有二難：一者少多相敵。以少吉力令多不吉皆吉，亦應以多不吉不吉於吉，皆成不吉。二者就二力難：汝義吉與不吉各有自性不應移改，今不吉不能自守，為吉所吉遂成吉者，吉亦應不能自守吉性，為不吉所不吉皆成不吉。「外曰如象手」，此救上以少從多難也。象有七枝，以手勝故，從勝受名為有手，故外國人呼象以為有手。《婆沙》云「佛經說信是象手，如象手能取眾生數非眾生數物，信能取善法。」故知外國道俗通詺象為有手。雖有多分，不以少從多。問：譬喻無窮，何故破象手耶？答：傍破吉義，大有二門：自上已來破其外法，即是外空；今破內法，明其內空。欲使外道悟內外法畢竟皆空故也。所以明內外空者，以見有內外法，故生凡失二乘有所得煩惱；今悟本性空，故不起煩惱，便得解脫。若言外道見有、提婆明空，則各一是見耳。「內曰無象過故」，有百論師釋云：諸法實相畢竟空寂，故云無象。又云：此是標無象章門，下自解釋，故云無象。所言過故者，外人引於象手，墮無象之過，故云無象過也。今明都非釋，不足彈之。今開為二：無象者，奪破也。過故者，縱關也。所言奪者，外人引於象手，以手標象、以象從手。若爾，即墮無象。所以然者，外道既名象為有手，則象與手異；如人有手，人與手異；母有子，母與子異。若象與手異，亦與頭異，四支百體一一皆然，故除諸分外則無有象。問：四外道中是何人過？答：俱有此失。異於手外無有總象，故衛世師墮於無象。若象即手，但見於手則無總象，是故僧佉墮於無象也。勒沙婆亦一亦異俱墮二無，亦異則別外無總、亦一則唯別無總。若提子非一非異，非一還墮異無、非異還墮一無。又四處無象：一者具在中無、二者分在中無、三者總即別無、四者別則有總無。所言「過故」者，第二縱有也。縱有別象，則四師俱墮過，故衛世則有頭中有足之過；僧佉則有頭是足過；勒沙婆亦一則頭足一過，亦異則頭有足過；非一非異還招兩失也。注中為二：一釋偈本破其譬說、二結無吉明無法義。釋偈為二：初就衛世釋無象過故、次就僧佉釋無象過故。問：此論皆前破一、後破於異，今何故前異後一？答：外人立於象手，以象從手則手外有象、以手標象則象外有手，正墮異義，故前就異破。一一門中開為三別。異門三者：一無象、二釋過故、三指後品。「若象與手異」者，此牒外義也。外道明手外有象，故以象從手；象外有手，故以手標象。如其無異，

則無別象從手、無手標象。既有從標，則知異也。「頭足等亦異」者，此是論主次破之也。象與手既異，與頭足亦異也。「如是則無別象」者，正明無象也。「若分中有分具者」，此釋過故，即是縱關。若離諸分外別有一象，故以象從手、以手標象，則有一全象在於頭中，故頭中有足。頭內既有全象，則頭內具有七枝。但據顛倒過甚，故偏言有足。「如〈破異品〉中說者」，第三指後品。所以指後品者，後明分在、具在二門，今但破具在，餘有分在，故指後品說。「若象與手不異」，第二就僧佉釋無象過故。亦三：初明無象、次辨過故、三指後品。若象即手亦即餘分，則但見諸分，無別總象也。「若有分與分不異者」，第二縱關，次釋過故。若言總攬手足諸分以為象者，頭足二分既與象一，則頭足亦一。前明以總即別，得別失總；今明以別即總，得總失別。失別無手標象、失總無象從手，云何引於象手救以多從少耶？如〈破一品〉中說者，第三指後。此中略破未盡，指後廣說。大師於此文廣破由來五陰成人、四微為柱，得文意者可例破之。如犢子計四大和合有眼法、五陰和合有人法，則別有總眼總人。莊嚴假有體、有用有名。此二師既別有總象，則墮無象與過故。以除別不見有總，故墮無象；必言別外有總，則墮頭中有足。開善無假體、有假用，此不成義。既以實法作體，無假體，假用附何物耶？無有假家之用將實作體，若以實為體，還是實用。既實法和合別有假用起，則實法和合別有假體起。光宅無假體假用，但有實法體。亦不然，無假云何有實？無總云何有別耶？今恐於文意為煩，故直釋而已。「如是吉事」下，第二總結。

「外曰惡止止妙」下，自上已來傍破吉竟，今是第三伏流辨宗。邪教覆正經，其義不明照，在邪已破故二善義成，故伏流說也。若答難明者，自上已來答兩不吉難竟，今第二次詶兩顛倒難及兩煩重難，即成二別。就答兩顛倒為二章：第一答其止善顛倒、次詶其行善顛倒。即顯如來說於二善，其義深遠、其言巧妙，無顛倒失。外人前與顛倒難者，自上已來立外破內，從此已後就內難內。「惡止」者，牒二字也。「止妙」者，明麁妙也。惡是所止之麁，止是能止妙戒也。何不在初者，止既妙止於惡，何不前言止惡而言惡止？故知顛倒。「內曰行者要前知惡然後能止」，明惡止麁妙，實如所言。但行者要前知惡過患，然後受戒止之。如來制戒亦得如是，故經云「見衣有孔然後乃補」，是故前惡後止。問：一切制戒，皆先犯然後以制耶？答：就釋迦聲聞戒如此耳。菩薩戒皆是在華臺上舍那佛說，爾時無起惡緣，此是頓制也。「外曰善行應在初」，第二合說就二善作顛倒難。難有二意：一並決難。若要前知惡過故前惡後止，亦應要前知善有妙果然後方能止惡，則應前說善

行後明惡止。二者汝之二善言巧理深，今應前為眾生說善行有於妙果，眾生為貪妙果然後受戒止惡，故前應明善行後說惡止。「內曰次第法故前除麁垢次除細垢」，此是偈本，但為脫落，故無脩妬路。就文為二：前法、次譬。法門有二：一修行次第門、二說法次第門。前示妙果，此就說門；修行次第要前離過，然後受戒息於麁垢，次行善法除於細垢，內外清淨方可受聖道染也。「若行者不止惡」下，第二注釋，前釋法說、「譬如」下釋譬說。「外曰已說惡止」下，就答難者明此二善體相不同，無二煩重過。初明止不攝行，行非煩重；次明行不攝止，故止非煩重。外難云：無惡即是善，如無癡即是慧。既已說惡止，不應復言善行。惡止者，不言無惡而已，乃明惡止有戒善。既其有善即是善行，何煩重說善行？又從上生者，垢雖麁細，止義無殊。但言惡止已攝善行，而復說者豈非煩重？「內曰布施是善行」者，惡止任運無作而生，善行修習方有，故止不攝行。如不盜他物名為止善，以物施他秤為行善，故止行不同，故非重說。「復次如大菩薩」下，前就身口明止行異，今約意地辨止行異。諸大菩薩無惡可止而行於善，當知善行非是止惡，故不得惡止而攝善行。又前就凡夫辨止行異，以凡夫有惡可止，復有施善可行；今就聖無惡可止、有善可行，故二文異也。「外曰布施是止慳法」者，布施破慳法，故當知行善屬止攝。「內曰」下，答。有五：一返並答、二無慳可止答、三有慳不能止答、四本末答、五總結答。今是初。若言布施是止慳者，凡聖之人不行施時應有慳罪。「復次諸漏盡」下，無慳可止答。若言布施是止慳者，無慳人施，何所止耶？「或有雖行布施」下，第三有慳不能止答。現有人雖行布施，慳心不止，故知布施非是止慳。「縱復能止」下，第四本末答。夫布施者，必前起慧與之心，後為求世出世果。雖復因此止慳，非其本意，故以善行為本。「是故布施」，第五總結。「外曰已說善行」，第二明行不攝止，故說止非是煩重。外意惡止善行同皆是善，則應但說善行，不須說於惡止；而今說於善行復說惡止，即是煩重。「內曰止相息行相作」者，外人明善義既通，說一則得於二。內辨二善體性恒別，故說一不得兼二。故止善冥伏任運而生，體是靜義，行善是興起修習，其相是動。既動靜不同，不得說一攝二。「外曰是事實爾」，我不言動靜體一，但善義無異，故應相攝。「內曰應說惡止善行」者，答中為三，謂標、釋、結。二善凡有兩異：一者通局異。止善三性心中皆有，是故止通；行善唯善心有、二性則無，所以為局。二者止善常生，行善修習方有、不作則無。「何以故」下，第二釋也。釋中為三：一明二善達心各異。止善達心為欲息惡、行善達心為欲修善，域心既異，故二善不同也。「若但說」下，第二反難答。但說行善不說止善，

行善唯善心中有、餘二心中無。止善亦應爾，餘二心中無。若無止善，應非比丘道，以無戒故。「是時惡止故」下，第三順釋。「亦有福」者，三性心中有無作福。問：何以故知止惡別有善耶？答：從善心生，必有善果。又持此戒者必得樂果，故應有善因。又得此戒故，則改卑成貴，故知有也。「是故」下，第三總結。

「是惡止善行法」下，自上已來明捨罪竟，今第二次明捨福。然通而為言皆是捨罪，以悉乖道故皆是罪，宜並捨之。但今就於乖中自有輕重，乖中之重故秤之為罪、乖中之輕目之為福，故前言捨罪今言捨福耳。然利根者知罪福是相對而明，罪既其捨，福則不留；但為鈍根人明次第法門，故前捨於罪今明捨福。罪福既爾，萬義皆類。對三說一，在三既去亦不存一，既捨生死亦不依於涅槃。就文亦三：第一明開二善為三人、二明三教垢淨、三正明捨福。故捨罪三章，捨福亦三。初偈本中前牒二善者，凡有二義：一者前牒二善為欲捨惡，今牒二善為欲捨福；二者欲證上止行不同體、不相攝，故重牒來也。「隨眾生意故」者，明佛隨緣開二善為三教。初雙標緣教。「隨眾生意」，謂標緣也；「佛三種分別」，即標教也。

「下中上人」者，釋緣也；「施戒智」，釋教也。注釋為三：第一明為三緣說三教、二明三教體相、三明三教差別。問：前捨罪中前戒後施，今何故前明布施後持戒耶？答前明修行次第，要前止惡然後行善，故前戒後施；今就人優劣難易，故前後為異。外財易捨，故配以下人；戒防身口，此則為難，故教於中智；智慧最勝，故教上智也。《智度論》釋三次第品，明次第行、次第學、次第道。論有多釋，一與此同，故云行名布施、學名持戒、道名智慧。今文正明次第之義，故以三教配彼三根。又《雜心》明為三怖說三法：為貧窮怖說施、為三惡道怖說戒、為生死怖說智慧。與今大同。「布施名利益他捨財相應思」者，第二明三教體相。《智度論》十卷三解：一云相應思數以為檀體；二云非但善思，假身口業及以外財三義助成以為施體；三云施者受者財物三事和合生於捨數以為施體。今此中正用第二解，明以思為體、身口助成也。釋戒體亦有三：數人以無作色為體；論人非色非心無作為體；譬喻部云離思無報因、離受無報果。此明無無作義，但以心為戒體。今此文但出得戒因緣，不別明其體，當時是適緣為用也。「不復作三種身邪行四種口邪行」者，上人持戒通防三業，既是中人但遮七非。「智慧名諸法相中心定不動」者，未得智慧多生疑惑，猶預不定故名為動；若得智慧決了諸法，故秤不動。此中智慧，通世出世及大小乘。今既欲捨之，多是世間智慧。故布施之業未免三塗，持戒得欲界人天，智慧是色無色界諸智慧也。「何以說下中上」，第三釋三教差別。又三，謂問、釋、結。初即問也。釋中為二：一明利益少多、二辨報

有三品。利益就現在、果報約未來。亦得利益據前人、果報屬自己。「布施者少利益」者，施於珍財濟彼窮乏，正可令行者現有名聲為人所敬，故名小利。若望前人者，但施衣食施其外命亦是少利益。戒能防於七枝，又使內結羸弱，若望前人則布施無此益，故云中利。智慧能斷於疑心及除結使，若望前人，通利群品生他慧解，名為上利。施報少者，布施果報能衣食自然、受諸欲樂，而未離三塗，如龍、金翅鳥等。戒能防諸惡，離於三塗、得人天報，故名為中。智慧多聞修禪棄結，得色無色天，又能捨凡成聖，是故為上。「是故」下，第三結也。「外曰布施」下，第二明三法垢淨。所以明垢淨者，凡有二義：一者以三法配三人，其言未盡。然此三法一一並通三人，今欲簡之，故論垢淨。二者欲明捨福故辨淨不淨，淨不須捨、不淨須捨。又提婆論本但明不淨三法為成捨福，罪則內外同見其過，不須彰之；福過難明，故須敘其過，然後方明其捨。如天親三法並明垢淨者，欲怜愍末世眾生令善巧修福。等是一施，無方便行則墮不淨，有方便行便成清淨故也。又開垢淨者，欲示五乘根性。自有樂求人天而行布施則說不淨施，求三乘行施明於淨施；餘二亦爾。「外曰」已下，第二明三種淨不淨，即三。外人今問有二意：一明若施是下智，佛行施時便應是下。二者若佛行施非下智人，則違前宗下智人教布施。後是違言負，前是違理負。「內曰」下，開施垢淨答於二難。不淨行施是下智人，故不違言；清淨布施上人所行，故不違理。但上總相說，故言布施教下智人。「外曰何等名不淨施」者，前雖雙標，未出其事，故今問之。「內曰下」，答中有二：初是法說。「如市易故」，謂譬說也。《智度論》中明四種檀：一淨不淨、二世出世、三聖所秤譽所不秤譽、四有魔檀佛檀。施既有四，戒智例然。今但說淨不淨者，彼是廣說、此是略說。又雖有四，攝在二中。淨、出世、聖所秤譽、佛檀此四攝在淨中，餘四攝不淨中，故但明二也。今云「為報是不淨」者，通而言之，一切心有所希求悉名為報施。今此中略說，為今世後世二種果報名為不淨。「外曰何等名淨施」下，外道意局，唯言前施是淨，不知更有不淨施，是故問也。「內曰」下，出於淨施。「愛敬利益他故」者，此明但為利他故也。田有三：一悲、二敬、三亦悲亦敬。如施苦惱眾生為悲田；施聖人等名敬田；施老病父母亦敬亦悲，老病故為悲、父母故為敬。「不求今世後世」者，前明利他，此辨不自為己。問：眾菩薩、上人云何異？答：如普賢等為菩薩，初發心行施是上人。問：菩薩行淨施有何利耶？答：能以一粒白米淨心布施，勝十萬黃金，則四智皆圓、五百便度。問：此是何言？答：《大品》云「雖有所施，實無所與。」實無所與，故不著有；雖有所施，故不染無；不著有則度三百由旬，不染無則度二百。又

不著有則波若，不染無是方便。任運如此是自然慧，不復須師謂無師智，故具四智便是佛也。既為佛行施復是大悲，故行一布施萬行圓足。問：經中何故簡福田及不簡耶？答：明簡不簡各有其意。言不簡者，就己心知實相平等，又欲等以樂法與前人故。所言簡者，域心雖等，為欲將勵前人，令持戒勿犯。「外曰持戒」下，第二次辨戒淨不淨。亦如二意，如施中說。「內曰」下，明戒淨不淨，還答二問，亦如上說。「外曰」下，偏問不淨。「內曰」下，答於不淨。初正答。「如覆相」者，此引難陀覆相事來證。內有求樂、外現清白，名為覆相。注為二：前釋求樂報、次釋覆相。施中以今後為二報、戒中以人天為二報，一者互現，二明持戒多現若後樂，就現在彰報不顯，故就未來說。二釋覆相中，前正釋、次引難陀事證。淨飯王見千羅漢形不端正云如鳥集紫金山，後度難陀等竟云如鳳集須彌頂。難陀短佛二指，昔在家為婦莊嚴。佛與阿難乞食至其門，即出看佛，佛授鉢與之，將鉢取飯。婦語云：「汝送鉢疾歸。」授佛佛不取，次授阿難亦不取，遂至祇洹。佛遣剃頭師剃難陀頭，難陀弩惋不肯受剃，云：「汝何不剃一切人頭。」後佛遂逼之出家，乃至周歷天宮地獄，因求天女故一心持戒。佛見其道緣應熟，語阿難云：「我化不得。汝與其同類，宜可化之。」法師云：「此阿難陀事，出《出曜經》。是故阿難說此二偈。」偈為三：半行譬說、一行合譬；合譬之中，半行總合、次半行別合；第三半行呵責。難陀聞之遂迴心為道，持戒得於三果，佛更為說法仍證羅漢。「外曰何等名淨持戒」，次問淨戒。「內曰」，答淨戒也。「一切善法戒為根本」者，戒如大地，為眾善之根。《地持》云「如來三十二大人相由持戒得。」若不持戒，尚不得下賤人身，況大人相。「則心不悔」者，犯戒違道則心生熱悔，持戒之人則無此過。悔故生憂，無悔便喜，喜心內發則樂遍五識，故云即心樂。既無苦緣，心便靜一，故云得一心。在心既一，實智便生，實智內生便不樂世間，故云得厭。既厭有為，怖須永息，故云離欲。有欲即縛、無便解脫，未得解脫則受生死苦，既得解脫苦果永亡，故得涅槃樂。此文有因有果。初明持戒，從「得一心」下，明因戒發定。「一心則生實智」，明因定發智。此則三學次第明於因也。從「離欲得解脫」，前明三因，今明二果。解脫謂有為解脫果，涅槃謂無為解脫果。瞿沙人云：生實智既是見地，厭是離地，解脫是無學地，陰不生是涅槃。問：此中明何等三學及二涅槃？答：對世間不淨持戒，總明出世三乘淨戒也。餘二亦然。問：厭與離欲何異？答：厭為伏道，離欲為斷道，解脫為證道也。故持一淨戒則三行圓、二果滿也。「外曰若智上」者，第三論智垢淨。外人聞前智配上人，理不可咎，故不難之；但引取上智以配彼師。問：前列三師

二天，何不配之，而指二外道耶？答：為欲譏呵論主：佛未成道，就此二人受學。《涅槃經》云「從阿羅羅學無想定，從鬱頭蘭弗學非想定。」此之二人既是佛師，應上智，故以此譏內。注中云「外道」者，蓋是天親之言，非彼自說也。「內曰」下，亦開淨不淨，如文，餘並可解。「外曰何等名不淨智」下，問不淨智。「內曰為世界繫縛故」者，為二：前法、次譬。阿羅羅修無想定生無想天，為色界繫縛；鬱頭藍弗修非想定生非想天，為無色界繫縛。「如怨來親」者，譬說也。此智誘人至上界如親，後還墮落故，是怨詐親。阿羅羅生無想天，定壽五百劫，壽將盡時起於邪見，便墮地獄。鬱頭藍弗非想報盡，受飛狸身，亦入地獄。問：施戒皆明淨不淨，智中何不明淨智耶？答：去下空無相慧文近，故此中不說也。「外曰但是智能增長生死」，作此問者，上來辨過不同，明不淨施戒但言為求報故名為不淨，說智之咎乃言增長生死，以辨過有異，故致斯問。「施戒亦爾耶」者，問此施戒感報亦同智增長生死耶？「內曰取福捨惡是行法」者，論主總答。明取一切福、捨一切惡，同是行生死法，義無異也。又智是勝法尚行生死，施行戒故自爾也。有所得人行善乃是增長生死法，一何可傷。注中釋偈本四字，即為四別：初釋福字。前標「福名為報」、次問答料簡。問云：若福名報，偈本中何故但說福？答云：福是名因、福報名果，此定因果兩義。「或說因為果或說果為因」，汎明眾義受名不同也。「此中說因為果」者，福受報名凡有二義：一為捨罪、二為捨福。為捨罪者，福以富饒為義，行於善因得富饒果；罪以摧折為義，行於惡因得摧折果。行者聞此，故捨惡修福。為成捨福者，福報滅時生於大苦，故須捨福。為成兩捨，故因受果名也。「食金」，譬因中說果。「見書」，譬果中說因也。「取名著」者，釋偈本取字。「惡前已說」，釋偈本惡字。「行名」下，釋偈本行字。不釋捨者，後俱捨中自明之也。「外曰何等是不行法」下，第三正明捨福。捨福三章前二已竟，今正明捨福。此中有二：初總問，第二「福不應捨」已下別為六難。問意：若取一切福捨一切惡皆是行生死者，何等是不行耶？「內曰俱捨」者，以有取捨故行生死，若能俱捨便不行也。不言罪福但稱俱者，橫捨萬法、豎捨四句。問：但應捨福。上已明捨罪，何故稱俱？答：外問不行，罪福俱行生死，故答俱也。「外曰福不應捨」，從此已下第二。上明依福捨罪，外有六種難之；今標俱捨亦有六難。六難者：一福果妙、二不說所以、三佛令於福莫畏、四相違、五常福、六本不應作。以有六事，不應捨福。問：上六難與今何異？答：上就言難，今就理難。就言難者，依福捨罪，內外理同，但言不巧故招六過。今就理難者，內明捨福、外明不捨，以違彼道理，故興六難。此初二難：一明罪報是

苦，麁可得言捨；福果樂妙，故不應捨。二罪有過患則有可捨因緣，福果無患，無可捨因緣。因緣者，所以也。一難在注文。「內曰福滅時苦」，答二難也。福滅大苦，何得稱妙？以其滅生苦，即是可捨因緣。亦得以滅故非妙，有苦故可捨。注云「助道應行」者，答第三難。彼既引經，今會通之，答福有助道之功，故勸使行之耳。「外曰福罪相違故」，此第四作相違難。此中相違凡有三對：一罪福、二生滅、三苦樂。外以罪福相對，用生滅苦樂掎角為難。既罪福相違，生滅苦樂亦應相違，若福滅苦應罪生樂、若罪生苦應福滅樂也。「內曰罪生住苦」，此答二意：一者成俱捨義，前偈明福滅苦、今明罪住苦，二俱是苦宜並捨之；二答外相違難，罪住既苦、福住便樂，福滅既苦、罪滅便樂，即是相違。注釋二意，即二釋。初如文。「汝言罪福」下，答上相違難。然福自有生滅苦樂，罪亦如是。汝云何以福家之滅對罪家之生？「外曰常福」下，第五明福常故不應捨。前問、次答。問意云：汝福有二義，一滅、二苦，是故應捨。我明福常無滅無苦，不應捨。自上已來就內難內，今此一義以外難內。由來云：凡夫迴向三有福，有所得故須捨；為求常住佛果而修福，此不應捨。然有所得常，猶同外義。注云「作馬祀」者，眾生初起，稟於妙氣得妙四大則生常天。若稟麁氣，得麁四大則生人中；為求常天故修馬祀，取一白馬放之百日或云三年，尋其足迹以布黃金用施一切，然後取馬殺之。當殺馬時唱言：「婆藪殺汝。」馬因祀殺亦得生天。真諦三藏云：「四韋陀中有馬祀法。」《智度論》亦云：六十四能中，祀天即是一能。作祀法者，竪一柱高十七肘，有三丈四尺案蘭篆，以種種物而莊嚴之，取一白馬繫著此柱。諸婆羅門在邊燃火誦呪，散華香著火中，取草縛馬腹火邊炙，莫令毛燋，馬遂死之。呪力既成，謂馬死無罪。馬既死，即剝併出肉骨盡，頭尾宛然無異，與金銀寶物置馬皮裏縫之。諸婆羅門更燃火誦呪，呪事亦成馬則起走，少時還躃地。齊馬行處作方蘭界城，以諸寶物布置城內令遍滿，又取馬腹內寶物悉用置中，作大功德布施一切。婆羅門云：「若一兩過作，生天猶退；若能滿三過作，永不復退。」故名為常。「福報常生處常」者，上明度衰老辨所離，今明所得。福報常，據正報；生處常，據依報。「內曰」下，有七破：一二相破、二苦樂破、三以因徵果破、四變異破、五無常破、六舉況破、七徵經破。二相破者，外雖言是常，理實是無常，故還有滅苦二相，故還用前文破之。又所以還作二相破者，汝之常天不出無想非想，彼二仙人尚非是常，況復餘耶？故還作二相破也。又修因之時有苦樂二相，如放馬三年為樂、後殺之則苦；因既苦樂，在果亦然。「復次有福報」下，第二就苦樂破。福非但滅時方苦，未滅之時亦已是苦也。《成實論》云「外道說三

祠故得生處常。」外經又云：外道帝釋作百祠亦得退落。又汝經梵天作祠持戒功德，故知無常；若是常者，何用修因？「又汝言」下，第三以因徵果破。馬祠之因或三年百日，因既有量，果亦然也。若因無常果是常者，有語無義，故云但也。《成實論》又破云「三界因皆有量，故知無常。」「復次」下，第四變異破。天若是常，應無嗔喜；今嗔喜變異，故知非常。《涅槃》云「自在天嗔，眾生苦惱；自在天喜，眾生安樂。」《智度論》引自在韋紐鳩摩羅伽云：「愛之令所願皆得，惡之令七世皆滅。」《成實論》又云「聞汝梵天有惡欲，惡欲必有嗔等煩惱，故知非常。」「又汝馬祀」下，第五無自性破。由時節及馬布施等既緣合而有，必緣離則無，故知非常。「復次」下，第六舉況破。不殺行施尚應須捨，況殺馬布施而不捨耶？「復次」下，第七徵經破。《金七十論》出四皮陀中惡事。如韋陀中說：作馬祠法，汝父母及眷屬悉皆隨喜，汝捨此身必生天上。彼偈云：盡殺六百獸，少三不具足，則不得生天，為戲等五事。若人說妄語，諸天仙人說此為非罪；此實是罪。皮陀經說為非罪，故伽毘羅論自呵之也。問：馬祠是僧佉義不？答：非也。僧佉立世性是根本而破馬祠法，故云僧佉說馬祠法不淨無常也。「外曰」下，第六難，明作故不應捨。外難云：若必捨者初不應作、若作初不應捨，如《涅槃經》呵責童子取果還棄。「內曰」下，有三種人：一不捨不作，如菩薩正觀。二作不捨，謂無聞非法眾生，以人天善根而成熟之，未堪捨也。三亦作亦捨，為捨罪故須作、為入道故宜捨。注中「浣衣」喻捨罪，「淨」喻修福，「染」喻受涅槃道。

「外曰捨福依何等」，自上已來明捨罪福二章竟，今第三次明能捨空無相慧。外道情近，謂罪外有福，故依福捨罪；福外更無妙可依，故不應捨福。「內曰無相最上」，答外人問，明依無相以捨於福。問：有空無相無願，何故不列初後偏引無相？答此無相是無依無得不住不著之異名。正：為外道心多取相，故偏說無相。此無相是總三空名也。又依《智度論》，見多者說空、愛多者說無作、愛見等者為說無相。外道具足愛見，是故今明於無相。最上者，略有三品：作罪墮三惡道名為下品、修善生三善道名為中品、無相智慧出於六趣故名最上也。今略釋三門要義。前明來意。問：何故說三空門耶？答：小乘人云道理有三，如諦唯有四，開四以為十六觀，十六諦理名十六行，攝十六行以為三空。大乘明義此無定也，今略明四種：一明展轉破病。為破有病是以說空，破取空相故說無相，於無相中起心造作故說無作。又空門破有、無相門破空，此明非空非有中道之法，觀中道者名為正觀。次說無作者，前二雖泯空有之境，今次息於能觀之心。此三門明非空非有、不緣不觀，明義既

足，故但說於三。又《智度論》云「為好實者說空，空最實故。為好寂靜者說無相，以涅槃最寂靜故。為好遠離者說無作，以遠離無所求作故。又為見多者說空、愛多者說無作、愛見等者說無相。」問：若爾，治惑有少多耶？答：約小乘義，攝十六行以為三門。攝行既有少多，治惑亦有少多。今明為治見人說於空門，則破見多人一切煩惱，乃至為治愛見等人說於無相，亦破此人一切煩惱，故治惑無多少也。依《地持論》說三門者，彼明法唯有二：一者有、二者無。所言有者，謂有為及無為也。所言無者，謂我我所也。於有為厭離名為無願，於無為欣樂名為無相，觀有為無為皆空故名空。又經云：為治婆羅門三諦故說三門。外道自稱言：「是婆羅門修行梵行而殺生祀天。」謂是實義。佛言：「不害一切生命名真婆羅門。」即是空解脫門。二者外道為天女色修行梵行令有所得。佛言：「不應為天女色而修梵行，我非彼所有、彼非我所有。」即是說無作解脫門。三者外道貪著諸見，謂言諸因集皆是有法。佛言：「一切法集即是滅相。」名無相解脫門。問云：何名三昧？答：依小乘，五陰法體無我我所故名為空，觀空之智相應靜定離亂調直故名三昧，從境受名。無有十相故名無相，觀無相智相應靜定離亂調直故名三昧，亦從境立名。於三有因果更不願求故名無願，觀無願智相應靜定離亂調直名為三昧，亦從境立名。成論師二釋。一云：明慧自體凝寂故名三昧。二云：從三昧生真慧，果中說因故名三昧。又言三解脫門者，有二種義：一者當體立名。即此三昧離三種繫縛故名解脫，如空離有縛、無相離相縛、無作離作縛也。二者無餘涅槃名真解脫。此三通至解脫，從果立名。而言門者，依前義，當體虛通稱之為門；依後義，通至涅槃為涅槃之門。問：要由三門入涅槃耶？答：小乘畢定備用於三。《智度論》云「一人不得從三門入。若知諸法本來無所有，從空門入；若復言有此空則不名門。餘二亦爾。」問：單空重空云何異耶？答：數人單空，通因果、通利鈍；重空但果、但利根人。單空通漏無漏，重空但有漏。《成論》明重空亦通因果及以鈍利。問：單空重空云何淺深？答：依數人，重空唯不動人得故深。《成論》單空空境、重空空智。大乘，單空破法淺、重空破法深。約人則名不定，利根人聞單空則悟；鈍人聞單空不悟，更須破空，則鈍根用於重空。問：此三昧依何身起、何地攝？答：依數人，初起在法界身，說身起故。終成色無色界身，依禪作故；大乘則通依。數人三三昧通漏無漏，若無漏在九地，六禪三無色；若有漏在十一地，加欲界及非想。又三解脫但無漏，三三昧通漏無漏。注前遂近釋最上。「無相」下，第二次釋無相。又開三別：前釋無相、次明捨福、三明用無相意。就初又三：標、釋、結。初則標也。「名一切相不憶念」下，第二釋無相也。

然相本自無，由想念謂有；若能內無憶念則外相自無。故云一切相不憶念也。「離一切受」者，上明不取外相，今明內無愛著。「過去未來現在心無所著」者，前明於一世中不念外相內無愛著，今明於三世法亦不取外相內無愛著。「一切法自性無故則無所依」，釋上也。所以不取外相者，以一切法自性無故。「則無所依」者，釋內無愛著也。「是名無相」，總結也。「以是方便故能捨福」者，第二明用無相捨福。而稱方便者，巧用無相也；若拙用之，捨相而著無相，則無相還成相。今巧用無相，捨相不著無相，故名方便。「何以故」下，第三釋用三解脫門意。所以必須用此三者，以此三是解脫之門故也。「第一利」者，即是涅槃也。
百論疏卷上

百論疏卷中

釋吉藏撰

破神品第二

破邪歸正論體之中凡有二門：自上已來明申佛漸捨教門，明於顯正；此章已去今是第二次辨破邪門。上漸捨，或二或三。言二者，初捨罪、次捨福；言三者，一捨罪、二捨福、三辨能捨無相智慧，並是從淺至深以為次第；今破邪門對上，亦二亦三。言二者，一破神、二破法。所言三者，一破神、二破法、三破空，具如前說。所以前破神者，《大品經》云「譬如我見攝六十二見，以有見故有愛，愛見故有業，業故有生老病死。」則知神為眾見之本。今欲伐其見本，使柯條自傾，故初破神矣。故下云「如是捨我名得解脫」。二者僧佉、衛世蓋是外道之宗，盛行天竺。僧佉經十萬偈，二十五諦為宗，以神為主諦；衛世師經亦十萬偈，用六諦為宗，亦以神為主諦。今破其主諦，則餘法自崩。三者尋大小二乘觀門階漸，要先辨生空後得法空。今明破神即是生空，後除一異謂法空也。問：何故先明生空、次辨法空？答：生空易得故淺，法空難成故深。所以然者，眾生五情取之不得，但是凡夫希望為有，是故易破。諸法為眼見耳聞、即事為有，此則難破，故法空為深。然空無淺深，但約所空以為階級。問：何故次捨罪福明破神耶？答：凡有五意。若就賓主而言，自上已來是提婆昇座明於二捨，外道論義難無不詶、詶無不塞，兼外道反羅其弊。今第二外道昇座立於神法，而提婆論義疑無不摧、通無不屈，故有一章來也。二者諸佛菩薩出世，為令眾生得於解脫。但眾生繫縛凡有二種：一者業縛、二煩惱縛。上捨罪福，解其業繫；今明破神，除煩惱縛。煩惱之中，身見為本，故前破神。三者為成前捨義。外人云罪福是神之所作，神是能作罪福之人。既有能作之人，不應無有所作之法；故上捨罪福明無所作之法、今破神明無能作之人，人法既空，捨義方成，故有此品。四者因言次生。上品末云無相最上，外道不受斯言，故立有神法。今破彼計神，則成前無相，故有此品。五者論主欲遍釋大小乘經破我明無我義，故有此品。問：此論正應釋大乘無我，云何亦釋小耶？答：外道通障大小，今通破通申，但以大乘為正也。但解神有內外二道。外道有四師：一者僧佉計神與覺一、二者衛世明神與覺異、三者勒沙婆計神覺亦一亦異、第四若提子計神覺非一非異。內道計神亦有四師：一莊嚴云假神有體有用有名；二光宅云神有名、無體無用；三開善云神有名有用而無有體；第四犢子計有神體

用，而非即離所攝，故神在第五不可說藏中。問：此間九流七略明有神不？答：周孔老莊但明一世事，亦不論神，故云義經丘而未曉，理涉耳而猶昏。問：計神，三性中屬何性耶？答：數人云身見是隱沒無記，以計有神，不妨行於施戒故也。婆沙出佛陀提婆義云：神為眾惑之本，故但是不善。《俱舍論》云「我有二種：一生得我、二邪執我。生得我者，含識之流皆有我心，生而即得，名生得我。此我即是無記。若外道所計一異之我，名為不善。」問：我見何所緣？答：毘婆闍婆提人無所緣，以無而見有，故無所緣。評家云：有所緣，謂緣五陰；緣五陰謂是我，如謂杭為人。問：二十身見，幾是我見？幾是我所見？答：五是身見、十五是我所見。如計色是我、色異我、色屬我、我在色中，一陰皆四，故云二十。依《中論》長行有一句，謂色在我中也。問：但有二十身見，更有餘耶？答：略說則一我見；依我我所分則成二見；三界分則三見；依地分則有九見，欲界地乃至非想故成九；乃至分別所起處，凡有九百三十六我見也。問：頗有一時總計五陰為我不？答：《婆沙》二釋。一云：無也，若計色為我，餘受等則屬我所也。二云：亦有總計五陰為我，如計內入為我者，即計外入為我所；計外入為我，即計內入為我所。問：頗有計微塵是我不？答：亦有二釋，一云無也；二云亦有計微塵為我。評家用初解。問：一切眾生為共一我、為各有我？答：《金七十論》出二釋，有論師明一切眾生同一我、僧佉明一切眾生各有一我。若一切人一我者，一人生兒應一切生，而實不爾，故知各有一我。問：經云「我見為六十二見本」，又云「邊見為本」，定云何耶？答：能生諸見則身見為本，守護長養則邊見為本。問曰：何名身見？答：從自身生、從有身生，不從他身生、不從無身生，故名身見。問：邊見亦不從他身生、亦不從無身生，何故不名身見？答：身見已前受名故，邊見更從別義立稱。問：《阿毘曇》等云內離人故空、不自在故無我，興此論破我何異？答：同明無外道邪我，與此處不異。但數論破我、住於無我，此論明我既不留、無我亦捨，乃至五句一無所存。又雖無所有而無所不有，故具說我與無我。如《中論》云「諸佛或說我或說無我，諸法實相中非我非無我。」數論闕斯體用，是故不同。又《淨名》云「於我無我不二，是無我義。」故我宛然而無我，不壞假我明無我也。數論亦無此意，是故不同。問：若破一切我者，《涅槃》云我是佛性，亦被破耶？答：佛性未曾是我無我乃至四句，必明佛性是真我者，亦須破之。此但斷取著，實不破佛性我也。又凡夫於虛妄中計真實我，二乘既聞無虛妄我亦無佛性真我，故成八倒。此論既破凡夫虛妄我，亦無二乘虛妄無我，此我無我並是佛性所離除，此我無我見始得顯佛性，非我無我而有我無我方便用也。問：何故

名佛性為我耶？答：佛性累無不寂、德無不圓、自在無礙，是故名我。問：此論何處破二乘無我？答：〈破空品〉即是破無我，〈破神品〉即是破我，是故此論斥凡呵聖顯示中道，令一切眾生見於佛性也。又數論云：所計之神此畢竟無耳，能計之心則是有法。今明能計如其所計，故《大品》常以十六知見例色等萬法。問：此論何處有佛性真我耶？答：此論明中道非我無我，中道是佛亦名佛性，知有真我。

此品中開為六別：第一三師總立有神，論主總破；第二僧佉人出論義，論主即破；第三衛世師出論義，論主即破；第四僧佉人重出論義，論主重破；第五衛世師重出論義，論主重破；第六諸外道亂出救義，論主亂破。雖有六章，不出總別，初一總立總破、後五別立別破。所以明總別者，一欲示觀門次第，如《中論》前總破四緣、後別破也。二者前明無相總破眾師，是故眾師總立。既有總立宜須總破，總立總破則為二別：前外總立、次內總破。就外立中復有二句：一者非內空、二立外有。「不應言一切法空」者，非論主空也。「神等諸法有故」者，立外有也。亦是將有證釋非空，都是難於論主。論主初明捨罪，外設六難；次明捨福，亦設六難。上明無相，此下竟〈破空品〉九品，並是立有破論主空。論主破外有，悉為成無相義也。注釋為二：初逐近前釋外人立有；次「云何言無」下，釋非論主空。釋立有中，前總釋，即雙標；「迦毘羅言」下，第二別釋，即雙釋。問：何故明二十五諦耶？答：有二義。一者二十五諦是神始終，又神為二十五主，是故列之。二者釋上偈本中云神等諸法有故，二十四諦即是諸法、主諦即是於神，欲雙釋神法，是故列之。列二十五諦為二：初列二十五諦境、次明迷悟成於解惑。「從冥初生覺」者，此初，可兩用：一者冥為二十五初、二者從冥最初生覺。神為主者，釋主諦，有五：一正明神為主、二出神相、三明住處、四明神體、五明神用。所以廣說神者，為成此品破神故也。「常覺相」者，僧佉人神覺一體，有神即有覺，故云常覺相。此句明神相也。「處中」者，第三句，明神住處，謂處在十一根中。「常住」，第四句，論神體，不為四相遷故云常住。「不敗不壞」者，釋成常住簡異諸根。「攝受諸法」者，第五句，明神有統御之用也。「能知」下，上來明境，此辨迷悟。所以明迷悟者，為欲自立破他。自立者，明從境生智，斷生死得涅槃。破他者，論主明空無相無有人法，無法故迷彼二十四諦，無人故迷彼神諦，是以外人謂得解脫，言論主不離生死。「優樓迦言」下，第二出世師義。問：初師既明二十五諦，今何以不辨六諦耶？答：二十五諦明神始終，今為破神，所以須列；六諦通明神法，非正辨神，故不明也。今此師但舉相立有神，初以身相證有於神；「復次以欲恚」

下，第二舉心相證神。又前直舉外相證神，今舉能依證有所依。又云：此復次是勒沙婆義。今謂不然，如向釋也。是故神是實有釋偈本初句，排論主三空，謂論主撥有言無，即是謗彼真諦故無解脫。「內曰」下，第二總破。若有而言無，論主則應有過；以無而言無，是故無失。猶如兔角實無而言無，所以無過。次翻此語，若有而言有，外道無過；今無而言有，故是惡邪。如無兔角謂有兔角，名為顛倒。「諦觀察之實無有神」者，論主云無而言無是故無過，謂外人無而言有所以有失。外人復云有而言有是故無過，謂論主有而言無所以有失。如莊周云「彼此俱一是非」，是故此句釋內外之紛。內諦觀察故無而言無，知外無而言有；外不諦察故無而言有，謂內有而言無。又諸異外道還自相破。若以出入息為神相者，第四禪已上應當無我，以無出入息故。若以視眴為神相者，諸天目及魚眼不眴，應當無有我；又無色界眾生及無眼人悉應無我。若以壽命為我相者，外道以暖觸為壽命，若爾大日等有暖觸亦應有我。「外曰」下，第二僧佉別立義。始末七番，前五法說、後二列譬。僧佉前論義凡三意：一者道術最前行於世、二者惑人多執、三者計一為四句之初。故《成論》云「一等四執，初云實有神。」對論主上明空義無神，彼謂提婆立空，故自立於有。是以內外互相杭執也。又論主上云：諦觀察之故無而言無，外人不諦觀察故無而言有。外今亦云：內不諦觀察故有而言無，謂我無而言有。我今諦察，知內有而言無，非無而言無，即明我立有而言有、非無而言有。「如僧佉經中說」者，引經證上實有。「覺相是神」者，以有覺知即名為神。如死人木人無有覺知，是故無神。《俱舍論》云「智為我體，只我即是智，終是體相一義耳。」「內曰」下，第二定關。論義法須前定，以前定故則有二屈：受定則有住宗之屈、如其改轉則有違宗之過。問：論主何故偏就一異定耶？答：凡有八義。一者知四外道所立正就一異亦一亦異，是故就一異定之。二者一異是十四難本，又為六十二見之根，今欲前除其根，故就一異定也。三者諸破之中一異兩難其言最顯，故就一異以定義宗。四者內外諸師皆立一異，如成實者云：假有即實名為一義，假有異實稱為異義。今欲遍窮內外，故以一異定之。五者寄神覺一異，欲遍破諸法。如心與苦樂善惡為一為異、真俗二諦一體異體、妄想與真一之與異、乃至僧祇上座因果一之與異，是故就一異定也。六者此之一異非但橫破萬法亦竪摧四句，如一異為本、餘二為末，在本既破，其末自傾。又亦一之與非異猶屬一攝，亦異之與非一猶屬異攝；一異既破，餘四即傾。七者一異之難畢竟無通，如其答也則住言而屈、若不答之則自啞死。八者一異雙定則墮二負門，僧佉受一名為細負、若改宗執異則是違言名為麁負。如佛定長爪，其人利根故，

如見鞭影，自知墮負，慢心則摧。提婆今定外道義亦同矣，但彼不覺知，故猶受定耳。「外曰神覺一也」，外所以受定者，劫初已來相承立一，謂合理秤機，是故受定。又有所得人心有所依、言有所住，必當作一種解，是故受定。問：神覺既一，云何立二諦耶？答：彼云體一義異。體一故即覺為神，則神為覺。義異者，統御為神、了別名覺。由如數人苦集是一物，因果義分故說二。「內曰覺若神相神無常」，常無常中有五難：一者以神從覺，覺無常故神亦無常。二者以覺從神，神體既常，覺亦應常。三覺無常、神不無常，則神與覺異。四神常、覺不常，則覺與神異。五欲令神覺體一而不相從，則神覺俱墮二相，謂亦常亦無常。又合此五難以為三關：初之二難名住宗難，得於一義而神墮無常、覺墮於常；次有兩難，得於神常、得覺無常，墮神覺異義違宗之屈。第三得神覺一，復得神常、覺無常，而墮亦一亦異。神常、覺無常則墮異義，神覺體一即是一義。又初二關得一宗、失二諦。失二諦者，神覺俱無常，失神諦；俱常，失覺諦。次兩得二諦而失一宗，後一具有前二失也。論文唯出二難：一神無常、二體不一。所以無將覺從神者，若以覺從神即是破覺，此中不破覺，是故無也。下遍不遍中有二相，今文無也，又是舉一例之，義可知矣。若破舊義者，舊云：常住佛只是一圓智而照用不同，知青異黃、照真殊俗。今問：照用與體為一為異？若體用一者，在體既一，居用亦一，則萬用便是一用，若有萬用應有萬體；若體用異，體常、用應非常。又舊云：心是體，苦樂解惑是心上用。今問：體用若一，常有心應常有解惑，既其斷惑應當斷心；若解惑苦樂與心異者，惑應自惑、心則不惑，解亦然也。又問：真俗若一，應同常同無常、同說同不說；真俗若異，俗在真外、真在俗外。注釋舉「熱是火相」者，提婆四宗論中，僧佉人自引此喻譬於神覺體相是一，今天親引將來也。「今覺實無常」者，三義顯覺無常：一者苦樂不同故，云「相各異故」；二假違順等三緣生故，云「屬因緣故」；三者墮於三世故，云「本無今有」。「外曰不生故常」，救上神無常難也。神若始生可是無常，神既本有是故為常，故二十五諦云從冥初生覺，覺有於生，是故無常；不云生神，故神體是常。此但總相答難，猶未分明也。「內曰若爾覺非神相」，論主答中就二對難之：一常無常難、二遍不遍難。常無常難，上明神覺若一，覺無常故神亦無常，此是得宗、墮於無常；今明若覺無常而神是常，則神覺便異，此是得常而失於一。故常無常中前後二難進退墮負。今云覺非神相者，非體相也，僧佉人立覺是神體相、衛世人立覺是神標相，僧佉人如火以熱為相、衛世人如火以烟為相。是故今難，覺自無常、神自是常，則覺非神體相，故云若爾覺非神相。

「復次」下，第二就遍不遍門亦有五難：一以神從覺，覺不遍神亦不遍；二以覺從神，相與俱遍；三神不從覺，則神與覺異；四覺不從神，覺與神異；五若欲令一而不相從，則墮遍不遍二相。次還合五為三：初兩難得宗而失神覺遍不遍義、次兩難得神覺遍不遍義而失一宗、第五亦得一宗復得遍不遍義而墮亦一亦異。今文唯有三難：一者得遍不遍而失一宗、二者得於一宗而失遍不遍義、三墮亦一亦異。問：常無常對中，前以神從覺，覺無常故神亦無常。今遍不遍中何故不以神從覺，令神應不遍？答：上常無常第二難中，明神常覺無常則墮神覺體異，今接此文重就遍不遍義顯神覺體異，故不得以神從覺。若覺是神相，重牒正破也。「無有是處」，總非也。「覺行一處」者，正破也。五道之中唯行一道、六塵之中偏覺一塵、五受之中偏行一受，乃至一身之中偏行一處，而神遍六塵、五道乃至一身，則遍不遍殊、神覺體異，是故覺非神之體相也。注釋中以覺從神者，此是勢破，為成神覺不一耳。復次第二以神從覺破。若必言神與覺一，則神與覺等；覺既不遍，神亦不遍。此難與前翻覆相成。前得遍不遍，墮神覺異；今得神覺一則失遍不遍。注云「火無熱不熱」者，熱是火相，唯有於熱、無有不熱；神亦應爾，唯有不遍、無有於遍。「復次」下，第三二相破。所以有此破來者，外欲避前二難、立兩義俱成者，一神覺體一、二者神遍而覺不遍，是故今作二相難之。若欲令神遍、覺有不遍，不遍處有神，此神則無覺；覺處有神，神則有覺。若爾，神亦有覺相亦無覺相，汝不應言神但以覺為相，上亦不應言常覺無不覺時。又神以覺為相，則有覺有不覺；火以熱為相，應有熱有不熱。熱是火體相，無熱則無火；覺是神體相，無覺則無神。若無覺之處有神，無熱之處有火。又無覺之處有神，應有覺之處無神。又無覺之處有神，一切草木悉應有神；若草木有神，眾生應無神。又若神有覺不覺相，則墮亦一亦異。覺處有神，神與覺一；無覺處有神，則神與覺異。問：常無常中二難、遍不遍三難，為是亂難、為次第來耶？答：並次第來也。常無常中二關覆却、遍不遍中接常無常。汝非但有常無常異，復有遍不遍異，故有第一難。次明若言不異，則神同覺不遍。三若不同覺不遍，而言神遍，神則二相。故五難宛轉鈎鎖而來。「外曰力遍故無過」，力者，理也體也，有力用也事也，以覺有於用，故名有力。問：明何物體用？答：正論覺體用也。凡有二義：一力、二有力。以覺力與神俱常俱遍，若有力則不遍。以覺力與神俱常則通常中五難，以覺力與神俱遍則通遍中五難，故力常力遍免上十難也。今總括常遍始終凡有十難，今文內常中有二、遍中有三，故成五也。通第一難云：若覺無常神常，可以神從覺，令覺無常神則無常。今覺力既常，神與覺一，則覺常神亦常，故無神無

常過。通第二難云：若神常覺無常，則神覺體異，覺非神相。今以覺力常故，在神亦常，故神覺體一，無覺非神相過。通第三難者，若神遍覺不遍，則神覺體異，覺非神相。以神遍覺、力亦遍故，覺是神相，無覺非神相過。通第四難者，若覺不遍神遍，以神從覺，覺不遍神亦不遍。今覺力遍，以神從覺，覺遍神亦遍，故無不遍過也。通第五難者，若覺不遍而神遍，神墮覺處則覺、墮不覺處則不覺。今覺力遍，神唯墮覺處、不墮不覺處，故無二相過也。問：外道何故言覺與神齊，俱常俱遍？答：彼計神覺一體，統御義說神、了別義說覺。統御之神既遍五道，即此統御之神有覺知理亦遍五道。統御之神其體既常，有覺之理亦常。是故神既遍常，覺理亦遍常也。注云「有處覺雖無用此中亦有覺力」者，此是遍五道覺理之處。五道之中雖無覺用而有覺體，是故無無覺過，偏答最後二相難也。以覺理遍故神則遍，覺無有不覺，既通常中二難則具通五，既答遍中三亦具答遍中五也。「內曰不然力有力不異故」者，力有力者，牒外義也。不異者，正責也。有無俱不異，覺力既遍有力即遍，此是有力不異力也。此亦是以用同體，體遍用亦遍，若有力不遍力亦不遍。此是力不異有力，亦是將體同用，用既不遍體亦不遍。唯有此二，更無第三體遍用不遍。有力不遍力亦不遍，則覺成不遍，還墮遍中五難。若有力不遍則力亦不遍，覺既不遍覺則無常，還墮常中五難。若力遍常有力亦遍常，乃免十難，應一時之中遍覺六道之苦，亦一時之中遍覺六塵，則僧佉之人現身之中應墮地獄煮燒之弊，乃至應有餓鬼飢渴等苦。又力有力不異者，有力是現用，力是體。何以知耶？外云「力遍」，故知力是體也。今言不異者，只見有力，實無力遍，正破其力遍之言也。既無力遍，以何異於有力，故云不異。注云「若有覺力處」，此牒外義也。「是中覺應有用」，正明有力不異於力也。「而無用」者，明五道之中無有覺用。既無覺用，即無覺體，是故汝言非也。此非其五道無用處亦有覺力也。「若如是說」下，重取意非之。即明無第三有體而無用。外云體遍用不遍、體用不同，不應將用同體令體遍用亦遍，亦不應以體同用令無用處則無有體，故取意牒之。「但有是語」者，總非也。五道之中無有覺用而有覺體，有語無義，故云但也。「外曰因緣合故覺力有用」者，救上力有力不異難也。力與神齊，故神遍力亦遍。以無五道遍，緣合故有力不遍，一處緣合則一處有用，故有力不遍，是故力有力異也。「內曰墮生相」者，前明覺與神齊，神遍用亦遍；今明用假緣發體亦應然，故云墮生相也。「外曰如燈」者，緣能發用、不能生體，如燈顯照物、不能成物。如舊明本有義，假緣得顯、緣不能生。「內曰」下，明五塵成瓶，若無燈時身觸亦得。又有瓶用，若因緣未合時，取覺不得，亦無有用。二

義不同，故非喻也。「外曰如色」者，前就能了為喻，內以所了為難；今捨燈就色，明瓶具五塵色之一分。燈若未照，取色不得，又無發識之用；如緣未合，取覺不得，又無覺知之用。兩義全同，故云如色。或言是壁上之色，此亦無失，但就瓶色為勝。「內曰」下，汝捨瓶就色，雖勉前過而更招後失。然青黃之色，燈未照時其相已了。汝覺以了別為相，緣未合時未能了別，云何將已了之色喻未了之覺？問：何故破燈無脩妬路、破色有脩妬路也。答：外道根本，燈色合譬，燈喻於緣、色譬如覺。燈未照色，取色不得，亦無發識之用，如緣未合，取覺不得，覺亦無用。但天親開外燈色以為兩救義生：內曰以破於燈，故破燈無脩妬路，還用提婆本答；以破於色，故有脩妬路。復次以無相故，前明了不了異，故法譬不同；今辨有相無相別，故法譬有異，是故重破。此中色有三句、覺亦三句。色三者，一「無相故」，標色無相也，明色無有人知之相，故云無相。「色相不以人知為色相」者，第二句釋色無相也。色自有青黃為相，不以人知為相。「是故」下，第三句結無相也。以色不以人知為相，故人不知時常有色體也。「汝知是神相」者，標神以知為相也。「不應以無知處為知」，第二句呵外人未有知時有於覺體。汝法中知覺一義，故外謂人不知時有覺，即是無知時有覺義。是故今責之，知即是覺，若無知即無覺、若有覺即有知，云何言無知時有覺？若無知時有覺，應無覺時有知也。又知覺一義，無知即無覺、無覺即無神，以神覺一體也。

「外曰優樓迦」下，第三別出論義。其人後論凡有五義：一者道術後興；二者行世不盛；三依一異四句是第二異義，故後出論也；四者見一義有失，謂異無過；五者見論主借異以破一，謂異有道理，是故出論。往復五番皆引喻明義。優樓迦謂佛寶也，弟子謂僧寶也，誦衛世師經謂法寶也。「言知與神異」者，立己宗也。《訶梨傳》云「優樓迦弟子自稱我師優樓迦，說經名衛世，繁文以六諦為主、簡旨明知異乎神。若能屈我此言，斬首相謝。」與今文相似也。其人立神知異者，既在僧佉後出，見一宗有過，是故立論，名衛世師。衛世師稱為勝異，異於僧佉、勝於僧佉，故名勝異。「是故神不墮無常中」者，僧佉知與神一，知無常神即無常，知不遍神則不遍；神既常遍，知亦常遍。是故今明知與神異，知自無常、神自是常。亦不墮無知者，釋伏難，防僧佉及提婆也。「何以故知神合故如有牛」者，就法譬釋上無知也。神與知合，神受知名。如人與牛合，人名有牛也。釋中前解譬者，逐文近故也。四合知生者，欲顯神受知名也。「內曰牛相牛中住」，但破其神受知名，異宗自壞。以角峯等相但在於牛，雖與人合，人無牛相。若爾，神雖與知合，知住知中，神則非知。注釋云「汝言」下，明四合生知，知生

則知塵、知不生則不知塵，此是知能知、非是神知。外人神知並立，論主奪其神知、縱其知知。「譬如火能燒」者，此譬二意：一者成前知則能知、二欲發起後救故也。「外曰能用法故」，此中含有用燈之譬。前明人牛雖合，人無牛相；神知雖合，神無知相。今有二義：一明神有知、二用知方知。如人有見性，用燈能見。成實者云：假人御五陰而人不當陰，陰自能知而人不知。如是行自起善惡，亦非人起。而今云人起者，以人有御陰之功，故言人起耳。「內曰不然知即能知故」者，破上能用之言也。明知體自能知，不須神用，故神無用知之能。汝若神有知性，即應自知，何假用他？前番奪其神知，明知自知；今奪其神能，明知自能知。若爾，神體非知又復無能，何處有神？「燈喻非也」，此破其譬。神用知知，知具二義：一體是知、二有能知。人用燈見，燈無兩義，一體非見、二不能見，故非喻也。又眼為闇所障故不能見，假燈除闇方見；汝神為誰障故不知，而假知能知？注云「若不知色不名為知」者，以名定體破，知既名知即應能知，若不能知則不名知。「是故縱有能知彼能何用」者，前奪神知及以神能明知具二義，今明知具二義，縱神復具二義者則無用也。「外曰馬身合故神為馬」，上初番破外人知自知、神不知，次番奪其神無能、知自能。外人今雙救二義：一明神在馬中而神名馬，如神在知中神名為知；二者馬形不能知，神御方能知，如知不能知，神御方知。故神有知有能，則二義俱立。問：神馬與人牛何異？答：人牛二形二神故疎，今身神共合則密。又得反責內家，若知自知不須神御，亦應馬形自能不假神御也。「內曰身中神非馬」者，明外人不識馬也。世間正以馬形為馬，實不以神為馬。故以知自知、神終非知。「以神喻神則墮負處」者，神御於知、神御於馬，兩神無異。前神未了而引後神，以過證過轉增其過，是故墮負。又所御之知即知即能，所御之形無知無能，同上燈譬。前引無知救知既以墮負，今重引之名為重負。「外曰如黑疊」，問：黑疊與神馬何異，捨於神馬引黑疊耶？答：離神別有馬，世間詺馬形作馬，不詺神為馬。疊與黑合，疊受黑名，世間名為黑疊，不可云黑自黑而疊不黑，故與上異也。「內曰若爾無神」，自上三番破神無知無能，謂奪神兩義也。今此一番縱之，縱汝神是能是知，便成於知，無復有神。所以然者，知是知復是能。神若是知亦是能，此便成知則無復神，故云若爾無神。又知是能是知既其非神，神是知是能亦非神也，故云若爾無神。又並云「神體非知與知合故神名知」者，知體非神，若神非神合應名非神，故云若爾無神。又並神本非如，與知合故從知名知。知體無常，神與無常合神名無常、神與不遍合應名不遍、與多和合應名為多；若無常不遍及以多者，則無有神。又知是能是知，神若無能無

知，與草木不異、虛空無別，又是無神。又反並之，汝以有知有能名為神者，知具此二則應是神，神具此二神應名知。注有三種難：一釋無神難。「若他合故」下，第二互從並。若神從知名知，知亦從神名神；若知與神合不從神名神，神與知合亦不從知名知。第三違經破者，明外人疊與黑合疊便是黑，則違依主二義。「外曰如有杖」，此救上三難。通第一無神難云：人雖與杖合，人名有杖，非是無人；神雖與知合，神名為知，非是無神。通第二互從難云：人與杖合但得名人有杖，不得杖與人合杖名有人，以人能御杖非杖御人；如是神與知合神名為知，不得知與神合知名為神，以神御知非知御神。通第三難云：人杖雖合，人不作杖；依主雖合，主不作依。問：人杖人牛此有何異？答：大宗是同，但來意有異，人牛為明其合、人杖為辨其離。前為明合者，人與牛合人名有牛，神與知合神名有知。今為明離者，人與杖合雖名有杖，人非是杖；神與知合雖名為知，神非是知。又上但為防於他難、立自義宗；今亦立義宗又通三難，是故異也。注中就人與杖合有二句、杖與人合亦有二句，四句之中用一廢三：「人與杖合人名有杖」，用此句也；不得云人是杖，廢此句也；杖與人合二句並不用之。以杖與人合不名有人亦不名人，故四句之中立一廢三，立一正是義宗，廢三通前三難。「內曰有杖非杖」，破同人牛。杖自是杖，人終非杖；知自是知，神終無知。衛世五番凡有二失：前三後一得於神義而墮於無知，破黑疊譬得有知義而墮無神。

「外曰僧佉」下，第四重出論義。凡有二義：一者見異家過失，謂一義無咎，故重出論義；二見論主上借一破異，謂異義為短、一義為長，故出論義。問：何故不破一為一類、破異為一類，而相間出耶？答：凡有四義。一示破有多門，如一異品類例破，今相間破。二者欲明一異兩家自相破斥，即並為虛妄，是故間出。三者執一之人與提婆論義，當時理屈辭窮，而異家便出立義，一家在坐靜聽，便謂一有道理、異義為過，是故重出論義；衛世師重出論義亦同之。四者僧佉部內自有多人，雖一人墮負而餘人出論；世師亦爾。故相間出也。此文三番所以前七後三者，僧佉始末合有十番，但前義勢已窮、後則辭理易屈，故前七後三。「若知與神異有如上過」者，僧佉靜聽執異之家五番往復墮於二過：一得神失知、二得知失神。「我經中」者，明己執無過。「何以故」下，釋無過。以神即覺故不墮無知，覺即神亦不墮無神，故離前二也。「內曰」，破有三：初指前破。上有二對，一常無常、二遍不遍，合十難，前已說之。「今當更說」，指下破也。「若覺相神不一」者，前僧佉立一義，始末二番有三對過失：一神常覺無常、二神遍覺不遍、三神一覺不一，此三相違而言其一，故招十五種過也。上已明二對十過，

今就一多中復有五過：一以神從覺，相與俱多；二以覺從神，相與俱一；三神不從覺多，即神與覺異；四覺不從神一，則覺與神異；五欲令其一而不相從，則神墮亦多不多、覺墮亦一不一。攝此五難為三：初二互相從，得神覺一宗而失神覺一多。次兩互不相從，得神覺一多而墮神覺異義。後得神覺不異，亦得神覺一多而墮亦一亦異，得神覺一多義則墮亦異，得神覺一義名之為一。攝一多為五難既為三類，常遍五難亦各三類，故合十五開為九難也。而今文中以神從覺令覺多神亦多者，正為破其一神以為多神故則無一神，一神無故亦無多神，亦一亦多非一非多皆悉不立。破神既爾，破覺亦然。覺與神一則失多覺，多既無一亦無，如是四句悉皆不成。「外曰不然一為種種如頗梨」，救為二意：一法、二喻。法中二句：一通前難、二釋疑。所言一者，此明覺體一也。內前以神從覺，覺多神亦多。外今以覺從神，神一覺亦一。神既與覺一，則覺一神亦一，無多神過。問：何故神一覺亦一？答：僧佉立宗義甚精密，神覺體一故神常覺亦常、神遍覺亦遍、神一覺亦一。但約義不同，故開神覺二諦耳。「為種種」者，第二釋疑也。伏疑云：若以覺從神，神一覺亦一，乃勉多神之過、墮一覺之咎。是故釋云：雖體是一覺，隨緣故多；不失多覺，故不墮苦樂一過。「如頗梨」者，第二喻說。喻上體一隨緣故異。體一故免多神過，隨緣異故免一覺過，故神覺俱成、一多義立。「內曰」下，偈本但有一破，亦含五難：一者以罪福從覺，覺一罪福一。二以覺從罪福，罪福若二，在覺亦二。三覺一罪福不一，罪福與覺異。四罪福二覺不二，覺與罪福異。五欲令其一而復罪福不同，則墮亦一亦異。還攝五難以為三開：初兩得一義宗，而罪福失多、覺失於一。次兩得於一多，兩墮異義。三得於一多亦得不異，而隨亦一亦異。問：何故以罪福難覺也？答：非是以外罪福以並於覺，正言罪福即是覺，如損他覺為罪、益他覺為福。罪福既是覺，故覺一罪福一。問：上破與今破何異？答：上以神從覺，覺多神亦多，此是破神；今以罪福從覺，覺一罪福亦一，此是破覺。注云「施盜亦一」者，前明罪福就心，今約身口也。「如珠先有」者，提婆但破法說而譬自壞，天親義破譬也。珠則本有、覺則始生，豈得以本有之珠喻始生之覺？「復次珠新新生滅」者，破前一珠義也。內外雖異，同知珠是無常，念念生滅故非一珠。汝覺不生滅體則是一，云何以不一喻一、無常喻常？二者離珠無色、離色無珠，色既有青黃等五，便成五珠。珠若是一，五色便一；若色五、珠不五，珠一色不一，則離色有珠、離珠有色。若離色有珠，離於苦樂應當有覺，亦離覺應有苦樂。「外曰果雖多作者一如陶師」，答上三難也。果雖多，謂罪福多也。作者一，一覺體也。如陶師體一而作瓶瓮多果，不可關陶師一故謂瓶瓮

亦一，不可關瓶瓮多故謂師亦多，不可關覺一故罪福亦一、罪福多故謂覺亦多，故前五難三關並皆壞也。救第二有無難者，前有陶師、後作瓶瓮，亦前有覺體、後隨緣苦樂等，故非本無今有。救第三不一難者，實是一師而作瓶瓮，實是一覺而有苦樂。若言新新生滅非是一珠，亦應新新生滅非是一師；而百年相續終是一人，珠亦爾也。「內曰陶師無別異」者，此有二過：一者有異喻不異過。陶師與瓶瓮實有異，而苦樂與覺不異，故不應以異喻不異。二者不異喻異過。陶師一體無有別異，而覺實有苦樂二體，故不應將不異喻異。又若苦樂即覺則瓶瓮即陶師，亦有五難：一苦樂與覺一，則瓶瓮與陶師一，則師一瓶瓮一。二覺與苦樂一，苦樂多則覺多，亦師與瓶瓮一，瓶瓮既多師亦應多。例上五可知也。

「外曰實有神比知相故」，此第五世師重出救義。來意亦三：一思道更生、二見論主借異破一謂一有過異義無失、三別更有人也。問：此立與初立何異？答初就異宗立，但異宗既壞，今但就相立，故與前異。然就相立，正立有神義；今破則正顯無神也。有三番問答：初云實有神者，道理神體不無。比知相故者，舉相證有神體也。知有四種：一理知、二比知、三譬知、四信聖人語知，今因比知證有於神。所言相者，僧佉神知一體，知是神體相；今神知異，知是神標相。此中比知有二：一者將人比日。人從東至西，人既有去，法與人合；將人比日，日從東至西亦有去，法與日合。二者見草木依地，苦樂覺知亦應依神。故云比知相故。「內曰」下，有二：初指前破。雖舉比知，而神知終異，還墮二過：一得神失知、二得知失神。「今當更說不知非神」者，正破有二：初指前破神與知合、次破比知故神與知合，前破法說、後破譬說也。汝以知相證有神者，若爾，知相有故神有、知相無故神無。凡有二義無有知相：一者神遍而知不遍、二者常有於神而知不恒。若爾，則無知應當無神。「外曰行無故知無」，救上無知之時無神難也。有法、譬二句。法說正解無知所以。神若行境是則有知，若不行境是時無知，故云行無故知無。「如烟」者，此釋知是神相，正答論主難也。如烟是火相，雖復無烟而有炭火；知是神相，知雖復無而終有神。「內曰不然神能知故」者，破其無知時有神也。汝神有二義：一者體性能知、二者以知為相。今無知時無此二義，是則無神。又法、譬不同，汝神雖無知，有生知之能；炭火無烟，不能生烟。何得為喻？「復次汝說」下，第二破其比知，又三：一牒、二非、三釋。「汝說見共相比知故有神」者，牒外義也。人之與日共有去相，見人去比知日亦去，名為共相比知。草木苦樂共有依相，以草木有依，比知苦樂亦依於神也。「此亦非也」，第二句總非也。「所以者何」下，第三句釋。此意縱其人日共有去相將人比日，奪

其草木覺知共有依相，將草木有依比苦樂亦依神也。所以縱一奪一者，文自釋之。「見去者去法到彼故」，見人從東至西，人既有去，亦見日從東至西，日亦有去，故可得以人比日；不得云見草木有依，謂苦樂亦應依神。注前釋縱其人日相比。「若離神無知是事不然」，此釋奪其二依相比。汝言草木必依地，離地無草木，知必依神，離神無知。作此比知者，是事不然也。「是故不應以知故知有神」者，破其二比既竟，故結呵之。「不可見龜而有毛相」下，此取意重破之。外云：天下之物皆悉有依，如外草木既依於地，內之人民則依於王，不應苦樂覺知獨自無依。是故呵言：汝見草木依地見苦樂亦依神者，見餘鳥有毛，見龜亦有毛。「外曰如手取」，取是手相，雖復不取而常有手，知是神相雖復不知而常有神。救上無知無能無神難。問：此與烟火何異？答：炭時無烟，不能生烟；手雖不取，欲取即能，是故異也。「內曰取非手相」，以角峯為牛相、以指掌為手相，不以取為手相。汝以知為神相，故非喻也。若無知相而有神者，無指掌等相應當有手。

「外曰定有神覺苦樂故」，山中舊云：此第六勒沙婆人出論義。見前偏執一異並皆有失，謂亦一亦異應無有過，故出立義。又云：還是第二師重出論義。又云：此是一切外道立有神者亂出論義。論主亂破，即第六章也。就文凡有六轉，攝計神事盡、破神義周。第一舉苦樂證有神、二舉各取色證有神、三舉異情動證有神、四以宿習念證有神、五舉左見右識證有神、六舉念屬神證有神。《涅槃》云「是諸外道計神不同，終不離於陰界入也。」今此六轉，舉五陰相證有於神：初舉受陰相、次舉色陰、三舉想陰、四舉行陰、五舉識陰、第六還舉想陰。破此六立即有六破。《成實．身見品》云「麁思惟者計受是我，以木石中無受，則知有受是我。中思惟者說想是我，苦樂雖過，猶有我相。細思惟者說行是我，以瓶等相雖過，猶思我妙。深思惟者計識是我，知思亦麁，是思雖過，猶故有識，我心故。」若爾，計色是我應最是麁，以色相五陰中最麁故也。又五陰是有為，有為有相貌故證神，無為無相貌故不舉證神。「覺苦樂」者，外云：四大諸根並是色法，事同草木，不應有所覺知；而今有覺，定應有神。又死人木人不能覺知；今能覺知，定是神也。「內曰若惱亦斷」，上雖舉覺苦樂證有神，今偏難其覺苦邊也。若神覺苦樂神可惱者，亦應可斷；若言神常不可惱，又神無形不可斷，亦神無形不可惱，此亦得破。舊義斷身時身識覺惱，則識亦可斷。識無形不可斷、識無形不可惱，無形依有形、惱有形，故無形可惱亦斷，有形無形可斷。「外曰不然無觸故如空」，夫斷害必由相與有觸。身有觸、刀亦有觸，故可斷；刀有觸、神無觸，云何以有觸斷無觸耶？「如空」者，舉譬。舍有觸可燒可熱，空無觸不可

燒而有熱，合喻可解。「內曰若爾無去」，神若如空不可斷者，神亦如空不可動去；今害身時神不能避，則受害也。去從二事生：一者身能運動、二心思量欲動。今身神互無，神欲動不能動、身能動不知動，則身神並無去，而汝神無避害就安可去之義。神若可去則，神應可斷。「外曰如盲跛」者，昔優禪尼國為劫所破，各分散走。有一生盲、生跛，遂相假得至餘處。外道引此為救義。數論師云：色陰有依因有手足等，而無心思惟故如盲；四陰有慮知，而無身運動故如跛。五陰和合而去，同外道。「內曰異相故」，盲跛兩神兩身可得去，身神互無故不得去。又盲人不跛，有柱杖而去；神無身，可得然耶？「若不爾有如上斷過」者，必言身神互無而相隨去者，亦應相隨而斷。又上奪其去，今從破也。縱神無觸得去，亦應無觸故被斷破。數論亦然，五陰共合而去，亦應共合被斷。「復次」下，自上已來破法說竟，今始破其如空譬說。又欲發後救義，故作此破。空實不熱亦應神實不惱，空遂可熱，空應可斷，神義亦然。「外曰如舍主惱」，上空不可斷、不可熱，此義既壞，是故捨空引於舍主。「內曰無常故燒」，論主調外人義破其法說，舍無常可燒可熱、舍內空常不可燒熱；身無常可斷惱、神既常不可斷惱。復次舍主不遍可得遠火，汝神既遍應無避火。神若同空是常便不覺惱，若同舍主無常則同上斷過。又神若是常不能避火，遂能避火則是無常。「外曰必有神取色等故」，第二舉色陰證有神。五情不能各知諸塵，而有知者此是神能。犢子部亦言人見，與此義同。成實者云：根不能見，用識能見。雖用識見，要須人御，名為人見。「內曰何不用耳見」，若根不能見而神見者，神用眼見何不用耳見？若不能用耳見唯用眼見，則是眼見非神見也。注云「如火能燒處處皆燒」者，火以燒為性，觸物皆燒；神以見為性，觸根皆見。亦得以此破成論人，既言識見，識託於耳何不見耶？又識有見性，觸根皆見，不待眼也。「外曰所用定故如陶師」，神雖能見，必須用眼，如陶師能作不得離泥。泥於器定，眼色亦然。《成實論》義亦爾，雖以識見，要須用眼。「內曰若爾盲」者，若神與眼一，不應言神見、眼不見；若神與眼異，神則無眼，是故神盲。若無眼不盲，則盲不無眼。又若無眼不盲，則有眼應盲。又依《中論．六情品》破者，若以見見，則見中有見相；見者無見相，故見者盲也。依《智度論》意破者，若神御眼見色者，神應見眼。而今一切人皆有神，皆應見眼；而不見眼，故知神盲。「汝陶師喻者」，此破其譬說。外云譬有三事：一陶師、二用泥、三作瓶。內合亦三：一有神、二用眼、三見色。疎親言同，而實大異。用泥作瓶，離泥無瓶；用眼見色，離眼有色，故喻非也。「外曰有神異情動故」，此下第三舉想陰證神。論主前責其何不用耳見，令其互用；外道以所

伺各定，不得互用。內破定義不立，今從內所責還明互用。就立中為二：初明一根知二、次辨二根知一。今是初，明眼見果色即知果味，故令舌動，稱為異情。「復次一物眼身知故」，第二明二根知一。然眼無知味之理、身無見瓶之義，而知味識瓶並是神用，故知有神。「內曰如盲修妬路中已破」者，破中為二：第一天親指前破、第二正破。既言眼見他食果而口中生涎，則神與眼異，故稱為盲。又既是神見，何不用舌見？若不用舌見，終是眼見，神則不見，故復是盲。「復次」下，天親義作內答以答於外，今迴提婆偈本以為復次。所以無修妬路釋者，以易解故不釋之。破彼二事即為二別：前破一根知二。果中五塵具足遂眼見，眼即知果味令舌動者，眼中何故不即聞香聽聲覺觸令三情亦動也。「身亦如是」者，破二根知一。瓶中亦五塵具足，身既能得瓶者，就身根中何不得瓶聲香味即發耳鼻舌三情也。「外曰如人燒」，此救上盲及餘情何不動難。如人雖能知燒，要唯用火；神雖能見，要須用眼，不得聞用眼見便謂神盲。問：此與上陶師何異？答：離泥無瓶。今離薪有火，是故為異救。「餘情何不動」者，人雖用火燒，不得餘物燒；唯眼見舌動，餘情不得動。「內曰火燒」，火性能燒，非人燒。眼能見，非神見。又無人火亦燒，無神眼亦應見。又火性自熱，不假人方熱；眼性自見，不假神方見。若眼假神方見，火應假人方燒。「外曰如意」，外云要須神情意塵合見，四合之中少一猶不見，況但眼能見？汝上不應難云火自能燒、眼自能見，若眼自見，死人有眼何竟不見？「內曰」下，此作神無用破也。有意託眼則見、無意託眼則不見，則意有見能，神無用也。此破舊義云：識託根故見、不託則不見、何用假人？外曰意不自知，此救神無用也。意但知法，無有自知之理。若更有餘意知此意者，此意不滅，復知未來意，如是則無量意聚在眼門。我義神是妙一，能知於意，故有知意之功，非是無用，亦無無窮意聚眼門失。「內曰神亦神」者，問：前一內外曰何故無修妬路，此獨有耶？答：提婆論本前明外曰如意，今內曰神亦神，便是破之。汝既言神用意行眼門者，則應有神知神。但天親義生內答以答前問，義作外問反於後破，是故中間內外兩曰無修妬路也。今依天親破上義者，汝但知立神知意，而未悟誰復知神。若神神相知，是亦無窮。若不須神知神，亦不須神知意。破假人亦爾。「我法以現在」下，通外人無窮意聚眼門過也。明意是無常，念念不住，寧有多意聚在眼門？「外曰云何除神」，外道非是請除於神，但反難論主，若除於神意，云何能自知塵？「內曰如火熱相」，無有不熱之火，何有不知之意？意體性能知，何用神耶？此是借意以破神，不如數論破神存意。「外曰應有神」，第四舉行陰證神。初總標有神。「宿習念」下，舉二世法證

有於神。宿習是過去世習貪成貪、習瞋成瞋，若無神統御，誰使習耶？「生時憂喜行」者，舉現在世也。過去習瞋，生時知憂；過去習貪，生時知喜。連持二世不斷，皆是神功。又初生之時，無人教之令其憂喜，而初生行憂喜，此是神使之然。而言相續生者，神遍三世無有代謝，但憂喜之念有於代謝。過去曾生、現在始起、未來當生，過去念滅續生現在，現在續生未來，故云相續。「內曰遍云何念」者，縱其神遍，奪念生也。念即是上憂喜也。神既常遍，常遍者一遍五道、二遍六塵。在神既遍，遍無更生念理。夫論生念，要須此有彼無，故捨此念彼。神既常遍，未曾不念，故不更生念，云何有捨此念彼也。問：上舉三世證有神義，今破何世耶？答：神遍三世，於三世中都不生念，故總破三世生念也。「復次若念一切處生」，上提婆縱其神遍、奪生念義，今天親縱其生念開二關責之：神既遍，念亦遍，則應遍五道六塵中、應一時生念。「若念分生」者，前明以念從神，神遍念亦遍；此以神從念，念既分生，神亦分生。「復次若神無知」，若知非神者，明知自知、神無知，亦應念自念、神無念。「若知非神」者，神若能知則便成知，無復有神；神若逐念則便成念，便無有神。「此事前已說」者，初破衛世師中五番有此二過。有人言：若神無知者，無能知也。若知非神者，知非神相也。又釋此事前破者，如烟喻中，若無知時亦有神者；今將彼以破此者，神不生念時，爾時既無念相，亦無能念也。「外曰合故念生」者，救上遍云何念也。神體實遍而生念者，神於此法作意思量則生念，神於彼法不作意思量則不生念，故神雖遍而能生念。何故神遍不生念耶？通第二難者，念由緣發，非與神齊。雖餘處有神，要待緣具方得生念。以無一切緣一時具，故不得一時遍。念神雖分，念念自有分而神無分也。通第三難者，神使念生，名為神念，故神受念名；而念恒非神，故不墮無神。注云「勢發故」者，作意思量前事名為勢發。神雖與意合，若未作意思量前事，念則不生也。「內曰雖前已破」者，上遍云何念三門破之已竟也。「今當重說」，縱許生念，重撿責之。神若知相即自能知，何須與意合方生念耶？若非知相，猶如木石，何能生念？「復次若念知」，此文破前遍云何念，正是提婆偈本，而中間諸破，並是天親義立。兩偈本為異者，前是奪破，明神常遍不應生念；今縱開破，縱神生念能知塵者，念生則知、念不生不知，則是念知，神無用也。「外曰應有神左見右識故」，第五舉左見右識，即是舉識陰證神，然就病眼不病眼俱得作之。如右眼病不見於人，但左眼見人；後右眼差，還識前左眼所見人。然兩眼體異，不應左見右識；有神統御，是故能然。「內曰共合二眼」，凡有三義，故秤為共。外云：左眼見則是見眼，右眼識即是識眼。今答：左眼自見非神見，

右眼自識非神識，但破見眼即破識眼，不須兩番破之，故云共合二眼。二者以彼答此，一答答於二立，名為共合。前明念生則知、念不生不知，此是念知不名神知，即以此答答於二眼。若有二眼則能見識，無二眼則不見識，此是眼能見識，何用於神？故云共合二眼。三者依天親意，更不別開破門，但後二前四合有六門，共破左見右識，故云共合二眼。所以不別更答而指前後共答者，凡有二義：一者破神將竟，外人上來以五番救義，今恐其引事無窮，欲遮其後救，汝設更千端立者，並墮諸破之中故也。二者欲明觀門縱橫通徹無礙，略明四句：自有一立一破、多立多破、一立多破、多立一破，是故總指多破一立也。「分知不名知」者，七復次為三：初二用後、次四用前、次一當破，即顯後得破前、前得破後，又顯當破也。一部論有此三勢破義也。神體既遍，知唯在一分，正可名為分知，不名神知合。今亦爾，在神既遍、見識亦遍，而今此見彼識，但應言分見分識，不應言神見神識。「復次若爾無知」，此第二破。若言分知故名神知、分見識名神見識者，應從多不知名為不知、從多不見識名為不見識。此二復次指後也。「復次遍云何念」，神既遍，無生念理；神亦遍，不生見識之理。「復次若念知」者，第四破也。若念故知、不念不知，此是念知，神則無用。眼看故見、不有不見，此是眼見，神無用也。此二復次指第四轉中縱奪二破。「復次何不用耳見」，若言神見神識，何不用左耳見、右耳識。「復次若爾盲」，若言要用眼見眼識，則非神見神識，故是無見之神。此引第二轉中二破。「復次如左眼見」下，第七注家正破。眼有左右分而無見識，神能見識。神既常遍，不應有此分見、彼分識。又若以左眼見而不識以顯神能者，則是無識之神；若以右識而無見謂有神者，便為無見之神也。如是則有多神之過。「外曰念屬神故神知」，此第六轉舉念屬神以識有神。有人言：救七復次中第四復次。今謂不然，七復次並是天親引之，不應救也。又既有七破，何猶獨救第四？今明此救第四轉中最後復次若有念知之難也。上難云：念生故知、念不生故不知，此是念知，神則無用。外救云：念不自在，必有所依，能御念者則是神。用何得空有念知而無所屬，故念屬於神。以念知故，名為神知。神有用念之功，非無用也。問：此既救前第四轉中難，何故至第六轉中方乃救耶？答：有二義。一者此第六轉應接前第四，論主作念知難竟，外人即舉念屬神以通此難。論主破念屬神竟，外人方左見右識以證有神，故共答二眼最後破之。所以最後明共答二眼者，恐外道救義無窮，是故最後共指眾破以破外人。汝雖有眾多之立，理不出前六門破也。而今共答二眼在第五者，翻論者誤，不爾梵文失也。二者念屬神，理實救前第四若念知難，但當時理屈辭窮未暇得救，別有餘

人舉左見右識更復立義。破此立竟，其人思道還生，故重救前破。提婆與外人對面交言，破立之中有此斷續形勢，故撰之以示末代，所以問答不接連也。「內曰不然分知不名知」，神體既遍，一分生知。一分者，五道六塵一處生也，正可分知不名神知。「外曰神知非分知」，此明雖復分知，神名知也，「如一身手有所作名為身作」。「內曰若爾無知」，汝以多從少神名之知者，亦應以少從多不知，名為不知。「外曰如衣分燒」，救以多從少。如一領衣，若燒一孔，則名燒衣；神一分知，名為神知。「內曰燒亦如是」，有二種例前：一者應名分燒，不名為燒；二者若從少燒名為燒衣者，亦應從多不燒名為不燒。問：何故例破之耶？答：以少從多、以多從少，類例無窮。恐外人引喻不已，是故遮其後救而例破之也。
百論疏卷中(終)
百論疏卷中之餘

釋吉藏撰

破一品第三

破邪門有二：一〈破神品〉明眾生空，此文已竟。今是第二，七品破法，明於法空。若利根者，既知無人即悟無法。所以然者，人本法末，本無故末即無；二人法相待，無人可待即知無法。但鈍根未悟，雖知無人猶言有法，故次破法。又外道神病未除，上就神救，神義既不立，自此已下舉法證神。今破無法，為顯無神，故次破法。問：何故前破神、後破法？答：《智度論》云「世間顛倒，如亂糸相繫，無定詮緒。」隨立而破、有病則治，故無定次第。二者欲顯論雖有三，破內外二病。《中論》、《十二門》破其內病，前破於法、後傍破人，正以佛之弟子多識無我而著於法，故前破法，故少有計人，故後傍破人；此論破外道病，外道之人具執人法，但人為其本故先破人。三者依二空次第，生空易得故前破人、法空難得故後破法。此義通大小乘，小乘中如《成論》等前以陰除人、次明以空除陰；大乘前明菩薩得眾生空、次得法空也。又先破人後破法者，如《大品》諸方等經多以我喻萬法。今亦爾，前我不可得故，後舉我例法也。問：大小二空云何同異？答：小乘云有假名人、有陰實法，故以實過假、以空過實。故成實師明空無我行，引論文云：五陰中不見眾生為空行，見陰亦無為無我行。大乘明人法未曾是有，亦未曾無、亦有亦無。如是五句但為眾生偏著有病，是故明空。有病若除，空義亦捨，適化所宜教無定相。又問：此論破人法，為但是大乘為通耶？答：具三義。一者依《楞伽》等經、

《攝大乘》等論，明二乘但得人無我，菩薩得法無我，則前破人明小乘，今破法明大乘；二者今明二空俱是大乘；三者俱是小乘。問：何故此論具明大小乘？答：邪言具障大小，今破一切邪、顯一切正，故此論名為通論也。問：應非大小乘論。答：雖具申大小，而正申大、傍申小。又具申大小始名為大，如大乘經初具大小始名大乘。問：此論破人法，與《中論》何異？答：一往《中論》破學佛二諦而失二諦人法，此論破不學二諦人法，即破二諦外人法也。二者于時外言與內無異，破外即破內，故二論無異。三者此論正破外、傍破內，故異也。問：何故破人但有一品，破法有七品耶？答：廣略互現。又人易法難，故人略法廣。又人一法多，故略人廣法。就破法七品，開為二章：六品破無常法、第七一品破於常法。所以破斯二者，一欲攝法無遺。雖萬像不同，皆在常無常內，既破斯二則無法不空。若是《中論》開二十五品為世出世二章，與今大意相似。二者欲顯外道之過墮在斷常，不會中道，計法無常名為斷見、明於常住復是常見。《涅槃經》云「眾生起見凡有二種：一斷、二常，如是二見不名中道。」《中論．成壞品》云「若有所受法，即墮於斷常。當知所受法，若常若無常」也。問：何故破斷常？答：是諸見根故、障中道故，中道是佛性法身等。又斷常見障大小乘故也。三者破常無常，根本二句既無，亦常亦無常諸句自壞。又《智度論》云「十八空中畢竟空最深，是佛所行，而有為無為空後明畢竟空。」今亦爾，破有為無為即顯畢竟空義，故顯此論名為甚深。就破有為，凡有六品，以為三雙：初一異一雙、二情塵一雙、三有果無果一雙。若就總別明者，〈一〉、〈異〉兩品總破諸法，謂大有與萬像一體異體，破此一異名為總破萬法；自下四章皆是萬法中別，故次破於別。前總後別亦是觀門次第，又為立義前後故前總立、後別立，〈破神品〉亦然。若常無常判者，〈一〉、〈異〉兩品總破常無常，四品別破無常，〈破常〉一品別破於常。初總破常無常者，二家計大有是常、萬法無常。今破總別一體異體，即是破常無常一體異體，故名總破常無常也。情塵有果無果是無常法，此事易知。五種常法名之為常，故次五品破常無常也。前總後別，是立義常體，又為觀門次第。問：此論自破外道一異，於今人何益？答：天竺外道一異盛興則障佛正教，提婆破之則佛教興世，故是大益。問：乃利天竺，於震旦何益？答：今人立義與外道大同，如立世諦是總、萬像為別，與外道同，則障於佛法。今破有所得世諦，總別不成故亦無真諦，此性有無盡，方得申佛法因緣二諦。又有所得十地師執六相義，謂同相、異相、總相、別相、成相、壞相，亦同今破也。又世間外道、有所得大小乘皆言：內身為總、頭足為別，瓶為總、四塵為別，有此總別故生煩惱業苦；今求

總別無從，則煩惱業苦不起，名得解脫，是為大利。初二品即二別，前破一、後破異者，凡有四義：一者一家最初興世、二者天竺盛行、三者提義精巧、四者一為眾句之初。但一有二種：一者通一，即一數通於二家；二者別一，謂總別一體。今此品正破總別一體，破於別一故以目品。問：《成實論》具破一等四執，謂一、異及不可說及以執無，今何故但破一異？答：〈破空品〉具破不可說及破於無，是故今兩品但破一異。問：若爾，《成實》具破四，與今何異？答：彼就小乘門破四，今就大乘門破四；彼破四竟立小乘義，此論言而無當、破無所立。品開為二：初總立總破、次別立別破。「外曰應有神有一瓶等神所有故」者，上以神救神義既不立，今舉法救神也。有者總，於萬法並皆有；瓶者此則是別。又外道頂有周羅執云奇杖，修於淨法，多捉瓶行，故舉瓶興論。一者是數名，以一於萬法。問：大有二十五諦中何諦所攝？答：總別分之，大有為總，二十五諦為別。人法分之，屬法所攝，故此文云有一瓶等是神所有。問：外道立大有，與內何異？答：他云外總萬法名之為有，而有體是常，與萬法一體。內義亦總萬法名為世諦，而無別一世諦是常與萬法一體，是故為異。內義總四微假說為瓶，無別實瓶與有為一。今責攬瓶衣成世諦，無別總世諦；亦假五陰成人，無別有人；假四塵成柱，應無別柱。而莊嚴義別有假人柱體，應別有假世諦體；開善亦應別有假世諦用。又雖言是假，終有此假，與外道何異？又僧佉只瓶是有、只瓶是一，佛法內大小乘人可不爾耶？又大小乘人云攬四微成瓶為一，無別一法以一於瓶。今將外難內，亦成難解。若離瓶無別一以一於瓶，亦應離瓶無別生以生於瓶。今遂立非色非心生瓶者，一亦應然。「內曰」，此總破，二意：一奪、二縱。奪者，神本法末，本已前無，寧有於末？外人上明法有以證人有，論主以無人類法亦無，二義應齊，但人無已彰、法有未顯，故外屈內申。「今思惟」下，次縱破。縱無人有法，更開一異責之，為三法一體故有三法、為三法異體故有三法？故云「若以一有、若以異有」也。問：破有百端，〈神品〉已開一異定之，今何故復說？答：破乃千端，但外道義宗唯有一異。上立神覺一異，今立總別一異，是故論主還以一異定之。又一異破顯，愚智皆知，是故偏用。又前用一異以破人無，今令其發悟，故還用已悟曉其未悟也。「外曰」下，第二別立別破。又開三別：第一正破自宗三法一體、第二破外引他證三法一體、第三破外舉因證果。此是文三而義有四：初段破自立義、次章破引他立，此二破總別果法，後一破總別之因，故是自他因果四也。今前受定立三法一體故有三法。所以立三法一體者，義甚精密非都孟浪。離有無瓶、離瓶無有，故有體即瓶體、瓶體即有體。而開總別者，正言天下之物皆悉是有，故有

語是通。瓶有既爾，一數亦然。離瓶無一，故即一是瓶。但一數語通，故別立之耳。內破為三：一牒法、二舉譬、三正破。「若有一瓶一」者，此牒三法一體也。「如一」者，舉譬也。猶如天主是一體，有三種義，故立三名。「一切成」下，第三破也。有三種破，謂一切成、不成及顛倒也。一切成者，有三種成：一者體成、二者義成、三者名成。三法互成則是三種體成、三種義成、三種名成，則一切法體皆成一物體、一切物義皆成一物義、一切物名皆成一物名。若爾，則無有萬物。既無萬物，亦無一物，故一切物空。又若有物有，可有物空；既無物有，亦無物空。如是亦有亦空、非有非空，即四境絕、四心斷、四言滅，即證實相法身也。又如此四境四心在邪乃盡，方得申因緣二諦。故前是二諦外空，是有所無空，後方得辨二諦無所有空也。問：何故作此二意？答：若外義與內同者，如上意破，無四境四心即悟實相發正觀；若外義異內義，破外竟始得明內二諦，因世諦有故悟第一義空、因二諦悟中道。此是佛法內外大意，不可不知也。言體成者，捉有與一並皆成瓶。有一既其成瓶，則萬法並皆成瓶。言義成者，瓶是無常義、有是常義，瓶是別義、有是總義。有與瓶一，瓶既無常，有亦無常。總別亦爾。言名成者，瓶名既其成瓶，有名亦應成瓶，舉瓶對有既有三成、舉瓶對一亦有三成。舉瓶為端既有六成，有一亦爾，合有十八種成。一切不成者，翻十八種成則成十八種不成，故云一切不成。今略示一。若萬物體不並成瓶，則瓶體亦不成瓶，謂體不成也；若有常義不成瓶無常義，則瓶無常義亦不成瓶無常義，謂義不成；若有名不成瓶名，則瓶名亦不成瓶名，謂名不成。餘皆類爾。顛倒者，亦有十八種倒，謂體倒、義倒、名倒。欲成瓶體應成有體，名為體倒；欲成瓶義應成有義，名為義倒；欲成瓶名應成有名，秤為名倒。欲見此意，顯在注文。注釋三為四：一牒法、二牒辟、三合譬、四釋難。「若有一瓶一」者，此牒法也。「如因陀羅」下，釋上如一譬喻也。因陀羅，此云天主。釋迦為能，憍尸迦是過去世姓。「如是隨有處」下，第三合譬也。「若爾」下，第四正釋難也。釋難有三：一一中皆二，初正釋、次牒偈本結成。釋初有七復次，總明三種成義，開為二別：初五復次略明三成、後二復次廣明義成。前五復次明三成有三別：初三難明體成、次一明義成、次一明說成。就三又二：初兩句捉有一並應成瓶、次一捉瓶等悉皆成一。初二即二：前句捉有成瓶、次句捉一成瓶。初句明有與瓶一。有既成瓶，萬法與有一，有既成瓶，萬法亦成瓶。此體成也。「其有一物皆應是瓶」者，有人言：有之與一如此等物皆應是瓶。有人言：凡是有一之物皆應是瓶。今明此二釋悉非，上既明有是瓶，則衣等萬物悉皆成瓶，云何重說也？今所明者，前句捉有成瓶、此句捉一成瓶，

明萬物之數皆應成瓶也。「今瓶衣等物悉皆是一」者，此捉萬物悉成一數。復次有常故萬物亦應常，此捉萬法悉成有，即是義成。但外人以萬物成有不名為過故，今就大有但明義成。有以常遍為義，一瓶既是有，亦應常遍也。「復次若說有即說一瓶」，此明說成。今欲喚物，但應喚有，即得一切物，以有與萬物不異故。所以詺此為說成者，說有之說即成說瓶之說故也。「復次一是數」，自上已來五復次，略論三種成竟。此兩復次，重就一瓶論其義成。一既是數義，有瓶亦是數義。第二復次，就瓶搆三並：初二法與瓶一則同瓶並具五身、次同瓶並有形、三同瓶並皆無常，將有一同瓶既有此三，以瓶有同一亦有此三，則三法並無數、並無形、並無五。今但取要切者論之，故偏舉瓶耳。「是名如一」下，第二牒偈本總結。是名如一，牒立也。一切成，牒破也。破不成中四復次，明三不成。初二復次明體不成、次一辨名不成、後一義不成。還翻上三成，故有三不成。初二復次為異者，有人言：處處有據所依處，如一州一寺處；事事有據能依處，有即瓶衣等事有。有人言：處處有是瓶衣上有，事事有據五塵有，即是假實處。有人言：處處有據大有體，事事有就瓶衣論有。眾師相承多用此釋。今謂不成本翻於成，上成中初句云：有與瓶不異。有既成瓶，有與衣等萬物不異，衣等諸物亦應成瓶。今翻之云：若處處有，非瓶衣等物亦非瓶者，若爾瓶亦非瓶。此翻初句也。上第二句云：其有一物皆應是瓶，取萬物上有一皆應成瓶。今還翻之，若萬物上一數之有，此既非瓶，則瓶亦非瓶。故處處有約瓶衣等物有，事事約衣等一數之有，是故為異也。「復次若說有」，第三明說不成，翻上第三說成。上明欲說有應說瓶，今明說有之說既不成說瓶之說，今說瓶之說亦不應成說瓶之說。「復次若有非瓶」下，有人言：此句煩長。凡論有不出二：一處處有名為總有、二事事有即是別有，此二既非瓶，則明有事盡矣；今復明有，故為煩長。若以此句為正，前即煩長。有人言：初句是總有體，事事有是衣等諸物有。今直明瓶中有，故三處有異。有人言：就相待破。瓶底平腹大，有亦應爾；有無此相，瓶亦應然。今明瓶中之有與上兩有不異，不應作此釋也。今明此就義不成難之，還翻上義成。有是常義總義，既非是瓶；瓶是無常別義，亦非是瓶。第二總結，如文。釋顛倒中二難：初七中四，後二者廣略互現。又示三門：一廣門、二處中門、三略說門。二難即二：初明名倒、次總辨體義二倒。名倒者，欲喚瓶應喚有，欲喚有應喚瓶。「復次汝瓶成故」，第二合明體義兩倒。瓶體始成，瓶外有一皆悉應成。瓶無常義別義既成，瓶外有一總常義亦應成。瓶外有一體既成，瓶亦應成。有總常義既本成，瓶別無常義亦應成。又瓶無常始成，大有亦無常始成。有既是常，名為本成，瓶亦應爾。

「外曰物有一故無過」，此文有二句：一者物有一，自立宗也；無過，通三難也。自立宗者，外義說總不得攝別，如人口中直言有，何必攝瓶？以一切物皆有故也。口中直言一，何必攝瓶？以一切物各有一故。說別必攝總，既其言瓶，則知非無，故必是有也。既其言瓶，豈是二物？故必一也。通上難者，上難云有與瓶不異，有與萬物又不異。有既成瓶，則萬物皆成瓶者，此事不然。若總有攝別瓶，總有既成瓶，則萬物悉成瓶；以總有不攝瓶，則總有不成瓶，總有既不成瓶，則萬物亦不成瓶，故無一切成過。通不成難者，難云：總有既不成瓶，瓶亦不成瓶者，不然，瓶攝得有，瓶有自成瓶，故瓶體得成，故無一切不成過也。故以二不攝瓶則通一切不成難。通第三難者，前難云：說有應說瓶、說瓶應說有者，不然，以總有不攝瓶故，說有不得瓶；瓶必攝於有，故說瓶自得瓶，故無一切顛倒過。雙用，二不攝瓶、瓶攝二，答第三難。三難大宗既通，其間枝流不言自遣也。注釋為二：初就體總別，別體攝總、總體體不攝別體；次就通別，說別必攝通、說通不攝別。略舉名體，萬義皆收。「內曰瓶有二何故二無瓶」，前定三物一體，汝言三物之中兩通一別，別得攝通、通不攝別。然此通別終是一體，既是一體便招四難：若三物一體則三物俱相攝；二明俱不相攝；三明瓶攝二可與二一體，二不攝瓶應與二異體；四明瓶不異二、二不異瓶，而言瓶攝二、二不攝瓶，亦應二攝瓶、瓶不攝二。釋中為二：初牒、次責。「若有一瓶一」，此句牒三物一體也。「何故下」，第二責。又二：前責體攝不攝；「復次」下，責說攝不攝。上既二通，今還兩責。「外曰瓶中瓶有定故」，答上瓶有二、二無瓶之所以也。今前，開四句：瓶有攝二不攝二、二有攝瓶不攝瓶，故成四句也。瓶攝瓶家二，不攝於通二，故言瓶攝二不攝二也。瓶二則攝瓶，通二不攝瓶，故言二有攝瓶不攝瓶也。問：若爾，二具攝瓶不攝瓶，瓶具攝二不攝二。云何答上瓶攝二、二不攝瓶也？答：瓶攝瓶家二，故瓶得即於二；通二不攝瓶，故二不即於瓶。至此文通上三難始得分明。通有不成瓶，瓶有自成瓶，何得云瓶有既成瓶，謂通有亦成瓶？作一切成難也。何得聞通有不成瓶，謂瓶有亦不成瓶？作一切不成難也。何得謂瓶有成，通有即成，作一切顛倒難耶？問：外人成二有義不？答？只是一總有，約萬物便成萬有。如只是一空，約眾器故有眾器中空也。偈文瓶中瓶有定者，有二種定：一者瓶中之有定不異瓶，此即瓶攝二、二攝瓶；二者瓶中之有定異於衣物等。此即通二不攝瓶、瓶不攝通二也。注中為二：前明異不異、次辨攝不攝。「瓶中瓶有與瓶不異」者，此明瓶中之有與瓶不異也。「而異於衣物等」者，瓶中之有與衣物等異也。「是故」下，第二明攝不攝。初明瓶攝瓶家有，有攝有家瓶也。「非在在有處有瓶」者，

明通有不攝瓶。亦應明瓶不攝通有，但舉一則可知也。「內曰不然瓶有不異故」者，瓶家之有與總有不異，故通名一大有。若爾，即招四難：一者瓶既攝瓶家有，亦攝於總有；二者總有既不攝瓶，瓶家有亦不攝瓶；三者瓶家有不攝於總有，則瓶家有異總有；四者總有不攝瓶，則總有異瓶家有。注意明總則攝得別、瓶別不攝得總，則總別體異，不名為一。問：此直明總別體異，云何釋偈本也。答：天親釋偈本多種形勢，自有順偈而釋：偈既明不異，注還釋論於不異；自有偈明不異，注明其異。此有二義：一者欲反覆相成。偈明不異，則應俱攝俱不攝。注意若有攝有不攝別，總別體異。二者欲反下父子譬救。有攝得瓶、瓶不攝有，則總別體異，不應言一，故有父子譬生。「外曰如父子」者，一人而父子一體而有總別，以通上二難：一者偈本作不異難、二者注中作異難。今明總別有異不異。如雖有總別義異，只是一體；如雖有父子義異，終是一人。不可聞父子體一，謂父子義亦一；不可言父子義異，謂體亦異。不可聞總攝別、別不攝總，總別義異，便言體異；不可聞總別體一，令攝不攝義亦一。「內曰子故父」者，世間父子凡有三事：一但是父而非子，謂無前父時也；二但子而非父，謂未生子時也；三亦子亦父，形二處也。汝無有一物是總非別、是別非總、亦總亦別，故不得為喻。若言唯取第三亦父亦子為喻者，是亦不然。汝取婦生子竟方是父，爾前但是子，此子父不一時；汝總別一時，即總時有別、即別時有總，無有前別而非後總、後總而非別，故不得為喻。又汝若言時雖異體終一者，子生為父，可父子一體；子未生，決定是子，不得是父，則父子異體，便總別異體也。注釋為二：一者釋父子不一體。「復次是喻同我」者，我明父子體異，破汝一體也。又子而為父、父而為子，則父子無有定性。無有定性則空，乃同我上明空無相義。故明無相門無十相，謂五塵生住滅及男女也。「外曰應有瓶皆信故」，自上已來第一破自立三法一體竟，今第二破外人引他證立。今前立、次破。立中不明三法一體，直言有瓶者，有三種義：一世人未必皆執三法一體，而世人皆執有瓶，故偏舉瓶。二者既秤有瓶，當知世人即信有是瓶，故知有即是瓶信瓶是一，不可二瓶，故一即是瓶，故此文含一體之義。三者自上已來破大總別義，從此已後破細總別。總別中凡有二種：一者外瓶、二者內身。破此內外即明內外皆空，故今文偏舉瓶也。注中秤「眼見」者，上舌救辭理已窮，是故舉眼。「內曰有不異故一切無」，雖引世證，終明一體，則自立他證一切不成，故云一切無。二者自他同立三法一體，瓶與有一則失別、有與瓶一則失總，故一切無。又瓶與有不異、有與萬物不異，汝用瓶盛水時應用一切物盛水；一切物不堪盛水，則瓶亦應然，故瓶盛水義壞，故一切無。瓶義既壞，餘

物例然，故一切無。又以常於無常則無常不成無常，無常於常不成常，故云一切無。「外曰如足分等名身」，前破外總別，今破內總別，故外人舉內證外，救上一切無難，應言一切有也。攬頭足為身故總別一體，頭足相異故總別不同，故一體義成、總別又立，即是一切有也。注中明二義：一辨內法、二例外法。明內法有二：前辨總別一體，故云「頭足分等雖不異身，非但足為身」者，此明總別義異。此云非但者，非是也，足是別故非總、身總身，故總別義異。「如是瓶」下，次明外法亦二：初別不異總，明總別一體。「而瓶非總相」，第二明總別義異。「內曰」下，破上總別一體義異也。初牒一體。「何故足不為頭」，破一體也。足與身既一，頭與身亦一，身既一頭足便一，則失別相。總別既一，失別則失總，還隨一切無也。「外曰諸分異故無過」，救上頭足不異之難也。我明頭足不異身，不言頭足自不異，故頭足相望恒別非總、頭足之別以成總身，恒總非別故二義俱成，不應偏難。「內曰若爾無身」，縱其頭足異義，則但見諸分，無別總身也。總觀文前後可有六句：一以別從總，總一別則一，得總而失別；二以總從別，別總成別，得別失總；三別不從總，別與總異；四總不從別，總與別異；五欲令總別體一而不相從，則墮亦一亦異；六反並之。汝總別一體，而總一別不一，亦應別一總不一。「外曰」下，救上無身難也。前法、次譬。「多因」者，謂頭足也。「一果現」，一總身也。攬頭足多因成一總身果，何故言無身？「如色等是瓶」，前舉內證外，今舉外證內。注云「非但色為瓶」者，色望香是別而非總。「亦不離色為瓶」者，攬色成瓶。攬色成瓶明總別一體，非但色為瓶明總別義異，故就體恒一、就義常異。「內曰如色等瓶亦不一」，上舉外證內，今破外同內。亦有六難：一以總從別，得別失總；二以別從總，得總失別；次三四互不相從，應互異；五欲令一體而不互從，則亦一亦異；次六總別一體，別多而總一，亦應總多而別一。合此六難以為四過：初兩得一宗而失總別、次兩得總別而墮異義、第三俱得而成勒沙婆、第四顛倒並失三宗。尋僧佉總別常有二義：一者攬別成總，總別不異；二者別別相望則是異義。如非但色為瓶，此是別別相望恒異義；不離色為瓶，此是別不異總義。論主始終還捉二義，破其二義。若別不異總，則總一別亦一，便失別異義；若別別恒異，則失總義。照此二條，一品皆曉也。「外曰如軍林」，救上瓶不多難也。外國象軍，上有四人、下一人；馬軍，上一人、下二人；車軍亦四人；步軍四人相著。從品初至此，凡有四意：一者通立總別一體；二從外曰應有瓶皆信故，別立外法總別一體；三者從如足分等名身，別立內法總別一體；四今此文，雙立內外。軍內林外，故是別立猶是一類。而翻覆四章者，但內外之法惑

人多愚，故隨執破之。又《淨名》云「何謂病本？謂有攀緣。云何斷攀緣？謂無所得。云何無所得？謂內見外見是無所得。」令欲息其病本，故歷法破之。「內曰眾亦如瓶」，此可二意讀之：一者眾終音，明外人引事無究。今欲遮其後救，明如是眾多猶為一類，並同瓶說。二者外云軍林、內略軍林，二言總名為眾，並同於瓶招六種過也。注文中具二意：從初是眾音，「如松樹」下，是終音讀之也。「外曰受多瓶」，自上已來捉立為立，今捉破作立。汝上不許我一瓶者，必欲受多瓶，若受多瓶豈無一瓶？「內曰非色等多故瓶多」，非我義立色多瓶多，此是汝立耳。汝未識彼我，呼之汝為我，豈不惑哉？又汝言我云色多瓶亦多，此為是難、為是立？此實是難，而汝謂立，汝乃不識破立，何猶解總別義耶？又汝既受一亦受於多，以破一故見多、破多故見一、破一多故見亦一亦多，乃至見非一非多，如破有見無、破無見有等，故並是汝過。我一無所受一亦不受多，如是五句。又就汝覓一不得，何處有多？如是五句。有無亦爾。

「外曰」下，品開三章。二段已竟，今是第三破總別因。若假實義，上來破假，今次破實。前問、次答。外云：汝上但明塵多故瓶多、分多故身多，但是破果；今既有因，必應有果。注中「復次」者，明色亦因亦果，望瓶為因、望塵為果。「內曰如果無因亦無」者，二義：一者汝謂因有故果有，我明果無故因無。果無已彰、因有未顯，故外屈內申。二者徵宗破，汝因果既一，果無即因無，復次三世為一。上立因果一，法體壞；今立因果一，三時壞。上破因成，今破相續。因若即果，無土可謝，便無過去；果若即因，瓶非未起，故無未來。既無過未，何有三世？又過未二時攝入現在，故云一也。「已作今作當作者如是語壞」者，上明體壞，今辨名壞。「外曰因果相待成故如長短」，自上已來破因成相續，自此已後破相待。若具作三假分章者，初破因成；三世為一，破相續；今破相待。外舉長短救三世一也。如五尺形一丈為短、比三尺為長，一物而有長短，亦一物而有三世。注曰「因長見短因短見長」者，因一丈物見五尺為短也。「觀瓶即是因」者，觀猶望也。泥望瓶為因、望土為果，數論皆有此義。數云：一念有漏，訒前為果、望後為因。《成論》習因義亦如是。「內曰」下，偈本為二：初標章門、次釋章門。「因他相違共過故」者，標三門也。因果之義已漏，前責外以長短為喻，今但破喻則所喻自亡。「非長中長」者，釋上因他。長若自長，何須因他？又若長在長中，則長應待長。又若長自待長，指還觸指。又若長自待長，則長不待短。此則以不待為待、待為不待，義成大亂。又長既待長、長復待短，是則一切皆待；無有不待，云何有待？「亦非短中」，釋上相違。若短中有長，則長

短相害。長在短中，短者為長、長者成短，是則顛倒。又長在短中終成短，則無有長，以何待短？又由短故長，長在短中；由涅槃故生死，生死在涅槃中。淨穢等萬義皆爾。中假義云：他有長可長，不由短故長。此是長在長中。今無長可長、由短故長，此義墮在短中。若言長名由短起、長體不由短，當知此長通在二處，入第三句破。又長名由短起，長名在短中，則長名不自長。若長體不由短、長體不待短，長體應自待長。若長名體俱待於短，則長名體俱在於短。若俱在短，則長短並短，無復有長。既無有長，云何有短？一切皆無。「及共中」者，釋上共過。若二處有長則具招兩失。注為二：初破長短、二明無相待。初又二：前破長、次例短。初又四：一牒、二定、三非、四釋。「若實有長」，初句牒。「若長中有」，第二定也。「是不可得」，第三非也。「何以故」，第四釋也。餘文易知。開善有定待如色心，有不定待如長短。莊嚴云：有相開避待如色心，有相傾奪待如長短。並入今門所責。

破異品第四

異有三種：一別異相，如此人彼人；二反異，如牛糞團反為灰團；三合異，如有一合成瓶。今破合異也。世師後立義者，亦有三義，如〈神品〉初說之：一出世在後、二義不盛行、三約句次第異。為第二也。彼立三法異體者，略有五義：一約六諦異，瓶為主諦，一是依諦，有為總諦；二常無常異，瓶一無常，大有是常；三生了異，瓶一為生因所生，有是了因；四名字異；五能知智異。以有五異，故三法異體。今破異者，上破一見，今破異見。又今破異為成無一，上破一為成無異。問：外立總別一異，與內何義同耶？答：與內真俗一體異體同，外明大有是常而別法無常，常無常一體異體，何異內真常俗無常而真俗一異體耶。又外謂大有遍與萬法一異體，內真亦遍萬法一異體。又僧佉前計一、世師後立異，如開善前立一體、龍光後明異體。又設令義異者，提婆既用一異破外道，亦將一異以破內也。舊十地論師謂真常妄無常，亦得以一異破之，可以意得也。品開為四：第一破外總別異體義、二破內總別異體、第三破內外總別之因、第四破外人橫過論主，此四即成次第。初外人牒論主明三法異體為過，請陳其失。又外謂三法一體是則有過，三法異體謂其無過，汝言有者可為出之。又上借異破一，外謂一法有過、異法無失，所以問也。又一異相待、有過無過相待，一有過故異宗無過。問：此外曰何故無修妬路？答：提婆百偈每存要略，但明破異則知立異，故略於外立。天親為欲發起義生外問，亦可實是本問，但易解不釋，故無修妬路。「內曰若有等異一一無」，前破

三法一體互望有於三過，謂成、不成及以顛倒；今破三法異體，亦三法互望亦有三過，謂都無三法。若瓶與兩異，用何為瓶？一與兩異，以何為一？有與兩異，用何為有？故都無三法。注釋前品多一番往復，釋此品多以雙雙相對。今有二難：一都失難；「復次」下，第二互失難。三法異體互有去留，望前應具四句：一俱去；二俱留；三四互有去留。「外曰不然」，救都失也。三法體異若不共合則三法都失，以三法雖異而共合故三法都成。外人正取不得相離為合，非三物各離而後共合。注釋為二：一明三法共合救都失難；「汝言瓶失」下，救互失難。又開四別：一牒難；「是語非也」，第二總非；「何以故」下，第三釋非；「以異合故」，下第四結成彼義。彼謂論主不解異義，執於別異難彼合異，是故今舉合異簡除別異。「內曰若爾多瓶」，前明三法若異都無三法，今明三法若合則墮多三也。有與瓶合名為有瓶，一與瓶合一復為瓶，當瓶又瓶，故成三瓶。所以作三瓶難者，彼有三物體，以二物與一物合，從一物受名，故成三也。在瓶既三，有一亦三，成九法也。注中為二：一釋多瓶難；「汝言」下，破上第二合異。雖有兩異不同，終是於異。若合不名異，則是不異；今合猶是異，以異救異，如以神救神。「應更說因」者，因名所以也。「外曰總故求那故有一非瓶」，救多瓶難也。三法之中二是義合，是故非瓶；瓶是主諦，唯瓶是瓶，故無多瓶亦無有多有一。又答上應更說因，明二非瓶即是義理，名為說因。故以一答答前二難。「內曰若爾無瓶」，若簡除二法，以何為瓶？故云無瓶。亦應云：若爾無有、若爾無一，前即得有墮多、今則免多墮無，亦是破其說因。汝雖作此說因，終非義理，不名說因。「外曰受多瓶」，上來以立為立，今捉破為立。上以立為立中唯有二難：一有則多、二者不多則無。但外無以更救，故執破為立。問：論主有多無二難，外何故謂內瓶多，不言論主執無？答：外謂論主受彼多瓶則瓶義成，外人不立無瓶，故不謂論主受彼無瓶。又是答因：以汝立多，必知有一，名為所以也。「內曰一無故」者，亦無。此有二破：初明體一無故無多、次明數一無故無多。今體一無故無多者，外人立三法體異而共合則成多瓶，故本無一瓶，一瓶無故則無有多。前明無一故論主不受其一，亦無有多故不受其多。若有一多然後方受，竟無一多何所受耶？「復次初數無故」者，第二明數一無故無多。此破與前異者，前明立一瓶體不成故無一，無一即無多；今明瓶與一數本異，即瓶體上無一數，一數無故亦無多。故前是無瓶體，今縱有瓶體，但瓶體上原無有一數，所以為異也。「外曰瓶有有合故」，上來至此翻覆遂三：初以立為立義既不成，次捉破為立義亦不成，今還更捉立故有此文來也。又初立一瓶，論主破一無不成；次救多瓶，論主不受其多；今

還立一也。問：今立一瓶，與前何異？答上雖翻覆多開，大宗有二：一者若立有瓶則墮於多、若避多瓶則墮無瓶。外今更整理義宗雙通兩難，明以三性不同會成一體，然雖合而異、雖異而合，雖異而合故非是無、雖合而異故非是多。所以然者，瓶是自體之名，有一從他受稱，從他受稱故瓶名有一，而有一性恒非瓶故無多瓶。而瓶是當體之名，不失已性故無無瓶。汝不可聞瓶名有一即謂有一是瓶便有多瓶，亦不可聞有一非瓶便謂瓶亦無體。大宗雖救有瓶，即是三都立也。注前舉瓶與有合雙通二難：瓶與有合故瓶名有，此明雖異而合，故瓶受有名，免無瓶難；非盡有此，明雖合而異，瓶非盡體是有，免多瓶難。問：何故前免無瓶難？答：論主上二門破之，初云一無故多亦無、次云初數無故。此二並明外人墮無瓶過，是故今前通無瓶。「瓶與有合故瓶名為有」，非是無瓶。偈本正意爾也。是以天親前釋通無瓶難，恐乃免無瓶還墮多瓶，是故又云非盡有，免於多瓶。「如是瓶與一合瓶名一」，此就瓶與一合亦通兩難。問：偈本但就有門通於兩難，天親何故更就一作耶？答：此有深旨。論主上有雙破：初云一無故多亦無，此是正無瓶難，故今明瓶與有合瓶名有以通之也。上第二復次云初數無，故今明瓶與一合瓶名為一，即用通之。瓶雖與一數異，瓶與一數合，故瓶名一數，非初數無。自講《百論》諸師多不見斯意，謂文為煩。「內曰」下，亦有二：一指前、二正破。指前者，汝雖異而合，還墮於多；雖合而異，不離無失。故已漏前關，不應重立。「但有是語」者，雖有不多不無之言，無不多不無之義，故云但也。「若有非瓶則無瓶」者，前具有多無二門，今略指無門。所以偏指無門者，外云瓶有有合，則正救於無，故今偏指無也。「今當更說瓶應非瓶」，第二正破也。瓶與有合遂從有名有，有體非瓶。「瓶與非瓶合」，從非名非，應名非瓶。若不從非名非，亦不從有名有。問：何故作此破耶？答：凡有三義。一者縱奪二門。向指前破云若有非瓶則無瓶，此奪破也。今縱有瓶，瓶與有合從有名有，應從非名非。二者兩文破其二義。外云：雖合而異、雖異而合。向指前破，破其雖合而異；今破其雖異而合，雖合而異即著無瓶之難、雖異而合弊非瓶之並。三者欲顯二義俱墮無瓶。雖合而異既墮無瓶，雖異而合從非名非亦墮無瓶也。注中為三：初牒外義；「是有非瓶」，第二句將設並而詺外義定宗大有，有自無他，故言是有非瓶。「若瓶與非瓶合」下，第三正設並。有人言：此舉異類並。汝瓶與有異亦與空異，與有異從有名有、與空異從空名空。今謂此可勢破，非文正意也。「外曰無無合故非非瓶」，外云有，有二義：一者有有義、二者無瓶義。有有義是有，故瓶與有合，從有名有。非瓶義邊是無，無則無合，故瓶不與無合，從無名無也。然但轉側一字，故有內破

外通也。注中有二：一通後並、二解前難。明有非瓶邊無合不得，從非名非，以通上並。「今有有故」下，明非瓶有邊是有，有故有合，從有名有，通上指前無瓶難也。若通上虛空並者，大有是有，可得瓶與有合；虛空是無，無故無所合。亦得更逐語並文，若爾大有可與瓶異，虛空應當不異。若俱異，應俱合。外答云：有物異，可得合，如二手；無物異，如一手，有一手，無不得合也。「內曰今有合瓶故」者，亦有二難：一縱合破、二奪合破。縱合破者，汝若言有體是有，故瓶與有合瓶名有者，有多與瓶合，有應生瓶，則有是生因，有便應無常，則破汝義也。二奪合破者，既秤今有合瓶故瓶有，則知本未與有合時無瓶；若無瓶，誰與有合？猶是無無合耳。注釋為二：初釋縱合破。「今有合瓶故」，有應生瓶；從「若汝謂」下，第二取意奪合破。汝謂瓶未與有合未有瓶，爾時既無瓶，將何與有合耶？「外曰有了瓶等故如燈」，通上二難也。有如燈，瓶如物也。燈但了出物，非生物；有但了出瓶，非生瓶，故無初過。二者未為燈照時非是無物，瓶未與有合時亦非無瓶，是故有瓶得與有合，通上無無合難。注云「有非但瓶等諸物因」，此但字訓是也。故〈破一品〉中頻有但言，亦明有非是瓶等諸物生因。「亦能了瓶等諸物」者，此亦字應秤為但，謂大有但能了瓶等諸物耳。「內曰若有法能了如燈瓶中先有」者，就文始末總有三破，別成六關：初就瓶有瓶無以破於有，成於兩難；次就瓶相可相破，復成二關；三就燈縱奪，復成兩難。合六關也。謂有三雙：前二破法、後一破譬。就初為二：若有法能了如燈者，牒外義也。「瓶中先有」者，設二難也。一者有難，燈未照瓶則暗中瓶前有，有未與瓶合時瓶亦先有。瓶既前有，何用有也？故得於合義而有墮無用。問：暗中有瓶，燈有了出之用。亦前有於瓶，有了出用，何故無用？答：有小異燈。汝有本令物有耳，今物未與有合先已有竟，何用有也？若言有瓶性者，此性有異無，終自是有。又性有本來自有，不由有有。亦事有本來自有，亦不由有有。又大有了性有成有，陶師亦能爾。陶師既是生因，大有亦是生因。第二就無難者，若未與有合未有瓶、與有合方有瓶，則有是生因，前得了墮無用過、後得用墮生因。問：今偈本破燈，與〈破神品〉破燈何異？答：上暗中瓶本有，而覺體本無，有無不同故非譬。今偈縱其瓶法先有而有，墮無用過。問：上何故就無破，今就有破？答：道理之中，緣未合時五道之中實無覺體，故就無破。道理之中瓶未與大有合時不無有瓶，故就有破。偈本二：一者就瓶已有破、二就瓶未有破。就瓶已有破，法譬乃同，而有墮無用之失。「若有未合時」下，就未有義破，法譬不同，得於有用而有墮生因之過。「復次若以相可相成何故一不二」者，就相可相破。若以相可相成者，牒外

義也。大有是相、瓶是可相，要以大有之相瓶為可相，然後瓶方得成，故云若以相可相成也。何以故一不二者，第二正破。瓶既有相復有可相二義方成者，大有何故唯是能相之一，不具能相所相二也。牒文正爾。若縱橫難者，以有同瓶則並應有二，若並有二則有更須有，如是無窮。次以瓶同有，有若自有不更須有者，瓶亦自有不須有有瓶。二顛倒難，汝若有不須有而瓶須有者，亦應瓶不須有而有須有也。所以須作顛倒難，一切諸法要須相可相義方得成，而汝瓶須相可相、有不須相可相，此義既偏，故招顛倒過也。「燈喻前已破」者，第三次破燈。前破法說，今次破譬。亦二：一者奪破，明前已破燈，汝何所引。「復次」下，第二縱破。外有燈並破之。外將燈喻有、內迴燈譬瓶，燈自照不假外照，瓶亦自有不待外有，此捉瓶同燈。若瓶不能自有須有有瓶，亦燈不能自照須照照燈。次有顛倒之難，若瓶不自而燈自者，亦應燈不自而瓶自也。「外曰如身相」，自上已來破外總別；今第二破內總別，即明內外空義。上有三破六關，今備救之。要須足為身相，足則有用，非足無用；有足能了出身，非生於身，故無生因之難。如足為身相，身為可相，故身具能相可相，二而不一；而足更不求相，別足但一而不二。瓶有亦爾，故無第二難。而燈能自照，不假外照；而身不能自有，要須足為相；如瓶不能自有，須有有瓶，故無第三難也。「內曰」下，此文但破其譬，則法說自亡。又但破譬者，即是求撿此身畢竟不得，觀身實相觀佛亦然，令外人得佛道也。就內破為二：一破有分身、二破諸分。所以破此二者，外云身具能相可相二，諸分但是能相、無相可相二。今破身與諸分，即是破外能相可相義盡也。就破總身為二：一破麁總、二破細總。初又二：一具在破、二分在破。初牒具在；「何故頭中無足」，正破也。一身既具在頭中，是故頭中應有於足。問：何故前作具在破也？答：外人以足分等為總身之相，既見諸分則知有分之身；若爾，有分之身應具在諸分之中。然外人前舉足為身相，今應云足中有頭。而言頭中有足者，隨寄一處以論之耳。注釋為二：前開二關定之。「若有身法」者下，牒外人義。外云諸分和合別有總身法異於諸分，如假有體家義別有假體異於實體，亦如犢子四大和合別有眼法、五陰和合別有人法，故具在分在破假身有體及犢子義。「於足分等中為具有耶為分有耶」，所以偏定之於足分者，以外人舉足分為身家相，故就足分中以定之耳。「若具有者」下，正作難也。「身法一故」者，犢子四大和合有眼法、五陰和合有人法，假有體亦五陰和合別有總假法，與今外道同。有一總身之法，在於足中則足中有頭，若在頭中則頭中有足。「若分有者」，第二分在破。初牒；次「非何以故」下，正破。若唯分在，如有分之頭在分頭中、有分之足在分

足中，此則頭處有頭、足處有足，乃免頭中有足之過，而有有分同諸分過，故言「有分如分」。注三：一牒、二破、三結。「若足中有分與足分等餘分中亦爾者」，此明有分足在分足中，餘分亦爾，此並是牒外義也。「則有分與分為一」者，正破也。此言一者，凡有兩義：一者有有分頭復有分頭，則有分與分齊等，故名為一，則有兩頭八足之過。二者有分即是諸分，故名為一，乃至兩頭八足，則失有分、唯有諸分也。「是故」下，總結也。

「如是足等」下，自上已來破麁總別，今第二破細總別。足為有分指名為分，亦應作分在具在破之。「有分無故諸分亦無」，自上已來破麁細二總即是破有分竟，今第二破無麁細二家之分。「外曰微塵在故」，自上已來二段破內外總別果竟，今第二次破內外總別之因。此文來意有其近遠，遠意舉塵總別救上總別之果。衛世師云：三災起時世界麁物既是有為悉皆滅盡，唯有隣虛塵常住不滅，為內外法因。若無此塵者，後世界起時即成無因有果。今此微塵在，後生諸物，則有因有果。次近生者，上破分有分皆無，外人云微塵圓而是常，無十方分，故不墮前分有分中破。雖非分有分，能作分有分因，故分有分不無。數人義從此塵集成一切物，一切物散還為此塵。與外道異者，凡有二義：一體具三相，是共有因，故是無常。二從所作因生，故《雜心》云「若從一因生，當知則無有。」莊嚴云：隣虛塵無方分，剎那亦無初中後。開善云：隣虛塵有方分，剎那有初中後。而同明從細成麁、麁成世界。「內曰若集為瓶一切瓶」，內破有二：若集為瓶，牒外義也。所以牒其集者，彼明微塵是常，又無諸分。據其體性一一皆非是瓶，要須聚集方能成瓶，故牒彼集也。一切瓶者，第二破，有二義：一者大集、二者小集。言大集者，若微塵有瓶性，則天下一切塵並應成瓶，不應成餘物。若微塵或生瓶或生餘物，則微塵無有瓶性，若無瓶性則一切塵雖復聚集都不成瓶。次就細集難者，此是小分一切，謂瓶中一切。若微塵中有於瓶性，應一一塵各成一瓶；若一一塵不能各生一瓶，多聚亦不能生。古今但作前二難，余聽及講來常怏怏此文，今詳天親意，並不與此二釋相應，此二釋乃可勢破耳。今所明者，外人直計塵能成瓶，今開二關定之：汝為都集天下塵成瓶、為不都集天下塵成瓶？則汝若都集天下塵成瓶，則天下塵皆應成瓶；汝若不都集天下塵成瓶，則天下塵皆非瓶。既有都集、不都集，則招都成、都不成之過。文意正爾也。注釋為二：初指後，破塵體；次正破，破塵用。又指後即奪破，明無此塵；次縱有，以二關責也。將此注望前二釋，並不相應也。「外曰」下，外人引縷涕集力為例，通上都集不都集二難。縷涕一一不能，多集則能。以一一不能，故非都不集之難；多集則能，非都集難。諸百論師多不見此意也。「內曰不定

故」者，外謂一一定不能，以通都不集難；多集定能，通都集難。今非此二定，故云不定。二定既壞，則前兩難還成盲沙，一定不能、多亦不能，云何言一定不能、多定能也？「外曰分分有力故非不定」，明微塵一定不能、多定能。以一一塵各有力，故盲沙一定不能、多亦不能，以各無力，故有二種定，非是不定。定義既成即兩難便壞。「內曰分有分一異過故」，破其一定不能、多定能也。汝言分不能、有分能者，若分與有分一，分既不能，有分亦不能；有分既能，分亦應能。若有分能而分不能，即是異義，亦應有五難，如以神從覺等也。又有分與分一，如眾糸成絚一，絚一眾糸一、如身一頭足一。若絚與眾糸一，眾糸既多，在絚亦多，亦即五難，如〈破一品〉說。若分與有分異，離眾糸之外別應有絚，眾糸既滅而絚應在；若糸滅則絚滅，不得言異。又縱離眾糸別有絚者，絚為具在一糸中、為分在一糸中？若具在一糸中，即一糸之中便有眾糸；又偏在一糸中，即餘糸中應無絚。若餘糸皆有絚者，即有多絚；若一絚分在眾糸中者，即有分如分。注為二：初釋偈一異過故；「復次」下，義生有無破。初就無門破。當眾糸時未有於絚，何所待故名之為分？若眾糸時已有於絚，何用分力？

「外曰汝是破法人」，自上已來三番破外人總別異體義竟，今第四破外人橫過。論主前破外人過同破法人者，此有近遠。遠而為論，從〈神品〉竟於此文，若法若人一之與異並皆破之，故名壞法人。此是眾師總罵，非獨衛世瞋呵。二近生者，自上已來文三義四。文三者，一破外總別、二破內總別、三破微塵，破總別因也。義四者，謂因果內外也。此四總攝諸法，汝並破之，名破法人。內答有二：一天親義生免過答、二提婆推過答。免過答者，汝謂總別體異，就汝覓異義不成，非我過也。又此即是推過答，以外計有與瓶異，覓異不成，不成之過還是汝也。又汝上來橫自立義，今復橫過於他，故重招罪也。「復次無見有有見無等」，第二推過答。今前通釋此義。有見外道名無見有，無見外道名有見無。就內法，薩婆多等是無見有，方廣之流謂有見無。就文釋者，明衛世立異凡有二過：一者佛法，頭足因緣名之為身，而外道謂非是身，名有見無。離頭足外實無別總身，而謂別有總身，名無見有。又假有體家離四微別有假柱體、離五陰別有假人體，是無見有。假無體義云唯有五陰、但有四微，是有見無義。無體有用具有二義：別有用名無見有、無有體是有見無。注為二：初標二門、次釋二門。標二門者，「汝與破法人同」，謂破法章門也。「乃復過甚」，標過甚章門也。破法人同是有見無，乃復過甚謂無見有。「何以故」下，釋二門也。又二：前就內法、次就外法。就內法釋二者，初釋破法人同章門，明因緣和合為身，汝言非身，即是破因緣法。若破因緣，即

破空義亦破中假，故一切俱破。如《中論．四諦品》說。「離是已別有身」，釋第二過甚章門。明破法之人但撥有令無，不計無為有；汝遂撥有令無，又計無為有，豈非過甚。次就外法釋，如文。

百論疏卷中之中(終)

百論疏卷中之餘

釋吉藏撰

破情品第五

破法有三雙：前破一異次破情塵者，一為歷法觀行，雖知一異已空，未語情塵非有，今欲歷法明空，令觀心觸境斯淨，故次破情塵。二者顛倒虛妄起無根本、聊亂而生，有病便治、隨救即破，故前破一異之病，今洗情塵之執。三者菩薩作論本為通經，而方等眾經皆明六情本性空寂，但經中散說，利根能悟、鈍者未了，今廣釋之，故有此品。四者一切眾生有此情故起諸煩惱，在家之者因情塵而起愛、出家外道由情塵而見生，佛法有所得大小乘人義亦如是；今觀此情塵究竟無從，故大小內外愛見便息，故有此品。又諸方等經皆明六根懺悔悟六本空即六根罪滅，四依欲為末世懺悔故觀六根空，又《法華》等明六根清淨，今悟六本空，故六根淨耳。今欲釋如此等經，故破六情。皆是通來意也。次別來意者，前破一異總破諸法，以萬法與於大有一體異體義皆不成；從此已後別破諸法，謂萬像之中有情塵因果，前總後別，觀門次第亦是立義前後，故有此品。二者前破一異通破常與無常法，今次別破無常法，亦是前總後別以為次第。三者一異理隱、情塵義顯，故捨彼一異更立情塵，故有此品。四者一異偏是外道所計、情塵內外同執，故別計不成故引通來救，故有此品。五者上〈破異品〉末論主呵外人云無見有有見無，今接此故舉實有情塵而有見有，非無見有亦非有見無。論主若破情塵，則有見於無而別立佛法謂無見有，故有此品。前破情次破塵者，情內塵外親疎不同，故破前後。問：今破一異，與破情塵義齊以不？答：通義則齊。外道橫計一異故，謂於大有與萬法一體異體。亦外道橫計偏造，遍造之情及瓶等可見之塵實無此法，故破義是齊。而小異者，大有一體異體唯外道所執，故餘處云外道大有經說此則破而不取。若是情塵，通於內外，故亦取亦破。若橫謂有者，則破而不取。因緣假名情塵，取而不破。問：此品破情與《中論．破情品》何異？答：《中論》但破於情、不破知生義，今則具足。《中論》通破見義、不別開到不到，此論別破到不到義。所以然者，《中論》破內學，內學大小乘人但明不到能見，故《中論》

直破其見。外道具執到不到見，故此論具破二迷。所言情者，《智度論》云「九十六術不說意識，意識難解故，但明五情及以於意。神御於意，行眼等中，故能見色。」問：既稱外道不說意識，云何言意行眼門？答：外道不明從意根生意識，但言有心平等根名之為意，神御此意行眼等門耳。今言破情者，有二義：一者正破外道無六計六，傍破內人橫謂之六；二者若內若外有此六情名，皆起佛法。《成論》云「劫初物未有名字，聖人為受用故假為立名，如瓶衣等。」問：聖人何故說六？答：道門未曾六不六，但為顛倒故受此六根，聖人欲令其悟六無，是故說六。如經云「為令悟第一義，故說世諦。」所以令悟六無。六者三世諸佛出世皆為一大事，謂開示悟入諸佛知見。諸佛知見即是四智，觀此六情本來寂滅，名如來智；雖復寂滅於顛倒眾生宛然而六，即是佛智；悟六無六，了無六六任運現前，名自然智；此之三智不從師得，名無師智。此之四智是佛知見，三世諸佛為欲開示悟入此智見故出現於世。此四智觸處皆得明之，但約眾生心為正意，故就〈情品〉說之。

品開為二：一破眼情、二例餘五。初又二：初破情令生知、二正破情。初是破果、次名破因，因果既破，情事盡矣。「外曰定有我我所有法現前有故」，〈破一品〉初以法證人，今此品初以法證法。定有我所者，謂有一瓶也。有法現前有故者，舉五情生知，證有一瓶等我所法也。現前者，五識知現在法也。又現事可信也，誰不知青黃者哉？所言知者，六根皆四合，四合中皆生知，眼與塵合知青黃，乃至意與法合能知法。今但取五知、不論意知者，有二種義：一者外道不說意識，如上所明；二者意通知三世，非顯現法故不舉之，五情對五塵生於五知是顯現法，故偏舉也。問：觀此文既言生知，即似偏破衛世師義。答：正破衛世，以接上〈破異品〉，故世師立四合生知通前無見有、有見無難；而僧佉明緣合故有覺知用，約義用邊亦得論生，但體不生耳。問：此中何故但明三合？答：外人舉法證法不復存神，若重存神則便墮負，故但立於法。法義若成，人義自立，是故文云定有我所。「內曰見色已知生何用」，內破知生有三門，謂前、後、一時也。今是前見後知破。本為未見青黃之色，可須青黃之知；今眼見青黃已分明，則知生無用？此正破數義。眼根既能見色，何用識耶？若必須識方了青黃，何名眼見？若眼識和合方能見者，則違義宗立眼能見。「若前知生」下，第二破前知後見。然前知後見，知則有用，但以見無，故知不得生。二者復有違宗之過。汝云四合生知，今四未合而知遂生，故違前宗。前得宗、知墮無用，今知得用、墮違宗。「外曰若一時生」者，救云：見色時即知生，知生時即見色，故無上二過。問：何故無修妬路耶？答：有二義。一者外人前立現前一知，提婆頻搆三難，謂

前、後、一時。但天親欲發一時之破，故義生外立，故無修妬路也。亦可易解故不釋，所以無也。「內曰」下，偈本為四：一牒、二非、三難、四釋。「若一時生」，牒也。「是事不然」下，非也。「生無生共不一時生」，第三難也。問：此就何難？答：正就無生門難，以外人立一時生故；今但破其生，則一時自壞。又生通前後一時，今破於生則備破三義。又若但破見知一時，則不得兼破餘法；今若破生，得兼顯萬法無生。「有故無故前破故」，第四釋破。有故，釋上生。無故，釋無生。前破故，釋上共。但前破有二：一者有無望共則為在前，故破有無名為破共。二者依天親以初二偈本名之為共，初偈破前見後知，此是有見無知；次偈破前知後見，是有知無見。前二既破有無則名破共，故云前破。又偈本中明云有故無故，此二即是二修妬路。還指此二，故云二修妬路也。注中為二：前釋偈本、次義破一時。所以明此二者，外立一時生，偈本破其生，天親義破一時有，則二義盡矣。初又三：一牒；「於三中」下，次總非；「何故」下，三正破。復次「若一時」者，第二義破一時。見則是因、知名為果，若知見一時，便為並失相待也。「復次眼為到色見耶」，自上已來破知生義，今第二次破其見。亦開三門：一到不到門破、二破眼性自見、三重破到不到見。內法大小乘義乃不同，並云眼是遙矚不到能見。僧佉亦云眼可懸矚，所以眼見惡事即須避之、逢見好事須就之，耳聞聲亦爾，此與佛法全同。鼻舌身三根為成身故到根方知，與內義亦同。提婆今總破眾家，故開二關責也。初破到色見易解。「復次」下，天親欲難上破到見義，生破不到見。應有四難：一者近遠俱不到，應俱不見。二近遠俱不到，則應俱見。三若見近不見遠，應到近不到遠。四若見近不見遠應見遠不見近。「復次」下，開二門重責到色見義。初云若見色已方去，墮無用過；若不見而去，得有見用而違意所取。「復次無眼處亦不取」下，重開二門破到不到。初明若眼去到色，得取色義而面上失眼；「不去」下明面不失眼而失取義。「復次」下，重破眼不到色，亦有四難：一等是不到，則障內外俱見；二俱不見；三見障內不見外，亦應見外不見內；四有見不見、有到不到。以內外兩家皆云不到，宜委曲破之。《涅槃經》云「若到見者，今眼見火，火應燒眼；眼見水，水應濕眼。」《智度論》二十八卷解知眾生心趣向，外人問云：「知眾生心趣向，為去不去？若去則同死人，不去則不與境合。又若不去，經那云因眼緣色生於眼識？」論主答云：「不去不住而能知，此猶難解。若言心法非去不去，亦應非知不知。若云心是慮智故知者，今問慮智為云不去，終不免責。」

「外曰眼相見故」，自上已來破到不到見，今第二破眼自見。上以到不到二門責之，辭理俱屈，外無以救，但云眼是見相，不有眼而已，有即體性能見，何論到與不到？「內曰若眼見應自見眼」，熱是火體相而自他俱熱，見是眼體相應自他俱見，開眼則覩外青黃、合眼應見內黑白。又問：眼為是見為非見耶？眼若是見，既自是眼應當自見，若自不見自應非眼。又見若是眼，若常有眼則應常見，若有時見不見則有時眼不眼。若見異眼，則見自見應非眼見。又若見異眼，熱應異火。「外曰如指」，論主舉火為難，外用指為通。當時未必發言，亦可直舉於指。「內曰觸指業故」，眼以見為相，指不以觸為相，故非喻也。又若觸即是指，不觸之時應當無指。若常有於指，亦常有於觸。又觸即是指，既自是指則應自觸，若不自觸應不自指。又若見即是眼，自既不見，自應非眼；自若是眼，自應能見。又自不見而是眼，則見他應非眼。又三節是指相，何異見是眼相？今無見遂有眼，無三節應有指。若取指動搖為指相，亦應取眼開閉為眼相。

「外曰光意去故見色」，第三重破到不到。所以重破到不到者，外人聞內初作到不到破，當時辭理俱屈無以取通，但云眼體性能見，論主乘言仍責見相不成。今外智思更生重通前到不到義，云我義具有到不到，眼光與意去到於色，而眼體不到於色。所以須意去者，一者意欲見前色故往就之、二者眼光無知須意導御，是故意與眼光共去。成論師云：眼光不去而意非去不去。「內曰若意去到色此則無覺」，縱去奪覺也。若意遂去，身則無意，由如死人。以此譏於外道。外看內面是死，外道何能言論。又亦應云：眼光若去，眼體無光，是盲外道。注為二：前釋偈本。「然意實不去」不，有兩義釋意不去：一者近遠一時，知非是去法。二者過去已謝，意若遂去，意亦應謝；未來未起，意緣未來亦應未起。而實不爾，故知不去。「外曰如意在身」，通上無覺之難也。意在身非是無覺，意力能遠知諸塵，則二義成也。「內曰若爾不合」，意本去得合，既其不去是則不合，乃免無覺之過，復墮不合之咎。「外曰意光色合故見」，諸立之中此救最巧。眼意在身，離無覺無眼之咎；意力能運眼光到於前色，則與色合，故免無合之過。「內曰若合故見生無見者」，縱合奪見也。此者乃者於人乃者於主。明五種和合：一眼、二光、三意、四意力、五色。五法之中見定屬誰？誰為見者？五合方見，則不應言見定屬眼。「外曰受合故」者，捉破為立也。內以和合用破於見，外即執合以之為立，但令有合則有於見。「內曰」，明三法體異終不得合。又三法體異各無見理，雖復共合終不能見，如三盲共聚終無見性耳。上明不合不得見，今明合不得見，故畢竟無見。如呵迦葉見色與盲等，呵善吉不見佛乃是識佛耳。

《大品》等明諸法無所見無所知，並是此品意也。「耳鼻」下，第二例破餘情。

破塵品第六

然根內塵外，因緣相待，既其無內，何有外耶？但鈍根未悟，雖言無內，猶謂有外，故次破之。又聞上明無內而不信，故舉外證內，故復破之。又欲歷法觀行，令悟觸事皆是道，故前破內、今破於外。又欲示內外不二。所以然者，外大充身則便成內，內根散壞則便歸外，故知內外性本來無二；今欲示無二之性，故歷法明之。欲釋諸方等經明內外空義，如《大品》明云何內空，謂眼空乃至意空；云何外空，謂色空乃至法空。經但略釋於前，利根聞即了悟；論廣數於後，鈍根因而獲曉。又六塵是生死之根。所以然者，由此六塵起淨不淨倒，由淨不淨倒故生三毒，三毒因緣故起三業，三業因緣故生三界；今撿六塵無從則惑業便滅，是故破塵。又不住六塵故萬行成，如《金剛般若》不住六塵行施與十方空等。下又云「以心不住六塵，能成就眾生、莊嚴佛土。」又如《維摩》「何謂病本？謂有攀緣。」攀緣於六塵，今撿無六塵則無所攀緣，則病本滅，故一切人法及空病皆除。今釋如此諸方等經，故破塵也。又諸外道計有隣虛微塵為萬化之本，萬化若滅還歸本塵。今品從麁至細求一切塵悉皆無從則破其計本，在本既傾萬化便壞，是故破塵。
問：今此論明無塵，與《攝大乘》唯識何異？答：彼總相明無，今別相明無。又彼論由識變異故成六塵，故有於識而無塵，今明非但無塵亦無有識。所以然者，若有於塵，可得生識；撿塵不得，識何由生？又今非但撿塵識有不得，撿塵識無亦不得。所以然者，塵識本自不有無，從何生無塵之妄，亦無真實，五句自去，不如他但住三無性理。故《中論・法品》云「一切實不實皆絕」，即其證也。
問：此品破何等塵？答：遍破內外大小諸塵。但內外釋塵不同，開十二入義，今略述之。
品開為三：第一破塵法、第二破塵時、第三明得益。初又二：第一破外道計塵、第二破內學計塵。初亦是破所造塵果、次破能造大因。就初又二：第一前破色塵、第二次破四塵。破色塵又二：第一破外自立三種塵、第二破外引他證有三種塵。初破三塵即成三別：第一破瓶是現見、次破色是現見、三破微塵是現見。夫論可見不出此三，此三不成則可見便壞。又此三之中，初一是外道所見之塵，以外道言瓶是可見，佛法大小乘人明瓶非可見，故初破瓶可見破於外道；破色及微塵則通破內外，故破此三塵則塵義盡矣。「外曰應有情瓶等可取故」者，〈情品〉舉別證通，此品舉別證別，故將塵

救情。若無有情，誰取瓶耶？若無情取塵，應非情能取。非情既不能取，當知情能取塵；既有所，即能取不無。「內曰非獨色是瓶是故瓶非現見」者，然若理奪之，汝以所取證於能取，我亦以能取例於所取，能取既無，寧有所取？但論主慈悲，縱言隨破。然能見之眼為六情之首，所見之塵為六塵之初，故上品破能見，此品破所見。破意云：汝義五塵成瓶，今但見色非是見瓶，汝何得言瓶是現見？若瓶是現見，瓶獨為色所成，不應五塵成瓶。若五塵成瓶瓶遂可見，則五塵皆可見，若五塵皆可見，是則塵亂。在塵既亂，五根亦亂；而塵實不亂，故瓶非現見。又瓶為可見色成故可見者，為聲等不可見成，應不可見。又瓶具有可見不可見二物成，則應具可見不可見也。然外道言：總瓶是可見亦總男女可見，乃至言總國土等可見。此非但是外道，今有所得大小乘人舉眼皆作是見。今破瓶一分可見，不得言瓶可見；亦男女一分可見，不得男女可見；國土一分可見，不得國土可見。此遍破內外大小一切顛倒心也。然好體論之，總之與別、一分多分皆不可見，以畢竟無有顛倒塵故。如愚癡獸謂陽炎為水，有何總別一多分耶？論主慈悲，恐鈍根不能信解，借別妄止其總妄，故言一分可見多分不可見耳。問：何以得知借妄止妄？答：若一分可見是實，不應破色及隣虛塵可見也。而諸小乘人如數論之流、外道計總色可見是無耳，色一分便實有。此是不解諸佛菩薩借妄止妄意也。「外曰取分故一切取信故」，救上瓶非現見也。取色一分名為取瓶，世人皆信，非獨我也。取分故一切取，是自立宗。信故，引他為證。「內曰若取分不一切取」，此明見色一分非一切見，如情一根能見，餘一切根不名為見。今亦色一分可見，餘四分不名可見。汝若言見色一分名一切可見，亦應眼是能見，餘一切根皆名能見。又若見色一分則一切見，五塵並應可見。若五塵並可見，眼既見色應見五塵，則眼根中應具五根。又一分是色、一切名瓶，瓶是有分、色名為分。若見分即見有分，則分有分一，如〈破一〉、〈破異〉中說。若分與有分異，今見分云何見有分耶？

「外曰有瓶可見受色現見故」，自上已來破瓶是現見，破外道人及世俗義竟。今第二破色是現見，通破一切內外。今救意是捉破為立。上立義云瓶是現見，論主二關云眼但見色實不見瓶，此是借色破瓶。外人之言：汝既受我色是現見，本以色成瓶。能成之色既可見，所成之瓶亦應可現見。二者從勝為秤。如五塵謂皆是色，而色受色名，餘香等從別受秤。今亦例然，瓶雖有多微所成，色既勝，從色受名，名為現見。三者並通，若不許瓶是現見，亦應不許色是現見；既許色現見，亦應許瓶現見。「內曰若此分現見彼分不現見」，破外色是現見也。色是障礙法，如一柱色，但見此分不見彼

分，云何言色是現見？若見此分名現見者，不見彼分應名不現見。又在色之此不見於彼，故彼名不現見；在色之彼不見於此，故此分亦不現見。前是借色破瓶，今是借色破色，謂互破彼此，非是論主立色障障礙以破外也。此即破數論人義。論人云：識得瓶實，想追作瓶解。今明眼不見色，想何所解？數人云：長短等色為眼所見。亦作此破云：長有彼此，見此不見彼，云何見長？注為二：初釋偈本。云「彼分中分不現見」者，略說，就三分明之。見色此分，不見色內中分及以彼分，此明見一不見二，不名現見。「此分亦如是」，上明見一不見二，今明三分都不可見。以二分障此分，故提婆二分決之。一分現見、一分不現見，不得名現見。若天親就三分釋之，一分現見、二分不現見，不應名現見。若以十方分釋之，但一分現見、九分不現見，如柱有十方分，見一不見九也。「復次」下，第二義生取意以破外人。外救云：色雖三分，見一分故名一切見。是故今明瓶為五塵成，見一不見四，不名一切見。今明瓶為三分成，見一不見二，不名一切見。用於彼文，以答於此。

「外曰微塵無分故不盡破」，破色三番自上已來二番已竟，今第三破微塵是可見。救意云：瓶由五塵成，見一不見四，故瓶非現見。色為三分成，見一不見二，故色非現見。今微塵異斯二種，不為五塵成故異瓶，無有見一不見四過；微塵無十方分，無有見此不見彼過。故不盡墮上二種破中。以其體圓不見而已，見則都見。以有此塵為色瓶本，本既可見，末亦可見。數人及莊嚴明微塵無十方分，與此全同。「內曰微塵非現見」，提婆妙通內教、精識外經，復有無礙之惠及無方之辨，還用彼文以破此說。汝經自言塵非現見，何得違經言現見也？二者微塵既非現見，云何能成現見？以本不可見故，瓶色之末亦不可見。三者縱汝微塵是可見，色既有麁色細色，亦有麁礙細礙，便見此不見彼，云何言都見？若言麁有礙細無礙，亦應麁故是色、細應非色。若麁細俱色且麁細俱礙，如其俱礙，則有十方見此不見彼。又若有無礙之色，亦應有無色之礙，無色之法必不可礙，有色之法云何無礙？又初破微塵非現見，正破外道，外道經說塵不見；微塵若可見，此破內義，內道計隣虛塵為天眼見，故《智度論》反覆破之。若有極微色則有十方分，若有十方分則有見此不見彼。又有十方分不名為極微，若無十方分則不名為色也。

「外曰瓶應現見世人信故」，自上已來破外人自立義宗，從麁至細一章竟也。今第二破外人舉他證有現見。今前立義。問：品初已舉世人信，與今何異？答：上舉世信，證瓶現見；今舉世信，證瓶是有。若汝言三法都不可見者應無有瓶，世人相與信有於瓶，必定瓶應可見。「內曰現見無非瓶無」者，釋此不同俗人。河東徵《注百論》十卷疏，昔梁末諸師亦從其受業，用成實意釋此文云：瓶是假

名，為想心所得。今但見實不見假瓶，但無外人現見之瓶，非無假名之瓶。故云現見無非瓶無。此釋有二過：一與注違、二立義破他非提婆氣。故肇公云：「言而無當，破而無執。」云何執義而破他耶？有人言：現見無顛倒自性之瓶耳，非無因緣假名瓶。此釋亦有二過：一與注違、二用義失所以。《中論．作者品》云「是業從眾緣生，假名為有。無有決定，非如汝所說。」此明無自性有假名，以破外斷見，非今用時。外今正立瓶是有，若更說有，轉增其患。有人言：無汝想謂之瓶故言現見無，非前有瓶法破之令無。如但除其病、無法可破，如但破水想、無水可破。此釋過亦同前，違文害義。今所明者，前須識立乃見破。上外立有二義：一者世間皆信有瓶，必是現見；二者若無現見，是則無瓶。今破此二義。汝言有瓶必現見者，暗中有瓶而無現見，何得言有瓶必現見耶？是故當知瓶非現見。二者眼未對瓶時，此是無現見而瓶不無，何得無現見即無瓶耶？欲見此解，當覩注文。注為四：初牒外義。「是事不然」，第二總非。「瓶雖不現見」下，第三正破，此明不現見時非是無瓶，正釋偈本現見無非瓶無。「是故瓶非現見」，第四，前破無現見則無瓶，今破有瓶必現見。又此文結成上破，以無現見時有瓶，故知瓶非現見。「外曰眼未合故無過」，將此文望前諸解並非。問答今明外人救上二過，明瓶體是現見法，是故有瓶必現見。內義亦然，如云二法攝一切法，謂可見、不可見法，色等屬可見法。又如三種色，一可見有對、二不可見有對、三不可見無對。今色是可見有對法，故知色定是可見法。但眼未對瓶時，人自不見耳，非是瓶體不現見，不得云有瓶無現見、無現見有瓶。「內曰如現見生無有亦非實」，破上瓶體是現見法，眼合時受現見名也。破有二意：初責其現見相生無；二倒破，瓶有體亦無，則體相俱失。汝眼未對瓶時，未有現見相生。若對瓶時有現見相生異未見者，許瓶與眼合受現見名。而眼對瓶時無現見相生，與未見時不異，未見時既不名現見，今眼對時云何受現見名？故云現見生無。問：論主何故作此破耶？答：須長觀始終破意。外人前立有瓶必現見，論主破云：眼不對瓶時，有瓶而無現見，當知瓶未必是現見。汝遂言眼合時受現見名，則眼合時應有現見相生異未見時；若無現見相生猶是本瓶，當知本瓶未必是現見。故作此破也。「有亦非實」者，汝以現見是瓶，今現見有故瓶有、現見無瓶即無。「外曰五身一分破餘有」，自上已來破可見色塵義竟，今第二次破四塵。外救云：汝上來但破可見色塵，不破餘四；既有餘四，必應有色，若有於色必應可見。「內曰若不一切觸云何色等合」，正破。五塵不得共合成瓶，故無五塵。五塵若得共合可有五塵，五塵既不得共合，云何有五塵耶？《成論》云「對身是別觸。餘四皆非別觸，乃是通觸，更相當觸

也。」今外道明色可割截故是觸，餘四非觸也。汝觸非觸既異，不可合為一，云何共合成一瓶？「外曰瓶合故」者，此救意云：實如上難，色塵是觸、餘四非觸，觸非觸異，不可合而成一。今但五塵合共成一瓶，故云瓶合故。如《成論》云「四微各異，不可合為一，但合共成一瓶耳。五陰不可共合一陰，而五陰共合成一人。」犢子亦爾，四大共合有眼法、五陰共合有人，亦同此立。「內曰異除云何瓶觸合」，此有二破：一者異、二者除。異者，色塵是觸、瓶非是觸，則觸非觸異，云何瓶與觸合？汝上既信五塵觸非觸異不得合為一者，今瓶望塵亦有觸非觸異，云何合成一瓶？破四微成柱、五陰成人亦爾。所言除者，若除五有瓶，可五與瓶合；除五無瓶，五與誰合？偈本有標章與解釋。異除者，標二章也。云何瓶觸合，釋二章也。瓶釋除、觸釋異也。「外曰色應現見信經故」，此文來者凡有三義：一者若就內義明之，上來破無五塵，明無所造之色；今破四大，明無能造。此就毘曇義以立色也。二者上破無五塵，破《成實》等義；今破四大造色，破毘曇義。三者上破外道、今破內人。又經中云「眾生內有四大毒蛇、外有六賊。」今捨遠之。上明無五塵，即捨六賊。以外道計法塵亦屬色，故破色即破六也。又經云「色性自空」，又云「習色空與波若相應」，又云「捨無常色」，佛世利根聞皆悟道。今釋方等眾經，色畢竟空故，明能造之因、所造色果皆不可得也。然提婆妙通內典、精解外經，故前引彼文以徵其說，故云微塵非現見。外道洞知外典亦具攬內經，故今用內經以徵提婆。若提婆遂信佛經則不應破色現見，若破色現見則自破內經。前已破外、今復破內，定是破法人也。問：外但應引內經，何故云信經也？答：然，內外立義有異有同。彼謂內外兩經明色是可見，此義大同，是故可信，故云信經故。「汝經言色名四大及四大造」者，今略為四宗：一者外道明造色義。僧佉塵細大麁，故從五塵而生五大，謂偏造義也。世師亦從塵生大，而是遍造。此二如初品釋之。次《成論》亦從塵生大，兩義異於外道：一者塵實、大假；二但四塵生大，聲非大因亦非大所造，但擊發四大離合出聲，是四大之果。三依《毘曇》，正明從大造色，總有十一種色，謂五根、五塵及以無作。就十一中，十種但是所造，觸塵有二：堅、濕、暖、動是於能造，飢、飽、澁、滑、輕、重、冷七觸是於所造。約世論者，過去四大造過去色及現色，現在四大造現在及未來，未來四大但造未來。約同異論者，凡有四句：一異相四大造同相色，謂堅濕暖動四造十一種觸。自有同相四大造異相色，謂四大同是觸入名為同相，而造色香等名為異相。自有同相四大造同相色，四大是觸性還造於觸。自有異相四大造異相色，四大各性造色香等色。具如《雜心》所說。問：四大造色，六因中是何因耶？

答：但是所作因。問：四大造色，誰造四大？答：昔有人言三大造一大。鏡師云：色不具四大則不得生，四大亦爾，故不得言三大以造一大。問：四大相望是共有因不？答：《婆沙》一釋云：四大勢無偏者地大，於三大是共有。共有因，三大亦爾。於地大復有一釋，評家用前。今通牒十一種色義，故云色名四大及四大造。此出佛經，非毘曇偏用。《俱舍論》評數論義云「應用四大造色，破經部人塵成大義。」「造色分中色入所攝是現見」者，能造四大但不可見。所造之中具有二種：若是色入此則可見、餘並不可見。「內曰四大非現見云何生現見」，正破四大造色。問：論主云何對外而破內耶？答：此論正破外迷、傍洗內執，是故破內。又此破即是申佛隨世俗說四大造塵，而因緣之造實無所造。內外但聞造名，不達其義。所以然者，佛明因緣造無所造，即是二諦，故所言皆實。諸小乘人但知造、不知無所造，既不知造無所造，亦不達無所造而造，故不達二諦，則是破於佛法。論主今云其造無所造，因世諦悟第一義，故有今破也。問：佛有二諦，何故今偏明無所造耶？答：佛雖有二諦，但意在第一義聖所行處，是故就本明之也。問：外人乃是不知無所造，云何言不解造色？答：此是假名如幻夢造，而外人執有性實，故是不識造也。又論主破造色者，外人計有實造，實有色則同外道。今乃是破外道義，非破佛經。問：外人乃不解大乘如幻夢炎而造，今引小乘經，論主何故破小乘方便？答：二義。一者小是大小，說小通大。既不解大，何猶達小？又小乘亦明因緣小，不如定性但小之義，故須破之也。又一切法有三重無義：一者就理明畢竟空，無一切色等法。二者眾生無而謂見有，如無炎水妄故見有，此亦無也。三者佛隨凡夫說有，此是點空為有，亦無此法。而外道及《毘曇》不知此三，今示三無也。《成實》雖言色空，不知三本性空，亦是不知三無，不知三無即是顛倒無明。今破無明，令得般若正觀，是故破造色也。破意者，將因徵果也。能造大因是不可見，所造之色云何可見？如《大論》云「五指中無師子，共合不生師子。」四大中無可見色，共合云何生可見色？又並本是不可見能生可見者，亦應本是四礙生一無礙。彼云四礙共生一礙者，亦應四不可見共生一不可見。互類難之，義可知也。「外曰身根取故四大有」，上以因徵果，今還以因救果。四大是有、造色亦有，有性既同，故得相造。而言身根取故者，證有義也。四大是觸，為身根得之，是故知實有四大。既實有大，故能造色。「內曰火中一切熱」者，前破四大造色謂破果，今破四大則是破因。四大欲造於色必須共合，今問火大之中三都熱不？若三都熱則失三大性；若三不熱則失火用。今實見火中一切皆熱，當知失三，既失於三亦失於一，故都無四大。注為二：初破火大、二例破餘三。初又

二：一牒；「今火中四大」下，第二破。以火中四大都成熱，故失餘三大，是故火不為四身。問：此應言三大都成熱，云何言火不為四身？答：二義。一者火火中都成熱，無復四身，故言不為四身。二者三大同火成熱，火不同餘三，故云火不為四身。「若餘不熱不名為火」者，前得火失三，今得三失火。「是故火不為四身」，還重結成偈本火中一切熱耳。

「外曰色應現見現在時有故」，自上以來第一破內外可見法，今第二次破於時。今時法都寂，則一切皆空。外云：過未二時不得取色，正是現在時取。既有取色之時，寧無色可取？「內曰若法後故初亦故」，破現在住時也。若法後故，牒外義也，外謂後時方乃有故。初亦故者，破外義也。若言後時有故，當知初生即已有故。若初無故，後不應生，是即常新，當知初生即已有故。若初生即有故則念念生滅，無有住時，故無現在。長行有六：「若法後故相現」，牒外義也。「是相非故時生」，破外義，釋偈本初亦故也。「微故不知」者，釋疑也。疑云：若初生已有故，何不覺知？是故釋云：微細故不知。前法說釋。「如人著屐」，次舉喻釋。「若初無故」，第四難也。雖舉法譬釋疑，外猶未受，故重破之。若必言初新無有故者，是應常無。「是以初故隨之」下，第五總結。「今諸法不住」下，第六結無住時。「外曰受新故故有現在時」，上借新故以破現在，外人便謂論主受彼新故。若有新故則有二義：一者既有新故始終，則有中間現在。二者取新故，必現在時取。既有所取之新故，必有取新故之時也。「內曰生故新異故故」，前借新故破現在，今破新故也。生故新者，破新也。汝言始生為新者，故法始生便應是新。汝新法始出空入有既名為新，故法亦始出空入有，豈非新也？此有四難：一同始出空入有則應同新；二者則應同故；三若以初者為新後者為故，亦應後者為新初者為故；四者汝有新有故則應有始生不始生。異故故者，破故也。新相反異，所以為故，有何定故也？注釋為二：初正破新故、次結歸真俗。初又二：前逐近釋異故故。「若故相生」，次釋生故新。結歸二諦也，如文。

「外曰若爾得何利」，自上已來二章破無時法，今第三次明得益。此文來有遠近。遠者，從初品至此品一切皆破，有何利？近者，外謂法有四時可益眾生；今既無，此得何等利？「內曰得永離」者，外道著法情深，是故今明著便是縛、離得解脫。而言永離者，外道斷結有暫時離義，終歸退還；迴邪入正則得永離。又從初品竟於此章，明無復凡夫二乘有所得縛則是畢竟永離。離離則累無不寂，故德無不圓，證中道法身。又不見新物故物則知物空，不見新人故人則知人空，悟二空破一切病，故云永離也。又二生死因為故、二死果為新，離此因果，一切離也。長行云「新不作中中不作故」者，

從無明行新感於五果，名新作中。現在三因作未來兩果，名中作故。故十二緣但有二分，七為前分、五為後分。「如種子芽莖節」者，十二因緣譬如大樹，二因為根、五果為體、三因為華、二果為實。根體既傾則華實不合，是故此中舉穀子喻之。
百論疏卷中之餘

百論疏卷下

釋吉藏撰

破因中有果品第七

六品三雙，二雙已竟，今破第三有果無果。然一異情塵攝法並盡，大有與物一體異體，破此一異則外典法空。情塵是十二入，十二入攝一切法，情塵既空則一切空。若爾，上來二雙破法已盡。今更破者，凡有通別二義。通義有四：一者上破法雖盡，但鈍根未悟，是故重立，更復破之；二者受悟不同、觀門各異，上已明二種觀門，謂非一非異、非內非外，今次說非有非無、非因非果悟入實相；三者造論通經，經有種種異說，上以二門通之，今諸大乘經如《涅槃・師子吼品》破因有果無果義，今欲釋此等經故說今品；四者此論正破於外、傍破於內，佛滅度後至八百年時枝流成五百部，執因有果無果障翳佛經，今破僧佉、衛世兼洗上座、僧祇，故有此品來也。次別生起者亦有四義：一者〈神品〉破人、四品破法，今舉因果總救人法，因中之人名為作者、果中之人名受者。因中之法即是善惡。果中之法謂苦樂等，既有因果則人法不空。二者救上情塵，情塵各有因果，如從塵生大、從大成根謂情因果也，微塵成色、色成於瓶謂塵因果也，既有因果則情塵不空。三者有為之法有體相，因果是有為法體、三相是有為家相，既有體相則有諸法，寧無情塵。四者接次相生從〈塵品〉起，文自辨之也。又生起此二品來，外云一異內外皆不可得者，因果是眾義，大宗立信根本不可云無，若無便是邪見死入地獄，故應有因果。有因果則有內外總別，有內外總別之法則有於人，故一切立也。先破有次破無者，內外略同。內先有上座計三世有，次大眾計二世無；先有毘曇二世有，次成實二世無。外亦爾，先有僧佉出世計有，次世師計無。二者四句次第，有第一、無第二也。所言破因中有果者，大明九十六術所計有三：一執無因無果。如六師中一師云：無有黑業、無黑業報，白等亦爾；二計無因有果，六師之中亦有此人；三執有因有果。就有因果復有四師：一僧佉執因中有；二世師執因中無；三勒沙婆亦有亦無；四若提子非有非無。佛法內有小乘大乘並明有因果義。小乘中有於數論，數人六因五果。言六因者，一相應、二共有、三報、四遍、五自分、六所作。言五果者，一解脫果，從道諦生。若緣由為言，亦從所作因有。但六因正生有為，解脫果是無為，非六因生也。餘四果從六因生。自分遍因生於依果，報因生報果，相應、共有生功用果，所作因生增上果。《成論》三因四緣有二種因果，若

習報兩因，前後相生。因果復有同時義，如無明初念義論因果。若依因因果一時而有，即相緣因果。如五陰成人、四微成柱一時而有。大判為言，數人執二世有義，因中有果；論人明二世無義，因中無果。大乘明因果者，如《地持論》明十因五果，五果與數義名同，十因如論說。但大乘人解出世因果有當現二常，明生死中已有法身，體用具足，現常義，名之為有；為妄所覆故不現，名為無果。當常義者，當有於果，名為有義；即時未有，名為無果。問：今破外因果，云何乃辨世出世因果等耶？答：師子吼寄乳酪而論佛性，何妨提婆約泥瓶而辨法身因果正，一切世出世皆正。出世即是佛性，佛性正則性佛正，性佛正則三寶正。故因果事大，所以論之。問：何故偏破因有果無果？答：有無障中道故、是諸見根故、眾生多執故、盛行於世故也。又僧佉二十五諦因中有果為宗、世師六諦因中無果為宗，今破其大宗則枝條自破也。

品開為四：一破外人有不失義、二破舉因證有果義、三破各取因證有果義、四破橫過論主斷滅見義。「外曰諸法非不住」，立有三意：一彈論主、二自立宗、三非衛世。上品末諸法念念生滅無有住時，外今彈內此言，故云非不住。「有不失故」，第二自立義宗，轉因為果而不失因。所以明不失者，蓋是僧佉二十五諦大宗故。《智度論》出彼義云「從冥生覺乃至從大生根」，謂從細生麁。「根散歸大乃至從覺還冥」，謂從麁歸細。雖從細生麁、從麁歸細而都無所失，是故立有不失義。又舉有不失，證非不住也。「無不生故」，破衛世也。此不釋非不住。注文釋後二句，開為四別：先釋有不失以彈內失。「若因中無果」下，斥於世師。但因變為果，防提婆及世師二家之難。因既不失，果云何生？是故釋云因變為果，故有果生，而果體即是因體，故有不失。「是故有諸法」，第四證有情塵及一異等。「內曰」下，破上有不失也。偈本有二：「若果生故有不失」，牒外義也。「因失故有失」，內破也。果生故有果，故果有不失；因失故無因，因有應失。又因果相對，失不失亦相對，果既不失因則失也。又並因若不失果則不生，在果若生則因應失。又並因既不失因應不變，若變則失。又若不失則因果不異，既因果有異則應失也。注初牒外不失；「瓶即是泥團」，正破之也。凡有四難：初作即是難。「若瓶果生」者，第二失因難。「若泥團不失」下，第三作無異難。「今實見形時力知名等有異」者，第四舉五事異驗失難。五事者，一泥瓶兩形異，謂泥形滅、瓶形生，謂形失也；二泥時滅、瓶時生；三泥力滅、瓶力生；四知泥智滅、知瓶智生；五泥名滅、瓶名生。「外曰如指屈伸」，救上因失義也。外未必發言，但動搖於指。如《智度論》法師說五戒，國王興難，而舉指答之。今亦爾也，指雖屈伸形異而指體不失，如泥

瓶形異而有性不異。又上以五事異證因失，指亦五事異而指不失。問：外人何故舉指通耶？答有三義：一者現事可見；二不必須口言直動指而已；三大明有不失有二法，上來已明外瓶等有不失，從此去欲明內有不失。內法中有二：一別指法、二少壯老總人，此二總一切內事盡。「內曰不然業能異故」者，屈伸動搖是指家之業，能是指體。所以詺體為能者，以指能屈能申故名能也。然指與屈伸為異，汝有性與泥瓶不異，不應以異喻於不異。若屈申與指不異者，凡有七難：一以屈申從指，指一則屈申一；二以指從屈申，屈申既二指亦應二；三指一屈申不一，指與屈申異；四屈申二指不二，則屈申與指異；五者欲令體一而不相從，則墮亦一亦異，上已說之；第六屈申與指一，屈時無復申，屈時應無指，若屈時猶有指，則屈時猶有申；七屈申與指一，指一屈申二，亦應屈申與指一，指二屈申一也。「外曰如少壯老」，救上業能異之難也。雖有少壯老異，終是一人；雖有屈申異，終是一指；雖有土泥瓶異，終是一體。成論師始終相續終是一人，故初託胎名名色人、次名五陰人，乃至少壯老人。又如心神正目為主，至佛不異而名字異耳。《婆沙》出二種論：一物性變論，謂變少為老故始終是一人；二有物性往來論，云不變少作老，但年少來在老中，故老人憶少時事。《婆沙》云「此皆八邪義，非佛所說也。」「內曰不一故」者，破上老少一體也。謂少形名力知時五事滅前、老五事生後，豈一體也？若一體者，老應具少五事，則是於少，何名老耶？亦應有五難三關。老少與人一，人一則老少一，人與老少一；老少異則人異，例上可知也。復次「若有不失者」，此破有近遠二生。遠生者，就彼大宗義破之。汝二十五諦皆是有法，雖從細至麁、從麁至細而有性不失；有既不失，虛空無法，無中無失。若爾，天下都無有失。本對失論得，在失既無，故得亦無。二者自上已來別明內外法無失竟，今總彰內外無失之過。三接上破老少生，老時不失此是有法不失，無老之中無無所失，破意同前。注云「泥團不應變為瓶」者，此亦得是並。不失則不變，若變則失。又相對破之。有對無、失對不失，有既不失，無應失也。「外曰無失有何咎」，二十五諦有性不失，是彼大宗，故不以為過。注云泥團不變為瓶者，馮師云：天親與外作義太過，彼但云變故不失，非不變故不失。今明一義，一上以不變並不失，外道滯並，改宗例之。二變有二種：一失滅名變、二轉變稱變。今言不變者，無失滅之變，故文云「無無常」。驗知爾也。「內曰若無無常無罪福等」，破上不失義也。罪既無失則常是罪，故無福；福亦爾。又若無無常，亦無有常，則一切無。又若無有失，則煩惱永不可失，無得解脫。又罪若不失，福亦不生，則一切法猶如虛空，則不生不滅。

「外曰因中前有果」下，自上已來第一破彼二十五諦大宗，明有不失義；今第二正破因中前有果。今外前舉因有，證因中有果；若無果，與非因不異。今既有因，非因異。非因既無果，則驗因中已有果。如數人云因有果性，論因有果理、異非性理。「內曰」下，有二：一牒、二破。「若因中前有果故有果」，牒外義也。「果無故因無果」，次破也。汝實不見因中有果，但見果從因生，謂因中前有果者，亦應見瓶果後時破壞，應說因中無果。若見果壞不言因中無，亦見果成不說因中有。又例並云：若見後時無而因中前有者，亦見後有應因中無。又無非因中無，乃是後時無，則無自然為，亦當有是自然有。又若因中本無此無、後方無者，亦因中本無此有、後自有耳。「外曰因果一故」，救上因中無果義。我因果體一，壞因為果既不無因，今果破壞豈是無果？如變泥為瓶，瓶不失土；變瓶為土，亦不失瓶。雖復成壞不同而常是有義，故非因中無果。「內曰若因果一無未來」，破因果一義也。明泥時本以瓶為未來，泥即是瓶，故無未來。捉瓶望泥，泥為過去，只瓶是泥亦無過去。又捉泥望於瓶土名為過未，瓶土即泥，故無過未。「外曰名等失生故」，以名失名生故有三世，通內難也。體無生失，故因果不異，自宗便成。注云「瓶瓮安在」，瓶瓮之體安然而在，謂體不失則有宗便成，但名有失生，故有在不在三世立也。「內曰若爾無果」，破上名有失生、體無失生也。凡有二難：一者捉名難體。本以名召體、以體應名，若前有果體，應前有果名；若前無果名，亦前無果體。二者因中若前無果名，體名是一物，因中既前無果名，即是因中無果。「外曰不定故」者，救上因中無果難也。所以因中前有果體未立果名者，以因中不定出一器，是故未得為果作名，故雖無有名而有果體。「內曰若泥不定果亦不定」，若泥不定者，牒外義也；果亦不定，正破也。汝言不定作一物，故不得為瓶立名故無名者，亦應不得定作一物，有義亦應不定。所以有不定者，此泥或作瓶或作餘物故也。「外曰微形有故」者，泥中定有微形，故有義定也。肉眼乃不見，天眼既見未來，則見泥中微形。注為三：一釋偈本明有定。「有二種不可知」者，第二防難。難云：既是微形，何由可知？既不可知，何得言有？是故今明二不可知：一無不可知，如不知兔角；二有不可知，同於八緣。「如是泥團中瓶」下，第三舉非因推驗因中有，以要從因出、不從非因出；非因既無，則知因有。「內曰若前有微形因中無果」，此縱細奪有也。因中有細而無有麁，當知麁果本無今有。又有細無麁則亦有亦無，同勒沙婆義。又因中無麁，則麁果從非因生。又汝有義定細亦應定因，內有細應還生細果。又若麁細不定，有亦不定。又因中有果麁細並有，即應並生；又若生麁不生細，則麁有而細無。

「外曰因中應有果各取因故」，第三破外人各取因證有果。與前第二番異者，前直明因有故證有果，此簡異因非因；今明各取因者，就因簡。因以諸因，以生果各異，則驗因中有果。若因中無果者，則諸因便亂生，又果亦亂從；而因不亂生、果不亂從，則驗因中定有果也。注云「埏埴成器堪受燒故」者，《本起經》云「埏埴調柔」，謂和泥也。《莊子・外篇・馬蹄篇》云「柔治埴」，司馬彪注云「埴者土也，可以為器者也。」《尚書・禹貢》赤埴亦謂土也。[土*廷]者和也，以手柔治之耳。其輪謂之鈞。「內曰若當有有若當無無」，破上各取因證因中有果也。此與上破異者，上明眼見瓶從泥出，驗因中有果，亦眼見瓶破，應因中無果。此就現成壞，驗因中有無。今就當義破之。汝果非是現有，必是當有。泥中之瓶有當成義、復有當破義，若泥中瓶當成義遂言因中有果者，亦因中瓶當破義亦應當無果。二者上就體成壞破，今就相成壞破也。「外曰生住壞次第有故無過」，救上當無之難也。泥中之瓶雖有當成當破，但當成在當破前、當破在當成後，以當成在前，今從前故，言因中當有。當破既在後，那得跨從後而言因中無果？如生住壞次第有者，引相例法體也，要前生、次住、後壞。當有瓶生時，未有成壞，將何物來壞瓶今瓶無耶？譬喻部明三剎那為三相，當初剎那生時未有住壞，與此義同。成實師實法三相一念六十剎那，前二十為生、次二十為住、後二十為滅，與此亦同。「內曰若生前非後無果同」，破上生住滅次第也。泥中之瓶但有當生，未有當住當滅，是則因中無住滅兩相，故無果同也。此住滅兩相即是於果，既無二相，故名無果。又泥中之瓶具有三相，汝但從有生相言因中有果者，無住滅兩相，應因中無果。又三相相待既無住滅，待何說生？是故無生，以無三相則無法體，故因中無果。又當有生時未有住滅，則法體不備三相，便非有為法。若非有為亦非無為，即無此物，又是因中無果。注為二：初破三相一時，即破《毘曇》等義。若言泥中瓶有三相同時在未來者，何故要前生後壞，不前壞後生？「汝言未生故」下，第二破三相前後，即破譬喻等義。「外曰汝破因中有果故有斷過」，第四破外人橫過論主。今前外過於內。一者見因果之理不出有無，既見內破有，即謂內執無。二者上借無破有，謂內執無。若因中無果則果不生，果既不生無果起續，故名為斷。三者《涅槃經》云「眾生起見凡有二種，一斷、二常。」前執有成常，今捨常入斷，有所得心必依倚故也。「內曰續故不斷壞故不常」，續故不斷，破其斷見；壞故不常，破其常見。以其前執於斷，故前破斷；除斷恐還入常，故次破常。問：舊亦云實滅不常、假續不斷，與今何異？答：彼義實滅不常，猶是斷義；續故不斷，猶是常義。故乃執常為不斷、執斷為不常，此乃斷常互存，猶是斷

常義耳。今明蓋是兩彈，非雙取也。言其非常者，明其非是常，非謂是非常；不斷亦爾。又常云實滅不常假續不斷，乃無斷常而有生滅。今明既不斷常即不生滅。故《中論》云「深求不常不斷，即是不生不滅。」又舊雖明不斷不常，而猶執二世無義；數人不斷不常，執二世有義。今明不斷不常，即非無非有，顯在注文。問：論主何故作續故不斷、壞故不常？答云：若論始末有二破，一就緣破，如就執有求有無從。二對緣破，但對緣破有二：一借無破有、借邪破邪；二申正破邪，即今文是也。以外通不出因中有無，有即是常、無即是斷。今對有無斷常明非有非無、不斷不常，故是中道，即對偏明中。問：今續故不斷、壞故不常，云何是非有非無？答：續故不斷，破因中無；壞故不常，破因中有。僧佉執因中有，因不失壞故也。

破因中無果品第八

內外二家根本有無兩執，僧佉執有、衛世計無，內上座計有、大眾部執無。前正破外有、傍破內有，今正破外無、傍破內無。良以有無是眾見根、障中道本，所以洗之。又上破僧佉之有，今改宗捉無，是故破無。又上借無破有，則有是所破、無是能破，上破所破，今破能破。又破無為成除有，以有無是相待法，若不破無還生有見，是以破無令有心都息。又此品正破於生、不正破無，但為對僧佉之有故破無耳。問：何故破生耶？答提婆撰論破有為法凡有四門：一者破一畢竟，因有果品破有為體門，此品破有為相門，體相既除則有為法盡，是故破生。二者論主凡破二法：從一異竟因有果破於別法，謂眾家所計不同，亦法體差別為異；今次破其通法。三相通相有為故名為通，又眾師通立故名為通，是故破生。三者欲示諸法本自無生、今亦無滅，令外道悟無生忍，是故無生。四者論主上品末借果生因滅破其斷常，斷常之見雖除，生滅之病便起。如他云實滅不常、假續不斷，雖無斷常而有生滅。是故今明既無斷常即不生滅，故次破生滅。上破斷常，破外道義；今破假實生滅，破內道義，故生此品。

品有五段：第一破外人能生證有可生因果義、第二破外可生證有能生義、第三破外人雙舉生可生證有諸法義、第四破舉滅證有生義、第五破引因果證有生可生義。「外曰生有故一當成」者，生有故者，捉論主上明續故不斷之言也。以因滅故不常、果生故不斷，汝乃不立斷常而立有生滅，若立有生滅則與我同。此正是數論及有所得大乘人，明有為之法無有斷常而有生滅故言生有故也。一當成者，上立生相，今立法體。既有生相，於因中有果無果、亦有亦

無、非有非無四句之中必當有一。「內曰生無生不生」，前借生滅破斷常。若玄悟者，既不執斷常亦不執生滅；但中下鈍根雖不執斷常更執生滅，今次破生滅也。此偈本可有二義：所言生者，謂因中前有果也。無生者，因中前無果也。此二牒彼一當成也。不生者，明生相不能生有果無果，故有果無果並皆不生，即破彼生有故之言也。此釋是勢破之耳，非正文意。又望下釋，生者已有法體也，無生者未有法體也，不生者生相不生。此二種法體已有，不須生相；未有則生相不能生也。次云生者，明已有生相也，無生者未有生相也，不生者已有生相及未有生相並不能生法體也，汝何得云生有故一當成也？此釋為正。以外人正舉生相證有法體，是故正破生相，明不能生法體。又生者，離法體外別有生相，如毘曇之流。無生者，離法體外無別生相，如即法沙門之例。又生者，計生相是有為也，如數論之流。無生者，計生相是無為，如毘婆闍婆提之流。此即法離法、有為無為並不能生法體，文具含此破意。注釋為二：初就生相有無不能生法體、次明法體有無生相不能生。以天親有此二意，故前作兩義釋之。「若有生」者，此牒偈本中「生」字。「因中前有因中前無」下，此釋偈本中「不生」字。縱汝有生相，因中前有果，不須生相生；因中先無果，生相不能生，故無生相也。「何況無生」下，釋偈本中「無生」字，以有生相於有果無果尚不能生法體，況無生相能生法體也。

「汝若有瓶生」下，第二就法體已有未有生相不能生。就此中有兩復次。就瓶有二初、泥有二後，顯法體有無明生相不能生。瓶有二初者：一瓶初成竟名為瓶初，此是已有，不須生相生。二始造瓶初名之為初，此是未有，生相不能生。泥有二後者：一是用泥盡竟名為泥後，此是已有，不須生相生。二是作泥始竟名為泥後，此是未有，生相不能生。而文初復次明一初一後，謂瓶初成及造泥始竟，就此二門撿無生瓶之生。第二復次就用泥盡後及始作瓶初，此是一已一未，驗無生瓶之生。就初又三：一牒、二定、三破。「汝若有瓶生」者，縱生，牒外人有生瓶之生也。「瓶初瓶時」下，開二關定也。瓶初者，作瓶成初也。瓶時者，既是瓶成，即是瓶時也。「為泥團後」者，造泥始竟名為泥後。「非瓶時」者，既是泥團，未有於瓶，故云非瓶時也。

「若瓶初」下，第三雙難，即為兩別。初又四：一牒。「是事不然」下，總非。「何以故」下，正作難。既是瓶竟則已有，不須生相生也。「是初中後共相因待」者，釋成難也。此用瓶口成為初造、瓶腹成為中、瓶底成為後。「若無中後則無初」者，無有底腹即無口也。「若有瓶初必有中後」者，既有瓶口必有底腹。「是故瓶已先有」者，第四結難。「若泥團後」，釋第二，亦四：一牒；

「是亦不然」，第二總非；「何以故」下，第三正難，「若瓶無初中後」者，釋成難意，泥既始成，未有瓶口底腹也。「若無瓶」下，第四結難。「復次」下，第二就泥後瓶初責無瓶生。又三：一牒能生；「若泥團後」，第二定。泥團後者，用泥盡後也。瓶時者，用泥既盡，後瓶則已成，故云瓶時。「若瓶初泥團時」者，始欲造底，故名瓶初；猶是泥團，名泥團時。「泥團後」下，第三作難破二，即二文，易見也。「外曰生時生故無咎」，上就二門已未破之。一就生相已未不能生法體，次就法體明於已未生相不能生。外今避二種已未，立生時有生。正量部人多用此義。「內曰生時亦如是」者，點於生時還同已未。生時始起未全，始起謂半有，未全則半空，故還同已未。「外生曰成一義故」，自上已來二問答：初一問答破已未生、次問答破生時生，都破三時生竟。夫論有生，不出三世，三世既無，生義盡矣。外理屈辭窮無以能救，但就眼見而立見瓶現成即是生也。「內曰若爾生後」，破生成一義也。初中後三分滿足方名為成，若成是生者，成既在後則生亦在後。初中既無成則初中無生，若初中無生則無初中，初中無故亦無成。若初中有生則初中有成，此則未成說成，名為顛倒。若未成是成，應成是未成，亦是倒也。又初中有成則違前言，前明現成為生故也。又汝本謂瓶不能自生，須生生瓶，即生應在前、瓶應在後。而今瓶成方名生者，此乃瓶在於前而生居後，此乃是瓶生生，何關生生瓶也。又若瓶現成而說生者，瓶成是已，汝前避於已未，何故更立已耶？「外曰初中後次第生故無咎」，此是外道密悔前言以通上生後之難也。外云：生通三分，但據最後成分故說生耳，故無生在後過。又初分亦生亦成，後分亦爾，如瓶底生即瓶底成，乃至口生即是口成，故生通三分，成亦如之，故無生在後過。注為二：一立三分有生。「非泥團」下，舉三種非顯成生義。初非未有法體而有於生。「亦非瓶時」下，非已有法體方有生相。「亦非無瓶生」下，非都無法體而有生瓶之生。「內曰初中後非次第生」，十地三十心及一切初中後次第，亦用今文責之。二偈本破初中後是次第義，初就前後破、次一時破。前後破者，如《中論》破相待前定有何法也。若前定有初，初不因後，云何有初？若初不因後，後亦不因初。若後因初而後名後者，初因於後，初亦名後。既互相因則互為初後，唯是次第；既無次第，云何言次第生耶？注為三：初為外作相待義。「若離云何有」下，第二正破彼。有初時未有中後，即是相離也。「是故」下，第三結。次破一時者，一時則皆初皆中皆後。又一時並有，無初中後名。「外曰如生住壞」，救上二難也。三相既前後次第，初中後亦然，無初過也。既立前後不立一時，故無一時過也。亦得體同時、用前後，體同時故離於初過，用前後故離第二

過。亦得用前後離初過、體同時免後失。譬喻部三相次第、薩婆多即法沙門，體同時、用前後，以用前後故有次第。「內曰生住壞亦如是」，所以破三相者，六品破有為法體，故今破三相，則體相俱忘，有為盡矣。內有二偈本，并天親義破，合以為三：初例同破、二無窮破、三取意破。例同破者，同上二種：一三相不得前後、二亦非一時。非前後破譬喻，非一時破毘曇。又非一時破體同時，非前後破用前後，文易知。

「復次一切處有一切」，第二無窮破。一切處者，牒外義也。三相遍有為法體，故云一切處也。有一切者，此一切中復有一切，即捉法體破相也。法體要須備三相方是有為，若不備三即非有為。相亦如是，生中若不備三則非有為，若生備三便有二過：一相害、二無窮。「若汝謂」下，第三天親義。取意破為三：初取意、二總非、三正破。生生共生者，生謂大生、次生是小生，大小更互相生，故云共生。以小生大，通無為難；以大生小，免無窮失。「如父子」下，譬說也。「是事不然」，第二總非。「如是生生」下，第三正破，初破法、次破譬。如是生生者，諸百論師云偏牒小生也。今謂不爾，雙牒大小二生，故云生生。此大小二生二俱有也，不須相生。如其俱無，無可相生。半有同有，半無同無。又俱有但能非所，俱無但所非能，兩半還同前二。而文云「因中前有相待」者，大小互為因果、互相待也。相待即是相生，故破相待即是破生。

「復次如子前有」，第二破譬。有二論本，「如子前有」，宋代馮師用之，此文應是舊本。馮師云：「子是眾生，無始已有。小生不爾，是故非喻。」今明此破有二義：一者如馮師，子是眾生，先來已有，故云前有。二者子生子，必先有子，然後更生子。如世間兒生兒，必前有兒，然後取婦更生兒。汝小生不更生小生，故非喻。「是父更有父」者，前破子喻於小，今破父喻於大。父更從父，大不從大，故亦非喻。若有論本「如父前有」，此文亦是也。何以知然？彼以子喻小生、父喻大生，只此子能生子，即是父義，故云如父先有。

「外曰定有生可生法有故」，自上已來破能生證有所生竟，今第二破外可生證有能生。外立二義：一舉可生而證有生；二見內借所破能便謂有所，故舉所證能。「內曰若有生無可生」者，內有二破：一有無破、二三門破。有無破者，外舉所相證有能相，內還捉能相有無以破可相。若有生相，生不孤立，必生瓶竟然後名生。今既有生，瓶則已成，不名可生，故云若有生無可生。所以然者，夫未生名為可生，今有生相，瓶則已生，不名可生也。無門破者，已有生相尚無有可生，況無生相而有可生也。「復次自他共亦如是」第二三門破。此三門通破體相。生相自生，破不展轉。若從他生，破於

展轉。共生合，破二家。法體自生破，即法有相義。如離法體外無別有相，即以法起為生名為自生；法從他生，破異法體外別有生相能生法體；共生者，合破二義。「外曰定有生可生共成故」第三俱立生可生也。若有能生則有可生，若有可生則有能生，一時相待而有。所以一時者，內外同明體相必俱，如法在未來則相在未來，二世亦爾，是故一時。「內曰生可生不能生」，內有二破：一縱待破、二奪待破。縱待破者，縱能所互待則能所無定，無定則無能所。同《中論》「若法有待成」偈。今文云生可生不能生者，由可生有能生，則能生成可生，故能生非能生，故云生可生不能生。既能成所則非復能，所則成能便非復所，故無能無所，以何相待？「復次有無相待不然」者，第二奪待破。能所是有無義，不得論待。如長短俱有，可得待長說短、待短說長。今能生是有、可生是無，一有一無，云何待耶？問：能生云何有耶？答：如母生子，必前有能生，故能生是有，則所生未有，故有無不得待。問：今待有說無、待無說有，何故有無非相待耶？答：諸百論師言此文是破有無相待。是事不然，此乃是捉有無破能所相待。外云有能則有所、有所則有能，故能所一時相待。今明能有所無，云何得待？如長有短無、大有小無，云何待耶？問：云何破有無待耶？答：三門破。一者有無二體各成，不須相待。若二體不成則無有無，用何物待？二者有無為待成、為成待？若有無成竟而更待，則有重有重無之過。若待成者，則知未待時未成，用何物待？三者如前〈破一品〉中三門責之，有非有中、亦非無中、亦不在二處，云何待耶？「外曰生可生相待故諸法成」，救前二破也。由生可生相待，故萬法得成；今現見萬法成，故知生可生相待。何故前云生可生不得互待？復何得云有無相待不然？「內曰若二生何以無三」，上立有二句：一者生可生相待、二者諸法成。若爾者，離生可生外，應有第三法成；而離生可生外無第三法，如生相是能生、瓶是可生，故知生可生外無第三法成，汝何得言生可生故諸法成耶？若言生可生相待，還生可生二法成者，則漏前二破，不應更立。問：父母生子有第三，今何故無？答：父母同是能生則屬生相，子屬所相，故唯有二也。「外曰應有生因壞故」，自上已來三番就生門破生，今就滅義破生，以無滅故所以無生。又上是無生門，今明無滅門，明不生不滅義也。救意云：若無果生，寧有因滅？既有因滅，即有果生。問：破何生滅？答：六道。三乘本不生、今不滅，即顯不生死、不涅槃等義。「內曰因壞故生亦滅」，內有三破：此初縱外有壞而奪彼生。以外舉壞證生，故內就壞撿生。對上生門求生不得，今就滅中求生不得。瓶無別體用泥為瓶，泥因既壞，瓶果即壞。又已未二時，如注二時破之。「復次因中果定故」，第二就因果定義破生。

四家俱定俱不生。僧佉定有，有定不須生。世師定無，無定不可生。亦有同定有，亦無同定無。非有同定無，非無同定有。注釋但明二句不生，開為三門：初雙牒；「二俱」下，總標無生；「何以故」下，雙釋無生。釋無易知。釋有中云「是因中是果生是事不然」者，彼因果既一，不得分別云此是因、此是果，因生於果；但得云因生因、果生果耳。「復次因果多故」第三因果多破。四家俱多。因中有多果者，乳中有酪，此酪中即有蘇，一時之中頓具五味。乃至五味之中即應有糞，糞中亦具五味，故果中多因。如《涅槃》云「女有兒性，兒有孫性。又如買馬之人應責駒直。」因中無果多者，如乳中無五味應頓生五味，醍醐中無五味亦應頓生。又乳中無一物而生一物，無一切物應生一切。「外曰因果不破故生可生成」，第五舉因果證生可生。此文來有遠近。遠來者，從破因中有果品竟於此文，外云汝雖種種破生可生，而因果道理終不可無，若無因果則成邪見。次近生者，從上三破生，汝雖作一多等破，但不許定有定無及合，一因多果、多因一果，而終不破因果。若有因果，必有生可生。「內曰」下，論主既破因果將竟，廣開四門攝一切執。若有因果必墮此四，此四若無則因果無寄。文開為二：初總標四句無生、次偏釋初句無生。初為二：一標四句、二辨不生。標四句者，「物物」，明有有不相生。「非物非物」，明無無不相生。互之一字含於二句，有不生無、無不生有也。「不生」者，第二總明四句不生。此本定，餘本悉非。問：外舉因果不破救有諸法，內明四句因果並成不生，便是破一切因果，豈非邪見？答：一切經論明無因果，有三種義：一者外人作因果不成，無彼所計因果，故言無因果也。此是二諦外無也。二者申佛法因緣，因果宛然即畢竟空。此是二諦內明無因果。三者外人立有，今正破其有病，論主不言無。外若執無，復須破無。如是四句也。注釋為三：一總明四句無生。「是則不然」下，第二總非。「何以故」下，第三釋非。破四句即四破。初句中寄三事：一就母子、二約老壯、三就鏡像。此三事並就內法明無因果。品初已來多就外法明無生竟，故今就內法也。內法中事三義二：初就母子明破內法之始、老少內法之終。此二明無真，鏡像一門明無偽法。無偽法亦二：初明外緣中無果生；次「與面相似」下，明內因中無果。此攝內法真偽事盡故有四，則例外法亦應有四也。母子中二破：初破云：汝言母是有、子亦有言相生者，子是眾生，先來已有，寄母胎出，非母生子。又子有因緣，業行為因、父母為緣，不得偏從緣也。「若謂從母血分」，第二取意破。以攬血分為母，此乃從母生母，非從母生子。又外人亦謂本無有子，從血分變作子，亦是不識子因、但知現緣。又文正意，外謂從母血分生子，言血分與母異，故今明只血是母，

云何言從母血生子耶？問：答爾，應無君臣母子，與闡提六師何異？答：如前釋之，生子具有因緣，今偏執緣、不達其因，故壞母子義，乃外成闡提內非邪見。又從因緣生即寂滅性，外不達此義，故其生義不成，非提婆破母子也。餘並如文。復次若「物生物」者，第二重破初句，凡有二義：一破初類後、二惑情多計故偏破之。就文為三：一牒；「是應二種」下，第二定；「若因中有果」下，第三正破。破二即二。破無中為三：初牒；「是則不然」下，總非；「何以故」下，正破也。「因邊異果不可得」者，二義：一泥能生瓶是因生同果、泥生布等是因生異果，今泥中無同果而能生同果，亦無異果應生異果。而因邊遂無異果可生，故知非因無果。二者執因中無果家謂因異果，今就彼泥因邊求異泥之瓶果不可得，故知非因中無果。二義中此為正意。何以知然？下破因中有果既破其一，則知今破無果破其異也。破有果亦三：「若因中前有果」，牒也。「云何生滅」，破也。「不異故」，釋也。果與因不異，果生時因不滅；因與果不異，因不應生瓶。以不異故，無果生因滅也。

百論疏卷下之上

百論疏卷下之餘

釋吉藏撰

破常品第九

破法七品二章，前六品破無常法竟，今第二次破常法。生起如前。二者依總別門，〈一〉、〈異〉兩品總破常無常，〈情〉、〈塵〉、〈有果〉、〈無果〉別破四種無常，今品別破五種常法。若總若別求常無常皆不可得即畢竟空，令眾生捨斷常見悟入中道，因中發觀得於解脫。三者從〈有果〉、〈無果〉品生，上二品破從因生果。外云：從因生果是無常之法，可得云無；常法不從因生，應當有也。四者接次相生。上〈破因無果〉品末四句求因生果無從，今接此興論：果從因有可得云無，不從因法應當有也。次通生起者，諸方等經破無為法明無為法空，今欲釋之，故說此品。又如《涅槃經》正簡邪常正常，明外道所計是於邪常，如來涅槃名為正常。所以稱邪者，求外道常義無從，無而謂有，是故名邪。今欲破外道邪常、申佛無所得正常，故說此品。又根性不同、受悟各異，自有聞上諸品而不得悟，聞於破常即便領解，故說此品。此論始末破外道七種常義：初破神常，次破大有常，今此品破五種常，謂時、方、虛空、微塵、涅槃。但前雖破二種常，為成破神義及總別

一異義，非正破常；今此品中正破五常。問：四種外道執常云何同異？答：此事難詳。論十品受名有四：一品同而計異，如〈破神品〉。同是一品名為品同，而立神不同故名計異。二品異計異，如〈一〉〈異〉兩品，既有兩品名為品異，而所執又殊名為計異。〈因中有果〉、〈無果〉亦爾。三品異計同，如〈情〉、〈塵〉兩品，既有二品名為品異，而立情塵又同故名計同。四品同計同，即〈常品〉是也，同共一品，執常又同，故名品同計同。問：外道辨常與佛法何異？答：佛法有大小乘，總有五常：小乘有三無為即是三常，大乘長有真諦及以佛果，故名五常。此品論者二同三異，謂虛空、涅槃內外大小同明是常；時、方、微塵但是外道所計之常，內說此三並是無常。問：此品破何等常？答：正破外道五種常法、傍破內人五種常義。此則收破二句不同：外道五常但破不收，內道五常有收有破，破能迷之情、收所惑之教。就外道五常，復有亦收亦破，望《涅槃經》盜牛之譬，外道偷得常名、不達常義，破其常義、收取常名。就破收中更二句：虛空、涅槃亦破亦收；時、方、微塵、唯破不收也。問：若破涅槃常，佛經何故說涅槃耶？答：佛為對治生死，故說是常。又非常無常，歎美為常，為欲引物。又涅槃有體有用，體非常無常、用具常無常，稟教人不識此義，故執於常，墮在常見也。問：舊十地師云：體非常無常、用具常無常。與今何異？答：今明兩非二是，皆是方便用。如〈法品〉明實不實四句並是實相家門，常無常四句亦是涅槃門。而上以二非為體、兩是為用，此對偏病作此語耳。

此品為二：一總破常、二別破常。「外曰應有諸法無因法不破故」，上就有因救有因，今舉無因法證有因。舉無因釋成常義也。有因法可破，無因法常、不可破；既有於常，必有無常。又滅無常而得於常，內外大小義並同。然無常若無則知有常，此有無相待也。「內曰若強以為常無常同」，凡三義：一者本有無常可得說常；既無無常亦無有常，而汝謂有常故名強說，若強說常則是無常。二者汝本立無常，上求既無從，今立有常亦同不可得。而汝謂有名強說常，故與無常同。三者為有所以故說常，為無所以漫遣常耶？此二俱破於常。若有所以則是有因，汝言無因法常，今既有因則無常也。若無所以漫說常者，既是漫說則是無常。問：外人品初已明無因法不破故，今云何更問因無因耶？答：上直明無因耳，今問其有所以因、無所以因，故異上也。「外曰了因故無過」，救上無常同之難也。因有二種：一者生因、二者了因。常法無有生因，是故為常；以有了因，非強說常。但了因有二：一別、二總。虛空以滅色為因，時以華實為因，方以日合為因，微塵以麁果為因，涅槃無累為因。因此五法知有五常，故以五法為五常因，此是別了因

也。總了因有二：一以言說顯示前法令人得知，故以言說為常了因；二因無常法相對故知有常，故以無常法為常了因。「內曰是因不然」者，凡有四義：夫論有常不出人法，人即是神、法謂大有是常。上以言說立此二常，求既無從；今以言說證有五常，類同前破，故云是因不然。二者無此言說，以何證常？夫論言說不出人法，言說若從人有，求人無從；若因法有，撿法不得，故無可證常。三者撿汝現事尚皆無從、空有言說，云何有法？四者求所說常法實不可得，後當具明，汝以言說何所證耶？「外曰應有常法作法無常故」者，上以言證法，內既不受不許言，今默然不須語。外今直指破壞之瓶，顯不破者是常，以見有為起作之法是於無常，則知非起作法名之為常。此即是對有為說無為，生死涅槃真妄等法悉相對而立。「內曰無亦共有」者，有百論師謂此文是於一難。今明不然，凡有二難：所言無者，此一難也。汝以無常證有於常者，此事無也。以上六品求無常法，竟自無從，以何證常？故云無也。二依文難者，外既相對而立，內還相對而破。「汝言作法無常故不作法常」者，亦應有無相對，作法既有，無作應無，故云無也。言共有者，上就二門破：作無作異，則有無亦異；作法既有，無作應無。今就同門破。汝言常法無色香味觸既是常者，心法亦同無色香味觸，此則不作法與作法同。汝本謂與作法異故名無為常，今既與作法同，則同皆無常。前是借異破異，今是借同破異。文正爾也，不容異釋。今勢破者，前就異門破之，今作法既有，無作應無。外必不受此難，作無作乃異而同，是有自有，作法有、無作法亦有。如一切有部有三有為、有三無為，不可聞為無為異便謂有無亦異。故今破云：若為無為同皆是有，則同應無常。故《中論》云「涅槃若是有，有則老死相。涅槃若是有，則應是有為。」又作不作同有，同皆是常。又同皆是有，而作法無常、不作是常，亦應作法是常、不作無常。注為二：初釋偈本；二從「如是」下，結前發後。釋偈本同異破即二：前釋異破；「復次」下，釋同破。「如是遍常不遍常悉已總破」者，遍不遍乃異、常義是同，既已破常則破遍不遍也。

「外曰定有虛空」，第二別破五常。前總後別，觀門次第，亦是立義之方。又是前總破內外一切諸常，今別略破五常。即五：一破空常、二破時常、三破方常、四破微塵常、五破涅槃常。前破虛空者，世間外道小乘大乘共知虛空是常，其義最顯，故初立之。《涅槃經》云「如諸常中虛空第一，如來亦爾，故最初立空常。」就破虛空為三：一破空體、二破空住處、三破空相，此三破空略盡。今前立空體。但釋空體不同：一毘曇人云有有為虛空、無為虛空，成外世界及成內身。有為虛空，即是色法；二無為虛空，如天漢等

空。問：數人何故立虛空是有為？答：《婆沙》云「有去來故、能容有故，當知是有。」問：有為空與無為空何異？答：有為空是色，故二十一色中空是一色；無為空非色。有為空可見，無為空不可見。有異部云：虛空非色非非色，但隨世俗故說名虛空。次成論人明虛空一向是無法。三外道立空，即如今文所說。就偈本為二：第一標章門、二釋章門。標章門為三：一明虛空是有，簡異〈成實〉，又簡異計無虛空家。「常」者，第二標常章門，簡異《毘曇》有為虛空。所言「遍」者，第三標遍章門，簡異餘不遍常，又簡異計虛空是不遍者。無分明空體是一，不可分為多分，簡異計有多虛空者也。「一切處」下，第二解釋三門：「一切處」，逐近釋遍及無分義。「一切時」，釋前常義。「信有故」，釋初定有虛空法。又有者通釋常遍可信。「內曰分中分合故分不異」，破上虛空是常遍也。問：何故破空？答：一破病，大小內外有所得人謂瓶等為有、虛空是無，因此有無生煩惱業苦，故今破之，明無此有無。二者欲通經，諸方等經借空為喻，若如外道空者則法亦同外道，今破除外道邪空申空義，故破空也。分中者，瓶中空也。分合故者，此瓶中之空是有分空家一分與瓶合也。分不異者，上二句是牒外義，今是破也。瓶中之空是有分，空一分來與瓶合，空則可分，便與諸分不異。若爾，不應言無分，亦不應言是於遍常，此三義便壞也。注中為四：一雙牒、二雙定、三雙難、四雙結。「若瓶中向中虛空」，此雙牒瓶向二處空也，即釋偈本「分中」兩字。「是中虛空」下，第二雙定。雙定者，且據瓶中空以定外也。定意云：瓶中之空為都有十方空、為有一分空？「若都有者」下，第三雙破，有二義：一者若瓶中都有十方空，則十方空並在瓶內，瓶外應無有空，空則不遍不常。「若是為遍」下，第二義，若瓶內之空遂遍，瓶亦應遍；空既常，瓶亦應常。前句得瓶不遍而空墮不遍，今得空遍而瓶失不遍也。「若分有者」下，第二破分合，正牒偈本中「分合」兩字。「虛空但是分」下，釋偈本分不異。「是故虛空」下，第四雙結非遍非常。帖文正爾，今更義破。問：瓶內空與瓶外空為一為異？若一者，一切空皆在一瓶中，空則不遍；空若遍，瓶亦遍。若瓶內空與瓶外空異者，便有二空，則墮有分，有分故無常。又問：空與瓶為一為異？若空與瓶一，空常瓶即常，瓶無常空即無常。若瓶與空異，空常瓶無常，亦應瓶常空無常。遍不遍亦爾，空與瓶一，俱遍俱不遍；若空遍瓶不遍，亦應瓶遍空不遍。若瓶與空異，則瓶處無空，空則不遍，不遍則不常。破真俗一體二體皆作此責之。《成論》云「虛空是無法，而終有此空。是於法塵、異於兔角，若撥無虛空則成邪見。」今問：空若是無法，應非法塵；既是法塵，便是有法。又舊云：虛空無丈尺；丈尺約虛空，虛空名丈

尺。若爾，虛空非無常用，無常約虛空，詺虛空作無常。覆結可知。又問：柱內空與柱外空為是一空為是二空？若是一空，柱外空既容柱，柱內空何不容柱？彼釋云：柱自礙柱，非空為礙。今問：我不安柱置柱內，理但安柱置柱空內。柱空內何故不容柱耶？若言為柱礙故不容，即礙處應無空；若礙處有空，即應容柱。又礙處有礙復有空，無礙亦礙亦無礙，應亦容亦不容。若柱內無空，空則不遍。「外曰定有虛空遍相亦常有作故」，上一番破虛空體竟，今第二破虛空用。立中為二：初三句牒體，一虛空是有、二遍、三常也。「有作故」下，第二舉用證體。空有容納之用，故得有舉下去來施為造作。若無容納之用，使不得有所造作。「內曰不然虛空處虛空」，內有二破，並責虛空住處。所以責住處者，外既云有法住虛空中得有造作，則空是有物住處，故今次問虛空。虛空既是一法，亦應有住處。若虛空無住處者，則有法亦不在空中住。又有二種法：一者礙法、二無礙法。礙法既在無礙法中住，無礙法亦應有其處，是故今文責住處也。就責住處，開為二別：前責空還在空中住便有二空，一空是能住、一空是所住。既有二空則有分，有分故無常不遍也。問：何故前責空在空中住？答：外人謂空無礙能容於有，則知空亦無礙還能容空，故前就空處責空也。「亦不實中住」下，第二破其在實中住。實則滿塞不容於空，故空不在實中住。前明空得容空而墮二空，今免於二空墮無住處，故進退失也。又實中無空空則不遍，實中有空則應容空，實若容空則不名實。「復次」下，天親義破上舉住處證空。空中得有造作可得有空，實中無作應無空。汝以作有故有空，作無故應無空。「復次無相故」下，第三破虛空相。就文為三：一破、二救、三破救。破云：有為無為並皆有相，是故有法。空若無相，即應無法。又五種是有有法有相，虛空若無，無應無相即無空。「外曰」，第二救。空有二相：一者標相、二者體相。因五種之有，知空種為無。因有為是有，知無為是無，名為標相。二滅有得無為空家體相，空具二相，而汝不知謂為無相。「內曰」下，第三破救。但破體相，即為三別：初作無體破。無色乃辨色無，非更有法自立為空，故無有此物，以何為空體相耶？「復次」下，第二明無有相。本以滅色為空相，若色未生則無可滅，是故無相。「復次色無常」下，第三就常破。色是無常則始生，空是常法本來已有，已有則知本來無相。問：第三破與第二何異？答：前明相未有故無相，今明可相本來有故本來無相，反覆互相成也。問：破空有三，初二何故有偈本，後破相無偈本耶？答：後都是天親義生故無耳。問：提婆何故不破相耶？答：二論主制作更相開避。《中論．六種品》已廣破相，故提婆不更破之。但

天親欲破虛空三義：一體、二用、三相，對前破二，故義生破相耳。

「外曰有時法常相有故」，第二次破時常。次虛空破時者，外道情近與世人同，既見恒有四時則謂時常。此亦麁顯，故次空破之。釋時有二：一內、二外，內外各二。外中二者，一計時常是萬物了因。故《智度論》云「時是不變因」，時體是常故名不變，了出萬物故稱為因。又名不變者，物自去來而時無改易，故名不變。衛世師九法中，時是主諦之一法。二者計時是生因，能生萬物；亦名生殺因，謂由時故萬物滅也。內法二者，一數論明因法假名時，離法無別時。二譬喻部別有時體是非色非心，如三相之類。依《智度論》有假實二時：一迦羅時，謂實法時，多是小乘律中所用，以制時食時衣必須明實有時，則結戒義成，佛法久住。二三摩耶，是假名時，是經中所用。經既通化道俗，若明實有時，外道聞之則生邪見，故說假名時。此義難明。若為結戒故明實時者，為結殺戒應明實有眾生，為結處戒應實有方也。外偈本立有三：初明實有時者，異數論時無別體家也。「常」者，異計時是無常也。「相有故」者，時微細不可見，假相故知，即是防於他難。又上立時體，今立時相。釋中前逐近解相有故，從「無不有時」，次釋常。初又二：前就時標相證有時。「有法雖不可現見以共相比知故證有」者，明人日共有去相，見人從東至西既有去法，雖不見日去，將人比日，日亦有去也。如是時雖細不可見，合日去，以節氣等合人去也。

「復次一時不一時」，舉體相證有時也。一剎那為一時，第二剎那以去至無量劫非一時也。一日為近，一劫為久。「內曰過去未來中無是故無未來」，此偈本破三世時是常，而正捉外過去是常，破無未來也。過去時既常，則過去定住過去不轉作未來，故未來中無過去，故云過去未來中無。以過去住過去不轉作未來，是故無未來。此猶少二句，亦應言過去現在中無，是故無現在。二者應云現在未來中無，是故無未來。但論主偏明過去未來中無是故無未來者，此是舉極始極終為言端耳。注釋為二：一者捉過去破未來、二者例破現在。破未來中為二：一者就果中無因破未來、二者就因中無果破於未來。就果中無因破又二：一就不作門破、二就作門破。初又二：一明過去不作未來、二明過去不作現在。初又二：一者正破、二徵經破。初文前牒三世時相。「此則時相常故」者，外明時體是常，但體不離相，相為體所制，故體常相亦常。又相是常家相，以體常故相亦常，故云時相常故。「過去時不作未來時」者，正破也。過去時體既常不轉作未來者，相是時相，相亦不轉作未來。「汝經言時是一法」者，第二徵經破。所以須徵經者，欲明二義：一者依經則有不作之失、二若言作則有違經之過。是一法者，是一

常法也，雖四時三世相殊而時體但是一常法。又過去但過去，不雜當現，故名一法。「亦不作現在時」者，上捉過去常不作未來，今明過去常不作現在也。若過去時作未來者，上依彼義宗則有不作之失。今縱關就作破，若過去作當現二時則有雜亂之咎。前得宗失二時，今得二時則失宗也。又上得宗三世不亂而失當現二時，今得當現二時則三世便亂也。又過去中無未來時，上就未來中無過去，是果中無因故無未來；今就過去中無未來，因中無果亦無未來。「現在亦如是破」者，憑師云：「此文煩長。上已明不作現在，今復破現在，是故為煩。」今謂不爾。《智度論》亦有此文，故不應煩也。今明自上已來捉過去為端，破未來有二雙：一當中無過、過中無當，例今亦應當中無現、現中無當。二者上明過不作當及過作當，今亦明現作於當、現不作當。故云現在亦如是破，非是煩也。「外曰受過去故有時」，上內明過住於過，過不作當，故當中無過，故無有當。外今捉破為立，汝但不許有當受有過去；既有過去，必有未來。「內曰非未來相過去」，有人言：非者無也，既無未來，云何有過去，故云非未來相過去。有人言：我前明非未來相耳，非是受汝過去，故云非未來相過去。今明此是二破，諸百論師合作一破釋之，致令於文乖錯。所言二破者，非未來相，此是一破，謂過去土住過去，不作未來，是故無未來也。過去者，此是第二破，縱汝過去作於未來，則失過去。所以作此二破者，前明過不作當則無當；今明過若作當即便無過，前得過失當，今得當失過去，故三世並破。又前是住宗破，今縱關破。住宗明不相作則失於未來，縱其相作則失於過去。問：何以知此文是二破耶？答：今不敢自推，專觀《智度》及天親此文，知有二破。天親釋二破即二：「汝不聞我前說過去土不作未來瓶」，此釋偈本非未來相，以過去土相自住過去，不作未來瓶相故也。「若墮未來相中」者，釋偈本中過去字。前明過去不作未來瓶，故非未來相；今明過去作未來則是未來相，故無過去。「外曰應有時自相別故」，自上已來兩番問答：初問答破未來、次問答破過去，則三世盡矣。而外人無辭可救，直明現見有三世相別。又初問答就不作門破三世、次問答就作門破三世，此二既窮則主三世並壞。今不知何救，但問論主應有時。所以知有者，現見三世相別，若無三世則無因果。又若無三世則無三達智。又上來別破外道時是常義，此下通破內外。明三世有義四種：薩婆多，事異相異等並云三世有相，略同外道。成論師云：若太虛無不說去來，是曾當義以說去來。是曾當有，故異太虛，則知三世並有其相。「內曰若爾一切現在」，上明三世作與不作有互失之咎，若不作得過失當、若作得當失過，故有互失。汝今若立三世皆有自相，則三世皆在現在，便失去來，既失去來亦失現

在。此正破數論義。數人三世皆有，若三世皆有則三世皆現，有現不現、有有不有，得有宗則墮三世皆現，得三世不現則失有宗。成論師，若三世皆有則應皆現，若去來是無則與太虛不異，便失去來，亦進退失也。「外曰過去未來行自相故無咎」，救上一切現在難也。我前言自相有者，不言過去未來同有現在相，但過去自行過去、未來自行未來，以兩世不同行現在。如數論云：現在行於事有之相，去來行性有之相。如成論云：去來行曾當之相，現在行現起之相。故不得三世皆現在也。「內曰過去非過去」，上捉有相明三世皆現，今捉行相明過去非過去。若法在過去猶不捨自相，自相不捨應名現在，不名過去，故云過去非過去。若過現而去捨於自相，則無其自體，既是無法不名過去，此亦是過去非過去。前文正也。又此是二難：過去者一難也。汝遂言過現而去，如土謝滅則無復過去也。非過去者第二難，若土不去，則是現在不名過去。現注文百論師多作一難，故不中詣也。注釋為二：一別解偈本；「是故時法」下，總結無時。初又二：前開二關破過去、次例未來。二門破過去即二。初門有四：一牒、二難、三釋、四舉譬顯。「若過去過去者」，牒也。土為過去，是一過去也；此土復謝滅無復土相，復是一過去，故云過去過去也。「不名為過去」，第二難也。土既滅後無復有土，故不名過去。「何以故離自相故」者，第三釋也。土既謝滅則離土自相，故無復過去。「如火捨熱」下，第四舉譬顯，易知。「若過去不過去者」，第二關正釋偈本。又二：初牒、次破。牒云過去不過去者，明過去土住過去，土不謝滅，故云過去不過去。「今不應說過去時行過去相」者，第二破也。若過去土不謝滅則猶是現在，汝不應言過去行謝滅之相。「未來亦如是破」者，第二例破未來，亦應開兩關問之。一云：若未來未來則無瓶相，以瓶是未來名一未來，復未有此瓶復名未來。若爾，便無未來。若未來不未來已有瓶相，便是現在，汝不應言未來行未有之相。

「外曰實有方常相有故」，次時破方者，方相麁顯，道俗共知，故次時破之。《智度論》云「汝四法藏中無方，我六法藏中有。」四法藏無則四諦不攝，彼六諦九法中方為其一，故云六法藏有。今言實有方者，明簡四諦中無，即六諦中有也。常者，內法大乘中說有假名十方，是無常法；今簡異之，故云常。此二句出方體。相有故，方體是常而不可見，假日為相故知有方。「內曰東方無初故」，此破方也。《智度論》云「世間法中大謂方，出世法中大謂涅槃。破世間法大故十八空名為大空。」今言東方無初者，破其日初出是東方也。四天下皆有初出，則四天下皆是東方。若爾，此東方豈是定初？亦四天下皆有日沒，則無定有西。四天下皆有背日，無定有背；皆有向日，無定有向。今略舉一邊，故名無初。又弗于

逮日中、閻浮提日出，是則南方之初是東方之中，定從何方而判初耶？故云無初。注為三：一釋偈本。「復次日不合處」下，第二外人以相有故方有，今明相無故方無。如鐵圍間恒不見日，應無方也。「復次不定故」，下第三就不定破。上就四天下論無定有初，今隨就一處顯方無定。猶如一柱，此觀為東、彼觀為西，在柱上為下、在柱下為上。故柱無定方。又上直明東方非定初，今明無定東西。又前明無初後，故初後不定；今明無東西，東西不定。又前破其相，今破方體。「外曰是方相一天下說故」，救上三難。若四天下說，可得東方無初；今就一天下說，故日初出定是東方，故東方非無初過。救第二云：若四天下說，或可有無日之處；今就一天下說方相，一天下皆有日合，故常有方相，則知有方。救第三云：一天下說方相，故一天下方定，無有不定過。「內曰若爾有邊」，乃免三難而墮有邊，有邊則無常，無常故無方。

「外曰雖無遍常」下，第四破微塵常。微塵至細，世間不知，唯外道所執，故次三常後破於微塵。又前破三種遍常，今次破不遍。以遍義明常明顯，故前破；不遍明常義昧，故後破。釋微塵不同，今略明八種：一衛世師云微塵至細，無十方分、四相不遷，故名為常。二毘曇人云：明亦有十方亦無十方，以其極細不可分為十方，在塵東則塵為西故亦有十方。問：隣虛塵為礙不礙？答：亦礙不礙，不礙於麁而礙於細。若細細不相礙，則多亦不礙，則終無礙也。又若不礙，重則不高、並則不大。而實不爾，故知礙也。數論師答《釋論》難云：以無十方分故名微塵，以體是礙故名為色。三經部人明有十方分，明窮此一十方分。四是達摩鬱梨，明無十方分，而具八微共相合著。此塵極細，亦動則俱、空而具有，三相所遷。五是大迦旃延造《昆勒論》，此云假名論，明隣虛塵亦有八微而不相著，若相著則成一。雖有八微而不相礙。六開善云：析析無窮故有十方分。引《釋論》云：若有極微色，則有十方分。若無十方分，則不名為色。《釋論》實是破微塵義，而謬引證釋微塵。七莊嚴明無十方分，與前數義大同。八建初明有隣虛方，只有一方無有十方。次《唯識論》明無此微塵，如魚人見水水具四微，餓鬼見火唯有色觸，故知無有一微塵質。羅什答匡山遠師云：「佛不說有至細微塵，但說一切色若麁若細皆是苦空無常無我不淨，令人得道。以諸論義師自推斥言有隣虛塵。」外立中有二：「雖無遍常」，如前三也。「有不遍常」，立後義也。又上就遍救遍，今舉不遍救遍。「微塵是」者，出不遍常體也。果相有故，舉相證有。所以舉果證因者，如〈塵品〉云「外道明微塵不可見，今但見其麁果，故舉果證因。」注釋為二：前逐近釋「果相有故」，初列二章門。「如見牙等」，釋見果知因章門；「世界法」下，釋見因知果

章門。「可知二微塵」下，於二義中取見果知因。問：極細果起自兩塵，云何是極麁果？答：外極麁如世界，內極麁如大自在天身一萬六千由旬也。「是故有微塵圜而常」，釋偈本有不遍常。微塵是無十方分故稱圜，以其至細故不從因生。圜論其體，無因釋其常。「內曰二微塵非一切身合果不圜故」者，此有五破。所以破塵者，毘曇等知人空，亦知餘法空，唯不知塵空，故名小智。今令知塵空，即一切法空，迴小入大，名為大智。《大品．三慧品》云「破壞一切法乃至微塵，名為摩訶波若。」今第一以果徵因破。眼見二塵果不圜，當知非一切身合。非一切身合則不圜。若一分合，一分合則無常。又有分則可分，不名極細。若一切身合，果則應圜。復次若一切身合，二亦同壞。前是舉果不圜驗因不合，今縱其因合則二亦同壞。二同壞者，要須壞二微塵和成一體然後乃圜；若爾，則微塵無常。前門破其圜義，此文破其常義。此文是修妬路。從「若塵重合」下，天親釋也。「復次微塵無常與虛空別故」，虛空是常、無十方分，若微塵無十方分則與空為一。今既與虛空異，虛空無十方則塵有十方。「復次以色等別故」，前明與虛空別，今明與有法別。微塵既與香味等異，若五塵各別是則有分，若其無分則與五塵不異便是一塵，若是一塵則失五塵。多無故，亦無一。「復次有形法有相故」，此亦是偈本。前明微塵與五塵別，今明微塵是色則有方圜長短，有方圜長短則是有分，若無長短則非是色。此與《智度論》同。若有極微色則有十方分，若有十方分則不名極微，若無十方分則不名為色。

「外曰有涅槃法常無煩惱涅槃不異故」，第五最後破涅槃者，上四種明世間常，今是出世常。以世間人不知，唯出世人知，義最隱昧，故後破之。又涅槃是究竟法，凡聖終歸，故最後破。亦如《中論》大乘觀行最後破於涅槃。又外道云：內外雖異，同明涅槃；若無涅槃，則是邪見。故最後論之。釋涅槃不同，《中論疏》已具出。問：《中》、《百》二論何故最後論涅槃？答：釋迦及三世佛應化等身，常皆最後明涅槃。二論欲通經，故亦最後論之。問：二論同最後論有何異？答：大意同，轉勞異。《中論》一品廣論，今一章略論。《中論》竪破四句涅槃，今橫破四計。而大意並破邪涅槃、申正涅槃，此處無異。問：二論申正涅槃無異，應無二論異。答：非但二論無異，一切經皆為明涅槃，一切經無異論亦無異。良由所論之道既一，能論之教無二也。《中論疏》未盡者，今略述之。《楞伽經》出外道義，明有四種涅槃：一者自體相涅槃，明本相而有。此似大乘本有涅槃。二種種相有無涅槃，明涅槃實有，無諸苦事。此似內義涅槃體有空與不空，空無生死，不空者謂常樂我淨。三自覺體有無涅槃，明此涅槃有靈智之性故名為有，無諸闇惑

故稱為無。此似《成論》大乘圜智涅槃。四諸陰自相同相斷相續涅槃，明得涅槃不更受生死，故云斷相續。此亦大小乘義。問：外道計生死為涅槃，是五見中何見？答：是獨頭見取，無樂淨計樂淨故。問：計生死為涅槃，為迷生死、為迷涅槃？答：迷於生死，如謂杌為人，是迷杌也。問：外道計無想非想為涅槃，是五陰中何陰攝耶，答：彼修得無想非想定，無復出入息，即是捨受，故計捨受為涅槃。數人別有無為法，是善是常，在生死外、為煩惱覆，修解斷惑起得得於無為，屬彼行人。與地論師本有涅槃義大同也。問：數人何故立涅槃是有耶？答一是第三諦故有、二者為滅智知故有、三者為無為名有相故有、四無為是常故有也。《成論》文破之：汝經泥洹名無相，若是有者當有相。又衣壞名無衣，應別有無衣之法是有。《成論》小乘涅槃是惑無處，無別有法，不當三性，從善因得故名為善。數人破云：若泥洹是無，應無泥洹。答云：非無泥洹，但泥洹是無法。《地論》有四種涅槃：一性淨、二方便淨、三圓淨、四如如淨。《攝大乘》亦有四種：一本性淨、二有餘、三無餘、四無住處，如彼文說之。就破涅槃為二：初破所得涅槃、二破能得之人。破所得涅槃又開四別：初破涅槃與無煩惱不異、二破涅槃是無煩惱因、三破涅槃是無煩惱果、四破斷無以為涅槃。四計之中，初三破彼有餘、第四破外無餘。初又二：前一明涅槃與無煩惱不異、後二明涅槃與無煩惱異。與無煩惱不異，此是《成論》小乘義；與無煩惱異，是毘曇及大乘人義。故此中破四涅槃，內外大小乘一切皆盡。《中論》破邪涅槃、申正涅槃，故亦破亦取。若外道計生死以為涅槃，但破不收。若就偷得涅槃之名而不識涅槃之義，則收名不收其義，故亦破亦收也。就立中三句：初明「有涅槃」者，涅槃是出世常法。上舉世救世，今舉出世救世，故言有也。又簡異撥無涅槃之人，是故言有。又斥於提婆執一切空，是故言有。「常」，明涅槃體。「無煩惱涅槃不異故」者，釋常義也。有煩惱則有生死，是故無常；若無煩惱則無生死，是故名常。正是《成實》義也。「內曰涅槃作法故」，破外涅槃與無煩惱不異之言也。有煩惱時未有無煩惱，由修道故斷煩惱始得無煩惱，此無煩惱本無今有，是起作之法。既本無今有，則已有還無，體是起作之法，故非常法也。又言作法者，為道諦所造作，故名作法。釋中有二：初明涅槃是作法、次明無有涅槃。前是縱破，後名奪破，文處易知。次論毘曇、成實義。毘曇人云：本有善常涅槃，生死煩惱外，為煩惱所障，故眾生不得涅槃。則不著今文破。今問成實師：既以無煩惱為涅槃者，為本有此無、為本無此無？若本有此無，則與數同；若本無此無，因修治道斷惑得之，則同外道起作之法也。「外曰作因故」，此第二計，明涅槃與無煩惱異。前觀涅槃然後生解斷惑得

於無累，如因中發觀，觀生惑滅，故名作因。亦如會真生解，及數人因境發智，境為無煩惱因。此是《成論》本有，及《地論》性淨、數人無為，皆是有法，在生死外，故修解斷惑然後得之也。「內曰能破非破」，破上涅槃是無煩惱因也。能破者，牒外義也。外謂涅槃是無煩惱因，由涅槃故能無煩惱、由涅槃故能得解脫、由涅槃故能得於破。破、解脫、無煩惱此三皆是異名，今欲存略，故作破名也。非破者，論主難也。涅槃是於破因，即是解脫因，便應非是解脫。然涅槃是解脫異名，豈得言非解脫耶？又涅槃是果名，解脫亦是果名，今若言是解脫因則失果義，以果為因則名顛倒。又涅槃若是因者，道諦便應是果，是亦顛倒。又反並，若涅槃能解脫非解脫，亦生死能繫縛非繫縛。注釋亦二：初縱因破；「復次」下，奪因破。「外曰無煩惱果」，此第三計。亦立涅槃與無煩惱異名，由斷惑而得，故是無煩惱果。此是《成實》始有義。故成實師斷五住惑盡，二生死滅，然後得大涅槃。即《地論》方便淨義，由息妄故然後顯真，名無煩惱果。注中三句：初非初立；二「亦非無煩惱因」下，非第二立也；第三句正釋偈本。「內曰縛可縛方便異此無用」，破上是無煩惱果也。破中二：初牒、次破。牒中又二：縛可縛，牒繫縛也；方便者，牒斷縛之方便也。異此無用者，內破也。破意云：有煩惱是繫縛、無煩惱得解脫，故此解脫便是有用；涅槃若是無煩惱果，即無用也。又涅槃非煩惱，故不能繫縛用；非眾生，故不能修道用；非八正，故不能斷滅用。異此三法，故名無用。正意云：異縛可縛，即涅槃非是生死縛；異正觀故，涅槃非是解脫用。此何為邪？注中有二：前縱是果，明無用過；次奪，明無煩惱。既無因故，涅槃不名無煩惱果。「外曰有涅槃是若無」，第四立斷無為涅槃，即是立無餘也。外云：有於身智故名為患，若灰身滅智此即無患。肇師立小乘涅槃義云「大患莫若於有身，故滅身以歸無。勞慮莫前於有智，故絕智以淪虛。」若爾便是大用，上何得云離三法是無用耶？又深取此立意者似三論義。外人云：我涅槃異上二種，即是大用。異縛可縛，非縛義；異方便，非脫義。故非縛非脫、非妄非真、非眾生非佛，名為深妙涅槃，是大用。所以然者，但能除縛不能除解，但能除妄不能息真，此是非用；今能兩忘，故是大用。「內曰畏處何染」，無身無心是永死之坑大怖畏處，汝等外道何故貪染？正呵數論灰身滅智涅槃義也，答後兩忘義。汝無妄無真、無縛無脫是大邪見，現世斷善、來世入地獄，甚可怖畏。云何染著無耶？注釋為二：初破外道斷無涅槃；從「涅槃名離一切著」下，略申正涅槃破邪涅槃。前是就緣假破，今是對緣假破。離一切著者，外無所著。滅一切憶想者，內無有心。即肇公云：「於外無數、於內無心，彼已寂滅乃名涅槃。」「非有非無」

者，非上三家之有、非第四家之無。又非小乘涅槃斷無、非大乘涅槃妙有。又於外無數、於內無心，名為涅槃。即有此涅槃，是故云非有。非有即著無，復云非無。「非物非非物」者，既聞非有非無，終言有於一切，是故云非物；既聞非物，便謂非物，故明亦非非物。以非物不物則心行處滅。「譬如燈滅」，明語言道斷。「外曰誰得涅槃」，自上已來破所得之法，今破能得之人。問有兩意：一舉能得之人證有上所得四種之法；二問論主正涅槃，若言涅槃言斷心忘，誰得之耶？「內曰無得涅槃」，亦有兩意：一者前破無所得之法，今破無能得之人。若以神得，求神無從。又設令有神，神是常遍，不應有得。若五陰得，求五陰無從。設有五陰，無常失滅亦不應得。若答外人問論主誰得正涅槃，上明所得之法絕於四句，今辨能得之人，義亦如是，是則無能得所得。如《中論》明涅槃絕四句竟，後明如來亦絕四句；今亦爾。問：若爾，應無得涅槃。答，若能不見能得所得，便是得涅槃也。故肇師云：「大像隱於無形，故不見以見之；玄道存乎絕域，故不得以得之。」如《大品》云「無所得即是得，以是得無所得。」問：文中何故破神及五陰？答凡論得，不出人法，故人法並破。又破人，破外道得；破法，破內人得。又破人，明常無得；破陰，明無常亦不得。今云聞熏習故得報佛證法身者，不出常無常等，故並著今文破。問：若爾，不應從佛聞法，應得成佛耶？答：今明從佛聞法熏習得者，息常無常見、息能得所得報法等見，方得佛耳。

百論疏卷下之中

百論疏卷下之餘

釋吉藏撰

破空品第十

此品非但是一論之玄宗，亦方等之心髓，言約而義顯、辭巧而致深，用之通正則正無不通、假之摧邪則邪無不屈，可以降天魔、制外道，折小乘、挫大見，依之伐惑即累無不夷、用之行道即觀無不照，能發矇人之慧、生訥者之辯，實調心之要方，亦懺洗之明術。余息慈之歲翫此希微，將耳順之年秉為心鏡，但疏記零落，今存其大綱。來意不同，略明十義：一者若就三段分之，〈破神〉一品明眾生空，〈破一〉已後竟於〈破常〉辨諸法空，今此一品明空病亦空。《淨名》以此三門為調心之術，故略闡於前；提婆亦以此三為練神之方，廣敷於後。二者若二段分之，捨罪福有二：一明捨罪、二辨捨福。破邪亦二：一破有見、二破空見。從〈神〉訖〈常〉破

有見也，今此一品次破空見。有無是眾見之根、障中道之本，故須破之，則諸見根傾、中實便顯也。三者能破所破分之，從論初已來破於所破，今此一品次破能破，令能所並夷、破立俱泯，則儻然靡據、事不失真，蕭焉無寄、理自玄會。四者若就緣觀分之，自上已來明緣盡於觀，今此一章明觀盡於緣。緣盡於觀者，謂若罪若福、若法若人、生死涅槃、凡聖解惑求並無從，盡於觀內，故名緣盡於觀。觀盡於緣者，在緣既盡，正觀便息。緣盡於觀，是則不緣；觀盡於緣，是則非觀。故非緣非觀，不知何以目之，強名正觀。亦假號波若、佛性、法身，故隨義目之。如云「波若是一法，佛說種種名，隨諸眾生力，為之立異字。」五者賓主明之，從〈破神〉竟於〈破常〉是外道立義、提婆論義，此之一品明提婆明宗、外道論義。外道立義、提婆論義，則難無不摧、通無不屈；提婆明宗、外道論義，難無不詶、詶無不塞。所以然者，外道不依空問答，故問不成問、答不成答。論主依空而問，故難無不摧；依空而答，答無不塞。以此示末代眾生，明世間問答尚須依空，況欲離苦求寂滅之道而存著有耶？六者自上以來名為破邪，今此一品稱為破正。然本對外道之邪故有內之正，邪既不立故正亦不留。如是生死涅槃、真之與妄乃至理外理內、有得無得義並類然。釋迦一期亦爾，從初鹿苑逐諸外道，窮至雙林六師邪道既亡，釋迦之正亦息。提婆亦爾，故前除外邪，今息內正。如胡公之藥既隱，即胡公亦藏，事亦爾也。七者上來別破諸師，此品總破一切外道。八約人論之，上破有見外道，今破空見外道。上破薩婆多，今破方廣。上破愛多，今破見多。故《智度論》云「愛多者著有，見多者著空。」九者上來正破外道，今此一品名為釋破。釋破者，破妄見。止於水想，故名破耳；實無水可破，故名釋破。十者上來正破，今此一品名為簡破。所以然者，九十六種外道亦互相破，小乘五百論師亦互相破，乃至有所得大乘人亦互相破，而智力強者則勝，智力劣者墮負。今提婆亦破外道，異彼眾師。眾師皆心有所得、言有所住，是故破他；提婆心無所依、言無所住，故非破不破。但為妄謂所存、求之無從，是故云破，實無所破，故異彼眾師。大業四年為對長安三種論師，謂《攝論》、《十地》、《地持》三種師，明二無我理及三無性為論大宗。今立此一品，正為破之，應名破二無我品及破三無性品。何以知之？〈破神〉明人無我理，〈破一〉已下明法無我理竟，今言破空即是破人法二空，豈非破二無我理耶？此是提婆自爾，勿咎講人。言破三無性理品者，汝以生死塵識等為分別、依他二性，以涅槃為真實性。上並破此三性竟，今復破空，豈非破三無性耶？亦是論主自明，非余橫造也。問：二無我、三無性並破，欲明何物耶？答：道豈是我無我、性無性耶？如是五句，自可知也。

又序此品來意者，非但結成提婆一期出世意，亦是重結釋龍樹出世意。以人講龍樹四論不識論意，是故提婆破外道竟，更撰斯論申明龍樹出世破申之意。既敘提婆出世及龍樹意，及釋迦一期并十方三世諸佛大意爾也。又敘此品來意者，明正論解惑義。一切大小乘人言：以空解斷惑，惑即是所破、解為能破，故無礙正斷解脫證破。又無礙正破、解脫遮破，乃至言佛智斷障。是故今立此一品，明不立不破，即明無惑可斷，有何解之能破？故說此一品。又辨諸方等經明懺悔意。世間人皆云：無始世來所造眾罪，今欲懺悔，即謂罪為所破、懺悔為能破。如此懺悔者，名為罪過懺悔。何以知之？有能破所破既是外道，今復云有懺為能破、罪是可破，豈非外道？此言正可為入理人說耳。昔山中大師云：「出講堂不許人語」，意正在此，恐聞之而起疑謗故也。又序此品來者，欲釋諸大乘經本性清淨不生滅義。所言不生者，本無人生、本無法生，何有立耶？竟無有滅，何所破耶？故不立不破即不生不滅義也。又釋諸方等經不斷煩惱亦不與俱，以不立故不俱、無所破不斷，如是一切義類可知。吉藏昔在江左陳此品有十七條，老年多忘，故略述一二數耳。

所言破空品者，凡有二義：一者諸外道等執萬化為有，上求之無從，故人法並空便墮空見。今破外人橫謂之空，故名破空。故《涅槃》云「眾生起見凡有二種，一斷、二常」，又云「要因斷常」，所以然者，要由常起斷見、因斷起常見。二者論主初品明依福捨罪、依空捨福，從〈破神〉竟〈破常〉求人法無從，釋成空義。空義既成，捨福便顯。若利根外道從此空門便入正道，但鈍根之者更復著空，則空便非門。今此一品破除此空，令得悟入，故云破空。問：空是無法，何所破耶？故外道呵提婆云：譬如愚人欲破虛空，有徒勞之弊。今何因緣言破空耶？答：破其執空之病，故言破空；實無空可破。問：若爾，應云破病品，不應云破空品。答：病是能執、空是所執，若言破病品者，十品皆是破病。今將所執之空，顯其能執之病，故云破空品。問：論主上破外之有，外既受屈；今此一品外道難提婆之空，提婆何故能通？答：外人有有可破，是以受屈。論主無無可責，是故蕭然。問：此品但破於空，亦破四句？答：空有四句皆破。但對前八品破有，故今明破空耳。又有空有有、有亦空亦有、非空非有，皆名為有，無此四句乃稱為空。作此論之破空，即四句內外皆悉破也。問：若四句內外皆悉破者，應無有申。答：破此內外諸見，便悟諸法實相，即是申也。問：若爾，但申實相，應不申教門。答：教本詮理，既得見月，何須指耶？問：若爾，後應不明二諦。答：若了悟者，亦無須二諦。又上來破外道四句無遺，壅障始除，方得申明二諦。

品開為二：一破外道斷滅空、第二申二諦中道結論旨歸。所以有此二者，自上已來破其有病，今此品次破空病。然此想謂空有障佛二諦，要須前破壅障始得申明二諦也。又前破空有，明非空非有，即是中實義。以非空非有，然後始得假說空有。此假名空有，為欲顯非空非有不二之道，故明二諦中道。又前破空有，外人便起斷見，故次說二諦接其斷心。又前明空有等四句畢竟無所有，即是第一義諦。次明無所有，有名為世諦，故如來依二諦說法，論主學佛亦依二諦。若離二諦發言，即是虛妄，是故前明第一義、後明世諦。但宜熟觀文，勿信人語。然總括一論有五節意：論初已來破外所立，一節意也；品初破破，二節意也；次破他法故汝是破人已下，明不成不破，三節意也；次應有諸法相待有故已下，破外謂內終有所存，四節意也；次若空不應有說已下，外沒於斷無，不識二諦，五節意也。此五節非止是斯論所用，觀一切佛法六根所對四儀動靜皆須用之。所以有此五節者，須精密取之，能離菩薩微細礙相，裁起一毫人法生死涅槃等見，即心行道外，名為外道。即是立也。自論初已來破如此立，故名破立。即初節意也。次謂有一無生正觀，破上來所立。言上來所立是所破、無生正觀是能破，作此想謂則墮能所見中，破立心起，故第二節明本不曾生死涅槃等為所破，亦未曾有無生正觀是能破。能破所破並出謂情，故有第二節意。外人復謂：若無生死涅槃是所破，亦無無生正觀是能破，此則無正無邪、無內無外，破滅一切法，是大邪見人也。是故明諸法本不曾成，何所論破？汝橫謂言成、橫謂言破以過內者，則翻是破法之人，故有第三節不成不破意來也。外人復謂：若言都無成破，云何能無難不通、無通不難？既能無難不通、無通不難，必應有一妙術，則終有所存。故論主明若有一法不存，可有其存；竟無一法不存，云何有一法可存？故有第四節來意也。外又云：若言不得有一毫可存，復不得無一毫可存，三世諸佛云何說十二部經八萬法藏教化人耶？是故次明雖未曾有無、非有非無，為眾生故隨俗而說，故有第五明於二諦。就五節意中，初節屬前九品，第五屬此品內第二段，餘三節在初段中，即為三意。此論本是長安舊義，昔在江左常云：「關河相承，晚有所得，人不學斯論，多是相著。」今為對此病，亦作四節生起之。初節正破二無我及三無性。第二節外人便云：〈空品〉前破三性，〈空品〉破三無性。若三性三無性、二我二無我一切破，則是破法人及滅佛法人。是故答云：汝見有成法及破法、生法與滅法，汝是破法人耳。我不曾成法亦不破法，不曾生法亦不滅法，故我非破法人也。第三節云：汝若言我有成破及生滅，我義為非；汝無成破及生滅，汝義為是。則終有所得所依，云何言無依無得？是故答云：汝自謂我有所依得，我未曾有一毫法可依得也。第

四節云：若無依得不依得，云何經云從法身流出十二部經八方法藏教化眾生習因成佛？是故答云：此是佛隨俗言耳。至道未曾一言，況復八萬法藏？《像法決疑經》云「從初成道乃至涅槃，不曾說一句，亦不度一人；而眾生自見說法度人耳。」此是用長安舊義答晚攝論師等人也。就初二問答明破於破，即為二意：第一破外人謂論主用空破有，故破外空破；次問答破外人謂論主用有破諸法，明無有此破。又初問答破外謂內用就緣假破、次問答破外謂內用對緣假破。又初問答破外謂內用正破邪、次問答破外謂內借邪破邪。夫一切能破所破不出此之三雙，今明實未曾有此所破，亦未曾有斯能破。初番前問次答。問有二意：「外曰應有諸法破有故」，此就有門破能破也。凡有五義：一者既有能破則有所破，故一切法有不應言空。二汝有能破、我有所破，二俱是有，我所破既被汝能破破，汝能破亦被破。若爾，則提婆與眾人無異，云何謂外為所破、內為能破？三者能破所破二俱是有，若以能破所，亦應用所破能，則內為所破、外為能破。四者能破所破二俱是有，俱是所破則無能破，既無能破則無所破。若爾，則無能無所，何有屈申？五者若能所俱有，則虛設三空、捨福義壞，若捨福壞則一切不成。「若無破餘法有故」者，次就無門以破能破。亦有五義：一者若無能破，以何破我？既無能破，則我義還成。二者若無能破，有無相對待，於無能則便有所。三者若無能破，我有所破，我有所破我是有見，汝無能破汝是空見，則我是薩衛、汝為方廣，則二俱有過。四者我有所破則不失因果，汝無能破便無罪福，故寧起身見不惡取空，不以是見墮惡道中，故有過義輕、無執最重。五者若無能破亦無能申，汝云何建立三論欲申正教耶？「內曰破如可破」，答上有無難也。今不作有答無答，若作有答還著其有難、若作無答還著其無難；亦不作非有無答，墮愚癡論故、又平鈍故；亦不默然答，以外見默然謂無答故。今答者，反擲還外人也。汝上來見立、今見有破，故擲此破立還於外人。今言如者，有二種如：一計如、二破如。計如者，汝上計可破，今計能破。二破如者，上就汝覓可破無從，今就汝覓能破亦不可得。又今過甚於上，上計有可破，我就汝覓無從；汝今計能破，汝自將有無破之，故此能破自無，不須我破也。又汝將有無乃破立能破家，不問我也。我立能破，可受汝問；我不立能破，故不受汝問。如《十二門》懸構責中說也。又汝問為有能破、為無能破？今將有無還問於汝：汝為有所破、為無所破？若有所破，上求何故無從？若無所破，只汝是所破。所破既無，誰問能破？又能破若有，還是汝有；能破若無，還是汝無。汝有所破，所破既被破；能破是有，還是所破。汝便無能破亦無所破，何所問耶？又上來實不成，今何有破？汝本不成，我何曾破？今忽問能破之有無，如人

言：汝以兔角刀斷我馬角。既失兔角，今問覓馬角也。又破如可破者，能破若有，如可破有；能破若無，如可破無。如是五門皆如可破。又破如可破者，汝計有破可破，皆是汝計，則皆是可破，故云破如可破。又本有物，然後論破可破耳；未曾有物，論何破可破耶？如空中華，論何物破可破耶？問：乃無法可破，而汝破病，則有病可破；乃無水可破，而止水想，則應有破。答：汝言想水是無、水想是有，故作是問。只汝水想，還如想水，論何破可破耶？注釋為二：一序外情、二答外難。「汝著破故」者，明外人上來實無可破而著可破，亦實無能破今著能破，即是罪重鈍根也。又釋：明外道有四癡。一者是無立謂立，是一癡。二者此品復無破謂有破，是二癡。二者復將有無二破欲破此破，是三癡。四者此三並是外道自謂，而今安置論主上，此是四癡也。此四癡並各反擲答。次天親還用外道二難即為論主雙答，此是不動尺兵寸刀而令外軍土崩瓦解，現在注文。「以有無法欲破是破」，明外人自計有破，復自將有無還破外破，是為失中之失、倒中起倒，竟不關我。「汝不知耶」下，第二答外難。始終有六轉意：初縱有能破答，明破義既成，則一切皆空。所以然者，既稱為破，則能破所破一切皆破，則一切皆空。以破是空之異名故也。「是破若有」者，第二句。外人即云：若破成者便有此破，則著我有難。是故今明此破若有則已墮可破中，云何更問有耶？「是破若無」者，第三意。外人即云：若能破墮可破中，便無能破，則著我無難。是故今明能破既無則所破亦無，則無外無內，誰欲難耶？「如說無第二頭」者，第四意。外云：若言能破所破皆悉無者，汝上來何故破我神耶，乃至破我法耶？既破我人法，則知有人法可破，便有能破，云何言破可破相與俱無？是故今明如說無第二頭，不以破故便言有頭，第二頭本來自無。汝神法亦爾，不以破故便有神法，神法本來無。既本來無所破，何有能破？「如人言無」者，第五意。外人云：若第二頭本來無者，能破亦本來無，若爾則不應言無。今遂言無即有能無之無，以無前物，若爾即有諸法可無，復有能無之無，是故有能破可破也。故今明如人言無，此是實無，以無能無所故名為無，非是將一無以無前物。「破可破亦如是」者，第六總答合上義。

「外曰應有諸法執此彼故」，上來一番破外人謂論主用空破有，今第二破外人謂論主用有破有。前問、次答。問有二：應有諸法，此立所破也。執此彼故，立能破也。我謂汝以空破有，汝遂言無空，是為上來用有破有。又我言汝用汝義破我，汝遂言無汝義以破於我，若爾應還用我義破我義。如是有得無得內外等亦類然。又有二破：一就緣假，謂就外覓外無從，即初問答也。二對緣假，即今文是也。問：何故不言執一破異、執異破一，而言執此彼耶？答：一

異語局，彼此語該。此常彼無常、此生死彼涅槃，如是一切也。注中但偏計一異，以一異是彼大宗故。「內曰一非所執異亦爾」，上明不以空破有，汝自謂空；今不以有破有，亦出汝謂情。上不以正破邪，今不以邪破邪。又我就汝覓一異不得，何所執耶？又我若執一則同僧佉、執異便同衛世、執亦一亦異同勒沙婆、執不一不異同若提子，非是四師，故無所執。又提婆不與四師同故言不一，不與四師異故言不異。求四師得，可論同異；求竟無從，云何同異？又本無一異，妄見一異。我上來欲止妄情，故借妄破妄，實無妄可借亦無妄可破。問：若言借妄破妄者，誰借妄耶？若有能借，必有所借。答：若作此問，應云借如所借。由汝故謂汝義為所借，謂我為能借，並出汝之謂情，我未曾有能借。問：若爾，上何得言借？答：心生於有心、像出於有像，借見於有借。注釋為二：前釋內通；「復次」下，教作難。「若有人言汝無所執」者，假設有人，明他無執也。「我執一異法」者，彼自立一異也。「若有此問應如是破」者，應將一異破有執家也。此意欲明論主不執一異，故不應將一異難論主；若餘人執一異，可用一異以破之耳。又釋：若有人言汝無所執，我執一異。假設外問內言：汝無所執耶？內言：我無所執。外言：恐汝執法破我。汝若無執，我自執一異，何懼汝破我耶？若有是問應如是破者，教內答外也。我雖無執，非不借一異以破於汝，汝寧得無懼？

「外曰破他法故汝是破法人」，自上已來第一破外人謂有能破，今第二破外人謂論主是破法人。問意云：從論初已來破於所破，品初二番復破能破，是則破能破所。觸法斯無、破法無道，故是破法人。又爾前破所破，明無外邪義；品初已來破於能破，則破內正義。若邪若正、有得無得一切皆破，故名破法罪人。「內曰汝破法人」，明如我懷中無破可破，故非破人；汝執法執破，故汝是破人。又汝作此執破於實相，若破實相，三寶、四諦一切皆破，故是破人；我無所執，與實相相應，故不破實相，則一切不破，故非破人。又汝欲自成破他，故是破人；我不自成又不破汝，故我非破法人。汝義本成，可言我破，名破法人；汝義本不成，本不成是汝不成，故汝是破法人。又諸法非破不破，汝見破不破，故汝是破人；我不見破不破，亦非見不見，故非破人。「外曰破他法故自法成」，論主上云成已破他名為破人，我無所成故非破人。外今問內：夫勝必對負、屈必對申，我既墮負，汝則應勝；我義既破，汝義自成。汝既破他自成，故是破人。我但被破，不成故，非破人也。汝破他，乃不言汝義成；但他法若壞，汝法道理自成。又汝口破他義而心成汝義，若心不自成汝義，何故口破他耶？又上來三問答明論主有破，論主悉云無破，外今云：若無破則有成。此是對無

明有。問：上云內無破則外有立，與今何異？答：上是內無破、外有立，今是內若無破、內則有立，故與上異。又並他破自不成，應闇破、明不成。明不成，闇何猶破？解若不生，惑何由滅？又外人迴過還論主，論主上云汝是破人。汝既諮我為破法人，我則為非、汝理數是，則自是非他，是非心生，故汝是破法人也。我見汝破他，故還述汝所說，我云何是破法人也。又汝從來明因緣義，言無則召有、言有則召無。汝既言無成則召成、言不破則召破，若言無成不召成、言不破不召破，復墮自性之失。又汝破為有所申、為無所申？若無所申，應無所敬，那敬三寶？若有所申，則有所成。「內曰成破不一故」，此中始末有三種答：此第一。汝若言汝義既破、我義即成，成破便一。勝負屈申應是一，而成破不一，何得言汝義既破、我即成？故外人反滯論主成破一難。而論主復離自執之失，成破若一則有四過：一俱是破；二俱是成；三成破若一，而成是成破非成者，亦應破是成而成非成；四有成有破則非一也。又次第答上諸難。汝初云他義若破自理數成者，則成破是一。汝立成破一義者，汝破我即破，云何汝破我成？我成汝即成，云何我成汝破？又現見一物，成時無破、破時無成，云何言破即成？汝言惑壞、解即成，則惑壞是解成，猶著成破一難。若言惑自壞解即成，如闇滅有燈生者，則成壞是異，云何汝壞我即成耶？又現見闇滅燈成，今未曾有；汝義壞，何時有我義成？又闇滅燈成，上亦破無，云何更引？汝上云我既無破應當有立者，在破既無，何有立耶？又破不有則不無，立不無則不有，何所待耶？汝上難云：若有所申則有所成、若無所申應無所敬者，正由一無所成，故無能申耳。又亦得例答之。本對邪故有申正，而未曾有邪可破，何曾有正可申？餘難並漏上諸答通之。「復次成有畏」，第二重顯成破不一。成則有畏、破則無畏，畏無畏殊，故知成破不一。問：此明何義？答：斥外道也。汝上來欲成於法不能成，是故怖畏不復敢立，於我法不畏故欲破我，故知成破不一，故用此言以譏外道，非是論主成法有畏破無畏也。「若破他法」下，第三天親義生違言破也。「外曰說他執過自執成」，問：此與上破他法故自法成何異？答：前成為成立，今成為成破，是故異。汝乃言成破不一，故不自立法而終破他。若爾，終應為成此破，若成此破則是自成法也。又更一義：汝乃言成破不一，不言無有成破。若爾，終有成破。若汝不成法，則不破他；既破他，終為成立也。「內曰破他法故自法成一切不成」，外謂內為成於破，內今一往許之，破他法故則破義成。此破若成，則一切不成。所以然者，夫論破者，自他一切皆破，故名為破。此破若成，則自他內外一切不成。既稱一切不成，我義在一切內，我云何獨成耶？此破即是畢竟空之異名，故一切無成。又如以

我不平破汝不平，令汝得平則是我平，故一切平也。又一義：夫破他明他不成者，即是自不成也。我以汝為他，汝又以我為他，故一切皆他。既云他不成，則一切不成也。此是勢破，非正文意。又此就相待門破。破他法故自法成者，明他立被破則破義成也。所以須成此破者，正為外道有所得大小乘人有立病故也。一切不成者，本待立故有破，立既不成，無立可待，故無有破，故云一切不成。此正當文意也。「外曰不然世間相違故」，汝若言成破並空一切不成者，與世間相違，誰信此法？以內外唯有二義：一成、二破，成者立己義，破者破他義。如僧佉成一破異等，《成實》成空破毘曇有，大乘成大破小，又成己正破他邪。汝無成破，則與一切相違，誰信此法？「內曰是法世間信」，答此一問，多種形勢。有時云道與俗反，豈為俗信？信俗則不信道、信道則不信俗，如信波若則不信一切法、信一切法則不信波若。又答我所以與世間相違者，世間智淺，見於有無、見於破立，以如此見，不見聖所見、見聖所不見，不行聖所行、行聖所不行。又答：我不與世間同，亦無可與物異。何者是世人、何者是我明同異耶？外即難云：即此不同不異便是反於世人。即答云：將何物反耶？誰反耶？反誰耶？而今論主不作餘答，明為世人信者，此是破不信以明信也。外謂論主此言無道理不可信，是故今明因緣生法宛然而畢竟空，雖畢竟空因緣宛然，了了可信。故《中論》云「世間現見故、世間眼見故」，是故明世間信也。注釋為四：一明可信之法、二明不可信法、三結不可信、四結成可信。初如文。「汝謂」下，第二出不可信法，明五家義皆不可信。第一明僧佉義。「又除梁椽」下，第二出衛世義。「或言因中有果」下，第三勒沙婆義。問：何以知此是第三師義？答：上已云乳中有酪出因中有果義竟，今更說者，當知是第三師義。「或言離因緣諸法生」者，第四無因外道義。「其實空不應言說世事」者，第五邪見外道義，如邪見人撥無諸法。「是人所執誰當信受」，第三結所不信。「我法不爾」，第四結所信。外曰：汝無所執是法成。上來百方求覓論主一毫之義不得，而內遂云我因緣法與世間同。若爾，乃不執於自性，遂執於因緣。則知有因緣義，為外之所捉得。二者汝若言不執於性亦不執因緣，都無所執。若爾，汝畏於執，遂守無執。此乃不執於執，遂執於無執，則知有執也。三者汝若言無執者，不與世同亦不與世異，遂不與世異而與世同。世間既執，汝亦應執。「內曰無執不名執如無」，答中有二：一法說、二譬說。無執不名執者，法說也。我明執無，故云無執。言其無執者，明其無有執，非謂有無執，故不執於執亦不執無執。如無者，譬說也。如人口中言無物，其實無物。今言無執，其實無執。非是口中言無物便有於物，亦非是無執便是於執。又執既無，無執

亦無，如對有所得故有無所得，有所得既無無得亦無。答上因緣問者，有多種形勢：一者即用因緣答，明因緣生法即寂滅性，故無蹤跡處所，有所執著便非因緣。二者有時答云：本對性故有因緣，既無性亦無因緣。亦性亦因緣，如是五句。「外曰汝說無相法故是滅法人」，汝言不執於執，亦不執無執，則執無執，一切滅，名滅法人。問：與上破法人何異？答：上明破立俱破，名破法人；今明不見破立無所執著，復無此無執，深上一階，是故為異。「內曰破滅法人是名滅法人」者，當我懷中無滅不滅，故非滅法人。我實非滅不滅無所執著，汝謂我有所滅欲破我者，汝是滅法人。文正爾也。又我明因緣法，因緣法即是中道亦是假名。汝今欲滅因緣法，即破於中假乃至三寶、四諦、因果罪福，名滅法人。又云：我今是滅法人。所以然者，我滅一切戲論諸法，名滅法人。又我名斷見人，斷一切見故。又我名闡提，畢竟不信邪見法故。又我名無心，盡一切觀故。我名啞人，以滅一切語故。是故我名滅法人。此並勢破耳。「外曰應有諸法相待有故」，此品第三段破外人謂論主有所存法。此文來意有近有遠。若遠來者，隨論主所明悉皆有法，若云一切無所依必有依對之，論主若無言則有言對之，若非默非語則有語默對之，若有語默則有非語默對之，若云未曾有如此事則有如此對之。此問實難答也。次近生者，論主上云外是滅法人、內非滅法人，若爾，則有滅法人待非滅法人。既有所待則便有法，云何言都無所執耶？若都無所執，對誰論滅法耶？既無所對，則無汝不滅、無汝滅法，汝上不應謂我是滅法人、汝非滅法人。「內曰何有相待一破故」，有人言：有是一邊，上已破竟，何所待耶？今謂非無此意；今明有一毫法求並無從，將何待耶？又汝有一毫法論其待者，此一物若在一內，一中已破；若在異內，異中已破。又一是數法，前已破無；既其無一，云何有萬法欲明相待耶？又一切皆一，如二一名二、三一名三，如是皆悉是一，則便無多，無多故亦無一，何一耶？此答非是論主向前走避，外人但是向後退覓答。汝言有待者，必應有物，然後論待；今了未知何者是一物，而作待問，故為失也。「外曰汝無成是成」。若依前答有之一邊，上已破竟，汝乃不為成有，應當成無，故云無成是成。二者汝言一毫法並已破竟，則都不為成一切法，如此則為成畢竟空，故云無成是成。三者汝言一切無成，此終有成。如云一切法不生，則波若之不住一切法則住般若，便有波若可住，寧得都無所住？四者若言畢竟無所依者，汝那能難我種種通令我通不通？那能通我種種難令我難不成難？既有難通之能，汝必懷一妙術耳。故若有此妙術，則是成也。五者汝既有此妙悟，終有所悟之一法。有此一法可學，故有此能耳。又無成是成者，不可言成不可言不成，則是妙成。故經云「非成非不成，始

是好成。非苦非樂，乃是大樂。」又以非成非不成，方能知成不成。又無成是成者，汝乃無相待，應有絕待成。注釋云「如言屋無馬」者，《智度論》云「如廟堂上無馬，則有無馬法。」汝雖無成，則有此無成之成，故欣空者聞空則喜、惡空者聞空則憂，故知有此空法能生人心也。又若無此空法，則信之不得福、毀之應無罪；既能生罪福，必有此空法也。「內曰不然有無一切無故」者，若答為成空問，有無一切皆無，既不成有，豈成無耶？答生心問者，既有無皆無，以何生心？如《中論》云「有無既已無，知有無者誰。」故有無皆無、緣觀俱寂。答終有所成問者，既無不成，云何有成、亦成不成、非成不成？既無諸法之不住，寧有波若之可住？答絕待問者，若有相待，可有絕待；竟無相待，何有絕待？答終有妙術問者，竟不見汝之無術，豈有我之妙術？故云有無一切無。「外曰破不然自空故」，此難來有近遠。遠來者，總難論主三空也。我法空及本性自空則不應破，若破則非本空。二者若不空而破則違法相，若空而破便是癡人。又若不空而破，雖破終不可空。如雖空而不可破，若空而破有應不破。近來意者，從上有無一切無故生。若有無本空，何事破有無耶？若本不空，汝云何說有無皆空？不空而破則有違理之負，若空而破則有徒勞之弊也。「內曰雖自性空取相故縛」，答進退難也。雖自性空，答其一難。然諸法本性自空，實無所破，但為汝等外道取相，故所以須破。雖破倒想，實無所破，故雖破而空、雖空而破，義不相違。注為三：謂法、譬、合。法說如文。譬說中舉愚人者，對上外道呵論主，若空而破是為癡人；是故今明愚人見炎生於水想，外道顛倒無神見神、無法見法、無空見空。今欲止其水想，實無水可破，此是但除其病而不除法。謂病故見法，無法可除名不除法。此一問答，大明三義：一者論道，謂一切法本性空寂，性空是正道之異名、眾經之要意。叡師歎釋道安：「鑿荒塗以開轍、標玄旨於性空，唯性空之宗最得其實。」此今問答正論性空。外道謂性若本空則不應破，破故非本性空。則未解性空意。論主答雖性空應須破，雖破而是性空，此釋成性空意也。二者釋六道三乘人起迷意，謂是性空實無六道亦無三乘。無六謂六、無三謂三，故有九道之異，即是釋起迷意。次釋十方三世佛菩薩出世破病意。昔破六道、今破三乘者，實無六道三乘可破，但止其想謂，故言破耳。故是釋諸佛菩薩破病意也。問：乃無所謂六道三乘，有能謂之性不？答：能謂若有，不名為妄及以顛倒；既名為妄，則無一毫，故能謂同所謂也。問：能謂所謂是無不？答：本不有，云何有無？如是五句也。

「外曰無說法大經無故」，自上已來就內難內，此之一番以外難內。難意有二：初牒內九品破有明非有。〈空品〉破空明非空，非

空不可說空、非有不可說有，名無說。問：實相四句不可說，云何言非有非無不可說？答：諸外道等多滯空有二邊，今欲破其二邊，故明非空非有。而意在捨於二是、不存兩非，令悟入實相也。大經無故者，引外難內。三種大經，此是舊義，無有此法，故不可信。「內曰有第四」，然答外此問，多有形勢。若《涅槃經．德王品》中明聞不聞義，謂外道大經無有此法，唯方等有之，是故名為昔所不聞而今得聞，而今此中引彼經。二有第四者，以諸外道著於有無、不信非有非無，今欲令捨於有無、信非有無，故還引彼經明有此法。汝若不信非有無，非但不信於內，亦不信外。如《中論》及《大品》欲令小乘人信諸法空故，還引小乘中明法空以化小乘。三者又欲恥諸外道，明癡如小兒，非但不識於內，亦自迷於外，內外無識，癡無所知。四者論主欲除第四，明非好法，是愚癡論耳。如是麁法汝上有之，云何不信？五者欲顯外偷得佛法非有非無安置己典，提婆今還奪取故。彼經有於第四，猶是佛說。又外道設有此法，如虫食木耳。然震旦玄儒，但有有無二句，無非有無。天竺外道，三外道三大經文亦無之。今言有者，直有不可說之言，非是非有無不可說。若有此言便即自見，不應責論主也。三外道之外六十二見及十四難中有第四兩非之言，如非常非無常，此與論主非有無意異也。問：《涅槃經》言外道三種經無，提婆云何言外道有？答：如前釋之。《涅槃》明無者，無有顯了辨非有非無中道；論言其有者，如聲不名大小等也。又《涅槃》明無，據理實無；今言有者，據盜得耳。又《涅槃》言無，如虫不知字；今言有者，偶得成字。注云聲非大小者，一解云：聲及大小俱是求那，求那不自相依，皆依陀羅驃，故云聲非大小也。又釋：於聽者聲不名小，重聽人聲不名大。又釋：如鐘，比雷不名為大，比磬不名為小。「泥團非瓶非非瓶」者，泥形異瓶形，故言非瓶；更無別體，故非非瓶。「光非明非闇」者，月光比日故非明，比星故非闇。又釋：寸炎為光，滿室稱明；而光異闇，復殊於明也。

「外曰若空不應有說」，此第二大段明中道二諦結會旨歸。生起具如品初。今更示一勢。此文來意有近有遠。遠來者，九品破有、〈空品〉破空，明非空非有，此是洗顛倒有所得性有無。今明從非有非無，始得假說有無，名依二諦說法。此假有無，為欲表非有非無不二中道，是故有此章也。次近來者，上破有無明非有無，外人著非有無；今破非有無，明假有無，欲顯正道未曾非有無亦未曾有無，是故有此章也。外問意云：若言內外二經並以無說法為至極者，汝師何故說善惡法以化物耶？若有所說，即不應明於無說；若辨無說，即不應說。又若有說，即不應明有無皆空；如其不說，則受啞法。「內曰隨俗故無過」者，外道不解二諦，我上不說此是第

一義諦；今明說者，隨俗故說，即會通前語也。又諸佛體道非說不說，今隨俗說，何失說耶？雖隨俗說，實無所說，何曾說耶？注云「常依二諦說」者，凡夫以有為實，故稱為諦；聖人達空為實，故稱為諦。以依二實說，故二說皆實。問：何須明依二實說耶？答：欲防外難。上既云諸法不可說，今遂云說，便是妄語。是故今明依二實說，故二語皆實，非妄語也。「外曰俗諦無不實故」，外道聰明，懸知二諦義有相違。真有三義，可得是諦：一者空是真實故名實相，可得是諦；二者空於聖人為實，此亦是諦；三既名為真，真故是諦。俗有三義不應名諦：一者有是虛妄，不應名諦；二於凡為實，不足稱實；三名中無真，不得稱諦。故云俗諦無不實故。俗若是諦，便入於真。又若二種俱諦，則二俱應真。又開真俗異，應開諦不諦異。又若俗遂諦，真則不諦。又直難云：若諦則不俗、若俗則不諦，云何言有於俗諦？「內曰相待故如大小」，答上俗是諦義也。可作二義明之：一者真唯是諦、無非諦；二者俗亦得是諦、亦得非諦。俗於凡是實故稱諦，於聖不實故不名諦，是故此俗亦諦不諦。如大小者，如棕形於瓜棗，大小皆實。問：棕定譬何物？答：異三論師云棕譬虛實諦不諦，瓜棗譬凡聖二緣。又云：棕譬一色，瓜棗譬兩緣。今謂文義俱不然，棕正譬俗也。如棕望瓜實小，形棗實大。形棗實大，譬俗於凡是諦；望瓜實小，譬俗於聖非諦。文意正爾，不得改易一言。問：棕譬一色，何故非耶？答：外人正難俗應非諦，今正答俗是諦非諦，故不得譬一色。問：若棕望瓜棗大小皆實者，本以實名為諦，大小皆實則皆應是諦。答：譬意不爾，如前釋之。正取俗於凡實是諦，於聖不實非是諦。取諦不諦二實，不言二實以譬二諦。是故文云「俗諦於世人為實，於聖人為不實。」故以大小之譬，不得作餘釋也。又於聖不實，不實故空。以空為聖實者，此亦得云此二皆實，即是二諦義也。問：俗於凡是諦、於聖非諦，亦得云真於聖是實為諦、於凡不實故非諦不？答：眾師並云此是一例義。今謂通可例之，凡實是聖虛、聖實是凡虛，凡虛是聖實、聖虛是凡實。別則不例，俗有諦不諦義、真唯諦無不諦，以俗是顛倒不實，故非是實，但於俗是諦耳。真是實相故是諦，又名之為真，復為聖所證知，故唯諦無不諦也。文正爾，不得作餘釋之。問：今明二諦，與他云何異？答：就二於論者，然一色未曾真俗，於凡聖二解，故成二諦耳。他則道理有真俗二境，是故為異也。又於二緣成二，色未曾二不二，如是五句。亦未曾諦不諦，亦如是五句。問：俗於凡稱諦，是何等凡耶？答：此文是總想說。世俗凡夫謂有瓶衣地柱，言實有此物，故名為諦。問：《大品》云「凡夫不知世諦，若知則是須陀洹。」今云何言凡夫有俗諦？答：今文就二於論之，於凡是實，故名諦。故《涅槃》云「世人知者，名為世

諦。」《大品》云「不知」者，不知此有是空有，故不知俗諦。聖人達有無所有，即知無所有有，故聖人知世諦也。又有四種義：一者二諦義、二依二諦說法義、三說二諦義、四二諦說義。二諦義者，如前有於凡是實為諦，空於聖為實是諦。依二諦說者，若說空是實，依真諦說；說有是實，依世諦說。說二諦者，依二諦還說二諦也。二諦說者，一往言於無言，名說真諦；言於言，名說世諦。此則世諦說，得說世諦、得說真諦；真諦不可說。如《中論．四諦品》言說是世俗也。然世諦雖言，言而常絕，故世諦雖說即是不說；真諦雖無說而不礙說，故得真諦說。問：此事云何？答：非但所詮之真絕言，即詮真之言常絕，故此言即無言言。既得即是言無言，無言豈不得即是言？故真諦得說。若爾，具得四句俱說俱不說、互說互不說也。

「外曰知是過得何利」，論有三分，二分前竟，今是第三迴邪入正請求利益。就文為二：初番明得益、次番辨益相。今前外問。始〈捨罪福〉終訖〈破空〉，橫摧萬法、竪窮五句，作是知者有何利耶？「內曰如是捨我名得解脫」，正答利也。問：上來橫窮竪破無一可存，何故偏言捨我？答：外道欲令捨我得解脫，故偏言捨我。又上明三空：一我空、二法空、三空空，我為其初，舉初攝後。又諸外道用我為主諦，今舉主例依。又我見攝六十二見，舉本例末。又我為觀主，言我能作三空之觀，故偏明捨我。興皇大師每登高座常云：「不畏煩惱，唯畏於我。所以然者，他云：『斷除煩惱，留眾生置，故令眾生作佛。』以此見難除，故眾生可畏。」興皇大師借李耳之言「為學者曰增、為道者曰損，損之又損之，終至於無損。」內外並泯、緣觀俱寂，乃得道也。「外曰何以言名得解脫」，第二辨得益相。外謂實應得道，云何言假名解脫耶？如小乘實斷見思、實得解脫，大乘人實斷五住二障、實得解脫，今外道亦然。「內曰畢竟清淨故」，此是偈本。而今無者，文脫落故。非脫非縛、不所不能，不知何以目之，強稱為脫，故云名得解脫耳。

百論疏卷下餘(終)

聯絡我們

財團法人
佛教電子佛典基金會（CBETA 基金會）
CBETA Comprehensive Buddhist Electronic Text Archive Foundation

service@cbeta.org
(02)2383-2182 轉分機 12
官網 https://cbeta.org/
CBETA Online https://cbetaonline.dila.edu.tw/
立即贊助 https://cbeta.org/quick-donate/

贊助資訊

CBETA 長年來陸續將歷代重要佛典數位化為「CBETA 電子佛典集成」，不僅收錄了大量的珍貴文獻，更致力於校勘考證用字及增添新式標點，提升佛典的文獻品質及易讀性。「CBETA 電子佛典集成」是大眾廣為運用的公共資源，此成果也獲得國際學界的重視及肯定。

對於一個從事佛法志業的非營利團隊來說，能夠長期埋首理想、踏實耕耘，實屬不易。為了提供更優質的服務，CBETA 基金會擬增聘專業人力，擴大組織規模，懇請大家慷慨解囊、熱情贊助，讓未來有更多更好的電子佛典。

贊助捐款

「水滴雖微，漸盈大器，凡福充滿，從纖纖積。」
—— CBETA 2024.R2, T04, no. 210, p. 565a5-6