

諸法空相

龍樹《中論·觀因緣品》疏義(二)

李潤生

甲二：顯不生義

乙一：觀四門不生

丙一：標四門不生

〔釋文〕問曰：汝雖釋不生、不滅義，我欲聞造論者所說。

答曰：(44)

〔頌文〕諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。

(45)

〔釋文〕不自生者，萬物無有從自體生，必待衆因。復次，若從

自體生則一法有二體：一謂生、二謂生者。若離餘因從

自體生者，則無因無緣，又生更有生，生則無窮。自無

故，他亦無。何以故？有自故有他；若不從自生，亦不

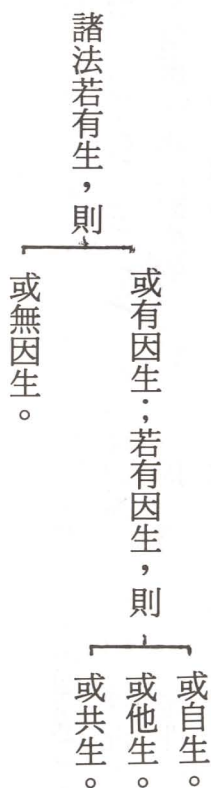
從他生。共生則有二過，自生、他生故。若無因而有萬

物者，則是爲常，是事不然；無因則無果，若無因有果

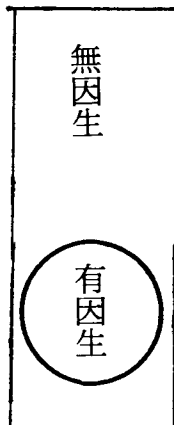
者，布施、持戒等應墮地獄，十惡五逆應當生天，以無

因故。復次……(46)

〔疏義〕本品名《觀因緣品》，目的在顯「緣起八不」中最核心的「不生」義。文分爲二門：初爲「觀四門不生」，次爲「觀四緣不生」。「觀四門不生」中，又分爲二：前者爲「標四門不生」；後者是「釋四門不生」。今先探討「標四門不生」。頌文標示論證「諸法不生」，可有四種理據：一者「諸法不從自生」、二者「諸法不從他生」、三者「諸法不從自、他所共生」、四者「諸法不從無因所生」。茲表列如下：



從邏輯的「排中律」言，諸法若有生，則若非「有因生」，便是「無因生」，更無其餘情況，如圖所顯示：



因為「有因生」與「無因生」二者互相排斥，窮盡一切條件。那就是說：如一物有生，它或是「有因生」，或是「無因生」。若它是「有因生」便不會是「無因生」；若它是「無因生」便不會是「有因生」。關係如下：

1. 若「有生」，則或是「有因生」，或是「無因生」，非餘。

2. 若否定「有因生」，並否定「無因生」，則必然推出「無生」（即否定「有生」，「有生」不可能；依「假言論式」的「否定後項，必否定前項」的有效果規律故。）

至於「有因生」中，亦可能有多種可能，其一是「自生」，二者是「他生」，三者是「自他所共生」（此依「自生」與「他生」不排斥而立；若「自生」與「他生」彼此排斥，則「共生」自不可能）。

設：1. 「有生」為「P」。

2. 「自生」為「A」。

3. 「他生」為「B」（依「自生」與「他生」不排斥立）。

則「有生」的各種條件及關係如下：

或自生(A·B)

或有因生 或他生(B·A)

若有生「P」，則

或共生(A·B)

或無因生 (-A·-B)

亦可寫成邏輯的公式：

$$P \rightarrow (A \cdot B) \vee (B \cdot -A) \vee (A \cdot B) \vee (-A \cdot -B)$$

從「自生」「A」、「他生」「B」兩變元，便可開成(A·B)、(B·A)、(A·B)、(-A·-B)四種窮盡一切的組合情況，此「四種情況」正是龍樹的「四句」（即「自生」、「他生」、「共生」、「無因生」等四）。假若我們能夠證彼「四句」不能成立，則「有生」便必然地不可能，而其反面（即「無生」或「不生」）則獲得確立。其公式是：

$$1. P \rightarrow (A \cdot -B) \vee (B \cdot -A) \vee (A \cdot B) \vee (-A \cdot -B)$$

$$2. \sim (A \cdot -B) \vee \sim (B \cdot -A) \vee \sim (A \cdot B) \vee \sim (-A \cdot -B)$$

$$\cdot 3. \sim P$$

龍樹「標四門不生」的邏輯結構與意義正是這樣。我們在下文再作分析，試看龍樹能否達至證成「一切法無生」的目的。不過此間還要一再澄清「無生」的涵義。如前所述，佛家所指的「無生」是專指「無『有自性』的生」，而非指「無『無自性』的」。因為「無自性」者是緣生法，緣生就「世俗諦」言是「假生」、「假滅」的，宛然而有「生」、「住」、「異」、「滅」的「有為四相」，怎可以說「無假生」呢？執有實「自性」者則不然，如《中論·觀有無品》所說，「自性」是常、一、自有之法，故應不待「生」而後有，故「有自性」與「有生」是矛盾詞，因此大乘佛教必須加以遮破。如龍樹的《大智度論·十無品》云：「諸法無有自性者，以性空破諸法各各（自性）。此中須菩提自說：諸法和合生，無有自性……。」④7「諸法」以眾緣

「和合」故，無有「自性」，說明為「空」。此與《中論·觀四諦品》所言「眾因緣生法，我說即是空」，如合符節。故清辨《般若燈論釋》釋「無生」（彼論名「無起」）等云：「遮自性故，說不起（無生、不生）等。」^④由此思想脈絡，足以明證《中論》所謂「不生」者唯指「無『有自性』之生」，非是「無『無自性』之生」。「無生」之義既明，則可依「四句」的次第加以考察：

一者、「從自生」的考察：頌言：「諸法不自生。」青目釋言：「『不自生者』，萬物無有從自體生，必待眾因、復次，若從自體生則一法有二體：一謂生、二謂生者。若離餘因從自體生者，則無因無緣，又生更有生、生則無窮。」如是可依下列論式，論證「自生」不可得：

大前提：若從自體生者，則必不待眾因緣而生。

小前提：萬物必待眾因緣而生。

結論：故知萬物無有從自體生（即「不自生」）。

若執萬物「從自生」者，則有三種過失，故下文分三種遮破：

甲、現量相違破：經驗界所接觸的事物，都是待因託緣而生，無有「從自生」者，今言「從自生」，便有「現量相違」過，不能成立。

乙、比量相違破：若言「自生」，則一法便有二體，因為「自生」是「自體不待別法為緣而生」，「自體」是一種「法」；但「生」的活動必有「能生」與「所生」二體，如「穀生芽」，「穀」為「能生」，「芽」為「所生」。今言「自生」，便有「一法有二體」過，於一「自體」中，竟有「能生」之體（名之為「生」），及「所生」之體（名之為「生者」），此不應理。有「比量相違」過，故「自生」不能成立。

丙、無窮過破：若順彼妄情，果有事物，不必待因託緣，於無有條件制約下，任其「自生」，則將會於一剎那頃，生又更生，生生無窮。按：此可有兩種情況，如「自生」有「能生」與「所生」二體，則有下列可能：

$A_1 \rightarrow A_2 \rightarrow A_3 \rightarrow A_n$

以「A₁」為「能生體」，可生「A₂」之「所生體」；同時又以「A₂」為「能生體」，可生「A₃」之「所生體」，如是乃至有無限質量的「A_n」「所生體」跟無量的「能生體」同時遍於宇宙每一角落。

若「自生」無有「能」、「所」之二體（順彼所執言），則有下列可能：

$A \rightarrow A \rightarrow A \rightarrow A$

以「A」生「A」，一時頓現一統體「無生」、「無變易」的「A」法充塞乎宇宙之間。故知「順情」則有「無窮過」（並兼有「違自教」、「違現量」、「違世間」等等過失）。故知從自生「實不能成立」。

二者、「從他生」的考察：青目辯破「從他生」言：「自無，故他亦無。何以故？有自故有他；若不從自生，亦不從他生。」所言「從自生」，意謂「從自體（自性）而得生」；「從他生」，意謂「從他體（他性）而得生」。但「自體」與「他體」不是截然的兩物；只不過對某一所執的「自性」，從本身角度來看，名之為「自體」；從別的角度來看，名之為「他體」、「他性」。故就「體」而言，離「自體」別無「他體」；離「他體」別無「自體」；「自體」與「他體」實一體的兩個不同觀點的稱謂，體則同一。所以《中論·觀有無品》言：「法若無自性，云何有他性？自性於他性，亦名為他性。」（後二句，梵藏

文本原文作：「他物之自性，是說爲他性。」④如是「他性」者，即「他物之自性」而已。故「從他體生」亦即「從自體生」。於前「從自生的考察」中，已證成「從自生」不可得；今「他性」自體即「自性」，「從他體生」體即「從自體生」，故當證知「從他生」亦不可得。如是「自生」、「他生」俱不成，則一切法亦「不自生」、亦「不他生」自是無諍的定論。

三者、「從共生」的考察：青目辯破「從共生」言：「共生則有二過，自生、他生故。」萬物「從自體及他體共同的作用而生起」名之爲「從共生」。青目只言若執萬物「從共生則有二過」，是哪二種過卻沒有明言，只說「共生」有二過，因它是由「自生」及「他生」的緣故。依前後的語意來推測，則「二過」是指「自生所執的諸過」及「他生所執的諸過」；那末，「二過」非指兩種過，而是指上述的兩大類過（包括現量相違、比量相違、自語相違、自教相違等等過謬）。今人印順打了一個比方，很顯淺明確指出「共生」不成說：「『不共』生，在青目釋中是不廣破的，因爲共生不出自他，自體不能生，他體不能生，自他和合怎能生呢；如一個瞎子不能見，許多瞎子合起來，還不是同樣的不能見嗎？所以共生是犯有自生、他生的雙重過失。」⑤至於吉藏別作闡釋：若執五蘊內具「衆生自性」能生衆生，名爲「自生」；若執假藉五蘊而生衆生，名爲「他生」；若執從「五蘊內本具衆生自性」，並復假藉「五蘊」而和合共生衆生，則名爲「共生」。他強調：「若是共生」，即合有二過：一、從衆生自體生衆生過；二、有無自有他過。「吉藏並沒有再闡釋「二過」的內容；依前後文意，大抵是指：若五蘊內有本具「衆生自性」，則衆生本自存在，何必再有勞五蘊內本具的「衆生自性」來生「衆生」？即若有「自性」，則反而「不生」，所指

便是「從衆生自體衆生」過，亦即是「自生」的過謬。若五蘊內本不具「衆生自性」，則雖假藉五蘊，仍不能生「衆生」，如五蘊無「柱子自性」，故五蘊不能生柱子，又如五頭狗子沒有獅子的自性，故不能假藉五頭狗子以生獅子，這就是所謂「無自有他過」（意指「若無他物的『自性』而竟能生起『他物』的過失」，此即是「他生」的過謬⑤）。由此可知「從共生」的執著，實具備了「從自生」及「從他生」的兩大類過失，所以決定不能成立，而「萬法不從共生」便鐵證如山了。

四者、「從無因生」的考察：青目辯破「從無因生」言：「若無因而有萬物者，則是爲常，是事不然；無因則無果，若無因有果者，布施、持戒等應墮地獄，十惡五逆應當生天，以無因故。」其推論程序如下：

大前提：若是「有生」，必有能生與所生的「因果關係」。

小前提：「無因」則無「因果關係」。以萬物無因，則是常法；常法便無「因果關係」。

結論：故知「無因」則「無生」。（以「無因」則是「常法」，「常法」無「因果關係」，「無因果關係」則「無生」，故知「無因」則「無生」。）

以比量論證「無因生」不可得之後，青目還從反面作「順情」推論，以見若許有「無因生」，便犯有「自教相違」過。何則？若「無因」而「有果」生者，則布施、持戒者不造惡因，反得墮地獄的惡果；十惡、五逆者不造善因，反得生天的善果⑤。如是邪執「無因生」者，則必須接受「持戒之人無墮地獄因，反應生地獄；五逆之人無生天因，反應生天」。這便極嚴重地、徹底地破

壞了佛教（乃至一切宗教）所共同認許的道德律或倫理法規，不可原宥地犯有「自教相違」過失。基於上述的「比量破」與「倒感果破」，所執「從無因生」便不成立。

今試總結「不生」的論證：執「自生」者，有如數論之主張「因果是一」，執「他生」者，有如勝論之主張「因果是二」，執「共生」者，有如尼捷子（耆那派）之主張「因果亦一亦二」，執「無因生」者，有如自然外道之主張「諸法自然而有」。今青目都一一加以遮破無遺，而回應到「一切法無自性之生」的宗趣，茲重述其論式如下：

大前提：若一切法自性「有生」，則或是「自生」，或是「他生」，或是「共生」，或「無因生」，非餘。

小前提：今已證知一切法「不自生」，亦「不從他生」，亦「不從共生」，亦「不從無因生」。

$(\sim(A \cdot B) \vee \sim(B \cdot A) \vee (A \cdot B) \vee \sim(A \cdot B))$

結論：故當知一切法自性「不生」。 $(\sim P)$ 。

由此得見龍樹的「無生四句義」，與現代邏輯的推理完全相應。此間證成「一切法自生不生」，但並不否定「無自性」的萬物有待緣的「假生」，如是「非有自性的生」、「非無待緣的生」，則不落二邊，契合「中道」。

丙二、釋四門不生

【頌文】如諸法自性，不在於緣中⁵⁴；以無自性故，他性亦復無。⁵⁵

【釋文】諸法自性不在衆緣中，但衆緣和合故得名字。自性⁵⁶即是自體；衆緣中無自性，自性無故不自生。自性無故，他性亦無；何以故？因自性有他性，他性於他亦是自性；若破自性，即破他性，是故不應從他性生。若破自性、他性，即破共義。無因則有大過；有因尚可破，何況無因？於四句中，生不可得，是故不生。

【疏義】在梵本、藏本及漢譯清辨《般若燈論釋》等版本中，龍樹此頌安排在「四緣頌」之後，以說明於四緣之中，無有「自性」，亦無「他性」，故K. K. Inada的《中論》英譯本亦依梵本，把本頌放在「四緣頌」之後⁵⁷。不過，姚秦鳩摩羅什譯龍樹《中論》及青目的《中論釋》，卻把本頌置在「四緣頌」之前，作為說明「不自生」及「不他生」的緣由。但此頌於「四句」之中，唯在說明「不自生」及「不他生」等兩句。對於「共生」及「無因生」並無闡釋；然而青目《中論釋》則加以補足，重明「四句」不生之義。此外，藏譯《無畏釋》亦把本頌置諸「四緣頌」之前，一如羅什譯本。今依羅什及《無畏釋》的安排，把本頌作為「釋四門不生」來處理，並分五節闡釋如下：

一者、釋「不自生」義：頌文「如諸法自性，不在於緣中」二句，是諸法「自生」不可得的原因。所以者何？青目《釋文》界定諸法的「自性」，即是諸法的「自體」。透過經驗所得，諸法但是衆緣和合所生，假立穀、芽、五蘊、衆生種種名字，都是假名無實，本無自性。而所執的穀、芽、五蘊、衆生等諸法的「自性」、「自體」，在能生的衆緣之中是找不到的。如「芽」從「穀」、從「水」、從「溫暖情況」等等和合而假生，但於

「穀」中無「芽」的「自性」，乃至於「水」、於「溫暖」等緣中亦無「芽」的「自性」。「芽」從「眾緣」所生，「眾緣」既無「芽」的「自性」或「自體」，故知「芽」不能從「自性生」，即不能「自生」。如是一切法從眾緣和合而假有，眾緣無諸法的「自法」、「自體」，故「諸法不自生」。可開成三段，推論如下：

大前提：諸法若是「自生」，必從其「自性」生。

小前提：諸法唯從眾緣和合而有，而眾緣之中並無諸法的「自性」。

結論：故知「諸法不自生」。

二者、釋「不他生」義：頌文中「以無自性故，他性亦復無」二句、是諸法「他生」不可得的原因。所以者何？青目釋言：「因（依）自性（而）有他性，他性於他亦是自性；若破自性，即破他性，是故不應從他性生。」由於「他性於他（物之自體中）亦是（他物的）自性」，所以從體言，「他性」亦即是「自性」。依此定義，可以論證「諸法不從他性生」：

1. 諸法不從自性生（上文已經證成）。

2. 「他性」於他物的自體中亦是「自性」（「他性」的定義）。

3. 故知：諸法不從他性生（在第1命題中，把「他性」代入「自性」而獲得新命題作為結論）。

如是證得「諸法不從他性生」，即「從他生」不可得，亦即證成「不他生」義。

三者、釋「不共生」義：龍樹的頌文並沒有對「不共生」加以論證，而青目的《釋文》則予以補充。他說：「若破自性、他性，即破共義。」茲把推證過程，分列如下：

1. 所謂「共生」，即「自生」以及「他生」。

2. 在前早已證知「自生」不可得，亦已證知「他生」不可得。

3. 「自生」、「他生」既不可得，則「共生」亦不可得。

四者、釋「不無因生」義：龍樹的頌文，只對「自生」及「他生」加以辯破，而不煩再破「共生」與「無因生」，原因何在？吉藏疏言：「破自、他（生）即破共（生），不須釋共（生）；有因（生）尚可破，何況無因（生）？故不須釋無因（生）也。」⁵⁸不過，對「無因生」青目仍作補釋云：「無因（生）則有大過；有因尚可破，何況無因？」所謂「無因生有大過」者，即前文「順情例感果破」中所指出的「持戒墮地，十惡生天」之「撥無因果」的大罪。此違一切自教，故說「無因生有大過」。至於「因尚可破，何況無因」，義同吉藏《中觀論疏》所說，文易可知，不必煩贅。

五者、總結：青目總結言：「於四句中，生不可得，是故不生。」所謂「四句不可得」者，即是第一句「自生」不可得，第二句「他生」不可得，第三句「共生」不可得，第四句「無因生」不可得。「無生」只能開成「自生」、「他生」、「共生」、「無因生」等四句，即統攝一切「生」的情況，非餘。今既已反覆論證「四句」生相皆不可得，故知一切法「不生」。

乙二、觀四緣不生

丙一、叙四緣

〔釋文〕問曰：阿毗曇人言諸法從四緣生，云何言不生？何謂四

緣？

【頌文】因緣次第緣，緣緣增上緣，四緣生諸法，更無第五緣。

【釋文】一切所有緣，皆攝在四緣。以是四緣萬物得生。⑤9因緣

名一切有為法。次第緣除過去、現在阿羅漢最後心、心數法餘過去、現在心、心數法。緣緣、增上緣一切法。

【疏義】於「顯不生義」中，前文已釋「觀四門不生」，今則再就說一切有部「四緣」學說，「觀四緣不生」以遮破之。此分五段，即（丙一）叙四緣。（丙二）破前審定、（丙三）總破四緣、（丙四）別破四緣、（丙五）結四緣不能生果。今即「叙四緣」，於「疏義」中，再分四節處理如下：

一者、叙四緣之由：《中論》於《觀因緣品》中有「叙四緣」一頌，原因有三：其一、外人以四緣自救有「自性」。設外人見「自性」義已遭遮破，所以希望藉此「四緣」來挽救它。如彼立言：「以眾緣中有自性故，（諸法）假（藉眾）緣（故）得生；若無自性，雖復假（藉眾）緣，終不得生，（可知）自性不無。」⑥0今叙四緣萬法，以見四緣中諸法的「自性」是存在的。其二、外人以「四緣」自救「有生」。設外人見諸法「有生」義已遭上文的「四句」遮破，所以希望藉此「四緣」來挽救它。如彼立言：「若言（諸法）不自生、不他生、不共生、不無因生（四句，求生不得，故應說無生者，今亦明諸法從四緣生，故應有生。」所以叙四緣，以救諸法「有生」。其三、論主爲了進一步澄清諸論師的餘惑，所以「直引四緣，遍攝眾師（所執各種仗因託緣而未了義的學說，加以遮破）；破四緣（有）生，亦（即）遍破眾師」。依上述緣由，龍樹論主在未對四緣進行或總或別的辯破前，先給阿毗曇人（即說一切有部學人⑥1）的四緣學說，加以簡略的敘述。

二者：舉四緣之名：頌文的首次二句，舉四緣之名。頌言

「因緣次第緣，緣緣增上緣」。阿毗曇人（即「說一切有部論師」）所建立的「四緣」是：因緣、次第緣（亦名「等無間緣」）、緣緣（正式名稱應該是「所緣緣」）及增上緣。

三者、明四緣之體用：頌文敘述「四緣」的作用言：「四緣生諸法。」青目《釋文》也說：「以是四緣，萬物得生。」所以者何？因爲諸法生起，必藉四緣：其一是「因緣」即產生自果的直接主要原因，如「穀芽」以「穀種」爲生起的「因緣」。其二是「次第緣」（亦名「等無間緣」），即心、心所相續之中，前一剎那心識不謝滅，讓位與後一剎那心識使之生起前後無間（若前一剎那心識不謝滅，則後一剎那心識便不能生起），所以前一剎那心識是後一剎那心識的「次第緣」（或「等無間緣」），作開導依故。其三是「所緣緣」（《中論》簡稱爲「緣緣」）。此指心、心所的攀緣對境，即認知對象，如眼識的「所緣緣」是「色境」，耳識的「所緣緣」是「聲境」。其四是「增上緣」。「增上」是強有力義，指一切有爲法的生起，除了「因緣」等三條件外，其餘的一切有助於或無礙於該法生起的條件，通通名爲該法的「增上緣」，如「穀芽」的生起，除了以「穀種」爲「因緣」外，還須憑藉「陽光」、「水份」、「溫暖」等等條件，彼等皆名「穀芽」生起的「增上緣」。由於「四緣」具足，則諸心、心所法始能生起，「因緣」、「增上緣」具足，則「色」法始能生起，故言「四緣生諸法」。

再者，「四緣」的體性爲何？青目釋言：「因緣名一切有爲法。」意謂一切有爲法，皆得作爲「因緣」。又言：「次第緣除過去、現在阿羅漢最後心、心數法（即「心所法」）餘過去、現在心、心數法。」意謂「次第緣」必須是心法（如眼識、耳識

等)或心所法(又名「心數法」,如貪心所、瞋心所等),但不是全部三世心識活動都能作「次第緣」;就一般衆生言,唯有過去前一剎那心識活動,可作現在剎那心識的「次第緣」;現在心識活動作下一剎那心識的「次第緣」;至於「未來剎那心識」仍未生起,故不能作「次第緣」;至於在最後心的「阿羅漢」(此指「阿羅漢」證入「無餘涅槃」時,身心俱滅,已無相續的心識活動;故「阿羅漢」的最後心,唯有意根等活動,而無「次第緣」之相生起^{⑥2}),所以他的過去及現在心識(心法及心所法)都不能作「次第緣」,彼最後心後,已入涅槃,心識不再生起,所以過去的最後心及現在的最後心都不能生果,故不作「次第緣」。又云:「緣緣、增上緣一切法。」那是指一切法都可作為「所緣緣」及「增上緣」。^{⑥3}

四者、四緣與諸因的關係:就小乘來說,「緣」與「因」實是同一意義。說一切有部除立「四緣」外,還立「六因」,所謂「能作因」(一切非相違因,如大地之於草)、「俱有因」(如三杖互依而鼎立)、「同類因」(如同爲善、同爲惡者)、「相應因」(如心與心所的相應)、「遍行因」(如身見、邊見、無明等,爲一切煩惱的遍行因)、「異熟因」(如修「十善」可爲生天果報的「異熟因」)。如是何以唯叙「四緣」而不取「六因」?爲答此難,故頌文說言:「更無第五緣。」而青目《釋文》亦言「一切所有緣(按:「六因」亦是「緣」義,諸法賴以生起的條件,名之爲「緣」故),皆攝在四緣(之中)」。其意是諸法賴以生起的一切條件,通通統攝在「四緣」之內,而所謂「六因」者,其實亦爲「增上緣」所攝。只不過「四緣」是「從果以望因」而說(即從諸法之果,以望彼生起的條件,名彼條件爲「緣」);而「六因」是「從因以望果」而言(即從諸法生起

的條件,以望所生起的諸法,名彼條件爲「因」)。如是「四緣」以統攝一切生起諸法的制約條件,所以彼執「(依)四緣(而)萬物得生」而「更無第五緣」,所以唯說「四緣」已經具足,不必再立「六因」等說。(未完待續)

注釋:

④4依《藏要》所校,《無畏釋》作:問曰:「且復云何無生?」頌答。

④5依《藏要》校勘:番本、梵本頌文作「非從自、從他,非從共無因,隨何等處,物終無有生」。《無畏釋》云:「『何等』謂隨事;『何處』謂隨時、隨境。『物』即諸法,以順外道通稱,說爲『物』也。」今頌譯「物」爲「法」,下多處亦然。

④6依《藏要》所校,《無畏釋》作問曰:「汝以四種分別無生,云何知爾?」頌答。

④7龍樹《大智度論,十無品》,卷二十五。

④8清辨《般若燈論釋》卷第一。

④9見《藏要》第一輯第四冊,《中論》卷三、頁三六。

⑤0按:說「他生」者,亦有其他的過謬:一者,從經驗得見一切有爲法皆衆緣和合多法所假生,未見單由「他性」一物獨自生起,彼違現量。所言「他生」者,意指某一「自性從他性所生」;既言「自性」,即是一、常、自存之體,不待緣生,何必「從他體(他性)所生」?故知若「有自性」則無「從他生」之理,若「從他生」,則非「有自性」——「有自性」與「從他生」是矛盾詞,不能結合成「有自性從他生」的判斷。

此證「他生」之說，實有「比量相違」過。

⑤1 見印順《中觀論頌講記》、頁四五。

⑤2 原文本用「五陰」一詞，為方便起見，改用近譯「五蘊」，「五蘊」與「五陰」都是指：色、受、想、行、識等五聚事物，由被五物和合，有每一衆生假體的存在，故每一生命假體，都是五聚蘊和合而成，本無「自性」，故名「五蘊假體」，亦名「假我」。破「共生」之說，見吉藏《中觀論疏》卷第三本。

⑤3 所謂「十惡」是指：殺生、偷盜、邪淫、妄語、兩舌、惡口、綺語、貪欲、瞋恚、邪見。以此十惡業為因，當有墮入地獄、餓鬼、畜生三惡道果。見《長阿含經》卷十五等。又「五逆」者，指害母、害父、害阿羅漢、惡心出佛身血、破和合僧（即鬥亂僧衆）。此「五逆」惡業，是墮入「無間地獄」的「惡因」。見《增一阿含經》卷四十七等。

⑤4 依《藏要》所校，「緣中」一詞，在番本、梵本皆作「緣等中」，與下面《釋論》的長行相順（按：青目長行作「衆緣中」，與「緣等中」相順，皆是「複指」之詞。）又《無畏釋》云：「『等』字攝餘外道所說一切緣也。」

⑤5 依《藏要》所校，在番本、梵本、釋本及燈本中，此頌皆在「四緣頌」後（按是顯義中的第三頌，不是第二頌），不過《無畏釋》所牒頌文的次第，則又與今羅什譯本相同。

⑤6 依《藏要》所校，《無畏釋》所牒頌文，首句「自性」(ran-bshin)與第三句「自體」(bdag-nid-kyi diros-po)兩詞文異，故有此釋，但梵本頌文則前後無異。（按：今羅什譯本亦無異，首句作「如諸法自性」，第三句作「以無自性故」，可知。）

⑤7 見 Kenneth K. Inada 所著的 Nagarijuna, A Translation of his Mulamadhyamakakarika with an Introductory Essay. 頁四十。

⑤8 見吉藏《中觀論疏》卷第三末。

⑤9 依《藏要》校勘《無畏釋》，此句原在文末，謂「依此四緣，說為萬物作用等」，由此生起下文。

⑥0 此等闡釋「叙四緣之由」所引文，悉皆依吉藏《中觀論疏》文字，見該疏卷第三末。

⑥1 「阿毗曇」是「阿毗達磨」(abhidharma)的舊譯，是「對法」之義。論述「經」與「律」的文字稱為「阿毗達磨」，所以於「三藏」中，「阿毗達磨」是即「論藏」。於西元前後，「阿毗達磨」初出現，演釋名相；直至部派佛教興起，各派部成立各有「阿毗達磨」。其中「說一切有部」（音譯為「薩婆多部」，Sarvasivadin）於貴霜(Kusana)王朝迦膩色迦(Kaniska)王在位時(128 AD-151 AD)，說一切有部所結集而成的《阿毘達磨大毘婆沙論》最為有名，此外不少說一切有部的論典都冠以「阿毗達磨」的名字，如《阿毗達磨六足論》、《阿毗達磨法蘊足論》等。此等論典在中國漢譯，歸為「（阿）毗曇學」的一類，於是在中國，便把「說一切有部」簡名「阿毗曇」或「毗曇」，把「說一切有部」的論師簡名「阿毗曇師」（亦名「毘曇師」），或「阿毗曇人」。

⑥2 見《阿毗達磨大毗婆沙論》卷二十一。

⑥3 《阿毗達磨大毘婆沙論》卷二十一又云：「復次，諸法作用，必假因緣……緣有四種……有法是因緣，彼亦是等無間緣（即「次第緣」），亦是所緣緣，亦是增上緣。乃至有法是增上緣，彼亦是因緣，亦是等無間緣，亦是所緣緣。」