

《中觀論頌講記》

〈觀去來品¹第二〉²

(p.79~p.100)

上厚下觀法師指導

第三組：釋圓悟敬編

2008/9/17

壹、述〈來去品〉論題核心³(p.79~p.83)

(壹) 破題

這品的題目，是觀去來，但論文中破「去」不破「來」。這是因為去與來，同是一種運動，不過就立足點不同，有去來的差別。如以法王寺為中心，到赤水去叫去；以赤水為中心，這從法王寺去就叫來。⁴

(貳) 釋「去來」多重之意涵

一、人在時間、空間中的活動

去是動作，運動，像我們身體的動作，在時間空間中活動，從此去彼，從彼來此，就名為去來。

二、任何事物在空間位置的移動

但去來，不單就人說，流水、白雲，在空間中有位置的移動，也就稱之為去來。

三、任何事物在時間的演變中，有性質、分量、作用的變化

就是在時間的演變中，有性質、分量⁵、作用的變化，從過去來現在，從現在去未來，或者從未來來現在，從現在到過去，都是去來所攝。

四、徹底說：有生滅就是去來

說到徹底處，生滅就是去來。⁶

¹ 隋·吉藏撰《中觀論疏》卷4〈去來品2〉(大正42, 54c10-11):「令眾生悟無去來，入於實相，發生正觀，滅諸煩惱。」

² 其他譯本名稱如下：

[1] 偈本龍樹菩薩·釋論分別明菩薩·唐波羅頗蜜多羅譯《般若燈論釋》卷3(大正30, 59c6):「〈觀去來品第二〉」。

[2] 安慧菩薩造·宋惟淨等譯《大乘中觀釋論》卷2(大正30, 139b25):「觀去來品第二」。

[3] 〔三枝充惠《中論偈頌總覽》p.38(此書以下簡稱為「三枝」)]:

gatāgataparīkṣā nāma dvitīyaṃ prakaraṇam

「去ることと来ることとの考察」と名づけられる第二章」

[4] 歐陽竟無編《中論》卷1〈觀去來品2〉(《藏要》4, 5a, n.2):「無畏、佛護均作〈觀去未去去時品〉。」

³ 本文科判主要依據印順導師《中觀論頌講記》之分段，並參考福嚴佛學院2003年編「《中論》選讀講義」，整理而成，詳見【附表】。

⁴ 印順導師《中觀今論》，p.90:「來出，出又作去。從此到彼曰去，從彼到此為來。如變更觀點，那甲以為從甲到乙的去，而乙卻以為從甲到乙為來。來去即是運動，本是一回事，不過看從那方面說罷了！世間的一切，我與法，凡是有生滅動變的，無不可以說為來去。」

⁵ 分量：猶質量。(《漢語大詞典(二)》p.565)

⁶ 印順導師《中觀今論》，p.131-p.132:「佛法講到運動，都以『行』做代表。『行』是諸法的流行、運動或變動。現在約來去說，就是運動的一種形相。……，一般人說到來去，即以有為從此至彼或從前至後的東西。這種觀念，就是對諸法緣起的流行，不能如實了知所引起的錯誤。……佛法並非不可說來去，如說『從無始生死以來』，或說『來王舍城』。不過不

◎經上說：『生無所從來，滅無所從去』，⁷這不是明白的證據嗎？

五、立〈觀去來品〉之理由

總之，諸行無常的生滅法，是緣起的存在，存在者，就是運動者，沒有不是去來的。所以，前品（〈觀因緣品〉第1）⁸觀自性有法的不生不滅，利根者，早就知道是不來不去。

不過，一般人受著自性見的欺誑，不願接受一切法不生的正見，他們以為現實的一切我法，眼見（p.80）有來去的活動，從相續長時的移動，推論到剎那間也有作用的來去，有來去，就不能說沒有生滅。

※所以他們要建立來去，用來去成立諸法有生。

（參）〈觀因緣品〉與〈觀去來品〉之比較

一、前品觀集不生；本品觀滅不去

不生不滅，是八不之初，前一品（〈觀因緣品〉第1），特辨不生。這因為生死死生，生生不已的流轉叫做生（也就是來），所以說前品觀集不生。

不來不去，是八不之終。如緣起的『無明緣行，行緣識』等是來生；『無明滅則行滅，行滅則識滅』等是去出（三界）。本品（〈觀去來品〉第2）特辨不去，所以判為觀滅不去。

二、前品去法執；本品除我執

也可以說，前一品總觀諸法的無生滅用，本品總觀眾生無來去用。

前品去法執，本品除我執。⁹

（肆）執有真實的自性，運動是不可能的

執著諸法有真實自性的，如果觀察他自性來去的運動，就明白運動是不可能的。但

如自性執所見的來去，是不來相而來，不去相而去的。佛以生滅說明流行、運動，如觀生滅無常時說：『觀諸法如流水燈焰』；流水與燈焰，是剎那不住的，時時變動的，所以是無常的諸行。」

⁷ [1] 《雜阿含經》卷13(335經)(大正02, 92c16-25)：「云何為第一義空經？諸比丘！眼生時無有來處，滅時無有去處。如是眼，不實而生，生已盡滅，有業報而無作者，此陰滅已，異陰相續，除俗數法。耳、鼻、舌、身、意，亦如是說，除俗數法。俗數法者，謂此有故彼有，此起故彼起，如無明緣行，行緣識，廣說乃至純大苦聚集起。又復此無故彼無，此滅故彼滅，無明滅故行滅，行滅故識滅，如是廣說乃至純大苦聚滅。比丘！是名第一義空法經。」

[2] 《摩訶般若波羅蜜經》卷24〈善達品79〉(大正08, 399b20-25)：「云何知行相？云何知行生滅？云何知行如？知行相者，行如芭蕉，葉除却不得堅實，是為知行相。知行生滅者，諸行生無所從來、去無所至，是為知行生滅。知行如者，諸行不生不滅、不來不去、不增不減、不垢不淨，是為知行如。」

[3] 印順導師《空之探究》，p.82：「經中，以眼等六處的生滅，說明生死相續流轉中，有業與報（報，新譯作「異熟」），而作者是沒有的。」

⁸ 詳參印順導師《中觀論頌講記》〈觀因緣品第一〉，p.47-p.78。

⁹ 兩品比較如下：

{	〈觀因緣品第一〉：特辨不生——觀集不生——諸法無生滅用——去法執
	〈觀去來品第二〉：特辨不去——觀滅不去——眾生無來去用——去我執

緣起的來去，不能否認，所以自性有的見解，是虛妄的。

一、世間智者之觀察

世間的智者，見到人有生老病死的演變，世界有滄桑¹⁰的變化，也有推論到一切一切，無時不在生滅變化中的。但一旦發覺他本身的矛盾，就從運動講到不動上去。

二、舉例說明之

◎像希臘哲學者芝諾¹¹，早就有運動不可能的論證。

◎中國的哲者，也說見鳥不見飛。¹²

※的確，執有實在的自性，運動是不可能的，除非承認他本身的矛盾不通。

譬如從 (p.81) 這裡到那裡，中間有一相當的距離，在此在彼，自然不是同時的。這樣，空間的距離，時間的距離，不妨分割為若干部分，一直分割到最後的單位，就是時間與空間上不可再分割的點。從這一點一點上看，在此就在此，在彼就在彼，並沒有從這邊移轉到那邊去的可能。如果有從此到彼，這還是可以分割的。所以在現象上看，雖似乎是運動，有來去，但就諸法真實的自體上看，運動不可能。我們所見到的活動，是假相，不是真常的實體。如電影，看來是動的，而影片本身，卻是靜止的。用動體靜，妄動真靜的學者，就是受這個思想支配的。¹³

¹⁰ 滄桑：1. “滄海桑田”的略語。2. 指朝代更迭。(《漢語大詞典(六)》p.24)

滄海桑田：大海變成農田，農田變成大海。(《漢語大詞典(六)》p.24)

¹¹ 《大不列顛百科全書》，丹青圖書公司，Vol.17，p.422：「芝諾(Zeno of Elea)西元前五世紀希臘哲學家、帕門尼德門徒、埃利亞學派成員，……芝諾想證明這兩個主張是荒謬的，即1.存在是許多的，2.它們是動的。阿基里斯悖論用以證明在比賽中跑的快的絕不會趕上跑的慢的。二分法悖論用以證明一個物體永遠不能到達終點。任何物體在到達終點之前必先達到這一進程的一半；由於有無限個中點，因此在有限時間內一個物體絕不能達到終點。倘若上述結論看來都是必然的而又悖理的，這就證明其前提(運動是存在的或是實在的)是錯誤的，從而表明相反的前提(即運動並不存在的)是真實的。」

¹² 陳鼓應著《莊子今注今譯》(下)〈天下篇〉，p.895-p.896：「惠施以此為大，觀於天下而曉辯者，天下之辯者相與樂之。卵有毛；雞三足；郢有天下；犬可以為羊；馬有卵；丁子有尾；火不熱；山出口；輪不碾地；目不見；指不至，至不絕；龜長於蛇；矩不方，規不可以為圓；鑿不圍柅；飛鳥之景未嘗動也；鏃矢之疾而有不行不止之時；狗非犬；黃馬驪牛三；白狗黑；孤駒未嘗有母；一尺之捶，日取其半，萬世不竭。辯者以此與惠施相應，終身無窮。」

參見《莊子今注今譯》(下)〈天下篇〉，p.906，註釋15：「飛鳥之景未嘗動也：這條辯論，用形而上學的觀點解釋運動。他認為如果把一個運動所經過的時間及空間加以分割，分成許多點，把空間的點與時間上的點一一相當配合起來，就可見飛鳥之影在某一時間還是停留在某一空間的點上，所以是『未嘗動也』(馮芝生說)。」

參見《莊子今注今譯》(下)〈天下篇〉，p.906：今譯：「惠施以為這些是最大的道理，顯示於天下而曉示於辯者，天下的辯者也喜歡這學說：『卵中有毛；雞有三支腳……指是不能達到物的實際，即使達到也不能決對的窮盡；……鑿孔不圍繞孔內的柅木；飛鳥之影子不曾移動；箭鏃發射的疾速卻有不前進不停止的時候；……一尺長的杖，每天取去它的一半，萬世都取不盡。』辯者用這些論題和惠施相對應，終身沒有無窮。」

¹³ [1] 印順導師《中觀今論》，p.109-p.110：「來去，偏在法的運動方面說。執來去相，如《中論》的〈觀去來品〉中廣破。此運動相，若深究起來，極不容易了解。如依於空間的位置上說：從甲的那裏到乙的這裏，此在甲方曰去，在乙則曰來。但如執有自性，那麼從

(伍) 詳列各家之主張，抉擇本品要義：否定實有自性者的運動論¹⁴

一、佛法的根本見解：諸行無常

佛法的根本見解，諸行無常是法印，是世間的實相，就是諸法剎那剎那都在動，一剎那都是有生也有滅，沒有一刻停止過。

二、唯物論：當體即動卻執實一切

辯證法的唯物論者，說在同一時間，在此又在彼，當體即動，比那真常不動的思想，要深刻而接近佛法些。但他執著一切的實在性，還是難得講通，不得不把矛盾作為真理。

三、說一切有部：用動而體靜

佛教的小乘學者，像三世實有派的一切有部，他雖也說諸行無常，但無常是約諸法作用(p.82)的起滅，而法體是三世一如，從來沒有差別。可說是用動而體靜的。

四、經部：一剎那同時生滅

現在實有派的經部，不能不建立長時的生滅，假名相續的來去。也有建立剎那生

甲到乙的中間距離，從其丈尺寸分乃至追究到空間的點，此運動的性質即消失無餘。在此就在此，在彼就在彼，在這空間點既不能說有動相；積無量的空間點，自也不應有運動相。所以自性論者，每每把一一法看成靜止的。每以為如電影：影片本是一張張的板定——不動物，經電力而似有動相，影片本身雖無有運動，但觀眾見為活動而非不動的。中觀者依此而批評他們，使他們感到來去不可得。不但動不可得，而靜止也不可得。」

- [2] 印順導師《中觀今論》，p.134-p.135：「有的說：從甲到乙的運動，勢必先通過甲乙中間的丙；從甲至丙的中間，又須先通過甲丙中間的丁，從甲至丁又須先通過戊。這樣，由甲至乙中間實有無量的位數序列，即從甲至乙，永不能到達，即一切的運動不成。所以本體實是不動的，動不過是錯亂的現象。這是極端錯誤的！他為自性見所愚蔽，……甲至乙的運動者，本身即佔有時間與空間，本身也是有無限位數序列的。這樣，甲與乙間的無限位數序列，與去者自身的無限位數序列相對消，即等於沒有。甲乙間的有限長度，與去者的有限長度相比算，則從此至彼，成為有限量的，有限量即可能達到。如我們在寬闊的公路上，遠處望去，好像那邊的路狹得多，等到過去用尺一量，仍是一樣的。路漸遠漸小，如把能量的尺放在那邊，再遠遠去看，也似乎狹小得多。但以狹尺量狹路，依舊可得如許寬度。路有錯亂的，尺也有錯亂相的，以錯亂衡錯亂，得到的是錯亂相的關係法則公例不亂。時空的存在，幻為無限位數的序列，一切是現為在此又在彼的，忽略能動者的時空性與無限位數序列性，這才推論為是不能動的。」

¹⁴ 參見隋·吉藏撰《中觀論疏》卷4〈去來品2〉(大正42, 54a9-27)：

觀一切法無去來義，故說此品。計去來者乃復無窮，略明七：

一、世間人取耳目所見言實有人之動靜寒暑往來。

二者、外道謂，從自在天來為來，來還反為去。復云：『無因而來；無因而去。』

三者、三世有部，從未來來現在；從現在謝過去。

四者、二世無部，未來未有，而假緣故來，緣離則去。

五者、成實大乘義云：『從無明識窟流來，入三界初起一念善因為來；反原而去。』

六者、昔地論師義，乖真起妄為來；息妄歸真故去。

七者、攝大乘師，明六道眾生皆從本識來，以本識中有六道種子故生六道也。從清淨法界流出十二部經，一念聞熏習附著本識，此是反去之始。聞熏習漸增本識漸減，解若都成則本識都滅。用本識中解性成於報佛，解性不可朽滅。自性清淨心即是法身佛，解性與自性清淨心常合究竟之時，解性與自性清淨心相應一體，故法身常報身亦常也。

如此等人並計：來有所從，去有所至，必定封執。

滅的，但一剎那的生滅同時，與前後剎那的前滅後生，中無間隔，是含有矛盾的。

五、一分大乘學者：真常不動

一分大乘學者，索性高唱真常不動了！所以不能從一切法性空中，達到徹底的諸行無常論。

六、性空正見的學者：凡是存在（有）的，沒有是真實常住的，動靜相待而不相離

◎總之，執著自性有的，不是用動體靜，妄動真靜，就是承認矛盾為真理。

◎唯有性空正見的佛學者，凡是存在（有）的，是運動的；沒有存在而是真實常住的。自性有的本無自性，說『諸法從本來，常自寂滅相』¹⁵。

◎這常無自性的緣起假名有，是動的，不是真常的，所以說無常；無有常，而卻不是斷滅的。從無性的緣起上說，動靜相待而不相離。

七、僧肇的《物不遷論》：緣起的即動即靜，即靜常動¹⁶

僧肇的《物不遷論》，就是開顯緣起的即動即靜，即靜常動的問題。

◎一切法從未來來現在，現在到過去，這是動；但是過去不到現在來，現在在現在，並不到未來去，這是靜。

◎三世變異性，可以說是動；三世住自性，可以說是靜。

◎所以即靜是動的，即動是靜的，動靜是相待的。

◎從三世互相觀待上，理解到剎那的動靜不二。但這都是在緣起的假名（p.83）上說，要通過自性空才行，否則，等於一切有者的見解。

八、小結

本品在側重否定實有自性者的運動論。

貳、〈去來品〉以「三門」觀滅不去

〈觀去來品〉，可以分為三門：

一、三時門，是豎論的，從先後上觀察。

二、同異門（一異門），是橫望的，從自他上觀察。

三、定不定門（有無門），是深入的，從有無上觀察。¹⁷

（壹）三時門（p.83～p.95）

三時門中有觀去、觀發、觀住的三門。

※釋去、發、住之意函

◎去就正在動作事業方面說，

¹⁵ 《妙法蓮華經》卷1〈方便品2〉（大正09，8b22-27）：「是故舍利弗！我為設方便，說諸盡苦道，示之以涅槃。我雖說涅槃，是亦非真滅，諸法從本來，常自寂滅相。佛子行道已，來世得作佛，我有方便力，開示三乘法。」

¹⁶ 後秦·僧肇撰《肇論》卷1〈物不遷論第一〉（大正45，151a9-14）：「夫生死交謝，寒暑迭遷，有物流動，人之常情。余則謂之不然，何者？《放光》云：『法無去來，無動轉者。』尋夫不動之作，豈釋動以求靜，必求靜於諸動。必求靜於諸動，故雖動而常靜；不釋動以求靜，故雖靜而不離動。然則動靜未始異，而惑者不同。」

※案：釋：捨也。參見元·文才述《肇論新疏》卷1（大正45，204a6）。

¹⁷ 另參見印順導師《中觀今論》，p.136-p.137。

發就最初活動方面說，

住是從運動停止方面說。住就是靜止不動，靜是離不了動的，不去怎麼會有住？照樣的，動也離不了靜。

◎普通說運動，從這裡發足叫發，正在去的時候叫去，到達目的地是住。

◎動必有這三個階段，發是由靜到動，住是由動到靜，去正是即靜之動。

※動靜必須相待，自性有的動靜是不可能的

◎從世間的緣起上說，不能單說動，也不能單說靜，自性有的動靜都不可能，而必須動靜相待，由動而靜，由靜而動。

◎動靜無礙而現出動靜隨緣推移的動相，即是不違性空的無常。若執有自性，不論主張動和靜，或者動靜不二，都不能正見諸法的真義，所以本品中一一的給予否定。(p.84)

一、觀去不成

(一) 觀三時無有去(破去法)

1、總破三時去(明沒有去法)

〔01〕已去無有去，未去亦無去，離已去未去，去時亦無去¹⁸。¹⁹

這首頌，是總依三時的觀門中，明沒有去法。說到去，去是一種動作，有動作就有時間相，所以必然的在某一時間中去。一說到時間，就不外已去、未去、去時的三時。

(1) 已去

若執著有自性的去法，那就該觀察他到底在那一時間中去呢？是已去時

¹⁸ 歐陽竟無編《中論》卷1〈觀去來品2〉(《藏要》4, 5b, n.4):「番梵云：去時不可知。」

¹⁹ [1]《中論》卷1〈觀去來品2〉(大正30, 3c8-9)。

〔三枝 p.38〕: *gataṃ na gamyate tāvadagataṃ naiva gamyate /*

gatāgatavinirmuktaṃ gamyamānaṃ na gamyate //

まず第一に、すでに去った〔もの〕(已去)は去らない。〔つぎに〕、まだ去らない〔もの〕(未去)も去らない。すでに去った〔もの〕とまだ去らない〔もの〕とを離れて、現に去りつつある〔もの〕(去時)は去らない。

[2]《般若燈論釋》卷3〈觀去來品2〉:

「已去不應受」(大正30, 59c25)

「未去亦不受」(大正30, 59c28)

「離已去未去，去時亦不受。」(大正30, 60b7)

[3]《大乘中觀釋論》卷2〈觀去來品2〉:

「已去無有去」(大正30, 139c7)

「未去亦無去」(大正30, 139c10)

「離已去未去，去時亦無去。」(大正3, 139c15)

[4]《大智度論》卷51〈含受品23〉(大正25, 427c22-28):

問曰：諸法現有來、去可見，云何言「不動相，無來無去」？

答曰：來、去相，先已破；今當更說：一切佛法中，無我、無眾生、乃至無知者、見者故，來者去者無；來者去者無故，來、去相亦應無。

復次，三世中求去相不可得，所以者何？

已去中無去，未去中亦無去，離已去未去，去時亦無去。

嗎？運動的作業已過去了，怎麼還可說有去呢？所以「已去無有去」。

〔2〕未去

未去，去的動作還沒有開始，當然也談不上去，所以「未去」時中，也是「無去」的。

〔3〕去時去

若說去時中去，這格外不可。因為不是已去，就是未去，「離」了「已去未去」二者，根本沒有去時的第三位，所以「去時亦無去」。

※這對三（p.85）時中去，作一個根本的否定。

2、別破去時去

〔1〕外人立去時去一釋第二頌：動處則有去，此中有去時，非已去未去，是故去時去。

〔02〕動處則有去，此中有去時²⁰，非已去未去，是故去時去。²¹

這是外人成立有去。上面從三時門中說明沒有去。已去，未去，因為沒有動作的現象，他們不得不承認他無去；但去時，就是正在去的時候，他們以為是離已去未去而別有的，所以去時有去。

親眼見到世間的舉足下足，正在行動的當兒，這「動處」就「有去」，「此」動作的剎那「中」，不是明白的「有去時」嗎？不是「非已去未去」的第三位嗎？有剎那頃去時的實體，「是故去時去」是可能的。

※承前破後

前一頌(第1頌)雖開三門，但主要的是迫走上去時去的死路。他既走上了

²⁰ 歐陽竟無編《中論》卷1〈觀去來品2〉(《藏要》4, 5a, n.5):「番梵云:此亦屬正去。」

²¹ [1]《中論》卷1〈觀去來品2〉(大正30, 3c13-14)。

〔三枝 p.40〕: *ceṣṭā yatra gatistatra gamyamāne ca sā yataḥ /*

na gate nāgate ceṣṭā gamyamāne gatistataḥ //

〔去る〕運動の〔有る〕ところ，そこに去ること(去)は〔有る〕。そして，その運動は，現に去りつつある〔もの〕(去時)に(有り)，すでに去った〔もの〕には無く，まだ去らない〔もの〕にも無い。それゆえ，現に去りつつある〔もの〕(去時)に，去ること(去)は〔有る〕。

[2]《般若燈論釋》卷3〈觀去來品2〉:「非已去未去，彼處去時去。」(大正30, 60b13)

[3]《大乘中觀釋論》卷2〈觀去來品2〉:

「動處則有去，此中有去時。」(大正30, 139c24)

「非已去未去」(大正30, 139c26)

「是故去時去」(大正30, 139c29)

[4]《大智度論》卷19〈序品1〉(大正25, 205b23-c2):

問曰：已過處則應無，未至處亦應無，今去處應是有去！

答曰：今去處亦無去，何以故？除去業，今去處不可得；若除去業，今去處可得者，是中應有去，而不然。除今去處則無去業，除去業則無今去處；是相與共緣故，不得但言今去處有去。

復次，若今去處有去業，離去業應當有今去處，離今去處應當有去業。

[5]《大智度論》卷51〈含受品23〉(大正25, 427c28-428a6):

問曰：有身動處是名為「去」。已去、未去中無身動；以是故去時身動，即應有去！

答曰：不然！離去相，去時不可得；離去時，去相不可得，云何言去時去！

復次，若去時有去相，應離去相有去時。何以故？汝說去時有去故。

復次，若去時去，應有二去：一者、知去時，二者、知去時去。

這條路，下面就針對著這點，暴露去時去的矛盾不通。

(2) 破去時去

〔03〕云何於去時，而當有去法？若離於去法，去時不可得。²² (p.86)

〔04〕若言去時去，是人則有咎，離去有去時，去時獨去故²³。²⁴

〔05〕若去時有去，則有二種去，一謂為去時，二謂去時去。²⁵

〔06〕若有二去法，則有二去者，以離於去者，去法不可得。²⁶

²² [1]《中論》卷1〈觀去來品2〉(大正30, 4a2-3)。

〔三枝 p.42〕: gamyamānasya gamanaṃ kathaṃ nāmopapatsyate /

gamyamāne dvigamanaṃ yadā naivopapadyate //

現に去りつつある〔もの〕(去時)に、実に、どうして、去るはたらき(去法)が成り立ち得るであろうか。現に去りつつある〔もの〕に、二つの去るはたらきは、成り立たないからである。

[2]《般若燈論釋》卷3〈觀去來品2〉:

「若去時去者，云何有是義？」(大正30, 60b19)

「去時去空故，去時去不然。」(大正30, 60b25)

[3]《大乘中觀釋論》卷2〈觀去來品2〉:「云何於去時，而當有去法？以離於去法，去時不可得。」(大正30, 140a3-4)

²³ 歐陽竟無編《中論》卷1〈觀去來品2〉(《藏要》4, 5b, n.1):「番云：知爲去時故。梵同今譯。」

²⁴ [1]《中論》卷1〈觀去來品2〉(大正30, 4 a7-8)。

〔三枝 p.44〕: gamyamānasya gamanaṃ yasya tasya prasajyate /

ṛte gatergamyamānaṃ gamyamānaṃ hi gamyate //

「現に去りつつある〔もの〕に去るはたらき〔が有る〕」〔と主張する〕ならば、その人には、去ることを離れても、現に去りつつある〔もの〕〔が有る〕、という誤りが付随する。なぜならば〔その人は〕現に去りつつある〔もの〕が去る、〔という〕からである。

[2]《般若燈論釋》卷3〈觀去來品2〉:

「說去時去者」(大正30, 60c8)

「去時中無去」(大正30, 60c11)

「去和合去時，去者唯分別。」(大正30, 60c18)

²⁵ [1]《中論》卷1〈觀去來品2〉(大正30, 4a13-14)。

〔三枝 p.46〕: gamyamānasya gamane prasaktaṃ gamanadvayam /

yena tadgamyamānam ca yaccātra gamanaṃ punaḥ //

「現に去りつつある〔もの〕に去るはたらき〔が有る〕」〔と主張する〕ならば、二つの去るはたらき〔が有る〕、という誤りが付随してしまっている。〔すなわち〕、「現に去りつつある〔もの〕」〔を成り立たせる〕それ(去るはたらき)と、さらに「そこに去るはたらき〔が有る〕」というそれ(去るはたらき)とである。

[2]《般若燈論釋》卷3〈觀去來品2〉:「若去時中去，復及此行去，則墮二去過，此義則不然。」(大正30, 60c21-22)

[3]《大乘中觀釋論》卷2〈觀去來品2〉:「若去時有去，則有二種去，一謂有去時，二謂去時去。」(大正30, 140a11-12)

²⁶ [1]《中論》卷1〈觀去來品2〉(大正30, 4a18-19)。

〔三枝 p.48〕: dvau gantārau prasajyete prasakte gamanadvaye /

gantāraṃ hi tiraskṛtya gamanaṃ nopapadyate //

二つの去るはたらき〔が有る〕、という誤りが付随してしまっているならば、二人の去る主体(去者)〔が有る〕、という誤りが付随する。なぜならば、去る主体を欠

A、破去時有實體—釋第三頌：云何於去時，而當有去法？若離於去法，去時不可得。

◎這四頌(第3、4、5、6頌)是破去時去的。去時沒有實體，這在初頌(第3頌)中已顯示了。外人要執著有去時，去時中有去，那要觀察去時到底是什麼？要知道，時間是在諸法的動作變異上建立的，不能離開具體的運動者，執著另有一實體的時間。時間不離動作而存在，這是不容否認的。

◎那麼，怎麼「於去時」中「而」說應「當有去法」呢？為什麼不能說去時中有去？因為「若離於去法，去時不可得」。去時是不離去法而存在的，關於去法的有無自性，正在討論，還不知能不能成立，你就豫想²⁷去法的可能，把去法成立的去時，作為此中有去的理由，這怎麼可以呢？

◎譬如石女²⁸兒的有無，雙方正在討論；敵者就由石女兒的長短妍醜²⁹來證明石女兒之有，豈非錯誤到極點？³⁰這樣，去時要待去法而成立，所以不能用去時為理由，成立去法的實有。

いたならば、去るはたらきは成り立たないからである。

[2]《般若燈論釋》卷3〈觀去來品2〉：

「若有二去法，則有二去者。」(大正30，60c24)

「離去者有去，是義則不然。」(大正30，60c27)

[3]《大乘中觀釋論》卷2〈觀去來品2〉：

「若有二去法，即有二去者。」(大正30，140a25)

「以離於去者，去法不可得。」(大正30，140a27)

[4]《大智度論》卷19〈序品1〉(大正25，205c2-7)：

問曰：若爾者，有何答？

答曰：一时有二去業故。若有二去業，則有二去者。何以故？除去者則無去。若除去者，今去處不可得，無今去處故，亦無去者。

復次，不去者亦不去，故無去業。若除去者不去者，更無第三去者。

[5]《大智度論》卷51〈含受品23〉(大正25，428a6-10)：

問曰：若爾，有何答？

答曰：若爾，有二去者。

何以故？離去者無去相。若離去者無去相，離去相無去者，是故去者不去，不去者亦不去。離去、不去，亦無有去。

來者、住者亦如是。

²⁷ 豫想：預料；事前推想。(《漢語大詞典(十)》p.38)

²⁸ [1]《阿毘達磨大毘婆沙論》卷16(大正27，78c9-10)：「空者，顯彼無聖道胎，如女身中不任懷孕，空無子故，說名石女。」

[2]《漢語大詞典(七)》p.979：「石女：陰道生理構造不完全的女人。」

²⁹ 妍醜：美和醜。(《漢語大詞典(四)》p.293)

³⁰《阿毘達磨大毘婆沙論》卷15(大正27，76a18-b2)：「謂有外道來詣佛所，白佛言：『喬答摩！世間常耶？』乃至廣說四句。『世間有邊耶？』乃至廣說四句。世尊告曰：『皆不應記。』……如有問他：『此石女兒，恭敬、孝順及愛語不？』彼作是念：『石女無兒，若答言無，彼當作是言：我不問有無。若我答言：恭敬、孝順及愛語者，便不應理。石女無兒，如何可說有恭敬等？』此亦如是，所問非有、非真、非實、不應道理，故佛不答。」

B、破去時獨存一釋第四頌：若言去時去，是人則有咎，離去有去時，去時獨去故。

「若」不知這點，一定要說「去時」中有「去」的話 (p.87)，此「人」就「有」很大的過「咎」，他不能理解去時依去法而存在，等於承認了「離去」法之外別「有去時」，「去時」是「獨」存的，是離了「去」法而存在的（獨是相離的意思）。自性有的去時不可得，執著去時有去，不消說，是不能成立的。

C、破二種去法一釋第五頌：若去時有去，則有二種去，一謂為去時，二謂去時去。

◎有人說：離了動作沒有去時，這是對的，但去時去還是可以成立。這因為有去，所以能成立去時，就在這去時中有去。

◎執著實有者，論理是不能承認矛盾，事實上卻無法避免。所以進一步的破道：「若」固執「去時有去」，「則」應「有二種」的「去」：

「一」、是因去法而有「去時」的這個去（去在時先）；

「二」、是「去時」中動作的那個「去」（去在時後）。

◎一切是觀待的假名，因果是不異而交涉的。因去有去時，也就待去時有去，假名的緣起是這樣的。但執著自性的人，把去法與去時，看成各別的實體，因之，由去而成立去時的去，在去時之前；去時中去的去，卻在去時之後。不見緣起無礙的正義，主張去時去，結果，犯了二去的過失。

D、破二去者一釋第六頌：若有二去法，則有二去者，以離於去者，去法不可得。

◎有兩種去，又有什麼過失呢？這犯了 (p.88) 二人的過失，因為去法是離不了去者的。去者是我的異名；如我能見東西，說是見者；做什麼事，說是作者；走動的說是去者。

◎佛教雖說緣起無我，但只是沒有自性的實我，中觀家的見解，世俗諦中是有假名我的。我與法是互相依待而存在的。凡是一個有情，必然現起種種的相用，這種種，像五蘊、六處等，就是假名的一切法。種種法是和合統一的，不礙差別的統一，就是假名的補特伽羅。假名我與假名法，非一非異的，相依相待而存在。

◎所以去者與去法，二者是不容分離的，有去法就有去者，有去者也就有去法。這樣，「若」如外人的妄執，承認「有二去法」，豈不是等於承認「有二去者」嗎？要知道：「離於去者」，「去法」是「不可得」的啦。

〔二〕觀去者不能去（破人去）

〔07〕若離於去者，去法不可得，以無去法故，何得有去者？³¹

³¹ [1] 《中論》卷1〈觀去來品2〉(大正30, 4a24-25)。

〔三枝 p.50〕: gantāraṃ cettiraskṛtya gamanaṃ nopapadyate /

gamane `sati gantātha kuta eva bhaviṣyati //

もしも去る主体を欠いたならば，去るはたらきは成り立たない。もしも去るはたらきが存在しないならば，一体，どうして，去る主体が存在するのであろうか。

〔08〕去者則不去，不去者³²不去，離去不去者，無第三去者。³³

〔09〕若言去者去，云何有此義？若離於去法，去者不可得。³⁴ (p.89)

〔10〕若去者有去，則有二種去，一謂去者去，二謂去法去。³⁵

〔11〕若謂去者去，是人則有咎，離去有去者，說去者有去³⁶。³⁷

[2] 《般若燈論釋》卷3〈觀去來品2〉：

「離去者有去，是義則不然。」(大正30，61a20)

「若其無彼去，何處有去者？」(大正30，61a23)

[3] 《大乘中觀釋論》卷2〈觀去來品2〉：「若離於去者，去法不可得。」(大正30，140b8)

³² 歐陽竟無編《中論》卷1〈觀去來品2〉(《藏要》4，6a，n.1)：「番本意謂非去者，次同。」

³³ [1] 《中論》卷1〈觀去來品2〉(大正30，4a28-29)。

〔三枝 p.52〕：gantā na gacchati tāvadagantā naiva gacchati /

anyo ganturagantuśca kastrīyo hi gacchati //

まず第一に，去る主体は去らない。〔つぎに〕，去らない主体も決して去らない。去る主体と去らない主体とからは異なった，どのような第三者が，実に，去るのであろうか。

[2] 《般若燈論釋》卷3〈觀去來品2〉：

「彼去者不去」(大正30，61b5)

「未去者不去」(大正30，61b12)

「異去及未去，無第三去者。」(大正30，61c3)

[3] 《大乘中觀釋論》卷2〈觀去來品2〉：「若離於去者，去法不可得。」(大正30，140b8)

³⁴ [1] 《中論》卷1〈觀去來品2〉(大正30，4b4-5)。

〔三枝 p.54〕：gantā tāvadgacchatīti kathamevopapatsyate /

gamanena vinā gantā yadā naivopapadyate //

「まず第一に，去る主体は去る」ということは，実に，どうして，成り立ち得るのであろうか。というのは，去る主体は，去るはたらきが無くては，決して成り立たないからである。

[2] 《般若燈論釋》卷3〈觀去來品2〉：

「若謂去者去，此義云何成？」(大正30，61c25)

「去者無去故，不成義如是。」(大正30，61c29)

[3] 《大乘中觀釋論》卷2〈觀去來品2〉：

「若言去者去，云何有此義？」(大正30，140b24)

「若離於去法，去者不可得。」(大正30，140b26)

[4] 歐陽竟無編《中論》卷1〈觀去來品2〉(《藏要》4，6a，n.3)：「番梵前後半頌互倒，惟無畏、佛護牒頌同此。」

³⁵ [1] 《中論》卷1〈觀去來品2〉(大正30，4bb9-10)。

〔三枝 p.58〕：gamane dve prasajyete gantā yadyuta gacchati /

ganteti cocyate yena gantā sanyacca gacchati //

さらにまた，もしも「去る主体が去る」というならば，二つの去るはたらき〔が有る〕，という誤りが付随することになる。すなわち，それ(去るはたらき)にもとづいて「去る主体」といわれる〔その去るはたらき〕と，去る主体でありつつそれ(去る主体)が「去る」という〔その去るはたらき〕とである。

[2] 《般若燈論釋》卷3〈觀去來品2〉：

「去者與去合，則墮二去咎。」(大正30，62a13)

「一去了去者，二謂去者去。」(大正30，62a15)

[3] 歐陽竟無編《中論》卷1〈觀去來品2〉(《藏要》4，6a，n.4)：「六本此頌皆在次一頌後，文意更順，今譯疑誤。」

上面觀去時中無去，這裡觀去者不能去。在去時去中，因二去法而談到二去者；接著上文，就從去者說不去。

1、奪破（以去者的待緣而有，破去者的妄執）

※釋第七頌：若離於去者，去法不可得，以無去法故，何得有去者？

根據上文所說的，知道去法與去者，相依相待而存在，「離於去者，去法」是「不可得」的，去法不能離去者，去法就沒有決定性，去法的實性不可得，那裡還會有真實的去者？所以說「以無去法故，何得有去者」？

2、縱破（即使有去者仍不能有去）

上一頌(第7頌)，直從去者的待緣而有，掃除去者的妄執。

下面四頌(第8、9、10、11頌)，是縱破，就是假使有去者，也仍然不能有動作的去。

(1) 以三者門破去法

※釋第八頌：去者則不去，不去者不去，離去不去者，無第三去者。

◎要有去，就不外去的那個人在那裡去，或者沒有去的那個人往那裡去。

去的那個人能夠有去的動作，一般都看為是的，其實去者就是已經去的人，動作也過去了，那裡可說去者還有去呢？所以「去者」「不去」。

◎「不去者」當然也「不」能有「去」的動作，因為不去，就等於沒有動作。

◎去者、不去者，都不能去，或者以為有第三者能去，但是這第三者，不是去了，就是沒有去，「離」了「去」者與「不去(p.90)者」，根本「無第三去者」的存在，所以第三者去，同樣的不可能。

(2) 破真實的去者—釋第九頌：若言去者去，云何有此義？若離於去法，去者不可得。

◎執著去者能去的人，聽了上面的破斥，並不滿意，他沒有了解論主的深意，於是就說：你所說的去者去，與我所說的去者去不同。我所說的，是正在去時的去者；你卻看為已經去到那裡的去者，這怎麼能承認呢？所以我說的去者，是可以去的。

◎這樣的解說，並不能離去錯誤，他又走上第三者的歧途了！「去者」能「去」，怎麼會「有此義」呢？去者之所以名為去者，不是因為觀待去法

³⁶ 歐陽竟無編《中論》卷1〈觀去來品2〉(《藏要》4, 6a, n.6):「番梵此句，第五轉聲作：說去者去故。今譯文略。」

³⁷ [1]《中論》卷1〈觀去來品2〉(大正30, 4b16-17)。

[三枝 p.56]: pakṣo gantā gacchati yasya tasya prasajyate /

gamanena vinā gantā ganturgamanamicchataḥ //

「去る主体は去る」と主張するならば，その人には，去るはたらきが無くても，去る主体〔が有る〕，という誤りが付随することになる。〔というのは，実は〕，去る主体に〔さらに〕去るはたらき〔が有る〕と主張しているからである。

[2]《般若燈論釋》卷3〈觀去來品2〉：

「去者去既空，何有去者去？」(大正30, 62a8)

「離去者有去，是義則不然。」(大正30, 62a18)

[3]《大乘中觀釋論》卷2〈觀去來品2〉：「去法若欲去，非無去者去。」(大正30, 140c2)

の動作而安立の嗎？現在去法の沒有實體，是一個問題，你卻豫想去法の成立，說有去者，並且想用去者來成立去法，這不是更成問題了嗎？要知道：「若離於去法，去者」是「不可得」的。去法既還是問題，怎麼敢武斷的說有真實的去者呢？

〔3〕破二種去法—釋第十頌：若去者有去，則有二種去，一謂去者去，二謂去法去。

「若」一定說有「去者」能「去」，「則」應「有二種去」了。

「一」、因去而名為「去者」の「去」，

「二」、是去者在那裡去的「去法去」。

※既沒有二種去，就不應說去者有去。

〔4〕破別有去者—釋第十一頌：若謂去者去，是人則有咎，離去有去者，說去者有去。

並且，「若」說「去者」有「去」，「是人」就「有」很大的過「咎」；因為他不能解緣起的人法相待，以為「(p.91) 離」了「去」法而可以別「有去者」的，這才「說去者有去」。這樣，去法不可得，去者也就不可得；去者不可得，去者有去的妄見也就可以取消了！

〔5〕小結

觀去者不能去，與上文的觀去時不能去，方法是一樣的，不過上文是從法與時的不離說，這裡是約法與我的不離說罷了！

二、觀發不成（破最初的發動不成）

〔12〕已去中無發³⁸，未去中無發，去時中無發，何處當有發？³⁹

〔13〕未發無去時，亦無有已去，是二應有發，未去何有發？⁴⁰

³⁸ 歐陽竟無編《中論》卷1〈觀去來品2〉（《藏要》4，6b，n.3）：「勘番梵本意謂始去。」

³⁹ [1]《中論》卷1〈觀去來品2〉（大正30，4b24-25）。

〔三枝 p.60〕：gate nārabhyate gantum gantum nārabhyate `gate /

nārabhyate gamyamāne gantumārabhyate kuha //

すでに去った〔もの〕（已去）においては，去るということは始められない。まだ去らない〔もの〕（未去）においては，去るということは始められない。現に去りつつある〔もの〕（去時）においては，〔去るということは〕始められない。どのようなものに，去るということが始められるであろうか。

[2]《般若燈論釋》卷3〈觀去來品2〉：「已去中無發，未去亦無發，去時中無發，何處當有發」（大正30，62b1-2）。

[3]《大乘中觀釋論》卷2〈觀去來品2〉：

「已去中無發」（大正30，140c13）

「未去中無發」（大正30，140c16）

「離已去未去，去時中無發。」（大正30，140c19）

⁴⁰ [1]《中論》卷1〈觀去來品2〉（大正30，4b27-28）。

〔三枝 p.62〕：na pūrvam gamanārambhādgamyamānam na vā gatam /

yatrārabhyeta gamanamagate gamanam kutah //

去るはたらきの始まるより以前にそこで去るはたらきが始められるような，そのような現に去りつつある〔もの〕（去時）は〔存在〕しない。また，すでに去った〔もの〕も〔存在し〕ない。まだ去らない〔もの〕において，どのようにして，去るはたらき〔が存在するであろう〕か。

〔14〕無去無未去，亦復無去時，一切無有發，何故而分別？⁴¹

〔一〕「去」與「初發」之關係

◎這三首頌(第12、13、14頌)，是破最初的發動不成。外人聽了去時去不可能，去者也不可能，但他的內心，總覺得有真實的去。他覺得眼見有開始動作的初發，有了發，不能說沒有去。

◎從世間的常識說，最初提起兩隻腳來是發，正在走的時候是去。

約動作說：去、發是沒有差別的；

約先後說，那麼發是因，去是果。

※有發決定有去；他提出最初的發動，目的仍在成立他的有去。

〔二〕明三時無初發一釋第十二頌：已去中無發，未去中無發，去時中無發，何處當有發？

外人既執著初發的動作，(p.92)那不妨觀察所說的初發，是在已去中，未去中，還是去時中呢？

1、已去中無發

「已去中」是「無發」的，因為去是發果，早已過去了，不可說還有去因的初發。

2、未去中無發

「未去中」也「無發」，發是從靜到動的轉扭點，但已是動作，未去還沒有動作，所以不能有發。

3、去時中無發

離已去未去，既沒有去時的別體，「去時中」也當然「無發」。

4、小結

在三時門中觀察，求初發都不可得，三時都不可得，「何處」還可說「有發」呢？

〔三〕三時與初發的關係一釋第十三頌：未發無去時，亦無有已去，是二應有發，未去何有發？

◎作三時門的推究，不說發則已，要說有發，那決定在已去或去時中，因為發是發動，未去是沒有發的。但是，似乎應有發的去時與已去，要在發動以後才能成立，在沒有發動之前，根本談不上去時和已去。因此，在去時和已去

[2]《般若燈論釋》卷3〈觀去來品2〉：「未發無去時，亦復無已去，彼初起去空，未去何處發？」(大正30，62b25-26)

[3] 歐陽竟無編《中論》卷1〈觀去來品2〉(《藏要》4，6b，n.5)：「番梵頌云：於去始發前應有處有發，去時已去無，未去何得有？若一切相中不見有此發，何所得分別去已去未去？今譯文順梵本，意晦。」

⁴¹ [1]《中論》卷1〈觀去來品2〉(大正30，4b29-c1)。

〔三枝 p.64〕：gataṃ kiṃ gamyamānaṃ kimagataṃ kiṃ vikalpyate /

adrśyamāna ārambhe gamanasyaiva sarvathā //

去るはたらきの始まりが〔已去、未去、去時の〕すべての場合にどのようにしても見られないならば、どのようなすでに去った〔もの〕(已去)，どのような現に去りつつある〔もの〕(去時)，どのようなまだ去らない〔もの〕(未去)が，分析的に考えられるのか。

[2]《般若燈論釋》卷3〈觀去來品2〉：「無已去未去，亦無彼去時，於無去法中，何故妄分別？」(大正30，62c2-3)

[3]《大乘中觀釋論》卷2〈觀去來品2〉：「去未去去時，云何有分別？」(大正30，141a5)

中求初發，也同樣的不可得。

◎所以說「未」曾「發」動時是「無」有「去時，亦無有已去」的。假定要說有發，就在這已去、去時的二者中；這「二」者，「應有發」而實際還是沒有，沒有動作的「未去」，那裡還會「有發」呢？

〔四〕正破三時有初發一釋第十四頌：無去無未去，亦復無去時，一切無有發，何故而分別？

這樣，「無」已「去」的發，「無未去」的發，也「無去時」的發，在「一切」時中都「無有發」，既沒有去因的初發，就沒有去法的實體，沒有去，「何故」還(p.93)要「分別」已去、未去、去時呢？最初動作的發不可得，去法仍然不得成立。⁴²

三、觀住不成（破住止不成）

〔15〕去者則不住，不去者不住，離去不去者，何有第三住。⁴³

〔16〕去者若當住，云何有此義？若當離於去，去者不可得。⁴⁴

⁴² [1] 龍樹菩薩造・青目釋《中論》卷1〈觀去來品2〉(大正30, 4c2-5):「若人未發則無去時，亦無已去。若有發當在二處——去時、已去中，二俱不然，未去時未有發故。未去中何有發？發無故無去，無去故無去者，何得有已去、未去、去時？」

[2] 隋・吉藏撰《中觀論疏》卷4〈去來品2〉(大正42, 58b5-7):「總結破：一切無者謂，無去法、去人等，但發最在後，故偏舉之耳。何故而分別者？不應分別有人法因果及三時也。」

⁴³ [1] 《中論》卷1〈觀去來品2〉(大正30, 4c7-8)。

〔三枝 p.66〕: gantā na tiṣṭhati tāvadagantā naiva tiṣṭhati /

anyo ganturagantuśca kaṣṭhīyo `tha tiṣṭhati //

まず第一に，去る主体はとどまらない(住することはない)。〔つぎに〕，去らない主体も決してとどまらない。去る主体と去らない主体とからは異なった，どのような第三者が，それならば，とどまるであろうか。

[2] 《般若燈論釋》卷3〈觀去來品2〉:

「去者則不住」(大正30, 62c16)

「未去者不住」(大正30, 62c20)

「異去未去者，誰為第三住？」(大正30, 62c25)

[3] 《大乘中觀釋論》卷3〈觀去來品2〉:

「去者即不住」(大正30, 141a21)

「不去者不住」(大正30, 141a23)

「離去不去者，何有第三住？」(大正30, 141a28)

⁴⁴ [1] 《中論》卷1〈觀去來品2〉(大正30, 5a5-6)。

〔三枝 p.68〕: gantā tāvattiṣṭhātīti kathamevopapatsyate /

gamanena vinā gantā yadā naivopapadyate //

去るはたらきが無くしては，去る主体は決して成り立たない場合に，「まず第一に，去る主体はとどまる」ということが，どうして，成り立ち得るであろうか。

[2] 《般若燈論釋》卷3〈觀去來品2〉:「去者若當住，此義云何成？去者去空故，去住不可得。」(大正30, 62c28-29)

[3] 《大乘中觀釋論》卷3〈觀去來品2〉:「去者若當住，云何有此義？以離於去法，去者不可得。」(大正30, 141b2-3)

[4] 歐陽竟無編《中論》卷1〈觀去來品2〉(《藏要》4, 7a, n.2):「此順梵本，番本譯文前後半頌互倒，惟佛護牒頌同此。」

[17] 去未去無住，去時亦無住，⁴⁵所有行止法，⁴⁶皆同於去義。⁴⁷

〔一〕外人成立有住，欲證成有去

這三頌(第 15、16、17 頌)是破住止不成的。外人聽了去不可得，發也不可得，心想，這不是靜止的住嗎？靜止的安住，這是明白見到的，可不能再說不成。住是靜的，去是動的，有住為什麼沒有去呢？這樣，外人的成立有住，還是為了成立他的去。其實論主只說無去，並沒有說有真實的住，他想用住成立去，還是不行，所以再予以破斥。

〔二〕以三者門破住一釋第十五頌：去者則不住，不去者不住，離去不去者，何有第三住。

前面破發，是以三時破的，破住，卻用三者門。你說有住，是什麼人在住呢？

1、去者則不住

去的人在住嗎？正當行動的「去者」，論理是「不」是「住」止的。

2、不去者不住

不去的人在住嗎？到那邊去，去了靜止下來，才叫做住；不去者，還沒有去，怎麼會有住呢？所以「不去者」也是「不住」的。

3、無第三者能住

「離」了「去」者與 (p.94)「不去者」，那裡還「有」個「第三」者能「住」呢？

※這種破斥的方法，與上面是一樣的，利根者早可了解了。但是固執的人，常會走上第三者的絕路。

〔三〕別破去者住一釋第十六頌：去者若當住，云何有此義？若當離於去，去者不可得。

1、外人的意見

外人的意見，從此到彼的行動息下來，叫做住。這樣的住，在去者與不去者之中，說不去者不住是可以的，說去者不住是不可以的。

⁴⁵ 歐陽竟無編《中論》卷 1〈觀去來品 2〉(《藏要》4, 7a, n.3):「番梵云：非從去時住，非已未去住。」

⁴⁶ 歐陽竟無編《中論》卷 1〈觀去來品 2〉(《藏要》4, 7a, n.4):「番梵云：去轉及止息。」

⁴⁷ [1]《中論》卷 1〈觀去來品 2〉(大正 30, 5a10-11)。

[三枝 p.70]: na tiṣṭhati gamyamānāna gatānnāgatādapi /

gamanam sampravṛttiśca nivṛttiśca gateḥ samā //

〔去る主体は〕現に去りつつある〔ところ〕より〔とどまるのでは〕ない，すでに去った〔ところ〕より〔とどまるのでは〕ない，まだ去らない〔ところ〕よりもまた，とどまるのではない。〔とどまる主体の〕去るはたらきと，動き出すことと，停止することとは，去ること(去)〔の場合〕と共通である〔と理解されるべきである〕。

[2]《般若燈論釋》卷 3〈觀去來品 2〉：

「去時則無住」(大正 30, 63a11)

「無彼已去故」(大正 30, 63aa15)

「去起作及息，其過同去說。」(大正 30, 63a25)

[3]《大乘中觀釋論》卷 3〈觀去來品 2〉：

「去未去去時，止息諸分別。」(大正 30, 141b5)

「所有行止法，皆同去義說。」(大正 30, 141b10)

但是，如果說去者正在行動的時候，現在就有住，這自然是不對的。
正在行動的去者，在當來到達目的地時，從動而靜，說這樣的去者能住，是沒有過失的！

2、論主的見解

論主的見解，這也不對，行動的「去者，若」說他「當」來可以有「住」，這怎麼會「有此義」呢？要知道去者與去法，是不相離的，「若」是「當」來到了靜止的時候，那時已「離於去」法，離了去法，「去者」就「不可得」。已經住下的時候，去者的名義已不再存在，或者可以說住者住，怎麼可以說去者住呢？

(四) 總破三時住及類破餘法

※釋第十七頌：去未去無住，去時亦無住，所有行止法，皆同於去義。

◎這樣的一一推究起來，已「去」是沒有住的，「未去」是「無」有「住」的，「去時亦」是「無住」的。自性有的住止既不可得，想以住成立去，那更是不行了。

◎不但人的來去，應作如此觀，「所有」的「行止法」，都應作這樣的正觀。凡是時間上 (p.95) 的過去來現在，現在去未來；空間中的從此去彼，從彼來此；就是十二緣起中的無明緣行，行緣識等的諸行，無明滅則行滅，行滅則識滅等的寂止。這一切一切的動靜相，都可以準此類推。

(五) 結說

◎三界生死流動的諸行，諸行息滅無餘的寂止，在緣起如幻的世俗諦中，本來是可以成立的，但是若執著實在的自性，說我與法別體，法與時別體，法與法別體，那麼所有的動靜相，都不可能了！

◎《般若經》說：『從三界中出，到一切智智中住』⁴⁸，這是約無自性的如幻緣起說。動、出、來、去、行、住，都在諸法性空中建立的，若說諸法不空，來去等等都不可立，所以經上說：『若一切法不空，無動無出』⁴⁹。

⁴⁸ [1] 《大般若波羅蜜多經》492 卷〈善現品 3〉(大正 07, 505b3-8)：「如是，善現！諸菩薩摩訶薩行深般若波羅蜜多時，雖觀諸法皆無所有都不可得。畢竟淨故無乘大乘而出住者，然無所得而為方便，乘於大乘從三界生死中出，至一切智智中住，窮未來際利樂有情無斷無盡。」

[2] 《摩訶般若波羅蜜經》卷 6〈出到品 21〉(大正 08, 259c17-23)：

佛告須菩提：「汝所問：『是乘何處出？至何處住？』者。」佛言：「是乘從三界中出，至薩婆若中住，以不二法故。何以故？摩訶衍、薩婆若是二法，不合不散、無色無形無對，一相所謂無相。若人欲使實際出，是人為欲使無相法出。若人欲使如、法性、不可思議性出，是人為欲使無相法出。」

⁴⁹ [1] 《大般若波羅蜜多經》424 卷〈遠離品 24〉(大正 07, 131a13-23)：

舍利子言：「云何世間淨戒、安忍、精進、靜慮、般若波羅蜜多？云何出世間淨戒、安忍、精進、靜慮、般若波羅蜜多？」善現答言：「舍利子！若菩薩摩訶薩修行淨戒、安忍、精進、靜慮、般若時，有所依者著三輪故，名為世間波羅蜜多，以與世間同共行故，不動不出世間法故。若菩薩摩訶薩修行淨戒、安忍、精進、靜慮、般若時，無所依者三輪淨故，名出世間波羅蜜多，不與世間同共行故，能動能出世間法故。舍利子！如是菩薩摩訶薩修行六種波羅蜜多時淨菩提道。」

〔貳〕一異門(p.95~p.100)

一、觀體不成

〔18〕去法即去者，是事則不然；去法異去者，是事亦不然。⁵⁰

〔19〕若謂於去法，即為是去者，作者及作業，是事則為一。⁵¹

〔20〕若謂於去法，有異於去者，離去者有去，離去有去者。⁵² (p.96)

[2] 《摩訶般若波羅蜜經》卷 7 〈無生品 26〉(大正 08, 272b16-23): 「布施有三礙，何等三？我相、他相、施相。著是三相布施，是名世間檀那波羅蜜。何因緣故名世間？於世間中不動不出，是名世間檀那波羅蜜。云何名出世間檀那波羅蜜？所謂三分清淨。何等三？菩薩摩訶薩布施時，我不可得、不見受者、施物不可得亦不望報，是名菩薩摩訶薩三分清淨檀那波羅蜜。」

[3] 《大智度論》卷 53 〈無生品 26〉(大正 25, 440c3-11): 「何等是二種波羅蜜？一者、世間；二者、出世間。世間者，須菩提自說義，所謂須食與食等。是義，如初品中說。若施時有所依止，譬如老病人依恃他力，能行能立。施者離實智慧，心力薄少故依止。依止者，己身、財物、受者，是法中取相心著，生憍慢等諸煩惱，是名世間，不動不出。動者，柔順忍；出者，無生法忍。聲聞法中：動者，學人；出者，無學。」

[4] 梵文本《二萬五千頌般若》(Dutt, p.265, line.1-3): 「kena kāraṇenocyate lokottarā dānapāramiteti / tathā hyāyūṣman śāriputra lokāccalati uccalati saṃkrāmati / tena kāraṇenocyate lokottarā dānapāramiteti / (何以故名為出世間檀波羅蜜？舍利弗！於世間中能動能出，是故名出世間檀波羅蜜。) lokāccalati= lokāt calati (√cal)[移動、離開]。uccalati= ud-√cal[向上動，向上出離]；saṃkrāmati= saṃ-√kram[完全超越]。」

⁵⁰ [1] 《中論》卷 1 〈觀去來品 2〉(大正 30, 5a22-23)。

〔三枝 p.72〕: yadeva gamanaṃ gantā sa eveti na yujyate /

anya eva punargantā gateriti na yujyate //

およそ，去るはたらきそのものがすなわち去る主体である，ということは，正しくない。しかしまた，およそ，去る主体は去ることからは異なっている，ということも，正しくない。

[2] 《般若燈論釋》卷 3 〈觀去來品 2〉: 「去法即去者，如是則不然，去法異去者，是義亦不然。」(大正 30, 63b25-26)

[3] 《大乘中觀釋論》卷 3 〈觀去來品 2〉: 「去法即去者，是事則不然。」(大正 30, 141b25)

⁵¹ [1] 《中論》卷 1 〈觀去來品 2〉(大正 30, 5a26-27)。

〔三枝 p.74〕: yadeva gamanaṃ gantā sa eva hi bhavedyati /

ekībhāvaḥ prasajyeta kartuḥ karmaṇa eva ca //

もしもおよそ，去るはたらきそのものがすなわち去る主体であり得るとするならば，行為の主体と行為ともまた同一体である，という誤りが付随するであろう。

[2] 《般若燈論釋》卷 3 〈觀去來品 2〉: 「若謂彼去法，即是於去者，作者及作業，則為一體過。」(大正 30, 63b28-29)

[3] 《大乘中觀釋論》卷 3 〈觀去來品 2〉: 「若謂於去法，即為是去者，作者及作業，即一性可立。」(大正 30, 141b27-28)

⁵² [1] 《中論》卷 1 〈觀去來品 2〉(大正 30, 5a28-29)。

〔三枝 p.76〕: anya eva punargantā gateryadi vikalpyate /

gamanaṃ syādṛte ganturgantā syādgamanāḍṛte //

さらにまた，もしも去る主体は去ることからは異なっている，と分析的に考えられるならば，去るはたらきは，去る主体を離れても，有ることになるであろうし，去る主体は，去るはたらきを離れても，有ることになるであろう。

[2] 《般若燈論釋》卷 3 〈觀去來品 2〉:

〔21〕去去者是二，若一異法成，二門俱不成，云何當有成。⁵³

〔一〕以一異門觀察去法與去者不成

從三時門中觀去法不成，上面已告一段落。這裡再以一異門觀察去與去者不成。先有四頌，觀去法與去者的體性不成。初一頌(第18頌)是總標，後一頌(第21頌)是總結，中間兩頌(第19、20頌)正明一異不成。

〔二〕總標一釋第十八頌：去法即去者，是事則不然，去法異去者，是事亦不然。

去法與去者，是一呢？還是異？若說是一，這是不對的，所以說：「去法即去者，是事則不然」。若說是異，同樣的不通，所以說：「去法異去者，是事亦不然」。

〔三〕破一——釋第十九頌：若謂於去法，即為是去者，作者及作業，是事則為一。

一是異為什麼不然呢？假使說「去法」就「是去者」，是一體相即的，就犯了「作者及作業」，「是事」「為一」的過失。去者是五蘊和合全體的統一者，去法只是不離去者所起的身業活動，是可見有對的表色。⁵⁴前者是有分，後者是分，⁵⁵這怎麼可以看為一體相即呢？

※如說飲食者，食者是具有四肢百骸的全體，飲食只是口齒舌等一分的動作。

〔四〕破異——釋第二十頌：若謂於去法，有異於去者，離去者有去，離去有去者。

假定說「去法有異於去者」，去者與去法，是條然別異的，這就犯了二者可以分離的過失。去是去，去者是去者，彼此互不相干，沒有任何的關係。那就應該「離去者」而「有去」法，「離去」法而「有去者」了。

或者可以去法到這裡去，去(p.97)者到那邊去。但他們有不可分離的關係，有去法才有去者，有去者才有去法；離了去者，就沒有去法，離了去法，就沒有去者，所以別異也不成。

「若謂彼去法，定異於去者。」(大正 30，63c25)

「離去有去者，離去者有去。」(大正 30，63c28)

[3] 《大乘中觀釋論》卷3〈觀去來品2〉：「去法異去者，是事亦不然。」(大正 30，142a8)

⁵³ [1] 《中論》卷1〈觀去來品2〉(大正 30，5b8-9)。

〔三枝 p.78〕：ekībhāvena vā siddhirmānābhāvena vā yayoh /

na vidyate tayoh siddhiḥ katham nu khalu vidyate //

同一體であるにしても，また別異體であるとしても，成立が存在しないような，そのような二つのもの(主体とはたらき)において，実に，どうして，成立は存在するのであろうか。

[2] 《般若燈論釋》卷3〈觀去來品2〉：

「去者及去二，為一異故成。」(大正 30，64b21)

「彼二無有成，云何當有去？」(大正 30，64b24)

[3] 歐陽竟無編《中論》卷1〈觀去來品2〉(《藏要》4，7b，n.2)：「勘番梵意云：若物不成一性及異性者，云何成彼二？二指去及去者言也。無畏此頌無釋。」

⁵⁴ 印順導師《唯識學探源》，p.146：「薩婆多部的見解，業有身、口、意三種。意業是思心所，因思心所所發動引生的形色、言語，叫做身表和語表，這都是色法。身表與語表業，剎那引起另一種不可表示，沒有對礙的色法，叫無表色，就是無表業(依欲界說)。」

⁵⁵ 印順導師《中觀今論》，p.89：「如茶壺的整體是一(《金剛經》名為一合相)，壺上有蓋、有嘴、有把等是異；人是一，眼、耳、手、足等即異。或名此一異為有分與分：分即部分，有分即能包攝部分的。換言之，就是全體與部分。全體即是一，全體內的部分即異。然而如分析到不可再分割的部分，又即是『其小無內』的小一，統攝於有分的全體。』

〔五〕總結一釋第二十一頌：去去者是二，若一異法成，二門俱不成，云何當有成。

這樣，「去」法與「去者」——「是二」，說他由「一」體成立，或者由「異法成」立，從這「二門」去觀察，都「不」得「成」立。要是去者與去法兩者，是有真實自性的，那麼，非異即一。一異二門都不成，怎麼還能說「有」去法去者的「成」立呢？

二、觀用不成

〔22〕因去知去者，不能用是去，先無有去法，故無去者去。⁵⁶

〔23〕因去知去者，不能用異去，於一去者中，不得二去故。⁵⁷

〔一〕外人仍執「去」與「去者」有實在之自性

外人聽了上文一異的觀察，他生起另一見解：不錯，去與去者，是相依而不相離的，但還是有去者與去法的自體可成。意思說：因了去，所以知道有去者；這去與去者是不相離的。既有了去者，這去者當然可以有去了。

粗看起來，似乎與正因緣義相近，其實不然，他雖說不離，仍然執有二者實在的自性。(p.98)

※如把兩種不相干的東西，讓他積累在一起。實際上，還是彼此各別的。

〔二〕釋第二十二頌：因去知去者，不能用是去，先無有去法，故無去者去。

⁵⁶ [1]《中論》卷1〈觀去來品2〉(大正30, 5b13-14)。

〔三枝 p.80〕: *gatyā yayocyate gantā gatim tām sa na gacchati /*

yasmāna gatipūrvō 'sti kaścit kiṃ ciddhi gacchati //

去ること(去)によって去る主体(去者)が説かれるならば，かれ(去る主体)は，その去ることを去って行くのではない。なぜならば〔去る主体が〕去ることより以前に存在していることはないからである。実に，何ものが何ものを去って行くのであろうか。

[2]《般若燈論釋》卷3〈觀去來品2〉：

「因去了去者，彼去則不去。」(大正30, 64c12)

「先無有去法，故無去者去。」(大正30, 64c21)

[3]《大乘中觀釋論》卷3〈觀去來品2〉：

「因去知去者，不能用是去。」(大正30, 142a22)

「先無有去法，故無去者去。」《(大正30, 142a26)

[4] 歐陽竟無編《中論》卷1〈觀去來品2〉(《藏要》4, 7b, n.3):「勘番梵意云：由去法乃知去者，然非即此去者得去。何以故？先無去法故，有誰向何所去？如此乃順下釋。」

⁵⁷ [1]《中論》卷1〈觀去來品2〉(大正30, 5 b20-21)。

〔三枝 p.82〕: *gatyā yayocyate gantā tato 'nyām sa na gacchati /*

gatī dve nopapadyete yasmādeke pragacchati //

去ることによって去る主体が説かれるならば，かれ(去る主体)はそれ(去ること)から異なった〔去ることを〕去って行くのではない。なぜならば，一人〔の去る主体〕が去って行くときに，二つの去ることは成り立たないからである。

[2]《般若燈論釋》卷3〈觀去來品2〉：

「因去了去者，異去亦不去。」(大正30, 65a23)

「去者是一故，去有二不然。」(大正30, 65a28)

[3]《大乘中觀釋論》卷3〈觀去來品2〉：「因去知去者，不能用異去，於一去者中，不有二去故。」(大正30, 142b2-3)

現在再來考察他的去者是否能去。你說去者能用去法；這去者是「因去」而「知」道有「去者」的，請問去者所用的去法，是那一種去呢？「不能用」因「去」的這個去，說有去者去，因為說去者去，就是去者在前，去法在後，有了去者，才有所用去法的活動。但是在因去而知去者的去法中，就是去法在「先」的去法中，「無有」去者所用的「去法」，所以也就不能說有「去者去」。這是說：因去的去在去者前，去者去的去在去者後，去者先的去，不能成為去者所用的去法。

〔三〕釋第二十三頌：因去知去者，不能用異去，於一去者中，不得二去故。

假定說：「因去知去者」的因去，不能為去者所用，既有了去者，不妨另用一個去法。這還是「不能」，去者是不能「用異去」而去的。去者與去法是相待而成的，去者只有一個，「於一去者」之「中不」能說有「二去」法；理由是去者之所以為去者，是因為有去法；有去法，就有去者，若有兩去法，就應有兩去者了！

〔四〕抉擇正義

依正確的因緣義說，去法與去者，都沒有固定性，是緣起相待的存在；彼此是不一不異，非前非後，非一時的。在不觀察的世俗諦中，(p.99) 因此有彼，因彼有此，去者與去法都成立。如果一一看為實有性，那就不是一就是異，不是先就是後，必然的陷於拘礙不通之中。

〔參〕有無門

〔24〕決定⁵⁸有去者，不能用三去，⁵⁹不決定去者，亦不用三去。⁶⁰

〔25〕去法定不定，去者不用三，⁶¹是故去去者，所去處皆無。⁶²

⁵⁸ 歐陽竟無編《中論》卷1〈觀去來品2〉(《藏要》4, 8a, n.2):「番梵意謂：定是 sadbhūta・即無待而然者。」

⁵⁹ 歐陽竟無編《中論》卷1〈觀去來品2〉(《藏要》4, 8a, n.3):「勘番梵意謂：不能於三種所去中去也。」

⁶⁰ [1]《中論》卷1〈觀去來品2〉(大正30, 5b25-26)。

〔三枝 p.84〕: sadbhūto gamanaṃ gantā triparakāraṃ na gacchati /

nāsbabhūto `pi gamanaṃ triprakāraṃ sa gacchati //

去る主体が実在するものであるならば、三種類の去るはたらき(①実在する去るはたらき、②実在しない去るはたらき、③実在し且つ実在しない去るはたらき)〔のどれによっても〕去って行くのではない。また〔去る主体が〕実在しないものであるとしても、三種類の去るはたらき〔のどれによっても〕去って行くのではない。

[2]《般若燈論釋》卷3〈觀去來品2〉:「有實無有實，亦有實無實，如是三去者，各不用三去。」(大正30, 65b14-15)

[3]《大乘中觀釋論》卷3〈觀去來品2〉:「若實有去法，去者不用三，不實有去法，去者不用三。」(大正30, 142b6-7)

⁶¹ 歐陽竟無編《中論》卷1〈觀去來品2〉(《藏要》4, 8a, n.4):「番梵意謂：定亦不定者，不於三去中去。無畏釋云：『合前二者，而言之也。』今譯文倒。」

⁶² [1]《中論》卷1〈觀去來品2〉(大正30, 5b28)。

〔三枝 p.86〕: gamanaṃ sadasadbhūtaḥ triprakāraṃ na gacchati /

一、從有無實體，觀察去法與去者

這再從有無實體，觀察去法與去者。決定不決定，就是有固定的自體，和沒有固定的自體。這有無實體，外人與中觀者有一絕大的差別：

(一) 中觀者的看法

中觀者看來，沒有固定的自體，就是無自性；無自性不是什麼都沒有，只是沒有固定性，緣起的假名是有的。這樣，決定有是妄見，不決定有是正見。

(二) 外人的見解

但外人的見解不然，他不解緣起，把自性的實有見，與緣起法打成一片。所以他聽說有，就以為有真實的自體；如果說無實體，他就以為什麼都沒有。

(三) 破斥外人執有實性與無實性

像這樣的有實性與無實性，都是錯誤的。本文批評決定有也不成，不決定有也不行，是就外人所執而破斥的。

※外人說的決定有去者，或不決定有去者，都不能成立用去法。

二、破「去者」之定不定一釋第二十四頌：決定有去者，不能用三去，不決定去者，亦不用三去。

(一) 決定有去者

如說「(p.100) 決定有去者」，那去者是自性有，不因去而有去者，去者就常常如此，沒有變異差別可說，也就「不能」說「用」已去、未去、去時的「三去」。

(二) 不決定有去者

若說「不決定」有「去者」，去者根本沒有，那還談得上用已去、未去、去時的三去呢？所以「亦不用三去」。⁶³

三、破「去法」之定不定一釋第二十五頌：去法定不定，去者不用三，是故去去者，所去處皆無。

再從「去法」的決「定不」決「定」看，

(一) 決定有去法

去法決定有，就不因去者而去，那就不問去者與他和合不和合，去法就應該永遠在去，這樣，「去者」自然也就說「不」上「用」已去、未去、去時的「三」去。

(二) 不決定有去法

tasmādgatiśca gantā ca gantavyaṃ ca na vidyate //

〔去る主体が〕實在し且つ實在しないものであらうとも，三種類の去るはたらき〔のどれによっても〕去って行くのではない。それゆえ，去ること(去)と，また去る主体(去者)と，また去られるべきところ(所去處)とは，存在しないのである。

[2]《般若燈論釋》卷3〈觀去來品2〉：「是故去無性，去者亦復然，去時及諸法，一切無所有。」(大正30，65b24-25)

[3]《大乘中觀釋論》卷3〈觀去來品2〉：

「去法有不有，去者不用三。」(大正30，142b9)

「是故去去者，所去處皆無。」(大正30，142b22)

⁶³ 龍樹菩薩造，青目釋《中論》卷1〈觀去來品2〉(大正30，5b29-c7)：「決定者，名本實有，不因去法生。去法名身動，三種名未去、已去、去時。若決定有去者，離去法應有去者，不應有住，是故說決定有去者，不能用三去。若去者不決定，不決定名本實無，以因去法得名去者，以無去法故不能用三去，因去法故有去者。若先無去法則無去者，云何言不決定去者用三去？」

不決定有去法，就是沒有去法，那去者還能用三去嗎？

〔三〕小結

從上面種種看來，「去」法，「去者」，及「所去」的「處」所，「皆無」自性，唯是如幻的緣起。⁶⁴

〔肆〕總結：一切皆無自性

本品從來去的運動中，推論到人、法、時、處都沒有決定的自性，顯示出一切無自性的緣起。

⁶⁴ 龍樹菩薩造·青目釋《中論》卷1〈觀去來品2〉(大正30, 5c7-14):「如去者，去法亦如是。若先離去者，決定有去法，則不因去者有去法，是故去者不能用三去法。若決定無去法，去者何所用？如是思惟觀察：去法、去者、所去處，是法皆相因待。因去法有去者，因去者有去法，因是二法則有可去處。不得言定有，不得言定無。是故決定知：三法虛妄，空無所有，但有假名，如幻如化。」

【附表】⁶⁵

科			判	偈	頌
丁二 三時門	戊二 觀去不成	(己二) 觀三時無	總破	總破三時去	[01] 已去無有去 未去亦無去 離已去未去 去時亦無去
			別破去時去	外人立去時去	[02] 動處則有去 此中有去時 非已去未去 是故去時去
				破去時有實體	[03] 云何於去時 而當有去法 若離於去法 去時不可得
				破去時獨存	[04] 若言去時去 是人則有咎 離去有去時 去時獨去故
				破二種去法	[05] 若去時有去 則有二種去 一謂為去時 二謂去時去
				破二去	[06] 若有二去法 則有二去者 以離於去者 去法不可得
	(己二) 觀去者不能去	縱破	破	去 有 破去	[07] 若離於去者 去法不可得 以無去法故 何得有去者
				三 破去法	[08] 去者則不去 不去者不去 離去不去者 無第三去者
			破	破 實 去	[09] 若言去者去 云何有此義 若離於去法 去者不可得
				破二種去法	[10] 若去者有去 則有二種去 一謂去者去 二謂去法去
				破 有去	[11] 若謂去者去 是人則有咎 離去有去者 說去者有去
	二 觀			三時	[12] 已去中無發 未去中無發 去時中無發 何處當有發
				三時	[13] 未發無去時 亦無有已去 是二應有發 未去何有發
				破三時有	[14] 無去無未去 亦復無去時 一切無有發 何故而分別
	三 觀			三 破	[15] 去者則不住 不去者不住 離去不去者 何有第三住
				破去	[16] 去者若當住 云何有此義 若當離於去 去者不可得
				總破三時 破 法	[17] 去未去無住 去時亦無住 所有行止法 皆同於去義
丁三 一異門	觀體		總		[18] 去法即去者 是事則不然 去法異去者 是事亦不然
			破		[19] 若謂於去法 即為是去者 作者及作業 是事則為一
			破		[20] 若謂於去法 有異於去者 離去者有去 離去有去者
			總		[21] 去去者是二 若一異法成 二門俱不成 云何當有成
	二 觀				[22] 因去知去者 不能用是去 先無有去法 故無去者去
					[23] 因去知去者 不能用異去 於一去者中 不得二去故
	三 有			破去	[24] 決定有去者 不能用三去 不決定去者 亦不用三去
				破去法	[25] 去法定不定 去者不用三 是故去去者 所去處皆無