第三册

道次第讲授
成满智者所愿

宗喀巴大师 造论
嘉瓦仁波切 教授
蒋扬仁钦 翻译



台湾国际藏传法脉总会提供 二〇一三年版

道次第讲授
成满智者所愿

第三册

宗喀巴大师 造论
嘉瓦仁波切 教授
蒋扬仁钦 翻译

台湾国际藏传法脉总会提供
二〇一三年版

第三册

目录

第五部分　上士道（续）　003

奢摩他　004

毗钵舍那　120

特学金刚乘法　436

回向文　442

第五部分　上士道

奢摩他

《菩提道炬论》

止支若失坏　即使勤修习　纵然经千载　亦不能得定
故当善安住　定资粮品中　所说诸支分　于随一所缘
意安住于善　瑜伽若成止　神通亦当成

子二、特于后二波罗蜜多学习道理

礼敬胜尊具大悲者足

第二、别学后二波罗蜜多，谓修奢摩他、毗钵舍那。如其次第，即是静虑及慧波罗蜜多之所摄故。

如果没有奢摩他和毗钵舍那，即使生起再多的善心、累积再多的善行，力量还是非常地微薄。即使有了解无常、空性的大慧力，但了解无常的观修、空正见生起的时间非常短暂，无法持续，最主要的原因就是，我们的心很容易浮动，若不刻意去制止，易随着散乱而走。

梵文「奢摩他」，在藏文称「喜内」。「喜」是止、消灭之意。「止」是停止、阻止的意思，就是阻止散乱和沉没，使心不随着散乱和沉没而走。「内」是住。「住」是能够随心所欲地安住在所缘境上。透过止住的修行，可使心往内收摄，不再往外散乱，远离身心的粗重性。所谓「粗重性」，就是我们现在的身无法持续地行善，很容易感到疲倦；心缘善法时，心力无法提起，去缘恶时，却容易感到欢喜。透过奢摩他的修习，远离了身心粗重之后，会生起身心轻安，也就是生起未曾有过的强烈的安乐感受。此时，虽然内心非常欢喜，但不仅不会因强烈欢喜而往外散乱，反而还会随心所欲地安住在所要缘取的境上，想要安住多久就能够安住多久，这种定力就称为「奢摩他」，或称为「止住」。

心于所缘能想住多久就住多久，这时候再以智慧去观察，就不容易移动焦点，可以看得非常清楚。未证奢摩他之前，我们在观察所缘之时，很容易散乱，无法在一个点上观察很久。有了奢摩他之后，就不会再产生散乱，再反复地观察、思维，无论是世俗谛还是胜义谛，我们会看得越来越清楚。之后又会再生起未曾有过的身心轻安。这时候的身心轻安与得止时的身心轻安不同，止之时的身心轻安是由止力所引发，胜观之时的身心轻安是由观力所引发。这时候观自之所缘境的观慧，称为「胜观」。胜观跟普通的观不同，普通的观很容易随散乱而走，胜观却不然，看得非常地清楚。中文的「胜观」，梵文叫作「毗钵舍那」。

奢摩他、毗钵舍那，不只内道有，外道也有，是内外道由禅定所证得的共同功德。所以奢摩他、毗钵舍那属于世间和出世间的共同功德。可是缘空性的奢摩他和缘空性的毗钵舍那，是外道没有的，是属于出世间的不共功德。唯有透过了解空性，由通达空性的奢摩他和毗钵舍那的止观双运，才能让我们获得圣者的果位，断除烦恼。

丑一、修习止观之胜利

此中分六：一、修习止观之胜利；二、显示此二摄一切定；三、止观自性；四、理须双修；五、次第决定；六、各别学法。今初

大小二乘、世出世间一切功德，皆止、观之果。如《解深密经》云：「慈氏，若诸声闻、若诸菩萨、若诸如来，所有世间及出世间一切善法，应知皆是此奢摩他、毗钵舍那所得之果。」若谓止、观，岂非已得修所成者身中功德，今说彼一切功德皆止、观之果，云何应理？答：如下所说真实止、观，实是已得修所成之功德，则大、小乘一切功德，非尽彼二之果。然以善缘心一境性诸三摩地悉皆摄为奢摩他品，及凡拣择如所有性、尽所有性诸妙善慧，悉皆摄为毗钵舍那品。故密意说三乘所有一切功德皆止、观之果，无相违过。又于此义，《修信大乘经》亦密意说云：「善男子，由此异门，说诸菩萨尽其所有大乘信解、大乘出生，应知皆是无散乱心，正思法义之所出生。」无散乱心，谓奢摩他品心一境性。正思法义，谓毗钵舍那品妙观察慧。故大、小乘一切功德，皆以观慧思择而修及于所缘心一境性二所成办，非唯止修或唯观修一分而成。

《解深密经》说：「所有世间及出世间一切善法，应知皆是此奢摩他、毗钵舍那所得之果。」有人就问：奢摩他和毗钵舍那是闻思修三者中之修所生果，世间的闻所生慧和思所生慧不是修所生果，怎么能说一切善法都是止、观之果呢？宗喀巴大师回答：如果我们讲到真正的奢摩他和毗钵舍那，那是修所生果，一切大、小乘的功德，就不一定是奢摩他和毗钵舍那所生的功德。譬如生起出离心或生起任运自然成就的菩提心，就不一定先有奢摩他或是毗钵舍那。然而，若我们讲到很单纯地专注一境的三摩地，它可以被奢摩他所摄，是随顺奢摩他品，因为它类似奢摩他；同样地，一切对如所有性和尽所有性做观察的智慧，不一定是毗钵舍那，但它跟毗钵舍那的作用非常相似，具有观察的作用，所以是随顺毗钵舍那品，被毗钵舍那所含摄。《解深密经》是基于这种的密意，说三乘一切的功德皆属于止、观之果。经中所说止、观，并不是说真正的奢摩他和毗钵舍那，而是说随顺奢摩他品和随顺毗钵舍那品。

什么是如所有性和尽所有性？透过观察诸法存在的究竟性质时，会发现诸法无自性。法性原来如此，所以叫作如所有性。如所有性就是空性的意思。以二谛来讲，如所有性就是胜义谛。尽所有性，以字义去解释的话，是所有的一切就是如此，也就是

我们现在看到什么就是如此。以二谛来讲，尽所有性是世俗谛。

大、小乘一切功德，都是由观修、止修两种修行来成办的。透过对法义内涵的反复观察，使心的感受慢慢地增长广大。再让心安住在刚刚已思维的内涵上，让这种强烈的感受恒常持续。是由止修和观修的互相双运，而成办大、小乘一切的功德。虽然这种止修并不是奢摩他，这种的观修也并不是毗钵舍那，可是因为这个止修跟奢摩他的作用非常相似，所以被奢摩他所摄；这种的观修与毗钵舍那非常相似，所以被毗钵舍那所摄，因此说大、小乘一切的功德，皆是由止、观二者所成办。

所以讲到止、观时，要去了解所说的止是在指什么，所说的观是在指什么，如果所说的止，是指奢摩他—具有身心轻安之禅定，那么大、小二乘功德就不一定都从真奢摩他生。观也是如此，如果所说的观是指毗钵舍那，那么大、小二乘功德就不一定都是它的果。如果所说的是止修、观修这种止、观，那么大、小二乘之功德，就都是止、观所成。我们讨论止、观之时，要分清楚其含义，否则很容易被字面所混淆。

如《解深密经》云：「众生为相缚，及为粗重缚，要勤修止、观，尔乃得解脱。」言粗重者，谓心相续中所有习气，增长内心颠倒堪能。相者，谓于外境前后所生颠倒习气。《般若波罗蜜多教授论》说，前者为观所断，后者为止所断。此上是引有止、观名者所有胜利，余未说止、观名者，凡说静虑般若胜利，其义同故，应知皆是止、观胜利。

《解深密经》中说：「众生为相缚，及为粗重缚。」「粗重缚」中的「粗重」是什么意思？因为往昔的等流习气，使我们的心要相应善法非常困难，相应恶法却非常地容易，这就叫作「粗重」。「相缚」是什么意思？因为外在的可爱境、不可爱境太多，我们的心很容易随外境而转，产生的颠倒执着，这就是「相缚」。《般若波罗蜜多教授论》说，前者—粗重是观所断，后者—相是止所断。上述所说的止、观的种种胜利，其实也是静虑和般若的胜利，意思是一样的。我们应当知道，三乘一切的功德，皆是止、观所产生的善果。

丑二、显示此二摄一切定

第二、显示此二摄一切定。譬如一树，虽有无边枝叶花果，然总摄彼一切扼要厥为根本。如是经说大、小乘无边三摩地，然总摄一切之宗要厥为止、观。如《解深密经》云：「如我所说，无量声闻菩萨如来，有无量种胜三摩地，当知一切皆此所摄。」故欲求定者，不能寻求无边差别，应求一切等持总聚止、观二品，一切时中恒应修学。如《修次下编》云：「世尊虽说诸菩萨众无量无数等持差别，然止、观二品，能遍一切胜三摩地，当说止观双运转道。」《修次中编》亦云：「由此二品能摄

一切三摩地故，诸瑜伽师一切时中应修止、观。」

光是以三摩地的分支及差别来讲，有许多种不同的三摩地可以去修学，可是一切的三摩地都被奢摩他和毗钵舍那所涵摄，所以我们抓住了这个根本，就可以成办所有的三摩地。换句话说，如果没有成办奢摩他和毗钵舍那，就无法获得任何真正三摩地功德。

丑三、止观自性

第三、止、观自性。分二：初、奢摩他自性。如《解深密经》云：「即于如是善思维法，独处空间，内正安住，作意思维；复即于此能思维心，内心相续作意思维，如是正行多安住故，起身轻安及心轻安，是名奢摩他。如是菩萨能求奢摩他。」义谓随所定解十二分教中五蕴等义为所缘境，由念正知，令能缘心于所缘境相续安住而不散乱，故心于境能任运住，若时生起身心轻安所有喜乐，此三摩地即奢摩他。此由内摄其心不散所缘即能生起，不要通达诸法真实。

什么是奢摩他？宗喀巴大师对《解深密经》所说做解释：可以缘取佛所说的三藏十二部经典中任一内容为所缘境，例如可缘五蕴、或五蕴的任何一蕴为所缘境。由正念和正知，令能缘的心在这个所缘境上恒常相续安住，不散乱也不沉没。「任运住」

就是随心所欲地想住多久就可以住多久，且不会散乱、不会沉没，看得非常清楚。不仅看得清楚，而且心和境是贴紧的，像是磁铁吸住铁般，具有力。此时，尚未成就奢摩他，要待生起一种未曾有过的身心轻安，而且这种强烈的欢喜，并不会使禅定产生散乱，反而会帮助禅定更加安住于善所缘上，此时的三摩地名为奢摩他。生起奢摩他不需要依赖通达空性的智慧，因为外道也有奢摩他。

二、毗钵舍那自性。即前经云：「彼由获得身心轻安为所依故，舍离心相，即于如所善思维法内三摩地所行影像，观察胜解，即于如是胜三摩地所行影像所知义中，能正思择、最极思择、周遍寻思、周遍伺察，若忍、若乐、若觉、若见、若观，是名毗钵舍那。如是菩萨能善巧毗钵舍那。」此经宣说毗钵舍那是观察慧，最极明显无可抵赖。传说支那堪布见已谤云：「此是经否，不得而知。」用足毁踏。因彼妄计一切分别皆执实相，要弃观慧全不作意，乃为修习甚深法义，不顺此经，故用足毁。现见多有随此派者。圣无著说：「正思择者，谓思择尽所有性。最极思择，谓思择如所有性。以有分别慧作意取诸相时，名周遍寻思。真实观时，名周遍伺察。」寻谓粗思，伺谓细察。取诸相者，非执谛实，是明了境相。由是思择如所有性、尽所有性，皆有周遍寻思及周遍伺察。《宝云经》说，义同《深密》，如云：「奢摩他者，谓心一境性。毗钵舍那者，谓正观察。」慈尊于《庄严经论》云：「应知诸法名，总集为止

道，应知妙观道，思择诸法义。」又云：「正住为所依，心安住于心，及善思择法，应知是止观。」依定住心说名为止，善择法慧说名为观。前经密意作是解已，令更不能别解经义。《菩萨地》云：「于离言说唯事唯义所缘境中系心令住，离诸戏论，离心扰乱想作意故，于诸所缘而作胜解，于诸定相令心内住、安住、等住，广说乃至一趣等持，是名奢摩他。云何毗钵舍那？由奢摩他熏修作意，即于如先所思维法，思维其相，如理简择、最极简择、极简择法，广说乃至觉明慧行，是名毗钵舍那。」此与前说极相随顺。此文双解经意及慈尊意，故于前文所明止、观应生定解。《修次中编》亦云：「外境散乱，既止息已，于内所缘，恒常相续，任运而转，安住欢喜轻安之心，是名奢摩他。即由安住奢摩他时，思择真实，是名毗钵舍那。」

由止力获得了身心轻安，舍离了心的散乱、沉没等种种障碍之后，针对先前所缘取之善所缘，不只是安住于上，而是思维、观察它。什么是「三摩地所行影像」？奢摩他时，若缘的是佛像，观佛像的心并不是眼识，而是意识。眼识只是看到佛像，而修禅定时，不是用眼识去观，是用意识去观。当用意识去观佛像时，并不像眼识直接看到佛像般，而是透过前面说过的义共相，透过类似佛像的一个影像，间接地缘取佛像。

「正思择」，就是思择尽所有性。「最极思择」，就是思择如所有性。从世俗谛

和胜义谛的不同角度来做思维。「周遍寻思」之「寻」是思维总相。「周遍伺察」之「伺」是思维别相。「若忍、若乐、若觉、若见、若观，是名毗钵舍那，如是菩萨能善巧毗钵舍那」，《解深密经》非常明显地从文义上直接说到，毗钵舍那是一种观察的智慧。

「传说支那堪布」，「支那堪布」有两个意思。寂护论师在世时，桑耶寺就已经有了不动静虑洲，有支那堪布在讲禅，也就是从汉地来的出家人被迎请到藏地。那时候的支那堪布修禅的方法是非常正确的，所以寂护论师当时并没有反对或给予负面的评论，而且还非常欢迎来自汉地的禅师在桑耶寺做观修。但寂护论师知道将来有一个持邪见的支那堪布会对圣教造成危险，留下遗言：「将来有持邪见的支那堪布来藏地破坏圣教，可以到印度去迎请我的大弟子—莲花戒，破斥他对圣教的毁谤。」所以有两个不同的支那堪布：一个是正派，一个是邪派。一个是莲花戒的老师没有阻挡的正派支那堪布，另一个是被莲花戒大师阻挡的邪派支那堪布。不是所有支那堪布的见解都是错误的，这一点我们一定要分清楚。「传说支那堪布」，是指邪派的支那堪布。

《解深密经》解释得非常清楚，毗钵舍那是观察慧。而这个具有邪见的支那堪布看到《解深密经》之后，就毁谤说：「这是释迦牟尼佛说的吗？我不相信。」于是用脚来毁踏经书。这个支那堪布不但见解偏邪，连行为看起来也是比较邪恶的。这个持有邪见的支那堪布妄以为：无论善恶，只要执取境，就都属于分别心，都属于执着真

实，真正的观慧是没有丝毫的作意。也就是什么都不要作意，执取境就不是真正的观慧，就不是毗钵舍那。这个支那堪布所持的见解，与《解深密经》是完全相违的，他无法接受《解深密经》，就用脚来毁踏。宗喀巴大师在世之时，有许多的论师持邪派支那堪布的见解，所以说「现见多有随此派者」。因此，宗喀巴大师引用了无著大师所说：「正思择者，谓思择尽所有性。最极思择，谓思择如所有性。以有分别慧作意取诸相时，名周遍寻思。真实观时，名周遍伺察。」无论是以总相粗思，或以别相细察，都可以在胜义谛或世俗谛上做观察思维。宗喀巴大师解释奢摩他和毗钵舍那的内涵，不是没有依据的，而是有众多依据的。这里不只用了《解深密经》做依据，还引用了慈尊菩萨及其他大论师在大论中所说的作为依据。

《般若波罗蜜多教授论》云：「尽所有性、如所有性无分别影像者，是止所缘。尽所有性、如所有性有分别影像者，是观所缘。」此说于如所有性、尽所有性，不分别住，名奢摩他；思择二境，名毗钵舍那。《解深密经》云：「世尊，几是奢摩他所缘？告曰：一种，谓无分别影像。几是毗钵舍那所缘？告曰：一种，谓有分别影像。几是俱所缘？告曰：有二，谓事边际、所作成办。」《集论》于事边际，开说如所有性及尽所有性之二。寂静论师如前所说，止、观皆能俱缘如所有性、尽所有性。是故止、观非就所缘境相而分，既有通达空性之止，亦有不达空性之观。若能止心于外境转，住内所缘即说名止，增上观照即名胜观。

在此说到了「有分别影像」和「无分别影像」。意识去修学奢摩他和毗钵舍那时，所缘境的影像是义共相为主。奢摩他是安住在这个影像上，并不观察，因为它不观察的缘故，这种影像称无分别影像。毗钵舍那不只是心已安住在这个影像上，还需要更进一步从胜义谛或世俗谛的角度，去观察、剖析这个境，所以这种境叫作有分别影像。

「分别」诠释的内涵很多：一、像爱恨亲疏这类的分别心，属于烦恼品，是不应有的。二、如果是讲到根识或意识的无分别心与有分别心，这种分别心并不是要断除的。一切比量都是分别心，因为都是透过义共相所产生的识。凡是具有义共相的识，都是属于分别心。无分别心不需要透过义共相去缘取境，比如执瓶子的根识等就是无分别心。同样是「分别」二字，内涵却不同，要看前后文才能辨别。三、这里所说影像的有分别和无分别，并不是上述二者的有分别与无分别，只是很单纯地指有观察作用、没有观察作用的意思。

「几是俱所缘？告曰：有二，谓事边际、所作成办」，是说止所缘取的内涵不外乎两者，不是如所有性、就是尽所有性。从观的角度来讲，也是这两者，就是透过如所有性或尽所有性的角度去观察。所以止和观的区别，并不是像一些人认为缘世俗谛

的是止、缘胜义谛的是观，不是这样的。因为有通达胜义谛的止，也有不通达胜义谛的观，所以缘胜义谛、缘世俗谛并不是止和观的区分点，止和观所缘取的范围是相同的，都可以取如所有性或尽所有性为所缘境。因为止和观皆可缘胜义谛或世俗谛，所以止和观成办的内涵有世间和出世间两者。止、观的区别不在于境上，而在于它本身的作用，「若能止心于外境转，住内所缘即说名止，增上观照即名胜观。」

有说内心无分别住，无明了相，说名为止，有明了力，说名为观。此不应理，以与佛经及慈尊、无著之论，并《修次第》等诸广抉择止、观相者，说于所缘心一境性胜三摩地名奢摩他，于所知义正拣择慧名毗钵舍那皆相违故。又无分别心有无明了之力者，是因三摩地有无沉没之差别，以此为止、观之差别，极不应理，以一切奢摩他定皆须离沉，凡离沉没三摩地中，心皆定有明净分故。

故缘如所有性之定、慧，是就内心证与未证二无我性随一而定，非就其心住与不住、明了、安乐、无分别相而为判别。以心未趣向无我真实者，亦有无量明、乐、无分别三摩地故。虽未获得实性见解，但若执心令无分别，现可生起，故未解空性，生无分别定，无少相违。若能由此久摄其心，以摄心力风生堪能，身心法尔能生喜乐，故生喜乐亦不相违。喜乐生已，即由喜乐受相明了力令心明了。故说一切明了安乐无分别定，皆证真性，全无确证。诸证空性妙三摩地，虽有明、乐、无所分别，诸未趣

向空性之定，亦有极多明了、安乐及无分别，故应善辨二定差别。

又有人认为：止是内心不散乱、不随分别走，但是对于境却不是很明显地可以看到，观是很明显地看到境。宗喀巴大师说：这种对止和观差别的认识，是与诸大论典相违的。

又有人说：止和观同样都是无分别心，但以有无明了之力，及有无沉没来区分。宗喀巴大师答：一切奢摩他都必须要远离沉没。所谓沉没，就是心无法明显地看到境，心跟境没有办法紧黏在一起。有细微沉没的时候，心虽然可以明显地看到境，却有松散的感觉。奢摩他不只是心明显地看到境，还要能够抓紧这个境，像是磁铁牢牢吸住铁般，没有细微沉没作祟。奢摩他和毗钵舍那看到境，都是明了、不散乱、远离沉没的，差别在于一者是安住的作用，一者是观察的作用，是从作用上做区分。

即使是没有了解空性之世间的奢摩他及毗钵舍那来讲，具有明乐无分别三摩地不只一二，有无量。「明乐无分别三摩地」，「明」是明显地看到，「乐」是具有身心轻安，「无分别」是远离了散乱和沉没。虽然没有了解空性，可是用正念正知，令心往内收摄，不随散乱和沉没而转，还是可以生起这种具有明乐无分别的三摩地。只要修法正确，由心安住的缘故，心之所依风（即体内的气流）就能够安稳下来，当气流安稳时，产生身的堪能，破除了身的粗重性。由于身的堪能，使心也随着堪能。因

此，身心自然会产生极大的欢喜。如果认为明乐无分别三摩地一定要了解空性，这是没有根据的。虽然通达空性的妙三摩地有明乐无分别，可是这不代表不了解空性的止就没有。

丑四、理须双修

第四、理须双修。修止、观一种，何非完足必双修耶？答：譬如夜间，为观壁画而燃灯烛，若灯明亮无风扰动，乃能明见诸像；若灯不明，或灯虽明而有风动，是则不能明见诸色。如是为观甚深义故，亦须定解真义无倒妙慧，及心于所缘如欲安住而无扰动，乃能明见真实。若仅具有心不散乱无分别定，然无通达实性妙慧，是离能见实性之眼，于三摩地任何熏修，然终不能证真实性。若虽有见能悟无我真实性义，然无正定令心专一坚固安住，则无自在，为分别风之所动摇，亦定不能明见实义，是故双须止、观二品。如《修次中编》云：「唯观离止如风中烛，瑜伽师心于境散乱不能坚住，不生明了智慧光明，故当双修。《大般涅槃经》云：『声闻不见如来种性，以定力强故，慧力劣故。菩萨虽见而不明显，慧力强故，定力劣故。唯有如来遍见一切，止、观等故。』由止力故如无风烛，诸分别风不动心故，由观力故，永断一切诸恶见网，不为他破。《月灯经》云：『由止力无动，由观故如山。』」心无散乱，安住所缘，是修止迹。证无我义，断我见等一切恶见，敌不能动，犹如山王，是修观

迹。故于此二应知差别。

奢摩他和毗钵舍那，这两者都需要去成办。为什么呢？就像我们晚上去观看壁画，光有烛火是不够的，还必须要让火远离风的吹动，如果风太大，火随着风而飘动摇摆，就无法看清楚壁画。同理，光有观察诸法究竟的智慧，没有奢摩他驱除散乱和沉没，内心就只能在短暂的时间内思维空性，无法持续，就无法把空性看得很透彻。所以必须像没有被风吹动的烛火般，要透过奢摩他的力量远离沉没和掉举，才能持续思维空性。当然，只是没有风，但缺少烛火也不行，你还是无法看到壁画，必须点上蜡烛才行。同理，光有奢摩他而没有毗钵舍那，就无法看到空性，如此便无法远离生死轮转。所以，奢摩他和毗钵舍那两者都是需要的。

「观迹」是说由修毗钵舍那而获得的成绩。如同经由足迹，我们可以知道是某个人走过一般，透过修学毗钵舍那所感得的善果，就像是毗钵舍那走过而留下的足迹一般，所以叫作「观迹」。

又于未成奢摩他前，虽以观慧观无我义，心极动摇如风中烛，无我影像且不明显。若成止后而善观察，则已灭除极动过失，方能明了无我影像。故毗钵舍那不散动心，是从无分别奢摩他生，通达实义非从止生。譬如灯能照色，是从前念灯火而生，非从遮风帐幔等起，灯固不动，则从幔生。若心无掉沉不平等相，住奢摩他定，次以

慧观，能证真实。故《正摄法经》密意说云：「由心住定，乃能如实了知真实。」《修次初编》云：「心动如水，无止为依，不能安住；非等引心，不能如实了知真义。故世尊说由心住定，乃能如实了知真实。」

又成就奢摩他已，非仅能遮正观无我性慧动摇过失，即修无常、业果、生死过患、慈悲、菩提心等，凡此一切修观慧时，于所缘境散乱过失，亦皆能遣。各于所缘无散乱故，所修众善皆有大力，未得止前多是散心，故所修善皆悉微劣。如《入行论》云：「诸人心散乱，住烦恼齿中。」又云：「虽经长时修，念诵苦行等，心散乱所作，佛说无义利。」

在没有成办奢摩他之前，虽然能够通达空性，可是这时候心的状态如同风中之烛般不定，无法看清楚。成办奢摩他后，灭除了动摇的过失，就能清楚见境。不散动的心，是从无分别奢摩他而生起。通达空性，则不是由奢摩他所产生。就像灯火能够照亮形色，是从前念灯火而生，不是由遮挡风动的帐幔而生。灯火的坚固不动，是由遮风的帐幔所产生。

成办奢摩他，不只对远离空正见动摇、坚固空正见有帮助，对于无常、业果、生死过患、慈悲、菩提心等都有很大的帮助，在观修上述这些内容时，于所缘境散乱的过失都能够遣除。于所缘无散乱的缘故，所修善业的力量就变得非常地强大。在没有获得奢摩他之前，随着散乱心所修的善行，力量都非常地微劣。尤其在修学密法时，如果具有坚固的禅定，再加上菩提心和空正见的摄持，就能够快速地成办生起次第和圆满次第，所以禅定对于二次第的生起有极大的帮助。

如是成就无分别定，心于所缘不余散者，义为令心于善所缘，成就堪能如欲而住。此复系心于一所缘即能安住，欲令起时，须于无边善所缘境如欲而转，如通利沟引诸流水。故成止后，更须修集缘如所有及尽所有妙慧、施心、戒心、忍辱、精进、净信及厌离等无边众善，灭无边失。若唯安住一所缘境者，是未了知修止之义，不能增长广大善行。如是若舍行品、观品妙观察慧，唯修三摩地心一境性，其利极小。

又于无我义，若无观慧引生恒常猛利定解，缘如所有性毗钵舍那，唯久修习正奢摩他，仅能压伏现行烦恼，终不能断烦恼种子。故非唯修止，亦定应修观。如《修次中编》云：「诸瑜伽师若唯修止，唯能暂伏烦恼现行，不能断障。以未发生智慧光明，则定不能坏随眠故。《解深密经》云：『由静虑故，降伏烦恼；由般若故，断诸随眠。』」《三摩地王经》云：「虽善修正定，不能破我想，后为烦恼乱，如外道修定。若观法无我，观已善修习，是证涅槃因，非余能寂灭。」《菩萨藏经》亦云：「若未闻此菩萨法门，亦未听闻圣调伏法，唯三摩地而得喜足，为憍慢转堕增上慢，不能解脱生、老、病、死、愁、叹、苦、忧及诸衰恼，不能解脱六道轮回，不能解脱

诸大苦蕴。如来于此密意说云：『从他听闻解脱老死。』」故欲断诸障发净智者，应依奢摩他而修妙慧。《宝积经》云：「住戒能得定，得定能修慧，由慧得净智，智净戒圆满。」《修信大乘经》云：「善男子，若诸菩萨不住于慧，我不说彼能信大乘，能生大乘。」

成办了这种殊胜奢摩他，就可以随心所欲地让心安住在善所缘上，想安住多久就能安住多久。虽然具有这种能力，但是我们不应该以此感到满足，要去成办缘如所有及尽所有妙慧、施心、戒心、忍辱、精进、净信及厌离等无边众善，如此才能够灭除无边的过失。如果只是满足于奢摩他，是不了解修学奢摩他的目的。不能够增长广大善行，那么修学奢摩他的利益就非常小了。

只观修奢摩他，仅能压伏烦恼的现行，无法断除烦恼的种子，这样非常可惜。所以不应该只修学奢摩他，更需要去成办毗钵舍那，再观修空性。有些人先证（比量了达）空性，再去成办奢摩他、毗钵舍那；先成办奢摩他、毗钵舍那，再去修空性也是有的。

唯有现证空性的智慧才能断除烦恼的根本，除此以外，没有其他的办法。《三摩地王经》说：「虽善修正定，不能破我想，后为烦恼乱，如外道修定。若观法无我，观已善修习，是证涅槃因，非余能寂灭。」这句《三摩地王经》的经文，在后面讲到

毗钵舍那时还会再引用一次。「由慧得净智，智净戒圆满。」由此世间慧而得出世间慧，由出世间慧使我们得到了远离烦恼的种子的清净戒。

丑五、次第决定

第五、次第决定。如《入行论》云：「当知具止观，能摧诸烦恼，故应先求止。」谓先修止，次依止故，乃修妙观。若作是念：《修次初编》云「此二所缘无定」，①此说止缘无有决定。前文亦说：止所缘中俱有法及法性。故先了解无我深义，缘彼而修，则心无散乱之止及缘空性之观同时俱起，何必先求奢摩他已，次乃修观耶？答：此说观前先修止者，非说引生正见通达无我须先修止。虽无止者，亦能生正见故。又此正见内生强力之感觉，亦不须以止为先。以无止者，仅以观慧数数思择，此亦能生强力感觉，无所违故。若相违者，则修无常、生死过患、菩提心等引生强力之感觉，皆须依止，太为过失，理相等故。

对初学者而言，止、观生起的次第是，先有奢摩他，再有毗钵舍那。止和观的所缘境没有决定，可以缘任何的境。「止所缘中俱有法及法性」，止的所缘境可以是

① 译者注：依藏文为「此之所缘无定」。

法，也可以是法上的空性。上述次第是一般的奢摩他及毗钵舍那生起的次第。但是就各别而言，如果要成办缘空奢摩他、缘空毗钵舍那，就必须要先了解空性，再成办缘空奢摩他，否则便无缘空奢摩他所缘取的所缘境，之后再生起缘空毗钵舍那。但一般而言，奢摩他、毗钵舍那与空正见三者之间的次第是没有决定的，可以先生起奢摩他，再生起毗钵舍那，再生起空正见；也可以先生起空正见，然后生起奢摩他，再生起毗钵舍那。

有人问到：「何必先求奢摩他已，次乃修观耶？」宗喀巴大师回答：没有生起奢摩他，也可以了解空性。生起空正见之前不一定要有奢摩他，空正见可以在奢摩他之前先生起，也可以在奢摩他之后才生起。同样地，没有奢摩他，但透过反复观察，也可以让心生起强烈的大悲心、菩提心的觉受，这是没有相违的。

若尔，观前修止为何耶？如《解深密经》说，若以观慧而修思择，最极思择，乃至未起身心轻安，尔时但是毗钵舍那相应作意，生轻安已乃名妙观。故先未得止者，仅以观慧而修思择，终不能发身心轻安所有喜乐。若得止已，后以观慧思择而修，轻安乃生，故观须止因，下当广说。

故若非仅由住一境，即以观慧思择之力，若能引发轻安之时，乃是成办毗钵舍那。虽缘空性为境，若但由其住一所缘，引生轻安，仍未能出修止之法，非此即得毗

钵舍那。又未得止者，先求了解无我之义，次缘此义数数思择，由此思择不能得止。若不思择安住而修，由此为依虽可得止，然除修止之外，而无修观之法，更须修观。故仍未出先修止已，次修胜观决定次第。

若不以思择引发轻安，建立为观者，则先修止，次乃修观，全无正理。若不如是次第而修，亦不应理。《解深密经》说，要依奢摩他乃修毗钵舍那。又「依前而生后」，说六度中静虑与般若之次第，及依增上定学而生增上慧学之次第，皆先修止而后修观。又如前引《菩萨地》文，《声闻地》亦说，当依奢摩他而修毗钵舍那。《中观心论》及《入行论》、《修次三编》、智称论师、寂静论师等，皆说先修奢摩他已，后修胜观。故印度少数论师，有说无须别求正奢摩他，最初即以观慧思择，亦能引生毗钵舍那者，违诸大辙所造论典，非诸智者可凭信处。

在修毗钵舍那之前，为什么要先修学奢摩他呢？「思择」是对法做思择，「最极思择」是对法性做思择。我们在缘取境的时候，不只是安住在境上，最主要是透过观察、思择的力量，由观力来引发身心轻安，这时才叫作毗钵舍那。由止力所引发的身心轻安，不叫作毗钵舍那。所以身心轻安有两种，一种是由止力所引发，一种是由观力所引发。如果没有先透过止力产生身心轻安，就不可能由观力而产生身心轻安，因此在毗钵舍那之前必须要有奢摩他才可以。

以空性为所缘境，心安住在空性上，由缘空的止力而产生身心轻安，叫作缘空奢摩他。同样地，缘空性之后，由缘空的观力而产生身心轻安，叫作缘空毗钵舍那。由获得缘空毗钵舍那，入加行道。资粮道的菩萨也有止、观，也了解空性，也以现有的奢摩他、毗钵舍那去缘空性，但却没有缘空毗钵舍那，这个差别我们要了解。「虽缘空性为境，若但由其住一所缘，引生轻安，仍未能出修止之法，非此即得毗钵舍那。」若以空性为所缘境，但不是由缘空的止力而产生身心轻安，而是由其他的所缘而引发的身心轻安，也不是缘空奢摩他。若未生起缘空奢摩他，无法生起缘空毗钵舍那。

缘空奢摩他和缘空毗钵舍那是怎么产生的呢？「又未得止者，先求了解无我之义」，要先了解空性。缘空奢摩他之前，必须要有空正见的原因就在此。之后，心安住于空性内涵上，生起缘空的奢摩他；又再在所缘空性的内涵上，反复地去思维，去成办缘空毗钵舍那。若已证得了缘空奢摩他，但却不修缘空毗钵舍那，就无法把空正见转为现证空性的智能，只是以止力安住于空性，那就太可惜了。

如果否定以思择引发的轻安而建立为毗钵舍那，那么先修止、后修观，是没有道理的。缘空奢摩他和缘空毗钵舍那的次第，是先了解空性，之后安住于所缘境空性上面，由止力而引发身心轻安的当下，产生缘空奢摩他。不是单单有了奢摩他，再去缘空性，就叫作缘空奢摩他。缘空奢摩他生起之后，再反复地由慧力去观察空性，由观力再次生起身心轻安，产生缘空毗钵舍那。这时才由资粮道到加行道。是以这种次第来做解释的。虽然印度有少数论师说「无须别求正奢摩他，最初即以观慧思择，亦能引生毗钵舍那」，可是这是与诸大辙所造论典相违的，不是诸智者可相信依赖的内涵。

又此止、观次第，是就新生之时应如是修，若先已生，则无决定次第，亦可先修毗钵舍那，次修奢摩他。何故《集论》说有先得胜观而未得止，彼应依观而勤修止耶？答：此非说未得第一静虑未到定所摄之止，是说未得第一静虑三摩地以上之止。此复是说证四谛已，次依此观，而修第一静虑以上之止。《本地分》云：「又已如实善知从苦至道，然未能得初静虑等，于此无间住心，更不择法，是依增上慧而修增上心。」又为便于立言说故，于九住心通说为止，思择等四通说名观。然真实止、观如下所说，要生轻安乃可安立。

上述所说的止、观次第—先有奢摩他，后有毗钵舍那，是就最初生起的奢摩他、毗钵舍那而言。如果是已生起了奢摩他，那次第就不一定了。如由初禅的毗钵舍那可以引发二禅的奢摩他；或先有初禅的近分禅的毗钵舍那，后有初禅正禅的奢摩他，这是先有毗钵舍那，后有奢摩他的。《集论》有先得胜观再修止之说，有人引《集论》此说而问，宗喀巴大师回答说：这是指未得初禅正禅以上的止。

《本地分》以善巧的方式通说九住心是奢摩他，四谛的思维叫作毗钵舍那。可是真正的奢摩他、毗钵舍那的内容并不是如此。必须要有身心轻安，才可以安立奢摩他和毗钵舍那，未得身心轻安之前，是没有奢摩他和毗钵舍那的。所以光是思维四圣谛的内涵不会成为毗钵舍那，同样，九住心之内住、续住等也不会成为奢摩他，因为那时候还没有获得身心轻安。

丑六、各别学法

寅一、学奢摩他法

卯一、修止资粮

第六、各别学法。分三：一、学奢摩他法；二、学毗钵舍那法；三、学双运法。初又分三：一、修止资粮；二、依止资粮修奢摩他；三、修已成就奢摩他量。今初

诸瑜伽师先集资粮，即是速易成止之因。其中有六：一、住随顺处，住具五德之处：易于获得，谓无大劬劳得衣食等。处所贤善，谓无猛兽等凶恶众生，及无怨等之所居住。地土贤善，谓非引生疾病之地。伴友贤善，谓具良友戒见相同。具善妙相，谓日无多人夜静声寂。如《庄严经论》云：「具慧修行处，易得贤善处，善地及善友，瑜伽安乐具。」二、少欲，不贪众多上妙衣服等事。三、知足，虽得微少粗弊衣等，常能知足。四、断诸杂务，皆当断除行贸易等诸恶事业，或太亲近在家、出家，

或行医药、算星相等。五、清净尸罗，于别解脱及菩萨律，皆不应犯性罪、遮罪，破坏学处；设放逸犯，速生追悔，如法悔除。六、断除贪欲等诸恶寻思，于贪欲等当修杀、缚等现法过患，及堕恶趣等当来过患。又生死中爱、非爱事，皆是无常可破坏法，此定不久与我分离，何为于彼而起贪等？由是修习，能断贪等诸恶寻思。此如《修次中编》之意，于《声闻地》应当广知。

如是六法能摄正定，未生新生，生已不退，安住增长因缘宗要。尤以清净尸罗，观欲过患，住相顺处为其主要。善知识敦巴云：「我等唯觉是教授过，专求教授。然定不生，是未安住资粮所致。」言资粮者，即前六法。

成办奢摩他的因缘有六：

第一资粮，住随顺处。随顺处有五种功德：一是易于获得衣食等，不需要花很大的力气取得衣食等。二是处所贤善，没有猛兽、或凶恶众生、没有怨敌等居住的地方。三是地土贤善，没有传染病或引发疾病的地方。四是伴友贤善，能与自己具有相同正见及净戒的法友在一起。五具善妙相，白天没有人声喧哗，夜晚也极安静。

第二资粮，少欲。不贪着众多上妙衣服等事。

第三资粮，知足。虽得微少粗弊衣等常能知足。

第四资粮，断诸杂务。断除行贸易等诸恶事业，或太亲近在家、出家，或行医

药、算星相等。不去贪着世间杂乱琐事。

第五资粮，清净尸罗。于别解脱戒、菩萨戒，不应犯性罪、遮罪等，应当防护破坏学处，要远离放逸。如果因放逸而破坏学处时，速生追悔，并应马上依仪轨文如法地忏除。

第六资粮，断除贪欲等诸恶寻思。断除对今世的贪着、对后世的贪着、对生死的贪着等。这跟第二部分的少欲是不同的，少欲是破除对现世现有的五欲的贪着，这里要断除的是对现世的利乐、对后世的利乐、对生死轮转中的利乐的贪着。

又前四度，即是第五静虑资粮。《修次初编》云：「若能不着利等诸欲，善住尸罗，性忍众苦，勤发精进，速能引发正奢摩他。故《解深密经》等，亦说施等为后后因。」《道炬论》云：「失坏止支分，虽励力修习，纵经多千年，不能成正定。」故真欲修止、观定者，应励力集《声闻地》中正奢摩他十三资粮，极为主要。

要生起奢摩他，这六种资粮是非常重要的，尤其是清净尸罗，观察对现世、后世、生死的贪欲的过患，及住随顺处这三者，更为重要。还有另外一种资粮的说法：布施、持戒、忍辱、精进四度是第五静虑的资粮。

「故真欲修止、观定者，应励力集《声闻地》中正奢摩他十三资粮，极为主要」，十三资粮是：一、自他资具圆满，二、具有善根，三、禁戒，四、护根，五、

饮食知量，六、惺寤瑜伽（也就是不睡眠瑜伽），七、依止善知识，八、从善知识听闻正法，九、反复思维法义，十、驱除障碍，十一、舍心，十二、无谄诳心，十三、远离疾病等。

卯二、依止资粮修奢摩他

辰一、加行

第二、依止资粮修奢摩他。分二：一、加行；二、正行。今初

修如前说加行六法，尤应久修大菩提心。又应净修共中、下士所缘自体，为菩提心之支分。

如果我们主修的是奢摩他，那就要把重心点摆在修学禅定上，可以缩短平常做早晚课的时间。初学者一定要记得这样一个口诀：次数要多，但每一次观修的时间要短。如此，就不会对修禅定感到厌倦。一天二十四小时，除了睡觉，十八到二十个小时，几乎都是在修学奢摩他。若没有菩提心的摄持，很可能我们在修学禅定的时间里，几乎都变成无记的状态，尤其是在观修数息时，是非善非恶的。若以菩提心摄持来修禅定，那么无论修禅多久，都会变成在修大乘的善法。如果觉得内心有点稳定，禅定的力量也增上的话，就可以去深山闭关成办奢摩他。

辰二、正行

巳一、身何威仪而修

第二、正行。分二：一、身何威仪而修；二、正释修习之次第。今初

如《修次中编》、《下编》所说，于安乐具身具八法。足者，谓全跏趺，如毗卢遮那佛坐，或半跏趺。眼者，谓不应太开，亦非太闭，垂注鼻端。身者，谓非过后仰，莫太前屈，端身内念。肩者，谓平齐而住。头者，莫扬，莫低，莫歪一方，自鼻至脐正直而住。齿与唇者，随自然住。舌者，令抵上齿。息者，内外出入莫令有声、粗猛急滑，必使出入无所知觉，全无功用徐徐而转。《声闻地》说于佛所许，或床、或座、或草敷上，结跏趺坐，有五因缘：一、善敛其身速发轻安，由此威仪顺生轻安故。二、由此宴坐能经久时，以此威仪不极令身疾疲倦故。三、由此威仪不共外道及异论故。四、由此威仪，令他见已极信敬故。五、由此威仪，佛、佛弟子共所开许、共依止故。正观如是五因缘故，结跏趺坐，端正身者为令不生惛沉、睡眠，先应令身具八威仪，尤于调息如说善修。

「安乐具」，是打坐的垫子，前面低一点、后面高一些，这样能够坐得比较久。「身具八法」：金刚跏趺坐，无论是双盘腿或单盘腿都可以。眼睛不要完全都闭起来，也不应太开，很自然地垂注鼻端，不用刻意地去看鼻端。身体不要后仰和前屈，

要挺直，端身内念。肩膀平齐而住。头莫扬、莫低、莫歪一方。头要稍微低些，如果从鼻尖垂一条线下去，线的末端刚好垂到肚脐。齿与唇随自然住，舌头抵上齿。呼吸时，内外出入不能有声，也不能太急、太慢，应使自己没有感觉到呼吸，很自然、不刻意地去呼吸。

巳二、正释修习之次第

第二、正释修习之次第。诸道次第，多依《辨中边论》所说，由八断行断五过失，修奢摩他。善知识拉梭瓦所传之教授，更于彼上加《声闻地》所说六力、四种作意及九住心。德称大师《道次第》云：「四作意中，摄九住心及断六过、八对治行，是为一切正定方便。众多契经及《庄严经论》、《辨中边论》、无著菩萨《瑜伽师地论》、中观宗三编《修次》等，开示修静虑之方便中一切皆同。若能先住正定资粮，以此方便励力修习，决定能得妙三摩地。现在传说修静虑之甚深教授中，全不见此方便之名。若不具足正定资粮及无此方便，虽长时修定终不成。」此语是于诸大教典修定方法，得清净解。又总三乘修道次第，无著菩萨于《五分》中极广决择，故彼为最广开示修行之论。然于一处广说之事，余则从略。止、观二法，《摄决择》说于《声闻地》应当了知，故《声闻地》最为广者。慈尊则于《庄严经论》、《辨中边论》说九住心及八断行，狮子贤论师、莲花戒论师、寂静论师等印度智者随前诸论，亦多著

有修定次第。

宗喀巴大师在此引用许多大论师的著作，说禅定的观修方式即四作意、九住心、断五过、八对治之内涵。「四作意中摄九住心及断六过、八对治行，是为一切正定方便」，一般来说是断五过、八对治，五过中的沉没、掉举分开，就是断六过。至于四作意、九住心、断五过、八对治等，在下面会说到。

又除缘佛像、空点、种子形等所缘不同外，其定大体，前诸大论与咒所说，极相随顺，尤于定五过失及除过方便等，经反较详。然能依彼大论修者，几同昼星。将自心垢责为论过，谓彼唯能开辟外解，妄执开示心要义理别有教授，于彼所说修定次第，正修定时，竟为何似，全无疑惑。然此教授一切修行，前后皆取大论所出，故于此处修定方法，亦取大论而为宣说。

就禅定的解释而言，密乘和显教，除了所缘境的解说，如缘佛像、明点、种子字等，有少许的不同，其余大致相同。尤其说到禅定的五种过失，及如何对治等，显教的经典反而更详细。但是真正能够如大论典所说般去修学的，如同白天的星星一样，少之又少。多数的人，都没有认清自己的问题，认为大论典只是增长知识用的，修行之时，又企图从其他的地方来寻找口诀教授。

宗喀巴大师说，论典所说的一切都是可以拿来实际修行的，且所修的一切都必须要依据大论典。我们自称是宗喀巴大师的弟子，却很有可能如宗喀巴大师所指出的一样，即所学是一套，所修又是另外一套。例如在三大寺学习时，会认为《善显密意疏》、《入中论》、《现观庄严论》等是用来辩论的，而《广论》、《略论》是拿来修行的，如此就与宗喀巴大师所呵斥的对象没有两样。同样地，在《广论》的教授中，我们又将其分为讲授和觉受，好像是一个是做讲授用的，一个是生起觉受用的。我们会有这样的危险，需特别注意。

午一、引生无过三摩地法

未一、系心所缘先如何修

此又分二：一、引生无过三摩地法；二、依彼引生住心次第。初又分三：一、系心所缘先如何修；二、住所缘时应如何修；三、住所缘后应如何修。今初

若不能灭不乐修定，乐定障品所有懈怠，初即于定不令趣入，纵一获得，亦不能相续，速当退失，故灭懈怠为初切要。若能获得身心轻安，喜乐增广，昼夜行善能无疲厌，懈怠尽除。然生轻安，须于能生轻安之因妙三摩地，恒发精进。然生精进，须于正定具足恒常猛利希欲。欲乐之因，须由观见正定功德，生坚信心。故应先思正定功德，数修信心。此等次第，修者观之极显决定，故应认为最胜宗要。《辨中边论》

云：「即所依能依，及所因能果。」所依谓欲，勤所依故；能依谓勤，或名精进。欲因谓信，深忍功德，勤果谓轻安。

此中所修正定功德，谓由获得奢摩他已，现法乐住，身心喜乐。及由获得身心轻安，于善所缘心如欲转。又由息灭于颠倒境散乱无主，则诸恶行皆不得生，随所修善皆有强力。又止为依，能引神通、变化等德，尤由依止，能生通达如所有性毗钵舍那，速疾能断生死根本。若能思维此诸功德，则于修定增长勇悍。生勇悍故，恒乐修定，极易获得胜三摩地，得已不失，能数修习。

如果我们没有看到禅定的殊胜功德，不欢喜禅定，那就绝对不会修禅定，即使修了也没办法持续，很容易退失。所以对初学者而言，灭除修禅定的懈怠，是最重要的。

禅定的功德之一是身心轻安，如果生起了身心轻安，断除了身心的粗重，身心在行善时即无障碍，想行多少善法，都能随心所欲。能生轻安之因是精进。精进来自于猛利希求。而欲乐之因，是先要看到禅定的功德，思维禅定的功德，而对禅定的功德产生信心，因此先看到禅定的功德是最主要的。如同《辨中边论》中所说：欲是勤的所依；能依谓勤或名精进。而欲的因是来自于对止的功德的信心，勤的果是轻安。

正定的功德是，获得奢摩他后，现法乐住，身心喜乐。由获得身心轻安，能随心

所欲地去修学善法。因为断除了一切散乱，正念、正知的力量非常地强大，就不会再去造诸恶业。而且因为能持续，所修善非常强而有力。有了奢摩他之后，能够成办神通等功德，尤其依止能生通达如所有性毗钵舍那，这样就可以快速地断除生死的根本。如此思维禅定的功德，心生强烈的欢喜。由欢喜故，对禅定产生极大的希求心，所以欢喜修学三摩地。由欢喜修学三摩地，容易获证殊胜三摩地，并且在获得了三摩地之后也不容易退失。

未二、住所缘时应如何修

申一、明心住之所缘

酉一、总建立所缘

戌一、正明所缘

第二、住所缘时应如何修。分二：一、明心住之所缘；二、心于所缘如何安住。初又分二：一、总建立所缘；二、明此处之所缘。初又分三：一、正明所缘；二、显示何等补特伽罗应缘何境；三、显示所缘异门。今初

如世尊言，修瑜伽师有四所缘，谓周遍所缘、净行所缘、善巧所缘、净惑所缘。

周遍所缘复有四种，谓有分别影像、无分别影像、事边际性、所作成办。就能缘心立二影像，初是毗钵舍那所缘，二是奢摩他所缘。言影像者，谓非实所缘自相，唯

是内心所现彼相。由缘彼相正思择时，有思择分别故，名有分别影像。若心缘彼不思择住，无思择分别故，名无分别影像。又此影像为何所缘之影像耶？谓是五种净行所缘、五种善巧所缘、二种净惑所缘之影像。就所缘境立事边际，此有二种，如云「唯尔，更无余事」，是尽所有事边际性；如云「实尔，非住余性」，是如所有事边际性。其尽所有性者，谓如于五蕴摄诸有为，于十八界及十二处摄一切法，四谛尽摄所应知事，过此无余。如所有性者，谓彼所缘实性、真如理所成义。就果安立所作成办，谓于如是所缘影像，由奢摩他、毗钵舍那作意所缘，若修、若习、若多修习，远离粗重而得转依。

在修禅的时候有四种所缘：周遍所缘、净行所缘、善巧所缘、净惑所缘。

周遍所缘又可以分四种：有分别影像、无分别影像、事边际性、所作成办。

有分别影像是毗钵舍那所缘，无分别影像是奢摩他所缘。影像并不是我们眼识所看到的佛像，而是意识所缘取的、内心所现的佛像的影像。至于有分别与无分别的区别，是在于有没有去观察。影像是哪些所缘的影像？是五种净行所缘、五种善巧所缘，或二种净惑所缘之影像。我们可以缘任何的所缘境，例如佛像、数息等，所缘境的范围包含了一切的世俗谛和胜义谛。

第三事边际性，「边际」即边界，事边际性包括尽所有性及如所有性，也就是包括了一切法。「唯尔，更无余事」是尽所有性，如诸有为法含摄于五蕴，一切法含摄于十八界及十二处，四圣谛尽摄所应知事等。「实尔，非住余性」是如所有性，即就是如此，诸法存在的究竟性就是如此。如所有性就是诸法的空性。

第四所作成办，就是由奢摩他和毗钵舍那所产生的果。有不同层次的三摩地。

二、净行所缘者，由此所缘能净贪等增上现行，略有五种，谓不净、慈愍、缘起、界别、阿那波那。缘不净者，谓缘毛发等三十六物，名内不净，及青瘀等，名外不净。是于内心所现不净、非可爱相，任持其心。慈谓普缘亲、怨、中三，等引地摄，欲与利益、安乐意乐。即由慈心行相，于彼所缘任持其心，名曰缘慈，是于心、境俱说为慈。缘缘起者，谓唯依三世缘起之法，生唯法果，除法更无实作业者、实受果者，即于是义任持其心。缘界差别者，谓各别分析地、水、火、风、空、识六界，即缘此界任持其心。缘阿那波那者，谓于出、入息，由数观门住心不散。

净行所缘，是针对自己哪一个烦恼比较强烈，选择对自己最适合、最有效的所缘境。如果是贪强烈，就观修不净。如果嗔心强烈，就观修慈愍。如果痴心强烈，就观修缘起。因为对缘起的认知会让我们看到更多的法相，会增长智慧。还有一种解释，痴心来自于对自性的执着，透过缘起的道理而了解无自性可破除痴心。如果慢心强烈，就观修界别。为什么呢？因为对界别了解更多之后，知道人外有人、天外有天，

觉得自己是井底青蛙，才不会自以为是，产生慢心。还有一种说法，因为了解界别的缘故，我们从自己身上去找「我」在哪里，从我的地大、水大、火大、风大、空大找，或从我的意识去找，都找不到「我」，当知道「我」由六界所摄，并不是独立实有的时候，由此所产生的慢心也会随之减少。如果是散乱强烈，观修阿那波那非常有帮助，「阿那」是出，「波那」是入，也就是观出入息、数息。

三、善巧所缘亦有五种，谓善巧蕴、界、处、缘起及处非处。蕴谓色等五蕴。蕴善巧者，谓能了知除蕴更无我及我所。界谓眼等十八界。界善巧者，谓知诸界从自种生，即知因缘。处谓眼等十二处。处善巧者，谓知内六处为六识增上缘，知外六处为所缘缘，知无间灭意为等无间缘。缘起谓十二有支。缘起善巧者，谓知缘起是无常性、苦性、无我性。处非处者，谓从善业生可爱果是名为处，从不善业生可爱果是名非处。处非处善巧者，即如是知。此即善巧缘起，其中差别，此是了知各别之因。又以此等作奢摩他所缘之时，谓于蕴等所决定相，任持其心一门而转。

前面谈到的所缘境，是针对现有的情况。善巧所缘，是为了将来破除我执所做的禅定观修的所缘境。有五种：善巧蕴、界、处、缘起及处非处。由蕴了解无我。由界了解因果。由处了解细微的因缘，例如要生起某一眼识，需要增上缘、所缘缘及等无间缘才能生起。处非处善巧者，即是对善业生可爱果、不善业生非可爱果善巧地取

舍。

四、又净惑者，谓唯暂伤烦恼种子及永断种。初所缘者，谓观欲地乃至无所有处，下地粗相，上地静相。第二所缘，谓四谛中无常等十六行。又以此等作奢摩他所缘之时，谓于诸境所现影像，随心决定任持其心，不多观察。《修次中编》说三种所缘。谓十二分教，一切皆是随顺、趣向、临入真如，总摄一切安住其心；或缘蕴等总摄诸法；或于见闻诸佛圣像，安住其心。其于蕴等住心之法，谓先了知一切有为五蕴所摄，次于五蕴渐摄有为，即缘五蕴任持其心。譬如观择而修，能生观慧，如是摄略而修，亦引生胜三摩地，摄心所缘而不流散。此即《对法论》之教授。如是亦应了知界、处摄一切法，渐摄于彼，任持其心。

我们要断除烦恼的方式有两种：一是暂时压制，让它无法现起，叫作压伏烦恼；另一是把烦恼的根本连根拔起，彻底地消灭它，叫作永远断除烦恼。

如果只是暂时地压伏烦恼，可以修观下地为粗相、上地为静相的粗静相。所谓粗静相，以欲界为例，欲界的烦恼众多，是粗相；欲界的上一界是初禅天，初禅天虽然仍有烦恼，但比起欲界的烦恼过患要寂静许多，所以上地为静相。同样，假如已证得初禅天的禅定，其粗静相是，初禅仍有初禅的烦恼，所以是粗相；比起初禅，二禅更为寂静，所以二禅是静相。三界中最高的天是非想非非想天，上面再没有其他天的缘

故，所以非想非非想天不可能成为下地，能够成为下地的天只到无所有处天，所以此处说到「欲地乃至无所有处，下地粗相、上地静相」。这种粗静相的观修方式，是暂时压伏烦恼。如果想要永远消灭烦恼，就要修学无我的智慧。它的所缘是四谛十六行相。

奢摩他是以止力安住，不是以观察力。「诸境所现影像」中「影像」的意思是指义共相，如先前所说，在缘取佛像时，并不像用肉眼去直接看佛像般的，而是以意识去缘取，意识所缘取的佛像影像，就是佛像之义共相。

又净行所缘，上品贪行等易除贪等，依此易得胜三摩地，故是殊胜所缘。善巧所缘，能破离彼诸法之补特伽罗我，随顺引生通达无我毗钵舍那，故是极善奢摩他所缘。净惑所缘，能总对治一切烦恼，故义极大。遍满所缘，离前所缘非更别有，故当依殊胜奢摩他所缘修三摩地。有缘块石、草木等物而修定者，自显未达妙三摩地所缘建立。

此处说四种所缘境的殊胜处和差别：一、如果修禅定时，不只是为了获得奢摩他，也希望一举两得地断除自己强烈的烦恼，那就应该缘净行所缘来修学奢摩他。例如贪心强烈者，透过净行所缘而证得奢摩他的同时，也能够减少贪心。二、透过善巧所缘，在修奢摩他的时候，不仅可以拥有世间奢摩他的成就，也能够引发出世间的奢

摩他，这是上根者所修。三、透过净惑所缘，修世间道或出世间道，具有对烦恼整体压伏或彻底对治的作用。四、周遍所缘，就是上述三种所缘，除此以外更无其他所缘。当然，修奢摩他时，缘取石头、草木等也是可以的，只不过在成办奢摩他的同时，不会成办其余的功德。

又有说于所缘住心皆是着相，遂以不系所缘，无依而住，谓修空性。此是未解修空之现相。当知尔时若全无知，则亦无修空之定。若有知者，为知何事？故亦定有所知。有所知故，即彼心之所缘，以境与所缘、所知是一义故。是则应许凡三摩地皆是着相，是故彼说不应正理。又是否修空，须观是否安住通达实性之见而修，非观于境有无分别，下当广说。又说安住无所缘者，彼必先念：「我当持心，必令于境全不流散。」一次持其心。是则缘于唯心所缘，持心不散，言无所缘，与自心相违。

故明修定诸大教典说多种所缘，义如前说，故于住心之所缘，应当善巧。又《修次论》说奢摩他所缘无定，《道炬论》说随一所缘者，义谓不须定拘一种所缘差别，非说凡事皆作所缘。

又有人说：于所缘住心都是一种相执，应无所缘而住，才叫作修空性。宗喀巴大师说：会这么说表示这个人根本不了解什么是观修空性。修空性时，一定有个心识。有识就一定有境。而且有所知才有能知，没有境，又怎么会有识？所以一定有境。因

此，认为于所缘住心都是相执，要远离执取，才叫作修空性，是错误的。如果不是这样，以他人的说法而言，修空性的时候没有识，则何来修空？有识的时候即有相执，又不应该说修空性，如此就根本没有修空的人。所以他人的说法，根本不符合逻辑。

「安住无所缘者」，持无分别作意者，他们认为应远离一切的相执，修空时这样想：「我要远离一切相执，既不缘善，也不缘恶。」然而这样就已经在想了，这样的念头本身就是他的心的所缘，而不是什么都没缘，因为有心就一定有它的所缘。

在大圆满的教授中，随着不同的引导方式会说到识和知的不同。以大圆满的教授来看，识属于由暂时的气流所产生的一种心。我们要知道，这不过是以不同名相去诠释而已。

戍二、显示何等补特伽罗应缘何境

二、显示何等补特伽罗应缘何事。若贪增上，乃至寻思增上补特伽罗，如《声闻地》引《颉隶伐多问经》云：「颉隶伐多，若有苾刍勤修观行，是瑜伽师。若唯有贪行，应于不净缘安住其心；若唯有瞋行，应于慈愍；若唯痴行，应于缘性缘起；若唯有慢行，应于界差别安住其心。」又云：「若唯有寻思行，应于阿那阿波那念安住其心。如是名为于相称缘安住其心。」《声闻地》云：「此中若是贪、瞋、痴、慢及寻思行补特伽罗，彼于最初，唯应先修净行所缘而净诸行，其后乃能证得住心。又彼所

缘各别决定，故于所缘定应勤修。」故于所缘定应勤学，若是等分或是薄尘补特伽罗，于前所缘随乐摄心，无须决定。《声闻地》云：「等分行者，随其所乐精勤修习，唯为住心，非为净行。如等分行者，薄尘行者，当知亦尔。」贪等五增上者，谓先余生中于贪等五，已修、已习、已多修习，故于下品贪等五境，亦生猛利长时贪等。等分行者，谓先余生中于贪等五，不修、不习、不多修习，然于彼法未见过患，未能厌坏，故于彼境无有猛利长时贪等，然贪等五非全不生。薄尘行者，谓先余生中于贪等五不修习等，见过患等，故于众多美妙上品可爱境等，贪等徐起，于中、下境全不生起。又增上贪等，经极长时；等分行者，非极长时；薄尘行者，速证心住。

烦恼不同的人，观修的所缘境也不同。「贪等五增上者」指烦恼强烈的众生，由于过去生中对烦恼强烈的串习所致，现在只要有一点点因缘，也能够产生猛烈的贪欲、瞋心、慢心等。「等分行者」指中品烦恼的众生，烦恼没有前述众生那么的强烈，烦恼作祟的时间也没那么长。「薄尘行者」指下品烦恼的众生，只是在有非常强大的贪、瞋因缘时，烦恼才会慢慢地产生，遇到中、下品烦恼境时，烦恼不会生起。烦恼强烈的人在生起烦恼时，持续的时间会比较久；中品烦恼的人起烦恼时，持续的时间会比较短；而下品烦恼的人起烦恼时，能够马上止息、获得调伏。

善巧所缘为何补特伽罗之所勤修？如《颉隶伐多问经》云：「颉隶伐多，若有苾

刍勤修观行，是瑜伽师。若愚一切诸行自相，或愚我、有情、命者、生者、能养育者补特伽罗事，应于蕴善巧安住其心。若愚其因，应于界善巧；若愚其缘，应于处善巧；若愚无常、苦、空、无我，应于缘起、处非处善巧安住其心。」此五所缘正灭愚痴。

净惑所缘为何补特伽罗安住其心？亦如前经云：「若乐离欲界欲，应于诸欲粗性、诸色静性，若乐离色界欲，应于诸色粗性、无色静性，安住其心。若乐通达及乐解脱遍一切处萨迦耶事，应于苦谛、集谛、灭谛、道谛安住其心。」

「若乐离欲界欲，应于诸欲粗性、诸色静性。若乐离色界欲，应于诸色粗性、无色静性，安住其心」，这是属于压伏烦恼的部分。「若乐通达及乐解脱遍一切处萨迦耶事，应于苦谛、集谛、灭谛、道谛安住其心」，这是属于断除烦恼根本的部分。

此诸所缘，通于毗钵舍那思择修习，及奢摩他安住修习二种所缘，非唯奢摩他之所缘。然因有是新修奢摩他之所缘，有是奢摩他生已胜进所缘，故于修止所缘中说。

上述这些所缘不仅是奢摩他的所缘，也是毗钵舍那所缘。有一些人还没有生起奢摩他，不了解奢摩他的所缘境为何，有一些人则已经生起了奢摩他，已经知道如何修学，针对这两种人，于奢摩他所缘境的部分中做解说。

宗喀巴大师引经据论讲说不同的所缘，大家应该明白，这些所缘不是宗喀巴大师自己杜撰出来的，而是来自于佛经、论典。

戊三、显示所缘异门

三、显示所缘异门。正定所缘、摄持心处，即前所说心中所现所缘之影像。其名异门，如《声闻地》云：「即此影像亦名三摩地相，亦名三摩地所行境界，亦名三摩地方便，亦名三摩地门，亦名作意处，亦名内分别体，亦名光影，如是等类，当知名为所知事同分影像诸名差别。」

「异门」是同义异名之意。「正定所缘、摄持心处」，即所缘境，是「心中所现所缘之影像」，也就是义共相。

酉二、明此处之所缘

二、明此处所缘者。已说如是多种所缘，今当缘何而修止耶？答：如前经说，无有限定，须各别缘，以补特伽罗有差别故。尤其上品贪行者等修奢摩他时，所缘各别决定。若不尔者，纵或能得奢摩他相应三摩地，然不能得实奢摩他。若不久修净行所缘，尚说不得正奢摩他，况全弃舍净行所缘！多寻思者，尤应修息。若是等分补特伽

罗，或是薄尘补特伽罗，于前所说诸所缘中，随意所乐作所缘处。

又《修次第》中、下二编，依于《现在诸佛现住三摩地经》及《三摩地王经》，说缘佛像修三摩地。觉贤论师说多所缘，如云：「止略有二，谓向内缘得及向外缘得。内缘有二，谓缘全身及依身法。缘身又三，谓即缘身为天形像，缘骨鬘等不净行相，缘骨杖等三昧耶相。缘依身法又有五种，谓缘息、缘细相、缘空点、缘光支、缘喜乐。向外缘者亦有二种，谓殊胜、平庸。殊胜又二，谓缘佛身、语。」《道炬论释》亦引此文。其缘佛身摄持心者，随念诸佛故，能引生无边福德。若佛身相明显坚固，可作礼拜、供养、发愿等积集资粮之田，及悔除、防护等净障之田。故此所缘最为殊胜。又如《三摩地王经》说，临命终时，随念诸佛不退失等功德。若修咒道，于本尊瑜伽尤为殊胜。有如是等众多义利。又此胜利及思佛之法，广如《现在诸佛现住三摩地经》所明。又如《修次下编》所说，定应了知。因恐文繁，兹不俱录。故求所缘，既能成就胜三摩地，余诸胜事兼能获得，如是乃为方便善巧。

有这么多所缘，对自己来讲，应该要缘哪一种所缘才合适？宗喀巴大师明确地说，众生根机不同，可以缘自己想要缘取的任何所缘境，但是如果烦恼非常强烈，应根据这种强烈的烦恼来做个别所缘境的观修，如此才能真正成办奢摩他，因为非常强烈的烦恼会障碍奢摩他的生起。对一个贪欲强烈的众生而言，如果没有修净行所缘，

是无法获得禅定的。内心非常散乱、很容易飘散的多寻思者，尤其应该修数息。如果是中品和下品烦恼的众生，可以根据自己喜好的所缘境来进行观修。

另外，《修次中篇》、《修次下篇》，依于《现在诸佛现住三摩地经》及《三摩地王经》说，缘取佛像做三摩地的观修具有很大的功德。缘佛像不仅能够成办奢摩他，而且在缘佛像的当下，还能够随念诸佛的功德，具有两种利益。

当以何等如来之像为所缘耶？答：如《修次下编》云：「诸瑜伽师，先当如自所见、所闻如来形像，安住其心修奢摩他。当常思维如来身像黄如金色，相好庄严，处众会中，种种方便利益有情。于佛功德发生愿乐，息灭惛沉、掉举等失，乃至明见如住面前，应于尔时勤修静虑。」《三摩地王经》云：「佛身如金色，相好最端严，菩萨应缘彼，心转修正定。」如此所说而为所缘。此复有二，谓由觉新起及于原有令重光显。后易生信，又顺共乘，故于原有令相明显。

那么应当观想什么样的佛像？又要怎么观？观想佛像有两种的方式：一是新起佛像，即以金刚乘之生起誓尊、迎请智尊的方式；二是「原有令重光显」。在此我们要缘的佛像是以后者为主，即不需要刻意地观想迎请资粮田，而是以现有的因缘为主。在缘佛像时，所缘取的佛像的高度最好如手掌的长度般大小，且在自己的额头、眉间之前不近不远处。观想佛像放大光芒，光是越明亮越好，非常透彻。沉没—内心沉沉

的、没有精神—是禅定最大的障碍之一，观想佛像放大光芒有消除沉没的作用。禅定的另一种障碍是掉举—即散乱，观想佛像有重量，且越重越好，有去除掉举、散乱的作用。

先求持心所缘处者，谓先当求一若画、若铸极其善妙大师之像，数数观视，善取其相，数数修习，令现于心；或由尊长善为晓喻，思所闻义，令现意中，求为所缘。又所缘处，非是现为画、铸等相，要令现为真佛形相。有说置像于前，目覩而修，智军论师善为破之，以三摩地非于根识而修，要于意识而修。妙三摩地亲所缘境，即是意识亲所缘境，须于意境摄持心故。又如前说是缘实境之总义或影像故。影像亦有粗、细二分，有说先缘粗分，待彼坚固，次缘细分。自心亦觉粗分易现起故，应先从粗像为所缘境。尤为要者，谓如下说，乃至未得如欲定时，不可多迁异类所缘修三摩地。若换众多异类所缘修三摩地，反成修止最大障碍。故于修定堪资定量之《瑜伽师地论》及三编《修次》等，皆说初修定时，依一所缘而修，未说迁变众多所缘。圣勇论师于修静虑时显此义云：「应于一所缘，坚固其意志，若转多所缘，意为烦恼扰。」《道炬论》云：「随于一所缘，令意住善境。」说「于一」言，是指定词，故先应缘一所缘境，待得止已后乃缘多。《修次初编》云：「若时已能摄其作意，尔时乃能广缘蕴、处、界等差别。如《解深密》等说瑜伽师缘十八空等众多差别所缘。」

以显密而言，「原有令重光显」的方式都容易观修，所以以此为主。先求一导师世尊的像，无论是画像，还是塑像，或由善知识解说。观世尊的像时，都应该思维是真正的佛，不能认为是在观佛的画像。佛的画像不是佛。

有人说，观修佛像时，眼睛要一直看着佛像而修禅。宗喀巴大师引用智军论师所说来破斥这种说法，修学禅定不是靠眼识的力量，是依靠意识的力量。所以不必一直用眼睛看着佛像。

又，观想佛像时，可以分粗分、细分两种。先以粗分为主，再修细分。详细的内容，下面会说到。

很重要的一点：在开始修奢摩他之前，自己可以决定所缘境，无论是佛像、数息等都行。可是一旦决定了要缘某一种所缘境，那就不要再随便更改了。若是今天观修佛像，明天换成缘数息，后天觉得修习无常比较好，之后又去观无我等……，不断更换所缘境，就无法成办奢摩他，且还会成为修习奢摩他的最大障碍，这点要特别注意。如果已经成就了奢摩他，获得了身心轻安，那就可以再去缘其他任何的所缘境。

连「还没有获得奢摩他之前，只能修一个所缘；在获得奢摩他之后，可以修任何的所缘」，宗喀巴大师都引用这么多大经大论，为的就是让弟子们知道，所修和所学是不能分开。要修行的话，就要从大论典里面去寻找。对于所修行的内涵，没有比大论典所诠释的内容更殊胜的了。

如是初得摄心所缘之量，谓先次第明了攀缘一头、二臂、身体余分及二足相，其后思维身之总体。心中若能现起半分粗大支分，纵无光明，应知喜足，于彼摄心。此中道理，若以此许犹不为足而不持心，欲求明显数数攀缘，所缘虽可略为显了，然非仅不得妙三摩地令心安住，且障得定。又若所缘虽不明显，然于半分所缘持心，亦能速得妙三摩地。次令明显，其明易成。此出智军论师教授，极为重要。

我们观修佛像，是以总相来观修，并不一定要观想得很细微。如果观得太细微，反而可能会产生障碍。一开始时要用眼睛好好地去看，但在正修奢摩他时，则是由意识缘取。如果是初学者，同时用眼睛和意识一起去缘取，这并没有过失，因为初学者容易随着掉举而转移焦点，或看不清楚所缘境。总之，一开始要好好地看、仔细地看。看完之后，用意识缘取时，要专注在一个总相上，此时就不去看细微的部分。如果太注重细节，把注意力放在佛像的手印、脚的位置、身体的姿态、衣服、璎珞、法器等细微处，就会无法定在一个所缘境上。虽然没有把佛像的细节观想清楚，可是因为一直缘佛像的总相，心缘一境的缘故，能够快速地获得奢摩他。这是宗喀巴大师引用智军论师的教授来教导我们如何观修，这很重要。

又所缘境现显之理，虽有二种四句之说，然由补特伽罗种性别故，种种无定行相现显有难、有易。即已现中有明、不明，此二复有坚、不坚固。若修密咒天瑜伽时，

天之行相定须明显，乃至未能明显之时，须修多种明显方便。此中佛相若极难现，于前随一所缘持心，以此主要在得止故。又缘像修，若像不现，任持心者，不能成办所乐之义，故须行相现而持心。又缘总身像时，若身一分极其明显，可缘彼分。若彼复没，仍缘总像。若欲修黄而现为红，显色不定；或欲修坐而现为立，形色不定；或欲修一而现为二，数量不定；或欲修大而现为小，形体不定。则定不可随逐而转，唯应于前根本所缘为所缘境。

「又所缘境现显之理，虽有二种四句之说」，所缘境显现的差异有四种情况：明显不坚固、坚固不明显、二者皆是、二者皆非。因为补特伽罗种姓不同，有一些人所缘境很容易显现，有一些人则很难显现。所缘境已显现的情况下，又有明不明、坚固不坚固的差别。

如果是做本尊瑜伽的观修，就不能只观修总相，细微的部分，像是法器、手势等等，也都要去做观修。

如果我们很难以佛像为所缘境做观修，如同先前所说的，也可以缘取其他任何所缘境来做观修。观修的目的是为了获得奢摩他，不是非要以佛像做为所缘境。

我们在观修佛像时，哪一个部分看得最清楚，就针对这个部分而去做观修但是如果想观黄色佛像，却现为红色；或想观修坐姿佛像，却现为站立；想观大，却现为小

等，所缘境经常变化，则是修禅的障碍，这是要注意的。

申二、心于所缘如何安住

酉一、立无过规

第二、心于彼所缘如何安住。分三：一、立无过规；二、破有过规；三、示修时量。今初

此中所修妙三摩地具二殊胜：一、令心明显，具明显分；二、专住所缘，无有分别，具安住分。有于此上加乐为三，余有加澄共为四者，然澄净分初殊胜摄，不须别说。适悦行相喜乐之受，是此所修定果，非初静虑未到分摄定相应中所能生起。三乘功德最胜依处第四静虑三摩地中，皆无身乐心乐相应而起，故此不说。极明显分，虽于无色地摄少数定中亦不得生，然如《庄严经论》云「静虑除无色」，除少获得自在菩萨，余诸菩萨皆依静虑地摄正定引发功德，故说明显殊胜无有过失。

所修奢摩他必须具有明显分及安住分。所谓明显分，不只是心把境看得很清楚，而且把境抓得紧紧的，非常有精神。有人在明显分和安住分上面又多加了第三个——乐，及第四个—澄，变成奢摩他必须具有四种功德。到底什么才是奢摩他所必须的呢？宗喀巴大师分析说，澄清已经被明显分所摄，不需再加入。乐是定所生的果，不

是一切定必须具有的。入根本定时，要以三界何地所摄的心缘空性最合适？不可能是欲界心，因为欲界心太粗糙。以非想非非想天的心也不行，因为太细微，不明显。（以密宗的方式修行，不会有这两种问题，即使心处于非常细微的状态，因由大乐的缘故，使心非常地明显。这与非想非非想天的心是不同的。）无色界诸天的禅定，都是止力胜过于慧力，因为心不明显，故不适合修空性。色界三禅以下的禅定都是慧力胜过止力。唯有色界第四禅定，是止力和慧力刚好平衡，以此修空性是最好的。色界第四禅定相应的受中，并没有说到乐受，所以乐不是妙三摩地所必须具有的。「极明显分，虽于无色地摄少数定中亦不得生」，任何的禅定都要有明显分，可是这里的「极明显分」，克滇阿旺多杰大师有做过解释：非想非非想天的禅定，虽有明显分，但却没有像一开始获得奢摩他时的极明显分。

惛沉能障如是明显，掉举能障无分别住，沉、掉二法为修净定障中上首，亦即此理。故若不识粗细沉、掉，及虽识已，不知净修胜三摩地破彼二轨，况云胜观，即奢摩他亦难生起。故智者求三摩地，于此道理应当善巧。沉、掉乃是修止之违缘，违缘及破除之方法皆于下说。故此当说修止顺缘引生三摩地之理。

此中三摩地者，谓心专住所缘，复须于所缘相续而住。此须二种方便：一、于根本所缘令心不散，二、于已散、未散、将散、不散如实了知。初即正念，次是正知。

如《庄严经论释》云：「念与正知是能安住，一、于所缘令心不散，二、心散已，能正了知。」若失正念，忘缘而散，于此无间弃失所缘。故明记所缘念为根本。由此正念于所缘境住心之理，谓如前说，明观所缘，若能现起最下行相，令心坚持，令心策举，即此而住，莫新思择。

三摩地最需要的是明显分和安住分，所以修三摩地最大的障碍就是沉没和掉举。如果不了解什么是沉没、什么是掉举，或虽然知道了，却不懂得如何对治，如此就连奢摩他都无法生起，更不要说生起毗钵舍那了。

禅定是一个心所，其作用是让心安住在一个所缘境上。正念与正知是帮助获得禅定的两个顺缘。正念使内心不会散乱，安住在所缘境上。正知又分聪明的正知和反应迟钝的正知，反应迟钝的正知是散乱产生以后才知道的正知，聪明的正知是散乱尚未产生就有警告作用的正知，像「可能会发生喔」、「有危险喔」，这种正知就是聪明的正知。

念如《集论》云：「云何为念？于串习事，心不忘为相，不散为业。」此说具足三种差别：一、所缘境之差别，先未习境，念则不生，故说于串习事，此中即令现起先所决定所缘之相。二、行相差别者，谓心不忘，即心明记其境，此中谓不忘所缘。言不忘者，非因他问或自思察仅能记忆师所教示所缘如此，是须令心安住所缘、相续

明记，无少散动。能生散乱，其念便失。故于所缘安住心已，须起是念：已住所缘，次不更起重新观察，相续将护此心势力，是修念心最切要处。三、作业差别者，谓从所缘心不余散。如是调心，令住所缘，如调象喻，譬如于一坚牢树柱，以多坚索系其狂象，次调象师令如教行。若行者，善；若不行者，即以利钩数数治罚而令调伏。如是心如未调之象，以正念索缚于前说所缘坚柱。若不住者，以正知钩治罚调伏渐自在转。如《中观心论》云：「意象不正行，当以正念索，缚所缘坚柱，慧钩渐调伏。」《修次中编》亦云：「用念知索，于所缘树，系意狂象。」前论说正知如钩，后论说正知如索，亦不相违。正能令心于所缘境相续住者，是明记念。正知间接亦能令心安住所缘，谓由正知了知沉、掉或将沉、掉，依此能不随沉、掉转，令住根本所缘事故。

此处解释正念、正知。正念具有三种差别：一、所缘境差别。所念的境是先前已知道的某个东西，如果先前完全没有接触、不了解，是无法忆念的。而且，先前越熟悉的境，忆念就越清楚，故说「于串习事」。二、行相差别。心不忘，即「心明记其境」，让自己的心明显看到境。在此「不忘」不是指他人来问，或自己思察时，想起「原来善知识的教授是如此……」，而是不转移焦点，长时间地将心摆在善所缘境上。所以一旦心安住在所缘境上，就要尽量延伸安住其上的时间，越长越好，这是训

练正念最有效的方式。三、作业差别者。正念的作用是使心不会散乱，不会转移到其他所缘上。如同调象师，为了要驯服狂象，会用结实的绳索把狂象绑缚在坚固的树干上。若象不听话，就用利钩数数治罚而使调伏。同样的道理，我们的心如这头未被调伏的狂象，正念好比是结实的绳索，所缘境就像是坚硬的树干，如果心不听话，就用正知的利钩来数数治罚，使心调伏。「自在转」即自己可以操控自己的心。

又如世亲菩萨亦说念、知俱能令心住所缘故，又说依念生定，及说记念如索，正于所缘相续系心，故修念之法即修能引三摩地之主因。念之行相为定知相，故修定者若无定知之相，唯憨然而住，心纵澄净，然无明显定知，有力之念定不得生，亦未能破微细之沉，故三摩地唯有过失。又全不住像等所缘，唯修无分别心者，亦须忆念住心教授，令心于境全不分别，次则令心不流不散。令不流散，义同正念明记所缘，故仍未出修念之规。如彼修者，亦须修习具足定知有力之念。

澄净和明显是不同的，澄净是把境看得很清楚，明显不只是澄净，还要反应非常敏捷、很有精神。如果没有明显分，就无法破除细微的沉没。修禅定时，虽然可以很清楚地看到境，安住分也非常地坚定，一直都是住在所缘境上，可是内心却有一点懒懒的、提不起心力的感觉，这就是细微的沉没。如果长时间这样修习，不但修不成禅定，反而修成了细微的沉没。如此一来，会容易忘念，从而使原本反应敏捷的人变得

非常迟钝，不具有智慧。

如果没有缘佛像，或上述所说的净行所缘、净惑所缘等，只是想要修学无分别心的话，也是依着前面所说的方式，即让自己的心缘着「我什么都不要去想」的境，不转移焦点，不去想与所缘境无关的内涵。这同样也是以正念去明记所缘，只不过是所缘境改变而已。

酉二、破有过规

第二、破有过规。有此邪执是所应破，谓若如前说策举其心无分别住，虽无少许沉没之过，掉举增上，现见不能相续久住。若低其举缓其策，现见住心速能生起。遂谓此方便是大教授，发大音声，唱言善缓即是善修。此是未辨沉、修二法差别之论，以无过定须具前说二种差别，非唯令心无分别住一分而足。若谓于境令心惛昧可名为沉，今无彼暗，内心澄净，故三摩地全无过失。此乃未辨惛、沉二法差别之言，下当广说。

有一种邪见认为：内心起伏过大，就很容易产生散乱。应该让内心不要高昂，一直保持低沉的状态，如此就很容易培养止力，能快速地成办三摩地。说这是修禅的大教授。宗喀巴大师说，这是不了解沉与修的差别，因为不了解沉没的过患，而把沉没

当成了禅定的观修。没有过失的奢摩他必须要远离沉没和掉举，这并不是无分别止住这个因缘就能满足。还有人认为看清楚境，就会远离沉没，所以只要有澄净分和安住分，三摩地就没有任何的过失。宗喀巴大师说，这是未辨昏沉和沉没的差别而说。昏沉和沉没是不同的，很多人认为把境看得非常清楚，就觉得自己没有沉没了，然而这只是没有昏沉而已。光是看得清楚、有澄净分是不够的，还要有明显分，即内心非常有精神，如此才是远离了沉没。

故若太策举，虽能明了，由掉增上，住分难生；若太缓慢，虽有住分，由沉增上，又不明了。其不堕入太急、太缓，缓急适中界限难得，故极难生俱离沉、掉妙三摩地。大德月云：「若精勤修生掉举，若舍精勤复退没，此界等转极难得，我心扰乱云何修？」精勤修者，谓太策举，策则生掉。若舍策励，太缓慢者，心住其内，复起退没。义谓俱离沉、掉，平等安住，心于此界平等而转，实属难得。佛静释云：「言精勤者，谓于善品发起勇悍，策励而转。」又云：「由见掉过，舍其精勤，弃其功用，心于内沉。」《悔赞》又云：「若励力转起掉举，若励缓息生退没，修此中道亦难得，我心扰乱云何修？」其释中云：「若起功用励力运转，便生掉散摧坏其心，从功用中心不得住。若如是行即是过失。为遮此故，缓息励力运转之心，弃舍功用，则由忘所缘等之过失，令心退没。」故说远离沉、掉二边，修此中界平等运转妙三摩

地，极属难得，若可太缓则无难故。又说从缓发生沉没，则以此理修三摩地，显然非理。

又极缓心仅明澄分，犹非满足，须策励相。如无著菩萨云：「于内住、等住中，有力励运转作意。」此于九种住心方便，初二心时，作如是说。《修次初编》云：「除沉没者，当坚持所缘。」《修次中编》云：「次息沉没，必须令心明见所缘。」言心明见，故非说境略明显，是说心相极显、极坚。修念之规此为最要。未能知此，盲修之相，谓修愈久，忘念愈重，择法之慧日返愚钝。有此多过，反自矜为有坚固定。

要想生起奢摩他是非常困难的，因为我们很难控制内心的高低起伏。内心有一点点高时，容易产生掉举、散乱；往内收摄、内心稍微低一点时，又容易产生沉没。既非太急、又不太缓的适中界限很难抓到。「故说远离沉、掉二边，修此中界平等运转妙三摩地，极属难得。」「平等运转」的意思是保持不急、不缓。若如某些人所说，让心放缓、低沉一点，往内收摄，就能修禅定的话，修禅定也就不会困难了，可是并不是如此。

「言心明见，故非说境略明显，是说心相极显、极坚。」「心明见」是指明显分。「心相极显极坚」的「坚」是抓得紧紧的意思。在此是针对明显分而说，所以

「坚」并不是不散乱、不动摇的意思。明显分不只是把境看清楚而已，还要紧紧地抓住境。如果不了解细微的沉没，认为看得很清楚，内心也安住在所缘境上，就是在修奢摩他，就会有修的时间越久，忘念也就越重，和「择法之慧日返愚钝」等的危险。

若谓如前以念令心住所缘已，尔时可否分别观察于所缘境持、未持耶？答：定须观察。如《修次中编》云：「如是于随乐所缘安住心已，后即于此，等住其心。善等住已，即应于心如是观察，为于所缘心善持耶？为沉没耶？为外散耶？」此非弃舍三摩地已，如是观察，是住定中，观其住否根本所缘。若未住者，当观随逐沉、掉何转。非纔住定时太短促亦非太久，是于中间时时观照。若于前心未尽势力，修此观察，能生心力相续久住，亦能速疾了知沉、掉。

然能时时忆念所缘而修者，必须有力、相续运转正念之因，故应修念。如《声闻地》云：「云何心一境性？谓数数随念同分所缘，流注、无罪、适悦相应，令心相续，名三摩地，亦名为善心一境性。何等名为数数随念？谓于正法听闻、受持，从师获得教授、教诫，以此增上，令其定地诸相现前，于此所缘，正念流注，随转安住。」《辨中边论释》云：「言念能不忘境者，谓能不忘住心教授意言之增语。」故修正念，为于所缘灭除忘念。能灭之明记所缘者，谓所缘意言，即是数数作意所缘。譬如恐忘所知少义，数数忆念，即难失忘。故若时时忆念所缘，是生有力正念所须。

于所缘境摄心不散而正观察，是生有力能觉沉、掉正知方便。若谓此等皆是分别而遮止者，应知难生有力正念、正知。

问：以正念令心住于所缘境上，这时候可不可以观察心有没有抓住所缘境呢？宗喀巴大师回答说：一定要这样做。初学者在缘所缘境，如缘佛像时，以正念让自己知道：「我在想佛像。」与此同时，还要不断提醒自己：「我有没有在想佛像？」这点很重要，不然就会过了很久才知道自己的心随散乱而走。只有在修的过程中不断地提醒自己，才会在心随散乱而走时立即知道。

就像我们不想忘记某一样事，就要不断地去想起它，在观修禅定时，我们也要不断地提醒自己：「有没有在缘善所缘？」如果认为观修禅定时不断提醒自己，是散乱、是执相，那么就无法生起强而有力的正念、正知。

酉三、示修时量

第三、示修时量。由念令心住所缘境，应住几久？有无定量？答：西藏各派诸师皆说时短数多。此中因相，有说：时短乐修中止，则于下次爱乐修习，若时长久则觉厌烦。有说：时久易随沉、掉增上而转，则极难生无过正定。《声闻地》等诸大论中，未见明说修时之量。《修次下编》云：「由是次第，或一正时，或半修时，或一

修时，乃至堪能，尔时应修。」此是已成奢摩他后，修胜观时，所说时量，初修止时，想亦同此，应如是行。若能如前修念、正知，时时忆念观察所缘，时虽略久，亦无过失。然初业者，若时长久，多生忘念散乱，尔时其心或沉或掉，非经久时，不能速知；或虽未失念，然亦易随沉、掉而转，沉、掉生已，不能速知。前能障生有力记念，后能障生有力正知，是则沉、掉极难断除。尤以忘失所缘，不觉沉、掉，恶于未忘所缘不能速疾了知沉、掉。故为对治散乱失念，修念之法极为重要。若忘念重，正知羸劣，不能速疾了知沉、掉，则须短小。若不忘念，能速了知沉、掉之时，长亦无过。故密意云，或一时等，未说定时，总以随心所能，故云「乃至堪能」。又若身心未生疾病，即应安住，有病不应勉强而修，无间放舍，除治诸界病难乃修，是诸智者所许。如是，修者应知亦是修时支分。

初修禅定时，应该是次数多而时间短。为什么呢？如果修学的时间短，会有意犹未尽的感觉，那么下次就会爱乐修习。另一理由是，「时久易随沉、掉增上而转，则极难生无过正定。」就初学者而言，修学时间太长，原先强而有力的正念和正知就会渐渐消退，到后来心随沉、掉而转了，自己也很难发现。如此长时修学，会很难生起强而有力的正念和正知。没有强而有力的正念和正知，就无法断除沉、掉。若要生起强而有力的正知和正念，就应该在较短时间内，不断地提醒自己。若在禅坐的过

程中，能不忘念，且能快速地察觉沉没和掉举，就算禅坐的时间再长也无所谓。所以《修次下编》中说「一时等」，就是没有一定要修多长的时间之意，说「乃至堪能」，就是根据自己能力来修的意思。《修次下编》所说的时量，是针对已得奢摩他之后修毗钵舍那者而言，宗喀巴大师说未得奢摩他的初学者，亦可类推而行。

未三、住所缘后应如何修

申一、有沉掉时应如何修

酉一、修习对治不知沉掉戌一、抉择沉掉之相

第三、住所缘后应如何修。分二：一、有沉掉时应如何修；二、离沉掉时应如何修。初又分二：一、修习对治不知沉掉；二、修习知已为断彼故对治不勤功用。初又分二：一、抉择沉掉之相；二、于正修时生觉沉掉正知之方便。今初

掉举如《集论》云：「云何掉举？净相随转，贪分所摄，心不静照，障止为业。」此中有三：一、所缘，可爱净境；二、行相，心不寂静，向外流散，是贪分中趣境爱相；三、作业，能障其心安住所缘。于内所缘令心住时，由贪色、声等之掉举，于境牵心，令不自在，贪爱散乱。如《悔赞》云：「如缘奢摩他，令心于彼住，惑索令离彼，贪绳牵趣境。」问：由余烦恼从所缘境令心流散，及于所余善缘流散，

是否掉举？答：掉是贪分，由余烦恼流散非掉，是二十随烦恼中散乱心所。于善缘流散随其所应，是善心、心所，非一切散皆是掉举。

沉和掉是三摩地最大的障碍。什么叫作掉举？掉举就是心会随着可爱的、想要的、悦意的境而转，即「净相随转」。「贪分所摄」，它是贪心的一种。「心不静照」，它使心无法安住和寂静。「障止为业」，它的作用是障碍三摩地。

有人问：「由余烦恼从所缘境令心流散，及于所余善缘流散是否掉举？」散乱、掉举是不同的。散乱是二十随烦恼心所之一；掉举虽是贪心所摄，但不是随烦恼之一。「于善缘流散随其所应，是善心心所，非一切散皆是掉举」，如某一个善心，本来缘取的是这个善所缘，后来于此善所缘流散，无法安住，而去缘取另一个善所缘，在这个过程中，与这个善心王相应的掉举，它是善心所，并非是二十随烦恼之一的散乱心。所以并不是所有的散乱都是掉举。而且散乱会带来放逸，掉举则不一定会带来放逸，这也是个差别。

沉者亦译退弱，与丧心志之退弱不同。于此沉相，雪山聚中修静虑者，多于安住不散，相不明澄之惛昧，许之为沉。此不应理，论说惛昧为沉之因，二各别故。《修次中编》云：「此中若由惛沉、睡眠所蔽，见心沉没，或恐沉没。」《解深密经》云：「若由惛沉及以睡眠，或由沉没，或由随一三摩钵底诸随烦恼之所染污，当知是名内心散动。」此说由惛沉及睡眠力，令心沉没，名内散动故。《集论》亦于说随烦恼散乱之时，说其沉没，然彼说散乱亦有善性，非定染污。惛沉如《集论》云：「云何惛沉？谓痴分摄，心无堪能，与一切烦恼及随烦恼助伴为业。」是痴分中，身、心沉重无堪能性。《俱舍论》云：「云何惛沉？谓身重性及心重性，即身无堪能性及心无堪能性。」沉没谓心于所缘执持力缓，或不极明。故虽澄净，若取所缘不极明显，即是沉没。《修次中编》云：「若时如盲，或如有人趣入暗室，或如闭目，其心不能明见所缘，应知尔时已成沉没。」未见余论明说沉相。沉没有二，谓善与无记。惛是不善，或有覆无记，唯是痴分。诸大经论皆说除遣沉没，思佛像诸可欣境及修光明相策举其心，故心暗境晦及心力低劣皆应灭除。双具所缘明显与策举之力，唯境明显及唯心澄清非为完足。掉举易了，唯沉没相诸大经论多未明说，故难了知。然极重要，以易于彼误为无过三摩地故。应如《修次》所说，从修验上，细心观察而求认识。

沉，也译作退弱，但与丧失心志、没有自信的退弱心不同。许多西藏的禅修者认为昏沉就是沉没，这是不对的。昏沉一定是染污心，是随烦恼之一；沉没不同，沉没有善与无记两种。沉没是，心缘境时，抓紧的力量不够，或看不清楚境。所以境虽然澄明，但执持境的心却没有精神，懒懒地提不起心力来，就是沉没。沉可以分粗、中、细三种，粗品的沉没是没有澄净分和明显分，中品的沉没是有澄净分，却没有明

显分，没有精神，细微的沉没是有澄净分，却缺少了少许的明显分，即一点点没有精神。

沉没的主要来源是心有暗暗的感觉，或心力不够，没有精神。除掉沉没有两种方式：一是光明想，二是提高自己的心力，也就是心变得更有精神，从而断除沉没。关于掉举，很多大经论都有提到，经验上也比较容易察觉到。而细微的沉没就比较难以了知。所以宗喀巴大师在此呼吁我们，要多多地去做观察，要从自己的觉受和经验上去体会，再配合大论典的内容来思维。

戊二、于正修时生觉沉掉正知方便

于正修时，生觉沉、掉正知之方便者。非唯了知沉、掉便足，须于修时能生正知，如实了知沉没、掉举生与未生。又须渐生有力正知，沉、掉生已，须生无间能知之正知，固不待言，即于未生将生，亦须正知预为觉了。《修次》中、下编云：「见心沉没，或恐沉没。」又云：「见心掉举，或恐掉举。」乃至未生如斯正知，纵自断言，从彼至此中无沉、掉，所修无过，然非实尔，以生沉、掉不能知故，有力正知未生起故。如《中边论》云「觉沉、掉。」觉了沉、掉须正知故。若未生正知，凡沉、掉生，必无所觉，则虽久修，不觉沉、掉，必以微细沉、掉耗时。

什么是强而有力的正知？就是在未生起沉、掉之前，已有警觉的正知，如「噢！我快要生起沉、掉了……」。没有强而有力的正知，就无法察觉到细微的沉、掉。如果没有生起强而有力的正知，却认为自己所修的三摩地完全正确，没有沉没、掉举，如此就会随细微的沉、掉而转，空耗时间。

正知云何生耶？答：前修念法，即修正知重要一因。以若能生相续忆念，即能破除忘境、流散，亦能遮止沉、掉生已久而不觉，故生沉、掉极易觉了。又觉失念之沉、掉，与觉未失念之沉、掉，二时延、促，观心极显。故《入行论》密意说云：「住念护意门，尔时生正知。」《辨中边论释》云：「言『正知者，由念记言。觉沉、掉』者，谓安住念，始有正知。是故说云『由念记言』。」余一因者，是正知不共修法，即令心缘佛像等所取之相，或缘能取明了等相，次如前说于修念中，观察于余散与未散，任持其心，即修正知极切要处。《入行论》云：「数数审观察，身心诸分位，总彼彼即是，守护正知相。」由此能生沉、掉将生了知正知。由修念法，是遮散后所起忘念，应善辨别。若不尔者，杂一切心，全无分别，如今后人修习而修，由混乱因，三摩地果恐亦如是。故应顺大论细慧观察，修验决择，极为重要，不应唯恃耐劳。如《摄波罗蜜多论》云：「独修精进自苦边，慧伴将护成大利。」

修正知的其中一个因是正念。努力生起这样的正念：「我要记住这个境，」可以

帮助增长正知。增长正知的另一个不共因缘是，缘佛像或缘取能缘的心—唯明唯知之明了体性，对此所缘境，不断地提醒自己：「我现在有没有被沉、掉所转？」

酉二、修习知已，为断彼故，对治不起功用

第二、修习知已，为断彼故，对治不勤功用。修习正念、正知之法，若如前说，善修习已，生起有力正念、正知。由正知故，极细沉、掉皆能觉了，必无不知沉、掉之过。然彼生已，忍受、不修破除功用，是三摩地最大过失。若心成习，难生远离沉、掉之定。故生沉、掉，为断彼故，对治不行，应修作行、功用之思。

透过上述的方法修学正念、正知，在极细沉、掉未生起、将生起之时，就能马上察觉，并予以遮止。如果不马上遮止，让心随着沉、掉而转，会退失先前有力的正念、正知。「不行」是不勤修对治沉、掉，是修三摩地最大过失。心若随沉、掉而转，成了习惯，便难生离沉、掉之定。

戌一、正明其思，灭沉掉法

此中分二：一、正明其思，灭沉掉法；二、明能生沉掉之因。今初

如《集论》云：「云何为思？令心造作意业，于善、不善、无记役心为业。」如由磁石增上力故，令铁随转，如是于善、不善、无记随一，能令心之心所，是名为思。此中是说生沉、掉时，令心造作断彼之思。

「思」即是「役心」，就是让心去促成某一种的动作。思能让心趣向善、不善或无记，就像磁石吸铁能使铁转动一般，思能让心紧紧地相应于境，这是思的作用。这里是说生沉、掉时应生断彼之心，以思的作用去发动心，断除沉、掉。

为断沉、掉，发动心已，复应如何除沉、掉耶？心沉没者，由太向内摄，失攀缘力，故应作意诸可欣事，能令心意向外流散，谓佛像等极殊妙事，非生烦恼可欣乐法。又可作意日、月光等诸光明相。沉没除已，即应无间坚持所缘而修。如《修次初编》云：「若由惛沉、睡眠所覆，所缘不显，心沉没时，应修光明想，或由作意极可欣事佛功德等，沉没除已，仍持所缘。」此不应修厌患所缘，由厌令心向内摄故。又以观慧思择乐思之境，亦能除沉。《摄波罗蜜多论》云：「由勤修观力，退弱而策举。」沉没与退弱者，谓缘所缘，力渐低劣，说名沉没，太向内摄，说名退弱，故由策举力及广所缘即能除遣。《中观心论》云：「退弱应宽广，修广大所缘。」又云：「退弱应策举，观精进胜利。」《集学论》云：「若意退弱，应修可欣而令策举。」诸大智者同所宣说，故除沉没最要之对治，谓思维三宝、及菩提心之胜利、并得暇身大利等功德，令如睡面浇以冷水顿能清醒。此须先于功德，观择修习，已生感触。

又沉没所依之因，谓惛沉、睡眠、及能生惛睡之心黑暗相。若修光明，则不依彼而生沉没，生已灭除。《声闻地》说：「威仪应经行，善取明相，数修彼相，及念佛、法、僧、戒、舍、天六中随一，或以所余清净所缘，策举其心，或当读诵显示惛沉、睡眠过患之经论，或瞻方所及月、星等，或以冷水洗面。」若沉微薄，或唯少起，励心正修。若沉浓厚，或数现起，则应暂舍修三摩地，如其所应修诸对治，待沉除已后乃修习。若心所取内外所缘相不明显，内心黑暗随其厚薄，若不断除而修习者，则其沉没极难断除，故应数数修能对治诸光明相。《声闻地》云：「应以光明俱心、照了俱心、明净俱心、无暗俱心，修习止、观。汝若如是于止、观道修光明想，设有最初胜解所缘相不分明、光明微小，由数修习为因缘故，于其所缘胜解分明、光明转大。若有最初行相分明、光明广大，其后转复极其分明、光明极大。」此说最初所缘分明者尚须修习，况不分明？应取何等光明之相，即前论云：「应从灯明，或大火明，或从日轮，取光明相。」如此之修光明相，非唯限于修三摩地，余亦应修。

要如何断除沉、掉呢？若是细微的沉没，稍提起心力即可。若沉没很浓厚或数现起，则不要再继续修下去，可以思维三宝、菩提心之胜利、暇满义大等功德，使心力提高，或以冷水洗面等。「若心所取内外所缘相不明显，内心黑暗随其厚薄」，如果纵容它，不加以对治，之后就很难断除，此时，应数数修能对治之诸光明相等。

掉举者，由贪为门，令心追趣色、声等境。此应作意诸可厌事，能令心意向内摄录。以此息灭掉举无间，于先所缘应住其心。《修次初编》云：「若忆先时喜笑等事，见心掉举，尔时应当作意思维诸可厌事，谓无常等，由此能令掉举息灭。次应励力令心仍于前所缘境无作用转。」《中观心论》云：「思维无常等，息灭掉举心。」又云：「观散相过患，摄录散乱心。」《集学论》云：「若掉举时，应思无常而令息灭。」故掉举太猛或太延长，应暂舍正修而修厌离，极为切要。非流散时，唯由摄录而能安住。若掉举无力，则由摄录，令住所缘。如《摄波罗蜜多论》云：「若意掉举时，以止而遮止。」经中说云「心善安住」，瑜伽释为掉举对治。

掉举是心往外攀缘，有掉举时，可以思维念死无常等法义，让心往内收摄，令心的起伏波动降低。《集学论》中说：如果掉举太猛或太延长，就应该暂时停止奢摩他的正修，而修习厌离。如果掉举无力，不是很强烈，可以摄心安住，不需要停止奢摩他的观修。

总之，若心掉动，应于所缘善住其心。若沉没时，于可欣境应善策举。如《声闻地》云：「由是其心于内摄略，若已下劣或恐下劣，观见是已，尔时随取一种净妙举相，殷勤策励，庆悦其心，是名策心。云何持心？谓修举时，其心掉动，或恐掉动，观见是已，尔时还复于内摄略其心修奢摩他，是名持心。」心掉动时，不应作意净可

欣境，以是向外散动因故。

戊二、明能生沉掉之因

第二、明能生沉、掉之因者。《本地分》云：「何等沉相？谓不守根门，食不知量，初夜、后夜不勤修行觉寤加行，不正知住，是痴行性，耽着睡眠，无巧便慧，懈怠俱行欲、勤、心、观，不曾修习正奢摩他，于奢摩他未为纯善，一向思维奢摩他相，其心惛暗，于所缘境不乐攀缘。」沉没相者，应知是说沉没之因。懈怠俱行者，通勤、心、观。

又前论云：「何等掉相？谓不守根等四，如前广说，是贪行性，不寂静性，无厌离心，无巧便慧，太举俱行欲等如前，不曾修举，于举未善唯一向修，由其随一随顺掉法亲里寻等动乱其心。」掉举相者，谓掉举因。太举者，谓于可欣境太执其心。与此俱行欲等四法，如前广说。

由是前说未修中间防护根门等四，于灭沉、掉极为利益。沉、掉虽微，皆以正知正觉了已，悉不忍受，毕竟灭除。若不尔者，名「不作行」，《辨中边论》说是三摩地过。故若有说：微细掉举及散乱等初时难断，舍而不断。又谓：彼等若无猛利、恒常相续，微劣、短促不能造业，故不须断，为断彼故而不作行。此皆不知修习清净三

摩地法，诈现为知，欺求定者，以舍慈尊等所决择修习三摩地之法故。

如是灭沉、掉时，多因掉举、散乱为障，先励断彼，由此励力便能止息粗显掉散，获少安住。尔时应当励防沉没。励力防慎沉没之时，又有较前微细掉动障碍安住，为断彼故，又应策励。掉退灭已，住分转增，尔时又有沉没现起，故于断沉又应励力。总散掉时，应当录心，住内所缘而求住分。住分生时，励防沉没，令心明了。此二辗转修习无过胜三摩地，不应唯于澄净住分全无持力俱行明了而起希求。

《辨中边论》说「不作行」是一种三摩地的过失。有一些人认为，微细的沉、掉不会造业，不需要去断除。这是不了解如何修清净三摩地的缘故，与慈尊所说的内涵是完全相违的。

修学奢摩他的次第为何？沉、掉两者中，先有掉举，故先以正念、正知对治粗品的掉举。止息了掉举，心获得少许的安住，之后会产生沉没，此时再以正知、正念对治沉没。沉没控制好后，又会再次产生细微的掉举，使内心的安住力受到影响，这时要用正念、正知去察觉，来断除细微的掉举。遮止细微的掉举之后，又有细微的沉没现起，要以正念、正知知道什么是细微的沉没，并且励力去对治，让心一直保持在非常有精神的状态上。如此反复修习，才是正确的。

申二、离沉掉时应如何修

第二，离沉、掉时应如何修。如前勤修断除微细沉没、掉举，则无沉、掉令不平等，其心便能平等运转，若功用行，是修定过，于此对治，应修等舍。《修次中编》云：「若时见心俱无沉、掉，于所缘境心正直住，尔时应当放缓功用，修习等舍，如欲而住。」何故作行或有功用为过失耶？此由于心掉则摄录，沉则策举，防护修习。有时沉、掉俱不现起，若仍如前防沉、防掉策励而修，反令散乱。如《修次》后二编云：「心平等转，若仍功用，尔时其心便当散动。」故于尔时，须知放缓。此是放缓防慎作用，非是放舍持境之力。故修等舍，非是一切无沉、掉时，乃是摧伏沉、掉力时，若未摧伏沉、掉势力，无等舍故。

云何为舍？答：舍总有三：一、受舍，二、无量舍，三、行舍。此是行舍。此舍自性，如《声闻地》云：「云何为舍？谓于所缘，心无染污，心平等性，于止、观品，调柔正直，任运转性，及调柔心有堪能性，令心随与任运作用。」谓得此舍时修三摩地，于无沉、掉，舍现前时，当住，不发太过功用。此所缘相，如前论云：「云何舍相？谓由所缘令心上舍，及于所缘不发所有太精进。」修舍之时，亦如彼云：「云何舍时？谓止、观品所有沉、掉心已解脱。」

于初学者而言，不断提醒自己「有没有在所缘境上」，是非常重要的。开始时，

行者会察觉到自己不像以前一样会产生粗分的沉、掉，到后来连细微的沉、掉也不像先前那么频繁。当能够完全消除沉没和掉举，自己察觉到完全没有沉、掉在作祟之时，就不用一再提醒自己「有没有在观所缘境」、「有没有沉、掉产生」，这时候应该修等舍。

舍分三种：行舍、受舍、无量舍。等舍，属于行舍，就是不需要刻意地去做对治。当没有沉、掉影响时，再不断提醒自己「有没有被沉、掉所转」，容易产生散乱，所以此时不需要刻意多做防护，不需要像以前一样不断观察，应令心放缓。这里所说的令心放缓，不是指心对境的持有力放缓，心还是要将境紧紧抓持。

如是引发无过三摩地法，是依慈尊《辨中边论》，如云：「依住堪能性，能成一切义，由灭五过失，勤修八断行。懈怠忘圣言，及沉没掉举，不作行作行，是为五过失。即所依能依、及所因能果、不忘其所缘，觉了沉与掉，为断而作行，灭时正直转。」其依住者，谓为除障品发勤精进，依此而住，于此能生心堪能性胜三摩地。此能成办胜神通等一切义利，是神变之足，或是所依，故说「能成一切义」。云何能生此三摩地？谓为断除五过失故，勤修八行，从此因生。五过失者，谓加行时，懈怠为过，于三摩地不加行故。勤修定时，忘失教授是其过失，若忘所缘，心于所缘不能定故。已住定时，沉、掉为过，彼二令心无堪能故。沉、掉生时，不作功用是其过失，

以此不能灭二过故。离沉、掉时，行思是过。《修次》等说：沉、掉二过合一为五，若各分别是六过失。对治此等为八断行。对治懈怠有四，谓信、欲、勤、安。对治忘念、沉掉、不作行、作行，如其次第谓念、觉了沉掉之正知、作行之思、正住之舍，广说如前。

如何生起三摩地呢？以八种对治力—行是八断行，断除五种过失。

五种过失是：第一、「懈怠」，加行时懈怠。第二、「忘念」，勤修定时，忘失所缘。如缘无常时，若忘无常的内容，就无法缘它。第三、「沉、掉」，已住定时，发生沉、掉。第四、「不作行」，沉、掉发生时，不去对治。不去对治，沉、掉不会自己消失。第五、「作行」，就是没有沉、掉时，还刻意地去对治。如前所说，此时应修等舍。

总之，第四个是说不对治的过失，第五个是说对治的过失。若将第三个过失—沉与掉—区分开来，就有六种过失。

八种的对治是：对治第一过失—懈怠，有信、欲、勤、安四个对治。对治第二过失—忘念，是念。对治第三过失—沉、掉，是觉了沉、掉之正知。对治第四过失—不作行，是作行之思。对治第五过失—作行，是正住之舍。

此即修定第一教授，故莲花戒论师于三编《修次》，及余印度诸大论师于修定

时，皆数宣说。《道炬论释》于修止时，亦引宣说。道次先觉亦皆说其粗概次第。然见乐修定者，犹未了知应如何修，故广抉择。此乃一切以念、正知，远离沉、掉，修三摩地心一境性共同教授，不应执此是相乘别法、非咒所须，无上瑜伽续中亦说是所共故。如《三补止》初章第二品云：「断行俱行欲三摩地神足，谓住远离，住于离欲，住于灭尽，由正断成，由彼欲故而正修习，非极下劣及太高举。」于勤、观、心三三摩地亦如是说。前说正定妙堪能性，是神变等功德所依，犹如足，故名为神足。《辨中边论释》等说成此定略有四门，谓由猛利欲乐所得，及由恒常精进所得，由观择境得三摩地，名欲三摩地、进三摩地、观三摩地。若心宿有三摩地种，依彼而得心一境性，名心三摩地。极下劣者，谓太缓慢，太高举者，谓太策励，义为离彼二边而修。

以上所说修习奢摩他修行内容，是大、小乘共同的教授。也是大乘中，显密共同的教授，不应妄执：此非是金刚乘所需。

午二、依彼引生住心次第

未一、正明引生住心次第

第二、依彼引生住心次第。分三：一、正明引生住心次第；二、由六力成办；

三、具四种作意。今初

初中九心：一、内住者，谓从一切外所缘境摄录其心，令其攀缘内所缘境。《庄严经论》云：「心住内所缘。」

九住心的第一住心—内住。我们一开始修禅都属于内住的状态。内住的象征是我们会发现自己有许多的妄念。一般，如果没有刻意去注意，我们就不会发现自己的妄念是这么繁多、这么恐怖。一旦我们去修禅，去缘所缘境的时候，就会察觉自己的心很容易随掉举和散乱而转移焦点，无法安住在所缘境上。正是因为我们修内住的缘故，心的掉举和散乱才能被我们察觉到。

二、续住者，谓初所系心令不散乱，即于所缘相续而住。如云：「其流令不散。」

第二住心—续住。因为内住时发觉掉举和散乱非常强烈，所以就会想办法把因掉举和散乱而流散的心一再地抓回来，让它专注在原来的所缘境上。一直如此练习，慢慢地，心安住在所缘境上的时间就会变得长久，不会马上流失，此时叫作续住。续住的象征是会有一种获得歇息的感受。

三、安住者，谓由忘念向外散时，速知散已，还复安置前所缘境。如云：「散乱速觉了，还安住所缘。」

第三住心—安住。于续住心时，心于所缘境上安住的时间要比内住心时长久，但散乱发生时，还是无法马上察觉到；在安住心时，则能马上察觉到散乱的发生。基本上，在安住心时，心都能缘在所缘境上，只是心偶尔会随散乱突然流散出去，这时会以正念、正知把心抓回来。这就好像在一大群羊中，突然有两三只羊跑离了羊群，牧羊人会马上把跑散的羊抓回来一样。

四、近住者，《修次初编》说，前安住心是知散断除，此近住心是散乱断已，励力令心住前所缘。《般若波罗蜜多教授论》说，从广大境数摄其心，令性渐细上上而住，如云：「具慧上上转，于内摄其心。」《声闻地》说：「先应念住，不令其心于外散动。」谓起念力，令不忘念，于外散动。

第四住心—近住。在近住心时，心几乎不会往外散乱，也就是说，不管在缘什么，几乎都可以安住在所缘境上。这时候，止住力比较坚定。然而却有粗品沉没的危险，所以要特别小心粗品沉没。

五、调伏者，谓由思维正定功德，令于正定心生欣悦。如云：「次见功德故，于定心调伏。」《声闻地》说，由色等五境、及三毒、男、女随一之相，令心散动，先

应于彼取其过患，莫由十相令心流散。

第五住心—调伏。在调伏心时，心安住在所缘境上的止住力量非常强大，内心很容易往内收摄，不太容易往外流失。此时会产生中品和细品的沉没，中品和细品的沉没发生时，要生起强烈的正知、正念对治。

六、寂静者，谓于散乱观其过失，于三摩地止息不喜。如云：「观散乱过故，止息不欣喜。」《声闻地》说，由欲寻思等诸恶寻思，及贪欲盖等诸随烦恼能扰乱心，先应于彼取其过患，于诸寻思及随烦恼不令流散。

第六住心—寂静。调伏了中品、细品的沉没之后，寂静心时，就不会再产生沉没。然而又会产生细微的掉举，亦即心虽然是安住在所缘境上，没有往外流失，但好像会有点动摇的感觉，心的安住力不太稳定。此时要以强烈的正知来对治细微的掉举。

七、最极寂静者，谓若生贪心、忧戚、惛沉、睡眠等时，能极寂静。如云：「贪心忧等起，应如是寂静。」《声闻地》说，由失念故，若起如前所说寻思及随烦恼，随生寻断，能不忍受。

第七住心—最极寂静。此时，虽然沉、掉已经不会再生起，但还是要生起作意，即需要用正知、正念来做观察，看看自己的心有没有随沉、掉而转。

八、专注一境者，为令任运转故，而正策励。如云：「次勤律仪者，由心有作行，能得任运转。」又如《声闻地》云：「由有作行，令无缺间，于三摩地相续而住，如是名为专注一趣。」第八心名专注一趣，即由此名易了其义。

第八住心—专注一境。一开始要缘所缘境时，行者需要刻意地去想：「我要缘这个所缘境。」一旦安住在这个善所缘上后，就不需要再去想「有没有被沉、掉所转」。也就是说，在还未进入状况之前，需要去观察；在进入状况之后，就不需要刻意地做观察了，可以放心随境而住，这叫专注一趣。

九、平等住者，《修次》中说，心平等时当修等舍。《般若波罗蜜多教授论》说，由修专注一趣，能得自在任运而转。如论云：「从修习，不行。」《声闻地》说名等持。如云：「数修数习，数多修习为因缘故，得无功用任运转道。由是因缘，不由加行，不由功用，心三摩地任运相续，无散乱转，故名等持。」此中九心之名，是如《修次初编》所引，如云：「此奢摩他道，是从般若波罗蜜多等所说。」

第九住心—平等住。此时，内心只要一想到要缘什么，就能很自然专注地缘住这

个善所缘，而且想住多久就能够住多久，不需要采用任何的对治。

未二、由六力成办

第二、由六力成办。力有六种：一、听闻力，二、思维力，三、忆念力，四、正知力，五、精进力，六、串习力。此等能成何心者，由听闻力成内住心，谓唯随顺从他所闻，于所缘境住心教授，最初令心安住内境，非自数思数修习故。由思维力成续住心，谓于所缘先所住心，由数思维将护修习，初得少分相续住故。由忆念力成办安住、近住二心，谓从所缘向外散时，忆先所缘于内摄录，又从最初生忆念力，从所缘境不令散故。由正知力成办调伏、寂静二心，谓由正知了知诸相、诸恶寻思，及随烦恼流散过患，令于彼等不流散故。由精进力成办最极寂静、专注一趣，虽生微细诸恶寻思及随烦恼，亦起功用断灭不忍。由此因缘，其沉、掉等不能障碍妙三摩地，定相续生。由串习力成等住心，谓于前心极串习力，生无功用任运而转三摩地故。此等是如《声闻地》意，虽见余处亦作余说，然难凭信。

若得第九住心，譬如读书至极串熟，最初发起欲诵之心，虽于中间心往余散，然所读诵任运不断。如是初念于所缘境，令心住已，次虽未能一类相续依念、正知，然三摩地能无间缺长时流转。由其不须功用相续恒依念、知，故名无加行或名无功用。能生此者，先须一类功用依念、正知，令沉、掉等诸障品法不能障碍，生三摩地经极

长时，此即第八住心。此与第九，虽沉、掉等三摩地障不能为障，二心相同，然于此心必须无间依念、正知，故名有行或有功用。能生此者，须于微细沉、掉等法，随生随除而不忍受，故须第七心。生第七心，须先了知诸恶寻思及随烦恼散乱过患，由有力正知，于彼等上观察令不流散，故须第五及第六心，此二即是有力正知所成办故。能生此者，须于散失所缘境时速忆所缘，及须最初从所缘境念不令散，故须第三及第四心，以此二心即彼二念所成办故。又生此者，须先令心安住所缘，及令住已相续不散，故应先生初二种心。

如是总谓，先应随逐所闻教授，善令心住。次如所住数数思维，令略相续将护流转。次若失念、心散乱时速应摄录，忘所缘境速应忆念。次更生起有力正念，于所缘境初不令散。若已成办有力忆念，又当生起猛利正知，观沉、掉等能从所缘散乱过失。次当起功用力，虽由微细失念而散，亦能无间了知、断截。既断除已，令诸障品不能为障，定渐延长。若生此心策励修习，得修自在，即能成办第九住心，无诸功用胜三摩地。

九住心是未生起奢摩他前的过程，由六力来成办。六力是：一、听闻力；二、思维力；三、忆念力；四、正知力；五、精进力；六、串习力。由听闻力来成办第一内住心；由思维力成办第二续住心；由忆念力来成办第三安住心和第四近住心；由正知

力来成办第五调伏心和第六寂静心；由精进力成办第七最极寂静和第八专注一趣；由串习力来成办第九等住心。

第九住心时，不需要刻意去做什么，不需要去对治，因为已完全没有沉、掉的障碍。只要一开始有个念头：「我要缘……」，想定所缘后，心就能自然地住于其上，完全不需要防护什么。就像读熟了经文，虽然心没有特意去注意，但随口能不断地读诵出经文。这时候的三摩地能无间断地长时间流转，可以随心所欲地安住，要安住多久就能安住多久，不需要刻意去防护沉、掉，「故名无加行或名无功用」。

要生起第九住心，即要产生无功用之前，必须刻意对治沉、掉，这要由正念及正知来成办。第八住心和第九住心都不会有沉、掉障碍，但是第八住心一开始时要专注，而第九住心一开始就不需要刻意地专注，即能自然地安住。第八住心时，仍必须依赖无间断的正念和正知，所以叫作「有行或有功用」。

为了生起专注一境的第八住心，必须于微细沉、掉等法随生随除而不忍受，因此需要依赖第七住心。要想生起第七住心，必须要先了知诸恶寻思及烦恼等散乱的过患，这要有非常强而有力的正知来做观察，所以必须要先成办具有此正知的第五及第六住心。要生起强而有力的正知，必须在心为沉、掉所转时能马上忆念察觉，及于所缘境念不会散，所以必须要第三及第四住心。要想成办第三及第四住心，必须让心安住在所缘境上，并且要持续不散，所以要先生起第一和第二住心。

宗喀巴大师以还灭的角度来解释九住心，解释得非常圆满。由此，我们可以对九住心产生一个整体的概念，知道修禅时会遇到什么样的状况，届时该采取怎样的对治法，及在无沉、掉时应该要依止「无功用」的对治等。

如果我们能把「先应随逐所闻教授」至「无诸功用胜三摩地」全部背下来，反复思维所说内涵，对修禅是绝对有帮助的。

是故未得第九心前，修瑜伽师须施功用，于三摩地安住其心。得九心已，虽不特于住心功用，然心亦能任运入定。虽得如是第九住心，若未得轻安，如下所说尚不立为得奢摩他，何况能得毗钵舍那？然得此定，有无分别、安乐、光明而严饰者，误为已生根本、后得共相合糅无分别智。尤有众多于《声闻地》所说第九住心，误为已生无上瑜伽之圆满次第者，下当广说。

得到第九住心时，心已不随沉、掉而转，而且没有刻意地去想什么，没有刻意地去想善，也没有刻意地去想恶，所以「无有分别」。又，内心安住于所缘境上，非常安乐，而且看得非常光明。这种未曾有过的感受，会让许多人误认为已经生起了根本定，或误以为已经得到了无上瑜伽的圆满次第，认为这已是最高境界。这真是太愚昧了，这只是第九住心而已，连奢摩他都还不是，下当广说。

未三、具四种作意

第三、具四种作意。如《声闻地》云：「即于如是九种心住，当知复有四种作意：一、力励运转，二、有间缺运转，三、无间缺运转，四、无功用运转。于内住、等住中，有力励运转作意。于安住、近住、调伏、寂静、最极寂静中，有有间缺运转作意。于专注一趣中，有无间缺运转作意。于等持中，有无功用运转作意。」此说初二心时，须勤策励，故有力励运转作意。次五心时，由惛沉、掉举故，中有间缺不能久修，故有有间缺运转作意。第八心时，惛沉、掉举不能为障，能长时修，故有无间缺运转作意。第九心时既无间缺，又不恒常勤依功用，故有无功用运转作意。

若尔，初二心时，亦有有间缺运转，中五心时，亦须力励，云何初二不说有间缺运转作意，于中五心不说力励运转作意？答：初二心中，心入、不入定，后者极长，中间五心住定时长，故于后者就三摩地障碍立名，前者不尔。故虽俱有力励运转，然间缺运转有无不同，故于力励运转作意，未说中间五心。

四种作意是：一、力励运转；二、有间缺运转；三、无间缺运转；四、无功用运转。于第一、第二住心时，要积极地以正念和正知对治沉、掉，所以叫作「有力励运转作意」。第三到第七住心时，因为先前积极对治沉、掉之故，沉、掉的力量减少了，正念力和正知力就可以稍微放缓一些，不需要像第一、第二住心那么强烈。但这

时候还有沉、掉的障碍，所以叫作「有间缺运转作意」。第八住心时，沉、掉不会生起了，所以叫作「无间缺运转作意」。第九住心时，不仅无间缺，而且完全不需要任何对治，所以叫作「无功用运转作意」。

如是住前所说资粮，恒依精进修三摩地，乃能成办正奢摩他。若略修习一次、二次，还复弃舍所修加行，必不能成。如《摄波罗蜜多论》云：「由无间瑜伽，精勤修静虑。如数数休息，钻木不出火，瑜伽亦如是，未得胜勿舍。」

卯三、修已成就奢摩他量

辰一、显示奢摩他成与未成之界限

巳一、显示正义

第三、由修成办奢摩他量。分三：一、显示奢摩他成与未成之界限；二、显示依奢摩他趣总道轨；三、显示别趣世间道轨。初又分二：一、显示正义；二、有作意相及断疑。今初

若善了知如前所说修定之轨而正修习，则九住心如次得生。第九心时，能尽远离微细沉、掉，长时修习。此又不待策励功用相续依止正念、正知，而三摩地能任运转，是否已得奢摩他耶？兹当解释。得此定者，有得、未得轻安二类。若未得轻安，

是奢摩他随顺，非真奢摩他，名奢摩他随顺作意。如《解深密经》云：「世尊，若诸菩萨缘心为境，内思维心，乃至未得身心轻安，于此中间所有作意，当名何等？慈氏，非奢摩他，是名随顺奢摩他胜解相应作意。」《庄严经论》云：「由习无作行，次获得圆满，身心妙轻安，名为有作意。」此说作意，即奢摩他。《声闻地》文至下当说。《修次中编》云：「如是修习奢摩他者，若时生起身心轻安，如其所欲，心于所缘获得自在，应知尔时生奢摩他。」此说须具二事，谓于所缘得自在住及发轻安。故《修次初编》说：「若时于所缘境不用加行，乃至如欲心任运转，尔时应知是奢摩他圆满。」意在已得轻安，《修次中编》显了说故。又《辨中边论》说，八断行中之舍与此第九心同一宗要，但此非足，彼论亦说须轻安故。《般若波罗蜜多教授论》云：「如是菩萨独处空闲，如所思义，作意思维，舍离意言，于心所现，多数思维，乃至未生身心轻安，是奢摩他随顺作意。若时生起，尔时即是正奢摩他。」此说极显，此等一切皆是抉择《深密经》义。

有人问：第九住心时，是不是已得奢摩他？宗喀巴大师答：得第九住心有两类人，一种人已获得了身心轻安，那就是得到了奢摩他；另一种人还没有获得身心轻安，这时候的禅定与奢摩他很相似，但不是真正的奢摩他，称为奢摩他随顺作意。

奢摩他必须具备两种功德：「谓于所缘得自在住及发轻安」。因为第九住心也可

以于所缘想住多久就住多久，且不带功用作意而没有沉、掉，所以很多人就误以为第九住心就是奢摩他，其实并非如此。宗喀巴大师引用了许多经文来证明，奢摩他必须在获得身心轻安之后才会获得。

若尔，未生轻安以前，此三摩地何地摄耶？答：此三摩地欲界地摄，三界九地随一所摄，而非第一静虑近分以上定故。又得近分决定已得奢摩他故。于欲地中虽有如此胜三摩地，然仍说是非等引地，而不立为等引地者，以非无悔、欢喜、妙乐、轻安所引故。如《本地分》云：「何故唯于此等名等引地，非于欲界心一境性？谓此等定，是由无悔、欢喜、轻安、妙乐所引。欲界不尔，非欲界中于法全无审正观察。」由是因缘，未得轻安，虽三摩地不须一类依止正念，能无分别心任运转，复能合粹行、住、坐、卧一切威仪，然是欲界心一境性，应当了知不能立为真奢摩他。

尚未获得身心轻安的第九住心，这种禅定是何地所摄？这种三摩地被三界九地中最下层的欲界所摄，只是欲界里面最细微的心。因为并没有产生妙乐及轻安，连初禅前行—第一静虑近分—都还未达到，更何况是初禅的正行呢？

若尔，云何能得轻安？得轻安已，云何而能成奢摩他？答：应知轻安如《集论》云：「云何轻安？谓止息身心粗重。身心堪能性，除遣一切障碍为业。」身心粗重

者，谓其身心，于修善行，无有堪能随所欲转。能对治此身心轻安者，由离身心二种粗重，则其身心于善事转极有堪能。又能障碍乐断烦恼，烦恼品摄内身粗重。若勤功用断烦恼时，其身重等不堪能性皆得遣除，身获轻利，名身堪能。如是能障乐断烦恼，烦恼品摄内心粗重。若勤功用断烦恼时，爱乐运转攀缘善境不堪能性皆得遣除，心于所缘运转无滞，名心堪能。如安慧论师云：「身堪能者，谓于身所作事轻利生起。心堪能者，谓趣正思维，令心适悦轻利之因心所有法，由此相应于所缘境无滞运转，是故名为心堪能性。」总略应知，若得轻安，于断烦恼起功用欲，如行难行，恒常畏怯身心难转不堪能性，皆得遣除，身心最极调柔随转。如是身心圆满堪能，是从初得三摩地时，便有微劣少分现起，次渐增长，至于最后而成轻安心一境性妙奢摩他。又初微时难可觉了，后乃易知。如《声闻地》云：「先发如是正加行时，若心轻安、若身轻安，身心调柔微细而转，难可觉了。」又云：「即前所有心一境性，身心轻安渐更增长，由此因果辗转道理，而能引发强盛易了心一境性身心轻安。」

什么是身心轻安？为什么得到了身心轻安之后，就能够成奢摩他呢？宗喀巴大师回答：灭除了身心的粗重，身心具堪能性。有时候，我们去行善时，身体会感到疲惫，心会感到累，然而行恶时，却很容易，身放逸也非常简单，这就是身心粗重在作祟。有了身心轻安，遣除了身心粗重，因具身心堪能性，就很容易行善。

一开始修学三摩地时，因为心往内收摄，气流会较以往调伏。比起内心散乱的人，无论是身还是心，明显会有寂静、安乐。随着心往内收摄越加坚定，安乐慢慢地生起，最后获得身心轻安。

将发如是众相圆满易了轻安所有前相，谓勤修定补特伽罗，于其顶上似重而起，然其重相非不安乐。此生无间，即能远离障碍乐断诸烦恼品心粗重性，即先生起能对治彼心轻安性。如《声闻地》云：「若于尔时，不久当起强盛易了心一境性身心轻安所有前相，于其顶上似重而起，非损恼相。此起无间，能障乐断诸烦恼品心粗重性，皆得除灭；能对治彼心调柔性、心轻安性，皆得生起。」

次依内心调柔轻安生起力故，有能引发身轻安因—风—入身中，由此风大遍全身分，身粗重性皆得远离。诸能对治身粗重性，身轻安性即能生起。此亦由其调柔风力，遍一切身，状似满溢。如《声闻地》云：「由此生故，有能随顺起身轻安，诸风大种来入身中。由此大种于身转时，能障乐断诸烦恼品身粗重性，皆得遣除。能对治彼身轻安性，遍满身中，状如满溢。」此身轻安，谓极悦意内身触尘，非心所法。如安慧论师云：「欢喜摄持身内妙触，应当了知是身轻安。契经中说，意欢喜时身轻安故。」

此身轻安最初生时，由风力故，身中现起最极安乐。由此因缘，心中喜乐转更胜

妙。轻安初势渐趣微细，然非轻安一切永尽，是初强盛太动其心，彼渐退已，如影随形有妙轻安无诸散动与三摩地随顺而起。心踊跃性亦渐退减。心于所缘坚固而住，远离喜动不寂静性，乃为获得正奢摩他。《声闻地》云：「彼初起时，令心踊跃，令心悦豫，欢喜俱行，令心喜乐，所缘境界于心中现。从此已后，彼初所起轻安势力渐渐舒缓，有妙轻安随身而转，心踊跃性渐次退减。由奢摩他所摄持故，心于所缘相寂静转。」

如是生已，或名得奢摩他，或名有作意，始得堕在有作意数。以得第一静虑近分所摄正奢摩他，乃得定地最下作意故。如《声闻地》云：「从是已后，其初发业修瑜伽师名有作意，始得堕在有作意数。何以故？由此最初获得色界定地所摄少作意故。由此因缘，名有作意。」言定地者，是上二界地之异名。

得身心轻安会有什么样的感受呢？将获得身心轻安的前兆是头顶会有重量感，这种重量感并不会带来身体的不舒服。之后会远离一切心粗重性，也就是不欢喜行善、喜欢行恶的心粗重性会立即断除，由此而获得心轻安。

非常调柔之心轻安生起会引发身轻安，为什么呢？因为心往内收摄，引发体内非常调柔的气流—体内的风。体内非常调柔的风是引发身轻安的因，此非常调柔的风遍满全身，便遣除了身的粗重性，使身在行善法时具有堪能性，这叫作身轻安。

「此身轻安，谓极悦意内身触尘，非心所法」，身轻安是身体的一种触，并不是心法（心轻安则是心所法）。当行者生起身轻安之后，身体会感到非常地安乐。此身安乐又会帮助生起心安乐。此时，心欢喜的程度更甚于未获得身轻安之前。这种强烈的欢喜感受会渐渐减退，但轻安不会完全没有，这指是没有如初获得那般强烈。这种强烈欢喜慢慢减退的同时，内心的止住力会增加。之后，内心会有一种未曾有过的安稳，止住力非常地强大，此时就获得奢摩他。这个妙三摩地也叫「第一静虑近分所摄正奢摩他」。初禅近分摄于色界和无色界的禅定中，是上二界禅定中的最下者。「定地」和「等引地」同义，即色界、无色界的禅定所摄之三摩地。

此时，虽然获得了奢摩他，获得前所未有的安乐，比欲界心要来得殊胜。但如果以整个三界九地的禅定来看，其实连色界四种禅定、无色界四种禅定的正行都还没有达到，只是被色界初禅所摄的前行而已。如果我们明白这一点，就不会生起慢心了。

已二、有作意相及断疑

第二、分二。初有作意相。具何相状能令自他了知是为已得作意？谓由获得如是作意，则得色地所摄少分定心、身心轻安、心一境性；有力能修粗静相道或谛相道，净治烦恼；内暂持心，身心轻安疾疾生起；欲等五盖多不现行；从定起时，亦有少分身心轻安随顺而转。如《声闻地》云：「得此作意初修业者，有是相状，谓已得色界

少分定心，已得少分身心轻安心一境性，有力有能善修净惑所缘加行，其心相续滋润而转，为奢摩他之所摄护。」又云：「于内正住暂持其心，身心轻安疾疾生起，不极为诸身粗重性之所逼恼，不极数起诸盖现行。」又云：「虽从定起，出外经行，而有少分轻安余势随身心转。如是等类，当知是名有作意者清净相状。」

由得具足如是相状作意力故，奢摩他道极易清净，谓由奢摩他心一境性住定之后，速能引起身心轻安，轻安转增，如彼轻安增长之量，便增尔许心一境性妙奢摩他，互相辗转能增长故。如《声闻地》云：「如如增长身心轻安，如是如是于所缘境心一境性转得增长。如如增长心一境性，如是如是转复增长身心轻安。心一境性及以轻安，如是二法辗转相依，辗转相属。」总之，若心得堪能者，风、心同转，故风亦堪能。尔时，其身便起微妙殊胜轻安。此若生起，心上便生胜三摩地。复由此故，其风成办殊胜堪能。故能引发身心轻安，仍如前说。

证得奢摩他之后，由奢摩他的止力，会再次引发身心轻安增上。由身心轻安增长故，又能增长缘境的止住力。即身心轻安和缘境的止力会互相帮助、辗转增长。总之，心和心所依的气流一起运转的缘故，所以当心获得堪能，心的所依—风，也能够获得堪能。

第二，断疑者。如是前说第九心时，不须策励勤加功用，心任运转趣三摩地，无诸分别，又尽灭除微细沉没，具明显力。又如前身轻安时说，由其风大堪能力故，能与身心胜妙安乐。此三摩地，又如前于相状时说，贪欲等盖、诸随烦恼多不现行，虽从定起，不离轻安。若生具此功德之定，于五道中立为何道？答：若生如是妙三摩地，昔及现在总有多人立为入大乘道，尤由随顺生轻安风，一切身中安乐充满，依此身心起大调适。此又具足无诸分别、最极明显二种殊胜，故许为无上瑜伽中备诸德相圆满次第微妙瑜伽。然依慈尊、无著等诸大教典及《中观修次》等，明显开示修定次第、定量诸论而观察之，此三摩地尚未能入小乘之道，何况大乘？《声闻地》说，即修根本第一静虑观粗静相诸世间道，皆依此定而引发故。外道诸仙由世间道，于无所有以下诸地能离欲者，皆须依此而趣上地。是故此定是内、外道二所共同。若无颠倒达无我见，及善觉了三有过失、厌离生死、希求解脱，由出离心所摄持者，是解脱道。若菩提心之所摄持，亦能转成大乘之道。如与畜生一抟之食，所行布施及护一戒，若由彼二意乐摄持，如其次第，便成解脱及一切智道之资粮。然今非观察：由余道摄持，趣与不趣能证解脱及一切种智道，是就此定自性观察为趣何道。

又中观师与唯识师决择毗钵舍那所观境时，虽有不同，然总明止、观及于相续生彼证德全无不合。故无著菩萨于《菩萨地》及《摄决择分》、《集论》、《声闻地》中别分止、观二中，若修止者，说由九心次第引发。此复于《声闻地》抉择最广，然

不许彼定即是修毗钵舍那法。故诸论中离九住心，别说修毗钵舍那法，《声闻地》亦别说修观法故。如是《中观修次》及《般若波罗蜜多教授论》等，亦以九心为奢摩他道，别说毗钵舍那道。慈氏五论所说诸义，除无著菩萨所解之外，更无所余。故于此事，一切大辙同一意趣。

没有诸烦恼现行，又具身心轻安等功德，如此殊胜的禅定属于五道中的哪一道呢？宗喀巴大师回答：过去及现在的许多人都把它列为是大乘道。尤其是当身心轻安生起，身心获得了大调适，充满了安乐，去行善时具有堪能，心缘善所缘时，不需要刻意去想有没有运用正知正念来对治沉、掉，即可自然运转，具有种种功德，因此，很多人都认为它是无上瑜伽中具诸德相圆满次第的微妙瑜伽。可是，依慈尊等诸大教典观察，这种三摩地，连小乘的资粮道都还未到达，更何况是大乘呢？它只不过是大、小乘共同要修的初禅近分而已。再者，外道也是依着这个禅定修持粗静相道，才能得到色界、无色界之四禅八定，这种三摩地只不过是内外道的共同基础而已。这种三摩地，若被出离心摄持，那会是解脱道，若被菩提心摄持，会是大乘之道。如果远离了出离心、菩提心，那么再怎么修这种妙三摩地，都不会成为大、小乘的功德。同样的道理，施与畜生一搏之食，或护一戒的功德，若被出离心所摄持，就会成为小乘道；如果拥有了菩提心，被菩提心摄持，就会是大乘道。所修会不会是大乘道，关键

是看有没有菩提心摄持，有菩提心摄持，即使没有空正见，也会是大乘道。

宗喀巴大师引用诸大论典来说明，诸大论师在说到毗钵舍那时，主要是讲出世间的毗钵舍那，因此就会牵涉到所缘境—空性。因为诸论师对空性的认知不同，而有了不同的解说。然而诸大论师对奢摩他的修法，看法都是一样的，都是以九住心来成办的。

若谓《声闻地》所说者，虽有安乐、明显，然无甚深无分别相，唯是寂止，若有无分别即空三摩地。所言甚深无分别者，深义云何？为由观慧正见决定，次于其上无分别住耶？抑不思择无分别住耶？初者，吾等亦许如此即是空三摩地。若汝许此，则应分别有、无实性见解二类。若有彼见补特伽罗，次住见上修无分别，是修甚深空三摩地。若无彼见补特伽罗，唯不分别而修，则非修习甚深空性。理应如是分别宣说。不应宣说：凡无思维一切痴修，皆是无缘、或于无相、或于空性修静虑师。若谓无论有、无了悟空性正见，但若心无分别、全不思择，一切止修皆是空定，则前所引《声闻地》说奢摩他品诸三摩地，虽非所欲，亦应许为空三摩地。由彼定时除念、正知势力微时略起观察，余时全不略起分别，谓此是、此非。

故诸能引正奢摩他妙三摩地，《解深密经》说，缘无分别影像。《声闻地》亦云：「彼于尔时成无分别影像所缘，即于如是所缘影像，一向一趣安住正念，不复观

察，不复思择，不极思择，不遍寻思，不遍伺察。」止、观二中于奢摩他，作是说故。《声闻地》又云：「又若汝心虽得寂止，由失念故，及由串习诸相、寻思、随烦恼等诸过失故，如镜中面，所缘影像数现在前。随所生起，即更当修：不念、作意，谓先所见诸过患相增上力故，即于如是所缘境像，由所修习不念、作意，除遣散灭，当令毕竟不现在前。」此亦是于修止时说。诸定量论皆说修奢摩他时，不观察修，唯安住修。故许一切不分别修，皆是修空，实为智者所应笑处，尤其说修「不念、作意」皆是修空，《声闻地》文善为破除。又《修次初编》云：「奢摩他自性者，唯是心一境性，故此即是一切奢摩他总相。」《慧度教授论》云：「应当远离缘虑种种心相意言，修奢摩他。」意言者，谓分别：此是此等。又《宝云经》说，奢摩他是心一境性。已引如是众多经论，曾经多次说奢摩他全无分别。故无分别略有二种，谓修空无分别，及于空性全未悟解诸无分别。故不应执凡有一切安乐、明显、无分别者，皆是修空。

此等乃是略示方隅。应善策励，了知慈尊及无著等所解修止、观法。若不尔者，尚未得止，便于少分无分别定，误为能断三有根本毗钵舍那。于此起慢，谓修无缘，空度时日，定欺自、他。定量智者所造论中说：于新修奢摩他时，唯应止修，无分别住；初修观时，以观察慧思择而修。若执一切分别，皆是实执，舍此一切，即违一切定量经论，未得无谬无我正见。凡无分别皆是修甚深空义毗钵舍那，纯粹支那堪布修

法。细观三编《修次第》中自当了知。

有人说：《声闻地》所说，虽有安乐明显，可是没有甚深的无分别相，这只是寂止的奢摩他；如果这个奢摩他有甚深无分别，就是了解空性的三摩地。宗喀巴大师说：你所谓「甚深无分别」是什么意思？是透过观察的智慧而决定无自性，安住在这个无自性的内涵上，远离沉、掉？还是一开始就没有思维、没有观察，叫作无分别呢？如果是前者，我也认为这是空三摩地。如果你的看法也一样，那就应该要区分出有、没有实性见解的两类众生。先看到无自性，然后在此无自性上去修学无分别，这才是真正修学甚深三摩地。如果没有看到诸法无自性的道理，只是很单纯地不去想、不去作意，那不是在修习甚深空性。如果认为无论有没有了解空性、观察空性，只要正修时心无分别、不去思择，就是空三摩地的话，一切的奢摩他都应该叫作缘空三摩地了。因为奢摩他生起之后，就不需要以正念和正知观察有没有被沉、掉所转，完全不需要有对治的作意，是无功用地运转，长时间安住于所缘境上。在安住的过程中，不会起分别，不会想这个是这个、那个是那个。一切奢摩他都叫缘空三摩地，是很荒谬的。如果初禅近分这种奢摩他都叫缘空三摩地，那么比它更好的色界初禅，岂不成了更高的空性见解了！

宗喀巴大师引用许多大论典，说到：诸定量经论都认为，修学奢摩他时，不观

察、唯安住而修。若说一切不分别修，都是修习空性，这是非常荒谬的。什么都不了解、什么都不去想的无分别，和了解空性的无分别，这两者是完全不同的。把前者当作是修习空性，是不应理的。如果把无分别作意的禅定，视为是断除一切烦恼根本的毗钵舍那，那不仅仅是欺骗自己，他人也会跟着受害，因为持这种见解者会对他人说这是殊胜的解脱之道。对空性毫无观察，一开始就否定一切分别作意，这是完全错误的观修空性方法。

辰二、显示依奢摩他趣总道轨

第二、显示依奢摩他趣总道轨。如是已得如前所说无分别三摩地作意，又有明显、无分别等殊胜差别，唯应修此无分别耶？答：于相续中引发如此妙三摩地，是为引生能断烦恼毗钵舍那。若不依此令生毗钵舍那，任如何修此三摩地，尚不能断欲界烦恼，况能尽断一切烦恼，故当更修毗钵舍那。此复有二：一、能暂伏烦恼现行，趣世间道毗钵舍那。二、能永断烦恼种子，趣出世道毗钵舍那。除此更无上进方便。如《声闻地》云：「已得作意诸瑜伽师，已入如是少分乐断，从此已后，唯有二趣，更无所余。何等为二？一者世间，二出世间。」如是已得正奢摩他或作意者，或欲修习世间道毗钵舍那，或欲修出世道毗钵舍那，皆于先得奢摩他道，应多修习。如是修故，所有轻安心一境性皆得增长，其奢摩他亦极坚固。又应善巧止、观众相，后于二

道随乐何往，即于彼道发起加行。如《声闻地》云：「彼初修业诸瑜伽师，由有作意，或念我当往世间趣；或念我当往出世趣。复多修习如是作意，如如于此极多修习，如是如是所有轻安心一境性，经历彼彼日夜等位转复增广。若此作意坚固、相续、强盛而转，发起清净所缘胜解，于止、观品善取其相，彼于尔时或世间道或出世道，随所乐往，即当于彼发起加行。」其中世间毗钵舍那修粗静相，谓观下地粗性、上地静性。其出世间毗钵舍那，《声闻地》所说者，谓于四谛观无常等十六行相，主要通达补特伽罗无我正见。

如果得到如前所说具有明显分及无分别作意等种种殊胜之奢摩他，光修这种无分别的奢摩他可以获得解脱吗？我们最主要是为了生起缘空的毗钵舍那而修奢摩他的。因为没有奢摩他，就不会产生毗钵舍那；没有毗钵舍那，就没有缘空的毗钵舍那；没有通达空性的毗钵舍那，就无法对治烦恼的根本。所以修奢摩他，是成办解脱的基础。但是仅修此奢摩他，离开了缘空性的毗钵舍那的观修，不要说是解脱生死，就连欲界的烦恼都无法压伏。因为它只是初禅的前行而已，还不是初禅正行，要进入初禅的正行是需要毗钵舍那的。所以此奢摩他虽然具有众多的功德，但仅仅修此奢摩他并不够，应当进一步修习毗钵舍那。

断除烦恼有两种方法：一种是暂伏烦恼现行，就是暂时不要让烦恼现起，这是趣

入世间的毗钵舍那道；二是永断烦恼种子，是趣入出世间的毗钵舍那道。其中，世间的毗钵舍那，应该观修粗静相，也就是观下地为粗相、上地为静性。出世间的毗钵舍那，如同《声闻地》所说，应观无常等十六种行相，其中最主要是通达补特伽罗无我，也就是了解人无我、法无我空性的毗钵舍那。

若得前说奢摩他作意，有几种补特伽罗，于现法中不趣出世道，而趣世间道？如《声闻地》云：「问，此中几种补特伽罗，即于现法乐往世间道，非出世道？答：略有四种：一、一切外道。二、于正法中根性钝劣，先修止行。三、根性虽利，善根未熟。四、一切菩萨乐当来世证大菩提，非于现法。」外道瑜伽师一切得如前说奢摩他者，然于无我无观察慧观择而修，彼于无我不信解故，或唯修此无分别止，或更进修粗静行相毗钵舍那，故唯能往世间之道。又正法中佛诸弟子，若是钝根，于奢摩他先多修习，故不乐修于无我义观慧思择，或虽乐修，然不能了真无我义；故于现法亦唯能往世间之道，以唯修住分，或唯能修粗静行相毗钵舍那故。又诸利根佛弟子众，虽能悟解真无我义，若谛现观善根未熟，则于现法亦不能生诸出世间无漏圣道，故名唯往世间道，非缘无我不能修习毗钵舍那。又菩萨成佛，虽一生补处，亦必来世，于最后有，从加行道，四道俱生。于一生补处时，圣道不起，故于现法唯往世间道，非未通达真无我义。如《俱舍论》云：「佛麟喻菩提，依边定一坐，前顺解脱分。」此顺

小乘教成佛道理，非无著菩萨自许如是。

「又菩萨成佛，虽一生补处，亦必来世」，这是以小乘经典来解释。像弥勒菩萨现在正在兜率天，是当来下生的弥勒佛，这尊菩萨要成就佛果位，必须还要投生一世。只需再投生一次就可成佛的菩萨，叫一生补处的菩萨。「于一生补处时，圣道不起」，菩萨最后一生，就不叫一生补处了，因为已经投生了。在这最后的一生，一座就生起加行道、见道、修道、无学道，所以一生补处时，圣道尚未生起。这是以小乘经典来解释的，大乘经典并不这样讲。

由是外道修粗静相道，伏烦恼现行，内佛弟子修无我义，断烦恼根本，皆须先得如前所说奢摩他定。故前所说此奢摩他，是内、外道诸瑜伽师伏断烦恼所依根本。又大、小乘诸瑜伽师，亦皆须修此三摩地。即大乘中，若显、密乘诸瑜伽师，一切皆须修奢摩他。故此奢摩他，是一切修观行者共所行道，最要根本。

又咒教所说奢摩他，唯除少分所缘差别，谓缘形像、或缘三昧耶相、或种子字等，及除少分生定方便差别而外，其断懈怠等三摩地五种过失，及能对治依止正念及正知等，其次获得第九住心，从此引发妙轻安等，一切皆共。此三摩地极其宽广，故《解深密经》密意宣说，大乘、小乘一切等持，皆是止、观三摩地摄。故欲善巧诸三摩地，应当善巧止、观二法。

奢摩他是内外道共同修学的基础，无论是暂时压伏烦恼现行，还是永远断除烦恼的根本，都需先得奢摩他。就内道而言，所有的瑜伽师都必须要修学奢摩他。以大乘来讲，此奢摩他也是显、密瑜伽师所必须要共同修学的。

对于奢摩他，除了在所缘境方面，无上瑜伽部有讲到缘本尊、种子字等不共的所缘之外，在奢摩他的修法上，显密是一样的。在毗钵舍那的部分，以无上瑜伽部的修法来讲，先前修奢摩他时，所缘的是气、脉、明点，气会随着所缘的气、脉、明点流转。这时候，就不需要再透过观力去生起毗钵舍那了。因为用观力去生起身心轻安的毗钵舍那，是为了生起对空性的不共定解，而对空性的不共定解，除了透过观力来产生，还可以透过另外一种更殊胜的方便来产生，在无上瑜伽部里，可以透过止力来随顺成办毗钵舍那。不需要透过观力，透过止力就能成办毗钵舍那，这是无上瑜伽部的不共殊胜。喇嘛蒋扬协巴曾经说过：在第八、第九住心的时候，透过圆满次第的不共观修，可以一起成办奢摩他和毗钵舍那，而不是先有奢摩他，后有毗钵舍那。虽是如此，最基本的九住心、六力、四作意，及断五种过失、八种对治力等修持，都是相同的。

生此三摩地奢摩他作意，义虽多种，然主要者是为引发毗钵舍那之证德。毗钵舍那又有二种：一、内外、大小乘所共，能暂伏烦恼现行，粗静行相毗钵舍那；二、唯

佛弟子内道别法，毕竟断除烦恼种子，修习无我真实行相毗钵舍那。前是圆满支分，非必不可少，后是必不可少之支。

故求解脱者，应生能证无我真实毗钵舍那。以若得前说第一静虑未到地摄正奢摩他，纵未获得以上静虑及无色奢摩他，然即依彼止，修习胜观，亦能脱离一切生死系缚而得解脱。若未通达、未能修习无我真实，仅由前说正奢摩他，及依彼所发世间毗钵舍那，断无所有下一切现行烦恼，得有顶心，然终不能脱离生死。如《赞应赞论》中赞置答云：「未入佛正法，痴盲诸众生，乃至上有顶，仍苦感三有。若随佛教行，虽未得本定，诸魔勤看守，而能断三有。」故预流、一来，一切能得圣道毗钵舍那所依之奢摩他，即前所说第一静虑近分所摄正奢摩他。如是当知一切顿证诸阿罗汉，皆依前说正奢摩他而勤修习毗钵舍那，证阿罗汉。故若身中未得前说奢摩他定，必不得生缘如所有或尽所有毗钵舍那真实证德，后当广说。故修无上瑜伽观行师，虽不必生缘所有粗静行相毗钵舍那，及彼所引正奢摩他，然必须生一正奢摩他。初生之时，亦是生起、圆满二次第中初次第时生。总应先生正奢摩他，次即依彼，或由粗静行相毗钵舍那，渐进诸道乃至有顶，或由无我真实行相毗钵舍那，渐行五道而趣解脱或一切智，是佛教中总印所印。故随修何种瑜伽，皆不应违越，是谓总显依奢摩他趣上道轨。

生起奢摩他，虽有许多种不同的意义，但是最主要的是为了引发毗钵舍那的证德。毗钵舍那又有二种：一、「内外、大小乘所共」，就是能够暂伏烦恼现行的粗静行相的毗钵舍那。二、「唯佛弟子内道别法，毕竟断除烦恼种子」，就是修习无我真实行相的毗钵舍那，这是内道的不共法。对于解脱，若是前者也是可以有的，但不是必不可少；但是后者却是必不可少，一定要有的。因为如果只获得初禅前行的奢摩他，即使没有获得初禅的正行，也可以透过这个初禅前行的奢摩他修习通达无我的毗钵舍那来获得解脱。但是如果没有了解空性，仅仅透过初禅前行的奢摩他修习粗静行相毗钵舍那，能得初禅正行，压伏欲界烦恼；之后以初禅正行的奢摩他修习粗静行相的毗钵舍那，能得二禅正行，压伏初禅烦恼；这样三禅、四禅……、一直到无所有处定、非想非非想天禅定等三界最顶的细微心，但是终究不能够脱离生死。

小乘修行者，于见道位时，所获得的果位，如果是四果中的第一果—预流果、第二果—一来果时，内心所拥有的禅定成就是什么境界呢？答：那只是属于初禅前行的境界而已。为什么那时候他没有获得初禅正行呢？因为要获得初禅正行就得断除欲界的烦恼（也就是压伏欲界烦恼），如此就不会再来欲界了。当得到第三果时，不再来世间，所以称「不来」或「不还」。这里的世间是指欲界。得预流果和一来果，因为尚未得到初禅正行之故，所以还没有完全断除欲界的烦恼。「预流」的意思是，因为还有少数欲界烦恼，所以还会堕落于欲界，在欲界当中继续修行。「一来」的意思

是，因为大部分欲界的烦恼都已经被断除了，他只需要再一世欲界的时间来断除欲界的烦恼，所以叫作「一来」。以小乘来讲，能透过第一静虑近分所摄正奢摩他来获得见道果位。因此我们不能小觑第一静虑近分所摄正奢摩他，也就是最初获得的奢摩他，用这个奢摩他缘空性的力量，能让我们获得圣者果位。

「一切顿证诸阿罗汉」，他唯有依第一静虑近分所摄正奢摩他，勤修习通达无我的毗钵舍那来对治烦恼，即他是将三界所摄的烦恼一起断除。因为一起断除三界烦恼，所以叫「一切顿证阿罗汉」。得预流果、一来果、不还果者，是以粗静相毗钵舍那，有次第地压伏欲界烦恼，之后再去压伏色界烦恼，之后再去压伏无色界的烦恼，即先压伏粗分的烦恼，再彻底断除烦恼的根本，是以这种方式来获得阿罗汉果位的。可是上上根的阿罗汉，不愿意浪费这么多的时间，他没有先压伏粗分烦恼，再彻底断除烦恼根本，他一开始就直接从烦恼的根本下手。断除了烦恼的根本，就不需要像前者那样按次第地，先压伏欲界烦恼，再压伏初禅天烦恼，再压伏二禅天烦恼……，根本一起断除时，是三界九品的烦恼一并断除。三界九品烦恼一起断除的意思是，先把欲界上上品、初禅上上品、二禅上上品……，三界九地的上上品烦恼一起连根断除；然后把欲界、色界、无色界三界九地的上中品烦恼及其根本一并断除；再来断除欲界、色界、无色界三界九地的上下品的烦恼及根本……，如此依次中上、中中、中下，直到三界的下下品烦恼一并断除。所以依第一静虑近分所摄的正奢摩他，也能够

让我们获得阿罗汉的果位。这个最初获得的奢摩他，就像一把斧头，非常好用。但是要运用好这把斧头，必须要有无我慧，如果没有无我慧，就好比一个力量微弱的人，他举起一把利斧，却伤害不了烦恼的树根。

辰三、显示别趣世间道轨

巳一、显往粗静相道须得正奢摩他

第三、显示别趣世间道轨。分二：一、显往粗静相道须得正奢摩他；二、依奢摩他离欲之理。今初

由了相门修粗静相道，须得前说正奢摩他。如《庄严经论》云：「由此令彼增，由增极远行，而得根本住。」谓得前说第九住心及诸轻安，由此增长彼三摩地，依此引发根本静虑。又从第九心乃至未得了相作意时，说名作意初修业者。从得作意，为净烦恼修习了相作意时，名净烦恼初修业者。故修了相，是先已得奢摩他作意。如《声闻地》云：「云何作意初修业者？谓专注一缘，勤修作意，乃至未得所作作意，未能触证心一境性，是名作意初修业者。云何净烦恼初修业者，谓已证得所修作意，于诸烦恼欲净其心，发起摄受正勤修习了相作意。」《第四瑜伽》卷首亦说已得作意，次修世间及出世间离欲道故。

又先具足如前所说正奢摩他，次修世间及出世间毗钵舍那，暂伏、永断烦恼之

理，于余对法论中，未见明显如此广说。故昔善巧大、小对法诸先觉等，于此先修专住一缘正奢摩他，及依此故，暂伏、永断烦恼之理，皆未能显。

若未善解《声闻地》义，便觉静虑无色最下之道，是初静虑之近分。于彼说有六种作意，初是了相。故起误解，谓初生近分摄心，即了相作意。若如是计，极不应理，以若未得正奢摩他，必不能生初静虑之近分；未得近分，定不能得奢摩他故。了相作意是观察修，由修习此，若先未得正奢摩他，不能新生故。又如先引《本地分》说，欲界心一境性无诸轻安。《解深密经》等说，未得轻安即不得止。故未得近分，即未能得正奢摩他。

故初近分六作意之最初者，是修近分所摄毗钵舍那之首，非初近分之最初，其前尚有近分所摄奢摩他故。未得初近分所摄三摩地前，一切等持皆是欲界心一境性。若依诸大教典之义，得奢摩他者亦极稀少，况云能得毗钵舍那。

这里讲到运用世间道的毗钵舍那来断除欲界的烦恼。讲到世间道断烦恼时，要知道这种断除是指暂时压伏烦恼，使烦恼不会现起，但不是从根本上断除烦恼。

从初禅的前行到初禅的正行，这期间是大有学问的，初禅前行从因地上讲有六项，加上第七项果位，共有七支。因地的六项是：一、了相，就是对自地为粗相、上地为静相的了知。二、胜解，透过反复思维自地的过患、上地的功德，而生起毗钵舍

那。三、远离，远离了欲界的上三品烦恼，即欲界上上品、上中品、上下品的烦恼。四、摄乐，远离了欲界中三品的烦恼，即中上品、中中品、中下品的烦恼。五、观察，因为已经远离了大部分欲界的烦恼，所以会觉得已经断除了欲界所有的烦恼，但实际上并没有断除欲界所有的烦恼，此时，要透过观察的力量让自己察觉到仍然还存有欲界烦恼，再一次地去行加行，而进入了第六项。六、加行究竟，断除了欲界下三品的烦恼，也就是欲界下上品、下中品、下下品的烦恼。第七、果作意，欲界的九品烦恼都完全断除（压伏）之后，获得了初禅正行，就是加行究竟果作意。

所谓了相作意就是自地为粗相，上地为静相的这种作意。获得了第九住心，生起了奢摩他，可是还没有到达了相作意，这个时候的奢摩他叫作作意初修业者，②又叫作第一静虑近分所摄正奢摩他。为了压伏欲界烦恼，行了相作意时，这时候的奢摩他叫作净烦恼初修业者。所以作意初修业者和净烦恼初修业者是不同的，净烦恼初修业者的这个奢摩他，叫作了相的奢摩他。可是作意初修业者，并不是了相的奢摩他，只是得身心轻安之后而生起的奢摩他而已，此时行者并没有刻意去观修自地为粗相、上地为静相。许多瑜伽师常常误会一开始所获得的这个奢摩他，因为一旦生起了，就获得了初禅的近分，所以他们把初禅的近分和初禅近分的了相视为一体，也就是把作意初修业者与净烦恼初修业者混淆在一起了。以此之故，宗喀巴大师就在此处对这两个做出很详细的区别。

近分六作意，是从了相作意开始算起，而不是从作意初修业者算起。六作意的第一个—了相作意，是近分所摄毗钵舍那的第一个，它是胜解作意的前因，但不是静虑近分的第一个。所以对于毗钵舍那，我们要有所区分：讲到六作意的毗钵舍那，那就是由了相作意生起的毗钵舍那；不经由了相作意，只是很单纯地依奢摩他而生起的毗钵舍那，就是初禅近分所摄的毗钵舍那。

在了相作意之前，就已经生起了初禅近分所摄的奢摩他，即作意初修业者。在还没有获得作意初修业者之前所有的禅定，都属于欲界心。若依诸大教典之义，得到奢摩他者，也是极为稀少的，何况是能得毗钵舍那。

巳二、依奢摩他离欲之理

第二、依奢摩他离欲之理。唯修前说，具足明显、无分别等众多殊胜正奢摩他，全不修习二种胜观，且不能伏欲界所有现行烦恼，况能永断烦恼种子及所知障，故欲离欲界，欲得初静虑者，应依此止而修胜观。前说修奢摩他能伏烦恼现行，岂不相违？答：无有过失。前依世间毗钵舍那悉皆摄为奢摩他而说，此依二种毗钵舍那前行初禅近分所摄奢摩他说。

② 译者注：依藏文为「此之所缘无定」。

有人问：你说唯有透过毗钵舍那才能够压伏或断除烦恼，但是先前也说奢摩他具有使烦恼不现起的功德，即奢摩他可以压伏烦恼，这样岂不是自语相违？宗喀巴大师答：没有过失，这只是解说的角度不同。先前说到奢摩他的功德时，是以世间毗钵舍那摄为奢摩他的角度而说的，并不是说用奢摩他对治烦恼。现在讲到对治烦恼，对治烦恼分暂时压伏的对治，与根本断除的对治。以对治的角度来说，光有奢摩他没有压伏烦恼的作用。此处的奢摩他是尚未生起毗钵舍那的奢摩他，生起奢摩他时，因为在定中，内心会非常寂静、非常沉稳，烦恼不会现起。然而现在说的是对治烦恼，让欲界的上品烦恼不会现起、中品烦恼不会现起、下品烦恼不会现起，讲到个别烦恼的对治，以这个角度，光具有奢摩他是无法成办的，唯有透过毗钵舍那才有办法。

能引离欲毗钵舍那略有二种，谓由谛行相及由粗静相离欲之理，此说由其后道离欲。修此之身，谓未少得无我正见诸外道众，及正法中具足无我见者，二所共修。彼修何道而断烦恼？如《声闻地》云：「为离欲界欲，勤修观行诸瑜伽师，由七作意，方能获得离欲界欲。何等为七？谓了相、胜解、远离、摄乐、观察、加行究竟、加行究竟果作意。」最后作意是证离欲根本定时所有作意，即所修果，前六作意是能修因。

若此非由修无我义而断烦恼，为决择修习何义而断烦恼耶？虽由此道亦伏欲界余

惑现行，然唯说名离欲界欲。故主要者，谓由修习欲贪对治而断烦恼。其欲贪者，此为贪欲五种欲尘，故能对治，是于欲尘多观过患。违贪欲相而善修习，由此能于欲界离欲。

此虽无倒了解诸欲过失及初静虑功德，而有坚固了相定解，若先未得正奢摩他，随久观修此二德失，然终不能断除烦恼。又虽已得正奢摩他，若无明了观察，随修几久，亦定不能断除烦恼。故须双修止、观方能断除。此一切伏断烦恼共同建立。

如是别思上、下诸地功德、过失，善了其相，时为闻成，时为思成，故此作意闻、思间杂。由如是修，超过闻、思，唯有修相，一向胜解粗静之义，是名胜解作意。《声闻地》云：「于所缘相修奢摩他、毗钵舍那。」第六作意时亦云：「修奢摩他、毗钵舍那。」初作意时说缘义等六事，此于余处毗钵舍那中亦多宣说，是故此等虽非修习无我正见，然是毗钵舍那亦不相违。故此诸作意之时，是由双修止、观而断烦恼。修习之理，谓若分辨粗静之义，数数观察，即是修习毗钵舍那。观察之后于粗静义一趣安住，即是修习正奢摩他。

如是所修初、二作意，是为厌坏对治。如是展转修习止、观，由修习故，若时生起欲界上品烦恼对治，是名远离作意。又由间杂熏修止、观，若能伏断中品烦恼，是名摄乐作意。次若观见能障善行欲界烦恼，住定、出定皆不现行，不应粗寻便谓：我今已断烦恼。当更审察：为我实于诸欲尚未离欲而不行耶？抑由离欲而不行耶？作是

念已，为醒觉故，随于一种可爱净境攀缘思维，若见贪欲仍可生起，为断彼故喜乐修习，是名为观察作意。由此能舍未断谓断诸增上慢。次更如前于粗静义别别观察，于观察后安住一趣，由善熏修此二事故，若时生起欲界下品烦恼对治，是名加行究竟作意。第三、第四、第六作意，是能伏断烦恼对治。

以世间的毗钵舍那断除欲界烦恼时，不是透过无我见，而是透过修粗静相。反复思维欲界的过患、上界的功德，而产生坚固定解，叫了相作意。如果没有获得奢摩他，再怎么长久观修欲界的过患、上界的功德，也无法断除欲界烦恼；获得了奢摩他，但是没有观修自地为粗、上地为静，也无法断除欲界烦恼。所以在获得奢摩他之后，必须用这个奢摩他生起毗钵舍那才可以。为了生起毗钵舍那，要多多地听闻、思维，一次又一次地做观修。当观力无法生起时，就从奢摩他出定，再次地听闻、思维，然后再去观修，直到由观力生起毗钵舍那为止。当由观力生起毗钵舍那时，叫胜解作意。虽然没有了解空性，可是藉由观力所生，也是毗钵舍那，这没有任何的相违。

远离作意时，能够断除欲界的上品烦恼。摄乐作意时，能够断除欲界的中品烦恼。观察作意，是观察自己是否已真正断除欲界烦恼。加行究竟作意时，正在断除欲界下品烦恼，当完全断除欲界下品烦恼，就获得了初禅正行。在第三、第四、第六作意时，是正对治欲界上品烦恼、中品烦恼、下品烦恼。这里的正对治，是压伏的意思，而不是连根断除。

这里是针对从欲界到初禅的过程而讲，同样地，从初禅到二禅，从三禅的近分到三禅的正行……等，也要具足七种作意。

如是若断软品烦恼，即是摧坏一切欲界烦恼现行，暂无少分而能现起，然非毕竟永害种子。由此能离无所有处以下诸欲，然尚不能灭除有顶现行烦恼，何况能得永度生死？然依静虑亦能获得五种神通，恐繁不录，如《声闻地》，极广宣说，应当了知。

修粗静相可以压伏无所有处天以下的烦恼，但不能压伏非想非非想天的现行烦恼。到了非想非非想天的时候，意识变得太细微了，几乎处于不现行的状态，除了生时有「我生了」与死时有「我死了」这两个念头外，没有其余的念头。为什么会这样呢？因为在无所有处天的时候，行者觉得只要有念头就会有烦恼，所以就把所有的念头都遮止了，由此因力而感得此果。因为意识太过细微，除了生时、死时以外，念头完全不会生起，所以根本无法产生了相、胜解等对治力。因为没有对治，所以无法压伏非想非非想天的烦恼。非想非非想天的烦恼都无法断除，更何况能得解脱。

现在无修此等根本静虑之理，故亦无有错误引导。然于此等若真了解，则于余定亦断歧途最为利益。如是四种静虑、四无色定及五神通，与外道共，唯得此定非但不能脱离生死，反于生死而为系缚，故于奢摩他不应喜足，更当寻求真无我见毗钵舍那。

纵未广知修初静虑等根本定法，然于前说修奢摩他，或名作意法，定当了知。此是般若波罗蜜多甚深经等所说九种住心，《中观修次》之所建立，如前已引。又《庄严经论》及无著菩萨，于《菩萨地》、《大乘对法》、《摄决择分》解彼意趣。又《摄决择分》于止、观二法，指《声闻地》，故《声闻地》解释最广。又此诸义，《中观修次论》及《慧度教授论》亦曾宣说。又《辨中边论》说，由八断行断五过理修奢摩他法。今善观彼等诸心要义，略示一二，全无杜撰。

现在修静虑者，且无此等之名。又有一类先学论时，虽知其名，然未善其义，后修行时，见无所须，弃而修余。又有众多略得止品所摄正定，便谓已得空三摩地，或得内、外所共第九住心定，便谓已得无上瑜伽具众德相圆满次第，及谓已得根本、后得合杂无间无分别智。皆是未得善解之相。若于上说善得定解，则不因其假说修无所缘、无相、了义美妙名称而生误解。若能实知此定之义，便能了知歧、非歧途，故于此诸定量教说修三摩地次第，应当善巧。

经及广释论善说修定轨，因文简直故狭慧未能解，反谓此经论无无分别教，不于有处求无处求谓得，尚且未能辨内外定差别，况能善分辨小乘及大乘，显教与密教三摩地差别，见此故显说大论修定法。久习大论友莫舍自珍宝，而取他假石愿识宝自有。佛见除汝学别无教授义，赞闻住林乐愿观察彼义。无分别止道修法与修量，未得善了解劬劳修定师，尚须依智者如实知修法，否则暂休息于教损害小。慈尊无著论所说修止法，为圣教久住故今略解释。

已释上士道次第中，学菩萨行，于奢摩他静虑自性如何学法。

毗钵舍那

《菩提道炬论》

离慧度瑜伽　不能尽诸障　为无余断除　烦恼所知障　故应具方便
修慧度瑜伽　般若离方便　方便离般若　俱说为系缚　故二不应离
何慧何方便　为除诸疑故　当明诸方便　与般若差别
除般若度外　施波罗蜜等　一切善资粮　佛说为方便
苦修方便力　自善修般若　彼速证菩提　非单修无我
遍达蕴处界　皆悉无有生　了知自性空　说名为般若
有则生非理　无亦如空花　俱则犯俱过　故俱亦不生
诸法不自生　亦非他及共　亦非无因生　故无体自性
又一切诸法　用一异观察　自性不可得　定知无自性
七十空性理　及本中论等　亦成立诸法　自性之空性
由恐文太繁　故此不广说　仅就已成宗　为修故而说
故无余诸法　自性不可得　所有修无我　即是修般若
以慧观诸法　都不见自性　亦了彼慧性　无分别修彼
三有分别生　分别为体性　故断诸分别　是最胜涅槃

如世尊说云

分别大无明　能堕生死海　住无分别定　无分别如空
入无分别陀罗尼亦云

佛子于此法　若思无分别　越分别险阻　渐得无分别
由圣教正理　定解一切法　无生无自性　当修无分别
如是修真性　渐得暖等已　当得极喜等　佛菩提非遥

寅二、学毗钵舍那法

如是唯以如前已说正奢摩他，心于一缘，如其所欲安置而住无诸分别，复离沉没，具足明显，又具喜乐胜利差别，不应喜足，应于实义，无倒引发决定胜慧，而更修习毗钵舍那。若不尔者，其三摩地与外道共。唯修习彼，如外道道，终不能断烦恼种子，解脱三有。如《修次初篇》云：「如是于所缘境心坚固已，应以智慧而善观察，若能发生智慧光明，乃能永害愚痴种子。若不尔者，如诸外道，唯三摩地不能断惑。如经亦云：『世人虽修三摩地，然彼不能坏我想，其后仍为烦恼恼，如增上行修此定。』」此中说言「虽修三摩地」者，谓如前说，具无分别明等差别妙三摩地。虽修习此，然终不能断除我执，故云「然彼不能坏我想」。由其我执未能断故，其后仍

当生诸烦恼，故云「其后仍为烦恼恼」。

若尔，由修何等能得解脱耶？即前引经无间又云：「设若于法观无我。」谓若观察无我之法，能生智慧了无我义。又云：「既观察已若修习。」谓已获得无我见者，若能修习无我正见。又云：「此因能得涅槃果。」谓此因即能得涅槃果。如由修此能得解脱，若修余法能解脱否？又云：「由诸余因不能静。」谓除此外而修余道，若全无此，苦及烦恼不能寂静。此言明显，唯无我慧乃能永断三有根本。《修次论》中亦引此文破和尚执，故于此义当获定解。

外道诸仙亦有定通等德，然由缺乏无我正见，故终不能略越生死。如是前引《菩萨藏经》亦云：「未知经说诸真实义，唯三摩地而生喜足，即便于此起增上慢，谓是修习甚深义道，故终不能解脱生死。故我于此密意说云，由从他闻解脱生死。」此是大师自取密意显了宣说。从他闻者谓从他闻解释无我。又此定为破除邪执，谓外不从善知识所听闻、思维无我深义，内自能生，故说「从他闻」等。

虽然奢摩他具有心一境性、无分别、远离沉没、非常明显、等种种殊胜的功德，可是我们不应该以此感到满足，还必须要生起对空性不颠倒的决定胜解，修缘空毗钵舍那。如果没有生起缘空毗钵舍那，那么修习奢摩他就只能暂时压伏烦恼，而不能彻底断除烦恼，如此就跟外道没有任何差别了。

除了认知空性，还有没有其他的方式能断除烦恼根本，使我们获得解脱？宗喀巴大师说：除了认知空性，没有其他方法能帮助我们获得解脱。唯一能让我们断除烦恼根本的因缘，就是缘空毗钵舍那的止观双运。诸外道仙人们，虽然有妙三摩地，有非常细微、坚定的禅定，拥有由奢摩他引发的种种神通功德，但是因为他们缺乏空正见，所以终究不能够超越生死。

总诸佛语，有者直显真实性义，未直显者，亦唯间接令于实性趣向临入。乃至未发真实慧光，不能灭除愚痴黑暗，发则能除，故唯由其心一境性奢摩他者，智不能净亦不能灭愚痴黑暗，故当寻求达真实性无我空义定解智慧。如是思已，定须求慧。如《修次中篇》云：「其次成就奢摩他已，应当修习毗钵舍那。当如是思，世尊所有一切言教皆是善说，或有现前显示真实，或有间接趣向真实。若知真实，便能永离一切见网，如发光明便除黑暗。唯奢摩他，智不能净，亦不能遣诸障黑暗。若以智慧善修真实，即能净智，能证真实。唯以智慧正断诸障，是故我当住奢摩他，而以智慧遍求真实，不应唯由奢摩他故，便生喜足。云何真实？谓于胜义，一切有事由补特伽罗及法二我空性。」又此真实是诸度中慧度所证，非静虑等所能通达。莫于静虑误为慧度，更须生慧，如《解深密经》云：「世尊，菩萨以何等波罗蜜多，取一切法无自性性？观自在，以般若波罗蜜多取。」前引《修信大乘经》，亦于此义密意说云：「若

诸菩萨不住般若信解大乘，于大乘中随修何行，我终不说能得出离。」

佛所说的教法，都是为了让众生了解空性。如果众生一时无法了解到空性，佛就以间接的方式使众生趣向空性。没有空正见，绝对无法灭除愚痴的黑暗。心一境性的奢摩他，并非与真实执着正相违，所以仅凭心一境性的奢摩他，是无法灭除自性执着的。为了彻底断除烦恼的愚痴黑暗，就必须要获得通达真实的空正见。「云何真实？谓于胜义，一切有事由补特伽罗及法二我空性」，「真实」就是诸法存在的究竟性。诸法分二：我和非我以外的一切存在法，即人和法。

卯一、依止毗钵舍那资粮

第二、学习毗钵舍那之法。分四：一、依止毗钵舍那资粮；二、毗钵舍那所有差别；三、修习毗钵舍那之法；四、由修习故毗钵舍那成就之量。今初

亲近无倒了达佛语宗要智者，听闻无垢清净经论，由闻、思慧引发通达真实正见，是必不可少毗钵舍那正因资粮。若于实义无决定见，必不能生通达如所有性毗钵舍那故。又此正见，要依了义而善寻求，不依不了义，故须先知了不了义所有差别，乃能解悟了义经义。此若不依定量大辙解密意论，如同生盲又无导者而往险处，故当依止无倒释论。为当依止何等释论？谓佛世尊于多经续明了授记，能解深义圣教心藏，远离一切有无二边，曰：圣龙猛遍扬三处，应依彼论而求通达空性见解。

为了了解佛陀的究竟意趣，我们必须听闻无垢的清净论典，透过闻、思修来生起通达真实的空正见，生起缘空性的毗钵舍那。不了解空性，即使有毗钵舍那，也无法生起通达空性的毗钵舍那。因此，生起通达空性的毗钵舍那之前，我们必须要了解空性。为了了解空性，我们要依赖了义经。在依赖了义经学习空性之前，我们必须先了解什么是了义、什么是不了义。为了明白何为了义、何为不了义，又需依赖大师们所著作的大论。如同盲人无向导指引，会走向非常危险的悬崖，依靠向导做自己的眼睛，才能从前方的险境脱离出来。佛在许多经文中都有授记，能真正解说究竟空性意趣、远离一切有边和无边者，是圣龙树菩萨。所以我们应该要依止龙树菩萨所著作的大论典，去寻求空性的见解。

辰一、明了义不了义

此又分三：一、明了义不了义经；二、如何解释龙猛意趣；三、抉择空性正见之法。今初

诸欲通达真实性者，须依佛语。然诸佛语由种种机，意乐增上亦有种种，当依何等求深义耶？谓当依止了义佛语通达真实。若尔，何等名为了义，何等名为不了义

耶？答：此就所诠安立。诠显胜义是名了义，诠显世俗应知即为不了义经。如《无尽慧经》云：「何等名为了义契经，何等名为不了义经？若有安立显示世俗，此等即名不了义经；若有安立显示胜义，此等即名了义契经。若有显示种种字句，此等即名不了义经；若有显示甚深难见、难可通达，此等是名了义契经。」

若由显示世俗成不了义，显示世俗其理云何？又由显示胜义而成了义，显示胜义复云何显？即彼经中明显宣说，如彼经云：「若有由其种种名言，宣说有我、有情、命者、养者、士夫、补特伽罗、意生、儒童、作者、受者，于无我中显似有我，此等名为不了义经。若有显示空性、无相、无愿、无作、无生、不生、无有情、无命者、无补特伽罗及无我等诸解脱门，此等是名了义契经。」此说开示无我及无生等，断绝戏论，是名了义；宣说我等是不了义。故亦应知无我无生等是为胜义，生等是世俗。《三摩地王经》云：「当知善逝宣说空，是为了义经差别，若说有情数取士，其法皆是不了义。」《中观光明论》云：「是故应知，唯说胜义是名了义，与此相违是不了义。《入一切佛境智慧光明庄严经》云：『所有了义是名胜义。』《无尽慧经》说无生等是名了义，故定应知唯无生等说名胜义。」故中观理聚及诸解释，应知如实宣说了义，以广抉择离生灭等一切戏论真胜义故。

要了解空性的道理，就必须依赖佛语。然而，佛随着众生根器的不同，说了种种

不同的法门，要如何从众多的法门当中，分辨了义经和不了义经呢？了义经和不了义经是以所诠的内涵而做区分。如果所诠的内涵是胜义谛，也就是不需要依赖其他诠释之究竟义、圆满义，这种经典就叫了义经；如果所诠的内涵是世俗谛，是不究竟义，这种经典就叫不了义经。

那么，不了义经是如何诠释世俗谛的？了义经又是如何诠释胜义谛的？宗喀巴大师答：我们所见到的一切法，以被自己看到而满足，在无寻无找当中，它们都是存在着的，有利害关系、有善恶、有因果作用等。如果不以被自己所看到而满足，想去寻找它的作用来自哪里，那是找不到的。所以在究竟的存在中，是完全没有以自己的力量而形成自己的性质，也就是无自性就是诸法存在的最究竟性。每一法上都有世俗谛和胜义谛。在无寻无找当中，产生一切作用。为什么会产生这些作用？因为在它存在的究竟性中，并没有以自己的力量让自己存在，它的存在完全是依赖他者而有。即同样的一法，观待不同的角度，在无寻无找中，有世俗谛的种种作用，有寻有找之后，因为找不到它的自性的存在，而知无自性之胜义谛。佛解释诸法时，绝对不会超越这两个角度解释。以世俗谛的角度解释之故，佛说了不了义经；以胜义谛的角度去解释诸法存在的究竟性时，佛说了了义经。

何故如是二种宣说，而名了义、不了义耶？谓由此义不能更于余引转故，名为了

义或义定了。此义即是真实性义，过此已去不可引转，所抉择事到究竟故。诸余补特伽罗，除此不可引显余义，由其具足能成量故。如《中观光明论》云：「何等名为了义？谓有正量，依于胜义增上而说，此义除此，余人不能向余引故。」由此宣说之力，其不了义亦能了解，谓若此义不可如言而取，须引余义释其密意，或虽可如言而取，然彼非是究竟真实，除彼更须求彼真实，故非了义或义未了。

有作是说：诸了义经是如实说，故若彼经宣说无生、无补特伽罗等应须执为全无有生、补特伽罗，若不尔者应非了义，以其言声非如实故。然不应理！如是说法大师，现见众多了义之经，遮生等时加胜义简别。若有一处已加简别，于未加者亦应例加，是共法故。又此即是彼法真实，岂能成立如是说者为非了义？若不尔者，总破生故，亦别破句，故不能立如是宣说了义之经。故经或论，若不就其前后所说总体之理，唯由其中少分语句不可如言而取义者，应知不坏为了义经。又若彼语纵可如言而取其义，然亦不成非不了义。

那么，什么叫作了义、不了义？当我们了解一法的究竟性时，就能看到它的存在性就是如此，这叫作了义。如果了解到这一法的内涵时，仍然无法知道它的究竟存在性，还必须透过其他的理由去了解，这就叫作不了义。

有人说：在了义经中讲到了无生、无补特伽罗、无有情、无寿、无命等，因为是

了义的缘故，那么实际情况就是没有补特伽罗、没有寿者等。难道补特伽罗等诸法真的都不存在吗？这样无法依照词面所诠释的内涵来安立的经典，为什么叫作了义经呢？应该是不了义经才对。宗喀巴大师答：导师释迦牟尼佛在许多了义经里面，讲到没有生、没有寿者、没有补特伽罗时，会多加一个简别，就是是以胜义谛的角度而说「没有」，因此是无胜义之生、无胜义之补特伽罗。但这个简别并不是每一处都要加，只要在一个地方加了简别，其他的地方就要以此类推了解，因为是共法。一般写作方式就是这样的，只要是共同的话，只要讲一次就可以了，之后就不用再加简别了。而且了义经所诠释的内涵是胜义谛，也就是诸法存在的究竟性，能诠的经典怎么可能是不了义经呢？加了简别的「没有」，是胜义上的没有、自性上的没有，并不是连名言都被破除了的「没有」。若你不认许这点，就根本找不到了义经了，因为一个地方说到无生的话，其他都应该破除才对。因此，我们在看经典的时候，无论是经还是论，如果没有依前后文来了解整体的意思，只是局部地、断章取义地取用其中某一段话来解读经典的意思，那就无法了解到经典真正的内涵。

辰二、如何解释龙猛意趣

第二、如何解释龙猛意趣。《般若经》等宣说诸法，皆无自性、无生灭等，其能无倒解释经者厥为龙猛。解彼意趣有何次第？答：佛护、清辨、月称、静命等大中观

师，皆依圣天为量，等同龙猛。故彼父子是余中观师所依根源，故诸先觉称彼二师名根本中观师，称诸余者名随持中观师。

佛经中，哪些是可以依照词面义来安立的，哪些是不可以依照词义来安立的，是看经典所诠释的内涵有没有与正理相违，若与正理相违，就不应该依照词面义去安立。我们要知道，佛陀说法是依不同根器而说，为了善巧引导某个特定背景的补特伽罗，在那样的因缘下宣说某经文的内容，所以不可以用词面文字所表义来安立实际的状况。如果经文词面上所诠释的内涵与正理没有相违，就可以知道词面所诠的内涵是真实的状况。同样都是佛所说的，有的可以用词面的意思来诠释，有的却不可以。辨别了义、不了义，是依靠正理，而不是还要依靠其他的经典来证明。否则我们会以为，要理解佛所说词面上的内涵是了义或不了义，须依靠龙树菩萨，好像龙树菩萨比佛陀还要厉害，那我们就错了。若是如此，龙树菩萨说得对或不对，又要靠谁来鉴别呢？还要再依靠另外的经典吗？这样的话，就永无止境了，我们永远找不到最终的依据。

我们要辨别经文所诠释的内涵是否符合实际是靠正理，而我们要理解正理也必须要透过闻、思经文来了解，那么，这个因果次序不就复杂了吗？宗喀巴大师在此说：不要马上草率地以自己的见解认为，哪一个经文可以按照词面意思去理解、哪一个经

文不可以按照词面意思去理解。应该先学习中观诸大论师们共同认许的大论典，让自己的智慧慢慢增长，对二谛有了清楚的认知，之后再以自己的智慧去判别了义、不了义经。也就是判断了义、不了义时，是以正理做判断，而不是依据某个经典做判断。但是在学习之时，不参考任何经论，仅凭自己的智慧是无法做判断的。要了解佛陀最究竟的意趣—空性，就要参考龙树菩萨所著作的论典，因为龙树菩萨曾经被佛陀多次授记过，是大车轨师，是能把甚深中观正见发扬光大的一位大师。为了了解龙树菩萨所解释的空性内涵，我们也可以参考佛护论师、清辨论师、月称论师、静命论师（即寂护论师）等大中观师所著作的论典，因为这些论典都是以龙树菩萨的心子—提婆菩萨（即圣天菩萨）—的著作为依据，而龙树菩萨和圣天菩萨父子，是一切中观师见解的来源。

又有一类先觉知识，作如是言：「就立名言而立名者，略于二类大中观师，谓于名言许外境者，名经部行中观师，及于名言不许外境者，名瑜伽行中观师。就立胜义亦立二名，谓许胜义谛现空双聚，名理成如幻，及许胜义谛唯于现境断绝戏论，名极无所住。」二中初者许是静命论师及莲华戒等。其如幻及极无所住之名，印度论师亦有许者。总其印、藏自许为中观之论师，虽亦略有如是许者，然仅抉择龙猛菩萨弟子之中大中观师有何宗派，若诸细流谁能尽说。

又其觉慧大译师云：「就胜义门所立二宗，是令愚者觉其希有。」此说极善，以彼所说，唯就理智比量所量之义为胜义谛。理智所量顺胜义谛故，假名胜义。《中观庄严论》及《光明论》俱宣说故。又诸余大中观师，亦不许唯以正理断除戏论便为胜义谛，故非善说。

智军论师云：「圣父子所造中观论中，未明外境有无之理，其后清辨论师破唯识宗，于名言中建立许有外境之宗。次静命论师依瑜伽行教，于名言中说无外境，于胜义中说心无性，别立中观之理。故出二种中观论师，前者名为经部行中观师，后者名为瑜伽行中观师。」次第实尔，然月称论师虽于名言许外境有，然不随顺余宗门径，故不可名经部行者。如是有说同婆沙师，亦极非理。雪山聚中后宏教时，有诸智者于中观师安立二名，曰：应成师及自续师。此顺《明显句论》，非出杜撰。故就名言许不许外境定为二类，若就自心引发定解胜义空性之正见而立名，亦定为应成、自续之二。

中观师又可以分哪些？有一类先觉主张，从名言上是否有外境，把中观师分为两类：认为在名言上有外境的中观师，叫经部行中观师；名言上不认许有外境的中观师，叫瑜伽行中观师，这是一种分类。以胜义的角度来分，也有两类：「许胜义谛现空双聚，名理成如幻」，在了解空性的同时也能够了解缘起，所以空性是非遮法，遮

空的同时可以看到缘起；「许胜义谛唯于现境断绝戏论，名极无所住」，胜义谛并不是识的境，没有能知的识可以了解甚深空性。承许有外境的经部行中观师，如清辨论师等；不承许有外境的瑜珈行中观师，如静命论师及莲华戒等。承许现空双聚理成如幻及极无所住的论师，在印度也是有的。

「唯就理智比量所量之义为胜义谛」，也就是通达空性比量所证的内涵就叫胜义谛。胜义谛不一定要被现证空性的现量了解，也可以被比量了解。为什么可以称胜义谛呢？因为理智所量等同于胜义谛。「理智」就是观察诸法究竟性的智慧，观察究竟性的智慧所知道的内涵，是最殊胜、最究竟的。通达空性的比量，就是观察诸法究竟性质的理智，所以通达空性比量的所量之义称为胜义谛。「假名胜义」的意思是说，胜义谛与胜义是不同的。「胜义」之「胜」是指被智者所见，凡夫不能见。「胜义」，唯有智者见到，是现证空性的智慧所了解到的内涵。证空比量所了解的内涵是胜义谛没错，因为其内涵与智者所了解的内涵是相同的，但不是唯智者所见，所以假名为胜义。不只是觉慧大译师有这样讲到，《中观庄严论》及《光明论》也是这么解释的。有一些自称是大中观师的人，却不主张通达空性的比量能够了解空性，不承认通达空性的比量所知道的内涵是胜义谛，这种说法并不是善说。

智军论师有说到，在龙树父子所著作的中观论典中，虽然没有明显地说到有无外境的道理，但其后清辨论师在破除唯识宗时，于名言上建立了有外境。后来寂护论师

依由瑜伽行教说无外境时，说胜义上心无真实。唯识宗说心是有真实性的，而寂护论师却不这么认为，他只是撷取无外境的内涵。因为不承认所有唯识宗所说，因此，《广论》说到「别立中观之理」。以中观见解演变的历史来讲，的确如智军论师所说。可是把中观论师画分为经部行和瑜伽行是不妥当的。以月称论师的见解来讲，在名言上是有外境的，但月称论师并不是经部行中观论师。有人把月称论师称为是有部行中观论师，这也是很荒谬的。把中观论师分为自续派和应成派才是正确的。这不是宗喀巴大师自己杜撰出来的，是依《明显句论》而说。名言上有没有外境，并不是中观论师见解上的根本差别，关键的差别是，在承许无真实的同时，是否承许有自相、有自性。所有的中观论师都认许无真实，只不过一派认为有自相、有自性，另一派认为无自相、无自性，由此才区分出自续派和应成派。

若尔，于此诸大论师应随谁行，而求圣者父子意趣？大依怙尊宗于月称论师派。又此教授，随行尊者之诸大先觉，亦于此派为所宗尚。月称论师于《中观论》诸解释中，唯见佛护论师圆满解释圣者意趣，以彼为本，更多采取清辨论师所有善说，略有非理亦为破除，而正解释圣者密意。彼二论师所有释论，解说圣者父子之论最为殊胜，故今当随行佛护论师、月称论师，抉择圣者所有密意。

那么，这么多大中观论师的著作，我们应该参考谁的著作来了解龙树父子的究竟意趣呢？阿底峡尊者是以月称论师的著作为主，宗喀巴大师在此也是依月称论师的解释来解释龙树菩萨的意趣。月称论师最主要是依佛护论师的论典来做解释。他在著作前，参考了许多龙树菩萨弟子的中观论典，而视《佛护论》最为殊胜。所以虽然也采用了清辨论师的许多善说，但对清辨论师著作中，少数非理的部分做了破除。佛护论师、月称论师的著作，是诠释龙树父子密意最殊胜的论典，因此，我们应当随行佛护论师和月称论师的解释，来抉择圣者的所有密意。

辰三、抉择空性正见之法

巳一、悟入真实义之次第

第三、抉择空性正见之法。分二：一、悟入真实义之次第；二、正抉择真实义。今初

何者名为所应现证实性涅槃及能证得涅槃之方便？其悟入真实又从何门而悟入耶？答：若内若外种种诸法，实非真实，现似真实，即此一切并诸习气永寂灭故，于一切种悉皆灭尽我、我所执，是为此中所应证得实性法身。

如何悟入真实之次第者，谓先当思维生死过患，令意厌离，于彼生死生弃舍欲。次见若未永灭其因，则终不能得还灭果，便念何事为生死本。由求其本，便于萨迦耶见或曰无明，为受生死根本之理，须由至心引生定解，发生真实断彼欲乐。次见若灭

萨迦耶见，必赖发生智慧通达无彼所执之我，故见必须破除其我。次依教理观察其我，有则有害，能成其无而获定解，是求解脱者，不容或少之方便。如是于我、我所无少自性获定见已，由修此义而得法身。如《明显句论》云：「若诸烦恼、业、身、作者及诸果报，此等一切皆非真实，然如寻香城等惑诸愚夫，实非真实现真实相。又于此中何为真实？于真实义云何悟入耶？兹当宣说。由内外法不可得故，则于内外永尽一切种我、我所执，是为此中真实性义。悟入真实者，『慧见无余烦恼过，皆从萨迦耶见生，通达我为此缘境，故瑜伽师当灭我。』此等应从《入中论》求。」又云：「修观行者，若于真实起悟入欲，而欲无余永断烦恼及诸过失，应如是观何者为此生死之本。彼若如是正观察已，则见生死以萨迦耶见而为其本。又见我是萨迦耶见所缘境界，由我不可得故，则能断除萨迦耶见。由断彼故，永断烦恼及诸过失。故于最初唯应于我谛审观察：何为我执所缘之境？何等名我？」

我们要如何现证空性、达到涅槃？要从何门而悟入真实呢？我们看到内外诸法时，看似很真，好像是其自身形成的，但实际上并非如此。当我们把这种从自身而有的自性执着，及执着所留下来的习气完全断除之后，就能够获得法身的功德。

怎样了解实际的状况是非由自力形成，是无自性的呢？首先，思维生死的过患，令内心厌离轮回，生起想从生死轮转中脱离出来的出离心。为了能够解脱，就要去寻

求生死的根本。当我们去寻求生死的根本时，会发现生死来自于业，业来自于烦恼，而烦恼来自于把一切缘取之法看得太真实，以为其本性就具有好或坏的作用。一切的烦恼都是来自于萨迦耶见（或说无明），这就是生死的根本。透过大论典，反复闻、思修，使内心生起定解，相信所看到的实际状况并非有如此的自性，并非如此地真实。要破除萨迦耶见（或无明），必须透过空性认知。认知了空性，再以奢摩他、毗钵舍那来缘取空性，证得通达空性的奢摩他和毗钵舍那，才能断除烦恼的根本。再加上菩提心的摄持，才能断除烦恼所留下来的习气—所知障，从而获得法身。所以，对空性的认知，是求解脱者唯一的解脱之门。于是宗喀巴大师就引用了《明显句论》来说明，唯有透过对无自性的认知，才有办法获得法身的道理。「无少自性」，就是连一点点的自性都不存在。

又于无量各别之法，佛说无量破除自性之理，然修观行者悟入之时，应略抉择修习我及我所悉无自性。此是《中论》第十八品之义，月称论师依佛护论师所说而建立。《入中论》说补特伽罗无我，亦即广释第十八品之义。若谓此中岂非宣说悟入大乘真实之法，故唯灭尽我、我所执，非是所得真实性义。又唯抉择我及我所悉无自性，亦未抉择诸法无我，故名悟入真实之道不应正理。答曰：无过。于一切种永灭我、我所执，略有二种：一、若以烦恼更不生理而永断者，虽于小乘亦容共有，然由

永断内外诸法戏论之相，皆无可得，即是法身。又若通达我无自性，于彼支分诸蕴，亦能灭除有自性执，譬如烧车则亦烧毁轮等支分。如《明显句论》云：「依缘假立，诸具无明颠倒执者着为我事，即是能取五蕴为性。然所执我为有蕴相耶？为无蕴相耶？求解脱者当善观察。若一切种善观察已，求解脱者见无所得，故于彼云『我性且非有，岂能有我所。』由我不可得故，则其我所我施设处亦极不可得，犹如烧车，其车支分亦为烧毁，全无所得。如是诸观行师，若时通达无我，尔时亦能通达蕴事我所皆无有我。」此说于我达无性时，亦能通达我所诸蕴无我、无性。《入中论释》云：「由缘色等自性成颠倒故，亦不能达补特伽罗无我，以于诸蕴施设我事而缘执故。如云：『乃至有蕴执，尔时有我执。』」此说未达蕴无自性，不能通达补特伽罗无我性故。

若即通达补特伽罗无自性慧，而是通达蕴无性慧，则有通达二种无我二种觉慧成一之过，法与补特伽罗二各别故，能达彼二无性二慧，亦应各别，如达瓶、柱无常之慧。若即通达补特伽罗无自性慧，不能通达蕴无自性，则正通达补特伽罗无我之时，如何安立亦能通达蕴无自性耶？初问非许，当释后问。谓正通达补特伽罗无自性慧，虽不即执蕴无自性，然即由此慧不待余缘能引定智，决定诸蕴皆无自性，能断蕴上增益自性诸增益执。故说通达补特伽罗无自性时，亦能通达蕴无自性。如《佛护论》云：「属我所有名曰我所，若我且无，由无我故，何能更云此是我之所有？」譬如定知无石女儿，虽不即由此慧执云无彼耳等，然能断除计有耳等增益妄执。故若定知无真实我，则能灭除执彼眼等真实有故。

有人问：光是断除我执及我所执，这并不是修大乘者真正追求的目标啊？《入中论》说到了人无我，及解释了《中论》的第十八品，可是并没有讲到趣入大乘的真实法门—法无我啊？宗喀巴大师答：灭尽我、我所执有二，如果只是讲到灭尽我、我所执的根本，那么这是共大小乘的；如果说到灭尽我、我所执所有的烦恼习气，也就是必须完全遮止一切法真实有、自性有的戏论之相，这唯有法身才能办到。如果你说的「灭尽我、我所执」是指灭尽我、我所执的根本，以这样来解释《中论》第十八品或《入中论》，我不承许。如果「灭尽我、我所执」是指灭尽我、我所执的随眠习气，这是我承许的。断除我、我所执留下来的习气，断除一切法的戏论相，才是法身。既然《中论》第十八品和《入中论》是为了法身而说，那你怎么能说「非是所得真实性义」呢？这是不成道理的。再者，通达了人无我，自然也能破除诸法的自性，等于通达了法无我。就像车子被烧，轮胎等其他的支分也就被烧一样。因为兔角不存在，所以无须去想象兔角的颜色、形状、大小等细节。也就是说，既然兔角不存在，那么兔角的形状、颜色等自然会被一并破除。又譬如，如果没有石女儿，也就不会去怀疑石女儿有没有眼睛、有没有嘴巴。所以于我通达无自性，亦能于我所诸蕴通达无自性。

换个角度说，不了解法无我，也就不能通达人无我，如云「乃至有蕴执，尔时有我执」。

他人又问：如果通达了人无我就能够通达法无我，通达人无我的智慧与通达法无我的智慧岂不是同一种智慧了？如果通达人无我的智慧与通达法无我的智慧是不同的，那么通达人无我的智慧就不会知道法无我了，就像了解瓶子无常的智慧无法了解柱子的无常。宗喀巴大师答：通达人无我的智慧，虽然不了解法无我，但等于通达了法无我。为什么呢？因为了解了人无我，只要以同样的理由去缘法，不需要透过其他的理由，自然马上就能知道法无自性。也就是，通达人无我等于通达法无我，而不是说通达人无我的智慧本身就已经知道法无我，是法无我的智慧。就像知道没有石女儿，和知道没有石女儿的耳朵，是两个不同的智慧。可是知道了没有石女儿，不需要透过其他的因缘，就会知道没有石女儿的眼睛、没有石女儿的衣服等。同样的道理，虽然了解人无我的理智并不了解法无我，可是通达人无我的空正见可以不需要透过其他的理由，当它缘法的时候，自然就能够了解到法无我，所以通达了人无我也就等于通达了法无我。

若尔，自部说实事宗，许补特伽罗为假有者，亦皆不许补特伽罗为胜义有，则彼诸师亦当通达眼等诸法皆无自性。若如是者，眼及苗等诸粗显法，彼等亦皆许为假有，亦应通达皆无自性。若谓实尔，违汝自许，应不更成苗等无实。善恶业道亦应建立于相续上，应许相续是无自性。如《显义论》云：「若同梦者，无十不善及布施等，则未睡时岂非同于已睡之时？」则中观师说彼如梦，无实之时应无驳难。故说实事自宗说胜义世俗成与不成，与中观宗说世俗胜义成与不成极不相顺。故彼诸师世俗所许诸法，由中观师自量断之成胜义有，彼师许为胜义有者，中观义成世俗有，全无所违，应详辨别。又彼诸师所许假有补特伽罗与此论师所许假有补特伽罗，二名虽同，其义各异。以此论师说彼诸师，皆无通达补特伽罗无我见故。由未通达诸法无我，亦不能达补特伽罗无我义故。故此论师，许其乃至未舍诸蕴实有之宗，亦执补特伽罗实有，彼宗诸师未能通达补特伽罗胜义无故。

有人反驳问到：自宗③有部、经部之实事师也说到补特伽罗是假有，也都承认补特伽罗非胜义有。那有部宗、经部宗通达了补特伽罗非胜义有，岂不是说他们也了解诸法无自性的道理？宗喀巴大师答：虽然有部、经部之实事师说补特伽罗是假有，但这种假有的内涵是依他们自己的解释方式，与中观论师所说的假有并不相同。如果他们能够了解中观论师所说的补特伽罗假有的内涵，那么他们就能够了解补特伽罗是无

③ 译者注：承许四法印之自宗者。

自性，可是有部、经部之实事师并不承许中观论师所说的假有义。若非如此，有部宗、经部宗应该也要说眼睛与苗等诸法都是假有，即了解无自性的内涵。然而有部宗、经部宗并不承许诸法是无自性，反而认为诸法是有自性的、是真实的。例如他们认为善因之所以会生善果、恶因之所以会生恶果，是因为善和恶都是真实的缘故，感果的能力是从业本身而来。所以下部论师所说的二谛内涵与中观师所说的二谛内涵极不相顺。你怎么可以因下部论师说假有就说他们通达中观师所说的假有。中观论师破除的真实有，被下部论师认为是最究竟的存在；而下部论师认为最殊胜的胜义有，却被中观论师认为是世俗有。虽然名相相同，但内涵是完全不同的。

巳二、正抉择真实义

午一、正明正理所破

未一、必须善明所破之因相

第二、正抉择真实义。分三：一、正明正理所破；二、破所破时应成能立以谁而破；三、依其能破于相续中生见之法。初又分三：一、必须善明所破之因相；二、遮遣余派未明所破而妄破除；三、自派明显所破之理。今初

譬如说此补特伽罗决定无有，必须先识其所无之补特伽罗，如是若说无我无性决定此义，亦须善知所无之我及其自性。若未现起所破总相，则其破彼亦难决定是无颠

倒故。《入行论》云：「未触假设事，非能取事无。」其所破之差别虽无边际，然于总摄所破根本而破除者，则能灭一切所破除。又若不从究竟微细所破枢要而灭除者，有所余存便堕有边耽着实事，终久不能解脱三有。若未了知所破量齐破太过者，失坏因果缘起次第，堕断灭边，即由彼见引入恶趣。故应善明所破为要。此未善明，决定发生或是常见或断见故。

讲到空性，一定是某一种性质不符合实际的缘故，才说到空性。必须要先认知所要遮止的内容—自性，才有办法破除自性而证得空性。如果不了解所破会有两种危险：一是没有真正破除该破除的，如此一来，自性执着仍会存在；二是把自性和存在混为一谈，在破除自性的同时，也把存在破除了，这样就会毁谤因果，认为一切都不存在。所以我们要好好地了解所破的内涵，不应该破得太多，也不应该破得太少。如果破得太少，自性执着还存在，就无法解脱三有；如果破得太多，就会堕于断边，会毁谤业果的存在。没有准确地了解所应破除的而去破除时，就有会堕于常边或堕于断边的危险。

未二、遮遣余派未明所破而妄破除

申一、明所破义，遮破太过

酉一、说其所欲

第二、遮遣余派未明所破而妄破除。分二：一、明所破义，遮破太狭。初又分二：一、说其所欲；二、显其非理。今初

现自许为释中观义者，多作是言，就真实义，观察生等有无之理，从色乃至一切种智一切诸法，皆能破除。随许何法，若以正理而观察，皆无尘许能忍观察。由破一切有无四边，非有一法此不摄故。

又见真实之圣智，全不见有生灭、系缚、解脱等法，如彼所量应是真实，故无生等。设许生等为能忍否观察实性正理观察，若能忍者，则有堪忍正理所观之事，应成实事；若不堪忍，则理所破义而云是有，如何应理？如是若许有生等为量成不成，若有量成不应正理，见实性智见无生故。若许由名言眼识等成者，彼是能成之量不应道理，彼等是量已被破故。如《三摩地王经》云：「眼耳鼻非量，舌身意亦非，若诸根是量，圣道复益谁？」《入中论》云：「世间皆非量。」若虽无量成而许是有，既非自许亦非正理，故亦不成。

又若许生，非胜义许须世俗许，此亦非理。《入中论》云：「于实性时由何理，破自他生不应理，即由彼理于名言，非理汝生由何成？」此说由于胜义破生正理，于名言中亦能破故。

又若不许从自、他等四句而生，则于胜义观察四句，破除生时应不能破，以除彼等有余生故。若从四句随一而生，不许余三，应从他生，此不应理。《入中论》云：

「世间亦无从他生。」故破生时不应更加胜义简别，《明显句论》破加胜义简别语故。

此有一类虽于名言亦不许生等，余者则于名言许有，然彼一切皆作如是畅亮宣说：由诸正理，于诸法上破除自性，是此论师所宗无可疑赖，以双于二谛破自性故。如是无性复有何法，故于所破冠加胜义简别语者，唯是中观自续师轨。

现今有许多自称中观师的人说：用观察空性的理智来观察诸法的存在时，因为诸法不被理智所堪忍，所以就被理智破除了。「堪忍」的意思是，去寻找此法究竟性的智慧，如果能够接受此法自性存在，理智理当堪忍该法自性。如果去观察此法自性是否存在时，理智无法接受自性存在、找不到它的自性，此法自性就不被理智所堪忍。他人认为不被理智所堪忍即被理智破除。然而他们不了解：不被理智所堪忍，与被理智破除，是不同的。如同不被理智看到，与理智看到没有，这两者是不一样的。如果理智看到没有，表示诸法真的是不存在，可是诸法并非是被理智看成了没有。理智是用来观察有没有自性的，如果此法堪忍理智观察，此法就有自性。诸法虽然不被理智所堪忍，却不代表诸法被理智破除。总之，这一派人认为，在《般若经》等许多诠释空性的经典里，说到了「非有、非无、非有无、非非有无」，即说到了破四边，变成什么都无法言说，说诸法存在也是不行的。

另一者说：看到真实义的圣者，在现证空性中，完全看不到生、灭、解脱、生死等诸法。圣者的智慧并没有任何的错误。如果有生、灭、解脱、生死等诸法，那就会被圣者的智慧所看到，可是圣者的智慧看不到，所以诸法都不存在。因此，观察生、灭等诸法是否被正理所堪忍，如果被正理所堪忍，就是有自性存在、真实存在；如果不被正理所堪忍，就被理智破除。被理智破除了，又说诸法是存在的，这不应理。因为只要有一个正量——与实际状况不颠倒的无我智慧——破除它的存在，那么这一法就不应该存在。

又有说：生、灭等世俗法能否被量所了解？如果能被量所了解，就与经典相违。因为看到胜义谛的圣者，现证空性的智慧并没有看到生、灭等世俗法。若说眼识、耳识等能成彼之量，这是不对的，因为有与无并不是用名言识来做决定的。为什么呢？《三摩地王经》说：「眼耳鼻非量，舌身意亦非，若诸根是量，圣道复益谁？」《入中论》也说：「世间皆非量。」世间一切的名言识都不是抉择有与无的正量。

又有说：生并不是胜义有，但却属于世俗有，这是不成道理的。《入中论》中说：「于实性时由何理，破自他生不应理，即由彼理于名言，非理汝生由何成？」即寻找之后找不到，在名言当中如何说它是存在的呢？

又有说：在观察胜义的时候，说到了自生、他生、自他共生和无因生，如果有生就应该是四种生之一。《中论》里面说到，无四生中任何一者，所以生也就不应该存

在。因为有生的话，一定是自生、他生、自他共生或无因生，可是都不是。如果你说是他生的话，《入中论》中说无他生。而且在《入中论》中，月称论师说到无他生时没有加胜义简别，有加上胜义简别的是自续派。月称论师在破除时未加胜义简别，可见生、灭等一切法都是不存在的。《明显句论》在破除他生时说到，如果加了胜义简别就会与正理相违，对胜义简别加以破除。

他人认为，如果一法没有由自己的力量形成的不共性质，没有它自己的特征，自性就不存在。自性不存在，就等于这一法不存在。《中论》、《般若经》说诸法无自性，自续派的论师看「无自性」这句话时，会多加一个胜义简别，即「诸法无胜义的自性」，而不直接讲「无自性」。《东敦格藏》这部论典曾经指出：如果在名言识的境上此法是存在的，那我们就可以安立此法是存在的。那么，同样的道理，换成胜义识的角度，观察到不存在时，也应该安立此法是不存在的，否则就没有道理。以这种方式说诸法皆不存在，即使是在名言上也是不存在的道理，做如此的妨难。

以上是他人的观点，以下是宗喀巴大师的回答。

酉二、显其非理

戌一、显彼破坏中观不共胜法

第二、显其非理。分二：一、显彼破坏中观不共胜法；二、显所设难皆非能破。初又分三：一、明中观胜法；二、彼如何破坏；三、诸中观师如何答彼。今初

如《六十正理论》云：「此善愿众生，集修福智粮，获得从福智，所出二殊胜。」由大乘行令所化机，于果位时获二胜事，谓胜法身及胜色身。此于道时须如前说方便般若，未单分离积集无量福智资粮。此复观待至心定解世俗因果，从如此因生如此果，胜利过患信因果系，即于尽所有性获得定解，及由至心定解诸法皆无自性如微尘许，即于如所有性获得定解。若无此二，则于双具方便、智慧二分之道，不能至心而修学故。如是果位能得二身之因，有赖根本抉择正见，道无错误。其抉择正见之法，即无间所说双于二谛获决定解，除中观师，任何补特伽罗皆见相违，无慧宣说无违之理。唯具深细贤明广大观慧中观智者，善巧方便通达二谛，抉择令无相违气息能得诸佛究竟密意。由此因缘，于自大师及佛圣教，生起希有最大恭敬，发清净语，以大音声数数宣告：「诸具慧者应知性空之空义，是缘起义，非作用空无事之义。」

大乘根器的众生，透过菩萨行，由福德和智慧两种资粮成就果位的时候，可以获得自利法身及他利色身。成办自利法身及他利色身最主要的因缘，来自于方便品及智慧品的资粮，也就是方便和般若。只具其中一种资粮，是没有办法成佛的。我们要知道，方便品缘世俗谛，智慧品缘胜义谛，若要成办方便品和智慧品二资粮，要对二谛

的内涵生起定解。因为二资粮要互相双运而来累积成佛因缘，它的所缘境—世俗谛和胜义谛不能相违。不能有了世俗谛就否定胜义谛，或有了胜义谛就否定世俗谛。因此，有了方便就否定智慧，有了智慧就否定方便，这完全不成道理。唯有具足深细贤明广大观慧中观智者，才有办法善巧通达二谛的内涵，抉择令无任何相违，能够获得诸佛的究竟密意。这些中观师，由于如实了达二谛无违、互相双运的甚深诸佛密意，而对导师和圣教生起非常强大的恭敬心，发清净语，以大音声数数宣告：具有智慧的人应该了解，空义就是缘起，缘起就是自性空，不是没有作用的意思。

为什么是缘起？为什么这一法要依赖他者？因为每一法依靠自己的力量，无法形成自己的性质和产生作用，所以是依赖他者而去形成自己的性质和作用。如果自己本身可以产生自己的不共性质和作用，又何必去依赖他者？依赖他缘就没有道理了。之所以需要依赖他者，就是因为自力所生的性质或作用不存在。为什么是缘起？就是没有自性的缘故。因此，说到无自性、否定自性，就应该更加了解缘起。怎么能否定缘起呢？怎么可以说一切的生、灭法都不存在呢？应该要更加坚定有缘起的生、灭法才对。

诸说实事自部智者，虽善修习众多明处，犹不能许中观正见。故于中观师作如是诤：若一切法皆无自性自体空者，则系缚、解脱、生死、涅槃一切建立皆无立处。如

《中论》云：「若此悉皆空，应无生无灭，则诸四圣谛，于汝皆应无。」此说若自性空，生灭四谛皆不应理。《回诤论》云：「设若一切法，皆非有自性，汝语亦无性，不能破自性。」此说诤论若语无性，则不堪能破除自性、成立无性。若无自性则能生、所生、能破、能立之作用，皆不应理。

此是由觉破自性理，能破一切能作、所作，故相辩诤。故实事师与中观师，诤论二宗不共之事，唯诤性空可否安立生死、涅槃一切建立。故无尘许自性自体，然能许可能生所生及破立等生死、涅槃一切建立，是乃中观之胜法。如《中论》第二十四品云：「应成诸过失，于空不成过，汝破空成过，彼于我无过。若谁可有空，于彼一切成，若谁不许空，于彼皆不成。」此说于无性者，非但不犯「若一切皆空」等过，且于性空之宗，有生灭等，于自性非空之宗反皆不成。如《明显句论》云：「于我宗中，非但不犯所说众过，其四谛等一切建立且极应理。」为显此故，颂云「若谁可有空」，引文而释。又《中观论》第二十六品，显示十二缘起，顺转生起次第及逆转还灭之次第；第二十五品重破自性；第二十四观圣谛品，极广抉择，自性不空，其生灭等生死、涅槃一切建立不成之理，及自性空，彼等一切可成之理。故应了知，持此品义遍一切品。故现自许讲中观义者，说无性中能生、所生等一切因果悉不得成，乃说实事之宗。

实事师认为中观的无自性见解是不对的，所以就对中观师做了争驳。他们说：如果没有自己不共的性质，那怎么存在呢？如果一法不是由它本身境上的力量而存在，难道我们的意识想什么就有什么吗？我们可以把善想成恶、把恶想成善，事实上善会变恶、恶会变善吗？不会的。所以光靠想是不行的，善、恶本身有自己的不共性质。每一法都有它自己的独立性质，而且是从境上本身要存在，不是光靠意识想就可以的。如果想什么就是什么，就等于没有因果了。例如我们可以把苦谛想成灭谛、把集谛想成道谛，难道真的会变成如此吗？真是如此，根本就不需要四圣谛，等于灭除四圣谛。那一切圣者皆变成凡夫，又何必苦苦追求圣者的果位呢？如此，就没有解脱了。《回诤论》云：「设若一切法，皆非有自性，汝语亦无性，不能破自性。」你说没有自性就可破除自性，以我的角度来看是错的。因为你说「没有自性」这句话本身就没有自性。它没有自己的性质的话，你讲「没有自性」与你讲「这是瓶子」就没有什么两样。你说「这是瓶子」，这怎么能破除它的自性？没有办法。所以你说「无自性」没有办法破除自性。

实事师会这么认为，是把没有自性等同于没有作用。实事师和中观应成派两者的诤论焦点是：有没有自性是否等于有没有作用？实事师认为没有自性就等于没有作用，中观师却认为有自性才没有作用。

中观师反驳实事师：如果有自性，那么因果就不需要互相依赖了。既然是由自己

的力量去形成自己的性质，那就不需要依赖他力而生，依他缘而转就毫无道理。如果是从境上自己产生，那么一切就不需要观待意识而有了。假如不需要观待意识而有，因就无法依赖果而说是果的因。我们讲到某一物的因时，这个因必须要观待将来出生的果而说。现在的这个因是将来生的某一个果的因，这是依赖意识观待而有。若不是这样，而从境上去找，因时并没有果，因如何依赖果而有？如在种子成长为苗之前并没有苗，既然没有苗，又怎么能说种子是苗的因？所以不只是果从因产生，因也是依赖着果而安立的。

如果诸法有自性，那就根本不需要依赖因缘而产生。如果不需要依赖因缘而有，那么苦谛就不需要依赖着集谛而有，灭谛就不需要透过道谛去成办，这就等于否定了四圣谛。如此凡夫就永远是凡夫，不可能成为圣者，因为自己的性质已经决定了。《中论》第二十四品云：「应成诸过失，于空不成过，汝破空成过，彼于我无过。若谁可有空，于彼一切成，若谁不许空，于彼皆不成。」只有无自性，才不会有破除四圣谛、没有解脱等过失。相反地，你不承许无自性，认为有自性，正因为有自性，才会有破除四圣谛、没有解脱这些过失。任何一法，没有以自己的力量去形成自己的性质，必须观待他缘而来成立。如果任何一法，是由自己的力量去形成自己的作用，那就不需要依赖他缘而有了。这种不是缘起的法是不存在的。

中观论师以这种狮子吼来破除实事师的诤论。我们去看两派的诤论时，会发现一

者比另一者更聪明，智慧真的是非常尖锐、不可思议。你们大家有没有这种感觉？

龙猛菩萨之所许，谓依如此如此因缘，生灭如此如此众果，即应依此因果建立而求性空及中道义。如第二十四品云：「若缘起所生，即说彼为空，即依他假设，亦即是中道。若非依缘起，是法全非有，故若非性空，全非有是法。」此说性空能遍缘起，故莫违说，凡因缘生定有自性。《回诤论》云：「若谁有此空，彼有一切义，若谁无空性，彼一切非有。诸说空缘起，中道为一义，无等第一语，敬礼如是佛。」《七十空性论》云：「由一切诸法，自性皆是空，诸法是缘起，无等如来说。」《六十正理论》云：「诸不许缘起，着我或世间，彼遭常无常，恶见等所劫。若有许缘起，诸法有自性，常等过于彼，如何能不生？若有许缘起，诸法如水月，非真非颠倒，彼非见能夺。」《出世赞》云：「戏论说众苦，自作及他作，俱作无因作，佛则说缘起。若法从缘起，佛即许是空，说法无自性，无等狮子吼。」此等唯说，由缘起因故自性空，故缘起义现为无性空性之义，即是龙猛菩萨不共之宗。

若谓无性之空，是就中观自宗安立，而缘起因果之建立，于自宗中不善安立，便谓就他而假立者，非缘起义。如云：「若谁可有空，于彼一切成。」此说何宗许无自性，即于彼宗生死、涅槃一切缘起，皆应理故。

龙树菩萨是由缘起的关系而讲到了性空，所以是由缘起现性空，由性空现缘起，所以若了解了性空，怎么会去破除生灭等缘起呢？如《中论》第二十四品说：「若缘起所生，即说彼为空，即依他假设，亦即是中道。若非依缘起，是法全非有，故若非性空，全非有是法。」我们不能说：凡是因缘而生就一定是有自性。宗喀巴大师在此引用龙树菩萨众多论著加以证明。

无自性之空性，是中观应成派自宗所安立的最究竟、最殊胜的见解，是由完全依赖他者的缘起来安立的。下部论师不能善巧地安立空性，而说了另外内容的空性，那不是真正的空性。龙树菩萨说：「若谁可有空，于彼一切成。」任何一法只要是自性空，就可以非常合理地观待他缘而产生作用。

若尔，许空性宗生死、涅槃如何成耶？答：一切诸法自性空者，是由依因缘生起之理，故说彼空，后当广释。故于此宗缘起成立，此成立故苦亦成立，苦依因缘缘起建立，若无缘起，苦不成故。若有苦谛，生苦之集，灭苦之灭，能灭之道，亦皆应理，故有四谛。若有四谛，则于四谛，知、断、证、修亦皆成立。若有知等，则三宝等一切皆成。如《明显句论》云：「若于谁宗，有一切法皆自性空，即于彼宗如所宣说此等一切皆可得成。云何得成？答：我因缘起故说是空，故谁有空，即有缘起，谁有缘起，则四圣谛于彼应理。云何应理？答：谓由缘起故乃有苦谛，非无缘起，彼无

性故即为性空。若有苦者，苦集、苦灭、趣苦灭道，皆可成立，故知苦、断集、证灭、修道，亦得成立。若有知苦谛等，则有诸圣果。若有诸果，住果亦成，若有住果，则有诸向。若有住果及向，即有僧宝。有诸圣谛，即有正法。若有正法及僧伽者，佛亦得成。是故三宝得成立，则世出世一切诸法差别、证德一切皆成。诸法、非法及其果报，并其世间一切名言亦皆得成。故云：『若谁可有空，于彼一切成。』若谁无空则无缘起，故一切不成。」言成不成，应知是说彼等有无。又前引《回诤论》之诤，龙猛菩萨明显答云于无自性能作所作皆悉应理。《回诤论》云：「若法依缘起，即说彼为空，若法依缘起，即说无自性。」《自释》中云：「汝由未解诸法空义，故汝难云：『汝语无性故，应不能破诸法自性。』然此是说，诸缘起法即是空性，何以故？是无自性故。诸缘起法其性非有，无自性故。何故无性？待因缘故。若法有性，则无因缘亦应恒有，然非如是，故无自性，故说为空。如是我语亦是缘起，故无自性，无自性故，说空应理。如瓶、衣等，是缘起故，自性虽空，然能受取蜜、水、乳糜，及能遮蔽风寒日曝，如是我语，是缘起故，虽无自性，然能善成诸法无性。故说『汝语无自性故，不能破除一切法自性』，皆悉不成。」此极显说若有自性，不待因缘，若待因缘，定无自性。顺行、逆返及无性语，而能作为破立等事，由依因缘，染、净诸法生灭缘起与无自性随顺和合，固不待言，即此缘起，为达无性最无上因，当知唯是中观智者所有胜法。若执缘起生灭定有自性，破自性理而破生灭缘

起，如天变成魔，于能如实得中观义作大障碍。

有人问：承许自性空之宗如何成立生死、涅槃等法呢？宗喀巴大师就引诸多的论文来证明：因为无自性，所以就需要依赖缘起。因为依赖缘起，所以四圣谛、生死、涅槃等才有办法成立。因此，最难理解之处是，破除了法有自性，在唯有意识安立下，如何产生它的作用。缘起之理是破除自性有的最殊胜正理。如果把这个破除自性的理由执为有自性，或执为成立有自性的理由，那就无药可救了，如天成魔。

故于诸法，若见无有尘许自性引生定解，则就自宗于因果系全无引生定解之处，须就他许。若就自宗于因果上善引定解，则于无性自宗全无定解之处，而于无性取密意者，应知未得中观正见。应于能得正见之因，净护所受净戒为本，多门策励积集资粮，净治罪障，亲近善士，勤求闻、思。能于如是现、空二事，双引定解者，至极少际，故极难得中观正见。《中论》二十四品密意说云：「由知诸劣慧，难达此深法，故于说正法，能仁心退舍。」《宝鬘论》云：「且此不净身，粗恶是现境，恒常而显现，若尚不住心，尔时此正法，无所住深细，非现最甚深，于心何易转？此法甚深故，知众生难悟，故能仁成佛，欲舍不说法。」经、论皆说极难通达。若不如是，仅于少数堪为定量之论，见说观察瓶等与自支分，以一异理抉择无性而起误解。便观瓶等于自支分喻、项等中为是何事，若于彼中全无所得便起定解，谓瓶非有。次于观者

亦如是观，则觉观者亦定非有。尔时观者且无所得，又由谁知瓶等为无。由是便谓非有非无，以相似理引颠倒解。若安立此为得正见，诚乃易事。故具慧者应于了义经及中观等清净释论所说空义即缘起义，中观智者所有胜法，尤于佛护论师、月称论师无余尽解圣者父子所有密意，最微细处，谓依缘起，于无自性生定解法，及性空法现为因果之理，当生定解，他莫能转。

如果我们对无自性生起了定解，但是对因果缘起却没有产生真正的定解，那就意味着不了解空性；或我们对因果生起了定解，却无法相信自性空，这就表示不了解中观正见。

为了能够了解中观正见，我们要好好地持戒，以净戒为根本，多多积资净障，亲近善知识，反复听闻、思维。所谓现、空二事，就是由缘起现性空，由性空现缘起。但是真正了解到缘起现性空、性空现缘起之中观正见者，少之又少。

很难生起缘起现性空、性空现缘起的另一个理由是，以观察瓶子为例，从瓶子的顶部、中部和底部等来寻找瓶子在哪里时，都找不到瓶子。因为瓶口不是瓶子，瓶子的中部不是瓶子，瓶子的底部也不是瓶子。究竟上，瓶子的存在是怎么样呢？这时，有很多人就认为：原来瓶子是没有的，我们看到瓶子只是一个假相而已。可是当我们说到没有瓶子时，必须要有一个正量来证明瓶子是没有的。那这个正量在哪里呢？于

是就从观者的意识上去寻找，但观者的意识也是无法找到的，如此一来，就成了没有人能知道瓶子是有还是没有，说到「非有也非无」这种看似有理的颠倒见解。所以要获得甚深现空二事双运的正见是非常困难的。智者们应该依了义经及中观大论师所著作的论典来了解。为了了解龙树父子的意趣，在众多解释《中论》的著作中，更应该依佛护论师和月称论师的著作，才能从最微细的地方生起定解。以性空来帮助生起缘起的正见，由缘起来帮助生起性空的正见，这才是正确之道。

亥二、彼如何破坏

第二、彼说如何破此之理。如是龙猛菩萨之宗，谓诸法全无尘许自性，若由自性，生死、涅槃一切建立皆不得成。然此建立不可不有，其缚、脱等一切建立皆当安立，故亦定须许无自性。然汝等说「若一切法皆无自性，余复何有？破除缚脱及生灭等，不须更加胜义简别，即由破除自性正理而能破除。」故于无性安立缚脱及生灭等，应当审思云何非破。

若谓论师就名言许系缚、解脱、生死、涅槃一切建立，我于名言亦许彼等，故无过失。此非应理。月称论师于名言中，亦许诸法全无自性，汝亦共许。若尔，破除自性之理，于名言中亦须破彼自性故。又许破自性之理，能破系缚及解脱等，故于名言亦破系缚及解脱等，极为明显。

总许无性与系缚、解脱、生灭等相违，则于性空之空，生死、涅槃一切建立而应理者，随于二谛皆不得成，故汝破坏中观所有唯一胜法。若不许彼为相违者，许于所破全不简别，以破自性之理而破生灭、系缚、解脱等，全无正因。若以破自性之理而破因果，则无性中无生灭等，是与第二十四品「若此等皆空，应无生无灭，则诸四圣谛，于汝应皆无。」实事师宗所起诤论，及《回诤论》中「设若一切法，皆非有自性，汝语亦无性，不能破自性。」实事师宗所起诤论显然无别。

若谓性空、不空，其生灭等皆不得成，我俱不许性空、不空，故无过失者，此定非论义。《明显句论》云：「其生灭等非但于我无不成过，其四谛等且极应理。」本论亦善分辨性空之宗，彼等皆成，不空之宗则皆不成。《入中论》云：「事空如像等，依缘非不许，如从空像等，能生彼相识，如是诸法空，然从空事生。」

又以正理破缚、脱等，非于胜义而能破除，须于世俗中破。然于名言破除生死、涅槃一切建立之中观论师，诚为先所未有者。

以龙树菩萨的宗见来讲，任何一法都没有丝毫的自性。因为如果有自性，就不会有缘起。没有缘起，那么生死、涅槃等就无法成立。只有建立无自性的道理，才能成立生死、涅槃等一切法。可是不了解中观正见的劣慧者却认为，如果没有自性，就是没有自己的不共性质，如此就等于没有这一法。也就是，他人说：你们说一切法都无

自性，那还有什么呢？所以用破除自性的正理也能破除系缚、解脱、生灭等，不需要加胜义简别。自宗：破除自性故能安立系缚、解脱、生灭等。为何不能？

有人说：在胜义中，虽然找不到自性，可是在名言中，自性是存在的。因为名言中自性是存在的缘故，所以在名言中，一切的生死、涅槃等都是存在的。如果这样回答，就没有上述所说的种种过失。宗喀巴大师说：这不对。因为月称论师非常明显地说，在名言中，诸法完全没有自性。你说名言上有自性，又说名言上有生死，请问：破除自性的道理在名言上是否存在？若在名言上存在，那么在名言上存在破除自性的这个道理也等于破除了生死、涅槃、解脱等，那么在名言上也就没有生死、涅槃、解脱等，你有这种自相矛盾的问题。

只要认为有自性，就没有办法安立二谛。如果你们认为二谛并不相违，又不加胜义简别，破自性的时候，连生灭等一起破除的道理在哪里？以我看来，破除自性的唯一道理就是缘起了。可是缘起并没有破除生灭、系缚、解脱等。所以在破除自性的同时，又能破除生灭、系缚、解脱等的正因是找不到的。

还有人说：有了自性，生灭等皆不得成；没有了自性，生灭等也皆不得成。所以我不认为有自性，也不认为无自性。自性空、自性有，我都不主张。宗喀巴大师说：这种说法不是大论典的意趣。如同《明显句论》说到：「其生灭等非但于我无不成过，其四谛等且极应理。」通达了空性，不但不会破坏四圣谛，而且会使四圣谛的理

由更为和顺、更有道理，所以主张自性空并没有过失。《入中论》也说到：「事空如像等，依缘非不许，如从空像等，能生彼相识，如是诸法空，然从空事生。」虽然诸法无自性，可是在无自性当中却产生善恶、好坏等种种作用。

还有人说：由正理来破除生死、涅槃时，并不是在胜义中破除，必须在世俗中破除。所以在名言上破除生死、涅槃。宗喀巴大师说：这种说法前所未有。

亥三、诸中观师如何答彼

第三、诸中观师如何答复。若诸法性空，生死、涅槃所有因果不可安立。龙猛菩萨谓此诤论是中观师破他之过，今向自掷应遮回耳。《中论》二十四品云：「汝将自诸过，欲转为我过，如现乘马上，而自忘其马。若有见诸法，是由自性有，则汝见诸法，皆无有因缘。」又云：「若此不皆空，应无生无灭，则四圣谛等，于汝应皆无。」故谓若无自性，余更何有者，显然未分苗无自性与苗全无二者差别，亦未能分苗有自性与苗、芽有。故谓若有必有自性，若无自性则谓断无。若非尔者，何故说破自性正理，能破于有及生灭等。如是若时许有苗等，尔时便说有自性苗，若全无性，说断无者，定堕二边，与实事师全无差别。《四百论释》云：「如实事师，若时说有诸法，尔时即说是有自性；若时无性，尔时便说诸法一切永无，等同兔角，未出二边，故此所乐一切难成。」乃至未解月称论师所分，有无自性与有无法四者差别，定

堕二边，不能通达中观深义。谓以若无自性则全无法，于性空之空，全无安立因果之处，故堕断边；若许有法，必许有性，则不能立因果如幻，实无自性，现似有性，故堕常边。若达一切法，本无自性如微尘许，不堕有边。如是则于苗等诸法，非由作用空而为无事，有力能作各各所作，引决定智，远离无边。

若说诸法无自性则生死、涅槃等所有因果不可安立，龙树菩萨在《回诤论》里面说到，实事师用什么方式反驳中观师，他们有着相同的过失。因为实事师不懂无自性和没有、有自性和有之间的差别。有，但无自性；无自性，但非没有。《中论》二十四品：「你们对我说的所有过失，不仅不会伤害到我，反而你们会被自己抛出来的过失伤害到，就像一个人骑在马上却忘了自己在骑马一样。」实事师的想法是，有就是有自性，没有就是无自性。事实上，这是完全颠倒的。因为有，才会无自性，无自性不表示没有。

《明显句论》中亦明了辨别无与无性，如云：「若汝立诸法皆无自性，如世尊说『自所作业自受异熟』，则彼一切皆为汝破，诽谤因果，故汝即是无见之主。答曰：我非无见，我是破除有无二边，光显能往般涅槃城无二之道。我亦非说断无诸业、作者、果等。若尔云何？谓善安立彼无自性。若无自性，能作、所作不应理故，过失仍在。此过非有，唯有自性不见作用故，唯无自性见有作用故。」此实事师谓若无自性，以破自性理，即破从业生诸异熟，与许破自性理破因果者，所许无别。若破因果即成断见之主，虽中观师与实事师共同许可，然中观师自不许为破除因果，而实事师觉破自性，亦定破因果，故说中观师为断无者或断见者。藏地自许中观师者，多许破自性理能破因果，顺实事师，反说以理破坏因果是中观宗，而起胜解。又答诤云：「我非无见，是破有、无二边显解脱道。」余文即明破有无理。其中说云：「我等非说无业果等。」是除无边，谓若许无业果等，则成无见者，然我不许尔。其次问云：「若尔云何？」答云：「安立或许彼业果等全无自性。」是遣有边。次云：「若无自性，能作、所作不应理故，过失仍在。」是实事师诤云：「汝虽说云，非是无见是说无性，然前设过，若无自性因果不成，尚未能断。」以于彼宗无性与无，二无差别，故如是诤。次答彼云：「因生果等，能作、所作于有自性不可成立，唯于无性彼等乃成。」

《明显句论》非常清楚地分辨没有和没有自性的差别。《明显句论》中，实事师说：你（中观师）说无自性，如此世尊说的作业、因果都被你破除了，你就成为执邪见的首领。中观师回答：我不是主张什么都没有，我说的是破除有自性和破除完全没有这两边，才能够往涅槃城，这是唯一的解脱之道。我要破除的是自性有，以及「没有自性，就是没有作用」这种过失。有自性存在才不会产生作用，无自性才会有作

用。

虽然中观师与实事师都共同承许破除因果即成断见，可是实事师认为中观师是间接破除因果。他们认为破除自性就等于破除因果，所以就说中观师是断见者。在藏地，也有许多人自称是中观师，他们认为自性被破除后就破除了因果，这跟实事师没有什么差别，反而还说以理破坏因果是中观宗，而起胜解。此处，宗喀巴大师把实事师的诤论引用出来，透过《明显句论》，对应地做了解释。

经典说「破有」、「破无」，要破的有是哪一个有？不破的是哪一个无？关于这一点，我们要了解清楚。

《四百论释》云：「我非说无事，是说缘起故。汝说有事耶？非，唯说缘起故。汝何所说？宣说缘起。何为缘起义？谓无自性义，即自性无生义。能生性如幻现、阳焰、影像、干闼婆城、化、梦果义，空无我义。」此显由许缘起，能除有事、无事二边之理。此由说缘起义是自性无生，故能除有实事论。显说能生如幻等果为缘起义，故能除无事论。言「有事」者略有二义，谓自性义及作用义。实事师之有事，是有自性义；无事论之事，是有作用义。除彼二执即破自性，显有因果如幻化故。

透过缘起的道理，能除有事、无事这两边，让我们入中道。有事边的「事」和无事边的「事」要分开来理解，同样的「事」字，所诠的内涵不同。「事」，一是指自

性（或真实性），二是指具有作用，一切有为法都是事物。有事边的「事」，是指有自性；无事边的「事」，是指具有因果作用的这种有为法。破除了无事边，也就是破除了无作用的主张，即破除了没有因果法，正立了因果法。在破除诸法有自性的同时，还能破除否定诸法的存在；破除了否定诸法的存在，也就等于建立了诸法的存在。所以在破除有事的同时，可以破除无事的话，就能破除自性并显因果如同幻化。

又《四百论释》云：「岂无缘过去境之念耶？谁云其无？我等非破缘起，如其所有即如是定解。论主已安立云：『念谓于倒义，唯颠倒而生。』故念所缘是过去事。若彼有性，其念由缘实有义故，亦可有性。若过去事全无自性，则缘彼念亦应无性，故云颠倒亦善成立。言颠倒者，是无自性及缘起义，非是余义。事断无义非颠倒义。又过去事，非一切种全无所有，是所念故，见彼果故，亦非有性，应性常故，应可取故。」此说过去等事，既非全无，亦非有性，其颠倒虚妄义即缘起义，非无事义。故许诸法有自性者是实事论，或堕有边，非说唯有法者，即实事论及实有师。如是若说内外诸法，由作用空为无事者，是无事论，或堕无边，非说彼无性者即堕无边。

认为诸法有自性才是堕落于有边，并不是一说到「有」就是堕落于有边。同样地，说到没有因果、诸法没有作用时，才堕落于无边，并不是讲到无自性就堕落于无边。

若未如是分别全无与无自性，有性与有之差别，而于破除有无边时，但作是说：我非说无，是说非有，及非说有，是说非无者，纯相违语，非能略说中观深义。由破他时观察有无自性等而破，自亦现许有俱非义故。随于何事观察自性，或有或无，于有无二，须能决断，若第三聚非彼所摄，理不应观自性有无，如同有说显色中有，问青中有或黄中有。如是能断自性有无决定者，须总于所知，能断有无决定。如于谛实，能断谛实一多决定者，须总于一多能得决定。能如是决断者，须能遮第三聚，故许有俱非之法，实属乱说。如《回诤论》云：「若违无自性，应是有自性。」如是许者，随于何法，皆不能遮第三聚法而得定数，唯怀疑惑，以于有无等决断一品，则于他品不决断故。若许于是非等，无第三聚者，则于有无亦相同故。然彼说者，是于《中观论》宣说非有非无之语所起误解。若许尔者，如不可说为有为无，亦不应说非有非无，俱于四句如是说故。

但是不了解有和自性有、无和无自性之差别的论师们，却如是说：「（在破除有、无边时），我并没有说无，是说非有而已；我也没有说有，只是说非无。」宗喀巴大师认为这太矛盾了，这种文字游戏太离谱。因为已经否定了有，否定了有就一定是无，怎么能否定有之后又不说无。而且又说「我并没有说有，我只是否定了无」，否定了无就应该主张有才对，但又不主张有。所以这是一种非常矛盾的说法。这是完

全不了解中观深义才会产生的奇怪见解。要么是有、要么是无，除了有和无以外，没有第三者。同样的道理，要么是自性有、要么是自性无，除此之外，没有第三者。譬如，我们面前决定只有两种颜色，不是青色就是黄色，不是黄色就是青色，你不能说它是颜色，但又非青、非黄。要么是一个、要么是多个（多是两者以上），既非一又非多的法是没有的。

龙树菩萨在《回诤论》里面也说到：「若违无自性，应是有自性。」如果否定了无自性，就应该是有自性，不能跑出「并非无自性，也非有自性」这种荒谬的话来。既然你已经说了非有，那就等于否定了有，应该讲无才对，不能还存在「非说无」。一旦你否定了无自性，就应该说有自性，不可以说「我不说有自性」，不然就会与《回诤论》「若违无自性，应是有自性」相违。因为没有第三者之故，你只能够从两者之中选择一者，不可能两者都没有。

《中观论》云：「说有是执常，言无是断见，故于有无二，智者不应住。」然非仅说有无，是说诸法若有自性，成常、断见，如《明显句论》解释前文执有执无，为有事、无事见。其后又云：「何故若见有事、无事成常、断见耶？『若有自性者，非无故应常，若先有现无，是故应成断。』若说法由自性而有，性无可灭终不应无，故许有性应成常见。又先住时许法有性，如是后坏许为无故，应成断见。」此说若许由

自性有则成常见，即先自性，若许后坏，则成无见，非说有与坏。《佛护论》云：「言有言无成常、断见者，是说彼法若有自性。」此等明显宣说常、断之理。总若有说无自性之空，非善妙空性而破除者，谤《般若经》，由谤法故，当堕恶趣。若于无性虽起胜解，然说：「若无自性余更何有？」谤一切法毕竟非有，亦是堕于断见险处。如云：「若恶观其空，少慧受衰损。」《明显句论》云：『且于空性若谓一切非有者即成倒见。如云：『若倒执此法，不智当失坏，谓彼当沉没，无见不净中。』设若不欲谤毁一切，尔时便云：『此一切法现前可得，云何为空？故无性义非是空义。』是则谤空。若如是谤，则作匮乏正法之业，定堕恶趣。如《宝鬘论》云：『又若倒执此，愚者慢为智，谤法暴恶性，倒堕无间中。』」

设谓我若先许诸法，后见无者，可成无见，然我从本未许彼有，有何可断而成断见。「若先有现无，是故应成断」，说如此者，乃为断见。《明显句论》云：「诸瑜伽师达世俗谛唯无知生，全无自性，达彼空性是胜义相，不堕二边，若法现在无，尔时更何有？如是诸法自性，先未获得，后亦非见为无。」此不应理，若断见中，皆须先许所断法者，则顺世等亦非先许前世、后世及业果等，后乃谤无。本来不许彼等为有，亦应非断灭见故。「若先有现无，是故应成断」者，是实事师，若许诸法有自性者，决定当生常、断二见。谓若许自性一切时中无转变者，应成常见；若许先有后时坏者，应成断见。故显自无先时有性执后时坏所成断见者，以自不许诸法有性如微尘

许可成正因，非此能离一切断见。

有人反驳说：所谓的断见，就是先主张某法的存在，之后再否定此法的存在。我不是一开始说有自性，后来才说无自性。我是一开始就说无自性、无生灭的，并不是事后才这样说，所以我并没有断见的过患。宗喀巴大师说：必须先主张所断内容，然后再否定它的存在，才称为断见，这是没有道理的。譬如顺世派否认有前后世，他们是断见的持有者。按照你的逻辑，顺世派岂不是要先主张有前后世，然后再自己打自己的嘴巴，否认有前后世的存在？可是顺世派从来没有承认过有前后世的存在。

「若先有现无，是故应成断」是中观论师对实事师的反驳，怎么反驳的呢？如果认为诸法有自性，就一定会堕落于常边或断边。若诸法是有自性的，这个法会不会改变呢？如果它从一开始就不会改变，那就是常法，这就堕落于常边。如果这个法会改变，一开始有，在第二刹那时就会转变成完全没有。为什么呢？因为所有的无常法在第一刹那坏灭之后，在第二刹那时会存在其续流的原因是，第一刹那的事物与第二刹那的事物的关系仍然存在。可是如果有自性，那么第一刹那的事物和第二刹那的事物之间就没有联系了，两者毫无关系，就像柱子坏了不会影响到瓶子一样。因为有自性，第二刹那的事物不是由第一刹那的事物所产生，所以第一刹那的事物坏灭时不会产生第二刹那的续流。也就是说，第一刹那的事物一坏灭，续流也就中断了，就成了

完全没有。这就意味着，一切无常法存在的时间只是一剎那而已，这样就等于否定了一切无常法，即成为断见。中观论师就是以上述的逻辑找出实事师主张的矛盾而做反驳的。

其余不同说无因果断见之理，《明显句论》广说。谓断见者，许无因果及无后世。中观论师许彼无性，是立宗之差别。又中观师由缘起因，说业果等皆无自性。诸无见者，不许业果等皆是缘起，故不以彼为因。是由未见现在有情，从其前世而来此世及从此世而往后世，以此因相说彼等无，故于因相差别极大。《明显句论》云：「有师难云，诸中观师与无见者全无差别。何以故？此说善、不善业，作者、果报、一切世间，皆自性空，诸无见者亦说彼无，故中观师与无见者全无差别。然非如是，诸中观师说有缘起，由缘起故说此世、他世等一切无性。诸无见者非由如是，是缘起故，就性空门，达后世等是无实事。若尔云何？谓缘现世诸法行相自性，然未见彼从前世而来此世及从此世而往他世，谤无余世等同此世可缘之事。」

若谓诸中观师与无见者，因虽不同，然达业果及前后世无性是同，此无性见则极相等。此亦不同，他许无性是毕竟无，于二谛中俱不许有。中观论师许世俗有业果等故。《明显句论》云：「若尔，彼等亦于诸法无性，通达为无，由此见故，且有相等。答曰非有，中观论师许世俗有，彼等不许，故非相等。」此即显示若中观师于世俗中不许业果等，与顺世派见解相同。又与断见不同之理，论师未说彼有所许，我无所许，又未曾说，彼等许无，我不说无，是许非有，而许是说无性及立为缘起因，并于世俗许诸建立。

若谓业果等法皆无自性是极应理，然断见者亦说无彼，故许彼等无有自性，就无性分同中观师。此最不同，譬如于一窃财之贼，有人不知是彼所窃，妄说彼窃，有人见是彼贼所窃，云是彼窃，如其二人说彼窃财，贼虽实窃，然一是妄语，一是实语，故不相同。如《明显句论》云：「若云事同。设无实事虽如是同，然证者异，故不相同。譬同于一盗，有非实知由非爱故，覆意倒说是此所窃，余见彼窃正为破除。其事虽无异，然由觉者异故，应说前人是说妄语，余是实语。若审观察，前者恶称有罪，余则不尔。如是此中，诸如实知诸法自法，了解宣说，与无见者非如实知诸法自性，同时知说，皆不相等。」此亦善破：有说了解无自性时，认为正理破业果等，遂于自宗不立因果，彼于世俗虽是邪行，然得无谬空品正见。

关于断见，有许多种不同的意思，如断除因果、前后世等，把有的说成了没有。这里所说堕落断见的意思是，把有视为自性有，因为把自性有和有混为一谈，所以把无自性说成是没有，由此堕于断见。此与说没有前后世之断见是不同的。顺世派说前后世无自性，那是因为他们没看到前后世而否定前后世，然而中观师说前后世无自

性，是看到前后世的缘起而承许前后世无自性，两者因相方面完全不同。

又有人说：中观师的见解与顺世派的断见，虽然生起的方式不同，可是两者的内涵和结论都是一样的，两者都认为业果无自性、前后世无自性。宗喀巴大师说：这两者是不同的。中观师是在究竟性当中说没有业果、没有前后世，并没有在世俗上说没有业果、没有前后世。因果在究竟性当中去找是找不到的，所以在究竟性中不存在，可是因果在世俗中是存在的，这点不被顺世派承认。由《明显句论》的文意可知，如果中观师在世俗上不认为有业果存在，与顺世派所说相同，那么你就说对了，可是中观师在世俗上是承认有业果的，与顺世派所说完全不同。且《明显句论》中说，中观师认为无生、无灭、究竟上无业果之理，与顺世派主张无业果之理时，月称论师并没有讲「我非说有，我非说无」，而是非常肯定地说「无自性」。而且又说没有自性的正因是缘起，因为缘起的关系，所以世俗谛就能够被建立。

有人说：业果等都无自性，这是有道理的。但是断见者们也说到了没有业果，没有业果自然就没有自性，这就与中观论师说业果等无自性是相同的。宗喀巴大师说：这是不同的。断见者所说的无自性，是否定了业果而说业果等无自性，并不是看到业果等无自性的理由而说无自性。中观师是看到业果等法无自性的理由之后，才说无自性。就像某人因为看到他人偷东西而说他是小偷，及虽指认他是小偷，实际上并没有看到他在偷东西是打妄语而说。虽然二人都说「此人是小偷」，但是实际上却不相

同，一个是说实话，的确看到他是小偷，另一者却没有。虽然中观师和断见者都说无自性，但一者是看到无自性的理由而说无自性，另一者却没有，所以两者是不同的。

是故空者，非作用所空之空，虽无自性，须可安立因果缘起。如《四百论释》云：「『如是若有法，生时无所来，如是灭无去，于此定无性。』若谓无性余更何有？答曰：若以染、净为因，缘起为性，彼法则有。」此文明答「若无自性余更何有」。佛护论师亦明分辨有与有性善差别而答。二十二品释云：「外曰：设若无时，亦无因果及缘和合，余更何有？是故汝是说断无者。我非说无，唯汝所执时等有性，非应正理，然有彼等依缘假立。」此说是破如实事师所许自性不应正理，然有缘起，依缘假立。若能如是分辨有无与有无性，能遮无边颠倒分别，则于破除有性正理，不致发生破有错误。中观诸师答诸实事智者，其主要者即彼四门，故略宣说。

若能分辨别有和有自性的差别、无和无自性的差别，就不会有前述堕于常边和断边的过失。所以宗喀巴大师将以四种的角度来解释甚深的空性。

戌二、显所设难皆非能破

亥一、观察堪不堪忍正理思择而为破除，然不能破

第二、显所设难皆非能破。分四：一、观察堪不堪忍正理思择而为破除，然不能破；二、观察由量成不成立而为破除，然不能破；三、观察是否四句所生而为破除，然不能破；四、观察有事、无事等四句而为破除，然不能破。今初

若于实义，如理观察色等诸法为有为无、生不生等，是名观察真实正理，及名观察究竟正理。我亦不许色等之生堪忍以彼正理观察，故无应成实事之过。

这里的「正理」不是指正因，而是指正确无误的理智。理智就是观察色法等自性是否真实存在的智慧。若色等自性（或真实性）能够被理智接受、获得，或说堪忍，就是有自性。譬如我们生气时会用手指指向自己或他人，似乎自己或他人是独立自主、真实存在着的，可以用手指指出来。当我们用理智去观察自、他的真实性时，若它的真实性可以被理智所获得，就代表我的真实性、他的真实性是存在的。但是「我」不在我的头上、也不在我的脚上或我的眼上……，这样去寻找「我」的时候，被观察的「我」没有办法被理智获得。在此就说到没有任何一法堪忍理智观察。

若彼不堪正理观察，理所破义云何能有？此于不堪正理观察与理所破误为一事，有多人说：「观察实性正理虽破，然有生等。」此乃乱说，非我所许。堪不堪忍正理观察之义，谓以观察真实之理有得、无得。如《四百论释》云：「我等观察唯为寻求自性故。」是于色等寻求有无生灭等性，即于色等寻求有无自性生灭，非以彼理寻求

生灭。故说彼理名观实性，以彼观察有无真实生灭等故。若以彼理观察寻求，无有少分生等可得，名不忍观察。非唯彼理所未能得，便名彼破。若是有法须由彼成，彼所未成乃名彼破。色等生灭是由名言识所成立，色等虽有，非由理智所成，故彼未得如何名破？譬如眼识虽不得声，非眼能破。故生灭等，若有自性或真实有，则须由彼正理所得，以彼正理是于色等如理观察有无自性之生灭故。由如是理未得生等，能破自性或真实生灭，以有自性须彼所得，彼未得故。譬如若东方有瓶，其寻瓶者决定能得，若于东方寻瓶未得，彼虽能遮东方有瓶，然彼何能遮瓶是有？如是若有自性之生，则中观理决定能得，若寻求时彼未得生，由彼能破自体或自性之生，然生是有如何能破？如《四百论释》云：「故以正理如是观察，若根境识无有自性，则非性成。设若彼等由自性成，则以正理正观察时，如其安住，应极明了见有自性，然不可得，故成性空。」又色、声等诸世俗法，虽其是有，非观真实或观有无自性正理之所成立，故正理观察不于彼转，此大论师曾数宣说。又以正理观察时，若以正理未能获得，便坏彼诸世俗法者，说是对于建立世俗未获善巧。若观有无自性之理能破彼等，则正理观察于色受等诸世俗法亦极应转。然此论师之论中，于一切种毕竟破除，故说观察有无自性正理未得之义，即是正理破除之义者，是极漂流中观之外。

有人认为，不被理智获得，就是被理智破除。宗喀巴大师说：不被理智获得和被

理智破除，是要分开的，不能混为一谈。不被理智获得，不代表就被理智破除。若我们去寻找一个色法，且这个色法是可以被肉眼看到的，如果这个色法存在，应该能被眼识看到。应该要被眼识看到的，但不被眼识获得（不被眼识看到），眼识就可以破除这个色法的存在。即眼识寻求的东西没被眼识看到，这就称为不被眼识获得，这部分也是被眼识破除的。但这并不代表眼识得不到的一切都被眼识所破除，就像声音不被眼识看到，不代表眼识破除了声音。同样的道理，理智去观察瓶子的自性时，如果自性是有的，就应该被理智看到，因为理智就是观察有没有自性的智慧，然而理智没看到。自性不被理智获得，所以就被理智破除。理智观察的不是有没有色法，理智观察的是有没有色之自性（色之真实性），所以理智没有获得色法，不代表色法被理智破除。很多人错误地认为，观察色法自性的理智没有看到色法自性，在破除了色法自性存在的同时，也一并破除了色法的存在。

色法存不存在不是由理智去观察的，理智观察的是色法的自性是否存在。如果色法的自性存在，就应该被理智获得，可是理智无法获得，以此之故，色法的自性就被理智破除。例如用眼识去寻找东边有没有瓶子，如果有的话，应该被眼识看到，可是眼识没有看到东边的瓶子，所以就破除了东边有瓶。可是眼识破除东边有瓶时，并不是破除一切瓶子，因为一切瓶子不是这个要找东方瓶子的眼识所要观察的对象。同样的道理，理智观察的并不是瓶等色法有或没有，而是观察色法的自性是否存在。如果

理智观察的内容不被理智获得，那就是被理智破除了。可是，如果是与理智观察的对象无关的内容不被理智获得，它并不会被理智破除。

许多自称是中观师的论者认为，用观察生灭究竟性的理智去观察生灭在哪里时，没有找到生灭，所以理智就破除了生灭。这是错误的说法，完全不是中观的意趣。因为理智要找的东西不是生灭的存在，而是生灭的自性是否存在。针对观察的内容，理智无法获得，那就是被理智破除，但并不代表一切不被理智获得的内容，都被理智破除。在这个细微处，时常会产生错误，为了破除错误的认识，宗喀巴大师在此引经据典做了解释。

如是根本圣智，是未能见色等生灭，岂彼是见生灭等无？观察有无自性之理，亦是未能得生灭等，非是量定生灭等无。故未辨别诸不堪忍正理观察与正理所破，根本圣智未见生灭与见无生灭，观察有无自性理智未得生灭与得无生灭，混执为一。况现在人，即诸先觉亦有误解，故具慧者应细观察，善辨彼等。

圣者在根本定现证空性时，只是没有看到色法等的生灭性而已，并不是看到了色法等的生灭没有。「没有看到」和「看到没有」，这两者是不同的。同样地，以观察自性的理智来讲，它没有看到生灭，但并不是由理智来决定生灭等是完全没有的。因为把不被正理获得和被正理破除混为一谈，就产生了前述的过患。圣根本智没有看到

生灭及看到了生灭的没有、理智未得生灭及得到了没有生灭，是不可以混淆为一的。过去有很多人都产生了混淆，更何况是现在的人，所以具慧者应当仔细观察。

由是因缘，我非是说较胜义量诸名言识势力强大，及非是许诸名言识破胜义量。然汝若说观察真实之正理，观察名言色受等境，若彼未得即是彼理之所破者，非但不能破除于他，返以世间共许之量破彼破者。《入中论》云：「若世于汝无所损，应就世间而破此，汝先与此世间诤，我后当依有力者。」其释论云：「我为破除世间世俗住极艰辛，汝今当破世间世俗，设若世间于汝无损，我亦于汝当为助伴，然彼世间定能损汝。」此说「我为破除世间世俗住极艰辛」者，是说为净此眼识等错乱心故，及色尘等错乱境故，策励修道，不许彼是正理所破，是由修道所破之事。次言「汝今当破世间世俗」等者，是中观师破彼实有依他起性，彼云我亦以正理破汝世俗出相同过。答曰：「如我能破依他性，若汝能以正理破除世俗，我当于汝亦为助伴。」此说若理能破，我亦不须为破彼故，修道难行是为所欲，故显正理非能破除诸世俗法。又说非但不能破除，若强破者反为世间共量所害。由名言识能害如是相似正理，故较彼等亦许力大。诸实事师以正理观察，破外境等世俗法时，仅是彼理未能获得，非彼能破。

比起胜义识，我并不是说名言识比胜义识的力量大，也不是说名言识破除了胜义量，而是说，如果你认为理智观察名言色等境时，没有得到色等就叫作破除了色等，实际上不仅不能破除色等，反而还会被世间共许的名言识给破除。无论如何诤论胜义识会破除火或冰的自性，但只要你把手放入火里就会被烧、摆在冰上就会被冻，这是现见的事实。所以若从世间名言识的角度不被损害，那么我会按照你的意思，和你一起去破除生灭等世俗之法。但是无论我们再怎么努力，都无法改变现实，火还是会有热的作用、冰还是会有冷的作用。所以你先跟世间诤，诤得过的话，我会帮你；如果你诤不过，我会依赖着具有力量的世间共许名言识，来安立诸法的存在与否。

宗喀巴大师对《入中论释》中「我为破除世间世俗住极艰辛」做了解释。宗喀巴大师的这段话，我无法完全清楚地做解释。《现观庄严论》里说到，当我们的识清净时，境也会跟着一起清净。这里也说到，净除了眼识等错乱心，能知的部分净除了，所知的境也会跟着净除。所知的境如何净除？净除的意思又是什么？当我们看到色法时，会产生自性相，这是识上所产生的错乱，也代表境上也有错乱，不然境上的错乱如何能净除？那么，境上的错乱和识上的错乱又有什么不同呢？这个很难懂，我是不知道，但是经典上说：当识的错乱净除之后，境的错乱也会跟着净除。

错乱的眼识并不是正理所破，假如是正理所破，那就意味着没有。可是修道所破却不是没有，譬如烦恼可以被修道破除，但却不被正理破除，因为烦恼是存在的。烦

恼是所知，有量可以知道烦恼是存在的，烦恼不是正理所破，是修道所破。同样，错乱的眼识不是正理所破，是修道所破。想要依由正理来破除修道所破，是非常地困难，因为修道所破不是可以被正理破除的。

宗喀巴大师又对《入中论释》中「汝今当破世间世俗」这句话做解释。如同中观师破除唯识宗依他起的实有性，同样地，我要以正理去破除世俗上的生灭等法，因为他们有相同的过失。自方就回答：如果你真的可以破除世俗的生灭，也就是说你把手放在火中而不觉得热，那么就破除了火是热的作用，即破除了名言上的作用。确实没有这个作用，我们去破除，那当然是可以的。如果你真的可以破除世俗的生灭，我绝对会站在你那一边。但是如果可以这样去破除，就不会有「我为破除世间世俗住极艰辛」，实际上，它并不是正理所破，而是修道所破。像错乱的眼识会有它错乱的作用，这个作用确实存在，这种错乱可以透过对治力来对治它，但是却没有办法透过理智去否定它的存在。不但正理破不了错乱的作用，其作用反而被名言识所立。我们再怎么去想没有错乱的眼识，实际上眼识还是错乱的；我们再怎么去想没有烦恼，可是烦恼仍然存在。你坚持用理智去破除它，但还是破不了，比起你这种羸弱理智的力量，我宁可相信世间名言识的力量较为强大。正理去观察时，只是没有获得世俗法而已，并不是以正理破除。所以，正理未能获得和理智破除是不同的意思，我们要知道这一点。

有说于名言中，不破色等之义，是依牧童等世人不破，观察实性正理能破。极不应理。具观慧者，是于观察实性正理能不能破而有疑惑，未由宗派改变心者，不能破除无所疑故。若观实性正理能破，须于名言而破除故。观察实性正理，非能破一切生者，月称论师明了宣说。《四百论释》云：「若此观察破一切生，显示有为皆无生者，尔时彼等不应如幻，应以石女儿等而为量度，然恐违犯无缘起过，故不顺彼喻，令如幻等，不违缘起。」言此观察者，谓观察真实之正理。言破一切生者，谓于所破不加简别，凡是有生，一切皆破。言石女儿等者，谓破一切生，如石女儿及兔角等，一切作用空成为无事。若如是者，恐犯断无缘起之过，故不同彼，永离一切作用功能石女儿等之无生，当如幻等，破除实有或自性生。

又有人说：在名言上没有破除色等生灭法，是针对没有哲学思想、不懂宗义教理、如牧童等对象而说的，可是观察实性的正理还是可以破除色等生灭法。宗喀巴大师说：极不应理。因为在此我们是针对具有宗义思想者，具宗义思想者对观察实性的正理会不会破除色等生灭法有疑惑，未有宗义思想者，如牧童等人，不会有破与不破的疑惑。若说理智破除了此法的存在，在名言上就不应该有此法存在，月称论师明显地宣说观察实性的理智无法破除一切法。宗喀巴大师引用了《四百论释》再次做解释：「如果观察真实的正理破一切生是有为法皆无生之意，那就不能说有为法如幻，

应该以石女儿等为喻。但是这样会犯无缘起的过失，譬喻不顺，若以如幻为喻，就不违缘起。」也就是，如此就会犯下破除缘起的过失。所以并不是这样去破除生灭等的存在，说没有生灭的作用等，而是说生灭等色法如同幻化一样，是以这种方式来破除它的实有性。

又《四百论释》云：「设若眼等非有，何故建立眼等诸根业异熟体？我等岂破此异熟体。若破眼等，彼何非破？我等观察唯为寻求自性故，我等于此破除有性诸法，非破眼等所作缘起业异熟体。彼可容有，故有所说异熟眼等。」此显然说，以诸正理齐此破除，齐此非破，如此辨别一处说已，余未说者，一切皆同，定须了知。故自寻求时，境上有性，正理能破，非破其有。说诸正理唯为寻求自性为胜，故彼正理，是为寻求自性有无。说正理破亦是破除自性之义，故当分辨彼二差别。

透过《四百论释》，我们可以知道观察实性的理智所破除的是诸法的自性。什么该破、什么不该破？要破除的是诸法自性的存在，不应破除诸法的存在。所以，有和自性有一定要分开，无和自性无也一定要分开。以后看到其他经中说到有、没有，我们也应该了知，是破除境上的自性，而不是破除境的存在。因为观察诸法实性的理智，是观察诸法自性是否存在，如果自性存在，就应该被理智所获取才对，因为它是唯一能证明自性存在的。然而理智并没有证明自性存在，所以自性就会被正理破除。

非但不破如斯业果，说中观师定须受许，即彼论后又云：「是故智者于世间义，莫以所说顺见真实正理观察，应当受许不可思议诸业异熟，如从变化起变化理，一切世间皆当受许。」如是自己建立二谛，若以抉择胜义之理，妨害自所建立世俗，建立二谛自内相违，岂可称为安立二谛殊胜智者。若二建立无少相违，则以抉择胜义之理，破除世俗建立而成相违。《明显句论》云：「汝于胜义及世俗谛，不善巧故，则于一法以理观察，由非正理破坏其法，我善安立世俗谛故，住世间品。汝为破除一分世俗立余道理，我以余理而返破除，如世耆长，唯为破汝失世间法者，非破世俗。」此说唯破失坏世俗诸宗论师，不破世俗。若以观察实性之理，破坏世俗，说是不善安立二谛，故以正理破世俗色等，决定非此论师真意。总之，非唯中观论师，凡是自部印度诸宗，许有二谛建立者，虽可由他补特伽罗于自所立二谛建立出相违过，然彼自于所立二谛，许胜义理破世俗义，我敢断言定无一人。

对于业果等缘起，不只正理不能破除，更应该要承许，因为中观师是由性空而说到了缘起。如果自己在讲胜义谛的同时，又破除了世俗谛，安立世俗谛的同时，又无法阐明胜义谛，如何能无违地来安立二谛呢？建立世俗谛的同时，能够更顺符地安立胜义谛，这才是真正能够安立二谛的殊胜智者。

有部宗、经部宗、唯识宗、中观宗，每一部派都说到了二谛的内涵。虽然上下部

论师会诤论二谛的内涵，但是凡已建立二谛，绝对不会由自宗建立的胜义谛来破除自宗建立的世俗谛，没有一个人这么做过。由胜义谛的建立而破除世俗谛，或由世俗谛的建立而破除胜义谛，是没有道理的。

亥二、观察由量成不成立而为破除，然不能破

第二、观察由量成不成立而为破除，然不能破。许有色等，非许量所未成，要许量成。若尔，论云「世间皆非量」，云何应理？此破世间眼等诸识于真实为量，非破于一切境为量。《入中论释》云：「如是思维真实，唯诸圣者乃为定量，非诸非圣。为说世间诸违害故。若观察真实许世间见亦为定量。故云：『设若世间是定量，世见真实圣何为，诸余圣道何所作，愚蒙是量亦非理。』」释云：「若唯眼等能定真实，为证圣道力励持戒、闻思修等应非有果，然非如是。故云：『世间皆非量，世无害真实。』」《六十正理论释》云：「若见彼等有，则非见真实，故世尊谓眼耳鼻等皆非量。」引此等证，显然是于胜真实境破彼为量，非于余境。若不尔者，则说「若眼等识，于色、声等名言义境是定量者，为见真实，不应更求圣道。」全无关系，等同说云：「眼识见色，为闻声故，耳应无义。」

「观察由量成不成立而为破除，然不能破」，这部分内容很深、比较繁多。

自续派以下不认为自性有是可以破除的，因为有量可以证明自性是存在的。一切的现识无分别心，这里的分别和无分别，不是指爱恨亲疏的那种有无分别，而是指现识去看境的时候，不需要透过义共相，故现识是无分别心。透过义共相去认知境的，叫作分别心，如比量。以无分别心去看某一法的时候，因为不须透过义共相直接、无误地触碰境，才称为现量。既然直接、无误，看某一法都会觉得是从它那一方面产生让我们看到，由这一点就可以证明自性有是存在的，即自性有是有量证明它的存在，如了解瓶子的眼识这种无分别心，它看到瓶子时没有错误，它是量识。这个了解瓶子的量识见瓶时没有错误，因为它没有义共相这种模糊影像存在，是直接看到瓶子的。假如这种看相有错，那么如何才能证明瓶子的存在？所以他们认为，以量识去看瓶子时，会看到瓶子的自性有，所以自性有是存在的，是可以被量所成立的。但是应成派却认为，只要不是圣者现证空性的智慧，无论是眼识等无分别心，还是分别心，对所现境都是错乱的。（但它不一定是颠倒识。对所执境产生错误，才叫作颠倒识；对所现境产生错误，只是错乱识而已。）

应成派主张有色法等，因为有量来证明色法等是存在的。于是有人就问到：你说有量来证明色法等是存在的，可是论典里面有说到「世间皆非量」，一切世间名言识都不是量，即没有量可以证明世俗谛是存在的，那你凭什么来证明它的存在？宗喀巴大师答：「世间皆非量」的意思是指，眼识、耳识、鼻识等一切世间的名言识，在看

到世俗谛的时候，会一起看到色法生灭等自性有，以它所显现的角度而言，是错误的。你不能拿错误的东西来证明自性存在，因此说了「世间皆非量」。但眼识、耳识等世间名言识，以所执取的角度而言，它是正确的。如看到瓶子的眼识，它在看境时，会看到瓶子，也会看到瓶子的自性。以看到瓶子来说，是正确的；以看到瓶之自性的角度来说，是错误的。即针对所现境而言，它是错的。但针对所执境而言，因为是执瓶子，而非瓶之自性，所以它是正确的。（如果它所执取的是瓶之自性，那就是错的，是颠倒识。然而，这是执瓶之自性的识，并不是执瓶的眼识。）执瓶之眼识，所执境是瓶，不是瓶之自性，以所执境来说，它是正确的，是量。所以以境的角度来说，它是对的，但以见到自性来说，它是错的。因此，一切世间名言识，不可以说它都是对的，因为在看到自性这点是错的。这与自续派以下的观点不同，自续派以下认为，以正确的眼识去看时，无论是从所看到的角度，还是从所执取的角度而言，都没有任何错误。为了要破除这一点，所以说了「世间皆非量」。

《入中论释》里说，如果眼识看到了色法等的自性是正确的，那么就不需要学习圣道来破除烦恼了。因为烦恼的根本是来自于执着诸法有自性，既然实际的状况就是有自性，那又何必去追求圣道来破除烦恼！以此来反驳「世间皆量」，而说「世间皆非量」。如果不是这么理解，你们所谓的「眼识等于色等是定量，因此针对空性不需要修圣道」，与「眼识等可以看到颜色，因此不需要耳识」，极为相同，如何反驳？

若谓「为观色、声等，寻求圣道应无有义」是所乐许，由此岂能成所非欲。《四百论释》云：「若彼于此诸根识等增益为现，又许为量，极无系属，不欺诳识世见为量。然世尊说此识是有为故，是虚妄欺诳法，犹如幻事。若是虚妄欺诳之法及如幻者，非不欺诳，以住此相之事现余相故。若如是者，计执为量不应道理，余一切识皆成量故。」总破眼等诸识是量，如何会解？此与眼耳鼻等皆非量等不同，是大疑处，故当详释。

于是，反对者说：讲「为观色等，寻求圣道应无有义」，这句话也没有错，因为眼识、耳识等会看到的生灭、色法，生灭、色法在圣道的时候是不会被看到的。圣道只需要看到胜义谛，不需要看到世俗谛，为求圣道—现证空性的智慧而言，眼识、耳识这些是没有意义的。这一派人就引用《四百论释》说，世尊都说了，除了胜义谛，一切世俗谛都是虚妄法，如幻化。一切名言识都是欺诳识，都是错乱识。既然是错乱识，就不应成为能够证明某法存在的量。所以不应该认为色法、生灭等都是存在的，因为没有量可以证明它们的存在。一切名言识都是欺诳识，都是错乱识，既然你已经说它是错乱的，又怎么能说它是量？你要怎么解释呢？宗喀巴大师说：我将会对此难题做详细的解说。

如是破诸识等是现及量者，是破分别师许，故当先述彼宗。如《四百论释》云：「此分别师全未熟悉世间义故，如诸愚童，最初唯应令练习彼。为显此故诘问观察，汝现云何？答谓现识。为何等识？谓离分别。分别为何？诸于境义增益名种，散动转想。五种根识由离彼故，于不可议境自相转，故名为现。」谓离分别无错乱识许为现识。无错乱者，谓于境自相如实而取。由五根现识量度自相，故色、声等自相是彼五现识之所量。五识成量之处，亦即五境之自相也。

然此论师，如下所说，虽于名言亦不许有自性、自相，岂许诸根识于自相为量。故此破除根识为量者，是破许彼等于五境自相为量。破除之理，即引世尊说彼诸识虚妄欺诳而破。由说欺诳破不欺诳即是破量，以不欺诳是量相故。欺诳之理即住此相之事，现为余相。谓色、声等五境，实无自相，于诸根识现有自相，故说彼等于自相境非是正量。总此意趣，谓诸根识于五境自相非是正量，以待五境所现自相是欺诳故。五境实空无自相，现自相故，如现二月之识。

「此分别师全未熟悉世间义故」，这里的「分别师」是指在与实际状况不吻合的情况下，凭自己的想法做推理、评论者。

自续派以下对现识的定义是：第一，远离分别，即远离义共相。就是直接缘取事物，不透过影像来缘取事物。就像我们用眼识去看某个物品时，是非常直接地看到，

不是透过某一种影像看到。在前面奢摩他品时曾经讲到「三摩地影像」，这种模糊的影像，叫作义共相。具有义共相的识称为分别心。之所以称为分别，是因为并不是有什么就会完完全全地被看到，而是撷取想要看到的某个部分。就像昨天的瓶子今天已经不存在了，可是我们却可以透过昨天瓶子的义共相看到昨天的瓶子，所以它是透过挑选，取它想看的。现识去看境时不是这样，现识是直接去看，境上有什么，就完完全全地看到什么，不是挑选着看。所以有说现识是愚蠢的，分别心是聪明的。第二，是无错乱识。无错乱的意思是在所现境上不会有错乱，有什么就看到什么，非常地直接。换句话说，它看到什么就应该有什么，这叫作无错乱识。具有上述两种条件就叫作现识。「无错乱者，谓于境自相如实而取。由五根现识量度自相，故色、声等自相是彼五现识之所量。五识成量之处，亦即五境之自相也。」因为看到什么就是什么的缘故，当以现识去看任何事物时，看到境上自相有，如同现识看到般，实际上也要如此。耳识听到声音的同时，也知道声音是从某一个地方产生的，也一起听到声音的自相。现识以所看、所听的角度而言，是没有错误的，因为它是非常直接的，以没有透过挑选的方式看到、听到。所以五种根识针对五境的自相成为量。

自宗佛护论师、月称论师说，在名言当中也没有自性、没有自相，也就是说自性、自相是完全不存在的。又怎么会说根识等以看到自性的角度而言无错误？「世间皆非量」的意思是说，以看到自性、自相的角度而言是错误的。「世间皆非量」，其

破除之理为何？即引用世尊说彼诸识都是虚妄的、欺诳的来做破除。因为说了欺诳，所以就破不欺诳。以看到自性的角度而言是错误的，既然是错误的，就不能证明自性是存在的。所谓的量、非量是看对主要境有没有欺诳，对主要境没有欺诳、无错误就是量。在此，佛说一切世间名言识都是欺诳识。此中欺诳识的意思并不是否定一切世间名言识，而是以看到自性、自相的角度而言，它是欺诳的，是错误的。所以不能以现识看到自相、自性，就说自相、自性存在。在此就说什么是欺诳？「即住此相之事，现为余相」，欺诳的意思就是所看到的和所存在的不相同。「住此相之事」，看到有，却不存在；实际上有的东西，看到时却成了另一回事。色、声等五境，实际上无自性，但是于诸根识现有自相。月亮实际上只有一个，如果看到两个月亮，那这个看相就是错误的。同样地，实际上没有自相，却看到了有自相，这就表示看相错误。「世间皆非量」是以这个意趣而来说的。

其实事诸师，谓色、声等若无自相、自性，则说彼等空无一切作用功能而成无事。故若不于五境自相为现量，则于五境无成量之处。若于五境成量，亦许于彼自相成量。此论师谓，若有自相或有自性，则成实有。安立实境之量，虽须于自相为量，然境虚妄，故立此境之量不须于自相为量。《四百论释》云：「以世间见，遣真实见，亦非正理，彼唯于世间立为量故，彼所缘义亦是虚妄欺诳法故。」故破于自相为量，非须全破其是量，故非总破名言诸识为量。若不尔者，则说「不欺诳识世见为量」不应正理，一切名言识破为量故。《明显句论》云：「故由如是四量，安立世间通达诸义。」与此建立现、比、教、喻四量相违故。

实事师认为，若色、声等无自相、无自性，就没有了一切作用、功能，会变成没有。所以如果有某个量来证明境的存在，那就要去证明五境具有自性。假如不对五境的自性成量，那就无法证明五境是存在的。但是佛护论师和月称论师认为，如果是真实有、自性有，那么这些境都不应该是虚妄的、欺诳的才对。然而五境是虚妄的、欺诳的，因为佛说了五境虚妄、欺诳、如同幻化。境是虚妄的，我们虽然在看相上感到非常真实，但实际上并非如此。虽是量，但在看相上产生了错误，这并没有矛盾。《四百论释》说到：「以世间见遣真实见，亦非正理，彼唯于世间立为量故，彼所缘义亦是虚妄欺诳法故。」以看到瓶子的眼识来讲，虽然从看到瓶子自性的角度而言是错误的，但是它本身是量，因为它的主要境是瓶子，瓶子如同它看到般的（或所执取般的）是存在的，即以执取主要境的角度而言是无误的。也就是说，虽然在看相上产生了错误，但是它的所执境没有错，所以它是量。不能说错了一个，就完全否定了其他。就像执取瓶子的分别识（或比量），它在看相上也是错误的，因为它在看相上会把瓶子的影像（即义共相）看成是瓶子，但实际上瓶子的义共相不是瓶子，因为瓶子

的义共相不能够盛水，不具瓶子的作用。这个执瓶的分别识，把瓶子的义共相看成是瓶子，虽然看相上是错误的，但是下部论师你们不会认为分别识都不是量吧？量分现量和比量两者，不能说一切的量都是现量，否则就违背经论了。执瓶的分别识（或比量），虽然在看相上有错误，可是你们也认为在根本的所执境上没有错，而能成为量，那为什么现识没有办法呢？像看瓶子的现识，它的主要境是瓶子，如同它所执般，实际上瓶子也是存在的，所以根本的所执境并没有错误，故说看瓶子的现识是量。以自性、自相的角度而言，它虽然错了，但不代表它全部都错。说一切名言识都不是量，如此就与经论相矛盾。《明显句论》中说：「故由如是四量，安立世间通达诸义。」说到了四种的正量：了解现前分的现量、了解粗分隐蔽分的比量、了解细微隐蔽分的教量、为能了解现前分、粗分隐蔽分及细微隐蔽分的喻量。如果一切名言识都不是量，那么就与有四种量相违了。

又破有性能量、所量，不破缘起观待所立能量、所量，即前论云：「此等皆是观待假立，若有能量乃有所量义，若有所量义乃有能量，能量、所量非有自性。」故无翳等内、外错乱因缘损害诸根识等，唯无明力错乱，执取实无自性现有性境，此不能害无倒名言。《入中论》云：「许妄见有二，根明有过根。诸有过根识，望善根识倒，诸无损六根，所取世共证，就世为谛实，余就世立倒。」此说名言识、境，待名言识各立二类，谓倒、无倒。内身所有损根因缘，《入中论释》云：「若诸翳膜、黄眼等病，及食达都罗等，是为内有坏根因缘。」身外有者，如前论云：「由油、水、镜及空谷等发言说声，又由日光处时差别正现前等，是为外有损根因缘。内虽未有损根因缘，由此诸缘而于影像、谷响、阳焰亦成妄执水等因缘。如是幻师等所配咒药亦当了知。能损意者，谓前诸事及诸邪宗、诸似比量。」此说邪宗及诸似因，皆是损害意识因缘。又睡眠等，是损梦中意识因缘。故无明所执之境，如下当说，虽于名言亦无，然由无明所作损害，非此所说违害因缘。

要破的是有自性的能量、所量，并不是要破除缘起观待的能量、所量。如同《明显句论》说到：「此等皆是观待假立，若有能量乃有所量义，若有所量义乃有能量，能量、所量非有自性。」应成派说，以世间名言的角度来讲，有正、倒世俗两者。没有两个月亮，也没有石女儿、兔角，如果看到了两个月亮，或看到了兔角，那这个眼识以世间名言角度来说是倒世俗。看到瓶子、柱子的眼识，则是正世俗，因为以世人共许的名言角度来讲，瓶子、柱子是存在的。以世间名言角度来说，有正、倒世俗两者，可是有没有正世俗谛、倒世俗谛呢？没有。世俗谛一定是倒世俗谛，因为世俗谛所存在与所呈现完全不同，它是无自性的，是完全依赖他力而存在，而它所呈现的，却是从它那边自力而有。所以一切世俗谛都是倒世俗，但以世间名言的角度可以分

正、倒两者，有这种区别。

宗喀巴大师说，若没有内外错乱因缘，只是因无明之力而看到自性，这不能破除世间名言共许下的正世俗。因为世间名言安立的正、倒世俗，不是以有没有看到自性来做区别的，是以有没有内外错乱因缘来说的。

设作是念，若五根识，无余错乱因缘损害，便于名言为不错乱，则彼所现自相，于名言中亦应许有，然此师不许，故须许为错乱。若如是者，则此诸识为于名言安立色等之量，不应道理，以于名言色等亦错乱故。答曰：清辨论师许色等境于名言有自相之性，破唯识师于遍计执，由无自相之性，谓相无自性时，于遍计执设能计、所计双关观察，若能遍计自性、差别之名、觉，许于名言无自相之性者，则谤依他起事，是显然许依他起性，于名言中有自相性。第二十五品《般若灯论》云：「若谓说色意言、言说遍计执性皆为无者，是谤有事，毁谤意言及言说故。」《观禁大疏》云：「此文显示瑜伽诸师谓遍计执，由相无自性性，故说为无性。若于说色自性、差别，意言分别、言说名言能遍计性，谓由相无性性故无自性者，是谤世俗依他起事，不应道理。」此说名、觉所摄依他，若于名言许相无性则成诽谤。其相无自性之相者，即是自相或名自性。唯识诸师说遍计执无彼自相，于依他起有彼自相，故有自性。然从他生无自然性，说名无性。《解深密经》亦如是说，谓一切法皆无自性是密意说。莲

华戒论师云：「彼经显示三种无性所有密意，开显远离二边中道，故是树立了义之宗。」若于胜义，增益依他有自性者，是遍计执，故彼非有。由于名言，依他起性有自相故，遣除损减，故许显示中道之义，故此论师亦于名言许有自相。《入中论释》云：「如于绳上蛇是遍计，于实蛇是圆成实。如是自性，若于缘起诸所作性依他起上是为遍计，于佛行境立为圆成，如是了知三性建立，次当解说经中密意。」「若经所说非实意，知不了义当引释。」谓《解深密经》立三自性是不了义。自宗之遍计，谓于依他执有自性，故于名言亦不许依他有自相之性。唯识诸师除遍计执，不许依他及圆成实相无自性，故许彼二是有自相或有自性。正依《解深密经》，故许彼二是胜义有。佛护论师、月称论师，谓若有自相所成实体，则是实有；清辨论师等，唯尔不许是胜义有。

假如五种根识远离了内外一切错乱因缘，以世间名言的角度来说是不错乱的，它们确实看到了自相，所以在名言当中应该安立有自相才对。宗喀巴大师说：中观应成派不承认这种说法（「此师」指佛护论师、月称论师）。只要不是圣者现证空性的智慧，其余的识都是错乱识。

此人又反驳说：如果现识是错乱的，那就不应该由此来安立色法、生灭等，因为它本身就是错乱的。宗喀巴大师答：对此要先了解整个想法，也就是自续派的清辨论

师，在破除唯识宗时，说到了有自相、有自性的主张。唯识宗说遍计执是无自性、无自相的。这个遍计执无自相之性被清辨论师破除。清辨论师说，如果遍计执是无自性、无自相的话，那么对遍计执的能计和所计，无论怎么去观察，或是观察遍计执的自性、差别，或是从能取的识来做观察，在名言当中都没有自相，那么就等于毁谤了依他起的存在。从此处可以明显地看到，清辨论师是主张依他起性在名言中是有自性、有自相的。「此说名、觉所摄依他，若于名言许相无性则成诽谤。」若说能取的名（或能取的识）没有自相，它如何取？如何诠释？这是没办法的。所以这等于间接毁谤了依他起的存在。「其相无自性」的「相」就是自相、自性。换句话说，如果认为依他起无自性、无自相，就是毁谤。可是唯识宗却不这样认为，唯识诸师依由三法性而说了三种无性：依由依他起而说无生性，依由遍计执而说无自性，依由圆成实而说无实性、无胜义性。依他起无生性，无生性是什么意思？一切的依他起是缘他而生，不是由自力所产生，所以是无自然性、无自生性。（「从他生无自然性，说名无性。」）《解深密经》在解释《般若经》中「一切法皆无自性」时，说这是佛善巧引导而说，所以是密意说，事实上佛并不是说一切法皆无自性，因为依他起和圆成实是有自性的，只有遍计执没有自性、没有自相。那么什么叫作诸法无自性？唯识宗解释，是依由三法性而说了三无性。唯识宗说遍计执无自相、无自性，被清辨论师破除了。如果遍计执无自相、无自性，那就等于诽谤了依他起。遍计执无自相、无自性的

话，法我执也不应该有自相。如法我属无自相、无自性，那么能取的法我执也应该无自相、无自性，而法我执是依他起，你又说依他起有自相。清辨论师就是以唯识宗的内部矛盾来做破除。

次说清辨论师的主张。「若于胜义，增益依他有自性者，是遍计执。」什么是遍计执？就是执依他起是真实有、胜义有的执着，如执色法是真实有的执着叫遍计执。实际上色法等并不是真实有、胜义有，遮止真实有、胜义有的法无我，叫作圆成实。空依有法就是依他起。④「由于名言，依他起性有自相故，遣除损减。」名言上，依他起是有自性、有自相的。如果认为依他起无自性、无自相，就会堕于断边；如果认为依他起是胜义，就会堕于常边。由此而说了中道之义。所以清辨论师认许在名言中有自相。

清辨论师说到《解深密经》是依由三法性而说三无性，以此来解释《般若经》的究竟意趣。但他却认为《解深密经》的解释其实不圆满。之后，宗喀巴大师说自宗的说法。应成派是如何解说的？应成派所说的遍计执是什么？应成派的遍计执是依他起有自性的执着，所以在名言上亦不认为依他起有自性、自相。自宗的圆成实就是依他起无自性、无自相。

④ 译者注：依他起、遍计执、圆成实三法性，是唯识宗、自续派和应成派共同使用的名称。

唯识宗认为依他起和圆成实是有自性、有自相的，不认为依他起和圆成实是无自性的。而且依据《解深密经》，认为依他起和圆成实是真实有、胜义有。但清辨论师却不这样认为。佛护论师和月称论师认为，如果是真实有或胜义有，那就一定是自性有，两者只是异名而已。清辨论师则认为，不是真实有，但却是自性有。这是唯识宗、自续派和应成派三大派之间的不同点。

又唯识师云：「一一极微非根识境，不显现故，众多积聚亦非彼境，无实体故，如现二月。」《分别炽燃论》答云：「若成未积单位极微非诸根境，是成已成。」答后难云：「若以积聚一种极微为宗，说此非因，无实体故，而立因者，其因是他不极成。谓一种类极微体性，彼彼皆有益境功用，故彼皆为境体支分，于极微尘生起现似积相之觉。从其积聚一类极微而成瓶等，我等亦许彼为实有，犹如极微。何以故？犹如极微亦是八微积聚为体，许其实有。故和合体所有瓶等，亦是实有，单不可成。」此说积聚一一极微皆是根识之因，复是实有。又许彼是微尘究竟，故许无分极微是所缘缘。是故根识，若无前说内外乱缘之所损害，许为无乱，许于名言是所缘缘，与经部同。

《入中论释》云：「有说经部师宗说为胜义，中观诸师即许彼法而为世俗。当知此说是未了知《中论》真实。有说婆沙诸师所说胜义，中观诸师许为世俗，此亦未知

论之真实。说出世法与世间法而相同等，不应理故。故诸智者决定当知此宗非共。」此显彼诸部宗不共假立无有方分能所取等，虽于名言亦不受许。《四百论释》云：「自部诸师如胜论师，许实极微不应正理。」此说不许无分极微。前二部师许为胜义，中观诸师虽于世俗且不许者，谓无方分等事，非说彼二所许实法，中观诸师于世俗中皆悉不许，如色、声等彼许实有，中观诸师许为世俗。

《四百论释》就诸根微尘积聚位，破许一一是根识因。又即诸根与诸微尘，若即若离皆不得成，故依彼假立为识所依，如是诸境亦依他立而为假有，是根识境。此许诸识是假现，诸境是真现。故此论师与清辨论师虽二同许诸外境义，然其安立根境道理，极不相同。

现在又引用清辨论师所著作的《分别炽燃论》来证明清辨论师其实是安立一切法皆有自相、有自性。《分别炽燃论》中，针对唯识宗的主张做反驳，清辨论师认为，能积聚（或和合体的个别细微微尘），都是根识的所缘缘，叫作根识之因，也是实质有。这里的「实有」，不是真实有的意思，也不是指胜义有，而是实质有。因为清辨论师已经说了，诸法皆无实有。东吞•章嘉仁波切曾经说过：一切中观论师都说了无真实，不可能主张有无方分的法。所以在此「无分极微是所缘缘」是什么意思？无法用肉眼去区分。因为太细微了，超过我们现识所能观察的范围。「无分极微是所缘

缘」并不是说清辨论师主张有所谓的无方分极细微微尘，不是这个意思。清辨论师认为一切根识（或现识），只要远离了内外错乱的因缘，就叫作无错乱。这部分现识的安立与经部宗相同，因为经部宗也说只要是现识就是无错乱识。

为了反驳上述清辨论师的说法，宗喀巴大师引用了应成派论文。应成派不认为有所谓实质有[5]的细微微尘存在，因为诸法都是取有[6]。「有说经部师宗说为胜义，中观诸师即许彼法而为世俗」，此处「中观诸师」指的是自续派。有部宗、经部宗主张的细微、实质有的微尘，中观论师都不应该去主张，因为一切都是取有。前两部论师认为是胜义的，但中观宗连世俗都不主张的是什么？就是无方分的微尘。从此处也可以知道，上述「无方分」是无法用眼去区分而已，不是真正的无方分之意。一切中观论师都是主张有方分的，没有一个中观论师会主张无方分的法。也不是说一切有部宗、经部宗认为是胜义的法，中观论师认为它绝对不是世俗，像色法、声音等—有部宗、经部宗认为是胜义有，中观论师也认为其是世俗谛。

「此许诸识是假现，诸境是真现」，这是清辨论师说的，说到识是假有，境是实质有。这里的「真现」并不是真实的意思，而是实质有之意。从这一点，我们可以知道，佛护论师、月称论师及清辨论师，也就是应成派与自续派两大派，都主张有外境，可是在如何由境来成为根识的因缘上说法不同。

前破根识于自相境为量之时，说「住余相事现余相故」，谓色、声等境，于根识前现似有自相，然如所现，虽于名言亦定非有。故此论师虽于名言亦许诸识皆是错乱，然诸根识于名言中，是能立色、声等境之量，无不应理。立彼诸识错乱之因，谓如所现无自相义，此乃观察有无自相之理智所能成立，非名言量之所能成，故待名言量，非为错乱。现第二月及现影像等诸识，如所现义无第二月及本质等，不待理智，即名言量便能成立。故此诸识与前诸识为正倒世俗之差别，亦皆应理。

佛护论师和月称论师在根识的安立上，与清辨论师不同之处是：我们去看境的时候，会看到境的自相，或说以自己的方式呈现，但是实际上并非如此，所以叫作「住余相事现余相故」，也就是说，实际情况是这样，可是所呈现的是另外一回事，所存在和所现是不同的。佛护论师和月称论师认为，除了圣者现证空性的智能外，所有的识都是错乱识。虽然是错乱的，但这些根识是名言中能够安立色、声等境的正量。这是有道理的，为什么呢？在名言上，如同我们看到自相般，自相是存在的吗？这不是名言识抉断的，是由观察有无自性的理智抉断的。以看到瓶子的眼识来讲，它的主要境不是瓶子有没有自性、自相，不是这个部分，它的主要境是瓶子而已。如同它执取

⑤ 译者注：「實質有」指認知此物時，不需依賴其他事物。

⑥ 译者注：「取有」指認知此物時，需依賴其他事物。

瓶子般，瓶子是存在的。这是世间名言的角度，名言识的作用也是如此。就瓶子这方面来说，名言识是没有错误的。虽然它在看相上产生了错误，也就是没有瓶子的自相看成了有瓶子的自相，但这种错误不是从名言上能找出来的，是要透过理智去看才会找到错误。所以以名言识的角度来说，是没有错误的。

这也是为什么以世人共许的角度而言，有分正、倒世俗，但实际上并没有正、倒世俗。当我们看到两个月亮，及看到从镜子里反射出来的自己的脸的影像，它不是自己的脸，这是用名言识就可以了解的，不需要透过理智就能找出它的错误。所以有一些错误即使透过名言识也可知道，有一些错误却无法从名言识的角度了知，这就是从名言识的角度有正、倒世俗差别的原因。

若谓由依理智及名言量，通达错乱虽有差别，然如实无现似本质等义，如是亦无现似自相之义，如有自相所空之色等，如是亦有本质所空诸影像等，是故诸识观待通常之名言觉是倒、非倒悉无差别。若尔反问，自相之体与现似本质之义，于名言中二者同无，色等像等于名言中二者同有，则《入中论释》云：「缘起影像及谷响等略为虚妄，具无明者亦可现见，然青等色及心受等略现谛实，其真自性具无明者一切不现，是故此性与于世俗现虚妄者非世俗谛。」安立青等为世俗谛，不立像等为世俗谛，如此差别不应道理。当有何答？若谓此二于名言识虽同显现，然影像等由世间识

能达为妄，故不立为世间俗谛，青等虽妄，然其为妄由世间识不能证知，故安立为世间俗谛。如彼二境待名言识谛妄应理，如是二心待名言识，是倒、非倒亦应正理。

另一人说：理智、名言识能了解到的错乱虽有差别，但「如实无现似本质等义，如是亦无现似自相之义」，如镜子里反射出来的自己面孔的影像，并不是自己的面孔，与实际上没有自相，但看似有自相是一样的。虽然没有自相，却会呈现自相的色法等，虽然没有面孔的本质，却有面孔的影像。所以以名言的角度来讲，并没有正、倒世俗，因为都是一样的。宗喀巴大师说：你说没有自性如同没有面孔的影像，虽然两者都是没有，但这两者都能被看到的，以这种方式质疑理智与名言识能了解的错乱有差别，其实这个答案早在《入中论释》已经回答了。世人因无明而转，无法相信青色等没有自性，因为世人没有学习过空性的内涵，不了解实际的状况是如何，也没有用理智去做观察。然而世人可以明确地知道，从镜子中反射出的面孔并不是自己的脸。所以，世人以世俗的角度，会认为青色等是谛实有，是真实的，安立青色等是世俗谛；但世人不会安立自己面孔的影像就是自己的脸，因为他知道以世间角度来讲，这也是虚妄的。于是，宗喀巴大师反问：都不知道这种差别吗？你要怎么回复我？他人回答：在名言当中，虽然无自性但是会看到有自性的色法，就好比影像虽然不是面孔，但是却可以看到像似面孔的影像。以世间的角度来讲，可以知道镜中反射出来的

脸的影像并不是脸，所以不会认为它是谛实有，是正确的。青色等虽然不是自相有，可是对世人来讲，因为没有以理智去观察，所以世人不知道青色是无自性的，也就是以世间的角度来讲，会认为它是真实有。如同青色与影像的真与不真可由世间名言识做区分般，执青与执影两者也可由世间名言识区分为正、倒世俗。

若谓待名言识既不颠倒，于名言中错乱相违。若于名言说为错乱，错乱之名言与待何识立不颠倒名言之识，二者是一，则犯相违，然彼二种名言各别，有何相违？谓以正理破除色等有自性体时，非就胜义，须就名言，于此名言识，则诸根识皆是错乱，除此所余，于诸通常名言识则非错乱，故不相违。譬如世间言说中，说几人有及几人无，说云几者，其语虽一，然所有之几与所无之几，不立为同。又彼错乱是待通常世识，⑦非中观师许彼不错，如云「唯由世为谛」等，故中观师立彼错乱。然以安立诸虚妄境，亦无相违。若立实境许以乱心而安立者，则成相违。又于名言，许一切法皆如幻化，故于名言皆是虚妄，然立彼等为世俗谛，亦不相违。如云「无明障性故世俗」，于无明世俗立为谛实，与破诸法有自性时，于彼世俗立为虚妄，二无违故。又说「于世俗中现虚妄者非世俗谛」，谓以名言量能达虚妄者，非说凡于名言为虚妄者。如是中观师于名言中，自宗安立生死、涅槃众多建立，及于名言破实事师所乐不共妄计诸义。此诸道理极难通达，故能无倒通达二谛建立者，绝无或有。

另一派说：你说青色等可以被名言识安立，那么这个名言识应该是不颠倒识（或不是颠倒识）。既然你说名言识不是颠倒识，属不颠倒识，那你又说它是错乱识，这不是相违吗？宗喀巴大师答：说名言识是不颠倒识和错乱识，如果是从同一个角度来说，那当然是相违的；但如果是以不同的角度来解释，那就没有相违了。如同先前所说，看到色法的眼识，以看到色法的角度来讲，它是没有错的，所以它是不颠倒识。可是在它的看相上产生了错误，这是由理智知道的。所以是以不同的角度来解释的。就像我们说世人，有一些人拥有某些东西，有一些人不拥有某些东西。「有一些人」此语相同，但是有一些人有与有一些人没有却是相违的，我们要知道有的那一些人是谁，没有的那些人是谁，它的内容是否一样。若是一样，当然不可以同时说有又说无。但是站在不同时间、不同角度，说有一些人有、有一些人没有，这样就不相违了。以看到自相的角度来讲，看到自相是错误的，因为自相是不存在的，所以说这个识是错乱识。但是不说这个识是颠倒识，因为是不是颠倒识是看它所执取的境是什么。它所执取的主要境是色法，如同它执取色法般，色法是存在的缘故，所以它不是颠倒识。两者是从不同的角度去说的，所以没有矛盾。

另外一个角度。对世间没有接受过空性宗义理论训练的人来讲，会认为如看到自

⑦ 译者注：原译文「错乱」应为「不错乱」。

性般，自性是存在的，但中观师不这么认为。经论里面也说到「唯由世为谛」，就是以世间的角度来讲，自性的看法是正确的，但是中观师说它是错乱的。虽然它是错乱的，可是由这种错乱的识来安立虚妄的境，这并没有相违。就像梦境本身是不符合实际的、是虚妄的，看虚妄为真实的梦识本身也是错的，可是梦识可以安立梦境，这没有相违。如果我们说这个境是非常真实的，但是我们又说这个识是错乱的，那么由这个错乱的识来安立真实的境当然是相违的。如果说境本身是虚妄的，安立的识本身也是虚妄的，那么由虚妄识去安立虚妄境，这就没有错误。又说到这个虚妄境是世俗谛也没有错误，因为是以世俗的角度来讲它是正确的。经论里面说到：什么叫世俗？世俗就是无明障性，被无明污染的缘故而说到了世俗。从无明的角度来讲，是真的，可是以空正见的角度来讲，是假的，这两者并没有相违。

「又说于世俗中现虚妄者非世俗谛，谓以名言量能达虚妄者，非说凡于名言为虚妄者。」以名言量能达虚妄者，和于名言中为虚妄者，这两者是不同的。以青色来讲，青色于名言中是虚妄的，是属于后者，而名言量无法知道青色是虚妄的。所以，在世俗中现虚妄者不是世俗谛的意思，是说可以由名言识知道是虚妄的意思，并不是说在名言当中是虚妄而已。在名言当中虚妄，不一定由名言量就可以了解虚妄，就如青色。青色在名言中是虚妄的，因为它所呈现的是有自性的，而实际上并没有自性。青色不是真实有的，是虚妄的、欺诳的，可是无法以名言量了解青色是虚妄的，唯有

理智才能了解青色是虚妄的。

因此，中观师于名言上建立了生死轮回、涅槃等世俗谛，能在名言上破除了实事师所欢喜的不共妄计诸义—自性。也就是说，在名言上破除自性的同时，又能够建立诸法的存在。诸法虽然没有自己产生自己的性质，诸法依由缘起反而更应该存在。而且这种存在的作用，是在名言安立的情况下产生的，这种内涵深奥难以通达。⑧

谓于世俗破实事师所许诸法，须以正理观察而破，然自于世俗许生灭等，亦作是念，具观慧者许与不许，是由有无能立，能立复待随正理行。次以正理正观察时，见自所许诸世俗法，与实事师遍计所执，若正理害二俱妨害，若不妨害二俱不害。次见大自在天及自性等，于名言中若许为无，则自色等亦须许无，若于名言许色等有，则自在等亦须许有，二者相等。故觉自宗任于何法此是此非皆不可说，恃为获得中观真实。又有随顺如此误解，住无所取，便为修习清净正见尤为众多。诸如此类，非是智者所爱正论，由未了知如前所说正理所破，遂以破除自性正理破坏一切名言建立。是执正见与诸邪见，错则俱错，不错则俱不错，大邪见故。故如此类虽长时修，非但不能略近正见，反渐遥远，由与自宗缘起正道，可许一切生死、涅槃缘起建立，极相违

⑧ 译者注：原译文「错乱」应为「不错乱」。

故。《入中论》云：「无知睡扰诸外道，如其遍计妄计我，幻阳焰等诸遍计，此于世间亦非有。」此说外道不共欲乐及如前引自部实事诸师不共欲乐诸遍计执，于自世俗亦说非有，此义当释。

许多没有通达中观而自称是中观论师的人认为，要破除实事师所许的自性必须依由正理的观察，因为正理看不到自性，所以就破除了自性。同样的道理，在观察瓶子、柱子等世俗谛的时候，因为看不到世俗谛，所以就破除了世俗谛。他们认为有智者所主张的内容应该随着正理而说，正理能成立就存在，正理不能成立就不存在。因为正理找不到自性，所以就破除自性；同样，正理也找不到世俗谛，也就破除了世俗谛。变成正理破除自性时，世俗谛也一并破除；正理不破除世俗谛的话，自性也不会被破除。所以自性被害，世俗谛也跟着被害；世俗谛不被害，自性也跟着不被害。譬如我们去寻找大自在天而找不到，在观察大自在天是否存在时，因为找不到的缘故，否定了大自在天的存在。同样的道理，观察世俗谛时，因为找不到，就一起破除。所以变成有自性，世俗谛才会成立，如果自性被正理破除，世俗谛也就跟着被破除。因此，错解中观宗的人认为，无法说它是存在的，因为被正理破除，但也无法否定它的存在，因为佛说这会堕于断边，如此诸法就变成「此是、此非，皆不可说」。而且还会傲慢地把这种观点执为是清净的中观正见，即执「什么都不可说」是在修习空性。

这种观点并不是佛陀欢喜的正道。如果把破除自性当作是破除一切，就无法建立二谛了，建立了胜义谛就无法安立世俗谛。

「外道不共欲乐」就是外道主张的不共内容，像是造物主、大自在天、共主相的自性等。外道所主张的，及实事师认为的诸法有自性等，都是不存在的。宗喀巴大师针对这个内涵，做了更详细的解释，以下就说了有无的界限。

此于名言许有许无，为从何门而安立耶？谓若有一于名言识是所共许，如所许义，余名言量无能违害，及能如理观察真实或有无自性，以此正理亦无违害，则于名言许彼为有，与此相违，即许为无。

通常我们看到事物的存在，不会觉得是意识取有的缘故而存在，也就是认为这一法存在的力量并不是名言安立，是境上本身就具有存在的力量，与意识毫无关系。对此，宗喀巴大师做了破斥，境的存在与否，绝对不是来自于境。有和无的界限须具足三个条件，三个条件都与意识有关。一是「于名言识是所共许」，就是世间共许；二是「余名言量无能违害」，对于这个世间共许的内涵，没有另外的名言识来违害；三是「能如理观察真实或有无自性」，就是不被胜义识（或理智）所违害。世俗谛的有和无，或名言上什么叫有、什么叫无的界限，就是以这三者为准绳。世间共许、不被

名言识所害、不被胜义识所害都具足了，此法就存在了；如果三者中有一者不具，此法就不存在。以下又更详尽地解释这三者。

其名言识，谓任于何法，唯如所显随顺而转，不更观察其所现义，为唯于心如是现耶、抑为彼义实如是耶，名不思择真实义识，非是一切全无观察。此唯如世间共许，或如名言识显现而转，非观真理为何而随转故，亦名世许。故如此识遍于宗派，变未变心一切皆有。任于谁身，皆名世许或名无观察识。莫执唯于世间常人未以宗派变心者乃有，即由宗派已变心者，虽有众多有观察识，谓观唯如名言许耶、抑于真实如是住耶，然非彼一切识，皆是观察实理之识。故问何为世共许，非是唯问离诸宗派世间老人，即可观察五蕴身中⑨无观察识，如何而转。言于彼识共许，谓所显现或所领纳设名言处。又诸业果及地道等，虽于庸俗未能遍许，然由听闻及领纳等，缘彼境时，于诸通常不观实理之识，亦能显现，故无世间不许之过。

世间共许，就是被名言识所共许。首先要先了解什么是名言识？名言识是随诸法所现之相而转的识，它并不会去观察这个境到底是不是有自性、是否真实存在，不会去做这方面的观察思择。它虽然没有这方面的观察，但并非没有观察。观察有很多种，不都是观察有没有真实、自性的观察，如做「这里有没有黄金」的思维也是观察，但它并不是观察有没有自性、是否真实的这种观察识。所以名言识并不是没有观

察，而是不会去针对诸法存在的究竟性做观察。「其名言识，谓任于何法，唯如所显随顺而转，不更观察其所现义，为唯于心如是现耶、抑为彼义实如是耶，名不思择真实义识，非是一切全无观察。」它不会想：这是心所看到的相而已，或是在境上真实存在？它不做这方面的观察。虽不做这方面的观察，但非全无观察。

什么叫共许？被名言识认定了的存在，由名言识去执取它，就叫作世间共许。这里的「世间」就是指名言识。「共许」的意思，是由这个名言识于境显现而转，是由非观真理的意识所转。无论有没有宗义思想，都具有这种名言识。「于宗派变未变心」，是指接受或没有接受过宗义思想训练的人。我们不要认为名言识好像是未由宗派而变心的人才拥有，即使是由宗派已变心者，也有许多观察识是属于名言识，因为并不是一切观察识都是观察法有没有自性或此法究竟性是如何之识。

什么叫名言识？什么叫世间共许？不是去问远离世间宗派、非常有经验、非常有学问的老人，而是正在辩论的立者和敌者两人，辩论时有没有辩论到自性、真实性，如果他们所观察的都与胜义谛无关，这两个都属于无观察识。有观察识和无观察识要视情况而解释，此处无观察识、名言识是指没有观察胜义的内涵，并不是说它本身没有观察，这点我们要分清楚。所谓名言识共许，被名言识所显现的，或由名言识所领

⑨ 译者注：原译文「五蕴身中」应为「有立、敌者中」。

纳的，叫作名言处，这是所取；能取的，叫作名言识。共许的意思就是被名言识所转、所持有或所领纳。

唯有佛和大地菩萨才能知道很细微的业果和初地、二地等的地道功德。虽然凡夫不知道这些，但是可以透过听闻而了解。这种了解的意识并不是观察真实、观察自性的理智。所以非常细微的业果和地道等也是世间共许的。因为领纳、执取、显现的名言识是世间识，并不是观察自性、真实的理智，所以没有世间不许之过。

余名言量所违害者，譬如于绳妄执为蛇及于阳焰妄执为水，虽是未观实理识所执取，然彼所取义，由名言量而能违害，故于名言亦无彼等。

什么是不被余名言识损害？如把草绳看作是蛇，那么就会被其他的名言识所损害。其他的名言识可以来自于自己，也可以来自于其他人。什么叫来自自己？如在光线昏暗的情况下，把草绳看成了蛇。第二天光线具足的时候再去看，发现原来是条绳子而不是蛇。原先把绳视成蛇的名言识，就被了解真相的名言识损害了。这个余名言识来自于自方。如果自己把绳看成了蛇，有人告诉你，那不是蛇而是绳子。透过第三者的讲述，损害了自己把绳看成了蛇的名言识。这个余名言识来自于他方。例如把阳焰妄执为水，但阳焰不是水，所以「阳焰是水」的这个内容是会被名言识损害的。为什么呢？因为阳焰不是水的认知，它本身是名言识，并不是观察有没有自性的理智，

所以透过阳焰不是水的名言识，可以断除阳焰是水的妄执。

如理观察有无自性之正理无违害者，谓于名言所立诸义，虽名言量之所成立，然正观察有无自性正理之识，于一切种定须无害。若由彼理之所成立，是由自性成立为有，则违名言之义。故无妄执理智无害与彼所成二事为一，说于名言，从诸善恶感生苦、乐与自在自性造生苦、乐，是则俱是，非则俱非，邪分别处。自在自性造生苦、乐与善不善感生苦、乐，二虽俱非观察有无自性正理之所成立，然以正理违不违害，于一切种不相等故。

不被胜义识损害是什么意思呢？像瓶子、柱子、生灭、轮回等，并不是由胜义量成立的，而是由名言量成立的。虽然理智没有成立世俗谛的存在，但不代表理智否定了世俗谛的存在，这一点要分清楚。然而一法的存在得有一个先决条件，就是不被胜义识损害。只要被胜义识损害，就代表这一法不存在。不被理智成立与被理智损害，这之间是有差别的。以执瓶的眼识来讲，执瓶的眼识不会看到柱子，但不代表执瓶的眼识否定了柱子的存在。同样的道理，虽然理智看不到世俗谛，无法成立世俗谛，因为成立世俗谛的量是名言量，可是并不代表理智损害（或否定）了世俗谛。

「若由彼理之所成立，是由自性成立为有，则违名言之义。」观察有没有自性，如果堪忍观察，就是有自性。如果理智成立了自性的存在，那么自性就应该是有的。

有的话，就是名言上有。自性在名言上存在，就与中观应成派所说在名言上无自性相违。不被理智损害和被理智成立是不同的，不被理智成立，不代表被理智损害。如果把这两者视为一，就会产生很多麻烦。不被理智成立，不代表被理智损害，像是什么呢？善因感得善果、恶因感得恶果等，这些既不被理智成立，也不被理智损害。同样地，不被理智成立，也不代表不被理智损害，像造物主、大自在天是创造苦乐之因，或由共主相之自性因形成了苦因、乐因等，这些虽然不是理智成立的，可是观察之后并没有找到共主自性等，所以这些是被理智损害的。

又自他部诸实事师，不共欲乐遍计无时分、方分之能取、所取，及神我自性大自在等，彼师立时，是以道理已观自性是否如是，次自亦谓是由如是观察正理，已得彼义而后安立。故于彼义，以余观察有无自性正理观察，亦应受许，以许彼义是堪正理所观察故。如是观时，若不能堪无垢正理观察重担，故彼非是正理所得，即便遮遣，以彼若有，须此正理所获得故。色、声等者，唯于无内外乱缘所损名言诸识，如其共许而为安立，非观彼等唯名言耶，亦实义如是耶，由彼观察获得自性，然后乃许。故于彼等，不可以观察有无自性之理而为观察，以未许彼义堪忍正理观察故。等如有人，说此是羊，不可观察是马是象。

又于世间，虽是无始共许之义，若理所害则于名言亦定非有，如由无明于诸法上增益自性，及萨迦耶见执有自性我及我所，及执昨日山为今日山等诸境界，故非世间所许一切，中观诸师便于世俗而遍受许。

实事师的不共主张是遍计执取有无时分、有无方分，由无时分、无方分说到了能取、所取。意识是由续流组成，由不同时间段的前端接后端而产生。所谓无时分，当剖析前端、后端的时候，实事师认为有一个究竟时是无法再剖析下去的，这就叫作无时分。同样地，去剖析一个色法时，实事师认为剖析到最究竟就无法再继续剖析下去了，这个无法分割的色法就叫作无方分。主张无时分之能取、无方分之所取，造物主、大自在天，及共主相等，都是因为有有自性的概念，觉得一定要找到一个最究竟、最真实的基础。这个跟自宗安立瓶、柱是不一样的，自宗安立瓶、柱，只是很简单地因为眼识看到了瓶子和柱子，所以安立瓶、柱。可是安立这些肉眼看不到的无时分、无方分、造物主、大自在天、共主相自性等内容，则需要深思才会如此安立。他们认为一定要找到一个可抓到的、真实的根本、一个最究竟坚固的基础—自性。

实事师等的主张，是依由有自性的概念来主张的。这些主张，用观察自性是否存在的理智破除了自性后，就可以破除。以正理观察，而它不堪正理观察，所以它不被正理成立、被正理破除。被正理破除即认定它没有，为什么呢？如果它是存在的，那就必须被正理获得。例如我们眼前如果正有一只大象，那就应该被我们的肉眼看到。

我们的肉眼看不到大象，就可以以肉眼看不到为由，来破除大象的存在。但是如果在很远的地方有大象，那我们就不能因为自己的眼识没有看到大象，就说那个地方没有大象。同样的道理，如果这个东西是存在的，而且它的存在必须被理智看到，但理智却看不到，这就叫作被理智损害。如果这个东西的存在，不需要被理智看到，理智看不到，就不叫作被理智损害。所以如果自性存在，观察自性是否存在的理智应该会看到自性，因为看不到的缘故，自性就被理智破除了。但这并不代表理智看不到的都被理智破除。色、声等世俗谛，不需要被理智成立之后才存在，要成立它们非常简单，只要没有内外损害因缘，以正确的眼识、耳识看到它、听到它，就可以成立其存在。既然色、声等的存在不需要被理智成立，那就不应该说，因为理智没有看到色、声等，它们就不存在。色、声等的存在与理智有没有看到毫无关系，怎么可以用毫无关系的理由去说某一法的存在与否呢？就像我们说羊是有的，但是有一个人却说，因为没有马、象的缘故，所以羊是没有的，这样毫无关系的理由是不成立的。总之，瓶、柱等色法的存在，不是依靠有没有瓶、柱等色法的自性而成立其存在；色、声的成立，只单纯地透过没有内外错乱因缘，由正确的根识看到、听到就可以。

虽然是无始以来看到（或执取）有自性，可是自性有被理智破除之故，所以名言当中也无自性。「如由无明于诸法上增益自性，及萨迦耶见执有自性我及我所，及执昨日山为今日山等诸境界，故非世间所许一切，中观诸师便于世俗而遍受许。」中观

师也不是把世间认许的一切都安立为有的。

> 又色、声等，于名言中与诸外道妄执假立有无不同之理，有说前者，一切世间皆可共许，后唯邪宗乃称说故。此未能判别，若不尔者，于名言中应无如幻色等，应有自性所成，此过繁多。《六十正理论释》云：「又颠倒者，谓执乐等，虽于世俗诸法亦非住彼性故。不颠倒者，谓执苦等，于世俗中诸法容有彼体性故。」此说常、恒等四，虽于世间共同称许，然执是为彼虽于世俗亦说为倒，无常等四，虽于世间未遍称许，然执是彼则不颠倒。如是执蕴为无常等之分别，虽于现境有所错乱，然于执境无量能害，故名不倒或不错乱。诸根之识，于现境错乱，又无所余无错乱分，故不名无错乱。又诸根识，于所显现错乱虽同，然如所显义，就世间有无，则现影像等之根识，是邪世俗。除此诸余无损根识，是正世俗。又诸分别执蕴常等之境名言中无，故可破除。然执无常等之境名言中有，故非正理所能破除。

有人说：什么叫作于名言中存在？就是世间共许。「诸外道妄执假立」是唯有邪宗乃称说。宗喀巴大师反驳：名言上存不存在，不是以世间有没有共许来认定。如果世间共许，在名言上就存在，那么自性就应该是存在的。

「执蕴为无常等之分别」，这一句是说执取蕴体为无常的分别心。这里的分别和无分别，是如比量和现量的差异。为什么叫作分别心呢？之前我们曾经谈到过，透过

影像（义共相）看到诸法，所以它是分别地取某一法的特征，故称为分别心，并不是指爱恨亲疏的那种分别心。通达空性的比量也是分别心，因为它是透过空性的义共相去执取空性的，与现量不同。因为是透过空性的义共相去看空性的缘故，这个分别心—证空的比量，以所现境来说的话，有错乱；然而以所执境这个角度来说，因为它是执取空性为境，所以并没有错。就像执瓶的分别心去看瓶子时，在所现境上错了，因为它把瓶子的义共相看作是瓶子，实际上瓶子的义共相不是瓶子；但是在所执境上没有错，如同它执取瓶子般，瓶子是存在的。

「又诸根识，于所显现错乱虽同，然如所显义，就世间有无，则现影像等之根识，是邪世俗。」最主要是指倒世俗的现识，而不是说一切根识都是颠倒的。倒世俗，就像我们照镜子时，镜中反映出的脸的形像。这种把影像视为脸的根识，或是看到两个月亮、蓝色雪山的根识，不只是所现境上错乱，就连所执境上也是错乱的，所以叫作颠倒识。这一类的根识属于倒世俗，不是正世俗。所以，即使是名言识，其中有一类是错误的，有一类则是正确的。

又于胜义，或由自性所成常等四法，而非是有，如是于彼二中，无常等四亦是非有，故观待真实，执有彼八，全无是倒非倒之别。故密意说「随行色常、无常、苦、乐、有我、无我皆行于相。」

在观察诸法存在的究竟性时，找不到任何法，无论是常法还是无常法都无法获得。在观察究竟性的当下，没有正、倒世俗的差别，因为那时除胜义谛外的一切法都无法看到。观察空性本身，所观的空依有法之空性也是看不到的，但是由此破自性有的那个空性是可以看到的。譬如去观察瓶子是否有真实性时，是看不到瓶子的，但是会看到瓶子的空性，因为完全遮挡了自性时，就看到了空性。同样的道理，去观察空性本身是否有自性时，这个空依有法的空性是看不到的，可是却看到了空空，因为空性上的自性被遮挡了。所以于胜义中看不到除了胜义谛以外的法，因为去寻找诸法自性是否存在时，找不到。唯一能够被看到的，就是破除自性的那个遮分，那个当下即是空性本身。

若谓若以正理，破于诸法增益自性无明之执，而不破坏名言诸义，二者相违。《入中论》云：「痴覆自性故世俗，由此伪法现谛实，佛说彼是世俗谛。」此说由无明增上安立色等为世俗谛故。答曰：无过。立色、声等为世俗谛之谛，是由意乐增上为谛，此意须是谛执，故于增益自性无明而为谛。故于已断染污无明二阿罗汉及八地以上诸菩萨前，所现诸法唯虚伪性、非谛实性，以无谛实增上慢故。论说于诸无实执者，唯现世俗，其理即此。故色、声等，虽由无明立为谛实，然非由无明立色、声等，譬于执绳为蛇之邪识，虽绳为蛇，然绳非由彼邪识安立。其能安立色、声等之

心，谓无损害眼等六识，故此所立义名言中有，非是正理所能破除。其无明所执，虽于世俗亦非有，以此是于诸法增益自性，如此自性，虽于名言亦定无故。是故正理虽于名言亦能破除。假若正理不能破此，则于名言不能成立诸法如幻。

在此又有一派说：透过理智破除了自性的执着，可是这个理智却不破坏名言上的世俗谛，这是错的，因为《入中论》中有说到：「痴覆自性故世俗，由此伪法现谛实，佛说彼是世俗谛。」由无明增上而安立了世俗谛。既然理智破除了无明，那就等于破除了安立世俗谛的无明，如此就没有任何一法可以安立世俗谛了，所以世俗谛也跟着一并被破除了。

宗喀巴大师说：无此过失。「谛」是真谛，世俗谛之所以称作谛，是因为以无明的角度去看世俗法时，会看成非常真实，故称世俗谛。然而世俗谛并不是真正的真谛。完全断除了烦恼障的二阿罗汉及八地以上诸菩萨，他们去看诸法时，看到世俗法皆是虚妄，不是谛实有。论里说只现世俗，而不现世俗谛，有这种的差别。世俗的这个谛的部分虽然是由无明来安立的，但是世俗法本身并不是由无明来安立的。譬如，把绳视为蛇的颠倒见会安立绳为蛇，它不会安立绳，绳是由量来安立的。绳子是存在的，它并不是由颠倒见来安立的。同样的道理，是由无明邪执来安立世俗为谛的，可是世俗法本身并不是由无明来安立的，而是由无损害的六识来安立的。世俗法的存

在，是因为有量证明它的存在，理智无法破除、否定它的存在。而无明所执着的自性，在名言当中是不存在的，因为可以由理智来破除。如果理智无法破除自性，那么在名言当中就无法安立诸法是如梦、幻、泡、影。

又于愚痴所增自性，次更增益爱、非爱等诸差别相起贪瞋等，故以正理亦能破坏贪等行相。如《四百论释》云：「贪等唯于痴所遍计诸法自性，而更增益爱、非爱等差别而转，故非异痴而转，必依于痴，痴最胜故。」此诸烦恼，虽是无始俱生而转，然彼行相正理能破，故彼所著境，名言亦无。是故俱生心有二境，谓以正理能不能破。其能安立此色、声等诸名言量俱生之境，名言中有，非以正理所能破除。如是佛护论师及月称论师宗中，虽于名言亦破自性，故名言诸义极难安立。若未善知安立彼等离诸妨难，则于行品不能善得定解，现见多成毁谤恶见，故具慧者，应当善巧此宗安立世俗之理，恐繁不说。

诸法无自性，可是因由愚痴而执为有自性的缘故，才会产生贪、瞋。当我们破除了自性，其实就等于破除了一切由自性执着所产生的烦恼之行相。诸烦恼虽然无始以来就非常自然地产生，然而这种烦恼所看到的自相在名言上是没有的，其可以由正理破除。一般人本来就有的意识，即俱生心，可以分正确的和错误的两种。「是故俱生心有二境，谓以正理能不能破」，自性执着之境可以由正理来破除，而安立色、声等

的俱生心之境，却不可以由正理破除。这个我们要分清楚。分不清楚存在和自性存在是非常危险的，在破除自性时，很容易把此法的存在也一起破掉。在破除自性时，把存在的部分一起破掉，那就等于是谤法，堕落于断见。所以在安立空性时，更应当善巧地安立世俗。

亥三、观察是否四句所生而为破除，然不能破

第三、观察是否四句所生而为破除，显不能破。由破自、他、俱、无因生，若能破生，则四句生虽于名言此宗说无，故于破生不须简别。若不能破，则破四生亦不能破胜义之生。前说非许，当答后难。若许胜义之生，须许堪忍观真实性正理观察。尔时须以正理观察自他等四从何句生，由许胜义生，故定须许四句随一观察。若仅受许依此因缘有此生起，未许实生。未许彼故，云何能以观真实之理，观从自他等何者而生，以不须许堪忍正理所观察故。又依缘生，即能破除四句之生，《入中论》云：「诸法依缘起，非分别能观，故此缘起理，断诸恶见网。」故月称论师，许依缘生破四句生，汝若许不从四句生则全无生，故违月称所许而说。又彼论云：「无因自在等，及从自他俱，非能生诸法，是故依缘生。」如汝则成自语相违，故依缘而生之缘起，永离四边。莫更问云「离四边者为四何边」，此等亦是未分无生、自性无生二者差别而成过失。云何论说「真实时若理，观从自他生，非理以此理，名言亦非理」？

此显若许自相之生或实有生，则于名言由彼正理亦能破除，然非破生。即彼论结合文云：「若谓染、净之因须实体生，此说唯余言说存在，何以故？『真实时』等。」广引彼颂。其释又云：「故自相生，于二谛中皆悉非有，虽非乐欲，亦当受许。」故自性生是胜义生，若此许者，虽名言许，如彼胜义生而当破除。⑩是此论师所许胜处，故于名言亦不应许有自性生。《入中论》云：「如石女儿自体生，真实中无世非有，如是诸法由自性，世间真实皆不生。」

此处「四句」就是自生、他生、自他二俱而生、无因而生。他人认为由破自生、破他生、破自他二俱而生、破无因而生的缘故，生也一起被破除。自续派不认同在名言上破四生，尤其是他生的部分。自续派认为果是由他生的，因为果是由因而生，而因不是果，所以果由他生。龙树菩萨说了无四生的道理，自续派在解释时，就多加了简别，即果不从胜义他生来做区别。自宗并不这样认为，自宗—应成派—认为在名言上破除生的时候不需要多加胜义之简别，在名言上没有四生。总之，第一、因为没有四生的缘故，他人认为，如果生就一定是自生、他生、自他二俱而生、无因而生，除此以外没有其他的生法。这四者都被破除了，所以生也就一并都被破除。第二、如果破除了四生之后，生不能破，那么即使破了四生，又怎么能够破胜义之生呢？

⑩ 译者注：依藏文为「如破胜义生而当破除」。

宗喀巴大师答：不许前者。破除了四生，不代表破了生。至于后者，破除了四生之后，不只不会破生，更可以破除胜义之生。如果「生」是真实存在的，当用理智观察如何生时，应该可以被理智找到才对。既然是真实生，那么我们就可以透过生的四种角度（也叫四边或四句）来观察，要不就是自己让自己产生，要不就是从他而生，要不就是从两者生，要不就是无因生，除此之外就没有其他的了。如果只是因缘而生，不是真实生，就不需要在境上寻找它的存在。一切存在应该要在名言识安立的情况下就满足了，根本就不需要跨越名言识的范围去寻找它是如何生的。因为它不是真实生，所以根本不需要以理智去观察，它的存在就是唯名安立下存在。这就是为什么由因缘生之故，能破除四句之生，却又能保留生的存在。

若执自性无生或无生性谓全无生，反难缘生与无性生二者相违，呵为无耳、无心。说无性生，未闻所说自性，妄执无生，意谓无耳，及说自性未解其义，意谓无心。如《六十正理论》云：「缘生即无生，胜见真实说。」其释中云：「若见缘起诸法自性皆不可得，以依缘生者，即如影像，无性生故。若谓既依缘生岂非是生，云何说彼无生？若云无生则不应说是依缘生，故此非理互相违故。噫唏！呜呼！无心、无耳，亦相攻难，此实令我极为难处。若时我说依缘生法，即如影像自性无生，尔时岂有可攻难处。」故应珍重判彼差别。《无热恼请问经》云：「若从缘生即无生，于彼

非有生自性，若法仗缘说彼空，若了知空不放逸。」初句说言「缘生即无生」，第二句显示无生之理云「于彼非有生自性」，是于所破加简别，言谓无性生。颇见一类，闻彼诸句未解彼理，专相违说「生即无生，依即无依」。狂言愈大，知见愈高。《明显句论》引《楞伽经》云：「大慧，无自性生，我密意说一切法无生。」此说极显。又破生等应不应加胜义简别，义虽已答，然分别答，至下当说。

此等皆是，显示彼一切能破皆不能破无自性中因果建立。似能破中最究竟者，谓自破他如何观察，即彼诸过于自能破无余遍转。汝等所立，即似能破最究竟者，以破他宗观察正理害不害等皆被遮回，其能破理成所破故。若谓汝许有色等，故于彼等此观察转，我等无宗故，彼观察不能转入。此答不能断彼诸过，于应成派及自续派，何抉择时，兹当宣说。

缘生与无生并不相违，依由无自性而说了无生。主张缘生与无性生两者相违，在论典里面被呵斥为无耳、无心。因为他没有听过无自性，妄执无自性生叫作无生，所以在论典中说是无耳。因为没有通达无自性生与无生的差别，而说了无心。有一些人不了解经义，完全依照「缘生即无生」的字面去解释，说生就是没有生，依就是没有依。这种说法，完全不符合世尊的密意，是一种狂言。因为佛自己都说了：「我所谓的诸法无生，是缘无自性的密意而说诸法无生。」所以要多加「无自性」的胜义简

别。简别就是多加字来诠释的意思。不应该很单纯地就词面上说「无生」，而应多加「无自性」简别，是无自性生才对。

因为实事师把色法的存在和色法自性的存在视为一体，所以当说到色法存在时，就认为色法自性的存在。自宗不认为自性存在和存在是一体。对此，宗喀巴大师将会在下面解说应成派和自续派时详说。

亥四、观察有事无事等四句而为破除，然不能破

第四、破除有事、无事四句无能妨害。若谓中观诸教典中，破一切事，或破自性有、无、二俱、二非四句，无不摄法，故以正理能破一切。此如前说事有二种，若以自性所成之事，随于二谛许何谛有皆当破除，能作用事于名言中非能破除。又无事中，若于无为许由自性所成无事，如此无事亦当破除。如是之有事、无事二俱当破，有自性之俱非亦当破除。故一切破四句之理，皆当如是知。若未能加如此简别而破四句，破除有事及无事时，作是破云「俱非彼二」，次又破云「亦非非二」，是自许相违。虽知如是而云无过，强抵赖者，我等不与疯狂共诤。

「破除有事、无事四句无能妨害」，这里的「有事」、「无事」，是指具有能力者及不具有能力者。能力（或作用）是指能够生果的能力。有生果的能力叫作有事，

没有生果的能力就是无事，也就是有为法和无为法的意思。如果诸法有自性，要么就是有自性的有为法、要么就是有自性的无为法，要么是两者皆是、要么就是两者皆非。除了这四个，不存在第五个。如果破除了这四句，就破除自性的存在。破除四句是说破除自性的有事、自性的无事、两者皆是的自性、两者皆非的自性，并不是破除名言上的有事等。因为此处说到，如果自性存在，就一定是自性的有事、自性的无事、两者皆是、两者皆非，因为这四边都不存在，所以就是无自性。

如果只是单纯地说破除四句，并没有多加自性简别的话，就会产生很多矛盾。某个有法，它是有事？无事？两者皆是？还是两者皆非呢？我们要怎么回答？如果这四个都反对，不是具有作用，那就是无作用，无作用就应该是无事，又怎么说破除无事呢？否定了无事，其实就等于成立了有事，又说不是有事，其实就等于成立了无事，那就是两者皆是了。应该既是有事又是无事才对，怎么会说两者皆非呢？两者都否定的时候，应该是两者皆非才对，又怎么能否定两者皆非？所以不加自性简别，就会有很多自相矛盾的问题出现。如果你一定要坚持自己的错误宗见，那我就不与你这种狂者诤论了。

复次，破蕴自性之体，或破其我便发智慧，了无自性或了无我。若复破慧无自性境，是为破坏中观正见，由破能达诸法无性智慧境故。若许双破有无自性，应问彼

云，决定诸蕴无自性慧，其境无性如何能破，应当宣说。若谓《中论》云：「若少有非空，亦当有少空，若无少不空，空亦云何有？」全无不空故，无自性空亦非有。此中空不空者，谓有自性空与不空，全论前后一切皆然，故性不空即是有性。若谓无少自性，无性之空亦非有者，更有何事尤为可笑。如于苗、芽执无自性时，此决定解唯于苗、芽执性非有，俱不执云，其无自性为有为无，应当闭目向内观之极易明了。由是因缘，于无自性不可执有。为遣更执无性为有，故以正理破有空性。即使应理，然亦唯是更以余心破除另执无性为有觉心之境，若破通达苗、芽无性智慧之境，极不应理。我等破除苗、芽自性，便决定解自性非有，次由余心纵执无性是有，然所执境亦非正理所破。若许空性是有自性，则当破除。

若尔，于无自性，云何能起有自性执？谓缘苗、芽无自性时，虽不执苗有自性，然能起执苗之无性是有自性。如于无瓶，虽不执谓瓶实是有，然能执谓无瓶是实。由是若说，以无少许非自性空，故芽无性空亦无自性，是为正因。《四百论释》说，是破有性之空，如云：「若所说空少有自性，是则诸法亦当有性。」为显非有，故说颂言：「若无不空者，空复从何生？如无余所治，能治云何起？」不尔，若破无性之空，则无无性，若尔，则当有自性体，于一切种性不可破。如《回诤论》云：「若即无自性，能遣无自性，遮无自性已，即成有自性。」《自释》亦云：「如云莫言即言遮言，如是若以无自性语遣法无性，其喻应理。然此唯以无自性语，破诸法性，若无

性言即能遣除诸法无性，破无性故诸法有性，有自性故即非是空。」此说极显。故前所引《中观论》云：「空亦云何有」，其后又云：「诸佛说空性，为出一切见，若复见于空，说彼无可治。」此说见于空者，非说凡见自性为空，是说于性空之空执为谛实，或见为实事。《佛护论》云：「若执诸法有性为彼说空，谓由缘起因缘增上假名有事，非是诸事实有自性，由显诸法自性空故，能遣彼执。若有于空执为实事，谁亦不能破除其执，譬如说云『悉无所有』，若复乞云『其无所有愿当惠施！』何能令彼了解为无？」及喻显说。若不尔者，喻则不合，犹如有一向他乞财，说无财时，若作是念，此人无财，此执非过。若于无财反执为财，尔时不能令知无财。若问诸法有无自性，告曰无性，若执无性，说者实欲令起是解，彼岂是过？然于无性反执有性，是为过失。若依汝意说，无财时执为无财，亦当被破，故依我说最为端严。《明显句论》云「于空执事」，非是破空，故唯见空，亦非有过。故《般若摄颂》说：「菩萨若执此蕴空，行相非信无生处。」《宝鬘论》说：「诸见我无我，故大能仁遮。」诸余经论说「不可起空无我见」，⑪皆如前说应当了知。若不尔者，则舍利子问观自在，欲行甚深般若波罗蜜多当云何学，答云：「应正随观彼诸五蕴皆自性空。」《摄颂》云：「遍知诸法无自性，是行般若波罗蜜。」《入中论》云：「故由观我我所

⑪ 译者注：诸余经论说（或所谓的）「不可起空无我见」（的正确内容），皆如前说应当了知。

空，此瑜伽师当解脱。」此等多能与彼相违。

破除自性的当下，就会了解到无自性。就像在某法上破除了属常的性质，自然就可以了解是无常。在某法上破除了自性，马上就能够知道是无自性。已经了解这个无我的内涵，如果再去破除的话，就等于破除了中观正见。如果认为自性和无自性两者都要破除，宗喀巴大师反问：那要怎么破呢？他人引用《中论》：「若少有非空，亦当有少空，若无少不空，空亦云何有？」因为一切都是空性，所以无自性之空性也就没有了。宗喀巴大师反驳说：论中所说空与不空要加自性的简别。论中所说的空，是自性空，不是否定它的存在。如果自性不被否定，那就是有自性；自性被否定，那就应该是无自性。可是，在否认自性的同时，又说无自性不存在，没有什么比这个更可笑的了。只有有和无这两边而已，如果两者都不是的话，那是什么呢？

执取苗无自性时，只是很单纯地认为苗没有自性，破除自性而已，不会去想其无自性到底有没有，想一想意识是如何执境的，马上就可以知道了。所以破除自性不是把自性和无自性两者都一起破除，而是在破除自性的当下，就证得了无自性—空性。如果再去破除这个空性，那就没有任何意义了。

「由是因缘，于无自性不可执有」，再把空性执为有自性，那就无药可救了。去观察空性，如果空性有自性，是可以被理智破除的，所以空性本身也是无自性的。透

过了解空性是自性空之正见，能破除执空性为自性有的执着。了解苗之空性无自性的智慧，是没有办法破除苗自性有之执着。了解苗之空性无自性的智慧能破除什么呢？能破除苗之空性有自性的执着。所以，苗之空性有自性的执着被破除的时候，通达苗无自性智慧的境不会被一起破除。

光是问空性是否存在？它是存在的，这是不能被破除的。破除了自性，就是无自性了，无自性是存在的，是可以被正量了解的。但如果认为无自性的空性是有自性的，那就要破除了。有人问到：已经破除了自性，怎么会再次地把空性执为有自性呢？宗喀巴大师答：了解苗无自性之时，虽然不会执苗是有自性的，可是对于苗的空性，因为它是存在的缘故，又会执取为有自性。例如讲「没有瓶子」，在知道没有瓶子的当下，不会认为瓶子是真实有的，因为已经知道没有瓶子，但有可能会认为「没有瓶子」本身是真实的。把空性再次执为有自性的邪执，就是这样产生的。因此，佛说到空空的道理，空性本身也是无自性的。

例如「没有钱」是存在的，就是很单纯地没有钱而已。但是若把没有钱执取为是一种有钱的情况，即把无财本身当作是有财富，那这个世界上就没有「没有钱」了。一切无财都是有财，那怎么会有无财的可能？如同一个乞丐向我们要钱，我们对他说：「我没有钱给你。」那个乞丐说：「请把你的没有钱给我吧！」这是非常荒谬的。光说诸法无自性，这怎么会是过失呢？这不可能是过失的，因为破除自性的当

下，就是很单纯地说到无自性，执空性是有自性则是过失。若按照你的说法，因为这世界上没有所谓的无财，所以在任何时候，无财都是要破除的，无财之时也破无财，这是非常荒谬的，还不如依我所说更为圆满。

是故一切衰损根本，即是增益自性无明，而能与彼行相正反，拔除彼者，唯达无性或无我慧。若破此相即破真实义见，虽非所乐然须受许。《四百论》云：「无二寂静门。」《释》云：「永尽贪爱是能证得涅槃之因，除无性见更无少法，是能如是尽贪之因，故无自性为相无我，是无第二寂静之门，趣涅槃城，此乃无等唯一之门。」虽亦有空、无相、无愿三解脱门，然唯无我正见最胜，由了诸法悉皆无我，一切法贪无余永尽，岂于少法见少可求或相可缘？故唯无我是无第二寂静之门。是故《菩提资粮论》云：「无自性故空，是空取何相？遣一切相故，智者何所愿。」此将经说三解脱门，与此处说唯性空见一解脱门，断相违失，以教理成此为解脱门。断性之境何须更破，以证彼者即能对治二我相执，于彼全无相执气故。若于如此分别亦见过患，善恶分别悉破除者，显然欲树支那堪布所遗教规。

世间一切衰损的根本，就是自性执着。唯一能破除自性执着的，就是了解无自性的智慧。《四百论释》亦云：唯有空正见才能让我们获得解脱，除此之外没有第二条路。虽然也有说到空、无相、无愿三解脱门，但三解脱门也都是了解空性的智慧。所以远离了空正见，还有其他的解脱之门吗？是没有的。三解脱门是缘事物的性质而说了空性、缘事物的因而说了空性、缘事物的果而说了空性，最主要的还是了解空性的智慧。如果认为一切都无自性，所以连善恶都不用去分别，这是支那和尚的邪见，要远离。

申二、明所破义，遮破太狭

第二、破所破太狭。有作是言，所破自性具三差别，一、自性非由因缘所生，二、时位无变，三、不待他立。如《中论》云：「自性从因缘，出生则非理，若从因缘生，性应成所作。若性是所作，云何应道理？自性非新作，及不观待他。」若许芽等内外诸法有如是性，中观诸师虽亦须破，然于此中明所破者，是当明其所破根本，由破彼故，须于相续生中观见，证法无性。诸有为法是因缘生及有变坏，自部诸师皆共极成，对彼不应更成无性，彼亦应达诸法无性。有是等过，故彼岂是不共所破。虽中观论多难彼云：若有自性，应不待因缘及不变等。是就能遍说彼过失，非就所破当体而明。又胜义有及真实有并谛实有，亦应不由因缘生等，然彼非是胜义等义。譬如于瓶虽遍无常，然非无常即是瓶义，虽立大腹等为瓶之义。

要了解无自性必须要先了解何谓自性。有一派的人，引用《中论》中所说自性的

三种特征来说自性的内涵，即非因缘所生、时位不变、不观待他而立。但是宗喀巴大师说，如果所要破除的自性，只是非因缘所生、时位不变、不待他立的内涵，那就太简单了。有部宗、经部宗、唯识宗、中观宗都知道一切有为法皆是因缘所生，难道所有宗义论师们都通达无自性？也就是说，因为自性的内涵就是非因缘等三，这三个条件破除了，就等于在一切有为法上破除了自性。其中第一个条件破除了，这个聚合体的自性也会被破除，即一切有为法上的自性被破除。这样的话，这些宗义论师都通达无自性吗？因为他们也都说一切有为法都是由因缘所生，自然就破除了非因缘生的自性。因为会有这样的过失，所以这不是不共所破—自性的内涵。

「若有自性，应不待因缘及不变等」，只是说如果有自性，就会有上述所说的过失，而不是说不观待因缘所生、不观待他者就是自性的内涵。如果是胜义有、真实有、谛实有，那就不应该由因缘所生，这并不代表不被因缘所生就是胜义有的内涵。如瓶子一定是无常，可是无常并不是瓶子本身的定义，瓶子的定义是具有瓶口、瓶腹，能够盛水的器物。同样地，如果有自性，一定不被因缘所生、时位不变、不观待他立，但不被因缘所生、时位不变、不观待他立，这些并不是自性本身的内涵。

如是若胜义有等，虽应许为无方分法，然非无方分法即根本所破，以彼唯是宗派妄执不共假立，此执非诸有情系缚生死之本故。又虽抉择彼无自性极善修习，然于无始无明妄执全无违害，即使究竟现证彼义，然终不能遣除俱生诸烦恼故。故以正见善抉择时，若不了知正为抉择俱生无明所执义无，于彼支分破除分别所执诸境，不破俱生无明行相，破人我时，惟破常一自在之我，破法我时，唯破无分极微所取，及破能取无分刹那，并破具三差别自性等宗派假立诸法，于一切种决定不可。若不尔者，抉择见时唯抉择彼，修时亦应唯修习彼，以抉择见义为修故。故修已观证及修究竟亦唯应尔，如是由见无彼分别执计二我，便谓已断俱生烦恼，太为过失。《入中论》云：「证无我时断常我，非许此为我执依，故达无我为尽拔，我见根本最希有。」《释论》亦云：「为以喻门显示此义互无系属，故说颂曰：『见自室有蛇，除畏云无象，谓能除蛇怖，奇哉为他讥。』」此虽是说补特伽罗无我，然法无我亦同。可作是说：证无我时断妄我，不许此为无明依，故知无我谓尽拔，无明根本甚希有。

如果胜义有、真实有、真实存在，那么应成为无方分。无方分就是不可以再分解下去的有。然而执无方分并不是一切烦恼的根本执着。执诸法为无方分法并不是俱生执，它是一种遍计执着，是由宗派改变思想者才会有的执着。所以仅是抉择无方分法是无自性，极善修习，对无始以来的俱生无明妄执是完全没有伤害的。我们的俱生、自然概念里面，不会认为有为法是无方分法，它是不可分割的，我们不会这么想。因此，我们再怎么通达没有无方分法，对破除烦恼根本的俱生无明仍是没有帮助的，最

终还是不能够断除烦恼的根本。以此之故，我们在抉择何谓空性时，如果没有仔细思维俱生我执的所执境是什么，就无法真正了解空性。只是在粗分我执的所执境上去做破除，是没有办法破除俱生无明的行相。破人我时，只是破除常一自在的我；破法我时，只是破除无方分、无时分，「并破具三差别自性等宗派假立诸法」，还是无法破除真正的法我和人我。

我们现在抉择的内涵，将来要修学时，就是修同样的内涵，因为所修的内涵与所抉择的内涵必须相同之故。假如我们所观的内容不是真正的空性，所得到的也就不是空正见，最后得到的成果是什么呢？还是生死轮转！所以破除常一自主的我，破除无方分和无时分，就认为俱生我执已经断除，这过失也太大了。

若尔，论师如前所引，说非新作及不待他为自性相，此说为就观察门耶？抑为许有如是性耶？说彼即是诸法法性，即于彼上立为自性，非是新作、非依仗他。彼性是有，《入中论释》云：「论师许有如是差别行相性耶？世尊依何增上广说『随诸如来出不出世，诸法法性恒如是住』，有彼法性？所言法性，此复云何？即此眼等自性。眼等自性复为何等？谓彼非新作性、无待于他，离无明翳智所证性。为有此耶？谁云其无。彼若无者，为何义故，诸菩萨众修习波罗蜜多诸道？为证法性故，诸菩萨发起如是多百难行。」并引经证而善成立。于前岂非破一切法有自性耶？我等岂未多次宣

说诸法，若非由内心立，其自性有尘许亦无，于如此性，虽法性胜义谛亦无少许，况诸余法。

《明显句论》云：「三世无乱非由新造作火之本性，此非先无后新生起，非待因缘，如火热性，⑫或彼此岸，或长与短，当知说此名为自性。火如是性为可有耶？然此亦非由自性有，亦非全无，虽然如是，为令闻者离恐怖故，增益强说世俗中有。」即于此性亦破自性，说名言有。若谓此说为断闻者恐怖故，增益说即不许有。此不应理，余法皆是为彼假说，彼亦应无。又如前引，若无彼义，则修梵行应空无义，说彼过难，成立此有。《入中论释》云：「又此自性非唯论师自许，亦能教他受许此义，故此自性，是于两俱建立极成。」不尔，则应许中观宗不得解脱。得涅槃者现证涅槃，复说涅槃即是灭谛，又说彼是胜义谛故；无胜义谛故。得涅槃时必须现证胜义灭谛，《六十正理论释》以多力励已善成立。

有人问：《入中论释》说非新作及不待他叫作自性相，这是以假设的角度而说的呢？还是真的有这种自性呢？于是继续说：经说诸法之法性指的是自性，也就是非新作、非依仗他的性质，这就是自性的内涵，这是存在的。因为讲到了自性，所以他人

⑫ 译者注：原译文「如火热性」应为「如水热」。

就误会自性是存在的。其实之前所引用的经文并不是说自性是存在的，而是说如果有自性的话，自性的内涵是什么。于是宗喀巴大师就说：我已经反复讲过很多次了，难道我没说吗？自性是不存在的。诸法连一点点的自性都没有，连胜义谛都没有自性，更何况是世俗谛。

有人说：说世俗诸法存在的意思，是怕那些对空性无法理解的人产生恐怖，实际上世俗并不存在，所谓的世俗存在是增益说。（增益就是本来没有，是添加而说。）宗喀巴大师说：此不应理。「增益而说」就代表没有，如此佛陀让我们行善断恶、出家修行等，莫非也都变成了为断除恐怖的增益说，实际上不存在？但是以应成派自宗来讲，梵行等种种取舍，这些世俗法都是存在的，并不是没有。在《入中论释》说到了「是于两俱建立极成」，就是说二谛都是存在的。如同胜义谛是存在般，世俗谛也是存在的，不是增益而说。前面《明显句论》[13]讲到「增益强说」，这是作者在特殊的情况下说的，我们要看上下文才能了解作者的本意，否则很容易断章取义。作者的本意是什么？如同胜义谛是如何随顺安立般，世俗谛也应该如此，所以说两者必须同时建立。如果不是如此，认为只有胜义谛才有办法建立，世俗谛没有办法建立，那么这种宗见无法让我们获得解脱。为什么？因为涅槃本身是灭谛。如果世俗谛不存在，那么四圣谛也就不存在了。四圣谛不存在的话，涅槃也不存在。涅槃不存在，就等于胜义谛也不存在，如此就什么也没有了。所以毁谤了世俗谛，等于间接毁谤了胜义

谛。我们可以透过《六十正理论释》知道。

> 由是眼等有为，于自性体非可为有，于以法性所立性中，亦不可有，故随于何性皆悉不成。真胜义谛虽于法性所立性中，而可为有，然立此性非无新作及不待他，[14]于自性体亦无少许，故亦唯于名言说有。言新作者，谓先无新生之所作性。不待他者，谓不待因缘。色等诸法，于二自性，悉不成立。故于法性所立自性，为见彼性而修诸道，所修梵行非空无义。又说毕竟不许诸法有自性体，与今忽尔许有自性，二不相违。《入中论释》云：「奇哉错误，若已不许少许实事，忽许自性非由新作、不观待他，汝乃专说互违义者。兹当宣说。汝未了知此论意趣，此论意趣谓说眼等缘起本性，愚稚异生所能执取，若彼即是彼法自性，其性颠倒，为证彼故而修梵行，则空无义。由非即彼便是自性，故为见自性，修净梵行则有义利。此复我由待世俗谛，说非新作及不待他。若性非是愚夫所见，此为自性亦应正理。仅以此故，胜义非事，亦非无事。此即自性寂静性故。」此中有事、无事，如前宣说二边时说，谓自性有及毕竟无。

⑬《入中论释》和《明显句论》的作者都是月称论师。

⑭译者注：藏文并没有「无」字。胜义谛中并无二性：非新作（原本就是如此）以及不待他（不需依赖它法）。

照这样说的话，眼耳等所有的有为法，亦非有自性成立的自性。对法性安立为自性的这种自性，也不成立，故不成立于任何的自性之中。胜义谛虽然成立于安立法性为自性的自性之中，然而，在此性（胜义谛性）中，并无二性：非新性及不待他两者。「胜义谛中无此两者」于自性体中亦无少许（哪怕是一点点也都没有），故说唯名安立而已。因为在经典里面说到「胜义谛于法性中存在」，所以宗喀巴大师特别针对这句话做解释。一切的存在都在名言当中有。从境上去找到它的存在性，这是错误的，因为它的存在根本就不是来自于境本身，而是在名言安立的情况下才有的。

「又说毕竟不许诸法有自性体，与今忽尔许有自性二不相违」，在主张诸法完全没有自性的同时，又许忽有自性的存在，两者并不相违。《入中论释》中，他人说：「奇哉错误！如果已经主张了没有任何实事，但却又由非新作或不待他而许忽有自性，你的这种说词是互相矛盾的。」自宗答：「汝未了知大论意趣。大论中忽有自性指的是眼等缘起性质。」如果讲到本有的自性体，那是不存在的。如果不是本有，而是新作的眼等缘起性质，这是存在的。新作的性质就像忽然而有的。并不是本来就是如此，是因缘而产生的这种性质是存在的。

《入中论释》中「有事」、「无事」，如前所说，破除自性有就是破除「有事」，破除了毕竟无叫作破除「无事」。既远离了自性有，又远离了毕竟无，那么剩下的就是名言有了。诸法是存在的，只是存在的方式是于名言当中存在，不是境上本

身存在。

如是抉择诸法无微尘许自性实体，此由自性所空空性，于色等法差别事上，此为能别法。故于一心之境，有彼二事，非为相违。由其未能遣二相故，此空是为假胜义谛。若修能达无性正见，现证彼义实无自性，现似有性一切乱相于彼悉遣，故此现证法性之智，不见⑮色等。如是之法及法性，于彼慧前二皆非有。故立彼二为法及法性者，是就其余名言识立。由是因缘，胜义谛者，是于寂灭一切自性戏论之上，更离无性现似有性一切戏论，而为安立。故许彼有，岂须许有自性自体。《明显句论》云：「无明翳力缘诸事相，由不见彼，此性即是离无明翳，圣人之境，即立此性为彼自性。」又云：「诸事之无生自性，此复俱非，唯属无事，无体性故，非于诸事自性中有。」

在诸法上一点微尘的自性实体都没有，自性空的空性是安立在色法上的一个特征。也就是，空性和色法的关系，色法是事物，空性是此色法的一个特征。

「故于一心之境，有彼二事，非为相违」，这句话非常深奥，有不同的说法，哲

⑮ 译者注：在此译成「不见」的藏文原文是「玛秘肯」，「玛」是不的意思，「秘肯」是缘的意思，所以不是「不见」，而是不缘取，不缘色等。

蚌寺洛色林的讲义和色拉杰的讲义就不同。我想这句话的内涵如同宗喀巴大师著作《中论》的解释—《正理海》—中说到的「在通达苗之无自性时，必须缘取苗已，次知苗之无性」，应该是同一个内涵。关于讲义之间不同的差异，我也不是很清楚具体的情况。对此，你们要个别地去学习不同的讲义，深入地去了解。

通达空性的比量，在看空性时，没有办法远离二相。所谓二相就是此是识、彼是境的感觉。因为通达空性的比量还是有识、境二相的感觉存在，所以这时候所了解的空性，并不是真正的、如同词义诠释般的胜义谛，是假胜义谛。现证空性时，二相等都会被遣除。「故此现证法性之智，不见色等」的意思是，这个现证空性的智慧不缘色等，它的境上唯有胜义谛而已，完全没有世俗谛。所以这个现证空性的智慧必须具有境，因为它本身是识。但是这种境、识的关系不是用现证空性的智慧本身去安立的，必须透过名言识去安立。现证空性的智慧所了解的胜义谛才是真正的胜义谛。通达空性的比量所了解的就不是如此，因为它会看到义共相，会有境、识的感觉，所以它的境上不是只有胜义谛而已，还有属于世俗谛的内容存在。现证空性的智慧所看到的、所执取的，只有胜义谛而已。如同水融入于水一般，识融于境，以此之故，现证空性的智慧本身无法区别何谓识、何谓境，这种区别要靠名言识才有办法。

真正的胜义谛—如同词义所说的胜义谛，是现证空性当下所缘取的空性内涵。承许胜义谛的存在，是完全不需要承许自性存在的。《明显句论》云：「无明翳力缘诸

事相，由不见彼，此性即是离无明翳，圣人之境，即立此性为彼自性。」此如同经文「无见乃胜见」。我们看诸法时，因无明串习之故，会连带看到诸法自性存在，看相上如此。远离了无明，看诸法存在的最究竟性时，也就是现证空性当下，是完全看不到世俗谛的。「即立此性为彼自性」的「自性」，是指它自己的最究竟性质，并不是我们要破除的人我、法我的自性。这也是为什么经文说「无见乃胜见」。什么时候才能真正看到世俗谛存在的究竟性呢？那就是现证空性当下。完全看不到世俗谛时，才是真正看到世俗谛存在的性质。

又有许胜义谛不于所断二我戏论而为安立，谓于能证真实之心无乱境中，现自在相，如青、黄等。又以知如是有，便为通达深义正见。又谓通达内外诸法，有情执为二我所依，为无自性，是正见歧途。此出一切大乘、小乘经教之外，由许破除一切有情系缚生死根本我执，然说通达我执所计我事无性，不能遣执，而说通达与彼无关余实有法，反能遮遣我执缚故。譬如东方无蛇，妄执为有恐怖忧苦，为遣彼苦，而说令达东方无蛇，不能遣其蛇执，当令别执西方有树，方能除遣蛇执忧苦，与此说者全无差别。

诸自爱者，应当远弃如此邪执。次于破除系缚生死，一切衰损根本无明行相之方便，谓当依止建树诸了义经，及将经义不令向余引转诸正理聚圣者龙猛父子论典，度

越三有大海彼岸。由于所破破除邪执，是于得中观断除歧途，最为切要，故今广说。

胜义谛是在断除人我、法我的当下而安立的，可是有人却不这样说，「谓于能证真实之心无乱境中，现自在相，如青、黄等。」也有人说到，胜义乃他空的内涵。以上两种说法都不是正确的见解。

未三、自宗明显所破之理

申一、正明所破义

第三、自宗明显所破之理。分三：一、正明所破义；二、于余所破加不加此之理；三、释于所破应不应加胜义简别。今初

总所破事略有二种，谓道所破及理所破。初如《辨中边论》云：「于诸烦恼障，及以所知障，此摄一切障，尽此得解脱。」谓烦恼及所知二障，此所破事于所知有，此若无者，应一切有情不加功用而得解脱故。理所破者，如《回诤论》云：「又有于化女，起实女邪执，以化而破除，今此亦如是。」《自释》中云：「若有士夫，于自性空变化妇女，谓是实女而起邪执，邪执彼故遂起贪爱。次有如来或如来弟子变一化身，以此化身遮彼邪执。如是我语空如变化，于一切法无性本空，等同化女，遮遣邪执为有自性。」此说邪执为所破事，及彼所执实有自性亦为所破，故有二种。然正所

破厥为后者，以破颠倒心须先破彼所执境故。如缘起因破人法上所有自性，故此所破须所知中无，有则不能破故。虽如是无，然能发生增益执有，故定须破。破除之理，亦非如以锤击瓶，是于无令起知无定解。若定解无，即能遮遣执有乱识。如是以理成立，亦非如种发芽先无新生，是于如是法起决定智，知其如是。《回诤论》云：「虽无能破语，其无亦成立，然此语云无，令解非令除。」《自释》中云：「虽无汝语，若无之灭亦本成立，何为更说一切诸法皆无自性，汝说彼语有何作为？此当为释说一切法皆无自性，非由此语令一切法成无自性。然说诸法皆无自性，是令了解破无自性。[16]譬如天授原未在家，有云家有天授，有于无彼说云其无，此语非令天授成无，惟显天授家中非有。如是说云，诸法无性，非由此语令其诸法成无自性，然一切法皆无自性。诸愚众生，为无明蔽增益自性，如于幻士愚其原无士夫实体，唯为令解自性非有。故汝说云，若性非有，即无语言，不假语言，自性非有亦极成立。说无自性此语何为。此诸言说皆不应理。」此说极显，当如是知。

我们要破除、遮挡的叫作所破。所破分两种：道所破及理所破。道所破一定是存在的，理所破一定是不存在的。所谓道所破，是烦恼障和所知障。因为要对治它必须

⑯ 译者注：依藏文为「是令了解无自性」。

透过修行，所以称为道所破。道所破—烦恼障和所知障—是存在的，如果烦恼障、所知障不存在，那么一切有情不需要精进修行就可以获得解脱了，因为没有人有烦恼、没有人有所知障，变成一切有情都已成就无上菩提了。

「理所破」，邪执所执之境。透过无自性的理由可以破两个，一个是间接被破的自性执着，一个是直接破除的自性执着所执。前者识的部分是存在的，而自性执着所执取的境是完全没有的。在此所要破的是邪执所执取的境，因为要先破除邪执所执取的境，才有办法破除邪执。邪执的境必须是完全没有的，如果有，就破除不了。破除之法就是，把没有而增益为有的，看清楚实际状况。也就是，并非是如用槌子去击破瓶子，而是认清实际状况，对没有而增益为有的东西产生「知无」的定解，以这种的方式破除增益有的执着。决定了是没有的，那么执着为有的错乱识才能够被破除。所以破除自性的意思，并不是原本有自性，后来把原本有的东西变成了没有，不是这个意思。而是完全没有、从未曾有过的自性，因为我们不了解的缘故，错认为是有，当我们透过道理的认知，看清楚这一切都无自性，如此而已，是这种破法。

故有说云：有不能破，无不须破，离诸破立，以多破立正理观察，唯练名言。此全未见正理及道破立影像相违乱言，自现宣说有不能破、无不须破之因，破斥他人破立观察，而谓不应破立故。又以所立之因，破斥他许之破立，不应正理，有不能破、无不须破故。以正理破者，是为遮遣颠倒错乱之分别。以正理立者，是能引发无倒定解之方便。故欲遣邪执及欲生正觉，定当随行龙猛等之正理众论，于无倒破立引生定解。

有人说：有的话，就不能破，因为它是存在的；如果一开始是没有的，那么根本不需要破，因为它本来就是没有的。以这种理由来远离一切破与立。并认为以种种道理来建立破、立，只是训练我们的口才而已。这种想法是「未见正理及道破立影像相违乱言」。如果真的是有不能破、无不须破，那么就没有所谓的宗义了。若有不能破、无不须破，那对他人的颠倒执着要如何破除呢？破斥他人说法、安立自宗，这些都会变成没有道理。

如是以正理破，若是由破倒执，为欲引发无倒定解者，当以正理破何心之境耶？总所破分别，虽无边际，然以何颠倒分别而为一切过失之根本，当先明彼，破其所执之境，若能破彼，则一切过失悉遮遣故。经说贪等诸余对治，是一分之对治，说无明对治是一切之对治。无明即是一切过失之根本。如《明显句论》云：「佛依二谛说，契经等九部，就诸世间行，于此广宣说。其为除贪说，不能断瞋恚，为除瞋故说，亦非能尽贪，为断慢等说，彼不坏余垢，故彼非广遍，彼皆无大义。若为断痴说，彼尽坏烦恼，诸佛说一切，烦恼皆依痴。」何者为痴？谓执内、外诸法由自相生，增益自

性之心，此为无明。如《四百论释》云：「若识增益诸法自性，由彼染污无知增上贪着诸法，是为流转生死种子，于一切种永灭除故，即便安立生死还灭。为显此义故说颂云：『三有种为识，境为彼行境，若见境无我，三有种当灭。』此显由见境无自性，于一切种破除贪因三有种识，安立声闻独觉及得无生法忍菩萨生死还灭。」又即说彼是为实执：「如身根于身，愚痴遍安住，故坏痴能坏，一切诸烦恼。」《四百论释》云：「痴于诸法分别谛实极愚蔽故，遂于诸法增益实性而转。」

如果要以正理破除邪执，从而引发正确无误的定解，应以正理破什么样的邪执之境呢？宗喀巴大师说：邪执有很多，以种类来说，是无边际的。与其破一切的邪执，还不如针对一切邪执的根本破除，这才是真正的善巧。经里面说到，不净观只是断除贪而已，没有办法断除瞋；对治瞋的慈心，没有办法断除贪。而无明的对治，则是一切烦恼的对治，因为无明是一切过失之根本。

什么是痴？「谓执内外诸法由自相生，增益自性之心，此为无明。」此处多加一个「依自力」会比较好，即「依自力，执内外诸法由自相生，增益自性之心，即为无明。」为什么加入「依自力」？与痴相应的贪瞋也是执取有自性的，可是是由他力来执取有自性，不是由自力来执取。一切烦恼的根本无明，必须是由自力执取有自性。所以这里加「依自力」会比较精确。

如是若无明是生死根本，则《入中论》与《明显句论》说萨迦耶见为生死根本不应道理，主要之因无容二故。其无明与萨迦耶见，余师所许中士道时已宣说讫。此说月称论师所许，余中观师许为所知障之执法谛实，此许为无明，且是染污无明。如前所引《四百论释》说为染污。《入中论释》云：「由此能令诸有情类，于观如所住事而起愚蒙，故愚痴无明，法非有性而强增益，于见自性障覆为性，名曰世俗。」又云：「如是由有支所摄染污无明增上力故，建立世俗谛。」说为十二缘起初支，故是染污，非所知障。若尔，何为所知障耶？此后当说。故十二支中初无明支是生死根本，又说萨迦耶见为生死根本者，以无明是总，萨迦耶见是别，故不相违。其无明者，谓明相违品，其明亦非任随何明，是了无我真实义慧。其相违品，非唯无慧及所余法，是须与彼相违执者，即增益有我。此复有二，谓增益法我及增益补特伽罗我。故法我执与补特伽罗我执，俱是无明。是故宣说萨迦耶见为余一切烦恼根本，非不宣说无明为本。「乃至有蕴执，尔时有我执。」此说法我愚之无明，为补特伽罗我愚之因，显示无明内中二执因果之理。故说萨迦耶见除无明外，为余一切烦恼根本，皆无相违。若不了知如是解释论师意趣，则说生死有二根本，其相违过极难断除。如是明无明之理，乃是龙猛菩萨所许。如《七十空性论》云：「因缘所生法，若分别真实，佛说为无明，彼生十二支。是见知法空，无明则不生，此是无明灭，故灭十二支。」《中论》二十六品云：「若永灭无明，诸行当不生，能灭无明者，由知修真实。由前

彼彼灭，后彼彼不生，纯一大苦蕴，皆当如是灭。」又与「乃至有蕴执」说执蕴为生死根本，极相符顺。又是圣天所许，如前所引「如身根于身」等，及「生死本为识」等，显了宣说。

有人反驳说：《入中论》与《明显句论》中，很明确地说到萨迦耶见是生死的根本，既然如此，无明就不应该是生死的根本，因为不会有两个根本。宗喀巴大师答：无明和萨迦耶见的内涵，在中士道的时候就已经说过了。在此我们以月称论师的主张为依，其与余师如自续派中观师所说，有很大的差异。自续派认为，法我执（也就是执法是真实有、谛实有的这种执着）是所知障。可是月称论师不这么认为，他认为法我执（即执法是真实有、自性有的执着）不是所知障，而是烦恼障，是无明。「且是染污无明」，是烦恼障的无明，而不是所知障的无明。一切人我执和法我执都是烦恼障。生死轮转十二缘起中第一支—无明支—是烦恼障，而不是所知障。什么是所知障呢？后面会说到。

经典里面有说到无明是生死的根本，这与《入中论》、《明显句论》说萨迦耶见是生死的根本，并不相违。因为无明是总摄，萨迦耶见属于别支。萨迦耶见一定是无明，而无明不一定是萨迦耶见，如法我执等都可以称为无明，所以无明的范围比较大，萨迦耶见的范围比较小。两者都是生死根本，因为都是无明的性质，所执境都说到自性。什么叫无明？无明就是与明正相违。这里的明不是随便都可以，而是通达无我真实义的智慧。所以其相违品，并不是非空正见或其他的法，而是与空正见的所执境—无自性正相违的，即增益有我。说到萨迦耶见是一切烦恼根本时，并不是否认无明是一切烦恼的根本。《中论》里面说到有法我执就会有人我执，很明显地说到了法我执是一切生死的根本，但法我执并不是萨迦耶见。所以不只萨迦耶见是烦恼的根本，人我执、法我执，一切的自性执着都是烦恼的根本，这并没有什么相违。

又阿阇黎于《中论》等尽其所说，破除所破，所有正理，一切皆为破除愚痴，于诸法上增益自性，而显诸法皆无自性。故所说种种正理，皆是唯为破无明执。如《佛护论》云：「为何义故宣说缘起？答云，阿阇黎耶大悲为性，见诸有情为种种苦之所逼切，为解脱故，欲显诸法真如实性，随说缘起。故云：『见非真系缚，见真实解脱。』何为诸法真实性？答曰：谓无自性。诸不智者，由愚痴暗障蔽慧眼，而于诸法分别自性，由是彼等遂起贪瞋，若时了知缘起，发慧光明除愚痴暗，由智慧眼照见诸法无自性性，尔时无所依处，贪瞋不生。」

贪、瞋都要依执取有自性之境才有办法产生。了解无自性，则贪、瞋的依处不复存在，贪瞋就没有办法生起了。

第二十六品结合文云：「问云，汝已宣说以大乘教转入胜义，汝今当说以声闻教转入胜义。答曰：无明覆后有。」等。第二十七品结合文云：「问云，汝今当依顺声闻乘契经边际，显示恶见行相非有。答曰：说过去时生。」等。故佛护论师亦许增益诸法自性为十二支初支无明，及许声闻独觉证法无我，极为明显。是故声闻独觉证法无性，最大能立，当知即此以法我执为十二支无明之理。

佛护论师等也认为法我执是一切生死根本，非常明显地主张声闻、独觉之小乘阿罗汉也了解法无我。由此我们可以知道，法我执并不是所知障，因为声闻、独觉也会断除法我执、证法无我。

《四百论》云：「缚为分别见，彼是此所破。」其分别者，非说一切分别，是说增益诸法自性之分别。《释论》云：「分别者，谓增益非真自性之义。」又许彼是染污无明。若说凡是「念此为此」，一切分别之境，皆是正理所破者，是全未详细观察。若不尔者，其真实义，于诸异生非现见故，除分别外无余方便能解空义。若谓一切分别之境，皆理所违害，则定智之境，亦如增益自性错乱邪识。若尔，应无正见导赴涅槃，于中观等论勤闻、思等一切无果。《四百论》云：「言我般涅槃，非不空见空，如来说邪见，不能般涅槃。」又以前说无明所执之境为根本，自他宗部诸师，而更增益众多差别。若拔无明所执之境，如拔树根，则由邪宗一切假立一切俱断，故具

慧者当知俱生无明所执之境，为所破之根本，不应专乐破除宗派妄计分别。以破所破者，非无事而寻事，是见邪分别心执所破事，系缚有情流转生死，故破其所境。能于生死系缚一切有情者，是俱生无明故。分别无明唯邪宗方有，为生死本不应理故。故能于此分别决定，极为切要。如是计执所破究竟之邪分别，即十二支之初支，俱生无明。分别所破，亦以彼为根本，唯是增益。故根识等无分别识，一切行相，终非正理之所能破。故正理所破之心，唯属分别意识。特以二种我执或于我执所计之境，增益差别诸分别心，非谓一切分别。

《四百论》说：「生死根本乃分别见，这是由空正见来破除的。」这里的「分别」，是指增益诸法有自性的分别执着，并不是指一切的分别。《四百论释》说：「分别者，谓增益非真自性之义。」如果以为分别这是瓶子、这是柱子的分别心，都是正理所破，那是未经观察而说。

「异生」即凡夫，凡夫无法现证空性，凡夫要定解空性一定要透过证空性的比量，而证空性的比量是分别心，是带有义共相之识。如果一切分别心都是正理所破，则凡夫永远不可能成为圣者，因为现证空性前必须要以比量证空性，一切比量都是分别，若一切分别都是自性执着，那要靠什么来破除自性执着呢？就没有了。

要破除自性，应该以俱生我执无明之境为破除的根本，而不是只在妄计分别上破

除。在此所说的法我执、人我执，就是十二缘起里面的第一支—俱生无明，也是一切烦恼的根本。其本身是邪执。邪执可以分两种：减损和增益。无明属于增益的邪执。识可以分眼识等无分别识与分别识。在此的增益邪执不是根识等无分别识，而是分别意识。众多的分别意识中，没有法我、人我却增益为有的执着，就是这里要破除的增益邪执，并不是所有的分别心都是要破除的。

由彼无明如何增益自性之理者，总此论师之论中，虽于诸世俗义，亦云自性或自体等，设立多名。然此中者，谓于诸法或补特伽罗随一之境，非由自心增上安立，执彼诸法各从自体，有本住性，即是其相。如彼取境之诸法本体，或名曰我，或名自性，是就假观察而明。如云：「此皆无自性，是故我非有。」《四百论释》云：「若法自性、自体、自在、不仗他性。」此说彼诸异名。不仗他者，非谓不仗因缘，是说有境名言之识为他，非由彼增上安立为不仗他。言自在者，谓彼诸境各本安住不共体性，即彼亦名自性、自体。此如计绳为蛇，其蛇唯就妄执之心假计而立。若观何为彼蛇自性，则于境上蛇全非有，故彼差别无可观察。如是诸法，亦唯于名言识，如所显现观察安立，若于境上观察诸法本性如何，全无所有。不如是执，谓非唯名言识增上安立，执彼诸法各由自体有可量见本安住性。如《四百论释》云：「惟有分别方可名有，若无分别则皆非有，此等无疑如于盘绳假计为蛇，定非由其自性所成。」此说自

性所成之相。⑰故若非由内心增上安立，于其境上就自性门有所成就，说彼为我或名自性。若于差别事补特伽罗境上无此，名补特伽罗无我。若于眼等法上无者，名法无我。由此当知，若于法上及补特伽罗执有此性，是二我执。如《四百论释》云：「所言我者，谓若诸法不依仗他，自性自体。若无此者，是为无我。此由法与补特伽罗有差别故，当知有二名，法无我及补特伽罗无我。」

那么法我执、人我执是怎样增益出自性的呢？宗喀巴大师说：于诸法或补特伽罗随一之境，认为非由意识安立而有，而诸法本身有自己存在的性质（境上本身有自己的性质），这叫作「我」，也叫作「自性」。「是就假观察而明」，就是实际上没有「我」，过去未曾有过、未来也不会有，完全不存在，但我们因为没有了解空性的关系，会随着看相上的错误而去执取有「我」。这是以假设的角度而说有「我」，也就是，如果有自性的话，它就是这个样子的意思。

「若法自性、自体、自在、不仗他性」，这里的「不仗他」，不是指不依赖因缘，而是指不依赖意识安立而有。如果光是不依赖因缘，一切无为法都是不依赖于因缘而有的，但是无为法并不是自性有。所以此处「不仗他」之「他」是名言识。「不

⑰ 译者注：依藏文为「此说自性不成之相」。

仗他」是指，一切法存在不是透过意识安立而有，而是它本身存在。「自在」，是指它的存在完全是由它自己（境）本身让它存在。就像在黄昏时分，把远处的一团草绳看成了蛇。这个所看到的蛇是唯意识安立而有，草绳上并没有蛇存在，再怎么观察也看不到任何蛇的特征。同样的道理，去观察色法时，所看到的色法是唯名言识安立下才有，境上本身没有任何色法存在。如果不以名言识安立而满足，跨越了这个界限，再于境上寻找它的存在，认为境上有它自己的存在，那就与正理相违了。如果境上真的有它自己的存在，透过观察，应该越来越明显地被看到才对，可是观察之后，反而越来越模糊，甚至完全不存在了。就像如果草绳本身真的有蛇的特征存在，那么在草绳上寻找蛇的时候，应该可以看到蛇才对，但是在绳上却完全找不到。同样，如果境上有色法，于境上找时，应该看到才对，可是没有啊！只有两种存在的方式：一是于境上而有，一是由意识安立而有。既然于境上不存在，可是它的作用又确实存在，那么它存在的方式是什么？只能是由名言识安立而有，是意识取有。唯有如此，没有其他方式。而且取有的方式，是依据此法的施设处来安立的。这句话等于说：是透过不是它的东西来安立它。此境的施设处和此境永远是相违的，可是永远是透过此境的施设处来安立此境的存在。所以，境的存在不是由自力，而是完全依靠他力，以此之故说无自主、唯他力。

你们听得懂吗？有感触吗？以前我对空性的认知，对色法本身没有产生任何的疑

惑，色法是存在的，这个根本就不需要否认。对色法本身没有任何怀疑，于是从色法上另寻一种真实、自性而来破斥。后来我读了《实执诤论》，才知道我原来的概念刚好就是自续派的主张。对色法本身完全无动摇，它的执着一直保存着，却从色法上另寻一种自性来破斥，这是完全错误的，这样对色法执着本身无法产生任何伤害。针对色法是如何存在的这一点，我们要仔细地去观察才对。透过种种观察，当我们看到诸法时，会觉得：「原来诸法的存在只是唯名安立而有。」产生这种感觉时，又会疑惑：「意识想什么，就会变成什么吗？」可是仔细观察之后，其实只有这条道路，没有其余的路。

为什么蛇上有蛇的作用，而草绳上没有蛇的作用？不是因为草绳之境和蛇之境本身具有蛇的作用。而是，如果草绳上有蛇的作用，会被名言识损害；蛇具有蛇的作用，不会被名言识损害，是世间共许。因为不会被名言识损害、不会被胜义识损害的缘故，所以蛇有蛇的作用。不是在蛇之境上、绳之境上去做区别的。

境上完全没有任何作用，一切作用都是唯意识安立而产生，这真的是非常难理解，确实需要很大的福报才能了解。只有反复思维，才有办法真正地体会到。如何不是从境上带来，而是唯名安立而产生作用，宗喀巴大师说是学习中观最难理解的地方。如果我们反复地去思维，绝对会有唯名安立而有的体会。透过深入的观察，我们绝对可以对空性产生坚定的信心。之后在看诸法的时候，会觉得诸法如同梦、幻、

泡、影，看似从境上产生作用，但实际上并非如此。因为境上没有任何自性，所以更需要缘起，唯意识安立而有的这种缘起概念会更加强烈。如此由胜义谛极顺安立世俗谛。由胜义谛而累积智慧资粮，由世俗谛而累积福德资粮，才能成就佛的法身和色身。

若谓执补特伽罗有自相为补特伽罗我执，不应道理。若不尔者，缘他补特伽罗执有自相，亦应是补特伽罗我执。若尔，应成萨迦耶见，彼不执我萨迦耶见，不应理故。执补特伽罗有自性者，理应许为补特伽罗我执，如前说补特伽罗有性，为补特伽罗我故。然非补特伽罗我执，皆是萨迦耶见。若尔，何为萨迦耶见我执？萨迦耶见分别我执，如正量部一分说缘蕴执我，虽无决定，然俱生我执，《入中论》中破蕴为所缘，《释》说缘依蕴假立之我，故非缘蕴，唯缘补特伽罗。复须可执为我之补特伽罗，故他补特伽罗亦非所缘。于此所缘执相云何？《入中论释》云：「萨迦耶见执我我所行相而转。」谓非但执有自相，须执为我。《入中论释》云：「惟萨迦耶见是所应断，此由悟入无我之我，即能断除。」此说通达所缘之我，无其实我或无自性，由其行相相违而断，故是执着慧相违品，此后是执补特伽罗有自性，即是执有自相之我。执有我所萨迦耶见，亦当了知。若不执为我及我所，唯执实有补特伽罗，即愚补特伽罗我之无明，非不染污。由是因缘，以有自性所立之我及念我心取境之我，二中

初者是正理所破，后者许名言有，故非所破。此显不破萨迦耶见俱生所缘，然非不破彼执行相自性之我。譬如不破执声为常所缘之声，然破彼执境之声常，无有相违。故圣父子及此二论师之论中，「若自性有」、「若自体有」、「若自相有」、「若是实有」，其自性等应知如前所说。显无彼之句义，当知亦是显示无明所执之义无。

有人说：把执补特伽罗有自性的执着叫作人我执，是没有道理的。缘他人执有自性的执着，也叫作人我执吗？若缘他人之自性执着叫萨迦耶见的话，那是错的，因为萨迦耶见一定要缘我。宗喀巴大师答：缘他人之自性执着是人我执并没有错，可是人我执不一定是萨迦耶见，因为萨迦耶见一定要缘我、我所。我所即是「我的」的意思，缘我所只是很单纯地指缘取「我的」而已，而不是缘我的眼睛、缘我的鼻子等。缘我的眼睛、我的鼻子等是属于法我执的内涵。缘我、我所所产生的自性执着，才称为萨迦耶见，所以缘他人的补特伽罗自性执着不叫作萨迦耶见。萨迦耶见的相是什么呢？《入中论释》说「萨迦耶见执我我所行相转」，不只是执取有自性，是缘我而执取为有自性。

萨迦耶见与空正见是正相违的。因为萨迦耶见一定是执取我或我所有自性，而空正见是否定有自性，所以两者在所执境上是正相违的。如果不执着我、我所是真实有、自性有，只是很单纯地执取自性的补特伽罗，就叫作人我执，或叫作人我执之无

明，这是烦恼障。「即愚补特伽罗我之无明，非不染污」，即它不是非烦恼障，它是烦恼障。

「我」可以分自性的我和单纯名言有的我。自性的我，可以被正理破除；单纯的名言有的我，并不能破。所以萨迦耶见的所缘境—我和我所—是不能破的。同样地，人我执所缘取的名言有的我，也是不能够破的。要破的是什么呢？是萨迦耶见的所执境—执取我为有自性。至于萨迦耶见的所缘境我所到底是人还是法？有不同说法，有的说是人，有的说是法。但是就如我们在讲「这是我的」的时候，在产生那个「我的」想法的时候，都会跟「我」的想法一起产生，不是吗？仔细想想，真的会有这种感觉。

破除的不是萨迦耶见的所缘境，而是萨迦耶见的所执境。以执声音是常之执着而言，它的所缘境是声音，它的所执境是缘声音而执其为常。它的所执境是错误的，因为声音并不是常法。它的所缘境是对的，声音是存在的。同样地，无明的所执境是没有的，是要破除的；而无明的所缘境，是名言上很单纯的我或法，这是不可破除的。

申二、于余所破加不加此之理

第二、于余所破加不加之理。若石女儿及兔角等，诸毕竟无，直可云无，不须简别。如是虽于所知有，然依时处有有、有无，若说彼时处无，亦不须简别。若中观师

虽于名言不许彼有，唯由自他实事诸宗不共增益，破彼等时，虽就意乐有时须加，然实无须新加自性简别，以彼诸宗已许彼义故。除彼所余，中观诸师于名言中所立诸义，任破何义皆须简别。若不简别，则于能破之正理，过失同转，唯成似破。又如前说中观诸师，于名言中所立诸义，必须观察有无自性之正理及名言量所不能害。若不尔者，则于名言不许大自在等，而许色、声等所有差别，全不得成。云此是道、此是非道，此宗应理、此不应理等世、出世间，皆无安立之方便。于自性空生死、涅槃一切建立，皆应正理之特法不可成故。若量无害而欲破彼，是为智者轻笑之处。故破彼时定当简别。《四百论释》及《六十正理论释》破所破时有极多处，加彼简别。《中观》本论及《佛护释》、《明显句释》，并《入中论》本释等中，亦多处加，因见文繁及多已加，意其未加亦易通达，故未加处亦定须加，由彼无少加与不加差别理故。又云「观察非有」，亦有多加观察之简别者，此如前说，若有自性，须许观察实性正理之所能得，由未得故，则无自性，当知与说无有自性，同一宗要。如《四百论释》云：「设此诸法，非如火轮及变化等，唯现欺诳而无实事，尔时若以正理观察，定如金等自性可缘最极显现，然彼唯由颠倒因生，若以观察慧火烧炼，其性非有。」

如果是完全没有，就不需要加自性的简别，如只要说没有石女儿、没有兔角就可以了，并不需要说没有自性的石女儿、没有自性的兔角，不需要这样多做解释。石女

儿和兔角是譬喻没有，所以我们在否定石女儿、兔角之时，只要直接说没有石女儿、没有兔角就可以了。另外，如果实际上是存在的，但是有时候有、有时候没有，我们只要直接说它是在哪个时候有、哪个时候没有就行了，并不需要说它在哪个时候没有自性，不需要多加自性的简别。以中观师的角度来讲，名言上不存在的，如无方分等，但是有部宗和经部宗认为有无方分等，这时只要直接破除无方分或无时分就可以了，不需要加简别。但这也要看情况。如唯识宗认许的三法性、三无性，是唯识宗的不共增益，要破唯识宗的见解就要多加自性的简别。唯识宗的「佛说依他起无生性」应解读为依他起无自性之生性，中观师是以这种的方式破除的：诸法不应该有不同的三种无性，应该有共同的无性，那就是无自性。这时候就是要加的。如果是破除无方分、无时分或无自证分等，就不需要多加自性的简别。要不要加简别，是要看当时的情况。

除此之外，《心经》等经典里面说到「无眼、耳、鼻、舌、身、意」、「无色、声、香、味、触、法」等时，都要多加自性简别。如果没有多加自性简别，就会否定一切世俗谛，如此，名言上就没有任何的存在了。如果不加简别，那就如破除大自在天一样，色法也被破除了，这是不成道理的。造物主、大自在天没有自性，观察之后也找不到，虽然色、声等没有自性，寻找之后找不到，可是色、声等是存在的，这两者不能混为一谈。

如同前说，如果有自性，那么观察自性的正理应该要得到自性才对，可是得不到，所以自性是不存在的，由此而说无自性。但在说到无自性的时候，并不是说没有。不被正理获到，并不代表被正理损害，这之间的差别我们必须要了解。《四百论释》：如果自性真的存在，应该像炼金般，自性的黄金应该越来越明显才对，可是在观察之后，却是越来越模糊，甚至完全没有。

申三、释于所破应不应加胜义简别

第三、释于所破应不应加胜义简别。说于所破加胜义简别，唯是中观自续派者，极不应理。《入中论释》引《佛母》云：「长老须菩提，岂无所得、无所证耶？须菩提曰：长老舍利子，虽有所得亦有所证，然非二相之理。长老舍利子，其得、证者，是依世间名言而立。预流、一来、不还、阿罗汉、独觉、菩萨，亦依世间名言而立，若胜义中无得、无证。」须如是许，岂谓《入中论释》所引为自续派之经耶？如是诸了义经加胜义简别者，实亦繁多。《七十空性论》云：「住生灭有无，劣等或殊胜，佛依世间说，非是依真实。」《宝鬘论》云：「言有我我所，此于胜义无。」又云：「若种子虚妄，其生岂谛实。」又云：「如是世如幻，虽现有生灭，然于胜义中，生灭皆非有。」于所破加胜义、谛实、真实者极多，未加彼时亦多加无自性、自体、自相等简别。

在破除法我和人我的时候，要不要多加胜义的简别呢？有人说：「于所破加胜义简别，唯是中观自续派者。」宗喀巴大师反驳说：这种说法不对，即使是应成派也必须要加胜义简别。加胜义简别与加自性简别一样。只是在破自性之后，就不需要多加胜义简别，因为自性和胜义是一样的。既加胜义，又加自性，就多此一举了。以应成派来说，自性有、谛实有、真实有、胜义有是同样的道理。

于是，宗喀巴大师引用许多中观论典来说明。「长老须菩提，岂无所得、无所证耶？须菩提曰：长老舍利子，虽有所得亦有所证，然非二相之理。」二相是哪二相？「长老舍利子，其得证者，是依世间名言而立」，远离完全没有之故，远离了断边，这是远离一相。「若胜义中无得、无证」，在胜义中是完全没有的，故远离常边，这是第二相。说到在胜义中无得、无证，在名言上有得、有证，就远离了二边、远离了二相。所以是有加胜义简别的。《般若经》并不只是自续派所引用的经典。而且除《般若经》外，还有很多论典也说到胜义简别，如《七十空性论》说：「住生灭有无，劣等或殊胜，佛依世间说，非是依真实。」佛经中说到好坏、善恶、生、住、灭等，是以世间的角度说。这里也是多加了真实简别。《宝鬘论》：「言有我我所，此于胜义无。」加了胜义简别。又说：「若种子虚妄，其生岂谛实？」这里加了谛实简别。所以谛实有、真实有、胜义有是同样的意思。在许多的经典里面，如果没有加谛实、真实、胜义的简别，也都加了自性、自体、自相的简别。

《佛护论》云：「『诸佛说正法，正依于二谛，世间世俗谛，及以胜义谛。』若以世间世俗谛故，可说有瓶、有席，即以此故，亦可说彼无常，瓶坏、席烧。若时意依真实，尔时瓶、席唯是假名且不应理，况其坏烧云何应理？复次，如来若以世间世俗增上可说无常，谓如来老及说如来已般涅槃。若时意乐依于胜义，尔时如来且不应理，况老、涅槃云何应理？」月称论师说破实生，非破有生，如《六十正理论释》云：「若于何相影像可得，缘生虚妄，我不说彼现可得者，名为无生，然于何性立为无生，即于彼性说为无生。为于何性立无生耶？谓许实自性非虚妄性，以许彼于妄性为缘起故。」此说不破虚妄幻生唯破实生，故说缘生与性无生二不相违，即前论云：「生与无生二境异故，有何相违？」又云：「若时我说缘生，即性无生，犹如影像，尔时何有攻难之处？」此答缘生与性无生相违之诤。《入中论》云：「由此次第，当知法实性无生，世间生。」此于无生加实性简别。又云：「如此瓶等实性无，而于世间许为有，如是一切法皆成，故无过同石女儿。」此说内外一切诸法，于真实无，于名言有，故非于所破不加胜义之简别。

以上主要讲到，以世间名言的角度而言，这些都是存在的；但是以胜义的角度而言，这些都是不存在的。

总于所破，若全不许加胜义简别，则不可立二谛差别，谓于胜义如此如此，及于世俗如此如此。全未说有如此之中观师，故唯邪分别。《明显句论》破于所破加胜义之简别者，是就破自生，非唯破生，释中极显。《入中论》云：「阿阇黎耶未加简别，总云『不自』而破其生。若简别云：『诸法胜义不自生，有故，如有思。』当知其胜义之简别，全无义利。」故中观自续师与应成师，非就于所破加不加胜义简别判之为二，然于名言破不破自性则有差别。若于内外诸法破自性时，如应成派则不须新加或胜义或真实或谛实之简别，以有自性即已成为胜义等故。若自续派于彼不加胜义等者，则不能破，故加胜义或真或谛。然于生灭及系缚、解脱等，若不简别或云胜义或自性等而说能破，两派中观俱所不许。

如果在有和无的解说上，没有加胜义或谛实、真实、自性、自体、自相的简别，那么就很难分清楚什么是有、什么是没有，所以一定要加胜义简别。

有人反问：在《明显句论》中，破除了于所破加胜义简别，那又怎么解释？宗喀巴大师答：破自生时，自续派认为要多加胜义简别来破自生，尤其破他生的部分亦是如此。应成派则认为，在不加胜义简别的情况下，就可以从名言上破除自生、他生，加简别是没有道理的。⑱一般在讲有或无的中观道理时，是要多加胜义或自性的简别。但特殊的情况，在自生和他生的主张上，自续派和应成派是不同的。自续派主张要加胜义简别，即破除胜义的自生、胜义的他生。可是应成派却不这样认为，应成派说在名言上没有自生，也没有他生。因为不需加简别的缘故，加简别就被《明显句论》破除了。《入中论释》云：「阿阇黎耶未加简别，总云『不自』而破其生。若简别云：『诸法胜义不自生，有故，如有思。』当知其胜义之简别，全无义利。」这时候多加简别是没有道理的，因为名言上根本就没有自性，所以就不需要多加简别说「没有胜义的自性」，直接说「没有自性」即可，就像没有石女儿、兔角一样。

中观自续派与中观应成派，并不是以是否加简别来做区分的，是以于名言上破不破自性而做区别。以应成派的角度，在破自性的时候，就不用多加胜义简别，因为这样会重复。不需说「没有胜义自性的瓶子」，只需说「没有自性的瓶子」、或「没有胜义的瓶子」就可以了，不需要加两次。因为是自性有的话，就一定是胜义有。「然于生灭及系缚解脱等，若不简别或云胜义或自性等而说能破，两派中观俱所不许。」无论是中观自续派还是中观应成派，要加简别，之后才去破除所破的法我或人我，如果不加简别，就无法破除法我或人我。

若尔，何为胜义无之义？此中义谓所知，胜谓第一，二同一事。又胜谓无分别智，彼智之义或境故名胜义。又无分别智现证胜义，顺彼之慧说名胜义。如云：「此

⑱ 译者注：因为世间只说生与不生，言「他生」者，是在寻找胜义后才会立下的主张。

中诸地等，于胜义无生。」《炽燃分别论释》云：「言胜义者，是所知故名义，即所观、所了之增语。胜是第一之异名，略云胜义。谓此是义复是最胜故名胜义。又胜之义，以是无分别胜智之义故名胜义。又顺胜义，谓于随顺能证胜义之慧，有彼胜义故名顺胜义。」如云于胜义非有，或说云无，彼说之胜义即最后者。如此论云：「若尔，胜义超一切心，破法自性是文字境，是故岂非无可破耶？胜义有二，一、谓无作行转，出世无漏无诸戏论，二、谓有作行转，福智资粮随顺清净，名世间智有诸戏论。此中立宗取彼差别，故无过失。」此取闻思以上，如理观察真实义慧，不应唯取圣后得智。《中观光明论》云：「言胜义无生等，其义通许一切闻、思、修所成慧，皆名胜义，无倒心故。是此之胜义故，现与不现而有差别。由彼增上知一切法，皆唯无生。故说胜义无生者，是说彼等由正知故生皆不成。」与前说同。《中观庄严论释》难云：「何为无自性性？谓于真实。言真实者，谓随事势转，比量所证真实义性，真实义相观察即空。由此宣说真实及胜义等。又唯真智说名真等，是彼所缘故。由此真智意乐增上，名无自性，非由世俗无智增上。」于无自性加真等简别，《般若灯论》、《炽燃分别》二论多说。犹如《般若灯论释》十五品云：「若无自性，云何是事？若是事者，应非无性，故以彼语有谤自宗。」谓立宗云，事无自性，则有自语相违过失，即前论中答此诤云：「非许胜义诸事有性，次立宗说彼无自性，故无谤宗义。非因不成，故此无过。」谓许诸法胜义无性，非毁谤故。若于名言谓无自性，

许为毁谤极为明显。又彼论云：「胜义诸内法皆无自性性，所作性故，殊胜言说待所依故，譬如幻师所化人等。」此破自性决定当加胜义简别。言胜义无者，义谓若以如理观察之正理，观实性时，见彼非有。此诸论师一切皆同。故清辨论师论中，立世俗时，亦说不以顺见真实观察，破自性时，多说以理观察为无，此与前说诸师皆同。然凡有性堪忍观察实性正理推察，许否不同。此二论师，若有自性，则定须忍观察实性正理推察，故亦定成胜义中有，如前数说。

在此针对胜义有、胜义无的「胜义」两字做解释。「义」是所知，或某一个识的境。是什么识的境呢？是胜智，即无分别智的境。为什么是胜义谛？因为是圣者的智慧看到而成为胜智之境。什么是胜义无？观察诸法究竟如何存在的理智去观察时，没有一法堪忍观察。在胜义上不存在，就叫胜义无。也就是，前面的「胜义」是被圣者殊胜的无漏智所看到的，这个是有的，就是胜义谛。后面的「胜义」，是观察诸法究竟如何存在的理智所获得的，这是没有的。

现在看本文，所谓「胜义」的「义」就是所知，也就是某识的所执境。「胜义」的「胜」字，是讲到最殊胜、第一、最好的。另一种说法：「胜」是无分别智，彼智之境名胜义。又另一种说法：「无分别智现证胜义，顺彼之慧说名胜义。」所以解释「胜义」可以说到识本身，不一定是境而已。即有不同的解释方式，一者说这个无分

别智的境是胜义，一者说无分别智本身是胜义。

所谓胜义无是什么？观察诸法究竟如何存在的理智去寻找时，找不到堪忍之义。在这个道理上来讲，自续派和应成派是一样的。两派不同之处是：自续派认为理智去观察诸法究竟如何存在时，找不到胜义的存在，可是自性是存在的。应成派不这样认为，应成派认为去寻找诸法究竟如何存在时，即使是自性也无法被获得，所以自性是不存在的。

以上说了所破的内涵。

午二、破所破时，应成自续以谁而破

未一、明应成自续之义

破所破时应成自续以谁而破。分二：一、明应成自续之义；二、身生正见当随谁行。今初

佛护论师释中，未明分别应成自续，建立应成。然于解释「非自非从他，非共非无因，诸法随何处，其生终非有」时，唯依说举他宗违害而破四生。清辨论师出过破，谓全无能力成立自宗及破他宗。然佛护宗无如是过，月称论师广为解释，谓中观师自身发生中观方便，须用应成，自续非理，破他宗已，显应成宗。

要理解以下的部分，是非常困难的。这部分，我们把它取名为应遮，即是以应成的方式而去遮挡。这个部分很深，也非常难懂。我们在宗喀巴大师著作的《正理海》，即解释《中论》的著作中，可以了解到其内涵的深广。

通观佛经，可以分为下部论师的经典和上部论师的经典。譬如说这是唯识宗的经典，因为它们是唯识宗的论师们引用来建立唯识观点的。至于是随经还是随理的唯识宗，是由唯识论师之间不同的观点来区分。也就是唯识宗义是依经典而说的，只是在唯识宗义的诠释上，又由论师区分出随经唯识宗、随理唯识宗。同样，中观宗义也是依佛经而说的，又因为中观论师之间的不同观点而区分出自续派和应成派。中观论师都是以龙树菩萨所著作的《中论》为依。诠释中观论典则有龙树菩萨的大弟子提婆、佛护、清辨等。佛护论师写了一本《佛护论》，在解释《中论》中的「非自非从他，非共非无因，诸法随于何，其生终非有」时，是以应成的方式来破他宗、立自宗的。所谓应成的方式就是，「如果你这样讲，那么就应该要成为什么」、「这样的话，会有什么过失」。而龙树菩萨的另一位大弟子，年长的清辨论师，对《佛护论》的应成理论却不以为然。他认为要让对方真正了解中观正见，必须以自续因的方式来建立。后来，月称论师对《佛护论》做了详细的诠释，针对清辨论师的反驳又再多加解释，使得《佛护论》中不清楚处得以显明，就像是擦亮我们的眼睛一般，使我们清清楚楚地看到《佛护论》的究竟意趣。与此同时，对清辨论师善说处，完全符合龙树父子意

趣之处，则加以保留并支持。所以月称论师是对清辨论师的少数观点加以反驳，并不是以贪、瞋的方式来维护《佛护论》。因为月称论师反驳清辨论师，提出《佛护论》是无过失的，中观师应以应成的方式，而非自续因的方式，作为生起中观正见的方法，由此引发出中观自续派和应成派两大不同观点。

自续和应成之间的诤论，是非常复杂、难懂的，这部分的内涵叫作应遮。如果想加以了解，当然可以依各自不同的讲义去了解，若以宗喀巴大师为依据的，那么就要阅读宗喀巴大师著作的《正理海》。

申一、破除他宗

酉一、出计

安立应成、自续两派。分二：一、破除他宗；二、安立自宗。初又分二：一、出计；二、破执。今初

虽有多种安立应成、自续之理，然彼一切孰能尽说？故当于中略说少分。其庆喜师所说，《入中论疏》云：「有作是言，若许应成因，其因为量成耶？抑未成耶？若谓已成，尔时俱成，云何他许？若谓未成，则他不许，云何他许？当答彼曰：凡量所成应是俱成，此非我知，诸立论者立能立时，其所立因自虽量成，然他量成自何能知？他心差别非自现量、比量境故。又自量成亦何能知？错谬因缘长夜摄持，有欺诳

故。故唯由其立论对论，许量之力，许诸法性，故依所许破除他宗。」此说因于敌者量成不成，立者不知，以彼无乐，俱非立者二量成故。自亦不知因是量成，自虽决断是量所成，亦有欺诳。故无双方量成之因，就许为量。量虽未成，然就所许，破亦应理。又于自续之因宗云：「若因与所立以量成遍（即同品定有异品遍无也），尔时，当许自续之能立。然遍不成，谓能成遍之量或现或比，现且不能成其为遍，谓于灶房由现可缘不可缘故，遂谓火烟，此有则彼有，彼无则此无，通达无则不生，然非于一切境。亦非由比，彼境定故，谓比量境非通一切，何以故？若有所立相属之因，唯于彼生无常等智，非一切时、处。故唯依世许成立为遍，非以量成。故应成因破除他宗，如何非理？」此说：「有火遍于有烟，及无常性遍于所作。若以量成，则自续应理，然非量成。若以量成，应须成立一切时、处有火、无常遍烟、所作。然以现、比于灶、瓶等成其为遍，是一分故，故遍亦惟就许而成。」此说若用量成三相是自续派，毕竟唯用他许三相是应成派。

虽然有许多种说到应成和自续的解释，可是谁又能尽说一切呢？所以宗喀巴大师在此简略地介绍几种对应成和自续差别的说法。

第一家，庆喜师的观点。形成三相的正因，于敌者和立者两者而言，都无法由量来成立。原因是，立者无法知道因对于敌者到底量成不成立，对立者而言，现量无法

了解，比量也无法了解。即他人知不知道正因，立者怎么会知道？且立者自己也不敢确定正因成不成立，觉得自己好像了解了，可是在被他人问难之时，又会产生疑惑，所以还是有欺诳的因素存在。所以正因形成时，宗法不一定要立、敌双方都成立。因为正因无法以量来成立，所以只要承许就可以了。什么叫承许？如以敌者的立场，认为声是常；而以立者的角度，认为声是无常。立者破敌者时，举出「声音有法，应非常，有为法故」，因三相中，如「声音是有为法」，只要敌者和立者两者承许就可以了，不需要由量来成立。我们没有他心通，也没有现量、比量可以知道敌者是否知道「声音是有为法」。所以正因的形成，如「声音是有为法」这个内涵，不需要立、敌两者以正量了解，只要承许就可以了。

又，「烟山有法，应有火，有烟故」，它的同品遍是「有烟，必有火」，它的异品遍是「无火，必无烟」，它的譬喻是如灶房。当我们在了解同品遍和异品遍的时候，可以从灶房的譬喻来了解有烟必有火、无火必无烟。可是庆喜师却认为：这时候，我们是用现量去了解同品遍呢？还是用比量去了解同品遍？如果是用现量去了解同品遍，我们只是看到灶房的烟定有灶房的火而已，无法看到所有有烟的地方都有火，所以「有烟，必有火」无法以现量看到。用比量也看不到，因为比量去了解一切有烟的地方有火，需依靠一个现量，而没有这个现量。所以庆喜师认为，同品遍和异品遍只局限在灶房上的烟定有灶房上的火而已，「有烟，必有火」只是世俗上大家共

同承许，并不是真正可以由量了解的。所以，以世间共许的因来破除他宗，这个叫应成。如果一定要由量成，这叫自续因。自续因是不成立的，怎么说呢？我们只有在灶房里有烟的地方才能看到有火，无法透过灶房了解一切有烟的地方有火，这是现量的部分。比量的部分，也无法了解一切有烟的地方都有火。所以我们只能靠世间共许，大家承许「有烟，必有火」，以承许的方式来成立应成因。如果一定要由量来成立，这叫自续派；如果只是用世间共许来成立三相，那就是应成派。

彼之弟子诸译师云：「中观师者，唯破他许，余无自宗。其有法等，二无共许故，自续非理。正理之果，亦唯令舍他宗，除彼之余，自无所许，故一切种不应宣说自续之因，唯用应成。又能立应成，即自续究竟，故唯应许能破应成。其因及遍就现前许或究竟许，非由量成。依此因缘略有四门，断他所许或断戏论。一、举唯应成，谓他所许生有尽、有义，若许自生，举相违云，若从自生是有而生，生应无义及无穷尽，故许有义、有尽不应正理。若许彼者，而云自生，不应道理。令他知已，舍宗为果。二、他许比量，如云许自生，芽应不自生，自体有故。举说他许有法、因等，而反破他。虽云无自生，亦唯破他许之自生，非自成立无自生义，故自无宗。三、能立同所立，他为成立自所宗故，所立因、喻一切如前，皆不极成。四、因相相等，谓若许彼，即当许此因相无别，令其相等。若尔，汝有无欲破他所许？有即是宗，应有立

彼自续之因，无则不应宣说正理，破他所许。答：观胜义时，若许无性或以无生为所立者，则须受许自续宗、因，然不许彼，故无过失。若略有欲即有所宗，则一切欲皆应有宗。」此说自己无所立宗，唯破他宗，虽有所欲亦无所宗。又自无宗，是就观察胜义之时，谓不立宗无自性等，非说一切全无所许。故于观察胜义之时，若许无性为所成立，而于自宗成立无性是自续派，若自无许唯破他欲是应成派。

第二家，庆喜师的弟子说到：中观师只破除他人的主张，自己于胜义上并没有任何宗见。他认为透过正理观察所立的结论，只是为了破除他宗，不是来成立自宗的，故无法透过自续的正因来安立任何论点，唯有透过应成的方式来反驳他者。也就是说，以「如果你这样主张，应该成为……」的方式，找出对方的矛盾，来破除对方，除此之外，无法透过正因来安立自宗。

因此，第二家说到了四种应成：一、举唯应成，二、他许比量，三、能立同所立，四、因相相等。「又自无宗，是就观察胜义之时，谓不立宗无自性等，非说一切全无所许」，「无宗」是指在观察胜义时，没有自宗，并不是指自己没有宗见。所以他认为，在观察胜义时，若成立无自性，那么就是自续派；在观察胜义时，没有任何主张，唯有破除他者，那就叫应成派。

现在自许是应成中观者，作如是说，随依胜义及依名言，虽于名言自宗无许。若有彼宗，亦须许有能立因、喻成自续派，故应成派全无自宗。如《回诤论》云：「若我有少宗，则我有彼过，然我无所宗，故我唯无过。若以现量等，略见有少法，或立或破除，无故我无难。」《六十正理论》云：「诸大德本性，无宗无所诤，彼尚无自宗，岂更有他宗？」《四百论》云：「若有无二俱，谁全非有宗，虽长时于彼，不能举过难。」说中观师无宗无立故。《明显句论》云：「凡中观师，理不应用自续比量，不许他宗故。」又云：「应成破义亦唯属他，非属我等，自无宗故。」《入中论》云：「能破、所破不会破，及会而破所说失，若定有宗彼成过，我无彼宗故无失。」说自无宗过不转故。故中观师一切建立皆唯就他而立。《入中论》云：「如汝依他事，我不许世俗，果故此虽无，我依世说有。」《回诤论》云：「所破无所有，故我全无破，是故云能破，是汝兴毁谤。」说破他宗亦非有故。

第三家认为，无论在世俗的角度或胜义的角度，完全没有自宗。现在有许多自称中观应成派的人，不要说是胜义，就连名言上都认为自己没有任何的宗见，好像应成派没有任何自己的主张。

又昔西藏中观智者，随行月称论师善破诸宗，说中观师自无所宗及无能立之量。次自宗时，破以正理观择自相所许能量、所量建立及事力转现、比二量，然许名言不

加推察，世间共许能量、所量。次中观师自于敌者建能立言，以真正因立无实义，然非自续，以就世间共许之量，未加推察而安立故。

第四家，自称追随月称论师的中观师破除了「中观师自己没有任何的宗见」以及「中观师不立正量」等观点后，自立：「以正理观察的时候，是没有现量和比量的，只有在不加推察，就世间共许的情况下，有所谓的能量和所量。这种说法是说，在观察胜义时，任何观察识都不成为现量、比量，一切的现量、比量只有在没有观察时才会形成」。又立：「中观师于敌者建能立语、依正因立无实义时，皆以世间共许，非以推察而立，故非自续。」

酉二、破执

第二、破执分四。破第一家。入中论疏派，说因、遍非由量成，说因非以量成之理，且不应理，以许因须由立、敌俱用量成之家，非由立者未知敌成便不许因。故汝彼理不能破，须敌者以量成故。又以未知敌者他心，立为不知他用量成者，亦不应知他许彼义，则以他许而破他等，亦非理故。他虽说云：我如是许，现可决定。然如所说非定许故，及不知他心故。

说遍非以量成之理亦不应理，以于灶上成立有火遍有烟时，灶是所通达处，其上

所达之义，唯取有火遍于有烟，非取灶中有火遍灶有烟，岂取时、处一分之遍？若不尔者，灶非此遍已定之处，须更显示已定之处。如于声上，所定无常所成立法，须于声、瓶二事随转，非立声上一分无常。⑲由此道理，许无比量成立能遍，亦当了知不应正理。

如是有说非由量成，唯由立、敌所许而成，亦不应理。唯以彼许为因，不能破他，以他所许其义不成，量于自他俱非有故。若谓所许而分差别，如此则成，此则不成者，如是分别，若以所许为因等同所立，若以量有无而分，失量无欲。

现在破第一家。第一个论点认为，正因于立、敌两者而言，都没有办法由量来成立。宗喀巴大师说：这不应理。以陈那和法称论师因三相的论点来讲，如果立者和敌者都不了解宗法，这个正因是无法形成的。（「以许因须由立、敌俱用量成之家，非由立者未知敌成便不许因」，陈那、法称等不会因为立者不了解敌者成不成因，而说不成因。）也就是说，必须先了解到声音是有为法，才知因为是有为法，所以声音是无常。如果对声音是否是有为法还有疑惑，那么对这个问题应该再提出另外的因才对。照他人所说，立者和敌者都不需要由量来成立正因，仅是靠承许就行。那么只靠

⑲ 译者注：能够决定无常的所立法「有为」，必须于声音与瓶子等二事所随转其决定性，（此决定性并非安立于单一的声音而已，因为）此无常并非单一声音的无常而已。

承许就能形成正因的理由是什么？是不是需要另外一个承许？另外一个承许，为什么只要承许就可以成为正因的理由？是不是又要靠另外一个承许？……这样的话，就没有止尽了。若如他人所说，无法以现量、比量来了解，也没有他心通的能力来知道，那什么时候才能形成正因呢？难道执声音是常法的这种执着没有破除的时候？我们无法透过理由去了解声音是无常吗？这没有道理。

第二、他人认为，了解同品遍和异品遍的时候，只是以现量或比量单独地了解到「灶房有烟，所以灶房有火」，无法了解「有烟，必有火」，「有烟，必有火」是无法由量成立的。宗喀巴大师说：这不应理。于灶房上成立有烟必有火时，灶房只是一个譬喻，并不是只了解有灶烟必有灶房之火。就像我们透过声音了解一切有为法都是无常时，不是只了解到声音的有为法一定是声音的无常，也会一起了解有为法一定是无常。要了解「有烟，必有火」时，一定要透过一个譬喻去了解。透过譬喻去了解时，又反驳说是此处的烟才有此处的火，这样的话，要何时才能了解一切有烟就有火呢？如果按照他人所说，我们就无法了解到诸行无常。因为了解同品遍和异品遍时，必须透过一个境来了解，然而又说这只是一个例子，不能遍布于一切，那我们就没有可能了解一切有为法都是无常了。

再者，他人说：因为无法由量成立，所以只要承许就可以了。然而光是承许，是不能破除其他人的邪见的。为什么？每一个人有不同的承许，要依哪一个呢？难道是

依另外一个承许吗？那第二个承许为什么能成立第一个承许？是不是还需要第三个承许？第三个承许为什么能证明第二个承许是正确的呢？是不是要靠第四个承许？这样就会没完没了。就像「声音是无常」，为什么？因为它是无常。那为什么是无常呢？因为它是无常。为什么？……所立和因是相同的，就会这样无止境下去，这不是正因的诠释方式。

破第二家。观真实时以不许无自性宗，谓不立自续宗之义者，为以理智观有无自性，不能立宗，故不许彼宗耶？抑以观真实时故为因，不许彼宗耶？如初说者，若以理智不能成立无性宗义，则以理智亦不能破有性宗义，因相等故。若谓观察真实义时，亦不能破有性宗义，极不应理，前说以诸正理观察破他宗故，无观察心不能破他宗故。若不尔者，何须别说自宗无立，即破他宗亦不许故。若许应成破他宗者，则破有性即立无性，如前《回诤》本释论说，于此更无第三聚故。若不尔者，则翻说云，是立无性、非破有性，有何答难？若谓决断无性定遮有性，则遮有性定成无性，理相等故。若谓是观真实义时，故不可立无性等宗，更当宣说其中因相。若谓观真义时，有所立者即胜义有，故不应许，此不应理。若亦不许观真义时，应许全无以中观理观察时位。若立彼时，亦定须许能观之人，观察之理，所观之事，与谁同观之敌者等。尔时，所有何须一切皆胜义有。又说应成，唯就他许或究竟许，虽无量成而能出过，

非能满意，如破初家而当破除。又若立云，观真实时无所受许，名言有许，亦不应理。其观真实时，非于胜义，须于名言，此相违故。又若观真义时无，即胜义无之义，凡中观师全无受许胜义有者，非应成派殊胜法故。

破第二家。第二家不立自续的理由是，「观真实时以不许无自性宗」。于是，宗喀巴大师问：不立自续的理由是，观有无自性的理智无法立宗故，而说不许自续？还是，以观真实时之因，而说不许自续？「如初说者，若以理智不能成立无性宗义，则以理智亦不能破有性宗义」，宗喀巴大师反驳：观察胜义的时候，理智会不会破自性？如果会破自性，破除自性当下，无自性自然就能够成立。理智如果不能建立无自性，理智就不能否认自性。「若谓观察真实义时，亦不能破有性宗义，极不应理」，如果你说理智不能破自性，那与你先前说「以诸正理观察破他宗故」（「自续非理，正理之果，亦唯令舍他宗」），岂不自相矛盾？如果可以破自性，何必说自宗无立呢？因为破除自性当下，就是自己的宗了。破除了有性，就等于成立无性，因为除此之外，无第三者。如果你还是坚持：破除自性，但不叫立无性。那我反过来说：立无性，可是不破有性。你要怎么说呢？如果你回答安立无性就等于是破除有性，同样，我也可以反过来说，破除有性就等于安立了无性。

破第三家。说中观师虽于名言亦无许者，是如前说未善明了正理所破，以彼理性破除他宗，翻难自时，便见自宗亦如是转，不知安立自宗离过，生死、涅槃一切缘起与大自在，有无相同，是故此乃谤中观师最鄙恶者。破除此执前已广说。观中观师有许、无许，由具何事名中观师，则彼中观定当受许。须许通达全无尘许胜义中有，及许名言缘起之义一切如幻，故有所许。又安立此，亦须破除彼二违品，许胜义有及名言无诸恶言论。故有正量通达立、破，如自所证，以中观语无倒教他，亦可得故。建立此等，无一敌者而能如法求少分过，是故此宗最极清净。由是因缘，若自不知安立离过智中观宗，莫谤为无，应当受许缘起正理，斩断一切诸恶见网。贤正慧者，应立中观宗离一切违，不应专求抵赖为能。《明显句论》云：「如是我宗最极清净，一切建立无违而住，与彼自宗具粗近过，有相违时，愚蒙不见功德、过失如何而住，汝自诸过失」等。如前所引，此说于中观宗，由抉择胜义之量及名言量道所兴建立，无过可设，最极清净，生死、涅槃一切建立，皆可安立，当得定解。若不尔者，谓中观师全无自宗，无过可设，则说一切语言皆是妄语，亦全不能破，以一切因相悉相等故。又不可说，于无所许不可以有许征察，故无过设，无所许故。若如是者，则说一切语言皆虚妄者，亦说一切语言皆妄，不当观察彼言为实，不能显其自语相违。《入中论》云：「若我少成实有事，如心应非不可说。」如犊子部许有实我，而不可说与蕴一、异。破云：若是实有，当说与蕴或一或异，云于此中俱不可说不应道理，则不能

破。彼可答云：我说实我，若一若异俱不可说，不可推察或一或异令有说故。若言：「若说实有补特伽罗，不可说与蕴若一若异，则成相违，俱不可说不应正理，故此观察可于彼转。」则云「无许」，已渐有许，亦不可说全无所许，理相等故。若作是言：「云我『无财』，乞云『愿施无财之财』。我说无许，教许无许。二说相等。」此乃未解敌者之意，我非总说令许无许。若尔云何？汝云无许，实渐有许，显示汝言须许无许，故不能断自语相违。

破第三家的论点。第三家认为，中观师于胜义和世俗上都没有任何宗见。宗喀巴大师说：如果以为中观师认为名言上完全没有，那是不了解先前所说的内涵。你不应该说自己没有宗见，因为你说「我没有自己的宗见」时，其实你已经立了宗了，你的宗见就是「我没有自己的宗见」。说「我没有自己的宗见」是自相矛盾的。

若汝此说非中观宗，则引圣父子等正教成立，而成相违，不可立为月称师宗。又非所余佛弟子宗。故汝已出此法之外。若是中观，尤是月称宗者，许自无宗则成相违。如是意欲解脱有许，云诸建立唯就他立，亦不应理。说唯就他许有色等，此纵未许色等是有，然就他立定须受许，故终不能免脱有许。尔时就谁安立之他及能安立之自等，皆须受许。故说唯就他许，于自无宗非但无益，且有违害。若云：「我全未说无有自宗，唯就他许。唯汝自现。」顺世外道，尚所不能抵赖现事，汝全抵赖。汝自

所说自无所觉，由我听闻汝乃了知，实为希有。若如是者，何须定说无许等言，随说何事，后抵即足，无过难故。若说应成亦说他立，自宗不许，则亦何须破自续派，树应成教，信月称宗。如于自宗不许自续，如是应成亦不可许。如就他前可许应成，如是就他所须增上，亦须许自续故。如于自宗不许唯识，唯就他许，不可立彼为唯识师。如是自若不能立，以应成理抉择中义，唯就他立，则亦非是应成派人，亦非自续。显然自说非中观师。

就连最没有智慧的顺世派外道，也不会否认现在所看到的一切，他会觉得现在所看到的一切都是存在的。如果你连现在所看到的一切都完全否定，岂不是比顺世派还要糟糕！如果你没有自宗宗见，那又何须去破自续、树立应成呢？如果你说没有自宗，是为了他人而许自宗的话，那么你也可以说是为了他人而许自续，道理相同。如果自己完全没有宗见，那你就不属于中观宗，何须自称是中观师呢？因为不立宗的人，不是中观师。

又云：「果故此虽无，我就世说有。」此义非说一切建立唯就他立，以诸法无性，须以如理观察有无自性理智安立，非于庸常名言识前能安立故。若彼能立无性，理智应无义故。论云「我就他说有」，此说立有色等就世立故。言不许世俗者，谓如唯识宗所许依他，自不许之义，非说自宗不许世俗，故云「如汝依他事」。又即彼论

连续文云：「若汝正理能遣依他，我即以汝正理遣汝世俗。」为答此诤，「如汝所许依他实事，堪忍正理之所观察，我诸世俗未如是许，正理能不能破有所不同。」是此义故。言就世者，非说就他而非自宗，是于无损名言诸识，安立一切世俗义有，皆就此故，诸中观师自身亦有此诸安立名言量故。言虽无者，是自相无，不可释为虽自相无，然于彼有，及虽无而有，以是自宗立名言义之理，其自相有，虽于名言亦非有故。《释论》引经证云：「世许有无，我亦许尔。」不可无故。故如常说「于胜义无，然世俗有」，其有无义异，故无过失。

接下来，宗喀巴大师就他宗所引用的论文而加以解释。「果故此虽无，我就世说有」，果是不存在的，我以世间的角度说有。宗喀巴大师说：论文的意思不是说一切都是以世间而说，实际上却没有，不是这个意思。诸法无自性是透过理智来安立的，并不能以名言识来了解无自性的道理。「果故此虽无，我就世说有」，这句话是什么意思呢？果，如色、声等世俗谛，虽然不是如我们所看到的、如此真实般地存在，可是以唯名识安立的角度来讲，是存在的，并不是没有。有和无的界限，是在不被世间共许的名言识所损害、不被胜义识所损害的情况下，说到了有。果，以境自身的角度来讲，是完全没有；以唯名的世间安立的角度来讲，是有的。

论中说到「不许世俗者」，「不许世俗」是什么意思？唯识宗所主张的有自性的

依他之理，自宗不主张，所以说「不许世俗」，不是自宗没有世俗谛的意思。之后又说到「若汝正理能遣依他，我即以汝正理遣汝世俗」，这句话是说，如果以正理能遣除唯识宗所说的依他起，那么唯识宗就能以同样的正理，来遣除中观师所说的世俗谛。中观论师回答这种诤论说：唯识宗所主张的依他起，是自性有的依他起。如果依他起是自性有，那么应该被观察自性的理智所获得才对，但是理智无所获得，所以被理智破除。可是色法等存在，不需要被观察自性的理智获得。这两者是不同的。

论中「就世间的角度而说」是什么意思？「就世间而说」，并不是指实际上没有，只是说说而已，或依某角度说有，但实际上没有，并不是这个意思。如果有，要么是境上有，要么是唯名安立而有，除此以外，没有其他的有法。而于境上是没有的，故是唯名言安立而有。

经论里面说到的无，是指自相无。我们不可以说：自相在名言当中存在。也不能说：这一法在名言当中完全没有，事后才有。

若尔，《回诤论》说无宗无立，其义云何？应当宣说。若立宗云芽无自性，次辩因云是缘起故，喻如影像，皆须受许。如是三相之因及因所成立之宗，并依能立言令诸敌者生悟彼之比量，亦须受许。尔时，惟瞋自续之名，何故劬劳破自续耶？彼中虽有如汝所引似说无宗无立之文，然亦多说须立自许。故仅引彼文，岂能立为自无所

宗？然许无性宗，则成自续，实有此疑，此乃最细难解处故。立自宗时当为答释。

《回诤论》说到：我不立宗，所以我没有过失。这是什么意思呢？立宗必须要透过某一个正因，如「苗应无自性，缘起故，如影像」，以此破除敌者邪见。透过这种正因，使对方产生通达空性的比量。有人反驳说：这样的话，就是自续因的内涵了。你只是不喜欢自续之名罢了，实际上自续因的内涵已经存在了。宗喀巴大师说：虽然许多的论文说到「无宗无立」，但这不代表自己没有自己的宗义。以三相的正因产生通达空性的正见，你觉得这个因就是自续因，会产生这种疑惑也不能怪你，因为这的确非常难以了解。之后在立自宗的时候，会针对何谓自续因来做解释。

《回诤论》说无立宗者，谓中观师说法无自性，实事师难云：「如是立宗之言，若有自性，说一切法无性非理，若无自性，则不能破法有自性。」乃是从此诤辩而出。虽无自性，立、破作用皆应理者，如前所引《回诤》本释。故有无宗者，非总诤有无，是于宣说一切诸法皆无自性，立宗之言诤性有无。若于如斯立宗之言许有自性，则与立一切法皆无自性，我有相违之过。然我不许尔，故无彼过。是显此义，非立无宗。无与无性二者差别，极重要故。

又「若由现等义」等文，说现量等无少可缘者，亦如前引《明显句论》，是显能量、所量无自性之能缘、所缘，非显全无缘起之能量、所量。又此论意是答他难，他

意中谓，若由现量立法自相，次破应理。然中观师说一切法皆自性空，是则现量及所量境，法所摄故，亦当性空。若尔，则无，故不能破。《回诤论》云：「若现量缘法，次乃能遮遣，然能缘诸法，其现量全无。」其释亦云：「若汝现量缘一切法，次遮一切诸法皆空，乃可应理。然彼非理。何以故？一切法中摄现量故，亦应是空。能缘法者，此亦是空，故量无所缘。若无所缘，破亦非理。故彼说云一切法空不应道理。」《四百论》说「有无及二俱」等者，释说：「于说空者，虽经长时，不能破责。」汝说虽空亦复不许，云何能于全无许者，而资左证。《入中论释》云：「于说假有此二边论皆不应理。故依二边，若破若答，于中观师毕究无难。」如圣天云「有无」等，引此四句。谓引此证于破自性所成实物、许假有者，诸实事师许有自性，及无事师断遮色等一切诸法所有作用，二不能破，故亦不成无宗之据。又有无等宗，是二边论宗，最极明显，如前破四句生及破有无论时所说。

《回诤论》说到：因为自无立宗，所以没有过失。这是什么意思？中观师说诸法无自性时，实事师就反驳：你说「诸法无自性」这句话如果有自性，那么就与你所说诸法无自性产生了矛盾。如果你说的这句话无自性，那么就没有作用。如果这句话没有任何作用，就不能够破除诸法有自性。这是一个由实事师的反驳而产生的诤论，有无立宗的诤论是由此而出。中观论师回答：我说「诸法无自性」的这句话也无自性，

但作用仍是存在的。所以在此有无宗的诤论，并不是在说诸法是否存在，而是在诤论「诸法无自性」此语是否有自性。如果「诸法无自性」此语有自性，那就与先前说诸法无自性产生矛盾，可是我并不是这样认为。说「诸法无自性」的语言是无自性的，所以我没有过失。即使没有自性，可是这个语言还是有作用。因此我说无立宗，是说我无立下自性之宗。

同样地，在论文里面说到「现量没有所缘境」，并不是说没有缘起的所缘境，而是说没有自性的所缘境。他人认为：如果诸法无自性，要以什么去了解？如果以现量、比量去了解，那么它所了解的所缘境自性应存在。自性不存在，就等于没有。既是没有，现量和比量又如何了解呢？所以无自性的宗见是无法由现量、比量去证实的。因为没有自性，故不能破。但是自宗却不这样认为，因为即使没有自性，作用仍然存在。

你以什么样的理由说中观师没有自宗呢？如果引用实事师所说有自性的道理来破我，你不能破。如果说中观师断除如色法等一切，然而我并不是如此主张，所以你还是不能破我。

有边和无边的差异，在之前破四句生及破有无论时已说。

《六十正理论》所说者，如其《释》云：「若时由见无事无自他宗，尔时见者当断烦恼。」无宗之因说为无事，此以自相或以自性安立为事，若以作用为事，说见无彼能灭烦恼成相违故。故以不许自性法宗，说为无宗。即彼论前文，《六十正理论释》云：「诸未测此缘起法性，遍计诸事有自相者，『若许有实事，决定生贪瞋，执怖暴恶见，从彼起诤论。』」说于诸法增益自相为许事故。故此诸教，非显中观全无自宗。故《明显句论》中引《回诤论》及《四百论》「不许他宗故」之义，当如是知。

《六十正理论》所说者，「无宗」的意思是指无自性、无自相，并不是否定它的存在。如果是完全没有，那就没有作用了，那么中观师就无法透过中观见解来断除烦恼。干嘛还要成为中观师呢？何必为了断除烦恼去学习中观正见？所以「无宗」的意思，是指无自性之宗，并不是中观师没有自宗。

又云「所破无所有，故我全无破」者，所破有二，若以增益有性境界所破，以彼为因说不破者，⑳不应正理。故以能增益之心为所破。其释又说「能破亦非有」，彼二无者，是说无自相之能破、所破，汝妄执有，谓以彼破此而兴诽谤。然非不许彼二如幻，如《回诤论》云：「如以化破化，及诸幻士夫，以幻破其幻，此破亦如是。」

⑳ 译者注：依藏文为「以无彼为因说不破者」。

又云：「此执若有性，应非从缘起，若执是缘起，即此岂非空？若执有自性，谁能遮其执？余执理亦然，故我无彼难。」此说执阳焰为水，若有自性，不应依自因缘而生，此执任谁不能遮故。

在此「所破」与「无破」是说，如果是以自性的角度，没有不破的，不破的话，是不应正理。先前说过，所破有二：道之所破与理之所破。如果是道之所破，就不应被正理所破，因为它是存在的；如果是理之所破，则不被正量所缘。执着识是存在的，有它的作用，这个是无法被正理破除的。所以我们要知道什么该破、什么不能破。

《明显句论》说「自无宗故」，亦非全无自宗之据，此是说无自续之宗故。《入中论》说无宗者，是说自宗能破、所破俱许无性。汝许因果由自性有，故以正理推察征破因能生果为会不会，故其能破不于我转，未许能堪理推察故。故全非说无有自宗，即彼《释》云：「于我宗中过不同转，何以故？以我宗中能破、所破会亦不破，能破、所破未会亦不破，能破、所破俱无性故。故会未会俱不应思。」谓实事师所设正理推征不转之理，是无自性，未立无许故。又为证此引《佛母经》舍利子问须菩提云：「生无生法，由何而得证无生法？」双破以彼二得。次舍利子问云：「若尔，无得、证耶？」次如前引彼二虽有，然非由二边。又是名言，非于胜义，引此为喻，自

如是许。《入中论释》云：「此显堕二边过，俱破以生法或无生法得，然彼二无亦不应理，故未推察于世名言而许有得。如是能破与所破非会未会，然于名言应知能破破其所破。」此显然说，以会未会正理观察，于彼二中虽俱无破，然彼不能遮其有破，故于名言许破他宗。又非唯此，亦许以因成立所立，即前所引无间又云：「复次，『如日轮上有差别，蚀时汝能见于影，日影会否皆非理，唯依缘有名言生。如为净相虽无实，有用如是亦应知，能净慧面诸正因，离实而能证所立。』犹如影像全非有故，观察其生为与日轮会与未会，于一切种虽全非有，然由色缘现前影像可得，决定能令达所乐义。如是以性空之能破破其所破，及以性空离实能立之因，成其所立，无二边过，故于我语谓过同等，当知非理。」此说破他之理，于自不能同等俱转，作如是答，未说无宗。又许因果有自性者，因生果为会未会观察破除，其过于自不能转者，亦以自许无性为因而离其过，非谓无宗而能远离。《入中论释》云：「汝云何许？谓此等法俱如幻化，故我无过，亦有世法。若如谁宗能生、所生是有自相，则此观察于彼可转。若如谁宗诸法如幻，遍计所生是无生性，虽无自性，是分别境，无可思察，如眩翳者见毛、轮等，故我非有所说过咎。诸世间法未加观察，亦是有故，一切皆成。」此说过失于他转之理，谓许自相，自无过理，谓许如幻。

如是知已应当了悟，安立中观离过之宗。了义诸经中观诸论，凡说此为如是、此非如是，此及此无，此及此有，总有无边，此等皆是造者所许，无须特外引教成立。

若不尔者，则诸教中未说受许，如彼之处，释彼义时，则不能辨此是造者所宗所许，此非宗许。设若定须云许、云受、及云所宗差别语者，亦多宣说。如《回诤论》云：「若不许名言，我等不能说。」《六十正理论》云：「如于法生灭，假名之为灭，如是诸善士，亦许如幻破。」又云：「若法依缘生，犹如水中月，许非真非倒，此不被见夺。」《出世赞》云：「若法从因生，无因则非有，显同影像性，何故而不许？」又云：「无所受无受，故受性无我，佛意许此受，自性全非有。」又云：「作者及业性，佛依名言说，互观待为性，是为佛所许。」又云：「且从已坏因，生果不应理，从未坏亦非，佛许生如梦。」又云：「若是缘起生，佛即许是空。」《入中论释》云：「诸聪智者，当思此宗无过、有德，定当受许。」又云：「是故如许缘起唯有此缘，如是唯许依缘假立，故于我宗一切名言无断灭失，他亦应当受许此宗。」说定须许，如是等类余尚繁多。《入中论释》云：「已说四宗，次以正理为成彼故，颂曰：『此非自生岂从他，亦非由俱岂无因？』」此说四宗。《明显句论》亦同彼说。故龙猛菩萨及月称宗中，是有自许自受自宗。

《入中论》说无宗者，是说自宗能破、所破都没有自性。如果认为它的存在是由它自己本身形成的，是有自性的，不是唯名安立的，那就会产生很多问题。像因生果，是因与果触碰之后生果呢？还是未触碰时生果的？在此的「会不会」，是指因和

果有没有接触的意思。如果是接触之后才生果，那就不应该先有因、后生果。如果是不触碰就生果，那怎么证明此果是某因的果，或此因是某果之因呢？因时，果未形成，因果没有触碰到，在因时如何说这个因是某果之因呢？没有办法。如果你用同样的问题来反问我，我会回答：即使因时还没有果存在，可是由于将来会生果的缘故，由名言识安立而形成了因的作用。因此，你没有办法以同样的反难来破我，因为我不认为一切法有自性存在，我不认为寻找之后一定要找得到。实事师们问难自宗时，为什么自宗没有种种过失？并不是自宗没有立宗，而是自宗的理论不立自性的缘故。

破第四家。此于名言许有自相，然于名言亦破自相堪理观察，非为善哉，前已广说。又说月称论师宗中，许诸中观师对实事师以他比量成立宗时，许有两宗极成三相之因。不应正理，《明显句论》于如是因分别破故。若许此因，虽未立名事力转因，然是自续之因，无可遮故。此等且止，后当广说。

现在破第四家的论点。第四家认为，以名言共许的角度来讲，有自宗，但是观察的时候，是没有自宗的。如果是这样，那自相也要存在了，因为在名言共许下，它是存在的。难道有自相、自性吗？名言中有自相、自性，这是错误的，先前已经透过许多道理破除了自性。所以这种说法不是善说。

而且第四家认为，以比量成立破除他人邪见的时候，必须敌者和立者两边都要形

成三相之因。意思是有共相有法，有法是两边共同承许的。这不对，没有这种共相有法。这部分在后面会说到，《明显句论》对此特别做了破斥。

申二、安立自宗

第二、安立自宗。述应成派破自续宗而立自宗，二宗俱解，当如是说。《明显句论》多说此事，然恐文繁，今于此中略显宗要。

酉一、正破自续

戌一、显示所依有法不极成之宗过

亥一、出计

此中分二：一、正破自续；二、自不同过之理。初又分二：一、显示所依有法不极成之宗过；二、由此过故显示因亦不成。初又分二：一、出计；二、破执。今初

《明显句论》所说此事，极难通达，当引彼文而为解说。如云：「若谓如说声是无常，是乃取总法及有法，非取差别。若取差别，能比、所比名言皆无，若取四大所造声者，于他不成，若取空德，于佛弟子自不极成。如是胜论立声无常，取所作声于他不成，若取显声于自不成。随其所应坏灭亦尔。若有因者，于佛弟子自不极成，若无因者，他不极成。是故于彼唯应取总法及有法，如是此中亦舍差别，唯取有法。」

此中义者，谓佛弟子对胜论师立声无常，若取大种造声为有法者，胜论不成，若取空德声为有法，于自不成。如是胜论对声显论立声无常，若取所作声为有法，声显不成。若取先有由缘显声而为有法，于自不成。故不应取不共别许而为有法。有法乃是立、敌二家观察能别法之所依，必须两家共极成故。如其有法必须共许，如是其法亦须共许，取总无常，莫取差别。又于成立所立之前，于所立喻先须极成。如是中观诸师，成眼等内处或色等外处，对他部宗立不自生及对自部实事诸师立无他生，取实眼等以为有法于自不成，取妄眼等以为有法于他不成。舍此差别，唯将眼色立为有法，是中观师与实事师观察有无自生等能别法之所依，须二共许故。共成之义，谓于敌者以何量成立，则于立者亦以比量而为成立。

首先是「出计」这个部分。这边牵涉到有没有共相有法的问题。什么是共相有法？一般在辩论时，立者以「声音有法，应无常，有为法故」这个正因去破除敌者的声音常执时，针对声音这个有法，若敌者认为是造物主创造的声音，这种声音有法于佛弟子不成，因为此种声音有法是不存在的。佛教的说法，是以无常性的声音作为有法，此敌者不认同，他们认为声音是常法。所以是以不同的宗见去诠释有法，如此就没有共同的有法。如果立者要破除敌者的邪执，应该要远离宗见的差别，以单纯的声音作为有法来成立三相的正因，才有办法进一步破斥执声音是常的见解。

《明显句论》：讲声是无常的时候，这个声音有法是总法的声音，并非取个别的声音，不是造物主所造的声音或具无常的声音等，不会多加这种差别。如果是四大所形成的声音，那么胜论派不承许；如果是如印度婆罗门教所说的空德的声音，则佛弟子不承许。如果是无常的声音，那么胜论派不会承认；如果说到显声，则不被自派所承认。「显声」的意思是，声在因地时就已经存在了，那时叫未显声，果时生起的这个声叫显声。因为自宗不讲自生，所以自宗不承认显瓶、显柱、显色、显声等。有为法坏灭的性质是从哪里来的？生它的因本身就具有坏灭的性质，所以一法形成之后就会自然坏灭，坏灭的性质不需要透过其他的因缘产生。说坏灭的性质需要其他的因缘产生，佛弟子是没有办法承许的。但是说到坏灭的性质是因本身具有，不需要透过其他的因缘产生，婆罗门又没有办法接受。所以在辩论之中，应该取单纯的声音就好。要形成正因，敌者和立者必须要有辩论的基础。有法必须要两者都认同才有办法辩论，否则就没有共同点了，这个有法就是共相有法。不只是声音有法，就连所立也是以总的无常而言，而不是指个别的，如声音的无常、瓶子的无常等。不只是有法、所立，能立也是要两者共同了解，如此才能成立三相的正因。中观师在与实事师辩论时，如说到「眼睛有法，无自性，缘起故」，以这个正因来讲，这时的眼睛如果是指胜义的、真实的、实有的眼睛，那么就于自宗不成，如果是指如同梦、幻、泡、影的眼睛，那么于他宗不成，所以要远离这种差别，只是单纯地以眼睛为有法。「共成之

义」是指，如同敌者对于有法的认知般，立者也有同样的认知。敌者的量所成立与立者的量所成立，两者相同的情况下，才会有共相有法的存在。

可是诤论胜义谛内涵时，没有敌者和立者共同的量所成立。在诤论诸法有没有自性时，因为我们的量识看到色法之时，会觉得是从色法本身呈现出来让我们看到的，于是下部论师就认为这就是色法的基本存在，这个就是色法了。所以他们的量所成立里面，色法就是自性的色法，色法与自性的色法无法分开。因为两宗在量所成立上没有共同点，所以就没有共相有法。（这与世俗谛时，诤论声音是不是无常是不同的，我们听到声音的时候，不一定都认为是由无常所形成的声音，或是由造物主创造的声音。但如果是量所成立的声音，那就不同了，量识听到声音时，一定是听到声音从它自身显现而让我们听到，以这种方式而去成立声音的。）所以，（上下部）诤论世俗谛时，有共相有法；可是（上下部）诤论胜义谛时，没有共相有法。最难理解的，也就是在这里。

亥二、破执

金一、义不应理

第二、破执。分二：一、义不应理；二、喻不相同。今初

《明显句论》云：「此非如是，若许破生为所立法，尔时真实所依有法，唯是颠

倒所得我事，悉皆失坏，是此自许。倒与非倒互相异故，是故若时如眩翳者见毛、轮等，由颠倒故，非有执有，尔时岂有少分实义是其所缘。若时如无眩翳见毛、轮等，无颠倒心，不妄增益非真实事，尔时由何而为世俗，此非有义，岂有少分是其所缘。以是之故，阿阇黎云：『若由现等义，有少法可缘，应成立或破，我无故无难。』何以故？如是颠倒与不颠倒而相异故，无颠倒位其颠倒事，皆非有故，岂有世俗眼为有法？是故宗不成过及因不成过，仍未能遣，此不成答。」

自续派认为，在破除自生之时，若所依有法是真实有，那就是颠倒执所执取的境—「我」，如果「我」是存在的，那将会失坏一切。在破除自生时，这个有法必须无真实性。因为颠倒与不颠倒是完全相违的。就像有眩翳的人和没有眩翳的人，所看到的毛发等是完全不同的，有眩翳的人会对所看到的毛发产生颠倒执着，而无眩翳的人对看到的毛发不会产生颠倒执着，他们两者的看法是完全相违的。这也是为什么无法以总法的眼睛作为有法的原因，因为无法避免宗的过失和因的过失，所以这种自续之因是无法成立的，这是我的答案。因为对于有法来讲，没有一个共同的量之所成，所以宗不成。因没有办法成、喻也没有办法成，所以自续因也就没有办法成了。所谓自续因之「自续」是什么意思？经典中说到自续、自主、自在。「自续」的意思就是自主。什么是自主呢？就是由自主的境而去形成自主的有法、自主的所立、自主的能

立。即由有自性的有法、自性的所立、自性的能立去形成正因，这个叫作自续因。但任何的正因上都没有自主的有法、自主的所立、自主的能立，所以任何的正因都不是自续之因。

此若例云「色处无自生，有故，如现前瓶」，易于领解，当就此上而为宣说。此论答文，显无极成有法之理。此复云何？谓显极成有法与诸敌者不得成立。不能极成之敌者，《明显句论》谓尔时是破自生之敌者，然总许诸法胜义有性诸实事师，及于名言许彼诸法有自相性自续诸师，皆是敌者。中观自续，虽亦名为无自性师，然此论中为删繁故，言无性师当知是说应成派师，言有性师当知是说实事诸师及自续师。若立色处以为有法，成立彼者，须以取彼眼识现量而为成立，此若不以无错乱识而成立者，则非能立实义现量，故须无乱。彼等宗中，成无分别无错乱者，谓于何处成不错乱，定须观待现彼自相，如现而有。由是因缘，敌者何量成其有法，而于立者不许彼量，因于名言任随何法皆无自相所成自性，故无能成彼性之量。此阿阇黎以此密意破自续师。

以「色处为有法，应无自生，有故，如现前瓶」来讲，它没有共相有法，即没有办法形成立者和敌者共同成立的一个有法。在此的敌者是谁？立者又是谁？敌者是指实事师和自续派，立者是指应成派。如果有一个共相有法，那就要有共同的量之所

成。如果有共同的量之所成，敌者要以何量去成立色处有法呢？是由看到色处的眼识来成立的。可是他们说能成立色处的这个眼识是不错乱识。他们认为现量就是不错乱识，既然无错乱，那就如同看到般，诸法有自性地存在。但是「成立色处的现量是不错乱」这个内涵，立者并不认许，立者—应成派—认为，以所现境而言是错误的，因为如同看到般的并不存在；而以所执境而言是不错乱的，这是对的，因为它的所执境是色处本身。所以它是错乱识，但不是颠倒识，还是可以是现量。（颠倒识是以所执境为主，错乱识是以所现境为主。）因此，立、敌两方没有办法产生共同的量之所成。（这与世俗谛不同，以听到声音的量来讲，无论是内道或外道，听到的都是总相的声音，不会是造物主所创造的声音或是由四大所形成的声音等。）因为没有共同量之所成，月称阿阇黎及佛护论师依此说没有共相有法。这种自续的有法、自续的所立、能立不存在的缘故，所以就没有自续因了。因为没有自续因的缘故，自续派的主张也就不成立了。

此复是说，令他新生通达诸法无性正见支分之中，破说必须自续之理。若是中观应成诸师，自内互相为生通达尽所有义比量支中，观察须否自续之理，暂置未说。

于是又有了另一个问题：既然没有共相有法，对于一个未曾了知无自性的人，就没有办法透过正因让他了解无自性吗？虽然在这里宗喀巴大师说这部分暂时不说，可

是按照《东敦》里面所说，应成师相互之间会有共相有法。不一定要了解无自性才叫作应成师，只要他完全认可无自性—应成派的不共见解，此人就属于应成师了。虽然他承许了无自性、坚信无自性，但是他并不一定通达无自性，不一定彻底了知无自性。针对这个人，我们可以把他列为敌者，对他说「色处无有自性，缘起故，如现前品」，此时就会有共相有法，因为在量之所成上有共同点。他会觉得：「虽然我看到有自性，可是我不认为能成的量是无错乱识，它是有错乱的。」因为他主张能立的这个量是错乱识，与立者的角度是相同的，所以立者和敌者都共同承许无自性的有法、无自性的所立、无自性的能立，即有共同的有法。之后，为了彻底破除自性执着，再举无自性之因，就能破除对方的自性执着了。在中观应成师之间，为了通达空性的缘故，所举出的正因并不是自续因，而且有共相有法，这个差别我们必须要了知。

此与论文合而释之，从曰「若许」至曰「自许」，义谓所立法之所依有法，或眼或色等，失坏实有而不极成。此是清辨论师自许。何等有法？谓唯由无明损害颠倒所得我事，即眼识等名言诸识所立之义。彼自许者，谓若已破于胜义生，其所立法可依有法。言「尔时」者，谓以是故，若真实有为彼所依成相违故。若谓纵许尔当有何过？谓彼色等非真实有，非真实义，非无乱识所得之义，是虚妄心名言诸识之所得境，故彼皆是无明错乱。故无乱识所得之义，于错乱识则不显现，于错乱识所

现境义，无错乱识则非能得。颠倒乱识与无颠倒不错乱识，自境互异，趣异境故，即彼论说「倒与非倒相异」之义。又释此义，从曰「若时」至曰「是其所缘」。言「颠倒」者，谓眼等名言诸识被无明乱。言「由彼等非有执有」者，谓色、声等无自性相根识执有。无分别识之所执者，是显现义，谓即色等现似自相。又言「尔时岂有少分实义是其所缘」者，义谓如是实无自相，妄显现故，此等诸识，岂能成立有微少义由自相有。无自相义妄现之喻，谓如毛、轮等。此等是说，彼诸根识现色、声等，是错乱故，不能成立境有自相。次为显示无错乱识全不少执有色、声等，说云「若时无眩翳」等。「不颠倒」者，谓无乱识，此于现证真实乃有，余者皆无。「此不增益非真实」者，谓色、声等非真实义，而不增益不执为有。譬如清净离翳眼识，则不能见毛、轮乱相。言「为世俗」者，谓色、声等虚妄之义。言「非有」者，谓无自相。缘真实义无错乱识，不能成立彼等少分，义谓色等非彼见故。证此诸义，次引龙猛菩萨论云「若由现等义」，此说现量等四，不成少分有自相义，以此为据。次云「何以故？如是」等者，摄前说义。次言「岂有世俗眼为有法」者，非为显示全无世俗眼等有法，义如前说，由自相有或无错乱现量所立色等有法，名言亦无。言「是故」等者，义谓无自性师与实事师安立色处为有法时，无乱现量不得极成，于二宗中无量能立极成有法，故自续因于诸敌者，不能安立无过之宗。若作是念：于名言中不许自性之宗虽则如是，然我于名言不许如是，有无过宗，许有自续有法等故。于名言许有如

是性不应道理，前已广说，后亦当释。故汝此答不应正理。

在此宗喀巴大师针对《明显句论》「若许破生为所立法……」做解释。就清辨论师的主张而言，他认为有共相有法，所以是有自续因的。因为清辨论师在破自生时，认为立、敌两者有共同的量，那就是看到色法无错乱的眼识。因为对方看到色法的眼识是不错乱识，而立者也是，故立、敌两者有共同点，即有共相有法。在宗喀巴大师著作的《辨了不了义善说藏论》中，解释破除有共相有法时说，因为清辨论师认为能立色法的眼识是无错乱的，所以色法是真实的，虽然不是真实有，但是以这个不错乱识的角度而言，它是没有错误的。有错和无错是颠倒的，就像真与假是颠倒般，所以无法形成共相有法。在此是说到：无法产生共同能立的量，因为一者认为能立的量去看自相，如同看到自相般，自相是存在的，可是应成派却不这样认为。《辨了不了义论》和毗钵舍那章都破共相有法，可是破的方式有所不同，《辨了不了义论》是以真假颠倒的缘故而破，这里是以量的成不成立来破。

金二、喻不相同

第二、喻不相同。《明显句论》云：「喻亦非等，于彼二者不说差别，许有总声及总无常。如是总眼，性空诸师与不空师，世俗不许，亦非胜义，故喻不同。」此中

义者，非是显示可有总声非大种造及非空德，亦非所作先有缘显，有总无常，俱非观待不观待因，而无实妄俱非眼等，此是立、敌俱不许故。如是法喻，谁亦不能成非等故。若尔云何？谓或曰大种所造之声，或曰虚空功德之声，不以随一差别简别而定有声，立者、敌者彼二宗中，皆可容有。性空诸师、性不空师二者宗中，若非不乱识所成立，亦非错乱识所成立，无量能成总眼或色。若由错乱识所成立，敌者不成，由无错乱识所得者，则为立者量所不成。故说其喻非可相同。无错乱者，总谓现量缘胜义谛诸根本智。然此俱说于显境自相无乱现量，及于着境自相无乱比量，能成有法及因三相，如此之量毕竟非有。故无乱识所得境义非是有法。

他人说：如同破除声为常法时，说到「声为有法，应成无常，有为法故」，有共相有法般。同样地，在破除自性之时，应该也有共相有法。对此，自宗答喻不相同。所谓喻不相同，并不是说有总法的声音，却没有不观待之眼，故不相同。若以这种方式，无论是敌者还是立者，都没有办法证明不相同之理，因为眼睛一定是观待的眼睛，没有办法成立所谓的远离观待的眼睛。如同总法的无常、总法的声音是存在般，总法的眼睛也是存在的。喻不相同的意思是说，内外道以世俗的角度辩论声音是否是无常时，虽有总法的声音（或不加简别的声音），可成为敌立两者共同的有法，但在应成派与自续派以下的论师争议胜义之时，从胜义的角度上却无法成立总法的眼睛。

因此，不可拿前者作为后者共相有法存在之譬喻。当立者或敌者以量去成立声的时候，不是以大种所造之声或虚空功德之声的差别而成立，立者与敌者有共同能立，就是不加任何简别，只成立总相声音而已。但在辩论有没有自性的时候，立者和敌者却是不同的，因为这时没有成立共同眼睛或色法的能立之量。自续派以下的论师认为，能够成立眼、色等的量是不错乱识，但是应成派却认为是错乱识，所以他们没有共同的量。所以说喻不相同。应成派认为，唯有现证空性的现量，才是真正的无错乱识。所以具有如见自相般的，自相真实存在，且无错乱的有法、所立、能立，是没有的。由这三相之因所形成的量也是完全没有的。

此言自相者，非同因明师所许有作用法，是如前说，随于有事、无事许各各自性之性。故有性师虽缘无事之比量，亦许于如是性所著之境，为无错乱。若于彼性无错乱识，随于现境或于着境无有错乱，则于真实须无错乱，故许自宗无如斯量。

这里的「自相」，并不是因明师所称的具有作用的意思，是如同之前所说的非新作、不依他性的自相，也就是自性的意思。（此「有事」、「无事」是指有为法、无为法。）自续派以下认为，缘无事之比量对于自己所执着的境是无错乱的，因为如同它所执取般的是存在的。他们又说无错乱识不只对执着境无错乱，对现境也无错乱，也就是对所现境和所执境都无错乱。可是以应成派来说，是没有这种量的。因为除了

圣者现证空性的现量外，凡夫去看任何一法时，都会把此法看作是自性有。所以除了现证空性的现量外，没有任何一种识在所现境上是无错乱的。

成有法等，非说立、敌二者身中无名言量缘眼色等。敌者身中如前所说，无损根识所引定解，略有色等此定智境，理无违害。此若细释，如执有芽，总有三种执取道理，一、执芽实有自性，是执实有，二、执芽无性如幻而有，是执妄有，三、俱不执取实妄差别，唯执总有。虽尚执芽常无常等，然若不执此三随一，则无执取，故于此中不说彼等。若有情身未生正见，通达诸法无自性者，唯有二执，一、执总有，二、执实有，不起如幻无性之执。未见诸法如幻有情，凡执为有诸分别心，说彼一切皆执实有，于一切种不应道理。于前解释名言量时，及辨有、无与性有、无四差别时，已数宣说。若不尔者，未解无性正见之前，谓分别所设，一切名言皆是实执，如前所说，未为错乱因缘所坏世间名言所建立义，中观诸师于名言中所许一切，皆被正理之所违害，与大自在有无无别。此颠倒见，是证中观义最大障碍故。由彼等门邪解空性，所有相状即先由分别所修行品众多善行，后自妄为得正见时，见前一切皆是执相，生死系缚。次生倒解，谓彼善行是为未得如此了义正见者说，遂于一切分别，妄见过失，由邪分别诽谤正法，现见多如支那堪布。

又诸补特伽罗未得无性正见以前，不能判别唯是总有与自相有二者差别。凡是有

者，即如前引《四百释》说，遍计执为由自性有。由是因缘，于无自性执为遍无，故于性空起多攻端，谓因果等不可安立。若于相续已生通达无性正见，此身可生三种执取。然生见已，乃至未失正见功力，若以正理观察思择自性有无，许有自性妄执实有，则暂不生，非彼不起俱生实执。以是正见通达无性，生已未失，其相续中执有芽心，非此一切皆执如幻。若不尔者，彼等心中实执现行，应不生故。

虽然立、敌两者之间没有共同的量之所成，却不代表敌者不可能了解色或眼睛等。我们执取苗、芽时，有三种执取的情况：一是执芽实有自性，执实有；二是执芽无性如幻而有，是执妄有；三是俱不执取实妄差别，唯执总有，即只执取芽而已。执取芽有常性、无常性等，都被这三种所涵摄。没有证空性之前，就只有两种执：一是执总有，二是执实有。在没有了解空性之前，我们是无法区分总相的色法和自性有的色法的，我们看任何事物，都是把事物的存在和事物的自性存在混淆在一起。这也是为什么在未证空性之前，会觉得自性空就等于没有，所以因果等就无法安立了。如果我们了解了空性，生起了证空性的比量，那我们对色法的执取就有三种方式：一、执取色有自性；二、执取色无自性如幻化；三、没有自性或无自性的差别，执取总相的色法。

生起了通达空性的正见，一直到空正见的作用还没有消失之前，即没有忘记空性

的法义之前，由宗义之故而执取有自性的遍计执着暂时不会产生，但还没有断除。遍计自性执着没有产生，不代表俱生实执不会产生，还是会有的。了解了空性之后、在空正见未失之前，会有执芽的识，但不是一切执芽之识都是执芽为幻化的识。如果不是这样，那么心中应不产生俱生实执，实际上并非如此。

于名言中，许诸法有自性、自相，清辨师等诸中观师，于自宗中许自续之因者，亦因于名言许有自性、自相。故于自宗安不安立自续因者，亦是至此极细所破。以是彼宗显现自性无损根识，许于名言中对所现境不为错乱。又执芽等有如是性诸分别心，于所著境亦非错乱。若不尔者，许彼错乱，与实事师二宗何有共成之量？

清辨论师等于名言中许有自性、有自相，所以也承许了自续之因；应成派却不安立自续之因。所以应成派与自续派的差别，是在于有没有承许自性。清辨论师认为，当我们以无错乱识去看时，于所现境是没有错乱的。以看到芽这个眼识来说，它是无错乱识，不只对芽无错乱外，对芽自性有的看相也无错乱。所以看到芽之后，产生芽有自性的分别心，对其所执境而言，也无错乱。如果不是这样，自续派与实事师两宗间则没有共相有法，也无共成之量。因为实事师不认为错乱，但自续派认为错乱，此两宗怎么会有共成之量呢？

若如月称论师所许，对实事师成立实无自性，现有自相妄现根识。若时有法已得成立，即成无性，则自续因复何所为？若谓于他自成即可，不须中观与彼共成。此非自许，亦非正理。若如是者，一切因式唯就他许，是则随顺应成转故。静命师等，许诸外境名言都无，然于名言许青等色，以识为体，同实相师。显现青等所有根识，观待青等是取自相义，故待青相是不错乱。若立眼等不显见事为有法时，虽彼不为现量亲成，然其究竟根本能立必至现量，是一切宗诸师共许。以诸比量，如盲相牵，故其根本能立，亦许至于现量为境。尔时所许根本现量，或是无乱见分，或是无乱自证，复如前说，于所显现自相之义，须于境上如现而有，是彼所许。故彼诸师与无性中观二宗之中，无立极成不乱现量。未至现量亦能答难，未许自性师，随于有为、无为量所成义，是须成立于诸境上有彼诸法各各实性，以诸正理能破彼义，故能立量不应道理。

有人说：在破除实事师自性有的执着时，只需要透过应成的方式去破除，不需要透过正因。宗喀巴大师说：如果是这样，那就是说破除一切的邪见惟有透过应成的方式，没有办法透过正因来破除，这不是应成派自宗所承许的内涵。

静命论师认为，眼识看到青色的时候，自相是存在的，看相上是没有错乱的。一切承许因明的宗义论师都认为比量最究竟必须依据现量。因为比量的产生是透过正

因，正因的形成要有有法、所立、能立、譬喻。了解譬喻时，如果是以现量了知这个譬喻，这就是将来形成比量的所依现量。如果这个譬喻不能够被现量了解，而是被之前的比量了解的话，那么之前的比量必须再依靠之前的正因，这个宗因喻还是会有同样的问题。所以说「以诸比量，如盲相牵，故其根本能立，亦许至于现量为境。」这也是为什么自续派以下认为，一切比量最究竟的依据必须是现量，且现量是无错乱。但是应成派就不以为然，应成派说，即使是对所现境有错误，但是对所执境却是正确无误的，所以还是成为比量的依据。

「尔时所许根本现量，或是无乱见分，或是无乱自证」，唯识宗认为我们的识了解境的时候有二：一是他证分，一是自证分。错乱的他证也好，或无错乱的自证也好，去看任何一法时，会看到这一法是从它那方面呈现而让我们看到自相的，而且实际上必须如此。所以他们与应成派就无法成立共同的这种现量。自性论师们虽说有为法和无为法自己境上实例化，但这是可以透过正理而破除的。虽然他们说这是由量所成，但以应成派的角度来看，这种成立自相、自性的量是没有道理的。

戊二、由此过故显示因亦不成

第二、由此过显因亦不成。《明显句论》云：「即此所说所依不成宗过之理，亦当宣说其『有故』因不成之过。」此显前说性空不空立、敌两宗，无量能成极成有法，故自续因中色处之有法及无自生之法，二合总宗或名所立皆悉非有。即以此理于两宗中，亦无正量成其有故。极成之因立因不成之理，如前当知。

如上述所说，有法上无法形成共同的量所成立，所以没有共相有法。不只是有法的部分，有法与所立法的二合—宗—上来说，也无法成为共同的宗。能立方面也无法产生共同的量所成立，所以因也无法成立。无法成立的道理，如前应当了知。

《明显句论》云：「如是彼过如所说义，此分别师自己许故。如何许耶？谓『他安立诸内六处，唯有能生因等，如来如是说故。凡如来说，即应如是，如说涅槃寂静。』此于他之能立，举过难云：『汝所许因为于世俗如来说耶？于胜义如来说耶？若于世俗，则其因义于自不成。』又云：『若于胜义，则彼能立不极成故，因犯不成及相违过。』如是此师，自以此理许因不成。故凡立实事法为因，一切比量因等于自皆不成，故一切能立自皆破坏。」

次者，《明显句论》说到，不只是应成派认为没有共相有法，以应成派的角度去看自续派清辨论师的时候，认为清辨论师也应该要承认没有共相能立。

释此义中，有诸自许随月称行者，作如是说，《分别炽燃论》等立量说云：「地于胜义非坚硬性，是大种故，如风。」若于胜义立大种故，自所不成。若于世俗立大

种故，于实事师敌者不成。若不由此立因不成，则说由此二门不成，因定不成，自许相违。又有说云，立唯大种，以理智未成而破。以此理破，全非论意，清辨论师非如是许。故于两派，俱成倒说。

清辨论师著作的自续派论典《分别炽燃论》说：「地有法，非胜义坚硬性，是大种故，如风。」（在此的因—「是大种故」。）有自称是月称随行者的中观论师说：如果讲到胜义大种，自续派没有办法成立，因为没有胜义有的大种。如果是以世俗的角度去成立大种，于实事师不成，因为实事师不认为大种是世俗有，他们认为大种是真实有。因为以胜义的角度，自续派无法成立，以世俗的角度，敌者无法成立，所以因就没有办法成立。另有说：如果在此的因只是大种，这会被理智所破除。因为理智无法安立大种，所以说到了因不成。这不是论意，清辨论师不是这样承许的。所以上述这两种说法都是颠倒说。

若尔云何？其「如所说义，此分别师自己许」文，如前说者，谓前所说有法不成及因不成，以前论无间说彼义故。义谓成立有法及因所有现量，不出二类，谓错不错乱。若以错乱识所得义立为因等，于实事师不能极成。若以无乱识所得义立为因等，自量不成。故自续因及有法等，前已宣说不极成者，是「如所说义」，显由此门立为不成。

清辨论师如何许者，谓于「如来如是说故」，由二谛门而为推察。有说此义，谓征难云：如来是说世俗说故立为因耶？胜义说故立为因耶？全非论义。如前自立有法，谓不可加实妄差别，若异此者，便有立、敌随一不成。于因、喻等亦许如是。于斯粗显似破之理，巧慧圆满，若此论师岂容错误。故是问云：「如来说故」彼因之义二谛为何？若是世俗自不许尔，于自不成。若是胜义，我于胜义，破果从其有因、无因及二俱生，故我不成。不许俱非二谛义故，无须明破。今自立云：是大种故。亦当如前反诘彼云：彼因大种，二谛为何？若问二谛大种立何为因，是全未解立者之意。如是诘问二谛为何，若是胜义虽自不成，然是世俗云何可说于他不成？若不尔者，立诸内处为有法时，世俗有故，亦应敌者不极成故。若尔，如所说过，清辨论师为如何许，以二谛理推求他因耶？[21]兹当宣说。此论师意以无错乱识所得，名为胜义，以错乱识所得名为世俗。问云「二谛为何」与问「二识何者所得」，同一扼要。以所立因义俱非真俗，因即不成，与所立因义俱非错不错乱二识所得，因亦不成，二理相等。故说是此自许，非亲许也。次说「故立实事法为因」别说实法，清辨论师自立因中，有是无错乱现量亲成，及有以无错现量为究竟能立，然此论师正为破彼。如前引说中观师不许他宗，谓理不应许自相之义，为证此故，引「若由现等义」等文，说无能量

[21] 译者注：依藏文为「以二谛理推求其因耶」。

自相之量，是对清辨论师弟子而成立故。

既然自续派也应该不去承许共相能立，但又不是上述所说的道理，那是怎么说的呢？按照之前所说，以应成派的角度来讲，如同没有共相有法般，也没有共相能立。为什么？因为能够成立有法或因的现量，要不就是错乱识，要不就是非错乱识。如果是错乱识所得义为因等，实事师不能成立，因为他们认为现量是不错乱识；如果是以无错乱识所得义为因等，应成派不认许。所以不只没有自续有法，也没有自续之因。但是这种说法，清辨论师又无法承许，因为清辨论师认为现量是无错乱的。虽然清辨论师没有明显地说到有没有共相能立，但是以应成派的角度去看，清辨论师应该要许。

清辨论师如何许呢？依《明显句论》里面所说，如来说由二谛推察。有人说到他在能立上应该举出如此的论义：「如来说世俗」是因，或是「如来说胜义」是因。但实际上并非如此，所以不是论义。如果是很明显地说到胜义或世俗的差别，清辨论师如此的巧慧，怎么会容许如此简单的错误呢？所以这并不是清辨论师所主张的。既然这样，「如来说故彼因之义二谛为何」，如果大地是世俗有的话，实事师就无法承许，因为他们认为这是真实有而非世俗有。如果是以胜义的角度去说，因为在胜义上已被清辨论师完全地破除，无论是从有因、无因，还是二俱生都说到没有胜义生，所

以胜义的诸法都不存在。因此，在能立上，不需要多加胜义或世俗的简别，只是大种而已。因为加上胜义简别的话，自续派无法承许，加上世俗简别的话，实事师无法承许。如果你不认同加上世俗则实事师无法承许，那么在破眼睛无胜义的时候，加上世俗简别的眼睛，敌者也应该认同才对，但是敌者无法以量来成立世俗的眼睛，所以不极成。

在此并没有说到清辨论师有如此的承许，而是说以应成派的角度去看的话，清辨论师应该要承许如此地承许，为什么他会承许？以佛护论师和月称论师的究竟意趣，无错乱识所得之义叫作胜义，错乱识所得叫作世俗。当我们问到什么叫胜义、什么叫世俗的时候，其实就是在问了解境的识是错乱识还是非错乱识，两个问题的意思是一样的。在能立上，一者是错乱识的量所成立，另一者是无错乱识的量所成立，所以就无法形成共相的能立。以同样的道理来推理，自续派应该要承认没有共相能立才对。但是这不是说清辨论师亲自如此承许。

总而言之，清辨论师认为在自续因当中，一切正因最究竟都依赖着现量。清辨论师认为这个现量必须要由无错乱识所成，或是有一些因是直接由现量所成，或它的最究竟是依无错的现量。但这部分内容却被佛护论师所破除。如前所引，中观师不许他宗，不许他宗的意思就是不许自相之意。

以上主要是说没有能证明自相是存在的量。

酉二、自不同过之理

第二、自不同过。若谓于他比量，说有有法及因不成等过，于自比量，岂非亦转？是故于他不应征难。答云：他有彼过，是因他许自续比量，我等不许自续比量，故无彼过。此中比量是说论式。若许自续，则立自相之量先须立、敌极成，次以彼量立、敌二家成立三相，再成所立。若无比量，则有法等皆不得成。若不许自续，则依实事师他自所许比量而成，于自不须以比量成故。诸论中所说比量，亦皆唯为破除他宗，是他比量，非自续量。如《中论》第三品云：「此见有自体，于自不能见，若不能自见，云何能见他？」如以不能自见为因，成立眼等不能见他，自许此因，宗之见他无性中观师亦许，此等量式名他比量。《明显句论》云：「我等不用自续比量，以诸比量唯破他宗而为果故。」此许立量皆非自续，及许唯为破除他宗，故非全不立量。

「自不同过」，因为应成派自宗不承许有自续因的缘故，所以就不会有上述所说的过失。他人有这种过失，是因为他人承许了自续比量（自续因）。这里的比量，是指宗、因、喻形成正因的论式，而非指现量与比量的那个比量。如果有自续因的话，立、敌两家要共同成立三相，但是没有任何的量可以证明三相的自性存在，因此有法等就无法成立。必须要有有法和所立法才形成宗，因此，宗也就无法形成。可是自宗

不同，应成派不讲自续因，说到了他许因。他许因的意思是，针对他人所承许的内涵，去找出他人主张的矛盾点。为了使他人舍弃自性的承许，而立出了他许因。因为是以他许因来提出反驳的，所以就不需要产生共相有法。这里应成派自宗所说的比量，是指为破除他宗而说的他比量（或他许因），并不是自续比量。

安立量式破他宗者，如彼又云：「谓他分别眼是能见，彼亦许眼是不自见法，若无见他法，则许不生。是故破云：『若彼彼法不能见自，则彼彼法不能见他，譬如瓶等。眼亦不能见自，故此亦不见他。故不见自，而见青等相违之他，违自比量。』是以他已成比量而为破除。」在敌者名自许，观待立者诸中观师名曰他许，二同一义。立他许量破除邪执，极为切要，故当细说。

他比量的宗、因、喻，举例来说，「眼识有法，不应以自性见青色，自己不见自己故，如瓶子」，因为眼识自己看不到自己，所以眼识无法以自性看到青色。这怎么说呢？如果有自性，所见处、能见者和见识这三轮中，就不应该有缘起观待的关系了。有了见识、所见处，才会有能见者，能见者是完全依赖着他才形成的。如果不是这样，是它自己本身让自己产生，即能见者的形成不需要依赖所见处，也不需要依赖见识，如此，没有所见处也有能见者了。如果没有所见处而有能见者的话，能见者也能够看到他自己了。为什么叫能见者？它看到什么？无所见处的话，岂不是自己看到

自己了。自己是看不到自己的，所以看到什么就一定要有因缘，眼识要观待因缘才有办法看到。因为自己看不到自己，所以我们可以知道以自性看到青色是不成立的。

言「他已成」者，非谓有法眼、同喻瓶、不自见因，及所立法不见青等，自宗不许，唯是他宗，故因三相名唯他成。若尔云何？彼等自宗亦许，然能成立彼等之量，若量自性虽于名言自宗亦无。诸有性师成立彼时，定须彼量乃能成立，故无两宗极成之量而量自性。故非共许，唯名他许或唯他成。

他许因和自许因是按不同的角度来说的。以立者—中观的立场来讲，称他许因，是因为找出对方所承许的论点之间的矛盾而举出论式，如果是以敌者的角度来讲，那就是自许因了，所以他许因和自许因是同一内涵。

什么是他许因呢？他许因，或为他成因，并不是说宗、因、喻三者唯有他方承许，而自宗完全不成立，不是这个意思。以刚才所举之例，对自宗来讲，宗、因、喻三者都是承认的，承认眼识有法，「不应以自性看青色」的所立法也承认，「眼识不应以自性看青色」的宗也承认，「眼识自己不能见自己」的因也成立，瓶子之喻也成立，因为瓶不会自己看自己，也不会见青色。所以宗、因、喻不只是他人成立，自方也是成立的。如果是按照自宗—无自性宗—的角度来说宗、因、喻，他人无法承许。如果是以敌者—有自性宗—的角度而来成立宗、因、喻，因为自方不认为有自性，所

以无法承许。因为两者无法产生共许，所以他许因就不叫作共许因。「唯名他许或唯他成」的意思是，按照他人的说词，找出他内部的矛盾做出反驳。

若于名言亦无比量，则由彼所成，应如增益自性，为正理所害，则依彼等，云何能得中观正见？若所依理为量所害，而能获得无谬正见，一切邪宗亦当得故。谓彼敌者，许眼有法不自见因，如瓶之喻，并所立法不见青等，此执之境，自宗亦于名言许有，故以正理非能害彼。然由敌者未辨彼等有与有性二者差别，故执彼等由量自性量所成立。于彼执境正理违害，岂以正理破他身中无损名言诸识所成。故自、他宗未能共许能量自性之量，故非自续所能成立，唯当显他自许相违。此如前立他许量式，眼有法上不能自见之因，于名言可有。其有自性能见青等，于有法上名言亦无，故前能破后。若于眼上，因及所破，有则俱有，无则俱无，彼二岂成能破、所破？故他比量之有法及法、因等须名言有，非唯由他许有便足。眼等有法他已许有，中观论师何须更成？若强抵赖谓「我不成，更当成」者，是则全无不赖之事，与此辩论徒劳无果，谁有智者与斯对论。

于是有人就说：既然说是他许因，他人所承许的是有自性，然而有自性在名言当中是无法以量成立的。既然是正理所害的，怎么可以说是由他许因而得到中观正见呢？若为正理所害而能得中观正见，那么一切邪宗就都可以获得中观正见了。这是他

人的反驳，他人认为他许因之意是，他人所承许的是有自性，所以他许因是成立自性的因。对此，宗喀巴大师回答：因—「眼识看不到自己」，所立法—「不以自性见到青」，其实这个宗、因、喻都是存在的，没有被正理违害。他许因之宗、因、喻未被正理违害，它并不是邪执。可是敌者没有了解有与自性有之间的差别，他会觉得有就是自性有，量证明了眼睛等于证明眼睛的自性。理智去破除时，只是破除自性的部分，不是破除名言的部分。这也是为什么我们无法透过自续因来破除他人的邪宗，因为没有一个共同点。唯一的方法是什么？唯有找出他人内部的矛盾，才有办法做破除。如前所说，透过他许因的方式，才能破除他人有自性的宗见。

「眼识自己看不到自己」，是名言上有的；但是「以自性看到青色」，在名言上是没有的。所以透过「眼识不能看到自己的因」，能够破除「以自性看到青色」。如果前者和后者都必须存在，那就没有办法破了。有法、法、因㉒这三者在名言上都必须存在，不是唯他许有便满足。

中观论师在举他许因的时候，并不是说他人已经承许的，为了让它更加坚定，而做辩论。就像眼识是他人已经承许有的，我们不需要为他人再去树立眼识是存在的。如果明明知道眼识是存在的，还抵赖说「我不知道有眼识存在」，遇到这种人，干嘛还跟他诤论呢？没有意义。

此又有说，若由他许眼不自见及见青等有自性体，显示相违，其相违义由何而知？若相违义由量成者，须两极成，则不应说是他所许。若由他许立相违者，则他自许不能自见及能见他，二不相违，故以他许而立相违不应道理。若由自许立相违者，太为过失。以于敌者云何可说，汝许此义不相违者不应正理，我等说此犯相违故。此过非有。若不自见而有自性，犯相违过是由量成，非唯他许而为安立。若尔，于他显示彼量，令其了知相违便足，何须依止他所许耶？于实事师成立相违之量，须待彼许自性乃能成立。若彼不许，唯由自许，如何于彼能成相违？若他已许所量无性及立能量无相违过，则由彼量成立相违，他已获得通达诸法无性正见，何须更成若不自见，见有自性而为相违？故欲通达月称师宗，当于彼等审细观察而求定解。

又有人反驳：「眼识有法，不应以自性见青色，自己不能见自己故，如瓶子」这个他许因，因是「自己不能见自己」，所立法是「不应以自性见青色」。同品遍形成必须要因定属所立法，也就是自己无法见自己之故，一定不会以自性见青色。从这个同品遍可以知道，「自己不能见自己」与「以自性见到青色」是相违的。那么这种相违是由谁来了解的？是由量成立的吗？如果是由量成立，那么敌者和立者都要成立。

㉒「有法」指眼識。「法」指所立法，是指宗法，即宗的一部分，不是宗，宗是有法和所立法兩者的結合體。「因」即能立的因。

这样的话，怎么可以叫作他许因呢？如果不需要以量成立，只需要承许的话，那么是谁承许？若是敌方承许，敌方是不许相违的，因为他觉得任何的眼识都是自己看不到自己，可是任何的眼识都是以自性看青色的。如果是中观论师承许，不能以自方承许相违，而说对方也承许相违，否则就很可笑了。宗喀巴大师答：这是没有过失的。「自己看不到自己」及「由自性去看青色」的确是相违的，是由量成立的，这就足够了，不需要敌立两者共同成立才说相违。也不是仅由承许就可以安立他许因。

如果有了解相违的量，那就对他显示这个量就可以了，何必按照他人的承许的方式去寻找他内部的矛盾呢？要对实事师成立这种相违之量时，他必须要承许自性才行，如果实事师不承许，只有自己承许，那怎么能成相违呢？没有办法。假设实事师真的不只承许，还了解所量无性及立能量无相违的过失，真的能够知道「自己看不到自己」及「以自性去看青色」是相违的，则由彼量早就通达诸法无性了。这时候再跟敌者讲这是相违的，然后再用他许因，根本没有意义。为了要通达月称师宗，我们应该要针对中观应成派的观点审细观察而求定解。

若尔，云何依他自许显示若不自见定无见他性耶？若佛护论师说：「譬如有水见地滋润，由有火故见水温热，由有蔻花见衣香馥，共见定须水等三上有润等三，汝亦自许，如是诸法若有自性，自性于自理当先有，次于余法乃见有彼。若先于自不见有

者，云何于余而见有彼？如于蔻花不见恶香，于彼香衣亦无恶臭。」此就敌者自许正理，随有逆无先令决定，次合法时，是故于眼若有见性先于自见，次色等合而见色等，乃应正理，然由彼眼不见自故亦不见他。《四百论》亦云：「若法有自性，先当于自显，是则眼于眼，何故而不取？」若谓如火不自烧而能烧他，如是眼不自见而能见他亦无相违。非是总破火能烧木，眼能见色，是破眼有见他之性。若如是者，须以火有烧木自性而为同喻，尔时引喻等同所立，不应道理。谓火与木若有自性，自性不出或一或异。二者为何？若是一者火当自烧，复云何成火是能烧木是所烧？若能成者，今我翻云，火是所烧、木是能烧，当如何答？若性异者，则无木时火当可得，如无马时可得其牛。《四百论》云：「火即烧热性，非热何能烧？是故薪非有，除彼火亦无。」如是于烧，若许自性，既不自烧不应烧他，如是若许眼有见性，既不自见不应见他，前过未移。由见如是为许自性所说过难，即能弃舍执有性宗。次亦能知无自性中，能作、所作皆悉应理，辨了无与无性差别，故亦能分有性与有。又能通达无性之量，而量无性所量事等。

又有一问：如何知道「自己不能看到自己」与「以自性去看青色」是相违的？宗喀巴大师引用佛护论师的话回答。「随有逆无先令决定」，是说由此必有彼，无彼必无此。「随有」即有此必有彼。「逆无」则是反过来说，即无彼必无此，「是故于眼

若有见性先于自见，次色等合而见色等，乃应正理，然由彼眼不见自故亦不见他。」

有人反驳说：如同火能烧木，火不烧自己而能烧他，所以眼虽不能见自己，但是眼能够见他。宗喀巴大师说：我并不是要破除火能烧木、眼能见色，而是要破除眼识以自性见到色。如果你一定要把两者列为相同譬喻，那么火和所烧的木就应该要有自性。如果你说火和木都是有自性的话，这是没有道理的。为什么呢？如果火和木都是有自性的，那么它们是自性同体还是自性异体？如果火和木是自性同体（火和木是同一个），那么火就应该自己烧自己，如此就没有能烧、所烧的差别了。如果你还是坚持有差别，那我反过来说火是所烧、木是能烧，你要怎么反驳我？同体就会有上述的问题。如果火和木是自性异体，那么两者就没有关系了。如此，木头是火的因，因由木头才有了火的因果关系就不成立了。自性有就是独立从自己而产生作用，不需要依靠他者，所以要形成火也就不需要依靠其他的因。这样的话，没有火因也会有火。如果没有火因也会有火，就代表因果关系不成立。毫无关系下也有因果，就如没有马也可以有牛，为什么不可以呢？所以火和木不是自性一，也不是自性异。如果自性存在，不是一就是异，而现在两者都不是，那就是无自性。

所以，如何了解「自己不能见自己」与「自性见青色」是相违的？透过上述所说，反复思维，就可以了解到如果有自性就会有上述种种问题。先弃舍有自性的想法，之后才会觉得，原来在无自性的情况下，一切作用是可以成办的、是符合道理

的。这时候还没有了解空性。透过不断地思维和串习，就能够厘清无与无自性的差别、有与有自性的差别，之后才能够通达无性之量及由量来证明无性所量事等。

通达火、薪无性之量，彼非现量，当许是比。若尔，所依因为何等耶？由见有性不出一、异，破一、异性定无自性，即成二相。决定了解无一、异性，即宗法性，故有三相之因。由此为依，决定火、薪无自相者，即是比量。由此当知前立他许三相量式及正引生比量之理。若有自性，性应一、异，若一性者，火应自烧。此等皆以他许为因，出他非乐，如是等类是为应成。以此为例，诸余应成皆当了知。由是敌者乃至未舍事实宗时，必待量度自性所量而成能量。若时以量达无少法由自性成，即便弃舍事实宗见。《明显句论》云：「有以随一所成比量，即彼比量而破他耶？答，有，谓以自成因而反破自，非由他成，即于世间亦现见故。犹如世间有时立、敌以证为量，由证语断或胜或负，有时唯由自语而断，非由他语，或胜或负，如其世间，正理亦尔。唯世名言，于正理论正适时故。」此说可以他许为因，举喻引证。诸分别师，说于敌者，以何等量成立三相，立者亦须比量而成，故许立、敌二者极成。又破彼欲，即此论云：「设谓能立、能破，皆须二家共许，非随一成，或犹豫性。彼亦当许如所宣说，依世比量，以教破者，非唯二家共许之教。若尔云何？亦以自许，自义比量，于一切种唯以自许力强，非是俱成。故分别师所说之相，非所必须。诸佛亦以自许之

理，于诸未知真实众生兴饶益故。」由是因缘，若以前说之量，立、敌共成之因，成立所立，名自续因。若不以彼，唯由敌者所许三相，成立所立名为应成。此乃论师所有意趣最极明显。

通达火、薪无自性的量，不是现量，而是比量。那么比量所依的正因是什么呢？在此回答到：「由见有性不出一、异，破一、异性定无自性，即成二相。决定了解无一、异性，即宗法性，故有三相之因。由此为依，决定火、薪无自相者，即是比量。」（此说离一、异之正因。）

立、敌两家共同量所产生的共相有法、所立和能立三相的正因，叫作自续因。不是以自续因的内涵，而是跟随着敌者所承许的，去找出他内部的矛盾，而说到有法、所立和能立三相的正因，叫作应成。

以上我们已经跨越了毗钵舍那章最难的高峰，现在可以缓缓地往下走了。接下来的内容比较轻松。

未二、身生正见当随谁行

第二、身生正见当随谁行。如是随圣父子大中观师，若有应成、自续二派，应随谁进行耶？此中是随应成派行。此如前说，于名言中破除自性，破自性后，须善安立

生死、涅槃一切建立，于彼二理，当获定解。此二论师论中数说。若许诸法有自性者，则以观察实性正理可推察转，与圣父子诸论善顺。由见是故，当许彼宗。故如前说，当许应成宗派。

午三、依其能破于相续中生见之法

未一、抉择补特伽罗无我

申一、正抉择我无自性

酉一、立喻

第三、依此能破于相续中生见之理。分三：一、抉择补特伽罗无我；二、抉择法无我；三、修习此见净障之理。初又分三：一、正抉择我无自性；二、显由此成我所无性；三、此诸正理于余例明。初又分二：一、立喻；二、合义。今初

我执有缘人所产生的我执，及缘法所产生的我执，所以说到了人无我和法无我。为什么先说人无我，后说法无我？是因为人无我比较容易了解而法无我比较难懂吗？不是的。人无我和法无我在空的内涵上都是一样的，没有任何粗细所证的差别，但在空依有法上有差异，因此去了解人无我会较为容易。就像我们针对人去寻找我的时候，一下子无法找到，可是去寻找法的时候，好像可以用手指出来。因为空依有法的

差别，初学者比较容易趣入人无我，所以先说人无我。

佛教为什么要以「无我」诠释空性呢？梵文中的「我」字，不只有人的内容，还有自主的意思，即以梵文的词义来解释「无我」是无自主的意思。以藏语中，「我」是指人，你我他的我而已，字面上并没有自主的意思。因此，以「无我」来诠释空性，主要是依梵文而说。

《入中论释》引经说云：「言我是魔心，汝昔起是见，此行蕴皆空，此中无有情。如依诸支聚，假名说曰车，如是依诸蕴，说世俗有情。」此如依自车轮等支假名为车，依于诸蕴假名为我或曰有情。

所谓的我是怎样形成的呢？如同透过车的施设处而来安立车子，依由色、受、想、行、识五蕴其一，此施设处来安立我。施设法、施设事，即能施设者和所施设，没有同属，是完全相违的。当我们的意识去取有我的时候，是藉由非我的身心其中之一蕴而来安立我；就像我们安立车子的时候，是藉由非车的某一物而来安立车子一样。

戍一、显车无性而为假有

先说车喻。此中分四：一、显车无性而为假有；二、于彼断诤；三、由名差别皆

得成立；四、依此速得正见胜利。今初

《入中论》云：「如车非许离自支，亦非非异非具支，非依他支非支依，非聚非形此亦尔。」如车与自支，于一、异等七中皆无故唯假有。我与取蕴说亦如是。此中若车有自体性，则以正理观性有无，于一、异等七相之中，定有所得，然于彼七皆非有故，定无自性。

车子不是有自性的。如果车子有自性，必须从境上产生而有，那么去寻找应该能找到才对。在此，就对车与车支做七相观察：一、车与车支是一，即是同体呢？还是二、车与车支是异体？第三相、第四相，能依的车子不应以自性依赖着所依的车支、所依的车支也不应以自性依赖着能依的车子，所以两者不会互相依赖。五、车子不应以自性具有车支。六、车支聚不应该成为车子。七、车形不应成为车子。透过这七相的观察来寻找车子的自性，但找不到，所以车子定是无自性。

言车支者，谓轴、轮、辖等，车与彼支自性非一。若性一者，如支众多车当亦多，如车是一支亦当一，作者、作业皆当成一，有此等过。

第一相，假如车与车支是同体，那么车与车支就完全是一个东西。那么车子有很多不同的支分，如轴、轮、辖等，难道说车子有多少的支分，就会有多少部的车子？

这是很奇怪的事。说车与车支是同体，会有这种的过失。因此，车与车支不是同体。

又与自支体性非异，异如瓶、衣各别可得，不可得故。亦当无有施设因故。

第二相，车与车支不是自性异体。如果车与车支是自性异体，那么车与车支之间就完全没有关系了，因为一切的作用、一切性质都是由自己形成，完全不需要依赖他者。完全不依赖他者，岂不是如瓶子和衣服一样是个别分开的？那么，有车的地方不一定有车支，有车支的地方不一定有车子，而且车支没有办法成为车子的施设处，会有这种问题。

能依、所依二品，自非支依，如酪在盘，亦非依支，如天授在帐。若性各异，此二容有，无别性故。此中非破互有，是破能依、所依有实自相。所举二喻亦就他许，谓有自相能依、所依，如此一切，当知皆尔。

第三、四相，能依、所依二品并非以自性互相依赖着。如果能依和所依以自性互相依赖着，那么如奶酪依赖着所装的盘子一样，车支是以这种方式依赖车吗？如同奶酪在上、盘子在下般，难道车支在上、车在下吗？这就很奇怪了。并不是破除车子和车支是互相依赖，其依赖是在唯名言安立的情况下而产生的，而不是以自性来依赖。如果是以自性来依赖，那么就会如同奶酪和盘子两者是毫无关系一样，它们不会在唯名的情况下而产生互依，不会因由盘子，而取名为这是奶酪，也不会因有奶酪，而取名为这是盘子。若说车以自性依赖车支，那就像天授在帐篷里一样，难道是车在里面、车支在外面吗？这样又很奇怪。在此并不是破除互相依赖，而是要破除以自性的互相依赖。

又具支者亦不应理。若车具支，应如天授具足牛等异体可取，如是车与自支各异亦应可取，然不可取，故无具义。如云天授有耳，车有支者，亦不应理，已破异性故。若此具支有自性者，应是一性，前已破故。天授有耳，于名言有，此非所破，车亦许尔，故是破除自相之具。

第五相。车子具有车支，并不破除仅是具有，可是如果是自性具有，即车子和车支毫无关系的情况下说到了车子具有车支，若毫无关系的东西还可以说具有，那么这种关系就像天授这个人拥有与己性质不同的牛。就像天授有耳朵般，车也是有车支的，这不是要破除的。但如果是以自性而有，那就要破除了。是自性而有的话，要么是自性一，要么是自性异，自性一和异的部分，前面已经破除了。总之，要破的不是车子具有车支，而是车子以自性具有车支。

余二执者，如云：「若合聚为车，散住车应有，无有支无支，形车亦非理。」此

有二执，谓以支聚及形差别安立为车。其中唯以支聚为车不应道理。此中有二，一、违正理，谓轮等支分离散布，完聚一处亦应有车，以为支聚即是车故。二、违自许，谓自部实事诸师，许无有支，唯许支集。若尔，支亦应无，无有支故。是则亦无唯支合集，是故支聚亦不成车。破支聚为车，是此论师所许，不须简别，聚合是车施设事故。说蕴是我所施设事，非是我故。

第六相，车的支聚和合叫作车，不应道理。以两种方式来破除：第一是违正理。认为车的支聚就是车，如果我们把车子的零件全部拆卸下来，堆在一起，这时候有车存在吗？第二是违自许，这是实事派的一个矛盾问题，他们说我是取有，蕴是实质有。诸实事师说到的聚支者（此「有支」即聚支者）并不是实质有，又说到车支分的集合叫作车。聚支者并不是实质有，可是车的支集是实质有，这就非常矛盾。更何况没有实质有的聚支者，如何有实质有的车支呢？这是不成道理的。就像没有车子就没有车的支分般，没有实质的车，怎么会有实质的车支？所以此说「支亦应无」。认为车是取有，又认为一切取有的形成都必须要有实质有的内涵，可是在此却找不到实质有，车的支分不是、车支聚也不是，这就等于没有车了。所以车支聚不应该成立为车。

破支聚为车时，不需要多加自性的简别，因为在名言上，车支聚即使没有加自性

的简别，也不是车。以应成派的角度来讲，车支的聚合是车子的施设处，是由此而取名。与实事师不同的是，应成派不认为一切取有的成立必须要有实质有的内涵，不需要有一个让我们抓得紧紧的、很实在的东西，再来取有。应成派说施设处与施设事是相违的，如蕴体是我的施设处，我是蕴体的施设事，在一法上施设处和施设事是永远相违的，所以蕴体并不是我。同样地，车支聚是车的施设处，车支聚并不是车。

若唯支集不许为车，以支合时形状差别立为车者，此如前说无有支者，支亦无故，唯以支形安立为车，不应正理。过违自许。亦字显示非仅支聚为车非理。又许形为车，为散支形耶？为支聚形耶？若散支形，与先未合时形，无异形耶？抑异先形有别形耶？初有过云：「如汝各支先有形，立为车时形亦尔，如支分散不名车，如是合车亦非有。」此谓先未合时与后合时，轮等形状全无差别。如分散时，其车非有，如是合时，亦应无车。若后合时与先未合轮等支形，有别异形立为车者，亦有过失。如云：「若现成车时，轮等有异形，可取然非有，故唯形非车。」谓前后时，若轮轴等有别异形，理应可得，然任何观终不可得，故异前形、后形为车不应正理。㉓若各支形不许为车，以诸支分合聚总形立为车者，亦有过失。如云：「汝聚无实故，形应非支聚，若依非实法，此中何有形？」此谓依支聚之形名车非理，聚非实故，依假支聚

㉓原译文「故异前形」应为「故不异前形」。

施设形状不应理故，一切假有所施设事要实有故。又支集聚无实自性，若有自性，与能聚支，不能出于自性一、异。若许尔者，如破车时悉能破故。然于自宗假有所依不许实有，支聚假形是车所依，车是依彼假施设法，非唯所依即许为车，故破聚形为车，亦于所破不须简别。

依无实聚，立无实形，无不应理，则依无实因无明、种等，生无实果行及芽等，一切应理。如云：「如汝所许此，则依无实因，当知生一切，无实性诸果。」又此车喻，亦破色等八尘合集，立为瓶等。又破依于八种实尘，假立瓶等。又破依于实有色等形状差别，假立瓶等，以色等尘自性无生，彼无性故实有非理。如《入中论》云：「由彼色等如是住，觉为瓶等不应理，性无生故色等无，形为瓶等亦非理。」若谓瓶若如车，非自支分合集形者，则腹大等应非瓶相，彼是形故。答：若法大腹长颈等相，许彼为瓶，非大腹等形状为瓶。若异此者，理亦应许腹、颈是瓶。

第七相。车支聚不是车，但把零件组合起来，成为一个很特别的形状，说这个形状叫车，此亦不应理。如同前说，既然没有聚支者，又怎么会有车支呢？如果没有车支，就没有所谓的车形去安立为车。实质有的车子不存在，那么实质有的车支也不应该存在。实质有的车支不存在，车形就不应该存在。因为车子是取有，而你又认为一切取有都必须要有一个实质才能安立。那你依据的实质有在哪里呢？找不到。所以你

有自相矛盾的问题。

「亦字显示非仅支聚为车非理」，宗喀巴大师对「亦」字多加解释：不只车支聚不是车，就连车形也不是车子。如果你把这个具有不共的形状视为车的话，那么这个形状是指车的零件分散还未组装时的状态呢？还是指车的零件已经组装在一起时的状态呢？分散的车支形状处于未组装的状态，与组装之后形状有没有差别？未组装之前车零件的形状和组装之后的形状是一模一样的话，如同未组装之前没有车般，组装之后也不应该有车。如果说组合之后的形状和未组合之前的形状有差别，仍然有过失，因为如果真的是有差别，那么我们应该看得到才对，可是我们看不到这种差别。

又有说：个别车支的形状不能安立为车，但是整个车支和合体的形状可安立为车。这种说法也是有过失的。因为整个车支和合体的形状是由车支聚安立而有的，所以车支聚必须要实质有，（因为你说一切假有的成立，必须要有实质有的施设处，）可是车支聚并不是实质有。

而且车的支聚并没有自性。如果车支聚和车支聚的形状两者都有自性，那么是自性同体呢？还自性异体呢？若以这种方式去观察，在前面讲到车和车支无自性一、无自性异时，就已经破除了自性同体和自性异体，这里同样也可以破除。

以应成派来讲，一切的取有不需要依赖实质有。支聚的形状是车的施设处，车是这个形状的施设事。所以在破车的支聚形状为车时，就不需要多加自性简别，即使是

在名言上，车支聚形也不是车。

由无实、无自性的支聚，而安立无自性的形状，这是非常符合道理的。如同无自性的支聚可以安立为无自性的形状般，由无自性的无明、种子，可以产生无自性的果—行及芽等。同样地，有人把八尘和合体安立为瓶子，透过此处七相观察的譬喻，也能够破除由八种实质有的微尘成立瓶子，也可以破除实质有的形状而来安立有瓶等说法。

对方反驳说：如果车支聚的形状不是车，那么同样地，大腹长颈、具有盛水作用的器皿的形状也不应该叫瓶子，因为大腹长颈等形状本身是一个形状啊！宗喀巴大师答：虽然具有大腹长颈能够盛水的器皿是瓶子，可是大腹长颈的形状不是瓶子，这个形状不是能够盛水的器皿。

戊二、于彼断诤

第二、于彼断诤。诸实事师于彼难云：若以观察有无自性之理，如前所说七门求车，由彼无得理应无车，则诸世间应无施设车名之处，然此非理，现见可云车来、买车、车持去等，故有车等。《入中论释》答说：彼过唯实事师有，及自宗非有。初者，谓世间名言说车来等，若如汝许，理应皆无，以汝安立诸法为有，要以正理寻求有无自性而后安立，然以彼理七相推求车不可得故，汝又不许有余方便安立事故，故

车应无。「若以寻求有无自性正理推求无所得者，车应非有。」诸实事师所设征难，现在自许讲中观者，说中观宗许有此难，若许如是，定犯一切名言建立皆无之过。二、自无过者，如云：「或于实性或世间，虽以七相皆不成，若不推察就世间，此依自支而假设。」义谓若以寻求有无自性正理推求，于七相中，车就二谛俱不可得，虽于七相以理未得，岂能破车？以许有车，非由观察有无自性正理所立，是舍正理观察，唯以世间寻常无损诸名言识之所成立，故建立彼是依自支立为假有。

有人问：透过七相去观察车的自性，完全找不到。因为找不到，所以在名言上就不应该有车。因为如果有车，就应该要能被找到，但是却找不到啊？现见可说「车来了」、「我要买车」、「我要开车」等，所以名言上是有车的。《入中论释》答说：实事师才有过失，对应成派来讲，不会产生任何过失。因为实事师认为有就一定是自性有，没有自性，实事师就不知道该如何安立它的存在。对实事师而言，有自性才有办法安立它的有。所以他人的反驳，针对实事师来说是对的，因为实事师说了车子的自性，但七相观察又找不到，所以车子应该没有才对。不只是实事师有这个问题，就连那些自称是中观师，但在名言上承许有自性、有自相的人，也有如此的过失。对自宗而言，没有这种过失，七相观察无法获得车，并不代表车被破除了。有车的自性应该被找到才对，可是找不到，因此车的自性被破除了，可是车的名言没有被破除。

若作是念，修观行师如是观察，以彼正理车无所得，虽车无性，然车支分自性应有。烧布灰中寻求缕线，汝诚可笑。如云：「若时其车且非有，有支无故支亦无。」若无有支，亦无支故。若作是念，彼不应理，车虽散坏，轮等支聚犹可得故。然此非尔，唯先见车，乃执轮等是车之轮，余则不执。如车坏时，轮等与车全无系属，非车之支，是故非无有支之车而有车支。尔时其车支及有支，二俱非有，然彼轮等待自支分可名有支，余分为支，故无有支不能立支。又无有支无支之义，如云：「譬如烧车无支分，慧火烧有支无支。」如此譬喻，应当了知。

又有人说：虽然无法获得车的自性，可是车支应有自性。宗喀巴大师说：就像布已经被烧成了灰了，你想从中找出丝线是不可能的。车已完全被摧毁了，怎么还会剩下车支呢？车的自性被摧毁后，车支也应无自性才对。

有人反驳说：车子虽然坏掉了，可是车的零件不一定会坏掉啊？宗喀巴大师说：车子坏掉时，当时的轮子就不叫车支了。为什么会有车支？是因为先看到了车，然后我们才说这是车的轮子、车的某个零件，才会产生车子和车支之间的关系。既然车子都没有了，即便有轮子，这个轮子也已经不属于车支了。

戊三、由名差别皆得成立

第三、由名差别皆得成立。《入中论释》云：「此宗非但由世共许假立车名显然成立，即此诸名差别，由无观察世间共许而当受许。如云：『即此有支及有分，众生说车为作者，众生又许为受者。』」此说车待轮等诸支诸分，共许名为有支有分。如是观待轮等所取之事，说名作者，观待所受，说名受者。自部有说唯许诸支诸分合集，异彼别无有支有分，不可得故。如是唯说有业而无作者。又异所取不可得故，说有所取而无受者。彼皆倒说世间世俗。若尔，支等亦当无故。《入中论》于此密意说云：「莫坏世许诸世俗。」如于胜义无有支等，支等亦无，如于世俗支等可有，有支亦有，作如是说不坏二谛。

「此说车待轮等诸支诸分，共许名为有支有分。如是观待轮等所取之事，说名作者，观待所受，说名受者。」一切都是在唯名的情况下安立而有的。有说个别支体的和合体是有，却又不说聚支者，这就很矛盾了。如同在胜义的角度上，没有聚支者就没有支分般，世俗上的支分可以成立，那么聚支者也可以成立。这样的说法才不坏二谛。

戊四、依此速得正见胜利

第四、依此速得正见胜利。《入中论释》云：「如是观察世间世俗虽皆非有，若

不推察，共许有故。修观行者以此次第，观察世俗速疾能测真实渊底。如何而测？『七相所无如说有，此有观行师未得，此于真实亦速入，此中如是许彼有。』」此说由其观车正理，速测真实无自性义，故彼正理极为切要。观择实义诸瑜伽师，作是思择而生定解。所谓车者，若有自性，由一、异等七相门中，寻求有无自性之理，正推求时定无犹豫，七随一中而能获得，然于彼中皆无所得。虽由如是未能获得，然车名言不可遮止。故言车者，唯由无明眩翳坏慧眼者分别假立，非自性有，此瑜伽师于真实义速能悟入。颂言「此于真亦尔」，亦字显亦不坏世俗。

透过七相观察可以获得怎样的胜利？七相观察对于了解无自性是非常重要的。如果车支有自性，那么车与车支的关系要么是自性一，要么是自性的互相依赖，或是车子必须要自性具有车支，或是车支聚必须要成为车子，或是车形必须要成为车子。除此之外，就没有其他的存在方式。但是观察七者里面的任何一者，都没有办法获得。虽然无法获得，然而并不遮止车子的名言。由此我们能够知道，虽然我们看车子的时候会看到自性，可是这种自性的看相是由无明污染让我们看到的，实际上并非如此。车子没有自性，但车子的名言不被破除。因此，修行者就能够快速地了解真实义。《入中论释》「此于真亦尔」的「亦」字代表不坏世俗，也是这个意思。

破车自性最决断者，七相推求，此最显了，破斥之理亦极明显。故依此理，易于通达车无自性。总依前说车之建立有三功德，一、易破增益诸法自性常见功德。二、易破无自性缘起非理断见功德。三、此二功德以何观察易于生起修观行者推察次第。初者，唯破一、异而破有性，此理太略，难以通达，广则太劳，七相推察极为相称。第二者，从初破时即于所破简别而破，由此门中虽破自性，不坏名言有能、所作。第三者，若有自性，决定不出一、异等七相，次于彼等一一逐次显其违害，见七相中皆有妨害。由破能遍，所遍亦破。先知此已，次于无性多引定解。此后观见如是无性，然车名言不可遮止，便觉甚奇，业惑幻师幻此车等，极为希有。以从各各因缘而生，无少紊乱，各各自性亦非有故。如是能于缘起之义自性无生获定解故。如《四百论释》云：「瓶等诸法，从自因生为一为异，五相观察虽皆非有，然依缘假立，而能盛取蜜及水、乳，作用皆成宁非希有？」又云：「若无自性，然亦可得，如旋火轮，自性皆空。」

七相观察有三种功德：

第一、易破增益诸法自性常见。仅以离一、离异的正因来破除自性，会太过简略而难以通达。如果讲太多理由，又不容易了解。以七相来观察，那就不多不少刚刚好，由此来破除人我是非常适合的。

第二、易破无自性缘起非理断见。以七相去观察时，像是离一、离异、能依依赖着所依、所依依赖着能依等，都要多加自性的简别。破的是自性，而非车与车支异性或相互依赖的关系，或车聚、车支等是存在的。

第三、透过破除常见、断见，能对无自性的理解更为坚定。「由破能遍，所遍亦破」，因为破除了能遍，自然也能够破除所遍。例如无常是瓶子的能遍，瓶子是无常的所遍，即无常可以遍于一切瓶子，但是瓶子却不能遍于一切无常，所以瓶子并不是无常的能遍，相反地，无常才是瓶子的能遍。所以无常一破，瓶子也就被破除，不是无常就不是瓶子。

酉二、合义

戌一、合无自性义

亥一、破我与蕴性一品

第二、合义。分二：一、合无自性义；二、合由名差别成就义。初又分四：一、破我与蕴性一品；二、破我与蕴性异品；三、由此亦能破诸余品；四、依彼能见补特伽罗犹如幻化。今初

总凡世间现见一法，心若决定彼为有对，遮其无对，若是无对，则遮有对。由此道理，总于一、异或于一、多，遣第三聚。有对无对即一、多故。若能总于一、多决

断，别于自性若一若异，亦能决断。如是若我或数取趣有自性者，亦不能出若一若异，故当观察我与取蕴，为一性耶？抑为异性？修瑜伽者先观我、蕴二是一性，有何过失？于计一品当求过难。

佛护论师于此宣说三种过失，谓计我无义，我应成多，应有生灭。其中初过，若许我、蕴二性是一，妄计有我全无义利，以是蕴异名故，如月及有兔。《中论》亦说此义，二十七品云：「若除取蕴外，其我定非有，计取蕴即我，汝我全无义。」第二过者，若我与蕴自性是一，一数取趣如有多蕴，我亦应多，如我唯一，蕴亦应一，有斯过失。《入中论》云：「若蕴即我故，蕴多我应多。」

所谓「合义」，先前讲到了车子的譬喻，现在配合着这个譬喻而说人无我的内涵。

以世间的角度来讲，当我们说到他有同伴，是有对的话，自然就遮遣无对；当我们说到无对—他没有同伴时，自然就遮遣有对。同样的道理，如果存在的话，要么是一、要么是异（或要么是一、要么是多，多是两个以上）。除此之外，就没有第三个情况了。若自性存在，要么是自性一，要么是自性异，除此之外，没有第三者。

「修瑜伽者先观我、蕴二是一性，有何过失？」我和蕴如果是同性的话，有何过失？我和蕴若是同性，没有过失；若是同体，则有过失。同性和同体的差别是什么？

如果把奶倒入水中，杯中的奶和水是无法用肉眼分辨出来的。奶和水是同性的，因为我们无法用现量去辨别两者之间的差异。如瓶子和瓶子的无常，或声音和声音的无常，当以现量看到瓶子或听到声音时，境上有什么，现量就会看到什么，它不像分别心那样会去选择境上的特征。所以眼识去看瓶子的时候，瓶的无常性也会一起看到，因为我们的眼识（无分别现量）无法区分两者的差别。这是瓶子和瓶子的无常同性。但是瓶子和瓶子的无常并不是同体。同体就是完全同一体性，变成了解瓶子的话，也就了解了瓶子的无常性。如果我和蕴是同体，叫「我」就没有意义了，因为我和蕴是同一个。像玉兔是月亮的异名，玉兔与月亮是同一内涵，若蕴与我的关系是如此的话，我就没有特别意义了。第二、如果我和蕴是同体，那么蕴有多少，我就应该有多少。蕴有色、受、想、行、识五个，我也应该有五个才对。第三、我应有生灭。

第三过者，十八品上云：「若蕴即是我，我应有生灭。」二十七品云：「取性应非我，我应有生灭。」应知此中取即说蕴。如是许我刹那生灭当有何过？《入中论》本释说三过失，一过，忆念宿命不应道理，二过，作业失坏，三过，未作会遇。

初者，若我刹那生灭，我之生灭应自性有，前、后诸我自相应别。若如是者，佛不应说「尔时我是我乳大王」，我乳之我与佛之我二相别故。譬如天授念宿命时，不作是念「我是祠授」。若不尔者，前者所受，后者能忆，虽性各异，然不相违，则天

授所受，祠授不忆，亦当宣说不同之理，然不可得。此如破他生之理，若他许种、芽皆有自性而为因果，乃可难云：如此可成因果，则从火焰亦当生黑暗。然非许异皆有彼难。若尔，彼经显示佛与我乳二为一耶？彼经唯是遮他相续，非显是一，故彼经云：「尔时彼者莫作异念。」此即月称论师所许。误解彼经有作是云：「佛与彼诸宿生有情应是一人，经云『我于昔时为彼』，说二是一。又有为法刹那坏灭，是一非理，故彼二常。」此是前际四恶见中第一恶见。为破此故龙猛菩萨于二十七品云：「说过去已生，彼不应道理，昔时诸已生，彼即非是此。」若如是者，则一众生应成六趣，彼等渐受六趣身故，前、后诸人是常一故。如是亦破前后性别。若我有性，前、后诸人或是一性，尔时应常，或是异性，则成断见。故诸智者不当许我有实自性。

二过、作业失坏者，谓若许我一一刹那自相生灭，前我作业后我受果，如下当破。先造业果应无人受，作业之我未受果前已灭坏故，无余我故。前后诸法其自性异，㉔故除前我别无后来异性之我，前未受果，果无受故。若谓是一相续，下亦当破，故不能断业失坏过。

三过、未作会遇者，若谓前我虽已坏灭，然由后我受所作果，无失坏过。若尔，

㉔译者注：依藏文为「前后诸法无自性异」。

诸余补特伽罗未作少业，当受彼业果报因缘，亦当受余补特伽罗作业之果，以此自性补特伽罗所作业果，由彼异性补特伽罗而受用故。《入中论》云：「未般涅槃前刹那，无生灭作故无果，余所作者余应受。」

如果我有自性生灭，会有什么过失呢？有三种过失：

第一过，忆念宿命不应道理。如果前世与今世自性异体的话，如同前世的蕴和今生的蕴是毫无关系般，我的前世和我的今生也毫无关系了。如果两者毫无关系，今世的我就不应该回忆起前世发生的事情，因为前世是一个人，今生是另外一个人。释迦牟尼佛的前世和释迦牟尼佛毫无关系，那么释迦牟尼佛就不应该忆念起「当时我是我乳大王」。或天授在回忆前世时，不应该说「当时的我叫祠授」。如果一个人可以忆念起毫无关系的另一者，那么祠授所做的一切，天授都要能想起来才对，但是不会。在破他生时说到自性的因、果，即果是从自性他而生，有说到自性他。自性他是完全独立的，所以就不应该再生，因为两者毫无关系。假如在毫无关系的情况下可以生，那么黑暗也可以从火生了。难道火会带来黑暗吗？以上是破除自性的他，并非破除名言的他。

有人反驳说：难道佛和佛的前世我乳大王是同体吗？宗喀巴大师答：经中是说佛和佛前世—我乳大王—是来自同一个意识续流，不是来自别的意识续流，所以不是毫

无关系的人。但也不是同一个人，若是同一个人，又有过失了。如果我和我的前世是同一个，会有这样的过失：如果我的前世是畜生，那今世在人道的我也是畜生道众生了。而且如果我和我的前世是一体，那我变成常法了，因为第一刹那与第二刹那毫无改变。我和我的前世不是自性异体，并不代表在名言上不是异体。如果我和我的前世是自性异体，那我和我的前世就没有任何的关系，那就否定了我有前世。

第二过，作业失坏。如果我和我的蕴体是自性异体，那就毫无关系。那么过去所造作的业今世感果，就没有道理了。

第三过，未作会遇。如果在毫无关系的情况下可以感得果报，那么别人造的业，我也会感果了，也就是自己没有造业也会得到果报。

又《入中论》虽尚说有余三过失，然唯破除自部所许，今为破共，故不摘录。

以上二理，二十七品云：「若此是余者，无前亦应生，如是前当住，前未死当生。前断业失坏，余所作诸业，当由余受果，此等皆成过。」月称论师即录业坏等二。言「若此是余者」，义谓昔生时我与现在我二性若异。若尔，于前全无依托，不依前者后亦当生。又如造瓶，衣无须坏，后我生时前当不坏而常安住，又前不死当于此生。若谓前、后生我体性虽别，然无业坏及未造业会遇之过，相续一故。此同各别自相未成，尚待成立。若自性异是一相续，不应道理，犹如弥勒、邬波笈多。《入中

论》云：「真实相续无过者，前观相续已说过。」前如何观察者，即彼论云：「弥勒近护有诸法，是余性故非一续，诸法若由自相别，是一相续不应理。」谓若自相各别如二相续，不可立为是一相续。第二十七品云：「若天人各异，相续不应理。」总谓若自性异，应堪观察实性正理之所思择，然以彼理详审思择下，无尘许堪思择事。故自性异，前所造业后若受果，则异相续一切皆同，无可分别。此于一切处，皆当了知。若尔，自宗前时所受后时忆念，二者非一，如异相续，则忆先受及先造业，后者受果不应道理。答云，无过。是一相续此宗无违，唯于他宗是一相续不应理故。如满瓶酪置茅屋内，鸽住屋顶，虽鸽足爪未入酪瓶，然彼爪迹于酪可得。如是现法补特伽罗未往前世，然忆宿受亦无相违。《四百论释》云：「诸因果法应离分别一性、异性，由因差别果相显现，唯有诸行相续无常，能取假我随念宿生应正道理。于彼诸法皆无自相，若有如是诸缘现前变为余相无不应理。是故当知，诸法因缘皆无自相，作用差别不可思议。如稀酪器置于屋中，多草覆顶，鸽居其上，迹虽可得，然足入酪理定非有。」《入中论》中，当广研求。当释正义。

月称论师说：母亲刚生下时的那个我，和现在这个长大的我，如果是自性异体，那就完全分开了。如此，刚生下时小婴儿的我，不需要经过变化、坏灭的过程，我就可以长大。就像造瓶子，衣不需要经过变化、坏灭的过程一般，小婴儿时的我，永远

是小婴儿的样子。同样地，前世的我会永远存在，不用经过变化、坏灭的过程就可以来到今世。

有人反驳说：前世的我和今世的我虽然是异体，但是没有所说的作业失坏及未作会遇的过失，因为是同一个意识续流所产生的。宗喀巴大师答：以名言上的角度来讲，的确如此。可是若以自性的角度来讲，就会有上述种种的过失。如果是自性异体，就没有办法说前世的我和今世的我是同一个意识续流所形成的。透过对自性的观察，如果的确是自性异体，应该堪忍正理所观察才对，但是却连一点点的微尘自性也不堪忍观察。如果是自性异体，那么之前所造的业，其果就不需要被一个毫无关系的后者所领受。

有人反驳说：你（应成派）说前世造业的我和今生感果的我不是同体，在名言上也是承许异体的。既然前世、今生是异体，那就应该是异相续，不应该来自同一个意识续流。如此一来，就会有无法忆念前世、先造业失坏及未作会遇等种种的过失。宗喀巴大师答：他宗因为认许了有自性，所以就没有办法安立同一个续流。对自宗而言，因为在名言上是来自于同一个相续，所以前世的我所做的业，今世会感果，或我可以忆念前世。如同我们虽然没有看到鸽子，但是可以透过鸽子的爪迹，知道鸽子曾经来过这里。

如是若许我、蕴是一，二十七品云：「云何所取法，而成能取者？」此是大过。如名言云，此数取趣受如是身，蕴是所取，我是能取。若许彼二是一，作业、作者亦当成一。能斫、所斫，瓶及陶师，火与薪等，皆当成一。如十品云：「若薪即是火，作者业成一，以此火薪理，我与所取等，及瓶衣等俱，无余尽当说。」《入中论》云：「取者与取理非一，业与作者亦当一。」

如果我和我的蕴体是同一体性，还会有另一种过失，即蕴体是所取，我是能取，能取和所取就成为同一者，作业和作者就是同一者。如此制陶器的人和陶器是同一者，或能烧的火和所烧的薪是同一者。

如是若许我、蕴是一，许我无义，我当成多，作及作者理当成一，造业失坏，未造会遇，说忆宿生不应道理。有六过故，不当许一。

若我和我的蕴体是同一体性，会有六种过失：许我无义、我当成多、作及作者理当成一、造业失坏、未造会遇、说忆宿生不应道理。所以不许我和我的蕴体是同一体性。

亥二、破我与蕴性异品

第二、破异品。若我与蕴二性非一，而许性异，当有何过？。第十八品出此过云：「若我异诸蕴，应全无蕴相。」若我自性异蕴而有，应不具蕴生、住、灭相，如马异牛不具牛相。若谓如是，《明显句论》立他比量难，谓彼应非设我名言处，非我执境，是无为故，如虚空花，或如涅槃。佛护论师说，我若不具生灭之相，即应是常，常则无变，全无作为，计执有我，毫无义利，流转还灭皆不成故。若离诸蕴变碍等相，自性异者应如是可得，譬如色、心异相可得，然不可取，故无异我。第二十七品云：「我离所取蕴，异者不应理，若异无所取，应见然不见。」《入中论》云：「故无异蕴我，除蕴不执故。」故诸外道增益离蕴异义之我，是未了解我唯假名。

有人问：我与蕴虽然不是自性一体，但如果是自性异体，会有什么过失呢？宗喀巴大师答：如果我和蕴体是自性异体，那两者就会毫无关系，就变成我在这边，而我的身心在那边。如果有一个与我毫无关系的身体，应该被肉眼看到才对，但是看不到，所以我们就可以否定这个身体的存在。如同在场如果有一头长得跟马完全不同的牛，我们应该看到才对，可是我们完全看不到这头跟马毫无关系的牛，因此我们就可以否定这头牛在场的事实。如果我与蕴是自性异体，那就应该完全分开，就如我们知道身与心是完全不同的。但我们无法将我与蕴分开，没办法把我分在这一边，我的身体在另一边。外道认为一切的有都是实质有，不懂取有之意，所以无法把我安立为取

有，就安立了常一自主的我。

又见与蕴一不应理，由邪宗力妄兴增益，非彼相续名言诸识见如是我。以如是理，乃至能见我与诸蕴，若自性异有诸过难，得坚定解应当修习。若未于此一、异品过，引生清净决定了解，纵自决断补特伽罗皆无自性亦唯有宗，终不能得清净见故。若欲观察有、无真实补特伽罗，当观真实补特伽罗与蕴一、异。若计是一，究竟过难，谓火、薪等作者与业皆当成一。此等若一，即以世间现量能破，立、敌二宗诸不共许不成过难。如是若异，应如色、心各别可见，未见是事，此以常识不取为难，宗派不共不成过难。

故于观察真实义时，一切过难究竟根本，要至立、敌相续之中，无有损害名言诸识。故云「于真实时世无害」者，是如前说，于真实义不许为量，非于观察真实义时，无有损害名言诸识，不许为难。若不尔者，各别所许诸不共量既不能害。诸至教量有许、不许，种种非一。即共许者，了非了义多不合顺，彼复尚须以理证成，余有何理，可为显说？又于他许，谓若许彼亦应许此，若不许此亦莫许彼。如是因相，若无正理何能决定？是故能破、能立，一切根本究竟，要至立、敌无损名言诸识，违彼而许见自内心能违害故，不可违越。此乃中观因明一切共规。虽则如是，然名言识亦无成立无性等过，犹如现量虽能成立声是所作，然非现量成立无常。总其能破、能立

根本，究竟虽须至于现量，根本所立岂须由于现量而成？

我们应反复思维离一、离异的正因，而生起定解，否则说人无我只是说说而已，并没有真正的内涵，终不能得清净见。如果想观察补特伽罗是否的确如同它所呈现般的真实存在，那就要观察这个真实的、具自性的补特伽罗与他的蕴是一还是异？如果我和蕴体是一，那就不应该说我是能取、蕴是所取。若我是能取，蕴是所取，两者是一，那么能烧的火和所烧的薪也都成为一，作业与作者也应该成为一。这样的话，不用立、敌两宗来破除，以世间的现量就可以破除了，因为大家都知道作者与作业是不同的。如果我和蕴体是自性异体，那么就应该是完全分开、毫无关系。若真有与我毫无关系的蕴体，那就应该被看到才对。就像我们知道色和心是不同的，同样，我和我的蕴体是完全分开的话，也应该被看到才对，然而却看不到。

所以在诤论有没有真实、有没有自性，或在诤论世俗谛、胜义谛的时候，立、敌两家最根本的共同点是什么？就是不能损害名言识。连这个界限都没有弄清楚，去辩论是真实有还是自性有也就毫无意义了。基本上，立、敌两家要共许「这个东西是有的」，这个已经确定了，再进一步去辨明什么是自性有，才能得知为什么应成派许无自性。否则，有与自性有完全混在一起，这样永远弄不清他方所说的自性有是什么。所以，在能破和所破的诤论当中，不能被名言识损害这个基本原则一定要把持住。被

名言识损害，凭自己的经验也可以知道。我们怎么可以否定明明看得到的事实呢？

有人问：虽然我们看到这一切的作用，但是我们也看到自性啊？宗喀巴大师答：这是不同的。这些作用可以被现量看到，证明其存在，可是它的自性却无法以量来证明它的存在。就像声音有能被听到的作用，是用耳识就可以知道的；然而耳识却不会知道声音的无常，声音的无常要透过另外的比量才能够了解。所以，声音、色法的作用，可以被耳识和眼识所听到、看到，但是声音的无常、色法的无常，却无法以耳识、眼识来成立，必须透过比量来成立。同样的道理，虽然眼识、耳识可以看到色法、听到声音，但不能成立色法的自性、声音的自性，看到、听到的这个理由不足以成立自性的存在。在辩论胜义谛的内涵时，一切比量所依正因的根本都来自于现量，可是这不代表所有的内涵都要由现量成立。「根本所立」，有没有自性的内涵是立、敌两家的根本所立，这不需要由现量成立。可是在辩论之时，尤其要以正因来反驳他方时，正因的最根本依据必须透过某个现量。这个现量是什么呢？就是不被名言识所损害。

亥三、由此亦能破诸余品

第三、由此亦能破诸余品。若有异性如盘中酪，或我依蕴，或蕴依我，可有能依、所依二品，然无异性，故无所依及以能依，如前说车。《入中论》云：「蕴非有

我我无蕴，何故若此有异性，观察于此乃可成，无异性故妄分别。」又我与蕴具足品者，当知亦如车说。即前论云：「非我具色何以故？由我无故无具义，非异具色异具牛，我色俱非一异性。」言具牛者，如云天授具足诸牛。言具色者，如云天授具足妙色。若尔，唯蕴合集即是我耶？此亦非理，说依五蕴假施名我，其所依事即能依法，不应理故。《入中论》云：「经说依蕴故，唯蕴集非我。」又唯蕴聚，即是我者，《入中论》本释俱说业与作者成一之过。许一一蕴是我所取，当许五蕴俱是所取，则诸蕴聚亦所取故，说蕴积聚是我所依，非即是我，则蕴相续显然亦应如是而许。若谓彼等虽皆非我，然如配合轮、轴等时，得一殊形安立为车，色等合聚于殊特形，应立为我。若尔，形状唯色乃有，应于心等不立为我。《入中论》云：「形为色有故，汝唯说色我，心等聚非我，心等无形故。」是故如车于七种相皆无自性，然依有支假名为车，我与诸蕴一、异等性，七中皆无，然由依蕴假名为我。二者相似，经以彼二说为法喻，故此善成。

如同之前的七相观察，如果我和我的蕴体是自性异体，如盘中有奶酪般，奶酪在上面而盘子在下面，或如天授在帐篷里面般，我在里面，我的蕴体在外面，可是我们找不到这种分开的蕴体，我的蕴体里面也找不到我在哪里，所以没有自性有的所依和能依。

在七相观察时说到，如果车和车支是自性异体，那么车就不应该具有车支，因为在毫无关系的情况下，一个叫具支者，一个叫被具处，这是没有道理的。譬如天授的长相跟牛没有任何关系，却说天授长得像牛一样，这就非常奇怪了。或天授长得并不是很庄严，却说天授长得很庄严，这也非常奇怪。㉕所以我和我的蕴体是毫无关系的，却说「我具有蕴体」，不应道理。

那么，蕴的和合体是我吗？不是。施设处和施设事是完全相违的，施设处永远不可能成为施设事本身，所以我之取名是依五蕴安立而有，五蕴是我的施设处，它不可能成为施设事。

如果说蕴聚是我，就有所取和能取成为一的过失。因为五蕴是所取，我是能取，如果五蕴是我，所取就变成能取，所取和能取就变成一了。以此类推，作业与作者就都变成一了。如同五蕴是我的施设处，我是五蕴的施设事，所以不可能成为一，意识的续流（蕴的相续）也是如此，蕴的相续是我的施设处，我是蕴相续的施设事，所以也不会成为一。我的蕴相续不是我，是由蕴相续安立了我。我的施设处不只有我的蕴体，蕴的相续也是。也可以透过我的作为来安立我，因此我的作为有时候也可以成为我的施设处，就像做了某一件事情，由此安立我做了，做事者的我是由这个作为来安立的。所以施设处不一定局限在某一个点上，但是要在一个非属于我的法上，这是肯定的。

有人反驳说：把车的零件组装起来之后会有车的形状，由此我们把它安立为车；同样地，蕴和合的特殊形状就叫作我。宗喀巴大师答：形色的安立，只有在色法上才有，心法上是没有的。心与色和合成一个形状是不成立的，所以你的说法也不对。你把车的零件组合起来后的不共形状叫作车，但是你没有办法把色和心组合起来的形状叫作我，形状这个东西不在心法上，只在色法上，所以色和心组合起来之后是没有办法成为形状的。

思维观察我是如何存在，我是在身上？还是在心上？我和我的身、心到底是什么关系？这样去寻找我的话，的确找不到。可是又不能说我是没有的。因为如果说我不存在，那么可以拿一根针扎一下自己，虽然可以假装若无其事，但实际上是会感到疼痛的。是谁在痛？当然是我在痛。所以我是绝对有的。那么，我是以怎样的方式存在的呢？要么是从境上而有，要么是唯意识安立而有，除此以外就没有其他存在的方式。如果我是从境上而有的，那么从境上应该能寻找得到才对，可是寻找之后却无法获得。反复思维我在哪里，一直找不到自己的时候，慢慢地会有「我是完全没有」的

㉕译者注：在此尊者想表述的是自性异性将会产生的种种问题，并非按照词义去做消文。换句话说，车与车支的关系，属于同性（或称以肉眼无法区别的关系）；人拥有牛的关系，属于异性（或称以肉眼可以区别的关系）。倘若前者是后者，后者也可成为前者。结论为：无法以肉眼区别人与牛，因为后者是前者；亦或是可以由肉眼区别车与车支，因为前者是后者。

感觉。此时，不会有「我虽然不存在，但却有另外一种我」的感觉，就像根本被锯子锯断般，毫无剩余，就是完全遮止了我的存在，会有这种感觉产生。这种感觉有时候会让人产生畏惧，有时候会让人觉得惊讶：「奇怪！这跟我原本的想法怎么不一样！」再三思维这个内涵，会像油灯燃尽、火熄灭，完全不会有任何的剩余。这也是为什么说空性是无遮法的原因。（无遮法的意思是，在遮遣之后不会暗示成立另一法。）当我们反复思维，而有「我是完全不存在的」的畏惧感或稀有感，或未曾有过的奇妙感觉，虽然这并不是真正的空性认知，但一再思维，我们会慢慢地趣向空性，绝对是离空性越来越近的。

就格鲁派而言，会有堕于常边的危险，但却不会有堕断边的危险，因为宗喀巴大师再三强调不要被名言识损害。章嘉大师说：「我们现在所看到的五花八门的幻相不能破除啊！」名言识所安立的一切是不能被损害的。除此之外，还存在有吗？没有。因为从境上面而有的性质、作用等完完全全地被遮挡了，没有剩下丝毫的东西，只剩下唯名安立而有的作用而已。这真的是如同梦、幻、泡、影。因为这个与我们所见到的是完全不一样的，我们看什么，都会觉得是从境上产生它的作用、境上有它的性质，不会认为是唯名安立而有的。这种感觉真的是很奇妙，但确实如此。

所谓不被名言识损害的情况下而去破除自性，不是像自续派所说的，我们看什么，如瓶、柱等色法，从它境上所呈现的部分不要去遮挡，这是它最基本的存在方

式，再去寻找另外一种真实而做破除，不是这样的。这不叫作不被名言识损害，这叫作堕落于常边。因此，我们要区分出这当中细微的界限：什么叫作不被名言识所损害？什么叫作不应该安立眼识所看到的瓶、柱等从境上所呈现的自性，而来破除另外一种真实？如果我们认为现在所看到的瓶、柱，从它那边呈现而有的看相，是没有错误的，另外去寻找一种真实性来做破除，那么贪瞋就永远无法断除，烦恼的根本仍然会存在。

亥四、依彼能见补特伽罗犹如幻化

第四、依彼能见补特伽罗犹如幻化。如幻之义，略有二说，一、说胜义谛如幻，谓唯可言有而破谛实，二、说色等幻，谓自性虽空，现有色等现境如幻。今说后义，又后义中有前幻义，前中不定有后幻义。

说到幻化，有两个譬喻我们一定要反复思维，尤其是真正认真学习经典的人。第一个：当说到一切法都是唯意识安立而有，唯意识安立是什么意思？如同先前曾经讲过的譬喻，在黄昏时分，把远处的一段草绳看成蛇，觉得蛇在那边盘缠着，会有蛇的作用，由此心生畏惧。但事实上，境上完全没有蛇的性质。此时把绳视为蛇，是唯意识安立而已。同样，以意识安立的方式，我们也安立色等一切法。草绳上并没有蛇，

可是瓶子上有瓶子，这两个差别在哪里？不是来自于境上，而是来自于有没有世间共许。一者被名言识损害，一者没有被名言识损害，所以一者没有，一者有，如此而已，跟境上一点关系都没有。第二个：当我们去照镜子时，镜子里会反映出自己脸的影像。透过这个影像，我们可以知道自己长什么样子，或哪里有痘子，哪里有污垢需要清洗。镜子本身没有丝毫脸的性质存在，可是却能透过如幻化的、不是脸但是像脸的影像产生种种作用。这个影像是唯意识安立而有而已。同样的道理，诸法虽然不是从境上产生，可是却有诸法的作用。认真思维这两个譬喻，我们才能对如梦、幻、泡、影的内涵有更深的体会。

幻化是什么意思？是针对胜义谛而说？还是针对世俗谛而说？若是针对胜义谛而说，就说到了空空的内涵，说到了空性也如同幻化。但是这里主要是针对世俗谛的幻化而说。了解后者的幻化，自然就能了解前者的幻化；但是了解前者的幻化，却不一定能了解后者的幻化。因为即使你说空空，也不代表你安立了世俗的存在。堕于断边的人，他就认为空性也是不存在的，但是他不觉得世俗谛是幻化，因为他否定世俗谛的存在。

修后幻法要依二心，一取现境，二决定空。喻如变幻所现象、马，要眼识见，如所幻现，实无象、马，意识决定。依此因缘乃能定解所现象、马是幻或妄，如是补特伽罗等，于名言识显现无遮，及以理智决定了彼自性本空，依彼二心乃能定解补特伽罗是幻或妄。此中理智不能成立显现为有，其名言量不能成立自性为空，此即双须寻求有无自性理智与取色等名言诸识所有因相。故若色等不现如幻，其取色等诸名言识任运而有，生此方便不须劬劳。当以观察有无自性之正理，多观色等，于破自性起大定解，次观现境乃现如幻，无余抉择幻空之理。

要如何了解世俗谛的幻化呢？主要有二：一、要知道我们是如何看境的。二、要决定实际上并非如同我们所见到般的真实，也就是自性空。就像变幻出来的象、马，要知道它是幻相，就必须知道两个道理：一、要知道自己的眼睛的确看到了象、马。二、它并非是真正的象、马。理智不能成立诸法的存在，名言量不能了解诸法的自性空。这两者都不能舍弃：透过理智来了解空性，透过名言量来了解自己所看到的这个境。由此而了解诸法如同幻化。

名言识所安立的部分比较简单，因为这是我们大家都知道的，如色等，我们可以用眼识看到而来安立它们的存在。因此，主要是要思维无自性的内涵。在不损害名言识的情况下，多多思维无自性的内涵，生起大定解之后，再回过头来看我们是怎么看瓶、柱的，透过无自性的思维，这时候我们会了解到如幻。

昔诸智者说，以理智于现有法唯遮自性生灭等空，名如虚空空性，次性虽空现似有性色等显现，名如幻空性。如是临修礼拜、旋绕及念诵等行品之时，先以观性有无之理观察彼等，破除自性，以彼定解智力摄持，次修彼事学习如幻，于此幻中修礼拜等。知此宗要定中当修如空空性，由彼力故，于后得时，善解现境如幻空理。

经论中有虚空空性和如幻空性两种名称。完全遮挡自性的遮分，就是所谓的空性，这是虚空空性。如幻空性是，诸法之所见和所存在是不相同的，虽然是自性空，但是我们看到的却是自性有。平常我们在做大礼拜或绕山、绕塔等，是以如幻空性的方式来进行。

根本定时与后得时要如何修呢？在根本定时，是修虚空空性；出定时，是修如幻空性。

此如前说，若不善知所破量齐，唯以正理观一、异等，见一、异等有妨难时，便谓全无补特伽罗等及谓补特伽罗等法，如兔角等一切作用皆空无事，成大断见，当知即是正见歧途。如云：「如是则三有，云何能如幻？」《四百论释》云：「若能如实见缘起者，当如幻化，非如石女儿。若此观察破一切生，说诸有为皆无生者，尔时此非如幻，石女儿等乃能量度，我因恐怖无缘起过，不能顺彼，当不违缘起，顺如幻等。」故寻求有无自性之理智，执有幻义虽亦是过，然以彼理观察破除自性之后，于

诸法上定当引生执有幻义，非是过咎。《四百论释》云：「是故如是周遍思择，诸法自性皆不成就，诸法别别唯余如幻。」此说须余如幻义故。又若破除苗、芽自性乃至正理作用未失，尔时若以正理观察应不应理，虽于苗、芽不执有性，然于苗、芽无自性义念为谛实，及于性空显现如幻念为谛实，此执有过，亦是正理之所破除。若不执实，但取有幻，决不当谓取幻亦复有执着故，应当弃舍。若不尔者，缘起定解一切皆无，成大过故，如前广说。此复定是未能分辨如幻义有与谛实有二者差别。

又先观境以理分析觉境非有，次于观者亦见如是，再次于能决定无者亦复非有，任于何法，此是此非，皆无能生定解之处，次觉现境杳茫无实，由是未分自性有无与仅有无，以诸正理尽破一切之所引生。如此之空，是为破坏缘起之空。故证此空，引觉现境杳茫显现，毕竟非是如幻之义。

如果不了解所破之量，不多不少、不过不狭，那么就很有可能在破的时候连它的有也一并破除。这样就会否定诸法的作用，堕落于断边，成大断见。如此，后得时也没什么好修了。

把幻化之苗、芽执为自性有，这是要被理智破除的。将一切幻化执为谛实，那就无法了解什么是幻化有、什么是谛实有。诸法如幻化的意思是，如同我们所看到般，实际上并非如此地存在，所以所看到的是假的。或说诸法呈现的就是假的，因为诸法

所呈现的是从它那边让我们看到，可是实际上不是从那边呈现而有的，所以如同幻化。

若先以正理观察，于是破除了我、诸法的存在。再思维诸法真的是不存在吗？又没有办法决定。因为完全都被破除了，没有可生定解之处，没有办法决定到底有还是没有。之后觉得所看到的一切都非常地渺茫、没有真实，好像是完全空的感觉。无法分辨自性有无及有无，只是用观察的理由否定一切所现的相而已，这种空性不是真正的空性，是破坏缘起的空性。

故以正理思择观察，觉补特伽罗等，于自性境无少安住，依此因缘，此诸现境杳茫显现并非难事，如此显现，凡诸信解中观宗义，少闻显说无性法者，一切皆有。然最难处，谓尽破自性，及以无性补特伽罗立为造业、受果者等，至心定解，而能双立此二事者，至最少际，故中观见最极难得。

宗喀巴大师在此语重心长地说到：寻找之后找不到并不难理解。很多人在找不到的情况下，认为这就是空性了，于是就破除了一切。即觉得好像都是空，慢心自以为这就是空性。如果这个是空性，那也太简单了。最难的地方是什么呢？在破除自性之后，在唯名安立的情况下产生作用。所谓唯名，在宗喀巴大师著作的《正理海》中说到：「唯名之唯，并非去除非名之义。」也就是说，唯名的「唯」字，并不是否定了

「非名之义」。以「人」这个名词来讲，有藏文的「人」、印度文的「人」，不同国家的语言就有不同的名词，这个名词所诠释的内涵就是「非名之义」。所诠的这个内涵，它不是名词，它是有的。所以，唯名的「唯」字，并不是要破除非名之义。要破除的是什么？对于唯名安立的情况下产生作用感到不满足，还要从境上去寻找它的作用。破除了境上所有的作用，却又能在唯名当中产生一切作用，而且还没有任何矛盾、非常地相顺，所以中观见最极难得。

然若未得如斯正见，定见增长，则于行品定解损减。若于行品定解增长，则其定见决定损减，则于二品，无余方便能正引生势力均等广大定解，是故决定或堕妄执实有自性，增益常见有事见边，或堕妄计诸法作用一切皆空，损减断见无事见边。如《三摩地王经》云：「尔时无罪具十力，胜者说此胜等持，三有众生犹如梦，此中无生亦无死。有情人命不可得，诸法如沫及芭蕉，犹如幻事若空电，等同水月如阳焰。全无人从此世殁，而更往去余世间，然所造业终无失，生死异熟黑白果。既非常住亦非断，无实造业亦无住，然既造已非不触，亦无他造自受果。」谓以正理虽不能得若生若死补特伽罗，然诸法如幻生黑白果，故造业已，定触其果，非不领受，又无他人所造诸业，其余补特伽罗不造而遇，领受其果，如此所说当获定解。求定解法如前所说，令善现起正理所破。次善思维自心无明，如何增益自性之理，当善认识。次当思

维，若有此性，决定不出一、异道理，及于双方妨难之理，分别思察，引生观见妨难定解。后当坚固定解补特伽罗全无自性，于此空品应多修习。其次补特伽罗名言不可遮止，令于心现，即安立此为造业者及受果者，作意思维诸缘起品，于无自性缘起得成，于成立理当获定解。若觉彼二现相违时，当善摄取影像等喻，思不违理。谓如形质所现影像，虽所现为眼、耳等事皆悉是空，然依镜、质缘合则生，若此众缘有缺则灭，如彼二法同于一事不可遮止。如是补特伽罗虽无自性若微尘许，然造业者及受果者，又依宿业烦恼而生，皆无相违。当净修习如是道理，于一切处皆当知之。

在未得中观正见之前，很有可能会堕落于断见或常见。会在破除自性时，连作用也一起破除，或是作用存在，连自性也一起存在，所以很难入中道。

修学空性，并不是在破除自性之后，「我要去认知这个空性」—以一定的距离观修空性，这并不是真正的观空。在破除自性的当下，心缘取破除自性好像有一种融入于境的感觉，这才是真正的观空。并不是如瓶子在那边，然后再去观想，不是这样。即使是比量也是如此，现量当然更不必说了。

若尔，了知彼影像等随所显现决定是空，即是通达彼无性者，则诸异生现证无性，皆成圣者。若非通达，彼等何能为无性喻？若彼诸喻无自性义，更须依因而通达者，随别安立彼之喻等观察推求，当成无穷。先有答云：「虽已现证诸影像等无自

性义，然非圣者，唯达少分有法空故，圣须现证一切诸法皆无自性。」然不应理。《四百论》云：「说见一法者，即见一切者，以一法空性，即一切空性。」此说通达一法无性空性，即能通达诸法空故。故达影像本质虽空，不执实质，然于影像执为实有，有何相违？又诸童稚不善言说，见质影像于彼戏等，彼等是执实有本质。若诸高迈已善言说，虽知彼等实无本质，本质所空，然即执彼现似本质影像有性，是谛实执。此于自心现有，领觉能成。虽其如是，然亦堪为无性喻者，谓随所现即彼性空，故所显现实无彼性，现量可成，即彼为喻。若随所现即彼性空，于芽等上以量成者，即是通达苗、芽无性，故与影像理非全同。以此当知：「如此瓶等真无性，而于世间共许有。」对实事师安立瓶等为无性喻，亦如影等取少分空，非取瓶等无自性空，以如前说车等譬喻尚多成彼无自性故。如是如幻，有观看者于象、马等执为谛实，幻师了知象、马虚妄，亦少分空。又梦所见依、正等事，醒时执彼如所现事空而虚妄，及于梦时能如是执，然此皆是执其梦中所现男、女，为余真实男、女所空，非是通达梦无自性，如同了解影像无质。又如前引：「于幻阳焰等假立，此就世间亦非有。」谓于阳焰、幻、梦，执水、象、马及男、女等，俗名言量皆能违害，了知无彼所执义者，非是通达法无性见。如是前说彼诸幻义，亦当讽咏甚深经偈而正思维，此如《三摩地王经》所说而思。如云：「犹如阳焰寻香城，及如幻事并如梦，串习行相自性空，当知一切法如是。犹如净空所现月，影像照显澄海中，非有月轮入水内，当知诸

法相皆尔。如人住于林山内，歌说嬉笑及号哭，虽闻谷响而无见，当知一切法如是。歌唱妓乐如是哭，依此虽有谷响现，彼音于响终非有，当知一切法如是。犹如梦中受欲行，士夫醒后不可见，愚夫希乐而贪着，当知一切法如是。如诸幻师化诸色，象马车乘种种事，如所显现悉皆无，当知一切法如是。犹如幼女于梦中，自见子生寻即死，生时欢喜死不乐，当知一切法如是。犹如夜分水中月，显现无浊澄水中，水月空伪不可取，当知一切法如是。犹如春季日午时，行走士夫为渴逼，于诸阳焰见水聚，当知一切法如是。如于阳焰全无水，有情愚蒙欲饮彼，终不能饮无实水，当知一切法如是。如于鲜湿芭蕉树，若人剥彼欲求实，内外一切无心实，当知一切法如是。」

有问：如果透过影像之譬喻来了解空性，那么「缘起故无自性」的同品遍和异品遍，要在何处建立？如果是在影像上建立，就成「影像有法，应无自性，以缘起故」，这时又需要依赖另外一个譬喻来了解影像，否则敌者就必须通达影像无自性；如此一来，就根本不需要为了通达空性而做出这个正因。即有人说：如果是以现量知道影像无自性，那就成圣者了。若是以比量来了解影像无自性，又需要另外一个正因，而这个譬喻又必须依赖另外一个譬喻，这样会永无止尽。

先有人回答：凡夫可以用现量来现证影像无自性，但并不是圣者。宗喀巴大师说：这种说法是不合道理的。虽然通达此法的比量并没有通达诸法的空性，但是因为

通达了一法的空性，只要转移这个空依有法，回忆同品遍和异品遍，就可以马上通达空性。所以只要通达一法的空性，就很容易了解到其他法的空性。世人知道影像所现和所存在不同，但仅仅了解这一点，不一定能了解到影像无自性。如果是小孩子，也许会执影像所现就是实际上所存在的，影像所现的是自己的脸，他会觉得自己的脸好像就在镜子上面。但如果是经验成熟的大人，就会知道镜中反映出来的脸的影像不是自己真正的脸，所以看到影像时就知道，如同所见般的，实际上是不存在的。可是仅仅了解到这一点，并不能通达影像无自性。为什么影像能成为通达空性正因的譬喻呢？因为影像上所现和所存在不同。由所现和所存在不同的影像之喻，进而了解到瓶、柱上所现和所存在不同。即使了解影像所现和所存在不同，不一定能够了解影像无自性。但是在瓶、柱上，如果了解所现和所存在的不同，就一定会了解瓶、柱的空性。所现与所存在不同，若是在苗、芽上了解的话，就要了解苗、芽无自性，可是影像不同，因此无无穷之患。

如同幻化师把石头变化成象、马，旁边观看的人会觉得这是真的象、马，但是幻化师明白这不是真的象、马，是虚妄的。或如同做梦般，在梦中看到了男、女，会觉得是真实的男、女，但是梦醒之后，会知道梦中的男、女是虚幻的。幻化师知道所幻化的象、马如同所现般的是不存在的，梦醒之人也知道如梦中所梦般的是不存在的，但是这并不了解幻化的象、马无自性、梦无自性。同样，影像也是如此。假如真的了

解影像无自性，那就能够通达瓶、柱的无自性。因为诸法的最究竟性—无自性，在任何法上都没有粗细的差别，只要通达一法无自性，就可以通达其他法皆无自性。

戊二、合由名差别成就义

第二、合由名差别成就义。如依轮等假名为车，其诸支分名为所取，车为取者，如是依于五蕴、六界及以六处假名为我，彼为所取，我为取者。又如安立车与车支为作者及业，如是我取蕴等有作用故，名为作者，蕴等是我所取业，故名为所作。《入中论》云：「如是以世许，依蕴界六处，许我为取者，取业此作者。」此亦如车观真实义，我于七相皆不可得无少自性，然未观察许世俗有。

破除的是我的自性，不是我的名言。

申二、显由此成我所无性

第二、显示由此亦破我所。如是若以寻求有无自性之理寻求我时，于彼七相俱不可得，破我自性，尔时云何能以正理得此即是我之眼等，由是我所亦无自性。修观行者，若全不见我、我所性，能脱生死，此下当说。十八品云：「若我且非有，岂能有我所？」《入中论》云：「由无作者则无业，无我故亦无我所，故由见我我所空，彼

瑜伽师当解脱。」由已通达我无性力，亦能通达我所无性，并其断疑，如前已说，应当了知。

前已说我的自性，同样的道理，我所也无自性。

申三、此诸正理于余例明

第三、此诸正理于余例明。如观我、蕴等同观车，如是瓶、衣等事亦当了知。谓以寻有无自性之理，观瓶、衣等与自色等为一、异等七相寻求，于七相中双就二谛，俱不可得，然就名言无观察识安立为有。如《三律仪经》云：「世与我诤，然我不与世间诤论，以于世间许有许无，我亦许尔。」自许正理不破世间共许事故。如《入中论》云：「若瓶及衣帐，军林并鬘树，宅舍与车乘，客店等诸法。众生由何门，说有知彼有，何故以能仁，不与世诤故。又诸支德贪，能相及薪等，有支有德贪，所相火等义。彼如观察车，七相皆非有，其余如世间，共许而为有。」谓此世间众生，由何门故宣说彼等，亦莫观察，唯当知有。此复云何？谓彼支分及有支等，以瓶为喻，瓶是有支、有德、所相，瓦等是支，大腹张口及长颈等是为能相，衣等亦尔。贪是坚执，其有贪者是彼所依，《释论》说为有贪补特伽罗。火是能烧，薪是所烧。由依支故，假名有支，及依有支假名为支，乃至待火假名为薪，及以待薪假名为火。十八品

云：「依业名作者，依作者名业，除此缘起外，未见有余因。」又云：「由业及作者，余法尽当知。」谓当了知能生、所生，行走、行者，能见、所见，能相、所相，能量、所量，此等一切皆无自性，唯是互相观待而立。由是因缘，如于一我云何观察，能知性空及无自性作用皆成，安立二谛。次以彼理观一切法，易能通达一切无性，故于前说法、喻二事，当获定解。《三摩地王经》云：「如汝知我想，如是观诸法，一切法自性，清净如虚空。由一知一切，一能见一切，故尽说多法，于说不生慢。」

以七相来观察我和蕴，不能获得我与蕴的自性。同样的道理，观察任何一法也是如此。若是形色法，每一个形色法都是有方分的，再怎么剖析都可以再剖析。如果有一个无方分微尘，这个无方分微尘一定有东、西、南、北四面。如果没有四面，则接触东面就等于接触西面，那就等于融合在一起了，如此它就没有了。如果它有四面，那又可以再剖析。所以没有一个形色是无方分的，都是有方分的。同样的道理，任何识都是有时分的，心念前后段续流相连才形成识，任何心识续流都有它的前端、后端。如果没有前端、后端，则接触前端就等于接触后端，那就等于没有心识了。所以仔细去观察有形的色法、无形的识，都是有方分、有时分的。去观察具支者与它的支分，还是无法获得，所以一切法都是无自性的。

「世与我诤，然我不与世间诤论」，世间与我诤论的原因是我说无自性；我不与世间诤论的原因是，我承许一切无自性，可是我不损害世间名言共许。

以上结束人无我的部分。

未二、抉择法无我

第二、抉择法无我。补特伽罗假施设事，谓五蕴、地等六界、眼等六处，是名为法，彼自性空名法无我。抉择此理虽有多种，《入中论》中以破四生抉择诸法皆无自性，《释论》说彼为法无我，故于此中当略宣说。

安立人的施设处，即五蕴、六界、六处等，就是人、法里面的法。了解法无自性，就叫作法无我。虽然有很多法无我的解释，但是《入中论》最主要是以破除四生的方式来解释，所以宗喀巴大师在此略说破除四生。

如初品云：「非自非从他，非共非无因，诸法任于何，其生终非有。」谓内、外诸法，任于何所其从自生终非所有，于余三宗亦如是立。如是以应成式破自生者，谓如是立已，于此未说能立因、喻，是于违逆彼诸宗者，显示妨难。此谓若由自性生者，待不待因两关决断，其待因中，因果二性一、异两关，亦能决断。其中因果一性

生者是为自生，异性生者是从他生。其中复有自、他各别，自他共生二关决定。各别即是自生、他生，唯破四生即遣余边，道理即尔。

《中论》初品中说：一切依因缘所生之内外诸法，不是自生，也不是他生、自他共生、无因生。在此是以应成的方式，而不是以正因的方式去破除他人，所以不需要譬喻。（应成的方式就是，「如果……，应成为……」，即这样的话，就有如此的相违。而不是以「因为……的缘故」这种方式去破除他人。）如果是自性而生的，那么就只有两种可能：要么是有因而生，要么是无因而生。有因而生可以分两种：同性因而生，即自生，或异性因而生，即他生。另一种方法，是自他个别而生，或自他两者共生。有因而生有三边，加上无因而生一边，总共是四边。破除了四生的自性，就破除了生的自性。

若诸苗、芽从芽体生，生应无义，生是为得所生体故，苗、芽自体已得讫故，譬如已显苗、芽。其生又当无穷，已生种子若更生者，即彼种子当数数生。若尔，唯有种子续生，其苗、芽等不得生位，故成过失。二十品云：「若因果是一，能所生当一。」《入中论》云：「彼从彼生全无德，生已更生不应理，若计生已更当生，故此不得生芽等。」又云：「故此妄计法自生，真实世间俱非理。」

苗、芽是由种子及其他因缘聚合才产生的，如果苗、芽是自生（自己生自己）的话，那就不需要依赖因缘而生。「生应无义」是说，若苗自己会生自己，种种子生苗、芽就没有任何意义了。

假使苗、芽自己可以生苗、芽，不只有「无义」这个过患，还有「无穷」这个过患。若苗可以自生苗、芽，那么已生的苗、芽再去生苗、芽，苗、芽自己一直生下去，如此就无止尽了。种子也可以自生种子，已生的种子再去生种子……，那么种子就永远不可能变成苗、芽。

若谓经说从他四缘而生果故，从他生者，若从异性因生果者，当从火焰亦生黑暗，以是他故。又从一切是因、非因，当生一切是、非之果，同是他故。义谓若许种、芽有性，则诸稻芽与非自因火焰等事，由自性门性异之理，及与自因稻种子性性异之理，二种性异一切相同。由是因缘，如与非因见异性时，觉诸异性互无仗托，与自稻种见异性时，相异之分亦觉如是。又此现为殊异之理，若是彼等自体之性，则其不从火等出生，从稻种生，所有差别，于一切种不能分别。若谓可判能不能生所有差别，则其性异殊异之理，亦当分别。此显相违。如《入中论释》云：「如能生稻种，与自果稻芽是为异性，如是诸非能生火炭、麦种彼等亦异。又如从他稻种而生稻芽，如是亦当从火炭、麦种等生。又如他稻芽从稻种生，如是瓶、衣等亦当从生，然未见

是事，故彼非有。」此说显然。故许唯以一类因力成其决定相，非论师意。其中过难，如破灶上不成有烟定有火时，已广说讫。第二十品云：「若因果性异，因非因应同。」《入中论》云：「依他若有他法生，从焰亦当生重暗，当从一切生一切，诸非能生他性同。」又于此能破，谓是一相续摄不摄等，亦不能答，以异性他是一相续，非是极成，与前等故。又谓现见其生、不生有决定者，亦不能答，其异非由名言心立，现是观察境上自性，云见决定如何应理。

如果芽从自性的稻种而生，因为芽和稻种是自性分开的缘故，两者是完全独立的，就不需要互相依赖了。不需要互相依赖的情况下，芽可以从稻种生，岂不等于说芽也可以从火焰生？如果你还坚持说芽从稻种生与芽从火焰生不同，那你就要了解芽从自性生与芽不从自性生的差别。如果你不了解芽从自性的稻种而生与不从自性的稻种而生的差别，而说芽从稻种而生，但不从火焰而生，那就是自相矛盾。

由此亦可知，自性异是没有同一相续的。因为自性异的缘故，两者完全独立。完全独立的话，就没有前后衔接的这种相续。所以一旦有相续，那就绝对不是自性异；若是自性异，绝对没有相续。

决定苗不从稻生，或决定苗从稻生，是如何决定的？观察胜义的理智，无法决定苗是否从稻种生。理智只决定苗绝对不从稻种自性生，它不会决定苗是从稻种生或不

是从稻种生。生、不生是属于世俗谛，无法以观察胜义的理智来决定。

计俱生者作是说云：瓶由泥成是从自生，由陶师等是从他生。内如天授由前余生有命根故，而受今生，天授与命二是一故，是从自生，又从父、母及黑、白业生，是从他生。唯自不生，唯他亦不生，二俱乃生。以前正理即能破彼，谓自生分以破自生正理而破，从他生分以破他生正理而破。《入中论》云：「俱生亦非正理性，俱有已说诸过故，世间真实皆无此，从各各生未成故。」

自他共生也不对。既然不是自生，也不是他生，自他个别生都不是，两者的和合体就更不用说了。前面已说：若是自生，就有「生应无义」及「生无穷尽」两种的过患。若是他生，有「一切因应感一切果」的过患。由各别之理破除自生、他生。破除自他个别生的缘故，自他共生就不应道理。

自然生者作是说云：莲藕粗硬，莲瓣柔软，未见有人功用而作。如是孔雀等类，未见有人捉而彩布形色、显色，故诸法生唯自然生。此不应理。若无因生，则于一时一处有者，一切时、处皆当为有或全非有。于此时、处生、不生理，不可说是因有无故。乌鸦应有孔雀色等。总之，一生一切当生或全不生。又诸世人为得果故，勤作其因皆应无义。《入中论》云：「若见唯是无因生，一切恒从一切生，世人不应为果

故，多方摄集种子等。」

主张无因生的人说：一切都是突然产生的，自然而有的。如果是无因而生，那么生灭就不需要观待因缘了。如果生灭不需要观待因缘，因缘就无法改变生灭。如此，有就是永远有，没有就是永远没有。因为不需要观待因缘，没有的东西，要靠什么来让它生起呢？已有的东西，没有因缘能使其坏灭，那就会永远有。是这样的话，那么世人为了得到果实而去种种子就没有道理了。

如是由见四生违害，即能成立四边无生，于此能立皆无性生，如前遮止余边时说。故于诸法皆无自性，亦由依此而生定解。此是依止应成作用引生比量，非有论式亲成所立。《入中论》云：「诸法非从自他共，无因而生故离性。」总说违害四生义者，是显安立应成果中，依止正因云何引生比量之理，非从最初便对敌者安立如是他许比量。

在此是以应成论式破除，是寻找他人承许的矛盾之处而来破斥，不是以正因的方式来破除。

如是若依破自性生，能解有事无自性者，次于无事亦易获得无性定解，故易获得达一切法性空中观。如第七品云：「若法是缘起，其自性寂灭。」《入中论》云：

「若法依缘生，分别不能观，故此缘起理，断诸恶见网。」依缘起因，若能定解芽等性空，断诸歧途于心最显，故略宣说。

如立他比量云：「芽无自性，依自因缘所生起故，譬如影像。」譬如本质所现影像，诸儿童等于彼所现眼、耳等事，不谓于心如是显现，非如所现实有斯义，反执眼等自性实有。诸有情类于自所受、所见诸法，不谓由心如是显现增上安立，妄执此义如所显现，于彼境上自性实有，即是增益有自性理。彼境自性即是自体、自性、自在之义。若有彼性，依他因缘则成相违。若不相违，许已成瓶，依诸因缘不须更生，不应道理。《四百论》云：「若法缘起有，即应无自在，此皆无自在，故我终非有。」其《释》说云：「若法是有自性、自体、自在，不依他性，则由自有应非缘起，然一切有为皆是缘起。如是若法是缘起有，即非自在，依仗因缘始得生故。此一切法皆无自在，故皆无我，皆无自性。」言自在者，义谓现似有自性时，所现实有，觉非依仗诸识而现。然以不依因缘为自在义，则破彼义对自部师不须更成，又破彼义不能立为得中观见。故于境上，若由自性能自立性，是自在义。故性空义，即是离彼自在之性，非谓全无作用之事。故缘起因能破自性，即前《释》云：「是故此中是缘起故，离自在性，离自在义即是空义，非谓一切皆是无事。」故见全无作用事者，是谤如幻染、净缘起，是颠倒见。又若见有自性之事，亦是颠倒，以此自性无所有故。即前《释论》无间又云：「故谤此中缘起如幻染、净因者是倒无见，又无性故，见有实事

亦是颠倒。故说诸法有自性者，无有缘起成常、断见而为过失。」故欲远离常、断二见，应当受许无性如幻染、净缘起。

在众多破除自性的因当中，最好的理由就是缘起。依由「缘」的缘故，所以观待他者，不观待的常边就会被破除；依由「起」字，让我们了解到并非完全没有，可以防止堕落断边。因此，「缘起」两字可以让我们容易地趣入中道，不会堕落两边。宗喀巴大师在此解说缘起之义。「芽有法，应无自性，因缘所生故，譬如影像。」凡夫看任何一法时，都会觉得是从境上显现自性而让自己看到，这是因为凡夫未学过空性的道理，所以会去增益自性、执取自性，会觉得自己所看到的是对的。可是如果真的有自体、自性，那就与缘起完全相违了。我们看任何东西时，会觉得与唯名安立毫无关系，好像是从境上不观待、独立产生的。若「不依仗」的内涵是指不依赖因缘而已，实事师也可以远离这种不依见，因为他们认为一切有为法都是依赖因缘而有，但这不是中观正见。所以宗喀巴大师说：「故于境上，若由自性能自立性，是自在义。」「故性空义，即是离彼自在之性，非谓全无作用之事。故缘起因能破自性。」

若作是念：作用缘起破自在性，离自在义即缘起义，汝何破我？我许缘起有作用故。故汝与我全无差别。汝虽亦许缘起因果，然如愚儿见质影像执为实质，即于缘起增益自性，说为诸法实有自性，故于缘起非如实知，非如实说。我许无性故说缘起，

彼即差别。即前《释论》无间又云：「若作是思，无自在义即缘起义，若尔，汝难何损于我？汝我何别？答曰：汝未如实了知宣说缘起之义，此即差别。如诸愚童不善言说，于诸影像增益实有，反破如实住性空性执有自性，不知是影。汝亦如是，虽许缘起，然未了解等同影像缘起性空如实住性，于无自性而不执为无自性故；于非有性反增益为有自性故；亦不善说，不能宣说无自性故，反说诸法有自性故。」虽同受许因果缘起，然许无性与有性故，说于缘起如实证知与不实知，如实善说与不善说，所有差别。由此若说许作用事与实事师许彼实有，诤有无谛实，唯诤于名，如是若谓许名言中有作用事与自续师诤名言中有无自相，唯诤于名，以自续师说名言中有自相故，此诸妄执显然亦破。如是说者，犹如说云：「诸数论师，说耳识境所闻义常，故若许此耳识境义，然破声常，唯瞋于名。」

诸余有情许因缘生，依此反执实有自性，故成系缚。余诸智者依彼因缘破有自性，于无自性引生定解，断边见缚。故缘起因成立无性，是最希有善权方便。世尊由见此义，故云：「若从缘生即无生，其中非有生自性，若法依缘即说空，若知空性不放逸。」初二句说从缘生者，皆无性生，第三句说依仗因缘缘起之义即性空义，第四句显通达空性所有胜利。如是又云：「聪睿通达缘起法，毕竟不依诸边见。」说达缘起能断边执。若有自性，佛及弟子当能观见，然未曾见。又彼自性非缘能改，则执有实相诸戏论网，应不可断，故无解脱。如《象力经》云：「设若诸法有自性，佛及弟

子当见知，常法不能般涅槃，聪睿终无离戏论。」三、四、五品破处、蕴、界自性之理，抉择法无我虽亦甚善，然恐文繁，故不广说。

实事师说：你怎么能透过缘起的正因来破除我的自性呢？因为我也认许缘起的道理。宗喀巴大师答：虽然你说你知道缘起，但是你所了解的缘起是非常表面的，并没有深入缘起的内涵。因为你说诸法有自性，所以并不是真正的通达缘起。你所说的缘起是，诸法从它的境上产生了作用之后才说的缘起，那不是真正的缘起。一切作用并不是从境上真实产生，完全是由意识安立而形成。最细微的缘起是依赖名言识安立而有。然而你不这么认为，反而把从境上产生的作用视为是最基本的存在，之后再去诠释另外一种缘起，这样就太粗浅了，而且在名言上会产生种种问题。如果真有自性，那么诸佛及阿罗汉们应该能看见才对，但是没有看到。

克主·洛桑嘉措（中文意译是宝海大师），是克主杰大师的心子，也是第二世嘉瓦仁波切根敦嘉措的根本上师。对克主·洛桑嘉措的许多礼赞文中说到，他即生获得三身果位。无论是在教理上，还是在个人证量上，他都是一位不可思议的大成就者。他曾经说：「通达圆满正见已，由依能知根识力，见各各境为显现，莫须正理及因相，即能生起空性忆。犹如某人因眼翳，无有二月悉知力，见二月即知非有。如是通达空性义，于何时处见何境，唯名取有即能立。」这句话的意思是说，在什么情况下

才叫作通达空性呢？当我们以眼识、耳识等根识去看境时，不需要透过任何理由，马上就能生起无自性的忆念。譬如有一个人因为眼睛患病的缘故，看到两个月亮，当他看到天上有两个月亮时，会马上知道实际上只有一个月亮，因为他在眼睛没患病之前就知道天上只有一个月亮。同样，什么叫通达空性？无论何时看到境，只是一看到，不需要透过其他理由，马上就能知道是唯名取有，这就叫作圆满通达空性。

未三、修习此见净障之理

第三、修习此见断障之理。如是若见我及我所无少自性如微尘许，由修彼义便能灭除我、我所执萨迦耶见。彼见若灭，则欲取等广如前说四取皆灭。此取若灭，则无取缘所生之爱，故以爱缘结蕴相续其生亦尽，便得解脱。㉖如十八品云：「我我所灭故，无我我所执。」又云：「若于内外法，尽我我所慢，即能灭诸取，彼尽故生尽。」取是烦恼，有即是业，其生之因—业、惑—已尽，故得解脱。即前论云：「业惑尽解脱。」由尽何法，业、惑乃尽？即前论云：「业惑从分别，分别从戏论，戏论以空灭。」此谓流转生死，系从业生，唯污染心三业诸行，乃是能感生死之业，故业从烦恼生。若不令起非理分别，于境增益净不净相，则不能生萨迦耶见为本一切烦

㉖ 译者注：依藏文为「此取若灭，则无取缘所生之有，故以有缘结蕴相续其生亦尽，便得解脱」。

恼，故萨迦耶见为本，贪、瞋等烦恼从非理分别生。唯由妄执世间八法、男、女、瓶、衣、色、受等实，乃有非理作意分别，分别诸境，故彼分别从执谛实戏论而生。《明显句论》云：「世间戏论皆以空灭，谓由观见一切法空，故能灭除。云何能灭？谓缘实事乃有如前所说戏论。若未曾见石女之女，诸贪欲者缘彼戏论即不生起。若不戏论，则于彼境亦定不起非理分别。若不分别，则从贪着我及我所萨迦耶见以为根本诸烦恼聚皆不得生。若不生起萨迦耶见以为根本诸烦恼聚，则不造诸业。若不造业，则不更受生及老死生死轮转。」由达空性灭彼之理，即前论云：「由依如是，戏论永灭，行相空故，能离戏论。由离戏论，灭诸分别，分别灭故，灭诸烦恼。由惑业灭故，生亦灭，故唯空性是灭一切戏论行相，名曰涅槃。」此说极显。即此显示空见违害三有根本，成立等同解脱道命，于此当得坚固空解。

断除我和我所的自性执着，萨迦耶见也就随之断除。断除萨迦耶见，就不再会有烦恼生起。断除了烦恼，往昔所造的业虽然还存在，但是因为没有任何滋润它的缘，所以就不会成熟。由烦恼为缘的后世的相续也就被断除，而获得解脱。

昆努喇嘛丹增坚赞说：「戏论于空灭」和「戏论以空灭」的意思是一样的。「于空灭」，以主张灭谛是空性的这一派而言，烦恼于何处消灭呢？是于心的自性空中消灭。讲到「以空灭」，就是以了解空性的现量消灭戏论。首先反复思维空性的道理而

生起空正见，此时这个通达空性的量是比量。再生起缘空的奢摩他和毗钵舍那，生起缘空的奢摩他时还是资粮道，但生起缘空的毗钵舍那时就是加行道了。透过缘空的毗钵舍那反复地去观空，缘空性的二相会渐渐地被稀释，最后，当缘空时，义共相完全消除不见，就是现证空性。此时就是从凡夫地到了圣者地，无论大、小乘都是如此。如果是大乘，就是大乘见道，此时就是初地菩萨；如果是小乘，就是小乘见道。之后出定，菩萨会行广大的六度行累积福报，而后再去入定。如此反复地以根本定和后得道双运观修，到八地的时候，就会断除一切烦恼障。未断烦恼障之前无法断除所知障，所以必须先断烦恼障。为什么未断烦恼障就无法断除所知障呢？因为所知障是烦恼留下来的习气。从无始以来到现在，对烦恼的串习实在太深厚了，不断除烦恼的话，就无法断除烦恼习气。对此，经典中的譬喻是，如果不把蒜头从碗中拿掉，碗里始终都会有蒜味。八地、九地、十地，因为清净了烦恼障的缘故，叫作清净三地。断除了所知障，就是成就了一切遍知的果位。这就是「戏论以空灭」的意思。

是故龙猛菩萨诸论，明显宣说声闻、独觉亦证一切诸法无性，以说解脱生死要由无性空见乃成办故。声闻、独觉乃至未尽自心烦恼，当修彼见。若烦恼尽，以此便足不长时修，故不能断诸所知障。诸菩萨者，唯断烦恼自脱生死不以为足，为利一切有情欲求成佛，故至断尽诸所知障，经极长时无边资粮庄严而修。如是拔除二障种子，

真能对治，虽是前说空性正见，然由长时修不修故，有唯能断诸烦恼障而不能断所知障者。譬如唯一通达无我，俱是见惑、修惑对治，然由唯能现见无我，若断见惑不断修惑，断修惑者须长时修。如是断除所知障者，仅长时修犹非能断，亦必观待学余众多广大妙行。不修对治诸所知障，唯修能断诸烦恼障所有方便，故说声闻、独觉证法无我，无圆满修。《入中论释》云：「声闻、独觉，虽亦现见此缘起性，然而彼等于法无我未圆满修，有断三界烦恼方便。」由是因缘，余中观师许为法我执者，在此论师许为染污无明。又虽断彼修法无我，然法无我无圆满修，当知如前及此所说。

自续派以下认为，烦恼障和所知障的差别是源于不同的执着，尤其自续派和唯识宗认为，人我执是烦恼障，法我执是所知障。对此，宗喀巴大师引用龙树菩萨的论典，说声闻和独觉必须要证得法无我。换句话说，只有破除法我执，才能解脱生死。再者，小乘阿罗汉只断烦恼障而已，可是他必须要断法我执，从这里我们就可以知道，法我执不是所知障。声闻、独觉只在内心烦恼未断除时会精进修学，烦恼障断除之后，他们就满足了，不再去修行，因此不能断所知障。菩萨们不满足于断除烦恼障，为利一切有情，欲成就无上菩提。成就无上菩提必须要断除所知障，而且要长久积集无边资粮才能断除所知障。为什么呢？如前所说，空正见没有广大资粮配合，它就只能断烦恼障。「譬如唯一通达无我，俱是见惑、修惑对治，然由唯能现见无

我，若断见惑不断修惑，断修惑者须长时修。」通达无我的正见，可以断除见道所断（「见惑」）。但是要断除修道所断，就要花更长的时间，要断除九品的烦恼，而且光是长时间修还不够，还要具足广大妙行。断除所知障也是一样，不仅要长时修，而且要具足广大资粮。

佛护论师和月称论师认为，法我执是烦恼障，为了断除烦恼障，必须要修学法无我，如果没有圆满修学法无我，就无法解脱生死。这里我们要分清楚小乘和小乘宗义者。一般，小乘佛教或大乘佛教是就宗义而言，小乘宗义者是指承许有部或经部宗义的人。小乘宗义者不一定是小乘者。若有任运而起的菩提心，他是大乘菩萨，是大乘者，但内心的宗见却是有部或经部的见解。如果他是小乘宗义者，但是既没有生起菩提心，也没有出离心，那他不是小乘者，也不是大乘者。因为要成为小乘者，必须要进入小乘资粮道，而生起自然任运的出离心是入小乘资粮道的标准，没有自然任运的出离心就不是小乘者。同样，大乘宗义者和大乘者也是有差别的。承许唯识、中观宗义的人叫大乘宗义者。大乘宗义者不一定是大乘者，因为他不一定生起了菩提心。一个属于宗义部分，一个属于修行部分，这是两码事。大乘宗义者也可能是小乘者，譬如有人虽然主张应成派的宗义，但是在修行上却无法利益一切有情，他只为了自己而追求解脱，生起了自然任运的出离心，那他是大乘宗义者，又是小乘者。一切小乘阿罗汉，一定是大乘宗义者，因为只有最究竟的应成派见解才能获得小乘阿罗汉的果

位。要获得圣者的果位，必须成为持中观应成派宗义者。没有最究竟的应成派见解，是无法成就任何圣者果位的。

若尔，此宗何为所知障耶？谓从无始来着有自性，由彼耽着熏习内心，安立令成坚固习气，由彼习气增上力故，实无自性，错乱显现，名所知障。《入中论释》云：「此于声闻、独觉及诸菩萨，由其已断染污无明，观见诸行如影像等，唯现假性非是谛实。以无谛实增上慢故，于诸愚夫而现欺诳。于诸圣者唯现世俗，缘起性故犹如幻等。此于诸圣有相行者乃得显现，以所知障相无明现行故，非于诸圣无相行者。」永断染污无明菩萨，如前所引《四百论释》，谓得无生法忍菩萨，是得八地。故小乘阿罗汉及八地菩萨，乃尽新熏错乱习气，然昔所熏错乱习气尚有众多应净治者，其后更须长时净修。由修彼故，错乱习气无余永灭，是名为佛。

有人问：以应成派的角度来讲，什么叫所知障呢？宗喀巴大师答：无始以来，执着有自性，因为不断串习的缘故，产生了坚固的习气。由这种习气的力量，使得虽然没有自性，但却看成有自性，这叫所知障。在未证佛果之前，所有的识，除了现证空性之智外，都有自相显现的存在，所以除了现证空性之智外的一切识都是错乱识。有自相显现之错乱相叫所知障。

有问：说「在后得道时，见诸法犹如幻化」，然而后得道时，没有现证空性的智慧，看诸法都是自性有、真实有。把诸法看成幻化有，与把诸法看成真实有，难道不相违吗？我们可以用幻化师的譬喻来了解。幻化师把石头变成象、马时，幻化师知道现在所看到的象、马不是象、马，而观众不知道，观众认为自己所看到的象、马是真实的象、马。两者根识所见没有差别，幻化师和观众都看到了象、马，也都把象、马看成非常真实。但是幻化师内心知道，如同他现在看到的如此真实，实际上并非如此，所以幻化师会把象、马看成幻化有。而观众内心却执象、马是真实有。同样的道理，菩萨现证空性之后，虽然在出定时看诸法如同幻化，可是自性有的看相仍然存在，这是因为所知障的缘故。

何时断除所知障呢？如果一开始没有经过小乘就直接进入大乘，在第八地时才会断除烦恼障。如果先前得过小乘阿罗汉的果位，就不是八地才断除烦恼障。先进入小乘者，经由小乘资粮道、加行道、见道、修道、无学道，断除了烦恼障，证得了阿罗汉的果位。后因佛陀弹指而出定，在佛陀的劝导下，生起了菩提心，再进入大乘。这样他在大乘资粮道时，就已经断除了烦恼障。他的地道功德增长是依靠福德品，也就是到了资粮道的福德程度，他就入了资粮道，再修广大行，当福德资粮累积到加行道的福德资粮程度，就从资粮道进入加行道。同样，到见道、二地、三地……，一直到八地之前，地道的升阶都是依福德品。八地断所知障，这时候就和一开始就直接进入

大乘的菩萨所断除的是一样的。彻底断除烦恼所留下来的习气—所知障，就是佛果位。

> 圣者父子说大、小乘了义见同。此中可引二种希有定解，一、况云成佛，若无通达一切法无性正见，无余方便解脱生死。由此定解，以多方便发大精勤，求彼净见。二、能判大乘、小乘不共特法，谓菩提心及诸菩萨广大妙行。由此定解，于诸行品特能认为教授中心，受菩萨戒学习诸行。

龙树父子说大、小乘了义见相同。此中可引两种稀有定解：一、没有通达法无我，就连生死轮回都无法解脱，更何况是成佛。二、大、小乘的差别是在方便品上，不在智慧品上。生起了任运成就的出离心（此出离心是为了自己解脱而生起的），当下就进入小乘资粮道；生起任运成就的菩提心，当下就进入了大乘资粮道，就称为菩萨。

> 此说颂云：「佛在共称灵鹫峰，最胜希有大山王，六返震动此大地，神变光明满百刹。能仁妙喉善演说，犹如经咒二道命，生诸圣子为大母，无比善说名慧度。授记勇识曰龙猛，如理解释造胜论，名为吉祥根本慧，如日共许其释中。佛护佛子无比论，于彼善说为善说，善通达已广解释，谓月称论显句义。彼等无垢清净宗，谓于无性如幻法，生死涅槃缘起理，作用皆成略显说。修习甚深中论友，汝心虽觉全无性，因果缘起难安立，然彼乃是中观宗。依此宣说最端严，不尔为他所立过，自宗不能如实离，愿谓无宗尚应学。如是圣父子，论中求见理，令作此善说，为佛教久住。」

佛陀是在灵鹫峰讲《般若经》的，所以此山被称为「最胜稀有大山王」。龙树菩萨曾被佛陀授记，会来到这世间弘扬般若波罗蜜多广大正见。龙树菩萨众多的理聚论中，最主要的是《中论》。一切中观论师的依据就是《中论》（「名为吉祥根本慧」就是指《中论》）。对《中论》的众多解释中，最圆满的是佛护论师著作的《佛护论》。而月称论师又对《佛护论》做了显明广释，《明显句论》是对《中论》的词面义做消文解释，《入中论》则是对《中论》的内义做解释。论师们著作虽多，但最主要是「谓于无性如幻法，生死涅槃缘起理，作用皆成略显说」。

卯二、毗钵舍那所有差别

第二、观之差别。如是依止《修次中篇》所说，亲近善士、遍求多闻、如理思维，毗钵舍那三资粮已，若有正见证二无我，次当修习毗钵舍那。若尔，所修毗钵舍那总有几种？此暂不重宣说大地毗钵舍那，正为显示异生所修毗钵舍那。圆满修彼毗钵舍那，谓修四种、三种及修六种毗钵舍那。

问：所修毗钵舍那有几种？宗喀巴大师答：具有很高功德的大地菩萨会有许多种毗钵舍那，此处不是针对这个，而是针对凡夫所修学的毗钵舍那做分类。有修四种、三种及六种毗钵舍那。

一、四种者，《解深密经》说思择等四。正思择者缘尽所有，最极思择缘如所有。初有周遍寻思、周遍伺察之二。第二亦有寻思、伺察之二，谓粗、细相思择其义。如《声闻地》云：「云何四种毗钵舍那？谓有苾刍依止内心奢摩他故，于诸法中能正思择、最极思择、周遍寻思、周遍伺察。云何名为能正思择？谓于净行所缘，或于善巧所缘，或于净惑所缘，能正思择尽所有性。最极思择如所有性，由慧俱行有分别作意，取彼相状周遍寻思，审谛推求周遍伺察。」《集论》毗钵舍那道亦说彼四。《慧度教授论》明彼等相如《声闻地》。

修四种的毗钵舍那，《解深密经》说思择等四。可以分正思择和最极思择，正思择又可以分周遍寻思和周遍伺察两者，最极思择也分寻思和伺察两者，所以总共有四者。寻思就是以简略的角度去了解所观察对象，即虽然观察，但没有仔细观察。伺察是深入、仔细观察。什么叫正思择？缘尽所有。缘尽所有的意思就是缘世俗谛的观察。为什么世俗谛称为尽所有？就是所看到的这一切，所以叫尽所有。最极思择是缘如所有。如所有就是胜义谛。为什么称如所有？它的真如本性，或它最原始的本性是

无自性，所以称为如所有。

又三种者，如《解深密经》云：「世尊，毗钵舍那凡有几种？慈氏，略有三种：一者有相毗钵舍那，二者寻求毗钵舍那，三者伺察毗钵舍那。云何有相毗钵舍那？谓纯思维三摩地所行有分别影像毗钵舍那。云何寻求毗钵舍那？谓由慧故，遍于彼彼未善了解一切法中，为善了故，作意思维毗钵舍那。云何伺察毗钵舍那？谓由慧故，遍于彼彼已善了解一切法中，为善证得极解脱故，作意思维毗钵舍那。」《声闻地》说：「谓于所闻所受持法，或于教授，由等引地作意暂思，未思、未量、未推、未察，如是名为唯随相行。若复于彼思量、推察，尔时名为随寻思行。若复于彼既推察已，如所安立复审观察，如是名为于已寻思随伺察行。是名三门毗钵舍那。」总此诸义，初者例如缘无我义，作意彼相，不多抉择。第二于前未决定义为决定故，正善抉择。第三谓于已决定义，如前伺察。

「总此诸义，初者例如缘无我义，作意彼相，不多抉择。第二于前未决定义为决定故，正善抉择。第三谓于已决定义，如前伺察。」第一者是止在无我的内涵上，没有多做观察。第二者是透过观察而生起定解。第三者是虽然已经产生定解，但是为了更深入地了解，去做更深入地观察。

又六种者，谓缘六事，此是寻思毗钵舍那。寻思之理，谓寻思一义、二事、三相、四品、五时、六理。既寻思已，复审伺察。寻思义者，谓正寻思如是语中有如是义。寻思事者，谓正寻思此为外事、此为内事。寻思相者，谓正寻思诸法二相，此是自相、此是共相，或共不共。寻思品者，谓寻思黑品过失、过患及寻思白品功德、胜利。寻思时者，谓寻思如是事曾在过去世、寻思如是事当在未来世、寻思如是事今在现在世。寻思理者，谓正寻思四种道理：一、观待道理，谓诸果生，观待因缘，此别寻思世俗胜义及彼诸事；二、作用道理，谓一切法各有作用，例如火有烧作用等，此寻思相谓此是法、此是作用，由此法故作此作用；三、证成道理，谓所立义不违诸量，是正寻思于此法中，有无现、比、至教三量；四、法尔道理，谓火烧热性、水湿润性等，于彼法性应发胜解，是为世间共许法性、难思法性、安立法性。不应思维有余道理，令其如是。

有六种寻思毗钵舍那。六种者，谓缘六事。六事是哪六事？寻思：义、事、相、品、时、理。「寻思相者，谓正寻思诸法二相，此是自相、此是共相，或共不共」，在此的「相」是指诸法的定义、它的性相。「观待道理，谓诸果生，观待因缘，此别寻思世俗胜义及彼诸事」，寻思因果的内涵及观待道理。「作用道理，谓一切法各有作用，例如火有烧作用等，此寻思相谓此是法、此是作用，由此法故作此作用」，寻思每一法的不共作用。「证成道理，谓所立义不违诸量，是正寻思于此法中，有无现、比、至教三量」，也就是如果如此承许，会有如此的过患，不如此承许的话，会有如此的功德，透过这样来做决定。「法尔道理，谓火烧热性、水湿润性等，于彼法性应发胜解，是为世间共许法性、难思法性、安立法性。不应思维有余道理，令其如是。」什么是「法性」（法尔道理）？每一法都有它自己的性质，像火是热的、水是湿润的，果一定是观待因缘而生，不是造物主所创造的，它本身就是如此，这就是法性道理。

建立如是六种事者，谓瑜伽师所知唯三，谓言说义及所知中尽所有性、如所有性。依第一故，立义寻思。依第二故，立事寻思、自相寻思。依第三故，建立余三及共相寻思。《声闻地》云：「如是六事差别所缘及前三门毗钵舍那，略摄一切毗钵舍那。」谓彼所说能摄一切毗钵舍那。又初四种毗钵舍那，其门有三，即彼三中随寻思行，说有六种寻思之理，是故三门、六事寻思，摄于前四。

又前所说，力励运转作意等四，《声闻地》说是奢摩他、毗钵舍那二所共同，故毗钵舍那亦有四种作意。《慧度教授论》云：「如是四种毗钵舍那修习圆满，便能解脱诸粗重缚，九奢摩他修习圆满，解脱相缚。」诸大论中多作是说，故修观者，谓如《解深密经》所说，由思择等四门而修。其修止者，谓由无分别九住心修。

卯三、修习毗钵舍那之法

辰一、破他宗

第三、修观之法。分二：一、破他宗；二、立自宗。

初中有四。破第一宗者。有作是说，虽未证得无我正见，但能执心令无分别，便是修习本性实义。以实义空，永离一切是此、非此，如是住心与彼实义随顺转故；以境全非有，心全无执故。当问彼云：如是修者，于诸境界全无所有，为已了知全无所有，次随顺彼心全无执而安住耶？为先未知，由境实义无所有故，心无执住即为修习境实义耶？若如初者，云彼未得正见而成相违，汝许彼是了义见故。若如我说，彼乃未明正理所破界限，凡有所许，便见正理之所违害，其次全无所受取处，是诽谤见，故住彼上，非是修习无倒真空，前已广说。

若作是思：若以观察实义正理推察诸法，其诸有事、无事法等皆非正理能立其有，故于胜义，诸法永离一切戏论。虽彼补特伽罗未如是知，然彼住相与彼相顺，是修空者，太为过失。一切根识皆不妄执此是此非顺境实义，应彼一切皆修实义。又如前说，一切外道无分别止，皆应修空。此等尚多。

又境本性与彼住心，二相随顺，唯由余人证知便足，则外道等皆成修空，无可遮遣。若谓不同，此要由彼补特伽罗自知随顺，[27]次乃安住。若知如是随顺道理，即得

正见，云未得见无执安住便是修空，成相违失。若谓任随分别何事，一切分别皆系生死，故无分别住是解脱道，前已广破。若如是者，则于和尚派，亦无少过可设。《修次后篇》云：「起如是思，立如是论，诸分别心，起善、不善业增上故，令诸有情受善趣等果，流转生死。若全不思维，全不造作，则解脱生死。以是因缘，当全不思维，全不应修施等善行。修施等者，唯为愚夫增上而说。彼乃毁谤一切大乘，大乘既是一切乘本，由谤彼故谤一切乘。言不思维，谤观察慧，审观察慧是正智本，谤彼即谤出世间慧，断其本故。言不应修施等善行，毕竟谤毁施等方便。总其智慧、方便，是名大乘。如《圣伽耶经》说：『诸菩萨道略有二种，何等为二？谓慧及方便。』《圣如来秘密经》说：『方便、智慧，由此二种，总摄菩萨一切正道。』故谤大乘作大业障，由是因缘，毁谤大乘是诸寡闻执着我见，未能承事聪睿丈夫，未能了解如来语言，自害、害他，违越教理。彼毒语言，凡诸聪睿自爱乐者，犹如毒食，而当远弃。」此先安立和尚所许，显然说其若如是许，则是诽谤一切大乘，如是敌者，汝当了知。

第一宗说：即使没有了解空性，但是使内心远离一切杂染，这叫作修学空性。

[27] 译者注：依藏文为「此要由彼补特伽罗自知彼二随顺」。

「以实义空，永离一切是此非此，如是住心与彼实义随顺转故，以境全非有，心全无执故」，远离一切是非之妄念，让心不要产生任何想法、分别，不要产生任何执着，这叫作修学空性。这种想法对西方人来讲比较危险，因为白天生活过于繁忙，所以晚上回到家，为了让自己休息，刻意不产生任何想法，这时候，内心会暂得缓息。有些人会误把这种感觉当作修空性，这是完全错误的，这与观修空性一点关系都没有，只是让内心毫无作意而已。所以宗喀巴大师反问：你所谓的全无所有、一切境界都不存在，是说知道了之后，再来想全无所有？还是没有知道之前，刻意地让心不去执着？（也就是，先前完全不了解所谓无所有的内涵，只是让心不执着，把这个叫作修学空性？）若你所谓的无所有是先要了解、再毫不作意，这个叫修学空性的话，你有自相矛盾的问题。因为你先说到，虽然没有了解空性的道理，但使内心无分别，这个叫修学空性，现在你又说，要使心无分别，必须要先了解。毫不作意并不是观修空性，因为有作意不是理智所要破除的内涵。如果有作意是理智所要破除的内涵，那就是诽谤，堕于断边。所以毫不作意不是修学空性，我已经讲过很多次了。

如同前说，所谓破除自性，是要透过正理去观察。自性不堪忍理智观察，所以在胜义上远离了一切戏论。可是你却说不需要经过观察，只让心不执着。这个叫修空性的话，大有过失。为什么？难道一切根识都在修学空性吗？因为根识不会去执取这个是什么、那个是什么，它不会有此是彼或此非彼的想法。看瓶子时，执瓶的眼识只是

执取瓶子而已，它不会执取瓶子是无常，或瓶子是有为法。我们对根识和意识的形容是什么呢？根识很笨，意识很聪明。为什么根识很笨？它很单纯，前面有什么，它就看什么，所以它不会有是此、非彼等想法。这些差别是由意识去了解的。因为根识不会执此是、此非，所以一切根识都在修学空性吗？或如前说，外道的无分别止修，难道也叫作观修空性？有观修空性的外道吗？你的这种说法有许多过失。

如果你认为不需要先了解，只要毫不作意，就叫修学空性，那你怎么知道你在修学空性呢？若说由他人知道就可以了，这样的话，正在修学毫不作意的外道，他们就在修学空性。虽然他们不一定知道自己这种毫不作意是正在修空，可是可以依由第三者证明他在修毫不作意。难道这些外道正在修空吗？如果说不是如此，要那个人自己知道，那么那个人自己知道境与心此二相随顺之时，就已经了解空性，这与说他尚未了解空性，毫不作意而安住空性，是相违的。对空性的认知，要透过道理来知道无自性。透过这种正见才有办法真正修学空性。如果未得这种正见，只是执无而安住，就与真正的修学空性相违了。

认为一切分别、一切执取都是生死根本，这种无分别住是解脱道，先前已经很详细地破除了。这种想法与支那和尚的邪见没有两样。认为完全不需要思维，毫不作意，只是无分别住，叫作修学空性，这是愚夫所说，而且间接地诽谤大乘。

若谓我许修施等行不同彼者，若唯以修施等行故，与他分别，是说我与和尚修了义见同。若不尔者，无分别定亦当分别。又一切分别皆系生死，汝岂非求解脱生死？若求解脱，则行惠施、持净戒等皆须分别，修彼何益？前已广说。以是若许一切分别皆系生死，和尚尤善，汝被相违重担所压。

他方反驳说：我的布施、持戒等行，与支那和尚之布施、持戒等行不同。宗喀巴大师说：如果你只是在方便品上不同，难道你们在见解上是相同的吗？如果你不觉得你们的见解是相同的，那么支那和尚的无分别定和你的无分别定的差别是什么？你说一切分别都是生死根本，难道你不想要解脱生死？如果解脱生死要断除一切分别，那么你在持戒、忍辱、精进时，难道不是以分别来修？在此的分别心是具有义共相的识。如意识去执取瓶子时，会知道瓶子是有为法，像这样的执取就属于分别执取，因为不是像根识去执取瓶子一样，它是执取个别的内涵，所以叫作分别。「分别」这两个字有很多不同的诠释，在此的分别心就是具有义共相的识。支那和尚认为是此、非彼的这种分别执是生死根本。宗喀巴大师反驳说：你认为必须要修持戒、忍辱、精进等。你不了解布施，你怎么修布施？你不了解戒的内涵，你如何持戒？这些广大方便品都是靠分别心去行。既然你要以分别心去修这些的话，那就与你先前所说的—一切分别是生死根本有矛盾了。支那和尚对「一切分别都是生死根本」的部分解释很多，

如果你的主张与支那和尚的主张相同，那你会有很多矛盾。

又彼学者，有作是念，若多观察二我相执之境，其次乃断能执之心。如犬逐石，是名由外断截戏论。故从最初持心不散，如犬逐咬掷石之手。㉘由修彼故，于相执境令心不散，一切戏论自内断截。故学教理抉择正见，唯于名言漂流随转。此乃最下邪见，谤毁一切佛经、六庄严等聪睿诸论。以彼经论唯用教理抉择义故。又二我相执所执之义，当善观察境为何等，次以清净教理，于彼所执定解为无，须从根本倾彼谬妄。若全未得如斯定解，唯持其心，尔时于二我境虽未流散，然非唯彼证无我义。若不尔者，则重睡眠、闷绝等位，彼心无散，彼等亦当通达无我，太为过失。犹如夜往未谙崖窟，有无罗刹，心怀恐怖，不使燃烛照观有无，除彼怖畏，而云「持心莫令罗刹分别散动」，与彼相同。《修次下编》说，犹如战时，不效勇士张目，善观怨敌所在而相击刺，反如怯兵，见他强敌，闭目待死。如云：「《曼殊室利游戏经》云：『童女，云何菩萨胜诸怨敌？白言：曼殊室利，谓善观察，见一切法皆不可得。』故瑜伽师应张智眼，以妙慧剑败烦恼敌，住无所畏，不应如彼怯人闭目。」故如于绳误以为蛇生恐怖时，当生定解，知彼盘者是绳非蛇，灭其错误及怖畏苦。如是误执实有

㉘ 译者注：以藏文直接翻译过来应该是「故从最初持心不散，如掷石之手」，没有「犬逐咬」这三个字。

二我，由彼错误起生死苦，应以教理引决定解，决断全无我执之境，了知我执纯为错乱。次修彼义灭除错误。若彼灭者，则彼所起生死众苦一切皆灭。中观论等观境破者，理由即尔。提婆菩萨云：「若见境无我，能灭三有种。」《入中论》云：「分别依有实事生，实事非有已思择。」此说由边执分别执有实事，彼等乃生，已多观察彼境非有。又云：「通达我为此境已，故瑜伽师先破我。」正理自在云：「若未破此境，非能断此执，故断有德失，贪欲瞋恚等，由不见彼境，非以外道理。」其说极多。

又有一派认为：透过教理观察来断除人我执和法我执，就像是用石头把狗赶走一样，只是表面上赶走，不是真正赶走。所以这派的学者认为，最佳的方式就是一开始使心不流散，如把要投掷石头的手抓住。如果你要把石头往外丢，但是已经把掷石之手抓住，那就无法把石头往外丢。所以只要抓住自己的心，心的妄念之石就无法往外散，如此心不会流散到二执境，一切戏论就都可以从内部截断，这才是最究竟的道理。宗喀巴大师说：「此乃最下邪见，诽谤一切佛经、六庄严等聪睿诸论，以彼经论唯用教理抉择义故。」三藏十二部经典在诠释法义时，都是透过观察思维。若依你所说，等于这些观察思维都没有用处，间接诽谤了三藏十二部经典。如果没有透过清净道理反复地观察，只是把心持住，不往人我、法我流散，光是不想自性，这不叫作了

解空性。前说苗、芽的认知有三种：一、以自性的差别执取为苗、芽，是俱生法我执。二、以无自性的差别执取苗、芽，因为已经通达空性的缘故，所以见苗、芽如同梦、幻、泡、影。另一者是没有区分自性和无自性的差别，只是很单纯地执取苗、芽。这种情况难道就是了解空性吗？昏倒或熟睡一次，就是了解、通达空性一次？这实在是很荒谬。若是如此，认知空性就太简单了。我们到一个黑暗的地方，担心有没有罗刹，此时若不拿火烛好好地照亮四周，看看有没有罗刹，只是自己骗自己，让自己不要去想罗刹，令心不要往罗刹的方向流散，想以这种方式来断除对罗刹的畏怖，这不是很愚蠢吗？与其如此，还不如拿灯火去照照看，就知道有没有。又如同战争时，真正的勇士是看哪里有敌人，以兵器加以反击，彻底消灭敌人；而不是明明有敌人，却闭着眼睛不去看，想以此远离对敌人的畏惧，这样做是于事无补的。

又若宣说，一切分别皆系生死，故修空时应当断除一切分别。应如是观，异生修空，空无我义，为现不现？若现见者，彼补特伽罗应成圣者，以现通达无我义故。若汝妄说现证无我不违异生。我等亦说虽未现证空无我义补特伽罗不违圣者，遍相等故。若谓如此现证真实补特伽罗，未知自境是真实义，更待诸余补特伽罗以圣教因成立真实令彼了解，尤为智者堪笑之处。以说弟子现量证得，犹待师长比量立故。如斯言论，莫于了知正理者前而妄谈说。

又不应说虽以现量证真实义，以比量因成立其名。正理自在云：「彼为极愚者，牧女已成故。」谓已成义乃至牧女皆能立名。若于彼义仍复愚蒙，乃立彼因，愚痴如斯，若许亦能现证真实，当说更有何等愚人不证真实。纵是真实，譬如白相虽亦是牛，然非牛相，如是唯由现见真实，不可安立为真实相，亦违自许。故说成立真实名言，显然言竭，兹不广破。

若修空者所修无我空义非是现事，则许无分别识取非现事，尤为可笑。总其修空，异生之心，于无我境，心未趣向，修空相违，若心趣向，其境定是现否随一。现证无我应成圣者，若许异生，其无我义是不现见，尔时唯以总相证无我义，与离分别，则成相违。又加行道世第一法，尚须总相证无我义，而许现在初发业者，修习空性，心离分别，最为相违。于无我义，若离分别犹易成立。其无错乱，应是瑜伽现量，于无我义，是离分别无错识故。故若未得正见，以正理破我执境，唯执持心，于二我等不令逸散，许为修习真无我义，及许异生离分别识修习无我，是极漂流教理道外。

又有人说：一切分别都是生死根本，所以观修空性时，应该远离一切分别。宗喀巴大师说：正在修空的这个凡夫，他正在观修空性的那个证量，是现量还是比量？如果是现量，那这个人就不应该称为凡夫，应该称为圣者才对。如果你胡说八道说现证

空性不一定不是凡夫，那我也可以说未现证空性不一定不是圣者，道理相同。「若谓如此现证真实补特伽罗，未知自境是真实义，更待诸余补特伽罗，以圣教因成立真实令彼了解，尤为智者堪笑之处」，现量这个无分别识不是自己了解真实义，必须透过他人而了解，这种说法更荒谬了。还有说：以现量了解空性，可是所谓「现量了解空性」的这个名称是由比量来成立的。宗喀巴大师说：像这样愚蠢的回复，还能成为现证空性的圣者的话，那还有谁不能现证空性！因为谁现证空性后，还需要依赖比量再去了解「现证空性」的名称！既然不能以比量安立「已经证得空性」这个名相，可见你已经无话可说了，因为你现在许的宗，即如何成立真实的这个宗，没有任何名言可以成立的话，那你现在立的宗到底是什么宗？总之，大师针对现证空性之后，还要依赖比量再去了解「现证空性」的名称，做出以上的反驳。[29]

「若修空者所修无我空义非是现事，则许无分别识取非现事，尤为可笑。」正在观修空性的凡夫，不是以现量证空性，是以分别识来观修空性。无分别识所了解的境，就是现识所了解的境。既然你说不是以现识了解境，却又说是无分别识所安立，

[29] 译者注：「纵是真实，譬如白相虽亦是牛，……」，虽然所现证之境为真实性或称空性，又如白相（牛之异名）虽属牛，然非牛之定义。相同地，所现证之境为真实性，但不可把所现证之境安立为真实性（或空性）的定义，况且，如果这么说，也与你自方的说法有所矛盾。总之，看来你已经技穷词尽了，我不需多做反驳了。

那就很奇怪了，因为无分别识就是现识。

总之，凡夫在观修空性时，心没有缘取空性的内涵而说修空的话，这是很矛盾的。心所缘取空性的内涵，不是现量的境，就是非现量（分别识）的境。如果是以现量观空性，就会变成圣者。如果（证空之量）是非现量，就是分别识，而你现在又说（证空之量）是离分别，那就相违了。再者，在加行道世第一法时，是以分别识去了解空性的。若依你所说，不要说加行道，连资粮道都未得到，只是一开始了解空性的初业者，一个初了解空性者，修习空性时，是远离一切分别识，那岂不是比加行道还要厉害？如果是以离分别识通达空性，这叫瑜伽现量，这是圣者所拥有的、离分别的无错乱识。

破第二宗者。有作是说：若未获得无我空见，不分别住，理非修空，我等亦许，故前非理。然得无我了义正见补特伽罗，其后一切无分别住，皆是修空。此亦非理。若得正见补特伽罗，凡彼所修无分别义，一切皆修了义正见所抉择义，则彼补特伽罗修菩提心，有何理由非修正见，汝当宣说。若谓修菩提心，虽是已得了义正见补特伽罗所修之事，然于尔时，非忆彼见，安住见上而修习故。若尔，已得正见补特伽罗于修行时，若忆彼见安住见上所有修习，纵是修空，然彼一切无分别住，云何皆为修习正见？故得见已，于修习时当忆前见所抉择义而修真空，唯闷然住无所分别，非修空义。此中自宗言全不分别，前奢摩他及此科中，多数宣说，谓不多观察此是、此非，执一所缘而便安住，非离分别。

第二宗说：没有了解空性之前，只是无分别住的这种观修，不叫作空性的观修，我也是如此承许，所以先前第一宗所说不符合道理。第二宗的见解是，了解了空性之后，所有的无分别住都是修空。菩提心既然是分别识，所以修菩提心时，就不是修空性。宗喀巴大师问：修菩提心的时候，为什么没有修学空性？他人回复说：虽然这个人之前已经了解了空性，可是他在观修菩提心时，并没有想空性，并没有安住在空正见上来修。宗喀巴大师说：这个已经了解空性的人，他要让自己的心安住在正见上才叫作修空的话，那么之后所有的无分别住、所有的不想，怎么会叫作想空义呢？因为你所谓的想空义，是要刻意地让心缘在空义的内涵上。无分别住的意思是完全地不想、完全地不执着。既然如此，那就与想空义完全相违了。如同昏倒时，也是完全地不想、不执着，这时候的无分别住，不叫作想空义，并不是修空。自宗所谓不分别的意思是什么？先前讲奢摩他时有提到，在此毗钵舍那章中又说到，不观察此是彼、此非彼而安住叫无分别修，但这不是远离分别的意思，并不是离分别识，只是让心不作意。

克主·洛桑嘉措有说到，在很特殊的情况下，如因缘具足的上师和因缘具足的弟

子，弟子内心的善习气快成熟了，在这种难得的机缘下，上师会给予特殊的口诀，透过气、脉、明点的观修来修学无作意、无分别心。依由金刚乘，上师的传承，或与上师无二的本尊的加持，再加上弟子个人的善习气，在众多因缘聚合时，透过无分别作意来了达空性，这是很特殊的情况。

若是因为有这种特殊事例，而想以这种方式对所有众生做引导，那就太愚蠢了，因为每个人的根器不同。所以我常说，教法弘扬的方式有两种，一种是视个别的根器，就是看当时的情况、师徒之间的三昧耶关系等众多的因缘，而传授个人不共的口诀。这仅限于师徒之间的互动而已，并不适用于一切圣教的弘扬。一切圣教的弘扬，最主要是依大论典，尤其是那兰陀寺的教授传承。

破第三宗者。有作是说，不许初宗未得正见无分别住为修真空，其得见后无分别住皆修空性，亦非所许。然每临修无分别时，先以观慧观察一次，其后一切无分别住，皆是修习空性之义。此亦非理。若如是者，则临睡时，先以正见观察一次，其后重睡无分别时，亦成修空，太为过失。以此二者同以正见观察为先，不须当时安住见上而修习故。故以正见善观察已，住所抉择无自性义，次略延长便失其见，全无分别安住其心，亦非修空。故当令自分别敏捷，住不住见相续观察而善修习。

第三宗的说法是，在每一次的无分别住之前，先思维空性的内涵，之后再进入无分别住，这个叫作观修空性。宗喀巴大师答：还未睡觉之前，先想空性的内涵，等到熟睡打呼之后，叫作观修空性，这过失太大了。因为在做无分别观修的当下，并没有任何空性的思维，所以这不叫观修空性。

破第四宗者。有作是说，不许前三，修空性时，当于空性先引定解，次于彼义摄持其心，不观余事，正安住者，是为无倒修习空性，以非如初宗心未向空，非如二宗修无分别，不忆空见，非如三宗见观为先，次无分别，不住见故。此言以见观察义，谓忆其见，次于见上唯修安住，许为修空，非应正理。如是于空作止住修，唯奢摩他，仍无观修毗钵舍那修习之理，故无止观双运修法，唯一分故。

第四宗不许第一宗—不了解空性就去做无分别修，也不许第二宗—以为了解空性之后的一切无分别修是修空，也不许第三宗—每一次无分别之前有一次空性的观修就可以，而是在每一次的无分别修之前先了解空性，在空性的概念仍存余的情况下做无分别修，这叫作观空。宗喀巴大师说：止住在空性上的修习，叫缘空奢摩他，并非缘空毗钵舍那。所以修空不一定是无分别的止修，如缘空止观双运。

辰二、立自宗

第二、自宗。若未得无我了义正见，其身一切修行，皆未趣无我，故须先得无我正见。又此非唯了知便足，于正修时，当忆其见而复观察，于所观义应善修习。又于无我义须二种修，谓不观察住与观慧思择，非以一分便为满足。

巳一、双修止观之理

此中分三：一、双修止观之理；二、于彼断诤；三、略摄修要。今初

双修止、观之理者，于无我义，若无决断定见，则不能生毗钵舍那功德，以说此见是彼因故。又说未闻彼见圣教障彼观故。《解深密经》云：「世尊，此奢摩他、毗钵舍那，以何为因？慈氏，清净尸罗、闻、思所成清净正见，以为其因。」又云：「于诸圣教不随欲闻，是毗钵舍那障。」《那罗延请问经》说「由闻生慧，慧断烦恼」等，如前所引，多宣说故。

从彼正见生毗钵舍那之理，谓初抉择时，由多教理观察抉择。既抉择已，不以观慧数思择修，唯止住修，犹不能生，故成奢摩他后，正修观时，当观察修。

要生起缘空毗钵舍那前，要对无我的内涵生起绝对的定解，而且要反复地思维观察，如此才能生起缘空毗钵舍那。所以未听闻、未学习圣教，是缘空毗钵舍那最大障碍。

如何透过无我的正见修学毗钵舍那？刚开始依教理反复观察，决定无我。决定无我的内涵后，为了先成办缘空奢摩他，所以暂时不以观慧数数观察，只是让心安住在已抉择的内涵上。生起了缘空奢摩他后，这时候就不应该只是安住在已决定的无我内涵上，又要反复地思维，直到生起缘空毗钵舍那。

此有一类，初虽不许全不观察，然以闻、思抉择之后于正修时，谓观察修诸分别心皆是相执，不如是修，是许分别皆是相执，及诸异生离分别识而修无我，前已广破，不应道理。

又彼一切分别皆是谛执，于正修时须破除者，正抉择时亦是分别抉择，彼等亦应破除。又为弟子讲说、辩论、著述、观阅，彼等一切皆是分别，汝于尔时，亦当破除。以诸谛执修时应破，余时不破，无差别故。若不许尔，而说教理多门观察，是于未解无我义时，为求通达，已得正见正修行时，则无所须。若尔，真见道中现证无我，次更修习已见无我，当成无义。若谓须修，以诸修惑由修乃断，唯以现见不能断除。此亦相同，前以闻、思虽已抉择，更当修习所抉择故。如几许修所抉择义，则有尔许猛利、恒常、明了、坚固、定解等德，可现见故。《释量论》云：「决定与增益，能害所害故。」此说彼二能、所害故，如其定解坚固、猛利，增益便受尔许伤损。故于此中，亦须渐增无性定解，当由多门思维能破及能立故。若不尔者，则于无

常、业果、生死过患、大菩提心及慈悲等，得了解已，应不更观察，惟念我死而修习之，理由等故。故欲引生清净定解，惟念我死、为利有情愿当成佛、众生可愍等，但有誓愿而非完足，当以众多理由思维。如是坚固、猛利无性定解，唯有誓愿亦非完足。当由众多能立、能破门中思维，于下士时已数宣说。

有一派说：一切分别都是执取自性相的分别执（执取自性有的分别执）。分别执不一定都是缘取自性的，可是有很多人把分别执误认为一定是执取自相的分别执，所以宗喀巴大师破除这个说法，提醒弟子不要误认。不仅过去如此，现在仍有许多人认为修学空性就是毫不执着，一切分别都是执取自相的分别执。

「谛执」就是谛实有的执着，谛实有、真实有、自性有、自相有，都是同样的意思，只是异名。宗喀巴大师数数说分别执不一定是谛实有的执着，但是对方仍然坚持。宗喀巴大师就反问：你说不要执着，那么你与弟子辩论时、或著作时、或观阅种种经典时，你也是以分别心去辩论、著作、观阅的，这些你也应该破除才对。而且你对弟子讲述之时，你一定会立宗，这时候也应该一起破除才对。为什么一切谛执必须要破除，而讲述、辩论时的分别执不需要破除？他人回复：不是这样的。在未通达空性之前，必须要由教理多门观察。可是已经通达空性后，在修空性时，就不需要再做观察修了。宗喀巴大师反问：若如此，见道现证空性后，就不需要再观修空性了，因

为观修空性已经没有利益。你要怎么回答？他人说：见道现证空性之后，因为修道所断的烦恼还没有断除，为了断除修道所断的烦恼，还是要修学空性。宗喀巴大师说：与此相同，即使了解了空性，还是需要反复观修，因为反复地观察、思维，内心会慢慢地与空性接近，才会产生更猛利的、更长久的、更坚固的、更明显的空正见，最后能够获得现证空性的智慧。「如其定解坚固、猛利，增益便受尔许伤损」，如果不是这样，那么是否了解了无常、业果，生起了菩提心、慈悲心之后，就不需要再念死无常，不需要再思维业果了？而且这种猛利、坚固、非常明显的空正见，并不是透过发誓获得，而是经由众多能立、能破门中思维而得。

《修次》三篇，皆说成就奢摩他后，正修观时数观察修。《入中论》云：「故瑜伽师先破我。」说正修时应修思择。瑜伽师者，谓于止、观得随一故，未得止前，非于正见不求解故。又静虑后，于般若时，说见观察，意谓由彼次第修静虑后观二无我。《中观心论》云：「具慧住定后，于名言所取，彼诸法有事，以慧如是观。」《释论》说为生定之后，见观察修。《入中论》中，依静虑品修奢摩他，次修般若，说以正理观择修故。又后二度及后二学，一切次第皆先修定，次修智慧，以为次第。又修慧时，凡说观察如所有性、尽所有性，一切皆是修行次第，莫作异观。又非但此，诸大经论皆如是说，故正修时定应观察。如是成就奢摩他后，若修观时纯修观

察，前止失坏复未新修，则无寂止，由无止故，观亦不生，已如前说，故须双修前安住止及新修观，谓修观后即于彼义而修寂止，故缘无我而能修成止观双运。《修次中篇》云：「《圣宝云经》云：『如是善巧诸过失已，为离一切诸戏论故，当于空性而修瑜伽。如是于空多修习已，若于何处令心流散令心欣乐，即于是处寻思自性了解为空。又于内心亦当寻思了解为空，次更寻思能了解心所有自性，亦知其空。由如是解而能悟入无相瑜伽。』此显要由寻思为先，悟入无相。显然显示非唯弃舍作意思维及不以慧推求法性，而能悟入无分别性。」此论宣说，要先推求心散乱境及散乱心了达为空；寻求观察能解空者，亦达其空；彼等皆是修空时修。由其观察了达为空，乃能悟入无相瑜伽。

故若不以正理观择推求为先，如和尚许，唯摄散心弃舍作意，显然不能悟入无相，或无分别。故如前说，当于诸法以正理剑，破二我性令无尘许，于无我理引发定解。如是若无二我实事，破我无事岂能实有。譬如若执无石女儿无事实有，必待先见石女与儿，若曾未见石女与儿，谁亦不说无实女儿而是实有。任于何处，若先未曾见实有事，则执实有无事分别亦终不生。执相分别一切皆灭，以诸分别执实有者，皆是妄执有事、无事而为实有，能遍既灭所遍亦灭，《修次第》中作彼说故。如是应于有事、无事决定全无尘许实性引生定解，及当安住所决断义，迭次而修，乃能引发无分别智。非于境界全不观察，唯摄作意所能引发，以不能断谛实执故。唯于执有不起分

别，非是通达无谛实故。如是唯不分别有我，非达无我，唯由修彼，则于我执全无损故。故于实有及于二有不起分别，与达无实及无二我，应善分别，最为切要。

正确的修行，虽然是先有缘空的奢摩他，后有缘空毗钵舍那，可是这并不代表未得奢摩他之前不能观察空性。未得奢摩他之前，可以观察空性，也可以生起空正见。若已经了解空性了，以不观察的方式安住在已决定的空性这个所缘境上，这叫缘空奢摩他。生起缘空奢摩他之后，再以反复观察的力量生起缘空毗钵舍那。是以这种次第来做观修的。

生起了缘空奢摩他之后，为了要生起缘空毗钵舍那，是要观察空性没错，也唯有透过观察的力量才能生起缘空毗钵舍那。可是这时候要特别小心，如果只是观察，而不像温习一样修习缘空奢摩他，已证得的缘空奢摩他很有可能会失坏。如果没有缘空奢摩他，那也就无法生起缘空的毗钵舍那，所以我们要注意这中间的拿捏。获得了缘空毗钵舍那之后，就是真正的缘空止观双运。

反复地观察是需要的，虽然看似内心流散到某一个境上，可是心不趣向于空性就不会了解空性，不了解空性，无相瑜伽根本没有基础。所以空性、无相瑜伽的观修，不应该像支那和尚所说—心往内收摄，放弃一切的作意，应以观察正理的智慧之剑来破除两种自性—人我及法我。「如是若无二我实事，破我无事岂能实有」，所以空

空—空性的空性—的内涵也必须去了解。

断除自性执着，并不是不去触碰它。无分别作意—没有去想自性、不要有任何执着，是无法直接损害自性的，只是暂时逃避而已。自性执着是怎么样去执取的？是不是符合实际？唯有了解实际状况，通达无自性，才能直接对治有自性的想法。

巳二、于彼断诤

第二、断诤。若作是念，于无我义推求观察，是分别心，从此能生无分别智实属相违，因、果二法须随顺故。世尊于此并喻而答，《迦叶问品》云：「迦叶，譬如两树为风振触便有火生，其火生已还焚两树。迦叶，如是观察生圣慧根，圣慧生已烧彼观察。」此说观察发生圣慧。《修次中篇》云：「彼由如是以慧观察，若瑜伽师不执胜义诸法自性，尔时悟入无分别定，证一切法无自性性。若不修习以慧观察诸法自性，唯一修习弃舍作意，终不能灭所有分别，终不能证无自性性，无慧光故。如世尊说，从观察生如实智火，烧分别树，犹如钻木钻出之火。」若不尔者，从有漏道亦不应有无漏道生，亦无异生而得圣果，因果二法不相似故。如是白种发生青芽、从火生烟、从女生男，现有彼等无边因果极不相似。又圣无分别智，是已现证二我执境空无我义，为生彼故现当思择我执之境，通达彼无而善修习。彼虽亦是分别，然是无分别智极随顺之因，如前所引《三摩地王经》云：「若于诸法观无我。」《修次下篇》云：「此修虽是分别为性，然是如理作意自性，故能出生无分别智，乐此智者当依彼修。」

又有人说：观察无我的观察识是分别识，说由这种观察会生起空正见，空正见最后会变成无分别的现量，也就是现证空性的智慧，是没有办法的。一个是分别识，一个是无分别识，如此是异类因感异类果，而因果两法必须要随顺，不能相违。宗喀巴大师引用经文回答：虽然一个是无分别识，一个是分别识，可是这不代表它们是异类，因为两者都是无我正见，两者在所执境上是相同的。所以同不同类，是针对它的所执境来说，而不是一者是分别、一者是无分别就说是异类。若如你所说，因为无分别识与分别识不是同类，所以分别识就不可能产生无分别识，如此有漏道、无漏道也应是完全异类才对。如此一来，有漏道就无法生出无漏道，凡夫就永远不可能成为圣者。所以同类和异类并不是如你所说的一样。就像白色的种子可以长出青色的苗、芽，不能因为它们两个颜色不同就说是异类。现证空性的智慧这种无分别智，其所通达的内涵就是无我义。无我义是要透过观察、思择，破除了人我和法我之后，才有办法证得。通达空性的比量，虽然是分别识，但在所执境上与无我义是吻合的，所以绝对能够帮助生起无分别之现证空性的现量。

若作是念：《般若经》说若于色等空无我行，亦是相行，故观察空不应道理。如是等类，是说于空执为实有，非说取空，前已广说。若不尔者，即彼经云：「菩萨摩诃萨，若行般若波罗蜜多，修习般若波罗蜜多，如是观察如是思维，何为般若波罗蜜多？即此般若波罗蜜多，是谁所有？若无何法，若不可得，是名般若波罗蜜多耶？若如是观察如是思维。」此说正修般若度时，当须观察。《般若心经》问如何行甚深般若波罗蜜多？答：「照见五蕴自性皆空。」《摄颂》亦云：「若为、无为、黑白法，慧析尘许不可得，于世说预慧度数。」此说以慧观察诸法，虽微尘许见不可得预慧度数。如此等类说须观察，云何相违？若不许尔，经说不应观察诸法，有何道理？若如和尚说，一切分别皆系生死，则念当请无分别教授及当修行无分别等，应许一切皆是系缚，破彼邪执前已广说。故于诸法不应执实，是彼经义。

又有人说：《般若经》里面有说「观色等的空相亦是相执」，所以不应该观察空性。宗喀巴大师答：这个部分，先前已经说了，是指对于空性也不应该执取为谛实有、自性有。

这段经文也明显地说到「观察」两字。宗喀巴大师再一次殷重地说：唯有透过观察有无自性的观察慧，才能真正生起通达空性的比量。由这个比量，才能生起缘空毗钵舍那，最后才能生起现证空性的现量。那时才有办法断除见道的所断。如此长时间

修习，才能断除修道所断，最后才有办法断除烦恼障。以大乘而言，在第八地断除烦恼障之后，还要配合广大的福德资粮来断除八地、九地、十地所要断除的所知障。

又如于绳误以为蛇起忧苦时，了知无蛇如心所执，能灭错误，非余方便。于执实境，当以正因定知无实，修习彼义，乃能灭除执实分别，非唯摄录执实之心，便能灭除。又当受许执实为误，若非错误无可破故。虽许心误，若不了知无彼执境，其心错误云何能知？以误为误，唯由有无所执境故。又无执实如所执境，非为誓许便能成立，必待清净能成教理。如是立已，抉择无实，次不分别实谛而住是我所许，故无分别须以观慧观察为先，非不分别便为满足。当知如《修次下篇》云：「故正法中，凡说无念及无作意，当知皆以审察为先。何以故？由审观察乃能无念，能无作意，非余能尔。」又云：「毗钵舍那，以审观察而为体性。」圣《宝云经》、《解深密》等，皆如是说。如《宝云经》云：「毗钵舍那善思择故，了达无性，悟入无相。」圣《楞伽经》云：「大慧，以慧推察，乃不分别自相、共相，名为一切诸法无性。」设若不须审观察者，世尊如是彼彼经中，宣说多种审谛观察，皆与相违。故理当说我慧下劣，精进微少，未能周遍寻求多闻，然佛世尊赞叹多闻，故一切时不应谤彼。

把草绳看成蛇而生起的畏惧，唯有透过「那是绳子，不是蛇」的认知才能消除，而不是不去想它就能够消除。同理，要断除实执所产生的烦恼，必须要思维实际上是

否有自性，唯有了解无自性，才能消灭有自性的执着。光是承许无自性是不够的，必须透过清净的教理做反复地观察才有办法。

如是经说，从色乃至一切种智心皆不住者，谓不应执有实可住境。若不尔者，于六度等亦如是说，则亦不应住六度等，不应执实而安住者，亦如前说。要先了解彼等无实，凡经宣说，如是无住及无分别，当知一切皆以破除诸境自性或谛实性观察为先。故经说为不可思议，超心境等，是为破除诸增上慢，唯以闻、思便能证得甚深空义，显示彼义唯圣内证，余人难思。又为破除，于甚深义妄执实有非理思维，故作彼说，当知非破以正观慧如理观察。如《修次下篇》云：「如是若闻彼彼经中『难思』等语，谓若有思，唯以闻、思能证真实，彼彼经中为破如是增上慢故，显示诸法唯各内证。又当了知，是为破除非理思维，非为破除审正观察。若不尔者，违多教理。」违多教者，如《迦叶品》云：「迦叶，云何中道观察诸法？迦叶，谓若于法观察无我，及无有情、无命、无养、无士夫、无补特伽罗、无意生、无儒童，迦叶，是名中道观察诸法。」与如是等悉皆相违。《修次初篇》云：「《入无分别陀罗尼》云：『由无作意断色等相。』此中密意，以慧观察见无可得，名无作意，非说全不作意。如无想定暂伏作意，非能断除无始时来色等爱着。」此论师所造，此陀罗尼释中，亦显然解释。

经中说到「不应住六度」，意思并不是不用修六度，而是要修六度，可是不应以实执而修、不应以实执而住。经中也说到空性是不可思议的、是不能以言语来形容的，它的意思是，有一些人听闻空性或思维空性，马上就产生很大的傲慢，认为自己已经了解空性，为了断除这种我慢，而说空性不可思议。另一种解释是，因为圣者是以现量现证空性，当时的感受是没有办法以言语来形容的。就像我们吃甘蔗，知道甘蔗的味道是甜的，可是甘蔗的味道能用言语形容吗？没有办法！你要去吃甘蔗，才会知道甘蔗真正的味道是如何。若要用语言来描述现证空性的境界，我们只能说：它是远离二相的，没有境、识之间的距离感，它是一种无遮的状态。可是想要再进一步地知道那种很深刻的感受，唯有自己现证空性才行。因为圣者们现证空性当下的那个情境，是无法以言语来形容的，不是凡夫可以了解的，所以说不可说、不可思议。又或是有一些愚蠢的众生，在破除自性之后，居然说无自性是自性有，为了断除这种执着，而说不可思议。

总于大乘，除圣龙猛及圣无著，造论解释二见之外，更无余见。印藏智者，亦定依止此二所解二见随一，故此二派随一之见，各如论说，当善寻求。依圣父子论寻求之理，如前广说。若随圣无著行，谓于真实异体二取一切本空，然于愚夫现似异体，如其所现执境为实，名遍计执。于依他上以正教理，破除一切其无二义，名圆成实。

于此当得坚固定解。次当安住彼见之上，双修止住及修观察。若仅获得如斯见解，正修之时不住于见，唯不分别亦非修空。抉择彼宗正见之理，及于已抉择义，别修止、观，合修双运，《般若波罗蜜多教授论》中，最为明显，故当观阅。若善解此宗，能如论说而正修习，亦极希有。大乘经论，下至总略，显甚深义，其数极多，然未说者，亦复不少，于未说中当引已说，于未广说当引广说。如是广大行品，当知亦尔。若无甚深或无广大，仅于一分，不应执为如是便足，故多经论，于示道师圆满德相，密意说云「善一切乘」。

如果是依止龙树菩萨父子所说的中观正见，如前广说。如果是随无著兄弟所说的见解来修，就是以二取空，即唯识派的法无我的内涵来观修。但是修法的次第、方式是一模一样的。首先以观察慧来了解二取空的内涵，之后生起通达二取空的正见，再生起缘取二取空的奢摩他，之后再反复地思维观察，生起缘二取空的毗钵舍那。

巳三、略摄修要

第三、略摄修要。若如前说，已得了义见者，于能发生我、我所执，我、我所事，如前抉择无自性时，应以观慧数数观察，次于彼义发起定解，余势当间杂修持心不散与观慧思择。尔时，若由多观择故，住分减少，当多修止令生住分。若由多修止力，住分增盛不乐观察，若不观察，于真实义不生坚固、猛利定解。若未生彼，则不能害定解违品增益我执，故当多修观察，令其止、观二分平均。如《修次下篇》云：「若时多修毗钵舍那，智慧增上，由奢摩他力微劣故，如风中烛令心摇动，不能明了见真实义，故于尔时当修正奢摩他。若正奢摩他势力增上，如睡眠人，不能明了见真实义，故于尔时当修智慧。」加行、结行及未修间，应如何行，当知如同下士时说。

生起了缘空的奢摩他之后，为了生起缘空毗钵舍那，如同前说，要再三观察。可是观察的时候，也不能忽略先前所证得的缘空奢摩他，因为观、住两力必须同等才能真正生起止观双运。有时候观力过强，止力可能会减少，此时应该多修止力，要像温习般，再次让自己生起缘空奢摩他。

如是修习无我义时，沉、掉生起如何了知？为断沉、掉，修念、正知，得无沉、掉，平等等舍任运转时，缓功用等，当知同前奢摩他时所说。《般若波罗蜜多教授论》说，于所修境，修奢摩他令起轻安。又于彼境，观察修习毗钵舍那引发轻安。各别修已，次乃双运。若如此说，非定一座连修止、观，是许亦可别别分修。此中要者，谓内无明如何增益，须破其执。彼相违品，谓自性空，于此空上应当引起猛利定解，而修空性。若于我执及无明执，全未破坏，别修余空，于二我执毫无所损，故诸先觉数数说如「东门有鬼，西门送俑」，现见实尔。上述此等唯粗概要，其正修时微

细得失，更须亲近聪睿知识及自内修而当了知，故不广说。如是修法，是依先觉道次教授，略为增广，如博朵瓦《宝瓶论》云：「有于闻、思之时，正理抉择无性，修唯修无分别，如是非真对治，别修无关空故。是故修时亦以缘起、离一、异等，修何即当观察，亦略无分别住，此修能治烦恼，觉口窝弟子所许，欲行到彼岸法，彼即修慧方便。又当先修人空，次法如是随转。」觉口窝亦云：「由何能证空，如来记龙猛，现见法性谛，弟子名月称，依彼传教授，能证法性谛。」其导引法，如觉口窝所造《中观教授》说，先修观察，次住所观之义间杂而修。此与莲华戒论师宗义无别。又如前说《入中论》、《中观心论》、寂天论师等，意趣皆尔。慈氏诸论、圣无著论，亦多宣说。住持彼宗无倒聪睿寂静论师，于《般若波罗蜜多教授论》中，解释尤显。故修毗钵舍那法，龙猛、无著两派所传论典、教授皆相随顺。

所谓「东门有鬼，西门送俑」就是，会做朵玛或似人的俑送给要驱除的非人，非人在东门，却送朵玛到西门，那就不对了。同样地，无论是缘空奢摩他，或缘空毗钵舍那，先决条件就是要有空性的认知，破除自性。破除自性唯一的方式就是，针对自性执着的所执境直接去破除它。要直接破除自性执着，唯有透过与它直接相违的无自性的认知才能达到，并非不去想自性就可以。唯有透过无自性的认知才能消除自性执着，除此之外，没有其他方式能够达到。这也是为什么空性是解脱的不二法门。

卯四、由修习故毗钵舍那成就之量

第四、修观成就之量。如是观慧观择修习，乃至未生前说轻安，是名随顺毗钵舍那，生轻安已乃是真实毗钵舍那。轻安体相、生起道理，俱如前说。又奢摩他先得未失，亦有由彼所引轻安，故非略有轻安便足。若尔云何？谓修观察，若由自力能引轻安，此后乃名毗钵舍那。缘尽所有性及缘如所有性，二种毗钵舍那，得限皆同。如《解深密经》云：「世尊，若诸菩萨乃至未得身心轻安，于如所思所有诸法，内三摩地所行影相作意思维，如是作意当名何等？慈氏，非毗钵舍那，是随顺毗钵舍那胜解相应作意。」《般若波罗蜜多教授论》云：「彼由获得身心轻安为所依止，即于如所善思维义，内三摩地所行影像，胜解观察，乃至未生身心轻安，是名随顺毗钵舍那所有作意。若时生起，尔时即名毗钵舍那。」此说缘于尽所有性成奢摩他、毗钵舍那及双运等，与缘如所有性相同。若由自力能引轻安，则亦能引心一境性，故由观慧思择自力而能引生心一境性，是由已成正奢摩他所有功德。如是善成奢摩他者，由修观察亦能助伴正奢摩他，故不应执凡修观察，住分损减。

在未生起由观力所生的轻安之前，是类似的毗钵舍那，不是真实的毗钵舍那。直到生起由观力所生的身心轻安，这时候的观慧才是真正的毗钵舍那。至于身心轻安的定义，还有生起轻安时会有什么样的功德等，在之前的奢摩他章已经说过了。「又奢

摩他先得未失，亦有由彼所引轻安，故非略有轻安便足」，因为先前已有由奢摩他引起的身心轻安，我们可能会混淆由止力所生的身心轻安与由观力所生的身心轻安，故宗喀巴大师说，非略有轻安便为满足，要有一个未曾有过的身心轻安，而且它非常强烈，我们能明显地知道，才是由观力所生的身心轻安。以前在观察的时候，因为观察过多，止力可能会减少，可是获得了由观力所生的身心轻安后，观察不但不会减损止力，反而会帮助止力，具有这种功德。生起奢摩他、毗钵舍那的过程，无论是缘世俗谛或缘胜义谛都是一样的，差别并不在所缘境上。由观力能辅助正奢摩他，由止力能辅助观力，这时候就是获得了止观双运。

又成不成缘如所有止修、观修毗钵舍那，谓由是否随于一种无我正见，获得无谬清净了解缘彼而修，而为判别，非余能判。为由何等不能判别？谓修习故，心、境二相粗分皆灭，如净虚空，心具显了、澄净差别，如无风烛不动久住。意识所现内、外诸相皆觉如虹或如薄烟，久住彼相。又于意识现起一切所取境界，住心观察皆不忍观，渐趣隐没。又彼先从粗相外境，色、声等上，如是显现。次渐修习，内心了别领触等相亦渐离脱，于彼住心皆不堪住，虽有彼等境相现起，然非获得通达无二真实正见。又彼诸境，现为杳茫，亦全不能立为通达中观所说如幻之义，以于正见心未趣向，久修住分，皆有如是境相现故。如幻之义要如前说，依止二量乃能现起，一、决

断无性理智定解，二、显现难遮名言量成。色等诸境于意识前，现为薄净似虹霓者，是离所触碍着之相，及虽无碍而甚明显二相聚合。此定解中，全无无性真定解故，是将所破自性，与质碍触执二为一，假名无自性故。若不尔者，许彼即是中观所说如幻妄义，见如虹霓、薄烟之事，应不于彼起诸分别，执有自性，以于彼事所起定解，即是定解境无性故。又凡取其质碍触事，应不于彼引无性解，以取彼事即是妄执有自性故。是故色等如是现时，现为微薄、澄净等相，非能破坏执实之境，故亦非是如幻之义。若已先得清净正见未忘失者，容现如幻，前已广说。

善知识阿兰若师所传诸道次中，关于引生空解道理，曾作是说：「先修补特伽罗无我，次于法无我义，若念、正知摄持而修，若时太久，念知难摄，时沉时掉利益极小，故以上午、下午、初夜、后夜四座之中各分四座，一昼夜中修十六座，尚觉明了、感触之时，即当止息。由如是修，觉修未久，然观时间日时速逝，是摄心相。若觉久修，观时未度，是未摄心。摄持心时，烦恼轻微，自觉一生似无睡眠。次能一座经上午等，尔时生定能具四相，一、无分别，谓住定时，虽息出入皆不觉知，息及寻思至极微细。二、明了，谓与秋季午时空界明了无别。三、澄净，谓澄如杯中注以净水置日光下。四、微细，谓住前三相之中，观外诸法细如毛端了了可见。如是随顺无分别智，然若观待无分别智，则此自性仍是分别，说名颠倒。《辨中边论》云：『随顺为颠倒。』」如《辨中边论》说，诸异生修习空性，其最善者，亦当立为随顺颠

倒。故虽未生所余众相，若修前说无谬正见，是名修习无我之义。若未能修抉择无谬正见之义，纵有四相，不能立为修诸了义，是故是否修如所有义，如前所说。如修彼故，后现如幻亦如前说，应当了知。

虽然透过止观双运会产生种种未曾有过的觉受，可是这种觉受不足以证明已经通达了空性。获得止观双运时，因为身心气脉获得粗分的调伏，所以见诸法时，会有一种如梦、幻、泡、影的感觉。这时候的梦、幻、泡、影不是如幻空性的意思。虚空性、如幻空性的道理是什么？什么叫作无自性但如梦、幻、泡、影？先前已经说得很明白了。未经观察，仅依奢摩他、毗钵舍那而有调伏身心气流所产生的未曾有过的觉受，并不叫证得空性。一定要透过观察慧，没有经过观察是不可能获得空正见的。

由什么可以知道证得空性呢？出定后，再去看同样的事物，会不会产生自性执着；马上回忆在修止观双运时那种如同梦、幻、泡、影般的感受，会不会伤害自性执着，就可以知道了。

因此，即使获得先前所说的奢摩他之无分别、明了、澄净、微细、非常殊胜的觉相，也不能安立为通达空性。通达空性的内涵，前已细说，我们应该反复地去思维。

寅三、学双运法

第三、止观双运法。如前成就止、观量时所说，若先未得止、观二法，无可双运，必须先得止、观二法。此复初得毗钵舍那即得双运，其中道理，谓依先得奢摩他故，修正观察。论于此中亦说渐生力励转等四种作意。若时生起，如前所说第四作意即成双运，此谓修习观察之后，杂修安住，若得住相如前奢摩他时所得，则成双运。如《声闻地》云：「齐何当言奢摩他、毗钵舍那二种和合平等俱转，由此说名双运转道？答：若有获得九相心住中，第九相心住谓三摩呬多，彼用如是圆满三摩地为所依止，于观法中修增上慧，彼于尔时由观法故，任运转道无功用转。如奢摩他道不由加行，毗钵舍那清净鲜白，随奢摩他调柔摄受，齐此名为奢摩他、毗钵舍那二种和合平等俱转，由此名为奢摩他、毗钵舍那双运转道。」《修次下篇》云：「若时由其远离沉、掉，平等俱转，任运转故，于真实义心最明了，尔时当缓功用而修等舍。当知尔时是名成就奢摩他、毗钵舍那双运转道。」何故彼名双运转道？答：由未双得止、观之前，唯以观慧修观察力，不能引生无分别住，止修、观修必须各别功用修习，得二品已，即以观慧观察之力，便能引生正奢摩他，故名双运。此中观察即是毗钵舍那，观后安住即奢摩他，其殊胜者谓缘空性。《般若波罗蜜多教授论》云：「从是之后，即缘有分别影像。若时此心无间无缺，作意相续，双证二品，尔时说名双运转道。其奢摩他、毗钵舍那，是名为双运，谓具足更互系缚而转。」无间缺者，谓观察后不须别修无分别住，即由观修，便能引生无分别住。证二品者，谓缘无分别影相正奢摩

他，及缘有分别影相毗钵舍那，二品俱证，然非同时，谓即观修作意无间相续而证。

若尔，前说成就奢摩他后，即由观慧修习观察能引住分，岂不相违？答：若未成就奢摩他前，数数观察杂修止相，定不能成正奢摩他。若已获得奢摩他后，如是杂修正奢摩他，答可得成，前文为显如是差别，故不相违。又将成就毗钵舍那，其前无间由观察修，有时能引专注一趣，前亦思彼。今此宣说毗钵舍那未成之前，以观察修不能引生无分别者，除彼例外，意取其前未能成时。总其未成奢摩他前，观察之后杂修止相，不能成就正奢摩他。若已成就奢摩他后，毗钵舍那未成之前，观察自力不能引发坚稳安住专注一趣，故以观察数数观察，即由观察而能引得坚稳住者，要得毗钵舍那乃有，故亦从此建立双运。是故唯于未坏坚稳无分别住，兼能观察无我空义，犹如小鱼游安静水，不当误为止观双运。如是止观双运之理，应如彼等清净论典所说而知，余增益说，非可凭信。由此等门而修止、观，虽尚可分众多差别，然恐文繁，故不多述。

获得缘空奢摩他之后，在未得缘空毗钵舍那之前，可以做个别的观修，直到由观力生起了身心轻安为止。依由观力生起了身心轻安之后，这时候的观力不会伤害止力，止力也不会伤害到观力，因为两者能互相辅助。所以不只是能安住，也能更深入、更清楚地观察所要缘取的境，这就是双运的意思。

有人问：你说在奢摩他之后，观力会伤害到止力，但你又说透过观力可以帮助止力，这不是相违吗？宗喀巴大师答：不相违。未获得奢摩他之前，如果止、观两者间杂而修，是无法成办奢摩他的。获得奢摩他之后，如果只有观力，没有温习任何止力，会失坏奢摩他，此时如果间杂而修，不仅不会失坏奢摩他，反而由间杂而修之故，生起由观力所生的身心轻安。由这种身心轻安，断除身心粗重，此时观力不再伤害止力。因此没有相违。

以上结束毗钵舍那章的解说。以下说整个道次第的总义。

今当略说道之总义，谓于最初道之根本，即是亲近知识道理，故于彼上当善修炼。次于暇身，若起真实取心要欲，彼从内策令恒修行，为生彼故当修暇满。次若未灭求现法心，则于后世不能发生猛利希求，故当勤修人身无常，不能久住，死后流转恶趣道理。尔时由生真心念畏，便能诚信三宝功德，安住归依不共律仪，[30]学其应学。次于业果当由多门引发坚固深忍信解，是为一切白法根本，勤修十善，灭十不善，相续转趣四力之道。如是善修下士法已，当多思维，若总若别生死过患，总于生死令心厌舍。次观生死从何因生，当识烦恼及业自性，发起真实乐断之欲，便于真能

[30] 译者注：依藏文为「共同律仪」。

解脱生死三学总道能引定解，特于所受别解脱戒当勤修学。如是善学中士法已，作意思维，如自堕落三有苦海，众生皆尔，应当勤修慈悲为本大菩提心，必令生起。若无此心，其六度行、二次第等，皆如无基而建楼阁。若相续中，略能生起菩提心相，当如仪受勤学学处，坚稳愿心。次当听闻菩萨所有诸广大行，善知进止，发生猛利乐修学欲。发此心已，当如法受行心律仪，学习六度成熟自身，学四摄等成熟有情，尤当勤猛舍命防范诸根本罪，中下缠犯及诸恶作，亦当勤防莫令有染。若有误犯，应勤还出。次当特学最后二度，故当善巧修静虑法引发正定。又于相续当生清净远离断、常二无我见，得彼见已，应住见上善知清净修法而修，即于如是静虑、般若立止、观名，非离后二波罗蜜多，而为别有。故是正受菩萨律仪，学彼应学从中分出。此复若能修习下下，渐于上上增欲得心，听闻上上而于下下渐欲修行，是最切要。若于前者全无所有，专修心住，专乐见解，难至宗要，故须对于圆满道体引生定解。修彼等时，亦当聪利令心平等，谓于引导修道知识，敬心微劣，则断一切善法根本，故当勤修依师之法。如是若心不乐修行，当修暇满，若着现法当修无常、恶趣过患以为主要。若觉漫缓所受佛制，当自思维是于业果定解劣弱，则以修习业果为主。若于生死缺少厌患，求解脱心则成虚言，故当思维生死过患。若凡所作，皆为利益有情之心不猛利者，是则断绝大乘根本，故当多修愿心及因。若受佛子所有律仪，学习诸行而觉执相系缚猛利，当以理智，破执相心一切所缘，而于如空如幻空性，净修其心。若于

善缘心不安住为散乱奴，则当正修安住一趣，是诸先觉已宣说者。以彼为例，其未说者亦当了知。总之，莫令偏于一分，令心堪修一切善品。

已释上士道次第中学菩萨行，应如何学慧性毗钵舍那之法。

特学金刚乘法

《菩提道炬论》

由咒力成就　静增等事业　及修宝瓶等　八大悉地力
欲安乐圆满　大菩提资粮
若有欲修习　事行等续部　所说诸密咒
为求师长灌顶故　当以承事宝等施
依教行等一切事　使良师长心欢喜
由于师长心喜故　圆满传授师灌顶
清净诸罪为体性　是修悉地善根者
初佛大续中　极力遮止故　密与慧灌顶　梵行者勿受
倘持彼灌顶　安住梵行者　违犯所遮故　失坏彼律仪
其持禁行者　则犯他胜罪　定当堕恶趣　亦无所成就
若听讲诸续　护摩祠祀等　得师灌顶者　知真实无过
然灯智上座　见经法等说　由菩提光请　略说菩提道

获得缘空止观双运后，就应该去学习密乘。所以「欲安乐圆满，大菩提资粮，若

有欲修习，事行等续部，所说诸密咒」。

以上结束了《道炬论》的口授传承。

辛二、特于金刚乘学习道理

第二、特学金刚乘法。如是善修显密共道，其后无疑当入密咒，以彼密道较诸余法最为希贵，速能圆满二资粮故。若入彼者，如《道炬论》说，先以财敬、奉教行等，令师欢喜。较前所说尤为过上，然是对于能具咒说最下之德相者，乃如是行。其次先以清净续部能熟灌顶，成熟身心。次当听闻、了知、守护尔时所受三昧耶律。若为根本罪犯染着，虽可重受，然于相续生道功德最为稽留，故常勇猛莫令染着。又当励力莫犯粗罪，设有误犯，亦当勤修还出方便，彼等皆是修道基础，若无彼者，则如墙倾诸危屋故。《曼殊室利根本教》云：「佛未说犯戒，能成就诸咒。」此说全无上、中、下品三等成就。无上瑜伽续说，若不守护诸三昧耶、下劣灌顶、不知真实，此三虽修终无成就。故若不护三昧耶律而云修道，是极漂转咒理之外。

若能如是护三昧耶及诸律仪而修咒道，当先修习堪为依据续部所说生起次第圆满尊轮，以咒道中不共所断，谓于蕴、处、界执为平俗庸常分别，能断彼者，亦即能转外器、内身及诸受用为殊胜事生次第故。如是善净庸常分别，一切时中恒得诸佛菩萨加持，速能圆满无边福聚，堪为圆满次第法器。其次当修堪为依据续部所说圆满次

第。弃初次第，唯修后摄道一分者，非彼续部及造彼释聪睿所许，故当摄持无上瑜伽圆满道体二次宗要。此中唯就彼等诸名，略为显示入咒方隅，于诸咒道次第，应当广知。能如是学，即是修学总摄一切经、咒宗要之圆满道体，令得暇身具足义利，能于自他增广佛教。

能观无央佛语目，如实善达一切法，能令智者生欢喜，由亲诸修如斯理。
知识初佛妙音尊，善归依故是彼力，故愿善择真实义，彼胜智者恒护持。
南洲聪睿顶中严，名称幡幢照诸趣，龙猛无著渐传来，谓此菩提道次第。
尽满众生希愿义，故是教授大宝王，摄纳经论千流故，亦名吉祥善说海。
此由燃灯大智者，光明显扬雪山中，此方观视佛道眼，故经多时未瞑闭。
次见如实知圣教，宗要聪睿悉灭亡，即此妙道久衰微，为欲增广圣教故。
尽佛所说诸法理，摄为由一善士夫，乘于大乘往佛位，正所当修道次第。
此论文言非太广，一切要义无不具，虽诸少慧且易解，我以教理正引出。
佛子正行难通达，我乃愚中最为愚，故此所有诸过失，当对如实知前悔。

接下来是回向：

于此策勤有集积，二种资粮广如空，愿成胜王而引导，痴蔽慧目诸众生。
未至佛位一切生，愿为妙音哀摄受，获得圆满教次第，正行胜道令佛喜。

如是所解道中要，大悲引动善方便，除遣众生冥暗意，长时住持佛教法。
圣教大宝未普及，虽遍迁灭于是方，愿由大悲动我意，光显如是利乐藏。

「在未证得圆满正觉果位之前，希望文殊师利菩萨大悲摄受我。不是仅学一分道或是一方教而已，而是获得圆满的教法。不仅能够听闻学习，还能如实地修学，做出令佛欢喜的事业。也愿以此功德，使我能生生世世在文殊菩萨的摄持下，以大悲心来利益一切众生，做利益众生的事业。愿教法能够长久住世。」从这三个偈颂，我们可以看到：一开始希望文殊师利菩萨由大悲来摄持；之后利益众生，也是以大悲心来利众；弘扬圣教，也是以大悲心来弘扬。所以大悲心真的是初、中、后皆善，唯有利益而已。

从佛菩萨微妙业，所成菩提道次第，乐解脱意与胜德，令长修持诸佛事。
愿编善道除违缘，办诸顺缘人非人，一切生中不舍离，诸佛所赞真净道。
若时我于最胜乘，如理勤修十法行，尔时大力恒助伴，吉祥德海遍十方。

总摄一切佛语扼要，龙猛、无著二师道轨，能住一切种智地位胜士法范，三士所修一切次第圆满开示如此菩提道次第者，谓依哦姓具慧般若摩诃萨埵；彼之绍师，精善三藏，正行法义，拔济众生，长养圣教，宝戒大师；及因前代持律师中，众所称叹贾持调伏（号精进然）；彼之绍师，智、悲、教、证功德庄严，大雪山聚持律之中高

胜如幢，第一律师嗉朴堪布宝吉祥贤。并诸余众诚希求者，先曾屡劝，后因精善显密众典，珍爱三学，荷担圣教无能伦比，善娴二语大善知识，摩诃萨埵胜依吉贤殷勤劝请。系从至尊胜士空讳（号虚空幢）闻兰若师传内苏巴及憧哦瓦所传道次。又从至尊胜士贤号（名法依贤），闻博朵瓦传霞惹瓦，及博朵瓦传授铎巴道次等义。教授根本《道炬论》中，唯除开示三士总相，余文易解，故未全引。以大译师（具慧般若）及卓珑巴父子所著道次为本，并摄众多道次要义，圆满道分易于受持，次第安布无诸紊乱。雪山聚中辟道大辙，于无量教辩才无畏，如理正行经论深义，能发诸佛菩萨欢喜，最为希有摩诃萨埵，至尊胜士叡达瓦（号童慧）等，顶戴彼诸尊长足尘。多闻苾刍修断行者，东宗喀生，善慧名称吉祥，著于惹珍胜阿兰若狮子崖下，福吉祥贤书。

一般在结束口授传承时，我们习惯在结束之后，再念诵前面一小段内容：

南无姑如曼殊廓喀耶（藏语）

敬礼尊重妙音（汉译）

俱胝圆满妙善所生身，成满无边众生希愿语，

如实观见无余所知意，于是释迦尊主稽首礼。

是无等师最胜子，荷佛一切事业担，现化游戏无量土，礼阿逸多及妙音。

如极难量胜者教，造释密意赡部严，名称遍扬于三地，我礼龙猛无著足。

摄二大车善传流，深见广行无错谬，圆满道心教授藏，敬礼持彼然灯智。

遍视无央佛语目，贤种趣脱最胜阶，悲动方便善开显，敬礼此诸善知识。

今勤瑜伽多寡闻，广闻不善于修要，观视佛语多片眼，复乏理辩教义力，

故离智者欢喜道。圆满教要胜教授，见已释此大车道，故我心意遍勇喜。

回向文

无量诸佛无尽之三密，任其调伏诸如幻术舞，
有寂妙善所集如意宝，真实传承具恩之上师，
我等至诚殷重作祈请，雪域怙主丹增嘉措尊，
百劫常住身命永不灭，所愿任运成就求加持。
法界四方虚空所共处，无垢大乐智慧幻化云，
无数依与所依之坛城，所现本尊眷属一切众，
我等至诚殷重作祈请，雪域怙主丹增嘉措尊，
百劫常住身命永不灭，所愿任运成就求加持。
断证功德圆满诸事业，显现世间大海常激扬，
具足利行十力天中天，广大三世一切诸佛陀，
我等至诚殷重作祈请，雪域怙主丹增嘉措尊，
百劫常住身命永不灭，所愿任运成就求加持。
三界之中孰能令解脱，最胜寂静清净宝物藏，
无漏不动普贤妙善德，三乘甚深微妙诸正法，
我等至诚殷重作祈请，雪域怙主丹增嘉措尊，

百劫常住身命永不灭，所愿任运成就求加持。
摧伏幻有轮回极威猛，现前了悟谛义具慧者，
不离最胜解脱金刚聚，智慧开显一切圣僧众，
我等至诚殷重作祈请，雪域怙主丹增嘉措尊，
百劫常住身命永不灭，所愿任运成就求加持。
空行净土以及尸林处，熙熙优游空乐百态中，
修习瑜伽善道之助伴，三界一切勇父空行众，
我等至诚殷重作祈请，雪域怙主丹增嘉措尊，
百劫常住身命永不灭，所愿任运成就求加持。
金刚持之殊胜手印结，不离惹巴之上近安置，
护持能仁圣教大力者，具足智慧眼目护教海，
我等至诚殷重作祈请，雪域怙主丹增嘉措尊，
百劫常住身命永不灭，所愿任运成就求加持。
如是无有谄诳诸怙尊，我心猛利恭敬作祈请，
承受无尽浊垢苦难者，我等雪域众生唯一怙，
胜语自在善慧持教海，三密不变不毁不坏灭，
衰朽永离金刚藏宝座，愿于劫海不动长久住。

无量广大诸佛所负荷，背负心力于肩极弘大，
事业遍益最胜摩尼藏，祈求所愿如是任运成，
彼力完备善缘虚空门，有情憩于圆满常解脱，
一切时处圣教广弘传，祈愿功德能成有寂顶。
莲花手之加持甘露流，常令我等心性能成熟，
依教修习供养为善修，愿以普贤胜行度彼岸，
稀有佛与佛子之加持，缘起无诳不虚真实谛，
以我增上意乐清净力，一切所愿决定稳速成。