

辨了不了義善說藏論略講

宗喀巴大師 造論

見悲青增格西 教授

講者序

宗喀巴大師在顯密各方面都有非常多的著作，其中關於空性這個內容，無論是講顯乘的空性或是講密乘的空性，都留有許多重要的著作。例如為龍樹菩薩的《中論》寫了廣解的大疏《正理海》，為月稱菩薩的《入中論》寫了《入中論善顯密義疏》。同樣，為了修學空性者的利益與方便，彙總整理了大經大論的教授，寫了《菩提道次第略論》的觀篇。又為了釐清與排除彼時學者對空性的錯誤見解，讓修行走上正途，寫了《菩提道次第廣論》的觀篇。上述四者於藏文稱為「正見」，是宗大師闡述中觀正見的經典之作。雖然宗大師由多門深入解釋空性，但是正見的界限還是很難了解，而若不了解正見界限，就無法了解空性。因此宗大師為了清楚界定正見的界限，就造了此部《辨了不了義善說藏論》。

《辨了不了義善說藏論》是宗大師自主創作的一部論，亦即他不是專門為了解釋哪部論而作。此論也不似《正理海》、《入中論善顯密義疏》等篇幅內容龐大，而是簡潔清楚地界定出唯識宗、中觀自續派以及中觀應成派的空性見的差異。在藏文版中，本論前面四十多頁是講唯識見，接下來講自續見，之後講應成見，宗大師藉著釐清這三派正見的界限，清楚地將正見勾勒出來，由此將歧途全部排除。所以這部論對於學習者了解大乘三派所破二我的差別，以及掌握大乘空性見的脈絡，均極有助益。

《辨了不了義善說藏論》處處顯示出宗大師不共的智慧。我們都知道唯識宗主張無外境、外境空，除此之外，其他關於唯識空性的解釋，例如對依他起上遍計所執空的解釋，就失傳多年，直至宗大師才再度將依他起上遍計所執空與外境空連結起來。有人說，宗大師是雪域的大車

軌。之所以稱大師為雪域的大車軌，一方面也是因為他在《辨了不了義善說藏論》中宣講唯識見的部分，圓滿詮釋了唯識的空性見。

在西藏寺院，有傳說許多淨土的菩薩為了修學這部論而發願來此娑婆世界，也有傳說只要背誦此論一百遍，就能夠證悟空性。在寺院重要的法會上，也常常讀誦這部論。大家都非常肯定這部論具有殊勝的集資淨罪的功德力。至於我們，在有限的努力下，要讀懂這部以深奧難懂聞名的論著，自然是十分困難，所以只能多祈求三寶，勤積資糧，以極大的敬心，將能夠聽聞這部論看作一個非常大的福報，是讓自己的有暇身不空過的一個機會。用這樣的態度，依六想來學習，應該就是學習此論的最好方式。

藏文版的《辨了不了義善說藏論》原本就是有名的難懂。譯成中文後，雖然有些地方變得較容易讀，但是因為講的是空性，所以要讀通仍是不易，讀者自己仍需具備一定的基礎才行。不論如何，這本講記經過反覆打磨，已經盡量寫得簡明易懂，希望藉此減少讀者閱讀此論的障礙，幫助讀者透由此論，清楚認識二大車軌所說諸理之微細關要，從而了解大乘各派空性見至為關鍵的差別與界限。

最後希願透由聽聞與講說此論的功德力，能夠成辦自利與他利，並且令諸佛皆生歡喜。

（此講記彙整了達賴喇嘛西藏宗教基金會佛學班親教師見悲青增格西於 2013 年至 2016 年講說《辨了不了義善說藏論》的內容以及於整理此書的過程中，格西所作的增補與調整。由丁瑞明於 2019 年整理完成。）

目錄

禮讚文	7
甲一 依止《解深密經》	19
乙一 列經所說.....	20
丙一 問經離相違	20
丙二 答離相違	
丁一 釋無自性所有密意	22
戊一 略標.....	22
戊二 廣釋.....	25
戊三 顯喻.....	35
丁二 釋無生等所有密意	41
丙三 明三自性體	43
丙四 白彼結成義	
丁一 引經	53
丁二 略釋經義.....	56
戊一 略釋經文義	56
戊二 略釋了不了義	60
乙二 解釋經義	
丙一 無著論師正依《解深密經》之理.....	65
丙二 依《解深密經》抉擇真實義之理	
丁一 總明遠離二邊.....	66
戊一 《菩薩地》所說	
己一 明增益減損二見.....	66
己二 破彼二見.....	74
戊二 《抉擇分》所說	
己一 敘述敵宗並問答彼義.....	81

己二	破其所答	
	庚一 顯他宗相違	84
	庚二 明自宗無違	91
戊三	餘論所說	
己一	《莊嚴經論》所說.....	110
己二	《辨中邊論》所說.....	119
丁二	別破增益邊.....	131
	戊一 明所破增益	131
	戊二 如何破彼	
	己一 正破	145
	己二 斷諍	165
丁三	由此分辨諸經了不了義.....	175
甲二	依止《無盡慧經》	189
乙一	標經所說.....	189
乙二	解釋經義.....	200
丙一	龍猛菩薩如何解釋經義	
	丁一 釋緣起義即無性義	200
	丁二 讚彼即是經心要義	210
丙二	彼諸弟子如何解釋.....	221
	丁一 中觀自續諸師如何解釋聖者諸論	
	戊一 清辨論師如何解釋	
	己一 如何解說於勝義中人法有無自性	222
	己二 如何解說於名言中有無外境	237
	己三 顯示破勝義有以何正理為上首	243
	戊二 靜命父子如何解釋	

己一	如何解說於勝義中人法有無自性.....	247
己二	如何解說於名言中有無外境	248
己三	如何解說《解深密經》義	255
己四	顯示破勝義有以何正理為上首	
庚一	明理所破.....	268
庚二	如何破除.....	288
丁二	中觀應成諸師如何解釋聖者意趣	
戊一	如何解說人法有無自性	
己一	說破人法自性之差別	
庚一	明破自相之性 ¹ 是其差別.....	293
庚二	明所破已，顯示其無	
辛一	明分別俱生增益所執 顯示其無.....	299
辛二	依聲聞藏解釋佛說二無我義.....	316
己二	明此是釋聖者意趣不共之理	
庚一	釋證無我與粗細我執等不共差別.....	336
庚二	釋安立外境不許阿賴耶識及自證分不共差別.....	354
庚三	釋不許自續不共差別.....	377
辛一	破自續之漸次及明他派如何解說此義	
辛二	自宗有立所立之因及無自續因之理	
壬一	有立所立因之理.....	386
壬二	不許自續因之理.....	395
己三	斷除此理與經相違	
庚一	斷除違背《解深密經》	427
庚二	顯彼不同《彌勒問品》	456
戊二	顯示破勝義有以何正理為上首	
己一	明正理之上首	477
己二	以彼破自相之理	487
己三	破已無性是否所立.....	505

¹ 「自相之性」依藏文版為「自相成的自性」。

《辨了不了義善說藏論》卷一

敬禮師長妙音

樂生乘雲及金胎	無身主同繩腹等
宣唱憍音於三有	傲慢威嚴諸天眾
尚由略瞻如來身	猶如日光映螢火
妙冠敬依足下蓮	我禮能仁天中天
智慧藏底難測度	菩提行浪極湧漾
善說寶藏妙音尊	及紹聖海我敬禮
善開佛語二車軌	故令如來最勝教
如日光顯遍三地	敬禮龍猛無著足
受持二種大車軌	啟瞻部洲智慧眼
聖天勇師及佛護	清辨論師月稱足
世親安慧與陳那	法稱師等瞻部嚴
持佛教幢不隱沒	諸智者王皆敬禮
頗有多聞諸教法	於正理路亦勤習
內證功德不下劣	然終未達此深處
由師妙音恩善見	以悲愍心我當說
欲證諸法真實慧	無比說者當敬聽

本書《辨了不了義善說藏論》的內容可以分為前行、正文以及結語，以上所列偈頌屬於前行，其中又分為禮讚以及勸請聽聞二部分。禮讚又分為二：一、隨順對翻譯的規定而興禮讚；二、這部論本身的禮讚。「敬禮師長妙音」即是隨順翻譯的規定而興禮讚。過去西藏的王為了區分由梵文譯為藏文的經律論三藏，於是規定譯者於經藏須頂禮一切佛菩薩，於律藏須頂禮一切遍智佛，於論藏須頂禮文殊菩薩，翻譯者須如是頂禮。本論一開始就敬禮文殊菩薩，一方面是隨順對翻譯的規定，顯示它屬於論藏，另一方面也是因為宗大師是依由文殊菩薩的恩惠而無謬通達空性，所以首先敬禮師長妙音。

至於本論自己的禮讚文則可分為禮讚導師和禮讚護法二個部分。以下首先禮讚導師。

樂生乘雲及金胎	無身主同繩腹等
宣唱僑音於三有	傲慢威嚴諸天眾
尚由略瞻如來身	猶如日光映螢火
妙冠敬依足下蓮	我禮能仁天中天

禮讚導師即是禮讚能仁，禮讚者是宗大師，所以是宗大師禮讚釋迦能仁。禮讚的方式，是從壓伏諸天這個層面來禮讚。「宣唱僑音於三有，傲慢威嚴諸天眾」，三界中有非常不可思議的一些大天，祂們宣唱僑音於三有且傲慢威嚴。在此提到了諸天的身、語、意三方面，僑音是聲音，是關於語的部分，傲慢是關於意的部分，威嚴則是關於身的部分。然而因為佛身有三十二相、八十隨好等功德，佛語有宣講緣起性空等深奧義等功德，佛意有智慧與慈悲等功德，所以諸天略瞻佛身，就被佛陀身語意的功德映蔽，映蔽的情形就如日光映蔽螢火。因此諸天妙冠便恭敬頂禮於世尊的蓮足下。諸天尚且如此，何況是我（指宗大師），我也於此頂禮能仁為天中之天。總之，此處宗大師是由映蔽諸天的角度禮讚導師佛陀。

此處所說諸天是指三界中最傲慢、最大的八個天。其中「樂生」指大自在天。大自在天長得非常帥，所以誰看了都會生樂，所以稱大自在天為「樂生」。「乘雲」指帝釋天。帝釋天其實不是在乘雲，祂騎的是頭大象，帝釋天騎的這頭大象非常大，所以當牠飛的時候，人家彷彿看到一團白雲飛過去，所以稱帝釋天為「乘雲」。「金胎」指梵天。傳說中梵天是從金蛋裏頭破殼而出，所以稱之為「金胎」。「無身主」，在中國有所謂的天狗，也就是無身主。藏文稱為軋拉翁謝。關於「無身主」有兩種說法。一種是說

此無身主是人類的主人，是掌管人類的天，因為天太大，而人類太小，在諸天看來，人類小到好像沒有身體似的，所以人類就叫做「無身」，掌管人類的天就稱為「無身主」，這是一種解釋。另一種解釋是說，傳說中大自在天在修苦行時，因為若修成就會超脫三有，他化自在天出於忌妒就射了祂五箭，五箭指貪、瞋、癡、慢、疑這些煩惱。結果大自在天就真的從苦修中墮落，修行受到影響。大自在天用第三隻眼一看，看出是他化自在天所為，就從第三隻眼放出火來燒他化自在天，燒得只剩下頭，身體全都燒光，因此他化自在天就稱為「無身」或「無身主」，依此，無身與無身主是同義。他化自在天非常喜歡吃日、月，因為沒有身體，所以每年祂吃進去日、月之後，馬上就從喉嚨的地方跑出來。每年吃一次，就是所謂的日蝕、月蝕。傳說中有這些講法。除此之外，「繩腹」，即是遍入天。聽說遍入天在少年時，很喜歡在肚子上綁一條繩子，到處走來走去，所以稱為「繩腹」。「等」字攝日月天子等。因為這些都是世間最強大的天，所以在身、語、意上，全部都是傲氣、慢氣，因此如來就以映蔽的方式來遮止。

這幾句偈頌提示的是：三寶才是我們的皈依處，要知道我們的導師與外道導師的差別，從而皈依我們的導師，而不要皈依外道或世間神祇。須知即使是天龍八部，在解脫道上終究也是要皈依佛陀，才能成就解脫果。總之，此處最主要的是禮讚宣說正法的無上導師釋迦能仁。敬禮導師之後，接著有三個段落，首先禮讚二大法子，接著禮讚二大車軌，接著再禮讚大車軌的護法。

智悲藏底難測度 菩提行浪極湧漾
善說寶藏妙音尊 及紹聖海我敬禮

禮讚佛陀之後，接著以大海的三個特色為喻來禮讚二

大法子：一是大海的深廣難測，二是大海的波浪洶湧，三是大海蘊含無量寶藏。其中是以初者禮讚二大法子文殊菩薩及彌勒菩薩的智慧與慈悲深廣難測；以次者禮讚二大法子的菩提行如深廣難測的大海上掀起的巨浪；以後者禮讚二大法子也都是善說的寶藏。宗大師於此提示的是，要成辦大菩提果，就必須圓滿修持深廣二道。

善開佛語二車軌 故令如來最勝教
如日光顯遍三地 敬禮龍猛無著足

這部分是禮讚二大車軌，讚頌龍樹和無著開啟了大乘的二大車軌，從而令大乘的無垢教法於三地²發揚光大。由此讚頌可知，解釋佛陀教法的時候，一定要跟隨這兩家中的一家，不能逾越二大車軌的解釋。

受持二種大車軌 啟瞻部洲智慧眼
聖天勇師及佛護 清辨論師月稱足
世親安慧與陳那 法稱師等瞻部嚴
持佛教幢不隱沒 諸智者王皆敬禮

聖天、馬鳴、佛護、清辨及月稱是跟隨龍樹之軌，而世親、安慧、陳那及法稱等是跟隨無著之軌，他們都是護持大車軌的護法弟子，是護持佛法的智者王。「持佛教幢不隱沒，諸智者王皆敬禮」，宗大師是由護持佛陀教幢令不隱沒來讚頌這些智者王。

這幾句偈頌提示的是：傳承要一代一代傳下來，教言的傳承不能斷。如同《廣論》所說，學佛要依不間斷的傳

²「三地」指地下、地上、空中，在地下者如龍類，在地面上的指人類、在空中者指天人等。

承教言來學。整體而言，希求解脫者為解脫所受持的法必須是導師佛陀所講，由二大法子承繼，再由二大車軌解釋出來，接著由大班智達及大成就者傳承下來，不論是經教的傳承或是加持等皆無間斷。要皈依這樣的法。至於各種不是這樣傳下來的法，不論是天上掉下來的，還是地下突然冒出來的，都不可靠。

今日所謂的學佛者中，常見的情形是雖說要學佛，但其實沒有把學佛當成重要的事，反而常說真的去修行才重要，至於學，就好像沒有什麼要學的。總之，就是沒有把學佛當成一回事。這是很多人都有的態度。但是我們看看這邊的做法，首先是由導師宣說正法，接著要有二大菩薩將導師所說的解釋出來，再有龍樹和無著開啟中觀及唯識二大車軌，透過這樣層層的解釋，再傳到我們面前。雖然解釋過的內容仍然艱深難懂，但是傳承師長都強調，應努力思惟以通達並實踐這些內容。所以學佛者應知，這樣的道路其實就是唯一的一條路。如同不論賺錢或工作，都需要有一個正確的方法，學佛也一樣，要依循正確的方法。哪些才是正確的方法？從佛陀傳至文殊菩薩及彌勒菩薩，接著再傳至龍樹、無著等十七班智達，依著這樣清楚的傳承傳下來的內容若是錯誤的、是不必學的，那就真的沒有什麼佛法可講、可學了。所以，我們依師也好、學習也好，都要把握住這一點，離開了這個，不論你說那是清淨抑或殊勝，反正都與佛法無關。總之，判斷是不是佛法，可能要參照這個系脈，也就是說，在傳承方面要有一個清楚的交代。宗大師寫書時也是這樣，把自己的觀念講出來之後，會說月稱是怎麼講的，佛護是怎麼講，龍樹是怎麼講，佛陀是怎麼講，層層推上去，來源清楚。能依此分辨佛法與非佛法，就不會有難辨之處。正因如此，論典的禮讚文才會常常不厭其煩地從佛陀往下層層清楚交代傳承。

頗有多聞諸教法	於正理路亦勤習
內證功德不下劣	然終未達此深處
由師妙音恩善見	以悲愍心我當說
欲證諸法真實慧	無比說者當敬聽

接下來從「頗有多聞諸教法」至「無比說者當敬聽」可以分為兩個部分。「頗有多聞」至「我當說」講的是這部論的特色，也就是立宗；「欲證諸法」等二句則是勸請聽聞。為了說這部論的特色，就談到了此論的所詮、作者及聽者。「頗有多聞諸教法」至「然終未達此深處」是說學佛者中少數既是多聞教法、勤習正理，且具不下劣之內在證悟者，即便是他們，也多未了解這部論所要講的內容。「此深處」指的即是本書的所詮。至於作者宗大師自己，則是由恩師妙音之恩而善見此內容，現在是以悲憫心為動機而立誓造論宣說。諸欲證得真實慧以成佛者，即當敬聽。「欲證諸法真實慧」是聽者的目的，成為無比說者，是聽者目的的目的。我們會稱佛陀為無上導師，「無比說者」是指沒有可以媲美祂的說法者，要成為這樣的說法者就是聽者目的的目的。

上述目的來自所詮，所詮來自論著，而造論必須要有本尊的開許或勸請等。所以，宗大師造此論，第一、從佛陀到宗大師的師長，如所禮讚，是有傳承的；第二、也有本尊妙音的開許；第三，宗大師也透過本尊妙音這位師長通達了所詮這些內容。所以他是有資格講的。總之，宗大師具備宣說、造論的圓滿條件，欲證真實慧以成佛者就恭敬地聽吧。

佛陀宣說大乘法之後，將廣行道交給了彌勒，將深見道交給了文殊，祂們兩位有點像是王位的接班人，龍樹、寂天菩薩及宗大師在深見道方面都是獲得文殊菩薩的加持，無著菩薩則是修習彌勒菩薩的法門，從而通達了廣行

道所有的內容。如此，由佛陀交給文殊、彌勒，再透由這二位菩薩傳給龍樹和無著，如此代代傳承下來。其中，佛陀是這些教法的說法者，二大法子、二大車軌及以下諸大論師就成為護法。另一方面，相對於龍樹、無著是開創中觀及唯識的大車軌，以下諸大論師也會是二大車軌的護持者。藏文所說的護法，就是要這樣理解。就如世親菩薩所說，何謂護法？好好地學習、講說、修持佛陀的教法者方稱為護法。然而我們一般所謂的護法卻並非如是解。

宗大師的這篇禮讚文非常有名，原文非常優美，學習藏文的同學可以看看它的原文。

以上禮讚文是前行的部分，接下來是正行的部分，也就是本文。本文第一個部分說明了不了義要以清淨的正理來抉擇。第二個部分解釋各派如何以清淨的正理抉擇了義。第一個部分又可分為三：第一、由「《護國問經》云」至「應當勵求了解真實之方便」，是明懂空性有大義利，所以要抉擇了不了義；第二、由「此復要辨佛經了不了義」至「亦不能成立故」，是說必須抉擇了不了義，但是不能唯由教來分辨；第三、由「故佛授記」至「信受非唯敬」，是說必須以無垢正理抉擇了不了義。所以總共分三個小段，第一、須辨了不了義；第二、無法單以教文分辨；第三、所以要以無垢正理分辨。

《護國問經》云：「空性寂靜無生理，眾生未解故漂沒，悲尊以多百方便，及百正理令彼悟。」謂諸法真如，極難通達，若不通達，難脫生死。由見此故，大悲大師，以多方便及多理門，令彼解悟。故諸智者，應當勵求了解真實之方便。

為何必須懂空性？因為要解脫輪迴，若不懂空性就無法解脫。《護國問經》說：「眾生因未解空、寂靜、無生之

理，漂泊於輪迴，故悲尊以多百方便及百理門令眾生解悟。」意思是說，大悲大師由於見到空性極難通達，且若不通達便難脫生死，遂講說布施等福德方面的多百方便，以及智慧方面抉擇空性的諸多正理，令眾生解悟真實義。此中，空是講空解脫門，寂靜是講無相解脫門，無生則是講無願解脫門。前者例如瓶本身自性的³空性，次者如「瓶由因生」的空性，後者如「瓶生果」的空性。

故諸智者當力求了解真實義之方便，而方便中主要的方便就是分辨佛經的了不了義。

此復要辨佛經了不了義。辨彼二義非唯經說此是了義，此非了義，便能辨別。若不爾者，諸大論師⁴造論分辨了不了義，皆無義故。經中安立了不了義之理多不同故。又如經說此是此者，唯依彼語不能安立決定應爾。總既不定，別於了不了義，唯經說云此是此者，亦不能成立故。

「不了義」並沒有貶義，那些非究竟的、只是為了引導而說的内容就稱為「不了義」，而究竟的内容、真實義就稱為「了義」。所以只有空性是真正的了義，其它不論是關於智慧或福德，八萬四千法門都是為了令所化瞭解空性而說，屬於不了義。

不懂空性，則三乘菩提都無法證得。要懂空性，就必須依賴分辨佛經的了不了義，然而這並非單依經文字面即能分辨，亦即，不是佛說此是了義，便是了義，也不是佛說此是不了義，便是不了義。因為，第一、若不是如此，而是依佛說的字面就能分辨，則諸大論師辨了不了義皆成無義。若寫成應成論式，就變成「諸大論師為有法，彼辨了不了義應是無義，以佛說為了義者即是了義，佛說為不

³ 此自性不是指應成派講的自性。

⁴ 依藏文為「大車軌」。

了義者即是不了義故。」可以用這樣的方式論證。第二、經中安立了不了義之理多有不同，因此若依字面承許，就會有對相違無誤的量，會產生這樣的問題。

所謂「對相違無誤的量」，講的是：相違的雙方，例如有兔角和沒有兔角，若皆是事實，都有量證得，如此就有了對相違無誤的量。佛於初轉法輪宣說諸蘊有自相，於第二轉法輪則說五蘊等皆無自相，若單以字面了解並且承許此二皆是了義，就變成可以有對相違無誤的量。因此，第二點說到，若一切佛語皆依字面上的意思直解，那麼佛說過有自相，也說過沒有自相，豈不是出現了對相違無誤的量？總之，若分辨了不了義是單依教而不需依理，就會出現以上的問題。

第三、整體而言，佛經的密意不是依字面說「此是此者」就能決定。總體上既是如此，故而別體上，了不了義亦不是單靠經說「此是了義」就能成立。

故佛授記能辨佛語了不了義諸大論師⁵解釋了不了義。又了義經義，若作餘解，所有違難，不作餘解，義定唯爾，所有能立，皆善抉擇，當隨彼論而求密意。

所以應跟隨佛所授記能辨了不了義之大車軌，依循彼論對了不了義的解釋來尋求佛的密意。大車軌則是以能立與能害，亦即是以理從正反兩面，來尋求佛陀的密意，例如會說：了義經其義若作餘解，則有如是妨難與違害；若不作餘解，義定唯爾，則有如是能立。大車軌如此以理善抉擇，因此我等應當跟隨其論以尋求佛陀究竟的意趣。

以上要說的是：眾生要解脫輪迴，而解脫輪迴取決於通達空性，此二為因果關係；通達空性要依了義經，所以

⁵ 依藏文及文義應為「大車軌」。

通達空性取決於分辨佛經的了不了義；分辨佛經的了不了義不能依佛經字面而定，而是要跟隨佛所授記能辨佛經了不了義的大車軌，隨彼論來求密意；諸大車軌則是依種種能立及能害來抉擇佛陀究竟的意趣，是以正理來分辨了不了義。

依照上面這段內容可以討論幾個問題。第一，此處說應以大車軌所說的無垢正理分辨佛經的了不了義。若如此，則了解大車軌所辨了不了義時，就已經了解佛經的了不了義，如此也就懂空性了。為什麼這樣說？以前講過，何謂無垢正理？以「苗為有法，是無常，以是所作性」為例，對月稱菩薩來說，此論式就不是正理，因為月稱已經懂苗是無常了。此論式是對快要懂苗是無常而且透過這個論式就能懂苗是無常的對象而言，它才是正理。同樣，「苗為有法，是自性空，以是緣起故」，此論式若對誰來說是無垢的正理，則此人應該透過此正理就能懂空性才對，但若是如此，是否就沒有前面所說的次第了？前說通達空性取決於分辨佛經的了不了義，而辨佛經的了不了義應當依隨大車軌所說辨了不了義之正理，所以它們的關係是不是依賴和所依賴的因果關係？若是因果關係，則因出現時，果不應該同時出現，若因出現時，果同時出現，則彼等即無依賴的關係。若透過大車軌的論就可以了解空性，則既然彼時就已經了解空性，是否就不符合前面所說的次第？

第二，這邊提到的「能辨佛語了不了義的諸大車軌」是指誰？大車軌只有二位，那麼講諸大車軌就一定有無著菩薩，但是無著菩薩有分辨佛經的了不了義嗎？若有，則「了義經義，若作餘解，所有違難，不作餘解，義定唯爾，所有能立，皆善抉擇」，無著菩薩有如是善抉擇嗎？無著菩薩是將《解深密經》這部不了義經，說成應不作餘解、義定唯爾的了義經。如此，無著菩薩所作應是與這段文所說的正相反。這樣，還能說有「諸」大車軌辨了不了

義嗎？若沒有，就又與宗大師此處所說相違了。

故究竟者，須以無垢正理而辨。若宗違理，其師不堪為定量故。諸法真實，須有證成正理而立故。

所以最終還是必須以無垢正理分辨了不了義。為什麼最終還是必須依正理？因為，第一、若宗違背正理，則其師不堪為定量。第二、諸法真實必須有證成正理成立，亦即諸法的真實義必須能以正理成立。

這邊首先談到，若是定量士夫，則其宗必須不違正理。大家可以討論一下：依此，世親菩薩是不是定量士夫？如果是，難道他的宗不違正理？他不是講依他起是實有嗎？這是不是違背正理的宗？如果是，難道他不是定量士夫嗎？此外，這邊又談到懂空性不能由教來懂，最終還是要依靠正理，要依靠兩大車軌所說的正理來懂。但是兩大車軌講了正理嗎？無著菩薩講了關於空性方面的正理嗎？換言之，在中觀宗看來，無著菩薩有講空性嗎？這又是個難題。因為無著講的是唯識方面的空性。

由見此故，經云：「苾芻或智者，當善觀我語，如鍊截磨金，信受非唯敬。」

由見此故，佛陀說：就如分辨純金時，要透過火鍊、磨、截等方式檢驗，對於我所說的話也一樣，比丘或智者，不應單由敬而信受，而應以量來信受。換言之，對於現前分的了解要依據現量，對於隱密分的了解要依據比量，至於極隱密分，則要依聖言量⁶來了解。

⁶ 聖言量即信許比量，信許比量的性相：「由依於自所依之正信許因，

對自所量之極隱密法所生的無欺誑的耽著識。」例如：以三察清淨之教典為因，了解說「布施帶來財富」之教典所顯示之義是不欺誑的比量。

如是辨了不了義，分二：甲一、依止《解深密經》；甲二、依止《無盡慧經》。初又分二：乙一、列經所說；乙二、解釋經義。

以下進入正文的第二個部分——解釋各派如何以清淨的正理抉擇了義。此又分二：依《解深密經》分辨了不了義，依《無盡慧經》分辨了不了義。前者主要講無著兄弟依《解深密經》分辨了不了義，後者講自續派和應成派依《無盡慧經》分辨了不了義。由此可見前說「諸大車軌」辨了不了義確實是指無著與龍樹菩薩都有分辨了不了義。

《解深密經》是唯識宗的根本經典，《般若經》是中觀宗的根本經典。依應成派，無著菩薩並沒有辨了不了義，反而是把非了義認作了義。依唯識宗，則是龍樹菩薩沒有辨了不了義。各宗派對此見解不同，學習時，對四宗的立場與主張都應了解。

四宗皆源於世尊。世尊初轉法輪講了四聖諦，諸阿羅漢為其作釋，就有了《身足七論》，對《身足七論》再作解釋，就有了《毗婆沙論》，繼之世親菩薩又造了《俱舍論》。經部宗依於上述諸論又發展出七部量論。世尊初轉法輪後，有部宗及經部宗一直都在。另外，世尊於第二轉法輪講了《般若經》，於第三轉法輪講了《解深密經》。世尊講《般若經》及《解深密經》時也都有其所化有情，所以就出現了中觀宗義者以及唯識宗義者。這些概念很重要。現代很多學者會說大乘是後期才出現，若是如此，則《般若經》和《解深密經》是佛經嗎？若大乘是在龍樹、無著以後才出現，就要說《般若經》是那時候才有；否則，《般若經》和《解深密經》就是大乘經，依大乘經安立自宗的佛弟子就是大乘宗義者。那爛陀大學中幾乎都是有部宗及經部宗的宗義者，其中的佼佼者就可能有唯識或甚至中觀的宗義者，但人數上非常少。

總之，佛陀時代就有大乘，有大乘宗義者，只是那時尚未普向世人弘傳，普傳是從龍樹菩薩才開始。龍樹菩薩開大車軌，所謂的大車軌，就是大車所走的道，而不是羊腸小徑。

以下進入依止《解深密經》分辨了不了義的部分，首先列經所說。

乙一、列經所說，分四：丙一、問經離相違；丙二、答離相違；丙三、明三自性體；丙四、白彼結成義。今初

《解深密經》云：「世尊以無量門，曾說諸蘊所有自相、生相、滅相、永斷、遍知。如說諸蘊，諸處、緣起、諸食亦爾。」如是又說：「曾說諸諦，所有自相、遍知、永斷、作證、修習。曾說諸界，所有自相、種種界性、非一界性、永斷、遍知。以無量門，曾說三十七菩提分，所有自相、能治所治、及以修習，未生令生、生已堅住不忘、倍修增長廣大。世尊復說，一切諸法皆無自性、無生無滅、本來寂靜、自性涅槃。未審世尊依何密意作如是說：『一切諸法皆無自性、無生無滅、本來寂靜、自性涅槃』，我今請問如來斯義，唯願如來哀愍解釋說一切法皆無自性、無生無滅、本來寂靜、自性涅槃，所有密意。」此文顯示，有諸經中說一切法無自性等，亦有經中說諸蘊等，有自相等，文似有違，實須無違，故問依何密意說無性等。即由此文義亦請問依何密意說有自相等。

這段經文講到諸蘊、諸處、緣起、諸食、諸諦、諸界、三十七菩提分等七組法，小乘講的一切法基本上就是這七組，這七組包含了一切法。此處要點是世尊於初轉法輪說這七組法皆有自相，但是於《般若經》卻說一切法都

無自性、無生、無滅、本來寂靜、自性涅槃，如此則文似有違，然而既然是佛說，所以實則須是無違，於是勝義生菩薩就請問世尊是依何密意於第二轉法輪說無自性等。此處既然直接問了第二轉法輪的內容，由此文義間接也就問了佛陀是依何密意於初轉法輪說蘊等諸法有自相。

其中提到遍知、永斷、作證、修習，這是說應遍知苦、應永斷集、應作證滅、應修習道。能治所治是說三十七菩提分是各自所治的能治。

唯識宗對初轉法輪的內容疑問較少，但是對第二轉法輪的內容就感受到很大的衝擊。之所以如此，一方面是認為初轉法輪的主要所化有情是小乘種性者，所以講法可以有些不同，再則是因為第二轉法輪講的是大乘法，唯識宗自己是大乘，而且主張依他起和圓成實是實有、自相有，這樣第二轉法輪說一切法皆非實有、無自相，對他們就產生很大的衝擊，所以希望知道佛陀說一切法皆無自性的理由，以及其究竟的意趣。

這些問題是勝義生菩薩代佛說唯識理的所化有情發問，並不是因為自己不懂才問。《解深密經》中有十大菩薩針對九個問題的提問，故有九個請問品，其中《勝義生菩薩請問品》紀錄了關於抉擇經中了不了義的提問與回答。

此中「自相」，支那大疏等，說是別相，不應道理。經於遍計所執時，顯然說為自相安立故，遍計所執亦有別相，應不可說遍計執是相無自性故。「種種界性，非一界性」，疏中雖作他解，然依下文是十八界及六界。「不忘」，即不失念。

此中「自相」，在支那大疏中解釋為別相，這是錯誤的

解釋。支那大疏欲解決初轉法輪與二轉法輪「文似相違」的問題，就將「一切法都有自相」的「自相」解釋為別相。何謂別相？一般講鼓腹盤底能盛水是瓶的定義，這就是瓶自己獨特的相（自相、別相），而無常、苦、空、無我則是共相，因為瓶、柱等皆是如此。宗大師說到，雖然自相（別相）與自相有無的自相用字相同，但內容不同，不能把自相有無的自相解釋成自己的定義，因為遍計所執也有自己的定義，但是《解深密經》清楚說到遍計所執相無自性，所以自相有無的自相不是指別相，要另作解釋。

疏中講界的時候，雖作不同解釋，但依下文，界講的是十八界，六界。「不忘」這個藏字較少用，所以宗大師解釋此意指不失念。

以上是勝義生菩薩問經離相違的部分，接下來是世尊答離相違的部分。

丙二、答離相違，分二：丁一、釋無自性所有密意；丁二、釋無生等所有密意。初又分三：戊一、略標；戊二、廣釋；戊三、顯喻。今初

《解深密經》云：「勝義生，當知我依三種無自性性密意，說言一切諸法皆無自性。所謂相無自性性，生無自性性，勝義無自性性。」謂依三種無自性，說無自性。

《解深密經》云：「勝義生，當知我依三種無自性性密意，說言一切諸法皆無自性。」這段經文說明佛陀是基於三無性而說一切法無自性。三無性是依三性而說。三性指依他起性、遍計所執性、圓成實性；三無性指生無自性性、相無自性性、勝義無自性性。

《抉擇分》云：「問：世尊依何密意說一切法皆無自性？
答：由依彼彼所化勢力，故說三種無自性性。」《唯識三十頌》云：「即依此三性，立彼三無性，故佛密意說，一切法無性。」

《抉擇分》中就提到世尊是「由依彼彼所化勢力，故說三種無自性性。」《唯識三十頌》中也說：「即依此三性，立彼三無性，故佛密意說，一切法無性。」唯識宗認為，《般若經》中說一切法皆無自性、無自相，其實是依三無自性密意而說，事實上一切法皆有自性，而且其中只有遍計所執沒有自相，依他起及圓成實都有自相，所以「一切法皆無自性」真正要說的是遍計所執沒有自相有的自性、依他起沒有自然生的自性、圓成實沒有所破的勝義的自性。

有人釋云：「《般若經》等說一切法皆無自性者，意說一切世俗諦法，非說勝義。」此違《解深密經》及無著兄弟諸論，亦出龍猛父子等宗。

此處「有人」是指覺囊派祖師。覺囊祖師認為「皆無自性」是說一切世俗諦法皆無自性，而不是說勝義諦無自性，因為勝義諦是有自性的。宗大師認為覺囊派這種說法，第一、不符合《解深密經》，亦即違背了佛經；第二、違背了無著及世親的講法；第三、也超出龍樹及聖天的主張。

其實很多人有類似覺囊派的想法，除了會說如來藏是佛性，甚至會說如來藏就是佛，是被障住的一尊佛。但是要知道，如來藏是指眾生心性的空性，心性的空性是一種遮無，「心不是諦實有」，這個遮無就叫做如來藏。眾生依此可以成佛。但是若把它解釋成佛性，再把佛性解釋成

佛，而且是具三十二相及八十隨好的佛，如此空性就成具象，就從遮無一變而成恆常且實有的成立法。

歷來各家解釋如來藏，多有類似覺囊派這樣的說法。覺囊派認為勝義諦是實有，所以不能接受《般若經》說一切法非實有，於是另作解釋，說《般若經》沒有講勝義諦非實有，而是講一切世俗諦法非實有，勝義諦則是實有。這樣的主張完全是另闢蹊徑，離開了大車軌之宗。

以問依何密意說無自性者，是雙問依何密意說無自性，及無自性之理。答亦次第答彼二義。釋初義時，謂色乃至一切種智，無量無邊諸法差別，說彼一切無自性者，攝為三種無自性中。由宣說彼無自性理⁷，易於了解，故總攝為三無自性。彼三亦攝勝義世俗一切法故。

前面問依何密意說無自性，其實是雙問依何密意說無自性以及諸法無自性的理由。問是雙問，所以答也是依次第答彼二義。釋初義時，從色法談到一切種智，說當中無邊無量諸法差別皆是無自性，而此無自性總攝為三種無自性，如此做是因為透由三種無自性，較易了解無自性理，而彼三亦攝勝義世俗一切法之故。三無自性是否包含勝義諦？是，它包含勝義諦，也包含世俗諦，一切法都包含在內。

必當如是解者，以《般若經》等於五蘊、十八界、十二處，一切諸法，一一皆說無事、無性、無體，尤說空性、法界、真如等勝義一切異門皆無自性⁸。如是諸經宣說諸法無自性之法中，說無勝義，誰有心者能作彼說。

⁷ 中譯本：「由宣說彼無自性，理易於了解」。依藏文改。

⁸ 「空性、法界、真如等勝義一切異門皆無自性」，這句話可能是說：勝義是無自性，「勝義」的同義異名如空性、法界、真如等全部也都是無自性。但這邊要謹慎一點，因為它有太多不同的解釋。

一定要這樣理解的原因是：《般若經》說一切法都無自性，它除了說到色是無自性、受是無自性，特別也說到勝義、空性、法界、真如等皆是無自性，所以不能說無自性之法不包含勝義諦。

總之，問的時候是說：初轉法輪時，從色蘊到三十七菩提分，佛於一切法都說是有自相、有自性；第二轉法輪時，從色法到一切遍智，您又於一切法一一都說是無自性。請問您有何密意？是這樣問的。所以是把初轉法輪以及第二轉法輪中，有關自性有及自性無的內容全部都問了。答的時候是說：是將一切法攝為三性，再在此上說三無性，這樣處理的原因是針對某些所化而言，如此宣說無自性，易於了解。總之，《般若經》從五蘊、十八界這樣一路講下來，其中就包含了空性，如內空、外空等十八空，如此就不應再說無自性之法不包含勝義諦。至於覺囊祖師為何說這樣的話，則是與他自己的宗有關。

戊二、廣釋

若凡所說無自性諸法，皆三無自性攝，何等為三？無自性理復如何耶？

若凡所說的無自性諸法，皆攝於三無自性，如是何為三無自性？前面《解深密經》說：「勝義生，當知我依三種無自性性密意，說言一切諸法皆無自性。所謂相無自性性，生無自性性，勝義無自性性。」此是略釋時的回答。以下為廣釋。三種無自性之理如下。

釋初無自性，《解深密經》云：「云何諸法相無自性性？謂

諸法遍計所執相。何以故？此由假名⁹安立為相，非由自相安立為相，是故說名相無自性性。」

首先解釋初無自性。何為諸法相無自性性？答：諸法的遍計所執相。為什麼？因為遍計所執是由假名安立，是由分別名言安立，不是以自相成立，它沒有自相，所以說它是相無自性性。這裡要注意，雖然凡是分別所安立的都是遍計所執，但是此處是針對遍計自性的遍計所執和遍計差別的遍計所執而說。

遍計所執可分為存在的與不存在的，例如：兔角是分別名言所安立，但是兔角並不存在，也沒有自相；虛空這種常法也是分別所安立，它雖無自相，但是是存在的。存在的遍計所執中又可分為兩種，有些是單單分別名言就能安立的，例如「虛空成為執虛空分別心的所執處」這種遍計自性的遍計所執；有些則不同，如虛空，雖然是分別安立而有，但不是單單分別名言就能安立的，不是單靠取名就能存在。虛空的分別安立，基本上可以看成像經部宗講的那樣：無常法是現量可以直接看到的，因為它是真正的存在；以無常法為基礎，遮無質礙，就是虛空。虛空就是這樣由分別識安立出來的常法。

此初二句問答遍計所執即相無自性。「何以故？」徵其因相，答：所遮品謂非由自相安立，能成立品謂由假名安立。如此經文如是分段，下二相時亦當了知。

「此初二句問答」指的是「云何諸法相無自性性？謂諸法遍計所執相」，由此問答指出遍計所執即為相無自性性。「何以故？」問的是理由，就由遮和立二方面來說明：由遮的方面來說，因為遍計所執不是由自相安立；由成立的方面來說，因為遍計所執是由分別名言安立。「不是」是

⁹ མིང་དང་བད (此處「假名」藏文為「名與符號」)。

遮；「是」則是立。後面也是以這樣的方式解說餘二無自性性。

遍計執上所無之相自性者，謂由自相成立或安立。此中所說有無自相，是以觀不觀待名言¹⁰安立而分，然名言安立亦非定有。安立之理與中觀應成派師凡有皆是名言安立之理極不相同¹¹，其有無自相之義亦不相同。

遍計所執是相無自性性，所遮的相自性指什麼？答：以自相成立或以自相安立。有無自相又是以觀不觀待名言而分：不觀待名言安立而有的才是自相有，若是觀待名言安立的則是自相無。此外，凡名言所安立者並非一定就是有，如兔角，它是名言所安立，但是它不存在。

唯識宗所說名言安立之理與應成派所說凡有皆為名言安立之理極不相同，所以此二派所說的自相有無之義也不會相同。這是因為應成派與唯識宗都認為名言安立而有與自相有是正相違，所以二者內容相互牽動，對一方的認定不同，對另一方的認定就一定不同。應成派認為在境上找得到所立義與自相有同義，唯識宗則不如是許。唯識師認為雖然遍計所執無自相且必須觀待名言安立，但是存在的遍計執在境上仍然找得到其所立義；應成師則認為一切法皆是唯名言安立而有，所以都是自相無，在境上都找不到其所立義。以虛空為例，唯識宗會說虛空沒有自相但仍在境上找得到其所立義，所以虛空雖然是名言安立，但不是應成派所主張的名言安立。

然有此宗之有自相執，定有應成派宗有自相執。或於少事

¹⁰ མིང་དང་གཤམ་ (此處「名言」藏文為「名與符號」)。

¹¹ 藏文版此處有「故」字：「極不相同故」。

不如前執，而有後執。

雖然唯識宗的有無自相之義與中觀應成派所說不同，但一個人只要有唯識宗所講的自相有執，就一定會有應成派所講的自相有執，即使於少分事沒有唯識宗所說的自相有執，也不見得就沒有應成派所說的自相有執，也就是會有的意思。比方說，執虛空為自相有，是不是錯的？在唯識宗來說是錯的。而執虛空為應成派所要破的那種自相有，在唯識宗來說，是不是有問題？是不是自相有執？就要說不是。因為唯識宗不認為執虛空為應成派所要破的那種自相有是顛倒識，但若執虛空為唯識宗所說的自相有則是顛倒識。

「有此宗之有自相執，定有應成派宗有自相執」指的是補特伽羅有此等執，不是指識有此等執。一個識同時只會有一種執，因為不會同時有二個所入境，若有的話，設想：一識執虛空為應成派所說的自相有，同時執虛空為唯識宗所說的自相有，這樣的識，唯識宗要說它是顛倒識，還是不說它是顛倒識？所以一個識若執唯識宗所說的自相有，就不會執應成派所說的自相有，反之亦然。

釋第二無自性，《解深密經》云：「云何諸法生無自性性？謂諸法依他起相。何以故？此由依他緣力故，有非自然有，是故說名生無自性性。」依他起上所無之生性，或自性生者，謂非自然，即自然生，亦即自生。

接著解釋第二無自性。《解深密經》說：何為諸法生無自性性？答：諸法之依他起相。為什麼？因為依他起是依他緣力而有，非自然有，所以說名生無自性性。宗大師解釋，此處依他起上所無之生性或所無之自性生即是指自然生。《解深密經》此處未區分自性生與自然生，中觀應成派解釋《般若經》時則是將所遮的自性生與自然生區隔開來。

如《攝抉擇分》云：「諸行皆是緣起性故，由緣力生，非是自生，故名生無自性性。」此宗是於依他起上，由無如自性生之自性故，說為無性，非由無自相安立，說為無性。

《攝抉擇分》就談到「諸行皆是緣起性故」，所說的緣起是指因生果這種緣起，諸行因為是緣起性，所以是由緣力生，不是自生，因此名為生無自性性。所以諸行不是由無自相而說無自性，而是因為無自生而說無自性。《般若經》講諸蘊無自性，這裡就解釋為諸蘊無自生的自性，並未否定諸蘊由自相成立。

釋第三無自性有二道理。初立依他起為勝義無自性。《解深密經》云：「云何諸法勝義無自性性？謂諸緣生法，彼由生無自性性故，說名無自性。即由勝義無自性性故，亦名無自性。何以故？勝義生，於諸法中，若是清淨所緣境界，我顯示彼以為勝義。依他起相，非是清淨所緣境界，是故亦說名為勝義無自性性。」

釋勝義無自性有二道理。何謂勝義無自性？勝義有二種，一是勝義諦這個勝義，它是清淨道的所緣；另一是所破的勝義，亦即所破的我。依此，這邊所說的勝義無自性也有二種。依他起不是清淨所緣，所以它不是勝義諦，由此說依他起不是勝義有、是勝義無自性。圓成實則是因為遮除了所破的勝義，由此說圓成實是勝義無自性。

勝義無自性中，先立依他起為勝義無自性。「云何諸法勝義無自性性，謂諸緣生法」，何為諸法勝義無自性性？答：諸緣生法。依他起一方面由生無自性性的緣故說名無自性，另一方面由勝義無自性性的緣故，亦說名無自性。

「何以故？勝義生，於諸法中，若是清淨所緣境界，我顯示彼以為勝義。」諸法中，只有空性因為是清淨所緣，所以是勝義。至於依他起，不僅不是清淨所緣，可能還要說它是染污的所緣。空性為什麼是清淨所緣？因為緣空性而修能讓緣它的心越來越清淨，能盡除諸障。除空性之外，餘法皆非如是，故非清淨所緣。以菩提心為例，修菩提心、緣菩提心，其實還是會稍微令心清淨，但它依然不是清淨所緣。總之，觀空性，怎麼觀都會令心清淨，而且最終能於心盡除諸障；緣世俗法而修則無法盡諸障，而且各種各樣的世俗法對菩薩而言會是滅貪、瞋、癡的因素，但是對我們而言就會是引生貪、瞋、癡的因素。空性就不是這樣。所以只有空性是清淨所緣境界，其他都不是。依他起就是因為不是清淨所緣境界，所以不是勝義，因此也說名為勝義無自性性。

謂依他起由無勝義自性故，說名勝義無自性。若緣何法修習能盡諸障，即為勝義，緣依他起修習，非能清淨諸障礙故。

依他起因為沒有勝義的自性，所以說為勝義無自性。空性則是勝義，因為緣它修習能盡諸障，所以叫做勝義。緣依他起修習並不能盡諸障，所以依他起就不是清淨道的所緣境界，不是勝義。

若爾，何不安立遍計所執亦名勝義無自性？答：若唯由非清淨所緣境界而安立者，實有彼難。然為破除邪分別故，依他非是清淨所緣，立為勝義無性，不立遍計所執。所以者何？謂緣依他起上遍計執空，數數修習，能淨諸障，如是亦緣有法依他，疑彼亦是清淨所緣，故是勝義，遍計執上無彼疑故，無彼疑過。

若如此，遍計所執也不是清淨所緣，何不也立它為勝義無自性？答：「若唯由非清淨所緣境界而安立者，實有彼難」，但這邊並非僅僅因為依他起不是清淨所緣就說它是勝義無自性，而是因為針對依他起多了「是否也是清淨所緣」的這種疑問，為破除此種邪分別，所以才強調依他起是勝義無自性。又因為針對遍計所執沒有這種疑問，所以不安立遍計所執為勝義無自性，並不會有什麼過失。

「依他起也是清淨所緣」，誰會有這樣的邪分別？對此有三種說法。有說是經部宗有此疑惑，因為經部宗認為現量的直接所證只有無常法，而常一自在的我空、獨立自主的我空都是常，要如何現證？證得見道時，現量直接證得的是那個我所空的有為法，無我這個常法則是間接通達，所以經部宗有人認為修依他起上遍計所執空而現證空性時，依他起就會呈現在現量上，現量上主要呈現的就是它，對遍計執就不會有同樣的考慮，所以此疑惑是針對經部宗說的。也有說是中觀宗有此疑惑，唯識宗說依他起是實有，中觀宗聽來就相當於說依他起是清淨道的所緣，因為依他起若是實有，就會變成勝義諦，若是勝義諦，就會成為清淨道的所緣。所以此疑惑是針對中觀宗說的。也有說是唯識自宗有人對此有疑惑，認為空掉外境、空掉色成為執色分別識的所入處是自相有，這樣一直往內，最後好像只剩下心，這樣心就會變成清淨道的所緣，變成是圓成實。因此說此疑惑是針對某些唯識師說的。

為何會疑惑依他起是清淨道的所緣？如上所說，有各種講法，其中與唯識宗主張相關的，是認為唯識宗所說的外境空雖然是遮法，但是說無外境，是不是很容易浮現出只有內心？緣著外境空一直修上去，最後是不是就會只剩下心，緣到一個心？緣著這個心修唯心，以及緣無外境而修空性，這二者是不是就差不多拉在一起，區分不開了？這樣，緣著心修豈不也能清淨諸障？就會產生這樣的疑問。對此回答是：心這個依他起並非清淨所緣境界。雖然

回答方式有很多種，但我們先取這樣的回答。總之，通達唯識空性的人，一直修唯識空性，最後會看到只有心。如此到底是在修空性？還是在修唯心？就有一點分不清楚。因為這樣，所以會疑惑心也是清淨道的所緣，從而疑惑心也是勝義。因為對遍計所執根本不會有這種疑惑，所以雖然遍計所執也不是清淨所緣，但不會說它是勝義無自性。

譬如定解聲是無常，能遣計聲常執，然唯緣聲，則不能遣常執，而無相違。

譬如定解聲是無常、修聲是無常，能夠遣執聲常的分別心，唯緣聲則不能遣常執，此二並無相違。修聲無常是一種修習，可是唯緣著聲音，就變成像聽歌，與前者截然不同。

依他起相，於清淨所緣為勝義之勝義理中雖不成立，然於所餘勝義理中成不成者，下當廣說。

依他起不是勝義諦這種勝義，它是不是其他的勝義？就要說是。我們學過無常、行、勝義諦等等，經部宗講的那些內容，這邊其實也要接受。總之，無常，在唯識宗來說，是不是勝義？若是依唯識宗與經部宗共的內容來說，就要說是；若是依唯識宗不共經部宗的內容來說，就要說不是，要分兩方面來說。

立第二勝義無自性理，《解深密經》云：「復有諸法圓成實相，亦名勝義無自性性。何以故？勝義生，若是諸法法無我性，說名諸法無自性性，即是勝義。言勝義者，謂一切法無自性性之所顯故。由是因緣，說為勝義無自性性。」此說諸法法無我性圓成實相，由是清淨所緣境界，故是勝

義。由是諸法無我自性之所顯示，所安立故，亦名諸法無自性性，故名勝義無自性性。

《解深密經》說圓成實亦名勝義無自性性，然而圓成實就是諸法的法無我性，就是勝義諦，既然如此，為什麼又說它是勝義無自性性？經云：「言勝義者，謂一切法無自性性之所顯故。由是因緣說為勝義無自性性。」諸法法無我性圓成實相因為是清淨所緣境界，所以是勝義，又因為是一切法排除自性性之所顯，亦即唯是由排除所破的勝義而顯現，唯是由無法我而安立，所以又說為諸法無自性性，所以圓成實說為勝義無自性性。

綜上所說，勝義無自性性有二，依他起勝義無自性性及圓成實勝義無自性性。若由遮的方面說其因相：依他起是勝義無自性性，因為它不是清淨道的所緣；圓成實是勝義無自性性，因為它遮除了所破的勝義、遮除了法我。

又《解深密經》云：「若勝義諦相與諸行相一向異者，應非諸行唯無我性，唯無自性之所顯現，是勝義相¹²。」¹³又譬喻時，唯於無色立為虛空，說亦如是安立無我。以於有為有法，斷除法我，無戲論之滅，即安立為法無我性圓成實相，極顯然故。

相異有二種：體性相異與同體相異。依他起與依他起上的空性是同體相異，亦即體性同但返體相異。《解深密經》這句話是說，若依他起與依他起上的唯無我性或無自

¹² 或譯：諸行唯無我性、唯無自性之所顯現，應非勝義相。

¹³ 《解深密經》清淨慧請問品中提到二諦若是異體則有四個過失：已見諦者應不能解脫相縛、勝義諦應非諸行共相、諸行唯無我性應非勝義相、應俱時染淨二相別相成立。另外還提到二諦若是一則有四個過失：於今時一切異生應已見諦、一切異生應已得涅槃、勝義諦應具雜染相、勝義諦與諸行應無差別，修觀行者不應更求勝義。

性是異體，這個空性就很難說是依他起的空性或依他起的勝義相。例如：瓶與瓶的空性若是異體，就如同瓶不是柱，這個空就不能說是瓶的空。又如你的頭髮上沒有白色，這樣是在說你的頭髮的一種體性，而盤中無水果就不是盤子的體性。

舉喻時說：如同唯於無質礙安立虛空，亦如是安立無我——單單沒有我就安立為無我。因為，「於有為有法，斷除法我，無戲論之滅，即安立為法無我性圓成實相」，這一點極為明顯。以瓶為例，於瓶這個有為有法上，唯遮瓶的法我，唯遮此戲論，這種遮無就安立為瓶的勝義相、圓成實相。在依他起上唯遮所破自性即是依他起上的勝義相。

若許此經說真實義是爲了義，而不安立唯破所破即是不變圓成實性。反說不待破除所破，唯於心現自然成就，實爲相違。

有些學派認為如來藏就是圓成實，它不是由遮來安立，而是「自然成就」，實實在在地在那邊現起，是一個成立法，且是恆常的，所以它不是空。兔角才是空。瓶也是空，既是自性空，也是勝義空，因為根本上是無，只是由錯覺看成是有，所以瓶其實不存在，與兔角一樣是自空。圓成實則是自己並不空，只是他空，譬如我存在，但我不是瓶，由此說我被瓶空。同樣，圓成實只是因為依他起是自空，才順帶說為他空。

其實法我空只是唯遮法我，勝義諦也應從唯遮除所破的我去解釋。宗大師在此提到若一方面承認《解深密經》是了義經，另一方面又不安立唯破所破、唯遮法我就是圓成實，反而說圓成實唯是以成立的方式在內心顯現，不必觀待破除所破，這樣的說法實為自相矛盾。

此宗圓成實，唯由破除諸法我性，說名諸法勝義無自性，非所破自性由無自相而說為無自性。

唯識宗說圓成實為勝義無自性性，這唯是由遮除法我而說，不是由圓成實無自相而說為無自性。

戊三、顯喻

三無自性喻如何等，《解深密經》云：「譬如空華，相無自性性當知亦爾。勝義生，譬如幻像，生無自性性當知亦爾，一分勝義無自性性當知亦爾。勝義生，譬如虛空，唯是衆色無性所顯，遍一切處，一分勝義無自性性當知亦爾。法無我性之所顯故，遍一切故。」遍計所執如空華者，是喻唯由分別假立，非於所知喻其全無。依他如幻，至下當說。圓成實喻，文中自顯。

至於三無自性與喻如何搭配，《解深密經》提到：相無自性性如空華，生無自性性如幻像，一分勝義無自性性亦如幻像，另外一分勝義無自性性則如虛空。

這邊主要解釋遍計所執如空華，宗大師說：此非以空華譬喻遍計所執不存在，而是以空華譬喻遍計所執唯是分別安立。免角、龜毛、空華這些都可以譬喻不存在，可以說如空中花般不存在，可以從這方面去解釋。但也可以解釋為如空中花唯是分別所顯、唯由分別假立。這裡的空華是如後者所釋，用來譬喻唯由分別安立。重點是：《解深密經》直接講的遍計所執——單單名言就能安立的遍計所執——才是此處要講的空花，虛空這一類的遍計所執雖也是分別安立，但不是此處要講的遍計所執。

勝義無自性性的譬喻則有二：依他起是勝義無自性如幻像，圓成實則是勝義無自性如虛空。依他起何以如幻像，後面會解釋，這邊先略講此喻。唯識宗及中觀宗都用幻喻，但是所喻不同，唯識宗是用幻喻來講無外境。印度的幻師先用一小碗咒過的水給自己和觀眾看，接著大家再看向小石子時，就會看到象馬等。之後跑來的人因為沒有看過那碗水，所以就看不到象馬，只看到石子。其中，未看過水的人看不到象馬，是譬喻無二取錯亂習氣者就看不到異體的二取這樣的幻像；幻師自己雖看到象馬，但知道那不是象馬，以此譬喻雖有錯亂習氣但懂空性者，雖然現到異體的二取，但知道只是幻像；觀眾以為真的看到象馬，則是譬喻既有二取錯亂習氣又不懂空性者以為真的有異體的二取。所以關鍵是有沒有二取錯亂習氣，是習氣讓你看到幻像，如同是咒過的水讓眼識著了魔。唯識宗是這樣從無外境去講如幻。

至於圓成實何以如虛空，經中已清楚說明：虛空有二特色——唯是無質礙，以及遍一切處，同樣，圓成實有二特色——唯遮法我，以及遍一切法，故而喻如虛空。

經說皆無自性，其無自性之理，當如是解。若不爾者，說三自性皆由無其自相安立名無自性，是於宣說無自性經，如言執義。若如是者，獲得無見，或斷滅見，俱謗三性，成無相見故。若依他起無自相者，應無生滅，故謗依他起。若圓成實無自相者，應非諸法本性。

《般若經》講了一切法皆無自性、無自相，唯識宗就把無自性解釋成三種無自性，而無自相只依遍計所執來解。唯識宗為何如是解？因為唯識宗認為，若承許三無自性皆由無自相而安立，就是於《般若經》如言執義，如

是就會有無見或斷滅見，這是因為如此就俱謗了三性而成無相見的緣故。為何說依他起無自相就是謗損了依他起？因為若依他起無自相就無法安立生滅，所以依他起必須有自相。為何說圓成實無自相就是謗損了圓成實？因為圓成實若無自相，它就不會是諸法的本性。

遍計所執之所以可以用名言安立的方式存在，是因為它還有依他起為所依，而依他起就不能用名言安立的方式存在，因為若依他起本身就是名言所安立、是無自相，它就會徹底沒有，連名言安立都成不了，更不用談有生滅。圓成實若無自相，也會無法存在，因為諸法本性實相不可能以虛擬、虛妄的方式存在。

唯識宗與下部一樣，認為一切法在境上都找得到其所立義（符合應成派所說的自相有），所以唯識宗說遍計所執無自相，此無自相不是應成派說的無自相，而是唯識宗不共經部宗的無自相。所以經部宗認為唯識宗毀謗的也是這種自相有。

若謂縱許無自相見謗餘二性，云何亦謗遍計執耶？若餘二自性無自相者，應無彼二。若爾，則無遍計所執所遍計事、能遍計名，遍計所執全非有故。

若疑惑：遍計所執本來就是相無自性，所以無相見應該只謗二性，而非俱謗三性。所以提問：縱使承許無相見會謗損依他起和圓成實，何以無相見亦謗遍計所執？答：因為若依他起與圓成實無自相，此二就應不存在，若此二成無，則能遍計的分別名言以及所遍計的事就都不存在，若如此則遍計所執就沒有了立足之處，就會成為畢竟無。本來遍計所執雖非自相有，但仍是所知，但若按照無相見那種說法，遍計所執就會連所知都不是，所以才說俱謗三

性。除非能像應成派那樣，能夠以唯名言安立建立依他起及其作用，這樣，依他起即使無自相也仍是有。否則如下部，因為想不通一切法都是唯名言安立而有，故而認為依他起若無自相則成畢竟無。例如依唯識宗，遍計所執可以用無自相的方式存在，依他起就不行，因為於依他起無法想像一種無自相、以名言安立而有的存在方式。

唯識宗承許依他起是自相有，但是又主張色並非如經部宗所說是外境自己形成的色，而是因由名言習氣的熏習，從而有安立名字的分別識取名，如此才有這個色。大腹事變成是瓶，或瓶變成是瓶，都是取決於分別名言安立，所以大腹事是瓶並不是自相有。若大腹事是瓶是自相有，則大腹事現到眼識上時，瓶也要同時現到眼識上，否則就很難說大腹事是瓶是自相有，或瓶是瓶是自相有。正因為大腹事未取名前不會與瓶一起出現，由此顯示了大腹事是瓶並不是自相有。換言之，瓶不是外境，因為要由名言安立了瓶名，才会有瓶。大腹事是瓶若是自相有，瓶就會是外境。

瓶是瓶，或瓶變成是瓶，此二完全取決於分別識，是分別名言安立而有。因為於執瓶分別心的所執處上，瓶和「瓶是瓶」完全區分不開，因此，於境上除了講一個屬於依他起的色法，還要講一個屬於遍計執的色法。遍計執的色法雖然不是自相有但被以為是自相有。唯識宗認為這是一種增益，經部宗以下則是無法區分此二，把遍計執的色法也說成是依他起的色法，因此唯識宗就說必須撇開與經部宗共的自相有而說一個不一樣的自相有，如此才能夠區分遍計執的色法與依他起的色法。至於應成見則是墮斷邊，應成派減損了什麼？若把依他起的色法都當成遍計所執的色法，是名言安立的，如此依他起的色法就不存在了。所以唯識宗認為：不論是應成派還是經部宗以下，都講不通色法的建立，都破壞了建立色法的機制，破壞的方

式有增益與減損二種，這邊就是在說明這個部分。

唯識宗認為，若把依他起的色法都當成遍計所執的色法，都是名言安立的，則依他起的色法就會不存在；若將遍計所執的色法都當成依他起的色法，則會毀了三界唯心，因為就會有外境。所以唯識宗的重點是：若不產生唯識宗講的無外境的概念就很難進入佛門，因為有部宗與經部宗講的外境完全與心無關，與外道所講的一樣。至於應成派雖然也講有外境，但內容上、講法上就與有部宗及經部宗所講完全不一樣，只是用語一樣。

《解深密經》云：「於我甚深密意言說不能如實了解，於如是法雖生信解，然於其義隨言執著，謂一切法決定皆無自性，一切諸法，決定不生、決定不滅、決定本來寂靜、決定自性涅槃。由是因緣，於一切法獲得無見及無相見。由得無見、無相見故，撥一切法皆是無相，誹撥諸法遍計所執相，誹撥諸法依他起相、圓成實相。何以故？勝義生，由有依他起相及圓成實相故，遍計執相方可施設。若於依他起相及圓成實相見為無相，彼亦誹撥遍計所執相，是故說彼誹撥三相。」

此處於所引《解深密經》中，佛說若不能如實了解我所說的甚深密意，則雖於是法產生信解，也只是依一切法「皆無自性、無生、無滅、本來寂靜、自性涅槃」的字面隨言執義，由此因緣，於一切法得無見及無相見。因為有無見、無相見，減損一切法皆無自相，如此即是謗損了依他起和圓成實，並進而導致遍計所執無可施設，故亦謗損遍計所執，因此說彼俱謗三相。

以下是宗大師對這段的解釋。

「於義隨言執著」之「言」者，謂說無自性經說一切法於勝義中皆自性空及自體空、自相空等，若於彼等如說而取，此宗說為如言執著。「於依他起及圓成實相見為無相」者，是見彼二非由自相之所安立¹⁴。「何以故」以下顯示誹撥三自性之理。若如經說無自相生滅而執為實，亦是誹撥依他起。故應當了知亦撥餘二，以若生滅非由自相之所安立¹⁵，此宗則謂生滅全無。

《解深密經》這段引文中，「隨言執著」的「言」是指《般若經》中說一切法於勝義中無自性、無自體、無自相等。此處如言執義者指的應該是應成派而非自續派，因為當時應該還沒有自續派。「見為無相」是說承許依他起及圓成實不是由自相成立。「何以故」以下顯示誹撥三性之理。唯識宗認為若於經說生滅無自相如言執取，即是減損依他起，因此亦減損餘二性，因為此宗認為說生滅無自相等於說全無生滅，如此等於說依他起不存在，因此也就無法談圓成實和遍計執，結果就是三性都不存在，故而俱誹三性，成無見者、斷見者。

《般若經》講無生、無滅，但依他起有生滅，是生滅法，是生滅法又說它不生不滅，就很奇怪。所以，說依他起不生不滅、本來寂靜、自性涅槃，這些話的意思到底是什麼？中觀應成派因為主張一切法無自性、無自相，所以解釋這些內容時，都往無自性去解釋：一切法因為是自性空，所以皆無自性有的生，因此亦無自性有的滅，故說不生不滅；因為是自性空，所以本性遠離煩惱躁動，故說本來寂靜；同樣，因為是自性空，所以本性遠離三苦，故說自性涅槃。

¹⁴ 此處「非由自相所安立」是說「非由自相成」。

¹⁵ 此處「非由自相所安立」是說「非由自相成」。

丁二、釋無生等所有密意

如是已說無自性理，說無生等密意云何？謂依初後二無自性密意而說。依初密意，《解深密經》云：「當知我依相無自性性密意說言一切諸法無生無滅、本來寂靜、自性涅槃。何以故？勝義生，若法自相都無所有，則無有生；若無有生，則無有滅；若無生無滅，則本來寂靜；若本來寂靜，則自性涅槃；若自性涅槃，則無少分更可令其般涅槃故。」此說遍計所執無生滅之理，謂無自相所安立故¹⁶，若有生滅，則必由自相安立¹⁷，故亦顯示依他起性有由自相安立生滅。離生滅者，定是無為，非煩惱法，是故說為本來寂靜、自性涅槃。諸憂惱者，此中是說諸煩惱故。

《般若經》說一切諸法皆無自相、無生、無滅等，唯識宗為了在有為法上也能講通，解釋時就於有自相者如色法上區分出依他起的色法、遍計執的色法和圓成實的色法¹⁸，依此講通一切法皆無自相、無生、無滅等。《解深密經》中，無自相唯是依遍計所執說，無生等四義則是依遍計所執及圓成實說。遍計所執何以無生？遍計所執無自相故無生；遍計所執何以無滅？若無生則無滅；遍計所執何以是本來寂靜、自性涅槃？因為是離生滅者故定是無為，是無為故本非煩惱躁動，故說本來寂靜；因為是本來寂靜，故是自性離煩惱，是自性涅槃；而若是自性本就離煩惱，則無法令其更加遠離煩惱。

以上是說遍計所執之所以是無生等四，是因為它根本沒有自相，不是由自相成。換言之，若有生滅就必須要有

¹⁶ 此處「謂無自相所安立故」是說「謂非由自相成故」。

¹⁷ 此處「必由自相安立」是說「必由自相成」。

¹⁸ 圓成實的色法指色法的圓成實。

自相，由此亦間接顯示依他起有自相有的生與滅，依他起有自相。涅槃是指離憂惱，而憂惱是指諸煩惱。

依後密意，《解深密經》云：「我亦依於法無我所顯勝義無自性性，密意說言一切諸法無生無滅、本來寂靜、自性涅槃。何以故？法無我性所顯勝義無自性性，於常常時，於恒恒時，諸法法性安住無為，一切雜染不相應故。於常常時，於恒恒時，法性安住，故無為，由無為故，無生無滅。一切雜染不相應故，本來寂靜，自性涅槃。」支那大疏釋「常常時」，謂前前時，釋「恒恒時」，謂後後時。

《解深密經》中亦依圓成實說無生、無滅、本來寂靜、自性涅槃。圓成實何以是無生等四？因為圓成實是遮除法我、恆常安住、遠離一切雜染的無為法性，因為是無為，所以是無生無滅，因為與一切雜染皆不相應，所以亦是本來寂靜，自性涅槃。涅槃指息滅輪迴，亦即遠離三苦。空性自性上即遠離三苦，所以是自性涅槃。支那大疏則將「常常時」釋為前前時，將「恒恒時」釋為後後時。藏系對此是承許的。

這裡把無自性與無生等分開來說。先以三種無自性解釋無自性，再解釋不生不滅等依何密意而說。對於後者則有二種解釋法，一種不含依他起，一種則包含依他起。《解深密經》所說為第一種。

若爾，此中無自性意，通指三事，無生等義，不取中間無自性事。《集論》則云：「於遍計所執自性，由相無性故；於依他起自性，由生無性故；於圓成實自性，由勝義無性故。又於彼說言一切諸法無生無滅、本來寂靜、自性涅槃，依何密意說？如無自性，無生亦爾；如無生，無滅亦

爾；如無生無滅、本來寂靜亦爾；如本來寂靜，自性涅槃亦爾。」總依三相說無生等，其意云何耶？支那大疏說：「經中不說依他起無生等¹⁹為密意者，是顯非無緣生義故。《集論》說者，是依無自然生及無因生故。」然經中義謂依他起有自相生滅，故說無生滅不取依他起。又依他起多是雜染所攝故，亦不做後二句意趣。《集論》意趣，謂依三自性各各所無自性，如其無自性，如是則無生無滅、本來寂靜、自性涅槃。

按以上解釋，《解深密經》中無自性性涵蓋三性，而無生等就不取依他起，至於《集論》則是總依三相說無生等，對依他起也講了無生無滅。針對這個問題，支那大疏談到：《解深密經》不說依他起是無生等四，是因為依他起是緣生法，有生滅，而《集論》說依他起無生則是指依他起無自然生及無無因生。宗大師說：因為依他起有自相有的生滅，所以《解深密經》就沒有在依他起上談無生無滅；又因為依他起多是雜染所攝，所以也不說它本來寂靜、自性涅槃。《集論》的意趣則是依三自性各自所無之自性，如其所無之自性，如是而無生無滅、本來寂靜、自性涅槃。所以是於三性都說了無生滅等。

丙三、明三自性體

若遍計執是相無自性，云何遍計執性？《解深密經》云：「若於分別所行遍計所執相所依行相中，假名安立²⁰以為色

¹⁹ 依藏文版及文義改為「依他起無生等」，原譯「依他起生無自性」。

²⁰ 這邊藏文是 མིང་ཏྲུག་པ་，中譯成假名安立或名言安立，但是《解深密經》這邊講的其實與應成派所說的假名安立或名言安立並不相同。《解深密經》這邊講的名言指名與符號，而一般應成派或其他宗派所說名言安立的名言則是指聲音和分別識。《解深密經》這邊講的「以名與符號所安立」，這是單指遍計自性以及遍計差別的遍計所執，例如瓶成為執瓶分別心的所執處。若是名與符號所安立的遍計所執，則不僅是以

蘊，或自性相，或差別相，假名安立為色蘊生，為色蘊滅，及為色蘊永斷、遍知，或自性相，或差別相，是名遍計所執相。」

若遍計所執是相無自性，那麼什麼是遍計所執相？

《解深密經》說：「若於分別所行遍計所執相所依行相中，假名安立以為色蘊，或自性相，或差別相，假名安立為色蘊生，為色蘊滅，及為色蘊永斷、遍知，或自性相，或差別相，是名遍計所執相。」此處遍計所執要理解成對自性遍計的遍計所執以及對差別遍計的遍計所執。考慮的問題是：色變成是色，這是自己自性方面有呢？抑或是忽然形成的？不懂空性者會認為色蘊原本就是色蘊，色蘊並不是忽然變成是色蘊，不是分別識讓它變成是色蘊。若如所想這樣，色蘊成為執色分別識的所執處（或說耽著處）就會是自相有。但其實，色蘊是色蘊、色蘊成為色蘊、色蘊的生成為色蘊的生、色蘊成為執色蘊分別識的所執處，這些都不是自相有，都是遍計所執。文中所說分別所行境、遍計所執相之所依處、行相，這三個都是指依他起，如色蘊。總之，若於依他起上，例如於色蘊上，假名安立為色蘊，假名安立色蘊成為執色蘊分別識的所執處，這些自性相即名為遍計所執；若假名安立為色蘊生、色蘊滅及色蘊之永斷、遍知，這些差別相亦名為遍計所執。《解深密經》這裡直接講的就是這一類遍計所執。

依有部宗及經部宗，除了瓶以外，沒有其他是執瓶分別心的耽著境的，而且除了講執瓶分別心的耽著境之外，也沒有另外講一個執瓶分別心的所執處。唯識宗則是把所執處區分出來，除了說瓶是執瓶分別心的耽著境，也說瓶是執瓶分別心的所執處，但執瓶分別心的所執處上不是只

名與符號就能夠安立的遍計執，也是名言安立的遍計執，兩者皆是。至於像虛空這樣的遍計所執，它雖是名言所安立（聲音和分別心所安立），但並不是名與符號所安立，因為它不是以名與符號就能夠安立的。

有瓶，還有一些唯識宗認為不是瓶而經部宗認為是瓶的。唯識宗要做的是：從中指認出這些下部以為是瓶但其實不是瓶的，將其從執瓶分別心的耽著境剔除。這些唯識宗要剔除的，在下部來說，它就是瓶、就是執瓶分別心的耽著境，但是依唯識宗，這些下部認為的瓶並不是自相法，例如：下部認為瓶等同是外境的瓶，但唯識宗就只留下瓶，而把是外境的瓶剔除掉。「瓶是瓶」、「瓶成為執瓶分別心的所執處」這一類的內容也要從中剔除，只留下瓶，因為「瓶是瓶」、「瓶成為執瓶分別心的所執處」都是唯由分別名言安立而有，不是自相有。

總之，最初大腹事尚未取名為瓶時，只會有執大腹事的眼識而不會有執瓶眼識，須待取名，有了執瓶分別心，接著才會有執瓶眼識。這一點有部宗及經部宗也只能承認。若問：既然大腹事最初出現在識田上時，瓶並未一起出現在識田上，所以憑什麼說「瓶是瓶」是自相有、「大腹事成為瓶」是自相有？有部宗及經部宗應該很難回答這個問題。對此，唯識宗就指出「瓶是瓶」以及「大腹事成為瓶」都是遍計所執，都沒有自相，這類遍計所執其實是依靠取名安立的，是以名和符號就能安立的²¹。由此就從下部說的瓶中，區分出其實不是瓶的。唯識宗由此就講了執瓶分別心的所執處。執瓶分別心的所執處上不僅有瓶，也包含了「瓶是瓶」這類不是瓶的內容。執瓶分別心的所執處是一個常法，並不是瓶。

此初三句，顯示施設遍計所執所依，以下顯示遍計之理。若云此是色蘊，是為假立自性，若云色蘊生等，是為假立差別。下當詳釋。

²¹ 虛空雖然也是遍計所執，但不是遍計自性或差別的遍計執，所以就不是以名和符號就能安立，不是單靠取名就能安立。「虛空是虛空」則是以名和符號就能安立的遍計執。

宗大師解釋時就說，前三句都是在講施設遍計所執的所依，也就是依他起。接下來講的是遍計之理，簡略地講，若說此是色蘊，這是在遍計自性；若說此是色蘊生，這是在遍計差別。以下要詳述的遍計所執就是這種對自性遍計的遍計所執以及對差別遍計的遍計所執。所以色蘊是色蘊嗎？是。可是「色蘊是色蘊」、「色蘊成為執色蘊分別識的所執處」²²是遍計所執，不是依他起。這是唯識宗最艱澀的概念，大家要很慎重地看待這件事。這本書在講唯識宗的部分用力解釋的就是這個內容。

若依他起是生無自性，云何依他起性？《解深密經》云：「若即分別所行，遍計所執相所依行相，是名依他起相。」初句明誰境，二句明施設遍計執所依，三句明自體。

依他起是生無自性，那麼什麼是依他起性？《解深密經》的說明中，以初句「分別所行」說明依他起是誰的境，它是分別心的所行境；二句「遍計所執相所依」說明它是施設遍計所執的所依，亦即依他起是對自性遍計的遍計所執以及對差別遍計的遍計所執的所依；三句「行相」說明依他起的自體，行相指有為相，有為相是依他起的自體性。

依他起是包含一切法，還是只包含有為法？對此有很大的爭論。自宗認為依他起必須是因緣法，因為圓成實必須是實有，而它是實有是因為它的所依是實有，若其所依不是實有，就無法說圓成實是實有。有人則認為唯識宗講的依他起含遍一切所知。這樣，行相就不能解釋成有為相，因為依他起要涵蓋一切所知，因此就說行相是指執色

²² 或說「色成為執色分別識的所入處」、「色成為執色分別識的耽著處」、「色成為詮色之聲的趣入處」。

或執虛空等的量識上所顯現的相，或說由量識所安立的法，這樣依他起就會涵蓋一切所知。

若圓成實是勝義無自性，云何圓成實性？《解深密經》云：「若即於此分別所行遍計所執相所依行相中，由遍計所執相不成實故，即此自性無自性性，法無我真如清淨所緣，是名圓成實相。」

如剛剛所說，「於此分別所行遍計所執相所依行相中」，對自性遍計的遍計所執以及對差別遍計的遍計所執，都不是自相有、不是實有。「即此自性無自性性」是指無這個自性的自性性，前一個「自性」指「色成為執色分別識的所執處是自相有」這樣的自性，僅只是沒有這樣的自性，或僅只是遮除這樣的自性，就是法無我真如清淨所緣，是圓成實性。對這方面應該好好理解²³。

《解深密經》說得很清楚，依他起上遍計所執空就是法無我、真如，它是無間道和解脫道這種清淨道的所緣，它就是圓成實。這部份很重要，但是一般講唯識宗的法無我空性，常常只講外境空，對於三性和三無性只是大概地講一下，講不清楚它跟外境空有什麼關係，也不了解它的

²³ 第三轉法輪所說法無我的空性指無外境的空，這是印漢藏都知道的。然而無外境的空只能指向瓶、桌這種色法，那麼世尊有沒有講包含心識和虛空等其餘一切法的空性？有，只是很多唯識大德沒有辦法把依他起上遍計所執空理解成與外境空一樣。唯識宗承許三界唯心，一切法事實上都是唯心所現，可是我們看到瓶的時候，會覺得瓶與心別別無關，是外境。然而外境其實不存在，由此就有了遮無外境的空性。至於依他起上遍計所執空，以瓶為例，瓶是依他起，瓶成為執瓶分別識的所執處是自相有，這是所破，為何是所破？因為是透由心安立，瓶才成為執瓶分別識的所執處，瓶不是由自己方面成為執瓶分別心的所執處。可是我們執瓶的時候，總會現到瓶和我有距離，會覺得瓶自己在那邊就是瓶，這就是所謂瓶成為執瓶分別心的所執處是由瓶本身自相成，而這樣的瓶就會是外境瓶。宗大師於此論把這一點解釋得很清楚，所以此論在闡釋唯識宗義上有很高的價值。

重要性。

言法等者，謂法無我真如，緣彼修習，清淨諸障，即圓成實相。

除了空性之外，無論是常法還是無常法，緣了都會滋長煩惱。如慈悲這樣的世俗法，緣它雖然有息滅煩惱的一面，但也有滋長煩惱的一面，唯有法無我真如才是唯一一個緣彼修習能夠息滅煩惱、清淨諸障的所緣，而不是會滋長煩惱的所緣。

何為法無我？謂無自性性。後言「性」者，義為即也。無何自性耶？謂即此自性，是明前說遍計所執自性。言「即此」者，遮遣餘性，義謂非無餘二自性之性，唯無遍計所執自性，是圓成實。前云「若即於此」者，謂從分別乃至行相中，顯依他起是空所依。言「遍計所執相不成實」者，謂遍計所執空即圓成實，極為明顯。

何為法無我？謂無自性性。「無自性性」第二個「性」字，是「即」的意思。僅僅遮除此自性，就稱為圓成實。「此自性」是指如前說的遍計所執，是指這種所破的自性。總之，先要掌握所破的遍計所執，掌握之後，再破除它。

依唯識宗，依他起上遍計所執空，這就是空性。有人就疑惑，若是如此，反正三性都是互排的，依他起不是圓成實，圓成實也不是依他起，這樣，依他起被圓成實空，是不是空性呢？應該也是啊！同樣，圓成實被依他起空也是空性嗎？有人或許覺得應該也是。但這些都不是空性。前說「即此」就是在說僅只排除所破的遍計所執性才是圓成實，而不是排除其餘二自性。至於前說「若即於此」，則是由「分別所行遍計所執相所依行相」顯示依他起就是空

的所依，是於依他起上空掉所破的遍計執。至於說「遍計所執相不成實」者，很明顯地是說依他起上遍計所執空就是圓成實。

對於中觀應成派所講的瓶自相空也有類似的誤解。應成派講瓶的自相空時，瓶是依他起，瓶的自相有就是遍計所執，在瓶上空掉瓶的自相，或瓶被瓶的自相空，就是瓶的空性，就是圓成實。但是覺囊祖師就說圓成實是成立法，它是實有，而遍計所執與依他起則是虛妄的，猶如《解深密經》所說，依他起如幻化。所以，屬於成立式的、有自相的、實有的圓成實，跟虛妄的遍計所執、依他起，彼此之間究竟是由誰空誰？當然是實有的圓成實被虛妄的遍計所執及依他起空，所以針對圓成實本身來說是他空，它自己被這兩個虛妄的餘法空，所以是他空，而依他起及遍計所執因為純粹是分別增益出來的，所以是自空，是由自己方面不存在。覺囊派的他空見講的是這樣的內容。覺囊派講圓成實時，一定會講到如來藏，如來藏是實有，是成立法。如此，圓成實就穩穩地立在那邊。接著還要講空，就只能由別的來空了。

故許此經所說空義是真了義，又許後自性由前二自性空是圓成實，亦成相違。

所以，一方面承認《解深密經》是了義，一方面又承許後自性由遍計所執和依他起空就是圓成實，這樣實在是自相矛盾。

以上重點是，以「即此」這樣的字眼來強調唯識宗講的法無我的空性只是排除所破的遍計所執——於依他起上僅只排除此所破自性就是圓成實。

又空之相，非遣餘法，猶如地上空無有瓶。是依他起空無

遍計執性，如補特伽羅空無實法。是故經云「由遍計所執相不成實故」。

此外，地上沒有瓶，與依他起空無遍計所執相，此二者空的方式有什麼差別？地上沒有瓶，是地被瓶這個餘法空，就像說我們的教室裡沒有大象，是遮遣餘法，而依他起上空無遍計所執相，這種空的方式就像於補特伽羅空掉實有，不是遮遣餘法。後者再舉一例，如說瓶是剎那生滅，不是常。說瓶不是常，是說瓶的性質不是常，是在瓶的性質裡遮除瓶是常。這與地上沒有瓶，或地板不是天花板，就有極大差別。地板和天花板是兩種東西，說其中這個不是那個，那個不是這個，這跟說地上沒有瓶一樣只是遮遣餘法。但是像唯識宗說的補特伽羅無實有，就不是遮遣餘法，而是指補特伽羅自己本身本質不是實有，補特伽羅是實有空。所以《解深密經》中講圓成實相時就說：「由遍計所執相不成實故」。空性，是於依他起上空掉所破的遍計所執，它不是以像地板上沒有瓶的那種方式去空，而是以像補特伽羅無實有的那種方式去空。

又此所空遍計所執，此經兩處明遍計所執，唯說假立自性差別，未說其餘遍計所執，其理後釋。

至於所空的遍計所執，在《解深密經》中講遍計所執的兩處，都只談到對自性遍計的遍計所執和對差別遍計的遍計所執，而沒有談到其他的遍計所執。這也是一個問題。像虛空，是不是遍計所執？是。既然是，《解深密經》有沒有談到虛空這種遍計所執？難道《解深密經》除了談到對自性遍計的遍計所執和對差別遍計的遍計所執之外，沒有談到其餘遍計所執？一種回答是說《解深密經》只談了兩種遍計所執，因為講遍計所執的這二處都是為了講圓成實是如何空，所以當然只會講對自性遍計的遍計所執以及對差別遍計的遍計所執，而不會講其它的遍計所執。若在此二處也講到虛空，就要說空掉虛空也是圓成實及清淨

所緣。但空掉虛空這類遍計所執並不是圓成實，所以於此二處就沒有提虛空這類遍計所執。這部分有很多討論，重點在於理解圓成實是如何空——依他起上遍計所執空，而要空掉的唯是前說二種遍計所執。

「如於色蘊，如是於餘四蘊、十二處、十二緣起、四食、六界、十八界，一一法中皆應廣說三相。於苦諦中，施設所依如前，假名安立以為苦諦，苦諦遍知，或自性相，或差別相，是遍計所執，依他起相同前，圓成實亦同前說，即此自性無自性性。如是於餘諦，皆應廣說。七類菩提分法，亦應廣說，施設所依如前，假名安立以為正定，及為正定能治所治等，如前廣說，或自性相，或差別相，是遍計所執，所餘二相如苦諦說。」

接下來這段文可說是勝義生向佛陀印證自己的理解是否正確。其中先說「如於色蘊」，這是因為之前的引文「世尊以無量門，曾說諸蘊……」中提到的七組法是依五蘊、十二處、十二緣起等順序講下來，而五蘊中的第一個就是色蘊。

勝義生先說如同於色蘊廣說三相，如是於其餘一一法中皆應廣說三相，接著講於苦諦中，施設的所依如前，所依指苦諦中的依他起，依彼假名安立為苦諦、苦諦遍知等，這些名言所安立的自性相或差別相，都是遍計所執。至於依他起相及圓成實相則如同前說。

接著勝義生又說「即此自性無自性性，如是於餘諦，皆應廣說。」但是於滅諦可以如是說嗎？滅諦中哪一個是「分別所行遍計所執相所依行相」？若說滅諦自己就是，亦即滅諦是執滅諦分別識的所入境，也是於滅諦上遍計自性差別之遍計所執相的所依，但是講到行相、有為相時，要如何解釋？滅諦不是有為，但總不能講到行相時就換成

講另一個法，這樣的改換會很突兀。若不換，又該如何解釋行相？既然於一一法中皆應廣說三相，那麼什麼是滅諦的依他起？其餘如虛空等常法的依他起，又該如何說？就必須回答這樣的問題。主張依他起僅限有為法者認為，圓成實是實有，若其所依不是實有，則圓成實也不會是實有，所以滅諦的依他起要立一個真正的依他起。所以很多人會說執滅諦的量識就是滅諦的依他起，同樣，執虛空的量識就是虛空的依他起。為何可以這樣說？因為是由習氣種子成熟而產生執虛空的量識，所謂的虛空就是指執虛空的量識所現到的虛空，它現到的才是虛空，虛空和執虛空的量識是同時、同體性。所以若依他起必須是無常法，則常法的依他起就只能說為執它的量識²⁴。另外也有直接主張依他起含遍一切所知的，如是主張者會說虛空就是依他起，一切所知都是依他起，都是分別識的所入境，都有它的圓成實，而這些圓成實也都是依他起上遍計所執空的空性。這樣講其實也可以，只是在行相那邊要想辦法解釋，因為常法並不符合行相這個條件，也不符合依他起無自生、是依緣而生的這個條件，也不符合依他起如幻像之喻。有人則是說滅諦雖然是滅諦上的依他起，但不是依他起。

²⁴ 依此，如何成立虛空上的空性？「虛空成為執虛空的量識的耽著處是自相空」是虛空的空性，也是執虛空的量識的空性。所以證得虛空上的空性時會證得執虛空的量識的空性，或說證得虛空上的空性也就證得了執虛空的量識的空性。但是虛空並非虛空上的空性的依他起，執虛空的量識才是此空性的依他起。此外，雖說證得虛空上的空性時也會證得執虛空的量識的空性，但是證得執虛空的量識的空性時不見得也會證得虛空的空性。這是因為「虛空成為執虛空的量識的耽著處是自相空」與「執虛空的量識於執『執虛空的量識』的量識的耽著處是自相空」是不同的空性，後者是執虛空的量識的空性，也是執此量識的量識的空性，但不是虛空的空性。所以於執虛空的量識上講出了兩個空性，一個既是它的空性也是虛空的空性，一個是它的空性但不是虛空的空性。於前一個空性，執虛空的量識是具境，於後一個空性，執虛空的量識是境。

經中接下來還提到於七類菩提分也應廣說三相，其中假名施設的所依如同前說，於彼所依假名安立為正定、能治所治等，或自性相，或差別相，是遍計所執。所餘二相如苦諦說。七類菩提分是能治，能治煩惱，煩惱是它的所治。

此是勝義生啟白大師，謂我領解如前所問，從色蘊乃至道支，於彼一一，皆立三相，如來於彼密意宣說三無自性。

前引《解深密經》的段落是在講勝義生啟白佛陀，說自己理解的是：從色蘊到八正道，於彼一一法皆立依他起等三相，如來是於彼三相密意宣說三無自性。

丙四、白彼結成義，分二：丁一、引經；丁二、略釋經義。今初

何謂「白彼結成義」？「白」指啟白，「結成義」指得到的結論。勝義生請問佛：於初轉法輪您講了有自相，於第二轉法輪，您又說皆無自相，請問皆無自相是依何而說？佛陀回答時就宣講了三性、三無性。在上述問答之後，接下來要提出經過問答而得出的結論。結論是：初轉法輪、第二轉法輪不是了義經，第三轉法輪才是了義經。經過前面的問答得出這樣的結論。以下引經。

如是經中，有說諸法皆有自相，有說諸法皆無自相，有善分別有無自相，成三類經。

這邊就把經分為三類：經中說諸法皆有自相的，如初轉法輪；經中說諸法皆無自相的，如第二轉法輪；經中善分別有無自相的，如第三轉法輪。

此三合為善分未分有無自性二類所攝。善分別者，其義不可更作餘解，故是了義；未分別者，義須更解，故非了義，此復有二，故二類經是不了義，一是了義，由前所說自當了知。

這三類經又可分為善分辨及未分辨諸法有無自性二類。所謂善分辨有無自性是指清楚交代依他起及圓成實是實有、遍計所執是實有空。已經善分辨者，其義不可再作餘解，所以是了義；未分辨者，其義還需再作解釋，所以是不了義。所以由此可知，說諸法皆有自相，以及說諸法皆無自相的，都是不了義，亦即初轉法輪和第二轉法輪這二類經都是不了義經；有清楚說明依他起及圓成實是實有、遍計所執是實有空者，如《解深密經》，則是了義經。

即此內容之義，依時次第配三法輪了不了義，如《解深密經》勝義生白佛云：「世尊初於一時，在婆羅奈斯仙人墮處，施鹿林中，惟為發趣聲聞乘者，以四諦相轉正法輪，雖是甚奇甚為希有，一切世間諸天人等先無有能如法轉者，世尊彼時所轉法輪，有上、有容，是未了義，是諸諍論安足處所。」

佛陀於三十五歲左右成佛，一般講佛教史，會將佛陀成佛之後至涅槃的這段期間分為初、中、後三個時期。《解深密經》講的「依時次第配三法輪了不了義」中的次第，不是這個次第。之前我們一再強調初轉、第二轉及第三轉法輪不是從時間上分，而是從內容上分。初轉法輪的內容，佛陀前前後後都講過，《般若經》的內容也是，所以並不是只要是初期講的就都是初轉法輪的內容，也不是只要是晚期講的就都是第三轉法輪的內容，所以三轉法輪必須以內容分，不能以時間分。雖然如此，於此處經文中，勝義生挑出來講的三次轉法輪卻是有時間次第的——世尊初於一時於何處惟為哪些所化講了哪些法，世尊於昔第二時

又於何處唯為哪些所化講了哪些法，世尊今於第三時又於何處普為哪些所化講了哪些法——但這個次第，不能理解為三轉法輪的次序。

世尊初於一時，在婆羅奈斯仙人墮處施鹿林這個地點²⁵說法，「惟為發趣聲聞乘者，以四諦相轉正法輪」，這邊提到說法的對象及內容。此次所說雖是聞所未聞、希有難得，在世尊之前，一切世間諸天人等都沒有講出像四諦法輪這樣的內容，但是世尊彼時所轉法輪並非無上，而是有上、有容，是未了義，是諸諍論安足之處。「有上」是指在這之上還有了義可說。「有容」表示它留有問題的間隙，容有他人尋過的空間。既然是有上、有容，所以是不了義，是諍論安足之處，他人於此是可以諍破的。

世尊在昔第二時中，惟為發趣修大乘者，依一切法皆無自性、無生無滅、本來寂靜、自性涅槃，以空性相轉正法輪，雖更甚奇，甚為希有，世尊彼時所轉法輪，亦是有上、有所容受，猶未了義，是諸諍論安足處所。世尊今於第三時中，普為發趣一切乘者，依一切法皆無自性、無生無滅、本來寂靜、自性涅槃，以善辨相轉正法輪，第一甚奇，最為希有，世尊於今所轉法輪，無上、無容，是真了義，非諸諍論安足處所。」

初轉法輪是以四諦相轉正法輪，第二轉法輪是以空性相轉正法輪，第三轉法輪是以善辨相轉正法輪。初轉是

²⁵「世尊初於一時，在婆羅奈斯仙人墮處」，所謂「世尊於一時」，是指世尊有一次嗎？或是指很多次的某一次？對此有很多討論。至於婆羅奈斯則是指瓦拉那西。瓦拉那西的鹿野苑是修行人修行之處，有很多獨覺行者在那邊修行。當他們知道世尊即將誕生，就喧嘩著這件事，接著為了顯示無常、苦、空、無我，就跳到空中，上半身出水，下半身冒火，把自己的身體用自己的智慧之火燒掉，以此方式示現涅槃，身體燒掉時，從空中掉下很多舍利子，所以彼處被稱為仙人墮處。

「雖是甚奇、甚為希有」，第二轉是「雖更甚奇、甚為希有」；第三轉則是「第一甚奇、最為希有」。初轉及第二轉都是有上、有容，是不了義，是諍論安足之處，而第三轉則是無上、無容，是真了義，非諍論安足之處。

丁二、略釋經義，分二：戊一、略釋經文義；戊二、略釋了不了義。今初

初轉法輪中，初句顯處所，次句顯所化機，從「以四諦」至「如法轉」者，顯示法輪自性。言「四諦相」者，顯所詮法。「甚奇」等，是讚歎。「彼時」等，顯非了義。言「有上」者，謂過此上尚有勝教。「有容」者，謂除此外有容勝教，有容他破。未說空性而說實有，是未了義。「有諍論」者，謂聲聞人諍論依處。是圓測釋。

前引《解深密經》中，初句顯示初轉法輪的處所，世尊是在婆羅奈斯仙人墮處鹿野苑中初轉法輪。婆羅奈斯就是瓦拉那西。

次句「惟為發趣聲聞乘者」是顯所化機。聲聞乘可分為道的聲聞乘（所詮義的聲聞、實義的聲聞，指聲聞、獨覺的這種聲聞）以及宗義的聲聞乘（能詮文的聲聞、文義的聲聞，指有部宗、經部宗）。這裡所說的聲聞乘包含這兩種聲聞乘，從宗義來說是有部宗和經部宗，若按修行的道來說則是入道的聲聞。也有些人認為單指有部宗、經部宗。有些人認為雖是指入道的聲聞，但與有部宗和經部宗也有關係。

從「以四諦相轉正法輪」至「如法轉」是顯示法輪自性。「四諦相」是顯所詮法。佛陀轉了四諦法輪，無相法輪，善辦法輪，初轉法輪是四諦法輪。

在佛陀未出世前，一切世間諸天人，即使是梵天、帝釋天，任何人或天人，都沒有講出像四諦法輪這樣的內容，一直到佛陀才宣說了這樣的內容。所以就有「甚奇」等的讚歎。「彼時所轉法輪，有上、有容」，這是講初轉法輪是不了義。「有上」指過此之上尚有勝教。從內容及詮釋的方式來說，初轉法輪是不了義，在此之上另有了義。「有容」指除此外有容勝教，有容他破。有上、有容、是未了義、是諸諍論安足處所，這是初轉法輪的四個特色。「是未了義」是指未說空性而說實有。「是諸諍論安足處所」是指因為未辨三相有無實體，所以是聲聞人諍論依處，也就是說會引發小乘宗義者的諍論。這些是圓測大師的解釋，這些解釋宗大師也接受。

然經文義，初句「有上」者，謂過此上有真了義。第二句文，謂於此義如言執著，容有敵者攻難過失。支那疏中譯為有難，其義亦爾。第三句文，謂此中義須做餘解。第四句義，謂未顯了分辨其義，故於其義可興異諍。

宗大師接下來說到：經文初句「有上」是說此非真了義，於此之上尚有真了義經。第二句文「有容」是說四諦法輪中講的都是有自相，若如言執取，就會有破綻，容有敵者攻難的過失。支那疏中，將「有容」譯為「有難」，二者意思相同。第三句文「是未了義」，是說此義既然不能如言執取，就應另作解釋。第四句文「是諸諍論安足處所」是說因為未清楚分辨其義，所以對其義可以興諍論。

第二法輪中，從「依一切法」至「涅槃」者，顯所詮法。「惟為」等，顯所化機。「以空性相」，有疏為說法無我，支那大疏謂以隱密相，義即秘密，彼釋較善，義謂後二法

輪所詮同依無自性說，惟宣說相別，第二法輪未如前辨自性有無，故名隱密相，後則分辨，故名顯了。圓測三藏惟說觀待第三為有上等，天竺真諦論師雖有異解，未見善哉，故茲不錄。自宗如前。

第二法輪中，從「依一切法皆無自性」至「自性涅槃」是顯所詮法。「惟為發趣修大乘者」是顯所化機。唯識宗認為初轉法輪沒有講三性三無性的內容，第二轉法輪及第三轉法輪則都講了三性三無性，只是第三轉法輪是清楚、直接地講，而第二轉法輪是隱密地講。所以唯識宗可以說《般若經》是講空性的經典——事實上是講了，只是並非直接講。

此段經文提到世尊轉第二法輪時是「以空性相轉正法輪」，有疏將空性相解為法無我，而支那大疏就解為隱密相。宗大師認為後釋較佳，也就是說第二轉及第三轉法輪都講無自性，此為二者共同之處，其中的差別在於宣說的方式，第二轉法輪未如第三轉法輪顯了分辨有無自性，第三轉法輪則是顯了宣說依他起與圓成實有自相、遍計所執無自相。

三藏法師圓測說第三轉法輪是無上、無容等，相對而言，初轉及第二轉法輪就是有上、有容等。天竺的真諦法師雖有異說，但是解釋得不是很好，所以宗大師就不講了。自宗則如前釋。真諦法師是如何解的？初轉及第二轉法輪有上以有容故，有容以是不了義故，是不了義以是諸諍論所依之處故。他是以後後作為前前的理由來解釋。宗大師認為這種解釋並不好，所以就不講。

第三法輪中，所詮與第二同，所化謂「為發趣一切乘者」。前二法輪別為大小乘機，此通二機。「善分辨」者，如前所

說，於色等一一法皆立三相，及於彼等明三無性。言「於今所轉法輪」，加近詞者，指無間所說善辦法輪《解深密經》，及餘如是善辨諸經。雖是三時所說諸經，若未如是分別自性有無之理，亦非所指。言「無上」者，顯此法輪之殊勝，最上希有，更無過勝，故名無上。無容後勝，無容後破，故名無容。俱顯有無，故是了義，非諸諍論所依之處。是圓測釋。

第三轉法輪的所詮與第二轉法輪相同，所化則為一切乘者²⁶。初轉法輪的所化有情是小乘種性者，第二轉法輪的所化是大乘種性者，第三轉法輪的所化有情既有小乘種性者也有大乘種性者²⁷。所謂的「善分辨」，如前所說，是於色等法皆立三相，不僅立三相，而且「俱顯有無」，既顯圓成實及依他起是勝義有，亦顯遍計所執是勝義無，清楚講出此二者，所以是了義，非諍論之依處。第二轉法輪並未俱顯此二，故是不了義。此是圓測釋。

言「於今所轉法輪」，加近詞者，指無間所說善辦法輪《解深密經》，以及其餘如是善辨諸經。宗大師在此提到諸經，但這是一個困難點，因為除了此經，很難舉出如是分別自性有無之理的餘經為例。

²⁶ 第三轉法輪直接講的是唯識的三性三無性，隱義則是講了以獨立自主的我空為圓成實的這樣一種三性三無性。所以第三轉法輪的所化有菩薩乘行者，也有聲聞乘行者。這些聲聞乘行者聽聞《解深密經》的時候，應該只聽見了補特伽羅無我，而沒有聽見法無我異體空。《釋量論》中提到小乘不會了解法無我，所以這邊的小乘聽眾也不會了解法無我。他們會認為《解深密經》講的圓成實就是在講獨立自主的我空。

²⁷ 依唯識宗，第二轉法輪的所化大乘種性者，是不待第三轉法輪解釋，便能通達第二轉法輪密意者，指唯識利根者。第三轉法輪的所化大乘種性者則是唯識鈍根者。

除「無容」初義，餘同余前釋「有上」等反面之義。

圓測說「無容」意指「無容後勝，無容後破」，宗大師認為說無容後破就可以了，不需要解為無容後勝，宗大師對圓測法師這句解釋並不滿意，除此之外就沒有其它意見，說與之前解釋「有上」等的反面義相同。

前二類經如言執義容有過難，此中無者，是因如所言義，須否更作他解也。

初轉法輪把一切都說成有自相，若對此如言執義就會有問題。第二轉法輪把一切都說成無自相，若對此如言執義也會有問題。如言執取第三轉法輪《解深密經》等經就沒有過難。此因第三轉法輪如所言義，不須更作他解，而前二類經則須更作他解。

有諍、無諍，謂如經說有無自性義，如其抉擇為是為非，智者觀察無可諍處，非說全無餘人諍論。

所謂是否為諍論依處，其有諍、無諍是指經所說有無自性，智者對此觀察，發現正如所說而無可諍處，故說無諍，並非指智者以外之人沒有任何諍論。

戊二、略釋了不了義

支那大疏說初法輪名四諦法輪，第二名無相法輪，第三名勝義決定法輪。若順經文，第三應名善辦法輪。

「若順經文，第三應名善辦法輪」，宗大師此說並不是

在否定「勝義決定法輪」這個名稱，也不是在否定支那大疏的說法。「勝義決定法輪」此名來自於佛陀自己的回答，但是因為此法輪主要在善辨三性三無性，所以宗大師說依內容應該取名為善辦法輪。

此經所立了不了義者，為以善辨未辨立為了不了義之所依，即總說諸法皆有自相，與總說無自相，及善辨有無之三經，由前問經離相違過，及其答文，並一一法立三自相，於彼密意說三無性，又依彼等結白前後三轉法輪了不了義，最為明顯。

《解深密經》依何標準安立了不了義？是以善辨未辨諸法有無自性及自相為標準來安立了不了義。什麼是安立了不了義的所依事？總說諸法皆有自相之經、總說諸法皆無自相之經，以及善辨有無自相之經。此經說這三類經何者為了義？何者為不了義？依據前引之問經離相違過以及其答文，以及此經於一一法立三自相²⁸，並於彼密意說三無性等部分來判斷，以及依據勝義生白彼結成義，結白前後三轉法輪之了不了義的部分來判斷，最為明顯。也就是說，依據這些可以得到清楚的結論：初轉法輪總說諸法皆有自相之經，與第二轉法輪總說諸法皆無自相之經，《解深密經》說這二類經都非善辨，是不了義，第三轉法輪善辨自相有無之經則是了義²⁹。

²⁸ 三自性。

²⁹ 通常是說：有部宗、經部宗及唯識宗認為，能夠如言執取的佛經才是了義經；應成派認為，直接講空性的經就是了義經；自續派認為，直接講空性且可以如言執取的經才是了義經。所以，依唯識宗，雖然初轉法輪因為是佛陀講的，所以並無過失，但是因為把一切法都說成有自相，所以不能如言執取，是不了義；第二轉法輪隱密講了三性三無性，而直接講的是一切法無自相，所以仍不能如言執取，仍是不了義；第三轉法輪清楚明說了三性三無性，所以可如言執取，是了義。

故是顯示於第一時依四諦相初轉法輪說有自相等是不了義。非盡顯示凡初時說一切經典，譬如初時在婆羅奈斯爲五苾芻說諸學處，謂當圓整著裙等，此中無須更斷疑故。

所以這裡是說，於初時依四諦相初轉法輪說有自相等經是不了義，而不是說凡初時所說一切經都是不了義。譬如於初時在婆羅奈斯爲五苾芻說諸學處，謂當圓整著裙等，這些內容沒有了不了義的疑惑，因為其中並沒有須斷疑之處。佛所說這些學處之經雖是如言可取，不是不了義，但也不是此處說的了義。

如是第二亦唯指說無自性等。雖是第二時說，若未依於無自性等，亦無問經離相違時之疑，故於此中不須明彼爲不了義。說第三法輪爲了義者，是指如前說善分辨者，非指一切，即此經中亦極顯然，譬如臨涅槃時所說隨順清淨略毗奈耶，非此經說彼爲了義故。

同樣，第二轉法輪也唯指說無自性等經。至於那些雖是第二時所說，但若不是說無自性等，對其也就沒有如問經離相違那般的疑惑，所以對此等也不須說爲不了義。說第三轉法輪爲了義者，是指如前說善分辨有無自性、自相者，而不是指凡於第三時所說的都是了義。

佛陀講了許多法，其中有多少經在講有無自性、自相？不是所有佛陀所講的經都在講有無自性。如佛於初時在婆羅奈斯爲五苾芻說諸學處，說應當圓整著裙等，這就與有無自性沒有一點關係。同樣，佛於臨涅槃時所說隨順清淨略毗奈耶³⁰，這也與有無自性沒有任何關係。所以此處

³⁰ 佛陀制戒都是有因緣的。佛陀剛開始說法時，因為弟子都一心向

的了不了義都是針對是否清楚說明有無自性，是針對這樣的主題在講，並不包括佛陀所講的全部內容。

或許有人會誤以為佛陀首先講的是初轉法輪，接著講的是第二轉法輪，接著再講的是第三轉法輪，三轉法輪是依時間區分。但其實初轉、二轉、三轉完全是以所詮來分。所謂的以時間區分是將佛陀成道之後的講法分為前中後三期，三轉法輪則不是這樣分。所以雖然此處所引經中有提到第一時、第二時等，但不代表三轉是依時間來分。

此經為成何義而辦法輪了不了義耶？謂對所化機，為欲遮遣於未辨諸法一向宣說皆有自相及無自相，如言執著，及為顯示遍計所執是無自相，餘二是有自相，及依他起上遍計所執空之空性是道所緣究竟勝義，故說初二法輪是不了義，後是了義。

依《解深密經》，凡如言執取說一切法有自相，以及如言執取說一切法皆無自相，這些都應遮止，只有講三性三無性的才是了義，才能如言執取。此經為何要分辨法輪的了不了義？「為欲遮遣於未辨諸法一向宣說皆有自相及無自相，如言執著，及為顯示遍計所執是無自相，餘二是有自相，及依他起上遍計所執空之空性是道所緣究竟勝

法、認真修行，所以佛陀雖然沒有制戒，但團體中也沒有什麼問題。漸漸隨著弟子愈來愈多，其中不是一心向法的人也就愈來愈多，遂有殺盜淫妄等事，於是每次弟子犯了某事，佛陀就相應制定一個戒，漸漸就有了二百多條戒。佛陀將近涅槃時，仍有很多問題還沒解決，佛陀就講了《隨順清淨略毗奈耶》。經中是說，有人請問佛陀，以後遇到沒有在戒律的規範裡的問題該怎麼辦？佛陀說應以戒為師，隨順於不善法者就應遮止，類似於不善法而不類似於善法者也應遮止，類似於善法而不類似於惡法者應行，隨順於善法者應行。換言之，順於善而不順於惡的就歸類到善，就應行，反之，順於惡而不順於善的就歸類到惡，就不應行。

義。」大乘以所知障為主要所斷，大乘除了入資糧道是由修菩提心進入，加行道以上的升進都是以修法無我的空性升進。所以主要是為辨明依他起上遍計所執空才是究竟勝義、是大乘見道無間道與解脫道以及大乘修道無間道與解脫道的所緣，因此才說初二轉法輪是不了義，第三轉法輪是了義。

是故有師依止此經成立第三時所說一切經皆是了義。佛為引攝執我外道所說數經，許為如實。唯除法性，餘一切法皆是錯亂覺慧假立，無少自性，唯法性真實。分辨如此真不真實，許是前說善辨之義。

所以有師依止《解深密經》來成立佛於第三時所說一切經都是了義。這種說法完全不正確。有些人雖然在宗義上尚持外道見，但是已經皈依了佛，佛遂於第三時為引攝彼等執我外道而說有我、有具三十二相的如來藏等。此師承許如是所說數經皆為如實，還承許除了法性是真實有，餘一切法皆是錯亂覺慧假立，沒有自性。

這位論師說只有法性是真實，依他起和遍計所執完全是顛倒識所見，猶如兔角，完全沒有自性。他這樣的講法完全不符合龍樹及無著的道軌，不論是依廣行派還是依深見派都不可能有這樣的解釋。《解深密經》由善分辨諸法有無自性、自相而說為善辨，此師則說所謂善辨是指分辨唯法性真實，餘法皆不真實，全無自性，把如此分辨真不真實解釋為前說善辨之義。

有餘師說，若如此經所辨了不了義，則如前家說，故破此了不了義之理，謂非如實言。

有餘師說，若如《解深密經》這樣分辨了不了義，則會與前家所釋相同，所以就破此分辨之理，說如是分辨非如實言。這是與前說類似的另一種說法，他對《解深密經》如何分辨了不了義的理解與前師的解讀相同，但是他不接受這樣的分辨方式，所以破除這個，說《解深密經》此說非如實言。前師是錯解《解深密經》，且將此錯解當作自宗來說。此師則是接受前師那種解釋，並且因此認為《解深密經》此說非如實言。

如是兩家，皆未詳觀此經，問經離相違過及佛答釋，並依彼而立了不了義，唯於分辨了不了義時，妄興諍端。

宗大師在此就說此二家皆未詳讀此經，沒有好好讀清楚，就於分辨了不了義時妄興諍端。

以下由「列經所說」進入「解釋經義」的部分。如同在禮讚文中先是禮讚佛陀，接著依次禮讚龍樹、無著、世親、安慧、法稱，同樣，在講唯識宗如何分辨了不了義時，也是先引佛經，依次再引無著、安慧等的論著，歷史上的排序如此，此部論也依如是次第講說。以下先講無著主要依止《解深密經》抉擇真實義之理。

乙二、解釋經義，分二：丙一、無著論師正依《解深密經》之理；丙二、依此經抉擇真實義之理。今初

《攝抉擇分》云：「勝義具足五相，如《解深密經》應當了知。」引《解深密經勝義諦品》。「諸法相者，如《解深密經》應當了知。」引宣說三相之法相品。「諸法無自性相，如《解深密經》應當了知。」引無自性品。問經離相違過

及了不了義等，如是說有八識身，及究竟種性決定³¹等，皆引《解深密經》所說。《菩薩地真實義品》，及彼《抉擇分》、《攝大乘論》，皆引《解深密經》說依他起上假立自性差別遍計執空，為圓成實義，以多異門而廣抉擇。《莊嚴經論》、《辨中邊論》等所說真實義，及諸釋論中所說要義，皆與此經義極符順。故於此宗，抉擇此經之義最為根本。

無著菩薩依何經開創唯識車軌？講唯識時，最主要的經典就是《解深密經》。諸多經典中，有些只講了某些唯識不共的內容，有些則不是只講唯識不共的內容，《解深密經》則不同，它完整講了唯識不共的內容，且單單只講唯識不共的內容。無著菩薩特別重視《解深密經》，很多時候都會引用這部經，以這部經作為根本依據。宗大師於此例舉《攝抉擇分》中諸多明說「如《解深密經》應當了知」之處，並說《菩薩地真實義品》及彼《抉擇分》，以及《攝大乘論》，皆引《解深密經》說依他起上遍計所執空即為圓成實義，此外，《莊嚴經論》、《辨中邊論》等所說真實義，及諸釋論中所說要義，也都與此經義極符順。所以於唯識宗，抉擇此經之義即是最為根本。

丙二、依此經抉擇真實義之理，分三：丁一、總明遠離二邊；丁二、別破增益邊；丁三、由此辨經了不了義。初又分三：戊一、《菩薩地》所說；戊二、《抉擇分》所說；戊三、餘論所說。初又分二：己一、明增益損減二見；己二、破彼二見。今初

以上有關《解深密經》的部分已經討論完畢，接下來討論無著菩薩的相關著作。無著菩薩不僅在所著《菩薩地》以及《攝抉擇分》中講了許多依止《解深密經》抉擇

³¹ 指究竟三乘。

真實義之理，在所著餘論中也有談到。所以宗大師在總明遠離二邊這部分也分三塊來談：《菩薩地》所說、《抉擇分》所說以及餘論所說。

在進入正文前，先概要說明相關內容。跟隨龍樹菩薩的宗派有應成派及自續派，此二派合稱中觀宗。此二派主張一切法皆為名言安立而有，但不同的是：應成派完全破除自性、自相，自續派則是在「一切法皆是由其自能緣心顯現增上安立」的前提下，承許諸法皆有自性、有自相。依應成派，自性有及自相有，與諦實有、勝義有等同，所以都是所破；自續派則只破除諦實有、勝義有，而說一切法都是自性有、自相有。唯識宗則認為，若如中觀宗所說，一切法都是諦實所空，亦即連依他起都是名言所安立，是諦實空，如此則連遍計所執也安立不了。以虛空為例，凡是無質礙的就是虛空。所以要先有質礙，才能說遮無質礙就是虛空。若連質礙都不存在，就無法安立虛空。也就是說，若不存在具體的，就沒法依彼再建立什麼抽象的。依唯識宗，有部宗及經部宗因為執有外境，承許瓶成為執瓶分別心的所執處是自相有，故而墮常邊、墮增益邊，中觀宗因為執諸法皆無諦實故而墮斷邊、墮損減邊，只有唯識宗自己才是中道者。以瓶為例，唯識宗認為瓶本身是依他起，它是真實有、自相有；瓶上面的遍計所執，例如瓶成為執瓶分別心的所執處，則不是真實有，是自相空。所以若說瓶本身不是真實有，那就是斷見。若不僅說瓶是真實有，連在瓶上的遍計所執也說為真實有，那就是常見。至於應成派則會說，若執瓶有自相，則墮常邊，若說諸法無自相故是畢竟無，則墮斷邊。總之，瓶是自相空，破除所破時，破的範圍不能太過或太狹，若破太過則連瓶都無法存在，若破太狹則無法破除自相。

經部宗又是如何看待唯識宗和中觀宗？經部宗會認為他們是持斷見者，因為唯識宗說瓶與心同體性，而中觀宗

說一切法皆無諦實，這兩種說法在經部宗聽來，都與說「瓶完全不存在」沒有不同。經部宗認為瓶與外在的瓶等同，並沒有是心的體性的瓶。瓶是千真萬確地立在桌上，所以不論說它與心同體性或說它無諦實，都相當於說瓶不存在，如此就是斷見。依經部宗，瓶與執瓶的量識是因果關係，因為是因果關係，所以彼二是異體，並不存在唯識宗所說那般的與執瓶的量識並非因果關係，而是同體關係的瓶。

總之，同樣是講瓶，但是三家所講的並不相同。經部宗與唯識宗都承許瓶是真實有，但是前者講的瓶是外在的材質，後者講的瓶是內心的材質。中觀宗則主張瓶是有，但不是真實有，是名言安立的材質。

綜上可知，各家關於常斷二邊的用語含義及判斷標準雖然不同，但是道理都一樣，都是以自宗為中道者，再去區分增益和減損、常邊和斷邊，也都說必須盡斷常、斷二邊才是中道，所以破所破時，破太狹或破太過都不行。

以下進入此科判「《菩薩地》所說」的正文。首先說明增益見及損減見。

《菩薩地》云：「云何而有？謂離增益實無妄執³²，及離損減實有妄執³³，如是而有。」謂離增益損減而有。

「云何而有？」這是針對什麼問的？對此有各種講法，其中最適當的是說這是在問諸法的實相是如何有、空

³² ཡོད་པ་མ་ཡིན་པ་ལ་སྣོ་བདགས་པའི་ལེགས་པར་མ་ཟེན་པ་སྤངས་པ། 藏文版無「實」字。

³³ ཡང་དག་པ་ལ་སྣོ་བ་བདག་པའི་ལེགས་པར་མ་ཟེན་པ་སྤངས་པ།

性是如何有。如此則答時應說是遠離常斷二邊而有，但是《菩薩地》中未如此答，而是說：是遠離將無增益為有的妄執以及減損實有的妄執，遠離此二執而有。如此難道問的是空正見如何有？執遍計所執是自相有的這種執是增益見，是邪慧，是心所；「遍計所執是自相有」是所增益，是境。此處引文沒有區分見和見所執，但是解釋的時候還是要說是在問諸法的實相、空性是如何有，答案是遠離以上二種妄執所增益及損減的內容而有。以上是略說。

增益邊與增益執不同，損減邊與損減執也不同。把沒有的說成有就是增益，把有的說成沒有就是損減。邊指的是偏離中道的一邊，就如懸崖邊一樣，站在那裏就有摔落的危險。邊執則是指執著的心，它會執增益邊或減損邊。「離增益實無妄執」就是遠離將非有增益為有的妄執，這是針對下部講的。「離損減實有妄執」則是遠離將是真實有的減損為非真實有的妄執，這是針對上部講的。不論減損或增益，都是因為在破除所破時沒有掌握好界限。

所言增益損減云何？此二亦如《菩薩地》云：「於色等法，於色等事，謂有假說自性自相，於實³⁴無事起增益執。」此說增益相。

接下來是廣說。《菩薩地》云：「於色等法，於色等事，謂有假說自性自相」，這樣就是於無事起增益執。色等法及色等事是指遍計所執的施設處。「假說自性」以藏文來說，是指用語詞安立的自性，例如「色成為執色分別心的所執處」就屬於用語詞安立的自性。此處所說這些假說自性屬於存在的遍計所執，彼等雖然存在但無自相，若說彼等有自相，將無自相的遍計所執執為有自相，例如執色成為詮色之聲的趣入處有自相，或執色成為執色分別心的所

³⁴ 藏文版無「實」字。

執處有自相，這樣就是於無自相之自性起增益執。這一類遍計所執就屬於不存在的遍計執，是所破的遍計執。《菩薩地》此句的意思是：於色等法、色等事上，將語詞安立的自性由無自相增益為有自相而執，這就是增益執。

「於假說相處，於假說相依，離言自性，謂一切種皆無所有，於勝義有、真實有事起損減執，當知此二於佛所說法毗奈耶俱為失壞。」此前半段明損減執，「當知」以下顯示失壞大乘深法，於「色」乃至「事」者，明遍計所執處。

「於假說相處，於假說相依，離言自性，謂一切種皆無所有，於勝義有、真實有事起損減執」，這是說明何謂損減執。「假說相」指遍計所執。「假說相處」指遍計所執的施設處，「假說相依」指遍計所執的所依事，此二都是指依他起。「離言自性」是指依他起是真實有，具有離於言說的自性。「謂一切種皆無所有，於勝義有、真實有事起損減執」似乎應該調整為「於勝義有、真實有事，謂一切種皆無所有，起損減執」，將離於言說且真實有之事損減為無自相而執，就是損減執。「一切種皆無所有」字面上說完全無所有，意思是指無自相。唯識宗及中觀宗對於依他起是否真實有各有不同的看法。以瓶為例，中觀宗說瓶雖是有但非真實有；唯識宗則認為，若瓶非真實有或瓶無自相則瓶完全不存在。對唯識宗而言，沒有虛空與虛空不是真實有、虛空不是自相有是兩回事，虛空雖不是真實有、不是自相有，但仍是有的，然而，沒有瓶與瓶不是真實有、瓶不是自相有則是一件事，說瓶非真實有、非自相有，相當於說瓶非有。

以上「於色等法，於色等事，謂有假說自性自相，於實無事起增益執」講的是經部宗等下部。「於假說相處，於假說相依，離言自性，謂一切種皆無所有。於勝義有、真

實有事起損減執」講的是中觀宗。「當知此二於佛所說法毗奈耶俱為失壞。」「毗奈耶」是音譯，字義是調伏，當名詞時指戒，就大乘來說，《般若經》是最能調伏心的，所以此處是指《般若經》。整句是說：應知不論是持增益見者或是持減損見者都是曲解了佛說《般若經》的意趣，完全失壞大乘深法，失壞佛所說的調伏法。

「假說自性」者，是指由言說假立之自性，非指能立之言說，《攝抉擇分》等極為明顯。《菩薩地》中餘處之文，皆如是知。

依照《菩薩地》的說法，假說自性是指由言說所假立的自性，不是指能立之言說，不是指言說的假立自性或言說的自性，否則很容易把「假說自性是遍計所執」誤解為「言說是假名安立的」，如此依他起就變成是假名安立的了。為什麼應該把假說自性解釋為由言說假立的自性？《攝抉擇分》等中說得很清楚。《菩薩地》餘處如是之文也應如是理解。

若於假說自性自相非實³⁵有上，執有彼自相者，是增益執。假說相依者，是釋假說相處，謂遍計所執假施設處。於勝義有離言自性，執一切種皆無所有者，是損減執。

遍計所執不是自相有，若執它為自相有，那就是增益執。假說相依是指遍計所執的所依，也就是依他起。假說相依是將「假說相處」解釋為遍計所執的施設處，而這施設處是勝義有，具有離於言說的自性，是無常法。將此離於言說、勝義有的法，執為全然沒有自相，那就是減損

³⁵ 藏文版無「實」字。

執。

由是因緣，若謂遍計所執勝義有者，是增益執；若謂餘二自性非勝義有者，是損減執。以初是世俗有，後二是勝義有故。如於勝義有撥為無者，說名損減，則於勝義無執為有者，應名增益。

因此，若執遍計所執為勝義有，即為增益執；若執依他起或圓成實為非勝義有，即為損減執。因為前者是世俗有，不是勝義有，而後二者是勝義有。將勝義有的說成勝義無，如果就是減損，則將勝義無的說為勝義有，就應該是增益。

此處僅於遍計所執執有自相說為增益，雖未明說執彼自相為勝義有，然自相有即勝義有，是此論義。故於此宗，若遍計執勝義有者，即增益執。

《菩薩地》此處只說不能執遍計所執為自相有，僅將執遍計所執為自相有說為增益執，並沒有明說執遍計所執為勝義有也是增益執。然而，自相有即勝義有，是此論義。依唯識宗，「勝義有」有二說，其中一種指真如，依此只有圓成實才是勝義有；一種是說凡由境的不共本性而有的即是勝義有，這種「勝義有」就與「自相有」是同義，依此則若是自相有即是勝義有。因此，於此宗，若執遍計所執為勝義有，即為增益執，因為既已明白指出執遍計所執為自相有是增益執，就相當於也說了執遍計所執為勝義有是增益執。

又《解深密經》說依他起，是遍計所執所依行相，自性差

別假施設處，故此論說於假說相處勝義實有撥為皆無，雖是正說依他起相，然彼若非勝義實有，則圓成實亦勝義無，故俱說二相，無有過失。

又《解深密經》談到，依他起是遍計所執所依行相，是自性差別的施設處。所以，此論所說將勝義有的假說相處謗損為非勝義有，這句話雖然直接講的是依他起，但其實若依他起不是勝義有，則圓成實亦成勝義無。所以此處雖然沒有明白談到圓成實是勝義有還是勝義無，但是在內容上已經包含在內。依他起和圓成實不論是說為勝義有還是勝義無，歸為一類是沒有問題的。

《菩薩地》云：「若於色等諸法起損減執，即無真實，亦無虛妄，如是二種皆不應理。」

若謗依他起，就會謗到圓成實，也會謗到遍計所執，因為是從根本減損，所以所謂的真实和虛妄也會連帶被減損。也就是說，若依他起不存在，則它的空性就會連帶著不存在，而於依他起上增益的遍計所執，因為無處增益，所以也不會存在。

於依他起事起損減執者，非說³⁶云名言中無，或總云無，是如上說於勝義有撥云全無。

於依他起起減損執者，如中觀宗，並不是在整體上否定依他起，也不是說依他起於名言中都無，而是說依他起是勝義無，不是勝義有。

³⁶ 中譯為「非唯說」，依藏文版及文義改為「非說」。

之前談到三性三無性，也談到依他起和圓成實是勝義有，遍計所執是勝義無。現在要把這些內容與色成為執色分別識的所執處是自相空結合起來理解。在名言習氣的影響下，我們會將色取名為色並執色為色，由此色就成為色這個名稱的義，這是忽然形成的，換言之，色成為執色分別識的所執處，這也是忽然形成的，不是它自己實實在在就在那裡，而是由內心所安立。所以，色成為執色分別識的所執處是自相有，這是不存在的遍計所執、是要破的，若如是執就會是顛倒執，而色成為執色分別識的所執處是自相空，這就是圓成實。如此，圓成實、依他起、遍計所執三者之間的關係就形成了。雖然我們常談三性、三無性，但是必須結合以上所說來理解，才能正確理解三性、三無性。

遍計所執可分兩種，一種是存在的遍計執，一種是不存在的遍計執，瓶成為執瓶分別識的所執處，這是存在的遍計執，瓶成為執瓶分別識的所執處是自相有，這是不存在的遍計執。瓶成為執瓶分別識的所執處，雖是存在的，但是將它說為自相有，說成依他起，那就說過了頭，要把它說成是遍計所執，才符合事實。

己二、破彼二見

增益損減若如是者，破彼二見其理云何？其增益邊，謂隨於何法增益自性及彼差別，即明彼法勝義空理，便能破除，如下詳釋。

以下進入破彼二見的段落，破除增益執的部分先一語帶過，只說「其增益邊，謂隨於何法增益自性及彼差別，即明彼法勝義空理，便能破除」，細節待之後詳釋。以下先講破除損減見之理。

損減之義，《菩薩地》文如上所引。後又破云：「譬如要有色等諸蘊，方有假立補特伽羅，非無實事而有假立補特伽羅，如是要有色等諸法實有唯事，方可得有色等諸法假說所表，非無唯事而有色等假說所表。若唯有假無有實事，既無依處假亦應無。」

損減之義，在前面所引《菩薩地》中已經說明。這邊談到譬如補特伽羅是依於五蘊或四蘊假立之法，所以必須要有五蘊或四蘊為所依，如果完全沒有五蘊或四蘊，則補特伽羅就無處安立。同樣，要有確確實實存在的色等唯事，色等必須是真實有、勝義有，才能依彼等假立遍計所執。若色等依他起不是真實有，則依彼施設的假說所表就無法存在，亦即遍計所執就無法存在。換言之，若如中觀宗所說，一切法都是假名安立，沒有任何真實有之事，則既然沒有假名安立的所依，也就無從假名安立。

此中所破損減敵者，非餘外道，亦非自教諸聲聞部，彼等不許假名依處色等實事無自相故，故如《抉擇分》說是大乘宗。彼說諸法皆無自相，故是宣說無性諸師。彼等非許依他起等諸法一切總無及名言無，是說非勝義有。

此處所破的敵者不是外道，也不是內道的有部宗和經部宗。為什麼不是他們呢？因為他們不承許假名安立的依處色等是自相無，而這邊是針對說無自相的對手來破，所以是如《抉擇分》中所說的大乘宗。大乘宗中有說諸法皆有自相然無諦實者，也有說諸法都無自相者，其中只有後者會主張色等皆無自相，也就是應成派。但說此處所破的對象是應成派，又有些爭議。因為雖然此處要破的是說無自相者，而說諸法無自相的只有應成派，但其實這邊所要破的無自相，與應成派所說的無自相並不相同。所以從內容來看，可能會覺得中觀自續派主張的諸法無諦實的自性

才是這邊要破的，自續諸師才是此處所說的說無性師。因此這邊究竟是針對誰，似乎就有點模稜兩可。但若考慮自續派於無著菩薩時尚未出現，而應成派是自佛陀時代延續下來，當時或許沒有應成派之名，但已有持應成見者，因此，應說彼等才是此處直接要破的損減敵者，由此間接也會破到自續派。但是討論時就會有些麻煩，因為唯識宗此處要破的依他起無自相與應成派所說的無自相並不是一回事。

另外要說明的是：唯識宗所針對的說無自性師，他們並不是說依他起總的來說是無及名言無，而是說依他起非勝義有。

故若破云「無唯事」者，是如前說，於勝義有、真實有事破謂非有，以此宗意，雖遍計執無有自相及勝義無，不須斷無，然餘二性若勝義無或無自相，則成斷無。

應成派會說「無瓶，不應說瓶有」，唯識宗則會說「瓶有，不應說無瓶」。雖然兩家都提到「瓶有」、「瓶無」，但講的都是於勝義中的有無。因此，破「說無唯事」也是指破說無勝義有的唯事。就唯識宗而言，遍計所執雖然無自相，但也不會因此就成畢竟無，然而圓成實及依他起若是勝義無、自相無，即成畢竟無。

又此宗想，依他起性心心所法依自因緣而生者，若是自相生，即勝義生。此若無者，則唯妄心假計而生，心心所事生全非有。

心與心所是不是因緣所生？是。唯識宗認為心、心所若是因緣所生，那就說明是勝義有的生，是真實的生。若說是生，卻不是真實的、勝義有的生，那就是妄計的生，如此心心所的生就不存在，因為妄計的生就像兔角戳破人

家的肚子一樣不真實，不能成立因果。總之，實事師認為，因為是緣起，所以必是有自性、有自相；應成派則認為，因為是緣起，所以必是無自性、無自相。

故若答云：「依他起性所有生滅，唯就錯覺執為生滅，故其生滅於世俗有，不成損滅」，不能釋難。

所以若應成派答說「依他起性所有生滅，唯就錯覺執為生滅，故其生滅於世俗有，不成損滅」，說錯亂識能夠安立一切的生、滅，唯識宗認為這樣的說法根本就是歪理，不能釋難。

在應成派來說，一切法無自相，唯是名言安立而有。說所有的生滅唯是錯覺——於自相錯亂之識——所安立，這是應成派不共的主張。

猶如說云：就錯執繩為蛇之心，繩可是蛇，然繩非蛇。依他起之因果，唯就錯執有因果心，是為因果，然依他起自無因果。若如是許，則不能安立從善惡業生苦樂果，故不能離損滅執過。

唯識宗認為，若依前答，則如同說：執繩為蛇的心會看見繩是蛇，在這心前繩雖然是蛇，但繩其實不是蛇。同理，依他起的因果只是在執有因果的錯亂識前可以有，但實際上並沒有真正的因果。若如你這般許，則無法安立從善惡業生苦樂果，從而謗毀因果，所以並不能避開墮減損邊的過失。

若謂非許如是因果，則許因果是有自相，故勝義有義善成立。由依此想故說，若無假所依處，假亦非有，何有一切諸法唯假及唯此是真實耶？故是最極斷無見者。

若說承許的因果不是如上所說，而是真的有因果，如此因果就一定要有自相，因此也就善成立了勝義有。所以是不是真的有因果？若有，就只能是自相有的因果、勝義有的因果。若因果於勝義中無，則因果只能是錯覺所安立，如此還可以說真的有因果嗎？唯識宗認為不行。唯識宗基於這樣的想法而說若無假所依處，假亦非有。假所依處就是指依他起。若依他起存在，假法就可以存在，若依他起不存在，假法就不可能存在，所以依他起必須是自相有、真實有，怎麼可以說一切法都不是真實有、都是無自相，而且只有此是符合事實的呢？所以，說無自性師即是最極斷無見者。

《菩薩地》云：「如有一類補特伽羅，聞說難解大乘相應、空性相應、密意趣義甚深經典，不能如實解所說義，起不如理虛妄分別，由不巧便所引尋思，起如是見，立如是論：一切唯假是為真實，若作是觀是為正觀。彼於虛妄所安處所實有唯事，撥為非有。是則一切虛妄皆無，何當得有一切唯假是為真實。由此道理，彼於真實及虛妄，二種俱謬都無所有。由謬真實及虛妄故，當知是名最極無者。」

「大乘相應」指廣行道，「空性相應」指深見道。「密意趣義甚深經典」指講密意的經典。初轉法輪講諸法皆有自性自相，第二轉法輪講諸法皆無自性自相，這些都是在講說密意，都不是了義經。此處「一類補特伽羅」指執斷見者，直接講的就是應成派。此一類補特伽羅聽聞了佛陀宣說的甚深難解大乘經典——佛陀密意講說甚深空性的不了義經典，因為不能正確理解其內容，而起不如理虛妄分別，以邪理生起如是減損見，立論說：「一切唯假是為真實，若作是觀是為正觀」，也就是說諸法唯假、唯是名言安立，要如是觀才是正觀。《菩薩地》說：如果這樣的見解是正觀，那就是將虛妄法的所依實有法損減為非實有。但若

依他起不是實有，依他起就不存在，遍計所執也就不會存在，哪裡還會有「一切唯假才是真實」呢？因此，執減損見者其實是將真實與虛妄俱謗為無。彼等因為俱謗真實及虛妄，故稱為最極無者。

《菩薩地》又說：「世尊依彼密意說言，寧如一類起我見者，不如一類惡取空者。前者唯於所知迷惑，然不誹謗一切所知，不由此緣生奈落迦，於他求法不為虛誑，於諸學處不生慢緩。後者與此相違。」

《菩薩地》又說：「世尊依彼密意說言，寧如一類起我見者，不如一類惡取空者。」寧願執有獨立自主實質有的我，也不要執一切法無諦實。為什麼？因為執有補特伽羅我者只是於所知迷惑，但是不會謗無一切所知，所以不會因為謗無所知而墮奈洛迦，而且他也不會因謗無所知而誤導求法者，他自己也不會對學處生起慢緩之心。學處是指戒律的學處，或許也可以理解為戒、定、慧等學處。執減損見者則與以上相違，他認為一切都是虛妄，所以會因為誹謗一切所知而生奈落迦，會執無業果，從而不希求涅槃法，不會為了解脫或成佛守戒，而於學處生掉舉，認為不必修諸學處，因此也會誤導、障礙求法者。

執有補特伽羅我者會非常執著地生活，因此解脫不了，不能入解脫之門，如此自然也斷不了所知障，成不了佛。彼等雖會由執有補特伽羅我而起貪、瞋等，從而墮入地獄，但是執斷見者則因謗無業果、謗無三寶，所以會直接因此墮入地獄。執常見者，即便是墮地獄，也不是直接由執有補特伽羅我而墮。

由是因緣，《菩薩地》又說：「於此無彼，由彼為空，餘實是有，如是知者，名為無倒悟入空性。謂於如前色等諸事，由其假說自性皆空，是前句義。餘實是有者，謂假所

依唯事及唯假有。」由何故空？謂遍計執。空所依事，謂依他起。由前空後所顯空性，即圓成實。此等有無之義，如前已說。

「於此無彼」是說於依他起上遮除所破的遍計所執。「由彼為空」，依他起上由所破的遍計所執空就是空性，「餘實是有」指剩下的就是有、是存在的。至於剩下的是甚麼，可能有兩種說法，依照此處的說法，剩下的是依他起這個空所依處，以及存在的遍計所執。依他起被遍計所執空，或說以遍計所執空依他起，這並不會妨礙到存在的遍計執，也沒有遮除依他起，它只是否定了瓶成為執瓶分別心的所執處是自相有的這種不存在的遍計所執。所以依他起和存在的遍計所執就是遮除所遮之後所剩餘的部分。整句的意思是說：於依他起上遮除所破的遍計所執，此即是空，剩下的依他起和存在的遍計所執則是有，要這樣理解才是正確悟入空性。

舉例說明：色成為執色分別心的所執處是自相有，此假說自性之自相在色上並不存在，色由彼為空，此即所謂「於此無彼，由彼為空」。色由此遍計所執空之後，剩下什麼？首先剩下色，色不僅是有，還是實有，其次剩下存在的遍計所執，存在的遍計所執是有、是假有。由遍計所執空依他起，如此所顯的空性就是圓成實。因為色是實有，所以圓成實也是實有。

依他起被遍計所執空，剩下的是甚麼？另一種解釋會說除了依他起這個空所依之外，圓成實也是剩下的³⁷。

如是遠離增益執故，即離有邊，離損減故，即離無邊，故

³⁷ 《入中論善顯密意疏》：「於是當知，此現似二取之依他起，雖現似有異體能取所取，而執有彼之遍計所執境，實無所有。即正觀此所依，由彼所破為空。又空所依及此空性，即是所餘，即正知此是真實有，如是名為善取空義。」

亦即是顯示無二，如是空性即是究竟勝義。《菩薩地》云：「先所說有，今說非有，有及非有二俱遠離，法相所攝真實性事，是名無二。由無二故，說名中道。遠離二邊，亦名無上。」

如是因為遠離了增益執，所以就是離開了有邊；因為遠離了減損執，所以就是離開了斷邊。因為遠離了常斷二邊，所以即是顯示無二。如是遠離常斷二邊的空性就是究竟的勝義。《菩薩地》云：「先所說有，今說非有，有及非有二俱遠離」，此處的「有」指常邊，「非有」指斷邊。遠離常斷二邊，才是法相——諸法的究竟實相——所攝之真實性事。此真如空性，是名無二。因其遠離常斷二邊，故名中道，亦名無上。總之，真如名無二、中道、無上。以上是《菩薩地》所說，接下來是《攝抉擇分》的內容。

戊二、《抉擇分》所說，分二：己一、敘述敵宗問答彼義；己二、破其所答。今初

接下來引《攝抉擇分》所說，首先敘述敵宗中觀宗的見解，並以問答闡明彼義，接著再破其所答。

《攝抉擇分》云：「於大乘中，或有一類惡取空故作如是言：由世俗故，一切皆有，由勝義故，一切皆無³⁸。」此述諸中觀師分辨諸法有無差別，謂一切法於勝義無，於名言有。

唯識宗認為自宗才是大乘中見解無誤者，如於《攝抉擇分》就提到「有一類惡取空」，這些由惡見而錯解空性者指的就是中觀宗。依唯識宗，中觀宗說「一切法於世俗

³⁸ 藏文版此句無「故」字，為「於世俗一切皆有，於勝義一切皆無。」

有、於勝義無」的這種說法正是出於對空性的錯解。

《攝抉擇分》此句敘述敵宗中觀宗對諸法有無的看法：一切法於勝義中無而於名言中有。接下來是問答彼義。

次云：「應告彼言，長老，何者勝義？何者世俗？如是問已，彼若答言：若一切法皆無自性，是名勝義；若於諸法無自性中，自性可得，是名世俗。何以故？無所有中建立世俗假設名言而起說故。」此問何為二諦，其答即是敵者。

因為中觀師說於世俗一切皆有，於勝義一切皆無，《攝抉擇分》接著就說：應問彼等「何為勝義？何為世俗？」這句話表面上好像是問二諦，其實第一是問勝義諦的所相事，第二是問世俗諦的世俗。敵方若答：一切法皆無自性即是勝義諦的所相事；執無自性諸法為自性有的執著即為世俗諦的世俗。為何此心為世俗？因為它障真實，將無自性諸法增益為有自性，由此而分別言詮、起諸言說。

此問何為勝義者，是問勝義諦所相事，非問言勝義無於何勝義中無，無處勝義。若不爾者，答云諸法皆無自性是名勝義，不應道理。以中觀師於法無我勝義中有，而不立為勝義有故。

「何為勝義」問的是勝義諦的所相事，也就是勝義諦的例子，不是問勝義無是在哪種勝義中無，不是問無處的勝義。若非如此，就不應答諸法無自性是名勝義。這樣回答是因為「何為勝義」其實問的是勝義諦的例子，否則若是問「勝義無」的「勝義」——無處的勝義，就不能這樣回答。試想，問勝義諦的例子，該如何答？可以答瓶的空性、自相空的空性等，這些都可以。如果是問「勝義無」

的「勝義」，就不可以答瓶的空性、自相空的空性，而要答空正見³⁹。為什麼？因為中觀師雖然承許空正見證得法無我，也承許法無我是勝義諦，但不會因此說法無我本身在聖根本智前堪忍勝義觀察，是勝義有。中觀宗認為一切法都不堪忍勝義觀察，法無我也只是世俗有、是勝義無，所以「勝義無」的「勝義」不是指法無我，而是指空正見。

問何為世俗者，是問世俗諦由於何世俗前立為諦實，非問名言有，有處之名言。若不爾者，答云：於無自性中執有自性是名世俗，不應道理。以彼是實執，其所執境，雖於名言，中觀論師亦說為無故。以言無自性時，所無之自性，是諦實性故。

何謂世俗？梵文「世俗」含有「遮蓋」、「存在」、「互依」、「名言」等各種不同的涵義。中觀宗所說「世俗諦」的「世俗」指實有執，它掩蓋了真相，諸法皆是自性空，可是被它執為自性有。「世俗有」的「世俗」則是指名言量。所以，問何為世俗，要注意問的是「世俗有」的「世俗」，還是「世俗諦」的「世俗」。此處問的是後者，是問世俗諦於何世俗前為諦實？若非如此，而是問「名言世俗有無」的「名言」或「世俗」，就不應答是將無自性者執為有自性的這種顛倒執著，因為名言有的名言既然是量，它所執的境就要是有，諸法的有無是依名言量說有就有，說無就無，可是實有執著所執的內容即使在名言中也不存在，因為「無自性」的「自性」指的正是諦實有的自性。

「何為勝義？」「何為世俗？」問得非常簡短，答的時候也是簡短地答。但問答之間有很多玄機，後面才會解釋。

³⁹ 也可將此「無處之勝義」解為所破的勝義，如自相有、勝義有等。為什麼？中觀宗認為一切法都無所破的勝義，法無我雖是勝義諦，但也是於所破的勝義中無，是勝義無。依此，「勝義無」的「勝義」也不是指法無我，而是指自相有、諦實有。

己二、破其所答，分二：庚一、顯他宗相違；庚二、明自宗無違。今初

先破所明世俗。《抉擇分》云：「應告彼曰：汝何所欲，自性可得為從名言世俗因生？為唯名言世俗說有？若從名言世俗因生，既從名言世俗因生，而云非有，不應道理。若唯名言世俗說有，無依處故，而有名言世俗，不應道理。」

科判「顯他宗相違」是指答者此處所說與其根本宗相矛盾。其根本宗是指其前面所說：一切法皆無自性，是名勝義；於諸法無自性中，執有自性，是名世俗。

破其所答中，先破敵方所明世俗。《攝抉擇分》中說：「應告中觀師：汝欲何為？自性可得是從名言世俗因生？或是唯名言世俗說有？」此「自性可得」是指誰自性可得嗎？並不是，它是指執自性有的執著。這個我執是由名言世俗的同類因生？還是唯名言世俗說有？以上二者在中觀宗來說並不衝突，因為中觀宗認為一切法唯名言安立而有，但也能有因生果的作用。但是這邊就把兩者切開，問我執是由因緣生還是唯名言安立而有。如是問是因為唯識宗認為，是名言安立而有的就不是由因生，只有遍計所執才是名言安立而有，依他起既然是因果法，就是勝義有，不是名言安立而有。所以若答此我執是名言世俗因生，既是從因生，還說不是勝義有，就不合理。若答只是世俗名言分別心說有，這樣就連依他起也成了遍計所執，就會沒有名言安立的依處，如此還能有名言世俗，就不合理。遍計所執雖是名言安立的，但它有依他起這個依處，所以就能存在。若依他起也變成遍計所執，就再也找不到另一個依處，就會連遍計所執也安立不了。

中觀師既然說此心將非自性有執為自性有故為世俗，則不論又說此世俗心是由其同類因生，還是說此心只是世俗名言分別心說有，這在唯識師聽來同樣都有自語相違的過失。總之，中觀宗主張「是諦實空，以是緣起故」，唯識宗主張「是諦實有，以是緣起故」，所以唯識宗就會認為中觀宗如何答都不應理。

此中義者，謂於勝義無自性中執有自性之世俗，即內名言。爾時為由前念同類因生耶？抑唯由世俗名言分別假立耶？若如初義，謂由因生，而云非有不應理者，是說非勝義有，以此是諍於勝義中有無時故，及彼敵者許勝義無，非云總無故。若如二義，唯由分別假立不應道理，以無假立所依處故，若唯由世俗名言分別假立，則餘諸法皆唯爾故。

名言有兩種：內名言和外名言。像我執這種分別心就是內名言，而我們講出來的話，就是外名言。

前面引文的意思是，將自性空諸法執為自性有的世俗心就是內名言。這個內名言是由前念這個同類因生或是唯假名安立而有？首先，若是由因生，卻說非有，就不合理。「非有」是指非勝義有。為什麼「非有」要解釋成非勝義有？因為此處唯識師與中觀師是在諍勝義有無——唯識師承許勝義有，敵者中觀師則認為一切法皆是勝義無，所諍就是這個，而不是在諍總體上的有無。其次，如果這個內名言只是名言安立而有，也不合理，因為會連名言假立的依處都沒有了。因為內名言是依他起，是無常法，若它是假立，則其他的法也都只能是假立，這樣就會全都假立不成⁴⁰。

⁴⁰ 僧海大師於《辨了不了義論釋難》中所立式：實執有法，非唯分別假立，以無分別假立之所依事故。以汝非實有，則成畢竟無故。

次破所明勝義。即前論云：「又應告言：長老，何緣諸可得者，此無自性？如是問已，彼若答言：顛倒事故。復應告言：汝何所欲，此顛倒事為有、為無？若言有者，說一切法皆無自性是名勝義，不應道理。若言無者，顛倒事故，諸可得者此無自性，不應道理。」

接下來破敵方所明勝義。《攝抉擇分》中說：「又應告言：長老，何緣諸可得者，此無自性？」為什麼諸法自性明明可得，卻說成不存在呢？他若答：因為是顛倒妄念所見，故非真正可得。自宗就繼續問：此顛倒妄念有自性、自相，還是無自性、自相？如果說它有自性，則說一切法無自性是名勝義就不應道理。如果說它無自性，則因為它是心，無論它是否顛倒，既是心，就是依他起，即使是顛倒事錯亂心，也必須是有、是自性有、自相有，若說它沒有、是自性無、自相無，就不對，因為若此錯亂心是自性無，就會成畢竟無，就不應說它見有自相。

此中義者，謂彼諸法，現有自相自性可得，而云彼無，如何應理？即能緣量為違害故。若謂如是能緣之心不相妨害，以彼覺心是錯誤事故。若爾，彼錯誤心是有自相，說無自性是勝義諦，不應道理。若云無者，而云是錯誤故，雖現可得，而非是有，不應道理。

前面引文的意思是，因為自性、自相都是由量識所得，若說沒有自性、自相，就會違背量識所得。自宗如是問難，但中觀師則認為因為世俗這個心並非量識，而是顛倒妄念，所以說無自性並不會有違背量識所得的過失。自宗接著問：若如是，則那個錯亂心是有自相還是無自相呢？若你說它有自相，卻又主張一切法無自性是勝義諦，如此就不應道理；若說它無自相，卻又說它「是錯誤故，雖現可得，而非是有」，如此也不應道理。因為錯亂心若無

自相就成畢竟無，若是畢竟無，卻還能現有自相，則不應道理。

此雖亦觀勝義有無，然義相同，又前觀察易於了解，故如上說。

之前破所明世俗時，是問依他起是勝義有還是勝義無，直接觀察依他起的勝義有無。這邊破所明勝義，雖也應該直接觀察勝義有無，但因前面已經觀察過了，而且前觀察易於了解，所以就如前說。

如是此中，若遍計執及圓成實於勝義無，唯名言有，未顯其過。唯審觀察世俗之識及錯亂識勝義有無而顯過者，是破依他起於勝義無唯世俗有，以此即是圓成實之有法，及遍計執能遍計者所遍計事，故諸智者最要辨此勝義有無。

在破他宗所明勝義或世俗時，並未談及若遍計所執及圓成實是勝義無、唯世俗有，這樣會有什麼過失，而是只從討論某個識的勝義有無來找過失，以此來破依他起是勝義無唯世俗有。這是因為依他起是圓成實的有法，也是遍計所執的能遍計和所遍計事，圓成實和遍計所執都是依於依他起而有，所以智者最要分辨的就是依他起的勝義有無。四宗討論勝義有無，主要都是針對依他起。

又如《抉擇分》云：「若於依他起自性或圓成實自性中，所有遍計所執自性妄執，應知名增益邊。」又云：「損減邊者，謂於依他起自性及圓成實自性諸有法中，謗其自相言無所有。如是真義理門，由遠離二邊理門，應隨決了。」謂後二自性，是有自相，若謗非有，是於自相起損減執。故《菩薩地》與此分中，增減二邊及斷除法，所說相同。

接著又引《抉擇分》中二段文說依他起和圓成實都是自相有，若說彼等非自相有，就是起損減執。所以《菩薩地》所說的增益減損二邊及斷除法和《抉擇分》所說的相同。

言無遍計所執者，亦由勝義非由名言。《抉擇分》云：「此諸現觀，由如是名、由如是言所安立故⁴¹，當言是彼自性？當言非彼自性？答：世俗說故，當言是彼自性；第一義故，當言非彼自性⁴²。」

說「無遍計所執」，這也是說遍計所執於勝義中無，而不是說它連名言中都無。《抉擇分》提到：此諸現觀⁴³由名和分別識所安立的自性要說是其自性？抑或非其自性？答：於世俗上應說是其自性，於勝義中應說不是。亦即此自性於世俗是有，於勝義則是無。此處要說明的是依他起上的遍計所執是勝義無。

又云：「若諸名言熏習之想所建立識，緣遍計所執自性為境。」乃至「此唯假有，非勝義有故。」

「名言熏習」指的是名言習氣的熏習。「若諸名言熏習之想所建立識，緣遍計所執自性為境。」依藏文，「名言熏習之想」，這個「想」在藏文其實是「名」。有的註解把這個「名」解釋成習氣，有的解釋成根，有的解釋成分別識。法尊法師譯為想，應是指分別識。但若譯為根，識都是具根的，都是具根識，名言熏習之想所建立識就會是指由受名言習氣熏習之根所建立的根識或意識。如此建立的

⁴¹ 藏文版此處無「故」字。

⁴² 藏文版此句無「故」字：「由名言，當言是彼自性；於勝義，當言非彼自性。」

⁴³ 此處「現觀」有不同解釋，總之是指道次第中的某些現觀。

識，它所現到的自性或差別就會是遍計所執而非依他起。這個遍計所執的內容是假有，不是勝義有，所以眼識等根識緣到的也並非都是勝義有。此處「識」包含眼識等根識以及意識。有情心中只有現證空性的智慧和自證分不是依名言習氣熏習而生，其餘都是，即便是根識也不例外，因為根識也會現到所增益的自性或差別。

以是二我遍計所執，雖於所知決定非有，然非由彼一切遍計所執，皆悉非有。故破實有⁴⁴及勝義有，而立假有及名言有。

雖然人我和法我這兩種遍計所執完全不存在，不是所知，但不能因此就說一切遍計所執都不是所知。遍計所執分為存在的遍計所執和不存在的遍計所執。二我雖屬不存在的遍計所執，然遍計自性的遍計所執和遍計差別的遍計所執則是存在的遍計所執。此處說遍計所執非有、是無，並不是說遍計所執不存在，而是說存在的遍計所執不是實有，是勝義無，從而成立它是假有及名言有。此處的假有指必須依待所餘才能施設自相。

故《解深密經》一類大疏，說遍計執於二諦俱無；能所二取依他起性，緣生如幻，於世俗有；圓成實性，是真勝義，於無性有是勝義有。其說非此經意，違《攝大乘論》引《解深密經》成立無外境，說內外二取是遍計執。亦違《菩薩地》及《抉擇分》。

有《解深密經》大疏說遍計所執於二諦中俱無，也就是說遍計所執既非勝義諦也非世俗諦，遍計所執不存在；又說二取依他起性，緣生如幻，是世俗有；並說圓成實是真勝義，是以無自性存在，是勝義有。這樣的解釋並非

⁴⁴ 或說實質有。

《解深密經》的意趣，也違背了《攝大乘論》的內容，《攝大乘論》引《解深密經》成立無外境，說內外二取是不存在的遍計執，並非依他起。此疏的內容也違背《菩薩地》及《抉擇分》的內容。

又彼引有《決定論》文，故有說是無著所造，太無觀察。《抉擇分》中除《解深密經》序品而外，所餘諸品多已引訖，於諸難處已善抉擇，故彼論師亦無別造解釋必要。

因為此大疏有引《決定論⁴⁵》的內容，所以後代居然有人說此疏是無著所造，這樣的說法真是太無觀察。而且無著菩薩於《抉擇分》中除了《解深密經》的序品之外，所餘諸品多已引訖，於諸難處也都已善抉擇，所以他沒有必要另造一個釋論。

末代有人，謂初自性世俗亦無，中性於世俗有於勝義無，後性於勝義有，說是無著兄弟意趣者，亦出此宗之外。尤彼所說依他起於世俗中有之義，謂唯由亂心於彼妄執有生滅等，而彼事上實無生滅，當知此即《菩薩地》所說究竟誹謗依他起性，由是因緣亦謗所餘二性，故俱謗三相，最極斷見者。於許《解深密經》為了義之宗中，是無可免相違過失。

末代於藏地有人說：遍計所執於世俗亦無；依他起於世俗有，於勝義無；圓成實是勝義有。說這是無著兄弟的意趣。藏地這種說法並不是唯識宗的主張。尤其是依彼所說，依他起於世俗中有是指依他起唯由亂心執有生滅，而事實上並無生滅。像這樣的說法，我們應該知道正是《菩薩地》所說的究竟誹謗依他起性。因為《菩薩地》中說依他起是勝義有，而你說它的有就與在執繩為蛇、執兔耳為

⁴⁵ 有說此論即法稱法師所造《定量論》。

兔角的心前有一樣，而在這樣的心前有，等於是沒有，這樣，就完全違背了《菩薩地》的說法，既謗毀了依他起，從而也謗毀了遍計所執和圓成實，所以是俱謗三性，是最極斷見者。若一方面承許《解深密經》為了義經，一方面又承許這些不正確的說法，這樣就無法避免相互矛盾的過失。

《辨了不了義善說藏論》卷二

庚二、明自宗無違

若如《菩薩地》及《抉擇分》說依他起是勝義有者，云何《解深密經》說凡諸有為皆非勝義？如云：「如八支聖道展轉異相，若一切法真如勝義法無我性亦異相者，是則真如勝義法無我性亦應有因。若從因生，應是有為。若是有為，應非勝義。」

他人的疑問是：若如同《菩薩地》及《抉擇分》所說依他起是勝義有，則為何《解深密經》說凡是有為法都不是勝義有？如云：「如八支聖道展轉異相，若一切法真如、勝義、法無我性亦異相者，是則真如勝義法無我性亦應有因。若從因生，應是有為。若是有為，應非勝義。」若依此判定依他起非勝義有，豈不與《菩薩地》及《抉擇分》的解釋相違？

這段經文前段說八支聖道雖是異相，可是八支聖道上的真如空性不是異相；後段說若八支聖道上的真如空性是異相則會導致什麼後果。其重點在於：「若從因生，應是有為。若是有為，應非勝義。」如果八支聖道上的真如、勝義、法無我也是異相，就應有因；若有因，就應是有為；但若是為有為，就應非勝義了。這是說若八正道上的空性，

如正語的空性和正命的空性等，也如八正道彼此是異質⁴⁶，則正語的空性和正命的空性就應與八正道一樣是由因生，是有為，如此也就不會是勝義諦。

《辨中邊論》云：「勝義唯一性。」其釋亦云：「勝義諦者，應知唯一圓成實性。」《莊嚴經論》說勝義諦具五相時，說無生滅，如云：「非有無自他，無生滅增減，非淨非不淨，是為勝義相。」釋論亦云：「由遍計所執及依他起相，故非是有，由圓成實相，故非是無。」

接著又舉出《辨中邊論》說三性中只有一性是勝義，且其釋也說只有圓成實是勝義諦⁴⁷。另外，《莊嚴經論》說勝義諦具五特色⁴⁸時，也談到無生滅相，換言之，若是生滅法就不是勝義諦。他人的問難是，你們不是說依他起和圓成實是勝義有嗎？可是《莊嚴經論》說勝義諦無生滅相，而依他起是有生滅，由此可知依他起不是勝義諦。其釋論解釋勝義諦五相中的「非有無」時，也說非有依他起及遍計執的自性，非無圓成實的自性。

至於其他四個特色，「非自他」是說勝義諦與自所空處之有法不是一，也不是完全無關的異；「無生滅增減」則是

⁴⁶ 一般對於質、體有二說，一種是說質與體一樣，講的都是無常法，常法沒有質或體可言，所以於常法不談異不異體，或直接說一切常法都是同體，不能說是異體，因為它沒有什麼體性可言；另一種解釋是說常法談不上質，但是可以講體，虛空的體性與擇滅、非擇滅的體性不同，但因為沒有質，所以不談質。

⁴⁷ 什麼是唯識宗所說的圓成實？按色拉寺的說法，獨立自主的我空、法無我的空性都是。按哲蚌寺的說法，只有法無我的空性才是唯識宗所說的圓成實。後者比較難契合這裡的說法，所以會有很多諍論。

⁴⁸ 另外也有說法是依佛成道後所說「深奧寂靜離戲論，光明無為甘露法」來說勝義諦五相。其中，深奧指凡夫無法親證，寂靜指自性無煩惱，離戲論指現證空性的智慧離一切戲論，光明指自性光明，無為是說本身非因緣所成之無為。

說因為是常，所以本性既無生滅也無增減；「非淨」指自性無染，不須由他力令其清淨，亦即勝義諦的本性不是於有情的階段變得不清淨而須由他力令其清淨，不是於成佛時才變清淨；「非不淨」是說客塵已淨。

《抉擇分》云：「問：相當言世俗有？當言勝義有？答：當言世俗有。」又云：「問：分別當言世俗有？當言勝義有？答：當言世俗有。」豈不相違耶？

《抉擇分》也有說相和分別是世俗有的說法。「相」有時指符號、名稱，有時指符號及名稱的內容，如瓶名所指的瓶這個內容。此處相和分別都是用來講有為法。

以上列舉的都是唯識宗自家經論中否定依他起是勝義有的證據。這些豈不皆與《菩薩地》及《抉擇分》中說依他起是勝義有的說法相違？

不違之理，茲當解釋，謂安立世俗及勝義有，有二理門。第一理門，由名言增上建立有者，名世俗有，非是由彼增上安立，由自相有者，立為勝義有。如經多云：「此亦是由世間名言增上，非由勝義。」

他人的質疑是：唯識宗的經論中有說依他起是勝義有，也有說依他起唯是世俗有，如此豈不相違？自宗下面就解釋：不相違，因為安立世俗有與勝義有有二理門。依第一理門，凡是名言安立而有的就是世俗有，若非由名言安立而有，而是由自己本身自相而有的，就是勝義有⁴⁹。所

⁴⁹ 唯識宗會說，依他起是勝義有，因為心是勝義有，這又是因為心是百分之百毫無誤差地被自證現量證得，就如空性被現證空性的智慧現證時一樣，心是毫無誤差地被自證現量證知。自證現量不能現證色法，但可以無誤地現前證得與自同體的心，由此說它的境是勝義有。

以第一理門是以自相有無來判斷勝義有無。依此，依他起和圓成實因為有自相，所以都是勝義有、諦實有；存在的遍計執因為無自相，是名言安立而有，所以不是勝義有、不是諦實有，是世俗有。就如經中多說：此亦是由世間名言增上而有，非由勝義。

此即中觀師與內外道諸實事師，於勝義世俗有無評論之處。依此增上，如前所說第一自性，於世俗有，非於勝義，後二自性，於勝義有，於世俗無。故《菩薩地》及《抉擇分》如前而說。

依他起正是中觀師與內外道實事師於勝義有無的評論焦點。依上說的分類方式，第一自性遍計所執是世俗有，非勝義有；後二自性依他起及圓成實則是勝義有，非世俗有。所以《菩薩地》及《抉擇分》中說依他起是勝義有的部分是依第一理門說。

又《抉擇分》云：「若諸名言熏習之想所建立識，緣色等想事，計為色等性，此性非實物有，非勝義有，是故如此色等想法，非真實有，唯是遍計所執自性，當知假有。若遣名言熏習之想所建立識，如其色等想事，緣離言說性，當知此性是實物有，是勝義有。」

接著又引《抉擇分》談勝義有的段落。名言熏習之想所建立識，如前所釋，是指由受名言習氣熏習之根所建立的識。因為受名言習氣的熏習，執色眼識和執色分別心都會緣具色名之事而現彼是色，現色是執色分別識的所入

三界唯心是由自證現量來成立，它雖不能通達一切法，但是由它證明一切法。舉例來說，色與執色的量識同體，而執色的量識是由自證現量證明它的存在，所以色也是由自證現量證明它的存在。

處。這二種所現是存在的遍計執，不是實物有，不是勝義有，只是假有、世俗有。

「名言熏習之想所建立識，緣色等想事，計為色等性」中，「色等想事」，依藏文應是具色等名之事，在這句話裡屬於存在的遍計執，「色等性」也屬於存在的遍計執。此句中，具色等名之事與色等性等同，而不是把前者執為後者。名言熏習之想所建立識之所緣——具色等名之事，此色等自性只是遍計所執，此等自性都非實有，也非勝義有。

接著談到「遣名言熏習之想所建立識」，唯識宗認為除了佛的心識以外，只有現證空性的智慧和自證分未受名言習氣沾染，是無錯亂，眼識等根識則和分別心一樣有雜染。「遣名言熏習之想所建立識，如其色等想事，緣離言說性，當知此性是實物有，是勝義有」，這句話裡的遣除名言熏習的具根識是指自證分，色等想事（具色等名之事）則是依他起，依他起具有離於言說之自性。此離於言說之自性是實物有⁵⁰、勝義有。誰能證明此離於言說的自性？只有自證分能證明。以瓶與執瓶量識為例，瓶與執瓶的量識是同一體性，執瓶的量識有與它同體的自證分，此自證分看不到瓶，但是能證明與自同體的執瓶量識的存在，由此亦可證明瓶的存在。

唯識宗會講依他起的色法和遍計執的色法，其中依他起的色法指真正的色法，而遍計執的色法則是指色成為執色分別識的所執處或說色成為詮色之聲的趣入處。依他起的色法和遍計執的色法皆具有色法的名稱，但遍計執的色法並非色法，只是分別識執它為色法，它是一種具有色名

⁵⁰ 凡是依他起都是能作功用實質有，但並非凡是依他起都是能獨立自主實質有。依他起中，只有根識和自證分不依他實法就能直接證得的才是能獨立自主實質有。

的遍計執。分別識這樣執是因為受到了名言習氣的熏習。再以瓶為例，遍計執的瓶與依他起的瓶不同，遍計執的瓶不是瓶，它沒有質，不是實有、不是勝義有，依他起的瓶則與瓶等同，是實有、勝義有。《抉擇分》這一段文要講的是這個內容，但講的方式是由名言習氣熏習的角度去講⁵¹。

以鼓腹盤底能盛水為例，心識由名言習氣熏習到一定程度時，心中就有取瓶這個名的想法，接著具緣下，就取了瓶這個名，鼓腹盤底能盛水就成為瓶。鼓腹盤底能盛水自己本質變成的瓶，這個依他起的部份不能說是受到名言習氣熏習的影響而立，它有瓶的質，且是離於言說，所以是勝義有。只是在名言熏習之想所建立的識上，依他起的瓶和遍計所執的瓶區分不開，變得無二無別⁵²。

無始以來，名言習氣導致我們有說話的欲望，有安立名稱的欲望。為什麼會有瓶、柱等那麼多東西？其實就是因為我們安立了那麼多。我們在名言習氣的影響下，安立了瓶名，如此才有了瓶。取名代表區分出某法的獨特性，將其與旁的區隔開來。如果沒有從所知中單單把它提取出來，它就混在其中。一旦把它與餘者區分開來，給了它一個名稱，它就有了自己獨特的內容；如果沒有取名，說明

⁵¹ 此段引文若全依經部宗解釋，則是：分別心受習氣影響而有把瓶的總義現為瓶的這種雜染，根識就完全不受這種習氣干擾，所以不會有這類雜染。像眼識看到的瓶就是真真切切的瓶，這個瓶有質，而且是勝義有。名言薰習之想指分別識，名言薰習之想所建立識也是指分別識。色等想事——具色等名之事——指的是色等的總義。具色名之事（之物）、執色分別心所現色、色的總義、所入處的色，四者等同。色等的總義非實有也非勝義有，卻被遍計為色等性。根識則是遣名言薰習之想所建立識。計就是現的意思。

⁵² 此與經部宗不同，經部宗認為，執瓶的根現量是百分之百無誤，他們認為瓶在那邊，其自相照到眼根上，再由眼識執取，中間沒有任何誤差。唯識宗則認為有情的眼識是錯亂識，會現到存在的及不存在的遍計執。對經部宗來說，外境的瓶和瓶一樣。但對唯識宗就不同，外境的瓶是不存在的遍計執，瓶本身才是依他起。

它還混在裡面，沒能區分出來。鼓腹盤底能盛水成為瓶，這是因為名言習氣影響我們的識，從而安立出來，並不是在鼓腹盤底能盛水自己方面就有，但是我們看到鼓腹盤底能盛水，就會認為它本來就是瓶，瓶本來就是它，是境上確實有這些內容，而不會認為這是增益出來的。總之，遍計執的瓶是從我們這邊增益的，它是遍計所執，非實有、無自相，也不是勝義有。依他起的瓶則是瓶本身實實在在有的部份，它是依他起，是實有、自相有，也是勝義有。

順帶略說各種習氣的作用：我們的心識會現青為青、現青為執青分別心的所入處，這是名言習氣所致；今天會現青為青，明天也會現青為青，這是同類習氣所致；現青成為執青分別心的所入處是自相有、現青為外境，這是我執習氣所致⁵³。有情中，就算是十地菩薩，其眼識也仍受名言習氣的影響。那些已經遣除了名言習氣的識，如自證現量和現證空性的智慧，雖然應該還留有同類習氣，但就不會留有我執習氣了。

實有、假有，亦如《抉擇分》云：「若有諸法，不待所餘、不依所餘施設自相，應知略說是實有相。若有諸法，待於所餘、依於所餘施設自相，應知略說是假有相，非實物有。」謂如依蘊假立為我或為有情。

宗大師在這裡主要解識三性中何者是勝義有、何者不是勝義有，順帶也提到實有、假有。實有⁵⁴、假有的分類不

⁵³ 現到色是執色分別識的所入處是自相有，就會現到外境色，反之亦然。眼識等根識和分別心都是如此。只是根識現到外境的這個部分比較凸顯，至於分別心，現到色是執色分別識的所入處是自相有這部分就比較重。

⁵⁴ 四類常見的「實質有」或「實有」：正理所成的實質有、堅固不變的實質有、勝義能作功用的實質有、獨立自主的實質有。第一種實有

只一種，其中一種是如《抉擇分》這一段講的，若「不待所餘、不依所餘施設自相」，亦即不須要依賴其他實法或觀待其他實法才能被緣到，如是即為實有，反之則為假有。例如：我是假有，因為必須觀待蘊等才能緣到我，而蘊等不須要依賴其他實法就能被緣到，所以是實有。《抉擇分》這段話是對這一種實有及假有最清楚的解釋。

對於承認自證現量的宗派⁵⁵而言，與親眼目睹瓶等一樣，六識別別都是自證現量現前證得的對象，而不相應行法就無法不依他法地被現前證得。雖然如此，唯識宗以下仍會說不相應行法是勝義有，只是相較於色法和心法，色法和心法是實，不相應行法則是假，常法就更不用說。色法中又可分出實與假，若某法一定要透由現到其它實法才能現到識田上，此法就是假法，若某法不須透由現到其它實法就能現到識田上，則此法就是實法，如心法和某些色法。自續派以下主張只要是假法就一定要建立在實法上，而凡是假法就必須透由現到別法才能現到識田上，而且這個別法一定要是實有的。很多註解都沒有這樣講，可是這一定要如是解，不這樣理解就沒辦法整理順暢。依此，就可以說瓶是實法，但不是只要是色法就是實法，如唸珠、森林這一類就會是色法中的假法；心法則都是實法⁵⁶，這是因為有自證現量；常法則全是假法，不相應行法也全都是假法。之前只把「不待所餘」解為不待他法，但其實這個他法必須是一個實有法，例如一定要透過緣蘊等實法，才能緣到某補特伽羅。自續派以下都會講這樣的一種實和

的範圍為所知，第二種實有的範圍為常法，第三種實有的範圍為無常法，第四種實有的範圍為不依其他實法就能被緣到者。除此之外，也會將中觀宗所說的真實有、諦實有簡稱為「實有」。

⁵⁵ 經部宗、唯識宗、隨瑜伽行自續派承許自證現量；有部宗、隨經部行自續派以及應成派不承許自證現量。

⁵⁶ 若不考慮自證現量，則有說心法中也有是假有的，如說忿等是假建立，因為忿等離瞋等外無別性。

假。

又於此宗，若不觀待先取餘法而不可取，待餘可取是假有法，與非唯由名言建立是自相有，亦不相違。如賴耶習氣，雖亦說是假有，而與前說是勝義有，全不相違。若是唯由名言分別施設假有，則成相違。

阿賴耶識上的習氣種子也稱為阿賴耶，阿賴耶有二種，一種是種子，一種是識。阿賴耶識和阿賴耶識上的習氣種子不是像盤和盤中棗這樣的關係，而是像木頭和木頭的能量，不緣木頭就緣不到木頭的能量，所以二者不是異體而是同體相異。要緣阿賴耶識上的習氣種子，必須先緣阿賴耶識才能緣到，就如同必須要緣五蘊中的某一蘊，才能緣到補特伽羅、我或有情，所以阿賴耶識上的習氣種子和我都是假有。但是因為補特伽羅和阿賴耶識上的習氣種子都是依他起，所以仍都是勝義有。

自宗主張三性中依他起及圓成實是勝義有，只有遍計所執是勝義無。別人攻擊這個，就說補特伽羅既是依他起，也是假有。自宗答，賴耶習氣雖然是假有，但可以是勝義有，於此宗，假有與勝義有並不相違。也就是說，是假有的不一定不是勝義有。唯由名言分別施設而有的，這種假有與勝義有、諦實有相違；依賴先取餘法才能取得到的，這種假有就與勝義有、諦實有不相違。

第二理門。如《辨中邊論》云：「勝義⁵⁷亦三，謂義、得、正行。」其釋論云：「一義勝義，謂真如，勝智之義，故名

⁵⁷ 原譯「勝義諦」，依藏文版改為「勝義」。

勝義⁵⁸。」勝為無漏根本正智，其義即境，故云勝義，或勝之義。謂無我義真如，彼亦即是清淨所緣勝義。於彼勝義無餘二性，唯圓成實，故如上說。

若依第二理門，只有圓成實是勝義有。我們通常會說基、道、果，也會說般若波羅蜜多分為基的般若波羅蜜多、道的般若波羅蜜多、果的般若波羅蜜多。果的般若波羅蜜多指涅槃，道的般若波羅蜜多指現證空性的智慧，基的般若波羅蜜多指空性本身。與此相同，《辨中邊論》提到勝義有三種，謂義、得、正行。其中，義指內容，即基，義勝義指空性；得指所獲得的果，得勝義指涅槃；正行的「行」即道，行勝義指現證空性的智慧。《辨中邊論》的釋論說，義勝義指真如，因為真如是勝智之義，所以名為勝義。宗大師解釋時說：勝指無漏根本正智，義指境，因為是無漏根本正智的境，故名勝義。意思是說三性中只有圓成實才是清淨道所緣的勝義，其它二性都不是清淨道的所緣，都只是世俗。

《辨中邊論》又云：「淨所行有二，依一圓成實。」釋論亦顯然說云：「唯依圓成實立，所餘二性非二淨智境故。」言二智者，謂二障淨智。

《辨中邊論》又云：「淨所行有二，依一圓成實。」「淨」指無間道、解脫道這種聖根本智，亦即能清淨煩惱障的根本定，以及能清淨所知障的根本定，這二種根本定的所行境——人無我以及法無我——都要歸類到圓成實。此外，釋論也顯然說因為依他起和遍計所執都不是二障淨智的境，所以淨所行唯依圓成實而立。

⁵⁸ 原譯「名勝義故」，依藏文版改為「故名勝義」。

按此處說法，勝義指的是二障淨智的境，亦即人無我及法無我的空性，緣此境能讓修此內容的智慧清淨。緣空性能不能生煩惱？要說能。可是生與滋生不太一樣。從某方面來說，即便是緣空性也會生煩惱，但不是滋生，而是緣著緣著，漸漸煩惱就會滅，而不會滋長，煩惱不會越生越多。

依唯識宗，勝義有分二：第一種，若是自相有即是勝義有，名言安立而有是它的反面；第二種，若是清淨道息滅煩惱的所緣即是勝義有，滋生煩惱的所緣及遍計所執的依處是它的反面。清淨道的所緣有二：人無我以及法無我的空性，亦即小乘無間道及解脫道的所緣以及大乘無間道及解脫道的所緣。人無我及法無我都歸類為圓成實。依他起及遍計執則是滋生煩惱的所緣⁵⁹，是遍計所執的依處。

此宗由許彼智是親自證，智亦應是境。答：由待何境為達真實，意取彼境故無過失。

為什麼空性是勝義諦？因為它是清淨道的所緣。對此若念：如果是清淨道的所緣就會是勝義諦，那麼清淨道本身是不是勝義諦？因為唯識宗自許清淨道是親自證，它會自己證得自己，這樣清淨道應該也是清淨道的所緣。自宗答：雖然聖根本智通達聖根本智本身，但聖根本智本身並不會因此成為勝義諦，因為聖根本智之所以成為聖根本智，是因為通達了真實，而這是觀待通達圓成實而說為通達真實，並不是因為通達了聖根本智自己而說為通達真實。所謂清淨道的所緣，是針對境而言，所以無所說過失。雖然聖根本智會懂聖根本智自己，但聖根本智並不是

⁵⁹ 緣空性能淨除二障，緣其他法則能滋生煩惱，例如緣菩提心即能滋生異體執。

圓成實，不是第二理門所講的勝義⁶⁰。

何謂親自證？佛成道時說了：「離於名言之般若，不生不滅虛空性，別別自證之境界，頂禮三世諸佛母。」此處「自證」並不是指自證現量，而是講證者自己現證空性。就如吃糖，只有自己知道那個味道，同樣，現證空性到底是什麼狀態，只能個人別別自證，只有自己能領納自己的證量，很難透由言語讓他人體會。以上是就普遍的解釋來講。至於這邊的問題則是有人認為既然唯識宗主張聖者無漏根本正智是親自證，換言之，此宗承認清淨道自己亦證得自己，這樣清淨道就會變成清淨道的境，聖根本智也會變成聖根本智的境，如此清淨道會不會變成勝義諦？此處親自證並不是指自證現量，也不是說唯具此智者方能領納自己的證悟，而是指根本定自己了解自己。

如斯勝義是無為法，雖於如斯勝義非有，然於自相建立勝義中有，非由名言增上建立，此宗無違。

依第二理門所說之勝義是常法，雖然聖根本智依此理門不是勝義有，但因為它不是名言安立而有，所以仍是依第一理門所說的勝義有，依第一理門，只要是自相有的就是勝義有。此宗於此並無相違。

智藏《集論》云：「識離能所取，許為勝義有，度慧海彼岸，瑜伽師論說。」此勝義有，亦就前理門。中觀諸論與瑜伽師諍論有無依他起者，非依名言增上，皆是諍論勝義有無，故應善辨二種勝義。

⁶⁰ 前面提到因為說三界唯心，所以就疑惑此心是否是勝義諦，此處則是說因為唯識宗承許根本定自己證得自己，所以就疑惑根本定是否也成了勝義諦。此二疑惑相同，但疑惑的根源不同。

唯識宗講三界唯心，能取所取異體空的空性即是究竟的空性。智藏的《集論》說到：通達二取異體空的識是勝義有，瑜伽師立論說透過此慧可以度到所知障的彼岸，可以成就佛果。智藏此處所說勝義有是依第一理門而說。

中觀宗與唯識宗諍論依他起的有無，這並不是在諍名言中的有無，而是在諍依他起於勝義中的有無。所以必須區分清楚這二種勝義。

論師兄弟論中，亦多依後種建立勝義。初二自性世俗有者，如《抉擇分》說相及分別世俗有之因緣，一、雜染起故，二、施設器故。其中初義，如《解深密經》說清淨所緣名為勝義。故若緣何法而起雜染，即由彼義立世俗有，與《集論》同。第二義者，謂是名言假立自性，及是施設名言依處，名世俗有。相是言說依處之事。

宗大師提到，論師兄弟論中亦多依第二理門建立勝義。論師兄弟指無著與世親兄弟，但是因為無著在《菩薩地》與《抉擇分》中多依第一理門講勝義有，所以此處主要引用世親《解釋正理論》的說法。

宗大師接著舉例。首先還是以無著《抉擇分》所說為例。無著說遍計所執和依他起是世俗有者，如《抉擇分》中就說了相及分別是世俗有的二個理由：雜染起故和施設器故。其中初義如《解深密經》所說，清淨所緣名為勝義，緣它能让緣它的心獲得清淨。所以它的反面，緣何法能滋生雜染，就立彼法為世俗有。世親的《集論》也如是承許。依此，依他起與遍計所執都是世俗有。至於第二義（施設器）則有二種：是名言假立的自性，以及是這種名言假立的自性的施設處。後者指依他起，前者指在依他起

上的施設法遍計所執。此處所說相與分別⁶¹中，相是指言說依處之事，整體上相包含了遍計所執與依他起。

字面上，非清淨道的所緣是清淨道的所緣的正相反；就意思上來講，雜染起和施設器是清淨道的所緣的正相反，而且要倒回去想，清淨道的所緣就是雜染起和施設器的正相反。對我們而言，可能認為清淨道的所緣其正反面就是指非清淨道的所緣或說就是指世俗有之諸法，所以這樣說也就夠了，但是《抉擇分》這裡講清淨道的所緣的反面就講了二個。

《解釋正理論》云：「謂於世間錯亂識境，及於出世無錯識境，密意宣說二諦，為世俗諦及勝義諦。由能顯了是世俗故，彼所決諦名世俗諦，以是顯了所詮事故，譬如二足登處名為足橈，船所渡處名為船墩。」

我們通常會講勝義諦的「勝義」指現證空性的智慧，空性在它面前是不欺誑的，所以空性稱為勝義諦。世俗諦的「世俗」在中觀宗指執諦實有的執著，世俗法在此實執前是真諦，但事實上不是真諦，所以稱為世俗諦。《解釋正理論》則是說「由能顯了是世俗，故彼所決諦名世俗諦」。此處講世俗諦，其「能顯了」指的是像分別心和根識等世間名言識，因為是這類世間錯亂識的境，所以名為世俗諦；若是出世間不錯亂識——聖根本智——的境，就說為勝義諦。「以是顯了所詮事故，譬如二足登處名為足橈，船所渡處名為船墩。」足橈和船墩這兩個譬喻要講的是，譬如一般我們會說馬路與步道，可以開車的就是馬路，只能

⁶¹《攝抉擇分》：「何等為相？謂若略說所有言談安足處事。何等為名？謂即於相所有增語。何等為分別？謂三界行中所有心心所。」
「問如是五事，幾色幾心？幾心所有？幾心不相應行？幾無為？答相通五種。」
「問如是五事。幾有為幾無為。答相通二種。」

走路的就是步道，二者都是道路，只是區分時以通行其上的工具來區別。與此相同，勝義諦和世俗諦都是顯了所詮事，雖都名為諦，但區分時就以證得它的具境來區別。

《攝抉擇分》說通達真如根本正智是勝義有，意謂無前立世俗有二因緣故。說後得智是世俗有及勝義有者，由緣世俗相故，說名世俗有，由施設器相故及起雜染緣故，名世俗有，與由有自相故，名勝義有，亦不相違。

《攝抉擇分》說聖根本智是勝義有，然而依第二理門，聖根本智是勝義有嗎？不是。《攝抉擇分》說它是勝義有的意思是聖根本智沒有之前立世俗有的二因緣。何謂此二因緣？這裡有很多爭論。若指是雜染起和施設器，則難道緣聖根本智不會滋生雜染？難道聖根本智不是施設器？這裡若緊盯著定義來解釋，解釋上就會有困難。

一方面，即使聖根本智本身是可以被聖根本智了解，聖根本智還是不可能變成勝義諦，只有空性才是勝義諦。而且既然雜染起和施設器應包含一切世俗諦，如此聖根本智就應是雜染起和施設器。但是另一方面，修空性時就是在修空正見，修空正見就是在修空性，二者分不開，雖然就體性上講，聖根本智是世俗諦，緣聖根本智應該會起雜染，但是因為此心同時在緣空性、在現證空性，所以事實上，此心緣聖根本智時並不會起雜染，不會透過緣這樣的施設處起雜染，所以才能說它無前說二因緣⁶²，《攝抉擇分》是基於此而說它是勝義有，並不是依第二理門說聖根本智是勝義有。

⁶² 老師補充：之所以說「無前立世俗有二因緣」，主要是因為不具其中第一個條件。

《攝抉擇分》也說了後得智是世俗及勝義俱有。因為後得智緣世俗相，所以後得智名世俗有；此外，也因為緣後得智會滋生雜染，後得智是施設器，因此名世俗有。然而，此與說後得智由有自相故名勝義有，亦不相違。

《解釋正理論》敘聲聞乘諍云：「勝義空性經說有業異熟而無作者，若是勝義，云何一切諸法皆無自性？若是世俗，於世俗中可有作者，云何無耶？」答彼難曰：「當知何是世俗勝義，由此能知彼二中有。當問何為二諦⁶³，若謂名、顯了、假立、言說，是名世俗，諸法自相是名勝義。若爾，業及異熟俱於名有，亦自相有，故彼二法，隨欲皆有。」其勝義有是前理門，其世俗有是後理門，義於彼二俱應云有。

討論瓶是否為勝義有時，二個理門都要考慮進來，匯集起來思考，並且理解何以第一理門的勝義有與第二理門的世俗有並不相違。而不是說針對勝義有，唯識宗說有二個系統、二個版本，你現在要講哪一種。

依第一理門所說的勝義有與依第二理門所說的世俗有並不相違。此不相違從世親菩薩《解釋正理論》裡的一段對話可以看出來。這段假設的對話中，對話的一方是聲聞乘，一方是唯識宗。因為唯識宗既講了安立勝義有有二理門，還依此說明了聖根本智及後得智是勝義有抑或世俗有，聲聞乘就覺得唯識宗會遇到一個難題，因為唯識宗雖不認為《般若經》可以如言執義，但仍必須承認《般若經》，而《般若經》裡就講了有業、異熟而無作者，但不論依哪一個理門，此三要都是勝義有，要不都是世俗有，怎會業、異熟是有而作者是無？唯識宗要如何解釋？站在

⁶³ 藏文版為「何為彼二」，無「諦」字。

大乘的立場，聲聞乘不可能如實通達《般若經》，此時唯識宗就反問：你先說《般若經》講的勝義、世俗是什麼？我再回答你的問題。聲聞乘當然沒有義務解釋《般若經》，更沒有必要於此把聲聞乘自宗的勝義、世俗拿出來講，他只需要回答別人的反問，這邊假設他只是由《般若經》表面的意思回答：諸法自相是名勝義，名、顯了、假立、言說是名世俗。這樣就出現一個很妙的結果：答方回答《般若經》所說勝義世俗這個問題時，所答勝義符合第一理門，所答世俗符合第二理門，將此二放在一起回答。所以唯識宗就說如果你是如此解釋《般若經》，那我就可以回答你：業、異熟與作者此三都是世俗有，亦皆自相有，所以既會是你所說的《般若經》所講的勝義，也會是你所說的《般若經》所講的世俗，怎麼說都可以是有。宗大師解釋時就說其勝義有是依前理門，其世俗有是依後理門，若如是則義於彼二都應說有。

唯識宗講安立勝義世俗有二理門，其他宗派比較難有這種狀態。雖然唯識宗有很多觀點是共經部宗，如第一理門就是，但是像第二理門這樣的說法則是不共經部宗。《解釋正理論》這段對話凸顯出，不能像聲聞乘那樣從表面意思去解釋《般若經》所說一切諸法皆勝義無、自性無，而要依唯識宗的解釋。依唯識解，說諸法無我，說三無自性性，這與說依他起是自相有、是勝義有皆不相違。

又說：「於彼勝義雖許是有，然此不許說勝義中一切諸法皆無自性是了義教，故於此宗無相違過。」

《解釋正理論》又說，唯識宗因為沒有把一切法都是勝義中無自性的說法當成了義，所以雖然承許業及異熟是勝義有，也不會有相違的過失。

補特伽羅是世俗有，非實物有，業及異熟是世俗有，亦實物有，以是世間識境界故，於第二理門，非勝義有。彼二非出世智境，以彼智境是離言說總相故。

《般若經》說無補特伽羅而有業與異熟，真正應該如何解釋？這就與依第一理門及第二理門安立的勝義世俗無關，而是在說實有、假有。一般會談到二種實有：一種是如前所說，不須透過其他實法就可以直接現到識田上或說不須依於其他實法就可以施設自相的就是實有，反之則為假有；另一種則是如經部宗所說，無常法有質，所以是實有，是實事。這二種實有要區分開。此處實有是指前者，業與異熟⁶⁴不須要透過其他實法就可以直接現到識田上，所以是實有；補特伽羅則是須要透過其他實法才可以現到識田上，所以是假有。《般若經》說有業與異熟，而無補特伽羅，此處有無講的是這種實有與假有。這是唯識宗的解釋。

依第二理門，只有空性才是勝義。空性是出世間智的境，這邊提到，若是出世間識的境，則必須是離於言說的共相。共相法或常法有二種：離於言說的常法指空性，非離於言說的常法，指遍計執的常法。至於業與異熟，因為不是離於言說的共相，所以只是世間識的境，不是出世間智的境，所以不是第二種勝義。到這裡才拉回主題：唯識宗於勝義世俗所說的二理門並不相衝突，業與異熟只是第一種勝義，而不是第二種勝義，只有空性才是離言說的共相，是第二種勝義。所以聲聞乘的問難並沒能攻擊到唯識宗。

⁶⁴ 對唯識宗而言，真正的異熟指阿賴耶識。

有大乘師說一切法皆無自相，唯世俗有，則有前文所說妨難，依《釋正理論》說，極為明顯。

有大乘師說一切法都是自相空，唯是世俗有。像他們這樣，就會有前面所說的妨難，唯識自宗則無此相違過。此點在《解釋正理論》中講得很清楚。

《辨中邊論》云：「謂假、行、顯了。」此於粗分真實世俗諦中分為三種，一、假世俗，二、行世俗，三、顯了世俗。如其次第，配三自性。諸餘經中，說真如等世俗有者，應知即依第三世俗密意而說。

以前講過依言詮所作的分類，這是一種假的分類。例如般若，從言詮上分類，可分為自性般若、經典般若、道般若、果般若，只有果般若才是真正的般若，其它都是唯有般若之名，而非真般若。與此相同，粗分世俗諦分為三種，一假世俗，二行世俗，三顯了世俗。假世俗指遍計所執，行世俗指依他起，顯了世俗指圓成實，這種分類不是真的世俗諦的分類。在《辨中邊論》中有十幾個這種分類，其中講到粗分世俗諦時就講了這三種世俗。這三種世俗中的顯了世俗不是世俗，只是把圓成實也納入世俗諦的分類中，名為顯了世俗。但這只是就言詮來分類，並不是說圓成實真的是世俗諦。所以《辨中邊論》中所講的三種世俗，只有其中前二者是真的世俗諦。圓成實並非世俗諦，唯識宗為何要把它說成世俗？是為了解釋《般若經》又說空性是勝義諦，又說空性是世俗有，是為了解釋這個密意，所以才有這個分類。宗大師於此提到「諸餘經中，說真如等世俗有者，應知即依第三世俗密意而說」，唯識宗因為必須合理地解釋《般若經》所有的內容，所以他們就以這種獨特的方式來解釋。

如是若能詳辨上下諸宗實有、假有、世俗有、勝義有，及一宗中安立彼等差別道理，則能善抉擇諸重要宗派，及能了知實事師說衆多假有及世俗有。然中觀師尚須於彼立勝義無，若未能爾，徒欲分辨上下諸宗差別而已。

如果了解上下諸宗所說的實有及假有、世俗有及勝義有，以及各宗中安立彼等差別的道理，就能善抉擇諸重要宗派，以及能了知實事師所說衆多假有及世俗有。此外，聲聞部所說的世俗有、假有等一切法，中觀師都必需把它建立為諦實空、勝義無。若不能，則只是於言詞上分辨諸宗差別而已。由此可知中觀師建立一切諸法為諦實空及勝義無的必要性。

以下講《莊嚴經論》及《辨中邊論》中與此相關的內容。《莊嚴經論》及《辨中邊論》都是由無著菩薩從他的上師彌勒菩薩處帶到人間。在唯識宗，《解深密經》和《迦葉請問經》是根本的依據，其次就是以無著、世親以及安慧論師的解釋為據。

戊三、餘論所說，分二：己一、《莊嚴經論》所說；己二、《辨中邊論》所說。今初

《莊嚴經論》云：「自然自體無，自性不堅住，如執取不有，故許無自性。」謂於三有為相及如凡愚所執自性非是有故，密意說言皆無自性。《集論》則說，方廣分經依彼二義及三無性，密意說言皆無自性。

《解深密經》是以三無自性性來解釋《般若經》中所說一切法皆無自性。《莊嚴經論》及《辨中邊論》中，除了三無自性性之外，還加上了其它內容，說《般若經》是依

此來說諸法無自性。以下先講《莊嚴經論》如何說。

《莊嚴經論》云：「自然自體無，自性不堅住，如執取不有，故許無自性。」這是說因為於三有為相及如凡愚所執自性都不存在，所以說無自性。三有為相指過去、現在及未來等三相。若舉例，如苗已滅，就再也不會回來，過去的苗不會重新再回復先前的自性，現在的苗於第二時不能安住，未來的苗不能自然生，是基於此，《般若經》說了三世諸法皆無自性，所以並不是真的在說一切法都無自性。至於「凡愚所執自性」，表面上看似有四個內容，但解釋時會有五個內容。凡夫會執常樂我淨——會執所取蘊為常，會執所取蘊為樂，會執所取蘊為我、淨——但這樣的自性其實都不存在。此外，凡夫不僅會執補特伽羅我，也會執法我，但這樣的自性也不存在。所以會出現五個內容。前面過去等三個加上這五個就有八個，《集論》說廣品《般若經》共依前說八個內容以及《解深密經》所說三無自性性等共十一個內容宣說諸法皆無自性。

謂諸法仗緣是無自性，無自然故。此義如《中觀明論》釋為無自體生。諸法已滅不能仍生彼法體性，是無自性，無自體故。現在未滅是無自性，以剎那法於第二時不能安住自體性故。總謂未來苗芽不自然生，過去苗芽不重覆生，現在苗芽不能住於第二時故，說三世諸法皆無自性。如諸愚夫，或執常樂我淨，或妄執餘遍計所執相，由無彼自性故，名無自性，是世親釋。言餘者，謂執能取所取實體各異。

《莊嚴經論》是從八個內容來講諸法無自性。先由說「自然自體無，自性不堅住」，來說明三世諸有為何以皆無自性：自然無指未來諸有為依緣而生故無自然生之自性，此義如《中觀明論》釋為無自體生；自體無指過去諸有為

已滅而無重複生之自性；自性不堅住指現在諸有為剎那生滅而無安住於第二剎那之自性。接著說了「如執取不有」，諸法沒有如凡愚所執那般的自性，此指沒有常、樂、我、淨、法我（異體的二取）等自性，此是世親釋。文中「餘遍計所執相」指能取所取實體各異，也就是法我。

如無自性，無生亦爾，如無生故，無滅亦爾等，前前為因，成立後後。即前論云：「由無性故成，後後所依止，無生滅本靜，自性般涅槃。」如前已釋

《般若經》講了很多的無自性，要解釋無自性就可以從以上所說八個或十一個內容來解釋，把無自性解釋通了，就可以解釋無生，因為無自性故無生，沒有自性就不會有自性有的生，所以要先成立無自性這個前提，沒有自性，就不會有自性有的生。因為沒有生，就沒有滅，因為沒有滅，故本來寂靜，因為本來寂靜，故自性涅槃。前前會成為後後的因，後後依於前前。

《解深密經》先說了三無自性性的密意，之後再講無生。此處也是先解釋無自性，下面再講無生。

論又云：「於始自餘相，自相自然異，雜染及差別，說無生法忍。」經說得無生法忍，此釋諸法無生之理。

法忍指對法產生忍，無生法忍指對無生產生法忍，能接受諸法無生。怎樣才能接受呢？要先了解無生的道理。《般若經》說無生，唯識宗無法接受，所以要把無生解釋成他們能接受的，《莊嚴經論》就由八個內容來解釋：「於始自餘相，自相自然異，雜染及差別，說無生法忍。」

其中「始」者，謂生死中無始初生⁶⁵，「自」謂前念⁶⁶先生諸法，彼法自體不復更生。「餘」謂後念⁶⁷先無之相後不新生，是釋論說。

我們會說輪迴無始有終，而我們的心是無始無終，這邊的「始」就是指輪迴中無初始生；「自」指之前生過的諸法，就不會再生一次；「餘」指先無之相後不新生。以上是其釋論所說。然而一切生其實都是先無而後生，後生的全都是先無之相，所以不能依字面來解釋此處所說「先無之相後不新生」。這句話的意思是，因為佛教主張沒有自然的生，生一定要由因緣生，而且一定要由相順的因生，所以沒有由大自在天意想而生這種事，一定要依著與果相順的因緣才能生。

此段所說始自餘相，有註釋說都是針對有情講的。

此義如《中觀明論》說生死中先無有情後不新生，要前者滅，同類乃生，故法先無則後無生。「自相」謂遍計所執，彼畢竟不生。無自然生，謂依他起。無變異生，謂圓成實。無雜染生，謂得盡智時。無差別生，謂佛法身。如此解釋無自性義及無生義者，因此宗不許說一切法勝義性空及諸有為勝義無生為真了義。

此義如《中觀明論》所釋，第一，有情都是在輪迴中流轉，不會有一個前無之有情新生出來；第二，要前者滅，同類乃生，亦即一定要有前同類，前同類滅時，它的後同類才能生，所以法先無則後無生。

⁶⁵ 無初始生。

⁶⁶ 藏文版無「念」字。

⁶⁷ 同上。

此處所說無自相生指遍計所執畢竟不生，無自然生指依他起無不依因緣之生，無變異生指圓成實，所以針對不生也談到了三性。此外，無雜染生指證阿羅漢時會得盡智，不會再生煩惱。無差別生指佛的法身，差別指再進步，佛的法身已達究竟、已臻圓滿，沒有再進步的空間。此處用以上以八個內容來解釋無生義，當然也可以結合前面所說無自性義來共同解釋無生義。

《莊嚴經論》這樣解釋無自性以及無生，是因為《般若經》講一切法皆自性空以及諸有為皆無生，而自宗不承許此說是真了義，但是自宗還是要接受《般若經》所說無自性及無生，要如何才能接受？就要以這些方法來解釋才能接受。

其三世法無自性義，唯除現在，及如愚執無自性義，亦共小乘兩宗。毗婆沙師說法生後有住作用，住後又有壞滅作用。

以這種方式來解釋《般若經》所說無自性，除了說三世法中的現在諸有為於第二剎那不住，以及說凡愚執法我之外，其餘說法都共小乘二宗。前者是因為毗婆沙師說有為法不是剎那生滅，而是生了之後有住作用，住之後才有壞滅作用。這一點與經部宗以上皆不共。後者是因為有部宗及經部宗都不談法我及法無我。除了這兩點以外，解釋無自性的內容是共小乘兩宗的。

這邊會有個問題，唯識宗雖然必須講通無自性，但有部宗與經部宗根本不承認大乘經，所以他們並不需要設法講通無自性，唯識宗也不必對他們解釋《般若經》的密意。所以此處提到小乘宗，要這樣理解：小乘二宗中，有

些人後來由上述說法接受了《般若經》，即使是二宗中那些不接受《般若經》的，他們在觀點上也接受這些與唯識宗共通的内容。所以不管接受《般若經》與否，觀點方面，除了現在諸有為於第二剎那不住，以及法無我之外，《莊嚴經論》此處其它觀點是共小乘二宗的。又因為前者只是針對有部宗，所以《莊嚴經論》用來解釋無自性的方法中，只有無法我是小乘二宗都不許的。

若謂《解深密經》說依他起猶如幻事，《莊嚴經論》說一切有為皆如幻事，故諦實有非彼正義。答：非如幻等即便決定不說諦實，要在採取幻喻等義。

如果有人說：《解深密經》中說依他起猶如幻事，《莊嚴經論》也說一切有為法都如幻事，所以你不應該說依他起是諦實有。唯識宗就答：如幻等喻並非一定用來譬喻無諦實，所譬喻必須依解釋的方式而定。

中觀宗慣用幻喻來譬喻諦實空，而唯識宗則是用幻喻來譬喻內心與境雖然是同一體性但被現為異體，是從這裡講如幻。因為是純粹由心境現為異體來解釋，所以唯識宗所用的幻喻和諦實空沒有一點關係。有部宗及經部宗則可以用幻喻說明獨立自主的我空以及獨立自主的我的受用空。

《莊嚴經論》云：「猶如起幻師，譬虛妄分別，如彼諸幻相，譬說二種迷。」世親釋說，譬如幻師，於木石等誦以咒術為迷惑因，虛妄分別依他起性亦爾，是初二句義。譬如幻相現為象馬等像，依他起性現為異體能取所取亦爾，是後二句義。

唯識宗用幻喻譬喻什麼？「猶如起幻師，譬虛妄分別，如彼諸幻相，譬說二種迷」，世親解釋說，譬如幻師，於木石等施以咒術為迷惑因，虛妄分別依他起性也是如此，此是初二句義。虛妄分別指染污的依他起。譬喻中，小石頭和小木頭並不是象馬，但是看過咒水的觀眾看向幻師咒過的小木石時就會看到象馬。猶如幻相現為象馬等，受煩惱習氣染污的依他起會現為異體的二取，此是後二句義。「如彼諸幻相，譬說二種迷」，二種迷指於二取上的迷亂。

以前的幻師施幻術，會使用小石頭、小木頭，咒師施咒在小木石上，並且施咒在水中，木石被咒過之後成為一個能幻處，看過咒水的觀眾再看向咒過的木石，就會看到象馬。譬喻中，能幻的木石和木石不同，受咒水影響的眼識和正常的眼識也不相同，同樣，染污的依他起和依他起不同。譬喻中，看過咒水的觀眾看向能幻的木石，其眼識就會現象馬的幻相為象馬，同樣，受習氣染污的心識只要現起瓶，就一定會現瓶為外境。不受習氣染污的心識就不同，例如佛看瓶就和我們看瓶完全不一樣，佛的心識既不會執瓶為外境，也不會現瓶為外境。其他懂空性者，如初地菩薩，其分別識雖然不會執瓶為外境，但其眼識仍會現瓶為外境。不懂空性者則是在習氣影響下，不僅眼識會現瓶為外境，其分別識也會執瓶為外境。

「猶如起幻師，譬虛妄分別」，這邊要談的是染污的依他起，只是以虛妄分別為代表。依唯識宗，依他起雖分為清淨與不清淨的依他起，但是在前面也提過，除了少數如無間道、解脫道、……，大部分的依他起都是不清淨的，亦即都是被業與習氣所垢染。不清淨的依他起中舉出分別識為代表，是因為唯識宗主張無外境，色等依他起都與心體性相同，所以最主要是心，其中又以分別識為主要，分別識被業與煩惱習氣所垢染，所以是不清淨的依他起。

隨經部行自續派和應成派很難說瓶受習氣染污，對他

們而言，心現瓶為諦實有，完全是因為心受習氣染污而不是因為境本身如何，但是在唯識宗就要說瓶也受習氣染污，因為瓶不是外境，它與執瓶的心同體性，與此心是同一個習氣種子所化現。

《莊嚴經論》又云：「如彼無體故，如是為勝義，如彼可得故，如是為世俗。」釋論中說，如於幻上全無象等，如是於依他起全無二取，是勝義諦。如於幻事見有象馬體性可得，如是虛妄遍計所執見有可得，是世俗諦。

《莊嚴經論》又云：「如彼無體故，如是為勝義」，依他起上異體的二取空是此宗所說的勝義諦、空性。譬喻中，咒過的小木石雖然會讓我們看到象馬，但在其上並沒有象馬，這是它真正的本性，同樣，雖然我們的心識於依他起上會現到異體的二取，但依他起上異體的二取空才是其究竟的實相。「如彼可得故，如是為世俗」，如同鏡中的臉面雖有，但鏡中的臉面不是真正的臉面，同樣，咒過的小木石現為象馬，象馬的幻相雖有，但象馬的幻相不是真正的象馬，只是幻化的象馬，幻化馬這個幻相是存在的，這樣的幻相是世俗諦。一般我們會說咒過的小木石雖然現為象馬，但不能把此幻相當成真正的象馬，所以「現為象馬」裏有一個對的內容、有一個錯的。「幻師所幻的象馬」是用來譬喻存在的遍計所執，「幻師所幻的象馬是象馬」則是用來譬喻不存在的遍計所執。

總之，可以把鼓腹盤底能盛水現為瓶。但是把鼓腹盤底能盛水現為瓶說成自相有就不對。鼓腹盤底能盛水是不是瓶？是。是誰讓它變成瓶？是我們的名言習氣讓它變成瓶。瓶雖然是自相有，但是鼓腹盤底能盛水成為瓶，就不是自相有。

《莊嚴經論》釋經中義，謂內六處無我命等，現似為有，說如幻事。又外六處實非補特伽羅我所受用，現似為有，說如夢相。未曾說為內外有為自性本空，現有自性之喻。

《莊嚴經論》在解釋經中義時，說內六處沒有我、命等，但是現似為有，由此說猶如幻事，另外還說外六處實非補特伽羅我所受用，但是現似為有，由此說猶如夢相。不論是對如幻還是如夢的解釋，《莊嚴經論》都未曾說是譬喻內外諸有為法自性本空而現似有自性。

內六處指眼耳鼻舌身意等六根，外六處指色聲香味觸法等六境。此處所說的幻、夢是在譬喻什麼？咒過的小木石雖然不是真正的象馬但現為象馬，與此相同，六根雖然不是我，但現為我。同樣，外六處不是補特伽羅我的所受用，但現為補特伽羅我的所受用，猶如夢相。舉出幻、夢等喻一定是在譬喻不真實，但這是在講怎樣的不真實？是在講雖然不是外境但現為外境？還是在講雖然不是補特伽羅我或但現為補特伽羅我？還是在講其他的不真實？就看從哪個方向來解釋。不實不一定指向諦實空。此處夢、幻等喻就是在講有我、沒有我，不是在講諦實有無或自性有無，也不是在講外境有無。

《攝大乘論》釋《般若經》幻事等喻譬依他起，「云何實無外義而成所行境界，為除此疑，說幻事喻。云何無義心心所法轉，為除此疑，說陽燄喻。云何無義有愛非愛受用差別，為除此疑，說所夢喻等。」即以幻事作不實喻。亦須分別中觀、唯識於不實義引喻之理，勿令紊亂。

《攝大乘論》解釋《般若經》幻事等喻則說是在譬喻依他起，說：「何實無外義而成所行境界，為除此疑，說幻事喻。云何無義心心所法轉，為除此疑，說陽燄喻。」為了去除為何沒有外境而有色等所行境之疑，舉幻事喻；為了去除為何沒有外境而心心所還是可以運作之疑，說陽燄

喻。在經部宗，要先有瓶等所緣緣，之後才會產生執瓶眼識等根識。唯識宗就不談這種所緣緣，好像沒有外境而心心所自己在轉，在別家看來，心心所很難無外所緣緣而自行運轉，所以舉陽燄喻令其了解。「云何無義有愛非愛受用差別，為除此疑，說所夢喻等。」如果沒有外境，苦樂受要如何產生？為了除此疑就說了夢喻。幻事喻是在講不實，但是所譬喻的不實，中觀宗和唯識宗的解釋並不相同，所以不要將二家引喻之理混為一談。

己二、《辨中邊論》所說

《辨中邊論》云：「虛妄分別有，於此二都無，此中唯有空，於彼亦有此。故說一切法，非空非不空，有無及有故，是則契中道。」初頌顯示空相，次頌顯示妙契中道。如云：「若於此非有，由彼觀為空，所餘非無故，如實知為有。」若能如是正知有無，則能無倒悟入空性。此亦顯示彼義，故正明空性。言「於此」者，謂空依處，即虛妄分別依他起性。言「非有」之所無者，即能取所取有實異體遍計所執。言「於此都無」者，顯示前由後空。若彼非有，彼餘何有？謂分別有及第三句，顯依他起及圓成實。其第四句除餘疑惑。世親菩薩如是解釋何法為空及由何空義。

《辨中邊論》云：「虛妄分別有，於此二都無，此中唯有空，於彼亦有此。故說一切法，非空非不空，有無及有故，是則契中道。」初頌顯示空相，次頌顯示妙契中道。

以下先解釋初頌。初頌中，「虛妄分別有」這句話相當於在說依他起是實有，此處「有」是指由自體有或諦實有。如果依他起是諦實有，那麼何者是無？異體的能取所取是無。依他起是完全的諦實有，異體的能取所取則是完全的沒有。依他起上沒有異體的二取，這就是空性。

有解釋說「虛妄分別有」是直接針對中觀宗而說，「於此二都無」則是直接針對下部。中觀宗會說一切法都是諦實空，所以直接針對中觀宗說虛妄分別是諦實有。此句也間接回答了與初轉法輪相關的問題，雖然有部宗與經部宗說外境是有，但「虛妄分別有」間接說了境雖是有，但不是外境有。「於此二都無」是直接針對下部，下部說能取所取是異體，所以直接針對下部說異體的二取是無。此句也間接否定了中觀應成派所說無是指自性無。「此中唯有空」，只要想清楚這些，空性其實就在裡面。理解了依他起上沒有所破的遍計執，以及依他起與圓成實是真實有，這樣才是理解了唯識宗所說的空性。

初偈所說，如云：「若於此非有，由彼觀為空，所餘非無故，如實知為有，若能如是正知有無，則能無倒悟入空性⁶⁸。」此偈亦顯示彼義，所以初偈是正明空性。前二句中的「若於此非有」指「於此非有彼」，是說於依他起上沒有所破的遍計執，「於此」講的是依他起，「非有」講的是沒有異體的二取。「由彼觀為空」，依他起上遍計所執空就是空性。「所餘非無故，如實知為有」，依他起上空掉遍計所執之後，剩下的依他起和圓成實則是實有。若能如是正知有與無，知道依他起是以這種方式存在，就能無倒了解空性。「於此都無」顯示前由後空，依他起是由遍計執所空。若依他起上沒有所破的遍計執，那麼有什麼呢？謂分別有及第三句所說此中唯有空，也就是依他起及圓成實是真實有。其第四句除餘疑惑。以上是世親菩薩解釋何法為空以及由何空之義。

安慧論師更為光顯，如《疏鈔》云：「有作是思，一切諸法

⁶⁸ 《辨中邊論》：「虛妄分別有者，謂有所取能取分別。於此二都無者，謂即於此虛妄分別，永無所取能取二性。此中唯有空者，謂虛妄分別中，但有離所取及能取空性。於彼亦有此者，謂即於彼二空性中，亦但有此虛妄分別。若於此非有，由彼觀為空，所餘非無故，如實知為有，若如是者則能無倒顯示空相。」

都無自體，猶如兔角，故謗一切。為遮彼故，頌曰『虛妄分別有』，謂有自體之增語。」分別有句，非唯齊彼便為滿足，尚須引餘，即有自體。由是非說分別略有，是自體有或自相有，如是有者，圓成實性亦爾。

安慧論師更為光顯，如《疏鈔》云：「有作是思，一切諸法都無自體，猶如兔角，故謗一切。為遮彼故，頌曰『虛妄分別有』，謂有自體之增語。」此是安慧菩薩針對中觀師而說。「猶如兔角」指猶如無自體的兔角。中觀師只說一切諸法都無自體，並不會說一切法都不存在，但是依唯識宗，無自體相當於無，所以，說諸法都無自體相當於謗毀一切法。為遮如是謗毀，所以《辨中邊論》講「虛妄分別有」，這個有是有自體的增語，有不是單單指有，而是指有自體。「分別有句，非唯齊彼便為滿足，尚須引餘，即有自體。」虛妄分別的有不只是有，必須加入其他的意思來理解，也就是有自體，虛妄分別是由自體有。「由是非說分別略有，是自體有或自相有，如是有者，圓成實性亦爾。」依他起是有自相、有自體，圓成實也是有自相、有自體。安慧論師認為第一句是針對中觀宗說一切法都是自性空而說，遂由此角度對第一句文除疑。

第二句文除疑之理。《疏鈔》又云：「若如是者，經說一切諸法皆空，豈不違經？答：無相違，謂於此二都無虛妄分別，由離能取所取自性，故說名空，非全無自性，故不違經。」此說若依他起有自性者，經說一切諸法皆自性空，成相違失。答中謂彼分別，外現所取，內現能取，能所分離，於如是有，自性所空，密意說言皆自性空，非說全無自相自體。無著兄弟論義實爾。即於彼有，亦名勝義有，故說依他起自體空，全非此宗之義。

第二句除疑之理，《疏鈔》又講到：《般若經》說一切法自性皆空，你卻說依他起是實有，這樣豈非與佛經相違？答：無相違，所謂的空是在依他起上遮無虛妄分別所

遍計的異體的二取，由遠離如是遍計所執性而說名為空，並不是說全無自性，所以不違佛經。

《疏鈔》這段話提到他方難曰：依他起若有自性，則與佛經所說一切法皆無自性成相違。答中是說：彼分別外現所取、內現能取，能所分離，所謂的空性即是被如是有之自性所空，世尊是依此密意說一切法皆自性空，並非真的在說一切法全無自相自體。安慧菩薩這樣的解釋是依無著兄弟論義而解，無著兄弟之論義就是這樣，而且無著兄弟也說依他起是勝義有，所以，說依他起是自體空，這樣的說法全非此宗之義。

第三句文除疑之理。《疏鈔》又云：「若彼二取猶如兔角都無所有，虛妄分別於勝義中是自性有，如是則應全無空性。答：非如是，謂此中唯有空，於虛妄分別上，其能取所取無性，即是空性，故空性非無。」言「分別有」及「二都無」，顯示有者為前，無者為後，故起疑惑謂無空性。

第三句除疑之理。《疏鈔》又云：「若彼二取猶如兔角都無所有，虛妄分別於勝義中是自性有，如是則應全無空性？」「分別有」及「二都無」顯示依他起於勝義中是自性有，而異體的二取是無，既然有者指依他起，無者指異體的二取，他人便起疑惑以為沒有空性。答：不是這樣，在這裡面就有空性——於虛妄分別上沒有異體的能取所取，這就是空性，所以空性非無。

難云，若其分別於勝義中是自性有者，是舉意許若有自相，即勝義有。答中不云「我不許爾」，於許彼上而作答釋。

他人問難時說到：「虛妄分別於勝義中是有自性」，這

樣取出的想法就是：若是自相有，則是勝義有。答時不說「我不許爾」，這是因為問答雙方都承許若是自相有則是勝義有、若是勝義有則是自相有，都是以此為前提來問答。

又此論師《三十頌釋》云：「或執所知如識實有，或執內識亦如所知，唯世俗有，非勝義有，皆墮一邊。為遮彼二，故造斯論。」說依他起非都無者，是如前引《菩薩地》說，破許全無或一切種無勝義事，非破彼許所知非有。

安慧論師於《三十頌釋》中說：「或執所知如識實有，或執內識亦如所知，唯世俗有，非勝義有，皆墮一邊。為遮彼二，故造斯論。」這是說或如經部宗，執外境如同識是實有，或如中觀宗，執內識如同外境是唯世俗有、非勝義有。前者與後者皆墮一邊。世親菩薩為遮彼二，所以造《唯識三十頌》。

說依他起不是都無，這是如同前引《菩薩地》所說，是破敵者許依他起全無或完全沒有勝義事，而不是破彼許外境非有。在許諸法皆勝義無之宗派中，也有承許無外境的，許無外境這一點與唯識宗所許相同，所以不是此處要破的。說依他起不是都無，要破的是許諸法皆勝義無。

第四句除疑理。謂於分別若有二空，何故不證？由於彼空有現二相錯亂分別，以彼障故。

第四句除疑之理。既然依他起上有二取空，為什麼我們證不到？這是因為對彼空有現二相的錯亂分別，因此被障礙了。

若一切法是一向空、不空、有、無，皆墮邊執，非契中道，為遮彼故，說第二頌。由有空性虛妄分別，故說非

空。由無所取能取性故，說非不空。「一切法」者，謂虛妄分別名有為，空性名無為。「說」者，謂《般若經》等說一切法非一向空，亦非一向不空。應如世親所釋，善符經義。若謂非空即圓成實，非不空者即餘二性，非是經義。

接下來講第二頌。執一切法全空、全不空、全有、全無，此等皆是墮邊執而不契中道，為了遮止此等執而說第二頌：「故說一切法，非空非不空，有無及有故，是則契中道。」因為有空性及虛妄分別，所以說非空；因為沒有異體的所取能取性，所以說非不空。「一切法」指諸有為及無為法，虛妄分別名有為，空性名無為。「說」者是指《般若經》等說一切法非一向空，亦非一向不空。應如世親所釋方才善符經義，「若謂非空即圓成實，非不空者即餘二性，非是經義。」若如主張他空的宗派，說圓成實是實有，所以不是自空，只能是他空，而依他起與遍計所執則是自空，因為自己完全不存在，只是虛妄分別所遍計，這樣的說法就完全不是經義。

「有」者，謂有分別。「無」者，謂二取性。「有故」者，謂分別與空性更互而有。當如世親師徒所釋。有說彼二由一實有，餘一即空，違前而說，不應如彼所許而釋。

「有無及有故」中第一個「有」指有分別，「無」指無二取性，第二個「有」指分別與空性互依為有⁶⁹。「有無及有故」是說「有故、無故及有故」——依他起是有故，所破的遍計所執是無故，依他起與圓成實是互為有故，是則契中道。此處當如世親安慧師徒所釋，有別的解釋說彼二由一實有，其他即是空，這種說法有違前說，不應如是釋。

⁶⁹ 《辨中邊論》：「及有故者，謂虛妄分別中有空性故，及空性中有虛妄分別故。」

安慧論師引《迦葉問品》別說有無各是一邊，彼二中間，即是觀察諸法之中道，釋為是則契中道之義，故唯識宗解釋彼經是中道義。餘中觀師雖說彼二後勝於前，然此宗許彼二義同。如是世親、安慧解釋之理，處處已說。

安慧論師引《迦葉請問經》別說遠離有無二邊才是觀察諸法之中道，所以唯識宗解釋《迦葉請問經》為中道義。雖然自續及應成諸師因為認為《迦葉請問經》講了真正的空性，《解深密經》只講了異體空，並沒有講真正的空性，所以認為《迦葉請問經》勝過《解深密經》，但是唯識宗認為彼二經義相同。以上已說世親菩薩與安慧菩薩對《解深密經》、《迦葉請問經》以及《菩薩地》的解釋。

陳那論師於《八千總義論》中解釋《八千頌》義，與《攝大乘論》相符。

《辨中邊論》對《般若經》密意的闡釋，安慧論師已經解釋得非常詳盡。此外，陳那論師也著有《八千總義論》來做為《般若八千頌》的解釋，其解釋的方式與無著菩薩的《攝大乘論》相符。在《八千總義論》中，陳那將《般若八千頌》的內容分成三十二義來講，其中談到三性、三無性，也談到異體空的空性，因此可說是與無著菩薩的講法一樣。例如：《八千總義論》中提到「般若到彼岸，正依三自相，凡說無等句，破一切遍計。」

有關陳那論師的部分，就此短短一句交代完畢，接下來是法稱論師的部分。

法稱論師《釋量論》云：「其中由無一，二亦俱失壞，是故彼二空，即是此實性。」謂能取所取異體空所顯空性，是依他起真實義性。

之前提過《莊嚴經論》從十一種角度解釋一切法自性空。法稱論師於《釋量論》此偈則是依異體空來講一切法無自性。

此偈「其中由無一」或許可以譯為「由無其中一」。「彼二空」是指異體空的空性。《釋量論》這個偈頌是說：與執自之量識是異體的色法，以及與自境色法是異體的執色量識，此二者若無其一，另一亦無，所以二取異體空既是色法的空性，也是執色量識的空性。宗大師說，此偈頌是說由二取異體空所顯的空性就是依他起的真實義。

雖然一般會說色法是異體空的所空處，但是，異體空既然是色法的空性，它必定也就是執色量識的空性。至於用什麼正理才能證明異體空，唯識宗認為，若有外境，就必須建立在無方分微塵上，所以唯識宗由破無方分來否定外境，來證明沒有異體的二取，並且破除下部所建立的所緣緣。然而外境雖無，色法仍必須有，唯識宗要如何建立非外境的色法？就談到是由習氣種子建立。以執瓶眼識為例，瓶不是它的所緣緣，習氣種子才是它的所緣緣，是讓它能緣到瓶的緣，這個瓶與心同體，都是習氣種子所化現的，如是建立色法。此外，《釋量論》中提到的俱緣定這個正理⁷⁰，也是用來破外境。「俱緣定」字義是說必定同時被緣到，意思是見分和其相分⁷¹一定是同時被緣到，例如：色被執色眼識緣到時，這個眼識一定同時被與自同體的自證分緣到。

總之，成立異體空有兩大部分，一是由破無方分來破

⁷⁰ 老師原譯「遍俱緣定」，後改為「俱緣定」。相關偈頌如《釋量論》中「定與覺俱時，所頓領受境，除彼而為餘，由何相成立？」等。

⁷¹ 見分與相分同體，並不是經部宗講的那種同體。不單講「見」與「相」而講「分」，是指它們是同一塊的一部分，就像同一塊土捏出來的瓶的顏色和形狀。相分其實也是心的體性，跟心同一塊，像黑糖裡的甜分與黑分。至於自證分與相分是否同體？就沒找到甚麼根據。

外境，二是由俱緣定之理，以色與執色量識必定同時被證得為由，來建立非外境的色法。依唯識宗，雖無外境，但仍有色，必須承許有色而無外境，如此才是契合中道。

彼又解釋經說諸法皆無自性之義，如云：「諸事異相住，要依異相識，此識既迷誤，彼異亦誤謬。除能所取相，餘相無所有，由彼相空故，故說無自性。」

《般若經》說一切法都無自性，法稱論師解釋時就說「諸事異相住，要依異相識，此識既迷誤，彼異亦誤謬。除能所取相，餘相無所有，由彼相空故，故說無自性。」由這段話可以知道，法稱論師認為，《般若經》是因為心識所現異體的二取並非如現而有，由此才說一切法都是自性空。一般會認為異體空只是講色與執色量識的空性，而在虛空與執虛空的量識上則沒法談異體空⁷²，但是法稱論師就是以異體空來解釋一切諸法的自性空。

因為接著在引另一個《釋量論》的偈頌時，宗大師特別提到「此說共小乘部」，所以這邊這個偈頌應該與彼不同，應該是以唯識宗不共小乘的方式來解釋。「諸事異相住，要依異相識」，諸事的異相是指諸有事的生等異相，例如：瓶的生、瓶的滅等，瓶的生不同於瓶的滅，瓶的滅也不同於瓶的生，此二住於異相，而此二住於異相則是依於異相識。此處異相識包含根識，但主要是指分別識，執瓶眼識雖也會現到瓶的無常，但是瓶的無常和所作性都要靠分別心才能分辨出來，唯有分別識能分辨諸有事的所有異相。「此識既迷誤，彼異亦誤謬」，這些現或執異相的心識是由名言習氣而生，因為受到異體執習氣的干擾而有異體現，諸有事的異相即是由這樣的識現起或執取，這些異相與彼等識一樣虛妄，同樣是受到異體執習氣的影響而生。

⁷² 這種說法會說常法的空性要依《解深密經》講的那樣才好建立，在虛空等常法上沒法談異體空。

我們會執種種相同或相異的內容，以瓶與柱為例，瓶與柱相異是因為執瓶的心識與執柱的心識相異，所以所執內容也就可以有相異。境自己方面並不會以自相有的方式有這種相異。具境為何會有此分別？其實是由名言習氣以及異體執的習氣所致。既然是受到異體執的習氣的影響導致了具境的分別，也由此導致了境的分別，所以境上面的異相，也是無明習氣染污的結果。

「除能所取相，餘相無所有」，除了能取所取之相外，並沒有餘相，餘相指異體相。最後說到「由彼相空故，故說無自性」，是因為能取所取無異體相，所現二相並非如現而有，所以說無自性。

謂諸有事生等異相，非唯自證便能分別，要由現似二取相識乃能分辨。現二相識迷誤虛妄，由彼所立亦應虛妄。離能所取既無餘相，所現二相如現非有，故說無性。

由「謂諸有事生等異相」至「故說無性」是宗大師對法稱論師這段話的解釋，意思是說，這段話是講瓶、柱等有事有生、滅等異相，這些異相不是唯由自證就能夠分別，而是要依現二取相的識，如眼識及分別識等，乃能分辨。唯識宗認為沒有外境，也沒有與境異體的識，且識可以由自證了知。而因為有不同的自證，所以就知道具境不同；因為有不同的具境，所以就知境界不同。但是這些現諸異相的識，因為有異體現，所以都是迷誤虛妄的，因此它所安立的境也應是虛妄。離能所取相之外，並無餘相，二取雖現為異體，但並非異體，所現二相如現非有，《般若經》便是由此而說諸法皆無自性。

《釋量論》又云：「由蘊等差別，安立一切相，用別非彼性，故說彼離相。」

此處所謂差別，是從定義和被定義來說。如瓶是被定義，而鼓腹盤底能盛水是定義，是以這樣的方式來安立一切相。而這些差別只是遍計所執，不是瓶真正的體性，所以《般若經》說彼離相。

凡說色蘊等是所相，質礙等是能相，皆由能作所作差別。雖許彼相所依實有，然能作所作分則非實有，故密意說皆自相空。此說共小乘部。

凡說色蘊等是所相（被定義），質礙等是能相（定義），皆是由能、所的差別來說。這些差別的所依依他起雖然是實有，然而能、所的那一分則是遍計所執，不是實有。瓶本身是無常法，它是自相有、是勝義有，而瓶是被定義、是所相的這一分則是常法。如同我們會說瓶是無常法，是瓶是常法⁷³。瓶有沒有「是瓶」這樣的面向？有。瓶是不是有一個「是被定義」的面向？是。是瓶的那個瓶、是被定義的那個瓶，雖然都是自相有，但是整體上，是瓶、是被定義，這些都是共相，由此才說它是自相空。這種說法與經部宗的說法一模一樣。如果這樣解釋《般若經》，唯識宗對《般若經》的解釋就會是共小乘。

「故密意說皆自相空，此說共小乘部」這裡會有一些爭議：難道有部宗、經部宗承認大乘經嗎？否則怎麼講共小乘呢？到處都有「小乘不承認大乘經典」的說法，這樣豈不違背了這種說法？當然也有些地方會說後期的小乘也

⁷³ 分別心執瓶與眼識執瓶不同，分別心執瓶會帶「是」，會執「是瓶」，而執瓶眼識雖會現到「是瓶」，但不會執「是瓶」。甚麼是瓶的總義？執瓶的分別識上不是瓶但現為瓶的增益分就是瓶的總義。因為現到瓶的總義，所以分別心執瓶時會執「是瓶」。分別心為何非得如此？因為分別心必須以排入的方式趣入境，所以它直接面對的是總義。

承認大乘經典。所以這有兩說。如果站在承認大乘的小乘立場來說，就可以說是小乘共唯識宗的對《般若經》密意的解釋；如果站在不接受大乘的小乘立場來說，也可以說得通，因為唯識宗這樣的解釋，其內容經部宗也承認，亦即因為雙方有共通的安立常法的概念，所以可以說「故密意說皆自相空，此說共小乘部」。除了此說是共小乘的，其餘前面提到的則是唯識宗不共的說法。

《釋量論》又云：「若一切無能，見種生芽等，若許是世俗，云何能如是。」此與前文《抉擇分》說同一宗要。此等解釋誠恐文繁，故不詳述。

攝類學的課本中會說「能作功用」是物的定義。「能作功用」是指能作勝義的功用，也就是說有勝義能生自果的能力。有部宗、經部宗以及唯識宗都承許有勝義能生自果的能力，中觀宗則不承許，中觀宗會說種子生芽這類作用也是世俗，是在無明遮蔽下所見，名言中完全沒有勝義的生果功能。唯識宗則認為，若無勝義生果的功能，則一切都如兔角。所以說若連種子生芽這種事都是世俗，「云何能如是」，如何還能說種子生芽，根本就不會有種子生芽了。「若一切無能」至「云何能如是」是提出這樣的問題：若說完全沒有勝義的功能，這是不對的，因為我們可以親眼目睹種子生芽等。中觀宗可能會答：這只是執著導致的誤解。此處《釋量論》的講法則是與《抉擇分》的講法一樣。《抉擇分》提到什麼是勝義、什麼是世俗時，最後都說若是由分別心的同類因生，換言之，若是由識生，那就是勝義有的生，如果連這樣都不是勝義有的生，三性就全部沒法談了。

三性中，有依他起，才會有遍計所執，例如因為有瓶、柱，才會有瓶不同於柱、柱不同於瓶。諸多遍計所執之中，《解深密經》所講不共的遍計執是指「色成為執色分別識的所執處」這類遍計所執。依唯識宗，可以說「色成

為執色分別識的所執處是自相有」這樣的內容不存在，也可以說「色成為執色分別識的所執處」這種存在的遍計執不是勝義有、不是自相有，但不能說依他起不是自相有。依唯識宗，如果依他起不是自相有，那就沒法談遍計所執，因為必須有一個真，才會有一個假，如果連真都是假，就無法再談假了。例如執繩為蛇，繩本身要是繩，如果繩自己也是假，就無法於其上再安立一個假。所以依他起自己方面必須有自相，並且是以自方有的方式來生果。

這裡的重點是：世親、安慧、陳那及法稱這四位智者都講三性、三無性以及異體空，對此看法一致。有人誤以為陳那及法稱沒有講三性、三無性，只講異體空，所以就說異體空的空性是陳那及法稱的空性論，說三性、三無性是無著兄弟的空性論。這種錯誤的說法不是現代才有，以前就有大德這樣說。或許無著兄弟談三性與三無性的部分比較多一些，陳那及法稱談異體空的部份比較多一些，但事實上，這四位談三性、三無性以及異體空的空性都談得非常徹底，只是後代不了解罷了。

佛陀是內道各宗派共同的導師，而無著真正的意趣是應成派，所以唯識宗的四位大師指的是世親、安慧、陳那及法稱。以上已解釋完這四位的講法。

丁二、別破增益邊，分二：戊一、明所破增益；戊二、如何破彼。今初

此宗正理所破有二：一、損減邊，唯由惡宗假立，即是內教無自性宗，如前已說。二、增益邊，又有分別、俱生二種。其分別者，即外教及內教小乘兩宗所計。其俱生中，增益人我至下宣說，故今當說增益法我，以諸宗派妄計法我，亦為成立俱生所執法我有故，及是正理正所破故。

此宗正理所破分為增益邊及減損邊二種，其中減損邊

唯由惡宗假立，不會有俱生的，只會是分別的。此處減損邊有哪些？一切法無自性是減損邊，依他起是自相無、圓成實是自相無也是減損邊。如是執則是減損或減損執。總之，在討論三轉法輪的差別時，會說如言執取二轉法輪的內容就是減損。所以如是執者一定是中觀宗，惡宗即是指內道無自性宗。為什麼減損邊只有由惡宗假立的而沒有俱生的？因為「俱生」指前世帶來的，或說是直觀而非學得的，而要講出一切法無自性並不容易，不經由教導，諸法緣起性空這一類想法是出不來的，所以減損邊只會是由惡宗所遍計。

前面約略講過減損邊，接著主要講增益邊。增益邊有分別、俱生二種。分別的增益，根據這邊的說法，即外道、有部宗及經部宗所計。俱生的增益中，增益人我後面會說，現在先說增益法我。

對此或許會疑惑：既然是討論三轉法輪，為什麼會提到增益人我的部分？這是因為《解深密經》雖直接講法無我，但間接也講了人無我。又為何提外道？因為外道主張的常一自在有獨立實體的補特伽羅，亦是人無我的所破，外道有這樣的分別執著，所以在講分別增益的部分提到了外道。

這邊要有一個概念：有俱生執的人不一定要承認有此執，亦即雖有執這個內容的心，但這個人不一定要認同所執的內容；有分別執的人就一定要承認有此執，亦即若有執這個內容的心，這個人就一定要認同所執內容。

與分別增益不同，俱生的增益，直至斷除前，大家都會有。以下先講俱生法我的原因有二：一、就像律師打官司一樣，諸宗派遍計法我只是為了支持俱生法我執，是為了成立俱生執所執的法我而去找證據、找理由，中心點其實是俱生執所執的法我，所以若要釜底抽薪，就要針對

它。二、因為俱生執所執法我是正理的主要所破⁷⁴。針對第二點，可以考慮：眼識所現法我和分別識所執法我一樣嗎？俱生所執法我和分別所執法我的內容一樣嗎？若一樣，為何要區分為主要所破及非主要所破？不論自己認為是一樣或不一樣，都要把理由想清楚。

接下來講增益法我。

此宗教典除說執異體能取所取是法我執外，多未宣說餘法我執。《解深密經》說，依他起由遍計執自性差別皆無自相是相無自性，即法無我。由此返顯於依他起執其假立自性差別是有自相，即法我執。

唯識宗教典除了異體執的法我執之外，多未說其他法我執。可是《解深密經》說，於依他起上遍計之自性及差別皆無自相，是相無自性，這個就是法無我。而法無我的反面是法我，在依他起上執取遍計的自性或差別是有自相，這個就是法我執。

《菩薩地》、《抉擇分》、《攝大乘論》，亦多勵力成立彼所執空所顯空性是究竟中道義及法無我圓成實，故若未知於依他起增益法我遍計所執，必不能知此宗之法我執及法無我。

《菩薩地》、《抉擇分》及《攝大乘論》亦多勵力成立依他起上遍計所執空所顯的空性就是究竟的中道義以及法無我圓成實。所以若沒有好好理解依他起上的遍計所執，

⁷⁴ 所破可分為理所破及道所破，其中的理所破必須是不存在的，如兔角；其中的道所破，必須是存在的，如貪。是道所破的間接也會是理所破，是理所破的間接也會是道所破。例如：修道要不要破實有執著？要。那修道要不要破實有？也是要，破實有執時就相當於破了實有。此二不相衝突。

就沒有辦法理解此宗所講的法我執以及法無我。

若執遍計所執是有自相，即法我執。其遍計所執者，謂於蘊等假名安立此即為色、此為色生等，或自性相，或差別相，假安立性。然於彼中蘊等容有，故執彼有，非是增益，要執蘊等於彼自性為自相有，乃是增益。

若執遍計所執為自相有，這就是法我執。這裡的遍計所執指的是於蘊等假名安立此是色、此是色生等自性相及差別相。自性相指的是此即是色等；差別相則是指此即是色的生滅等。於此等假安立性中，蘊等是有，所以執蘊等於彼假名安立之性中有，這並不是增益，要執蘊等於彼假名安立之性中為自相有，才是增益。

我們可以分成以下內容來想：「色成為執色分別識的所執處⁷⁵」、「色成為執色分別識的所執處是自相有」。色本身確實是執色分別識的所執處，所以「色成為執色分別識的所執處」並非增益，彼等雖然是遍計所執，但是是存在的，無法用正理破除，唯一要破的是於彼等增益為自相有的部分。

其破色等是名言境由自相成，若破能詮親境，然親所詮能詮、總相總名是無事者，小乘兩宗皆已極成，故依他起由彼故空無須更成。又以成立彼空之量，亦不能成法無我性，緣彼空修，亦不能淨諸所知障，故與《解深密經》說遍計執無自相空即法無我圓成實性，及《菩薩地》說彼空性是所知障清淨所緣，皆成相違。

⁷⁵ 或說「色成為執色分別識的所入處」、「色成為執色分別識的耽著處」、「色成為詮色之聲的趣入處」。就唯識而言，此等所執處都不是外境，與執彼之心都不是異體。

唯識宗運用諸多正理抉擇法無我的空性，這些正理是否都會回歸到異體空以及「色成為執色分別識的所執處是自相空」這樣的空性？會不會最終走向同樣的內容？似乎必須如此，否則就會有各式各樣法無我的空性。若說唯識宗法無我的空性不僅有異體空的空性，還有三無性中圓成實的空性，還有這個空性、那個空性，有好幾種不同的空性，這種講法很難講得通。總之，說法雖然有多種，但似乎要歸到一種空性當中。針對這個問題，色拉寺中有兩派說法，一派認為異體空的空性和遍計所執自相空的空性是不一樣的兩種空性，是透過通達遍計所執自相空的空性再去獲得異體空的空性。一派則認為遍計所執自相空的空性與異體空的空性一定不能是不同的空性。宗大師圓寂後，這兩派應該都還有。我們跟隨的是後一種說法，承許二者是同一種空性。

接下來的內容其實是宗大師自己模擬的、針對唯識宗所講遍計所執自相空的空性所提出的五個挑戰。如上次所說，《解深密經》和無著菩薩的許多著作中都談到遍計所執自相空的空性，但是到了陳那、法稱菩薩之後，談異體空的空性就比較多。後代若沒有精進修學，就很難融會貫通，所以很多人認為無著菩薩講的是遍計所執自相空的空性，陳那、法稱講的是異體空的空性，把它理解成兩種空性。至於究竟是兩種空性，還是同一種，至今仍無定論。

此處五個諍問，前三個針對所破提問，第一個由分別心的直接境入手，第二個由分別心的所取境或說耽著境入手，此又分二，即整體的耽著境與別體的耽著境。其餘二個諍問，前一個是關於《轉有經》的一段話，後一個是質疑遍計所執自相空的空性不是真唯識義。

前三個諍問提到了分別識的境。分別識有很多境，如直接境、間接境、顯現境、所入境。親境即直接境，這邊

指顯現境。分別識的顯現境在此分為能詮與所詮兩種，是指兩種共相。其中，所詮指總相（義總），能詮指總名（聲總）。總相、總名都是無事，無事指常法。

第一個諍問是說，如果破「色成為執色分別識的境是由自相成」是針對能詮的親境來破，則小乘兩宗都已極成，因為他們本就承許聲總和義總是常法，所以不須再成立依他起不是以自相成為分別心的直接境。而且懂這個的量也談不上懂法無我，修這個也談不上修空性。既然如此，就談不上能夠淨除所知障。但是《解深密經》說遍計所執自相空就是法無我圓成實性，《菩薩地》也說法無我的空性是淨除所知障的所緣。前面的結果與此二說法相違，這是第一個問題。

又破色等是言說所取之境，若破取境所依⁷⁶自相有者，則破依他起是自相有。若唯就取境自體⁷⁷破自相有，然比量所量（為）共相、無事，經部極成，故不應理。

接下來二個諍問是針對分別心的所取境（耽著境）。所取境又分整體的以及別體的，即所取境的自返體以及事例返體。這邊雖然譯為「自體」和「所依」，但內容講的就是自返體和事例返體。

此二諍問是說，若破的只是執瓶分別心的所取境的自返體是自相有，則因為經部宗早已知道比量的所量就總而言是共相、是常，所以這並非唯識宗了不起的創意。若破的是執瓶分別心所取境的事例返體是自相有，則是破了依他起是自相有，因為只有瓶是執瓶分別心的所取境的事例返體，而瓶是無常法，如果破它是自相有，就破了依他起是自相有，這樣依他起就變成不存在，如此就是對依他起

⁷⁶ གཞི་ལྡོག་ (事例返體)。

⁷⁷ རང་ལྡོག་ (自返體)。

最大的毀謗。但是唯識宗認為自宗並沒有毀謗依他起，只是指出了在下部成立的依他起上摻雜了所破的自相。就唯識宗而言，只有瓶才是執瓶分別心所取境的事例返體，除了瓶之外，沒有別的，所以，只要是執瓶分別心所取境的事例返體，就一定是自相有，但是經部宗所說的執瓶分別心所取境的事例返體就摻雜了所破的自相，亦即是外境的瓶，這個就不對了，要破的正是這個。總之，若是執瓶分別心所取境的事例返體，則是不是自相有？是。那這邊為什麼可以破這個自相有的事例返體？因為要破的是經部宗所講的事例返體。這個部分，宗大師在後面會再詳述。

趁此也比較經部宗與唯識宗所說的自相及自相有。唯識宗所說的自相，有與《量論》所講及經部宗共的，也有不共的。共者是如《量論》中說凡是勝義能做功用的就是自相，這樣的自相與有為法同義。不共者的考量點則是：瓶成為執瓶分別識的耽著處⁷⁸，究竟是由瓶以自力讓自己變成這個耽著處，還是分別識讓瓶變成這個耽著處？如果是瓶讓自己變成這個耽著處，就會是唯識宗所破的自相有。雖然經部宗承許虛空是共相法、是自相空，但是依唯識宗宗義，經部宗了解虛空不是自相有嗎？經部宗雖然說虛空是自相空，但仍然認為虛空成為執虛空分別識的所執處必須是自相有，否則就無法安立虛空。依唯識宗，虛空成為執虛空分別識的所執處完全是由名言習氣所生之識安立的，並非從虛空自己方面有，所以虛空成為執虛空分別識的所執處也是自相無。而且虛空成為執虛空分別識的所執處是自相無也是法無我，因為一切法都有執它的分別識，所以，依他起上遍計所執空的這種空性在一切法上都有。

除了說凡是勝義能做功用的就是自相，經部宗也會說，若是能在那邊讓現量現到它，成為現量的所緣緣，從

⁷⁸ 或瓶成為執瓶分別識的所執處、瓶成為詮瓶之聲的趣入處、瓶成為遍計自性差別之名言的施設處。

而由此生起自果識，如此就是自相有，一切無常法都是這樣的自相有，常法則不是。經部宗會說常法是名言安立而有。但是從經部宗乃至應成派，各派所講的名言安立都有差別，依上部宗，並不會認為經部宗講的分別安立是分別安立，因為經部宗雖然承許「瓶和柱是異」是常、是依靠分別識安立而有，但仍主張這個異與執取它的心是異體性，是完完全全由境上成立過來。所以，依上部宗對安立的標準，經部宗講的安立法根本不是安立的，經部宗講的共相法也不是純粹由分別心造就。

如果能夠區分經部宗與唯識宗所說的自相及自相有，就可以知道經部宗無法在任何法上破掉唯識宗講的法我，相反地，經部宗會在一切法上執有此法我，亦即在唯識宗所說的一切法的自性及差別上都說有自相。

下一段要談第四個諍問。前三個諍問是說，您講的無自相，是不是在講義共相、聲共相無自相？瓶的聲共相、瓶的義共相與瓶之間有差異，前二者是常，後者是無常，這個經部宗早就知道了。若是講所取境無自相，您說的是執瓶分別心的所取境的總體還是別體？如果是總體，經部宗本就承許它是常、是自相空。如果是別體，說瓶是自相空就會是毀謗，所以不能說執瓶分別心的所取境的別體是自相空。

又《轉有經》云：「以彼彼諸名，詮彼彼諸法，此中無有彼，是諸法法性。」此教於小乘部亦皆成立，未見《解深密經》所說遍計所執空之法性更能過此。

第四個諍問提出《轉有經》的一段話：「以彼彼諸名，詮彼彼諸法，此中無有彼，是諸法法性」，說下部承認這段經文講的空性，你們也承認這段經文講的空性，因此你們承認的都是一樣的，除此之外，你們也沒有講出更勝於此

的空性。

《轉有經》是小乘經，既然它清楚講到「是諸法法性」，所以只能說這段是在講法性，而小乘只講人無我，如此要如何解釋「以彼彼諸名，詮彼彼諸法，此中無有彼」？這在唯識宗還容易解釋，在經部宗就很麻煩，因為一定要解釋成人無我，所以只能解釋成：於任何分別名言所詮之法中，找不到獨立自主的我。若依唯識宗，解釋「以彼彼諸名，詮彼彼諸法」時，是可以由色名言及其所詮義連貫下來解釋，但經部宗就沒辦法，只能將「以彼彼諸名，詮彼彼諸法」兩句權當「一切法」來解，並將「此中無有彼，是諸法法性」解成「沒有補特伽羅的我，這就是諸法的法性」。

此處提到未見《解深密經》所說依他起上遍計所執空的法性勝過《轉有經》所說的獨立自主的我空這個小乘極成的法性。但其實唯識宗認為《轉有經》這段內容就是在講「色成為執色分別識的所執處是自相空」、「大腹事成為瓶名的趣入處是自相空」這種法無我的空性就是諸法法性。就此簡單地解決此爭，接下來的問題就比較麻煩。

又此空理中，全無破除異體能取所取之真唯識義，故說彼是法無我性及所知障清淨所緣，云何應理？

最後一個問題是：破除遍計所執自相有，此空理中，全無破除異體能取所取之真唯識義，也就是說，此空與異體空的空性不同，通達這個空性，並無法破除異體執、異體現，所以說它是法無我的空性以及能淨除所知障的清淨所緣，就不合理。此處「云何應理」有一個問號，雖未明講，但要直接理解成「不應理」。宗大師答此問時，並未直接肯定說依他起上遍計所執空之空理中有真唯識義，而是

說若要圓滿通達唯識宗的空性，就一定要懂得依他起上遍計所執空。但是在我們看來，其實宗大師的回答相當於說了依他起上遍計所執空的空理中就有真唯識義。

與經部宗不同，唯識宗會說執瓶眼識也是錯亂的，因為根識有異體現，會現外境，執瓶眼識會把瓶現為外境，亦即眼識自己在內而現瓶在外。外境看似與識別別無關，是自己現過來的。至於分別識則不只會現外境，還會執外境，它會執瓶為外境，會執瓶是由自己方面變成執瓶分別識的境，而不是具境讓它變成是瓶。我們常講的「瓶成為執瓶分別識的所執處是自相有」，簡單說就是「瓶變成是瓶，是因為瓶本身」。對唯識宗而言，「瓶變成是瓶，是因為瓶本身」是錯誤的想法，「瓶變成是瓶是因為名言安立」才是正確的想法，才符合唯識宗的主張。

唯識宗講法我執是從分別識執著的方式去講，但是因為眼識等離分別識也會現法我，所以講所破時也要涵蓋離分別識所現到的法我。所以在講「現」的時候，是以眼識等離分別識為主來講，離分別識有異體現，現能取所取為異體，而空掉異體的二取就是異體空，就是法無我。講「執」的時候，針對的是分別識，空掉「色成為執色分別識的所執處是自相有」就是法無我。

清楚地了解意識執「瓶是瓶是因為瓶自己」之後，再好好回想眼識上現到的，其實也具備這些內容，只是分別識是清楚地執，眼識則是看到瓶在外，好像瓶跟眼識一點關係都沒有，這其實意味著瓶變成是瓶是因為瓶本身、瓶由自己分面就是瓶。若能破掉法我執的所執境，從而認識瓶成為瓶並不是因為自己就是瓶，而是分別安立的，這時就也破掉了眼識上所現的外境瓶。

又如同在自續派看來，分別法我執和俱生法我執都會

執瓶為實有，二者所執一模一樣。那麼，懂實有空時，是不是就懂了空性？是。了解空性時，是不是就了解分別我執是顛倒識？是。當下是不是也會了解俱生我執是顛倒識？或許你沒有往這邊去想，但是已經了解了。又譬如了解 $1+1=3$ 是錯的，完全取決於是否能通達 $1+1=2$ 。若通達這個，對於以前老師教的 $1+1=3$ ，當下就會明白是錯的。同樣，對唯識宗而言，通達色成為執色分別識的所執處是自相空時，就能通達執色分別識的空性，而在通達分別識的空性當下，其實就已經通達堅固習氣⁷⁹所生根識之異體空的空性。

在唯識宗來說，若依他起上遍計所執空和二取異體空是不同的空性，但又都是法無我的空性，這樣就有了兩個法無我的空性，若彼二都是能淨除所知障的所緣境，就應都是無間道、解脫道所修的內容。若如此，試問無間道、解脫道究竟在修什麼？這個也修，那個也修，是要這樣嗎？所以如果這兩個不結合起來解釋，很多地方都會碰到問題，必須像宗大師這樣把這兩個結合在一起解釋，才是合理的。更何況《解深密經》、《菩薩地》等多處都說遍計所執自相空是空性、是圓成實，緣之能夠淨除所知障。

故當說此宗何緣能無彼等相違，茲當解釋。如此空理，《菩薩地》說是所知障淨智所緣及是無上永離二邊契中之道，《攝大乘論》說由入此門悟入唯識，故小乘宗非已極成。故許此違品增益，謂執色等於假名安立自性差別中是自相有，諸小乘部亦有彼宗。

⁷⁹ 所謂堅固習氣，必須是由前世傳下來的習氣。若是今生才添加的，就不堅固。例如我們的眼識有異體現，這是由前世習氣所生而不是由今生的分別所造成。根識所現二現一定都是由前世不斷串習而於今生顯現，這樣的習氣難以斷除，所以是堅固的。

前面提出了五個矛盾，現在就解釋唯識宗何以能夠沒有這些矛盾。依他起上遍計所執空這樣的空理，《菩薩地》說是所知障淨智的所緣，也就是說它是大乘無間道、解脫道的所緣，此外還說它是無上永離二邊的中道。所謂中道，就要是常斷兩邊都不沾，若要兩邊都不沾，依他起上遍計所執空與異體空此二就必須是一個，否則就難免稍微沾到一邊。因此若不說此空理與異體空無異，而說此二雖不相同但都契入中道，其實很難說得通。《攝大乘論》也說由瞭解此空性能悟入唯識，所以如此空理並非小乘二宗已極成者。小乘宗不僅對此不極成，甚且會主張它的反面。「故許此違品增益，謂執色等於假名安立自性差別中是自相有，諸小乘部亦有彼宗」，若舉例，執色成為執色分別心的所執處是自相有即是此違品增益的例子；說「故」則是因為如此空理既然是唯識宗不共的無上中道，那麼唯識宗以外，無論是其上部還是下部，就一定都會沾上它的違品，其中小乘部沾上的是此處所說的增益邊。

以破彼時，《菩薩地》中引聖教破，若破他教，則必不可引自師教，故所破境定有自教。又非是破無自性師與瑜伽師所有別派，定是小乘部，故不引申《解深密經》，唯引於彼極成三經，而為破執。

宗大師接著提到，《菩薩地》破此增益時，是引聖教破，因此並非針對外道來破。為什麼引聖教破就不是破外道？因為外道不承認聖教。既然對象是內道，若不是應成派，就是有部宗、經部宗。為什麼？因為此處是在爭辯三轉法輪的內容，一方是全盤接受初轉法輪的有部宗和經部宗，一方是全盤接受二轉法輪的應成派，另一方就是唯識自宗。此處所破的對象當然不會是唯識自宗，另外因為不是在破減損，所以也不可能是應成派，所以就是小乘部了，也因此未用非小乘經典的《解深密經》來破此執，而是引用小乘部極成的三部經來破。

此中先明俱生增益。《抉擇分》云：「復次，由五因緣，當知愚夫如名如言於所詮事執有自性。」謂若問言此事用何以為自性？答言是色自性，非答言是色名，為第一因緣。

這裡先說明俱生的增益。《抉擇分》提到由五因緣能知愚夫會於所詮事執有如名如言般的自性。五因緣牽涉五件事，色是第一，接下來依次是色的名、執色的分別識、抉擇真如、通達真如，其中前前是後後的因，亦即若無色就不會取色名，若未取此名就不會生起證得此是色的分別識，若無此分別識就談不上抉擇色的真如，若未如是抉擇也就不會通達色的真如。

宗大師解釋時，只由「非答言是色名」講了名這個部分。「第一因緣」的意思是第一個徵兆。怎麼知道愚夫有俱生法我執，因為他們有第一個徵兆。什麼是第一個徵兆？「答言是色自性，非答言是色名」這個就是第一個徵兆。雖然五因緣中，名排在第二位，但講的時候是以色做基礎講後四個，所以在此把名說成是第一因緣。

「愚夫」是指不懂空性的人，「此事」是指色。問色的自性，其實是在問色成為執色分別識的耽著處是自相有還是自相空。精通唯識義的人可能會答「名為色」，而愚夫在很重的俱生法我執的習氣影響下，就會答「色就是色」。

《抉擇分》提到「如名如言於所詮事執有自性」，何謂「如名如言」？例如：大腹事這個內容在那邊，將大腹事取名為瓶，「瓶」是取過去的名，但取名之後，大腹事就是瓶了，「瓶」這個名就把大腹事覆蓋過去，大腹事就如了這個名、如了這個言。問瓶自性為何？愚夫就會說瓶自性是瓶，或大腹事自性是瓶，而不會說是名為瓶，這代表不認為大腹事成為瓶是由名言安立過去，而認為它是境上自己形成的。

此中義者，謂若問云：言色之義，以何為性？則必答云色是自性，而不能說言色之義唯色假名為其自性。是故假立色名言時，青即施設為色名言依處，若觀察彼如何現顯，則覺非由名言安立，是由自體增上實爾。若執彼青如現實有，是於青上假名為色增益執著為自相有，諸愚夫類有如是執由前文成立，小乘兩宗亦許彼執是應理執。

此中之義是說，若問色以何為自性？愚夫必答色就是色的自性，色就是色，而不是說唯假名為色是色的自性，不會這樣答。所以雖然青是於假立色名言時，才施設為安立色名言的依處，然而觀察「青成為色名言的依處」如何顯現時，我們卻會覺得青自性就是色，覺得眼識現到青上面的色時，並未現為由名言施設過去，而是現為由青自己方面成立過來。此處要講的是這個內容。

由於愚夫的執青眼識上現到青自性是色，其分別心也如是去執，由此顯露了諸愚夫將青上假名為色增益執為自相有，此已由前文成立。小乘兩宗承許彼執是應理執，認為其所執並非所應破。

彼雖許聲所詮自體是分別假立，然許彼所依分是自相有，故此與彼豈得相等。其增益差別遍計所執及增益餘法之理，亦由此當知。

「彼雖許聲所詮自體是分別假立，然許彼所依分是自相有」，此處「自體」就是前文所說的自返體，「所依分」就是前文所說的事例返體。此段意指：小乘二宗雖然會說聲所詮的自返體是分別假立，但對於聲所詮的事例返體，就會說是自相有，因為聲是聲所詮的事例返體，而聲是有為法。因此，自宗所講的怎會與小乘二宗相同呢？

《解深密經》講的增益有兩個：對自性增益的增益以及對差別增益的增益。剛剛一直在講自性方面，而差別的部分，以此類推，也就不須再講。

如是現有心、境二時，如現彼二似有異體，執為實有，亦是增益法我妄執。其餘諍難下當詳答。

對唯識宗而言，如是現有心、境二之時，如現彼二似有異體而執為實有，這樣亦是增益法我妄執。餘下的二個諍難，下當詳答。

戊二、如何破彼，分二：己一、正破；己二、斷諍。今初

這部分要好好看。之前一直講《解深密經》說了什麼、《菩薩地》說了什麼、《抉擇分》又說了些什麼，其實只是略說其主張，例如說《解深密經》講遍計所執是名言安立而已、非自相有。若要真正理解其內容，必須透過了解破除增益邊之理，掌握為什麼所增益者事實上並非色法，只是增益在色法上的一個常法，了解這個才能真正理解《解深密經》所說的空性。要了解這個，這邊的描述最豐富，要找到更豐富的，恐怕很難。我們是沒有好好去看，若好好去看，就會發現很難於其他典籍找到對此主題如此深入的剖析。

《解深密經》未說成立依他起上遍計所執空之理，為通達故，《菩薩地》及《抉擇分》各說三種正理。《攝大乘論》先設問云：「云何得知，如依他起自性，遍計所執自性顯現，而非稱體？」

此處「如何破彼」講的是如何破增益邊，分兩個段

落：正破以及斷諍。這邊先講正破。

正破一開始就說《解深密經》並未提出成立依他起上遍計所執空的正理。難道《解深密經》一點都沒提嗎？其實《解深密經》一開始就談到遍計所執從遮除面來說是自相無，從成立面來說則是名言安立。遍計所執為什麼不是依他起？因為它不是自相有，因為它是名言安立，這就是《解深密經》所講的正理。此處提到《解深密經》未說成立依他起上遍計所執空之理，並不是指《解深密經》沒有講理，而是沒有講《菩薩地》、《抉擇分》及《攝大乘論》分別講的三種正理。歷來對「未說」有各種解釋，這是一個難處。

《菩薩地》、《抉擇分》及《攝大乘論》所說三正理很類似，這裡列出的是後者的內容。《攝大乘論》先問：怎麼知道這不是依他起真正的體而只是遍計所執在依他起上現為依他起的樣子？意即怎麼知道其實是我們把遍計所執自性看成是依他起的自性，是我們把遍計所執和依他起混為一談，沒能把它分別出來？

答云：「由名前覺無、多名、不決定，成稱體、多體、雜體相違故。」

依藏文版，回答是說：「由名前覺無故、多名故、不決定故，與稱體、多體、雜體相違故成。」意思是，若色等是由自相成為假名依處、由自相成為執色等分別心的耽著處，則由名前覺無、多名、不決定等三個因，第一個因（名前覺無）搭配與稱體相違，第二個因（多名）搭配與多體相違，第三個因（不決定）搭配與雜體相違，皆可證成色等並非由自相成為假名依處，亦即證成依他起上遍計所執空這種空理。

如何證成呢？若色等是由自相成為假名依處，則第一、取瓶名前應有執瓶的識；第二、一事若有多名則應成多體；第三、同名者應成同一體。這些都是因為由自相成為假名的所依，所以才應該會這樣，但事實上並未這樣，因此說明了色等不是由自相成為假名所依。

此中由稱體相違，成立依他起上遍計所執空。若顯了說，例如大腹為瓶名言所依處所，若彼即是大腹體性或自相有，則非名言增上安立。若如是者，隨名言覺，亦應不待名言，於未施設瓶名之前，於大腹上，亦應起覺知彼是瓶。

三理中第一個理是：雖然大腹事是瓶，但是大腹事為瓶名言依處或大腹事為執瓶分別心的所執處並不是由自相成。若彼是由自相成，或說若彼即是大腹事之體性，則應根本不需要取名，因為取名之前，大腹事就已經是瓶了。如此就應不待名言安立，在分別識取瓶名之前，好好盯著大腹事，就應該有瓶顯現出來，就應生起執瓶的識。但因取名前並無瓶覺，故與前說稱體相違，由此成立依他起上遍計所執空⁸⁰。

雖然用取名說明，但這邊要說的不是取名，要說的是，大腹事、瓶都不是外境卻現為外境，這純粹是習氣導致心現到它，並不是境上現過來，並不是大腹事上本來就有導致它是瓶的因素。

⁸⁰ 大腹事為有法，汝非由自相為瓶名之所依，以於汝未立瓶名之前，於汝不生瓶覺故。

由於一事多體相違而成立者，如敵者意，於一事上而有百施、因陀羅、壞聚落等多名轉時，皆由事體增上而轉，應成多體，如於分別現顯，即彼事體如是住故。

第二個理是：一個人其實可以有很多名號，如帝釋天又稱百施、因陀羅、壞聚落。「百施」是指應百供，「壞聚落」表示他很厲害，手中的金剛杵一丟，很多聚落都壞了。如果這些名都是在事自己方面就有，或說事是由自相成為每個假名的依處，結果就會是百施一個人在寶座上吃香喝辣的同時，壞聚落應該正帶著軍隊在那邊打來打去。也就是說一個人的各個名字若都是因為事本身而有，而非只是分別安立，「如於分別現顯，即彼事體如是住故」，這樣一人就應成多體，一個人就應變成好幾個人。但因事實與一事多體相違，由此而成立依他起上遍計所執空⁸¹。

不雜亂事雜體相違而成立者，如敵者意，於二丈夫同名近護，一名轉時，則彼二事應成一體，起近護覺無差別故，名及分別皆由事體增上於彼二轉故。

第三個理是：很多人都有同樣的名字，例如有台中的近護、印度的近護，雖然是不同的人，但卻取同一個名字。如果近護成為近護這個名的所依是自相有，則這些近護就應變成同一個人，因為見到他們時都會生起證得近護的心，而此證得近護的心毫無差別，因為名及分別都是由事體本身而轉，名和義是一體。但事實上，眾同名者並不是一體，所以由與雜體相違而成立依他起上遍計所執空⁸²。

⁸¹ 帝釋天為有法，汝非由自相為多名之所依，以汝雖有多名，然體非多故。

⁸² 東西二近護為有法，汝二非由自相為近護一名之所依，以汝二體非一故。

若執色等分別依處是勝義有或自相有，與執假名依處是自相有相同。故不善名言此名是此者，亦有所破增益。破彼之理亦皆相同。

「執色等分別依處是勝義有或自相有，與執假名依處是自相有相同。故不善名言此名是此者，亦有所破增益。」這部分非常重要。我們或許會認為唯識宗談瓶成為瓶名言的依處、瓶成為詮瓶聲的趣入處等只是在談名與義之間的關係。但這邊就講到並非如此。唯識宗認為即使不善名言者，例如還不會說話的幼童也會執大腹事等由其自體成為分別依處，又如禽畜等雖不懂這些名稱，也仍會有這邊所講的增益執，且破彼執之理也都相同。由此可知，其實唯識宗並不是只在爭名跟義之間的關係。

「不善名言此名是此者」講的是不通語言者，不通語言者還是會有俱生執著，他們的識還是會執境，執境時也還是有相同的增益。重點是：名跟義、遍計自性、遍計差別等，這些雖然是針對通語言者的講法，但是透過這方面的分析，就可以了解不通語言者也有相同的狀況。

《菩薩地》破云：「要先有事，然後謂此是此，制立假說，先未如是立假說時，彼事應無自性，若未立時先有自性，後立假說，是則未立假說之時，應於此事而起色覺。」

例如大腹事於未取名為瓶之前，應無瓶的自性，但是若名與義之間的關係是自相有，則在大腹事未取名為瓶之前，瓶就應該要有，就應於大腹事生起說「喔！瓶子」這樣的心。

其實像這樣的內容，經部宗也會講。先前我們提到，

經部宗以下講的自相、共相與唯識宗所說的自相、共相不同。唯識宗認為如果不依唯識義，就會出現上述那些問題。然而在經部宗看來，並不會有這些問題，因為從自/共相的角度就可以把這些問題處理掉⁸³。

經部宗有關自/共相的主張，我只是略講。事實上，那是很不好學的東西。《釋量論》第一品中，前面會講一些因三相的問題，後面將近有三分之二的篇幅幾乎都是在講自/共相，且是多角度地講，內容很有深度，並不是那麼容易理解。

小乘兩宗雖作是說，若彼施設名言親境，於事自性是自相有，則應不待施設名言起名覺等，有上過失，然說色等分別所依名言處所⁸⁴是自相有，無彼過失。然過相等。

小乘兩宗雖然說：若彼施設名言親境——聲總與義總——於事自性是自相有，則應不待施設名言而起名覺等，就會有上說三個過失。可是彼二宗也說：說色是執色分別識的耽著處是自相有就沒有那些過失。但是其實過失相同。

如是色等分別所依，雖彼亦是名言所立遍計所執，然是量

⁸³ 樹是總，樟樹是它的別。樟樹是樹，所以樟樹與樹理應同體性。如此若樟樹是獨立自主實質有，樹也是獨立自主實質有，則二者同體就會像茶裡加奶溶在一起，那就只有樟樹是樹，柏樹就不是樹了。外道只講離分別識，離分別識所看到的樹是實質的樹。如此，桑樹與樹若是體性一，則桑樹與樹就會是一，這樣柏樹就不是樹了；桑樹與樹若是異體，則桑樹與樹就會是別別無關。外道沒有共相的概念，所以無法建立常法，經部宗就是從凡取名就代表是分別識造作出來的，以及自相與共相完全不同這二點來解決這些問題。

⁸⁴ གཟུགས་སོགས་བད་འདོགས་པའི་གནས་དང་རྟོག་པའི་ཞེན་གཞི་ཡིན་པ།

成，不可破壞。若謂此即彼事自相，則是唯名假立遍計所執，彼於所知決定非有。故名言所立又有二類，謂量成不成。然此宗許凡是名言所安立者，即無因果。小乘兩宗，若破色等分別所依名言處所為有自相，則不能知立彼等有。此非因明所說自相。

色等是分別所依，是在講色是執色分別識的所執處這樣的內容，雖然它是名言所立遍計所執，但這個遍計所執是量識所量，所以不能否定它是所知。至於色是分別所依是自相有，則是唯名假立的遍計所執，是非所知。總之，色成為執色分別識的所執處，亦即色是色，此為存在的遍計所執；色是色是自相有則是不存在的遍計所執，是非所知。所以名言所安立的有兩種：量成與不成，亦即屬於所知的以及不屬於所知的。

唯識宗承許凡是名言所安立的就不是因果法。小乘兩宗認為，如果色是執色分別識的所執處不是自相有而是名言安立而有，這樣就無法安立色；要安立色、要建立色，就必須建立色成為執色分別識的所執處是自相有。這類似於說，否定了外在的色法就否定了色法，要建立色法就必需建立外在的色法。

此處所講自相與因明學所講的自相不同。唯識宗問：「色成為執色分別識的所執處是不是自相有？」這是在問色成為執色分別識的所執處是從色自己方面就有還是名言所安立的。若是從色自己方面就有，就是這邊講的自相有。至於因明所講的自相法則是指無常法，共相法指常法。

譬如無瓶是為滅無，然與地基可同處所，而不須破滅無有事二者相違，如是內識，雖分別依處分，是遍計執非勝義

有，然彼內識是勝義有亦不相違。

譬如，無瓶是遮無，但是無瓶與無瓶之處可以同處所，而即便是同處所，也不須破壞遮無與物是相違，遮無與物依然是相違。是遮無就不是物，是物就一定不是遮無。無瓶的桌是桌也是無瓶，它雖然是無瓶跟桌的一個連結，但即便如此，也破壞不了這張桌是物而不是遮無，遮無跟物不會因此變成有交集。簡言之，這張桌是無瓶，而無瓶是遮無，但這桌並不會因此變成是遮無。這在說什麼？雖然「內識是執自分別的所執處」是遍計執而不是勝義有，但是內識仍是勝義有而不是遍計執。換言之，「內識是內識」這部分是遍計執，這樣並不代表內識就不可以是勝義有。

小乘認為，不論是瓶或是虛空，諸法成為執自分別心的耽著處皆是自相有，若是自相空，此法就安立不起來，就不可能在耽著處建立此法。唯識宗則認為可以，色是自相有與色是執自分別心的耽著處是自相空並不相違。

前面講到五個諍問，正破的部份分成三塊來講，以上已把第一個區塊（前三個諍問）解釋得差不多了。講的內容是：內識是勝義有，是無常法；內識成為執內識分別心的耽著處則是常法、是存在的遍計所執；內識成為執內識分別心的耽著處是自相有則是不存在的遍計執。

故「以彼彼諸名」等，雖是聲聞部經，然與彼釋非無差別。如大衆部經所說根本識，此宗則為阿賴耶識。

接下來講第二個區塊，是對第四諍的回答。故「以彼彼諸名」等，雖是聲聞部經《轉有經》所說，但是唯識宗對此經文的解釋與聲聞部並不相同。之前提問時說既然聲

聞部認同這部經，你們也接受這部經，所以你們講的法性就跟聲聞部講的一樣。答時就說雖然兩家都接受這部經，但雙方的解釋有差別，如經典裡提到根本識，大眾部把它解釋成意識，唯識宗則是解釋成阿賴耶識。雖然都接受這樣一部經，但解釋不同。

若執前說增益自性差別或自相有或勝義有，即是正所知障⁸⁵。如彼所執抉擇非有，即所知障清淨所緣，實應正理。

增益前說自性或差別為自相有或勝義有，這種執著就是正所知障。「正」指主要，在此並不是暗示還有次要的，只是在強調此執即是所知障。因為此執即是所知障，所以抉擇如彼所執非有，如此抉擇的內容就是淨除所知障的所緣，這樣也就很合理。換言之，既然如是執即是所知障，那麼破除此所執的內容也就進入了法無我的空性。之前問難提到，唯識宗講的分別所依是指分別心的親境，還是指它的所取境的自返體或其事例返體？如果是講分別心的親境，或是講所取境的自返體，則經部宗也懂，所以你的說法未見更為高明，如果講的是所取境的事例返體，則你就把整個瓶都否定掉，就會墮斷邊，而且這些所破也與所知障無關。宗大師就說，唯識宗所說法性與經部宗所說不同，經部宗非但不了解此法性，而且還會墮到它反面的增益邊。

接下來講第三個區塊，是對第五認的回答。要怎樣透過這些來進入唯識義？進入唯識義，其障礙方面，可以從根識上講，也可以從分別識上講。其中主要是根據根識的所現談到現二取為異體，另外主要是根據分別識的所執談到執色成為執色分別識的所執處是自相有。接著要問的

⁸⁵ 此處藏文有「故」。

是，根識雖然會現二取為異體相，但根識會不會現色成為執色分別識的所執處是自相有？同樣，分別識雖然會執色成為執色分別識的所執處是自相有，但它會不會現二取為異體？重點在於它們兩個講的是不是同樣一件事？若不是同一件事，而是各說各的，這樣就一定要有個先來後到，就不可能是同時現起的同一個內容，如此則唯識宗就要講兩種法無我，這樣就變成進入唯識必須先進入偽唯識，再進入真唯識。這個問題有兩種解釋，我們暫且不談。

我自己的解釋：除了色成為執色分別識的所執處是自相有之外，分別識也會執或現二取為異體，而眼識除了有異體現，也會現到色成為執色分別識的所執處是自相有，而且在異體現中，就已經包含了現色成為執色分別識的所執處是自相有的這個部分。從另一方面來說，色成為執色分別識的所執處如何會是自相有？也就是「色是色」如何會是從色自己方面導致的結果？答案是二取若是異體就會是如此。二取異體指境與具境不同體，也就是色它本身就是色，它跟內心沒有什麼關係。這樣，色成為執色分別識的所執處是自相有就和二取異體是同樣一個內容。因此在了解色成為執色分別識的所執處是自相空之時，就會了解色成為色不是因為色本身，而是由分別名言安立，並非與內心無關，此時就進入了唯識。

由此諸理云何悟入唯識義耶？謂若破諸法從色乃至一切種智名言處所分別所依是勝義有，則執能詮之名、所詮之義，及依名義所詮自性差別之意言，知如所現其義非有，故其能取無不迷亂，由此便能悟入唯識無能所取。

由此諸理如何悟入唯識義？若通達色是執色分別識的所執處是自相空，是不是就能悟入唯識義、通達異體的二取空？回答是能。《般若經》從色一直談到一切種智，說諸

法皆是空。所以我們破諸法，是破從色到一切種智是執自分別識的所執處是勝義有，例如破除了瓶是執瓶分別識的所執處是勝義有，這樣就知道，依能詮的名（如瓶名）、所詮的義（如大腹事）、以及依名義的連結而現為所詮的這些自性及差別，執這些自性或差別的分別心，其所執皆非如現而有。而境既然是錯謬的，由此即知其具境亦皆錯亂，所以說「故其能取皆迷亂」。接著宗大師就說如此便能悟入無異體二取之唯識義。這邊「如所現」雖未明說是針對根識，但主要是指根識上外境的顯現。

問題是有人就認為宗大師講的「能悟入」的「能」字表示通達此理與悟入唯識義有先後順序。宗大師若沒有加這個「能」字，就對我們非常有利。我們的解釋是，眼識的所現中就包括現到色是執色分別識的所執處是自相有，知道色是執色分別識的所執處是自相有是錯的，就知道眼識是錯亂的，亦即是說，知道法我執這個分別識是顛倒識時，就了解現外境的眼識是錯亂的，如此即是悟入了唯識義。

《攝大乘論》云：「以諸菩薩如是如實為入唯識勤修加行，即於似文似義意言，推求文名唯是意言，推求依此文名之義亦唯意言，推求名義自性差別唯是假立，若時證得唯是意言，爾時證知若名若義自性差別皆是假立，自性差別義相無故，同不可得。由四尋思及由四種如實遍智，於此似文似義意言，便能悟入唯有識性。」

《攝大乘論》這裡提到的「加行」指推求。此段三個重點：一、通達唯識空性的一定都是菩薩嗎？不見得，但修這個法無我空性的以菩薩為主，所以《攝大乘論》講到「以諸菩薩」。二、有四推求：四推求是指由名、義、自性、差別四門來觀察，四個忽然性則是這四個觀察的結

論。三、四推求之後有四個悟入唯識，亦即透過對名的觀察悟入唯識、透過對義的觀察悟入唯識、透過對自性的觀察悟入唯識，以及透過對差別的觀察悟入唯識。悟入又分為以比量悟入和以現量悟入。例如四種如實遍智便是以現量悟入唯識。

四推求中，第一個是觀察名：例如瓶名變成瓶的名，是外在瓶的力量讓這個名變成瓶的名呢？還是由內在的力量，也就是由內心安立讓它變成瓶的名？如是思惟即是在觀察或推求。這樣觀察的結果，若認為是內心安立的，這樣就是悟入了唯識。

其次由義來觀察，例如瓶這個內容變成瓶名的內容是基於外在瓶的關係還是內在心的關係？與前一樣，這樣一直透過正理推求觀察，當了解是由內心安立此為瓶名之義時，就是進入了唯識。同理，由自性來觀察時，當了知瓶唯是由內心假立自性謂此是瓶時，就是進入了唯識。第四由差別觀察，當了知瓶生等差別也是唯由內心假立差別謂此是瓶生等時，就是進入了唯識。是透過這四個觀察進入唯識、通達唯識義。

文中「意言」指分別心，解釋時可以說是心的體性，這樣意思會到，只是文義沒到。為什麼不直接把「唯是意言」解釋為唯是分別安立？因為可以說大腹事是分別心的耽著處唯是分別安立，但不能說大腹事唯是分別安立，所以證得大腹事唯是意言可以解釋為證得大腹事唯是心的體性。

總之，由四推求證得名、義、自性、差別皆唯是意言，證得時就知道若名、若義、若自性、若差別等皆是假立。文中的「義相」指內容，自性及差別的義相皆不可得，是說例如瓶是執瓶分別心的耽著處這樣的自性的內容

在境上找不到。透由四推求這樣的觀察從而有四個進入唯識，這是在講資糧道、加行道的階段，此時是由分別識或比量進入。由四推求一直透過止觀修上去，到了證見道時以離分別心現證，就成為四種如實遍知，這是指見道親證唯識義的四種現量。

《攝大乘論》這段內容很重要，其緣由是這樣：對唯識宗稍有概念的人都知道異體空是唯識宗講的法無我，但對於依他起上遍計所執空，就有人認為跟異體空講的內容不同，所以質疑透過依他起上遍計所執空是否能通達異體空，若不能，或只是前行，那就代表二者不同。我們的回答是能，且通達這個就是進入了唯識。

若謂此是觀待分別意識破能所取，非以正理觀待堅固習氣所起無分別識破能所取，云何便能悟入唯識？答云：無過。謂所取青是執外境分別依處，由以正理破彼自相，便能成立見青是分別依處之取青識於境迷亂，以彼見似有自相故。若彼已成，則彼青色離似⁸⁶自識非有實物亦得善成。

「色是執色分別識的所執處是自相有」與「能取所取是異體」這兩個內容，看過去別別不同，但經過上面的解釋，似乎就能感覺到前者與後者有關係。但是這邊又提出一個疑問：若說這是觀待分別心破異體二取，並非以正理觀待由堅固習氣所生起的離分別識（根識）來破，這樣如何便能悟入唯識？「堅固」指由前世帶來的，今生才添加的就非堅固。眼識有異體現，這定是由前世習氣而生、是俱生的。答：無過。我們認為宗大師此處說「無過」意指能進入，也就是說，這兩種現其實相同，以正理破青成為執青分別識的所執處是自相有，這個是針對分別識，了解

⁸⁶ 或譯為「現」。

分別識如此執是顛倒執時，便能了解現外境青的取青眼識是錯亂識，所以是能悟入。總之，根識上也會現到青成為執青分別識的所執處是自相有，所以這邊破分別識的所執時也會破到根識的所現，因為執青眼識上的異體現，與現青成為執青分別識的所執處是自相有相同。所以破青成為執青分別識的所執處是自相有，就善成立了沒有與現自之識異質而有的青色。

若爾，正理破除內識分別依處是勝義有，則應成立似⁸⁷彼自證於境迷亂，以彼見似有自相故。若此亦成，則於彼識自領納體應無自相，是則棄捨瑜伽師宗。

這一段涉及另外的內容——自證分。依唯識宗，識一產生就會有一個與自同體的、唯朝向內的領納體，就是自證分，與此識同體的自證分是以離於言說的方式了解此識，基本上可以說是了解它的自相。此處的問題，簡單講，是說既然以正理破除青成為執青分別心的耽著處是勝義有時，因為知道了分別心如是執是顛倒的，如此也就知道了執青眼識上如是現是錯亂的，因此，以正理破除識成為執識分別心的耽著處是勝義有時，應該也會破掉執識自證分的所現，因為自證分執識的時候也會現到識成為執識分別識的所執處是自相有。換言之，若了解執「色成為執色分別依處是自相有」的分別識是顛倒識時，就能了解執色眼識是錯亂識，以此類推，通達執「識成為執識分別依處是自相有」的分別識是顛倒識時，應也能通達執識的自證分是錯亂識。但是這樣就會違背唯識宗的說法，因為唯識宗把自證分說成是無漏的，自證分是以無二現的方式領納與自同體之識，對此所現並無錯亂⁸⁸。「若此亦成」是說

⁸⁷ 或譯為「現」。

⁸⁸ 心是不是如現而有？不是。雖然心在與自同體的自證分前是如現而有，但若問心是不是如現而有，仍要說不是，因為除了自證分之外，

若成立了自證分於自境錯亂，自證分對現到的自相是錯亂的，這樣就棄捨了唯識自宗，自證分這個領納體就應沒有自相，自證分就應不存在。

答：無彼過。以自證分不見內識為分別所依，其取青識則見青色為執外境所依處故。以分別依處，於離二取自證等前不可顯現，於有二取⁸⁹執青識前則可顯現，無相違故。現似分別依處，要有現似二取之理，謂以彼總相於分別現時，定須現為二取相故。識則不同，此於分別現總相時，唯能現為領納相故。

答：無彼過，因為自證分不會現到內識是執識分別心的耽著處，它根本不會現到「識是識」這個部分，而執青識則會見青為執外境分別心的耽著處。這又是因為，分別心的耽著處於離二取的自證等前根本不可顯現，要於有二取現的執青識等前才可顯現，而此二並不相違。總之，自證分是無錯亂的，它沒有二取現，所以不會現到「是分別心的耽著處」，要現到「是分別心的耽著處」這種內容，必須是有二取現的心才行。這又是因為「以彼總相於分別現時，定須現為二取相」。這個很重要，意思是說：之所以現到色成為執色分別識的耽著處是自相有就一定要現二取，是因為執色分別識的耽著處的共相或總相於分別識現起時，就必須現為二取相。「識則不同，此於分別現總相時，唯能現為領納相故。」識就不同，分別識現識的總相時只會現為領納相。

又不應說於分別前定現二相故是相等，以於分別現有二

其餘執心的量識都是有二現的。

⁸⁹「有二取」指有二取現，也就是現能取所取為異體，亦即現境時，境顯得與具境之間有距離。

相，與現彼境自有二相，義不同故。若不爾者，應許分別定不顯現無二相事。然不應理，無二相事應非有故。

此外也不應說因為分別識一定有二現，所以分別識現識的時候，就與現色時相同，一樣會現二相。不應如是說的原因是分別識有二現並不代表它現到了自證分以有二現的方式現到識。自證分是以無二現的方式領納與自同體的識，雖然分別識在想到自證分是以無二現的方式領納識時，因為是分別識，所以一定有二現，所以也一定有距離現，但不會因此現到了自證本身是以有二現的方式領納內識。分別識雖然會現二相，但這是現到它與自境之間有距離，這與現那個境自己有二現是兩回事。所以不應該說「於分別前定有二相，所以相等」。自方認為不相等，分別有二現與現彼境自己有二現不一樣，義不相同。若非如此，則應承許分別心必定不現無二相之事，但這並不合理，因為這樣無二相事就應不存在了。分別心了解一切所知，無二相事既然是所知，就會有了解它的分別心，分別心了解它時，並不會現無二相事自己有二現。

若謂青是分別所依，唯由分別增上安立，於離分別則皆不現。幻相象馬，於離分別應不顯現，唯由分別所安立故。

分別識會現到色是執色分別識的所執處，眼識等離分別也會現到這樣的內容嗎？經部宗認為只有自相才是眼識等離分別識的境，共相沒辦法直接呈現在現量前。到了唯識宗就沒有這種概念，唯識宗不會說既然「青成為分別所依」只是分別增上安立、是遍計所執，因此就不會在離分別識上現起。唯識宗不接受這樣的說法，因為這樣的說法若成立，則於離分別識上就不應現幻師所幻之幻相為象馬，因為幻馬等也只是唯由分別所假立。依唯識宗，現量可以現到唯由分別安立的內容，眼識等離分別也會現到

「青成為分別所依」、「青成為分別所依是自相有」這樣的內容。

是故《解深密經》宣說假立自性差別遍計執空是圓成實，其中亦非不破異體能取所取，彼經於奢摩他時，明破外境故。

「是故《解深密經》宣說假立自性差別遍計執空是圓成實，其中亦非不破異體能取所取」，這個說法非常好，「非不破」就是破的意思，上面講了好幾次「能」，這邊沒講「能」，這邊講「亦非不破」，也就是破了。所以這句話很關鍵。他方說觀待分別我執破時，無法破除眼識所現，所以無法由此進入唯識。自方則說「非不能破」。能破之關鍵在於：講法我時，就分別識講是針對其所執，就根識講是針對其所現，而這個所現其實有前者這個所執的內容在裡面，前者這個所執也有後者這個所現的內容在裡面，所以破的時候才能一起破。若舉例，如同依自續派，俱生我執諦實有，分別我執也執諦實有，而其中比較容易掌握的是分別我執，俱生執太難掌握⁹⁰，但破分別我執的所執境時，同時會破俱生我執的所執境。

前面說理，接著舉經為證，「彼經於奢摩他時，明破外境故」，說《解深密經》講奢摩他時有明說破外境，所以並非不破異體的二取。

遍計執中一切共相及虛空等，總有多種，《解深密經》皆未說者，以是由何遍計執空立為圓成實時，彼非所須故。又

⁹⁰ 分別我執因為要透由理由來執，所以內容明確，容易掌握；俱生我執因為是與生俱有的，所以習以為常，通常不自覺其存在，所以很難掌握。

彼多種，雖非名言所能安立，然亦非由自相安立，唯是分別所施設故。

整體而言，如虛空等一切共相都是遍計執，但是《解深密經》皆未提及。《解深密經》中提到的是對自性遍計的遍計所執以及對差別遍計的遍計所執，其中各自又分為存在的及所破的二種，餘者就未談及。為何未談？因為，空掉何等遍計所執即是圓成實，這種遍計所執才是經中所要談的，虛空等其他遍計所執不是這種遍計所執，所以沒有必要談。

這邊提到「又彼多種，雖非名言所能安立」，像虛空這樣的遍計所執雖然唯是分別所安立，但並不是名言所能安立，必須是像對自性遍計的遍計所執以及對差別遍計的遍計所執這樣的常法才是名言所能安立。何以說為「名言能安立」？因為只要這種遍計所執現於分別識，就一定要現起那個名言。例如：「瓶成為執瓶分別識的所執處」是存在的也好，不存在的也好，我們心想「瓶是瓶」時，就一定會現到這個名言，同樣，心中如果要現起「堪為月亮」這種遍計執，也一定要現起「月亮」這個名稱，但是現起虛空這一類的常法就不需要。是名言能安立與非名言能安立是指這種差別。我們通常所說的「名言安立」，是講由「ལྷོ་མོ་」及「རྟོགས་པ་」來安立，其中「ལྷོ་མོ་」是聲、「རྟོགས་པ་」是分別心；此處所說「名言能安立」則是講由「མིང་」及「བཅའ་」就能安立，其中「མིང་」是「名」、「བཅའ་」是符號。二者藏文用語不同，意思上也不一樣。前者是經部宗所講的分別名言安立，並沒有談到心中是否必須浮現名稱。後者則是唯識宗所講，因為瓶成為瓶是因為取名的關係，所以分別識現起「瓶成為瓶」時，就一定要現起那個名稱，這就是所謂的「名言能安立」。

由分別名言所安立是遍計所執的定義⁹¹。像虛空這類遍

⁹¹ 由分別名言所安立是遍計所執的定義，由因緣所生是依他起的定

計所執，雖非名言能安立，但也不是自相有，仍然唯是分別所施設。很多人可能會因為《解深密經》講遍計所執時，一直講的都是對自性遍計的遍計所執以及對差別遍計的遍計所執，因此就將遍計所執與它們畫上等號，但其實不能，就像有時我們會拿出一些根據，說別人明明是怎麼說的，可是人家只是在講別體，並不是說那就是全部。

觀外破除能取所取，《攝大乘論》說如夢影等理。《二十論》說破無方分微塵道理。法稱論師說破能所取相相似而生之理。陳那菩薩說破和合及極微塵是所取道理。

「觀外」指觀待外境。關於破除二取異體，《攝大乘論》說了如夢、如影像等理來破；《二十論》說了破無方分微塵之理來破；法稱論師說了破能取所取相似而生之理來破；陳那菩薩則是說了破極微以及極微的和合是所取之理來破。

其中「相似而生」是指有部宗及經部宗成立外境時，會說「由彼而生，有彼相故」，執青眼識是由青而生，因為執青眼識上有青的相。外境青有它自己的相，而眼識上面也有青的相，猶如在水晶球下放置青色的布，水晶球上所顯的青，不能說是布上面的青，但它是布上面的青所產生的，此即是所謂的「相似而生」。法稱論師即是以破能取所取相是相似而生來破外境。

《攝大乘論》釋《般若經》，凡云無者，一切皆破遍計所執。若未了知《解深密經》破遍計所執道理，則唯說為異體能取所取遍計所執，故於瑜伽自宗亦須說有無量不應理事。又說常、無常等全無著處，則以此宗極難解釋。是故有說，全無著處依根本定說，辨別此是此非有著處者，依

義，清淨智的究竟所緣是圓成實的定義。

後得時說者，是辯說窮竭。

《攝大乘論》說《般若經》中凡說無者皆是在破遍計所執。若未了知《解深密經》所破的遍計所執，而只說二取異體這種遍計所執，這樣即使於瑜伽自宗也會有無量說不通的事，且會極難解釋常無常等全無著處這些內容。因為《般若經》中講了太多的「無」，無法全部以二取異體空來解釋，比如《心經》所說「無眼耳鼻舌身意」的這個「無」，以能取所取異體空要如何解釋呢？在眼、耳等上或許還好解釋，但在虛空上就不好講了，然而空性必須在一切法上都能講得通，所以此處強調不要以為唯識宗只講異體空的空性，若不能理解《解深密經》所講的依他起上遍計所執空，單以異體空來解釋《般若經》，就會有許多情形說不通。例如，根本定現證空性時的境既然是全空，有人就主張經中說「常、無常等全無著處」是依根本定來說，辨別「此是此」、「此非此」、「此有著處」則是依後得智而說。宗大師認為這只是詞窮的說法罷了。總之，若不了解《解深密經》所說三無性的道理，解釋《般若經》時就會有許多困難。

《菩薩地》、《攝大乘論》、《集論》等中說，四尋思、四如實智，是為抉擇唯識正見、悟入唯識最勝之門，亦是煩惱根本分別及⁹²所知障之對治。欲知彼義，須善了知《解深密經》破遍計所執之理，及最微細所破增益。尤須了知以彼正理破除異體能取所取，悟入唯識。然見尚無能觀察者，故為諸具慧略示觀察之門。

《菩薩地》、《攝大乘論》、《集論》等中，說四尋思及四如實智是抉擇唯識正見、悟入唯識的最勝門，且是煩惱根本之分別心法我執這個所知障的對治。這邊談到作為煩惱根源的分別，依此宗，所知障包含法我執及其種子習

⁹² 藏文本中沒有「及」字。

氣，其中法我執都是分別心，只有分別心會執法我。

欲知此處所說之義，就必須了解《解深密經》中破除遍計所執之理以及最細微的所破增益。此外尤須了解以《解深密經》所講的正理就能破除二取異體而悟入唯識。意思是除了要善了知《解深密經》中破除遍計所執之理，也要了解以它就能悟入二取異體空的空性。宗大師說，因為發現尚無能夠如是觀察者，所以在此為具慧者稍微講一下觀察的方向。

己二、斷諍

斷諍分二，先講斷除違背《解深密經》之諍，接著講斷除違背《三經除害論》之諍。

《解深密經》究竟講了什麼？它主要講了三性、三無性。依唯識宗，初轉法輪是為聲聞弟子講四聖諦法，第二轉法輪是為大乘所化有情講無體性法，至於第三轉法輪善辦法輪則是普為發趣一切乘者而說。所以初轉法輪是為小乘所化說，二轉法輪是為大乘所化說，三轉法輪是為一切乘者說，也就是為小乘及大乘所化說。其中大乘主要修的是異體空的空性也好，是依他起上遍計所執空的空性也好，反正主要修的是法無我的空性，而小乘修的是獨立自主的我空，聲聞、獨覺都是修這個空性⁹³。因此，若《解深密經》是為發趣一切乘者而說，則這兩種空性都要講。實際上兩種都講了嗎？要說都講了。

若問《解深密經》講大乘空性的部份我們已經看到了，講小乘空性的部分又在哪？就要說是間接地講，沒有直接講。《解深密經》是在直接講大乘的所破遍計執時，間接講了小乘的所破遍計執；在直接講大乘所證圓成實時，

⁹³ 依《釋量論》，小乘行者不懂法無我。

間接講了小乘所證圓成實；在直接講大乘的依他起時，間接講了小乘的依他起⁹⁴。可以說《解深密經》在直接講大乘的三無性時，間接講了小乘的三無性。

為何於此處要提出這些問題？主要是因為《解深密經》說有情因為執著所破的遍計執而墮輪迴。這就帶來一個很大的麻煩，因為依唯識宗，最根本的煩惱障其實是獨立自主的我執，只要斷了獨立自主的我執，貪、瞋等都會斷，輪迴也會斷，但是《解深密經》中，特別講到的遍計所執是遍計自性差別的遍計所執，於依他起上執此等遍計所執有自相就是法我執，所以難道《解深密經》的意思是要斷煩惱障就要斷所知障？又或是，《解深密經》根本沒有講所知障，本來講的就是煩惱障，只是你們解釋錯了？這邊要解決的是這個問題。

《解深密經》說，由於依他起執著遍計所執自性，起諸煩惱，由彼作業流轉生死。若於依他起見遍計所執相無自性，彼等即得次第還滅。聲聞、獨覺、菩薩三乘，皆由此道，此行迹故，而得涅槃，皆共此一妙清淨道，皆同此一究竟清淨，更無第二。依他起上遍計執空，除前所引，亦未說餘。是故聲聞、獨覺證法無我，是否此經之義？若云是者，前謂不共則成相違。若云不是，則此經義當如何釋？

《解深密經》說，因為於依他起上執著遍計所執有自相而起煩惱，從而由彼作業流轉生死。若修依他起上遍計所執相無自性，彼等即得次第還滅。聲聞、獨覺、菩薩三乘皆由此行跡而得涅槃，皆共此一妙清淨道。也就是說，修依他起上遍計所執相無自性，這樣的道，確實是三乘共同的妙清淨道。《解深密經》出現這樣的話，而依他起上遍

⁹⁴ 小乘的依他起指五蘊；「獨立自主的我」是所破的遍計執；「獨立自主的我空」是圓成實。

計所執空，除了空掉前面所說那種遍計所執，並沒有看到其它的内容。因此，聲聞及獨覺亦證法無我是否為此經之義？難道聲聞、獨覺也要懂法無我的空性嗎？若是，則與前說彼是大乘不共的說法相違；若不是，又應如何釋此經義？

《菩薩地》亦說，由自性分別、差別分別、總執分別，能生戲論所依，分別所緣事，彼為所依止而生薩迦耶見，及以彼見生諸煩惱流轉生死。由四尋思、四如實智，了知分別所取義無，彼等即滅。由是因緣，是許於諸法上假立自性差別，執自相有法我妄執，是薩迦耶見之根本。

以下為答難。答時先說，《菩薩地》也提到自性分別、差別分別、以及不分自性與差別而執整體的總執分別，此三是能生戲論的所依，造就了種種緣此的分別。這三種分別指法我執。《菩薩地》說以法我執為依止而生薩迦耶見，又由彼見生諸煩惱而流轉生死，若能以四尋思及四如實智，了知分別所取之法我不存在，彼等即還滅。因此《菩薩地》是承許法我執為薩迦耶見的根本。

既然法我執是薩迦耶見的根本，而薩迦耶見又是輪迴的根本，如此，法我執是不是輪迴的根本？應說不是，但它是薩迦耶見的根本，所以是輪迴根本的根本，亦即是其究竟的根本。法我執是輪迴的究竟根本，但不是輪迴的根本。斷除輪迴時，不必斷除其究竟的根本，只要斷除其根本，即可斷除輪迴。

其法我執作補特伽羅我執所依者，即許聲聞獨覺不證法無我之中觀師，亦復共許。其中若能盡法我執，補特伽羅我執亦必隨滅。然未能盡法我執者，補特伽羅我執非不可滅。故雖未滅生死究竟根本，然脫離生死亦不相違。

法我執不是輪迴的根本，但它是輪迴根本的根本。這種說法，即便是認為聲聞、獨覺不證法無我的中觀自續派也同意。在自續派來說，獨立自主的我執是補特伽羅我執，而法我執指的是諦實有執。諦實有執是不是補特伽羅我執的根本、薩迦耶見的根本？中觀宗會說是。其中若能斷除法我執，補特伽羅我執也當然會斷。所以修大乘道，斷了法我執，自然也斷了補特伽羅我執。但是不盡除法我執，補特伽羅我執並非就不可斷。所以即便未滅輪迴的究竟根本，只要滅了輪迴的根本，還是可以脫離輪迴。未滅輪迴的究竟根本與脫離輪迴，二者並不相違。

是故經言由此道者，雖是通達依他起上遍計所執相空之道，然非定須法無我道，以於依他起遍計所執空中，《集論》說有依於補特伽羅無我而立故。由通達補特伽羅無我淨諸煩惱，於斷煩惱解脫之中，大乘、小乘全無差別，故云共一妙清淨道，同一清淨。

所以雖然《解深密經》說皆由此道而得涅槃，而此道是指通達依他起上遍計所執相空之道，但是此道並不限定是修法無我之道，因為《集論》說於依他起遍計所執所空之中，也有依補特伽羅無我安立的，所以補特伽羅無我也是圓成實。為何講共一妙清淨道？因為大乘與小乘於斷煩惱解脫中全無差別，都是由通達補特伽羅無我來淨除諸煩惱，所以說共一妙清淨道、同一清淨。

是否只有法無我的空性才是圓成實？色拉寺主張圓成實有兩種，包括法無我的圓成實以及補特伽羅無我的圓成實；哲蚌寺則說法無我的空性才是圓成實，補特伽羅無我的空性不是圓成實。因此上面這個討論，持後者見者就需另作解釋，前者則不用。

《解深密經》釋大乘經義，謂諸蘊等是依他起，於彼等上

增益法我，是遍計執，彼由此空，立法無我圓成實性。由此當知，五蘊依他起，由補特伽羅我遍計所執空，是補特伽羅無我圓成實性。如是三性建立，即是小乘經義。是故初轉法輪所化之機，是堪通達補特伽羅無我相無自性之器，非堪通達法無我相無自性之器，亦是《解深密經》所兼解釋。說善辦法輪，普為發趣一切乘者，亦即此義。

此段文意易解，就不詳釋。下面進入斷除違背《三經除害論》之諍。

若於假立自性差別及異體能所取遍計所執空時，皆以依他起性為空依處，彼由前二故空立圓成實者，世親《三經除害論》云：「其中眼者，謂法性眼。言以眼者，謂以遍計及分別眼。所言空者，是離之增語。如是耳以耳空等，皆當了知。」此說圓成實性為空依處，由其所餘二自性空，復云何通？

談假立自性差別的遍計所執空時，是以依他起性為空依處，於依他起上空掉遍計所執，此空即是圓成實。談異體能取所取遍計所執空時，也會以色法為空依處，再談二取異體這個遍計所執，從而於色法上談二取異體空這個空性，所以也是以依他起性為空依處。但是《三經除害論》中的講法就不同，是以圓成實性為空依處，再由其餘二自性空。

《三經除害論》傳為世親所著，但其實不是。若真是世親所著，則論中有問題的內容就會干擾後世對三性的理解。由此可見，造偽經偽論的罪過極大。之所以能確定《三經除害論》不是世親所造，原因有三，主要是論中引用了尊者解脫軍的話。尊者解脫軍是聖解脫軍的親傳弟子，聖解脫軍又是安慧的親弟子，而安慧又是世親菩薩的親弟子。所以世親菩薩怎麼可能引用徒孫輩的話？此是其一。以下還會詳述此論不是世親所造的理由。此處要避免

的是，因為誤以為《三經除害論》是世親菩薩所寫，從而肯定其中有問題的內容，並且因此否定正確的三性概念。

《三經除害論》云：「其中眼者，謂法性眼，言以眼者，謂以遍計及分別眼。所言空者，是離之增語」，也就是說「空」指的是「離」。如何離呢？是法性眼離遍計眼及分別眼。「如是耳以耳空等，皆當了知。」《般若經》中有「耳以耳空」這類內容，所以這是引文，解釋的時候是說，「此說圓成實性為空依處，由其所餘二自性空，復云何通？」意即圓成實由依他起及遍計執所空，這樣怎麼說得通？「復云何通？」是他人的提問。問者於引文之外，自己解釋了引文的內容，接著提出此問。

答：若瑜伽師及中觀師，任於何宗抉擇法無我圓成實時，當以何為空依處者，要觀法我執為於何事執為法我。譬如執繩為蛇，恐怖憂苦，若欲除苦，應須以繩為空依處，顯示彼繩由蛇而空，不可以繩蛇空作空依處，再說彼上空無所餘實繩實蛇。

答：無論是唯識宗，還是中觀宗，在抉擇法無我空性時，以何為空依處，端視法我執是於何事執為法我而定。譬如執繩為蛇，如此會有什麼危害？會心生恐懼。若要去除此等恐懼帶來的苦，就應以繩為空依處，顯示彼繩由蛇空，顯示繩不是蛇，而不應以繩蛇空為空依處，說於此空之上空掉所餘的實繩實蛇。同樣，俱生我執是於依他起上有妄執，若為斷除此執而修空，就應以依他起為空依處而抉擇其空。雖然圓成實本身確實是遠離一切戲論，但是就修空的目的而言，以圓成實為空依處，不以依他起為空依處，此與目的並不符順。

又法我執，唯由宗派熏心立者，如執實有無方分極微與彼和合所取外事，及無前後時分剎那與彼相續恆轉內識，唯

於彼宗諸人方有，所餘有情一切皆無。若唯顯示無彼之空，於無始來相續隨轉俱生我執全無損害，故須顯示俱生我執為於何事妄執為我，即明彼事如其所執其我是空。應知破除惡宗假立，亦即屬於破此支分。

法我執中，唯由宗派熏心立者，如執無方分極微及其和合體之外境是存在的，或執無前後時分剎那的心及其相續恆轉之內識是存在的，這種執著只有屬於那個宗派的人才有，其他有情並不會有。所以若只講沒有這些內容的空，就損害不了無始以來相續隨轉的俱生法我執，所以為了破俱生我執，就必須顯示俱生我執是於何事妄執為我，亦即顯示於彼事上如其所執之我是空。至於是否要破如前所說的分別我執？當然要，「應知破除惡宗假立，亦即屬於破此支分」，破除由惡宗而來的分別法我執及其所執，這本就屬於破除俱生法我執的支分。

依唯識宗，分別法我執與俱生法我執，其實兩者所執相同，都是執外境是有。所以，破除分別法我執的耽著境時，也會破除俱生法我執的耽著境，通達分別法我執是顛倒識時，也會通達俱生法我執是顛倒識。至於執有無方分微塵，或執有由無方分微塵積聚而成的和合體，雖然都是執分別法我，是分別法我執，但是，即便破了這二個分別法我，也不見得真正破了分別法我。總之，雖然破除分別法我就會破除俱生法我，但是破了某個分別法我不一定就真的破了分別法我。既然如此，為何還要破無方分微塵這種唯惡宗才會執的內容？因為這類分別法我執原是為了堅固俱生法我執的所執而生，是要藉著諸多理由來證明外境存在，例如，說瓶是外境，「因為瓶是由無方分微塵組成」，這種理由就是用來堅固俱生法我執的所執。因此才說破除由惡宗而來的分別法我執也屬於破除俱生法我執的支分。

由是因緣，當知通常諸有情類，於見聞等義及眼色等內外

諸事依他起上妄執為我，即當以此為空依處，抉擇其空。非於圓成實上執有真實餘二自性而起迷亂，豈是抉擇圓成實性由其所餘二自性空而為無我。

基於上述理由，就應了解通常諸有情類是於見聞等境及眼、色等內外諸事依他起上妄執為我，所以應以此等為空依處抉擇其空。總之，於何等事上妄計，就應以彼等事為空依處。諸有情類既然不是因為於圓成實上執有真實餘二自性而起迷亂，所以抉擇無我時，也就不會是抉擇圓成實性由其所餘二自性空而為無我。

又執有法我，非執有他實事，如執某處有火，以自內心是見外境內心似各別有，如其所見便執為實。其能對治，謂當顯示所見心境無有異體能取所取，非說無餘能取所取。

法我執是如何執有法我？執有法我不是執有其他的實事，像執某處有火，而是自之內心現似內心與外境別別而有，從而執此所現為真實。何為其能對治？要對治法我執就應顯示二取並非異體，心與其境並非如內心所現那般為異體。

故《辨中邊論釋》云：「非如寺中空無苾芻，是如繩體空非是蛇。」法我空理，應知亦爾。莫如世說：「鬼崇東門，俑送西門。」當觀我執所依依他起性，彼所執我遍計執空，即圓成實。修此空性能治我執，除此法外修習餘空，則於我執全無損害。

所以《辨中邊論釋》解釋法我空之理時說：「非如寺中空無苾芻，是如繩體空非是蛇。」「寺中有無苾芻」是講有無的問題，而「繩不是蛇」是講體性是或不是的問題。法我空之理，應知是如後者，是在研究是不是，而不是在說有沒有。換言之，法無我空的方式是以體性空，是如繩不

是蛇，非如繩上沒有纏著一條蛇，後者只是以別物來空。總之，唯識宗討論的是瓶本身是外境或者不是外境，要否定瓶是外境而理解它不是外境。至於寺中有無苾芻這種空法則是以別物來空，就會像問碗裡有沒有茶，其中碗是碗，茶是茶，問碗裏有沒有茶，並不是在問碗本身的體性。

所以應當觀察於我執之所依依他起性上遍計所執空即為圓成實。修此空能對治法我執，除此空之外，修習餘空就如「鬼崇東門，俑送西門」，完全不能損害法我執。

《除害論》所說，謂分別心似能詮總名、所詮總義，名遍計眼；見似能取色處為體性之眼，名分別眼；由離能詮總名所詮總義不可言說，及離眼上別現二取，自內證根本智所了圓成實性，名法性眼。其眼法性是根本聖智親所證義，遠離能詮所詮、能取所取二相。由餘二性，說根本智境界為空，以前二相是遍計執，以後二相是分別故。即彼論云：「其所詮能詮之眼事，是遍計眼。能取所取體性之眼相，是分別眼。即彼遠離能所詮相不可言說，離諸現相，唯自內證圓成實性，是法性眼。」

《除害論》中談遍計眼時說到的「其所詮能詮之眼事」是指能詮總名以及所詮總義，前者指聲總，後者指義總，聲總和義總都是常法；談分別眼時說到的「能取所取體性之眼相」則包含了眼及眼所取之色，分別眼是無常法；談法性眼時，則談到「離諸現相，唯自內證圓成實性」，法性眼指眼的法性，文中特別說明是由自內證根本智所親證，離諸現相，遠離能詮所詮等遍計執以及能取所取等分別。所以，《除害論》是由遠離餘二性說根本智境界為空，此空是由空掉遍計所執性以及依他起性來說。

又云：「若汝作意修勝義時，諸行相事皆不得現，故當知彼

於勝義無，於世俗有。」此說聖根本智義無二相故，非說抉擇因位正見法無我性圓成實之理。

又云：「若汝作意修勝義時，諸行相事皆不得現，故當知彼於勝義無，於世俗有」。這是說因為聖根本智義無二相，所以聖根本智只會看到圓成實，不會看到遍計所執及依他起，遍計所執及依他起只會在世俗識前現起。這句話並不是在說因位正見如何抉擇法無我性圓成實之理，亦即不是在說因位正見如何以能破之正因破法我之理。

又《除害論》雖於略有聖根本智義說為勝義有，然許根本智證真實者，一切皆許有其義境，故彼豈是諍勝義有無之勝義有。以觀察真實正理思擇所得之勝義有，非彼所許。彼於空空及勝義空、無為空時，於如是許廣分別破，即可知故。因恐文繁，故茲不錄。

又《除害論》雖然將於聖根本智之前有者說為勝義有，但只要是承許聖根本智證得真實者，都承許於根本智前有其義境，所以彼論並非在諍勝義有無之勝義有。它講的勝義有無不是唯識宗與他部所諍的勝義有無，因為以觀察真實正理思擇所得之勝義有，並非彼論所許，這一點由彼論談到空空、勝義空及無為空時，於如是許廣分別而破，就可以知道。此論相關內容因恐繁雜就不再引述。

《般若經》中從色乃至一切種智，於一一法皆立三相，謂空依處名分別，所破名遍計，此空法性名圓成實。是故須說其分別眼，由遍計眼空，名法性眼。若說根本智義由前二性空後一性為經義者，未見善哉。

宗大師於此略作總結，首先談到《除害論》對圓成實性的解釋並不正確，接著講《除害論》不是世親所造之理由。

又此論中說聲聞人八種分別，指如釋論。《二萬釋論》（解脫軍造）即有彼文。又破依他起及圓成實堪忍觀察真實正理所觀察故。又與世親《釋正理論》，如《解深密經》釋《般若經》所有密意極不符合。故非世親所造，如諸古書，說是牙軍所造，當是彼造。

《除害論》為何不是世親所造？宗大師由三方面說明，「此論中說聲聞人八種分別，指如釋論。《二萬釋論》（解脫軍造）即有彼文」是第一個問題；「破依他起及圓成實堪忍觀察真實正理所觀察故」是第二個問題；「與世親《釋正理論》，如《解深密經》釋《般若經》所有密意極不符合」是第三個問題。也就是說，《除害論》不是世親菩薩所講，理由有三：第一、它引用了世親徒孫所說的内容；第二、它主張圓成實和依他起不是真實有，此與世親所說不符；第三、與世親於《釋正理論》中解釋《般若經》之密意極不相同。所以此論不是世親所造，應當就如諸古書所說，是牙軍所造。

至此講完「別破增益邊」這個科判的内容，接著要講「由此分辨諸經了不了義」的部分。分辨諸經了不了義，主要是為令悟入中道，而悟入中道相當於遠離二邊、破除二邊，若不能破除二邊就不能悟入中道。所以在講唯識宗依《解深密經》抉擇經義時就分成三個段落，首先總明遠離二邊，其次別破增益邊，最後是結論。結論為何？初轉及第二轉法輪是不了義，第三轉法輪是了義。此為最主要的結論。

丁三、由此分辨諸經了不了義

無著兄弟解釋諸法真實之理既如上說，初轉法輪依有外境，說有能取所取，解為未了義。其意趣所依，如《二十

論》云：「識從自種生，似境相而轉，為成內外處，故佛說為二。」

無著兄弟透由破除增益邊以及破除減損邊來解釋諸法真實，其解釋之理既如上說，那麼依據此理，初轉法輪所說有色處等外境以及依此所說的二取就會是不了義。既然是不了義，什麼是它的密意所依或密意處？《二十論》中就談到：「識從自種生，似境相而轉」，以眼識為例，眼識是從自己的習氣種子生，眼識生起時會現到似境的色，「而轉」指變出那樣的相，「為成內外處⁹⁵，故佛說為二」，所以佛將彼等說為二——外六處及內六處。事實上眼識等六識都是由阿賴耶識上的習氣種子成熟而生，可是佛於初轉法輪卻說有眼等內六處及色等外六處。佛確實說了這兩個內容，其密意所依則另有所指：六識皆是由阿賴耶識上的習氣種子成熟而生，此種子以及由此種子在識上所現的色等相才是其密意所依。

為何而說？即彼論云：「依彼所化生，世尊密意趣，說為色等處，如化生有情。」說從內外處生觀色等識者，為令通達除彼等外無見者等故。

佛為何如是說？什麼是其密意所為或目的？宗大師仍引《二十論》：「依彼所化生，世尊密意趣，說為色等處，如化生有情。」佛教判斷是否為佛弟子的方式有二，一是看有沒有皈依心，一是從見解上判斷。有些人之前是外道，不相信有前生來世，現在雖然對佛已經生起皈依心，但是仍不信有前後世，佛為了扭轉他們的想法，就講有中陰身，為了令彼等了解中陰身，就講了以現量就能證得的化生有情。與此相同，因為所化根器的關係，世尊密意說是由眼等內處及色等外處生觀色等識，這樣說是為了令所化通達除了內六處、外六處，以及由內外處所生識之外，

⁹⁵ 「為成內外處」依藏文直譯為「彼及彼之生處」。

沒有我，也沒有見者等。

如言執義所有違害，即破外境諸理。增益諸法自性差別遍計所執，即是法界法處，故於彼二未加分別說有自相，亦非了義。

依唯識宗，初轉法輪雖然講有外境，但事實上外境並不存在，所以對此如言執義，就會有違害。哪些違害？於破外境時所說諸多道理，全部都是它的違害。此外，遍計諸法自性差別的遍計所執，因為是法界、法處，所以若於彼二未加區分而於十二處及十八界整體上說有自相，這樣的說法也是不了義。依唯識宗，世尊於初轉法輪不加差別而說諸法皆有自相，於第二轉法輪不加差別而說諸法皆無自相，這些說法都是不了義。

《集論》中說，方廣分說一切諸法皆無自性，依三無性密意而說。《攝大乘論》說，方廣分中凡說無所有，一切皆說遍計所執；凡說如幻等喻，皆說依他起；凡說四清淨，皆說圓成實。其所說經即是《般若》，故說第二法輪是未了義，即指《般若》一類之經。

《集論》中說，方廣分是依三無性密意說一切諸法皆無自性。《攝大乘論》也說，方廣分所說無所有都是針對遍計所執而說，所說如幻等喻都是針對依他起而說，所說四清淨都是針對圓成實而說。「方廣分」指《般若經》。所以說第二法輪是不了義，就是指《般若經》及它這一類經是不了義。

《解釋正理論》於《般若》等經說無自性等，破如言執義。《解深密經》說，凡說一切法皆無自性，此等皆非了義，故許《般若經》是第二法輪。此不了義，與初法輪說

能所取是不了義之理，極不相同。以內眼識，從自親種異熟習氣成熟而生，於此種子及彼現相，密意說有眼處、色處，此意趣義，不可說為諸小乘經所詮正義，依三無性密意宣說為無自性，則可說是《般若經》義故。又有外處，可以說是小乘經義。若未分別無自性理，說於勝義全無自性，不可說是《般若經》義故。

《解釋正理論》也針對《般若經》等經所說無自性等，破如言執義。《解深密經》說，凡說一切法皆無自性的這類內容皆非了義，所以是承許《般若經》為第二法輪。由《解深密經》以及無著兄弟等唯識大德對三性、三無性的解釋，可以知道初轉法輪以及第二轉法輪皆是不了義。雖然《般若經》是不了義，初轉法輪所說的能取所取也是不了義，但是二者是不了義的方式極不相同。有何不同？內眼識是從自己的親種阿賴耶識上的異熟習氣成熟而生，但是佛陀於初轉法輪，對此種子及此眼識所現的現相，密意將前者說為眼根，將後者說為色處，這樣的意趣義⁹⁶並不是小乘經的所詮義，第二轉法輪則與此不同，佛陀以三無性為意趣義宣說一切法皆無自性，此意趣義即是《般若經》的所詮義。換言之，初轉法輪的密意所依，如阿賴耶識上的習氣種子化現出眼識以及其境，這並不是初轉法輪的所詮，有色處等外境才是初轉法輪的所詮，才是初轉法輪所想要表達的；至於《般若經》的密意所依三性三無性則不僅是《般若經》的密意所依，也是它的正所詮義，一切法皆無自性反而不是它的所詮。

故非釋云：彼無分別，說一切法於勝義中皆無自性，雖是《般若經》義，然非了義。謂當釋云：不可如言而取彼義，唯於彼文義猶未定，尚須解釋，故非了義。

⁹⁶ 意趣義，或說為意趣所依、密意所依、密意處。意趣義指真正的含義。

所以解釋時不應釋為：全無分別地說一切法皆無自性，這雖是《般若經》義，但不是了義。而應釋為：不可如言執取彼義，因為不能依字面確定彼義，尚須解釋，所以不是了義。不了義是指彼文義尚須解釋。若義已定，不需再加解釋，就是了義。

其解釋法，謂遍計所執諸法，由其自相不成實故，名為勝義無自性。依他起諸法，由於清淨所緣不成實故，名為勝義無自性。圓成實諸法，由是勝義，亦是諸法無我性故，名為勝義無自性。故不許如言取義者，為《般若經》所化之機，其所化機能達彼經之義如《解深密經》所釋，故後二法輪意趣相同。

其解釋法，是以三無性來解釋一切法皆無自性。所以唯識宗不承許那些如言執取《般若經》義者為《般若經》的所化機，必須是能通達彼經之義正如《解深密經》所釋者才是《般若經》的所化機。由此可知後二法輪的意趣其實相同。唯識宗還會說第二轉法輪的所化唯有能達唯識義者，且是較第三轉法輪之所化更利根者。

又於方廣雖能信解，若如言執義，謂彼經義是如言義，皆須破除。謂彼經義非如言義，《解深密經》明了解釋，故是了義。其《般若經》則於彼義未明分別，不可如言而取其義，故非了義。如言取義所有妨難，謂若如言取義，則執三相皆無自相，成損減失，如前已說。

於《般若經》雖然可以信解，但不可如言執義，這是因為《般若經》沒有清楚區分諸法中有自相與無自相者，所以尚須解釋，因此《般若經》不是了義。至於《解深密經》，其所詮雖與《般若經》的所詮相同，但因為可以如言執義，所以是了義經。所以，後二轉法輪所詮雖然相同，但是會說第三轉法輪是善辦法輪，第二轉法輪則不是善

辨。如前已說，若如言執取《般若經》義，則三相都要說成無自相，如此就會有損減失而墮斷邊。

《解釋正理論》云：「《般若波羅密多經》說一切諸法皆無自性，如是等類，已多宣說。此經又說欲入菩薩無過失者。」乃至亦說：「悔除一切諸惡罪等。」次云：「若無自性等文是如言義，則此一切皆成相違，以諸所取皆非有故。從如是因，感如是果，如是所取皆不得成。又如是所取為取何事，欲何所取？由是因緣，於彼諸文不應定執為如言義。若爾，云何為密意語？」

《解釋正理論》這段話的意思是：《般若波羅密多經》中一方面說一切法皆無自性、無自相，另一方面又提到想要修無過失的菩薩道或者想懺除一切惡罪等，就要修這樣或那樣的內容。因此，若「無自性」等文是如言義，則此二相互矛盾，因為「諸所取皆非有故」。也就是說，若無自性則三性都無，既然一切都無，何來修無過失的道及懺罪呢？如果有所謂的修無過失的道以及集資淨罪，則彼等必須有自相，若無自相，就不會有從如是因感如是果，也就不會有所取。因此，於《般若經》中說「無自性」諸文不應定執為如言義。若如此，則什麼是其密意語？也就是說，什麼才是它真正要講的？

此顯若無自性等是如言義，有相違過。相違之理，謂若無自性而為證得如是如是事，應當勤學般若，說有所取與欲得欲，及說布施感大財位等因果，皆不應理。此中主要，謂依他起不應道理。

《解釋正理論》這段話顯示若「無自性」等是如言義則有相違的過失。如何相違？若諸法無自性，又說為了證得如是如是事，應當勤學般若，說有所取與欲得之欲，及說布施會感大財位等因果，這些說法就不合理。「此中主

要，謂依他起不應道理」，其主要的問題在於會無法建立依他起。總之，此處強調的是，若無自性則有為法等一切諸法皆無，也就談不上集資淨罪等事了。

又云：「許《般若經》是了義者，亦說彼等唯由世間名言而立，非由勝義。」謂於取捨及因果等如已數說，非是總許全無自性或名言無。經中雖未一一宣說，然已總說。

《解釋正理論》又說：「許《般若經》是了義者，亦說彼等唯由世間名言而立，非由勝義。」承許《般若經》是了義者，並非承許取捨及因果等全無自性或名言無，而是承許彼等唯由名言安立而有，不是勝義有。雖然《般若經》在講到應修無過之道時，用語上沒有提到無自性，但是因為整部經的意思就是這樣，所以經中雖然沒有一一宣說自性無、勝義無，但是已經總說。

若許勝義無是如言義，此則破其因果等事皆不得成。《菩薩地》及《抉擇分》亦說，若於勝義一切不成，是損減邊，已破除故。凡依勝義所說經典分其了不了義，要觀如言有無正理而為違害。

若許勝義無是如言義，就會導致無法成立因果等事。《菩薩地》及《抉擇分》也說，若於勝義一切不成，則是損減邊，因為已由正理破除。凡依勝義所說經典，要判斷其為了義或不了義，就必須觀察若如言執取彼義，是不是會有正理違害。

若善了知破勝義有，復善了知即於如是所破事上以量安立繫縛解脫等，則於此宗所說妨難，皆能答覆。若不爾者，謂若芽生由量成立即勝義生，唯由亂識覺其為生，故於世俗彼等一切皆悉應理。此說不能斷彼妨難，則依瑜伽諸師

解釋，反為端嚴。

唯識宗認為若依有部宗及經部宗的見解則會墮常邊，若依中觀宗的見解則會墮斷邊。何以持中觀見則會墮斷邊？因為說依他起不是自相有從而毀謗了三性。宗大師在此談到，若能如中觀宗，一方面善了知破除勝義有，一方面又善了知於勝義無之事上能夠以量安立繫縛解脫等一切法，如此就能夠答覆唯識宗提出的所有問難。若不能如中觀宗這般，則應跟隨唯識宗，依唯識的體系來建立一切法。換言之，若能善了知中觀的見解，則在一切諸法皆勝義無的前提下，也能善安立一切因果、能作所作，否則就應依唯識宗的說法，只有這兩條路。

依大車軌沒有第三條路，但是後代就有了第三條路。有的原因是什麼？其實是因為沒有想通中觀這些內容。如後代漢藏許多大師走的都是第三條路。舉例來說，後代某些自許為中觀師者在談空性時，並不會考慮如何由名言安立來建立一切法，只會努力於破除我。如何破我呢？就把我拆解開，說「我的頭不是我」、「我的手不是我」、「我的全身都不是我」等，如此彷彿我就真的不見了，就由此說無我。但是因為其實並未理解何謂在施設處上找不到所立義，自然也就無法想通如何建立因果，所以若問他：「瓶有沒有？」就會覺得左右為難，最後會答：「瓶只是世俗有。」若又問：「世俗有者到底是有還是沒有？」答時就只好把它說成沒有，亦即若是世俗有就不算有，就像兔角唯是於亂識前有，而事實上是沒有的。就走向這個方向。由此可見，空性這樣的深奧義，不是單單說「頭等皆不是我」等就能了解。

總之，「有」必須是由量識所成的有，但是後代有自許為中觀師者，雖然會說諸法皆世俗有，但是因為認為若芽生是由量成就會是勝義生，所以既然芽生不是勝義有，芽生就只能是由錯亂識覺其為生。也就是說，因為依他起是勝義無，所以只能是在錯覺前有，如此，所見瓶等依他起

也就如兔角般不是事實，這樣一切諸法根本無法建立。宗大師對此就談到：「此說不能斷彼妨難，則依瑜伽諸師解釋，反為端嚴。」既然這樣的說法不能斷除唯識宗的妨難，與其依循這樣的說法，還不如跟隨唯識宗的解釋，還反為端嚴。

解不了義雖有多門，然瑜伽師解第二法輪是不了義者，唯應如是，諸具慧者應當了知。

解釋不了義之理雖有多種，但是具慧者應當了知，瑜伽師解釋第二轉法輪是不了義之理唯應如是。

唯識宗以下都是以是否可以如言執義來判斷是否為了義⁹⁷。依唯識宗，三轉法輪中，只有第三轉法輪是了義，初轉及第二轉法輪雖然都是不了義，但是解釋第二轉法輪是不了義之理與解釋初轉法輪是不了義之理並不相同。初轉法輪有沒有講外境？有，初轉法輪講了外境，因為主要所化機是聲聞乘者，還不適合聽聞法無我這樣的內容，佛陀為了對他們講人無我，就配合這個講了有外境。雖然外境不存在，但是外境確實是初轉法輪的所詮，佛陀正是為了令所化機聽聞這樣的內容而說。

至於第二轉法輪，唯識宗或許也可以說，第二轉法輪講了一切法皆無自性，那個雖然不是佛陀真正的意趣，但仍然是第二轉法輪的所詮，佛陀是為了攝受這些能通達中觀義的所化才講的。但是唯識宗沒有這樣說，它認為初二轉法輪是不了義之理並不相同。唯識宗認為，一切法皆無

⁹⁷ 小乘因為不承認大乘，所以也不承認第二轉法輪及第三轉法輪，早期小乘認為只有初轉法輪才是佛經，而且所有佛經都是了義的。佛經講了什麼？就是初轉法輪講的這些內容。但是依大乘，不論依唯識宗或中觀宗，初轉、第二轉及第三轉法輪都是佛經。

自性並不是第二轉法輪的所詮，三無性才是，因為第二轉法輪的所化有情是適合聽聞唯識義者中的最利根者，不須依靠第三轉法輪的解釋就可以通達第二轉法輪的密意。第二轉法輪的意趣所依就是第二轉法輪的所詮義，至於初轉法輪，其意趣所依則不是其所詮義，有這種差別。

《解深密經》說三法輪，非以弟子集會及大師年歲等安立，是以所詮，復是依於抉擇無我義立。謂初一類，於婆羅尼斯說補特伽羅無我，唯除蘊等少數法外，未破實有，多說實有。次一類法，未詳分別，總破蘊等一切諸法為真實有。後一類法，別別分說，第一自性是無自相，餘二自性是有自相。是依此理而為安立。離此所說，宣說餘義諸經，非此觀察了不了義所依之處。

「《解深密經》說三法輪，非以弟子集會及大師年歲等安立，是以所詮，復是依於抉擇無我義立。」這一點很重要。《解深密經》所說三轉法輪不是依弟子集會的順序安立，也不是依大師說法時的年歲⁹⁸等安立，而是依所詮安立，依何種所詮？依如何抉擇無我義這樣的所詮來安立。所以不是講無我義的經就不會是此處所說的三轉法輪。抉擇無我義的經中，第一類是佛於瓦拉那西說補特伽羅無我，此一類只於蘊等少數法上破實有，除此之外則未破實有而多說實有。次一類則是總破蘊等一切諸法真實有。後一類則是別別分說第一自性是無自相，餘二自性是有自相。《解深密經》中，三轉法輪就是依此理安立。除此之外，那些宣說餘義之經並不會作為觀察了不了義的所依處。

⁹⁸ 以「大師年歲」安立是指以十五年為一期，說佛陀是於三十五歲成佛，於三十五歲到五十歲之間所宣講的是初轉法輪，五十歲到六十五歲之間所宣講的是第二轉法輪，六十五歲到八十歲之間所宣講的是第三轉法輪。

宗大師在此說到初轉法輪於少數法上破實有，後世針對這個說法有許多討論。一般認為對適合小乘宗義的這類所化，針對任何法破實有，都是很困難的事。色拉寺對此是以初轉法輪所說的五蘊、十二處、十八界中，凡屬常法者都不是實有，以此解釋何謂於蘊等少數法破實有。也有別處對此不如是解，例如有的寺院不接受小乘宗義者會在任何法上破實有，他們就解釋說這邊是「宗大師說漏嘴」，因為宗大師太習慣應成派的見解，所以此處才會漏出了應成派的講法。總之，此處問題較多，相關解釋也有多種，比較常見的是上述這兩種解釋。

接下來要觀察寂靜論師所許區分了不了義之理是否應理。

《般若波羅蜜多教授論》云：「若有經義，是如言義，則彼經典，唯真了義。以彼義中無第二義，即彼之義決定唯爾，故名了義。爲以何經決定其義？有出自定，有由他定，有由俱定。」

《般若波羅蜜多教授論》的作者寂靜論師⁹⁹是非常有名的論師，他把《現觀莊嚴論》解釋成唯識義。解釋《現觀莊嚴論》的大師中，有多位大師如獅子賢將其解釋成自續義，也有大師將其解釋成應成義，也有解釋成唯識義的，其中寂靜論師是首先將其解釋成唯識義者。

《般若波羅蜜多教授論》云：「若有經義，是如言義，則彼經典，唯真了義，以彼義中無第二義，即彼之義決定唯爾，故名了義。」意思是說，若經義確定就是這樣，可

⁹⁹ 或音譯為協度巴論師。

以如言執取而沒有別的意思，不必再作餘解，則此經是了義。這裡提到「彼義決定唯爾」，這一點又要由何經來決定？有三種方式：或由自定，或由他定，或由俱定。

第一許為《楞伽經》及《解深密經》等，意謂彼等顯了分別有無自性。第二許為《八千頌》等，意謂彼中，未如《解深密經》分別有無自性。第三許為《二萬頌》等，意謂此中《彌勒問品》破除顛倒如言執義，釋不了義，《解深密經》亦解釋彼為不了義，以第二經無《彌勒問品》故。

第一、自定，如《楞伽經》及《解深密經》等，這兩部經很清楚地分辨了諸法有無自性，所以是由自己定為了義。第二、他定，由其他經決定。如《八千頌》等，因為並未如《解深密經》那般分別諸法有無自性，所以是依《解深密經》來決定它的意思，所以是由他經定為不了義。第三、俱定，如《二萬頌》或說《二萬五千頌》等，一方面由《解深密經》解釋為不了義，一方面也由自己的《彌勒請問品》破除了顛倒如言執義，所以是俱定為不了義。《八千頌》是因為沒有《彌勒請問品》，所以只是由他定為不了義。以上是《般若波羅蜜多教授論》說的。

《般若八千頌》、《二萬五千頌》以及《十萬頌》，後二者都有《慈氏請問品》或《彌勒請問品》，《八千頌》中則沒有。由字面上看，《彌勒請問品》的說法與《解深密經》的說法非常像，所以寂靜論師就誤以為《彌勒請問品》的內容和《解深密經》的內容一樣。若如其所解，則《般若經》就會有一品是在講三無性，這樣就會有許多說不通的地方。因為寂靜論師是一位很有學問的人，且此說也引起不少注意與爭論，所以宗大師於此論加以駁斥。

若如是者，則許《彌勒問品》建立三相與《解深密經》所說義同。若彼二義同，雖為應理，然世親菩薩於《般若》說無自性等，引《解深密經》等諸餘經典，成非了義，顯示於《般若經》如言執義前後相違。未引《彌勒問品》成立，故非無著兄弟意趣。

宗大師說，若如寂靜論師所說，則應承許《彌勒請問品》所建立的三性三無性與《解深密經》所說相同才對。若彼二相同，則寂靜論師所說就是合理的。但是世親菩薩對於《般若經》說無自性等，是引了《解深密經》等餘經來成立其為不了義。若如寂靜論師所說，《般若經》自己就有一品能夠把自己說為不了義，這樣自己打自己豈不是最有力的證明，何必還要引用《解深密經》？至少可以把《解深密經》放在第二線，但奇怪的是世親菩薩完全沒有提及此品，而是引了《解深密經》來解釋《般若經》為不了義，顯示若於《般若經》如言執義則前後相違。由此可見，寂靜論師這個想法不符合無著兄弟的意趣。

然此二相似極難分別，若彼二義同，則一切諸法勝義無性唯名言有，不可釋為《般若經》中密意之義，當如唯識而釋。亦是最大應觀擇處，於中觀時更當廣說。

但是《般若經》的《彌勒請問品》與《解深密經》的用語非常相似，極難分別，若彼二義同，則「一切諸法勝義無性唯名言有」就不能解釋為《般若經》的意趣或密意義，而應依唯識義來解釋，因為《般若經》自己的《彌勒請問品》就在破除對此如言執義。宗大師說這是最大應觀擇處，應非常小心地觀察，相關問題於講中觀時會廣說。

寂靜論師是唯識方面非常厲害的一位人物，首創將《現觀莊嚴論》等典籍解釋成唯識義。他既是一位大修行

者，又是一位大智者，所以若不好好處理他這個說法，會有很大的影響，因此宗大師特別於此說明。寂靜論師的說法何以有問題？因為他把《彌勒請問品》看成與第三轉法輪的內容一模一樣，而由此錯誤，又會導致其它問題。

接下去要進入龍樹父子依《無盡慧經》分辨了不了義的部分。中觀宗分辨了不了義之理，簡言之，依應成派，了義指空性，不了義指世俗。空性沒辦法再作餘解，世俗則都可以。所以只要是直接講空性¹⁰⁰的都是了義¹⁰¹，因為對應成派而言，無自性和無諦實並沒有什麼差別。自續派則不同，必須是直接講空性且如言可取的，才是了義，所以《八千頌》、《二萬五千頌》、《十萬頌》這些都是了義經，只講自性空而未加「勝義」簡別的，如《般若心經》，則不是了義經。以上當然都是針對佛經而言。

¹⁰⁰ 「講空性」與「直接講空性」有點差別。會說佛陀講了八萬四千法門都是為了講空性，此指直接、間接都在講空性。

¹⁰¹ 初轉法輪中有些句子確實直接講了空性，是了義，但不能因此就說初轉法輪是了義。

《辨了不了義善說藏論》卷三

甲二、依止《無盡慧經》，分二：乙一、標經所說；乙二、解釋經義。今初

前面講唯識宗的時候已經講過，若要解脫，就必須懂空性，而懂空性有賴於分辨了不了義，所以必須分辨了不了義。分辨了不了義有各種方法，前面已解說唯識宗分辨了義之理並以此引導進入唯識，此處就要解說中觀宗分辨了義之理並以此引導進入中觀。

龍猛父子雖未明說依辨了不了義經而辨了不了義，然由解釋經義之理，義已顯說。此復¹⁰²《顯句論》、《般若燈疏》、《中觀光明論》等，說依《無盡慧經》如是安立了不了義，故今此中依據彼經。

於「標經所說」這個部分，宗大師直接列出了《無盡慧經》所講的內容，而在引經之前，先說明為何依據此經。

龍樹菩薩與提婆菩薩雖未明說依辨了不了義的某部經來明辨了不了義，但是透過其解釋經義之理，其實已經清楚顯示如何安立了義及不了義。換言之，龍猛父子對了義及不了義的看法很清楚，只是未曾明說，必須透由他們對空性的解釋，如龍樹的中觀六論，來了解他們對了不了義的看法。

龍猛父子安立了義及不了義之理，由其解釋經義之理就已清楚顯示，而且之後月稱菩薩的《顯句論》、觀音禁的《般若燈疏》以及蓮花戒的《中觀光明論》等，都說是依《無盡慧經》安立了不了義。也就是說，從《顯句論》開

¹⁰² ཇི་ཡང (原譯為「其」)。

始，就直接講是依《無盡慧經》分辨了不了義，因此不能說龍樹菩薩沒有講依何經分辨了不了義，應說龍樹菩薩沒有直接明講。由誰才開始明講呢？是由月稱菩薩在《顯句論》中才開始明講。之後《般若燈疏》和《中觀光明論》等也都明說是依《無盡慧經》安立了不了義。基於上述理由，中觀宗認定的了義經雖然很多，此處仍依《無盡慧經》來分辨了不了義。

如彼經云：「何等名為了義契經？何等名為不了義契經？若有安立顯示世俗，此等即名不了義經；若有安立顯示勝義，此等即名了義契經。若有顯示種種字句，此等即名不了義經；若有顯示甚深難見難可通達，此等是名了義契經。若有由其種種名言宣說有我、有情、命者、養者、士夫、補特伽羅、意生、儒童、作者、受者，無主宰中顯似主宰，此等名為不了義經。若有顯示空性、無相、無願、無作、無生、不生、無有情、無命者、無補特伽羅、無主宰等諸解脫門，此等是名了義契經。此即說名依了義經，不依不了義經。」

了義及不了義，此與了義經及不了義經有差別。了義、不了義講的是內容，了義經、不了義經講的是這部經、那部經。《無盡慧經》中間到：何等名為了義經？何等名為不了義經？回答是：若經中安立顯示的是世俗，此經即為不了義經；若經中安立顯示的是勝義，此經即為了義經。回答時首先以略說的方式——由所詮方面——來區分了義經及不了義經。這與我們通常的講法一樣，分辨了義經與不了義經並不是依講說的時間及處所等分辨，而是依所詮。經中所詮為世俗者為不了義經，經中所詮為勝義者即為了義經。

何謂詮世俗，何謂詮勝義？「若有顯示種種字句，此

等即名不了義經；若有顯示甚深難見難可通達，此等是名了義契經。」詮世俗的經中會顯示種種字句，內容非常多樣，如：常、無常、心、不相應行等種種內容，這樣的經就是詮世俗的經，是不了義經。詮勝義的經會顯示空性這個難見難通達的甚深義，講空性的經就是了義經。

何謂「顯示種種字句」？「若有由其種種名言宣說有我、有情、命者、養者、士夫、補特伽羅、意生、儒童、作者、受者，無主宰中顯似主宰」，如是顯示之經就是顯示種種字句，名為不了義經。「有情」、「命者」、「養者」、「士夫」、「意生」、「儒童」、「作者」等都是同義異名，都是指補特伽羅。雖然事實上是無我、無主宰，但是講世俗時，就會講成好似有我、有情等，以及有主宰的樣子，這樣的講法就是不了義經的講法。

何謂「顯示甚深難見難可通達」？甚深空性非常難見、難以通達，經中若有顯示「空性、無相、無願、無作、無生、不生」，或是顯示「無有情、無命者、無補特伽羅、無主宰」，這樣就是在顯示難見、難可通達的甚深義，是在講勝義，這類經就是了義經。其中前一類空性、無相等是在講法無我，後一類無有情、無命者等是在講人無我。前面說「若有由其種種名言宣說有我、有情、命者、養者、士夫、補特伽羅、意生、儒童、作者、受者」時，雖然直接講的都是補特伽羅，然而因為後面除了講無有情，無命者，無補特伽羅，無主宰等人無我，還講了空、無相、無願、無作、無生、不生等法無我，所以前面講世俗的時候，雖然直接只提到有情等補特伽羅，但也要說它間接講到法。總之，要說在講世俗的時候，有情及法都講到了；講勝義的時候，人無我及法無我也都講到了。

「此即說名依了義經，不依不了義經。」四依¹⁰³之中提到依了義、不依不了義，所謂的了義及不了義、了義經及不了義經，要如上理解¹⁰⁴。

其初二段，顯以二諦為了不了義，謂就所詮分了不了。中間二段，釋顯示世俗者，謂以種種文說種種義，顯示勝義者，謂顯示一味永離戲論難通達義，非別安立。後二段明如何顯示為顯示世俗及勝義之理。若說似有我、有情等，是明世俗。又非唯說彼，即凡觀待作者，宣說作用及所作事，一切皆是。凡說諸法空、無生等，即是宣說諸法無性。凡說無有情等，即是宣說補特伽羅皆無自性。凡如是說者，即是顯示勝義。即由此中宣說二種，故證前文亦須俱說法及補特伽羅。

宗大師對上引經文的解釋如下。其初二段是從「若有安立顯示世俗」到「此等即名了義契經。」這二段顯示以勝義諦為了義以及以世俗諦為不了義。了不了義要從二諦

¹⁰³ 四依是指：依法不依人、依義不依語、依了義不依不了義、依智不依識。

¹⁰⁴ 唯識宗以下，純粹以是否可以如言執取經義來區分了義經和不了義經，到了中觀宗，就變成了義是指勝義諦而不了義是指世俗諦。所以在應成派，直接講空性的經就是了義經，直接講世俗的經就是不了義經。這是因為應成派承許一切法皆無自相、無自性，所以應成派可以這樣說，亦即凡是詮空性的法語都可以如言執取，所以詮空性的法語都是了義，即使是初轉法輪中詮空性的法語也是了義。可是自續派因為不能接受無自相、無自性，所以多講一個條件：第一要講空性，第二還必須能夠如言執取，這樣的經才是了義經。可是這樣還不夠，因為了義經如《般若經》，它會不會講世俗？會。我們學的道次第全部都是《般若經》講出來的，所以它還是會講世俗。難道因此《般若經》就是不了義經嗎？並不是。《般若經》的顯義是講空性，《般若經》的隱義是講道次第。其隱義中有沒有主要及次要之分？有。顯義中有沒有主要與次要之別？也有。所以再加區分，其顯義主要講空性，又能夠如言執取的就叫作了義經。所以自續派是說只要是直接、主要講空性，且能夠如言執取的經便是了義經。

去講，也就是從所詮方面區分。這一點與小乘及唯識宗不同。

中間二段是從「若有顯示種種字句」到「此等是名了義契經。」宗大師說這是在解釋「顯示世俗」是指以種種文說種種義；「顯示勝義」就不是這樣，雖然會有種種文，但是沒有說種種義，而是顯示一味永斷戲論的難通達義。「一味」是指沒有種種義，「顯示一味永斷戲論」是指講空性。

至於後二段則是在說明顯示勝義、世俗之理。宗大師對此二段的解釋：「若說似有我、有情等，是明世俗。」不了義經如何講世俗？若說有我、有情等，就是顯示世俗。「又非唯說彼，即凡觀待作者，宣說作用及所作事，一切皆是。」「我、有情、養者、士夫、補特伽羅」等，表面看去都是在講作者，除了作者，沒有直接講其他的。但是間接來說，凡觀待作者而講的作用及所作事，也是顯示世俗。宗大師接著解釋：「凡說諸法空、無生等，即是宣說諸法無性。凡說無有情等，即是宣說補特伽羅皆無自性。凡如是說者，即是顯示勝義。」不了義經如何講勝義？凡說諸法空、無生等的就是在說諸法無自性、諸法無我；凡說無有情等的就是在講補特伽羅無自性、補特伽羅無我。凡說無我的就是顯示勝義。「即由此中宣說二種，故證前文亦須俱說法及補特伽羅。」這就是剛剛提到的，因為講無我的時候講了補特伽羅無我以及法無我，所以講世俗的時候，必須也講了補特伽羅與法。是如何講到了法？講作者時，就連帶宣說其作用及所作事，由此說講世俗時，補特伽羅和法都講了。

又此非以餘一常法為所別事說無生等，是如經說即以蘊等諸法及補特伽羅為所別事，顯示彼等皆非實有。由於彼事

斷除實有即是勝義，故名顯示勝義。

此處所說的空性與覺囊派所說不同，不是像覺囊派把一個常法當作空基來說無生等。這邊講的空性是以補特伽羅與蘊等諸法為所別事來說無生等，也就是以補特伽羅或蘊等諸法為空基，顯示彼等皆非實有¹⁰⁵。因為在補特伽羅及蘊等諸法上唯斷除實有即是勝義，所以顯示彼等非實有即是顯示勝義。

覺囊派說空性是實有、自在的，所以空性自己不是空，只能觀待依他起以及遍計所執來說空，所以空性不是自空而是他空。依他起及遍計所執則因為不是實有，所以是自空。

《三摩地王經》亦云：「當知善逝宣說空，是為了義經差別，若說有情數取士，其法皆是不了義。」《顯句論》說此經分了不了，與前經義同。

《無盡慧經》如是區分了義與不了義經。《三摩地王經》同樣也提到，善逝佛陀宣說空性之經即是了義經，宣說有情等之經即是不了義經。這就是了義經與不了義經的差別。換言之，了不了義要從所詮來分，亦即要依所詮是勝義諦或世俗諦來分，而不是從其他方面分。《顯句論》說《三摩地王經》區分了不了義的方式與《無盡慧經》相同。

接下來解釋「了」與「不了」。

¹⁰⁵ 此「實有」指諦實有、勝義有、真實有。

不了義經，雖為引誘所化而說，然非以彼為不了之義，是謂彼經之義即於彼經或於餘經須否更為引去解釋也。

依梵文，「了不了義」的「了」字可能有兩種意思，一種是指可以如言執取，另一種是指已了、已完。如此就出現了義經的兩個條件，第一、講勝義諦；第二、能如言執取，這樣才能是「了」。如果不符合這兩個條件，就不是「了」。例如，既然諸行皆是無常，那麼，「桌子是無常」這句話就應是已了，但是關於桌子，「桌子是無常」其實仍是未了，因為還有更深入的內容可講。宣說諸行無常等，其實是一個引導法。佛陀講八萬四千法門，都是為了引導所化有情再往下深入，直至懂得空性。懂了空性之後，還能更深入嗎？就不能，因為已至究竟。所以，「桌子是無常」這樣的話還是未了。講到最清楚、講到究竟的，才叫作「了」。

至於不了義，中文譯作「不了」，於藏文是與「引導」同一個字。「導」是導正、導向，引著你導向某處。不了義經是為引導所化而說，雖然有這層意思，但是宗大師在這邊說不是從這個角度解釋「不了」，而是以需不需要於彼經或於餘經再作解釋來講。

義須引釋又有二種：第一理門，如云：「應殺害父母」，此說所殺父母者，除正說義父母之外，而須釋為業有及愛。第二理門，如云：「從黑白業生苦樂果」，若有說云：由二種業感生苦樂，即彼二之真理，除彼更無彼二真理，故彼經之真實義，唯爾決定，除彼不可更向餘引。當為釋云：彼二義之真實，應須除彼更作餘釋也。

所說義必須再進一步解釋的，又有二種。第一種，如說：「應殺害父母」，句中所說的父母不是父母，而是指業、有及愛。這句話既不能如言執取，也不是在講究竟義，其義必須由此經或餘經再加解釋。第二種，如說：「從

黑白業生苦樂果」，此句雖是如言可取，但是不能說黑白業生苦樂果即彼二之真理，不能說「除彼更無彼二之真理，所以彼經之真實義，唯爾決定，除彼不可更向餘引。」若說「從黑白業生苦樂果」已是了義，則應當為彼釋云：「彼二義之真實，應須除彼更作餘釋也。」黑白業生苦樂果，其究竟真實義另有內容，所以還須再加引釋。

故《中觀光明論》云：「何等名為了義？謂有正量依於勝義增上而說，此義除此，餘人不能向餘引故。」若如所說其義有無即為了不了者，云有正量即足，然猶非足，故說依於勝義增上。故說從種生苗芽等，如所說義，雖有量成，然非依於勝義而說，仍非了義。除此義外引向餘義，如前已說。

所以《中觀光明論》就說：「何等名為了義？謂有正量依於勝義增上而說」。這其實就是前面講的兩個條件，第一必須是如言可取。若是如言可取，就會是量的境。兔子頭上有角，這不是量的境，不是如言可取。兔子頭上沒有角，這才是量的境，是如言可取。「如所說其義有無」，這就是通常我們講的是否如言可取，若單依此即可區分了不了義，則單講依正量就可以了，就會如下部區分了不了義時，問何等為了義，只要說是量所成之義就夠了，可是此處不同，必須是正量依勝義增上而說。也就是說不是單從其義的有無或是不是量的境來判斷，還必須是「依勝義增上而說」。所以說「從種生苗芽」等，雖是如所說義可由量成，但因為不是依勝義而說，所以雖符合第一個條件，但不符合第二個條件，所以仍非了義。總之，義須引釋的情形有二：不具正量，或是具正量但非依勝義而說。若是以正量依勝義而說，就不需引釋，因為此義已是究竟，再也不能往餘義引。

故說諸法無實生者，既有正量，如所說義若非¹⁰⁶彼法真實，而亦不可更向餘引，如是諸經是真了義，以由二種引釋門中皆不能引故。若因此義須否更向餘引增上而立了不了者，聖教為辨了不了義所相之事。須否更向餘引之義立了不了，則以世俗、勝義為了不了。

所以，經中「諸法無實生」這樣的內容既是正量的境，也是究竟實相，不可更向餘引，像這樣的經都是了義，因為依兩種引釋之理都不必引釋。之前曾說分辨了不了義是依二諦分辨，若是世俗諦就是不了義，若是勝義諦就是了義。這是就所詮講。如果就能詮講，則講世俗諦的經是不了義經，講勝義諦的經是了義經。

「若因此義須否更向餘引增上而立了不了者，聖教為辨了不了義所相之事」，其中「增上而立」意思是說從這一點上、從這方面去講；「聖教」指經教的教；「所相事」指例子。意思是說若以經中此義須否更向餘引，依此來立了不了義，則這部經、那部經就會是了不了義的例子。接著談到若以「須否更向餘引之義立了不了，則以世俗、勝義為了不了」，若單講內容本身的了、不了，則以勝義諦為了義，世俗諦為不了義。這一小段中，除了這句話之外，全部都在講經典的了不了義。

這邊講了那麼多，講了什麼呢？直接主要講世俗諦或不是如言可取的佛經，這就是不了義經的定義；直接主要講勝義諦且能夠如言執取的佛經，這就是了義經的定義。這樣的定義得來不易，因為龍樹菩薩本身沒有直接講這方面的定義，是到了《顯句論》、《般若燈疏》、《中觀光明論》等，才開始直接講這些內容，才有這方面的文字，也才慢慢形成這樣的定義。

¹⁰⁶ 有注解於此處不用「非」字而用「是」字。

如《本地分》說：「依法不依人，法有文義二，義有了不了二，於了義中，依智不依識。」《智慧光明莊嚴經》亦云：「所有了義，是名勝義。」《無盡慧經》說無生等是名勝義。故定應知唯無生等是名勝義，唯說彼義是真了義。

如《本地分》說：「依法不依人，法有文義二，義有了不了二，於了義中，依智不依識。」《本地分》是唯識宗的典籍，所以它講的了不了義與中觀宗講的了不了義是兩回事。但是雙方都認為不了義經還須引釋，了義經則否。在這一點上，雙方看法一致。《智慧光明莊嚴經》中談到「所有了義是名勝義。」《無盡慧經》中也說「無生等是名勝義。」所以定應了知「唯無生等是名勝義，唯說彼義是真了義」，亦即以內容來說，無生、無滅、無相這些是了義，是勝義；以經典來說，講如是義的經即是了義經。

若因一處於所破上未加簡別，不可便謂其無生等非如言義是不了義。如《十萬頌》說諸法生等，是於世間世俗，非於勝義。一處已加，則於餘處義亦加訖。故彼等處雖未明說，然彼亦是如言之義。

這一段談於所破加簡別的問題。「若因一處於所破上未加簡別，不可便謂其無生等非如言義是不了義。」如《十萬頌》直接說「無生、無滅」、「無有情、無命者」等，並未於每一句這樣的話都加上「勝義」簡別，但是因為只要於一處加了「勝義」簡別，雖於餘處未加，仍然視同已加，所以「無生、無滅」這類話都是了義，都可以如言執取。

又如《般若心經》中的「照見五蘊皆空」，其實在藏文本是譯為「照見五蘊皆自性空」。所以接著講的「無眼耳鼻舌身意」、「無色聲香味觸法」等，也一樣是在講皆自性空，因為「自性」這個簡別於一處加訖，則於餘處視同已加。當然，若是從頭到尾都沒有出現「自性」簡別，則另

當別論，解釋時就會有些麻煩。至於中文譯本中，雖然未提「自性」，但是講了「皆空」，這種譯法或許也蠻好，因為若譯成「照見五蘊皆無」，之後接著講「無眼耳鼻舌身意」、「無色聲香味觸法」，一直只講「無」，就會變成任於一處都沒有加簡別，但是講了「皆空」一詞，我們就挑不出什麼毛病了，因為佛教講的空，本來就是指自性空或諦實空等等，所以「無眼耳鼻舌身意」同樣是在講空，不是在講沒有眼耳鼻舌身意。

綜上所述，對應成派而言，《般若心經》的「無眼耳鼻舌身意」亦是可如言執取之義，因為它本來講的就是無自性有的眼耳鼻舌身意，而不是說沒有眼耳鼻舌身意，這又是因為《心經》中於一處已加「自性」簡別，所以於餘處也例加。如此則另一個問題就會是：如果《心經》中無一處加簡別，但《般若經》本身有加，這樣算不算於一處已加？又會出現類似這樣的問題。

自續派說《十萬頌》、《二萬五千頌》以及《八千頌》是了義經，因為它於所破有加「諦實有¹⁰⁷」或「勝義有」等簡別，《般若心經》則是不了義經，因為它沒有於任一處加上這些簡別，只說自性皆空。依自續派，「自性皆空」這句話就不是如言可取。

總之，《十萬頌》、《二萬五千頌》以及《八千頌》，因為對自續派是了義經，所以對應成派當然更是了義經，亦即對自續派及應成派都是了義經。除此之外，也有對應成派是了義經而對自續派不是的，如《般若心經》，因為依自續派，《心經》雖然符合主要直接講勝義這個條件，但是因為不能夠如言執取，所以不是了義經。

以上這些內容，值得詳細去看、去理解。重點是：空性是了義，世俗諦是不了義。至於何以空性是了義而世俗

¹⁰⁷ 中觀宗所說諦實有，也有譯為「實有」的。

諦是不了義？對此亦應有一個清楚的認識。

**乙二、解釋經義，分二：丙一、龍猛菩薩如何解釋經義；
丙二、彼諸弟子如何解釋。初又分二：丁一、釋緣起義即無性義；
丁二、讚彼即是經心要義。今初**

解釋經義分二：龍猛菩薩如何解釋經義以及其諸弟子如何解釋。龍樹菩薩的上首弟子提婆¹⁰⁸對經義的解釋與龍樹菩薩相同，之後由此發展出應成派和自續派。跟隨者中出現兩派的原因：一派認為諦實空講的就是自性空，二者一樣，都可以如言執義，另一派則只承許諦實空，不接受自性空，不認為「自性空」是如言義。

以下先講龍猛菩薩如何解釋經義。此又分二：第一釋緣起義即無性義，第二讚彼即是經心要義。緣起義即無性義，此即是佛經的心要義。佛陀講八萬四千法門，以及示現涅槃等，全部都是為了講緣起性空。所以，要能夠將無自性、無自相與緣起搭配起來，這樣才是通達了佛經的心要義。

龍樹菩薩說諸法因為是緣起，所以皆無自性。應成派也以緣起因破除自性，承許以緣起因即可剷除常斷二邊。自續派以下則與此不同，主張因為是緣起，所以有自性、有自相。由此可知，所謂「緣起」，各派承許的內容並不相同，因此才導致了以它來建立實有法或以它來破除實有¹⁰⁹法的差異。

有經於生滅等有無俱說，又有經中說無生等是真了義，亦有經說是不了義，謂說無勝義生或自相生等，如言執義有

¹⁰⁸ 或譯「聖天」。

¹⁰⁹ 此句「實有」皆指諦實有。

理違害，故說無有自相之性及生滅等，意說遍計所執，所餘二性是有自相。爾時由破何事說為無我？其法我者，謂於諸法增益自性及差別性是有自相，及執異體能取所取遍計所執，即說彼等所遠離性為究竟真實，亦皆應理。

有經說有生滅，也有經說無生滅，也有經於生滅等有無俱說。同樣，有經說無生無滅是真了義，也有經說無生無滅是不了義。各宗派對此解釋並不相同。如唯識宗不承許無生，認為苗等有為法是自相生、是勝義生，若說無生、說苗不是自相生，即是不了義，若對無生等語如言執義，就會有違正理。所以唯識宗主張無自相或無生滅全是指遍計所執。唯識宗承許遍計所執無生滅、遍計所執無自相，圓成實和依他起則有自相。如此，唯識宗要由破何所破來說法無我？其法我是指於諸法自性及差別增益為有自相的遍計所執或於能取所取增益為異體的遍計所執。如此，「即說彼等所遠離性為究竟真實亦皆應理」，意思是說，於諸法增益的自性及差別是自相無，以及能取與所取是異體空，說這些是究竟真實也都是合理的。

然彼違害經實非有，謂若自性是勝義有或自相有，則說諸果觀待因緣極相違故。故仗因緣，即無自相。有說若無自相，繫縛、解脫、取捨，因果等皆不得成，是於自相性空究竟能立，執為究竟違害。此即龍猛菩薩釋《般若經》及順彼諸經義，不可更向餘引，即於彼義而為決定，是為能立了義之理，及顯不順彼諸經，如言執義正理妨難，而開大車所行軌轍。

唯識宗如是說，但事實上說無生等的佛經並無唯識宗所說的違害。為什麼？因為如果既承許勝義有或自相有，又說諸果觀待因緣，這二種說法才是極為相違。所以，若有自性、有自相，就不能說是因果法。要嘛就不要說緣

起，要嘛就不要說有自性、有自相，因為凡是因緣法必定無自相。有人認為若無自相，則繫縛、解脫、取捨及因果等皆不得成，這種講法是將證成自相空的究竟正理變成了究竟違害。

苗為有法，是自相空，以是緣起故。緣起是苗無自相的究竟能立，可是唯識宗把它說成了究竟違害，認為因果法必須有自相，若因果法沒有自相，就會俱謗三性，直接毀謗依他起，間接毀謗其它二性，如此三性都建立不起來。但是龍樹菩薩正是以自性空即緣起義來成立《般若經》及與《般若經》相順諸經之義不可更向餘引，經義決定如是、是了義，並且顯說若如言執取與《般若經》不順之經就會有正理妨難。龍樹菩薩正是由此開創了大車所行軌轍。

《解深密經》說，若見無自相起損減見俱謗三相者，非說凡如是見者，一切皆爾，是說不具勝慧之機。故是依於所化意樂而作是說，非佛本意。以勝慧機即由因果建立而能通達無自相空¹¹⁰，以於此機彼即減損減見勝方便故。待彼所化，則《般若經》是未了義，《解深密經》是真了義。

《解深密經》說若認為依他起無自相，就會生起損減見而俱謗三相。《解深密經》雖如是說，但是只要承許依他起為無自相，就一定會謗三相嗎？不一定。雖然唯識宗認為，只要說依他起無自相，就一定會是俱謗三相，但是由中觀宗看來，就不一定會。應成派一方面說依他起皆無自相，一方面仍可安立因果緣起，並不會因為說依他起無自相就謗損了因果緣起，只有對不具勝慧的所化而言，說依他起無自相才會是謗損三相。所以，《解深密經》中這樣的

¹¹⁰ 指通達自相空。

說法是依所化意樂而說，並非佛的本意。因為具勝慧的所化由建立因果即能通達無自相，對於彼等而言，是在無自相的基礎上，因果才得以建立，見無自相不僅不會起損減見，反而是滅除損減見的最勝方便。

總之，《解深密經》說若見無自相，則起損減見而俱謗三相，這種說法只是佛依所化意樂而說，並非佛的本意。對於《解深密經》的所化而言，《般若經》是不了義經，《解深密經》才是了義經。

如《四百論》說：「對非說無我法器之機，我無我二，說前為勝。」

如《四百論》所說，對一個不是說無我之器的所化，我與無我之中，以說我為勝。何謂「非說無我法器之機」？只要是聽不懂無我的，就不能對他說無我嗎？有些人雖然聽不懂無我，但是佛陀講無我時，他仍能好好地聽，然後好好地發願迴向，對於這類所化就應該講無我，因為若此世不能種下種子，如此下去，來世也不會突然變得能夠聽聞此法。所以對那些聽到說無我或有我，完全不覺得有差別者，其實要講無我，這樣對他們會有好處。另外，若一方面接受不了無我，但是對世尊的淨信又大於一切，對這樣的所化也可以講無我，讓他慢慢能接受。還有一種所化是一對他講無我，他可能馬上就離開，越逃越遠，這樣就不可以對他說無我。總之，對一些於佛雖有淨信但仍執著諸多外道見者，佛陀是說了有我，但這並非表示若不認同無我，就不可以對他說無我。

《中論》亦云：「若此等皆空，無生亦無滅，則諸四聖諦，於汝皆應無。」此等諍云：若謂諸法自相皆空，則無生

滅，生死涅槃一切建立，皆不應理。是於《般若經》等如言執義，顯示違害之理。

《中論》亦云：「若此等皆空，無生亦無滅，則諸四聖諦，於汝皆應無。」《中論》這一偈講的是他宗的想法。他宗的意思是：佛說的四聖諦總要成立，如此就要說有生有滅，就不能說諸法自相皆空，否則就會是無生亦無滅，生死涅槃一切建立都會不合理。實事師與龍樹菩薩諍時講出了這句話。這句話是說若對《般若經》等如言執義將會有違正理。

其答文云：「若此不皆空，無生亦無滅，則諸四聖諦，於汝皆應無。」此等是說若自性不空，生滅緣起皆不得成，一切建立悉不應理；自性空宗，如是一切則皆應理。說性空義即緣起義。

《中論》答此諍時說：「若此不皆空，無生亦無滅，則諸四聖諦，於汝皆應無。」若諸法非皆空，則會無生亦無滅，如此四聖諦於你應皆無法建立。這是說若自性不空，則生滅緣起都不得成，一切建立都不合理；必須依止自性空宗，這些因果存在才應理。總之，性空義即緣起義。緣起與自性空不僅不相衝突，反而可以用緣起來證明自性空。

龍猛菩薩《中論》等中，以諸正理抉擇此理者，是釋經說生等無實，如言執義，無有少分正理違害。若無違害，則由餘門更無方便能釋彼等是不了義。故亦善成彼等是真了義。由此意趣，《顯句論》云：「阿闍黎耶為辨了義不了義經，造此《中論》。」諸法從滅至異八事，有經說有，有經說無，二者相違。為答此諍，故如上說。

龍樹菩薩於《中論》等中以諸正理抉擇上說之理，是要解釋如言執取「生等無實」不會有正理違害。若正理方面沒有違害，就沒有其它角度能將經中所說無生等解釋為不了義，所以只能說彼等是了義。由此意趣，《顯句論》說龍樹菩薩是為分辨了義經及不了義經而造《中論》。因為諸法之滅生常斷來去一異等八事，有經說有，有經說無，此二說法相違，所以龍樹菩薩為了回答此諍而說以上內容。

又彼論云：「由未了知如是言說所有密意，或有疑惑何為此中真實言說，何為此中密意言說，或有劣慧執不了義為真了義。為以教理二門，除彼疑惑及彼倒解，阿闍黎耶故造斯論。」

《顯句論》這裡提到二種問題：疑惑以及顛倒執。因不了解佛陀說無我的所有密意，所以有些人就有疑惑，有些劣慧者更是倒執不了義為真了義。《顯句論》說龍樹阿闍黎為了以教理二門破除這些疑惑及倒解，所以造斯論。這裡「斯論」應是指理聚六論以及《集經論》。

《集經論》不屬於理聚六論。龍樹菩薩的著作可分集理、集教、讚頌及書函。集理如理聚六論，有些地方會說理聚五論，把《寶鬘論》除外，認為它不是理聚論，而是書函，但事實上可以說它兩者都是；集教如《集經論》，是彙集引經教證的一部論。

前面宗大師說「龍猛菩薩於《中論》等中，以諸正理抉擇」，就只講以正理抉擇，而沒有提到教證。月稱菩薩的《顯句論》中談到龍猛菩薩為辨了義不了義經而造《中論》時，則提到「為以教理二門，除彼疑惑及彼倒解，阿闍黎耶故造斯論。」因為是以教理二門，所以《集經論》

也要包含進來。龍樹菩薩的六論可以說是以正理來證明，很難說是以教證明，以教來證明的是《集經論》。所以若將《集經論》包括進來，就可以說是「以教理二門」。

《集經論》中，問何為甚深法，答引《十萬頌》、《金剛能斷》、《七百萬般若》等諸說甚深之經。理聚諸論，皆以彼等經義為真了義，如其所說，不可他解，義決定故，除彼許餘為密意說。《釋菩提心論》云：「為斷愚夫怖，故佛說此等，一切皆唯識，然非如實義。」此說破除外境，成立唯識是有自性，非如實言。

龍樹菩薩於《集經論》中，問何為甚深法時，就引《十萬頌》、《金剛能斷》、《七百萬般若》等說甚深義之經來回答。理聚六論都是以彼等經義為真了義，以無自性為真了義，認為如其所說，不可另解，義決定故，並許餘經是為密意而說。《釋菩提心論》云：「為斷愚夫怖，故佛說此等，一切皆唯識，然非如實義。」佛說無外境並成立唯識有自性¹¹¹，這只是為斷愚夫怖畏而說，並非如實言。若對唯識根器者說依他起無自相，他就會怖畏不安，佛為了他們而講唯識，講沒有外境、識是自相有。但事實上，這些說法並非如實言。

《寶鬘論》亦云：「猶如諸教師，先令讀字母，如是佛對機，說其堪忍法。為一類說法，令止諸罪惡，有為令修福，有說令依二，有令俱不依，對修菩提者，說甚深可畏，空悲心要法。」初頌顯示佛於所化，與慧相稱而為說

¹¹¹ 在《釋菩提心論》中有成立唯識是有自性的嗎？可以看到《釋菩提心論》中講「一切皆唯識」，一切皆唯識可以代表無外境，可是一切皆唯識好像很難代表自性有。但是宗大師解釋時是說「破除外境，成立唯識是有自性」。

法。其次三句，依增上生而為說法。次之一句，對於二部小乘種性，依補特伽羅無我及有二取而為說法。再次一句，對於一類大乘種性，說無二取而有二空¹¹²。再次三句，對緣大乘上慧之機，依可怖法皆無自性及大悲心而為說法。

《寶鬘論》也說，如同老師教學生讀書寫字時，要先教他字母，與此相同，佛依所化有情的根器說其堪能接受的法：佛為修人天福報的一類有情說止惡修善這類下士道法；對一類有情說依二之法，亦即對有部及經部小乘種性者說獨立自主的我空以及有異體的二取；對大乘種性者中的唯識根器者說俱不依，亦即能取所取異體空；對修菩提者說甚深可畏、空悲心要法，也就是對大乘種性者中的中觀上慧之機說諸法皆無自性、空悲不二的心要法。

佛陀是不是對二部小乘種性者講了少分空？在應成派看來，不能說是，因為佛只是對他們講了常一自在的我空以及獨立自主的我空。為何未對彼等說自性空？因為這對他們不是堪忍法。他們無法接受自性空的空性，這對他們是甚深可畏的內容。基於同樣的理由，佛對唯識根器者也未說一切法皆無自性、無自相。即便是中觀根器者，也多有在通達空性時受到驚嚇，這樣幾次之後才能夠為通達空性而雀躍。

以是若時見說無實即不能立繫縛解脫等一切建立，爾時須分有實、不實，為說一分無我，漸次引導，以無安立因果依處，其少分空亦不可立故。

諸法皆無實，這才是佛真正的意思。對於能接受者，

¹¹² 「二空」指二取空。

就應直指核心，不需迂迴，直接說諸法皆無實有、皆自相空。但對於那些認為若諸法無實就不能建立繫縛、解脫等的所化有情，就只能暫於諸法分實不實，先說一分無我，再漸次引導，因為若連安立因果的依處都無法建立，則少分空亦不可立。所以對二部小乘種性以及唯識根器者，佛就於諸法區分實不實，只說常一自在的我空以及獨立自主的我空，或再加上異體空，之後再漸次引導至空性。

文中雖說「一分無我」，但是無我並沒有所謂的多分、少分、一分。一分無我根本就不是無我。若問一分無我不是無我？要說不是。

故有經破補特伽羅自性，多不破蘊；有經破除異體二取，而不破除二空自性。若時能達緣起之義即無自性義，是則無須如上分別，以於無性之事，即能許可一切建立皆應理故。以是因緣，於業果等少斷見過大乘種性，亦有衆多雖破粗分實有，然不能破細分。更有衆多破細分者，則無正量所立一切建立，故《解深密經》所分了不了義，是於大乘引多衆生最大善權方便。

所以，「有經破補特伽羅自性，而不破蘊」¹¹³——這是指小乘經破常一自在的我及獨立自主的我而不破蘊；「有經破異體二取，而不破除二空自性」——這是指唯識的經典。因為小乘以及唯識根器者無法了解緣起義即無自性義，所以對他們必須這樣區分來講。若所化能了解緣起義即無自性義，就不須如是區分，因為於無自性即能合理建

¹¹³ 若問有沒有破補特伽羅自性，而不破蘊的經？要說沒有。若問宗大師不是這樣講的嗎？要說不是。若有人唸一遍此處文字「有經破補特伽羅自性，多不破蘊」，問不是這樣嗎？就說是。問不是這個意思嗎？就說不是這個意思。宗大師沒講有經破補特伽羅自性，而不破蘊。他是說佛為小乘講的經只破常一自在的我及獨立自主的我而不破蘊。

立一切因果等——這是指應成根器者。雖然如此，但是也有於業果等有少分斷見過失的大乘種性，對他們雖破實有、諦實有，可是就不破自相有、自性有——這是指自續根器者。接下來講的是後期的某些漢藏學者，他們雖然口頭上能夠接受無自性、無自相，但又認為若諸法無自性則沒有量，如是則正量所立一切也都無法建立。因為有上述各種情形，所以《解深密經》所分了不了義，就是於大乘引多衆生的最大善權方便。

從有部宗到中觀宗，四宗都是講理的，他們運用推理相互論證，但是到後期就變成了無理。後期是怎麼說無自性、無自相？會說以桌子為例，桌面是桌子嗎？桌腳是桌子嗎？都不是。所以就沒有桌子，事實上桌子是沒有的，桌子唯是因分別雜念而有。像這樣在講勝義時完全推翻世俗，這樣的講法完全不合理。《解深密經》那種辨了不了義以引多衆生的方式才是最大的善權方便，是按照一個脈絡往上引導，不像後期的這種說法根本沒理可講。現代還有人說空性沒有那麼複雜，用簡單例子一講，馬上就能懂。這種說法好像是認為以前的人很笨，不會用善巧的方法講空性，言下之意其實就指向佛陀了。例如，有人說：時間向前推一百年，我這個人有嗎？一百年前我當然沒有。往後一百年我還會有嗎？也沒有。那說我沒有嗎？現在有啊。他覺得用這種方式就講清楚空性了。之所以會有這類說法，只能說是因為沒有在學習。反觀前人，不論是有部宗還是經部宗，他們都是依理層層架構出自宗，接受一部份後，若發現某些矛盾，就放棄矛盾之處，再一步一步地往上建構。至於現代這種說法則是完全無理可說。

總之，學習時應依應成派所釋，努力學習《般若經》所說的自性空；如果想不通，則應依唯識宗所釋，學習《解深密經》所講空性。

如釋彼經，是依衆生增上而說，如是與彼隨順諸經，亦當了知。又作諸論釋彼等密意者，如所釋義雖非自許，當知亦因所化增上，爲順彼意而造論釋。

如前解釋《解深密經》是依衆生增上而說，同樣，與彼經隨順之經也是依衆生增上而說，是依所化有情的接受能力而說，而不是佛如何承許便如何說。同樣，造論解釋佛陀意趣者，也是依所化的接受能力，隨順彼意而釋，其所釋義不一定就是造論者自己所承許的。諸論中有哪部論是這樣的？或許很少。若舉例，我們講《般若經》時會談到，如無著菩薩是三地菩薩，雖然了知經典意趣，但是因為當時弟子只有唯識根器者，找不到講真正意趣的所化，所以講了《瑜伽師地論》等唯識的內容，其論義並非無著自許。

無著菩薩另外還講了《究竟一乘寶性論》，應成派認爲此論所說與龍樹菩薩無自性的概念完全一致。應成派一方面會說無著是三地菩薩，所以一定是已經現證空性，一方面也把《究竟一乘寶性論》解釋成符合應成派的主張。無著菩薩作了很多部論，如彌勒五論是他接下來的，對這方面作了很多解釋。無著菩薩自己獲得了佛的意趣，但仍依弟子的根器講了唯識的法理。除了他之外，還有哪些造論者是這樣的？可能還有。

丁二、讚彼即是經心要義

如是若以因緣生因，即謂諸法皆無自性，說性空義即緣起義。論師見此較佛餘說最爲殊勝，是無上聖法，故諸論中多就宣說緣起門中稱讚世尊。

如是以依緣而起為正因來說諸法皆無自性，也就是說性空義即緣起義，緣起義即性空義。龍樹菩薩見佛此說較佛餘說最為殊勝，是無上聖法，所以龍樹菩薩在自己的論中多從宣說緣起性空這個方面讚嘆世尊。

讚美佛時，可以由多門禮讚，例如由具三十二相及八十隨好來讚美佛，但是其中無上的禮讚當屬由宣說緣起性空而讚。我們認為佛最殊勝的地方是祂能引導眾生解脫，祂宣說了涅槃法，從這方面禮讚才是無上的禮讚，其它方面的讚美比起這個就是有上的禮讚。

如《中論》云：「佛說緣起法，不生亦不滅，不斷亦不常，不來亦不去，不一亦不異。滅戲論寂固，敬禮正等覺，最勝說法者。」

接下來舉例。如《中論》的禮讚文：「佛說緣起法，不生亦不滅，不斷亦不常，不來亦不去，不一亦不異。滅戲論寂固，敬禮正等覺，最勝說法者。」龍樹菩薩是禮敬者，佛是禮敬的對象，如何禮敬？從佛是最勝說法者這個角度禮敬。佛為什麼是最勝說法者？因為祂宣說了緣起八不。由修習緣起八不即可滅除戲論，從而證得息滅一切戲論的寂滅法，是從這個角度來禮讚佛。此段中譯有「固」字，不確定是何義。

緣起可分成有為緣起與無為緣起。唯識宗以下，緣起指由因緣而生，所以緣起法單指有為法。中觀宗則講由因而起、由依而起、由安立而起，如此緣起法就包含一切所知。所知中有諸多常法，但是此偈中，緣起八不主要是依有為法來講。有為法，它可以有來、去，可以是一或異；它有相續，但也是剎那生滅。例如苗，生滅等在苗上都有。這樣為何能說苗不生亦不滅，不一亦不異？一般可由

以下幾個角度來講：一種是觀察苗是否有自性時，會說在苗上找不到生滅等，也就是在其施設處沒有生滅等；一種則是講在現證空性的智慧前沒有生滅等一切戲論；一種是針對阿羅漢證得無餘涅槃的根本定而講。雖然現證空性的智慧本身遠離一切戲論，但是現證空性的智慧並不一定都證得了息滅一切戲論的寂滅法，例如見道解脫道就只是息滅了分別煩惱障¹¹⁴，要等到阿羅漢現證無餘涅槃時，此無餘涅槃才是一個息滅一切戲論的寂滅法。此處「寂」指無餘涅槃，佛陀開示由修緣起八不來滅戲論，阿羅漢依此不斷修習，最終證得息滅一切戲論的寂滅法——無餘涅槃。依應成派，小乘阿羅漢的涅槃指遠離煩惱障的心的空性，佛的涅槃指遠離煩惱障和所知障的心的空性。總之，涅槃是空性，是勝義諦，也是滅諦¹¹⁵。

《六十正理論》云：「為當以何法，能斷諸生滅，敬禮能仁王，宣說諸緣起。」《迴諍論》云：「佛說空緣起，中道為一義，敬禮佛世尊，無等最勝說。」《不思議讚》云：「佛說緣起法，即是無自性，敬禮無等智，難喻不思議。」

《六十正理論》禮敬佛宣說以緣起因來斷生滅等戲論，由此角度禮敬佛。《迴諍論》禮敬佛宣說了緣起、性空、中道為一義，由宣說此無等最勝說來禮敬佛。《不思議讚》說佛宣說了是緣起法即是無自性，由此敬禮佛智是難喻、不可思議、無等之智。

初論宣說緣起遠離生滅等八，第二論說由緣起因遠離生滅。第三論說緣起、中道與自性空同是一義。第四論說即

¹¹⁴ 此依應成派而說。應成派主張所知障只有俱生的。

¹¹⁵ 應成派主張滅諦以及涅槃都是空性、是勝義諦。此說不共下部。

由彼因故生滅等遠離自性。

《中論》宣說緣起遠離生滅等八。《六十正理論》說能仁王宣說以緣起因遠離生滅等戲論。第三論《迴諍論》說緣起、中道、自性空同是一義。一般講的同義異名者必須有同義八周遍，如無常與所作性是同義異名，所以若是無常就會是所作性，若是所作性則會是無常，若有無常就有所作性，若有所作性就有無常，若沒有無常就沒有所作性，若沒有所作性就沒有無常，若不是所作性就不是無常，若不是無常就不是所作性。但是此處的「同是一義」講的不是這種同義，因為緣起是世俗法，而自性空是勝義諦，所以此二不會是這種同義，而是說如果是依緣而有，就不會是不觀待他法而由自方有；反之，只要不是由自方有，就一定會是觀待他法而有。第四論《不思議讚》說即由彼因故生滅等遠離自性。彼因指緣起，由緣起故生滅等法是自性空。

一切佛經皆依世俗、勝義二諦而轉，若不了知二諦差別，即不能知聖教真實，由二諦門解釋佛經，亦即此理。以諸宣說種種緣設緣生法者，一切皆是世俗諦法。由彼道理成無性空，唯爾即是勝義諦故。

宗大師接著說：「一切佛經皆依世俗、勝義二諦而轉」。若問是不是一切佛經都講了世俗與勝義二諦？就不是。很多佛經只講世俗，而完全不談勝義。講勝義的佛經一定會講世俗，但是講世俗的佛經不一定會講勝義，因為談空性一定要談到空基，如講瓶的空性，就會講到瓶，所以講勝義時會講到世俗，而講世俗時就不一定要講到勝義。雖然如此，可是要說一切佛經皆依世俗、勝義二諦而轉，亦即都是基於二諦而說，所以若不了知二諦，就不能了解聖教的精髓。此亦即是後來諸大德透由二諦門來解釋

佛經之理。這是因為：凡種種¹¹⁶依緣假立、依緣而生者，皆是世俗諦法；而彼等因為是依緣假立、依緣而生，故而是自性空；而唯自性空即是勝義諦。

《七十空性論》云：「由一切諸法，皆是自性空，故無等如來，說諸法緣起。唯彼即勝義，然佛薄伽梵，依世間名言，設一切種種。」如自疏云：「勝義諦者，唯是一切緣起諸法自性本空。」如此所說，許勝義諦除於所破加不同簡別之外，其於破事緣起法上唯遮所破之我，即安立為勝義諦者，兩宗符順，故立餘勝義不應道理。

《七十空性論》說：一切諸法都是自性空，所以無等如來說諸法緣起，唯彼即是勝義。此處「緣起」就是在講自性空，而不是說另外的緣起，所以佛說「唯彼即勝義」。前說自性空是勝義諦，緣起是世俗諦，此處則是將性空說成諸法的緣起，所以才說唯彼即是勝義。諸法性空，佛薄伽梵是依世間名言來施設一切種種。如自疏中談到：「勝義諦者，唯是一切緣起諸法自性本空。」依此，龍樹與無著二大車軌所許的勝義諦，除了所破不同，如應成派說自性有就是所破，自續派則於所破須加「諦實有」的簡別，唯識宗則須加上「異體」的簡別，除了在所破上加不同簡別之外，於所破事¹¹⁷緣起法上，唯遮所破之我即安立為勝義諦，二大車軌在這一點上完全符順，所以若要以其他方式安立勝義就不應道理。

若許彼實有，亦復說為不可救治之見。如《中論》云：「若復見有空，說彼不可治。」《出世讚》亦云：「為斷諸分

¹¹⁶ 此處種種依緣假立之法不含空性。

¹¹⁷ 此處所破事指空基，並不是說此事即是所破。

別，故說空甘露，若復執彼空，佛說極可呵。」此說彼為極可呵處。

此外也說若許勝義諦是實有則為不可救藥之見。自宗說瓶自性有是所破，空掉所破，瓶自性空即是勝義諦，有他宗則承許勝義諦是實有。佛為剷除有情的實執分別而講空性法門，若再顛倒執著這最後一味藥，就無藥可救了，如著火了要用水來救，如果連水也燃起來，那就沒辦法救了。如《中論》說：「若復見有空，說彼不可治。」「見有空」指見空為實有。《出世讚》也說：佛為斷諸實執分別，所以說了空性這樣的甘露法，若又執自性空為實有，佛說是極可呵責之處。可呵責，但不要呵責，該罵和要不要罵是二回事，不見得該罵就一定要罵。如小乘根器者及唯識根器者都有實有的概念，可是佛也講了順應他們的法。他們是不是該呵責的對象？是。但事實上會呵責嗎？不會。可呵責與要呵責是兩回事。

有法緣起與法性勝義諦，見有能依所依者，是於名言識前，非於根本無漏理智，故於彼前唯有法性，全無有法，而不相違。

以緣起為有法，其法性即是勝義諦，能見彼等為能依所依¹¹⁸的識是名言識。因為能依所依的關係只能在名言識前有，非於根本無漏理智前有，所以於根本無漏理智前唯有法性而無其有法，此與有法存在、有法與其法性間有能依所依的關係並無矛盾之處。

¹¹⁸ 緣起是所依，其上的空性是能依。又如：瓶是所依，瓶的空性是能依。

然於觀察諸法自相實性，以如何有為勝義有者，若無有法，則彼法性無力獨立，故前宗說，若依他起緣起諸法自性空者，則圓成實亦無自相。此宗亦如是說，如云：「有為不成故，無為如何成。」經云：「若色尚且不可獲得，豈能獲得色之真如。」二宗皆多次宣說。

「然於觀察諸法自相實性，以如何有為勝義有，若無有法，則彼法性無力獨立」，這是說觀察諸法實性是否為勝義有時¹¹⁹，若有法是自相無、勝義無，則其法性也不會是自相有、勝義有，其法性的自相有與勝義有無力單獨存在。因此唯識宗會說依他起不可以是自相空，若依他起是自相空，則圓成實也會是自相空。中觀宗也說：「有為不成故，無為如何成。」因為有為法非諦實有，所以圓成實也不會是諦實有。經云：「若色尚且不可獲得，豈能獲得色之真如。」若色自性尚且不可獲得，豈能獲得色之真如的自性？這一點，二宗皆多次宣說。

《六十正理論》云：「唯涅槃真實。」言唯彼真實。諸行虛妄是欺誑法者，謂虛妄不實之義，此處說為欺誑，故彼違品真實之義，亦是不欺誑，非觀實性有無之時，以有自相說為真實。言欺誑者，如非饒益詐現饒益說為欺誑，此諸行等實無自相，現似自相，罔諸愚夫，故名虛妄，或名欺誑。涅槃勝義諦，於現量前，無有如前現欺誑事，是故說為不欺真實。

¹¹⁹ 對此還有另一種解釋：觀察勝義的理智觀察諸法實性時，有法有，則法性也會有。此處只需講「有」，不須加「勝義」簡別。這跟找諸法的勝義一樣，只是換一種說法。意思是說若任何世俗諦被觀察勝義的理智找到，則它就會是法性，亦即如果瓶堪忍勝義觀察，則瓶就會是法性，而瓶若不堪忍勝義觀察，則其法性也不會堪忍勝義觀察。但是依此種解釋，接著解釋「故前宗說」會有困難，因為唯識宗也不會說瓶或心堪忍觀察，心不堪忍觀察，是說心與境不是異體，瓶不堪忍觀察，是說瓶不是外境，此二都不是說心或瓶不是實有或無自相。

《六十正理論》談到：「唯涅槃真實。」句中「涅槃」代表空性。整句意思是諸行都是虛妄欺誑法，只有空性是真實。我們會說諸有為皆虛妄，如夢幻泡影；也會說勝義諦是真諦，非欺誑法。此處「欺誑」，舉例如非饒益卻詐現饒益，所以同樣，諸行等實無自相而現似有自相，罔諸愚夫，所以名為虛妄，或名欺誑。「不欺」也是依此標準，空性、涅槃、勝義諦，因為在現證自己的現量前，所現與真實同，沒有如前說那般現欺誑事，因此說為不欺真實。

有些經論說一切法都是虛妄，有些經論又說唯涅槃是真實不虛，二種說法是依不同標準而說，所以並不相衝突。前者是說一切法都是實有空¹²⁰；後者是說在現證自己的現量前，會現為實有的樣子，但實際上不是實有，如是住此相卻現餘相者即是虛妄法，而空性不會如此。空性在無漏慧前現為什麼樣子，就是什麼樣子，故為真諦。無漏的證空慧，除了空性之外，其它什麼都不會現到，而且它現到空性是什麼樣子，空性就是什麼樣子。空性在通達自己的現量前如其所現般存在，所以空性是真實，所以空性不是欺誑法。除了空性之外，其它法在通達自己的現量前，都是非實有而現為實有，所以都是欺誑法。

他宗不許人法是緣生緣起，而許彼二是實有者，墮常斷見險惡之處。自宗雖許彼二是緣起性，而許實有及自相有，此等亦隨常斷見轉。故欲遠離常斷見者，當許人法是緣起性，猶如水月，自性本空，謂此道理是離常斷最勝之門。

此處他宗指外道。外道不承許人與法是緣生緣起，而承許彼等為實有，如是即墮常斷見險惡之處。內道雖然承

¹²⁰ 此通非真實有、非諦實有、非自相有。

許人與法是緣起性，但也有宗派一方面許緣起，一方面又許實有、自相有，如是亦墮常斷見險惡之處。想要遠離常見、斷見者，當如中觀宗，許人法是緣起性，猶如水中月，自性本空。緣起義即自性空，自性空即緣起義，此道理即是斷除常斷二邊的最勝之門。

緣起義即自性空，自性空即緣起義。這是中觀宗最重要、最殊勝的主張。可是這到底是什麼意思？大中觀師如何解釋這個內容？我們學宗義時會學到：佛護、月稱、寂天等主張諸法皆無自性；清辨、靜命（即寂護）、蓮花戒等則主張諸法皆有自性、有自相而無諦實。他們都是大中觀師，雖然都講自性空即緣起義，但是觀念卻有不同。若問為什麼會這樣？我們就很難說清楚，所以有必要把各家的說法找出來了解一下。例如：雖然我們知道清辨論師承許諸法皆有自相而無諦實、承許有外境而不許有阿賴耶識，但是，清辨論師在哪裡講這些內容？怎麼講的？我們就只能說「我不知道」。同樣，我們也知道靜命等與清辨論師一樣承許沒有阿賴耶識以及末那識，承許諸法皆有自性、有自相而無諦實，但與清辨不同的是，靜命等主張無外境。這些差異我們輕易就能說出，似乎很容易懂，就是這樣而已。但是，若要用他們自己的文章來說明這些，引用他們自己講的話來解釋，我們就很難完整講述。

《六十正理論》云：「諸不許緣起，著我或世間，嗚呼彼當遭，常斷見等奪。若有許諸法，緣起而實有，彼亦云何能，不生常等過。若有許諸法，緣起如水月，非真亦非邪，彼不遭見劫。」

《六十正理論》中，「諸不許緣起」等四句是講諸不許緣起的外道會執著我或世間，所以會有常斷見；「若有許諸法，緣起而實有」等四句是講內道下部，因為執實有的緣

起，所以也會有常斷見，無法避免這些過失；「若有許諸法，緣起如水月」等四句是講由許諸法無諦實才能遠離常斷見。

由非真實而離常見；由各能作自所作事，非是邪倒不能作事，遠離斷見。以是若許內外諸法是自性空，復說彼空是世俗斷見者，則與二大車軌般重成立緣起雙離常斷俱成相違。

由了解諸法諦實空而離常見；由了解諸能作所作不是沒有作用，由此而離斷見。因此，若承許內外諸法是自性空，又說若執彼空則是世俗斷見，如此就會與二大車軌般重成立緣起雙離常斷二邊的說法相違。

又多自許為中觀者，謂彼與自許諸世俗法以自體空二家相順。此二俱是倒執自空之義，即自宣揚我無方便顯示此諸內外緣起遠離常斷。若說諸事常住外道，由不許緣起故，許諸法實有，是自師宗，非可怪處；若許緣起依因緣生，而許實有，是最可笑處。

又有許多自許為中觀者，說彼與自許諸世俗法以自體空的二家相順。這邊「以自體空」是指例如說瓶以瓶空，就是說瓶不存在。此說與前面提到的認為執自性空則是斷見者，同樣是倒執自空之義，是在自曝其短，宣揚自己其實沒有辦法解釋諸內外緣起如何俱離常斷二邊。依中觀宗，瓶等是自空，這並不是在講瓶不存在，只是在講瓶無自性，所以也不是斷見。

說諸事常住的諸外道因為不許緣起而許諸法實有，他們這樣，其實沒什麼可怪的，因為這是彼等自己師承之

宗。但是若像一些內道又許緣起依緣生，又許緣起是實有，這樣才是最可笑處。

《六十正理論》云：「若諸說有者，執勝事而住，彼住其道故，無少分希有。若諸依佛道，說一切無常，諍執諸勝事，安住此甚奇。」此說若於無實及無自相而許不可立生滅等，是可笑處。

接著又引《六十正理論》。「諸說有者」指外道。外道會說有常我，執實有、勝義有而住。他們這樣執，一點都不稀奇，因為這原本就是其道。但是依佛道者，若又說一切無常，又執諸事勝義有，如是安住才真是十分稀奇。《六十正理論》這段文是說，若認為無實有則無法安立生滅等，這種想法真是太可笑了。

由此緣起遠離常斷極難通達，故佛念云：「我所證得此甚深法，為他宣說莫能通達，且當默住。」《中論》云：「由知有執者，難達此法底，是故能仁意，退轉不說法。」若如前宗，無斯難事。言「是故」者，謂由倒執此理成大損失，由無勝慧亦難通達。故當斷除俱謗此法文義及單謗義，並無安立業果等處諸斷無見，而當勵力知真實義。

緣起是令我等遠離常斷二邊的最勝方便，但是因為緣起性空之理極難通達，所以佛就想：「我所證得此甚深法，為他宣說莫能通達，且當默住。」《中論》也說：「由知有執者，難達此法底，是故能仁意，退轉不說法。」佛陀的真正意趣若只是像唯識師所想那樣，就不會有上說這些難事。「是故能仁意，退轉不說法」中的「是故」是說因為倒執此理則會有大衰損，以及因為無勝慧則難通達此理。綜上所說，結論是：因此應當斷除俱謗此法之文與義以及單

謗義，以及斷除無法安立業果等處的種種斷見及無見¹²¹，而勵力了知真實義。

《寶鬘論》云：「如是邪執者，當得諸衰損，善知獲安樂，及無上菩提。故於此當斷，誹謗及無見，為成一切義，當勤求正知。」論師解釋甚深經義，宣說無量正理異門，當知餘門皆是通達此義支分，於中觀義精勤修習。此正道理，已於餘處數數宣說，復欲廣造中觀論釋，故於此中略說爾許。

如上所說諸邪執者，當得諸般衰損；而善知緣起性空義者，則能獲得今生及來世的各種安樂以及無上菩提。「故於此當斷，誹謗及無見，為成一切義，當勤求正知。」龍樹菩薩為解釋甚深經義宣說了無量異門之正理，當知餘門之正理也都是通達此緣起性空義的支分，我等應於中觀義精勤修習。宗大師說自己已於餘處數數宣說這些正理，並且也打算廣造中觀論的釋論，因此於此處只略說。

丙二、彼諸弟子如何解釋

龍猛菩薩上首弟子，謂聖天論師，此造《瑜伽師四百論》，廣顯龍猛菩薩之軌。佛護、清辨、月稱、靜命等諸大中觀師，皆依為據，等同菩薩。故如先覺，說此師徒之論為根本論。故此當說聖父子後，解釋此等意趣之理。又勇論師及龍菩提等雖有眾多大善巧王，然彼等所釋中觀之論未見有譯，故當宣說餘有論者有大差別之宗。

¹²¹ 此處所說謗此法之文與義者，如有部宗及經部宗；單謗義者，如唯識宗；無法安立業果等處者，如錯解性空義之後期漢藏學者。

「龍猛菩薩上首弟子」指聖天論師，他寫了《瑜伽師四百論》，廣顯龍樹菩薩之軌。佛護、清辨、月稱、靜命等諸大中觀師都信賴聖天論師，以彼為可憑信之處，等同龍樹菩薩。因此正如西藏諸先覺所說，龍樹師徒之論皆為根本論¹²²，所以宗大師於此當說追隨聖父子者如何解釋聖父子的意趣。又馬鳴菩薩以及龍菩提等，雖然都是大善巧王，但是因為彼等中觀之論沒有譯成藏文，所以以下將宣說其餘有譯本者中有大差別之宗。

一般會稱龍樹與聖天為根本中觀師，其餘中觀師如清辨及月稱等則稱為偏執中觀師，這是說他們並不像聖父子那般被所有中觀師依以為據。

此中分二：丁一、中觀自續諸師如何解釋聖者諸論；丁二、中觀應成諸師如何解釋聖者諸論。初又分二：戊一、清辨論師如何解釋；戊二、靜命父子如何解釋。初中分三：己一、如何解說於勝義中人法有無自性；己二、如何解說於名言中有無外境；己三、顯示破勝義有以何正理為上首。今初

接下來講自續、應成諸師如何解釋聖者諸論。自續的部分分二：清辨論師如何解釋、靜命父子如何解釋。清辨論師屬於隨經部行自續派，靜命父子屬於隨瑜伽行自續派。清辨論師的部分又分三：如何解說勝義中人法有無自性、如何解說名言中有無外境，以及顯示破勝義有以何正理為上首。

應成派會說緣起正因是通達自性空的如王般的正理，清辨論師則以此破實有而不破自性有。

¹²² གཞུང་ལྗོན་ (根本論)。

論師所造諸中(觀)論中，《根本慧論》為主，其釋有八，謂《無畏論》、《提婆沙摩論》、《古拏摩底論》、《古拏室利論》、《悉提羅摩底論》，並佛護、清辨、月稱之疏。觀音禁說清辨是依《提婆沙摩論》釋《現白論》¹²³。其《無畏論》解二十七品云：「大德提婆亦云，聞者及所聞，說者甚希有，故略說生死，非有邊無邊。」此引《四百論》證，故非自釋。佛護、清辨、月稱釋中，皆未略引彼釋，故亦可知。

大論師龍樹菩薩所造的中觀論，以《中論》為主。《中論》藏文名為《根本慧論》。先不論《中論》在中國或西藏有多少種解釋，在印度，《中論》有八種解釋：《無畏論》、《提婆沙摩論》、《古拏摩底論》、《古拏室利論》、《悉提羅摩底論》，以及佛護、清辨、月稱之疏。我們對佛護、清辨以及月稱這三位的釋論較熟悉，其他的就不太認識。前面說提婆菩薩的《四百論》圓滿解釋了《中論》，而這裡提到的八種解釋並未包含《四百論》，這是因為這邊提到的都是逐字、逐句、逐品講《中論》二十七品的這種論，《四百論》則是義釋，不是逐字、逐句、逐品地解釋《中論》。

清辨論師¹²⁴的弟子觀音禁（月觀）說清辨是依提婆沙摩所造釋論《現白論》開創了自續派。

此外，因為《無畏論》解釋《中論》第二十七品時提到：「大德提婆亦云，聞者及所聞，說者甚希有，故略說生死，非有邊無邊。」所以《無畏論》不是龍樹菩薩的自

¹²³ 師：提婆沙摩之論《現白論》。

¹²⁴ 清辨論師寫了《般若燈論》、《分別熾然論》、《中觀心論》；智藏論師寫了《二諦論》、《二諦論自釋》；靜命（寂護）寫了《中觀莊嚴論》；蓮花戒寫了《中觀明論》。

釋。印度很多作者寫出偈頌之後，就會寫自釋。很多人誤解《無畏論》是龍樹菩薩為《中論》寫的自釋，但是因為《無畏論》引用了提婆《四百論》的偈頌，而龍樹菩薩不可能引用弟子的話，由此可知《無畏論》不是龍樹菩薩的自釋。這是第一個理由。第二個理由是，若是龍樹自釋，則佛護、清辨、月稱應該會經常引用它，但卻「皆未略引彼釋」。所謂「未略引」，藏文的意思是，連個邊角都不見。連略引都沒有，故亦可知並非龍樹自釋。

前引偈頌中「聞者及所聞，說者甚希有」，是指聽聞空性法者、所聞的空性法以及其講者，此三者甚為稀有。這個說法非常好，我們平常總是說空性法甚為稀有難得，對於聽者與說者，就比較少有這種說法。「故略說生死，非有邊無邊。」生死指的是輪迴。輪迴有沒有起始？我們會說輪迴無始。輪迴有沒有終點？這有很多種說法。這邊是說因為說者、聞者及所聞都非常稀有，故略說生死輪迴非有邊無邊。結論是如果這三者都具足，就可以說輪迴有邊；如果缺了其中一項，例如有說者而無聽者，就可以說輪迴無邊。

清辨解釋菩薩意趣時，如何解釋二無我勝義？若知此師抉擇三相之理，則極明了。此如《般若燈論》云：「此中若謂無色意言及色名言遍計所執性，是謗有事，以謗意言及名言故。」此說遍計所執相無自性時，若謂遍計所執是能遍計自性差別之分別與名者，彼二是蘊所攝，則謗依他起為相無自性。故許依他起是有自性。《解深密經》說：「由無自相故，名相無自性。」彼等即是抉擇經意，故許依他起有自相性，極為顯了。

清辨論師是大乘阿闍黎，他在解釋龍樹菩薩意趣時，是如何解釋人無我和法無我的空性？宗大師說，此由清辨

如何抉擇三相即能清楚了解。

清辨論師寫的《分別熾然論》、《般若燈論》以及《中觀心論》都是非常重要的論著，此處引文取自《般若燈論》。《般若燈論》云：「此中若謂無色意言及色名言遍計所執性，是謗有事，以謗意言及名言故。」色意言指執色的分別心，色名言指詮色的名。這句話是說，遍計所執相無自性中的遍計所執若是指能遍計，亦即把能遍計的分別心和名當成是遍計所執，說它無自相，那就是謗有事，謗依他起，因為分別與名都是蘊所攝，是依他起，故不可說為無自相。這是清辨論師在解釋《解深密經》中「由無自相故，名相無自性」時談到的。清辨論師只是說，若說依他起沒有自相就是謗依他起。反過來我們聽到了什麼？他承許依他起有自相。宗大師由此就說，清辨很明顯是承許依他起有自相的。

《解深密經》講的三性三無性，字面上完全符合唯識宗的想法，可是它實際上的意思是這樣嗎？佛護、月稱等認為《解深密經》是不了義經，它純粹是唯識宗的典籍，因為它講的就是唯識的概念，獅子賢也持這個看法。靜命則認為《解深密經》主要講中觀的內容，只是字面上看似符合唯識的某些觀點，所以中觀根器者才是《解深密經》義理上的所化有情，唯識根器者只是附帶的所化有情。至於清辨論師，因為他在《般若燈論》中把《解深密經》中的三性三無性解釋成符合自續派的內容，所以宗大師說看清辨論師如何抉擇《解深密經》中的三相之理，就能明瞭清辨在解釋龍樹菩薩意趣時，如何解釋二無我勝義。

依清辨論師，遍計所執無自相若是指能遍計的分別名言無自相，這樣就毀謗了有事。宗大師於此先講了很多這部分的內容，接下去才講清辨論師認為「存在的遍計所執無自相」這種講法也不對，亦即也不能說常法無自相。結

論是無論常法、無常法都有自相。若以能遍計（代表依他起）以及遍計所執來分，能遍計皆有自相，而遍計所執中，不存在的遍計所執雖無自相，但是存在的遍計所執皆有自相。若如此，《般若經》所說無，到底是指無什麼？清辨論師說是指無諦實或勝義無。所破加上「諦實」或「勝義」簡別，這才是《般若經》的意思。

《般若燈論》云：「遍計所執，名、相、分別、正智、真如，五法之中悉皆不攝，故是相無自性。」此出敵者，是《攝抉擇分》說彼非五法所攝。彼中說名是不相應行，相是所遍計事，遍計執乃無事，故非四法。唯是分別假立，故亦非真如。

前面講若說分別與名是無自相，就是謗依他起，接下來為了解決這個問題，首先引了《般若燈論》：「遍計所執，名、相、分別、正智、真如，五法之中悉皆不攝，故是相無自性。」《般若燈論》這段話出自敵者，誰是敵方呢？《攝抉擇分》。所以這是唯識宗的說法。五法中，名與分別如前說。至於相，雖然有常、無常兩種，但這邊講的相，指的是屬於無常的相。講唯識宗時，也是撇開屬於常法的相，只針對屬於無常的相來討論。正智，指無間道及解脫道那種智。真如，指空性。遍計所執因為不屬這五法之任一，所以是相無自性。

名是色法，抑或是不相應行法或心法？各家說法不一。通常，經部宗會說名是色法；毗婆沙宗則說名是不相應行；至於唯識宗中，或許有說名是心法的，《攝抉擇分》則說它是不相應行。至於相，相是言說依處之事。《攝抉擇分》中，相分為常、無常，而前引這句話中的「相」只取無常的部分。這樣講下來的時候，遍計所執是常法，所以不是名、相、分別、正智這四個無常法，又因為唯是分別

假立，所以亦非真如。

《辨中邊論》說名攝在遍計執者，安慧師說是名假立義，非名自性。

《辨中邊論》說名攝在遍計所執，安慧論師解釋此處「名」是指名所假立之義，並非指名本身。區分能所時，有時把名說成遍計所執，但其實名本身是能遍計而不是遍計所執。

彼論說相是依他起者，意說行相，以《攝抉擇分》說相中亦有無為故。雖由五法不攝之理，是相無自性，然彼不攝，非相無自性義。

至於相，相其實不是依他起，因為《攝抉擇分》說相中亦有無為。彼論於此說相是依他起，其意趣是要講屬於諸行的相，不講屬於無為法的相。那麼，是否以遍計所執不為五法所攝為理由，就可以說它是相無自性？唯識宗認為可以。遍計所執是不是相無自性？是。凡此五法不攝者是不是就是遍計所執？是。除了遍計所執之外，有沒有餘法不被此五法所攝？沒有。所以凡是不被此五法所攝的就是相無自性。雖然如此，但是「五法不攝」並非「相無自性」之義。

依唯識宗，遍計所執非此五法所攝，所以是相無自性。這在自續派也說得通，只是要講成：諦實有不被這五法所攝¹²⁵，所以是自相空¹²⁶。自續派與唯識宗不同，於此不

¹²⁵ 如此解時，相就包含無常法以及真如以外的常法。

¹²⁶ 自續派所講自相空與唯識宗所說自相空不同。

說依他起上遍計所執自相空是圓成實，而是說依他起上諦實有不存，這跟說諦實有相無自性一樣。依清辨，《解深密經》講的遍計所執相無自性就是指諦實有無自相，沒有其它。所以遍計所執相無自性就是在講諦實有不存。

清辨論師自己或許可以比較單純地指出，若說能遍計是自相空就是謗依他起，說個理由就過去了，但是因為他要解釋《解深密經》，所以還要套上《解深密經》的意思，所以就出現剛剛所說，唯識宗如何解釋「五法不攝」，清辨自宗又如何解釋。我們以前可能會把《解深密經》放在一邊，單純地思考龍樹父子及清辨論師如何解釋《般若經》，然而此處重點不在解釋《般若經》，清辨論師雖是中觀師，但他試著要把《解深密經》講通，所以就出現唯識宗是這樣解釋，清辨論師是那樣解釋的結果。

名言中有，應成派論中亦多說名自性、自體及自相等，此師論中復多說云無有自性、自性不生、無實物等，故極難辨別。然釋《解深密經》所說有無相自性之義，是此論師許諸有事於名言中有自相之證最顯然者。故於人法，雖未通達無自相之自性，然亦自許完全通達二無我相，非唯由自相成。其由破何法立二無我之所破，下當廣說。

我們學到現在，非常確定應成派不承許有自性或自相等，可是某些應成派論著在講有或名言有時，用語上還是用了「自性」、「自體」及「自相」，還是會出現這些用語，而在清辨論師的著作中也會看到「無自性」、「自性不生」、「無實物」等用語。所以非常難辨別這些論師到底是贊成有自性還是無自性，或是贊成諸法是實有還是非實有。但是清辨論師解釋《解深密經》所說相無自性時，他說若執分別和名是無自相，就是毀謗了依他起。這個解釋就是清辨論師承許依他起於名言中有自相的最明確的證據。

至於應成派雖然白紙黑字寫了那麼多「自性」、「自相」，諸論師為何就不會把它當作應成派主張有自性的證據？因為一般談話的時候，其實經常會這樣表達，譬如說桌本身是有或桌有自己的體性，於名言中只能這樣講。所以要看談話的主題，談名言的時候，可能會出現「自性」這類用語，但是不能單以那些例子作為應成派主張自相有的證明。應成派所說自性有及自相有是指非唯名言施設而有，討論的是這方面的問題。

依前所說，清辨論師承許分別和名有自相，換言之，清辨論師承許依他起有自相。所以他不破自相有。雖然清辨論師未通達無自相而不破自相有，但是他還是自許可以圓滿通達並解釋二無我，亦即他自己以為有一個既不破自相有，又可以講清楚二無我的方法。什麼方法呢？主要就是在破法我時，說自相有不是所破，勝義有、諦實有才是所破。對此下當廣說。

又《般若燈論》云：「若謂任誰由彼二法所遍計義，彼即非有，譬如於繩妄起蛇覺。然遍計執非無所有，以現彼相亂覺所計雖無所有，然名言中於盤蛇上彼非無故。」此謂若說遍計所執非能遍計，是隨愚夫名言分別所假立義，彼中無相自性，如於繩上妄計為蛇，此顯彼喻非理之過。

剛剛講能遍計是依他起，是自相有，現在講遍計所執。《般若燈論》提到：若說只要是由聲和分別所遍計之義，彼義即非自相有，如同妄執繩為蛇，但事實上，「遍計執非無所有」，遍計所執並非自相無，因為於繩上妄計之蛇雖無所有，但是名言中，於盤蛇上，蛇並非無。

這段文是講，若說非指能遍計無自相，而是指隨愚夫

名言分別所假立的遍計所執無自相，就如於繩上妄計之蛇，則這樣的譬喻並不合理，因為雖然於繩上妄計之蛇不存在，但是於蛇安立是蛇，「蛇是蛇」這個遍計所執，卻是存在的。所以這個譬喻不恰當。

中觀宗認為一切法都是名言假立。自續派認為，雖然「繩是蛇」是不存在的遍計執，是無，但是「盤蛇是蛇」則是存在的遍計執，是有，而且是自相有。如果說它是自相無，那就是毀謗。前面針對能遍計，提到若執無常法是自相空，那就是毀謗。這邊則是針對存在的遍計執，說若執常法是自相空，那也是毀謗。

義云：若於色等假立自性差別之義，謂彼彼等是相無自性，如於繩上妄計為蛇，謂無彼義，此不應理。若他於繩妄執為蛇，義雖非有，然於盤蛇而執為蛇，於名言中彼義實有。如是於色若執為受，其境雖無，然於色上即執是色，彼境可說名言有故。

也就是說，若說於色上所假立的自性及差別皆為相無自性，說這些就如在繩上妄計之蛇一樣不存在，這樣的說法並不合理。因為若妄執繩為蛇，其義雖非有，但於盤蛇執為蛇，於名言中彼義確實是有，是名言中有。同樣，若將色執為受，其境雖無，然於色執為色，其境即可說是名言有。

此中有無，是說相自性有無，故說「於色等上所計自性差別之境非於名言無相自性。」若名言中說於盤蛇而無蛇者，世間違害，如云：「若於盤蛇執此是蛇，無彼境者。」若於勝義簡有事者，是隨中觀說，如云：「若於盤蛇而執為蛇，成立彼境為勝義相無自性者，是中觀宗。」

上述有無是指自相的有無。所以說於色等所遍計的自性與差別並非於名言中無自相，而是於勝義中無自相。若於名言中於盤蛇說無蛇，這樣就會違背世間名言，有世間違害，就像說：「若於盤蛇執此是蛇，無彼境者。」但若是於勝義遮除自相有，則是隨中觀宗說，就像說：「若於盤蛇而執為蛇，成立彼境為勝義相無自性者，是中觀宗。」總之，依清辨論師，色成為執色分別識的所入處上的自相有是沒辦法空掉的，因為只要是所知，都是自相有。諦實有的自相雖然不存在，但是名言有的自相則是有，一切法於名言中皆是自相有。

唯識宗承許遍計所執自相空、勝義無，在自續派看來，唯識宗說虛空是自相無，就是毀謗；說虛空是勝義無，雖是對的，但是唯識師其實懂不了，因為一定要透過中觀正理才能了解勝義無。從自續派的立場看唯識宗懂什麼，能夠說唯識宗懂色成為執色分別識的所入處是自相空嗎？不能，因為只要有，就不能是自相空。那麼，說他們懂色成為執色分別識的所入處是勝義有的自相空呢？這樣也不行，因為要空掉勝義有，必須以中觀正理，用唯識宗那一套還不行。但我們也不能說唯識宗什麼都沒懂，他也有懂的內容。用語不管是色成為執色分別識的所入處「是自相空」也好，「是勝義空」也好，唯識宗懂的是，色要透由名言習氣、分別習氣取名，這個名才會忽然變成那個義的名，那個義也才會忽然變成這個名的義。

總之，「若於勝義簡有事者，是隨中觀說」，中觀宗中，自續派認為只要是所知就一定是自相有，不可以是自相空，但一切法都是諦實空、勝義空、實有空¹²⁷，而這樣的

¹²⁷ 中觀宗認為，無論你指出什麼，常法或無常法，都是實有空、勝義空，兔角和龜毛也都是實有空、勝義空。唯識宗則不同，兔角上的實有空，唯識宗可以通達，但是常、無常等法上的實有空，或說遍計自

內容只有我自續派懂，因為應成派對空性的解釋墮斷邊，唯識宗以下執諦實有則墮常邊，所以都懂不了。

《般若燈論》云：「故若欲說增益自性差別遍計所執相無自性者，應當受許中觀正理。」正理者，如《中論》云：「由遮心行境，即遮諸所說，不生亦不滅，同法性涅槃。」

《般若燈論》的意思是，若想將增益自性的遍計所執和增益差別的遍計所執安立為自相無，就必須受許中觀正理，以此才能成辦勝義中無自相。所謂的中觀正理就如《中論》所說：「由遮心行境，即遮諸所說，不生亦不滅，同法性涅槃¹²⁸。」依藏文讀則是顛倒過來：遮諸所說要由遮心行境來遮除。這裡「諸所說」在藏文是講「所詮」，指的是名和分別所安立的義，也就是色等諸法。色等諸法於名言中不能遮，但是可以在勝義上遮掉它，也就是說遮它為實有。要如何遮這些言詮的境為實有？由遮心行境，「心」指實有執著。也就是說，要透由正理破實有執的所行境——實有。破除了實有，就懂了實有空。實有不存，因為一切諸法都是於實有中不生、於實有中不滅，法性本來如是。如同涅槃遠離一切煩惱，法性遠離生滅一異等一切戲論。

此處重點是，常法有自相，如果說它無自相，就不對。所以得出的結論是，清辨論師承許諸法都有自相。清辨論師在很多地方說有自相、有自性，也在很多地方說無自相、無自性，但是因為他說無自相那些都是在談論一些於名言中不存在的，所以不能由此判斷。我們如何才能判斷他承認一切法都有自相、有自性？就要根據他在解釋

性或遍計差別的遍計所執上的實有空，唯識宗就懂不了。

¹²⁸ 或譯「法性同涅槃」。

《解深密經》時說的這幾個段落。在這幾個段落裡，常與無常他都談到了。

唯識宗講的所破法我與清辨論師講的所破法我有何差別？接著要講這個部分。

此復非說於大腹上假立為瓶，破彼名言所立之境於勝義有，而須中觀所有正理。《分別熾然論》說：「聾啞等類不善名言，然亦了知瓶等之義。牛等畜類由色香等，亦能了知自他犢子。故名言所立，非法真實，瑜伽諸師與中觀師所許相同。」

「此復非說……，而須中觀所有正理」其中「所有」可略。「破彼名言所立之境於勝義有」，只要說「破彼勝義有」就可以了。若問大腹上假立之瓶是不是所知？是。瓶上的實有空、勝義無是不是法性、最究竟的空性？是。如此為何講「此復非說」呢？「此復是說」才對啊！如果單就這句話來講，會有麻煩，因為於瓶上遮除勝義有，確實是要透由中觀正理。為什麼？因為於大腹事假立為瓶，其名言所立之境——瓶——是所知，只要能夠在所知上遮除了諦實有，就一定會懂諦實空，所以一定要透由中觀正理。因此，此處「破彼……」這句話要依唯識宗義解。也就是由因緣產生瓶時，瓶沒有帶著標籤出來，如果瓶帶著標籤出來，聾啞等就沒辦法了解瓶了。《分別熾然論》談到：第一、聾啞不知道瓶名，但是能了解瓶的義。第二、牛等畜類由顏色、形狀、味道等也能辨認自己的小孩。所以，「名言所立，非法真實」，名與內容之間是有差別的。這完全是在講唯識宗的概念，也就是說，若色成為執色分別識的所入處是自相有，則鼓腹盤底能盛水，在沒有取瓶名之前，大家一看到它，就應該生起執「此是瓶」的心。而這樣的內容只要以之前講唯識宗時講的「與稱體、雜體

相違」等正理即可破除。

故云此是色、此是色生等，其能遍計所著之境，即是由彼所遍計義，此於名言是有自相，非相無自性，故說破勝義有為勝義相無自性，乃是經義。經說遍計執相無自性，其遍計執謂所著境是勝義遍計執¹²⁹。

清辨論師認為「遍計所執相無自性」是在說勝義有、諦實有這樣的遍計所執沒有自相。「故云此是色」等句中，「其能遍計所著之境¹³⁰」就是指色、色生等，「由彼所遍計義」也是指色、色生等，此等於名言是有自相，非相無自性，所以要加「勝義有」、「諦實有」等簡別才能破除，所以說破的是勝義有的自相有，由此說勝義相無自性，這才是《解深密經》中「遍計所執相無自性」的意思。

依自續派的解釋，「經說¹³¹遍計執相無自性」中的「遍計執」，是指能遍計的所著境為勝義有，是指這樣的遍計所執。遍計所執相無自性，要理解成勝義有無自相、勝義有不存。勝義有、諦實有等即是所破的遍計執。

總之，一切法都有自相，所以不能破諸法有自相，只能破諸法有勝義有的自相。《解深密經》所說無自相，也是指勝義有無自相。

言彼唯由名言假立者，義謂唯由名與分別之所假設，故不應妄說依他起性是相無性，非遍計執。若不爾者，瑜伽宗中，計依他起自性差別，所計自性而無自相，亦不可說是

¹²⁹ 原譯「其遍計執謂所著境，是勝義遍計執。」

¹³⁰ 此處「能遍計」指執色分別心等。其所著境指色等。

¹³¹ 藏文為「爾時經說……」。

遍計執相無自性故。故於勝義若色自性及色生等空為圓成實，乃是經義，說瑜伽師所釋則非經義。

《解深密經》說遍計所執都是唯由名言假立，也就是唯由名與分別所施設。所以不應妄說依他起性是相無性而非遍計所執是相無性。因為，若非如是，則瑜伽宗也不可以說：遍計依他起的自性差別中，所遍計的自性無自相是遍計執相無自性。所以，於勝義中色自性及色生等空為圓成實，這才是經義。瑜伽師所釋並非經義。

上一段的意思是什麼？講圓成實時，唯識宗講的是依他起上遍計所執自相空，中觀宗好像省去了這個步驟，直接就講依他起實有空就是依他起的圓成實。這樣會不會就變成依他起是自相空？清辨這邊把遍計所執相無自性講成勝義無自相、勝義無自性。所以依他起勝義無自相、依他起勝義無自性就是圓成實。這時候，佛經說無自性，會不會就直接說到了依他起，反而導致了依他起是無自性？若這樣想，則你們唯識宗也是一樣，因為，雖然講「依他起上遍計自性的遍計執是自相空」，用語很長，但其實也是在抉擇依他起上的圓成實。

依自續派，依他起上實有空，或依他起上實有的自相空，這就是圓成實。也就是說，遍計所執相無自性性已經解釋到瓶上面來了，瓶無實有的自相就是瓶上的空性。同樣，依他起生無自性性以及圓成實勝義無自性性都是往勝義無、實有空這邊解釋。依唯識宗，三無性不是這樣解釋，而是要別別作不同的解釋。

如是經說，依他起性由無自生，名生無自性。言無自生者，與餘經說無自性生、無自體生，此論師許其義相同，亦即說為勝義無生義。由是當知，言自性生者，即是由自

相生。若於有事破彼生時，決定須加勝義簡別，以於世俗許自相生故。

「如是經說，依他起性由無自生，名生無自性。」唯識宗解釋生無自性是指無自然生。清辨論師則承許無自生、無自性生、無自體生等其義皆同，都是指於勝義中無生。由此應知，所說「自性生」即是「由自相生」。自性生、自相生是存在的，只能於勝義中破，必須加「勝義」簡別才能破，因為此師於世俗是承許自相生的。

諸瑜伽師亦許《解深密經》所說自生與諸餘經說自性生其義相同，許無彼生即無自然生，故雖無彼生，然不許全無勝義生。

唯識宗義亦承許《解深密經》所說自生與諸餘經所說自性生其義相同。所以對唯識宗而言，《般若經》講的自性生和《解深密經》講的自生都是指自然生，自然生雖然不存在，但生是存在的。苗的生、滅都有，可是苗有沒有自生？沒有。苗沒有自生、自然生、無因生，但苗有勝義生，亦即由因緣生。

若依他起是真實有，則如所現應如是住，經說如幻則不應理，故說彼自性空乃是《解深密經》義。

清辨論師則是說，如果依他起是真實有，就應該如現般有，如此，經所說的幻喻就不應理，所以解釋「彼自性空乃是《解深密經》義」時就說，自性空指勝義的自性空。所謂的幻，例如看過去像馬，但是實際上它不是馬，這就是幻。唯識宗把這個幻解釋成外境——明明是內心所現，卻現為外。在自續派看來，唯識宗這種解釋其實不太

適合幻喻，因為唯識宗承許依他起是實有，而承許依他起是諦實有，就會沒法講清楚「如幻」。因為若是諦實有，就要如現般有，就不會如幻。唯識宗確實在講幻喻的時候，只能往外境那邊去講，而沒有辦法從瓶本身去談它不是如現般地存在。

己二、如何解說於名言中有無外境

當說諸世俗事境識何攝。聖者父子未顯分說於名言中有無外境，然此論師，於名言中許有外境，又許根識有相而取，若無境相則不取著，又許彼二前後因果。

接下來談清辨論師如何承許世俗，牽涉到的是有無外境、有無自證、有無阿賴耶識以及末那識。

首先講諸世俗事是境所攝還是識所攝。也就是說，要把諸世俗事歸類到境還是歸類到識？此處「境」指外境。龍樹及聖天菩薩沒有明說名言中有無外境，清辨論師則承許名言中有外境，而且承許根識是有相而取，若無境相則不取著，又許境相與根識為前後因果。亦即境為因，識為果，境與識為因果關係，如同玻璃球放在藍紙上，玻璃球本身透明無色，下面藍紙的顏色會把玻璃球映染成藍色，與此相同，識要先有相而取，如果沒有境相則不取。要透過外面的境現到識上，把識染成那個樣子，識就有了境的相，如此，識才能了解境。

清辨論師為什麼許有外境？簡單說，是因為要先有一個外在的瓶，這個瓶照到眼識上，眼識才有了瓶的相，眼識上有此相，才能說眼識證得瓶。如此，瓶即為因，證得瓶的眼識為它的果，此二者形成因果關係。其結論即是有外境。

《十地經》說三界唯心者，破外宗說離心別有世間作者，乃是經義，非破外境。

對於《十地經》所說「三界唯心」，各家有不同解讀，清辨論師的解釋：說「三界唯心」，這是要破外道所說的離心別有世間作者，不是破外境。外道認為是心之外的作者創造了世間，內道則說沒有造物主，心外別無作者，是業造成了一切。清辨、月稱論師等解釋「三界唯心」，亦說此是講三界唯是業所造，並非否定外境，而是否定世間作者，這才是經義。唯識宗則認為說「三界唯心」，是在說三界都是心的體性，瓶、桌等都是心的體性，所以就是在破外境。

《楞伽經》云：「外境悉非有，心似身財處，現為種種事，故我說唯心。」亦許此經非破外境。故破外境，似許全非任何經義，應當觀察。

《十地經》之外，《楞伽經》也說：「外境悉非有，心似身財處，現為種種事，故我說唯心。」唯識宗認為這也是在破外境。清辨論師則說《楞伽經》此偈與《十地經》的「三界唯心」一樣都不是破外境。「外境悉非有」，清辨論師理解為外境皆非實有，所以外境是有，沒有的只是勝義有的、實有的外境。「心似身財處，現為種種事，故我說唯心¹³²」依藏文解會與依中文的理解有點差異，依藏文，「心似身財處，現為種種事」是說世間有身財處等種種法，與此相同，心也現此種種，具種種境相而生。清辨認

¹³² ལུས་དང་ལོངས་སྤྱོད་གནས་འདྲ་བར། སེམས་ནི་སྣ་ཚོགས་སྣང་བས་ན། སེམས་ཚམ་དུ་ནིང་སྣོད།

為「故我說唯心」是在說這些都是由業所造，而不是由世間作者所造。與清辨不同，月稱菩薩雖也說《十地經》是在破世間作者，但主張《楞伽經》是在破外境，因此後者不是了義經。

若考慮清辨論師的說法，其中，說《十地經》破的不是外境而是世間作者，這說得過去，但是把《楞伽經》也說成不破外境，難道清辨論師認為沒有任何一部經破外境？這是比較麻煩的地方。所以我們要好好觀察。第一，清辨論師討論了這二部經，可是除了這二部經之外，還有《解深密經》和《厚嚴經》講到三界唯識，他是怎麼解釋另外這二部經的呢？第二，清辨論師把《解深密經》解釋成中觀的意思，說唯識宗對《解深密經》的解釋不正確。問題是，《解深密經》也講了阿賴耶識和末那識，若講到阿賴耶識就一定要講無外境，因為是為了把無外境講得徹底才講阿賴耶識，阿賴耶識是為了成立無外境而講，所以基本上可以說講了阿賴耶識就一定要講無外境。清辨論師對此非常了解。所以宗大師說：似乎清辨論師認為無外境並非任何一部經的意思，對此應當觀察。所以，清辨論師真的認為沒有任何經講無外境嗎？他解釋《解深密經》時，沒有看過講阿賴耶識的部分嗎？這裡的「應當觀察」有各種說法。因為只要講到阿賴耶識就一定要講無外境，這個無法避免，可是宗大師說似乎清辨論師認為無外境不是任何一部經的意思。此處應如何解套？方式有各式各樣，有機會再說。

經初句義，謂諸外境非自性有。《般若燈論》說：如同身、財、處所等境生種種心者，謂似彼境行相而生。唯心之義，如同前釋。

清辨論師解釋經初句「外境悉非有」之義為外境無實

有的自性。《般若燈論》說：如同依身體、財產、處所等境生種種心，依種種境生種種心是指由現起似彼境之行相而生心。外面有種種境，所以內在也有種種心，只是在講這個。結論是：就如同是以瓶等境為因而生執瓶等的識，執瓶等的識是瓶等的果，所以外境是有，只是沒有實有的外境。雖然這樣可能有違《楞伽經》說唯心的意思，清辨論師也自有解釋，其釋如前。

和合而成色聲等時，一一極微皆與根識作所緣緣，故彼於識非不顯現。如軍、林等依異類成，是假和合，雖無實體，然依一事同類極微，名為和合，是有實體，瓶等亦爾。

至於境與心的關係，則說是以境為所緣緣而生根識。首先談境是所緣緣，這個部份又分二種：一、如瓶，瓶是地、水、火、風和合而成，聲音也是和合而成。瓶、聲音當然是根識的所緣緣，不僅它們是所緣緣，它內部的一一極微¹³³也會被根識緣到，也會變成根識的所緣緣。這是甚麼意思？這並不是說單一極微皆成根識的所緣緣。飄在空中的單一極微誰看得到？這個不會是眼識的所緣緣。這些極微合成一個瓶，此瓶成為執瓶眼識的所緣緣的同時，積聚成瓶的極微才變成此識的所緣緣。這是一種。二、如軍，軍由步軍、騎軍等異類組成，彼此之間是不同類的內容。或如樹林，一般樹林中會有各式各樣的樹，與軍一樣，是依異類而成，是假和合，是假法。假法是依異類而成的假和合，所以是無實體；因為不是實體，所以不會是所緣緣。假法要變成所緣緣，這是很難說得通的。雖然軍、林的自返體是假法、是假和合，但是一一軍士的色蘊、一一樹則是實法，所以會變成緣軍或緣林的心識的所緣緣。

¹³³ 清辨主張每一極微又由八微和合而成。

和合體不見得都是假法，如瓶等因為是由一事同類極微合成的法，所以有實體，所以可以直接成為所緣緣。

其現二月等識，亦須依一月所緣而生，無外所緣則不得生。若無外境，亦謗經說從所緣緣生諸根識，以於勝義及名言中從所緣緣生，皆不應理故。故亦不許阿賴耶識。若許彼識，雖無外境，由彼習氣成熟力故，亦可安立似境識生，則計外境悉成無義。故《中觀心論》云：「由說識異門，即顯示有我。」由不許彼，亦不安立染污意識。

即使是現二月等識，也必須依一月等所緣才能生，所以一月是執二月眼識的所緣緣。執二月的眼識是顛倒識，但它不依所緣緣也不能生。這樣講下來，無論哪種根識，無外所緣緣皆不得生。

接下來談到，若說無外境，也會毀謗佛經說從所緣緣生諸根識。為什麼會是毀謗佛經？因為既然不可能於勝義中從所緣緣生諸根識，所以只能是於世俗，如果連世俗中都否定，就會變成於勝義沒有諸根識，於世俗也沒有諸根識，如此就成毀謗。

有外境和承認所緣緣¹³⁴是同一個系脈，只要講有所緣緣，就要說有外境；說有外境，就要說有所緣緣。同樣，如果講有阿賴耶識，就要說沒有外境，沒有所緣緣。因為不許外境，所以許阿賴耶識。若許彼識，則雖無外境，也可以安立現似外境的識由業習氣成熟而生起，這樣還講有外境，就沒有意義了。

¹³⁴ 唯識宗會講習氣種子這種非外境的所緣緣。這與一般所講所緣緣完全不同。

所以《中觀心論》說：「由說識異門，即顯示有我。」識異門指識的同義異名，此處識異門指第八識阿賴耶識，由說阿賴耶識，就顯示有補特伽羅我。自續派以下都說假必依實，他們認為於五蘊和合安立的我雖是我，然而因為假必依實，所以必須找到一個真實的我。什麼才是真實的我？唯識宗會說阿賴耶識是真正的我。但是從中觀的立場來看，唯識宗所講實有的阿賴耶識就相當於外道講的世間作者。

基於以上種種原因，清辨論師並不承認阿賴耶識，而且因為沒有阿賴耶識就不會有第七識染污意，所以也不許第七識。依自續派，第六意識才是真實的我。

又前論云：「離見境所餘，自心如何現。¹³⁵」謂識現似外境行相，及不現彼相，唯現能取領納自體，故說識二分，謂自體及外境。其外境即前所領，故自證與彼，為能緣所緣。如是所立諸所緣緣，雖於名言亦皆破除，故亦不許有自證分。其許自證分之理，此最明顯。智藏論師釋中觀時，亦於名言不破自相，許有外境，與此宗同。

講有自證的人會說，我們的識，有一種會現似外境的行相，另一種則唯現能取領納的行相。後者就是指自證分。所以說識有二分，即現自體的及現外境的。其中外境是現似外境行相之識所領，而識自體則是與其同體的自證所領。自證與彼識是能緣與所緣的關係。依清辨論師，這樣的所緣緣於名言亦皆破除，所以他並不承許有自證分。許自證分者會說怎麼能夠沒有唯領納自體的識？如果沒

¹³⁵《分別熾然論》云：「唯識師說，識見二事，謂見自及見境。見境之識，變似外境相已，復為見自識之境。答曰：除見境所餘，如何見自心。」

有，就會衍生問題，例如若無自證分，就無法解釋如何能夠回憶自心。所以必須成立自證。清辨論師不承認自證，破自證分時說了「離見境所餘，自心如何現。」意思是除了見境的識之外，怎麼可能會有一個唯領納自心、唯現自心，而不現別的相的識呢？是不會有的。

隨經部行自續派的重要學者智藏論師在解釋中觀時，亦於名言不破自相，而許有外境，這些都與清辨論師所許相同。

己三、顯示破勝義有以何正理為上首

在進入「顯示破勝義有以何正理為上首」的段落之前，先略說各種正因。正因中除果正因、自性正因之外，還有不可得正因¹³⁶。不可得正因中又有相順不可得因，如「晚上的大海為有法，沒有煙，以沒有火故。」以及相違可得因，如「由大火覆蔽之東方之物上，沒有冷觸繼續存在，以有大火覆蔽故。」

問：此論師破勝義有，以何正理而為上首？除以一、二遮因破外，皆以相違可得因破。意令易了，例如舉因與所立法隨行喻云：「眼於勝義不應見色，以是根故，譬如耳根。」又云：「地界勝義非堅為性，是大種故，譬如水界。」以如是等比量成立。聖父子論中，多說因齊平頭正理，此即依彼而為上首，意謂堅及見色若有自性，同是大種，應無堅不堅之差別，同是根故，應無見不見色之差別，以辨如是差別之因不可得故。謂若勝義有，如所顯

¹³⁶ 正因中，其直接所立法為遮法者為不可得因，或譯未緣到因。

現，應非由心增上而立，是由自體增上而有¹³⁷。若爾，即是自然而有，全不待他。故無量能辨彼等差別。

問：清辨論師破勝義有、諦實有，是以何正理為上首？答：除以一、二遮因破除之外，都以相違可得因來破。聖龍樹父子講的諸多正理中，清辨論師把因齊平頭理當成最上首的正理¹³⁸。舉一個容易了解的，隨行因及所立法的譬喻，如：眼不應勝義能見色，以是根故，譬如耳根。耳根勝義不能見色，所以，一樣，眼根也應勝義不能見色；若眼根勝義能見色，則一樣，耳根也應勝義能見色。這是在說什麼？假設有個不依因緣而有的眼根，它能不能見色？一定不能，若眼根是實有且能見色，則同樣，實有的耳根也一定能見色；若耳根是實有但不能見色，則同樣，實有的眼根也一定不能見色。理由是什麼？因為一樣都是實有、不依因緣。聖父子論中稱這種因為因齊平頭的正理。「因齊平頭」是指理由相同，並不是指能立因同。眼根等五根若是實有，則眼根等能不能見色應無任何差別，因為沒有理由造成此等差異。「同是根故，應無見不見色之差別，以辨如是差別之因不可得故。」當然，眼根能見色，是因為具有某些與耳根不同的特色，所以能見色，耳根因為不具那些因緣，所以無法見色。但若說眼根是實有且能見色，則變成它不依因緣就能見色，如此耳根就沒有理由不能見色。

另一個例子是：地界以堅硬為性，水界以溼為性。然而，地界不是勝義上堅硬為性，是大種故，譬如水界。若水界不是勝義上堅硬為性，則地界也應不是；若地界是勝義上堅硬為性，則水界也應該是。理由是什麼？因為同樣

¹³⁷ རྣམ་པར་ཉིད་ཀྱི་གནས་ལུགས་ཀྱི་དབང་གིས་ཡོད་པ།

¹³⁸ 清辨也用緣起正因，例如：瓶，不是實有，以是緣起故，如柱。這仍是相違可得因，但就不是因齊平頭理。

是實有、不依因緣。是用這一類的比量成立。憑什麼說若此是溼的，則彼也應該是溼的，若此是堅的，則彼也應該是堅的？因為同樣是實有、不依因緣。宗大師解釋：地界是堅硬為性，若堅有諦實有的自性，則地界等大種就不應有堅不堅的差別。同樣，眼可見色，若「見色」有諦實有的自性，則眼根等五根就不應有能不能見色的差別。為什麼？因為怎麼找也找不到造成彼此差異的理由。為什麼？因為若是諦實有、勝義有，則如所顯現，應非由名言安立而有，而是由自體之力而有、由境不共的體性而有。若真是如此，就必定是自然有，全不觀待他，因此就不會有任何量能夠辨別眼根與耳根之間以及地界與水界之間的差別。

依中觀宗，若是實有就不是依因緣而起。自續派還會說，若是實有，就不是以名言安立而唯是以自己不共的存在方式而有。若如是，就與心的安立沒有一點關係。下部如唯識宗會說，瓶是實有法，以是緣起故。清辨論師則說，是緣起故不是實有，若是實有則不依於緣起。「若」指的是假設，其實並沒有這樣的法。

譬如煙生若不待因，舉過謂當觀待一切，或亦不應觀待於火。若有自性即勝義有，應離因緣及和合性，別有自體單獨而住。然諸大種、大種所造，是八微合，心及心所無則俱無，一切有事皆待因緣和合而生，若離因緣，則無所有，是故說為無勝義有及無實體。

何謂勝義有？非以名言安立而於自己方面有¹³⁹。若是勝義有則必須是自然有，若是自然有就不觀待因緣，譬如煙

¹³⁹ 應成派會說自續派所講的勝義有其實就是指「非以無害識安立而於自己方面有」，比較完整的說法是：「非無害識安立，而是從自之安立處以自己不共的方式存在」。

生就變成不待因而生，如此就能舉出過失：若煙生全不待因，就不應觀待火，若還說要依於火，如此就應觀待一切是因非因，煙就要來自於火、水、地、地板、天花板等指得出來的一切；若煙生不觀待地板、天花板，就沒有理由要觀待火。總之，煙生若是勝義有，則要嘛不觀待火，要嘛就觀待一切是因非因，會有這樣的問題。

若是勝義有，就應離因緣及和合性，別有自體單獨而住，如煙就應該不依火這個因而有，瓶就應該遠離它的支分而有——遠離鼓腹、盤底等支分而自體單獨安住。但事實上，由八微和合才能產生大種及大種所造，沒有這些聚合，瓶等就成不了。同樣，若把哪個心的心所全都拆掉，那個心也就沒了。有心所則心也會有，無心所則心也不會有，心與心所有則俱有，無則俱無。所以一切有事皆待因緣和合而生，若離因緣，則無所有。所以說諸法皆為勝義無及無實體。

離和合外顯示別無獨立性者，多由顯示若勝義有應獨立有，次即於彼出過而破，然不多如諸餘論師於分有分用一異理觀察而破。

破勝義有，先要認識什麼是勝義有。若能清楚理解「若勝義有，則應離和合性，獨立而有」，這樣就是找到了所破的我。先找到所破的我，接著就出過。例如：在我們心中，瓶似乎是不依賴瓶口、瓶腹等支分，自己就在那邊有，我們是這樣想瓶的。瓶若真是這樣，它就會是不依支分，獨立而有，這樣就會是自然有，就會遠離緣起。清辨論師多以相違可得因破勝義有，而不像別的論師於分及有分以離一異因¹⁴⁰來觀察破除。

¹⁴⁰ 緣起因及因齊平頭理都是相違可得因；離一異因是相順不可得因。

善解菩薩諸大弟子用何正理而為上首，慧力增長極為有力，故於此宗破勝義有出因相齊平頭之理，亦當善學。

若能好好理解菩薩諸大弟子破所破的我時以何正理為上首，這對增長我們的慧力極有助益。所以，應當善學此宗用來破勝義有的因相齊平頭之理。清辨論師是位非常了不起的人物，他時常會講這個正理，若上他的課就一定要學這個，所以我們也應善學此理。

以下講靜命論師如何解釋經義，其中第三個科判「如何解說《解深密經》義」在前面講清辨論師的部份也有談到，只是未於科判標出。

戊二、靜命父子如何解釋，分四：己一、如何解說於勝義中人法有無自性；己二、如何解說於名言中有無外境；己三、如何解說《解深密經》義；己四、顯示破勝義有以何正理為上首。今初

《解深密經》說相無自性及生無自性之義，如清辨師意，《中觀明論》所釋，靜命亦許，故於名言亦許自相所成自性。又由其許七部量論等安立因果之理，亦可了知。

《解深密經》說的相無自性以及生無自性之義，蓮花戒大師在《中觀明論》中所釋與清辨論師所釋相同，靜命論師也如是承許，所以靜命論師於名言上也承許有自相所成的自性。另外，由靜命論師承許七部量論中安立因果之理，也可以知道靜命許有自相、有自性。

己二、如何解說於名言中有無外境

於名言中有無外境，此如《般若燈論》云：「若先許唯識，後仍遍捨者，與其以泥污後而洗，初即勿觸遠離為妙。如達外境全無自性，亦當如是通達內識無我無生。」

於名言中有無外境，此如《般若燈論》云：與其先許唯識，而後捨棄，就像先以泥漿染污，再將它洗清，還不如一開始就不要碰，遠離為妙。有中觀師認為因為唯識根器者比較鈍根，所以對彼只能先破外境，暫說內心實有，待根器適合時，再說內心無實，引入中觀。清辨論師則認為如此就如先把人按到泥漿裡，然後再清洗，還不如一開始就不要把他按到泥漿裡比較好，因為如同通達外境全無自性，同理也應當能夠通達內識是無我、無生。

該如何理解清辨論師這樣的說法？我們常說學唯識是進入中觀很好的基礎，難道清辨完全不能認可這種方式？若不能，就會有問題，因為佛陀引導弟子，就是依根器而說，有時會先說有我，待根器適合時，才說無我。那麼，該如何理解「初即勿觸遠離為妙」呢？應理解為這樣的次第並非必須。依著有部、經部、唯識、中觀的次第一路學上去，對大部份的人來說確實很好，但這並非必須。如六祖慧能大師，可能沒有學過有部宗、經部宗、唯識宗的宗義，但不能因此說他沒有依次第學就無法懂空性。

《釋論》說為：「瑜伽師宗，先為¹⁴¹悟入世俗諦時，破除外境，受許唯識；後為¹⁴²通達勝義諦時，亦捨唯識。」

¹⁴¹ 藏文版沒有「為」字，是「先悟入世俗諦時」。

¹⁴² 藏文版沒有「為」字，是「後通達勝義諦時」。

《釋論》中談到，某些瑜伽師悟入世俗諦時，先破外境，唯許內識實有，後來通達勝義諦時，則把內識實有也捨掉。《釋論》此處所說瑜伽師若是指唯識師就會有問題，因為唯識師不可能這樣承許。外境就是唯識師的終極所破，而心則為實有，不可能破心實有。

此說與其先令執受內識實有，後仍破除，寧如最初即說無實為妙，如境無實，亦能通達識無實故。有中觀師許於所化必須如是次第宣說，顯然亦¹⁴³破。如是有云彼二非同時修，應次第修，前論破云：「先即同修，無須慳吝。」《釋論》說是瑜伽師意，余意如前。

《般若燈論》是主張所化為利根時，與其先令執實，還不如一開始就說無實，因為如同通達境無實，同理亦能通達識無實。這種說法顯然破斥了某些中觀師許於所化必須分次第宣說境識無實的說法。修的時候，《般若燈論》亦說：「先即同修，無須慳吝。」利根者一開始就應同修境識無實，不需分先後次第。《釋論》說主張須依次第修者是某些瑜伽師，宗大師則認為是某些中觀師如此主張。

如斯宗派雖尚有一二，然中觀宗造諸廣論說於名言無外境者，如智軍論師說靜命論師是開創者，極為善哉。

為什麼講這些？主要是要解釋何以說靜命論師是中觀宗隨瑜伽行派的開派者。在靜命論師開創說無外境的中觀宗隨瑜伽行派之前，其實就有中觀師說「是否應先破外境，再破內識諦實有，是不是應該有個先後次序？」亦即

¹⁴³ 藏文無「亦」字。

在靜命之前就已經有中觀師提到無外境這樣的概念。但是因為中觀宗中首先造諸論廣說無外境且諸法皆為諦實空的，其實是靜命論師，所以智軍論師說靜命論師是開創者。宗大師認為此說極善。

如《中觀莊嚴論自疏》中云：「若有受許因果諸法，欲答一切諸惡敵難，應觀何義為世俗事，唯心心所為自體耶？抑為亦有外法體耶？此中有依後義者，如說經說唯心破作者受者故。有餘思云：雖諸因果法，亦皆唯有識，諸自所成立，亦皆住唯識。」

於有部宗、經部宗，甚至唯識宗，如果有因果諸法，就要說因果是諦實有，在諦實有的前提下，才能有因果。其他宗派則承許無諦實的因果法，如《中觀莊嚴論自疏》說：若想要以受許因果諸法來回答諸無正解的他方，就應該好好觀察何義為世俗事，是三界唯心？抑或是有外境？其中有依後義說有外境者，認為經說唯心只是為破離心別有的世間作者及受者，也有餘宗主張諸因果法唯以心心所為自體，主張「雖諸因果法，亦皆唯有識，諸自所成立，亦皆住唯識。」

此引《中觀心論》立外境之宗，如前已說。言有餘思者，謂自所許。為依何經作如是說，如論自疏云：「若如是許，與《厚嚴經》、《解深密經》等所說皆相符順。《楞伽經》亦云：『外境悉非有，心似外境現。』如此所說亦為善說。」

《中觀莊嚴論自疏》這段文中，主張有外法體者指清辨論師宗，「餘思」指靜命自宗。靜命於這段文破清辨論師，其中引《中觀心論》中清辨成立有外境之宗如前已說。靜命許諸因果法皆不離識體，唯住於識。至於是依何

經作是說，論師於論自疏說：若如是許，與《厚嚴經》、《解深密經》等所說皆相符順，且《楞伽經》所講「外境悉非有，心似外境現」亦是善說。靜命論師與唯識宗一樣，承許名言中亦無外境。清辨論師則是將《十地經》、《楞伽經》等相關經文另作解釋，說只是破離心別有的作者，並且也引此等經文作自宗的依據。

如是依止唯心之理，少用功力即能通達補特伽羅我及我所，與能取所取異體等皆無自性。若有慧力增上精進，以一異性觀察其心，見勝義中無堅實性，則達勝義離一切邊中觀之理。

靜命論師主張，如是依止唯識宗之正理，少用功力即能通達補特伽羅獨立自主的我空及我所空，以及二取異體空。接著若慧力增上精進，就學習中觀，以一異性觀察其心，觀見心於勝義中無堅實性，就通達了離一切邊的中觀之理——諦實空。換言之，單依唯識宗並無法通達諦實空。

要注意的是，此處「依止唯心之理」不是指依無外境之理，而只是講依止唯識宗之正理。否則就會變成要先懂無外境才能懂獨立自主的我空，而且會與此句中「能取所取異體等皆無自性」重疊。

《中觀莊嚴論》云：「由依止唯心，當知無外事，次由依此理，當知心無我。」此如《楞伽經》云：「因緣皆退轉，亦定遮其因，安立唯有心，故我說無生。諸法無外義，心亦不可取，離一切見故，是為無生相。」

此處相關內容在《中觀莊嚴論》中則是說：「由依止唯

心，當知無外事，次由依此理，當知心無我。」其中「由依止唯心，當知無外事」講的是依唯識宗之正理通達沒有補特伽羅我及我所，以及無外境。「次由依此理，當知心無我」，則是說依中觀正理通達心是諦實空。此偈前半在講唯識，後半在講中觀。此如《楞伽經》中的二個偈頌，其中「因緣皆退轉，亦定遮其因，安立唯有心，故我說無生」，此偈是在講唯識，說外境的因緣皆退轉¹⁴⁴，或外在的因緣皆不存在，所以也必須徹底破除講外境的因，並且安立唯有心，故我說無外境之生。接下來的「諸法無外義，心亦不可取，離一切見故，是為無生相」，則是講中觀，說諸法無外義，心亦是無諦實可取，因為遠離了一切見，所以是為勝義無生相。《楞伽經》這二個偈頌與《中觀莊嚴論》說的一樣，也是說先透過唯心來通達人無我以及外境空，更精進者則以離一異因來通達諦實空。只是《中觀莊嚴論》中以一個偈頌講完這兩件事情，《楞伽經》這段文則以二個偈頌講完。

《莊嚴論》中即釋此說。論疏中釋，初頌顯示唯識宗之無生，第二顯示中觀宗之無生。在名言中由外境空是唯識理，在勝義中一切諸法皆無自性，依此二理能得大乘。即前論云：「御二理大車，掣轉正理銜，彼達如實義，當獲得大乘。」

所引《中觀莊嚴論》偈頌即釋此經文。論（自）疏又解釋，《楞伽經》初頌中「無生」是依唯識宗講的無生，後頌「無生」則是依中觀宗講。在名言中由外境空是唯識理，在勝義中諸法皆無自性則是中觀理。掌握唯識之理及中觀之理，也就掌握了最厲害的正理之銜，依此二理通達如實義，當能獲得大乘之果。

¹⁴⁴ 唯識宗破外境也可說是針對外在的所緣緣而破。

若謂於名言中無外境之理，是龍猛菩薩意趣者，彼由何論顯示斯義？《中觀莊嚴論》云：「此中亦云，此中皆無生，亦皆無有滅，故諸生滅法，當知唯是識。宣說大種等，皆是識所攝，彼離智所見，豈非皆顛倒。」引此頌文成無外境，其中後頌是《六十正理論》文。

若要承許無外境，就一定要找到依據。若說許無外境就是龍猛菩薩的意趣，則要問：「彼由何論顯示斯義？」必須在其論中找到證據，這一點非常重要。為了證明說無外境有其依據，《中觀莊嚴論》先引了：「此中皆無生，亦皆無有滅，故諸生滅法，當知唯是識。」接著又引：「宣說大種等，皆是識所攝，彼離智所見，豈非皆顛倒。」前偈引自《楞伽經》，後偈引自龍樹菩薩《六十正理論》。前偈提到「故諸生滅法，當知唯是識」；後偈說到「宣說大種等，皆是識所攝」，像是在說唯識。靜命論師就是以後面這個偈頌為證，證明龍樹菩薩主張名言中無外境。

對此首先應考慮《楞伽經》此偈到底在講什麼？難道真的是在說無外境、唯是識？《解深密經》、《楞伽經》、《厚嚴經》中有很多類似的話。唯識宗會把這些話理解成唯識的內容，中觀宗則會把它理解成中觀的內容。中觀宗也要看是哪一派，若清辨論師來解釋這句話，我想，他應該會說它就是在講實有空、諦實空，完全沒有一點唯識的意思；靜命論師則會說它真正的所化有情是中觀根器者，附帶的所化有情才是唯識根器者。

至於《六十正理論》中的「宣說大種等，皆是識所攝」，「識所攝」是指識所現到，由此說為識所攝。大種等的體性皆是識所現，如此還會是真實有嗎？大種等是識所現也好，是識所攝的體性也好，如何會是諦實有？彼等若

是諦實有，則無間道、解脫道這種無漏正智就要見到彼等，可是並未見到，所以執大種等為諦實有的執著是顛倒執。此偈看似在講無外境，其實在講無諦實，《中觀莊嚴論》則是引用此偈來證明龍樹承許無外境。

若謂初頌顯示唯識，云何說有大種及大種所造耶？後頌顯示，由識現似彼等，而立彼二，故識所攝。若勝義有，隨云是識或是外境，然於正智皆不顯現，故是顛倒。

若問初頌顯示唯識，如何說有大種及大種所造？則以後頌顯示，大種及大種所造，因為是由識現似彼等而安立，所以是識所攝。無論說它是心的體性或是外境，大種及大種所造於正智前皆不顯現，所以若說彼等是勝義有，則是顛倒。

疏說初頌是引《楞伽》，寂靜論師說彼二頌皆龍猛造，謂此顯示唯識，故許中觀、唯識二宗相同，蓋想靜命一文而引也。然彼論中，造者雖異，作一文引，餘亦有之。

《中觀莊嚴論》疏說初頌引自《楞伽經》，寂靜論師¹⁴⁵則把二頌都當作是龍樹所造，說此頌是顯示唯識，所以承許中觀與唯識二宗在「無外境，唯是識」這點上沒有任何差別。寂靜論師如是說，應是認為既是靜命於一文中一起引用，所以都是龍樹所說。然而《中觀莊嚴論》中，把作者不同的內容放在一起引用的，還有其他例子。

此宗許青黃等相是有事攝，法稱所許亦如是釋，故於名

¹⁴⁵ 寂靜論師是唯識師。

言，是如實相派之中觀師，於名言中安立自證，雖未明說安不安立阿賴耶之理，然是不許之宗。於名言中，許青黃等相非是有事，如假相派之中觀師者，俱生金剛論師云，是如羅縛跋論師所釋也。

唯識宗有假相派及實相派¹⁴⁶，中觀自續派則分隨經部行及隨瑜伽行，其中隨瑜伽行也分為假相派及實相派。法稱論師，因為主張青黃等相是有事攝，所以是唯識實相派。靜命論師也如是承許，所以於名言就把靜命歸類為實相派的中觀師。靜命論師也承認自證分，至於他是否承認阿賴耶識，雖然沒有明說，但他是不許的。

於名言中，如假相派那般承許青黃等相非是有事的中觀師，俱生金剛論師說是如羅縛跋論師所釋。假相派的瑜伽師或假相派的自續師似乎很少見，看到有名望的好像都是實相派的。

己三、如何解說《解深密經》義

唯識宗認為《解深密經》是唯識不共的經典，至於《般若經》，唯識利根者才是其真正的所化有情，中觀種性者只是其次要的所化。中觀宗中，對《解深密經》的所化則有三種說法。第一種，如靜命父子認為能頓證諸法無實之利根眾生是《解深密經》的主要所化有情，像唯識師這樣須漸證諸法無實之鈍根眾生則是其次要的所化。換言之，《解深密經》主要講中觀的空性，次要講外境空，所以除了諦實空是《解深密經》的意思，唯識宗講的三性三無性也是《解深密經》的意思。靜命論師看待《解深密經》

¹⁴⁶ 執青眼識現到青、粗色以及外境。真相唯識認為現到青和現到外境可以分開，現青和現粗色是正確無錯亂，未受無明染污，假相唯識則不認為可以分開，眼識現青和現粗色也受到無明染污。

的方式，就像唯識宗看待《般若經》那樣，把所化分出了主要和次要。第二種，如月稱菩薩、獅子賢尊者都認為《解深密經》是唯識不共的典籍，講的完全是唯識的三性三無性，與中觀沒有什麼關係。第三種，如清辨論師認為《解深密經》中的三無性都是在講諦實空，至於清辨是否認為《解深密經》有講無外境，宗大師前面談到清辨時說到：「故破外境，似許全非任何經義，應當觀察。」

若爾，此宗於《解深密經》義，為如瑜伽師所釋耶？抑別許耶？

若如是，則此宗認為《解深密經》的內容是如唯識宗所講那樣還是另有別許？下面開始講靜命父子如何解釋《解深密經》義。

《中觀明論》云：「是故世尊解無生等，唯依勝義增上而說，及顯三種無性密意，明離二邊處中道故，安立唯是了義之經。」

《中觀明論》這段文應這樣解釋：第一、「是故」是講，若執諸法無自相，即是減損執，若執諸法實有，則是增益執，世尊為了斷除眾生的增益執及減損執而解說無生等。第二、因為是為了斷除增益及減損而說，所以世尊說無生等唯是依勝義增上而說，亦即都要加「勝義」簡別。第三、如此就關係到《解深密經》所說的三無自性性，因為世尊以宣說三無性之密意來顯示遠離二邊之中道，所以是安立了《般若經》唯是了義經。換言之，三無性之密意並非如唯識宗所許。「安立唯是了義之經」是說《解深密經》是一部解釋其他佛經的經，它成立了廣、中、略《般若經》皆為了義經。以上三點，內容看似重疊，但又有差

別，所以分三點解釋。這是為了讓大家更加清楚了解及記憶，所以自己作了這種分類，別人並沒有這樣分三點解釋。

《中觀明論》為蓮花戒大師所著，是中觀自續派非常重要的論著。我們會說清辨論師開創自續派，也會說靜命論師是中觀自續隨瑜伽行派的車軌。而蓮花戒大師這本論著因為內容十分完善清楚，所以也成為中觀自續派的重要典籍。

此說《解深密經》解釋三種無自性意，以彼二義¹⁴⁷，成立《般若經》等是了義經。

此說《解深密經》解釋了三無自性性之密意，以《解深密經》對三無自性性的所釋之義，成立《般若經》是了義經。這裡是依自續派的方式來解釋《解深密經》。

此復損減世俗自性，及增益執名言所無常住等事，並執色等如現而有，彼皆不能悟入勝義。為除彼等增減執故而說。以破說無生等隨言執著，故顯凡說無生滅等皆依勝義增上而說。由是應許於名言中有生滅等，故除損減。

接下來解釋前說「是故世尊解無生等」的「是故」。若損減世俗的自性，將名言中有的說成沒有，或增益名言中

¹⁴⁷ 中文譯文的「以彼二義」的「二」，有些藏文本是「二」，但有些藏文本是「性」，亦即「唯」之意，後者可能才是對的。法尊法師或許是因為所依版本，所以翻譯為「二義」，但是若是「二」，就無法理解這句的意思，所以講說時以「唯」字解。

沒有的常住等事，並增益色等如現而有，如此則皆不能悟入勝義。爲了破除彼等增益執及損減執，所以世尊宣講了《解深密經》，說無生滅等皆依勝義增上而說。

如何破除減損執呢？以破除對「無生」等隨言執著，從而顯示了凡說無生滅等都要加「勝義」簡別，由此即應承許於名言中有生滅等。經典中所說的無生、無滅是指無勝義的生、無勝義的滅，於所破一定要加「勝義」簡別。這顯示了什麼？顯示於名言中有生滅，於名言中生滅有自性。講出了名言中有生滅，因此就可以滅除減損。

依他起相，由依仗他緣力而生，非自然生，故名生無自性。諸有智者，凡依緣生，即便許爲自性本空，此同《無熱惱問經》云：「諸依緣生即無生，彼中非有生自性。」此說緣生，¹⁴⁸無自性生，故依他起非以從因緣生即成實有，若不爾者，幻等妄法亦當皆成實事。由無諦實與幻無別，故《解深密經》密意宣說依他如幻。

「依他起相，由依仗他緣力而生，非自然生，故名生無自性。諸有智者，凡依緣生，即許爲自性本空」，自續派中，清辨及靜命論師等解釋無自性時，必須加上「勝義」簡別，說「生無自性」是指勝義生無自性，「自性本空」也是指勝義自性本空。此同《無熱惱問經》云：「諸依緣生即無生，彼中非有生自性。」「無生」指無勝義生，這是說凡是依緣而生即是勝義無自性生。這與唯識宗的主張不同，唯識宗說：是因緣生，所以是實有。這邊的說法相反：是因緣生，所以不是實有，否則，幻等妄法亦當皆成實事。幻等妄法也是由因緣生，難道因此也要說它是實有法？不

¹⁴⁸ 應無逗號，而是「此說緣生爲無自性生」。

能。所以依他起「如幻」其實就是在講依他起「無諦實」，而不是唯識宗所釋的「無外境」。依他起由無諦實故而與幻無別，因此《解深密經》密意宣說依他起如幻。

由是因緣，若執無常等事為勝義有，即遍計執。如所遍計而不成實，故說遍計執為相無自性，此除增益。

「由是因緣，若執無常等事為勝義有，即遍計執。」由何因緣呢？第一，因為是因緣生，所以不是實有。第二，因為不是實有，所以是如幻。所以，若執無常等事為勝義有，即是遍計執。這邊的「遍計執」就是指勝義有、實有。因為一切諸法不是如所遍計般為實有，所以說遍計執是相無自性，由此破除增益。

又於依他起性執為遍計所執者，須為顯示如其所執相自性中無依他起，故於依他起勝義無性，說名相無自性，亦無乖違。

接著又談到：因為是於依他起性執為遍計所執性，而必須顯示如其所執相中沒有依他起，所以說依他起勝義不成名為相無自性。也就是說，實有執會執依他起為實有、勝義有，然而依他起上並沒有勝義有的自性，依他起於勝義中無，為顯示此，所以將依他起上無勝義有的自性說名相無自性，如此說法與前說亦無乖違。

前面有講到清辨及靜命論師將生無自性解釋成勝義的生無自性，此處則是談到將相無自性解釋成依他起上的勝義無、實有空。所以，生無自性與相無自性都是在講無實有。

《解深密經》由遍計執無自相故，說名相無自性。餘二自性，不由無自相故，名相無自性者，以餘二性勝義無性，即遍計執由自相成相無自性之義，是此宗所許。故勝義中由無自相名相無自性，離增益執，由名言中有自相成相自性故，離損減執，最為明顯。故依他起若無自相則謗因果，同瑜伽師。其差別者，此宗是說於勝義中無有自相，瑜伽師說若有自相即勝義有。

《解深密經》中以遍計所執沒有自相為由，說遍計所執為相無自性，但是在談依他起以及圓成實時，則不如是說。這是為什麼呢？「以餘二性勝義無性，即遍計執由自相成相無自性之義，是此宗所許。」因為此宗承許圓成實和依他起勝義無自性就是遍計所執相無自性之義。此宗認為，圓成實沒有所破的法我自性，這就是在說圓成實沒有勝義有的自性；依他起上生無自性，這也是在說依他起上沒有勝義生的自性。所以，很明顯此宗是主張由勝義中無自相離增益執，由名言中有自相離損減執。因此，若說依他起無自相則是毀謗因果，此點與瑜伽師主張相同。其差別在於，此宗承許於勝義中無自相，自相唯是於名言中有，瑜伽師則說若有自相即是勝義有。

《解深密經》說於色等增益自性差別中，依他起法皆無自相，是依他起遍計執空之義。此宗亦如清辨論師許為所著之境，與前說同。

《解深密經》說，於色等增益之自性及差別中，依他起法皆無自相。依自續派的解釋，依他起是實有空、諦實空，此即是依他起上遍計所執空之義。

「此宗亦如清辨論師許為所著之境，與前說同。」中

觀隨瑜伽行派的靜命論師及蓮花戒論師都與清辨論師一樣，在解釋依他起上遍計所執空時，都承許此處的遍計所執就是指諦實有。諦實有執緣桌執為諦實有、勝義有，其耽著境——諦實有、勝義有——就是此處所說的所著之境。諦實有不存在，所以是自相無，而執色分別心的所著境色則是有，是自相有，它只是勝義的自相無而不是自相無。

靜命論師等會說，因為世尊於《解深密經》講一切法都是勝義無而有自相，而廣、中、略《般若經》與它百分之百吻合，所以《解深密經》顯示了廣、中、略《般若經》是直接講空性且如言可取，所以廣、中、略《般若經》是了義經。依自續派，了義經必須符合二個條件：直接主要顯示空性，且是如言可取。《般若經》符合這個條件。《般若心經》則是在字面上講無自性，但其實是指無諦實，所以雖是直接顯示空性，但非如言可取，所以不是了義經。

前面引《中觀明論》中「是故世尊解無生等，唯依勝義增上而說，及顯三種無性密意，明離二邊處中道故，安立唯是了義之經。」依此，《解深密經》一方面說明了離二邊的中觀之道，另一方面安立了廣、中、略《般若經》唯是了義經，也安立了《心經》不是了義經，其中也解決了「無眼耳鼻舌身意」這類字面上的問題。這與前面斷除增益及減損的關要相同，那邊講的必須都能運用在這裡。

復有難云，有諸經中說一切法皆無自性及無生等，是不了義，《解深密經》等顯示彼經密意義故。《中觀明論》答彼難云：「是故雖顯密意，然是了義，亦無相違。以即成立說無生等是了義故，與現見等離相違故，破除隨言起執著故，如《解深密經》云。」次引經說依法無我勝義無性說

無生等文。

何謂不了義？依前說標準，經中所說不能如言執取者就是不了義，不是直接講空性的也是不了義。以前也說過「了義」的「了」字依中文字面解釋指已了、已經完畢，凡是不能如言執取的就是還未完，沒有直接講空性的也是一種未完。

若不是如言可取者就必須再加解釋，所以有人就誤以為凡其密意須再加解釋者即是不了義。「復有難云……」中，「諸經」指《般若經》。他方是說：廣、中、略《般若經》說一切法皆無自性及無生等，這些說法皆是不了義，因為是透由《解深密經》等顯示彼經密意的緣故。

《解深密經》解釋了《般若經》的密意，如此是不是就代表《般若經》是不了義？不是。《中觀明論》答彼難時先說了「是故雖顯密意，然是了義，亦無相違」，接著又說了三點：一、因為《解深密經》的解釋其實成立了廣、中、略《般若經》所說無生等是了義；二、因為如前所說，雖然《般若經》中有說「無生」等，但是無生並不是「無生」的字義，無勝義生才是它的字義，因此無生等並沒有與親眼所見相違的問題；三、因為《解深密經》破除了隨言執取「無生」等。所以，雖然是由《解深密經》等顯示《般若經》的密意，《般若經》仍然是了義經。接著就引經說是依法無我勝義無性而說無生、無滅等。

言「是故」者，謂《解深密經》說，是一切法勝義諦故，亦是無性之所顯故，名為勝義無自性性。其無自性，即此經說一切諸法唯無自性故。《解深密經》解釋此經說無性等所有密意，破除隨言所起執著，成立了義。中觀諸師，由於勝義許無生等，而許世俗生等，故於宣說無生等語，非

是隨言而起執著。此宗意謂若執全無生滅等，是隨言執著，若於勝義許無生等，非是隨言而起執著。

前說「是故雖顯密意，然是了義，亦無相違」中的「是故」是講因為《解深密經》所說勝義無自性性的無自性就是《般若經》所說無自性。因此之故，雖然《解深密經》解釋了《般若經》說無自性的密意，但此與《般若經》所說無自性等是了義並不相違。

《解深密經》講了二種勝義無自性性，這裡講的是圓成實勝義無自性性。圓成實為何名為勝義無自性性？因為它「是一切法勝義諦故，亦是無性之所顯故」。自續派把三無性都往諦實無、勝義無去解釋¹⁴⁹，所以在解釋《解深密經》說圓成實「謂一切法無自性性之所顯」時，就說「一切法無自性性」是在講一切法都是勝義無、諦實無。

清辨及靜命等認為，依《解深密經》可知《般若經》中「一切諸法唯無自性」是在講一切諸法完全沒有勝義有的自性，這才是《般若經》真正的意思，因此破除了對經中所說無自性隨言所起執著，從而成立了《般若經》所說無性等是了義。中觀師雖於勝義許無生等，但於世俗許有生等，所以對於「無生」等語，非是隨言起執。換言之，若執於世俗全無生滅等，就是隨言執著；若只是於勝義許無生等，就不是隨言起執。

把《解深密經》相關段落寫下來，再去看唯識宗及清辨等的解釋，二者相互對照，就能看出上說這種解釋比唯識宗的解釋順暢。這是清辨論師得意的地方。清辨論師及靜命論師為什麼敢說《解深密經》是中觀的經典？因為他

¹⁴⁹ 唯識宗把三無性分成三塊不同的內容來理解，針對依他起說生無自性性，針對遍計執說相無自性性，針對圓成實說勝義無自性性，三者所遮別別不同。

們認為中觀宗才能將《解深密經》解釋得處處合理、非常順暢，唯識宗則沒能做到這一點。對此，自續派中也有持不同看法的，如獅子賢就認為《解深密經》就是在講唯識，跟中觀沒有關係。應成派，如月稱菩薩，也如是認為。這樣同一部經就讀出了不同的內容。

若《解深密經》密意確如清辨與靜命論師所釋，其所化機又是怎樣的呢？靜命論師認為中觀根器者是《解深密經》的主要所化，又因為經中所說與唯識的觀點也稍有符合，所以唯識根器者是其次要所化。清辨論師則說《解深密經》完全是中觀的典籍，與唯識宗沒有一點關係。這樣的解釋是對的嗎？若是對的，後果就很嚴重。此外，我們學《現觀莊嚴論》，主要是依著獅子賢的解釋，學習時會完全把《解深密經》當成唯識的經典，與中觀一點關係都沒有，會說其所化就只有唯識根器者。

設有難云：若如是者，第二法輪說無自性及無生等，此經說彼是未了義，即成相違，以由此經成立彼等是了義故。《中觀明論》雖斷此諍，然其意趣，謂說是未了義，與顯其密意成立了義，若是一經雖成相違，然非一經，僅同是第二法輪。此如《般若心經》中，未明顯加勝義及諦實之簡別，直云無色等，不可唯如所說隨言執著，更須引釋，故非了義。

「設有難云：若如是者，第二法輪說無自性及無生等，此經說彼是未了義，即成相違，以由此經成立彼等是了義故。」「此經」指《解深密經》。《解深密經》一開始就說勝義生菩薩請問佛陀：「世尊以無量門，曾說諸蘊所有自相、生相、滅相、……。世尊復說，一切諸法皆無自性、無生無滅、本來寂靜、自性涅槃。未審世尊依何密意作如是說，……。」佛陀的回答是：初轉及第二轉法輪是有

容、有上，是不了義，第三轉是了義。假設有人依此問難：《解深密經》中很清楚地說了第二轉是不了義，而你卻說《解深密經》成立《般若經》是了義經。這樣就是相違了。答時就說《中觀明論》已斷此諍，而其意趣是：說它是不了義與成立它是了義，如果是講同一部經就成相違，若講的雖同樣是第二法輪，但不是同一部經，就沒有相違的問題。如《般若心經》中沒有加「勝義」簡別而直接說的「無色」等，就不可如言執取，要另作解釋，所以是不了義。

引釋之理，謂勝義中，無眼耳等，非名言無，故須更加勝義等簡別。由是因緣，如《十萬般若》，於所破上已加勝義簡別者，義謂成立如言了義，故說第二法輪是未了義者，義謂非指一切第二法輪。

要如何解釋《般若心經》中「無眼耳鼻舌身意」這類話？勝義中無眼耳等，然名言中有。所以要加「勝義」等簡別來理解。這樣引釋，也就成立了於所破上加「勝義」簡別者是了義經，如《十萬般若》。所以，《解深密經》說第二法輪是不了義，這並非指全部第二法輪。根據「名言中有自相，勝義中無自相」這樣的解釋，廣、中、略《般若經》就是了義經，像《心經》這樣的才是不了義經。

此問難牽涉到前一個問難。回答時就說無生、無滅等或三無性，全都是在講勝義無，是說一切法都是勝義無自相，但是是自相有。一定要理解這個，若能理解這個，則第二轉法輪中哪些是了義，哪些是不了義，答案就出來了。

總結清辨及靜命論師等對三無性的解釋，三無性就是在講諸法都是自性有、自相有，但不是勝義有，由此可知

彼等認為《般若心經》是不了義經，因為它講無自性時，都沒有加「勝義」等簡別，如「觀自在菩薩行深般若波羅密多時，照見五蘊皆自性空」¹⁵⁰，都是以這樣的方式講。廣、中、略《般若經》則是加了「勝義」簡別，如說從色到一切遍智都不是實有、不是勝義有，雖非每次提到所破時都加這樣的簡別，但是既然在有些部分已加，餘處就自行例加即可，所以是了義經。由此可知，《般若經》雖然也有「無眼耳鼻舌身意」這樣的話，但無眼耳等並不是它的意思，甚至也不是它的字義，無勝義的眼耳鼻舌身意才是它的字義，因此《般若經》中這樣的話是了義。《心經》中出現的「無眼耳鼻舌身意」等則是不了義。

《解深密經》於說無性無生滅等，雖破隨言執唯是實，然未破除於勝義中執無性等為隨言執。合觀前後，若執無有自相之性及生滅等，是隨言執，此經宣說由無自相名相無性，亦是破除勝義中有。由許名言有自相故，故如上釋。

《般若經》所說「無生滅」、「無自性」，若直接執為無生滅、無自性，則《解深密經》已經破除這種隨言執著；若理解為於勝義無生滅、於勝義無自性，則是正確的執取其義，《解深密經》並未把它當作隨言執來破除。合觀前後，雖然執無生滅、無自相成之自性，是隨言執，但《解深密經》所說無自相故名相無自性，事實上都是在講勝義無。因為此經許名言中有自相，所以才如上這般解釋。

總之，惟為趣大乘者轉第二輪，彼於所破勝義簡別有加未加。如後經說不可隨言而起執著，應知猶如前經所說，謂生滅等於勝義無、於名言有，是為《解深密經》所釋。故

¹⁵⁰ 藏譯本為「皆自性空」，中譯本只說「皆空」。

許《解深密經》是樹立《十萬般若》等爲了義之經。此解釋初說爲不了義之理，易解不說。

總之，世尊是爲趣大乘者轉第二法輪。第二轉法輪所說又分二類，一種是於所破加了勝義簡別，一種是未加，未加的部份不可隨言執取，應知就如同前經所說，生滅等於名言有，只是於勝義無，這是《解深密經》所釋。所以承許《解深密經》是成立《十萬般若》等爲了義之經。至於初轉法輪何以是不了義，宗大師說此釋易解，在此就不說明了。

若作是思，諸瑜伽師所立三相，若非此經之義，豈許全非任何經義耶？《中觀明論》云：「《解深密經》、《入楞伽經》、《厚嚴經》等，遮遣外境成立唯心，有時不破心自性者，是爲隨順未能頓證一切諸法皆無自性，須漸導者意樂而說。」謂彼經中共有二機，爲能頓證一切諸法皆無自性所化而說，及爲前機，故須分別立彼經義。

若想，唯識師所立三性三無性，若非此經之義，豈非任何一部佛經之義？這個問題就有點嚴重，等同是說唯識宗的觀點完全不是佛意。對此，《中觀明論》談到：《解深密經》、《入楞伽經》以及《厚嚴經》等遮除外境成立唯心，有時不破心是勝義有的自性有，是為了漸次引導不能頓證一切諸法皆是勝義無自性者而說。所以《解深密經》所化共有二類，一類是能頓證一切諸法皆是勝義無的中觀根器，一類是不能如此的唯識根器，所以必須分別立彼經義。換言之，唯識宗所釋也是《解深密經》之義。

藏譯靜命論師諸論，雖未如前明說抉擇三相之理，然此二師意趣相同。如瑜伽師所釋《解深密經》三相之義，非是

經義，清辨解為中觀道軌，詳如《中觀明論》中說。若能詳知二派釋經之理，即能了解諸大論師無量正理及釋經軌。

靜命論師是中觀隨瑜伽行派的開創者。宗大師說，雖然在譯成藏文的靜命諸論中，並未如《中觀明論》明說抉擇三相之理，可是靜命和蓮花戒師徒二人意趣相同。至於依據什麼說此二師意趣相同，宗大師於此並未說明。

依中觀意趣來解釋《解深密經》所說三相，這種作法是清辨論師所創，相關細節如《中觀明論》所說。如果能詳細了解唯識宗及中觀宗釋經之理，就能了解諸大論師運用的無量正理以及彼等釋經的軌則。

下一個科判為「顯示破勝義有以何正理為上首」，要說明的是自續派的所破法我以及如何破除。所破可分為道所破以及理所破，法我及人我是理所破。

己四、顯示破勝義有以何正理為上首，分二：庚一、明理所破；庚二、如何破除。今初

自續派認為：非名言安立而有的我是空性的所空。換句話說，凡不是無害識安立而有的，就是所破。何謂「無害識」？應成派認為，自續派因為承許諸法皆有自相，所以所講的量識都是所謂的對自相不錯亂的識，亦即所謂的無害識。自續派自己不會用「非無害識安立而有」來表達，反而會講「非名言安立」。但是自續派所講的名言量，從應成派的角度去看，就已經是所謂的無害識了。

憑什麼說執兔角的眼識是顛倒識而執瓶的眼識不是顛倒識？因為前者對自境兔角欺誑，而後者對自境瓶不欺

誑，是依這個標準來講。何謂欺誑、不欺誑？眼識看到瓶，而在瓶的安立處，瓶確實也是以自己不共的存在方式在那邊有，如此，這個看到它的識就是對自境瓶不欺誑，是正確的識。至於兔角，雖然眼識看到它在兔子的頭上，但兔子的頭上其實沒有角。因此，這個看到它的識就是對自境兔角欺誑，是顛倒識。也就是說，雖然沒有非名言安立而以自己獨特的方式存在的法，但是名言識也是因為現到了某法的自相，才依此安立它為瓶，由此說瓶是安立而有。

若有能夠完全撇開分別識而不用名言安立就能夠有的瓶，那就會是諦實有的瓶，是自續派講的所破的我。唯識宗以下認為有些法是諦實有而不是名言安立而有，到自續派才開始說一切諸法都是名言安立而有、都是諦實空。自續派由此與下部有極大的差異。但比起應成派，自續派仍無法承許一切法皆是唯名言安立過去而自己方面完全無自相，因為自續派認為諸法如果純是名言安立過去，在境上完全找不到，沒有自相，如此則無法談是非對錯，也無法區分量與非量，所以在境上一定要有自相。

我覺得自續派自己非常清楚：若自相已經有了，再談名言安立，那個安立就很不合理，但一切法又不像唯識宗所講那樣。這就是自續派的矛盾點。自續派一方面認為既然一切法都是具分，一切法就都是虛的，如同一個蘋果放在這邊，我們完全可以看得到它，再拿一個蘋果放過來，我們會說有二顆蘋果，其實「二顆」已經是虛的，因為若是實，就必須是單一的。蘋果放在這邊，眼睛看到，手摸到，很真實。每一顆蘋果，你都可以看到、摸到，但是就摸不出「二」。二是怎麼出來的？是由分別心安立出來。因此，若要講瓶是安立在其所依處上的一個法、是具分、是有支，若要這樣講，就必須依循應成派的主張，而無法走諸法皆有自相的這條路。自續派之所以一方面談諸法皆是

具分，一方面又主張諸法皆有自相，原因就是自續派認為如果境上沒有瓶的自相，就無法區分量與非量。

此處討論很多，主要是在辨明自續派所破的我。自續派所講的二種所破的我，第一種是：若世俗法在觀擇勝義的智慧面前有，則是所破的我；另一種是：若非名言安立而有，而是以自己不共的存在方式有，則是所破的我。這兩種所破的我，相互不衝突、不矛盾，只是講法不同。其中第二種略如上說。針對第一種，自續派會說，聞思修空性的空正見，在尋求蘊等是不是實有的時候，會找不到蘊等，此時就說是找到了蘊等的空性。這時是找到蘊等的空性，但沒有找到蘊等，若找到了蘊等，蘊等就會是勝義有、實有¹⁵¹，勝義空就會被勝義有、實有取代，勝義有、實有就會是蘊等的究竟實相。

若許諸法於名言中有自相性，而除彼外，說所破事名為實有，或真實有，或勝義有，其相云何？此中若未善解執實有等執著之理，或彼如何執所破之總相，唯依於無實等名，而說衆多若如是有有此違害，及非彼有有此能立，然終未能善解其義，故明所破極為切要。

中觀自續派認為諸法於名言中是自相有、自性有、自方有。若如是許，則在保留自相之後，所謂的「實有」，或「真實有」，或「勝義有」這些所破到底指什麼？宗大師在此強調應善解所破的我，若未善解實執如何執，或實執如何在心中現所破的總相，而只是知道「無實有」等名相，嘴上能說幾句「若是實有則有此等違害」以及「有此等能立成立非實有」這樣的話，如此終究仍是無法善解其義。

¹⁵¹ 同樣，探求空性是不是勝義有的智慧，它也會找不到空性，由此說證得空性的空性。

何謂勝義有？何謂真實有？雖然它如兔角完全不存在，可是一定要了解它在心上如何顯現、心又是如何執取它，否則再多的破立都沒有意義，所以認識所破的我非常重要。

此如論說：「地等勝義非大種性。」其釋論《分別熾然》云：「所言義者，是所知故，說名為義，即是所觀、所了增語。所言勝者，是第一名。總云勝義者，謂此是義，亦是最勝，故名勝義。又勝之義，名為勝義，以是殊勝無分別智之義故。又順勝義，謂證勝義隨順慧中，有彼勝義，故名隨順勝義。」三中後說是此處義。

此如《中觀心論》說：「地等勝義非大種性。」地是不是大種？是，但不是勝義有的大種。就字義而言，「勝義」的「勝」指第一，最勝；「義」指所觀、所了。何謂勝義？《中觀心論》的釋論《分別熾然論》談到三種解釋：第一種，「義」指所了，「勝」指第一，「勝義」可以解為萬法中排名第一的內容。依此解，勝與義都指向境；第二種，「勝」指根本定這種殊勝無分別智，因為是這種殊勝無分別智所通達的義，所以稱為勝義；第三種，順勝義，此指通達空性的聞思修所成慧。「順勝義」是說隨順證悟這個勝義，因為彼慧中有彼勝義，所以稱彼慧為順勝義。

由上述第一種和第二種說法可知「勝義」可以單純由境來解釋，也可以結合具境來解釋。第三種說法有點複雜，要參照後面《分別熾然論》以及《中觀明論》的解釋。總括這段引文的意思，空性因為是最殊勝的所知，所以名為勝義，而空正見，因為了解空性，所以同名勝義，稱為順勝義。因此，聞思修空性所成諸慧或是觀擇勝義的所有理智都稱為順勝義，這是第三種解釋。

此外，也有人於順勝義中，把懂空性的分別心區分出

來，稱為隨順勝義。聖根本智稱為順勝義，為什麼是順呢？因為無漏慧這個具境的所證，完全與自境（空性）一致，完全符順這個勝義，因為是完全如實通達自境，所以稱為順。至於通達空性的分別心如比量，雖然也通達彼義，但是因為它有實有現，而且會現總義，所以只在所入境是符順的，在顯現境方面並不符順，所以只能說是半順。一方面它懂空性，另一方面它有一些障礙，所以不是完全順，所以有人把它從順勝義中再區分出來，另外取名為隨順勝義。

《分別熾然論》中一共講了三種勝義，宗大師說辨明所破這邊要講的是第三種。他這樣說的根據在哪裡？

《分別熾然論》云：「勝義有二，一謂無作行轉出世無漏，永無戲論。二謂有作行轉，隨順福智資糧，世間淨智，有諸戲論。今即以此為宗差別，故無過失。」此中亦許觀擇勝義所有理智，非唯聖人後得理智。由是因緣，中觀諸師與餘宗師觀事有無，云於勝義無彼事者，義謂於觀勝義智前，無有彼事，云彼非有。

《分別熾然論》談到：勝義有二，第一謂無作行轉出世間的無漏智，也就是現證空性的聖根本定。無作行轉，指沒有分別的作行，指現證。現證空性的聖根本定是出世間的無漏智，完全沒有任何戲論，戲論指總義、實有現等等。第二謂有作行轉世間淨智。有作行轉，指有分別作行。世間淨智有諸戲論。論中接著說「今即以此為宗差別，故無過失。」也就是說，自宗所破的我就是由此區別出來，亦即勝義有或勝義無是依此判斷——勝義無是指於觀察勝義的理智前無，並不是指空性這個勝義是無，也不

是指名為順勝義的空正見是無——因此沒有過失¹⁵²。引文中提到世間淨智隨順福智二資糧¹⁵³，宗大師說明這不是只包含聖者的後得智，非聖者的觀擇勝義的理智也是世間淨智。

基於上說，中觀諸師與餘宗諸師分辨有無，其實都是在分辨勝義中有無，不是談單純的有無；說世俗法於勝義無彼事，也是說於觀察勝義的理智前沒有彼事，而不是說它非有。

中觀宗主張的無，是指無實有、無勝義有。「勝義有」到底在講什麼？是講若世俗法在觀擇勝義的智慧面前有，也就是在通達空性的智慧面前有，就會是勝義有，在它面前無，就是勝義無。世俗法的勝義有無是指它在空正見面前的有無。但這要分清楚，空性雖然在空正見面前有，但它有的方式不同，所以不會因此成為勝義有。

此師論中除此之外更無明說。智藏論師《二諦論》等、《中觀莊嚴論》及自釋中亦無明說。

清辨論師講了三種勝義，其中只對第三種稍微多作幾句說明。除此之外，清辨論師論中，對於所破的我再無明說。另外，智藏論師的《二諦論》等以及靜命論師的《中觀莊嚴論》及自釋，這些自續派重要的論都沒有明說何為所破的我。辨明所破的我極為重要，而以上諸論中，最清

¹⁵² 勝義諦有由現證空性的智慧所證的和由分別心所證的，基於這些所安立的具境也分出順勝義和隨順勝義。這樣就有人疑惑：勝義諦不是有嗎？無問道這種順勝義也是有啊，為什麼你又說勝義無呢？自宗所說「故無過失」是針對這種疑問的回答。

¹⁵³ 針對無作行轉無漏慧只會說它隨順智資糧，而針對有作行轉世間淨智卻會說它隨順福智二資糧。對此前人有多種解釋，其中有說因為世間淨智一方面懂空性，一方面也懂世俗、有二現，所以也隨順福德資糧，但這種解釋很怪。

楚的說明就是所引《分別熾然論》那段。隨瑜伽行自續派對此的說明，主要則是看蓮花戒大師的《中觀明論》，它在這方面起了最大的作用。

《中觀明論》云：「於真實義，由聞思修所成諸慧，一切皆是無倒心故，同名勝義，以此之義是最勝故。然有現證不現之別，彼等皆由意樂增上了知此等一切諸法皆唯無生。故言勝義無生者，即說正智者不成立彼等之生。」

與前說相同，《中觀明論》也談到，因為聞思修真實義所成諸慧都是如實懂空性的無倒心，所以也名為勝義。因為空性是最勝之義，而空正見如實懂空性，所以也稱空正見為勝義。雖然空正見有現不現證的差別，但不論是哪種，皆是透由這些聞思修所成慧之力來了解一切諸法皆唯無生。所以，說於勝義無生即是說正智不成立諸法之生。

因為在空正見前，找不到生，也找不到滅，所以，諸法的實性中，生、滅本來就不存在。因此佛經中才會說「無生無滅，本來寂靜，自性涅槃」。也就是說，「觀察究竟的智慧找瓶時，找不到瓶」這句話與「無生無滅，本來寂靜，自性涅槃」講的是一樣的意思。

此說三慧，由境是勝義，故皆假名勝義。由以正智不成其生，故說由彼意樂增上名為無生。

這段引文是說聞思修真實義所成三種理智，因為勝義是其境，所以假名為勝義。空性才是真勝義，三慧只是假名勝義。因為在這些假名為勝義的正智前，生、滅等不存在，所以說由彼意樂增上名為無生、無滅等。生等其實於世俗是有，但是因為於正智前不能成立生等，所以由此而

說為無生等。

二無我義，由具正理名之為勝。樂斷障者為證此故而發希求，及是無倒勝智境義，是故說為真實勝義。如是真實，亦指理智，由彼增上名無自性，非名言識；或指真實性體，觀真實相亦無所有，是《莊嚴釋論》中說。

二無我——補特伽羅無我及法無我——由具正理名之為「勝」。此處正理指抉擇諸法實相的正理。又因為不論是希求解脫或是希求成佛，欲斷除煩惱障者一定要了解補特伽羅無我，欲斷除所知障者不但要了解補特伽羅無我，還必須了解法無我，且二無我是無倒勝智之境義，所以說它是真實勝義¹⁵⁴。前面曾講正智亦名勝義，以此類推，正智（理智）亦名真實。是由在理智前無自性名為勝義無、真實無，並不是由在名言識前無自性名為勝義無、真實無。換言之，是觀待理智說無自性，並不是觀待名言識說無自性。真實又或指真實性體，彼在觀察實相的空正見前亦無自性。以上是《莊嚴釋論》所說。

前說理智前沒有生故名勝義無生，此處說理智前沒有生故名真實無生。對中觀宗而言，勝義無、真實無、諦實無是一樣的。

若法生等是真實有，則以能量諸法勝義真實義慧應能成立，然以彼慧不能成立，故說生等非是諸法真實中有，即彼名為勝義無生。

¹⁵⁴ 依自續派，獨立自主的我空是世俗諦，並不是勝義諦。此處說它是真實勝義，只是因為在解釋法無我為勝義時，所說條件中，獨立自主的我空也有符合之處，並不是因為獨立自主的我空是勝義諦。

若瓶的生等是真實有、勝義有、諦實有，則以觀察真實有無的真實義慧應能成立彼等為有。但是以彼慧並不能成立彼等為有，所以說生等非真實有，是真實無，由此名為勝義無生。

總之，空正見無論是分別還是離分別，它是找不到生滅等的，如果它找到了，生滅等就會是真實有。因此，空正見若找到生滅等法，彼等就會是假設的所破的我。

接下來講第二個問題。這個問題更重要，是真正重要的問題。

若爾，如何有生名真實有耶？譬如幻化象馬所依木塊等物，於迷亂目現象馬時，不可說是唯於識前現似彼相，非木等物現似彼相。如是苗芽現從種生，亦不可說唯於識前現似彼生，非是彼苗從彼種生。

如果生等是真實無，怎樣的生才名為真實有的生？就以幻喻說明。譬如於迷亂目現象馬時，因為眼睛以及幻化的象馬所依的木石等都是被咒過的，因為二者都被咒過，所以就一定會看到象馬，不能說唯於識前現似彼相，而非木石等現似彼相。如是苗芽現為從種子生，亦不可說唯於識前現似彼生，而非彼苗從彼種子生。識會現到苗從種生，而於境上，苗也的確是從彼種生。所以重點在於：此宗一定要說咒過的木石等物現似彼相，並且咒過的眼睛一看向咒過的木石等處，就一定會於識前現似彼相。此宗不能說唯於識前現似彼相而咒過的木石等並未現似彼相。

幻喻中講到的印度幻術與現代的不同。幻師會準備一些小石頭、小木頭，然後拿一碗水持咒，之後將咒水往小石頭、小木頭那邊灑。另外，再用咒水讓觀眾看，接著觀

眾往小石頭、小木頭那邊看時，就會看到大象、駿馬，但其實只是幻出的象馬。

這其中有幾個要件，首先要有小石頭、小木頭。接著，小石頭、小木頭被咒而成為幻基，也就是幻處。此外觀眾的眼也要被咒過。所以魔術師的魔咒既咒到了觀眾的眼，也咒到了小石頭、小木頭。接著觀眾眼睛往幻基那個方向看時，就看到了象馬。被咒過的眼睛只要看向幻基那邊，就一定會看到象馬，躲不過這個結果。

觀眾以外，幻師自己施咒時，他自己的眼睛也會被咒。所以之後他和觀眾一起往幻基方向看時，一樣也會看到象馬。另外還有後到之人，因為眼睛沒被咒到，所以他們只會看到木頭、石頭。

以上三種人之中，以「後到之人」譬喻無間道、解脫道等聖根本智，在它面前沒有任何生滅常斷等法，完全無戲論。或許有人會說後到之人還是會看到先到的觀眾，但這一點不在討論之列，譬喻中著重的是後來的人看不到象馬。第二，以「幻師」譬喻懂空性的人。幻師雖然也會看到幻像，可是他不會把它當成真正的象馬。對他來說，那是幻，不是真實。以此譬喻懂空性的人，在懂空性之後，雖仍有實有現，但視一切法皆如夢幻，不會將其執為真實有。至於被咒的觀眾則既會看到象馬，也會把幻化的象馬執為真實的象馬，以此譬喻不懂空性的人既現諸法為實有，也將其執為實有。

自續派所說木石喻中，為什麼光說咒眼睛還不夠，還要說咒木石？為什麼必須兩個都講？若換作應成派，我想只要說咒眼睛就夠了，不需要說咒木石，因為只須要說我們無始以來被無明所障，所以看到一切法都會執為真實。這樣說就夠了，就講完了。但是依自續派，木石喻中的木石

也要咒過，不能說咒過的眼睛只要看到小石頭、小木頭，就一定會現到象馬，而要說若咒過的眼睛看向被咒過的小石頭、小木頭，就一定會現象馬¹⁵⁵。這要譬喻什麼？五蘊或四蘊的和合體猶如被咒過的木石，除非沒有現到此和合體，否則只要一現到它，自然就會現到補特伽羅，就一定會看到補特伽羅，也就是補特伽羅是自相有的意思。安立處自己本身已經被咒過，所以就以自己獨特的方式，現補特伽羅的自相給我們。補特伽羅的安立處有補特伽羅的自相現過來，被我們看到之後，再把它安立為補特伽羅。這與應成派講的純安立不同。自續派講的安立，作為安立處的和合體一定會以自相有的方式存在。補特伽羅的自相先要現到分別心上，分別心現到了補特伽羅的自相，接著安立補特伽羅，補特伽羅是這樣安立的。這就是為什麼要強調木石是咒過的。

總歸一句話，若不是名言安立而是以自己獨特的存在方式有，就是實有、諦實有、勝義有。這就是假設的實有的標準。非以對自相無錯亂的心安立而有、實有、諦實有、勝義有，就是自續派所破的我。以幻喻來解釋，後到的觀眾是看不到象馬的，假設後到的觀眾看到了象馬，則那個象馬就會是真實有，就會是所破。總之，自續派一方面說諸法都是名言安立而有，說一切法都是具分，一方面又說一切法都是自相有¹⁵⁶。這些說法相互矛盾。但是站在自續派的立場，也只能儘量把它圓融過去就是了。

¹⁵⁵ 這邊講的不是眼識會現真實有的象馬，而是眼識現自相有的象馬。現真實有的象馬、執真實有的象馬的是分別心。自續派主張由對自相無誤的心安立諸法且一切法都是自相有，所以承許名言識會現諸法的自相。

¹⁵⁶ 自續派會說：現到陽燄和現到水，雖然一樣會說看到水，但是因為後者有水的作用，前者沒有，所以陽燄是倒世俗，水是正世俗。但不論是陽燄還是水，都是在自己方面有，是自相有。

若爾，苗芽自從種生，應即勝義生。答云：無過。如幻化事，雖彼自體現為象馬，然由眼識迷亂之力，乃如是現，非從本來因緣所生即現為彼。若不爾者，於不迷眼亦應亂現。

接著又問，若如此，苗芽自從種生，難道不會變成是勝義生？應該會啊！應即是勝義生。回答時就說無過。就應成派而言，若苗從種生是自相有，就會是勝義有，但自續派不如是承許，所以答云無過。自續派認為如同幻化的象馬，一方面是境自體現為象馬，一方面也是由具境眼識迷亂之力才如是現，並非單從本來因緣所生就現為象馬。若非如此，則於未迷亂眼識前亦應現象馬。

如是從種生諸苗芽，亦由於諸名言識前如是顯現增上而立，非諸苗芽由自體性增上而生。由是因緣，若謂不由自能緣心顯現增上安立，而執苗芽由自體性增上而生，即是執為有勝義生。依此應知言勝義生及真實生，亦應了知一切餘法有無勝義及真實義、諦實生等。

一方面是從種子生苗芽，一方面亦是由諸名言識前如是現到而安立。苗芽的生並非完全不觀待名言安立而唯由苗芽自體增上而生。因此，若說非由能緣心顯現增上安立，而執苗芽單單是由自體增上而生，就會是執勝義有的生。依此應知何謂勝義生及真實生，亦應了知一切餘法有無勝義生、真實義生及諦實生等。

此如《中觀明論》云：「彼於一切有情現有實體，故由有情意樂增上，見一切法虛妄自性，應當說名唯世俗有。」謂從無始習氣所生諸世俗心，於勝義無性亂見為有，即由彼

故，於諸有情現有實事。故由有情意樂增上立為有者，名世俗有，此相違品即勝義有，故應依此而說。一切自續中觀諸宗亦皆同此。

一切諸法都是世俗有¹⁵⁷，而世俗有的相違品——勝義有，就是所破的界限。所以應該要了解何謂世俗有，能夠了解世俗有，就能夠了解它的反面——勝義有。為此先引《中觀明論》：「彼於一切有情現有實體，故由有情意樂增上，見一切法虛妄自性，應當說名唯世俗有。¹⁵⁸」《中觀明論》這段引文中，一部分單講分別識，一部份兼講分別及離分別識：「彼於一切有情現有實體」，「彼」指實執，「一切有情」顯示是在講俱生執。由於自續派認為根識不會現到實有，所以此處能現者是分別識，不包含根識，諸有情的分別識在我執的影響下，都會現到實有；「故由有情意樂增上」，這裡的「意樂」因為是指安立諸法的能安立者，所以不單指分別識，也包含眼識等無分別識。「見一切法虛妄自性」，是說由分別及離分別二種心安立一切法而一切法本性是虛妄的。在此宗來說，根識不會現實有。瓶的自相現過來，眼識會看到瓶，接著分別心作意起來，就會現到實有的瓶，從而安立瓶。一切諸法都是這樣安立的。這樣安立的法唯是世俗有。

木石喻中，眼識被咒過的觀眾會看到象馬且把幻化的象馬當成真正的象馬，其中把它執為真實象馬的部分是無

¹⁵⁷ 世俗有多種。例如：「世俗有」的「世俗」指名言量。於名言量前有，就稱為名言有、世俗有。「世俗諦」的「世俗」就中觀宗而言，指實有執著。

¹⁵⁸ 《中觀明論》：「於無真實性事，增益違上行相之亂覺，名為世俗，此能障真或由此能蔽真實故。如經云：法生唯世俗，勝義無自性，於無性錯亂，說明真世俗。從彼所生，由彼所顯現，所見一切虛偽之事，名為世俗。此復由無始錯亂習氣成熟增上而生，由此能於一切含識，示現似有真實事性令見為有。故由彼等意樂增上，安立一切虛偽性事，名唯世俗有。」

明所執，而不區別真實或虛妄，單單看成象馬的部分則是世俗有。同樣，執瓶分別心現到瓶，這部分是正確的，它通達瓶，對瓶是不顛倒的分別識，但另一方面它會現實有，對這部分則是錯亂的。一切有情於分別心上把一切法都現為實有。例如：真實有的瓶是所破的我，瓶則是名言有，但二者在分別識前會一起現，完全區分不出來。至於在根識前，就只會現到瓶，不會現到真實有的瓶。

宗大師對這段引文的解釋：「調從無始習氣所生諸世俗心，於勝義無性亂見為有，即由彼故，於諸有情現有實事。」由俱生實執的習氣所生的我執這個世俗心，倒執勝義無為勝義有，因為這樣的影響，諸有情的分別心看到什麼都會現為勝義有。在這種情況下，由有情意樂增上安立諸法，例如安立瓶¹⁵⁹，此瓶即是世俗有，與此相違即勝義有。

此處只引了《中觀明論》的一小段，宗大師解釋時似乎把引文之前未引的部分也講了出來。《中觀明論》云：「於無真實性事，增益違上行相之亂覺，名為世俗，此能障真或由此能蔽真實故。如經云：法生唯世俗，勝義無自性，於無性錯亂，說明真世俗。」此中談到，此亂覺將非勝義有之法執為勝義有，故稱此亂覺為世俗，因為它遮蓋了真實。如佛經說：「法生唯世俗，勝義無自性，於無性錯亂，說明真世俗。」至於「世俗有」的「世俗」則指名言量。一切法都是世俗有。何謂世俗有？如宗大師所釋：無始習氣所生諸世俗心於諸有情現有實事，「故由有情意樂增上立為有者，名世俗有。」如是安立的法，就叫做世俗有。如果有一個不是經由這樣的過程安立而有的法，那就是勝義有，就是所破的我。《中觀明論》雖然沒有明講所破的我，但透過它對世俗有的清楚說明，我們就可以了解其

¹⁵⁹ 不是安立實有的瓶，而是安立瓶。

反面勝義有。把自續派所破的我講得最清楚的就是此處，沒有較此更清楚的了。

「一切自續中觀諸宗，亦皆同此。」從無著菩薩、世親菩薩到清辨論師之前很多代都致力於解釋廣行道，所以廣行方面的注釋多得不得了，其中會解釋大悲心是怎麼修的，也會解釋菩提心是怎麼修的，但是對於空正見，除了說它很重要，略說無間道及解脫道是緣空性，除此之外再無細說。直到清辨論師，清辨論師可能是研究了龍樹的著作，雖然他的傳承來自廣行派，可是他開始大力地解釋空性。在他之後，又有靜命持續努力，到了蓮花戒就對空性提出了最完善的說明，所以只能說自續派對空性的說明由清辨、靜命、蓮花戒這幾位完善。但是後面這幾位在講諸法無諦實這方面，並沒有踰越清辨論師的講法，所以雖然自續派又分隨瑜伽行、隨經部行，但是在正見方面的講法一樣。

又如二種俱生我執，雖非唯由不觀察心顯現增上而能安立為名言有，然由於名言識顯現增上，無有餘量能為違害，即能安立為名言有。

雖然一般而言，諸法是由不觀察識安立為有，但是二種俱生我執雖然是不觀察的名言識，卻無法因它現到人我或法我就安立人我及法我為名言有。為什麼不能？第一，因為人我執對人我錯亂，法我執對法我也是錯亂；第二，因為會有餘量違害——無我見就能違害它。因此，雖然就「由有情的意樂增上」這一點來說，二種俱生我執也是有情的意樂，但因為是顛倒識，所以不能由它安立為有。如何才能安立為名言有？於名言識上顯現，而且沒有別的量能違害，才能安立為名言有。

何以要說這個？主要是因為剛剛只講「由有情的意樂增上」，沒有講「量」，若如此，則兩個我執是不是名言識？是。它是不是現到了人我和法我？是。因此要說能安立人我和法我為有嗎？就不能。此宗講「分別名言安立而有」，有時會說成「由名言量安立而有」，有時甚至說成「由不觀察的識安立而有」。可以注意有這些名相上的變化。後者這種說法是基於名言量都是不觀察的識，觀察的識是不做這個安立的。

自續派以下認為，心若對彼法錯亂就無法安立彼法。因此，依自續派，量識必須對自相不錯亂。如執瓶的量對瓶的自相或瓶都不錯亂。因為對瓶的自相不錯亂，所以才能安立瓶。一方面是這樣，另一方面就是這邊所說：餘量不能違害。對自己的所現不錯亂，自然也就不會有餘量能違害。應成派則認為，心即使對彼法錯亂，仍可以了解彼法，可以安立彼法，可以對彼法是量。

在此宗中，由如是識顯現增上所立名言自性亦許為有，故簡別云：「若非由其自能緣心顯現增上之所安立。」若彼諸事由實執境空所顯空性，雖許是彼諸事勝義實性，然說彼性若非由其自能緣心顯現增上之所安立，而由實性增上所立，亦不得成，由此應知空空之義。

文中「所立名言自性」的「自性¹⁶⁰」藏文的意思是指真實的自性、真實的本性或真實的存在方式，而非僅僅「自性」。「名言自性」指名言的實性。試問有沒有由真實的自性而有、由真實的本性而有或由真實的存在方式而有的？在自續派要說沒有，因為若有就會變成是諦實有，而諦實有、真實有、勝義有並不存在。但是，若問瓶的空性是不

¹⁶⁰ གནས་ལུགས།

是瓶的真實義？則要說是，瓶的諦實空是瓶的究竟真實自性，是它的勝義實性。但瓶是不是由實性而有？由真實的自性而有？就不是。依自續派，有沒有真實的自性？有沒有勝義實性？要說沒有。

依自續派，沒有一法是由真實自性而有。所以自續派在講所破法我時，就簡別說「若非由其自能緣心顯現增上之所安立」，亦即若有任何法不是由名言安立而有，就會是勝義有、由真實自性而有。至於諸事由實執境空所顯的空性，例如瓶由實有空所顯的空性，雖然許為瓶的勝義實性、瓶的勝義自性，但仍不能說瓶的空性不是由其自能緣心顯現增上安立而有。空性雖然是諸事的勝義實性，但空性本身也是名言安立而有，不是由實性增上而有，空性是實有空，不是勝義有，由此應知空空之義。

十六空中除了包含自空、他空等，也包含空空。空空指空性的空性，空性本身也是由實有所空，空性也是名言安立而有。那麼，空性是無間道、解脫道這種現證空性的識安立的嗎？就不是。空性雖然是基於現證空性的識的所證而安立為空性，但問題是現證空性的識沒有辦法安立空性。因為現證空性的勝義識是離分別且無二現地現證空性，所以不能安立空性為有。空性唯是由名言識安立為有¹⁶¹。

上說實執，即是此宗俱生實執。不善言說諸有情類，雖不合執彼等名義，然有義執。故實執境若於彼有，即能出過，謂應堪忍觀擇究竟正理之所觀擇，及應許有無分之事，應具自性三差別等。

¹⁶¹ 證得空性的比量雖然是分別識，但是因為是勝義識，所以仍不能安立空性為有。

上面說的實執就是此宗所說的俱生實執，因為是俱生執，所以即便是不通語言的有情，雖然不會合執「瓶」的名與義，也仍然會執彼義¹⁶²。總之，不論通不通語言的有情都有俱生實執。

關於破法我，前面提到二種所破：第一種：堪忍觀察究竟的理智觀察；第二種：非名言安立而是以自己不共的方式存在。其中後者是俱生我執所執的內容，即使是不善言說的諸有情，如牛、羊，也都會執它；前者則是分別我執所執的內容，俱生我執不會執它。

如果俱生我執不是顛倒執，其所執境實有等確實是有，亦即若實有是有、勝義有是存在的，就能舉出其過失。哪些過失呢？在自續派來說，一切法都不堪忍觀擇究竟的理智的觀察。但若實有是有，則首先就要有堪忍觀察的法；其次，就應承許有無分之事，如無方分微塵；第三、實有的法應具自性三差別。自性三差別包括：第一、自性不由因緣生；第二、沒有階段性的變異；第三、不觀待他，是說其存在不觀待他，不像長的要觀待短的，短的要觀待長的，沒有這種觀待。例如，若是諦實有，就不能說地球雖比月亮大，但比起太陽是小的。若有諦實有，就會有以上這些過患。因此，若瓶是實有、諦實有或勝義有，就必須堪忍觀擇究竟的正理的觀察，並且應是無分之事，以及應不依於因緣，應完全沒有變異，且應完全不觀待他法而有。

然執有彼等，卻非實執之義，以破彼執仍不能成無實義

¹⁶² 雖然不知道鼓腹盤底能盛水叫做瓶，不會連著「瓶」這個名去執「鼓腹盤底能盛水」這個義，雖然不會配合名去執義，但仍有義執。

故。

但是執瓶是堪忍觀察究竟之正理的觀察，或執瓶為無分之事，或執瓶滿足自性三差別，這些都不是實執之義。為什麼？因為「破彼執仍不能成無實義」。雖然某法若是實有，就會是前說這五種情形。但是此五並不是判斷實有的標準，因為即便破了這五個，也不代表通達了空性。例如，自性三差別中，並非若通達某法依因緣而生，就通達了彼法的空性；通達某法有階段變異或通達某法觀待別法而有，也不是就通達了彼法的空性。此外，懂某法是具分，也不會說這就是通達了彼法的空性。但問題是，如果通達某法不堪忍觀察究竟的正理的觀察，那就要說通達了彼法的空性。這樣該如何解釋「破彼執仍不能成無實義」呢？一般會說如果是實執，破除它就要能成無實之義，就要懂無實，而懂無實就代表破了實執。因此，此處「破彼執仍不能成無實義」只能解釋成沒有彼執不代表懂空性，否則這句話套用到「破執堪忍觀察」時會有問題。何謂「沒有彼執」？如雞鴨等也有實有執著，但是牠們的心相續中，並不會現起「某法堪忍觀察究竟的正理的觀察」這樣的內容，牠們沒有這樣去執，雖然如此，但牠們也沒有懂空性。所以此處的「破彼執」只是說沒有彼執，不是指用正理破了彼執。

若未善解此宗實執之義¹⁶³，謂凡理智有所量事，即是實有，昔諸先覺亦有許此，或許理智全無有境，或有妄辨理智比量，立境有無。

聞思修的理智去觀察某法時，若有所得，就說明此法是實有，若無所得，就說明此法不是實有。何謂理智？如

¹⁶³ 藏文版此處為「實執之義故」。

前所說，是指針對真實義的聞思修所成慧，其中有分別識，也有離分別識。

若未善解此宗實執之義，就會認為若根本定懂空性，則相當於空性被理智找到，因此空性就是諦實有。西藏有名的大師也在這方面出錯，有的說凡是理智所通達的就是實有，既然空性是理智所通達的，空性就是實有；也有的因為覺得「空性是實有」的說法太奇怪，所以乾脆說現證空性的理智沒有任何境；有的則說了解實有空的比量能夠找到實有空，因為它是比量，但是現證空性的理智就不見任何境。換言之，懂空性的理智沒有境而懂空性的比量有境，理智沒有找到實有空而比量找到了，甚至是理智不通達空性而比量通達空性。之所以會有這樣的說法，全部都是因為沒有正確理解前面講的內容。通常我們會說，空正見找不到就是找到了，空正見找不到實有就是找到了空性。空正見會去找實有，也就是觀察有沒有一個非名言安立而有的法。如果找到，那就是實有。「堪忍觀察」就是在指這個。至於空正見到底有沒有找到什麼？大經大論對此有各式各樣的回答。有說空正見不可以找到任何內容，若找到就說明是實有；也有說空正見找到了空性。總之，整體上要說有找到，空性就是它找到的法。為什麼？因為它懂空性，它證得了空性。依此，「找到」就只是「了解」。心找到它，除了了解它之外，沒有別的。心現到、了解到，就是所謂的心找到。所以所謂的理智找到了空性，只能從理智了解空性來說。重點是：空正見找到了空性並不代表空性堪忍觀察。

總應先知俱生法我執義。凡破法我一切正理，應知皆是或正破此或此支分。聽聞、講說、思惟，當觀於自身此執能有幾許違害，應知是為主要教授。自部餘宗說無我時，亦如是觀。

總的來說，應先了知俱生法我執之義。什麼是法我執所執的內容？什麼是判斷法我的標準？非由名言顯現安立而有，且是以自己不共的方式存在。所有破法我的正理，應知皆是正破此或破此之支分。總之，要先找到所破的我，接著把經論中所說一切正理，都拿來直接破法我或破其支分。無論聽聞、講說、思惟相關正理，都應觀察能夠對自心實執有多少違害，應知此即是主要教授。自部餘宗說無我時，也要如是看待。不論是找到所破的我，或是講說無我、修習無我，都是要用相關正理來破自心相續中的實執，由此說明我們學到了多少。

庚二、如何破除

破除如是所破之理以何為主？此宗破除所破之因，除一二外，皆依不見係屬之因。《中觀莊嚴論》說，依《楞伽經》及《父子相見會》，以離一異因為能立。《中觀明論》說金剛支理，破有無生，破四句生，及離一異。亦說緣起因，此即見相違因。

此宗破除法我的正理，除一兩個之外，皆是不見係屬之因¹⁶⁴。《中觀莊嚴論》說，依《楞伽經》及《父子相見會》，以離一異因為能立。《中觀明論》則說了金剛支理（金剛屑因），如：苗為有法，是勝義不生，以是勝義之自生、他生、二生、無因生之任一不生故；以及破有無生因，如：苗為有法，是勝義不生，以於自己的因時有亦不生，於自己的因時無亦勝義不生故；以及破四句生因，如：苗為有法，是勝義不生，以由多因生一果勝義不生，由多因生多

¹⁶⁴ 「係屬」指相關。不見係屬之因，如：夜間的海上為有法，沒有煙，以沒有火故。見係屬之因，如：白天的海上為有法，有火，以有煙故。

果亦勝義不生，由一因生多果亦勝義不生，由一因生一果亦勝義不生故；以及離一異因，如：苗為有法，不是實有，以是遠離實有的一、異故。

上面提到的金剛支理、破有無生因、破四句生因、離一異因，這四個都是不見係屬之因。緣起因則是見相違因，如：苗為有法，不是實有，以是緣起故。

顯示他宗相違究竟者，謂隨自他部所許何事，先依時間，或依方分，或依心識緣境相等，顯示無有非多分集無分之法，次即成立具足多分。於一法上具多分性，雖名言義容不相違，然勝義中分與有分二性異者，則無係屬，若一性者，諸分應一，有分應多，由顯此過破除諸法於勝義有。此即勵力解說提婆「離節無餘指」等道理。

不管他宗承許何事，破他宗時要找出他宗最關鍵的相違之處，從這個根本的矛盾點就可以找出其他更多矛盾點。自續派破諦實有，主要就是先把諸法都講成具分，如心是從時間來分，色法是以方分或邊來分，又或如一切法皆可以依心的境相來分，也就是以心的所緣或所入境相來分，例如虛空的各種差別就是依執彼等之心的境相而分。先由此顯示沒有無分之法，次即能成立一切法都是具分，都具足多分，接著破曰：是具分就不應該是勝義有或諦實有，由此來破。應成派就較少從「是具分故」來談諦實空。

依自續派，先成立一切法都是具多分，接著就說雖然於名言中可以於一法上具多分，然勝義上，分和有分若是相異，就會如橘子和蘋果，完全沒有關係；分和有分若是一，則諸支分應成一或有分應成多。透由指出以上過失來破除諸法於勝義有。一切諸法都是具分，若一法又是具分

又是諦實有，則以補特伽羅為例，若補特伽羅是實有，則補特伽羅與所依蘊體若不是一，就是別別分離，若是別別分離，二者就會全無關係，補特伽羅是補特伽羅，蘊體是蘊體，這二者八竿子打不著，沒有任何關連。通常我們一想到補特伽羅，它就會是很單一地現在那邊，如果這個是事實，它就會與蘊體毫無繫屬。若補特伽羅與所依蘊體是一，則諸蘊應成一或補特伽羅應成多。前者是說，如果五蘊和其能依補特伽羅是一，則因為補特伽羅只有一個，其五蘊也應成一。後者是說，如果補特伽羅和其所依蘊體是一，則蘊體若有五個，補特伽羅就要有五個，因為若補特伽羅與其色蘊是一，則其色蘊就是補特伽羅，補特伽羅就是其色蘊，補特伽羅和其色蘊於名和義都必須毫無區別，此外也要有和受是一的補特伽羅，以及和想是一的補特伽羅等，所以會有五個補特伽羅。基於以上所出過失，即可了知任何法若是具分，就不可以是勝義有。

以上是在解釋提婆所講的「離節無餘指」等道理。手指由指節組成，若離開指節，也就沒有手指；若指節與手指是勝義有的一，也會有許多過失。

譬如破他生時，常與無常二品決斷，破從常生；於無常中，同不同時二品決斷，破同時生；不同時中，先壞未壞二品決斷，破從壞生；先未壞生，有無間隔二品決斷，破間隔生，此等稍易。次從無間隔生中，謂一切體全無間隔及一分無隔二品決斷；若如初說，二時應雜，譬如極微二塵相鄰，一切體分全無間隔，則雜一處；若如後說，則有支分，故成世俗。此是《中觀明論》所說。顯示過難究竟界齊，即於分及有分觀一異破。如破他生¹⁶⁵，亦說衆多違害

¹⁶⁵ 藏文版為「是故如破他生」。

譬如《中觀明論》破他生時，說苗若是他生、是從種子這個他所生，則問苗是從是常的種子生抑或是從是無常的種子生？常無常二品決斷，既然不可能是由常生，所以一定是由無常生；若是由是無常的種子生，則是從與苗同時的種子生抑或是從與苗不同時的種子生？同不同時二品決斷，既然破了因和自所生果同時，所以當然是從不同時者生；若不同時，則是從苗生之前已壞之因生，還是從苗生之前未壞之因生？先壞未壞二品決斷，既然因壞了沒法生，所以是從苗生之前未壞之因生；如果是從未壞之因生苗，則因與其果之間是有間隔還是無間隔？有無間隔二品決斷，既破有間隔生，就必須是無間隔生。以上諸破稍易。接著再問，若果是與其因無間隔而生，那麼果與其因是體性全無間隔還是只是在某一面無間隔？此二品決斷，如果是全無間隔，就會變成種子和其所生苗完全雜在一起，就沒法在時間上分先後，譬如二個極微相鄰，若這二個極微徹頭徹尾完全沒有間隔，它們就雜在一起，就會變成一塊，所以不是全無間隔；如果種子和其所生苗只是某一面無間隔，這樣就有了支分，因為是有支，所以就成了世俗，是世俗有。如瓶可以一直分到很細的微塵，此微塵也有東南西北，同樣大小的六個微塵從四面八方靠近時，此微塵上會有在其東方的微塵觸到而在其西方的微塵沒有觸到的點，因此這個微塵就還是有分。心則是從時間續流分。所以重點是，破法我時，要先證成諸法都是有支，而只要有支就是世俗有。《中觀明論》是這樣剖析的。總之就是先證成一切諸法都是有分，接著分析有分與其支分是一還是異，以此破諸法為勝義有、諦實有。所以，破他生這樣的內容，也是由宣說眾多違害之理的方式來破。

¹⁶⁶ གནོད་ལྗེད་སྟོན་པའི་རིགས་པའི་སྐོ་མང་ངོ།

智藏論師《二諦論》中破實有時，根本道理即破四生，其究竟違害，亦與靜命父子相同。此等皆是隨行龍猛廣大理路，樂於正理求廣慧者，應當修學。若知自續宗中此諸道理，餘宗道理亦易了解，故不廣說。

智藏論師在《二諦論》中破實有時，根本道理雖是破四生之理，但是其核心的破法與靜命父子相同。靜命父子用的是離一異因，其真正關鍵點即是於分及有分觀一異而破。這些都是跟隨龍樹菩薩解釋空性的廣大理路。所以想在這方面求廣慧者就應當修學這些內容。若能了解自續宗中所用正理，餘宗所用正理也就容易了解，所以就不廣說。

現在我們會覺得自續派講空性的資料不太多，但是其實自續派的這些內容在西藏曾經非常顯揚，靜命、蓮花戒來到西藏，他們從收弟子到讓他們出家，就是讓他們學會這些理路。所以像《中觀明論》這類注解在早期應該很多，只是到了後宏期已經很少見，再者我們也比較不會去找以前的古書，所以不是沒有太多資料，只是我們沒有去接觸。

《辨了不了義善說藏論》卷四

丁二、中觀應成諸師如何解釋聖者意趣，分二：戊一、如何解說人法有無自性；戊二、顯示破勝義有以何正理為上首。初中分三：己一、說破人法自性之差別；己二、明此是釋聖者意趣不共之理；己三、斷除此理與經相違。初中分二：庚一、明破自相之性¹⁶⁷是其差別；庚二、明所破已，顯示其無。今初

佛護論師造《中論釋》，清辨於彼雖出眾過，然未宣說二無我義有所不同。觀音禁亦云：「於名言中了知內外緣起如幻能作所作，於勝義中知無自性，即聖父子、清辨、佛護等宣說中道諸師顯示般若波羅蜜多之理。」此說名言幻有，勝義無性，二師相同。智藏、靜命、蓮華戒等，亦未宣說佛護、月稱宗與自宗中無我有別。

佛護論師造《中論釋》之後，清辨論師於彼雖舉出眾過，但並未說自己主張的二無我與佛護論師主張的二無我不同。清辨論師的弟子觀音禁也說：「於名言中了知有內外緣起如幻般的能作所作，於勝義中了知無自性，這些就是龍樹父子、清辨、佛護等宣說中道諸師顯示般若波羅蜜多之理。」亦即觀音禁直接講了清辨與佛護主張的無我相同。其他如智藏、靜命、蓮華戒等自續師，也沒有談到佛護、月稱宗與自宗主張的無我有何不同。

雖然自續派五位重要人物都未說佛護論師所說的無我與自宗主張不同，但是依應成派，直接講無自性與加了「勝義」簡別才講無自性，此二完全不同。

¹⁶⁷ 「自相之性」依藏文版為「自相成的自性」。

月稱論師則許佛護如實解釋聖者意趣，與自建立勝義世俗理無差別，然說自宗不共餘中觀師所釋。《入中論釋》云：「如除《中論》，餘論解此空性法時，無不倒說。如是智者定當了知我等此宗所說諸法及答諸難，如空性法，非他論有。故有說云，經部宗師說為勝義，即中觀師許為世俗。當知此說全未了知《中論》真實。」於婆沙宗，亦如是說。

與自續諸師不同，月稱論師則認為佛護論師如實解釋了龍樹菩薩的意趣，其解釋與月稱自己建立勝義世俗之理並無任何差別，但說佛護與月稱自己二人的解釋與其餘中觀師所釋完全不同。月稱在《入中論釋》中提到：「如同除了《中論》¹⁶⁸之外，餘論解說空性法時，都是倒說；同樣，智者定當了知我等此宗所說諸法及答諸難，如空性法，都是不共餘論，非他論有。所以應當了知『經部宗師說為勝義，即中觀師許為世俗』的這種說法是全未了解《中論》所說真實。」對於「毗婆沙宗說為勝義，即中觀師許為世俗」的這種說法，《入中論釋》也同樣認為是全未了解《中論》的真實義。

我們可以從兩個角度考慮這個問題：一、經部宗所說的勝義，中觀宗一定許為世俗嗎？二、經部宗所說的勝義，在中觀宗來說，都不是世俗嗎？依經部宗，有為法、自相、無常法與勝義諦等同，所以只要是無常的一定是勝義諦。這些經部宗認為是勝義諦的，中觀宗都說為世俗諦嗎？不是。月稱論師認為，若說是，則是未解《中論》意趣。那麼，經部宗認為是勝義諦的，在中觀宗來說都不是世俗諦嗎？此是非常難解之處，有很多不同的解釋。有一種解釋是，在經部宗來說屬於勝義諦的，如色法、心法與不相應行法在中觀宗來說都是世俗諦，但是經部宗所說的

¹⁶⁸ 此處可理解為龍樹六論。

勝義有、自相有，在中觀宗來說，則不是世俗諦。不論是常法還是無常法，經部宗都會說是自相有，甚至會說無常法是勝義諦。經部宗所說勝義諦的標準，在中觀宗來說就不是世俗諦，而是中觀宗的所破，因為實有並不存在。例如，經部宗認為瓶是勝義諦，而瓶在中觀宗來說是世俗諦。瓶為什麼是勝義諦呢？經部宗會提出一個標準，而那個標準對中觀宗來說就不是世俗諦。

另外，《菩提道次第廣論》解釋時則說，經部宗認為是勝義諦的無方分微塵以及無時分剎那的心識，對中觀宗而言連世俗諦都不是，若認為是，則是全未了知《中論》所說真實。

總之，一種解釋是說經部宗判斷勝義諦的標準在中觀宗連世俗諦都不是；另一種如《廣論》所釋，直接說無方分等不是世俗諦。雖然兩種解釋都對，但不是光這樣講就講完了。可能需要考慮月稱菩薩在想什麼，才能夠清楚他要講的內容。

自續派以下的主張，其重點在於即使像補特伽羅這種假有法也仍然是境上有。《廣論》中的解釋，雖然是將無方分等凸顯出來講，但其實自續派以下認為諸法皆是境上有，亦即皆是於施設處上找得到所立義。所以如瓶與虛空等，一定都是境上有。但是應成派認為這樣的瓶與虛空並不存在，因為一切法唯是名言安立而有，只是唯名假立。所以若不仔細想，可能會誤以為經部宗認為是勝義諦的法，對中觀宗來說是世俗諦。但這樣的想法並不正確，因為自續派以下無法接受唯名安立的瓶，他們說的瓶都不是唯名言安立的瓶。所以即使只是講瓶，雙方也有差別。這樣的解釋符合後面講的內容，只是前述二種解釋並未由此點切入，而是分別從勝義諦的標準及無方分著手。不論如何，上引月稱菩薩這段話非常重要，其用意及內涵值得我

們深思。

總之，宗大師先談到五位自續派大師都未說佛護與清辨對無我的主張有差別，但是月稱論師則認為處處有差別，不只是空性的主張，還包括如何安立諸法以及對實事師所提問難的回答等悉皆不同。

其後又云：「以出世法等同世法，不應理故。故諸智者當知此宗是不共法。」此以自宗不共餘中觀師為因，若說下二部所說勝義許為中觀世俗法者，安立彼尚未解中觀真實。此中理由，謂自宗中雖於名言亦不許有自相法故，以彼皆是從自相上而安立故。

月稱菩薩為強調兩宗不同，接著又說：「以出世法等同世法，不應理故。故諸智者，當知此宗是不共法。」這是以自宗不共餘中觀師為理由，安立那些承許下二部所說勝義即為中觀師所說世俗法者為尚未解中觀真實義。理由是中觀應成派即使於名言也不承許有自相，而自續派以下都是從自相上安立諸法。

於二諦中隨失其一，亦失餘一（故）¹⁶⁹，不壞二諦出世間法，與壞二諦世間之法，隨在二諦何諦相同，皆不應理。故聖者此宗，非僅勝義，即在世俗，與實事宗亦不相共。

於二諦中隨失其一，亦失餘一，所以能完善建立二諦的出世間法與不能完善建立二諦的世間法¹⁷⁰，所說二諦不論於哪一諦相同都不應理。因此聖者此宗與實事宗，不僅不

¹⁶⁹ 依藏文版，此處有「故」。

¹⁷⁰ 《入中論善顯密意疏》：「世間與出世之義，是如實知不知真實義也。」

共勝義，亦不共世俗。

《二諦論自釋》引頌云：「餘所許勝義，即他許世俗，如餘許爲母，亦許爲他妻。」疏雖說爲龍猛所造，然依《入中論釋》即知其非。其疏造者，傳是靜命，或是同名，或是附借，然非造《中觀莊嚴》等論者，以此說造論所爲，《攝量真實疏》中破故。《二諦論自釋》說：「能取所取，如其顯現，若謂全無，既違現量，亦違世間。」疏解此義爲應理故。

智藏論師的《二諦論自釋》引頌文「餘所許勝義，即他許世俗，如餘許爲母，亦許爲他妻」，疏中說此頌文出自龍猛所造論，但是依《入中論釋》，就知道不是龍猛所造，因為這種說法已經被《入中論釋》反駁，而若是龍猛所造，月稱菩薩就不會如此批駁，既然月稱菩薩反對這個說法，就說明不是龍猛所造。有說造此疏者是靜命，但或許是同名，或許是附借，但不是寫《中觀莊嚴論》的靜命論師，為什麼知道不是？首先因為此疏的造論目的被《攝量真實疏》破除。為什麼這樣就知道此疏不是靜命論師寫的？因為《攝量真實疏》¹⁷¹是靜命論師的弟子蓮花戒所寫，蓮花戒不可能去破自己老師的主張，故足以證明。其次因為此疏在解釋《二諦論自釋》所說「能取所取，如其顯現，若謂全無，既違現量，亦違世間」時，解此義爲應理，然而主張無外境的靜命論師並不應說它應理。

又《入中論釋》出他難云：「由勝義無生故，破自他生。然色受等現比所得，此等自性定從他生。若不許此，何說二諦，應唯一諦，故有他生。」此是上文破自相因果時，謂

¹⁷¹ 靜命論師造《攝量真實論》，其弟子蓮花戒造《攝量真實疏》。

於勝義破彼而破他生，雖應道理，然於名言有自性生或自相生，須許他生，若不許此，則於世俗亦無諦實，應無世諦。

中觀應成派主張無自生、無他生、無無因生、無俱生，於此並不需要加勝義簡別。自續派則是基於勝義無生來破自生、他生；若不基於勝義無，就只能破自生、俱生及無因生，而不能破他生，因為在四生中排除了自生、俱生以及無因生之後，若生是有，就只能是他生。因此，自續派可以講「沒有勝義的他生」這句話，但不會直接說無他生。所以《入中論釋》中出他難云：「由勝義無生故，破自他生。然色受等現比所得，此等自性定從他生」，意即需加「勝義」簡別來破自他生，否則色受等既然是現量與比量之所證，就不能說色受等不存在，既然存在，又不可能是自生，所以一定是他生。「若不許此，何說二諦，應唯一諦，故有他生。」若不許他生，如何建立二諦？應說唯有勝義諦一諦。換言之，既然不能說只有一諦，就只能承許他生。此是上文破自相有的因果時，提到他方認為破除勝義有的他生雖應道理，然於名言中是有自性生或自相生，所以必須承許他生，若不許，則於世俗亦無真實可言，應無世俗諦。

為答此難，於二諦中如次成立無自相生。此是對許勝義無生及於名言有自相生之中觀師而為成立，非對實事諸師。中觀二師既有如是所破差別，故不應說月稱論師何故於彼（未）¹⁷²特別破斥。

《入中論自釋》要講的是無自相、無自性的生，這是因為要講諸法皆無自相、無自性，所以必須證成沒有他

¹⁷² 依藏文版，此處有「未」。

生。為了回答他人對於無他生的問難，月稱菩薩就於二諦如次成立無自相生，亦即成立自相有的生於勝義無，於世俗亦無。這是針對承許於勝義中無生而於名言中有自相生的中觀師成立，並非針對實事師。既然中觀二師的所破有如此大的差別，所以就不應說何以月稱菩薩於彼未特別破斥。

《入中論》中，破自生部份是在破數論師，至於破他生，一開始很大部分就是在破自續派，到很後面才開始破唯識宗，只是很多人看不出有破自續，誤以為是在破別人，所以就認為中觀二師怎麼會有差別，如果有那麼大的差別，何以月稱菩薩未特別駁斥。

庚二、明所破已，顯示其無，分二：辛一、明分別俱生增益所執顯示其無；辛二、依聲聞藏解釋佛說二無我義。今初

若爾，如何執著是執自相有耶？此當敍說諸宗所許，謂如云此補特伽羅，造如是業，受如是果，立假名時，彼必追求補特伽羅假名之義，為即自蘊是補特伽羅耶？抑離諸蘊別有義耶？若於一異義等，隨得一品而為補特伽羅安立之處，乃能安立造業者等；若無所得，即不能立。是故若覺補特伽羅唯假立名猶不滿足，而更觀察尋求彼名假施設處為是何事，乃可安立，即是安立補特伽羅為自相有。自部婆沙乃至中觀自續諸師皆如是許。

若爾，如何執是執自相有？就由說明各派主張談起。由毗婆沙宗至自續派都認為，如說此補特伽羅造如是業，受如是果，如是說時，必追究什麼是「補特伽羅」這個名的義，是否自蘊就是補特伽羅？還是有離諸蘊的其他內容是補特伽羅？如是尋求時，若能於一異義中，尋得任何一

者為補特伽羅的安立處，亦即若能於彼安立處找到所立法，如此才能安立造業者等；若無所得，就不能安立。因此，若不以補特伽羅唯名假立為滿足，還要進一步觀察尋求何為彼名之施設處，若有所得，才可以安立，這種安立方式，在應成派看來，就是安立補特伽羅為自相有。自部從毗婆沙宗乃至自續諸師承許的安立方式都是如此。應成派則認為一切法唯名假立，只要符合以下三個條件就是名言有：是世間共許、無餘名言量違害、無勝義量違害。以「執繩為蛇」與「執蛇為蛇」為例，應成派認為這兩種情況在安立處上都找不到所立法，這一點完全一樣，只是依名言有的三個條件去檢視時，二者就不相同。

應成派主張補特伽羅唯名假立而有，自續以下認為這樣的存方式非常不踏實，他們主張假必依實，應成派則否定假必依實，因為一切法都是假法。依應成派，補特伽羅是以五蘊或四蘊為安立處，依此安立而有，補特伽羅是所安立，五蘊或四蘊和合體是安立補特伽羅的所依，所以，所立法補特伽羅與其安立處——不管是任一蘊或是諸蘊和合體——彼此有極大的差異。下部則一定要在安立處找到其所立法，因此在五蘊中一定要找到某法做為在安立處找到的我。雖然下部也會說補特伽羅是依五蘊或四蘊安立，但也說第六識或其他如第八識就是尋找時找到的補特伽羅。如此應成派與下部所說的補特伽羅有什麼差別？應成派說的是：補特伽羅是依蘊假立，五蘊之任一或其和合體本身都不是補特伽羅；自續派以下說的是：在補特伽羅的施設處上就會有一個「是補特伽羅」的。所以二者之間是境上有跟境上完全沒有的差別。

雖然自續派不至於如毗婆沙宗或經部宗那般，承許無常法——如瓶及補特伽羅等——是諦實有，但仍主張蛇之所以是蛇，它需要一個標準，換言之，是繩還是蛇，這必須在境上有一個標準來判斷，也就是在安立處要能找到蛇才

能安立為蛇，若找不到，就不能安立。但是對應成派來說，「要在安立處找到才能安立」這句話並不成立。

「要在安立處找到才能安立」，這句話究竟在說什麼？於安立處找不到又會如何？或者為什麼於安立處就可以有證據證明蛇是蛇而繩不是蛇？這些要多考慮。總之，自續派以下認為，凡是心所執取的內容，如果都只是心想而於境上不必有所立義，這樣就很難區分量與非量。慮及此點，才有所謂在施設處上尋找的時候一定要找得到所立法，並以此作為區隔。例如，在繩上找不到是蛇的東西，所以它就不是蛇，蛇自己身上必須找得到足以證明它是蛇的東西。這樣思考下去，會覺得自續派以下的說法似乎很合理。在應成派那種想法出現之前，很容易就會接受假必依實這種說法。

如是安立色受等有為無為一切諸法，下至經部於遣質礙唯無遮上安立虛空，凡是許為以量成立，立為有者，皆須尋求各各名言所詮之義為如何有。尋求之義若無所得，即便不能安立為有；與彼相違，乃立為有。因明論中，唯有作為，說名自相。《對法經》等，如火熱性表不共他，說名自相。與此由自相有所說自相，極不相同。

自續以下安立色受等有為及無為一切諸法，都是如是安立，即便是經部宗在安立虛空時，也是以這樣的方式安立，亦即凡是許為以量成立，或者認為是有的，皆須尋求各各名言所詮之義為如何有而安立。尋求之義，若無所得，就不能安立為有；要有所得，方能立為有。以上簡而言之，自續派以下主張一定要在境上找得到所立義才能安立諸法，或說境上一定要找出一個它是這個法的證據，否則就不能安立。

另外，因明論中說只有能作功用者名為自相，或如於《對法經》等說如火的熱性表徵出不共他的體性從而說名自相，這些地方講的自相，與這邊由自相有而說的自相，極不相同。

月稱師宗，由如是門所立之有，雖於名言亦不許可。

自續派以下認為一定要觀察而有才能安立諸法，而應成派則不僅於勝義，即使於名言也不承許觀察而有。

接下來以《顯句論》中的例子說明下部在自相有、觀察而有的前提下，承許雖然體性相同，仍然可以有一個定義與被定義的關係，應成派則不同意，覺得對方用來說明的譬喻根本不合理。

自宗安立名言之理，如《顯句論》云：「復次，所依之身及所依頭，其能別法依者碇鉗，依者羅睺，皆是世間名言支分，不觀察有。猶如假立補特伽羅等皆可有故，此喻非理。」此謂他云：如世間說碇鉗之身、羅睺之頭，雖離身頭，無異能別，然就分別，可有事、法¹⁷³。如是說堅為地自相，雖離堅硬別無有地，然亦可立如是言說。

應成自宗安立名言之理，如《顯句論》云：「復次，所依身及所依頭，其能別法依者碇鉗跟羅睺¹⁷⁴，都屬世間名言，是不觀察而有，猶如假立的補特伽羅等皆可有，因此此喻非理。」這段話是對他宗所舉之喻的回答。他宗舉喻

¹⁷³ 指所別之事，能別之法；或所依之事，能依之法。

¹⁷⁴ 碇鉗是水磨上方的石磨。羅睺是印度神話故事中的一個神。傳說羅睺吵到自在天的清修，自在天就從眉間的天眼放出火，燒掉羅睺的身體，只剩下頭。

說，雖然羅睺與羅睺的頭指的是同一事，可是講「羅睺」時，心中想的羅睺是一個補特伽羅，而說到「羅睺的頭」時，就會出現能依與所依二者。但事實上，除了羅睺的頭之外，羅睺沒有其他的部分。也就是說，雖然追究起來，羅睺與羅睺的頭指的其實是同一事，但在分別心上仍可以有所依與能依的差別；與此相同，堅為地的自相，地與堅硬性雖指同一事，但仍可以說有所表與能表的差別。他宗所說之喻其實是在講觀察而有。應成派則認為所依和能依都屬於世間名言，是不觀察而有，若觀察則找不到。就如假立之補特伽羅，也是不觀察而有，若觀察則無。因此，在應成派看來，他宗此喻並不合理。

次答彼云：由說身頭，遂起覺心，緣取彼二為所別事，次欲了知是誰之身、誰之頭耶？說者亦為遮遣非是碓鉗、羅睺所有身頭，隨順世間言說而說，碓鉗、羅睺為能別法，除聽者疑，可為應理。然無有地非是堅硬，而云堅性是地自相，無有如上疑可除故，法喻不同。

解釋此喻非理時，是由二個內容來談：一、法喻不合（喻義不合）；二、喻不成。先講法喻不合：自宗回答時就說：由說身或頭，就會生起覺心緣取彼二為所別事，繼而欲知是誰的身、誰的頭，答時就說是碓鉗的身、是羅睺的頭，這是為了遮遣非屬碓鉗、羅睺所有的身、頭，隨順世間名言而說，是以碓鉗、羅睺為能別法來遣除聽者的疑惑。至於地和堅就與前例不同，並沒有不是堅硬的地，故而說堅是地的自相，並無如上疑惑可除，所以法喻不合。

《顯句論》批評說此喻之喻義不合，但若站在自續派的立場，則喻義是合的。應成派與自續派都說在羅睺的頭之外，沒有羅睺，但是二者之間仍有能依、所依的關係；與此相同，說堅是地相時，雖然沒有非堅硬性的地，但是

二者之間仍有能表與所表的關係。雖然應成派與自續派都如是承許，但是自續派這樣講時，因為是以自相有為前提，所以在應成派看來就不合理。應成派認為，若是自相有，不論是堅或是地都會是完全不依賴他法而有；若堅與地是異且是自相有，則堅與地就會是異體¹⁷⁵且別別無關，也就不會有定義與被定義的關係。所以必須在自相無的前提下，堅與地才可以是定義與被定義的關係。此是法喻不同的主要原因。

答後又說喻不成過，其所別事所依身頭，與能別法能依碓鉗及羅睺，於世名言相異而有，故說彼二為無異法，喻不得成。

接著又講喻不成的過失。其所別事身和頭，以及能別法碓鉗和羅睺，於世間名言是相異而有，所以你說彼二無異，這樣的喻並不能成。此處他人說的無異是尋求後的無異，要講的是碓鉗與碓鉗的身一方面是相異，另一方面觀察時又是一，無異義可得，碓鉗就是碓鉗的身，碓鉗的身就是碓鉗。所以事實上不相異。世間說碓鉗與碓鉗的身有能依、所依的關係，應成派也如是說。可是他方在此之外，還說碓鉗與碓鉗的身其實是同一內容。自宗則認為碓鉗與碓鉗的身一定是相異，碓鉗不是碓鉗的身，碓鉗的身也不是碓鉗，所以他方的喻不成。

此中若求何為施設假名所依，而無異義可得，唯於羅睺之頭，名羅睺故。若求碓鉗與碓鉗身，亦無異義可獲得故。其論後文復設問答破彼執云：「設作是言，僅見爾許，然離身頭無餘異義，故喻得成。答云：非爾，世間名言無有如

¹⁷⁵ 若是自相有的異就不可能是同體相異，只能是異體。

是觀察轉故，世間諸事皆不觀察立為有故。」

他方在講法的時候，明白地講自相有的地和堅硬性，在講喻的時候，雖未講出自相有，只說了羅睺和羅睺的頭雖然是能依、所依的關係，但事實上，若尋求何為施設羅睺假名的所依，就會發現於羅睺的頭之外無異義可得，「唯於羅睺之頭，名羅睺故」。觀察的結果就是這樣。應成派則認為若如是觀察而立為有，就是自相有，就已經越過世俗諦的範疇，進入了勝義諦的範疇，找到了勝義。

此論後文又以一段問答來破除彼執：若他方說，表面看是有能依與所依的差別，但事實上於身頭之外並無其他相異的內容，所以喻可成。自宗就回答：並非如此，因為除了羅睺與羅睺的頭這種世間名言安立的内容之外，世間名言並無如是觀察而獲得的内容，因為世間諸法皆不觀察而立，若觀察就立不了，所以他方之喻不成。

謂他諍云：就聽者前雖有爾許事法，然觀察彼名言義時，離身頭外，別無碯鉗、羅睺羅可得，故彼事法仍不得成。此是前說他宗立有諸法之軌。

宗大師就解釋，這段問答是說他方諍云：就聽者前雖有能依法及所依事，但是觀察彼名言之義時，離身頭外別無碯鉗、羅睺可得，所以彼事法仍不成相異。宗大師說，這就是前面提到的他宗安立諸法之軌。他方主張不觀察時有能依法與所依事的差別，但若觀察，則能依、所依指的是同一事。因為他方如是主張，就顯露出是以尋找假立義必須有所得的方式來安立諸法。

答云：所言有者，就世名言，彼非如是觀察而立，是無觀察而安立故。若觀察立則不能立，於不觀察安立之理，論後又云：「猶如觀察，則離色等別無異我，然依諸蘊世間世俗許此是有，羅睺、碓鉗亦許如是，故喻不成。」

自宗答：所謂有是就世間名言說有，並非如是觀察而說有，因為是無觀察而安立的緣故。若觀察立則不能立。對於不觀察而立之理，論後又說：「猶如觀察，則離色等別無異我，然因為是依諸蘊假立而由世間世俗許此為有，羅睺、碓鉗亦許如是，所以喻不成。」總之，因為安立諸法時皆是不觀察而立，所以喻不成。

此說安立補特伽羅之理，謂如說言天授之色、天授之心，若觀彼名所依天授及彼色心為如何有，非彼諸法即是天授，亦非離色心等有餘天授可得¹⁷⁶，非有推求所得之義可立天授，故云無我。此乃無有自相天授，非是天授都無所有，以依諸蘊世俗有故。前二譬喻亦如是立。

宗大師解釋說：此說安立補特伽羅之理，如說天授之色、天授之心，若觀察彼名所依天授及天授之色心是如何有，則其色心等並非天授，亦非離其色心等別有天授可得，所以如是觀察尋找時，沒有推求所得之義可說是天授，因此說無我。這是說天授無自相，而不是說沒有天授，因為天授是依諸蘊而有，是世俗有。碓鉗與羅睺之喻也如是安立。

安立諸法之理，論後又云：「如是觀察，則離堅等，別無地等異體所相，離所相外，亦無異體無依能相。雖則如是，

¹⁷⁶ 藏文版為「亦非離色心等有餘天授可得故」。

然世俗有。故諸論師唯依互相觀待門中安立為有。」

對於安立諸法之理，論後又說：「如是觀察，則離堅等別無地等異體所相，離所相之外亦無與所相異體而無依之能相。雖然如此，能相與所相仍是世俗有。所以諸論師唯依互相觀待之理安立諸法為有。」總之，諸法唯是相觀待而有、是不觀察而有。

此說安立地與堅等能所相時，若復如前尋求能相、所相名言所詮之事，有所得義方安立者，則皆不能立彼二相，唯由互相觀待門中立彼為有。

與自續以下不同，應成派認為安立堅與地等能相所相時，若如前說尋求能相所相的名言所詮事，必須有所得義才能安立，如此則不能安立彼二相，彼二相只能由互相觀待安立為有。

定當受許如是安立人法之理，並其因相，論後又云：「此唯如是定當受許。若不爾者，豈非世俗亦具證成，應真實有，非世俗有。若以證成道理觀察，非僅無有碓鉗等法，若爾云何？謂以後說證成觀察色受等法亦無所有，故亦當許彼等諸法如碓鉗等非世俗有。然非如是，故此非有。」此說依緣假立之理，當知猶如《入中論》說。

宗大師在此強調，必須受許應成派如是安立補特伽羅及法的方式，而其因相，《顯句論》又說：定當受許唯是不觀察而立、唯相觀待而立，否則世俗法豈不亦成理智所證成，而若是理智所證成，就應是真實有，非世俗有。但事實上，若以觀察勝義的正理來觀察，不僅碓鉗等法不可得，連色受等法亦不可得，所以亦應承許色等諸法如碓鉗

等不是世俗有，但並非如此，所以不是觀察而有。《顯句論》此處所說依緣假立之理，當知猶如《入中論》說。

若於如前觀察所得之義而安立者，即是以觀察真實有無之理而為安立¹⁷⁷，說彼應是勝義中有，非世俗有，故自相有即勝義有。

若於如前觀察所得之義而安立者，就會是以觀察真實有無之理安立，所以說如是安立者應是勝義中有而非世俗中有，因此若是自相有即是勝義有。

應成派與自續派都說諸法皆是名言所安立，是不觀察而有，是世間稱許而有，但是何謂名言？何謂觀察而有？雙方說法就有差異。應成派認為此處觀察是指，例如補特伽羅這個安立法，如果其安立處五蘊或四蘊中或總或別就是補特伽羅，例如若第六意識就是補特伽羅，則可以說在安立處找到了所立義，如此有即是觀察而有。自續派則主張一切法於名言中都有自相，所以在安立處尋找所立義，這並非勝義觀察，而是屬於名言的範疇，所以如有也並非觀察而有，而只是世俗有、名言有。應成派則認為若在某法的安立處找到所立義，或若某法有自相，則此法就會是觀察而有、是勝義有。

若爾，如《二諦論》云：「如現即性故，觀察不趣此，若觀察有失，其義成餘故。」中觀自續諸師豈非亦破以諸正理觀察所得立諸世俗，故名言有不以正理觀察而立，云何說為汝之特法？

¹⁷⁷ 藏文版此處有「故」。

自續派智藏論師著有《二諦論》，他人從中引一段話來質疑「名言有不以正理觀察而立」並非應成特法，因為自續諸師亦如是許。所引這段文的意思是，如無害識現到那般地安立，這就是諸法的本性，這是不觀察而有，若觀察而有，就會從世俗變成勝義，所以就會有過失。這話乍聽之下，似乎與應成派講的差不多，一切世俗法都是不觀察而有，若超越不觀察而有的範疇，變成觀察而有，就會越過世俗的界限而變成勝義。但其實二派所說的觀察並不相同，所以應成派所說的不觀察而立的確是應成派的不共特法。

如此爭問是未能辨中觀兩派如何觀察是觀真實有無之別。應成派師，如前觀察即許是觀真實有無，前引諸論並數宣說，凡有皆是唯名唯表唯言說故。言唯名者，謂名言義如前尋求皆不可得，非說有名而全無義，亦非說無非名之義。此雖非許凡由施設名言之心所立一切皆名言有，然未由其立名言心增上而立，則定不許為名言有。

對於何謂觀察真實，中觀二派的看法不同。他方如此爭問，是未能分辨其中差別。在應成派看來，如前觀察就已經是觀察真實，因為前引諸論已數宣說：凡有皆是唯名、唯表、唯言說。「唯名」是指如前那般尋求的名言之義皆不可得，它並非排除義，不是說只有名而全無義，也不是說沒有不是名的義。承許「唯名」，雖然並不是承許凡由施設名言之心安立的就一定有義，但是凡未由立名言心安立者，就一定不許為名言有。換句話說，只要是所知、是名言有，就一定是由立名言心安立，一定是唯名。此與《廣論》所說名言有的三個條件有關，如兔角也有名，也是由心安立，但因為不符合這三個條件，所以不是名言有，不會因為它有名，就說它有義。

中觀自續諸師，唯名言心增上之力，不能安立色受等法，要於無損根識等前顯現增上，乃可立為名言中有。故由心增上安不安立，其心亦有最大差別。

中觀自續派雖然也講唯名、唯表、唯言說，但是認為僅由名言心並不能安立色受等，必須於無損根識等前顯現，才可以安立色受等為名言有。自續派所說的無損根識，應成派說即是無害識。何謂無害識（無亂識）？以執瓶的眼識現量為例，它對瓶是無害識，因為它正確現到瓶的自相，「無害」是指它對這個自相是無錯亂。依自續派，對自相是量才是量，例如執瓶的眼識必須對瓶的自相是量，否則它對瓶就不是量。依應成派，對瓶的自相是量的這種眼識就已經是勝義識。此眼識現證了瓶的自相，對瓶的究竟實相是離分別識，所以，有這樣的眼識者應該已經證得見道位以上。《入中論》就是由此來批評自續派所說的安立。所以中觀二派雖然都講由心增上安立，但若細究，心與心有極大差別。

若非由如是心增上而立，觀察諸法由其自體增上有無等，乃為觀察真實有無，唯以前說觀察之理，則非所許，故名言中許有自相。

自續派是說諸法都必須由無害識安立為有，若不是由無害識安立，而去觀察諸法是否由其自體增上而有，或是否由自己獨特的方式存在，這才是觀察真實有無。單以前說那種觀察之理去觀察，則不是自續派所許觀察真實有無。所以自續派於名言中是承許有自相。應成派則認為諸法皆無自相，所以沒有所謂的無害識，而且只要是在施設處尋找所立義，就是在觀察真實有無。

自相有不是自續派的所破，諦實有、真實有才是。依自續派，若是諦實有、真實有，就不是無害識安立而有，而是純粹以自己不共的方式存在。從自續派最喜歡用的譬喻——象馬喻——來看，自續派非常強調在幻基木石那邊必須有象馬的顯現，如果在幻基處沒有顯現象馬，就安立不成象馬。要安立象馬，除了在境上要有象馬的顯現，也要有心識安立象馬。譬喻中，觀眾以為看到真正的象馬，覺得象馬和自己的眼識沒有關係，它就是從境那邊以自己獨特的體性而有，完全不是由心安立，這樣的象馬就是自續派講的諦實有的例子，經部宗說瓶等是實有，所想的內容大概就是這樣；至於幻師則知道自己的眼識是因為被咒所以才看到象馬，以此來譬喻懂空性的人知道象馬是由無害識安立而有。

這樣就區分開了自續派和應成派的勝義觀察之理，雖然二家都會說觀察之後找不到，但觀察的方式及觀察的內容都不一樣¹⁷⁸。

故於經說唯世俗名、唯有表示、唯是假立¹⁷⁹，「唯」字所遣，亦不相同。

「唯名」的「唯」是否定詞，它排除的是什麼？「唯有表示」、「唯是假立」的「唯」排除的又是什麼？依應成派，「唯」字所遣為「自相有」；依自續派，「唯」字所遣為

¹⁷⁸ 依應成派，於補特伽羅的施設處尋找補特伽羅時是找不到的。但這並不代表若說瓶是補特伽羅，它就會是，並不是這樣，因為瓶有瓶的具量施設處，補特伽羅有補特伽羅的具量施設處。依自續派，就必須在補特伽羅的施設處上找到真正是補特伽羅的才能安立，因為，一個人即使手不見了也還是那個人，所以就會說必定在境上有所謂的真正的人。

¹⁷⁹ དེའི་ཕྱིར་གསུང་རབ་ལས་ཀུན་རྫོབ་མིང་དང་བད་དང་བཏགས་པ་ཙམ་དུ་གསུངས། (故於經說唯世俗名、唯有表示、唯是假立)。

「非由無損根識等（無害心）安立，而以自己不共的方式存在」。這很重要，剛開始學中觀的時候，一直弄不清楚的就是這個。唯名、唯是假立，給人的感覺好像唯有名而沒有義。這一點很難講清楚，也不好懂。

若爾，世間亦有衆多觀察，如來、未來、生、未生等，答如是問，豈不可說來與生耶？如此尋求觀察道理，與前不同。此非於往來作者及往來名言，唯以如是假名安立而不滿足，更求施設彼名之義而問往來，是於尋常往來名言而作尋常觀擇，許此觀察有何相違。

如果是這樣，那麼除了前說觀察之外，世間尚有眾多觀察，如：來或未來、生或未生等，回答這些問題時，豈不可說來與生？宗大師就說：如此尋求觀察的道理與前不同，這些世間觀察並非不滿足於唯名假立而去尋求假名之義。換言之，這些世間觀察只是於尋常往來名言作尋常觀擇，並非勝義觀察。若如前說在施設處上尋求名言之義，則這種尋求就不是於名言作尋常觀擇，如是尋求不會找到所尋之義；與此不同，世間一般的尋求可以有所得。所以此二並不衝突。

如是觀察名言諸義執有自相之性者，非是俱生我執執著之相。於生死中縛有情者是俱生執（故）¹⁸⁰，須以正理正破彼執。云何是彼執著之相？謂執著內外諸法非唯名言增上而立，由自體有。若於祠授等補特伽羅起如是執，是爲補特伽羅我執；若於眼耳等法起如是執，是法我執。由此亦當了知二我。

¹⁸⁰ 依藏文版為「於生死中縛有情者是俱生執故」。

如此觀察名言諸義而執有自相，這並非俱生我執的執著之相。於生死中繫縛有情者是俱生我執，所以必須以正理正破彼執。換句話說，真正要破的是俱生我執。何為俱生我執的執著之相？執著內外諸法非唯名言增上安立，由自體有，即為其執著之相。此又分為二種：若於祠授等補特伽羅起如是執，為補特伽羅我執；若於眼耳等法起如是執，為法我執。由此亦當了知何謂法我及人我。

如是我執，雖非觀察名言之義而起執著，然如此執其境若有，觀彼名言所施設處為如何有，能觀察智須有所得。故無分別俱生我執及彼境界，是為正理正所應破，與諸餘論說觀察破，亦不相違，故不應執唯破分別我執及境。

觀察瓶等名言之義究竟於其施設處如何有，如是觀察而起執的是分別我執。俱生我執雖不如是觀察瓶名和瓶名之義，但是它會覺得瓶與心無關，是境上就有，會如是執，這樣的執法就具備「非唯名言安立而有」的內容。若俱生我執所執的境存在，就須如分別我執所執那樣，在觀察名言之義於其施設處如何有時，必須有所得。因此，無分別¹⁸¹的俱生我執及彼境——自相有、自性有，雖然是正理正所應破，但這與諸餘論說觀察而破並不相違，所以不應認為觀察而破只是在破分別我執及其境。《中論》等諸論都是針對宗派的論點以正理觀察破除，似乎沒有直接破俱生我執的，但不能因此認為只是在破分別我執而不是在破俱生我執及其境。

此處月稱菩薩與下部都是針對自相有無作討論，其中會挑出清辨論師主張諸法皆有自相的理由加以破斥，所以直接破的是清辨論師的分別我執。分別我執基於許多理由

¹⁸¹ 此處「無分別」指非觀察而起。

形成，有的分別我執與俱生我執的所執不同，如執色是我的分別我執，對此若以理破除，認識了色不是我，執色是我的分別我執就會不見，但是如此並未破除自相有執；有的分別我執則與俱生我執所執的內容一樣，都是執實有、自相有，破掉了這種分別我執執自相有的理由，就破掉了俱生我執所執的自相有。所以雖然俱生我執及其所執境才是正理的正所破，但是這與我們一直針對清辨論師執自相有的分別我執來破，並不相矛盾，因為這樣就能夠正破俱生我執的內容¹⁸²。

未受邪宗薰染有情，及不善解名言有情，雖未能知非由施設名言之心增上而立實有之名，然有其義。若不爾者，二我執義亦應非有。

「未受邪宗薰染有情」的「邪宗」也許改譯為「宗義」較妥。一般未被宗義影響或不善解名言的有情，如童稚、牛、馬等，他們不懂名言的內容，不知道何謂「非由名言安立而有」，但仍會執其義，會有實執。若說他們沒有這種執著，就要說他們沒有二我執，但那是不可能的。

簡言之，分別我執所執自相有與俱生我執所執取的內容一樣，所以才會說破自相有時，二者皆破。二者的差別在於若是以理由作為先決條件而執自相有，就是分別我執，若不是依理由起執，而僅僅是由習氣影響才執自相

¹⁸² 執有無方分並不是我執。執瓶在施設處上找得到所立義雖是分別我執，但其所執內容與俱生我執所執不同，所以破除瓶在施設處上找得到所立義，並沒有破除瓶自相有。有的分別我執和俱生我執所執的內容沒有差別，一模一樣，都是執實有、自相有，了解這種分別我執是顛倒，也能了解俱生我執是顛倒的。只是分別我執除了受習氣影響之外，還必須透由理由來執，俱生我執則是透由習氣來執，講不出什麼理由。

有，就是俱生我執。

諸瑜伽師及中觀宗自續諸師，於人法上由遣何事立為無我，所說二我及執著相，義雖不同，然在此宗，由有法事分二無我，所無之我不許不同。《入中論》云：「為度衆生說無我，由人法別分為二。」此由人法差別而分，未說由其二我而別。《四百論釋》亦云：「所言我者，謂即諸法不依他性。無彼自性說名無我。此由人法差別為二，謂法無我及人無我。」「不依他性」者，謂非唯名假立，由義自體而有，即自然性。

諸瑜伽師及中觀自續諸師於人及法上，由遮遣何事立為無我，其所遮之二我不同，於彼等執著之相亦不同。應成派則是由有法區分二無我，至於所遮之我則無不同。亦即唯識宗及自續派是以所破來區分二無我，應成派則是以有法來區分二無我。《入中論》云：「為度衆生說無我，由人法別分為二。」此說由有法人與法區分無我為人無我及法無我，並未說由所破的我來區別。《四百論釋》也提到所謂的「我」指諸法的不依仗他性，由無彼自性說為無我。宗大師解釋時說，「不依他性」指非唯名假立而是由義自體有，也就是自然性。

若謂自部下自婆沙乃至中觀自續諸師，凡許由量所立之義，即許是由自相而有，前說諸瑜伽師於許假立色等自性差別遍計所執為實有者，破自相有，而許假名安立為有，即犯相違。答云：無過，彼是由其假名安立¹⁸³說無自相，然彼非許尋求自名所依設事為無所得，故有此宗所說有自相執。彼等書中說假安立自性差別，唯假名者，亦是彼二於

¹⁸³ དེ་ནི་མིང་དང་བདམ་འཛོག་བྱས་པ། (假名能安立)。

心顯現，如現異體能取所取，無如是義，許為假有，故與此宗唯名假立極不相同。

若說自續派以下，只要是量所立的，即許為由自相有，那麼，前面說的唯識宗在假立色等自性差別的遍計所執上破自相有，承許色等自性差別的遍計所執是自相空，是假名安立為有，就與此處說法相違。自宗回答：無過。雖然唯識宗會說：遍計所執沒有自相，只是名言安立而已。雖然這種說法聽來與應成派的說法很像，但事實上不一樣。遍計所執是因為由名和符號就能安立而說為無自相，這一點唯識宗和應成派的說法看似相同，但是因為唯識宗不是在尋求自名所依設事之後發現無所得，而說假名安立及無自相，所以在遍計自性的遍計所執與遍計差別的遍計所執上，還是會執應成派所說的自相有。唯識宗書中講遍計自性及遍計差別的遍計所執唯是假名，也是因為於現彼二之心，能取與所取現為有距離、現為異體，但是並沒有如其所現的異體二取，所以許為假有，所以與應成派所說唯名假立極不相同。

辛二、依聲聞藏解釋佛說二無我義

科判中「依聲聞藏」指初轉法輪。應成派認為初轉法輪就已經講了二無我。除應成派之外，餘派皆不如是說。

先略說各派主張的二無我。既承認人無我也承認法無我的是宗義的大乘；只承認人無我而不承認法無我的是宗義的小乘；是宗教師且不承認無我的，那就是外道。內道中，毗婆沙宗及經部宗都只承認人無我而不承認法無我，都說諸法有法我。即便是承許法無我的大乘中，唯識宗和自續派也不認為初轉法輪有講法無我。但是應成派則認為初轉法輪已經講了人無我（補特伽羅自相空），既然二無我

的所破相同，都是破自相有，所以很難說講了人無我，而沒有講法無我，所以既然講了人無我，就可以說也講了法無我。先確定有講，講多講少則是另一回事。

我們可能會以為佛於初轉法輪既然講了法無我，就不會講有法我。但不是這樣。依應成派，佛於初轉法輪講五蘊、十二處、十八界等，既講了有自性、有自相，也講了無自性、無自相。

諸瑜伽師及中觀宗自續諸師，謂小乘藏中未說法無我，大乘所說補特伽羅無我較聲聞部之所抉擇亦無過上。此二師宗違彼而說。初聲聞藏中說法無我之理，如佛護云：「世尊宣說諸行無我，譬如幻事、谷響、影像、陽燄、夢、沫、水泡、芭蕉，此中全無真如，或無謬真如，皆是戲論，皆是虛妄。又說一切法悉皆無我。言無我者，謂無自性義，以言我之名，即自性句故。」此說五蘊無我之喻，如其次第，如水沫，水泡、芭蕉、陽燄、幻事。又云此等皆是虛妄。又聲聞藏說一切法皆無我者，明一切法皆無自性，以我之義即自性義故。

諸瑜伽師及中觀宗自續諸師，會說小乘經典未說法無我，只說人無我，而大乘所說的人無我與聲聞部所抉擇的人無我一樣，亦無過上。佛護論師與月稱論師宗則違彼而說，認為聲聞藏中有說法無我之理。如佛護說：「世尊宣說諸行無我，譬如幻事、谷響、影像、陽燄、夢、沫、水泡、芭蕉，此中全無真如，或無謬真如，皆是戲論，皆是虛妄。又說一切法皆無我。」以上先引佛經，接著是佛護論師自己的解釋：「言無我者，謂無自性義，以言我之名，即自性句故。」宗大師對以上內容的解釋：「此說五蘊無我之喻，如其次第，如水沫，水泡、芭蕉、陽燄、幻事。又云此等皆是虛妄。又聲聞藏說一切法皆無我者，明一切法

皆無自性，以我之義即自性義故。」

對此小乘有自己的說法，他們會說「無我」指人無我（補特伽羅無我），是講獨立自主的我空。小乘還可以由獨立自主的我的受用空來說一切法是補特伽羅無我，但這在應成派看來就蠻奇怪，有一點牽強。

有部宗及經部宗說有為法都是諦實有，這樣他們該如何解釋世尊說的諸行「譬如幻事」？他們會從剎那生滅、無常這些方面去解釋如幻。但其實，「幻」是指非如現而有，事實與顯象不符合就是幻，「谷響」等也都是指非如現般有，並不是在講無常與剎那生滅。幻事、谷響、影像等是譬喻諸行皆非如現般有，若是如現般存在就會是實有、是諦實、是勝義。同樣，「全無真如」指的也是全無如所見般有，亦即非如現般有，非如所執般存在，皆是戲論，皆是虛妄。這樣解釋就與有部宗及經部宗承許有為法都是諦實有的想法不同。

《入中論釋》引聲聞乘經云：「色蘊同沫聚」等，說法無我。《六十正理論釋》亦說：「遣除無見，聲聞部中亦極顯了，故今不說彼理。遣除有見唯一勝諦，謂般涅槃無欺誑法。彼雖亦說一切諸行皆是虛妄法等，然未數數無間一處而說，故說彼正理。」

《入中論釋》引聲聞乘經所說「色蘊同沫聚」等，說世尊就是在講法無我。《六十正理論釋¹⁸⁴》也說要遣除無見及有見，其中遣除無見的部分，聲聞部中已顯說，所以現在不說彼理，此處主要是講遣除有見。「遣除有見唯一勝諦，謂般涅槃無欺誑法」，遣除有見亦即遣除自相有執，般

¹⁸⁴ 《六十正理論釋》為賈曹杰所造。

涅槃指自性涅槃，亦即自性本空。自性涅槃這個無欺誑法才是能夠遣除有見的唯一勝諦。總之，初轉法輪有講法無我，有講一切諸行皆是虛妄法等，只是沒有數數、無間、一處這樣談。

清辨論師於此破云：彼諸喻者，明似人我而實非有，是人無我，非法無我。我之名義，非法自性，是補特伽羅我。若聲聞乘說法無我，則大乘法便成無義。《入中論釋》云：「大乘法中，非唯顯示法無我義，亦說諸地波羅蜜多及諸大願二資糧等，故非無義。」並引《寶鬘論》證。

清辨論師針對前說佛護論師的論點破云：「彼諸喻者，明似人我而實非有，是人無我，非法無我。我之名義，非法自性，是補特伽羅我。」意思是：那些譬喻是說明似有獨立自主的我而實非有，所以是講人無我的空性，而不是講法無我的空性。清辨論師的理由是：若聲聞乘說法無我，大乘法便成無義。如果清辨論師的意思是整體而言大乘經便成無用，則可以反問：難道大乘經除了講法無我之外，沒有講別的？月稱菩薩在《入中論釋》中說：「大乘法中，非唯顯示法無我義，亦說諸地波羅蜜多及諸大願二資糧等，故非無義。」並引《寶鬘論》為證¹⁸⁵。大乘經除了講甚深見法無我之外，還講了菩薩的大行及大願等；小乘經雖也談到五道十地，但是像菩提心這樣的內容，就不會出現。總之，菩薩的波羅蜜多行及廣大願都不會出現在小乘經典中，所以大乘法並非無義¹⁸⁶。

¹⁸⁵ 《寶鬘論》：「彼小乘經中，未說菩薩願，諸行及迴向，豈能成菩薩，安住菩提行，彼經未曾說，唯大乘乃說，智者應受持。」

¹⁸⁶ 如果清辨論師的意思是：若聲聞乘已說法無我，則大乘經還講法無我就為無義，則破曰大乘經是以無邊理路講法無我，而小乘經只是略說，並非以無邊理路。龍樹菩薩也承許小乘經並未圓滿宣說法無我，如《出世間讚》云：「若不達無相，佛說無解脫，故佛於大乘，圓滿說

月稱謂此亦是論師所許，引《中論》云：「世尊由證知，有事無事法，《迦旃延那經》，雙破於有無。¹⁸⁷」又云：「若法性欺誑，世尊說為妄，諸行欺誑法，故彼皆虛妄。¹⁸⁸」而為證成。

月稱說龍樹菩薩亦承許聲聞藏說法無我，並引《中論》證成。《中論》云：「世尊由證知，有事無事法，《迦旃延那經》，雙破於有無。」世尊由於證知常與無常法既非勝義有亦非名言無，因此在《迦旃延那經》雙破實有及全無。又引《中論》：「若法性欺誑，世尊說為妄，諸行欺誑法，故彼皆虛妄。」任何法若是欺誑，世尊說為虛妄，諸行皆是欺誑法，所以諸行皆虛妄。引《迦旃延那經》為例，是為了證成小乘經典中亦說法無我。《迦旃延那經》是小乘經典，以此為證，小乘行者會比較容易理解接受。

《六十正理論》云：「若諸佛宣說，唯涅槃諦實，爾時諸智者，誰說餘非倒。」謂於性空無自性義，若作餘解，以虛妄義為出過難，用《中論》文成立彼義而為決定。故聲聞藏說法無我，定當許為聖者意趣。雖則如是，然不能成聲聞藏中，未說諸法有自相性，亦有多處作是說故。

此外引《六十正理論》說：「若諸佛宣說，唯涅槃諦實，爾時諸智者，誰說餘非倒。」從字面上似乎不太看得出這段引文與小乘經典有無講法無我的關聯性。這段文的意思是，若諸佛宣說唯有自性涅槃才是諦實，爾時智者就應知諸行是倒，只有涅槃法非倒，才是不欺誑。這是說，

彼義。」

¹⁸⁷ 此偈引自《中論》第十五品觀有無品。

¹⁸⁸ 此偈引自《中論》第十三品觀行品。

若將性空無自性義另作餘解，則以虛妄義出過，並引《中論》文來確定彼義。月稱論師引用《中論》以及《六十正理論》來顯示龍樹菩薩也主張小乘經典有講法無我。但是不能因此就說小乘經未說諸法有自相性，因為亦有多處如是說。

補特伽羅無我者，自部大小乘諸餘宗，謂補特伽羅無異蘊相自立實體許為無我。其中道理，謂我執之事，我如蘊主，蘊如我僕，云我之色、我之受等，即執諸蘊是我所有，我主宰故。猶如主僕，現似自立異於蘊相，若執如是而有即執實有¹⁸⁹。若能破彼，則補特伽羅唯於蘊假立，「唯」字遣除有離蘊我。

接下來要講自續以下認為大乘所說的補特伽羅無我與聲聞部所抉擇的補特伽羅無我一樣，前者所說並無過上，應成派則認為並非如此。應成派認為自續以下講的獨立自主我執只有遍計的，只有應成派才講了俱生的獨立自主我執¹⁹⁰。

首先說明自續以下所說補特伽羅無我。「補特伽羅無我者，自部大小乘諸餘宗，謂補特伽羅無異蘊相自立實體許為無我。」我們看到某人的時候，會認為是直接看到他，但實際上是透過其他實法，主要是他的色蘊或身體，才看到他，也就是要先看到蘊，才能看到補特伽羅。雖然直接看的是他的蘊體，但是直覺上我們會認為是直接看到這個補特伽羅。假如補特伽羅確實是不須依於其他實法就可以直接現到識田上，則補特伽羅就會是獨立自主而有，也就

¹⁸⁹ 此「實有」指實質有，不是指諦實有。

¹⁹⁰ 宗大師於《入中論善顯密義疏》中說：「執補特伽羅有獨立實體，未學邪宗者雖亦可有，然執補特伽羅異諸蘊相別有餘相，則未學邪宗者決定非有。」

是實質有。

《攝大乘論》講到實有與假有的界線時，說依於他法才能現到識田上的就是假法，不必依於他法就能現到識田上的就是實法。我們則是提到，此處之「他法」，於自續以下，必須是實質有的他法。完整地講，不必依於實質有的他法就能現到識田上的就會是獨立自主的。所以補特伽羅實質有的我空與補特伽羅獨立自主的我空講的一樣。

在談下部所說補特伽羅我執如何執的時候，宗大師提到「謂我執之事，我如蘊主，蘊如我僕」以及「猶如主僕，現似自立異於蘊相，若執如是而有即執實有」。這是說我們會把我當成主人，把我的身、我的心等當成類似僕人或貨物，我與我的蘊體的關係猶如主與僕。這樣，我就獨立出來了，好像可以直接看到我，不必透由見蘊來見。「獨立自主」只是指補特伽羅不依於其他實法（如蘊體）就能現到識田上，並不是說補特伽羅真的不依於蘊等因緣。至於「異於蘊相」則有各種說法。何為我的相？何為蘊的相？相關討論很多。

現似「異於蘊相」這是指我和蘊的相現似相異，至於如何相異，有的人說這是指外道所說的——我是常、蘊是無常，也有人因為宗大師於此提到猶如主僕、異於蘊相，所以就說「異於蘊相」指我是能受用而蘊是所受用，是主與僕式的相異。至於我對「異於蘊相」的解釋則要稍微繞一個彎，但這個解釋才是比較正確的解釋。總之，自續以下認為蘊是實質有而我是唯依蘊假立的假法、是假有，當你了解補特伽羅我空時，既會執蘊是實質有，也會執我是實質有，認為二者都是獨立自主地現在識田上，實質有的我現似自立於蘊相之外。如果了解了補特伽羅我空，就知道我與蘊不同——蘊是實質有而我是假有、是實質空、

是依於實質有的蘊才能現在識田上的假法¹⁹¹。

如此解釋「異於蘊相」，也就可以合理地解釋以下問題：第一、為何應成派認為只有應成派講的獨立自主的我執¹⁹²有俱生的，而自續以下所說獨立自主的我執都只是分別的？因為後者是建立在宗派所遍計的錯誤的前提下，而前者不是，所以後者不會有俱生的，而前者可以有；第二、何以了解應成派講的獨立自主的我空就會徹底拋棄自續以下講的獨立自主我空？以及為何靠著了解自續以下講的獨立自主的我空其實不能了解應成派講的獨立自主的我空？這是因為應成派主張假必依假，不僅我是實質空，連蘊體也是實質空，自續以下則無法承許這一點。如果解釋「異於蘊相」時，只解釋成常與無常，或能與所、主與僕的相異，這類說法雖然在字面上通得過，但是依靠這種解釋並無法回答剛才講的這些問題。此外，我的這種解釋會是一種在很多方面都相輔相成的一種解釋，而不是突然提出一個與相關內容都無關的解釋。若硬要把「異於蘊相」解釋成能受用者與所受用或常與無常這樣的相異，就只能侷限在這一段內容上，只能在這邊打轉，無法與其他相關內容相呼應，也無益對相關問題的理解。

文中宗大師講完下部所說補特伽羅我執如何執之後，

¹⁹¹ 為什麼會出現實質有和假有這樣的內容？其實關鍵在於眼識等根現量以及自證現量。雖然瓶是具分，心也是具分，但是因為有根現量以及自證現量，很多色法及心法能夠直接被看到，所以，有些法雖是具分，卻並不需要透由其他實法就能直接現到識田上。了解實質有及假有的差異時，必須考慮到這些內容。應成派則不承許自證，依應成派，心與境唯是相觀待而有，雖然我們可能會覺得直接現到心，但是因為心是具分，所以不可能是獨立自主實質有。

¹⁹² 應成派所說的俱生的獨立自主我執如何執？我們會覺得可以直接看到蘊，也可以直接看到補特伽羅，會執蘊以及補特伽羅都是不依他法就能直接現到識田上。應成派所說俱生的獨立自主的我執就是這樣執。應成派認為，下部所說執補特伽羅不依他實法就能直接現到識田上的這種執著只有遍計的。

接著說「若能破彼，則補特伽羅唯於蘊假立」，補特伽羅要依於蘊體才能現到識田上，也就是要先現到蘊，才能現到補特伽羅，這樣就可以說明補特伽羅只是於蘊上假立。補特伽羅因為是依蘊才能現到識田上而非直接可以看到，所以不是實質有。直接看的是什麼？直接看的是蘊。

「『唯』字遣除有離蘊我。」宗大師在此把獨立自主的我連結到外道所執的離蘊我，但是也有很多作者不把它歸到離蘊我，可能是因為這種獨立自主的我若有，也會是建立在蘊上，所以通常說成即蘊。那麼又該如何解釋宗大師這句話？外道所執的常我其實是以獨立自主的我為前提，先有獨立自主的我執，基於此再加描述時，就說成了一個常一自在的我，變成執常一自在的我，所以執常一自在的我時，獨立自主的我可以充當境，或是其前提，是這個意思。如果直接說獨立自主的我是外道所執的我，但我們又常說常一自在的我才是外道所執的我，獨立自主的我不是，這二種說法就會有衝突。

總之，自續派以下認為補特伽羅不是實質有，是依蘊安立的假有。但就到此為止，並不會認為蘊體是實質空，因為蘊體不能是實質空，若蘊體是實質空，則實質空的我就不能安立在也是實質空的蘊體上。應成派則是破除了蘊體是實質有，即便是色蘊，也說因為它是具分，所以不是實質有。何以自續派以下就不能破蘊是實質有？雖然清辨論師也主張色蘊是具分，但是從有部宗到自續派，有很多緊箍咒，有很多地方無法突破。雖然如果通達蘊是實質空、是安立而有、是不能不依賴他法而直接認取，如此就能更容易地破除實質有的補特伽羅，但是自續派以下最多只能了解補特伽羅不是實質有，而無法了解蘊不是實質有，並且為了講假必依實，所以一定要保留蘊是實質有。

假立之理，如《分別熾然論》云：「我等於名言中，亦於識上設立我名，謂識是我，取後有故。」又說於身及諸根上亦假立故，次引經說，如依支聚假立名車，如是依蘊設立有情。又引教證，如有經說，若伏其心便得安樂；亦有經說，由調伏我當得善趣。其能立理，謂能取蘊者即說為我，識取後有故立識為我。

清辨論師承許二種我，一為假有，一為實質有。前者為依五蘊或四蘊假立的我，後者則如《分別熾然論》云：「我等於名言中，亦於識上假立我名，謂識是我，取後有故。」什麼是真正的我？清辨論師說識是我，為什麼？理證是：若是能取蘊者，即說為我，而識取後有，所以安立識為我。從前世到今生，從今生到來世的是我，如果要真正挑出誰才是真正從前世到今生，從今生到來世的，其實就只有這個能取蘊的識，所以一定要把「我」這個名取給這個識。教證則是引經說若伏其心便得安樂，另有經說由調伏我當得善趣。這二者其實是在講一樣的事情，清辨依此為據說心就是我。

至於依五蘊或四蘊假立的我，則說是「於身及諸根上亦假立」，這並不是說諸根是我，而是說如經所說，如同依車的支聚假立名車，有情也是依蘊假立。

此師不許阿賴耶識，故取身之識許是意識。餘師不許阿賴耶者，亦與此同。許阿賴耶者，則以賴耶相續為補特伽羅。彼等如是許補特伽羅我之教文，恐繁不錄。

取身之識不會是根識，清辨論師又不承認阿賴耶識，所以他承許的取身之識一定是第六意識。其他不許阿賴耶識之師與清辨論師說法相同。至於承許阿賴耶識者，一般會講他們以阿賴耶識為補特伽羅，此處則說以「賴耶相

續」為補特伽羅，但是阿賴耶識是識，阿賴耶識的相續是相續，此二並不相同。至於餘師如是許補特伽羅我的教文，宗大師說「恐繁不錄」，於此未再引述。

月稱宗說，雖破如是實有補特伽羅，然未能破補特伽羅非唯名言假立由自體有。若執有此，即是補特伽羅我執，以執補特伽羅是諦實故，如法我執。

月稱宗說，雖然破了自續以下所說獨立自主實質有的補特伽羅，但仍未能破補特伽羅非唯名言假立由自體有、由自相有，而執補特伽羅由自體有、由自相有，就是補特伽羅我執，因為就是執補特伽羅為諦實，與法我執所入相同。總之，執蘊等法為諦實有稱為法我執，與此相同，執補特伽羅為諦實有就稱為補特伽羅我執。二我執的所入相同。

又能自主實有之我，乃是外道遍計別有內身離蘊作者士夫邪執之境，縱證無彼，見後修習，然於色等如前執實不能稍減，由執諸蘊諦實所起貪等煩惱，亦不能減。《入中論》云：「汝見無我諸瑜伽，不能通達色等性，緣色仍當起貪等，以未通達彼性故。」

我們通常講常一自在的我是外道所執的離蘊我，而獨立自主實質有的我是內道遍計出來的，但這裡說「能自主實有之我，乃是外道遍計別有內身離蘊作者士夫邪執之境」，這與通常的講法相左，要如何解決？很多註解會在「之境」上下功夫，說它是指產生這個邪執的境，即常一自在的我執是從這個境衍生的，很多註解這樣講，我不知道這是否為正解，但這是講得通的。外道所執的常我其實是以獨立自主的我為前題，從而產生常一自在的我的想

法，所以執常一自在的我時，背後會有獨立自主的我，是這個意思，而不是直接說獨立自主的我就是外道所執的我。

自性有執即無明我執。無明我執是一切煩惱的根，必須斷這個根，其它煩惱才不會生。若沒有斷這個根，斷再多枝葉，因為根還在，煩惱就會一直滋生，永遠得不到解脫，所以一定要剷除無明。如何剷除？斷無明一定要通達諸法的究竟實性，自性空才是諸法的究竟實性，獨立自主的我空並不是諸法的究竟實性。此外，獨立自主的我空與自性有也不是正相違，只有自性空才是與自性有正相違，所以即便通達了獨立自主的我空且努力修習，不論如何努力，也傷害不了自性有執，既然傷害不了無明，無明所生貪瞋等就會繼續生起。

「汝見無我諸瑜伽」，這個「無我」指獨立自主的我空，自續派以下主張修獨立自主的我空來成就小乘阿羅漢果。第一要見無我，第二要以止觀雙運來修無我，月稱菩薩就說汝等見無我以及修無我的瑜伽師，並不能通達色等的究竟實性，因為尚未通達究竟實性，所以緣色還是會生貪等。

《六十正理論釋》亦云：「若見色等有實自性，彼等雖欲斷諸煩惱，然彼煩惱定不能斷。」為顯此故，頌云：「諸心有所住，惑毒豈不生，若時雖處中，亦被惑蛇咬。」言「所住」者，謂有自相起實執之境。

假設有人一直執實有，但還是很想斷煩惱，如有部宗行者及經部宗行者等，《六十正理論釋》就說：執色等諸法有實自性而想斷煩惱者，雖然想斷煩惱，但是其煩惱一定不能斷。為了說明這一點，頌云：「諸心有所住，惑毒豈不

生，若時雖處中，亦被惑蛇咬。」「所住」指執有自相、起實執之境。「心有所住」指執實有、自相有，心住於實有的境。如果心住於實有境上，貪瞋癡三毒煩惱怎能不生？一定會生。即便當下很有修養地不去貪什麼、瞋什麼，但就如已在蛇窟，就算暫時未被蛇咬，也終究會被咬。

餘師安立補特伽羅假有之理，亦非聲聞藏中「如依諸支聚，假名說為車，如是依諸蘊，說世俗有情」所說之義，以依諸支所立之車即非其支，如是依蘊假立補特伽羅亦非蘊故。

宗派中可能沒有說受、想、行蘊這些是我的，有極少數說色蘊是我，也有說阿賴耶識是我，較多會說第六意識是我。他們一方面會說我是假有，是依五蘊或四蘊而有，說我與蘊是能依與所依的關係，一方面又要在所依中找到能依的我。若如聲聞藏中所說「如依諸支聚，假名說為車，如是依諸蘊，說世俗有情」，則車既然是依諸支而立，車支就不可以是車，同樣，補特伽羅既然是依蘊假立，蘊就不可以是補特伽羅。這種說法就與自續以下安立補特伽羅假有之理不同。自續派以下雖然會講獨立自主的我空，但是即便破了獨立自主實質有的我而通達所謂假有的我，這個假有的我仍一定要在境上找得到。

若謂如依支聚假立名車，唯彼支聚即是其車，蘊亦應爾。若依彼假立，應許非所依事，如大種為因，假立青色及眼根等。瓶等亦與我同，故彼等亦無不定過。《入中論》云：「經說依蘊立，故蘊聚非我¹⁹³。」

¹⁹³ 此以成立語表示則為：「凡依他法而立者，非唯他法支聚，依他立故，如大種所造。」

若他人說：如同依車支的聚合體假立名車，唯彼支聚即是其車，五蘊也應如此。自宗就答：若是依彼假立，則所安立就不應是其所依，換言之，能依不可以是其所依，就如同以地水火風等大種為所依，安立青等大種所造色及眼根等，但青或眼根等非唯大種聚合體，唯大種聚合體也不是青等。此外如下部說瓶是實質有，而這裡說瓶等「亦與我同」，亦即瓶等也是假有，這也與下部不同。自宗認為瓶等和我一樣，都是假有，所以沒有不定的過失。「無不定過」指全部都含遍，並沒有例外或不遍的過失。下部認為我是假有，然蘊是實有；森林是假有，然樹是實有。應成派則主張一切法都是依他法安立，故而全都是假有，這沒有任何不遍之處。《入中論》也說：「經說依蘊立，故蘊聚非我。」經說我依蘊安立，所以蘊聚不是我。

世上有多少人認為第六意識或第八意識是真正的補特伽羅？可能非常少。比較多人可能會認為五蘊和合體是我，就如人家會說車支組裝完成的這種支聚就是車，這似乎是大家一般能接受的說法，但是應成派就說車是唯名安立而已，車支聚合體並不是車。想通這一點這很重要，若不能接受這個觀點，就很難了解應成派所說的安立。

若謂經說：「若諸沙門，婆羅門等，見有我者，唯見五蘊。」此說蘊是我見所緣，由是當許蘊等是我。答：此非成立蘊是我見所緣，「唯」字僅遮離蘊別有我見所緣，以餘經說「色非我」等，於一一蘊破是我故。《入中論》云：「由佛說蘊我，故許蘊是我，彼遣離蘊我，餘說色非我。」

他人若引經云：「見有我者，唯見五蘊」，說這就是說五蘊是我見的所緣，所以應當承許蘊等是我。自宗回答：

此非成立蘊是我見的所緣，「唯」字僅遮離蘊別有我見所緣，僅是遮外道所說的常一自在的我，因為餘經常說「色非我」等，於一一蘊破是我，清楚說了色不是我、受不是我、想等亦皆不是我。雖然離五蘊沒有我，然色蘊等也不是我。外道會說身是無常如衣服，而把我視為離蘊、恆常。針對這種執常我的人，佛陀說見我只是在見五蘊，這句話是說沒有蘊外離蘊之我，而不是說蘊是我。《入中論》云：「由佛說蘊我，故許蘊是我，彼遣離蘊我，餘說色非我。」意思是：若有人因為佛說見我者唯見五蘊，因而承許色蘊等是我，就回答：佛如是說是在否定離蘊我，因為佛在餘經說了色等不是我。

「薩迦耶見」之名義，即以此文亦當了知。

有些地方將薩迦耶見譯為壞聚見。「壞聚」指蘊。我們的蘊體一方面是壞，即無常，一方面是聚，即剎那生滅的色受想行識的和合體。所以依字面，可能會覺得薩迦耶見的所緣應該是蘊而不是我與我所。

此等是明俱生我執共有所緣行相二境，其所緣境於名言有，其行相境，謂執彼我為自性有，即是執我由自相成，此於名言亦無所有。俱生薩迦耶見我所執之所緣，謂我所事¹⁹⁴。行相，謂執我所是自相有。

這些內容是在說明俱生我執有所緣及行相二境，其所緣境於名言一定要有，其行相境——自相有、自性有——於名言一定是無。例如俱生薩迦耶見是緣我或我所，有緣我而執我為自相有的俱生薩迦耶見，也有緣我所而執我所

¹⁹⁴ 藏文版於此無「事」字。

為自相有的俱生薩迦耶見。其中，我和我所存在，自相有則不存在。

自續派和應成派都說我是薩迦耶見的所緣，至於執為怎樣的我，就不相同，自續派說緣我而執為獨立自主實質有，後者說緣我而執為自相有。另外，有部宗中的正量部有一派由「壞聚」說五蘊是薩迦耶見所緣之依，談到緣自身五蘊的薩迦耶見，說此我執是從五蘊起。

設作是難：若謂諸蘊非是俱生我執所緣，則經破云「色等非是我」，亦不應理，以彼非是俱生我執薩迦耶見境或事故。答：執蘊與我若一若異，俱是分別我執，非俱生執，故無彼過。然如俱生薩迦耶見所執若有，亦必不能超出一異，故作如是觀察而破，亦應正理。

如上所說，我、我所是薩迦耶見的所緣境，自相有是其行相境。如此若問難：若說諸蘊不是俱生我執的所緣，則佛經於多處破薩迦耶見時說「色等非是我」，就不合理，因為若諸蘊不是俱生我執的所緣，則不論是「色是我」，還是「色中有我」、「我中有色」，就都不會是俱生薩迦耶見的境。但是很多典籍會說這些是薩迦耶見的境，這要如何解釋？答時就說：「執蘊與我若一若異，俱是分別我執，非俱生執，故無彼過。」會執自身諸蘊與我若一若異的只有分別我執，並非俱生我執，所以無所說過失。「然如俱生薩迦耶見所執若有，亦必不能超出一異，故作如是觀察而破，亦應正理。」薩迦耶見主要講的是俱生薩迦耶見，俱生薩迦耶見雖然是緣我或我所而執為自性有，但是若俱生薩迦耶見所執是事實，「亦必不能超出一異」，也就是說，若我是自性有，則自身諸蘊與我必定不是一就是異，因此也就會有「蘊等是不是我？」的這些問題，由此才有了二十個

薩迦耶見¹⁹⁵，所以如是觀察分析來破這些內容，也十分合理。對方認為既然這些分別薩迦耶見的所緣出現色等諸蘊，則色等蘊就應該是薩迦耶見的所緣。我們就說，這是基於如上原因才有這些觀察，因此並不需要因為出現這些觀察，就把這些觀察的對象說為薩迦耶見的所緣¹⁹⁶。總之，俱生薩迦耶見的所緣只有我和我所，分別薩迦耶見的所緣也一樣只有我和我所，這與經中所說並無相違。

此段談到蘊與我「若一若異」，我的蘊與我是同體相異，但若以自性有為前提，則我的蘊與我就沒有同體相異的可能性。若我是自性有，則蘊與我不是一就是異，也就是說：若我與蘊是自性有又是同體，則我與蘊就會是一¹⁹⁷；若我與蘊是自性有又是異體，則我與蘊就會是別別無關。

此等顯示有能立教而無違難。次出正理，謂諸蘊等是我所取，我是能取，則識或餘蘊理皆非我。若不爾者，作者與

¹⁹⁵ 只講二十種薩迦耶見而未說二十五種，《入中論善顯密義疏》中解釋其原因：「二十種薩迦耶見是經所建立，……，執離五蘊第五相為我者，唯諸外道乃起彼執，故經不說第五事。」

¹⁹⁶ 問：二十薩迦耶見若是分別薩迦耶見，這些薩迦耶見的所緣不會有蘊嗎？如執色是我或執色中有我，那不是就要緣色和我嗎？師答：這牽涉到分別薩迦耶見會不會緣色等蘊。由經部宗至應成派都說俱生薩迦耶見的所緣只有我、我所，分別薩迦耶見也一樣，所以沒有薩迦耶見會緣色受想行識這些。只有正量部一派主張有緣五蘊的薩迦耶見。既然如此，說「色等非是我」難道不是在破分別薩迦耶見嗎？雖如是破，但這並不是說有分別薩迦耶見在緣色蘊等，而是說若俱生薩迦耶見的所執是事實，則放大去看時，就會有這些情形，就會出現執「色蘊是我」等的二十個分別薩迦耶見，這些分別薩迦耶見雖有緣蘊，但不能因此說薩迦耶見會緣蘊。總之，沒有分別我執的薩迦耶見會緣蘊。色蘊這些是不是分別薩迦耶見的所緣？不是。若此，為什麼《入中論》在講分別薩迦耶見時要破「色蘊是我」等內容？理由就如上述。

¹⁹⁷ 若我與五蘊別別皆是一，這樣就會變成有五個我；若五蘊皆與我是一，則五蘊就會變成只有一個。

業應成一故。

以上顯示，說「蘊等不是我，也非薩迦耶見的所緣」，此有能立之教而無他人所說違難。接著提出正理。他宗是在蘊中找一個是我的，自宗則說既然蘊等是我之所取，我是蘊等之能取，則識或餘蘊依理皆不應是我，因為若不如此，則作者與業應成一。

此亦即是菩薩意趣，如《中論》云：「若柴即是火，作者業應一。」又云：「由火與柴理，我與所取事，瓶衣等一切，無餘盡當說。」《中論》又云：「取如是應知。」此說業與作者互依假有，非自性有。取與取者亦如是立。

業與作者互依假有，非自性有，此即是龍樹菩薩之意趣。如《中論》說：「若柴即是火，作者業應一。」用火燒柴，火是能燒，柴是所燒，若真正的能燒要在柴裡找到，就會變成要在所燒裡找到真正的能燒，這樣就會很奇怪。又云：「由火與柴理，我與所取事，瓶衣等一切，無餘盡當說。」能取之我與所取事等皆以此類推。又云：「取如是應知。」這是說，同理可知取與取者皆是互依假有，非自性有。總之，自續派以下一方面會說我是依蘊安立，我是能依，蘊是所依，一方面又認為真正的我出現在我的所依中。若是如此，則如我寫字，我是寫者，字是所寫，寫是動作，就要從所寫的字中去找寫者，真正的寫者必須要在所作的事裡面找到。由此可見，下部這樣的想法明顯不合理。

譬如由眼見色，能善立云祠授見色，由祠授觀色，能善安立云眼觀色，然亦不違見色之眼非是祠授，觀色祠授亦非是眼。如是眼痛、眼愈，雖能立名我痛、我愈，亦能立名

我眼痛愈，然非由世名言安立彼眼為我、我所。由此道理，我與所餘內外諸處互相依託立聞者等，亦當了知。

譬如由祠授的眼睛看到色，即能善安立祠授見色；由祠授見色，即能善安立祠授的眼睛見色。雖能如是安立，但亦不違祠授的眼不是祠授，見色的祠授不是眼。換言之，雖然眼睛是眼睛，祠授是祠授，二者是別別的法，但是因為祠授的眼睛與祠授是同體相關，因此仍可以如前說這般安立。這樣的安立只是觀待他法而立，完全不涉及在安立處是否找得到所立法。

同樣，由我的眼睛痛或不痛了，可以說我眼痛、我眼愈，也可以說成我痛、我愈，說的雖然是同一件事，但可以有不同的說法，這可能就是一切法必須是唯名安立而有的理由。若是實有法，就無法有這樣靈活的運用。但是能這樣安立，並不就是由世間名言安立彼眼為我或我所。

「由此道理，我與所餘內外諸處互相依託立聞者等，亦當了知。」內外諸處中，色與眼已說過，剩下的外處是指聲、香、味、觸、法，內處則是指耳、鼻、舌、身、意等，我與此等內外諸處也是互相依託著來安立聞者等，透由這樣的相互依託就可以善安立諸法。若能了解如此安立之理，就不需要主張自相有。

應成派主張在安立處找不到安立法，諸法唯名言安立而有。「唯」字常被誤解為否定其存在或否定它是所知，但其實，「唯」字只是否定它是自相有。換言之，安立法雖然在其安立處找不到，但不能因此說它不存在。所以要說此法雖然在自己的施設處上找不到，但是觀待他法、依他法而找則找得到。這是我們必須好好思考的問題，否則就容易落入自續以下的看法，認為法若存在，就不能唯是名言安立而有，就必須在施設處上找得到所立義。

《入中論釋》說：「外道由見眼等諸法，不可立為補特伽羅，故許離彼別有實體能見者等補特伽羅。自部餘宗由於異體見有過難，故許識蘊或餘蘊法為補特伽羅。諸能無倒解佛語者，通達唯有名言假立別無自性，便當解脫。」

《入中論釋》提到：外道因為覺得我是我，眼是眼，眼等並非補特伽羅，所以承許離蘊別有實體之見者等補特伽羅。換言之，我是擁有五蘊者，而五蘊只是我所擁有的，所以承許一個離蘊、常一自在的補特伽羅。而自部餘宗，因為認為「我與蘊是異體」這種說法會有過失，所以反而立了一個即蘊我，也就是一個不異於蘊的我。因此自續派以下，或將識蘊或將餘蘊，或將五蘊和合體，說成是補特伽羅。至於能正確了解佛語者，如龍樹、提婆、佛護等，在通達諸法唯是名言假立而別無自性後，便將能夠解脫。

此須唯於假有，即善安立造業及受果等¹⁹⁸。故補特伽羅無我者，如《入中論本釋》抉擇經說「如依諸支聚」等所有意趣，七相尋求補特伽羅名言之義，於無所得無自性義許為無我，故與他說有大差別。此亦即是佛護釋中根本意趣。

宗大師解釋時說，能正確了解佛語者，必須了解唯於假有就能善安立造業及受果等。自續派以下主張於施設處上必須找得到所立義才能善安立諸法，而龍樹、佛護、月稱等則如《入中論本釋》抉擇經說「如依諸支聚」等所有意趣，承許於七相觀察找不到補特伽羅名言之義，並將此

¹⁹⁸ བྱུགས་པ་ཙམ་དེ་ཉིད་ལ་ལས་གསོག་པ་དང་འབྲས་དུ་ཚྱོད་བ་སོགས་ལེགས་པར་འཛོག་ཤེས་པ་ཞིག་དགོས་སྟེ། (此須唯於假有，即善安立造業及受果等)。

無所得、無自性義許為無我。所以補特伽羅無我指的就是補特伽羅無自性，這樣的補特伽羅無我，只有應成派講，因此彼等抉擇佛經意趣與他宗所說有極大差別。這也是佛護所釋之根本意趣。

己二、明此是釋聖者意趣不共之理，分三：庚一、釋證無我與粗細我執等不共差別；庚二、釋安立外境不許阿賴耶識及自證分不共差別；庚三、釋不許自續不共差別。今初

己一的部分主要是在講破人法自性的差別。人無我、法無我，各宗各派都在講，但此宗所講的人無我與法無我與別家不同。己二這部分則是說明此宗所釋才是解釋聖者意趣的不共之理。

應成派破除自性有，說諸法皆無自性，此與自續派以下所說完全不同，因此也連帶出現了其他幾種應成不共下部的主張，如一般會提到的應成八難。若單依科判來看，《辨了不了義》在此略說了應成八難中的六個，分三部分，第一部分講自宗與下部之間於證無我以及粗細我執等的不共差別。第二部分講安立外境、不許阿賴耶識、不許自證現量。第三部分說明不許自續因。除了以上六個，在破阿賴耶識的部分，也說明了應成八難中的許滅是有為，並提到「由許滅為有事，故立三世亦有最大不共差別」，所以《辨了不了義》中，八難都談到了。上述八難是一般常聽到的應成八難，除此之外，還可以找出其他應成派不共下部的主張，如《章嘉宗義》中就列出許多。

如是尋求我法名言之義，於一異等無少可得，然云祠授及云眼等，此諸名言定須安立，故無不由名言增上所立之自性，名言增上安立有中，生死涅槃一切建立亦極應理。如

是建立二諦，即是佛護、月稱論師解聖父子所有意趣，超出餘釋無上勝法。

若在安立處尋找我或法的名言之義，例如在祠授的安立處尋找「祠授」這個名的內容，觀察祠授與其蘊等或一或異等時，皆無少法可得。雖然如此，但因為一定要能夠建立諸法，所以一切法都只能是唯由名言安立而有，沒有絲毫不由名言增上所立的自性。如是安立，則生死涅槃等一切所知的建立都極應理。如是建立二諦，就是佛護及月稱論師解釋聖父子所有意趣而超勝餘釋之無上勝法。

名言所有及生滅等，皆由名言增上如是安立，如《正攝法經》云：「善男子，世間由耽著生滅而住，大悲如來為斷世間恐怖處故，由名言增上說生說滅。善男子，然於此中無少法生。」《七十空性論》云：「佛由世名力，說住或生滅，有無劣等勝，非真增上說。」

生滅等所有名言有的法，皆無自性，僅僅是名言安立而有，如《正攝法經》云：「善男子，世間由耽著生滅而住」，世人執生滅為實有，因而住世間。換言之，世人就是由耽著自相、自性的心而住世間，不耽著的人，就不會住世間了。但是若大悲如來直接說生滅無實有，眾生會由畏懼沒有生滅而難以接受，所以如來為了斷除世人對無生滅的畏懼，而說有名言有的生滅。雖然如此，「善男子，然於此中無少法生」，於此中並無任何真實有的生滅。《七十空性論》亦說：「佛是由世間名言之力而說生住滅、有無、劣等勝，並不是由勝義增上而說。」

如《般若經》等亦說：「世間名言中有。」故¹⁹⁹中觀師須於名言安立。世間名言雖亦安立從諸種子生苗芽等，然非尋求彼名言義為從自生或他生等，是無觀察而立，聖者亦唯作如是說故。

如同《般若經》等說「世間名言中有」，中觀師必須於世間名言中安立諸法。宗大師接著解釋：「世間名言雖亦安立從諸種子生苗芽等，然非尋求彼名言義為從自生或他生等，是無觀察而立，聖者亦唯作如是說故。」這段話很重要。應成派認為，世間名言既會說種子與苗不同、種子與苗互為他，也會安立「由種子生苗」，但這種安立不是由尋求何為其名言義，從而觀察苗是從自生抑或從他生之後才安立，而是無觀察而立，且聖者也唯作如是說故。所以世間名言必是不觀察而立。

世間名言無觀察者，義如前說，此宗安立補特伽羅之理²⁰⁰，以於離蘊別體及於唯蘊聚等安立補特伽羅，定非世間名言義故，世間安立我及我所如主僕故。補特伽羅及法，於勝義無及世俗有，理皆如是。二無我義亦如此說。

無觀察的世間名言，其義就如同前說自宗安立補特伽羅之理。此宗如是安立，因為不論補特伽羅是以離蘊的方式存在，或唯五蘊和合體本身就是補特伽羅，都完全不是世間名言之義，這又是因為世間名言安立我及我所如主僕的緣故。世間一般會說「我的手」、「我的心」，這樣說時是把我當作主人，把我的心和手等蘊當作僕人，也就是把我的心和手歸到了「所」那邊而我屬於「能」這邊，所以世

¹⁹⁹ 藏文版無「故」字。

²⁰⁰ མ་དབྱེད་པའི་འཇིག་རྟེན་གྱི་ཐ་སྐད་གྱི་དོན་ནི་སྤར་གང་ཟག་འཇོག་ཚུལ་བཤད་པ་ལྟར་ལྷགས་འདིས་བཞག་པ་ལྟར་སྤང་（由「世間名言」至「安立補特伽羅之理」的藏文）。

間名言並不會把任一蘊或蘊聚當做我。不論是內道執蘊聚等是我，或是外道執與蘊異體的我，這種我與我的蘊的關係都與世間所安立的不同。此宗主張，若是有，則必是依名言安立而有，而世間安立我為能取，我的蘊是所取，所以就不會在蘊或蘊聚上有我。這樣安立補特伽羅及法的方式就與自續以下完全不同，依此，補特伽羅與法都是唯名言安立而有、非觀察而有，所以都是勝義無而世俗有。二無我義也是如此說。

應成派即使於名言也不會承許蘊或蘊聚是我。我覺得安立我及我所如主僕，這個理極為有力，世間一般說我和我的蘊體時，就是以能所、主僕的方式安立，所以只要是我所就不會是我。

綜上可知，雖然自續派也會說一切法都是由名言安立，都是勝義無、世俗有，但是其內涵與應成派所說完全不同。因此，應成派所說的二無我義與自續派以下所說的二無我義自然也是完全不同。

若有宗派許有法我，亦無通達補特伽羅無我之處。《入中論釋》云：「若於法上未捨我執，亦不能達補特伽羅無我。」故聲聞獨覺亦須通達二種無我，此即聖者最勝所許。

若執宗派所許的法我為有，那麼此人就不可能已經懂人無我。道理很簡單，若一個人已經通達人無自性，就不可能還堅持主張法有自性，若問已經懂補特伽羅無我的人：「法有沒有自性？」他即使遲疑一下，然後也會說：「沒有自性」，絕對不會堅持說有。若他堅持說法有自性，那麼他先前對人無我的了解，就不是真懂。

「若有宗派許有法我」是指基於宗義許有法我，所以

「若有宗派許有法我，亦無通達補特伽羅無我之處」這句話不能理解成「只要有法我執，就不懂人無我」，因為會不周遍。例如，初地至七地菩薩雖然未斷法我執，難道因此要說他們不懂人無我？所以此處所說或可理解為「如果有分別法我執，就不可能通達人無我」，雖然這樣仍會有一些語病，例如：加行道菩薩仍有分別法我執，難道因此他就不懂補特伽羅無我嗎？依應成派，加行道菩薩懂二無我，但他還是有分別法我執。此分別法我執是否會執宗派所許的法我？會，法我可能以各種形式出現而蒙混過關。所以，雖然對此處的理解，通常是如剛剛所說，解為「如果有分別法我執」，但為避免出現漏洞，解決之道就是以「任何一個補特伽羅，只要承認有自性，就說明他一定不懂補特伽羅無我。」來理解。此處的問題在《入中論自釋》有許多剖析，大家可以參考。

宗大師接著說：「《入中論釋》云：『若於法上未捨我執，亦不能達補特伽羅無我。』因此聲聞獨覺也須通達二種無我，此即是聖者的最勝所許。」為什麼說聲聞和獨覺也須通達法無我？因為他必須懂人無我，甚至現證人無我，而若懂人無我，就不可能再主張有法我，若還主張有法我，則要說連人無我都不懂。為何若某人已懂人無我，就不可能主張有法我？因為依應成派，二無我所入相同，只是所緣不同而已²⁰¹。此外，後面會談到應成派說法我執屬煩惱障，所以不懂法無我就無法從輪迴解脫，所以聲聞獨

²⁰¹ 通達補特伽羅無我是否一定會通達法無我？通達補特伽羅無我之後，是很快就會通達法無我，但不可以說凡通達人無我者，一定通達法無我。就次序上而言，一個人一開始會先通達人無我，接下來才通達法無我。以補特伽羅為喻來立式，「諸法為有法，是實有空，以是緣起故，如補特伽羅」，如此立式時，敵方已經懂補特伽羅無自性，但是還沒有懂法無自性。因此，通達補特伽羅無我的人不一定就通達法無我。已通達補特伽羅無我而尚未懂法無我者，他需要有懂法無我的方便。因為他現在沒有懂，所以需要透過一些方便來懂，但是他很快就會懂。

覺也須懂法無我。這些是應成派不共下部的主張。自續派²⁰²則認為，某人即使懂了人無我，還是可以不懂法無我而執有法我。為了駁自續派，所以才說「若於法上未捨我執，亦不能達補特伽羅無我」。因此，此處說的是：如果某人有執自性有的分別法我執，則此人就還未通達補特伽羅無我。

《六十正理論》云：「有不得解脫，無不出此有，遍知有無事，大士當解脫。」此說若執諸法由自相有，是為有見，見因果等皆悉不成，是為無見，乃至未捨二見不得解脫，由知有事無事真實，遠離二邊，當解脫故。言解脫者，不能說是解所知障，此說「不出此有」故。

《六十正理論》說「有不得解脫」，「有」指有見，執諸法由自相有，即為有見。俱生的自相有執就是輪迴的根本，若執諸法有自相，即便造人天的善業，如修四禪八定，也都是在無明的攝受下造三有的業，趣向輪迴，故說「不得解脫」。「無不出此有」的「有」指三有輪迴，「無」指無見，見因果等悉皆不成，執名言中一切都無，此等執即是無見²⁰³。若如是執，則三寶、四諦及業果都會變成無，如此即成毀謗，將因造下謗法的惡業而墮惡趣。總之，若執有見，則基於貪瞋癡的執著，會帶動三有中的善惡業，甚至不動業也是由有見帶動而造；執無見就不會帶動任何善業。

「遍知有無事，大士當解脫。」此說未捨有無二見則

²⁰² 自續派以下所謂的人無我是指補特伽羅獨立自主的我空，而應成派所說的人無我是指補特伽羅自相空。

²⁰³ 一般所「無」的內容有很多種，依佛教，若說無三寶、無四諦、無業果，就會是毀謗、是惡業。至於其他的無，就不一定，如無錢，雖不是一種善，但也不是一種惡。

不得解脫，因為必須透由遍知有事無事之真實，通達一切法雖無自性但名言有，這樣才能遠離有無二邊而得解脫。其中「有事」指無常法，「無事」指常法。遠離二邊指遠離自性有及畢竟無²⁰⁴。

如是《寶鬘論》亦云：「世間如陽燄，謂有或謂無，此執即愚癡，有愚不解脫。有見往善趣，無見墮惡道，遍知真實故，不依二解脫。」此說解脫生死俱須遠離有無二邊。故如大乘中有破異體能取所取，說法無我，於二空識未破自性，及有於彼亦破自性，說法無我，粗細二種後爲了義。如是聲聞藏中，亦說粗細二種補特伽羅無我，當許微細無我是爲了義，理相等故。

《寶鬘論》亦云：「世間如陽燄，謂有或謂無，此執即愚癡，有愚不解脫。」又云：「有見往善趣，無見墮惡道，遍知真實故，不依二解脫。」此說解脫生死俱須遠離有無二邊。執實有見者或生惡趣或生善趣，雖能生善趣，但仍無法解脫輪迴；執無見者則連生善趣都不成，只有墮惡趣。因此，只有遍知自性空及名言有的真實理，不依兩邊，才能得到解脫。

大乘中，唯識宗會說外境空、二取空，然識是實有；隨瑜伽行自續派除了說外境空、二取空，還說識等一切法都是實有空；應成派則說有外境而外境和識都是自性空。此中只有自性空是細分無我、是了義，餘者皆爲不了義。同樣，聲聞藏中，也說了粗細二種補特伽羅無我，其中「當許微細無我是爲了義，理相等故。」就應成派來看，初轉法輪是否宣說了補特伽羅無我？是，自續派以下所說

²⁰⁴ 清辨論師一定看過《六十正理論》，他在解釋此處所說「解脫」時，一定要解釋成從所知障解脫，應成派在此處，就不會說成解脫所知障，因為此處說了「不出此有」，而「此有」指輪迴。

的補特伽羅無我是初轉法輪所說的內容，應成派自宗所說不共的補特伽羅無我也是初轉法輪所說的內容。此粗細二種補特伽羅無我，何者為了義？後者才是了義。

接下來要開始講應成派及自續派在安立我執為二障方面的差別。在此先整理一下四宗與此相關的主張。有部宗及經部宗不講所知障，只講煩惱障，也不講法我執，只講補特伽羅我執，補特伽羅我執是煩惱障。唯識宗和自續派將補特伽羅我執歸為煩惱障，將法我執歸為所知障。應成派則說補特伽羅我執和法我執都是煩惱障，所以主張三乘都要修補特伽羅無我以及法無我²⁰⁵。於應成派，二我執都是自相有執，所知障則是指一切煩惱的習氣以及由習氣導致的錯亂二現。

依應成派，三毒貪瞋癡來自無明，無明來自無明的種子，種子滅了就剩下習氣，如此，煩惱障和所知障是同一個系統，不像自續派所主張的煩惱障和所知障是兩個不同的系統。應成派認為斷除所應斷時，是先斷除煩惱及煩惱的種子，之後再斷除帶有餘味的習氣，是這樣一條線下去。依此就可以很順暢地理解龍樹菩薩所說：「無明導致大家在輪迴中不能解脫，要解脫就必須剷除無明，所以我盡力宣說空性。」這些話非常符合應成派的主張，自續派則要轉個彎來解釋這些話，不像應成派可以直接解釋。對此若有人問：依應成派所說，難道大乘努力修人無我及法無我，主要是在斷煩惱嗎？回答：雖然在八地之前面對的其實全部都是煩惱障，但主要仍是在斷所知障。

²⁰⁵ 有部宗及經部宗主張三乘都只修補特伽羅無我。唯識宗主張小乘主修補特伽羅無我，大乘主修異體空。自續派隨經部行主張小乘主修補特伽羅無我，大乘主修實有空。隨瑜伽行自續派主張聲聞主修補特伽羅無我，獨覺主修粗分法無我異體空，大乘主修細分法無我實有空。於以上各派，獨立自主的我空是細分補特伽羅無我，常一自在的我空是粗分補特伽羅無我。

由是因緣，安立我執爲二障之理亦有不同，餘中觀師立法我執爲所知障，此宗許爲煩惱障故。如佛護云：「由見有情爲種種苦之所逼惱，爲解救故，欲如實說諸法真義，故造《本慧》。其真實義，即無自性。由愚癡闇障蔽慧眼，遂於諸法分別自性，而生貪瞋。若時了知緣起，發生光明破除癡闇，觀見諸法悉無自性，無依處故，貪瞋不起。」

應成派所說二我執與餘中觀師所說不同，因此彼等安立我執爲二障之理亦不相同，餘中觀師認爲法我執是所知障，只有人我執才是煩惱障，應成派則認爲二我執都是煩惱障。如佛護論師說：「由見有情爲種種苦逼惱，爲解救故，欲如實說諸法真義，故造本慧」，這是講龍樹菩薩造《中觀根本慧論》的目的，是爲了解救有情令其解脫，故而欲說諸法真實義，因此才造了《中觀根本慧論》。龍樹菩薩欲說的真實義指無自性。佛護接著又說有情「由愚癡闇障蔽慧眼，遂於諸法分別自性，而生貪瞋」，這是講有情由執自性有而造業輪迴。「若時了知緣起，發生光明破除癡闇，觀見諸法悉無自性（時），無依處故，貪瞋不起」，這是講由了知緣起，生起通達無我的光明而破除了愚癡黑暗，觀見諸法都無自性²⁰⁶，彼時因為沒有了我執這個依處，故而貪瞋不起²⁰⁷。

²⁰⁶ 應成派會說諸法「無自性但名言有」，也會說「無自性，以是緣起故」。這邊可能要考慮「無自性但名言有」與緣起正因中所說「緣起」其間的差別。是否先要了解一切法都是基於安立而有，由此了解自己心中現到的都是伴隨著自相有現，從而找到所破的我，接著才可能有辦法否定自性有，否定之後，才能明白不需有自性也可以唯名安立而有？「無自性但名言有」與「緣起」，二者很像，但層次上應有差別。
²⁰⁷ 貪瞋等煩惱不起，這必須依靠斷除我執，而斷除我執又必須依靠通達空性。

為證彼義引《百論》云：「識即三有種，諸境識所行，若見境無我，三有種當滅。」此說貪瞋所對之癡，即實事執及三有種，要滅此執須見無我。又說即見諸法無性，故許執有諦實人法，即染污無明。

佛護論師又引《四百論》為證：「識即三有種，諸境識所行，若見境無我，三有種當滅。」「識即三有種」中的識指實有執，實有執是三有輪迴的種子。「諸境識所行」可以有兩種解釋：一、一切法都是我執所行之境，也就是說，我執會執著一切法；二、依前說「依處」解釋，種種產生貪瞋等煩惱的境都是以我執為依處，貪瞋等的所緣境也都是我執的所行之境。要斷我執就必須見無我，「若見境無我，三有種當滅。」若見一切諸法無我，則我執這個三有的種子就會滅。

貪瞋癡其中的癡，應成派解釋為實有執。實有執是三有的種子，要滅此執必須通達無我。因為此無我是指無自性，所以是承許凡執人或法為自性有或諦實有的執著都是染污無明。自續派以下則主張三毒中的癡是指獨立自主的我執，不是指法我執。

《百論釋》亦云：「由識增益諸法自性，染污無知增上力故，遂於諸法妄起貪著，而成流轉生死種子，由彼一切畢竟滅故，即便立為生死還滅。」

《百論釋》也說：「由識增益諸法自性，染污無知增上力故，遂於諸法妄起貪著，而成流轉生死種子」，此說由增益諸法自性的染污無明實執生貪，又由貪生瞋等，這些煩惱會造業，這樣就擋不住輪迴，只能流轉生死。「由彼一切畢竟滅故，即便立為生死還滅」，所以若要還滅生死、斷除輪迴，就一定要滅除實執無明，由滅除無明從而徹底滅除

一切煩惱及其種子，如是即安立為解脫生死。

《入中論釋》亦云：「諸法無性，無明增益，於見自性障蔽為體，說名世俗。」又云：「由是因緣，有支所攝染污無明增上力故，立世俗諦。」此顯然說執法實有，即十二支中初支染污無明。

另外《入中論釋》也談到：「諸法無自性，但無明卻增益（自性），（此無明）於見自性障蔽為體，說名世俗。」又說到：「由是因緣，有支所攝染污無明增上力故，立世俗諦。」有支所攝染污無明指十二緣起支中的無明支，此無明是俱生無明。兩段引文中，前段先說無明於無自性諸法增益為有自性，障蔽見諸法真實，故名世俗，換言之，世俗諦的「世俗」指自性有執、實有執，因障蔽真相，故名世俗。後段又說世俗諦就是在有支所攝染污無明前為諦。合併來看，這顯然是說俱生的自性有執、實有執即是十二支中的初支染污無明。應成派這樣解釋非常直接，而自續派就要另作解釋。

此俱生無明中有人法二種我執，其俱生人我執亦是染污無明。故有時說無明為生死根本，有時亦說俱生薩迦耶見為本，俱不相違。

十二支中的第一支、輪迴的第一支、輪迴的根本，講的都是俱生實有執著。此俱生實有執著既包含人我執，也包含法我執。所以有時說無明為生死根本，有時亦說俱生薩迦耶見為生死根本，這幾種說法並不相衝突。

俱生我執之所緣，即是執我之事。若執他身補特迦羅為自

性有，雖是補特伽羅我執，然非薩迦耶見，此理亦是聖者父子最勝所許。

「俱生我執之所緣，即是執我之事。若執他身補特伽羅為自性有，雖是補特伽羅我執，然非薩迦耶見」，薩迦耶見必須是緣我或我所而執為自性有，若是緣他補特伽羅而執為自性有，則雖是人我執但非薩迦耶見，此理亦是聖者父子之最勝所許。

如《七十空性論》云：「因緣生諸法，若計為真實，佛說是無明，彼起十二支。」此說由知諸法自性本空，能滅無明，從此亦滅十二有支。由前同類無明而生後支，故有十二。

如《七十空性論》云：「因緣生諸法，若計為真實，佛說是無明，彼起十二支。」這是說由知諸法自性本空而能滅無明，從此亦滅十二有支。無明與無明支同類，由同類無明生無明支，所以有十二支。

《百論》亦云：「如身根遍身，癡遍住一切，故一切煩惱，由癡滅皆滅。若見諸緣起，愚癡則不生，故盡一切力，唯當宣此語。」此說滅三毒中之無明須見緣起。緣起義者，即性空義，此宗亦曾多次宣說。

《四百論》亦云：「如身根遍身，癡遍住一切，故一切煩惱，由癡滅皆滅」，如眼耳鼻舌等根是依附於身根，若無身根則彼四根皆無，同樣，貪嗔等煩惱皆依附於三毒中的無明實執，此無明滅則一切煩惱皆滅。「若見諸緣起，愚癡則不生」，此說滅三毒中之無明須見緣起。就應成派而言，此處愚癡指自性有執、實有執，緣起指唯名安立的緣起，

而緣起義即性空義²⁰⁸。「故盡一切力，唯當宣此語。」所以唯應盡一切力宣說緣起性空。應成派認為如果三毒中的無明是指獨立自主的我執，就不須見緣起才能滅。他宗則不同，雖然也會承許滅三毒中之無明須見緣起，但所講的緣起及性空就與應成派所說完全不同。

龍樹及提婆菩薩藉著講說、著述、與人辯論等盡一切力來宣說空性。我們又應如何盡一切力修學空性？就像講解六加行時提到的，將座上及座間全部納入修行，所有的行住坐臥都是以此為目標，同樣，盡一切力來修空性就是將吃飯、睡覺、布施、持戒等一切時，全都納入修空性。

此外，於動機方面若沒有盡一切力，其結果也會極不相同。聲聞乘、獨覺乘為什麼與大乘有極大差別，原因即在此。何謂在動機上盡一切力？在動機上盡一切力就一定要修菩提心，這是在動機上盡一切力，而且，單單有願菩提心仍不算圓滿，要有行菩提心，這樣願與行兼具，才算圓滿。

是故一切中觀道理，皆是破除生死根本無明行相之支。當知自身俱生無明如何執著，精勤斷除，不應專好與諸宗派巧於諍論。

是故一切中觀正理，如離一異因、金剛屑因、破有無

²⁰⁸ 該如何正確理解「緣起義是性空義」、「自性空即緣起義」？這是一個難處。《中論大疏》談到：「『自性空之義是緣起義』，這句話到底是什麼意思？若是像安立大腹事為瓶之義那樣的義，則會變成了解『果是依因緣而生』的心也了解空性，所以是不合理的。若承許詮緣起的聲音彼義即是空性義，也仍然有這個過失。若承許為以直接了解緣起之力（間接）了解其義，也仍如前說不合理。」理解「緣起義是性空義」時，也有同樣的考量。

生因、破四句生因及緣起因等，皆是破除生死根本無明行相的支分。何謂中觀正理？若不依餘法，由彼道理直接可以證得空性，此正理可能就能算是中觀正理。此外，像「是無自性，以是無常故」，「是無自性，以是瓶故」，其實都可以是正理，但是它們是中觀正理嗎？應該思考其中差別。

宗大師接著談到：應先了知自身俱生無明如何執著，然後精勤斷除自身無明，不應專好與他宗諍論。至於在明辨是非或斷諍的過程中，若傷到別人怎麼辦？月稱菩薩在《入中論》中就說：我不是好諍，只是要明辨是非，明辨是非的太陽升起來的時候，不明是非的黑暗就被掃除，這也不是我的罪過。

若爾，人法俱生我執無有二種不隨順相，諸自續師所說彼等爲是何執？其執補特伽羅不順蘊相自立實有者，是執離於手足等法別有實體補特伽羅。未由邪宗染污心者，即無彼執。

應成派講的俱生人我執和俱生法我執沒有二種不隨順相，都是指實有執、自相有執，不像自續派以下主張人我執與法我執所執的內容不同。自續師所說補特伽羅我執是執補特伽羅為不順蘊相之獨自立主實質有，亦即執補特伽羅離手足等法別有實體，亦即是將補特伽羅看成是與手足等別別相異的實體。應成派認為如是執只是宗義染污導致的分別我執，未由宗義染污心者不會如是執，所以不是俱生執。

如《入中論》云：「何故世人唯下種，便云此子由我生，亦覺此樹是我栽，故世亦無從他生。」佛護亦云：「唯下樹

種，待樹生時，便指樹曰，此是我栽。」不執彼二為有異體，若不爾者，應指所生柏樹，而云我栽樺樹。

就如《入中論》說：「何故世人唯下種，便云此子由我生，亦覺此樹是我栽」，為什麼世人唯下種，之後兒子出世，就說此子是我生，之後長成大樹，也覺得此樹是我栽？為什麼種的只是種子，卻能如是說？「故世亦無從他生」，所以世人並沒有執彼二為別別相異的實體。事實上，所下種與長出來的大樹差別極大，但世人並沒有執彼二為自相有之異體²⁰⁹，若非如此，則應指著所生的柏樹，而說這是我種的樺樹。

自續派以下認為俱生補特伽羅我執會把我想成離諸蘊相別有實體的我，應成派認為這其實唯是分別執，俱生執不會如是執，因為世人唯下種，卻會指著之後長成的樹說此樹是我栽，所以世人對種子和其所生樹並沒有下部所說這種實有的異體的概念。

以如是理，例可說云：「何故世人手痛時，而覺我痛，故彼二世間亦非有異體。」此等非唯世間作如是說，須如是許。若由所栽種與所痛手，非是彼樹及補特伽羅，而不能立為栽彼樹及補特伽羅痛者，則彼二法成無所有，一切建立皆當失壞。由此道理，當知自續所說俱生法我執唯是分別。

同理可說：世人手痛時會覺得我痛，所以並未將彼二想成是異體的二法。這並非只是世間這樣說，而是必須如是許。若因為所栽種子並非彼樹，所痛手並非彼補特伽

²⁰⁹ 《入中論善顯密意疏》：「故世人不執種子與兒為自相之他。……。若執為自性之他者，應如他補特伽羅，不可說此兒是我所生。」

羅，從而不能安立栽彼樹及彼補特伽羅痛，則彼二法就成無有，如此一切建立都會失壞。由此道理，應知自續派所說的俱生法我執根本不是俱生，只是分別。

應成派所說俱生人我執及俱生法我執，都是指自相有執。自續派講的獨立自主我執和實有執，應成派說這些唯是分別我執而無俱生者，不是輪迴的根本。輪迴的根本不可能有二個，煩惱雖多，但根本起源只會有一個。依應成派，人我執和法我執都是自相有執，俱生的自相有執即是輪迴的根本。所以修自相空就可以斷除輪迴。依此，自續派講的人我執及法我執雖然也是煩惱，但並不是十二緣起支中的第一支，而且也不是在自相有執之後先產生它，再由它產生貪瞋癡，而是自相有執直接可以產生貪瞋癡。當然分別我執也有它帶來的貪瞋癡，但是這些都是基於自相有執，都必須由修自相空斷除。

若爾，何為所知障耶？《入中論釋》云：「無明習氣能障決了所知，貪等習氣亦是身語如是轉因，以彼無明貪等習氣，亦唯成佛一切種智乃能滅除，非餘能滅。」此宗諸教及聖父子無諍論中，未有較此更顯然者。

若爾，何為所知障？《入中論釋》提到：無明的習氣是所知障，貪等的習氣也是所知障，所知障不僅障礙決了所知，也是小乘阿羅漢身語粗重的因，所知障只有於成佛時一切種智才能斷除，非餘能斷。對於何為所知障，此宗諸教及確定為龍樹父子所著之論中，未有較此更清楚的說明。

言「身語轉」者，謂阿羅漢有身語粗重，如猿猴躍、呼他為婢，大師雖遮，終不能斷。言「亦是」者，顯貪等習氣

亦能障礙決了所知。故一切煩惱習氣皆是所知障。其果現似二取相等一切亂分²¹⁰，亦是彼攝。

「身語如是轉」是說小乘阿羅漢仍有身語粗重，還會如猿猴跳躍、呼他為婢，而貪等習氣即是其身語如是轉之因。這些行為雖被大師遮止，然終不能斷。「亦是」是說貪等習氣亦能障礙決了所知，所以一切煩惱的習氣都是所知障。這些習氣所導致的二現亂分也是所知障所攝²¹¹。八地以上菩薩還會有二現亂分，就是因為還有煩惱的習氣。此處所說習氣指非煩惱種子的習氣，它不會引生煩惱，只能令心於所現境現起亂相。譬如種下去可以長出稻子的，有此功能的就叫種子，種子炒過後不能長出稻子，但還是留有稻種的味道，就如習氣。

總之，依應成派，所知障是指煩惱習氣以及習氣所帶來的錯亂二現。

習氣自體，如《入中論釋》云：「若法於心薰染隨逐，說名習氣。煩惱邊際、薰習、根本、習氣是諸異名。」

什麼是習氣的體性？《入中論釋》中談到：「若法於心薰染隨逐，說名習氣。」就像滷蛋一樣把味道滷進去，習氣會薰染心性，以及令心隨逐，有這樣的作用。煩惱邊際、薰習、根本、習氣這些是同義異名。煩惱邊際即能讓煩惱繼續、讓煩惱之邊延續的意思。

²¹⁰ དེའི་འབྲས་བུ་གཞིས་སྣང་འཇུག་བའི་ཚ་ཐམས་ཅད། (其果一切二現亂分)。

²¹¹ 問：距離現一定是所知障嗎？師答：不一定，佛現到的距離現不是所知障。問：與實有現一起現的距離現是所知障嗎？此處說到「其果現似一切二現亂分」，距離現是亂分嗎？師答：距離現並不都是亂分，而是有屬於亂分的距離現，這種距離現伴隨實有現一起出現，將境與具境現似別別無關。這種距離現是亂分、是所知障。

斷除此所知障，雖除前說通達真實之道外，更無有餘，然方便支有具不具，時有久遠修未修習，故大小乘有斷差別。

大小乘所修空性相同，為何於所斷上有差別？這是因為：雖然除了前說通達真實之道外，沒有其他辦法能夠斷除所知障，但是因為在具不具方便支、修習時間長不長久這些方面，大小乘有差別，所以在所斷上也有差別。大乘因為具菩提心等廣行以及長時修習空性，由此修集無邊資糧為助伴，所以能夠斷除所知障。

由諸經中明二我執及二無我粗細差別，說有多種，二種我執既有不同，故見無我能脫何障，亦有多種不同之理，此等了不了義之別，由前所說亦當了知。

經中於二我執及二無我的粗細差別，說了好幾種。二我執既然不同，所以見無我能脫何障也有不同。總之，他宗認為法我執是所知障，應成派則認為法我執是煩惱障。此等了不了義之別，前已宣說，由前所說，亦當了知。

不許阿賴耶者，其習氣建立與住相體性最難了解，雖應解說，然少則難決，多恐繁累，故不開說。

由於人法如何安立二諦之理有所不同，彼二無我亦有不同，故大小乘證不證彼，及二我執二種障等，皆不同餘宗，為此特法。

應成派於安立勝義世俗二諦之理，以及所許人法二無我，皆與下部不同。因此對於大小乘是否都要懂二無我，以及如何安立我執為二障，其主張也不同餘宗，是應成派的特法。

庚二、釋安立外境不許阿賴耶識及自證分不共差別

接下來要講應成八難中的另外三難：如許內識亦許有外境、不許阿賴耶識、不許自證分。唯識宗破無方分後，雖仍承認有色法，但是不承許有外境。應成派則認為蘊處界等一切法都是唯名安立而有、無自相而有，若能想清楚這一點，就會了解即使破了無方分，還是可以有外境。同樣，應成派因為不承許自相，所以也不須許有阿賴耶識；因為不承許自相，所以也不承許有自證分。

唯識宗雖不承許外境，但仍承許色法都是自相有、都是在境上找得到所立義。應成派承許有外境，但承許色等一切法則都是唯名安立而有，只要是在分別識上有，而且不被其他名言量違害，並且不違背勝義量，這樣就可以是有。世人一般都認為有色法，也認為有外境，世人心中證得的這些內容是有，因為它在分別識上有，而且不被其他名言量違害，也不違背勝義量。所以從名言安立的角度看，很難說心與色是一有一無。若承許有心、心所，則應承許外境也可以有；若無法安立外境，則無法安立色法，也就無法安立心、心所。

安立諸法及補特伽羅之理既如前說，故於名言不能判別有預流等補特伽羅、無地獄等補特伽羅，以於勝義二者俱無，於名言中二俱有故。如是蘊界處法亦不能判謂無色

法、有心心所，以於二諦有無等故。

安立諸法及補特伽羅之理既如前說，故於名言不能判別有預流等補特伽羅而無地獄惡鬼，因為此二者於勝義俱無，於名言俱有。同樣，於名言亦不能判別蘊界處諸法中無色法而有心、心所，因為彼等於二諦有無亦相等，都是於名言有而於勝義無。

餘中觀師有說外境與識俱有，有中觀師及唯識師說唯有識而無外境，然彼一切凡說為有即有自相，若無自相即說為無。此宗雖許外境無有自相，然不於彼說無外境，故不相同。故任何法，若能了知雖無自相而立為有，即能善解不可分判境識有無之理，若不知彼，即不能解。

針對外境的有無，餘中觀師如自續派隨經部行諸師主張內識與外境俱有；也有中觀師如自續派隨瑜伽行諸師，與唯識師一樣，主張有內識而無外境。但是不論承許外境是有或是無，自續以下凡是承許為有的即說為自相有，若無自相即說為無，在這一點上，彼等主張並無不同。應成派則主張外境與內識俱有且皆無自相。換言之，此宗雖然承許外境無自相，但是並不因此說無外境，所以與餘宗不同。宗大師於此說到：「故任何法，若能了知雖無自相而立為有，即能善解不可分判境識有無之理，若不知彼，即不能解。」

故破極微無有方分，由無彼故，亦無由彼集合粗色，粗細俱無，故無外境。《百論釋》說：「此等道理雖能破除無分外境，然不能破外境為有，聖教世間俱能於彼作妨難故。」

所以，唯識宗藉著破除無方分而破的外境是無方分極微組成的外境²¹²，這種外境應成派同樣也破除了。如此破除之後，難道就沒有外境了？應成派認為還是有外境——還是有自相無、唯名言安立而有的色法。《百論釋》就說：「此等道理雖能破除無方分外境，然不能破外境為有，聖教世間俱能於彼作妨難故。」依應成派，雖然沒有無方分組成的外境，但不能因此全盤否定外境²¹³，因為若全盤否定，聖教及世間於此都會有妨難。

關於聖教妨難，表面上，佛經中有無外境兩種說法都有，因此無法確定何者為了義，所以只好從龍樹菩薩論中尋找解釋的依據，只要找到，就可以確定，這樣無論清辨論師或佛護、蓮花戒論師都不會有異議。問題是於龍樹六論中並未見到說明，因此無法引證，只好退而求其次，從提婆論中尋找依據，因為提婆的看法相當於龍樹的見解，若其論著有交代，也可以引為依據，遂於此引用《四百論》，如云：「說一有一無，非真非世間」等。

至於世間妨難，一般世間都說「由內識見外境」，世間會安立內，所以也會安立外，這個可說是世間妨難的事例。因為有這些妨難，所以月稱菩薩認為不能說無外境，但也不否定唯識宗所說的破除無方分外境。

²¹² 有部宗、經部宗認為瓶是從無方分開始，漸漸堆積起來，後來才變成瓶。這樣的瓶是眼識的所緣境，眼睛張開，瓶就照進來，從而產生執瓶眼識。瓶與執瓶眼識二者是因果關係。眼識如一面鏡子，鏡子照到什麼，完全決定於外面有什麼照進來。鏡子不會調整，同樣眼根也不會、眼識也不會，因此境是直接照進來。這樣的思維不太合理。不論是唯識宗、自續派或應成派，都不承許有這樣的瓶子。

²¹³ 對應成派而言，外境是相互觀待而有的外境，唯識宗只破了經部宗所說的外境，並沒有真正的完全破除外境，因為像應成派所說的相互觀待而有的外境，就沒有被破除。雖然對唯識宗自己而言，已經是百分之百地破了外境，因為他沒有別的外境可以講。應成派所說的相互觀待而有的外境，並不是唯識宗的所知。

《十地經》說「三界唯心」，「唯」字簡彼非是經義，經自明說破離心外世間作者，與清辨同。

唯識宗常引的經典有《十地經》、《楞伽經》、《厚嚴經》以及《解深密經》。其中《十地經》談到「三界唯心」，唯識宗認為此「唯」字否定的就是外境，清辨論師則說它不是遮外境，而是破外道所說的造物主。月稱菩薩的說法與清辨論師一樣，認為此「唯」字並非遮除外境，此經自己明說是破離心外之世間作者。「三界唯心」是指業與煩惱創造了一切，除了心之外，也就是除了業與煩惱之外，並無如外道所說的心外世間之作者。

經說「外境悉非有」等，月稱非同清辨師說此經非破外境，而釋彼經雖破外境然非了義，故不說《十地經》是不了義，而破彼云非是經義。於《楞伽經》則不說彼非是經義，而云彼經是不了義。

《楞伽經》說了「外境悉非有」等，唯識宗就把三界唯心及外境悉非有綁在一起，說三界唯心指的就是外境悉非有。清辨論師認為「外境悉非有」這句話跟「三界唯心」一樣，並沒有否定外境。月稱菩薩則認為「外境悉非有」這句話是在破外境，此經是不了義。所以，對於《十地經》，月稱並未說此經是不了義經，而是說「三界唯心」非是經義；對於《楞伽經》中的「外境悉非有」，則不說此非經義，而是說它確實是在破外境，此經是不了義經。

《般若經》中宣說五蘊皆自性空，無有差別，對法則說五蘊皆有自相共相。應如是許。意以識與境若觀名言假立之

義，俱不可得²¹⁴。若判彼法有無差別，既違世間名言，亦違勝義建立，故於二諦俱為失壞。如《百論》云：「說一有一無，非真非世間，故不可宣說，此有彼非有。」此亦即是聖者意趣。

諸法皆是自性空，諸法亦皆有其自相與共相，如煖性是火的自相，無常是火的共相，此與火是自相空並不相衝突。所以《般若經》中講五蘊皆自相空，應如是許；對法講五蘊皆有自相共相，亦應如是許。也就是說，識與境若於安立處尋找，同樣都找不到；若不如此尋找而唯以名言力安立為世俗有，則識與境同樣都有，於此沒有差別。識與境若一有一無，則既違世間名言，亦違勝義建立，因此便失壞二諦。如《百論》說：「說一有一無，非真非世間，故不可宣說，此有彼非有。」這就是聖者的意趣。

又云：「宣說大種等，皆是識所攝²¹⁵」等者，義如《釋論》²¹⁶中說：「謂色、心、心所、不相應行，皆由能緣自識安立行相，而立大種等，未立行相，不能安立有少法故。故大種等是識所攝，以唯由識所安立故。若時現證識（梵）無自性生，爾時由識所立種種皆當滅離，猶如形滅，影像亦滅。」故彼論文非破外境。

論中又說：「宣說大種等，皆是識所攝」等，唯識宗看到這類句子應該會認為終於找到說無外境的依據，應成派則認為這是在說一切諸法都是唯由名言安立而有。如《釋論》解釋其義時，就說色、心、心所、不相應行，皆由能

²¹⁴ དེ་ལྟ་ན་འང་ཐ་སྐད་ཀྱི་དབང་གིས་ཀུན་རྫོབ་ཏུ་ཡོད་པར་འཇོག་པ་ཡང་ཁྱད་པར་མེད་པའི་ཕྱིར་རོ་སྟེ་དུ་དགོངས་སོ། (中譯缺，此句未完，缺：「因為，以名言力安立為世俗有，亦無差別」。)

²¹⁵ 引自《六十正理論》。

²¹⁶ 《六十正理論釋》。

緣自己的識安立，因為若未由能緣到色等之識安立彼等之行相，就不能安立有少法。所以大種等是「識所攝」，因為彼等皆是唯由識安立的緣故。《釋論》接著說，「若時現證梵識無自性生，爾時由識所立種種皆當滅離，猶如形滅，影像亦滅。」猶如照在鏡中的東西滅了，則境中的影像也會滅，同樣，現證空性的智慧現證識無自性生時，爾時由識所立種種戲論也應皆滅離。也就是說，一切由識所立諸法，與識一樣，都是無自性。所以，「皆是識所攝」並非破外境，而是在講諸法皆無自性，都是由執諸法的識安立而有。對我們而言，識才是大梵天，它創造了一切——這是講世俗的層面。至於勝義的層面，聖根本智現證空性時，一切世俗戲論於現證空性的智慧前悉皆息滅，識以及由識所立種種都不會有。

又不許阿賴耶識亦無過咎。謂業感異熟須經長時，然第二剎那其業即滅，從已滅法不能生果，故許阿賴耶識為業果所依。然無自相能立有事，安立已滅為有事法，亦極應理，故不須許阿賴耶識。《入中論》云：「由許非滅自性有，故無賴耶能有此，有業雖滅已經久，當知猶能生自果。」若於世俗亦破自相，而能安立無性因果，非但雙於二諦易除常斷二見，即不許阿賴耶識亦能安立業果繫屬。

此外，不承許阿賴耶識也不會有任何過失。應成派不僅不須要阿賴耶識為業果的所依，也不承許第六意識為業的承載者。依自續派以下，所造業於第二剎那即滅，業已滅是常²¹⁷，是常法就不能生果，但又要說業不失壞，業滅雖

²¹⁷ 瓶是剎那生滅法。下部也說此滅（འཇིགས་པ་）是有為法。此處應成派與下部的辯論是針對已滅（ཞིགས་པ་）。中文中，兩個滅用的是同一個字，比較看不出差別。應成派說已滅是遮非，是有為法，而由經部宗至自續派都說已滅是遮無，是無為。

經久時仍能感異熟，所以必須承許有阿賴耶識²¹⁸或第六意識作為業果的所依。應成派則不如是許，應成派認為，一切法雖無自性，但仍可以安立因生果以及有為法，既然如此，則安立已滅是有為也極應理，所以不須承許阿賴耶識等。就如《入中論》所說：「由許非滅自性有，故無賴耶能有此，有業雖滅已經久，當知猶能生自果²¹⁹。」

此處討論的重點在於「滅」，而此「滅」指已滅。下部認為，我們可以指向某個物說它是瓶，但是沒辦法指向一個物說它就是瓶的既生已滅。如房子毀滅後，會有廢墟，若房子的已滅就是指那個廢墟，那個廢墟就是房子的已滅，這樣就可以說房子的已滅是有為，但問題是，廢墟是廢墟，廢墟並不是房子的已滅，房子的已滅不是指那個廢墟，而且除此之外，也沒有別的有為法是房子的已滅。對於下部而言，因為沒有任何有為法可以作為房子的已滅的事例，所以房子的已滅就不是有為。應成派則主張既然一切法都是由相互觀待而安立，所以就不必找到像廢墟這樣的東西作為房子的滅的事例才能說房子的滅是有為。應成派會說，因為滅有能生因，滅是依所滅法而生，所以就能安立滅是有為²²⁰。另外也會說，因為滅能生自果，例如業的

²¹⁸ 阿賴耶識只有心王及五遍行心所，它為什麼能夠像冰櫃一樣長久保存習氣種子不壞？眼識或第六意識也都有五遍行，它們為什麼就沒有這種功能？能藏這邊有問題，所藏那邊也有問題，習氣種子就如年月日一樣，要依地球的運轉而安立，它自己那邊沒辦法不依賴而有。換言之，若沒有地球的運轉，年月日根本就沒辦法存在，如此要如何單獨把它保存起來？心法不能直接存下去，直接存下去固定下來就不是心法了，它沒辦法固定，若是剎那生滅就是要變化下去。業是思心所，沒有任何方法可以冰凍它，它是心法，若說它於第二剎那後就沒有變化到百劫，顯然不合理，而存習氣種子其實和存心一樣不合理。

²¹⁹ 《入中論善顯密義疏》中譯為：「由業非以自性滅，故無賴耶亦能生，有業雖滅經久時，當知猶能生自果。」

²²⁰ 克主杰於《千帖》中說：「自宗則說已滅與生已未滅在是有因生還是無因生上相同。」又說「壞滅（འཇིག་པ་）就是講趨向已滅（ཞིག་པ་），所以若趨向已滅依於因，則與已滅不依於因相違。否則，同樣地，正

滅有能力生異熟果，也有能力生增上果及等流果，所以滅是有為。

如佛經講緣起時，除了講到「此生故彼生」，也講了「生緣老死」。應成派對後者的解釋是：死亡是由生帶來，生即是死亡的因，死亡是生的果。依應成派，死既然是由因生，那它就不是遮無，不是常法。同樣，佛經也說了「油盡故燈滅」，油盡是燈滅的因，燈滅是油盡的果。《六十正理論》也談到「由因盡而滅」，因盡是果盡的因，如同說油盡是燈滅的因。

以諸法無自性、無自相為前提，依應成派相互觀待而立的安立方式，就可以把已滅安立為有為。亦即，若能想通業非以自性滅，就可以把業已滅安立為有事。如是則業滅會帶來它的果——業滅的滅，業滅的滅又會生其果——業滅的滅的滅，如此一直下去，直到業果成熟。例如造了一個成就轉輪聖王的善業，在造了此業的第二剎那，所造的成就轉輪聖王的善業已滅，所以就有了一個業滅，而此業滅在下一剎那也會滅，形成此業滅的滅，如是一直下去，直至百劫之後轉輪聖王出世。在轉輪聖王出世後，能感生轉輪聖王的異熟因的部分，已經不存在了，但是業滅的續流仍然會繼續下去，只不過已經不是能生轉輪聖王的業滅，但它仍然是一個業滅，或許是一個能生增上果、等流果的業滅，或許是一個能生另一個異熟果的業滅，就如同石油可以一再提煉出不同的產品。當然，這些業滅到成佛時，就都不存在了。

總之，若既能於世俗破自相，又能安立無自性的因果，則非但於二諦皆易破除常斷二見，而且即使不許阿賴耶識，也還是能安立業果繫屬。

生雖是因所造，但已生就應不是因所造了。」

《入中論釋》云：「是故如是於二諦中俱無自性，非但遠離常斷二見，諸業已滅雖經久時，與諸業果而相繫屬，不須妄計阿賴耶識相續及不壞得等，亦皆應理。」言「是故」者，謂承前說從無自性生無自性。

因為是從無自性因生無自性果，所以於二諦中皆無自性，這樣非但遠離常斷二見，而且因為滅是有為，業滅雖經久時，仍能由彼事生諸業果，所以不需要設立一個阿賴耶識作為業果的所依。若因果非唯名言安立而有，而是自性有，這樣就會無法安立業滅是有為，如此則需要阿賴耶識或餘法作為業果的所依，如某些有部宗會講一種如同債券的不失法，某些有部宗會講有所謂的得。譬如：今天獲得一個碩士學位，碩士學位本身是不是得？不是。但因為你已經得到它，所以說你身上有得。

不許阿賴耶識，雖亦須釋最後死心及初生心不成等難，月稱意謂由知此理，餘亦易了，故未解說。今恐文繁，茲亦不述。

有關若無阿賴耶識，業就會失壞的問題，前面已作解釋。另外，最後死心及最初生心的問題，雖然也應該要講，但月稱菩薩認為，如果能了解前面的內容，則其他問題也容易推知，因此就未解說。宗大師自己也說恐文繁多，所以也就不講了。

主張有阿賴耶識者必須提出理由，有說若無阿賴耶識，則死者死不了，生者生不了。因為第六意識沒辦法作為生心與死心。但是對中觀宗來說，因為是從無自性生無自性，所以雖無阿賴耶識，仍可有生死。

由許外境，故亦不立阿賴耶識，若許彼識則亦須許《辨中邊論》：「識生變似義，有情我及了，此境實非有，境無故識無」所說義故。

此外，因為承許有外境，所以也不會承許有阿賴耶識。為什麼？因為如果承認阿賴耶識，就要承認《辨中邊論》所說的「識生變似義，有情我及了，此境實非有，境無故識無。」若承認這樣的內容，就沒法說有外境了。其中「變似義」是指變似色聲香味觸等外境。「有情」是指眼等五根。阿賴耶識生起時，會變現為外五境及內五根。末那識生起時，會執阿賴耶識為我。「了」指前六識能了別色聲等境。阿賴耶識本身是見分，根身及色聲等境是它的相分。這些境現似外境，但其實只是習氣種子化現的相分。同樣，末那識本身是見分，我是它的相分；眼識等六識了別色聲等境，眼識等六識是見分，色聲等是其相分。見分和其相分都是習氣種子變現的，所以外境並不存在。「境無故識無」是在講異體空，因為沒有外境，所以就沒有與外境異體的實有的識。

何以說許外境故不許阿賴耶識？因為若許阿賴耶識，就要許一個像《辨中邊論》所說的阿賴耶識，如此就必定沒有外境了。

成立已滅為有事之理，是《顯句論》及《六十正理論釋》所說，《中論疏》中，茲當廣說。由許滅為有事，故立三世亦有最大不共差別。

成立已滅是有為法之理，《顯句論》及《六十正理論釋》都有說明，宗大師在此提到他也會在《中論》之疏

《正理海》中廣說。

應成派因為承許滅是有為法，所以也安立三世是有為法²²¹。在這方面，應成派與下部之間有極大不共的差別。業已滅和過去、未來都是有為。它們是有為的主要原因是它們都能生自果，另外也因為它們是剎那生滅法²²²。此外，業已滅、過去、未來也都是遮無。應成派並沒有說任何一個遮無是有為法。若是遮無就不可能是有為法。

過去、現在及未來，三者完全是相互觀待而安立。瓶是現在，但是瓶基於它的因的時候是未來，瓶基於它的果的時候是過去。所以現在、過去與未來，就看是基於哪一個點來說。這樣過去與未來就會跟現在一樣是無常法，而不是常法，不是遮無。可以以這樣的角度來理解三世是有為²²³。

²²¹ 什麼是現在？過去與未來都是基於現在而安立，現在是主要，它生而已滅就是過去，雖然有能生它的因素但條件不具備而未生就是未來。如此現在似乎很具體，但觀察的時候又找不到現在，所以現在到底指什麼？是此一刻？但是一刻又可以分成更小的單位再作觀察。如《中論》第二品談到未去、正去、已去時，觀察正去在哪裡，若是在腳正踩著的道上，則這是指腳趾踩著的道上抑或是腳跟踩著的道上？或者在腳趾和腳跟之間的道上？不論在哪一段，都還可以再分，這樣繼續找下去就會找不到正去之道。既然沒有自性有的正去之道，自然也就沒有自性有的正去或現在。既然自性有的現在建構不起來，則自性有的過去也就建構不起來，自性有的未來當然也建構不起來。但如果只是基於現在而安立過去與未來，基於過去與未來而安立現在，就可以很好的安立三時。總之，若可以接受現在是無常法，則過去與未來就沒理由不可以是無常法。如果對過去與未來是有為這一點有疑慮，則對現在是有為也應該要有同樣的疑慮。

²²² 克主杰於《千帖》中說：「以說『生緣老死』之理，於第二時已滅，彼唯觀待於第一時已生，而不觀待餘，由此自方亦易成立諸物於第二時不住的剎那性。」

²²³ 經部宗會說，瓶的因對瓶而言是過去，瓶的果對瓶而言是未來，但不會說瓶的過去是瓶的果，也不會說瓶的未來是瓶的因，否則就會說過去和未來是無常法了。

解脫道滅煩惱時會證得擇滅，擇滅在任何一宗都說是遮無，是常法，但是剛才講的如燈已滅和業已滅那種滅，應成派就會說是遮非，是無常法。這是一個困難點，二者看起來非常像，何以前者是遮無，後者是遮非²²⁴？但若以相互觀待之理來思考，這些問題就都可以解決，因為不必在施設處上找到所立義，單單以相互觀待，就可以安立業已滅、過去、未來等是有為。

許自證者，及破自證，《入中論本釋》作如是說：「先未領納，必不生念。故念唯從領納而生。如云先曾見此，是追念境；若云我見，是念有境。故先緣青色之識亦有領納。此復若是餘識領納，則彼仍須餘識領納，便成無窮。若謂前識是後領納，則彼後識應不能決餘色等境，故須自領，以領納中二決定故。故由後念成立領納前境自證。」

以下講應成八難中的不許自證。經部宗、唯識宗及隨瑜伽行自續派都承許自證。所謂自證是一個與某識同體、唯朝向內、唯能取²²⁵且無二現²²⁶地了解此識的識。許自證者如何許自證？《入中論本釋》說：「先未領納，必不生念。故念唯從領納而生。」「念」指回憶，「領納」是了解的意思。這句話是說先前未曾領納過、未曾了解過的，以後一定不會對彼生起回憶。所以回憶唯從領納生，不可能先無領納而生。接下來就提到二種回憶：若念「曾見過此」，這

²²⁴ 苗的已滅是遮非，是遮苗的未滅，而拋出苗的已滅依苗而生。苗的當生而未生是遮非，是遮苗的已生，而拋出能生苗之緣尚未具足之物。

²²⁵ 眼識現到青時是以有二現的方式現起，而執青眼識的自證分領納與自同體的眼識時，就不像執青眼識和青之間有能所的感覺。這就是一般說自證是唯能取的意思。

²²⁶ 此指無異體現。

是在回憶境；若念「我曾見」，這是在回憶具境。因為對具境也有回憶，所以「先緣青色之識亦有領納。」意思是：因為有對緣青識的回憶，所以當初緣青時，不只有能領納青的識，也有能領納緣青識的識，否則之後就不應對彼識有回憶。若此，是何識在領納此緣青識？由「此復」至「故須自領，以領納中二決定故」就是在成辦自證。領納此緣青識的識是與此緣青識同體還是不同體的識？此二若是同體，就會是同時；若是異體，又問是同時的異體，還是不同時的異體？若是由同時且與彼不同體的餘識領納，則餘識仍須有餘識領納，如此下去，就會變成無窮。無窮又會如何？就會連初緣青識也領納不了。若說前識是由與彼不同時的後識領納，則因為第二剎那的眼識要抉擇第一剎那的眼識，所以第二剎那的眼識就無法抉擇餘色等境。接下來是轉折：既然同時的餘識或不同時的餘識都不能領納此緣青之識，因此必須是自領納。為什麼？以領納中二決定故，領納若不是以與彼同體的識領納，就是以與彼異體的識領納，亦即不是自領納，就是他領納，沒有第三種選項。所以，是以有對緣青識的回憶來成立緣青時也有能領納彼緣青識的識，而領納中二決定，其中他領納會有過失，由此成立自證。

此中若依實有增上，彼念非有，等同所立；若依名言增上，則自證分他方不成²²⁷，彼與後念不成因果。如以有水火成立定有水晶、火晶，與由有念成有自證，二者相等。」

他宗建立自證的過程如上說。以論式表示就是：「執青眼識為有法，有能領納，以於後時有回憶故，如青。」這個論式是要成辦自證，但為什麼不直接講「有自證」而要這樣立？因為如果直接講，應成派馬上會說不許，因此不

²²⁷ 師：應譯為「他方不成」，原譯「他不極成」不適用於此。

這樣立，若改說「有自領納」，應成派也不承認自領納，所以他方就改為成立「有能領納」，以求雙方都能接受。

應成派正破他宗的時候，指出這樣的建立過程會有兩個問題：一、若依實有講，以有實有的念成立有自證，這樣能立就會等同所立，所以行不通；二、若只是依名言講，但要暗渡陳倉成立自證，就會是他方不成，所以也行不通。前者是說，實有的念不存在，因此，若以它為能立，則能立就會等同所立，實有的念必須先被成立，才有機會以它成立原本的所立。後者是說，即便依名言增上而說，如果真正要講的是有自證，這樣就會是他方不成，因為應成派並不承許有自證，自證與後念並不成因果，也就是說不會有作為自證的果的念心。

雖然，因由之前曾見青，所以之後不但憶念起青色，也憶念起「我曾見青」。但是，有對具境的回憶不遍於有自領納。譬如雖然有水、有火，但並非以此就能成立有水晶、火晶。火晶似乎是一種類似凹凸鏡的東西。「有火晶，以有火故」、「有水晶，以有水故」，這樣的講法並不合理，因為有水不遍於有水晶，有火也不遍於有火晶。與此相同，他宗說「執青眼識為有法，有自證，以有回憶故」，但應成派不承認實有的回憶，即使只是講名言中有的回憶，應成派也會說「有回憶不遍於有自證」，所以他宗此說也不合理。

此是以果為因，就以自證為所立法而破²²⁸。若如是立，即無同喻。若立量云：能取青識有能領納，以於後時有能念故，喻如青色。此喻雖有因法隨轉，然不決定，此亦等同

²²⁸ འདི་འབྲས་རྟལ་ཡིན་ཞིང་བསྐྱབ་བྱའི་ཚེས་སུ་རང་རིག་བཟུང་བའི་དབང་དུ་མཛད་དོ། (依藏文直譯：此是以自證為所立法立出的果因)。

以自證分為所立法，僅未明說。若以唯立有能領納，是已成立²²⁹。故未直說與彼相等。

宗大師接著解釋，上述他方論式並不是自性因，而是以果為理由的因。但是此論式並不是正因，所以不是果正因²³⁰，只是相似因。此論式其實是想證成自證，但不能直接講自證，若直接以自證為所立法立式曰：「執青眼識為有法，有自證，以有回憶故」，就會找不到同喻。因為應成派不承認有自證，所以當然就不會有同喻。

若立量云：「能取青識，有能領納，以於後時有能念故，喻如青色。」論式中以青為喻，以於後時對青有回憶，就說明曾有能領納。這樣，因法隨轉的喻是存在的，也就是說在喻上可以成立能立因及所立法²³¹，但仍是不決定，因為這也等同以自證分為所立法，只是未明說罷了。如果他方雖立論式：「執青眼識為有法，有能領納，以有回憶故」，但其實是要成立有自證，如此在喻上就不能成立遭遍及後遍；若只是成立有能領納，則這部份我們已經承許，不必再立。所以他方雖未直說，但與立自證分相等。

自宗雖無自證，然有念生而無相違。如云：「由何領境離彼外，我不說有餘念法，故起念云是我見，此亦隨世名言

²²⁹ 已立、已成。「極成」不適用於此。

²³⁰ 正因分為自性正因、果正因及無緣正因。果正因如：彼山上為有法，有火，以有煙故。自性正因如：聲為有法，是無常，以是所作性故。無緣正因如：夜晚之海上為有法，無煙，以無火故。

²³¹ 例如：聲音為有法，是無常，以是所作性故，如瓶。此論式中，無常是所立法，所作性是能立因，在瓶這個喻上，只要是所作性就遍於是無常，只要不是無常，就不會是所作性，在瓶上可以成立後遍及遭遍。此論式先在喻上成立後遍及遭遍，之後再以聲音為有法成立後遍及遭遍。

規。」²³²

接下來講自宗的生念之理。

自宗主張雖然沒有自證，但仍能回憶，此二並不相衝突，因為由前領納的牽引之力就能帶來之後回憶的念心。「由何領境離彼外，我不說有餘念法」，我宗不承許離先前領境之識，有與前領境識是實異體（自相有的異體）的念，「故起念云是我見，此亦隨世名言規」，所以，生起念心說「是我見」，這也只是隨順世間言說，是世俗有、非觀察而有，不是勝義有。

主張有自證者認為，境需要有一個具境來領納它，同樣，具境也需要有另一個具境來領納它；既然境和緣彼境的識當初被領納的時候，是別別被領納，回憶的時候就應該也是別別被憶起，不應該混成一塊。他宗這樣的講法不但違背我們的日常經驗，而且由應成派看來，若是那樣則境完全不依具境產生，二者完全不是相觀待而起，而是機械式地一個一個堆砌對應起來，而正是由這樣的思路才衍生出自證分，甚至證自證分。與此不同，應成派認為，之所以能憶起先前所見的境，且憶起先前所見境時，也憶起當時的具境，而會說「我曾見此境」，這主要是因為：第一，之前的領納和之後的念心雖然相異，但不是自相有的相異；第二，之前執青的眼識與之後念青的心同趣入一境，是因為這樣所以才能生起念心說「我曾見此」。眼識領納青時只有領納彼境，並沒有自己領納自己這個具境，但是由此取青眼識牽引之力，之後憶起昔所見境的時候，也能憶起昔能緣心²³³。

²³² 法尊法師於《入中論善顯密義疏》中譯此偈為：「由離能領受境識，此他性念非我許，故能憶念是我見，此復是依世言說。」

²³³ 對此寂天菩薩在《入行論》舉了一個很好的譬喻，如有一個人曾被鼠咬，當時知道是遭鼠咬，但不知道中了鼠毒。鼠毒要到打雷的時候

凡夫因為有常執，所以俱生心會把去年見到的某甲與現在的某甲當成同一個人，所以我們會說「曾見過你」。同樣，之前領納青的眼識與之後憶念青的分別心雖然是異體，但俱生心也不會執其為自相有的異體²³⁴。若俱生心把此二心執為自相有的異，則彼二之間就不會有連續性，前心就不能帶出回憶；若還能，則自己所領納的，他人也應該能憶起。

自宗主張，有具境時就有境，有境時就有具境，境與具境相互觀待而有。這才是無自相諸法應有的狀態。若主張有自證現量，這就會是完全撇開境來成立具境。主張有自證者則認為依應成派的回憶系統只能回憶境，很難說能回憶具境。

前說執著若無自證生念相違之理，非以此遣。此說依於生念之理，即壞執前為自證分。

他宗講了很多理由來成立必須有自證，《入中論自釋》中「由何領境離彼外，……，此亦隨世名言規」這句話並不是直接針對他宗講的這些理由在破，而是在立自宗，是在講一個不同於他宗所說的、特殊的生念之理，也就是不必有自證就能憶起具境。若能理解接受這樣的生念之理，則依此生念之理自然就能間接破除他宗有自證的說法。

才會發作。之後有一天打雷，鼠毒發作痛起來，那人就知道被咬時中了毒。所以可以透過回憶「當時被老鼠咬」，連帶就憶起「曾中鼠毒」。總之，回憶境時，就連帶回憶起具境，宗大師釋此時說：「由心境相連，憶念也相連」，並說此是寂天證明雖無自證分而能生念的最妙道理。

²³⁴《入中論善顯密義疏》中談到「如種芽等親因果法，其執為自相之他者，世人通常心中無有此執」，以及「故前領受境與後憶念之因果，世人俱生心亦不執為有自相之他。」

謂彼難云：前見青色，後生念時，云我先見，即前所見憶為我見。若非前取青識自領納自，如是憶念應成相違，故前領納即自證分。

他宗問難說：前見青色，後生念時，說我曾見青，不僅回憶到境，也回憶到具境，說我曾見。如果不是之前執青眼識已經自領納自，則如是憶念應成相違。而如果有自領納，就是有自證分。

答：此念非由自證力生，是由前領青境與後生念同於一境轉趣之力，故生念云謂我先見。為成前取青識所領所決，非後取青之念不領不決，故云：「如我所許，領納與念非自相異故。」唯如汝理²³⁵，則慈氏所領，近護亦應憶念。故此二法，若如他宗有異實體，則俱生心應執為異，如是於前青識所見，後念不應執為已見，領念二心一境相違，故生念云是我先見，亦成相違。

自宗答：這個對具境的回憶並非由自證力生，而是因為之前領納青的眼識與之後念青的回憶都趣入青境，「同於一境轉趣」，所以生念說我曾見。為了成立前取青眼識所領納、所決了的內容，之後的回憶不是不領不決，為了成立這個，所以就說「如我所許，領納與念非自相異故」。也就是以念心與前取青識不是自相有的異為理由，成立念心與前取青識可以同趣一境。若只是因為這樣，則慈氏和近護也不是自相有的相異，那麼近護可以回憶之前慈氏領納的內容嗎？所以應說非自相有的相異並不是全部的理由，雖然它是最重要的理由，但不是全部的理由。但是如果像他

²³⁵ 或譯：唯如是理。

宗所講，後時念心與前領受境識是實有的異體，則俱生心就會把彼二執為異，如此則前執青識所見，後念就不應該執為我先見，前領納與後回憶同趣一境即成相違，因此生念云是我先見，亦成相違。

此處說「前取青識所領所決，非後取青之念不領不決」，這是說青是此二心的境，而不是說後時所念青是之前執青眼識的所緣緣。

總之，就像原先種了一顆小小的種子，後來長出一棵大樹，然後會說「此樹是我栽」。說者也沒有說謊，世間本就如是安立。所以說者是把小小的種子跟這棵樹當成是同樣一件事。仔細去想，就是因為種子與樹是自相無，是相互觀待而有，世間名言才能如是安立。偈頌中只講了「無自相有的相異故」這樣一句話，解釋時，要搭配「相互觀待而立」一起想。

若如我許，彼二非實異體，其俱生心亦無彼執，故前所決境，念為我決，亦不相違。此即由前領納牽引之力，而於境轉，無自然力而決斷境，故起彼念非有餘緣。故於名言不許自證，亦由名言破除自相，是究竟理。

若如我許，前領納與後憶念不是實異體——不是自相有的異體，俱生心也不會把它們執為自相有的異體，因此，將前所決境念為我決，也不會相矛盾。

他宗講由自證力才能對具境生念，自宗則完全不講自證，主張沒有自證也能憶起具境，這是因為由前領納牽引之力，讓念心趣入同一個境，而這又是因為念心和前領納非自相有的異，才可以如此。如果像他宗主張那樣，彼二心是實異體，俱生心就會把它們執為別別無關的異體，如

此就與彼二心同緣一境相違，因此在執青眼識見青之後，也就沒法憶念說我曾見青。

總之，是由前執青眼識了解青色之力，讓後念趣入彼境，是由眼識的牽引力帶出念心這個意識，並沒有任何自在的、自主的、自性有的力量，如自證分，在做這個事情。「故於名言不許自證，亦由名言破除自相，是究竟理。」所以，於名言中亦破自相，這就是於名言不許自證的究竟理。

於同一個境，先是眼識了解這個境，之後由此識牽引之力帶出回憶，所以前領納與後憶念是因果關係，這是此二者之間的緣起，這樣的關係不是自相有，而是依緣而起，是互相觀待而有。

又領納中，雖未明說自領、他領二品之中決不決斷，然意趣謂不能決斷，如不許燈自能明自，而許是明，故自明、他明二不決斷。

許自證者說領納不是自領納就是他領納，如瓶一定是他領納，瓶無法自己領納自己，一定要有具境來領納它，所以對瓶來說是他領納。如果沒有量能領納瓶，瓶就不是所知。他宗認為眼識也一樣，既然是所知，是所領納的物，那麼是自領納，還是他領納？分析後發現不管是同時或異時的他領納都行不通，所以必須是自領納，而自領納就是自證。之前建立自證時是這樣講的。

應成派則認為，龍樹菩薩雖未明說自領納與他領納二者中決不決斷，可是龍樹菩薩的意趣是自領他領二不決斷，這在《中論》中已明說：燈非自明，亦非他明，而許

是明²³⁶。燈是不是明？是。是自己照亮自己嗎？不是；是他法照亮燈嗎？也不是。所以燈不是自明，也不是他明，可是它就是明，我們不能否定燈是明。這是龍樹菩薩直接講的。宗大師為什麼說龍樹菩薩在自證方面有此意趣，就是因為可以把燈的例子比照過來。

若謂燈不自明，而無量不成過，識不自知，則量不成，故不同燈。若難云：燈不自明，不由他明，其明不成，復無餘量而能成立，故量不成²³⁷。當有何答？雖俱不由自他而明，能照瓶等，故明成立。若爾，識亦相等。若謂知境須仗自證，若無自證，知境不成，燈亦應爾。若謂我等許燈自明，此不應理，無闇障故，黑暗亦應自障蔽自。若許爾者，應不見闇。

他人不同意我們這種說法，就說燈即使非自明，也不會有量不成的過失，仍會是所知，可是識就不同，既然他明不行，就只剩下自明、自知，若自知也不行，識就會是量不成，變成非所知，所以識不同於燈，必須要自知。對此若反問說：燈若不自明，那麼因為也不由他明，所以其明不成，而且因為也不成立為餘法，所以就不是量成。他方對此該如何答？

他宗的意思是燈與識不同，燈不須自明也不須他明而是明，而識必須自知。自宗則反難憑什麼不同？應該相

²³⁶ 參照《中論》觀三相品，如「若燈能自照，亦能照於彼，暗亦應自蔽，亦能蔽於彼」等偈。

²³⁷ ལྷོན་མེ་རང་གིས་གསལ་བར་མི་བྱེད་ན་གཞན་གྱིས་ཀྱང་གསལ་བར་མི་བྱེད་པས་གསལ་བར་མི་འགྲུབ་ཅིང་གཞན་དུ་ཡང་མི་འགྲུབ་པས་ཚད་མས་མ་གྲུབ་པོ།（若難云：燈不自明，不由他明，其明不成，復無餘量而能成立，故量不成。）原中譯「他若難云」，藏文無「他」，是自宗反問。「復無餘量而能成立」，藏文無「量」，依第二世達賴喇嘛僧海大師的解釋為「若明體不成，又無餘體可成」。

同。燈為有法，應不是明，因為不是自己明自己，也不是他法令它明，所以其明不成，而且因為亦不成立為餘法，所以是量不成。對此他方應如何回答？若答：燈不是自己明自己，也不是他法照亮了它，而是因為它照亮了瓶等，所以成立為明。自宗就說，若是這樣，則識也相同，不是由自領納，也不是由他領納，而是因為它領納了境，所以成立為識。

例如眼識盯著白板，白板清楚就說明眼識清楚，白板不清楚就說明眼識不清楚，根本不需要盯著眼識才知道，基於白板明就可以證成眼識明。同樣，看到門時，當下就知道自己的眼識在看門，知道自己看到門，透過領納境就引生領納具境的心，這種方式跟下部講的不同，不是由眼識自己了解自己，而是透由現到那個境而讓我知道我在看境，並不需要依靠自證。

接著若他方還說「知境須仗自證，若無自證，知境不成」，自宗就說「燈亦應爾」。自宗的意思是，若如他方所說，「知境須仗自證」，則燈也應該一樣須自明，若不自明，則燈明不成。若他方又說我等承許燈自明，自宗就說此不應理，燈若是自己明自己，黑暗就應自己障蔽自己，黑暗中為什麼看不到瓶？因為黑暗障蔽了它。若黑暗障蔽了黑暗，就應看不到黑暗，就如黑暗會障蔽瓶。

總之，由依所知假立為知，非自相有，所知亦然。由是因緣，非唯二名互相觀待，其義亦唯互待而立。是故不許有自證分。

總之，是依所知來假立能知，因此能知即非自相有；同樣，是依能知來假立所知，所以所知亦非自相有。所知能知是相互觀待，不只其名相互觀待，其義也相互觀待，

所以不承許有自證分。

《迴諍論》云：「若不待所量，謂量由自成，應汝所成量，自成不待餘。」亦應了知破自證理。

龍樹菩薩的《迴諍論》說：若不觀待所量境，而說量是由自證現量自成，如此所成之量就會是不待餘緣而自成。換言之，如此所成之量就會變成非緣起法。由龍樹菩薩此說，即應了知破自證之理。我們說不單具境觀待境，境也觀待具境，境具境相互觀待而立。他方則認為，唯如此觀待並無法成立具境，一定要有一個具境來了解具境，才能成立具境，如果沒有一個具境來了解具境，具境就不會是所知，由此而主張有自證。若真是如他方所許這樣，能量就變成不觀待所量。他方有這種主張是因為沒有想通境與具境是相互觀待而立的道理。

若爾，念云我昔見青，其我即是補特伽羅，緣青之識與彼相違。如是念時，云何是念緣青識耶？緣青眼識與見青色補特伽羅，二雖相違，如依彼識見青，而假立云我見青色，無有相違，如是依於憶緣青識見青，謂我見青，即此憶補特伽羅念，為憶緣青識念，何違之有？

另外還有一個問題：之前是眼識見青，後來回憶時說「我曾見青」，但我是補特伽羅，緣青識是識，此二相違，沒有交集，所以念我曾見怎麼會是念緣青識？答時就說：緣青眼識與見青補特伽羅雖然相違，但是依於我的眼識看到青，就可以安立我看到青，並無相違。同樣，回憶時，依於憶起緣青識見青，而說我曾見青，這個憶起補特伽羅見青的念心與憶起緣青識見青的念心，哪裡有相違？並無相違。

庚三、釋不許自續不共差別，分二：辛一、破自續之漸次及明他派如何解說此義；辛二、自宗有立所立之因及無自續因之理。今初

「不許自續」指不許自續因，這也是應成八難之一。應成派因為不承許有自相，所以也不承許自續因，不承許以自續因引生敵者心中的真實義見。

諸經論義，若如是解，當許自續。若如彼解，則不可許。此義雖是經中所有，然就已譯自教諸論，觀察自續應成當何所許，及說自續非理、應成符理者，除月稱諸論及隨行者外，皆未明說。

三轉法輪各有不同意趣，各宗也有不同解釋。若將《般若經》等佛經的內容解釋成有自相的意思，就應該承許自續因；如果解釋成無自相的意思，就不可以許自續因。此義雖然是經中所有，但是在已經譯成藏文的諸論中，觀察應許自續因抑或應成因，及明說自續因不合理、應成因才合理的，除了月稱論師及其弟子，沒有其他人。佛經確實有這個意思，可是連龍樹菩薩都沒有明白地把它解釋出來，提婆及佛護也沒有，直到月稱才把它提出來解釋。月稱明說之後，他的弟子也就接續著講。以上是針對譯成藏文的論來說，至於印度那邊未譯成藏文的論中是否如此，就不確定。

漸次者，謂於佛護解釋「諸法不自生」頌義，顯無清辨所出過時，《顯句論》中，說佛護師不許自續，及成立中觀師

不應用自續，並許彼者有多過難，開此車軌。《百論釋》中，破護法論師時，亦略宣說破自續之理。

先談月稱破自續因的背景經過。龍樹菩薩於《中觀根本慧論》中立宗：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生²³⁸」。佛護論師在解釋此頌時，因為持的是應成見，所以說此頌是講人無我、法無我，亦即《中論》講的人無我及法無我其實已經歸在四無生中，所以他是以無自相來解釋人無我的空性以及法無我的空性。但是清辨論師以為佛護論師是自續派，對自續派而言，諸法皆有自相，人無我講的是獨立自主的我空，法無我講的是諦實空。所以由這個角度，就覺得佛護論師的解釋有過失，就提出很多問題。清辨論師以為佛護論師是自續派而出過，可是月稱論師知道佛護論師根本不是自續派，月稱論師在《顯句論》中指明佛護論師沒有這些過失時，就說佛護論師不許自續因，並且成立中觀師不應該用自續因，不應一方面說自己是中觀師，一方面又用自續因。為什麼不應該用自續因？就列舉出各種問題，而這些問題都與承許有自相相關。

總之，自續因不合理。這是不是佛經本來就有？是不是《中論》本來的意趣？在月稱之前，沒有人以此為主題寫下任何解釋，至少在藏文譯本中未見。直至月稱論師才開創不許自續因之軌，不僅於《顯句論》破清辨論師時破自續因，於《四百論釋》破護法論師時，亦略宣說破自續因之理。護法論師把龍樹菩薩的《中論》解釋成唯識義，是唯識宗非常有名的一位論師。

月稱論師於何處破自續因？在破清辨論師時講的較

²³⁸ 亦有譯成：「非自非從他，非共非無因，諸法隨於何，其生終非有。」

多，在破護法時，只是略說。僅此二處，所以也不太多。

清辨論師未諳佛護許否自續，與自不同，是想定許自續為宗，由是因緣，故亦不許自與佛護破人法自性其所破事更有差別。清辨後學觀音禁論師了知《顯句論》，解釋《般若燈》中破佛護時，應釋月稱說清辨過為轉不轉。靜命師徒等亦應解救月稱破自續之過。然皆未解說。

清辨論師因為不知道佛護論師承許別宗，其主張與自宗完全不同，而誤以為佛護定是承許自續，所以也不認為雙方在破人我及法我時，於所破事有任何差別。至於清辨的弟子觀音禁論師，他對《顯句論》並不陌生，他在解釋《般若燈論》中破佛護的段落時，理應解釋月稱所說清辨之過是否成立，但未釋。此外，靜命師徒等亦應解救月稱破自續之過，然亦未解說。

觀音禁論師極有才華，在歷史上赫赫有名，清辨論師本身也是。清辨論師看到的是唯識宗以下的問題，大破唯識以下，至於唯識宗以上，他不覺得有應成派，所以誤以為佛護與自己同一學派，以這個角度看佛護的主張時，就覺得有許多錯處，所以就破佛護。月稱論師在《顯句論》破清辨時就說，佛護論師的想法是對的，是清辨沒有明白雙方見解不同。觀音禁比月稱論師更晚，他一方面熟悉了解《顯句論》，一方面他注釋《般若燈論》，對於《顯句論》破清辨的這些內容，觀音禁應該要為師父反駁，可是他卻絕口不談，跳過了這個問題。以上的意思是，觀音禁如果能夠幫他師父反駁，當然會想盡辦法，但卻閉口不提，顯見是無法反駁。

至於靜命師徒，指的是寂護和蓮花戒，這二位也是赫赫有名，如同阿底峽尊者，寂護與蓮花戒大師在印度也是

少見的人物，是非常重要的大師。清辨論師開創隨經部行自續派，寂護、蓮花戒則是開創隨瑜伽行自續派，他們都是開山祖師。自續派解釋空性的傳統其實是來自於清辨論師，是從龍樹一脈傳下來，傳到清辨，清辨再傳給寂護、蓮花戒。只是在講有無外境時，清辨論師隨經部宗採取有外境的路線，寂護及蓮花戒則採唯識宗的概念自創一派。雖然他們在有無外境上見解不同，但是於深見這方面仍是一脈。寂護及蓮花戒在深見方面也算是清辨的弟子輩，所以在月稱破清辨這件事上也應該出來講句話，一方面是救清辨論師，一方面也是救自己，因為他們自己也是持自續見，所以應該要解救，但是他們什麼都沒有說。

總以此二論師，雖於名言亦破自相，於無自性中因果等法一切建立皆極應理。此復由許世出世間諸緣起故，即以緣起為因，破彼所破。此說正理，是諸理中深細究竟，尤以破自續理最為微細。

佛護與月稱論師於名言亦破自相，雖然諸法皆無自性，但是於無自性中，因果等法一切建立皆極應理。「此復由許世出世間諸緣起故，即以緣起為因，破彼所破」，整體上是由緣起正因來破自相有，緣起因是諸理中最为深細者，其中又以破自續理最為微細。

此中有論師云：「若立所立因及決定由量成者，自續之因則為應理，然無彼事，故自續宗不應道理。此中若以立敵共許由量所成而為因者，不應道理，立者量成，敵不知故，以彼現比皆不能知他心差別故。即自量成亦不能知，自縱決斷有誤謬故。」此極非理。

對此有論師說，若成立所立的因及周遍都是由量成，

則自續因合理，然而並不是這樣，所以自續因就不合理。如「瓶為有法，是無常，以是所作性故」，這是個正因，此論師認為其能立因不是由量成，若是量成就會有過失。其次，其周遍也不是由量成，若是量成也會有過失。結論是因及周遍都不是由量成。他說了二個主題：因不能由量成，遍不能由量成。既然不由量成，那要怎麼成？由承許而成就可以了，而這就是應成因。這些論點在《廣論》相關段落說為慶喜師的主張²³⁹。

上述論點極不合理。我們通常會說宗因喻在自他方都要由量成，有部宗、經部宗之因明家都如是說，當時的佛弟子應該也都如是承許。後來出現了應成派，應成派說諸法皆無自相，這樣的主張太與眾不同，於是就有了錯解的空間。有論師就錯解成：因若須立敵雙方共許由量成才行，就會有問題，一方面因為敵方無法確知立者的宗因喻是否以量成，這又是因為敵方以現量或比量都不能知他心之差別；一方面因為立者自己也不能知自方是否以量成，因為即便自己現在非常確定，以後還是可能發現有錯，所以量成就不靠譜，所以因不可能由立敵共許由量成。自宗認為以上主張極不合理。

若爾，則就他許而破亦非道理，他如何許非自知故，以不能知他人心故。自出過破亦不應理，縱決為過有誤謬故。

他方認為，既然無法以量成，則就他許而破即可。宗大師就說，如果這樣，則就他許而破也不應道理，因為他許什麼我們也不知道，因為說的和想的常常會不一樣，所以自己沒法知道他到底如何許，以自「不能知他心故」。此

²³⁹ 《廣論》釋此時，說這種說法主張「若用量成三相是自續派，畢竟唯用他許三相是應成派。」

外，「自出過亦不應理，縱決為過有誤謬故」，因為有時自以為出過破了他，但其實是自方誤判，所以自方出他方過也不應理。

其說決定非由量成之理，謂現量僅見灶上有煙決定有火，非能通達一切時處凡有煙者決定有火，比量亦不能知一切時處凡有因上，定有所立之法，故唯以世間共許成其決定，非由量成。

此論師亦主張周遍不能由量成。他說現量只能看到灶上有煙及灶上有火，而沒有現量可以看到天下一切時處有煙決定有火，比量也不能知一切時處有煙決定有火。既然現量不行，比量也不行，所以唯一的辦法就是用共許來成立其周遍，不用量來成立其周遍。

此亦極不應理，倒執正理論中成立決定之理而妄破故。以於灶上成立有煙決定有火者，謂成立灶上有煙決定灶上有火，非論義故。

自宗認為此亦極不應理。為何不應理？因為凡是講正理的論中成立周遍的規則都被他倒執了，倒執之後就妄破。因為他把於灶上成立「有煙決定有火」，說成是成立「灶上有煙決定灶上有火」。這種說法是錯解，全非論義。

若不爾者，則於有煙之山，應以灶有煙之因，成立灶上有火。以山有煙之因²⁴⁰，成立決定有火時，凡為因者，定為法

²⁴⁰ 依藏文，「以山有煙之因，成立決定有火時」應解為「因為於山上有煙為因，成立決定有火時，……」。

所遍故，成立之理如汝前說故。故言灶者，是凡有煙決定有火之事。其決定者，是於彼事所決之義。若如汝許，則彼決定，謂於何事決定，應當更說同喻有法。如是以所作因成立聲無常時，於瓶等上成立決定者，豈是成立瓶之無常遍瓶所作。未加時處簡別而云，此處此時之煙及所作，僅於有煙及所作成立決定有火與無常者，即是遍於一切時處決定無誤之方便，故於彼義不應倒執。

以「彼山為有法，有火，以有煙故，如灶」為例，正確的理解是，灶是成立有煙則有火之事，若有煙則有火，這是於彼事所決定之義。所決定的內容「若有煙則有火」，是就整體來講，並非如對方所許，有煙和有火都侷限於灶上。若如對方所許，則於有煙之山，應以灶上有煙之因，成立灶上有火。他人說的是灶上有煙遍於灶上有火，有煙、有火都侷限於灶上，不能離開這個範圍，現量於此看到的只有這個，這樣就沒有辦法適用於山這個有法上，除非是在講山上的灶了。本來是要以灶為喻，但若如對方所許，則能立因和所立法都已經是在講灶，就變成沒有一個不一樣的喻，如此，則彼周遍又是於何事決定呢？就應當再說一個同喻有法才行。

同樣，「聲為有法，是無常，以是所作性故，如瓶」，講這樣的論式時，於瓶等上成立周遍者，並不是在成立瓶的無常周遍瓶的所作，而是在成立無常周遍所作——凡是所作遍於是無常，這是未加時處等簡別而講，是就整體而講。這是讓我們在一切時處，於未通達之事上能通達的非常好的方法，可是若如你所說的就完全限制住了，所以不應錯解彼義。

更有隨順此理許一類因者，如被水漂而攀無根之草。

他方真正要講的是因及周遍不能以量成，只能依所許而成。為成立此，就從因和遍講各種理由，但問題是邏輯錯了，由此講再多理由也都是錯的。另外有一些人，隨順此等錯誤之理而承許同樣錯誤的因，這樣就如被水沖走時抓住一根稻草，但它也同樣是無根漂流著，抓住它又有什麼用？

如有破事力之理，或於境義無謬之量，而立世許無觀察量。說破他之過於自不轉者，謂自宗不許正理觀察，他宗許故。此是未解觀察世俗及勝義中有無之別，亦未了解中觀兩派觀察真實有無之別，亦未了知如前所說尋求名言假立之義皆無所得，唯於假名立因果等，故雖數說縱於名言亦無自相，然亦唯有空言而已。

接下來講的，是出現於藏地的主張，在《廣論》相關段落是第四家，其主張表面上看似應成派的主張，但其實完全不同。他們破除事力之理以及於境義無謬之量，並成立世許無觀察之量。事力之理指物力之理。他們還說因為他宗許正理觀察而自宗不許，所以自宗沒有犯他宗所犯過失。宗大師說這樣的主張是未解觀察世俗中有無及觀察勝義中有無的差別，亦未解中觀應成與自續兩派觀察真實有無的差別，雖然說得出「自相無」，但其實並不了解前面說的尋求名言假立之義皆無所得，以及唯於假名安立因果等內容。所以，他們雖然數數宣說名言中亦無自相，但事實上不懂其義，只是空言而已。

復有許云：一切全無量所立義，唯依他許或許究竟，以能破理破其邪執。唯破實有，非立無實，是為不許自續宗因之義。

接下來講的，在《廣論》相關段落是第二家，是慶喜師的弟子提出的主張。他們說完全沒有量的所立義，換言之，完全無量可依，只能依他許或以許為基礎，以能破之應成式破他邪執。「不許自續宗因」是說唯破實有而不立無實。他們認為，於觀察勝義之時，若許無實為所立則成自續派，自無所許唯破他許才是應成派。

復有說云：凡依世俗勝義一切建立，皆就他而說，非自宗有，即說此語，亦唯就他，非自樂說。

接下來講的，在《廣論》相關段落是第三家。前一家說無自宗，是僅限觀察勝義之時，非說一切時全無所許。而此家不僅於勝義，即使於名言，也主張一切建立皆依他許而說，非自宗所許，即便是說「凡依世俗勝義一切建立，皆就他而說，非自宗有」這句話，亦是唯就他說，非自樂說。

此非昔時破自續者之所有，唯後人說。更有一類反許此宗不共所破，多數亦破量立緣起，適成此宗上首敵者。此等立破，《菩提道次第論》中已廣說訖，故不更開。

宗大師說，以上四家主張皆非當初破自續者所說，而是後人所說。更有一類主張反而去承許應成派的不共所破如自性等，多數還去破緣起以量成，如此反而成了應成派主要的所破方。與此相關之立破，於《廣論》中已廣說，所以於此不再說。

《辨了不了義善說藏論》卷五

辛二、自宗有立所立因及無自續因之理，分二：壬一、有立所立因之理；壬二、不許自續因之理。今初

自宗義謂，若許自相，如《解深密經》所說者，則定須許自續之義，譬如自部實事諸師及清辨等；若於名言亦不許有自相之法，則定不應許自續義，此亦因為須破微細所破事故。

自宗是說，若如《解深密經》所說那般承許自相，則一定要許自續因，如自部實事諸師及清辨等。若既許有自相卻又不許自續因，就說明並未想通其中道理。反之，若於名言亦不許有自相之法，則定不應許自續因，而這也是因為必須破除微細的所破之故。許不許自續因，其根本在於許不許自相。前面科判說到的自宗不共特法，其實都是基於自相無才有的不共特法。

又此非是由見名言若無自相，而立自宗能立所立、能量所量有相違過，故不許自續。是如《入中論本釋》，觀因生果為會不會，設雙關破，成立彼過唯於他轉。《釋論》說云：「若如汝許，能生所生是有自相，則於汝義此觀察轉。」謂許因果有自相者，則有雙關觀察過轉；若許如幻無自性者，則無彼過。

「又此非是由見名言若無自相，而立自宗能立所立、能量所量有相違過，故不許自續」，這句話藏文、中文都難理解，較易懂的方式，就是從後面往前讀：不許自續因，不是因為認為名言中無自相與有能立所立、能量所量相違——不是因為認為若無自相，就無法建立能立所立、能量所量，亦即不是因為認為若許無自相，就相當於承許沒有能立所立等，所以才不能承許自續因。而是如《入中論本釋》中，觀察在因生果的時候，因與其果若相遇有什麼過

失，若不相遇又有什麼過失，設雙關觀察來破除自相有的能生與所生。為成立彼過唯於他方有，《釋論》談到「若如汝許，能生所生是有自相，則於汝義此觀察轉。」宗大師解釋說，若許因果有自相，就會有以雙關觀察到的這些過失；若如自宗承許因果如幻無自性，則無彼等過。

他於能破出相等過。答云：「能破所破為會破，抑未會破此過失，若有宗者有斯過，我無宗故無此失。」本論說彼二不同之理，謂我無宗。《釋論》則云：「能破所破俱無性故。」此說無宗為不許自相或自性之義，與上觀因果不同之理同是一義。

剛剛是自方由觀察因生果時因與其果相會或不相會，以此來破自相有的能生與所生，此處則是他方反問此能破破其所破時是會而破或不會而破？以此說我方有相等過。本論答彼難說：「若有宗者有斯過，我無宗故無此失。」本論直接說無宗是自方無此過的理由，《釋論》則說：「能破所破俱無性故。」也就是說，「無宗」的意思在《釋論》中解釋為不承許自相或自性，能破所破俱無自性。所以，與上面觀察因果時說他宗有過而自宗無過之理一樣，若許自相有，則能破與所破會與不會都有過失，若不許自相有，就沒有這個問題。

《入中論釋》即於此處引舍利弗觀察而問須菩提云：「為以生法得無生得，抑得生得²⁴¹？答：二俱不許。次問：為無得無證耶？答云：雖有此二，然非由二相。」次說彼二及預流等，皆就世間名言而立，於勝義中無證無得²⁴²。

²⁴¹ 此處若參照《入中論自釋》法尊法師譯本，所引段落為「為以生法得無生得？為以無生法得無生得？」與本書不同。

²⁴² 《入中論自釋》：「具壽舍利弗，若得若證唯是世間名言，預流、一

《入中論自釋》即於此處引了《般若經》中舍利弗與須菩提的一段問答，舍利弗觀察而問須菩提云：「是以生法得無生法呢？還是得生法？」須菩提答：「二者皆不許。」須菩提這樣答是因為，爾時已生之法不必再得，若自相有，則未生之法也無可得，所以說二皆不許。舍利弗接著問：「難道是無得無證嗎？」難道由修道不能得任何所得、證任何所證嗎？答：「雖然有得有證，然非由二相。」須菩提接著說得與證，以及預流等果，皆唯就世間名言而立，於勝義中無證無得。

月稱菩薩於《入中論自釋》先後觀察了因生果是相會或不相會而生、能破破所破是相會或不相會而破、道證得道果是相會或不相會而得，談到了相會將衍生的問題，以及不相會將衍生的問題，由此成立若有自相就無法建立因生其果，也無法建立能破破其所破，再者資糧道、加行道、見道、修道等，亦成無得無證。

如果大家還記得《入中論》的內容，就知道若有自相，則因與果就會是別別無關。若因與果有自相還要說雙方有關係，就應觀察因如何生果，若是相遇而生，那是相遇一點點，還是相遇百分之五十，或者是百分之百的相遇？若是百分之百的相遇，二者就是一，是毫無差異的一。若因與其果是毫無差異的一，就沒法說彼此有因果關係。若因與其果不是百分之百的相遇，則自相有的因和其果就不是一，既然不是一，就會是異，如果是異，因為是自相有的異，所以就成為別別無關，這樣彼此還是沒有因果關係。若種子與苗芽是別別無關的異，卻仍可以建立因果關係，則火焰與黑暗也可以是因果，火焰也可以生黑

來、不還、阿羅漢、獨覺、菩薩，亦唯世間名言，於勝義中無得無證。」

暗。以上以雙邊觀察破自相有的因果，同理亦破自相有的能破所破；須菩提的回答也一樣，由雙邊觀察來破自相有的得與所得。

因與果若是自相無，則是相互觀待而有。因與果若是自相有，則必須解決因與果相不相會而生果的問題，然而這些問題在「自相有」的前提下是解決不了的，因為相會而生有過失，不相會而生也有過失，而除了會與不會之外，又沒有第三個選項，所以無法解決。為何若因與果是自相有就必須回答這些問題？為何因與果是自相無就沒有這些問題？因為因與果若是自相有，就不能是相觀待而有，而是從它們自己方面有，如此就必須在各自的施設處上找得到，而自相無的因與果就沒有這些問題，因為自相無的因與果在其施設處上本來就找不到所立義，唯是相互觀待而有，一方面果是由因生，一方面因所以變成是因也是由於它能生果，因與果都唯是觀待自己以外的他法而有，既然只是觀待而有，所以就不必去考慮雙方相會或不相會的問題。

下面會引用許多內容，其中要掌握的是：自宗主張因為沒有自相，所以才能建立能立及所立、能破及所破；若有自相，則能立與所立、能破與所破都建立不了。自續派以下則說，若否定了自相有，則能立與所立、能破與所破、量或量果等都建立不了。清辨論師等大師級的人物，都如是主張。後期又有一些自詡為應成派者，雖然口頭也會講無自相，但是沒想通，所以內心想的與下部一樣，認為若無自相就很難建立能立及所立等，所以只能把量和能立、所立一併否決掉，從而不許自續因。印度大師級的人物中，沒有這樣主張的。但是像慶喜師等，為何不許自續因、不許量，而主張他許等？主要就是因為認為若無自相，就不能建立能立與所立等法。因此，一方面承許無自相，一方面又將能立、所立以及量都破除掉，而對於緣起

就說只是就他而許，主張以許為究竟，形成這樣一個奇怪的想法。

總之，科判壬一、有立所立因之理，其主題是說因為沒有自相，所以有能立、所立，可以立因三相；壬二、不許自續因之理，其主題是說因為沒有自相，所以不會有自續因。如：「苗為有法，是自性空，以是緣起故，如瓶」，在應成派看來，這樣的論式並不是自續因，但它是正因。因為沒有自相，所以正能破、正能立等這些自宗都可以建立。至於自續因則因為其宗因喻都必須有自相，所以若沒有自相，就不能有自續因。此處要傳達的只是這個。

大家要從前面到這邊好好地看，同時也把剛剛的意思想進去。重點是，諸法是自相無，而因果、能所等一切建立悉皆應理，若說諸法是自相有，則一切建立悉皆不成。以下的部分與此類似。

釋中說云：「此中由犯二種過故，破得生法無生法得²⁴³，然於無事彼二非理故²⁴⁴，是無觀察於世名言許得所得。如是能破、所破雖亦非是會不會破，然於名言當知能破破其所破。」

《入中論自釋》中說：此中因為若有自相，就會犯兩種過失，所以由此破得生法及無生法的得，但是因為若無自相，則於無自性法中以二相觀察是不合理的，所以只是無觀察而於名言承許有得所得，同樣，能破破除所破時，能破與其所破雖然不是會或不會而破，然於名言當知能破破其所破。此段簡單地說就是：若有自相，得生法或無生

²⁴³ 於《入中論自釋》法尊法師譯本，此處為「破以生法無生法得」，與本書不同。

²⁴⁴ གཞིས་ཀྱང་དངོས་པོ་མེད་པ་ལ་མི་རིགས་པའི་ཕྱིར (然於無事彼二非理故)。

法都有問題，若無自相，就可以有所得。觀察能破與所破也是一樣的道理。

又云：「性空能破其所破，離諸證成性空正因立其所立。」此說一切能立能破皆如二位尊者問答而許。其中「得」者是所得法，觀察問得何所得時，答俱不許。問無得所得者，是執觀察無得，即是觀察破彼之義。言「雖有」者，謂理智未得非是遮破，故說為有。言「非由二相」者，謂如觀察問生無生得，如是二種俱無所得。

又云：「性空能破其所破，離諸證成性空正因立其所立。」這是說在自性空的前提下，能破可以破其所破，正因可以立其所立。「離諸證成性空」，依藏文直譯就是「自性空且遠離合理」，自性是不存在且離諸正理，自性存在是不合理的，自性空才是合理的。總之，能破雖無自性，然可破其所破；正因雖無自性，然可立其所立。宗大師接著提到：「此說一切能立能破皆如二位尊者問答而許。」如二位尊者問答而許是許什麼？得與證，以及預流等果，皆唯就世間名言而立，於勝義中無證無得。有自相則無得，無自相則有得。其中「得」是指所得法，觀察後若問得何所得，就答俱不許。因而再問，難道都沒有得所得嗎？這樣問是執觀察無得即為觀察破彼之義。回答時說「雖有此二，然非由二相」，「雖有」是說理智未得與理智遮破不同，未得並非遮破，所以說有證有得。例如以理智觀察瓶的自相有無時，觀察的時候，雖然找不到瓶，所以說瓶無自相，但並未否定瓶的存在。「非由二相」是說如同由觀察而問是得生得還是得無生得，如是二種皆無所得。

以下諸文，謂二相觀察無所得者是勝義無，不觀察者即名言有義，此雖甚顯，然觀未觀察之界限猶難了知，故當善

知如前所說四種觀察。

以下所引諸文都說二相觀察無所得者是勝義無，不觀察者即名言有之義。這一點雖然很清楚，但是因為觀未觀察的界限仍然難以了解，所以應當好好了解如前所說的四種觀察。

宗大師在此提醒大家，雖說因果等若有自相，則觀察時因與果相不相會都有問題，因果等若無自相，就不必做此觀察，凡名言有的都是不觀察而立，這一點雖然說得很清楚，但是觀察與未觀察的界限還是很難了解。何謂勝義觀察？自續派與應成派所講的就不一樣。所以應當善了知如前所說的能生與所生會不會而生，以及能破與所破會不會而破等四種觀察。

言「於無事彼二非理」者，義謂若許是有自相，或許非唯名言增上假立是實有者，彼二觀察可為應理，然於無事或無自性，則彼觀察不應道理。故《顯句論》亦破能量所量是有自性，說是互相觀待而立。

前面說「言於無事彼二非理者」，是什麼意思？是說若許是自相有、諦實有，則彼二觀察可為應理，然於無事或無自性，則彼二觀察不應道理。所以《顯句論》也是破能量與所量有自性，說能量與所量皆無自性、唯是相互觀待而立。

《迴諍論自釋》亦說，雖無自性，然能成立所立，並說譬喻。總如論云：「若誰能有空，彼一切得成。」謂如數說，若於何宗，空無自相之性，生死涅槃一切建立，皆悉應理。若執正因成立所立，及以能量量度所量，能所作用不

應理者，唯顯自慧輕浮而已。

《迴諍論自釋》也談到，雖無自性，可是能成立所立，並說譬喻。總之，如論所說：「若誰能有空，彼一切得成。」若誰能許自相空，那麼一切都能安立。就如數數所宣說的，若於何宗，承許自相空，則生死涅槃一切建立，皆悉應理。但是，若因說自相空而執能立所立、能量所量、能作所作等皆不應理，認為彼等皆無法以量成，只能以承許的方式存在，如是則唯顯自慧輕浮而已。以上這些內容都是在說明自宗並未破除能立所立、能量所量、能作所作等，就自宗而言，諸法無自相而能所等一切建立悉皆應理。

又《迴諍論》云：「若我有少宗，我則有彼過。」此義是說，若誰有宗，彼即有過。又云：「然我全無宗，故我唯無過。」此義是說，我無此宗，故過非有。此中言宗及所立者，義如《入中論釋》所說。《百論》云：「有無及二俱，若誰無是宗，雖長時於彼，不能說過失。」謂由無宗，故不可設過。

又《迴諍論》談到：「若我有少宗，我則有彼過。」這是在說，若誰有宗，即便是少許，彼即有過失。又云：「然我全無宗，故我唯無過。」因為我完全沒有宗，所以我就沒有過失。宗大師提醒，此二引文中所謂的宗及所立法，義如《入中論釋》所說。「無宗」在《釋論》中解釋為不承許自相或自性。接著又引《百論》：「有無及二俱，若誰無是宗，雖長時於彼，不能說過失。」意思是，不論是執有自相、或執名言無、或執有自相且名言無，都會有問題，若誰沒有這樣的宗，則於彼長時尋過，也無法設過。以上三處都說了誰沒有宗，或誰沒有這樣的宗，誰就沒有過失。

此如《入中論釋》云：「於假有中說此二邊，不應道理。以是之故，依止二邊，若破若答，於中觀師，一切畢竟不得過難。」此說於無觀察，唯由名言增上所立假有之理，觀察二邊，終不可得能破之過，以觀為得生或無生而與破難，不應理故。故此非是於無觀察名言之中，不許能立所立之據。

《入中論釋》在解釋這個的時候就談到，於假有中或無自相中，講這樣的兩邊過失，是不應道理的。因此，與二邊觀察相關的破斥與答覆，對中觀師根本不成為問題。

宗大師解釋：這是說若觀察二邊的對象是無觀察而立、唯由名言增上而立的、無自相的假有法，則終究是找不到能破之過的，這是因為於此觀察得生得或得無生得而破，並不合理。所以這樣的觀察並不能作為於無觀察名言中，不許能立所立的根據。

前述引文一直說無宗故無過，依《入中論自釋》的解釋，是說在假有中或在無自相中就不會有這些過失，意指若能立及所立等是唯由名言安立、是無自相，就不會有這些過失。雖然有人因為錯解，所以認為這些是應成派不許能立所立的證據，但是就自宗而言，所謂無宗，是指無自性有的宗，所以不會成為不許能立所立的證據。

《顯句論》中說中觀師不許自續之理由，「不許他宗故」，為證此義，引前諸論。此亦是證中觀論師不應許勝義有，或許自相不應道理。言不許彼或不應理者，謂自續因不應道理，是破自續，非破成立所立之因。

《顯句論》中說中觀師不許自續因的理由，就說了「不許他宗故」，為證此義，就引用了前面諸論，如引舍利弗觀察而問須菩提云：「為以生法得無生得，……」，以及因與果會不會而生等相關內容。依此，所謂的無宗，並不是在講沒有宗，而是指不許自相或自性。這也證明了中觀師不應許勝義有，或若許有自相就不應理。所謂不許彼及不應理是說自續因不應道理，是在破自續因，並非破成立所立之正因。

所說二邊凡有三義，謂說所破實有，及破所破其破實有，又說有自相及畢竟無，又如前說生無生二。

前說「於假有中，說此二邊，不應道理。」所說二邊有三種情況：一、是說所破實有，及破所破之破是實有，亦即空性是實有。二、是說自相有及畢竟無。三、是如前面說為二邊的，如因生果是會不會而生等。

壬二、不許自續因之理

若自相所成宗因喻皆無所有，依此增上非僅無有自續之因，即一切能作所作皆不應理。然破彼已，能立所立一切作用皆為應理。此宗不許自續之因及所立法，其理云何？

若自相所成之宗因喻都不存在，則以同樣的道理，不僅沒有自續因，也不會有自相有的能作所作。亦即若是有自相，則能作所作等一切建立都不合理；破了自相，則能作所作、能立所立等一切作用都合理。雖然自宗有能立所立，但這不代表自宗承許自續之因及所立法，所以在此說明不許自續因的理由。這是接續前面問題的一個說明。

《顯句論》中，以三種理解說此義。謂破自續之正理；如是正理，他亦義許；所說衆過自宗不同。

《顯句論》中以三種理來解說這個內容。一、破自續因的正理；二、如是正理，他亦義許。所謂他亦義許，指的是事實上他方也承認，而所謂事實上也承認，是指不是直接承認，但是意思是承許的；三、所說衆過自宗不同。《顯句論》從這三方面把此段內容解說清楚。其中，第二是指清辨論師在破下部安立內諸處²⁴⁵時所說的話，月稱論師也用清辨論師這些話來破。所以雖然不是清辨直接許，但意思是許了。至於第三，所說衆過，自宗不同，是指自宗應成派沒有他宗這些過失。

此如清辨立云：「於勝義中，諸內根處，定無自生，是已有故，如已有識。」破云：所言勝義，若簡別宗，待自無益，以於世俗自亦不許有自生故；待他無益，以彼外道俱壞二諦，理應雙依二諦而破，不加簡別破尤善哉；於世名言破許自生不應道理，故待世間理亦不應加彼簡別，以諸世間唯許從因而有果生，非更分別自他生故。

此處說明第一個部分——破自續因的正理。這部分會講很多，也是《廣論》中未出現的內容。一開始就引了清辨所說：「於勝義中，諸內根處，定無自生，是已有故，如已有之識。」「諸內根處」是指眼根等六處。在自宗看來，這個論式的過失在於多說了「勝義」。「勝義」究竟要加在哪裡？是加在所立法上，還是有法上？若是加在所立法

²⁴⁵ 實事師說：「諸內六處，唯有能生因等，如來如是說故。凡如來說，即應如是，如說涅槃寂靜。」立為因明論式則是：「諸內六處為有法，有能生因，如來如是說故。如如來說涅槃寂靜。」清辨論師破曰：「如來如是說，若是世俗汝自不成，若是勝義於我不成。」

上，月稱菩薩對此破說：所言勝義，若簡別宗（所立法），對自方無益，因為自方於世俗亦不許有自生；對他方也無益，因為彼外道俱壞二諦，理應雙依二諦而破，不加簡別而破才是對的；而且於世間名言也不會說有自生，所以觀待世間理也不應於所立法加彼簡別，因為諸世間名言唯許從因生果，並沒有更去分別是自生還是他生。

月稱菩薩的意思是：首先，於所立法加「勝義」簡別待自無益。試想，若立「眼等為有法，沒有勝義的自生」，此論式中「沒有勝義的自生」是否會拋出有世俗的自生或者有自生本身？所以，加了「勝義」，就顯得自己承許自生。但是清辨自宗即使於世俗也不承許有自生。所以觀待立者自己完全不需加此簡別。

其次，於所立法加「勝義」簡別待他亦無益。此處「他」指數論派。數論外道認為自生是勝義有，雖然也會講二諦，但是他所說的二諦全部是錯的，可以徹底被破除，所以月稱論師說清辨應俱破彼二諦，不需再加「勝義」簡別。

第三，觀待世間亦不應加「勝義」簡別。世間俱生的想法中，只會說由因生果，不會有自生、他生的概念。如果世間名言中有自生，則自生是名言有，那就要加「勝義」簡別才能破除，只能否定勝義有的自生，而無法直接否定自生。但是，世間只會說從因生果，並不會再去分別是自生還是他生，因此也不應加彼簡別。

如果不在所立法上加彼簡別，就只能加在有法上面，變成「勝義的眼等為有法」，難道要這樣嗎？接下來說明的是這個部份。

又他所許勝義眼等，若於世俗亦破其生。爾時，所依有法不成，犯宗因過，以自不許有勝義眼等故。若謂雖無勝義眼等，然有世俗眼等，故無過失。若爾，所說勝義是誰簡別？若謂世俗眼等破勝義生，是破生簡別，此不應理，未作如是說故。汝意縱說，然有法於他不成²⁴⁶故。

「又他所許勝義眼等，若於世俗亦破其生。爾時，所依有法不成，犯宗因過，以自不許有勝義眼等故。」若把「勝義」加在有法上，就成了「勝義眼等為有法，無自生，是已有故，如已有識。」然就自宗而言，因為不承許勝義的眼等，勝義的眼等不存在，所以有法不成，因為有法不成，所以宗法或因也都不成，所以不能這樣立式。

若他方說雖無勝義眼等，但是有世俗眼等，所以無過。則要問：「勝義」到底是簡別什麼呢？如果說是以世俗眼等為有法來破勝義生，所以無過。這仍不合理，因為，原論式中根本沒有「世俗」這樣的字眼，只說了「勝義」，並沒有談到世俗，所以找不到根據。即使為了讓論式合理而執意說為「世俗眼等為有法，無勝義生」，即使堅持這樣處理，仍會有問題，因為「世俗眼等」於他方數論師犯了有法不成之過。

清辨論師為什麼要在上述論式中加「勝義」簡別？對他來說，自生是應該破的，但是他生是不能破的。自續派以下認為，因和其果互為自相有的他，所以他生是存在的，是名言有。應成派則認為他生是所破，因為一切諸法都是唯名假立，所以因和其果雖然互為他，但不是自相有的他。就如我種下一顆小小的種子，日後種子長成大樹，我會說此樹是我栽。此例說明，世間俱生的想法並沒有把

²⁴⁶ 原譯「不極成」。老師：此處譯為「不成」即可。此處為因明論中所說的有法不成，而不是「不極成」。

因和其果執為實異體，也就是說，世間俱生的想法中並沒有他生的概念。而自宗是基於世間名言來安立，所以自宗於世俗亦不承許有他生。因此，應成派在解釋《中論》造論誓言所說的無自生、無他生、無二生及無無因生等四無生時，可以直接說無四生，因為這四生都不是名言有。但是自續派在解釋無四生時，因為考量到他生是有，所以必須在所破之前加上「勝義」簡別。總之，如果不許有自相，於所破就不需要加「勝義」二字；若許有自相，就必須加。

基於對以上各種考量的了解，月稱論師指出，清辨論師就是因為承許有自相，所以在成立諸內根處無自生時加上了「勝義」簡別。月稱論師對此問難：為什麼要加「勝義」簡別？要加在哪裡？若加在宗上，對自方是不需要的，對他方也是不需要，對世間名言更是不需要。若加在有法上，對自方而言，就會沒有有法。月稱論師就這樣一路破過去。

以下是《廣論》中有的部分。早在月稱提出這些問題之前，清辨論師對此就有說明，他是從有法上說明，說自己只是立「眼等」為有法，此有法不牽涉勝義、世俗等差別，就如同下部對外道立式時，在有法上，沒有以勝義或世俗作為簡別，是一個不作「勝義」、「世俗」簡別的有法²⁴⁷。以下是清辨對此的說明。

²⁴⁷ 但是從應成派的角度去看，就問：你的這個有法是不是一個極成有法？若是，那是如何極成的？是否是外道用一個怎樣的量通達它，自宗也用同樣的量通達它？若是，這樣就是以對有法的自相是量的量來通達。而對有法的自相是量，那就會是一個觀察究竟的量，是勝義量，如無間道、解脫道的量，若是它所通達的內容，就會是勝義諦了，如此怎可說是沒有以「勝義」、「世俗」作為簡別呢？

救此過云：「如佛弟子對勝論師，立聲無常，唯可取總，不取差別，取別則無能立所立。以取大種所造聲為有法，勝論不成；若取空德聲為有法，於佛弟子不成²⁴⁸故，故捨差別，唯以總聲而為有法。如是此亦棄捨勝義世俗差別，唯取眼等而為有法，故無有法不極成過。」

救此過時說：就如佛教有部宗及經部宗的弟子，對勝論師成立「聲為有法，是無常，以是所作性」時，唯取總聲為有法，不取差別，不會取空德聲，也不會取四大所造聲為有法，否則就會無能立所立。因為若取差別如四大所造聲，則勝論不成；若取空德聲為有法，則佛弟子不成，故捨差別，唯以總聲為有法。總之，只取總而不取別。對佛弟子來說，色法都是四大所造，所以聲音是大種所造，而勝論師認為聲音是空德，是由虛空的功德所成的聲音，所以若對勝論師立大種所造聲為有法，勝論師不接受，若立虛空功德的聲為有法，則佛弟子不接受，所以先撇開此二差別，只講聲為有法。他方以此為例，說對數論師破自生的論式，也是捨棄勝義世俗的差別，唯以眼等為有法，因為撇開了勝義世俗等差別，所以此有法對雙方都是成的，沒有有法不極成的過失。

答彼說云：「清辨自許眼等有法之自性，非顛倒心之所得，倒與無倒是正相違，顯此等理而善破除。」彼等義謂成立眼等不自生時，其有法中不能棄捨二諦差別，立總眼等，以能測度有法之量，是於眼等自性不錯亂識，無顛倒識於彼自性不錯亂時，其所得境必無虛妄顛倒所知，實無自相現自相故。

²⁴⁸ 原譯「不極成」。師：此處譯為「不成」即可。此處為因明論中所說的有法不成，而不是「不極成」。

對於清辨的說法，《顯句論》說：「清辨自許眼等有法之自性，非顛倒心之所得，倒與無倒是正相違，顯此等理而善破除。」依清辨論師的解釋，「眼等為有法，非勝義自生，是已有故」這個論式，其有法眼等並沒有加上「勝義」或「世俗」簡別，僅僅只是用總眼等作為有法，並未取其差別。但是清辨論師所講的眼等，必須是對眼等的自性無錯亂的量識所通達的眼等。依月稱菩薩，對自性錯亂的識是世俗識，對自性不錯亂的識就是勝義識，勝義識或觀察究竟的智慧所獲得的內容，就必須是勝義有或是勝義諦。既然清辨論師承許眼等有法的自性是對自性不錯亂的心所得，則此無顛倒心之所得境就必定不是虛妄顛倒所知。《顯句論》中破此時就說：「倒與無倒是正相違，顯此等理而善破除。」因為顛倒心所得義與無顛倒心所得義是正相違，所以不是前者就是後者，不是後者就是前者，沒有第三種可能。換言之，月稱菩薩認為，清辨既然說眼等是無顛倒心所得義，眼等就會是勝義諦，清辨既然拿一個是勝義諦的東西來作為有法，就不能說它是撇開勝義和世俗這二種差別的有法。

宗大師在解釋的時候說，清辨此論式中，有法眼等其實不能棄捨二諦差別，因為清辨論師所許可以通達眼等的量，是對眼等自性不錯亂的識，而這樣的識其所通達的境必定不是顛倒所知，不是實無自相卻現為有自相的虛假顯現。

已許前因之理，謂凡是有即許為自性有之宗中，若待自所顯現²⁴⁹自相而成錯亂，不能立為獲得所量。故有無分別任隨何量，然於現境著境自相，自成量處須無錯亂。爾時，須於境義實體自性而成為量，非於名言唯名假立，是彼自

²⁴⁹ 原譯「變現」，依藏文版及文義為「顯現」。

許。若如是量所得之義，而是顛倒所知，則成相違，故後因亦成。如是若顛倒識所得之義，而是無倒所知，亦成相違，故不能遣有法不極成過。

前因說：因為他方說能測度有法之量，是於眼等自性不錯亂之識。承許前因的理由是因為在凡是有即許為自性有之宗中，若對自所顯現的自相是錯亂，就不能立為獲得所量。承許有自性之宗皆主張，通達彼法的量對彼法的自性不能錯亂，若錯亂則不能成立為證得彼法的量。所以只要是量，就必須是於自成量處無錯亂：若是離分別識就必須對其顯現境的自相不錯亂，若是分別識就必須對其耽著境的自相不錯亂。

後因說：如果量等無顛倒識是於眼等自性不錯亂，則其所得境必無虛妄顛倒所知、必非實無自相而現有自相。承許後因的理由，則說了：「爾時，須於境義實體自性成為量，非於名言唯名假立²⁵⁰，是彼自許。若如是量所得之義，而是顛倒所知，則成相違，故後因亦成。」既然必須是於境義的真實體性或自性成為量，這樣的量的所得義若是顛倒所知，就與前說完全矛盾。此即是成立後因的理由。自宗要說的是，若是對自性不錯亂的識的所得義就不可能是顛倒所知，若是對自性錯亂的識的所得義就不可能是無倒所知，所以你不能遣除有法不極成的過失。

若作是念，如緣聲之量，雖常無常二品決斷，然不須成立以無常量或常住量差別之量，而為成立有法聲之量，如是此識雖亂不亂二品決斷，然說是成立有法之量時，亦不須辨彼二差別。又如其聲常與無常二品決斷，緣聲之量，雖俱不得聲常無常，然緣彼聲而無相違，如是眼等所知顛不

²⁵⁰ 「非於名言唯名假立」是形容境義。

顛倒二品決斷，推度眼等之量，雖俱不得眼等所知顛不顛倒，然緣眼等亦無相違。故說不可唯取眼等而為有法之理皆不應理。清辨師等及說實事諸有智者，皆不致起如此疑惑，故月稱師亦未解釋。然在現世無知敵者則起彼疑，故當略說。

有些人可能會這樣想：緣聲音的量雖然一定是屬於常或無常其一，不可能是第三類，但是成立緣聲音的量時，不必特別成立它是常的量或是無常的量，直接成立緣聲音的量就可以了；同樣，此識雖然一定是錯亂或不錯亂其一，但是說通達有法的量時，也不必說錯不錯亂，直接說通達有法的量就可以了；又如量所通達的聲音也必是屬於常或無常，但是緣聲音的量雖然沒有證得聲是常，也沒有證得聲是無常，它還是可以直接緣彼聲，此二並無相違，與此相同，眼等所知一定屬於顛倒的或不顛倒的內容其一，可是緣眼等的量，雖未證得眼等是顛倒還是不顛倒，但是它直接緣眼等，此二亦無相違。因此，說不可唯取眼等為有法之理都不合理。

以上從「若作是念」到「皆不應理」的這些想法，清辨論師及說實有的諸有智者，都不致於起這樣的疑惑，所以月稱論師也沒有解釋，可是現世對前述辯論不瞭解的人，就會起這樣的疑惑，會認為月稱菩薩對他方的駁斥不合理，所以宗大師就略作解釋。

觀察彼義是否由量成時，言由量成者，若量是無分別，則謂彼義如現而有；若量是有分別，則謂彼義如其所著或如所定而有，當知彼義即所說境。此即無錯亂義，由彼境界如自顯現、如自決定安立為有，即立彼識於所現境、於所著境或所定境為無亂故。故是事實決斷，豈是由心成立而未決斷。如是觀待所現自相無錯亂識所得之義，即安立為

正確所知，故所知正倒，亦是事實決斷，豈是於心而不決斷。此是凡有即許為自性有之敵者由量成立之理，非自宗義。

主張「若有，就必須是自性有」的他方會說，觀察彼義是否由量成時，若量是離分別識，如眼識，則它所證得的義必須是如它所現到那般有；如果量是分別識，則它所證得的義必須如它所執那般有。這就是所謂的無錯亂。因為是「由彼境界如自顯現、如自決定安立為有，即立彼識於所現境、於所著境或所定境為無亂」，所以量一定是由事實決斷，並非由心成立而於事實不決斷。「如是觀待所現自相無錯亂識所得之義，即安立為正確所知」，所以所知的正與倒也是由事實決斷，並非於心成立而於事實不決斷。如是主張者講「由量成」的時候，就會講上述這種由量成立的方式，應成自宗所說與此不同。

對於「此是所知，彼非所知」或者「此有，彼無」這樣的判斷，可能沒有我們想像那般簡單。我們為什麼能夠肯定兔角非所知而桌子是所知？背後是不是需要一些證據來支撐？學攝類學的時候，我們會說：常法、無常法等為什麼是所知？因為它是所量，因為有量識可以量到它。問題是，說「看到兔角」時，同樣是我們認為看到了兔子的角，這與我們說「這是桌子」有什麼不同？憑什麼執兔角的識就不是量，其所執的兔角不是所知，而執桌子的識就可以是量，其所執的桌子是所知呢？到目前為止，對「何以桌子是所知，兔角不是所知？」這樣的問題，或許我們已經會答說「因為桌子是由量成，所以桌子是所知」、「兔角不是所知，因為它不是由量成」。但這樣的回答，或許是因為老師一直這樣教導，所以熟記下來，然而我們並未真的懂其內容，因為我們其實並沒有考慮文中所說「若量是無分別，則謂彼義如現而有」這個問題。自續以下講的「如現而有」是指「如所現到的自相而有」，這是我們以前

沒有考慮過的。他們是說執瓶的現量會現到瓶的自相，而如所現般的，它有其自相。換言之，心識對瓶形成量的時候，一定要對瓶的自相形成量。這牽涉到一個重要的問題，諸法有自相嗎？

依應成派，一切法皆是自相無。在瓶的安立處尋找瓶，是找不到的。同樣，在車支的聚合體、車的形狀等七相中尋找車，也是找不到的。總之，在車的安立處雖然沒有車，但只須觀待其他方面去講，仍然能夠安立車。所以車是觀待而有，不是自相有。與此相同，其餘一切法都是於施設處找不到所立義，而是由觀待而立，都是如此安立而有。依此，應成派雖然主張無自相，但仍然可以非常肯定地安立一切法。自續派以下就不講這樣的安立方式。

在應成派看來，自續派以下試圖用一個錯誤的方式把諸法建立起來。在此錯誤的系統中，一切所知都是自相有，只要是所知就必須是在自方就要有、由自體就要有。自續派以下所說的「在執兔角的眼識前，兔角不是如現而有；在執桌子的現量前，桌子是如現而有」，是指執桌子的現量對桌子的自相是量，桌子是如所現般有其自相，而在執兔角的眼識前，兔角並不是如所現般有其自相。

這些對於量成的討論涉及自性有方與自性無方在見解上的根本差異。外道與內道之間，以及內道諸派之間，有許多不同的見解與主張，在辯論時，如果在境上找不到一個最終的依據，沒有一個事實作為依據，單單依靠自方或者他方隨心所欲說出的標準，是無法解決問題的，所以自續派以下認為必須借助自續正因。所謂自續正因，其宗、因、喻全部都有自相，並且對宗因喻的自相，他方以何量通達，自方也要以那樣的量來通達。如果不是這樣，就會連「桌子是有」都無法成立。應成派則不許自續因，其根本癥結就在於自續正因的宗因喻都要遠離我們的心而在境

上找到其所立義，這就是最大的問題。因此，就應成派而言，自性有方（自續派以下，以及外道）與自性無方（應成派）沒有共同有法，為什麼？因為自性有方所講的量成不正確，他們以為可以用對自相是量的量來成立一切法，但事實上自相不存在。世間人並沒有對自相達成任何量，但就是認識瓶。世人執瓶等的量，並不是由對瓶等的自相是量從而對瓶等是量。但是自續派以下認為，如果否定自相有，就無法建立諸法。若問色法是存在的嗎？兔角是不存在的嗎？就無法有確定的答案，因為沒有一個標準，就只能隨口說說。這是自性有方與自性無方的根本差異。

故如自續諸師之義，如是眼等有法正確所知，雖是無錯亂識之所得，然其名義皆不須成二諦差別，即取彼眼為所別事，而可觀察勝義有無。故於取總為有法者，觀察二諦差別所說諸過，皆不能轉。月稱意謂如有法即自性有，以彼即是勝義有義，豈有總體有法為所別事，故破棄捨差別唯取總體以為有法。

所以在自續派來說，有法眼等正確所知，雖是無錯亂識所得，但是其名與義皆不須以「勝義」或「世俗」為簡別，單取彼眼為所別事、為有法，就可以於彼觀察勝義有無。所以，取總為有法，哪裡有觀察二諦差別所說的各種過失？所說過失皆不能成。月稱論師則認為，自續派所說的這種有法就是自性有的有法，而自性有即是勝義有之義，所以豈有撇開「勝義」、「世俗」的簡別而立的總體有法？清辨論師認為他沒有摻雜任何勝義世俗差別，只是取總體為有法，例如以總眼為有法；月稱菩薩則認為清辨所說總眼其實已經是勝義有，所以就破他棄捨差別唯取總體為有法。只有未學宗義者，因為沒有自相這樣的概念，所以不會談眼有無自相，才可以不摻雜自相有無的差別而只取眼為有法。

自續以下主張對眼的自相是量才是對眼是量，由量到眼的自相，就建立了眼。應成派則不同，主張凡是觀察有無自相的量就是觀察勝義的量，若用此等觀察究竟的智慧去尋找而找到了某法的自相，則某法就是勝義有。依應成派，雖然通達眼等的名言量現到了眼等的自相，但是它對眼等的自相是錯亂的，並不能因為名言量現到了自相，就說眼等有自相。

若能了知此諸關要，則自續師說：「同現然作事，有能無能故，正確非正確，為世俗差別。」然於內心不分正邪。應成師說，觀待世間俱於心境安立正邪，然於自宗則不安立，此等理由皆能了知。

若能了解上述要點，就能了解為何應成派與自續派對於正倒世俗的見解不同。應成派認為沒有正世俗，世俗都是倒²⁵¹，但是可以有「觀待世間安立的」正世俗，如瓶等，以及「觀待世間安立的」倒世俗，如陽燄等。這樣的區分於心和境都適用。自續派則不同，自續派於境可分正、倒世俗，但於內心不分正、倒世俗，只要是心就是正世俗。

自續師說「同現然作事，有能無能故」，執水的眼識會現到水，所現到的水有水的作用，執陽燄為水的眼識上現陽燄為水，所現到的水則沒有水的作用，水與陽燄同現為水，可是前者有水的作用，後者無水的作用。「正確非正確，為世俗差別」，所以水是正世俗，陽燄是倒世俗。世俗有二：正世俗與倒世俗，雖然現為某法但沒有如所現般有

²⁵¹ 應成派雖說世俗皆是倒，但並未將瓶、柱等安立為倒世俗。《入中論善顯密義疏》中對此的解釋是：「世俗是由諸名言量所安立故，若安立倒世俗亦應待彼而立。然名言量不能成立由無明習氣所損者為錯亂也。」所以未將無明所損之心境安立為倒世俗。

某法的作用者就是倒世俗，若是如所現般有彼法的作用者就是正世俗。如陽燄、鏡中臉面等是倒世俗，如瓶、柱等就是正世俗。自續派以下主張，執瓶眼識會現到瓶，它會現到瓶的自相，且如它現到的瓶的自相那般，瓶具有瓶的作用，所以瓶不是倒；另外，陽燄存在，陽燄是自相有，執陽燄的眼識會現到陽燄的自相，從這方面雖然沒有倒可以講，但是執陽燄的眼識會現陽燄為水，而陽燄不是水，不具有水的作用，由此說陽燄是倒。陽燄和水都是世俗，水是如現般地存在，所以是正世俗，陽燄不是如現般地存在，所以是倒世俗。自續派由此區分正倒世俗。

對自續派而言，水不是倒世俗，水於自性上不倒，於現為水也不倒，所以根本沒辦法說它是倒。但是應成派因為主張自相無，所以會說，執水的眼識不僅會現到水，也會現到水的自相，因為對水的自相錯亂，所以對水也是錯亂，所以水就是如現般地不存在，所以水是倒。

自續派以下，倒世俗指的一定是境，境才有倒世俗，如陽燄、夢、谷響、水月、幻化等那些才是倒世俗，心就不會是倒世俗，因為內心在自證現量²⁵²前都是如現而有，即使是顛倒的眼識在通達此眼識的自證現量前也是如現而有，所以任何心都不會是倒世俗，倒世俗指的一定是境。

若謂於有分別及無分別現似自相而實非有，由此亂識安立有法，則其所立無自性義，他方已成²⁵³，豈可更為成彼敵者。故有法不成之過仍住未移。

諸法於分別識及離分別識現似有自相而事實上無自

²⁵² 清辨論師不許自證。

²⁵³ 原譯「他已極成」。師：此處應譯為「已成」。「極成」有其特定的涵義，不應與「成」混用。

相，由此等錯亂識安立有法，這是應成派才有的主張。若某人已經通達這個內容，則因為他已經成立無自性義，他就不是還需對彼成立此義之敵方，而是自方了。所以仍然不能由此解決前說有法不成的過失。

內道對安立的主張有二種，一種是雖然對有法的自相錯亂，於彼法仍然可以是量，可以安立彼法；一種是必須對有法的自相是量，才可以安立彼法。前一種安立方式必須依應成見才說得通，下部不可能承許如是安立之法，所以如果他方已經通達這樣的安立方式，就已經是站在應成派這邊了。反之，如果他方仍主張由對自相不錯亂的識安立諸法，如此則有法不成之過就始終會存在。

設作是難：若錯亂識所得之義與無倒所知有相違者，則比量智所得之義與勝義諦亦應相違。若不許是唯顛倒識之所獲得，是於自性無錯亂識之所得者，一切世俗亦皆應爾，彼是如來盡所有智之所量故，「唯」字遮遣無亂得故。

《顯句論》中說「倒與無倒正相違」，有人對此問難：若錯亂識所得之義與無倒所知相違，也就是錯亂識所得之義不可以是無倒，必須是顛倒，如此則比量理智所得之義與勝義諦就應是相違。比量理智是錯亂的，若錯亂識所得之義與無倒所知相違，則比量理智就不可以通達勝義諦。問題是，通達空性的比量就是通達了勝義諦。若答說：比量理智雖是錯亂識，但是比量理智之所得義與勝義諦並不相違，它也是無間道、解脫道等於自性無錯亂識的所得義，它並不是唯顛倒識的所獲得。若如此答，則一切世俗都應該是於自性無錯亂識的所得義。為什麼呢？因為一切世俗都是如來盡所有智之所量的緣故，而「唯」字是用來遮遣無亂識所得的緣故。以上是他方的問難。

答無初過。比量理智於所現境雖是亂識，然彼所得非亂識得，無相違故。如所得螺聲，是聲是妄，然未能得螺聲虛妄，無相違過。若觀「唯」字所加之處，雖容生彼疑，然隨說者欲樂，是欲遮遣觀如何有觀智所得，故說「唯」字，非遮無亂識之所得。《顯句論》云：「我等亦說世間名言無須如是審細觀察，唯以顛倒世俗得有我性。」

答：無初過。因為通達空性的比量雖然對其顯現境錯亂，是錯亂識，但是其所得並不是錯亂識所得，此二並不相違。如法螺的聲音，一方面是法螺的聲音，一方面因為是世俗諦，所以是虛妄的。但是了解它是螺聲的時候，不見得要了解它是虛妄的螺聲，此二並無衝突。「唯顛倒識所得」的「唯」字所加之處，雖然容易引生如上疑惑，可是依講者的動機，此處是要遮遣觀察究竟之觀察慧的所得，所以加了「唯」字，這個「唯」字並非用來遮除無亂識所得。

解釋《顯句論》中「倒與不倒正相違」時會說：從境上講，倒與不倒是正相違；從具境上講，亂識不能得無倒所知，無亂識不能得顛倒所知。對此解釋，仍有一些問題要考慮，例如：除了無間道和解脫道這一類的識是觀察勝義的識之外，通達空性的比量也是觀察勝義的識。此比量懂不懂它的所現？懂。其所現是勝義嗎？就不是。此外，月稱菩薩說，不必依自證，心就會了解心自己，即便是無間道、解脫道，也會了解它自己，而且因為是間接地懂，所以在懂它自己的時候，並沒有現到，因為沒有現到，所以不會有二現，所以無間道、解脫道是以無二現的方式通達自己。諸如此類的情況都會納入此處討論。如此，到底應該如何理解《顯句論》所說「倒與無倒正相違」這句話？論中說亂識不得見無倒之法，但依剛才的分析，亂識也有見無倒之法的，例如了解空性的比量。又例如了解

「實有執著是顛倒」的識，此識雖是世俗識，但此識也是了解空性的，亦即此識雖是亂識，但是它也了解無倒之法。再以佛為例，試問佛有沒有觀察世俗的智？若有，則此觀察世俗的智是不是佛的識？若是，則它會不會通達勝義？因為會有這些問題，所以不能單從字面去理解「倒與不倒正相違」這句話。同樣，因為考慮到這些問題，所以勝義諦與世俗諦的性相就必須加上「且……」的簡別：觀察究竟的智慧所獲得的內容，且觀察究竟的智慧是基於通達它而成為觀察究竟的智慧，這是勝義諦的性相；觀察名言的識所獲得的內容，且觀察名言的識是基於通達它而成為觀察名言的識，這是世俗諦的性相。

總之，對自宗而言，若是對眼的自相是量，則此量就會是觀察如何有的智慧，此眼就會是觀察如何有的智慧的所得，如此此眼就必定不是世俗有而是勝義有或是勝義諦，就不可能如他宗所說是一個不涉及勝義與世俗等差別的有法。是從這個角度去談，才說倒與非倒是正相違；才說錯亂識所通達者是世俗，非錯亂識所通達者是勝義。

《顯句論》云：「我等亦說世間名言無須如是審細觀察，唯以顛倒世俗得有我性。」「唯」字遮勝義識。世間名言會觀察瓶是常或無常，但是它不會審細地觀察諸法的究竟實相，世間名言全部都停留在對實相錯亂的層次，因此說「我等亦說世間名言無須如是審細觀察」，也就是說世間名言不走觀察究竟這條路，名言識是在對自相、自性錯亂的情況下得有我性，證得唯世俗的有。

「所依有法真實失壞，是彼自許」句，餘處解釋與此處釋雖有不同，然破自續宗義無異。

《顯句論》中談到「若許破生為所立法，爾時真實所

依有法，唯是顛倒所得我事，悉皆失壞是此自許。倒與非倒互相異故。」何謂「悉皆失壞，是此自許」？有二種解釋法：失壞世俗是此自許或失壞真實是此自許。

若解為失壞勝義，會說：眼等有法是在遮除勝義有時的有法，這就說明眼等有法不是真實義，也不是真實有，這是自許的，所以這樣就失壞了它是真實有或真實義。若解為失壞世俗，會說：這裡是在破實有，眼等是以勝義無為所立法時所講的有法，如果通達眼等的量一定要對它的自相是量，它就會是勝義，就失壞了世俗，這是你自許。所以「失壞」有往失壞世俗方面去解釋，也有往失壞勝義方面去解釋，有二種解釋法。此處解為失壞世俗，《廣論》中解為失壞真實，這二種解釋的角度雖有不同，但一樣是在破自續，在破自續方面並無任何差別。

如是已破法義，今當破喻。謂佛弟子對勝論師立聲無常，雖彼二宗無有共量能成有法為大種造及虛空德，但望何處成量之總聲可說是有。成立眼等無自生時，自性空宗與性不空宗，若俱不量自性有無，則互不能說量度有法自性為何，故喻不是。

前面已經破了法義，現在要破喻。他方於救過時舉喻說：「如佛弟子對勝論師，立聲無常，唯可取總，不取差別，……，故無有法不極成過。」自宗則認為自續派以下佛弟子對勝論師立聲是無常，雖然彼二宗沒有一個共同的量能成立有法為大種造或虛空德，但是撇開這些，只考慮執聲的量是於何處成量，是可以說是於總的聲成量，彼量是對總聲是量。這樣的總聲可說是有。例如耳聞是聲的定義，所以可以只是對耳聞是量，只是對聲是量，而不是對大種所造聲或者是對虛空功德聲是量。但是自性空宗與性不空宗成立眼等無自生時，若俱不量自性之有無，則互相

不能說量度到有法的自性為何，也就是不能說對有法形成量，所以喻與義不合。

文中「自性空宗」指的是應成派，「性不空宗」指的是自續派以下。自續派等性不空宗認為，如果對眼的自相不能成量，就不能說對眼是量，也就無法建立眼等；應成派則認為，諸法皆無自相，建立眼等的量雖然對眼等自相都是錯亂，對眼等的自相不是量，但仍可以對眼等是量，可以建立眼等²⁵⁴。所以，自性空宗與性不空宗立有法時，不會有一個有法可以既不是由對自相錯亂之量成立，也不是由對自相不錯亂之量成立。

此中清辨師等自續諸師，不能立云：雖無離如是差別之總法可說，然不分別勝義諦實有無之別，唯取其總以為有法。以自性有即諦實有之義故。所破限齊不相同，故有上差別。故彼二宗成立聲無常時，雖俱不成彼二差別，然可宣說其聲是有。但彼二宗量聲之量，於聲何義而成為量，其量亦無。無有二宗共許之量也。

「不能立云」是指清辨等自續諸師雖然成立說：雖無離如是差別之總法可說，但是可以不分別勝義諦實之有無，不作此等分別而唯取其總為有法。但是能如是成立嗎？不能。原因何在？因為對應成派而言，自性有就是諦實有之義，若義已經有了，剩下的只不過是名言上的問題，所以不能如是立。自續派以下與應成派何以有此差別？因為雙方的所破界限不同——依應成派，自相即是所破，但是自續派以下承許諸法皆有自相，自相不是所破

²⁵⁴ 應成派因為不承許自相有，所以應成派所說的「名言有」，是以三個條件為標準：世間共許、不為勝義量違害、不為其它名言量違害。例如瓶是名言有，為什麼？因為它是世間共許，而且沒有其他量能違害它。

——因此有上述差別。所以在應成派看來，自續派以下對勝論師立聲無常時，不講大種造及虛空德等差別，只說「聲音為有法，是無常，……」，這樣講的時候，他們心相續中有沒有通達聲音的量？有，是有這樣的量，問題是彼二宗的量聲之量是於何義成量？他們會說是對聲的自性是量。應成派則認為，如彼等所說於如是聲義成量之量並不存在，沒有這種量，所以還是沒有彼二宗共許之量。因為要有彼二宗共許之量，就必須有於聲的自性成量之量，但因為沒有這種量，所以也就沒有彼二宗共許之量。

此依許自性有為立者而說。若應成師而為立者，對彼敵者全不分別自性有無，亦不可說以量成立有法之理。由是諸理，其因不成亦當了知。

宗大師接著說：這是以承許自性有者為立者的角度說的，即便立者是應成派，對彼敵者立式時，會不會承許不分辨自性有無就能講一個以量通達有法之理呢？也不會。所以，不論是自續派以下諸師或是應成師作為立者，都不認為有一個不涉及勝義與世俗等差別的有法。「由是諸理，其因不成亦當了知」，由上述諸理也應當了知清辨論師立的因也是不成的，因為沒有他說的那種共許的量可以成立它。總之，若沒有共許的量，就不會有極成有法，同理，也不會有共許的宗和因，也就不會有自續因。

以上講完「破自續之正理」的內容。有關極成有法以及自續因等的問題都算是解決了。相關內容在《廣論》中有很多討論，要認真去看，只是它的內容相當龐大，相對來說，《辨了不了義》的相關段落篇幅較小、文字精簡且內容完整，所以如果能先清楚這邊的內容，應該會很有幫助。

清辨論師於他所立：「內諸處有能生因緣，以是如來如是說故」之因，問：如是說，若是世俗汝自不成，若是勝義於我不成，觀察二諦而說過故。故審有法為亂不亂何識所得，觀察差別而說過難，極為應理。

現在進入「如是正理他亦義許」的部分。這裡是講清辨論師自相矛盾的地方。下部與清辨論師辯論時說「內諸處為有法，有能生因緣，以如來如是說故」，清辨論師便問難說：你所謂的「如來如是說」到底是世俗還是勝義？如果是世俗，你們自己是通不過的；若是勝義，我這邊是通不過的。自宗對此就說，因為清辨於此就是從觀察勝義世俗二諦來說他方過失，因此應成派觀察有法是不是錯亂識所得，由觀察此差別而說過難，也非常合理。

對實事師而言，瓶、桌是實有法，是諦實有。為什麼？一方面會說因為瓶等在證得自己的現量前如現而有；一方面會說因為瓶等是緣起。實事師所說緣起單指因生果的因果緣起，與中觀師所說緣起不同。實事師認為，果確實是由因生的，若不是實有，就不會是能生，也不會是所生，如虛空等常法，就不是能生，也不是所生，而是必須依於無常法才能安立出來的。換言之，因為是緣起，所以是實有。清辨論師不接受這樣的觀點。所以清辨論師會問下部：你說「瓶為有法，是實有，以是緣起故」，此緣起是指實有的緣起？還是世俗有的緣起？若是指實有的緣起，則因為中觀宗認為實有不存，所以必須先成立緣起是實有；若是指世俗有的緣起，則不符你等自許。因此，雙方無共許之因。

依此前例，月稱菩薩就問，你這樣去駁斥下部是行得通的嗎？就清辨論師而言，這當然是行得通的。月稱菩薩就說，若如此，我方以同樣的理路，質疑眼等是勝義識所

得，還是世俗識所得，然後說若是勝義識這個不錯亂識所獲得的，則自方不通過，若是世俗識這個錯亂識所獲得的，則他方不通過。這樣的破法也應該是合理的，因為與前例破法具同一扼要，理路相同。換句話說，若你那樣破下部是行得通的，則我這樣去破你也是行得通的。此科判的「如是正理他亦義許」是就此而說。「他亦義許」並不是指清辨論師親許。

此之理由，如《入中論》云：「由見諸法有真妄，所得即為二體性。見真之境即真實，見妄說為世俗諦。」謂由見真實所知及見虛妄顛倒所知之識所得二境，即說彼為二諦義故。

前說因為清辨對下部以觀察二諦而說過，所以自宗「審有法為亂不亂何識所得，觀察差別而說過難，極為應理。」為什麼會這樣說呢？理由如《入中論》云：「由見諸法有真妄，所得即為二體性。見真之境即真實，見妄說為世俗諦。」見真實所知之識的所得境及見虛妄顛倒所知之識的所得境，這就是二諦之義。是以此為理由。瓶等諸法有兩種層面，它有探究究竟的智慧所獲得的層面，也有探究世俗的識所獲得的層面。勝義識所獲得的，安立為勝義諦；世俗識所獲得的，安立為世俗諦。勝義諦與世俗諦就是以見真實所知之識的所得與見虛妄顛倒所知之識的所得來區分。所以既然清辨可以透由觀察二諦來說過，則我方透由觀察有法為亂不亂識何識所得來說過也非常合理。

若如此說唯以二諦觀察因者，須問以何為其因義。若並未以彼二差別之總，而作三種觀察之時，則須問其立何為因。

觀察對方所說的因時，若唯以二諦來觀察，則「須問以何為其因義」。也就是說：若唯以二諦來觀察因，則要問對方的是，「如來如是說」其義本身到底是屬於二諦中的哪一諦？除此二者之外，沒有必要再講第三種，因為所知只有兩種，不是勝義就是世俗，沒有非勝義、非世俗的第三種。「若並未以彼二差別之總，而作三種觀察之時」，意思是說，若不是以二諦觀察，而是作三種觀察，「則須問其立何為因」，則要問對方的是，在文字上是立一個加勝義簡別的因，或立一個加世俗簡別的因，還是立一個不加勝義世俗簡別的因？也就是說，「如來說是勝義」、「如來說是世俗」，以及不加簡別的「如來如是說」之中，要以何者為因？

若以二諦觀察其因，則「如來如是說」其義若是勝義，則於我不通過，其義若是世俗，則於你不通過。若以三種觀察，則你若是立「如來說是世俗」為因，則你是要以如來說是世俗，來證成有勝義有的能生因緣，這在邏輯上說不通；若你是立「如來說是勝義」為因，則此因尚須先被成立；若是立「如來如是說」為因，則如來只是說由因緣生，並沒有加勝義或世俗的簡別，這樣仍是不遍。

如是諸過，於自立量²⁵⁵不同之理，則謂由自不許自續，自宗成立所立諸量，唯於敵者成²⁵⁶即可，以彼唯為遣邪執故。若疑隨一成²⁵⁷猶不足者，則以世間諍訟為喻，說彼即足。雖許能立能破俱須兩共極成之陳那論師，亦許前說，以許自教相違及自比量唯於自成即滿足故。

²⁵⁵ 此處「量」 ཚུལ་ 指論式。

²⁵⁶ 原譯「極成」。師：此處應譯為「唯於敵者成」。「極成」有其特定的涵義，不應與「成」混用。

²⁵⁷ 原譯「隨一極成」。師：此處應譯為「隨一成」。

以下進入「所說眾過自宗不同」的部份。如前說有法、因、喻等皆不成的過失，清辨論師立的論式有而應成派自己立的論式則無，其原因是清辨論師許自續因而應成自宗不許自續因，所以自宗成立所立的論式，唯於敵者成即可，自宗並不承許是以與敵者相同的量證成。為什麼於對方成即可？因為我們只是要遣除對方的邪執，所以自宗不需以與敵者所許相同的量證成。

對自續派以下來說，因明論式的有法、因、喻等必須是雙方極成，應成派則主張於敵者成即可，不須要雙方極成。若懷疑僅一方成應該不夠，則以世間的諍訟為喻，世間諍訟時，找一方接受的證人即可，當然也可以找雙方都信得過的證人，但是如果可以肯定此證人是公正且知道實情的，即使其中一方不喜歡，還是可以用此證人。以此為喻。

即便是陳那論師，他雖然承許能立與能破都須雙方極成（此處「能立」指因明論式，「能破」指應成論式），才能有合理的能立、能破，但是也不得不承許前說的隨一方成即可，因為他也講與自教相違以及自比量²⁵⁸那樣的例子，在這些例子上他也承許都是唯於自成即滿足。前者例如之前引用《轉有經》、《迦旃延那教授經》、《義部經》等小乘自許三經，雖然我們不承認此三經是了義經，不過小乘宗義者承認即可，因為只是引他的教來治他。後者是說由自力產生自義比量。自義比量是透過自己思考，自己想通而立式，並非透由他人建立的論式產生。

陳那論師與自續派一樣承許自續論式，所以一定會講極成，不管講因明論式或應成論式都必須講極成。但是有些特殊情況，如與自教相違及自比量，在這些例子上即使

²⁵⁸ 或譯自義比量、自利比量。

承許自續因者，如陳那論師，也會承許一方成就好。若那樣的例子說得通，則應成派說「立論式時，隨一方成即可」的講法也應該說得通，不會因為缺了雙方極成就不行。

《般若燈論》說他過時，問：「為依自在，為依能破？」此處所譯自在與自續義同，故若不攀敵者所許，即以正量就義實體，自在成立二種有法及諸因相，生比量智證知所立，是自續義。

《般若燈論》說他過時，問他方「是依自在，還是依能破」，也就是問他方是依因明論式還是依應成論式。對清辨等自續師而言，因明就是指自續的因明。宗大師說：因為此處所譯「自在」與「自續」同義，所以「若不涉及敵者所許，而以量依義實體自在成立二種有法及諸因相，從而令彼生起通達所立的比量」，此即是自續之義。「不涉及敵者所許」應理解為不涉及敵我雙方許或不許。「量依義實體自在成立」，此指量依境自體性之力成立彼境，而非由他力成立它。此處所說義實體與真實有無關，而是指義本身或境本身的體性是真的存在、有自相。「以量依義實體自在成立二種有法及諸因相」的意思是說，宗因喻²⁵⁹都必須是真的存在、有自相，接著才以對於境的自相是量之量來成立宗因喻等。自續因的重點即在於此，雖然在應成派看來，這樣的量根本不存在。前面討論共許或一方許，重點在於許不許，這邊則是強調，承許自續因的宗派所說的自續因，其宗因喻必須有自己自在的體性、有自相。

此處說到自在成立二種有法，我們通常只會講一個有

²⁵⁹ 二種有法指前陳有法及喻有法。此處前陳有法代表宗，「二種有法及諸因相」講的就是宗、因、喻。

法，如「聲為有法，是無常，以是所作性，如瓶。」論式中只有一個有法，從來不會有人說有二種有法。宗大師在此講二種有法，後來的解釋說一個有法是真正的有法，另一個有法指譬喻，把譬喻說成一種有法。

此對凡有即許自性有之敵者，於未成立所立之前，俱不分別自性有無，不能令解如是以量成立所量。故雖許因及所立法，然不許自續之因及所立法。

對於主張凡是有就是自性有的敵者，在他們未懂自性空之前，無法讓他們了解以俱不分辨自性有無的量成立所量。所以應成派雖許因及所立法，但不許自續之因及所立法。

應成派主張量即使對有法的自性錯亂，仍然可以建立有法。自續派以下則認為凡是有就是自性有，必須對有法的自性是量才是對有法是量，如果對有法的自性不是量，則對有法也不是量。總之，自續派以下沒有辦法撇開自性有無談量，量必須對自性是量，如此才能以量成立所量。

如依緣起之因及影像喻立他比量，成立苗芽無自性時，非自不許苗是緣起及凡緣起皆無自性，名他比量非共極成，是如前說由於敵者不能以量自在成立，是為自他不能以量極成之義。

接下來講他許比量，此處「比量」指論式。例如以緣起為因，影像為喻，立論式云：「苗為有法，無自性，以是緣起故，如影像。」說此論式只是他許比量，並不是因為以此論式成立苗無自性時，自己不許苗為緣起以及不許凡是緣起遍於是無自性，所以是不共極成，從而說為他許。

其實此宗法及周遍都是自己以量通達的，當然自己會許，反而是他方不許。既然如此，為什麼反而說為他許比量？答：如前所說，因為自宗於敵者「不能以量自在成立」，亦即自宗無法對敵者以對自性是量的量來成立論式，而敵者承許必須以這樣的量來成立論式，所以只能說他許。這才是自他不能以量極成之義。

自續派以下所說的「極成」，並不是指自他雙方都要認同有法、因、喻等，並不是這樣，而是指他方以對自相是量的量證得有法、因、喻等，自方也要以同樣的量證得。應成派則認為雖然自他雙方都懂苗、影像等，但是以對苗的自相是量的量了解苗等，這種承許只有自續派以下才有，自宗沒有，所以自他不能以量極成。

自續派以下說凡是正因，其有法一定要極成，應成派則說不必極成，一方成即可。之所以有這些爭論，都是因為雙方對是否有自相的主張不同。應成派認為對自相是量的量並不存在，沒有這樣的量，這種量只是他方單方承許，所以在此只說他許比量。依應成派，會有論式是極成的論式，也會有論式只是他許。應成派對自續派以下沒有極成，只有他許；應成派內部可以有極成，因為都承許自性空。總之，單方許，就稱為他許；雙方都許的，就稱為極成。至於「許」是針對什麼來說，就如前所釋。

苗芽及苗是緣起等，是由俱生名言量所成立，立敵心中雖亦俱有，然於敵者前，彼與測度自性之量和雜為一，乃至未生正見不能判別，故立者雖能判別，然於爾時不能宣說。

通達苗的量可以是分別識或離分別識，通達苗是緣起的量則一定是分別識，這些都是俱生的名言量。他方及自

方心相續中都有了解這些內容的名言量，但是他方把名言量和對自性是量的量和雜爲一。何時才能區別此二？直到懂空性才能，未生正見則不能。所以「立者雖能判別，然於爾時不能宣說」，立者指應成派，應成派雖然能分別有和自性有的差別，但是於他方未生正見前，也不能講清楚令他方了解。

應成諸師，自內互相不攀所許，雖可宣說以量極成，然是名言增上所立之量，非是諸法自性增上所立之量，故非自續。

應成派自己內部互相不涉及所許，雖可宣說以量極成，但這是以名言增上所立的量，不是以對自性是量所立的量，所以雖然有極成，但這極成不會導致有自續因。對應成派來說，自續論式完全不存在；至於極成，就視情況而定，某些情況下沒有，某些情況下則可以有。

如於苗上有三種執，謂執有自性，執無自性，及執俱無彼二差別。已生正見之身中，三種俱有；然未生正見之身中，唯有初、後。若善了知此諸差別，則知正理非破一切分別所取。又執身中未生見前修菩提心等，一切皆是執實執相，妄覺自身生見之後，一切行品悉皆輕捨，此諸邪見亦善遣除。

「如於苗上有三種執，謂執有自性，執無自性，及執俱無彼二差別。」如對於苗，我們可以有三種執法：執苗是有自性、執苗是無自性，以及俱不執彼二差別而單純執苗是有，任何事都可以由這三種方式去執²⁶⁰。「已生正見之

²⁶⁰ 不能把這三種執說成是三種執有的心。執桌的心是不顛倒的識，桌

身中，三種俱有；然未生正見之身中，唯有初、後。」按照應成派的講法，三淨地菩薩沒有煩惱障，七地以下菩薩都還有俱生實執，都會有生起自相有執的時候，除此以外，還會有執一切法如幻的心及一般執有的心，所以說已生正見身中三種心都會有，未生正見身中則只有初者及後者。「若善了知此諸差別，則知正理非破一切分別所取。」正理破除的是實有的部份，並不會破除有，也不會破除幻化般的有。

若認為生起空正見前，所修菩提心等也是實有執或相執，而實有執是所應斷，唯有空正見才是唯一成佛之道，因此就在妄覺自身懂空性之後，看輕一切廣行的行品，像這樣的邪見也應善遣除。如何善遣除呢？若能善了知前說三種執的差別，就能善遣除如是邪見。煩惱障是要斷的，所知障是要斷的，可是菩提心等善品為什麼要斷？有說「諸惡連一小罪皆莫作，眾善悉數圓滿盡奉行」，那麼應不應奉行有漏善？當然現在是應該奉行。那麼，等懂了空性之後還要不要奉行有漏善？最終它會不會變成所斷？這裡講的是這個。在見所斷、修所斷及非所斷中，會把有漏善歸類為所斷嗎？有漏的善會有雜質，雜質可以去除，如資糧道的菩提心有它的問題，它是分別識，但是可以把它培養成離分別識，而不是因為它是分別識，就把它歸類到所斷，這樣歸類並不適當。這裡說的是有人把菩提心等都當

是其所入境。執桌是實有的心則是顛倒識，它是執「桌是實有」，而不是執有，如果它執的是「桌是有」，它的所入境就是存在的，它就不是顛倒識。執桌是如幻的有的心，它是在執「桌是如幻的有」，而不只是在執有。懂空性的心可以懂很多，如證得空性的比量，它可以懂空性的總義，也可以懂其所現，也可以懂它自己，但因為空性才是其主要境、所入境，所以它是理智。了解「實有執是顛倒心」的心，「實有執是顛倒心」是其主要境，它也會懂空性，了解實有執著是顛倒的時候，自然也會懂空性，可是空性不是它的主要境，所以它只是世俗識、名言識。說某心是執什麼內容的心、判斷某心是不是顛倒識，這些都是依其主要境來講。

成執實的心，所以誤認生起空正見之後，一切廣行的行品都該捨棄，十善雖要奉行，但在講見所斷、修所斷的時候，就把這些歸類到所斷。應如何遣除如是邪見？藉著了解上說三種執的差別，知道並非一切分別所取都是正理所破，就不會把俱不執有無自性而單純執有的心，以及執幻化般有的心，都歸類到該斷的範圍中，如此就能善遣除應捨一切行品的邪見。

故以他比量因成立所立，非唯他許便為滿足，要自以量成立，他亦決定或他受許。若不爾者，則於所著境界錯亂，由彼不能引生通達真實見故。其名言量是達勝義不可缺少之因，此即論說「若不依名言，不能達勝義」之義。

所立論式只要他許就可以了嗎？很多人因為誤解，就說應成派不講量只講許，甚至有說應成派不只不講量，連自許都不許，唯用他許來破他，看他方許什麼就去攻擊。以上皆是錯解。應成派講的以他比量因成立所立，並不是講像這樣的唯他許，而是自方要用量通達宗因喻，他方也要用量通達宗因喻，這些都要，因為若不這樣，若對宗因喻不形成量，則於所著境界錯亂，就不能引生通達空性的智慧。

名言量是通達勝義的不可或缺之因，此即論說「若不依名言，不能達勝義」之義。不依名言則不能達勝義，這句話很難理解。雖然每派都會講這句話，但要說清楚這到底指什麼，其實有點困難。以通達無常、苦、空、無我為例，不通達無常就無法了解苦，不了解苦就無法了解空、無我，這是固定程序，依此程序就是會先懂前面屬於名言的內容，再懂後面屬於勝義的內容。另外如「苗為有法，是自性空，以是緣起故」，這個也一樣要透由通達緣起來懂勝義，所以二例中都是依名言通達勝義。論中所指到底是

哪一個？或是二者皆是？對此就有各種說法，有很多討論。若如龍樹菩薩、無著菩薩、宗大師這樣眾所信服的大師中任一位對此有清楚說明，大家就會依從他的講法，但是沒有，所以這些地方才有這些討論。

如此宗說，則清辨等自續諸師，許勝義有及諦實有，不可立為中觀師耶？答：如雖了解彼是大腹，而未了解彼事是瓶，尚須量成，不能說他已許彼事是瓶。又勝論師於瓶甌上，離瓶支分別無異體有支之義，雖量已成，然不能說非許有支異體之宗。如是彼諸論師，以無量理破許諸法諦實之宗，自亦善許無實²⁶¹，故彼皆是中觀論師。此說凡中觀師不應許自續者，亦不相違。譬如制後苾芻，不應違犯佛制，然不因略違佛制，便非苾芻。

這邊還引生出另一個問題：清辨等自續師到底是不是中觀師？當然按照清辨論師自己的立場他是中觀師，因為他破諦實有，這樣就是中觀師了。可是若如應成派所說，則清辨等所有自續師皆承許勝義有之義及諦實有之義，是否就不可以立為中觀師？首先要注意，在這邊要講「勝義有之義」，不能只說「勝義有」。清辨論師等自續師是不會許勝義有、諦實有的，他們只是許自相有，但是到了應成派，自相有變成了勝義有之義，所以認為自續諸師實際上、在內容上是許勝義有、諦實有的。但是，實際上許不代表許。自續師不但不會認為自己承許勝義有，反而會說勝義有是所破，所以要說他們承許無諦實，沒有承許勝義有，但實際上有沒有許勝義有之義？要說有。

接下來看自宗的回答：第一，會不會有人已經了解鼓

²⁶¹ 原譯「無實之義」。師：此處原文無「之義」二字，就意思上來說也不應說「之義」，應刪。

腹盤底能盛水，可是不了解它是瓶？會有。鼓腹盤底能盛水，這個是不用講就可以看到的，至於那個是不是叫做瓶？有人對此則尚須由量成，所以不能說此人已許彼是瓶。第二，像勝論師，他在瓶上已經用量了解離開瓶的支分別無異體有支之義，但不能說他不是承許有支異體之宗。所以若許就要真正的許，自己要承認如是許。自續師以無量理破諦實有，自己也說沒有諦實有，因此他們就是中觀師。此外，依應成派，中觀師可不可以許自續因？不可以。清辨等自續師許不許自續因？許。雖然如此，但是這與他們是中觀師並不相衝突，就像比丘不應該違犯佛制，可是有沒有比丘違犯佛制？有。略犯佛制的比丘是不是就不是比丘了？不會。

該如何分辨是不是中觀師²⁶²？中觀宗講諦實空，沒有諦實有、沒有勝義有，只有這樣才是所謂的「中」，要如是許才是遠離常斷二邊。所以是中觀師就必須如是許。若問清辨論師你承許諦實有還是諦實空？他會說承許一切法都是諦實空。由此就可以說他是中觀師。至於承認自相有能不能代表不是中觀師？就不能。「中觀」講的是遠離常斷二邊，此「常」整體上是指諦實有。有部、經部、唯識諸師正是因為他們承認諦實有，所以稱為實事師。

依應成派，自續派說無實有並沒有說到點上——諦實空以及勝義無其實都是在講自相無、自性無，可是自續師並沒有破自相，而是以一種不能解釋諦實空的方式在解釋諦實空。但不管如何，若問他們這個宗派承認的是什麼？只能說他們承認的是諦實空、勝義空。憑此就足以說他們

²⁶² 若問有部諸師：你們是不是中觀師？他們會說：不是，但我們才是遠離常斷二邊真正的中觀，所謂的中觀師雖有中觀師之名但是已墮斷邊，我們雖然沒有中觀師之名，但我們才是真正遠離常斷二邊，符合事實的中觀，只是我們名為有部，不叫中觀。各宗派大概都會認為自宗才是真正遠離二邊。

是中觀師。

龍樹父子其實並沒有很清楚地把諦實空、勝義空、自相空、自性空這些等同起來解釋，所以後期中觀師就分成自續派和應成派二支。自續派和應成派各有其不共的見解，其中把空性所空的內容指向自性、自相等，這是應成派的特法，不共自續派以下，所以稱應成派是自性空宗。基於這個特法，應成派又有了其他不共下部的觀點，例如不承認自證、不承認阿賴耶識、不承認自續因、承認滅是有為，應成派的八大難處²⁶³就是這樣出來的。這八難在宗大師的某些著作中，這個多講了些，那個少講了一點，有時有講這個，有時沒講那個，在《辨了不了義》中則是八難都講了，只是有講多講少的區別。

應成八難的相關段落以及「明此是釋龍猛意趣不共之理」這個科判的內容到此結束。以下是講解下一個科判「斷除此理與經相違」的內容。

己三、斷除此理與經相違，分二：庚一、斷除違背《解深密經》；庚二、顯彼不同《彌勒問品》。今初

斷除此理與經相違，其中分二，首先是斷除違背《解深密經》，其次是顯彼不同《彌勒請問經》。

於斷除違背《解深密經》之諍時，處理了以下幾個問題：《解深密經》說無外境，說依他起與圓成實是自相有、勝義有，遍計所執是自相無、勝義無，此外《解深密經》還說有阿賴耶識及說究竟三乘。以上四個都是《解深義

²⁶³ 通常會講八難，但其實應成派還有許多其他不共法，在《章嘉宗義》中就講了非常多。

經》說為了義，唯識宗也說為了義的內容。應成派則不如是許。應成派承許有外境；不承許阿賴耶識；承許依他起與圓成實跟遍計所執一樣都是自相空、勝義空，而不是勝義有、自相有，而且此自相空與唯識所說的自相空不同；不承許究竟三乘，主張究竟一乘。《入中論》及其自釋在證成《解深密經》為不了義的過程中，還提到另一個非了義的內容——具足三十二相的、成立式的如來藏。這樣的如來藏是唯識宗也說為不了義的。所以總的來說，這邊談了五件事：剛剛說的四個，加上一個成立式的如來藏。《入中論》及其自釋說此五者皆為不了義，唯識宗則認為前四者是了義，只有第五個是不了義。雖有其他所化有情認為第五個內容是了義，但他們並不是唯識師。

《解深密經》是三轉法輪的經典，後面庚二談到的《彌勒請問品》則是《般若兩萬五千頌》中的一品。《彌勒請問品》的講法表面上看似與《解深密經》相同，但是如果相同就會出大事——《般若經》就會是不了義經。為了釐清這個問題，必須做一些解釋，庚二就是在說明《彌勒請問品》的內容與《解深密經》的內容並不相同。

《解深密經》由三相門，分別有無自性及安立了不了義。餘師所許，如前已說。今此論師如何許耶？聖父子論堪據者中，對於此義未見明說。佛護論師亦未明說彼義差別。

《解深密經》由三相門分別依他起與圓成實為自相有、勝義有，遍計所執為自相無、勝義無，並且安立了不了義。唯識師認為這些內容是善辨、是了義，而初轉法輪依有外境說有能所取，中轉法輪說一切法皆無自性，這些內容則是不了義。「餘師」指清辨等自續師，他們也有其自許的了不了義，這部分於前已經說明。龍樹、提婆聖父子

之論堪據者²⁶⁴，如龍樹六論等中，對於此義並未明說。佛護論師亦未明說彼義差別。至於月稱論師對此是如何許，以下會解釋。

自續派中，隨經部行之清辨論師及隨瑜伽行的靜命、蓮花戒論師，他們對此各有不同主張。為什麼不一樣？最主要是因為在龍樹聖父子論堪據者中對此並未說明，所以後來的大論師就有了各自不同的看法。至於應成派的看法，月稱菩薩在《入中論》說了很重要的二句偈：「由此教顯如是相，餘經亦是不了義。」

《入中論》云：「由此教顯如是相，餘經亦是不了義²⁶⁵。」
《自釋》中云：「何為如是行相經耶？謂如《解深密經》說遍計執、依他起、圓成實三自性中，遍計無性，依他有性。如是又說：『阿陀那識甚深細，一切種子如暴流，我於凡愚不開演，恐彼分別執為我。』此等如云：『如對諸病者，醫生給諸藥，如是對有情，佛亦說唯心。』此教顯彼是不了義。」

《入中論》此偈中，「由此教」是指《楞伽經》中的三教證：一、由「如對諸病者」這四句顯示唯心之說是不了義；二、由佛答大慧問如來藏與外道所說神我有何差別時，說常住堅固如來藏是不了義教，顯示如來藏的說法是不了義；三、由「大慧，空性」到「皆悉遍入一切佛經」以及「任於何經，應當了知皆是此義」顯示說依他有性及遍計所執無性的說法也是不了義。至於「如是相」，則涉及

²⁶⁴ 諸多冒名為龍樹父子論著的，都不是堪據者。如《無畏論》，直至宗大師才透過很多理由，主張此非龍樹所著。在宗大師之前，都認為《無畏論》是龍樹菩薩所著。

²⁶⁵ 法尊法師於《入中論善顯密意疏》中譯此偈為「如是行相諸餘經，此教亦顯不了義」。

誰像誰，此處是以《楞伽經》中說「外境悉非有」等明唯心之經為所像，「如是相」的餘經指《解深密經》中，唯識宗說為了義而應成自宗說為不了義的，這部分包含了《解深密經》中分辨三自性中依他起與圓成實是勝義有、自相有，遍計所執是自相無、勝義無，以及說有阿賴耶識，這些都是不了義。另外「等」字又包含了《解深密經》中說無外境以及主張究竟三乘的內容。以上四者都是不了義。

「由此教顯如是相，餘經亦是不了義」，意思是說凡如上說行相之餘經，由《楞伽經》中的三教證也都顯示彼等為不了義。

如是行相諸餘經，《入中論自釋》直接講的兩個，其一是《解深密經》說遍計所執、依他起、圓成實三自性中，遍計所執無自性，依他起有自性，其二是《解深密經》說：「阿陀那識甚深細，一切種子如暴流，我於凡愚不開演，恐彼分別執為我。」其中「阿陀那識」指第八識，即阿賴耶識，它是一切種子的所依處。與前五識不同，阿賴耶識是如瀑流般延續不斷。何以佛陀對凡愚不開演？佛陀說因為怕彼等執為我。另外，「阿陀那識甚深細」也是說明對凡愚不開演阿賴耶識的理由。此等如同《楞伽經》中以「如對諸病者，醫生給諸藥，如是對有情，佛亦說唯心」來顯示經說唯心是不了義。為什麼佛陀說無外境？就如醫生依病者所需來給藥，而不是隨醫生喜歡，佛陀講無外境，並不是因為佛真正認為是唯心，而是依所化機的狀況與需求而說。所以唯心之說實為不了義。

謂若分別初二自性有無自性，及說阿賴耶識，「等」字中攝說無外境及說究竟種性決定，此說彼四皆不了義。其中最後是不了義，意謂由《集經論》成立一乘即能了知。故《入中論》本釋唯以教理成立前三是不了義，此處之文即是以教顯不了義。

前述引文是說，若分別初二自性有無自性，及說阿賴耶識，以及「等」字所攝說無外境及說究竟三乘種性決定，此說彼四皆是不了義。這四個中，龍樹菩薩在《集經論》中已經成立究竟一乘，由此即可了知究竟三乘之說為不了義，所以《入中論》本釋中，唯以教證及理證成立前三者是不了義。此處之文即是以教證顯示彼等為不了義。

說唯心者，有破不破外境之二。破外境經，如說「外境皆非有」等，《楞伽經》說：「譬如醫生非隨自樂於各病者而給諸藥，是須隨順病者病相，如是大師宣說唯心，亦非自樂，是隨所化意樂增上。」故顯然說是不了義。

說唯心的佛經中，有破不破外境二種，其中破外境經，如說「外境皆非有」等，《楞伽經》說：「譬如醫生非隨自樂從各病者而給諸藥，是須隨順病者病相，如是大師宣說唯心，亦非自樂，是隨所化意樂增上。」所以，顯然是說無外境之說是不了義。

《楞伽經》和《解深密經》都講了無外境，而《楞伽經》中，世尊自己又把它說成是不了義，只是隨所化意樂增上而說。由此就成立唯心之說為不了義。既然《楞伽經》成立唯心之說是不了義，因此自然也就成立了《解深密經》中無外境的說法為不了義。

論次又云：「如是佛於經中說如來藏。」引經之後又云：「如是行相之經，凡唯識師許為了義者，即由此教顯彼一切皆非了義。」

之後《釋論》中又引《楞伽經》：「如是佛於經中說如

來藏。」此處所說「如來藏」指具備三十二相的如來藏，唯識宗並不承許彼為了義。引經之後又云：「如是行相之經，凡唯識師許爲了義者，即由此教，顯彼一切皆非了義。」這是說凡《解深密經》中所講，唯識師說為了義而應成師說爲不了義者，即由此教，顯示彼等一切皆非了義。

《入中論疏》解此義云：「以說如來藏是不了義爲喻，顯說唯心亦非了義。言由此教者，是《十地經》觀緣起時，破餘作者。」此解非理，以《自釋》中，用說唯心是不了義爲喻，證說如來藏是不了義之理由，成立如是行相之經，凡唯識師許爲了義，皆非了義。言由此教凡有二處，此處是引《楞伽經》中，說如來藏是不了義，及說無自性遍一切經。破餘作者，是證《十地經》說唯心，「唯」字非遮外境，非證破除外境是不了義。

《入中論疏》解此義時說：「以說如來藏是不了義爲喻，來譬喻說唯心也不是了義」，宗大師認爲此解非理，因為《入中論自釋》是以說唯心是不了義爲喻，以證成說具三十二相的如來藏是不了義的理由，以此成立如是行相之經中，凡唯識師許爲了義者，皆非了義。此外，《入中論疏》將「由此教」解釋為「《十地經》觀緣起時，破餘作者」，此解亦不合理，因為說它「破餘作者」，這是在證《十地經》所說唯心的「唯」字並非遮外境，也就是證明了《十地經》根本沒有破外境，而不是在證破外境是不了義。

「言由此教凡有二處，此處是引《楞伽經》中，說如來藏是不了義，及說無自性遍一切經。」有二處提到「由此教」：前一處是引《楞伽經》的偈頌「如對諸病者，醫生給諸藥，如是對有情，佛亦說唯心。」由此證成說無外境

是不了義。接下來就是此處，引《楞伽經》說如來藏是不了義，及說無自性遍一切經，由此證成《解深密經》說有阿賴耶識及說依他起有自性等亦是不了義。

《楞伽經》及《解深密經》都講了無外境，講無外境的這些話，應成派說是不了義，不可如言執取。此說有教證嗎？有，如《楞伽經》中的「如對諸病者，醫生給諸藥，如是對有情，佛亦說唯心。」佛為什麼會說唯心？佛並不是因為知道是唯心所以說唯心，而是隨順所化意樂才說唯心。這就說明唯心不是事實，所以這段話就把唯心之說證為不了義。至於《十地經》說唯心，此「唯」字只是遮餘作者，並非遮外境，而要證明無外境是不了義，就要指出如言執義的違害等，可是《十地經》講的是破餘作者，破餘作者與破外境並沒有什麼關係，所以其實證明不了無外境是不了義。所以《入中論疏》解釋錯了。

如是行相經者，是如前引《解深密經》所說，非顯宣說如來藏是不了義之經，唯識宗師許為了義，以於彼經兩無諍故。

因為唯識宗及應成派都承許宣說具三十二相、成立式的如來藏之經是不了義經，於此並無諍論，所以這樣的經並不在「如是行相經」之列，如是行相經必須是如前引《解深密經》中，唯識宗許為了義，而應成派許為不了義者。「如是行相經」並不是顯示宣說如是如來藏之經為不了義而唯識師許為了義，因為唯識宗及應成派於此見解相同，並無諍論。

自宗此引說如來藏是不了義之經者，是為成立《解深密經》說阿賴耶非如言義。此中先須了知說如來藏非如言之

義。

自宗在此引《楞伽經》中說具三十二相的如來藏是不了義經的段落，是為了成立《解深密經》所說的阿賴耶識並非如言義。另外並以說唯心為不了義為喻。

《解深密經》本身並沒有講具三十二相、成立式的如來藏。應成派在論證《解深密經》不是了義經時，為什麼要提到《楞伽經》中關於具三十二相的如來藏的段落？這是因為想透由《楞伽經》中說具三十二相的如來藏是不了義，來打擊《解深密經》所說的阿賴耶識，因此必須先了解說有如是如來藏並非如言義。

如《楞伽經》云：「順有情意所說諸經，是權便義非如實言。譬如陽燄實無有水，欺惑渴鹿。彼所說法，亦為令諸愚夫歡喜，非是聖智安立之言。故汝唯應隨順其義，莫著其言。」

前引如來藏之說，就如《楞伽經》所說，是「順有情意所說諸經，是權便義非如實言。」如問：為什麼讚美他？回答說：當著他的面才講的。這相當於不是如實說的意思。「權便義」也是一樣。所以，前說如來藏之說並非如來真實義，因為只是隨順有情而說。譬如陽燄，並不是真正的水，但令口渴的鹿誤以為那邊有水，朝著那個方向前進。與此相同，如來也是為了讓愚夫能趣入如來能對他教授的內容，所以就說有阿賴耶識等，這並不是如來自己真正通達或悟到的內容，只是隨順有情意而說、為令愚夫歡喜而說，這些說法並非聖智安立之言，並非由證此等內容來安立聖智。所以聽聞此等內容時，只應隨順其義，亦即其密意之所依——法無我空性，而不要執著其言。

要把一部經辨為不了義，必須先講清楚其所詮、密意所依（密意處）、所為（如是講說的目的）以及如言執義的違害，要從這四個方面分析。所謂如言執義的違害，是指若所詮就是其意趣義而不是另有密意所依，如此則會面臨到的問題。

又云：「大慧問曰：有契經中說如來藏自性光明、本來清淨，具足成就三十二相，一切有情身中皆有。如摩尼寶垢衣纏裹，如是亦被蘊界處衣之所纏裹，而有垢染，然是常住、堅固、不變。此如來藏與諸外道所說神我有何差別？外道亦說常住、無作、無德、周遍不壞為我。」

接著就引《楞伽經》中關於如來藏的一段問答：「大慧問曰：有契經中說如來藏自性光明、本來清淨，具足成就三十二相，……。此如來藏與諸外道所說神我有何差別？外道亦說常住、無作、無德、周遍不壞為我。」若把如來藏說成具三十二相、八十隨好，如來藏就變成成立式的，這樣就非常像外道講的神我。「如摩尼寶垢衣纏裹，如是亦被蘊界處衣之所纏裹，而有垢染，然是常住、堅固、不變。」是說這樣的如來藏很殊勝，雖然被有情之蘊界處纏裹而有垢染，但仍是堅固不變，就如以垢衣纏裹摩尼寶，也不會損壞它的價值。有些經論也有類似的內容，如《究竟一乘寶性論》中就講了很多的喻，如被蓮花包住，或摩尼寶被垢衣纏裹等，這樣的敘述，是不是就在講一切有情心性中，有一個具三十二相的如來，只是被我們的蘊體纏裹了？問題是，如果我們的蘊體能夠纏裹如來，我們就比如來更強了。所以，這種說法並不合理，不能把如來藏解釋成斷證圓滿的佛。何謂如來藏？如來藏類似形成如來的種子，是染位心性的空性，而不是真正的如來。

次答彼云：「諸佛為除愚夫無我恐怖，及為引誘執我外道，說空、無相、無願等句義，諸法無我，無現行境，名如來藏，故與外道說我不同。現未菩薩不應於此而執為我。欲令諸墮我見意樂有情，安住三解脫境速成正覺，為利彼故說如來藏，是為遣除外道見故，隨如來藏無我義轉²⁶⁶。」因恐文繁，茲不廣引²⁶⁷。

世尊回答大慧：「諸佛為除愚夫無我恐怖，及為引誘執我外道²⁶⁸，而說空、無相、無願等句義，諸法無我，無現行境，名如來藏，故與外道說我不同。」真正的如來藏指法無我空性，它是空、無相、無願等的內容，它是遮無法我的遮遣法，是無現²⁶⁹之所行境。諸佛為了去除愚夫對無我的恐怖，以及為了引攝執我外道，才將如來藏說成具三十二相、八十隨好。世尊接著說：「現未菩薩不應於此而執為我。欲令諸墮我見意樂有情，安住三解脫境速成正覺，為利彼故說如來藏，是為遣除外道見故，隨如來藏無我義轉。」現在及未來諸菩薩不應於此執為我，因為是為了讓墮我見之有情通達無我，安住於三解脫這樣的所行境，從而速成佛，是為了這樣的目的，才暫時說了具三十二相的如來藏，所以是為了遣除外道見才這樣說，無我才是如來藏的義。宗大師於此說因為恐文繁多，就不再廣引。總

²⁶⁶ ལྷོང་པོ་བདག་མེད་པའི་རྗེས་སུ་འཇུག་པར་བྱའོ།

²⁶⁷ 此段經文為：「佛言。大慧。我說如來藏。不同外道所說之我。大慧。如來應正等覺。以性空實際涅槃不生無相無願等諸句義。說如來藏。為令愚夫離無我怖。說無分別無影像處如來藏門。未來現在諸菩薩摩訶薩。不應於此執著於我。大慧。譬如陶師於泥聚中以人功水杖輪繩方便作種種器。如來亦爾。於遠離一切分別相無我法中。以種種智慧方便善巧。或說如來藏。或說為無我。種種名字各各差別。大慧。我說如來藏。為攝著我諸外道眾。令離妄見入三解脫。速得證於阿耨多羅三藐三菩提。是故諸佛說如來藏。不同外道所說之我。若欲離於外道見者。應知無我如來藏義。」

²⁶⁸ 較難確定此處外道指何種外道。有說是指當時在見解上耽著常我，但是因為對佛陀有信心，由外道轉為佛弟子且具大乘種性者。

²⁶⁹ 瓶等世俗諦是有相、有現，空性是無相、無現。

之，說具三十二相如來藏之經是不了義經，單純說如來藏之經則是了義經。

此中密意所依，是法無我空性。為令捨離無我恐怖，及為漸引執著我者趣向無我，以此為因，成立說如來藏與說有我二者不同。如是當知執有我者，想何而說即所說事；大師為想何義而說，其意趣義與所說義則大不同。執²⁷⁰有我者說我常等，欲所說義於一切時堅固決定；大師所說，是暫顯有所說之義，後仍引趣所想之義。故辨彼二其說不同。

由前引經文可以了解，世尊所說具三十二相的如來藏，其密意所依是法無我空性。雖然染位心性的空性才是真正的如來藏，但是因為直接講空性會令執著我者怖畏，所以世尊才說了具三十二相的如來藏，這是為了令執著我者捨離對無我的恐懼，並且能夠漸漸引導彼等趣向無我，是為了這樣的目的而說。以這些理由就能夠成立如是所說如來藏不同於外道所說的我。

「如是當知執有我者，想何而說即所說事；大師為想何義而說，其意趣義與所說義則大不同。」所說義指所詮，意趣義指密意處或密意所依。外道說有我，其意趣義與所詮相同；大師說有具三十二相的如來藏，其意趣義則與所詮不同。換言之，外道說有我，也認定有我，且希望其宣說的對象堅固確定有我；佛則是想空性而說具三十二相的如來藏，大師所說如是如來藏，只是暫時說有所說之義，之後仍要透由所詮引向所想之義，亦即引向密意處，所以分辨此二說法並不相同。

²⁷⁰ 依藏文為「說有我者」。

此即顯示，若於前說如來藏義如言起執，即與外道說我相同。如言違難亦即此義。不可如言而起執者，前引陽燄法喻，謂當隨義莫著其言，如是等文極為明顯。

反過來說，若沒有另外的密意處而於前說如來藏如言執義，就會與外道所說神我相同，如此就不用破外道了。此即如言執義的違難。所以對此不可如言起執，關於這一點，《楞伽經》說「順有情意所說諸經，是權便義非如實言」，並以陽燄非水為喻，說應隨其義、莫著其言。《楞伽經》中如是等文，已經極明顯地將說具三十二相如來藏之經說為不了義。

故由此經而於餘經如是說者，由顯彼經密意所依及其所為、如言違難，能不能成是不了義，諸有智者，誰復相諍。若不許此解，而說於此經如言之義，顯示正理違難，解釋此經是不了義者，乃是印度智者教授，故如是釋，然前經非作如是說²⁷¹，唯是自露本性而已。

所以，藉由顯示《楞伽經》的密意處、目的及如言執義的違難，能不能成立《解深密經》說有阿賴耶識的說法為不了義？諸有智者在這方面不會有任何諍論，因為其密意處、目的及如言執義之違難都已找到。雖然世尊在《解深密經》講了阿賴耶識，但是祂在《楞伽經》就將說有具三十二相如來藏的說法說為不了義，以此也就能成立《解深密經》說有阿賴耶識亦非如實言。若還是想站在《解深密經》的立場，想把它說成了義，也就是你不承許《楞伽經》的這段解釋，而要成立《解深密經》是了義，如此就要對《楞伽經》這段說法顯示正理違難，要找出《楞伽

²⁷¹ 原譯：「然非前經作如是說」。師：此處應譯為「然前經非作如是說」。

經》這段說法的密意處、目的以及如言執義的違難來成立《楞伽經》這段話是不了義，因為這是印度智者解釋佛經的傳統，要以這種方式說明才對。若你不這樣作，而只是說前經《楞伽經》並未如是說，這樣就只是自露本性而已。

《集經論》亦云：「如來爲依所化增上，說種種乘，顯示如此甚深法性。」結合之後，引前所引諸經，其以近辭云「此甚深法性」者，指彼前文所引宣說法無我空性《般若經》等。言「所化增上」者，謂隨所化意樂增上而說，即前所說「是令愚夫歡喜之語，非如實言」之義。

如來說種種乘，是依所化增上而說，並不是依如來自己的意趣增上。《集經論》談到：如來依所化講種種乘，但事實上真正要講的是此甚深法性。依其所引經文，「此甚深法性」的近辭「此」是指其前文所引宣說法無我空性之《般若經》等。「此甚深法性」指《般若經》等所說法性。「所化增上」代表是令愚夫歡喜之語而不是如實言，只是隨所化意樂而說。

如言起執與說有我相同之理，謂若非於（唯）²⁷²破有自相及自相生（及）²⁷³法我戲論，所顯空性無生無我之義，密意說爲有如來藏，而執如言所宣說者，則彼之常亦非唯遮可壞滅法立爲無壞，故非觀待破除所破而立，猶如青黃，現有自體而體是常，如是便與外道說我是常住之理無有差別，則當許爲是常住事。

²⁷² 藏文版有「唯」字。

²⁷³ 藏文版有「及」字。

《楞伽經》說了具三十二相、成立式的如來藏。為什麼對此如言起執就會和外道說有神我一樣？因為佛陀如是說，是把由唯遮自相有、自相生及法我戲論而顯的空性、無生、無我等之義，密意說為有如來藏，也就是說，空性、無生、無我是由唯遮有自相、有自相生、有法我等戲論而安立，是依此等遮法密意說有如來藏。所以，空性是遮無，如來藏也是遮無，是由唯遮自相而安立。若不如是理解，而去如言執取佛陀所說的具三十二相、成立式的如來藏，則如來藏就變成不是由唯遮可壞滅法而立為無壞（立為常），如來藏這個常法就會變成成立法，就不是唯觀待破除所破而安立，而會像青色、黃色等成立法，直接在那裡現有自體，只是其自體是常。如是便與外道說我是常住²⁷⁴之理沒有差別，就要許為恆常的有為法。

此中違難，即大小乘破外道許常住有事所說諸理。故彼諸師亦皆不許如是常義。若許常義，非唯遣除有生滅法所顯，而是有體，則暫非說二無我之法器，謂由破除二我戲論所顯二無我性，故彼諸經為令除遣無我恐怖，及為引誘執有我者，如前而說。

為什麼不可以有一個又是恆常又是有為法的作者？因為會有違難。大小乘於破外道所許常住之有事時所說諸理全部都會是它的違難。所以彼等諸師亦皆不許如是常義。

宗大師接著說到，因為二無我唯是由遮二我戲論而顯，所以若仍承許常不是唯遮壞滅法而是有所遮回，是成立式的，則暫時不是講二無我的法器。所以彼等諸經都是為了令愚夫去除對無我的恐懼，以及為引導執有我之他部

²⁷⁴ 外道將此我說成既是恆常不變，又是造物主，一方面是常，一方面又是有為。

有情才如前而說。

故不了義總有二類。若為引誘自部有情，暫可演說補特伽羅共同無我，及法無我粗分之器，而令趣向真實義故，所說不了義法，於此如言極難出過。若如前說，為引他部執我有情，或由前生多習彼見，暫且非堪具足演說補特伽羅共無我器外道種性，對彼所說不了義法，於此如言易顯過難。如是由知說有常等如來藏法是不了義，云何能成說阿賴耶亦非了義耶？

所以不了義有二類。若為引導自部有情，對於暫時只適合聽聞共下部補特伽羅無我——特別是獨立自主的我空——的法器，以及對於暫可說二取空這種粗分法無我的法器，為令彼等趣向真實義而說的不了義法，要舉出其如言執取的過失，比較難。若如前說，為引導他部執我有情或由前生多串習我見而暫不具足演說補特伽羅共無我根器的外道種性，為引導這些暫時連共下部的無我都不適合講的有情而說的不了義法，要舉出其如言執取的過失，就比較容易。

對內道而言，很容易就能針對說有具三十二相的如來藏提出過難，顯示其為不了義，而且這邊其實也不需要證明說有如是如來藏是不了義，那為何還要把它提出來？就是要用它來證明阿賴耶識之說也是不了義。那麼，由說有常住的、成立式的如來藏之教是不了義，如何就能證明說有阿賴耶識之教也是不了義呢？

答：如《厚嚴經》云：「地等阿賴耶，亦善如來藏，佛於如來藏，說名阿賴耶，劣慧者不知，藏名阿賴耶。」《楞伽

經》亦云：「說如來藏，名阿賴耶識，具前七識²⁷⁵。」多說彼二唯是異名。由說彼二，一是常住，一是無常，故非說彼如言義同。然於何義密意宣說名如來藏，即於彼義密意宣說名阿賴耶，望所密意唯是異名，故義是一。由是因緣，故說前經是不了義，亦成後經是不了義。《入中論釋》云：「隨一切法自性轉故，當知唯說空性，名阿賴耶識。」月稱論師即如是許。²⁷⁶

答時就說，如《厚嚴經》云：「地等阿賴耶，亦善如來藏，佛於如來藏，說名阿賴耶，劣慧者不知，藏名阿賴耶。」《厚嚴經》這段話的聽者是誰？是已經了解心性的空性，也了解如來是基於染位心性的空性講如來藏和阿賴耶識的中觀智者。這些聽者也了解佛是因為所化根器的緣故才講如來藏及阿賴耶識。這段經文的意思是什麼？因為阿賴耶識以及阿賴耶識上的習氣種子都稱為阿賴耶，所以「地等阿賴耶」這句話，有解釋為地等一切法都是阿賴耶習氣種子所化現，也有做其他解釋者，如說阿賴耶識如同地等是一切的所依。「善如來藏」是指具三十二相的如來藏，又或許可以解為勝義善如來藏，指染位心性的空性。若依前解，「地等阿賴耶，亦善如來藏」這句話是說阿賴耶與具三十二相如來藏的密意處相同。若依後解，則這句話可以理解為：如同地等是萬物的所依，阿賴耶識，亦即染位心性的空性，也是三界一切諸法功能差別的所依。「佛於如來藏，說名阿賴耶」，此處講的如來藏就必須解為具三十

²⁷⁵ 「具前七識」是說阿賴耶識是具前七識的第八識。

²⁷⁶ 法尊法師譯本於此段之後加了以下解釋：頗有自命善唯識者，由見《起信》說如來藏名阿賴耶，與唯識說不能相符，即便驚愕狂興謗言，甚至說非印度人造，誠乃少見多怪之相。「無始時來界」頌，《攝大乘》中引證阿賴耶識，無著《寶性論釋》中引證如來藏，月稱亦說彼二義同名異。《厚嚴》《楞伽》文如前引，皆與唯識所說不合，豈不謗為非無著造，非月稱釋，非佛說耶？故當了知，說如來藏與阿賴耶，名義雖別，然佛意趣同在空性，唯因對機有異，故佛說法亦殊。不應自恃辯聰，妄集謗法之罪也。

二相的如來藏。這句話並不是說阿賴耶就是如來藏，而是指阿賴耶和如來藏的密意處一樣。世尊講具三十二相如來藏的所化有情和講阿賴耶的所化有情是別別的，沒有哪一個所化有情二者都須要聽，因為講阿賴耶的對象至少是唯識師，而又不會有唯識師須要聽世尊講具三十二相的如來藏，所以也就沒有誰須要世尊跟他講阿賴耶就是如來藏、如來藏就是阿賴耶。這裏要講的是此二有相同的密意處，佛對外道講具三十二相如來藏，其密意處是法無我空性，對唯識根器者講阿賴耶，其密意處也是法無我空性。「劣慧者不知，藏名阿賴耶」，「劣慧者」指不懂其密意處而由字面接受具三十二相如來藏者以及由字面接受阿賴耶識者。

「地等阿賴耶，亦善如來藏，佛於如來藏，說名阿賴耶」，這其實沒有說阿賴耶識就是如來藏，而是說講如來藏的密意處與講阿賴耶識的密意處是一樣的，所以才說彼等義是一。同樣，也應如是理解《楞伽經》所說「說如來藏，名阿賴耶識，具前七識。」經中多說如來藏與阿賴耶識唯是異名，但是彼二不可能是同義，因為一者是常，一者是無常，所以「義是一」不是我們通常講的同義，而是指二者的密意處相同。因此由說前經是不了義，也會成立後經是不了義。這就是為什麼要講《楞伽經》的如來藏之說為不了義，因為只要能說通它是不了義，就能說明《解深密經》的阿賴耶識之說也是不了義。

月稱論師認為如來藏指的是成佛前具染污的心性的空性，成佛後就沒有如來藏了。此外，「阿賴耶識」這個詞也出現在應成派的典籍中，如《入中論釋》就說：「隨一切法自性轉故，當知唯說空性，名阿賴耶識。」說明阿賴耶識就是指空性。

如是密意所依，雖是一義，然所化不同，其阿賴耶對說之

機，是堪聽說補特伽羅共無我義，及二取空法無我之器，不能通達一切人法皆無自性之機。《入中論》云：「說有阿賴耶，有人唯有蘊²⁷⁷，是對不能了，如斯甚深義。」以若安立阿賴耶識，定須宣說外境空故。

阿賴耶或具三十二相如來藏，其密意處雖然完全一樣，但是宣講此二者的所化有情並不相同。講阿賴耶的所化機，是堪聽補特伽羅共無我義——常一自在的我空、獨立自主的我空，以及堪聽二取空法無我的空性，但是還不能通達一切人法皆無自性的所化有情。所以《入中論》談到：如來或說有阿賴耶，或說有實有的補特伽羅，或說唯此諸蘊實有，這些都是針對無法了解實有空的眾生講的。宗大師解釋說：因為若安立阿賴耶，就定須宣說無外境。

《入中論釋》如前引說不了義經後，又引云：「大慧，空性、無生、不二、無自性相，皆悉遍入一切佛經。」是證判別初二自性有無自相為不了義。《楞伽經》中乃至遍一切經，如前說已，次云：「任於何經，應當了知皆是此義。」

《入中論釋》同一段落中，先引《楞伽經》云：「如對諸病者，醫生給諸藥，如是對有情，佛亦說唯心」，以此證明說無外境為不了義；後又引云：「諸佛為除愚夫無我恐怖，及為引誘執我外道，……，無現行境名如來藏」，以此證明說阿賴耶亦為不了義；後又引云：「大慧，空性、無生、不二、無自性相，皆悉遍入一切佛經」，此是說判別三性中依他起和圓成實是自相有、遍計所執是自相無，這些都是不了義。

「無自性相，皆悉遍入一切佛經」，這個難道是說所有

²⁷⁷ 法尊法師另有譯為：「說有賴耶數取趣，即說唯有此諸蘊。」

佛經都講了空性、無生、不二、無自性相？但是以《如來藏經》為例，就沒有講這些內容，這樣還能說這些內容「遍入一切佛經」嗎？還是要說遍。因為如《入行論》中說：「如是一切諸支分，能仁悉為般若說」，《如來藏經》表面上雖然沒有講無自性相等，但仍是為了引導所化趣入自性空的空性而說。所以「遍入一切佛經」是指空性、無生、不二、無自性相等是一切佛經的心要意趣，無自性才是真正的了義。至於《如來藏經》有這個所詮義嗎？就不能說有。密意處是密意處，所詮義或內容則是另外一件事。「任於何經，應當了知皆是此義。」這句話並不是說所有佛經在內容上都有這些，雖然看過去意思好像是這樣。

以上講完說無外境、說有阿賴耶識以及區分前二自性有無自性皆是不了義。在《入中論自釋》中，是用教證及理證成立此三為不了義，此處則只以教證來成立。至於說究竟三乘的部份，已經由龍樹菩薩的《集經論》成立為不了義。

以下開始講應成派如何分辨三轉法輪為了不了義。

若爾，此宗如何安立三轉法輪了不了義？答：初法輪中，諸說人法無自性者，是爲了義。若唯破除異諸蘊相自立實體補特伽羅，而未破自相說人無我，及說蘊等諸法有自相者，是不了義。此密意所依，謂名言有。其所爲義，謂若宣說人法皆自相空，便生斷見，爲遮彼過，及由宣說粗分無我，漸修相續，爲令趣入微細無我。如言違難，謂破自相所有正理。

若是如此，應成派是如何安立三轉法輪的了不了義呢？答：初轉法輪中，宣說人無自性及法無自性的就是了義；至於那些只是破除異諸蘊相獨立自主實質有的補特伽

羅，而沒有由破除自相說人無我，以及那些說蘊等有自相的，就是不了義。佛陀所說自相有，什麼是其密意的所依？名言有。什麼是佛陀如是說的目的？因為知道若說人法都是自相空，這些弟子當下就會產生斷見，所以為遮彼過，及令彼等由修粗分無我而漸修相續，從而趣入微細無我，佛陀才說了自相有等內容。至於對此如言執義的違難，中觀應成派講了太多破自相的正理，這些正理全部都是此處所說如言執義的違難。

前面已經講過唯識宗及自續派如何分辨了不了義。應成派則是主張初轉法輪有是了義的，也有是不了義的。這是應成派較特別的地方。至於第二轉法輪，應成派認為全部都是了義，第三轉法輪則全部都是不了義。

應成派為何認為初轉法輪也有是了義的部分？因為佛陀在初轉法輪講四諦法時，所說四諦有粗細之分，應成派不共的四聖諦是在初轉法輪的內容裏，應成派與小乘共的四聖諦也是在初轉法輪的內容裏，其中，與小乘共的四聖諦是不了義，應成不共的四聖諦中，講世俗諦的部分也是不了義，講空性的部分則是了義。例如初轉法輪中只要是直接講有自相的就是不了義；至於講獨立自主的我空，雖然符合事實，但不是講空性，所以仍是不了義；講無常、苦、空、無我這些之中，只有講應成不共下部的無我才是了義。

初轉法輪可以分為兩個部分：了義及不了義。如此又該如何界定初轉法輪呢？三轉法輪雖然在時間上有先後順序，但問題是佛陀於後期也有談到一些與初轉法輪所說非常相像的內容，這些也要歸入初轉法輪。所以不能由時間來界定初轉、第二轉、第三轉。若要界定初轉法輪，就要界定為直接講四聖諦的、是屬於小乘主修內容的法輪。

初轉法輪的經典，如《阿含經》²⁷⁸，它的內容有些很像中觀的內容，但有些地方又講到有自相。我們沒有好好研究四部《阿含》，即便是看了，要抽出其中屬於了義以及屬於不了義的部分，也會有些困難，因此我們只要大略知道就可以了。

次第二法輪中，宣說人法皆勝義空或自相空，唯於世間名言而有，謂若有自相，繫縛、解脫等皆不得成，然必須許繫縛、解脫等諸緣起法，故繫縛等皆自相空。是對能達諸緣起義即性空義大乘者說，此乃究竟了義。

佛於第二轉法輪宣說人法皆是勝義空、自相空、唯於世間名言而有。這是說若有自相，則繫縛、解脫等皆不能成，但是又必須承許繫縛與解脫等諸緣起法，因為這些都存在，不容否認，所以繫縛等只能是自相空。這樣的教法是對能通達諸緣起義是自相空的大乘行者說的，這樣的內容才是究竟的了義。

《般若心經》等，雖於所破未明顯加勝義等名，然說：「正隨照見此諸五蘊皆自性空²⁷⁹。」於略標時說自相空，於廣說中亦須例加，義已加訖。縱未加者，猶如《十萬頌》中所加勝義簡別，於其同類一切經中，皆應例知，故義已加。譬如現代同一造者所造諸論，所詮若同，一處說已，餘未說處，亦須例知。

第二轉法輪所講《般若心經》等中，在說「無眼耳鼻

²⁷⁸ 四部《阿含經》：《雜阿含經》、《增壹阿含經》、《中阿含經》、《長阿含經》。

²⁷⁹ 玄奘法師譯文從略，未加「自性」簡別。

舌身意，無色聲香味觸法」等處，雖於所破未明顯加「勝義」等名，但是因為前面開宗明義就講了「照見五蘊皆自性空」，所以是在前面略標時，已經加了「自性」簡別，所以就應知道在後面廣說時，「無眼耳鼻舌身意，無色聲香味觸法」等也必須例加。「沒有眼耳鼻舌身意」不是「無眼耳鼻舌身意」這句話的意思。「無眼耳鼻舌身意」這句話沒有講「無眼耳鼻舌身意」，而是在講「沒有自性有的眼耳鼻舌身意」。「義已加訖」是指事實上已經加了「自性」、「勝義」等簡別。對於應成派而言，加了「自性」簡別，也就相當於加了「勝義」簡別。

此外，即便《般若心經》沒有明加「勝義」簡別，但是因為《十萬頌》中已經加了「勝義」簡別，所以同類經中縱使沒有明加此簡別，也要說是已經加了。譬如現代同一作者所造諸論，若所詮相同，則若於一處已說，即使於餘處未說，也須例知。《般若心經》與《十萬頌》是同一類經，既是同一類經，就應該知道《般若心經》中「無眼耳鼻舌身意」即是說「無勝義的眼耳鼻舌身意」，這是一定要知道的，所以說事實上是已經加了「勝義」簡別。若問：《般若心經》中「無眼耳鼻舌身意」等有沒有加「勝義」簡別？要說有。有明加嗎？沒有。總之，對應成派來說，《般若心經》是了義經，《般若經》全部都是了義經。

故雖同是大乘種性，若於自相所空無自性中，不能安立繫縛、解脫、業果等者，若如第二法輪而為說法，則當引生極大斷見，為遮彼過，及由宣說粗法無我漸修相續，為令趣入最極微細法無我故，由初自性與餘二性，在名言中容有唯由假名安不安立之別，如瑜伽宗諸師所許，故密意說有無自相。如言違難，謂《中論》說，若諸人法是勝義無，全無正理能為違害；若勝義有或有自相，則因果等一切建立皆不得成。

所以雖然同是大乘種性，但若不能安立自相空的繫縛、解脫、業果等，一想到繫縛、解脫、業果，就想不通怎麼可以是自相空，如果遇到這樣的所化，就不能以第二轉法輪的方式對其說法，否則就會於彼引生極大斷見。為了避免這樣的過失，以及為了透由宣說粗分法無我，令彼等漸修相續，待相續成熟之後，再令趣入最極微細法無我，基於這些考量及目的，世尊才說了遍計所執等三性於名言中就如瑜伽宗諸師所許，有是否唯由假名安立的差別，而密意說了有無自相。

世尊講了三性三無性，並且講了外境空這樣一個粗分法無我，因為是配合某類所化的根器才說的內容，所以這樣的說法是不了義，並非如言可取之義，若如言執取，就會有教、理上的違難。如《中論》就談到，若說諸人及法是勝義無，就沒有正理的違害；若說是勝義有或自相有，則因果等一切建立悉皆不成。

如是安立了不了義之理，雖與《解深密經》所立不相符順，然順《三摩地王經》及《無盡慧經》。

上說安立了不了義之理雖然與《解深密經》所立完全不同，但是與《三摩地王經》及《無盡慧經》所立相同：初轉法輪了不了義皆有，第二轉法輪全為了義，第三轉法輪全為不了義。

《陀羅尼自在王請問經》中，以珠寶師三洗三拭漸次淨治摩尼為喻，說：「佛亦現知不清淨有情界，先以無常、苦，及無我、不淨，厭離之語，令諸樂著生死有情起厭離心，安立正法毗奈耶中。次以空性、無相、無願之語，而令了

解佛語之理。其後更以不退轉輪語，及三輪清淨語，令諸有情入佛境界。彼諸有情有種種因，種種自性，令其等入如來法性，是故說名無上福田。」

除了以上所說三轉法輪之外，在《陀羅尼自在王請問經》中也講了引導所化的三個次第，有人錯把這個也說為三轉法輪。《陀羅尼自在王請問經》中，以珠寶師三洗三拭——用三種不同的液體及三種不同粗細的布——漸次淨治摩尼寶珠為譬喻，講於一補特伽羅引導成佛的次第。首先是說佛亦現前了知不清淨的有情界，我們最深處的不清淨，佛都現知，所以佛先以無常、苦、無我²⁸⁰、不淨等厭離之語，令樂著生死的有情，透由這些教授的薰陶，對於輪迴以及輪迴之果生起厭離之心，以此安住於正法毗奈耶中。如果沒有經過這些薰陶，就很難安住於正法的調伏。何謂「安住正法毗奈耶」？受持戒律，安住於戒的調伏中。猶如一個一直在意房子多大、車子多好的人，不管他是拿著唵珠持咒也好，或是燒香拜佛也好，其實他並沒有安住在戒律的調伏中。所以，要有剛剛所說的厭離的心，才能夠是一種如法的修行。

佛先令有情安住於正法毗奈耶中，接著在第二階段，佛以空、無相、無願等語，令所化了解佛語之理。「了解佛語之理」指了解如來真實義——空性。空、無相、無願等語，講的就是空性——人無我以及法無我。佛語有很多，「如是我聞，一時佛在舍衛國」，也是佛語，通達這樣的佛語，算不算是通達如來的某些教法？其實很難。通達空性，就可以說是通達如來的真實義。若沒有通達空性，就不能說已經通達經教或了解佛的意趣。

第三階段，在有情成就阿羅漢果之後，佛更以不退轉

²⁸⁰ 此「無我」指獨立自主的我空。

輪語，以及三輪清淨語，令諸有情進入佛的境界，進入大乘。這邊提到不退轉輪語，何謂不退轉？試問進入大乘之後是否就不會退轉？不見得。此處所謂「不退轉」不是其字面上的意思，而是指進入大乘之後不必轉趣別乘，是進入了不必另轉的乘。聲聞乘和獨覺乘就不是不必另轉的乘，因為聲聞、獨覺一定要轉趣大乘。所以，不退轉輪語是指開示大乘道之語。此外還提到三輪清淨語，「三輪清淨」與之前說的「三輪體空」或許有差別。小乘行者修「三輪體空」時可能摻雜了自利心，而大乘雖然修的一樣是三輪的空性，但是是以菩提心攝受，所以是清淨的，若單以出離心攝受，就還不是此處所說的「清淨」。「彼諸有情有種種因，種種自性，令其等入如來法性，是故說名無上福田」，各種各樣的有情，有自己的種種因、種種自性，佛令彼等由上述次第等入如來法性，成就佛果，是故說名無上福田。

修學佛道與相續成熟有關。何謂令相續成熟？所謂的熟即是可以享用，如同水果熟了才可以吃，沒有熟就不能吃，相續成熟了才能用來修學佛道。很多時候我們不知道如何讓相續成熟，而在相續未成熟時就去做相續高度成熟者才能做的事，如此當然會失敗。我們現在的相續或習慣，所適合及所希求的是生活中的享受，而這邊所謂的相續成熟是指由無常、苦、及無我、不淨等厭離之語生起厭離心。無我指沒有獨立自主實質有的我。不淨指如五取蘊等皆是不淨。現在的人將五蘊體視為淨，不大可能會覺得它是不淨的。所以，我們必須先以無常、三苦、獨立自主的我空以及不淨等修出離，藉此對輪迴及輪迴之果生起厭離心。器世間和情世間都是業及煩惱帶來的，但是器世間並不叫做輪迴，只有情世間才叫做輪迴，其中最主要的是身體。現在我們並沒有厭離這些，反而是想方設法地保護它，尤其是對自己的五蘊體極其珍愛，一點都不想要厭離它。

我們現在就如孩童一樣，父母抓著我們去打針治病，我們卻拼命掙扎，不想打針。我們是處在這樣的階段。不論老師如何不厭其煩地說：「惡趣苦啊！輪迴苦啊！」我們卻總是聽不進去。經過老師一直解說，有朝一日我們透由「無常、苦、空、無我」這帖藥生起出離心，我們的相續才算成熟。

修行者首先應令相續成熟，佛陀之所以講無常、苦、無我及不淨，就是為了令所化生起厭離心。未成熟者令成熟是第一階段，行者在獲得資糧道之前，必須先培養厭離心。第二階段是已成熟者令解脫。既然已經知道輪迴的壞處，厭離輪迴，就要設法由輪迴解脫。佛對此開的藥就是空、無相、無願這三者。佛為令相續未成熟者成熟而講無常等四，對相續成熟者，為令彼等解脫而講三解脫門，這些內容就是斷煩惱的方法。

以上講的是引導先入小乘者的次第。佛首先以厭離之語令相續未成熟者成熟，成熟之後，再以空無相之語令未解脫者解脫，待彼等解脫之後，再以不退轉輪語令入大乘，圓滿修學大乘道，從而成就佛果，因此說名無上福田。另外一方面，即使是直接進入大乘者，也必須先令相續未成熟者成熟。此處則未提及這個部分。

這個程序很重要。我們雖說是來學佛，但是沒有讓自己往相續成熟的方面跨步。總想學一個本尊法，或者是直接學空正見，對於無常、苦、及無我、不淨等內容，就認為大概知道就好，先放著，以後再說。如此就像還聽不懂小學課程，就想念研究所，是不會成功的。因此這邊提到成熟相續，相續成熟了，才能修學此道，相續未熟就不能。

此與三轉法輪不同，此是於一補特伽羅次第引導，先入小乘，次入大乘諸佛境界，後令成佛，三轉法輪是依異體大小乘機而宣說故。《集經論》中亦引此經證小乘人後入大乘而成正覺，成立究竟一乘義故。

宗大師解釋時就說此與三轉法輪不同。三轉法輪是針對不同的弟子，不同的相續而說，《陀羅尼自在王請問經》中所說的，則是針對一個補特伽羅的引導次第，如何引導其從第一步走到第二步，再從第二步走到第三步，也就是先入小乘，再入大乘，最後成就佛果。一般所說的三轉法輪則是依異體的大小乘機而宣說：初轉法輪是為小乘機而講，後二轉法輪是為大乘機而講。文中所說「異體」指的是相續異體者，三轉法輪是對不同有情宣說。至於《陀羅尼自在王請問經》所講的三個次第，則是針對同一相續講的，所以與三轉法輪不同。《集經論》中也引此經證小乘人後入大乘而成正覺，以此成立究竟一乘。所以此經確實是針對同一相續而說，與三轉法輪不同。

故初二次第皆是引入小乘。初時之無我等同《四百論》於說空見之前，為淨相續所說無常等四中之無我，謂於我所無自在我。不退轉者，是入彼已，不須更趣餘乘之義。

這邊一共講了三個次第，其中初二次第皆是引入小乘，也就是如剛剛所說，首先令相續未熟者相續成熟，然後令相續成熟者解脫。於初次第講的無我與《四百論》中於講最深細無我見之前，為了清淨所化相續而說的無常等四中之無我等同，亦即「於我所無自在我」，也就是無獨立自主的我。這還不是究竟的無我。「不退轉」者，不是說不會轉趣餘乘，而是說進入彼乘之後，就不須更趣餘乘，不須要另換跑道。

若唯識解是彼經義，中觀師解與前不符，亦是經義，則說法者自應相違，亦即²⁸¹破壞彼經之義。若爾，問云：任待何緣不開殺生，是否聲聞教藏之義？若非彼義，大小乘藏殺生開遮應無差別；若是彼義，觀待特緣殺生有開，亦是大乘教藏之義，則說法者自應相違，有何可答？

針對第三轉法輪，有人提出疑問：唯識師對《解深密經》的解釋與中觀師所解並不相同，若雙方所解皆是彼經之義，則說法者佛陀就會有自語相違的問題，而且也會破壞彼經之義，前者破壞後者所解經義，後者破壞前者所解經義，相互破壞。以上是他人的質疑。針對這樣的問題，自宗就反問：基於任何理由、在任何情況下，都不能殺生，這是不是聲聞教藏之義？若非彼義，則大小乘藏殺生開遮應無差別；若是彼義，則殺生觀待特緣有開許，是大乘教藏之義，如此則說法者自應相違，對此有何可答？聲聞戒律的典籍中，有基於任何理由都不能殺生的規定，即便丟掉性命也不能殺生。譬如一位小乘行者，有人要他殺螞蟻，若不從就要殺了他，此時應如何抉擇？即使面臨這樣的狀況，依戒律也是不開許的。不過大乘的教義中就有所開遮，譬如五百商人的故事中，商主殺惡人的理由有兩個：第一、五百人可以獲救；第二、如果不殺惡人，此惡人殺了五百人之後，會墮惡趣。商主是基於悲憫心而殺了惡人。商主殺惡人的初衷雖然是悲憫，但因為要殺人，所以還是有殺心。對於殺生，在小乘典籍中，不論任何情形都不開許，而在大乘典籍中，觀待特殊因緣是可以開許的。因此大小乘的開遮不同。即便在大乘經典中對殺生有開許，對此仍有非常多的條件限制。總之，對於沒有菩提心者，非常難有開許。一個修出離心，想自己成就解脫的

²⁸¹ བྱེད་ (且)。

人，他就一定不可以殺生。大乘因為要利益眾生，就會有不同的考量。

他方的問題是：如果唯識宗與中觀宗對《解深密經》的解釋都是經義，都是正確的解釋，則說法者不就自相矛盾了嗎？自宗對此反問：在小乘無論如何都不開許殺生，在大乘則有開許，這都是佛陀的意思嗎？如果都是，則說法者也應該是自相矛盾。對此你又該如何解釋？

若謂殺生待小乘機，終無開許，觀待大乘少數特機，則有開許，是說者意，故無相違。大乘種性，暫非具說深義法器，待所化心是有自相，堪具了解深義法器，待所化心是無自相，何違之有。

若他方答：觀待小乘，殺生是絕無開許的，不過觀待大乘，在少數特殊狀況下則有開許，這是說者之意，所以無相違。自宗就說：雖然是大乘種性的補特伽羅，若暫時不是對彼圓滿宣說深義之法器，就觀待彼心而說有自相；若是能圓滿了解深義之法器，就觀待彼心而說一切法無自相。如此並無任何自相矛盾。

如云「父母應殺害」，雖言所說非所詮義。其說法者樂說之義，是以有愛為所詮義。此不同彼，以此說者欲令此所化於直說義而受持故。以此經中應有所詮，離如言義亦無其餘所詮可說，故如言義即是所詮。於如言義顯示過難，成立此經非真了義，是此所許。故有二種，一是經所詮義，亦是說者意趣，二非說者意趣，而須立為經所詮義。

《解深密經》的如言義都是它的所詮義，它的所詮義就是其如言義。但不見得所有佛經都是這樣，譬如云「父

母應殺害」，直說的部份就不是其所詮義。這句話直接說的雖然是「父母應殺害」，但是它的所詮義是應該殺害業與煩惱，應該斷業與煩惱。「其說法者樂說之義，是以有愛²⁸²為所詮義。」愛與有才是這句話中「父母」的所詮義。這就像有默契的人彼此可以用暗語溝通，但旁人聽來，好像他們在說別的事情，這些暗語的直說義就不是其所詮義，其所詮義沒有直接說出來。

第三轉法輪與此不同，因為第三轉法輪的說者希望其所化受持其直說義，也就是說，佛於此說的即是佛希望所化了解的。《解深密經》一定要有所詮，而除了《解深密經》中直接說出來的，《解深密經》還有什麼其它的所詮義嗎？沒有。因此，其如言義即是其所詮義，而於如言義舉出過難，成立此經非真了義，是此所許。由此就有二種情形，一、既是經所詮義，亦是說者意趣；二、雖非說者意趣，但須立為經所詮義。第一種如《般若經》，其如言義既是其所詮義，也是說者佛陀的意趣。第二種如《解深密經》所說的三性三無性，是彼經的直說義，也是其所詮義，但不是說者佛陀的意趣。佛陀說依他起與圓成實是自相有，遍計所執是自相空，這是說者佛陀的意趣嗎？不是。但是《解深密經》是不是在講這個？是。

庚二、顯彼不同《彌勒問品》

《彌勒請問品》是《般若二萬五千頌》中的一品。《彌勒請問品》中說依他起有體、遍計所執無體、圓成實非有體非無體。這種說法與《解深密經》中說依他起及圓成實是自相有而遍計所執是自相無的說法，表面看來，二者文字非常像。但如果把它解釋成與《解深密經》所說一樣，

²⁸² 此處所說的「愛」及「有」指十二因緣中的愛支及有支。

則解釋《般若經》時，就不能如應成派那般解釋，而要依《解深密經》的解法，如此就會有大問題。反之，如果《彌勒請問品》與《解深密經》文字上雖然非常相像，但是所說其實不同，那麼《彌勒請問品》究竟在說什麼？

依寂靜論師，有些佛經是由自己把自己所說的內容解釋為不了義，如《楞伽經》在前面說唯心，到後面又說此乃隨所化意樂增上而說；有些經是被其他經解釋為不了義，如《般若八千頌》被《解深密經》解釋為不了義；也有些經既是由自己把自己所說的內容定為不了義，也由別的經定為不了義，如《般若二萬五千頌》既由自己的《彌勒請問品》解釋為不了義，另外也由餘經《解深密經》解釋為不了義。簡言之，寂靜論師對此講了三種方式：自定、他定及俱定。由自定為不了義者如《楞伽經》；由他定者如《般若八千頌》；由俱定者如《般若二萬五千頌》。

寂靜論師認為《彌勒請問品》所說三相與《解深密經》所說一樣。若真如他所說，結果就會是：《解深密經》是了義經，而《般若經》是不了義經。前面講唯識宗時，曾略述這個問題，這邊則是詳細解釋。

雖然《彌勒請問品》講了依他起有體，遍計執無體，圓成實非有體非無體，但是宗大師認為這邊的有體及無體分別是指有及沒有，所以「分別色有體，遍計執色無體」只是在說依他起是有而遍計所執是無，並不是在講自相有無。龍樹父子及月稱都沒有解釋這個部分，只有寂靜論師說了《般若二萬五千頌》由《彌勒請問品》解釋為不了義，而寂靜論師據說是與阿底峽尊者份量幾乎相當的人物，是非常厲害的論師，他這樣講，自然有其影響，若不好好處理，後代又有誰可以駁倒他？因此宗大師於此處說明。總之，依他起有體是指依他起是有。遍計執指實有、自相有。遍計執無體是指自相有不存。圓成實講的是諸

法的究竟實相、真實義，若指向自相有就是無體，若指向自相空就是有體。實有相無體，因為它是不存在的，可是空正見所通達的實有相就是存在的。猶如我們問：有沒有真諦？沒有。若爾，空正見所通達者不是真諦嗎？是真諦。所以《彌勒請問品》的意思與《解深密經》的意思完全不同。

若《解深密經》三相建立如瑜伽宗師所解，《彌勒問品》所說三相是否亦如是許？若許，則說《般若經》等是如言義，不應道理，如《解深密經》。若不許者，則彼經云：「彌勒，當知遍計執色是名無體。諸分別色當知有體，以諸分別是有體故，非自然生。諸法性色當知非有體非無體，是由勝義之所顯故。」說依他起是有體性。又成立諸法從色至佛唯假名時，以「由名前覺無」等三理成立，亦與《解深密經》相同。

中觀師問：如果《解深密經》所說的三相建立確實是如唯識師所解，那麼《彌勒請問品》所說三相是不是也如唯識師所解？若是，則說《般若經》等是如言義，就不應道理，就會有很大的問題。換言之，《般若經》就不應該是如言義，而應該是不了義。若《彌勒請問品》不能解釋成唯識師所解釋的那樣，則此經中說：「彌勒，當知遍計執色是名無體，諸分別色當知有體，以諸分別是有體故，非自然生。諸法性色，當知非有體非無體，是由勝義之所顯故。」又應如何解釋？宗大師的詳釋在後，於此先略述其解：「遍計所執色」字面上是指色之遍計所執，而「遍計執色是名無體」是說所破的遍計執是無；「諸分別色當知有體，以諸分別是有體故，非自然生」，是說所分別的色等是有，這是因為能分別的識是有，而不是因為色等是自然生，整句的意思是說依他起是有；「諸法性色，當知非有體非無體，是由勝義之所顯故」，「諸法性色」指色等之法

性、圓成實，圓成實因為是由勝義所顯之故，所以它是非有體、非無體，前者是指所破的勝義是無，後者是指空掉所破的勝義的這種圓成實是有，只是單純在講這個。

宗大師還提到，《彌勒請問品》除了說依他起是有體，此外還在成立諸法從色到佛²⁸³皆唯假名安立時，用了「由名前覺無」等三理來成立，這也與《解深密經》相同。所以有兩點：其一是《彌勒請問品》談到三性三無性的部分與《解深密經》所說非常像；其次是《彌勒請問品》成立諸法從色到佛唯名假立時，是以「由名前覺無，多名不決定」等三個正理來成立，而《解深密經》也用了這三個正理。若《彌勒請問品》不能解釋成唯識師所解釋的那樣，則該如何解釋這些相似處？

茲當解釋。彌勒問云：「若有欲行般若波羅蜜多學菩薩行，於色乃至於佛，應如何學？」答云：「應如是學，彼皆唯名。」

以下解釋《彌勒請問品》的內容。彌勒請問佛：「若有欲行般若波羅蜜多、學菩薩行，於色乃至於佛，應如何學？」彌勒是問：想要修學菩薩的般若波羅蜜多、學菩薩行，無論是針對什麼樣的所緣，色、受、想、行、識、四諦、十二因緣等，乃至於佛果菩提，題目不管怎麼變，要想修學般若波羅蜜多，應如何學？佛答：「應如是學，彼皆

²⁸³《般若經》中常提到一百零八句法，這一百零八句法包括染污品有五十三項以及清淨品有五十五項，共一百零八項，有時候也會說為「從色乃至遍智」，或「從色乃至一切種智」。屬於染污品的五十三項有五蘊、六根、六境、六識、……、十二緣起等。屬於清淨品的五十五項有六波羅蜜多、十八空、由三十七菩提分分成的七項（如四靜慮、四無量、四無色等至皆各為一項）、三解脫門為一項、……、五種證道的補特伽羅、三智等。

唯名。」應將由色乃至於佛都看是成唯名安立而已，修彼等為唯名安立而已。

次又問云：「若緣色等諸名及所依之事²⁸⁴，則不可說色等唯名。故色等唯名，云何應學？若無彼事，名亦不可說是唯名。」謂問若有實事²⁸⁵，「唯」字則無所遮；若無實事，名則無依²⁸⁶，故名亦無。答云：「說名為色，乃至名佛，皆是於事假立客名。」此說假名唯是客來。此中「客」者，是假造義，故遮自性。

接著又問：「若緣色等諸名及所依之事，則不可說色等唯名。故色等唯名，云何應學？」緣色的時候難道是單單緣到名？還是連同其施設處一起緣到？施設處有兩種，一種是名言安立所依的施設處，如車的支分是車的施設處；一種是名的內容，亦即名的義²⁸⁷。這邊問的是第二種，是問瓶名之外是否還有義？若有其義，怎能說瓶是唯名？換言之，如果色等諸法的名是安立在其義上，「唯」字就沒有所遮，就不能說色等唯名，因為是在義上安立了名。安立的名是唯名沒有錯，可是其義就不能說是唯名。如此應如何學²⁸⁸色等唯名呢？

「若無彼事，名亦不可說是唯名。」若諸法只剩下名，這些名沒有安立在任何所依事上，如此，名也就不是

²⁸⁴ གདགས་གཞི་དངོས་པོ་ (所依之事、施設處之事)。

²⁸⁵ དོན་གྱི་དངོས་པོ་ (實事)。

²⁸⁶ མིང་འཇུག་པའི་གཞི་ (名趣入之事)。

²⁸⁷ 如：大腹扁足能裝水是瓶名的義、是瓶名的施設處，亦即瓶是瓶名的取名處，或說瓶是瓶名的安立處、所依事。名所依事可以包括依而安立的施設處，但於此處不包括。

²⁸⁸ 此處依藏文本版「故色等唯名，應如何學」來解釋，與中譯「故色等唯名，云何應學」不同。

名，因為不是誰的名。若是名，總要是某法的名，否則，名就不是名，也就談不上唯名了。

以上是彌勒提出的問題，宗大師解釋說：此是問如果所依事是實事，「唯」字就沒有所遮；如果沒有實事，名就沒有趣入事、沒有義，如此也就沒有名。「實事」應解釋成物，也就是前說名和義之中的義。意思是，若沒有物，名就安立不過去。若是這樣，「唯」這個否定詞就無所遮，也就沒有意義。若不是這樣，而是唯名而已，名沒有義，如此則唯名也成不了，因為它就不是誰的名。

佛陀的回答是：「說名為色，乃至名佛，皆是於事假立客名。」色法是唯名，乃至於佛也是唯名，都是於施設處假立而已，是客名。所謂的客名是指忽然安立過去的。從色乃至於佛都不是本然的有，而是於施設處假立，只是假立客名。宗大師解釋說：假名唯是客來，「客」是假造的意思，所以是遮除了自性。「假造」指非自性有，是忽然而有、安立而有。

若如唯識，此文非破色等實有，是破於色等假名自性上色等實有。前說從色至佛皆唯假名所有密意，謂說色等假立自性唯是假名，非說假名所依色等唯是假名。若如是者，下文問云：「豈謂色等皆無相耶？」答云：「我不說爾。」問：「若爾云何？」答：「唯由世間名言為有，非勝義有。」此說從色乃至於佛，於勝義中一切俱無，於名言中一切俱有，則不應理。

依應成派，唯名的「唯」字遮的是自性有、自相有。因為遮的是自性，所以就跟唯識宗不同。唯識宗承許色成為執色分別心的耽著處是自相空，破色是色是實有、自相有，但不破色是實有、自相有，所以不能說從色到佛都是

唯名安立而已。若依唯識宗，此文「色等唯名」並不是遮色等是實有，而是遮色等於其假名的自性上是實有。若如是解，則下文佛說從色乃至於佛「唯由世間名言為有，非勝義有」，就不應理。

下部常會問：若沒有實事、沒有義，難道色等完全沒有嗎？這邊也一樣，彌勒於下文問：「豈謂色等皆無相耶？」難道色等完全沒有嗎？佛答：我沒有說色等完全沒有。又問：既然不是完全沒有，那是怎樣有呢？佛答時直接說：諸法「唯由世間名言為有，非勝義有。」這句話就完全不符合唯識宗的講法。宗大師解釋說：此說從色乃至於佛，於勝義中一切皆無，於名言中一切都有，若依唯識宗的解釋，佛這樣的回答就不應理。

故有說云：此品顯示《般若》前說一切諸法於勝義無、於名言有所有密意，解釋《般若》為不了義。非如理說。故由假名安立諸法，謂由名言增上安立為有，是假造性，故無非由²⁸⁹名言增上安立之有為名所依，非說總無名所依事。故有彼事，與說唯由假名安立，義無相違。

「故有說云：…… 為不了義。非如理說。」要講的是所以寂靜論師的主張非如理說。依應成派對《般若經》的解釋，《般若經》是了義經，它確實是說一切諸法於勝義無、於名言有，而《解深密經》則把它解釋成別的，說其另有密意。與此相同，寂靜論師認為《般若經》說一切諸法於勝義無、於名言有，其密意應解釋為三性三無性。易言之，「一切諸法於勝義無、於名言有」這種說法是不了義，「三性三無性」這種說法才是了義。宗大師認為寂靜論師這樣的解釋非如理說，《彌勒請問品》的講法其實和《般

²⁸⁹ 依藏文版為「故無非唯由」。

若經》餘品的講法一樣，與《解深密經》的講法並不相同。所以，「由假名安立諸法」是說一切諸法「由名言增上安立為有，是假造性」，所以沒有一個非唯由名言力安立為有的內容作為名的所依事，換言之，沒有一個非唯由名言力安立為有的內容作為名的趣入事，但這並不是說整體上沒有這個名的趣入事或施設處之事。所以，名有所依事，這與說此事亦唯由假名安立並無相違。例如：瓶唯是假名安立而已，是安立在其施設處上，且此所依事也是唯名安立而已。這二者並不相衝突。

此品中的彌勒菩薩、《解深密經》中的勝義生等諸菩薩，都是在幫弟子向佛提問。雖然勝義生菩薩了解中觀，也了解唯識，但是因為《解深密經》的所化有情都是唯識根器者，他們雖有疑惑但無法很清晰地表達，勝義生菩薩就為他們清楚地問出來，再由佛陀清楚地回答。這裡也一樣，彌勒菩薩，顯乘有說他是十地菩薩，有說他其實已經成佛，不論是何者，他都不可能有這些疑問，所以也只是為所化有情提問。

問：「若無色名，由見色事增上而不生心謂此是色，由名增上則生是心，故說色是假立客名，云何應理？」謂色若由名言增上而立，則於未設彼名之時，亦有名言增上而立，理應起心念此是色。

前面彌勒菩薩問：若諸法皆是唯名安立，名是不是安立在某一個內容上？若是，則不可以說是唯名安立；若不是安立在某一個內容上，則名也就不是名，因為它不是誰的名。佛答：諸法「皆是於事假立客名。」彌勒菩薩接著又問：「若無色名，由見色事增上而不生心謂此是色，由名增上則生是心，故說色是假立客名，云何應理？」宗大師解釋：這是說如果色唯是名言增上安立，則於色未安立彼

名時，也有以後取名的安立處，而安立處也是名言增上而立啊，既然也是名言增上安立，就應於彼生起「此是色」這個想法。換言之，既然一切法都是名言安立，則以後取名的安立處也是名言安立，既然已經是假名安立了，則未取名也相當於已取名，所以取色名前看到以後取名的安立處，是不是也應該生起「此是色」這個想法？但事實上即使看到也不會生心說「此是色」，要到取了色這個名之後，才會生心說「此是色」，所以說色是假立客名，這並不應理。

次返問彌勒云：「若不依名，豈於有事生心謂色？」白言：「不生。」告曰：「由此因緣，故說色等假立客名。」

彌勒的意思是說，未取名前，之後要取名的安立處已經是唯名安立，既然已經滿足了名言安立這個條件，就應於彼事生起「此是色」的想法。佛反問彌勒：若不依名，於安立處會生起「此是色」的想法嗎？彌勒答言：不生。佛即說：因為這樣，所以說色等是假立客名。意思是，雖然以後取名的安立處也是假名安立，但於此時彼事尚未假名安立為色，所以不於彼事生心謂色，要待安立了色名，它才成為色，所以說色等是假立客名。

此顯彼理成立色等是由名言增上安立，非是成立彼相違品。如云：「若色等法由自相有，是則生心念彼名色，應不觀待假名而生。」此如難云，苗有自相，應不待種。

以上問答是成立色等由名言增上安立，並非成立其相違品——實有。如云：色等法如果有自相，則念此是色的心及緣色的心就應不觀待假名安立而生。這與我們通常說苗如果有自相就應不觀待種子而生的說法相同。

次說：「若於一事有多異名，及於多義同一名轉，由此因緣，亦知色等假立客名。」亦說色等，若非名言增上所立客名，則彼諸名應由自相增上而轉。若如是者，彼皆非理。用彼諸理成立，亦非必依《攝大乘論》而為成立。如《精研論》云：「彼亦非勝義有，見有非一能詮所詮，雜體過故，不定過²⁹⁰故，故不得成。」此以三正理中，後二正理破勝義有。

《攝大乘論》²⁹¹中解釋名前覺無等三理，第一，如果「瓶是瓶」是自相有，瓶成為瓶名言的趣入處是自相有，則在瓶未取名為瓶之前，對彼就應生起「此是瓶」的想法。第二，一事可以有多名，諸多異名可以指同一事，如帝釋天又名壞聚落、百施等，若這些名稱都不是安立而有，而是來自於事物自己的體性，則名不同，體性也必須截然不同。一個內容之所以可以取很多名稱且都符合它，是因為一事可以有很多面向，可是如果這些名不是基於取名，而是基於事物本身本然就有這些內容，則一事只可以有一名。因為多名如果不是安立過去，而是事物自性方面顯現過來，則如同有很多名一樣，事物本身也必須是多體。第三，也有多義但具同一名的，例如不同的人有同一名字，很多人都取名為札西，若名是來自於物本身，同名者就必須是同一體性，同名人就必須是同一個人，既然名只有一個，人就必須也是同一個人。

《彌勒請問品》也提到名前覺無等三理，表面看過去，《彌勒請問品》和《解深密經》用的三招都一樣，但實質上三招都不同。由名前覺無、多名、不決定，與稱體、

²⁹⁰ 藏文此處無「過」字。

²⁹¹ 《攝大乘論》，無著菩薩造，是唯識宗重要論典。

多體、雜體相違，唯識宗是說若色是色有自相就會有這三個問題；《彌勒請問品》則是說若色有自相就會有這三個問題。《彌勒請問品》用此三招破自相有，前面已經提到第一招：如果色有自相，就不須安立色這個名稱，在未安立色這個名稱前，看到之後取名為色的安立處就應該生起「此是色」的想法。由此接著說：「若於一事有多異名，及於多義同一名轉，由此因緣，亦知色等假立客名。」宗大師解釋說：色等都是名言增上安立而已，如果不是唯名安立，就是有自相，如果有自相，就會有如前所說的過失。用第二和第三招，也不須要依《攝大乘論》的解釋，而可以從破自相有去解釋。如龍樹菩薩於《精研論》中就直接說色不是勝義有，「見有非一能詮所詮」，不論是能詮多而所詮只有一個，或是所詮多而能詮只有一個，因為有雜體過，因為不定，所以色不是勝義有。宗大師說此是以三正理中的後二者破勝義有。《攝大乘論》中，雜體過與不定都是第三理講到的，《精研論》中則是將雜體過與不定用到「非一能詮所詮」上，這樣第二理也就一併講到了。

總之，《彌勒請問品》中此三理皆是破自相有及勝義有，與《攝大乘論》所釋不同。

此段說明雙方運用名前覺無等理的差異，以下續引佛陀與彌勒的問答。

次白云：「若如是者，說名為色乃至名佛，隨取何事假立名言，色等自性豈非可得？」謂由說有名所依事，豈非色等有自體性？答云：「色等名言所設立義，為是色等所有自性？為唯假立？」白言：「唯是假立。」告曰：「若爾，前問是云何思？」此顯雖無自相之體，然有名言所依之事，及說彼事唯假立名，亦無相違。

彌勒菩薩接著又問：「若如是者，說名為色乃至名佛，隨取何事假立名言，色等自性豈非可得？」意思是說，從色至佛都是唯名假立而已，但是除了名之外，還有名所依事，就好像有個事，再於事上假立名言，這個名是假立於某事之上，既然這個名有所依事，就已經超出唯名的範圍，不是唯名而已，如此，色等不就有自性了？佛陀回答時反問：「色等名言所設立義，為是色等所有自性？為唯假立？」色等名言所施設的內容，是色等的自性呢？還是唯假立？

彌勒的意思是：名是施設於其義，既然有義，色等不就有自性了嗎？佛陀就反問：色等名言所設立義是有自性，還是唯名假立？彌勒菩薩自己雖然如是問，但是回答佛陀時，卻答唯是假立。佛陀就說：那麼前面問若唯假立豈無自性，又是在想什麼？宗大師解釋：此是說明雖無自相，然有名所依事，而此所依事亦是唯假立名。亦即雖有名所依事、有名所施設的義，但這些都唯是假立，此二並不相衝突。

次問：「若色等法唯是名言，色等自性豈非可得？」謂佛前說，若唯假立，如何問云自性豈非可得，顯相違過。答說：雖唯假立，然亦須許能立所立，如是須有色等自性，故無相違。答云：「唯假立名，為有生滅，及染淨否？」白言：「非有。」告曰：「若爾，而問若唯假立，豈無自性，云何應理？」次問：「豈謂色等一切種無？」如前問答，謂於勝義破除自性生滅染淨，於名言中說色等有²⁹²，其假立名亦是名言²⁹³。故此所說云何能順《解深密經》？

²⁹² 原文有「故」字。

²⁹³ 師：依原文應是「唯名假立亦是名言」。

佛之前回答彌勒說：若色等唯是假立，你怎麼會問「色等自性豈非可得」這樣的問題？若是自性可得，就不會是假立，既然承認色等是假立，怎麼又覺得其自性豈非可得？這樣的回答顯示此二是相違。彌勒菩薩接著又問：「若色等法唯是名言，色等自性豈非可得？」意思是，即使色等唯是假立，也還是要承許有能立及所立，既然有能立及所立，就必須承認色等有自性，所以唯名假立和有自性就不相違。佛陀於是反問彌勒：一切法都是唯名假立，那麼有生滅、染淨嗎？彌勒回答：沒有。佛就說：若如此，你還問「色等自性豈非可得？」這樣問如何應理？彌勒又問：難道色等完全不存在？佛的回答如前所引：從色乃至於佛，「唯由世間名言為有，非勝義有」。宗大師的解釋是：這是說是於勝義破除自性²⁹⁴以及生滅、染淨，於名言則說色等是有，所以唯名假立也是於名言有而非於勝義有。所以《彌勒請問品》所說三相，怎麼可能如寂靜論師解釋那般為順《解深密經》呢？這就是宗大師的結論。

以上問答，佛陀回答的當機者，雖然對於唯名安立有想問的部分，但是他仍必須能夠透由佛的回答懂得色等唯名，否則佛陀回答時的當機者就不會是他。如果佛陀是以適合應成根器的答案來回答，就說明聽者是應成根器者²⁹⁵。

無著兄弟不以此品解釋《般若》為不了義，而以《解深密經》解釋，其中道理，蓋以此品亦說一切諸法於勝義無，唯名言有，故亦非堪如言取義。

²⁹⁴ 此處「於勝義破除自性」的「自性」指一般名言中有的體性，不是指自性有的自性。

²⁹⁵ 此外，這也牽扯到前方對後方立「瓶為有法，是自性空，以是緣起故」這樣一個論式時，那個後方必須是接受「是自性空，以是緣起故」的一位有情，所以後方就不會是唯識根器者。

《彌勒請問品》中有非常多一問一答，從此處引用的看來，其結論是：色是勝義無而名言有。此結論與《解深密經》所說並不相同。更何況，如果它真的與《解深密經》的內容相符，無著兄弟第一個就應以此品來解釋《般若經》為不了義，因為這才是最具威力的證據。可是無著兄弟並未這樣做，而是依《解深密經》來解釋《般若經》為不了義。這是因為他們清楚《彌勒請問品》所說與《解深密經》並不相順，此品講一切法皆於勝義無、唯名言有，所以此品對他們而言亦是不了義。

說依他起是有體性亦無違者，須先了知彼經所說三相之理，茲當略說。即彼經云：「彌勒，若於彼彼諸行相事²⁹⁶，依色名、想、分別、言說，周遍計度為色自性，是名遍計執色，乃至是名遍計執佛法。」此明遍計執。言「依」者，謂緣假名所立色義。言「計度為色自性」者，非顯由此計度能遍計，是顯所計度自性為遍計執。

若要了解說依他起是有體與說依他起無自性亦無相違，就必須先了解《彌勒請問品》所說的三相。在此略說彼經所說三相。

首先講遍計所執。彼經云：「若於彼彼諸行相事，依色名、想、分別、言說，周遍計度為色的自性，是名遍計執色，乃至是名遍計執佛法。」遍計執色其實講的就是色有自相、有自性，是講這一類的遍計所執。分別名言周遍計度為色的自性，或周遍計度為色有自性，這些遍計的內容就是遍計所執色。「行相事」的「行」指無常法；「相」指所量之表徵，如瓶是執瓶量識的所量之表徵，亦即執瓶量識的標準境；「事」指物。「於彼彼諸行相事」指於彼彼具

²⁹⁶ འདུ་བྱེད་གྱི་མཚན་མའི་དངོས་པོ་ (行相事)。

量有為法之事。「依色名、想、分別、言說，周遍計度為色的自性」，是說緣假名所立義色，於色上由名來假立，由想來分別計度，而遍計為色自性。遍計執是依著依他起遍計出來的，所以說依他起是遍計執的所依處。「計度為色自性」不是在指能計度，而是指所計度的自性。宗大師的解釋是說：於色上，分別心緣假名所立義色而遍計為色的自性，其所計度的自性即是遍計執。

分別，亦如經云：「彼行相事，唯有安住分別法性，依此分別而起言說，謂此是色，謂此是受，謂此是想，謂此諸行，謂此是識，乃至謂此是諸佛法，即此名、想、分別、言說，是名分別色，乃至是名分別佛法。」此明分別。言彼事者，是所詮事。依止分別起言說之理，謂此是色等。說如是名等為分別者，當知亦攝前之所詮及能分別為分別法，是由此分別及於此分別二種事故。

接下來講依他起。如經云：彼行相事唯是分別安立而安住於法性，是依能分別來安立此是色，此是受、此是想、此是諸行、此是識，乃至此是諸佛法，而這些名、想、分別、言說，即名為分別色，乃至名為分別佛法。「彼行相事」指所詮事。所詮、所分別中，有是無常法的，也有不是無常法的，此處所詮事指所分別中那些是無常法的。

這裡說即此名、想、分別、言說等為分別，應知分別就包括了前說之能分別及所詮事，因為是由此分別以及於此分別，故名為分別。能分別及所詮事都是依他起。此處分別色等就是在講依他起。「分別色」有這個「色」字或許蠻好，否則到處都會講到分別，容易混淆。

法性，亦如經云：「由遍計所執色故，諸分別色，於常常時，於恒恒時，唯無自性，及法無我、真如、實際²⁹⁷，是名法性色，乃至是名法性佛法。」此明法性。其分別色之無性及法無我等，即法性色。其分別色，由遍計所執色，為無性，無我。其所無之我或自性者，即遍計執。言「常」等者，謂於一切時此由彼空。

接下來講法性。諸分別色於恆常時唯無自性，以及法無我、真如、實際等，皆稱為法性色，乃至稱為法性佛法。法無我、真如、實際和法性色這些都是在講唯無自性，在講法性。能遍計會執分別色有自性，「分別色，由遍計所執色，為無性、無我」，無性即無我，所無的我或所無的自性即是指遍計所執色，分別色由遍計所執色空就是無我，就是法性色，就是圓成實。「於常常時，於恒恒時，唯無自性」等是說於一切時，分別色由遍計所執色空。我們恆常執色等有自性，但自性有的法無始以來就不存在。

此理同於《入中論釋》。如云：「謂如彼蛇於繩上無，是遍計執。於蛇上有，是圓成實，由彼於此非遍計故。如是自性於依他起緣起所作，是遍計執，以說自性非假造作，不待他故。於佛行境是真實性，非遍計故。由不觸著所作性事，純證自性，故名為佛。當以此安立三性之理，解釋經意。」故中觀師安立三相，當如《入中論釋》所說《般若經》義。

以上講了遍計執、依他起、圓成實這三相。這裡講的遍計執指自性有、自相有，依他起包含能分別，以及所分別中的無常法，圓成實指無我空性。此與《入中論釋》所講相同。《入中論釋》談到：「謂如彼蛇於繩上無，是遍計

²⁹⁷ ཡང་དག་པའི་མཐའ་ (字面的意思是正確的邊際、正確的究竟)。

執。於蛇上有，是圓成實，由彼於此非遍計故。」如同因為於盤繩之緣起上無蛇，所以繩上有蛇是遍計所執，而蛇是蛇，所以蛇上有蛇是圓成實。《入中論釋》所說繩上有蛇是遍計執以及蛇上有蛇是圓成實，這只是在說它是不是符合事實，並不是說它是三相中的遍計執或圓成實。與繩蛇喻相同，真理自性於依他起緣起所作之上，是遍計所執，於佛如所有智之所行境則是真實性，諸佛於依他起上通達的自性是符合事實的，因為諸佛所通達的自性不是由無中遍計而來。諸佛是不是通達一切法的自性？是。但是若問諸法有自性嗎？仍要說沒有。

基於以上所說，中觀師應依《入中論釋》所說的《般若經》義來安立三相。這裡講的三無性全都是在講自相無，與唯識宗所說並不相同。三相中的遍計執指自相有、自性有。因為會說若有自性則是「非假造作，不待他²⁹⁸」，而依他起是因緣所造作，是觀待他法而成，所以，依他起有自性就是遍計所執。依他起無自性、無自相，諸法無自性、無自相則是圓成實。

《入中論釋》接著說到：「由不觸著所作性事，純證自性，故名爲佛。」由於不沾染什麼、純然、直接地通達法性，所以名爲佛。我們剛開始懂空性時，因為是分別識懂的，一定會摻雜許多世俗現、二現，而在現證空性獲得見道時，就不會觸著餘事，是真正的不著所作性而純證自性，可是那時還是有障礙地通達空性，一剎那智不能俱通有法及彼法性。佛則不同，佛通達空性是完全沒有障礙地通達，也就是說佛的任一心都可以俱通勝義及世俗。但這並不是說佛智在通達世俗這一面也通達空性，或在通達空性這個面向上也觸著餘事。佛的如所有智在通達空性的面向上是純然地、不摻雜別法地通達空性。佛雖然以一智就

²⁹⁸ 《中論》云：「自性無造作，不待異法成。」

能通達一切所知，但是在通達空性這個面上不觸著所作性，是直接地、單獨地現證空性，所以是佛。圓滿的開悟其實要從這邊去解釋。

其中分別，謂從色至佛緣起依他，是依最勝而說。若於色至佛增益自性，名遍計執。所益自性即是本性，或名自體²⁹⁹。若依他起有彼自性，雖是遍計所執，然於諸佛如所有智境中有彼，即圓成實。若依他起於本性有，即遍計執。其遍計執空，即依他起所有本性，此於佛勝義智境中有。故同一本性³⁰⁰，待事差別安立為二，謂遍計執及圓成實。故於自相所立性中，俱無勝義世俗諸法，然於法性所立性中，無世俗法有勝義諦，故有無自性應細分別。

這裡講的分別是指從色乃至於佛等緣起法、依他起。以分別來代表所有的依他起，這是依最突顯的來說。

於依他起增益有自性，所增益的自性指本性、自體。若於依他起有彼自性，雖然就會是遍計執，但是於諸佛如所有智境中有彼自性，彼自性就是圓成實。也就是說，若依他起於本性有就是遍計執，而依他起上沒有這個遍計執，這就是依他起所有的本性、是圓成實，此性於佛的勝義智境中有。所以，同一「本性」因為觀待不同事而有差別，由此差別而安立為二：依他起有自性是遍計執，而佛所通達的諸法自性則是圓成實。所以於勝義中、於自相成立的自性中，俱無勝義世俗諸法，於勝義中沒有瓶等俗諦，也沒有勝義諦空性。但是於圓成實法性中，雖然沒有瓶等俗諦，但是有勝義諦。空性是勝義諦，它於法性所立

²⁹⁹ ངོ་བོ་ཉིད་ནི་གཤིས་སམ་རང་བཞིན་ལ་གྱ། (所益自性即是本性，或名自體)。

³⁰⁰ 從「若依他起於本性有」至「故同一本性」之「本性」藏文為 ཡིན་ལྟགས་。

性中有，但它不是勝義有。因為經典中常談到有自性、無自性，所以這些內容要仔細區分。

言「不觸著所作性事，純證自性」者，是破現證勝義諦智前有諸有法，此不相違，如前已說。

說「不觸著所作性事，純證自性」，這是在破現證勝義諦智前有諸有法，亦即在現證空性的智慧前是沒有諸有法的。「此不相違」是說雖然空性是諸法的自性，但是於現證空性的智慧前不會有這些有法，此二並不相矛盾。

《入中論釋》云：「離依他起外，別無能取所取。謂於依他起遍計二取，故應思擇³⁰¹。」義謂外境、內識全無有無之別，故能所取俱是依他起。由是因緣，彼二即是遍計所依。說於彼二遍計二取，不應道理。

《入中論釋》云：「離依他起外，別無能取所取。謂於依他起遍計二取，故應思擇。」外境和內識於勝義都無、於世俗皆有，沒有有無之別，所以能取和所取都是依他起，能取和所取都是遍計所執的所依，而不是如唯識宗所說，異體的二取是於依他起上所遍計。唯識宗說異體的二取是遍計所執，這樣的說法並不合理。依自宗，自性有才是遍計所執。

故《彌勒問品》所說有無體性之體，非是餘論所說實有假有之實體，亦非中觀師說由自相有之實體，是唯世俗有。由是因緣，說遍計執是無體者，意說依他起於本性非有，

³⁰¹ 或譯「故應思擇於依他起遍計二取」。

非說名言境等遍計非有。

前幾段中，宗大師為澄清對《彌勒請問品》中「有體」、「無體」的說法的誤解，引用許多《彌勒請問品》的內容來解釋，以下是結論。

基於前面的解釋可知，《彌勒請問品》所說「有體」、「無體」之「體」，既不是餘論所說實有假有中的實體，也不是中觀師談到的自相有的實體。雖然「體」有時是指自相有的體或實有的體，但於此處不是。此處講的體只是唯世俗有的體，「有體」僅指它是所知、是有。所以《彌勒請問品》中，「遍計執無體」的意思是說自性有於依他起不存在，依他起不是自性有。遍計執有存在的遍計執及不存在的遍計執二種，此處遍計執是針對諦實有與自相有這種所破的我而說，這些是不存在的遍計執，「遍計執無體」是指諦實有與自相有這種遍計執不存在，並非指虛空、擇滅等屬於名言境的遍計執不存在。

說分別有體者，經中自說，以諸分別是有體故，立為有體，非自然生立為有體。自然生者，即聖父子論中所說是有自相，故不同餘經說依他起是有自相。言由分別是有體，故立為有體者，義謂是由分別增上立為有故，乃立為有，非自相有。由諸分別增上所立，於名言中分辨有無之別，故亦不同由分別力立繩為蛇。

「說分別有體」的「分別」指依他起。依他起中有能分別及所分別，也就是分別識及其所安立事，二者皆是有體。「說分別有體者，經中自說，以諸分別是有體故，立為有體，非自然生立為有體。」經中自說因為是由分別識安立為有，所以才說依他起是有，而不是因為依他起是自然生。此處有體指有，而自然生，「即聖父子（龍樹及提婆）

於論中所說是有自相」。所以，此處所說依他起有體只是說依他起是有，並不同於餘經所說依他起是有自相。

「言由分別是有體，故立為有體者，義謂由分別增上而立為有故，乃立為有，非自相有。」宗大師解釋「由分別是有體，故立為有體」時，說這是在講因為是由分別識安立為有，所以才說是有，並不是說自性有，但是由諸分別識所安立者，於名言中仍有有無之別。換言之，並非凡是由分別所安立者就是有，如將繩安立為蛇，繩上蛇確實是分別所安立，但不可說它是有。

言諸法性俱非有體無體者，意說於前遍計執性中無，於破除彼為性中有。

講圓成實的時候，會說所破的我是沒有的，而因為所破的我是沒有的，所以「無所破的我」就是有了。例如：瓶有自相不存在，因此，瓶無自相就是有。因為在瓶上可以否定有自相，所以就可以在瓶上成立無自相。因此，「瓶有自相」雖是無體，「瓶無自相」則是有體。所以談到法性時，就說它不是有體，也不是無體。

如前所說，蛇於繩上有是遍計執，蛇於蛇上有則是圓成實，同樣，諸法的實相、諸法的真實義於依他起上不存在，但是於佛如所有智的所行境則是有。諸佛通達諸法的實相，雖然瓶等非真實有，瓶等的實相不存在，但是佛可以通達瓶等的實相。

結論是：《彌勒請問品》所講遍計執無體，依他起有體，圓成實俱非有體無體，只是在講唯世俗有的體，「有體」僅指它是所知、是有。

由是因緣，當知《般若經》中，餘品所說一切諸法皆唯假名，容誤解處，即由此品辯論抉擇，並辨三相有無之別，即是建樹前說諸經。諸有智者最易發生誤解之處，謂《般若經》自亦如同《解深密經》，抉擇三世一切諸佛同一妙道《般若波羅蜜多經》是不了義，即《彌勒問品》。此品之義諸大中觀師未見詳解，故廣抉擇。

以下是結論中的結論。《般若經》餘品中出現很多「唯名安立」、「唯假名」的說法，這些話容易引起誤解。主要的誤解如：因為不僅繩上蛇是唯分別安立的，蛇上的蛇也是唯分別安立的，既然都是唯分別安立、都是自相空，因此就認為繩上蛇與蛇上蛇並無差別。此等誤解就會導致無法如理建立諸法，而這些易生誤解之處即由此品辯論抉擇。此外，唯識宗會說《解深密經》由善辨三相有無自性從而解釋了《般若經》的密意。但是依自宗，《般若經》中就有善辨三相者，如此品，此品善辨三相有無體性，亦即三相中哪些是所知、哪些不是。此品如何抉擇此等易生誤解之處及善辨三相有無？就是由分辨三性有體無體之別，簡單說就是依他起有體，遍計執無體以及圓成實俱非有體無體。此品即由此建立前說諸經為了義或不了義經。

很多智者對《彌勒請問品》易生誤解，如何誤解呢？以《彌勒請問品》的內容為由而說《般若經》自己抉擇自己為不了義。亦即，若如彼等誤以為《彌勒請問品》的意思與《解深密經》一樣，那麼得到的結論就會是《般若經》自己把自己說成是不了義。然而龍樹與提婆聖父子，以及佛護、月稱等諸大論師，都未對《彌勒請問品》之義有任何說明，因此宗大師於此廣作抉擇。

戊二、顯示破勝義有以何正理為上首，分三：己一、明正

理之上首；己二、以彼破自相之理；己三、破已無性是否所立。今初

破勝義有應以何正理為上首？自部雖然講了許多破勝義有、自性有的正理，但基本上大師們非常重視的有金剛屑因³⁰²、破有無生因³⁰³、破四句生因³⁰⁴、離一異因以及緣起因等五個正理。諸位大師對這五者的偏好雖有不同，但於破自性有的正理中，都會說是以緣起³⁰⁵理為最上首。例如月稱菩薩於《入中論》證成自性無的正理中，證成法無我的正理是以破四生之理為上首，證成人無我的正理是以七相觀察之理為上首。雖然如此，但仍可以說是以緣起正理為上首。為什麼？因為緣起正理即是彼二正理的根本。彼二正理中，前者破四生是對因生果作觀察，主要是談因生果的緣起³⁰⁶，後者七相觀察，主要是講有支支分的緣起，其重點在於尋找——透由觀察有支及其支分來尋找。例如對於車與其支分，以七相觀察去尋找車，結果找不到車，既然找不到車，則車是如何有？只能是唯名安立而有。對於補特伽羅也做同樣的觀察，由此破除補特伽羅我。所以，雖然是以彼二理破自性有，而不是直接講「是自性無，以是

³⁰² 例如觀察因相而破的離四生之理。名為金剛屑因是指此因如金剛杵一般，能將妄計四生的邪見山王碎為微塵。

³⁰³ 此為觀察果相而破：觀察果於自因之時有、果於自因之時無而破。

³⁰⁴ 此為觀察數量而破：觀察一因生多果、一因生一果、多因生多果、多因生一果等而破。

³⁰⁵ 所謂「緣起」即依「緣」而「起」。「起」字表徵「生」、「安立」、「有」等義。唯識以下談緣起，會說此「起」指「生」，例如苗是依緣而生，所以是緣起法。這樣的解釋就把緣起侷限在有為法上。到了自續派，除了由緣生果的緣起，還會談有支支分的緣起。依此，常法也是緣起法，「緣起」之「起」就不限於「生」，還指「有」。應成派則主張唯名安立的緣起、相互觀待的緣起。依此，不只果會觀待因，因也會觀待果，因之所以成為因，是因為有果。依應成派，一切諸法皆是相互觀待而有的緣起法。

³⁰⁶ 這並不是說破四生與其他的緣起無關，而是破四生主要直接在談果依因緣而生的緣起。

緣起故」，但可以說是以緣起理為破自性有之上首正理。

此宗破除諸法於勝義有，以何正理而為上首？如《入中論》云：「論中觀擇非貪諍，為解脫故說彼理。」謂《中論》中所說一切正理觀擇，皆是為令有情證得解脫。

此宗主張諸法皆非勝義有，在破除諸法於勝義有的諸多正理中，此宗以何正理為上首？在說明前，宗大師先引《入中論》：「論中觀擇非貪諍，為解脫故說彼理。」意即《中論》中所說一切正理觀擇，並非基於好諍而諍，而是為令有情證得解脫。就如太陽照亮世間，雖然傷害了黑暗，但這是沒有辦法的事，並非故意，所以並非太陽的過錯。總之，《中論》中所說一切正理觀擇，目的只有一個，就是為令有情能證解脫。

諸有情類，唯由執著人法二我，繫縛生死。由緣何事而起我想，謂緣補特伽羅及彼相續之法，執彼二為二我，即是繫縛之上首³⁰⁷，其正理謂依何事破除我執，所依上首亦即彼二。故諸正理悉皆攝入破二我中。

「諸有情類，唯由執著人法二我，繫縛生死。」繫縛有情於生死者，就是人我執及法我執。我們究竟緣什麼而起我想？緣補特伽羅及彼相續之法。相續之法指補特伽羅的蘊體。由緣補特伽羅而執補特伽羅為人我，以及由緣補特伽羅的蘊體而執彼蘊為法我，此即是繫縛的上首，因此，破除我執的正理依何事破除我執，其所依上首亦即彼二。因為所破有二，所以能破之諸正理悉皆攝入破二我中。

³⁰⁷ 藏文版有「故」字。

《入中論》所說抉擇真實諸理，《釋論》攝為抉擇二無我時，說以破四生諸理顯法無我。又說《十地經》中，以十種平等性³⁰⁸悟入六地，由以正理明一切法無生平等性故³⁰⁹，其餘法平等性皆易顯了，是故論師密意先說「諸法不自生」等。故成立法無我之上首正理即破四生之理。

破四生之理是《入中論》用來成立法無我的上首正理，這是因為《入中論自釋》將《入中論》所說抉擇真實諸理歸納為抉擇二無我時，第一、就說是以破四生諸理顯法無我；第二、又說《十地經》中談到第五地菩薩悟入第六地是透由十種平等性悟入，而龍樹菩薩因為考慮到若能以正理明一切法無生平等性，則餘法平等性皆容易顯了，所以就先說了「諸法不自生」等³¹⁰。因此，破四生之理就是成立法無我之上首正理。

此如《入中論》云：「諸法非無因，非自在等因，非自他俱生，故是依緣生。由法依緣生，分別莫能觀，故此緣起理，斷諸惡見網。」謂外法苗等、內法行等，由依種子及無明等因緣而生，故彼等生空無自相之體，及非從自他二俱無因而生，是以正理中王緣起正理，能斷一切惡見網者，而破彼執。

³⁰⁸ 《十地經》：「第五地菩薩欲入菩薩第六地者，當觀諸法十平等性。何等為十？謂一切法無相故平等性，一切法無體故平等性，無生故，無起故，遠離故，本來清淨故，無戲論故，無取無捨故平等性，以一切法如幻、如夢、如影、如響、如水中月、如鏡中像、如化事故平等性，一切法有無不二故平等性。」

³⁰⁹ 藏文版於此無「故」。

³¹⁰ 《中論觀因緣品》：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。」

此如《入中論》云：「諸法非無因，非自在等因，非自他俱生，故是依緣生。」我們是父母所生，是有因生，但觀察其他法時，可能會覺得除了有因生者，也有些法是無因而生。有因生者中，又分為由與自己同體的因生、由與自己異體的因生兩種，自生與他生的想法即是由此而來。此外還有說是兩者和合的自他俱生。依自宗，因為這四種生都不存在——諸法不是自生，不是他生，不是俱生，也不是無因生——所以必須承許諸法是依緣而生。他方則說：因為是依緣而生，所以必須是自生，或是他生，或是二生。偈頌中的「非自在等因」是說不是由大自在天等因生，「等」字包含外道所說自性及士夫等³¹¹。

總之，若諸法有自性，則必定是由自生或他生或俱生或無因生；若是四生之任一，就不是依緣生，而是自性生。反之，若無四生，則非自性生，應許是依緣生；若是依緣生，就不可以是四生之任一。

「由法依緣生，分別莫能觀，故此緣起理，斷諸惡見網。」果是依緣而生，唯由此理諸世俗法便得成立。此非諸邪分別所能觀察，執自生、他生等的邪分別觀察不到諸法依緣生之理。所以若有緣起的想法，以緣起理就可以破除遍計自生、他生、二生及無因生等的惡見網。

宗大師解釋：以上偈頌是說，諸法非無因生，非自在等因生，亦非自他俱生，所以諸法皆是依緣而生，例如外法苗等是依種子等因緣而生，內法如行等是依無明等因緣而生；而諸法因為是依緣而生，所以其生是無自相、無自性，不是從自、他、二俱或無因而生。如此破執是以能斷

³¹¹ 《入中論善顯密意疏》：「等取非從時、微塵、自性、士夫、那羅延天等生。」

一切惡見網的正理之王緣起正因來破彼執。

破除人我上首正理，《入中論》云：「彼於真實或世間，以七種相皆不成，然由世間無分別，依諸支分而假立。」謂如車與支，於一、異、具有³¹²、能依、所依、積聚、聚形七相尋求皆不可得，然依自支立為假有，補特伽羅亦如是立。說此即是易得深見所有³¹³方便，故當了知此諸正理，即破人我上首之理。

破除人我上首之正理，《入中論》說，以七相來觀察，彼於勝義或世俗悉皆不成，然由世間不如是觀察，依諸支分而假立。此中「然由世間無分別」之「分別」指的是七相觀察這種分別，「無分別」不是通常所說的無分別，而是指不觀察。以七相來觀察車的假立義，看七相當中哪裡有車？哪一個是車？用這樣的分別來安立車，就安立不成。不以這種分別安立，也就是不作如是觀察而唯就世間名言來安立，如此才能安立得成。

七相觀察的時候，是不是破了車是勝義有？是。因為在七相中完全找不到車，所以車是勝義無。若問七相當中，有沒有世俗有的車？也沒有。如果有，其實也會變成是勝義有。這並不是說車不存在，而是說七相觀察中，車於勝義或於世俗都無。

宗大師解釋：此偈頌是說「如車與其支，於一、異、具有、能依、所依、積聚、聚形七相尋求皆不可得，然依自支立為假有，補特伽羅亦如是立。」雖然觀察時在這些內容上找不到車，但是可以依車的支分假立車為有。與此

³¹² 中譯本此處為「二俱」，然依原文及文義皆應為「具有」，指具有支分，並沒有二俱的意思。

³¹³ 在藏文版並沒有「所有」。

相同，補特伽羅也只是依自支分假立為有，因為於七相尋求亦皆不可得。月稱菩薩說七相觀察即是易得深見的方便。所以，我等應當了知七相觀察之理即是破人我的上首正理。

《入中論》云：「七相所無云何有？此有觀行無所得，由此亦³¹⁴易入真實，如彼所成此亦許。」謂先於補特伽羅七相尋求而無所得，及依自蘊而假施設，此易了悟，故引導漸次亦應如是。

《入中論》云：「七相所無云何有？此有觀行無所得，由此亦易入真實，如彼所成此亦許。」這是說：若補特伽羅有自性，則以七相觀察尋找時，於七相中應有所得，但是觀察有無的瑜伽師於七相中尋找補特伽羅此「有」到底在哪裡有，這樣找時皆無所得，如此怎能說補特伽羅有自性？由此即易悟入真實，了解補特伽羅雖然是有，但是全無自性，是依自支分假立而有、是依自蘊假施設而有³¹⁵。

「如彼所成此亦許」，中觀宗即如是許補特伽羅成立之理，也就是不觀察而立。自己由此懂空性後，因為依此容易了

³¹⁴「亦」字攝亦不失壞世俗建立。

³¹⁵「中觀正見圓滿」就字面解釋就是指結束了中觀正見的觀察，也就是中觀正見的觀察已經結束、圓滿了。中觀正見的圓滿，其中包括勝義與世俗二方面，勝義這方面要通達空性，世俗這方面要能建立微細的緣起，如此才能說是正見圓滿，例如通達自性空即緣起、緣起即自性空，或通達色即是空、空即是色，如此具足雙向的通達，才能說是中觀正見圓滿。通達空性只是其中的一面，於通達空性之後，建立細微的緣起，這是其中的另一面。因此不要將「中觀正見是否圓滿」等同「不了解空性」，因為了解空性只是正見圓滿的前段，亦即了解勝義諦的部分。細微的緣起一定要在懂了空性之後，再去通達。亦即先要透由世俗諦來了解勝義諦，通達勝義諦之後，才能夠瞭解如幻的緣起，也就是通常所說的細微的緣起。因此就通達的內容來說，是通達細微緣起，但也可以把這樣的內容說是正見方面的圓滿，意即通達細微緣起的時候，就是正見圓滿了。

悟空性，所以引導別人了解空性時，其次第亦應如是。

此亦由依諸蘊假立，故於七相不能獲得補特伽羅，即補特伽羅無我之義，仍以³¹⁶緣起之理而為究竟。如是以緣生因及假立因，破法及補特伽羅自生等四及自性一、異等七，當知此即諸理上首。

「此亦由依諸蘊假立，故於七相不能獲得補特伽羅，即補特伽羅無我之義」，補特伽羅因為是依諸蘊假立，所以於七相觀察時無所得，而七相觀察找不到補特伽羅，這就是補特伽羅無我之義。以論式「天授為有法，是自相空，於七相觀察不可得故」為例，以七相觀察尋找天授，以此了解了天授於七相觀察都不可得，此時還未懂天授是自相空，但已經懂補特伽羅無我之義。那麼，通達天授於七相觀察不可得，以及通達天授的空性，此二有何不同？在上述這個論式中，他方先要通達其宗法、遣遍及後遍，接著才可以透由這個正理通達其宗天授是自相空。所以此論式的他方，雖然已經了解七個觀察都找不到天授，但是還未了解天授是自相空。雖然七相觀察足以證明自相空，但是「了解以七相觀察找不到補特伽羅」，尚不足以說為「了解補特伽羅是自相空」。就像找鑰匙時，發現提包裡沒有鑰匙、口袋裡沒有鑰匙，其餘各處找過了都沒有鑰匙，此時確定找不到鑰匙，但仍不確認鑰匙就是丟了。

七相觀察是月稱菩薩講的，七相中的前五相源自《阿含經》³¹⁷。破自相有的正理雖多，但是歸納起來，盡攝於此

³¹⁶ 藏文版為「故仍以」。

³¹⁷ 有些人福報與智慧資糧都夠，所以藉著離一異二相的觀察就能通達無自性。但有沒有人是在以七相觀察尋找之後，發現找不到補特伽羅，由此才能夠確定補特伽羅無自性？也有。在月稱菩薩講七相觀察之前，沒有人講七相觀察，經中只講了五相觀察，月稱菩薩加了二

五相觀察之中，因此龍猛菩薩及月稱菩薩等才會常用這些正理，無著菩薩也在《瑜伽師地論》詳盡地解釋這些正理。這些大正理是各派都無法忽略的。當然在使用時，唯識宗會以離一異因這樣的理路來破外境，而不會講到「自相有的一」、「自相有的異」，不會從這邊去破。所以單單否定七相或五相中有車，這樣的否定或許不難了解，但是做結論時就可能出現各種狀況。如唯識宗雖然用正確的方式破了無方分，但是破完之後要立時，卻用了一個很奇怪的方式，立了一個不合理的所立。不管是唯識宗或自續派都是這樣。總之，單單了解在瓶的支分中找不到瓶，可能尚不足以說明了解瓶的空性，因為還是有可能趣向歧途。

另外還有一個問題，懂天授與其支分不是自相有的異時，是不是就是懂了天授是自相空？依應成派，七相觀察中，講車與車支「不是一」，不需要說「不是自性有的一」，因為車與車支本就是異而不是一；但是講車與車支「不是異」時，因為車與車支是異，所以一定要說「不是自性有的異」。在應成派來說，有支車與其支分非自相有的異，其實就是在講車的自相空。既然如此，七相觀察時，了解了天授與其支分非自相有的異，是否就是懂了天授的空性？不是。若是，則七相就不需全部觀察，觀察完第二相就已經了解宗了。若了解天授與其支分不是自性有的異時，就已經得到深見，就不能說七相觀察是易得深見的方便了。但是，天授與其支分非自相有的異，這難道不是空性？它又確實是空性。所以以上該如何解釋？我的想法是：因為觀察車與車支是一或是自相有的異時，雖然車與車支非自相有的異本身是空性，但問題是觀察者本身還在觀察尋找中，他於過程中了解了「車與車支是一」是不對

相，這應該對了解空性會有幫助，但不能說一定要七相都觀察才能了解空性。否則月稱菩薩之前的那些人難道就無人能透由觀察此五相而懂空性？應說七相中至少離一異這二相是需要的，其餘視所化根器再擴充。

的，「車與車支是自相有的異」也是不對的，接著又觀察了解了在車與車支之間沒有自相有的能依、所依或具有，除此之外，還有其它面向可以續作觀察。同樣，四無生中，苗不是自生，這或許不是空性，但苗不是他生就已經是空性了，即便如此，破他生之後，仍有無因生和俱生尚待觀察。總之，還在觀察以上種種可能性的時候，不大可能就通達了空性。雖然以離一異因已經破除了自相，但是依根器不同，也會有所化必須在了解七相觀察都找不到之後，才能有一個決斷，確認無自相。因為要透過那樣一個過程才會確認無自相，所以七相觀察以及破四生之理才會變成易得深見的方便。

七相觀察中，通達七相尋求找不到補特伽羅之時，並未懂得補特伽羅無我。七相尋求找不到補特伽羅，這只是補特伽羅無我的義。針對此點有各種討論。有說此處

「義」是指能相，七相尋求找不到補特伽羅是能相而補特伽羅無我是其所相。這種解釋會衍生其他難解的問題，因此，前說「通達七相尋求找不到補特伽羅的時候，並未懂得補特伽羅無我」的這個情形，只能說是「類似於」要先懂能相，之後才能懂其所相。例如最初了解瓶時，是先了解鼓腹盤底能盛水，之後才了解瓶。「七相尋求找不到補特伽羅」與「補特伽羅無我」事實上並不是能相與所相的關係。

諸法依緣生，故無四生——講四無生的時候，是講緣生因，是以緣生因來破法我；補特伽羅依蘊假立，故於七相觀察不可得——講七相觀察時是講假立因，是以假立因來破補特伽羅我。不論是證法無我的破四生之理或是證人無我的七相觀察之理，皆是以緣起理為究竟。所謂「為究竟」，即是以此做為根基。如前所說，雖然是在講四無生、講七相觀察，實則離不開緣起。既然破自相有是以此二理為上首，所以就可以說是以緣起正理為上首。

己二、以彼破自相之理

依應成派，破諦實有、勝義有與破自相有、自性有相同，所以一般不會區分破勝義有的正理與破自性有的正理。《入中論》則講了四個專門針對自性有、自相有來破的正理，前三個出自《入中論》根本頌，最後一個出自《入中論自釋》。通常會說此四理為根本頌的三個正理以及釋的一個正理。這四個正理最主要是針對自續派在破。

依自續派，一切法於名言中皆有自相，只是勝義無，所以觀察自相有無並不是勝義觀察，只是世俗觀察，即便是觀察自相有無而有所得，其所得也不會是勝義有。應成派則說，若是自相有，則勝義觀察時就應有所得，但是勝義觀察的佼佼者聖根本智卻完全沒有看到自相，所以自相根本不存在。由此可知，應成派與自續派所說的世俗與勝義並不相同，二派所謂的勝義有無以及勝義觀察也不相同。若問自續派與應成派的勝義觀察有何不同？應成派認為尋找自相有無即是勝義觀察，自續派則認為觀察是否為非無害識（無亂識）安立而有即是勝義觀察。

若爾，以緣起因，雖於世俗亦破自相，是為此宗解釋聖者意趣特法。彼中不共破理云何？此最切要，茲當解說。《入中論》本說三種理，釋說一理，共四理破。

若如是，則以緣起因不僅於勝義破自相，於世俗亦破自相，這是此宗解釋龍樹菩薩意趣的不共特法。既然是特法，什麼是其不共破除之理？這一點非常重要，現在就要解說。其中《入中論》根本頌說了三種理，自釋說了一種，共講了四種不共破除之理。

其中初理，聖根本智應是壞法之因，謂若諸法有自相之體，瑜伽行者證一切法無自性時，彼智應有色受等可得，然不可得，故色等應無。若法先有後無，是為破壞，其能壞因應即彼智，然說彼智是能壞因，不應道理，故一切時不許自相生。《入中論》云：「若法依自相，謗彼壞法故，空是壞法因，非理故無事。」

其中初理：聖根本智應是壞法因。為何如是說？自續派說諸法都有自相，如此則修空性獲得止觀雙運的行者，待其現證一切法無自性時，「彼智應有色受等可得，然不可得，故色等應無」。彼智指聖根本智。若安立法有自相，則應該在其安立處找得到此安立法，所以聖根本智就應該找得到色受等，但是找不到，既然找不到，色受等就應該不存在。若某一法先是有，可是聖根本智觀察之後就變成無，這樣某法是不是被聖根本智破壞了？如果是，聖根本智就是能破壞諸法的因。難道你要說聖根本智是毀壞諸法的因嗎？不應該。所以於一切時都不應該承許自相生。《入中論》就說：「若法依自相，謗彼壞法故，空是壞法因，非理故無事。」若法是有自相，則空正見就謗壞了彼法，變成了壞法因。一切諸法都有而說沒有就是謗，之前有而被你弄沒了就是壞。但是聖根本智怎會是壞法因呢？不可以說聖根本智是壞法因，所以，諸法皆無自相，自相於世俗亦不存在。

若謂唯自相有，不須聖智可得，若勝義有，乃須可得，然不許爾，說有自相唯名言故。此雖是根本救難，然不能救。於後理時，茲當廣說。

若他人說：僅僅是自相有，並不須要被聖根本智證

得，若是勝義有，才須被聖根本智證得，而自宗並不許勝義有，因為自宗說的自相只是唯名言有。換言之，他方認為自相僅僅是世俗有，所以即便它有，也不須要被聖根本智證得。以上這種講法是自續派的根本救難，他有理由這樣講，這也是他正確的救難方式，但應成派認為他這種方式並不能救。其原因於講後理時再廣說。

怎樣有就會是勝義有？怎樣有才不是勝義有？何謂觀察勝義？何謂觀察世俗？各宗的界限並不相同。應成派說若有自相，則聖根本智就應找得到；自續派則說有自相並不須要由聖根本智證得，因為它不屬於聖根本智觀察的範疇。

又世俗諦應堪正理觀察，謂若諸法有自相者，例如言生，觀察施設名言假立義時，為此苗芽從異性種而生耶？從同性而生耶？以此觀察應有可得，若不爾者，應唯名言增上假立，全無自性所成義故。若作如是尋求觀察，其真實體唯無生滅，無餘生等可得，故不應執諸世俗義如是觀察為有可得。《入中論》云：「若觀此諸法，離實無可得，故不應觀察，世間名言諦。」

第二理：世俗諦應堪正理觀察。在應成派來說，苗若有自相，則應觀察它是從與自異體的種子生，還是從與自同體的種子生，以此觀察應有可得，換言之，苗就應是堪忍正理觀察。苗若有自相，則與自因種子不是一就是異體，不會有其它選項；若苗與自因種子不是一也不是異體，則苗應是唯名假立，因為既然如此尋找時找不到，就不可能是自性有。依應成派，觀察四生就是在觀察真實，觀察既無所得，就不應執諸世俗諦之義於如是觀察時是有可得。也就是說，若苗有自性，觀察四生時就應該有所得；若觀察時無可得，就說明苗沒有自性、只是唯名安立

而有。總之，觀察諸法的時候，於施設處找不到所立義，既然找不到，就不應執這些世俗法是自相有或觀察可得。

《入中論》就談到：「若觀此諸法，離實無可得，故不應觀察，世間名言諦。」諸法皆非實有，所以不應觀察世間名言諦，若觀察則無可得，必須在不觀察的情況下才會是有。如車於觀察時就找不到，但是不可以因為觀察時找不到車，就說沒有車。說有車，這個「有」不是說觀察時有，觀察時雖然無可得，但還是可以安立車是有。這樣的有是如何有？一方面是唯名言安立而有，另一方面可以說是稱許而有，完全是由世間稱許而有，而不是由它本質上有什麼而有。「稱許而有」並不是說凡所稱許皆是有，而是指非觀察而有。

此如前說，由齊幾許觀察為觀不觀真實性理，界有不同，故以此說觀察之理縱堪觀察，然不說為堪忍觀察實不實有正理所觀，故說無過。此是救難根本，與前救難同一關要。

如同前說，關於怎樣的觀察是觀察真實或觀察勝義，自續派與應成派的界限不同，所以，以七相觀察時，即便是堪忍觀察，自續派也不會認為是堪忍觀察實有的正理觀察，所以自續派會說無過。這是他們的根本救難，與前一救難同一關要，也與前一救難方式同樣不能救。

對應成派而言，觀察四生或七相，如果有所得就是勝義有，自續派則說這不是勝義觀察，若觀察有所得，其所得也只是世俗有，不是勝義有。依自續派，即便某法堪忍觀察有無自相的觀察，某法也不會是勝義有；若某法堪忍觀察勝義有無的觀察，某法才會是勝義有。自續派以觀察的界限不同來救難，自宗則說以此無法救難。

其不能救難之理，如前數說。月稱論師即於此處及餘諸處，說世俗有即是世間名言中有。世間名言所立人法，皆不觀察名言之義為如何有，而便安立，故此逆品觀察而立即勝義有。故有自相，即應堪忍理智觀察及證勝義智之所得。

其不能救難之理，如前數說。月稱菩薩於此處及餘多處都說世俗有即是世間名言中有。世間名言所立人法皆是不觀察名言之義為如何有而便安立，因此其反面——觀察而立——即為勝義有。所以，若有自相，就應堪忍觀察，並且是聖根本智的所證。

如《入中論》所言，這些內容並非為與他人諍論而說，分辨勝義有無等內容，其實是為令有情證得解脫。此處分析應成見及自續見的差異，同樣也是為令讀者能朝向理解空性以及解脫輪迴的目標邁進一步。

在初學階段，我們通常會覺得較能接受自續派的講法，可是透過多年學習思惟，漸漸就會覺得應成見在各方面沒有破綻，非常合情合理。很多人都曾經歷這樣的過程，當然也可能有例外的。

若謂非由無亂根識等顯現增上之所安立，許法自性增上而有，是勝義有。今許³¹⁸諸法非由自性增上而有，唯由無亂識顯現增上而有，即是世間名言中有，非由名之名言增上安立。

³¹⁸ 藏文版為「因此今許」。

自續派主張若非由無錯亂根識等顯現增上安立，而是由法以自性增上而有，就是勝義有。無亂識又分為根識及分別識，若是根識就是指對自己的顯現境不錯亂的根識，若是分別識就是指對自己的耽著境無錯亂的分別識。何謂無亂識？現到某法從自相方面有而對其自相不錯亂。例如眼識看到水時，是看到從水的安立處現過來的水，因為對水的自相不錯亂，所以就是無亂識。眼識看到陽燄時，會覺得從陽燄的安立處現過來的也是水，這樣的眼識就不是無亂識，而是有亂識。對自續派而言，僅僅只是自相有，就只是於世間名言中有，並不會變成勝義有，所謂「勝義有」，是指「非由無亂識安立而且是從自己方面以不共的方式有」。若如此，則諸法「不是由自性增上而有，而是唯由無亂識顯現增上而有」，就是所謂的「世間名言中有」。但是自續派所說「唯由無亂識顯現增上而有」與應成派所說的「由名之名言增上安立而有³¹⁹」並不相同，換言之，自續與應成二派所說的名言有並不相同。

若爾，經說一切諸法唯名、唯言、唯是假立，及說唯由世間名言而有，非勝義有，皆成相違。若觀名言假立之義為如何有而有可得，則其「唯」字為遮何事？云何可說唯由世間名言而有？又與世間所許名言假立之義，亦極相違。汝既不許其義，雖復說是世間名言中有，亦唯虛說而已。

像車這樣的假立義如何存在？若以七相觀察有所得而立，則與經中所說一切諸法唯名、唯言、唯是假立，及說唯由世間名言而有，非勝義有，皆成相違。若觀察名言假立之義為如何有而有可得，則諸法唯名假立而有的「唯」字就沒有所遮了。中觀二派都必須承認車等諸法是唯名、唯言、唯是假立。但是若如自續派，一方面承認諸法皆是

³¹⁹ 指無自相而單單由名及分別心安立而有。

唯名、唯言、唯是假立，一方面又承許在施設處找得到所立義，這樣「唯」字還能遮什麼？若觀察時找得到所立義，則與世間所許唯名假立之義極其相違。既然不許唯名假立之義，即使仍一直強調唯名、唯言、唯是假立，一直說諸法只是於世間名言中有，也只是虛言而已，不切實際。

尋求觀察補特伽羅名言之義，不可以所得義而立為補特伽羅者，謂七相觀察。觀察生等諸法名言之義，不可以有所得義而立為生等法者，謂於名言亦破他生等理。應知餘處已廣抉擇。

破四生或七相等觀察都要與諸法唯名假立連結：觀察補特伽羅名言之義而無所得、不能以有觀察所得義而立為補特伽羅的，是七相觀察；觀察生等諸法名言之義而無所得、不能以有觀察所得義而立為生等法的，是於名言亦破他生等理。

如云苗生，及云我見，如是人法名言，與云苗從異體種生，及云實體我見，是諸名言。若求名言為依何義，二俱無得，雖無差別，然於假立義，有無餘量能為違難，則極不同，以前二事於名言有，其後二事名言亦無。

有說「苗生」或說「我看到」的人法名言，也有說「苗從異體種生」或說「實有的我看到」的名言。這二類名言，若尋求是依何義安立，這二類名言在其安立處都找不到其假立義，雖然在這一方面沒有差別，但是於另一方面——有沒有其它的量能違害此假立義，則極不相同。苗生等從勝義觀察而言，皆不堪忍觀察，可是苗生及我見是所知，是名言有，所以不會被餘量——勝義量或除了通達

它的世俗識之外的其它世俗量——違害，而苗從異體種生，以及實有的我看到，則是非所知，所以有量能作違難。

復須善判理智違害與不堪觀察所有差別，及理智不得其有與見為無最大差別。此等俱如餘處廣說。

此外還須好好分辨被理智違害及不堪忍觀察的所有差別，以及理智不得其有及理智見彼為無的極大差別。宗大師說這些已於餘處廣說。

以譬喻來說，就如眼睛雖然聽不到聲音，但它並不否定聲音，耳朵雖然看不到顏色，但它並不違害顏色形狀，同樣，空正見觀察諸法勝義有無，例如以七相來觀察車，一直觀察車在哪裡，結果找不到車，但這並不是否定車，它只是證得車是勝義無。車是勝義無，是不是就否定了車？不是。車還是有，只是觀察時找不到，由此說車不堪忍觀察，這並未否定唯名所安立的車，只是否定車是真實有、自相有。所以車雖不堪忍觀察，但仍可以是名言有。

總之，一切諸法由理智觀察時找得到嗎？找不到。由此說諸法皆非實有，皆是不堪理智觀察。諸法雖然是不堪理智觀察，但會不會被理智違害？不會。一切諸法雖然皆是不堪忍理智觀察，其有皆非理智可得，但是這並不是說諸法被理智違害，也不是說諸法被理智見為無。若被理智違害、被理智見為無，則於名言中也不會是有。若只是理智不得其有，則只是勝義無、自相無，不能因此說為名言中無。如車雖然不堪忍理智的觀察，但是車是名言有，它不會被理智違害。名言有的法既不會被勝義量違害，也不會被名言量違害。

有未圓滿如是審細判別觀慧，以少似理破勝義有，以少亂識取世俗有，便想唯於彼前安立為有，謂世俗義唯於亂識而為有故。若爾，從大自在及自性等生諸苦樂，與從黑白二業生諸苦樂，是則俱是，非則俱非，等無差別，以如前觀察，其能觀智後亦無得，若於亂識前亦有故。

有人未能圓滿如是審細判別之觀慧，而以相似理破勝義有，且以錯亂識取諸世俗有者為有，便認為唯於錯亂識前有即能安立為有，因為世俗義唯於亂識前有。若如彼等所說，只要有執它的分別識，就是分別安立為有，則大自在天和自性既然都有執它自己的分別識，則由大自在天和自性生苦樂，和由黑白業生苦樂，就應有則俱有，無則俱無。前者是因為若是在分別識前有就是世俗有，則從大自在天和自性等生苦樂也會是世俗有，因為是在執自的分別識前有之故；後者是因為若以七相來觀察所立法於施設處哪裡有時，不僅沒有大自在天或自性生諸苦樂，就連黑白業生諸苦樂也沒有。但是事實上並非如此，因為彼等雖於勝義皆無，然於名言中則是一有一無。

《入中論》云：「此非我執依，不許世俗有。」又云：「二無知擾亂³²⁰，外道所計我，計幻陽燄等，世間亦非有。」此說自他諸部及外邪宗不共增益，並於幻事執為象馬，及於陽燄執為水等，此諸境事於世俗無，應非道理，以諸亂覺應不如是執，及於亂識有即名言有故。又以諸理破自他生等於名言無，亦應不能破。

因為實有的我於世俗中並不存在，所以實有的我並不

³²⁰ 此處「二」依藏文應為「隨眠」或「睡眠」。法尊法師所譯《入中論善顯密義疏》中，此偈譯為「無知睡擾諸外道，如彼所計自性等，及計幻事陽燄等，此於世間亦非有。」

是我執的所依。執我為實有的我執是緣存在的我而執為實有。《入中論》說：「此非我執依，不許世俗有。」「此」指實有的我，整句是說實有的我不是我執的所緣境，實有的我不許為世俗有。《入中論》又提到：「無知睡擾諸外道，如彼所計自性等，及計幻事陽燄等，此於世間亦非有。」自他部及外道，在無知隨眠擾亂之下，所不共增益的實有的我，這些即便於世俗亦是無。另外若把幻石執為象馬，把陽燄執為水等，這些執取的內容同樣也是於世俗無。依《入中論》這幾句話就可以了解：我與實我、水與於陽燄所執水，這些於世俗並非有無相等。他方承許唯於亂識前有即能安立彼有，若如彼所許，則實我及陽燄等於世俗無就不合理，因為諸亂識就不應如是執，以及若在亂識前有就會是名言有之故。「又以諸理破自他生等於名言無，亦應不能破。」因為自他生等也是於亂識前有，而依他方的主張，若是於亂識前有就是於名言有，如此就不能破自他生等。

又不可說，彼諸錯亂非從無始展轉傳來，庸常有情所有錯亂，此不觀察是由無始展轉傳來亂識，於此前有立世俗有，故無過失。若爾，則執前後為一所有常執，及執人法由自相生俱生我執，此所執境，於名言中亦應有故。

自宗認為，若如他方所許，外道所計實有的我就應是世俗有。他方若回說，這不是世俗有，因為這不是無始展轉傳來的庸常有情所具有的不觀察識所看到的，必須是在一個由無始展轉傳來的世俗識前有才是世俗有，所以沒有你方指出的過失。自宗認為這樣的反駁並不合理，因為若如是，則執前後為一的所有常執，及執人法由自相生的俱生我執，其所執境於名言中就應都有。常執就是把剎那剎那的內容兜在一起錯執為一，俱生我執則是執我為實有的我，這些常執和我執都是由無始展轉而來的庸常有情所有

的亂識，若依他方所說，這些執著都是世俗，若是在彼等前有就會是世俗有。但是實有及前後為一怎會是世俗有呢？

故名言有，若以理智觀如何有而有所得，則成相違。然須理智所不違害，餘名言量亦不能害，以名言有須量成故。

「故名言有，若以理智觀如何有而有所得，則成相違。」名言有的東西如瓶，若以理智去觀察，例如以七相來觀察，就會找不到。也就是說，名言中雖有瓶，但是用理智去觀察瓶這個安立法在它的安立處哪裡有時，是找不到瓶的。雖然找不到瓶，但並不等於瓶被理智違害，理智雖然找不到瓶，但不否定瓶的存在。名言有的東西，首先勝義量不能違害它，其次，其他的名言量也不能違害它，因為它本身是一個名言有的法，而名言有必須以量成。針對這方面有人就提出如下的問題。

若如是者，說名言有唯是名言增上安立，則成相違。答云：無過。如云補特伽羅是世俗有，唯由名言增上安立，「唯」字是遮補特伽羅不由名言增上安立，非遮補特伽羅是量所成，亦非顯示凡由名言增上安立，一切皆是世俗有。

「若如是者」是指如果凡於名言有的一定要由量成。他方認為如此則與名言有唯是名言增上安立相違。換言之，如果唯是名言增上安立，就不可以是由量成。自宗對此答：無過。就如補特伽羅一方面是世俗有、名言有，另一方面同時是唯由名言增上安立。「唯由名言增上」的「唯」字是遮補特伽羅不由名言增上安立，不是遮補特伽羅是量所成，也不是說只要是由名言增上安立的都是世俗

有。如兔角、龜毛等雖是由名言增上安立，但不是世俗有。至於所有世俗有的法，雖然都是唯由名言增上安立而有，但也是由量所成，二者並不相衝突。

若爾，為遮何等非由名言增上立耶？謂補特伽羅名言立義，若自相有，則彼義是由自性有，非由能緣名言增上而有，即遮彼義。理智雖能遮如是義，然云「祠授所見」，若無此名言義，則被名言量所違害，故能成立為有。

他人又問，若爾，「唯由名言增上安立」的「唯」字到底在否定什麼？你說它遮的是「非由名言增上安立」，那麼這又是一種什麼樣的「非由名言增上安立」？自宗對此的回答是，「補特伽羅」這個名言的所立義，若是自相有，則會是由自性有、由彼義自己的自體性有，而不會是由具境名言之力安立而有，所以自性有和自相有即是「唯」字所遮，理智否定的就是這樣的非由名言增上安立而有。自相有雖被理智否定，「祠授所見」其名言義則是有，因為若說沒有此名言義，就會被名言量違害，所以能夠成立其為有。

總之，理智可以否定自相有、自性有，但是「祠授所見」，雖然理智見不到它，但理智也不會違害到它。此外，它也不會被其他的名言量違害。如果否定「祠授所見」，說它不存在，這樣的說法反而會被名言量違害。基於以上理由，所以能成立「祠授所見」為有。

義與名言二者之中，若非由義自性而有，必然即成唯由名言增上而有。故若觀察真勝義諦是如何有，亦唯如是。故說彼有亦由名言增上而立，然非是說以名言量立勝義諦。說於名言識前立有勝義諦者，亦因理智行相不執勝義為

有，非說以彼成立。佛護亦說，佛依名言增上說有生等及說生等唯是言說。

諸法於義與名言二者之中，若不是由義自性而有，就必然是唯由名言增上而有。反之亦然。換言之，一法若是從安立處有、是由義成，就不可能是由名言安立而有；若是從名言這方面有，就不可能是由義成或是從安立處有³²¹。所以，若觀察空性是如何有，就會發現空性也不是以義自性成，所以空性也是唯由名言增上而有。這部分要好好思考。

勝義諦不是以義自性成，所以才說「勝義諦是有」也是由名言增上而立。但這並不是說以名言量安立勝義諦，因為勝義諦是由勝義量通達，名言量並不能通達勝義諦。之所以說是於名言識前安立有勝義諦，這也是因為以理智的執持方式不會去執勝義諦為有，而不是說是以名言識成立勝義諦。理智會懂勝義諦，執勝義諦，但勝義諦不是勝義有。理智不了解勝義諦是有，所以理智也不會成立勝義諦是有，「勝義諦是有」是由名言量通達及安立。佛護論師亦說，佛依名言增上而說有生等，生等唯是言說。

瓶等世俗諦是名言量所成，是名言有。同樣，我們也會說勝義諦是名言有。但是通達空性的智慧——無論是比量或者是現量——都是勝義量，並非名言量。既然如此，為何不說空性是勝義有而要說空性是名言有？這個問題的癥結

³²¹ 例如桌上先有一顆蘋果，再出現另一顆蘋果，我們心中就會呈現出「二顆蘋果」。桌子上那一顆、一顆的蘋果就是「二顆蘋果」的安立處。除了安立處，還要有具境名言來安立「二顆蘋果」。「二顆蘋果」若是由義成，就應該在其施設處上找得到。但事實上，往哪顆蘋果上找都找不到「二顆蘋果」。因此，「二顆蘋果」不是由義成，而是名言安立而有。總之，若是名言安立而有，就不會有自性；若有自性，就是由義成、非由名言安立而有。

在於：是否若是名言有，名言量就要能通達它？若否，則何以說它是名言有？對此的解釋：瓶等世俗諦是名言量所通達的內容，由此稱瓶等為名言有。空性也是名言有，但不能說這是因為空性是名言量所通達，而應說這是因為空性是勝義量所證得而沒有名言量能夠違害它。空性是勝義諦，空性不是名言量的境，通達空性的量都是勝義量，而「空性是有」，或「勝義諦是有」，則是世俗諦，通達空性是有的量是名言量。勝義量不能通達空性是有。

諸自續師說，立名言有諸無亂識，是於現境或所著境有自相義為無錯亂。此宗則許，雖於現境錯亂，亦有衆多能立境者。故此二宗說無亂識有無之³²²亂，亦大差殊。即於如是名言增上之有，說名假有，非是彼法實非彼事假立為彼，說名假有。故於此宗，佛及有情、繫縛、解脫等一切應理，而於他宗皆不得成。

自續諸師說，立名言有的諸無亂識是對其顯現境（離分別識）或所著境（分別識）的自相無錯亂。依自續派，一切法都有自相，正確的識對自相必須是不錯亂，所以無論是講無害識或不錯亂識，都是在講對自相不錯亂。對自相錯亂的識無法安立任何法，所以執兔角的識，並沒有安立兔角，而執瓶眼識則安立了瓶。應成派則承許一切諸法都無自相，立名言有的諸識「雖於現境錯亂，亦有衆多能立境者」。依應成派，幾乎所有的識都是對自相錯亂。何以說幾乎呢？因為要排除現證空性的智慧和佛識。即使是十地菩薩的心識，除了現證空性的智慧之外，其餘的識對自相也是錯亂的。這些現到自相的識雖然於現境錯亂，但是其中仍有衆多能安立境者。應成派認為，心識雖於現境的自相錯亂，但還是可以安立諸法。自續派則尚未想通這

³²² 藏文版無「之」字。

點。所以這兩宗在說「無亂識」有無錯亂時，說法完全不同。

依應成派，一切法都是假有，此處所說的假有是指於名言增上而有，而不是像把柱硬說成是瓶那樣，把明明不是它的說成是它的那種假有。某法若是自相有就會是實有，若不是自相有而是安立過去的，是唯名言安立而有的，就是假有。為何若是如此就會是假有？因為所現就與事實有差異。應成派因為主張諸法皆是唯名安立而有，所以佛及有情、繫縛、解脫等一切建立悉皆應理；他宗因為主張諸法皆以自相有，所以因果等一切諸法的建立悉皆不成。

此二論師之所解釋，即聖父子究竟意趣。若於此中無處可立諸建立者，是太串習凡有實在因果等法，便執一切皆有自相所致，尚未能解緣起之義即性空義，故當了知是住此宗最大歧途。

應成派承許諸法皆無自相或自性，諸法皆是唯名安立而有，由此來講一切的有。這樣的解釋是佛護及月稱論師對龍猛菩薩意趣的不共解釋，也才是龍樹父子的究竟意趣。雖然後期的寂天菩薩、阿底峽尊者也是如是解，但是在佛護論師及月稱菩薩之前，並無他人做出這樣的解釋。這並不是說當時其他人的解釋都沒有意義，而是說還沒有達到究竟。

如果覺得若完全沒有自相，則無處建立諸法，安立不了因果及解脫等法，則是因為長久串習只要是真正的因果就一定要有自相，而尚未了解緣起義即性空義。換言之，有這種想法，是因為尚未了解以唯名安立而有的方式即能建立一切所知。諸法皆自性空，雖然這是事實，但是因為

對實有的串習太久、太堅固，所以不能理解接受。所以應當了知若有前說這種想法即是住於此宗最大的歧途。

如自續派認為一切法都是由自相有，也都是由名言安立而有，自相有是一方，名言安立而有是一方，任一方都不能缺。換言之，諸法雖然都是名言安立而有，但都是在有自相的前提下講名言安立，若撤掉自相有，則於名言中就不可能有。所以，不可能單從具境方面導致諸法是有，境本身必須要有自相。唯識宗以下的想法又更靠近實有，主張必須以實有的、非名言安立而有的法為基礎，依此再建構一些名言安立的法。

又應不能破勝義生，謂許諸法於名言中由自相有，若以觀察自他生理而不能破，則以如是觀察破勝義有，亦應不能破。然彼非理，故於名言能破自相。由自相有即勝義有，故破勝義生之理，亦能於名言破自相有。故自相生二諦俱無。《入中論》云：「於真性時由何理，破自他生皆非理，彼理亦於名言破，故汝許生由何有。」

前說「以緣起因，雖於世俗亦破自相，是為此宗解釋聖者意趣特法，彼中不共破理云何？」時，提到《入中論》根本頌講了三個不共破理，《釋論》講了一個不共破理，共有四理。前面已說二理，此處講第三理：應不能破勝義生。如果由觀察自他生之理並不能破自相有，則同樣的觀察也應破不了勝義有。在應成派看來，自續派既然承許勝義有的生是所破，就必須承許自相有的生亦是所破，否則就應不能破勝義生。若諸法於名言中是自相有，則破四生之理就應不能破勝義生，然而並非如此，破四生之理破除了勝義生，所以彼理於名言中亦能破自相。因為自相有就相當於勝義有，所以破勝義生之理也能於名言中破自相有。自相有的生既然被勝義觀察破除，它於名言中就不

會有，所以是於勝義及名言俱破，自相有的生於二諦都不存在。就如《入中論》所說：以何正理於真實性中破除生是自相有，即以此理於名言中破除生是自相有。所以，既然以破四生的理已於勝義中破除了自相有，同樣就能以它於世俗中破除自相有。所以你所許的自相有的生要從何有？是不會有的。以上是第三理。

經說諸法皆自性空應非正理。顯示初理之《釋論》中，引《迦葉問品》³²³成自相空云：「復次，迦葉，正觀諸法之中道，非由空性令諸法空，是諸法自空。如是非由無相、無願、無作、無生、無起，而令諸法無相乃至無起，是諸法自無相，乃至諸法自無起。」亦說此文顯唯識空不應道理。謂若諸法有自相體，則彼諸法非是自空，經說「諸法自空」，不應道理。

第四理：經說諸法皆自性空應非正理。此理是《入中論自釋》在解釋初理時談到的。《釋論》引《迦葉問品》中成立一切諸法皆是自性空的段落：「復次，迦葉，正觀諸法之中道，非由空性令諸法空，是諸法自空，如是非由無相、無願、無作、無生、無起而令諸法無相乃至無起，是諸法自無相，乃至諸法自無起。」《釋論》在解釋時說此文顯示唯識宗所說的空不應道理。意思是說：如果諸法有自相，則諸法就不是自空，《迦葉問品》中所說的諸法自空就不合理。

若非就自體破除自性，應由餘法空故顯示為空，經說「非由空性令諸法空」，則成相違。總之，彼非由自性空自空之義。

³²³ 取自《寶積經》。

若如唯識師所說，諸法有自性，應由空掉別的內容來顯示某法為空，而不應就其自體破除自性，這樣就與經說「非由空性令諸法空」成相違。簡言之，以他法空就不是自空，以自性空才是自空。

雖然諸法因為遠離常斷，所以是中道所說的「中」，但是因為我們沒有正觀諸法，因此生起執著，從而產生貪、瞋、癡等，墮入輪迴。反之，若能正觀諸法而不墮邊，就能遮止這些煩惱，從而獲得成就。應如何正觀呢？「非由空性令諸法空，是諸法自空。」不是諸法本來不空而由空性令諸法空，而是諸法本身本來就是自性空、是自空。此處「空性」是指自性空的空。若想以常一自在的我空或獨立自主的我空，來空掉諸法，如此則諸法自己仍沒有空。諸法必須是由自性空才是自空，諸法必須是自空才是空。如寺院的出家人都外出不在時，我們會說「寺院被出家人空」，這不是說寺院自身空，而是寺院被其他的內容空，這種空即是他空。

總之，依應成派，諸法若非自相空，則諸法相當於沒有空。他宗談這個空、那個空，所談的都是不究竟的空。諸法本是自相空，但是自續派以下都不承認諸法皆自相空。依應成派，若在自相有的前提下，講各種各樣的空，如常一自在的我空、獨立自主的我空、異體空、諦實空，這樣都只是另外講一個空來令諸法空，而非諸法自空，諸法自己仍沒有空，所以都只是他空。自續派以下既承認自相有，又要談一個空，由此便引生了各種問題。

故若不許諸法由自相空，縱名自空，然實未脫他空。唯識諸師明依他起無有異體能所取時，亦非是用無自性義破依他起。

佛經說諸法自空，所以一定要接受諸法是自相空，若不接受諸法由自相空，則即使名為自空，事實上仍只是他空，還是會變成是由空性令諸法空，這樣就違背了佛經所說的「諸法自空」。如自續諸師不許諸法無自性，唯識諸師於依他起上破異體的二取時，也不是以無自性義來破依他起，亦即不是用依他起自空的方式來空依他起。所以此二派講的空都只是他空。

如所依事無所破體，及彼所依由所破空，二家相同。然說諸法由自相空即是自體空義，其餘之空非自體空。其中因相，謂若以量成立前空，乃至未失功力之時，其由宗派增益妄執彼事實有及執實義定不得生；若以正量成立後義，功力未失，然起宗派增益實有及執實義，而無相違。

「如所依事無所破體，及彼所依由所破空，二家相同。」例如瓶這個所依事無所破的實有³²⁴，瓶由所破的實有所空，從這點看，應成與自續兩家主張相同。然而應成派會說自相空才是自體空義，其他的空不是自體空義，在這方面就與自續派的看法不同。應成派如是說的理由：若以量成立自相空，在通達前空之後，乃至餘勢之力猶存之時，必定不會生起基於宗派增益而執彼事為諦實有或執彼事有諦實之義的增益執。若以正量成立餘空（非自體空之他空），則即便功力未失，仍會生起前說增益執。

己三、破已無性是否所立

若爾，於補特伽羅及法，為唯以因破除自性別無所立，為

³²⁴ 此處「所破的實有」指諦實有。

亦以因立無性耶？答：此須先知二種破相，故當釋彼。所言破者，謂言說時，由言所詮遮遣所破而能通達，或於心中現彼相時，須現遮遣所破為相乃能通達。初如無我。次如法性，此雖於言詮未遮所破，然現彼義時，須現遮遣戲論為相。

若如是，對於補特伽羅及法，只是唯以正理破除自性而無所立，還是有以正理成立無自性？如「瓶為有法，是自相空，以是緣起故」，這樣的論式只是在破有自相而沒有立無自相嗎？回答是：「此須先知二種破相，故當釋彼。」所謂的「破」有二種，一種是「由言所詮遮遣所破而能通達」，如同說「出家人不喝酒」這句話時，由「不」字遮遣「喝酒」而能通達其義，又如說「無我」時，在言詮上就以「無」這個字排除了「我」，依此就能了解是在講沒有我；另一種是於心中現彼相時，須現起一個排除所破的相乃能通達，例如法性，「法性」從字面上看，雖然沒有否定詞，但是心中現起彼義時，仍必須現起遮破自相有才能現起法性之義。「法性」在言詮上，雖然未遮所破，但是內心現到這個內容時，仍必須現遮遣戲論為相。

總之，法有成立法與遮遣法二類。成立法如桌、椅；遮遣法如虛空、無我。必須以直接遮除自所破分的方式才能直接認識的法稱為遮遣法。遮法於語言上不見得有否定詞，要視分別識在通達它的時候是否直接以遮遣的方式通達，若是，則是遮法。例如空間，我們沒有想太多的時候，空間好像直接呈現在面前的感覺，但是空間是遮法，無質礙就稱為空間。

如是由遮所破乃證之義，總有二種，一者非遮，謂正遮所破，別引餘法。《分別熾然論》云：「言非遮者，謂由破除

此法自性，離此法外成立³²⁵其餘諸法自性。如遮云『此非婆羅門』，是離如此婆羅門外，成立為餘，非婆羅門，無諸勝行、缺少聞等首陀種姓。」

遮遣法有遮無及遮非³²⁶兩種。首先談遮非。在直接遮除自所破時能夠引出別法的就稱為遮非。《分別熾然論》就談到所謂的遮非，是透由否定此法的自性，而在此法之外，成立其餘諸法自性。譬如說「此非婆羅門」，這句話言下之意就是在說他是無諸勝行、缺少聞等的首陀羅種姓。婆羅門種姓者有很多勝行，且多聞，而首陀羅種姓者就沒有。所以話雖只說了此非婆羅門，卻順帶引出了其他的內容。常用的遮非的例子如「胖子白天不吃飯」，直接遮除他白天吃飯，同時間接拋出了他晚上吃消夜。

二者無遮，謂正遮所破，不引餘法。《分別熾然論》云：「言無遮者，謂唯破除此法自性，不別成立此外餘法。如云『婆羅門不應飲酒』，唯遮彼事，不更詮說離彼所餘不可飲。」此成不成與引不引同。離彼所餘者，謂非唯遮遣所破。非唯言詞遮遣云非云無，即彼二之差別。如云「非從自生」，清辨、月稱俱說是無遮故；云「無量壽」，仍是非遮故。

遮遣法之中，在遮除自所破時不能夠引出別的法的就是稱為遮無。《分別熾然論》就談到：遮無指唯破除此法自性而不另成立此外餘法，如說「婆羅門不應飲酒」，只否定飲酒，而沒有拋出或暗示不可飲其他東西。此處「成不成」與引不引同義。「不成」的意思是遮而不會引出或拋出別的法。

³²⁵ 此處「成立」或譯「拋出」、「引出」。

³²⁶ 遮無及遮非或譯為無遮及非遮。

判斷遮無與遮非並不是看字面上凡有「無」、「沒有」的就是遮無，或字面上有「非」、「不是」的就是遮非，二者的差別並不在此。其真正的差別是：若只是遮而沒有引出餘法者，就是遮無；若遮時還拋出餘法者，就是遮非。因為如「非從自生」，清辨、月稱都說是遮無，但是字面上用的是「非」字。同樣如說「無量壽」，雖然用了「無」字，但它仍然是遮非。

此處將「無量壽」視為遮非，但我覺得它應該可以算作成立法，原因是：語言是用來表意，所以講話的動機會影響對用語的詮釋。如錄音機錄到他人講什麼時，所講的內容表面上完全合法，但是其真正的意思，其言下之意，卻可能是違法的。另外，慣用語中也常見字詞用語和義有差別，如說「你是小人」，用語是小人，但是人的大小與所要表達的意思一點關係都沒有，他要說的是你沒有道德、行為不光明正大，跟人的大小並無關聯。又如說「你不是人」這樣一句話，並不是在說這個人不是人，而是在說這個人的行為很差勁、很卑劣，這樣的一句話就不是遮法，而是成立法。如果「不是人」是在否定「是人」，那麼「不是人」就是遮法，但它並不是在否定「是人」，這句話跟是不是人一點關係都沒有。

如同說到「無著」時，若要表達的是世親菩薩的哥哥。這樣無著就是成立法，講「無量壽」時，心中若只是現起世尊、彌勒菩薩，心裡沒有現到一個遮法的畫面，這樣無量壽就是成立法；若聽到「無量壽」時，心中現起有量的壽被遮的畫面，這樣無量壽就會是遮法了。遮法要不就是在用語上有否定詞，要不就是於心直接現起遮遣所破的相，其中以心裡直接現起遮所破的相才是最準確的判斷標準。不論用語有沒有否定詞，所現都要有遮遣所破的相，才叫做遮法。當然宗大師講的是對的，我的意思是可

能兩種都會有，原因是講話內容可能是依動機而定，而不是用語本身有固定的屬性。

故言遮者，由一切法皆遮非自，故非唯法遮自所破便為滿足，要須言詮能遮所破，及³²⁷於能證心中現其直接遮遣³²⁸所破為相。

一切諸法都遮非自，直接肯定某法的時候，間接就有否定他法的意思在裡面，例如說瓶時，也間接在講非非瓶，因此不要以為僅僅遮自所破分就是遮法，必須是以直接遮除自所破分來直接認識的才是遮法。直接遮又可分為二種，一種是於語言上直接遮，另一種是於能證分別心直接遮而現起遮所遮品。遮法於語言上不見得會遮，一定要看直接了解此法的分別識在通達它的時候是否是以直接遮遣的方式通達，若是才是遮法。同樣，直接否定什麼的時候，間接就會肯定別的什麼，例如說非非瓶時，間接就講了瓶。所以要看是否是直接遮，若是直接遮，它就是遮法，若直接是成立，它就是成立法。

有說，如云「無我」，是為無遮，若云「補特伽羅無我」，有所成事，則非無遮。餘說，有所破事引餘法故，非是無遮。俱不應理。二遮之別唯應如前。餘論亦說，如云「婆羅門不飲酒」，雖有所成之事，然仍安住無遮相故。如婆羅門是遮所破已，辨引不引餘法所依，非即所引諸餘法故。

有人說，「無我」是遮無，而「補特伽羅無我」，因為

³²⁷ རང་བཟོད་པའི་སྐྱེས་བཅད་པ་དང་རང་རྟོགས་པའི་སློལ་དངོས་ལྷན་པའི་བྱ་བཅད་པའི་རྣམ་པ་ཅན་དུ་འཆར་བ་གང་ཅུང་དགོས་སོ། །此處「及」的前後，以後者為必須。

³²⁸ 原譯「遮遣」。依藏文版及文義改為「直接遮遣」。

有補特伽羅這個所成事，所以是遮非。其它人又說：「補特伽羅無我」，因為有引餘法補特伽羅，所以不是遮無，是遮非。這二家說法都不對。遮無與遮非的差別唯如前說。餘論亦說，如「婆羅門不飲酒」這句話中，雖然婆羅門是所成事，可是不飲酒是遮無，因此「婆羅門不飲酒」仍然是遮無，不須因為婆羅門是所成事，而將婆羅門不飲酒說成遮非，因為婆羅門是遮所破後，討論引不引餘法的所依，並非所引餘法。「不飲酒」僅是遮止飲酒，並沒有拋出會喝茶。當然也可能有例外，如一邊放著酒，一邊放著茶，問要喝哪一種時，只要說不喝酒，就遮止了喝酒，就會毫無疑問地知道要喝茶。這邊不談這種情況，只說「婆羅門不飲酒」，就像說「出家人不飲酒」，並沒有拋出什麼。同樣，補特伽羅無我也是遮無，雖然講了「補特伽羅」，但是因為補特伽羅只是講無我的所依事，並不是由遮除我而拋出的，所以補特伽羅無我仍然是遮無。

故引餘法其有四種，一勢引，二直引，三俱引，四時引。

若是遮非³²⁹，則必須是遮而拋出餘法，引餘法有四種引法：一、勢引，「勢」於藏文指間接，語詞暗含別義的或由語詞間接導出別義的就是間接引。二、直引，語詞直接講出就是直接引。三、俱引，兼有直接引及間接引。四、時引，如某些場合只有婆羅門和刹帝利二種人，問某人是不是婆羅門，若答不是，爾時拋出的就是他是刹帝利。這就是時引。以《現觀莊嚴論》一開始的禮讚文為例，「求寂聲聞由遍智，引導令趣最寂滅，諸樂饒益眾生者，道智令成世間利，諸佛由具種相智，宣此種種眾相法」，中文直接譯

³²⁹ 如非非瓶是遮非瓶而拋出瓶，由否定非瓶而拋出瓶。又如有無我這個「有」是遮非，但不是無我拋出的，若無我這個無字遮了我，從而拋出了有，這樣就是遮而拋出，無我就成了遮非，但並非如此，「無」只是遮了我，無我是遮無，「有」是我們這邊直接講出來的。

出「種相智」，藏文版就沒有直接講種相智，而是說「諸佛由具何種智，宣此種種眾相法」，但是因為是在禮讚基智、道智及遍智，既然前面已經禮讚了基智及道智，就可以知道接著禮讚的「何種智」就是指種相智。像這樣的就是時引。又如屋內只有漢人及藏人，若問你是藏人嗎？答不是。馬上就知道是漢人。此時「不是藏人」就是遮非中的時引。

如《般若燈論釋》引文云：「其遮由義顯，一言而成立，彼俱不自顯，非遮餘是餘。」由義顯者，如云「祠授肥胖晝日不食」。一言成立餘法者，如云「有不自生」，遮遣所破及引餘法一言而詮。彼俱者，謂於一言，若直若勢俱引餘法，如云「有胖祠授，晝日不食而不羸瘦」。不以自語顯者，如於一人，知是刹帝利種及婆羅門種，然未定其差別之時，云「此非婆羅門」。

《般若燈論》的引文就談到「其遮由義顯，一言而成立，彼俱不自顯，非遮餘是餘。」第一、「由義顯」指意思上有，但不是由言顯；第二、由一言成立；第三、「彼俱」指由義也由言；第四、「不自顯」指不以自語顯。這些都屬於非遮。「非遮餘是餘」是講非遮之外的遮法，也就是遮無。所以遮法中引餘法的，依如何引又分四類，這四種拋出餘法的遮法都是遮非，除此之外的遮法就是遮無。

「由義顯」的例子，如說「胖子白天不吃飯」，這句話間接講的是晚上吃飯。其中沒有任何的字句直接說他晚上吃飯，所以是由義顯，是間接拋出他晚上吃飯。

「一言而成立」的例子，如說「有不自生」，不自生是遮無，「有不自生」既遮了自生，又直接詮了有，第一遮所破，第二直接引餘法，一句話就把遮的、立的直接講出來

了。

「彼俱」的例子，如說「胖子白天不吃飯而不瘦」，這句話有直接拋也有間接拋：「胖子白天不吃飯」間接拋出他晚上吃，而「不瘦」則是直接講出來、直接拋出來的，所以俱有二者。

第四種，「不自顯」，也就是時拋。這種遮法必須視場合或是依其他條件配合才能判斷拋出什麼。例如在印度，有必須是刹帝利或婆羅門才可以參加的場合，在這種場合中，若說不是婆羅門，就知道講的是另一種。另外還有很多場合都是這樣，如在除了老師之外就是學生的場合，若說我不是學生，就知道是老師。

四種牽引，隨有其一，即是非遮。除此所餘，俱不牽引彼四相者，離非遮外，是餘無遮。

以上這四種，於遮自所破時都有所引、有所拋，所以都是遮非。除了這四種之外，就沒有別種遮非。若是遮非之外的遮法，就是不引餘法的遮無。

有先覺說，中觀諸師有破自性因及比量，而無成立無自性因及比量。不應道理，其無所立之正因及無所量之比量，定非有故。

有先覺說，中觀諸師有破自性的正因及比量，而沒有成立無自性的正因及比量。自宗對此的回答是：不應道理。無所立的正因一定不存在。正因就是能立，能立若無所立，怎能算是能立？比量是能量，若沒有所量，那當什麼能量？所以沒有一個無所立的正因，也沒有一個無所量

的比量。

有餘師說，中觀自續有立無我因及比量，應成派無。《顯句論》云：「我等非是成立此無。若爾云何？此唯破他遍計有性。如是我等非立此有。若爾云何？此唯遣他遍計無性。由遣二邊立中道故。」應成諸師唯破他宗為所須要。《入中論》亦云：「遮遣諸分別，智說觀行果。」故唯破他宗，非立無性。

有餘師說，中觀宗中，只有自續派有立無我的正因及比量，應成派則無。為什麼說應成派沒有呢？就引《顯句論》：「我等非是成立此無。若爾云何？此唯破他遍計有性。如是我等非立此有。若爾云何？此唯遣他遍計無性。由遣二邊立中道故。」由此說應成派破的是他遍計的有以及他遍計的無，說應成諸師唯以破他宗為目的而沒有所立。又引《入中論》：「遮遣諸分別，智說觀行果。」智者說，遮遣諸分別是觀修之果。餘師由此說應成諸師唯破他宗而不立無自性，只破有性而沒有立無性。

唯遮所破為所須要，非應成派所有特法，《分別熾然論》亦云：「唯破地等於勝義中非大種性，非成餘性及無事性。」故破諸法有自相時，云唯遮所破，及云唯為除他邪執，「唯」字是遣他疑，正理境中非唯破所破，更引餘法以為非遮，而顯是無遮，以彼唯是遮自所破，不成餘法，前已釋故。

宗大師則說，唯破所破為目的，這並不是應成派的特法，自續派也有同樣的說法，《分別熾然論》中清辨論師也講了非常類似的話，說：我們只是在破地等有勝義有的大種性，而沒有在成立它是其它的有事性或是無事性。所

以，「唯破地等」的「唯」字只是遣除他人說此是遮非的疑惑。同樣，應成諸師破諸法有自相時，說唯遮所破，及說唯爲除他邪執，這也是在說遮所破時沒有更引餘法，此遮法是遮無而不是遮非。所以餘師錯解了前引《顯句論》及《入中論》的話，月稱菩薩其實是在強調這不是遮非，是遮無，而並不是在說無所立。

如云「海中無煙」，雖是唯遮海中有煙而不更引餘法，然由彼語非不顯示海中無煙，彼隨行覺非不決定海中無煙。如是說云「苗無自性」，雖是唯遮苗有自性，然彼言覺能詮能定苗無自性，何違之有？故以言遮海中煙已，即詮無煙，其覺亦遮煙已，即決定無煙，以遮所破及表其破，若無此一，彼亦無故。

如說「海中無煙」，「無煙」僅遮有煙，而不更引餘法。「海中無煙」這句話是不是有講海中無煙？所以不能說我們只是在破海中有煙，而沒有立海中無煙。破海中有煙就已經立了海中無煙。這句話一方面是遮海中有煙，一方面也是在講海中沒有煙。隨行彼語的分別心也會懂海中沒有煙。同樣，說「苗無自性」，一方面是唯遮苗有自性，一方面彼言是能詮苗無自性的言，彼覺是能確定、能通達苗無自性的覺，這二方面並無相違。所以，以語言遮了海中煙，就已經在詮海中沒有煙，其覺亦即確定海中無煙，這是因為遮所破及表其破其實是一體的兩面，有則同有，無則同無的緣故。

如是宣說無性諸教，由破自性，即詮無性；破除自性之理智，由破自性，即知無性；破除自性之因，由破自性，即立無性，皆當受許。不應說言，教無所詮，知無所知，因無所立。故說正理唯破自性、不立無性，俱非中觀、因明

之理。

宣說「無自性」的諸教，由遮除自性，就是在詮無自性；破除自性的理智，由破自性，就了知無自性；破除自性的正因，由破自性，就成立了無自性。以上都應承許。教是能詮，不應說教無所詮；知是能知，不應說知無所知；因是能立，不應說因無所立。所以，說正理唯破自性而不立無性，這種說法既非應成派的見解，也非因明邏輯之理。

前云「地於勝義非大種性」，是說唯於勝義破大種性，義謂無遮即是所立，又云「非成無事性」者，非說不成勝義大種無事，義謂不成離破之外無事自性。

地是大種性，可是於勝義就不是大種性，地是勝義無。前說「地於勝義非大種性」，這是唯於勝義破大種性，勝義無這個無遮即是所立。前引清辨論師說「非成餘性及無事性」，其「非成無事性」不是說不立大種於勝義無，而是除了遮除所破，不立其餘無事自性。「於勝義非大種性」是在破大種於勝義有，而破大種於勝義有，就立了大種於勝義無，而且除了大種勝義無之外，沒有另立餘法，沒有引別法。

若問離遮所破立不立餘，容可應理。若許遮遣所破，而觀其破是否正因及言覺境，云何應理？

「無自性」這句話，一方面破了有自性，一方面就立了無自性，若問在無自性之外還會不會立別的？換言之，無自性是不是遮非？這樣的問題或許還有些道理。如果講「無自性」這句話時，一方面承許已經遮除了自性這個所

破，一方面卻還去觀察無自性是不是正因之所立、是不是此言之所詮以及是不是隨行彼語之心的境，這樣就毫無道理了。因為用正因遮除有自性，就相當於用彼正因成立了無自性。

若以正因遮自性有，即以彼因立無自性。聖者說云：「此破除有性，非即執無性。如云此非黑，未說此是白。」復云何釋？

有人就說，如果你說以正因遮有性就是以彼正因立無性，那聖者龍樹菩薩說：「此破除有性，非即執無性。如說此非黑，未說此是白。」這又怎麼解釋？

答：譬如唯欲顯說無黑，云此非黑，是唯遮黑，非離彼外顯是餘白。如是說苗勝義無性，亦唯成立遮勝義有性，非離彼外更別成立有餘無實。《般若燈論》及疏亦說非遮非是所立，無遮乃是。即由彼喻亦可了知，如云非黑，未說不顯非黑，而說不顯是白故。觀音禁說《觀世間品》有此教文。

自宗答：如同說「非黑」時，只是否定黑，並沒有講是任何的白，「非黑」這句話並不是在說是白。同樣，說苗勝義無性，也只是成立遮勝義有性，只是成立苗勝義無，並非除彼之外更另成立有餘無實。這又回到我們的解釋，它只是遮有自性，是遮無，遮有自性就成立無自性，而且是唯成立無自性，沒有再成立別的。《般若燈論》及疏也說此處所立不是遮非而是遮無，透過這個譬喻即可了解，如說「非黑」就是在講非黑，雖不顯是白，但沒有不顯非黑。前面這個偈頌，觀音禁說《觀世間品》有此教文。但是我們現在看的《中論》中並沒有這段文。

生此疑難之理，謂苗若有勝義無生，則須以理智成立，成立苗無勝義生時，其無勝義生之有，應是所立，由以比量成立彼故，故生彼疑。此無自性雖然是有，而非理智成立，《中論釋》中，茲當廣說。

自宗主張破勝義生時，無勝義生就是所立，無勝義生之有則不是。可是他人覺得，如果以正因破了苗勝義生，就說是以彼因成立了苗無勝義生的話，則苗無勝義生就是有，而苗無勝義生若是有，彼有就必須是以理智成立，既然是以理智比量成立的，如此則於成立苗無勝義生時，無勝義生之有就會變成其所立。換言之，理智比量立無勝義生，就相當於立無勝義生是有。他人因為這樣想，所以生起前說疑惑。對此，宗大師說：「此無自性雖然是有，而非理智成立」，無自性是不是有？是；無自性之有是不是由理智成立？就不是。它是由名言量成立。此於《中論釋》中會廣說。

總之，勝義無是勝義諦、是法性。勝義無之有、勝義無是有則是世俗諦。勝義識了解勝義無³³⁰，但不了解勝義無是有，勝義無是有是由名言識成立、由名言識了解。

若知所立是其無遮，即能了解唯立遮勝義生，非立有餘勝義無生，故《顯句論》說：「破他計有，非成其無。」破計

³³⁰ 勝義無雖然是名言有，但是名言量能不能通達勝義無？對此則有不同說法。有說名言量不懂勝義無，不論直接或間接都不懂。也有說雖然因為直接了解勝義無的比量及現量都是勝義量，所以名言量不能直接通達勝義無，但是了解「勝義無如幻化」的心則是名言識，它了解勝義無，也了解如幻化，二者之中，如幻是它的直接所入境，勝義無則不是。若直接把勝義無當成所入境，則此識就會是勝義識。

無性者，謂如破云勝義無生無可執實。非成有性者，謂非成立有勝義生。故苗芽實有，與無實實有，二俱可破，非遮其一而表餘一。然苗芽實有，與彼無實，則遮其一須表餘一，非俱可破。如《迴諍論》云：「若以無自性，即遮無自性，遮無自性已，即成有自性。」此顯然說，若以無自性語破諸法無性，則彼諸法應有自性。勝義有無，亦與彼同³³¹，不可俱破。然勝義有，與勝義無是勝義有，則俱可破。

若不了解什麼是遮無、什麼是遮非，在討論空性相關內容時會很難溝通。理智比量立無勝義生時，其所立無勝義生是遮無，如果了解這一點，就會了解破勝義生是唯遮勝義生、唯成立無勝義生，而不是成立無勝義生是有。所以《顯句論》說：「破他計有，非成其無。」另外，「破計無性」也並非「成有性」，例如說勝義無生不是實有、無可執實，這樣說是破遍計的無性，而不是成立有性，亦即不是成立有勝義生。所以，苗芽實有，與苗芽無實為實有，這二者都是所破，並非遮其一而保留另一。至於苗芽實有和苗芽無實，此二之中，遮一方，則會留下另一方，不會都是所破。總之，若破實有就是立無實有，若破無實有就是立實有，沒有辦法俱破。如《迴諍論》就談到：「若以無自性，即遮無自性，遮無自性已，即成有自性³³²。」此是說，若以「無自性」這句話破了諸法無自性，則諸法就會變成有自性。勝義有及勝義無也與彼相同，所以不可俱破。然而勝義有，以及勝義無是勝義有，此二就可以俱

³³¹ 藏文此處為「亦與彼同故」。

³³² 《菩提道次第廣論》：「如是能斷自性有無決定者，須總於所知，能斷有無決定。如於諦實，能斷諦實一多決定者，須總於一多能得決定。能如是決斷者，須能遮第三聚，故許有俱非之法，實屬亂說。如《迴諍論》云：『若違無自性，應是有自性。』如是許者，隨於何法，皆不能遮第三聚法而得定數，唯懷疑惑，以於有無等決斷一品，則於他品不決斷故。」

破。

諸實事師許，若所破無實，其破則實，若破無實，所破則實，故彼不能俱破實有。中觀諸師，則以教理，善立無緣遠離二邊甚深中道真實了義，而令如來聖教心藏遍揚十方。

宗大師在此總結以上內容說：「諸實事師許，若所破無實，其破則實，若其破無實，所破則實，故彼不能俱破實有。」實事師一定要保留實有，所破和破不能都是非實有。中觀諸師則以教理善立遠離二邊的無緣甚深中道真實了義，以此令如來聖教心藏——空性，遍揚十方。中道真實了義是如來聖教最心要的心藏，中觀師善立中道真實了義，並將此遍揚十方。

今當問云：若二大車以二種理分辨佛語了不了義，諸叡智王別別解釋彼二意趣，復有多門，其釋彼二造論論師，汝隨誰行？為許何家所立了義最為究竟？

二大車軌分別以中觀及唯識理分辨佛語中的了義及不了義，諸叡智者對二大車軌意趣的解釋，又有多門，各不相同。在二大車軌及跟隨二大車軌的諸叡智者中，自宗是跟隨誰？承許何家所立了義最為究竟？宗大師於本論中解釋了唯識宗的分辨之理，也解釋了中觀宗的分辨之理，看到這裡若還不知道宗大師自宗所許為何，是不是就有點麻煩了？

願當宣說。我作是答：此諸瞻部智者嚴，一切善說皆尊敬，然世出世緣起因，摧壞一切相執境。從月放出善說

光，啓發慧眼拘母陀，觀見佛護所示道，誰不善持龍猛宗。

宗大師的回答：「此諸瞻部智者嚴，一切善說皆尊敬，然世出世緣起因，摧壞一切相執境。」意指讓這個世界莊嚴漂亮的就二勝六莊嚴，他們的善說都應尊敬，但是仍要以緣起不欺之正因來摧壞一切相執的境。「從月放出善說光」，「月」指月稱，月稱菩薩有諸多善說，由彼善說之光照到宗大師的心智上時，宗大師慧眼即開。意思是：透過月稱論師的解釋，宗大師看懂了佛護所示的道，就如月亮放出月光照到蓮花上，蓮花即開。什麼是佛護所開示的道？如上所說，即以緣起因摧壞一切相執之理。由此誰能不善持龍猛宗呢？換言之，宗大師自己是跟隨佛護及月稱宗來解釋龍猛父子的義趣。

如上所說二大車軌，分辨佛語了不了義，抉擇真實，此於波羅蜜多乘，處處廣說。即釋密教諸大論師及成就者，亦皆隨順彼二隨一抉擇真實，更無第三。故當了知此是抉擇一切經咒真實義道。故若不依二大車軌欲求真實義者，如同生盲無牽導者而往險處。若雖欲依，而未久習此等諸論，尤其未知此諸正理微細關要，僅憑經中少數分辨了不了義之文，唯以教言爲歸宿者，雖亦演唱真實義語，然亦唯有虛言而已。

二大車軌由分辨了不了義而抉擇真實義，這些內容在波羅蜜多乘處處廣說。不僅是波羅蜜多乘，即便是解釋密乘的許多大論師及大成就者，亦皆隨順彼二隨一以抉擇真實，更無第三種選項。宗大師這幾句話並沒有說一定要持中觀見才能獲得成就，因為即便是修密的也有依唯識見得成就者。這裡是說，凡欲獲得成就者都必須跟隨二大車軌其一，沒有第三條路。所以應當了知，於二大車軌中隨順

其一，隨彼分辨了不了義以抉擇真實義，這就是抉擇一切經咒的真實義之道。所以若不依二大車軌而欲求真實義，這樣不依正確指導地胡修亂解，就會如同盲者無牽導而行往險處。還有一類人雖想依止二大車軌，可是未曾久習此等諸論，尤其未知此諸正理的微細關要，而只憑經中少數分辨了不了義之文，單單以教言為依據，如此即便會說空性是這樣或是那樣，所說也都只是虛言，相當於人云亦云。

若見衆多真義概要猶不滿足，復善串習諸大論師啓發觀照佛經眼目，所立諸理粗細關要，發勤精進抉擇經中廣大甚深、最甚深處，猶如流水，隨自所知即能實行，願令佛教久住於世，為利此諸具觀慧者，故我唱此善說心藏。

宗大師最後談到：若不滿足於只是觀見衆多真義的概要，復還善加串習諸大論師為啓發觀照佛經的眼目而建立的諸理粗細關要，並且如流水般發勤精進抉擇經中廣大、甚深、最甚深處³³³，並且隨著自己知道多少，就能實行多少——我為了利益此等希求佛教長久住世之具觀慧者，故而宣說此善說心藏。

依上說，宗大師其實不是為了不具以上條件者著此論，這部論對那些人無法發揮作用。必須是具備上述特質的讀者，讀這部論才有意義。我們應當重視這一段內容。事實上，尊者就時常教導應當注重培養這些特質。一般人看密勒日巴尊者，好像除了修房子之外，就是受灌頂，接著就不吃飯，接著就開悟了，好像就是這樣的一個過程。但是修行並沒有這麼簡單。學習經教須經久時，就算學一

³³³「廣」指廣行道，「深」指深見道。深見道中，唯識宗及自續派抉擇空性之教授即甚深處，應成派抉擇空性之教授即最甚深處。

輩子也不算多，不能輕易就覺得我已經努力了十來年，怎麼還沒見到成果。

以下是論末偈頌。首先講到依靠師長文殊菩薩的加持而造此論。

佛意甚深甚深經	受持彼教教心要
能仁妙宗二勝宗	於彼多論修多聞
成就觀慧觀其義	如理思惟微妙理
咸稱妙音名稱鬘	周遍一切遍主 ³³⁴ 足 ³³⁵
我由猛利無間信	心中蓮蕊殷重依
故見經中真實義	如理唱此希有語

在講解兜率百尊或上師薈供時，談到收攝資糧田到頭頂，再收攝到心間八瓣蓮中並祈禱。宗大師由猛利無間的信心，藉著這樣的方式殷重修文殊菩薩。他觀修的是文殊菩薩，這是因為文殊菩薩是他的師長。後期學習者因為是宗大師的弟子，所以就觀修宗大師。重要的是要觀修自己的師長。宗大師透由多聞及思，以及猛利無間的信心，觀見了經中的真實義，觀見之後就如理將此希有語宣講出來。同樣，我們也必須於佛心要多聞、如理思惟，並且殷重依止信靠師長，視師如佛，由此證得真實義。

善說寶藏佛經義	龍猛無著大牛王
如彼解為二車軌	除此豈有如是釋
雖已久修廣行	善巧明處諸佛子
猶難達此深廣處	如實得已如理習

³³⁴ 此處「遍主」指文殊菩薩。

³³⁵ 此頌原文四句，每句十五字，銜二重字，故分八句譯之。

定慧尸羅咸清淨 最大歡喜遍滿心
有時於佛增信樂 有時感念大車恩
餘時敬仰善知識 於苦衆生起悲愍
欲令法寶久住世 此等如賽互相增

龍猛菩薩及無著菩薩對佛經如理的解釋，開創了二大車軌。然而即便是久修廣大行、聰明善巧五明的諸佛子，也都難以通達此甚深處。自己則是已經如實通達並如理修習，得到的結果是什麼？自己的定慧戒律會變清淨，歡喜心會倍增，時而對佛生起信心，時而感念大車軌的恩德，時而對諸多善知識生起敬仰的心，時而又對有情眾生發起大悲愍心，並且希望佛法長久住世，此等皆相互提攜，如競爭般向上增長。

其久失沒難達處 由何理路而尋得
此理變化甚希有 雖自獨處亦笑談

佛陀宣說甚深空性法門，當時許多阿羅漢獲得成就，教法非常興盛，之後雖有龍樹、無著承繼，分別宣講中觀、唯識諸理，然此甚深空性法門仍漸趨隱沒。在此法門長久隱沒之後，我終於透由正理路重新尋得，這些理路如幻化甚為希有，一念及此，即使於獨處之時，也會因為太過歡喜而忍不住笑出來。

佛說法月於是人 以稱譽鬘數數讚
謂此勝慧修靜慮 安住清淨尸羅頂
紹隆佛種獲了義 誰欲得佛如是譽
具慧當學此論釋 以正理路淨慧眼

「說法月」就是指佛，藏文版此處沒有講佛，只有講

說法月。如果能像前說那樣努力，由正理路達通空性，佛對這樣的人也會以稱譽之鬘數數稱讚，會說此人是住於「勝慧修靜慮、安住清淨尸羅頂、紹隆佛種獲了義」。所以若希望讓諸佛歡喜，得到佛如是的稱讚，具慧者就應如實修學此論釋，以正理路清淨慧眼，由通達這些而得到佛的稱譽。

勵力辨此二車軌	我今所集諸福善
願如龍猛及無著	恆持一切佛正法
由是令佛生歡喜	如同聰慧諸佛子
普賢妙音所修行	我亦遍行廣大行

此為迴向善根。

今此分別龍猛菩薩無自性宗，無著大士唯識相宗，二大車軌，顯了辨析經中了不了義，名曰《善說心藏》。

釋迦比丘多聞演理東宗喀巴善慧名稱吉祥造。

持律沙門福慧書。

民國廿五年佛成道日 譯在西藏拉薩多門新第三樓丈室。

迴向文

唯願以此善 廣利遍有情 速證真實義 斷除無明苦

如聰叡佛子 普賢廣大願 勇猛勤精進 我願如是行