

說明《中論》為第二轉法輪的解釋

這次我無法講完《中論》，只能講多少算多少。雖然這部論我懂得並不徹底，你們也很難馬上就懂，但是我們有機會聽聞講說如是法，確實非常幸運。講說聽聞如是中觀論時，必須懂得將論的意趣連結到實踐上，這一點至關重要。尤其要以智慧觀察，觀察的方式也不是單單觀察而與心完全不相干，必須懂得將觀察的結果匯總為調伏心續的方便。

善巧方便具大悲之具恩導師在《解深密經》提到三次第法輪¹。此復，於瓦拉納西由（宣說）²四諦開始轉第一法輪，這主要為小乘經；又於靈鷲山及廣嚴城等陸續講說第二及第三法輪，這主要為大乘經。佛陀於第二轉法輪時，詳細清楚地廣說諸法的究竟實相空性的內容。由於（有情）福報及根器下劣，對於第二轉法輪宣說的一切法自性空之空理，於心難容，將性空之理理解成全無之空，（遂有）墮斷邊之大過，因此第三轉法輪的《解深密經》就解釋說：於第二轉法輪說無體性並非指一切法空無體性，而是由三無自性之理，由此密意說無體性；又第三轉法輪的《如來藏經》，與第二轉法輪所說相同，也說一切法自性不成，並且於說的同時，還詳細分辨了瞭解空性的具境慧，說染污並非心的本性，而是暫時有、以客塵的方式存在，而（十）力等的功能或種子則是於本性有。以上這些稱為三次第法輪。

¹ 指三轉法輪。

² 本書是由講稿譯為文字，因為講說的特性，在形諸文字時，為令閱讀順暢，於譯文增補了一些字，增補的部分用此種括號表示。

《中論》是解釋二轉法輪意趣的一部論。其作者吉祥聖怙主龍樹為世尊的教法做了三件大事：第一、對教法的根本——戒律——的行持進行整頓³，由此服務教法；第二、以解釋第二轉法輪意趣的方式造了六理聚；第三、以解釋《大乘上師相續論》的根本經——第三轉法輪的《如來藏經》——的意趣的方式造了《法界讚》等讚聚。

³ 此指龍樹菩薩於那爛陀大學為戒律師時，整頓僧伽紀律一事。

《中論》之禮讚

希有勝士夫大車吉祥聖怙主龍樹之大論《中論》中的禮讚：

根本頌

不生亦不滅
不常亦不斷
不一亦不異
不來亦不出

能說是因緣
善滅諸戲論
我稽首禮佛
諸說中第一

若問：此禮讚是以導師釋迦牟尼佛具有何等功德而禮讚？則說：此禮讚並未直接讚美佛的相好等身功德，或佛的六十妙音等語功德以及悲憫等意功德，而是讚美佛陀為無雙的說者。何以佛陀是無雙的說者？因為祂如實了知觀見了諸緣起法的真實義——名言中可以有生、滅、一、異等內容的諸緣起法，若觀待諸聖者無分別等持無漏智的境的自性，則是遠離生等一切戲論邊——並且以自力將此真實義傳授予所化，因此說佛陀是無雙之說者。

佛陀宣說了緣起，即由此區隔佛教與外道的宗義。外道的論不講緣起，（內道所說的）緣起的内容雖有粗細，但若依較粗的内容來講，所有的內道都承許緣起。內道自部中，中觀師又較實事師尤為殊勝，（龍樹）為顯示其差別，以「不生亦不滅」等宣說了滅等戲論法非真實有。以整體粗分的意思來講，緣起即是唯依緣而生、唯依緣而變化。

若主張有造物主，大概就無法安立緣起。還有如數論外道中的無神論者，雖不承許造物主，但承認所謂總主這樣的一切萬法的作者，故而也無法安立緣起真正的内容。又如裸形派，既不承認世間造物主，也不承認總主，雖承許業果之理，但因為承許常一自在的補特伽羅我，我想應該也無法安立緣起。

「不生亦不滅」等偈中，講戲論邊時，講到了八個戲論。以花為例，若遇順緣則會生，若遇違緣則會滅，故而有生滅，如是觀待對伴⁴可以安立一、異，觀待境可以安立來、去。於花之上有生滅等戲論，若問：於花上，此等戲論法是以彼等自己的自性成、以彼等自己的自體有？就不是。像花這樣的法上，若生滅等戲論法是以彼等自之自性成，則於花上尋求真實義者在尋求之後，其赤裸裸觀見真實義的心就必須要有所獲，然而卻並未有所獲。因此，在像花這樣的法上，雖然有滅等法，但是滅等内容並非花的真實義或其究竟的體性。

滅等法為差別法，花為具此等差別法的差別事，對於我們，此二差別事與差別法、所依與能依，都現似諦實。像這樣，差別事與差別法雖然別別現似自己獨立而有，但並非如現而有；若如現而有，就必須是以自之自體有；若

⁴「對伴」藏文為མཇུ་。

是以自之自體有，則尋求自性時，彼等就必須變得越來越清楚，進而被找到，但是因為（尋求後）並無所獲，所以滅等諸法雖然存在於差別事花之上，但是是不觀不察地唯以名的力量存在，而不是以真實或諦實的方式存在。如是具有滅等差別法的差別事，像花，於見彼真實義之正理智前，因為息滅了滅等一切戲論，所以除了唯遮所破之空以外，別無餘法。

於彼（空性）上，以對治力剷除了客塵般垢染而具一切戲論息滅之相。恭敬頂禮不依賴他而以自力傳授如是法之大師，如是向導師作禮讚。

宗大師現見空性為緣起義而造善說之理

《中論大疏》⁵的作者文殊怙主上師宗喀巴大師，他從安多到衛藏後，就於當時中藏地區的吉祥薩迦、竹舉⁶、噶舉、舊譯寧瑪等派諸多智者座前，透澈地思惟觀察正見。

宗大師出於對正見強烈的求知慾而聞思學習無量經論，並且詳細思考，恆常尋求其意趣。他於幼時就親見諸多本尊，之後也漸漸能親見文殊菩薩。某次親見文殊菩薩時，文殊菩薩對宗大師講說了簡略的正見內容，並囑其「將所說寫下，切勿忘失，當作種子。並以龍樹父子諸論為主，善加觀察，詳細思惟，同時，觀上師與本尊無二無別而祈求且修持本尊，並且努力集資淨障，將此三擰成一股來實修。」如所囑，宗大師與八名眷屬心子一同前往西藏南部，隱居於沃喀等處。宗大師僅食糌粑，其餘妙吉祥海慧等人食物匱乏，每日僅食七粒松子，如此長時勇猛精進，行諸苦行，猛力集資淨障，並且詳細研讀思惟龍樹父子諸論。

如是修行期間，有一天晚上，宗大師於夢境現見龍樹、聖天、清辨、佛護、月稱等龍樹父子主眷五人。其中說為佛護的一位膚色紺青、身量高大的印度比丘，將所著《佛護論》置於宗大師頂上。這是明顯的加持之兆。次日宗大師細讀《中論》之釋《佛護論》時，有一種說法是，

⁵ 或譯《正理海》。

⁶ ལྷོ་བུ་རྒྱུད།。

他在讀到論中對《中論》第十八品「若我異五蘊，則非五蘊相」一偈的解釋時，獲得了無謬中觀正見，斷除了一切疑惑的增益。

所謂斷除增益，並非單於主要空品引生定解即為完足，空性亦須現為緣起才行。這一點非常重要。這是說，在「即是空」的前提下，對於緣起不欺之理全無不安，必須結合此二者，如是引生不欺誑的清淨定解。由引生對自性空的定解而壞我執，與此同時，由空現為緣起義，從而以量無誤成立好壞等內容，必須能引生如是不欺定解。思惟空性而能對緣起引生定解，思惟緣起而能對空性引生定解，也就是空性與緣起必須能夠在心中現為無輕重之別。

宗大師透由《佛護論》對此偈的解釋，真正通達了不共的現空二聚，心中無有任何違和之感，由此對具恩導師生起了希有、增上的信心，於是便造了《緣起讚》。總之，宗大師讀書與集資淨障並行，經過長時間思修的辛苦，示現了無倒通達空性。

在這之後，宗大師依次造了《道次》的〈大止觀〉、《辨了不了義善說藏論》、《中論大疏》、《略論》的〈小止觀〉、以及《善顯密義疏》等五論，此等為宗大師於中觀正見的善說之王。於此諸論中，宗大師所說正見方面的內容屬於顯密共通。「顯密共通」並不是指與無上密之不共修行相關的修正見之法。此處所謂正見必須理解為境的正見。通常論中「正見」一詞可指所見或能見。例如「緣」一詞有能緣及所緣二種意思。講「由此緣」時指能緣，講「緣此」時指所緣。同樣，講「由此見」時指能見，講「見此」時則指所見的境。

所以，若談的是「見此」的境之正見，則因為顯乘與

咒乘之見於此並無差別，所以為顯密共通；若談的是「由此見」的具境之正見，則顯乘與咒乘之見有差別。與此差別相關的正見說法有：舊譯之大圓滿正見、竹舉之大手印正見、吉祥薩迦之輪涅無別正見、噶當之樂空雙運正見等。此復，講無上密不共的正見修持之理這方面的，有明空雙運或了空雙運之正見、大手印之正見、大圓滿立斷之正見，以及依格魯論典，無上瑜伽有所謂俱生樂空雙運，前四與後者其關要相同。它們都是從與無上密不共的修行方面來講正見修持之理。雖然藏地學者中既有說顯密正見有差異者，也有說無差異者，但是說有差異者是就能見方面而言，說無差異者則是就所見方面來講。

大圓滿、大手印、明空雙運以及樂空雙運等全部與無上密的修行有關，而且會說修這些的時候，必須是唯止修。宗大師於〈小止觀〉中清楚說了下三續以下的勝觀有觀察修而無上密的勝觀必須是止修，所以，除了名言不同，其關要是一樣的。薩迦、格魯、噶舉、舊譯寧瑪等四派修行無上瑜伽正見時，皆唯止修。就無上密而言，大圓滿、大手印、輪涅無別之正見，或是明空雙運以及樂空雙運之正見等，其修行正見之法雖然完全相同，但是因為點出特色的角度稍有不同，於是就有人以為這些是各自不共的特法。

藏地於前弘期及後弘期，不論是薩迦、格魯、噶舉或舊譯寧瑪，四派中皆有諸多著有善說的卓越智者。若問：由何彰顯宗大師在講說正見方面的不共深奧特色？（則答：）所謂空與緣起，是說由對緣起的理解引生對空性的定解，以及由對空性的理解引生對緣起的定解，宣說如是之理，此即是宗大師的一個不共特色。宗大師所說引生對空與緣起的定解之理，這個特殊的內容並非宗大師的創新，而是在其根源——龍樹的話中——已清楚說過，例

如，在《中論》禮讚起始處說的「不生亦不滅，……，能說是因緣」等。在佛護及月稱的論中也輕重無別地、詳細清楚地廣說空及緣起。宗大師則是特別強調顯揚了這些內容。如此安立空及緣起，明顯是龍樹父子不共的主張。

解釋《中論大疏》之禮讚等

如同《中論》的禮讚文，《中論大疏正理海》中亦首先以自在宣說緣起的無比說者來禮讚導師：「由說何故無量剎，智者極讚說頂嚴，自性空為緣起義，說者佛陀彼常護。」

接著，「見彼為經教心要⁷」等句是說佛陀教法有深廣二傳承，其中深見道次的弘揚之責是特別由文殊菩薩承擔。「如是講說了義義⁸」等句是講吉祥聖怙主龍樹解說了義，以無邊正理無倒抉擇導師所說的緣起真如的密義。「如理執持彼勝宗⁹」等句總讚並頂禮龍樹的追隨者聖天及馬鳴等。其後「如繁星之夜怙主¹⁰」等句則特別禮讚大大光顯了空及緣起義的佛護及月稱。「依誰蓮足能破滅，無明之敵顯理路」是禮讚追隨聖地阿闍黎之印、藏上師，接著如是祈請：「勝度上師勝事業，至輪迴際願護佑。」

接著，「希求了義善知識¹¹」等句為造論誓言，其中講

⁷ 「見彼為經教心要，而為無量佛子眾，以深奧語常滿足，至尊智藏恆皈依。」

⁸ 「如是講說了義義，而被引釋為其它，善破所列眾疑處，為開無量定解門，立與遮等不同道，化出千道理路光，滅除心中暗邊見，龍樹光語願常照。」

⁹ 「如理執持彼勝宗，常時光顯能仁教，禮敬護持車軌道，吉祥聖天勇士等。」

¹⁰ 「如繁星之夜怙主，一切論者中最勝，佛護月稱成就者，憶念生信心髮豎。」

¹¹ 「希求了義善知識，具名持廣國者請，富達深奧中觀道，由作開顯

到需要造論的理由，說是因為許多學問與成就兼具的智者希求、勸請，故而歡喜造此釋論。

其後，「了義之名即滿足¹²」等句中，所謂單以了義之名即滿足，若舉例，就如同把一本小冊子說成「講了義的論」，說「此是宣說空性的無上論典喔」，還說「我在修空性，修了義喔。」不要像這些說法那樣單以了義之名為滿足而停滯不前，而是要徹底追究、詳細觀察，並且必須閱讀論典。閱讀時，見到「空性是自性空」、「是緣起故是自性空」這樣的句子時，若唯以粗略瞭解為滿足，略見梗概便躊躇志滿，如此只會一事無成，所以，不應只滿足於粗略抉擇空義，而是必須徹底詳細地觀察、尋求，這一點十分重要。這般尋求的目的亦是為了修行與實踐。所以，若是具此希求者，就會非常需要此論，故說「善說」與「敬聽」。這幾句話的說法（直接）講了：一、僅僅滿足於了義之名者，二、粗窺論義就自以為懂了的，三、不想實踐論義者，這三類人並不需要此論。它的意思是說：其反面——不滿足於了義之名、粗窺論義後並不自以為懂，而是想要細觀與實修論義者，是為這類人造此論。

接著，「了義經要般若義¹³」等句是說：了義經的心要般若波羅密多義，過去的瑜伽師由內心實踐彼義而成為瑜伽師，現在的瑜伽師也同樣是由修行彼義來成為瑜伽師，未來的瑜伽師也將如是成就，所以是千萬瑜伽師所行之道。如是甚深道，難測、難量、難以通達，所以，那些不

心生喜。」

¹² 「了義之名即滿足，見概義而知足者，至心欲修精進時，棄捨勝論者不需。」

¹³ 了義經要般若義，瑜伽自在眾所行，不知邪知疑黑暗，以正理燈善除後，由達實相淵底見，如實欲修龍樹意，為彼具慧我善說，中觀根本恭敬聽。

解甚深義者、倒解（顛倒解）甚深義者、以及陷於疑惑闇聚而未脫疑惑網縛者，若想要以具量依¹⁴的正理燈掃除闇聚，從而如實修行龍樹密意——徹底通達實相真實義之正見，《中論》之釋即是為彼等具慧者所善說，故當敬聽。

¹⁴ 「具量依」指有量作為依靠。

必須尋求真實義以及其尋求之理

《中論大疏》所要講的是《中論》。所說分為二：前行以及正說。

初（前行）又分為五個段落，第一個段落講必須尋求真實義，在講到尋求之理時，講到必須尋求甚深空性的正見，而十分重要的是，此正見必須透由四諦開始了解。若不了解這些內容，而在辨認「佛法」時，把「佛」想成某尊導師的像，然後將彼之法當作佛法，這樣就不算認識佛法。

因此，必須由了解四諦的內容來認識佛法。但只是知道「四諦呢，就是苦諦、集諦、滅諦、道諦這四者」這個聲總並不夠，還必須思考四諦整體上存不存在、是不是事實。四諦中，雖然苦諦與集諦大體上是我們透由經驗就能有所認識，但是滅諦與道諦就很難理解，所以必須認真細細思考。因此，若於此略說，則滅諦是一種離的功德，是指以心中生起對治力而離垢。此外還必須了解：心中貪等垢染是否能離、其對治——通達無我的智慧——的體性為何、以及通達無我的智慧如何成為煩惱的對治等內容。

總的來說，四宗雖然都承許四諦，但若要徹底定解滅諦是存在的，尤其是定解它在心相續是可以獲得的，就要懂得中觀典籍所講的空正見，必須詳細思惟「諸法雖然是自性無，但是我們的心一直執自性有，此即為貪瞋的根本」等等，並且一再地將自心各個感受如何來以及各個經

驗如何生起與經典所說的詳細比較。若像這樣思考，是可以生起「解脫確實存在」的想法的。

早上我與幾位佛教團體人士會面，有人問：「只修悲心可行嗎？」我解釋說：「修悲心者若沒有想通苦能盡除以及苦因有對治，就不能生起大悲心。」通達空正見雖然很難，但若要對佛法從心底生起真實的定解，理解¹⁵空正見就是非常重要且不可或缺。如《中觀四百論》說：「若於佛所說，深事以生疑，可依無相空，而生決定信。」對於我等而言，佛陀所說法十分隱密且為疑惑之處，要依靠佛陀所說的空性之理才能去除那些疑惑，並且生起定解及信心。因為《中觀四百論》如是說，所以這是大關要。因此，了解空性十分重要。然而，因為空性是略微隱密的，所以僅依教並不足以通達，必須依正理抉擇而得。雖然如此，但是若無引路者，就會很難馬上了解依理抉擇的方法以及尋求方式的要點，所以要依佛語來了解。也就是說，自己必須思考及觀察，並且依佛語來了解觀察空性的方法，我們必須以這樣的觀察方法來了解關要義。

佛陀所說又分為了義及不了義，各宗派於此主張各不相同。若依小乘宗義，毗婆沙宗不承許佛語在了義之外有不了義，經部宗於此與毗婆沙宗看法大致相同。《辨了不了義善說藏論》中，講到唯識宗安立第二轉法輪密義處時，說色蘊上能相、所相分及能作、所作分不是勝義有，依此密義說蘊等非自相有。書中說此與二聲聞部共。所以二聲聞部對於承不承許大乘經，以及佛語是否分為了義與不了義，有二種說法。賈曹杰仁波切於其《上師相續論釋》中主張毗婆沙宗有承許大乘經者，他說：「應知犢子部有謗不謗大乘藏二派，迦濕彌羅毗婆沙宗等亦有二派。」克主傑

¹⁵ གྲུབ།。此處「理解」指從書上獲得的了解，與通達不同。

仁波切於《千帖》中則提到「承許大乘藏非佛說」，說毗婆沙宗等小乘宗義者不承許大乘經。某些寺院教科書說隨教行經部宗不承許大乘藏，隨理行經部宗則承許。

若依大乘宗義，中觀宗及唯識宗將佛語安立為了義經及不了義經二種。唯識宗說凡可如言承許之經為了義，反之則為不了義。此是由能詮方面安立。中觀宗則不單以能否如言承許來安立了不了義，而是依所詮來說「了」與「不了」——空性為了義，世俗為不了義；以空性為主要所詮的經安立為了義經，以世俗為主要所詮的經安立為不了義經。如是連佛語都有了義與不了義二種分類。了不了義的分法是觀待佛語中有二種不同講法，而哪些佛語是了義經，哪些佛語是不了義經，就必須完全依正理來區分及了解，不能單憑佛說的話來分辨此是了義經、此是不了義經。要是變成必須只依教來判別了義與不了義，則此教是了義經亦須依由餘教判別，於是就有成為無窮之過。因此《辨了不了義善說藏論》中就說：「故究竟者，須以無垢正理而辨。若宗違理，其師不堪為定量故。」

對此須以正理觀察。若問：「若此，應如何觀察？」應依智者觀察方式的要點來觀察。而且，龍樹造六理聚就是為了以正理來分辨佛語中的了義與不了義。若問：「其辨別之法又是如何？」（答：）凡佛語的所詮義是究竟實相的，若以龍樹理聚中分辨了不了義的理路來觀察而有違害，則成立彼義是不了義以及宣說彼義之經為不了義經；以如是觀察，若生起彼義為究竟義的無違定解，則成立彼義是了義以及宣說彼義之經為了義經。

若舉例，就像有些經中說依他起空無遍計所執是空性，而且唯識宗也如是承許，但是以龍樹的正理來觀察時，若依他起空無遍計所執的圓成實是空性，則有違正

理，所以二空之真實義並不是細微的空性或究竟的勝義諦，由此成立經中如是所說並非了義而是不了義。中觀應成派也會講依他起、圓成實、遍計所執等三相，但是因為「依他起為諦實有」以及「依他起空無遍計所執的圓成實為諦實有」這樣的主張有違中觀正理，所以與唯識宗講法不同。因此，依龍樹自己所造的論，以及追隨龍樹的有學有證之成就者所說的法語，便能知道吉祥聖怙主龍樹足下尤為超勝。做研究也應以此為主，這一點非常重要。

差別事上如何具八差別法

如前已略說禮讚導師之理，接著進入正說。主要科判之二「宣說論義」又分三：由宣說緣起離邊方面讚美導師、解釋緣起離八邊之理、隨念如是宣說之深恩而頂禮。初又分為總義及支分義。總義分三：此偈如何包含論之所詮等、差別事上如何具八差別法、於此斷他人諍論。初者是講禮讚導師的偈頌也說了目的等四法¹⁶。

在講到差別事上具八差別法之理時，談到了緣起。實事師將緣起之義解釋成有為的緣起——依因緣而生，中觀師則不安立緣起之義唯是這樣，緣起的「起」不只是依因緣而起的意思，而是從相互觀待而成或相互觀待而起、相互依賴而成或相互依賴而起等方面思考，所以一切有為無為都可以理解成緣起，如《中論》中「因業有作者」等說法。比如所謂的木匠是依於所作——做木工，或從所作相關方面，將木匠之名施設於某人。若是因為做木工故而名為木匠，則因為是依於木匠來安立做木工，以及是由與所作的關係來安立為作者的緣故，木匠成為作者是與其所作相關，而所作又是與作者相關，所以是相互觀待或依賴而起。因此，第八品的根本頌「因業有作者，因作者有業，成業義如是，更無有餘事」，將相互觀待而成說為緣起，所以緣起不單是理解成因果的緣起，若知道從「相互觀待而安立」這種觀待而成的角度來思考，就可以理解一切法皆為緣起。《中論大疏》中說：「此復依各自因緣而起，

¹⁶ 目的、目的之目的、所詮、關係。

除離繫果外，必須是物；非此之緣起法則是依他法而起，然其觀待處並非其因緣。」此說「依各自因緣而起」，整體上是講物，「除離繫果外」，離繫果雖不是物，然是依因緣而起，如是則離繫果非以因緣為因而生，若是，則說會有離繫果成為物及有為的過失，所以是成立若依因緣而起不遍於是因緣為因而生起。

在此說到緣起遠離滅等八，此緣起應理解成有為的緣起。總的來說，緣起雖然有有為、無為二種，但是任何具有滅等差別法的差別事，彼緣起必須安立為有為的緣起。於差別事有為的緣起上講滅等差別法時，因為於彼差別事上有滅等差別法，所以於差別事有為的緣起上說「不生不滅」——無滅等戲論時，必須加上所破的檢別。所破差別於此亦與在吉祥月稱所作中論釋《顯句論》中清楚說到的「觀待聖智無滅等」，及其後「不是觀待離無明翳之無漏智的境的自性」相同，聖智中有如所有智及盡所有智，〈此處是講〉其中的如所有智，且不是如幻之後得智，等持智必須結合觀待聖者無漏等持之智的境的自性來說。整體上，「有漏」、「無漏」雖然有各種解釋，但此處解釋為：無明及其習氣之任一所染污之智為有漏智，遠離此等染污之智則為無漏智。現證空性的聖者智是無漏智，而空性因為是這樣的無漏智的境，所以也是以總義通達的心的境。所謂無漏智的境呢，〈無漏智〉以毫無二現染污、二現消失的方式現證空性，其通達之理具有如水注水般成一味地通達的特色。具如是特色的無漏智，它的境的自性空性與無漏智成一味，於彼遮止了世俗現及總義現等一切二現。觀待如是聖者無漏智境的自性，而說於有法苗等上無滅等八法。假若花上滅等八法就是花的究竟實相，則觀察究竟實相的無漏智應有所獲，然彼等非花之究竟實相，故於現前觀見究竟實相的心前無或不成。

於滅等自性不成等斷諍

於彼斷他人諍論分二：於滅等自性不成斷諍、於滅等的數量及次第斷諍。

初者，《中論大疏》中說：「若問：若結合如是差別，觀待無漏等持之境的自性而有即是勝義有，如是則與於彼前有勝義諦相違。此復，於無漏等持前，有法性不滅故有常，一異及煩惱等斷故亦有斷，故而彼等於無漏等持前無而於緣起有不合理。」此等是說，若問：若現前觀見空性的心通達空性，則彼心前有空性，故空性即成勝義有。（自宗答：）無過，勝義有二：以所破為勝義的勝義，以及以聞思修等理智為勝義的勝義。其中若基於以聞思修等理智為勝義的勝義，則空性是勝義；若基於以所破為勝義的勝義，則空性非勝義成。這是因為勝義的二種內容中，若於以所破為勝義的勝義成，則於以聞思修的理智為勝義的勝義前一定要找得到，然而唯於以聞思修的理智為勝義的勝義前獲得，及單單彼勝義所獲義，不必是勝義成。

簡言之，若理智尋找而有所獲，並不見得就是尋獲了所找之處。例如理智尋找花是否為自性成時，尋找什麼是所謂的花、什麼不是所謂的花時，不是單單以所現到的花為滿足，而是去尋找花的究竟實相或真實性是怎樣或不是怎樣的自性，由此找不到花而尋找花的施設義無所獲，或唯尋獲花非從境上成。因此，以理智為勝義的勝義它在尋找時，是在找所找的花，若如所尋找般有找到，則花就成

諦實有，然而這樣尋找時並沒有找到花，如此便獲得了花的究竟實相——其所找是花，找者觀察究竟的理智在尋找花的自性是怎樣、不是怎樣時，找不到花而獲得了花的究竟實相。

同樣，花的究竟實相也唯是以名言力安立，並非諦實成立。於差別事或所尋事（花）上安立花的究竟實相之後，若尋找彼之究竟實相，則找不到所尋事花的究竟實相或花的空性，如此即是獲得了花的空性的空性。若空性諦實有，則安立空性本身為所尋事之後，尋找它的自性就必須找得到，但是找不到它，從而獲得了它的自性空，依此即能了知空性本身也不是諦實有。僅空掉「以理智為勝義的勝義由尋找差別事有法的究竟實相而獲得的自性」，以及唯以所破諦實而空，這些若觀待彼所尋事有法，雖然是彼有法的究竟實相，但若觀待究竟實相本身，則非其究竟實相¹⁷，應當了知如是之理。

然後說滅等八個戲論法。依照說實事師、唯識師及自續師等的說法，我等執諸法從境上有，且以「有生及老等故」作為「如所執般從境上有」的能立；若不是從境上有，而是唯由分別造作，或唯由心假立、唯由分別假立，此外沒有任何從境上有的，如此就變成任憑心造作就成了，例如，若說白是黑，白就會是黑，若說人是佛，人就會是佛，就會有這樣的過失，而這是不合理的。不論何法都要依與自己相順的因緣而生，不會從不順的因緣生，所以，是由特定因生各自特定的果。如是確定而有，應是由義的自相而有，從而才有特定之義，否則，若沒有一個實在的義而只是隨心造作，就會無法安立生滅等。承許從境

¹⁷ 也有解釋是說：瓶的空性是瓶的究竟實相，但不是究竟實相，因為瓶的空性也是自性空。

上有者，對此所說的主要能立雖然是「生老、一異、來去、生滅等合理故」，但是以此八法所成立的其實是苗自性不成，而且其能立苗的生滅等也是自性不成。簡言之，「任何法都不是從境上有，若是從境上有，則如理尋求境上有無的心必須能找得到它，但找不到之故」，由說此而破從境上有。此處說「觀待聖者的離分別智的境的自性而無」以及「觀待名言識前而有」，這樣觀待二種識來區分有與無，主要是出現在第二十四品，所以就在這裡講解。

第二，於滅等數量及次第斷諍。在講滅等差別法時，整體上，若從生的階段來講，必須先生然後滅；若從其他階段來講，則是先滅然後有生。若講像苗這樣的一法於一時，苗先生，然後滅，則這樣的次序是合理的，但是此處偈頌「不滅亦不生」是先講滅，這樣次序不就錯亂了？若如此諍，則答：無過，此處並不是在講名言的生滅的範疇，而是在講於差別事如苗或花上，若生滅是由本性而有，則生滅就是諦實有，而若是諦實有的生滅，則生就會是一個不觀待而界線分明的存在，或是就會不依賴其他因緣，而滅因為是自相、不依賴其他因緣，所以滅就會不觀待生。所以，此處是於真實的層面依理智破除滅等，並不需要依生在前的次第，所以沒有次序錯亂的過失。總之，若有真實存在的滅等法，它就會是諦實有、不觀待，所以它從來未曾有過。

接著進入第二講說支分義的部分。「能說是因緣」，此偈的意思是，由說有為的緣起這個差別事，在此差別事上，觀待體性而講剎那壞滅的滅以及成就自物的生彼生滅二，以及觀待相續而講前相續的斷以及一切時都安住的常彼常斷二，以及觀待境而講從遠處來近處以及由近處去遠處的彼來去二，以及觀待對伴而講別別義之異以及非別別義的一彼一異二，如是所詮及能詮、能相及所相等一切戲

論，在如理觀見真實義的理智面前盡皆遮除，所以是在緣起的真實義上講息滅戲論。

「善滅諸戲論之寂滅¹⁸」，第一個「滅」指息滅戲論，我想此應與自性清淨結合起來講，而第二個「滅」應與客塵清淨結合起來講。《中論大疏》提到：「如是於彼，由無心與心所的運轉——分別的運行，故無能知與所知的名言，由此遮除生老病死等一切的傷害，故寂滅。」雖然一般會說在觀見法性的心前沒有名言法（世俗法），但是此處主要要說的是：生老病死等傷害，整體上彼等亦是空無自性的息滅，以此為基礎，再憑藉生起對治力令生老病死等的因緣不具足，或依靠對治來斷除彼等之因緣，由此亦以對治力斷除其果——生老病死，故而寂滅。此即為客塵清淨的寂滅。第二個滅是以諸戲論皆是自性清淨的滅為基礎，以生起對治力來遠離所要斷除的諸法的這種寂滅。以宣說此寂滅法¹⁹故，說具恩導師「諸說中第一」，是指較餘講者尤為超勝。此禮讚之造者是吉祥怙主聖龍樹，時間是於造論之始，目的是為自他之利，境是圓滿的佛陀，頂禮之理是由宣說緣起而頂禮。

第二十六品由十二緣起門講流轉輪迴之理；第十八品講解脫、如何獲得解脫，以及為得彼故必須通達空性之理；第二十四品講所謂的空性即緣起義之理。整合彼等，則應如於第一品成立無自性之理那般說。

¹⁸ 原中譯為「善滅諸戲論」，法王依藏文解釋，此句講了「滅諸戲論」和「寂滅」這二個滅。

¹⁹ 依藏文直譯為「寂滅界」。界與「法界」的「界」同一字。

十二支的建立

接著講第二十六品。如前所說，若問：空性為什麼重要？（答：）為了盡除煩惱，所以重要。因此於此品說「無明障故復輪迴」，無明障蔽了見取捨的真實義之眼，從而造作輪迴的引業，依此生起有的緣起²⁰。佛教的理論及宗義完全不主張是由世間造物主安排了輪迴的輪轉及涅槃的寂滅，佛教主張是由心不寂靜導致輪迴，是由心調伏而證得涅槃，以及無明是導致輪轉三有煩惱受苦的根本。

心不調伏並非自己希望如此所致。我們天生就希求樂而不要苦，然而因為對苦因及樂因愚昧，故而想要樂卻不會成辦樂因，雖不想要苦卻自然地造作苦因。簡言之，心不調伏的過失是由無明或無知而來，心調伏的功德則是由了解真實義而來。譬如，以人的一生而言，要過快樂的人生，就必須先了解成辦它的方法，再由此獲得；若被無知愚昧主宰，就不會有快樂的人生，因此從年幼時就應將學習當作十分重要的事。所謂無知，其義有多種，有不識字的無知，有不識取捨的無知等。雖然不識字會有過患，但只要識字就能去除這些過患，因此單單不識字的問題並不太大；在去除了不識字的問題後，還會出現對取捨處愚昧的無知，其中又以對真實義愚昧的無知為主要，它是輪轉三有時，一切苦的根本，因此，必須了解並去除的無知中，主要者即是它。

²⁰ 「有的緣起」指有支。

那麼，若問：什麼是這樣的無知或無明？《中論大疏》說，「無明不是唯遮對真實義明或唯不是明，而是指明的對立方或不順品，是緣補特伽羅或法而執為自相有。」如同上說，無明並非唯遮無明的反面明，或僅僅不是明，就如《俱舍論》中說的「無明非親實」，其中「非實」不是單指不真實，而是指真實的反面，同樣，無明也不是指單單不是明，而必須安立為明慧的對立方或不順品。此復，自性空是諸法的真實性，但是因為心錯亂，所以執取時便執為自性有。自性空是事實，了解自性空者即說彼了知「如所有」，亦即事實真相如何有便如那般了知。又，「如所有」為真實義或「就是那樣²¹」；就這樣了解它，即稱為「了知如所有」以及「了知真實義」。

彼之義呢，將「無『自性之我』」或「無『自在之我』」立名為「無我」；所謂的真實義，因為是安立於唯以所破空及唯離所破之上，故稱為「空性」；了解真實的存在方式、真實義或空性的智慧稱為「了解空性的智慧」或「了解無我的智慧」；與此慧對立的明——彼執或見諦實有及有我——就稱為「無明」。以上部宗應成派而言，不只補特伽羅我執是此無明，法我執也是。而講「法」及「補特伽羅」二個，是因為有受用者我以及所受用蘊等所攝之法。總的來說，生貪等時，會生貪著受用者的貪著以及貪著所受用自蘊的貪著，同樣會生起貪著自己所受用的念珠、住屋、衣服、用品等的貪著以及貪著親友的貪著，而執取彼彼貪著之境為諦實之實執也會生起。因為會生起緣補特伽羅的貪瞋，以及緣受用者補特伽羅所受用的法的貪瞋等，所以說無明分為執補特伽羅我的無明以及執法我的無明。

²¹ དེ་ག་རང་ཡིན་པ།

執補特伽羅我的無明又有二種：緣能生起「我喔」及「我的喔」的想法之處——自相續的我及我所，緣彼而耽著我²²的我執，這種我執是薩迦耶見，另一種則是緣他相續之補特伽羅而執我的執著。後者雖非薩迦耶見，但仍是補特伽羅我執，必須了解如何區分這樣的差別。

自宗此處與他宗不同，補特伽羅我執及法我執除了所緣有差別，所執並無粗細的差別，因為一者緣補特伽羅執我，另一者則緣蘊等所攝之法執我，二者皆執從境上有，所以所執一樣。

此復，通常於心中現起我想²³時，先會在心中現起蘊，接著才生起我想的心。例如，於心中現起名叫扎西敦珠的胖子或大漢時，不論他是誰，會先於心中現起那人的蘊，於心中現起那人的蘊之後，才從嘴中說出扎西這個名。

因此，執蘊為我的實執就是法我執，以此為基礎生起補特伽羅的我執。若就薩迦耶見而言，心中現起我的蘊從而生起我想之心時，會有法我執作為生起薩迦耶見的基礎，是以法我執的無明為基礎而生起執補特伽羅我的薩迦耶見。雖然自性無才是境的究竟實相，但此無明卻倒執境為自性有，因此障礙見到境的真實性——自性無這樣的究竟實相。因此於根本頌就說：

根本頌

眾生癡所覆
為後起三行²⁴

²² 指所破的我、自相有。

²³ 「我喔」的想法。或說：執「我」的心、念「我」的心、想「我喔」的心。

²⁴ 此二句依藏文大意是說：以無明障故，為輪迴而造三業。

以起是行故
隨行墮六趣²⁵

那麼，若問：無明障見真實義，由此有何過失？

（答：）經典講四聖諦時，講了多種苦諦，這些苦中，「行苦」指生是由業及煩惱主宰，全無自在而被煩惱左右，稱此為「遍行苦」。「遍」是指遍於一切三有輪迴而有²⁶。這樣的近取蘊的生沒有自在而是他自在——由業及煩惱主宰——即說此為行苦。若問：彼是由何因生？

（答：）彼生是由能生業生。若問：只因為有心的前前相續，就能產生本性為苦的生嗎？（答：）並非如此，否則只要心在時，此苦就必須恆常存在，以苦苦及壞苦為例，雖然是從心的相續而來，但是，有時生起苦苦，有時生起壞苦，有時則是二者皆無。苦受及樂受是依心的相續而有，因為有苦受、樂受，所以會受苦，但是會有苦並非僅由心相續而來，而是由心上能生苦的功能或由其他因緣而來。基於不同動機會生起所作業或所作，彼之滅就會是業的滅，由業的滅的滅等而生苦果，因此並不是說只要是生就一定是被業掌控，因為有心的相續，所以一定有生，然而屬苦的性質或由業他自在²⁷的「生」，它並不是因為有心的相續就有，而是有其他的因。觀察何為「其他的因」時，就著落在業上。此復主要是因貪我而有，所貪之處的我於俱生心是如何現的呢？說「我」時，俱生心現我如主人；講「我的身心」時，俱生心現身心如僕人。同樣，在心現起「我」時，我現為主宰者、受用者；在心現起「我的身心」時，就現為此我之所主宰、所受用。同樣，講「我的身」時，現此身如我所支配的，現我如支配彼者，然後就會說「我的身」、「我的心」。如所說的，確實它

²⁵ 《中論》第二十六品第一偈。

²⁶ 與行苦不同，苦苦只有欲界有，壞苦只有色界以下有。

²⁷ 指由業這個他力主宰。

就是我的身或我的心。如說是我的物品般，把與我別別的食指切下放在那邊，可以說那是我的食指，因此，心中現起支配者我以及所支配的身心時，幾乎不現為主宰者我是從我所主宰的蘊或身心之中有，而會現這個我較所支配的身心勢力大，並且類似是一個異於身心的、另外的存在，或是一個不依於身心、不觀待身心的存在。

雖說於俱生心會現我與蘊如主與僕，可是因為《中論大疏》說不會執彼二為體性相異，所以若詳細觀察這一點，即便是一個主張有前生來世者，還是會執從前世到今生以及從今生到來世的我為常一自在，同樣也會執我為獨立自主實質有。若於彼詳細區分，獨立自主的我執中，有執補特伽羅異於蘊相獨立自主的執法，也有與此不同而執補特伽羅獨立自主的執法，此二之中，前者唯是遍計的，後者則有俱生的；至於常一自在的我執，則如前說，除遍計之外，沒有俱生的。

《釋量論》中說「因為希求其他殊勝的，及……」，俱生心上現補特伽羅如主人或受用者，現蘊如僕或所受用，如是於心上將我從蘊獨立出來或現為能自立。若舉例，以有腫瘤的病人而言，若我的身體能與他人的身體交換，我就想換，若無病之人對他說：「你的身體和我的身體交換吧」，就會有想交換的想法；同樣，若問「將你極愚之心與深慧者的心交換吧」，若有得換，就一定會想換，因此可以知道，心會有類似「我」這個受用者可以把所受用的身心等如物品般給出去的感覺。如是若有「其他殊勝的」——較自己的身心更好的身心，就會想換，就會有這樣的希求。因為這樣，所以於俱生心上是現我如主般地自立，然而事實上，我並非如現般有。例如，生貪瞋前，生起「我喔」的想法時，（一種是於）心上現起一個獨立的我，並如所現般耽著時生起的我想之心，以及，

（另一種是）由想「我」並非獨立而有，所以是唯名安立之法，由如是想而生起的我想之心，應觀察此二我想之心的力道大小及有無。

例如，名為「汪」的人，無論他是生貪或是生瞋的對象，對他產生猛烈貪欲時，就從一切方面、於一切時，在心中把生貪之境汪現為美好；對他生瞋時，就於一切時、從一切方面，在心中強力現汪為頑劣的壞蛋。正在對汪生氣時，誰才是這個汪呢？「汪」，說的是他的身還是他的心呢？若問：認為汪不好的時候，是指「汪」這個名不好呢，還是指他的心不好？或是他的身不好？心上雖現似可以抓到，但（如是觀察時，）並沒有抓得到的地方。難道沒有這樣的差別嗎？

又例如，未對汪生貪瞋時，於數百人中看到汪時，會想「汪在那邊」，但是緣汪而生起貪瞋時，汪在心上現為境的方式，或是心看汪的方式，難道不會不一樣嗎？無論對任何物或東西，在生起「是彼彼物」的想法時，心執持彼物的方式，以及對彼物生起貪瞋時，心執持彼物的方式，應當詳細觀察這兩種方式有無不同。這也是主要應思考的內容。如是思惟，煩惱的心生起時，我執或諦實有執，自體性有執或自性有執，會執好壞是從境上有——從生貪瞋處這個境自己方面有，而不是僅為觀待或僅為分別施設，不是以施設力而有——就這樣猛烈地耽著從境上有。

總的來說，我們不論現到何法都完全不會現為依他緣而有，而是會現為一個從境上有的所謂彼彼物。宗大師在《菩提道次第廣論》中有清楚說明其顯現之理，此處也如其所說，於我等現起時會現為諦實有，心執取時也會執為諦實有。也有些是反過來，不區分諦實與否而執，或如懂

空性者以諦實無為差別而執。宗大師論中，談到有無諦實有執的差別時，講到一種是以諦實為差別而執，一種是以諦實無為差別而執，一種不以諦實有或諦實無為差別而執等三種執法。

內道的說宗義者全部都講四聖諦，並且由講四聖諦來講輪迴的趣入及還滅的次第。詳細講這個內容時，就談到了十二緣起之理。所有的內道弟子都承許由無明支到老死支的十二緣起的輪轉之理。其中無明支是一種無知或愚昧，且因為它，雖不想苦卻趣入苦因，雖想要樂，卻不知得樂的方法，且即使知道也不去追求，由此而遭受苦的折磨。無明中，雖然有想「我喔」的我執無明，但不是所有想「我喔」的心都是我執。整體上，因為自他都是於名言有，所以佛陀的心中也會有執自他的心，但是此處所講的我想無明或我執，則是脫離了事實，現起事實上沒有的自體性或自性，並且執為如現般有，所以它是一個有過失或倒執的心，是一個顛倒識。

同樣，想著「我想要樂」、「我不想要苦」的心，依其執我的方式，其中有是我執的顛倒識，也有唯是我想的量識。不欲苦果並背棄其因及其內外諸緣的心也有二種，一種是打從心底瞋恨之瞋恚，或是有強烈不喜的有過失的心，一種是整體上不欲苦，並且因為看到其因——煩惱——的過患，從而不欲並背棄彼因的正確的心。同樣，希求樂，樂中有增上生和決定勝的樂，這種樂是必要的，其必要是有理由的，也是應該的。像「好想得佛果」和「好想解脫」的想法，有這樣的希求並不是貪。

總之，不欲的、背棄的心有兩種，一種是像瞋這樣的煩惱，一種是有理由的、正確的不欲之心。同樣，希求的心也有兩種，一種是像希求菩提的欲求這樣的非顛倒的

心，一種是像貪欲這樣的煩惱。因此，必須明辨其差別。

外道承許「我」是一個離蘊別義的我。又如人死時會棄捨前蘊而取來一個新蘊，如是若問：取者是誰？則說是我而我不依於蘊，且因為若依於蘊，就不會是恆常而有，所以承許有一個常一自在的我。若如是，則心正直地觀察俱生的我想我執其執持之理時，俱生的執我的心上現起我時，我想之我在心上雖會現為一個能獨立的或手指指得出來的，但是於彼心上並不會現我想之我為不變異的常、無分的一或不依的自在，而且也不會如是執。因此，如是執只是由宗義假立而執，所以說它為遍計。心未被宗義沾染的補特伽羅不會有此執。因此，外道執常一自在的我的心雖然是錯亂心，但不是俱生我執，所以不是輪迴的根本。

內道下部認為，我若是離蘊別義而有，則會看到諸多相違之處，因此我必定是在蘊之間有或在蘊上有。所謂的我，必定是在蘊上有的一個受用者或在蘊上有的一個有利害關係者，在蘊上必定有一個這樣的我。有的方式則是，不論是何法，所謂的彼彼法都必須要有手指指得出來之處做為基礎來安立。如此，我雖然必須是在蘊之間有，但是色蘊因為必須有取有捨，所以難以安立為我，而且，由前生到今世，於今世又有我年幼、我年輕、我年老等階段，這樣說的時候，蘊也有稚嫩、青壯、老朽的階段，但是，「我年幼、我年輕、我年老」講的是同一個我，所以不能在色蘊上安立我²⁸。

因此，若考慮從前世來此世、從此世到來世，則彼我²⁹大概必須在心識上面安立，而心之中，眼識等五根識因為

²⁸ 意思是「不能安立色蘊為我」。

²⁹ 輪迴的我。

是依增上緣眼根等粗分所依而生，所以也很難安立彼等是我。因此，所謂的我（ འདྲེན ）或我（ ང ）或補特伽羅，其真正用手指指得出來之處就必須安立為識。自續派諸阿闍黎的論中也以意識做為我的事例。隨教行的唯識師則認為，若說意識是我的事例，則例如在入滅盡定的時候，在這種無心的階段，就會因為沒有意識，而有沒有我的過失；同樣，像無間道，因為在現證空性時，意識變成了無漏識，所以也不能安立為我。此外還有其他不能如是安立的理由，所以就不安立它為補特伽羅的事例，而是安立一個所依異熟的阿賴耶³⁰這樣一個無覆無記的識，以此說阿賴耶識才是「補特伽羅」的真正用手指指得出來之處。

接著講大車軌龍樹父子的不共主張。不論何法，若尋找其施設義是找不到的，如是我為例，除了是唯現，唯由具境名言之力安立或唯施設而有之外，完全無法安立一個從境的方面有的事例。如是因為能夠安立一個唯由名之力而有的法，所以雖然在五蘊上或五蘊之間沒有我（ འདྲེན ）或我（ ང ）的事例，卻不會有我的過失，因為我唯是依五蘊而施設，依五蘊而有。

「無明障故復輪迴」中的無明，在龍樹的《七十空性論》中說，「因緣所生法，分別為真實，佛說是無明，彼生十二支。」意思是說，因為是依賴因緣而起、依緣而有之故，所以諸緣起法都非自在而有、非諦實而有，而是依他而有，若如是，則由錯亂而執真實有的執著即是無明。

此復，生起我想這樣的心時，把我現為從境上有——有時在身上有，有時在心上有——但不論如何，主宰身心

³⁰ 顯乘一般會說兩種阿賴耶：所依異熟阿賴耶與能依種子阿賴耶。此處指所依異熟阿賴耶識。

的所謂的我比身心這二者都更具勢力、更主要，且如同一直有般，於一切時在心上現起，這樣如同在心上所現般，就承許確實是那樣，從而令我想之心變得力量較大時，像這樣的心就說為我執。

整體上，就如同有樂與苦，也有正確的希求樂的心及不欲苦的心，但是因為只要是符合境的真實狀態的，都被第一支無明支障礙了，所以就希求一個逾越事實的、諦實的樂，或自在的、能獨立的樂。同樣，想「自在的我喔」的心它所想的自在的我，彼生起背棄的心，不要自在的苦，以此導致的能引之愚癡及貪、瞋等三種心即是三毒煩惱，與彼等連結而生起各種根本煩惱及隨煩惱，由此而造身、語、意業等三行業，或造福業、非福業與不動業等三，由此等業力而成辦惡趣及善趣。

接著講以第二支行為緣的第三支識支。造業之後，現前的業滅了，而未來將受異熟的業的功能或習氣則留在心上。此階段的識是因時的識，於造因之時，於其上留下了習氣，由此，依於心相續而安立的我或補特伽羅相續不斷地延續下去，所以就說，「以諸行因緣，識受六道身」。習氣是不相應行，各宗對習氣有不同的講法，其中應成派因為安立「業滅的滅³¹」是物，所以與他宗不同。我等應深思其理。

中觀論中說，業習氣薰染之處有二種：永久的習氣薰染之處以及暫時的習氣薰染之處，並且安立識為暫時的習氣薰染之處，補特伽羅為永久的習氣薰染之處，而補特伽羅也唯是依識的相續施設而有。

³¹ 此處的滅皆指已滅而非正滅。

總的來說，習氣有二類，一類若遇緣就可以生為心的體性，這一類稱為種子習氣。例如，一個現前的煩惱既生已滅時，就以不顯現的方式存在，而這個隱藏的習氣若再遇到能生煩惱的緣，煩惱就會如前那般生起或現前，因此就稱此習氣為種子習氣。另一類習氣則是如在已斷諦實有執的阿羅漢其心續中的實執習氣，這一類習氣雖然是由先前現前的實執留下的功能或習氣，但是無論再遇何緣，也不會生為煩惱的體性。如是就有二類習氣。

業有思業和思已業二種。應成派認為思已業是身語業，並說業不一定要是識。如對法《俱舍論》明示，有部宗承許身語業是色法。經部宗、隨理行唯識宗以及中觀自續派則主張業唯是思或識，並安立所謂的思業為動機階段的思心所，安立所謂的思已業為身語的行為正在進行的階段的思心所，如是將思業及思已業都安立於心識之上。

有部宗及應成派則是將身語業——所謂的思已業——安立於身語的有表色及無表色上，在這一點二派雖然相同，但是如同《中論》所說，有部宗中有主張業異熟的直接能生是「得」，也有主張是「不失壞」這樣的質，有各種說法。月稱論師足下則以教、理清楚成辦業滅以及業滅的滅³²都是物。例如：所謂的業滅，以發願和誦經之業這樣的身語業為例，語之善業既生已滅時，語業已滅就是語業的滅，而語業的滅的滅等，不論講多少次的滅，都是物。這是應成特法之一。自續派以下則承許滅是無為，業滅是遮無，而且所滅之語業彼已滅，所以業已經滅了，彼已滅之後，就什麼都沒有留下，所以說它是無為。

³² 同上。以下關於應成派與下部主張滅是有為或無為的內容，都是針對已滅在做討論。

月稱論師的論中清楚解釋了業滅是物。不論所滅是身語意業何者，彼滅之後，留下一個生果的物這樣的法，所以是物，並且在如是業滅的滅之上講第十有支的緣起。此復若以之前講的語業為例，語業已滅之後，彼業之滅由愛取滋潤，令其生果的能力具力成熟的時候，對此，說「第二第十是業」，也就是說，雖然稱有支為業，於彼安立業名，但是有支這個業其實是滅。此復，生果的能力完全成熟圓滿時，此時的滅就稱為業或有支，所以應將「業功能」理解為滅。因為有必要了解以上差別，就講了這些較細的內容。

第三識支，第四名色支，第五六入支，第六觸支，以觸支為緣生第七受支，以受支為緣生第八愛支，以愛支為緣生第九取支，以取支為緣生第十有支，然後生第十一生支以及第十二老死支，故說頌曰：

根本頌

從有而有生
從生有老死
從老死故有
憂悲諸苦惱³³

如是等諸事
皆從生而有
但以是因緣
而集大苦蘊³⁴

意思是說，由識緣起到第十二老死緣起之間生起十二

³³ 《中論》第二十六品第六偈。

³⁴ 《中論》第二十六品第七偈。

緣起支。

以人的今生而言，會有很多依於身的苦以及依於心的苦，會依於身心生起很多現在的苦及未來的苦，而這一切的根本都在於此蘊全無自在、是由他自在之力而生。我們若是自在的，則因為我們想要樂，不想要苦，所以此蘊就不會是苦的所依，因為蘊是由我們自己掌控，而自己只想要樂而不想要苦。

如是，雖然只想要樂而不想要苦，卻以蘊為緣而生起許多苦，這就顯示出蘊是他自在而有、全無自在。既然此蘊是苦的所依，我們就應當慎重思考其中道理。再者，若這樣的蘊是無因無緣而生，那就太離譜了，所以是由因緣而生，並且是由今生父母的精血這個外在因緣而生，而這又是從父母的父母接續而來。接著若再往上追溯，南瞻部洲最初尚未形成之前，在前世界已空之處有虛空塵，雖然會說這就是形成我們身體的外緣，但是是由像這樣的極微以漸次形成的方式，形成能做為我等苦樂受的所依的身體，而這也必須要有因緣。像這樣的因緣，因為很難從外面安立，所以如是觀察時，我想應該要從業上面去講。因為，若是無因而生，則會被正理違害，所以是由因緣生，而且這些因緣若是由世間造物主的起心動念為前提而有，同樣也會被正理違害，所以就說是由業緣而成。而成辦蘊的業其根本即是由煩惱生。

薄伽梵說苦諦有苦苦、壞苦以及遍行苦等三。心裏對前二種苦的厭惡，這是次要的，主要的是做為此二苦的所依，並且無自主地由業和煩惱主宰的第三苦，它因為是他自在，所以依它就會生起各種非自在而有的苦，因此它就像是一切苦的根本。

《釋量論》中也說，「故說無常苦，由苦故無我」，如其所說，若以此生為例，變化是親眼可見的，若問：變化由何而生？（則答：）彼由緣生，而且是由能生因本身就將彼生為無常性，任何有為法都是生為剎那剎那壞滅的體性，或生為壞滅的有法，而這又唯是由自己的能生因，亦即由因本身，生為變化性及無常性。

那麼，若問：若是由能生自己的因生成自己的體性，那麼，自己的體性滅去難道不是依後生的他緣而滅？

（答：）若如相續的粗分無常，則例如一天過去了，白日已逝，黑夜降臨時，像這樣的過去與消逝都是相續的無常，同樣，就如我們活著的時候，會因為突然的違緣而死，像這樣的事也是依後生之緣而生。但是若如細分的無常，則是剎那剎那都在壞滅，以此生為例，其剎那剎那壞滅，並不是像粗分無常那樣由遇到新的違緣而有，而是單單由自己的能生因或能成因本身把它生成生的體性和滅的體性。

如是，生等無常法有種種變化，而任何的變化都是由因這個他力主宰，故非自在而有，此即安立為苦。從一方面講，三有的蘊體或輪迴的蘊體是因所主宰，若問這個因是什麼？（答：）是業和煩惱。就人的蘊體而言，（其因）是福業，造彼業者是煩惱，彼之根本又是無明，所以我們的這些生是由無明主宰。

如是思考被煩惱主宰以及彼又被無明主宰的道理時，難道沒有「唉叻，好奇怪呀」這樣的想法嗎？好好想想個人的經驗，想想世界史，看看現在世界的狀況，一樣都是已經造了且正在造無量的貪瞋的業，一家之中、社會中、或國與國之間，都是由貪瞋煩惱造成糾紛，即便是單獨一人，也因為心煩亂而導致不樂，所以，很明顯地，所謂的

煩惱就是造成苦的禍首。不論是否名之為煩惱，都很清楚是由想法導致糾紛。

我們若好好查看，有粗猛的煩惱或貪瞋的人是不快樂的，此人所在的家庭也不快樂；反之，貪瞋少的人不但個人快樂，自己的家庭也快樂。像這樣在何處都製造麻煩且具自相續的補特伽羅，被禍患製造者煩惱自在，終身成為煩惱的奴僕，如此即是苦。

如是，我等近取蘊的生，整體上是由業和煩惱主宰，其中，若詳細思考被煩惱主宰的情形，就會有「若能從煩惱的主宰解脫，就一定要解脫」的想法。因此，因為是無常，所以是被因主宰；因為因又被業煩惱主宰，所以是苦性；因為是變化性，所以不是常；因為是他自在，所以不是自在，而因為不是自在，所以遠離常一自在的我，並且是無我。如同「行是輪迴的根本」所說，「三有輪迴」是由行業所生。又如之前所說的「由無明主宰而造業」，如是看到了無明的過患，看到無明是顛倒執——它的耽著境或執持境不存在。如同事實的真实情況那般現前了解的即說為智者，而如是現前如實了知且串習真實義或事實的真实情況的智者，就不會造作能生輪迴的業，其他對真实存在的方式蒙昧者——不了解事实的真实情況者，就會造輪迴的業或行業，而在三界輪迴、受苦。

遮止輪迴之理

智者由現前如實觀見真實義或真實的情況，從而不再造新的能引業，以此由苦解脫並還滅輪迴之理又是如何？如《四百論》中說：「若見境無我，三有種當滅」，輪迴的種子無明執諸法為我，而見無我的心能違害（對治）執我的心，如是便以見無我的心滅無明，如是由無明滅故行滅，行滅故後後緣起自然滅。如是依由前前緣起滅而後後緣起亦滅，因此說：

根本頌

以是事滅故
是事則不生
但是苦蘊聚
如是而正滅³⁵

我們雖欲樂卻被樂棄捨，雖不欲苦，苦卻如水紋不盡。這若是由外而起，則可逃；若講蘊就是苦的所依，則無可逃。例如，當我們遇到災禍時，雖然能逃脫，但是我到哪裡，蘊就會在哪裡，所以，依近取蘊而有的苦除非離蘊才能離，否則，只要有蘊就一直會有苦。而彼蘊亦是由自相續的識被無明主宰從而造業才生起，因此，只要無法消滅自相續中的無明，就仍要背負自己不想要的這個蘊的重擔。

³⁵ 《中論》第二十六品第九偈。

若如是，則能否消滅所謂的煩惱，其關鍵就在此。第二十六品從十二緣起門講輪迴之理。這樣講時，就能看到煩惱是敵且有過患。平常我們一般人當作敵人的，如壞天氣時就會說今天天氣不好，所有的過失都可以用手指指向外境，但若詳細觀察，問題的根源是自相續中的煩惱。因為真正的敵人是煩惱，所以能如是認識是非常重要的，應該對此詳細思惟。

那麼，何謂解脫？就如第十八品中所說。另外，在第二十六品中說「無明障故復輪迴」，意思是說，之前所說的無明或顛倒執這種顛倒識，由彼之力而造業，而流轉輪迴。執我與蘊等於境上有的補特伽羅我執及法我執，彼與事實真相相反而執，所以是顛倒的心，因此是能夠破除的。又，境的事實真相如何存在，便如是抉擇而了解，若能如此，則自然會破除倒執的心。例如：即便是一般世間的事，若將錯誤及虛假的事錯認為真實，就會像共產主義的宣傳內容，愈去查證就愈不清楚，最後就是一個被戳穿的謊言，完全不是事實。若是事實，就必須是愈來愈清楚的性質。因此，執我的心是於真實顛倒而執的心，所以若能善抉擇境的真相——真實義，從而內心串習熟悉彼義，並增長此串習，就會能夠滅除倒執的心。

抉擇真實義見

如是念「我」之心，於彼心上現起能獨立而有的我，若就像如現般執的心所執那樣，我是在境上有，則要觀察我是在蘊之外以自性成，與蘊異體而有，還是與蘊體性一而有。除此二者之外，其他都不合理。我於心中現起時，蘊也在心中現起，依靠在心中現起的蘊，才於心中現起依彼蘊的我。因此，不能說我與作為所依處的蘊既不是自性有的一，也不是自性有的異；所以，必須或是（與蘊）自性異而有，或是（與蘊）自性一而有。譬如：有伴與無伴是正相違，所以必須或是有伴，或是無伴，而且若是遮回有伴，就必須遮除無伴。

根本頌

若五蘊是我
我即為生滅

於心中現起我時，會現起一個能獨立的我，這個現為能獨立的我若與蘊是一，則蘊自己就是我，若如此，則整體上，心中想「我年輕時、我年老時」，心中會現蘊的變化，然而在蘊的所有階段，作為主宰者的我都會在心中現似同樣一個我。我們的色蘊如手和腳可以拆掉，手、腳、心臟也都可以換，所以若蘊本身就是我，則我也應該可以分拆，又因為蘊是聚合體且是可以拆掉的，所以，隨著換心、換手，我的一塊應該也被換掉了。「若五蘊是我，我即為生滅」，若蘊是我，則若蘊被火燒掉或丟到水裡而完全消失，我也應該同樣被火燒掉或丟到水裡從而完全消失，並

且我會具生滅³⁶，也會有許多體性³⁷。如是則因為我是作者，諸蘊是業，所以會有作者與業應成一的過失。

根本頌

若我異五蘊
則非五蘊相³⁸

整體上，蘊與我是安立處與安立法，所以是異，但若我與諸蘊是諦實有的異，或若是如同在俱生心上現為一個自在能獨立的，這個能獨立的我是離蘊別有之他義，則不能因為蘊的盛衰而說「我年輕」、「我變老了」，而且也應該無法年輕、衰老。同樣，也不能以智慧銳不銳利來安立我心智明不明利，或依蘊的苦樂安立我的苦樂，也不能依蘊的變化來安立我的變化。簡言之，我非離蘊別有之他義。蘊之中也完全沒有能作為我的事例的，譬如：天色微暗時，對著盤繞的花繩生起了想「那邊有蛇」的執蛇分別心，然而事實上，在繩上絲毫沒有是蛇的一分，同樣，依蘊雖會生起「我」想之心，然而蘊之中或在蘊上完全沒有是我的一分。

於花繩之上安立的蛇，在其它時間由別的心來看時，就確定它不是蛇而是花繩，亦即餘名言量違害了「花繩是蛇」，如是從違害的這一分就能成立彼境非蛇，以及執彼為蛇的心是顛倒識。依蘊安立我時，就如在花繩上全無是蛇的一分，蘊中也全無是我的一分，這一點雖然相同，但不像有其它名言量違害「花繩是蛇」，並沒有其它名言量違害依蘊安立而說的「我喔」；因此，單單透由名言識依蘊安立

³⁶ 指與蘊一同生滅。

³⁷ 若蘊是我，則我的色蘊是我，我的受蘊也是我，……，這樣我就會有許多體性。

³⁸ 《中論》第十八品第一偈。

說「我喔」，就安立有我，如是，雖然同樣是從境上無，但是依蘊而說的我是如名言所安立般有，於花繩上說的蛇則不是如所安立般有。若問：既然從蘊及花繩之上不能區別是與不是，那該如何區別？（答：）前一個安立的心——執花繩為蛇的心，會被其它名言識違害，後一個安立的心——依蘊執我的心，不會被其它名言識違害，由此就能說前執花繩為蛇的心是顛倒識、顛倒的心，而後心則不是顛倒的心，是正確的心。

由此顯示我是由稱許、由安立、由分別而有，並且如同我一樣，我的安立處——蘊，例如色蘊身體，也是於身體的形狀顏色等諸多支分的聚合體上名言安立為「身體」。身體就像是一團，這樣像一團的身體在心中現起時，會在心中現起一個具手腳等諸支分的具分身體。心中雖然會現起一個遍於諸支分或於諸支分上有的身體，但是再好好想時，所謂的身體它真正是什麼？若觀察哪一部份才算是（真正的身體），則除了安立具分為身體之外，從支分中完全找不到，就如花繩之上沒有所安立的蛇，從支分頭頂至腳底尋找彼具分身體時，完全無法指出是具分身體的事例。同樣，雖然有狗的身體，但是從狗的身體的支分中完全找不到（其具分身體），這一點是一樣的。

依於人身的支分而安立人的身體，雖然對此沒有其它名言量的違害，但是若依狗身的支分聚合體來安立人的身體，則會被其它名言識違害。如是基於有無違害，（就說）依於人的身體的支分聚合體而安立人的身體，是相順義，依於狗的身體的支分聚合體而說是人的身體，則是不順義，且如是執的心也會是顛倒識。

彼二唯以具境名言之力安立，除此之外，完全無法說是從境上是的這樣一個諦實有的。如是說「如來」時，除

了依如來的無漏蘊唯名安立之外，在如來的無漏蘊之中全無可說是如來的我，或一個是如來的。若如是，則頌曰：

根本頌

若無有我者
何得有所³⁹

這是說，因為所謂的我不是從境上有，所以，我所受用之我所也不是從境上有。因此，所謂我及我所這樣的貪著之處，以及因為懷疑對我及我所有違害從而起瞋之處，就變成憑空無據。

³⁹ 《中論》第十八品第二偈前半。

罪過還滅之次第

根本頌

滅我我所故
無我我所執⁴⁰

這是說作為所執處的境自己消失時，就不會生起我執和我所執。

無我我所執
彼者亦非有⁴¹

這是說，雖念沒有我執及我所執的斷彼之瑜伽師為諦實，然彼亦無自在之諦實。瑜伽師也是以施設力而有或透由稱許而有，除此之外，若尋找其施設義則是找不到的，所以沒有一個自性成或能獨立而有的。若執沒有我執及我所執的斷彼之瑜伽師為諦實成立，則具如是心者並未見空性。故頌曰：

根本頌

無我我所執
見彼者不見⁴²

若如是，則頌曰：

⁴⁰ 《中論》第十八品第二偈後半。

⁴¹ 《中論》第十八品第三偈前半。

⁴² 《中論》第十八品第三偈後半。

根本頌

於內外諸法
若我我所想
盡除則取滅

如此偈所說，若盡除我執，則貪瞋之心不生，因為無彼，所以不會取近取，而若無彼則不會生。故頌曰：

根本頌

彼盡則生盡⁴³

接著講「煩惱是能盡除」。煩惱的根本——愚癡實執，以及與它緣同一所緣但執持境正相違的心，彼二是執持境正相違的所害與能害。所害——愚癡實執，彼欺誑不實，是於真實情況倒執的心，所以沒有量作為依靠；能害——通達無我之智，彼是如境如何住而執的心，所以有量作為依靠。所以由此可知，煩惱有具力的對治。

其實，如所說「心自性光明」，心的世俗本性不被垢染，心的自性是無記；而且心自己的自性——唯明唯了的領納分——不會被垢染，雖然能染的污垢並不是於心中前無而後新生，但是因為有能遠離的方法，所以是暫時性的。基於這二個理由，心上的污垢因為是以能遠離的方式而有，所以污垢是可盡除的，例如，若以現在的經驗來看，即便是一個強力的貪和瞋，也無法恆常持續，同樣，雖然因為愚癡實執周遍的範圍大，所以實執一再地現起，但仍有實執不現起的時候，所以並非凡所生分別都是實執。而只要識存在，識領納的本性——唯明唯了——就會

⁴³ 《中論》第十八品第四偈。或譯為：「內外我我所，盡滅無有故，諸受即為滅，受滅則身滅。」

在，如睡眠時或失念暈絕時，雖然粗識隱沒，但是細分心識仍持續而住。

諸粗細心識主要是於無上密講說，其中，於心識之中又分暫時的心識及原始的心識二種。暫時的心識於其所依粗身存在的期間存在，其所依衰敗時，這些心識也會滅。總之，將分別心之類稱為暫時的心識，而原始的心識則是指原始俱生光明。

我必須這樣講的理由是，在心識現前的所有時候，都有心識唯明唯了的領納，但並不是只要心識現前，煩惱就現前。同樣，若觀察平時的經驗，緣一個人，基本上不會同時緣彼生起慈心及瞋心，詳細思考像這樣的心的運作情形，就能成立有過失的這類心是有對治的。

那麼，此處所謂心的過失是什麼？任何心成為能引生苦的顛倒心，此即是過失。具過失的心有對治，而且因為對治品是依於所依心的功德，所以所依是堅固的。若是粗身的功德，則因為是依於所依粗身而粗身的能力有限，所以不能超過其極限。例如，若粗身練習跳躍，雖然多少能跳，但是無法超過喊聲能被聽到的距離⁴⁴，所以是有侷限性的。而心識不是色法，其所依微細且相續恆常存在，所以所依是堅固的。

心的功德因為是依於所依心，所以說所依堅固。所依堅固的心的功德，若之前已經串習過，則此熟練串習的心的功德已經生起，既然已經串習過，就不須依靠再次努力（才能生起），但若努力，則愈串習愈增長。基本上，依於心的功德——與依於身的功德不同——能透由串習大大地

⁴⁴ 古印度長度單位，約二百五十市尺。

增長，所以說能盡除心的過失。這些於吉祥法稱的《釋量論》第二品有清楚說明。《釋量論》有四品，第二品非常重要，中觀唯識二宗於見解有粗細之別，雖然見解的說法及對無明的判斷方式不同，但是根本理路等許多內容都須取自《釋量論》。

講解得解脫之理

若問何謂解脫？

根本頌

業惑盡解脫

前剎那的業與煩惱不會於後剎那自然地消滅，若不起對治，則業和煩惱的相續就會一直延續下去，必須透由生起對治令其消失，如是盡除就是所謂的從煩惱解脫。業、煩惱二者中，以煩惱為能生三有輪迴的主因，而透由生起對治來斷除煩惱時，一方面不會新造能引輪迴的業，一方面雖然前造之業有餘留下來，但是因為沒有能滋潤的煩惱，所以彼業如同敗壞的種子，即使遇緣也無法重新恢復功能。因為沒有能滋潤業的煩惱，所以業的能力不能醒覺。因此說「從業和煩惱出離或解脫」。

那麼，若問：所謂解脫，是唯安立於從業與煩惱出離的階段，或是安立於其它內容上？所謂解脫，其真正手指所指之處是什麼？

根本頌

業惑從分別
分別從戲論
戲論由空滅⁴⁵

⁴⁵ 《中論》第十八品第五偈。或譯為「業煩惱滅故，名之為解脫，業

如此偈所說，若依藏文用語，是由說「由空滅」來安立能滅；若依梵文用語，則或如前，或為「於空滅」。若問垢染由何滅？由通達空性的智慧滅；若問垢染於何滅？或於何離？於何盡？或於何界遠離垢染？（則答：）是於空性中滅。而且，這句話並非只是在說污垢（如何）變清淨（被淨除），而是於心的法性、心自性光明、心自性清淨之界中，清淨或盡除暫時的垢染（客塵）。因此，「於空滅」是安立具有清淨的心的法性為解脫。

老死之苦、愁嘆及純苦蘊，彼等由業生，業由煩惱生，煩惱由非理作意之分別生。所謂非理作意，例如，像筆這種東西，還沒從商店買來之前，雖會有「這個好」的想法，但是買來之後，生起貪時，會看成比原來更好，看成非常好的一支筆。基本上，這支筆可以有優點，但是會由非理作意的分別增益它為百分之百的好，從而生起貪。同樣，與認識的一個人要好時，聽到那個人的聲音，即便是咳嗽聲，也會覺得歡喜；有一天與那個人吵架後，與那個人不要好了，聽到那個人的聲音，就會像聽到魔鬼的聲音一般。就每個人而言，因為他人臉色些微的好壞，自己也會有些微的改變，但是就事實而言，於彼二時，那人就只是平常人，不是魔鬼。但是貪瞋二者中，生起瞋時，看那人就是百分之百不好的人，生起貪而喜歡時，看那人就是百分之百的好人，此即是由非理作意的分別所增益。首先彼境會現為從境上有；然後，會生起如同現為從境上有那般執為從境上有的愚癡實執；在生起愚癡實執之後，由非理作意的分別增益好壞等，從而耽著真實的好及真實的壞時，若是好的，就增益為百分之百的好，若是壞的，就增益為百分之百的壞，從而產生強猛的貪瞋之心。貪瞋的

煩惱非實，入空戲論滅。」

煩惱是從非理作意的分別生，彼等非理作意的分別則是從戲論生。所謂的戲論雖然可以解釋為八邊戲論的戲論，但是於此處，戲論是解釋為實執戲論。此復，實執於無諦實現為諦實而執，亦即遠離境的真實情況，或誇大現彼而執，所以如是解釋。

「戲論由空滅」是說了知與實執相違的空性義後，串習熟練，依此於串習增長時，能盡——亦即能滅——彼等實執戲論。又或者往「戲論於空滅」這邊解釋，則是說彼等戲論是於空性中滅。這些偈頌顯示獲得解脫之理，或成辨解脫之理。

根本頌

諸佛或說我
亦或說無我
諸法實相中
無我無非我⁴⁶

解釋此偈有二種不同解釋方式，其中一種解釋：佛薄伽梵，事實上，必須是由通達諸法的實相空性從而息滅一切戲論，然而若是對相續未成熟的補特伽羅宣說（空性），則彼不能見、不能通達，且不能修習，所以佛薄伽梵基於目的而暫不宣說空性，轉而宣說累積善業及懺罪等法理。此復，配合所化之信解，若對彼等大力宣說自主的我、自主的罪惡、自主的苦、真實的我、真實的罪惡、真實的苦等，則很可能有助於對罪惡生起強烈的悔心，以及對善生起大的歡喜與希求，順應此目的，薄伽梵於某些經中說了類似有我的內容，此即「諸佛或說我」。

⁴⁶ 《中論》第十八品第六偈。

「亦或說無我」，這是說之後在心相續稍微成熟時，對彼宣說「補特伽羅獨立自主的我空」，這是為了稍微鬆開我執而宣說粗分補特伽羅無我；之後於相續完全成熟時，諸佛即對彼宣說「諸法實相中 無我無非我」，亦即於相續完全成熟時，（對彼）宣說獨立自主的我及獨立自主的我空彼二皆無自性、無諦實，簡言之，就是宣說「沒有諦實自主的我，且無我也非諦實有」。

根本頌

諸法實相者
心行言語斷⁴⁷

這是說無論是詮有還是詮無，只要在內心現起，就都現為能獨立的、真實自在的，而且無論是詮有一個真實自在的，還是詮無一個真實自在的，都會在心中現為自在的，所以薄伽梵說有我與無我彼二都是沒有我。其意趣是：我等心中與利損有關的，無論是如所有法，抑或是盡所有法，彼等有法都與利損有關，而基於能夠安立為一個依緣而起、唯名施設而有的法，從而能夠於心無餘破除「如於心所現般真實有」時，所謂的無我，會在心中現為唯遮所破的，或唯名施設而有的一個唯遮所破的全空。一般而言，雖然到現在已經在嘴上說了千百次「無我」，但是事實上，只要還未能從經驗上破除所破，就會由串習力在心中以現無我為諦實有的方式在心中現起無我。因此，遮止於勝義中詮無我，因為好像不能講的樣子；又因為是於勝義遮除心的所行境——所緣，所以好像能緣的心就無法緣的樣子。

根本頌

⁴⁷ 《中論》第十八品第七偈前半。

無生亦無滅
寂滅如涅槃⁴⁸

總之，此說無我是很難通達的內容。

根本頌

一切實非實

這是說佛陀為了漸次引導所化有情的心，由善巧方便宣說引導內心的方法。此復，許多經典中，宣說空性的方式是首先將「有法是量識所成」當成主要內容來講，然後說彼等亦是自性空，如《集學論》中引經中的說法，即是首先詳細說明有法的因、緣、體性、果、作用，之後說彼等亦唯名唯表；反之，沒有見過一開始就宣說一切法是諦實空如幻的。所引經中，首先非常詳細地講了於名言中有的緣起不欺之理，然後在彼成為堅固時，說「此等唯是此緣性」，結合「唯由緣而有」以及「唯以施設而有」而說。

於此處，「一切實」是說，以內外情器所表徵的蘊界處等一切法，都是由各自的因緣生，依各自的因緣、依各自好壞的體性，從而產生種種果的變化，而這些是合理的。接著，「非實」是說，彼等一切法也從生了、有了的當下，就有剎那剎那壞滅的體性。亦即我們心中現起蘊界處之法時，說「那個昨天已見過，今天又見到」，這樣是將所見與所增益混雜為一。譬如一個活到百歲的人，從其相續這方面考慮而說「那個人已是百歲」時，雖然就粗略的名言而言，是同一相續，但是就事實而言，第一年時的孩童在第二年時已不存在，第二年時的孩童在第三年時已不存在，因此，有法本身是剎那剎那地變化、是正在滅的；如是，

⁴⁸ 《中論》第十八品第七偈後半。

蘊界處一切法從相續方面來看，雖然像是常，但是若真正很詳細地思考那些有相續者，則彼等是剎那剎那壞滅的，所以雖粗略而言，是從昨天、前天如相續般存在，但這並不是真實的、不是諦實，所以說「非實」。

根本頌

亦實亦非實

這一句是針對某一所化有情⁴⁹。彼等情器，觀待凡夫雖然是真實的、是諦實的，但是觀待聖者後得智則不是真實的，也就是虛假的，所以說「亦實亦非實」。

根本頌

非非實非實
是名諸佛法⁵⁰

由說「非非實」來顯示每一剎那都在壞滅的變異或在壞滅的無常法彼非自性有，由說「非實」來顯示無變異及無剎那壞滅之彼等亦非體性有或自性有。彼理是佛順應所化有情的心而宣說。就名言而言，所謂的常、樂、我、淨，這些是顛倒，所謂的無常、苦、空、無我，這些是非顛倒，但是若就勝義而言，則如同沒有四個顛倒般，也沒有四個不顛倒。

根本頌

自知不隨他 寂滅

以「自知不隨他」等說明勝義具五相，這是觀待斷除

⁴⁹ 指對某一有情是這樣，而對另一有情是那樣。

⁵⁰ 由「一切實非實」至此為《中論》第十八品第八偈。

邪倒見而說。「自知不隨他」，總之，諸現見真實義者因為無法如其所見般詮說，也無法以分別思惟，所以真實義是不能透由他人的語言了解的。並且，勝義諦法性並非先是實有而後變成非實有，而是諸法只要存在或一顯現，就是空無自性，亦即本來寂滅。

根本頌

無戲論 無分別無異

「無戲論」是說不被諸言語戲論所繫縛，亦即不是言語的所行境。「無分別」是說不是分別所思。「無異」則是，雖然從有法方面來說，有好壞、一多、常與物、淨不淨等無量無邊的顯現，但是從勝義方面來說，一切法於唯自性空的法界都是同一味，所以說「無異」。「同一味」並非說是一，而是說於法性實相中，一切都同樣是無自性。從勝義真實義方面來說，不會基於一一有法不同，就有一一不同的法性。此外，這也不是說於別別有法沒有別別的法性，而是從唯遮所破的空分這方面來說是一致的，所以是同一味。

根本頌

是則名實相⁵¹

此句說彼等五義為真實義的性相。

根本頌

若法從緣生
不即不異因
是故名實相

⁵¹ 由「自知不隨他」至此為《中論》第十八品第九偈。

不斷亦不常⁵²

凡依因而生果，只要是依因緣而生，則彼果與能生自己的因非一；若彼果與此能生因是一，則因本身就成為了果，或是於因的階段，若因變成果，則會變成常。

果與因若是自性有地是他而有或自在地是他而有，則是不觀待地是他而有；果與因若是不觀待地是他而有，則因果關係就不存在；若因果關係不存在，則由因生果就不可行，果就成為無因而生，若如是，則會沒有因、果、能生、所生等內容，從而有墮斷邊之過。但是，所生果與能生因既不是諦實有的一，也不是諦實有的異，所以說「沒有應成常斷之過」。

根本頌

不一亦不異
不常亦不斷
是名諸世尊
教化甘露味⁵³

這是說，如來的甘露教法給予——令獲得——無死的涅槃果位，而此甘露教法是指：緣起為空性義，以及諸法是依而假立，而非自性有的一或異、常或斷。諸聲聞由修如是緣起性空之理，現證老死盡的果位，諸獨覺亦由修此理現證自果菩提。總之，《六十正理論》及《中論》中都說，緣起見不僅對於獲得一切遍智的果位是必要的，對於只是獲得解脫，也是必要的。此復，自續派以下於法我執與補特伽羅我執有粗細之分，並說補特伽羅我執是輪迴的

⁵² 《中論》第十八品第十偈。

⁵³ 《中論》第十八品第十一偈。

根本，法我執是輪迴究竟的根本。

然而，有法我執不一定就會生於輪迴。雖然安立十二支之首無明支為補特伽羅我執，但是除了安立它執補特伽羅獨立自主實質有之外，並不安立它執補特伽羅諦實有，所以二我執是有粗細之分的。因為彼有粗細之分，所以補特伽羅無我及法無我也有粗細之分。雖會說「從輪迴解脫，並不需透由證悟法無我，只須證得補特伽羅無我就能獲得」，但是就應成此宗而言，補特伽羅我執及法我執只有所緣處不同，亦即除了補特伽羅我執緣補特伽羅，另一個緣蘊等法之外，二者的執持之理相同，都是執自性有。空掉二我執的耽著境——空掉諦實有，即是彼二之空性，這方面是一樣的。

（依應成派，）所謂的補特伽羅無我，必須理解成補特伽羅自性空。單單補特伽羅獨立自主實質空，並不是補特伽羅的細微的真實義。所以，二無我除了空基有差別，此外並無粗細之分。因此，就安立法我執為輪迴的根本，並主張不僅為了獲得一切遍智的果位，必須通達細微的空性，即便只是為了獲得解脫的果位，也必須通達。

聽聞及思惟《中論》的方式呢，先思惟第二十六品，亦即透由思惟輪迴的過患，觀察從其因無明至老死之間流轉的生起次第，心中略有領會時，就要思惟能不能盡除煩惱、能不能遠離煩惱。

其中有些必須透由《上師相續論》來了解的內容必須取到這邊。接著，就在第十八品中講到，若修無我慧，則能盡除煩惱，並談到依彼得解脫之理，以及解脫的體性。談到這些內容時，就說真正希求解脫的心會生起，且在它生起時，就能在同樣是「導師」者之中，看到宣說如是法

理之講者佛陀衞的與眾不同的殊勝法，透由這樣的方式才會對於「空性十分重要」有所了解與感受。內道與外道要由皈依來區別，皈依有許多層次，若要變成真正的或清淨的皈依，則要閱讀這一類典籍，使內心有所轉變，這樣才會有堅固的皈依。我想佛陀教法真正思考的核心大概是涅槃法。涅槃，總體上是所知，別體上，是別別相續能獲得的。若有了這樣的想法，就會有歡喜想著「唉呀！若能獲得那樣的涅槃該有多高興」的心以及正確的希求心。若生起如是希求信，那才是真正的希有難得。以生起如是之心為基礎，再由認識法而希求法，並且必須有且也會有對宣說彼法的導師以及如理修持的助伴僧寶等三寶的真正皈依。

生滅不合理之諍

根本頌

若一切皆空
無生亦無滅
如是則無有
四聖諦之法⁵⁴

此偈是說，汝等中觀師說，顯現且存在的法非自體成亦非由境上有，而是唯由名假立，照這種說法，若是唯由名之力假立，就會像是心怎麼做都行。若心怎麼做都行，就會不知如何安立境的真假，也沒法說因果確定。

他方是說：若是除了唯心造作和唯心安立之外，沒有境上成立的自性，則由苗的種子生苗以及由苗的種子不生人就不合理；之所以合理，是因為並非唯由自心安立，而是在境上有一個自性或真實性，是依此而起。必須如是而有，若不承許，就不會有生滅等內容，也不會基於因果確定而有好與壞、利與害，因此，就會無法安立四諦。彼若無，則無法安立佛、法、僧等三寶。若如是，則（出世間）法與世間的任何內容，於汝自宗都會是無法安立。

⁵⁴ 《中論》第二十四品第一偈。

大師觀待所化說法之理

詳細抉擇說實事宗的宗義的是無著兄弟。他們雖然生於龍樹之後，但是因為有「龍樹住世很久」的說法，所以不知龍樹造《中論》時無著兄弟出生了沒。一般是說，佛陀涅槃後四百年龍樹出世，佛陀涅槃後九百年無著出世。至於月稱是否為龍樹的親傳弟子，有些學者如阿底峽尊者等說是。那麼若問：龍樹與月稱之間不是時間間隔久遠嗎？有人會說因為龍樹住世六百年，所以月稱可以是龍樹晚期的親傳弟子。

不論在龍樹造《中論》時，無著兄弟是否已經完整建立唯識之軌，在龍樹住世時，就已經有了說實事的聲聞部⁵⁵的主張。同樣，說實事的唯識宗的主張，其根本意趣在龍樹住世時也是有的。說諸法自性有者，因為心裡不認可一切法自性空，也不認可一切法不是從境上有，所以說其過失。龍樹就在《中論》中把這些列出來，然後清楚說明。

像實事師這樣的看法即便在現在也有，若說「諸法自性空、體性空、境上不成」，就會有人說「如是則於名言中亦無」。許多不了解佛教中觀理趣的人，聽到佛教主張「一切法是自性空的自性、一切法是體性空的自性」時，就會說：「那麼剩下什麼？」聽說以前有人這樣講：「雖然佛教會談慈悲，所以是一個很好的法，但是背後又說空性，說什麼都沒有，這到底是怎麼一回事？」總之，許多

⁵⁵ 指有部宗和經部宗。

人無論於各自的心上現什麼法都會現為從境上有，因此，心中就會現起「此有的標準和名言有的標準就是這樣」的想法。所以（中觀）這樣說彼無時，就會被理解成斷邊。

所以，若沒有深厚且堅固的智慧，心中就每每接受不了中觀所講的空，因此，我在前面談到，佛又說「我」，又說「無我」以及「真實非真實」，這些都是具善巧方便大悲的具恩導師由善巧方便而說。於是，佛教宗派中就有了有部宗、經部宗、唯識宗、中觀宗四個說宗義者。無論是否另外有經部宗的經，世尊自己的話中，就有是講聲聞義的源頭的經，同樣也有是講法無我的上部宗義的源頭的大乘經。

大乘宗義中，另外還有唯識宗，若問它是否有根本經作為依據，則因為清辨論師等自續派阿闍黎將如《解深密經》這樣的經典解釋為中觀自宗的經典，所以，某些中觀師是否主張有講唯識二取空的經典或有唯識宗義的根本經，這一點我不確定。月稱則將如《解深密經》這樣的經典解釋為宣說唯識宗義的經典。若依月稱，因為在大乘經典中，有宣說唯識宗義的經典，所以它也是世尊所講之經的意趣。

若依照阿闍黎佛護及月稱等解釋龍樹意趣的不共方式，則說實事的二部的宗義以及唯識的宗義都是佛所說之經的意趣；《楞伽經》、《解深密經》、《密嚴經》等是講唯識義的經典，中觀宗義的源頭則是《般若經》。方便善巧具大悲的具恩導師配合所化的界與信解，在廣大品或方便品方面，為具大心力者——能夠主修以慈心、悲心為根本的菩提心者——宣說了大乘或菩薩乘，為希求自己解脫者，宣說了小乘或聲聞獨覺乘；在深奧品或見解品方面，四諦法輪中所說的聲聞義與二部的主張相順，佛有宣

說這樣一個層次的見解，然後，觀待唯識見能利益的所化，宣說了如《解深密經》等經，並觀待根器最佳者宣講了《般若經》。

世尊所說法都是為了利益所化而講。利益所化的方式若能配合別別所化的界和信解，則能利益彼；若不能配合，則不能利益彼。基於此，世尊就沒有說「這是我最好的自宗，你們一定要相信這個」，而是說了能配合所化信解的法。這也顯示出我們應該尊重其他宗教。此復，不論是何種宗教或宗義，都是各自在不同的地區和時間出現，並且利益許多人，所以，這些宗教也是配合所化的界和信解而出現的有益的法。相對於此，就不能說「因為佛法堅固深奧，所以你們一定只能相信這個」，不能想要勉強別人而講這種話，而且也沒有必須這樣說的理由。所以，應該出於清淨的意樂而尊重其他宗教。這一點很重要。

上下所有的宗義在世尊所說經中都能找到其依據，所以，若以「是導師世尊的經中所說」為理由而說是正確的，就必須承許說實事的二部只說補特伽羅能獨立自主實質空這樣的無我，而且此無我就是世尊的究竟意趣，並且必須承許究竟三乘這類說法。同樣，佛經中講了三種不同的無我之理，所以，應如何了知該承許哪一部經？哪一部經所講的才是世尊的究竟意趣？若只要提出世尊所說的某一句話，就必須承許那句經是世尊的意趣，則若問這句教言是世尊正說，還是結合所化有情的界而說？就必須再去其它經中找依據，因此就會有將成無盡的過失。

因此，一部經的所說義，若以正理觀察而無能違害，則彼經是世尊的意趣；一部經的所說義，若於以正理觀察時，被正理違害，則因為被正理違害，彼即是世尊依目的而講，所以也就不一定要承許。

他方之諍是因為不懂空性的目的⁵⁶等而興諍

若問：在世尊的經中，有各種了義與不了義的說法，要如何從中認識世尊心中真正的意趣？（答：）不是單依教而是主要依靠正理來探究。例如，科學家在觀察物質的時候，並不會跟隨世間共許之言而相信，而是先出於疑惑而設定一個觀察處。亦即若有疑惑，才會去觀察；若無疑惑，則不會去觀察。所以，首先要由疑惑引起觀察，再透由觀察，清楚地證知確定真相是怎樣時，才需要承許。與科學家的作法相同，佛教經典也談到這樣的觀察之理，所以，我想科學和佛教的作法是一致的。

十五年前，我認識的一位美國人曾對我這樣說：「科學家會消滅佛法，所以不要接觸科學家，要非常小心。」我自己的想法則是，佛教並非依教皈依，而是依正理觀察而抉擇，尤其，大乘的軌則主要是依正理建立，所以如同科學家進行觀察，我們也以觀察諸法的所謂究竟實相、真實義，亦即觀察諸法的真實性或真實存在方式是如何，由如是觀察而抉擇。除此之外，並不是像修生起次第那樣修。

科學家抉擇事物的真相，但不是在內在的粗細心識上觀察所抉擇的根本義，而是別取一個色法為觀察的基礎。內道的中觀典籍也在色法這一類法上區分出方分，從而觀察是否為具分，亦即是以量可量到的為基礎來抉擇事物的

⁵⁶ 「不懂空性的目的」指不懂宣說空性的目的。

自性。因此，基於（雙方）有各種相同點，看到（科學與佛法之間）並沒有牴觸與違害，且有互利的好處。對此，我和許多科學家過去曾多次會面討論，現在也正在進行這樣的討論。

若以正直的心觀察，則相較於其它宗教，一方面，佛教的作法氣度開闊，另一方面，其內容非常深奧。若能以開闊的心胸，用正理來觀察，就會了解佛教的講法非常深奧。佛法的上下宗義都談到微細的無常，此微細的無常，類似當今科學家在微塵上談到的情形，例如，會講像原子這樣的微塵在任何時候都處於動態。如是，聽學者解釋微塵量子時，會覺得這就是佛教的講法。然而，在他們解釋時，我雖然覺得了解了，但是在他們解釋完後，就像未學經教者聽人講空性，聽了之後，所聽到的內容就消失了。雖然如此，我自己對這些內容仍舊有很強的求知欲。以某個色法為基礎，在其上尋找施設義是找不到的，這一點能在量子上清楚地證實。另外，唯識師於觀察外境時找不到外境，基於此而說外境不存在，這也是類似的說法。

（科學家對於量子的說法）似乎大致與「自性不成或境上不成」的說法類似。以色法為差別事，在其上尋求差別法時，尋求施設義而不可得。此中若整體上承許「若有，則必須在境上有」，從而去觀察色法存在的方式是否是由微塵聚集而有，如是尋找時，若說無所獲，就會類似唯識見——承許心或領受為諦實有，對色法則以「如是觀察無所獲」為理由，說沒有外境，我想這樣似乎就走向了唯識見的方向。又，以色法為觀察處尋找而無所獲時，若能說「彼不是無而是由名或名言之力而有」，若能如是安立，則是走向中觀見的方向。

以前，頂尖科學家愛因斯坦講過一句話，似乎是說，

在未來科學不斷發展的情形下，宗教中只有佛教能與之並行。我在此重述他這句話，並不是在小看其他宗教。如上所說，所有宗教都於眾人有益，基於此，任誰都不應輕視其他宗教，而應尊重其他宗教。但若別人欺壓佛教，則可以說佛教也並不弱，我想對北京共黨領導人這樣說。北京共黨領導人說西藏佛法非常落伍。一位漢人官員曾對一個美國人講了一段話，意思是說，他到過西藏，看到那些在拉薩大昭寺前作禮拜的人，那些人真是太落伍了。他這樣的講法是被無知愚昧所障，讓人覺得既可悲又可憐。

此復，二取空的真如、唯識見，雖然因為是《解深密經》的意趣，所以是佛經的意趣，但並不是講者佛陀的意趣，是觀待所化才講的內容。以正理觀察某些下下宗的說法時，雖然會有違害，但是佛陀是基於某些目的才如是說，不僅如此，了解下下宗的主張，這對於了解上上宗所說的甚深關要，也極有助益。

對於說實事宗而言，若說一切法自性空，則輪涅等一切建立都不合理，且無法安立，會有破滅的危險，而且，世尊於《般若經》中說一切法自性空，祂是基於「遍計所執相無自性、依他起生無自性、圓成實勝義無自性」等三無自性之理的意趣，才說由色至一切遍智等一切法都無自性，並不是承許「無自性」字面那樣的意思。

為解釋遍計所執無自相，整體上就把遍計所執分為斷相遍計執以及異門遍計執二種。此處「遍計所執相無自性」主要是以斷相遍計執為所破的遍計執。例如，色成為詮色之聲的趨入處是由物的真實性而有，同樣，色成為執色分別心的耽著處不是由名與分別施設而有，而是由自相有或真實有——此即是斷相遍計執，是正理的所破。「遍計所執相無自性」就是講遍計所執自相空，而「依他起生

無自性」則是講依他起沒有由自之自體性生，或是講以自生空之義。

至於勝義無自性則說了兩種，一種是從依他起不是清淨道的究竟所緣這一分來講勝義無自性，另一種則是講圓成實雖然是勝義，但是因為是以無法我的體性作為區別，所以是勝義無自性。如是講了兩種勝義無自性之理。其中，安立勝義為清淨道的究竟所緣，而依他起因為不是清淨道的究竟所緣，所以是勝義無自性，圓成實則因為是清淨道的究竟所緣，所以是勝義，它僅僅是基於沒有所破的自性而是勝義無自性。

中觀師於名言承不承許自相，此差別主要須透由月稱的論來了解。而清辨阿闍黎等一類中觀師於名言中承許自相，這一點由觀察彼等論師之論就能清楚了解。中觀師之中，有於名言中承不承許自相這兩類，於名言中承許自相這一類中，又依承不承認外境分為兩類。中觀師中分為應成與自續二派時，自續師是於名言不破自相成而於勝義破自相成。我想，不論是間接或明顯地把「諦實不成，而於名言中有自相」這樣的宗義立為自宗的佛經大概是沒有的。因此我想，中觀宗義中，中觀智者對導師世尊的同一部經的意趣，產生了兩種不同的解釋方式。總之，應成與自續二派所依的根本經或中觀經典雖然相同，但是在解釋的時候，就出現了粗細的差別。

如是，只要未能現空性為緣起義，則「諸法自性空」、「自體性空」、「名言中完全於境上無」這些話在破「境上有」的這類內容時，恐怕都會有走向斷邊的過失。他方由見此等過失而講了各種違害，龍樹對此回答說：

根本頌

汝今實不能
知空空因緣
及知於空義
是故自生惱⁵⁷

此偈是說，你自己覺得諸法自性不成的空性之理有問題，從而才講出許多過失，而這僅只是因為你沒有好好了解（講說）空性的目的、空性的體性以及空性之義，所以才會看到這些過失，才會這樣講，並不是基於事實而講。空性之理中並不會產生這些違害。

那麼，若問：什麼是講「一切法自性空的空」的目的？則答：我們希求樂而不欲苦，這是由自性或自然而有，而苦源自於未調服自己的心續，未調服自心續則源自於顛倒執的實有執或戲論。「因緣所生法，若分別真實，佛說為無明⁵⁸」，此說若是依因緣所生之法，則是觀待而有，而不是一個不觀待而有的——真實有、勝義有或由自體性有的，簡言之，不是一個不依賴他而有的。因此，凡如是現且如是執者，彼執即是無明，是一個因為蒙昧於境的真實存在方式從而倒執的執著。佛說是由彼執之力生起貪瞋，必須去除那樣的執著。因此，若僅僅修習異於蘊體的常一自在的我空這樣的無我，則完全不能違害執自他等法自性有的執著。

同樣，視補特伽羅如主，蘊如僕，而將補特伽羅現似自在或獨立自主，並如是執——若只是了解沒有這樣的能獨立自主實質有的我，或只是了解補特伽羅獨立自主實質

⁵⁷ 《中論》第二十四品第七偈。

⁵⁸ 《七十空性論》：「因緣所生法，若分別真實，佛說為無明，彼生十二支。」

空並如是修，這樣也不能違害執自他等法自性有的執著。同樣，一再修習「色成為執色分別心的耽著處不是真實有」，也不能違害執補特伽羅自性有的執著。不僅如此，蘊等所攝自他任何法，在未被暫時錯亂因干擾的無害識上現為境上有，是以現彼之力而由心安立，若不是透由未被暫時錯亂因干擾的無害識的顯現之力安立，而是由境自己不共的真實存在方式而有，則是所破——若只是見空無此所破而唯修此所見義，則還是不能違害執如無害識所現般有的執著。

簡言之，聲聞二部通達補特伽羅常一自在空的無我的心、通達補特伽羅獨立自主實質空的無我的心，以及唯識師通達二取空的無我的心，以及自續師修習「空無『非以無害識顯現之力安立，而是由境自己不共的真實存在方式而有』」的無我，修習如是無我的心，彼等皆不能違害凡所現都現為從境上有而執的微細執著。如有諸多粗細不同的顛倒心，相對而言，也有了解這些顛倒心其所執之義空的心，或了解其耽著境或所執境空的心。下部宗的見粗分補特伽羅獨立自主實執空的心，即使能暫時違害與壓制由執獨立自主實質有的執著所引生的貪心與瞋心，也不能違害上部宗所說執補特伽羅諦實有的顛倒心及其引生的煩惱。所以，單單以下部宗的見粗分無我的心，並無法壓制比它更細的細分我執所引生的煩惱現前。

一切法，或自他所攝之法中，無論現起何法，現起的當下就會現為從境上有，而如所現那般執即是諦實有的執著，是由這樣想而認識細分的實執。諦實有的執著其耽著境不存在，若能生起見諦實無或見細分無我的心，它對諦實有的執著就會是直接的違害。所以只要彼心的效力未衰，就完全不會生起下部所說的粗分我執或粗分的顛倒心，也不會生起其所引生的煩惱遍計。若只了解粗分空

性，則在此了解粗分空性的心的效力未衰時，雖然暫時不會生起粗分我執等遍計，卻不能遮止細分實執的現前，此細分實執仍會生起。

抉擇空性的目的是為了斷除苦的根源——顛倒心，但若只是了解下部所說的煩惱，並修習無彼耽著境的無我及空性等，這樣不論如何修習，都無法違害諦實有的執著。所以，透由細細探究粗細等類的顛倒心，認識細分實執才是其根本的根本，從而通達無彼耽著境的空性，若能由此滅除細分的煩惱，就是達成了講空性的目的。基於此，就有了一個想法，覺得必須生起一個其所執與細分實執的所執正相違的心。

那麼，什麼是空性的體性？《中論大疏》中談空性的體性，講到「自知不隨他，寂滅無戲論⁵⁹」等時，以無眼翳者不見髮絲為喻，強調在現見真實義的理智面前，彼義遠離一切二現戲論。所以，空性的體性，若由有法這方面來講，會有各種各樣；若由法性這方面來講，則是一切同一味，亦即一切二現戲論皆息滅。簡言之，遠離戲論是指遮止一切二現戲論。

又，此處「空性」的「空」不是指什麼都沒有。科學家以色法為觀察處來尋找，在除去了各支分之後，得到的結果就是沒有一個手指指得出來的地方能對著它說「此是此喔」，若問：僅此就是獲得了空性嗎？（答：）去除支分之後無所獲，僅此並非空性。同樣，我們觀察時，自他等外在的色法以及內在的能取或心識，不論何者，於彼處尋找「彼與彼法」的名言施設處的體性時，什麼都找不到，然而，僅只尋找而無所獲，這樣並非空性。因此，若

⁵⁹ 「自知不隨他，寂滅無戲論，無分別無異，是則名實相。」

問：如是尋找施設義而無所獲的時候，彼與彼法難道不存在嗎？（答：）因為彼法能引生利損，所以不是不存在，由會引生利損就說明了它是存在的。那麼，若問：它是如何有呢？（答：）因為既不是由境上有，也不是自在而有，所以除了是由因緣他力而有之外，沒有別的可能性。雖然，因為能引利損故而是有，但是，到目前為止，我們認為是從這邊有或是在這上面有的這些地方，在那些地方尋找時，都是沒有的，所以是無所獲。若問：有儘管是有，但是在我們認為有的地方找不到，所以它是如何有？（答：）唯觀待而有，唯以稱許之力而有。

然而，於心上顯現的方式完全不是將諸法現為由稱許而有，而是現為從境上有。雖然會如是現，但是事實上，除了是由觀待之力而有之外，並不是如心上現為不觀待地自在而有那般從境上有。生起這樣的想法時，像這樣被境上有所空，就是空性。如是，「除了由依而起，並不是不觀待而由境上有」，這樣的想法才是對空性的定解。以這樣的方式了解，空義與緣起才會契合。如是以緣起為因，從而了解空性，除此之外，並不說僅僅了解「尋找無所獲」就是了解空性。因為是觀待而有，所以是「不觀待而以自性有」空，是以「是觀待」為因破除了不觀待的自性有。

以「是觀待而有」來解釋存在之理或存在的方式，因為是觀待而有，所以是「不觀待的自在」空。如是以緣起為因來說是空時，空性義就會來到緣起上。因此，完全沒有、尋找時找不到，這並不是緣起義。譬如，說兔角無自性或無自體性，這除了說它是全無之外，並沒有考慮到緣起。因為所謂的空性是考慮到緣起，從而才說無自性，所以若以「是緣起」來解釋某法其自性無之義，就是來到了中觀義。

此復，由說「亦非無」來除全無之斷邊，由說「不是境上有」來除從境上有或從境上成之常邊。如是亦非無，亦非自性有，以此成立為唯名而有。因此，實事師你們之所以針對空性理說出了各種違害，是因為你們未能無倒了知講說空性的目的、空性的體性以及空性之義。所以，無倒了知空性義的中觀師根本不會有你們所說的這些過失。所謂的空性，除了是某有法的特法之外，無法講一個沒有空基的法性。以有法為所依，究竟實相或法性為能依，如此成立為能依所依的關係。若由思考緣起而對空性有了很好的理解，則於詮說自性空時，大致會了解是有的意思，由此就會出現二諦的內容。

二諦之建立

總的來說，外道及有部宗也有講二諦的內容。《俱舍論》中，有部宗主張「彼覺破便無，慧析餘亦爾，如瓶水世俗，異此名勝義。」意思是說，任何法由外在的鐵鎚等敲碎時，或由內在的心解析成別別的支分時，若持自之分別或心就棄捨彼法，則彼法就是世俗諦；任何法由外在的鐵鎚等敲碎時，或由內在的心解析成別別的支分時，若持自的心能不棄捨彼法，彼法即是勝義諦。

對經部宗而言，物、自相、勝義諦是同義。所謂的勝義諦是指自己能表徵自己的、能引生利損者，而世俗諦則是指常、共相等唯以分別假立者。唯識宗則安立是清淨道的究竟所緣的為勝義諦，不是清淨道的究竟所緣的則是世俗諦。

中觀宗會說於一有法之上有二諦，而且二諦是體性一返體異。在一法上有二個體性：一個勝義諦的體性和一個世俗諦的體性。若以空性為例，在某些書中說，在空性上的世俗諦是指觀待空性自己的空性而言，差別事空性是自己的空性的世俗諦，而其上的差別法法性則是勝義諦。

但是整體而言，觀察名言的心所獲得的義是世俗諦；不滿足於唯名言、唯現，而去觀察其究竟的存在方式或實相是如何有或無，如是觀察的理智所獲得的義則是勝義諦。亦即在一法或一境之上有兩種體性——勝義諦的體性和世俗諦的體性。能量的心有觀察名言的心和觀察究竟的

心，是基於這二種心而在一一法上安立二種體性。

《中論》中也提到應該了解像這樣的二諦之理。

根本頌

諸佛依二諦
為眾生說法
一以世俗諦
二第一義諦⁶⁰

若人不能知
分別於二諦
則於深佛法
不知真實義⁶¹

此偈是說，不了解二諦的區別的人就不能夠了解佛陀所說的甚深真實義。理由是：「空性」是在講究竟的存在方式，若問是誰的究竟存在方式，就要說是某個有法的究竟存在方式，所以，在了解如是自性空之前，先要了解緣起。亦即必須以緣起為理由來了解不是從境上有。

此復，名言之法能引利損且能所合理。觀待因緣而有之理等是真實可信，由建立此而說名言之法因為是依緣而起，所以除了具有觀待的自性之外，並不具有非觀待的自性，也就是說，勝義必須依名言來了解。如根本頌中說：

若不依名言
不能說勝義

⁶⁰ 《中論》第二十四品第八偈。後二句藏文直譯：「世間世俗諦，勝義之諦喔」。

⁶¹ 《中論》第二十四品第九偈。

若不懂勝義
則不得涅槃⁶²

另外，《入中論》說「由於諸法見真妄，故得諸法二種體」，這是說不論任何法都有二種體性，且彼二是體性一返體異。反之，若彼二是體性異或返體一，則如《解深密經》所說，各自會有四個過患⁶³。所以是說彼二是體性一返體異。

二諦中，世俗諦觀待世間識分為正倒二種，而安立正倒之理雖然有一點難懂，但是因為此理與名言量成有關，所以非常重要。總之，顯現之理與存在之理不相符或體性欺誑之妄法，見彼之心所獲得之義，就安立為世俗諦。其中，所謂的觀待世間識分為正與倒，是說儘管都是顯現之理與存在之理不相符，但是，不懂真實義的名言識是否就能知道它是虛妄的，要從這一方面觀待二種識來安立所謂的正與倒。

重點是，在世俗自己之內區分真與妄或真實與非真實，例如，夢中的人和真正的人同樣都不是境上成，同樣都是其顯現之理與其存在之理不相符的虛妄法，但是夢中人不是人，殺了夢中人也不會犯殺人罪，而殺了真正的人就犯了殺人罪——殺了他就會犯殺人罪的才是真正的人，另一方面，夢中人並不是真正的或真實的人，是基於此來

⁶² 《中論》第二十四品第十偈。

⁶³ 二諦若是體性一，則有四個過失：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（緣之應生貪等）；勝義諦與諸行應無差別，諸行亦應無差別；修觀行者不應更求勝義。二諦若是體性異，則有四個過失：已見諦者於諸行相應不遣除，如是則應不得解脫相縛等，不應證涅槃等；勝義諦相應非諸行共相；諸行唯無我性唯無自性之所顯現應非勝義相；應俱時別相成立雜染相及清淨相。

安立為名言量成。

所謂的名言量成應具以下三個特法：是名言識所稱許、其稱許之義不被其他名言量違害、不被如理觀察勝義或自性有無的理智違害。講第三個特法（的理由），例如，很難由名言量違害像阿賴耶識這樣的內容，因為安立阿賴耶識之理本是植基於內心深處「尋找諸法的施設義必須有所獲」的想法，從而因為不滿足於唯顯現而去觀察尋找「補特伽羅」在境上的有無時，立宗說找到了阿賴耶識，從而安立。但是因為以觀察勝義的理智觀察它時能違害它，所以此宗主張於名言中沒有阿賴耶識。

講第一個和第二個特法呢，第一個特法「是名言識所稱許」，若僅只是世間稱許就是名言有，則例如，因為在執兔角的分別心前，兔角是所稱許的，因此它就應該是有了——所以僅僅是世間稱許是不夠的，必須再講（第二個特法：）對所稱許沒有其他名言量違害。「尋找施設義而有所獲」，執此宗並以此宗義施設某些法而安立為有，對於這些內容，雖不能以名言量違害，但如前所說，能以觀察勝義的理智違害的方式來破除彼等為名言有。所以，是基於具有「是名言識稱許、不被其他名言量違害、不被觀察勝義的理智違害」等三特法來說明於名言中有和無的差別。

同樣，於名言中的有無，如果只是由是否有一個執自之心來安立，則因為有執兔角的分別心，所以就應該有兔角，會有這樣的過失，因此，僅由是否有一個執自分別心來判斷是不夠的，必須以量成立。如是安立「量」的方式，若如經部宗、唯識宗以及中觀自續派所說，必須是對自相有的顯現分不錯亂的心，然而應成派則主張，因為無論現任何法都會現為從境上有，例如，通達空性的理智比

量也會現自己的耽著境或執持境空性為諦實有，所以通達空性的比量既是錯亂識也是量識。此復，因為（通達空性的比量）其耽著境是自性無，但現彼為諦實有，所以其顯現與事實不符，雖然由它對所現境欺誑或錯亂的這一分說它是錯亂識，但是因為它對主要境自性無是如實而執、如實定解，所以，由對其耽著處主要境不欺誑的這一分，或由彼心執境之理是符合事實的這一分，說它是量。

簡言之，在有情的階段，除了現證空性的根本定遠離一切二現的戲論之外，任何識都有二現或諦實現，所以都是錯亂識。又，無論何識都有自己的所現境，且彼境必須由彼識成立。所以，若是識，則遍於對自己的所現是量。因為有自己的所現，才生起了具彼所現之相的心，所以，執兔角的分別心也是現起了兔角的顯現，並且是因為現彼顯現，故而成立為具彼顯現之相的識。兔角雖然不存在，但兔角的顯現是有，且具彼顯現之相的識是依彼顯現而生，而只要是識，不僅遍於對自己的所現是量，且遍於對自己的所現是現量。即使是錯亂識或顛倒識，也必須說是對自己的所現是現量。例如，執色眼識會現到色以及色是色，以及色自性有等，它執色以及色是色，所以對彼二是量，但是沒有執色是自性有，對它也不是量。

勝義諦有二十空、十八空、十六空、四空等說法，又可略攝為補特伽羅無我及法無我二種。如是應知諸法中有顯現之理與存在之理相符與不相符二種。

根本頌

不能正觀空
鈍根則自害
如不善咒術

不善捉毒蛇⁶⁴

此偈是講倒執空性的過失。

根本頌

世尊知是法
甚深微妙相
非鈍根所及
是故不欲說⁶⁵

此偈是說若倒執空性則有大過患，因此，世尊因為知道劣慧者難懂空性，所以在現證菩提之後，並未立即轉法輪，而是暫時安住。之後轉法輪，也是初轉四諦法輪，接著依次轉無相法輪等，配合有情的界與勝解來廣說諸法門。

根本頌

汝謂我著空
而為我生過
汝今所說過
於空則無有⁶⁶

此偈是說，說實事師或說自性有的你們針對甚深空性之理所提出的過失並不存在；儘管空性無過，但仍認為空性有過而棄捨空性，這樣做是不合理的。

接下來頌曰：

⁶⁴ 《中論》第二十四品第十一偈。

⁶⁵ 《中論》第二十四品第十二偈。

⁶⁶ 《中論》第二十四品第十三偈。

根本頌

以有空義故
一切法得成
若無空義者
一切則不成⁶⁷

此偈是說，任何人只要講得通空性，則輪涅等一切內容都能安立；若講不通或不能安立空性，而要以諦實有、自性有或從境上有的方式安立，則一切內容都會無法安立且不合理。

根本頌

汝今自有過
而以迴向我
如人乘馬者
自忘於所乘⁶⁸

此偈是說，說實事師你們因為耽著諸法有自性，從而認為自性空方有過失並指出過失，但是事實是你們自己才會有這些過患，所以你們是誣賴我。就像正騎在馬上卻忘了馬，自己儘管別別過失全部都有，卻忘了這些過失，而去說別人有這些過失。

根本頌

若汝見諸法
決定有性者

從此處開始講真正的過失：若無為等一切法是由諸法

⁶⁷ 《中論》第二十四品第十四偈。

⁶⁸ 《中論》第二十四品第十五偈。

的自性——自性有的體性、自在而有的體性、不觀待而有的體性——以不觀待而有自性的方式而有，則會變成非造作且無變化。

根本頌

即為見諸法
無因亦無緣⁶⁹

此是說，色等彼彼法若是自在而有，則與觀待他法相違，且若是自性有，則必須沒有變化，若如是，則會無法安立因、緣、果等的諸般變化。

根本頌

即為破因果
作作者作法
亦復壞一切
萬物之生滅⁷⁰

此是說因果、能作所作、生滅等不論是什麼內容，都必須由相互觀待，或相互依賴、相互依靠而安立，所以若由不觀待、不依賴、不相關聯，從而由自在獨立而有或是由自在而有，則上說一切內容都會無法安立。

⁶⁹ 《中論》第二十四品第十六偈。

⁷⁰ 《中論》第二十四品第十七偈。

宣說空為緣起義

以上所說，什麼是它所觸及的關要呢？

根本頌

眾因緣生法⁷¹
我說即是空
亦為是假名
亦是中道義⁷²

此偈是說自性空即緣起義，以及只要是緣起就是自性空。所謂的自性空是基於什麼理由而說？因為是緣起，所以是自性空。亦即因為彼是依緣而有，或依賴而有，或施設而有。

此復，緣起中有依因緣而生的緣起，這是有為的緣起。只是這樣的一個緣起，實事師也會承許，也能安立，所以理解這樣的緣起只是對緣起粗分的理解。另外，依支分而有具支之法、依支分而成具支之法，這樣的緣起則於一切有為、無為皆有，自續諸論所說緣起以此為主。理解這樣的緣起是對緣起中等的理解。細分緣起義則如前說，我或蘊或內外任何法雖然找不到所立義，但是因為會引來利損，所以是有。某個能引利損之法於找不到所立義時，仍確定是有，而有的方式不是以境上有的方式有，就是以

⁷¹ 中譯第一句偏向因生果的緣起。藏文只是說「凡是緣起」。

⁷² 《中論》第二十四品第十八偈。

別的方式（境上無的方式）有，除此以外沒有別的方法。

若是從境上有，則尋找所立義就必須有所得；如是尋找而無所得時，彼（從境上有）即是正理所破。雖然有法蘊等的存在，是以一種尋找後沒有所得的自性的方式存在，雖然尋找後找不到，但並不能單單因為尋找後找不到，就安立為被正理破除。如有法以正理尋求而無所得，所以是不堪忍正理觀察，但並非被正理違害，所以不是被正理破除。所以諸緣起法，從與利損直接有關這一分來說，是存在的。雖然如此，但因為正理破除了由境上有，所以由境上有是不存在的。「唯有⁷³」則並未被正理破除，所以「唯有」是依具境名言而有，或依名言而成，或以名言力而有。只此一途，別無其它可能性。

因為是以名言力而有，是依名言、依他而有，所以安立為依施設處而有，如是安立是合理的。「於施設處安立而有」的「施設處」，例如瓶是於瓶的施設處以瓶名言施設之力而有，而瓶的施設處成為瓶的施設處亦是以名言施設之力而成，並非以自力成為瓶的施設處。「名言安立」的名言安立者，也只能是稱許而有，除此之外，不論「名言安立者」是指我心續中的分別、其他補特伽羅心續中的分別，或一百個補特伽羅心續中的分別，又或是說現在的分別、過去的分別等，都不是由尋找真實義而有，而是不觀不察地唯由稱許力或施設力安立而有。這就是緣起最微細之義。所以，凡是緣起法，即說彼是空，且是依而假立；又因為是依而假立，所以不是自在而有或以自性而有，因此不會墮到自性有之常邊。此復，因為不是自在而有，所以是觀待或依賴而有，因為是如此依緣假立而有，所以不會墮到全無之斷邊。如是遠離常斷二邊而處於中，所以即說

⁷³ 僅僅是有。

如是之見解為中道。

卓內⁷⁴喇嘛仁波切所作《蓮花讚》中說到：「此復，也不是名與義、境具境、所詮能詮，或直接間接斷開斷回之義，……」。所謂「空為緣起義」，舉例來說，不是像大腹事是瓶的義，而瓶是大腹事的名那樣，說空性是名而緣起是它的義；也不是像緣起是具境而空性是境；也不是像空性是所詮而緣起是它的能詮——若詮空性時就能間接了解緣起，以及詮緣起時就能間接了解空性，則空性就會變成遮非，但空性是遮無，所以也不是這樣。此是一個難處。也很難說成直接間接的斷開⁷⁵與斷回⁷⁶之義，所以也不是直接間接的斷開與斷回之義。既不是如名與義，也不是境具境、所詮能詮，或直接間接的斷開與斷回。

總的來說，所知分為遮法與成立法二種，其中遮法必須由遮所破之力或由否定來了解。例如說無瓶時，心中必須由現起所破瓶，然後由僅僅無彼或否定彼來了解。遮法有二類：以遮所破之力成立或拋出其他法、以遮所破之力不會成立或拋出其他法。前者稱為遮非，後者稱為遮無。拋出其他法的方式有直接拋、間接拋、直接間接俱拋以及時拋等四。整體而言，遮法有多種表述方式，例如遮非會有「細」及「劣」等諸多遮語，像那樣的遮語好像提到有二十幾種。遮所破之餘，不論直接或間接都不會成立或拋出他法的就稱為遮無。空性是遮無，這是一切跟隨龍樹阿闍黎的中觀大智者的根本宗。《中論》也說「非自非從他」等四個宗是遮無。所以，如果直接了解空性就間接了解了緣起的話，這樣就會變成以直接詮空性之能詮聲間接拋出

⁷⁴ ཙ་ནེ།。

⁷⁵ 或譯排開、遮除、否定。

⁷⁶ 或譯遮回、成立、肯定。

了緣起，如此就會有空性是遮非的過失。說「無我有」、說「無山的平原」，都直接拋出了其他法。說「天授白天不吃飯」，是間接拋；說「天授白天不吃飯而不瘦」，是直接間接俱拋。某人確定是婆羅門種與刹帝利種二者之一時，若說他不是婆羅門種，則以彼時勢之力知道他是刹帝利種。這就是時拋。

講到「法性」或「真如」的時候，雖然其用語不含直接的遮語，但是「法性」之義在心中現起時，會是以遮斷所破的方式在心中現起，所以是遮法，且是遮法中的遮無。前面提到卓內喇嘛的說法，其源頭出自賈曹杰的《八難筆記》。

《中論大疏》中說，「若多說『自性空之義即緣起義』，那麼這個『義』到底是什麼意思？若是理解成如同安立大腹事是瓶之『義』的『義』，則會變成了解諸果依因緣而生的心也了解彼法的空性義，故而這樣解並不合理。若承許詮『緣起』之能詮聲彼義即空性之義，則依然有同樣的過失。若承許以直接了解緣起之力間接了解空性，則仍是如前一樣不合理。」

中觀宗所有的大阿闍黎都確定空性是遮無。若舉喻，譬如童子幼時生起怕鬼的心時，若（對彼）說「鬼是沒有啦，……」，則仍會想「沒有不好的蟲子吧？」而有些害怕；若（對彼）說的是「沒有鬼」這樣一句決絕的話，就會對不再因懷疑有鬼而害怕有很大的助益。同樣，「自性無」唯詮遮破所遮，這句話對心就有一定的助益。

《中論大疏》中又說，「若想：那麼應該如何安立？空義成為緣起義，這對已經由量破除自性的中觀師而言是如此，對他人則不是如此。」首先要詳細思惟立為理由的粗

細緣起，接著以緣起為理由成辦自性空。一邊看書，一邊累積經驗，如是先由對緣起粗分的了解來了解能立因，漸漸對緣起的了解越來越細、越來越深，最後以緣起為因相，將緣所緣時聚焦之處全部拆掉而能引生對自性空的清淨定解時，由此自性空就會能夠現為緣起。如是以緣起為理由而思惟，漸次結合聞思修來累積經驗，最終徹底想通於心前真切顯現的所破諦實或能獨立完全非有，對於獲得如是定解的中觀師，空才會現為緣起，緣起也才會現為空。所以說對彼等是而對他人不是。如此若問，空現為緣起，緣起現為空，此不共顯現如何於彼等中觀師心中生起？《中論大疏》中說，「如是之中觀師，直接定解內外諸法為依賴因的緣起時，依彼心之力而……」，這段話的意思是說，整體上，產生比量要透由先了解宗法——亦即透由先確定因的事例的量，以及確定所破法與所立法正相違的量，以及於不順品上遮除因的量，是透由此三量生起比量。然而於此處，了解自性無而對此有經驗者，直接了解內外諸法為依賴因的緣起時，依彼心之力，不必觀待透由餘量，就能確定自性空義。如同說僅僅由自己看到或聽到「內外諸法依賴因緣」或「內外諸法觀待他緣」等，即可容易地於心中引生對諦實空及無自在的定解，同樣，也會生起對自性空的義的定解。

《中論大疏》中稍後說，「因為將自性成理解為不觀待他，並且以量通達彼與緣起二者相違之故。」不觀待及緣起，亦即不觀待他及觀待他，說彼二為相違中的正相違。

一與二相違，但不是正相違。一與非一則是正相違。只要是法，就或是一，或是非一，此二之外，不可能有第三聚。觀待與不觀待也一樣，只要是法，就或是觀待，或是不觀待。同樣，（只要是法，）要不就是依，要不就是非依，此二之外，不可能有第三聚。所以，說「依因緣而

生、依賴他法、觀待他法、依於他法」時，以彼之力，就會對沒有它的反面——不依賴、不觀待、自在——得到定解。《中論大疏》中說，「因此，即是以緣起破除自性有而得到對空性的定解，所以任於何時，只要見、聞及念及苗等觀待因緣，即應以此為因相，於心串習是自性無之理。」

章嘉活佛於證道歌《認識母親》中說，「各種變化是不變的母親的面貌，故而是能解脫的。」各種變化，外在的如山、樹、森林，不論是看哪個，都會隨四季轉變而有老與年輕的種種變化。（看時）好像看到那些緣落在這邊，而變化則落到他方。就內心的變化而言，也是以小小的緣就會造成內心的轉變。若問為何可以有這些變化？就說「法性不變」，法性是觀待他而空無「不觀待他的自在」，而離自在的自性，彼即是有法自己的真實性。所以是依賴他法，由他法的作用引生利損。若非如此，則有法本身若是自在的，他法的作用便不能引起利與損。所以說：有種種變化，是因為有一個無變化的真實性、唯自體性空的真實性。

如是如前已說，「空性」不是在說無，而是說為緣起之義。

根本頌

眾因緣生法
我說即是空
亦為是假名
亦是中道義⁷⁷

⁷⁷ 《中論》第二十四品第十八偈。

未曾有一法
不從因緣生
是故一切法
無不是空者⁷⁸

這兩個偈頌是宣說中觀見或「空即緣起」的關要的根本頌，所以要記住，好好地看，並且銘記於心。

根本頌

若一切不空
則無有生滅⁷⁹

這些偈頌的核心內容即是，在前面龍樹的宗或中觀論中，了義經所說的「一切法自性不成」。例如，如《心經》所說「正觀五蘊亦自性空」，必須將以五蘊表徵的一切法皆觀為自性空，並且這個觀自性空的心是量，其所見符合事實，因為如此，所以一切法皆是自性空。

「自性空」不是無的意思，而是依緣而起、依緣假立的意思。因此，實事師因為否定空性，所以依緣假立就會變成不合理。依緣假立若無，則觀待而有就行不通，因此緣起就會不合理。此若不合理，則果依於因、因依於果、相互觀待、能所、生滅等任何一切都會變成不合理。如同鞏湯大師所說：「必須若干因緣緣起，聚集而往那邊安立，因此遠離獨立自在」，若不是以眾多因緣緣起的聚合之力而往那邊安立，不是依因緣緣起聚合而有，而是從自己方面或從境上自在而有，則會變成不依他法，而且緣起也會變成不合理。而若無緣起，則一切內容都無法安立。

⁷⁸ 《中論》第二十四品第十九偈。

⁷⁹ 《中論》第二十四品第二十偈前半。

若自性有則四諦等不合理

根本頌

無常是苦義
定性⁸⁰無無常⁸¹

若苦有定性
何故從集生⁸²

這是說若自性有則難以安立果——苦，及因——集。如是若無苦集，則盡滅此二之滅諦也會無；若無離繫果，則能離⁸³或破除彼之道諦也會無；彼若無，則無法寶；彼若無，則無現證彼及斷證究竟的佛，法及僧寶也會無。

根本頌

汝破一切法
諸因緣空義
則破於世俗
諸餘所有法⁸⁴

這是說若違害了緣起的空性，彼即違害了一切世間名言。世間很多情況是考慮未來將發生的事而講，例如，想

⁸⁰ 自性。

⁸¹ 《中論》第二十四品第二十一偈後半。

⁸² 《中論》第二十四品第二十二偈前半。

⁸³ 指道諦。

⁸⁴ 《中論》第二十四品第三十六偈。

到未來將生的苗，基於此而說苗的種子。種子時無苗，但會稱其為苗種，其所依苗，能依種子，彼二是差別事和差別法。如是之差別事和差別法、所依能依之義，若是自相有，則必須是同時。然而，世間名言基於未來將生之苗而說苗的種子，而且誰也不會去爭論彼是苗的種子以及苗又在哪裡有。世間諸多名言，或是基於過去，或是基於未來將發生的事（而安立），雖然當下它自己的相並不存在，但若承許是以名之力或是以世許的方式安立，以及承許唯緣起之理，則這些話就是合理的。

若不承許唯緣起、依緣而起，而把無論是什麼都想成必須是一個當下手指就指得到、手就抓得到的，則世間一切名言都將無法安立。所以結頌曰：

根本頌

是故經中說
若見因緣法
則為見苦集
以及滅與道⁸⁵

講聖諦的是第二十四品。要好好認識佛法，就要從四諦上認識，必須好好認識四諦。總的來說，雖然有部宗以上都會說「苦諦、集諦、道諦、滅諦」這樣的名言，但是真正手指指得出來的⁸⁶滅諦要在空性上講，除此以外沒有其它的。必須認識如中觀論所說，釋空性為緣起義的空性義，必須如是認識空性之理。

必須依中觀師所說的二諦來完善認識四諦，這非常重

⁸⁵ 《中論》第二十四品第四十偈。

⁸⁶ 「真正手指指得出來的」，於本書餘處是指諦實有的、從境上有的，此處則只是指真正的。

要。所以，若不承許緣起，就完全無法好好安立四諦，而且要依靠認識四諦才能完善認識三寶。我們說「皈依佛、皈依法、皈依僧」時，若真正去思考，就必須基於二諦好好認識四諦，再基於四諦好好認識三寶。若能如是認識且由了解生起了信心，就成了真正優質的佛弟子。

破四邊生之理

如是，二十六品由十二緣起門講了輪迴之理；十八品講了解脫、如何得到解脫、以及何以得解脫必須通達空性；二十四品講了空性即緣起義之理。由結合彼等，就有了第一品中講的成立無自性之理。若如是說，則彼之理：

根本頌

非自非從他
非共非無因
諸法隨於何
其生終非有⁸⁷

以此偈頌破四邊生。說無此四邊——自生、他生、自他生、無因生——是在立宗。《中論大疏》中說，生決斷為有因或無因此二；若有因，則果與因確定為自性一、或自性別別相異、或二者皆是，所以破自性生時，只要立此四宗就足夠。佛護論師在未解釋此之前，說：「首先，如同所詮之生唯是名言。」也就是說，所謂的生只是名言而已，以「唯」字否定勝義有。「先安立生唯於名言有，之後就破四生」，說此時，若是從根本破除生，則說「生唯是名言」，就不合理，所以不是破生，而是破諦實有的生或尋找所立義而有所得的生。

彼理即是，完全不觀察地由唯名、由唯稱許而有一個

⁸⁷ 《中論》第一品第一偈。

生，所以彼是名言有的生；若說它是從自生、他生、還是自他俱生，則是不滿足於唯顯現而去觀察。如是觀察就會是勝義觀察。若由勝義觀察來安立生，則此生要不是無因生，就會是自生，亦即因果是自性一，如是而生；又或是他生，亦即因果是自性異，如是而生；又或是由二俱生，亦即是由自他和合而生。所以說「非彼等之任一」而破。若是勝義生，則遍於是四生之一，然而唯生並不遍於是彼四之一。所以，是唯名或唯名言的生就不是此四的任何一種。

於此處談到了二種遮法的定義，並且思惟二者中何者是因的所立。如前所說，所知分為遮法及成立法二種。總的來說，遮法因為是心由直接遮除所破所了解的，所以，不會因為像「於物上遮非自」的這一種唯遮所破，就把物說成遮法。於各別成事⁸⁸之上，都有與所知等數的遮遣。例如，於瓶上就有遮是柱、遮是無為等與所知等數的遮遣，在一切物上都有唯遮非自⁸⁹。

所以，遮法是一個由心直接遮除所破所了解的內容。其中又分二種：於破所破時，會拋出他法的，為遮非；僅僅遮除所破之外，並不會拋出他法的，為遮無。遮非如前所說。於此處說「非自非從他」時，談到空性是遮無，同樣，在清辨論師的釋論《般若燈論》以及月稱論師的論中，也說空性是遮無。所有智慧與成就兼具的大中觀師都如是說。

在破四邊生等時，必須了解，總的於物或所知中，有

⁸⁸ 所知。

⁸⁹ 瓶雖然是在瓶上遮掉非瓶，但瓶不是遮法，因為瓶並不是必須透由直接遮除所破才能被了解。另外，瓶柱二者雖然是物，但沒有返體，沒有非非瓶柱二者，亦即沒有是瓶柱二者的。

排除第三聚的相違法。如同從學攝類學開始，就會談到三句、四句、相違或同義，像這樣的許多內容確實是存在的。而相違中又有直接相違、間接相違、不並存相違等多種相違。當今西方科學對此雖然未曾詳細分析，但提出一種說法，說沒有排除第三聚的相違，亦即沒有直接相違，而說有第三聚。這種說法要依照量子力學來解釋，而且記得似乎是從前後時來講的，好像並不是在一個事物上成立直接相違，而是在不同的二個事物上說。我對此沒能清楚認識。但是若西方的見解與西方科技對於沒有排除第三聚的相違的解釋是說得通的，則（我們）必須對此慎重思考。內道典籍的所有規則都是由排除第三聚的相違來破所破，來說自性有是不合理的。若沒有排除第三聚的直接相違，則心就很難確認「此以內是，此以外不是」這樣的內容。

理智所獲與堪忍觀察的差別

《中論大疏》第一品中說，若無自性是有，則因為名言量不能破有自性，從而也不能成立無自性，所以是由理智來了解。因為有「成立無自性」這件事，所以無自性必須要有。雖彼是有，然因為名言量不破有自性，且「自性」是在講事物的真實義，所以必須由尋找真實義的心來判斷是有還是無，名言識則是不尋求真實義而僅僅滿足於所現到的，它不破自性，也沒有能力破自性。

因為名言量不能破有自性，所以無自性也不能由名言量成立。因此我們必須了解，無自性是由理智成立，無自性是有也要依理智成立與了解。

若無無自性，則因為二遮顯示真諦，以及有自性與無自性是正相違，所以就會變成有自性。《迴諍論》說：「若即無自性，能遣無自性，遮無自性已，即成有自性。」無自性若是無，則有自性就會是有。二遮有兩個否定詞，第一個否定詞說無的時候，是無；接著說無無的時候，就變成是有了。「若無無自性」，這樣以兩個否定詞顯示真諦，就會變成有自性，因此無自性必須是有。

（他方）則提出疑惑：無自性若有，則見彼（無自性是有）豈不是應由見勝義之心來見？對此，若有人答：理智只是遮除自性，並不會以無自性為境，所以正因也不會成立無自性。意思是說因為理智不以無自性為境，所以理智就不必證得無自性是有，且正因也不會成辦無自性。有

些西藏智者未加思索地揣測：理智唯遮自性，除此之外，並不會成立無自性，從而就說：因為沒有成立任何自性，所以理智什麼都不執，也什麼都不了解。

對此，宗大師觀察：若理智只是斷除自性而不成立無自性，則必須承許講自性無的佛經也是唯斷除自性而不能詮無自性及無我，因此，就不能說一切宣說勝義諦空性的經是了義經，也不能說《中論》詮說離一切邊的空性。

如是，執瓶的心有三種：以自性（有）作為差別而執瓶的心、不以自性有無之任一為差別而執瓶的心、以自性無作為差別而執瓶的心。其中前二種執會出現於未通達空性的補特伽羅心中，也就是說並非我們相續中所有的執都是實有執。第一種執——以自性有為差別而執的執——的違害者，是執自性無的心，自性無與第一種執的執持境（自性有）是正相違。除了它能違害第一種執，其他那些俱不見自性有無的心就無法違害第一種執。自性有無皆不執的心，因為類似於捨，所以它不會違害執自性有的心。執自性無的心才能違害執自性有的心。

如是則雖能俱遮苗是諦實有以及諦實無是諦實成立，但不能俱遮諦實有及諦實無。勝義有無亦是如此。

唯執自性無，心就如同進入或溶入唯遮所破的全空⁹⁰，由此而將它說為心的執持境。如果認為遮除了自性，且遮除了自性的全空就是空性，從而就安立過去，說「這就是空性」，則因為這樣執的心是與空性有距離而執，因此此心就沒有進入空性。同樣，在現起破所破的全空時，若生起「我有懂空性」、「我有定解空性」這樣的想法，也是

⁹⁰ 「全空」也有譯為「空朗朗」、「空蕩蕩」的。

沒有進入空性。在通達空性的心前，除了唯遮所遮之外，完全沒有「此是空性」、「我有懂空性」的想法。若在現起唯遮所遮的全空的階段，生起「此是空性」的想法，則空性的聲總，或空性的義總，或現空性為諦實的顯現，就會出現。在此情形下，若生起想「這是真的」的憶念或執「這是真的」的想法，就會有執空性為諦實有的危險。

宗大師說：「苗諦實有是必須以正理破除，且是可以破除的；苗諦實無則是不必以正理破除，且是不可以破除的。」因為能夠破諦實有，所以能夠成立諦實無；雖不能夠破諦實無，但能夠破諦實無是諦實有。

斷諍所斷之諍是這樣想的：苗無自性是有，這必須由理智成立，因為餘量不能立彼，且理智已經成立無自性之故。「苗無自性彼有必須由理智成立」，把它說成無其他可能性的理由是：因為除了理智以外，觀察名言之量並不能成立彼，而這是因為觀察名言之量不能破自性，所以不能成立無自性，以及因為理智已經成立了無自性。

斷諍時則說：若問以理智成立無自性彼有，會有什麼過失？則答：若理智尋獲「有」，則因為是找到了於真實有無及是非做觀察而尋找之義，所以就成為諦實有。意思是說，因為理智若能成立有，則理智就要見到有，而理智若由尋找有與無以及是與非，從而有所獲，那就成為諦實有。若問：如是則一切破所破諦實的正理也不能破所破，因為空掉了所破的那個空同樣也會是諦實有。正答：於此說「理智除了唯執無自性之外」，這並不是指在跟隨「無自性」這個詞的心上現起「此是無自性喔」。（而是說）由唯遮自性而心安靜無躁動地安住時，因為彼心當下對無自性有定解，所以無自性成為彼心的執持境。彼心是心一境性地執取並安住於無自性、心一境性地趣入無自性。若

是某個其他的心看到所謂的想「無自性」而執，則除了這個其他的心會想「彼心在執無自性」而見之外，心（理智）自己並不會想到「我有執此」。「理智除了唯執自性無之外」這句話的意思就是如此。

因為悉皆不執「自性無彼有」等，所以是承許其所量是遮無。除了唯遮所遮之外，其餘如「自性無彼有」則非理智的所量。理智除了唯遮所遮之外，不執像「遮所遮是有」這樣的內容。反之，若執「自性無彼有」等，則於遮所遮的同時，拋出了他法為理智的境，所立和所量就會是遮非。所以，以理智直接的作用並不會成立自性無為有。理智雖然除了唯遮所遮之外，並不會執遮所遮是有，但是以彼之力就能了解自性無是有。若想必須是理智所成，則是藉著直接了解「無所破」的通達之力而了解無所破是有，但不是間接了解。

若問：那麼，是怎樣呢？以破所破之力，在以後想起「我先前了解了無自性」時，就會知道有一個所了解的。憶念起「了解了無自性」時，此念心知道有一個所領納以及所通達的「無自性」。了解無自性是有的心，是藉著了解無自性的心的力量而生。依靠直接了解無自性的心的力量，之後想起「我之前曾了解無自性」，生起這樣的憶念時，就斷除執「無自性是無」的增益。能夠斷除增益，這是由對無自性的了解所致，是藉著了解無自性的心的力量來通達。

他宗則將「 ལྷན་པ་ 」理解成直接、間接中的間接，就說若間接拋出無自性彼有，則（無自性）會有變成遮非的過失，所以不合理。如是，中間不需經由其他量，單單依靠理智之力，就能生起所執與執自性無為無的增益正相違的心，而因為此心即斷彼增益，所以雖然是依理智斷除增

益，但不是理智（直接）斷除彼增益。也就是說，依於了解無自性的理智斷彼增益，但不是由了解無自性的心，像由了解無自性是有的心那樣，直接斷除執無自性是無的增益。例如，生起了解成立聲無常的三相的量時，中間不需要有其他量，以彼量之力即可生起所執與執聲常的增益執其所執正相違的心，但不是以前量間接成立聲無常，也不是以前量斷除執聲常的增益。

若問「間接了解」與「以彼之力了解」的差別，（答：）了解無自性的心在了解無自性的時候，並不會現起「無自性是有」的相。了解無自性的心於自時，若斷除「無自性是無」的增益，就應說彼間接了解（無自性是有）。但並未如是了解。至於「以彼之力了解」，了解無自性的心自己並不會現「無自性是有」的相，彼心於自時雖不斷除執「無自性是無」的增益，但在彼心之後，由彼心之領納所引生的念心不依餘量而斷除彼增益時，即說為以彼心之力了解。

《中論大疏》中，依月稱的說法，也說「『有』義不是理智所成，因為若是透由理智觀察於真實中有無或是非，從而獲得任何一個義，並以此獲得彼「有」，如此就成了諦實有。（此外）也不說是由自證間接成立。那麼是如何成立呢？於此宗⁹¹，量的定義中，『不欺誑』是依世間如何安立而說。」量宗⁹²則安立「新的不欺誑的了別」為量的定義，藉著「新的不欺誑」這樣的字眼來表示必須對自境諦實是新的不欺誑。其理，根本上，是尋找施設義而認為於境上有一個義或所量的自相，要對那樣的所量的自相不欺誑。如是承許，就如同於共同有法的部分是觀待自相

⁹¹ 此處指應成派。

⁹² 指有部宗到唯識宗。

的顯現來安立不錯亂的識。且因為主要是基於「尋找施設義而有所獲」這樣的宗而有承許自相的宗派，所以是針對它而安立。依世間所稱許，所謂的量除了依欺不欺誑來講，並不會依「新的」欺誑或不欺誑來安立，月稱也如是說，所以也說像由離分別的現量所引生的回憶這樣的已決智是量。

若問：若量必須是新的了別，他宗對此有什麼特殊的能立？（答：）凡是已決智，都是依前量了解之力來了解，而所謂的量則是以自力對境不欺誑，亦即必須是以自力對境如其義如何安住而了解。我想這可能突顯了某種觸及所破的方式的差別。於此宗，量必須是不欺誑的，但不必是新的。雖然如此，所謂欺不欺誑的「欺誑」是指所現與事實不符，是由此說為欺誑。所以，是由「雖無自性而現為有（自性）」的這一分而為錯亂及欺誑。像通達聲無常的比量，它會現聲及聲無常二者為自相有，所以觀待此點來說，它是欺誑及錯亂識。然而，聲無常又確實如同通達聲無常的比量所量那般安住，且是其主要執持的境，所以能夠由對聲無常之義無欺誑的這一分，安立通達聲無常的比量為不欺誑。如是就有對「欺不欺誑」別別不同的思考點。

因此，於此宗，分別識的量，像由第一剎那的量所引生的隨後念心，雖然是通達已通達內容的已決智，但它也是量，且對自境是現量。於此宗，境才是真現前，具境只是假現前。此與經部宗的說法不同，而是將「現前」這個名取給現前的境。因此，不論任何識，自己的所現對自己都是現前分，且（任何識）對自己的所現都是量。即使是像實有執這樣的顛倒識，自己的所現對自己仍是現前，是依彼所現而成立了具彼相的心，且於彼心上是現前現起彼境，所以對它是現量。此是「若是識，則遍於對自己的所

現是現量」的關鍵。所以，如隨後念心這樣屬於分別心的量上也有了解現前境的現量。因為已決智的境現前而住，而（已決智）對此現前分是不欺誑的。

以下正答。某補特伽羅了解無自性，這若是透由自己領納從而於心成立無自性這樣一個差別事，如此則因為是自己了解的，由此俱不觀察有無之義及名言，所以不須以正理成立。因為領納彼且彼非隱密分，所以不需分別觀察「有或無」。那麼，若問：由誰成立？（答：）不觀待正因，而是藉著之前領納的量所引生的憶念心來斷除執無自性是無的增益。如是不由正因，也能夠斷除執無自性是無的增益，所以無自性（是）有就是現前分了。

無自性雖然是隱密分，但是因為整體上，有是現前分，所以隱密法「無自性」彼有也是現前分。例如，聲是現前分，而剎那性是隱密分，所以「聲是剎那性」就成了隱密分。因此，了解有的名言識就成了對現前分不欺誑的現量。

講第二斷諍時談到，無自性是由理智成立，無自性（是）有則是由之後的憶念心成立，所以是依理智之力成立。之前有一宗說：「是唯破自性，而不是執無自性」，作如是細分時，宗大師破彼而說：「是執無自性且成立了無自性。」

於第二斷諍中，他方提出疑惑說：若理智成立或證得無自性，則無自性就成堪忍理智的觀察，若如是，則因為會成諦實有，空性就應成諦實有。這種說法是認為苗等無自性若是由理智了解，就會是堪忍觀察究竟的理智觀察。由見此，有人就說「『沒有諦實有的法』是諦實有」，也就是說諦實無是勝義諦，而勝義諦是諦實有。另外有些人

則是由別別區分理智和比量的返體，而說理智沒有境，因為若觀察究竟的理智有所獲，則會成諦實有，而觀察究竟的理智除了遮除所破之外，不會成立其他任何內容，所以理智沒有境；並區分說比量有所行境。我想這會不會是安立現空二聚為此所行境？基於此，我想或許與《道次第廣論》中，區分斷開和斷回⁹³，然後由承許勝義之理這方面說了兩個宗的說法一致。無論如何，別別區分理智和比量的返體，而說理智沒有境，比量有境，說有這種差別，這兩種講法都不合理。

如同前說俱生實執執諦實有之理，觀察苗等於諦實有無，是不滿足於唯顯現而去觀察境的真實體性是如何有，僅僅這樣觀察就會是觀察勝義。總之，執境上有的俱生心，其執諦實有之理，是如前說那般觀察有無，所以，不滿足於所現，而想「境的真實體性是怎樣的」而觀察，單是這樣就進入了勝義觀察。只要由這樣的理智觀察，有法就不可得。不滿足於唯顯現，而觀察有沒有境的真實存在狀態、真實體性或真實性，除此之外，不是在觀察是否堪忍理智觀察以及是否理智所成，所以，只是承許理智所成，這樣並沒有承許諦實成立之義的意思。

若雖不承許諦實之義，但說若是理智成立，則必須堪忍觀察究竟的理智觀察，因為若不堪忍理智的觀察，則與是理智成立相違。若以這樣的理由而認為若堪忍理智觀察而有則成諦實有，則答彼說：這也是因為承許理智所成與堪忍理智觀察為同義，所以相當於承許理智所成就是諦實之義，所以是不了解從哪裡開始才是諦實的界限。所以，如前所說，透由對諦實成立的範圍的說明就容易了解他人的說法並不合理。

⁹³ རྣམ་བཅད་དང་ཡོངས་གཙོ།

於自宗則主張，即使是理智所獲也不堪忍理智觀察，所以是將理智所獲與堪忍理智觀察區分開來。此復，《般若攝頌》說：「菩薩若執此蘊空，行相非信無生處⁹⁴」，意思是說，即便是執「此蘊空」，也是行於相。龍樹菩薩也於《寶鬘論》中說：「諸見我無我，故大能仁遮」，意思是說，若觀為空，也是過失。若問：什麼是這些說法的密意？《中論大疏》中說：「先前尋找苗等諦實有無，理智找到了諦實無，接下來又尋找諦實無其諦實有無時，雖然沒有找到諦實無，但不會變成沒找到彼」，意思是說，「理智找到」並不是以在這邊成立之理而有所獲，「理智找到諦實無」，這是在尋找諦實有無或境的真實性自相，然後找到一個完全找不到。找不到，這是一種不能獨立的真實性。其真實性是不能獨立的，並且因為它不能獨立，所以，尋找有無能獨立時就找不到，以此就安立為「找到不能獨立」。

「堪不堪忍觀察」是說若有能獨立的真實性，則會被正理違害，所以是不堪忍正理觀察。以理智尋找時，完全沒有（找到）像一坨一坨⁹⁵這樣的，尋找時找不到「其存在方式就是這樣」，此即是不堪忍正理觀察。觀察苗等有法諦實有無時找不到，尋找之下，理智找到了諦實空。此「找不到」是它自己赤裸裸的本性。因為彼有法是由觀待而有，所以根本就沒有從境上有過。從未從境上有過的真實性才是它自己的真實性，才是它赤裸裸的自性。這樣的諦實空才是正理所成、正理所獲。

總之，找不到諦實就是找到了諦實無。由尋找瓶的自

⁹⁴ 直譯：「若分別『此蘊空』，則菩薩行於相，非信受無生處。」

⁹⁵ མྱ་མྱ།

性（而找不到），瓶自性無即是瓶的自性或真實性。如是獲得的真實性——瓶的諦實空，再觀察何為其自性時，也是無所獲。依此，雖然找不到瓶的諦實無，但不會找不到諦實無。尋找瓶上的自性或尋找瓶自性有無的時候，瓶全無自性或全無所得，彼即是找到了瓶的真實性。而尋找彼真實性的自性時，也如前，因為全無一個自己能獨立的自性，所以找不到它；雖然如此，但之前的心⁹⁶並非沒有找到瓶的自性（瓶的真實性）。以瓶的自性（瓶的真實性）為差別事，再於其上尋找差別法時，則除了彼自性無成為自性無的自性無之外，並沒有由尋找瓶的自性而找到瓶的自性的自性⁹⁷，而這個並不會成為找不到瓶的自性（瓶的真實性）的能立。理智找到諦實無，所以再尋找諦實無的諦實有無時，也不會找到成為有法的諦實無，但總的來說，並不會變成找不到諦實無。《中論大疏》中說：「先前觀察究竟的理智在尋找苗等有無堪忍觀察時，也找不到堪忍觀察，再觀察此不堪忍觀察是否堪忍觀察時，也還是找不到它，所以，理智所獲與堪忍理智觀察，彼二並不相同。」找到瓶的真實性之後，再以理智觀察這個瓶的真實性時，若找到所觀察義，則成堪忍理智觀察，但因為找不到，所以堪忍理智觀察完全不存在。因此，雖然有理智所獲，但是完全不能安立堪忍理智觀察。

《中論大疏》在這方面所講的內容，我也未能完全了解，所以在此只是說其略義。總之，必須了解理智所獲與堪忍理智觀察的差別、理智獲不獲得及堪不堪忍理智觀察的差別、自性有及有的差別，以及自性無及無的差別。例如，「非有非無非二者、亦非非二者性」，既不是有，也

⁹⁶ 證得瓶諦實空的心。

⁹⁷ 沒有找到瓶的自性（真實性）的自性，亦即觀察瓶的空性自性有無時，沒有找到瓶的空性的自性。

不是無，既不是有無二者皆是，也不是有無二者皆非，雖然這些說法完全是正相違，但是對於這些，若將二有及二無區別開來，就可以回答。所以，「非有」是指非自性有，「非無」是指非全無，如是解釋就成了中觀義。於名言中，亦無「有無二者皆是」，而「自性有及全無二者皆非」則是有。而以理智尋求二者皆非的諦實有的法，則不可能有以從境上有為前提或基於尋求之後有所獲而有的「有無二者皆非」。

就空性而言，「非自性有，也非全無」的中⁹⁸或自性空並不是諦實有。若執空性為諦實有，則說為無可救藥之見。例如，不消化時，以藥幫助消化，若藥本身就消化不了，變成了不消化的助緣，如此就無可扭轉了。同樣，整體上認為自他等諸法是諦實有而如是執，由對此等執者成立諸法是諦實空，從而能令其實執減弱，乃至令其實執全無。若無倒了知空性，就不會執空性為諦實有。但若執空性自身為諦實有，則為無可救藥之見。

有的時候我會這樣說：空性雖然非常重要，但又是為了什麼必須了解它？為了要有一個與有法連結的正確方式。現在於基的階段，就與有法有關連且由有法引生利弊；於道的階段，也必須與有法有關連；於果的階段，基本上也是與有法有關連。如此若對有法的真實性蒙昧，執有法為諦實有，則由此而對悅意的或現為美好的生貪，對不悅意的或現為惡劣的生瞋，由此生起貪瞋之心。因此，觀察有法的真實存在方式，善知有法諦實無，由如實了知唯名之理，從而由知賢善為賢善而希求，由知惡為惡而棄捨——這是為了透由修道證果而住於喜樂，除此之外，就沒有辦法說空性自己一個是很重要的。總之，必須了解與

⁹⁸ དབྱེ་མ།

有法連結的正確方式，而且是為了瞭解它才去抉擇有法的真實義。由如實了知彼真實義，從而對有法，如其本身的情形，做適當的取捨，如此將來才會有永恆的快樂。

主要是為了與有法的連結而抉擇法性。從這方面講，有法為主而法性為次。我也會把有法看作主要而法性為次要。「空性是真實的、是聖根本智的所行境。於佛地，直至虛空盡，皆心一境性地安住於真實義，從而根本與後得混合而住」，如是說時，乍看之下，空性是主要的那一個。但若把它看得像一道藍光，它就會變成諦實有、自性有、能獨立自主；若如他宗說世間造物主為至尊一般，執空性為主，就會是執空性為諦實成立。

在如瓶這樣的事上尋求瓶自己是如何存在，若找到瓶，則瓶就會是堪忍正理觀察。尋找瓶的真實存在方式時，找不到瓶的世俗體性，所以瓶不是堪忍正理觀察。

「由正理找到真實存在方式（真實義）」，也就是說，尋找瓶的真實存在方式時，找到了瓶自己究竟的、真實的存在方式，再以瓶的真實存在方式這樣的事為尋找處，在其上尋找，若最終找到瓶的真實存在方式，則瓶的真實存在方式就會是堪忍正理觀察。（因為找不到，）所以，瓶的真實存在方式也不是堪忍正理觀察。

破自生之理

在「非自非從他」這方面，如同在《中論大疏》中說：「第二分二：破自生的正理、破他生的正理；初又分三：立自宗、……」，「非自」只是阿闍黎在立非自生之宗。若問：佛護、月稱及清辨是如何成立無自生？我並不是很清楚數論師的主張，但若只粗略講講：內外一切諸法的根本作者稱為「總主」，一切諸法都是總主的自性，因的自性和果的自性是一，且因為因的自性和果的自性是自性有的一，所以於因時，就已有果的自性，或就是自性一，而果是於因的階段即以不顯現的方式存在。總的來說，有許多種「自性」，物本身有能作功用的自性，這樣的自性並非無，物之中的識為領納性，那也是它自己的自性。

根據現代科學家的說法，例如：人的身體的形成是從父親獲得二十三個染色體，從母親獲得二十三個染色體，總共四十六個染色體，每一個染色體中又有非常多十分細小的基因。我們的身體形成後，色身上不論有什麼痣或凹凸等，全部都在基因裡面就有。如數論師所說的不顯現的苗，科學家也說我們的整個身體——即便是每一根毛——的生起都存在於父母的精血當中。雖然如此，若考慮其功能，則基本上是合理的。例如，即便是能夠形成我們身體的微細部分的功能也是於根本的種子上有。若再往上追究，例如，時輪會講世界形成之前有虛空塵。那些虛空塵就是之後形成的世界的構成成份，也就是世界未形成之前的成份微塵。例如，形成今日的骨肉的根本的、最初的成份微塵，與形成今日的石頭的構成成份，在最初微塵的階

段並沒有差別。但漸漸地，一個微塵變成領納苦樂受的所依，另一個微塵則變成沒有苦樂受的所依，若問：是什麼造成這些變化？依我的想法，是不是與需要安立第三緣，以及與佛經中所說業的內容，以及與識攝不攝受等說法有關？

數論師承許在種子的階段就已經有完整的果的自性，像那樣已經完備的自性，由果的顯現而現起，此即所謂的生果。不論如何，所謂的因生果，是說有某特殊的差別法，它原本未成，現在才由因作利益令其成辦，是令其由未顯現變成顯現，因此，若果的功德在因的階段就已完備，就沒有必要再生，因為它已經生了、已經有了，能利益（因）已經讓果有了，不再需要為了令未顯現者顯現而去作利益。

「若在因的階段已生者需要再生，則因為已生者可以再生，所以生將無盡」，佛護講了這樣的能立。在釋論中，略講了「諸法不自生，彼等之生將成無義之故，將成太過⁹⁹之故」，廣說時則講了「諸已有自體性之法，不必再生」，將廣說時講的「再」字與前結合，則拋出應成式「諸已有自體性之法，不必再生，若有還再生，則生應成無盡」，由此說自生不合理。對此，外道說功能的體性是以不顯現的方式存在，必須由生來顯現，而已顯現的就不必生，所以前後二個應成不遍。數論師由作此細分，而（自認為）沒有「應成無義，應成無盡」的過失。「以不顯現的方式有自性，彼雖不需由因重新造作，但需由因造作令其由不顯現變成顯現」，數論師雖藉此說來斷過，但不能斷。因為顯現的自性在因時已有，所以已顯現的苗的自性於因時已有，因為彼二同一自性，且是同一總主的變化之故。若承許已

⁹⁹ 因為將成無盡。

顯現的苗的自性在因的階段就有，則前面的過失依舊存在。若說在因的階段，沒有已顯的自性，則有損「唯於因先有而生」的主張。這又是因為你的說法與「於因時自性已完備者生，於因時自性未完備者不生」的說法相違，所以才說有損自己的主張。

由此引生出佛護在解釋「非自」的時候，於略說的文中說「諸法不由自之自體性生，彼等之生將成無義之故，生將成無盡之故。」清辨論師看到這句略釋的話時，見其過失而批評說：這句話沒有講出能夠完全破自生的能立，一方面有未講因和喻的過失，另一方面也有未清除他方所說過失的過失，亦即未清除他方由區別未顯現和已顯現而說的過失，並且是他人有隙可乘之語，亦即容他人尋過之語。接著清辨自己就立了一個自續因來說一個成立之理。

月稱論師則斷諍說：「清辨所說佛護的過失並不合理，佛護的說法才是合理的。」雖然我並未完全了解其中細節，但其核心內容就在這個上面。所有的阿闍黎都成立「非自」這個宗是遮無。這從清辨論師所說佛護論師的第三項過失「是有隙可乘之語」，就可以清楚知道是這樣。若問：是怎樣的過失呢？佛護在解釋「非自」等偈頌時，在立因之前，先說了「所謂的生唯是名言」，說所謂的生只是講一個於名言中的生，然後在立因時說：「諸法不自生，彼等之生將成無義之故，生將成無盡之故。」

這句話所講的正因，不可依其字面來立。若由應成轉成因明，則如同應成因要轉，其所立「所謂的生唯是名言」，以成立名言的生為前提，以此觀察其立應成式的方式時，（就發現）不是僅僅否定自生，而是明顯想成立一個生。清辨自宗於名言中承許他生，基於此，生決斷為自生或他生。（清辨認為）此師（佛護）想要成立一個生，從而

立此應成式，以立式的方式而言，這句話顯示出非僅斷開自生，而且還要拋出有生，所以就指出過失說：會違背龍樹阿闍黎「唯遮自生的遮無是所立」的宗。

《中論大疏》中說，「無義無盡亦非因」，意思是說，若將「生無義無盡」立為因，則是因的體性不成的不成因¹⁰⁰；也不能立「若有自生，則無義無盡」為因，因為若以「若自生，則將成無義無盡」為因，就會有通達宗法時，就通達了所立的這種過失。因此要以二個轉義為因。若問轉義指什麼？生有義有盡。同樣，若需要轉字面上的因，則也要轉字面上的宗，同¹⁰¹故。

「對彼不能像轉因那般轉故」，意思是說，因為把現在的因「（生）無義無盡」轉成「生有義有盡」，雖然如同立因，也需要轉宗「無自生」，但不能像轉因那樣轉宗。所以，就拋出非自生的生——說生有義有盡時，以其力就了解並拋出了有生。「無自生」就變成不是只斷開自生，而是會拋出一個生。疏中又說，「『非僅遮自生為轉義。』以及『因為爾時生是有義有盡，所以諸法非僅不自生。』如是說故，所以就變成有他生。若如是，則『非自』之義就與唯是遮自生的宗相違。」

於此，月稱於《顯句論》一方面斷諍說清辨所說佛護的過失並不是過失，同時也說，清辨你自己承許自續因，但中觀師若承許自續因，就不合理，（中觀師）不可以立自續因，以此舉出清辨的過失。由此就有了自續與應成的差別。佛護與清辨這二位是龍樹阿闍黎的弟子中，輩份

¹⁰⁰ 「不成因」是專有名詞。有各種不成因，此處是「因的體性不成」的這種不成因。

¹⁰¹ 此處「同故」不是指理由相同，而是說因和宗若一個要轉，則另一個同樣也要轉。

高、能力強的主要領袖人物。他們二位解釋龍樹密意的方式有些不同，這一點在此處會清楚顯示出來。總之，說「立自續因是不合理的」、「沒有極成有法」，這樣說的根源在於：清辨自己於名言中承許有自相，並且認為佛護等一定是於名言中承許有自相，由此才舉出那些過失，而月稱對此審細觀察時，才說了「沒有極成有法」。其要義是在說，中觀師龍樹的究竟意趣是於名言中破除自相，不承許自相。

同樣，清辨論師在《分別熾燃論》中說，如是我等亦於識上直接安立「我」名；如是識取後有，所以是我。其意是說，安立意識為補特伽羅的事例。同樣，如同《辨不了義善說藏論》所說，觀察清辨破唯識師時，如何安立「遍計執無自相」所說的遍計執，（清辨認為）若安立為能遍計的名與分別，則彼若沒有自相即成減損，若安立為遍計的自性與差別之境，則因為彼是無為法，所以雖是唯以名與分別假立，但仍是於名言中有自相。

此復，《般若燈論》中說，「此中若說：『於此，不論是意言還是名言的遍計所執性都沒有（自相）』，則是謗損物，因為謗損了意言及名言。」「若說：『任誰由彼二所遍計義，彼即非有，譬如於繩起蛇覺』，然則遍計所執非無。因為彼等形相相似，所以識對彼錯亂，由此所遍計的義雖無所有，然於名言中，在盤蛇上，彼並非無。」所以，由此可以清楚了解清辨自宗於名言中承許有自相。

我很幸運地有緣在尼瑪老師賈參仁波切的座前獲得《中論大疏》的教授。師尊仁波切講授時，我對其整體以及特別是對轉應成這方面有了些微的理解時，就生起了無盡的歡喜。轉應成這部分的論述很艱澀。聽說東賁老師曾說，他的弟子中雖然有許多智者，但對此部分全盤瞭解的

只有索南袞波老師和尼瑪老師賈參仁波切等少數，此外就沒有了。所以我覺得轉應成是一個艱澀且很重要的部分。

破他生之理

根本頌中「非他」這句話破他生。總的來說，譬如因生果、母生子、種子生苗，這些內容都是不觀察而立。然而，若不滿足於唯名唯現，而去觀察所謂的生到底是如何有，則必須或從自或從他或從自他二俱生，必須或是有此或是此，除此之外，沒有別的可能。是想由這樣的觀察來安立生，從而說了四邊。所以「他生」的「他」不單單是名相異的他，而是一個由觀察所找到的，以此為基礎而講的他，亦即講一個不是唯現，而是能獨立、自在的他。因此，若有一個果對因而言是自在的他，則這個果就會是一個不觀待因的他。

譬如青稞苗這個果對它自己的種子而言是他，這個他若是自在而有的他，則其作為他的存在方式，就與青稞苗對於稻種是他而有，沒有不同，因此就會成為沒有關係的他，成為不相觀待的他，因此就有太過的過失。若種下橘子的種子，則除了橘子樹之外不會生其他的樹，因為這是從與自己相關的某個種子的能力而生，而不是由無關的他義生。若是自在而有的他，則應會由無關聯的他義生；若如是，則會有由光明生黑暗，以及不必然由各自的種子生各自的果等太過的過失。

至於成立無他生的能立，釋論說：若由他生則太過；若是自在的他，則相互觀待不合理；又因為會變成互無關連，所以因與果之間的確定性就不合理。《入中論》中說，「世間僅植少種子，便謂此兒是我生，亦覺此樹是我

裁，故世亦無從他生。」引此為因，意思是說，世間的俱生執既不會執他生，也不會以量破他生。

透由破自生的正理以及破他生的正理也破了由自他二俱生。若要講由破四生所成立的内容，則說：若由觀察來安立生，則必須由四邊之任一生，但四生完全不合理。總之，若要由觀察或由尋找施設義來安立生，就完全無法安立生，這樣生就會不存在，但是生是有，且是唯以緣生，亦即是不觀不察地，由唯現、唯世許這方面引生利益與違害的這樣一個生。此即是唯依緣而起、唯依緣施設的生。總之，經論講了許多因和緣的内容，安立因和緣，是因為有生所以才能安立，所以於此講了五因四緣等許多内容。

根本頌

因緣次第緣¹⁰²
緣緣增上緣
四緣生諸法¹⁰³
更無第五緣¹⁰⁴

如諸法自性
不在於緣中
以無自性故
他性亦復無¹⁰⁵

後面這個偈頌講了三個破他生的正理，其中先以第二個正理破「生」不合理，再以第三個正理破「他」不合理

¹⁰² 次第緣指等無間緣。

¹⁰³ 四緣觀待其果為他。

¹⁰⁴ 《中論》第一品第三偈。

¹⁰⁵ 《中論》第一品第二偈。

¹⁰⁶。意思是：以自之自性成的生不合理，以（自之）自性成的他也不合理。

又說「能成的生不合理」。此中，所生果這個物在能生的因緣上非有，因為在因緣的階段，果的自性只是將成，所以還沒有果的自性，又因為沒有果的自性，所以沒有「自己」這個物。現在於此說「此果生」，是說果的生，因為其因已經生過，所以觀待自己的因是果的階段。然因為現在說生的時候，此生是果的生¹⁰⁷，所以若問：此生是誰的生？（就說）是果的生。而彼生是差別法及能依，若問：是依誰而生？因為是所依——如苗這樣的果——的生，所以差別事果及其差別法生是所依與能依。然而，彼等若是自在的所依與能依，則彼二任於何時都必須無亂地且全無改變地是所依與能依。

若是唯名而有，則想到將生，就可以由世許而說它的生和它的因；若生是一個諦實有或自相有或自在的生，則說「果的生」時，能依生和所依果就要同時有，所以，於因的階段，將生的果¹⁰⁸現在未生，生就不合理。而因生果時，種子正滅，果正生，種子滅的作用和果生的作用同時。雖然如此，但是因為在此作用已成的階段，生的作用是果的生，所以爾時果尚未生。儘管彼二是所依和能依，但並不是一個由自在的方式而能獨立的所依和能依。依此，若是由唯名之理而安立的所依和能依，就是適當的；若安立為自在的所依和能依則不合理。

¹⁰⁶ 第一個正理是破他生的正理。此處因為說了破生和破他的正理，由此已經破了「他生」的支分「他」和「生」，所以已經破了他生，就沒有直接講第一個正理。

¹⁰⁷ 種子這個作者，具有生果的作用，但是在種子的階段，果其實只是正生而還未生。果正生時，雖然還沒有果，但因為諸法唯是名言安立而有，所以仍能說果生與果是能依與所依。

¹⁰⁸ 依藏文直譯：「將是誰的生的果」。

如是在立無自在的生時，立能立說：「如諸法自性，不在於緣中，以無自性故，他性亦復無。」意思是說，將生的物自己尚未成而不能安立其生，基於此，立「自己這個物是將生」為因，（證成）沒有由結合他這個物¹⁰⁹——生——而有生。一個如是結合。接著又說「他生」是基於「是他」和「是生」二聚而安立，所以從已經成立無生，再將「無他」作為能立而結合時，說諸果法的自性或體性在自己的因緣上無；在種子的階段，果法若有，則必須能見到，但未見到，而若果法在種子的階段有，則以破自生的正理亦能破彼，所以在種子的階段沒有果法，這一點十分清楚；因為因緣必須觀待果法而安立為他，以及彼因緣觀待何者而為「他」之處¹¹⁰——果——於因的階段尚未成之故¹¹¹。

若是自在的他，則成為他之處的「他」，和手指指得出來的一個「自」的觀待處，就必須同時有。而因緣觀待何者而說為「他」的成為他之處——果——的體性在因的階段未成，就不能安立為他。

根本頌

果為從緣生
為從非緣生
是緣為有果

¹⁰⁹ 此處自和他皆是物，第一種結合義中，自物指果，他物指其生。因為果這個「自」此時只是將生還未生，所以既然沒有「自」（指果），何來「他」（指果的生）？

¹¹⁰ གཞན་དུ་འགྱུར་སྟེ།

¹¹¹ 果是因的變成他之處（因觀待果而變成他）。若自相有，則若因的變成他之處還未成，因就無法變成他。

是緣為無果¹¹²

此偈是說，緣有生的作用，且是由緣的生的作用來生果，但若要以「生的作用生果」為因，來建立自性有的生，則不能建立。「緣具有作用」的意思是以「因為若觀察則找不到」為理由，我想這一點或許與前面相同。

根本頌

因是法生果
是法名為緣

此偈是斷諍。

根本頌

若是果未生
何不名非緣¹¹³

此偈是說，乃至未見到生的作用，就不具足緣的性相「能作生的作用」。緣不會對不存在的有作用；對已經存在的，則不需要緣的作用。依此，就會不知如何安立所謂的緣。

根本頌

果先於緣中
有無具不可
先無為誰緣
先有何用緣¹¹⁴

¹¹² 《中論》第一品第四偈。藏文直譯：「作用不具有緣，無不具緣的作用，不具作用則非緣，哪裡有具作用呢？」

¹¹³ 《中論》第一品第五偈。

¹¹⁴ 《中論》第一品第六偈。

根本頌

若果非有生¹¹⁵

「若果非有生，……」等偈頌是破因緣和所緣緣。接著破等無間緣。

根本頌

果若未生時
則不應有滅
滅法何能緣
故無次第緣¹¹⁶

如是，所謂的因緣生，是說因為尋找施設義而無所得，所以，自在的生和自在的滅就不合理；總的來說，若滅不合理，就會無法安立等無間緣——由前緣滅故而生後者的等無間緣。

根本頌

諸法無自性
故無有有相¹¹⁷

這些說法破增上緣的方式，其理路是一樣的。

¹¹⁵ 《中論》第一品第七偈第一句。

¹¹⁶ 《中論》第一品第八偈。

¹¹⁷ 《中論》第一品第十偈前半。

自性不成而因果合理之理

攝義釋品名的段落有些重要，一定要去思惟宗大師在《中論大疏》中所說的相關內容。

《中論大疏》中，「第三，此品略攝：執所破之理；以理破彼後，立何所立；於彼安立因緣及果之理等三個內容。若述之，由種子與柴薪等生果與火等，見到這些作用及能作時，以及聽到『如是作』時」，這是說自己看見或聽見「因緣生果」這樣的能與所的內容時，如是之因果二者並不是（現為）唯以名施設，名言施設的施設處之義會現為自性成的能作與所作，所現的一切在心上都現為諦實者及能獨立者。能生與所生等一切能所，除了於心上現為自在而有，不會在心上現為唯以名之力而有。像這樣的能生、所生、因、果等能所，現似自在而有，而如其所現地執自在有的執著即稱為諦實執。如是所執義現似由自方有，若承許有如其所現所執之義，則觀察果生與因緣是自性有的一還是自性有的異，如是觀察是哪一種生，由此從所生果這方面觀察如何由因生時，若有以自在生，則會有這樣或那樣的違害；又從能生的方面來思考因如何生果之理時，以前面所說的正理觀察，就能看到不合理。從果的方面破所生的自性，以及以「緣生在因時有的果還是在因時無的果」等，從因的方面破能生的自性。簡言之，若如心所現般是在境上有，則不論是由所生或能生任一方面以正理觀察，都不合理，會很不好安立。這樣想時，雖然是由如是觀察而成立無生無滅，但是因為未破緣起的生和緣起的滅，所以不是破了一切生滅。

若中觀師由觀察而破自性有的生和滅，是從根本破生和滅，則中觀宗就必須說一切法如石女兒般不存在，然而中觀師並不說一切法如石女兒，而是說如幻而有。中觀師若承許生滅等如石女兒般全無，就沒有必要承許緣起義了。那麼，中觀師是如何說呢？除了說生滅無自性，並未說沒有依而假立的生滅。

對此，宗大師於《中論大疏》中說，「如是若見不能承許自體成的因果」等，也就是說，若許自體成的因果，則有諸多正理違害，就會無法善安立名言。有能作利損的因果，這一點因為是無可否認的親身體驗，所以是有。雖然如此，但若安立一個如心所現般從境上有或以自體性有的（因果），則會遭先前觀察的正理違害，所以儘管是有，但不是由自方有。因此就會想到，有的方式除了是以名言之力有，其他方式都不合理。

《中論大疏》中說，「因為太習慣在自相成之上安立所生能生，所以破彼時，心對於唯以名言力安立（所生能生）感到不舒服，然而安立之理除此二種之外無他，若前者不合理，則非得是依後者安立。必須將心往這個方向引。」這一類的話是非常好的教導，是說我們從無始以來，以無明串習之力，凡所現皆現為境上有，現為由自己這邊用手指指得出來的一個，如是現而執。所以，若說「此及此」並非由境上有，而是唯名而有，心就會不舒服。儘管如此，但有的方式不出此二，若以正理違害了由自方有，則自己方面就沒有，除了單單由名唯施設而有之外，別無他途，必須將心引往這個方向。《辨了不了義善說藏論》中也有這樣的說法。這些是宗大師的經驗之談，所以一定要思考這些內容。

同樣，《大止觀¹¹⁸》中說，「修習甚深中論友，汝心雖覺全無性，因果緣起難安立，然彼乃是中觀宗。依此宣說最端嚴。」說我們的心思考「一切因果能所唯以名之力而有」時，很難想得通。如是，若說自性不成及非如心所現般有，則在想這是怎樣一種情形時，心就會不舒服，但若將自己的心引到「非如對自己所現那般，而僅僅是唯名施設而有」的想法上，就很好。於名言中亦破自相時，在破自相之餘，亦安立僅僅唯名施設而有。這在沒有由領納而獲得決定解之前，是非常困難的內容。

章嘉仁波切說：「如令我派諸明慧，耽著實有等名相，鮮明顯現未留意，另覓所破如有角¹¹⁹。」意思是說，格魯派承許以名言量成立，但因為重視顯現這一方，以致有時墮邊。亦即，我們現起一個鮮明的因果緣起的內容，而沒有安立彼所現為所破，而說彼即是「於名言有」其「有」的界限，以及「於名言成」其「成」的界限，說彼是於名言中以量所成，然後另外再去安立典籍所說的自相、諦實成立、自體性成等所破。因為害怕若破除鮮明的所現，就會墮斷邊，所以就將此鮮明的所現原封不動地放著，然後另外找一個如怪獸的所破諦實。而無論怎麼破彼，仍是「離障老母¹²⁰面龐上，彼之顯現本來無」，意思是說，由唯息滅自性之法性中顯現的世俗法，彼等除了由唯施設、唯稱許的方式存在之外，並非鮮明地有。

現與空這二者如同一個銅板的正反兩面，由空無自性中現起的緣起，彼除了僅僅是由唯名假立之外，並不是由自方有而能獨立的一個（內容）。我們所謂的現起清清楚楚的所現，它就是現起能獨立的所現。若如其所現是能獨

¹¹⁸ 《廣論》的《毗鉢舍那》章。

¹¹⁹ 「有角」指長角的怪獸。

¹²⁰ 指空性。

立，就不會是自性空。自性空與所現緣起這兩個，因為是體性一，所以，是自性空的這個所現只能是唯假立。「未達關要說法多，然恐老母早溜走¹²¹」，意思是說，要知道尋找所破的關要，並透由辨明所破的關要，來認識所破；若不能無餘地剷除所破，法性老母就會從我們的心的境逃離。在心上現似從境上有，其所緣處是能夠從根本拆解掉的。「所緣處」這句話是說心安住處「此及此」在心上現似有一個手指指得出來之處，但必須確定沒有像那樣的手指指出之處。

如心所現般，「此及此」被當作一個從那邊有的、手指指得出來之處。但它並不是從那邊有，而是由這邊安立之力而有。又若問：難道單單是名？（答：）並非單單是名，有名之外的義。基於此，所謂的義，是一個尋找所立義時找不到的義。彼義雖有，但除了是以名之力而有之外，並非由境自力而有。所以就說一切法唯名、唯言而有。

¹²¹ 此處所引章嘉仁波切所說偈頌共八句，是由「如今我派諸明慧」至「然恐老母早溜走」。

觀察來與去

第二品《觀來去品》主要是由觀察去者這個補特伽羅如何存在，從而破補特伽羅自性有。

根本頌

已去無有去
未去亦無去
離已去未去
去時亦無去¹²²

此偈是說，我們的心中雖然會一直現起有一個從境上有的可去的和可坐的，但是，「去」若是由多緣聚合從而以名之力安立，則（這樣的去）是可行的，但若認為有另外一個自相成的「去」，就會不能安立「去」。例如，若觀察，則在已去的道上——已越過、已走過的道上，沒有去。這樣的道上，去的動作已經圓滿，所以成為已去之道。因此說「已去無有去」。而未去之道——現在還未去或還未走過的未來之道，因為將會被去的動作攝持，所以未去之道上也沒有去。除了已去和未去的道之外，若於彼二之間觀察（有無）第三個道，則無法安立。

他人對此斷諍之理：

根本頌

¹²² 《中論》第二品第一偈。

動處則有去
此中有去時
非已去未去
是故去時去¹²³

「作已去和未去的觀察並不夠，（因為）在已跨和正跨的道上有去，但彼不是已去，不是未去，而是正去。」他人如是云云。

若基於於彼尋找自性或諦實而說，則「現在」必須指向何者？若區分年為過去和未來，則觀待某一點，基於年、月、日、時、分、秒等，在此之前是過去，在此之後就是未來，所以，很難在此之外安立「現在」。若問：觀待已過的十九世紀和未來的二十一世紀，什麼是現在？二十世紀就是現在。所以「現在」就有一百年。若於現在這個世紀的百年之內，以第九十七年為現在，則前面九十六年是過去，將要來的三年是未來。所以，把某法說為現在，這必須觀待某個觀待處然後安立，除此之外，沒有一個自相有的現在。在一千年之內，若把整個一百年安立為現在，則這一百年全數都可以安立為現在，都是現在。再於百年之中區分三時，若第九十七年這一年是現在，則其餘的就是過去或未來。但若有諦實的過去、現在和未來，則不能如是安立。所以，所謂的過去、現在和未來，是觀待別別的觀待處，或觀待某個觀待處，由分別施設稱許而立，除此之外，並無法安立一個自相有的現在。若如是，則也沒有一個自相有的現在的跨步。

根本頌

云何於去時

¹²³ 《中論》第二品第二偈。

而當有去法¹²⁴

此偈是說，（勝義）觀察時，難以安立跨步。「跨步」即是正去，若被去的動作攝持，就成為跨步的道。因為正跨之道、現在之道，以及去之道、跨步之道等必須被去的動作攝持，所以去者的去的動作所攝的道才是跨步之道。若對此詳細觀察：成為跨步之道，就必須具有跨步的動作，而所謂的跨者，也必須具有跨步的動作；若跨步的道有自相，則彼動作就變成彼道上的動作，並且必須是在一個自在的、不觀待他的道上的動作；如是則會變成有兩個動作，因為一個是跨步者的動作，一個則會是在跨步者正在跨步時所跨之道上的動作。

同樣，去的動作是去者來作，而所謂的去者必須由具有去的動作這個差別法來成為去者，所以，未做去的動作之前，就不是去者，成為去者就必須有去的動作。所以，是有一個讓其成為去者的去的動作，是以這個去的動作為差別法而成為去者。若是在成為去者之後，才需要做去的動作，如此就會有兩個去的動作：以一個去的動作成為去者，以及成為去者之後所做的去的動作，而且因為只要未做去的動作，就不是去者，所以就顯得是一個非去者要去。譬如，一位男子必須有子息才會變成父親，直至子未生，他都不是父親，因此是從子生了才成為父親。所以，不是自性有的父生子，因為直至子未生都不是父，而若子已經生，則父親就不必再做所作。如是無論是父或母，都必須觀待其子而安立為父或母。因此，子（正）生之時，彼等還不是父母；子已生之後，彼等才成為父母。但是因為子已生，所以就不必再生子。所以，有很多內容是我們想著未來或想者已經過去的，由名言稱許而安立，如此雖

¹²⁴ 《中論》第二品第三偈前半。

是可行，但若非常仔細地尋找彼名言趨入處之義，在一個諦實的內容上作考慮，就會覺得彘扭，而且無法安立名言。

我自己心中很容易現起第七世尊者格桑嘉措的話，我也曾對人提起他的這些話，「沉睡識前之夢境」，是說睡著正作夢時，彼識前會現起夢中的各種情境，以及，被幻師的咒物染污了眼睛的觀眾見幻象而現為象、馬，此二都是唯顯現，是唯顯現分。於夢所夢到之處，完全沒有夢中所現的情境。同樣，被幻師的咒物染污了眼睛而見幻象的觀眾，在彼等產生覺受的境上，也完全沒有真正的象、馬。

夢識前所顯現的，在當時沒有，事實上也沒有。同樣，見幻象、幻馬時，於現幻象及幻馬之處也完全沒有象馬。所以，「幻師所幻象馬等，唯現之外於彼處，全無實法¹²⁵唯心立。如是自他輪涅等，一切諸法皆唯是，心與名之名言立，全無實法唯心立。」

如前所說，在人的蘊體上安立人，和在繩上安立蛇，此二在「全非由境上有」這一方面一致。所以，「一切諸法皆唯是，心與名之名言立，施設處上自非有。然為無明厚眠染，凡夫六識凡所現，現為於彼以義成，其理觀待吾惡識¹²⁶。」意思是，我們的惡識，因為是由厚重的無明隨眠沾染或染污，所以，觀待我們的惡識，任何顯現，都現為於所現處彼與彼之上由境上有，是基於這樣的經驗而成

¹²⁵ རྣམ་གྱི་ཚོམ་པ།

¹²⁶ 藏文直譯：「一切法除了唯是由心與名之名言安立之外，在施設處上，自己的有完全不存在。雖然如此，但因為被厚重的無明隨眠所染，在凡夫六識前，凡所現都現為於彼處以義成，顯現之理乃觀待我等之惡識。」

（此顯現之理）。「如是亂識所顯現，我等許立之實性，以是微細所破故，於心無餘斷極要。」如是所說的由破所破品而成立空品之理，是容易略作了解的。

單單以唯名即能安立能所，若不能和合空及緣起，就無法安立中觀正見。凡是有，都不是從境上有，因此，「有」的能立¹²⁷為：由具境名言自己牽引而於名言稱許；於所稱許，餘名言量不能違害；觀察勝義的正理也不能違害。必須基於此三，才能安立為有。

接著談到修行。若舉例，許多薩迦派智者不主張應成派許滅¹²⁸是有為，宗大師則依據月稱論師的論著等印度典籍主張滅是有為。以這樣的內容而言，在差別事「滅」上，不能既承許是有事，又承許是無事¹²⁹。至於其他方面，例如：說空正見為遮無¹³⁰的一類智者說大圓滿見是遮非。像這樣的，還有多竹天貝尼瑪，他在抉擇正見時，以承許遮無為主，但在修習彼見時，則承許遮非，並說這樣的主張有大利益。例如，宗大師在《密集五次第一座圓滿論》中說，「先不修空而修樂。」密續不共的特法，必須從具境——了解空性的心——這方面有差別，所以，首先就特別強調成立殊勝的具境。這是在不同的階段提出了以上這些說法，由此，有時抉擇顯密共通的空正見「自性空是遮無」的說法，之後仍可以強調修習是如是空的自性之原始明或原始心，所以於此並無任何相違。同樣，也會有不特別強調修光明心，而僅僅抉擇顯密共通的空正見，以此為主要而修。

¹²⁷ 指成立名言有的三個條件。

¹²⁸ 此滅是講已滅。

¹²⁹ 有事及無事指有為法及無為法。

¹³⁰ 指空性（空正見的所入境）是遮無。

因此，像我這樣的一個人就會有這樣的想法：在大圓滿立斷的實踐關要中，「體性本來清淨」之義與宗大師依顯乘大論所說的正見共通，「自性任運自成¹³¹」之義則與宗大師依密乘典籍所說的密集的光明心這一類共通。如是，宗大師於龍樹父子的五次第中，抉擇光明心——抉擇原始心的自性時，就談到於大圓滿的說法中，有如「赤裸的解脫、自解脫、本來解脫」等的說法，也有如「能力的明、體性的明、基礎的明」等明的說法。大圓滿的「『由基法現基法』的顯現之理」這個說法，在解釋密集的緣起¹³²的四十字時，明顯有很大的幫助。不分教派地對佛陀所有的教法修習淨觀，這一點非常重要。在修行上，薩迦、格魯、嘎舉、寧瑪等別別法脈都有不共的深奧特法。自己在實踐這些時，在一處不清楚的，在另一處會清楚，在一處不完整的，從另一處可以得到補充，所以確實是有幫助的。我的想法是，除了不分教派地對佛陀所有的教法修習淨觀，一個補特伽羅於一時一座實踐四大法脈（的教法），這也是可以做到的。

如前所說，承許及不承許滅是有為的二個宗，別別智者的說法略有不同。格魯派內部，例如遍知喇嘛，也有說應成宗有是識的所知障。但是宗大師的追隨者中，大多數主張沒有屬於心識的所知障。此外，賈曹杰於《上師相續論釋》中雖然說有屬於分別的所知障，但是沒有任何格魯派學者承認這樣的說法，所以在這一類內容上有些不同。

若簡述《中論大疏》第二品的攝義中釋品名的段落，其中「『任何去者，及諸去處之境和去彼之動作，都不是唯以名之名言力安立而有，而是以自體之力而有』，善指認出

¹³¹ 或譯為「自性自然現前」。

¹³² 此處「緣起」指前言。「密集的緣起的四十字」指其前言中的四十字。

如是執的執著」等說法，是在《觀來去品》中，諸多說「來去不合理」的內容中的一個。其重點是，我們的心上不論現什麼都現為真實成立，而若是如現般有，就會是諦實有；若如是有，就會與「觀待他」成相違。所以，若詳細觀察世間內容，除了說以稱許而有的某法為基礎而安立，除此之外，於彼基礎上，並沒有說有一個赤裸裸的、能觀察到的自相。這一點是很清楚的。

我們先瞭解了俱生實執的執持之理，然後因為若有如其所執的諦實，則必須是一個非造作、不觀待的，所以必須思惟其被正理違害之理。此復，透由各種觀察而以正理破除，其目的是為了讓人了解若是自性有，則業、所作之境、所作、作者等任何內容都不合理，並不是為了講沒有來去的作者——來者和去者。如是觀察時，原先以「來去之能所等一切，都是以自體性有或是能獨立，是如其所現般有」為基礎所建立的想法或見解就產生了轉變，從而無論看到來去及能生、所生等任何內容，都會認為「因為是以名言力而有、唯以名之力而有、以觀待之力而有，所以確實會有各種變化。」會生起這樣的想法。而在見到各種變化時，則以有各種變化為理由，會生起「除了觀待之外，完全沒有一個不觀待、不依賴的、自在的（內容）」的想法。《中論大疏》中說，「如是通達時，原先認為來去等一切名言都以自體性有的這種想法就轉變了，從而就有了『空掉自體性成的自性，只有這樣，能所才會合理』的定解。」

觀察根

講解第三品時，此品由觀察眼見及耳聞來破除自在的見及能獨立的見。

根本頌

能見聽嗅聞
能嚐能觸意
六根彼等之
行境所見等¹³³

是眼則不能
自見其自體
若不能自見
云何見餘物¹³⁴

此偈是說，「眼見」是觀待緣而見，並非不待他緣而見。此見若是自性有，則會是不觀待，如是眼自己就要能見自己。眼是見者，見是所作的動作，若動作是自相有，則彼見因為什麼都不必觀待，所以必須是什麼都可以看到和見到，然而它看不到眼自己——自己看不見自己，要遇到其它某個所見境，才做見的動作，若未遇彼境，眼也不會見自己——所以，會有見的動作，是依他緣才會有。若見的動作不觀待緣，則首先眼自己就必須具有「不觀待他

¹³³ 《中論》第三品的第一偈。

¹³⁴ 《中論》第三品的第二偈。

的」見的特色，眼自己就必須見到自己，但因為眼自己見不到自己，所以知道見的動作是觀待性的、是依賴性的。以此清楚成立「見他」是由依賴之力或由稱許的方式而見，除此之外，並非自在而見。

宗大師於此品的最後作總結時說，如《四百論釋》說，「若問：若眼等非有，則要如何安立眼等諸根為業的異熟的體性？」例如，說眼非自性有或自體有，同樣，說眼見及眼觀非自性有，如是說而破。乍看之下，在說沒有眼見及眼觀時，以及在說沒有耳聞時，心裡會不舒服，但它並不是說全無眼或眼見。其理由或根源，就引用《四百論釋》說：「他方說：中觀師你們說能所及所作業三者自性不成，若由此破自體性成，則問：如何安立眼等諸根為業的異熟的體性？」他方的意思是，中觀師你們也說眼等為業的異熟，例如，（說）依於能生人的身體的善業而成辦眼根，且眼根的清楚與否也是由各自的業力而生。

中觀師說沒有自體性時，他方理解成全然沒有，也就是於名言中也否定眼等。基於這樣的想法，他方若問：若佛陀有在佛經中說「眼等是業的異熟」，難道你們對此也不承許？則答：我們難道否定了業的異熟的體性？以此表明未破業的異熟。他方若問：已成立破眼等，如何未破？你們難道不是說「沒有眼見，沒有眼觀」而破嗎？則答：因為我們觀察時，只是努力尋找自性。意思是說，只是尋找有無眼等法的自性或諦實不觀待的體性。

「於此我等只是破諸法自體成」，意思是尋找諸法是否有不觀待他的自性或自在而有的自性，若有這樣的自性，則說有不觀待緣的過失。所以只是破自性有或自體成，而不是破眼等被造作且依緣而起的異熟體性。所以，業的異熟、異熟的眼等，都是有的。因此，凡是屬於異熟的眼等

都是有的。由如是說，清楚講了只破此而不破彼的界線。
「不論於前時或是現在，諸法皆自性或自體不成」，如是說時，常常會出現「那還剩下什麼？」的想法，它的答案就是這個。所以這個對於解答這個問題顯得非常重要。

解說《中論大疏》餘難處

《中論大疏》中，「若對治的本智¹³⁵斷除所斷與燈火驅散黑暗相同，則想：其方式為何？」這句話的意思是，所謂由修習通達空性的本智來斷除所斷，是說對治的本智斷除所斷的方式，就如同光明一生起，黑暗就消失那般，對治的本智生起時，所斷就變成無，亦即就消失。

對治的本智有兩種。其中「無間道」，喻如軍隊作戰，是指對治的本智、對治的心或對治的證悟生起從而正在與所斷作戰時的這個本智。於此階段，所斷雖然不住而無，但並非已斷此所斷，所以不名為「已斷」。例如，以見所斷而言，現證空性的智慧生起時，因為是正斷見所斷遍計，所以那時此所斷已無，接著就如擊敗敵人獲得勝利，與所斷戰鬥的心斷除了所斷，所斷無法再生，於此分際，即是生起了一個具有「已斷所斷的解脫」或「從所斷解脫」這樣的解脫階段的特色的道¹³⁶，即稱彼為解脫道。它不是無間道，但是是一個對治的本智。說它是對治的本智，這是從它是現證空性的根本定的相續，且是將所斷拋遠的這一分來說的。

《中論大疏》中又說，「如是，同一相續之無漏本智此對治及其所斷不會同時存在，彼等連一次都不會同在。」雖然如此，但這並不與彼對治斷除所斷相違。此即是「依

¹³⁵ ཡེ་ཤེས།

¹³⁶ 「已斷所斷的解脫」或「從所斷解脫」這樣的解脫階段，是解脫道所具有的特色或差別。解脫道是具此特色的道。

本智而令無知（無明）變成無」所說之義。因此，見道無間道及其所斷見所斷，彼二於同一相續雖然不會同時有，但依然要說彼道是正斷彼所斷。修道無間道斷其自所應斷修所斷，亦與此相同。

若無漏的無間道這個對治已生時，沒有屬於自己的所斷，則「依於本智而令無知（無明）變成無」的說法就不合理，因為於本智時，所斷已經沒有了。若如是說，則（答：）因為於此將所斷與對治說成如同黑暗與光明，所以直接的對治正生與彼之所斷正滅是同時；直接的對治已生與其所斷已滅¹³⁷亦是同時。

雖然如此，但是於無間道時，並非已斷所斷；在解脫道時，才是已斷。於無間道的後相續，獲得令所斷不再生的能力時，彼正智就成為解脫道的體性。《中論大疏》中又說，「是故，『依對治而令所斷變成無』的說法是合理的。因為是依無間道這個對治，已經斷其所斷的解脫道才生起。」

彼論又說，「因為所斷與對治亦是不並存相違，其不並存之理不是像冷和熱相續不可並存¹³⁸，而是像黑暗與光明在時間上不並存。」直接能引生解脫的功德——滅諦——的無間道，其作對治的方式就是如此。又例如，在修道次第的階段，由修習無常而通達粗分的無常，長時串習彼心時，其定解就會越來越增長，相對而言，執常的心則是越來越弱，這就與明暗不同。

¹³⁷ 此句中的「直接的對治」指無間道，「正滅」和「已滅」則不是指正斷和已斷。無間道的已生，與其所對治煩惱的已滅同時，但不是與彼煩惱之已斷同時。

¹³⁸ 冷和熱時間上可以並存，但無法雙方勢力都不受損地並存，所以說其相續不可並存。

如是，由因方面，思惟暇滿難得，體性賢善，（由果方面）思惟其果義大，由思惟此等內容，其定解就會越來越增長，由此而在乎暇滿，對於無義虛度暇滿覺得可惜的心就會越來越強，不在乎的心的力量就越來越小。我想這一類的所斷與對治應是相續的不並存相違。同樣是相續不能同時存在的，如通達無常的心以及通達苦的心，都是一方的力量變得多強，其反面那一方的力量就相對漸次減弱。我想這就與明暗不同，不是時間上的不並存相違。

又，前面談到的「滅是有為」，這是中觀應成派不共的主張之一。此理呢，如同《中論大疏》中，「說行相生住異滅四個是有為的蘊」等說法，說了能將物表徵為有為的四個相：生、住、異、滅¹³⁹，（所以）滅是具有因的。此復，滅並非觀待後來的因而生，而是由生自己的因成辦了滅的體性¹⁴⁰。所以，因為滅是具有因，故而若於第一剎那，滅的體性是具有因，則於第二剎那，此滅就成了過去——此滅已滅，而像這樣的已滅是由前面的滅為能生因而生彼。

總之，若所謂「現在式的滅」這個滅是具有因，則所謂是「滅的過去式」的這個已滅也必須是具有因。否則，若說：「滅雖是因生的，但是因所生的物它本身已滅而變成了無的時候，像那樣的已滅則不是由因生」，作如是區分，然後承許滅具有因，而滅的過去式「已滅」就不具有因。若如是承許，則也要可以承許：因為（正）生是因所生，所以具有因，但是已生之後，因就不起作用，所以不是因所生，所以（正）生具有因，已生則不具有因。亦即，（正）生是將生，因會起作用，會作利益；已生後，因為

¹³⁹ 有為法的四相中的滅是指正滅，「滅是有為」所說的滅是指已滅。

¹⁴⁰ 例如，苗的滅即是由生苗自己的因所成，而不待後因。

因緣已經成辦，已經利益，所以就不會作利益。（正生的）生現在需由能生及能利益（的因）來生和成辦，但是已生的生就不需要新的能生或能利益的因。所以，就會有「生有因，已生無因」的過失。所以，若區分正滅及已滅為有因及無因，則也應如是區分正生和已生，如是則由齊頭理即能違害。月稱所作《六十正理論釋》及《顯句論》中，說已滅具有因。總之是說，若是由依而施設或是由稱許來安立內容，則安立已滅是有為以及安立已滅是由因生，就是合理的；已滅自己由因生，以及由已滅生自己的果而作利益，這些說法教證與理證都有。

彼論又說，「若想：若執我和蘊如主僕，則難道不會變成執彼二為異體？（則答：）世間名言中，沒有執彼二為異質。」世間不執我和蘊為異質，於離蘊之外的他義中並沒有我，蘊病了或老了，就安立為我病了或老了。例如，手痛時說我痛，手痊癒了，我就痊癒了。所以，於離蘊之外的他義中沒有我。

彼論之後又說，「是故，我或補特伽羅，除了是唯於名安立之外，在『我』這個名言的趨入處上尋找時，不論是與此蘊是體性一或體性異的（我）都找不到。所以，唯是依蘊來安立我。」此復，在心上現起「唯依蘊施設的我喔」的想法，而且除了有一個唯依蘊施設的我——我除了唯是依蘊施設之外——並不在蘊之中安立我的事例。因此，由成立了一個唯依蘊施設的我，所以講得通我從前世來到此世，由此世去到後世，若憶念起千百劫前的我的某個生，也能說「當時一個這樣的我生了」。譬如，現在講我的時候，心中會現起一個依於人的蘊體而安立的我，而當我說「當時一個這樣的我生了」時，若是在唯由分別假立的基礎上說我，就能如是安立，否則，因為我既是安立而有，又是自性有，所以在尋找施設義時，就必須找得到

我，且既然不滿足於唯顯現，就必須有一個我的事例。但若說意識即是其事例，這也不對。因為若於意識之上安立事例，再用手指指過去時，就必須於現在的事例意識上安立（我），但如此就會很難安立「當時我……」。

然後在第十三品的根本頌中說到：

若有不空法
則應有空法
實無不空法
何得有空法¹⁴¹

此偈意思是，若想：因為空性是勝義諦，是觀察究竟的理智所獲得的內容，所以它怎會不是諦實有？則答：空性它不是自性有，所知中，若有一點點不空，空性這個勝義諦才會是自性有；然「實無不空法」，因為所知中一點點不空也沒有，所以空性就完全不會是自性不空。

執空性為諦實有的這種危險何以會出現？若以緣起為理由而真正了解空性，則很難會執空性為諦實有；整體上，雖然不知道不觀察空性者會不會執空性為諦實有，但是那些聽到說「空性」，從而基於對空的聲總的了解而於心中現起聲總空性，從而生起歡喜的這種信解空性的補特伽羅，則有執空為諦實有的危險。基於此，經中特別說「空性無自性」，在講二十空時，也安立空性為空空等四空的空基有法，由這方面講空的這些說法非常重要。又，一方面因為安立空性為彼彼有法的真實存在方式，所以既然有法或所依非諦實有，就不能安立能依法性為諦實有；若安立能依空性為諦實有，就必須安立彼之所依有法為諦實有。

¹⁴¹ 《中論》第十三品第八偈。

例如，唯識師因為承許依他起被遍計所執空的圓成實為諦實有，所以也說成為圓成實的所依的依他起為諦實有。如是說即是基於「若空是諦實有，則空性的所依有法不論是什麼也都必須是諦實有」的關要而說。

如同《中論大疏》第十七品所說，所有佛教的宣說宗義者都宣說因果緣起，且還說於彼彼因壞滅之後，或彼彼業壞滅之後，果就不混雜地成熟。「業決定，業增長廣大，未造業不遇，已造業不失壞」，稱此因果正見為世間正見，說這個非常重要。因、業以及其果二者之間雖然可能相隔多劫，但於其間，業並不會失壞；因為需要一個令此業之果能應時而熟的能力或緣，對此佛教上下宗義作了許多觀察，也各自講了業果不欺的道理。

彼論又說，對此，必須承許由久已壞滅的、先前所造的二業生二果，但因為業於生起的次時就會滅，所以在果之前的當下並沒有業，而且因為業的已滅是無事，所以如何能生業果？為答此諍，為了存放快要滅的業的能力，自部有些就講了阿賴耶識，其餘有些講了不失壞和得，有些則是講了業習氣熏染的心相續，如是觀察而執。彼論這段話的意思是，業已滅其已滅是無為法，是無因的，所以對生果沒有幫助。（唯識宗義者說）在之前所造的業和其果成熟中間的這段時間，把令業不失壞的業習氣存放在阿賴耶識上，由它讓果成熟；某些有部宗義者講一種業不失壞的功能，有些說有一個「得」，以此解釋如何令果成熟。

中觀應成派承許業自性不生。若依此觀點，因為能生果的業自性不生，所以不是以自性滅或自在而滅，而是唯以名而生，唯以名而滅。簡言之，由講唯名的因果緣起這樣的內容，由業自己的能生因生業的滅的體性，而業滅的

已滅也是由因或能利益生，所以業不是由自性有的方式而滅。因此，安立業是由稱許的方式而有時，業由壞滅而成為已滅的這個已滅的相續是能夠生果的。因此，我們的心相續中有屬不清的業的已滅的相續，而這樣的已滅是能夠生果的。

然後在《中論大疏》第十九品中說，應成派主張三時都是物，此與第七品中成立已滅和未生二時為物相同。還說此宗之三時，就苗而言，苗是現在，其已滅是過去，以及，整體上有因，然有時以因緣不具足故而苗未生，這是未來，那麼，若問：因為主張苗的已滅的已滅的同類相續會延續下去，所以，它¹⁴²的剎那生已未滅就會是現在，若如是，則現在和已滅就不相違了？論中此處是在問：已滅觀待自己是現在，以及瓶已滅的階段的這個已滅是現在，而之前又安立瓶的已滅是過去，因此，過去和現在難道會是不相違？彼論中（答）說，無過，因為第一剎那的「苗的已滅」是苗的「已滅」，而它的同類諸已滅是前前的已滅，且所有的已滅都是過去。論中此答是說，苗的已滅是已滅的現在，也是苗的過去，所以，觀待不同的觀待處而為過去或現在，這並不相違，觀待同一觀待處，彼二才相違。苗的個別的已滅，於自之自時，不是自己的已滅，但是總的來說，是依於某會滅之法的已滅或某所遮滅之物的已滅來安立為已滅。所以，是觀待彼（物）為過去。是故，彼論中說，「苗已滅，彼於自時不是自己的已滅，但總的來說，唯是已滅。如是，不論出現多少過去的同類，都必須是由某個他物已滅之門來安立自己的體性，所以與其他二時有極大差別。同樣，未來的同類不論有多少，都必須唯是由某個他物（當生而）未生來安立自己的體性，所以和過去及現在二時有極大差別。」

¹⁴² 指已滅本身。

第二十二品中的偈頌：

非蘊不離蘊
 此彼不相在
 如來不有蘊
 何處有如來¹⁴³

偉大的世尊——我們承許為勝義皈依處的佛，祂斷一切過失，具一切功德，斷證圓滿。但是，所謂如來到底指的是什麼？若尋找其所立義，則唯是依無漏蘊而施設，除此之外，沒有一個手指指得出來的、能獨立的如來。如是，不論清淨或不清淨的任何法都是自性空，自性空的空性也是被自性所空，所以，一切法都只是唯名唯言。

由他處聽聞如是無自性之理，並對所聞義一再思惟，再由別別自力獲得一些定解，之後一再於心熟練，心一境性地串習，若能拉長如是串習，則自相續的苦的根本——實執分別——就變得越來越微小、力量越來越弱，最終就能令它與習氣一起消失。

¹⁴³ 《中論》第二十二品第一偈。

由憶念大師深恩而頂禮

《中論》第二十七品最後：

瞿曇大聖主
憐愍說是法
悉斷一切見
我今稽首禮

此說由憶念導師深恩而頂禮。此復，導師由大悲自在之門，以大悲顧念因顛倒見而墮入痛苦深淵的苦難有情，為了彼等將來能斷除苦的究竟根本因——顛倒見無明、習氣等，便由精通方便、具悲憫之門，宣說深廣之聖法，我今頂禮如是瞿曇聖主。如是恭敬禮讚。

導師的功德主要是由智慧及大悲兩方面來講。智慧的功德雖然有通達五明等，但主要是由如所有智的功德來讚嘆。導師自己依何道生起如是究竟的斷證？其生起的根本即是大悲心以及通達空性的本智。所以導師對我等所化說法時，也說必須修慈心、悲心、菩提心以及清淨義空性之見。因此，我等若要變成世尊真正的追隨者，就要有悲心的實踐以及空正見的實踐。所以，從現在起，我們師徒即便無法真正地實踐悲心及空正見，也要力所能及地堅持不放棄。這一點非常重要。

如是若要完整圓滿地解釋龍樹菩薩的《中觀根本慧論》，就時間而言很困難，所以我覺得自己已經盡己所能

地，以《中論大疏》為根本依據，大略解釋了重要難處這些內容。我自己最近因為事務繁忙，沒有機會看《中論大疏》，所以解釋時可能會有錯亂之處。但是，我是由清淨的動機，在此解釋聖者的最極殊勝的、深奧善妙的典籍。我覺得這次說法，是一個非常吉祥的緣分。

問與答

問：僅以尋求施設義無所獲就能破由自方有嗎？僅依尋求施設義無所獲就能了解緣起嗎？若僅以尋求施設義無所獲並不能安立空性，則什麼才是空性之義？

答：我的想法是，若是一個對空性真正的了解，就必須有斷除二邊的功能，而單單以尋求施設義無所獲，雖能引生「無所獲」的想法，然並不能形成對緣起的了解。思惟「是依緣假立」，若以彼為理由而說自性空，則了解「是依緣假立」這個理由時，就會斷除常邊，講「是自性空」時，就是斷除斷邊。首先，不論是以由領納而成的某法，或是以由量可量而有的某法，以及於名言中引生利損的某法為差別事，此法之有毫無疑問，而基於此確定有的內容，由問「什麼是其體性？」而在那邊尋找其施設義時，卻毫無所獲，於此無所獲之時，若問：「難道是沒有嗎？」則答：因為能引生利損，所以不是無而確定是有，然而尋找時又找不到，此時應作何結論？會說是依施設力或依施設而有。以「是依施設而成」，而生起對緣起的了解；以「是依施設而起」，而說是自性不成，即是生起對自性無的了解。「找不到」有二種：因為沒有而找不到，以及，雖有，但依此尋找之理尋找則找不到。

問：自續派承許若是成事，則遍於是以無害識安立。什麼是以無害識安立之理？什麼是自續派所許的諦實空之義？

答：依自續派，「沒有『非以在無害識上顯現之力安立，而是由境自己方面能自己獨立而有』之理」，彼即是空義；又，理智面前所謂的所破，以聞思修等三理智為勝義，諸虛妄之有法若於彼前有，則安立為勝義有，此安立所破之理，在《中觀明論》、《中觀心論》、《中觀莊嚴論》中都有談到。依這些論，「勝義無」中的「勝義」是指勝義識，在彼理智前不成即是所謂的勝義無。如是二種安立所破之理中，前者以所破諦實有為勝義，於彼不成之理則如《中觀明論》中清楚顯說：「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，名唯世俗。此復由無始錯亂習氣成熟增上而生，由此能於一切含識，示現似有真實性事令見為有。故由彼等意樂增上，安立一切虛偽性事，名唯世俗有。」宗大師也說，自續典籍中，《中觀明論》這些話是交代所破交代得最清楚的話。

我們嘴中雖然一直會說「不是『非依於無害識安立，而是由境自己不共的真實體性而有』」，但是整體上，宗大師的中觀論中談到：自續派認為所破——諦實有——並不會現於根識。如是，將自續派有關承許極成有法之理等的諸多論著綜合起來看時，自續派是主張如對我等現到那般有，應成派則是主張凡我等所現到的都不是如現為諦實有那般有。要基於此，自續與應成二派的所破有粗細差別之理才會在心中現起，否則，就很難在心中清楚現起「不是由無害識安立，而是由境自己不共的真實體性而有」的顯現之理及其耽著之理。

例如，若以自續為自宗，則（會說）在心上現起所謂的補特伽羅時，並非現為一個唯名施設過去的，而是現為一個從境上有的，且因為是如現般有，所以補特伽羅就是

從境上有，並且因為補特伽羅是從境上有，所以就在補特伽羅的施設處——蘊——中安立補特伽羅的事例，並且必須是如所安立般找得到的。

所以，補特伽羅不是滿足於唯現而安立，補特伽羅必須是如現般從境上有，且必須要在境上安立補特伽羅的事例。因此，若問：什麼是補特伽羅的事例？就說事例意識是補特伽羅的事例。如是安立事例意識為補特伽羅的事例之後，若還繼續往那邊尋找，則算是觀察勝義。但是就應成派而言，不滿足於唯現，而去尋求補特伽羅的事例，這樣就算是觀察勝義了。若是依自續派及說實事宗，只是這樣就不算是觀察勝義；不滿足於唯現，而去尋求補特伽羅的事例時，會找到事例意識或是阿賴耶識這個補特伽羅的事例，找到之後，若再繼續找下去，就會找不到，因此說這樣的尋找才是觀察勝義。

自續派承許於名言中有自相，它不以唯現來安立補特伽羅，而是不滿足於唯現，從而去尋找時，找到了補特伽羅的事例；接著再繼續尋找下去時，我想就會是在探尋一個「非由無害識顯現之力安立，而是由境自己不共的真實體性而有」這樣的存在之理。若如吉祥應成派所說，則是除了依唯現的體性來安立，沒有其它安立的方法；不滿足於唯現，而去觀察探尋，這樣就會是觀察勝義。

問：未得止，應如何串習空性？

答：若是不斷地觀察修，則在未得止之前，是能夠生起通達空性的比量。要獲得通達空性的觀，則無庸贅言，必須得止。總的來說，若已得止，則以止之力，不論緣何境，心都能於彼所緣之境安然而住，因此，若生起這樣的止為

助辦，則在觀察空性時，當然力量就會增強而受益。然即便未得止，若串習空性，就一定會獲得心中相應的改變。

抉擇中觀應成派所說的細微的空性時，即使下下部的主張有所不同，也仍然必須去了解；若了解，就會對通達上上部的意趣有大助益。（例如，）必須了解《釋量論》中談到的分別識及離分別識趣入其境的方式，了解這個，是非常重要的。

我們在學習攝類學的時候，會說「量識的所緣」是有的定義，如是有與無的差別就看是否有量到自己的量識；因為是以此決定，所以不是凡心中所現都說是有，而是要有量到它的心，且此心必須是量，若境的狀況就是如同此心所量到那般有，則此心就是不欺誑；若境的狀況並非如此心所執般有，則此心就是欺誑。此與應成派不同，應成派以有諦實有現為理由，說凡是有諦實有現的心都是錯亂識，《釋量論》和攝類學對於錯亂則另有標準。因為於不欺誑上安立量之義，所以若有這樣的一個能安立的心，就可以如是安立彼境，而此能安立的心不僅是心，也必須是一個能作證的心。

如是，境的有無是由有無能量到它的量識來區分，若問：是誰給這個心這樣的權力？若依承許自證者，就主張是自證。成立所量，必須要觀待能量的量，而成立量識若必須由其它量識來成立，則成無盡，所以，需要由領納量自己的自證來成立。總之，所謂的有與無，要從有無能成立彼之量去講。「有」的種類中，有剎那剎那變化的一類，也有不會產生變化的一類，有這兩類。其中，有變化的這一類又分三類，一類是可以計量的色，一類是唯是領納的體性的心，一類是前二類之外的不相應行，例如時間。這些內容，攝類學以上都有談到。

總之，了解心識的內容是很重要的，例如講十二緣起時，起首的無明支就是心。有部宗和應成派主張行支有身語業或屬於色法的業，其他宗派則會說它是心。第三識支呢，不用說當然是心。第四名色支中，名這個蘊中也有心。第六觸支、第七受支、第八愛支、第九取支也都是心。第十有支也是在心識的習氣上安立。然後有生支。如是大多數都必須在心上安立，所以一開始就必須了解心識的內容。

我們嘴上雖然會說「明且了別」，但不要以此為滿足，對於心是什麼，以及其分類等同不同類是如何有，都必須去了解。例如，在親眼所見之法中，會說身體是所依，識是依彼之能依，如是，心識雖然都是唯以「唯明唯了的領納性」這樣的體性而有的法，但是由與人的身體連結而說是人的心識，由與畜牲的身體連結而說是畜牲的心識。像這樣的心識，在有能依所依的關係的階段，很清楚是依粗色而有。

雖然現代科學家於所見當中，了解到是基於各種腦神經而有各種同與不同的分別，但是，即使像貪瞋這一類的心與腦神經有關係，也不是只要有腦神經就一定會有貪瞋。總之，腦做為現起各種同與不同的分別心的緣，它在生起這些分別心時，有在活動，（所以）大概可以說是依於腦的活動而生起各種分別。然而，單單有能生如是分別的緣——腦神經，並不遍於會生起分別，這就顯示出還有其他生起心識的因緣。粗識雖然依於身，但是因為心識自己是生為唯領納的體性，並不是有色法時才有，沒有色法時就沒有，所以是與其他因緣有關係。因此，我認為抉擇心的內容是很重要的。

例如，眼識生起時，其增上緣及所緣緣是色法，其等無間緣則要從識自己的前相續上去考慮，若沒有等無間緣，即使內在的增上緣眼根與外在的所緣緣相遇，也不能生眼識。即使令眼能見的腦神經完全正常，增上緣眼根也具備，也與所緣緣相遇，即便如此，若無等無間緣，就不能生識。

例如，心正在極度貪戀聲音的時候，會說此時無論眼睛看到什麼都是現而未定。我想，這就顯示出念心還必須有其他的心做為緣或助辦。同樣，增上緣即便與所緣緣相遇，若無之前的等無間緣，就無法生起明了、唯領納性的法。明了、唯領納的體性是心自己不共的功德。要生起它，就要從它自己的前前同類相續生起。由此就成立了有前生以及心是無始的。若心是有始的，則第一個心，要麼不是從自己的同類近取因生，要麼就是無因而生或是從不順因生，而這些都不合理，如是便成立心是無始的。由完整了解這些內容從而了解空性，並實踐道的修行——必須在心上做調整，這一點至關重要。上部宗基於明了的心講了前後世的心無始無終，而且終會成就一切遍智的果位。

心類學中講了許多種心識趨入自境的方式，其中我想講的一類是：現識是由成立趨入，所以是立入，分別識則是由排入來趨入境。外道承許聲音與分別是立入，自部則承許聲音與分別是排入。如是在《釋量論》中講了許多分別名言如何趨入境的內容，我想這些內容都非常重要。分別心趨入境的方式，如《分別熾燃論》所說，說分別識為「嚴謹的心」，這就是在說明分別識趨入境時，是緣境的分別別體，特別挑出而執。而所謂的現識立入，是說境上的差別法無常等雖不引生了解，但仍一起現到。

「現識以立趨入時，彼等遍於是相關」，分別識的見境

方式與離分別識或現識的見境方式不同，分別識是由分門別類然後以排除非自境的方式，執取一個別體的境。所以，若好好了解這些方式，接下來就能了解佛教宗義針對何謂名以及名如何趨入其義等所做的各種觀察。

唯識師主張，習於文字的補特伽羅對任何法，例如瓶，觀察「瓶」這個名是如何趨入其趨入處這個義，觀察名與義的關係時，會現到「瓶」這個名的趨入處鼓腹盤底能盛水彼是由義的真實體性成為名的趨入處，或是現到瓶成為詮瓶之聲的趨入處是自相有，或是現到瓶成為由詮瓶之聲引生的執瓶分別心的耽著處是由境上自己的真實體性而成。我們問何為瓶時，並不會說所謂的瓶是唯名詮而已，而是會立刻用手指指著說「那個就是」。這是因為在心上現似瓶成為瓶名言（的趨入處）以及現似瓶成為執瓶分別心的耽著處都是以瓶自己的真實體性而成。因為這樣，所以不會說所謂的瓶是唯名、唯施設，心中也不會如是現，而是會在講瓶時，馬上就用手手指向那個東西，這正是因為現而且執瓶成為瓶名言的趨入處是以瓶的真實體性而成的緣故。

若再往深處講，此處唯識宗雖然會說瓶名的趨入處之義——瓶——不是外境，以「在色法上尋找其施設義時，找不到」為理由，說無外境，但是除此之外，在內識上考量時，就說心識是諦實有。

自續派雖然會說成為名的趨入處不是以名的趨入處——境或義——自己的不共真實體性而成，但仍主張趨入處這個義是自相有。例如，不論自續派會不會說「色成為執色分別心的耽著處是自相有」，唯識宗會說色成為執色分別心的耽著處雖會現為有自相，但沒有自相，同樣，眼識成為詮「眼識」的名言的趨入處或成為說「眼識」的聲音

的趨入處也不是從眼識方面自相成，但仍會說眼識自己是自相有。同樣，自續派主張，名趨入（義）時，彼義不是以義之力或以義自己不共的真實體性成為彼名的趨入處，但仍會說名的趨入處這個義是自相有。

至於應成派，若問：名是否有一個做為趨入處的義？宗大師的話中就清楚顯示是有，他說「唯名」的「唯」字不是排除名以外的義，也不是在排除義是量識所成；雖然有名之外的義，或說在名之外，有做為名的趨入處的義，但是若觀察義的體性為何而尋找，就找不到，而且因為於名言中無自相，所以是以稱許之力而有，除此之外，別無其它安立的方法。這些都是圍繞著「聲音和分別心是排入¹⁴⁴」的這個說法，由此漸漸往上引導。《中論》中就說一切法唯名唯分別。

問：有沒有能讓已了解空性但未得止的人增長空慧的方法？

答：難道不就是串習而已嗎？例如，像我們，因為在西藏佛法的實踐中就有完整的大小乘顯密教法，所以對空性若已有很好的瞭解，就要在菩提心上努力；若有觸到菩提心覺受的邊，則結合空正見與密續瑜伽而修就會很好。如是結合密續瑜伽而成辦止，以及由見尋修、由修尋見，有這些修法。

修正見臻至純熟的條件之一是：經常思惟緣起正因，從而提升正見的覺受。《中論》的每一品都有許多能立的正因，其根本的內涵雖然一致，但是因為差別事不同，所以

¹⁴⁴ 指以排入趨入境。

就有許多不同的破所破的方式，若依諸多例子所說的來思考，則思考了多少，就會在心上有相應的觸動，會有這樣的差別。如同前面宗大師的傳記中講到，必須以集資淨障為靠山。若依西藏的傳統，平常修空正見時，主要依止天中之天文殊來修。

問：水、肥料、溫度、濕度等順緣都具備時，若在一塊地裡灑下橘子和蘋果的種子，雖然在順緣具足這一點是一樣的，但是蘋果的種子只能生蘋果，橘子的種子只能生橘子，除此之外不能生其它的，因此這樣的作用就是由自己方面有嗎？像這樣就是應成派所講的所破——「由自方有」嗎？

答：大概不是這樣。例如，必須要安立「名言量成」——由稻種生稻米，由青稞種生青稞苗，這些都是確定的。承許事物的真實性、事物的自性，這是在講諸法的自性——空性。但並不是分別心一施設，就會在那邊有。諸法有各自的行相和體性，其中又有世俗的體性和勝義的體性。《入行論》說：「如瞋燒性火」，如同說燒是火的自性，自己的體性便是自己的自性。由行善得樂果，由造惡得苦果，這是非造作的自性而非所破。由蘋果種子長出蘋果樹，由橘子種子長出橘子樹，這是確定的，而這因為是緣起，所以是合理的。

所謂所破的自性，這要透由領納來了解，我們不論現到什麼都現為諦實有。而修的時候，則是例如：薩迦派所說的明空雙運，主要是修光明心，常常講的三現三續之中，抉擇顯密共通的的正見的，是三現的階段，以阿賴耶八因抉擇輪涅無別的正見，從而講明空雙運，則是三續的階段。

我對大手印這方面並未有次第地清楚了解。至於修大圓滿的前行，則是有「尋求心的生、住、去的過失」的這樣一個說法。在尋求心的生、住、去的過失的階段，要修顯密共通的正見，這時是把心當作有法。大手印和大圓滿的典籍中也有說心沒有形狀和顏色，這種說法是基於粗分的心所講的一種引導。心無形無色並不是心的法性。心自己是唯領納的自性，所以不是形狀和顏色等色法。雖然如此，但是如同五世尊者所說，所破在我們心上的顯現方式，或所謂的我有時現似在身上有，有時現似在心上有，如此一個與身心如水乳交融的內容，就現為鮮明的我。一開始雖是從形狀、顏色這類內容引導，但主要是觀察心從何生、往哪去，以及什麼是心的體性，而如是尋求，最終還是會如《中論》所說，來到「不生、不滅、不住」這樣的內容上。

如是抉擇諸法唯名而有而不是從境上有，這就是前行。如同米龐仁波切說中觀應成的正見即是大圓滿的前行，了解諸法無自性，或先抉擇顯密共通的中觀正見，然後在修大圓滿之立斷的正行時，在所謂的「體性本來清淨，自性任運自成」，以及「勢力大悲遍滿」中，主要思惟「體性本來清淨」以及「自性任運自成」。「體性本來清淨」大致上要理解成顯密共通的自性空，有時也會理解成心的自性光明¹⁴⁵。

區分「本來清淨」及「任運自成」時，我的想法是，想「本來清淨」的時候要往境的光明或自性空去想，想「任運自成」的時候則要往具境的光明或明¹⁴⁶去想。修立斷

¹⁴⁵ 「光明」藏文為「འདྲ་གསལ་བ།」。

¹⁴⁶ 「明」也有譯為「淨覺」的。

正行時，不要調整心，如是安住其上，先設法出現「愣住¹⁴⁷」，然後在安住於「愣住」時，心類似安住於不分別，由安住於不分別而遮除分別散亂，然後若能延續此遮除了分別散亂的心續而住，則繼續基於先前顯密共通的正見對自性空的了解，於此時修遮非，也就是修一個唯領納的法為「現而無自性」。

於此時，主要要做的並非抉擇自性無，而是要生起對自性無——體性本來清靜——的明的體驗。漸漸生起對明的體驗，然後，如宗大師所說，既不是執心為我，也不是執心無我——總之，是心自己安然而住。此時不是在觀修而是在止修，就如不攪動水，則水自然澄清，如是心不受分別左右，唯是心一境性地安住於心自己之上，如是慢慢地串習，然後拉長此串習。而其中一個主要的緣是：像平常那樣集資淨罪，再以信敬上師作為獲得加持的方法。這一點非常重要。

以此為前提，在心愣住之後，從中漸次會有所謂的直觀明。這就是所謂的「愣然中洞澈」。我猜想平常或許很多修習大圓滿的修行者會認為愣住就是大圓滿，龍欽巴尊者在其《法界寶藏論》中大體上說明了這種情形。總之，龍欽巴尊者曾經訓誡過。會有把心唯不分別或唯愣住錯解為大圓滿的危險，且確實有人如是錯解。若舉例的話，我認識一個美國人，我們認識後，有一次講到修行的體驗時，我問他在美國舊金山大地震時，有沒有很害怕？他就答說在大地震時生起了非常好的體驗。問他生起了什麼？他就說產生了心的愣然。整體上，雖然會有忽然暈絕，以及地震時整個心呆掉的情形，但這些都絕對不是大圓滿。單單

¹⁴⁷ 前念突然被驅散，而後念尚未生，彼時心突然驚愣住，前念與後念之間出現一個間隙，心中彷彿空白一片。

那樣，就如同鞏湯所說「印圓及明空無二，不似具色有來去，粗分生滅無常理，不見所見如暈絕，不成為色唯明了，翻此領納為見諦」，「不見所見如暈絕」是說心沒有任何此是此非的想法，心僅只是處於呆愣，而這並不是大圓滿。所謂愣住，就像是一個認識明的門，心若不能愣然而住，就無法認識明。心完全不分別或愣然而住，並且若又具備由信敬獲得加持等的諸多因緣，就會能夠認識直觀明。認出直觀明時，凡所現都是由明的能力現起，一切都如明的布劃，都能從明中現起。若內外諸法一切都是由明中現起，這樣就能夠了解沒有自己能獨立的自在。

這是多竹吉美天貝尼瑪所說。因為譬如單靠熟練的醫生去除有眼翳者的眼翳，此人不須再有別的努力，就能見到所見色，同樣，見一切諸法為明的能力的瑜伽師，也是透由一位能介紹大圓滿的具格上師介紹大圓滿，就能夠認出明，而若是現起了內外一切萬法唯是明自己所現，則會說依此之力就會了解一切法除了是唯名安立而有之外，不會是不以名之力有而從自方有。

上述內容雖然還是會著落在空性這個著落處上，但是是由不同的引導方式來引導。若是一位具格上師來引導，就會先抉擇中觀正見，然後在正修時，明雖然現為諦實，但無諦實，將心安住於雖如是現但無自性的明上，然後拉長此體驗的相續，這樣在某一時刻就會有機會認識明。雖然如此（雖然著落處相同），但是修行的方式有些不同。

宗大師的格魯傳承中，在無上密的階段就講到「樂空雙運」是指俱生樂了解空性。這與宗大師的《密集五次第一座圓滿論》中「暫時不修空性而修大樂」的說法是一樣的。我的想法是，修直觀明的人雖然是在修空正見，但是暫時不是以觀修抉擇境的空性為主要，而是以能見到所謂

特殊的能修的心——明——的體性為主要。

赤裸裸地看到明的體性，再於其上延長住分。上師祥還是誰說的，「於此獨一大手印，愚者錯亂數地道」。我想，如其所說，應該是有些差別。般若乘所講的地道進程是基於粗分心所說，而無上密則是現起微細心俱生原始光明，從它修空性這上面來講地道進程。依照密集的用語，說於斷所斷時，無上密所講的見道，現起了義光明心或第四義光明心，由其無間道斷除遍計以及俱生諦實執的種子。但是顯乘會說俱生的諦實執是修所斷，並不是見所斷。所以這兩種講法不同。

因此，在資糧道和加行道的階段，不僅未現證空性，若依照密集的用語，得到第三次第幻身的補特伽羅，其俱生樂雖未現證空性，難道會說其粗分心也未現證空性？那樣的補特伽羅其粗分心及細分心都未現證空性，且要在其俱生樂現證空性時，才現證空性。我想，在此之前，基本上不僅粗分心尚未現證空性，連細分心也尚未現證空性。又或者，是否有不同種類的道軌，這也很難說。

我講這個的目的呢，般若乘所講的地道進程，這些在大手印及大圓滿的修行者，以及密集的圓滿次第的修行者身上，不知道是否會一模一樣地生起。對此，（上師祥還是誰）密意說了「於此獨一大手印」，如同大手印是獨一的，「愚者錯亂數地道」，亂數地道，這是愚者自宗。說此偈的人，因為他是具高證量的瑜伽師，所以他這樣說，一定有他考慮的理由及意趣。雖然如此，但是像宗大師的《密集五次第明燈論》中，講無上密的道軌時，就說雖然不是與般若乘典籍所說完全一樣地排列，但若是以替代對應來講，則是全部都齊全的。就我所聞，即便是說俱生原始光明也一樣，直觀的明現前，並不是在定中現前，所

以，基本上，明本身會現為諦實有，大概在大乘凡夫的階段就會認出像這樣的直觀的明，也可能在菩提心未生起的未入道階段就生起。

我雖未曾遍讀大圓滿的諸多引導，但曾拜讀龍欽巴尊者的論，以及遍知吉美林巴的某些論，也曾得到引導。同樣，我也曾讀過霞嘎措竹穰卓以及米龐仁波切的論。但是對於像我這樣學習新密又聽過中觀及量論的人而言，介紹大圓滿介紹得最深入的，以及帶來最多領會的，是多竹吉美天貝尼瑪的論著。

多竹吉美天貝尼瑪的論中談到，大圓滿直觀的明的說法，講的就是新密無上密中所說的俱生原始光明。初學者修習大圓滿時，由理解俱生原始光明的體性、光明的現分或自解脫、赤裸解脫等各種解脫方法，從而於正行體驗光明時，了解現起體驗之理。此是說，必須現起彼相而修。也就是說，要毫不分別，並安住其上；不僅修此，先亦應了解光明階段的顯現現起之理及光明生起之理，作意彼相而修。於正行認識直觀的明，這確實非常困難。我雖然對大圓滿的法有極大興趣，但是心中從來不能現起，要現起似乎非常困難。除了依靠上師的加持進入心相續，由此生起體驗之外，依靠其他方法都很困難。

我想，相較之下，中觀見是可以去觀察、去思索的，所以比較容易。稱心的真實性為心的法性，或於正在任持明的階段，稱直觀的明為心的法性，這樣以直觀的明為法性，以及以自性空為法性，前者與後者所講的法性的內容，想來大概沒有不同。之所以能稱直觀的明為法性，是因為直觀的明就是心究竟的世俗自性。或許可以從這些方面去思考，但是沒有辦法講得很確定。

在正在任持心的真實性或直觀的明的階段，任持直觀的明的一個不共的深奧特點是：在現起各種境的顯現的六聚識正在現起的時候，就可以任持明的體驗。不論生起多少分別，它們都會對認出明有幫助。為什麼？因為不論是何種識，識自己的性相或識自己的真實性，一切沒有不被明分所周遍。就如說「芝麻籽被芝麻油所遍滿」，芝麻油遍滿芝麻籽的所有部分，同樣，心識不論清不清淨、錯不錯亂，只要是心識，都是以唯明唯領納的自性而有。猛烈的貪心和瞋心生起的時候，於彼彼境，或不欲而背棄，或希欲而納受時，雖然沉溺於境，或耽著於境且有貪的感受，但是根本上，心識是以唯明唯了的自性而有。而不論是善心還是惡心，都會有善與惡的境等各種所執，不要放任心在這些所執分上；又或者在現起山園房舍等所取及能取的各種顯現時，不要跟隨彼顯現，而要在明分自己上面任持安住。所謂如小偷入空屋的解脫之理，不論現到什麼現象，全然不觀待也不被左右，也就是不跟隨所現，而不論現起什麼，不論生起的是怎樣猛烈的貪瞋，都是從自己明了的本性現起，所以心自己是被明分遍滿，於是就說心是安住於總相——明了——自己上面。

若問：其目的為何？（則答：）是為了現起俱生原始光明。若對於粗分的、客塵式的心，不去管它而放任無視，其力量就會越來越弱；若跟隨各種分別的現起，主動接受且重視彼等，其力量就會越來越強。放任無視心識上現起的任何分別，然後因為所有各式各樣的心都是從明了的本性或從光明的本性中現起，所以，必須想辦法讓心安住在根本的顯現基光明之上。

第四世班禪喇嘛講到：「俱生和合嘎烏瑪，五具等味四文字，息解斷境大圓滿，中觀正見引導等，雖立別別諸多名，善達了義教與理，及具體驗瑜伽士，觀察即為同密

意」，意思是說，「大手印」、「大圓滿」及「中觀」等雖然名稱不同，修行的方式也略有不同，但是對於善解了義經以及善解觀察了義的正理，而且不是只了解文字的總義——不是只了解名言字詞，而是結合了體驗的瑜伽士，對於像這樣結合理解與實踐而修的瑜伽士而言，上面說到的一切終歸都是同一意趣。這一點非常重要。

我還想說一件事。去看多竹吉美天貝尼瑪的論著，所謂明，有分能力的明、基礎的明、基礎的展現的明等多種分類。若能透由這些來了解其中細微的區別，就非常好。

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