

## 自序

佛法有空有之说，这是谁都知道的，但空有是否无碍，就成为一大问题。在论究这问题时，不但大乘学派说是无碍的，就是小乘学派亦说无碍的。既然如此，照道理说，在学派间，对这空有，应该没有争论。可是事实，佛教学者对这论题，一直喋喋不休的在净辩，而且始终没有得到一个美满的结论，不用说，这问题是还继续存在的。

问题所以不得解决，不是空有本身有什么矛盾，而是学者对它的解说不同，于是问题愈来愈复杂。结果怎样？只有走上你说你的，我说我的一途，谁都认为自己的说法是对的。其实，调和空有，说明无碍，这是很难做得恰到好处的。因这问题太过甚深，如对空有真义，没有正确了解，是无法显其无碍交融的！

可是空有这个问题，是佛法的重要问题，尽管说有争论，或说根本无净，我们仍得本于诸大论师的论说，以透视这问题，期对这问题求得一合理答案。首先我要说的——空是佛法的特质，亦是佛法与世法不同的根本所在。世间一般学者，不论谈何问题，总是在“有”中打滚，亦即说诸法是有。可是佛教学者，虽亦有多派别，但是每一举派，没有不锐空的，所以空是佛教学者所共说的，不是中观宗的一家之言。

空，固为佛教各派所共说，但说得彻底不彻底，是就大有采究余地。有说我空法有，空有是不相融的；有说一切法空，是佛的方便说；有说此是无自性空，而彼并不是空的。从表面看来，都是在说空，若严格的说，这些都未真正了解空义，亦即是空得不彻底的！

空宗说空，是明缘起即性空的，虽明性空而不碍缘起的。所以空宗说空的特点，在于说明性空即缘起，缘起即性空，空有是相互交融的。如问一切法为什么是空的？即因一切法是缘起的；若问：切法为什么是缘起的？即因一切法是空的。假定不是缘起，即不能显示诸法空，如果不是无自性空，即不能显示诸法从缘而起，二者是相关；相成不是隔别的。

性空不碍缘起，缘起不碍性空的现空交融的正见，确是甚深而难以理解的。不特不是世间学者及小乘学派中的各派行人所能明白，即大乘学派中亦有一些学者无法洞达。原因就是他们有个错误的观念，以为空是没有的，正因为把空看成没有，所以信受了空，就无法理解缘起，信受了缘起，就无法理解空，其实空是不碍缘起显现的，缘起是不碍空无所有的，而且唯有缘起才是性空，没有缘起性空即不得成，同样有性空才有缘起，没有性空缘起亦不得成。

如上所说，可知性空与缘起，是相依相成不容有所偏废的。所以信解一切法空，必须信解得很正确，假定信解得不正确，一定会走到错误的路上去！怎样才是信解正确，就是要理解到空是缘起的空，不但不破坏一切，而且要成立一切。所以性空者所说的空，绝对不破坏缘起，假定是破坏缘起，那就不是性空者所说的空，亦即未能真正理解到空，而是拨无一切的恶趣空，亦是否定因果的断灭空，为性空者所绝对破斥，不容共存在以毒害人类思想的。

从缘起所开显的性空，是即无自性义，可是执著实有的学者，不了解无自性不是没有作用，乃错误的把无自性看成是无法，不了解有法就是缘起性空，乃错误的把有法看成有自性。就他们误解无自性为无法，不能建立因果这方面来说，自不免要堕于断见，就他们误解有法就是有自性，不能理解性空这方面来说，自不免要落于常见。一个思想落在断常两边的人，对于空宗所说性空缘起的中道正见，不特不会有明确的认识，连少许了解亦不可能！

本颂的作者月称论师，为祛除佛法行者的误解，对有自性与有法，无自性与无法的不同处，作一严格的分别：无法是空无所有的，如龟毛兔角一样，无自性不是一无所有，是即指有法而言；但有法并非就是有自性，是说因果缘起法有，亦即是指空无自性而言。对这四者的界限分别清楚，就可了解空宗所说的性空，不是一般所说的断灭！实有者不明这个差别，这才误以无自性为无法，性空为断见，误以有法为有自性，不是如幻如化的缘起因果。

最能融会空有发挥诸法无自性空深义的，当以圣龙树为第一人，这从他抉择胜义空性的中观论中，可以得到极大的证明。但中观论的内容异常深奥，不是一般浅智者所能窥其底蕴。

月称论师有鉴于此，为了显扬圣龙树的性空义，为使一般爱好空义者，得以无碍的入于中论之门，特著人中论以为学者的一臂助力。

圣龙树的中观论，站在大乘性空为本的立场，与声闻学者热烈展开辩诘论难，认为一般声闻学者，根本不解佛说空义，以确立性空为木空有无碍的不拔之基。所以中观论，是以小乘学派为破斥的对象，因为那时正是小乘学派思想最为纷歧的时代！

可是到了月称论师的时代，正是唯识思想最为发皇的时代，论师不但在那烂陀寺，与唯识学者展开多次的论辩，在入中论中亦以唯识思想为主要破斥的对象。如阿赖耶识、自证分、心外无境等，都是唯识学的重要思想。但月称论师在入中论中，却不客气的一一给予无情的痛击，使之没有立脚余地！

入中论首由印度传入我国西陲的西藏，在西藏成为空宗的权威论典，但正式传入我国内地，则是在中日战争期间，由法尊论师依西藏文译成，并由印顺论师为之润文

民国五十年，我在福严精舍，为学生讲说此论的颂文，随讲随记，得三十万言，并于五十一年八月初版流通。一般以为空易说明，殊不知空义甚深，是很不容易讲的，所以我在讲时，力求浅显通俗，希诸见闻者都能明白。但因空义毕竟太深，不论怎样讲得通俗，总难做到大众化，这是我所感到的最大遗憾！

去年同返自由祖国，中华学术院“中华大典”宗教类佛学部门主编人周邦道居士，要我选两本已出版的作品，俾便编入“中华大典”，于是我就选定“解深密经语体释”与“入中论颂讲记”两种。前者是代表有的思想，后者是代表空的思想，为佛法的空有二大车轨。期诸发扬佛教文化者，循著这二大车轨，来促进中华文化的复兴，来适应世界文化的潮流，进而以我国文化领导世界文化，实现世界大同！民国五十九年六月二十五日演培序于星洲灵峰般若讲堂

## 入中论颂讲记

### 悬 论

#### 一 本论作者的简介

本论的作者，是月称论师。论师是南印度娑曼陀地方的人氏。这个地方，相传是大天的化区，即当今印度的海克拉巴。依印度的佛教历史考察，我们知道该地在当时，大小乘佛法都是最极隆盛的。由于月称论师的智慧高超，聪明过人，所以在他出家后研究佛法，特别是研究龙树的中观学，有独特的心得，且能将自己的特见发挥出来，这确是难能可贵的。因为当时弘扬中观正见的，有著各种不同的派别，而且彼此之间论难不已。月称能本龙树的正见，挥起智慧的利刃，斩断各种的葛藤，显出龙树的真义，所以诸师皆为其所伏。不但如此，我国玄奘三藏去印求法时，正是他在那烂陀寺，担任中观学的教授。那烂陀寺在当时印度，真可说是佛教的最高学府，各宗各派学者，都在里面讲学，诸方求正法者，亦都来此受学。可是，中观唯识的思想，向来是有冲突的，所以两宗学者，往往为了某个论题，发生激烈的诤论。月称论师既在那烂陀寺任中观学的教授，所以曾与宗于唯识的学者，展开多次的论辩，而每一次的论辩结果，都是月称得到最后胜利，因而龙树中观学，得以大兴于世。

讲到这里，我们应稍知印度大乘佛教的派别。印度大乘佛教，不像中国有八宗之多，只有宗于瑜伽的唯识宗与宗于中观的性空宗，前者以无著世亲为创说的宗主，后者以龙树提婆为创说的宗主。就时间分别：龙树创立空宗于前，无著唱说有宗于后。龙树的中观宗，初成立的时候，虽震动教界，但龙树以后，就渐渐衰微，因为空义甚深，不是钝根小智的人，所

能得其真义，如不善解其空，反而有所自害，所以很多对空生畏的人，不敢学习诸法空的教义。应时代与学者的要求，无著世亲乘时而兴，高唱诸法唯识的道理，一时唯识学在叙界勃起，学者纷纷投入唯识的阵营，修学唯识与弘传唯识，以致唯识思想，弥漫整个敌界，甚至代表了当时整个的大乘佛法。

不过与世亲同时代的，中观宗中有僧护论师，其后又有佛护与清辨二师，同时出而弘传龙树的中观学，中观学由于几个大论师的出而弘传，于是就又渐渐的复兴起来，一时发心来学中观的亦渐众多。我们可以说：由莲花戒到月称论师这一阶段，印度佛教又成为中观发皇的时代，唯识在中观学者群起破斥下，逐渐削去其在教界的权威，而中观的法幢，得以再度高树起来。

龙树的中观学，最能契合佛陀的空义，可谓无有疑义。但中观学派与非中观学派，应从什么地方分别，我们不得不略论说。论说这个原则，是很简单的。佛陀说法，要不外于以世俗与胜义的二谛为中心，中论所谓‘诸佛以二谛，为众生说法’，就是此意。在胜义谛中，是不是以毕竟空为究竟了义，就可判别出是不是中观派。说明白点：于胜义谛中主张毕竟空为究竟了义的，即是中观派；于胜义谛中否认毕竟空为究竟了义的，即非中观派。讲空，本是佛教各宗派所共的，可说没有那宗那派不讲空的，但所说空是不是彻底，其中大有出入。我们常说，不要以为说空就是空宗，要看他在说空后，会不会露出有的痕迹来，假定露出有的痕迹来，是即显示其不是真正的在说空。在佛法中，为我们辟出一条毕竟空寂的大路来的，唯有龙树菩萨。月称踏著龙树的空王大路，抉择中论的要义，发扬龙树的正见，所以特造此入中论。

据有学者这样说：宗喀巴大师，初学中观学，对龙树的正见，未能尽为通达，于是想去印度追求：乃先到洛卡地方，就虚空幢大师，取决自己行止。虚空幢，是修金刚手本尊而得成就的大师。金刚手菩萨指示宗喀巴说：你如去印度，是可做大菩提寺的上座的，不过你的弟子，都还是加行位上的菩萨，受不了印度热浪的袭击，恐怕多要死亡，未免太为可惜！如在西藏，是亦可以获得中观正见的，因为月称论师，是上方世界的补处菩萨，他来这个世界示现，就是愿弘中观正见的，你如诚意的向他祈求，必能获得他的摄受。宗喀巴得到这个指示，就依所指示的修习，果在洛卡证得了中观正见。所以在西藏，不特黄教派宗于月称见，就是其他学派，亦自认为以月称见为宗。

丹称见既被学者认为是中观正见，他与一般中观学者思想，究有一些什么不同？印顺论师说：月称与众不同的思想，约有八种：

一、阿赖耶非有：阿赖耶是唯识学上的中心所在，唯识学上的很多论题，都是导源于阿赖耶而来。可是月称论师，认为阿赖耶识，是佛陀的方便假说，根本没有实质的阿赖耶可得，所以说阿赖耶非有。

二、自证分非有：唯识者所说心识，有相、见、自证、证自证的四分说，彼此对这并有相当的争论。可是月称论师。彻底的否认有自证分。因为彼自证分，不能领受自体，以诸作用不能于自体而转，如刀不自割等，所以心不能自缘。自证分尚不可得，证自证分当更不可得。这又是与唯识学者不同的地方。

三、世谛有外境：唯识认为所有认识的境界，都是内自心识之所变的，根本不承认有独立存在的客观外境。可是月称论师，现在承认有外境，不过不承认它有实自性。

以上三点，都是与唯识思想相左，不特月称这样说，就是清辨亦同意此说，在本论第六地中，有相当的破斥。

四、应成非自立：这是属于论理学的争论。自立，就是自立量的意思。站在唯识的立场说：不论自立，不论破他，都要运用因明的三支比量，始能完成立自破他的任务。不但唯识学者是这样主张，就是中观学者的清辨亦这样的看法。可是月称论师，认为因明的三支比量，是一种形式逻辑，根本不能以此来建立空义。但这并不表示月称反对因明，而只表示以因明

成立空义的不可能。但别人如用因明建立自己的理论，我们也不妨用随量破的方法，以子之矛攻子之盾，使他理论不得成立，到了最后，自己的中道正义，就可显现出来。自己如也同人一样的，立量以成立空义，空义反而不能显示，因为灵活无滞的中道真理，绝对不是形式逻辑所能表达得出来。龙树大士是以随量破的方法，建立自己所要建立的空义，月称也是用的这种方法，当然可谓独得龙树的心髓了。

五、三乘有法无我：一般佛教学者，大都是说：二乘圣者只能通达人无我，不能通达法无我。可是月称论师，独异众说，认为法无我是三乘所共得的，亦即是说，得人无我一定得法无我，如不能得法无我，反显其亦未真得人无我。得人无我必得法无我之说，不特契合龙树的正见，亦复契合般若的正见。如金刚经说：‘是诸众生，若心取相，即为著我、人、众生、寿者；若取法相，即著我、人、众生、寿者’。取诸法相，即著我、人、众生、寿者，可见是诸众生，未能真正的通达人无我。这一论题的肯定宣说，实是极为重要的。

六、执实是烦恼障：依于向来所说，执我是烦恼障，执实是所知障，唯识学家固然是这样说，就是其他学派也是这样说。可是月称论师，独持与众不同的意见，认为执实是烦恼障而非所知障。

七、减法是有：灭是生减的灭，但灭是有还是没有，学者间亦有争论。说减法没有的，是站在灭不待因的立场说的；说减法是有，是站在从因缘灭的立场说的。前者是一般学者的说法，后者是月称论师的说法。月称的意思：所谓灭，只不过是因缘的消失，并非表示法的没有，而是显示法由现在流于过去，充其量只是现象界的一个变化而已。因为法灭不是没有，所以法灭而可感果。月称这一说法，有点近于三世有的思想，无怪有人称为顺有部说。不过同而不同的：有部的三世有是真实有，月称的三世有是如幻有，此点应要分别清楚。

八、过未非有为非无为：过是过去，未为未来，这过未世，是生减法，说它不是无为，自然不成问题，但为什么亦非有为？这是须要加以说明的：所谓未来，显示尚在未来；所谓过去，显示已成过去。过去既已过去，自无生灭现象可言，未来既尚未来，亦无生灭现象可得，生灭相不可得，怎么可以说为有为？有为是有生灭相的。

以上所说月称论师的八大论说，都是佛教中极为重要的论题，值得我们予以密切的注意！因为这些思想，不但与唯识学有著很大的出入，就在中观自宗的学者间，也不完全同意这些说法的，如第四至第八的五点，就不是清辨所能赞同的。本论对此都有论说，到讲颂文的时候，再为一点出。

## 二 本论论题的略释

空宗有部根本论典，就是龙树的中观论。中论与七十空性论等，都是抉择深理的要典，所以义理湛深，很不易于了解。月称论师本于悲心的激发、依于自己的所见，特造此论以作中论入门之助。现虽不是在讲中论，但对此论如真了解，自然也就体会中论，所从特名人中论。现依这三字的次第，略为解说如下：

入是悟入的意思。众生所以不能观察诸法的真理，以至悟人中道真理者，病在滞执空有的二边。现在月称造作此论，不仅可作中论入门之助，且正确的指出一条悟人中道之理的大路，我们果能循著此论的指一不，渐次深入的修学，便可悟人中道真理，所以名入。

中是正确真实的意思，亦即真理的代名词，与一般所说的中央、中庸、中间的中，其义是不同的。如是真理之中，佛法亦可叫做真如、实相、如如、实际、法界等。众生在空有、断常、一异、来出的二边戏论中打转，所以始终不能发现中道正理，因为诸法究竟真理，要离二边的颠倒，才得完满显现的。远离二边的诸法真理，本不可以用言语来形容它，现在所以用中来代表真理，这是不得已的方便，果真悟入真理，个亦不可说的。中国佛法者讲中，有所谓偏中、但中、圆中，有各式各样的解说，但都不能触到中的真正意趣，特别是中论所说之中，我们不要把它多作别解，只说它是真理的代名词即可。

论是佛典体裁的一种，向有宗经论与释经论的两种：释经论是依经文解释而加以论说的，

如大智度论、十地经论等；宗经论是依某一部份经典的思想内容为宗，而自己本其中心予以论说的，如中论、摄大乘论等。总之，论是佛弟子本其在佛法上的所见而造的，有严密的组织，有一贯的条理，对经义的抉择，亦复详细明白，若对论典研究而有所得，则对经的意趣也就易知，所以说学经亦须学论。如般若经，是胜义了义敦，不说没有智慧的读了，不能得其要义，就是有大智慧的读了，亦未必真能完全领会。为此，是就不能不求教于诸大论师。本论是属性空般若系的论典，在佛法的论典中、可说是部很有权威的论典。研究了此论，不但能通达龙树的中论，即对甚深的般若言教，亦有所契入。所以西藏佛法的学者，莫不奉本论为最高的准则。

### 三 本论内容的概说

讲到本论的内容，我们可以首作这样的概说：论主造这部论，是依华严的十地行果与般若的毕竟空理而组织成的，在菩萨的大行中，显示诸法的真理，从诸法的真理中，以明菩萨的大行，真可说是做到了实践与理性的统一，不同一般论典，或偏于明行，或偏于显理，是为本论的最大特色。

本论的特色既在行与理的一致，所以全论的内容分为十一地，即明菩萨从初发菩提心起，一直到最后成无上菩提止，中间所经过程，共有十大阶段，每一阶段，有他所修的行，有他所证的理。如初地菩萨，不特以布施为主修行，而且亦已证得一分真理。初地如是，十地亦然。所不同的，就是各地有所修的主行，而所悟证的真理地地增胜而已，最后到了佛果，所修诸波罗密固已圆满，所证真理亦复圆满究竟。法华经说：‘诸法实相唯佛与佛乃能究竟’。是即表示真能究竟证得诸法实相真理的，唯佛与佛，至于登地以上的菩萨，只能分证而不能究竟诸法实相。

佛与登地的菩萨，同样悟澄诸法的真理，所不同的，就是所见真理的圆满不圆满：初地只见真理的少分，二地所见真理就多点，三地所见真理更多点，到了佛地就圆见真理而无所欠缺。如吾人所见的月亮：初一晚上所见的月亮是少分，初二晚上所见的月亮就大点，初三晚上所见的月亮更大点，到了十五晚上，你所见的月亮，是就圆圆满满的了。所见真理的多少，与所修的菩萨行深浅有关，因此，我们讲菩萨与佛的果位，不能离开实践的中道行，离了实践的中道行，以讲菩萨与佛果，那简直是说食数宝，毫无意义可言。

本论分为十一地，但特别发挥如何悟人中道实相的，是第六现前地，至于其他的诸地，只是简略的说到一点，所以研究本论，中心在第六地，亦唯第六地，最不易理解。第六地菩萨所修的是般若，般若所见的是诸法毕竟空性。如大般若经反覆论说空、无所有、不可得的深义，乃至六百卷之多。以般若的本身看，当然是以开显空相为最究竟，但在弥勒看来，认为般若说的是三智、四加行、五道乃至一切修行次第，所以依此造了一部现观庄严论，解释大般若的修行次第。可是中观学者的看法，稍为不同，认为当时一般众生，对佛所示的修行次第，已经了无所疑，但以不善学空而堕偏空，所以特别显示空理，以料正一般学空者的错误！空即中道义，这是龙树造中论的意趣，亦是佛说般若的意趣，所以于第六地特加发挥。

本论的组织，计为菩萨十地及佛地，内容所说当然也就不出于此。依照他的次第，先来解说初欢喜地，亦名极喜地。菩萨行者，从世第一后心，由凡夫位而转入圣者位的初地，其身心上有种种不可思议的欢喜，而这欢喜在有漏的世间，所从来没有得到过的，真是到了无法形容的地步，所以名为极喜。地有依止与生长的两个意思，如大地能生长万物而又为万物之所依止。菩萨入真见道，得般若智慧，以此智慧为所依止而发生无边功用及诸无漏功德，所以名地。约证诸法空寂性说，初地所证与佛地所证，是平等平等的，根本不可划分，现在所以分为十地等，不过是约修行的浅深以及所证究不究竟来说而已。

从初发菩提心，中经修菩提行，终至证菩提果，既然分为十地果位不同，因而菩提心也就随之有十种差别，所以每一地上都冠有菩提心三字。其实，菩提心就是菩提心，有什么可分割为十的？如月亮的光明，虽有大小不同，而实月亮只是一个，当知菩提心亦然。

#### 四 略谈中观的学派

印度佛教发展到大乘佛法流行的时代,使得佛教发生空前未有的巨变,当首推龙树大士、因圣龙树弘扬法性空寂的深义,确有与众不同的特点,加以其所建立的思想理论,初非一宗一派的学者所依,而为佛教学者所共遵的,这从古德所说龙树为八宗共祖,可得证明。所以我人今日研究空的思想理论,或欲得到诸法空性的正见,不得不以龙树中论为根本所依的论典。

圣龙树的思想理论,为一般学者所重,其研究中观的学者,当然也就很多。可是中论骁管是一味?由于学者见解不同,对龙树学的研究》不免产生了派别,这从中论的注释,旧传有七十余家,可以想见学者们的思想纷歧。不过有一点,在学者间还是共的,就是胜义谛中一切法空的中心思想,其所不同甚至发生净论的,是其他方面的观点出入。如所知的中国三论、天台宗等,都是发扬龙树学的,但他们的论说,就有很大的差别;而印度的清辨、月称论师等,对龙树学的说明,彼此有著不同,亦是尽入皆知的历史事实。所以龙树下的中观学者,分有很多的否定派别。现依古德所说略为分别如下:

一、就立名言边,分为两大派:一、“许有外境之经部行中观师”,如清辩论师等。许是承认的意思。即这一派的学者,承认外境是有的。如说粉笔,这是色香味触和合的外境,而为吾人心识之所认识的对象。在学派思想中,经部师说有心有境,就是这一思想的具体表现。此派中观学者,亦说有心有境。大小乘的思想,在此似乎台流,而且从表面看,中观师好像是随经部师走的,所以古德为之安立一个名称,叫做顺经部行中观师。二、“不许外境之瑜伽行中观师”,如静命、莲花戒等。不许,是不承认的意思。即这派学者,不承认心外有实境的存在,而都是心识之所变的。瑜伽是指瑜伽师地论,属于唯识的一部大论。唯识学者研究瑜伽论,亦可名为瑜伽师。依于唯识学的思想说,一切诸法都是唯心所现的,唯有内在的心识,没有外在的境界。此派中观学者,亦说境界心现,唯有内心而无外境。中观与唯识的思想,在此似乎又大合流,而且从表面看,中观师好像是随瑜伽师走的,所以古德为之安立一个名称,叫做顺瑜伽行中观师。这两派的成立,最大的原因,是对唯识宗的见解不同:清辩论师的思想,与唯识有所出入,为了破斥唯识,所以于世俗名言中,承认有外在的境界,因而成为顺经部行中观师;静命论师的思想,与唯识较为接近,所以论唯识时,于世俗名言中,不承认有外境的存在,因而成为顺瑜伽行中观师。

二、就立胜义边,亦分两大派:一、“现空交融之如幻派”,如静命等。现是显现,即所认识的一切法,换句话说,就是有;空是诸法的空寂性。一般以为空有敌体相反,而实空有彼此相互交融,有是不离于空,空是不离有的,有是空家之有,非离空而有;空是家之空,非离有而空,真是所谓即有而空,即空而有的空有不二,所以名之现空交融。心经说的‘色不异空,空不异色,色即是空,空即是色’,就是此中所说现空交融的意义。如幻,幻是幻化,不真实的意思。存在的一切法,是从缘所生的,缘生诸法,如幻如化,当体即空,没有它的实自性可得,是为如幻。二、“泯绝戏论之无住派”,如月称等。泯是泯灭,戏论是世俗谛上的一切名言相。泯诸名言,绝诸戏论,使之不生,名为无住。这一派的论说空义,较之上面更为深刻;意谓不特一切法是不可得,即不可得亦复不可得,若有以为有个不可得在,仍属名言戏论。如幻派,是显即有而空的境界;无住派,是显毕竟空寂的境界。这两派的思想,在中国佛教界,可说亦有。说得最具体的,无过天台学者。天台家说见空的有两类人:一是利根人,不但见空,并见不空的圆空,当知天台所说的圆空,就是此中所说的现空交融;一是钝根人,但见于空,不见不空的但空,当知天台所说的但空,就是此中所说的泯绝戏论。依天台的见解分别,泯灭戏论的但空是偏中,现空交融的圆空是圆中。

依于古德所分中观的各派,据西藏宗喀巴大师的见解,曾作这样的评判:名言边所分许有外境及不许有外境的两派,就其名称的安立来说,固没有什么不可,至于说为顺经部行中观师及顺瑜伽行中观师,似乎有所不当。因外境是有,不但清辨是这样承认的,就是月称也

这样承认的。虽同承认有外境，但月称所承认的外境是无自性，而清辨所承认的外境是有自性，这是绝对不同的。主有自性有外境的清辨思想，虽同于经部说，而主有外境无自性的月称思想，却不向于经部。这样，如果说为顺经部行中观师，岂非有包括不尽的过失？至不承认外境是有的静命派，我们只要辨明共有无外境就可，不必更为立名瑜伽行中观师，因为静命的思恐，不尽同于瑜伽师的。胜义边所分如幻及无住的二派，根本就不是一种恰当的分别，因所悟证的空寂理性只是一个，所谓真理是不二的，没有什么现空交融与泯绝戏论的分别，而且静命不但宣说现空交融，月称亦非只云泯绝戏论，所以如幻与无住之分，是不足以为据的。

此外，有就中观分为应成与自续的两派，确有显句论所说以资证明。显句论，是丹称论师为释中观而造的一部论典。龙树的中观论，所破斥的对象，主要是外道与小乘，而其破斥的方法，往往运用应成与自续的两种方法。所谓应成破，即不建立自己的理论，直就敌方所有的主张，指出其应成什么过失。如外道主张诸法定自生的，我们就可这样的破斥道：诸法假定都是自生的，既然自己能生，理当生而又生，如是生生不已，应成无穷之过，是为应成派。所谓自续破，续是立的意思，即对外小的破斥，不唯指出其过失，就算尽了破斥的能事，必须还要建立自己正确的理论，举事实以说明，取譬喻以证成，然后方可推翻敌者的立说。龙树提婆后，佛护论师出，为了广释龙树的密意，对于外小的谬论，唯取应成的破斥法，所以就成应成派。佛护论师后，清辩论师出，觉得佛护破敌，唯用应成方法，不足以服敌论，乃进一步的取自续的破斥法，所以别成自续派。再后月称论师出，采究两派破敌的方法，觉得佛护的应成说较为合理，清辨的自续说不甚恰当，所以在造显句论时，就采取了佛护说而反对清辨说，认为清辨根本不懂佛护以应成破之可破除对敌的道理，于是应成、自续两大派，从此确然成立。本论在这两大派中，属于应成派。

中观学派既有这么多的不同，我们究应本于何派以抉择中观正见？据西藏的学者说：重兴西藏佛法而最有权威最有地位的宗喀巴大师，是宗于阿底峡尊者的，阿底峡尊者又是宗于佛护、月称派的。本论既是月称论师所造，当然以月称见来抉择中观见，最为允当。然而，月称是怎样抉择中观见的？这自值得吾人采究。大体说：在建立世俗名言方面，他是许有心外之境的；在引发胜义空性方面，他是宗于应成说的。关于中观论释，旧传虽有七十余家，藏传亦有八部之多，但深得龙树中观论意的，不得不推月称的中观论释。月称的中观论释，以佛护的中观论释为本，间又采取清辨的善说，而破斥其非理的地方。是以佛护、月称二师的释论，对中观见的说明，最为殊胜。本此抉择龙树的中观见，就可进求诸法的空性。

吾人修学佛法，共最要的一著，在求生死解脱，为求生死的解脱，必修无我的正观，为修无我的正观，须辨了义的圣教，为辨了义的圣教，应求善通契经的诸论师；然而于诸论师中，欲求正见契经之深义的，不得不以龙树中观正见为指南。可是为诸契经指南的龙树中观见，仍是甚深最甚深，不是一般人所能了达的，所以欲得龙树中观的正见，不得不更求于龙树下中观各派，于各派思想中，深得龙树论意的，自当首推佛护、月称的一派。依于月称的学说，求见龙树的正义，由见龙树的正义，就可明白了义的契经，由明了义的契经，就能修习无我的正观，由修无我的正观，就可获得生死的解脱，这样层层的分析，可知生死之不易了，解脱之不易得！而于此中最要的，无过正见的抉择。吾人对于月称思想，如能真有认识，正见不难获得，是以月称在中观学派中，实有其崇高的地位！

正 释

甲一 序赞大悲

## 乙一 总赞三心

声闻中佛能王生 诸佛复从菩萨生 大悲心与无二慧 菩提心是佛子因

佛说的经典，依古德科判，有序、正、流通的三分；论师的论典，依一般的通例，大都是先归敬一二宝，亦有唯归敬佛宝，或唯归敬法宝，或唯归敬僧宝，是没有什么一定的，这全看造论者的意趣如何。本论开头的序赞大悲，等于经典的序分，亦等论前的归敬。月称论师所归敬的，唯是归敬大悲心，因大悲心是自利利他的功德之源，所有无尽功德善根，都从大悲心中流露出来的，所以特为赞礼。此颂的总赞三心，是赞大悲心、无二慧、菩提心的三者，而这在菩萨上求下化的过程中，有其特别的重要性，如鼎三足，缺一不可。

“声闻中佛能王生”，这是显示二乘从佛所生。能王即佛。因为释迦训能，而王是自在义。如君主时代的一国之王，掌握著国家的大权，想要怎样做，就可怎样做，不受任何的束缚，是为自由自在义。经说：“佛为法王，于法自在”。法即真理，佛是体悟真理的圣者，于一切法通达无碍，所以称为法王。

为什么说声闻是从能王生的？要想知道这个，先当知其定义。所谓声闻，是约一类根性，听闻佛陀的声教，悟证四谛的真理，断除见思的烦恼，而得入于涅槃空寂者。地持论说：‘从他闻声而通达，故名声闻’。声闻圣者，既然出于有佛世时，又是听闻佛的圣教，而后始得开悟入道，证知是从能王所生。假定世间没有佛的出现，声闻种性的行人，就不可能体悟诸法的真理。

为什么说中佛是从能王生的？颂文说的中佛，就是指的缘觉。缘觉为什么说为中佛？佛是觉的意思，即觉悟到宇宙人生的真理，凡对宇宙人生真理有所觉悟的，都可称佛。声闻与缘觉，依佛法所说，都是觉悟真理的圣哲，当然都可称佛。不过，同是觉悟，而有浅深不同：声闻圣者的觉悟浅，可称小佛；大圣佛陀的觉悟深，可称大佛；缘觉圣者的觉悟，介乎声闻与佛的中间，所以称为中佛。

称为中佛的圣者，又有两类不同：一是出于无佛世的独觉，个性刚强，根机猛利，智慧超特，而自信力又强，在他的直觉上，认为专凭自己的力量，是可悟道的，不一定要靠他人的指引和教导。‘春观百花开，秋观黄叶落’，从此体认世间无常，诸法刹那生灭变异，无有它的实自性可得，于是就悟入真理。佛世时的迦叶尊者，可说是属这类根性。他曾表示：即使佛不出世，我亦可觉悟的。二是出于有佛世的缘觉，即观佛所说的十二因缘而开悟的。佛为众生宣说十二因缘的教法，他们依之作逆顺观察，或逆观十二因缘，或顺观十二因缘，得知人生的生命实相，不出十二因缘的旋环，所以名为缘觉。

缘觉观十二因缘而悟人生的实相，说他是从能王所生，当然是没有问题的，独觉出于无佛世，且是自己觉悟的，为什么说是能王生？当知独觉行者，今生所以觉悟，还是从过去生中，见佛闻法而来的，可说早受佛的影响，久得佛法的熏陶，现在不过是因缘成熟而已。假定过去从未依于佛法修学，今生无论如何不得独自觉悟。约其过去曾经受佛教化，所以说他也是能王所生。

二乘从佛所生，佛又从谁而生？颂曰：

“诸佛复从菩萨生”，这是显示十方诸佛都是从菩萨生的。佛化三乘，这是我们常听说的。三乘中有菩萨，菩萨为佛所化，理应菩萨从佛所生，怎可说佛从菩萨生？关于这个，可从两方面说：一从修行的因果说：佛是由修菩萨行而成的，菩萨是佛的因，佛是菩萨的果，所谓“以万行之因华，严无上之佛果”，因能生果，果从因生，所以佛是菩萨所生。不修菩萨的大行，决不会有佛果的。二约受菩萨的教化说：行菩萨道而成佛的，不一定是佛教化的，很多是由菩萨教化而发心的，如已成佛的释迦及当成佛的弥勒，即为七佛之师的文殊菩萨之所教化，然后始发大菩提心而修行成佛。佛在妙慧童女经说：妙慧菩萨行菩萨行，经过三十劫这么长的时间，我始得受妙慧的软化而发心。可见佛从菩萨生，并不是希奇的事，而是事实如此的。宝积经中佛对迦叶更明白的说：‘迦叶！如初月为人礼敬过于满月，如是若有’



信我语者，应礼敬菩萨过于如来。何以故？从诸菩萨生如来故’。诸佛从菩萨生，于此更可得到圣敌的证明。

在此，有需特别说一说的：佛陀既从菩萨所生，我们理应尊敬菩萨，但中国的佛法行者，对佛是相当尊敬的，对菩萨就好像差点，即使尊重菩萨，亦是尊重高级的菩萨，如文殊、普贤、观音、势至、弥勒、地藏等诸大菩萨，至于初发心的几夫菩萨，似就不为人们所重。其实，这种观念根本是错误的，要知大菩萨是从初发心的菩萨来的，没有初发心的菩萨，那有高级的大菩萨？没有高级的大菩萨，那有究竟无上的佛果子是以佛要我们礼敬菩萨过于如来。经中举的譬喻：如十五的圆月，固然值得我人礼敬，而月初的初月，更加值得我人礼敬。初月与圆月虽有圆缺的差别，但圆月是从缺月逐渐而来的，我们不应于中妄起分别，而应一视同仁的看待。佛经说的不轻初学，也是这一精神的表现。是以礼敬初发心菩萨，应如礼敬大菩萨及佛一样。华严经说：‘发心究竟二无别’；妙慧童女经说：‘见新发意菩萨，生一切智心’。佛在很多大乘经中，都要我们重视初发心者，我们为什么不如佛的所示，将初发心者当作佛陀来看？为什么定要将初发心者看得极为平常？今后应改变观念一，对初发心者，要予以相当礼敬。

佛从菩萨所生，菩萨又是从何而生？颂文给我们的回答说：

“大悲心与无二慧，菩提心是佛子因”。佛子，就是菩萨。菩萨是从三心所生的，所以科文特别标为总赞三心，意谓三心才是最值得赞叹的。如此生于菩萨的三心，如鼎三足，缺一不可。不仅本论说这三心，龙树菩萨的宝鬘论，亦以颂显示三心说：‘本谓菩提心，坚固如山王，大悲遍十方，下依二边慧’。所以真正做个菩萨，最基本的原则，应具备：一、菩提心；二、无二慧；三、大悲、大悲心。现在略释如下：

一、大悲心：悲是拔苦的意思，就是见到任何一个众生，受到各种痛苦的袭击，身为菩萨行者，都当设法为之解除，而且一切时、一切地毫无局限的普遍解救一切众生的痛苦，甚至尽最大的力量，不顾自身的安危，奋勇救拔一切众生的痛苦，是为大悲心。经说：‘观众生苦，发菩提心’。所以悲心是缘众生苦而激发起来的，没有众生的痛苦，就没有菩萨的悲心。悲心既为拔众生苦而起，见众生苦而不救拔，是即大悲心的丧失。所以做个名实相符的菩萨，大悲心是绝对不可或缺的基本条件之一。

二、无二慧：慧是智慧的通达，是对诸法实相的悟证说的。但慧有二边慧与中道慧的差别：菩萨所有的智慧，不是依于空有、断常、一异、生灭的二边慧，而是离二边的中道慧，唯有无二的中道慧，始能彻证诸法实相的真理。如此无二慧，在唯识学上，叫做无差别智，或名无分别慧。上面的大悲心，是菩萨下化众生的根本；此中的无二慧，是菩萨上求佛道的根本，具比二者，是即菩萨的悲智双运。所以无二慧亦为做菩萨的基本要素之一。

三、菩提心：菩提心是对厌离心说的。二乘行人，同样是观世间苦的，但他观苦以后，立即生起厌离世间心来，觉得这个世间太不理想，赶快的追求个己的解脱，至于其他众生所受痛苦，是不在他的顾念中的。菩萨观见世间是苦，立即想到这不是我个人所有的，而是一切众生所共的，自己固应求得痛苦的解脱，亦应使令众生解脱痛苦，所以发起大菩提心来，一方面积极的救度广大众生，一方面积极的追求最高佛果，是以菩提心为上求下化的原动力，由此动力的推动，菩萨所要做的两大工作，就可不断的进行。因此，欲辨别菩萨的真假，主要是看有无菩提心，菩提心为菩萨的基本条件之一，于此可见。

上来所说的三心，是做菩萨的三大基本条件，任何一个条件，都不可缺少的。但佛在经中讲到这个时，并不一定三心皆讲，有时唯讲菩提心，有时专讲大悲心，有时特明无二慧。而这是佛就当时机宜，约某个侧重点说的，我们千万不要误会，以为只要三心中某一心，就可做个真正菩萨。菩萨行者，从平实处下手是可以的，偏于那一方面定不可以的。这点，我们要特别予以深切注意！

乙二 别赞大悲

悲性于佛广大果 初犹种子长如水 常时受用若成熟 故我先赞大悲心

上颂已经总赞三心，现在再来别赞大悲。谓于三心抉择中，显出大悲最为重要，因而不得不别为赞叹。依一般说，发了菩提心，就可名菩萨。然发菩提心后，若不照著菩提心的内容去实行，佛果终究是不得成的，所以有了菩提心，一定还要大悲心与无二慧去充实它，才不致于成为空洞的东西。大悲心是下化的动力，无二慧是上求的中心，假使没有这二者，而仅有菩提心，试问以什么去上求下化？因此证知：大悲心与无二慧，较菩提心尤为重要。

其次，再以大悲心与无二慧比较一下，可知大悲心更重于无二慧。无二慧，就是般若慧，为三乘圣者所共有的，即声闻行者须此般若慧，缘觉行者亦须此般若慧，菩萨行者须此般若慧，更不用说。龙猛菩萨赞般若波罗密多说：‘诸佛辟支佛，诸声闻定依；解脱道唯汝，决定更无余’。原来，解空的智慧，是三乘圣者的共因，谁也缺少不了般若慧的，所以唯以无二的般若慧，不能判别大小乘。二乘行者以自解脱为急务，没有般若慧固然不行，但没有大悲心并无什么关系，因他无须下化众生；菩萨行者既以度生为己任，不具大悲心是就失却菩萨的资格，而与二乘一样的走上解脱的道路。是以，大悲心在菩萨的立场，可说一刻是不能离的，因为荷负度尽一切众生的重担，完全赖此大悲心，不说没有悲心，就是悲心薄弱，亦不能负起这个重担。正因大悲心的重要？所以月称论主特别赞大悲心。

大悲心，不但是大乘法的领导者，而且是大乘法的核心，有此核心，一切大乘；法，都围此而转。正摄法经说：菩萨不须学习很多的法门，只要善谄具足一法，其他一切的佛法，自然都来到菩萨的手中，这一法就是大悲心。因以大悲心为基点，所有六度万行，都可顺利完成。如见贫苦众生而施以物质的救济，若问为什么会救济他的，还不是由于大悲心的驱使。又如对于来打击的众生而实行忍辱波罗密，若问为什么要忍受他的打击，还不是同样出于同情的悲愍心。所以一切菩萨行，皆以大悲心为根本为前导的，假使没有大悲心，可说就没有菩萨行，而菩萨亦就成为败坏菩萨。如人的生命生存，完全赖于命根，命根假使存在，其余的色根，必然也存在，命根假使断绝，诸余色根亦亡。再如转轮圣王的轮宝，具有克敌制胜的权威，轮宝转到什么地方，不特诸小国王悉皆臣服，而且一切军众，皆随轮宝到达那个地方。悲心为什么会这样的重要？因一有了悲心，则对自己苦乐，是就丝毫不加顾虑，一心一意的只知为众生的利益著想，而且不休不息的利他，从来不知什么叫做疲厌，所以大悲为大乘法的根本。

大悲心在菩萨行中具有这样的重要性，所以特再举出一颂别赞大悲。颂说：“悲性于佛广大果”，此意是显菩萨所有的大悲心性，对于无上的广大佛果，从开始到终结，都具有它的重要性。不过从初发心，到佛果圆成，要经三个阶段，每一阶段，都含有大悲心在，现在略为分别如下：

“初犹种子，长如水，常时受用若成熟”：是即以三个阶段来说明的。初发菩提心，为菩萨之因，犹如谷的种子一样。华严经说：‘菩提心者，犹如一切佛法种子’。如是佛法种子的无上菩提心，洒在菩萨的心田中，进一步当然就要修学菩萨大行，于菩萨大行中，主要是以大悲心支持它而完成的。如谷种子置于泥田当中，要想它生起嫩的芽来，一定还要不断的以水灌溉，假定没有水予以灌溉，久了其种会要干枯而败坏的。菩提心种也是如此，需以大悲之水，经常予以滋润，其菩提幼苗才会慢慢的成长，菩提心种若无悲水滋润，就将成为焦芽败种，入于二乘的行列。谷种有了水的灌溉，经过一个逐渐成长的时期，稻谷的成熟可说是即没有问题，而为吾人之所受用了。当知菩提种子，经过悲心的滋润，从生长到成熟，以至圆成佛果，同样是没有问题的。如是三个阶段，就是所谓发菩提心，修菩提行，成菩提果。而此三者，是以大悲心予以贯通的。

以初发菩提心来说，就是观众生苦而发此心的，当知此中就含有大悲心，没有大悲心，纵见众生苦，亦不会发菩提心的。无尽慧经说的菩萨所有大悲，是成办大乘的前导，正是这个意思。如出入息是人命根的前导，其道理是一样的。中修菩提行，不能离大悲心，这是不

要说的。后成菩提果，为什么还常时受用大悲？平常有句话说：‘为利众生愿成佛’。佛之所以要求成佛，其目的不是为了个己的安乐，而是为了利益一切众生，所以成佛以后，为悲心所驱使，并不如小乘那样的安住于涅槃界中，享受寂灭的快乐，仍然倒驾慈航尽未来际不休不息的利益众生，假使没有大悲威力的支持，那岂不足如小乘一样的入于涅槃，所谓‘所作已办’，什么再也不做了吗？佛不入于寂灭涅槃，而安住于无住大般涅槃，其最大的动因就是大悲。所以从初发心，直至究竟成佛，悲心始终是贯彻的，片刻都没有离的。经说：‘菩萨但从大悲生，不从余善生’，亦即显示大悲在菩萨道中，具有极重要的地位。正因为如此，所以颂说：“故我先赞大悲心”。这句特别表明论主先赞大悲心的所以。

### 乙三 悲心差别

#### 丙一 生缘悲

最初说我而执我 次言我所则著法 如水车转无自在 缘生兴悲我敬礼

大悲心的重要，这是不用说的；但真正说到悲，约有三种差别，就是生缘悲、法缘悲、无缘悲。本颂所解释的，是生缘悲。菩萨以拔众生苦为己任，所以见到各类众生，在三界中受苦，就如自己受苦一样，情不能已的为其拔苦，是为悲心。所谓生缘悲，就是以众生为缘，或缘于罪苦众生，而生起大悲心来。众生受罪苦的袭击，被诸痛苦包围，不但了解其为苦，且将苦作乐，即或知其为苦，亦不明白运用什么方法来加以解除。菩萨观见众生实情如此，不期然的动起悲心，要为众生拔除痛苦，所以名为生缘悲。

不错，众生是有种种痛苦的，但痛苦之来，并不是无因无缘的，所以得先找出痛苦的根源。本颂告诉我们：众生的痛苦，是由我法二执而来的，有了我法二执，不尽苦痛就滚滚而来了。

“最初说我而执我”，这是显示众生的我执。生存在这世间，人与人的相处，或作意见的交流，或为思想的交流，必然是要说话的，所谓‘言为心声’，就是这个意思。假使不说话，你的意见或思想，怎能表达得出来？可是说到讲话，最初一开口时，自然的就要说到我。气我’在语法学上说，是个代名词，依佛法说，属于名言假立，并没有它的实在性。因为我所认为的这个生命体的自我，是由精神与物质的两大要素所组合成的，在这身心组合的生命内在，要想找个如众生所认为的实自我，是绝对不可得的，所谓‘缘生性空’，正是显示此意。然而众生在错误认识的支配下，不知我性本空，在名言假说的我上，生起颠倒的我见，妄想执著有个实在的自我，是为我执，亦即经中说的萨迦耶见。因为执我的关系，所以就流转在三界生死中，受种种的痛苦逼迫。

在这世间做人，必然要说话的，说到话就要说我，不说我就无法开口，所以不论凡圣，都说一个我字，虽同样的说我，但其意许不同：圣者，口头上固在说我，而内心知其为假名，并不认为有个实自我可得，因而也就不起我执；凡夫，口中一说出一个我字，内心立刻泛起了实有感，以为是独立的自我，于是就在这上面，生起坚固的执著，如有影响到自我的利益，或使自我受到某种打击，甚至威胁到自我的生存，不仅诸般痛苦随之而生，且将引起人类极大纷争！

“次言我所则著法”，这是显示众生的法执。有了自我，就有与自我相对立的我所，所以其次说到我所，众生就又在这上面，生起实有诸法的妄执。所谓我所，就是我所有，我所知，我所依的意思。这范围很大：如说我所有的财产，我所有的事业，我所有的家庭，我所有的社会，我所有的国家，或说我所有的衣服，我所有的饮食，我所有的卧具，我所有的汤药等。总之，凡是属于所有、所知、所依，不论是直接间接的，都包括在我所里面。这一切，共性是实有的吗？且以我手中的扇子来说，它是一根根竹篾以及纸等的条件组织成的，并没有扇子的实自性可得，因为缘生诸法，是当体即空的。扇子如此，一切我所有的东西，都是如此，众生不了解诸法自性的不可得，而在上面妄起执著，以为这也是实有的，那也是实有的，于是希望实有的东西，都归于我所有，而且越多越好。甚至作著这样的要求，已经属我

所有的，不要让它失掉，尚未属我所有的，能够继续而来。因有这样无止境的趣求，所以种种痛苦也就眼著而来。

我法二执，是众生的痛苦根源，亦无始来的生死根本。修学佛法，法门虽多，要以击破我法二执为主。然而说来虽易，做起来实在很难。现在还是先来说明由我法二执所产生的痛苦实况，颂说：

“如水车转无自在”，这是以譬喻显示的。水车，是种田用以取水的。水车的转或不转，其本身无由自主+完全是由人的推动与否。人去推动，水车就转，人不推动，水车就停。当其转动时，向上显得特别困难，因为有水上来的关系；向下就较容易，因是空车落下的关系。当知水车就是我们众生：众生为我法二执的倒见之所驱使，不论做什么都是做不得主的，所以因烦恼而造了种种的有漏业，因有漏业而在六道中升沈。众生的或升或沈，亦不是自己所能做得主的，完全是由业力的牵引，如水车转的不得自在一样。同时，众生的上升下沉，亦如水车的或上或下。凡是向上总是难的，如由人间或从地狱上升天堂，是极难做到的，因众生造恶的机会多，行善的机会少，不说生天不是易事，就是得人身，亦如盲龟遇浮木那样的困难。可是向下却极容易，如从天上或由人间下堕地狱，是很多很多的，所以经说失人身者如大地土。还有，水车是以车轴为中心的，众生则以心识为中心，由于心识的指使，而表现出种种的行为，行为的或善或恶，则是听命于心识的指挥：心念是向善的，所表现出的行为亦即是善；心念是向恶的，所表现出的行为亦即是恶。做人行善作恶，亦是不得自主，因从本质上说，人人都想做好人的，但以烦恼的冲动，不期然的做出很多违反人生道德的事，所以结果，世间每一角落，都有鬼影憧憧。若问为什么会如此的？推究其根源，还不是由于我我所执的作祟！如水车转无自在，这是明白的指出众生不得自在的痛苦现象，而且是一切众生所共的。

众生痛苦的现象，这样明白的摆在面前，佛法行者见了，对之生起悲心，而欲予以拔除，是即名生缘悲。具有生缘悲的菩萨，是极殊胜极为难得的，且其所起的大悲心，是最彻底最根本的，实值得每个人为之敬礼，现在月称论师起带头的作用，并表示自己的万分诚意，所以颂说“缘生兴悲我敬礼”。

### 丙二 法缘悲

#### 众生犹如动水月

其次，讲到法缘悲。众生是由五蕴诸法所组合成的，不特没有一个独立的自我，就是五蕴之法，亦是刹那生灭，其性本空的，但无知的众生，不知诸法空寂，枉受种种痛苦，菩萨一心拔苦，缘法兴起大悲，是为法缘悲。为什么说众生法是无常空的？因“众生犹如动荡的“水”中之“月”一样，并不是真实的。月有天上月和水中之月，天上月是真实的，水中月是假现的，即天上月所现的一个月影而已。什么地方有水，即有月影显现，所谓‘千江有水千江月’，就是此意。动水月，即平静的水面，经风的吹动，而荡漾起来，因水的波动，影现在水中之月，也眼著波动起来，好像月是生灭不停的。五蕴假合的有情，原是本性空寂的，但因堕在无量海中，受业力及境界风的吹动，乃有天上人间的众生相出现，而这实如水中之月的幻相，并没有它的真实可得。且如吾人现实生命体来说，一般以为今天如此，明天亦如此，其实是刹那生灭，念念不停，不断在无常演化中的。现代科学家告诉我们：组成吾人生命肉体的细胞，时刻在变换著，不出一星期，整个身体，全换上了新细胞。生命体上之法如此，万有诸法无不如此。水中之月既是影现，水月之动当然亦非真实，我们所以见到月动，不过是水风之缘所幻现的假相；众生由无明业力所幻起的假相，亦是这样，绝对不可误认为是真实的。菩萨观见众生，了解生灭无常之法，对之生起大悲，而欲擦除其苦，是为法缘悲。以法缘悲拔众生苦，亦是极难得的，值得吾人礼敬的，所以颂文下面应该还有‘缘法兴悲我敬礼’的一句，现在不过将之简略而已。

### 丙三 无缘悲

见其摇动与性空

此明三种悲中的无缘悲。无缘，不是无所缘，而是无所不缘的意思。菩萨度生，不分怨亲，遍及一切。所谓气无缘大慈，同体大悲’，正是指此。但为什么能够如此？这完全是从毕竟空寂出发的。仍从月喻来说：谓“见其”月的“摇动”，不仅知道它的无常，而且透视其“性”本“空”。如有不知水月假现，反而执有实月可得，甚至欲于‘水中捞月’，那真可以说是愚痴之极！菩萨观见众生在生死大海中流转，病在众生不达流转性空，于是从毕竟空寂中，生起‘无缘大慈，同体大悲’心来，遍以一切众生为所缘，而实无一众生可得，虽实无一众生可得，而不断的拔苦与乐，是为无缘悲。

一般讲这三种悲，大都是说：生缘悲是众生所有的，法缘悲是二乘所有的，无缘悲是菩萨所有的；其实，佛菩萨是都有这三种悲的，不可机械的作硬性的划分。还有，这三种悲，不但生缘悲是以众生为对象，即后二悲亦以众生为对象，假使没有众生，即无所谓悲心生起。如有以后二悲，不是为的众生，那就大错特错，所以说三种悲，不过逐渐深入而已。此中颂文亦应有‘无缘兴悲我敬礼’的一句。

甲二 正明诸地

乙一 菩萨

丙一 别说

丁一 极喜地

戊一 总明地位

佛子此心于众生 为度彼故随悲转 由普贤愿善回向 安住极喜此名初  
从此由得彼心故 唯以菩萨名称说

上面讲的序赞大悲，相当于经说的序分；从此以下正明诸地，相当于经说的正宗分。于中先明菩萨的十地，最后归结到最高的佛地。明十地菩萨的位次，先明初欢喜地或极喜地。

“佛子”，狭义说，唯指菩萨；广义说，凡归依佛陀的，皆称佛子。这里的佛子，约狭义的菩萨说。世俗所谓子，有嫡子和庶子之分：嫡子，是正妻所生子；庶子，是妾所生子。佛法以菩萨为嫡子，以能荷担如来家业，如世嫡子能继承家业的；以声闻为庶子，显彼不能绍隆佛种，如世庶子不能嫡传家族。

“此心”，指大悲心。发了菩提心的菩萨，以化度众生为己任，所以望之“于众生”，发现众生的痛苦，就想方设法的去为之解除。但“为”化“度彼”诸众生的缘“故”，菩萨不得自由自在，一切唯有“随悲”所“转”。关于这个，经中曾经这样说过，世间有两类人不得自在：一是凡夫，因为随业所转，业牵引你向东，你不得不向东，业牵引你向西，你不得不向西，绝对不能由你自己做主，要怎样就怎样的；二是菩萨，因为随悲所转，悲心之所到处，就是菩萨所到之处。如悲心驱使你到地狱去度生，你就情不能已的非去地狱度生不可，否则，你将感到自心有所不安。

随悲所转的大心菩萨，有两大任务须要去完成，就是成佛与度众生，为了完成这两大任务，复发无量无边的大愿，经说初地菩萨具有无数大愿，就是指此。大愿虽有无量百千万亿这么多，但无不为普贤愿所摄，所以这里特举普贤愿说。普贤行愿品说有普贤十大愿王，但这在中国，已变为心想口念的易行道，不是付诸实践的难行道了。菩萨发愿不是说空话，而是要随愿如实行的，所以我们如学菩萨，就应学普贤菩萨发广大愿，所以说“由普贤愿善回向”。

愿是由悲心生的，亦即支持悲心的动力，所以悲愿常常联结在一起说，或说为大悲大愿，或说为悲愿无尽。无尽悲愿虽说很多，今且依华严经初地品所说各种大愿，总括为十愿略分别如下：

一、广大胜解供养诸佛：谓于内心观想诸佛所有的功德智慧，因此对于诸佛的功德智慧，获得广大而深刻的胜解，确信诸佛实有这样的功德智慧，于是生起虔敬之意，发心供养诸佛如来。

二、摄受正法护持佛教：菩萨为了度化众生，广学如来一切正法，所谓‘法门无量誓愿学’，正是指此。自己学了佛陀正法，知道佛法确是有益于人群社会的，如遇佛教受到破坏、摧残、打击，就当挺身而出，热忱护持佛教，使如来正法久住世间。

三、诣如来所供养受法：诣是到或往的意思。谓不论什么世界，如有佛陀的出现，菩萨就当前去恭敬供养，并且请求开示，接受佛所说法，以期有助于自行化他。供养是修福，受法是修慧，菩萨行者一定是要福慧双修的。

四、诸菩萨行如实软化：行菩萨行，度化众生，最重要的一点，就是如实不颠倒的，切实去化度有情，假使不能如实的化导，：那你所修的菩萨行，不特等于白费，而且很可能的会贻害众生不浅。

五、普化有情合住佛地：菩萨普遍的救度众生，不论足度那类众生，决不是使他们得到人天的幅报，或证声闻缘觉的小果，就算达到度生的目的，而是要令每个有情，都安住于最高无上菩提的。

六、十方世界悉皆知见：菩萨度生，不是固定的在某一地区，而是不受空间的限制，要到十方世界去摄化有情的，所以十方世界的众生，都在菩萨的观照中悉知悉见，随众生的所欲而给予敌化。

七、严净佛土随机示现：菩萨从般若道进入方便道，有两大任务须要去完成，就是成熟众生与严净佛土，而严净佛土的最终目的，还是为了众生，所以所严净的佛土，是随众生的机宜而示现的。

八、同愿同行人大乘道：修大乘行的菩萨，不是独来独往的，而是集合很多同行同愿的行者，同踏入于大乘佛道的，就是在随机所化中，也是化导大众发无上心，与自己一样的踏上大乘佛道的。

九、行小退道所说不空：在向菩提大道前进的过程中，绝对是避免不了有很多阻碍和魔难的，这时菩萨就要拿出大无畏的精神出来，冲破魔难，克服阻碍，继续前进，使所说的令生得益而不空过。

十、示佛出世充满法界：菩萨到了初地的阶位，就可分身百界示现作佛，所以应如佛一样的，示现降生、入胎、出胎、出家、降魔、成道、转法轮、入涅槃的八相成道，来化度众生，使佛法充满法界。

以上十大愿，是从华严经中摘要而成，在华严经的原文是说得很多的，所谓‘气其愿广大如虚空’，正是指此。不过从上所说，我们已可知道：发愿主要的目的，是从自己愿受正法，化度众生，严净佛刹，同行同愿，乃至一直成佛，就可完成自己的弘愿。对于良行化他的两方面，未能做到圆满的时候，就是显示自己的愿心未成。所以如何以行山填满愿海，这是菩萨摄者所应时时想到的。

所谓善同向者，意思说：本于大悲大愿去实行菩萨行时，必然的会积聚无量无边的功德，但此功德应当怎样？应要善加同向：其一回向一切众生，表示所有功德，不为个己所有，而与众生相共，因功德的圆成，是从众生来的，没有所化众生，那里来的功德？所以是诸功德，不得据为私有。共二同向无上菩提，以示所有功德，得到真正保险，不再有所失坏，因为诸功德法，如不同向菩提，常与烦恼相应，随时可能失掉，为使增长广大，所以特为同向。这样发心同向，是最极善巧的，亦是要有相当智慧的，世人之所以将诸功德，牢牢的执为己有，病在没有智慧的认识，如真了解到一切是相关的，什么都不是一人所能成办的，那你自然就会同向一切众生与无上菩提，而且知道这样做时，功德不特不会减少，且能逐渐增长广大，是为善同向。

“安住极喜此名初”，这是说明初极喜地的名称。安住，是不退的意思。初地菩萨，澄悟到诸法的空性，以般若慧明见真理，从此只有一直的前进，决不会再后退的，所以说为安住。安住在法性空寂理中，见到从来所未见的，得到从来所未得的，所以生大欢喜，而此亦即名初极喜地。

“从此由得彼心故，唯以菩萨名称说”，这是说明菩萨所以得名菩萨。从此的‘此’，是指初地菩萨；彼心，是指菩提心。未登地的菩萨，虽有菩提心，但只是世俗菩提心，因而菩萨亦即不得称为真正菩萨，到了登地以后，由世俗菩提心，进而得彼胜义菩提心，所以菩萨亦即成为真正菩萨，唯有以菩萨这样的名称来称呼他。可见做个真正菩萨，并不是那样简单的。金刚经说：‘若菩萨通达无我法者，如来说名真是菩萨’；又说：‘若复有人知一切法无我得成于忍，此菩萨胜前菩萨所得功德’；智度论说：‘气得智慧分，名为菩萨’。所以真正菩萨，一定要以真实智慧，通达一切法无我无法毕竟空寂，才够资格名为真实菩萨，不是口头上说说即名菩萨。般若经说：‘非唯语业，名为菩萨’。具有般若智慧的菩萨，一切语默动静，无不以智慧为其前导。但以智慧体悟真理，其心仍不得算是菩提心，一定要在这个当中，含有大悲的成分在内，所谓悲智双运，悲智平等，是菩提心的主要内容。一般佛法行者，开口即说学佛，这是不大恰当的，理应说是学菩萨，由学菩萨而成佛。假定菩萨所应行的，还未一一学好，就想学习最高佛果的一切，那怎么行？所以本颂特别说明要得菩提心的初地，才可以菩萨的名称来尊称他。

## 戊二 广说功德

生于如来家族中	断除一切三种结	此菩萨持胜欢喜	亦能震动百世界
从地登地善上进	减彼一切恶趣道	此异生地悉永除	如第八圣此亦尔
即住最初菩提心	较佛语生及独觉	由福力胜极增长	彼至远行慧亦胜

十地菩萨本于广大行愿的实践，各能得其无量无边的功德，这在诸经论中，特别是在华严经中，都有详尽的叙述和赞仰；本论的中心思想，在发挥般若大乘的空义，而这空义的发挥，在第六现前地，所以其余诸地，只就当地略说他们的功德。初地菩萨所有的种种功德，月称论主将之总归纳为八种功德，现依颂文的次第略说如下：

“生于如来家族中”，这是初地的第一功德。为佛弟子，能不能成为如来家族中的一员，就看他是否已生于如来家族之中。怎样才算是生于如来家族之中？经说：‘从佛口生，从法化生，得佛法分’，如此才算真正生于如来家族之中。所谓得佛法分，就是证悟到佛陀所证悟到的真理，与佛同一鼻孔出气，得到佛的气氛。如佛证悟到缘起空寂性，初地亦证悟到缘起空寂性，是即得佛法分。行者到了这时，就生于如来家，而为如来家族的一员。若说菩萨与佛还有差别，那只是分证与圆证不同而已。天台所谓分证即佛，就是指此。其次要知谁已生于如来家族，就看谁能荷担如来家业。凡能荷担如来家业的，就是生于如来家族的一员，如普通家族中的成员，将来能继承祖上产业。初地菩萨已证佛陀所证的空寂性，对于如来家业，可说已能一肩荷担，所以说生于如来家族中。我们不要以为做了佛的弟子，就已做了如来家族中的一个成员，老实告诉诸位，我们还早得很。必须要体悟真理，定要能荷担家业，才算生于如来家族之中。

“断除一切三种结”，这是初地的第二功德。佛经中常以结、缠、缚等代表烦恼，所以这里的结字，就是指的烦恼。烦恼为什么叫结？如以绳索捆绑一个人，使他失去自由，定要在绳的两端结合处打个结，而且结要打得牢牢的，使受缚者无法脱开。烦恼绳索系缚众生在生死海中令不出离，也是如此，所以名结。一切烦恼本都可以叫做结的，但系缚生死最有力量烦恼，是萨迦耶见、疑、戒禁取见的三种，所以名为三种结。

萨迦耶见，是五种恶见的第一个。有的译为有见，有的译为身见，亦有译为坏聚见。比较这些不同的翻译，有作这样的批评：如译有见，则众生执为自我的我义，就不能明显的表达出来；若译身见，则生命自我中的心义，似就有所缺乏；为了针对众生于五蕴中执有实在

自我，所以译为壤聚，其义最为恰当。因众生执这个生命体为自我，要不外于误认它是常是一，现在告诉他说：五蕴和合的生命体，不特色身是众多不净法的聚积，就是心识亦是念念不停的集起，那里可以说它是一？所以佛说聚义以破众生的执一。五蕴和合的生命体，不是永恒的存在，到了一期报尽的时候，一定是归于坏灭的，那里可以说它是常？所以佛说坏义以破众生的执常。总之，这是自我贪著的执见，有了这个执见的存在，必然会觉得这个生命体是独立永恒的。

疑，在唯识学上，说为六根本烦恼之一，不是在学问上有什么疑问的疑。疑为疑惑，犹豫不决的意思。如说佛法僧三宝是世间最极难得的，在具有疑烦恼者听来，就生起世间是不是实有三宝的怀疑。又如说‘三宝功德难尽赞扬’；‘三宝功德叹莫能穷’，于是就又生起三宝是否实有功德的怀疑。再如佛所说的四圣谛理，绝对不可令其改异的，但在具疑者听来，就又考虑到四圣谛的究竟有无。其他，如对因果的怀疑，道德价值的怀疑，是非邪正的怀疑等。有了这些怀疑，有些什么不好？最大的过失，难以向上向善：如有益于人类的善事，因怀疑其实际的价值，于是就不愿做；至于为害人类的恶事，因怀疑其有不良后果，所以就毫无忌惮的去做。可见疑是烦恼，是系缚众生在生死中所解不开的一个结。

戒禁取见，亦是五恶见的一种。戒禁，就是所禁止的这不可做，那不可做的戒条。凡为宗教学者，都有其严格所当做及不当做的事，所以佛教有佛教的戒禁，一般宗教有一般宗教的戒禁。这里说的戒禁取见，是当时印度苦行外道所守的戒禁，既没有真正的道德价值，对生死的解脱亦毫无关系。如诸外道所持的牛、狗等戒，或卧荆棘，或为酷热的太阳所晒等，本都不是生天或解脱所必须行的，但在外道错误的认识下，以为这是生天得解脱的重要条件，而且坚固的执著以为唯此是生天解脱之因。此见深入脑海，要他一时放下，是很难做到的。也就因为如此，佛陀所说正法，不论是怎样的好，是一条解脱大道，而他总是不接受的，所以这亦是系缚众生在生死中所解不开的一个结。

颂文说一切两字，是指所有微细烦恼说的。意谓：不特三结是生死的根源，切烦恼系缚，都是生死的根源。这里所以特别标出三结，因为这是障碍出世的主因，假定把这主因的三结解决，无边生死就有了一个尽头。解决三结的利器，是佛法的无我正见。正见如明，三结如暗，黑暗之遇光明，自然归于乌有。断三结证圣果，这是大小乘所共的：小乘证初果是断三结，大乘证初地亦是断三结。不过大乘菩萨，有直往的，有回小向大的，这里是指前者说，假使后者，那就不须在初地的阶段，断三种结。

“此菩萨持胜欢喜”，这是初地的第三功德。欢喜，为内心愉快的表示。普通人也有欢喜，但不是最胜的，亦不能保持永恒不失。到了初地菩萨，其内心中所得的欢喜，是从来所没有得过的，是欢喜中最极殊胜的欢喜，而且一得便能永远保持不失，所以说持胜欢喜。这种殊胜的欢喜，约有下面所说的四种：

一、得出世心：菩萨在登地前，虽修种种道行，但所得的，最多不过是世间的有漏善心，出世的无漏心，从来没有得过，现在由凡人圣，以般若的智力，解决无边烦恼，生死重担，一旦放下，如负重担而行远路的，到了目的地后，骤然放下，其内心的欢喜快乐，自不是一般人所能想像的。华严经说：‘身心微妙，喜乐轻安’。因为到这时候，不但放舍的已经放舍，即自利利他的无边功德亦复获得。

二、破人我相：世人之所以不能得到真正欢喜，最大的原因还是由于有人我相的存在，有了人我相的存在，自然不免有恩恩怨怨，是以在待人接物之间，也就有了不同的观念。菩萨入于初地，打破人我妄执，了知一切众生，皆是平等平等，根本没有人我的对立，大家都是亲如一家人一样，彼此相处，总是和和乐乐的，既没有斗争，又没有忿恨，还有什么不欢喜的？所以在证悟而了脱生死者的眉宇之间，总是充满愉快、和谐、自在的气色，而与众生不同的。

三、法喜充满：学佛人的听经闻法或读诵经典，常常有种法喜，充满于身心中，所以我



们也就每以法喜充满这话来恭贺人。其实，真正能够得到法喜充满的，唯有证入初地的菩萨才有可能。因为到这时候，不仅在见闻上，得到一点佛法，而且在身心上，实际体验佛法，所以就得法喜充满。由于自己有种法喜，充满在身心中，所以众生见到菩萨，也就有种说不出的欢喜！

四、离诸怖畏：怖畏在这现实世间总是免不了的，但所有怖畏，佛陀将之总为五种：一、不活畏：活是生命的生存，而生存的条件在经济，所以世间人们，常为经济的没有著落，担心生活的无法维持，是为不活畏。二、恶名畏：中国古语说：‘三代以下未有不好名’；西方俗谚说：‘名誉为人的第二生命’。所以在这世间做人，名誉是很要紧的，假定恶名远播，那你在社会上就无法立足，是为恶名畏。三、死畏：死是生命的结束，一般世俗人们，因为爱著自我，总希望生命永恒的生存下去，谁都不愿死的，所以一旦死到临头，总是恐怖非常，足为死畏。四、恶趣畏：有情的生命流，在这世间流转，有时流入三善趣，有时流入三恶趣，恶趣是痛苦的所在，谁也不愿流入去的，但为恶业所牵，不愿去也得去，是为恶趣畏。其实这是不必怖畏的，要想不入恶趣，唯有不造恶业，能不造恶业，自然小入恶趣，何畏之有？五、大众畏：在这世间，我们试看，有很多人，私下谈话，不特健谈，而且说得头头是道，可是一到大庭广众的面前，为大众的威德所摄，自然不能善说如流，甚至一句话都说不出，是为大众畏。可是到了初地的阶位，像上所说的五畏，完全远离，所以内心有极大欢喜。

“亦能震动百世界”，这是初地的第四功德。世界就是我们所赖以依住的；震动如地震那样的动荡。经说佛出世或说法或涅槃，大地都会震动的，现说能震动百世界，是显示初地菩萨的神通妙用。谓得初地的菩萨，如果运用其神通，不但能令一个世界震动，而且能使百个世界震动。一世界为一太阳系，百世界就是百太阳系。菩萨为了广度众生，所以所显示的威德神通之力，也就特别广大难可思议，不过这里说的百世界，是形容其多数，不一定呆板的，看成不多不少的，刚刚是百世界。因为菩萨所显的神通，其范围所及，有时不止于此，有时不及于此，是有一定的。

“从地登地善上进”，这是初地的第五功德。菩萨入于初地，只是踏上圣者道的第一步，不是就停滞在这阶位上的，一定还要继续的上进，如从初地而上进于二地，从二地上进于三地等。但诸地所证得的法性空寂之理，只有浅深的差别，没有实质的不同，所以菩萨从地登地，如鸟飞在虚空一样的，毫无一点行迹可见，所以叫做善上进。假定菩萨在上进时，以为有实在的下地可舍，有实在的上地可进，能不能上进，固是个问题，即使是上进，亦不得称善。事实，入于初地的圣者，一定通达胜义的，所以地地高登，必然是善上进。

“灭彼一切恶趣道”，这是初地的第六功德。世间众生所走的道路，要不出于两条大道：一是走上善趣的善道，一是走上恶趣的恶道。恶趣道，是指地狱、饿鬼、畜生。吾人所以走上恶趣道，主要是由恶业的指引，亦即是自筑自走的道路，既没有人为我们开辟，亦没有人强逼我们非走不行。菩萨入于初地，以其智慧之力，扑灭贪嗔邪见，断除五种罪业，再也不会到三恶趣里去受果了，所以说灭彼一切恶趣道。灭彼的灭，亦可当封锁或关闭的意思说，即将恶趣道封锁或关闭起来，不再从这一道通过而入于恶趣。所以能够如此，一因过去罪业已经消灭，二因现在不再造作恶业。同时要知道的：由业感果，固是必然的因果律，但有业力，若无烦恼滋润，还是不会感果的。菩萨入于初地，既然永断三结，当然没有烦恼滋润业力，以去受果，所以初地菩萨，即使还有恶业，也不会发生作用的。如谷种子，或放在水泥地上，或缺乏水的滋润，决不会抽芽开花结谷的。菩萨真的从此不入恶趣吗？不！有时亦入恶趣的，但这不是由业力的牵入，而是由于愿力的驱使，亦即是度众生而入恶趣的。严格说来，不特初地不由业力入于恶趣，在四加行的忍位，早就不入恶趣了，且这是大小乘所共的，所以俱舍颂说：‘忍不堕恶趣’。忍位虽未超凡入圣，且仍在生死中打滚，但总在人天路上走来走去，决不再入恶趣。

“此异生地悉永除，如第八圣此亦尔”，这是初地的第七功德。异生是凡夫的异名，乃

与圣者对称的，因凡夫在生死中流转，有著各式各样不同的受生形态，所以名为异生。同时还可说的，就是未得圣人的功德，名为异生性，世亲俱舍论中说为非得，就是没有得到圣人的无漏智慧。初地菩萨既得般若慧而悟入毕竟空寂性，所以异生地就此永除，从今以后，只名圣者，不得名为异生了。不特大乘初地是如此，就是小乘的第八圣亦然。第八圣是指小乘的初果向，因为小乘向有四果四向之说，即初果向、初果、二果向、二果、三果向、三果、四果向、四果。本其次第，从四果倒数上来，初果向刚好是第八，所以名为第八圣。为什么叫做初果向？是即趋向于初果而尚未到达初果的阶段，亦即是已经见道而尚未证果的阶段，如以八忍八智的十六心说，即第十五心的道类忍，如以无间解脱的二道说，即无间道，由此一刹那入于解脱道，就是初果，所以第八圣，是无间道的预流向，而不是解脱道的预流果。不过向与果的界限，是很难为之划分的，通常举喻说：如人要想进入这个讲堂，一只脚在讲堂门外，一只脚刚踏入门内的一刹那是为向，到了两只脚都已跨进门内的时候，足即果位。小乘初果向的第八圣，如大乘初地一样的断三种结，灭恶趣道，除异生性，所以说此亦尔。小乘初果向的境界，一般易于了解，大乘初地的境界，一般不易了知，因而论主特以易知的例子难解的。

“即住最初菩提心”等的一颂，是说初地的第八功德。谓菩萨具有如上的功德，即可安住初地所得的最初胜义菩提心了。安住在胜义菩提心上的菩萨，其所有的功德，“较”之“佛语生及独觉”的二乘圣者，是由于什么显示他的殊胜？“由福力胜极增长”。佛语生，是指声闻，因为他是‘从佛口生，从法化生’的，假定不从佛闻法，根本不会有声闻的出生，所以说佛语生。菩萨胜于二乘，中观与唯识有著不同的看法：依唯识说：初地胜于二乘的，主要是空无我慧，因为二乘只达人空，不了法空，而菩萨双证我法二空的，所以其智慧超过二乘圣者。依中观说：三乘圣者的空慧，是平等平等的，根本没有胜劣的差别，所以说菩萨超过二乘，则是在于福德方面。因菩萨悲愿度生，在初阿僧只劫中，已积聚了很多福德资粮，二乘人虽不可说不修福德，但比起菩萨来，那就差得太多。华严经说：‘菩萨六地功德殊胜，一向超过’。弥勒解脱经举喻说：‘善男子！如王子初生未久，具足王相，由彼种姓尊贵之力，能胜一切耆旧大臣。如是初发心菩萨，发菩提心虽未久，然由生如来法王家中，以菩提心及大悲心力，亦能胜一切久修梵行之声闻独觉……’。谁都知道，初生王子，在其智力方面，无论怎样，是不能胜过久立功勋的文武百官，而诸臣所以要向他膜拜，是因他的福德殊胜，将来要继承王位而为国王的。本此可以证知：菩萨所以胜于二乘，不在他的智慧，而在他的福力，因为菩萨已生如来之家，能够荷担如来家业，绍隆佛种的关系。然则要到什么时候，菩萨智慧亦能胜于二乘？颂说：“彼至远行慧亦胜”。意谓到第七远行地的阶位，不特福德超过二乘，就是智慧亦胜二乘。十地经说：‘菩萨今住第七地，以自所行智慧力故，胜过一切声闻独觉所作’。何以这时慧会胜于二乘？因到第七地，不但所修般若波罗密多已经圆满，而且更加以方便波罗密多的如法实践，于所证的真如空性，一刹那中能出能入，而这决不是二乘所能做得到的，所以七地菩萨的智慧，亦复胜于二乘。中观与唯识的说法不同，在这里面含有一个重大的问题在：即二乘是不是证得法无我的问题。唯识说二乘只通人空不达法空；中观说二乘不唯通人空亦复达法空。月称论师是坚主三乘同得法无我的，所以说福胜非慧胜。这到后面，再详说明。

戊三 别说布施

己一 示当地施胜

尔时施性最增胜 为彼菩提第一因 虽施身肉仍殷重 此因能比不现见

前颂说到初地菩萨的福德胜于二乘，但若问到菩萨胜于二乘的福德是从那里来的，现特在这颂中加以说明。行者所修的福德虽说很多，要而不出十波罗密，而这为重自我解脱的二乘圣者所绝对不及的。十波罗密，本是地地所修，且地地增胜的，但就每一地的特色言，很多经中说初地布施波罗密最为增胜，二地持戒波罗密最为增胜，乃至十地智波罗密最为增胜。

为什么这样分别？因每地中虽同样的修十波罗密，但有主伴不同，如以初地来说：布施为主修的法门，持戒等诸波罗密，是助修的法门，因而不及布施的增胜。若以初地所修布施与第十地所修布施比较，真可说是百分不及一，千分不及一了。因就当地来说，所以特别显示布施增胜。“尔时”，是指菩萨证入初地时。当菩萨证人初欢喜地时，在其所修的法门中，要以“施性”波罗密“最”为“增胜”。增胜亦即圆满的意思。

为什么说初地以布施为最增胜？因这是菩萨进趣菩提果的最主要亦为最第一的因素，所以颂文说“为彼菩提第一因”。原来布施是修学菩提道的重要资粮，假定这个修学不好，其他诸波罗密，根本就不用说。当知菩萨为悲心所使而化度众生，其必要的条件是与众生接近，而接近众生要有方便，不然，菩萨虽有心接近众生，但众生不肯与菩萨接近，试问菩萨怎样去化导他？不能化导众生，何得名为菩萨？菩萨以方便接引初机，其方便中的最方便，就是布施波罗密。菩萨行者，以般若慧契入空性后，深深的了解这点，所以踏上初地的阶位，特别著重布施的实行。

布施有多种不同：通常说有财施、法施、无畏施的三者差别；亦有说为内施、外施、内外施的三者差别。内施，是身肉手足、头目脑髓的布施；外施，是金银财宝、种种物质的布施；内外施，是国城妻子、六亲眷属的布施。“虽施身肉仍殷重”，是即说的内施，为布施中最难行的一种布施，因这与生命生存有著莫大的关系。一般众生，要他施舍财物，还可勉强行去，并不觉得太难，俗说：‘钱财为身外之物，去了还可再来，有什么舍不得给人的’？内施不然，去一样少一样，甚至连生命都牺牲了，这就非一般凡夫所能做得到的了，所谓‘留得青山在，不怕没柴烧’，这是世俗共同的心理，所以难舍。

不管内施、外施、内外施，凡是布施，必具有自我牺牲的精神，而内施尤甚。上面说过，内施是要舍头目脑髓的，性命交关，众生谁不爱惜自己的生命？现在战火弥漫全球，为了什么？还不是为了追求生存，由此可知内施是件非常艰难的事。但证悟真理的菩萨不然，不论内施、外施，只要众生有所需求，菩萨就将毫无吝惜的施予，甚至身肉手足，头目脑髓，在所不惜！菩萨内施，不管是生命中的一部份，抑或是整个生命的奉献，总是很自然的，丝毫没有勉强，出发于悲愍心，欢欢喜喜的，诚诚恳恳的，无条件的给与众生，所以说菩萨行施，“虽施身肉仍殷重”。由此，亦可见一个修学菩萨道的人，内在的修持工夫非常重要。假定没有一点真实的内在修养，外在的表现很难做到从容自然。如何知道一个行者的内在修养？

颂曰

“此因能比不现见”。比是推度的意思。不现见是对现见说的。如一粒豆种放在泥土中，经过了一个时间，渐渐的发出芽来，这就是现见；种在泥中尚未发芽，人们看不到它，是即不现见。菩萨外证的功德，显而易见，内证的功德，隐而不显，下容易见，如所证的诸法空寂性，证空寂性的无二慧，乃至由苦所引发的大悲心，都是菩萨内自所证的功德，而非一般所能了知的，所以说不现见。内证功德真的完全不可知吗？不！在凡夫的立场，虽非现量所知，但可比度而知。如何比知？从菩萨施舍头目脑髓的自我牺牲可以推知。如菩萨外施身肉手足，内心不起一念嗔恨，诚恳的无怨的施与众生，因此推知菩萨已证诸法空寂性的真理，假定内心一无所获，外表决不会有这样伟大的动人行为。金刚经说的忍辱仙人为歌利王割截身瞪，内心不生嗔恨，是为内有修证的最大证明。是以真正用功修学的行人，内心的净化，足为最要的一著。假使内心没有达到净化，谈修说证都是空话，我们看到很多自以为以行为主的行者，一旦遇到名利权力的冲突，一副狰狞的面目，立刻就又表现出来！

己二 明五乘施德

彼诸众生皆求乐	若无资具乐非有	知受用具从施出	故佛先说布施论
悲心下劣心粗犷	专求自利为胜者	彼等所求诸受用	灭苦之因皆施生

此复由行布施时    速得值遇真圣者    于是永断三有流    当趣证于寂灭果  
发誓利益众生者    由施不久得欢喜    由前悲性非悲性    故唯布施为要行

这四颂，是显示五乘布施所得功德的差别。第一颂，总说布施为快乐的根源；第二颂，是说人天乘的布施功德；第三颂，是说二乘人布施的功德；第四颂，是说菩萨布施所有的功德。

“彼诸”世间的“众生”，没有一个不在那里寻求快乐，或求现生乐，或求来生乐，或求究竟乐，总之，时刻“皆”在“求乐”，谁都不愿永在苦痛中过生活的，所谓‘避苦求乐，乃人之常情’。尽管众生不断求乐，结果仍是苦多乐少，然则怎样始能得到快乐？从世俗说，生活资具的满足，是人生快乐的根本，假定资生之具缺乏，生活贫困难以维持，还有什么人生快乐可言？所以颂说：“若无资具乐非有”。资具，就是生活所需的饮食、衣服、卧具、汤药、房屋、车辆等的种种物质，亦即是所谓物质生活的满足。我们试想：做人，物质生活，如成问题，还有什么乐趣？因为这是生命生存不可或缺的要害。由此可知：佛陀出现在这人世间，对于人类所需的最低限度的物质生活，从来没有忽视，如有以为佛陀忽视这个，那就根本没有窥见佛陀之所以为佛陀的伟大处。

求乐避苦为生物的天性，而且一生下来，即喜欢快乐而排斥痛苦。这是一种自然的冲动，不是出乎理性的。所以人生追求快乐，可谓毫无问题。然快乐从何而来？佛从自己经验及从世间观察所得，深“知受用”资“具”，是“从”布“施出”生的，是“故佛十为众生说法，特别“先说布施论”，劝勉众生实行布施，从布施中求得生活的享受。所以人类种种的受用，以佛法的因果律说，不是天上掉下来的，而是由布施之因来的，有了布施的善因，必然受用快乐的果报。经说：‘如诸佛常法，说施、说戒、说生天法’。说施的目的，足为人类最低物质生活设想的。前面说过，布施是自我的牺牲，牺牲自己所有的，以使他人得到物欲的满足，痛苦的解除，所以自己将来也就得到快乐的果报。世间任何一事，绝对不是无因的，如吾人的穿衣吃饭，乃至飞禽走兽的食住，无不有共因果关系。人类追求快乐，谁也不可厚非，问题在于如何求得快乐的满足。佛陀告诉我们：唯布施可得物质生活的满足，唯布施可得快乐幸福的生活，诸有求快乐者，请从布施做起。

一切福乐从布施来，可说丝毫不成问题，但行施者在布施时，由于心境的不同，而有五乘的福乐差别，这又是我们所不可不知的。现在先来说明人天乘行施所得福乐。

布施的出发点，在对贫苦者的同情，如见人寒冷，发心施给他的衣服，见人挨饿，发心施给他的饮食，见人病痛，发心施给他的医药，凡此无不具有悲愍和同情。但若“悲心下劣”薄弱，而“心”又与烦恼相应，“粗犷”而不调柔，且其施舍的最终目的，在“专求自利”而“为”人天的“胜者”，这样的布施，就是人天乘的布施。如是布施，虽不能说没有功德，但在道德的价值上看，其价值是很低微的。如以现在的话说，这完全是功利主义者，与商人求一本万利的心情，没有什么大的差别。以此所获得的果报，最大不过足物质的受用较好而已。至于能不能保证不堕三途，还是个问题。

“彼”人天“等所求”的“诸受用”，是“减”除痛“苦”的最要“之因”素。因为有了诸受用具，生活美满，享受丰富，什么都不感到缺乏，自然痛苦减少，甚而至于灭除。但这从何而来？“皆”由布“施”所“生”。没有布施，绝对不会得到很多的受用。日常生活的受用有所缺乏，甚而至于完全没有，其痛苦自然是不堪设想的。所以人生在世，要想求得快乐，佛法认为行施是最基本条件。

人天乘的行施如此，二乘人的行施如何？“此复”有人“由”于在“行布施”的“时”候，本来没有想到出世解脱的，但以一种特殊的因缘，迅“速”的“得”以“值遇真圣者”，圣者开示他无常苦空的真理，或者告诉他不着相的布施，才能得到更大的甚至出世的功德。施者经圣者化导，一方面想到人生的确是苦的，离生死苦得涅槃乐，是最理想的一事，于是就将所有布施功德，同向解脱之果；另一方面所施的对象既是圣者，亦即是出世的福田，在出

世的福田中，种下无相的布施善根，“于是永断三有流，当趣证于寂灭果”。三有，就是欲有、色有、无色有，亦即通常说的三界。流为水流，有一直向前奔放而无间断的意义。喻如众生在三有中轮转，一个生命接续一个生命，形成一股不息的生死狂流，所以说为三有流。以无相而行布施的行者，在三有流中，筑起一道坚固的圣道之坝，截断生死狂流的再流，名为永断三有流。三有之流既断，当然就趋向出世的解脱，而证入于寂灭涅槃的果德。这两句颂的意思，如果简单的说，就是了生死，证涅槃。不过由此证知：不特世间的人天乐是由布施而来，就是出世的涅槃乐亦由布施而来。

进而再说菩萨的布施：“发誓利益众生者”，这就是显示菩萨的行施，不是为了自己利益打算的，而且发誓完全是为利益众生的。即真正的观察到众生的痛苦，以众生所需要的来施舍他，使他确实的能够离苦，是为菩萨行施的最终目的！所以菩萨“由”行布“施”的因缘，不特内心充满了无限欢喜，没有一点舍不得的念头，而且“不久”就可“得”登“欢喜”地，成为圣者菩萨。所以菩萨行施，的确仿到无条件的施子，从来不计报酬的，如父母给子女财物，不问子女会不会对自己孝敬，只要财物到了子女的手里，做父母的就有说不出的欢喜！菩萨惠施众生，认为这是自己份内所应做的事，而且自己的布施功德，是否能够完成，还有赖于众生，如没有众生接受布施，我的布施功德怎能完成？既有众生接受我的布施，当然是欢喜得不得了。如做生意的，见到一个顾客上门，当然满脸笑容的来接待，那有什么不高兴的道理！做生意的见到顾客不欢喜，其生意一定不会做好的。行菩萨道者的布施，见到众生接受布施不生欢喜，其菩萨道一定不能完成的。所以‘欢喜而与’，是行施的重要条件。一般人行施，往往有点舍不得，因舍不得的关系，内心很难有所欢喜。其实这种想法是错误的，‘助人为快乐之本’；‘为善最乐’，有什么舍不得？更为什么不欢喜？所以发心行施者，应效法菩萨那样的，欢欢喜喜内在的身施，不论是利益的牺牲，抑或是肉体的牺牲，常人心里总不免有些舍不得或痛苦的感觉。可是菩萨行来，不特行无所事，且一听到来求布施的昔声，内心就有说不出的欢喜，所以说“且如佛千闻求施，思惟彼声所生乐”。此中说的佛子，就是菩萨。不是出于自发自动而行惠施者，不说正在布施时，有著老大的不愿意，就是听到求施的声音，心里已是满肚子的不高兴，讨厌！又来要钱了，那里有这么多的钱给你？这是世间常见的现象！菩萨决不如此，只要自己所能做得到的，众生来求固然很欢喜的给他，就是不来求亦当送给众生，现在他有需要而来向我求索，我听到他的求施声音，怎能不欢喜快乐？如久离乡井的游子，父母时刻在思念著他，一旦听到游子重同家园的昔声，其内心的欢喜快乐，那里是语言文字所能形容得出来的？所以菩萨这时思惟彼众生求施声音所生的快乐，不说世间没有；种快乐，可以与之相比，就是出世“圣者”证“入”寂“灭”涅槃所得的快乐，亦“无彼”菩萨闻求施声所生快乐那样快乐。证入涅槃，就得无为寂静安乐，而这本是学佛者所追求的，但毕竟是属个己的身心解脱乐，并不能有益于人。菩萨是以众生的陕乐为快乐的，现在众生向我求施，我有机会为众生解除痛苦，令其得到安乐，等的布施。

凡夫二乘与菩萨布施的主要不同点，就在有悲心与没有悲心，或在悲心的强弱大小：菩萨是以大悲为体性而行布施的，凡夫二乘不是以大悲为体性而行布施的，即或具有悲性，而其力量极为薄弱，不能随悲所转。“由前悲性”与“非悲性”，虽则有所不同，但由布施而各得其所求的福乐，彼此并没有什么不同，“故”人天乘的行人也好，声缘乘的行人也好，菩萨乘的行人也好，“唯”有以“布施为”最主“要”的“行”门。不然，人天乐、解脱乐、究竟乐，同样是都得不到的。

这里，本在显示初地以布施为主修法门，乘便略说人、天，声闻、缘觉的布施行相。

### 己三 辨菩萨施相

且如佛子闻求施	思惟彼声所生乐	圣者入减无彼乐	何况菩萨施一切
由割自身布施苦	观他地狱等重苦	了知自苦极轻微	为断他苦勤精进

施者受者施物空 施名出世波罗密 由于三轮生执著 名世间波罗密多

上以四颂显示五乘布施的功德，此以三颂显示菩萨布施的行相。外在的财施，于自己获得安乐，内心怎不生大欢喜？“何况菩萨”本来就是要“施一切”的？现在众生走到自己门边来了，岂不正是自己施舍的大好机会？菩萨这样一想，因而闻求施声，欢喜快乐得无以复加。这里说的施一切，可有两种解释：一是内施、外施、内外施的无所不施，名施一切；一是不简亲疏，不别恩怨的无不遍施，名施一切。闻求财、求身、求国城妻子索施的声音，固然很欢喜的就其所求而予惠施；闻恩者、怨者、亲者、疏者求施的声音，同样很欢喜的不加分别而施与之。这不是一般常人所能做得到的，一定要以利益众生的菩萨才行。

或有以为：身外物的布施，固然没有问题，生命体的布施，亦说毫无痛苦，不免令人难信！其实，这是不难做到的，一般人所以觉得难，因未体悟到无实生命，菩萨所以头目脑髓无所不施，因体认到是身如聚沫，根本没有实自性可得，纵然割截身体节节支解，亦如‘将头临白刃，犹如斩春风’一般，毫无一点痛苦可言。宝鬘论说：‘彼既无身苦，更何有意苦？悲心救世间，故久住世间’。菩萨所以能够如此，是因得无生法忍后，为道力之所支持的缘故。普通凡夫，由于贪著这个身体，并认为是实有的，不说割截身体节节支解，会感到无限痛苦，就是为刺所刺亦觉痛苦难当，所谓‘如芒在背’，正是此一写照！

退一步说，“由割自身布施”众生，即使感到相当的痛“苦”，但当痛苦发生时，菩萨立刻就想到：地狱、饿鬼、畜生中的众生，其所受的痛苦，较之我现在所受的，那真是差得太远，真正可说百分不及一、千分不及一、百千万亿分，乃至算数譬喻所不能及。所以颂说：“观他地狱等重苦，了知自苦极轻微”。因为知道自己施身痛苦比三恶道所受痛苦轻微得多，所以不特不为这割身的痛苦所动，且更增强自己为救人而行布施的勇气，因而颂说：“为断他苦勤精进”。如佛过去为尸毗王时，为了救护一鸽，不惜割截身肉，为什么能如此？一因感到这个身体，是‘老病所住处，危脆甚臭秽’，根本是不值得贪恋的，所以听了老鹰说可食自己的身肉后，‘心生欢喜，即语侍人速取秤来，以割我肉贸此鸽身’；二因感到众生可愍，唯我可作众生救护，是以说：‘我救彼命故，自割己身肉，纯善怀悲愍，执志不动转’。可见真正洞达：‘此是应舍之身，罪恶之物’；众生可愍，应予救拔，割截自身，并不以为苦的，即使有苦，亦是能忍受的。

或有以为：菩萨割自身肉惠施众生，的确是伟大而难能可贵的，但这毕竟唯有菩萨才能做到，我们只有赞仰而已，要想亦这样去做，恐怕是很不可能！其实不然！舍己为人的事，在这世间多的是，最显著的例子：如父母抢救子女，那怕自身有著很大的病痛，只要能够挽救子女危亡，亦将奋不顾身而起，即使牺牲生命在所不阶！又如最近在狂风暴雨中，冒生命危险去抢救被水所困的灾胞之警员；牺牲自己生命在大水中捞救上级长官的士兵；还有其他在大火蔓延中，忘了自己而救为火包围的人民之勇士，是都舍身救人最伟大的壮举，是值得赞美而可为吾人之所效法的，有什么做不到？不过菩萨以无数头目髓脑而为众生，是更伟大更难而已。

同样是布施，由观点不同，有世间与出世间的差别。要想知道这个，先当了解构成布施的三方面，即施者、受者、施物，于此三者，缺少任何一方面，即不成为布施。施者，是能布施的人；受者，是接受布施的人；施物，是施受之间所有的东西。施者受者，是就人说；施物，是就法说。若人若法，依佛法说，都足缘成的，缘成的即没有他们的实自性，所以都是空的。行者如能了达这三方面的无自性空，那所修的布施，就成出世波罗密多，所以颂说：“施者、受者、施物空，施名出世波罗密”。不过于中应当分别的：了达施者受者的性空，是我空；通达所施之物的性空，是法空。明白我法皆空，当知空即出世，所以出世不是离这世间的意思，而是在这上面不再执著，不执著就得解脱，解脱是即出世。因而，出是高超或超胜之义，不是什么出离之义。高超一切世间，超胜一切众生，是名出世。不过理解三轮体空，并非显示什么都没有，因缘和合的布施假相，还是不可否定的，如布施假相也否定，就

将成为大邪见人。

反过来说：假定不认识这些是和合假有，而且“由于”在施者、受者、施物的“三轮”上“生”起坚固的“执著”，以为实有施者、受者、施物，那所行的布施，就“名世间波罗密多”了。波罗密多是印度话，中国译为到彼岸。意谓从生死的此岸，渡过烦恼的中流，进入涅槃的彼岸。不过在印度的习俗上，凡事做到圆满成就的时候，就叫波罗密多，其义是事业成办的意思，所以龙树在智度论上释为‘事成办’。如修行到达目的地，所谓‘所作已办’，没有什么事可以再做，是即名为波罗密多。还有，凡作一事，从开始向目标前进到完成，中间所经的过程、方法，印度人也称做波罗密多。前者是静态的波罗密多，后者是动态的波罗密多。依照这个解说，真正可名波罗密多的布施，唯有三轮体空的布施，若于三轮上生起执著而不通达其空，是不得名为波罗密多的，现在说为波罗密多，只是一种假名而已，是随出世波罗密多而得名的。如僧之为僧，真正说来，唯有证得真理的圣者可称，普通凡夫的出家众，是不得名为僧的，所以亦名为僧，足随贤圣僧而名为僧的。

于三轮不著的“不著”，不是一般所说的一点思虑没有，亦不是不抓著的意思，而是显示在三轮上不起实有的观念，名不执著。现在菩萨的心念，在三轮上，再也不会生起实有的观念，所以菩萨能不执著。至于空，我们常说，不是什么都没有的意思，假定以为空是空无所有，那布施就简单了，只要众生一动什么都没有的念头，是即圆满布施波罗密多了。果真这样，那还成什么话产空，佛经中说：‘空不灭假，幻相是有’。一般众生总认为空有是对立的，但佛法所说的空与众生心日中所认识的空不同：佛说空，是空去众生内心所有的实有自性的妄执，而不是空去诸法的幻有假相。假定幻有假相，亦予否定，那就成了外道所有的断灭空或恶趣空。果然一切空无所有，那还行布施做什么？当知这里说空，主要是约离执而说。

#### 戊四 结赞智慧

极喜犹如水晶月 安住佛子意空中 所依光明获端严 破诸重围得尊胜

这颂，是举喻结赞智慧。即以月亮比喻初地所有的智慧。现先来说月，约有三义：一、高上义：如说月儿高挂在天上，或说一轮明月当空，这都是形容月亮高上的。佛法以澄诸法空寂性为高上，现在初地菩萨，已经亲切的证悟诸法空性，所以说为高上。二、光明义：如说明月照九洲，或说明月当空，皎洁无比，无不遍照，这都是形容月亮光明的。地前菩萨，虽有智慧，是朽漏智，以有漏智，观一切境，还有一点模糊不清，到了初地菩萨，因证得无漏智，以之观察诸法，如水晶月那样的透彻明晰，所以说为光明。三、尊胜义：明朗皎洁，无有乌云遮蔽的月亮，是为一般人之所尊重的。菩萨到了初地，因除了自己的热恼，能饶益无量众生，所以说为尊胜。正因初地具有这三大特色，所以颂说“极喜犹如水晶月”。水晶，是种宝物，最大特点是透明，从此可以见彼，从彼可以见此，明见无碍，现在说水晶月，是拿水晶来显示月亮的晶莹皎洁，加深了月亮的光辉。

“安住佛子意空中”者：月亮是安住在什么地方？‘一轮明月空中挂’，这明白的告诉我们，月亮是安住在空中的。夜空清静，一尘不染，明月安住在这样的明净空中，更显出它的光辉无比。登地菩萨所开显的无漏智慧，除去众生分上的染污，是安住在自己的意空中的。意即是心，佛子之心，喻如虚空。因为菩萨到这阶段，已破除了我法二执，已洞彻了二空真理，心境空寂，一尘不染，所以安住在心意的空寂性中。如说：“菩萨清凉月，常游毕竟空”，正是此意。

“所依光明获端严”者：所依是对能依说的：能依是般若空慧，所依就是吾人的一念心。如月依虚空，使得虚空亦复光明起来。吾人心意本极明净，现由般若空慧依于自心，使得心光愈为焕发。端严，即通常说的庄严。菩萨但具智慧而断烦恼，没有福德庄严身相，还是不行的。正因般若智光的开发，显示出菩萨所有福德的相好庄严，所以说获端严。

“破诸重合得尊胜”者：重合，就是愚痴黑暗，亦即一切烦恼。现在菩萨运用他的般若智光，照破了自心中重重的烦恼黑暗，犹如日光从重重的云雾中出来。消散所有的乌云密雾，

使得大地重见光明。到了这个时候，菩萨堪为世间福田，所以最尊最胜。

丁二 离垢地

戊一 略示地位

彼戒圆满德净故 梦中亦离犯戒垢

第一极喜地已经讲完，现在来讲第二离垢地。垢是垢染或尘垢，即不清洁的东西。如人三天不洗面，必将满面垢秽不堪。有了尘垢，马上洗除干净，就是离垢。这里讲的垢是戒垢。戒是道德的行为，如身心行为的活动，都合乎道德的标准，就不会有戒垢，反之，就成戒垢。有了戒垢怎样？以佛法说，须要忏悔，忏悔才能离垢。如说：‘有罪当忏悔，忏悔则清净’。已犯的忏悔，未犯的不犯，如此，行住坐卧，语默动静，一切合乎道德行为，自然人人见而尊重。

第二地为什么叫做离垢？谓“彼”由初地进入二地的菩萨，因在初地位上，已将布施波罗密多修习圆满，所以所持净戒也就一天天的跟著圆满，因为“戒圆满”的关系，所修其余的功“德”也就清“净”。比方救人，救人是一大功德，如因救人而犯重戒，那就不得算是清静功德。现因戒行圆满，再也不会犯戒，所以所修诸余功德，自然也就随之清静。

二地菩萨持戒清静到了什么程度？颂说：“梦中亦离犯戒垢”。犯戒，在凡夫位上，是常有的事，到圣者位上，如初地菩萨，虽不会像凡夫这样的毁犯粗显的戒行，但微细的戒行，仍不免有时误犯，要得真正不犯，还须善加注意。即或没有故意犯重戒的行为，但在他的意地仍有戒垢而不清静，所以身虽不杀盗淫，意业容或仍然具有。可是到了二地，不但身语不犯，清静无染，就是意地亦复清静无有戒垢。其次，一般人白天特别注意，可能不会犯戒，因为这时神志清醒，遇事易于做主，不至随境所牵；。但到夜晚，一入梦乡，神志恍惚，一切作不得主，那就难保不犯。可是到了二地，不但白天清醒不会犯戒，就是夜晚在睡梦中，亦能远离做细犯戒之垢，真正的做到清静无染。这完全是熏习之力，因为心心念念专注在戒行上，一丝一毫的不敢大意，久了，自然而然的安住在净戒上而不毁犯。正因菩萨远离一切粗细戒垢，所以得名离垢地。

戊二 广说戒德

己一 显当地戒胜

身语意行咸清静	十善业道皆能集	如是十种善业道	此地增胜最清静
彼如秋月恒清洁	寂静光饰极端严	若彼净戒执有我	则彼尸罗不清净
故彼恒于三轮中	二边心行皆远离		

这两个半颂是显当地戒胜。十地菩萨所修的十波罗密多，各各有其殊胜不同，如初地以行布施波罗密多为最殊胜，此二地则以持戒波罗密多为最殊胜。关于戒和律，先略加说明：戒律两字大都联在一起说的，所以好像是同一东西，实际，戒是戒，律是律，迥然不同。戒在印度称为尸罗，律在印度称为昆尼，二者的区别是：律是佛陀在世时，为当时僧团所制定的规章制度，亦即僧团共住的规约，含有硬性接受的意味，你不加入僧团则已，一旦加入僧团中来，就得严格的遵守，亦即是说，在僧团中，只有僧团的自由，没有个人的自由，这是律的精神。尸罗是戒，如出家众有十戒、二百五十戒等，在家众有五戒、八戒等。这都是合乎道德范畴的意行，而且大都出于自发自动的守持。一个人生存在这世间，不管你受戒不受戒，在自觉自律方面来讲，一定要遵守道德的范畴，不可有丝毫违犯，如受了沙弥戒或比丘我的，更应严格的受持，如破坏道德的规律，就是毁犯了尸罗，这是戒的精神。比较说来，昆尼的范围大于尸罗的范围，如佛在世为僧团制律，制了不能违犯，犯了，不但毁犯尸罗，亦复破坏昆尼，所以经佛所制的，是昆尼亦是尸罗。简言之：戒是个人的道德律，律是团体共住的规则。

或有以为：戒是比丘所当重的，菩萨以利生为主，不一定要拘小节，这是错误的！利人要为人的榜样，自己必先戒行庄严，假定自己未能先净戒行，甚而至于有所亏损，将来必当



堕入恶趣，这末一来，自利都做不到，还谈什么利他？所以真正想要利他，定要严格爱护自己的净戒。摄波罗密多论说：‘毁戒无能办自力，岂有势力而利他？故勤善修利他者，于此缓慢非应理’！又说：‘若具正觉戒庄严，勤修一切众生利，先当善净自尸罗，发起清静尸罗力’。所以发心利他的菩萨，先当清静自己的尸罗，其重要性并不次于比丘，因为有了清静的尸罗，就可博得众生的敬仰，众生对你有了敬仰，自然就肯接受你的教化，假定菩萨本身不健全，尸罗有所亏损，众生对你根本不生敬重，又怎能接受你的化导？所以菩萨持戒九重于声闻。

菩萨受到广大人群的尊崇敬仰，当更自尊自重的依据道德的规律去行，而实践道德的主要项目，即是十善业道，十善业道包括身语意行的三大方面。如能不杀、不盗、不邪淫，身行就得清静；不两舌、不恶口、不妄言、不绮语，语行就得清静；不贪、不嗔、不邪见，意行就得清静。如是“身语意”三业“行，成”得“清静”，所修“十善业道”的功德也就“皆能”积“集”圆满。所谓业道者：业指身三口四的七支业行，道是通达义，亦即所由之路。吾人身语七支的活动业行，都要通过意业的，意为它们的中枢机构，身语的一切活动，都是由意之所推动的，如意停止活动，七支失去它们的指挥，也就停息下来，不再发生活动作用。因意业为身语七支行业必经之道，所以总名业道。三业清静，十善业道也就功德圆满，换句话说，三业清静一分，十善功德业就集聚一分，所以说十善业道皆能集。

为什么菩萨要以十善业为所修戒行？因为菩萨有在家出家的两类，而且大都是出在无佛世的，即使出在有佛的时代，亦不一定完全住在僧团中，因在家菩萨多于出家菩萨，其在家菩萨，有的是现国王身，有的是现宰官身，有的是现将军身，因此不得不以十善业为主修的戒行。十善业，为做人的基本道德律，不管在家出家，都当依此而行。摄波罗密多论说：‘不应失此十业道，是生善趣解脱路，住此思惟利众生，意乐殊胜定有果。应当善护身语意，总之佛说为尸罗，此为摄尽尸罗本，故于此等应修习’。十善业为一切尸罗的根本，大乘梵网经及瑜伽戒本所说菩萨戒，要不外于此十善业戒，其他如十地经等，亦都是这样说的，所以菩萨特重十善业戒，果能将此做到清静无染，其他诸戒也就容易成办，而不致于毁犯了。

本前摄波罗密多论所说，可知十善业戒，不唯利生的菩萨所应修，就是解脱的声闻及趣善道的人天亦应修，可说是五乘行人所共修的，不过大乘菩萨，特别是二地菩萨，修得最圆满，最为清静而已。所以颂说：“如是十种善业道，此地增胜最清静”。清静增胜的十善业道，从表面看，只不过是十戒，如若扩大来说，实包括一切德行，因此不可予以忽视。

不错，二地所修的十善业戒，是最增胜清静的，但究竟清静到什么程度，还得善为说明。颂文举喻说：“彼如秋月恒清洁”。秋月，就是秋天的月亮。俗说：‘月到中秋分外明’，秋天的月亮，的确异常皎洁光辉，而且恒常的保持它的明净；彼二地菩萨所修的十善业，也如秋月那样的洁净无瑕，所以恒时清洁。恒清静东西，主要还是指的意业，因为意业清静寂然，不像猿猴那样的腾跃跳动，而表现在身语行为上的，也就自然寂静无哗，光明严饰，无限端严。如以身业来说，行住坐卧，如法如律，一切合乎威仪，如以语业来说，出言吐语，温文尔雅，一切翔实雅正。所以说：“寂静光饰极端严”。假定意不清静，六根不能守护，见色而染于色，闻声而著于声，要想保持寂静端严，是就不可能了。所以三业清静中，意业清静最为第一。

行者三业不犯，洁净犹如秋月，固然是很理想，但仍不能说是最极清静，如欲做到真正最极清静，依佛法说，要到我人双忘的地步，若持戒的人还有人我相存在，那他所持的戒永不得清静，所以颂说：“若彼净戒执有我，则彼尸罗不清静”。因为持戒者执有自我，则他所见到的：总以为自己能够持戒，别人是都不行的，于是生大骄傲，看不起一般人，而且是非非层出不穷，有了人我定非，试问戒何能净？我们在现实世间所见到的，一般自以为持戒者，总认为别人所守的戒，不如自己清静，于是在团体中，格格不入，不能和乐相处。可是二地菩萨不然，虽持戒谨严，清静无染，但能了达三轮体空，二边不著，决没有什么人我是

非的分别心，所以颂说：“故彼恒于三轮中，二边心行皆远离”。布施有三轮，持戒同样有三轮，即能持戒者，所持戒法，持戒的对象。持戒而有对象，这是很要紧的，假使没有对象，即无有戒可持。如持不杀生戒，必须有个生命，为我们所不杀，始能完成你的不杀功德。且如现在有一只蚊子在我身上吸血，当知这只蚊子就是我的持戒对象。即当蚊子来吸血时，你能慈悲的不加害于它，让它安然的吃饱了飞去，这就是持戒。再如不妄语戒，比方现在有人来到福严学舍，向你探问某某法师，你明知道某某法师在舍，也就老实的告诉他某某法师住在某个房里，是为持不妄语戒，而这不妄语戒的功德圆成，是由某个来人所引起的，当知来人就是你所持戒的对象。对著持戒的对象而不犯戒，才是真正的持戒者。持戒行人，能够通达三轮体空，不在这些上面生起实有的妄执，若断若常，若有若无的二边心行？自然也就悉皆远离，再也不会落于二边的泥沼中了。二地菩萨通达我法二空，所以所持禁戒，得以洁净端严。

己二 明一般戒德

庚一 破戒为众患之本

失坏戒足诸众生	于恶趣受布施果	生物总根受用尽	其后资财不得生
若时自在住顺处	设此不能自摄持	堕落险处随他转	后以何因从彼出
是故胜者说施后	随即宣说尸罗教		

这是广说戒德的第二大科，明一般戒德，又分为二：一、破戒为众患之本；二、持戒为众善之团，现在先讲第一科。

戒是做人的基本，有戒就有美满的人生，失戒也就失掉了人生，所以戒比布施尤为重要。“失坏戒足诸众生”者：足，通俗点说，就是吾人的两只脚，脚有行走自如的特能，如一个活泼泼的生命，所以能够出入往返，最主要的原因，是有任重道远的两只脚，我们人类即因有了两只脚做基础，才有从此到彼，从彼还此的一切活动，假使没有两只脚，试问我们还能做出什么？现在说戒名为戒足，即因戒是人类社会的道德基础，人类社会的一切道德推行，必以戒是赖，没有戒是不行的。如人曾崇道德，堂堂正正做人，不伪不倚，不邪不枉，无论做什么，都对广大的人群有益，这人活在这世间，一定能够挺立得起来的。反之，不守道德的信条，一切是胡乱妄为，妨碍人群的利益，那你就受到众人的指责，甚至使你在社会上无法立足，所以为人而不能本著人生道德去行，必然是处处都行不适！同时，吾人做人，不仅希望现生做个完人，并希望来生亦做个受众尊敬的人，或上生天国去，进一步更求做出世的圣人。但这都要以戒为本，没有戒一切希望均将落空，所以太虚大师说：“戒为五乘共基”。

人的一切行动，以两足为基本，假定失坏两足，立刻就要失去行动自由，永远达不到心目中所要到达的目的地。如喜爱青山的，不能跋其峰，好玩碧水的，不能涉其溪！当知失坏戒足的一切众生，亦复是如此的，不特最高的佛果菩提无法到达，就是世间的人天乐果也不能求得。两足对于吾人如此重要，吾人应该好好的保护两足，可谓毫无疑问。对足如是，对戒更应如是。戒经序说：‘譬如人毁足，不堪有所涉；毁戒亦如是，不得生天人，亦不至菩提。是故有智者，常当护戒足，勿合有毁损’！遗教经说：‘若人能持净戒，是则能有善法；若无净戒，诸善功德皆不得生。是以当知戒为第一安隐功德之所住处’。戒足人人所应遵守的，只要承认自己是人，就当重视一切戒行，因为这是人生道德的根本。不论你是不是佛弟子，亦不问你受没有受戒，假定失坏戒足，就不能再获人生。所以不特出家人杀生偷盗是犯戒，就是在家人做了这些事情，亦同样的要负因果上的道德责任，特别是菩萨行者，更要守护净戒，而且严净尸罗，不是为的自己利益，而是为的救护世间，所谓‘为利世间而护戒’者，在此。

为人失坏戒足，将受什么果报？颂文告诉我们说：“于恶趣受布施果”。佛法常说，因果丝毫不爽，虽因毁戒堕于恶趣，但因生前修布施行，在恶趣中，并不和其他罪业众生受同样的痛苦？以其布施的功德仍然存在，即于三恶趣中，受用布施的果报。通常说，三恶趣是极

其痛苦的地方，布施是快乐的果报，怎可说于三恶趣中受厨布施之果？关于这个，让我略为解说：如鬼趣，向来别为多财、少财、无财鬼的三类，无财鬼固然没有什么享受，多财鬼却有相当高度享受的，如中国人祭奉的山神、土地、东岳、城隍之类，其受用就是超过其他鬼类的。地狱，有大地狱、小地狱、孤独地狱，而孤独地狱的享受，亦是超胜其他地狱的。至于畜类，福乐超过人的，所在多是，如经中说的‘象身挂瓔珞’，这在印度及热带产象的地方，常、常见到的事实，还有富人家中所养的狗、鸟雀之类，其享受亦是胜于人的，乃至佛经所说海中龙王，都有很高的享受。若问恶趣有情为什么会有这样的享受？原因就在他们前世做人时，曾经实行布施，有如是因当有如是果，所以虽堕恶趣，仍然受用布施的果报。

或有以为：三恶趣中既有这样好的享受，我们即使堕入恶趣，并在恶趣中生活，又有什么关系？可不要这样想！不说你生前没有布施，堕入恶趣要受极大的苦果，就是你生前曾经布施，一旦堕入恶趣，纵然受用施果，可也不是理想的，为什么？颂说：“生物总根受用尽”，到了那个时候，那你又将怎办？生物总根四字，独立来看，不知足说的什么，实际这是指种子而言。且以谷种来说：一斗谷种能种一甲田，我们把这种子下到田里去，经过人工的培植，到秋收的时节，就可收获很多的谷子。如是春种秋收，就可受用不尽。假定有一个呆子，不管种子不种子，把现有的谷子舂成米吃掉，那就永远不会再有收获了。这是人人明白的道理！我们所以来这世间做人，依佛法的因果律说，是由过去布施持戒而来，如今生能再继续布施，则你布施功德，就将受用不尽，若今生不肯行布施，那你布施幅报受用完了，自然也就不会再有福乐可享。具有高度智慧的人类尚且如此，缺乏智慧的恶趣众生，不明因果循环之理，也听闻不到佛法，当然就更没有布施的机会，因此，本来所有的一点布施福德，由你在恶趣中慢慢受用完毕，他日恶趣果报尽了，再生到人间来，那里还有资财可再供你受用？所以颂说：“其后资财不得生”。如佛前的油灯，只要不断的添油，其光就不断的播放，如到相当时间，不再加添香油，等到油烧干了，光明自然也就熄灭。这样说来，三恶趣的生活，并不是理想的，布施的功德不及持戒的利益，是以做人还是以持戒为本，如仅布施而不持戒，这决不是智者所当为的！

现在我们是人，不但住在顺利的善处，亦复住在顺利的环境中，自由自在的过生活，就当好好的重视戒行，不论在任何环境下，都当本著戒行做人，决不违反所应遵守的戒律；否则，生活在自己可以做得主的顺处，而不好好的把握住这个有利的环境，天天过著纸醉金迷歌台舞榭的糜烂生活，不能自己摄持自己，作些违犯道德的事，那你的前途一定是很危险的！所以颂说：“若时自在住顺处，设此不能自摄持，堕落险处随他转”。为什么要这样说？原来人类的惰性是很大的，当其环境不顺利时，还能安分守己的做人，所谓‘饥寒发道心’，正是此意。可是有些人，在顺利环境中，本可自主的，但因有钱有势，环境太过顺利，为钱势所迷，反而做不得主，胡作乱为，造诸罪恶，由此恶业，堕入恶趣，一切随他业力所转，自己再也不能得到自由自在，到了那个时候，试问你能以那种因缘，始能从三恶道中出来？所以颂说：“后以何因从彼出”。佛法常说：‘一失人身，万劫不复’；又说：‘失人身者如大地土，得人身者如爪上尘’。如伊钵罗龙王的因缘：彼在迦叶佛时代，原是个精进比丘，但对佛制的戒法，不生尊重而掉以轻毁之心，违犯如来的禁戒，盗折伊钵罗树叶，于是后堕畜生而为龙王，虽为龙王仍然受苦无量、心生厌离，到释迦佛出世，龙王凭其报通，前来佛所，顶礼佛足，述说前因，求佛指示，并问像我现在所受的痛苦，究竟要到什么时候才能免除？佛知它的苦报，还有相当长的时间，不能直接的告诉它，所以要它等弥勒佛出世时去问弥勒佛。可知一失人身堕入恶趣，想要出来是非常困难的。因为如此，“足故胜者说施后，随即宣说尸罗教”。胜者，指佛。佛的智慧功德，不但超胜人天，亦复超胜出世的三乘，乃圣中之圣，天中之天，所以有时把佛译为胜者。中含教化病经说：‘如诸佛先说端正法，闻者欢悦，谓说施、说戒、说生天法’。诸佛说法，在说布施后，总是立刻的缘接著又宣说戒。不错，布施是能生功德的，但此功德并不十分坚固，如遇差别因缘；是会受用尽的，为了众生

永远的快乐，所以佛于说施之后，必然宣说持戒利益，若人真能如法持戒，那由戒所生的功德，就可永远绵绵无尽，而且上进亦较容易。

## 庚二 持戒为众善之因

尸罗田中长功德	受用果利永无竭	诸异生及佛语生	自证菩提与佛子
增上生及决定胜	其因除戒定无余	犹如大海与死尸	亦如吉祥与黑耳
如是持戒诸大士	不乐与犯戒杂层		

这是明一般戒德的第二大科，即说明持戒为众善之因。因有两个意思：一、出生义：以谷来说，一粒谷下在田中，渐渐的出生芽来，是为出生义。二、增长义：谷子生芽以后，在田中继续不断的生长，到了秋天，就可收获更多的新种。如是从出生而增长而成熟，就可永远无尽的受用。“尸罗”妙戒，如“田”，既能出生我们的功德，亦能增“长”我们的“功德”。我们所有的功德，可说都从戒田中生长起来的。如不杀生功德，是从不杀生的戒田生起来的，你如天天持不杀生戒，你的功德也就一天一天的在那里增长，功德一天一天的增长，将来必然就得受用果报利益，而且这个受用，不是给别人受用，是你自己受用，不是今天受用了，明天就没有了，而是永远受用无尽的，所以说“受用果利永无竭”。从这默看，可以明显的看出持戒的殊胜，因为有了戒，定慧等的无边功德，都将无由出生。声闻乘的重戒不重布施，其原因也就在此。布施的功德是可穷尽的，且不能保持人生的；尸罗的功德不但不会失却人生，且受用的果利永远无尽！

“诸异生”，本包含六道众生的，不过这里主要是指求增上生的人天有情说的。“及佛语生”，是指声闻乘的行者。“自证菩提”，是指独觉乘的行者。“与佛子”，是指大乘的菩萨行者。意思是说：五乘行人，皆以戒为基础，除了戒没有别的善法可做基础。如求“增上生”的人天行者，欲得人天之果，“其因”决定是戒，“除”了“戒”决“定”更“无”其“余”的胜因。什么叫做增上生？增上是殊胜的意思。异生希望将来所得到的果报，比今生更增上更殊胜。如人所得的现实生命，觉有种种的不美满，于是希望将来，不管生天也好，再来人间也好，总要比今生来得殊胜一点，诸如寿命、资财以及一切功德，无不增上，名增上生。但增上生不是无因所能希求得到的，要想得到增上生的一切，必须严持戒行，除了戒行而外，你以另外的法门去追求增上生，那必然是白费气力。

诸求“决定胜”的声闻、独觉、菩萨三乘行人，希望将来能够得到决定胜的圣果，同样是要以戒为其基因，假定离了众善之因的戒行，决定更无其余的因。什么叫做决定胜？决定是有把握的意思。得到人天的增上生果，在异生位上不能说不美满，但谁也没有把握可以永远不再堕落，谁也不能保证自己不堕入牛胎马腹，唯有断除烦恼，真正出离生死，始能不再枉受轮回，始得决定胜的圣果。但为声闻菩提、独觉菩提、无上菩提的因行是戒，由此我们知道，持戒是得决定胜的最佳保证，所谓‘戒为无上菩提本’，亦即此意。

戒既这样的重要，假定有人犯了戒，那在佛教又当怎样处置？如大海深广无涯，虽涓滴不弃而无所不包，但就不容死尸，所谓‘大海虽大，不宿死尸’。如有人跳海自杀，风浪不断的鼓动，慢慢的把这死尸，吹上岸去，决不容许它存留在大海中。‘佛门广大，不容犯戒之人’，其道理也是如此。‘破根本戒者不共住’，这是我国丛林的制度，亦是佛法戒律的精神。为什么这样的严格？因僧团的清净，就如大海清净一样，假使有犯戒的比丘住其间，那就不清净了，所以须把犯者像大海不容死尸那样的逐出僧团。这不是说佛法不慈悲，不能容人，是为表示佛法的清净。所以颂说：“犹如大海与死尸”。

颂中更举一个例说：“亦如吉祥与黑耳”。求财富，可说这是人类共同的要求。在中国，如有感到家里贫穷，希望得到大富大贵，唯一的办法就是求财神，敬祈财神给与自已恩赐。在印度，不是求财神，而是敬奉大功德天，亦即供天仪轨所说的‘南无第一威德成就众事大功德天’。仪轨说的功德天，即本颂说的吉祥。印度传说：吉祥是个极为美丽的女郎，她还有个妹妹名叫黑耳，生得真是丑陋不堪。姊妹两人，不特面貌生得美丑不同，就是对于人类

贡献亦别：吉祥是赐财富给人类的；黑耳是为人类销散财富的。经中相传有这么一个故事：过去印度有个穷苦的人，因为渴望著财富来维持生活，于是有人告诉他拜大功德天可得财富，他就遵照别人的启示，天天祈祷大功德天以求财富。经过大约两年这么久，居然得到大功德天的感应。即有一天，他还正在祈求时，忽然听到有敲门的声音，于是心想…这时来敲门的没有别人，大概是大功德天为我送财来了。所以欢欢喜喜的去开门，见到外面站著一位美丽的女郎，果然是大功德天，立刻把她请进屋来，而内心有说不出的快乐，以为从此不再受贫穷之苦。那里知道当他正在快乐的当儿，门外的敲门声又响起来了，而且敲的声音很急促，他内心中马上又有了不祥的预兆，乃带著怀疑的口吻问道：‘门外是谁？有个很粗鲁的女人声音回答说：‘我是大功德天的妹妹黑耳，请你快快开门让我进来’。‘糟糕！她会使我贫穷的，怎能让她进来’？求财富的这样自语著，不愿意去开门。可是门外又有尖刺的声音传进来说：‘你这个人真不懂道理，我和我的姐姐是分不开的，你怎能只欢迎我姐姐而不欢迎我’？她虽说姊妹不能分开，但在一般人的观念中，一个是送财的，一个是散财的，怎能共处？吉祥是喻持戒的人，黑耳是喻破戒的人，持戒者与犯戒者，是不能同住在一个僧团里的。所以颂说：“如是”所有“持戒”的“诸大士”，都“不乐”意不欢喜的“与犯戒”者，“杂居”在一个地方。犯戒者是不清淨的人，持戒者是清淨的人，两者的出入很大，怎能相处？不说犯根本戒的，就是犯僧残等戒的，欲在僧团中继续住下去，也要忏悔，犯戒而不忏悔，为了保持僧团清淨，亦是不共住的。昆奈耶中说：佛陀所以依法摄僧，使佛弟子有如法集团，目的是为法久住，而住持佛法，也确实要和乐清淨大众负起责任来。说得重要一点，和乐清淨的僧团，是佛陀的慧命所寄，一点马虎不得的。

### 己三 显菩萨戒胜

#### 庚一 辨差别

由谁于谁断何事 若彼三轮有可得 名世间波罗密多 三者皆空乃出世

这是广说戒德中的第三显菩萨戒胜，于中先辨差别。“由谁”，指能持戒的人；“于谁”，指对谁而持戒，亦即持戒的对象；“断何事”，指断不杀生等诸事。说得明白一点：由谁等于施者，于谁等于受施者；断何事等于上面所说的布施之物。如持不杀生戒，我是能持戒者，彼可为我所杀的对象，在这所杀的对象上，除去杀的念头及动作，是为持戒的三轮。“若彼”持戒的菩萨，自觉有实在的持戒三轮可得”的话：我是实实在在的能持者，彼诸有生命的动物，是我所持的实在对象，每一戒条都是实在而不可违犯的。这样的持戒，我们就称他“名世间波罗密多”。反过来说，了解持戒等的三者皆”是“空”无自性的，亦即所谓三轮体空的，“乃”可名为“出世”波罗密多。所以同样是持戒，由于认识的不同，而有世间出世的差别。世间持戒波罗密多，不能说它没有功德，亦不能说这人不极为难得，但以解脱来说，这还不能获得解脱。‘气戒是正顺解脱之本’，要使所持戒成为解脱戒，必要运用智慧，了达持戒的人，持戒的对象，所持的戒条，都是无实自性可得的。

#### 庚二 明胜用

佛子月放离垢光 非诸有摄有中祥 犹如秋季月光明 能除众生意热恼

这是总明二地持戒所有功德胜用。“佛子”，指二地菩萨。第二离垢地菩萨，因为持戒清淨，离诸一切垢染，所以如明“月”般的播“放”出清淨“离垢”的“光”辉来，期照一切。“非诸有摄有中祥”者，诸有，略指三有，中指九有，广指二十五有。意思是说三地菩萨所持净戒，共所得的功德，不感诸有的生死苦果，因为此戒是出世波罗密多的原故。虽说如此，但为化度诸有众生，菩萨仍然要到诸有中來，或在天上，或在人间，示现受生的，受生在诸有中的菩萨，由于戒行庄严，尊重道德，任何生命见到菩萨，不但不会遭遇损害，而且得到很大利益，可说是三有中吉祥者。“犹如秋季”晚上“月”亮所放出的皎洁“光明”，具有一种清凉的功能作用，吾人见了那高挂在空中的一轮明月，不管身心上原来是有怎样的热恼不安，到了这个时候，完全化为乌有，而且自觉有种说不出的清凉自在。菩萨在世间，

具有无漏戒的功德，合众生见了，就好像见到秋月一样，所有热恼悉皆消除，所以说“能除众生意热恼”。恼是懊恼，亦即追悔。一个人正在做不正当的事的时候，并不自觉其为不正当，但当做了以后，想想这是不应该做的，于是反而懊悔起来，受到良心相当责备，这时心烦意恼，比什么都难过！热恼的反面，不用说，是清凉。为人不做亏心事，内心总是觉得凉爽的。菩萨以持戒的因缘，获得身心清凉自在，同时复合众生得到自在清凉！这样说来，能持净戒，不论对自对他，都有其胜用的。

### 丁三 发光地

#### 戊一 略示地位

火光尽焚所知薪 故此三地名发光 人此地时善逝子 放赤金光如日出

菩萨的十地，前面已讲了两地，现讲第三发光地。薪是所烧的柴火，柴火放到火中去焚烧时，不要经过好久，就被烧得干干净净。所知，平常说为所知境，就是我们所认识的一切对象，其所包含的范围，是非常广的，凡是所认识的，都叫做所知境。众生对一切所认识的对象，能不能完全认识，主要是看智慧的大小来决定：智慧大的，所认识的境界就多，智慧小的，所认识的境界就少，若智慧之光放射到一切境界上去，则一切境界无不为我们智慧之所认识。三地菩萨智慧之光，大过一切所知境界，一切所知境界，为菩萨智慧洞达无余。如火烧薪，薪遇到火，没有不烧尽的，所以说“火光尽焚所知薪”。然此智慧之光，从什么地方放出来的？如常说的，由戒生定，由定发慧，可以了解到，智慧之光从定放出来的。因此我们知道：三地菩萨所修的定境，是非常深邃的，所以从定中所发出的智慧之光，能照了一切境界。同时，三地菩萨得到一种闻持陀罗尼，对所听闻过的一切佛法，能够永持不忘，所以从闻持陀罗尼中，也放出智慧之光来。这个慧光，是闻思所成就的，定所发的慧光，是修所成就的。由于这个原因，“故此三地名发光”。解深密经说：‘由彼所得三摩地及闻持陀罗尼，能为无量智光依止，是故第三名发光地’。

三地菩萨的智慧功能，既然是如此的，那就不论在家菩萨、出家菩萨，只要是“入此”第三“地时”的“善逝子”，就能“放”出“赤”色的“金光”，来其光“如”春山早上“日出”所放射的万道霞光一样。赤金色，是说所放的光，如同赤色的黄金，所以经中常说佛放紫金光。善逝，为佛的十种通号之一。逝是往的意思，死的意思。但佛的死（圆寂），不是有诸痛苦的死，而是自由自在的安祥而逝，从此再也不受生死的缠缚。菩萨是从善逝学的，所以称为善逝子。三地菩萨，定力强，闻思胜，所以能放赤金色的光辉。放智慧光有什么用？如太阳光放射到什么地方，什么地方立刻就没有黑暗，一切明见无遗。智慧之光放射到什么所知境上，什么所知境界，就能明白认识，智慧光没有到达之处，其所知境就被障蔽而无法认识。所以多一分智慧多认识一些境界，少一分智慧少认识一些境界，佛法重视智慧，其原因也就在此。如实说来，不特一二地菩萨能发慧光；，就是初二地菩萨亦发慧光，所不同的，初二地的慧光是寂静的，第三地的慧光是明利的，所以如日初出之光。

### 戊二 广说忍德

#### 己一 明当地忍胜

设有非处起嗔患 将此身肉并骨节 分分割截经久时 于彼割者忍更增  
已见无我诸菩萨 能所何时何相割 彼见诸法如影像 由此亦能善安忍

以十波罗密多配合十地菩萨所修说，此第三地菩萨所修的是忍辱波罗密多，所以现在特为广说忍德。‘忍之为德，持戒苦行所不能及’，这是遗教经中所告诉我们的。本颂所说忍德，是从悲智两方面显示的，即第一颂以悲明忍，第二颂以智明忍。

“设有非处起嗔患”者：非处，就是非理非法的意思。世间人们或有触恼及得罪人的地方，对方没有涵养而对你生起嗔患，虽说也是大可不必的，但还有可原谅之处。发心化度众生的菩萨，特别是以修忍辱为主的第三地菩萨，爱护众生犹如一千，绝对不会随便去恼乱众生的，在道理上讲，众生也就不应该向菩萨发脾气生嗔患；可是有些众生，由于性情暴躁，

烦恼特别炽盛，不能理解菩萨的德意，常对爱护他的菩萨，大发雷霆，妄生嗔恚。如法华经的常不轻菩萨，见到众生就说：‘我不敢轻于汝等，汝等皆当作佛’。这是一种好话，也是对众生极端尊重的表一不，众生理应接受菩萨的善说，并对菩萨加以恭敬，可是烦恼特重的众生，不但不知恩，反而骂菩萨，甚至打菩萨，这就是不合法不合理。颂文说为非处起嗔恚，普通说为无理取闹，不论从那方面说，都是要不得的。

假定现在有这么一个人，非理非法，无原无故的对菩萨生起嗔恚心来，而且所生起的这个嗔恚心大得不得了，打骂菩萨，恼乱菩萨还不算，且“将此”菩萨的“身肉并”诸“骨节”，用刀一“分”一“分”的加以“割截”，不用说，这是相当痛苦的，而这痛苦又不是短时间的，是要“经”过相当“久”的“时”间的。如是长期割截所有的痛苦，在一般人，我相信，一定忍受不了。可是菩萨，由于悲心的激发，对于割截的众生，不但不生起一念嗔恚，反而更加增了自己的忍辱力，所以说“于彼割者忍更增”，这是菩萨伟大的地方，亦是菩萨的悲心所使，堪称名为有力大人。

菩萨以度生为本，而这又完全是出发于悲心，因此众生对他辱骂甚至割截其身，经过长久的时间都能忍受，没有大忍力是做不到的。菩萨所以能忍，还是感到众生的愚痴，体念众生本身亦做不得主。如经说：‘气此非有情过，此是烦恼咎；智者善观已，不嗔诸有情’。众生无理来加害菩萨，不是众生自己的过失，是因被烦恼驱使，才作出割截菩萨身体的愚笨行为来。众生自己既不能作主，一切听烦恼支配而不得不这样作，像这样的一个众生，我们对他同情怜愍还来不及，那里可以更进而去恼恨他？有智慧的菩萨这样善加观察以后，再也不会嗔诸有情，所以说于彼割者忍更增。这个忍，与普通说的骂不还口，打不还手不同，那是因为他的力量抵抗不过对方，表面上是在忍让，内心中实在怨恨不已。佛法所说忍，不但表面要忍，内心尤要不生嗔心，不怀报复之念，不起愤嫉之情，才是菩萨真正的忍辱。

因悲故忍已经说过，因智故忍再为说明。已见之见，不是一般人所说看见看不见的见，而是一种智慧的体验，菩萨运用其般若智慧，对于诸法加以深深的思惟与体验，知道一切诸法都是无我的，所以说“已见无我诸菩萨”。既见诸法都是无我的，那里还有什么“能所何时何相割”？能是能割的人，或是能割者；所是所割的人，或是所割者。或说：能割的是众生，所割的是菩萨身体。何时割，时是时间，就是在什么时候开始割的；何相割，相是代表东西，或者是刀，或者是箭，或戈，或矛，利用这些东西，割开菩萨身体。“彼”见无我的菩萨，“见”到如是“诸法一，都是“如影”如“像”，如幻如化的。分开来说：能割者如幻化影像，所割者如幻化影像，足为了达我空；何时割如幻化影像，何相割如幻化影像，是为了达法圣。幻化影像，是都显示宅无有实的。如影，如人站在太阳底下，有个影子反映出来，不用说，这人影，是假有无实的，如有以为是个实在的人，那必然是错乱颠倒。如像，是镜中之像，亦是由人映入其中的，并非镜中实有其像长存，人对镜子就有其像，人离镜子像不可得。如幻如化，就是玩魔术的所幻化出来的老鼠兔子，根本没有它的实在性可得。果真了达诸法如幻化影像，即使为人割截身体，又有什么不可忍的？所谓‘将头临白刃，犹如斩春风’，何痛苦之有？所以“由此亦能善安忍”。不论众生是怎样的割截菩萨，菩萨总是那样泰然自若的忍其所忍。善安忍，既不是老于世故，亦不是所谓涵养深，而是真正通达了诸法空性真理所有的忍，是极希有极难得的忍。

忍辱与嗔恚，是病药一对，即嗔恚是恶毒之病，忍辱是佛为众生所开的特效药，要治嗔恚的恶病，唯有忍辱的法药。可是人间最难行的莫过于忍，最恶毒的莫过于嗔，如入行论说：‘无过嗔之恶，无过忍难行’。遗教经说：‘能行忍者，乃可名为有力大人，若其不能欢喜忍受恶骂之毒如饮甘露者，不名入道智慧人也’。要想做个有力大人，做个入道智慧之人，我们认为都有实行忍辱的必要。

己三明一般忍德

庚一 理除嗔恚

若已作害而嗔他    嗔他已作岂能除    是故嗔他定无益    且与后世义相违  
既许彼苦能永尽    往昔所作恶业果    云何嗔恚而害他    更引当来苦种子  
若有嗔恚诸佛子    百劫所修施戒福    一刹那顷能顿坏    故无他罪胜不忍

科文理除嗔恚，意思是说，在道理上，应该灭除嗔恚，不应生起忿恼，凡是一件事情发生，都当从多方面设想，不可一触即大发脾气。如发脾气，问题可以解决，发发脾气，犹还可说，所谓一怒而安天下，下妨一怒。假定发了脾气，所生问题，不特不得解决，反而更为复杂，试问你发脾气又有何用？所谓一怒不能合天下安，而且对人对己有损无益，那又何必大动嗔恚？所以如有不讲理的人，无理加害了你，你应原谅他的愚痴，尽量忍受自家痛苦。“若”是“已”经被人之所“作害”，“而”你内心中仍然“嗔他”不休，如能得到好的结果，其嗔犹有可恕。可是事实我们想想：你去“嗔”恨于“他”的时候，他人对你“已作”的损害，“岂能”因为你的嗔他而就可以消“除”？不但不会消除，且由久嗔不息，对己对人两无所益，所以说“是故嗔他定无益”。既定无益，与其嗔他，还不如忍受的好。如你一只手指被人割去了，你内心中生大嗔恨，想要报复，正当这个时候，不妨你再想想：我这样的去报复他，使他也失去一只手指，我的手指能不能复原？假定是否定的，何必败这损人而不利己的事？果能这样一想，我相信你就会心平气和，忍辱为尚，不再想到要如何报复了。如更深一层的想：他所伤害到我的，只是一只指头，幸而还没有割下我的头颅，生命生存还没有问题，我又何必恨他？

同时，有人伤害到你，你果不嗔恨他，宽恕他，原谅他，久而久之，他自觉到错误，内心亦会不安，深感对你不住，为了弥补他对你的过失，他会处处对你表示好感，甚至终身作为你的好友。如他伤害了你，你又对他生嗔，反而使他对你更生恶感，不但使你现在身心不安，无有利益，而且对你未来也是没有好处的。如你未来本可得大利益的，由你常生嗔恚，如是嗔恚之火，烧尽你的功德，使你来生不能领受果利，所以说“且与后世义相违”。后世就是未来，义是果利。未得解脱的人，没有不望来生得大福德的，但你不时的大生嗔恚，与你所希求的后世义利相违，又能怪得谁呢？由此，我们可以明白一个道理：当暴躁的脾气要发尚未发的时候，你得多加考虑，想想这个脾气发出来后，是不是会有好的结果？假定没有好的结果，最好忍受下去，不要让它发作。无论为现实与未来的利益著想，无论为自己与他人的利益著想，佛法认为忍最第一。

进一步说，假使有人伤害了自己，不要以为他伤害了我，而应想到这是因果循环，因我过去曾伤害了他，所以现在他来伤害我，因果是丝毫不爽的，我应无条件的忍受。如说：‘我昔于有情，曾作如是害，故害有情者，我理受此损’。西藏有位大喇嘛霞婆瓦说：‘若说这不是自己所招致的结果，实是显示自己完全不是法器’。要知今生他对你伤害使你受苦，可是由你受了这一点苦，而你过去造的恶业所应感受的苦果却永远消除再也不会受其果了。你承不承认这个因果道理？假定承认的话，“既许彼苦能永尽往昔所作恶业果”，你应对之生欢喜心，认为他是我灭除重苦的增上缘，对你的增上缘，感激都来不及，那里可以对他生嗔恚呢？听以说二万何嗔恚而害他”？为人应当知恩报恩，知恩不报，反而对之大生嗔恚，甚至对其大加伤害，这在道理上，怎么讲得通？如你由嗔恚而伤害了他，那你将来所受的果报是很大的，所以说“更引当来苦种子”。如说：不能忍受现在些微痛苦，极力引生恶趣无量痛苦，这应认为是最愚痴的事！又有说：‘于现在做苦，我且不能忍，何不破嗔恚，地狱众苦因’？

普通人对普通人生嗔恚，已经是很不对了，“若”果现在有个“嗔恚”心特别大的人，对“诸佛子”（发心的菩萨）也生起嗔恚心来，那他的过失就更大了。大到什么程度？颂说：“百劫所修施戒福，一刹那顷能顿坏”。布施有布施的福德，持戒有持戒的福德，而这些福德都是慢慢积聚起来的。如布施一次有一次布施的福德，持戒一天有一天持戒的福德。现在这个嗔恚菩萨的人，已于百劫当中，修了施戒福德，时间不可谓不长，福德不可谓不大，



可是如是之长而又如是之大的福德，在你对菩萨发生嗔恚的一刹那之间，全部毁灭无余。‘嗔恚之火，能烧功德之林’；‘一念嗔心起，百万障门开’，都是这个道理。入行论亦说：‘千劫所施集，供养善逝等，此一切善行，一恚能摧坏’。千劫所集供养三宾的功德，当然是很大的，若你想要摧毁这些功德，不须什么大铁锤、金刚钻之类，只须一念嗔恚，就全部化为乌有。入中论释说：‘菩萨生嗔且坏善根，况非菩萨而嗔菩萨’？所以众生对菩萨生嗔，其罪恶是很大的，所受苦果也是极重的，重大到其他罪恶苦果所不能及。所以说“故无他罪胜不忍”。如贪，在学佛者的立场来说，也是一种极大的祸患，但比之嗔心却奸得多，如人贪名，就不敢做种种坏事，因为做了坏事，名誉立刻扫地。如痴，也是一种罪恶，由于糊涂，可做出很多不合理的事来，但仍不及嗔恚过失来得重人！就现实世间说，嗔恚这东西：小则可以破坏彼此之间的友谊，如向来是很要好的朋友，但因偶而动了一念嗔怒，过去所有友谊一笔勾销，从此成为路人不如；大则引发世界的战争，破坏世界的和平，过去两次世界大战的爆发，那次不是由于为首者的一念嗔心而起所以嗔恚，不论对个人、家庭、社会、国家、世界，都是不利的！没有嗔恚的最好不动嗔恚，已有嗔恚的最好设法扑灭嗔恚，不要让它无限制的蔓延，以为害世界人类！

庚二 法应安忍

辛一 忍不忍德失

使色不美引非善	辨理非理慧被夺	不忍合速堕恶趣	忍招违前诸功德
忍感妙色善士喜	善巧是理非理事	死后转生人天中	所造众罪皆当尽

不忍有四种过失，忍有四种功德。此中，初颂明不忍过，次颂明忍功德。不忍的四种过失是：一、“使色不美”：色是容颜面貌，一个人的容貌，生得美丽或丑恶，佛法说来，与有无嗔恚有关，过去生中如喜动辄生嗔的，那你今生所生的容貌，就是丑陋的，如过去生中时时笑口常开，那你今生所生的容貌，就是美丽的。今生生了一付俊美的面孔，假使不知时时保护它，不动的生嗔恚，则你面孔就会慢慢的变成难看了，因为嗔恚生起时的那个样子，足怪难看的，所谓勃然变色，见者生畏，就是使色不美最好的证明。本生论说：‘忿火能坏妙容色，虽饰庄严亦无美’。忿恚之火烧坏了你的妙颜，任你怎样把它修饰庄严，再也不会漂亮起来。二、“引非善”：善是道德行为，非善是不道德的行为。如人在世，专做一些杀人放火不道德的勾当，推究它的根本原因，大都还是由于嗔心之所驱使。本生论说：‘由忿串习诸恶业’。损害善法使诸善行不得生起的，无过不忍，除了不忍，更无余恶比这更重大的了。所谓杀生、偷盗等种种恶业，除少部份是由贪引起来的而外，大多数还是由嗔所引生的。三、“辨理非理慧被夺”：简单的说，是慧被夺。一个人所以能够辨别是非邪正，完全是智慧的作用。当人在理智清醒时，无论发生多么大的事情，他能立刻判断事情的原委，辨别谁是谁非，谁对谁不对，控制自己的感情，不让它乱发脾气；若被嗔火烧晕头脑的人，理智被感情蒙蔽，一任感情的奔放，那就是非邪正不分了，明明是对的认为不对，明明有道理的认为没有道理。于是使得原有辨别是非邪正的智慧，因为嗔心的生起，就被嗔恚之所夺去，再也没有辨别是理非理的能力了。四、“不忍合速堕恶趣”：谓人没有生嗔心时，是非真伪分别得极为明白，等到嗔心一起，真伪不辨，是非不明，胡作妄为，于是就造下了恶趣之因，很快的令你堕入恶趣。本生论说：‘忘失成办自利益，由忿烧恼趣恶途……由忿串习诸恶业，百年受苦于恶趣’。此中四种过失，前三种是属现生的，后一种是属来生的。由此可知：嗔恚对于现在未来，都是无益而有害的。

反过来说：“忍招违前诸功德”。个人能忍，不但上面四种过失都没有了，而且还能得到如下所说的四种功德：一、“忍感妙色善士喜”：不生嗔恚，和蔼可亲，任何人见了都是欢喜的，所以感得美丽的容貌，具足微妙的色相，使得善士对你生起欢喜，而且很乐意的接近你，试问谁不愿意如此？摄波罗密多论说：‘忍为巧处成色身，功德端严相好饰’。如大心菩萨，总是众相圆满，其原因就是由于能忍。二、“善巧是理非理事”：因不生嗔，头脑冷静，理智

分明，对于是埋非理等事，也就能够运用智慧，加以善巧分别，是则是，非则非，决不感情用事。三、“歿后转生人天中”：不爱生嗔的人，到他这个生命结束后，不特不会堕入三恶道中去，而且一定可以转生人天之中，感受人天的福乐果报。菩萨地说：‘菩萨先于其忍见诸胜利……临终无悔，于身坏后，当生善趣天世界中’。菩提道次第广论说：‘若能恒常修习堪忍不失欢喜，故于现法一切时中常得安乐，于当来世破诸恶趣生妙善趣，毕竟能与决定胜乐’。四、“所造众罪皆当尽”：对于任何恶劣的环境到来，假定真正能够忍受，不但新的罪恶不会再造，而且过去所已造成的众罪，亦当悉皆消灭。此中四种功德，前二与后一种，是现生的利益，第三种是未来的利益，所以能行忍辱，对于现在未来，都是有益而无害的。

## 辛二 结劝修安忍

了知异生与佛子 嗔恚过失忍功德 永断不忍常修习 圣者所赞诸安忍

忍不忍的德失，上面已经讲过；现在这首颂文，结劝常修安忍。嗔恚大都是凡夫发的，忍辱大都是菩萨修的，不知嗔恚过失及忍辱功德，而你常发脾气，这还情有可原。现既“了知异生”所有的“嗔恚过失”，亦复了知“佛子”所有的“忍”辱“功德”，而你仍然不忍且经常的大生嗔恚，这就不可原谅了！月称论主有鉴于此，所以特地劝告我们，要“永断不忍”而“常”常的“修习圣者所”称“赞”的“诸安忍”。说到安忍所生的痛苦，究竟有些什么需要安忍的？如为增长梵行所依的医药、衣服、饮食、卧具等，假定所得是很粗鲜的，甚至为人稽留而不给的，不应为此多生忧愁，而应忍受由此所生的痛苦。又如世间的衰、毁、讥、苦、坏法坏、尽法尽、老法老、病法病、死法死，依此一切或依一分所产生的众苦，我们亦应善加思择而予以忍受。至于遭遇人事方面的打击，而产生的种种痛苦，同样要予以极端忍受，其忍受的方法，现在略说几点：

一、观众生苦：从现实世间看，不管多么凶狠的人，尽管常发雷霆般的脾气，但一见到大病在身而受痛苦折磨的病者，他的脾气无论如何就发不出来了。因他感到病人已够苦的了，怎忍由我的暴怒，再增加他的痛苦？爱发嗔心的人，当你嗔心快要起时，不妨立刻观众生苦，想想众生既是这样的痛苦，我怎么忍心对他生嗔，使之苦上加苦？果能这样想法，我相信会扑灭嗔心的。

二、观众生愚：从现实世间看，你当可以发现，一个无知的小孩，不论怎样的胡扯，甚至终日无理取闹，做大人的总能予以原谅，绝对不会对孩子乱动嗔心，即使有时被闹得火气来了，口头上虽加呵斥，而内心中还是慈爱著的。如把这个观点加以扩大，了知世间一切众生，都和小孩一样愚痴，不知善恶是非，不别邪正真伪，我是有智慧的大人，怎可向愚痴众生随便乱发脾气？

三、观根性别：众生根性各各不同，你有你的个性，我有我的个性，俗说百人百性，千人千性，要想彼此相同，是绝对做不到的。最明显的，经中说有贪行人、嗔行人、痴行人、等分行人等。他生嗔心已经习以为性，你又何必与他一般见识？假使他生嗔心，你又眼他一样的生嗔，那你比他又好在那里？你希望人家和你一样，人家又希望你和他一样，那又怎办？而事实上这是不可能的。所以遇到嗔心特重的根性，不要与他计较，而应善为忍受。

若人果能永断不忍而又常能修习圣者所称赞的安忍，那你这个人，真正可以算是菩提种子，而可向菩提大道前进了。

## 辛三 明世出世忍

纵回等觉大菩提 可得三轮仍世间 佛说若彼无所得 即是出世波罗密

三地所修的忍辱，如初地所修的布施，二地所修的持戒，也有世间与出世间不同，而其关键所在，在于是否通达三轮体空。所谓忍辱三轮，就是能忍的人，所忍的对象，忍之为忍的忍法。实行忍辱，有没有功德？上面说过，忍是有诸功德的，现在有个能行忍者，将其所有诸忍功德，回向最高佛果菩提，不用说，这是极为难得的！“纵”然极为难得的将其忍德“回”向正“等”正“觉”无上“大菩提”，假定认为仍有一个“可得”的实在“三轮”，

不客气的说，则你所修的忍辱，“仍”然属于“世间”的波罗密，要想由此趣向菩提，还是做不到的。怎样才算是出世的呢？“佛说”：“若彼”忍辱行者，运用他的智慧，通达能忍的人，所忍的对象以及忍法，都是空“无所得”的话，“即是出世”的忍辱“波罗密”了。到了这个程度，不说你回向无十大菩提，即使不回向无上大菩提，那你所获的功德，也是不可限量的！

#### 戊三 得余功德

此地佛子得禅通 及能遍尽诸贪嗔 彼亦常时能摧坏 世人所有诸贪欲

三地菩萨，不但能得忍的功德，而且还得其余的功德。先说“此地佛子”所“得禅”定神“通”的功德。这里所说的禅，主要是指四禅、四空、四无量心的十二门禅。

四禅，又名四静虑，是色界所修的定。静虑，据俱舍光记说：‘由定寂静慧能审虑，审虑即是如实了知义，从用及果为名，故名静虑。如契经说：心若在定，能如实了知’。依于这个解释，我们知道：静虑是定慧均修的，或说是止观双照的。有初静虑、二静虑、三静虑、四静虑的差别。

四空，又名四等至，是无色界所修的定。等至，梵语叫做三摩钵底，其意是说：在定中心身平等安和叫做等，由定而能到达这平等地位，所以叫做等至。唯识述记六上说：‘在定，定数势力，舍身心等，有安和相，至此等位，名为等至’。依这解释，可知等至，是侧重于定的修习，对于观法较为忽略。有空无边处定、识无边处定、无所有处定、非非想处定的差别。

四无量心，就是慈、悲、喜、舍的四心。慈无量心的修习，旨在给与众生的快乐；悲无量心的修习，旨在拔除众生的痛苦；喜无量心的修习，不是随喜的喜，而是见到众生离苦得乐的欢喜；舍无量心的修习，其舍不在施舍，而是怨亲平等的表示。如令众生离苦得乐的慈悲心行的实践，不唯施之于我的亲人，即使我的怨家亦然。

通是神通，即如常说的六通。神通的获得，由定力使然，修禅定的，一旦得到四禅的根本定，就可发诸前五通了。所以神通中的前五通，不但佛弟子可得，凡是修定的人都可得，是共外道的。若说佛弟子与外道的神通有何差别，那只是在通的妙用上有所不同：如天眼通，佛弟子所见的范围大，外道所见的范围小；再如天耳通，佛弟子所听到的远，外道所听到的近；他心通，是知道他人的心念活动；宿命通，是对过去生中的种种有所通达；神足通，是变化多端，往来无碍，履水如地，履地如水。佛子的神通，不与外道共的，是漏尽通。此第三地的菩萨，不但得前五通，亦复得漏尽通。

菩萨除了得定得通，并“及能”够“遍尽诸贪嗔”。诸贪，是指三界所有的贪，因为贪是通三界有的；嗔唯欲界有，所谓‘上界不行嗔’的。此中意说：三地菩萨，不但断除了欲界所有的嗔心，就是遍于三界的贪心也断除净尽。不特如此，“彼”菩萨“亦常时”的“能够”“摧坏世人所有诸贪欲”。世人所有的诸贪欲，不外色声等的五欲。经中告诉我们三地菩萨，常为忉利天的天主，忉利天上有个善法堂，就是忉利天主常常集众说法的地方，他为天人说法，主要是说五欲的过患，所以对于世人所有的诸欲，他能无保留的予以摧毁，决不染著世间的欲乐。同时，修定最要的是呵五欲，如对五欲的过患认识不清，常为五欲所牵，那你的定决修不成功。三地既以修定而得神通，可见他对世人所有的诸贪欲，丝毫不生染著之心。

#### 戊四 明说施等

如是施等三种法 善逝多为在家说 彼等亦即福资粮 复是诸佛色身因

初地修布施波罗密多，二地修持戒波罗密多，三地修忍辱波罗密多，“如是施等三种法”，主要是为什么人说的，“善逝多为在家说”。这三种法门，真实说来，凡为佛干，是都应该修的，不论在家出家，但比较起来，多数是为在家说，因在家众，不一定马上就求出世的解脱，而以求人天的果报为主的，可是欲得人天的果报，施、戒、忍的三种法门不可缺一。在这里

要特别注意的：我们不可认为如三法，是在家的行门，出家就不要修，假定这样想，那是错误的。以忍辱说，遗教经的指一不是：‘白衣受欲，非行道人，无法自制，嗔犹可恕；出家行道，无欲之人，而怀嗔恚，甚不可也’。持戒，出家重于在家，更是人人所知的。至于布施，出家比丘，持银钱戒，财施固不可能，法施还是需要的。到了现在，很多地区的出家佛子，不但手里拿钱，有的甚至成为小资本家，应该同样可以财施的。

“彼等”，是指布施、持戒、忍辱的三种法门，而这三种法门，不仅是人天乘的主要资粮，“亦即”是上求佛道的二顺”德“资粮”。资粮，就是古代远行所带的干粮。一个菩萨行者，向菩提大道前进时，一定要具备福德智慧二大资粮，而且是不可偏废的。如专备智慧资粮，很容易走上小乘的道路；如专备福德资粮，则又易步入人天道上。福德资粮的完成，有赖于施、戒、忍；智慧资粮的完成，则有赖于静虑、般若；精进，乃是完成二大资粮的动力。所以菩萨行者，必须福慧双修，方能证得最高无上菩提。

施、戒、忍的一二法，不但是福德资粮，“复是诸佛色身因”。佛有二种身，即法身与色身。谓以般若智慧，证悟缘起真实性，以缘起正法而为身，名为法身。法身遍一切处而无所不在，即因缘起法是遍一切处的。谓父母所生身，名为色身，具有三十二相、八十种好。圆满法身，由于智慧；圆满色身，由于福德。如能施戒忍辱，就可得相好身，我们定要承认佛有此相好庄严的色身；假定自己也想得到这相好身，那就得依照施等三法去行。

#### 戊五 明彼胜用

发光佛子安住日 先除自身诸冥闇 复欲摧灭众生闇 此地极利而不嗔

日即太阳，太阳中是具有光明的。不管日光、月光、灯光，凡是光都有除闇的作用。第三“发光”地的“佛子，安住”在慧“日”当中，当如初日那样的，具有殊胜的光明。光明的出现，“先除自身”所有的“诸冥合”，然后才除其他方面的冥合。如从日上放射出来的光明，日的本身周围黑暗，固已不复存在，就是大地所有的黑暗亦被驱除。三地菩萨发出的智慧光明，先照破了本身所有的烦恼黑合，“复欲摧”破消“灭众生”身心上的烦恼黑合。诸冥合，说来虽多，总括言之：大乘说为烦恼所知的二障，小乘说为染污不染污的二种无知。俱舍开头说的‘诸一切种诸冥灭’，就是灭此诸冥。唯破自身冥合，不除他人冥合，这是小乘行径；菩萨不是专为自身而行菩萨道的，所以破了自身的冥合，更运用慧光，摧灭众生的冥合。除自身合是自利，灭众生合是利他。为了自利不应生嗔，为了利他更不应生嗔。“此”第三“地”菩萨，因为智慧“极”为猛“利”的关系，了知自他都是如幻化的，有什么可嗔恚的？因“而”能“不”生“嗔”，坚定的常修圣者所赞的安忍波罗密多。

#### 丁四 焰慧地

功德皆随精进行 福慧二种资粮因 何地精进最炽盛 彼即第四焰慧地  
此地佛子由勤修 菩提分法发慧焰 较前发光尤超胜 自见所属皆遍尽

上来已讲三地，现在续讲第四地。第四地菩萨所修的，是精进波罗密多。行者对于一切善行的进修，佛陀认为非精进不可，因世出世间的一切“功德，皆一是“随”顺“精进”而“行”的，换句话说，没有精进，就没有一切功德的积聚。菩萨本行经说：‘一切众事，皆由精进而得兴起’。我在八大人觉经讲记里说：‘三世诸佛皆因常行精进而得究竟实证，三世诸佛亦常称赞精进功德，吾人岂可忽视精进’？精进的反面就是懈怠，阿含经说：‘懈怠为一切恶法之本，精进为一切善法之本’。是以为人不可随便，假定太过随便，一切罪恶都将缘此而生。同时还要知道，一切事物都有个中心，其他都将随著这个中心而转，如以精进为中心，一切功德善法都随此转了。不过佛法所说精进，亦有它的一个条件，就是要在善法功德方面去行，否则的话，纵然卖力，亦是懈怠。入行论说：‘进谓勇于善’。如专在杀盗淫上用功夫，那可说是勇于恶，不得说为精进。如小偷，‘偷风不偷月，偷雨不偷雪’，天天都是人家睡觉他在奔跑，一般人看来，岂不也很精进？但在佛法看，不但不承认这是精进，而且认为这是人生最大的懈怠，亦是人生的罪恶之源！

瑜伽师地论中解释精进，亦是在摄善法戒与饶益众生戒两方面著重的。且以利益有情方面来说：菩萨为了利益众生，不顾一切危险的精进做去，那怕是上刀山爬剑树，只要有众生可度，我也毫无顾虑的爬上去，这样，才可说是真精进。庄严经论有颂说：气资粮善中进第一，理依此故彼后得，精进现为胜乐住，及世出世诸成就，精进能得三有财，精进能得善清静，精进度越萨迦耶，精进得佛妙菩提’。瑜伽菩萨地也说：‘唯有精进，是能修证菩提善法取胜之因，余则不尔。故诸如来称赞精进，能证无上正等菩提’。劝发增上意乐会又说：‘能除诸苦及冥合，是能永断恶趣木，诸佛所赞圣精进，此是恒常应依止’。所以一个人有了精进，不论什么都不能胜过你，诸如受用、烦恼、厌患、少得，对你都将无可如何。是以精进在佛法中非常重要。

不但一切功德都以精进为中心，就是二困慧二种资粮”的成就，亦是以此精进为主“因”的。福慧二大资粮，是修六波罗密所成就的。前面曾经说过：修布施、持戒、忍辱三种波罗密多，就可圆满福德资粮；修静虑、般若二种波罗密多，就叮圆满智慧资粮。但修这些波罗密多，均有赖于精进波罗密多的支持。否则的话，不论布施、持戒，乃至静虑、般若，都将无法继续不断的修习下去。海慧请问经说：‘诸懈怠者，无有布施乃至无慧，诸懈怠者无利他行’。我们再看世间各种工巧，假定能精进去做的，固然不难将之做成，假使懈怠的学习，亦足下容易学成功的。世间工巧尚且如此，何况出世的福慧？所以必须精进不懈，以此为因，方能圆成福慧二种资粮。

精进既是这样的重要，在菩萨的十地中，那地菩萨修此修得最为殊胜？所以说：“何地精进最炽盛”。颂文接著告诉我们的说：“彼即第四焰慧地”。焰是火焰，如以火烧物，除了火光，还有火焰，火焰不起，东西是不容易烧掉的。四地菩萨因为精进最极炽盛的关系，所以能发生智慧的火焰来，并运用这智慧的火焰，焚毁诸烦恼薪，所以特名焰慧地。

“此地佛子由”于“勤修”什么法门，而得发出智慧的火焰来的？由勤修“菩提分法”，所以“发”出智“慧”的火“焰”。菩提分法，简单的说，是指七菩提分，详细的说，是指三十七菩提分法。菩提是觉的意思，分是因或条件的意思。所谓七菩提分，意即本著七个条件去做，就可获得所求证的正觉。所谓三十七菩提分法，是即依于三十七个条件去行，到了修成功的时候，就可证入正觉。为什么能够如此？因徒菩提分法之中，可以发出智慧焰来，而且所发出的慧焰，较之第三发光地所放射出来的赤金色光尤为殊胜，所以说“较前发光尤超胜”。如举喻说：三地的慧光，如太阳的初出；四地的慧光，如太阳的日中，其光的强弱，可想而知。如日中天的智慧光焰，能破除“自”我“见”及为自我见“所属”的人见、众生见、寿者见等，悉“皆遍尽”。

依月称论师的意见说来，众生的生死根本在烦恼障，而这烦恼障，不但是我执，实亦包含法执。我见（萨迦耶见）而有的我执，到什么时候可以断除？大体说来：初地菩萨只断分别我执，四地菩萨已能断除一分俱生我执，彻底的断尽俱生我执，要到八地菩萨。这里遍尽自见所属的诸烦恼，主要是指俱生我执的一部分，并不是真的如八地那样的断尽俱生我执。

#### 丁五 难胜地

大士住于难胜地 一切诸魔莫能胜 静虑增胜极善知 善慧诸谛微妙性

这是十地中的第五地，在全颂文中，此地说得很简单的，只有一颂。“大士”，就是发大心之士，亦即菩萨的别号。这位大士，安“住于难胜地”。胜是超胜、战胜的意思。如有魔来扰乱菩萨或和菩萨决斗，无论如何是不能获得胜利的，所以说二切诸魔莫能胜”。一切诸魔，显示魔有很多，如通常说有五阴魔、烦恼魔、死魔、天魔的四种。魔，以佛法说，是恶势力的代表，其最大的特色，在阻碍人类的进步。如有不断的要求生命向上、向善、向光明，或在不断的要求进步，魔知道了，立刻就来加以扰乱，逼使你向后退堕。如佛法说的天魔，其希望是很简单的，就是希望每个众生都为他的眷属，在限度内行善而不能跳出魔王的掌握，他不但不来扰乱你，而且很可能的来加持你，但若你想跳出三界，不愿再受魔的控制，魔王

马上就来扰乱，使你不得顺利的出离三界。

大乘菩萨行者，要到什么位子，始可降伏众魔？一般说来，在加行位与资粮位就可降魔，不过这时降魔，还不是纯凭自己的力量，须赖佛力的加持，因为自己的力量，尚未能与魔力平衡。初地虽可与魔王对抗，但因定力不深，一旦出定，就又给与魔王扰乱的机会，所以还不能说是难胜。现在第五地菩萨，由于定力的坚强，任何外在的魔力，都没有办法打进来，所以称为难胜地。

第五地菩萨，在十波罗密多中，以修静虑波罗密多为主，所以说“静虑增胜极善知”。定，很多经中都说是‘心一境性’，就是使我们的一念心，始终安住在所缘的境界上，不让它向其他方面驰散。如观佛的眉间白毫相，就得将你一念心，安住在这所缘的白毫相上，一旦发觉你的这念心，不在所缘境上了，就得立刻拉回来，重行放在所缘境上，如是到达心不外散，即名为定。瑜伽菩萨地说：‘谓诸菩萨于菩萨闻思为先，所有妙善世出世间心一境性，心正安住或奢摩他品，或昆钵舍那品，或双运道俱通二品，当知即是菩萨静虑自性’。遗教经说：‘制之一处，无事不办’，所以定是非常重要的。

以前诸地也修定的，但远不及五地定力的坚强，所以说静虑增胜。静虑工夫修得越深，于中发出的慧光，比前愈为增强，所以极能善巧的了知诸法。“善意诸谛微妙性”者，善意是指声闻、独觉、佛的诸圣者。因圣者得到最极殊胜的智慧，所以称为善慧。圣者以其所得善慧，通达诸谛的做妙性。谛即真理，真理本来只有一个，根本没有好多真理可说的。但佛法向来分为二种，就是随顺世间的世俗谛与绝对真理的胜义谛。而世谛中又可分成好多的真理，如人生的真理、宇宙的真理，乃至凡是具有决定如此不变性的，都可以谛名而安立的。五地菩萨因为智慧增胜，对于诸谛的微妙性，无不通达了知，所以说为善慧诸谛做妙性。

五地菩萨所修的是静虑波罗密多，即静态，对动态说的。普通以为动静是相对的，动不能静，静不能动，要想做到动静一如是很不容易的。五地菩萨，虽修静虑，但无碍于动，可说是即静而动，即动而静，真正做到动静一如，但这工夫不是容易得来的，是经过一番极大的努力而获得的，所以名为极难胜地。

#### 丁六 现前地

##### 戊一 略示地优

现前住于正定心 正等觉法皆现前 现见缘起真实性 由住般若得灭定

菩萨从地至地的善为上进，所以现在就从第五难胜地而进入于第六现前地。即菩萨开始由五地向六地前进时，将自己的一念心专注的安定的住于正定上，使其绝对不再向外驰散，于是精神集中而般若智慧现前了，所以说“现前住于正定心，正等觉法皆现前”。正等觉法是无上菩提，亦即所谓般若。智论说：‘般若是一法，佛说种种名，随诸众生力，为之立异字’。金刚经讲记说：‘如大乘行者，从初抉择观察我法无性入门，所以名为空观或空慧。不过，这时的室慧还没有成就；如真能彻悟诸法空相，就转名般若。所以智论说：气未成就名空，已成就名般若’。般若到了究竟圆满，即名为无上菩提。所以说：气因名般若，果名萨婆若’——一切种智。罗什说：‘萨婆若即是老般若’。约始终浅深说，有此三名，实际即是一般若’。可见般若与菩提是自体异名，不可说它有差别的。

六地般若现前，其所现见的是什么？“现见缘起真实性”。现见，不是现在看见的意思，也不是想像或意会的意思，而是般若慧对缘起法性亲切的体验，亦即通常所说的现证、悟入。世出世间的一切诸法，依佛法说，都是缘起空寂性，没有一法有它的实在自体。诸法既是空无实体，现为什么又说真实？谓诸法中真正可说是真是实的，唯有无实自性的空寂，所以说为真实性。一切本空，现在如其本空而见为空，这不是真实是什么？所以缘起空寂，即足缘起真实性。六地菩萨，运用他的智慧，观察一切诸法，如实的体悟到：即缘起而性空，即性空而缘起，所以说为现见缘起真实性。诸缘起法即足空性，这是什么道理？因为凡是缘起的，共性必然是没有的。为什么必然无有自性广因为它是待诸因缘而后有的，假定是有它的实自

性的话，那就无须要待因缘，而且应该恒恒时有，可是事实不然，所以缘起无性，说名为空。如有颂说：‘气若法依缘起，即说彼为空；若法依缘起，即说无自性’。这是每个佛教徒所应有的体认。

法法都是缘起真实性，从法性理体上说，可谓毫无问题，但从悟证方面说，由于智慧的大小，颇有浅深的差别：如小乘圣者也悟证到缘起真实性的，但不彻底，因他所观察的是缘起生命，只能体认到补特伽罗缘起真实性，换句话说，他只能悟证到我空；而大乘圣者从一切法上观察，通达法法无差别的空寂性，也就是说，对我法二空都有所体悟。大小乘的智慧力用不同，佛在经中常举火的譬喻加以说明：如木柴的火与木炭的火，同样是火，但所发生的火的力用，迥然不同。大小乘的智慧虽是一体，但所发生的作用有别：二乘人的智慧狭小，所以只能通达我空；大乘人的智慧广大，所以能了我法二空。

佛法常说二无心定，就是无想定与灭尽定，前者是一般外道修的，后者是佛法圣者得的。小乘证得三果的圣者，就可得灭尽定；大乘要到六地菩萨，始可得灭尽定，因为六地以前的菩萨，没有广大的悲心和高度的智慧，所以不能入于此定。六地菩萨，由于甚深般若智慧现前，安住在这般若上面而得灭受想定，所以颂说：“由住般若得灭定”。入此定，在境界上，虽近于非非想定，而实高于非非想定。因此灭尽定是无漏性，与真般若相应的，所以入了此定，就可通达缘起性空。由灭尽定身证般若，般若最为殊胜。

灭尽定的特色，是灭尽所有一切心识活动而入于静止状态。不过所灭的心识，大小乘说有不同：小乘说只灭除六识的心心所法，因为他们根本不承认有七、八二识；大乘说灭前七识所有的心心所法。唯识述记说：‘彼心心所灭名灭定，恒行染污心（第七识）等灭故，此亦名灭受想定’。特标受想二心所灭，是因这两心所，在心识的活动中，有著特别的骚扰，如果克服了这两个东西，其他就易使之不起作用了，所以说为灭受想定。

进一步所要说明的，即这灭受想定，是有为的还是无为的？大小乘的学派，都有相当的争论：西北印度的说一切有部学者，谓灭尽定是有为法，因这是有所作为的；东南印度的大众分别说系学者，谓灭尽定是无为法，因这是无所作为的。后代大众，从西北印度有部思想发展起来的唯识学者，亦说灭定是有为；从东南印度大众分别说系思想发展起来的中观学者，则说灭尽定是无为。

其次要分别的，即这灭受想定，是有实体还是没有实体？有部认为是有实体的，所以正理说：‘体是有为，实而非假’。他的理由是：灭定所以得使心心所法不起，一定有股力量阻之不起，当知这股力量，即是显示体为实有。这种说法，大乘中观、唯识固不承认，就是小乘经部师，亦说为假而非实的，如说：‘分位假立，无别实体’；‘唯不转位，假立为定，无别实体’。本颂是属中观系的思想，当然是主灭定无实自体的。

## 戊二 广说般若德

### 己一 摄导功德

如有目者能引导 无量盲人到止境 如是智慧能摄取 无眼功德趣圣果

无量诸功德中，般若功德最为第一，所以特先广说般若德。般若德的殊胜高超，要说明它是很不容易的，因而现在特用譬喻加以显示。在这世间做人，明白可见到的：有的是眼不能见的盲人，就是一般说的瞎子；有的是明眼人，什么都看得见。假定现在有很多的盲人，要从新竹到青草湖一行，如没有一个明眼人率领他们，让他们自己在那里摸索，不用说，是非常危险的，不是跌落沟中，就是掉在水里，很难走到目的地，设或引导他们的人，也是一个瞎子，那必然又是所谓‘一盲引众盲，相牵入火坑’，其危险仍然是免不了的。然则怎么办？这就要有个明眼的人来领导他们。“如有目者能引导”，那就可使“无量盲人到止境”——一目的地了。

有目之人领导盲人是这样，般若智慧领导诸余功德，进入萨婆若海也是如此。“如是智慧能摄取，无眼功德趣圣果”，正是显示这个意思。智度论说：‘五度如盲，般若为导’，这

是佛法者所熟知的。施戒等的五度，等于瞎子一样，如不依般若智眼来引导，势必不能趋向圣果，假定由般若智眼来引导，就可顺著菩提大道，直达法性寂灭大海。般若为什么有这作用？因它有摄取即集合的功能，如五度本是个别分散著的，现由般若把它集合起来，带到菩提圣果上去。

佛法所说功德，虽有无量无边的这么多，但总归纳起来不出两大类，就是有眼功德与无眼功德。如以六度分别：前五度是无限功德，般若度是有限功德。无限功德要想趣入圣果，单凭自己的力量，是绝对不可能的，一定要依止有眼功德才可到达。根据这个来看，我们可以知道：不论什么功德，如果离了般若，就不成为成佛的功德。不但不能成佛，就是出离生死，亦不可能。经说：‘若诸菩萨不住般若信解大乘，于大乘中随修何行，我终不说能得出离’。

诸余功德所以必须般若智慧的摄取，诸经论中有很多很好的说明，现在略为申述一下：如以妙金所做成的庄严具，当然已经是极为殊妙，但若能在这个庄严具上，更加嵌饰一块世间最极名贵的青等宝，自然更为人所喜爱和敬重。如是菩萨所修的布施持戒乃至静虑的五种金庄严具，假使能够再以拣别抉择是理非理的智慧大宝嵌在上面，那当然就更显出它的光彩，成为世出世间最极希有的了。如信进念定慧的五根，以慧为主导者，有了智慧，就能善巧了知：施信等有什么功德，慳怠等有什么过失，进而善巧尽诸烦恼，增长功德所有方便。

又有颂显般若为五度之眼说：‘若时为慧所摄持，尔时获眼得此名；如画事毕若无眼，未画眼来不得值’。中国向来有画龙点睛之说：一个极善画龙的画师，不论他所画的龙是怎样生动，甚至跃跃欲飞的样子，如昼好了没有点出它的眼睛，那你这张画仍然是一钱不值的，若在画得极为生动的龙上，明显的点起眼睛来，那你这张画就价值连城了。吾人所修的功德也是如此，假使没有般若眼来点一下，那你所修的功德，就没有多大价值！

不过话说回来，如单有般若智眼，而没有种种功德，那还不能算是圆满。如军队只有军团司令，没有大量的士卒，试问怎能打仗？行者向无上菩提前进，必有魔军来和你作战，为了扫荡魔军，智慧认识魔力，固然是很要紧，可是光有智慧，等于光杆司令，同样是不能克敌取胜的，所以除了智慧，必须要修无边功德。无量功德在般若眼的领导下，直趋无上圣果，是就不成问题的了。

## 己二 能达法性

### 庚一 略示教理

如彼通达甚深法 依于经教及正理 如是龙猛诸论中 随所安立今当说

这是显示般若的深广无涯，不是一般人所能获得的。彼第六地菩萨所有智慧，能够通达甚深法性的真理，是以什么为依凭的？如没有一个依凭的标准，你说你通达了甚深法性，他说他通达了甚深法性，是则谁所证的较为可信？颂说：“如彼通达甚深法，依于经教及正理”。甚深法，就是诸法空寂性，亦即诸法胜义谛，或说为毕竟空性，经说这是‘甚深最甚深，难通达最难通达’的，所以说为甚深法。

依于什么通达这个甚深法？一依佛陀的经教，即多听闻如来的圣教，从如来圣教中，获得大的启示，然后去悟入真理。可是欲依圣教而得悟入，如不具备择法眼，同样是很困难的，因为如来所说的经教，没有一部经不说了义致，没有一部经不说是经中之王，如佛说深密经，就说深密经是经中之王，佛说法华经，就说法华经是经中之王，佛说华严经，就说华严经是经中之王，佛说般若经，就说般若经是经中之王。吾人若不抉择其内容，听了了义之名，就信为是真实了义，那是绝对不可靠的。是不是了义经，要观察其内容，是不是合乎某一真理的定义，合乎某一真理定义的，我们就承认它是真实了义之教；反之，当然不是真实了义之教。假定不加抉择，岂非每部经都是了义，无复不了义经了。所以第二须要抉择正理；正理，就是正确的理论，亦即所谓真理。诸部经教·不管它是了义或非了义，只要是契合正理的，就可作为我们所依，否则的话，不管是经中之王或圆满了义，都不值得我们去依止。说



到这里，顺便谈谈佛教学者，对这问题的看法，有两大派的差别：

一、随理行派，这是以正理为依归的，在敦典上，不论说得如何微妙，如何不可思议，他都不理睬你，只问你的是否合乎正理，换句话说，他不是教条的形式主义者。此派可以西北印的说一切有部学者为代表，而大乘的中观、唯识，亦属于这一系统。

二、随教行派，这是教条主义的守旧者，大毘婆沙论评为：‘著文沙门，执著文字，离经所说，终不敢言’。所以他们对于理论的宣说，不管说得是怎样的正确有理，若在如来的言致中找不到根据，他们无论如何是不承认的。此派可以经量部为代表，他们一切是以经为量的，绝对不敢违背经说。这，我们认为不够正确的了解佛法。

如以大小乘分别，亦有认为大乘是随理行派，小乘是随教行派。以心识的多少说，从根本圣典看，佛确不曾明白的说有七八二识，所以小乘学者，坚守六识说的阵营，不承认有七八二识。可是大乘学者，本于心识思想的发展，从理论上去建立七八二识，使你不得不信有这两种微细心识的活动。不过实际说来，教证与理证，是同等重要的，彼此相关联的，所谓‘由教证理，由理解故’，缺乏理解的真理，是经不起考验和讨论的。

如上说来，依于什么作为分别了不了义的标准？这同样的由于学派而有不同：唯识学者以解深密经作为分别了不了义的标准；中观学者以无尽慧经作为分别了不了义的标准。本论是性空系论典，当然也是以此来分别的。此经是大集经中的一会，对了不了义的分别，颇为详尽。经说：‘显示世俗者为不了义经；显示胜义者为胜义经’。显示就是说明的意思。显示胜义为了胜义经，换句话说，凡是宣说一切法无自性空的，就是胜义了胜义教，但一切法无自性空的了胜义教，是最极深奥难知的，非吾人所能透辟了解。

如大般若经是胜义了胜义教，不说没有智慧读它，不能得到它的要义，就是具有高深智慧的人读了，亦复不能领会其真义所在。然则怎样始能通达经义？这还是先去研究诸大论师所造的论典，因为它能帮助你解决困难，使你读了以后，可以明白经的内容，所谓学经必须学论，其义就在于此。但论典这么多，而论师们的思想见解，既各各不同，对于正理的抉择，亦复有所差别，他们所造的论典，是不是都能无倒的，抉择经中的深奥意义？如一部论典，是不是讲空，固还有问题，即使是讲空，但发挥得彻底不彻底，同样是问题，或说空的道理很做细，但是否为毕竟空，亦复是问题。

问题如是之多而又如是难以决断，我们究应怎么办？月称论师在此告诉我们说：“如是龙猛诸论中，随所安立今当说”。龙猛就是龙树。龙树造的论典很多，而以论理的观察方式，抉择诸法深理的，除了有名的中观论外，还有十二门论、六十如理论、七十空性论等。现在月称论师造的这部入中论颂，就是随其龙树诸论所开显的诸法真实相而造的，由此就可得龙树菩萨的思想，而得入胜义了胜义教了。

龙树的论典，前面曾说过，是佛教各派学者所共遵的，所以诸有欲求诸法空性正见的，十九都以龙树的中观论为指南，特别是西藏佛教学者，差不多纯以龙树的中观解释佛法，入中论既要作为进入中论思想的先导，对于缘起性空的理论发挥，自不用说，所以特依龙树诸论宣说空义。这，一方面表示自己所说有所依据；一方面显示月称的特别谦虚，并不以为自己是了了不起的作者。

## 庚二 闻法根机

若异生位闻空性	内心数数发欢喜	由喜引生泪流注	周身毛孔自动竖
彼身已有佛慧种	是可宣说真性器	当为彼说胜义谛	其胜义相如下说

一切法无自性空的言教，要怎样的根机始能听闻？不是闻这法门的根机，是不可对他宣说甚深般若的，所以现在特别说出闻法的根机。据大般若经的随喜回向品说：一个刚刚发心修学大乘的菩萨，是不应该对他说一切法空的，因为他们听了以后，虽有少分的信敬爱乐之心，但听后没有经过好久就又忘掉，甚至生大惊怖疑惑不信，乃至生起没有理由的毁谤，对于这些众生，还足多说功德，少说空理为妙。如‘小乘五百部闻毕竟空，如刀伤心’之类，

试问怎能对他说空性理？但是遇到一个不退转的大菩萨，或曾供养过无量诸佛，宿植善根，久发大愿，并且为很多善友之所摄受，则你就可向他们广说一切般若波罗密多，并为他们分别开示一切法自相空义。为什么？因他们听了空理，不但不生怖畏，反而生大欢喜。大品说：般若是很深的，什么人听了能够信受？佛说：能够信受的有两类人，即正见成就的人与漏尽的阿罗汉。可见唯有对正见成就的人，始能闻而信受。大般若经的譬喻品又如是说：若诸菩萨听闻了甚深般若波罗密多，能够生起信解，不生沉没迷闷，欢喜听受恭敬，乐意受持读诵，常不远离甚深般若波罗密多，及彼相应殊胜作意，那你是就可以为之说般若性空，反之，那你就不可对他宣说甚深空义。

由般若经曾给吾人这样的指示，所以月称论主说：“若”在“异生位”上的人，听“闻”一切法“空性”之理的时候，在自己的“内心”上“数数”不断的“发”起火“欢喜”心来，而且“由”于欢“喜”到极点的原故，不自觉的眼泪汪汪的直流，所以说“引生泪流注”。不但如此，就是“周身”的“毛孔”，也都“自动”的“坚”了起来。欢喜的程度到了怎样，于此可以想见。

人的流泪，在三种情形下，会有可能：一是喜极而泪，二是愧极而泪，三是感极而泪。这里是喜极而泪：自觉我能听闻甚深般若大法，不是简单的事，而是积功德来的，假使不是功德之力，怎么能够听闻大法？今既得闻，不觉泪流如注！加大富长者的游子，忽从异乡归来，长者内心的欢喜，欢喜到说不出话来，只是热泪盈眶而已。又如一个穷人，住在一间遮风不遮雨的破屋中，家中真是到了一无所有，所有的只是祖上留下来的一只破箱，装了一些破烂不堪的东西，一天他实在忍受不住饥火的攻击，只好无可奈何的再打开破箱看看，那知其中尽是满箱的珠宝，不禁欢喜得落下泪来！金刚经说：‘尔时须菩提，闻说是经深解义趣，涕泪悲泣’，即是能闻般若大法的根器。闻般若而有如是表现者，是就显示他真正得到佛法的受用！

假定有人听了般若大法，不生希有之心，不起难遭之想，虽闻无自性空的道理，但仍处处执著，以自我为出发，是即显示其人没有得到佛法的受用，还是个盲者。如一个大富翁，满箱珍珠玛瑙，忽然不翼而飞，当然也会伤心而流泪的，但不是喜极而泪，而是悲极而泪。所以同样是流泪，但在心情上，有著极大的不同。

闻般若同喜极而泪的众生，当知在“彼身”心之中，“已”经“有”了“佛慧种子”。佛慧种子，即是般若种子，亦即成佛种子，像如是众生，“是”就真正“可”以为之三且说”般若“真性”的法“器”。遇到这样的法器，就“当为彼”宣“说”真“胜义谛”，不说反而是不对的了。“共胜义相”究竟怎样，“如下”颂文再为详“说”。依此可知：佛说法是针对众生的机宜说的，你是怎样的机宜，就为你说怎样的法。你是人天乘的机宜，就为你说施戒生天之法；你是二乘的机宜，就为你说四谛十二因缘法；你是具有大乘般若种子的机宜，就为你说甚深的般若大法。假定没有众生，佛也就无法可说。如何颯飏逗教，在佛法上的重要，于此可见。因说法是为利生的，假定说了，不能令生得益，试问说了又有何用？

### 庚三 闻法功德

彼器随生诸功德	常能正受住净戒	勤行布施修悲心	并修安忍为度生
善根回向大菩提	复能恭敬诸菩萨	善巧深广诸大士	渐次当得极喜地
求彼者应闻此道			

前说听闻般若大法所讲的法法无自性空，须具深厚的福德善根，不然，不但对自己没有利益，弄得不好反而有害，换句话说，你若不能善解于空，闻空堕于空见，不但不生诸功德，反而有很大过失，如你善巧闻空，那你就于空中生诸功德。关于这个道理，现在不妨略为分别一下善解空与不善解空。

智度论卷十八说，邪见论有三种差别，共第三种人说：‘一切法皆令无所有’。这在一般人听来，正是说的空，应该判为真空才对，智论为什么说他是邪见论？况且般若中观也常说

一切法无所有?二者并没有什么差别,为什么别人说的就是邪见,般若说的就是真空?龙树为绝众疑说:你们以为他讲的很对,可是在我看来,他犯有极大过失,换句话说,他根本没有真正了解空,对空完全误解了,因为他所说的一切法皆令无所朽,是破除一切法而令空,并不能于空中成立一切法。观空的般若行者,说一切法无所有,并不是真的没有一切法,缘起法绝对不破坏的,不过体达诸法无自性而已。其次,邪见者所说的一切空,只是口头上讲讲,其心实在并不空,怎么知道?因为他们一旦见到可爱的就生爱染,见到可嗔的就生嗔恚,见到痴的同样生愚痴,于有处处著,何曾真解空?般若行者说空,并不是口头上作活计,说说就算了的,而实实在在的知诸法无自性空,任何烦恼所不能动摇,一切爱嗔所不能引诱。这样了解空,就可生诸功德了,所以颂说:“彼器随生诸功德”。彼器,指善巧闻空的法器。所生诸功德,说来本很多,现在略说几种:

一、“常能正受住净戒”:正受,是清静如法的受戒;住净戒,是于受戒以后,如法的安住在净戒上,丝毫无所违犯。一个受过戒的人,如仍吸烟喝酒,那成什么话说?但他若说:诸法皆空,吸烟喝酒有什么关系?如是说空,怎得功德?智论说:‘信戒无基,妄想亿取一空,是为邪空’。所以取诸空相,信心与戒行,都要有基础,才不会落于邪空,否则的话,亿想取空,定为邪空。戒是止恶行善的动力,亦是出生一切功德之田,如不能安住净戒,诸善功德如何得生产?所谓荆棘丛中不生嘉木,正是此意。大涅槃经说:‘戒是一切善法之梯……戒是一切善法前导……戒毕竟断一切罪恶及恶取道……戒是桥梁度罪河故’。所以知空不能不如法正受净戒。

二、“勤行布施”:或有以为,既是三轮体空,为什么又要勤行布施?假定这样想,老实不客气说,那你是就不了解空的真义;如虽了知一切法空无自性,但不妨更加精进的实行布施,因为三轮体空,并不否定如幻假有,贫苦的众生固需要我们施济,我们惠施了众生,自然也就增长了善根福德,所以应精勤的修行布施。

三、“修悲心”:一切法性空,悲心岂不也就空掉,何必还要修诸悲心?这也是不善解空的邪说!知诸法空,更要发广大愿,修大悲心,救度一切众生。所谓度如幻众生,作空中佛事,悲心怎可不修?修悲心的最大方便,是观一切众生如母。世间为人之子的,如真具有孝心,见到母亲有了苦痛,一定感到坐卧不安,不顾一切,不惜牺牲的来解决母亲的苦痛!善解空的人,观众生如母,众生现在都堕在苦痛深渊中,我不去救拔他们,又让谁来救拔?这样的为悲心所使,自然不舍一个众生而无不予以救拔了。

四、“并修安忍”:度众生就要忍受众生的恶骂毒害,若其不能忍辱一切恶骂之毒,是就绝对不能拔度众生。不但众生打骂加害自身要忍,就是自然界中的风霜雨雪,炎凉寒热种种侵袭的痛苦也要忍。能修这样的安忍,只要有众生需要我救拔的地方,我当万死不辞的去救拔他们,唯有这样,才能真正度生,才能得大功德。

五、“为度生善根回向大菩提”:常说:‘为利众生愿成佛’。成佛不是自私的,是为救度众生的,既然如此,为了度生,就应将自己所有的施戒忍等的功德善根,回向无上大菩提,而与一切众生之所共有,不可把这些功德执为已有。如不把功德回向大菩提,势必成为有漏功德,有漏功德,会随果报的受用穷尽而穷尽,决不能永远为自己持有,如将功德回向大菩提,那你的功德,就会随著菩提日日增长,而且可以永远为你之所持有,绝对不会有遗失的。

六、“复能恭敬诸菩萨,善巧深广诸大士”:一般人善于著相,脑海中总存有一个傲慢的观念,很不容易对人生起恭敬心来的。佛弟子们,认为佛是值得恭敬的,菩萨则又次之,而菩萨中,复分久发心菩萨与初发心菩萨,前者固还恭敬,后者就又不大恭敬。现在善解空的人,了知自身没有什么可骄傲的,于是不但对佛极端恭敬,就是对诸菩萨,亦复恭敬备至。上句颂文的诸菩萨,或指地前的菩萨,下句的善巧深广诸大士,或指地上的菩萨,如作这样分别,是即显示对贤圣菩萨以及凡夫菩萨,平等恭敬,无有分别。

善解空性的人，引生如上功德，“渐次”渐次的不久定“当得”到初“极喜地”的地位。发心学佛，不论是为求证无上佛果，或者是为求登十地，或者是为成就法器，都应听闻般若空慧的法门，所以说“求彼者应闻此道”。此道，就是般若道。

己三 正显空义

庚一 依论广明二空

辛一 明法无我

壬一 遮四生妄计

癸一 总破四生

彼非彼生岂从他 亦非共生宁无因

空是可以从种种方面显的，所以般若经中说有十八种空，但诸大论师，综合种种空，说为我法二空，所以在正显空义中，依论广明二空，二空亦即二无我。我空者，众生轮回于生死，有两种不同执见：相信三世因果的，认为有个常住不变的受生死法，或生天上，或游人间，或降地狱，而这常住不变的受生死法，就是我，是为常见。否认未来受生的，则觉人死如灯灭，一切归于乌有，是为断见。我是自在义，不需其他因缘的协助，自己可以独立存在，且有不变之主体者。吾人内则以为有个独立不变的自我存在，是为我我；外则以为所见闻的境界，也是独立不变自己存在的实法，名为法我。佛陀破我，就是破这二者。内无独立不变自己存在的自我，则人我执就被破除；外无独立不变自己存在的实法，则法我执就被破除。二我破，二障离，二空显，是就悟入了诸法真实性。不过，在破我法二执当中，由于法执比较深远，我执比较浅近，所以本颂先从破法我执下手，法我执一破，人我执不破而破，如组织生命的五蕴之法既被破了，由五蕴组合的生命自我又从何可得？当然也被破除了。反过来，破了我执，法执不一定就可破除。如倒树斩根，枝叶自然枯萎，如先折枝，不但树不会倒，且会更加茂盛。

讲到法，诸法无一不是生起的，但诸法的生起，究是怎样生起，实是值得探讨的一个大问题。关于这个，说来要不外于四生：即自生、他生、共生、无因生。而此四生再归纳起来，又不出于有因生与无因生，而有因生中，包含自、他、共的三生。不管四生的那一生，如认为它是有实体可得的，那就是错误，是即现在所要破斥的对象。中观论颂讲记说：‘凡是主张自性有的，就可以此四门观察，不能离此四门又说有自性的生。四门中求生不得，就知一切自性有的不生了’。所以龙树以此总破一切法。

这四生说，在印度的思想界，有明显的学者可以指出：如主因果是一的数论，即属自生派；主因果是异的胜论，即属他生派；主因果亦一亦异的尼乾子，即属共生派；主张诸法自然有的自然外道，即属无因生派。必须把这自性有的四生妄执破除，然后才能显出佛法缘生说的理论正确。

“彼非彼生”，是总破自生派。谓彼万有诸法，没有一法，是从彼自己所生的。换句话说，自从自生，是绝对不可能的。因为一说到生，必然就有能生所生的差别，而且能生不是所生，所生不是能生，怎么可说自体而生？十二门论说：‘自即不生，生即不自’，这是一定的道理。如刀不自割，见不自见，指不自指，可以作为自不能生的最好说明。有人心里就想：一切法既然不是自生，依我推论起来，那一定是他生的。现在我们告诉他：他生同样是不可能的。你试想：自己生自己尚不可能，“岂从他”生？中观论颂讲记说：‘凡是此法由彼生的，彼此就有密切的关联；决不能看为截然无关的别体。别体的他能生，这是绝对不可能的’。我们套用上面的一句话来说：‘气他即不生，生即不他’。所以他生同样是不能成立的。或有以为：诸法的生起，是明白的事实，自不能生，他不能生，我们不能因此，就说诸法不生，所以在我看来，单自固不能生，独他亦不能生，可是自他两者的和合，我相信是可共生诸法的。中观学者认为诸法“亦非共生”，所以不承认他的共生说。我们试想想看：单自不生，独他不生，自他相共，如何得生？如黄豆内含有油性，一粒黄豆固可榨出油来，两粒黄豆合起同

样町以榨出油来，这是人所共知的事实。沙里没有油的成份，一粒沙团榨不出油来，两粒沙甚至很多沙合起来，同样是榨不出油来的，这也是世间现见的事实。又如盲者见的功能坏了，不用说，是再也不能见东西的了。一个瞎子不能见，集合很多瞎子在一起，岂非同样的不可见？所以共生亦不能生。自不能生，他不能生，自他相共亦不能生，有人听了这些理论以后，于是就又推论出，诸法是自然而然无因而生的。中观家对这说法，同样要予以否定，所以说：有因尚不得生，“宁”得“无因”而生？中观论颂讲记说：‘果法从无因而生，这在名言上又是自相矛盾的，有因才有果，无因怎会有果呢’？所以无因而生，在理论上，更不能成立。

无因论者，通常总是笼统的说为无因，实际主张无因的，亦有他们不同的观点，三法度论卷下，说有三种差别：一是说性无因，谓万物性中，其生不是因于他的，为什么？如极猛利的荆棘，其刺是尖尖的，试问是那个把它削成这样的？假定找不出一个能削其尖利者，就证明它是无因而成的。又如高高的山岳，是谁把它堆起来的？深深的大海，是谁把它挖成的？黑黑的乌鸦，是谁把它涂成的？白白的羽鹤，是谁把它洗成的？如找不出一个头来，就不得不承认是无因而自然的。一是说偶无因，谓万有诸法，都是偶然生成这样那样的，如大水的泉源，有草堕在其中，与之合流一处，不用说，这是偶然如此的，说不出它的原因来。或者偶有风来，吹向东南西北，一切随其自然，说不出它一个所以。当知诸法皆是如此。一是说无而无因的，即一切法根本找不出一个源头，‘此中无所有，云何生？由何生？何处生？此非有所有’。这种种说法，都是有过失，不能成立的。且以万物说性应生来说：当其生长萌芽时，就不须作田业，亦不须加以灌溉，可是事实不然，因为不加灌溉，不作田业，其芽是永远不得生的。

四生皆不得生，难道诸法真的不生？如说诸法不生，则与世间相违，因为世间明白见有诸法生的。佛法回答说：诸法生，是不否认的，但不是上面的四生，而是缘所生的。缘生无性，就是无生，所以中观论在归敬颂后，开宗明义的第一颂就说：‘诸法不自生，亦不从他生，不共不无因，是故知无生’。四生的妄计破了，其他的一切执著，不破而自破，这是非常重要的论题，所以在正显空义文中，特先从破四生下手。

## 癸二 别破四宗

### 子一 破自生

#### 丑一 破胜义自生

彼从彼生无少德	生已复生不应理	若计生已复生者	此应不得生芽等
尽生死际唯种生	云何彼能坏于彼	异于种因芽形显	昧力成熟汝应无
若舍前性成余性	云何说彼即此性	若汝种芽此非异	芽应如种不可取
或1性故种如芽	亦应可取故不许		

上面总破四生已讲过了，以下来讲别破四宗。于中，先破自生。复又分为二种，即破胜义自生与破世间自生，前者是就道理上破，后者是就世间所见破。现在这三颂半，就是破胜义自生。

前面说过，主张自生的，是印度数论派。数论对宇宙万有开展状况顺序的说明，是以二十五谛为根本的原理。万有诸法的开展，是由自性与神我的合作。自性为物质的本体，神我为精神的本体，由此二者密切的合作，产生中间的二十三谛，所以数论之说，很有点近于二元论的思想。

自性与神我，如何合作，以开展万有诸法？据数论说：自性的特能是变化，神我的特能是受用。当彼神我动了想要受用的念头，自性立刻就为其变生宇宙万有，供给神我来受用。而这神我与自性的关系，恰好犹如跛者与盲者一样：谓神我虽有智的作用，然而不能发生活动，就好像有眼睛而没有足的人一样；至自性虽有活动的作用，但不能生为其活动之源的动机，就好像有足而没有眼的人一样；神我为使自性有活动力，自性为使活动动机的实现，于是彼此相互合作，得有诸法的生起，就好像跛子与瞎子合作而有行动自如的一样。

然彼自性为什么具有这变现的功能？因彼自性具有三德，即喜德、忧德、合德。而这三德，如以佛法名词来说，喜即贪，忧即嗔，合即痴。喜性是轻动的，忧性是沉重的，合性是昏阔的。此三种性，当其保持平衡状态时，自性不发生什么变化，也就无所谓有诸法的产生；假使失去平衡状态时，自性就发生种种变化，而有变起诸法功能的表现，所以说名自性。

数论说自性变生万法，并没有明显的自生痕迹，因在数论的典籍中，找不到自生这个名词，为什么现在我们要判定他是属自生派？以彼执著万有诸法的根元是自性，而且在这自性未生万有诸法之前，于中老早就有具体而做的诸法存在，到了自性变生万物的时候，不过是将自性中原来存在的具体而做的东西开展出来而已。所以自性变生万法，也就自然含有自生的意义。

自性，不但能起万物，亦能收摄其所变化，即神我受用了自性变化出的万物，被万物之所束缚，不得自由自在，于是经过一个相当时期以后，神我对于诸受用境，不禁发生极端厌恶，要想脱离万物的束缚，于是就用功修定，到了定修成就，得到了天眼通，发现自性变化的一套把戏，这时自性感到非常不好意思，乃又将所变起的万有诸法，收摄到自性中来，因而神我摆脱万有的束缚，而获得自由解脱。根据这个来说，数论同样是讲生死流转与涅槃还灭的。但因执有实有自性，不能正确的建立流转还灭。

如你数论所说“彼”一切法，各各“从彼”自己所“生”，则我认为自己生自己，“无”有“少”许“德”用可言，换句话说，就是一点意义都没有。为什么？当知生是显现义，即从来所没有的，现在显现而有了，是为生的意义。若彼法从彼生，彼既已经有了，还要再生做什么？而且事实上，自己决定不会生自己的，如母亲只能生小孩，不会再生母亲。所以“生已复生”，亦即从显现中再显现，是“不应”道“理”的。如人从房间出现到讲堂里来，说是接著再显现一个，那岂不变成了两个人？而且有已复生，亦即如常说的头上安头。不论从那方面说，都是讲不通的。

“若”自生论者一定要“计”执“生已复生”的话，那就犯了一种过失，即“此应不得生芽等”。如以黄豆来说：黄豆是大家公认的，彼此间没有什么争论，现在所成为争论焦点的，即黄豆的生起，是自生还是怎样生的？若如一般学者所说是自生的，那黄豆所生的，应该还是黄豆，不应生芽、生枝、生叶、生花、生果等，可是事实所见到的，黄豆生芽而不是生种，种子既不再生种子，你说自生自，是不能成立的了。如你仍要坚执白可生自，那中间的芽枝花叶等的各阶段，岂不是都没有了？同时，种子生了已后，仍然再生种子，自己有力量可以生起，当就再没有其他的東西，可以阻止他不继续的生，如是“尽生死际”，应该“唯”有“种生”，种复生种，成无穷过。

彼自生论者挽救自己的主张说：你根本没有了解我的意思，所以你说我有生生不已的过失，我根本就不承认。要知我说种有芽性，是种与芽有其前后性的种灭芽生，只是彼此同在而不是同时发起，芽生起来的时候，就是种灭去的时候，所以没有你所说的种生种的过失。；现在我们就来破斥他道：你原来说芽即是种，现在又说芽生能坏于种，那我倒要问你：同是一个东西，二万何彼”自己而“能”破“壤于彼”自己。依常情论，自己只有爱护自己，绝对不会毁灭自己，毁灭自己的，只有与自己敌对的另一东西。假使你定要说，同是一个东西，亦可毁灭自己，那就不但芽坏于种，亦应种坏于芽，可是事实不然，所以你说种芽是一，是不合道理的。

再进一步说：若如你说种芽是一体的，那就应该种芽是一样的，两者没有一点儿差别。可是事实不然，“异于种”子之“因”的“芽”，其“形”态，其“显”色，其滋“味”，其“力”用，其“成熟”等，都与种子不同的。就形态言：种子是圆的，芽是长的；就显色言：种子是黄的，芽是绿绿的；就滋味言：种味有点甜甜的，芽味有点苦苦的；就力用言：种无治病的功能，芽有治病的效用；就成熟言：芽是由变化而成熟的，种却没有成熟的现象。如是一切的差别，都是源于种芽不同而来，假定如你说种芽是一体，则此一切不同的现象，

在“汝应”该是“无”有的。设若因此承认种芽有所差别，则自生说又不得成立。

自生论者为坚执自己的主张，乃又救前过失说：种芽是一体，这是绝对不成问题的，所以发生种种的差别，则是缘于时间不同而来。如同是一个人，因随年龄不断的增进，可以分为童年、少年、青年、壮年、老年。尽管生命体经过几大阶段的转变，但人还是那么一个人，并没有成为几个人的差别。当知种子位上具有芽性的一切，也是如此。所以有种种不同的现象，不过是种子发展到某一阶段之所使然。这是一体转变的说法。

现在再为破斥道：“若”如你说芽从种子生起以后，即“舍”去了二刚”一阶段的种子之“性”，而完“成”其“余”的芽“性”等，这同样的是讲不通，因为果真如此，芽性是即不是种性，“云何说彼”种性“即此”芽“性”？换句话说，你为什么要说彼豆种性就是此豆芽性？

再者，“若”如“汝”自生论者所说“种”子与“芽”彼“此非异”的话，那就又有可取或不可取的过失。就事实来说：种子是不可见的，芽是可见的，以芽从种，种子不可见，其“芽”亦“应如种不可取（见）”。量云：

芽应不可取（见）——宗

汝许种芽同一性故——因

如种——喻

复以种从芽说，芽是可见的，其种与芽，既然是同“一性故”，则“种如芽，亦应”该是“可取”的。量云：

种应可取（见）——宗

汝许芽种同一性故——因

如芽——喻

但事实上，谁都知道：种既不能如芽的可取，芽亦不能如种的不可取，所以颂文结论说：“故不许”。以现在的话说：因是之故，如上所立的因明量，不得成立。

## 丑二 破世俗自生

因灭犹见异果故 世亦不许彼是一 故计诸法从自生 真实世间俱非理

若计自生能所生 业与作者皆应一 非I故勿许自生 以犯广说诸过故

破胜义自生已经讲过，今讲破世俗自生。胜义破，是在道理上破，世俗破，是就世间现见破。假定你仍执著种子与芽是同一一体性的话，那我敢说你与世间所见相互违背，因于世间明明白白的见到：其种子之“因”虽然“灭”了，而“犹见”到“异”于其因的“果”相存在。如黄豆是能生的因，豆芽是所生的果，若如汝说因果是一，能生的黄豆因灭了，所生的豆芽果亦应灭，可是事实不然，豆种尽管灭了，豆芽仍然存在。由此看来，你所说的能生因与所生的果是同一一体性的话，不但在道理上不能成立，就是在共知共见的世间有情亦不承认，所以颂说“世亦不许彼是一”。

因为这样的关系，“故”汝“计”执“诸法”是“从自”己所“生”的话，不论是在“真实”道理上讲，不论是在“世间”现见上讲，都是没有道理可说的，所以说“俱非理”。

月称论主在此破世俗自生，不但破一般自生论者，而且还隐隐的破中观家的清辨派。清辨著有一部般若灯论，是解释龙树中观论的。灯论在破四生时，说到自生的不可能，明白的表示诸法胜义不自生，反过来就是许有世俗自生，虽没有明文可指，但意思却是如此。月称论师认为：胜义自生固不可能，世俗自生同样是不可能，所以二谛并破，清辨所许的世俗自生，自亦在被破之中。

进而再出自生说过：“若”如汝所妄“计”诸法是“自生”的话，那你就犯有很大的过失！要知讲到生，必然就有“能”生与“所生”的差别，能生的是因，所生的是果，因有因

的性，果有果的性，二者绝对不同，可以说有差别。若汝自生论者自认为因果是同一性体的话，那你承不承认生有能生所生？如承认有能所生，其能所生，亦应如因果是一，果然如此，那你又从什么地方分别能所？还有“业与作者”亦“皆应”该是“一”。业是所作，作者是能作，能所非常分明的，假定诸法因果是同一性体，那能作者与所作业，也应是一。如黑板是所作的业，人是能作者，若果二者是一，那黑板岂不就是人，人也就是木头的黑板？世间那有这种道理？事实上，“非”是同“一故”，所以“勿许自生”。假定硬要说是自生，那就犯有很多过失，所以说“以犯广说诸过故”。

诸过，如以能所生说：母是能生的，子女是所生的，假定能所是一，那母亲岂不就是子女？子女岂不就是母亲？这末一来，世间的父子女女如何分别？再以能所作说：陶师定能作，瓶盆是所作，假定能所是一，那陶师就是瓶盆，瓶盆就是陶师，这末一来，世间的物我就无法可分了。更以能所烧说：火是能烧的，柴是所烧的，假定如你自生论者所说能所同一性体，那岂不是火就是柴，柴就是火吗？这末一来，全世界的森林占面积百分之八十，那整个世界岂不成了火海？我之所以坚决不承认诸法是自生，就因为有这种种过失，所以我劝你还是放弃自生的执见，以免为这种种过失包围而无法突出。

子二 破他生

丑一 泛破他生

寅一 破真实他生

卯一 破他即不生

若谓依他有他生；火焰亦应生黑闇 又应一切生一切 诸非能生他性同

上面破自生，曾说生即不自，自即不生，破他生亦然，即他即不生，生即非他。此颂是就他即不生来破。

数论派是因中有果论者，所以他主张自生；胜论派是因中无果论者，所以他主张他生。他生，不但异学胜论如此主张，就是在佛教中，也有他生论者。如小乘学者、大乘唯识，还有中观宗的清辨派，都是主张他生的。现在这里破他生，不唯是破胜论派，主要在破佛教本身中的他生论者。

我佛大沙门所常说的‘诸法因缘生’，小也是属于他生吗？如凡他生即要破的话，那释迦佛的言敌，岂不也在破斥之例？不错，诸法因缘生的因缘，似含有他生的意义，但佛所说的因缘，是无实自体性的，所以不犯他生的过失，一般说的四缘生诸法，以为有实在的四缘性可得，这就成为所破的对象了。因此，中观学者破因缘生法，是破其实有的妄执，而不是破如幻的因缘。

关于因缘，南方论部，最多说有二十四缘，在论事中亦说九缘；北方论部，舍利弗阿昆昙论有十缘说，在西北印度的有部、犍子部、正量部，则说四缘，而四缘说，早在施設足论中，已被议论。中观论说：‘气四缘生诸法，更无第五缘’，就是本此而来。但这是经过精练而成的定说，所以中国佛教学者，大都是讲四缘。

四缘生诸法，所生诸法虽多，要不出于色心二法，如实说来，色法生起，只要因缘与增上缘，所缘缘与等无间缘，是用不著的，心法生起，则须四缘具备。小乘学者认为四缘，各各有他独立的实在体性，所以中观家认为如此四缘生诸法，根本即不能生。

唯识学者主张一切法从种子生，种子在未来，现行在现在，所以从种子生现行，没有自生的过失。而种生现是因缘生，所以他的思想，十足是他生论的思想。

上来所说各家，不论他们的说法，有著怎样的不同，我们把他总归纳在他生论中，予以破斥。

“若谓依他有他生”者，是说依于这个他，而有另外的他生起。现在我们所要问的：能生的他与所生的他，是不是有他们的各自独立性？不用说，他生论者，是认为他们有绝对的差别自性的。在道理上讲，具有各别不同自性的，是不能生的，假定你们认为自性不同而可



以相生的话，“火焰亦应生黑合”才对！火焰出生光明，这是谁都知道的，火焰出生黑合，这是世间所无的，可是现在以光明与黑合望于火焰，光明是他，黑合也是他，他与他之间，没有什么不同，火焰既能生光明的他，当然亦可生黑合的他。量云：

火焰应生黑合：——宗

是他性故——因

如光明——喻

反过来说：火焰不能生黑合的他，亦应不能生光明的他，因为他与他是相等的，要不生就都不生。量云：

火焰应不生光明——宗

是他性故——因

如黑闇——喻

光明从火焰生，这本是大家所承认的，原无什么问题。现因他生论者，说火焰有火焰的独立自体性，光明有光明的独立自体性，从独立的火焰自体中，既可生他独立的光明自体，当然亦可生他独立的黑合自体。火焰生黑合，你承认吗？我相信，不但他生论者不承认，任何人亦不会承认的。若不承认火焰能生黑闇，就不应说有实自性的他生。

再说，因果如真各有独立的实在自性，那就因性不是果性，不是果性的因而能生起果法来，除因以外，其余所有的一切法，亦应能生这一果法，为什么？因为都不是果性的缘故，所以说“又应一切生一切乙。如人应从马生，马应从人生，稻应从石头生。量云：

非因应能生果——宗

非果性故——因

如汝所执因——喻汝所计执的因，不是属于果性，而能生起果法，其他所有一切非因，亦不属于果性，自应如所执因，能够生起果法。

如稻芽从稻种生，这是大家所共认的，假定如你他生论者所说，非因可以生果，石头非稻芽因，亦应生稻芽果。如你所说稻芽有稻芽的独立自性，稻种有稻种的独立自性，稻芽不是稻种，稻种不是稻芽，石头有石头的独立自性，石头不是稻芽，稻芽不是石头，不是稻芽的稻种，既然能生稻芽，不是稻芽的石头，自亦应能生稻芽。假定说一个可生，一个不可生，这是不合道理的。量云：

石头应生稻芽——宗

非稻芽性故——因

如汝稻种芽性有别——喻还有，麦种子不是稻芽的自体性，麦种子亦应生稻芽，可是现实世间并无此事。又如鹅鸭，各有它们的独立自体性，假定不同自体性可以生的话，鹅应生鸭，鸭应生鹅，事实不然！所以如你所说，因果体性不同能生，那就‘一果应从一切因生，一因应生一切果，一切因应生一切果，因果混乱，成大过失’！为什么会有如此过失？“诸非能生他性同”故。能生是因，不是为因的一切法，叫做非能生，如稻种是生稻芽的，稻种为能生，非稻种的其他一切法，都是非能生。他性，就是非果性，不是果性的反面，自然就是因性。因性与非因性，都不是果性，彼此是相同的，当然不可说因能生，非因不能生。如稻种稻芽各有体性，二者风马牛不相及，说稻种能生稻芽，诸非能生法不能生稻芽，这在道理上，怎能讲得通？

卯二 破生即非他

辰一 破因果异时他生

由他所生定谓果 虽他能生亦是因 从一相续能生生 稻芽非从麦种等

如甄叔迦麦遽等 不生稻芽不具力 非一相续非同类 稻种亦非是他故

芽种既非同时有 无他云何种是他 芽从种生终不成 故当弃舍他生宗

上来虽说他生犯有众多的过失，但他生论者仍执他生的道理是对的，所以特再挽救自己

的所说：谓凡“由他所生”的，决“定谓”之为“果”，这不论是谁都承认的。至于因望于果，“虽”然亦属是“他”，但以具有“能生”的作用原故，“亦”可说他“是因”。然为果之他的因性，有亲疏的差别，亲因固然可生，疏因则不能生。如母是子的亲因，母子之间有著直接的亲切的关系，所以说母能生子。其他风马牛不相关的诸法，对某一法或可为亲因，但对此法的关系，是很疏远的，所以不得谓之能生。因此，我们他生论者主张他生，并不是说一切法都能生。如稻种望于稻芽是他，而种芽的关系是直接的，所以说稻种能生稻芽，其他诸法与稻芽没有直接的关系，当然是不能生。同时，稻种望于稻芽的能生，还须具备两个条件：一、“从一相续”，即因与果，要能前后同一相续，麦种望于稻芽虽然是他，但前后没有相续的力量。二、“能生”，是说那东西的本身，要具有能生性。稻种望于稻芽，不但具有相续义，亦复具有能生义，所以稻种能“生”稻芽，“稻芽非从麦种等”生。如稻芽望于石头，二义俱无，所以石头不生稻芽。麦种望于稻芽，虽具有能生义，但缺少相续义，同样是不能生稻芽的。所以我说他生，没有一切生一切的过失。

现在本于中观的正见，再度破斥他说：你自以为这样解说，问题就可得到解决，但我告诉你，过失还是存在的。如“甄叔迦（花树）”、如“麦”干、“莲千千”等，望于稻芽，不用说，是属于他，因为是他的关系，所以我们认为这些“不”能“生”起“稻芽”，为什么？因它们“不具”有能生稻芽的“力”用。凡是能生，必须具有功能力用，然后方可有生。同时，前面说过，能生的东西，一定要具有前后相续才可生，甄叔迦等望于稻芽，“非一相续”所摄，更“非”是“同”——自“类”相续，所以说甄叔迦等不生稻芽。非一相续，不具力用，不能生他，这是因明学上所说立敌共许的，现在就以共许的道理来破斥他说：假定你他生论者承认是这样的话，那我告诉你：你所说的“稻种”望于稻芽，“亦”应如甄叔迦麦莲等，“非”——一相续，非自同类，不具能生稻芽的力用，为什么？因“是他”的原“故”。这个他，是敌体的他，即彼此各有独立的自体，稻种望于稻芽，既是敌体相对之他，你说由他而生怎么可能？这，现在不妨立一因明量如下：

汝稻种应不生稻芽————宗

于稻芽非一相续非同类故——因

如甄叔迦麦莲等————喻他生论者说：你的理由我不能承认，如人由少而壮，由壮而老，这明明是同一相续，为什么种芽不是同一自类相续？要知你所说的因果，是异时因果而非同时因果，所以你说的他，是另一个敌体的他，芽种既不同时，有种的时候无芽，有芽的时候无种，彼此不是各别相对独立存在的，然而他生，要在彼此相对上说，有此无彼，有彼无此，怎么可说种芽是同一自类相续？又怎么可说是从他生？量云：

稻种于稻芽应非一相续非同类：宗

非稻芽性故————因

如甄叔迦麦莲等——喻如甄叔迦麦莲等，望于稻芽，各有独立自体性，你是你，我是我，所以不是同一自类相续，稻种望于稻芽，如你所说，亦是各有独立自体性，你是你，我是我，互不相关，何得谓之同一自类相续？如我望于你，你有你的独立自体，我有我的独立自体，彼此毫不相干，怎么可说是同一自类相续？所以你说种芽同类相续，是不能成立的。

“芽”是果，“种”是因，这因果两者，“既非同时”而“有”，明显的表示出，因果在时间上，是有前后差别的，且这是立敌共许的。因果既不同时，当然有种是就无芽，有芽是就无种，再明白的说：在你正当放下种子之因的他时，而芽果之他还没有显现，即有稻种之因，尚无稻芽之果，既“无”稻芽之“他”存在，“云何”可说“种”子“是”芽之“他”？关于这个道理，如从种芽同时来说：种因是存在的，芽果也是存在的，存在的种因之体，望于存在的芽果之体，可以说种为他。现在种子有，芽的影子还没有见，怎么可说种是芽的他？如以世间的父子关系来说：对待儿子方可称之为父，假定一个男子，从来没有生过儿子，试问怎么可以称之为父子？总之，只要你认种芽各有独立的实在自体，则所说的稻“芽从”稻“种

生”，无论如何是不可能的，所以说“终不成”。因此之“故”，现在我得劝告你：从上种种说来，他生既不可能，那你是就应“当舍弃他生宗”，不要再一味的固执他生之说。

辰二 破因果同时他生

巳一 立宗

犹如现见秤两头 低昂之时非不等 所生能生事亦尔

他生论者听说因果异时不能生，想想是有他的道理，但仍执著他生是对的，于是转而妄计因果同时而生，这三句颂文就是彼所立宗。所谓：“犹如现”实世间所“见”的以秤秤物，一斤重的东西放在秤上，假定重了，秤的一头，就会昂起，假定轻了，秤的一头，又会低下，如刚刚放在一斤上面，其“秤两头”，“低昂之时”，并“非”是“不”相“等”的。经说：‘如秤两头，低昂时等’，一点假都作不得的。现见的事实是这样，当知“所生”之果与“能生”之因，也是如此，换句话说，就是因果同时，所以说“事亦尔”。

因果同时，在小乘学派中，是有部所主张的，在大乘学派中，是唯识所主张的。依唯识的意见，因果是绝对不可异时的，假定异时，前一刹那的灭与后一刹那的生，就脱节而无以联系，因果失去联系，必将成为有因无果，有果无因的形势，事实，因果须在彼此的关系上建立，既然异时而无关系，还谈什么因果的建立？唯识者本于此一认识，所以就坚决的主张因果同时，谓果生时，其因不一定就减，而是因正灭果正生的同时存在。中观论讲记说：‘如唯识学者说种干生现行，是同时有的；现行熏种子，也是同时的；成立三法同时’。这种思想，在大乘稻芽经中，也有说到，如经说：“云何不断？非过去种坏而生于芽，亦非不灭而得生起，种子亦坏，当尔之时，如秤高下而芽得生，是故不断’。此说种因之灭与芽果之生，在时间上是很快的，即灭即生，前后相续，如秤两头，高下时等。由此可见因果是同时的。这是弥勒菩萨为舍利弗说的，唯识家可以引为教证，但据月称论师的看法，这是显示因果的如幻如化，而不是说他生的因果同时，所以从此证明因果同时之说，不一定能成立的。

巳二 破因果有无不同时

设是同时此非有 正生趣生故非有 正灭谓有趣于减 此二如何与秤同  
此生无作亦非理 眼识若离同时因 眼等想等而是他 已有重生有何用  
若谓无彼过已说

如你他生论者所说因果同时，在你或自以为可以成立，但在道理上仍然是不得成立的。为什么？“设”如汝说，如秤两头，低昂“是同时”的，可是“此”能所生的因果，仍不得谓之同时，因为彼此所净的他性，还是属于“非有”的。再者，你所说的因果同时与秤两头的低昂时等，并不完全相同的，因为秤这东西，不论在低昂时，或不低昂时，其两头都是同时可得的，至于因果，纵然如汝所许，亦只是在因灭果生时，有其同时的现象可得，假定是在不生灭时，共同时现象是决不可得的。而且严格说来，因灭果生，并不真的能够同时。

“正生趣生故非有”者：所谓正生，并不是说真的已经生起，而是说他正在趣向于生的一途，实际是还没有生的，如种子正趣向于生，而还没有芽的生起，在这正趣向于生的过程中，若以三世的时间说，是还在未来的，从未来来于现在的过程中，还没有生，你怎么可说他是生？所谓不灭，并不是说真的已经灭了，而是他正在趣向于灭的途中，亦即将灭还没有灭的时候，实际是还没有减的，所以我们仍然承认它定有，虽它还没有灭，但已趣向于灭，如以三世的时间说，是还在现在的，从现在向过去的大道前进，事实未灭，你怎么町说他是灭？所以说“正灭谓有趣于灭”。

依上所说，从时间看：生是从未来来现在，正生显示还在未来；灭是从现在到过去，正灭显示还在现在；现在是有，未来是无，有无有著前后，“此二如何”可以说它同时而“与秤”的低昂时等相“同”？是以你所说的因果同时，不应道理。

他生论者听了上面所说的过失，于是又来加以挽救说：不错，你说同一法体，有无不能同时，这道理是对的，我接受你所说，但每一法体，都有它作用，这是谁也不能否认的，我认为即此作用能引生果，为什么？因法体虽然灭了，但仍有余势作用存在，如能生稻芽的稻种法体，虽烂坏而不存在，但稻体中所遗留下来的余势，可以引生稻芽，在作用上，因果能所同时，是没有问题的，所以上面你所说的过失，在我是不能承认和接受的。

现在我们来破除他道：用是从体上发出来的，离体就没有用，所谓用是不离体的，如稻种是能生的因体，能生的因体坏了，还有什么作用发生出来？再如人的说话写字，是从生命体上发出的作用，而这作用是绝对不能离开生命体的，如用离体就失去所依，失去所依，作用就无，如人生命结束，还有说话写字的作用吗？所以说“此”所“生”果，假定是“无”有“作”者，“亦”是“非理”的。

他生论者又据经说挽救自己的过失道：吾人的眼识生起，一定要有限等根及作意等心所，为它的同时因，然后才能生起，既然经中佛曾这样说过，现在我说因果同时，又有什么过失？

不错，经中佛是这样说的，但你要知佛说因果同时，只是说明因果的互相观待，并没有说，因有因的独立自体，果有果的独立自体，可是你所说的同时因与果，彼此有共各别独立的自体，则你独立自体的“眼识，若”是“离”开了“同时因”的“眼等”根，受“想等”的心所，“而是”另外一个独立存在的“他”，那末，眼识既然老早“已”经“有”了，现在再以眼根等为同时因，重行生起一个眼识，而这“重生”的眼识，试问“有何”作“用”呢？重生的眼识，可说毫无意义。“若谓”于眼根等外，从来是就“无彼”独立存在的眼识。果真如此，那就又犯了有因无果的过失，关于这种“过”失，在前面“已”经“说”过，现在不再重说。

总之，凡主因果各别有其自体，不论是说因中有果、无果，在道理上是都讲不通的。关于这个问题，可参看中观论的观因果品。

已三 依四门破他生生他所生能生因 为生有无二俱非 有何用生无何益 二俱俱非均无用

在破真实他生文中，这是最后依四门总破他生。四门，就是有门、无门、亦有亦无门、非有非无门。假定他生论者，一定主张果从他生，那我们就来在这四门中推求，看看他是从那一门生的，若发现它是从某一门生的，自然可以承认果从他生，若在四门中发现不到其生，所谓果从他生，自然不能成立。

前面说过：能生是因，所生是果，颂文说的“生他所生”的所生，是指所生果说的，生他就是指的“能生因”。综合来说：能生他之果法的，我们就称它为能生因，因能生起其他果法的原故。可是现在我们要问：你这所生法的他（为生），是从“有”而生？还是从“无”而生？是从亦有亦无二一俱”而生产还是从非有非无俱“非”而生？不谈生则已，讲到生，要不出于四门，而且于四门中，必居其一。

关于四句之说，在中国佛教中，特别是在真常大乘中，最喜欢用的方法，而且认为这是最极圆融的说法，并自以为到了不可思议的境界。但在中观家看来，诸法不出有无二者，即不是有就是无，除此而外，如有所说，就是多余的，所以亦有亦无，非有非无，只是语言上的三昧而已。因为，亦有就是有，亦无就是无，根本没有超出有无的范围；非有就是无，非无就是有，同样没有超出有无的范围。如此，有无既然有了，再来一个亦有亦无，非有非无，试问用来做什么的？还有，我们先得审订一下：有无是不是可以成立的？假定可以，在有无外，再来一个亦有亦无，乃至非有非无，那还有些道理可说，可是事实上，有无本身的成立，尚且是个大问题，再来一个亦有亦无，非有非无，试问又怎么能够成立？无怪中观学者，说亦有亦无是相违论，非有非无是愚痴论。现在这里说有四门，是随顺世俗而安立的。

现在我且问你：你的所生果法，究是怎样生的？假定你所主张的所生果法之他，在还没有生起以前已经有了，既然“有”了，何必再生？生了又有什么用？所以说“何用生”。如这

里从来没有树，可说从这空间生起一棵树来，假定这里原来已有树的存在，要想从这同一空间生一棵树出来，在事实上是绝对不可能的。若说生了可以再生，如是生生不已，是就犯了上面所说的无穷过。假定你所认为的所生果法之他，在未生以前，本就没有的，先无怎么能够生果？“无”所生的他果而说有生，根本是就失去意义，所以说“无何益”。关于有无不能生的道理，现在仍以世间母生子的事实来加说明：如某人家子已先有，不是从现在的母所生的，怎么可以说是母生？若是先来原无有子，女人未生儿女，怎可称之为母？假定你所说的所生果法之他，不是从独有独无生的，而是从亦有亦无的二俱生的，这更是戏论。因为有实自体的法，不是有就是无，决没有第三者，如佛教所说色法的分析，分析到最后不可再分析时，不是落于有，就是落于无，更没有什么亦有亦无可说。有无尚不能生，亦有亦无又怎么能生？亦有亦无尚不能生，再说是从非有非无的俱非而生，同样是不可能的。因为‘非有同无，非无同有，仍是亦有亦无’，所以“二俱俱非”能生果法，都是没有用的，所以说“均无用”。从四门中推求他生，根本发现不到他生的可能性，因而真实他生，绝对不能成立。

## 寅二 破世间他生

### 卯一 叙他生宗

世住自见许为量 此中何用说道理 他从他生亦世知 故有他生何用理

上面破真实他生，是在道理上破他生不能生，这里破世间他生，是在事实上破他生不能生。通常有句话说：‘事实胜于雄辩’，他们只重事实，根本不谈道理，事实是这样的，有目所共睹的，还说什么道理？你说真实他生不可能，我亦承认，而世俗中有他生的因果，你亦不得否认。对于这个破斥，比上破真实他生更难，因为你说他不对，而他可以举出事实来给你看，所以难破。

世间他生论者说：现实“世”间的人，不管那一个，都是依——“住”于一自”己之所“见”到的以为真实。如有人说某事怎样，问他怎么知道的，他会毫不迟疑的告诉你，这是我亲眼所见到的，试想这个亲眼所见到的力量多大？“许为量”的量，以现在的话说，就是知识，古代印度，就是把知识说为量的。量是度量，含有标准的意思。如长短，只要用尺一量，就可得到决定；轻重，只要用秤一量，就可得到决定；好歹，只要用心一量，就可得到决定。我们所得的知识，在这现实的世间，假定是真实的、正确的、无谬的，即名为量。古代印度，说有很多量，佛经为我们介绍的，有五量，就是现量、比量、圣教量、譬喻量、神通量。从此五种，判断法的有无，所以皆各为量。后来经过学者的简化，只剩有现比二量。现量是直接感觉，亲切证验到的知识，不是经意识思索过的；比量，是从比度推论得来的知识，亦即是经过思索而后有的。量之为量，只此二者，再没有其他的量。唯识学者，在这二量以外，更说一个非量，实在是不大妥。所谓非量，就是不是知识，不是知识，怎可名量子

本颂所叙世俗的他生宗，是即近于现量的，现量境界，是世间每个人有目共睹的，而且是明明白白的事实，所以叫做自见，自见亦即哲学上的自明，为人同此心心同此理的共知，不需要运用什么推理的方法来说明或证明，所以说“此中何用说道理”？如在厨房明白的见到灶中在烧火，若有人问那是不是火，你当然可以如实的告诉他是火，何须再以烟来推比一下，然后再说它是火？假定这样，那岂不是多余？当知“他从他生”，如世间的子从母生，“亦”是“世”人所共“知”共晓的，为有目者之所共见的，“故有他生”果法的这同事，你是不可否认的，既为不可否认的事实，就照事实而说好了，“何用”再讲什么道“理”？他更进一步的强调世间知识的重要性说：从种生芽，这是世人所共见的，你能不承认吗？如不承认，就与世间相违，还有什么可说的？他以世间共许的，来建立自己的他生宗，如没有相当善巧的智慧，是没有办法破掉他的执著的。月称论师，为了破掉他的这个妄执，不直接的先从世俗来破，而先分别世俗与胜义的所在，然后再针对他的妄执，而予以彻底的破斥。

## 卯二 破世间他生执

### 辰一 分别一一谛

## 已一 总说二谛

由于诸法见真妄      故得诸法二种体      说见真境即真谛      所见虚妄名俗谛

他生论者既执世俗他生，现在就来破他世间他生执。首先我们要知道的，所谓世间现见，未必就是靠得住的，如眼识现前所见的器物，只能见到他们表面的现象，并不能见他们内在的真相，加以吾人无始来，由于名言虚妄分别熏习之力，虽能见到诸法从他而生，然并不能见有自性因果的他生。当知现在所诤的，是诤世人所见的他生，是不是有他的实有自性，你怎么可以以他所见的他生，来责难我所说的无自性他生？所以现在我得从事实的真假中，来说明这个问题。

先从二谛说起：谛是真实不虚的意思，佛法向来说有二种，就是世俗谛与胜义谛，而这二谛，是在一法上作两种不同的看法，并不是真有两种不同的东西。唯识家说：在同一个依他起法上，如见到它的圆成实性，是即成为胜义谛；若不能通达它的如幻，就成偏计执的世俗法。中观家说：在同一个缘起法上，如你见到它的幻有不实，是即所谓世俗；若能通达它的空无自性，是即所谓胜义。“由于”我们对蕴处界等一切“诸法”，所见有所不同，或者见到它的真实，或者“见”到它的“虚”妄，“故得诸法二种体”。如见诸法是刹那生灭的，是即见到诸法的真相，若于无常生减法上误认为常，那就错了。如云驶月动，月本不动的，因云的推驶，好像月在动，你若不明白这个道理，以为真是月亮在动，那就大错特错。又如舟行岸移，明明是舟在行，两岸并不曾移，而在你的错觉上，以为岸也在动，自然是错误的。你以为自所见到的就许为量，但所见到的是否正确，实在是个大问题，老实说，我们完全信任自己的见闻。

什么是真谛？“说”是“见”到诸法的“真”实“境”界，“即”是“真谛”，而这真谛，是圣者智慧之所见的，确实如此，丝毫没有错乱。什么是俗谛？谓“所见”到的诸法“虚妄”境界，“名”为“俗谛”，而这俗谛，是凡夫错乱心识之所见的，错乱心识所见的世俗境，本不可以叫做谛的，但随顺世间共同认为如此有的，所以世俗于凡夫，称之为谛。

## 已二 明世俗谛

妄见亦许有二种	谓明利根有患根	有息诸根所生识	待善根识许为倒
无患六根所取义	即是世间之所知	唯由世间立为实	余即世间立为倒
无知睡扰诸外道	如彼所计自性等	及记幻事阳焰等	此于世间亦非有
如有翳眼所缘事	不能害于无翳识	如是诸离净智识	非能害于无垢慧

世间他生论者，以世间共见作为他生有力的证明，现在就来分析一下：世间所共见的，有没有可靠性。根据上面所说，虚“妄”所“见”的，“亦许有二种”的。二种分别，大体上说：一是真实的，一是非真实的。前者亦可说是正确的，后者亦可说是颠倒的。如佛经中所常说的阳焰，是水蒸气所假现的水相，根本不是真实的，而这不真实的水相，在一般人的认识中，是很容易了解其不真实的。另外吾人所见的清冷之水，具有解渴和灌溉的作用，我们就不易了解它是假，而把它认为真实的了。不但普通的观念，是这样的看法，就是一般学者，也有这样的说法。如西北印度说一切有部所安立的二谛，就是约假有无自性与实有自性而安立的。他们认为：和合统二叫后相续所成的现相，说它是假，是世俗有，这是没有问题的；但青黄等色，是有实在自体的，而且是胜义（真实）有的，不可说它是假。‘依中观者看来，此二类中一般所谓不实的，不全是主观的产物。如远望马路，越远越狭，但路何尝是越远越狭？认识的越远越狭，是错乱的，但并不是主观的错误，因为这还是因缘关系而现为如此的。就是用照像机去照，也是越远越狭的。又如放笔在水杯中现有曲折相，此笔的曲相，也决不凄是认识的错乱。这错乱的现相，幻、化、阳焰等，是假有的，也即是空的，但不是甚么都没有，不过此不是实相，是错乱的幻现吧了。龙树也曾说：‘幻相法尔，虽空而可闻可见’。说错乱，说假名，说空无实性，不是甚么都没有。空宗说空不碍有，即以此为理论的依据。反过来说，一般人所见为千真万确的，也并不就是实在的。关于此，如萨婆多部以

青黄赤白为实有自性的；但依科学者说，这不过光波的深浅强弱所致。如光线起变化时，所见也就不同了。如有以体积为实有的，实则不可析不可入的极微不可得，即不会有体积的实性。容积的扩大与收缩，并无固定的实体可得’。

在此，我们首要知道，人类的认识，是从那里来的？一般的心理学者或认识论者，论到认识的来源时，虽有经验派与理性派的不同；但依佛法来说，人类的知识，是从六根而来，而意又为认识的泉源。既然如此，我们就得探讨六根有没有毛病：没有毛病的六根，“谓”之“明利根”；有毛病的六根，谓之“有患根”。明利根，就是清清楚楚的根，没有一点儿毛病；有患根，就是有损坏的根，是残破不健全的，而且这在六根，都可能有的。如眼生翳，是为有赤眚病，乃至意有颠倒错乱，是为心理的病。

“有患诸根”，是即指的有病的六根，前五根有病，因为是生理上的，固然没有问题，意根是心理的，怎么也会有病？当知众生从无始来，意根为恶习及诸错误思想所熏，现在产生种种颠倒见解，这不是病是什么？诸根所以成为有患的，约有三种原因：其一是病态的，其二是由药物之所伤害的，其三是由幻术之所伤害的。不论出于什么原因，诸根一旦有了病患，那对境界的认识，自然就成了问题。如眼根患了眩翳，为眩翳之所蒙蔽，从眼根“所生”的眼识，去见客观外在的一切，自然就会见有各种不同的相貌现前：如发毛相、旋轮相、蜜蜂、苍蝇、青、黄、赤、白等的差别形相，都是不时现前的。因为有这些形相现前，所以不能见到诸法的真相。再如鼻根患鼻塞症，从鼻根所生的鼻识，就香臭不辨，分别不出什么是香是臭的了。又如舌根生舌识，是尝味的，但若舌根有了病，从其所生的舌识，就辨别不出苦辣咸淡了。再如意根生意识，是分别邪正是非的，但若意根为颠倒邪见之所熏习，从其所生的意识，就会邪正不分，以邪作正，以正为邪。所以有患诸根所生的认识，虽可说是世俗，而在世俗之中，亦不得称为真实。不真实就是颠倒，所以颂。说：

“待善根识许为倒”。此中所说善根，就是前说的明利根。有患诸根所见的境界，望于明利根所见的境界，确是颠倒不真实的，所以我们认为它是倒世俗。明利根所见的境界，虽有无明障覆的错乱，但没有现见的颠倒因，如焰障等，而为世人所共知共见的，望于有患根所见的境界，确是正确得多，所以待倒世俗，特名为正世俗。

“无患六根”，就是明利的六根，亦即没有病的六根。以此六根“所取”的境界——“义”，“即是世间之所”共“知”共见的，你是这样的认识，我是这样的认识，他也是这样的认识，彼此所知所见，含有共同性，没有什么可争论的。如明利的眼根所生的眼识，见到广大的晴明空，个个都是这样见的，绝对没有两样。又如青黄等色，在正常的眼根、眼识以及一定的光线之下，青的大家同样认为是青的，黄的大家同样认为是黄的。由于这些现有谛实性，一般人很难了解它的虚妄乱现，所以就把它误认为是真实的，但这样的真实，亦“唯由世间”众生共同“立为”真“实”而已，如以圣者的智慧，深入的加以观察，是不是真实，自是另外一个问题。

除了上面立为真实的正世俗而外，其“余”有患诸根所见的是妄非真，不但超世间的圣者，知道它是虚妄不实，“即”使在这“世间”众生，亦把它“立为倒”世俗，而知其非实有的。如空谷传音，如海市蜃楼，如水中月，如空中花，这些谁都知道它是假有非真的，因为事实是不可得的，假使有人误将这些认为真实，不是颠倒是什么？倒世俗之所以为倒世俗，原因亦在大家所公认的。

中观今论说：‘虽有此正世俗与倒世俗的分别，但正世俗经如实的观察，渐渐显露出它的幻现性；即实有定性不可得，无不是待缘而似现的。似有时间相，而始终不可得；似有空间相，而中边不可得；似有生灭相，而来去不可得。即此而悟为虚妄错乱，以易解空比喻难解空。易解空的幻、化、影、响，也还是可见可闻的，宛然现有，心境间有一定的规律；一般以为谛实有的，仍是虚逛的、性空的，但不碍缘起的幻有，不碍因果法则的确立’。原来佛法所说诸法当体即空的空义，是很不容易了解的，亦非一般世人所能接受的，因为世人对

于六根太过自信，而世间的知识却又都是从六根来的，不论那个见到的都是这样，你要说它本性是空，世人怎肯就此承认？这是难解空。可是诸法当体即空，是诸法的本性如此，并不因为世人不承认，我们就不说它是空。不得已，只好以有患诸根所见的颠倒不实，说给人听，使人先相信这是空的，然后再进一步的告诉他：不但倒世俗是空无所有的，就是正世俗亦是无自性空的，是为以易解空来明难解空，亦即世俗中分为正世俗与倒世俗的所以。

本于上面的分析，可以明确的知道：世间一般“无知”无明所昏“睡”所骚“扰”的“诸外道”们，“如彼”妄想“所计”执的“自性”、神我、大自在天、梵有的虚妄分别识，以此虚妄分别识去缘诸法境界，不用说，所见的一切，自然是虚幻不真实的，本此虚妄所见如幻不实的境界，要想违害圣者无垢清净慧所见的诸法实相，当然同样是不可能的。无垢慧所见的境界，是极正确而真实的，如见诸法本自空寂，相如幻化，而虚妄分别识所见的诸法，以为他们各有其实在自性，为此实有自性见之所蒙蔽，不能见到诸法的真相，现在想要以此颠倒不真实的东西，来难圣者净智所见的诸法真实空性，自是不能如愿以偿的。不特如此，反过来，以圣者净智所见的诸法空性，来破凡夫妄识所见的实有性，倒是恰到好处的。因为一切法的真实性不可得，如翳目所见灯光轮相不可得，其理由是一样的。再简单的说：以虚妄破真实是不行的，以真实破虚妄是可以的。

### 已三 别释二谛

#### 午一 世俗谛

痴障性故名世俗 假法由彼现为谛 能仁说名世俗谛 所有假法唯世俗

在别释二谛中，先明世俗谛。谛有真实不颠倒的意思，即确实确实是如此的。而世俗的世，是迁流的意思，俗是虚浮不实的意思，所以凡为世俗，必然是迁流不住虚浮不实，为什么说它为谛？关于这个道理，现来略为分析一下：从世俗诸法的相上去看，确是迁流不住虚浮不实的，然而站在众生位上来看，世俗却是真实不虚实有其性的，众生为什么会认世俗为真实？因众生恒被愚“痴”无明妄想执著之所“障”蔽，使一切诸法真相给盖覆起来，所谓以有色眼镜来见一切，一切如其有色眼镜所见，因是之“故”，“名”为“世俗”。古代译者，有将世俗谛，译为覆俗谛，其原因亦在此，因为世俗的梵文，本就含有盖覆的意义。

虚浮不实就是假法，这个“假法，由彼”愚痴无明，非谛而假“现为谛”，所以“能仁”世尊，也就随顺世间，“说名世俗谛”。现实世间存在的一切，不管有情无情，都是因缘假合的，亦即如幻不实的假相，可是众生为无明所蔽，不了解万有诸法的空无自性，以为和合的假相，有各自独立存在的个体，于是就成了谛。

于此，在世俗境上，先来分别一下现境与执境的不同：现境，就是现前有实在相现起的境界，如现前的森罗万象，它本身是个什么样子，就还它一个什么样子，以凡夫的立场说，可谓这是人人所有的境界。执境，是执著而有的境界，如幻术师所幻现的幻象幻马，本不是真实的现境，但无知的蒙童，不知它的如幻不实，在这上面执为是实象马，自然是个错误的妄执，而此妄执要到什么时候才可破除？唯待蒙童慢慢长大，知识逐渐增长，自然就可了知它是幻现，而不再执为真实。万有境界，也是如此。但此执境，不是人人有的，智慧高的，体认它的非实，不会再于其中起执。如佛教圣者，体悟诸法缘起性空，不特不执为实，且亦不为幻现所转。

在此应当要知道的：就是“所有”因缘和合的“假法”，假定可以称为谛的，亦“唯”有在“世俗”中说名为谛，在世俗以外，到胜义之中，就不可称为谛了，或在凡夫的认识中以为是谛，到佛菩萨的智慧观照之中，就不得称为谛了。佛法虽说二谛，实质只有一谛，就是胜义谛；世俗谛，严格说来，是不够资格叫做谛的。如有经说：‘气诸比丘！胜义唯一，谓涅槃不欺诳法，一切诸行皆是虚妄欺诳之法’。般若经说：‘诸法无所有，无所得，愚夫不知，谓为无明’。由无明所起的妄执，到般若智观现前的时候，体澄诸法毕竟空性，一切幻相自然就不现前。所以有说：凡夫是世俗而又是谛，罗汉及菩萨是世俗而非谛，而佛则是二谛并



观的。

## 午二 胜义谛

如眩翳力所遍计 见毛发等颠倒性 净眼所见彼体性 乃是实体此亦尔

胜义的胜，是超胜、殊胜、特胜的意思，义就是境界，所谓胜义，是即超特殊胜的境界，而这境界，是圣者清净智慧所观察所认识的，是超常识的境界，本自清净，本自空寂，所以唯空是最超特最殊胜的境界，但此境界甚深难解，现在特用譬喻来加说明。

“如”眼患了眩翳，以此“眩翳”之“力”，使眼在明净物上，见有毛发等相幻现，不用说，此所幻现的毛发等相，是不真实的，但在眼睛有病的人看来，不但不知道它是幻现，而且坚固的执著自己所见的毛发等相，是千真万确的，而且随其病目所见到的是什么状态，就妄执其为真实，实际这都是无有的，所以如“所遍计”所“见”的“毛发等”相，根本出于“颠倒性”而来，完全是虚妄的。

若以“净眼”在明净物上“所见”，只是见到“彼”明净物的“体性”，除此更不见有其他的幻相。如以远离眩翳过患的净眼见晴空，所见晴空是天朗气清，就是天朗气清的晴空，像这样见到的，“乃是”明净物的真“实体”性，一点虚幻假相都没有的。

“此亦尔”者，这是合法。谓此诸法胜义谛，也是像这样的。缘生诸法，本是空无自性的，但以凡夫的有漏心识去见它时，反而不能见到诸法的实相。如欲真正见到诸法实相，必先离去凡夫的有漏心识。有漏心识所见到的，总在生灭、断常、一异、来去中打转，从来没有跳出这个范围，所以也就始终不能见到诸法真胜义谛。唯有割断这些实有自性的绳索，不为生灭、断常、一异、来去之所束缚，才能见到诸法空性，唯有诸法空性，才是诸法实体。

普遍如此、本来如此、必然如此的胜义，唯识与中观，虽都同样的讲到，但彼此大有出入。如唯识说胜义无自性，不是胜义本身无有自性，而是约离遍计执所执独立自在的我的自性之所显的。解深密经胜义谛相品说：‘若胜义相与诸行相一向异者，应非诸行唯无我性，唯无自性之所显现是胜义相’。中观说胜义谛，就是诸法空性，若于其中有丝毫有的自性存在，就不是诸法的胜义谛。

## 辰二 破他生执

### 巳一 破依俗难真

若许世间是正量 世见真实圣何为 所修圣道复何用 愚人为量亦非理

世间一切非正量 故真实时无世难 若以世许除世义 即说彼为世妨难

科文的依俗难真，意思是说：依凡夫所见的世俗，难圣者所证的真理，但这是不可能的，所以需要加以破斥。如你所主张的世俗他生，以为世人所共知共见的，就以为它是真实的，并且以此作为真理的标准，则世间上的每个人，都应老早已见诸法真理了，假定真的人人已见真理，那又要圣者出现到这世间来做什么？所以颂说：“若许世间是正量，世见真实圣何为”？当知圣者之所以出现到这世间来，是因我们众生知识不够，认识不正确，没有办法见到真理，这才希望有位智慧高超已经体悟真理的圣者出现世间，来为我们开辟一条趋向真理的大道，使我们循著这条大道，走入真理的宝宫。是以吾人若要进入真理宝宫，第一应当承认自己的知识有所缺陷；第二亦应承认圣者具有圆满的智慧，并已彻底体悟宇宙人生的真理。老实说，世间虽不可说没有真理的存在，但世人真正能够通达诸法真理的，敢说没有一人，所以出现世间的圣者，为世人指示的修行圣道，是还值得我们如法修习的，若如你们所说，世人都已见到真理，那还要修圣道做什么？所以说“所修圣道复何用”。如入见道位的圣者，已经见到真理，但还要踏上修道的路程，继续不断的修学圣道，为的什么？因在见道位上所见的真理，还没有圆满，为求真理的圆满体见，所以继续修道，也就有其意义、价值、功用、效果。总说一句：若以世间“愚”痴之“人”所见到的一切，作“为”诸法的正“量”，那我告诉你：这是一点道理都没有的，所以说“亦非理”。为什么？颂说：

“世间一切非正量”，因世间所见的一切，并不就是诸法的真理，不能从此作为真理的

标准，换句话说，凡夫的现比二量，不是衡量真理的正量，只有在世俗方面，有其相对的正确性，所以源于六根而有的世间知识，在世间的范围内来说明它，自是未尝不可的，但以胜义的立场来看，则其可靠性，当然大成问题。不说别的，即以科学的知识与一般的知识对比，就可发现一般的知识是不正确。如我国向来所说的天圆地方，在古代人类知识简单的时候，认为这是千真万确的，而且是深信不疑的，可是到了科学发达的近代，人类知识的逐渐提高，乃发现到大地原来是球形的，并不如一般人所想像的是方形。这末一来，以科学的知识推翻常识的认识，固然没有问题；若以常识的认识推翻科学的所知，自是不可能的。众生的离净智识与圣者的无垢慧比较，简直是没有办法可以相比的，所以以圣者所证的胜义空的境界，来破你们世俗真实他生的不可得，可说是破得恰到好处，绝对不犯世间相违的过失的，所以颂说“故真实时无世难”。这个问题的来源是这样的：他生论者说，我所说的世俗他生，乃依世人共知共见而说的，而你现在偏说世俗他生亦不可能，这不是世间相违是什么？现在性空者回答他说：假定我是站在世俗谛的立场说他生不可得，确有如你所说犯了世间相违过，所以颂说：“若以世”间共“许”的道理，去破“除世”间另一共许的“义”理，是“即”可“说彼为世”间有了“妨难”，犯了相违的过失，但我是站在胜义空的立场说他生的不可得，所以没有如你所说犯了什么世间相违过，世俗与胜义是两同事，今用胜义道理破世俗妄执，并不否认世俗上的一切法，不过是以胜义加以说明而已。如说一切法性空，是就胜义说的，不是就世俗说的，若说世间一切皆空，那就成大过失了。

## 巳二 破世间他生

世间仅殖少种子 便谓此儿是我生 亦觉此树是我栽 故世亦无从他生

这是正式破他生执的一个颂文。世俗他生论者，既重事实而不论理，现在不妨以事实来破事实。

如一个人的新生命的完成，业识种子固是主要的条件，但若没有父精母血为增上缘，新生命还是没有办法完成的。经说‘三事（父精母血及种子识）和合受生’，就是这个道理。所以“世间”的人们，对于子女生命的完成，“仅殖少”许的“种子”，可是等到新生命脱离母体，母干已是各自独立的生存，但世间做父母的，不管子女年龄长到多大，如果见到有人间道这是谁的孩子，“便谓此兄是我”所“生”，他们从来没有把子女看成有它各自独立的自体，仍然是将子女看成自身血肉的一部份。世间母子，如各认为有其独立自体，你可说是从他而生，可是世人没有像你这样看法，怎么可说从他生呢？

上以动物为喻，现再以植物来说：如人在二十年前种了一棵树，到二十年后来这棵树，不管它长得多么高大，但是与人谈起来的时候，总说这树是我亲手所栽的，所以说“亦觉此树是我栽”。依于世人这个说法，似乎只有一体的观念，并没有看成客观外在的独立的它，怎么可说是从他生？因为如上所说的原“故”，即使在这现实“世”间，“亦无从他”所“生”的东西，你怎么可说‘他从他生亦世知，故有他生何用理’？

## 丑二 别破唯识

寅一 举中观以显正

卯一 开示正理

辰一 显毕竟空

巳一 标

由芽非离种为他 故于芽时种无坏 由其非有一性故 芽时不可云有种

泛破他生，已经讲完；从此以下，别破唯识。唯识思想，亦可说是他生论者，所以现在别加破斥。未破唯识以前，先举中观所说，以显正义，然后例破唯识，以示其妄。

缘起中道，龙树中论，是以八不显示的，亦即空有无碍的，所以诸法的空寂洼，不能偏执于那一边，若有任何所偏，即非缘起中道。如以非断非常显中道妙理来说：种能生芽，这是所常说的，但芽从种生，不是种子坏了，而后有芽生起，假定种坏芽生，是即离种有芽，

则犯断的过失。要知诸因果法，彼此定有联系，若在彼此之间，失去相互联系，自然归于断灭。怎样才不会犯断灭过？谓“由”所生“芽非离”能生“种”而“为”独立的“他”，换句话说，芽种不是绝对各别的，即芽生起以后，其种子的能生性，仍是存在的，因是之“故”，“于”有“芽”的“时”候，其能生的“种”子，并“无”毁“坏”。讲到坏，有两种：一是种相坏，如种子放在泥土中，等到芽生出来了，其种子相就腐朽败坏，这是一般人所说的种坏。一是种性坏，即种子的功能性失去了，再也没有生芽的可能性，这是重在种的性能说。种生芽的种子变化，只是种相的腐烂，而非种性的毁灭。若说芽生起了，种子即归断灭，父亲生了儿子，岂不应该死亡？事实不是如此的，种芽的因果关系，绝对是离不开的，所以芽生了，种子的能生性仍存，彼此仍有密切的关系，所以非断。

反过来说，若芽生起以后，还有种子存在，芽种各有它的独立自体，是就又犯了常见的过失。但事实上，从种生芽，“由其”芽种“非有”同“一”体“性”的原“故”，所以“芽”生起“时”，“不可云有”独立自体的“种”子存在，所以非常。

缘生诸法，如幻如化，所以非断非常；若有自性，即非缘生，必落断常二见。龙树中论观法品说：‘若法从缘生，不即不异因；是故名实相，不断亦不常’。总之？种不即是芽，所以非常；芽不离于种，所以非断；缘起中道，是非常亦非断的。

巳二 显

午一 反显

若谓自相依缘生 谤彼即坏诸法故 空性应是坏法因 然此非理故无性

显中的反显，就是从其他学派所说不正确的理论中，反显中观家所说的空义是正确的。此中主要是破唯识说。唯识学的根本要义，是说虚妄的遍计所执，是假名而无自相的，缘生的依他诸法，是自相有而非假名的。龙树虽说诸法无自性，但在唯识者看来，只是说的遍计执假名无自性，不是说的依他起假名无自性，可是在中观者说来，特别在龙树本人的意思，所谓诸法无自性，是指一切法而言，遍计依他无不是假名无实自性的，假定遍计是假名无自性，依他不是假名无自性，那所说的空义，只是空了一分，没有空得彻底。是以空有两宗，从来诤论不休，其所诤的，就是这个依他的有无。依他起有，这是大家都这样讲的，但这个有，是自相有还是假名有，彼此的观点，就有了分歧。自相有，就是自性有，自体有，亦即真实有，这是唯识所主张的，所以称为有宗；假名有，就是如幻有，无自性，亦即是空，这是中观所主张的，所以称为空宗。

照唯识家的意思：遍计执是假名有，这是没有过失的，因为它本来就是没有的，若依他起也是假名有，这过失是就很大，因为这末一来，一切善恶因果，都不能够建立，而生死流转，也就谈不上。中观家说：“若”如你唯识所“谓自相”有法，是“依”于众“缘”而“生”的，换句话说，依缘所生的依他起法，假定真的是自相有的话，那见道的圣者，悟证诸法空性，岂不是“谤彼”自相有，而“即”破“坏”一切“诸法”了吗？果真如此，所谓“空性”，亦“应是”破“坏”一切诸“法”的主要“因”素了。圣者见道，不论唯识中观，都说是见到诸法的空性，若如唯识所说诸法自相有，则于见道时，应见自相有才对，为什么是见空性？所以见空性，就因诸法自性是本空的。般若经说：‘法自性空’；阿含经说：‘若有一法可取，如来便有罪过’；宝积经说：‘若诸法实相本来不空而有者，是则颠倒’。大小乘的一贯思想，都是显示这缘起性空的真理。若法本来不空，现在由修空观的力量，使合诸法空了，这不是破坏一切法是什么？可是事实不是这样的，所以说“然此非理”。由于所说不合道理，是“故”诸法决定“无”自“性”空。

唯识家，一面承认依他起是自相有，一面承认悟证时所见是空，足可反显唯识所说是究竟的；中观家，以缘生如幻显示诸法空性，没有唯识所说的过患，所以我们要坚定的深信，诸法是毕竟空的。

午二 正显

未一 空无所得

设若观察此诸法      离真实性不可得      是故不应妄观察      世间所有名言谛  
于真性时以何理      观自他生皆非理      彼观名言亦非理      汝所计生由何成

诸法的空无所得，是中观家的要义，但空决不碍于假有，这是最要弄清楚的。依中观家说，佛说的二谛，不但胜义谛是空无自性的，即世俗谛也定空无自性的，所以缘起性空，是观察真理的最极究竟的宣说。不过讲到观察，有世俗观察与道理观察的两种：前者是观世俗谛的，后者是观胜义谛的。以观察的方法观察所观的对象，一定不能观察错了，观察错了问题很大。明白点说：对胜义谛的观察，定要用道理观察，对世俗的观察，定要用世俗观察。

是以，当吾人正去观察世间诸法时，绝对不可运用观察真理的方法去观察。“设若”运用观察真理的方法，“观察此”世间“诸法”，那就很容易犯上破坏世间诸法的过失，因为道理观察所得，只是得到真实理的空性，决不能得到世俗谛的诸法，所以说：“离”了所得的“真实性”外，是没有世俗谛法“可得”的，不可得，即破坏了世俗谛法，一切善恶因果，亦被破坏无余，落于断见，成大过失。由“是”之“故”，“不应”以虚“妄”的错乱的“观察”真理的方法，观察“世间所有名言谛”。

名言谛，就是世俗谛。世俗谛法虽多，要不外于名言熏习与种子熏习两大类。前者是属语文方面的，亦即身语方面的，后者是属思想方面的，亦即意业方面的。世间的名言谛，只能用世俗方法去观察，决不可运用观察真理的方法观察。如以空理观察世间名言谛，一切名言谛皆不可得，可能产生两种不良的结果：一是使令众生生怖畏心，众生执有执惯了，一旦听说这也是空那也是空，不免生起怖畏，认为如真皆空，那还得了？二是使合众生生反对心，谓一切法，明明白白是有的，你为什么要说空？如真如你所说是空，破坏世间一切诸法，那你就落于恶趣室，成大邪见。

其实，中观所说空，并不破坏世间法，因为世间一切法，本来当体即空的，只是观察的角度及方法不同而已。如站在高处远眺，只见前面的境界，是一片空阔无际，并不觉得有什么，若问为什么会所见如此，因为站在高处的关系，亦即是说，因立脚点的不同，所以所见的境界不同，虽见前面空阔无际，但并不否定后面有物体的存在，不过没有同过头来去看而已，假定回头向后一看，自足另有一番境界。所以不能以前面所见的生际，而难后面物体的存在。

这个道理，以开悟来说：如禅宗说的三十年前，见山是山，见水是水；三十年后，见山不是山，见水不是水；最后三十年，见山还是山，见水还是水；而这所见的山水，与最初所见的山水，确有很大的不同，而这不同的根本所在：即三十年前的见山是山见水是水，是没有透过空性的自相有的山水，而最后三十年所见山还是山水还是水，是已透过空性的假名有的山水，至于三十年后所见山不是山水不是水，则是悟证空性时所见的境界，亦即以真理观察所见的山水如幻如化，无实自性可得。如以唯识学的立场来说：见山不是山，见水下是水，足以根本智证悟法性空所见的境界；见山还是山，见水还是水，是从根本智起后得智，观察世间如幻有的境界。如配合这里的观察来说：根本智观空，是真理观察，后得智了幻，是世俗观察。所以以真理观察一切法空，绝对不是破坏一切法，而是如其自性本空的如实观察。普通不了解这个道理，以为空宗说一切法空，是破坏一切法的，殊不知诸法的自性本空，而缘起如幻有的，所谓‘不坏假名而说实相’，正是这个道理。因此，空宗的思想，与唯识说的胜义空无自性，世俗依他自相有，是不同的。若依唯识的观点，真理观察，可说不自生不他生，缘生依他是自相有的，不可说是没有自生他生，如世间法亦无自生他生，那就有破坏一切法的过失。

依照唯识学者所说：以胜义观察，因为胜义是空无自性的，可说没有真实的自生他生。

以世俗观察，因为世俗是有自性相的，不可说是没有自生他生。现来对这加以破斥说：世间一切诸法；假定真有自相，则就决定没有办法可以成立缘生的他生。为什么？因此智慧“于”抉择“真性”有无“时”，不论你“以”任“何”一个道“理”加以观察，所谓实有自性的自生他生，是都没有道理的，所以说“观自他生皆非理”。如以龙树中观所说的八不来说：你用一异的道理来观察，自他生的自性因果，固不可得；你用断常的道理来观察，自他生的自性因果，亦不可得；你用生灭的道理来观察，自他生的自性因果，仍不可得；乃至你用来去的道理来观察，同样是没有自他生的自性因果的。不但以胜义观察，诸法是如幻假名，空无自性；就是在名言世俗中，以这样的道理来观察，其实有自性的自生他生，同样是不可得的，同样是不合理的，所以说“彼观名言亦非理”。于胜义世俗两方面观察，既然都是空无自性了不可得，则“汝所计”著的有自性的自生他生，究竟是“由何”种道理而得成立？

世俗自相有，不但唯识宗是这样的主张，就是中观的清辨师，也是这样说的，如彼所谓世俗有自性，胜义无自性，正是这一思想的流露。可是中观的正统，从龙树到月称，都是主张世俗亦无自性的，所以这里破世俗有自性，不但破唯识学者，亦破清辩论师，乃至其他一切主张实事诸师，都在破斥之列。

在此或有人说：你中观家，既说一切法空，又说不坏世间诸法，为什么不承认自生他生？诸法既不自生他生，试问又是怎样生的？中观家同答说：我虽不承认实有自性的自生他生，但并没有否定如幻的缘生，缘生诸法，虽是自性本空，而幻相宛然存在。你若承认诸法缘生如幻，一切法生又有什么不可？当知唯有胜义毕竟空，世俗如幻有，始能建立二谛，二谛始能无碍；若世俗有自相，胜义无自相，不说二谛无碍不可能，就是二谛建立亦不可能。

未二 空不碍有

如影像等法本空 观待缘合非不有 于彼本空影像等 亦起见彼行相识

如是一切法虽空 从空性中亦得生

依于土来分析，可以明白了解，中观家的思想，不但胜义谛毕竟空无自性，就是世俗谛亦是如幻不可得的。胜义空的道理，佛教学者，大都还能承认，世俗无的道理，一般难以接受。殊不知空宗所说世俗空无自性，并没有否定世俗的幻相有，亦即是说，缘起诸法，无不可以成立的。这个道理，极为深刻，所以现在特举喻来说明。

喻在经典中，有说六喻的，如金刚经，有说八喻的，如仁王经，有说十喻的，如般若经。般若经的十喻是：如幻、如焰、如水中月、如虚空、如响、如干闥婆城、如梦、如影、如镜中像、如化。经说这是显示诸法空性的，所以空宗认为这是通喻，即是通喻一切法空无自性的。唯识对这十喻，侧重别喻来说，即每一喻各有所喻。本颂所举的影像喻，即般若十喻中的第九喻。

“如影像等”，等是等于阳焰水月等。影像，是指镜中所现起的像。镜中的影像，不是真实有，这是谁都知道的，然而其“法”虽然“本”来是“空”，但“观待”各种因“缘”和“口”的时候，并“非”是“不有”影像的显现。镜中的影像生起，大概需要具备三个条件，就是镜子、光明、面貌。如这三方面的关系会合在起，镜中自然就有影像显现，而且确实确实足如此的，虽说确实有影像存在，但不可把它认为实有，如果以为是实有的，那我就要问你：这实有的影像，原来是存在那里的？若说原在镜中，而徙镜中来，就不应该需要光明和面貌；若说原在光中，而从光中来，就不应该需要面貌和镜子；若说原在面中，而从面中来，就不应该需要镜子和光明。可是事实，在三方面推求，其实有影像，皆空无所得，甚至你将镜子打破，要想找个实有影像也是找不到的。既然实有影像不可得，可见影像的显现，是在种种关系和合下而有的。这样，所以即空而有，空不碍有，亦即是说，在空无所有下，幻相还是可得的，决不破坏诸法的假相，所以不要因为听到空，就以为什么都没有而恐怖起来。

观待缘合而有的“于彼本空影像等”，不但有他们的假相，而且有他们的幻用，能够生

起见者的眼识，使见者对镜而知如何修治面容。可见假相是存在的，是观待因缘而有的，不过缺乏因缘的和合，是就不得生起而已。假有的假，很多人对它生起误解，以为假有是什么都没有，其实所谓假，是指实自性的无有，不是说幻相亦不可得。龙树说：‘真相虽无，假相是有’。由此假相，可以引生吾人的眼等，所以说“亦起见彼行相识”。如镜中的影像，我们确实的见到，见彼行相的眼识，亦是依彼而生起的。

“如是”依于上面的譬喻来看，可知“一切法虽”然是“空”无自性的，但“从空”无自“性中”，诸法“亦”还“得生”的。如镜中像，观待缘合而有，诸法生起，亦各要有条件。中观论说：‘四缘生诸法’，诸法虽多，要不外于色心二法。色法的生起，要有因缘与增上缘的二者，缺少任何一缘，不得生起。心法的生起，要四缘完全具备，缺少任何一缘，亦不得生。各种条件具足，诸法当然会从空性中生起来。如识是空无自性的，根境等和合即生。一切法缘合得生，所以空是不碍有的，在空性中可以建立一切法的。反过来说，诸法如真有它的实在自相，反而真的不能成立，因为实有自相的东西，彼此的自体互相相碍的。

### 已三 结

二谛俱无自性故 彼等非断亦非常

这是对二谛说的总结。二谛，就是世俗谛与胜义谛，而这是佛所宣说的，亦是佛弟子所共认的。站在空宗的立场说：胜义谛固是空无自性的，世俗谛亦是空无自性的，所以说“二谛俱无自性故”。换句话说：胜义谛是毕竟空的，世俗谛是如幻有的，这是空宗的根本思想，亦是阿含经的根本大义。中观家的意思：诸法毕竟空，假定专在胜义谛中说，那是空得不彻底的，必须世俗谛上也是空无自性，才是究竟的开显空义。

可是后代大乘学派，在二谛俱无自性上推论：唯识学派说，所谓胜义毕竟空，我是承认的，所谓世俗如幻有，我可不能接受，因为缘生的依他，是自相有的，不能说他假名无实，假定世俗亦是假名无实，则因果等就无法建立。所以如你空宗所说世俗假名，不但破坏了依他起，同时亦破坏了遍计执，因为遍计执是依依他而有的，现在依他起既不可得，那里还有什么遍计执？足以世俗唯假名，唯识学者，无论如何不承认的。真常学派说：所谓世俗如幻有，我是承认的，所谓胜义毕竟空，我可不能承认，因为如来藏、佛性等，都是真实有而不空的，他们侧重胜义谛，不能在一切空中建立假名有的如幻大用，所以要在胜义中建立真实的清静法。上述两大派，观点虽有不同，而其一空一不空的思想，却是一致的。即唯识者说胜义空而世俗不空，真常者说世俗空而胜义不空，如以二谛俱无自性的观点来看，他们所说的空，都是不彻底的，不能理解缘起性空的无碍。嘉祥大师批评一空一不空之说，等于一张桌子有两个抽屉，一个是空的，一个是有的，空的放在一边，有的放在一边，不能入于中道妙观。一定要二谛俱无自性，才能显示一切法空的真义。

因为二谛俱无自性，所以“彼等”因果诸法，“非断亦非常”。非断非常，这是从时间上观察的。世间诸法，假使有实自性，从时间方面看：假定前面是一个样子，后面又是一个样子，前后间断不能联系起来，就将落于断的一边；假定前面是这个样子，后面仍然是这个样子，前后没有变化而永如此，就将落于常的一边。所以龙树说：‘若有所取，非断即常’。怎样才能远离断常之过而显示彼等非断非常？这须要透彻了解无自性的缘生因果法，因为诸法是众缘和合而生的，所以缘聚则生，而因果非各有自性，是以非断；缘散则灭，而因果非同一直性，是以非常。如是诸法，空不碍有，有不碍空，真正到达空有无碍。若你认为诸法有实自性，不管你足在胜义中或世俗中执有自性，那你也免不了非断即常的过失。

### 辰二 成业果用

由业非以自性灭	故无赖耶亦能生	有业虽减经久时	当知犹能生自果
如见梦中所缘境	愚夫觉后犹生贪	如是业灭无自性	从彼亦能有果生
如境虽俱非有性	有翳唯见毛发相	而非见为余物相	当知己熟不更熟
故见苦果由黑业	乐果唯从善业生	无善恶慧得解脱	亦遮思惟诸业果

这是正式成业果有的一种文。业果，简单说，就是从业感果。讲到业果，首要了解它的思想来源，因这不是佛教特有的思想，而是印度宗教哲学界共有的思想，在大圣佛陀没有出现到这人世间前，业果思想，早就流行于印度的每个角落，佛陀出现证觉以后，本于缘起正法的正见，体察流行的业果思想，在原则上，接受他们的业果说，而予以适当的修正，使其圆满正确，乃成为佛教特有的业果思想。佛陀的正确业果说，为后代佛弟子所共认的，没有那个对这有所怀疑，如有对业果说信任不过的，佛法就认为他是大邪见人。

如此说来，中观家说一切法空，岂不是破坏业果成邪见人？这在中观家无论如何是不承认的，因为诸法虽空，决不破坏业果，不但没有破坏，而且唯有从空性中，始能真正的建立业果，为了说明这个道理，所以这里特别成业果有。

业果如何有，未说明以前，先来讨论一下关于业的问题。业之所以成就，是由造作而来，凡所造作的，即属有为法，有为法的定义，是即有生有灭。造作而有的业，当然是有生灭的，虽然刹那不住的生灭，但灭后仍然可以感果，于是在此就发生了一个问题：即业灭了，是存在呢？还是不存在？假定灭了仍然存在，业力不失的意义，虽然保持住了，但与诸行无常的法印相违，而且不免犯了常住之过；假定灭了不复存在，虽与诸行无常的法印相契，但又失去感果的意义，似又不免犯了断灭之过。再说，所谓业力存在，存在在什么地方？究是怎样保持的？这都是重要的难题，佛教各派学者对此，各各提出理论说明，而有种种不同的业说，其原因在此。关于这些，在中观论的观业品，有极详细的说明，现在略指几派的说法如下：

中观论讲记观业品的开头说：‘说一切有部，成立色法的无表业，以三世实有的见地去说明他。但有的以为无表业是假色。经部譬喻师，根据世间植物种果相生的现象，说业是熏习于相续心中而成为种子。正量部的学者，根据如字在纸的券约，说业的不失法，犍子与经量本计，主张有我，以我为作者受者。业力是重要的问题，也是佛教发展当中的一个主要问题。种种说法，虽各各自圆其说，然在性空正见的观察下，这都是似是而非的，意见更多困难更甚的，不能解决此重要教义’。因为如此，所以中观论对这一洗破。中观论所破的，是小乘学派的说法，大乘学派的唯识说，中观论中没有破到，本颂现在所要破的，却是针对大乘唯识的赖耶说。

唯识学上的阿赖耶，本来负有几种特殊任务的，这里说明业之所以能感果，不过是其所负的任务之一。据唯识家的意思：由业感果，既为不可否定的事实，由谁负此任务，自然是个值得重视的论题。如说业力存于色身当中，当欲色二界有情色身存在的时候，似还勉强可说，欲色有情色身一旦崩溃，还有无色界有情没有色法，那岂不是业力无所存了吗？所以业力存在色身之中，是不可能的。如说业力存在六识当中，不但前五识是有间断的，就是第六识亦有间断的，当彼六识活动时，你说业力存在其中，似还勉强可说，但当六识间断时，特别是入无想定，生无想天的有情，六识活动完全停止，业力岂不是没有地方可存了吗？所以业力存在六识之中，亦是不可能的。如说业力存在第七末那识中，同样是不可能的，因为这是染污识，而种子有染净的差别，染净不能并存，所以不得存于第七识中。然则怎么办？唯识者说：这须要有个实有自体的，无覆无记的，相续不断的，遍于三界的阿赖耶识，才能担当得起受熏持种的重任。

上来大小乘各派所说，在理论上，虽一家比一家说得精密，但因同认业有实在自性，结果，都不能成立从业感果的意义。现在不妨先来破斥唯识的赖耶说。一切有为法都是刹那生灭，这是佛弟子所共认的。因此，你所说的阿赖耶与业力，同样是刹那生灭的，既然都是刹那生灭的，那我就得问你：业灭能不能感果子如说业灭不能感果，则你赖耶灭了，亦复不能感果；若汝赖耶灭后，是可感果的话，则业力灭后，亦应如赖耶可以感果，业既可以感果，还要你的阿赖耶识做什么？因为业灭，在中观家看来，不是实有自性的毁灭，而是如幻假相的幻灭，幻灭即显示业的本身仍然存在，以此去感果就可以了，无须阿赖耶识在中间做个桥梁，所以说“由业非以自性灭，故无赖耶亦能生”。这是中观的特有思想，亦是佛陀的根本

思想，实是值得我们对它加以深思的。现再依中观的正义，略说一点如下：

中观论业品有颂说：‘诸业本不生，以无定性故；诸业亦不灭，以其不生故’。业是刹那生灭的，中观家也是这样看法，但因业是缘起幻化的，所以它的生灭，不是实自性的生灭，而是如幻的生灭，即当众缘和合时，似乎有业的现象生起，但当你去如实推求时，就将发现其中没有它的实在自性，因为业生而来的时候，并没有它的一个来处，也不是从中生起一实在性的业力来，假使有一实在性的业法新生起来，则法界中是即增加一法而为增益，可是事实诸业本来就没有生，还谈什么增不增加？但是所谓不生，并不是说缘生亦没有，当众缘和合时，还是有生的，不过没有他的决定性的自性生而已。生起的业力，到了灭的时候，是不是真的灭而不有了呢？不是。要知灭不是有一实自性的法灭去，如果真的有一实自性法灭，则法界中是即减少一法而为损减。可是法界诸法，是不增不减，不生不灭的。所以一切诸法本来不灭，所以本来不灭，因为本来不生，有生才可有灭，不生怎会有灭？我们所以见有业相生灭，这是因果现象的幻生幻灭，并不是有一实在性的东西在起灭。

业虽如幻，但如幻的业用，在没有感果之前，并不是消失的，所以吾人如造了业，不管是善业不善业，不论是经多久的时间，纵然是灭而过去，但因缘成熟的时候？自然而然的就去感果，没有任何力量，可以阻止或破坏的。所以说“有业虽灭经久时，当知犹能生自果”。佛教徒所熟知的一首颂说：‘假使经百劫，所作业不亡，因缘会遇时，果报还自受’。或有人说：今生造业，来生受果，甚至经过数百千生，乃至经过百千万劫，时间上有了这么长的距离，所造之业为什么还能存在而感果子佛在经中举喻说：磁有吸铁的力量，尽管磁与铁有著空间的距离，但是磁能吸铁，是其必然的力量之所使然，当知业能感果，其道理也是如此。

业灭经久不坏而感果的道理，恐人不易理解，这里特举梦喻，以例业能感果。梦的幻化不实，这是谁都知道的，但当你梦中，见到你所缘境界时，固不觉其虚伪不实，就是梦醒以后，有时对于梦境，还在发生留恋。如男的在梦中梦到绝色佳人，女的在梦中梦到英俊男子，醒了以后，这些明明已经幻灭而成过去，但为贪心所使的众生，仍为梦中所见的男女生起贪心。又如梦中梦到大量珍宝，以为自己从此发了大财，等到一觉醒来，明知那是假的，但在自己心中，不知觉的生起我有这么多珍宝才好的贪心，所以说“如见梦中所缘境，愚夫觉后犹生贪”。梦境是虚假而无实自性的，而且醒后梦境已经灭去，尚且有其引发贪心的作用，“如是”当知“业”力虽已“灭”去而“无自性”空的，但是仍然从彼发出一股力量来，感受新的生命果报，并不因为它的灭无自性，就无感果之功，所以说“从彼亦能有果生”。可见业果性空，而业果宛然，不失不坏。

在此或者有人这样问道：业力是有两部分的，一是已经感果的业力，一是尚未感果的业力，而且不论已感果未感果，其业力都是无自性的，无自性的业力灭了，既是仍然可以感果，那就不问已感未感，其业都应继续不断的受果，假定这样，由业感果，没有限制，则岂不是永远受业力支配，而且业果杂然紊乱了吗？为了解答这个责难，所以现在特别说明因果的分齐性或局限性，不是永远无限制的感果下去。如龟毛兔角是空无自性的，翳眼所见毛发等相也是空无自性的，“如”此两种“境”界，“虽”然“俱”是“非有”实在“性”的，但在眼中“有”眩“翳”的看来，“唯见”空中的“毛发”等“相”，“而非见为”其“余”龟毛兔角“物相”。业力无自性灭，“当知”也是如此。即吾人所造的各种业，在其因缘未熟，还未感果以前，虽然说是灭了，但还有力量存在，而这存在的业力，到了相当时期，一旦因缘成熟，自然要感果的，但已熟而感果的业，虽说同样无自性的灭去，因其潜在的力量，已经全部消失，不会再成熟感果，所以说“已熟不更熟”。简单的说一句，不管造什么业，只能感受一次果报。如我们过去造了人趣的业，今生感受人生的果报，到了这个生命体结束，过去的业力亦随之尽失，决不会以同一业力，再感人趣的果报。如要再来做人，续得人类报体，就得再造人类的善业，不造人趣的善业，而想得人趣的乐果，无论如何是做不到的。

正因为是这样的缘“故”，所以佛法常说，有如是因必有如是果，丝毫都不错乱一点的。



如所“见”的是“苦果”，就可知道一定是“由黑业”之所招感的，若所见的是“乐果”，同样亦可想像“唯”是“从善业”所“生”。依于向来所说：假使吾人造的是黑业（恶业），那将来所感的一定是恶趣苦果；设若现在造的是白业（善业），那将来所感的一定是善趣乐果。但这说法，是约总报体说，如约别报来说，人趣的乐果，不一定是纯乐的，是所谓苦乐参半的，因此我们亦可说：在这现实世间，见到人们受种种痛苦的逼迫，就可知道这是他过去生中所造黑业而来，见到人们衣食富足享受快乐，就可知道这是他过去生中所造白业而来。一分众生，不了解这个道理，听说一切法空，就生极大怖畏，其实这是不必要的，因为一切法空，并无碍于缘起因果，并不乱于业果法则，决不因诸法如幻，而使因果无有规律，而破坏因果的整然性，所以业虽灭为过去，而同样的可以感果，且不同因感不同果。

“无善恶慧得解脱”，这是说的解脱业。无善恶，就是非善非恶，从字面上看来，好像是说的无记业，但在下面加了一个慧字，是就不能当作无记业来看了。如上说的善恶业，都是以自我为中心而造成的，亦即是有烦恼夹杂在里面的，不但恶业是有漏业，就是善业亦是有漏业，现以空慧通达善恶业的空无自性，不再为善恶业力所转，是就可以得到解脱。或说以空无我慧为中心，不再从自我出发，则其所造的就成无善无恶的出世间的无漏业，清净无染，不感世间的生死果报，由此当然就可获得真正解脱了。

“亦遮思惟诸业果”，这是说业果境界的微细，不容我们加以思惟分别。经中常说：‘业力不可思议，果报亦不可思议’。因为这是佛菩萨清净智慧所有的境界，凡夫的有漏知见，足没有办法思量得到的。如世间不仁不义下讲道德的人，照因果律说，他们应该不得好报的，可是事实上，他们偏偏是享的乐果；相反的，急公好义常行仁慈的善人，所得反而是悲惨的苦果，什么都不能如意，甚至生活都无法维持，有人看到这一尖锐的事实，就对业果加以思惟，要想切实了解业果道理，到了思惟不出一个所以然来，对于业果就生怀疑，由疑而谤，这是很危险的。其实，因果关系，错综复杂，而且通于三世，不唯局限在现在的，有的过去造现在受，有的现在造未来受，有的更要远溯过去的过去，有的是要留到未来的未来，我们对这现实因果关系，都还没有办法搞得清楚，何况过去的过去，未来的未来？不说我们凡夫，思惟测度不到，就是得通的罗汉，亦未了解得彻底。经中有这么一个故事：佛在世时，有个老者，想要出家，最初去请求舍利弗、目犍连等剃度，他们观察他没有出家的善根，出了家又不会得到佛法的受用，所以就没有接受他出家的要求。后来老者又去请求佛陀，佛见他的善根成熟，须即度他出家为僧。出家后不久，他即证到阿罗汉果。舍利弗等见这情形，感到莫明奇妙，于是就去问佛，以何因缘如此。佛告诉他们说：老者的善根虽不深厚，但在过去做樵夫时，一天在山中遇到老虎，急切无法时爬上一棵树，随口念了一声南无佛，所以就种下了解脱善根。这样说来，业果是多么的不可思议！证果得通的大阿罗汉，尚且不能穷源尽底的了解，我们是什么人？怎能从思惟中，尽悉业果的深义？然则怎么办？只有深信因果，相信造如是业，必感如是果报，古德所谓‘善恶到头终有报，只争来早与来迟’，这是时间的问题，不是不报的问题。月称论师有感如此，所以特地告诫我们：不要思惟复杂的业果，只要深信业果的不失。

## 卯二 会通余敦

说有赖耶数取趣 及说唯有此诸蕴 此是为彼不能了 如上甚深义者说  
如佛虽离萨迦见 亦常说我及我所 如是诸法无自性 不了义经亦说有

如中观者说，有了业力，就可感果，不须阿赖耶及相续心等，做死生间的桥梁，别人就可拿其他经中，说有阿赖耶等，来加以责难：假定真的如你中观家说，无有赖耶亦能生，那佛在解深密、楞伽等诸大乘经，为什么要说阿赖耶？当知佛说阿赖耶，就是为了成立业果轮回的，若你中观不须赖耶等，岂不是与圣教相违？现在答覆他说：不错，经中是说有阿赖耶的，不但“说有”阿“赖耶”，而且还说有“数取趣”，以“及说唯有此诸蕴”。关于阿赖耶的必要，因为这是生死轮回的主体者，没有这个，生死就无法建立。数取趣的梵语，叫做补

特伽罗。趣是果报，取是取向，数是不断，合起来说，就是不断的取向诸趣之中，感受不同的果报，名为数取趣。这本是我的异名，如外道的神我，时而到天上，时而来人间，不息的在生死中流转。唯有此诸蕴，是显示五蕴组合的自我，固是了不可得，而组合自我的五蕴要素，不能说没有，此即我空法有教的宣说。佛在经中曾经说过这些，我绝对接受而不否认，但你要知佛说这些的用意，而我认为：“此是为彼不能了”解“如上一所说“甚深”最甚深的毕竟空“义者”而“说”的，并不是真的有个实在的阿赖耶等。如说唯有此诸蕴，是对能接受我空而不能接受法空的众生说的；至对我法二空都不能接受的众生，则说阿赖耶、数取趣、如来藏等。当知这都是如来的方便说，不是佛陀的真实义。如楞伽经云：气顺有情意所说诸经，是权便义非如实言。譬如阳焰实无有水，欺惑渴鹿。彼所说法，亦为令诸愚夫欢喜，非是圣智安立之言。故汝唯应随顺其义，莫著其文’。又有经说：‘诸佛为除愚夫无我恐怖，及为引诱执我外道，说空、无相、无愿等句义，诸法无我，无现行境，名如来藏，故与外道说我不同。现来菩萨，不应于此而执为我。欲令诸堕我见意乐有情，安住三解脱境速成正觉，为利彼故说如来藏。是为遣除外道见故，随如来藏无我义转’。本于经中这一宣示，我们可以明确了解：这是为令舍离无我恐怖，及为渐引著我的有情，趣向无我的真义，所以以此法无我空性为因，成立说如来藏，但这与说有我，二者绝对不同。说如来藏的用意是如此，当知说阿赖耶等的用意亦然。佛陀说法，不是随自己的心想，要怎样的说就怎样的说，而是随众生的心意，要怎样说始怎样说的。楞伽经中对这曾举喻说：‘譬如医生非随自乐，于各病者而给诸药，是须随顺病者病相。如是大师宣说唯心亦非自乐，是随所化意乐增上’。就是依于众生的心理如何要求，而为其说怎样的法。唯有这样，才能使众生真正得到法益。如不能接受法空性的众生，你硬要为他宣说诸法空性，不但不能使他得益，反而使他生起颠倒，以为一切真的都没有了，而落于断灭见，这过失可大了。圣龙树父子曾经这样说过：在我与无我的两类之中，为了不使众生发生不必要的毛病，宁可为他先说我义，因为执著有个我，充其量不过不能了生死，但为了保持自我的发展，有时还能做些善事，甚至积极的要求向上，一旦以为无我，那就很可能的，什么非道德的事，都做得出来，结果，只有趣于堕落的一途，这是佛所不愿见到众生如此的。

上面说到佛说唯识等，是为一般不解甚深空义的众生方便假说的法门，现在再举喻以说明这个道理。

萨迦见，就是萨迦耶见，中国译为身见或我见。佛陀远离了萨迦耶见，只要是佛教徒，不管是小乘大乘，是都承认的。“如佛虽离萨迦”耶“见”，但佛在大小乘的经典中，“亦常说”有“我及我所”。如说我在过去行菩萨道时如何，我过去生中作国王时，是怎样的爱护老百姓，我所化的国土怎样，我诸弟子是怎样的，诸如此类，在佛经中，到处可见的。当知我及我所的宣说，是语言帙达上所不可缺的。我们说话，固然要说到这个，诸佛说话，同样要说到这个。在语言的表达上，虽同样的说到我及我所，但在彼此的意许上，就有著很大的差别。如众生说到我及我所，在内心中，自然而然的泛起一种实有感，以为有实在的自我及我所；可是断除萨迦耶见的佛陀，虽同样的说到我及我所，但在佛的内心中，从不认为这些是实有的。如所化的众生，所化的国土，佛既不把众生看为实有，亦不把国土视为实在。金刚经中说的：‘我应灭度一切众生，灭度一切众生已，而无有一众生实灭度者’。经中又说：‘如来所说三千大千世界，即非世界，是名世界。何以故？若世界实有者，即是一合相’。可见一佛所化的区域以及所化众生，都是假名而没有实在自性的。

佛是真正通达诸法无自性空的，诸法在本质上看，亦千真万确是空无自性的，既然如此，解深密经，佛为什么又说有自性？中观家答覆说：要想知道这个问题，先得知道佛说的教典有两大类：一是佛说的了义教，一是佛说的不了义教。而了不了义的分别，由于各家的立场不同，解说颇不一致。唯识据解深密经的三时教分判：谓初说阿含是我空法有，次说般若万法皆空，这都是不了义的，唯有第三所说深密，才是真正中道了义。

中观家不是这样说法，而是如此安立了不了义的：于初转法轮中，如果是说人法无自性的，这当然是了义的，假定唯是破除异诸蕴相，自立实体补特伽罗，说人无我及说蕴等诸法有自相的，是不了义。于二转法轮中，宣说人法皆胜义空或自相空，唯于世间名言假说而有，若是认为诸法有自相的话，不特出世的解脱不得成立，就是世间的系缚亦不得成立。因为系缚解脱等，都是缘起而有的，所以这都是自相空的。因此可以知道：凡能通达诸缘起义及性空义的大乘，是即真正究竟了义。于三转法轮中，虽同样的宣说大乘，但若于自相的空无自性中，以为不能安立系缚、解脱、业果等的，如瑜伽宗诸师所许，谓说诸法无自性，是如来的密意说，应该是遍计执为假名安立，是无自性，依他起是自相安立，为自相有的。若诸人法是胜义无，那是完全没有正理的。若说胜义有或自相有，因果等的一切建立，才不会成为问题。像这样说的，亦即是不了义。不特说有自相是不了义，就是说有阿赖耶识、说无外境、说究竟种性决定，都同样是不了义的。总之，凡唯识学者所认为了义的，即由宣说无自性的般若教，显彼一切皆非了义。

于此，唯识家或许提出一个问题来：假定这样，佛为什么说阿赖耶 o • 中观家答覆说：所谓阿赖耶，是指什么说的？唯说空性名阿赖耶，并没有一个阿赖耶的实在自体。这如佛在楞伽经中所说我说空性是如来藏，其道理是一样的。楞伽经中佛又告诉大慧说：‘气大慧！空性、无生、不二、无自性相，皆悉遍一切经’。如此，反过来说，凡是讲有、讲生、讲有自性、讲有独立体，都足不了义经。“不了义经亦说有”，这没有什么不可的，了义经中决定是说无自性空。

寅二 举唯识以破他

卯一 叙唯识宗

不见能取离所贩	通达三有唯是识	故此菩萨住般若	通达唯识真实性
犹如因风鼓大海	使有无量波涛生	从一切种阿赖耶	以自功能生唯识
是故依他起自性	是假有法所依因	无外所取而生起	实有及非戏论境

为破唯识执，先叙唯识宗。所谓叙唯识宗，就是先将唯识宗的根本宗要，中心思想叙说出来，看看唯识家的核心论题，究竟是在什么地方。上面举中观以显正，是站稳自己的立场，这里举唯识以破他，是认清对方的论题。所谓知己知彼，百战百胜，不仅是军事战上的重要策略，亦复是思想战上的不二法门。如不把握对方的中心思想，等到他理穷东扯西拉的和你说诡辩，那你就很难取得决定性的胜利。唯有紧握住对方思想的扼要，予以痛切的一击，使其没有回旋余地，即想诡辩亦不可能，则胜利自然就属于自己了。

唯识学是大乘佛法的重要一派，在印度与西藏，长期与中观家进行不妥协的思想论争。不过唯识的派别，说来亦是很多的，不是我们现在所要说的。然而他们有一根本要义，就是有心无境的思想，亦即通常说的三界唯心万法唯识的思想。如我们观察现前客观外在的一切物相，初看起来，好像各各有他的实在自体，但若深刻的加以观察，那你就将发现，一切外在的境界，没有一法不是虚妄分别心之所变现的，亦即法法都是虚妄分别心之所摄的，在遍计性所见到的种种，如果实际采究起来，只是种种心识而已。不过，从虚妄分别心中，生起别体的能取所取，能取是见分，所取是相分。这能所取，在众生位上，把它看成各别有其独立自体的存在，于是互相对立起来，不能通达有心无境的唯识义。要知能取所取，是属遍计所执，虚妄分别是依他起。依他的虚妄分别心是有的，遍计的别体能所取是无的。如辨中边论颂说：‘虚妄分别有，于此二都无’，正是显示这一思想。又成唯识论卷八更明白的说：‘有义三界心心所法，无始妄熏，虽各体一而似二生，谓见相分即能所取，如是情有理无，说为计执……圣教说虚妄分别是依他起，二取名为计所执故’。凡是偏计所执，一定无实自性。所以在吾人的认识上，如果觉得心外有境，或是觉得境外有心，这都是颠倒错误，不能认识诸法的真相。

从虚妄分别心中所现起的能取所取，不是别体对立的，而是互相相关的，即能取的见分

离了所取的相分不可得，而所取的相分离了能取的见分亦不可得。真正通达诸法唯识的行者，是很能了解这个道理的，所以“不见能取”的“离”开“所取”而有，亦不见所取的离开能取而有，二者都是虚妄分别自性的，因此“通达”欲、色、无色的“三有唯是”心“识”所现，离开了心识，二取是都不可得的。因为通达三界所有唯是心识，进一步的依五重唯识观去修，从浅入深，由显至做，“故此”第六地“菩萨”，安“住”在“般若”空慧中，依般若空慧悟证到唯心之理，在依他起上，彻底的遣除依名计义、依义计名的遍计执，就可真正“通达唯识真实性”。换句话说，就证得二空所显的圆成实了。所谓胜义、真如、唯识实性，都是一体异名，所以唯识三十颂说：‘此诸法胜义，亦即是真如；常如其性故，即唯识实性’。所以通达唯识真实性，就是通达诸法胜义、真如、圆成。

诸法皆从种子生，而种子含藏在阿赖耶识中，所以非建立阿赖耶识不可。这个道理是很深细的，所以先说譬喻。“犹如”大海，深广无涯，大海中的海水，原是平静无波的，但为什么会生起波涛？而且后浪推前浪的波波相续，涌进不已？当知是“因”外来的“风”力，不断的“鼓”动“大海”，所以就“使”平静无波的海水，“有”了一个波涛接著一个波涛的“无量波涛生”起。这是我们在这世间，明白所见到的事实。

阿赖耶识等于大海一样，所以经中有时称为藏识海。为什么会从藏识海中生起一切诸法来？因赖耶识中含藏了一切诸法种子，而这诸法种子，都由前七转识熏习下来的，如眼识见到一个什么境界，立刻就有一个种子熏习到阿赖耶识中去，耳识听闻到一种什么声音，立刻又有一个种子熏习到阿赖耶识中去，如是，鼻嗅香，舌尝味，身觉触，乃至意知法，末那缘其所缘，都有种子熏习下去，因阿赖耶的不断受熏，所以藏识海中就含藏了许多种子，一旦遇到外面的境界之缘，立刻就“从一切种”的“阿赖耶”识，“以自功能生”起诸法。功能就是种子，如说种子功能为义，就是指此。如豆种生豆芽，就因为它有能生的功能性。不但外界诸法，是从自功能的种子生，就是内根六识，亦从自功能的种子生。如眼识的生起是从眼识自种子生的，耳识等亦然。不但识是自种子生的，就是眼根的生起，乃至身根的生起，亦同样的是从眼根自种子乃至身根自种子生的。总而言之，一切诸法，都是从自功能生的。而这一切功能性的种子，都含藏在阿赖耶识中，以阿赖耶识为自性的，所以一切法“唯识”。关于这个，在摄大乘论及成唯识论，都有详细的说明，欲知其详，可以参阅。

诸法是由因缘而生起，这是大家所公认的。但中观与唯识所说的诸法缘起，显然有著很大的不同：即前者是以‘性空缘起’为主，而后者则以‘自性缘起’为木。性空缘起论者，谓所有的外境，都是因缘和合的幻有，而无实自性空的。自性缘起论者，认为所有诸法，各有独立自性。而这独立性的东西，就是含藏在阿赖耶识中的种子。一切诸法唯从一切种的阿赖耶生，这显明的是在因果上说明唯识道理的。但唯识学发展到成唯识论的时代，一般讲唯识者，已经重视认识论的说明，而忽视因果相生的关系了。

由“是”之“故”，我们知道：“依他起自性”的诸法，皆从赖耶为自性的自种子而生起的，并不是从所取的外境而生，因为这样的关系，所以依他起是实非假，不但不可说它是假，而且还“是假有”诸“法所依”之“因”。如此似现的能取所取，上面说过，是假非实的，但这假有的，定要以实有的为依，然后才可似现，如果所依的没有，其假有的亦即不得成立，如所说的‘依实立假’，正是这个意思。“无外所取而生起”，是说依他起法，因为是从自种子生的，即使没有外界的所取境，亦同样的能生起的，是以其体“实有”，绝对不可认为是假有法。“及非戏论境”者：戏论境，即是言说境界，于所缘上，加了某种符号的，不能了解唯心所现的真实义，换句话说，就是依名计义，依义计名的遍计境。依他起法，是离言自性，即离言的十八界性，不是言说戏论所能缘的。这，中观唯识两家的看法，倒是一致的。因中观家，亦说缘生诸法，是不可说而离戏论所缘的。

卯二 遗唯识执

辰一 遮无境唯心

巳一 遣梦喻

午一 总责

无外境心有何喻 若答如梦当思择 若时我说梦无心 尔时汝喻即非有

外境有无，空有两宗的立场根本不同：唯识说无外境，中观说外境有。现在中观对唯识总加责难说：若如你说外境是无唯内心有，而这“无外境七”，究“有何”者为“喻”加以澄明？关于这个，唯识所举的譬喻，本有好几个的，但在本颂文中，只举出梦喻及翳喻的两种。在未说明二喻以前，先来说明一个外境非实的例子

中观今论举一例说：‘这境相空的最好例子，如一女人，冤仇看了生嗔，情人见了起爱，儿女见了起敬，鸟兽望而逃走。所以奸恶、美丑，都是随能观心的不同而转变的，境无实体，故名观空’。

同过头来依梦喻说：“若”汝“答”为“如梦”，那我得告诉你：你“当”好奸的“思择”一下，看看这个比喻，是不是能够成立你的有心无境。梦，俗语说‘智人无梦’，佛法说‘佛无睡梦’。除此而外，一般人是都有梦的。但梦是真实还是假有，不免成为问题。有部学者说梦境是实有的，经部学者说梦境是假有的。大乘的唯识、中观，同样认为梦境无有实在自体。

做梦，都是在睡眠中。吾人晚上睡眠，前五识停止它的活动，唯有意识在那里发生作用，不知不觉间大做其梦，是为梦中独头意识。如梦到飞机轰炸，或梦见山洪暴发，当你正在梦时，不特觉得责有其事，而且感到无限惶恐，好像真的有那境相显现，殊不知这完全不是实在的境界，俗语所谓‘日有所思，夜有所梦’，那里实有飞机炸弹？那有真的山洪暴发？从这梦喻非真显示看来，所以唯识家认为：我们现在于一切时、一切处所见到的种种外境，也如梦境一样的不是实有，而是唯识之所变现的。你问我无外境心有何喻\我所可能举的譬喻，梦喻是最强有力的一个。

中观家并不认为梦喻可以成立有心无境，所以特地要他对所举的梦喻，好好的加以考虑。要知梦心是有的这个论题，必须立敌共许才行，但中观家认为：不但外境是如幻假有，即梦心亦是如幻假有，“若时我”对你“说梦”中“无心”的话，“尔时汝”所举的梦“喻即非有”，换句话说，是就不能成立了。

不过这里要知道的，就是中观破唯识，不是说他的喻说不对，而是说他境唯心现的错误。本来，依境生识，识能了境，谁都这样说的，有什么诤论的？所以彼此发生争执，在于外境是否心现。唯识家不承认心外有境：因为境是心所变现的，所以只有内心而无外境。

唯识的梦中有心无境说，中观家虽予以破斥，但有两派的说法不同：一据清辨所说，梦境不是心现，而是心外有的。举明显的例说：有些小孩在睡梦中小便，在他模糊的意识中，确好像有个地方可以小便的，所以不知不觉的就小便在床上，怎么可以说无外境？二据月称论师来看，清辨以外境有的立场，破唯识外境无的说法，虽也不失为一个办法，但很容易使人走上实有的一途，不能透入一切皆空的中道，所以月称不运用外境有的方法破斥唯识，而以心境都足空无所有的方法破斥唯识，谓不但梦境是不可得的，即梦心亦是不可得的，因为心境平等，不能分别此有彼无的。

午二 别破

未一 别遮梦心无境

若以觉时忆念梦 证有意者境亦尔 如汝忆念是我见 如是外境亦应有

中观家以梦无心显示彼喻不成，唯识家是不能承认的，所以进而挽救自己的理论说：梦境非有，这是千真万确无可否认的事实，我们当然是承认的：梦心非有，这有值得再研究的必要，不定就如你中观家所说的那样。因为吾人梦醒以后，还能忆念梦中所见的境界，假定

没有梦心，怎能忆念梦境 h 既能忆念梦境，证知梦心是有，所以上面你中观家说梦无心，这是我所不能承认和接受的。

中观家根据唯识的这一论说，再予以破斥道：“若”你“以”为在“觉”醒“时”还能“忆念”自己所“梦”，并且运用语言将自己所梦见的说给人听，以此来“证”明梦中实在“有意（心）者”，那我得提醒你：当你正在忆念时，不但忆念梦中的心意，尤其忆念梦中的境界，是怎样怎样的，既然证明心意是有，亦当证明境界是有，所以说“境亦尔”。“如汝忆念”时，这“是我”在梦小亲眼所“见”的，既然“如是，外境”当然“亦应”是“有”的了。同样是忆念，不可说心有境无，举例来说：汝所忆念梦见的无量珍宝，应该说他是有的，为什么？同为觉后所忆念的缘故，如你所承认的忆念梦中意识。梦中意识所以觉得它是有，即因觉后所能忆念的关系，梦境亦是觉后所能忆念的，当如你所忆念的梦中意识是有，假定你不承认，反过来亦可这样说：你所忆念的梦中意识，不应该说它是有的，为什么？是因觉后之所忆念的缘故，如你所承认的忆念梦中境界。梦中境界所以说它没有，亦因觉后所能忆念的关系，梦心亦是觉后所能忆念的，当如你所忆念的梦中境界非有。

这是中观家站在心境平等的立场以责难唯识家的所说，有心就有境，无境亦无心，你承认梦中有境，那你梦心就不是无境之心，不然的话，你所说的梦心有梦境无的论说，是就不能成立。

## 未二 结显诸法虚妄

### 申一 凡位梦事妄

设曰睡中无眼识	故色非有唯意识	执彼行相以为外	如于梦中此亦尔
如汝外境梦不生	如是意识亦不生	眼与眼境生眼识	三法一切皆虚妄
余耳等三亦不生	如于梦中觉亦尔	诸法皆妄心非有	行境无故根亦无

唯识家更来挽救说：你还没有了解我说唯有意识的意趣，一个人在睡眠时，前五识完全停止活动，这是大家所共知的。如色尘境界，是眼识所缘的，可是睡眠时，眼识停止缘于色境的作用，所以这时是没有色尘的。“设”如你“曰一：在“垂”眠“中，无”有“眼识”活动，是“故”其时“色”境“非有”，所有的“唯意识”活动而已。此活动的独头意识，“执彼行相”自起影像，“以为”是“外”在实有境界。不但眼识是这样的，其余耳鼻等识亦复如足。“如于梦中”独头意识，执诸境界以为是外，当知觉醒之时，由意识执有外境，也是这样的，所以说“此亦尔”。总结的说明这个意思：吾人平时所缘有的境界，如梦境一样的，没有实在的外境可得，所以觉得它是外在实有，这不是境界的真相，而是吾人的妄想执著。

中观家对唯识这一说明又予以破斥道：“如汝”所说心识以外的境界，在睡“梦”中是“不”会“生”起的，换句话说，梦境是没有的。假定真的如此，那我得告诉你：不但梦中的外境不生，“如是”梦中独头“意识”，“亦”如梦境而“不生”的，为什么？因在睡梦时，法尘境界也是不现前的。且以眼识为例：没有色尘境界，梦中能不能生起眼识？如你所承认的，无色眼识是不生的，如是推究意识，没有法尘境界，当然亦不得生。

如是“眼”根“与眼”所对色“境”，根境和合“生”起“眼识”。所谓‘三和生识’，正是指的这个。而这根境识“三法”，在中观家看来，“一切皆”是如幻如化，“虚妄”而不真实的。如硬性的把它看成实有，那是绝对错误的。因这三法是互相观待而假立的，就是观待所见的境界，说有能见的根识，观待能见的根识，说有所见的境界，离任何一法，都不得成立，如是在相依相待的关系下而有，怎么可诡它们各有真实自体？

眼的三法是如此，其“余耳”鼻舌身“等”的各各三法，如缺少了任何一法，“亦”同样是“不生”的。既是因缘和合而生，就证明了它们无实自性。若有以为它们是实有的，那就根本没有了解这些。

“如于梦中”的根境识三是这样的，当知觉醒时的根境识三亦复如此，所以说“觉亦尔”。

“诸法”既然“皆”是虚“妄”不真实的，当知“心”识亦必然是“非有”的。为什么要这样的说？因所缘的“行境”是“无”有的缘“故”，所以所依的“根亦”即“无”有，因为所依所缘的根境都没有的关系，所以能依能缘的心识亦不可得。

申二 圣位凡事妄

此中犹如已觉位 乃至未觉三皆有 如已觉后三非有 痴睡尽后亦如是

从上所说梦的譬喻，使人不期然的发生这么一个问题：若如唯识所说，吾人在醒觉明了的时候，不论在什么地方，不论在什么时候，呈现在我们面前的一切现象，皆如梦中所见的一样，是虚妄不实而唯有识的话，因而问题就来了：做梦的人，当其在梦中梦到什么时，不特不知道它是假，而且总以为是真实的，但他一旦从大梦醒来，回想梦中所见到的种种，不期然的自觉这是虚假不实，而是自己心识之所变现的。这个道理，为人人之处所共许的，亦是人人所易了解的。但我们现在明白在醒觉中，可是眼见耳闻乃至身所觉触的任何一样东西，只有对它生起实有感，从来没有把它当作是心识所变，更没有把它看成是外在假有的，这是什么道理？

唯识家听到这责问予以回答说：你这一问，问得是相当好的，现我可以告诉你：你不要以为我们众生现在都在觉醒中，事实我们都沉醉在无明长夜的迷梦中，从来都没有觉醒过，在迷梦中看世间的一切，当然不能了解诸法的如幻不实，假定你从佛法的实践中，体悟诸法的真理，证到圣者的果位，获得所谓真智觉醒，再来看现象界的万有诸法，那你自然就会知道，所有一切都是唯识无义，这和在梦中不知境界是妄，要从梦中觉醒以后，始知梦境无实的道理，是一样的。关于这个，摄大乘论所知相分，有一段文说得很好，现在不妨引用在此，作为吾人对这问题的了解：‘若于觉时一切时处，皆如梦等唯有识者，如从梦觉便觉梦中皆唯有识，觉时何故不如是转？真智觉时亦如是转；如在梦中所觉不转，从梦觉时此觉乃转，如是未得真智觉时，此觉不转，得真智觉此觉乃转’。

现在本颂亦作如是说：“此”在梦“中”未醒时，觉得梦中所见的境界，历历分明的一点不假，“犹如”凡夫在“已觉位”所见到的种种，以为实有一样的。梦中“乃至”尚“未”醒“觉”以前，根境识“三皆”是实“有”，这是必然的感觉，我们众生一直到无明大梦未醒以前，觉得诸法客观外在的实有，亦是自然的现象。做梦的人，“如”是到了“已觉”以后，自然就会觉知根境识“三”，都是虚假而“非”实“有”的。众生的“痴睡”大梦“尽后”，亦即到了转迷开悟的时候，那你就会知诸法唯识所变的道理，所以说“亦如是”。所谓‘觉后空空照大千’，正是这意义的写照。

唯识家举出梦喻来，本意是为成立心有境无的理论的，当然，在没有受过空思想熏习的人听了，觉得这个譬喻说得很对的，但等你听了中观家说明这个梦喻，你就将知道，唯识家所说的梦喻，不但不能作为有心无境的例证，而且恰好作为诸法皆空的说明。同样一个梦喻，由于立场不同，观点不同，可以作为不同的比喻。不过比较说来：以梦譬喻诸法幻化，更能符合梦的本义。

由有翳根所生识 由翳力故见毛等 观待彼识二俱实 待明见境二俱妄  
若无所知而有心 则于发处眼相随 无翳亦应起发心 然不如是故非有

唯识家见以梦喻不能成立唯识，于是就又想以翳喻来成立唯识。前半颂，申述唯识的喻义；后半颂乃中观家就喻破。

佛法常说依根生识，识是所生的，根是馆生的。且以眼识来说：所生的眼识见物，是清楚还是模糊，这不在识的本身，而在所依的眼根，眼根健全无病，识的认识就分明清楚；眼根有了翳病，眼识去见晴明的虚空时，就有层出不穷的异相现前，或见空中狂花乱坠，或见金丝毛发飘荡，或见群蝇飞舞不息，或见其他种种东西。虚空本是清净无相的，为什么会有如此现象？这就是“由”于“有翳根所生”的眼“识”，“由”彼眩“翳”的“力”量的缘“故”，所“见”到“毛”发“等”的种种现象。如此可以证知：毛发等的境相，不是外面实有的，

而是心识变现的。

中观家批评说：你这说法是不怎么对的，为什么？因“观待彼”有翳眼而生起的眼“·识”所见到的毛发等相，当他们相互观待而见的时候，两者都是明白见到的，不但能见的是真实有，就是所见的境亦是真实有，所以说二一俱实”。如病眼见空中有华，明眼人告诉他空中无华，他不但不相信，反而驳斥你说，我明明见到华，你怎么说没有？你之所以觉得没有，大约是你没有见到的关系。可见观待彼识二俱真实的，你唯识家怎么可说境妄心实？反过来看：“待”无翳的“明”净眼“见”诸“境”界时，不但所见的毛发等相是虚妄而无所见，即能见毛发等的心识亦是虚妄而无所有，所以说二一俱妄”。如无翳眼见明净空，什么幻化不实的相貌都见不到，若如你唯识所说，毛发等相是心识所现的，为什么现在不见这些境相？”既无所见，你想以翳喻证成你心实境妄的道理，真可说是梦想而不可能的了。

唯识家又挽救说：你还没有了解我的意思，我的本意是说，没有所知的外境，而有能知的心生，净眼不见毛发等，当然是可发生认识的作用了。中观家出过说：“若”如你说“无有”所了“知”所认识的客观外境，“而”唯“有”内在的能缘“心”识存在的话，“则于”有翳眼所见毛“发”之“处”，合无翳“眼相随”著毛发之处加以观察时，共“无翳”眼“亦应”该生“起”见毛“发”等相的“心”识来。为什么？因你所说的无境有心，其境界的有无，与外在的事物，毫无一点关系，完全是由内心的变现不变现为转移的，内心变现外境就有外境，内心假定不变外境则无。

事实是不是这样的呢？“然”在事实上采究起来，并“不”是“如是”的。明白的说：在你有翳眼所见的毛发之处，在无翳的净眼之人看来，根本就没有毛发等相可得，亦即不见有翳眼所见的种种。因为是这样的关系，“故”如汝说没有外境的心是“非有”的。同时亦足证明：外境的有无，不仅是内心的关系，还有其他因素存在。

午二 约识功能破

未一 破初家识功能性

申一 总遮

若谓净见识功能 未成熟故识不生 非是由离所知法 彼能非有此不成

中观家所说不见种种乱相现前，这是人人可以经验得到的，所以唯识家说的毛发等相随心而转，事实是不可能的。

唯识家听了以后，又来挽救自己说：你还没有了解我的意思，所以致有这样的误会。当知毛发等相的见不见，问题不在根的有翳无翳，而在识的功能成不成熟。比方无翳“净”眼见不到毛发等的错乱行相，是因见毛发错乱行相的心“识功能”还“未成熟”的缘“故”，换句话说，在识种上，还缺乏毛发生起的外缘，所以见毛发等错乱行相的心“识不生”，并“非是由离”了外在“所知法”的关系，而是在于识种的现行不现行。如毛发等的心识功能成熟，自然就带起毛发等相为心识所见，若见毛发等的心识功能没有成熟，当就不会带起毛发等相为心识所见，但你不能因为见不到毛发等相，而就否定无有外境之心的存在。如豆种有生芽的功能，这是没有问题的，但在它的功能没有成熟前，你要想它出生豆芽，当然是不可能的。

唯识家为什么要这样说？这是从他主张一切法由种子生的思想而来的。赖耶识中，无始以来，熏有无数无边的种子，而这些种子在赖耶中，究竟那些先成熟而发生现行作用，这要看它遇不遇到外缘来决定的：一年碰不到外缘，就一年不能从种子生现行，一劫碰不到外缘，就一劫不能从种子生现行，在种子没有生起现行前，其功能性总是存在那里待缘而发的。

中观家破斥说：若如你这样讲，问题并没有得到解决，因凡一个理论的成立，而所举出的原因，必须双方共同承认才行，你现在所说的“彼”功“能”性，在我的立场看来，根本认为是“非有”的，我既不承认你所说的功能，你怎么可以拿这作为理由？拿我不承认的为因，来成立你所要成立的理论，显然足犯了能立不极成的过失。所以你唯识家说的识功能未



熟而识不生的“此”理论“不成”。

申二 别破

酉一 约已未相待破

已生功能则非有 未生体中亦无能 非离能别有所别 或石女儿亦有彼

若想当生而说者 既无功能无当生 若互相依而成者 诸善士说即不成

龙树在中观论破外小，如以时间破时，有时用三时门破，有时用过未门破，现在这里就是用用过未相待门破。唯识家只承认现在有不承认过未有，是所谓二世无者，所以不用三世门破，而用已未门破。

中观家对唯识家说：你说诸法从识功能生，而功能在赖耶识中，又是那么无量无边的多，我得要问你：你所说的功能，是已生的功能？还是未生的功能？且以眼识来说：若是“已生”的“功能”，已生的功能是属过去，前一念过去的功能，生后念现在的现行，可是问题就在这里：前念过去已生的识是刹那灭的，后念现在是刹那生的，以过去灭为因，以现在生为果，在已灭现生中，显然的含有因果关系，但如你唯识家所说灭成过去是就没有的了，已生“则非有”，怎么还能有种势力生起现在果法？灭为中观、唯识所共说的，但中观说灭，只是现象的变化，并不是没有，而唯识说灭，是即过去非有，非有的前后不能相续，怎么能生见毛发等相的心识？

唯识家反过来说：不错的，已生的已经没有，没有确是不能生，现在我想了一想，其识功能是未生的，未生而生，这该没有过失了。

中观家破道：不行！同样是不可生的，为什么？因未来还未来，在“未生”的识“体中，亦”同样是“无”功“能”的，功能尚且没有，怎么可以说是能生？如人有了儿子，方可说为此子之父，假定一个未结婚的人，根本没有生过儿子，怎么可以称他为父？如是要识生起，方可说有生此识的功能，现在识体还未生起，怎么会有生此识的功能？所以说未生，同样是没有道理的。

再说种子与识的关系，并不是完全可以分开来的，因为所谓种子，只是以识为自性的功能性，并不是另外有它的实在自体，如果能别之识没有了，所别种子同样是不可得的，所以“非”是“离”开“能别”而“有”其“所别”的。假定认为离了能别而有独立所别，“或”亦应许“石女儿亦有彼”功能性。这话怎讲？在中观家看：石女儿与离能别的所别，同样都是毕竟无的，毕竟无的所别既能生识，毕竟无的石女儿亦应当能生兄子。所谓石女，是指无子而又不能为淫的女子说的。一个女子连生育的功能都没有，忽然有人来说，我是石女的儿子，这岂不是笑话？石女没有生育的功能，既为你所承认，则离能别而有所别，当然如同石女一样的不能生，假定你认为离能别而有所别的能生，足即也就应当承认彼石女能生兄，此既不生，彼何能生？

唯识家听了这个分析后，心里想：过去的已经过去说它不生，是还有些道理；未来的还没有来，说它不生，令人难以信受，因在我的心里想，所谓生，不是现在就生，而是约它当来可以生说的。如现在一念从过去生，过去为因，现在为果，有著因果的联系性，同样的理由，现在为因，未来为果，约其当生说，亦是有因果联系性的。

中观家破说：“若”你“想”像为“当生而说”有功能的话，那我得告诉你：现在“既无功能”性的存在，请问以什么说有当生？当生根本是不可能的，所以说“无当生”。假定现在已有种子存在，推论当来能生，还可说得过去，能生种子的是否存在，已经成为很大的问题，还谈什么所生不所生？

唯识家又说：我之说有能生的功能与所生识，其道理是这样的：观待能生的功能，说有所生的心识，观待所生的心识，说有能生的功能，二者是互相观待而成的，这有什么不可？如观待父亲说有所生的儿子，观待儿子说有能生的父亲。

中观家复说：“若”是“互相”相“依”观待“而成者”，则正与我中观的思想契合，可

是这样一来，你得承认诸法是无自性的，因为凡是相待而成的，一定都是非实有的，如长短相待，假有无实。中观论讲记说：“如长短相待，他的初章中假说：“无长可长，无短可短。无长可长，由短故长；无短可短，由长故短。由短故长，长不自长；由长故短，短不自短。不自长故非长，不自短故非短，非长非短，假说长短”。这意思是：从长短的相待相成中，理解无长短的自性（也叫做中）。唯其没有长短自性，所以是假名的长短（也叫做假）”。‘他从缘起理解到无自性，在无自性上成立相待假’。可见看待成立的，绝对没有实在自性可得。

中观家更说：相依相待而成，你如承认假有，是即失去你们本有主张，因你原来主张，识中所有种子，是一一差别的，诸法都从自生，现在忽说相待无实，岂不违反一向所说？于是问题发生在此：如一向以来所说诸法各有自相可以成立，则你现在所说诸法互相依待而有就不得成；若你现在所说诸法互相依待而有可以成立，则你唯识学派过去所有唯识学者所说皆不得成，所以说“诸善士说即不成”。

酉二 约自他识异破

戌一 显自他差别

若减功能成熟生 从他功能亦生他 诸有相续互异故 一切应从一切生  
上以过未相待破，此以自他识异破。

唯识家说：种现熏生，这是我们的中心思想，我们任何一个心识活动，当其一刹那灭后，必然熏有功能在赖耶识中。且以眼识说，不论它见青黄赤白等的显色，抑或是见长短方圆等的形色，待其前念眼识灭了，即在眼识灭的一刹那中，熏其种子在八识田中，这个种子未遇缘时，当然不会生起现行，一旦遇到外缘成熟，就再度生起后念识。这样说来，前念眼识能生后念眼识，该是没有问题的了。

中观家破说：“若”如你说前念眼识“灭”时所熏成的“功能”，到了因缘“成熟”的时候，就可“生”起后念眼识，在你以为没有问题，在我认为仍然犯有“从他功能亦生他”的他生过失。为什么？因你说的前后念，各别有其自性的，前念不是后念，后念不是前念，如前念见花的眼识，不是后念生起的眼识，后念生起的眼识，不是前念见花的眼识，前者有前者的独立自性，后者有后者的独立自性，如是，前念眼识灭了，怎能生起后念眼识？假定前念眼识灭的功能他，能生后念眼识现行的他，则此眼识灭的功能，亦应能生后念耳识现行的他，乃至能生后念意识现行的他。果真如此，以人来说：吉祥生命体上的心识灭了，应生黑耳生命体上的心识，黑耳生命体上的心识灭了，应生吉祥生命体上的心识，你承认不承认呢？事实上是不可能的，我相信你不会承认自他识的互生。

唯识家挽救说：你这样说，又不对了。要知我说前念识灭能生后念，是约同类相续说的，异类相续怎么能生？如前念眼识望于后念眼识，彼此是同类相续的，所以前念眼识灭了，能生后念眼识，耳识等望于眼识，不是同类相续的，前念眼识灭了，怎能生起后念耳识等？异类相续的东西，我说他前后相生，确有你前面说的犯他生过，现我说同类相续而生，是就不犯他生过了。

中观家就其转计破道：“诸有相续互异故”。有相续是个名词，相续又是个名词，两者相对而说的。如一串花，是由一朵一朵的花贯串起来的，名为相续，而一朵一朵花的本身，名有相续，意即由此一朵一朵花，有彼相续之体。一朵一朵的花，彼此互相差别，各有独立自体，正如你所说的，前念后念之心，各有独立自体，是则纵然承认，同一相续心识，前念能生后念，仍然不免犯有他生的过失。因为一切‘有相续’法，都是互相差别的，你所说的前念后念之心，正如一朵一朵花那样的是‘有相续’法，前念识灭能生后念心识，怎能说是没有他生之过？既是他生，当然就犯前面曾经说过的“一切应从一切生”的过失了。如火焰，不但生光明，亦应生黑暗，如眼识，不但生眼识，亦应生一切识。

戌二 遮相续无异

彼诸刹那虽互异 相续无异故无过 此待成立仍不成 相续不异非理故

如依慈氏近密法 由是他故一非续 所有自相各异法 是一相续不应理唯识家又转救说：你举的这个例子不大对，如说一朵一朵的花不同，我是不否认的，但串成的一串花，是同一相续，你又不能否认，如是，“彼诸刹那”刹那之七，“虽”说是“互”相各“异”的，但前念的种子识，生后念的现行识，前后念是同一“相续”而“无”别“异”的，所以“无”有如你所说他生的“过”失。中观家再破斥道：你说‘相续无异’的这话，我是不能承认的，因为相续这东西，是不是可以成立，还是个很大问题，你现在以这为因，怎能成立你的宗旨？我且问你：有相续与相续，是不是各有自体的？假使各有自体，那就应如花串一样，离了一朵一朵的花，有串花的线索可得，换句话说，离了‘有相续’，应有‘相续’的独立自体可得，可是事实上，离了一念一念的各别心识，根本就没有独立相续心的存在，存在的相续心，完全是建立在念念各别心上的，如果没有中间念念心的联系，前念识与后念识脱节，怎么能说前念生后念？如脱了节的各别自体能生，那眼识不但生眼识，亦应生耳识等，耳识不但生耳识，亦应生眼识等，如是一来，仍然不免一切从一切生的过失。你试想一下看：“此”相续尚“待成立”，“仍”然“不成”，则你所说的前后“相续”是“不异”的话，怎么合乎道理呢？所以说“非理”。

中观家再说：如你不信的话，我也可以举个譬喻：“如依慈氏近密法，由是他故非一续”。慈氏，是弥勒菩萨，近密，是优婆鞠多尊者。这是两个人，而且各有组合生命自体的五蕴“法”，因此，慈氏有慈氏的相续自体，近密有近密的相续自体，明明白白的不是前后同一自体相续。再如现在我人，你有你的生命相续体，我有我的生命相续体，彼此不是同一自体相续。为什么？由是他故，所以非一相续。这样，你所说的前念识有前念识的自相，后念识有后念识的自相，彼此自相各异，而且非同一时，说它是一相续，怎么合乎道理？不但前后念识自相各异，不可说为是一相续，就是“所有自相各异法”，假定说为“是一相续”，都是“不应”道“理”的。所以若认诸法各有独立自相，不论是佛教徒非佛教徒，不论是大科学家大哲学家，要想从此建立自己的思想理论，在中观者看来，是都不可能的。

## 二 破大家根即识功能

### 申一 叙计

能生眼识自功能	从此无间有识生	即此内识依功能	妄执名为色根眼
此中从根所生识	无外所取由自种	变似青等愚不了	凡夫执为外所取
如梦实无余外色	由功能熟生彼心	如是于此醒觉位	虽无外境意得有

约识功能破，有两派的说法不同。前破初家识功能性，主要是以成唯识论护法派的思想为破的对象；现破次家根即识功能，则是以无著世亲派的思想为破的主要对象。前派虽说境即是识，但没有说根即是识，此派不但说外境是依心识而有，即根也是识上的功能，因为他们认为根不是物质性的东西，而是以能生识的种子说为根的。

关于识功能性，在唯识学上，本有很多说法不同的：一派说十八界各别有种，而这些种子皆在阿赖耶识中，那一界要现行，就从那一界的种子而生起，彼此是秩然不乱的。这种思想，以现在话说，叫做客观唯心论，以唯识来说，叫做见相别种派。一派说根境识三没有分别，都是从识自功能生的，即识从自种子生起现行时，一方面现起了别的心识，一方面现为内根外境相，并不是各别有其种子的。这种思想，以现在话说，叫做主观唯心论，以唯识来说，叫做见相同种派。这在成唯识论，彼此诤论得很厉害，而主观唯心论派，为客观唯心论派，予以层层驳破。

主观唯心论派说：依于一般所说，能生眼识的是眼根，但在我看来，“能生眼识”的，不是眼根，而是眼识“自”己的“功能”性，即前一刹那的眼识灭去，“从此无间”而“有”后念的眼“识生”起。“即此内识依”自“功能”亲生自果，愚痴无知的凡夫，不知这是依识功能生的，“妄”想“执”著「名为」净“色”为体的眼“根”。这是彻底的唯识说，观所缘缘论及唯识二十论，都是这样主张的。

识从自功能生起，成唯识论曾叙述这派思想说：‘眼等五识意识为依，此现起时必有彼故，无别眼等为俱有依，眼等五根即种子故’。这是讨论俱有依的问题的：依客观唯心论者说，五根为五识的俱有依，可是主观唯心论者，认为五根不是五识的俱有依，五识的生起是以意识为所依的，而五色根只是五识的自种子而已。为此，二十唯识论曾经有人提出这个问题：外在的色法，是心识的变现，不是外在的实有一，内在的五根，是心识的种子，没有内在的实体，如此，佛为什么说有十色处呢？颂曰：‘识从自种生，似境相而转，为成内外处，佛说彼为十’。意思是：佛陀为了成立十二处，所以说五识种为眼等根，说五识相分为色境等，而内根外境都是以心识为自体的，并没有它们各自的独立性，是以眼等诸根即五识种。陈那的观所缘缘论也有颂说：‘识上色功能，名五根应理；功能与境色，无始互为因’。主观唯心论的唯识思想，在这颂中，可说完全显露出来。意思是：异熟识上能生眼等的色识种子，叫做色功能，即此色功能，说为五色根，这才是合乎道理的，并不是真的另外有什么眼等根。而能生的功能种子与所生的色识，无始以来，就是相互为因果的。如从种子生起现行时，种子为因，现行为果；如以现行熏生种子时，现行为因，种子为果。成唯识论说：“种与色识，常互为因；能熏与种，递为因故”。

客观唯心论者对主观唯心论者的这种说法，一共提出九种责难以显示他的过失。现在我们提出两点来说：一、‘若五色根即五识种，十八界种应成杂乱。然十八界各别有种，诸圣教中处处说故’。六根六尘六识的十八界，在很多的圣教中，都说是各有各的种子的，假定如你所说，五色根即五识种，则十八界种，就变成杂乱的了。二、‘又五识种各有能生相见分异，为执何等名眼等根？若见分种应识蕴摄，若相分种应外处摄，便违圣教眼等五根，皆是色蕴内处所摄’。

“此”唯识宗当“中”的学者，说“从”眼“根所生”的眼“识”，不但内在的依根是识种子，就是外在的缘境，亦是由识自己的种子所变似出来的，所以说“无外所取由自种”。如眼识所见的青黄赤白等响显色，好像是外在的，而实不是外在的，是当吾人见外境时，自然而然的，不加造作的，“变”现好“似”外在的“青等”境界起来。再如眼识所见的长短方圆等的形色，你不能说这是心识以外的境界，亦是心识自己之所变现起来的，不过好像是外在的长短境界而已。实际说来，离开自己的心识，青黄等的显色固找不到，长短的形色亦找不到。可是“愚”痴“不了”显形二色是识变现的“凡夫”，以为是外在的实有，于是妄想“执”著属于“外”在“所取”的境界，其实那里实有外在的所取可得。原来见色闻声等的境界，都是眼识耳识等自己亲变的相分，自变自缘，何曾离了心识而有？所以我们肯定的认为：无有外境，唯有内心。

关于这个道理，还以梦喻来说：如人在作梦时，梦中并无外面的实在境界，因为正当睡眠时，前五识的活动，是完全停止了，所以说“如梦实无余外色”。既然没有实在的外色，在睡梦中，为什么会生起见外境色的心来？这是“由”于自种“功能”成“熟”，自然会“生”起见“彼”外色“心”来。因此亦即可以证明：唯在意识功能成熟所生的意识上，可以现起青黄赤白等的外相，并不是外在境相的实有。“如是于此醒觉位”中，“虽无外”在的实有“境界”，但在内自的“意”识上，“得有”似外境相的现起。

申二 破执

酉一 理遮

戌一 正破眼识

如于梦中无眼根	有似青等意心生	无眼唯由自种熟	此间盲人何不生
若如汝说梦乃有	第六能熟醒非有	如此无第六能熟	说梦亦无何非理

次家的计执已经叙述，现在针对他的所执，予以痛切的破斥，使其所执不成。先以两颂正破限识。初颂前三句牒彼所计，后一句正式难破，令舍所执。

中观家说：“如”果照你所计，“于”睡“梦中”，是“无眼根”及眼识的，所以见“有

似青等”的“意”识“心生”，完全由于意识自种的成熟。换句话说：梦中见不见外境，关键不在有无眼根，而在意识功能成不成熟。意识功能成熟了，就生起意识见外色境，意识功能不成熟，就不生起意识见外色境。好了，吾人现在同样的没有眼根，只要眼识自种成熟，就可见有似青等的眼识生，设使眼识自种不成熟，见似青等的眼识即不生。既然“无眼”而“唯由”于“自种”成“熟”，则现实“此间”的“盲”，为“何不生”眼识呢？因为盲人与非盲人，同样是没有限根的，不谈自种成熟便罢，要谈自种成熟的话，非盲人的自种成熟能生眼识，盲人的自种亦应成熟而生眼识，设若盲人自种永不成熟，所以没有见似青等的眼识生起，则非盲人自种，亦应永不成熟；永远没有见似青等的眼识生起。可是事实不然，非盲人有时可以见色的，盲人却是终身不见色的，原因盲人的眼根坏了：非盲人的眼根未坏。这样说来，眼识的生起，不仅关于自种的成不成熟，同时关于依根的坏没有坏，所以你唯识家说：‘无根唯由自种熟’的这话，是不能成立的。

唯识家说：我的意思不是这样的，我说梦中没有眼根而有第六意识功能的成熟，还须假藉梦的力量，由梦的力量促成第六意识的功能成熟，然后自然就有梦境的现前，假使没有梦的力量的促进，第六意识的功能，也还是不成熟的，意识功能不成熟，当然没有梦境可得。世间盲人在醒的时候，不但缺乏眼根，同时也没有梦的力量，所以第六意识功能不能成熟，因为意识功能不成熟的关系，所以也就不能见到青黄赤白等的境相。如此，你为什么以世间盲人不生识来反难我？

唯识的这一说法对不对？在我们看来，似乎是有相当理由的，但在中观家看来，仍然是有问题的，所以特再为破斥，而且就拿他自己所说的梦喻来破他：“若如汝”唯识家“说”，要有“梦”的力量，意识功能成熟“乃有”梦境，所以说“第六能熟”。至于盲人在“醒”觉的时候，非但没有眼根，梦境亦是“非有”的，因为“如此”，所以“无第六能熟”。可是我要问你：醒觉的盲人等同睡时的梦人，醒时的盲人，没有第六意识的功能成熟，睡时的梦人，为什么会有第六意识的功能成熟？你得拿出相当的理由来，证明你所说的，如拿不出充分的理由，我“说”在睡“梦”时，“亦无”第六意识的功能成熟，这又有什么不可呢？所以说“何非理”。反过来说：若你唯识家一定要说梦中有意识功能成熟而见外境，那正醒时的盲人亦应有意识功能成熟而见外境，你承不承认呢？不用说，这不但唯识家不会承认，就是三岁稚童也不会承认盲人能见的。因此，唯识家所举的梦喻，是没有道理的，是不能成立无境有心的。

## 戊二 例破境等

如说无眼非此因      亦说梦中睡非因      是故梦中亦应许      彼法眼为妄识因  
随此如如而答辩      即见彼彼等同宗      如是能除此妄诤

上文是正破眼识，这是例破境等。中观家又对唯识家说：假定“如”你们所“说”，当一个人正在觉醒时，因为是“无眼”根的关系，所以“非”是“此”第六意识功能成熟的“因”，为第六意识功能成熟因的，是梦中所有的睡眠力，设若真的是这样的话，你得把它的理由说出来，假定说不出它的理由，那我不承认梦的睡眠力，是第六意识功能成熟的因，所以说“亦说梦中”的“睡”眠，“非”第六意识功能成熟的“因”。然则应当是怎样的？现在我来告诉你：梦中妄识生起的动因，主要还是梦中的色境及梦中的眼根，以此根境为因，才有妄识生起。由“是”之“故”，吾人在睡“梦中”，你“亦应”当“许”有“彼”梦中所见境界之“法”及能生识的“眼”根，为虚“妄”的心“识”生起之因，不可说梦的睡眠力为促成意识功能成熟的因。这情形，就如我们醒时一样，根境识三和合才能有见。

中观唯识对这问题的看法，所以有这样大的出入，要为梦中所见的境界，不是完全没有所依的，它是依于六识缘于六尘而落谢下来的影子而有的，盲人在梦中所以不能见到青黄赤白等的境相，根本原因在于盲人从来没有见过这些境相。非盲人，在白天，见到这个，见到那个，虽已落谢过去，但到做梦时，仍然以这些为所缘，所以见到青白等相。过去的可缘，

因中观家认为过去不是没有，只是现象的变化，实际仍是存在的，这是三世幻有观的必然结论。唯识家所以要以识功能来圆说过去的境界以及未来的显现，因为他是二世无者，认为过去是就没有了的。由于彼此有著这样的看法不同，所以中观肯定的认为：唯识学者以梦喻成立无境有心的道理，是绝对不能成立的。

上来空有两宗的论辩，中观家从来没有提出自己的主张，只是随唯识家怎样的立说，而即怎样的予以答辩而已，所以说“随此”唯识学者是“如”何“如”何的说明，然后我中观家就如何如何的“而答辩”。如唯识家说梦喻成立无境有心，中观家就顺著梦喻来答辩；如唯识家说翳喻成立无境有心，中观家就顺著翳喻来答辩。从如是论辩中，我们“即”可明白的“见”到：唯识学者所要成立的无境有心的宗体，从他所举出来的一个个理由及事实是不正确，亦就可以知道“彼彼”所举的因喻，“等同”他所立的“宗”体，是一样不得成立了。你的宗是要因喻来成立的，能立既不成，所立当然更成问题。“如是”能立所立俱不得成，所以就“能除此”无境有心之不必要的“妄”为“诤”论了。

西二 会教

戊一 法非实有

诸佛未说有实法

万有诸法是不是实有的，这在学派之间，是有很大诤论的。当然凡是佛教徒，没有不讲空的，但所说空是否彻底，未免成为问题。如中观唯识两派，虽同样的说空，但唯识是不彻底的他空论者，而中观是彻底的自空论者，彼此有著很大的不同：自空论者，就法的当体说明空，是所谓当体即空的，决不在空外还留一点有的痕迹；他空论者，是在这法上空去那个法来说明空，空去那个法后，还有这么一个东西在。他空论的思想，从原始佛教去看，在中阿含经中所说的空，可以作为这个代表。该经曾以‘鹿子母讲堂空’为喻。佛是在这讲堂说小空经的，所以说到空时，就说鹿子母讲堂空，但这只是空去讲堂中的猪马牛羊，因讲堂中确实没有猪马牛羊在，所以说它是空，而鹿子母讲堂宛然存在，不可说它是空，即讲堂里的比丘也不能说没有，甚至其他地方有猪马牛羊也不能否认，这是典型的他空说。到了学派时代，有部中有名的世友论师，就是说他空的能手。如他论究空与无我的时候，总说空不是究竟了义的，是究竟了义的唯有无我。他举五蕴无我的例说：说五蕴无我，这是对的，是彻底究竟之谈，因五蕴中，确实是无我的；说五蕴皆空，这是不对的，是非究竟了义之说，因五蕴是有不可说为空的，有时佛说五蕴空，是就五蕴无我而说为空的，并不是真的五蕴不可得。唯识学是本于这个见地，所以在瑜伽真实义品说有这样的几句话：‘由彼故空，彼实是无；由此而空，此实是有；由此道理，可说为室’。文中的彼此，且以偏计依他代表来说明：在此依他起上，空去彼遍计执，彼遍计执确实是没有的，而此依他起是自相有，不能说空不可得。这，我们说为他空论者。自空论者就法的当体明空，也是本于原始圣典而来的。如杂含说：气常空……我我所空，性自尔故”。气常、我、我所，当体即空，不是空外另有常、我、我所等，而常、我、我所等所以即空，是因为常、我、我所等性自尔故’。诸法自性本来就是空的，并不是想方设法的故意说它空。这，我们说为自空论者。

他空论者说：若如你说诸法自性本来空的，为什么佛在解深密经说自相安立的依他起有？依他起法是自相有，就不可说一切法空。自空论者回答说：佛在解深密经以及其他经中说有实法，是佛的方便不了义说，并不是真的诸法有实自相。我老实的告诉你：不但释迦佛没有说过有实在法，就是十方“诸佛”亦“未说”过“有实”在“法”。若你一定要说有实自性法，那就是违背佛说无实有的道理。

戊二 瑜伽心境

诸瑜伽师依师教	所见大地骨充满	见彼三法亦无生	说是颠倒作意故
如汝根识所见境	如是不净心见境	余观彼境亦应见	彼定亦应不虚妄
佛在经中，不但有时说有，亦复说外境界，随定心的观察，而有所政变的。“诸瑜伽师”，			

就是修观的诸佛弟子。瑜伽是印度话，中国译为相应，即在修定中，心境相应之义。但瑜伽一词，在印度来说，并不是佛教所专有的，如六派哲学中，就有所谓瑜伽派，而且在今天印度，瑜伽派仍有其很大势力，学习瑜伽的人，还是有很多的。佛教沿用瑜伽一名，作为禅定或止观的代名词，就是修习种种的观行。佛教徒既修习种种观行，所以就被称为瑜伽师或观行师。所有诸修瑜伽的行者，“依”于“师”长们的开示“教”导，教导他们修怎样的观行，他们就修怎样的观行。佛法有二甘露门的观行，为佛弟子所常修的，就是数息观与不净观。现在这个修瑜伽行的行者，他的老师教导他的是不净观中的白骨观。不净观，要在观九种不净，现在略为分别，然后再说本颂所要说的白骨观。

一、膨胀想：如见前面有可爱的男女美色，引动我们的欲念，那你立刻假想这个美貌的男女，已经死去，死后的尸首，未经过好久，就渐渐的膨胀起来，与原来那个美貌的样子，完全不同，再也不会对它生起贪著，是为膨胀想。

二、青瘀想：谓行人观彼膨胀以后，再观这个美色死尸，经过风吹日晒雨打，身上的皮肉，不是这里青，就是那里黄，不是头上瘀，就是脚底紫，呈现种种难看的斑点，不说不会再对它生起爱恋，就是看也不愿再看一下，是为青瘀想。

三、变坏想：谓行人观彼青瘀以后，再观这个美色死尸，因为日久皮肉裂坏，身首足等六分破碎，心肝肺等五脏腐败，所以种种臭秽之物，从身体中流溢于外，越发使人对之生厌，所谓爱著之念，当然更谈不上，是为变坏想。

四、血涂想：谓行人观彼变坏以后，复再观彼美色死尸，发现该尸从头至足，全身都是脓血流溢，流溢出来的脓血，涂漫了附近各地，使人走路都不愿经过那儿，试问还有什么值得可爱的？这么一想，欲念全消，是为血涂想。

五、脓烂想：谓行人观彼血涂以后，更复观彼美色死尸，发现该尸身上，九孔脓血流出，所有皮肤骨肉，烂坏无余，狼藉在地，臭气转增，益加不能见嗅，一个人到了这个地步，就是再美丽些，亦不会有人爱的，是为脓烂想。

六、虫啖想：谓行人观彼脓烂后，复再观彼美色死尸，见到流出来的脓血，不仅臭气薰天，而且引生很多的虫蛆，竞相啖食，飞禽走兽亦来咀嚼，使得整个身体，变得残缺剥落，再也见不到一个完整的身体，还有什么可爱？是为虫啖想。

七、破散想：谓行人观彼虫啖后，重复观彼美色死尸，因为尸体被禽兽争食，筋断骨离，首足交横，分裂破散，是为破散想。

八、白骨想：谓行人观彼破散以后，再进一步的观彼死尸，形骸暴露，皮肉已尽，但见白骨狼藉，如只如珂，是为白骨想。

九、火烧想：谓行人观彼白骨以后，复作最后一次观察，观彼死尸为火所烧，爆裂烟臭，薪尽火灭，同于灰土，是为火烧想。

本颂说的“所见大地骨充满”，是九想观中的第八白骨观。这个观修成功了，不但见死尸是一堆白骨，就是大地的每个角落，无不是白骨充满，但这充满大地的白骨，是不是外面实有的呢？不是的，是白骨观的观心中所见的。由此证明外境不是实有的，假定外境如一般认为是实有的，那修白骨观有所成就的人，就不应该见遍大地是白骨，既见大地白骨充满，证知我所说的境随心有，是不错的。

中观家破说：修白骨观的诸瑜伽师，在观心中“见彼”白骨的“三法”，根本就是虚妄，而无实在性的，所以说“亦无生”。所谓三法，就是眼根、色境、眼识。不论是谁修定，定中绝对没有眼识活动的，所以彼能见识，是假有无实的，能见识尚且是假，为识所依的眼根，当然也是假的，根识都假，那里还有所见的实在境界？三法不可得，还说什么所见大地骨充满？

唯识家说：照你中观家这样讲，佛为什么在很多经中说有不净观呢？中观家说：不错，佛曾为诸比丘说不净观，但你要知道佛亦曾“说”这不净观“是颠倒作意故”。所谓颠倒作

意，显是假想作观。虽是假想作观，修之能成大事。如大海中死尸，沉溺海里的人，假使附在上面，从此可以得度，所以说为甘露门。既是颠倒作意，你唯识家为什么从此作为离境而实有内识的证明？

中观家进一步更徙反面责难彼说：“如汝”现在生命体上依眼根而生起眼识的“根识”所见色尘境界，不但一个人能见，其他很多人同样见到的，若你认为不净观的心识是实有的，“如是”，则“不净”观“心”识所“见”的白骨“境”界，理应不唯修不净观的人能见，其“余”未修不净观的人，“观彼境”界的时候，“亦应”能够“见”到白骨，为什么？因许同是境无而实有的原故。然而在事实上，并不是这样的，不信，试问那些没有修不净观的人，他们的回答一定是：我们所见到的是山河大地，从来没有见过白骨，由此可以证明，你所说的，并不合乎道理。再说，彼不净观识，如真实有的，则所修的“彼定”，“亦应”是真实，而一不”应说为“虚妄”。所修彼定若非虚妄，则违佛说不净观是颠倒作意之教。是以不论从那个立场讲，所谓无境有心的理论，总归是不能成立的。

### 戊三 鬼等异见

如同有翳诸眼根 鬼见脓河心亦尔

唯识家说：如同一样境界，假定是实有的，就应各类众生所见一样。假定这类众生见到的是这样，那类众生见到的是那样，是即显示了境界非实。如说‘一境应四心’，正好显示这个。以水来说：人类众生见了，只是一股清凉的水；水族众生见了，认为是条宽广大道，或是一座美丽宫殿；天界众生见了，则又以为是极庄严的琉璃；饿鬼众生见了，就又变成脓血火焰。若说水境是实有的，为什么各类众生所见不同？既诸众生所见不同，足以证明外境非实，而是唯自心识所现，离心无境。唯识二十颂说：“鬼、傍生、人、天，各随其所应，等事心异故，许义非真实”。因为如此，所以我们肯定的认为：诸法是唯心所现，有心而无境的。

中观家破说：同于一境，随心所见不同，只是说明境的非实，并非显示见彼之心实有。当知这个所见不同，“如同”前面说的“有翳诸眼根”，在没有毛发的境界上，而妄见有毛发等相，是与一般常人听见不同的。如是，“鬼见脓河”等“心”不是实有，与翳眼见毛发等心的非实有，其道理是一样的。鬼、傍生、人、天四趣有情见境不同，主要的原因，由于四趣所感的异熟报体不同，因而其报体上的眼根组织，也就有所不同，从不同的眼根，引发出来的眼识，去见客观的境界，当然也就有别。所以所见境的不同，不仅是心法的关系，根境识三者，有著连带关系的，怎么可以以此证明境无心有？

### 酉三 结非

总如所知非有故 应知内识亦非有

上来从各方面遮彼无境唯心之说，这问题可谓已告一段落，现在再来总结的指出其非是。“总”而言之：所知的根境与能知的心识，是相待而有的，不是个别独立的，“如”其“所知”的根境，既是虚妄而“非”实“有”的，“应知”能知的“内识”，当然“亦”是虚假而“非”实“有”的。假使你一定要执著内识是有，同时你亦得承认外境是有，因为二者是没有差别的。说有，是即心境俱有，说无，是即心境俱无；在这两者之间，绝对不可说一有一无的。即使说有，有亦是如幻有，不是真实有；即使说无，无亦是自性无，不是空无所有；如认为实有实无，那还是错误的。

### 辰二 遮唯事有性

#### 巳一 总责

若离所取无能取 而有二空依他事 此有由何能证知 未知云有亦非理

唯识家说：凡是所知的，一定是虚妄分别心所现的，虚妄分别心，不生起活动则已”一生起活动来，必然带起能听取，作为能所缘，而且这异体的能所取，是虚妄不真实的，因缘所取的境相，而有能取的分别，“若”果“离”了“所取”的相分，亦即“无”有“能取”



的见分，反过来说，假定离了能取的见分，所取的相分，同样是不可得的。因这二取，都是识心分别假现，并无真实有体性的。二取的实有体性虽说没有，然“而”可“有二”取“空”的“依他事”。依他事即依他起，亦即虚妄分别心。

中观家难问彼说：你说“此”虚妄分别心“有”，“由何能”够“证知”它是有呢，，必须拿出事实证明，假定拿不出证明来，你说它是有，别人亦可说它没有，这有无的论诤，怎能得个结论？况且所谓有，一定要确实的知它是有，然后才可向人宣说，这是有的，如果自己根本还“未知”道，贸贸然就“云”其“有”，怎么合乎道理呢？所以说“亦非理”。不知虚妄分别的依他事有，这在唯识家自己，是绝对不承认的。现在说为未知，是中观家的堵塞之词，让他不好再说这是有的。

## 已二 别破

### 午一 自证不成

彼自领受不得成	若由后念而成立	立未成故所宣说	此尚未成非能立
纵许成立有自证	忆彼之念亦非理	他故如未知身生	此因亦破诸差别

唯识家说：二取空的依他起离言自性的内心，并不如你中观家所说是不知的。缘相分的见分心不能知道自己，这是对的，但见分心的内在，还有个自证分，自证分是能知道依他的分别心有以及它的活动情形，怎么可说未知？

说到自证分能知，必然就要讨论到心能不能知心的问题，这在学派中，是有诤论的。大众部的学者，说心不但能够了知自心，而且进一步的可以此念了知外境。婆沙卷九叙述他的意见说：‘谓或有执：心心所法能了自性，如大众部。彼作是说：智言能了为自性故，能了自他，如灯能照为自性故，能照自他’。这思想，后来从有部流出，成为有部劲敌的经部，是承受了的。如经部说：自心可以了知自心，如火能自烧，亦能烧他，灯能自照，亦能照他。可说与大众部是同一意趣。从上座流出的说一切有部，虽承认以后念证知前念，即第二刹那的心念，能证知第一刹那的心念，但不承认在同一刹那中，自心能知自心。婆沙卷九说：‘颇有一智知一切法耶？答：无。……此中一智者，谓一刹那智。由此不知自性、相应、俱有诸法。：若即于此世俗智中，作如是问：颇二刹那知一切法耶？答：有。谓此智初刹那顷，除其自性、相应、俱有，余悉能知，第二刹那亦知前自性、相应、俱有法，故答言有。问：何缘自性不知自性？……有说：世间现见：指端不自触，刀刀不自割，瞳子不自见，壮士不自负，是故自性不知自性’。尊者世友更直捷了当的说：自住所以不知自性，因为不是它所知的境界的缘故。

唯识是从西北印度发展起来的大乘学派，因它与有部有关，所以不承认在同一刹那能了自心；因它与经部有关，所以另立自证分，从此自证分证知自心。自证分者：自是自用，就是见分，澄是证知的意思，谓从澄知自体上的见分作用，得名为自证分。如以唯识的四分说，这自证分，正好位于后三分的中间，向前看可以证知见分，向后看可以澄知证自证分。于能缘所缘的见相二分，如没有第三自证分的证知作用，那就不能完全有所认识，所以非建立第三自澄分不可。成唯识论卷二，对此有段文说：‘相见所依自体名事，即自证分；此若无者，应不自忆心心所法，如不曾更境必不能忆故；所量、能量、量果别故，相见必有所依体故’。所量，即所缘的相分；能量，即能缘的见分；量果，即自证分；没有自证分做量果，能量量于所量，就不能得到一个结果。如用尺量布，布为所量，尺为能量，而获得几丈几尺的数目，就是量果，没有几丈几尺的量果，那你量布有什么意义？所以在相见二分之外，必定要有个自证分，如不承认自证分的存在，那就不能证知心识是有及其活动作用。

中观家对这问题，是继本上座部而来，不承认有自证分说，所以这里特为破除：谓“彼自”证分能够“领受”自体的话，这是“不得成”的，因为作用是不能在自体上转的，如前有部说的，刀不能自割，指不能自触，火不能自烧，灯不能自照，其理是一样的，所以心不能了知自心，心既不能了知自心，怎么可以说是自见自体？

唯识家救说：你没有了解我的意思，我之所以认为有自证分，因我人过去所曾经见过的境界，由后念能够忆念的关系，假使以前从来没有经验过的境界，则后念必然不能有所忆念。现在这能忆念我人过去所曾经见过的境界，因此可以知道，当你过去正在儿这境界时，一定曾经有个领纳我见某境心的存在。见境界的是心，可说没有问题，而这见境的心，假定又为他心之所领纳，那确实会要犯无穷过，但是现在我说，即彼见境界心，是自体领纳自体，还有什么过失？在你认为彼自领受不得成，在我觉得非要有个自证分不可。

中观家又破道：“若”你现在要“由后念”心“而”为能“成立”的因，以之成立自证分是有，那我得告诉你：你这能成“立”的后念，在我根本就不承认，如此，则你能立还“未成”立，你“所宣说”的“此”后念能成立因，既然“尚未”获得彼此极“成”，怎么可以拿它来成立自证分是有？所以说“非能立”。简单的说：能成立的因不成，所成立的宗更不得成。比方有人说那地方有火，若问怎么知道那里有火，该人就可告诉你，因为那里有烟，以有烟故，知道有火，这本是不错的，但烟火的联系关系，必须双方有此认识，才能发生作用，若对一般不知烟火有著必然关系的人说，则你以有烟故成立彼处有火，也就变为能立不成了。所以唯识家举出这个理由，在中观家看来，不能作为有自证分的有力证明。

上颂夺破，即根本否定自证分；下颂纵破，即姑且容有自证分。谓或“纵”然

“许”你“成立有自证”分，但你以自证分为因，生起后念，以此后念“忆彼”前“念”，仍然是没有道理的，所以说“亦非理”。为什么子以能生的自证分与所生的后念，彼此前后各有其自体的，所以说为“他故”。凡是讲到‘他’，佛法就认为不是一体，前念有前念的自体，后念有后念的自体，既然彼此各有独立自体，怎么可说自体领纳自体，自心证知自心？设许独立的自证分他，能生独立的后念之他，是则于已知者，能够引生后念，然则于未知者，亦应能生彼念，因为二者同样的是属他，同样的是异体，同样是与前念各有自性的。事实并不如此，如已知者所知道的，其未知者并不能忆，所以说“如未知身生”。是以我说你的自证分，不能生于后念。假定你说这是异体相续，不是同一相续，如前所破，在同一相续的生命体中，前一刹那与后一刹那，仍然是异体的，所以同样不能成立。“此”他故的能成立“因”，不但能破除差别的前念后念，令其不得成立，而且“亦”能“破”除“诸”有独立自体的“差别”之计。如能生所生各各有其差别自体，能作所作各各有其差别自体，都可用这‘他故’的因，扫除他们的妄执。

未二 显自

由离能领受境识 此他性念非我许 故能忆念是我见 此复是依世言说

这是显自，亦即答难。唯识家说…你不承认有个自证分能生后念，试问后念是怎样生的？中观家回答说：我所知道的前念后念，是观待假生的，即由前念识而有后念的念，由后念的念而知有前念识，前念与后念之间，只有不一不异的关系，并没有各自的独立自性。因为如此，所以“离”开了“能领受境识”，则“此”异体的“他性”后“念”，绝对“非我”所“许”可有的。还有，即我所承认的那个假有“能忆念我见”的念，亦“复是依世”俗谛的假名…口说”而说的，言说假名之法，即是如幻如化，有什么真实性可得？所以你所说的实有自性的后念，不但在胜义谛中不可得，即在世俗谛中亦非实有，你把它说为实有，这显然是你的妄执！

未三 结责

是故自证且非有 汝依他起由何知 作者作业作非一 故彼自知不应理  
若既不生复无知 谓有依他起自性 石女儿亦何害汝 由何谓此不应有

遍计执无，依他起有，这是唯识的宗要，前面曾经屡屡说到，可是一旦论及何以知有依他起时，唯识学者就又抬出一个自证分来，以证明确有依他起，等到问及自证分又怎么会有时，他们则又举出后念来，以证明自证分的有无；但从上面展转论来，我们知道，所谓后念，根本是假名有的，并不能成立它的实有自性，由于实有自性的后念不成，“是故”实有自性

的自证分亦不可得，“自证”分尚“且非有”，试问“汝”所说的“依他起由何”而得证“知”？若汝一定要说由自证分证知有依他起，那在道理上仍然是讲不通的，因为能知、所知、知的作用三者，是不可以说为一的，如“作者（作的人）、作业（法体的事业，如搬砖抬瓦等）、（正做时的动作）”三者“非一”，是一样的道理。可是你的自证分证知依他起有，是自体倾纳自体，亦即能所知为一，是“故”说“彼自知，不应”道“理”。

唯识所说的依他起，是生起法，一讲到生，必然就要采究到自他生的问题，然而不论说自生说他生，如前所破，自生他生，是都不可能的，所以依他起不生；至于证知依他起有的自证分，现在亦被破除而不可得，所以依他起又是无因可证知的；“若既不”有依他起“生”，亦“复无”因了“知”依他起有，而你“谓有依他起自性”，究竟依据什么要这样说的？没有的而你硬要妄执为有，你为什么不说石女儿亦是实有的？难道“石女儿”曾经以“何”陌“害”过“汝”，与你是冤家对头，所以你说石女儿不应该有？这里所以举出石女儿来难，因石女儿与依他起，同样是无知不生的，依他起与你既没有什么关系，石女儿与你亦非冤家仇敌，你以什么理由说依他起有？又“由何”理由“谓此”石女儿“不应有”？如果说不出适当的理由来，那你为什么这样厚此薄彼而说一有一无？

午二 依他无实

未一 破失世俗

若时都无依他起 云何得有世俗因 如他由著实物故 世间建立皆破坏

依他起实有，在唯识学上，是个重要问题，唯有实有的依他起，世俗的一切因果等法，才能建立起来，所谓依实立假，正是指的这个。“若时”如上所破，根本“都无”实有“依他起”可得，试问你们所说的世俗谛，以什么为因而得建立？所以说“云何得有世俗因”。在唯识学人看来，没有实在的依他起，世间的一切皆被破坏，问题就太大了，所以他们想方设法的，用种种理由，成立依他起。可是从中观的立场说，凡主张实有自性的，即不能正确的建立世间的一切，如小乘学派中的有部，是主张诸法实有的，因而结果，变为什么也不能成立。你唯识家，“如”其“他”的学者，“由”于执“著”有个“实”有“物”体的依他起的缘“故”，本来你是想要建立一切法的，可是反而变成一切“世间”共同承认所“建立”的名言假法，悉“皆”被你“破坏”，不得成立，这岂是你的始料所及？想要建立一切，结果破坏一切，很多学说都是如此的，不仅唯识学是这样。

关于这个，我想顺便谈一下佛教一个大的论诤，就是缘起因果建立的问题。缘起因果，为佛弟子所共信，谁也不能否定的，谁否定了，谁就没有资格做佛弟子，所以佛教学者，无论怎样，总得建立因果。因果建立，要不外于在空有二法上：中观学者，从空建立因果罪福以及世俗的一切法；唯识学者，从有建立因果罪福以及世俗的一切法。谁能建立，谁不能建立，在中观论观四谛品，有详细的论诤，现扼要的一说。

唯识学者说：印度有类外道，否定因果罪福说：假定有这么一个人，在恒河的南岸，杀死无数的人，别人或以为他有很大的罪过，在我却认为他并没有什么罪恶；设或另有这么一个人，在恒河的北岸，行广大的布施，别人或以为他有很大的福德，在我却认为他并没有什么功德。外道对这因果罪福的否定，佛曾不遗余力的予以痛斥；你性空者，说这也是空，说那也是空，是则你听说的空法，岂不如该外道一样的，破坏了因果罪福？因果罪福既被破坏了，世间的一切世俗法，当然被你破坏无余，所以中观论颂说：‘气空法坏因果，亦坏于罪福，亦复悉毁坏，一切世俗法’。因为空法破坏因果，有违佛法、所以我们不能承认你所说的空法。同时你再想想：一个人为什么畏惧罪恶？即因罪恶是有的，有了罪恶就要招苦果，所以令人可畏。一个人为什么喜欢种福？即因福德是有的，有了福德就要感乐果，所以人肯种福。若如我们说有，就不会有破坏因果罪福的过失，你为什么一定要说诸法皆空子更为什么要破我所说的依他起有？

中观学者回答说：空义是甚深的，你的智慧狭小，根本没有了解我所说的空义，所以致

有这样的误会。现在我老实的告诉你：‘汝谓我著空，而为我生过；汝今所说过，于空则无有’。为什么于空没有这样的过失？中观论颂接著说：‘以有空义故，一切法得成；若无空义者，一切则不成’。世出世间的一切因果缘起，都是在空法上建立起来的，而且亦唯有空才能建立一切。假定诸法真如你说是实有自性不空，则诸法是即自己完成的，自己如此的，根本没有什么生灭变化可言，生灭变化既没有，还谈什么缘起因果的建立？还有什么苦集灭道的四谛？且以苦果来说：如苦是实有自性的，则苦永远是苦，乃至尽未来际，亦除不掉苦，假定果真这样，不特做人没有价值，就是学佛亦无意义，而佛法说的断生死苦，亦即成为空言，都无实义。所以若你唯识学者，见到诸法是实有自性的，那你所见到的诸法，就是无因无缘而有的，无因无缘而有诸法，这才真正是破坏因果，破坏罪福，破坏一切万有诸法的建立。佛说气有罪当忏悔’；又说‘众罪如霜露’：这都是你所熟知的如来敌言。假定罪有实在自性，怎么可以忏悔得掉？怎么会如霜露一样的为慧日之所消除？因而我告诉你：我空宗说空，不但没有破坏一切法，而是真正能够成立一切法的；你有宗说有，不但不能成立一切法，而是真正破坏一切法的。‘汝今自有过，而以同向我’，这怎么可以？气自己有过，应该自己反省，觉悟，革除，为什么向别人身上推呢？把过失推在我的身上，自己以为没有过，这等于人乘在马上，而自己忘却自己所乘的马，到处去寻马一样’，可说是天大的笑话！所以我劝执著诸法有实自性的人们，赶快放弃实有自性的妄执，速即从这妄执的圈套中跳出来，循著缘起因果的正轨以建立一切，免遭破坏因果罪福的过失。

## 未二 破失二谛

出离龙猛论师道 更无寂灭正方便 彼失世俗及真谛 失此不能得解脱  
由名言谛为方便 胜义谛是方便生 不知分别此二谛 由邪分别人歧途

修学佛法，有个一定的目的，就是进趣出世的寂灭解脱，但要得到寂灭解脱，不是想想就可以了的，必须还要有个正确的方法，依此正确的方法去行，然后才能得到寂灭解脱，如没有一个完善而正确的方法，要想得到寂灭解脱，是绝对不可能的。佛在经中，曾经开示我们很多趣入解脱的方法，现在姑且不去谈他。佛灭度后，佛弟子们，不论是小乘的尊者，抑或是大乘的论师，为了弘扬佛法，为了化导众生，亦曾为人们开示趣向解脱的正道，但这所开示的，是否正确完善，我们不能盲然的无条件的遵行，还得需要加以抉择一下，然后方不致走上错误的道路，而始终徘徊在解脱门外。

据月称论师的抉择，认为唯有龙猛论师所开示的，才是趣向解脱的正道，假使超“出”远“离龙猛论师”所指示的正“道”，相信“更无”其他趣向“寂灭”解脱的“正方便”。圣龙树以什么为断烦恼证解脱的正方便？谓以安立胜义无自性，世俗有因果的二谛，为最正确的方便。而且这是唯一的正方便道，除此更无其他的方便之道。所以佛法行者，不论声闻、缘觉、菩萨，都要从这唯一的正方便道而得解脱。法华经譬喻品所举火宅喻说：‘唯此一门，而复狭小’，所以不可说为‘方便有多门’的，如说‘方便有多门’，是不合佛法真义的。唯此一门，不仅中观家是这样的说，就是唯识家也这样的说，如解深密经无自性相品说：‘一切声闻、独觉、菩萨，皆共此一妙清净道，皆同此一究竟清净，更无第二’。唯识所说此一妙清净道，就是如上说的，在依他的缘生法上，离去遍计所执自性，而证悟诸法的圆成实。不但大乘是这样说，即小乘亦说唯此一道得清净。虽大家都说唯此一门或唯此一道，但不是没有差异的，如上中观唯识所说一道，就有著很大的不同，因而吾人不得不善加抉择。

所入的法门，虽然只有一个，能入的方法，是可有众多的，如维摩诘经入不二法门品所说：从法自在以生灭为二，法本不生，今则无灭，得此无生法忍，是为人不二法门起，直至文殊师利曰：如我意者，于一切法，无言、无说，无示、无识，离诸问答，是为人不二法门止。其所运用的方法，虽有种种的不同，但所入的法门，是没有两个的。又如楞严经中所说的二十五圆通：从侨陈如说，如我所修，昔声为上，乃至观音菩萨说的耳根圆通，亦同样的能证有别，所入圆通无二。本此，我们亦可说：通达空性的方法，容或是有差别的，或从

色蕴悟入空性，或从受蕴悟入空性，乃至或从识蕴悟入空性，或从十二处、十八界、四谛、缘起等悟入空性，而所通达的空性是一，所以到达涅槃之路，只有一条。但这说法，并不是推翻其他一切法门，只不过显示有了义不了义、究竟不究竟而已。

根据上面分别，唯识所说道，既然出于龙树的正方便道，亦复破坏了世俗与胜义的二谛，所以说“彼失世俗及真谛”，唯识家主张依他起有实自性，因而不能建立因果等法，你说他破坏世俗谛，还可说得过去，怎么说是胜义谛亦被破坏？要了解这个，先当知道二谛，有著不可分割的关系，如中观论颂观四谛品说：“若不依俗谛，不得第一义”。可见世俗与胜义的二谛，不可作为个别孤立的来看，而一定要视为彼此互相相关的。因为相关，所以失坏世俗，亦即失坏胜义。“失此”二谛，当然是就“不能得”到涅槃“解脱”。“佛说法的究竟目的，在使人通达空性，得第一义；所以要通达第一义，因为不得第一义，就不能得到涅槃了。涅槃，是第一义谛的实证。涅槃与第一义二者，依性空说，没有差别的；约离一切虚妄颠倒而得解脱说，涅槃是果，胜义是境’。

有人这样说：唯识家所说的世俗谛，固然与中观家的不同，但说胜义谛毕竟空，与中观家所说是一样的，理应承认他的胜义说。作这样看法的人，老实说，根本就没有知道二谛密切的关系，是硬把二谛分开来的说法。依二谛相关说：要正确建立胜义谛，必须正确了解世俗谛，如不能正确了解世俗谛，胜义谛也不能如法建立起来的。因为胜义谛，虽是毕竟空无自性的，然要通达世俗的缘起，方能通达胜义的空性，所以本颂说是要“由名言谛为”殊胜“方便”，然后始能通达胜义谛，换句话说，平等空寂性的“胜义谛”，“是”以世俗谛为“方便”而“生”起的。胜义谛为方便所生果：名言谛为能生的方便。中观论颂讲记说：“第一义是依世俗显示的，假使不依世俗谛开显，就不能得到第一义谛。修行观察，要依世俗谛；言说显示，也要依世俗谛。言语就是世俗；不依言语世俗，怎能使人知道第一义谛’？如欲证得寂灭涅槃，必先了知世俗上的善恶因果的生死，从而截断生死要津，方得入于涅槃解脱。

假使“不”能如法合理的了“知分别此”世俗胜义的二一谛”，那就“由邪”曲的错乱的不正确的“分别”这二谛的关系，势必出离正道，“入”于“歧途”，以不究竟为究竟，以缘起性空为恶趣空，这才真正的成为破坏佛法的大罪人！

怎样是正分别二谛？诸法虽然很多，要不出于色心：从世俗谛上观察这二法，中观家平等的把它看为如幻假有；从胜义谛上观察这二法，中观家平等的把它看为毕竟空寂。如是分别，是正分别二谛。

怎样是邪分别二谛？如唯识家将心色二法，严格的划分开来，说外境色，不是因缘所生，而是心所变现，离开内自心识，假有都不可得，这在中观家看来，不免有损减的过失；说内心法，是自相有，由各种子生起，名为自性缘起，绝对不可说为假有空无的，这在中观家看来，不免有增益的过失。如是分别，是邪分别二谛。

总之，在世俗谛上，中观是心境平等的，唯识是重心轻境的，因为重心轻境的关系，于世俗谛不免有所偏颇，既有所偏颇，要想证人平等胜义空性，当然是不可能的，所以不善分别世俗谛，就不能得真胜义谛。上面说过，凡主张法有自性的，即决不能建立因果罪福，你唯识家，既然执有实在的依他起法，当知同样的无以建立因果，可是你偏要在依他起上，建立罪福因果，岂不是走入歧途的又一明证？

午三 不坏世间

未一 总说

如汝所计依他事 我不许有彼世俗 果故此等虽非有 我依世间说为有

唯识家再对中观家说：如我说有依他起，才能建立一切法，若如你说依他起无，是则不但破掉了我的依他起，同时亦破坏了世俗谛，因为世俗谛上的因果缘起，是建立在依他起上的，所以，你如一定说我依他起不成，我也就不客气的说你世俗谛不成。

这末说来，问题似乎很严重，颇有大家皆不得成的样子，其实不然。中观是有他的一套

思想理论的，所以在驳斥了别人后，自然要将自己的理论建立起来。

中观家回答唯识家说：我破你的依他起，是破实有自性的依他，并不是破你世俗上的因果缘起。老实告诉你：“如汝所”妄“计”的实有“依他事”，从这实有依他事上，建立世间的一切法，在“我”无论如何，是“不许有彼”那样的“世俗’的。因我根本不承认你所建立的实有世俗，所以也就否定你的实有依他起。“此等”实有自性的世俗，“虽”然是“非有’的，但众生无始以来，由于习见为有的因缘，为了不坏假名而成解脱“果故”，“我依世间”亦“说为有”。但我所说的有，是如幻的假有，不是像你说的境无心有的有。因此，我破你的，是破自性实有，不是破坏世间，更不是否定因果。

未二 别释

如断诸蕴入寂灭 诸阿罗汉皆非有 若于世间亦皆无 则我依世不说有  
若世于汝无妨害 当待世间而破此 汝可先与世间诤 后有力者我当依

说有说无，不是随自己的心意，要怎样说就怎样说的，而是要看违不违背世间的，如果违背世间，说有固不对，说无亦不对。佛在杂含三七经中，曾经表示过这样的态度：‘世间与我诤，我不与世间诤。世间智者言有，我亦言有；世间智者言无，我亦言无’。“佛法的目的，并不在与世间诤辩这些有的现象，而是在这有的现象去发掘其普偏必然的真理，从智慧的证知去得解脱’。佛对世间既表示这样的态度，我中观家当然亦追踪佛陀的精神，是这样的说有说无的。

诸蕴，就是五蕴，亦即有情的生命体。有情的诸蕴，前一生命结束，紧接著后一生命又来，所以始终在生死中流转，成为一个不息奔放的生命狂流。“如断诸蕴”的佛法行者，前蕴灭后蕴不生，而证“入”于“寂灭”涅槃，涅槃是离诸相，而不可说为有的，如成实论卷二说：‘涅槃实相离诸相故，不名为有’。杂阿含经中亦说：‘究竟清净，究竟清凉，隐没不现，惟依于清净无戏论之体。不可谓有，不可谓无，不可谓彼亦有亦无，不可谓彼非有非无，只可说为不可施设究竟涅槃’。所以真正入涅槃的圣者，是没有世间所现见的一切相的，所以颂说“诸阿罗汉皆非有一。”“若于世间”的智者，皆如阿罗汉那样的，已断诸蕴入寂灭涅槃，当然“亦皆无”有世间所现见的一切相，不可再以世俗名言安立。世间果然到了这种境界，“则我依”于“世”间不说有，自然也就“不说有”世俗谛可得。由此可知：我是随顺世间的，世间说有我亦说有，世间说无我亦说无。反过来看你唯识家说的心有境无，与世间一般说的完全不合，因为世间明明说有心有境，而你偏偏要说无境有心，这不是与世间诤是什么？

中观家进一步说：我说依他起无自性，是看待胜义有而说的，与世俗毫无关系，所以虽说无实依他起，但决不犯世间相违过，而你唯识破世俗谛，是看待世间而破的，所以犯有世间相违过。假“若世”间“于汝无”有“妨害”，亦即是说，你如不犯世间相违过的话，“当”可观“待世间而破此”世俗谛，用不著我中观家再来破他。因为在我看来，吾人所以流转生死，就因不能破此世俗谛，现在你能破掉，岂不正好？但你能不能破此世俗呢？我以为不但不能破世间，且很可能的为世间所破，设你自认能破世间，则“汝”不妨“町先与世间诤”论一下。在与世间相诤中，最“后”你如“有力”量胜过世间的话，那“我当”然“依”你所说。换句话说，你如得到最后胜利，我在思想战中，一定向你投降，事事依顺于你。事实，唯识与世间诤，是不能得到胜利的，这不是世间的力量大，而是世俗人的观念中，总认为心境俱有的，现在你唯识说境无心有，与他们向来的认识冲突，当然不易为世人之所接受。所以违反世俗谛的佛法，在这世间是很难讲得通的。中观说色心是下等的如幻假有，不但不违反世间，而且被认为尊重世间，即因这三旦说，是合乎世俗人心的。唯识与世间诤中，既不能强有力的得到胜利，要我依从你的所说，在我固然是做不到，而你想要破我所说的世俗，亦同样是破不了的，是以我劝你唯识家，还是接受我所说的心境俱有的教说吧！

午四 不违圣教

未一 通华严经

申一 遮外道常我

现前菩萨已现证 通达三有唯是识 是破常我作者故 彼知作者唯是心

从上理论方面，一层层的辨别看来，无疑是唯识家失败了，但唯识学者并不自甘失败，乃从另一方面来挽救自己。佛弟子无论论究一个什么论题，都要以佛陀的圣教为依据的。如果违背了佛陀的圣教，不管你的理论说得怎样圆满，在忠于佛陀的佛弟子，总归不能承认那是佛法的。这是佛弟子共有的信条，唯识家本此对中观家说：你所说的固有相当的道理，可是我不能接受你的教说，因为你的理论，违背佛的圣教。如六十华严十地品说：“三界虚妄，但是一心作；十二缘分，是皆依心”。又八十华严十地品说：“三界所有，唯是一心；如来于此分别演说，十二有支皆依一心，如是而立”。其他罗什译的十住经，唐尸罗达摩译的十地经，都是这样说的。经中既说“三界所有，唯是一心”，则我唯识家说唯有内识而无外境，不但没有说错，而且深深的契合经义，你反对我的有心无境说，岂不等于推翻如来的圣教？还有，你中观家最重视缘起的，而经中明说‘十二有支皆依一心，如是而立’，你为什么本经义重视内心，硬要唱说心境平等？经义俱在，不容否认。你对这个问题，如不有个交代，那你上面说的，悉皆不得成立。

这是个严重的挑战，因而中观在此，特别会通经义，以显示自己不违圣教说：不错，华严经十地品，曾经说到第六“现前”地的“菩萨”，因为“已”经“现证”诸法的空性，所以能够“通达三有”所有，“唯是”吾人心“识”的道理，但你要知道，这不是显示有心无境，而“是”为了“破”外道所执著的“常我作者故”。常我，就是常住自我，亦即印度思想界听说的大梵天或大自在天，他们认为这个现实世间的一切，都是由常我所创造出来的，所以叫做常我作者。由常我创造宇宙，其经过是这样的：宇宙的太初，是梵的本身。它生起欲望，生出三界及诸神，配置各处，生成万象。这样，一切的存在，是梵的自己发展，是以梵为动力因、质料因而成立的，一切是梵的身体。像这样的一个常我创造者，在没有悟证真理的人，或者以为是有那么一个东西的，但在已证诸法实相的“彼”第六地菩萨，因为得胜空三昧、性空三昧、第一义空三昧、究竟空三昧等，万空三昧门现在前，所以本其般若智慧，了“知”创造宇宙万有的“作者”，不是什么常我大梵，而“唯是”吾人的“心”识。由此可以知道：所谓唯心、唯识的‘唯’，是简别外道所执的常我等。唯心作，在你唯识家看来，就是唯心论，而且是有力的唯识思想，但在我中观家看来，这还没有超出业感的范围。你唯识家不了解佛的意思，想用圣教来责难我，怎么难得到呢？

申二 引楞伽经证

故为增长智者慧 遍智曾于楞伽经 以摧外道高山峰 此语金刚解彼意

各如彼彼诸论中 外道说数取趣等 佛见彼等非作者 说作世者唯是心

华严经是佛说，彼此没有争论，但前所引经文，唯识家认为是说的唯心，中观家认为是说的破外，彼此的解释，有很大出入。中观家为了证明自己的看法不错，特又引楞伽经印证自己的所说。华严经十地品，是金刚藏菩萨说的，而金刚藏所说“三界所有唯是一心”的道理，是根据楞伽经的唯心义而来。“为”了“增长智者慧”，使其对于华严所说唯心，有更深一层的了解，所以现在特再引楞伽以证华严说唯心。如“遍智（佛）曾于楞伽经”中，说过这样的一颂：‘外道数取趣、蕴、相续、缘、尘、自性、自在等，我说唯是心’。佛说唯心的本义，是为破外道妄执的。外道的邪执，异常坚固，是很不容易破的，所以喻如高山峰。高山峰金刚杵能破，外道邪执佛语能破。“以摧外道高山峰”的原故，所以佛特作狮子吼，谓三界所有唯是一心。佛说“此语”时，金刚藏也在楞伽法会中听佛说法的，“金刚”藏菩萨听佛说后，深深的了“解彼意”，所以到了自己说十地品时，就将佛曾说过的唯心道理，再子以为之宣示，使人了解常我作者是不可得的。这是佛说唯心的正义所在，我们一定要善为了知，不可对它作为别解。

不信，请看：“各”各“如彼彼”外道所著的“诸论”典“中”，是诸“外道”，或者“说”有“数取趣”，或者说有自在，或者说有自性，或者说有常我，或者说有生主，或者说有大梵“等”，许多名异义同的作者，为宇宙万有的创造主。但在佛陀的大智观察下，认为这些都是幻想的产物，并不真正有个什么作者，所以说“佛见彼等非作者”。这些幻想的产物，既不是世间的作者，然则世间万有诸法，究竟又是怎样有的？依佛所“说”，这“作世”间“者”，“唯是”吾人的“一心”。

所谓唯是一心，只是强调心有作业受果的领导作用，并不是否定外在的境界。如吾人的七念向善，本于五戒十善去行，自然就得人天的乐果；设若这一心念向恶，违背五戒十善去做，做出种种丧心害理的事情，自然就感三途的苦果。在起惑造业受苦的缘起钩锁中，心确起著领导的作用，所以经说唯是一心。而这‘唯’字，不是如你唯识所说无境唯心的意思，而只是说明唯心能起主导作用。所以十二有支皆依一心的教说，不仅华严经是这样的讲，从根本圣典的阿含，一直都是这样讲的，但从来没有抹煞外境。是以我既不违圣教，同时亦极尊重缘起，缘起是色心平等的，说心实包括了外色，并不是说唯心，就没有了外色。这点，我和你的思想，是有著距离的。

### 申三 显非经正义

如觉真理说名佛 如是唯心最主要 经说世间唯是心 故此破色非经义

经说唯心这话，在语文上看来，是有所省略的，如真把它看成唯心，而无其他的一切，显然不是经的正义。“如”我们普通的说佛是觉者，这实在是不圆满的说法，要是圆满的说，应是“觉”悟“真理”者“说名”为“佛”，或是于真理觉悟者说名为佛。简单的说为觉者，实是包括觉悟真理的意思在里面的。从此做为比例，可以证知佛说唯心，并不是唯心有心的意思，而是包含著色在内的，所以说唯心者，不是表示没有色法，足说心在一切法中，为最主要的一法，所以说“如是唯心最主要”。正因为心在一切法中，居于主要的地位，所以佛在很多“经”中，“说”这“世间唯是心”。唯心实为气唯心最主要’的略说，如‘觉悟真理者’，简单的说为‘觉者’一样。你唯识家，如把这个当作唯独有来看，甚而至于以此为破外境的教证，不但大错特错，而实有违经义，所以说“故此破色非经义”。心在生命界中，居有主导的作用，这是谁也不能否认的，因为吾人无论做件什么事，或者认识一个事物，都是心的作用，假使没有这个心，什么事固做不出来，同时亦将一无所知。话虽不错，但你要做什么，不仅心想而已，还要透过身口，你要认识什么，不仅有能认识的心识，还要有所认识的对象，是以唯独有是不行的，所以你唯识家所说的有心无境，作为你一家看法则町，要说这就是佛的意思，那你不免曲解佛说唯心的本意。

### 申四 引经难唯识

若知此等唯有心 故破离心外色者 何故如来于彼经 复说心从痴业生

中观家上面的会通经说，唯识家不一定完全同意，因在唯识家看来，唯心教说，既能破外道的常我作者，亦当能破我所说的外境界色，外色若破，则我所说的有心无境义得成。中观家针对唯识家的这一说法，特再引经子以反难说：“若”如你说，佛“知此等”万有诸法“唯”是“有心”，是“故”佛说唯心是“破离心”以“外”的实有“色”境的话，则此唯心的“心”，应该是超越一切的，而一切的一切，都是从心所生，心即成为万法的根本，亦即如哲学上所说的“元”。你对心的看法，是不是如此的？假定认为如此，那我倒要问你：“何故如来于彼”华严“经”中，“复说心从痴”及“业生”？在道理上讲：心为最高的创造者，应该唯为能生，不应为所生法，现在既说心从痴业所生，是即显示七这东西，不是最高创造者，亦即不可说为唯心。

所谓心从痴业生，依十二因缘的次第说，谁都知道是无明缘行，行缘识，不但华严经第六地说十二因缘，是如此次第的安排，就是所有大小乘经说十二因缘，亦是如此次第宣说的。本于这一次第，可以明白看出：为十二因缘第一位的，是无明不是识。识是最初入胎识：气



但识为什么会入胎？为什么入此胎而不入彼胎？为什么在这有情身上起灭而不在另一有情身中？要解释这些，所以又举出行缘识。意思说：这是前生行为的结果，因前生行为所创造，所准备的生命潜流，得到了三事和合的条件，新生命就瞥然再现。依止过去行业的性质，自己规定和再造未来的身份；又依所招感的根身，才现起了能知的六识。若再进一步探求行业的因，就发现了生死根本——无明”。可见佛陀虽说唯心，但一论及生死根本，则又发现心是被生的，即以痴业为缘而生的，自己并不能做得主。如想要升天堂，这不是你心里想想，就可上天堂的；如不想下入地狱，亦不是心里想想，就能不入地狱的；这完全是要看你业力为转移的：业力牵你入地狱，你不得不入地狱，业力牵你上天堂，你不得不上天堂。而业的创造，是无明的策发。所以在生死轮回方面来讲，无明与业比识更重要的。月称论师这个解释，是契合原始佛教的业感缘起说的。如照唯识家说的唯心无境，不但不了解华严经义，亦复与业感缘起说相违。再说，假定真的一切唯识，以识为主，佛说十二因缘法时，为什么要说识由无明行等颠倒因缘故所生产

#### 申五 明心业相关

有情世间器世间 种种差别由心立 经说众生从业生 心已断者业非有

佛法通常说的世间，有“有情世间”与“器世间”的两种差别，而这两种世间，又有“种种差别”不同：如有情世间，有三有、九有、二十五有的差别；器世间，又有净、秽等形态不同，即秽恶与庄严大有差别。如娑婆世界，是五浊恶世，属于秽土；而极乐世界，无诸秽恶，属于净土。佛法概论说：‘器世间为“有情业增上力”所成的，为有情存在的必然形态，如有色即有空。所以虽差别而说为有情与世间，而实是有情的世间，总是从有情去说明世间’。

两种世间的种种差别，是由什么而安立的？颂文告诉我们：“由心”安立”种种差别，若离于心，一切差别无从安立。不过，由心安立差别的有情世间与器世间，“在小乘学者，大都把他分为色、心、非色非心三类，没有说他唯是一心的。在现象上，的确有色心等差别；就是后代的唯识学者，也还是相对的承认他。谈到世间的因缘，六界是有心也有色（材料的）；爱取本来指爱取相应的身心诸行（动力的）；连惑业二者也不大作严格的划分。但后来，把惑与业割截了。以为惑是无明爱取等一切烦恼，是内心所有的作用。业是属于色法的；有人说是非色非心的；一类学者索性把业看为思心所或心心的作用。这样，才明白而迅速的走上唯识论。从原始佛教看，唯识论是有点反佛法的。不过，有情和器世间，都由内心主动通过身口的行为而造作一切，所以佛教的缘起论，古人曾称之为“由心论”。他虽没有大乘唯识学的意趣，但重心与以心为主的倾向，都确乎容易被人想像为唯识的。如杂阿含第十卷二六三经说：“比丘！我不见一色种种如斑色鸟，心复过是。所以者何？彼畜生心种种故色种种。是故比丘！当善思惟观察于心。……譬如画师画弟子，善治素地。具众彩色，随意图画种种相类”。色法的所以有种种，由于内心的种种，如不从缘起论的体系中去理解，那必然的会感觉到本经是明显的唯识论。尤其是画师画图的比喻，使我们联想到华严经的“心如工画师，画种种五阴……无法而不造”。阿含经的思想，与华严经的唯心论，确有深切的影响’（见唯识学采源）。

由心安立，依上分别，并不表示唯独有心，而足以心为主之义，所以“经说众生从业生”。俱舍颂说：‘世别由业生’。就是种种差别的世间，都是由众生差别不同的业力所生起的。所谓‘业有善恶，果分净秽’。即由众生过去心理的活动，而有种种业的生起，于是招感现实的生命果报体；再运用此生命果报体，而作种种身心的活动，于是集未来身心之业因，而有世间的差别。这样说来，所谓由心安立，实即由业安立。宝积经说：‘随有情业力，应时起黑山，如地狱天宫，有剑林宝树’。识由业感，证知众生从业所生。

在此有一问题：经中说诸众生，皆由业力而生，是不是有业的，都要感受生死？如果凡有业的，都要感受生死，阿罗汉果的圣者，还有有漏业存在，是不是也要感受生死？如果仍受生死，证阿罗汉有什么意义。阿罗汉圣者，不再受生死，这是丝毫没有疑问的，有漏业力

所以受生死苦，还须其他的条件，即业与烦恼的结合，所谓由惑滋润于业，始得感受生死苦果，假定烦恼断了，业不得惑滋润，其业就要干枯，当不再受生死。生死的根本在我执，我执断了，生死自然也就解脱。简单的说：以我执为中心的业，绝对要感生死的，不以我执为中心的业，绝对不感生死的。业与心有密切的关系，所以三界唯心说与业感缘起说，是一样的意思。三界唯心，心由业生，也就是三界由业而立，正好说明业感缘起的道理。阿罗汉所以不受生死，即因与我执相应的一念心已经断了，所以说“心已断者业非有”。

#### 中六 破唯识转计

若谓虽许有色法 然非如心为作者 则遮离心余作者 非是遮遣此色法

唯识家又转计说：经中许有色法，我也并不否认，但色法是无知的东西，不能如心一样的可为作者，所以我说唯心，是显色由心现，没有别体的色法可得，不是说完全没有色。

中观家再为破道：“若谓虽许有色法，然非如心为作者”，是“则”唯心的气唯’字，不过在于“遮”除“离心”之外，其“余”的色等之法，不是“作者”而已，并“非是遮遣此色法”，换句话说，不是没有色法。

再举例说：如有甲乙两王，相互争夺王位，设若甲王胜利，顶多逐走乙王，而由自己一人，统治其国内人民，不能说将其国内人民，亦全部驱除。失败的乙王，喻如作者，国内的人民，喻心外的一切法。所以佛说唯心，只是破除常我作者，不是色法亦要破除，你唯识家以为唯心即是否定外色，自然没有能够了解佛说唯心的意趣。

#### 申七 结非为经义

若谓安住世间理 世间五蕴皆是有 若许现起真实智 行者五蕴皆非有

唯识家以心有境无解释华严经文，自以为深得契经的本意，殊不知不是那么同事，他的这一解释，不但不合经的意趣，就是在道理上讲，无论望于世间的道理，或是望于出世的道理，都不契合的。“若谓安住”在“世间”的道“理”来观察，“世间”的一般众生，不论是知识高的，或者是知识低的，以及任何一个人，如问这个现实生命体，是不是有的，那他一定说这“五蕴皆是有”的。五蕴，就是色受想行识，包括色心二者。五蕴生命体，是现实存在，是明明白白的有，谁也不能否认的。因为一个活泼泼的生命，其所有的举止动静，出言吐语，无不具有身心两方面的，所以心境俱有。现实世间既然明白见有心境，你为什么硬要说是境无心有？

从世间道理同过头来，再从出世间的道理观察：“若”果容“许现起真实智”，在“行者”的心境上所了知的，不但色不可得，就是心也不可得，所以说一五蕴皆非有”。真实智，就是唯识说的根本智，中观说的般若慧。这两句颂文，用心经开头的几句话来解释，可说是恰到好处。行者，就是心经说的观自在菩萨；真实智，就是心经说的行深般若波罗密多时；五蕴皆非有，就是心经说的照见五蕴皆空。行深的深，专指体验第一义空的智慧，不是一般凡夫所能得到的。‘能照见五蕴皆空的，即是甚深般若慧。般若的悟见真理，如火光的照显暗室，眼睛的能见众色一样。五蕴，是物质精神的一切，能于此五类法洞见其空，即是见到一切法空’。圣者的心境上既然了达心色皆空，你为什么硬要说是境无心有？

世间道理观察，就是世俗谛的观察，亦即凡夫的观察；出世道理观察，就是胜义谛的观察，亦即圣者的观察。诸法不出于此，就人就法观察，所谓心有境无，其义皆不得成，我真不知你是何所据而云？违圣教、违世问、违真理，怎能使人接受你的心有境无之说？是以我劝你还是放弃这个教说吧！

#### 申八 引般若等证

无色不应执有心 有心不可执无色 般若经中佛俱遮 彼等对法俱说有

色是物质，心是精神，如从认识方面来说：心是属于能认识的，即通常说的能缘；色是属于所认识的，即通常说的所缘，两者有著密切而不可分割的关系。能缘的心是仗所缘的境而生起的，所谓气法不孤起，仗境方生’。如果没有色为所缘境，试问你的心是依于什么而

生起的?我告诉你:假定真的“无色”的话,那你就“不应”该再“执”著「打心」,执色而执有心,这足绝对错误的。设若舍不得放弃心,而认为七是有的话,我告诉你:既然认定“有心”,那你就“不可”以再“执一著「无色」,有心而执无色,同样是极大错误。为什么要这样说?因心境是平等的,要有二者皆有,要无二者皆无。

这,现在不妨引经论以证我说:“般若经中佛”说到色心或五蕴时,总是说色蕴不可得,受想行识不可得;或说色空,受想行识空;或说色无自性,受想行识无自性;心经更明白的说:‘是故空中无色,无受想行识’。因为心境俱不可得,所以说“俱遮”。至于“彼等对法”诸师,在对法论中,说色有,受想行识有,二者都是有的,所以“俱说有”。对法是中国话,印度叫做阿毗达磨。阿毗达磨论师,不管是属北方说一切有部的,抑或是属南方上座部的,在他们所造的论典之中,对于五蕴的分析,都是极为详细的,如蕴的名义,蕴的自性等,无不子以分别说明,但即没有分别心境有无。假定心境真如你唯识家说是一有一无,佛在般若经中,为什么要俱遮?小乘部派学者,为什么俱说有?有则俱有,无则俱无,这是法的必然行相,诸佛如来亦不能改变的,可见你唯识家说的不合道理,只能视为你唯识一家特别主张,不能认为这是佛的意思。

中九 非彼成已说

二谛次第纵破坏 汝物已遮终不成 由是次第知诸法 真实不生世间生

这是通华严经的最后一科,叫做非彼成已说,即非彼唯识家的主张,以成立自己的所说。唯有如此,本身的理论,才能建立起来。

诸佛说法,不出二谛,而二谛又是有其次第的,如中观论说:‘诸佛以二谛,为众生说法;一以世俗谛,二第一义谛;若不依俗谛,不得第一义’;本颂前文说:‘由名言谛为方便,胜义谛是方便生’。本其次第来看,可知世俗谛在先,胜义谛在后,而且胜义谛的开显,是要以世俗谛为方便的。你唯识家所主张的心有境无,是在世俗谛上立论的,如上所说,心有境无,其义不成,是则你就破坏了世俗谛,因为世俗谛被你破坏,所以胜义谛亦即破坏而不能开显。二一谛次第”既然悉皆“破坏”,则“汝”所主张的心有境无的依他起——“物”,当然“已”被“遮”除,而“终”于“不”得“成”立。

“由是”二谛“次第”观察,可以正确的了“知”:万有“诸法”,在“真实”胜义谛中,根本是“不生”的,如前说的不自生、不他生以及如后说的不共生、不无因生。但就世俗谛说,一切法的缘起幻生,并不是没有的,所以说“世间生”。楞伽经说:“世有无不生,离有无不生;云何愚分别,依因缘生法”?一切法本是不生的,但依因缘故,亦可说有幻生,所以说气诸法本不生,故依因缘生’。因缘生,并不是有个生自性,假定认为真的有个因缘生世间,是就又不是佛的意思了,所以说气因缘生世间,佛不如是说’。然则怎样方得说名世间生?‘因缘即世间,如干阔婆城’,方得名为世间生,亦即所谓缘起幻生,幻生无性,是即显示了胜义无自性空。

未二 通楞伽等

申一 依教证非了义

经说外境悉非有 唯心变为种种事 是于贪著妙色者 为遮色故非了义  
佛说此是不了义 此非了义理亦成 如是行相诸余经 此教亦显不了义

不违圣教分两大科,即通华严与楞伽等。通华严经,前面已经说过;通楞伽等,此下来为分别。

楞伽“经说:外境悉非有,唯心变为种种事”,这明显的是说有心无境,因为所有的外境,唯是七识之所变现的,那里有实在的外境可得?入楞伽经更明白的说:‘唯心无外法,以无二边心,能取可取法,离于断常见’,‘但心所行处,皆是世俗论,若能观自心,不见诸虚妄’;‘三有唯妄想,外境界实无,妄想见种种,凡夫不能知’;“三界上下法,我说皆是心,离于诸心法,更无有可得”。像这类显示唯心的经文,在楞伽经中,真可说是到处皆是。楞

伽经是佛说的，佛这样割切的指示唯心之理，你中观家为什么不以心有境无为然？

中观家回答说：经是佛说的，我怎能否认？但你要知佛说唯心的意趣，不是为了成立有心无境，而“是”为了破除一分众生“于”外境上“贪著妙色”的原故。众生所以对于妙色贪著追求，病在以为外境界色是实有的，其实外境是缘生无性的，那有实在自性可得？“为遮”除此“色”法非有，“故”佛特别说为唯心。凡是为遮某一部分法的非实，是即随顺众生的说法，“非”佛“了义”之谈。

华严与楞伽同有唯心之说，但所遮破的对象不同：华严是破常我作者，楞伽是遮外色无实，都是有所为而说的，不是佛的本意。以佛的方便作为佛的真实，自不能了解经义，怎么反过来责难于我？

佛陀的言教，有了义与不了义，这是事实，但不了义的说明，不是以任何人的口说为凭，而是要以教理来证明的。“佛说此”楞伽经，如你中观家说，“是不了义”，然则怎样来证明它是不了义？以致证来说，如彼楞伽云：‘彼彼诸病人，良医随处药；如来为众生，唯心应器说’；入楞伽说：‘如人病不同，医师处药别；诸佛为众生，随心说诸法’；经中又说：‘若识真实者，心即是无实；谓心起众相，为化愚痴故’；‘为彼对治病，如医施众药；为对有病故，而说唯心现’。事实非常明显：世间的良医，为病人治病，一定是针对许多不同的病患者，而处种种不同的药方，绝对不会百病唯一味药，更不会随医生的心意，要怎样的处药，就怎样的处药。当知如来度化众生，也是依根而示致的，你是怎样的根器，佛就说怎样的教法，不是依于如来本怀而说的。因佛观察到当时听法大众，都是坚执客观外境为实有，为破众生实有外境的妄执，佛乃不得已的方便说一切唯心。凡是方便对治的，皆是不了义法门，要直畅本怀的真实说，如开显究竟证悟的见地，发挥毕竟空性的真理，才是了义法门。

依教来证有心无境之说，固然是不了义的，就是依理来看，亦可证明这是不了义的，所以说“此非了义理亦成”。关于以理说明了不了义，到下一颂再为详明，现在姑且不谈。

“如是行相”的行相，或作道理讲，或作法则讲，或作方式讲。意谓：如上经中所说了不了义的道理、法则、方式，不但在楞伽经中作这样说，而是可以应用到其他一切经中去的，因为辨别了不了义，不是每部经都有的，我们读其他的经典，要想了知它是了义还是不了义，只要本此法则加以辨别就可判断。所以以此例彼“诸余经”典，如唯识宗所依的解深密经，所说三性三无性、阿陀那识等，皆可由“此”楞伽之“教”，“显”示它是“不了义”。或如其他经中，唯以慈悲对治嗔恚，唯以不净对治贪欲等，诸有集中一点以对治某病者，皆可归于不了义的一类。

又如佛说我与无我的问题，谁都知道，无我是佛法的根本核心，佛法与世间法不同，可说就在无我，如有违于无我教说，不用说，是站在佛法门外的。但有一分众生，不能接受无我教说，听说无我就生恐怖，因为他们觉得，我是宇宙万有的本体，万有诸法的现象，都是从这本体我现起的，假定没有这个我，一切法都无所依，是以闻无我教，乃深深的怖畏。佛为这类众生说法，当然不好直说无我，乃为之说如来藏，并说如来藏就是我，依此如来藏建立流转与还灭。外道听说如来藏就是我，于是无我的怖畏就除去。为除众生的怖畏而说如来藏，所以中观家说这是不了义教，是适应众生的方便说。

说如来藏已是不了义，说阿赖耶，当然更是不了义中的不了义。于如来藏说阿赖耶，如密严经卷下说：‘佛说如来藏，以为阿赖耶，恶慧不能知，藏即赖耶识’。据此可知…如来藏与阿赖耶，只是名字的不同，佛指如来藏为阿赖耶，因在众生的生命活动中，心识占有重要的地位，起著重要的作用，所以于如来藏上再说阿赖耶。如来藏也好，阿赖耶也好，他们以为是建立生死流转与涅槃还灭所不可少的，但在中观家看来，这根本不能建立生死流转与涅槃还灭，能够建立这二大律的，唯有一切法性空。是以如来藏与阿赖耶，实际都是不可得的。密严经卷下说：‘世尊说此（阿赖耶）识，为除诸习气，了达于清静，赖耶不可得’。‘我说如来藏，即空性实际’。不生不灭是如来藏，阿赖耶依如来藏说，是则应说如来藏阿赖耶，

就是一切法性空，在此诸法空性上，假说如来藏为生死涅槃的所依。如闻佛说如来藏，就以为有个实有如来藏，那你根本就没有了解如来藏。由此证知：如来藏与阿鞞耶之说，皆是佛陀的不了义致。

## 申二 依理证非了义

佛说所知若非有 则亦易除诸能知 由无所知即遮知 是故佛先遮所知

吾人的一切认识，不出能所知的两门，而且两者相关，才能发生认识，如缺少了任何一部门，吾人就将无所认识。然而相关的，就不是实有的，所以不但所知是不可得的，能知亦复是不可得的，同时，所知的范围非常广泛，甚至能知亦在所知之中，如自知心识的活动，就是能知变为所知。能知所知虽同样的是不可得，但在遣除众生实有妄执方面，两者相互比较起来，倒要看看那种易于遣除的，在佛陀的大智观察下，了知所知易除，能知难遣，所以“佛”陀特别先“说所知”非有，“若”真了达所知境界“非有”，进一步的自然也就了达能知非实，所以说“则亦易除诸能知”。即以什么方法破除所知，用这同样的方法，亦即可以破除能知。“由”于了解“无”有实在的“所知”，从而亦“即遮”遣能“知”的非实，“是故佛先遮所知”。能所知的非有，只是先后的问题，不是遣除一部分，而又保留一部分。由此可以证知：你唯识家所说的心有境无，是不了义的。

以同样的方法，了知所知非有，能知必无，可以通达无我无我所的道理来比例说明。生死的根本是我执，这是佛陀所常说的，佛为合众生破此我执，所以说了如何通达我空的方法，本此方法去行，就可了达我空，这是一定的道理。但在这里，由于根性的不同，便有唯达我空与双通我法二空的差别：根机钝的，不能领会佛陀扼要而说的意趣，就以为我空法有；根机利的，本其敏锐的智慧，了知我是因缘所生，既然空不可得，法也是因缘所生，当然亦是空无所有，所以就从我空而通达法空，不再执著法是实有。因为如此，所以佛陀说法，大都是先说我空，后说法空。

小乘说我空法有，一有一无，是不了义；唯识说境空心有，一有一无，当然亦是属不了义；大乘说我法二空是了义，当知说心境俱空，方是究竟真实了义。

申三 总结了不了义如是了知教规已 凡经所说非真义 应知不了而解释 说空性者是了义

如来说法有一定的致规，就是法则、方式，像上说的不了义，是说法的教规，依二谛为众生说法，亦是如来的教规，其他如天台说的五时八教，贤首说的五教十门，都是如来说法的教规，修学佛法的学者，对于如来的教规，一定要认识清楚，如不了解这教规，则对如来的教法，无以辨别方便与真实。

“如是”如上分别，“了知”如来“教规已”，我们可以明白一点：即“凡”佛在“经”中，偏就世俗谛“所说”的种种，而“非”宣示如来“真”实“义”的，“应知”这一定“不”是“了”义说，不了义说的教典，我们要去解释它时，必须要用不了义的道理“而解释”，如用了义的道理去解释它，那不但不能了解经的意义，而且简直犯了圣教相违的过失。然则怎样方是了义？必要“说”诸法“空”无自“性者”，方“是”真正的究竟“了义”言教。这么说来，可以得个结论：凡是如来方便所说的对治法门，皆是不了义；凡是如来究竟开显的真实法门，皆是了义。佛法行者，不论讲说佛法，修学佛法，都应依了义不应依不了义。

不了义的辨别，在般若经及无尽慧经皆有说到，不过无尽慧经说得更为详细而已。西藏宗喀巴大师，著有辨了不了义论，专就中观唯识两家所说的道理，分别抉择了不了义。宗喀巴是以月称中观见为见的，所以在该论中肯定的认为：中观所说的毕竟空性是真了义，唯识所说的境空心有是不了义。这很契合无尽慧经说的：

‘显示世俗者为不了义经，显示胜义者为了义经’。佛法的究竟处，不用说，是在了义，且唯有究竟了义说，才能开显佛法的特色，至于方便不了义说，不过是适应众生的善巧而已。

了义与不了义，前曾一再说，现在不妨同过头来解释一下，但因宗派的观点不同，对

这解释的出发点，自然就有了差别，明白的说：有从语言的隐显，解释了不了义，如唯识学者；有从义理的究不究竟，解释了不了义，如中观学者。从语言隐显说：一句话说得非常清楚，不须再加以一番解释，这是了义教；反之，则是不了义教。从义理究不究竟说：如所说的道理，已经说得彻底究竟了，毋须引用其余任何道理，详加说明，是为了义；反之，即非了义。

如佛在般若经中说的“一切法无自性”的这话；就可从义理与语言两方面来加以解释：中观家站在义理的立场说，这是究竟了义教，因为其中所诠的义理，已经究竟显了？诸法确实是无自性的，现在如其无自性而说为无自性，那还有什么可说的？唯识家站在语言的立场说，这是方便不了义教，因为佛对这个说得很隐密，不是究竟显了之谈，须要对它另外加以解释。所谓无自性，不是真的一切法皆无自性，有的还是有自性的。以三性说：遍计执是无自性，这是对的，依他起、圆成实亦无自性，就不对了。然则佛为什么说一切法无自性？唯识家说：这是以三性三无性说的：一、相无性，是约遍计执说的，因这是假名安立，不是白相安立，所以说为相无自性。二、生无自性，是约依他起说的，因这是缘生法，凡是缘生法，就不是自然生，所以说为生无自性。三、胜义无自性，是对圆成实说的，因这是一切法的胜义谛，是无自性之所显的，所以说为胜义无自性。解深密经无自性相品说：‘胜义生！当知我依三种无自性性，密意说言一切诸法皆无自性：所谓相无自性性、生无自性性、胜义无自性性’。依三无性，说一切法皆无自性，可见佛说一切法无自性，是随众生的根性而约秘密意趣说的。由于学者所站的立场不同，因而彼此的观点自然有别。现在再从两家所依佛说的教规，看看他们如何分别了不了义。

在如来所说的圣教中，明白有教规可为我们所依的，有解深密经与大乘妙智经，而且在这两部经中，都是以三时教为教规的。解深密经的三时教是：一、我空法有教，是对小乘众生根机说的；二、万法皆空教，是对三乘众生根机说的；三、唯识中道教，是对五乘众生根机说的。前二时教是不了义，唯第三时是真了义。大乘妙智经的三时教是：一、心境俱有教，就是小乘教；二、境空心有教，就是唯识教；三、心境俱空教，就是中观教。前二时教是不了义，唯第三时是真了义。深密与妙智两经所说的了义与不了义，刚刚是极端相反的，我们又以什么为标准而加以取舍？这实在是个困惑的问题，现我给予诸位一个简单的取舍标准。

佛在每部经中，都说到方便与真爵，然不论所说的方便是怎样的多，如其所发挥的中心思想理论，已达于究竟彻底的程度，这一定是了义言教，反之，所说的方便尽管是很少的，如其所论说的义理，并不怎么究竟透彻，当知是为不了义教。对这了不了义的教规，果真有个彻底认识，那你就可读经而不为其所惑了。

### 子三 破共生

计从共生亦非理 俱犯已说众过故 此非世间非真实 各生未成况共生

明法无我，主要是破四生，四生分为四宗，在别破四宗中，上来已破自生与他生，而在这一破斥中，他生破得最为详细，自生破得较为简略，现在破共生尤为简单，只有一个颂文。这自圣龙树以来，都是如此的，因为共生不出自他，自生他生既各破斥，共生当然亦即不得成立。

共生论者，在印度是以尼乾子外道为主，他坚执一切法的生起，是自他相共而生。以有情的生命说：一个生命的出生，尼乾子认为是自他合作的结晶。谓有情有个命根为本体，从此通前通后的命根而生，是为自生；复须善恶业及父母等的因缘方生，是为他生；如自他相共，于是一个活泼泼的生命，出生到这世间来了。以外界的万物说：花瓶或花盆，是由泥成的，这是世间的事实，且为人所共知的，是为自生；泥自己不能变成瓶盆：是由陶师制造而成的，名为他生。瓶盆之所以成为瓶盆，实由自他相共而生。尼干子外道说：自生确有自生的过失，他生亦有他生的过失，单自不生，独他不生，所以我主张有情无情的一切法，皆是自他二因共生，因而也就不犯如上自生他生的一切过失。

现在对这共生论者加以破斥道：“计从共生亦非理”，为什么？“俱犯已说众过故”。在你以为没有过失，其实自他生的种种过失，在你共生论上全部俱有。菩提道次第广论说：‘以前正理即能破彼：谓自生分，以破自生正理而破；从他生分，以破他生正理而破’。因为他所说的共生，并未超出自他的范围，从自生的一分，有自生的众过，从他生的一分，有他生的众过，可见你所说的共生，犯有自他生的诸过。在总破四生文中，我们曾经说到：凡是自他相共而生的，必先自他双方有生的可能性，然后和合起来才可说有共生，如自他各别没有生的可能性，自他相共又怎么能生？如一粒沙不能出油，千万粒沙合起来，当然同样不会出油的。是以你所说的共生之理，不但不合出世间的真实道理，亦复不合世间的世俗道理，所以说“此非世间非真实”。从真实道理观察，说共生不可得，固然是还可以；从世间方面观察，亦说共生不可得，似乎不与事实相符，因为现见世间诸法，二者和合共生的，如稻种为自，阳光水土等是他，不过自是主要的成份，他是一般的助缘而已。就世间的缘生法说，自他和合未尝不可，现在我们所破的，是破自他共生的自性，如有实自性，自他共生即不可能，所以你不能以缘生法而说自性生，自性生与缘生法，是有很大出入的。说自性生，我就要破，说缘生法，则我不否认。自他“各”自而“生”，尚且皆“未”得“成”，何“况共生”？当然更不得成了，所以说共生，在佛法立场看来，同样是不合道理的。

#### 子四 破无因生

##### 丑一 通破

若计无因而有生      一切恒从一切生      世间为求果实故      不应多门收集种  
众生无因应无取      犹如空花色与香      繁华世间有可取      知世有因如自心

破四生妄计，前已破了自、他、共的三生，现在破最后无因生，即破自然外道。印度有一部分世间的学者，为宇宙万有诸法扰昏了头脑，找不出宇宙万有生起的原因，于是在他们的观念中，认为诸法所以有这种种差别，根本就是自然如此的，何必找出他的原因。如莲藕是又粗又硬的，而莲办却是又柔又软的，试问究由何人把它作成这样的？从来不曾见到有人这样作过，莲藕之所以如此粗硬，是自然而然如此粗硬的，莲办之所以如此柔软，是自然而然如此柔软的，没有任何因由使它这样。又如一朵花的组织，精微细密得难以思议，或如一个最小的动物，其结构的细密，也是无法宣说的。如是动植物类，乃至宇宙人生的奥妙，说不出它的所以，只好一切归于自然。这种无因而自然说，如仅用在宇宙方面的说明，还不至于成大问题，如引用到人生起源方面的说明，势必走上无因无果的邪径，则为患就大下，因为一切无因而自然有，那世间的智愚贤不肯，就无善恶因果的关系，人类的向上向善，亦即毫无意义与价值可言了。

为此，中观家针对这个加以破斥道：“若计”诸法“无因而有生”，那你不免就犯下面的几大过失：

一、“一切从一切生”，这话怎讲？如鸡生蛋，鸡是能生的因，蛋是所生的果，其间明白具有因果的关系，若如无因论者所说，蛋虽是由鸡生出来的，但蛋不以鸡为能生因，果然如是，那应不但鸡能生蛋，其余石头木头以及一切都应能生蛋，为什么？鸡望于蛋不是蛋的因，鸡能生蛋，石等一切法望蛋不是蛋的因，理应如鸡亦能生蛋。这样，一从一切生，一切可以生一切，是则世间一切紊乱，那还成什么话说？你无因论者承不承认石等能生蛋？当然不能承认的，因这完全违背世间现实的。石不能生蛋而鸡能生蛋，足见两者之间，有著因果关系，你怎么说无因而生？

二、一切“恒”一切时生，这话怎讲？如诸法生起，各有其时间性，有的是在这个时候生的，有的是在那个时候生的。试看教室后面的杜鹃花还没有开，为什么？因杜鹃花开的时间还没有到；再看教室前面的茶花已经盛开，为什么？因茶花开的时间已经来临。其他如我国说的：桃花在春天开，荷花在夏天开，桂花在秋天开，梅花在冬天开，所谓花开四季，风送飘香，各各有其一定时间的。若如无因论者所说，诸法自然而有，则梅花应于夏天吐蕊，

荷花应于冬天散香，甚至时时刻刻，都有万花开放，可是事实不然，不论那法生起，都有其时间性，当其时间未至决不能生起的，你怎么说无因而生？

三、“世间为求果实故，不应多门收集种”，这两句颂的意思是：世间的果实，是有很多的，如谷、麦、豆等，都是果实。站在农人的立场来讲，如希望获得这些果实，必须多方面的收集这些种子，并且将这种子，播种到肥田里去，经过一个相当时期，自然收获丰富果实。若如无因论者所说，诸法自然而有，是则应即随时随地而有，既不须要多门（方面）收集种子，更不须要辛勤劳动，自然而然的获得丰富果实，所谓不劳而获才对，但事实不是如此，农夫多方寻求优良品种，并且不断辛勤耕耘，然后始有果实收获，你怎么说无因而生？

四、再就众生界说，众生的种类，真是千差万别的，不说九种十类，单以人类来说，亦有各各不同，假定如你无因论者所说，“众生”是自然“无因”而有，则一切众生都“应”一样的，“无”有差别相可“取”。“犹如空花”，是无因而生的，没有“色与香”可取。从因而生的花，本具有色香的，如茶花，有红色的，有白色的，如兰花，有清香的，有幽香的。无因而有的空花，本即不可得，还有什么色香可取？然而众生不如空花，“繁华世间”，仍然是“有”种种差别“可取”的。如贫富、智愚、贤不肖，乃至畜类的飞禽走兽种种差别。所谓繁华世间，正是指这差别不同的众生说的。众生为什么会有差别？依佛法的因果律说，是由各自的前因不同而来，所谓有如是因必有如是果，你怎么说无因而生？

“如自心者”，这是举喻破。如以自心分别青黄等的色像，必有青黄等色像可取，不是无因而生青黄等色像的。再如你执无因而有的一念心，是因宗派的所见而生起的；又如你见各种事物的一念心，是因所见的事物而生起的。这样说来，你及一切人们，所有起心动念，都各有其原因，怎么可说一切无因而有？由上种种分别，证知无因论者，所说自然有的理论，是绝对不能成立的。没有这个知见的，不要生起这知见，有了这个知见的，应速放弃这知见。

## 丑二 别破

汝论所说大种性	汝心所缘且非有	汝意对此尚愚闇	何能正知于他世
破他世时汝自体	于所知性成倒见	由具彼见同依身	如计大种有性时
大种非有前已说	由前总破自他生	共生及从无因生	故无未说诸大种

佛经中常常说到顺世外道，而且子以不留情的痛斥，这就是现代所说的唯物论者。他认为宇宙万有的真实体，是从精微分子而成的物质，而这精微分子，是由物质性的四大种性所成，所以亦名极微论者。唯物论者说：心和精神的作用，都是由物质而产生的，即不外是精征的物质。在精密的物质结合基础上，产生精神作用的唯物思想，与希腊唯物论创始者德谟赫里特所说的道理，是很相似的。如他说：形状和大小不同的无数微分子（即原子），是构成一切事物的元素，所谓灵魂和心，亦不外是从最精微最轻妙的火气一样的微分子而成立的。这种说法，与世间一般人的常识观念很接近，随顺世间的观念而说，易为世人之所接受，所以特别为其立名顺世外道。

凡是主张唯物说的，不论古今中外学者，必然的只重视现实，不承认三世因果之说，近于无因有果的无因论者，因而特别在此子以破斥。我们常说：佛法对于什么论，容或承认其所说，就是不承认唯物论说。事实唯物论说，是不能成立的，因从严密的科学立场来看，纯粹唯物论，完全是不能说明精神现象的。一个不可否定的事实，即意识的心理现象和机械的唯物现象，在本质上是完全不同的，听以绝对不能从物质作用里抽出精神作用来。物质作用，无论怎样巧妙的发达，亦还是物质作用，即最单纯的感觉，亦不会从那里产生出来的道理。唯物者虽要主张物质是具有思惟力的，但思惟的活动和物质的作用，是完全不同的，所以虽可说和物质作用结合著，但决不能断定那就是物质作用的活动。若说物能产出心来，正和说无能产出有来一样。是以，唯物论者对精神现象的独自性，完全是盲目的。对现象的精神独自性，尚且盲目无知，对三世因果的循环性，当然更无从认识，因而现在不得不针对他的无知，子以正确的启示。



“汝论所说大种性”，就是顺世外道论典中所论说的四大种性。四大种，就是地水火风，彼等认为这是实有自性的，且为“汝心”之“所缘”。其实彼心是不是真正能缘到大种性，实在是个很大问题。因凡为人所能缘得到的，只是众多极微的组合相，而各自独立的极微本相，吾人肉眼根本是缘不到的，你既从来没有缘到过大大种性，而就贸然的主张唯物无心，这怎么能够说是认识诸法的真相产再说，汝心所缘的大种性，不管是极微的组合相，抑或是极微的独立体，如前破诸法有自性时，已经说明其自性不可得，所以说所缘“且非有”。非有自性的四大种，以“汝”心“意”去缘他时，不能了达他是缘生无性无常。你想想看：“对此”现实世间所见的、“尚”且“愚”昧昏“合”的弄不清楚，“何能正知于他世”？他世，就是过去未来世，这是最极做细的境界，不是凡夫认识所能体会得到的，认识尚且成为问题，怎能正确了知他世的有无？

唯物论者有这么一个观念：看得见的东西，就承认它是有，看不见的东西，就不认为是有，如前生与后世，都是不可现见的，所以不承认他世有。他们纯以感官用事，感官所能感觉到的即有，感官所感觉不到的即无。其实万有存在与否，不能纯凭感官的觉知，超感官的事理还多得很。清辩论师破唯物论者说：你不能以现见所不能得的，就以为是没有，因为辨别宇宙一切的有无，不可以可见为基础的，如以可见为基础，那一定是很大错误。

且以他世来说：所谓他世，在现在是没有的，你当然不能见有，不能现见，只可说是见不到，不能说是没有。同时要知道的，所谓他世，不是物理的现象，你的唯物理论，只能用在物质的范围以内，超过物质范围以外去的，你就不能用物质的尺度来衡量。纯以物理现象的感官，不能证知精神的活动，以为精神没有，这已是一大错误，从而说他世不可得，怎能合乎道理？

再说，我且问你：你之所谓没有他世，是因未见而说他世没有？抑是见无他世而说他世没有？不管你以什么原因说他世无，如果真的没有他世，那就根本不能为你所见，因为无的东西，不是现量所缘的境界。或你以为：他世有无，不是现见知其如此的，而是从此量的推论中，得知他世的无有。假定这样说，那你就是自相矛盾，因在你的思想理论体系中，只承认现量为能立，不容许有比量的。对于任何一法的认识，不外现比二量，现汝顺世外道，在现比二量中，既都无从了知他世没有，而说他世是无，当然是依你所未见而说的了。你所未见就说他世没有，他人若见而说他世是有，那你又怎么办？所以他世的有没有，不能以你一人之见为标准的。

更进一步的破斥说：“汝破他世”无有“时”的见解，是从“汝”生命“自体”中所发出的，但所发出的这个见解，“于所知”的境界“性”上，因为没有正确认识，所以“成”为颠“倒”错乱之“见”。怎么知道？如你前计大种有实自性之见，是从你这生命自体上发出的，非有计有，因而肯定的说你那见解是颠倒见；现在你说没有他世之见，亦是从此生命自体上发出的，非无计无，当然如计大种实有自性见，是颠倒错误的，不能成立为理由，所以说“由具彼见同依身，如计大种有性时”。现依颂文立量如下：

汝破他世时见于所知性是颠倒见——宗

由具彼见同依身故——因

如汝计大种有性时见——喻此量可破一切自性见者，即凡执有自性的，就可以这量破。

唯物论者据此量而反诘曰：立量的正规，喻要立敌共许，才能成所立宗，现在你说计大种有自性是颠倒见，这在我根本是不承认的，因而你所举喻，有不共许之过，喻既不能共许，何能成立汝宗？

月称论主回答说：你根本没有了解我前面的所破，要知“大种非有”自性的道理，我在二刚”面“已”经详细“说”过了，你没有予以注意罢了。前面根本没有说到大种，何以说是已经详细说过？“由前总破自”生、“他生、共生及从无因生”，就等于说了大种自性不可得。这话怎讲？因对诸法所有一切计执，总不出于上面所说四生，而四生的一一生，既已一

一的破尽，破尽四生的自性生，就等于说一切法无自性，而你所计的四大种性，亦在一切法之内，当然也是无自性的，“故”我“无”有“未”破汝所“说”的“诸大种”有自性，是以也就没有你所说的喻不共许之过。

自性生的四生不可得，前面已为一点破，而所破的重心，在自生与他生，共生及无因生，是说得很简略的。在破自他生中，尤以破他生为主，因为自生自的妄计，除了某一部分学者，世人还是很少生起这个观念的，但他生就不同了，现见世间有许多法，好像是从他生的，所以生起这个妄计的，也就特别多，甚至如佛法的唯识学者，亦执有他生，是以对这他生的妄计，必须予以彻底的摧毁。因为如此，所以在破他生中，先是泛破他生，其次别破唯识。果真了解自性生的四生不生，就可通达一切法无生了。

壬二 显缘生正观

癸一 略示

子一 法本离自性

由无自他共无因 故说诸法离自性

自性有者，总以为诸法是有自性的；自性空者，则认为诸法本来无自性，是以自性有与自性空的思想，从来就是敌体相反的。自性空者，为了还于诸法自性本空，所以运用种种方法勘破自性有，而最能显示自性不可得，就是上面的破四生。这两句颂，与中观论破四门不生的一颂，恰好可以对起来的：“由无自”生，即中论颂的“诸法不自生”；由无“他”生，即中论颂的‘亦不从他生’；由无“共”生，即中论颂的‘不共’生；由无“无因”生，即中论颂的‘不无因’生；因为四生不生，“故说诸法离自性”，即中观论的‘是故知无生’。诸法本来是离自性的，现在还他一个无自性，正好显示诸法的本来面目，并不是中观家故意唱反调，宣说无自性空。唯有从无自性空中，才能显示一切法的缘生，缘生是不属前四生的，所以没有如上四生所说的种种过失。

如是依于破自性生的道理，就能获得一切法无自性的了解，且亦易于获得通达一切法性空中观。如有说云：‘若法是缘起，其自性寂灭’。所谓自性，就是自体、自在的意思。中观论颂讲记说：‘自性有三义：一、自有，就是自体真实是这样的，这违反了因缘和合生的正见。二、独；一，不见相互的依存性，以为是个体的、对立的。三、常住，不见前后的演变，以为是常的，否则是断的。自性三义，依本论观有无品初二颂建立。由有即一而三、三而一的根本错误，使我们生起种种的执著。世间的宗教、哲学等理论，不承认一切空，终究是免不了自性见的错误。佛说一切法是缘起的，缘起是无自性的，就是扫除这个根本错误的妙方便。无自性的缘起，如幻如化，才能成立无常而非断灭的；无独立自体的存在，而不是机械式的种种对立的；非有不生而能随缘幻有幻生的’。若法是有自性的，就不应当说他是缘+起的，若说法是缘起的，就不应当说他是自性自在的。因为诸法是缘起的，所以诸法本离自性，离自性义即是空义。

子二 愚痴颠倒现

世有厚痴同稠云 故诸境性颠倒现 如由翳力倒执发 二月雀翎蜂蝇等

如是无智由痴过 以种种慧观有为

诸法无自性空，要为离实有性，不是一点作用没有的，假定认为没有一点作用，是即毁谤如幻的染净缘起，不但成颠倒见，且有断常过失，如欲远离这个过失，就当信受无性如幻的染净缘起。

自性有者在此提出责难说：诸法若真如幻如化无实自性，为什么众生见有诸法而且执为实有自性？

中观家答覆说：众生见有诸法，你就认为是实有自性吗？这想法是错误的。“世”间众生，由于无始以来，“有”著浓“厚”的愚“痴”，盖覆著自己的本有智慧光明，如“同”密密层层“稠云”，遮蔽著晴朗的天空，使其日光不能照射到大地上来。因为这样的原“故”，

所以在“诸境”界之上，似有自“性”相的“颠倒”显“现”。在自性相上再加执著，便成自性见，不说在执著时，即使不执著时，亦自然的有实自性的感觉。

因无明而有自性见的生起，“如由”眼“翳”的“力”量，于本明净的虚空中，或颠“倒”的“执”著所见的毛“发”，或颠倒的执著所见的第二月，或颠倒的执著所见的“雀翎”，或颠倒的执著所见的蜜“蜂”，或颠倒的执著所见的苍“蝇”，或颠倒的执著所见的空花乱坠“等”：这一切，都是非有而见有的。“如是”世间“无智”的凡夫，以无明愚“痴”的“过”患，再加“以种种”不正确的颠倒错乱的智“慧”，所以对于所“观”的缘生“有为”之法，本来是无自性的、而妄见为有自性。无自性中见有自性，犹如无空华中见有空华一样，都是不真实的。因此，众生虽见诸法是有，但无碍于缘起无性。于缘起上增益自性，说为诸法有实自陆，是由于不如实了知缘起幻有的愚痴之力，而缘起法的本身，并不是真的有实自性，无性缘起还是无性缘起。所以以缘起因，成立诸法无性，是为最极希有的善巧方便，不容吾人有所怀疑的。设若诸法真的是有自性的，以佛及诸弟子所有的智慧，应当见到自性是个什么样子，但事实上，大智如佛陀，从来就没有见到过自性，可见自性是绝对不可得的。

### 子三 达空即解脱

说痴起业无痴减 唯使无智者了达 慧日破除诸冥闇 智者达空即解脱

有人又这样的责难说：你说缘生就是无自性，无自性是即显示一切法空，但佛为众生说十二因缘教时，旨在令诸众生通达无我，而聋闻缘觉行者依之而修，确也只能了达我空，你为什么依缘起法说一切法无自性空子是不是有违佛陀的圣敌？

中观家答曰：你根本没有了解佛说十二因缘的真义。佛“说”从“痴起业”，是即说的无明缘行、行缘识等；佛说“无痴灭”，是即说的无明灭则行灭、行灭则识灭等。前者是缘起的流转门，后者是缘起的还灭门。众生的流转生死，是由于业感，而业是从烦恼生的，烦恼中以无明为本，所以痴即成为生死的根源。前面说过：众生无始以来所造的行业，真是多如山积，但要求了生死，不一定要完全灭了才有可能，只要没有无明烦恼的滋润，其业自然就不会再感生死苦果了。

佛说缘起的流转与还灭，本在显示一切法的无自性空，但由于众生根性不同，

一分钝根有情，由于智慧不够，不能即我空而达法空，所以说“唯使无智者了达”我空，但你不能说世间众生皆是钝根，假使利根锐智的人，以其智“慧”之“日”，“破除诸”有一切无明“冥合”，如太阳的光明出来，照破大地的黑合一样，不再执诸法有其实自性，就可进达法空，得到究竟解脱，所以说“智者达空即解脱”。总之，惑业尽了，即得解脱。

由尽何法惑业乃尽？如有论说：‘业感从分别，分别从戏论，戏论以空灭’。惑业是从妄想分别来的，妄想分别是从颠倒戏论来的，所以要断惑业，先当除去妄想分别，欲除妄想分别，先当扑灭颠倒戏论，而能扑灭颠倒戏论的，唯有空性。显句论说：世间的一切戏论，皆以空来扑灭，即观一切法的无自性空，就能灭除种种戏论。众生所以生起种种戏论，病在缘于诸法实有自性。如从没有见过石女之女的诸贪欲者，决不会生起缘彼的戏论，戏论不起，对于彼境，自然不起非理分别，非理分别不生，则从贪著我及我所萨迦耶见以为根本的诸烦恼聚，也就不会生起，无诸顷隅，也就不造诸业，不造诸业，当然生死永寂，不复再于生死中流转。

生死解脱，要由无性空见乃得成办，所以在圣龙树的诸论典中，明显的宣说声闻独觉，亦证一切诸法无性。所以通达一切法无性正见，为解脱生死的最胜方便，假使没有这个正见，更无其余方便，可得生死解脱。话虽这么说，但由于行者，对此空性正见，长时修与不长时修的因缘，在断惑证空方面，就有了很大差别：如二乘行者，断除了烦恼，通达了我空，解脱了生死，从此便为满足，不愿再作长时的修习，所以不能断诸所知障，证法性空；而菩萨行者，唯断烦恼，自脱生死，不以为足，为利有情，欲求成佛，更作长时期的修习，如是断所知障，通达法无我。由此可知：声闻独觉，不是不能证法无我，只是未能长时期的圆满修

习，假使本此现见的缘起性，再进一步的去修习，没有不能通达法无我的。自性见是生死根本，非空去自性见，生死不得解决，而众生所执的自性，不出上面说的四生，四生不可得，即是自性室，空就是解脱。所以中观说的无自性空，是结合业感缘起说的，尽管在说诸法空，但决不破坏缘起因果。

癸二 广明

子一 遮外疑难

丑一 叙难

若谓诸法真实无 则彼应如石女儿 于名言中亦非有 故彼定应自性有

自性有者对自性空的论说，始终是不能同意的，所以想出种种办法，反对自性空说，而最有力的反对论调，是说自性空者，破坏世出世间，为了建立世出世间，不得不肯定的说自性有。现在他们本其所见，来责难性空者曰：“若”如你中观家所“谓诸法”是于“真实（胜义谛）”中“无”有的话，则在世俗名言中，亦应同样的没有。为什么？因“彼应如”毕竟无的“石女儿”，不但于胜义中没有，即“于”世俗“名言中，亦”同样足“非有”的。石女儿于二谛中无，这是大家所共同承认的，诸法如真无有自性，当然如石女儿于二谛中无。可是这么一来，世出世间都被你破坏了，那还得了！然而从事实看，诸法于名言中是有的，并不如石女儿的不可得，因是之“故”，所以我认为“彼”诸法“定应自性有”的，不能如你中观家所说一切法无自性空。

在这里我们应注意的一事，就是举喻要慎重。中观家说自性空，虽常举喻来显示，但不论是六喻、八喻、十喻，从没有用过石女儿做譬喻，都是用梦幻等喻，以显示诸法无自性的。现在自性有者，以石女儿的譬喻来难，确实是个很重要的难题，因石女儿这东西，与龟毛兔角一样，根本是没有的，无自性的诸法，假使真如石女儿一样的无有，那就要确实落于断灭空的过失。方广道人说一切法空，如龟毛兔角，圣龙树就说他是破坏一切法的。

梦幻等法，虽是虚假不实，但其背后还有个假相在。如于梦中梦见有角的人，不用说，这是颠倒梦想，在我们这世间，从没有一个人，头上是有角的。人头有角，虽非事实，但人与角是世间的事实，因曾见到过人及角，所以在睡梦中，不知不觉的，颠倒错乱的，梦见人头有角。所做好了的表象，虽不是实有的，但其要素，是从实有的经验而来。以中观家说：梦中的人角，是因缘幻起，根本是无实其事的。若说梦事有自性，试问这梦是从人来还是从角来？不从人来，不从角来，两俱不可得，所以无实性。进一步说，不但梦是无实自性的，即所经验的人角，也是无实自性的。于此显出中观与唯识的思想分歧：中观认为一切法是因缘生的，缘生无性，当体即空，不需要一个实有的东西，即在无自性的缘起上，便可建立一切法了；唯识认为诸法的建立，一定要在万有中，找出一个实有的东西来为其所依，否则，诸法是建立不起来的。实有论者与性空论者，一直在争论不休，根本原因就在此。

丑二 造难

寅一 外计不定

有眩翳者所见境	彼毛发等皆不生	汝且与彼而辩诤	后责无明眩翳者
若见梦境寻香城	阳焰幻事影像等	既同不生非有性	汝云何见应非理
此于真实虽无生	然不同于石女儿	非是世间所见境	故汝所言不决定

外人有难，必须要将其难遣除，否则，无异承认自己失败，遣除外人对自己的责难，才能显示自己的无谬。现在先从譬喻说起：“有眩翳者所见境”，这是指的两种人：眩是头脑晕眩的人，有这种病的，经常感到天旋地转。翳是眼睛有病的人，有这种病的，经常见到空中乱相。眩翳，通俗的说，就是头晕眼花。有此病态的人，所见的境界，就是上面说的空中毛发雀翎等相。现来讨论一下：毛发等相是不是有生？随眩翳所现的毛发等相，根本是不生的，所以说“彼毛发等皆不生”。同过头来观察你所说的石女儿，是不是有生的？不用说，同样是不生的。站在同是不生的立场，毛发等相与石女儿，可说是平等平等的。但有眩翳病患的人，

一向只见毛发等相，从来没有见过石女儿。如此，“汝”自性有者不妨“且与彼”、眩翳者，先行“辩诤”一下，问问眩翳者，为什么只见空中的毛发等相而不见石女儿？如果这个问题争论清楚，而且你已得到胜利，然“后”再去“责”问为“无明眩翳”所惑的众生：喂！山河大地与石女儿，同样是不生法，你们这班无明所惑的众生，为什么只见山河大地而不见石女儿？反过来说：你若不见石女儿，理应也不见山河大地。但事实上，眩翳者与无明者，都是不见石女儿的，若问为什么不见，实没有理由可说，不见就是不见，因为这是根本没有的东西。在此我们应当知道：虽同样的是不生法，但彼此间有著不同：石女儿的不生，是毕竟无的，所以不论从什么角度去观察，都不可得；山河等的不生，是无自性生，因缘的幻生还是有的，不是毕竟无的，所以从世俗的立场观察，仍然是有所得的。毕竟无与非毕竟无，有著很大的悬殊，不可相提并论。

“若见梦境寻香城”等，这是用其他的譬喻再为说明：梦境，就是梦中所见的种种忧喜苦乐境界。寻香城，就是干阔婆城，在两个地方可以出现：一在广阔无垠的沙漠中所出现的琼台楼阁，一在一望无际大海之上所出现的海市蜃楼，有的是在早上太阳出现时出现，有的是在晚间太阳落时出现，都是虚假不真实的，你如以为是实有的，那是绝大的错误。“阳焰”，如上所说，是水蒸气的蒸发所幻现的池水。“幻事”，如玩魔术的所幻现出来的老鼠兔子。“影像”，是于照镜时所见到的自己影像。“等”是等于其他这一类的譬喻。如是所见的种种，“既”与石女儿“同”样是“不生乙法，同样是“非有”自“性”的，“汝云何”只“见”这种种幻化不实的东西，而不见于石女儿？石女儿是不生非有性，梦境等是不生非有性，在这意义上，彼此是平等的，可是，现在一见一不见，在道理上说来，怎么合乎道理？所以说“应非理”。

为什么要这样说？因他所举‘真实无故’的因，是犯有不定过的。现在先解释颂文，然后出其不定过。谓，“此”宇宙万有，在“真实”胜义谛中，“虽”则是“无”有自性“生”，“然不同于石女儿”，因为石女儿，“非是世间所见境”，而万有诸法，却是世间所见境。说得明白一点：石女儿在世俗真实中，都是没有的，诸法唯于胜义无而世俗有，“故汝所言”真实无者名言亦无的这话，是有“不决定”之失的：如真实无的，在名言中，不一定是无的，有的是无，如石女儿，有的是有，如因缘生法。其不决定的过失，如下两量可知：

无自性破坏一切法——宗

真 实 无 故——因

如 石 女 儿——喻自性有者说：假定如你中观家说一切法无自性，那你是就破坏了世间的一切法，为什么？因你说一切法在真实胜义中是没有的，胜义谛不可得，世俗谛当亦不可得，如石女儿于真实名言中的无有。中观家利用他所举的理由，复立一量，以显示他的不决定。量曰：

无自性不破坏一切法——宗

真 实 无 故——因

如 毛 发 等——喻我说诸法无自性，并不如你所见，是破坏一切法的，什么理由？因于胜义谛中，虽一切法无自性空，但在世俗谛中，我从来没有否定一切法的存在。如毛发等相，虽是真实无的，但不无假相显现。所以你说真实无故的这个理由，犯有不决定的过失：即用真实无故的因，成立无自性破坏一切法的宗；而我用真实无故的因，成立无自性不破坏一切法的宗，是以成不决定。现在我还可以问你：所谓真实无故的这个因，究竟是能成立你的宗呢？抑或是能成立我的宗呢？你说你能成立，我说我能成立，这么一来，就很难决定谁对谁不对了。

寅二 自宗无失

如石女儿自性生	真实世间均非有	如是诸法自性生	世间真实皆悉无
故佛宣说一切法	本寂静离自性生	复是自性般涅槃	以是知生恒非有

如说瓶等真实无 世间共许亦容有 应一切法皆如是 故不同于石女儿

外计既有不决定过，当即显示自宗无失。“如石女儿”，上面曾经说过，根本是莫须有的东西，莫须有的东西，自然说不上“自性生”。若有说其自性生，我们不妨就从真实与世间两方面来观察，姐在任何一方面观察到它有，当然就不能说它是无，但实际上，从胜义方面观察也好，从世俗方面观察也好，自性生的石女儿，都是不可得的，所以说“真实世间均非有”。

“如是”观察吓诸法自性生”，如石女儿一样的，不论是在“世间”，不论是在“真实”，“皆悉”是“无”有的。自性生的诸法无有，虽如石女儿于二谛无，但无自性的缘起幻生，并不是没有，这又不同石女儿的毕竟无。以你所说的石女儿，比作你所执的自性有，是最恰当不过的。可是这样，诸法皆如石女儿不生，世出世间一切诸法，真的就不能成立了，所以你说诸法不真实而有自性，反而是彻底的破坏一切法了。

自性生的诸法，于二谛中无有，是“故佛”在般若会上，“宣说一切”诸“法一，皆无自性，不生不灭，“本”来“寂静”，“离自性生”，“复”说“是自性般涅槃”，“以是”了“知”自性“生”的这东西，绝对是“恒”时“非有”的。所谓本来寂静，因为‘烦恼现起，有扰乱骚动的作用，使身心不得安宁寂静，小乘经中所以说要永断烦恼，就因他是精神界中不安定的反动份子，现在说他是本来寂静的，还要断个什么’？所谓自性涅槃，因为‘有生死的相貌，当然要知他的生来死去，找出他的苦痛根源，诸法本来是不生不灭的，还要遍知个什么呢’？一部六百卷的大般若经，虽反复的说了很多，但实不出这儿说的几句，如真了解这几句的意趣，则对佛说的般若，也就思过其半。诸法若如自性有者所说，是自性生、自性灭，那就不得名为不生不灭，本来寂静，自性涅槃。

一切法恒非有，照你这样的讲，世间应该不见一法才对，为什么现见万有诸法的存在？“如说瓶”盆瓦钵“等”，这是色法，凡是粗显的色法，都由很多的极微集聚而成的，极微聚的集合体，不但大乘学者知其假有而不执为真实，就是小乘学者，亦承认瓶等是假非实，而不妄执其为实有的，他们执为实有的，在色法方面，是各自独立的个别极微，在精神方面，是变化不居的刹那灭等。普通说到有无，大都分为两截，即承认一部分有，而否认一部分是无，现在以否认的一部分，破其承认为有的一部分。集聚而成的瓶等，在“真实”胜义谛中，虽则是“无”有的，但在“世间共许”的立场上，因为人人都说有瓶有盆等，所以“亦容”许其是名言“有”。不但瓶等是如此的，“应”知宇宙万有“一切”诸“法”，悉“皆如是”于世俗名言中有，于真实胜义中无，“故不同于”你所说钓“石女儿”，于真实胜义中无，于世俗名言中亦非有。

子二 显自正观

丑一 显缘起离分别

诸法非是无因生	非由自在等因生	非自他生非共生	故知唯是依缘生
由说诸法依缘生	非诸分别能观察	是故以此缘起理	能破一切恶见网
有性乃生诸分别	已观自性咸非有	无性彼等即不生	譬如无薪则无火

外来疑难既遮，自家正观应显。宇宙间的万有“诸法”，如上以四生观察，既“非是无因生”，亦“非由自在等”邪“因生”，当然更“非自”生、非“他生、非共生”。如是等因皆不能生，“故知唯是依”于无自性的“缘生”。

四生与缘生的意义，在上都已说过，于此所要特别一说的，是自在等因生。太虚大师全书第十二编宗体论中说：

“世间有种学说，谓世间的一切事物，皆由一种能创造主宰的神所创造出来的。以为万物的产生，都由原因，这原因就是创造神。这神在万物未有之前，先已存在。若问这神以何为因，则无所因，谓神不从因生，祇为生万物之因。这创造的神，无始无终，无所不在，无所不知，无所不能。神是全知全能，不但创造一切事物，吾人的一切苦乐等等，亦由他所主

宰。被它所创造所主宰的万物，是无常、无我、不自在、不美善、不真实的；能创造能主宰的神，是常住、自在、美善、真实、清净微妙的。所以创造主宰的神，是真、善、美的”。

‘先有神，后有宇宙一切物，而一切物由神所创造主宰；这在佛法中论明真实性时，必要首先否认。彻底证明无创造主宰的神，那才是宇宙事物物的真实性’。

‘承认有创造主宰的，在印度教派中，纷说不一：有说大梵天的，有说大自在天的，有说那罗延天的；近来公认这三神为三位一体，以大梵天为创造主，以那罗延天为保护神，以大自在天为破坏者。信奉这三种天神的，或有偏重于大梵天，或有偏重于那罗延天，或有偏重于大自在天，或三种神平行信奉。现在新婆罗门教，因此成了许多的派别。或说：这三种神，是在世界作用之幻的方面说；唯一的只是真的大梵。然不论真的、幻的，而于现在事实上不能给予证明。印度教所信奉的神，与现在西洋基督教等所信奉的上帝虽不尽同，但信神为一创造主宰全知全能的，却是相同。这种以神为全知全能的造物主，在佛教是绝对否认的’。

否定自在等因生，在圣龙树的十二门论中，有很详尽的破斥，现本其意义，略为破斥如下：

如说大自在天创造万物，众生亦应为大自在天之所创造，但事实上，我们认为众生不是大自在天所创造的，因为其性相违；如牛所生子还是牛，若众生是从大自在天生者，所有一切众生，皆应似自在天，因为是自在天之子的原故。再说，若众生是自在天之所创造的，自在天当护其子，理应给与他们的快乐，不应给与他们的痛苦，然而事实并不如此，自行苦乐因缘而自受报，所以非自在天作。还有，若说宇宙万有是大自在天所创造的话、那它究竟是住在什么地方而创造万物的？且这所住的地方，是自在天自己所造的？为是其他的大力者所造的？若是自在天自己所造的、那他又是住在什么地方造这住处的？若住其余的地方造的，这其余的地方，又是谁创造起来的？如是这样追究下去，不免犯有无穷之过。若是其他的大力者所创造的，那就有了两个自在者，这是绝对不可的。所以世间万物不是自在造的。其次，万物若真是自在之所创造的，那在最初造的时候，就应已经定型，如所造的羊应永远是羊，而所造的人亦应永远是人，然而不然，楞严经说：‘人死为羊，羊死为人’，一切众生，都是随业受报，有种种的演化，所以证知万物不是大自在天之所创造的。

气根据十二门论的破斥，观察创造主宰的神，毕竟是不可得的。所以神为一切事物的根本原因，亦是一切事物的究竟归宿处，更是一切善恶行为的标准；以及所谓承奉上帝的意志就是善的，违背上帝的意志就是恶的，一切都要以上帝的意志为意志，上帝的行动为行动；不依上帝而行，纵行万善，亦不能生天等等的神话，都是无稽之谈二逗于佛经论中，破斥的处所甚多。十二门论的破斥，虽就大自在天破，但亦可通破所余的创造神说’。

宇宙间万有诸法的现象，虽有各式各样的不同，但以佛法的缘起正观看来，都是众缘和合产生的假相上，所安立的一种假名，求其实有自性，绝对是不可得。因此，承认是依缘生，就不能说有自性，说有自性即非缘生，一面承认缘生，一面说有自性，是矛盾不通的。

“由”于宣“说诸法”是“依”因“缘”和合而“生”，而此缘生之理，甚深最甚深，难通达最难通达，不是一般人所能意会得到的，因为一般人一想到生或一说到生，不期然的就会转念到自性生的四生上去，因此，这是“非诸分别”所“能观察”到的。所谓分别，就是中观论八不所不的八种分别，或者是自他分别，不管你用那种去分别观察，要想观察到缘生之理，是绝对不可能的，因为这非凡情实有的自性生灭及一异等的境界。“是故”若能真正通达理解了缘起，便可“从此缘起一之“理”，而“破一切恶见”之“网”。网是罗网，一只鸟或一条鱼，一旦投入了罗网，要想从网中跳出来，那是很难很难的。一切恶见，犹如罗网。进入恶见网中，同样是不易出来的。我们常说，见即思想，有思想的，当然不是常人。从现实世间看，凡有思想的人，大都有这么一个观念，即总认为自己的思想见解是对的，从不肯承认自己思想见解的错误，有时明知自己的见是不正确的，但为了保持学者的地位以及在群众中的声威，仍不肯放弃错误的思想见解，所以落入恶见网中，要想冲破见网而出，的

确是件不容易的事。现在不管你愿不愿意跳出恶见之网，我且运用缘起正观的利刀，割破你的恶见之网，让你自由自在的出来，重行走上真理之途，如仍不肯出来，遨游真理之宫，是即显示你不愿在真理面前低头，一个不愿在真理面前低头的人，那还有什么话说。

中观论观因缘品开宗明义的说：‘能说是因缘，善灭诸戏论’；最后观邪见品于结论中亦说：‘悉断一切见，我今稽首礼’；还有其他论中说：‘能灭诸计执，是故我归礼’；乃至有说：‘聪睿通达缘起法，毕竟不依诸边见’；证知缘起的通达，是断恶见的要因。只要自性有的因缘生被否定了，自然就可深刻的通达诸法无自性空。所以善说八不的因缘，是能灭除一切戏论的。中观论颂讲记说：‘一、八不的缘起说，能灭除种种的烦恼戏论，种种不合理的谬论，不见真实而起的妄执。二、因种种戏论的灭除，就是自性的彻底破斥，能证得诸法的寂灭。出离生死的戏论海，走入寂灭的涅槃城’。所以众生的一切分别妄执，都要由缘起正观来遣除，而且亦唯缘起正观，始能遣除分别妄执，如以其他的方法，未必真的能够遣除。

在此有人这样问道：为什么唯有缘起正观，始能远离戏论分别？要知所有戏论分别，都从实有自性而来，因为执有实“有”自飞性，“乃生诸”种颠倒“分别”，若自性有的妄执没有，一切分别自然无从生起。上来依于缘起正理，“已观”一切法的“自性成”皆“非有”，因为“无”有诸法自“性”，“彼等”分别所依的基础，即被根本铲除，没有所依，你的分别从何而生？所依的基础消灭了，一切分别也“即不生”，这是一定的道理。“譬如无薪则无火”，薪是引发火的原因，有薪才会有火，无薪火从何得？火喻分别，薪喻自性。一切分别由自性来，自性为缘起理所破，当然无有一切分别。无分别，不是什么都不分别，是不起自性见的分别，自性见是无明的根源，无明为生死的根本，没有自性见，不但不起戏论分别，即无明亦永灭，而生死亦永寂。可见自性见的有无，关系生命的解脱与否，吾人不得不以缘起正观，观破自性见的妄计。

## 丑二 观缘起得解脱

### 寅一 立宗

异生皆被分别缚 能灭分别即解脱 智者说灭诸分别 即是观察所得果

生死的根源是自性分别，“异生”无始以来，包围在分别见中，“皆被分别”之所系“缚”，不得自在解脱。这条系缚众生的分别绳索，是很牢固而不易割断的，吾人若欲跳出苦海，首先就得割断分别绳索，而能割断这一分别绳索的，则无过于缘起正观，在缘起正观中，观察诸法自性不可得，即“能减”戏论“分别”，灭除戏论分别，不再起贪嗔等的烦恼，造种种的罪恶之业，“即”得生死“解脱”。登地以上的大菩萨，如圣龙树这些“智者”们，“说灭诸分别，即是观察所”欲证“得”之“果”，因此不得不宣说缘生真理。于此可以知道：所谓得解脱，必定要智慧，没有智慧，是不能得解脱的。佛教所谓无分别，不是如木石般的无知。如无寻无伺二禅以上的有情，还有无想天中的有情，都是无分别的，若以无分别为解脱，这些有情，岂不早就了生脱死？何至于还在生死中流转？所以佛法说的无分别，实在是含有最高深的智慧的，而这高深的智慧，乃从缘起正观中来。

### 寅二 遣疑

论中观察非好诤 为解脱故显真理 若由解释真实义 他宗破坏亦无咎

上说破除分别即得解脱，似乎是说一切无分别的，于是有人对此发生责难说：你中观家口口声声说无分别’别人对于诸法一加分别，而你立刻就加破斥，说这不对，说那不对，破你破他，甚而至于还说这是了义，那是不了义，试问这不是分别是什么？你中观家满肚皮的分别，还要人家不分别，这怎么能使人信服？

中观家遣除这个疑难说：你们根本没有了解无分别的真义，所谓无分别，不是对什么都不分别的意思，而是要不起自性见的妄分别而已，义理的分别，在初学者说，还是免不了的，因为这是执破分别执著的根本，而且是趋向无分别的前方便，怎能说是全无分别？若说一开始就什么都不分别，那不是寻求真理，简直是一蹋糊涂。



诸法真理的通达，是要种种方法显示的，因此不得不作种种的论辩。性空者的“论”典“中”，不论是圣龙树的中观论，不论是月称的人中论，以及其他种种发挥毕竟空的论典，所作种种的“观察”、论辩、分别、破斥、责难，并“非”是为了“好”与人“诤”，换句话说，不是为了诤论而诤论的，是“为解脱故”而“显”示“真理”的，而显示真理亦即是为了解脱的。所谓真理愈辩愈明，这是世间一般学者的看法，世间学者，为了真理，尚说愈辩愈明，何况佛法？佛法是要为众生开辟出一条解脱大道来的，对于真理怎能不加辨别？真理不辨别清楚，又怎能令众生得解脱？如是，“若由解释”诸法的“真实义”，而我即使把“他宗”他派都“破坏”难倒，是“亦无”有什么过“咎”的。因我把各宗各派的错误指出来，在道理上讲，不但不能说我不对，且应感谢我才对。

诤论不是不好的事，问题在看是为什么而诤论：若为名闻利养诤论不休，那我劝你最好息诤；若为显扬诸法的真理，指示众生的解脱大道，那你不妨尽量地去诤。不徒这些正当观念出发，徒逞一时快意，或别有用心而诤，是即不是佛教徒所当用的诤论手段。显示正理，正显而邪自摧，如太阳光的出现，从来不说我要破除大地的黑暗，但当太阳光从地平线上露出脸来的时候，大地上的一切黑暗自然消灭。所以佛教各宗学者，摧邪显正，纯是以求真理为出发点的，决无丝毫破坏他宗的意思在内，不过真理之光放射出来时，一切恶见异论自然受到摧折，是即不能有怪真理的显示者了。

### 寅三 结成

若于自见起爱著 及嗔他见即分别 是故若能除贪嗔 观察速当得解脱

自宗显示真理而有的分别，是极正确的分别，不是错乱的分别，所以对于自己的思想见解，不会生起不必要的爱著。“若于自”己的“见”解生“起爱著”之心，无疑的，他所有的分别，是虚妄的分别。世间学者，总认为自己的思想理论是对的，因而坚固的爱著己见，不肯随便的放弃己见；至于他人的思想理论，不管是合不合理的，只要与我的见解不同，我就要反对他、破坏他、批评他，甚至诽谤他，这全是从嗔心出发的，所以说“及嗔他见”。对于真理的追求，本不应有成见在胸，如果预存成见，那就不能辨别是理非理，则你所有分别，亦“即”成为颠倒不真实的虚妄“分别”。因此，研究学问，采求真理，绝对不能有门户之见，有了门户之见，必然爱自嗔他。“是故若能”排除门户之见，于自宗“除贪”而不起爱著，于他宗除“嗔”而不诽谤，一切以真理为依归，平心静气的分别一切，合乎真理的，不管是谁的思想见解，我都接受，不合真理的，任你说得怎样高深玄妙，我都要否定，唯有如此依于真理“观察”，始能“速当得解脱”。以真理为依，这是对的，然此一真理，彼亦一真理，各以自己所说为真理，那又怎么办？真理只有一个，不容有彼此的，即凡具有普遍性、永恒性、必然性的，方可说是真理，否则，不论怎么说，只可说是相似真理，不得谓为究竟真理。不过寻求真理，总是有立有破的，但不宜出于爱自嗔他的态度，若意存打倒别人，而以为唯我独尊，是不得算是为真理而辩诤的。佛法的无分别与无诤论，是统一而不是对立的。唯有无分别才可做到无诤论，唯有无诤论才可达到无分别。是以我们认为：分别观察真理，要以服从真理的态度为出发点，不以贪嗔而爱自憎他的态度为立脚点，始能获得身心的解脱。

### 辛二 明人无我

#### 王一 总示

慧见烦恼诸过患 皆从萨迦耶见生 由了知我是彼境 故瑜伽师先破我

上文依论广明二空，分两大段：第一是明法无我，从‘彼非彼生岂从他’起，至‘观察速当得解脱’止，对法无我的道理，可谓详细的说明；第二是明人无我，即是此颂以下所要讲的。人法二无我，是佛法所常说的，普通都是先说人无我后说法无我，本论则是先明法无我后明人无我，前面曾经说过，因为人浅法深，通达了法无我，必通达人无我，所以特作如此先后说明。

慧是代表有智慧的人，最高有智者，当然是佛陀，如以现前地通达空性说，六地菩萨是

有智慧者，如以圣龙树发扬空义说，龙树大士是有智慧者。总之，诸有智“慧”的圣者，在胜义的观察中，明白的“见”到“烦恼”所有的动乱的“过患”，当知这里说的过患，就是生死大患，以及与生死以俱来的忧悲苦恼等。吾人之所以随生死以漂沉，病根就在烦恼，假使没有烦恼，就不会随生死而漂沉了。但再进一步的追究，所谓烦恼过患，又是从什么地方来的？颂文告诉我们：“皆从萨迦耶见生”。萨迦耶见，就是身见，亦名我见，以执著有个实有自我为主的，唯识学上说为俱生我执。

萨迦耶见于五蕴身心上执有自我，与一般说的补特伽罗我有所不同：补特伽罗我，是对一一众生而说的人我见，萨迦耶见的我执，则是唯在个人身心上所引起的。因为于自身心上执有一个实在自我的关系，所以众生的一切活动，都以自我为中心，为出发点：假定迎面而来的事物，对我是有利益的，我就满心欢喜的予以接纳，并且对它生起坚固的贪著，可见贪烦恼是从萨迦耶见所引生起来的。假定迎面而来的事物，不但对我无益，且有相当损害，于是想方设法的避免它，如果到了避免不了，就对它生起猛烈的嗔恚，可见嗔烦恼亦是萨迦耶见所引生起来的。其他如自己有地位、有权势、有金钱，对人生起傲慢心来；或者自己百事不如人，对人生起嫉妒心来……这一切烦恼，无不是以萨迦耶见为中心而引发出来的心理活动。

萨迦耶见虽是生死的根本，但在心心所法的活动中，它是心所法之一。凡是心所法，必有其所缘，萨迦耶见是以我为所缘对象的。“由”于“了知我是彼”萨迦耶见的所缘“境”，“故”修现行的“瑜伽师”，为了迫使萨迦耶见不再生起，为使生死大事获得彻底解决，特尽全力的“先破我”执，假定我执不破，生死问题固然不得解决，萨迦耶见亦复无以扑灭。如果了达我无自性，不再对它生起执著，萨迦耶见失去凭藉，自然不会再行生起。

观空，当然以观一切法空为主，但必远离萨迦耶见，为解决生死的前提，如了达法空而萨迦耶见不去，是不一定能了生死的，反之，如小乘行人，虽然只讲无我，因断萨迦耶见，离去自我身心的我执，生死倒真的解脱了。在佛教学派中，大乘如唯识，小乘如有部，始终不愧是无我论者，彻底否定萨迦耶见所执的那个我，所谓是我无法有的。中观家对我法是融贯的，在五蕴身心的统一性上所幻现的假我，虽则是主张有的，但为生死根本的萨迦耶见，同样是要彻底摧毁而予以否定的，而且这是中观家的重心所在，所以现在来明人无我。

壬二 法说

癸一 遮离蕴我

子一 叙计

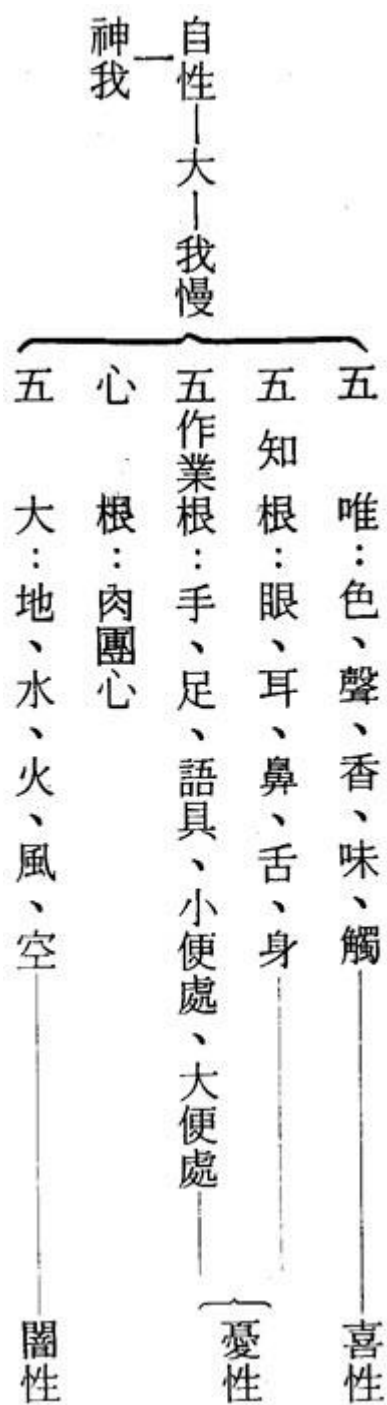
外计受者常法我 无德无作非作者 依彼少分差别义 诸外道类成多派

为生死根本的我见，在所破的我执中，虽是要破的主要对象，但这与生俱来的俱生我执，亦即是所谓先天性的我执，且是不加分别而为一切实有情，一切凡人所共同自然直觉到的，自有、常有、独有的自我而起的我见。除了这个俱生我执所要击破外，还有分别推论而建立的分别我执，亦即是所谓后天经验学习而引起的我执，同样是要予以彻底摧毁的。以下所遮的即蕴我、离蕴我等，都是属这分别我执。

中观论讲记观法品开头说：“我是主宰义，主是自己作得主，含有自由自在的意思。宰是宰割，能支配统治，自由区分一切的意思。妄执有我，就以自我为世间的中心，一切的一切，都以自我的评价为标准；以自己的意见去决定他。我见的扩展而投射到外面，称之为神，以为是世间的支配者，创造者，是自在的。感到人格神的不能成立，就演化为宇宙的实体——物质或精神。这是自己完成的，永恒常存的；不是宇宙为一绝对的实体，即想像为无限差别的多元，各各独立的。这些是佛经所常据以破斥的我”。依此而论，分别我执，还是本于俱生我执而来；俱生我执是一切众生所共有的，分别我执乃是一般宗教者、哲学家所有的思想执著，而这在佛法的体系中，是要彻底予以扫荡的。佛法在印度思想上的根本特点，可说完全在此。

印度是个宗教、哲学特盛的国家，因而对于我的思想派别也就特多。但佛出世时的印度，学者对于我的观念，大体有三派差别：一是我与身一的一派，亦即所谓即蕴是我派；二是我与身异的一派，亦即所谓离蕴是我派；三是我即身、身即我的一派，亦即所谓梵我同一派。杂含一〇、二七二经对这三派思想，曾作简单的介绍说：‘三见者：有一种见，如是说：命则是身。复有如足见：命异身异。又作如是说：色——受、想、行、识——是我者，无二无别，常存不变’。经中说的身，是指五蕴和合的身；命即生命自体，亦即是我。‘命则是身’，是即蕴是我的第一派；‘命异身异’，是离蕴是我的第二派；‘色是我者……’，是即梵我同一的第三派。这三派的我执思想，在当时最具影响力而又最为普遍流行的，要算离蕴计我的一派。这一派，包含数论、胜论的主要思想流。现在本颂所破的主要对象，是建立二元论的数论派，其他与此思想相近的学派，略而未论。

数论所以得名为数论，唯识述记卷一曾这样介绍说：‘梵云僧伽，此云数，即智慧数，数度诸法，根本立名；从数起论，名为数论；论能生数，亦名数论；其造数论及学数论，名数论者’。这派学者，有一部重要论典，就是金七十论，论中所论说的，就是他们有名的二十五谛，以此说明宇宙万有开展的情形。现在先列一表如下：



于中，自性与神我是永恒不变的，大等二十三谛是变易不息的，因有自性与神我的合作，始有中间二十三谛的产生，所以这是二元论的。自性是物质的本质，神我是精神的本体，一动一静，很有点近于中国所说的乾坤。就这二元的关系说：神我只是永远的受用者，并不是造作一切的作者，真能直接造作大等二十三谛诸法的，是自性。因为神我虽有智的作用，但无活动作用；自性虽有活动作用，然不能生为其活动之源的动机。为使自性有活动的是神我；为使活动之机实现的是自性，它们两者间的合作，如前所说，恰如跛者与盲者。所生的大等二十三谛，虽是变易无常的，能生的自性神我，却是常住不变的。所生二十三谛，虽是变易

的，但不是减的，因皆实有，无灭坏法，是转变无常，非生灭无常，初从自性转变而生，后变坏时还归自性。数论虽自认为大等万有诸法是实有的，但以佛法的观点来透视，只见到它的虚假，而不见它的真实，因为是由众多条件组合成的，如军林等，是很多各自独立分子集合而成，是假非实，其道理是一样的。成唯识论卷一，有详细的破斥二逗里不再多说。

数论所说的自性与神我，在佛法中都不容许其存在的。关于自性，在前明法无我中，已子破斥；现在明人无我，则专以其神我为所破的对象。“外”道数论所“计”的神我，约有五个特色：一是“受者”，受是受用的意思，即能受用苦乐等。二是“常法”，即常住不变的意思，因通三世恒有而不变易的。三是“无德”，这是对自性说的，自性具有三德以创造万物，神我因不能创造宇宙万有，所以也就不具忧喜合的三德。四是“无作”，作是造作的意思，神我遍一切处而无所不在，所以无作。五是“非作者”，作者主要是站在造业的立场讲，神我只能受用，不能造业，所以非作者。

数论的思想，不是印度思想的主流，是为救婆罗门二元论思想之弊而崛起的。主流派的婆罗门教思想，是梵我二元论的。印度之佛教说：‘彼辈采宇宙之本元而立梵，采个人之本体而立我，又从而融合之。然一之则一解脱而一切解脱，异之则梵我一体之说不能成。其说现象也，谓自本净之梵我，起迷妄苦迫之世间。无论共解说为如形之与影，如水之与波，或如父与子，然以本净为迷妄之因，终无以自圆其矛盾。若以迷妄与净我同为无始之存在，则陷入二元失去本宗矣。使果为二元也，真妄又如何联系以构成流转？真我曾无所异，又如何离妄而独存’？传统的思想，有著这么多的问题，不得解决，因此有数论二元论的思想出现。从此以后，“依彼”数论“少分差别”不同的意“义”，在印度思想界中，所有“诸外道类”，便分“成”了很“多”的“派”别。如胜论外道，计我有德，是作者等。虽说彼此思想稍有出入，大体不出二元论与二元论。而主常住、自在、离蕴我的，可以皆同此破。所以只要击破数论外道的神我，其余一切类似这个我执的，皆可不攻而自破了。

子二 破执

丑一 破我不生执

如石女儿不生故 彼所计我皆非有 此亦非是我执依 不许世俗中有此  
由于彼彼诸论中 外道所计我差别 自许不生因尽破 故彼差别皆非有

如上所说，神我是永恒而不变易的，现在不妨先来问彼：你所说的神我，是生法还是不生法？假定说是生法，那就不应说它是常；假定承认是常，自然是不生法。好了，“如石女儿不生故”，不生的石女儿，不论在世俗胜义中，都是没有的，你神我亦是不生的，当然如石女儿是没有的了，所以说“彼所计我皆非有”。现据颂文，立因明量如下：

彼所计我皆非有——宗

以不生故——因

如石女儿——喻

数论听了这话，当然不肯立即承认神我非有，所以即刻转救说：我所立的神我，不能说没有，因为这是众生我执之所依的，假使真的没有神我，众生依于什么而起我执？现在告诉他说：“此”神我“亦非是”一般众生的“我执”所“依”。众生具有我执二这是事实，但他是依如幻如化的五蕴假相而起的妄执，并非足以你所说的神我为所依的。如幻如化的假我，在胜义谛中虽不许有，在世俗谛中是承认其存在的。可是你所说的神我，不但胜义谛中，没有其存在的痕迹，即在世俗谛中，亦是根本不可得的，所以说“不许世俗中有此”神我。因凡世俗中承认其有的，一定有其如幻如化的德相可得，如大家眼前明白所见的讲桌，假相宛然存在，这才可以认为世俗有。你的神我，不是现实有的东西，怎么可以说为世俗有？神我之有，尚且是个问题，如何能为众生我执所依？所以你虽挽救，仍然挽救不了神我非有。

“由于彼彼”外道所著的“诸论”典“中”，各个“外道所计”的“我差别”，如所计的受者我、非受者我、作者我、非作者我，以及其他种种不同的我执，因为大同小异的关系，

所以不需逐一破斥，只用“自许不生因”的这个理由，就可“尽破”种种差别我执了。不生因为什么有这样大的功用？因外道所执种种我，都认为是常住的，常住的必然是不生的，不生而说是有，当然就成问题。如我是有的，你所计的我不是我计的我，我所计的我不是他所计的我，这样方可说有我的差别，我若不生，如龟毛兔角，根本不可得，那还有什么差别可说？所以颂说“故彼差别皆非有”。这样，从他们所执的中心下手破，使他们无法逃避所犯的过失，问题白易解决，否则，反而愈破头绪愈乱。

## 丑二 破离蕴无我

是故离蕴无异我      离蕴无我可取故      不许为世我执依      不了亦起我见故  
有生傍生经多劫      彼亦未见常不生      然犹见彼有我执      故离五蕴全无我

从现实世间方面来看，要说明我之所以为我，必须以五蕴来说明我的存在，如离开五蕴，要说明我相，事实是做不到的。中观论讲记观法品说：‘不以五阴为我相，那我就不是物质的，也不是精神的，非见闻觉知的，那所说的离蕴我，究竟是什么呢’？“是故”当知：“离”了五“蕴”之相，是“无”有“异”体之“我”的。为什么？因“离”五“蕴”之外，“无”有“我”这东西“可取故”。不但如此，同时我亦“不许”汝所说的神我，“为世”间一切众生的“我执”所“依”。为什么？因世间的众生，特别是现实的人类，根本就“不了”知有个什么具有种种条件的的神我，但他们同样的“亦”生“起我见”，执著有个实有自我，可见你所说的神我，不是现实世间人们的我执所依。

神我论者又这样救说：现在不知有神我的人们，是现在的事，但他过去曾经习知有神我的，所以现在虽然不知，仍然依于神我而起我执。因而进一步的破道：这是休想像中以为如此，事实并不如此，要知有我执的，不是人类一份众生所独有的，而是六道一切众生所共有的，如“有生”于“傍生”的众生，“经”过“多劫”长时间的沉沦，“彼”等在这长时间中，从来“亦未”曾“见”过像你所说的“常”住的“不生”的神我，“然”而“犹见彼”诸傍生“有我执”。怎么知道？因现见畜类，皆贪生而怕死。如在我人身上吸血的一只蚊虫，当你要去拍死它时，它就警觉的立刻飞去，以避生命的伤亡，证知它是有我执的，其他一切有精神活动的生命，只要危及到它们的生命生存，它们总是尽最大的努力，为生存而挣扎的，证知它们是有我执的。假定如你所说的，现在有我执的，是由过去曾经习知有神我的，则经多劫沉沦的傍生，不说过去未曾习知，就是曾经习知过的，可说早就已经忘失，但为什么皆执有我？当知所有执我众生，都是依于如幻的五蕴而起执的，是“故”若“离五蕴全无”有“我”执的。

众生所共有的我执，是俱生我执，外道所建立的神我，是分别我执；分别我执虽说亦是由俱生我执而来的，但这要在知识程度高的人中，才会有这思想产生。我们所谓印度外道，都是具有高度知识和丰富思想的学者，所以他们从分别推论中，巧立种种不同我说。本于缘起正观，破了外道神我，只是破除他们邪思惟所有的分别我执，而深藏在他们内心与生俱来的俱生我执，并还没有破掉。分别我执破了，生死并未解决，因这不是生死根本，只不过是思想上的错乱。为一切众生所普遍具有的我执，是生死根本，唯有破除这个我执，生死才得解脱。从料正思想错误方面来说，古今中外所有一切邪恶思想，我们都应本于缘起正观以破除，从生死解脱方面来说，我们更要破除众生无始来的俱生我执。

## 癸二 遮即蕴我

### 子一 叙计

由离诸蕴无我故      我见所缘唯是蕴      有计我见依五蕴      有者唯计依一心

上面遮离蕴我，主要是针对外道思想而破的；现在遮即蕴我，则以佛教内部学派思想，为所破的对象。佛教是无我的宗教，大圣佛陀出现于印度，在印度思想流中，特别在反吠陀的学流中，所以如月胡秋空，而使繁星失照，即在其宣示‘缘起无我’，而以‘缘起无我’利剑，横扫一切。因此，为佛弟子，不论修学大乘小乘，都应本于无我宣说一切。事实，凡

佛弟子，都接受如来无我教说的，因为这是佛法的特色而有异于外道的。唯识学采源说：‘小乘学者，虽或有有我论的倾向，但敢明白提出有我论的，占有部派佛教重要一席的，那要推上座部的犍子系’。所以佛法虽是无我论的，但在佛弟子的弘传中，从他们的思想所流露出来的，有意无意间的，走上有我论的学派也不少。殊不知一有了我的思想存在，就与佛法的根本精神不相契合。圣龙树为了显扬佛法无我的真面目，特本性空缘起的无我正见，勘破一切有我的执见。但要破斥他人的执见，先要了解他人的思想所在，所谓知己知彼，才能得到胜利。是以在这颂中，先来叙述三派不同的妄计，然后再针对他的所执，而予以痛切的一击。

佛教学派所以执著有我，也不是无因的，因为佛在经中，曾说五蕴即我，或说一心是我。如杂含第四五经说：‘若诸婆罗门、沙门见有我者，皆于此五受阴见有我’。成唯识论引与此类似的契经说：“苾芻当知：世间沙门、婆罗门等，所有我见，一切皆缘五取蕴起”。这是以心识为我的教说，亦即是说，唯有精神心识，才是轮回的主体。小乘学派本此教说，纷纷提出不同的有我主张。“由离诸蕴无我”可取“故”，所以就在蕴上执著有我，是为即蕴我。这是总说，以下三句，是叙三派不同的主张：

“我见所缘唯是蕴”，这是犍子系的本末五派所主张。犍子系是公开提出有我说的学派，他所说的我，究竟是怎样，到下遮不可说我时，有详细的说明，现在暂且不谈。于此我们所要知道的，就是犍子所计的不可说我，是在五蕴不息的演变中，发现到它内在的统一，而就在这统一性，建立非即蕴非离蕴的真我。而这双非的不可说我，在见色闻声等的个别蕴上，都可体验觉察到它是有的。

“有计我见依五蕴”，这是说一切有系的学者所主张的。颂文的大意是：众生的我见，是依五蕴而生起的，五蕴为众生的我见所依，假定没有五蕴，我见失其所依，亦即无从执我。关于有部所有的我执，现引婆沙的一段话来说明。婆沙卷九说：‘我有二种：一者法我，二者补特伽罗我。善说法者，唯说实有法我，有性实有，如实见故，不名恶见’。有部的意思：每一个众生的生命自体，都是由五蕴和合组织成的，而组织生命的五蕴，是实有法，这是大家所如实见到的，谁也不能否认它的非有。一个真正善说法要的人，应当毫无顾虑的，宣说有个实有法我，不要以为说有我，就是恶见，说这样的实有法我，是不名为恶见的。因为五蕴是实有法，而这实有法的当体，就是真实有的实法我。如有不了解前前后后的刹那生灭，而在身心相续中妄执有个恒常存在的自我，有部认为这是认识的错误，是颠倒的执见，是生死的根本，是所谓补特伽罗我，亦即诸法无我所无的我。性空学采源说：‘依法自体，说有“法我”，是不错的；执有补特伽罗我，才是愚痴错误，是萨迦耶见。有部所说的这种“法我”，不是平常说的“我”，而是诸法的体性’。

有部所以依法自体说有法我，原来他是三世实有论者，法体恒有论者。从法体恒有说，他们有句名言，叫做‘法法各住自性’，过去过去如是安住，现在现在如是安住，未来未来亦复如是安住。所以有三世差别的安立，这完全是从用上安立的。如作用的已生已灭是过去，作用的已生未灭是现在，作用的未生未灭是未来。而用与用间，虽彼此相关，但未成一体，所以和合或相续的一，是假名的，是世俗的，在这世俗假名的和合相续上，也可假名为补特伽罗我，并且依这假名补特伽罗我，说有从前生到后世的移转。虽则如此，但你不能执为实有，一执实有就错了，不管执的是五蕴全体之我，或者执的是一一蕴之我，都是要不得的。‘有部从体用差别论，分别假实的二种我’，但一探究到体用关系怎样，仍然不能不用双非论来说明，即是非一非异的。气有时法上有体而没有用（过未），所以不能说一；可是引生自果的作用，是依法体而现起的，所以也不能说异’。总之，有部所说的假名我与实法我，前者是假名可无，后者是真实不可无。不可无的实法我，中观家是不承认其有的，所以下面要子破斥。

“有者唯计依一心”，这是主张一心论的经量部的计执。他们认为：佛曾说过一心是我，又曾说过心识转于车的话，因而萨迦耶见，当然是依一心而安立的。同时，在五蕴上推究：

色蕴是不通于三世、三界的，若说色蕴是我，无色界的有情，岂非没有我执？现实生命过去，岂不落于断灭？即以现实身体来说，若为人节节肢解，生命仍然存在，那我岂不残缺？或者我成为二？如是推论的结果，色蕴是不可以说为我的。受、想、行的三蕴，仔细加以分析观察，同样不可说之为我，理由有二：一是有间断的，如说为我，在它不起活动的时候，那我岂不是没有了？二是不自在的，我之所以为我，最要一个条件，就是自由自在，受等心所，是依心王而起的，根本没有自在可言，怎么可以说之为我？剩下来的，只有一个识蕴，似乎唯有识蕴可名为我，但识蕴包含六识，进一步的加以观察，发现前五识亦常间断，不可为我，于是只有第六意识，前际后际相续不断，依此一心建立为我。虽说是在念念延续的一心中立我，但未出蕴的范围，所以亦是即蕴我所属。唯识思想是从经部来的，所以亦在一心上，建立众生的我执，即以第七末那识缘第八识的见分为自内我。还有中观家的清辩论师，说第六意识恒常刹那相续，不但为前后世的业感所依，亦复为众生的我执所缘。像这些，都可说为即蕴我。

众生的我执，既是依于一心而建立的，我们就得对这一念心，善加调伏，经说：‘应善调伏心，心调能引乐’；又说：‘我自为依怙，更有谁为依？由善调伏我，智者得生天’。人生在世，唯有自己可为依怙，离了自己，还有什么可为所依？所以要想得现生乐、后生乐、究竟乐，唯有善自调伏其心，如将一念心调伏好了，什么生天得解脱，都不会成为问题的。怎样才算善调伏心户主要当然是要将依一心而有的我见扑灭。因为人类一切问题，乃至众生流转生死，都是缘于执我而来。我见扑灭了，心也调伏了，人类问题固然归于乌有，生死长流亦即由此截断。殊不知他们依一心执有胜义补特伽罗，是真实我的一种，在中观家看，是违反如来无我论的，不特不能建立生死流转，亦复不能建立涅槃还灭，所以下面亦予以破斥。

子二 破执

丑一 破蕴我

寅一 据正理破

若谓五蕴即是我	由蕴多故我应多	其我复应成实物	我见缘物应非倒
般涅槃时我定断	般涅槃前诸刹那	生灭无作故无果	他所造业余受果
实一相续无过者	前已观察说其失	故蕴与心皆无我	世有边等无记故

前颂叙计，虽有三派执我不同，此中破执，只破有部及经量部两家，关于犊子部的计执，留到下面遮不可说我，再为别破。

“若”如你们所“谓五蕴即是我”，或一心即是我，那你无可避免的有如下的三种过失：一、“由蕴多故我应多”：组成生命的蕴素，不是独一而有多种的，如五蕴就有五种，那我岂不是也应成为五个？一个生命体上有五个我，这种道理无论如何是讲不通的。反过来说，我只可说有一个，不可说有多种，那蕴也应是一，可是事实不然，所以不应说蕴即我。至于吾人的心念，刹那刹那的生灭，其念是有很多的，如果心识就是我，其我也应是很多，然而我有多种，这是谁也不承认的，所以说一心是我，不应道理。

二、“其我复应成实物”：我是假名有的，这不论有部经部，都是这样说的。然而我这东西，是依五蕴或一心而立的，我即五蕴或即一心，而五蕴或一心，又是真实有的，如此，在道理上讲来，我应随五蕴或一心，成为真实有才对。一方面说我是假有的，一方面又说我所依的是真实，这不免有相互矛盾的过失。

三、“我见缘物应非倒”：倒是颠倒，如没有的说为有，有的说为没有，这是颠倒。如你们所说的五蕴或一心，是真实有的，众生缘这五蕴或一心，亦见到是真实有，可说这是恰到好处，当然不应说是颠倒，既然不是颠倒，就不可说缘我是倒见，而要依法予以破除。设因我见而起贪嗔等，贪嗔等是不好的，有害于身心的，充其量只能说是远离贪嗔，不应说是要破除我。但事实上，学佛求解脱，最要的是破我见，唯有破我见，才能得解脱，怎么可说蕴或一心是我？



佛护论师对于即蕴是我的过失，亦说有三种，除第二种蕴多我亦应多的过失，与此所说第一种相同外，其他两种略为介绍如下：

一、若我与蕴二性真的是一的话，那你仍然妄计有我，可说简直毫无意义，为什么？因我就是蕴的异名，何必再要别计为我？所以有说：‘计取蕴即我，汝我全无义’。

二、若我与蕴二性真的是一的话，如五蕴是有生灭的，则我应随蕴亦是生灭的，如中观论的观法品说：‘若我是五阴，我即为生灭’；又观邪见品说：‘若谓身即我……但身不为我，身相生灭故’；而所说的我，是常住不变的，是轮回的主体。

即蕴是我论者说：如是许我刹那生灭，又有什么过失？现在针对他的这一转计，再为指出他的过失说：

一、“般涅槃时我定断”：这是断见的过失。我若真的刹那生灭，我的生灭应自性有，前后诸我自相应别，若如是者，阿罗汉果的圣者，在般涅槃的时候，前蕴灭而后蕴不生，五蕴既断，我亦应断，这末一来，是即什么都没有了。因为，原来是实有的，后来断灭无有，岂不落于断见？所以诸有智者，不当许我有实自性。

二、在未入“般涅槃”之“前”，五蕴是“刹那”生灭的，我应随蕴刹那生灭，生灭的我，是不是有实自性？假定有实自性，则前后我体应各别，如是自体各别的我，前后怎么连接得起？再者，如普通说的，作业是我，受果亦我，都是在补特伽罗上说明的，假定我如五蕴是生灭的，前念我灭，作业的我，即已灭入过去，后念而来的我，根本并未作业，当然不应受果，所以说“生灭无作故无果”。这样，先造业果，应当没有人受，因为作业之我，在未受果之前，已经灭坏无有，更无有余我故，所以除了前我，别无后来异性之我，前未受果无受者故，是就有了作业失坏的过失。

三、若说前我虽已灭坏，然由后我受所作果，并无作业失坏的过失，是亦不然。因为后我与前我，没有丝毫的关系，后我亦未造作少业，如受前我作业之果，是则其“他”有情“所造”诸“业”，诸“余”补特伽罗，亦当“受”用其“果”，以此自性补特伽罗所作业果，由彼异性补特伽罗而受用故。彼此的我是异体的，前后念我亦是异体的，所以特用这个子以责难，使其逃避不了即蕴我的过失。

即蕴论者救说：前念后念而有的我，虽是体性各别不同，但并没有如你上面所说的过失，因为前后念我，是在同一相续中有的，其形状如暴流那样的恒转不息。

中观者再破道：若说自性差别而“实”是同“一相续无过者”，这是不合道理的。因要无自性者，方可许有假一相续，假使自性有者，相续是不成的。关于这个道理，在二刚”抉择法无我时，“已”经子以“观察”，并且“说”出“其”过“失”。如前约自他识异破中，曾说：‘如依慈氏近密（优婆鞠多）法，由是他故非一续，所有自相各异法，是一相续不应理’。中观论观邪见品说：‘若天异于人，是即为无常；若天异人者，是则无相续’。讲记解释说：‘假定说天人身完全不同，天身是异于人身的，那又是落于无常的一边了。因为天身在过去，人身在现在，过去的不到现在来，现在的不是过去的延续，这不是无常断灭是什么？所以说：假定前蕴的天身异于后蕴的人身，也就是无有前后相续的意义了。相续，是要彼此有联络，如二者截然不同，毫无共同性，这怎么能够相续呢’？所以自性若异，前所造业，后若受果，则异相续一切皆同，没有什么可分别的。前念之我与后念之我，既是异性而敌体相对的，“故”汝有部所说的五“蕴”，“与”彼经部所说的一“心”，“皆”是“无”有实自“我”的。你们执为实法我或真实我，是你们的错误执著。

再进一步说：假定你们一定要说，五蕴与我是一的话，那佛在经中所说十四无记，应该是就不得有了。为什么？因这是属“世有边等无记故”。记是记别，亦即答覆的意思。本来有人提出什么问题来问的时候，在尽可能的范围内，都应予以答覆的，佛是一切智者，当然更要为众生解答问题。对的，诸有提出正当而有意义的问题，佛没有不答覆的，但若提出一些毫无意义而属戏论分别的问题，是默然而不予以解答的，这就是有名的十四无记。

十四不可记者：一、世界及我为常耶？二、世界及我为无常耶？三、世界及我为亦有常亦无常耶？四、世界及我为非有常非无常耶？五、世界及我为有边耶？六、世界及我为无边耶？七、世界及我为亦有边亦无边耶？八、世界及我为非有边非无边耶？九、死后有神去耶？十、死后无神去耶？十一、死后亦有神去亦无神去耶？十二、死后非有神去非无神去耶？十三、后世是身是神耶？十四、身异神异耶？这是依于大智度论卷第二说。

问中虽说到世界及我，而其本意在于神我，神我这东西，前已一再说过，根本是没有的，如何分别常无常等？所以只好不答。智论对此亦有问答说：‘若佛一切智人，此十四难何以不答？答曰：此事实无故不答。诸法有常无此理，诸法断亦无此理，以是故佛不答。譬如人间构牛角得几升乳？是为非问，不应答……’复次，答此，无利有失堕恶邪见中’。答了为什么会堕恶邪见中？如答：你所说的神我，根本是没有的，要我如何说常无常？这么一来，他就若有所失的，以为什么都没有，岂不是堕在断灭的邪恶见中？因有这个危险，所以佛即不答，让他从反省中，自知所问非理，然后再为开示无我之理。

过去有个国王，曾经提出“我常无常”的问题，请示龙军论师。龙军回答国王说：‘大王宫中橘树所结的橘子，是酸是甜’？国王莫明其妙的答覆说：‘我的宫中，橘树根本就没有，还说什么橘干是酸是甜’？“对了，我根本是就没有的，还问什么常与无常”？龙军论师又这样的一反问，国王当下就悟入无我的道理。可见应答覆的即答覆，不应答覆的即不答覆，这正显示佛的智慧过人之处，亦即显示佛为一切智者的所以。

于此所以提出无记来难，因为这是大小乘所共许的，而且以犊子正统自居的正量部，对这尤为重视，谓比丘若说十四无记，就当逐出僧团，不与共住。原来，凡是自性实有的东西，在四句中，必定落于一句，如果是无自性的，还说什么有无等？关于十四无记的破斥，可参阅中观论的观邪见品，因这品中曾子详细的破斥。

## 寅二 约证见破

若汝瑜伽见无我	尔时定见无诸法	若谓尔时离常我	则汝心蕴非是我
汝宗瑜伽见无我	不达色等真实义	缘色转故生贪等	以未达彼本性故

这是约证悟而见真理来破：“若汝”于修“瑜伽”观行中，在观行未修成就以前，没有见到无我的真理，当然就不必谈，如所修观行已经成就，且已确实证悟，“见”到“无我”之理，当“尔”之“时”，不但见到无我，也应一“定见”到“无”有“诸法”，因你所说的我，是依五蕴诸法而立，或你所说的我，就是五蕴诸法，所以见到无我，理当见无诸法。依五蕴法立我如此，依一心法立我亦然。但有部与经部，是主这些实有的，实有的不可见为无，若观实有法亦如我那样的无有，是就不免落于断见，所以他们不会承认，见无我定见无诸法的。然以中观见来说：如不能见无诸法，也就不能见无我。如是使他进退失据，非放弃即蕴我或即心我不可。

即蕴论者又作挽救说：你没有了解我的意思，才有这样的说法，其实我在观行中所见的无我，是外道所执的神我或常我，不是依五蕴法而立的假我。如是见无我不见无法，又有什么过失？

中观者再予破斥说：“若谓”当“尔”见道之“时”，你所见的无我，是“离”外道所执的“常我”，不是见没有五蕴之法，是“则”我执所缘的境界，是外道所说的常我，而“汝”所说的一“心”或五“蕴”，当然“非是我”了，为什么要说依五蕴依一心立为我呢？同时，于见道时，见无神我，等于我执已断，再说蕴及心是我，自然是不合道理的。

还有，“汝宗”修“瑜伽”观行的行者，修到成就而于见道位中，“见无”外道所执的常我及神“我”时，是则与你所说的五蕴，丝毫没有关系，既与五蕴没有一点关系，则你虽则说是见道，而实际并不“能通”达色等五蕴的“真实”意“义”，换句话说，是就没有通达人无我。人无我没有通达，任你怎样修诸观行，总是免不了有个实有自性的我执在的，有了实有自性的我执在，也就有种种的烦恼在，于是“缘色”等境界而“转”时，合乎自己

心意的就“生贪”，不合乎自己心意的就起嗔，以及其他“等”等的烦恼，是都可能现前的。烦恼未断，不见外道的神我，是与生死解脱，没有什么关系的。所以在所缘的色上起贪嗔等，根本原因，在于“未达彼”五蕴的“本性”，原来是空无自性的。不达法空，不能通达无我，这是一切众生的生死根本所在。没有见道而生贪嗔，我们不谈，因为这是众生的通病；如已见道，在道理上讲，是不应该再起烦恼的，假使仍然生贪嗔等，这十足证明并未真的见道。

中观家无我有二：一是对治外我的方便观察，如果观察好了，并不能解决生死；二是真正了生死时所破的俱生我执，唯有破除俱生我执，才是修瑜伽行的最大成功。

### 寅三 依圣教破

若谓佛说蕴是我	故计诸蕴为我者	彼为破除离蕴我	余经说色非我故
由余经说色非我	受想诸行皆非我	说识亦非是我故	略标非许蕴为我

即蕴我者又说：我们说五蕴法是我，是有圣教根据的，并不是自己的臆说。因为佛说众生执我，都是缘于五取蕴而生起的。如你认为即蕴是我不对，这不是我的不对，而是佛的不对。说佛不对，为佛弟子，恐怕没有人敢这样说的。如此，我说五蕴是我，亦即没有过失。

中观者依圣教破说：“若谓佛”陀曾“说”五“蕴是我”，“故”汝也就“计”执“诸蕴为我”的话，那我告诉你，你根本就没有了解佛说这话的意趣。佛说法是随机而说的，我们不能以文害义的，依于圣典的一二句经文，就代表佛陀的真义。当知佛说一切我执唯依五取蕴起，或说调伏身心（自我）可以生天，“彼为破除”外道“离蕴”所执的“我”，即离身体心识之外而有的我，是不得已所作的方便对治说，怎么可以视为佛陀的真实义？

你只知道佛说五蕴是我的圣教，而不知道佛说五蕴非我的圣教。你试打开佛陀圣典看看：在其“余”的“经”中，佛“说色”蕴“非我”的明文还多得很，你为什么不一引来作为五蕴无我的证据？“由余经说色非我”的因缘，“受想诸行”的三蕴“皆非我”，自然亦是不用说的，眼著而来的，当然要“说识”蕴“亦非是我”的了。依此可见佛说我见依蕴而起，并不承认我即五蕴。但这不过是“略标非许蕴为我”而已。要想详细的了知，可以翻阅如来的圣教。

在此，我们不妨将五蕴非我的道理，再为简单的介绍一下。中观论讲记观五阴品说：‘五阴观生灭，大都作为苦果去观察，所以说观他是生灭无常的，无常故苦，苦故无我我所。所以平常破我，也都是约五蕴说。生灭无常就是苦，无常苦就是不自在，不自在岂不是无我’？五蕴无我，可说完全是依无常生灭而显示的。五蕴虽是五大要素，如以现在的话说，实不出于生理的机构与心理的活动。生理机构的色蕴，在生命体上的不息演化，这是显而易见的，人人都可觉察到的，如楞严经波斯匿王的自白，是最大的明证。心理活动的四蕴，亦息息不停的在变化中：如受蕴的苦乐感受，时时刻刻的在变动；想蕴的认识作用，则是不停的在变化；行蕴的意志活动力，有时坚强，有时软弱，同时在旋转；至于能知的识蕴，与前四蕴一样的生灭法。‘五蕴的空无自性，阿含里有明白的譬喻，如说：“观色如聚沫，观受如水泡，观想如阳焰，观行如芭蕉，观识如幻事”。所以从性空的见地来看，五蕴是性空的，是根本佛教的真义’，怎可执蕴是我？

### 丑二 破蕴聚蕴形我

#### 寅一 别破

经说诸蕴是我时	是诸蕴聚非蕴体	非依非调非证者	由彼无故亦非聚
尔时支聚应名车	以车與我相等故	经说依止诸蕴立	故唯蕴聚非是我
苦谓是形色乃有	汝应唯说色是我	心等诸聚应非我	彼等非有形状故

上来用种种方法，破除即蕴我者的执著，他们不甘自承失败，于是就又采取另一观点说：你们真是没有道理；要知我们说蕴是我，不是约一一蕴的自体说，而是约种种蕴的精聚说，这有什么不可说蕴是我？

中观者就其转计再为破斥说：若如你们所谓“经说诸蕴是我时”，“是”唯指“诸蕴”积

“聚”的假体为我说的，“非”约一一“蕴”的自“体”说为我的；你们以为这样，就可成立所说的我，那我告诉你，还是不行的。

在此，先解释蕴聚与蕴体：聚是积聚的意思，如色蕴，不是一个独立的极微所成，而是由很多极微集合而成，所以名为蕴聚，体是自体的意思，如组成色蕴的一一极微，这个叫做蕴体。各各独立的极微，不是我们肉眼所能见得到的。色蕴如是，受想行识亦然。各各独立的心念是蕴体，众多心念的集合是蕴聚。

蕴聚是不离蕴体的，离了蕴体就没蕴聚可得，蕴体尚且不可说为我，蕴聚当然更不可说我。况且，我之所以为我，要具备三个条件：一、所依——我自为依怙；二、所调——能调伏我则生善趣；三、能证者——我作善恶、我为证者，如佛证悟宇宙人生的真理，即说我为证者。但你说说的蕴聚，是和合假有而非真实的，既“非”所“依”，亦“非”所“调”，更“非证者”。“由彼”蕴聚“无”有自体的原“故”，所以“亦非”蕴“聚”是我。如前说的：一粒沙榨不出油来，恒河沙积聚起来，同样是榨不出油来；同样理由，一一蕴的自体不可为我，很多蕴积聚起来，怎么可说为我？

于此我们亦可举个譬喻来说：如一辆车子，不管是古代的牛车、马车，现代的汽车、火车，而车之所以为车，是由种种支聚配合起来的。支聚，就是各种材料，亦即种种零件。如一辆汽车，由种种零件配合而成，一样一样的零件不可名车，必需种种零件互相配合，然后才能成为一辆完整的车子。如照你说蕴聚是我，“尔时”种种“支聚”，亦“应名”之为“车”。为什么要这样说？“以”完整的“车”子“与”统一的“我”，彼此是互相“相等”的原“故”。你如承认支聚就是车，我就承认蕴聚即是我，你如不承认支聚是车，我当然亦不承认蕴聚是我。

事实推究起来，蕴聚的确是不可以说为我的。如现代科学说：人是由几十种原素成的，但将这些原素凑合在一起，是不是真的就可成为人呢？谁也知道，这是绝对不可能的。如是，应知“经”中所“说依止诸蕴”安“立”我名，乃是“唯”依“蕴聚”假立为我，并“非是”说蕴聚为“我”，更不是说五蕴即我。我与五蕴，有著能所依的关系：我为能依，蕴是所依，你将所依当作能依，这怎么可以产生

即蕴我者又转救说：你仍没有了解我的意思，我之所谓蕴聚是我，不仅是蕴聚就可以了的，还要有其一定的形态。如人的蕴聚有人的形态，牛的蕴聚有牛的形态，在这蕴聚的形态上，方可说有我。以你所举的车喻说：车子所以为车，不是一些材料的堆积，是要各种材料配合，成为一定的形态，然后才可叫做车。如火车材料的配合，有火车的一定形态，汽车材料的配合，有汽车的形态等。

中观者破其转计道：“若”如汝“谓是”要在蕴聚的“形”态上方可说有我，那末，所谓形态这东西，在五蕴中，只有“色”蕴“乃”可说“有”形态，是则“汝应唯说色”蕴“是我”，属于“心等”四蕴的“诸聚，应非”是“我”，因“彼”受想行识“等”，是属精神活动作用，“非有形状”可见“故”。

寅二 合破

卯一 据正理破

取者取一不应理 业与作者亦应； 若谓有业无作者 不然离作者无业

现再根据正理予以破斥道：依照我与五蕴的关系看：我为取者，蕴为所取，我为作者，蕴是所作，假使如你说，蕴即是我，我与蕴一，那岂不是“取者”与“取”成为“一”体？如这二者是一体，那是“不应”道“理”的。为什么？设二者是一，“业与作者亦应”是二，乃至瓶及陶师，火与薪等，亦应是一。如我在黑板上写字，能写的是人，所写的是字，假使能所不二，能写的人就是所写的字，所写的字就是能写的人，人字一体，可不可以？相信你是不会承认这个的。再如陶师与瓶，瓶是所作的，陶师是能作者。假定这二者是一，那所作的瓶，就是能作的陶师，能作的陶师，亦即所作的瓶。这样，情与无情，岂非分不出来？所

以能作人与所作事是一，不特有智者认为不可能，就是一般常人亦不认为对的。

中观论的观然可然品，曾有这样的话说：“若然是可然，作作者则一”。然是火，可然是薪，然可然，就是火与薪。依常识言：火是火，薪是薪，前者是能烧的，后者是所烧的，绝对不可说它是一，假定说：然就是可然，可然就是然，那薪离火自己应会烧起，火离薪亦熊熊的燃烧，这么一来，世界岂不成为一片火海？所幸事实不是如此，所以然非就是可然。这火与薪，是比喻我与五蕴的。一般人的见解，总以为我与五蕴是一体的，如说身体是我，知觉是我，殊不知这完全是错误的。要知我与五蕴，是互相观待有的，观待即是相依的假有，离了五蕴没有我的实有自性，离了我没有五蕴的实有自性。观然可然品，以这然可然法，说明五蕴及我的自性不可得后，接著说到瓶与泥，衣与布等的一切法，都可用这方法来观察的。所以颂说：‘以然可然法，说受受者法；及以说瓶衣，一切等诸法’。

中观论颂讲记在这品的最后说：气佛教的其他学派，有说假依于实，和合的假我没有，假我所依的实法，不是没得。在中观家看来，凡是有的，就是缘起的存在，离了种种条件，说有实在的自性法，是绝对不可以的。所以，依然与可然的见地，观察我与法，自我与彼我，此法与彼法，都没有真实的别异性，一切是无自性的缘起。从缘起中洞见一切无差别的无性空寂，才能离自性的妄见，现见正法，得到佛法的解脱味。因此，“若人说有我”，是胜义，是不可说我，是真我，或者是依实立假的假我；又说“诸法”的“各异相”，以为色、心、有为、无为等法，一一有别异的自性，那是完全不能了解缘起。“当知如是，不得佛法味”。如“入宝山空手回”，该是不空论者的悲哀吧！总之，不空论者，是不能得到佛法利益的。

即蕴我者再度挽救说：你中观家怎么总是弄不清我的意思，我如说有业有作者，可以有所你说业与作者是一的过失，但我本与佛陀所说‘有业报无作者’，‘有业有果报、无作无受者’的圣教，是只承认有业而不承认有作者的，怎么会有业与作者是一的过失？这个过失我是不接受的，还是请你收回去吧。

中观者顺其转救而子破斥道：你这样说还是不对。为什么？“若谓有业无作者”，试问你这没有作者的业，是从什么地方创造出来的？所以我“不”以你这个说法为“然”，因据我所了解：“离”了“作者”是“无”有“业”的。业与作者，有著相因相成的关系。作者之所以为作者，是因业而有作者的，并不是无因无缘得名为作者的；业之所以为业，是因作者而有业的，亦不是无因无缘得名为业的。这样说来，可见作者与作业，是在相互观待的关系上，假名而安立的。离了作者既没有作业可得，离了作业亦没有作者可得。除了这缘起的关系，更没有一个实有自性的业及作者。圣龙树对这，在中观论中，曾有一个颂说：“因业有作者，闪作者有业；成业义如是，更无有余事”。业与作者的从因缘生，且是相依相存的假名有，可谓说得非常清楚，你为什么硬说有业无作者呢？至于你所依据的圣教，是佛对外道执有神我常我为作者受者而作的方便说，目的在于以法有遮我无，而不是佛陀的真意所在。你把方便当真实看，无怪是要说错的了。

## 卯二 依圣教破

佛说依于地水火	风识空等六种界	及依眼等六触处	假名安立以为我
说依心心所立我	故非彼等即是我	彼等积聚亦非我	故彼非是我执境
证无我时断常我	不许此是我执依	故云了知无常我	永断我执最希有
见自室壁有蛇居	云此无象除其怖	俏此亦能除蛇畏	噫嘻诚为他所笑

凡是佛在经中所说的我，都是依于假名而安立的，并不意味它有自体性。但分析有情生命自体组成的质素，或者说是五蕴，或者说是六界，或者说是六处。因而“佛”对众生“说法”：有时依于色等五蕴，假名安立以为我，有时“依于地水火风识空等六种界”，假名安立以为我，有时“依”于“眼等六触处，假名安立以为我”。依五蕴安立为我，上面已经说了很多，依六界六处安立为我，现在再来略为一说，证知你们所说的即蕴我，是绝对不可得的，有的唯是假名安立的我。

佛法概论说：气界，即地、水、火、风、空、识：一六界。界有“特性”的意义，古译为“持”，即一般说的“自相不失”。由于特性与特性的共同，此界又被转释为“通法”。如水有水的特性，火有火的特性，即分为水界、火界。此水与彼水的特性相同，所以水界即等于水类的别名。此六界，无论为通性，为特性，都是构成有情自体的因素，一切有情所不可缺的，所以界又被解说为“因性”。接著又说：‘凡是物质——四大——的存在，即有空的存在；由于空的无碍性，一切色法才能占有而离合其间。有虚空，必有四大。依这地、水、火、风、空五大，即成为无情的器世间。若再有觉了的特性，如说“四大围空，识住其中”（成实论引经），即成为有情了’。有情的生命体，简单的说，只是精神与物质的两大要素，所构架起来的。六界中的识界，属于精神要素方面的，地水等的五界，则属物质要素方面的。依此六界假立为我，并不是说六界即是我，如不了解假安立我的不可得，而执六界即是我，那当然是极大的错误，亦即流转生死的根源，是学佛者所必须击破的妄执。

六处，即是眼、耳、鼻、舌、身、意的六根。佛法概论说：‘处，是生长门的意义，约引生认识作用立名。有情的认识作用，不能独存，要依于因缘。引发认识的有力因素——增上缘，即有情根身的和合体：眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根。此六者的和合，即有情的自体；为生识的有力因，所以名之为处’。六处既为有情自体的组成者，当知亦不出于精神与物质的二者。六处中的意处，是属精神界，眼耳等的五处，是属物质界。六处，所以称为六触处者，因为这是生识的有力因素，而根境识三者的和合，必然会有触对境界的触，三者相触的认识，才是认识的真正开始。识触与无明相应，不了解缘起真相，于是味著于苦乐之受，贪爱种种的境界，而集未来身心的苦因。本此可知：有情的生死流转，就是从这六处的认识活动出发的，所以说为六触处。一般声闻学者，不了解六处的空无自性，把六处看为有实在的自体，有见色闻声等自性的作用。其实，佛说六处，为假我安立的所依，并不是说这个就是我，亦没有说这些各有它的独立自体。不知佛的意趣，于中妄执有我，自然是戏论分别。

佛在经中，不待说依五蕴、六界、六处，假名安立以为我，有时亦“说依心心所”法，假名安“立”以为“我”。说这是我，只不过是把我的范围缩小一圈，还是依于假名而安立的，并不是说心心所——法是我，所以说“故非彼等即是我”。心心所——法不是我，将这一法积聚起来，可不可以说为我呢？同样是不可以的，所以说“彼”诸心心所“等积聚亦非我”。由是之“故”，“彼”诸心七所法，不论是从总的方面观察，不论是从别的方面观察，都“非是我执”所缘的“境”界。如有以为这个是我，就是妄情的计执。我我所见的根本，是执有常恒不变自在者的萨迦耶见。所以一切妄情执著，都是建立在我执上的。

性空学探源说：‘众生在相续不断的因果系中，执有一个自在的我；这我，向内执为自体，安立为自在者，就是我；对外，有自在者，必有所自在支配控制的，就是我所。我我所的烦恼根本是萨迦耶见；有萨迦耶见，必然就有内包的我与外延的我所两方面的计执。所以佛说：萨迦耶见是生死的根本。萨迦耶见使众生下意识或本能的，自觉到在生命相续中，有一常恒不变的自在者，这是我见。它不用分别推理来成立，就在日常生活中，有意无意间存在著，总觉得好像应该有这么一个自在者’。佛法所要破的，正是这个本能的自我执。

如有不知佛法行者所要破的对象，以为见道“证”悟“无我时”所无的，是“断”外道所执著的“常我”、神我，那真可以说是大错特错。我执所依的是五蕴不是常我，佛法从来“不许此”常我、神我“是我执”所“依”。是“故”若二万了知无常我”、神我，就是“水断”依五蕴而起的“我执”，这才是从来所没有听说过的“最”极“希有”的怪论。当知悟证与断我执，根本是一同事：证悟无我的真理，一定是永断我执，能够永断我执的，一定即证无我理；现在你把这个分为两截来看，在纯正的佛弟子听来，自然觉得是很希奇的。

关于这个，现在不妨举个可笑的譬喻：如人“见”到“自”己卧“室”的墙“壁”中，“有”条毒“蛇居”住在里面，不用说，毒蛇是人人怖畏的，因为被它咬了一口，有丧身失

命的危险。因为怕蛇，所以见到蛇的人，就不敢再进房去。正在这个时候，忽然另外有个人来对他说：你怕什么？你的房里并没有象呀！“云此”房中“无”有醉“象”就可“除其怖”，试问做不做到呢？我相信，不特有智者认为这是不可能的，就是一般人亦知这是不可能的。因为蛇是蛇，象是象，无象是一回事，有蛇又是一同事。“倘”若有人认为说“此”无象，“亦能除”去人们对于“蛇”的怖“畏”，这真是一件最极可笑的事，听从说“噫嘻！诚为他所笑”。

象喻依常我而执的我；蛇喻依五蕴而执的我。执蕴为我的我执，是生死的根本，是最极可怖的，真正了知‘生死如冤家’的行人，没有不怖畏我执的，因而修瑜伽观行，目的就在除去依蕴而有的我执。现在有人来说：依蕴而有的我执，有什么可怖畏的？当你证悟无我时，在你的生命体中，已断离蕴的常我了。殊不知常我是常我，执我是执我，断了常我，不一定就断萨迦耶见的，萨迦耶见不断，生死根本不了，如何能不怖畏生死？所以这是同样可笑的一同事。

癸三 遮我蕴相在

子一 据理正破

于诸蕴中无有我 我中亦非有诸蕴 若有异性乃有此 无异故此唯分别

我非有色由我无 是故全无具有义 异如有牛一如色 我色俱无一异性

这是遮我蕴相在的第三科文。所谓我蕴相在，就是我在蕴中，蕴在我中，彼此相依相属的意思，实则是由离蕴我中转计而来，不过是作一种修正说明而已。至于我蕴如何相在，是要看它们的范围大小来决定的；蕴的范围大，我的范围小，我就在蕴中；我的范围大，蕴的范围小，蕴就在我中。所谓‘蕴大我小，我在蕴中；我大蕴小，蕴在我中’，就是指这相在说的。这是印度外道的思想，在道理上讲，是不能成立的，所以现在要来为之遮除。

“于诸蕴中无有我”者：这是破‘蕴大我小我在蕴中’的妄执。你说我在蕴中，如说人在帐中，帐中确实有个人睡著，可说人是在帐中的，若是帐中无人，当然就不可说人在帐中。现在我且问你：所谓我在蕴中，蕴有五蕴，究竟是在那一蕴中？或通俗的说，我在身心上的那一部份？你能指出来，我自承认我在蕴中，你如指不出来，说我是在蕴中，这就很难令人信受。而事实上，我告诉你：于诸蕴中分析，是无有实在自我可得的，所以我在蕴中下应道理。

“我中亦非有诸蕴”者：这是破‘我大蕴小蕴在我中’的妄执。你说蕴在我中，如说果在盘中，盘中确实有果子放著，可说果是在盘中的，若是盘中无果，当然就不可说果在盘中。但事实上，我告诉你：我中亦没有诸蕴可得的。为什么？假定我中有蕴可得，我与蕴应有各各自体可见，如果与盘的各有自体。然而不然，所以蕴在我中，亦是不合理理的。

我再问你：你说我在蕴中、蕴在我中，是不是为了成立我蕴的别异性？“若”你承认我蕴是“有异”体“性”的，然后“乃有此”我在蕴中、蕴中有我的这话可说。实际上，我蕴是“无”有“异”体性可得的，是“故”你所说的“此”我在蕴中、蕴在我中的理论，“唯”是你所作的一种不合理的虚妄“分别”而已。

佛在阿含经中，破斥执我论者，只是四门分别，就是如上所说的四种，但在圣龙树的中观论，于四门外，更加一我有蕴，而为五门观察。如观如来品说：‘非阴非离阴，此彼不相在，如来不有阴，何处有如来’？颂中的如来改一我字，就是五门谛实寻求我非所有。‘如来不有阴’，是第五门的观察。中观论颂讲记说：‘五、五阴不属如来所有；这仍然是别体的，但又想像为不是相在，而是有关系，五阴法是如来所有的。然而离了五阴，决难证实如来的存在，所以说如来不有阴’。这第五门的观察分别，可谓说得非常明显。

现在依此解释本颂第五门的观察，是就易为明了：“我非有色”者，就是气如来不有阴’的意思。色，不但是指色蕴，是总代表五蕴的，所以非有色，就是非有蕴。如说我有蕴，即显蕴是属于我所有的。但是我之所以为我，如上种种分别，根本是不可得的，我尚如石女儿

一样的无有，那里还有我之所属或我所具有的东西产中国有句老话说：“皮之不存，毛将焉附”？所以说：“由我无”有，“是故全无具有义”。假使一定说我有蕴，是即如人有物，应有别体可得。如你承认我是我蕴是蕴，确实是有别体可得的，那我得再问你：所谓我有五蕴，为如人之有牛呢？抑如人之有好颜色？假使如人有牛，人是人，牛是牛，则我与蕴便成异体，所以说“异如有牛”。假使如人有好面色，面色与人是在同一生命体上的，则我与蕴便成一体，所以说二如色”。然如上面一再分别：我与蕴间，一体固不可说，异体亦不可说，“我色俱无一异性”，那里还可说我有色？是以再肯定的告诉你：说我有蕴，是绝对不可以的。

## 子二 依经总遮

我非有色色非我 色中无我我无色 当知四相通诸蕴 是为二十种我见  
由证无我金刚杵 摧我见山同坏者 谓依萨迦耶见山 所有如是众高峰

佛世时的印度思想界，对于我的分别，是有很多不同思想派别的，所以佛曾子以一一破斥，现在就以经说，总遮各种我见。“我非有色”，这是破离蕴我，亦即是说我非离蕴而独立的。“色非我”，这是破即蕴我，亦即是说，蕴与我非是一体的。“色中无我”，这是破蕴中有我，亦即是说，在五蕴中，绝对没有一个我的存在。“我无色”，这是破我中有蕴，亦即是说，在假名我中，绝对没有实自性的五蕴存在。

“当知四相通诸蕴”，是说如上离色是我，即色是我，我在色中，色在我中的四句（四相），通于诸蕴的，即每一蕴中，都有这四句。如说：离受是我，即受是我，我在受中，受在我中；离想是我，即想是我，我在想中，想在我中；离行是我，即行是我，我在行中，行在我中；离识是我，即识是我，我在识中，识在我中。1 蕴具四句，五蕴成二十句，“是为二十种我见”。

经中有时说诸外道有六十二见，其实都是依于五蕴执著而来。谓由五蕴而产生的二十种我见，更历过去、未来、现在的三世，即现在世有二十见，过去世有二十见，未来世有二十见，总合而为六十种我见，再加根本断常二见，是即成为六十二见。然这种种差别我见，不管是属那种，都是分别我执，而这唯有人类，并且是要具有高度知识的人群，才会产生这样的我见，其他众生，甚至无知识的人群，是决不会有这分别我见的。

如是种种分别我见，要在怎样的情形下才能摧毁？颂说：“由证无我金刚杵，摧我见山同坏者”。金刚杵，在印度人的心目中，认为是最锋利的武器，能摧毁一切，而不为一切之所摧毁。现在以这比喻断惑证真的般若智慧，谓由证得无我真理的智慧，摧毁最高的我见山，其他一切依于我见高山的诸见，都将同时坏灭。所谓“依”于“萨迦耶见山所有”的“如是”二十种我见的“众高峰”，必然是要依我见高山的崩溃而崩溃的。因为这众多的邪见，不但依于萨迦耶见而有，并且随萨迦耶见存在而存在的。萨迦耶见，是根本我执，是微细我执，根本而微细的我执破了，枝末而粗显的我执，当然亦不能存在。比方砍树，你如不连根拔除，其树可能还要生长的，假定斩断树根，其所有的树枝，自然亦即干枯。

有人不了解这个道理，以为摧毁了外道我执，就是破除了我见，其实这是错误的。外道的我见属分别我执，不是一切众生共有的，为诸众生所共有的，是俱生我执，有了这根本的俱生我执，才会产生外道的分别我执。生死的根本在俱生我执，所以要想解脱生死，必须摧毁俱生我执。不过俱生我执，如山似的高大坚固，是很不容易摧毁的，所以在没有摧毁根本我见以前，不妨先在种种分别我见上，渐渐引生起无我的见解，等到这个无我见逐渐强烈，再运用般若慧，去破除根本我见，那就不难予以彻底摧毁了。经中所以常常破斥分别我执，其目的就是要我们从这粗显的分别我执下手用功夫。果能将各种错误的分别我执破除，那如高山的俱生我执，也就无法活动。虽然如此，但切不可将分别我执当作俱生我执看。如树的枝干砍光了，只剩下树根，当然不会再生长，可是你不能说树枝就是树根。

## 癸四 遮不可说我

### 子一 叙计



有计不可说一异 常无常等实有我 复是六识之所识 亦是我执所缘事

前遮即蕴我，于叙计中，曾说到佛教内部小乘三大派的计执，其中有犍子部一派所说的不可说我，因为这派思想，在佛法中，是种很特殊的思想，所以大小乘学者，一旦说到破我时，总要针对犍子部的妄计，予以无情的破斥，中观家当然亦不放过他，所以这里特列一科，专门遮遣犍子系的不可说我。

未破之前，先叙他的计执：“有计”，就是有一派的学者这样妄计，如明白的指出来，即犍子系的本末五部。他们说有一个“不可说一异”，不可说“常无常等”的气实有我’，简言之，即是不可说我。我即叫做我好了，为什么要加一不可说？唯识学采源说：气彼我为避免外道神我论的困难，而采取了双非的论法。它常说：非假、非实；非有为、非无为；非常、非无常；非即蕴、非离蕴；只可以说是不可说我’。俱舍论破我品，对这也有介绍说：‘犍子部执有补特伽罗，其体与蕴不一不异……非我所立补特伽罗，如仁所征实有、假有。……此如世间依薪立火，谓非离薪可立有火，而薪与火非一非异。……如是，不离蕴立补特伽罗，然补特伽罗与蕴非异非一’。

从这可知他所计执的不可说我，是怎样的一种性质。现在就来依著颂文的次第，略为解释：我与蕴的关系，据犍子学者说：既不可说它是一，亦不可说它是异；假定是一，我应如蕴一样的有生灭，假定是异，我应离开五蕴独自存在；事实不是如此，所以不可说一异。如是不一不异的我，既不可说它是常，亦不可说它是无常。为什么不可说常？气假使是常住，那我应该离却无常的五蕴而存在，同时，也就不应该有受苦受乐的差别。外道的离蕴计我，就有这样的过失’。为什么不可说无常？‘假使我是无常，那从前世到后世的轮回，仍旧建立不起来。外道的即蕴计我，有断灭的过失，也就在此’。‘犍干部见到这一点，才说非有为、非无为。虽不就是有为的五蕴，却也不可五蕴分离而独存。它举火与薪的比喻：不可说薪是火，也不可说离薪有火。他的双非论，使人很自然的想到有一不离五蕴的形而上的实体’（以上引文均见唯识学采源）。

如是不一不异的不可说我，“复是六识之所识”。所识，就是所缘的境界。这也是与诸学派不同的特别思想：其他学派说有我执的，只是第六意识有，或如唯识说第七识执第八识见分为自内我，但犍子系认为前五识亦起我执的，所以这是六识俱缘之境，谓于六识所缘的六境上，当下就能了知我能见色闻声等，而且就在这见色闻声等的作用上，知道我的存在。不特如此，即此六识所认识的不可说我，“亦是”众生无始以来具有的“我执”之“所缘事”，因为有所缘事，众生才有我执的。

在此我们要问的：佛法本是无我的宗教，而且唯有宣说无我，才能显示佛法特色，因为我人的这个生命，是五蕴和合的积聚体，根本没有另外一个固定自我的存在，所以现于五蕴我，别立一个不可说我，不论怎么说，是有违于佛法无我精神的。明知如此，为什么还要公开的建立不可说我？这实是值得探究的一个问题。

原来，在无我论的前提下，一般佛弟子，对于佛法的说明，所最感困难的，是在生命或心理活动，难以求得它的中心：诸如轮回的主体是什么？记忆的本质是什么？认识的中心是什么？根识的所依是什么？任何一个佛法学者，都会碰到这些困难的，为了解决这些难题，于是有我论的思想就产生，犍子系的建立不可说我，也是为此。

从轮回的立场说：轮回的主体是什么？异部宗轮论说：‘其犍子部本宗同义：谓诸法若离补特伽罗，无从前世转至后世，依补特伽罗可说有移转’。俱舍破我品叙述犍子部的意见，亦有同样的话说：‘若定无有补特伽罗，为谁流转变生死？……’本此可知：从前世到后世的这个轮回任务，犍子部的学者，是交给补特伽罗我担负的。

从记忆的立场说：记忆的本质是什么？婆沙卷十一说：“犍子部说：我计有我，可能忆念本所作事，是自领纳今自忆故”。俱舍破我品，有同样的叙述说：‘若一切类我体都无，刹那灭心于曾所受久相似境，何能忆知’？本此可知：记忆保持的任务，犍子部的学者，亦是交

给补特伽罗我担负的。

从认识的立场说：认识的中心是什么？婆沙卷第九说：‘或复有执：补特伽罗能了诸法，如犍子部。彼作是说：补特伽罗能知非智’。识身足论卷第三说…‘补特伽罗论者作如是言……由有补特伽罗故，于见闻觉知法中，已得已求，意随寻伺’。本此可知：了知诸法的这个任务，犍子部的学者，亦是交给补特伽罗我担负的。

从所依的立场说：根识的所依是什么？‘大乘成业论说：我体实有，与六识身为所依止。这虽没有明说是犍子系的主张，但在该论破斥的时候，曾说“又执有我，违阿笈摩说一切法无有我”。既然举圣教相违来攻难，可知这是佛教内部的学者，不是犍子系是谁’？本此可知：这一任务，犍子系的学者，亦是交给补特伽罗我担负的。

此外，从造业感果说：识身足论卷第三说：‘补特伽罗论者作如是言……由有补特伽罗故，能造诸业，或顺乐受，或顺苦受，或顺不苦不乐受。彼造顺乐受业已，领受乐受；造顺苦受业已，领受苦受；造不苦不乐受业已，领受不苦不乐受’。俱舍破我品也说：‘若实无我，业已灭坏，云何复能生未来果’？本此可知：造业感果的这个任务，犍子部的学者，同样是交给补特伽罗我担负的。

补特伽罗我，负有如上这么多的任务，而且都是异常艰巨的任务，如果不是实有自体的东西，是担当不了的，所以犍子学者，特别建立实有自体的不可说我二逗不可说的实有我，虽不合乎佛法无我的思想，但从他所要解决的问题看，亦可发现犍子系的苦心所在。

## 子二 破执

不许心色不可说	实物皆非不可说	若谓我是实有物	如心应非不可说
如汝谓瓶非实物	则舆色等不可说	我与诸蕴既叵说	故不应计自性有
汝识不许与自异	而许异于色等法	实法唯见彼二相	离实法故我非有

上文叙出犍子系的计执，现在来破犍子系的计执。于中，初颂主要的意思，是双关的说明我的实有不可得。谓凡自性实有的东西，是就不可说它不可说，凡是认为不可说的，就不应说它有实自性。如刹那心与极微色，在你认为都是实有自体的，同时亦认为并不是不可说的，如说心是怎样的活动，色是怎样的质碍等，所以说“不许心色不可说”。心色实有，你不许它不可说，其实岂但心色，一切“实”有“物皆非不可说”的。所谓非不可说，换句话说，就是可说。现在我问你：你所执著的我，是自性实有的？还是非自性实有的？“若谓我是实有物”，则你所执的这个不可说我，就“如心”色一样的，“应非不可说”。既然可说，你为什么又要说他是不可说？立量如下：

汝所计我应非不可说——宗

汝许是实有故——因

如汝许色心等实有——喻色心等法是实有的，这是你们所承认的，实有的色心等法，并不是不可说，这也是你们所主张的，如此，你们所说的不可说我，如色心一样是实有的，亦应如色心那样的不是不可说。假定你们一定要说实有的我是不可说的，则你们所说的实有色心，亦应是不可说的。可是这么一来，就违反了自宗。所以你的实有我，不应说是不可说。、上面一颂，以实有破它的不可说我；其次一颂，以不可说破它自性有。“如汝谓瓶非”是“实”有自性“物”，是“则”瓶“与色等不可说”它是一是异。瓶是和合积聚体，不论那家那派，都认为是假有的，因是众多极微和合积聚而有的。犍子学者说：‘四微和合有柱法，五阴和合有人法’。四微，就是色、香、味、触，一切物质性的粗显法，都由这四微的积聚而成，因而也就都是假有而非真实的。为什么不可说二者是一？若瓶与微是一，微有四个，瓶亦应有四，然而事实，瓶只是一个完整体，并没有四个可得，所以不可说一。为什么不可说二者是异？若瓶与微是异，应离四微之外，有独立的花瓶，然而事实，离了四微的组合，没有独立的花瓶可得，所以不可说异。所以如此分别，因瓶是假有法，不可寻求自性，不可说它与实法是一是异。顺正理论十三卷说：“是假有法，宁求自性”？性空学采源，对这解释说：‘假

有法是不能寻求自性的，只有在色香味触一一实有法上，才有自性可寻；假有法绝无自性可说。它只是实法和合下发生其活动作用，成为刹那展转的因果相生相续。虽约其作用的前后刹那相似相续也叫做有，但是假名有，要把它当作实物有法一样的寻求自性，是错误的’。

瓶与四微不可说一异，当知我与诸蕴之间，亦复不可说其一异。如汝所说‘五蕴和合有人法’：若我与蕴是一，蕴有五蕴，我也应有五，或我是一，蕴也不应有五，所以说蕴与我是一，不得成立。若我与蕴是异，事实上并没有离五蕴的我，所以说蕴与我是异，亦不得成。这样，只好承认我与五蕴的关系，不可说是一是异。“我与诸蕴既叵（不可）说”，是“故不应计”执我是“自性”实“有”的东西，而应说它是假有法才对。如不从否定方面，认为不可说是假有法，而以为有一‘不可说者’存在，这是绝对错误的！立量如下：

汝所计我非自性有一一宗

不可说与蕴一异故一一因

如汝所说瓶非实物一一喻如汝所说瓶是非实物，亦应承认我是假有。

最后再从实法二相，显示我非实有。如“汝一所谓‘识’蕴是实有法，但“不许”可“与自”体有“异”，我蕴为一，当知就是即蕴。然“而”你又容“许异于色等法”，我蕴相异，当知即是离蕴。所有“实”有自性的“法”，不管你用什么方法分析观察，所能见到的，“唯”独“见”到“彼”——“即”“离”“二相”，离彼非同即异的二相，是没有第三条路可走的。因为凡是实有的，它的唯一定义，就是肯定的表示出：非此即彼，非有即无，非同即异，非即即离，没有什么不可说的。你所计执的我，不论是说即蕴离蕴，都已破斥而不可得，所以“离”于“实法”二相，其“我”是“非有”的。因此，你说有个实有自性的‘不可说我’存在，是不应道理的！

子三 略结

故我执依非实法 不离五蕴不即蕴 非诸蕴依非有蕴 此依诸蕴得成立

由上种种分别，是“故”我们知道：所谓“我执”所“依”的对象，不是别的，正即是我，而这个我，是假名安立，“非实”有“法”，更不是外道所计执的常我、神我、自性我。为什么？因以上面的五种观察，求其自我是不可得的，所以“不”是“离”开“五蕴”有我，“不”是“即蕴”有我，不是我在蕴中，不是蕴在我中——“非诸蕴依”，“非”我“有”彼诸“蕴”。然则我执所依的我，究竟是怎样安立的？“此”唯“依”于“诸蕴”的积聚，而“得成立”为假名我，即此假名我，为我执所依。

中观所说依诸蕴积聚假立为我，与上外道及小乘学派所说假立之我，其内容有著实质的不同。大体分别：中观是不观察真实而即依世俗名言的假名，换句话说，不作深刻的观察，自然知其为假名安立；实有论者是依观察真实而有所得后所安立的假名。所谓观察所得，就是在寻求真理时，推究分析到最后，认为有个实有的东西存在，依此实有而建立假有的一切，如依实有蕴而建立有我，依实有极微而建立瓶等。且如世间宗教哲学者，采求宇宙的本源，推究生命的个体，不论他归结到一元或二元，总认为有那么一个实有的东西，依此建立万有诸法。当知这个实有的东西，就是从观察分析所得，而为佛法所彻底否认的。事实现象界的一切，明明白白呈现在吾人面前，不需思考分别，就可明白其底蕴的，如穿衣吃饭行走等，谁不知道这么一同事，要加观察做什么？但为什么要穿衣吃饭行走？一追究到这问题，就又走上观察的老路去了。这里依五蕴的假和合而名假名我，是就世间一般所共许的假名而安立的，并不是依于观察真实而安立的。如讲堂，明白的有这么一座讲堂在，谁也不能否认的，但讲堂所以名讲堂，是随顺世间而假名为讲堂的，若进一步的探究如何成立？讲堂的实有自体怎样？那你就将发现，所谓讲堂自体，根本是不可得的，所可得的，不过是众多材料所成的讲堂假相而已。到了这个地步，世间万有诸法，没有不可安立的。因此，我们可得一个结论：依名言观察，世间一切皆得成立；依真实观察，世间一切皆不得成。所以同样一个假名我，而其内容有著这样大的不同，我们必须善加体认，不要听到假名我，就以为大家所说是一样

的。

壬二 喻显

癸一、观七支非车

子一 总遮七支

如不许车异支分 亦非不异非有支 不依支分非支依 非唯积聚复非形

科文所说的七支，亦可说是七品，亦可说是七相。总遮七支，乃是以车的譬喻，显示在七相中推求，其我了不可得。车子譬喻自我，车支譬喻五蕴。凡是一辆车子，不但有其完整的车体，亦必有其各别的支分，现在就拿整体的车子与车子的支分关系，说明它的七相不可得，以显示车的非实有。一、“如不许车异支分”者，是显车与支分非异，亦即所谓一相。因为车是由车轮等支分所成，离了车轮车轴等，其车是不可得的。这譬喻离蕴我，是不承认其有的。二、“亦非不异”者，是显车与支分，并不是不异的，亦即所谓异相。因为轮轴等支分，是轮轴等支分，完整的车子，是完整的车子，二者不可说是完全是一。这譬喻我与五蕴是一，亦同样是不可以的。车与轮轴等，若是同一性，如支众多车亦当多，如车是一支亦当一，作者作业皆当成一，其过失是很大的，这在前面已说过了。三、“非有支”者，是显车子不能有轮轴等的支分，因为要有实有的车子，才可说有轮轴等的支分，现在实有车子尚不可得，怎么可说有轮轴等支？这是譬喻我非有蕴，亦即所谓具有相的不可得。四、“不依支分”者，是显没有一个实有的车子，依于轮轴等支分，亦即所谓能依相不可得。这是譬喻无实自我依于五蕴。五、“非支依”者，是显没有一个实有的车子，可为轮轴等的支分所依，亦即所谓所依相不可得。这是譬喻无实自我为五蕴依。当知四五二品，是破它的能依所依有实自相，不是破它彼此互有。六、“非唯积聚”者，是显非唯轮轴等的支分，乱七八糟的堆积在一处，就可产生一个完整的车体的，亦即所谓积聚相的不可得。这是譬喻五蕴积聚不可说为我。七、“复非形”者，是显示轮轴等的众多支分，积聚在一块后，有某种形态出现，就可成为一个实有车子，亦即所谓形状相的不可得。这是譬喻不是五蕴和合，有了某种生命形态，就可说有实自我的。关于七相，前五相已详细的破斥，现在不再详说；后二相前虽略破，但不怎么详尽，所以下面再为之一勘破。

子二 别破聚形

丑一 积聚非车

所谓积聚即是车 散支堆积车应有

“若”果有人认为众多轮轴等的支分“积聚”起来“即是车”，不但在道理上说不过去，即在事实上亦不可能，不信，试将车轮车轴等的散支，就这样的杂乱堆积起来，其车应该明白可见，所以说“散支堆积车应有”。然而事实上，乱糟糟散支堆积，谁也知道这不是车，所以积聚非车。

丑二 聚形非车

由离有支则无支	唯形为车亦非理	汝形各支先已有	造成车时仍如旧
如散支中无有车	车于现在亦非有	著谓现在车成时	轮等别有异形者
此应可取然非有	是故唯形非是车	由汝积聚无所有	彼形应非依支聚
故以无所有为依	此中云何能有形	如汝许此假立义	如是依于不实因
能生自性不实果	当知一切生皆尔	有谓色等如是住	便起瓶觉亦非理
由无生故无色等	故彼不应即是形		

自性有者听说积聚非车，乃又转计聚形是车。他们的意思是：散乱积聚的轮轴等支分，虽然不可叫做车，但总不能否认它们是车的支分，所以车虽没有，车的支分是有的。现在破他这个聚形是车说：“由离有支则无支，唯形为车亦非理”。

于中，先将支与支解释一下：有支，是指统一性的完整体说的。谓于一个完整的车上，有彼种种的支分，因为车的本身，是由种种零件凑成的，所以名为有支。支，是指车轮轴等

的各个支分，是完成整个车子的各种要素。支与有支，互相观待而成…因支而成有支，离了各个支分，有支即不可得，因有支而显示其为支，离了有支，亦即无有彼支可得。因此，你说气车虽没有，车的支分是有’这话，根本是没有道理的。支分之所以为支分，是望车子而得名的，现在车子尚不可得，怎么会有车的支分子如说人有两只手，当知这两只手，是附属于人的，有人才可说有手，若人的生命体未有，怎么可说有两只手？是以若离有支，绝对没有支的决定性。

不特车与车的支分是如此，万有诸法的因果关系，没有不是如此的。因果关系非常复杂，不能说它有固定性。且以布与纱缕来说：纱缕为布的因，布为纱缕的果。如以有支与支来说：布为有支，纱缕是支。但为支的纱缕，不一定纯是布的因，可以拿它织成袜子，亦可以它做成蚊帐，这完全要看当时的因缘，而予以适当的配合，不能肯定的说纱缕是谁的因。再如黄豆，可以将之榨油，可以作为肥料，乃至做成豆腐、豆干、皮子等。所以世间诸法，没有一样是固定因，可有种种作用，可以千变万化。万有的因果，既是相互观待而成，可以证知：离因无果，离果无因；亦即是说：离支无有支，离有支无支。所以你说车形为车，这自然是不应道理的。

再说，你之所谓唯形为车的形，为各各支分所有的形？抑支分积聚后而有的形？若是各各支分所有的形，为是支分所固有的形？抑在积聚后而有的新形？若是未积聚前各各支分原有之形，则“汝”所计执的唯形为车的“形”，在各“各支”分未积聚前，既“先已有”，在道理上讲，应有车形可见，可是事实上，当车未完成时，我们所见到的各个支分，轮唯有轮形，轴唯有轴形，辘唯有辘形，如是一一支分，各各唯有其形，根本是就没有一个车形可得。这样，等你将各支分凑合，“造成”一个完整的“车”子的“时”候，应该“仍如”各各支分原有的“旧”形，没有一个新形出现，是则支形与车聚之形没有两样，试问你所说的车形从何而有？“如”分“散”著的“支”分之“中”，既然是“无有车”子可得，可知此“车”即

“于现在亦”是“非有”的。因为现在这个车子，还是支分的各个形态，并没有在支分之外，多出一个新的形态来。

实有论者又说：不对！我的意思不是这样的。车的各个支分未成车前，当然没有车形可得，但到支分积聚而成车后，是可说有其新形的。现在破其转计说：你这样说还是不对的。

“若谓现在”车轮车轴等积聚凑合而使“车”子完“成时”，其

“轮等”各各支分，“别异”于未积聚时新的“形”状生起，而且即以这新的形状为车“者”，是则“此”有异于前的新形之车，“应”该明白“可取”。取在这里当见字讲，就是明白可见的意思。“然”事实上，此积聚起来的支分，与散置那里的支分，并“非有”什么不同的形态可得。既然没有新的形态可得，则你就不应说以形为车，所以说“是故唯形非是车”。

再举一例来说：比方我们这间讲堂，贸贸然的一看，确实是有这么一间讲堂可见，但若再仔细的一加观察，那你就将发现，所谓讲堂，不过是砖瓦泥木等的材料堆砌，根本就没有一个综合的讲堂形态可见。不但车、房是无自性的，即一切法亦是无自性空的。

上面，不论是以车形本有而以支分现破，或者是以车形本无而以支分现破，都足以证明车的无实自性可得。于是他们就又转计说：我之所谓车形，是依轮轴等的积聚，不是依于各自的支分，你误会了我的意见，以为我有过失，其实那里有你所说的过失？

中观者再破他的转计说：你这样说，仍然不免过失。为什么？“由汝”自己所说，凡是“积聚”而有的，都是“无所有”，不可得，无实体性的假法，是则由诸支分积聚而成的车子，理应如其他的积聚法是假有才对，你为什么要说车是实有？你如承认车子是假有，方可说是车依支分的积聚，如不承认车是假有，则“彼”车“形一态”“应”该“非”是“依”于“支聚”而有，因支聚是假有·无所有，而假不能为实所依，实有时只能依于实有，不能依

假有而有实有。“故以无所有”的积聚假有“为依”，是则在“此”假有之“中”，“云何能有”实在的车“形”？若你仍舍不得放弃车是实有的执著，那你就得承认积聚是实；若不承认积聚是实，就得承认车子是假；一面承认积聚是假，一面说车有实自性，那是矛盾不通的。

中观者说：我再问你，你究竟承不承认车是依于假名而安立的？“如汝许”可“比一车形是依“假立义”而有，有此假车形，然后有彼假车，则你所说与我所说，是就站在同一思想阵线上了，彼此还有什么可争论的？不特如此，“如是依于”无自性“不”真“实”的假“因”，而“能生”彼无“自性不”真“实”的假“果”，因假果假，一切法无不是假，诸法是假，诸形皆可许有，而缘生一切法的因果，亦皆可以如是成立，所以说“当知一切生皆尔”。

中观与其他学派最大不同的一点，亦即彼此互相争论的焦点，在依实立假与依假立假…一般实有论者，认为和台积聚法是假有，这是不成问题的？但假有的一定要依于实有的，如没有实有法为所依，假有法亦即不可得，所谓“假必依宝”，‘依实立假’，足实有论者的最大论据。性空学采源说：‘顺正理论十三卷对经部的假法，下个以何为依的责问：“未知何法为假所依？非离假依，可有假法”。离开了假所依的实性，假法不能建立，这思想，大乘瑜伽者是很肯定的袭用了的’。可是性空论者，根本不承认‘依实立假’的这话，认为诸法不一定要依实才可立假，就是依假亦可立假的，所谓幻化因成幻化果，依幻立幻，要个实有的东西为所依敞什么？因为依假立假，一切可以成立，所以性空论者与实有论者，就展开了长期的思想论争，希望逐渐的引导他们，走上无自性空的正见。

上面一层层的破斥，是就客观外在方面破的，现在再就主观认识方面破斥一下。小乘学派中，“有”一部份学者“谓”：“色”香味触“等”四微，其本身虽没有什么形态可见，但它能如陶师所造的形态怎样，而就“如是”安“住”，如陶师所造成的是方形，就照方形这样安住，如陶师所造成的是圆形，就照圆形这样安住，因而使人见到这个由物质组合结构而成的形态，“便”对它生起一种“瓶”的感“觉”。其他如木匠造成一辆车子，或者造成一只书橱，四微也就如车如橱的这样形态安住，使人一见这个形态，便对它生起车子书橱的感觉，并且确认就是这个。我这样说，大概是没有问题的了。

中观家破道：你这样说，“亦非”合于道“理”的。为什么？因彼构成瓶子的四微支分，不论在任何一个支分上去寻求，都没有一个实自性的瓶的形态可得。我们之所以觉得有个瓶的存在，那不过是由客观形态而引发的主观认识，至于客观形态，只是众多支分积聚而有的如是假相而已。有瓶始有感觉，但感觉这东西，是不可靠的，如以感觉所感觉到的就是实有，那见绳以为蛇，见机以为人的，在理都应是实有了。然而事实上，绳还是绳并不是蛇，机还是机并不是人，可见感觉是不可靠的。

再说，你所说的色等四微，是不是实有的？如前在破自性生时，我们已经明白知道，世间无有自性生法，“由”于诸法是“无生故”，所以也就“无”有实有自性的“色等”四微。无生而生的色等，且是积聚的依假立假，依幻立幻而有，试问那里还有实在的瓶等之形？是“故彼”瓶或者彼车，“不应即是”色等极微积聚而有之“形”。

## 癸二 就世间安立

虽以七祖推求彼真实世间皆非有 若不观察就世间 依自支分可安立

可为众生说彼车 名为有支及有分 亦名作者與受者 莫坏世间许世俗

诸法虽是空无自性，但并不是没有诸法，而诸法所以有，乃就世间安立，中观家是这样说，根本佛法亦如是说。上面“虽以”一异等的“七相”，“推求彼”实有自性的车形不可得，而这不可得无自性空，不但是在“真实”道理中没有，就是在世俗“世间”亦“皆非有”。为什么？因你不论怎样观察，自性总是不可得的。小乘萨婆多部，大乘唯识学者，中观清辨论师，认为世间是自相有，在缘起性空中，仍是不许可的。虽说如此，“若”果“不”加“观察”，唯“就世间”共同所承认的名言来说，那就不论什么都可以说。如“依”轮轴等的各“自支分，可”以假名“安立”为车，若有指著车子来问这是什么，我们亦“可为”诸“众

生说彼”是“车”，并且可以分析出种种不同的名词来：如对轮轴等的各个支分，可以“名为有支”，并“及”还可说名“有分”，就其有彼运行的作用说，“亦”可“名”为“作者”，就其能够装载的意义说，亦可名为“受者”。总而言之的说一句，就世间共许的立场，什么是都可以安立的，绝对不坏世间所共许的名言。一般实有论者，因为执有自性，中观学者，始以真理观察，看看你的自性，究竟是个什么，不观倒也罢了，一观所见到的，原是无自性空，我告诉你无自性空，你以为我破坏世间，其实，破坏世间的是你不是我，因此，我得再度告诉你，还是放弃实有自性见，“莫”一要破“坏世间”所共“许”的“世俗”名言。

世间有很多学者，不了解世法相待依存的关系，每有所偏，或有所执。如有偏重支分者，就认为支分是实有的，如有偏重有支者，就强调有支是实有的。这种情形，举例来说：如国家与人民，本是相依而有，国是人民的结合体，人民是国家的成员，两者任缺其一，都不得成。有人偏重人民的一面，说离人民不成其国家，于是特别强调个人自由的重要，而对国家观念反而异常薄弱，如偏支分而忽略有支一样。有人偏重国家的一面，说没有国家就没有人民，认为国家是至高无上的，一切应服从国家，而否定个人自由及生命价值，如极权国家，特别像共产国家，就是如此。这如偏重有支而忽略支的组合成份。殊不知这都是偏差的见解，不能了解一切法的相互观待关系，如能了解一切法的相互关系，不特不会破坏世间，且亦不会有所偏废。是以吾人对于万有诸法的观察，一定要从它的相互关系上去观察，绝对不可以偏概全，重此忽彼。

王四 成观

癸一 遣我

七相都无复何有 此有行者无所得 彼亦速人真实义 故如是许彼成立

前以法说喻显，广破我不可得，破尽外道的离蕴我，小乘的即蕴我，乃至犊子系的不可说我等。今以七相观门观察，令诸瑜伽行者，了知生死根本，是由萨迦耶见在作祟。中观以种种方法，破斥实有自性我，并不是要与人争论，目的是为合佛法行者，起观门而破萨迦耶见，获得生死的究竟解脱。这颂就是总遣自我的无有。

我是自在义，不需其他因缘助成，自己可以独立存在，有永恒不变的主体。世间众生，内而以为有个独立不变的我存在，是为我我，外而以为见闻觉知所有的境界，亦是独立不变自己存在的实法，是为法我，而这我法二执，中观家以同一自性见为本：谓于法上有自性见，名法我见，于有情上有自性见，名人我见。佛法所谓破我，就是破这二者：内无自己存在独立不变的我，则人我就破了，外无自己存在独立不变的实法，则法我就破了。二我破，二障离，二空显，即是所悟入的诸法真实性。

在破执见中，最重要的要破萨迦耶见，因执身心为自性有，是萨迦耶见所使然，由萨迦耶见，而起法我见，是以萨迦耶见为生死的根本，如欲了生死而得解脱，必须击破根本的萨迦耶见，萨迦耶见破了，法我见自然随之消灭，无我我所为解脱门，但观一切法空是不够的。萨迦耶见执著身心为我，上面以“七相”推求，一切“都无”所有，“复何有”我可得？至“此”，诸“有”修瑜伽“行者”，果真通达我；“无所得”，则“彼亦”即很迅“速”的悟“入”诸法“真实义”。所谓真实义，就是法空性。真实，在一般人的观念中，以为法的表象是虚假的，而其内在必有一个实在的东西在，其实这种想法是错误的，诸法无自性，才是真实义。若离虚假的一面，另有真实的一面，是即自性见的本元。实在说：诸法本来是怎样的，就还它一个怎样。如说诸法无我，诸法中确是没有我的，非错误，非颠倒，非虚妄，非欺诳，是为真实。所悟入的是诸法真实义，能悟入的就是般若为体的瑜伽观行，所以瑜伽行者，能了达我无所得，亦即能悟入诸法真实义了。

瑜伽行者，以无我慧观察我之不可得以及悟入诸法真实义，但对一切如幻如化的世俗假法，并无一丝一毫的破坏，因为所无的，是无其实有自性，并不是无诸假法，是“故”就世间名言，“如是许彼”一切因果，皆得“成立”，并且对这如幻假法的通达，进趣圣者的性空

大道，而得解脱生死的大患。

## 癸二 遣我所

若时其车且非有 有支无故支亦无 如车烧尽支亦毁 慧烧有支更无支  
如是世间所共许 依止蕴界及六处 亦许我为能取者 所取为业此作者

上颂这我，此颂遮我所。我与我所相互依存，有我才可说有我所，我执除去，我所执自亦随之消灭。凡为所缘、所见、所触的一切与我有关的，且由萨迦耶见听引发的，都可叫做我所。还有为我所依的，亦可叫做我所，如自己身心，是我听依的，亦可说为我所。我所重在自他关系的联系上，也可说是法执，不过法执是重外在与我相关。为什么说无我即无我所？因了知实我不可得，必能了知无有所，所谓‘我性且非有，何况有所’？我是依五蕴而假立的，并不是离蕴之外，另有一个什么我。五蕴，不但为我所依，且亦为我所缘，能依能缘的我既然没有，所依所缘的我所当然亦无，绝对不会了知我无，而不了知我所是无。

如一辆人力车，由两车轮，两根拉木以及其他种种零件合成，“若时其车”的自性尚“且非有”，怎么还会有诸车的支分？所以说“有支无故，支”分一亦无”。或有以为：车子拆散了，车的支分，如轮轴等，还明白的可见，怎么可说支分亦无？须知有支无支，相互观待安立而有，车不存在，车支也就无法指出，车支若无，车亦无从安立。无车时而说有车轮车轴等，是因车轮车轴等，可以合之为车，而为车子之因，所以随顺世俗的名言，说为车轮车轴等，拆散了的支分，所以仍被叫做车轮等者，是对过去车的记忆联想而成。假定有人从来没有见过车形是怎样的，亦从没有听人说过车形是怎样的，那他现在见到轮轴等时，决不会知道这就是车的支分，唯见轮为圆圈，轴为长棍，各各是一独立整体的东西，与车毫无一点关系。又如父子的关系，是同时相互对称的，父亲死了，儿子之名即不成立。

进一步说，以火烧掉一部车子，不用说，不但其车被烧毁了，就是车轮等的支分，亦被烧得精光，绝对不会只烧其车而不烧其轮等，所以说“如车烧尽支亦毁”。车如我，轮等如我所，所以通达无我，决能了知一切诸法皆无自性。“慧烧有支更无支”，是即显示以智慧之火，焚毁了有支（通达我无自性），更无所谓支分的存在（通达我所无有自性）。如一切法上还有自性见存在，我当然也是自性有的。金刚经说：‘若著法相，即著我、人、众生、寿者’，这是有法我见即有人我见的最好证明。一般所谓我空法有，在空宗看来，他们根本没有懂得无我，因只通达我空，而不通达法空，如实际说，不但没有通达法空，即连我空亦未真正通达。

照上所说我法一切皆不可得，是则世间一切诸法如何而得成立？中观者答覆说：“如是”由“世间”名言“所共许”的，或“依止”五“蕴”，而有假安立之我，或依止六“界”，而有假安立之我，或依止“六处”，而有假安立之我。不但承认有假名我，对所取的诸法说，“亦许我为能取者”，诸法为“所取”，对所造的行业说，所造名之“为业”，“此”假名我，观待彼所造业，亦可名为能“作者”。这样说来，可见能取所取，能作所作，一切皆得成立，亦不破坏世间。性空者对这一切，从来没有否认，所以没有破坏世间的过失。

## 癸三 遣诸分别

非有性故此非坚 亦非不坚非生灭 此亦非有常等性 一性异性均非有

诸法是无自性毕竟空的，在无自性毕竟空中，一切分别当然是都不可得的，所以现在进一步的来遣除分别。分别虽多，要不出于各种四句，对这一切四句分别，本颂用一非字，予以彻底否定。

因为诸法“非”如一般所执著的“有”实自“性”，是“故此”诸法，亦即说不上有什么坚固了，所以说“非坚”。坚是坚固而没有什么改变的，但假名有的世俗法，人生有生老病死，世界有成住坏空，所谓‘世实危脆，无坚牢者’，‘一切世间动不动法，皆是败坏不安之相’，可见是不坚固的。普通说的常恒二字，其含义稍有不同：常是绝对不变，无有时间相的；恒有时间性的变动，不过相续不断，而不至于变无，这里说的坚字，有点近于恒义。



我既无自性，当然不是坚而三世安生。但“亦”不是或有或无的“非不坚”，因为无自性的假我，从无始以来一直到成佛，都是存在的。坚与非坚两句外，应该还有亦坚亦不坚，非坚非不坚的两句。

上面说过，五蕴是生减法，但我不是即蕴之我，不能说它有生灭，所以是一非生灭”。生与灭不可得，亦生灭亦不生灭，非生灭非不生灭，自然亦不可得。其他常、无常、亦常亦无常、非常非无常，亦同样的没有，所以说“此亦非有常等性”。还有二异性、亦一亦异、非一非异，亦“均非有”。

唯此所否定的一切，都是指实有自性者说，如果是如幻如化的假有生灭，是还承认共有，而不予以否定的，实有自性的生，必然落于常见，实有自性的减，必然落于断见，所以非否定不可。否定了实有妄执，无自性空自然显现。了达缘起性空，不但我我所执遣除，一切邪妄分别，亦都跟著无有。所谓萨迦耶见，为六十二见的根本，萨迦耶见不生，诸见分别皆随不起。

#### 癸四 结成解脱

众生恒缘起我执      于彼所上起我所      当知此我由愚痴      不观世许而成立  
由无作者则无业      故离我时无我所      若见我我所皆空      诸瑜伽师得解脱

遣除种种邪妄分别，彻底击破萨迦耶见，自然得入解脱之宫，所以这科叫做结成解脱。

“众生”无始以来，缘于什么而执自我？谓“缘”无自性的假我，而“起”实有的“我执”。这个我执的生起，在起心动念中，是任运而自然的，不藉丝毫造作的，所以即使不执实有的我在，然自性我的谛相，仍不断如流的相续生起。萨迦耶见缘此非即蕴非离蕴的假我，而于其上生起我执后，接著「于彼」我“所”依及我所缘“上”，生“起我所”执来，以为与我生命自体有关的一切，都是实有的，最显著的，如于五蕴，执为实我，转过头来，又执五蕴法为实有，这就是我所执。上面的执著，不管是执我，是执我所有，推求其原因，“当知此我”我所执，都是“由一于吾人“愚痴”而没有智慧的缘故。因为没有智慧，所以没有办法通达我法二空，而于我法之上，妄起我法二执，这是生死根本。经说：‘因有无明故，而有我我所’，正是显此。如此所执的假名我法，以七相去观察，虽说皆不可得，但若“不一以真理，“观”察自性有无，唯就“世”俗所共“许”的来说，一个活泼泼的生命自体，得以独立存在，而且生死流转，涅槃还减，亦都可以依此“而成立”。

中观对诸法的建立，与唯识确有著不同：如以内心与外境来说，中观认为都是假名有的，而唯识却说心有境无；如以三世的时间来说，中观建立三世如幻有，而唯识却说现在有过未无；如以二谛的有无来说，中观说世俗唯假名，胜义毕竟空，而唯识不许世俗唯假名，说依他有自性：如此比较，可以知道，中观比唯识平等；要有；齐有，要无一齐无，因而世俗谛上的建立，有很多与其他的学派不同。

前引中论颂说：‘因业有作者，因作者有业’，业与作者，是相待而有的。是以，“由无作者”的因缘，“则”亦“无”有其“业”。于此或有人说：造业必须感果，为什么无作者即无业？前面曾经说过，要萨迦耶见相应的业，才有感生死果的动力，不执实有作者，显示萨迦耶灭，萨迦耶灭，其业虽有，而不感果，有等于没有，所以无作者则无业。再说，三业活动的作用，不但众生有，阿罗汉亦有，乃至佛亦有，不过佛的三业，是随智慧行的。业是三业活动所起的影响力，众生的业，因有萨迦耶见，所以成为生死的动力；阿罗汉虽有业的动作，因为没有萨迦耶见，所以没有生死可感。

众生以萨迦耶见缘我，我是有统一的向心力的，所以一切向自我，一切以自己为活动中心，没有萨迦耶见，就不会从有我出发，而贪等烦恼，也就不会生起。有了我的观念存在，就喜欢搞小圈子，一切活动，皆以小圈子的组织为中心。没有了这个心理，就可为国家为人群而服务了。是“故”众生若“离我时”，亦即必然“无”有“我所”。“若见我我所皆空，诸”修“瑜伽”观行的大“师”，从此也就“得”到“解脱”，不会再在生死中流转。修行，

是有许多法门可修的，如修戒定慧，但要了生死，端在我我所执上用工夫，不见我我所皆空，解脱生死是办不到的。

## 壬五 遗疑

### 癸一 安立世间

瓶衣帐军林鬣树	舍宅小车旅舍等	应知皆如众生说	由佛不与世诤故
功德支贪相薪等	有德支贪所相火	如观察车七相无	由余世间共许有
因能生果乃为因	若不生果则非因	果若有因乃得生	当说何先谁从谁
著因果合而生果	一故因果应无异	不合因非因无别	离二亦无余可计
因不生果则无果	离果则因应无因	此二如幻我无矢	世间诸法亦得有

世人听了中观家如上破斥，而归结到无自性空，于是就生起了疑惑，以为中观家说的性空缘起，违反世间的一切，为了遣除人们内心中这样的疑惑，所以这里特先安立世间，证明中观家，不但不违世间，而是正能成立世间的。因佛说法，除了破诺邪见执著，至于常识上的一切，皆是随顺世间而说，世间共同承认是怎样的，佛亦同样承认是怎样的，世间共同怎么说的，佛亦同样怎么说的。如此，佛所说的种种理论，才能为世间众生之所接受。举例如下：

如“瓶”是由众多泥土积聚而成的；“衣”是由众多纱缕积聚而成的；“帐”是由众多线纱积聚而成的；“林”是由众多竹木积聚而成的；“鬣”是由众多珠宝积聚而成的；其他“树、舍宅、小车、旅舍等”，无一不是由众多条件积聚而成的；“应知”这一切的一切，“皆如众生说”，都是假有而不真实的。为什么？因是整体与支分看待而有的，不是各各具有独立自体性而有的。‘自性虽空，作用不无。佛随顺世间，世间说瓶，佛亦说瓶，不说泥聚；众生说衣，佛亦说衣，不说缕聚’。为什么如此？“由佛不与世”间“诤故”。所谓世间言有，佛亦言有，世间言无，佛亦言无，所以中观不破坏世间。唯佛与众生所见稍有不同者：众生以为这是实有的，而佛却见到是如幻假有。如有硬要执著有个实有自体性的东西，佛就真的要与世间诤，诤到使世间知道无实体性为止。但若严格说来，亦不算得佛与世诤，而只是佛为众生说明宇宙人生真相而已。

如此，一切看待假有之法，无不承认其如幻存在。颂说：“功德支贪相薪等，有德交贪所相火”，是即显示看待假立之法。第二句颂中的“有”字，可以贯通下去：读为有德、有支、有贪、所相、所烧（火）。如是与上句对照起来：是即德与有德、支与有支、贪与有贪、能相与所相，能烧与所烧的五对看待假有之法。按其次第，略为说明：功德，是指差别相，亦即一切法上所具有的功德相用，如胜论师所说实、德、业中的德。比方一只花瓶，其形是长圆的，中粗两头细的，还有各种不同的花纹；其所差别之物，谓之有德。有德亦即指的整体，唯有在完整体上，才有种种差别相，所以名为有德。支与有支，又是一对：有支是整体，支是各个支分，这在前面已经说过。贪与有贪，亦是一对：贪是指的贪心，有贪是指的众生，因为众生具有贪心，所以名为有贪。其他，能相与所相，能烧与所烧，皆可作如是观。月称论师在论文中解释说：‘此中，皆是以支为因，施设有支；看待有支，施設诸支。乃至看待于薪，安立为火，看待于火，安立为薪’。在这些看待安立的诸法中，本来没有各个独立自性的，如有人要在这些法中，求取它们的自性，那我告诉你：“如”依真理“观察车”的“七相”，同样是“无”所有的。照你这样讲来，一切都无所有，为什么世间众生卜明白的说有薪与火等？中观家回答说：我并没有说一切法没有，我只是说一切无自性，若不观察自性有无，“由余世间”之所“共许”，则上所说的一切，我无不承认它是“有”。

诸法既是看待假立的，而一切法各有其因果关系，因果当然亦是假立无实自性。中观论颂讲记说：“推果知因，据因知果，产生因果的观念，确见事物物的因果性。因果性，是依因缘和合生果的事相而存在的。印度、西洋与我国的学者，都是谈到因果的（无因论是少数的），佛法更彻底的应用因果律。没有因果关系的，根本不存在；存在的，必然是因果法。

然而，因缘和合生果，如加以深刻的考察，从因缘看，从果法看，从因缘与果看，从和合看，就发觉他的深秘：如执因果有实性，即不能见因缘和合生果的真义”。

因果的真义是：待果成因，待因有果，二者绝对没有它的实自性。因为“因”之所以为因，要“能生果”，“乃”可“为因”，假定根本没有生果，是即不能说之为因，所以说“若不生果则非因”。如纱织成布，才可说抄是布的因，如没有织成布，就不可说是布因。然而“果”之所以为果，假“若有因乃得生”起，设使没有因的话，其果自然就不得生。如是，可见因果是相互观待假名而安立的。

因能生果，果依因有，于是有人问道：是先有因还是先有果？是因从果还是果从因？中观者答说：因果相待而立，有则如幻而有，无则如幻而无，不能说谁先谁后，亦复不可说谁主谁从，所以说“当说何先谁从谁”。若有主张因果，各有其实自性，那倒真的可以这样问一问：是因从于果呢？还是果从于因？是先唯有果呢？还是先有于因？若说先唯有果，果法既然已有，还要待因做什么？若说先唯有因，因已老早存在，怎么能够生果？且没有果的时候，则你先已有的因，试问又是谁家之因？所以因果实有，不论你怎样说，总是有问题的，唯有接受无自性的如幻因果说，才能避免所述的种种过失。

中观家复以合不合的道理，破其因果实有自性说：因能生果，因与果必要发生密切的接合，你所说的自性因果，为因果合在一时一处而生果子为因果不同时不同处而生果？假定你说“因果”和“合”在一时一处，“而”始“生”起“果”法来，则因果二者必先已独立存在的各别有其个体，而今和合在一个地方，势必成为一体，二故”，则“因”与“果应无”别“异”，所谓因是因，果是果的差别，就不复存在。假定你说因果“不”和“合”在一时一处，彼此保持相当的距离而生，是则因果之间，毫不发生关系，因与果不发生关系，因不给与生果的力量，居然而有果生，那末，为果之因的“因”与“非”为果之因的“因”，两者“无”有差“别”，同样没有与果发生接触的关系，是则可以生果的因，固然可说为果之因，其他一切与果无关系的非因，理应皆可说为此果之因，事实不然，你说不合，不应道理。中论颂说：“若不和合者，因何能生果子若有和合者，因何能生果’？所以实有自性的因果，合与不合都不得成立的。因果的关系，只有合与不合的两种可说，“离”了合不合的这二亡种关系，更无第三种道理可说，或无第三种方式安立，所以说“亦无”其“余”的“可”以“计”执。‘若计因果一分合一分不合，合之一分有合生之过，不合一分有不合生之过’。你以为有第三条路可走，而实此路不通。若知因果如幻而有，则世间一切皆得成立，是以你应该放弃实有见。

由上面的种种道理看来，知道实有自性的因果，是不能成立的。于是外人反问中观者说：照你这样的讲法，因果究竟要不要建立？假使不要建立因果，佛法以因果为宗的道理，就将为你之所破坏；假使需要建立因果，试问你的因果又是怎样建立的？

中观者答覆说：在我以为因果之间，是有其密切关系的，果是从因生的，有因才可说有果，假定“因不生果”，“则”自然是就“无”有其“果”可得；而因是望于果有的，有果才可说有因，假定“离”所生“果”，“则因”自然是就无有，所以说“应无因”。总之，因因而生果，果非真果，因果而有因，因非实因，“此”因果二亡法，在我看来，唯是观待假立，犹“如幻”事一般，你如认为它是实有的，这自然是错误的，“我”因不执著它实有，所以“无”有如你所犯的种种过“失”，不但如此，而“世间”的一切因果“诸法”，“亦”皆“得有”，从不破坏世间任何一法。

中观者本于性空的因果深见，给予自性因果的一批判，从推翻他们的妄见中，显出因果如幻的真义，是中观建立因果的最大特色。

癸二 遮遣疑难

子一 问难

能破所破合不合      此过于汝宁非有      汝语唯坏汝自宗      故汝不能破所破

自语同犯似能破 无理而谤一切法 故汝非是善士许 汝是无宗破法人

安立世间的一大科文，是月称论主根据中观正义，一方面建立如幻世间的缘起假有，一方面对诸实有论者，不论是教内的大小乘学派，不论是教外的各教派学说，从因果合不合的立场，否定他们实有因果说，以显实有自性，一切不得成立。现在外人拿你破因果的合不合的方法，再来破你自己所说的能破所破，所谓以子之矛攻子之盾，正是这一策略的运用。

实有论者说：你所说的无自性空之理是能破，被你所破的各家理论是所破，现在我且问你：你这“能破所破”之间的关系，是和“合”在一个地方始发生破的力量？还是“不”和“合”在一个地方就发生破的作用？若说能所破合在一处，彼此发生密切的接触，始能破除对方的理论，则二者已成为一体，还有什么能破所破？能所破不可得，你又怎能破我？且若真的能破，所破即是能破，岂不等于破你自己？自己破自己，不但你不承认，世间亦没有这道理，所以你说合破，是不应道理的。若说能所破不合一处，彼此有著相当的距离，始能破除对方的理论，那亦没有道理，因为不合，彼此碰不到头，你能破的力量没有到达所破的对象上，怎能发生破的作用？进一步说，如果不合而能破的话，那就不但你中观家能破，是则一切能破一切了，这在道理上是讲不过去的。如是，我用你合不合的方法，破你能破所破的关系，那你岂不同样犯了你自已所说的过失？所以说“此过于汝宁非有”？既已犯了自己所说的过失，则就不能破坏我的理论，结果，“汝语唯坏汝自宗”而已，怎样也不能破坏别人，所以说“故汝不能破所破”。

为什么破人没有破到反而破了自己？因你“自”已所说的；巴言，“同”我一样“犯”了合不合的过失，是则你的能破成为“似能破”。似能破是对真能破说的。在思想理论的斗争中，总免不了要批评他人的，但当你去批评他人时，首先你要使你自己的理论，合于论理的法则，亦即要使自己的立场站稳，如自己的理论确是正确的，没有错误可以为人指责，那你就真的推翻他人的邪说，这叫真能破。反过来说，你本身的思想理论，充满了错误矛盾，怎么还能批评别人？即使你去批评别人，别人不会为你难倒，这叫似能破。似能破者，好像能破，实际上不能破。

因此，外人又说：你中观家的上面种种宣说，简直是“无理”取闹，没有道理的“而”在那儿毁“谤”他人所建立的二切法”。然而他人是不是因你的破坏而不能成立自宗？并不如此，“故汝”中观所说的道理，“非是”修学佛法的诸大论师，具正知见的“善士”所共赞“许”的，不但得不到诸大善知识的赞许，甚至可说“汝”中观者，“是无宗”的“破”坏佛“法”的罪“人”。这一宣判，可说是实有论者对中观学者，所采取的一致而又一贯的态度。

是的，一般以为修学空宗的人，都是无宗的，因为空宗，说有说无，非有非无，对任何一问题，一概加以否定，好像没有决定明确的立场，而一切不立。其实空宗那能说是没有主张——宗，若没有主张，又何宗可立？

从这一观点出发，我们应认清的是：立论破斥他人，定要站稳自己脚跟，不要再为对方驳倒。因为说人家的过失是很容易的，如说某人的人格还有所缺，某人的学问不够充实，某人的道德不够崇高，‘人非圣贤，孰能无过’？在凡夫位上，那个没有过失？那个没有缺点？要想攻击别人，真是拈来即是，但当你去攻击别人时，得先反省一下自己，是不是也有这些过失与缺点？

再就道理破人来说：我们常听到的是，公说公有理，婆说婆有理，各可有其一套破人的理论。但困难的是在建立自己的理论，而能不被别人之所驳倒。如二人比武，打倒别人或许容易，而自己站得住，不被人打倒，才真是有工夫的人。如以理论破人，不顾自己立场，破了人家之后，往往会被人家，利用你的理论，反转过来破你。如是，失去破斥立论的意义，不是善巧的立破方法。

如唯识破小乘学派，往往用假实来破，谓不是假就是实，不是实就是假，但说假有说假的过失，说实有说实的过失，除了假实又不容有第三条路可走。可是等到自己建立种子义

的时候，则又认为可假可实，谓就世俗说是假，若就胜义说是实，走上了亦假亦实的第三条大道。别人不可走第三条路，唯你可走第三条路，这是什么理由？所以，若以唯识破小乘的方法，拿来破唯识所立的种子义，小乘有怎样的过失，唯识同样有怎样的过失。可见要破别人而不为人所破，必须另有一套方法才行。

## 子二 答释

前说能破与所破	为合不合诸过失	诸定有宗乃有过	我无此宗故无失
如日轮有蚀等别	于影像上亦能见	日影合否皆非理	然是名言依缘生
如为修饰面容故	影虽不实而有用	如是此因虽非实	能净慧面亦达宗
若能了因是实有	及所了宗有自性	则可配此合等理	非尔故汝唐劳
易达诸法无自性	难使他知有自性	汝复以恶分别网	何为此恼世间

这是月称论师特明空宗安立一切法，以答覆外宗责难能所破合不合问题。中观家说：“前”面“说”的“能破与所破”，“为合”还是“不合”所有的“诸过失”，是属你们妄执有实自性可得的人所有，所以说“诸定有宗乃有过”。为什么？因你们执有真实自性的因果，这才用得著合不合的道理加以观察。“我”中观家，主张一切不可得，没有建立实有自性的宗，因为“无”有“此宗”，不可以合不合的道理观察，是“故”也就“无”有如上所说合不合的过“失”。同时，我所说的能所破，只是以假立能破，破假所破，虽说以假破假，但破的作用不无，到了所破的对象没有了，能破也就无从安立。如说四生有自性，才要破四生，若无自性执，何破四生之有？所以无自性空，能免此中过失。

为显无自性的因果，这里特举譬喻说明：“如日轮”遇到“有”日“蚀”时，“于”水中的日轮“影像上，亦”有日蚀现象“能”够为人所“见”；如日轮上有黑点“等”的“别”相，于水中的日轮影像上，亦有黑点等的现象可见，这是世人所明白见到的，但不可说空中的“日”轮与水中的日“影”，是合非合，因为是“合”与“否”，都是没有道理的，所以说“皆非理”。因为，日轮在天空，水池在地面，有天上的日蚀因，才有水池中的日蚀果，而日蚀的影像，依此众缘而生，所以说“然是名言依缘生”。凡依因缘生的，都是假有之法，所以世人皆知水中日影是假。假有之法，有什么合不合可说？若说是合，日轮既没有掉下水面来，水面亦未与日轮相接触；若说不合，日蚀的影子明明照在水面上，亦不能说丝毫没有关系。中观家说：是多方面的因缘和合而有的，不能征求它的合与不合。

因缘有的都是假法，假法虽假而作用不无，所以特再举喻显示说：“如”世间的人们，“为”了“修饰面容”，对镜化装，见到镜中的影子，知道己面的净秽，或除去脸上的垢秽，或子以施脂擦粉，但是谁都知道，镜中人影，是虚假不实的，不能分别它的合不合，镜中“影”像，“虽不”真“实”，然“而有”其修饰面貌的作“用”。“如是”，我“此”能破之“因”，“虽非实”有自性而假立的，但有一种最极殊胜的作用，就是一方面“能”除去众生心中的无明垢，而另方面能开发众生清“净”无漏的智“慧”，以此净慧的一面镜子，照彻诸法的真实性，“亦”能令诸众生，很快的通“达”空无自性之“宗”。这样分别说来，可见能破所破，虽均无有自性，然此能破有能破彼所破的作用。

讲到这里，对外人执有实在自性而犯的合不合的过失，再来一个简单的总结：立论破人，无论是以比量破或真理破，主要的要使对方对此一论题，能在自立的宗依上，感到有所错误，或自知是相似法，进而启发他人的智慧，才能达到立宗的日的。因明学上，有所谓宗、因、喻的一二支，而因为能了，宗为所了，了是显了义，如黑暗的房里，一有灯光的照了，即能照耀出房内所有的东西，能了因，能显出宗依上所有的道理，究竟是否合乎真理。因明论上的因支，最重要的一点，是能显了宗义，宗以因的力量而得明了，并使对方明了邪正，所以以理破人时，绝对不可忽视因支。

“若能了因，是”真“实有”的，“及所了宗”是“有自性”的，如是实有自性的能了所了，“则可配此合”与不合“等”道“理”，但是我中观宗，不论是自己的能破因，抑或是

要所破的汝宗，都是无自性的，所以说“非尔”。因为我不执有自性，你就不能以合不合理的道理难我，假定你用这方法破我，那我老实的告诉你，你是白费工夫，一点效果都没有的，所以说“故汝唐劳”。

从上一重一重的分析下来，我们可以明确的知道：无自性与有自性之说，是极为尖锐的两极思想，而在这两极化的思想系中，无可疑义的，诸法无自性之说，是比较容易了达的，诸法有自性之说，是比较难以合知的，所以说：“易达诸法无自性，难使他知有自性”。为什么是如此的？如以因明量说，这儿说的难易，是约因喻显了上说的。现从有无自性相反两方面立论如下，就可看出谁易知谁非易知。

诸法无自性——宗

缘生故——因

如梦幻等——喻这是性空者立的理论，要破无自性宗，必须相当因喻，但要找个相反的不空例子来破，不说是很困难，简直就找不到，因为任举一法，皆是无自性空，没有一法是不空的。反之，若成立自性有，则你所举法中，有假有实，不能一切皆实，而你所立理由，反对者可用同样的理由，推翻你的实有说。

诸法有自性——宗

缘生故——因这是实有者立的理论，不但同法喻不可得，就是所举的因由，亦与所立的宗义相违，因凡有自性法，决非是缘生的，凡是缘生诸法，绝对没有自性，你以缘生故的因，来成立有自性的宗，怎么可以？至于同法喻不可得，因你不论举出任何一法，都同所立宗是有自性，而有自性法又是我所不承认的。

是以，凡欲成立自己破坏别人，绝对不能离了诸法性空，离了一切法无自性空，不能破坏别人，以破了别人，自己也倒了，不能成立。这就因明立破方法说。

圣龙树在中观论说的‘以有空义故，一切法得成’的这话，不但适用在宇宙事理的建立方面，即在思想理论的破立方面，也是要有空义才得成的。如中论观五阴品说：‘若人有难问，离空说其过，是不成难问，俱同于彼疑’。讲记解释说：‘有人想难问其他学派的理论，说他的思想如何错误，这也须依据正确的性空观，显出他的过失。否则，离却正确的性空，宣说他人的过谬，这还是不成为难问的，因为你所批评的，并没有评到他的根本，结果，也还是同他一样的堕在疑惑里’。提婆菩萨亦肯定的说：一切法空义，是破实有妄执的最好方法，因为诸法确实是无自性空的，只以众生无始来的自性见深厚，一时难以消除而已，然就扫除自性见说，一切法无自性空义，确是易于使人反转过来，悟入法性空的。

众生无始以来，沉溺生死海中，无法解脱过来，其祸根即为实有自性见之所迷惑，处处执著实有，因而起惑造业，受诸生死痛苦。有心度化众生，理当击破众生的自性见，使从妄见中跳出来才对。然而你们实有论者，不从这方面来解救众生的苦难，反而宣说诸法有实自性，使众生增加邪妄分别，则“汝”岂不是“复以恶分别网”，笼罩住众生，使众生流转在三有中，永远不得出头之日吗？如是对于世间众生增加苦恼，那又何必呢？听以说“何为此恼世间”。

子三 总结

了知上说余破已 重破外答合等难 云何而是破法人 由此当知余能破

这是总结的一颂：前三句总结上文，后一句例破余法。谓若“了知”如“上”所“说余”所“破”的因果道理“已”，“重破外答合等难”者：谓观‘能破所破合不合’以下的一段文，因为外人说中观家是破法人，所以逼得论主重行答覆他们这个责难，告诉实有论者，破之所以为破，不是有一实法，可以打倒破除，是因众生于无自性执有自性，乃用种种方法破其执著，所谓‘但破其情，不破其法’，只是求共了解无自性而已，如以为有一实法可破，那就真是大错特错了。如人误东为西，错认方向，有人出而为其指明，只是使其分辨东西，并非除去西方，而仅剩一东方，不但不是如此，且就因有一西方，而始确认了东方。如此，缘起

因果，我都许可有的，“云何而是破法人”？正因我中观不是破法人，反显你们实有自陆的主张，一切皆在所破之例。“由此当知”：“余”有如是自性执者，皆可运用这个原理，“能够”“破”除他们妄执。

于第六现前地中，广明一切法空，首依诸论明我法二空，到此可说已告一结束。空是佛法的特质，从上所叙说中，可得正确认识。或有人说：世间诸法明明是有的，佛法为什么非说空不可？这因一切法本来是空的，佛陀广说诸法皆空，不过是将诸法真相，为我们揭示出来而已。如果不谈空，怎能开显诸法真相？怎能指示世人错误？怎能从生灭与不生灭的无碍中，实现涅槃的解脱？中观论讲记观五阴品说：‘立要这样的立，破要这样的破，不空是绝对不行的。批评别人，建立自己，在言说上，尚且要依空，解脱自然更非空不可了’。学佛以得解脱为最终目的，你能不承认空吗？你能不依空而行吗？你能不求悟入诸法空性吗？‘空是大解脱’，愿诸佛法行者，进入空解脱门，实现大自由大解脱。

庚二 依经各说差别

辛一 总明空义差别

无我为度生      由人法分二      佛复依所化      分别说多种      如是广宣说  
十六空性已      复略说为四      亦许是大乘

第六现前地，主要是说般若功德，而般若功德中，以正显空义为最要，而正显空义中，分为两大段落：第一段落是依论广明二空，这在前面的颂文中，已详细的说明过了；第二段落是依经各说差别，这是在以下颂文中，我们所要解说的。在全部颂文来说：初地至五地以及此下的颂文，都是比较容易懂的，最难理解的，则是依论广明二空的颂文，因为这是入中论颂宗要，亦是显示诸法空性之理的，但在这前面已经讲过，可谓难关已度，以下是没有什么高深理论可说的了。明二空义，是依论师的论典，特别是依圣龙树抉择深理的论典而说的，现明空义差别，则是依于如来所说的经典来显示的。

一切法空的这个道理，在大乘佛法中，本是极简单的，虽般若经中说有四空、十六空、十八空、二十空的不同，但实际是同一空义，因为生性只有一个，那里可以说有众多子所以说有种种不同的空，不过是就某一角度，以显示其空义而已。如茶壶中的空与身体上的空以及虚空的空，似乎是有大小差别，而其空之所以为空，是丝毫没有差别性的。足以如上说的我空与法空，亦是平等平等无二无别。但由于度生的关系，分别说为二空，所以说“无我为度生，由人法分二”。众生处处执著有个实有自我，于是沉溺在生死海中，永远没有出离之期。大悲世尊为了救度众生，特针对众生执著，宣说无我。无我即无自性，亦即一切法的普遍真理，亦即所谓空。可见空与无我，虽是两个名词，实是一个东西。如说空，必然就联想到无我，说无我，亦必然联想到空。但因空是在一切法上显的：约众生在因缘和合的五蕴身上，执有一个实在的我，佛就针对这个执著，说人无我；约众生在身心以外的一切法上，执有实在的法可得，佛就针对这个执著，说法无我。简单的说，就是在情与无情上建立二空。或有以为：佛为二乘人说我空，为大乘人说法空。其实，我法二空，无二无别，不过小乘行人，急于自了，特偏重于人空，如真了达人空，一定不起法我执的，假定仍起法执，即证明其人无我亦未真实了知。不过约偏重说，姑且说小乘通达人生，大乘双达二空，亦未尝不可。正式说来，二乘是可以通达法空的。

佛说人法二空外，有没有再讲其他的空义？颂说：“佛复依所化，分别说”有“多种”空，而这种种不同空的宣说，完全足为适应所化众生而宣说的：如有的众生喜欢广的，佛就广为宣说十六种空，“如是广宣说十六空性已”，假使遇到喜欢不广不略的乐中众生，即“复略说为四”种空。佛如是宣说，月称论师现在亦如是说十六空及四种空。佛法向有人乘之说，但什么是大乘，当然有各种不同的解说，今依大般若经说，十六空就是大乘。又须菩提曾问佛说：什么是大乘？佛干脆的回答他说：十八空即是大乘。由这看来，可见空即是大乘。所以现在在说种种空后，特别归结的说：“亦许是大乘”。

诸法是有量无边之多的，如果空随诸法而说，亦应有量无边那么多的空，为什么但说十六空或十八空？假使为了略说，那就只说一切法空就可以了，何必要说那么多？假使为了广显，就应随一一法说空，而有量无边的空，为何只说十六空或十八空？这实是个问题，值得加以探讨的。首要知道，佛陀不论说个什么论题，都是适应众生而宣说的，务必要使众生得到利益。现在就以讲空来说：假定只说一个一切法空，未免说得太简单，而所要说的道理，一定不能很圆满的表达出来，使众生听了莫明其妙，怎能合众生得到利益？假使广泛的说种种空，就又未免说得太繁，使众生听了摸不著头脑，同样不能舍得利益，所以佛陀说空，乃适应众生的需求，不多不少的，刚刚恰到好处。如人患了某种病症，必须服药始能痊愈，这是谁都知道的；但药服得太少，固然病不得愈，设若服得过量，亦复增加其患，是以应病授药，不多不少的令其病愈，可谓毫无问题。佛说空法也是如此：应说四空的就说四空，应说十六空的就说十六空，应说十八空的就说十八空，问题看众生的需要如何而定。

还有一个问题需要论说的：佛在般若经小曾说欲住十八空当学般若波罗密的这话，是则般若波罗密多空与十六空或十八空，应该说它是一？还应说它是异？假定是一非异，为什么说欲住十八空当学般若波罗密？因既说了这话，就不可以说它是一；假定是异非一，离十六空或十八空外，试问又以什么为般若空？关于这个问题，圣龙树在智度论中，是这样解答的：约某种因缘，可以说它是异；约另一种因缘，亦可说它是一。就异的因缘立场来说：般若波罗密，名诸法实相，在诸法实相中，是灭一切观法的，而十六空或十八空，是以十六种观法或十八种观法，而观令诸法悉皆空寂的，且菩萨须要学这诸法实相，然后始能生起十六种空或十八种空的，二者如是差别，怎么可说是一？再就一的因缘立场来说：十六空或十八空固然是空无所有相，般若波罗密同样是空无所有相；十六空或十八空固然是属舍离相，般若波罗密同样是属舍离相；十八空或十六空固然是属不著相，般若波罗密同样是属不著相。二者如是相同，怎么可说是异？这样说来，可知般若空与十八空等，说一固可，说异亦可，问题看你以何因缘而说。

辛二 别说种种空义

壬一 十六种空

癸一 内空

由本性尔故 眼由眼性空 如是耳鼻舌 身及意亦尔 非常非坏故

眼等内六法 所有无自性 是名为内空

上来说明佛说空义的目的所在，此下别明十六种空与四种空。这两首颂，是明内空。所谓内空，是约众生的内在生命说的，换句话说，就是六根空，亦即内六处空。内是对外说的，亦即所谓相待假名，如十二处，就分为内六处与外六处。内六处，是众生内在不共之法，唯识说为不共中不共。眼等六处所以说为内，因为这是一种微妙清净法，而为肉眼所不能见到的，亦即所谓见闻觉知之性。众生不了这是相待假名，而以为它各有实在自性，如真各有其实在自性，现在我们说它是空，那就违反事实，这是不可以的。实际六根本来是空，不需加以分析而后空，亦不需加以观察而后空，所以说“由本性尔故”。由于本性原来就是空无自性的，因而“眼由眼性”而说其“空”。眼的自性不可得，本来就是空的。如说：‘眼空，无我无我所，是眼法’。杂阿含经说：‘比丘！诸行如幻如焰，刹那时顷尽朽，不实来，不实去’。性空学采源对这加以解释说：“十二处应特重内六处，所谓‘诸行’，就是这眼等六内处。它的性质，如幻、如阳焰，刹那变坏的。是因缘和合法，缘合而生，所以生无所从来，缘散而灭，所以灭无所从去。虽然有，却不是实在的。这六处，就是如幻诸行，就是空寂，无自性的缘起”。眼等内六处空，从这个说明中，可谓了然无疑。眼根“如是，耳鼻舌身及意亦尔”。如分开来说：由本性是空的原故，耳由耳性空，鼻由鼻性空，舌由舌性空，身由身性空，意由意性空，各各都是自性本空的，与唯识说的他性空，有著截然不同。如以他性空说：于眼上所起的各种妄执，当然是要空掉的，但空掉妄执后，而眼等的本身是不空的，这就是一空



一不空的他性空的说法。中观家依般若经意说自性空，即空本来是如此的，不特悟界净时，是法尔空寂的，就是迷界染时，亦复法尔空寂，不以修行造作力而另有所得之空。由六处空，总名为内空。每一种空，都可以这本性尔故的原则，来说明其空义。

“非常非坏故”，是说空之为空，恒恒时常常时都是如此的，既不是常，又不是坏的。但圣龙树在智度论中，只说非常非我所，而没有说到‘非常非坏’。再从原始圣典去看，亦只说诸行空，眼等空，常恒不变易法空，我我所空，本性尔故。当知常恒不变易法空，就是无常无我义。龙树的智度论，是依阿含经意而说的；月称的所说，则是转到不常不断的方面来讲的。因为眼等诸法，虽在因缘和合下而现为有相，但不是断灭的；眼等诸法是有为的，只是相似相续，所以又不是常住的；因而月称特别说为非常非坏。如是“眼等内六”处“法，所有无自性，是名为内空”。这显示了内六处空，都足以缘起无自性而说明其空义的，离了缘起无自性，即不能显出内六处是空。

## 癸二 外空

由本性尔故 色由色性空 声香味及触 并诸法亦尔 色等无自性 是名为外空

此明外空：外是对内说的，亦是相待法，即指外六处。内由相待于外而有，求其自性空不可得，外由相待于内而有，当亦空无自性可得，这是很明显的道理，本无须多加解释的。现在本著前面的意思说：“由本性尔故，色由色性空”。色尘境界所以说它是空，亦是由于它的本性如此，所谓色由色的自性本来是空，不得不随其空无自性而说其空。为什么本来就是空无自性？佛说：色这东西，是从种种因缘和合而生的，于中没有丝毫的坚实性可得，如海水中的波浪，一个波浪接著一个波浪，波波相次，浪浪相击，击成一个个的泡沫，从表面看来，好像是有的，但随即就又消灭了，根本没有实在性可得。当知我们现在所见到的色境，就如水中的泡沫一样，是非坚非实的，有什么自体可得？自体不可得就是空。

中观论颂讲记说：‘色法是因缘所生的果色，考察它的因果关系，是不相离的缘起存在。萨婆多部说色法有二类：一、四大，二、四大所造色。四大是因，所造的色法是果，这虽各有它的自体，但根尘等的色法生起，要四大作为它的所依，所以说是能造，是因，因果是同时的。……现在从因果不相离的见地，破斥他的因果各有自性。青目释从平常见到的色法——缕、布，说明他的因果不离，意义特别明显。譬如布，是由一缕缕纱织成的，布是果色，一缕缕的纱是色因。假使离开色法的因，果色是不可得的，反过来，离了果色，色因也不可得。这因果二者，有它的相互依存性，不能独立而存在’。

我们应要知道：凡是不能独立存在的，即显示其没有实在自性，亦即是空的。‘色因缘灭，色亦俱灭’，所以是空。色尘如此，当知“声、香、味及触并诸法”，也是如此，所以说“亦尔”。根据以上所说，可知色等六外处，都是无自性空，由于“色等”六尘“无自性”空，“是”故说“名为外空”。

## 癸三 内外空

二分无自性 是名内外空

这是解释第三内外空。颂文的“二分”，就是指的内外。内是观待于外而有的，外是观待于内而有的，离内则无于外，离外则无于内，二者是相依不相离的缘起存在，都足“无自性”的假名，“是”故说“名内外空”。这是前二空的综合说明，如真了解上述二空，对此内外空，自然就很明白，所以颂文不多加以说明。

或有人说：内外空既是前二空的综合，不说岂不是也可以吗？对的，不说本也没有什么，不过就众生的执著，分别说这三种空，也没有什么不妥。如有众生对于内在的个己身心，生起坚固的执著，以为这是真实有的，佛就针对众生这个执著，为说内空；如有众生对于身心外在的诸法，生起坚固的执著，以为这是真实有的，佛就针对众生这个执著，为说外空；另有一类众生，烦恼特别深重，既坚执内在的身心，又坚执外在的诸法，针对这类众生的妄执，

佛就不得不为主说内外空，告诉他们：由内而外，从外而内，不论何法，要想求得它的一个实在自性，那是绝对不可得的。因此，说这三种空，并不多余。

其次，内外既是相待而立的，是则内没有决定性的内，外亦没有决定性的外，因为在你以为外的，而我或者认为是内，或者在我以为外的，而你或者又以为内。所谓“随人所系内法为内，随人所著外法为外”，有什么决定性的内外可得？如我们以讲堂为内，住在讲堂旁边房间里面的人，还以讲堂为外哩。我们以讲堂外面为外，站在新竹市的立场来看，还认为这是属于新竹市内哩。行者观这内外法，没有它的决定相，所以说为内外空。

再说，内外法所以说名为空，主要是由于无有自性，因为这是因缘和合而生的，而这缘生的内外法，并不在和合因缘中，因缘中尚且没有内外法，其他的地方，当然更没有内外法可得，进一步说，不但内外法无有，就是因缘亦无有，因为因缘无有，所以内外法空。

关于这三空，在大乘佛法，并没有多说，而在阿含中，佛说身受心法的四念处时，曾分别的说到这三空。以观身不净说：先观内身三十六种不净充满，九孔常流不净的东西，丝毫净相都不可得，净相不可得，说明内空；其次观外色不净，亦如观己身不净，净相不可得，说明外空，进而“行者，若观己身不净，或谓外色为净，若观外色不净，或谓己身为净，今俱观内外，我身不净，外亦如是，外身不净，我亦如是，一等无异，净相不可得，是名内外空”。身念处是如此，余受心法三念处，亦这样的分别观察，显示这三空的意义，可说极为明显。总之，由内达外，终于到达三者的总和，是这三空的分别说明。

#### 癸四 空空

诸法无自性	智者说名空	复说此空性	由空自性空	空性之空性
即说名空空	为除执法者	执空故宣说		

这是解释第四空空。佛法说空，一般误解为什么都没有，其实空不是什么都没有的意思。“诸法无自性，智者说名空”。空即无自性，无自性即空，虽是两个不同名词，而实名异义同。自性为人类普遍成见的根本错乱，有了这个错乱的自性见存在，就永远的见不到诸法的真理，唯有击破自性见而通达无自性空，真理才会在你面前显现。所以有智慧的大圣佛陀，不说空是什么没有，而说空是无自性，无自性即空。

佛说空的用意，是对破众生的实有自性见，一旦实有自性见为空破除，破有之空亦应舍弃，但‘众生处处著’，放弃那一边，又执著这一边，空破一切法唯有空在，于是就又以空是宇宙的大实在，转过头来，执著有个实实在在的空法，复又成病，因而大圣佛陀，“复说此空性，由空自性空”，即空的自性亦复是空的，没有实在空自性可得。如是“空性之空性，即说名空空”，空空的得名，是由这样来的。为什么要说这空空子“为除执法者，执空故宣说”。执著诸法实有，要想破除此执，佛知唯有说空，说空为了遣有，不是要你再来执空，如果再来执空，同样是错误的，因而不得不说空空，破除众生所有空执，可见空空，专门是为执空众生说的。

然而在此所要问的：空与空空究有什么不同？我们的答覆是：空是为破实有诸法的妄执，空空则是为破实有空性的妄执。再问：你之所谓空，是法还不是法？假定是法，则空已为所破，因为空是在一切法中的；假定不是法，则所谓空又何所破？圣龙树解答说：“空缘一切法，空空但缘空。如一健儿破一切贼，复更有人能破此健人；空空亦如是。又如服药，药能破病，病已得破，药亦应出，若药不出，则复是病，以空灭诸烦恼病，恐空复为患，是故以空舍空，是名空空”。这一解释，可谓非常明白。

众生的执著深重，这就现实世间，是可体验得出的，所以佛陀出世，专门宣说空法，破除众生执著，中论颂说：‘大圣说空法，为离诸见故’。诸种执见因空而离，照理不应再有执著，因为误认空为究竟，于是复又执著于空，这真到了所谓无可救药的地步了，所以中论颂接著说：‘若复见有空，诸佛所不化’。请试想一下：说空是遣有无而离一切戏论颠倒执著的，假定不能理解佛说空的用意，又见有个永恒的普遍的实在的空性，是则佛还有什么办法？不

特释迦佛无法教化，就是诸佛亦无法教化。‘众生本来执有，佛所以说空教化，空，就是离一切戏论不著。你却要执空，这还能软化吗？再为说有吗？执有是众生的老毛病。可以对治，到底不能使众生解脱，所以也不能再为说有’。现在于不可化中，佛又大慈大悲的，巧为施化，而说空空，对治空执，佛的恩德，真是难以限量了。

颂文所说的空与空性，是否有不同的意义？依中观家说：空就是空性，空性就是空，并没有差别可言，因为空是诸法的寂灭相，亦即显示了诸法的空寂性。但唯识学家，认为空是空，空性是空性，二者是有差别的：空是侧重远离执著方面说的，亦即是用于遮遣的，所谓遣除遍计执，说名为空。空性是侧重所显的意义方面说的，亦即是用于显示的，所谓二空所显的圆成实性，说明空性。遣除的空，虽则真正是空，所显的空性，不但不是空，且是胜义有，真实有的。这样讲空，在中观家看来，是空得不彻底不究竟的，而且如唯识家的解说，颂文所谓空性之空性，是就变为不通了。中观系的诸大论师说：‘三一空即真’，明白说空即是空性上的真实性，所以中观家不论在任何地方说空，总是一空到底，绝不会有丝毫的不空的痕迹露出来的。

### 癸五 大空

由能遍一切 情器世间故 无量喻无边 故方名为大 由是十方处  
由十方性空 是名为大空 为除大执故

这是解释大空。大乘法中以十方空为大空，声闻法中以法空为大空。智论十八空品说：气如杂阿含大空经说：生因缘老死，若有人言是老死，是人老死二俱邪见，是人老死则众生空，是老死则法空。摩诃衍经说：十方，十方相空，故名为大空’。十方相，是指四方四维上下的十方，亦有说为东西南北上下六方，实即指的空间而言。近有人说：时空为宇宙的骨架，离了时空就没有宇宙可得，所以对于时空，一般学者，都要讨论到的。关于时间，不是现在所要说的，姑且不谈。空间，印度学者，有看为实体的，且将空与地水火风合称为五大，认为五大是组成宇宙万象的五种原质。这在佛法，可说是没有这个说法的。因在佛法看来，所谓虚空，是依色相而现起的，如说：‘因有色故有无色处，无色处名虚空相’。‘缘起色法的幻现六方相，是虚诞似现而不可据为真实的；如以为真实而想推求究竟，那末有限与无限都不可得’。智论十八空义说：‘如五众和合假名众生，方亦如是。四大造色和合中，分别此间彼间等，假名为空。日出处是东方，日没处则是西方，如是等是方相’。总之，不论从那方面讲，十方的空间相，是决没有实自体可得的。

十方相为什么称为大空？“由”彼“能遍一切”有“情”世间及“器世间”的原“故”。宇宙间的万有诸法，佛法总括起来，不出这儿所说的两种世间。有情世间，是指有精神活动的生命者说；器世间，是指山河大地森罗万象者说。有情虽然众多，器界虽然广大，但无不在这十方虚空的拥抱之中，即从它的外延而扩展去看，是其大无外无边无际的，所以称为大空。试想一下：在这世间，有那样东西，不是有其限度及有其边际的？假定认为有无边际及无限度的，那就唯有空间。如以我们现在所立的空间为中心，不论你向那一方面去扩展外延、都是无边无际，无穷无尽的。金刚经说：“东方虚空可思量不？不也。世尊！南西北方四维上下虚空可思量不？不也！世尊”！正是显示虚空的广大无边。

如是广大无边的虚空，以什么来比例说明？“无量喻无边，故方名为大”。无量，是指行者所修的四无量心：慈、悲、喜、舍。如修慈悲二无量心观，先从自己的父母观起，然后逐渐偏及无量众生，于是心量也就广大到无量无边。从此喻于无边无际的虚空，所以说方名之为大。如华严经中说的重重无尽的华藏世界，就是行者在观行中所观的广大境界。

“由是十方”空无相“处”，乃“由十方性”的本来是“空”，“是名为大空”，并不是其性不空，现在想方设法的而令其空，假定真是这样，那就破坏世间了。智度论十八空义说：“问曰：十方空何以为大空？答曰：东方无边故名为大，亦一切处有故名为大，遍一切处故名为大，令众生不迷闷故名为大，如是大方能破，故名为大空”。说此大空，是“为除大执”

者说。如胜论师于实德业的实中，执有实在的大方，所以不得不说此大空，以破除其实有的妄执。

#### 癸六 胜义空

由是胜所为 涅槃名胜义 彼由彼性空 是名胜义空 为除执法者  
执涅槃实有 故知胜义者 宣说胜义空

这是解释胜义空。胜义空，有的地方叫做第一义空。此胜义空，不是其他任何一法可以体认得到的，唯有最极殊胜的般若妙智所能体悟，所以说“由是胜所为”。胜智所为的是诸法空性，而这亦即所谓涅槃。如说法性寂灭，无果自在，称为涅槃，或说空性不生不灭，称为涅槃，所以说“涅槃名胜义”。智论十八空义说：“诸法中第一法名为涅槃，如阿毗昙中说：云何有上法？一切有为法及虚空非智缘尽。云何无上法子智缘尽，智缘尽是即涅槃”。证知唯有涅槃，堪称胜义，或第一义。像这样的胜义，自然只有般若为中心的正道实践，始得彻底实现。如是胜智所为的法性空寂涅槃，亦即是胜智所知所证得的。

为什么说此涅槃胜义是空？“彼”涅槃胜义，“由彼”自“性”本来就是“空”的，“是名胜义空”。智论说：“涅槃中亦无涅槃相，涅槃空是第一义空”。涅槃，是约生死的究竟解脱说的。得到涅槃，除了众苦尽灭，什么也不可说，如以为还有个什么，是就根本不能证得涅槃。小乘经中，形容涅槃，无量无数，甚深广大，当知无量无数与甚深广大，就是法性空寂，绝对不可再想像为是怎样的。

于此或有人问：涅槃若是法性空寂，空无有相，修学佛法的人为什么还要趣证涅槃？再说：佛所说的一切佛法，都是为了涅槃而说的，假使涅槃空寂无相，还说这么多的佛法做什么？解脱生死而获得究竟清静，究竟清凉，佛陀祇说为不可施設究竟涅槃，但在众生听了这个涅槃以后，就在这涅槃的名字昔声上，生起种种的戏论，或有以为涅槃界中，还是有身有心的，或有以为有心无身的，或有以为什么都没有的，落于有无的情见中，“为”了“除”去“执法者，执”著「涅槃」为“实有÷实无，是“故”了“知胜义”空性的圣“者”，特为三且说胜义”涅槃“空”。当知说涅槃空，是破众生所著的涅槃，非破圣者所证的涅槃，假使圣者所证的涅槃，亦在破除之内的话，那就又落于断灭见了。

#### 癸七 有为空

三界从缘生 故说名有为 彼由彼性空 说名有为空

这是解释有为空。为是造作的意思，在有漏的三界内，不论那一法的生起，无不是从因缘而生起的，因而也就没有一法不是有为的，所以说三界从缘生，故说名有为”。掌珍论说：‘众缘合成有所造作，故名有为’；集论说：‘气有生住异灭是有为’；智论说：‘气有为法名因缘和合生，所谓五众，十二入，十八界等’。因为从缘生起的诸法，是具有生、住、灭的流动相的，所以说名有为。生、住、灭相，是有为法的三相，亦有说为生、住、异、灭的四相，或有简单说为生、灭二相的。是以我们对于万有诸法的观察，只要发现它具有生、住、灭的形态，就可认定它是无常的有为法。

缘生的有为法，为什么说它是空？“彼”有为法“由彼”自“性”本来是“空”的，是故“说名有为空”。如果有为是有实自体的，现在来说它是空，那就有违法的真相。彼本性空，还它本来空寂，可说是恰到好处。因恐众生不知其空，而妄执为实有，所以说名为空。

智论对这有为法，从两方面说明其空：“一者，无我无我所及常相不变异不可得故空”。有为诸法，是因缘和合而有的，悉皆虚妄不实，众生所以觉得它是有，不过是从亿想分别，而妄认为是有，如要于中求个真实自体的东西，不论在内在外在中间，无论如何是求而不可得的。‘凡夫颠倒见故有，智者于有为法，不得其相，知但假名，以此假名导引凡夫’。所以说有为空。“二者，有为法相空，不生不灭无所有故’。有为法相，就是生、住、灭的三有为相。所以佛说：‘有为有三有为相’。没有三有为相，就不成为有为。有为相者，就是为有为法作相、使人了知有为之所以为有为。因有为法，在一切处，一切时，总是有生、住、灭的，

可说三相是一切有为法的普偏理性，所以能使一切法流动不息，一切法照著他的理则而生灭。佛说有为法，使众生了知诸法的无常生灭，而厌离这流动不息的苦恼世间，并非说有个实在自体的三相，三有为相可说是空无自性的，为有为法作相的三相，尚且没有自性可得，为三相所相的有为法，又怎么可以说它有实自性？所以中观论颂说：“生住灭不成，故无有有为”。本于上来所说，所以说有为空。

#### 癸八 无为空

若无生住灭 是法名无为 彼由彼性空 说名无为空

这是解释无为空。无为是对有为说的：有为具有生、住、灭的三相，无为刚刚与之相反，是没有这三相的，所谓‘不生不住不灭’，是无为的定义。所以本颂亦说：“若无生住灭，是法名无为”。佛说无为的本意，原对众生执有实在有为而说的。有人不了解这意思，无为说，到后来的学派中，发展有种种不同的说法，如有部说三无为，大众部及化地部，各说不同的九种无为，大乘唯识则又说有六无为。这样的分别论说无为，可说完全是在理论上去讲，不是佛说无为的原意。而且像学派这样说无为，似乎是在有为法外，另有一个无为法体的存在。其实，无为是不离有为的，对待有为而说无为的，从无为的说明中，指出有为法的如幻不实，生则无所从来，灭则无有所至，彻底的否定实有生、住、灭性，亦即从这否定上，假名说为不生灭的无为。因此，无为所以名为无为，实即是指的本性空寂，亦即是开显缘起空义的，那里有个真实不生灭的无为？所以本颂说：“彼”无为法，“由彼”无为自“性”本“空”，是故“说名无为空”。

可是在此有人提出问题说：有为法是从因从缘，所谓因缘和合而生，缘生无自性，说有为空，这是没有什么可疑的；但无为法，不是因缘生法，其常如虚空一样的，既不可破亦不可坏，怎么可以说它是空？关于这个，首须记著前面说的，无为是对有为说的，而且无为不是别的，就是有为的实相，除了有为的实相，更没有无为可得，有为既是空无自性的，无为当然亦空无所得，所以说无为空。

有人又这样责难道：假定无为真的亦是空无自性，那与一般所有的邪见，又有什么差别？设若没有差别，那我们又何必要趣证无为？这确是一个重要的责难，不得不加以解答。所谓邪见，是拨无一切的，既不信生死苦果，又不信涅槃解脱，具邪见人，从其不信涅槃的观点出发，然后生起这样的心意，并从口头上否定有实在的涅槃无为。而现在说的无为空，是针破取著涅槃相而说的，因舍有为取著无为，有为亦即变成无为了，是故虽破无为说无为空，但不同于邪见。

#### 癸九毕竟空

若法无究竟 说名为毕竟 彼由彼性空 是为毕竟空

这是解释毕竟空。毕竟，圣龙树说为究竟终结的意思，中国说为穷理尽性的意思，就是到此已经到了最后，再也没有什么可推究了，是为毕竟。如以推理的方式，推究到最后，认为还有个什么的，是即不得说为毕竟或究竟。现从几方面说明毕竟之所以为毕竟的意思。

依唯识学说，一些趣寂的声闻乘者，趣入寂灭以后，毕竟再也没有作佛的可能了，足为毕竟。还有造作五逆重罪的众生，从此一定堕入无间地狱，永远在三恶道中来去，毕竟关闭了封锁了三善道路，无法再踏上人天大道，是为毕竟。再如比丘所应受持的四根本戒，假使只破一重或二重甚至三重，不得名为毕竟破戒，设若四种重禁，全部毁犯无余，不复堪任四圣道果，是为毕竟。

本颂说：“若法无究竟，说名为毕竟”。意谓：毕竟所以称为毕竟，是约诸法无有不到达究竟彻底说的。如是毕竟，为什么说其空？因“彼”毕竟，“由彼”自

“性”，本来是“空”的，所以“是”就说“为毕竟空”。空，就是空一切法的，而一切法虽多，佛法总括之为两类，即有为法与无为法，以有为空破一切有为法，以无为空破诸无为法，再也无有一法是不空的了，所以说为毕竟空。在有为无为的诸法中，如果还有些

许遗余之法而不空的话，那就不得名毕竟空。举例来说：如得漏尽阿罗汉的圣者，就其所应断除的烦恼诸漏，已经断得干干净净，再也无有剩余的了，是为毕竟清净。如离欲阿那含的圣者，即使将无所有处的欲都已离去，但因还有一些残余的惑业未尽，纵然可以说为清净，然而不得名为毕竟清净。毕竟空亦如是。如更彻底的说：一切法毕竟空，即此毕竟空，亦复是空，真正到了空无有法的阶段，方是毕竟空的真义，假定认为还有一个毕竟空在，是即不是佛所说的毕竟空了。

有人不以诸法毕竟空为然，他们认为：诸法是因缘生的，缘生诸法，说它是空，这是没有问题的，而生诸法的因缘，不能说它是空，如果因缘亦空，试问以什么生起诸法？既还有个因缘在，就不得说为毕竟空。现在我们的答覆：不但缘生的诸法是空，就是因缘的本身，亦是空无自性的，因为因缘这东西，是没有它的决定性的，如父与子，父不得决定说为父，子不得决定说为子，约其能生子的因缘，说名为父，约其为父所生的因缘：说名为子，何尝有个实自性的因缘可得？中观论颂讲记说：“如一般所讲的因缘，虽不同于外道的妄计，但不彻底。……要知道：四缘生法，从实有的见地去看，起初似乎是可以通的，但不断的推究，不免要成邪见。你想：四缘生一切法，而四缘本身也要从因缘生，这样再推论，其他的缘，仍须缘生。缘复从缘，就有无穷的过失。若说最初的缘，不须缘生，那又犯无因生的过，所以有他的困难。若能理解一切法毕竟空，才能建立如幻的缘生，不再陷于同样的错误”。

#### 癸十 无际空

由无初后际 故说此生死 名无初后际 三有无去来 如梦自性离  
故大论说彼 名为无初际 及无后际空

这是解释无际空。际是本际，通俗的说，就是开头，亦即起初，经中叫做初际，有了初际，就有后际，后际是就结尾或者未了的说的，一般人总以为诸法是有开头和结尾的，其实，根本没有初际后际可得。如以众生说：现实存在的生命，是从前世因缘有的，前世复从前世因缘有，如是展转不断的推衍下去，没有一个生命的开始。有始可说有终，无始当然也就无终了，所以说“由无初后际，故说此生死，名无初后际”。中观论亦说：‘生死无有始，亦复无有终’，都是约这无初际后际说的。

讲到众生的生死，即是生命的推移，可是生命的推移，是不能离却时间相的。‘时间，是生死推移中的必然形态。有生死，必然一端是生，一端是死。时间呢？必然一端向前，一端向后。所以有生死必有前后，有前后应有始终。但释尊说：生死没有始，这不但指出时间的矛盾性，也显示生死的实性空。有始，生与死还是那个为始？这问题与先有鸡，先有蛋；先有父，先有子，一样的不可解答。生死既没有始，也就没有终’。为什么如此？若先有生而后有死，则你的生就不是从死而有，而你之所谓生，也就应该永远不死，可是事实不然，所以说先有生，是不应道理的；若先有死而后有生，则你的死就不是从生而来，而你之所谓生，也就应该无因无缘，但是死从生来的，没有生怎会有死？所以说先有死，亦是不合道理的。经说：‘众生无始以来，生死本际不可得’；又说：‘众生无有始，无明覆，爱所系，往来生死，始不可得’。

众生生死，既是无始无终，所以虽在三有海中，来来往往的形成生命的长流，而实“无”有“去来”之相可得。因为生之所来，死之所去，都是虚妄不实而幻现的。“如”吾人在睡“梦”中，梦到自己，忽而在此而生，忽而在彼而死，当你正在梦时，好像有实在的生来死去，甚至还会感到生死的苦痛，但若一梦醒觉过来，回想刚才的生死怖畏，原来不过是大梦一场，那里有什么生死可得？所以生死“自性”，远“离”而无所有。

正因为三有无去来，生死自性不可得，“故大论说彼，名为无初际，及无后际空”。这里说的大论，不是指的大智度论，或瑜伽师地论，而是指的佛经说的，即佛在经中说此无际空。无际，有的地方叫做无始，完全是站在时间方面讲的。为什么要说此空？这得先说明无始的意义。气有的说：无始是有因的意义；如说有始，那最初的就非因缘所生了。有以为：

无始是说没有元始。但又有说：无始就是有始，因为“无有始于此者”，所以名为无始；这可说是佛法中的别解。佛常说无始本、际不可得，有人以本际问佛，佛是呵责而不答覆的。可见本际不可得。‘要知道，时间是虚妄的，没有究竟真实可得的。无论它是曲折形的，螺旋形的，直线形的，时间必然是向前指又向后指，所以生命有始终，时间有过未。但向前望，它是时间，必然一直向前指，决不能发现它的最前端，向后望，也决没有终结，时间应该有始终，而始终的究竟却是无始无终的’。以无始破众生执有始，假定再执有个实在无始，那同样是个大患，为免这个过患，所以佛说无始空，破此无始，是名无始空。

#### 癸十一 无散空

散谓有可放 及有可弃舍 无散谓无放 都无可弃舍 即彼无散法  
由无散性空 由本性尔故 说名无散空

这是解释无散空。无散空的反面是散空，所以大般若经初会，说有散空与无散空的两种。阿含经中亦说有散空，其义如天台说的分析空，就是将一完整的东西，加以一分一分的分析，分析到最后归于无有了，即名为空。如色法是由能所八法构造成的，行者于观行中，将其构成的要素，一一予以分析，因而知其色法，原来是不可得的。又如众生是由四大五蕴假合而成的，行者于观行中，将其各种条件，各自分散开来，结果，知道离此四大五蕴，所谓众生根本是不可得的。

这里只说无散空，没有说到散空。“散谓有可放及有可弃舍”的意思。放是收的反面，如中庸说：‘放之则弥六合，收之则退藏于密’。有放必然有收。舍是取的反面，有舍必然有取。有法可放可舍，名为有散，反之无放无舍，即名无散，所以颂说：“无散谓无放，都无可弃舍”。以烦恼菩提来说，假定认为有烦恼可舍，有菩提可取，这就是散，以生死涅槃来说，假定认为有生死可舍，有涅槃可取，这也是散。反之，如了解到没有烦恼、生死可舍，没有菩提、涅槃可取，是为无散。宇宙万有诸法，从现象上观察，似乎是有散的，但从实际上看，法法本来就是这样的，有什么散坏可言？所以说无散。

无散是对有散的妄执而假施设的，并没有永恒不变的无散自体，假定认为无散是真实不虚而有其自体，那又错了，为免众生这样的误会，因而更说无散空。“即彼无散法”，由于“彼无散”自“性”是“空”。为什么无散自性是空的？“由本性尔故”，即本来是如此幻化无自性，无取无散的，所以“说名无散空”。

#### 癸十二 本性空

有为等法性 都非诸声闻 独觉与菩萨 如来之所作 故有为等性  
说名为本性 彼由彼性空 是为本性空

这是解释本性空。诸法的本性，依于上来所说，不外有为法的本性及无为法的本性两种。有为法的法性，如地水火风色香味触等，无为法的法性，如不生不灭的涅槃、实际等。智论说：‘有为性三相生住灭，无为性亦三相，不生不住不灭。有为性尚空，何况有为法子无为性尚空，何况无为法子以是种种因缘，性不可得，名为性空’。因缘合生的诸法，从现象上去看，的确是有种种差别相的，但从本性上观察，“有为”无为“等法性”，法尔本来如是的，既“非诸声闻”所作，亦非“独觉”圣者所作，不特不是二乘所作，亦非“菩萨”与“如来之所作”，佛尚不作万有诸法，更非天魔梵沙门婆罗门所作。所谓上帝或梵天创造宇宙，在佛法看来，完全是无稽之谈，绝对不会有这么回事的。

如有为的缘起法，乃一切法的本来如是，所谓‘若佛出世，若不出世，法性法尔’的，有什么人可以造作？不但缘起法如此，缘起无自性空，亦是法尔如是的，并不是有个大力者，令之使空。所以一般实有论者，以为四大及诸法，各有它的实在自性，这实在是违反缘起空理的。诸法，从事象上看，有生住灭的有为相，从理性方面看，一切法本来就是法尔如此的，而这法尔如是之理，在有为方面是有为法性，在无为方面是无为法性，这亦即是一切法的本性，如地水火风等，说其各有其性，这是不错的，说其有实自性，是就不对了。因

诸法性，本是常空的，所以觉得好像是有，不过是相续假现而已。譬如水性，本是水冷的，但假火的燃烧，就变成为热的，然而一经将火停息，不要经过好久时间，就又变为冷的了。诸法性也是这样，当其没有生的时候，根本就是空无有性，如水性是冷的一样。到了众缘和合的时候，然后就可看到这法的出现，如水得火变成熟的一样。一旦众缘有所缺少，或者众缘各自分散，其法亦即不可得了，如火熄灭而水又变成冷的一样。再如现在这个讲堂，说有讲堂性是对的，说讲堂有实自性是即不对。所谓讲堂性，就是成为讲堂的原则性，没有这个原则性，讲堂即不成其为讲堂。至于讲堂的好坏，建筑的坚不坚固，光线的充不充分，空气的流不流通，陈设的美不美观等，这都是属于事相方面的事。

是“故”如上所说“有为”无为“等性，说名为本性”。“彼”诸有为无为法，“由彼”各各自“性”本来是“空”，“是为本性空”。有为法性常空，无为法更是诸法的平等空性。诸法性本空，试问有什么人可以造作？一切法空，这是约通性说，有为法性，则是别性。为诸法适性的本自空性，亦可说是自性、本性，因为它含有永恒性、不变性、普遍性的，所以是法性、法住、法尔常住，非佛作，亦非余人作。有人以为无自性空，是约没有某种自性说的，到了另一阶段，还复是有自性的。这说法，无疑是错误的。

有人这样责难说：你们空宗，不论在什么地方，都说一切法无自性空的，现在又说有自性、本性，而且认为是法尔如此的，这不是你们的自相矛盾吗？性空者答覆这个说：一切法自性是有的，假定诸法无有自性，那就圣凡不分，万法混成一团，那还成为什么世界？所以说自性不可得，是约凡夫在生死海中，依无明惑业所取境界不可得说的，假定就圣者亲证远离一切戏论妄执所显的法性说，那是不可说它空无所有的，因为法性是远离无明的，而凡夫的所作所受，都受无明的支配，在无明中活动的，所以凡夫以为所得的那个自性，因不合于自性本义，实在不是自性，以于缘起幻相的显示中，是不可得的。若离无明所证得的自性，才是诸法的胜义自性，而此胜义自性，不是言思所及，现在说为自性，不过是随俗说，如此言思不及的自性，当然不是凡夫妄想所能推测得到的。般若经说：“云何为一切法自性子答：一切法自性不可得，为一切法自性”，所谓‘以无自性为自性’，亦就是指此说的。在众生位上，起颠倒自性见，其自性实非自性，唯有离此自性见所显的空性，才是诸法的胜义自性。简单的说：一切法不可得处，即是自性所在处；如灯破暗之处，就是光明所在之处，一方面遣除诸法自性，一方面显示诸法自性，如暗去明来，二者实是二而一，一而二的。

这里说的本性空，般若经中说为性空，罗什三藏亦译为性空，两者就是一个，并没有两个空。

智度论说：“问曰：毕竟空无所有则是性空，今何以重说？答曰：毕竟空者，名为无有遗余；性空者，名为本来常尔，如水性冷，假火故热，止火则还冷。毕竟空如虚空，常不生不灭不垢不净，云何言同？复次，诸法毕竟空，何以故？性不可得故；诸法性空，何以故？毕竟空故。复次，性空多是菩萨所行，毕竟空多是诸佛所行。何以故？性空中但有因缘和合无有实性；毕竟空三世清净。有如是等差别”。所以说了毕竟空，复说此本性空。由于以上所说的种种因缘，证知诸法的自性，是绝对不可得的，所以说为本性空，如真了解到这本性空，是就再也不会执著诸法有实自性了。

### 癸十三 一切法空

十八界六触 彼所生六受 若有色无色 有为无为法 如是一切法由彼性离空

这是解释一切法空。一切是总括之词，即所有诸法，无不包括在这里面。如是所有一切诸法，没有一法是不空的，所以叫做一切法空。假定有一法不空的话，一切法空的这个名词，就不得成立。所谓一切法，不用说，是很多的，当然不能一一予以说明，因而佛特归纳起来，分为几大类告诉我们。佛法的分类法，亦有多种不同的，而最原始的分类法，是蕴处界的三科。现在就从可以包括蕴处的十八界说起。因自阿含以及性空大乘经，都是从十八



界开始而说到一切法的。谓由内六处与外六处相接生起六识，根境识三者的“十八界”和合，于是就有“六触”随之生起。如经说：“眼识所生触，耳识所生触，乃至意识所生触”。简言之，根境识三者的和合，引起各种不同的感触，是为六触。所谓‘三和生触’，正是指此。触在心理活动中，是占有其重要性的，因为所有认识，都是从识触来的。由触而起内心的反应，就有五受的差别，受是由触来的，所以说“彼所生六受”。触有六触，从触而生的受，也就有六受。依六受而有六想，依六想而有六思，依六思而有六爱等。这都是从六根门头而来的种种分别。如杂阿含经说：“二因缘生识。何等为二？谓眼、色；耳、声；鼻、香；舌、味；身、触；意、法……眼、色因缘生眼识……此三法和合触；触已受；受已思；思已想”。这在阿含经中，称为六六法门。

从六根门而来的内在心理活动，以及因此而与外在接触的诸法，不论是“有色”物质性的东西，“无色”精神性的东西，或者是因缘合生的“有为”法，不从缘生的“无为”法，“如是一切法”，无不是空的。为什么说诸法空？“由彼”诸法的自“性”远“离”不可得，所以说它是“空”。

有人问道：一切法假定真的皆空，为什么还说一切法的种种名字？既说一切法的种种名字，就不应说一切法是空。答曰：诸法的名字，都是假设施的，并不代表法的实有，众生不知假名性空，而于空法中，无明颠倒的，妄取诸法的相状，以为是实有的，所以就生种种的烦恼，造种种的罪业，以致在生死中，受种种身，领纳诸苦。因此我们可说：众生所受的痛苦，都是从执著实有名字而来，圣者运用他们的智慧，分别一切法的本末，了知它们无不是空无自性的，但是为了度化众生，乃针对众生的所执著处，不得不方便的假名说有五蕴、十二处、十八界等的一切法，你如认为真实，这不是说者的错误，而是你的无明颠倒妄想分别的过失。所以不能因为见有诸法名字，就以为诸法不空。

又有说道：诸法应该是有的，不可说为皆空，为什么？因凡夫与圣者的认识，根本就有所不同，如凡夫所认识的是虚妄法，而圣者所认识的则是实法，即以圣者所有的实在圣智，舍弃凡夫所有的虚妄之法，这才是合乎道理的，决不可能说是依虚妄而舍虚妄。不错，这个说法很对，但要知道：说圣智是真实，是为对破凡夫所知虚妄法的，假定没有凡夫法，所谓圣者法亦即不可得了。如因病而始需要用药，设若没有病的话，试问要药做什么？所以经说：‘离凡夫法更无圣法，凡夫法实性即是圣法’。同时要知道的：说圣法为真实，是因圣者在诸法上，既不取著其相，亦不执为实有的原故。说凡夫法为虚妄，是因凡夫在诸法上，不但取著其相，亦复执为实有的原故。再者，在凡夫位上，分别执著，这是凡夫法，那是圣者法，终日在虚妄分别中讨生活，因而反不能够见到诸法的真相；到圣者果位，再也没有这种种分别，但为断除众生分别的大病，有时亦说这是虚妄，那是真实。‘如说佛语非虚、非实、非缚、非解、不一、不异，是故无所分别清净如虚空’。

更有难曰：我们认为诸法不是真实皆空的，假定真的一切皆空，则佛在三藏教典中，为什么多说苦空无常无我法？不错，佛在声闻法中，确实多是这样说的，但佛这样说的原因，是有其用意在此的，即诸众生多在常乐我净方面执为真实，而实际这些都是不可得的。如我原是一切烦恼的根本，可是众生不知，先在五蕴生命体上，执著有个实在自我，然后又在外界诸法上，执著有个实在我所，因而为我我所所缚，生起贪嗔等的烦恼，由贪等烦恼的因缘，造业而流转在生死苦海中。‘如佛说无作者，则破一切法中我；若说眼无所从来，灭亦无所去，则说眼无常，若无常即是苦，苦即是非我我所，我我所无故，于一切法中心无所著故，则不生结使，不生结使，何用说空？以是故，三藏中多说无常苦空无我，不多说一切法空’。这样，我们岂可因小乘法中多说无常苦空无我，就以为一切法不空吗？不可以的。

癸十四 自相空

子一 总标自相

变碍等无性 是为自相空

这是解释自相空。此空，可说紧接一切法空来的，因为有人听了了切法空后，不以一切法空为然，他们的理由是：诸法各有它的自相，如地是坚相，水是湿相，火是热相，风是动相，心为识相，慧为知相，如是一切法，各自住其相，怎么可以说它是空子现在同答这个说：一切法所以是空，就因为其相不可得，所谓“凡所有相，皆是虚妄”，没有一法之相，是固定而不变的。如水本是湿相，亦即所谓液体的，但因冷度的增加，液体可以变为固体，假使热度再增加，固体又可变为气体。智度论说：“相不定故，不应是相。如酥、蜜、胶、蜡等，皆是地相，与火合故，自舍其相，转成湿相。金、银、铜、铁与火合故，亦自舍其相，变为水相。如水得寒成冰，转为地相。如人醉睡，得无心定，冻水中鱼，皆无心识，舍其心相无所觉知。如慧为知相，入诸法实相，则无所觉知，自舍知相。是故诸法无有定相。复次，若谓诸法定相，是亦不然。所以者何？如未来法相不应来至现在，若至现在则舍未来相，若不舍未来相入现在者，未来则是现在，为无未来果报。若现在入过去则舍现在相，若不舍现在相入过去，过去则是现在。如是等过，则知诸法无有定相”。正因为诸法是没有决定相的，所以说为自相空。

诸法各有自相，因而所有自相，从凡夫法的自相，乃至佛果位上的诸功德法的自相，无不是空的，所以此中所说的自相，也就很多。现在先总标诸法自相：“变碍等无性”。变碍是色蕴的自相，等是等于下面说的受、想、行、识的自相，乃至佛果位十八不共法，一切智的自相，如是一切自相，都无其实在自性，所以说：“是为自相空”。

## 子二 五蕴及处界等

色相谓变碍	受是领纳性	想谓能取像	行即能造作	各别了知境
是为识自相	蕴自性谓苦	界性如毒蛇	佛说十二处	是众苦生门
所有缘起法	以和合为相			

从此以下别释自相空，于中先明蕴处界等自相空。“色相谓变碍”，是说的色蕴自相。大小乘法相都说：“色以变碍为义”，所以变碍就显示了色法的特性、状态、定义。佛法说的色，就是现代说的物质。变是在时间方面说的，即所有物质性的东西，受时间的限制，随时间的迁流，作著不断变化，终有毁坏的一天，所以说名为变。碍是在空间方面说的，即所有物质性的东西，不论粗如眼所见的，细如眼所不见的，都各有其体积，有体积即占有空间，比方讲台是有体积的，把它放在这儿，这儿的空间就为其占领，其他有体积的东西，要想放在同一空间，就为其所障碍，而不能够容受，设若硬要放在一处，彼此就将发生冲击。一切色法都不出时空的毁坏与障碍，所以说为变碍。

“受是领纳性”，是说的受蕴自相。如人送东西给我们，我们把它接受下来，或者将之领纳过来，是即为受，有情的触对外境，对外境生起反应，而有一种情绪的生起，不论顾不愿意，都得有所领受。而所领受的是苦是乐，那也很难予以决定的界说。因为这种反应，纯是从主观心识所泛起的，随各主观的认识不同，则其所感受的自然有别。如所领受的同是月光，有的因此生起‘对月当歌’的情绪，有的因此撩起‘低头思故乡’的情绪。又如吃烟喝酒，本是消耗精神及金钱，甚至闹出不愉快的事，可说是最不好的习惯，有人却以为是一乐事，而且乐此不疲。所以情绪的好坏，完全是主观的。

“想谓能取像”，是说的想蕴自相。如照相机摄取外境，外境是怎样的，能如它怎样摄取下来。吾人的心识，认识客观外境时，‘心即摄取境相而现为心象；由此表象作用，构成概念，进而安立种种名言’。万有诸法，我们各各说出它是什么名字，这完全是想心所的作用，因为由于想心所的构想，然后才能成其所构想的，安立某法的特有名字。如没有取像的想心所，诸法即将无有名言安立，而我们亦即无法开口了。所以这在心理活动中，亦是一个重要的心理。

“行即能造作”，是说的行蕴自相。造作，是行的自相，亦行的定义。大乘以思心所为行蕴的自体，实即吾人的意志作用。‘对境而引生内心，经心思的审虑，决断，出以动

身、发语的行为’。吾人内心不与外界发生接触便罢，一接触了，对于境界，自然有所取舍，接著就是采取行动，自己认为需要的，就想方设法的取来，自己认为不需要的，就又设法予以排拒，于是在这之间，就造成了种种业。这是行蕴亦即思心所的主要特能。

“各别了知境，足为识自相”，是说的识蕴。通常说：“识以了别为义”，亦即是此。识有六识，它们各各以了别自己的境界为主。如眼识能了别色尘境界，耳识能了别声尘境界，乃至意识能了别法尘境界。由于前五识所了别的，亦在法的范围之内，所以意识亦能总缘前五识的所缘。这了别的心识，是精神的主体，能分别善恶是非，人类假定没有这个识别，则世界就变为黑漆一团，而不成为一个世界了。世界所以还有善恶是非之分，就得归于六识了别的功能。

“蕴自性谓苦”，这是蕴的自相。前说五蕴的各别自相，这是就蕴的本身说。‘蕴以积聚为义’，这是大小乘法相中，都这样说的。色等虽各有其聚义，而五蕴总合为生命自体，聚义乃特别的显露出来。经说：‘五蕴是苦聚’，‘乃至纯大苦聚集’，这都是约蕴的自相说的。又如八苦中的‘五蕴炽盛苦’，就是总结七苦而来。‘有此五蕴，而五蕴又炽然如火，这所以苦海无边’。因为如此，所以声闻行者，观此苦聚犹如毒器，时刻总想舍弃掉它，假定真的一旦放下这个苦痛而沉重的重担，那就获得寂静安乐涅槃解脱了。说蕴自相是苦，阿含与般若的说法，是一致的。

“界性如毒蛇”，是说界的自相。界，普通都说十八界，而阿含则以说六界为多。六界，即地水火风空识，为组织有情生命的要素。如我们的肉体，就是由地等四大所构架起来的，但四大结合在一个生命体上，并不能长期的各安其分，彼此之间常常发生械斗，于械斗过程中，任何一大受到损伤，我们就将受到痛苦的袭击，所以这是不容易调伏的。昙无讖译金光明经空品说：‘地水火风，合集成立，随时增减，共相残害，犹如四蛇，同处一筐’。试想一下：毒蛇同处在一筐中，你说能够不决斗吗？一定是要拚个你死我活的。人类遇到毒蛇，必然要加防范，以免受到蛇的毒害。四大毒蛇，终日在我们生命体中活动，时刻想要吞噬我们的生命，所以应当如防毒蛇一样的防护，不可有一丝一毫的疏忽。

“佛说十二处，是众苦生门”，这是说处的自相。处即内六根、外六尘的十二处，以生长为义，约能引生认识作用而得名的。当佛说此十二处时，是以有情为中心的立场，进而说到内心与外境的关系，所以俱舍论中，说为生长门是处义。现在不说从根境的交涉中，生长认识的活动，而说是出生众苦之门。如吾人起惑造业，终于产生种种痛苦，老实说，都是由六根门而来的。因为在众生分上，不论是见色闻声，对于对象的好坏，总不免要起贪嗔，而贪嗔即是烦恼贼，常出入于六根门头，盗取你的功德法财，所以众生永远是贫穷无依怙。如果要想不受烦恼贼的侵扰，不为种种痛苦的袭击，就得经常的守护六根之门。‘守护六根’，是佛的最好教授，因为生死解脱，实在是要从此下手的。

以上所说五蕴、六界、十二处，都是从缘而有的缘起法，“所有缘起法”，不论是精神的、物质的、内在的、外在的，都是“以和合为”其自“相”的。所谓众多因缘和合而生起诸法的差别相，即是此义。‘因缘所生法，是即无自性’，这是佛在经中处处开示我们的，所以可以知道：诸法自相不可得，而唯是毕竟空寂。

### 子三 六度

施度谓能舍 戒相无热恼 忍相谓不恚 精进性无罪 静虑相能摄  
般若相无著 六波罗密多 经说相如是

这是说明六波罗密多的自相，有的地方叫做六度。度有究竟成办的意义，如有什么事情，彻底的做完成了，这就是度。六度，为大乘行者所必修的行门，唯有依照这个行门去行，才够资格称为菩萨，因为菩萨是以利他为主的，假定离了利他的工作，菩萨法也就不可得了。如再将六度归纳起来，是即说的福德与智慧，谓前三度侧重福德方面的修习，后二度侧重智慧方面的修习，精进波罗密多，则通于福慧二者。如以二利分别：前三度可说是重于

利他，后二度可说是重于自利，精进则是遍于自利利他两方面说。其实，可说六度皆通自利利他的。如般若为五度之母，没有般若之母，前五度的功德，根本就不能圆成；禅定有鉴机的功用，了知众生的机宜是怎样，然后才可针对他说什么法，般若与禅定，那里是专为自利？至于施戒忍，度生固然缺不了这个，自己的修养，更不能不实践这个，何尝是专为利他？所以不论自利利他，都不能不本著六度去实践实行。

“施度谓能舍”，这是说的布施的自相。通常说施，有财、法、无畏的三施。财施，是以经济给予他人的帮助，使之不致发生生活的贫乏。人们生存世间，必然是要生活的，生活发生了问题，不特向道之心不切，根本就不会有向道之心的生起。菩萨要引众生走上佛道上来，首先当然是要予以生活的满足。法施，是将自己所有的知识和谋生的技术，尽可能的教导不知道的人，使他们也获得知识与技能，从而进一步的体悟事理。无畏施，即是牺牲自己的一切，协助他人解决生命的危险，获得生命的安乐，总之，施是在于牺牲自己成就他人。

“戒相无热恼”，这是说持戒的自相。戒是梵语尸罗的义译，实际是清凉的意思。智度论说：‘好行善道，不自放逸，是名尸罗’。人生在世，所以做出种种不当的事，都是从放逸中来的，果能常不放逸，自然兢兢业业，好行种种善道。我们不妨试自考验，·如在一天中没有做过错事，那你就将心安理得的，清凉自在得很，假使稍为做了一些坏事，纵然外面没有人知道，但在你的内心，总是火辣辣的，感到热恼不已。智度论说：‘持戒之人寿终之时，刀风解身筋脉断绝，自知持戒清净，心不怖畏’。心不怖畏，亦即是无热恼相。成唯识论卷九说：“戒学有三：一、摄律仪戒，谓正远离所应远离法；二、摄善法戒，谓正证应修证法；三、饶益有情戒，谓正利乐一切有情”。

“忍相谓不恚”，这是说忍辱的自相。做人最难做到的，就是遭受他人骂詈、毁辱、诽谤等种种迫害手段，而能忍受下去，不起一念瞋恚。普通人虽不易做到，而菩萨不特能做到，且对之生起怜愍心，同情他的无知。经论中虽说有二忍、三忍等的不同，现在且依智度论的生忍法忍来略为一谈。‘问曰三万何名为生忍？答曰：有二种众生来向菩萨：一者恭敬供养，二者瞋骂打害。尔时菩萨其心能忍，不爱敬养众生，不瞋加恶众生，是名生忍’。“云何名法忍？忍诸恭敬供养众生及诸瞋恼淫欲之人，是名生忍；忍其供养恭敬法及瞋恼淫欲法，是为法忍”。对这生法二忍，菩萨行者，必要切实的做到。对于任何一方面，如有所不忍，就将不能实际的利益有情，所以忍是很要紧的，忍的功德也是很大的，遗教经说：‘忍之为德，持戒苦行所不能及’。智度论说：‘菩萨，行生忍得无量福德，行法忍得无量智慧。福德智慧二事具足故，得如所愿。譬如人有目有足随意能到’。这样看来，忍在菩萨道中，有它的重要性。

“精进性无罪”，这是说的精进的自相。精进是对懈怠说的，其自相为无罪。原来佛法说的精进，专门侧重止恶行善方面的努力，假定偏重于无恶不作，无善不废的方面，不论你是怎样的辛劳和卖力，佛法认为这是懈怠堕落，不得说为精进的。慈恩弥勒上生经疏下卷说：‘精谓纯精，无恶杂故；进谓升进，不懈怠故’。精进是一切善法的根本，果能本著精进切实去行，不特能够出生一切诸道法，就是得阿耨多罗三藐三菩提，亦不成问题的。“如毗尼中说：一切诸善法，乃至阿耨多罗三藐三菩提，皆从精进不放逸生”。总而言之，有关善事，唯有精进，始得成办，离了精进，要想完成善业，是不可能的。菩萨要广积福智资粮，要完成自他两利，精进当然是他的主要行门之一。智度论说：“云何名精进相？答曰：于事必能起发、无难、志意坚强、心无疲倦、所作究竟，从此五事为精进相。复次，如佛所说，精进相者，身心不息故”。

“静虑相能摄”，这是说静虑的自相。静虑以能摄为自相者，摄有二义：一、摄受自心不乱：吾人的一念心，总是向外奔驰，散乱不已的，请试反省一下，我们的心意，可曾有一刹那，是不动乱的？修习静虑，就是将这动乱不已的妄念，止息下来，使我们的精神集中，从而使其发出无比的力量。所以行者摄心不乱，则能对己所曾修习过的诸善，不会忘失。

因为定心是明净的，有了明净的定心，记忆力就会增强，自然而然的就不会忘失一切了。众生所以造业受苦，根本原因，是从贪著外界欲乐而来，其实外界欲乐，比之内心定中现法乐住，不知相差几远，可惜众生颠倒，舍定境乐，求五欲乐，结果，乐未来而苦反增多。二、摄持一切善法，吾人所修善法，欲想求其不失，亦唯赖于静虑，因为静虑有种凝聚的力用，使诸善法功德，能够保持不失。如偈说：“禅为守智藏，功德之福田”。因此，禅以能摄为它的自相。

“般若相无著”，这是说般若的自相。般若经说：‘于一切法不著故，应具足般若波罗密’，所以无著是般若的自相。著是贪著，即认诸法是有实自性的，因而众生处处著，这样放不下，那样也放不下。如果有了般若智慧，通达诸法实相真理，远离；切戏论颠倒，自然就不会再在诸法上执著了。如赞般若波罗密偈说：‘般若波罗密，譬如大火焰，四边不可取，无取亦不取，一切取已舍，是名不可取’。所以唯有般若无著，才能真正自行化他，若于诸法稍有取著，化他固不可能，自利亦做不到。

“六波罗密多，经说相如是”，六度的自相，在经论中，处处都是这样说的，并且予以广大的赞仰，因此，月称论师在此，亦略说明六波罗密多的自相。六波罗密，是菩萨摩訶萨道，菩萨一定是要循著这个，广集福智二大资粮的。但正行般若时，并不住著在一个什么法上，而是所谓三轮体空的，亦即从我法的二空慧中，体悟到诸法的空寂性，然后以无所为为方便，度诸众生，是大乘般若性空的真义。

#### 子四 静虑等

四静虑无量 及余无色定 正觉说彼等 自相为无瞋

这是说明十二门禅的自相。十二门禅，就是“四静虑”定、四“无量”心“及余”四“无色定”。如是，无上“正”等“觉”者，“说彼等”的“自相为无瞋”。静虑，是禅定的新译，为静息心虑之义。意谓：若能修习禅定，使心虑静息下来，就可得生人天。由于所修静虑，有浅深的不同，所以所生天处，也就有了高下差别。分开来说：修初静虑的生初禅天，修二静虑的生二禅天，修三静虑的生三禅天，修四静虑的生四禅天。在四禅天中，又有诸天的差别，当知都是由禅的浅深不同而来。四无量心，就是慈、悲、喜、舍四者。大乘于修六波罗密多之外，往往进修四无量心，而这都是缘众生苦而生起的。余无色定，是无色界的四空定，即空无边处定、识无边处定、无所有处定、非想非非想处定。行者如果只修八定，而不进一步的修四无量心，是则缺乏慈悲之心，最多仅能做到自利，但这不是佛陀本怀；如果只修施戒慈悲等，而不修诸禅定，是则不过人天善法而已；都不合乎大乘精神，所以大乘行者，是修十二门禅，不是修四禅四空的八定。佛说十二门禅的自相是什么？颂说以无瞋为自相。俱舍颂说：‘上二不行瞋’，即在色无色的上二界中，再也不会瞋心活动的。因为欲得初禅以及上求色无色界的众生；必须先要除去瞋的，瞋心不除，初静虑固不能得，上生亦不可能。而且唯有无瞋，才能与所修的四无量心相应。不过，上二界贪，是贪禅定的禅悦之乐，与欲界的贪五欲乐，又有很大的不同，如说定是无贪离欲义，就是离欲界的贪欲，对于禅定的味著，是还没有能够远离的。

#### 子五 觉分

三十七觉分 自相能出离

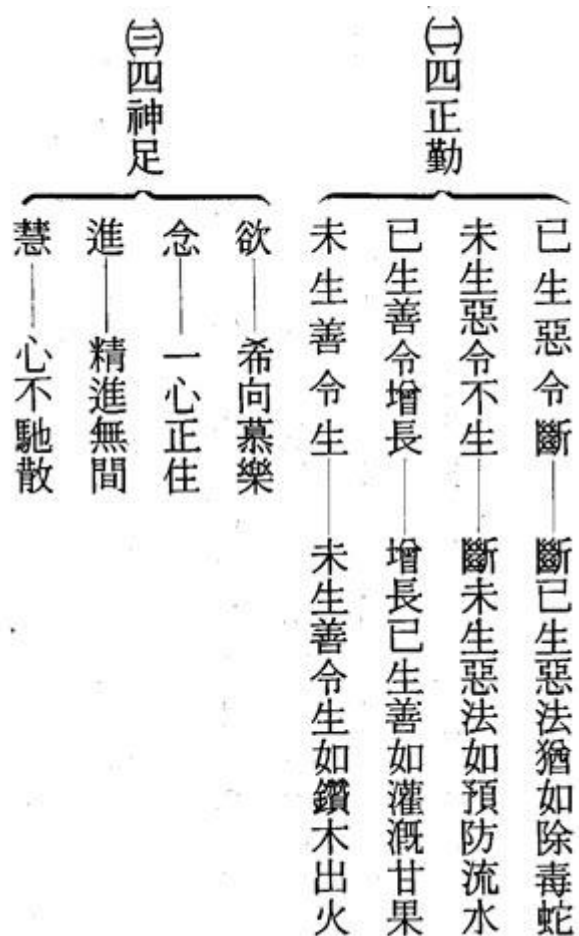
这是说明三十七菩提分的自相。菩提译为觉，所以又名三十七觉分。行者能够修此，就可出离生死而得解脱。有的地方又称为三十七道品，意谓这是踏上涅槃道的资粮。有以为这是声闻行者的行门，大乘佛法不应该说此的。如智度论说：‘问曰：三十七品，是声闻辟支佛道，六波罗密是菩萨摩訶萨道，何以于菩萨道中说声闻法？答曰：菩萨摩訶萨，应学一切善法，一切道。如佛告须菩提：菩萨摩訶萨行般若波罗密，悉学一切善法，一切道，所谓干慧地乃至佛地，是九地应学而不取证，佛地亦学亦证。复次，何处说三十七品，但是声闻辟支佛法，非菩萨道？是般若波罗密摩訶衍品中，佛说四念处乃至八圣道分。是摩訶衍三藏’

中，亦不说三十七品独是小乘法，佛以大慈故，说三十七品涅槃道’。这可见三十七觉分，是通大小乘所行的，如把它看为独小乘法，这显然是错误的。兹将三十七觉分，分类列下：

(一)  
四念處

觀身不淨——觀自他身一切色法皆爲不淨——	觀受是苦——觀三受若違若順若中庸皆苦——	觀心無常——觀心識不住本性流動而無常——	觀法無我——觀善惡無記法我我所不可得——
色	受	想行	識

五蘊



四神足，又名四如意足，所謂以定攝心，名如意足。譬如美食少鹽則無味，得鹽則味足如意。又如一人有兩隻足，復更得到好馬好車，是就可以如自己心意的，要到什麼地方就到什麼地方了。發心修行的人，在四念處的階段上，已經得到真實的智慧，到四正勤的位上，由於正精進的因緣，智慧的力量更為增多，禪定的力量較為薄弱，進而修這四如意足的定，以定攝心，於是獲得智定力量的相等，心念要想怎麼樣，就可如願所得了，所以名為如意足。

(四)  
五  
根

信——於諸諦理信忍樂欲  
進——信諸法故倍策精進  
念——於正助道憶念不忘  
定——攝心正助相應不散  
慧——以觀自照抉擇分明

五根，以信為始，以慧為終，這顯示佛法所說的信心，是以智慧為主的，沒有智慧的信心，是迷信，而為佛法之所不取的。信是純潔的信心，慧是明確的認識，因而中間的勤求不息，一念而無他念的正念，攝心不敞的定根，無不是很正當的，所以五根有它特殊意義。

(五)  
五  
力

信力——信根增上故能破疑障  
進力——進根增上故能破懈怠  
念力——念根增上故能破昏忘  
定力——定根增上故能破散亂  
慧力——慧根增上故能破愚昧

五力只是五根的增上，並沒有另外的自体。智度論說：‘是五根增長，不為煩惱所壞，是名為力’。小乘婆沙百四十一說：“能生善法故名為根，能破惡法故名為力；有說：不



可倾动名根，能摧伏他名力；有说：势用增上义是根，不可屈伏义是力。若以位别，下位名根，上位名力；若以实义，一一位中，皆具二根”。或有人问：根力的差别是如此，但为什么这样次第排列？论师中有说：‘谓于因果先起信心；为果修因，次行精进；由精进故，念住所缘；由念力持，心便得力；由心定故，能如实知：是故信等如是次第’。

（六）七覺支

念——心沉重時用擇進喜念心浮動時用安定捨念令定慧等  
擇——謂觀諸法善能覺了揀別真偽邪正不謬取虛妄諸法故  
進——謂修行時善能覺了正不正行不修謬行及無益苦行  
喜——謂心得法喜時善能覺了於彼不隨顛倒之法而生喜故  
輕安——謂斷除身口粗重亦為滅除諸見煩惱因而無諸強暴  
定——謂發諸三昧時善能覺了諸禪是虛是假而不生見愛故  
捨——謂緣所緣境界時善能覺了取捨虛偽不生追憶心念故

以有漏无漏分别，七觉支是在无漏位上安立的，因为修行到了这个阶段，已经邻近于菩提果了，所以唯于无漏立觉支名。

(七) 八正道

正見——明白四聖諦理無有錯謬故  
正志——以正思惟發動四聖諦觀故  
正語——以無漏智攝口住於善語故  
正業——以無漏智除邪住身淨業故  
正命——以無漏智除邪命住正命故  
正勤——以智勤修聖諦法趣涅槃故  
正念——以正念念正助道不動失故  
正定——以正定住於理決定不動故

八正道，在漏无漏中，亦是在无漏法上建立的。所以名为圣道；因为是无漏圣法，所以称之为正，因为是通于涅槃，所以称之为道。又因依此，得从生死的此岸，渡过烦恼中流，趣入涅槃彼岸，所以又名八正筏。

如是像上所说的三十七觉分，修之能够出离生死，所以佛说其“自相”是“能出离”。

子六 解脱

空由无所得      远离为自相      无相为寂灭      第三相谓苦      无痴八解脱  
相谓能解脱

这是说明三解脱与八解脱的自相。三解脱门，就是空、无相、无愿三者。这三者为什么叫做解脱门？因本这一二法去行时，就可获得解脱而进入于无余涅槃，所以名为解脱门。智度论说：“三十七品是趣涅槃道，得是道已，得到涅槃城，涅槃城有三门，所谓空、无相、无作。已说道次，应说道处门’，所以现在说在三解脱。

什么叫做空门？谓观诸法是无我无我所而无自性空的。因为诸法是从因缘和合而生的，在缘生的诸法中，没有作者受者可得，所以名为空门。也就因为如此，“空”解脱门，是“由无所得”的“远离为”它的“自相”，即远离一切有为的诸虚妄相。

什么叫做无相门？谓观因缘所生的诸法，没有实在自体法可得，只是一些假相而已，但众生不知诸法是假，就在这假相上，执有实在自我与实在我所，现在就在众生所执的诸法相上，加以观察，看看这些法相，是不是有实在相可得，观察的结果，了知如众生所执著的男相、女相、一相、异相等的诸差别相，都是不可得的，所以名为无相。如是无相的自相是什么？谓以寂灭为自相，所以说：“无相为寂灭”。寂灭，就是诸法的空寂性，在空寂性中，有何诸相可得？

什么叫做无愿门？谓观诸法无相以后，了知诸法原来是无所作的，因而也就不对诸法有所希求。可以说：人类有很多痛苦，都是从希求来的，而所以发生希求，在误认诸法有实在自相。希求为什么会发生痛苦？要知希求，如能满其所求，固然还可以说，而事实是不能满足人类希求的。在一切希求中，以希求未来的生命，为痛苦的最大根源，如不求未来生，而于现生中，得寂灭无生，一切痛苦自然解洁。此无愿门的自相，是以了知有漏三界是苦，

远离颠倒执乐的愚痴，为它的自相，所以颂说：“第三相谓苦、无痴”。

在解脱门虽三，而实同依空义之所建立。十地论把这叫做三治，是约对治三障说的。还有把这叫做三三昧的，不过这是在有漏位上立的，一踏上无漏位，就名三解脱了，解脱即是涅槃。

“八解脱相谓能解脱”，这是说八解脱的自相。八解脱，有的地方简名八解，或又名为八背舍。八背舍的这个名称，是在有漏位上安立的，八解脱的这个名称，是在无漏位上安立的。谓于有漏位上修此行门，到达观行成就的时候，开发无漏智慧，断除三界内的种种烦恼系缚，证得究竟阿罗汉果，就转名八解脱了。为什么叫做背舍？因一般人对于世间的五欲，总是念念贪著不舍的，总是愿意亲近洁净五欲的，可是修出世道的行者，知道五欲的过患，不论它怎样呈现在自己的面前，而自己总是肯这洁净五欲，不对它生起一念系著之心，所以名为背舍。现在略为说明如下：

一、内有色相外观色：内色，是指自己生命体上的色相；外色，是指自身以外的他色。行者修此观行时，以自己内在的色相为基，不坏内外色，不灭内外色相，以是不净心观诸色皆为不净，是名初背舍。

二、内无色相外观色：内在的生命肉体，到相当的时候，要毁坏及散灭，这是人人可以经验到的，但外色，一般人总认为老是那样，好像不会坏减的，所以行者就坏内色，灭内色相，不坏外色，不灭外色相，以是不净心，专观外色的不净，是名第二背舍。

初二两种背舍，都是观色不净的，所不同者：前者内外色都观，后者只观外色不观内色，为什么要分两种来观？因众生有两类不同的行人，即爱行人与见行人。爱行人的贪欲心特别重，对于外在的欲乐特别染著，所以合观外色不净；见行人的妄见特别强，对于个己的身体特别执著，所以合观自身不净，使其从观心中了知，这个身体是危脆败坏的，不久会见其磨灭的：因此，说这二种背舍差别。

三、净背舍身作证：前二是不净观，而这第三却是净观，即于开始修观时，摄取种种的净相，系念在自己的心上，作一种清净的观察，随其所观的诸色，各有清净炽盛的光曜现前，就在这时，行者得到喜乐，而且遍满在整个的生命体中。因为所缘是清净的，所以叫做净背舍，因为周身充满喜乐，所以叫做身作证。行者得此内心的快乐后，对于世间的五欲境界，再也不会生起喜乐爱好的念头，不但如此，而且绝对的背舍。然因没有得到漏尽，假使再有烦恼生起，复又执著洁净色相，是则更加精进修行，断此贪著之心，如是净观从心想生。

或有人说：一般以不净为净，佛陀说为颠倒，现在净背舍的行人，观诸色的净相，为什么就不是颠倒？应当知道：世间女色，绝对是不清净的，众生不知妄以为净，所以说是颠倒。净背舍观，观诸色相，青色的确是青色的，黄色的确是黄色的，所以不可说为颠倒。

四、空无边处；五、识无边处；六、无所有处；七、非非想处三逗四种背舍，是在无色定中观的，即是欲得背舍，必须先入无色定，可说无色定，是背舍初门。如空无边处观，背舍色界的色相，缘无量的虚空处，于中，观苦、空、无常、无我，对之生厌离心，所以就予以舍弃，不再对它生起爱好的意念。识无边处观，背舍前面的无边空处，缘无边的识处，于中，观苦、空、无常、无我，对之生厌离心，所以就予以舍弃，不再对它生起爱好的意念。无所有处观，背舍前面的无边识处，缘空识都无所有，于中，观苦、空、无常、无我，对之生厌离心，所以就予以舍弃，不再对它生起爱好的意念。非非想处观，背舍前面的无所有处，唯缘非想非非想处，于中，观苦、空、无常、无我，对之生厌离心，所以就予以舍弃，不再对它生起爱好的意念。

八、灭受想背舍：这是就背灭受想等的种种心所而得名的。受想这两个东西，是我们身心界中的捣乱份子，亦可说是吾人身心中的大患，因此，行者就应厌离而予以扑灭，不让他再在身心中，作种种不正当的活动。如果灭除受想的大患，远离散乱的心念，就可入定，

而入定的境界，就好似涅槃一样，于是身心得大快乐，因执身中所得的快乐，所以名为身作证，因灭除受想的大患，所以名为灭受想定。

通常说的二无心定，就是无想定与灭受想定，灭受想定列为八解脱之一，无想定为什么不列在诸解脱中？无想定是外道所修的邪定，当他们修此定时，不了解诸法的过失，等到入此定后，以为这个就是涅槃，其实这是错误的。修无想定生无想定天，最多不过五百大劫，到了果报尽时，还要堕下来的，因此发生悔心，堕在邪见之中，拨无一切因果关系，所以无想定不能列为背舍之一。

子七 十力

经说善抉择 是十力本性

这是说明佛果位上的十力自相。诸佛如来所有十力，是从智慧而来的，而智慧的唯一特色，在于对诸法的善为抉择，所以佛在“经”中告诉我们“说”：“善”能“抉择”诸法，“是十力本性”。本性，就是本有自相的意思。现将十力略为分别如下：

一、是处非处智力：处在这里，当道理讲，是处就是合乎道理，非处就是不合道理。以因果律说：造十恶业必堕三恶道，因果相称，这是合乎道理的说法，名为是处；行十善业亦堕三恶道，因果不符，这是不合道理的说法，名为非处。再反过来说：行十善业上生人天，因果相称，这是合乎道理的说法，名为是处；造十恶业亦生人天，因果相违，这是不合道理的说法，名为非处。对这是处非处，佛有一种智慧，将之分别抉择得清清楚楚，名为是处非处智力。

二、业异熟智力：就是对众生所造的诸业，不论是过去造的，现在造的，以及未来造的，都明白的知了，甚至在什么地方造的业，以何因缘而造这些业的，造了这些业应感什么果报，所谓知诸众生三世所造业等，所以名为业异熟智力。

三、静虑等至智力：静虑、等至都是指定说的，这当然有种种的不同，所谓有量百千三昧的，在这么多的三昧定中，有垢染的，有清淨的，有味著的，有无漏的，佛运用他的高度智慧，分别诸三昧相，无不如实了知，名为静虑等至智力。

四、知根上下智力：众生有各式各样的根性不同，所谓利根、钝根等，普通大部分为上、中、下的三根，如来运用他的高度智慧，分别抉择所有众生的根性，能够善巧了知他们是上根、中根，抑或是下根，然后分别的予以方便摄受，名为知根上下智力。

五、种种胜解智力：这里说的胜解，是指众生的欲乐，世间众生各各欲乐不同，有的欲乐这个，有的欲乐那个，佛对众生内心中所有的要求，无不透彻的了解，因而予以方便适应，名为种种胜解智力。

六、知种种界智力：世间众生，有种种性及种种界不同，而佛陀运用他的高度智慧，善能了知，无有谬误，名为知种种界智力。

七、至处行智力：众生站在本有的岗位，是向地狱的这条道上走去，还是向涅槃的这条道上走去，其所到达某处的一切道，佛陀完全分别了知，所以名为至处行智力。

八、宿住随念智力：谓佛对过去百千世劫生中，所有的生命历程，诸如在这儿死在那儿生，在那儿死又生到什么地方，姓什么，名叫什么，生命的苦乐，寿命的长短，无不了知，名为宿住随念智力。

九、天眼无碍智力：亦有名为宿住死生智力；第八力的宿住，是了知佛陀本身过去所经诸事，此第九力的宿住，则是了知众生死此生彼的现象。十力经说：‘复次，如来知众生生死之趣，以天眼观众生之欲，善色恶色，善趣恶趣，随其所种，皆悉知之；或复众生身口意行恶，诽谤贤圣，造邪见业，身坏命终，生地狱中；或复众生身口意行善，不诽谤贤圣，恒行正见，身坏命终，生善处天上，是谓名为天眼，清淨观众生类所趣之行’。如是，名为天眼无碍智力。

十、漏尽智力三一乘说有漏尽，佛亦说有漏尽，这二者究有什么不同？二乘，就其

本身来说，其漏确是尽了，但以究竟的佛法说，并没有如佛那样的圆满，佛是五住究竟，二死永亡，得无漏心解脱，无漏智慧解脱，于现法中，自知我生已尽，梵行已立，不受后有，名为漏尽智力。

大智度论问曰：‘佛有无量力，何以故但说十力？’答曰：诸佛虽有无量力，度人因缘故，说十力足成办其事；以是处不是处智力，分别筹量众生是可度是不可度；以业报智力，分别筹量是人业障，是人报障，是人无障；以禅定解脱三昧智力，分别筹量是人著味，是人著不著味；以上下根智力，分别筹量众生智力多少；以种种欲智力，分别筹量众生所乐；以种种性智力，分别筹量众生深心所趣；以一切至处道智力，分别筹量众生解脱门；以宿命智力，分别筹量众生先所从来；以生死智力，分别筹量众生生处好丑；以漏尽智力，分别筹量众生得涅槃。佛用是十种力度脱众生，审谛不错皆得具足，以是故，佛虽有无量力，但说此十力’。

子八 无畏

大师四无畏 本性为坚定

这是说明四无畏的自相。畏是怖畏、恐惧的意思。如有人在大众中，说不出话来，这就是畏。有了惧畏之心存在，对于所言所行就难免摇摆不定，拿不出坚定主张。“大师”，指佛，如说：‘唯佛一人是大师’，所以这是一个相当高贵的尊称，不是一般人可以称为大师的。“四无畏”，是说佛陀有四种无畏，而这无畏以坚定为它的自相，所以说：“本性为坚定”。坚定，是不动不摇的意思，如自己提出一个什么主张，宣说一个什么论题，不论在什么场所，不论遇到何种责难，自信自己所宣说的，确是如此，决不因为有人提出反难，就改变自己的论题和主张，这个叫做坚定。但这必须了解得透彻，体验得真切，否则，就成为固执了。佛有四种无畏，略为分别如下：

一、一切智无畏：如佛在广大的群众中，对广大的人群宣布说：我是一切智人。群众中如有不信佛的，不以为佛是一切智人，乃提出种种问题难问，说佛这个不知，那个不了，怎么可以称为一切智人？假定没有自信的人，经这么一反问，也许会对自己的智慧发生怀疑，可是，佛为真正一切智人，所以非常安稳的毫无所畏。

二、诸漏尽无畏：如佛在广大的群众中，对广大的人群宣布说：我已一切漏尽。群众中如有不信佛的，不以为佛已一切漏尽，乃指出佛这个烦恼还没有断，那个烦恼还没有断，怎么可以说是一切漏尽？假定没有自信的人，经这么一指点，也许以为自己的烦恼，真的还有未断，可是，佛对烦恼确已断尽无遗，所以非常安稳的毫无所畏。

三、说障道无畏：如佛在广大的群众中，对广大的人群宣布说：某些染法一定是障碍圣道的。群众中如有不相信佛的，不以为佛说为然，认为佛所说的染法，不一定是障碍圣道的。假定没有自信的人，听了这个反说，也许以为是不障道的，可是，佛从经验中，真切的了知其染能障，所以再为详细解释时，非常安稳的毫无所畏。

四、说苦尽道无畏：如佛在广大的群众中，对广大的人群宣布说：依我所说的圣道去实践，一定能够出离世间，并且随所修的圣道，能够尽除生死的大苦。群众中如有不信佛的，不以为佛说的圣道，能够除诸痛苦，并向佛提出很多反证。假使没有自信的人，或也以为不是尽苦之道，可是，佛对这个尽苦的圣道，坚信不疑，不论别人提出怎样的说法，佛总是安稳自在的毫无所畏。

如上四无所畏：初二可说是佛自功德的具足；后二可说是为具足的利益众生；或初三四种无畏是说的智德，第二无畏是说的断德。智断二德具备，所要做的自利利他的大事，也就完毕了，因此说四无畏。

子九 无碍解

四无碍解相 谓辩等无竭

这是说明四无碍解的自相。四无碍解，又名四无碍智，或名四无碍辩。辩是就口业方面说的，智与解是约意业方面说的。现在先解说其名义，后说明其自相。

一、法无碍解：谓于能诠诸法的名句文，能够无有滞碍的了解。文是一个一个的字母，名是由字母拼成的名词，句是由名词缀合成的句子。这可说是印度的文法学，佛在世时说法，对这运用得非常恰当，没有一丝一毫的错误。如知是义的名字，坚相即名为地。如是等一切名字分别中，无有滞碍，是名法无碍解。

二、义无碍解：谓于诸法所诠的义理，能够无有滞碍的了解。万有诸法，凡可运用文字语言，将其表达出来的，必有其意义。如地的坚相，就是地的意义。一般人常有言不及义的情形，而佛绝对不会如此，且能于一义中说无量义，是名义无碍解。智度论说：‘湿相水，热相火，动相风，心相思……一切法无我相。如是等总相别相，分别诸法亦如是，是名义无碍智’。

三、辞无碍解：谓于如上所说的名字及义，要想分别的为众生说明，一定要以极流利的，毫无迟滞的语言，为之解释，使众生听了，确能了解你说的是什么，不但不是说一种语言，种种不同的方言，都能说得头头是道，无碍无滞。总括的说

对什么地方众生说法，就用什么地方方言。智度论说：‘以语言说名字义，种种庄严语言，随其所应能令得解：所谓天语、龙语……’，名为辞无碍解。

四、乐说无碍解：谓以前三无碍解的辩智，为众生演说大法时，自在无滞的，要怎样的为众生说，就怎样的为众生说，所说道理开演无尽，且于一字中能说一切、字，于一语中能说一切语，于一法中能说一切法，而所说的，又都是法、是真、是实，是名乐说无碍解。

如是所说的“四无碍解”，其自“相”是什么？“谓辩等无竭”为自相。竭是枯竭的意思，如我们演说或说法，由于准备的不充分，时间还没有到，就没有得说了，这叫做竭。佛说法，如长江大水，总是滔滔不绝的说不能尽，决不会有说了不得说的现象，名为无竭。

#### 子十 四无量心

与众生利益 是名为大慈 救护诸苦恼 则是大悲心 喜相谓极喜舍相名无杂

这是说明四无量心的自相。大乘佛法，以四无量心，为化度众生的重要行门。什么是大慈的自相？谓能给“与众生”的“利益”安乐，“是名为大慈”的自相。什么是大悲的自相？谓能“救护诸”众生之“苦恼”的，“则是大悲心”的自相。什么是喜心的“自相”？“谓”诸“极喜”。极喜即大喜，亦即喜到极点，无有再过其上的了。什么是舍心的自相？“舍相名无杂”，即对众生怨亲平等，不于其中夹杂丝毫的分别心差别心在里面。或说舍是舍去上面的三心，不于其中存一念的执著。

此四心的修习，都是普缘一切众生的，所以说为无量。且以慈无量心来说：行者在欲修习慈无量心时，首先就这样的作愿：愿诸所有一切众生，皆能获得利益安乐，将此获得安乐的人相，摄取在禅定的心中，是相逐渐逐渐的广大，因而就见众生皆受安乐，譬如钻火先烧软草，等到火势转大旺盛时，就可燃烧湿的木柴，当知慈无量心也是如此：最初发起这个慈心大愿时，只是及于自己的父母亲族并诸知识，到了慈心展转增广的时候，即见怨亲同等的得到快乐，而且广大无量的扩及十方世界一切众生皆得受乐，是为慈无量心圆满成就。慈心如是修习，余悲、喜、舍的三无量心，也是如此修习，比例可知。

#### 子十一 十八不共法

许佛不共法 共有十八种 由彼不可夺 不夺为自相

这是说明十八不共法的自相。初二句出其数，后二句显其相。有人问曰：十力、四无所畏、四无碍解及此十八法，总为三十六法皆是佛法，为什么独以此十八为不共，而不说前十八亦不共？简单答覆：可以说为唯佛独有而不与三乘共的，只有现在所说的十八法，至于前述的十八法，在声闻、辟支佛中亦少分的具有，所以不说不共。因此，唯“许佛”的“不共法，共有十八种”，现在略为分别如下：

一、身无失，二、口无失：这是显示佛的身口，一点过失都没有，唯是清净无染的。

因佛于无量阿僧只劫以来，严持清净戒行，常行甚深禅定，得诸微妙智慧，所以身口无失。这不但凡夫所做不到，就是二乘圣者，也还不能做到这个程度。

三、念无失：谓佛善修甚深禅定，或是长夜善修四念处行，或佛一切意业随智慧行，对于过去所曾经验过的善法，都能忆念不忘，所以名为念无失。

四、无异想：谓佛对一切众生平等看待，没有亲疏远近的分别异说，以为这是尊贵的，我应为其说法，那是贫穷下贱的，我不为其说法。佛陀大慈光明，普照一切众生，如日出普照万物，为众生平等依怙，怜愍济度一切，名为无异想。

五、无不定心：定名一心不乱，我们要想如实的见到诸法真理，一定要内心极为寂静，如果粗心浮气的，是见不到真理的，如风中烛，不能清楚的见物，如波动的水，不能见到自己的面目。佛恒恒时常常时，心如止水的安住在定境中，从来没有不定心的。或有人问：佛若常定无不定心，为什么还能游行诸国，为诸众生种种因缘譬喻说法？‘如密迹经心密中说：诸佛心常在定中，心亦应说法’。虽定而无碍说法，所谓即静即动，即动即静的，所以名为无不定心。

六、无不知已舍：谓于众生有三种受，如所说的苦受、乐受、不苦不乐受。在众生的立场上：遇到苦受的时候，就安住在苦上，不会再有乐的感觉，因而生起瞋心；遇到乐受的时候，就安住在乐上，不会再有苦的感觉，因而生起爱心；而于不苦不乐受中，因为不觉不知，于是生起舍心，当知这个舍心，是由愚痴之所使然。佛于不苦不乐受中，知觉的生时，知觉的住时，知觉的灭时，是由智慧所知，非由愚痴所使，所以佛无不知已舍心。

七、欲无减：欲有两种，一是善法欲，一是染法欲。染法欲在佛固然是丝毫没有了，善法欲在佛从来是不缺减的，因佛深知善法的恩德，所以常欲集诸善法，对于善法修集，无有厌足之心，名欲无减。如佛为盲比丘穿针时，就说自己是个乐欲福德的无厌足人，彼盲比丘对佛说：‘佛无量功德海，皆尽其边底，云何无厌足？’佛告比丘：‘功德果报甚深，无有如我知恩分者，我虽复尽其边底，我本以欲心无厌足故得佛，是故今犹小息，虽更无功德可得，我欲心亦不休’。可见佛的欲无减，是专就善法欲说的，这确是越积集得多越好。

八、精进无减：精进与前所说的欲，是有著密切关系的，即以欲为初行，然后本著欲去做时，即名为精进，因为没有希望和要求在，是不肯精进勇猛去做的，所以佛说“一切法欲为根本”。精进为诸佛之所爱乐，如释迦佛就是世世乐行精进的榜样，所以名为精进无减。

九、念无减：谓于三世诸佛的教法，由于一切智慧的相应，能念满足无有缺减。或佛于念念皆分别三相，可谓佛心无有一法而不念的，所以唯佛独有念无减。念无减与念无失有什么差别？智度论说：‘失念名错误，减名不及；失念名威仪俯仰去来法中失念，无减名住禅定神通，念过去现在世通达无碍’。二者不同，所以别说。

十、慧无减：谓佛具有一切智慧，或佛三世智慧无碍。因佛从最初发心，乃至无量阿僧只劫以来，由于深心为法，不惜牺牲一切，无非是为集诸智慧，所以得慧无减。更深刻的说：佛的智慧，如实了知诸法空相，不生不灭，不垢不净，无作无行，无染无著，名慧无减。

十一、解脱无减：解脱有两种：一是有为解脱，这是无漏智慧之所相应的；一是无为解脱，这是一切烦恼习气灭尽无余所显的。二乘圣者，烦恼未断尽，智慧不大利，不得名为解脱无间；佛陀获得这两种解脱，丝毫无所缺减，所以名为解脱无灭。

十二、解脱知见无减：知见即是智慧，谓佛于诸解脱中，具有无量无边的清净智慧，以此智慧知诸解脱相，如知什么是时解脱，什么是不时解脱，什么是慧解脱，什么是俱解脱，什么是坏解脱，什么是不坏解脱，什么是八解脱，什么是不可思议解脱，什么是无碍解脱等，乃至什么解脱是牢固的，什么解脱是不牢固的，都能分别得清清楚楚，所以名为解脱知见无减。

十三、一切身业随智慧行；十四、一切口业随智慧行；十五、一切意业随智慧行：谓佛身口意的三业行，都是随著智慧的指导，而利益众生的，如佛的一动念，一出言，一举足，无不有利于众生的。如经中说：“诸佛乃至出入息利益众生，何况身口意业故作而不利？诸怨恶众生，闻佛出入息气香，皆得信心清静爱乐于佛，诸天闻佛气息香，亦皆舍五欲发心修善”。因此，所以说身口意业随智慧行。

十六、智慧知过去世无碍；十七、智慧知现在世无碍；十八、智慧知未来世无碍三逗三种智慧，是于三世通达无碍的。如诸法一定从未来转来现在，复由现在转入过去，好像一个人从这房转入那房，不能说这个人没有了。佛对三世法，透彻的了知，了知过去法有过去相，现在法有现在相，未来法有未来相，彼此间没有丝毫的错乱，是为佛的三世无碍智慧。

十八不共法已略解说·但它的自相是什么，今当为之指出：“由彼不可夺，下夺为自相”。因佛常常时恒恒时，没有一丝误失，外道天魔等，要想在佛的身心中，寻求一点空隙，以得其便来扰乱佛陀，这是绝对做不到的。由于佛的任何方面，为他人之所不可夺，所以即以不夺为十八不共法的自相。

#### 子十二 一切种智

一切种智智 现见为自相 余智唯少分 不许名现见

这是说明一切种智的自相。一切种智，又名一切智智。依照一般所说：二乘所得的是；切智，菩萨所得的是道种智，佛陀所得的是一切种智。一切智是契证诸法空性的智慧，道种智是通达事相的智慧，一切种智是能做到即平等空性是差别事相，即差别事相是平等空性，所谓理事无碍、空有交融的现见诸法实相，亦即以此现见而为一切实智的自相，所以说：“一切种智智，现见为自相”。现见，就是现证的意思。现见诸法实相，非此智慧不办，因为其“余”的“智”慧，只见到诸法真理的“少分”，“不许”余智“名”为“现见”的。凡夫根本说不上见真理，二乘智慧只是偏见少分，登地菩萨，亦只是分分证见，直至第十地菩萨，亦还不可说它究竟而圆满的现见，因为还有一分无明未破，对于真理的体悟，犹如隔著一层轻纱，是见得不真切的。十地菩萨尚且如此，地前菩萨当更不能说为现见了。

#### 子十三 结

若有为自相 及无为自相 彼由彼性空 是为自相空

这是自相空的总结。上来所说诸法的自相，从凡夫的五蕴自相，到佛果的一切种智自相，虽说是很多的，但总归纳起来，实不外于有为法、无为法二者。然而不论是“有为自相及无为自相”，“彼”等“由”于“彼”的自“性”本来是“空”的，所以“是为自相空”。如分别的说：色法是以变碍为自相的，即此变碍自相的性空，是为色自相空；乃至一切种智以现见为自相，即此现见自相的空无所有，是为；切种智自相空。

#### 癸十五 不可得空

现在此不住 去来皆非有 彼中都无得 说名不可得 即彼不可得  
由彼自性离 非常亦非坏 是不可得空

这是解释不可得空。不可得空，有多种的说法。有的说：在五蕴、六处、六界中，我法以及常法，不论怎样去求，总是不可得的，名为不可得空。有的说：诸法是由因缘有的，应于因缘中求法，可是诸因缘中，求法而不可得，如于五指中，求拳不可得，其道理是一样的，名为不可得空。有的说：不但因缘和合法毕竟不可得，就是因缘本身亦毕竟不可得，名为不可得空。本颂则是从三世中求法不可得，说名不可得空的。

三世是约时间说的，就是过去世、现在世、未来世。宇宙界中，凡存在的，都有它的时间性，因为要有时间与诸法和合，诸法的来去变迁以及前后的状态，才能明显的表现出来，假定没有时间性，诸法的变化，就无从了知。‘时间如灯，黑暗中的一切，由灯可以现见，诸法的动态，也因时间可以现出。所以时间是诸法的显了因’。但亦不过是显了因，并没有时间的实体可得。胜论发现一切表现在时间过程中，以为时间有实体性，这显然是错误



的。

中观今论说：‘依中观的见地来看：时间是不能离开存在——法——而有的，离开具体的存在而想像有常住不变的时间实体，是不对的。如中论观时品说：‘因物故有时，离物何有时’？故时间不过依诸法活动因果流变所幻现的形态；有法的因果流行，即有时间的现象。时间的特性，即是幻似前后相’。幻似前后相的时间，既是因物而有的，我们得先来看看物是不是有的？假定物是有的，亦不妨说时间是有，但事实上，物这东西就是不可得无自性空的，依物而现的时间相，当然更是虚假不实的了。所以中论观时品接著说：‘物尚无所有，何况当有时’？‘中观者的真义：“若法因缘有，是法还成待”。所以，不但时是因物而有的，物也是因时而有的。物与时，都是缘起的存在，彼此没有实在的自性，而各有它的缘起特相’。

金刚经说：“过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得”，三世不可得的消息，于此完全透露出来。但为什么不可得，本颂特略为说道：“现在”世是生灭不息刹那“不住”的，当你刚说现在时，而实已经成为过去，有什么现在自体可得？“去来皆非有”者，去是过去，来是未来，意谓不但现在不可得，过去、未来同样是非有的。过未是观待现在有的，以现在为中心，向前看是过去，向后看是未来，假定离了现在，试问你以什么为过去，又以什么为未来？可说是无所谓过去及未来的。反过来说，现在又是依于过未有的，离了过未，现在又从那里去安立？“彼”三世“中”，求其三世的自性，“都”是一无”所“得”的，所以“说名不可得”。

“即彼”三世“不可得”的不可得，是不可得空。不可得，不是有其真实体性的，而是“由彼自性”远“离”非有的。不可得的本身并非空，不可得的自性不可得是空。“非常亦非坏”者：谓三世时间的迁流，只是前后延续的假相，并不是永恒常住的，所以说非常；非常的时间，能够一直这样相续下去，并没有中断的可能，所以说非坏。从这非常非坏的时间相上，显示诸法“是不可得空”。

#### 癸十六 无性空

诸法从缘生 无有和合性 和合由彼空 是为无性空

这是解释十六空中的最后无性空。“诸法”是“从”众“缘”和合而“生”、这是佛法所常谈，亦是佛法的基本论题。可是众缘和合而生诸法，所谓和合，究是怎样的一种和合？“不同的种种因缘，和合起来，发生某种关系，而成一种和合性”。我们现在不妨先研究一下：这和合性是不是有的？切实的研究起来，和合性这个弃西一，只是一些一众缘和合，求其自性实在是不可得的，所以说“无有和合性”。“和合”性“由彼”自性本来是“空”的，不是由于其他关系析之使空，“是为无性空”。和合不离众缘而存在，其性非有，因此，胜论师以为和合别有实体，并当作理性看，有力和合众缘，这显然是不合佛法的。如若硬要执著有个实有和合性，那我得要问你：你所说的和合，离了各种关系的结合，究竟是以什么为和合？

从众因缘而有的和合性，自身的存在尚且是个问题，说是因缘和合而生诸法，这当然是更不可能的了，所以缘生的诸法，亦是无自性空的。中观论有两个颂对这说得很好：“若从众因缘，而有和合法；和合自不生，云何能生果？是故果不从，缘合不合生；若无有果者，何处有合法”？从和合性的不可得，推到诸法性的不可得，是为无性空的真义。

十六空，讲到这里已经讲完了。本颂所说的十六空，与智度论说的十八空，大体相近，所没有说到的，就是有法空、无法有法空的两种。此外，本颂说的无散空，智论说为散空。若加散空、共相空，就成为二十空了。虽或说有十八空、二十空，而实都从十六空演绎而来，所以室的分类，虽有多少不同，大体不出这十六空。

#### 壬二 四种空

##### 癸一 有性空

应知有性言 是总说五蕴 彼由彼性空 说名有性空

这是解释四种空中的有性空。“应知”此中所说的“有性”之“言”，即“是总说”的“五蕴”性法，如扩大来说，就是说的一切有为法，因为五蕴是包括一切有为法的、楞伽经中就将这个译为有法空，智论十八空中，亦有这有法空。如说：“诸法因缘和合生故，有法实性无故，名有法空”。为什么要说此空？因世间诸有现象，在吾人的认识中，总以为是实有的，其实自性不可得。且从吾人五蕴和合的身心加以观察，看看是不是有实在自体，不观则已，一观便知，这原来是如幻如化而假有的。“彼”诸有性，“由彼”自“性”，本来是“空”的，所以“说名有性空”，并不是本性不空而说其空。

癸二 无性空

总言无性者 是说无为法 彼由彼性空 名为无性空

这是解释四种空中的无性空。此中所说的无性空，与十六空中的无性空，是有所不同的：前者的无性，是在因缘法上，寻求自性不可得；这儿的无性，是指本性空寂的无为法。所以颂说：“总言无性者，是说无为法”。前面说过：无为法是观待有为而安立的，有有为法可说有无为法，有为不可得，又那来的无为法？无为法空，亦不是由于什么因缘使令其空的，“彼由彼”的本“性”是“空”，所以“名为无性空”。

癸三 自性空

自性无有性 说名自性空 此性非所作 故说名自性

这是解释四种空中的自性空。‘诸法无自性空’，这是中观学上所说的，但现在说的自性空，与无自性空的自性空不同，与前十六空中的本性空，其义亦别。此“自性”，不从因缘生，是本自有之，而且常住不变，永远如此的。众生位上有没有这自性？当然是有的，但为无明所蔽，所以所见一切，虽似有实自体，而实妄见所得，并“无有”其“性”的，所以“说名自性空”。诸佛如来，离了无明颠倒，证得诸法寂灭相，了知一切法自性，从本以来，恒恒时常常时，都是如此寂灭的，所谓‘法性，法住，法界常住’的。只因众生颠倒，不见此自性，所以唯佛与佛证得此寂灭自性。“此”自“性”是“非所作”的，佛固没有作此，余人更不能作此，“故说名自性”。此佛所证诸法空寂的自性，是离一切戏论颠倒以及文字语言相，当然不同众生所见的那个实有自性。众生所见的自性，是生死的根源，佛陀所证的自性，是诸法的真相，所以我们应离自性见的自性，离了众生所见的那个自性，显示出无自性空，即以此无自性为自性。

癸四 他性空

若诸佛出世 若佛不出世 一切法空性 说名为他性 实际与真如 是为他性空

这是解释四种空中的他性空。自性的另一面是他性，我们是可想像得到的。不过这他性，是约吾人主观意识所认识的客观对象而言，如约客观对象本身说，实即是诸法自性，亦即宇宙万有的真理，如是宇宙万有的真理，不论是“诸佛出世”也好，或者是诸“佛不出世”也好，总是永恒如此的，决不会佛出世了就增加一点，佛不出世了就减少一点。不过佛出世了，唯佛能够证知。说佛发现宇宙真理是对的，说佛发明宇宙真理就不对，因为真理具有永恒性普遍性必然性，从来就是存在世出世间的，可说我们终日沐浴在真理之中，但因无明的蒙蔽，不能见到真理，诸佛如来以及三乘圣者，由于智慧透出无明，乃得共同体悟真理。这样说来，真理岂可说为是佛所发明的？假定佛能创造或发明真理，那与一般宗教者说由最高神的创造一切，又有什么差别？这本来如是的真理，不论迷时悟时，都是这样的，没有那个能作得主。当知这就是他性——客观性，亦即一切法的空性。就空寂性的本身说，名为自性，就能证者的证悟说，名为他性，是以他性实即自性，不过约另一意义，或约另一观点，说有自性与他性的不同而已。前说自性空中，以一切法空性为自性，此说他性空中，同样以“一切法空性，说名为他性”，可见这是二而一的。

他性空，还有一种说法：谓众生流转在生死中，从来没有得到这空性，亦无法找到这空性，于是便以为，要想得到这个他性（实即自性），唯有出离生死的此岸，到涅槃的彼岸去求，他性是在涅槃彼岸中的。这样一来，生死此岸是自性，亦即是自己的事，涅槃彼岸是他性，亦即是彼岸性，将自他性的鸿沟，划分得清清楚楚，殊不知这自他的界别，是我们众生妄识所分别的。

然则这个他性，究竟是指什么？即吾人所常说的“实际与真如”，或名法性、法界、法住、法位、空性、实相等。如以现代的话说，就是永恒的真理。不但大乘经中，说有这些名字，即在阿含圣典，亦说有这些名字。所谓实际，就是诸法的究竟边际，到此就不能再下去了，小乘圣者证得无余涅槃，亦可说是证得实际，所谓所作已办，再也没有什么可做了。所谓真如，就是不变不异的诸法的真实相，亦即是绝对真理。在实际与真如这样的他性上，远离一切戏论颠倒，“是为他性空”。

这四种空，看起来似乎很简单，而实包括了一切法空的意义。圣龙树说：一切法虽多，实不外于有为法、无为法、不可说法，而这都是无自性空。四种空中的有性空，即是有为空；无性空，即是为空；自性空，即是不可说空；他性空，即是第一义空；或后二空总说为不可说空。空是佛法的特质，是佛法没有不说空的，为佛弟子，对于空义应有深切的了知！

### 壬三 结依经说

般若波罗密 广作如是说

虽说佛法都要说空，但特别发挥空义的，是般若经。此处依经各说差别，主要的，是依“般若波罗密”经说的，般若经中说有十六空等，所以现在特别依之“广作如是说”。不过就菩萨修证所开空慧解说，实不出于我空与法空二者，所以月称论师在依经广明空义之前，特先详说我空法空。在明人无我中，是以七事观察不可得，在明法无我中，是以四生观察不可得，因为诸法不可得，所以就开显了我法二空。从小乘到大乘，从龙树到月称，说空的详略，彻底不彻底，容或有所不同，而其根本原则，则是一样的。

### 戊三 结赞智慧功德

如是慧光放光明	遍达三有本无生	如观掌中庵摩勒	由名言谛入减定
虽常具足减定心	然恒悲念苦众生	此上复能以慧力	胜过声闻及独觉
世俗真实广白翼	鹅王引导众生鹅	复承善力风云势	飞度诸佛德海岸

第六现前地菩萨，“如是”依于空义而引发般若“慧光”，以此慧光普“放光明”，能够普“遍”的通“达”欲色无色的三有，如空花一样的，“本”来“无”有“生”灭。这样的通达一切，如太阳光的普照万物一样。凡是光明，都有两方面，就是自照与照他。如太阳的光明体，能够照见自己，同时亦照万物，因为阳光不出现则已，一出现时，大地黑暗顿除，万物历历明现。菩萨的般若智光现前，能照见三有诸法的不可得，通达一切法的毕竟空寂。经说：若有一法不达不知，即不能证于实际。不过诸法同是无自性空的，只要通达一法自性不可得，则一切法无不通达，如尝一滴海水，全大海水遍知，其道理是一样的。行者要想通达一切法平等无差别的空性，唯有般若妙慧有此可能。一旦般若空慧现前时，对于三有诸法的认识，“如观掌中庵摩勒”果一样，清清楚楚的明白洞见，不会像雾里看花那样的模糊。

菩萨至此，不但具有般若慧，而且入于灭尽定。灭尽定，依于向来所说，是小乘三果以上的圣者所入的，而在大乘方面，第六地菩萨，则能入于此定。不过有所不同的：小乘三果圣者的入此定，是为求放下一切，而享受其法乐的；大乘菩萨的入此定，是远离一切戏论所得的法性定，亦即所谓与般若相应的定。然而菩萨如何证得此定？是“由名言谛”而“入”于“减”尽“定”的。名言谛，就是世俗谛，世俗谛都是有名言的，所以名为名言谛。以此名言的世俗谛法方便观察引导，而后入于此定。这与中国禅宗所说一法不立，从无分别下手

用功，是有绝对不同的。当知在凡夫位上修行，一是要从有分别入手，然后慢慢的达于无分别。有分别是无分别的方便，无分别是有分别的目的。如一开始就不分别，是很难达到无分别的。

十地菩萨的修行，诸经论中都这样的分为三个阶段：一、从初地至六地，名为有相有功用行；二、六地后至八地，名为无相有功用行；三、进入八地以后，是即无相无功用行。凡夫修行不能无相，所以以有相为方便引导，始能获得真实智慧，以此真实智慧，正当于证悟时，固然是无相的，但证前的方便引导，不能不说是有相的。如要了达我法皆空，证得我法空性，必须先对缘生诸法的现象，以智慧加一番抉择，再经久久修习，就可现起空相。六地以前是有相，六地以后，因观空而通达无相，所以六地菩萨以有相有功用行，了达诸法实相，于是就证入灭尽定。众生无始以来，为无明所蒙蔽，不但有相，而且有自性相，现在要想从凡人圣，如一下手即用无相，不特接近外道，而且是很危险，龙树中观论说：‘不以世俗谛，不得第一义’，亦即是此不弃世俗方便的说明。还有经中说：‘从闻思修，入三摩地’，也是此一意趣的开显。普通不了解这个意思，于修行时，将世俗与胜义分成两截，因而使得中间联系不起来。要修空观，非由名言谛入手不可，否则是有问题的。

六地菩萨依名言谛入灭尽定，是常常的安住在定中 h 还是稍入即出？一般说来，是常常安住在定中的，“虽常具足灭定心”，并有般若慧的现前，但菩萨的般若慧，是与大悲心相应的，不像小乘圣者的有定无慧，亦无悲心的激起，菩萨在其定中，以般若慧观诸众生，见诸众生，本来不应受苦的，而冤枉的受种种痛苦的袭击，于是常时起悲愍心，欲解救众生的痛苦，所以说“然恒悲念苦众生”。这是说明菩萨悲心的深度，而为小乘人之所不及。因为菩萨从初发心，就具有广大悲愿，到此，经过一大阿僧只劫的行菩萨行，所谓难行能行，难忍能忍，积集无边福德，所以福德超过声闻独觉。至于智慧，在六地以前，以证悟诸法空性说，大小乘是没有什么差别的，但到七地以上，是无相有功用行，不再假藉有相做方便，而有无相的现前，即证悟诸法空寂性，所以在“此”六地以“上”，不特福德胜过二乘，“复能以”般若“慧力”，“胜过声闻及独觉”。这在第一菩提心极喜地，广说功德文中，所说“彼至远行慧亦胜”，亦即是显示这个意思。

菩萨通达了“世俗、真实”的二谛，具有了福德、智慧的二足，犹如鹅王一样的具有“广白翼”。翼是翅膀，鹅王是白色的，所以叫做白翼。这广白翼，在此是譬喻菩萨所积集的广大功德善法，如说白业黑业，白业就是善法，黑业就是恶法。鹅有两翼，喻菩萨有两大功德：一是以真实智证悟空性的般若智慧，一是在世俗方面所有施、戒等的福德。修学佛法，一定要这福慧二德具足，如果单有世俗的福德，那只是人天功德而已，如果单有真实的慧德，那唯有趣于小乘而已。如是菩萨“鹅王”，“引导”一群“众生鹅”，向著无上佛道前进。在向佛道前进的过程中，“复承善力风云势”，然后才能“飞度诸佛德海岸”。所仗承的善力，是诸佛的加持力与誓愿力，唯有获得佛力加持，始能远离生死的此岸，到达佛果的彼岸。

#### 丁七 远行地

此远行地于灭定 刹那刹那能起入 亦善炽然方便度

前现前地，主要是讲我法二空及十六空等；我法二空，是依论广明，所依之论，是中观论等；十六空等，是依经别说，所依之经，是大般若经。这是全论的精华，亦是全论的中心，除此而外，其余诸地所讲的，大致是依华严经十地菩萨说的。

行者从初发心，直向菩提大道前进，到了第七地时，距离凡夫生死的道路，已经很远，几乎快到彼岸的边界，所以名为远行地。到了八地以上，即名大乘不共。如分别说：从初地到六地，所修诸行，有的近于凡夫，有的近于二乘，如四五六地菩萨所修，就很有点同于二乘，但到七地以上，是就绝对不共于二乘了。可以说，七地是大小乘的分水岭，以上是不共菩萨法，以下是共二乘法。

六地菩萨虽能常常具足灭定心，但当他正要入此定时，还需要经过一番加行的引发，否则就不能入定。可是一进入七地，其所得的灭定，较前殊胜得多，因“此远行地”菩萨，“于”入“灭”尽“定”时，上一刹那入定，下一刹那即可出定，“刹那刹那能起入”，真正做到了出入自在，不需要什么加行引发的了。这法性定，含有智慧，是所谓定慧圆融，一切戏论及有漏心心所皆不现起了。因而与小乘唯灭有漏心心所而入灭尽定，其深浅的程度自亦不同。

前面说过，六地所修的，是有相有功用行，即以有相观而引发无相定，如前念是众生心，后念现起空观，方能引入法性空定。到第七地可就不同，因为至此所修的，是无相有功用行，不需借有相观的方便引导，如前念是众生心，后念即能入灭尽定。虽能无相，但还是有功用行，即多少还要加以注意，如吾人做事，要注意才能做好。

此第七地菩萨所修的是方便波罗密多，所以说“亦善炽然方便度”。所谓方便，实即智慧。如六地所得的，固然是般若慧，而七地所得的，同样是般若慧，假定要说明他们的不同，六地的般若，重在证悟空性方面，有的说为根本智，七地以上的，重在智慧的方便起用，用在方便教化众生方面，有的说为后得智，实则方便是从般若而来。龙树对此曾举一个很好的譬喻说：般若犹如黄金，方便如金所制的庄严具，庄严具虽似乎更美观一点，但其体没有丝毫差别。是以亦可这样说：般若是智慧的本体，方便是智慧的妙用，以此适应种种不同的众生根性，而饶益无边有情。

丁八 不动地

戊一 略示地位

数求胜前善根故 大士当得不退转 入于第八不动地

不动地的动，是动乱或散动的意思，不动当然就是没有这些现象。如何能够如此？依唯识说：八地前，虽常居住在定中，但还未能断尽微细烦恼，不免仍为微细烦恼所动，踏上这不动地，远离微细烦恼，再也不会为烦恼之所倾动，所以名为不动。同样说不动，而浅深不同。如孟子说的四十不动心，与菩萨的不动，那真是相差得太远，所以不能因名字相同，就以为是差不多，差不多这是最要不得的。

从初发菩提心，直至证菩提果，依于向来所说，在时间上要经过三大阿僧只劫：地前为一大阿僧只劫，初地至七地为第二阿僧只劫，八地以上为第三阿僧只劫。菩萨到达远行地后，为了“数”数要“求”获得“胜”于二叫“面”“善根”力的原“故”，继续不断的修行，因而获得不退转，如颂说：“大士当得不退转，入于第八不动地”。不退转是中国话，印度叫做阿牌跋致。约修证的不同，不退亦有浅深：如地前的十信位中有信不退，即成就信不退转，谓菩萨发起菩提心后，深信自己决定是可实践大乘的，再也不会退转小乘，或者重行做个凡夫。其次在十住位中有住不退，即成就解不退转，谓菩萨于实践过程中，深解诸法的真理的确是如此的，再也不会会有模糊不清的观念。到了初地，证悟诸法的空寂性，获得胜义菩提心，不会再退转，成就澄不退。如是到了第八不动地，念念流入萨婆若海，在修行的过程中说，既不会退后，又不会停息，是为念不退。因在七地，尚是有功用行，虽能刹那出入于定，但还须要少加一点功用，到第八地证法空性，得无生忍，不特念念不失自己的所证，亦复念念继续前进不退，所以名为不动地。

戊二 显胜功德

此地大愿极清淨 诸佛劝导起减定 净慧诸过不共故 八地灭垢及根本  
已尽烦恼三界师 不能得佛无边德 灭生而得十自在 能于三有管现身

在十波罗密中，第八地所修的，是愿波罗密多，而且行愿圆满。“此地大愿极清淨”者，因普贤行愿，有难行道与易行道之别，如吾人早晚念诵的十大愿王，是普贤行愿的易行道，而八地菩萨所修的大愿，是普贤行愿的难行道，虽是难行道，但难行能行，八地菩萨已经做得极为圆满，所以说极清淨。

八地菩萨所证悟的空性与所断的烦恼，望于小乘圣者，与阿罗汉果是一样的。华严经说：菩萨一证八地，本来就想入涅槃的，可是正在这个时候，十方“诸佛”都来“劝导”菩萨说：在灭定中疾入无余涅槃，固然是很好的；但还有很多众生未度，不应忘掉你自己的本愿，更不可贪著这如幻三昧，应迅速的“起灭”尽“定”，深入世间度化众生。同时你要知道：你所证得的甚深空性，二乘人亦能证得，可说与小乘涅槃是一样的，并没有什么奇特的地方，何况诸佛的本愿功德，你还没有证得，无量的苦难众生，你还没有救度，最高无上的佛道，你还没有完成，怎么可以贪著现有的如幻三昧？你应贯彻你的初衷，忆念你的本有初愿，立刻从灭尽定起来，再接再励的向菩萨大道前进。菩萨经过诸佛的劝导，于是起如幻三昧度如幻众生，亦可说为不起灭定现诸威仪而行教化。

华严经说：‘八地与二乘齐’，所谓齐是平等的意思，但这是约断烦恼说的，如约证智说，有以为六地与阿罗汉齐，因二乘与六地，所修行门，同样是有相有功用行，可是到了七地，前面说过，智慧已经胜过二乘，何况无相无功用行的第八地，当然是更胜于二乘了！

八地前，有时还有烦恼的倾动和垢染，所以所得智慧，不能说为清静，但是到了八地，因诸烦恼断尽，所有一切烦恼，不与菩萨共住，极净无漏智慧现前，所以说：“净慧诸过（烦恼）不共故”。由于“八地”菩萨，“灭”除一切罪“垢”以“及”“根本”烦恼，已经断尽，堪为三界人天之师，所以说：“已尽烦恼三界师”。到第八地，为什么就已断尽烦恼？依中观家的见解说，到此一定要将烦恼断尽无余，不然的话，那就“不能”获“得佛”果位上的“无边”功“德”。

关于断烦恼，大小乘的说法，是有不同的。小乘说：烦恼有见思两种，见惑是在见道位上同时断，思惑是在修道位上各别断。大乘唯识说：烦恼有烦恼所知二障，小乘只断烦恼障，不断所知障，大乘虽可断除二障，但作这样分别：分别的烦恼，在初地顿断；俱生所知障，到了登地后，地地分断，要到佛地，才能断尽。是诸菩萨，并不是没有力量断微细烦恼，为了度生，不得不留惑润生。中观家所说与唯识又有不同：认为我法二执是生死的根本，只要是了生死的，就必然断除二执，所以小乘也是我法二执俱断的。至于分别、俱生的差别，在中观家看来，都包含在烦恼中，从初地至八地，烦恼就可断尽。八地以上所断的，只是一些烦恼习气，而这习气却是二乘所不断的。唯识说的所知障，实际是从这个习气演化而来。所谓习气，为众生无始来的生活惯习的潜力，亦即所谓烦恼的残余气息。如香的东西放在箱中，后来将香的东西拿走，箱中仍有一股香的气味，这就是习气。这种烦恼习气所残存的力量，好像是贪瞋等，实际又不是贪瞋等，所以没有力量感受生死。但要除习气，须先断烦恼，烦恼不断，习气是没有办法除的。如香不掌开，香气怎能去掉？约证悟断烦恼说，中观认为八地与小乘是一样的，与唯识说的小乘唯断烦恼障不同。

或有以为：八地既然断尽一切烦恼，为什么不如小乘一样的人无余涅槃？要知生死有分段生死与变易生死两种，分段生死是以烦恼为基础的，即一定要有烦恼，才会感受分段生死，变易生死是以习气为主体的，并不需要烦恼的滋润。八地菩萨“减”除分段“生”死，“而得十”种“自在”，因为具此十种自在，所以决定“能于三有”生死之中，“普现”色“身”，或现人天身，或现三乘身，以不思议的三业妙用，度诸众生，完成佛果。

所谓十自在，就是：一、寿自在；二、心自在；三、财自在：这三自在，是以布施为因而成就的。四、业自在；五、生自在：这二自在，是以持戒为因而成就的。六、胜解自在，这是以忍辱为因而成就的。七、愿自在，这是以精进为因而成就的。八、神通自在，这足以禅定为因而成就的。九、智自在；十、法自在：这二自在，是以智慧为因而成就的。总说一句：从无碍巾，得十自在。菩萨到了八地，如观音人士等，可以随意现身。初地以上是般若道，比较容易了解，八地以上是方便道，是不易了解的，因八地的境界不可思议：有时菩萨示现佛身，有时佛现菩萨身，究竟是菩萨现佛，还是佛现菩萨，不特我们凡夫无法测度，就是二乘圣者亦难察知。

## 丁九 善慧地

### 第九圆满一切力 亦得净德无碍解

九地菩萨所修的，是力波罗密多，而且已经修到圆满无缺，所以说“第九圆满一切力”。力有二种：一、思择力，谓对诸法世俗或胜义，思惟抉择，了解共意义。二、修习力，谓于长期的修习六度万行，并且获得圆满成就。前思择力，属于理解方面的，此修习力，属于实践方面的。九地菩萨对此，真正可以说是做到解行相应，而且学问能力都臻于圆满。

“亦得净德无碍解”者，谓九地菩萨已经获得清净功德，于诸清净功德之中，为九地主要的功德，是所得的四无碍解：一、法无碍解，谓于诸法一一自性的了解，得到无碍。二、义无碍解，谓于诸法差别义的了解，得到无碍。三、辞无碍解，谓于一切语言的运用，得到无碍。四、辩无碍解，谓于随机说法，要怎样说就怎样说，得到无碍。因为得到四无碍解的功德，所以于诸菩萨中，说法最为第一，而此亦为得名善慧的所以。

## 丁十 法云地

### 十地从于十方佛 得妙灌顶智增上 佛子任运澍法雨 生长众普如大云

菩萨十地，分为十阶段，到第十地，为菩萨的最后一个阶段，再进一步，共最梭心，就成佛了。在此第十地的菩萨，有一种特殊的状态，即坐大宝莲华中，现见十方诸佛来为灌顶，以示对于菩萨的加持，所以说“十地从于十方佛，得妙灌顶智增上”。灌顶是印度木有的古风，即王太子要登位的时候，由老王以四海水，为太子举行灌顶大典，然后始得正式成为帝王。佛教出现在印度，亦仿世俗的骏式，为菩萨灌顶，以象徵菩萨，即将入于佛位，所以十地又名灌顶位。世法以四大海水为太子灌顶，佛法以慧光为菩萨灌顶，表示庆贺他的幅智圆满成就。由于得佛慧光的灌顶，因而菩萨的智慧，也就更为增上殊胜。

菩萨具有增上殊胜的智慧，即可任运的为众生说法，而所说法如澍大雨一样，所以说“佛子任运澍法雨”。这里说的佛子，就是指的第十地菩萨。菩萨名为法云地者，世间之雨是由云而来的，菩萨为众生说法，以法雨滋润众生的善根，如大雨的润泽万物，菩萨以慈悲荫蔽众生，如大云的覆荫万物。菩萨宣说法雨，是从慈悲云中，任运自然而下，“生长众”生的“善”根，所以犹“如大云”。如使众生从世间的善根，增进至出世间的善根，从二乘的善根，增长至菩萨的善根，终于增至最高佛果的善根。菩萨以如此威德力，圆满成就一切众生，犹如大云遍覆万物一样，所以名为法云地。

## 丙二 总论

### 丁一 初地

菩萨时能见百佛	得佛加持亦能知	此时住寿经百劫	亦能证人前后际
智能起人百三昧	能动能照百世界	神通教化百有情	复能往游百佛土
能正思择百法门	佛子自身现百身	一一身有百菩萨	庄严围绕为眷属

上面十地一大段文，是菩萨这一科文的别说，就是一地一地时分别来说明十地，现在总论是菩萨这一科的第二科，总论菩萨的功德，以说明十地殊胜功德，一地比一地的增进。

华严经说：初地菩萨所得的功德，都是以百来计别的，这里分为十种加以说明：一、此“菩萨”于这“时”候，“能见”十方世界的“百佛”现前。能见百佛，这是仅就菩萨本身功德能力说的，假定得到诸佛的加持力，是就可以见到千万亿佛，所以说“得佛加持亦能知”得更多。如小孩不能走远路，得到大人的帮助，就可走得更远一样。二、“此时”菩萨“住”在世间的“寿”命，不是三十年五十年，或是三百年五百年，而是“经”过“百劫”这么长远的。三、“亦能证人前后际”者，是说菩萨对于前世后世各一百劫的经过诸事，都能了知得清清楚楚的。四、“智能起入百三昧”者，是说菩萨有种智慧，能够于百三昧，即起即入，即入即起，起入无碍自在。五、“能动能照百世界”者，谓此菩萨放出智慧的光明，不但能照跃百世界，且使百世界发生震动，犹如地震一样。六、谓此菩萨，运用他的“神通”之力，于一刹那中，能“教化百有情”，使百有情得到佛法的利益。七、谓比菩萨，“复能”

运用他的神通之力，自由自在的，于一念顷，“往游百佛”国“土”，供养于佛。八、谓此菩萨，运用他的智慧，“能正思”惟抉“择”——“百法门”。相传世亲菩萨造百法明门论，就是本于初地境界而作的。九、谓此初地“佛子，自身”能够“现百”化“身”。十、谓此菩萨所现百身，于二一身”中，又各“有”——“百菩萨”，清静“庄严”的“围绕”著菩萨而“为眷属”。这是初地的十种百功德，在论初极喜地中，曾经一一的说到。

#### 丁二 二地

如极喜地诸功德 如是住于无垢地 当得功德各千种

“如”上“极喜地”菩萨所有的“诸功德”，“如是”安“住于”第二“无垢地”的菩萨，其所得的功德更加增多，即增加十倍，所以颂说“当得功德各千种”。如初地见百佛，二地即见千佛，初地住寿百劫，二地即住寿千劫，乃至初地一一身有百菩萨庄严围绕，到第二地就有千菩萨围绕而为庄严。

#### 丁三 三至七地

余五菩萨得百千 得百俱胝千俱胝 次得百千俱胝量 后得俱胝那由他  
百转千转诸功德

颂中说的“余五菩萨”，是指三地、四地、五地、六地、七地菩萨说的。于此五地菩萨所得功德，每地渐增十倍。如第三地菩萨，“得百千”功德，即是十万功德；第四地菩萨“得百俱胝”功德。俱胝是印度的数目名，译为千千，即一百万。第五地菩萨，得“千俱胝”功德，即一千万。第六地菩萨，“次得百千俱胝量”，即得万万（一亿）功德。第七地菩萨，“后得俱胝那由他”。那由他，亦是印度数目名，有十万、百万、千万说法不同，在此是约得十个万万功德说的。“百转千转诸功德”者，即是百倍或千倍的功德，是说诸地的菩萨一地比一地的展转倍增，乃至不可计数。

#### 丁四 八地

住不动地无分别 证得量等百千转 三千大千佛世界 极微尘数诸功德

安“住”于第八“不动地”的菩萨，因得“无分别”智，以其无相无功用行的智慧之力，“证得”其“量”相“等”于“百千转”的三千大千“佛世界”中，所有“极微尘”的“数”量有好多，八地菩萨所得的“诸功德”，也就有那么多，这有什么办法用数目字表达出来？只好以形容的方法，形容其所得功德的众多。

#### 丁五 九地

菩萨住于善慧地 证得前说诸功德 量等百万阿僧只 大千世界微尘数

“菩萨”再进一步的“住于”第九“善慧地”的时候，因为力波罗密多圆满的原故，所以其所“证得前”面所“说”的“诸功德”，其“量等”于“百万阿僧只”三千“大千世界”的“微尘数”那么多，这当然超过前八地所有诸功德了。阿僧只是印度话，中国译为无央数。央是尽的意思，无央就是无尽之义。智度论说：僧只此云为数，阿此云为无，合起来叫做无尽数。这么多的世界微尘数的功德，自不是我们一般凡夫所能测度得到的。

#### 丁六 十地

且说于此第十地 所得一切诸功德 量等超过菴说境 非菴说境微尘数  
一一毛孔皆能现 无量诸佛与菩萨 如是刹那刹那顷 亦现天人间修罗

到了第十法云地菩萨，所得功德的数量，比前第九地又要多得多了。现在我们“且说于此第十地”菩萨，“所得一切诸功德”，如果要想说出它的数量，那简直是不可能的，因为其“量等”，已“超过言说境，非言说境”所能说得出的“微尘数”量了。凡是可以言说说得出的，叫做言说境，凡是不可用言说说得出的，叫做非言说境。这就是经中说的不可说不可说的境界，因为这已到达了数日的极处。本来是不可说的，我们现在所以还要这样说，不过姑且如是说而已。

法云地菩萨，不但有这么多功德，且因得大神通力的功德因缘，不惟自现无量无边



的身相，于一念顷遍游无量无边的佛刹，且于“一一毛孔”中，“皆能”示“现无量”无边的“诸佛，与”无量无边的“菩萨”。不但如此，“如是”于“刹那刹那顷”的极短时间中，“亦”能示“现天人阿修罗”等六趣身相，并随所现各类身相，方便教化各类有情，悉皆令人无余涅槃而灭度之。

华严经说：。菩萨进入八地至十地，一一毛孔皆能示现诸佛，所以菩萨证得法界身后，并不与广大众生脱离，仍然是在度化各类众生的，因为这时已经得到了一多无碍，大小无碍的境界。如通常说的：“于一毫端现宝王刹，坐微尘里转大法轮”，正是此诸菩萨所有境界的写照。关于十地菩萨所有功德，这里只是简略的一说，要想详细的知道，可阅华严经十地菩萨品。

乙二 佛地

丙一 总明佛地

丁一 正明

如净虚空月光照 生十力地复勤行 于色界顶证静位 众德究竟无与等

如器有异空无别 诸法虽别性无差 是故正智同一味 妙智刹那达所知

在前正明诸地一大科文中，计分为二：一、菩萨，这就是上面分别所说的十地菩萨；二、佛地，这就是此下所要说的佛果上事。

菩萨从初地以来，发胜义菩提心，直向无上菩提大道前进，到了功行成就，就证圆满菩提，亦即所谓成佛了。“如”清“净”不染的“虚空”当中，有皎洁的“月光”，朋“照”著大地，使黑暗的大地，完全呈现著一片光明，这实是个难得的明月之夜。于此，虚空是显示无碍；月光是显示光明；清净是显示远离垢秽；月夜是显示清凉。而这一切，都是赞仰佛果位上的福德智慧清净不染、广大无边、交互无碍的。

佛地是从十地而来的，到了佛位一定具有十力，而前十地则为成佛的亲因，所以说“生十力地”。到此不是就止境了，必须还要再进一步的修行，所以说“复勤行”。经过这一阶段的精勤勇猛的修行，就断最极微细的烦恼习气而成佛了。佛的成佛，究竟是在什么地方，般若经中对这未有确切的说明，而一般大乘经，说佛由兜率内院下生到人间来成佛，是化身成佛，为教化凡夫二乘而示现的。真正报身佛的成佛，不是在这现实人间，而是于色界天最高顶的摩醯首罗天中。谓于彼天入金刚三昧，断尽所知障而成佛，所以说“于色界顶证静位”。成佛的佛果位，为什么叫证静位？静是不起作意，不加思惟分别，而能任运度生的意思。摩醯首罗天，就是大自在天，亦即色究竟天。因为是在此天成佛，所以佛的身相，也就如彼天的天人相。

“众德究竟”，是说佛的一切功德圆满，无一而不达于最极究竟的。“无与等”，是说佛所有的究竟功德，唯佛与佛可以与比，因为诸佛所证都是相同的，除佛而外，天上天下，乃至出世三乘圣者，无一可以与之相比的。这正是赞佛的功德。

在佛究竟成就的一切功德中，以其智慧功德，通达一切法的法性，证得最清净的法界性。诸法的法界性，是遍一切一味相的。“如”世间的“器皿”，虽“有”大小方圆的种种差“异”，然器中所容的虚“空”，是“无”有差“别”的。方器中的空即圆器中的空，大器中的空即小器中的空，无论如何分辨不出它们的不同。世间万有诸法，从它们的现象上看，好像是千差万别的，这个不是那个，那个不是这个，但其所有的空性，却是无二无别的，所以说“诸法虽别性无差”。

因为诸法法性是无差别的，“是故”佛以“正智”觉了诸法无差别性时，深知这无差别法性，如海水之“同一味”是一样的，即海虽有东海西海等的不同，而其海水的咸味，则是没有两样的。因此，三乘所得的解脱与佛所得的解脱，容有浅深程度的不同，而同一解脱味是没有不同的。乃至十方诸佛所得的，亦是同一解脱味。

佛陀以其“妙智”，通达诸法实相，不是要很久时间的观察，才能做得到的，而是

于每一刹那”，都能了“达”一切法“所知”真实性的。凡夫所知的，是个别独立的，即一个个的研究，而一个个的明了，不能普遍的通达。小乘通达无我我所，于一切法性虽通达了，但于诸法的差别相，不能如实了知。菩萨不但了知诸法法性，亦能通达诸法法相。因为精神物质，过去未来，所有一切，无非是从平等法性中来，对此无差别的平等法性，能够无碍的通达，是佛的妙智作用。

丁二 释疑

戊一 问

若静是实慧不转 不转而知亦非理 不知宁知成相违 无知者谁为他说

这里的疑问，是从上佛证静来。静是诸法的寂灭相，亦即诸法的真理，因寂灭相的真理，是不生不灭的，没有一点动乱相，所以说名为静。诸法实相真理，“若”真寂“静”离言，“是实”无生无相，则佛的微妙智“慧”，就“不”应在这寂静相上“转”起，换句话说，在寂静相上，应该没有智慧生起的可能。这里说转不说起，有两个意思：一是生起，二是通达。能够生起智慧，就能通达诸法。

佛的妙智，如真不从寂静相生起，怎么会知万有诸法的现象？又怎么能够通达诸法的空寂性？所谓佛是大觉大悟者，当然更加谈不到了。如说没有智慧生起，而能了知诸法事理，这在道理上又怎么讲得过去？所以说“不转而知亦非理”。

“不知”，就是无所知的，所以说“宁知”？如一方面什么都不了知，而另一方面又说佛是无所不知的智者，这岂不是“成”了“相违”？还有，既然“无”有“知者”，试问“谁为他”众生“说”法子应机说法，这是要有相当智慧的，没有智慧，不能了知众生的根性，不能分别诸法的行门，怎么可为众生说法？智慧不生起，是有很多问题不得解决的，所以外人特别提出上面一连串的问题来问。

戊二 答

不生是实慧离生	此缘彼相证实义	如心有相知彼境	依名言谛说为知
百福所感受用身	化身虚空及余物	彼力发音说法性	世间由彼亦了真
如具强力诸陶师	经久极力转机轮	现前虽无功用力	旋转仍为瓶等因
如是佛住法性身	现前虽然无功用力	由众生善与愿力	事业恒转不思議

外人既然提出问题来问，现在当然要为略加解答。诸法寂灭性，是“不生”不灭，这“是”真“实”如此的，不论佛出世或不出世，总是这样不生不灭的，决不会有丝毫的改变。当知佛的真实智“慧”，也是“离”于“生”灭相的。在法性空中，智与理，无二无别，同是小生不灭的，所谓如如智，如如理，就是此意。又如大乘经论所常说的：气以如如智缘如如境，无有如外智，亦无智外如，更是这个如如不二的写照。即以“此”无生的妙慧，“缘彼”无“相”的空寂性，始能亲“证”诸法的真“实义”。僧肇大师曾说：以离分别性的妙慧，缘离分别性的妙境，智境一如，才能真实通达诸法的寂灭义。总之，以离生慧缘无生境，境智融为一味，是不可加以分割的。外人不知这个不可分割的关系，乃从能所知的差别上，发生问难。

以无分别智亲证诸法实相时，究竟有没有能所取相呢？这在各家有不同的看法：有的说：无分别智缘境时，都无所得，既无能取相，亦无所取相，因能所相都是分别有，而智缘境，是不取戏论分别的。有的说：无分别智缘境时，不但有能取相，且亦有所取相，因带彼所取相，才能显示有此能缘智，不然的话，就不成为缘于诸法实相。有的说：无分别智缘境时，只有能取智，没有所取境，虽无所取境，而可说带真如相起，虽有能取智，但不可说有分别。月称论师的意思，同于第二家所说，所以说“如心有相知彼境”。不过稍有不同的：即能缘的见分，不必起影像相，所谓不托质而起，因为无分别智，是能直接亲缘诸法寂灭相的。凡夫位上缘境，因为不能亲缘本质，所以必须带质而起。佛的直达法性，能所无别，是一种超脱境界，本不可说为知与不知的，现在所以说为知，是“依名言谛说为知”。这样

说知，既不违于正理，又极契合世俗。

依向来说，佛有三身，即法性身、受用身、变化身。法性身，简名法身，是约诸法寂灭性说的；受用身，是约功德显现说的，所以说“百福所感受用身”，为百福之所庄严的受用身，并不离于法身而有。“化身”，是约随机应化的功用说的。因为法身充满法界，所以有随类化身。月称论师，只说法化二身，不说受用身，受用身有自他之别，自受用身，为法身所摄，他受用身，为化身所摄。

依三身说，法身以法性为体，是不能以言说宣示众生的，但百福所感的受用身，及所示现的变化身，是能为诸众生宣说法性之理的。不特如此，即广大的“虚空”以“及”虚空中的“余物”，如得“彼”佛“力”的加持，亦能“发昔”宣“说法性”。‘如常啼菩萨，志诚求大般若，感得虚空发吾，为示方所’。如弥陀经中，说水鸟树木，皆能说法；法华经说天鼓自鸣之类。这样说来，法身虽不说法，可是“世间”众生，“由彼”受用身等的发吾，“亦”能“了”知诸法的“真”实性。

佛陀度化众生，是任运自然的，不须怎样加以功用。举例来说：“如具强”健有“力”的“诸陶师”，当其为制造某类陶器，“经久极力”扭“转机轮”以后，“现前虽无功力”，即不再用力摇曳机轮，然以前力所引势力，机轮自能不断的在那儿“旋转”自如，而且“仍”然“为”制造“瓶”盆瓦钵“等”之“因”。这是显示：菩萨从初发心以来，经过三大阿僧只劫的广大修行，积集不可思议的功用自在之力，所以到了成佛以后，虽不再加功用，而能尽未来际的，任运不息的说法度生。所以说：

“如是佛住法性身”中，从表面看来，“现前虽然无功用”，而实际上度生不息。为什么会如此？这有两个原因：一是“由”于“众生”的“善”根力；二是由于佛的度生“愿力”以及三大阿僧只劫精勤修集的福德力，所以度生“事业”，得以“恒转”不息，而成佛的三业“不思议”化。此中众生的善根力，喻如制瓶盆等的泥土，佛的悲愿及福德力，喻如陶师经久旋转机轮之力；证法性身不作功用，喻如陶师不再用力旋转机轮。机轮自能旋转制造瓶等，喻佛不作功用，自能任运度生。但在这个当中，众生的善根力与佛的悲愿力，一定要互相感通，才能得佛化度，假使只有佛的悲愿力，而无众生的善根力，还是不能任运而起的。如太阳光无所不照，但不能照到瓶覆之土，佛光无不偏照，但众生本身的烦恼业，亦应自除，并且要增加自己的善根力，果能如此，自得佛力加持，速得出离生死，而得涅槃解脱。

丙二 别说二身

丁一 法身功德

戊一 众德成佛身

己一 寂灭无分别尽焚所知如干薪 诸佛法身最寂灭 尔时不生亦不灭  
由心减故唯身证此寂灭身无分别 如如意树摩尼珠 众生未空常利世 离戏论者始能见

以上总明佛地，以下别说二身。于二身中，先说法身。法身功德有两种说法：一、约众德所成说，如十力、四无所畏，乃至百福所庄严等，这是功德自体所成的功德法身。二、约佛的自证说，谓以无分别智，体证诸法法性，由此而成就的法性身。佛所证的法性身，唯佛与佛乃能证知，登地菩萨亦仅能了知一分，凡夫是完全不知的。

不过，佛的法身，如约涅槃说，是就可以名为般涅槃，如约智慧说，是就可以名得菩提，或简单的说为菩提及法性寂灭。般若经说：‘如如如智，名为法身’。佛以无分别智，亲证诸法寂灭性，法性平等平等，是为智德；因证法性而得大涅槃，是为解脱德。这本是不可分别的，现在所以说法身如何，是以众生的心境去描写说明的。而且这一法身的说明，唯有在智德上去表现，不可从法性上去讲的；因法性遍一切处，而一切法不皆是佛。说智慧证真如，是即显示要从有情位上，慢慢修习才得成佛，无情是没有成佛之分的。如说以如如智证如如理，以至到达无有如外智，无有智外如，如智平等，才能说是证得法身。所以说佛证

诸法性，一定要从大觉大悟上去说明，才能正确无谬，所谓‘即诸法如义，是名如来’。

如此，成佛一定要以猛烈的智火，“尽焚”一切“所知”，犹“如”以火把“干”的柴“薪”，烧得干干净净是一样的。所知，在众生份上，是属外在的，即一切戏论分别。必须将此戏论分别，如烧干柴一样的，烧得无有剩余，才能证得最清净法界。

众生位上的起心动念，出发于有漏心心所，以戏论分别为缘，妄想种种计度，所以不能得到最清净法界，亦不能达到不生不灭的境地，佛因没有戏论分别的有漏心，所以“诸佛”证得“法身最寂灭”相，“尔时”并以清净智慧，了知诸法的“不生亦不灭”。“由”于有漏心灭尽而得“心”寂“灭”的缘“故”，所以不由心证而“唯”以“身证”。但这不是说没有无漏心，是因无漏心寂灭无相，不可安立为证，唯有具有色相的报身，方可安立为证，所以说唯由身证。

“此”以无分别为体的“寂灭身”，虽则说是“无”有“分别”，不作功用，然能随机说法，利益无量众生。“如”三十三天的“如意树”，又如龙王项上的“摩尼珠”，虽没有功用，但随众生的福业所感，任运自然的，适应众生的心意，满足众生的需求。如是佛身亦不起功用，但在“众生未空”以前，尽未来际的恒“常利”益“世”间一切众生。这由诸佛在行菩萨道时，曾发无上大愿，所谓为利众生愿成佛的。事实，众生从来没有度尽的，所以佛成佛后，并未安住在涅槃界中，享受涅槃寂静之乐，仍然不休不息的，到处随缘度生。不过佛的法身，不是具有戏论分别者所能见到的，一定要“离”诸“戏论者”，始“能”亲切的“见”到如来清净法身。这离戏论者，是指登地以上的菩萨，因为地上菩萨，离去戏论分别执著，分证如来所证的诸法空寂性，所以得能亲见诸佛平等法身。

## 己二 随缘现一切

### 庚一 示现本生

能仁于一等流身	同时现诸本生事	自生虽已久迁减	明了无杂现一切
何佛何刹能仁相	诸佛身行威力等	声闻僧量如何行	诸菩萨身若何等
演说何法自若何	如何闻法修何行	作何布施供佛等	于一身中能普现
如是持戒修忍进	禅定智慧昔诸生	彼等无余一切行	于一毛孔亦能现

佛的法身，唯佛与佛乃能穷见，登地菩萨可见少分，凡夫众生是不能见的。不过佛有大悲大愿，从愿力中显现等流身，众生是可见到的，而地上菩萨，不但见到等流身，并见到佛的种种微妙境界。本颂说的等流身，其他经论中叫做报身，龙树名为法性所生身，楞伽则又叫做法性等流身。原来佛的报身，是从法性起的妙用，不但没有离开法性，且与法性是均等流类的，所以名为法性等流身。如以受用身说，这是为众生所示现的他受用身。有人对华严经是法身说还是报身说，提出疑问，其实清净法身的昆卢遮那与圆满的卢舍那，是一样的；不过，法身是约自证寂灭性说，报身是约等流现起而说。

“能仁”，是释迦的义译，即指释迦佛。谓佛“于一等流身”中，“同时现’起过去所有“诸本生事”。这些过去“自”家的本“生”，“虽”说“已”经很“久”就“迁灭”过去，但到成佛以后，还能“明了无杂”的，清清楚楚的，在佛身上显“现一切”，如灯的光光互照，毫无一点杂乱。在同一佛身上，现起若干不同的本生事，也是如此。如在什么时候，有“何佛”出现在世间，其佛是在“何刹”土出世，出现于某国土的某佛，具有那些“能仁相”好，即三十二相、八十种好等。或者“诸佛”是有怎样的“身”相，具有怎样的光明，属于怎样的种姓，修习怎样的“行”门，具有怎样的“威力等”。再者，这个佛出世，声闻弟子有多少，各各修的那种行门，所以说“声闻僧量如何行”。菩萨弟子有多少，各各具有怎样的身相，所以说“诸菩萨身若何等”。其佛对于这些弟子们，“演说何”等“法”门，是说三乘还是说一乘？而佛“自”身又是“若何”？是生富贵家还是生贫贱家？是婆罗门种姓还是刹利种姓？以“如何”因缘而得听“闻”佛“法”？在实践的过程中，是“修”的“何行”？对于众生“作何布施”？又以什么“供”养诸“佛等”？经过好久时间的修行，始“于

一身”之“中，能”够“普现”这些一诸本生事。

于一身中现诸本生事，不但能现过去布施的经过，亦能普现其余的五波罗密多的经过。“如是”，过去生中是怎样“持戒”的？是否有所毁犯？犯了又是怎样忏悔？其次，在“修忍”辱的时候，如何行生忍？如何行法忍？怎样的忍受各种打击？对于所修的各种行门，都是精“进”勇猛的去做，从来不敢有一丝一毫的懈怠。修“禅定”的时候，又是怎样的防止昏沉、掉举，怎样的入定出定等。还有从闻思修方面，不断的增进“智慧”，又如何的从有漏慧得无漏慧。总而言之：往“昔诸生”当中，“彼等无余一切行”，不但在一身中能现，而且“于一毛孔亦”皆“能”够普“现”如是一切。

## 庚二 示现诸佛

诸佛过去及未来	现在尽于虚空际	安住世间说正法	救济苦恼众生者
彼初发心至菩提	一切诸行如已行	由知诸法同幻性	于一毛孔能顿现

佛不但可以随意示现自己过去本生事，即对他方十方佛的一切本生事，亦可在这一佛身中显现。因“诸佛”的悲愿弘深，不为时空之所限制，所以在三世的时间上说，不论是“过去及未来、现在”，在横遍的空间上说，乃至“尽于虚空际”的无边国土，都没有离开众生过，总是“安住”在“世间”，宣“说正法”，以“救济”无量无边的“苦恼众生”。所以“彼”三世诸佛，从“初发心”以来，一直“至”于无上“菩提”，于其中间所修二切诸行，如布施、持戒、忍辱等，皆如自“己”所修的六度万“行”一样。这完全“由”于了“知诸法”如幻如化，皆“同幻性”是一样的，所以“于一毛孔”中“能顿”显“现”。因为佛的法身，就是由于了达诸法缘起无性而证得的，当然能够证知诸法本性与幻事性全无差别。在此或有人疑道：过去佛的一切，于一毛孔中现，固然没有问题，未来佛还未成，何能亦于一身中现？当知佛有三世一切智，一切智皆能无碍无著，所以未来境界，虽说还没有来，而佛可以无碍无著的显现。

## 庚三 示现一切

如是三世诸菩萨	独觉声闻一切行	及余一切异生位	一毛孔中皆顿现
此清净行随欲转	尽空世界现一尘	一尘遍于无边界	世界不纽皇不粗
佛无分别尽来际	一一刹那现众行	尽瞻部洲一切尘	犹不能及彼行数

“如是”，无碍自在的佛陀，不但能现三世十方诸佛的一切，就是“三世诸菩萨”的一切行，三世“独觉声闻”的二切行，以“及”诸“余一切异生位”上的一切行，于二毛孔中，无不“皆”可“顿现”。如菩萨如何做利生弘化的事业，独觉如何修其缘起的观行，声闻如何修其四圣谛的法行，异生如何修五戒十善、四禅八定等行，于佛的一毛孔中，显现得清清楚楚。

佛不但普现十法界的正报，亦能普现各种依报国土。谓诸佛世尊，本其所修“此清净行”，“随”其所“欲”的，要怎样“转”就怎样转。如于广大的“尽”虚“空”的“世界”示“现一”粒微“尘”，同时复于二“粒微“尘”中示现“遍于”虚空际的“无边”世“界”。虽则说是这样示现，然而巨细无碍，即于一微尘现无边世界，而“世界”并“不”变得微“细”，于尽虚空界示现一尘，而一“尘”并“不”变得“粗”大，各住本性，无障无碍。华严经说：‘于一尘中尘数佛，各处菩萨众会中，无尽法界尘亦然，深信诸佛皆充满’。这是法界缘起华藏世界重重无碍的境界，不是有漏凡夫所能了知的，我们唯有仰信如来，认为确实如是而已。

最后再总结的说：“佛”本其所得“无分别”的不可思议功德威力，“尽”未

“来际”的，于“一一刹那”，能“现众行”，犹不能尽。其所示现众行的数量，举例来说，如“尽”南“瞻部洲”所有“一切”微“尘”数量，“犹不能及彼”佛所示现的众“行数”量。但法身所现的这一切，唯有登地菩萨始能见到，凡夫是无法测知的，可是不能因为不知，也就不信。气且如通常幻师，唯以咒力尚能于自身中，示现种种物相，何况诸佛

世尊与诸菩萨，已知诸法本性與幻事性全无差别，岂不能现？谁有智者仍不能解或反生疑？是故智者当由此喻增上信解’。

## 戊二 佛身所依功德

### 己一 总举十力名

处非处智力 如是业报智 知种种胜解 种租界智力 知根胜劣智  
及知遍趣行 静虑解脱定 等至等智力 宿住随念智 如是死生智  
诸漏尽智力 是谓十种力

佛果位上是有无量无边功德的，而诸功德皆依十力而来，亦即十力为佛身所依的主要功德，所以这里特别举出十力来说。于中，先总举十力名，次别释十力义。所谓十力：一、知“处非处智力”；二、知三世“业报智”力；三、“知种种胜解”智力；四、知“种种界智力”；五、“知”诸“根胜劣智”力；六、“知遍趣行”智力；七、知“静虑解脱定等至等智力”；八、知“宿住随念智”力；九、知“死生智”力；十、知“诸漏尽智力”：如是，“是谓十种力”。下当依次一一解释

### 己二 别释十力义

#### 庚一 知处非处智力

彼法定从此因生 知者说此为彼处 辽上非处无边境 智无碍著说名力

此释第一力：所谓处非处，骤看不易解，事实，在一切生起法上，应该有此法则，但不一定侧重在业果上讲。如有“彼法”，决“定”是“从此因生”，或者是从此而得的，“知者”就“说此为彼处”。当知这里说的处，就是因的意思。举具体的例说：如布施为得大富多财之因，持戒为得长寿体健之因，修诸圣道为得涅槃解脱之因，造诸不善业为得不可爱乐的异熟因，佛陀对这亲切而如实的了知，所以说这个为处。反过来说，“违”于“上”面所说，佛陀就又将之说为“非处”。举具体的例说：如犯根本戒者，说他可以成佛，这当然是不合道理的，以女人身而得成佛，亦决无是处，在一世界有二佛出世，同样是不可能的，其他如善因得恶果，恶因得善果，都没有这个道理的。佛陀对于这些，如实了知，所以说为非处。面不过是从是处非处，举出实例如此宣说而已。实则“无边境”界，都可作如此分别的。佛之所以这样肯定的，说明是处非处，因佛的妙“智”，于无边境，“无碍”无“著”，皆悉能知，所以“说名”为“力”。

#### 庚二 知三世业报智力

受与非爱违上相 尽业及彼种种果 智力无碍别别转 遍三世境是为力

此释第二力：所谓“爱与非爱”，是指善业与恶业。善业亦名可爱业，恶业亦名不可爱业，所以简名爱与非爱。如就感果，亦可这样说：爱业，是感可爱的快乐果报之业，非爱业，是感不可爱乐的苦果之业。“违上相”，是指杂业，即不纯粹是善业，亦不纯粹是恶业，于善中带有恶，于恶中带有善。“尽业”，是断尽烦恼的无漏业，不再感有漏的果报，而是得离系果的。如上所说的有漏三业，有著种种不同的性质，因而“及彼”诸业所感的异熟，亦如其业有“种种果”报的不同。业果之理，是极甚深微细的，不特我们凡夫认识不清楚，如果是久远之业，即大阿罗汉亦难彻见。可是佛的“智力”，因为展转增长“无碍”，而于个“别”个“别”的境上“转”，所谓“遍三世境”无所不知，无所不了的，“是为”知三世业报智“力”。

#### 庚三 知种种胜解智力

贪等生力之所发 有劣中胜种种欲 余法所覆诸胜解 智迹三世名为力

此释第三力：胜解，是一种肯定的而不动摇的认识，有了这种胜解，即发出一种希望，自己觉得好的，要求将之为我所有，自己觉得不好的，设法使之离我而去。众生有各种不同的好乐，这是从什么地方来的？“贪等生力之所发，有劣中胜种种欲”。贪等是由烦恼所发的恶法欲，等复等于信等所发的善法欲，如是善不善心所力所发的欲求，各有劣中胜的三类不同，所以说为种种欲。而这种种不同的胜解，如果表现于外的时候，自然为人人所见，

如说某人现在欲行善了，或说某人现在要作恶了，是瞒不过人们锐利的眼光的。可是有时为其“余”的“法”之“所覆”蔽隐藏，使人看不出他们所有“诸胜解”的。一般人虽看不出众生的所欲，但佛以其般若妙“智”，能够“遍”知众生“三世”胜解的差别，所以说“名为力”。这因佛化众生，一定要适应众生的要求，而这先决的条件，就是要知众生不同的所欲。如感情重的人，贪心比较重，佛合修不净观，瞋心比较重的人，佛合修慈悲观等。这都是知胜解智力的功用。

#### 庚四 知种种界智力

诸佛善巧界差别 眼等本性说名界 正等觉智无边际 遍诸界别说名力

此释第四力：“诸佛乙如来，以其智慧，都能“善巧界”的“差别”。然什么叫做界；界从事相上说，是各各类别义，即此界彼界等。如根境识的各各差别，即名为十八界。但这里说的界，不是就事相上说，而是就理性上说，所以是将“眼等本性说名界”。此中本性，即是空性的异名。所谓眼等本性，即是眼等空无我性从此空无我性说名为界，当然是就法法平等无差别性说的。因为一法之性，即是一法界性，所以眼等十八界，界界都是全法界性。中观谓之诸法空寂性，唯识说名诸法下等性。还有一说，界是种姓的意思：真常大乘说众生同一种姓，一切众生皆得成佛；唯识大乘说有五种种姓，有的可以成佛，有的不得成佛。不论那种说法，“正等觉”者，以其善巧“智慧”，于“无边际”的众生界姓，或遍一切一味相的空无我性，悉能了知。因为佛智“遍诸界别”无不了知，所以“说名”为“力”。诸佛遍知诸法空寂性，是在眼等界上，知为内空等相，我们现在要了达诸法空相，同样是要在眼等诸界的本性上通达其空。

#### 庚五 知诸根胜劣智力

循计等利说名胜 处中钝下说名劣 眼等互生皆了达 种智无碍说名力

此释第五力：“遍计”，是指虚妄分别，亦即贪瞋痴的三不善根；“等”是等于无贪无瞋无痴的三善根。众生由此善不善根，而有胜劣处中三根的差别：“利”根者“说名”为“胜”根性的众生，“处中”或“钝下”者，“说名”为“劣”根性的众生。还有这样说的：善恶俱强的名为利根，善恶参半的名为中根，善恶俱弱的名为下根。根有依此而生起的意思，即一切法以此为依，亦依此而起。这是就众生根机上下以及种种作用而分别的。另外，佛法还有二十二根的宣说：即“眼等”六根、男根、女根、命根、苦等五受根、信等五根、未知当知根、已知根、具知根。如是二十二根，包括一切杂染清净诸根，即一切杂染清净诸法，皆是以此为所依而“互”相“生”长的。不论是众生的根性差别，或者是二十二根的染净，佛陀以其智慧，皆悉“了达”无余。虽说众生种种根性不同，而佛却能以其善巧，方便一一予以救度。此“种智”以能“无碍”了达诸根自性及互为因果的关系，所以“说名”知诸根胜劣智“力”。

#### 庚六 知遍趣行智力

有行趣佛有行趣 独觉声闻二菩提 天人鬼畜地狱等 智无障碍说为力

此释第六力：所谓行，就是所行的种种不同行门，所谓趣，就是向自己所要到达的目的地进趣。行趣，简单的说，就是向那儿去，这要看各人所行所为来决定的，不是任何别人可以代为做主的。现在略为分别如下：“有”的专修大乘“行”门，而以“趣”向最高“佛”果为其目的；“有”的专修二乘“行”门，而以“趣”向“独觉声闻二菩提”为其目的；有的专修五戒十善以及四禅四空定的行门，而以趣向三界诸“天”及“人”的果报为其目的；有的因为无知的造了五逆十恶的重罪，为此恶行所牵，而趣向于饿“鬼”、“畜”生、“地狱等”的三恶道中去。诸佛如来以其如实“智慧”，“无障”无“碍”的了知得清清楚楚，所以“说为”遍趣行智“力”。

#### 庚七 知静虑等智力

无边世界行者别 静虑解脱奢摩他 及九等至诸差别 智无障碍说名力

此释第七力：谓“无边世界”中，由修“行者”的差“别”，其所修的行门，也就有无边差别。不过这里说的修行者，主要是指修瑜伽行者，亦即是修定的人，行者的根性既有差别，适应其根性的禅定，当然亦有种种不同。于此略说几种：第一是四“静虑”定，即初二三四四禅；第二是八“解脱”定，即前说的八背舍；第三是“奢摩他”，此译为止，即止心心念念于一境上转；第四是“九等至”，即九次第定，谓四禅、四空，再加一灭受想定。前八是共世间的，后一是出世间定。佛对如上所说的“诸差别”定，不特了知它们各自性质，就是以何为修禅定之因，运用怎样的方便修此诸定，入定是怎样的，住定是怎样的，出定是怎样的，什么是世间定，什么是出世定，如何修是得法，如何修是不得法，在定境中有些什么魔障等，佛陀以其般若妙“智”，一切皆能“无障”无“碍”的通达，所以“说名”知静虑等智“力”。

#### 庚八 知宿住随念智力

过去从痴住三有 自他一一有情生 尽情无边并因处 彼彼智慧说为力

此释第八力：此宿命智力，与宿命通类似，不过比宿命通的功用更为殊胜而已。一切众生所以在生死中轮回不得解脱，病根无不是由于过去无明的作祟，所以说“过去从痴住三有”。过去是如此，现在亦如此，未来还是如此。无名迷梦未觉醒前，总是不得出离生死的。然在三有中受生，不论是“自”己，不论是“他”人，乃至“一一有情”的出“生”，必有他的种姓，或婆罗门种姓，或刹利种姓等；必有他的寿命，有的寿命很长，有的寿命极短；必有他的受用，有的受用丰富，有的受用贫乏；必有他的眷属，有的眷属很多，有的眷属极少；必有他的事业，有的是做这样的事业，有的是做那样的事情……“尽”诸有“情”界，或说尽其“无边”众生，过去是种了什么因，现在就感得什么果，所以说“并因处”。如是于“彼彼”一切宿住并因缘、处所、行相，诸佛世尊以其“智慧”，皆悉通达无碍，所以“说为”知宿住随念智“力”。

#### 庚九 知死生智力

尽虚空际世界中 一一有情死生时 于彼多境智遍转 清净无碍说名力

此释第九力：此死生智力，类于天眼通，亦功用较为殊胜而已。诸佛了知众生的此死彼生，不但知一众生或少数众生，而是“尽虚空际”无量无边的“世界中”，所有“一一有情死生时”的情形，“于彼多境”，佛的“智”慧“遍转”，而且“清净无碍”的通达，所以“说名”知死生智“力”。此种功用，证得阿罗汉果的圣者亦具有。但在我们凡夫肉限当中，于三世的时间中，所知道的仅是现在，而且还不能详知；对于过去未来，当然更谈不上有所认识了；于十方空间中，所知道的仅是一隅，而且还不一定了解正确，对于他世界他国土，乃至尽虚空的十方国土，当然更是一无所知的了。这不但显示了凡夫知识的有限，亦复显示了众生的渺小可怜！

#### 庚十 知漏尽智力

诸佛一切种智力 速断烦恼及习气 弟子等慧灭烦恼 于彼无碍智名力

此释第十力：“诸佛”不但有一切智、道种智，而且还有“一切种智力”，此之所以不同二乘与菩萨。依向来说：二乘只有知诸法空相的一切智，没有后面的两种智；菩萨不但有了空的一切智，且有知诸法假的道种智，但还未具最后的一切种智；佛则三智具有。诸佛以其一切种智力，迅“速”的“断”除“烦恼”以“及习气”而得解脱。不但能断，而且能知自己如此。至于声闻“弟子”，以“等慧一力，虽能“灭”除“烦恼”，但还不能解决习气，菩萨虽然能进而断除习气，但还未能彻底扫荡干净，能够断尽烦恼习气的，唯佛与佛，也就因为如此，所以佛有一切种智。佛是断惑除习的过来人，因而对于诸弟子们，以什么智慧，断什么烦恼，到何等位次，除什么惑障，“于彼”一切的一切，以其“无碍智”慧，于一念中无不了知，所以说“名”知漏尽智“力”。

十力中的后三力，与六通中的天眼、宿命、漏尽三通，可说是相通，而这在得六通



的阿罗汉亦具有的，虽说如此，但以佛的智力与罗汉通力相较，其内容的详略，作用的强弱，真是不可以道里计。然不同而同的，就是所谓神通，都以定力或智力所得的，所以一般罗汉可得这三通（当然亦得其他的三通），而大阿罗汉则得这三明。佛弟子的明与通，虽是智慧的力用，因为是从定发的，外道修定亦可得前五通，但因其定是从有漏心发的，所以所见不正，未免落于邪见。佛的十力，是断尽；烦恼及习气而得的，是以能够通达凡外及小乘所不能通达的境界。诸佛为了要圆满的度化自己所应度化的众生，必须先要具有甚深的般若慧，了知众生的根性和好乐，明白众生烦恼的炽盛和消长，分别众生过去未来的业报等，然后再运用善巧方便，针对众生的所求，予以说法而化度之。其实，佛果功德是很多的，十力不过是无边功德中的一分，其他如四无所畏、十八不共法、三十二相、八十种好等，真是所谓佛功德不可量，那里可以说得完的！

### 戊三 结赞劝学

妙翅飞还非空尽      由自力尽而回转      佛德无边若虚空      弟子菩萨莫能宣  
如我于佛众功德      岂能了知而读书      然由龙猛已宣说      故我无疑述少分  
甚深谓性空      余德即广大      了知深广理      当得此功德

这是结赞佛的功德而劝吾人修学的一文。为使易于理解，特先举一譬喻；如“妙翅”鸟，奋其丰满的羽翅，复仗承风的威势，得以飞到很远很远的地方去，可是尽力飞到相当远的地方以后，立即就又“飞还”。然为什么飞同？是不是虚空已经穷尽？这并非“非”是由虚“空”穷“尽”而还，乃是“由”于“自力”已经穷“尽而回转”的。妙翅鸟，即经中说的大鹏金翅鸟，其威力是很大的，可以到海中去吃龙，为天龙八部之一。中国庄子说的背若泰山，翼若垂天之云的鹏鸟，大概也是此类。当知“佛”的功“德”，无量“无边”，犹“若虚空”一样的无边无际，不说我们凡夫、声闻“弟子”，赞莫能穷，就是登地以上的大“菩萨”，亦“莫能”尽“宣”如来所有的功德，更进；步说，不但佛的诸大弟子无法宣说，即佛自己宣说，甚至十方诸佛，交相称说，尽未来际，亦不能尽。虚空无边，喻佛的功德无尽；妙翅鸟力尽而还，喻佛弟子赞佛有时而止。

月称于此很自谦的说；证法性的地上菩萨，已经得到佛的气氛，尚且不能尽宣如来所有功德，我是什么人？不过是个无明所蔽的凡夫，“如我”这样一个凡夫，于真理的消息尚未得到，“于佛”不可思议的“众”多“功德，岂能了知而赞”一“言”？即使我有心想称赞如来，而实亦无法赞佛功德万分之一。“然由龙猛”（即龙树）大士，曾造很多论典，有的是发挥甚深空理的，如中论、十二门论、七十空性论、六十如理论、回诤论等；有的是明菩萨利他的广大行，以及佛果位上的无边功德，如释般若经的大智度论，释华严十地品的十住毘婆沙论等。因圣龙树“已”经二旦说“佛”的功德，而我亦曾读过龙树这些论典，所以在我虽全不知佛德，但是依于龙树所说，“故我”亦即“无”所“疑”惑的，深信如来有无边功德，而亦略“述少分”而已。

佛有这么多的功德，究是怎样而得到的？大概不出两大方面：一是由甚深慧、谓以、“甚深”般若空慧，通达诸法“性空”之理；二是由广大行，谓发广大菩提心，修学菩萨广大行，经过累劫的修集；就可获得其余的广大功德，所以说“余德即广大”。一个发心行者，如真“了知”甚“深”空“理”，修学菩萨“广”大行，即可成就如佛的功德，所以说“当得此功德”。

### 丁二 化身事业

#### 戊一 总明

佛得不动身      化重来三有      示天降出胎      菩提转静轮      世有种种行  
为多受索缚      佛以大悲心      咸导至涅槃

上来已说法身功德，今当更说化身事业。说到佛的化身，大小乘又有不同的看法。小乘说：出现于王宫的释尊，具有种种相好，是佛的真身，亦即是报身，其余示现他方国土，

乃至变化种种异类，方是佛的化身。大乘说：在这人间八相成道的释尊，是化身而非真身，因在他方国土以及十方国土所示现的，既是化身，在这南赡部洲所示现的，当然亦是应化人间而度生的化身，一切都是化身，可以说为真身的，是佛的法性身，不是凡小所能见得到的。

“佛”陀证人寂灭空性，而“得不动”法“身”，本来是可安住佛境界中的，但为了“化”度众生，乃又“重来三有”生死中。法身所以称为不动，因这不是三界系身，没有生死起灭相可得。化身既是出现在三有中，当为三界所系，亦有生死相可见。

佛陀重来三有，依于向来所说：佛未来这人间以前，原住兜率内院，名为护明菩萨，嗣以智慧观察世间，了知此土众生根熟，乃乘六牙白象，二不”现从兜率“天”，下生“降”临人间，投入圣母胞胎，并如常人在胎中住一个时期，然后“出胎”，出家，修行，乃至“菩提”树下，降魔成道，为诸众生“转静”法“轮”。静轮又名梵轮。转静法轮，这是象征佛的说法，乃是为欲众生断惑而证寂静涅槃。

“世”间众生，“有种种行”，因有贪嗔等烦恼之所驱使的缘故。不过大“多”数的众生，还是“为”贪“爱”的绳“索”，缠“缚”得紧紧的，始终不得出离生死。“佛”见众生受诸生死痛苦，乃“以大悲心”的驱使，重来三有，示受生死，欲“咸”引“导”众生，“至”于无余“涅槃”。金刚经说：“皆以无余涅槃而灭度之”，就是此意。

本来佛的说法，是有五乘差别，但最终的目的，是欲每一众生，出离生死而得解脱。对于涅槃，在大小乘间，每有争论，谓大小乘的分野，就在对涅槃的观默不同。法华玄论卷二，对此共有三说：一、本性寂灭非本性寂灭的差别：小乘的涅槃，是由离生死而得的，不是即生死的本性空寂为涅槃；大乘的涅槃，是即生死为涅槃，离生死没有涅槃可得，如法华方便品说：“诸法从本来，常自寂灭相”。二、界内界外断惑的差别：小乘所证的涅槃，是唯断界内分段生死而得的；大乘所证的涅槃，不但断界内的分段生死，且更断界外的变易生死。三、具众德不具众德的差别：小乘证得涅槃，是所谓灰身泯智的，无具众德可言；大乘证到涅槃，具有法身、般若、解脱的三德。这样说来，大小之分，是在所得涅槃，其实不是如此，佛陀说法，完全是为适应众生根性而说的，虽有三乘五乘的差别，而佛的本怀，是欲令诸众生，同坐解脱床，同入法性海的。

戊二 别论

己一 转法轮——一乘或三乘

离知真实义	余无除众垢	诸法真实义	无变异差别	此证真实慧
亦非有别异	故佛为众说	无等无别乘	众生有五浊	能生诸过失
故世间不入	甚深佛行境	然由佛善逝	具智慧方便	昔曾发誓愿
度尽诸有情	以是如智者	导众赴宝洲	为除众疲乏	化作可爱城
佛合诸弟子	念趣寂灭乐	心修辽离已	次乃说一乘	

佛为众生转法轮，究竟是说三乘，还是说一乘，亦是佛法永远料缋不清的老问题。不过于此首要知道的，就是佛为众生说法，旨在除去众生烦恼，而烦恼的能否断除，问题在于能不能如实了知诸法真实义，能够了知诸法真实义的，就一定可以断除烦恼，反之是不可能的，所以说：“离”了了“知真实义”，其“余”不论是用什么办法，都“无”法“除”去烦恼“众垢”的。所谓“诸法真实义”，就是“无变异”无“差别”的诸法空性，亦即心经说的‘是诸法空相’。这是绝对平等的究竟真理，在圣没有增加丝毫，在凡没有减少丝毫，是‘不生不灭、不垢不净、不增不减’的。所体悟的真理是如此，能体见的智慧亦然，所以说：“此证真实”的般若智“慧”，“亦非”是“有”差“别”变“灾”的，假定不是平等无差别，那就不能见到诸法真实。经说：‘以如如智，契如如理’，是即显示智理一如，不可说有差别。能證智所证理，既是一体无别，则于彻见真理以后，而为众生听说教法，当然亦是无差别而平等一味的了，所以说：“故佛为众说，无等无别乘”。无等，是显所说之理的究竟，再也没有可以与之相等的；无别乘，是显唯有一乘，没有所谓三乘、五乘的差别。法华

经说：‘唯有一乘法，无二亦无三’。有的经中说有三乘，当知那是佛的方便引导，最后终归要会于一乘的。成佛唯有一道，解脱唯有一路，不应说有诸乘差别的。

有人问道：假定真的唯一大乘，可以直入涅槃妙门，为什么佛在经中，说有声闻独觉的人涅槃？当知这是佛不得已的方便引导，因为“众生”具“有五浊”，“能生”起“诸”种“过失”，特别是贪著「世间」的欲乐，所以“不”能悟“入甚深”最甚深的“佛”之所“行境”界。事实确是如此，有了五浊过患，绝对不能通达佛的境界。

五浊，就是劫浊、见浊、烦恼浊、众生浊、命浊。命浊，是约众生的寿命短促说的，因为生存在这个世界上，人的生命是很危脆的，随时随刻有丧身失命的危险，所以名为命浊。众生浊，是说众生在三有生死海中流转，被说不尽的痛苦之所袭击，而且似乎没有了期的样子，所以说名众生浊。烦恼浊，是指种种的烦恼，而最主要的，是指贪瞋痴慢疑的五钝使。众生心中有了这五个捣乱分子，扰得一个人心烦意乱，终日没有一刻宁静的时候，所以说名烦恼浊。见浊者，就是思想上的错乱，经中说有身边邪见戒的五利使。众生心中有了这五种错误思想，所行所为一定也是不得正确的，所以说名见浊。勿浊者，规本指长时间说的，而时间亦无所谓混浊不净可言，但因有了上面所说的四浊，于是也就造成时代的混浊，如现在这个时代的扰攘不安，可以作为勿浊的最好说明。

众生为这五浊之所覆障，不能见到诸佛境界，是不是就永远的不得解脱？不！“然由佛善逝，具”有大“智”大“悲”以及善巧“方便”，加以“昔”“曾”经“发”过深弘“誓愿”，要想“度尽”一切“诸有情”，现在既然成佛了，为了不忍有情的长期沉沦，为了酬偿自己的度生弘愿，乃更寻求其余度生的方便，“以是，如”世间的“智者”——商主，领“导”一群“众”商人，前“赴”一个“宝洲”去采宝，可是刚刚行到半途，众商人感到路途的遥远，行旅的艰险，能不能采到宝，还是个大问题，于是就生退心，不想继续前进。正在这个时候，聪敏的大商主，“为除众”人的“疲乏”，并且不使前功尽弃，乃以极大方便，“化作”一个“可爱城”市，然后向疲乏的大众说：你们赶快继续前进，前面不远的地方，有座很好的大城，我们进入该大城，就可享诸快乐了。众商人听到大商主这样说，因为信任商主诚实不欺，于是就很快的迈步进入化城。但入化城以后，众商觉得这确是一个理想地方，就想在这城中住下来，不复想到宝洲去取宝了。商主知道众商有这样的心想，认为这不是我带他们出来的目的，等到大家休息好了，不复再有疲倦的时候，即灭化城而对众说：刚才休息的那个城，是我化作让你们休息的，并不是可以取宝的宝洲，宝洲还在前面，大家应更精勤勇猛的前进，共同到达所要到的宝所！如法华经化城喻品颂说：‘我见汝疲极，中路欲退还，故以方便力，权化作此城，汝今勤精进，当共至宝所’。

当知这是譬喻：大商主是喻佛陀，众商人是喻众生，化城是喻二乘所得的涅槃，宝所是喻佛的大般涅槃。“佛”陀出现世间，本欲以无住大般涅槃化度众生的，但因佛道遥远难行，众生一时不易接受，如对众生说了，反使心生怯弱，甚至修学佛法都不敢了，乃不得不方便的，在五百由旬的中途，化一大城，“令诸弟子”，先“念趣寂灭”涅槃之“乐”，等到他们“心修远离已”后，其“次乃”再为之宣：“说一乘”，使得同归无上佛道，趣入无住大般涅槃。如法华经化城喻品颂说：‘诸佛方便力，分别说三乘，唯有一佛乘，息处故说二。今为汝实说……诸佛之导师，为息说涅槃，既知是息已，引入于佛慧’。这样说来，可见法华经的思想，与本颂说的思想，是一致的，亦可说本颂思想，是从法华经来的。由于本颂所依，有华严，有般若，有法华，那我们亦就不妨说，这是综合三经思想的统一作品。

佛法唯一乘法，固是后期大乘共同的思想，亦是中观的一贯宗趣，不过般若大乘与真常大乘说法，又有不同，现姑不谈。其实，不但大乘行者，是信一乘的，就是真正的阿罗汉，亦信一乘的，因为彼此所证的诸法空性，是无二无别的，但增上慢者否定一乘，自是另一问题。一乘，是建立在平等法性与无二慧上的。解深密经无自性相品说：‘一切声闻、独觉、菩萨，皆共此一妙清净道，皆同此一究竟清净，更无第二’。法华经说：‘诸佛如来，言

无虚妄，无有余乘，唯一佛乘’。除了否定法性平等，否则就不能不信受一乘。至于如来宣说三乘，那完全是一种方便，不但法华经这样说，楞伽经亦有同样的意思说：‘佛说三乘，为方便度生故’。所以不论站在什么立场，我们都应坚信一乘是佛的究竟法门。

## 己二 成菩提——今成或古成

十方世界佛行境 如其所有微皇数 佛证菩提劫亦尔 然此秘密未尝说

佛的成佛，是今生始成的？抑久远已成的？这同是佛教徒间所争论不已的问题。大体说来：声闻行者总认为佛是这生成佛的，大乘行者则认为佛于久远劫来已经成佛，现于皇宫降生，伽耶成道，是化身佛，是如来方便示现的。因为示现成佛，不但佛能做到，初地以上的菩萨，即已能现作八相成道了。所以，本颂特示佛陀久已成佛的情形。

“十方世界佛”所“行境”，这是显示世界的众多。因据佛经中说，一世界只有一佛出世，或一佛以一世界为所主要的化区。十方有无量佛，亦即是有无量世界，无量世界，已非一般人所想像和了知，现说“如其所有”无量世界，将之一一碎为“微尘”之“数”，其数量之多当更不是凡小所能测度。可是尽管如此之多，而“佛证”得无上“菩提”，所经的“劫”数，亦同样的是这样多，所以说“亦尔”。“然此秘密”，在法华开显前，佛“未尝”对人“说”过，恐怕说了使人不信。本颂这一说法，与法华经寿量品，可说完全一致。法华计有二十八品，依天台说：前十四品是说的迹门，后十四品是说的本门。本门开始时，是从地涌出品，说到护持，书写，读诵，供养是经典时，虽有他方国土诸来菩萨愿意这样做，但佛告诉他们我娑婆世界，自有六万恒河沙等菩萨及其眷属将来可以这样做时，大地立即裂开，而于其中有无量百千万亿菩萨同时涌出。当时在会大众见了，自然感到惊疑，于是佛于寿量品，乃为大众开显说：三切世间天人及阿修罗，皆谓今释迦牟尼佛出释氏宫，去伽耶城不远坐于道场，得阿耨多罗三藐三菩提。然善男子！我宝成佛以来，无量无边百千万亿那由他劫……诸善男子！今当分明宣语汝等：是诸世界，若著微尘及不著者，尽以为尘一尘一劫，我成佛已来，复过于此百千万亿那由他阿僧只劫’。这明显的告诉我们，佛实早已成佛了。从地涌出的诸大菩萨，都是佛于过去生中教化，而愿在此娑婆世界，护持流通是法华经者。是以今佛为化身佛，法身佛久远幼前即成，更非吾人所能窥知，即使登地以上的菩萨，亦只能略知少分

## 己三 入涅槃——毕竟不毕竟

直至虚空未变坏 世间未证最寂灭 慧母所生悲乳育 佛岂人于寂灭处  
世间由痴啖毒食 如佛哀愍彼众生 子毒母痛亦不及 以是胜依不入灭  
由诸不智人 执有事无事 当受生死位 爱离怨会苦  
并得罪恶趣 故世成悲境 大悲遮心灭 故佛不涅槃

佛入涅槃，是毕竟入涅槃？抑不毕竟入涅槃？同样为学派间一大诤论所在。依一般说：佛于菩提树下成佛后，到八十岁时，即于娑罗双树间而入涅槃。然而此一涅槃，是毕竟涅槃还是不毕竟涅槃，佛弟子间就发生了不同的看法：有的认为佛与罗汉一样的毕竟入于涅槃，有的认为这是佛的方便示现而实不涅槃的。佛不毕竟入涅槃的这一说法，在法华经寿量品，同样有所开显。如说：‘诸善男子！我本行菩萨道所成寿命，今犹未尽复倍上数，然今非实灭度，而便唱言当取灭度，如来以是方便教化众生’。颂文又说：‘为度众生故，方便现涅槃，而实不灭度，常住此说法’。佛永不入涅槃，依法华经所说，可谓极为明显。因此，本颂依于这一思想，亦作如是宣说。

虚空本无所谓变坏的，现在假定虚空有所变坏，而其变坏所经过的时间，当然亦是很久久的，“直至虚空未变坏”，在这“世间”，如有一个众生，还“未证”得“最寂灭”，佛亦不入涅槃的。所谓“虚空界尽，众生界尽，我愿乃尽”！就是此意。“慧母所生悲乳育”者，是说佛的成佛，为智慧之母所生的，如说般若为三世佛母，同时为悲乳之所长养的，如果没有悲心，成佛还是不可能的。如通俗的说：智慧是佛的生母，悲心是佛的养母，如离了智悲，

即不得成佛。佛在悲智的支持下，时时以众生为念，一刻亦不忘度生，那会独自入于涅槃，享受个人的解脱之乐？所以说“佛岂入于寂灭处”！

佛以慈悲愿力，所以不入涅槃，原因“世间”众生，“由”于愚“痴”蒙蔽，妄“啖”五欲“毒食”，颠倒昏迷，不知出离苦海，大悲“如佛”陀，“哀愍彼”诸“众生”，其痛切之情，如为人“子”女者，误食了“毒”物，而呻吟于床第，其慈“母”见了，内心的悲“痛”，当然亦是无法形容的。可是世间慈母，悲痛子女服毒，无论如何，“亦不及”佛的愍念众生，百千万亿分之一，乃至算数譬喻所不能及。“以是”佛的化身，虽示现涅槃，而佛的“胜依（法身）”是“不入灭”的。佛是众生的最胜依处，假定真的佛入涅槃，使诸众生失去依怙，这是悲心彻骨髓的佛陀所不忍为的，所以究竟而言，佛是绝对不入涅槃的。楞严经中阿难对佛说的：‘如一众生未成佛，终不于此取泥洹’，正是这一精神的表现！

然“由诸”有“不”得真实“智慧”的“人”，处处妄想执著：或“执”缘生诸法“有”实体“事”，或执因果等等“无”实体“事”。前者落于常的一边，后者落于断的一边，乃至其他执一执异等。因有如是妄想执著，所以轮转三有，“当受生死”，于此生死“位”上，受诸痛苦逼迫。如生在这现实人间，有“爱”别“离”苦，“怨”憎“会苦”等。若造恶业，“并”由此“得罪”，而堕于三“恶趣”，受更多和更大的痛苦。因此之“故”，一切“世间”，“成”为佛陀“悲”念之“境”。亦即由这“大悲”之力，“遮”止“心”的想要入“灭”，“故佛”亦即“不”入“涅槃”了。如佛刚刚要作入灭之想，悲心即来阻止佛说：还有这么多的苦恼众生未度，你怎么可以即此而入涅槃？佛经悲心这样一阻止，为了救济众生，就不再作入灭之想。虽不入涅槃，而仍得解脱。因约证法性说，佛是常住涅槃的，不但佛常住涅槃，即初地以上的菩萨，亦是常住涅槃的。可说离生死者，即是住涅槃者，生死与涅槃，是敌体相反的两个东西，不住生死当然即住涅槃。现说佛不毕竟入涅槃，是约佛随悲心所转，而发为度化众生的大用说的。

### 甲三 结显论胜

月称胜比丘	广集中论义	如圣教教授	宣说此论义	如离于本论
余论无此法	智者定当知	此义非余有		
由怖龙猛慧海色	众生弃此贤善宗	开彼颂蕾拘摩陀	望月称者心愿满	
前说深可怖	多闻亦难解	唯诸宿习者	乃能善通达	由见臆造宗
如说有我教	故离此宗外	莫乐他宗论	我释龙猛宗	获福遍十方
惑染意蓝空	皎洁若秋星	或如心蛇顶	所有摩尼珠	愿普世有情
证真速成佛				

本颂全文分三大科：第一是序赞大悲，第二是正明诸地，这在前面都已讲过，现讲第三结显论胜，作为全文的结束。

一般说法者，对大乘论师，大都称为菩萨，如龙树、提婆、无著、世亲、护法等菩萨，而实是诸论师，都是现出家相，住于僧团中的，所以自称比丘。现在“月称”亦以“胜比丘”自称。月称论师意思是说：我之造这部人中论，不是我自己杜撰的，乃是“广集”圣龙树的“中论义”理，同时，复依“如”华严、法华等“圣教”，其次，更遵师长给我的“教授”，依于这多方面，我始：且说此论义”。论中所说的内容，诸如菩提愿、大悲心、无二慧，乃至佛果位上的无边功德，大略都已谈到。

在这所依的诸经论中，当以龙树的中论为根本论，“如离于”中观“本论”，像本颂所说的种种道理，特别是所显示的空性，在其“余”的诸“论”中，是“无”有“此法”的。但这所说余论，是指唯识宗以下等论，并不包括龙树的性空论典，因龙树所有论说空义的论典，都为月称之所参考采取的。是以有“智慧”者定当知道，“此”空宗所说的性空敌“义”，绝对“非余”部派之所“有”的。

月称于此特别强调本论殊胜，甚至说为不共其他诸论者：一方面固因本论确有它的

独到之处，另方面亦可说足时代风尚使然，因月称出世时的印度，大乘空有二宗的对立，已经达于高峰，不论中观唯识学者造论，或于论前，或于论后，都有独显我胜的语句，以使一般人们，信受自己的思想理论。因此，我们只可说这是时代的风尚，不可说是论师们的高傲，更不可说是如世俗学者的争强好胜。

龙树菩萨所发挥的性空义，是甚深最甚深的，是显佛陀所说缘起之真义的，但一般智慧不够的人，不了解菩萨说空的意趣，不通达诸法的真实义，一听到所谓无自性空、不可得，便不期然的恐怖起来，因为恐怖，对此究竟了义的佛法，反而弃舍不肯去学，所以说：“由怖龙猛慧海色，众生弃此贤善宗”，这真是一件最可惜的事！慧海色是譬喻：如甚深大海，所现出的蔚蓝色，亦是极为甚深的，由于海深无底，众生见了大海，不自觉的发生恐怖！众生不达龙猛空慧的甚深境界，所以对于菩萨所开显的甚深空义，亦即生起极大的怖畏来！

一般众生既因恐怖而弃舍中观贤善宗义，这当然是众生的最大损失！因此，我今特别“开”显“彼”中论“颂”所含的深义，使诸不了解的能够了解。“蕾拘摩陀”，倒转来说，就是拘摩陀花的花蕾，这是一种白色花，要在明月的夜间才开的。龙树的中论颂，犹如这种花蕾，月称的入中论，则如晚上明月。明月出的时候，拘摩陀花就开，入中论成的时候，中论的深义即显，使得一般有望于我“月称”开显中论义“者”，个个得以“心愿满”足，进而并依此究竟了义法门，如法奉行，契入法性空义，证得无上菩提。

不过“前”来所“说”空义，确是甚“深可怖”的，不说没有听过佛法的人不易理解，就是“多闻”博学的学者，如诸著有的大小行人，“亦难”理“解”通达，然则什么人方可如实通达？这“唯”诸有“宿习”般若具大善根“者”，“乃能善”巧“通达”。解深密经对这亦曾有所表示说：佛于般若会上，宣说诸法无自性空，五事不具的众生，固然无法了达佛的甚深意趣，但五事具足的众生，并不认为是个甚深道理，而能如实通达的。

月称论师进一步说：“由”于我“见”到著有情深的论者，本于自己的执见，不遵佛说的真义，“臆造”即自己杜撰的“宗”派，“如”外道“说有”自“我”之“教”一样，实在是大违佛法的。如犍子系的说有不可说我等。因此之“故”，我可肯定的对大家说：“离此”性空唯名“宗”，真正可以为我们修学“外”，千万“莫”要爱“乐他宗”的“论”说，如爱乐他宗而弃舍中观宗，是即不得解脱！

讲到这里，有人以为：你把中观说得这样重要，其实那里是这么一回事！依我们看：中观只是讲道理的，并不如华严等的重行。修学佛法，解固不可忽视，行更不可废弃，中观有解无行，试问有何足贵！现我敢说：这种批评，是偏颇的，不健全的。凡是大乘佛法，不论何宗何派，都要发菩提心，修菩提行，得菩提果的，这可说是大乘通义。所谓境行果三具足，才成为完整的佛法或宗派。如此入中论中，依于上面所说，不但是讲空理，并讲菩萨大行，且更显示佛果功德，真正可以说是包含了华严、般若、法华三经的思想，或说月称综合此三经的思想，再本著龙树的空义，完成此论的。这样，怎么可说中观重解不重行？严格的说：修行证果以及积集福智资粮，各宗各派都是一样的，至于有诸宗派的差别，这完全是在真理抉择上所显示出的分歧，我们不能据此认为有重解重行之别！太虚大师唱说八宗平等，亦即显示这个大乘通义，不可分别谁胜谁劣的！我们认为：对于佛法的宣说，在根本大前提下，只要不违佛法，各人不妨尽量发挥与众不同的见解，而且唯有这样，佛法才会更加充实丰富起来！

佛弟子造论，不是为的名闻利养，而是为的利益众生，其所得的福德是很大的，所以说：“我释龙猛宗，获福遍十方”。接著，月称乃又自谦的说：我本是个凡夫，内心还是具有“感染”的，不得说为绝对清淨。虽我自身还具感染，但为众生的一念心“意”，如蔚“蓝”色的天“空”，没有一点尘染，或说我的心愿“皎洁”，犹“若秋”天碧空中的点点繁“星”，真可说是质之于天日的。因此，深信我所造的此论，是可利益于众生的，如果众生真正理解此论的深义，那就犹“如”获得“心蛇顶”上“所有摩尼”宝“珠”。印度相传，摩尼宝珠，

是生在大蛇头顶上的。此喻若得本论真义，即可获得无量功德法财。还有一种说法：我造此论所得的福德，虽微少得犹如晨星，但还是有益于众生的；我的心意所具感染，虽如虚空黝合蓝色，或者说是有如毒蛇，然造此论所得的福德，实系有益于众生的，如摩尼珠虽在毒蛇顶上，但仍为众生之所爱好。因此，现我不愿将此造论所得功德，据为个己私有，而“愿”以此功德，“普”施“世”间一切“有情”，愿诸有情，悉皆“证”得性空“真”理，“速成”无上“佛”道！