

中觀總義

益西彭措堪布 講授

中觀源流

佛涅槃後，龍樹菩薩出世，以自力撰造中觀理聚論，抉擇佛陀第二轉無相法輪的密意，從此開創了甚深中觀見派。隨後，有聖天菩薩撰著《中觀四百論》，開顯中論的修行次第。再往後，秉持龍樹傳承的佛護論師創中觀應成派，清辨論師創中觀自續派，自續派的傳持者有智藏、靜命、蓮花戒，及其追隨者的諸多印藏智者成就者，依靠這些智者成就者所抉擇的宗軌，中觀的二種傳承直到如今都沒有中斷講聞，繼續安住於世。

在藏地，中觀自續派的宗軌，前弘期主要依靠靜命菩薩的言教開顯；後弘期，自鄂·勒巴協繞、鄂·洛丹協繞，至宗喀巴大師父子期間，曾得以廣泛弘揚。其後數百年間，講聞未見興盛。近代，全知麥彭仁波切撰造《中觀莊嚴論釋·文殊上師歡喜教言》，和盤托出自續派宗義，從此寧瑪派的眾多寺院對這部論的講聞持續不斷。

中觀應成派的弘揚，後來有日稱大譯師翻譯了月稱菩薩所造的《中論釋·顯句論》、《四百論廣釋》、《入中論》偈頌和自釋，並且通過講聞加以抉擇。由此，在藏地逐漸盛行應成派的觀點，至今仍然持續不衰。

中觀分類

總的來說，可以從不同角度對中觀進行分類，此處略說五類：

- 一、由分別解釋第二轉法輪和第三轉法輪的密意，分為自空中觀與他空中觀。
- 二、由是否承認勝義光明和名言唯識，分為內的細中觀與外的粗中觀。
- 三、由對勝義空性是否秉持某一方的宗派，分為根本中觀與隨持中觀。
- 四、由名言諦分別承許經部行、瑜伽行及世間共稱行，分為經部行中觀、瑜伽行中觀和世間共稱行中觀。
- 五、由是否著重抉擇真實勝義，分為自續派中觀與應成派中觀。

一、自空中觀和他空中觀

所謂自空中觀，即是把輪涅所攝的萬法抉擇為遠離一切邊的顯宗大乘宗派，其中，就法界無生的方面抉擇，稱為自空中觀。如《理聚論》。

最初，修習自空中觀極為關鍵，因為斷除輪回根本的實執，完全依賴自空中觀見。而且，如果對自空中觀沒有把握住要點，再說哪種心性光明之類的美妙名稱，也只是名稱動聽而已。全知麥彭仁波切在《如來藏大綱要獅吼論》中明示：“凡是承許無變之法界為成佛種性，首先

需要認識所謂的法界是於何施設之基——真勝義二諦大雙運極為不住的中觀義。”

《他空承許獅吼論》中說：“如果想抉擇他空宗，首先應當依隨怙主龍樹的論典，須要抉擇萬法無自性，倘若對此不了知，則不能抉擇世俗自體空、勝義以他而空的妙理。因此，最初應當抉擇離戲各別自證之義。”

所謂他空中觀，即是把輪涅所攝萬法抉擇為遠離一切邊的顯宗大乘宗派，就無為光明顯現分的側面抉擇，由此成為連結顯密之津梁的中觀，稱為他空中觀。如《寶性論》《法界贊》等，均為他空中觀的重要論典。

《如來藏大綱要獅吼論》中說：“如是無為法光明之法界，無有迷亂染汙而自性清淨，無迷亂本性自相與自成之力等果法功德，無離而住，如同日輪與光明一般。”

雖然自空中觀和他空中觀僅僅是西藏論師安立的名稱，印度未曾出現如是命名，然而，二種中觀的所詮義，實為印度佛教所本有，因為二者本是第二轉法輪及第三轉法輪中顯示了義如來藏諸契經的所詮義，也是龍樹菩薩《理聚論》及《贊聚論》的所詮義。

如前論說：“如是究竟法身智慧，乃為遍一切有寂、平等性、無為法、無變勝義之自性，以了義經部及究竟觀察之正理均可成立。”

因此，所謂“他空中觀為覺囊派閉門造車的產物”的說法，並沒有真實的根據。（“他空中觀”的名稱，有些論典說是從覺囊派遍知多洛瓦開始安立的。）按自宗寧瑪派的觀點，自空中觀本與他空中觀圓融無違，如堪布根霍《定解寶燈論注釋》中所說：“自空他空互相爭議大，若墮現空之邊則有過，現空不違雙運宗派勝，持此豈非已勝一切宗。”

二、內外中觀

這一分類源自清辨論師的《中觀寶燈論》。其體性如下：

二者均是將輪涅萬法抉擇為離一切邊的顯宗大乘宗派，其中，勝義承許唯是空性，名言按聲聞宗承許外境義，稱為粗的外中觀；承許勝義心的自性光明及名言唯識的宗派，稱為細的內中觀。

《中觀寶燈論》中說：“世俗諦依聲聞宗承許者，為粗的外中觀；安立其為唯識，稱為細的內中觀。”又說：“今當宣說微細瑜伽，此為微細的意義如何呢？諸法唯一以自心幻化中出生而顯現，並如夢般幻化的唯識。進而，此種幻化唯識，超離三世，無諸形色而自性清淨光明，無有顯現之故，當知諸法為幻化唯識。”

全知麥彭仁波切在《大乘莊嚴經論釋》中說：“名稱普聞古印度聖境的大智阿闍黎清辨論師，也曾在其統攝一切中觀關要的《中觀寶燈論》中說道：瑜伽行中觀為細的內中觀；承許外境的中觀為粗的外中觀。該論明顯言及：以實修時中觀瑜伽行殊勝的緣故，就連具德月稱實修時也按如是而承許。”

內外二種中觀的觀點大致與自空他空中觀相同。

三、根本中觀與隨持中觀

承許輪涅萬法無生平等的顯宗大乘宗派，成為自空中觀所依的本源，並沒有直接著重抉擇自續派或應成派，稱為根本中觀。如《中觀理聚論》、《四百論後八品》、《現觀莊嚴論》。

承許輪涅萬法無生平等的顯宗大乘宗派，依隨相似勝義和真實勝義中的一種，而特別著重加以抉擇，稱為隨持中觀。如《中觀二諦論》、《中論釋·般若燈論》、《顯句論》、《入中論自釋》

等。

雖然佛護論師曾經就中論的密意創立了應成派而加以解釋，但是尚未廣泛闡述有關應成合理、自續不合理的破立，對於佛護之宗，清辨論師在其著作《般若燈論》等中，宣說了許多過失。從此之後，分為應成派和自續派兩大宗派。

《菩提道次第廣論》中說：“《般若經》等宣說諸法皆無自性、無生滅等，其能無倒解釋經者，厥為龍猛。解彼意趣，有何次第？

答：佛護、清辨、月稱、靜命等大中觀師，依聖天為量，等同龍猛。故彼父子是余中觀師所依根源，故諸先覺稱彼二師名根本中觀師；稱諸餘者，名隨持中觀師。”

四、經部行中觀、瑜伽行中觀及世間共稱行中觀

這三種中觀在究竟勝義方面並無差別，僅僅是以安立名言諦而劃分的。其體性為：

承許輪涅諸法無生平等的顯宗大乘宗派，由名言安立的方式不同，分為三種宗派：名言安立隨經部的承許，稱為經部行中觀；名言安立隨唯識承許，稱為瑜伽行中觀；名言安立隨眼識等前的顯現那樣暫時承許，稱為世間共稱行中觀。

五、自續派中觀與應成派中觀

甯瑪派自宗認為：中觀自續派和應成派，在承許勝義中萬法為遠離戲論的大平等性，及名言中為如夢如幻的方面，並沒有差別。換句話說，自續派雖然暫時著重抉擇相似勝義，但究竟而言，唯一真實勝義是真實性，因為《分別熾燃論》、《中觀二諦論》、《中觀莊嚴論》等中宣說的緣故；而且，承許世俗猶如幻化，如果以勝義理論觀察名言，則不可得，這也是《般若燈論》、《二諦論》的頌詞及自釋等中宣說的緣故。

但是，在“是否最初即著重抉擇真實勝義”這一點上，二派存在差別；而且，對於世俗猶如幻化，一者只在他方前承認，另一者不僅在他方前承認，自方也承認，這也是有差別的。

二種中觀的體相為：承許輪涅諸法無生平等的顯宗大乘宗派，著重抉擇相似勝義，是自續派；承許輪涅諸法無生平等的顯宗大乘宗派，著重抉擇真實勝義，是應成派。

中觀釋詞

不住任何戲論邊故，稱為中觀。《三摩地王經》雲：“謂有或無即二邊，淨與不淨亦為邊，是故善滅諸二邊，智者亦不住中間。”《大寶積經》雲：“所謂常為一邊，無常為一邊，二邊之中觀，乃無所觀、無所依、無所現、無所了、無依處。迦葉，是名中道諸法實觀。”《中觀光明論》對此解釋道：“法界是此是彼，無法觀察，是無所觀；無法為人表示，故無表；不住內界及生處的自性，故無所依；不會如外界與生處那般顯現，故無所現；超越眼識界等的自性，故無了別；並非貪等一切煩惱的依處，故無依處。”

榮素班智達說：“所謂中觀者，即遮破外道常斷二邊及有無的一切增益損減邊，並且能顯示輪涅無二之法及無住涅槃妙道的諸大乘義，故稱中觀。”

中觀所破

一般來說，對於抉擇遠離一切戲論的實相義，顯宗和密宗具有眾多的方便。譬如，密宗有生圓次第修持氣脈明點的方便，有灌頂、修習上師瑜伽的方便、有脫嘎四種坐式的方便等等。顯教中的中觀宗到底以何者為方便呢？中觀宗依據了義的教證，尤其依靠真實的勝義理論，趣入諸法實相。譬如，月稱菩薩在《入中論》中自述其傳講緣起真實性的方法為：“如彼通達甚深法，依於經教及正理。”

依靠正理抉擇離戲實相的意義時，需要把握以下四個方面：

- 一、所破；
- 二、對其能破的正理；
- 三、以此如何破斥之相；
- 四、對自方沒有同等過失。

以比喻顯示，所破如箭靶，能破如箭，如何破斥如射擊方法，沒有同等過失如護身盾牌。

認定道所破

一、道所破攝為二障

《菩提道次第廣論》雲：“總所破等略有二種，謂道所破及理所破。初如《辨中邊論》雲：‘已說諸煩惱，及諸所知障，許此二盡故，一切障解脫。’此所破事於所知有，此若無者，應一切有情不加功用等，得解脫故。”

大略說來，總的所破有道所破和理所破，道所破即修道的障礙，無餘歸攝在煩惱障和所知障當中，這是所知法中存在的法，理由是：如果所知中無有，應成一切有情不加功用，自然解脫。

以下從本體、作用、數量決定三個方面闡明二障：

（一）、二障的本體

《寶性論》雲：“三輪虛妄分別心，承許彼為所知障，慳等虛妄分別心，承許彼為煩惱障。”對於施者、受者、施等三輪的虛妄分別心，承許是所知障；六度違品——慳貪、貪欲、嗔恚、懈怠、散亂等的虛妄分別心，承許為煩惱障。二者都是在能境上安立的。

（二）、二障的作用

二障障礙道和果。障道即是：以煩惱障障礙清淨波羅蜜多，比如相續中有嗔恚雜染，則障礙安忍度，令其不得清淨；以所知障障礙圓滿波羅蜜多，即行持波羅蜜多時，有三輪的虛妄分別，將導致波羅蜜多不能究竟圓滿。

從障果來說，煩惱障主要障礙解脫生死，所知障主要障礙一切智智。如《小乘俱舍論》雲：“主要障礙獲得暫時解脫的同類噁心，皆為煩惱障。”《大乘俱舍論》雲：“障礙獲得一切智智究竟解脫的同類執著習氣，皆為所知障。”

（三）、二障的數量決定

《辨中邊論》雲：“已說諸煩惱，及諸所知障，許此二盡故，一切障解脫。”即斷言二障已攝盡一切障礙，全知麥彭仁波切在該論的注釋中說：“其合理者，實際所求，除了解脫和一切種智之外再無第三種果，從主要對彼二障礙的角度，安立煩惱障和所知障；其次，二障的起

因是人我執和法我執，二我執的能治是證二無我，因為所證二無我之外，更無勝義所證的緣故，二障數量決定，遮止多少之邊。”

果仁巴大師在《入中論釋·遣除邪見論》中，認定一切虛妄迷亂為道所破，義無不同，因為上述二障的本體——慳等及三輪虛妄分別中，實際已含攝了一切虛妄分別。《四百論》雲：“虛妄分別縛，證空見能除。”

二、道所破攝為二執

《楞伽經》說：“以我執引生的煩惱心，為煩惱障；以三輪法執引生的分別心及習氣，為所知障。”二我執是二障之因，若能斷除，二障自然消滅。因此，道所破更直接認定為人我執和法我執。修習顯密八萬四千法門，目的唯一是破除人法二執。

問：二我執如何生起呢？

答：以無明把所境人、法妄計為人我和法我並耽著不舍，由此產生深重的人法二執。

認定理所破

譬如說“某人決定沒有”，必須先認識所無的物件。同樣，要決定無我和無自性，也須要先認定所無的“我”和“自性”。如果沒有現出所破的總相，則所謂的“破彼”也難以決定是無顛倒的。《入行論》雲：“不依所察實，不取彼無實。”

一、所破攝為二我

《入中論》雲：“由人法分二。”又雲：“慧見煩惱諸過患，皆從薩迦耶見生，由了知我是彼境，故瑜伽師先破我。”《眾論難題釋》雲：“理所破總攝為人我與法我。”

（一）認定我與無我

月稱菩薩《四百論釋》中雲：“所謂我者，謂諸法體性，不依仗他，由此無故，名為無我。此由法與補特伽羅之差別，分別二種，謂法無我與補特伽羅無我。”“我”，即是不觀待他而有獨立堪忍的自性。“無我”，即是無有這不觀待他的獨立自性，換言之，雖然在未經勝義理論觀察的情況下，名言中有緣起的假立人、法，但人我和法我即便在名言諦中也不存在。

（二）認定人我與法我

全知麥彭仁波切在《抉擇二無我之理》中解釋：“緣自相續的五蘊妄計為我的識，即是我執。其耽執之境，稱為補特伽羅或人我。”“排除所謂的人或我後，其餘一切有為、無為諸法，稱之為法。……因此，所破補特伽羅及瓶等諸法，以自性成立或者諦實，稱為人我或法我。”

（三）我所與法我的區別

紮雅楞達在《入中論釋》中解釋：“次念雲：此是我所。謂除我執境外，貪著餘一切事。”除開我執之境，對此外的任何一種事物貪著，心中想：這是我所有的房屋等，即是我所。

我所執之境與法我的差別：譬如一個茶杯，執著是屬於我的茶杯，這是在“人我”觀念下引生的我所執；執為是自性有的茶杯，這是在“法我”觀念下引生的法我執。因此，我所執的境為我所，法我執的境為法我，“我所”應歸攝在“人我”中。

二、所破攝於四邊

所破為：人我——有邊；法我——有邊、無邊、亦有亦無邊、非有非無邊。

勝義理論的所破可以無餘歸攝在四邊當中。全知麥彭仁波切給薩格西的辨論書——《開顯真如論》中說：“所謂‘無有彼事者’，即能了知無有名言的任何戲論，因為對於破立的名言，在這四者中含攝了安立一切破立的名言之相。”

《四百論》雲：“有非有俱非，一非一雙泯，隨次應配屬，智者達非真。”對有邊、無邊、二俱邊、雙非邊，以一非一雙（即離一多因）等正理的破法，隨其次第應當配屬，智者以此便能了達四邊均非真實。

三、認定所破為顯現

上述所破的人我和法我，究竟是指何者呢？直接說，即是迷亂眾生心識前如是顯現的人和寶瓶等。在尚未通達空性的眾生心識前，所謂的“真實有”也只是這些而已，不必要再去尋覓一種其它的法。所謂的“實有執著”，也只是認為這是我、這是寶瓶的念頭而已。所以，對所破和攀緣所破的執著，沒有什麼確定不了的。

凡夫沒有修習中觀之前，寶瓶等如何顯現，即是二我；對其如何執著，即二我執。因此，所謂“瓶等真實有”，也只是當下鼓腹、盛水的瓦瓶等，不必在這之外尋覓一種其它的所破。

《定解寶燈論》雲：“不空瓶子之外法，所成實有為何法，汝等了知所破相，實為荒唐可笑處。”

章嘉三世若白多吉的見歌中說：“如今有些聰明人，耽著實有、堪忍等的名言，明明的顯現放置一邊，卻去尋找其它具有相的法。”因此，在實執眾生的心前，這個顯現是實有，不破它反而尋找其他的所破，顯然不合道理。全知無垢光尊者說：“嗔恚是緣怨敵產生的，如果不在怨敵的顯現上空，而只說一個虛空沒有，這樣對遣除執著怨敵有什麼作用呢？”

我們是對正顯現的有情生起執著，攀緣可愛相貪執，攀緣不可愛相厭舍、嗔恚。對於法，也唯一是執著正顯現的色聲香味觸等，並非執著顯現之外的法。譬如，享受美味，是心攀緣正顯現的甜酸苦辣執為實有；欣賞音樂，是心識攀緣顯現的樂曲，或喜或哀。白天起執著，是妄執白天顯現的人法；夢中起執著，是妄執夢中顯現的人、法；漂泊中陰，耳聞巨響，心神恐懼，也是對中有的顯現耽著。

總之，一切執著都是攀緣顯現而起的，認定了理所破是顯現之後，遮破實有的人法顯現，就能把顯現抉擇為空性；再安住正見修習，就能斷除人法二執。

略說自續派與應成派的所破差別

問：中觀的所破是寶瓶等的顯現法，在遮破顯現法的方面，應成派和自續派在認定上有何差別呢？

自續派遮破勝義中顯現存在；應成派遮破二諦中顯現存在，故連顯現法也要遮破，不承許在自他面前共同存在顯現。

《智慧品釋》中說：“因為無始以來串習實執的諸有情暫時沒有機會產生遠離四邊的智慧，故首先需要發起諸法僅勝義中無有所安立的心所妙慧。因此，自續派的一切論典中，對於經論中諸多遮破色等之相，宣說僅是遮破實有的單空假勝義之義。”又說：“雖然勝義中無生，但對世俗中似有生的顯現並不能遮破，因此，諸法在世俗中持其自相，以觀察名言的正量成立；

彼按顯現那樣在勝義中不成立之故，對所破加勝義的簡別，而說勝義中無、世俗中無欺有。’ ”
又說：“具德月稱和寂天等，最初即著重抉擇離四邊的各別自證智，如是對彼世俗中成立自相也一併破除，故而息滅分開執著二諦，將成現空雙運。”

《定解寶燈論》雲：“成實有等之鑒別，加上所破而宣說，自續論中雖稱有，由以觀察勝義言，加上彼者有何用？”

別說應成派的所破

“應成派是否以勝義理論遮破顯現”是一個大問題，過去印度自續派和應成派的論師，彼此就這一問題展開了許多辯論，後來西藏前代及後代的中觀論師，也對此爭論不休。自宗則秉承西藏前代論師中的大法王無垢光尊者及全知麥彭仁波切等的觀點。以下抉擇自宗：

一、安立自宗

中觀應成派的論典中，有時破顯現，有時不破顯現，實際這是針對不同情況而說的，即：

一、以聖者入定的根本慧為正量，抉擇宣說諸法空性時，遮破顯現；

二、僅僅在世間面前，暫時以世間無患根識為正量，宣說安立世間名言時，不破顯現。

《定解寶燈論》雲：“自宗觀察不觀察，已有如此二承認。”《入中論》雲：“設若觀察此諸法，離真實性不可得，是故不應妄觀察，世間所有名言諦。”

或者：

一、應成派自宗不共隨聖者的根本慧定，抉擇諸法究竟大空性時，遮破顯現；

二、隨聖者後得位宣說暫時世間名言時，不破顯現。

由此可知：分別以根本慧和無患根識為正量，或者分別依隨入定位和後得位抉擇的時候，具有破和不破顯現的差別。

為何這樣分別安立呢？因為：

一、聖者根本慧的境界，猶如秋天中午的虛空萬里無雲、極為清淨一樣，連極微塵許的所緣相也沒有。因此，在抉擇根本慧的真實境界時，需要遮破一切能取所取的相，故連共同顯現也一併破除。

二、雖然實相如是，毫無變異，但在迷亂有情的心識前，猶如毛髮般無而顯現，故在宣說眾生迷亂根識的境界時，暫時隨順世間的承許，不遮破顯現。

因此，應成派勝義理論的所破，唯一是這般顯現的瓶等諸法，在這之外另外找一種單獨的所破，顯然毫無必要。

二、列出能立

分二：（一）教證；（二）理證

（一）教證：

以上所安立的眼、瓶等內外顯現，具有破和不破的階段，首先由聖教來了知。

1、以聖者入定根本慧為正量而宣說諸法空性的時候

《定解寶燈論》雲：“所謂中觀之自宗，中觀派需以理證，如實衡量究竟義，除此之外非自宗，因為中觀自衡量，彼等悉皆不成立。”又雲：“是故自宗之觀點，衡量勝義實相時，依

本性中皆不成，如是有何可承認。”

《心經》雲：“觀自在菩薩行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空。”又雲：“色即是空，空即是色，色不異空，空不異色，受想行識，亦復如是。”

月稱菩薩《四百論廣釋》雲：“為了明示勝義諦究竟實相的本性，及觀待聖者無漏智慧時，宣說五蘊也自性本空。”

《入中論》雲：“若許現起真實知，行者五蘊皆非有。”

諸法實相、法界離戲，並不是世間眼識等任何能境心識的所境，在抉擇宣說諸法實相時，唯有聖者的智慧才是正量。因此，唯一依隨聖者智慧宣說就足夠了，絲毫也不必觀待眼識等。如此，不必要留下任何來自眼識等的法，所有的一切都是所破，以眼識等是非量的緣故，這樣遮破不會遭到任何妨難。

《三摩地王經》雲：“眼耳鼻非量，舌身意亦非，若諸根是量，聖道復益誰？”

《入中論自釋》雲：“今當說勝義諦，然勝義諦非言說境故，非分別境故，不能直接顯示。當以聞者自能領解之譬喻，明彼體性。頌曰：‘如眩翳力所遍計，見毛髮等顛倒性，淨眼所見彼體性，乃是實體此亦爾。’如眩翳人由眩翳力，見自手所持器皿中有毛髮等相，為除彼故，遂將彼器數數傾覆。此時，諸無翳人行至其前，用目審視彼毛髮處，毛髮等相都無可得，更不分別彼毛髮為有事無事，是發非發，及表色等差別。

若有翳人述自心意，告無翳者曰：見有毛髮。爾時若為除彼分別，告有翳人曰：此中無發。然此說者無損減過。毛髮之真實義是無翳人所見，實非有也。

如是患無明翳者，不見真實義而見蘊界處等自性，此是諸法世俗性。即此蘊等，諸佛世尊永離無明習氣者所見自性，如無翳人不見毛髮，此即諸法真勝義諦。

論雲：如有翳眼所緣事，不能害於無翳識，如是諸離淨智識，非能害於無垢慧。”

《自釋》又雲：“以彼自性不可得故，如是思擇真實義中，唯諸聖者方是正量，異生則非。若舉世間妨難者，觀真實義時亦許世間知見是正量者。頌曰：若許世間是正量，世見真實聖何為，所修聖道復何用，愚人為量亦非理。

“既許世間是正量，此量現見真實義故，應許已斷無明，故許愚人為正量不應道理。若人有緣何法之無知，此人於彼法即非正量，如不識寶者觀寶珠等。若眼識等已現見真實義，則為求證聖道故勤修淨戒、聞思修等，應空無果。此亦不爾，頌曰：世間一切非正量，故真實時無世難。由前道理，於觀真實義時，世間一切非是正量，故無世間妨難。”

《自釋》雲：“如已覺後三非有，癡睡盡後亦如是。如夢盡醒後，則夢中所見三法皆非是有。如是盡拔無明睡眠、親證法界，則彼三法亦皆非有，故離外境非有內識。”

《四百論廣釋》雲：“是故，若此為安住世間之名言及僅以世間宣說瓶是現量，則是合理。然而尋找自性時，以勝義理論不應如是宣說，因為瓶之自性畢竟不見故。”

又雲：“若彼于此諸根識等增益為現，又許為量，極無系屬。不欺誑識世見為量。然世尊說此識是有為故，是虛妄欺誑法，猶如幻事。”

《回諍論》雲：“若以現量等，能緣於少法，則應破與立，無故無承認。”

以上的教證表明：就像無患眼識前不顯現毛髮、醒者心前無有夢現那樣，在證悟實相的智慧前，也不會有種種顯現。因此，以教證善能成立：眼和寶瓶等顯現法也都一概遮破。《四百論》中講到：安住質直、智慧的人們，依靠如此眾多明顯可靠的教證，可以成為證明，無有疑惑。

此外，對於中觀自續派所說的“不破共同顯現法”，月稱菩薩也在其論著中發了許多太過。如《入中論自釋》雲：“若見如是斷除一切實執之法，其貪著名言諦者驚惶失措，謂諸法實體染淨之因定當有生，雖如是說，唯存空言。何以故？頌曰：于真性時以何理，觀自他生皆非理，彼觀名言亦非理，汝所計生由何成？如以觀勝義時所說正理，觀自生他生皆不應理。如是于名言中由自性生亦不應理。汝所許之諸法生，由何成立，故自相生於二諦中俱非是有。汝雖不欲，亦定當受許也。”

《六十正理論釋》雲：“若見彼等有，則非見真實，故世尊謂眼耳鼻等皆非量。”又雲：“地大等自相不生，即無自生；也絕非從水的濕性中產生，即無他生，地大本為空性之故。”這也是以勝義理論直接遮破世俗顯現法。該釋中又說：“若認為即使自性不生，世俗中，色受有生。嗚呼！此誠誤入歧途。”若認為勝義中雖無生，但世俗中有生，如是分開二諦，世俗中不破顯現法，也是趨入真勝義諦二諦無二的歧途。

《眾論難題釋》雲：“勝義理論前，不可能有應破、不應破的二種名言的自性，因此，彼自性不緣而需遮破。”該釋又雲：“因此，以勝義理論正觀察時，除了僅僅是彼名言之法不緣或不可得之外，不必要單獨分析所破，因為在名言法之外，沒有任何其它所破。”

2、僅僅在世間面前暫時以世間無患根識為正量、宣說世間名言之時。

《定解寶燈論》雲：“後得道果及宗派，如所盡所諸成立，各自不雜許承認。”

《四百論廣釋》雲：“為了明示世間名言諦及觀待世間正量時，應當分別承許內外五蘊。”

《入中論自釋》雲：“為明違害境之差別，先說二諦建立。”

《入中論》雲：“若謂安住世間理，世間五蘊皆是有。”

《入中論》雲：“真實不生世間生。”

《四百論》雲：“以世間少有，於勝義中無。”

《四百論釋》雲：“設若眼等非有，何故建立眼等諸根業異熟體？我等豈破此異熟體？若破眼等，彼何非破？我等觀察唯為尋求自性故，我等於此破除有性諸法，非破眼等所作緣起業異熟體，彼可容有，故有所說異熟眼等。”

（二）理證

1、共同顯現分決定是勝義理論的所破，其理由為：

（1）顯現分需要安立為遠離戲論之故。

“顯現分的自性也需要安立為離戲”這是決定的，瓶等顯現本是二取的戲論法，如果不抉擇為不成立，則不能成立遠離戲論。

（2）承許顯現外的所破，應成毫無關係故。

有人說：不必要破顯現，只遮破堪忍法或勝義中存在自體，就能抉擇顯現法為空性。

此說不合理，所謂“破堪忍法或勝義中存在自體”，是破顯現，還是不破顯現？如果破，則和承許不破顯現的觀點相違；如果不破，則應成只是顯現外的堪忍法等，自體本空，顯現本身並沒有以理抉擇為空性或者離戲，因為二者無關係之故。

（3）不破顯現法，現空無法雙運故。

從顯現的角度，無法安立現空是一味無別的大雙運。《定解寶燈論》雲：“空與不空非雙運，如黑白繩搓一起。”

若說：雖然破顯現，但只是在勝義中遮破，並不是名言中遮破。

答：這樣應成：應成派和自續派只是說法上有差別，意義上並無差別。

（4）不破分別心前的顯現分，應成真實名言諦中無法安立無顛倒的基道果故。

不破分別心前的顯現分，應成：能取所取所攝的法不成立是客塵法，諸法本性不成立為離戲自性清淨，故無法安立無顛倒的基；聖者根本慧定為毀壞顯現法之因，故無法安立無顛倒的道；佛陀智慧前存在山河大地等的不清淨顯現，不具二種清淨的功德，故無法安立無顛倒的果。

更敦群培說：“如果認為我們現在所見的山河大地，在成佛之後所見依然相同，那就大錯特錯了。草的甘香味只有驢子的心識才感覺得到，一旦這種心識從驢子體內消失，驢子再也感覺不到草的甘香味了。公雞有一種測時報曉的意識能力，一旦這一心識從公雞身體中消失，它再不能知曉夜間和早晨。

人類的所有知識，都是由眼耳鼻舌身五識來攝取的，如果在五識之外再加一個意識，我們對外部世界的認識會更加開闊。如果這雙眼睛不是左右橫排，而是上下豎著，我們所看到的外部世界的形象與顏色將會大不一樣。

我們所認為的一切都是由眼耳鼻舌識提供的，此外沒有其它獲取知識的途徑，所有的顏色、形狀都是由額頭上的雙眼來攝取；所有的聲音無一不是由兩耳內耳膜的振動而聽聞到的。

通常，人類是在功能低下、作用有限的五識之外再加一個迷亂心，然後武斷地宣說：所有知識盡在我的認識之中，把那些未出現在自己心中的道理，都歸結為‘無’和‘不存在’的概念中，這無疑將是萬禍之根。”

（5）抉擇離戲大空性時，不遮破顯現，以世俗和勝義諦觀察將有三三過失故。

世俗諦中承許不破顯現的三大過失：

一、用處不對：現在是抉擇勝義諦的時候，不必要對名言諦分析，不應說東答西。

二、沒有必要：說是顯現法依然存在，只是顯現上沒有一個他法，這像說人頭上沒有牛角一樣，道理顯然，不必要費力分析。

三、字句相違：一面說“顯現以顯現不空”，不空即承認實有，一面又說“理所破（勝義理論的所破）在二諦中都不存在”，顯然字句相違。

勝義諦中承許不破顯現也有三大過失：

一、前後矛盾：既然說“顯現以顯現不空”，等於承認顯現自相實有，又說“理所破在勝義諦中不存在”，前後矛盾。

二、自許相違：自己承許無遮空性，又承許“顯現不空，顯現上實有空”，這樣間接有了承認的法，成了非遮他空見，和自己承許的無遮自空見相違。

三、依空性也不能產生世俗顯現：因為你所承許的空——顯現的實有空，在二諦中都不存在，而不空的顯現在二諦中都存在，由一個根本不存在的“實有空”永遠不可能產生“二諦中實有的顯現”。

2、如經雲“萬法如芭蕉，空無實體”，以此推理一切顯現法連極微塵許也不存在之故。

以勝義理論觀察會發現，一切顯現法都如同經中所說，如芭蕉樹那樣空無實體。譬如花繩不觀察時似乎是有，但如果從粗大逐漸分解到細微，最後連無分微塵也不存在，悉皆空無自體。因此，所謂不空或者不能遮破之法，在所知法的範疇中，連極微塵許也不存在，萬法應當抉擇為如兔角、石女兒一般，本空離根。

《入中論》雲：“設若觀察此諸法，離真實性不可得。”又雲：“如石女兒自性空，真實世間俱非有。”《定解寶燈論》雲：“若問僅思空性言，則當承認無遮見。”“二諦之中皆無生，於說無遮有何疑。”

3、勝義理論不破顯現法，則非中觀自空派之觀點故。

駁斥不合理的諍辯

有事宗或者具懷疑者不能接受顯現為所破的觀點，他們以教、理進行諍辯，所舉的教證和理證為：

1、《入中論自釋》中引經雲：“世間與我諍，我不與世間諍，世間說有者，我亦說有，世間說無者，我亦說無。”

2、《中論》雲：“若不依俗諦，不得第一義，不得第一義，則不得涅槃。”

3、《入中論》雲：“若世於汝無妨害，當待世間而破此，汝可先於世間諍，後有力者我當依。”

4、《入般若波羅蜜多論》雲：“若謂現量等相違，非違僅不觀察有，此處我非遮止也。”

5、《顯句論》雲：“如欲求水先需水器，無疑先要承許如安住之世俗。”

6、《入行論》雲：“見聞與覺知，於此不遮除，此處所遮者，苦因執諦實。”

7、帝洛巴雲：“顯現非為束縛，若耽執則束縛，故當斷除耽執。”

8、全知麥彭仁波切在《智慧品釋》中說：“對於這些瑜伽士和平凡者前共同顯現的諸法，有何可諍辯的呢？答：並不是辯論這僅現諸法的有與無，因為沒有任何破顯現的中觀派。”

9、《寶性論》雲：“具有分離之體性，如來藏以客塵空，無有分離之體性，藏以無上法不空。”《大涅槃經》雲：“善男子，雖於空處多有所說，則不得名獅子吼也。于此智人大眾之中，真得名為大獅子吼。獅子吼者，不說一切法悉無常、苦、無我、不淨，唯說如來常樂我淨。”

10、《定解寶燈論》雲：“共同所見為明分，成立現基不能無。”十法界有共同所見境，此處遮破顯現分，怎麼有共同所見境呢？

11、倘若勝義理論的所破是顯現分，豈非世俗諦不重要而勝義諦重要？如果勝義理論在二諦中都破顯現，請問與外道順世派的見解有何差別呢？《定解寶燈論》雲：“外道太陽派諸眾，離開顯現觀空等，亦應能夠斷煩惱。”

12、如果勝義理論的所破是顯現，則與緣起因相違，因為緣起因是“一切顯現法緣起生故，自性空”。

對前八個教證的破斥

所謂的世間，並不是指尚未進入宗派的平凡世間人，而是特指無患根識。如《入中論》雲：“無患六根所取義，即是世間之所知。”

如上所說，上述八個教證都是後得位分開二諦，僅僅以世間無患根識作為正量而安立世間名言時所宣說的。《入中論》雲：“果故此等雖非有，我依世間說為有。”又有教典雲：“我說我所，必要如是說；如是蘊界處，必要如是說。”

在後得位，根本不必要遮破顯現分，而且也無法遮破，顯現法本身如同幻化、水月，因此只是遣除顛倒的實有執著。

再者，觀待應成派以根本慧為正量而抉擇諸法空性時，以上這八種都是不了義的說法，也就是，僅僅是隨他方承許，並非自方承許，因此並不是像自續派那樣自方承許。《入中論》雲：“如是諸法無自性，不了義經亦說有。”

怎麼斷言這些都是不了義呢？原因是滿足安立不了義的三個條件，也就是：一、有趣：上述經論都是唯一以現相為意趣而宣說的；二、有必要：為了把不能證悟空性的世間人間引入真實義，而宣說存在實有，再者，由緣起性無欺存在，乃至能取所取的現行尚未消於法界之間，對有情來說，顯現相續不斷而且能作利益和損害，因此有必要說顯現存在；三、以勝義正理有害：以勝義理論觀察，所謂的一體、異體、生滅、四邊等，無法成立。

那麼，什麼是只隨他方承許，並非自方承許呢？如根敦秋佩所說：“佛在菩提樹下閉目靜坐七日，這是佛本人無承許的觀點，轉法輪、說四諦法、引導眾生開悟解脫，則是以慈悲為原則的他方承許。”

對第九的破斥

《寶性論》的這一頌，並非以勝義理論宣說空和不空的差別，唯獨是在名言淨見量前顯示空和不空，這對於以勝義理論遮破顯現並沒有絲毫妨害。同理，《涅槃經》所言“不說一切法無我”、“唯說如來藏聖我、常恒等”，也不是說以勝義理論不遮破如來藏的光明分。

若問：既然不是宣說勝義理論前如來藏不空，那是在哪方面宣說呢？

答：單單是以名言淨見量安立如來藏的光明分而已。如果以勝義理論進行衡量，如來藏的本體同樣是離戲的大空性，否則不能周遍法界有情，且不能成為法性。

《楞伽經》雲：“世尊告曰：大慧！我所宣說如來藏者，不同外道所說神我。大慧！如來應正等覺是於三解脫門、涅槃、無生等句義說名如來藏。”

《般若經》雲：“若有較勝法涅槃更為殊勝之法，彼亦如夢如幻。”

《如來藏大綱要獅吼論》雲：“如果以理觀察，如來藏本性為空性之故，則承許其為心的法性、周遍一切境、于一切時為恒常、不可思議、諸功德一切無偏顯現等，悉皆應理。如果其自體不空成實，則不能安立為他法的法性等。同時，以勝義量觀察所得的結果也不可能成立如來藏為成實不空，因為以勝義理論觀察諸法無實之後得出一個成實之法，如是猶如由光明產生黑暗一般，必無是處。”

譬如，把黃金、石塊、草木等一併付火焚燒，其中會被燒盡的，自然被焚毀無餘；而燒不掉的，也會留下來。同樣，清淨和不清淨的顯現，都平等以勝義理論抉擇為空性，故都是勝義理論的所破。然而，從道所破的角度來說，以修道智慧的火焰能無餘焚盡不清淨的客塵現相，故說“具有分離之體性，如來藏以客塵空”；而如來藏是實相的緣故，不可能分離，但它在基、道、果的任何時位本來如夢如幻。如《法界贊》雲：“譬如火淨衣，具諸垢雜染，若置烈火中，垢盡衣無壞。如是光明心，具貪等諸垢，慧焰燒盡垢，彼者非光明。”

弘揚他空的遍知多洛瓦在《山法中觀了義論》中說：“抉擇勝義根本慧定遠離一切戲論，沒有絲毫存在之法，如同兔角、空花一般，這是在第二轉法輪和聖龍樹的理聚論中一再宣說的。”

對第十的破斥

十法界分為六凡和四聖，六凡心識前的不清淨共同所見境，只是依于名言觀現世量而安立的，四聖心前的清淨共同所見境，則是隨名言淨見量而施設安立的。因此，是以名言正理安立

十法界具有共同所見境，這裡遮破顯現分，則是以勝義理論把一切顯現抉擇為自空，這即是顯現的本性，唯一以如是當體空的顯現，才能成立為現基。

《定解寶燈論》雲：“若與空性相脫離，現許不能作現基，此現如何而顯現？謂此不偏之顯現，無法想像之緣故，並非成立為現基。能知正量未見時，說有僅是立宗已。所現如若偏一方，除此他法不能現，乃是不空顯現故，成堪勝義理觀察。”

對第十一的破斥

此處以勝義理論破顯現分，不是因為“世俗諦不重要、唯獨勝義諦重要”，而是由於：眾生執著顯現為實有，不能理解現即是空，如果不破顯現，終究無法將現和空介紹為無二雙運。《入中論》雲：“癡障性故名世俗。”因此，所問與破顯現分的原因不相合。

其次，從二諦的角度來說，本來沒有主次的差別，兩個法若是他體，可以安立一者主要、一者次要，如同主尊和眷屬那樣，但是，世俗諦的顯現和勝義諦的空性本來無二一味，現即是空，空即是現，何來主次的差別呢？

運用勝義理論在二諦中遮破顯現，不論勝義或名言方面，都不同於外道順世派的見解。也就是，勝義方面以勝義理論遮破四邊，破了無邊，遠離以無邊所攝的粗細邪見的執著。名言方面，如《顯句論》雲：“有師難雲：諸中觀師與無見者全無差別。何以故？此說善不善業、作者、果報、一切世間皆自性空，諸無見者亦說彼無，故中觀師與無見者全無差別。”論中回答：“然非如是，諸中觀師說有緣起，由緣起故說此世、他世等一切無性，諸無見者非由如是。是緣起故就性空門，達後世等是無實事。若爾雲何？謂緣現世諸法行相自性，然未見彼從前世而來此世，及從此世而往他世，謗無餘世，等同此世可緣之事。”又雲：“若爾，彼等亦于諸法無性通達為無，由此見故，且有相等。答曰：非有。中觀論師許世俗有，彼等不許，故非相等。”

能破正理

一、掌握能破的必要性

認定好了所破，如同看准靶心，接著應當有的放矢，遮破所破。但這不是憑空就能達成的，應當憑藉真實成立的理論進行遮破，否則不精通正理，也無法由思維遮破戲論，引生正見。

能破也叫因，即能破除戲論的理由，包括共同五大因和不共四大應成因。凡是不符合諸法實相的戲論，都能運用正因推出它在邏輯上不能成立的地方，這樣推翻以往的邪分別，遠離相續中覆蓋緣起真相的執有執無的耽著，從此能開始和實相相應。從顯宗來說，不依靠正理觀察，就再沒有一法能認定四邊是不符合實相的戲論，進而對離戲的空性產生定解。因此，認定所破之後，關鍵是掌握能破的正理。

能破的中觀正理

（一）應成派和自續派共同的五大因

1、總說五大因

即金剛屑因、破有無生因、離一多因、破四句生因、大緣起因。《入智者門》中說：“分別來說，有共同五大因；歸納而言，破四句生因可攝于金剛屑因，如此即共同四因。”

五大因相互的差別：如《入智者門》中說：“于因觀察，金剛屑因；於果觀察，破有無生

因；於體觀察，離一多因；於一切觀察，大緣起因。即以四大因進行抉擇。”另外，對因和果同時觀察，為破四句生因。總之，由觀察角度的不同，有五大因之正理。

2、別說五大因

（1）金剛屑因

出處：《佛說稻稈經》、《中論》、《入中論》、《掌珍論》等經論。

譬如，《稻稈經》雲：“彼芽果芽，非以自作，非以他作，非以共作，非以自在天作，非以時作，非以自性生，亦非無因中生。”《中論》雲：“諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。”

釋詞：這一因是抉擇因無自性的理論，如金剛杵一般，能將妄計四邊生的邪見山王，碎為微塵，故以比喻稱為“金剛屑因”。

四邊生數量決定之理：

第一理：一切內外有事宗所承許“生”的觀點，不外乎四個邊。比如，外道數論派承許自生；內道小乘有部、經部、大乘隨理唯識承許他生，中觀自續派名言中也如是承許；外道裸形派承許共生；外道順世派承許無因生。

第二理：以尋思者的分別心觀察，不可能還有其它“生”的方式，因此決定為四種生。

理由：所謂的“生”，或者觀待因，或者不觀待因。若不觀待因，即是無因生；若觀待因，則因和果一體，是自生；因和果他體，是他生；二者共同承認，是共生。此外再沒有其它“生”的方式，因此決定是四邊生。

沒有以勝義理論觀察時，凡夫都執著一個“生”的方面，這一俱生執著的所緣境可以了知不成立。譬如人只有男、女、黃門三類，如果了知三類都不存在，則可以決定此處根本不存在人的總體。同理可知，四邊生的數量決定，若能以金剛屑因推出四邊生各有過失而遮破，就可以通達無生。具體是：自生具有無義生、無窮生的過失；他生具有“是因非因產生一切是果非果”的過失；由自生、他生不成立，推知不可能有自他和合的共生；無因生則有“現量見者應成不能見，不能見者應成現量見”的過失。（以金剛屑因遮破四邊生的推理方法，詳見《入中論·第六品》。）

《如意寶藏論自釋·白蓮花》中說：“正顯現的某法（有法）無實有，遠離自生、他生、共生、無因生故，猶如夢現。”

（2）破有無生因

即觀察果的理論。

出處：諸多經論中都說到這一因，譬如，《中論》中雲：“有法不應生，無亦不能生。”《十二門論》雲：“先有則不生，先無亦不生，有無亦不生，誰當有生者。”《四百論·第十一品》雲：“若執果先有，造宮舍嚴具，柱等則唐捐，果先無亦爾。”（如果執著果法先已存在，則建造宮室、房舍、莊嚴柱子等，都成了徒勞無義。如果執著果法先前無有，也是如此。）《入智者門》雲：“有果無須任何因，無者以因不可生，二俱非二亦無有，是故觀察不成生。”

釋詞：何為“有無生”？果已有而生和先無後生，稱為“有無生”。對此一一遮破的正理，稱為“破有無生因”。

《如意寶藏論自釋》中說：“此種種有事顯現（有法）無實有，遠離自性有無生故。”

以下具體分析：

雖然有事宗和世間凡夫都承許果由因生，但如果以勝義理論善加觀察，則會了知“生不成立”，其根據如下：

一個果法或者最初有而生，或者從無者而生。若是果已有而生，如遮破自生時所說，不能成立；如果果前無後生，比如認為“現在除了種子沒有其它，到秋季時會長出過去沒有的莊稼”，這一想法也不成立，因為：要以因產生果，必定要對果作一種作業，如果對果什麼也沒有作，那“以因生果”的名稱和意義，都不可能存在。因對果作業，只有“因果同時”和“因先果後”兩種情況，以下分別破斥：

一、因果同時不合理

因為：沒成立果的期間，因也不成立，故沒有任何作能生的作者；而因成立之時，果也已經成立，不必要對果作任何產生的作業。

二、因先果後不合理

在因具有自性時，果尚未成立的緣故，何處也沒有，對這樣的無者，因也作不到能生的作業，因為“無”的法不會成為任何利益和損害的依處，“因”、“果”彼此也沒有接觸，畢竟只是無關係而已。

如是善加觀察，雖然因對果沒作到任何作業，但有如是因的顯現，就生起如是果的顯現，除了這一點之外，以其它根據再怎麼觀察也不可得，只是對此安立一個“緣起生”的名字而已。

另外，《四百論》雲：“有不生有法，有不生無法；無不生有法，無不生無法。有不成有法，有不成無法；無不成有法，無不成無法。”與此相同，我們認為現在沒有果，但未來會產生有事或者成為有事，實際這是不可能成立的。

現在是“無”者，必定無法把它變成有事，因為一個“無”者，不論以何種因緣也不成為作業的對境，如同《入行論》所說：“縱以億萬因，無不變成有。”

果不是已有而生，也不是前無而新生，那麼，這些明明顯現的果法是如何出生的呢？《寶鬘論》雲：“譬如幻化象，無來亦無去，唯心愚癡爾，實則無所住；世間如幻化，無來亦無去，唯心愚癡爾，實則無所住。”人們都承認幻化的象馬完全是虛妄，這是以什麼根據說的呢？幻化的象馬最初沒有從任何地方產生，根本不見來處；最終也沒有去任何地方，不見有去處；現在也是除了對一大堆的石塊、木塊念咒等之外，並沒有其它法。因此，僅僅是忽爾顯現，對此安立為幻化的象馬。對芽果等法來說，生、住、滅的相也是如此。無始劫以來以無明不認識這一點，也只是自己不認識而已，事實上，芽果和幻事沒有什麼不同。只要對此深入思維，肯定會對無生和緣起義產生定解。

這個道理再推廣到林林總總的內外顯現法上，無一不是如此。換言之，乃至存在能取所取分別的習氣之間，將會顯現種種的有事，這一切有事，最初產生時，並沒有從任何地方新的產生；現在顯現時，也只是以習氣力顯現，故沒有任何自性存在；最終消盡能所二取的習氣而不再顯現時，也沒有到任何地方去，僅僅是在遠離二取的無分別智的境界中不顯現而已。所以說，一切諸法皆如幻化。

攝義：種種有事顯現，無實有，遠離自性有無生故。

(3)、破四句生因

是同時觀察因與果的理論。

出處：智藏論師的《二諦論》、全知麥彭仁波切的《入智者門》中，都運用了這一理論。

釋詞：何為“四句生”？以實有因產生實有果的方式，只有多因生一果、多因生多果、一因生多果、一因生一果四種，這是“四句生”。逐一遮破四句生的正理，稱為“破四句生因”。

以下按照《入智者門》具體解釋：

①設若多因生一果，應成一異體無因：

敵宗：可以由多因生一果，比如由所緣色法、眼根、作意、心所、光明等，產生一個眼識。

遮破：異體的因也能產生非異體的一果之故，應成非異體的一果無因。同樣，以非異體的因也不能產生非異體的果。因此，異體和非異體（多體、一體）都應成無因。有事不外乎一體或多體，所以一切有事都無因，要麼恒有，要麼恒無。

②設若多因生多果，不能成立一體果：

敵宗：可以由多個因產生多個果，譬如：以作意心所無間產生自性之識，以眼根產生能取外境的眼識，緣色法的所境產生取種種相的眼識。

遮破：如果是由多個因產生多個果，則不是以這些因素產生一個眼識的果，因為以別別的因產生的是別別的差別分，所以總體的眼識應成無因。

敵宗：其實，這些差別分都只是一個識的不同反體，此外並沒有和眼識他體的差別分。

遮破：那安立以多個因產生多個果毫無意義，應當安立以多個因產生一個果，但這也有上述的過失。

敵宗：雖然本性是一體，但是就不同的反體可以有假立的異體，因此沒有過失。

遮破：以多個因僅僅對假立的法起作用之後，不可能生起自相實有的識，這樣應成實有的識沒有因。而且，果的本性是一體，又有很多差別分，應成法和有法是異體。（法指差別法，有法指差別基。）

③設若一因生多果，不能成立異體果：

敵宗：可以由一個因產生多個果，比如以所緣境的藍花，既產生後後的同類相續，又產生其他人的眼識等。

遮破：諸果是僅僅從一個因產生，還是和其它法相連而引生？如果只是從一個因產生，異體的果應成無因。而且以一因也不能生一果，這樣一體和異體的果都應成沒有能生之因。如上述一般。

敵宗：所境的藍色，還要觀待光明、眼根、作意等，才產生眼識，因此是需要連同其他法來產生眼識。

遮破：這樣，所生的果不成為一體，因為：具有以因的諸差別所產生的眾多差別。

④設若一因生一果，應成勿須聚因緣：

敵宗：可以以一個因產生同類的一個果。

遮破：以眼根為例，如果只產生同類的一果，應成產生同類眼根之外，不生起眼識，這樣一切眾生都成了盲人等，有很多的過失。

另外，《入智者門》中說：“如果以多因生一果，則果不應有多體，應成獨一，以理觀察，並不成立無分的實有一體；如果以多因生多果，則不成以多因生一果的作業，這樣縱然集聚很多因，也應成無意義；如果以一因生多果，由不存在無分的一因，故不能成立，而且，不觀待任何法的獨一因素，永遠不可能生果；如果以一因生一果，也不可能成立，因為它和‘眾緣聚合能生諸果’直接相違。”

歸納：以無分的一體不存在，沒有一體的因和果，故一因生一果、一因生多果、多因生一果都不成立。又由一體不成立，多體也不成立，故不成多因生多果。

⑤是故因果之緣起，離實一故無異體，除一異體假立外，真實義中無有生。

所以，不論因或果，都沒有實有堪忍的一體性，遠離實有一體之故，也沒有實有的多體。實際上，只是對多體法按同類的根據假立為一體；對一體法，按它的差別分假立為多體。名言當中，唯一是以這種方式安立因果法的。除了這假立的一體、異體，以勝義理論觀察時，無論是“多因生多果”、“多因生一果”、“一因生一果”、“一因生多果”，都不能成立能生與所生的因和果。因此，諸法沒有極微塵許的堪忍自體，如夢境般，虛妄無實。

攝義：種種有事顯現，無實有，真實義中無四句生故。

（4）、離一多因

不是對因、果觀察，而是對諸法的本體觀察的理論。

出處：《楞伽經》、《中觀莊嚴論》、《入中論》、《入般若波羅蜜多論》中都運用了這一理論。如《楞伽經》雲：“大慧！至微塵之間觀察，亦不得實有，以無有故。聖者智慧之外，顛倒有牛角，不應妄執為有。”又雲：“大慧！如是兔角者，是由觀待牛角。牛角析為微塵，諸微塵繼續分析，則不存在極微的自相，彼觀待何者而成無有。”

《中觀莊嚴論頌》雲：“自他所說法，此等真實中，離一及多故，無性如影像。”

釋詞：何為“一多”？如果諸法有實體，則只有一體或多體兩種情況，對諸法一體或多體遮破的理論，稱為“離一多因”。

以執為實有的毛衣為例來說明：

沒有經過勝義理論觀察時，毛衣能起到蔽體、保暖等的作用，是現量顯現的有事自相，但如果以勝義理論觀察，則連極微塵許也不可得。具體來說，把毛衣分解之後，只剩下一根根毛線，毛衣消失無跡；再分解毛線，除了一大堆的毛塵，也找不到毛線的蹤跡；對毛塵繼續分析到一切微塵最微細量的極微塵，再將極微塵分析而消盡，成了只有一個虛空。

像這樣，分到後後的階段，前前的法都不可得，就在彼處它將消失而不顯現，猶如分析幻化的城市。器情萬法無不如此，若對形形色色的世間，觀察再觀察，一切都成了芭蕉一樣，空無實體。分析內在的諸識聚，心王、心所以及此等從所緣上分析，也變成多類，最終得不到絲毫實有部分，由此將了知萬法都是空性。

破諸法實有一體、多體的步驟：

在破一和破多當中，先破一，再破多。而且，“多”由“一”組成，離“一”沒有“多”，所以只需要破“一”。

破“一”時，先破粗，再破細。粗大的色法和心法，從方位和時間上分解，只要可分，就不是一體；到不可分時，就是無分微塵和剎那。所以，重點是遮破勝義中實有無分微塵和剎那。

①破無分微塵實有：

在一個無分微塵的東、西、南、北、上、下六方，各放置一個無分微塵，中塵和六塵相對，則中塵可以分為六面，成為有分；如果不和六塵相對，則六塵和中塵成為一體，無法堆成粗大的色法。這樣把無分微塵抉擇為空性。如《唯識二十頌》雲：“極微與六合，一應成六分，若與六同處，聚應如極微。”

②破無分剎那實有：

觀察相鄰的兩個無分剎那的關係：

（一）兩剎那接觸：

兩者只是部分接觸，則在一個無分剎那上，具有接觸和不接觸的兩部分，應成有分。如果全分接觸，則兩剎那融合為一，無法形成心識的相續。

（二）兩剎那不接觸：

取一個剎那，它和前一剎那不接觸，中間有空白段；和後一剎那不接觸，中間也有空白段。再觀察前一空白段的末位和後一空白段的初位，如果兩者接觸，中間的無分剎那應成空白；如果不接觸，兩者成為不同的兩分，這樣，無分剎那和前者接觸的部分，必不同於它和後者接觸的部分，應成可分。

因此，無分剎那勝義中不存在，本來無實空性。

以上抉擇了無分微塵和無分剎那為空性，由此，一切色法和心法從粗大到極微之間，都沒有實有一體，更沒有實有多體，當體遠離一、多，自性本空。《如意寶藏論釋》雲：“此顯現（有法）有事無事何者也不成立，遠離一體、多體之故，猶如水月。”

觀察無分微塵與無分剎那

一、觀察無分微塵

分三：一、破斥；二、安立；三、辯駁

（一）、破斥

有些前代論師認為：凡是微塵，決定有分。

破：依你所說，到達極限的最細微塵，也應成有分。

敵：承許！

破：那就不成立它是到達最細邊際的塵，因為還有更細的微塵。也就是，既然極微塵可分，分出的支分應比它更小。

敵：那應當是不存在最小的極微塵，因為一切微塵都有分的緣故。

破：按你的觀點，對一個微塵不斷地分解下去，應成無窮無盡。因為微塵分為支分，支分又有支分，支分的支分還可以分析，這樣一直分到大劫窮盡，也沒有辦法分完。按這種無邊際的觀點，應當成立：一隻螞蟻身體內所具有的微塵，數量等於一座須彌山所具有的微塵，因為二者都是無窮大的緣故。然而，這和現量不符，也與教證相違。佛在《律本事》中說：“得人身者，如爪上塵；失人身者，如大地塵。”按照你的說法，兩者應當沒有多和少的差別，顯然和教證相違。

因此，“凡是有塵，決定可分”只是第六意識的概念而已，第六意識是自由的，讓它分解的話，可以無休無止地分解下去，所以，你沒有區分“第六意識分解”和“名言實際意義上的究竟量無分”這兩者的差別，只是想當然地認為“凡是微塵，決定可分”。

（二）、安立

1、安立自宗觀點

中觀宗在名言中隨同有部和經部的觀點宣說時，承許色法、聲音等的粗法是微塵，這一微塵又是由很多更小微塵積聚而成的，到了不可再分的最細微邊際，就是極微塵。這是構成一切色法的基礎，需要承許它在名言中存在。

因此，凡是極微塵，則決定為無分，即極微塵不可能再分解為支分。

2、根據

(1)、理證

名言中應當存在無分微塵，理由是：一、把具有支分的有事逐漸分解為各自的支分，最終將有窮盡的時候；二、到達邊際的極微塵決定無分。

第一理真實成立：

譬如把毛衣分成很多根毛線時，毛衣將消失無跡；把每一根毛線切成一粒粒毛塵，毛線也不見了；再把每一毛塵分為若干個微塵，毛塵也將無影無蹤。最後分析極微塵，也會不見，成為如虛空一樣，蕩然無存。

不然，極微塵分解後還可以再分，這樣越分越多，將成取之不盡的寶藏，由此僅僅研磨一粒米的微塵也足以享用一生。然而，除了真正現前一塵中有塵數刹的境界之外，這在觀現世量的境界前是極其相違的。

第二理成立：

這樣的極微塵，不分析則安住塵的狀態，分析便消失無跡的緣故。（也就是，極微塵是鄰近無有的塵，對它分析不會分成支分，只會消失無跡的緣故。）

因此，凡是塵，決定有分，但必須承認這樣分析後不成為有支分的極微塵，否則，對於一滴水塵和大海水，無法安立多和少的差別。

要這樣了知此處的關要：

在第六分別意識前，微塵的支分、支分的支分等，即使歷盡一大劫宣說，也絲毫到達不了它的邊際，因為這只是分別念增益的緣故。然而，名言中存在的瓶等色法，自相是有量的，一種有量的有事在無增唯減的情況下，必定會在將來的某時到達盡頭。因此，認為微塵無窮盡、無邊際的觀點，極不合理。

(2) 教證

月稱菩薩《四百論廣釋》中說：“隨順名言諦時，遮破八塵、安立唯識，有世間規律和教證的損害。因此，如同心識般，無法遣除名言中存在極微塵。”

全知麥彭仁波切在《遣除單秋疑惑論》中這樣解釋：

有人說：沒有無分塵，但是有有分塵，因為不現見無分而現見有分的緣故。

破：組成有分的微細之基，是有還是無呢？如果有，則對構成的基也只能承許是有分，由此應成微塵無有窮盡，故一根草根上的微塵也要多得不可計數，這樣一來，經中所說的“具有恆河沙數等的數量”應成不合理。依照你們的觀點，如果要講大色法和小微塵的數量多少，究竟以什麼來安立呢？因此，雖然勝義實相中有分和無分都不成立，但誰能否認經論中所說的鐵塵的安立呢？

(三)、辯駁：

問：世親菩薩的《唯識二十頌》中、靜命論師的《中觀莊嚴論》中，都遮破了無分微塵，你們的說法和大菩薩的觀點相違。

答：兩位大菩薩是按勝義理論觀察，因此，不僅得不到極微塵，實際上，連任何有事法也

得不到。如《入中論》雲：“雖以七相推求彼，真實世間皆非有，若不觀察就世間，依自支分可安立。”

二、觀察無分剎那

名言中需要承認時間最細的邊際。如果“凡是剎那，決定有分”周遍成立，則必須承認一個無分剎那可以分成無窮無盡的剎那，由此，對一個無分剎那和一個大劫，將無法安立時間長短的差別。

時間的長短唯一是按所含剎那的多少來安立的，剎那的數量多，則安立為長時間；剎那的數量少，則安立為短時間，此外也沒有其它安立的方法。這裡，無分剎那和一大劫同樣具有無量無邊的剎那，無法安立多和少，由此，任何長短時間，小到剎那、須臾等，都無法到達究竟，最終會導致破壞觀待時間所安立的一切。

以上抉擇了色法和心法遠離一體、多體。諸法當中，還剩下不相應行法和無為法。其中，不相應行法，只是觀待色法和心法的階段而安立的，既然色心二法遠離一、多，觀待其階段安立的不相應行法，更不會有一體、多體；無為法只是排除有為法的反體而已，此外也沒有一個自性。

由此，有為法和無為法都不成立實有一體，自然多體也不成立。如果諸法有自性，決定只有一體和多體這兩種存在方式，以諸法遠離一體、多體的緣故，人和諸法無有自體，自性本空。

《如意寶藏論自釋》中雲：“此顯現（有法）有事無事何者也不成立，遠離一體多體故，猶如水月。”

不論分析與否，諸法本來遠離一體、多體，在聖者的各別自證智前，一體、多體如石女兒一樣，在二諦中都不存在，但在不觀察時，可以假立一體、多體的名言，譬如對頭、手等支分的積聚假立為一體。因此，“一”是觀待“多”而假立的，“多”也是由“一”而形成。

認識勝義中“一”、“多”平等為大空性，才好理解聖者不可思議的境界。聖者無障無礙的境界，如果以觀現世量來衡量，往往會覺得矛盾。比如“一塵中有塵數剎”，以常識來看，微塵極小，佛剎極大；一極少，佛剎極微塵數極多；小不容大，一不含多，但是在佛的境界當中，凡夫認為對的，往往錯誤；認為有矛盾的，實際不矛盾；執為正量的，實際是非量。

凡夫執著諸法實有自性，自然一不是多，小不是大，長不是短，彼此矛盾，諸佛安住無分別智中，萬法平等一味，現前事事無礙的法界，一多無礙、延促平等、大小圓融。以大成就者不可思議的顯現也可以證明這一點，比如，阿底峽尊者把身體融入擦擦的模子中，米拉日巴曾經融入牛角，牛角沒有變大，尊者的身體也沒有縮小。這些都是證悟空性的表現。須知實相中本來沒有一、多、大、小的自性，在一法不成的大空性中可以無礙地顯現一切。《中觀莊嚴論釋》中雲：“萬法若有一成實，諸所知成永不見。萬法無一成實故，無邊所知了分明。”

因此，一年以十二個月分，一個月以三十天分，一天以二十四小時分，一小時以六十分鐘分，這樣分析下去，最終會到達不可再分的最短剎那，稱之為無分剎那，這是時間的邊際，構成時間的基礎。

對於無分剎那，不分析，僅僅安住時間的最短邊際；再分析，就成為虛空，得不到任何有事。因此，凡是承認時間方面的安立，到無分剎那為止，就不能繼續再分，一經分析，就像盜賊步入米拉日巴的山洞一樣，除了失望之外，不會有絲毫獲得。如果想進一步探求，這無分剎那一分析，就到了自性本來空寂之中，這時便觸到了諸法本源的究竟處。所以，經中“萬法如

芭蕉”，是針對“逐步推究最終成為空性”而宣說的。

這樣在勝義理論的觀察下，無分微塵和無分剎那都不成立，然而需知，中觀宗在名言中也承認有這兩者，不能認為：中觀宗觀察了聲聞宗所承許的無分剎那和微塵是否成立，所以名言中也根本沒有無分微塵和剎那。依此類推，對自證分也要這樣來認識。

此處還需要通過觀察來了知這一點：在一些教典中說：一彈指、一位青年脈搏的一次跳動，以及用針穿過上下層疊的六十片薄蘑菇瓣，這三者經歷的時間相等；而且把後者穿過一瓣的時間，安立為一剎那的量。其實，這只是針對某些所化宣說的，因為：對一片蘑菇瓣，還可以從縱向分成許多微塵，針穿過一瓣時經過多少微塵，就可以把一剎那再分解成那麼多份。

全知麥彭仁波切和上師如意寶的著作中也有類似的觀點。比如日影一剎那間，經過了一萬個微塵，經過一個微塵的時間，應等於一剎那的萬分之一；射出的飛箭一剎那越過一億個微塵，經過一個微塵的時間，應等於一剎那的億分之一。這樣速度越快，時間分得越細。

（5）、大緣起因

是對諸法的因、體、果都作抉擇的理論。

出處：《龍王請問經》、《無熱惱請問經》、《中論》、《六十正理論》、《入中論》等。

《龍王請問經》雲：“何法仗因，彼者仗緣；何法仗緣，彼者不生；何者不生，彼者空性；何者空性，彼者無相；何者無相，彼者無願；何者無願，彼者寂滅。”

《無熱惱請問經》雲：“若從緣生即無生，於彼非有生自性，若法仗緣說彼空，若了知空不放逸。”

《中論》雲：“眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。”（前二句：一切從因緣所生的法，都是空性的法、無自性的法。第三句：這樣的法雖然有現相，也只是假立的名字，是虛假的現象，並非真正的現象。第四句：這一見解既沒有墮入常見、也沒有墮入斷見，這是遠離常、斷、有、無等邊的中道妙義。）又雲：“未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。”

《六十正理論》雲：“緣生即無生，勝見真實說。”該論釋“若見緣起諸法自性，皆不可得，以依緣生者皆如影像，無性生故。若謂：既依緣生豈非是生，雲何說彼無生，若雲無生則不應說‘是依緣生’，故此非理互相違故。噫唏嗚呼！無心無耳，亦相攻難，此實令我極為難處。若時我說依緣生法，即如影像自性無生，爾時豈有可攻難處。”

《入中論》雲：“諸法非是無因生，非由自在等因生，非自他生非共生，故知唯是依緣生。由說諸法依緣生，非諸分別能觀察，是故以此緣起理，能破一切惡見網。”

釋詞：何為緣起？《入中論》雲：“所有緣起法，以和合為相。”緣起的自相為因緣和合。譬如種子為因，水、土等為緣，因緣和合時，就產生果實。果實是緣起法，不是非因緣和合的孤立法。

《顯句論》雲：“是故，一切法之生，觀待因緣者，為緣起生義。”內有情都是由從無明到老死的十二緣起而產生的，比如今生的識、名色、六入、觸、受，是以前世的無明、行產生的，後世的生和老死完全觀待今生的愛、取、有三支。因此，有情流轉，都是緣起，離開緣起，沒有一法存在。外界的無情法，也是依緣而生，譬如植物以七因、六緣而生長，七因是種、芽、葉、莖、精華、花、果，前前相續產生後後，是後後的近取因；六緣是地、水、火、風、空、時，地大任持，水大攝收，火大成熟，風大增上，空大無礙，時節遷變，都是俱有緣。特定的

因緣聚合，產生特定的果法。因緣轉變，果也隨之而轉變。內外諸法都是以如是因、如是緣而顯現如是果的。

理解了緣起的涵義之後，再來看大緣起因的釋詞：諸法由緣起生，能成立無自性，緣起是抉擇諸法自性空的理論，稱為緣起因。她同時對諸法的因、體、果抉擇，攝盡了金剛屑因等的勝義理論，成為正理之王，故贊為大。

大緣起因：《如意寶藏論》自釋中說：“顯現分（有法）無實有，是緣起故，猶如影像。”

譬如水月是緣起故，無實有。天月和河水因緣聚合的時候，水面上顯現月影，以緣起的緣故，正顯現的水月，沒有一微塵許的實質，上、下、左、右何處也找不到水月的自體，不得生處、住處、去處，非一非多，非常非斷，無生無滅。所有觀待因緣而產生的法，都像月影一般，依仗眾緣和合，無而忽爾顯現；因緣滅盡，又像幻化的象馬，無蹤無影地消失；先前沒有、後面沒有，中間短暫的一段，以因緣力顯現，正顯現時，找不到極微塵許的實有自體。如果仔細觀察而思惟，一切緣起法都無實有，和幻化沒有一點差別，只是凡夫以無明耽著為實有而已。

《入智者門》中說：“觀察一切所知法的大緣起因，即是抉擇諸法自性不生，是由因緣集聚之後假立而產生的，無因必定不產生。而這顯現的萬法也是當體空、毫無自性，因緣生法本來如影像，遠離常斷、來去、生滅、一異自性的諸邊戲論之故。”

以下根據《中論》中的正理說明大緣起因：

一、一切有為、無為法的自性，都是觀待因緣，或者是假立的，沒有一法不觀待因緣：

論雲：“非緣起之法，始終皆無有。”一切有為法都是依仗因緣而生，不觀待因緣的法絕不是有為法，如同空中的鮮花。

又雲：“未曾有不依，而名為無法。”從沒有不依“有法”而稱為“無法”的法，任何“無法”都須要觀待“有法”而成立，這是說：分別心前安立的無為法，決定是觀待有為法而假立的。

又雲：“涅槃名無為，有無是有為。”涅槃是大無為法，不屬於意識的境界，它超越了相對而安立的有為法和無為法的範疇。分別心安立的有為法、無為法，都是觀待而安立的。

因此，這種“有”、“無”都是觀待因緣而假立，都是緣起法。

二、有自性成立，還需要觀待因緣，自相矛盾。

“自性成立”和“觀待因緣”彼此相違，也就是，一個法自性成立的話，決定不需要觀待因緣；一個法“需要觀待因緣”也決不會是“自性成立”，由此成立“若依因緣起，必定自性空”。

論雲：“眾緣中有性，是事則不然。性從眾緣出，即名為作法。性若是作者，雲何有此義？性名為無作，不待異法成。”在須要觀待因緣的萬法當中，絕沒有一個法有自性。因為：如果自性是從眾緣中產生，則成為由他法所造作的法；但自性是所作的法，如何成立是自性呢？所謂有自性，即不必要觀待因緣，應當一直保持它的性。

因此，自性是“不待異法成”，不必要觀待其它法而獨自成立的，才叫做自性。既然萬法都是觀待因緣而產生的，故都無自性。這就是：由緣起故，定無自性。

三、凡是觀待因緣而生者，實際唯是無生。

所謂緣起生，以勝義理論觀察，實際不成立任何的自性生，唯一是無生。

首先觀察，以因緣和合而生果，無論因緣和合中有果還是無果，都不能成立生果。

論雲：“若眾緣和合，而有果生者，和合中已有，何須和合生？若眾緣和合，是中無果者，

雲何從眾緣，和合而果生？”眾緣和合當中，如果已有果法，則再生果不合理，因為果法已經有了，不必要再生；如果沒有果法，又怎麼能從中產生果法呢？比如每一粒沙子中沒有飯，多少沙子聚合在一起也沒有飯產生。

論中又說：“若眾緣和合，是中有果者，和合中應有，而實不可得。若眾緣和合，是中無果者，是則眾因緣，與非因緣同。”如果眾緣和合當中有果法以自性存在，應當以量從中得到，實際是得不到的。譬如，飯如果在米等中，應當見到，但米等碎為微塵也不見有飯存在，每個因緣中得不到，其聚合中也得不到。眾緣和合中沒有果法，那就和非因緣相同，都沒有果法在內。如果米、水等中沒有飯，而又能產生飯，為什麼以沙、土等不能產生飯呢？兩者同樣是“眾緣當中不具果法”，理應產生。

以上抉擇了“因緣生”不是因緣中已有而生，也不是因緣中無有而生。

論中又說：“若因與果因，作因已而滅，是因有二體，一與一則滅。若因不與果，作因已而滅，因滅而果生，是果則無因。”

首先證成：因和果是無常法。

如果因、果是常法，則無絲毫變動，不可能由因轉變成果，因此，凡是因、果，一定是剎那性。

回到頌詞來解釋：

因要對果起作用，必須果產生的同時，因也存在。而且因壞滅時，才能生果。由此，在一個因上就有兩種體存在，一者在果存在時，給與果作用，這樣應成常法；另一者在果產生時，應當滅盡，如此成為斷法。一個法上存在相違的兩種體性，永遠也不可能成立。

如果因滅盡時果出生，因沒有對果起到任何作用，應成果是無因生，這也不可能成立。

以上以勝義理論抉擇了緣起生即是無生。

內外諸法都是緣起生，以緣起生故，無有自性，正顯現時，如同水月，毫無實質。

全知麥彭仁波切在《緣起心要釋》中說：“如是觀察的話，若不觀待因緣，則必定成為空中蓮花一般。因此，凡是有的，是觀待而產生，或者僅僅依賴因緣而產生。這樣，凡是因緣所生的法，不成立自性實有，僅僅是先前沒有、後面以因緣造作，因此和影像沒有絲毫不同。”

四、緣起的安立，其義究竟而言，以自心前如是顯現為根據：

緣起究竟以何者安立呢？譬如照鏡子，臉上有什麼表情，明鏡中就會顯現相應的影像，臉比喻自心，鏡像比喻一切顯現。如像由臉現，由臉假立，顯現也由心造，以心假立。比如，同一條河的水，以地獄眾生的嗔習，顯現烱銅；以餓鬼的慳習，顯現膿血；以人的習氣，顯現水；以天人的善業習氣，顯現甘露。別別的顯現，只是觀待別別的習氣而產生的，依各自的心假立，也只在各自心前顯現。

同一個人，伴隨習氣的變化，也有顯現的變化，習氣清淨一分，顯現也清淨一分；習氣染汙一分，顯現也染汙一分。一切苦、樂都是觀待自心假立的，心不執著，如木石一樣毫無感受。譬如，夢中執著夢境，就會顯現利益和損害；認識夢境不執著，夢現也無利無害。我們身心上產生的利害，都只是以自己的心執著而已，觀待心才成立，沒有不依心而獨立產生的。總之，善惡、親怨、高低、多少、自他，無不是由心而造。

《入中論》雲：“有情世間器世間，種種差別由心立，經說眾生從業生，心若滅者業非有。”有情世界的差別，不是無因無緣，而是依緣起的差別顯現的。緣起在心上，以心的習氣不同，而假立種種的有情。器世界從風輪到天宮的紛繁萬相，也是由有情的同分習氣假立的。經雲：

“隨有情業力，應時起黑山，如地獄天宮，有劍林寶樹。”因此，如何認識緣起呢？應當認識種種差別由心立，萬法依心起。

一切內外緣起的安立，按究竟來說，都只是依于眾生各自心前如是顯現的這一根據，而安立此者彼者，此外再沒有其它的道理，因此叫做“以心假立”，即僅僅是以心假立，沒有另外的自性可得。其理由是：因為以勝義理論觀察，不必說實有，僅僅顯現分也不可得；而未經觀察時，分別心前只有顯現分。對這樣無自性的同時顯現的緣起，觀待世間的顯現性而言，可說是以名言正量成立。

因此，自宗的觀點為：既是以心假立，也是名言正量成立，二者根本不相違，因為名言的究竟真實性只是這一點而已，不必要過分的耽著。

運用能破

以上論述了如何運用正理抉擇法無我，以下再運用能破，抉擇心的本性為無生，這是進入密宗的不共前行，極為關鍵。

一、抉擇心的本性即是無生

觀察心的來處、住處和去處。自心本為空、無相、無願三解脫門的本性。抉擇心無來處，了知心為無相解脫；抉擇心無住處，了知心為空解脫；抉擇心無去處，了知心為無願解脫。心的本性，法爾如是，並非由觀察使有相變為無相等，運用觀察是變不知為知，開始認知心的本性。《涅槃遺教續》雲：“次尋心來源，未得證法身；又尋心住處，未得證報身；再尋心去處，未得證化身。”

以下運用共同五大因抉擇心的本性：

（一）運用觀察因的金剛屑因與觀察果的破有無生因抉擇心無來處

（破四句生因，含在金剛屑因中。）

譬如一念嗔心生起，如果有生，必定只有四種生的方式：

如果是自生，說明已經成立，既已成立，有什麼必要再生呢？這種生成了無意義。又應成無窮生的過失，因為：生不必要觀待任何他緣，可以自己生自己，生而再生，輾轉無窮。所以，一念嗔心起，不是以自己生自己。

如果嗔心是以他法為因而產生，嗔和這個法是接觸生，還是不接觸生。如果接觸生，必須兩個法同時存在，但嗔心之因和嗔同時存在，嗔已經存在，何用再生呢？如果不接觸，因和果的嗔心從未接觸，就像東山和西山，在東山中播種，豈能在西山開花？因為二者毫無關聯，不可能發生作用，怎麼能以他法之因產生嗔心呢？

如果嗔心是由自他共同引生，那就同時有自生和他生的過失。

如果嗔心不依任何因緣，無因而生，那就應成石頭等也有心，不需要因緣故。由此，一切時處的事物上都應當有嗔心。然而現量見到，只在嗔境、嗔種子、非理作意三緣和合時，才生起嗔心；三緣不聚，也無法生嗔。

總之，一念心生起，不是從自己來，不是從他來，不是從自、他共同來，不是無因來，本來無來處。

破四句生：一因生一心，多因生多心，多因生一心，一因生多心。

1、破一因生一心：

（包括由一個色法生一心；由一個心法生一心。）

如果以色法生心，這個色法或者是外境的土石等，或者內在諸根所依的身。比如，以石頭生起嗔，應成石頭是有心的法，但把石頭碎為微塵進行觀察，也不見有絲毫許的心識。如果只憑一個身體就能生嗔，應成無心的屍體也能嗔怒，不必要觀待他緣故。

以一個心法生一心：譬如一念信心，要麼從同類的一個信心產生，要麼從不同類的其它心產生。如果不必依靠其它條件，就能從一個信心產生一個信心，應成永遠是信心，因為因具足又不必觀待其它緣，應當無障礙地產生，這樣，上一剎那信心生下一剎那信心，輾轉相續，連綿不斷。然而，現量見到，生起信心又產生了其它種類的心識。如果以異類的一個嗔心產生信心，因為不必要借助他緣，單憑一個嗔念就能生信心，這樣應成嗔心沒有相續的機會，事實上，嗔心可以在一段時間內相續。

2、破多因生多心：

由多因才產生多心，可見每個因獨自沒有能力生果。每個因既無力生果，多個因聚合也沒有利益。譬如，每個盲人都不見色法，聚集在一起，仍然見不了色法。

3、破多因生一心：

分兩種情況遮破：

（1）以多因同時產生一心：果是獨一，因和果接觸，只能成立某一因和該果接觸。而其它因不接觸，就不能對此果發生作用，應成非因。

（2）以多因次第產生一心：前因生此心，後因應成無用；前因不生此心，前因應成非因；前後二因共生此心，前生果，後也生果，果應成多個。

4、一因生多心：

如果由一因產生多個心，一因生多果故，多心應成無因，由此應成恒有或恒無。此外，從時分和方分分析，畢竟沒有獨一的因和心，由此可破四句生。

破有無生因：

果的一念心生起，或者已有重複生，或者前無而新生，已有不必要再生，因為已經存在了；前無也不可能生，因為這一念心沒有體，再怎麼積聚因緣，也不能對它發生作用。

因此，一念心的產生，不是已有而來，也不是無有而來，根本沒有來處。

從三時觀察：

如果生心，所生只可能是過去心、現在心或未來心。過去心已滅，沒有辦法生；現在心已經成立，不必要生；未來心沒有體，如石女兒，也不可能生。

由此可知：當心正顯現時，找不到一個來處，心的本性就是無相解脫。

（二）以觀察體的離一多因，直指心無住處

先抉擇所住，再抉擇能住：

心如果有實體，應當有住處，所住是外境的色法，或者內的身體。

如果心安住在外境的色法上，應當能在上面找到，但對色法再怎麼分析，一直分到無分微塵，也不見心的蹤影。

如果心安住於內的身體，身和心要麼一體而住，要麼他體而住。如果是前者，應當有身時決定有心，這樣屍體也成了有心。如果心以他體的方式安住在身上，要麼遍滿全身而住，要麼

住在身體的某個部位。如果遍身安住，應成全身的一切處都有心，砍斷一節手指，應當砍斷了心的一部分；如果心住在身體的一方，比如住在上方，那在截斷下肢時，應成毫無痛苦的感受。

有人想：截斷下肢時，上方的心識迅速移到下方，因此具有苦受。

遮破：如果對上、下方同時砍截，應成有一方不痛苦，因為截下方時，如果上方的心識移到下方，則上方無苦受；如果不移動，應成下方無苦受。這和現量明顯相違。

如果心安住在心臟中，心臟成為它的住處，但是把粗大的心臟，一直分解到無分微塵，再抉擇，連無分微塵也不成立，這樣終究不見有一個實有的住處。

再來抉擇能住心識的自性，它有三種安住的情況：以色法的體性存在；以不相應行法的體性存在；以心法的體性存在。

如果以色法的體性存在，應當有顏色、形狀、聲香味觸，但觀察時，不見心有青、黃、赤、白、長、短、方、圓，聽不到聲音，嗅不到氣味，觸不到軟、硬等。因此，心不是以色法的體性存在。

如果心以不相應行法的體性存在，但不相應行法只是宗派的假立，此外沒有一種真實的體性。

如果承許是以心法的體性存在，則只能是一體存在或多體存在，可以以離一多因把粗大的心識逐步分析，最後分到無分剎那，無分剎那也抉擇為空性。因此，心根本沒有實有的一體或多體。

通過上面以離一多因觀察心的住處和能住的心，可以發現：心正顯現時，內外周遍推求，也找不到它的住處，而且，能住的心也無實體存在。這樣抉擇心的本性無住，本來是空解脫。

（三）以觀察一切的大緣起因抉擇心無去處

1、觀察去者：

這一念生起時，它不去其他處，因為這一念只有“去”和“不去”，如果是“去”，也不可得一個去，因為已經去了的法，不可能有“去了的有去”和“還沒有去可以去”的兩種作業。如果“不去”和“去”相違，則不能說“去”。

2、觀察去處：

這一念如果去，必定有個去處。從時間上分析去處，或是過去境，或是現在境，或是未來境。過去境滅了，不可能去；未來境還沒產生，如石女兒，也不可能去；現在境也不能去，因為現在這一剎那，如果是“正顯現時”，就不能說是“去時”。

3、觀察遷變：

這一念心不可能有遷變，因為心只可能是常法或無常法，若是常法，不會遷變；若是無常，也不可能有變異，因為在一個剎那的時間中，正顯現的同時，不會有變異。

4、觀察滅心：

如果這一念心有滅，或者心是已滅，或者心是未滅，沒有其它情況。但是，已滅的心，連蹤影都沒有，怎麼會有它的滅呢？未滅的心也不可能滅，因為不滅和滅相違，不滅的時候決定不是滅。

5、觀察常有：

如果當下一念常有，應成沒有變化，這明顯和現量相違，因為心識時而歡喜時而憂，剎那遷變，體無恒常。

如果認為一念心從生起到滅盡之間是常有一體，那就應成：生起的第一剎那和滅盡的一剎那是一體，滅者恒常安住，以及第一剎那時即相續滅盡，不住第二剎那。

通過以上的觀察，可以成立一念心本來無生，並且不滅緣起顯現，實際如水中月影一般。

二、運用七相理論抉擇人無我

《入中論》雲：“如車不許異支分，亦非不異非有支，不依支分非支依，非唯集聚複非形。”

（一）車與支分異體：應成車的支分之外有車，然而在車輪、引擎、鋼板等的支分外，找不到他體的车。

意義：蘊和我並非異體，如果是異體，應當在蘊外找到我，但找不到蘊外的我。

（二）車與支分一體：應成車和支分的數量相等，有多少車的支分，就有多少輛車，這和承許車是一輛相違。

意義：蘊和我非一體，如果是一體，應成蘊有色、受、想、行、識五法，我也有五個；進一步色蘊可以分成無數微塵，我也應成無數。這和執著我是獨一相違。

（三）車具有支分：“具有”是指二法的相屬，或者一性相屬，如柱有紅色；或者異性相屬，如我有黃牛。兩個法是一體或異體，才有相屬的關係。但車和支分，既不是一體，也不是異體，故不成立車有支分。

意義：我具有五蘊，我和蘊非一非異，故不成立。

（四）車依于支分；（五）支分依于車：應成支分和車異體。

意義：我依於五蘊，或五蘊依於我。

兩個法成立互依，應當是異體的關係，如蘋果依於瓷盤。我依五蘊，我是能依，蘊是所依，我和蘊異體才能成立能依所依，因為不是異體，故不成立“我依於蘊”。同理可知“蘊依於我”不成立。

（六）車是支分積聚：應成支分無序積聚也是車。

意義：我是諸蘊積聚，同樣不成立。

（七）車是支分形狀：

如果支分的形狀是車，在支分無序堆積時，每個支分的形狀並沒有改變，故應成無序堆積的支分形狀也是車。

如果支分積聚的形狀是車，支分積聚只是一種假立的法，依假法不會有實有的形狀，這樣的假有形狀並不是實有的車。

因此，車既不是支分的形狀，也不是支分積聚的形狀。

意義：我不是蘊聚的形狀。

自續派與應成派運用五大因的差別

一、略說應成理論和自續理論的差別

五大因是自續派和應成派共同運用的理論，但二者運用五大因進行抉擇的方式，卻有本質性的差別。

自續理論是眼等有法在自他前共同成立的前提下，承許所立，如勝義中無生；能立的因在自他前共同成立，比喻如寶瓶等，也是自他共許；“因和所立一者有則另一者有、一者無則另一者無的關係”也在二者前共同成立。總之，承許三相和比喻在自他前共同成立的理論，是自

續理論。

應成理論是在自己沒有任何承許的前提下，僅僅運用他方前成立的三相和比喻，對敵宗發出自許相違等太過的理論。

二、詳說二者的差別

（一）有法的差別

自續派在尚未遣除對二諦別別的執著，而著重抉擇相似勝義的單空時，並不遮破顯現。也就是，自續派把自己和他宗前共同顯現的色等諸法，作為三相中的第一相“有法”。譬如，對聲音，外道承許為常法，內道承許為無常法，雖然聲音是共同承許的有法，但對聲音的體性是常還是無常，彼此存在爭論。同樣，在抉擇單空、分開二諦時，自續派承許萬法勝義中空性、名言中存在，故把色等顯現分作為自他共許的有法，然而在“顯現法是否在勝義中實有”這一點上，卻有極大的辯論。

應成派在不分二諦著重抉擇真實勝義大空性時，無論“世俗中有”或“勝義中無”等的所立法，都一概遠離。不但是勝義中無有，連凡夫分別識和無分別識前顯現的諸法自相及總相，都一概予以遮破。所以，應成派前不會有二者共許的有法。

教證：

《辯答日光論》中說：“儘管自續派在名言中承許諸法實有，應成派則名言中也不承許實有法，二派的這一差別是諸宗所共同承許的，然而，自續派在著重抉擇勝義單空時，只承許實有存在的空性為相似勝義諦，並且世俗諦不遮破顯現分；應成派著重抉擇遠離一切承認的大中觀真實勝義諦時，根據勝義理論抉擇，即使在名言諦中也不承許自相實有的法，不論顯現何種法，其本性均遠離一切戲論，這和聖者入根本慧定的境界相合，乃是無緣大空性的本體。”

《中觀二諦論》中說：“自他二者前共同有個顯現分，即是依此而安立有法等。”

《中觀莊嚴論》說：“承許智者和凡夫共稱的諸法，可以真實安立有法、所立法等。”

月稱菩薩《顯句論》中所引的《回諍論》一偈：“若以現量等，能緣於少法，則應破與立，無故無承認。”

月稱菩薩《入般若波羅蜜多論》雲：“破立二者均應遣，真勝義中無破立。”

紮雅楞達的弟子諸譯師說：“中觀師者，唯破他許，全無自宗。其有法等二無共許故，自續非理。（中觀師唯一遮破他宗的承許，此外沒有自宗的承認。在有法等方面，以二者沒有共許的緣故，自續派的理論不合理。）正理之果亦唯令舍他宗，除彼之餘，自無所許，故一切種不應宣說自續之因，唯用應成。（以真實理論觀察，其結果唯一是讓其它有事宗捨棄自己的執著。除此之外，自己並沒有承許，因此一切情況下不應當宣說自續因，唯一運用應成理論。）”

（二）、所破的差別

自續派不破共同顯現分，應成派破共同顯現分，因此，自續派對所破法加勝義的簡別，應成派根本不加勝義的簡別。

《入中論自釋》雲：“故計諸法從自生，真實世間俱非理。故阿遮利耶未加簡別，直雲非自生而破之。有簡別雲：諸法勝義非自生，有故，如有情，所加勝義簡別誠為無用。”（“諸法自生”，不論真實或世間都不應理。因此，龍樹阿闍黎不加任何簡別，直說“非自生”而遮破。有人簡別說“諸法勝義非自生”等，加上這樣的勝義簡別，沒有用處。）

（三）、所立的差別

總的來說，自續派自宗承認二諦，並且承認“勝義中無生，名言中有他生等”。分別而言，在講述勝義理論的所立法時，遮破自生的同時，安立無自生；遮破他生的同時，安立無他生；遮破生、住、滅的同時，安立無生、無住、無滅；遮破人我、法我的同時，安立無我；遮破戲論的同時，安立離戲。如是等等。

應成派由以下教證可知：

《顯句論》雲：“吾等非成立有無，唯破他人增益之有無，遣除二邊，成立中道。”又雲：“太過反義，亦唯屬他，非是我等，自無宗故。”

《回諍論》雲：“若我有少宗，則我有彼過，由我全無宗，故我唯無失。”龍樹《中論》的究竟密意也是如此。

《如意寶藏論自釋》中說：“自續派遮破常法和我等，又安立了無常、無我等；應成派自宗，本無任何破立，僅僅依他稱理論來解說般若大空性。”

對自續派和應成派在所立方面的差別，更登群培大師解釋：“何故自續派在勝義中有所安立呢？因為他們對分別心的境界還有少許執著。應成派則對分別心的境界少許也不執著，故無承認。”

有人懷疑：既然應成派毫無承認或無自宗，為何《顯句論》說：諸法無自生之宗，是無遮，余三宗亦爾。

答：應成派聲稱有宗，也只是遮破他宗的一種方便而已。換句話說，以他稱的比量在他方面前，顯現好似有宗一樣，或者說是“應成理論的立宗”。所謂無立宗，即是沒有任何自己承認的立宗，或者說“根本沒有自續理論的立宗”。榮素班智達的著作中說：“問：你們如何立宗呢？答：我們僅破斥你的邪見，並不安立單獨特別的宗義。”

問：應成派沒有任何承認，對數論派所說的相違過失承不承認呢？不承認，則為了破數論外道而辯論，應成多此一舉；若承認，豈不是已有承認？

答：僅僅說了相違，並不代表自宗有承認，因為應成派遠離一切承認的緣故。僅隨他方世間前承認，是一種遮破他宗的方便。如《入中論自釋》雲：“唯依世間說彼是有，隨彼而說，即是遮彼之方便故。”又雲：“故唯依世間故，我許世俗，非自力許。”

問：既然應成派任何都無承認，也就不應承認不共的應成理論。由此應成理論成為非應成派的理論，那它是內外道哪一宗所承認的理論呢？

答：這也只是破除他方的邪見而相應世間名言的安立，僅僅是應成派在世間他方之前承許，並非真實自宗。以這些應成理論，能破除執著者的一切粗細邪分別，無餘遣除一切所緣法。縱然如此，應成派自宗也沒有任何以分別念建立的宗派，因為：任何以分別念造作的安立，在實相本性之中都本不成立。如經雲：“無文字法中，何說何可聞。”《智慧品》雲：“勝義非心境。”

（四）、因及比喻的差別

自續派的因和比喻，為自他所共許；應成派的因和比喻，唯是他方所承許。

《遣除單秋疑惑論》中說：“月稱論師說到他稱因和比喻等遮破的次第。”

《給曷沙格西辯論書》中說：“三相理論，如果在自他宗前共同以正量成立的理論抉擇無

生空性，則是自續派的勝義理論；如果只是以他宗一方承許而借立的理論，來抉擇無生大空性，才是應成理論。”

《二諦論自釋》中說：“比量之因和所比量之法都是自他宗前顯現的宗法，宗法、所立法、比喻都能如是安立。如果二宗前不成立宗法、所立法等，則在心相續中不會生起真實的比量。”

問：上面說應成派運用的比喻也只是他方承許的比喻，但在應成派寂天論師的《入行論·智慧品》中出現了“以二同許喻”的句子，明顯說是以自他共許的比喻，這不是前後相違嗎？

答：應成派自宗不共抉擇根本慧定的境界時，因和比喻都是隨他宗承許的，並非自方承許，但在抉擇出定後得位的境界時，因為有共同顯現分，所以比喻也是自他共許的。

以上講述了自續派的三相理論是自他共同以正量成立的理論，應成派則唯一是他稱三相理論。

那麼，應成派是否何時也不承認自續理論呢？

對此，需要善加簡別：

一、應成派抉擇無生大空性時，都是以他稱三相理論破斥他宗，這時不承認自續理論，因為勝義中毫無承認的緣故。

二、應成派隨順世間有情安立名言諦時，同樣承認自他共許的三相理論，因為存在自他面前的共同顯現分故。譬如，現見炊煙為因，可以推知有火；以身語的表現，能判斷是否是蘇醒大乘種性的人；以身語之相，可判斷是否為不退轉菩薩；依三相理論能成立前後世等。因為自他面前存在無欺的共同顯現分，顯現上又有各種差別，這是自他共同承許的，所以需要成立自他共許的有法、所立、因和比喻。

三、造成二派運用差別的原因

以自宗來說，《中觀莊嚴論釋》中說：“由此可知，著重講解具有承認的相似勝義是自續派的法相，側重闡述遠離一切承認的真實勝義則是應成派。在安立此二派別的法相時，區分承不承認名言中自相成立以及應用正因的方式等差別來安立，僅僅屬於支分的類別，可歸屬於上述的法相中。有無承認、名言中是否承認自相成立、建立無自性採用應成因或自續因、對所破加不加勝義鑒別的這些要點都是以剛剛講述的道理而出發的。”

在區分中觀二派的差別時，後代的中觀論師認為：名言中承認自相實有，是自續派；名言中不承認自相實有，是應成派。也就是，應成派承許名言諸法是因眾生的執著而產生的，是分別心假立，毫無堪忍的自體，因此不應當安立是自相實有之法，自續派認為世俗諸法存在實有的自體。前代某些中觀論師認為二派的差別是以勝義理論抉擇的差別，自續派是使用自續理論抉擇，應成派則運用應成理抉擇。

全知麥彭仁波切認為：上述“名言中是否承認自相實有”、“以應成理抉擇還是以自續理抉擇”等，都只是支分的差別而已。實際上，根本的差別是：一者著重抉擇而宣說具有承認的假相勝義，另一者著重抉擇而宣說遠離一切承認的真實勝義。

為什麼這是二派的根本差別呢？因為其它支分的差別，諸如“有無承認”、“名言中是否承認自相實有”、“使用自續理論還是應成理論”、“對所破是否加勝義簡別”等等，都是由“著重抉擇相似勝義還是真實勝義”這一根本差別而出現的。

具體來說：

（一）自續派著重抉擇有承認的假相（相似）勝義，故在勝義中有單空的承認，遮破自生、

他生等後，安立無自生、無他生等。

應成派著重抉擇遠離一切承認的真實勝義，故在遮破自生、他生等戲論後，自己沒有任何承認。

（二）自續派著重抉擇有承認的假相勝義，故在名言中承認自相實有，不能遮破。

應成派著重抉擇無承認的真實勝義，故名言中不承認自相實有，因為根本慧定中根本沒有共同顯現分故。

再者，自續派著重抉擇有名言顯現的共同承認，及有勝義單空承認的假相勝義，故它運用的是自續理論，有法、因、喻都是自他共許，所立也是自己所承許的。應成派著重抉擇無承認的真實勝義，由於自己無承認，故運用的有法、因、喻都是他方所承認的，唯以他方所許，遮破他的戲論。

在是否加勝義簡別的方面，自續派承認有共同顯現分和無自性的空性，因此它有二諦別別的安立，加簡別說：“僅僅勝義中空，名言中真實有。”應成派二諦中都不承認共同顯現分，故不必加勝義的簡別。

反面來說，如果應成派自宗也有有法、因、喻、所立等的承認，則和自續派沒有任何差別。《智慧品釋》中說：“應成派此處唯一著重抉擇離戲大中觀的緣故，當知對此宗並無真假勝義的兩種分類。”

因此，應成派最勝的優點即是唯一抉擇真實勝義，不分真假勝義的差別，也就是全無承認，遠離一切戲論。

教證：

《回諍論》雲：“若我有少宗，則我有彼過，由我全無宗，故我唯無失。”

《六十正理論》雲：“諸大德本性，無宗無所諍，彼尚無自宗，豈更有他宗？”

《四百論》雲：“有非有俱非，諸宗皆寂滅，於中欲興難，畢竟不能申。”

《顯句論》雲：“凡中觀師，理不應用自續比量，不許他宗故。”又雲：“應成破義亦唯屬他，非屬我等，自無宗故。”

《入中論》雲：“能破所破不合破，及合而破所說失，若定有宗彼成過，我無彼宗故無過。”自己無宗故，無法對自己發出太過。

《入行論》雲：“若實無實法，悉不住心前，彼時無餘相，無緣最寂滅。”故中觀師的一切建立都僅是就他方而安立的。

《入中論》雲：“如汝依他事，我不許世俗，果故此雖無，我依世說有。”

《回諍論》雲：“所破無所有，故我全無破，是故雲能破，是汝興毀謗。”此說破他宗也沒有。

甯瑪派自宗認為：事實上，自續派也不承許單空為究竟實相之義，其最終承許的勝義諦也是遠離四邊的大空性，不許任何破立之法，故和應成派並無二致。這一點，從自續派論師們的論著中也可以明顯看出來。

譬如，清辨論師在《掌珍論》第三品自釋中說：“暫時承許單空為相似勝義，究竟則無任何承認，並且安立無分別自證的見解為遠離一切承認。”又在《歸攝中觀精華論》中說：“於假相勝義，真實勝義中，後者非意境，無任何分別。”又於《般若燈論》等中，引般若經論說：“勝義諦遠離一切言思之境，寂滅一切戲論，乃為諸法之勝義本性。”又於《中觀寶燈論》中說：“究竟的修法超離一切尋思，不住任何邊，分別心在任何法的本性中亦不生，應安住在何

者亦不成立的本性中。”

智藏論師在《中觀二諦論自釋》中說：“遮遣一切生、住、滅，抉擇為無生、無住、無滅，其後指示：究竟的勝義空性中，並無任何可作破立之法，乃為‘真實明無遮’。”

靜命論師在《中觀莊嚴論》中雲：“真實中彼離，一切戲論聚，……，若依分別念，成俗非真實。”又于該論中雲：“生等無有故，無生等亦無。”在其《二諦論難題釋》中也有同等意義的論述。

其弟子蓮花戒論師在《中觀莊嚴頌難題釋》中說：“暫時可以建立一個屬於無邊的單空，其單空在勝義諦本性中並不存在，因勝義諦遠離四邊八戲之故。”

全知麥彭仁波切《中觀莊嚴論釋》中說：“這只不過是抉擇勝義的一種方式，總的來說，諸位祖師入定後得的意趣是一致的。”又說：“此二宗派（自續、應成）究竟意趣無二無別、平等一味。如果有人想：這樣一來，應成派就毫無意義了。並不會成為如此，因為應成派依理廣泛全面地建立了遠離一切承認的空性。由此可知，著重講解具有承認的相似勝義是自續派的法相，側重闡述遠離一切承認的真實勝義則是應成派。”

應成派不共四大應成因

即彙集相違應成因，根據相同應成因（是非相同之類推因），能立等同所立不成之應成因，他稱三相應成因。

1、彙集相違應成因

何為彙集相違？即把他宗承許的兩個相違的方面彙集在一起。譬如，數論外道說“稻芽在稻種中已有”，又說“稻芽從稻種生”，把相違的這兩者彙集起來，就可以向他宗發出應成的過失：稻芽在種子中已有而產生，應成生無意義、生無窮盡。

2、根據相同應成因

即由因相沒有差別，如果承許此，就必須承許彼。譬如，他生宗說：“兩個法雖然是他性，也可以以一法生另一法。”對此，以因相相同，發出太過：如果“是他性”也能生，應成火焰能生黑暗，火焰和黑暗是他性故。

3、能立等同所立不成之應成因

“所立”即他宗的立宗，“能立”是用來成立其立宗的因和比喻。“能立等同所立不成”，即能成立的因、喻和所立同樣不成立。

如《中論》雲：“以空辯論時，若人欲答辯，是則不成答，俱同所立故。”中觀師自己安住在空性見解當中，和不承許空性的宗派展開辯論，中觀師說：“諸法為空性。”

對方說：“並非空性！如果是空性，則無輪回，無造業墮地獄，無成佛、成菩薩等。”

中觀師說：“你的能立等同所立，都不成立。你的能立是‘如果不實有，就沒有輪回、佛菩薩等’，你的所立為‘諸法實有’，不僅你的所立不成立，連能立也不成立，因為所立、能立皆為空性，以空性如何能抉擇不空呢？”

4、他稱三相理論

他稱三相，即他宗所承許的宗法、同品周遍、異品周遍。

他稱三相之應成因：舉出他方所承許的因和比喻，反過來遮破他的所立，在他相續中引起比量。

譬如，數論外道承許芽果自生，中觀師遮破：芽果應不自生，自體有故。其中，“無自生”唯一是遮破他宗所承許的自生，並非自方成立“無自生”之宗。因此，自己無宗，無任何承許。

舉例說明如何運用四大應成因：

1、遮破自生：

敵：萬法在因位時沒有，則不可能產生，如石女兒，沒有的法不可能產生故。因此，果在因位時已有，才能產生。

應：果在因時已有，說明因果一體，果又從因中出生，前後相違。因為已有還產生，應成無意義生。（彙集相違應成因。）

敵：不定！果在因位元已有，分兩種情況：果以不明顯的方式在因位元存在，果以明顯的方式在因位元存在。後者才有無意義生的過失。

應：如果“明顯之果已有而生”應成不必要生，則“不明顯之果已有而生”也應成同等的過失，“果在因位已有”相同故。（根據相同應成因）

敵：不成！雖然已有明顯的果，不必要產生，但不承許“不明顯的果已有不必要生”，否則應成因上無果還能產生，可是無有的法是無法生起的。因此，須要承許一切法自生。

應：你的能立是“無有之法無法產生”，所立為“一切法自生”，但能立和所立同樣不成立，因為“無有之法無法產生”只是你自己的見解，在我們心前根本不成立。（能立等同所立不成立之應成因。）

應：內外諸法不自生，已有故。（他稱三相之應成因。）

2、遮破他生：

敵：稻芽和稻種是他性，稻芽從稻種產生。

應：“芽、種他性”和“芽從種生”相違。按你宗的觀點，應成：稻芽不是從稻種生，因和果是他性之故。（彙集相違應成因。）

敵：不定！“是他性”不一定不生。也就是，稻芽和稻種雖然是他性，但可以從稻種產生稻芽。

應：如果稻芽能從他性的稻種產生，應成黑暗能從火焰生，同樣是他性故。（根據相同應成因。）

敵：不成！他性有一般和特殊的差別，火焰和黑暗是一般的他性，火焰中沒有能生黑暗的能力，而稻種和稻芽是特殊的他性，稻種具有能生稻芽的力量。因此，稻種能生稻芽，火焰不生黑暗。

應：你怎麼知道這兩者不相同呢？

敵：現量見故。即：現見稻種生稻芽，不見火焰生黑暗。

應：你的能立“現量見”和所立“他生”同樣不成立，因為這只是根識現量而已，現在是抉擇勝義諦時，你的眼根、眼識和所見的色法到底在何處呢？以勝義理論觀察均不成立，一經分解，色法、眼根、外境都不成立，眼識又從何而生呢？因此，你的能立“現量見”只是名言

中成立，勝義中全無成立。（能立等同所立不成之應成因。）

應：內外諸法非他生，因果他性故。（他稱三相之應成因。）

以下分析自續派和應成派遮破諸邊的方式的差別。

問：應成派著重抉擇真實勝義時，是以一個應成因同時遮一切邊，還是對自生、他生、有、無諸邊，依次而遮破？如果是頓遮諸邊，則和《入中論》、《智慧品》中依次遮破諸邊相違；如果是次第遮遣，又與自續派沒有差別。

答：應成派著重抉擇真實勝義時，並非以一個應成因同時遮破一切邊，而是對於須要遮破的諸邊依次遮破，儘管是漸次遮破，但和自續派的漸次遮破根本不同，因為自續派著重抉擇相似勝義，不論破多少，實際都是破後有安立的。（比如，破自生後承許“無自生”，破“他生”後承許“無他生”，破“有邊”後承許“無有邊”，破“無邊”後承許“無無邊”等。）而應成派著重抉擇離一切邊的真實勝義，全無承認。因此，每次遮破都只破不立，自方並無承認，如遮破自生後，自方並沒有無自生的承認等。

問：應成派依次破四邊時，第一步只遮有邊的空性是相似勝義，還是非相似勝義？若是相似勝義，應成有“無有邊”的承認。照這樣，破了四邊，承許了四種無邊，怎麼能抉擇到真實勝義呢？因為彙集四種有承認，仍然是有承認，終究不會成為遠離承認，所以無法抉擇真實勝義。如果是真實勝義，也不合理，因為只遮遣了戲論中的一分。

答：應成派第一步遮破有邊的空性，是真實勝義，並非相似勝義。應成派遮破實有之後，並沒有承認“無實有”，故不是相似勝義。如遮有邊中的自生時，《入中論自釋》等說：僅僅遮破“自生”外，自宗並沒有任何承認。故不同于有單空承認的相似勝義。

再說它是真實勝義的道理：雖然這是真實勝義，但只是真實勝義諸支分中的一分，因此不必是遮遣一切戲論。也就是，遮破有邊之後，並沒有承認無有邊，故是無承許中的一分。同樣，遮破“無邊”、“二俱邊”、“非二邊”後，依次都沒有承認“無無邊”、“無二俱邊”、“無非二邊”，四種無承認合起來，就成為具一切支分的遠離諸戲論的真實勝義。

一切戲論歸攝在四邊中，依次遮破了四邊，自方不留下任何承認，故成為離一切戲論的真實勝義。因此，這是遮破諸邊的理論，純屬應成因，應當承許每一步的遮破都是真實勝義的能立。

以上為全知麥彭仁波切的密意，《給¹沙格西辯論書·開顯真如論》中說：“無論應成派或自續派，對於如何顯現的萬法，都是以破四邊生因、離一多因等的正理，對於諸所緣逐一或每個遮破。於此，離戲之義不能同時頓然成立。因此，若直接看，遮破所緣境的相似乎沒有差別，然而需要歸結在‘自宗最後是否對勝義安立有承認’這一點上，善加辨別。”

總之，在以勝義理論遮破諸邊的方式上，二派的共同處是依次遮破，原因是：每次以三相理論只能遮破一個所破；二派的差異是自續派每次破後有承認，應成派破後無承認，綜合起來，自續派成立有承認的相似勝義，應成派成立無承認的真實勝義。

結束語

以上，認定所破是第一個關鍵；

掌握能破——共同四大因、不共四大應成因是第二個關鍵，每一種推理想應熟練精通，特別

要分清自續因和應成因在運用及結果上的差別；

隨後，運用正理遮破戲論，引生空性定解，是第三個關鍵。

顯教中觀宗引生空性定解的途徑，唯一是以理觀察，也就是，運用共同和不共的正理，多方面觀察，遮遣人我、法我的諸邊；持續地觀察，引起堅定的無我定解。在這期間要經歷從不定到獲決定的過程。

全知麥彭仁波切在《智慧品釋》當中，以比喻這樣描述：最初觀察的時候，就像黑暗當中以手摸蛇一樣，儘管沒有觸到蛇，內心仍然去不了怕蛇心態，同樣，最初觀察無我時，推求“頭不是我、手不是我……”，遍身觀察都得不到我，但是觀察還沒有到達究竟，對無我並沒有引起定解。經過持久地努力，可以突破這種狀態而生起定解，就像黑暗中燃起明燈，恍然見到只有花繩，原無毒蛇，這時候執蛇的心才真正放下來了，同樣，觀察到量時，知道這個“人我”除了假立之外什麼也沒有，這時候疑惑頓消，心裡斷然決定，這是獲得了定解。

生起了空性定解之後，安住在定解中串習，讓它一直持續不消失，這就是中觀的修行，此外也沒有別的修行。這時候，心能安住多久，就要如是安住，不讓它被其他因緣奪走。

最初安住的時間不長，生起雜念的時候，要及時提起觀察，重新引生定解，起了定解，儘量安住不散掉。像這樣，觀察和安住交替進行，串習到純熟時，就可以達到不須觀察而任運安住的階段。

從對治的功能來看，越安住定解，越能減輕執著；越減弱執著，就越減薄貪嗔，由此身心不會造惡業。所以，以相似空性之道，能明顯地制伏煩惱，深入下去，有望現證空性，遣除道所斷。

總之，如《定解寶燈論》所說：

乃至未生定解前，方便觀察引定解，
已生定解於彼中，不離定解而修行。
定解猶如明亮燈，能滅顛倒分別念，
于此應當恒勤修，若離複依觀察引。
故修大乘見解時，最初觀察極重要，
若未以妙觀察引，豈能生起妙定解？
若未生起妙定解，豈能滅盡劣增益？
若未滅盡劣增益，豈能滅除惡業風？
若未滅除惡業風，豈能斷除惡輪回？
若未斷除惡輪回，豈能滅盡惡痛苦？

應如是修習。

中觀總義終

（未定稿，請勿翻印）

中觀總義思考題

- 1、(1) 什麼是中觀？
 - (2) 《大寶積經》上說：“所謂常是一邊、無常是一邊，二邊之中觀是無所觀、無所表、無所現、無所了、無依處。迦葉，是名中道諸法實觀。”對這一段教證，從基中觀和道中觀的角度作解釋。
 - (3) 分別從什麼角度把中觀分成以下五組？
 - ①自空中觀和他空中觀。②內的細中觀和外的粗中觀。③根本中觀和隨持中觀。
 - ④經部行中觀、瑜伽行中觀和世間共稱行中觀。⑤自續派中觀和應成派中觀。
- 2、在次第學修中觀的過程中，有哪些方面是重要的關鍵呢？
- 3、道所破和理所破有什麼差別？
- 4、(1) 分別說明二障的本體、作用以及數目決定的道理。
 - (2) 什麼是我？什麼是我人？什麼是法我？什麼是我所？
 - (3) 我所和法我有什麼差別？
 - (4) 人我和人我執之間以及法我和法我執之間有什麼差別？
 - (5) 四邊如何攝於人我和法我之中？
- 5、在破顯現分上，中觀應成派和自續派有何差別？
- 6、依自宗的觀點，說明中觀應成派何時破顯現、何時不破顯現？說明之所以有時破顯現、有時不破顯現的原因所在？
- 7、對以下理證分別解釋：共同顯現分決定是勝義理論的所破。
 - (1) 顯現分需安立為遠離戲論故。
 - (2) 承許顯現外之所破，應成直接相違或無關係故。
 - (3) 不破顯現分則無法現空雙運故。
 - (4) 不破分別心前之顯現分，應成真實名言諦中無法安立無倒之基道果故。
 - (5) 抉擇離戲大空性時，若不破顯現，則從世俗及勝義諦觀察當有三三過失故。
- 8、分別駁斥下列說不合理的諍辯。
 - (1) 《入中論自釋》中引經雲：“世間與我諍，我不與世間諍，世間說有者，我亦說有，世間說無者，我亦說無。”
 - (2) 《中論》雲：“若不依俗諦，不得第一義，不得第一義，則不得涅槃。”
 - (3) 《入中論》雲：“若世於汝無妨害，當待世間而破此，汝可先於世間諍，後有力者我當依。”
 - (4) 《入般若波羅蜜多論》雲：“若謂現量等相違，非違僅不觀察有，此處我非遮止也。”
 - (5) 《顯句論》雲：“如欲求水先需水器般，無疑先要承許如何安住之世俗。”
 - (6) 《入行論》雲：“見聞與覺知，於此不遮除。此處所遮者，苦因執諦實。”
 - (7) 帝洛巴雲：“顯現非為束縛，若耽執則束縛，故當斷除耽執。”
 - (8) 《智慧品釋》雲：“問：‘瑜伽士與平凡二者前共同顯現的諸法，對此有何可辯？’答：‘並非辯此僅現諸法之有無，因為無有任何破顯現之中觀派。’”

以上八個教證分別說了依世間、不破世間以及承許世間，所以破顯現分不合理。

 - (9) 《寶性論》雲：“具有分離之體性，如來藏以客塵空；無有分離之體性，藏以無上法不空。”
 - 《大般涅槃經》雲：“善男子，雖於空處多有所說，則不得名獅子吼也。于此智人大眾

之中，真得名為大獅子吼。獅子吼者，不說一切法悉無常苦無我不淨，惟說如來常樂我淨。”

以上兩個教證說了如來藏不空及是“聖我”等，所以破顯現分不合理。

- (10)《定解寶燈論》雲：“共同所見為明分，成立現基不能無。”十法界有共同所見境，此處破顯現分，怎麼有共同所見境呢？
- (11)如果勝義理論的所破是顯現分，豈非世俗諦不重要而勝義諦重要？
- (12)如果以勝義理論在二諦中破顯現，則與外道現世美見解有何差別？或者，如《定解寶燈論》所說：“外道太陽派諸眾，離開顯現觀空等，亦應能夠斷煩惱。”
- (13)如果勝義理論的所破是顯現，則與緣起因相違，因為緣起因：是一切顯現法緣起生故自性空。所以破顯現分不合理。

9、(1)釋詞：破四句生因。

(2)對以下頌詞逐一解釋。

①設若多因生一果，應成一異體無因。②設若多因生多果，不能成立一體果。

③設若一因生多果，不能成立異體果。④設若一因生一果，應成勿須聚因緣。

10、(1)釋詞：破有無生因。

(2)以破有無生因抉擇諸法無自性。

11、(1)釋詞：離一多因。

(2)以理破除勝義中有無分微塵和無分剎那。

(3)在名言中，以理安立無分微塵和無分剎那。

(4)名言中是怎樣安立一體和多體的？

12、(1)釋詞：緣起 大緣起因

(2)以理成立“緣起生即無自性”。

(3)根據中論的頌詞，以理成立“緣起生即無生”。

13、逐一說出以共同五大因成立諸法無自性的三相理論。

14、(1)三相理論是哪三相？請分別解釋。

(2)什麼是不成似因？什麼是不定似因？什麼是相違似因？

(3)在運用三相理論上，應成派和自續派在宗法、所立法、所破法、因和喻五個方面有何差別？

(4)是否應成派何時也不承許自續三相理論？

15、對於四種不共應成理論一一解釋。

(1)彙集相違之應成因 (2)根據相同之應成因

(3)能立等同所立之應成因 (4)他稱三相應成因

16、對以下問難辯駁：

(1)若應成派無任何承認，則對數論派所放相違過失，應成派是否承認？若不承認，則不必為遮數論派而放太過；若承認，即成有承認。

(2)若應成派無任何承認，則于不共應成理論也不應承認，如是應成理論即非應成派的理論，既不屬應成派，又應屬何派呢？

(3)若說應成派所用比喻都屬他方所承許，為何應成派論典《智慧品》中說“以二同許喻”呢？

(4)應成派著重抉擇真實勝義時，是以一個應成因一時破一切邊，還是對諸邊次第破？若是同時破，與《入中論》等次第破諸邊相違；若是次第破，與自續派無別。

(5)應成派次第破四邊，第一步僅遮有邊的空性，是相似勝義，還是真實勝義？若是相似勝義，則依次破諸邊後，合集亦成相似勝義；若是真實勝義，也不應理，僅破戲論之一分故。