

四宗要义讲记

目 录

叙说分

第一章 本书的来源

第二章 本书的内容和任务

第一节 从佛法跟非佛法差别的标准说到本书的内容和任务

第二节 从佛法内部宗派分裂的主因说到本书的内容和任务

正讲分

第三章 诸宗共同的基础(缘起)

第四章 各宗各派的所破(我)

第一节 总则

第二节 自续派以下即蕴立“我”的理由

第三节 诸宗建立二谛的标准和情况

第一目 有部

第二目 经部

第三目 唯识

第四目 中观

第五章 诸宗粗细的无我

第六章 诸宗各别的中道

第七章 总结和告诫

结愿分

四宗要义讲记

法尊法师(1902年-1980年)，俗姓温，名庚公，深州市南周堡村人。法尊法师在俗时家境困难，仅读三年小学。

民国8年(1919年)，到保定学徒做皮鞋，又因长时患病而半途告退。翌年春末，因厌世逃往五台山玉皇庙落发出家，法名妙贵，字法尊。法尊法师自幼聪慧，在玉皇庙只短短一年，便对经论中的名相有了相当理解。

民国10年(1921年)秋，北京佛学界邀请著名高僧太虚法师在广济寺讲《法华经》，恰好法尊法师要去北京法源寺受戒，遂与大勇法师一起进京，一边听经，一边等待受戒。受戒后，即去武昌佛学院学习。

民国13年夏，毕业后赴大勇法师在北京举办的藏文学院进修藏文，由此对藏文和西藏佛教有了一定的认识。

民国14年(1925年)秋末，法尊法师一行在大勇法师率领下，由嘉定奔雅安。一路上遍访名师，广学西藏各种经论，并翻译了《菩萨戒品释》等多种佛教典籍。

民国22年，法尊法师应太虚法师之邀回内地办理汉藏院。一年后二度进藏求学。前后10年间，法尊法师翻译了大量的西藏佛教典籍，无论汉译藏，还是藏译汉，都达到十分纯熟的程度，从而确立了他在在中国佛教界汉僧第一人的地位，被赞为汉藏文化一肩挑的高僧。

民国26年(1937年)，法尊法师从西藏返回内地，继续主持汉藏教理院的工作。期间，不仅培养了一批佛界人才，还完成各种藏汉文译著200多部。为将一部250卷的《大毗婆沙论》译为藏文，他整整花去4年心血。

1954年达赖喇嘛赴京时，他亲手把这部经典的译文手稿交付达赖带回西藏印行。但达赖1959年叛逃印度后，此手稿下落不明，致使《大毗婆沙论》藏文本一直未能出版，成为法尊法师的终生憾事。

新中国成立后，法尊法师到北京菩提学会主持译事。

1953年，出任中国佛教协会常务理事。

1956年，兼任中国佛学院副院长。期间翻译出版藏文版《论人民民主专政》、《新民主主义论》、《社会发展史》、《革命干部读本》、《藏文辞典》等译著，多次为国家领导人讲解佛学哲理，参加了全国第一届人民代表大会文件的翻译审核工作，还为大百科全书撰写大量有关佛学的文稿。“文化大革命”初期，法尊法师受到冲击，在下放劳动中脚被砸伤致残。

1972年继任中国佛学院院长。

1972年9月，为实现中日邦交正常化应邀来华访问的日本首相田中角荣曾专程拜访法尊法师，并向其赠送了枣核佛珠、银花树等礼品。

法尊法师出家后，曾于民国14年(1925年)、民国23年和1949年三次回原籍省亲，受到家乡人民的热情欢迎。今南周堡村一带男以“纪”字、女以“念”字起名者，皆为纪念法尊法师回乡之意。

1980年12月15日，是中国佛教协会理事大会在北京召开的日子。会前，两万余名高僧有幸朝拜了法尊法师。但法尊法师却无缘亲临这次佛教盛会，于大会开幕之日圆寂于北京广源寺，世寿79岁，戒腊59龄。其灵骨塔建于五台山广宗寺。为纪念法尊法师对中国佛教事业的贡献，中国佛教协会正在编辑出版《法尊法师全集》和《法尊法师年谱》。 [2]

法尊法师自一九二一年冬于北京法源寺受戒，数十年间高风卓行，大致为四个阶段。

亲教师法尊译讲

弘悲记

一、小乘的有部和经部、大乘的唯识和中观，称为“四宗”。“四宗要义”一名，是译讲者给取的。按法尊亲教师¹于一九四九年三月在

¹ 佛学术语，梵语 upa[^]dhya[^]ya，巴利语 upajjha[^]ya。又作优波陀诃、坞波陀耶、忧波弟耶、郁波弟耶夜、邬婆提耶。意译为亲教师、近诵、依学。与‘和尚’同义。以弟子年少，不离于师，常随常近，受经而诵，故称近诵；又以弟子依于师家而出道习业，故又称依学。

成都译出并讲第一次，同年六月在重庆汉藏教理院讲第二次，记成，名《四宗要义讲记》，全稿当时都呈讲者阅正过。

二、我们认为：中国佛教至今还存在着严重的、历史性的毛病，即：思想和理论上的混沌性——分不清敌(外道)我(法)的界限，抓不住佛法的核心；

行为上集体的浑浑噩噩，自私自利和个人的马马虎虎、得过且过；情意上的讨便宜，不实际和好高骛远等。

《四宗要义讲记》恰好针对这些毛病，起着启发性和战斗性的作用；所以将它发表。但是，宗派争执的剧烈，也是佛教徒最严重的缺点，如果因为读此而加深了自己无谓的成见，那是不合我们的愿望的。

弘悲 1951年8月15日

叙 说 分

第一章 本书的来源

《四宗要义》，摘译自土官呼图克图²(八大呼图克图之一)的巨著《土官论》。土官，正名法日，乾隆时青海人。因他地位崇高，人尝有“掌印呼图克图”之称。

² 呼图克图(藏文: ལྷོ་ལྷོ་ལྷོ་ལྷོ་^[1]，西里尔蒙文: Хутагт)是清朝授予蒙、藏地区喇嘛教上层大活佛的封号。原是藏语“朱必古”之蒙语音译，意为“化身”。“呼图克”为蒙语音译，其意为“寿”，“图”为“有”，合为“有寿之人”，即长生不老之意。

据传：土官求学于三大寺之一的色惹寺时，常到寺后“朴布觉³”茅蓬去学法，堪布（寺内住持）不惬（[qiè] 心里）满足。）其行，一日当众宣称：谈到讲佛法，三大寺还不够专门吗！但有的人反到朴觉去，谁知那里干得连一滴水也没有呢！这话固然够讽刺了，但事实给了有力的反驳：一年冬天，土官当众立宗，所有问难者都遭到“拈舍契”（注一⁴）的失败，而土官却连一个“捺”（注二⁵）也没有经过。于是土官说：我在朴觉干岩上就得到了这个！

《土官论》以三大段组成。前段述印度佛教宗派，中段述西藏佛教部别，末后一段也曾约略述及中国等处佛教的情形。这里摘译的《四宗要义》，即其关于印度佛教宗派之叙述者。

我们读其他的书籍，如《俱舍论》等，或者因为部帙繁广、智慧拣择力的不够，结果很难得到一种扼要的认识；

或者纵能得个轮廓，但也不容易清澈地知其跟他宗的异同。即如《异部宗轮论》、《宗派源流》等关于部派的专书，因其叙述烦琐，也不可能给人以完整统一的知见。《四宗要义》，则专从基本上提示各宗派间“见”的异同，“虽有不谈“行”、“果”等的短处，但在开显“宗派见”这方面说来，实在是一种扼要又扼要的宝典呢。

第二章 本书的内容和任务

第一节 从佛法跟非佛法差别的标准说到本书的内容和任务

³ 雍增普觉巴·洛桑次诚香巴嘉措住在这里，也就是《理路幻钥》的作者。

⁴ 注一：西藏讲究集体学习。学习时集聚很多人，由一人依论立宗，让群众环绕其宗义反复问难，并须一一解答。在这种辩论的场合里，有三种失败的情形：第一叫做“拈舍契”，是问者失败，即敌论者宗、因皆绝，全盘失败，没有开腔的余地。第二叫做“捺”，即立论者失掉前宗，惨遭失败。第三叫做“可宋”，即于不成、不定和极成三方面都不能答辩。

⁵ 见注一

佛教跟外道的不同，凡有三说：

- ① 主见论，即最古的主张，谓承认三法印的即佛教徒，反之即外道；
- ② 主信论，即阿底峡(注三⁶)等主张皈依三宝的即佛教徒，否则即外道；
- ③ 见信综合论，即既须皈依三宝，又要能正解三法印的才是佛教徒。

三法印，是楷别内、外道的标准，为了说明内、外道的“见”的不同，这里必须先把三法印说个大概：

第一个法印是：诸行无常。

现在问：什么是“诸行”？怎样叫“无常”？即：无常的“行”究竟是个什么？

这所谓“诸”的范围究竟有多大？而这些这些个诸行又何以是“无常”的？问题为什么要这样提呢？

因为我们如果不首先确定无常物的范围并进一步探讨它所以是无常的那种正因，那就，哪怕我仍终日说诸行、诸行，无常、无常，结果仍将跟古德讥刺六朝⁷时讲“空”的空不出理由来、天台家讲“即”的即不出名堂来的所谓“鼠即”、“鸟空⁸”的情形一样，是不会有有什么决定性的认识的。

⁶ 注三：印度一位最著名的佛教学者，赵宋时应藏王请来西藏弘法，他对于西藏佛法经过摧残后的重振及其以后的持续，是起了决定性的作用的。

⁷ 六朝指的是东吴，东晋，宋齐梁陈，都定都南京。六朝都是短命王朝，转瞬即逝，所以说六朝如梦。只剩下鸟啼。

⁸ （譬喻）斥滥谈圆理者，谬烦恼即菩提，生死即涅槃之即义，又私诸法皆空之空义，不达即空之深义，谓如怪鼠唧唧之声，怪鸟空空之声也。止观八曰：“谬谓即，是犹鼠唧。若言空空，如空鸟空。”同辅行曰：“不达谛理谬说即名，何异怪鼠作唧唧声。即声无旨，滥拟生死即是涅槃。亦如怪鸟作空空声，岂得滥同重空三昧。”四教仪曰：“我等愚辈，才闻即空，即废修行，不知即之所由。鼠唧鸟空。广在经论，寻之思之。”文句记十曰：“凡言即者，以显于离，如冰不离水，理须融冰。义同于离，方乃显即。”止观大意曰：“凡诸经中有即名者，如生死即涅槃之流，皆以六位甄之，使始终理同而初后无滥。”

通常说：“行”就是有为法。有为法是什么呢？不外色、心、心所、心不相应行。

今试研究：色法、心法、心不相应行法，是不是都是无常的？

在一般人的感觉中，从眼所见的一点粗色上说，或可觉为无常，若内身色、内心行和欲天、静虑、无色界等境界，则可能根本没有无常的感觉。

就说我们学佛法的人吧，虽于内身、外色及心理活动或能稍觉无常，但对于上二界的情况（定境），除止于研究揣度之外，恐怕也不能真现无常于自心呢！

至于心不相应行究竟是什么东西？我们尚不容易现于平常的感觉中，还说什么无常呢！

这样，我们如果委实研究起来，除了对于粗显现象或事物，如塌房倒屋之类，可能发生粗显的无常感觉以外，对于细的事物和细的无常，都是不容易了解的。

比方，我们用智慧分析占空间性的物体至于“极微”，分析有前后性的时间至于“刹那”，我们是否就能确知极微可坏，刹那不实？

对于极微，小乘根本是以常住实有的观念处理它的。

如沙婆多部说世界坏而极微不灭，它们散布在虚空中渡过“空劫”，到世界成的时候又由众生业力召聚得来还为各式具体活动的粗色。

这个说法，一方面固以业力为主动，但事实上亦即确定了那具体现象的原素，仍为常住不灭的极微。

复次：我们在研究经论时，得知事物有所谓“刹那无常”，即刹那刹那在变化。但刹那刹那变化云者，我们对于“刹那”的本身，是不是能亲切地、直接地感觉到呢？（也是无常的？）

我的经验：似乎分析时间达于最短的刹那时，不但不容易直接感觉到刹那为无常，而且反以它为常住不变！

原因是：我们如果没有“刹那是实”的这一观念，则“某物在刹那刹那地变”的观念，似乎顿即消失而无持续下去的可能了！

由此说来，极微与刹那皆实有，是不是在“诸行”中找出“不无常”的东西来了呢？在这种情形下，我们将何以透过诸行无常这一个法印呢？这是须要深刻研究的！

此外，我们还可以看：在印度诸家哲学中，是不是有主张如佛教所说一切诸行中的事，没有不是无常的呢？

据我所知，在印度哲学当中，任何一派都没有主张一切事物皆是无常的。例如胜论师的六句义——实、德、业、大有，同异、和合。第一实句包括的地、水、火、风、空、时、方、我、意九个东西，是一切事物的基本原素，皆是常住的。

地、水、火、风，佛法也讲，但佛法皆入无常的“诸行”之列，因为这些都是色法，色法在佛法里极其粗显，是无常的，不成问题。其“空”，若是如小乘所说的虚空无为，则属“无为法”，自非无常，但若是佛法的空界或空一显色，则亦无常。

“时”和“方”，乃心不相应行法，其为无常，亦即可知。

“意”，设为佛法中^(是)“心法，”也是无常的。

只有“我”这一法，佛教根本否认，则无所谓常或无常。由此看来，胜论师的实句九法，除“我”以外，其余八种佛法中都说是无常，而他们却主张都是常。

数论师立二十五谛——自性、大、我执、五唯（声、触、色、味、香）、五大（空、风、火、水、地）、五知根（眼、耳、鼻、舌、皮）、五作业根（口、手、足、小便、大便）、心平等根、我知者（神我）。其中除“神我与自性”外，余二十三种皆自性所生，虽是无常，但唯有转变而没有生灭。

以与佛法相较，“自性”和“神我”，佛法根本否认。

自性渐增的“大”，意近心不相应行的“得”，自然是可灭坏的东西。

“心平等根”若是心法，“我执”若是心法的作用，也是可灭坏的东西。

“五唯”、“五大”、“五知根”及“五作业根”都是色法，所以也都是可灭坏的。

总之，在数论的二十五谛中，除了纯粹属于遍计所执性，莫须有的东西（如神我、自性）外，其余诸谛如果是属于自然、社会上所有的，则依佛法说，就都是无常的、可毁坏的法，但他们说为不可灭坏，谓世间上无^(不)灭坏法。

胜论和数论是印度的代表哲学，他们所说的东西，纵是事实上有

的，但多分都赋予常住不灭性。至于从他们派生出来的他种思想，也都承认世界上有常住不灭之法。

又如以禅定的力量执四禅、四无色的境界为涅槃的，同时也就承认静虑、无色是常住的；若说是无常，除非不承认它们（四禅、四无色）是涅槃境界。

照这样说来，如果我们还浑然地说：不仅佛教说诸行无常，即世间一般哲学也照样说诸行无常，实为大错！

并且，我们如果不细心地、深刻地研究，只是人云亦云地总相而说“诸行无常”，那就要像前面所说的一样，不但外道主张诸行中的事物仍有不无常的，即佛教徒自己的极微和刹那，又何尝不是常的呢！

所以，我们要想透过诸行无常的法印，即对诸行无常这一为事物所尽有、为佛陀所尽知和尽说的规律，获得纯然无间的定解，就必须首先确定：那被称为无常的诸行，不单指现前眼见的粗色等相，实包括三界一切有为法，其中不管它是极乎其微的物质也好、最短最暂的刹那也好、高到四禅八定的超人境界也好，一切一切，无一不是无常的，可以灭坏的。

上面讲的是无常的“诸行”，现在来谈谈诸行为什么是一“无常”的道理：知诸行皆无常的能知，有比量和现量两种。

前者是籍理由构成的决定知解，没有理由就不会现起无常的观念。

后者是直觉地亲证，不须任何理由，其现觉情况的单纯，简直无以复加。先说现量的：

例如：小乘证初果的时候——小乘见道，不由“性空”而以四谛。四谛各有四种行相，普通叫做四谛十六行相。四谛各有四心，合名见道十六刹那。

就中苦谛的四刹那为苦法忍、苦法智、苦类忍、苦类智。法忍、法智为缘切近的人生世界^(欲界)者，类忍、类智为缘高远的人生世界(色界、无色界)者。

苦谛四种行相为无常、苦、空、无我。四刹那与四行相^(苦法忍等四)，非必一一相对。四行相为平时对苦谛所起的观，即平常可以“无常”观察苦谛；可以“苦”观察苦谛，也可以“空”或“无我”观察苦谛；

由于平常这样各方面地对苦谛的观察，观察到真正证初果的时候，其四刹那随便缘四行相中哪一种都可以^(证果)。

这是说：四刹那是依着上、下界及自身力量而分的，它们任何之一都可以缘四行相，但在缘的时候，又不是把四行相一齐缘尽的。这个原则，于余三谛皆可适用。

所以，实在地说：所谓见道十六刹那的四谛十六行相，实际上只有一谛和一个行相(各中随一)，其余十二个行相(随应所余)固然也能缘到，但或是加行时的预观，或是见道后的重起，非必在见道中。这样，真见道不凭任何理由，如果真见道对于苦谛是以“无常”行相去亲证的，那就是诸行无常的现量。

诸行是无常的。如果用比量来知道这一规律，就全靠充分正确的

理由。这理由，略有如下几种：

一、诸行现象暂有暂无故，所以是无常的。

二、暂性事物必从因缘生故，所以是无常的。

用这个理由证明事物是无常的，最有力量。即：一切事物为什么是暂有暂无的？委细推之，“因缘”而已！一个事物所依赖的因缘，并不只是一件，必假众多的因缘，才有暂有暂无的现象；事物唯随许多因缘条件而有、而无，自己毫无主宰，所以是无常的。

事物赖缘有、无的例子：如一眼识(生)，

或由二缘(十二处教)具备才生，谓“根”和“境”，否则不生；

或由三缘(小乘)方有，谓眼根、色境和“等无间意”，否则不有，

或由四缘(唯识宗)，加眼识的“亲因种子”；

或更尽理而谈，要由九缘(唯识)方生，即：一个人虽然具备了上述四种缘，但也不一定就有眼识生起，譬如睡困，须他唤起，故还须能够发动的“作意”；虽有发动，假若处在暗室里仍不明见，故须“光明”；虽有光明，如果根、境之间有东西障碍着，也不得生，故犹须“空”；其余尚须第八识为“根本依”和第七识为“染净依”。

这个例子告诉我们：一切事物的有、无，完全依赖因缘的具、缺，而因缘是时时刻刻可具可缺的，因而事物也是时时刻刻可有可无的。所以我们要知道：由因缘显现的暂有暂无的一切事物，都必然是无常的、可毁坏的。

三、暂性事物刹那亦变故，所以是无常的。

比方我们这个讲堂(注四⁹)从建立到现在仅仅五年,我们就已发觉它旧了。但我们要问:这讲堂为什么会旧呢?它是什么时候旧的:去年呢,还是今年?今天呢,还是昨天?

又如一个人感觉他自己老了,他是什么时候老的:取天呢,还是今天?今年呢,还是去年?

我们如果这样推究下去,就可知事物的长时间的、粗大的变,并不是偶然的,它们骨子里面,是每一刹那每一刹那都在变化着的;不过我们对那粗显、长时的变较易感觉,而于微细、短暂的变则不易觉知罢了。

同时,“刹那”也绝不是实在的、不变的。所谓刹那,也仅仅是我们由大的、长时的变,推知到小的、短暂的变,而短到不能为我们的比量理智分析时,为了便于理智的确定与说明给起的一个假名。

四、经说暂性事物皆有四相故,所以是无常的。

四相即生、住、异、灭,如《俱舍》等说。

大乘如《中论》等只说三相。那是因为“住”颇含不变的倾向,遂故意并入了“异”相的缘故。一切有为事物,每一刹那都有生、异、灭三种状态,故知诸行是无常的。

五、因明上的“所作性故”也是成立无常,最有力量和最普遍的

⁹ 注四:重庆北碚汉藏教院的大礼堂,是一九四四年,上期建成的,底层作三个教室(中间大礼堂);楼层右间学生会会址,左间图书阅览室,中间图书室。

理由。

但是，第一、什么是“所作性”呢？“性”即性质或体质。如骂人是“劣根性”，意思说，他是个劣根的东西；“所作性”，意即：一切事物都是由众多因缘条件造作的体性，自己毫无单独存在、活动的力量，无论什么事物，它的全部体质只是因缘作成的，离开许多一定的因缘关系，决无所谓事物这个东西。

第二、我们如果要发表无常的道理，对于所作性因，就当斟酌对方的立场而用。否则，如对声显论说“声是无常，所作性故”，因敌者主张内声非所作性，即触“不成”过。还有，如果要成立内声¹⁰无常，因敌者立场的关系，即当缩其因性的范围而说：“勤勇无间所发性故”。勿以此因（所作性故）成立一切声音都是无常而自陷“不成”。

总之：所作性实因缘生的易词。但观待敌论者的主张不同，为了符合“二”、“八”正因的规定，却应该根据实际情况适当地选用。

上述五因、若能善于运用（通常爱用一、二、四、五诸项），即：当注意它跟“后陈宗”的关系，随其所应必须相等或比“宗”更小¹¹。则理由既正确而充分，必能得出“诸行是无常”的结论来。

第二个法印是：诸法无我。

同样地，我们应该问：哪些是诸法？为什么无我？

诸行无常里，总还有极少部分可被外道承认，诸法无我的规律，就大不然了。因为在印度，无论九十六种外道或六十二见诸“断”、“常”

¹⁰ 指撮口之声和齐齿之声。

¹¹ 白色有法，应是色，是颜色故。

外道以及跟佛同时的六派哲学，一切一切，没存一个不是主张有“我”的！

至于未受宗派思想熏习的世间一般人，更是不会感到无我的！

不信，你且去问一个人：你有“我”没有？

他可以这样答复：没有我，有你！他或者更滑稽地说：你不是我，是狗！不过世间人对他观念上的“我”，不一定去考虑出一个什么样子来。

而一般有宗派见解的外道，对于他们执著的“我”，考虑出来的名堂，那就可多了：

①有说：“我”在身外，至大至遍，犹如虚空；或不大不遍；或有形体；或无形体。或是最自在而有分化作用之神。中国人在危难时，就喊：“天咧”！至一般人也爱说：“天知道”！“天灭我”！这所谓的“天”，究竟是什么？谁晓得呢！大抵亦不外是此种我执的表现而已。

②有说：“我”在身中，但不能说就是身子；否则，割身一块，岂不就没有了“我”吗！故“我”是潜于身内的，它的体质，至极微小，犹如“极微”，至为灵活，犹如“闪电”。

佛教中的一心论者，说人身如房子，眼、耳等六根如房子的六窗，而所谓六识，就等于活跃于六个窗口的猴，非真有六个识体。

这跟外道所计的“我”——“潜转身中、作诸事业”（《成唯识论》）的意思恰好相似。

③有说：“我”不就是身，又非身外，乃在身中，如第二执，所不同的，谓“我”随身小、大：孩提时随身小，成年时随身大，其量

不定，随身卷舒。这些外道随自己的意乐并熏于宗派的邪见而思惟“我”状种种非一，如《成唯识论》（中所说），应详一一！

这里，应该注意一个问题，即：见主张有“我”的，并不是没有目的。就是：他们为了建立“作业”、“受果”的前、后世因果，所以主张有个常、一、自在之“我”。

他们以为：如果无“我”，此身作业既死，将来谁受果呢？所以说，生死轮回的主体，一定是“我”。

复次：凡承认有“我”的，目的都是在建立生死、作、受，而凡承认有生死事实的，也必承认有出离解脱。

但他们说：生死轮回固以“我”为主，涅槃解脱，也必须有“我”（解脱）才行。因此可以说：无“我”无生死！无“我”无解脱！

还有，就连不承认生死、解脱的断灭论者，他们也仍然承认有个“现实的我”。由此可知：除佛教以外，真可说无一说“无我”者！

一切人都说有我，佛陀独说无我，并非故意标奇立异，实在是由于他亲证了没有“我”的真理，而不得不如实地、也应该如实地说出来（无我之理）罢了。

佛陀所说的无我这一真理，是遍于一切法的，无论内身的、外器的、梵神的、理性化的、理型化的、观念化的、物质化的，一句话：凡是有为的、无为的各式各样的“我”，事实上都完全没有，所以说：“诸法”无我！

这就是说；凡可以称为法的（事实上没有不可以称为法的），它就决没有“我”。故无我的范围不似无常那样，只限于一切有为的法，而是遍于有为、无为任何一法的。

诸法无我这项普遍的真理、更为世人和外道所不许，它不像诸行无常还可以被外人承认一部分。因此，我们要想对这一佛法的特质获得定见，并用以判别内、外道的不同，是需要作最大的努力来深刻地研究和体会的。

第三个法印是：涅槃寂静。

外道们或以曾所得定；或由今修所得宿命通，忆知为曾得涅槃而今退失；或以四禅的活动现象为涅槃；或执四无色定忆为涅槃。佛陀特别针对这些，说“涅槃寂静”（寂静是说无喜、乐等的变异）法印，宣布他们所说的都不是涅槃。即；四静虑中前三静虑仍有喜、乐等的变异，第四静虑及四无色定虽似寂静，但仍有见、爱等烦恼，也非涅槃。一句话：凡是三界所摄的东西，都是动乱的，而真正的涅槃，则是完全寂静的，所以他们所说的涅槃，都不是涅槃。

这一个法印偏在对治一般主张有解脱——即有宗教上的出离思想的人（对解脱有）的错误见解，故对普通人，不易语此。

上来所讲三种法印，第三个内、外少诤；第一个大部分也为外道所共许；最成问题的、内外道距离最远而诤执最大的，乃是第二个诸法无我的法印。因此，四宗要义的内容专讲诸法无我，四宗要义的任务专门在启发学者对于诸法无我的正见，这是非常合理而且必要的。

第二节 从佛法内部宗派分裂的主因说到本书的内容和任务

佛教内部各宗派的分裂，其原因固多，例如：有因对于经中某一个颂文解释不同，即告分裂的，有因对于戒律中某一条小禁，取舍不同，即成派争的。……但印度人的成见重、最固执，故“见”的各异，实是使宗派分裂的主要原因。

宗派的分裂，以“见”为主，见里面又以“无我见”为主。所谓无我见，即否定我的见。

因此见以“我”为所破（破即否定）对象，所以各家无我见的差别，实即以各人所认定的必须破除的“我”的不同为起点。也就因此，我们要想明白各宗派的见解的歧异，就得首先知道各宗所无的“我”究竟是个什么样的我。

如果问：诸无我论者所无的“我”，事实上是有，还是无？

答：没有。

事实上既然没有，何须再破？

一切外道和一般常人都在因缘性的事物上妄增益“我”，因而造业受苦，轮回无穷，故须破“我”，这样破我，即须探究：众生所计的我，究竟是什么样子。

抓出“我相”之后，才用理由说明“这样这样的状态”，不足为“我”。如果不首先把“我相”弄个明白，是绝不能破“我”的。

比如：一个战士要射击敌人，必须首先知道什么方向有敌人，敌

人是个什么样子，然后才可一如敌人的实际情况正确地射击他；要不然，万一射击到自己的人，那跟敌人有什么相干呢！因此，各家在破“我”之先，都须究明“我”是个什么状态。

总相地说，所谓无我，又有“人无我”和“法无我”之分，因而所无之“我”也有“人我”与“法我”之分。

通明人、法二无我，乃大乘的事。

小乘不讲法无我，二十部中纵有一点“法假”思想的，也决非大乘的法无我。所以小乘虽然也说生死的根本是“我执”，但他们说的我执，总是不出“萨迦耶见¹²”的范围的。

而萨迦耶见，又唯是“人我见”。

因此，小乘对大乘所明的法我见根本不承认。

他们以为：“法”，根本就是实有的，执之何妨！在这种情形之下，要说明各家所破的我，就不得不分人我和法我来讲了。现在先讲贯通于大小乘的人我，其差异如下：

一、离蕴我，此为常人及外道所计。

世间一般人有时身体被人打了，感觉到我痛。虽然好像是即以身作为我，但如说：“此身坏了，我该怎么办呢？”。这时所谓之“我”，

¹² 梵文 Satkayadarsana 的音译，意译“身见”、“我见”。以为“我”和“我所”都是真实存在的观点。《大乘广五蕴论》：“云何萨迦耶见？谓于五取蕴随执为我，或为我所，染慧为性。‘萨’为败坏义，‘迦耶’谓和合积聚义，即坏聚见。”

显然又不是指这个身体了。不过一般人对于这个问题并不思考它，只是起着一个极其单纯的总概念罢了。因为平常人的观念中感觉的我，并不要有些什么条件，只冥然地感觉有个“当然的我”就是。

至于有宗派思想的外道们，他们就特别用思想去考虑，还给“我”加上若干他们自己认为必不可少的条件了，如说：“我”是“常”住的、是单“一”的、是有支配作用即“自在”性的等。

这样的我，说它没有，凡是佛弟子尽都承认。

但仅无此我_(常-自主)的我，是否即佛所说“一切法无我”的我呢？

答案中，只有正量部、犍子部是肯定的，其余各派都是否定的。又：对这样的我_(常-自主)去执著，那能执的心就是我执；各派都承认。

不过这种我执，是否就是那作为生死根本的俱生我执呢？其余各派是否定的，正量、犍子部是肯定的。——虽然小乘各部皆无“俱生我执”和“分别我执”的名词而只有见所断、修所断之分。

二、不即、不离蕴我。此为正量部和犍子部所立。

犍子部等虽然研究外道所计离蕴常、一、自在的我决定没有，但是，他们为了处理下面的困难，又不得不另立一我。

困难是：经说：“如是我闻……。”佛也说：过去世中顶生大王如何如何，他就是我。世间人凡有言说，也多须说我，如说：我姓张，我是北京人，我从前做生意现在又务农，我还年青、我老了，我见、我闻，我要工作……。

这样，佛经上所说的我，究竟指的是什么东西？世人口口声声都

说有我，不说我，就几乎完全没有说话的立场，这我，又应当是什么？

犍子部等遇着这个难题时，以为：在有情活动的事实上不能完全无我，若全无我，佛和世人为什么都说我呢？

同时以为：这个我，当然也不是外道所计的离蕴我，更不应该说这个身体就是我；应该说，这我既不离身，又不即是身，但是实有的（不即、不离蕴我）。

这一不能离蕴独立，又不即是诸蕴而能支配诸蕴的我，即著名的“不可说我”。

对这，除正量、犍子等五部以外，其余各派都当做所破的对象。这一所破，较前为细，除应成派（注五¹³）另有所破外，其余小乘、大乘各宗，实即以破此我为最彻底，即他们所讲的人无我，亦唯极于此，再没有更微细的了。

三、即蕴我。

这是小乘十八部中除正量、犍子等五部，大乘唯识、中观自续派（注六¹⁴）一切部派所立的。

这些部派以为：经说“如是我闻”及佛说“顶生大王即我身是”之我，并非实在而只是一个空名，但空名也必有所指（的即是即蕴我）。

即：所谓“我”，本来是假立的，但假必依实，必有实有的法为所依，然后才可依之假立为我。如果没有实法，假我即无所依；如果

¹³ 注五：中观宗两大派之一，因主张只由“能破”就能引生对方通达所立的比量智，故名。

¹⁴ 注六：中观宗两大派之一，因主张但由“能破”不能引生敌者之比量智，而必须有自体相续之因，故名。

实法就是我，我即非假。

他们依着这样“假必依实”的逻辑，一面说我是假的，同时又说
我必依实法。

这是说：他们认为如犍子、正量部的“不可说的实我”固然没有，
但“可以说明的假我”必然不无。

因若无假我，经中就不应该说如何如何，世间上的一切名言事
将无从施設；受熏持种、造业受果的事实也应该没有。故依于实法（即
蕴）定有假我（之名）。

但假我依赖的实法是什么呢？大家的意见又各不同：

或说是总的五取蕴，经说一切沙门、婆罗门等所有我见皆缘五取
蕴故；（犍子、正量部）

或说是内心相续，经说能调心者能升天及说能调我者能生善趣
故；（经部）

或说是意识；或说是阿赖耶识（唯识）。

内相续心，也是指的第六意识，因为盲者无眼识、聋者无耳识，
但并非就没有了我；又前五识相续的力量很微，所以不是前五识。

说是阿赖耶识的理由是：第六意识在无想定、无想定、灭尽定、
睡眠和闷绝五个阶段中皆不现起，所以它没有作“我”的资格。唯有
那“浩浩三藏不可穷，渊深七浪境为风，受熏、持种、根身、器，去
后来先作主公”的第八阿赖耶识，才能尽到一切作为“我”的应有的

能事。(唯识)

这样，经部们主张内识相续为我执的所缘。唯识师许阿赖耶识为我执的所缘；自续中观师的清辩论师们，因不承认阿赖耶识，所以也许第六意识为我执的所缘。

这里，应该指出他们的共通点来，即他们一面说，内心相续、第六意识和阿赖耶识等本不是“我”；一面又说，如果出于万不得已而必须如圣教和世人需要假立个“我”的话，那么内心相续、意识、阿赖耶识就是“我”。

还应该指出：他们为什么必须建立意识或阿赖耶识为我呢？

他们的目的，仍不外是要给一般对于“我”所要求的一切任务——一切言语施設、乃至因果、作、受、——找出一个确能完全担荷起来的主体。

还应该指出：在对于一般人要求于“我”的所有的任务的说明中，当以唯识师建立“阿赖耶识”的义理为最详。

唯识师在一切假必依实地建立“我”义之中，是确乎到了顶点而无以更加的！

例如：他们对于能执的心，换句话即“我执”，说得至为周到。他们说：我执分“俱生的”和“分别的”，第六意识虽然完全具备，但

不能及于阿赖耶识的细我。

因此，他们就另立一个所谓第七“末那识”，说这识唯有俱生执，专门干那执“藏识见分”为我的工作。他们说：末那识的性质是纯粹染污的，恒有我见、我爱、我慢和无明四个烦恼相应着。

其中“我见”，即纯俱生的“萨迦耶见”，这个“见”，除了恒缘第八藏识为我之外，别无所事，所谓“随缘执我量为非”，即此。

这里，有一个奇特地方，我们须要指出：即所谓“随缘执我”，就是说：凡藏识所在，必有末那识！这是唯识宗随着“恒有藏识为我”的前提得来时必然的结论，粗视之，本无任何例外。

但他们同时有点申明，说是处在“灭尽定”的“有学圣者”虽有藏识现行而无第七末那识。这么一来，当一个有学圣者入了灭尽定的时候，岂不就单单留下一个没有人照料的孤寡老汉而成为“有我无我执”的例外了吗！然而对于这时的孤老藏识，既无末那识去“随缘执我”，它是不是就了（脱如）是“我”了呢？这是应当研究的。

话说回来，这第三层所说的“我”，虽然换了许多言词，并且说“我”是假的。然而他们除了：

- 一、不像外道那样把“我”执为定常，而是无常；
 - 二、不像外道那样认为“我”定要离蕴，而是即蕴；
 - 三、不像正量部等那样说“我”定不可说，而是可以假说的；
- 这些之外，他们的“我”的实在性，仍完全相同！

并且，他们对一切有我论者要求于“我”的一切工作情形与意义，发挥的圆满程度，简直是难以形容了。他们这样做，完全是易名存实（只是换了名字，却有实我）的把戏。

正好象一个人说：“皇帝”我不愿当，因为要被人打倒，但“总统”我是愿意的。同样地，他们说：“我”是假的、没有的，但“去后来先”的“主公”却是实在的、有的。

四、应成派站在一切法胜义无自性、世俗皆假有的立场上，说：微细人无我和法无我是相同的，因为无论人无我或法无我所无的“我”既不是一个一个的蕴，也不是整个五蕴，而是所执五蕴诸法的“有自性”，以此“自性”（之我）为所执，在（于执自性为）人上执即人我、在（于执自性为）法上执即法我，人我、法我的实质完全没有差异。

由此可知：应成派说的人我，乃于假立的我上感觉的实有自性，并非光执假立之我；所谓人无我，即无此我——执假立之我为实有自性的实有自性我。

因此，应成派说：圣教和世间所说的我，即是“依蕴假立”的假我。此假我于名言中有，只是没有丝毫的“自性”罢了。

附批（注七¹⁵）：“应成派说：依蕴假立之我可有，而蕴亦假有。但执彼假我为有体（即有自性）乃微细人我执。执蕴等有自性，即微

¹⁵ 注七：法尊亲教师阅正本稿时的批。

细法我执。故二种微细我执所执之‘我’相同也。余者皆粗我。”

上面四级四式的人我，如其次第，前前视后后，后后皆是断见；后后初前前，前前皆是常见；前前不承认后后的说法，后后可许前前之说为粗相的，以上是关于人我的大概。

以下讲什么是“法无我”所无的“我”。

小乘里面，特别是四大根本部之一的一切有部，他们说：一切法，无论色、心、三世、有为、无为都是实有的。

此外，另有同意一切有部所说色、心实有，而说心不相应行及过去、未来、无为是假有的（[经部](#)）。更有主张一切都是假名的。就是一切有部本身，有时也说假有。

但他们（小乘）的“假”与“实”并没有什么伟大的意义，原因是：他们的假和实非由同一标准的、有联系性的正反两面来说明。而是用两个截然不同的标准来规定的。

即：他们的“实”是一件事，“假”又是另一件事。

他们说：物质是实有，因为极微不灭；心识更是变迁的，但刹那是实有，而且心的现行作用灭下去了，它所熏的种子体是存在的；心不相应行依色、心安立，也是实有；无为中如“择灭”若非实有，修、断何益？

因此，他们的结论是：唯“我”是假，诸法皆实。

大乘见不得这个思想，给他们起个名字，叫做“法我”。其实，法就是法，法是实有，小乘自己认为是当然的，无所谓我与不我。

大乘既把小乘所说的认为是法我，法我就应当破除。破了法我，就名法无我。法无我是大乘的特法，各宗也有差别：

一、唯识宗说：你们小乘人认为诸法离心存在，各自实有，这是错误的！告诉你们：那执着离心以外实有诸法的（外境是）“遍计所执”虽是假的，但是，那（外境是）不离心的“即心诸法”却是实有的。

唯识家这个说法，是以“没有离开心识存在的法”（也就是没有外境）为法无我，实际就是主张没有心外的法。至于不离心的色等诸法，仍是实有而又实有的。

说明这意思的，如《解深密经》分“依他起性”和“遍计所执性”，或如《摄大乘论¹⁶》引“由名前觉无，多名不决定，成称体多体，杂体相违故”的经文而推究“名”是不是诠得到法体？“法”是不是有一个体可以被安立一个名字而为所诠？

这种假实论，根经部比起来当然进步得多。但在中观宗看来，还是有问题的。

¹⁶ “由名前觉无，称体相违故”者：任何一法，最初都无名，如小儿初生，未立名字，若有见者，不会对他生起“宝宝等名”，定要待立此名后，才会生起“宝宝等名”。小儿如是，其他一切诸法无非如是，未立名前，眼见的只有色相，耳闻的只有声相，此时绝对不会作宝宝等的名言分别，亦不会作钟鼓等的声音分别。一定要待建立名言之后，才有黄、白、钟、鼓的名言分别。此名言自性，不是诸法的本有自性，但随名言施設而有，故此施設，随有情不同，而施設亦有差别，施設有别，而随名理解亦异，故知名事不符，称体相违，名与事也就无有相属的关系。

“由名有众多，多体相违故”者：现实中，如一位法师，在家时有乳名、俗名、学名等，出家后又有法名、字号、尊称等。名虽有多，而所指只有一个。如一名一人，岂不有多名就有多人？但事实上并非因名有多而人物也有多，所以说名言并不能代表一切事物，由此证明名与事是无有相属的关系的。

“由名不决定，杂体相违故”者：王恩洋先生释此句云：“龙虎麒麟，本旁生之名，然亦以为人中男子之美称。由是可知，一切名言无决定义。”假若名言就是诸法自性者，诸法自性体成杂乱。何以故？名虽不定，而事物并非随名不定而亦不定，故知名事亦不相符，一切事上，本自离名。

二、中观宗分两派：自续派和应成派。先说两派的通义。

他们说：有自性即法我，无自性即法无我，故凡说有“胜义自性”，即法无我之“我”。

你们唯识师否定心外（境）具体的法，太过！肯定即心，实有的法，不及！

为什么？心外的法缘起有故，心内的法胜义无故。缘起有故，不能否定其有；胜义无故，不能肯定其实有。

两派（自续派和应成派）的差别是：

自续派说：胜义中虽无自性，但名言中是有自性的。

应成派说：胜义中固然没有自性，即名言中也绝对没有自性。

以上是各派所说“我”和“无我”的大概。

我们说过：佛教内部各宗派的分裂的原因是，无我见，即对无我这一真理的看法的不同，是它的主要原因。

因此，如果哪一本书能够专门地、系统地和界限分明地说明各宗派的无我见是怎样个不同法，那是多么的必要和多么的可贵呀。

然而，《四宗要义》这书就正是如此啊！它除了纯粹说明各派无我见的不同以外，再没有别的内容了；它除了专给一切真正有智慧的人，有层次地、界限非常明确地把各宗无我见的粗、细的不同点指示

个个明白以外，再没有什么任务了。

关于本书的内容和任务，我们已经说明白了。不过，我们为什么一定要拿这么长的两章来说呢？这是因为本书不大好了解，特预为大家作纲要性的启发，以便在正讲时容易所懂。

现在我们快要讲到本书的正文了。大家是不是还想预先明白一点：——今日一般“吃教”的佛教徒（尤其是僧青年），或以仕^{权利}欲而信佛，或为衣食来出家，他们不但没有像上面所说对于三法印的正见，而且也没有对于三宝的正信。

没有“正见”的人，他们虽然在讲“佛学”，但讲的是相似的佛学，甚至违反佛学的佛学；没有“正信”的人，他们虽然在打起招牌信“佛教”，但信的是他本人的衣食欲、凑热闹欲、逃避现实欲而不是信的佛教。

现在在我们这里的人，都是研究学问的人；研究学问的人，就不但要有区别内、外道的正信，而且尤其要有足以证明我们为什么不同于外道的正见。因此，当我们在正式讲解（前，以此）这足以启发无我正见的《四家要义》时，望大家能“谛听谛听！善思！念之！”

正 讲 分

第三章 诸宗共同的基础（缘起）

“佛教一切宗派皆许缘起，都无差别”。

一、各派自宗承许的所破之理

关于内道各派所承许的所破之理，一切内道皆承认缘起之理，无不相同。

第一节 总则

在来辨各宗派差别之前，须说明各宗派差别所根据的共同基础。这个共同的基础不是别的，它就是佛陀主义中有名的“缘起论”。

缘起，是佛陀的中心教义，一切佛弟子所有的千差万别的见解，都不能离此。因此，在佛法内部里面，缘起论实在是一切宗派所同遵共守的总的原则和基本观点，离开这个总的原则，是不能谈什么真正关于真理的佛法的。而佛法跟一切外道之间的差别，也在于此。

在外道里，也有讲前后世的因果的，似同“诸法因缘生”的缘起义，其实是大大不然的，因为他们的因果是根本错乱的啊！

这里，我们首先举一个外道不懂缘起的例证：

一外道故意问佛：“老死”从何来？

答：从“生”。

“生”从何有？

从“有”。

乃至问：“行”从何有？

答：从“无明”。

“无明”何从？

从“非理作意”。

外道再问：那么，“非理作意”又是怎样来的呢？

佛说：你的意思我早就知道了！

由此可知外道根本不了解佛说的缘起。即使佛告诉他：老死从生、生从有，……这“什么从什么”的本身，就是缘起，他还是不能当下懂得什么是“老死”、“生”和“有”的。

因此，我们应该说：老死从生，乃至行从无明的十二缘起，除开佛，是绝无一个外道能够如实地说及的。

我们不要以为外道和世间有些人都有点“今生行善来世好”的观念，就相信他们也懂得了缘起。缘起不是那么简单、那么庸俗的东西。

你看就是像那最理智的胜论、数论，他们虽然反对“大梵”，但他们所臆造出来的“自性”、“神我”，仍然是违反缘起的；不，在基本上简直是跟大梵没在差别的！

至于其他根本就是以大梵天、大自在天和上帝之类的东西为中心教义的所谓宗教，以及其下的婆婆妈妈式的善恶因果观念，跟缘起论相去几何？真是无法可知了！

缘起论，它虽然是佛法内部一切宗派所共同依据和发扬的中心教义，但是各派对它的认识或理解是不同的：

大体说来，中观派认为缘起的当体，就是无自性。

其余一切宗派，都以为必须多少有点自性，才能建立缘起。

例如：唯识宗的阿赖耶识所含藏的一一法的亲因种子，即诸法缘起的最主要的部分，它是实有的。

小乘眼光中的十二缘起支，当然更是每一支都不能假有的了。

就此，我们应该抓住：正因这一中观宗认为缘起就是无自性，其余各派认为缘起必须有自性和其他各式各样的有法不同。于是各宗派的无我见才有了差别；于是本书为了叙述各宗派的见解的歧异，一开首就揭示“都许缘起”的共同原则，才成为必要。

至于他们为什么见为有自性、见为无自性的理由，和他们怎样见有自性、见无自性的方式，这一切，都在下面去说。

第三章 各宗各派的所破（我）

第一节 总则

“自续派以下，虽不许有如外道所计离蕴之我，然皆安立即蕴是我（我执之所缘境）：

但是，自续派以下，虽不承认如外道所计离蕴（127）而外，有余事我，（128）然承认安立即蕴是我。

“一、正量部等安立蕴聚为我（五蕴聚或四蕴聚）；二、迦湿弥罗毗婆沙师与经部师安立内识相续为补特伽罗；三、唯识师安立阿赖耶为补特伽罗（许有八识者）；四、自续中观师安立意识为补特伽罗；五、应成派不许彼等一切建立也（许依蕴假立之补特伽罗）。”

有部中之一类 1 正量部许蕴和合为我。2 迦湿弥罗有部及经部立识相续（129）为补特伽罗（130）我，3 唯识派立阿赖耶识（131）为

补特迦罗我，4 中观自续派立意识（132）为补特迦罗我，5 应成派即不承认上面各派所立之理。

前就最宽的范围总定各派共同的（缘起）基础。此从最狭的（各派一一相对）界限别举各派个别的所立，综合为二：

一、应成派中观师即月称论师等，只承认依蕴假立的名言我，根本不许“我”是哪一个蕴或哪几个蕴。

二、除应成外，其余从自续派以下的一切宗派，虽然同不承认如外道所许常、一、自在的离蕴我（此点应成派也同），但皆共许即蕴的我为我执的所缘。惟此又有差别：

正量部等立蕴聚为我者，随其所应，有色界里以五蕴为我，无色界里只四蕴为我。

毗婆沙师者，一切有部中有正统的迦湿弥罗之毗婆沙师、旁系的所谓西方毗婆沙师（西印度的）和外国毗婆沙师（迦湿弥罗之外即中印度）之别，今以根本简其支流，说：迦湿弥罗的正统派有部师和经部师不主张五蕴都是我，认为唯内识之相续者——即简除非一刹那之心识（为我），要多念展转相续的心识才是我。

唯识师里面也有不许八识的；但其中许八识的，即以第八阿赖耶识为我。

中观自续师，虽有“顺经部行”和“顺瑜伽行”之别，但都主张意识为我执的所缘——据西藏所传中观自续师，未见明说有许阿赖耶识的。

这各派各别主张的我执的所缘，也就是各派各自所破的界限。我

们应当严格地划分清楚，不容稍混！

第二节 自续派以下即蕴立“我”的理由

“又从毗婆沙师上至自续师如上安立业果所依之我者，皆因许补特伽罗等于名言中（能找到）有（一个实体的）自体之关系。以觉唯依诸蕴即名为我、或补特伽罗唯名言假立犹非完足。意谓必须寻求彼补特伽罗（我）为一一蕴，抑诸蕴和合，或属别有？于彼随一有所得时方能安立耳。

又从有部至自续派，他们安立业果（133）所依（134）之理，他们承认在名言中（之）补特伽罗为本身（实体）有，因此对于只依于蕴惟名安立而起我想或名补特伽罗想尚不为足，必欲寻求此补特伽罗是每一蕴呢，或蕴和合呢，或离蕴别有依据呢，他们认为不管哪种，必定有补特伽罗可以寻得（之实体法方可），因而立之。

唯除应成派，其余一切宗派都必须安立即蕴是我，非无原因。其原因即：他们认为：凡是实实在在有作用的东西，它的成立，必须两种条件或力量：

第一、要有所以自己成立的根据（实体）；

第二、如其所以自立的条件而加以名言安立的力量。

他们且认为：第一个条件是主要的，第二个条件是附带的；如果一个法没有主要的根据（实体）而唯有附带的条件，那么，那一个法就是不实在的，就是虚假而无作用的。

他们基于此种观点，以为凡是名言安立的东西，就必须有个自体为能安立的先决条件，若无自体，就根本不能安立。

他们的这种观点，即“名言中 (一定能找到) 有自体”的观点。

根据这个观点，他们在安立“业果依个什么”时即先追寻：所谓足够作为业果所依的“补特伽罗等”（等字包括我、有情、命者、受者等异名），究何所指呢？

即：所谓“补特伽罗”，如果只是一个假名而并没有那名字所指的实 (体) 事，那么，它就不可能担任“为业果所依”的任务；

简单说，就没有作用。

因此，所谓补特伽罗，必须是它自身有所以成为补特伽罗的“自我根据”——自相、自体；否则就说有吧，也等于无！

他们本着这种思想逻辑去寻求补特伽罗的所指时，又见只有五蕴在它所以自成之相，故不得不，而且必须要或以一蕴或以五蕴安立为“我”。他们要这样安立了，心里才放得下，才了然和满足；因为唯有这样，才能达到他们对于补特伽罗所要求的，即堪为业果所依 (流转生死) 的目的呀！

总之：他们这样做——安立即蕴是我，是不足为奇的。

即：他们以“不唯名言假立，必有自成之力”的理论为重，自有其“不得不”的困难和“必须要”的要求，为了通过困难，为了满足要求，不即蕴立我是不行的。

虽然如此，但当我们欲了解各宗派的异见时，就必须对他们这种

基本的、扼要的观点致以明记不忘之力，切勿以为不足奇就不注意。

复次：“又从毗婆沙师……方能安立耳”一段，

是从正面说明他们必须安立即蕴为我的重心点。

“如是执者，即执‘有自体’。彼_(所执)境即名‘有自体’（自体成就）。

于是遂安立此执，_(即执之)为本身有执，所执之境为本身有。

“如是执者，即执有自体，彼境即名有自体（自体成就）”一段，乃说明：他们觉得唯由“名言假立”是不够的，必须找出所谓“我”的那个东西来，由此观念寻求所得的补特伽罗这个东西的本身所有的，而能成立它本身的那种情形或那一部份的条件，叫做“有自体”，

因为那种情形是补特伽罗这个东西的本身的、不待其他任何关系而“自体如是成就”的；

即：因为是补特伽罗自身所固有的，所以又可名为“自体成就”；以此自成而不待他之“有自体”为对境而去执著者，那能执的心，即名为“执有自体”。

“倘如寻求无可得者，便不能安立补特伽罗而成断见过失。

显然在他们心中认为用此觅法若无所得，则不能安立补特伽罗，当成为断见（135）过失。

“倘如寻求无可得者，便不能安立补特伽罗，而成断见过失”一节，

是从反面衔接上述他们必须安立即蕴为我的理由，或是解释他们何以觉得“唯由名言假立不够，必须觅得事物的自体”的理由。

即：他们觉得：如果找不到那个事物的自体，就无法安立那个事物；所谓无法安立那个事物，也就是说，那个事物犹如龟毛兔角般地根本没有；如果真是这样，那便走到断见的路途上去了。他们说：这是不对的。

以是因缘，诸实事师于^(世俗)名言中许有‘谛有’、‘真有’、‘胜义有’、‘真实有’、‘自相有’、‘自性有’、‘自体有’、‘实物有’等之差别，亦当了知！”

由此缘故，诸实事师们（136）所许的谛实有（137）、真正有、胜义有、真性有、自相有、自性有、自体有、实物有，都承认在名言中有。诸如是等的差别，应当求得了解。

“以是因缘，诸实事师……亦当了知”一节，

结嘱我们应该知道：他们既主张实物有咧，则在名言中是承认有“谛有”等八种差别的。“名言”即“世俗”之意。这“谛有”等八条究竟哪几个要在胜义中才可以说？哪几个要在名言中才可以说？如下当知。

第三节 诸宗建立二谛的标准和情况

到什么界限是胜义谛？到什么界限是世俗谛？诸宗所说，也各不相同：

第一目 有部

“毗婆沙师计：色、心等于观察后要有所得。至其究竟（空间的）则见须有‘无方分之极微’。相续之究竟（时间的）则见须有‘无时

分之刹那’。故许粗色之基础为无方分之极微，相续之基本为无时分之刹那。”

又有部在观察色心等后，认为有所寻得，于色边际，见有无分微尘、于心边际，见有无分刹那（138）。于是，遂许无分微尘为诸粗分（139）的构成因素，无分刹那为相续心的构成因素。

这一节，指明了有部建立二谛的标准的基础。

有部以为：比方说“色”吧，就必须观察“色”是一个什么东西。他们从空间的方面观察色的结果，是足为粗色的基础的“无分极微”。他们说：因为极微没有大、小、方、圆、长、短、高、下和东、南、西、北诸方分（无长、广、厚度），而是粗色的根本，是色法中不可能再分析的单位，所以它是实有的（所以有部认为粗色是世俗谛，极微是胜义谛）。

分析粗色，以得此极微的方法，本来很多，《俱舍论》摄集婆沙所叙的：“极微微金水，兔羊毛隙尘，虬虱麦指节，后后增七倍，二十四指肘，四肘为弓量，五百俱庐舍，此八逾缮那。”逆次推究，即方法之一。

更从时间的方面观察色法和其他无空间性的心法等所得的结果，是足为“相续”——时间性——的基本的“无分刹那”（所以有部认为一天等时间是世俗谛，极断刹那是胜义谛）。

观察分析的方法，亦如俱舍所说“百二十刹那，为怛刹那量，腊缚此六十，此三十须臾，此三个昼夜，三十昼夜月，十二月为年。”逆次推析，即为一例。

此中应知二义：

第一、所谓极微与刹那，虽然由如上的方法推究分析到似有所得，但它们的本身究竟是个什么样子呢？主其说者是无法说明的。

他们只能说：小到不能再小即不能再去加以分析的最小单元的实物，所谓“至小无内”的，即名极微；

短到不能再短即不能再去加以分析的最短单元的时刻，所谓“至暂无瞬”的，即名刹那。

第二、一切事物总超不出时间和空间的形式，而且时间和空间是绝不能截然分开的，不过在观察事物的时候，为了便利起见，可以或是偏从时间去着手，或是偏从空间去着手而稍有差别罢了。

还有一点：人们咸誉爱因斯坦的相对论，能在（早）前，彼所发明的长、宽、厚三度以外更加一时间为四度，意谓无论长度、宽度和厚度的事物，都不能离开时间而有所活动，故能拉拢时间，为了不起。

实际上他的说法并没有超出上述有部的界限，其（爱因斯坦）去事物的究极真相，真不知还有多远呢！

关于有部，还要附带指出一点：

有部的无为法是无刹那性的，所以他们的三个无为都没有过去、未来和现在性。明白了这点，就可明白有部的“得”：

有的（有些）跟所得法是一致的，即“得”和“所得”都有三世、是不可坏（有为）法；有的（有些）跟所得法又不一致，即所得法没有三世，是不可破坏（无为）法。

“故说：无分法及虚空等，由破坏或分析力不即弃舍能缘之觉者，为实物有、胜义有、胜义谛；其由破坏或分析力即便弃舍能缘之觉者，名为假有、世俗有、世俗谛。（《俱舍》云：彼觉破便无，慧析余亦尔，如瓶水世俗，异此名胜义）。然许二谛一切诸法皆是有作用之实物有也。”

将由破坏无分及破坏虚空等，其取相之心不舍弃者，则名为实物有、胜义谛、胜义有。一经破坏无分及虚空等而舍去取相之心者，则名为假有、世俗有、世俗谛，承认二谛（140）所有的一切法为实物有，有作用功能。

这一节承前基础，正明有部建立二谛的标准。

谓：事物里面，如瓶等，是可以被实触破坏的；如水等，不能用实触破坏而可由智慧分析。瓶经击碎后，我们的“瓶”的感觉就消失了，唯觉一堆破片；水经分析后，我们的“水”的观念就消失了，唯觉有所由组成的极微（化学分解后也只见氢氧而不见水）。

又：事物中也有虽加破坏力或分析力而不一定就失去能缘的观念的（即仍有被破坏被分析的那个事物的观念），例如“无分法”的空间元、时间元和“无为法”的虚空等，即是（胜义谛）。

这样，有部说：凡由破坏力或慧析力就使人失去对那事物的观念的那类事物，即世俗谛；跟这相反的，即胜义谛。世俗谛又名假有、世俗有；胜义谛跟它相对，也名实物有、胜义有。

这里，须特别注意的，是：第一、因为他们的二谛的标准是“失觉”和“不失觉”，故虽说“假有”、“世俗有”，但跟他们主张二谛诸法都是“有作用之实物有”义，是无_(任)何相左的。

申言之，有部说：一切法皆有作用——有为法有生、住、异、灭等作用；无为法_(亦)有六因中“能作因”和四缘中“增上缘”的作用——所以二谛诸法皆有作用。若以“有用”、“无用”为“实有”、“假有”的标准，则不成问题的，二谛一切法皆是实有；而“世俗有”和“胜义有”之分，在“舍观念”和“不舍观念”，故无冲突。

第二、这样建立二谛的方法，虽本于前述寻求事物的自相之义而来，但二者显然是不同的：因为前面是分析事物的本身，看能不能得到一点它所固有的_(实有)东西；这里是在分析（或破坏）事物后，看于我们主观上是否消失了对于那被分析（或破坏）物的观念、印象或感觉。

第二目 经部

“经部师许：胜义能生果者，名为自相、胜义谛、自相成就。其胜义无作用之法，名为共相、非自相成就、世俗谛。然许自、共二种法倘非自体成就（有自体），即属非有也_(也就是断无，所以他们认为有自体)。“其许无方分极微等，与婆沙同。”

经部师谓：真实中诸能生果者，则许为自相、胜义谛、自相有。在真实中无作用功能的诸法，则许其为共相、世俗谛、非自相有。无

论自共二相，若非由本身成就的，则应承认其为断无。其微尘无分等的说法，亦同有部所说。

经部以“胜义有用”、“胜义无用”为二谛的标准。即：同是实有——有自体、自体成就的法如有能生果法的作用的，名胜义谛；不能生果法无作用者，名世俗谛。因此，他们说：二谛诸法都是自体成就的，否则根本没有，犹如兔角。因此，他们就认定：不问何法，凡“有”，就必有“自体”。

至于粗相事物以无方分的极微和刹那为基础，义同有部。

第三目 唯识

“唯识师说：非唯由分别假立，其由自体成就者（有自体者），为自相有、自相成就、胜义谛。其唯由分别假立之法，则与上相违（之法即非自相有、非自相成就、非胜义谛，即是世俗谛）。依他起与圆成实为前者，遍计执为后者也”。

唯识所有诸派承认：诸法不是惟分别假立而其由本身成就者，则说为自相、自相有、谛实有。惟分别假立而有之诸法，则与前相反。前者许为依他起性，圆成实性。后者许为偏计执性（142）。

假设一法，它纵然有个自相，但那个自相毫无所以（为）自（体）成之力，而只是由一“分别假立”（内心安立）的，如果抽去分别假立的部分，那个自相就完全没有的话，这就是世俗谛、是共相、是非自相成就。

假设另有一法，它的所以存在，不靠分别假立，即除了名言安立之外，它自己实有所以（为）成立的根据（实体），这就是胜义谛、是自相有、

是自相成就。

依、圆二性是“实有唯事”（“唯”字简除“分别假立”），故是胜义有，遍计所执是“唯假立事”（“唯”字简除“自立之相”），故是世俗有。

“虽说：遍计诸法，非唯识自宗之自相有。然说：任随何法，倘非自体成就则毕竟无（兔角般地根本没有）。故于遍计执上，亦许有如应成派（所说下部是）之自相义也”。

那么唯识自宗虽承认遍计所执诸法，非唯识自宗所许的自相有，然而又承认无论何法，若非由本身有者，则应承认其为断无，因此在遍计上仍然承认如应成派所说的自相之义了。《辨了不了义论》说：“或于少事不有前执，而有后执”。

这是把唯识宗的主张跟应成派来比较。在比较之前，先打下一个基础：

凡是依名去寻体而有所得的，就是自体成就；若是无所得的，它就根本没有。

唯识宗以下的各派，都是在自体成就的先决条件上，各由不同的标准来建立二谛的；

把二谛分开以后，胜义谛才叫自相和自相成就，世俗谛才叫共相和非自相成就。

故说：凡有，即有自体（自体成就）。这是最基本最基本的条件。在这个基本条件上，才可以谈“有”是怎样有法的问题。

就是说：在“有自体”的前提下，不过因为“有”的程度不同，

所以又有“自相成就的有”（胜义有）和“非自相成就的有”（世俗有）之分吧了；

其实，如果不是自体成就（若无自体），就同兔角般地根本没有，也就更谈不到是自相有呢，还是非自相有。

这样，唯识师说：遍计所执中，比如说“色”，虽然它不是“自相有”的，但不能说它不是“自体成就”的；因为“色”虽然没有“不待名言”的自相，但在名言安立中毕竟指得出一种足以代表“色”的东西来，即毕竟有“色”的自体。

这在应成派看来，他们（唯识师）的“自相有”固然是十足的自相有，而就是他们的，但由名言指得出来的“自体有”，也还是应成派所破的“自相有”。

这个关键，在于：应成派说：凡有，唯是假名有，不须寻求其体，凡依名寻求而有所得的，就是自相有。

“此宗非但不许如经、有部以无分法构成粗法，且说：全无外境！以外色等诸有为法，系由内识现起，诸无为法，亦与其能缘量为同一性。故说能取、所取由‘他性’空也。”

他们不但不如小乘二部承认无分造粗分，反把色等诸有为法，亦说是由内识体而生，诸无为法，与为量能取之心成一体性，因此能所二取非是异体，故承认无有外境。

这说：唯识宗说：无论“外境”是怎样有的，都不可靠！因此，他们说：外境根本没有，而你们经、有二部偏偏还要头上安头地说是

由极微等实有原素构成的，那怎么可以呀！

外境没有，那么诸法是怎样有的？唯识师说：有为法纯由内识现起故；无为法例如“虚空”，亦非离开能缘的心而独有其体，其体即能缘（心）量之体（为体）故。

基于此义，可知唯识师的所谓“能取”“所取”空，并非说能取、所取的“自性”没有，而是只因没有“执著那能取、所取为实有的他性”，故名为空；因为能取、所取有不待名言的“即识自相”啊。

“又说：前念识上之功能，能生后意识具足境相，故许心境同时、一体而生。即以彼功能为所缘缘”。

从前识之功能，生起带境相之后识，识与外境，于一体上同时而生，这样的功能，则说为所缘缘。

这是进一步叙述唯识宗的诸法唯识义，即究意识是怎样生起诸法的这种道理。谓：由前念识上的功能（达到成熟阶段的种子）。

第一、能生起后念的识本身；

第二、能使后意识在它生起的时候同时就带有它自己的所缘境的行相（这个具足境的后念的识，就是正在现行的识）。

这样，我们可以很明显地看出：第一、心和境的产生（现行），是同时的、是一体的。第二、心的“所缘缘”跟心本身并不是异时的、别体的，而是跟那心同时的、一体的那心的本身的功能。

因为识现行时的自所具境，仍然就是识它本身的功能，离开识本身的功能别无什么境相，所以说“即以彼功能为所缘缘”；而并不是说，

识虽同时带有境相，但又另以异于那境相的异时的功能为所缘缘，这是安慧论师“见”、“相”同种生的意义。

西藏唯识多行此派。在安慧的主张下，不但“境”就是功能，而且“根”也就是前念识上的功能。这不但否认了小乘所说不须心识的力量去安立（的外境），而唯由极微组成的有色诸根，就连护法（菩萨）所许的由功能生（的根），与而跟功能异体的“根”也不承认了。

“虽由所缘缘力能生内识具足境相，然分别心执彼即境者，要待安立名言（名字）方生。故许诸法于自执（能缘心）分别所著事上非自相有。观待下二部义，则此宗极近中观宗义也”。

由所缘缘虽生带境相之识，然由分别心起彼境相，仍须有待安立名言。因此承认诸法即分别心所耽著之境非自相有。若就实事师来说，他们的宗见还比较接近中观的道理。

这是说明上述跟心同时、跟心一体的境相，怎样就是自相有和怎样就是非自相有的问题，并给以相对的评价。

谓：那功能所生的“识带境相”是自相有的、是不待名言安立的、是“实有唯事”的离言境。

如果当这实有唯事的离言境生起时，继于此实有唯事的离言境上起分别心认为“此即某境”（如谓：这是色、是青色等），这时，这分别心所觉知的事，就不是自相有的了，因为它是由名言安立的。

此意即：法的“自相有”的部分，名言根本不能诠及，而名言所

能论及的，决不是法的自相。唯识家说：一般人都以“相、名相应”（《解深密经》）为当然，

如以茶杯（例）的本身有足资安立名言的可能，同时茶杯的名字也确能达到茶杯其物所固有之点为当然，哪知这是绝大的错误！因为“相”跟“名”，并无绝对属著的必然关系啊！

拿这个意思跟经、有二部看待起来说，则这个意思实为极近中观宗的教义了。虽然唯识宗的自体有，仍即中观宗（所破）的自相有。

“又唯识师如能安立自宗所说之无外境义，则能遣遮小乘二宗之外境。然仅遣破二宗之外境，犹非能成立唯识也，此等差别，于上上诸宗皆当了知。”

如按唯识自宗所许的，外境非有，虽然能破小乘二部所许外境，但不是仅破两实事的外境便能成立唯识。这样的差别，在上下宗派一切时中都应求得了解。

最后对唯识宗的教义，作郑重的批判，并即此提示：除应成派，其余各宗皆有比上不足比下有余的差别，嘱当注意。今说唯识宗的比上不足比下有余处（即对他的批判），先假定有两种性质或条件的“外境”：（有部经部所安立的外境）

第一、以无分法为原素而组成的外境是有自相的，是自相成就的；

第二、唯由名言假立的外境是唯名言的，是唯世俗的。

今说：唯识自宗所要无掉的“外境”义，纵然是对的，是能够成立的，但他那所无的外境，也只是第一种（以识体为）性质的外境；

关于**第二**种外境，他是绝不可能破的，因为第二种外境和内心同是唯世俗的，唯名言的，而唯识宗却是拿唯胜义、唯自相的心来破唯胜义、唯自相的外境啊。

既然如此，如果只破了**第一**种外境，就能成立“唯识”的道理吗？所以，如果站在经、有两宗的立场上来应付唯识，唯识的“唯识”固似稳固了，但如以中观视唯识，则唯识的“唯识”还是危疑震撼的呢（因

为唯识的名言也是有自相，势必被中观所破。）！

第四目 中观

第一款 自续派

“自续中观师虽许自相有等三义于名言中有。然名言中亦不许谛实有等（五）义也。”

中观自续派虽对三自相有，在名言上许有，然谛实有等五种有，即在名言上亦不许有。

前列唯识以下诸派所共许的“谛有”、“真有”、“胜义有”、“真实有”、“实物有”和“自相有”、“自性有”、“自体有”八名，此派（自续派）对前五根本否认，故更谈不到是胜义中有，抑名言中有（自续派）对后三是承认的。

他们（自续）说：“自相有”等三个，虽于胜义中没有，但在名言中是不能无的，否则，那就不能安立一切（因果）法而将成为断见了。

这样，自续派的主张是很明白的：在胜义中去寻求而全无所获，

即胜义谛，故“谛有”等八名皆不适用；在名言中去寻求须有所得，名世俗谛，故“自相有”、“自性有”和“自体有”三名可以适用。

重复一句：自续派的基本立场，是：胜义无自性，世俗有自性。

第二款 应成派

第一项 通跟诸宗比较的应成派

“又自续派以下皆许如外道所计常、一、自在之我执为粗分补特伽罗我执。其执补特伽罗能独立之实物有，为微细补特伽罗我执也。前者唯属外道所增益之分别执。后者如犍子部等依相似理计有独立之实物者，亦属分别执。其不待宗派增益，任运而起者，乃俱生执。”

自续派以下承认如外道所说执常一自在的我为粗分补特伽罗我执，说执有独立实体之我为细分补特伽罗我执。其前我执，纯为外道所增益的遍计执（143）。其后我执，是犍子部由宗派增上之力（144），执相似的正因，认为有独立实体方合道理，故而执之。这种不观待遍计执，不观待宗派的增益，自然任运而起者则为俱生我执（145），

站在应成派的立场上，前面所说：

- 一、以“常、一、自在”为条件的我的能执；
- 二、以“不须依靠什么东西、自己能够独立的实物有”为条件的我的能执：(上)都是“分别的”而非“俱生的”。

因为：真正微细俱生的我执，它并不以任何条件去规定、说明它所执的“我”，而它只是在不知不觉中冥然地觉之为“我”就够了。

故凡用思想加以考虑和用言语加以说明的，无论那所想、所说的是什么和怎么样，都是特别增益的（我执），而非一般自有的（俱生我执）。

但是，从自续派以下（除正量等五部，因他们对于诸法观察还不深刻），他们都许上述第一种（常、一、自在）我执为粗分的、分别的，都许第二种（独立实有）我执为微细的、俱生的。

“小乘二部，除破此（“常、一、自在”独立实有的我）等所执境外，不知安立过上之微细（之俱生）无我也。

遮破它所耽著之境其所余的微细无我，此在小乘二部都不能善为安立。

基于上述理由，他们除了破第一型和第二型的“我”以外，就更不知道还有过乎其上的微细无我了。

为什么？因为他们认为：“执补特伽罗独立、实有之执情”就是微细我执呀。

他们对于什么是独立、实有的我和怎样就是执那我的执情的问题，曾有所说明：

以是当知：补特伽罗与五蕴现似主、仆，行相别异而独立（即所破之我），倘执如所现而实有者，即是执补特伽罗独立、实有之执情也。”

是故，若以为我和诸蕴犹如主仆，其相各异，现似独立而有，遂如所现而起执者，此则是执补特伽罗有独立实体之执相。

“破除彼执所著之境——不待诸蕴独立存在之补特伽罗已，即许

补特伽罗唯依诸蕴假立，除正量部等外，自续以下皆同也。”

若遮破这个执著所耽之境，即可遮破补特伽罗不依于蕴独立而有，同时承认补特伽罗是唯依蕴假立，这种说法，除正量部外自续以下皆属相似。

一、在我们的感觉上，凡现起似乎是“我”为主而“五蕴”为仆的，我、蕴二者别异而独立的相状时，其中现似（本非如是而如是现故）之为主、为能支配者的部分，即“独立之我”；

二、当我们这样现似的时候，最初不一定就感觉它是实有的，但如果在这所现“独立能主”的情形上更起“是实”的感觉即执为“对的”“确实应该这样”时，那所执的对象，就是“独立实有之我”，而那能执此我的主体，也就是所谓“执情”了。

对于由这样的执情所执的“不待诸蕴而独立实有”的“我”，自续以下（除正量等五部）皆须予以破除；破除以后，回头安立“要待诸蕴而是假有”的“我”。

“说唯依诸蕴之‘唯’字，系遣离蕴之异我已，即许补特伽罗（依诸蕴）为假立（诸派皆同）。其依蕴假立之理，随其所应，谓依第六意识（之自续）、或阿赖耶识（之唯识）、或内识相续（之经部）而假立补特伽罗。 “又彼系说一一蕴为我，正量部一分，则许具依五蕴假立为补特伽罗也。

其惟依蕴假立之惟字，是用来遣除有离蕴外之余事我，故诸宗皆同许我为假有。但依蕴假立之事就有其多种，如依意识，或依阿赖耶识，或依识相续等而假立补特伽罗。此又有许每一蕴为我者。正量

部中有一部分则许依五蕴而立补特伽罗。

现在研究：他们所谓“假立”，究竟假到什么程度？这分两段：

先叙述他们的假立：

他们说：“唯依诸蕴假立”那“唯”字，只有否定外道所计“离蕴独立我”的作用。

而他们自己，则成立整个五蕴为我（正量部等）；

或立一个蕴——随其所应：意识（自续）藏识（唯识）和内识相续（经部）、为我（自续以下余派）。

这就是说，他们在否定了“离蕴我”之后，一方说“意识”等的本身为意识等，而一方又说意识等可以名为“补特伽罗”，因为补特伽罗的本身虽然是假的，但不能全无所指呀，所指为何呢？即意识等。故唯依诸蕴假立之“唯”，仅遮离蕴我，不遮依蕴假立的我是“自体有”。

“自续以下虽皆许补特伽罗依蕴假立，然说诸蕴即补特伽罗之所设事。故觉诸蕴即补特伽罗及觉假立诸蕴为补特伽罗。并许寻求补特伽罗之假立义时，必有所得。故假立义亦未完全也（假必依实故）。”

自续以下虽许补特伽罗惟依蕴假立，但有的认为若蕴就是补特伽罗安立名处，那么蕴就应当是我。有的认为蕴是假立为我，遂寻求我假立之义（146），认为可以寻得。可见他们对惟假有之义尚还感到不足。

次批评他们的假立：

他们的这种所谓假立，完全是基于“假必依实”的思想逻辑而玩

弄出来的“换汤不换药”的把戏！

因为：他们既说“我”是假立的，又说必须找个实在的东西出来作为“我”的代表（或依处）。

他们认为：我们泛云“我”，晓得什么是我呢？

所以第一、必须找出一件实在的东西来作为“我”的“所施設事”（我的代表），例；我们光说“茶杯”，固不限于若干数、某种质和什么型的茶杯，但如果不指出一个实在的东西来说明究竟什么是茶杯？那么，我们能了解茶杯是什么吗？显然是不能的（所以必须指出一个东西叫茶杯）！

第二、由此可知，“我”这一名，必然指的有个实在的事物，那事物是什么呢？随其所应：即意识等。

第三、由此可知：在意识等的本身上，是确乎有可安立为“我”的能力或根据的。

他们因囿（局限；拘泥）于这种“假必依实”的思想路线，所以在假立“补特伽罗”时，就必须拿意识等实有物来作为假立的最后根据。即此，我们可以很清楚地看出：他们的“假立”，只是假的名字吧了。

因为他们主张“必须寻求做所依的实义，且于寻求假立义时必有所得”，结果寻到诸蕴就是假立的补特伽罗（之依据），并以为可以把诸蕴假立为补特伽罗啊。

因此，他们的工作，实在不过是在名字上把“我”的独立的、实有的条件改为相依的、假立的条件而已！似此易名存实的、貌似神非的假立义，实在未为完全！完全圆满的假立义不在这里，而在下面：

“应成派说：依蕴假立之我，即俱生萨迦耶见之所缘。非但诸蕴非我，即寻求假立义时亦不许有一法可得也。又说：如自续以下所计（认为上面应成派的见解）者，皆失坏彼（自续以下）所许缘起之理也（应成派是为断见）。”

若应成派则说依蕴假立之我为俱生萨迦耶见（147）之所缘（148），不但蕴非是我，并且也不承认寻求假立之义而有一法可得。自续以下认为如果那样主张，就会对承认缘起之理有违害，这一点最为重要，就不再谈了。

这是真正的、完满的假立义，也就是应成派的二谛的标准。

如前所说：有部以上，自续以下诸宗所认识的两种我执，都是粗显的，分别的，而非微细的、俱生的。

真正微细的、俱生的我执，他的所缘境是依蕴假立的我，这“我”是有而非实有，一如它所依的诸蕴是有而非实有的情形无异，它虽是无实唯假，但仍有作用——能为业果所依。这“我”是属于行蕴所摄的。

缘这“我”的心，若仅仅冥然（任运）泛涉而不起“实有”的感觉，犹非错误的执著，若一旦取为“实有”（只要“实有”一个条件，不必其他条件，即可），即为错误。这种错误的能缘心，才叫做“俱生我见”。

由此可知：我见所缘的“我”，唯是假有的，而且他（我）的假有性跟他所依的诸蕴的假有性，并无二致。

能依（我），所依（诸蕴）各有各的缘起性和假有性，所以诸蕴不就是我，而且假有就是假有，于此假立我上（诸蕴亦然）绝不能找出一点什么（自性）来，因为如果找得出一点什么（自性）的话，那就失其假立而不能说是假有了。

还有：一个人最初安立“我”的时候，既不是由于先找到一个什么（自性）东西，等到安立之后，如果去寻求，又决定是一无所有的、是决定没有一点足以称为“我”的自体的。

我们姑且假定：万一真的因寻求而有所得时，不论其所得是什么（自性）和怎么样（的自相），则跟这同时，那（是）所谓（的）“假立”吗，（“假立”也就不能存在了。但事实上能不能使我们（应成派的假立）有所得呢？我们说：绝对不能！

由此可见：虽然说“佛教一切宗派皆许缘起，都无差别”，但是，在那些自以为“假立还堪寻求，堪寻求才是假立”（自续派虽自以为亦不堪寻求，但那是表面的事，如下当说）的理论家所说的真理上，已经不自觉地失坏了真正的“缘起”了！

关于这点，我们如想获得充分的了解——究竟“假立的我”堪不堪寻求呢？拿应成派跟余宗相对（研究），究竟须到什么程度才经得起寻求或者经不起寻求呢？且须以什么样的情形才可能划齐是寻求胜义和不是寻求胜义的界限呢？这些乃问题的焦点所在，为了把这些问题弄个明白，必须偏跟自续派相比较说明应成派的教义。

第二项 偏跟自续比较的应成派

“自续、应成虽皆许补特伽罗不堪正理观察。然齐几许为堪不堪正量观察之界限及是否观察胜义之界限等，则不相同。”

应成与自续二派虽同许补特伽罗不堪正理观察，然到何种程度方为堪受不堪（149）受正理观察的界限，及已否达到观察胜义的适应等方面还有不同。

这里，首先确定互相比较的立场并总示不同之点：

一、因自续派也扬言“补特伽罗不堪正理观察”，极似应成，余派不然（其他派认为有所得），故偏举自续师为相比较的立场；

二、在相互对比研究时，当从1、堪忍观察和不堪忍观察的决定性的界限是什么？2、是观察胜义和不是观察胜义的决定性的界限是什么？来着手，才容易抓住问题的本质。

“应成派说：若觉‘我造此业、我受此果’等唯名言假上犹不满足，必需寻求彼名言假立义为一一蕴、抑诸蕴聚、抑离蕴别有者，即是推察胜义之界限。倘以彼理寻求后，觉彼所观察事有所得者，即是堪忍正理观察之义。”

应成派说：我造如是业，受如是果，许惟名言安立，尚不为足，必需追求假名之义，为每一蕴呢？或蕴合和呢？或离蕴别有呢？如是寻求则为胜义观察之限度；用此觅法寻求，若寻得其观察之事，则许为堪受正理观察而有。

如果觉得“唯名假立”不够，而一加寻求，就是“观察胜义”的

界限。那被观察的事物只要有一点足资寻求即由寻求而有所得时，这被寻求的事物就叫“堪忍观察”（经得起寻求），也是堪忍观察的界限。这样，不问其寻求“自性”的程度与方式怎么样，不问其由寻求“自性”所得的东西是什么，总而言之，于假立义“稍有所得”，就叫堪忍观察，于假立义“一事寻求”，就叫观察胜义。

“自续派说：如是正理，乃名言量，非观察胜义之理；（自续派认为）以彼寻求有所得者，亦非堪忍正理观察之义。（应成派认为你们自续）如是寻求，即是安立（有所得之）意识为补特伽罗之义耳。

自续派则许如此理智乃世俗名言之范围，而非胜义观察之正理。用此法寻觅而有所得，亦非能成为堪受正理观察而有。这显然是由于用此法寻觅，觅得意识为补特伽罗，故而立之。

一切法的名言建立（假立）必须两种条件：

第一、被安立（被觉为是有）的法的本身，须有其能在心上显现起来的力量；

第二、能安立的心的本身，必须没有错乱。

即：法的本身须有被安立的资格（必是实有），心的本身须有能安立的力量，这样才能安立，否则不能。

自续师认为他们所说的这种情况，还都是名言中的事情，所以对应成派所说虽于名言如果寻求法的本身有足资安立之点（实有）就是观察胜义的意思，不予承认。

故自续派说：若觉‘诸法非由于无错乱心显现之力而安立’者，观察‘彼法是否由其本性成立’，乃是观察胜义之界限。倘以彼理寻

求，觉‘彼所观察事有所得’者，乃是堪忍正理堪察之义也。”

所以自续派主张不是观察诸法在未受损害心（150）前由显现力去安立假名，而是观察彼境自身是否由本性而有，则定为观察胜义之界限，若以此寻觅，得其观察之境，则许为成立堪受正理观察。

因为他们的意思是：必须舍掉“分别安立”之力（也就是没有分别心名言以前）而认为那法唯由不待心现的“自相”就可以存在，即撇开能安立的量（无乱心）而光去寻求那事物的本身的自体，才是观察胜义。

因而，他们对应成派所说：“寻求名言自性而有所得的，就是堪忍正理观察的意思，也不共许（因此与应成派成不共许）。”

因为他们的意思是：如果名言中（所诠境）没有自性，就根本不可能建立什么东西了。

总之：自续派认为观察胜义的，应成派可以共许；但应成派认为观察胜义的，自续师就不给承认。

“诸实事师，不许彼（应成派）义为观察胜义之界限及堪忍正理观察之义。彼（诸实事师）说于‘正理寻求’之前，如无为法及无方分极微、无时分之刹那等有所得者，即许为堪忍正理观察之义也。”

然诸实事师则不许仅此便是观察胜义之界限，不承认堪受正理观察而有。正理所寻求之中，若有无为法、无分微尘和无分刹那、随一可得，方许成立堪受正理观察而有。

“以是当知：于任何宗派观察诸法各各体性时，须明是否观察世俗与胜义之界限，最为切要也。”

由此观之，无论何种宗派，若观察个别诸法之事理，要看已否达

到观察世俗及胜义之界限，此为最紧要。

上面说自续师不承认应成派所说观察胜义和堪忍观察的界限。

这里说，自续师所说这些界限，唯识以下诸实事师则又不许。因此，对于上、下诸宗观察世俗和胜义各各不同的界限，凡是一个有理智的佛学者应当特别了知，是最切要的。

此中最大的差别，即：中观宗（不论自续、应成）以为：如果观察胜义，绝对没有所得；唯识以下各派则以为：观察胜义，可以有所得。

“自续师说：若觉‘诸法非仅由于无错乱心显现之力而安立’，妄执‘彼境系由自体成就’者，即微细实执。

自续派认为诸法只是在未受损害心前由显现力去安立而有，若不如此，而执境本身方面有者，则定为细分实执。

此中虽有如唯识宗派之力而执著之分别执及不待宗派之俱生执二种，然说彼二之所执境俱名谛有、真有、胜义有、真实有；于名言中，亦不许有彼四义，

此执虽有二种，如唯识由宗派增上所计之遍计执及不观待宗派之俱生执。然二者对所耽著之境，皆名为谛实有、真正有、胜义有、真性有。此四者即在名言亦为非有。

其自相有、自性有、自体有之三种，则许名言中有。倘于彼（应成派于名言中许为）非有，则说为（应成派是）断见也。

“诸实事师许不许彼八种为量所成立之差别，已如上说。”

说自相有、自性有、自体有者，此等于名言中亦许其有。若不成

立此有，则说为断见。若实事师等对此八种，则有许不许量（151）成的差别，此在上面已说。

前说自续师于“谛有”、“真有”等八种中许“谛有”等五种于二谛俱无，许“自相有”等三种于世俗中有，其理由何在？

答：在自续派的眼里，“谛有”等五都是“微细实执”（即舍名言而感到诸法自有其体，无论分别的或俱生的，皆是）的所执境故，“自相有”等三是名言中于“无乱心”（正确之量）前显现之体故。

前者（五种）若有，现察胜义应有所得，执彼之心应不谬（唯识等当然许）；后者（三种）若无，名言诸法应不能立，由此即成断见故。

这是自续派许名言中有自性、胜义中无自性的要义。

清辨的《般若灯论》在破唯识时说：约胜义说，三自性皆无自性；就世俗说，遍计所执也有自性！

静命的《中观二谛论》说：诸法胜义皆无自性，世俗中无心外境而心内境也有自性。皆可为证。

至于唯识以下的实事师们怎样许此八种，即他们各于所许二谛中怎样分配此八种？如前第一、二、三目中，应当寻悉。

“中观师说，若见‘诸法非由心现安立之本性决定非有’者，即能遮其所破（之自性）。（应成、自续）许斯（下部派）所破及执彼之分别为实有者，乃应成、自续之共规。”

中观师谓，若见诸法本性，即见无有不是在心前由显现力所安立之本性者，则许为遮止所破。许如是所破及执彼之分别即为实执，此为自续应成二派共同之规。

这是拿自续来迁就应成（只说“由心现”，不说由“无乱“心现故”）而说明两宗共通之点。谓：如能通达“不由心现（安立）的事物的本性”，决定没有的道理，就能破除那个“不由心去安立的法的本性”。

一、这个所破（不由心现的本性）是实有；

二，执此所破的那个分别即是实执。这是两派所共许的。

但是，怎样破除这个所破呢？用什么正理来破除呢？

答：

“破彼所破（实有法、心、境）之正理，其最重要者摄为二类，谓：七相观察及略似离一异之观察。由彼二门观察之理，如共知者（此不广说）。”

遮止所破之正理，最重要者即是七相观察。若归摄之，则悉纳入于观察一异二种之中。依此理门而作观察者是最为有名的法门。

破那个所破的正当方法，如西藏学者所共知的，即《入中论》所说“一、异、能依、所依、具有、积聚、形状”的七相寻求法和“离一异”的观察法一类。

从这以下，要多就应成自宗来明应成派的特点了。

“由观察力于定位中能遣‘非由心力所安立之实有（自性）’，应成、自续虽无差别。”

由观察之力，于入定中，遮破非由内心之力所安立之有，自续应成二派虽无不同。

先从证胜义和见世俗的差别说起：

前说自续、应成由观察“不由心现的实性”决定没有的正见，即

能破除所破，是所共同者，是说：他们两家由获得这样观察的正见以后再住定实修，就有可能在根本定中遣除胜义自性而通达无性。定中唯证胜义，固不现世俗法；但出定后，世俗法不能没有，即有世俗法，就必然要见它。

这样，定后见世俗法的情况——用什么观念来见世俗法？

然于后得位中（对名言世俗之法），自续则许有‘由自相成就之如幻性’；应成则谓：由于定位破彼实有之后，若观更有余物，则见唯留假名耳（无有自相）。此乃不共之差别。

然出定后，自续派则许由自相有所成之境，即诸法如幻；应成派则承认于入定中，破如此谛实有后，尚应观察所余有何；则只许所余惟留名言。此二乃是他们不共差别之处。

两派就大不相同了：

自续派是：一方面见为如幻，一方面又感觉这如幻是有自性的；他们只把胜义那一部分抽掉，说胜义无自性，至于世俗，是决定有自性的。

应成派是：根据在定中尽破诸法实有自性之力，定后见到世俗法，除现为“唯假俗法”外，其余是什么（自性）也没有的。这就是说：见世俗就见世俗，决不同时感觉有什么自性——除非完全失掉了定中的余力。

这是自续、应成两派的异点。

“由是当知；说执‘补特伽罗能独立之实物有’为俱生执，及许由破彼（补特伽罗）所执境为依（之外境），便能解脱生死等，乃自续以下所共

许者也。

至于承认依破除执补特伽罗有独立实体的俱生我执和破它所执著的境界，即能由生死出离者，自续以下，所许相同。

至于主张执“我”独立实有，即俱生执，凡俱生执，即生死根本，故亦主张由对此执所执的境（独立实有我）加以破除的力量，即能解脱生死，乃自续以下（除正量等五部）的共规，应成例外。

“自续师说：若觉‘法与补特伽罗非是由心现安立’，而执‘系由彼义本性成就’者，即微细法我执及所知障。

又自续派承认法及补特伽罗非于心显现增上安立，而执外境由本性方面而有者，为细分法我执，许为所知障（152）。

自续有略超于诸实事师，而亦不为应成所（同意）许之义，如安立“所知障”，也是一例。

此（自续）中仍以法我执为所知障，（应成派）法我执虽是执“不由心现而由本性成就”，但无论执“法”或“补特伽罗”，只要是这么执的，都是（人法执，非所知障）。——执补特伽罗是“独立的”，乃人我执；执补特伽罗为“谛有”、“实有”，是法我执。

此义不常见于他书，似唯《土官论》出之。

（自续派）许所知障分为九品，初、后二品复分为二，共十一品。若从初地乃至最后心，以十一品修道渐次断除而得一切种智也。

所知障有粗细九品及前后二分，以二开之成为十一品。说藉从初地（153）至相续边际间的十一种修道由断尽门而证一切种智之位。

所知障的分品，说亦不同：九品：把所知障总分“分别的”和“俱生的”，初地断分别的，余九地各断一品俱生的（十地后心不别立断）。十品：不分“分别”和“俱生”，只十地各断一品（入地断和入佛断，皆不别立）。

十一品：分“分别的”和“俱生的”，于俱生的九品之初，后二品又各分二，成十一品；断分别的入初地，初地至十地各断一品，十地后心（金刚心）断最后一品成佛。此中，自续师采用的初、后两种说法。

“应成派特法之所破及破除之理，谓：执‘非唯由名言安立而有之法’者，即微细实执。彼所执（非唯由名言安立而有之）境，倘于（若计为是）补特伽罗，上计为有者，即补特伽罗我执；倘于法上计为有者，即法我执。如是二种俱生我执，俱许为生死根本之无明及烦恼障。

应成派的特法，即关于所破和破除之理。凡执著非仅由名言之力所安立为有者，此执为细分实执。实执的所执境，是由名言增上而安立之有。若于补特伽罗上起实有执，即补特伽罗我执。于法上起实有执，即法我执。如是执著之二种俱生我执，皆说为是轮回根本的无明和是烦恼障（154）。

次正明应成自宗的特法：

无论对于“人”或者对于“法”，只要有这种观念：“除名言外，总要有（一点点自性）”，在这观念（执）上，不管他所认为的“有”有什么程度（自相的多少），即使他并不拿任何条件去说明那个“有”，也是微细实执。

这种实执，虽因其所依之法（人和法）不同，而有人我执和法我执之分。但二者都是“生死根本”的俱生我执，是没有问题的。这俱生我执，也就是十二有支中的“无明”，尤其都是“烦恼障”而非所知障。

其能定解如是俱生之所执者，必须先定解名言增上安立之理，或由分别假立之理，此极扼要！

说要确定这样的俱生执著，应当以看能否，决了名言增上所安立之理，或分别假名所安立之理，而为转移。此极为重要。

此宗（应成派）既认为这样的观念，所觉的境（不需名言的自有性）就是所破，那么破此所破的路线，除了对于：诸法是怎样有的？唯由名言增上（偏在语言）或分别假立（偏在心知）而有的这种道理，获得坚固的定解以外，别无任何办法！

“此宗（应成派）安立补特伽罗之理，要由定解：诸蕴积聚为补特伽罗施設之事，补特伽罗乃于彼上施設之法，及于名言中觉‘是我’之心，系能建立补特伽罗之心：

本宗安立补特伽罗之理，说应当明确认识蕴聚是补特伽罗的假名安立处，补特伽罗是假名法，名言中起我想之心。则是能安立补特伽罗之心，

乃能了知，“由依诸蕴积聚起‘是我’之心，彼境之‘唯我’或名为‘我’，或名‘补特伽罗’。彼（我）于名言中有，乃业果所依之我也。

依于蕴聚，起我想心，其所有境即此惟我，便名为我或补特伽罗，此_(我)名在名言中有，它就是业果所依之我。

如果问：此宗既连“感觉：若名言中有，就必指得出来一点东西”的那一点所感觉的体，也给破除_(其他派这点可以有，甚至是胜义有)，即破除“凡有，即有点自体”的这点体，则此宗_(应成派)又怎样建立“有”呢？

欲知此宗建立一切法有的道理，兹拿安立补特伽罗作例，必须了解：1、唯名假立的蕴聚，乃施設补特伽罗所依的事；

2、补特伽罗，乃于蕴聚上唯名施設的能依的法；

3、谁能够建立的那个能建立心，就是“唯觉是我”的名言量。

此中唯觉是我的名言量，那“唯”字是用来简除任何_(实有)寻求的。因凡称为名言量的，应该唯于“我于此住”、“我觉”、“我见”、“我忆”、“我作”等等名言上面即便止足而无任何寻求，一事寻求即无可得。

又因所依的蕴聚和能依的我，同为不堪正理观察的世俗法，世俗法须名言量才能安立，故对它们，都拿“唯”名假立来简别_(不)涉于寻求的理智量。

名言量所安立的“我”叫做“唯我”，“唯”字的作用在排斥“若由寻求可以得到的那所得的部分”（胜义、自性）；因能立量是唯名言的而没有任何寻求_(可得)，那所立的境也是唯名言的而没有任何胜义条件；所以这个“唯我”，唯于名言中有，而且也正是业果所依的我。

“此宗_(应成派)观察真实有之界限，谓：觉‘自身之我仅由名言假立犹不满足’，更寻求彼于何成就。又彼_(应成派意思是)道理，谓：若觉‘我

于此住’、‘我见’、‘我觉’、‘我忆’等名言，应唯此便足（此是世俗谛之名言法）。

此宗所有观察实性之真正界限，即承认此自身之我，唯名言增上安立。如尚不为足，而从此寻求于何处有，其寻求法则，亦应仅以我在此、我见、我爱、我念等唯名言安立，就应知足。

倘不以此为足而更寻求，则见眼、耳等若一一法若众和集皆非是‘我’、离彼之外亦无异‘我’。故许彼即是自性无之无我理也（此是胜义观察之量）。

若以此不足，尚须观察自己之眼耳等一一分，或彼总聚，仍非是我，然除此而外，我亦不在余处。故承认此则为我无自性之无理也。

由此说来，

一、如果认为这样的“唯我”还不够而更去寻求，那就是观察胜义的界限；同时，那希望由寻求有所得后才立为我，而进行寻求的，结果是“即蕴我”和“离蕴我”都必然没有，这样的无，即“自性无之无我理”。

二、如果光是执（认为）：“有我”，这能执的心乃名言量，非即错误，须进而加“（名言所指）是实（有为）”的条件，这能执的心乃成错误，也就是微细实执。

不过一般未获中观正见的常人的心知里常常有“是我”（仅觉“是我”的心）和“我实”（执“我实有”的心）的两种成份任运相杂而不易分开吧了。

“自续派以下执如是（应成派之）无自性之义即毕竟无（是断灭见）。故说。如

是执者（之应成派），应堕断灭见也。

自续派以下执这样无自性的无义，就是毕竟无。若如是执则会落入断见。

虽然这样，但在自续等以下的眼光中，此宗（应成派）所说“无自性的假名”，实无异于龟毛兔角，因为此宗（应成派）主张虽在名言中也不应该寻求自性，所以自续师等对于此宗（应成派）常作如是说：“你们这样主张，恰好成了断灭见；因为果如你们所说，那世间上将会什么都没有了呀！”

但是，事实并不如自续师们所说，而是这样的：如果谁能彻见此宗建立诸法的道理，谁就能见到：

此宗的主张不但不是断见，而且唯有此宗所明之义才是真能“双破二边”的特法。

“应成派说：由自性无者，非决定无；名言中有者，乃决定有！故说一切法虽皆无自性，然名言中一切建立皆悉应理之‘缘起’，即能双破‘二边’。斯乃此（应成派）宗之特法也。

应成派以由自性无，无尚未了，名言中有，有方能成。一切诸法虽自性无，然于名言之中，建立一切，方能符顺。由缘起理，善断二边（155），这就是此宗不共他宗之特法。

此宗的特点是：“自性无，非决定无；名言有，乃决定有。”这是说：胜义中没有自性，并不丝毫等于没有世俗法；但凡是“有”的世俗法就必然都无自性。再说：没有“自性”和没有“法”，有“法”和有“自

性”是根本不同的。

怎样不同呢？就是：法可以有，但一定是无自性的有，无自性的有，就是名言有；唯名言有，才可以真正说得上是有，所以（应成派的）“名言有即无自性，有自性即非名言有。”

余宗不解此，以为必有自性才可说有，故视此宗“无自性的假名有”为断见。实在说，在这种无“自性”非即无“法”的名言有中，一切世、出世、杂染、清静、生死、解脱和色、心等法，是决定能够建立的，也唯有这样的建立，才是真正的有！

这样说来，我们虽然可以明白这用即名言的无自性理能遣“常边”、用即无性的名言有理能遣“断边”的所谓“缘起故空、空故缘起”是此宗不共任何宗派的特法，

但我们如果对于这两种差别并未清楚地划分开来，

“以是当知：自续、应成二派明所破时，有不同之二种（俱生我执）差别，及由彼故，观察真实义之界限亦有（世俗胜义）二种不同。倘未善了知此等之界限，则极难分辨自续、应成二宗之微细差别也。

所以由于自续应成两派对认识所破有两种不同，故对于观察真实性的界限亦有两种不同。若不善于分辨此种界限，则对自续应成二派最细差别之处亦难于分辨清楚。

就是一、自续派以为：“仅求名言（有无）自性”并不就是观察胜义（但是应成派认为是，自续派认为），“必于名言有所得之外，更进一步地寻求不待名言而有的自相”才是观察胜义，又以为：“所求得的名言自性”并不是所破，“必舍名言自性而寻得的胜义自性”才是所破。

二、应成派说：“凡涉寻求”（即使是寻求待于名言的自性），就是观察胜义；“凡由寻求有所得的”（即使所得仅为待于名言才能存在的自性），就是所破。如果不知道这种差别，那我们对于自续、应成两宗的微细的不同点，是仍然不可能分辨出来的。

“应成派许所知障之理，谓：纵与缘遇而不能引生烦恼之烦恼习气及彼果法，乱现二相之谛实现相（即是应成派之所知障）。此分粗、细三品或四品，由三净地，渐次断除，而证得一切种智之妙智也。

应成派承认所知障之理：说虽然遇缘不能生现行烦恼习气及习气之果，仅二取错乱，现似真相，名为所知障。此所知障分为粗细三分或四分，到三清净地（156）由断尽门而证一切种智之位。

现在说应成派主张的所知障；

一、人、法两种俱生我执都是烦恼障，唯有烦恼障遗下来的习气及其果法才是所知障。——由烦恼障遗留的余习，纵有足生烦恼的可贪等境缘跟它会遇，但它也不可能引生烦恼，因为它并不是如唯识宗所说“亲办法体”的种子呀。

由这样的习气所引的果法，即是错乱地显现起来的能取、所取二种似乎实有的谛实现相；把这谛实现相也称为“所知障”，是因为它那谛实现相是错乱的，是违于诸法无自性的真理的，是有着欺诳性而令愚者不可能正知诸法的如幻性的。

二、这样，因所知障的粗、细成份不同的关系，或分三品：八、九、十地断之。或分四品：八、九、十地及十地后心断之。——必从八地起才断的原因：所知障是烦恼障的余习，如果烦恼障没有断尽而能断

所知障，绝无是处 （但是自续派认为可以，所以从初地开始断。）！

我们的身心好像个瓶子似的，烦恼犹如瓶所盛的酒，烦恼的余习就像酒的气分；这样，岂能不尽倾瓶中酒就能涤除那酒的气分么！因此，必须在七地后心断烦恼障已，八地为始，才能断它的余习 （所知障）。

“又：此宗 （应成派） 许执补特伽罗独立之实物有为补特伽罗我执，虽与自续派等相同，然自续派等许为微细我执之‘实物有俱生执’，此宗 （应成派） 亦许为‘分别执’。

此派承许执有补特伽罗独立实体，为粗分补特伽罗我执，仅这一点与自续等相似，但自续等承认为细分我执的俱生实执，此派又许为是遍计执。

复次：自续、唯识等主张执“独立实有我”的我执是微细我执。应成派只同意为我执，而不承认是微细我执。而且，应成派认为：自续师们所说的那种我执的俱生部份，（应成派认为）也是分别的。

如《说藏论》（注八¹⁷）云：‘其实物我，即外道等计离蕴外别有，（是）内神我执之境’。

《辩了不了义论》说：“实物有之我，乃是诸外道所执于蕴外别立（157），事中有能作者士夫这样的客体”。

理由是：如《善说藏论》说：自主、实有的我，乃是外道们所计内身离蕴的别物。可知执“独立实有我”的执情，必待宗派思想为之启发，或者是自运思惟作种种推论，才会发生。

¹⁷ 注八：即汉译《辩了不了义论》，为西藏宗喀巴大师杰作之一，内容专门就唯识、中观的立场抉择佛说三转法轮的密意，因而关于唯识、自续和应成诸派的基本教义，都很详备。

故此（应成派）宗之‘（执）实物有（之）俱生执’者，非执与蕴行相不符之别法，犹如商主非离商人别有余体；如是亦非离蕴外别有余法（为俱生我执），即以（执）蕴自性于蕴自在：然蕴依待我，非我依待蕴，犹如商主：要于如是执上而安立之（为俱生我执）。”

是故此宗以执实物有为俱生执，非是与蕴异相，如商人中不别分商主，蕴外不别分为我，由蕴自性主宰于蕴，虽蕴来待于我，而我不往待于蕴，成立如同商主之有而起实执。

除这特别的执情外，一般人无始以来的俱生的感觉，只是微微地觉得：这五蕴（身心）上似乎有点能支配这五蕴的力量，并不一定感觉硬是有个离开五蕴的实物，正如稍具支配作用的商人即名商主一样。

所以，在常人的日常生活中，仅不知不觉地觉得：“蕴”是依待于“我”的被支配者，而“我”是依待于“蕴”的支配者。

这所觉的“我”，是即以“蕴”为自性而还支配着“蕴”的；而“我即以蕴为自性”。

这点，自然也不是一般常人所强烈地、明确地肯定的。一般常人这种俱生的，任运的感觉上的“我”，原本是名言中可以有的；对于这“我”仅觉为有的那个心（名言量）也不就是错误的，错误在另一（个），觉其为实有的心，这心才是真正的、微细的俱生执。

第五章 诸宗粗细的无我

以上说明了各派所破的“我”各各不同。下面说：因为破除的“我”

不同，所以破除了“我”显示出来的“无我理”也就不同：

“婆沙师说：凡是有法皆是法我，故都不许有粗、细法无我。说补特伽罗由常、一、自在之性空立为粗分补特伽罗无我；补特伽罗由独立之实物有空立为细分补特伽罗无我。许微细无我与微细补特伽罗无我义同。

二、安立粗细无我之理

毗婆师承许法若有者，则通是法我，不承认粗细法无我的道理，立由常一自在我空，为粗分补特伽罗无我；立补特伽罗独立实有空，为细分补特伽罗无我，说细分无我与细分补特伽罗无我为同意义。

“十八部中正量部等五部许有独立实物有之我，故不许彼空为微细补特伽罗无我也。“除应成派外，自续。唯识、经部、婆沙四宗安立粗、细补特伽罗无我之理相同。“应成、唯识、经部三派许微细补特伽罗无我即空性。

十八部中的正量五部许独立实体我，不许由此空之细分补特伽罗无我。除应成派外，余如自续派、唯识派、经部师、毗婆师等立粗细补特伽罗无我之理皆相近似。应成派、唯识派、经部师三宗所说细分补特伽罗无我为空性。

凡是佛弟子，必讲“无我”。

无我有粗、细（浅、深）的差别：

一、小乘十八部中正量等五部自己主张“独立实我”为业果的所依，他们认为“诸法无我”之“我”乃外道所计离蕴常、一、自在的我，所以他们的无我，是无所谓粗、细的。

二、婆沙以迄应成虽都主张无我有粗、细，但其中除人无我粗、细之理，自续、唯识、经部、婆沙四宗皆同外，大乘法无我及应成人无我粗、细之理，各派都有所异。

婆沙师的粗分无我，是空掉补特伽罗的“常、一、自在性”之理；细分无我，是空掉补特伽罗的“独立、实有性”之理。在术语上，无论叫做“无我”，或者叫做“补特伽罗无我”，其义皆同；以许“凡是有法，皆是法我”，即皆是实有故。——（婆沙师）既许一切法都是实有的，那么在大乘看来，适为“法我见”的人，法我见（被）人所了解的，就自然没有法无我义，因而就根本没有人、法无我之分，故说“诸法无我”就是“补特伽罗无我”或简称“无我”，其实际意义是相同的。

所谓“空性”，就是诸法真理，唯识宗的术语（偏胜地说），叫“圆成实性”。这里应该说：空性，必是无我。但无我，是不是就是空性呢？即有差别：

自续不许人无我和粗分法无我是空性，许细分法无我是；

应成、唯识、经部三派都承认细分人无我就是空性——

应成、唯识许法无我也是空性。

“婆沙宗中不安立三自性之建立。共说不许空性。然《俱舍论》云：‘空谓空非我，无我谓灭四¹⁸’，以此例推，似于空、无我二种行

¹⁸《俱舍论》曰“**空谓空非我。无相谓灭四**”。空三摩地。谓空非我二种行相相应等持。无相三摩地。谓缘灭谛四种行相相应等持。涅槃离十相。故名无相。缘彼三摩地得无相名。十相者何。谓色等五。男女二种。三有为相。

法宝释曰。释曰。空谓空非我者。空三摩地。谓空非我。相应等持。空即空我所。非我空其我。故二行相。俱得名空。无相谓灭四者。无相三摩地。谓缘灭谛四种行相。相应等持。涅

相亦立空性之名也。

据说毗婆师不立三相之理，故说无有空性。然《俱舍论第八品》说：“空谓空无我。无相寂灭相（158）。”详玩论义说无我空性二者则似有空性的名言。

婆沙师没有建立如《解深密经》所说三自性的必要。原因是：他们既许外境实有，自然就不是遍计所执；又不许法无我空性，故亦不须圆成实性。

不过他们在讲三解脱门时，说“空解脱门”是苦谛四行相的“空”和“无我”；“无相解脱门”是灭谛的四行相；“无愿解脱门”是其余十种行相。所以似乎也立“空性”之名。

但他们说的空及无我，决非大乘所说的空性，因为他们以无外道之我为空，以无正量部等之我为无我故。

“经部师许粗、细补特伽罗无我之理及不许法无我义，皆与前同。于三相中许依他起性为谛实有，遍计执及圆成实二性为非谛实有。

经部师许粗细补特伽罗无我（159）的道理和不许法无我与上相似。于三相中说依他起实有，遍计及圆成二者为实无。

盘离十相。故名无相。定缘无相。得无相名。言十相者。谓色等五。男女二种。三有为相【除住相也】。无愿谓余十谛行相相应者。释无愿三摩地。谓缘余谛十种行相。相应等持。言余谛者。谓余苦谛。非常苦相。集谛下四。因集生缘。道谛下四。道如行出。此名余谛十种行相。非常与苦。及集谛因。此二谛相可厌患故。道谛如船筏。必应舍故。故缘彼谛。得无愿名。不愿乐故。名为无愿。谓此超过现前所对。苦集道谛。可厌舍故。于苦谛下。空非我相。非所厌舍。以与涅槃相相似故。此通净无漏者。此上等持。各通二种。二谓净及无漏。世出世间。等持别故。无漏三解脱门者。唯无漏者。名三解脱门。能与解脱涅槃。为入门故。

经部虽然主张无我是空性，但他们的空性非谛实有。所以跟唯识宗不同（唯识宗认为空性是谛实有）。

因为他们主张三自性中只有“依他起性”是谛实有（有生果的作用），“遍计所执”和“圆成实性”皆非谛实有（没有生果的作用）故。因这一来，就有如下的辩论：

惯习大乘（尤其唯识宗）思想而隔于经部宗义的人，平常总觉得：在真见道（无间道）时，必然要亲证诸法谛实空性、真如和圆成实性——即以这些（实际只一个）为亲所缘缘，否则，就根本不能断烦恼；因为那断烦恼的力量，全在能直接见到谛实之理。

“或作是念：若圆成实性非实有者，其微细补特伽罗无我既是圆成实性与空性，则非无间道之所见境，应不能安立为无间道之亲所量境也。答：此宗（经部）许微细补特伽罗无我是三乘无间道之疏所量境。其补特伽罗我所空诸行乃彼之亲所量境及所见境。故无过失。

若以圆成实无，则圆成与空性二者皆为细分补特伽罗无我，即不堪为无间道的所现境。那么会认为因此便不能成立无间道的亲所量（160）。答谓此宗之理，说细分补特伽罗无我。是三乘无间道的势所量（161），说离补特伽罗入我之行，则是其现量与现境，故不成过。

拿这个观点来看经部：他们说补特伽罗无我是圆成实空性，又说圆成实性不是谛实的，那么空性就不是真见道的亲所缘缘了，如何能断烦恼呢？

因（唯识宗认为）真见道的亲所缘缘，必须是谛实性的。这在经部自宗，是不成过失的。

因为他们主张：真见道时，是直接见无我所依的诸行有为法，而间接（顺便、附带）通达有为法上的无我的理；即“无我”为疏所缘缘，“无我所依事”为亲所缘缘。

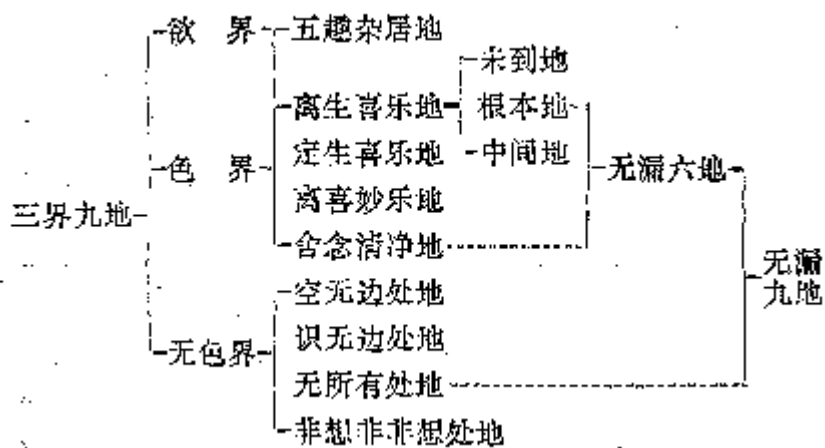
乘此之便，再说说余宗所说真见道的亲所量境。

“婆沙师说：所缘，谓缘无常等十六行相随一；所依，谓依第四静虑极边际定而修；一一进趣独觉与菩萨之后四种道。所缘，谓缘无常等随一，依无漏九地之随一而修；一一证得声闻之阿罗汉果。

“经部宗说三乘后四种道，似皆唯缘我空之诸行而新生也。

如毗婆娑师所说，若随修十六无常行相（162）随其所应为所缘境，依息心四静虑（163）为能缘心而为修习，用以趋入独觉菩萨最后四地，以无常行相等随其所应为所缘境，依无漏九地随其所应而为修习，则得声闻阿罗汉果。经部之理，说三乘道之最后四地，唯以离我之行，作为所缘行相，其上是否还须新生应再观待。

有部说：独觉、菩萨和声闻三乘人的真见道，都以四谛十六行视随一行相作为所缘。不过，真见道必是无漏心。无漏心须依哪一地起呢？先示一图：



三界九地，通常有增为十八地的，即加上入定地的每一个“近分地”及“中间定”。又有名十七地的，即十八地中去“中间定”或去“欲地”。此中欲界一地唯散心故，最后一地虽是定心但至为暗弱故，都不能起无漏心；除这两地，其余皆起。

它们本是有漏定地，但因依着它们能起无漏，所以叫做无漏地。这无漏地或六、或九如表可知。

复次：凡是近分定（加行）的工作，就是正在厌离下染，它本身的有漏观力尚不稳健，如果要依它来起无漏观，那是很困难的。

因此，在得初禅根本定以后乃至得识无边处定的这些过程中，如果想起无漏心，则与其进依上定“近分”难，不如退依下定“根本”易，故初禅上不依近分，至于有依初禅根本定的近分定来任起见、修、无学诸无漏道的，那是因为当时进无（还没有）根本定，退又是散心的原故（所以依初禅近分）。“中间静虑（初禅与二禅之间）”因为是初禅后边的胜进道，势等“根本”，且犹无“寻”，所以也可依起无漏。

在这无漏九地中，独觉和菩萨唯依第六（四禅），因该地止、观平等最有堪能、最宜在一座上毕其“三十四心证无学”的事业——见道十

五心、修道十八心、无学一心；

独觉、菩萨皆可由加行道直历见、修而证无学，因他们对后四种道都是一座完成的。

声闻的依无漏地，可不一定：

总起来说，他们可以通依无漏九地的任随一地；

分别地说，他们的见道只依无漏六地随一；修道则九地随一，因为声闻中根的利、钝和行的勤、惰有种种不同，致不能决定在一座上直趋无学故（直取、亦不遮）。

附批：“菩萨决定由‘暖’一座至无学。独觉可寄于‘顶’、或‘下、中忍位’直达无学也。由‘暖’亦可。”

西藏关于经部宗义的资料比较少，无从详知其明确的说明，故只能根据他的“无我是共相、是圆成实、是假有，而无我所依的诸行乃是自相、是依他起、是实有，及见道是现量故，必缘自相”的理论来推究，说他宗似乎承认唯以诸行为亲所缘缘而顺带地通达无我。如上所说（因明《集量论》义）。

“唯识、自续、应成三派，皆说无间道无疏所缘缘（皆亲所缘空性）。唯识与应成派许彼亲所量境，必是微细空性。自续师则安立有粗、细法无我及微细补特伽罗无我（是彼亲所量境）。

唯识、自续、应成三派则说无间道中无势所量，唯识与应成说它的亲所量，必为微细空性，而自续派则立为粗细法无我及细分补特伽罗无我。

唯识宗主张见道亲缘实有的空性，

应成派主张亲缘假有的空性。故总相地说：二宗皆许微细空性为见道的亲所缘缘。

自续派主张：粗分法无我不是空性，细的是；但粗、细法无我及微细人无我都是见道的亲所缘缘。

以上因许不许无我是空性及经部说空性非实而带来的傍论已竟。

“唯识宗安立粗、细补特伽罗无我之理，与前二宗相同。然少有差别，谓：许微细补特伽罗无我即是空性。共法无我中，谓：于自执分别所著事上由自相空及能取、所取二取空并外境空等，立为微细法无我。其由无方分极微所集之外境空，立为粗分法无我。许二种微细无我俱是空性。

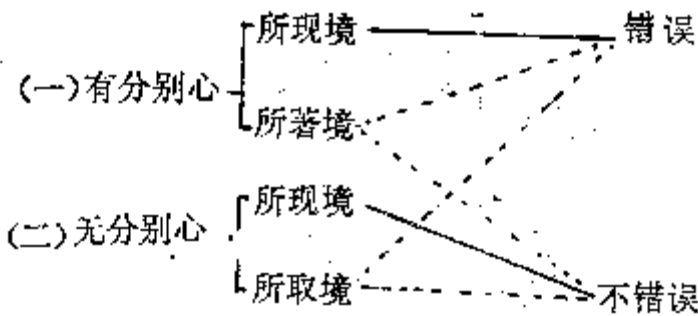
在唯识宗立粗细补特伽罗无我之理，与上应成自续二派相符顺，其略有不同之处，在说细分补特伽罗无我是空性。关于法无我、说分别心所执诸境、由自相有空、能所二取空和外境事（164）空等立为细分法无我。立由无分极微所积合之境空，为粗分法无我，因此承认二种细分无我皆是空性。

现在入正题：

唯识宗安上粗、细人无我及是否空性之理，如上。法无我中：粗的，谓无“无方分极微所集之外境”；细的，一、无“于自执分别所著事上之自相”，二、无“能取所取”，三、无“任运所执离心外境一等，都是。

因“自执分别所著”这句话，特就陈那、经部义说明两类心：（即有

分别与无分别）



初现事物之相名“现”；随于所现境而起的肯定的认识名“取”或“著”。取和著的分别，是依肯定力的程度而定的；“有分别心”和“无分别心”的肯定率不同，故属（差）别之。但“著”只限于有分别心，“取”可通二，又是一种差别了。

根据我们现实的心知力之易于了解的，当以现前的第六意识代“有分别心”，以视觉等前五识代“无分别心”来说明两类心的差别：

前五识所以叫做无分别的，例如眼识，当它见茶杯时，映应茶杯的自相，名为所现；同时眼识自己对它所现的有所认定，就叫所取。这所现和所取，如果发生在眼识不错乱的情况下，是不容易分开的，因为所取完全符合所现；但如果发生在这种错乱情况下，就是：现的“白”茶杯而取的是“黄”茶杯，则因所取不符所现，即已分出。

由此应知：无分别心的所现境，绝不错误，因它于一切时都是依照客观境象的自相（本来面目）而映现的；所取境有错的和不错的，因它在认定时可能跟所现的情况符合，或者不符合。

眼识取了茶杯以后，跟即传给第六意识而使之缘。

意识继承过来，而先现那茶杯的相状，名为所现，——或不近承五识传来的境而是自己随忆曾所经事而有所现，也叫所现；

随着所现的相状而给以“是”或“否”的坚决肯定（判断），即名所著。

有分别心（第六识），凡所现的必为错误，因为它所现的，决定只是似于事物的影像，而不是事物的真相（自相）故，——如忆现某处一茶杯相，不管事实上那个地方有没有茶怀，那所现的都不是真正的茶杯（是错误的）；

所著境有错或不错，因为它所认定的有跟事实符合和不符合之分故，——如认定某处的茶杯是有，而事实上那个地方也确实有个茶杯（不错），或者那个地方实无茶杯（错）。

我们这样讲有分别和无分别心，是根据经部和因明的意思说的。唯识自宗不全同此。

“瑜伽行自续中观师许粗、细二种科特伽罗无我之理，亦与婆沙宗同。法无我中，则说二取空、外境空及于自执分别所著事上由自相空等为粗分法无我；谛实中无谛实、胜义谛等为微细法无我。由许一切法于名言中皆有自相、故不许有唯由分别假立及唯由名言安立之法。然许一切法皆由于心或于分别显现增上之所安立（无外境）也。

随瑜伽行中观自续派所承许之粗细补特伽罗无我的道理与毗婆娑师相同。关于法无我，承认能所二空，外境事空。于分别心所执著诸境由自相空等为粗分法无我；许实有空，或无谛实，或胜义谛等，

为细分法无我；承认一切法于名言中是有自相，否认唯分别假立和唯名言安立；许一切法，是唯于心上或分别前显现而增上安立的。

自续中观师里面的顺瑜伽行者，在法相安立方面多与唯识同。他的粗、细人无我的道理，同于有部乃至唯识。法无我中：

- 一、把唯识宗的粗、细法无我都立为粗的；
- 二、自许就胜义的立场说，一切法都没有谛实的自性为细的。

“经部行自续中观师安立粗、细二种补特伽罗无我及微细法无我之理，与前派同。安立粗分之理则有不同：谓许无方分极微所集之外境非有，为粗分法无我，与唯识宗相同。然许凡是有者，则于自执分别所著事上，必有自相及定有外境也。

随经部行中观自续派所承认的粗细补特伽罗二无我及细分法无我的道理，虽与上相似，但立粗分法无我之理则不相同。原因是他们说无分极微所积之外境为粗分法无我，则同唯识派。他们承认凡有法成，则可遍通于能取相心的耽着所依为自相有和外境事有二者。

顺经部行者的粗、细人无我理，跟前宗同。

法无我中：一、细的：跟前宗同；

二、粗的：同意唯识宗的粗分的，反对唯识宗的细分的——因为唯识宗的细分法无我，是无外境及于自执分别所著事上没有自相，而此派却许有那自相和外境故。

“应成派说：补特伽罗由独立之实物有空，为粗分补特伽罗无我。

补特伽罗由自性空，为微细补特伽罗无我。无方分极微所集之粗色与能缘彼之量由异体空，为粗分法无我；施設事之诸蕴由谛实空即最微细之法无我也。

应成派说，补特伽罗由独立实体有空，则为粗分补特伽罗无我，补特伽罗自性有空，则为细分补特伽罗无我。说无分极微所积之粗分与执此粗分之量，由异体空，则为粗分法无我，假名所依蕴，由谛实空，则为细分法无我。

“二种微细无我非由所破不同，乃由所空之事而分。以于补特伽罗事上破除‘谛实所破’，即安立为微细补特伽罗无我；若于蕴等事上破除所破，即安立为微细法无我故。人、法二种微细无我都无粗、细之差别，俱许为究竟真理也。”

辨别二细分无我，非由所破不同，而在空所依处。在依处补特伽罗上遮遣彼所破实有，则立为细分补特伽罗无我，在依处诸蕴等上遮遣彼所破实有，则为细分之法无我。二细分之人法无我，无粗细的分别，承认这是究竟实相。

应成中观师的人无我：一、粗的：无外道所计的我，无正量部等所许的我和自续以下所计的（分别）我；

二、细的：无任运所执补特伽罗的自性（俱生我）。

法无我中：一、粗的：即唯识宗所说细分法无我里面的无异体的能取、所取；

二、细的：包括自续派所说的谛实空和没有像自续派所

许的世俗的自性。

又：此宗（应成派）不承认自续派所说补特伽罗在胜义中无自性的法无我，而承认它是细分的人无我。

谈到这里，有两种最重要的差别，是非指出来不可的：

第一、自续派和唯识宗的人、法两种“无我”所无的我，体各不同；此宗（应成派）则说人、法两种“微细无我”所无的我，同为胜义自性（究竟真理），只是由被破的自性它所依的事来分别人和法，如上已说（经明十六空、十八空等，皆约此义）。

第二、自续以下的人无我都是无的具体的法；此宗（应成派）不是无的世俗假有的具体的法，而不过是无的那无论胜义的或世俗的具体法的“实有自性”吧了。

第六章 诸宗各别的中道

“四宗诸师各于自宗远离常、断二边之理：

四种宗派各依自己的宗义，遣除断常二边之理者，

“中道”是什么？

它就是我们佛法义理的认识或所肯定的真理。

如上面所说，虽然诸宗互相对待起来有了胜、劣，但他们各人在自宗的立场上都各有其远离二边（认识的、道理的，非行为的），把握中道的办法：

婆沙师说：果法生时因法灭故，远离常边；因法无间有果法起故，远离断边。

毗婆娑师说：果出生时，其因则灭，遣除常边。因完结时，果则随生，遣除断边。

有部：约因、果的生、灭义说。

“经部师说：诸有为法相续转故，远离断边；刹那灭故，远离常边。

经部师说：诸有办法相续恒转，则遣除断边，刹那坏灭，则遣除常边。

经部：约因、果的相续和生、灭义说。

“唯识师说：遍计所执不谛实故，远离常边；依他起性谛实有故，远离断边。

诸唯识派说：遍计执非谛实有，则遣除常边，依他起谛实有，则遣除断边。

唯识：约三自性说。

“中观师说：由一切法名言中有故，远离断边；胜义中无故，远离常边。

诸中观师说：诸法世俗名言中有，则遣除断边，胜义中无，则遣除常边。

中观：约胜义无、世俗有说。

“如是经、有两宗似皆须许通达无常之智为究竟中道也。

以此观之，毗婆经部似乎也承认证无常智就是究竟中道。

“又：各宗所许粗、细无我，于一一上远离二边之理，皆须了知。此中仅述其总相或略举一例耳。

但也一定需要在各派自宗所承认的粗细无我之上，遣除二边，其意显然是指在唯共相（165）或所相事上（166）。

“若以应成派义衡量之，则自续派以下一切诸部皆堕常、断二边。然各派自计是许远离二边之中道，故皆自许为中观师也。”

若自应成派推之，自续派以下之一切内道虽皆落于断常二边，然各自宗莫不承认其已离断常二边而居中道，自诩其为中观正见。

此中应知：

一、中道一名，小乘论典中不常见，经中虽有“离苦、乐二边之中道”的话，但那是行为的，非理论的，所以现在只能根据他们的“不断”、“不常”的语句来意会它。而且，经、有两宗关于究竟什么是中道的问题，并没有充分明确的规定。不过根据他们同约“因果生灭”义以明不断不常之理来推论，则似乎他们都应该许“通达无常”之智为究竟的中道。

二、中道的分法，实不限于上所举者而可无量，诸如约人、约法、约无我义等，都可以分。

三、如上述，各派的中道皆各派所自许，如果彼此互望，除能望者的（自续以下）自许外，则将无一中道论者：例如：若以应成的标准来衡量自续派以下，则自续派以下的一切宗派皆落二边了：

1、常边者：自续派主张世俗有自性故，唯识以下更说胜义有自性故。

2、断边者：如前云：“又说：如自续以下所计（有自性）者，则失坏彼所许缘起之理也”，（应成派）谓：一切的有，皆须无自性而唯名言方能建

立，但自续以下诸师皆许有自性，有自性即坏缘起而堕断边故。

第七章 总结和告诫

“如是诸宗，虽有胜、劣之差别，然不可执大乘宗义殊胜，便轻毁小乘宗义，以彼等皆是随佛行故。

因此，诸宗虽有胜劣的差别，但不可谓大乘诸宗为胜，而轻视小乘宗派，因彼等亦皆随佛行于佛的言教故。

如一切智僧海（第十二世达赖）云：‘下下宗派之见，即上上宗派之道级。’故除各宗少分不共许外，其常一自在之我空及独立实物有空之无我、能所二取空之真实义、一切诸法虽有自相而于胜义皆无自性及一切法于名言中亦无自相如微尘许，然因果系缚解脱等一切作用皆可安立之无我义：前前较后后易于了达；前者乃悟入后者之方便。如契经中及诸大车（注九¹⁹）并宗喀巴大师所说而许也。

汤吉勤巴根敦嘉措（167）说：“如圣说下诸乘之见，皆为趋登上上诸乘之阶梯。”除个别一二不共宗义外，如常一自在之我空，独立实体之空无我，能所二空之真如性，一切诸法虽自相有，然胜义中则无实性，一切诸法虽名言中亦无微尘许之自相有，如是等等，凡能安立一切因果、系缚、解脱、能作、所作的所有无我次第，其前前较后后易于了解。故前前诸宗实为转入后后诸宗之方便，此乃诸大经论及吉·达尼钦布（168）的著述中之所宣说。

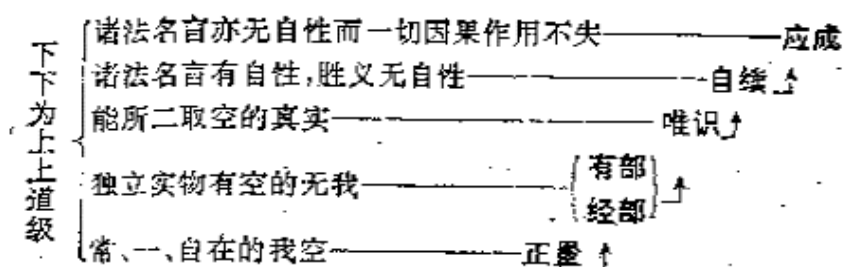
“故对一类补特伽罗，应先示以下宗之见，渐次导入上宗，乃护

¹⁹ 注九：龙树和无著两大派，称为佛法的二大车，因龙树、无著分头抉择、开显整个佛法给后人开辟学习佛法的坦道，借喻印度大车开道，故名。

实益。倘初即示以最高之见，其过患反有甚于利益者也！”

盖对某一类人，则应示以下宗之见，渐次导向上宗方为有利。倘若最初即示以最高之见，非但无益，反成大害。

所谓“四宗要义”，兹揭示如下：



土官大师总束诸宗要义而郑重地企嘱我们：如果已经分别地学好了诸宗的教义，则在自己的认识上固可有如上所述相对的胜、劣之分，但如想给别人宣说时，那就不可随自己所执的而遽示上乘，而应当随所化的根器适量地灌注。原因是：诸宗皆是随佛行故，下下为上上的道级，从浅入深易于了达故。即：着实可靠的学问，贵在有基础和切事实，如果越次躐等和浏览空想，那就谈不上真知实学了。因此，土官最后的告诫，是最切要的，我们应该特别注意和学习它！

结 愿 分

“今依《土官论》，略录少分义，愿诸见闻者，断迷得正智！”（注十²⁰）

到此为止，今已将从《土官论》中摘录出来的少分义理，给同学们、教师们和职员们讲完了。我就此祝愿：

一切见者、闻者：—

²⁰ 注十：这一颂是翻译者造的，不是《土官论》原文。

都断无明的迷谬！

都得中观的正智。

公元一九四九年六月二十七日记。

地点：重庆北碚缙云山汉藏教理院大讲堂。

体例：

蓝本：1995年6月浙江省佛教协会倡印之《四宗要义讲记、入中论讲记合刊》

1. 标题：大号加粗字体。
2. 土观大师之原文：法尊法师译用5号字体黑色加粗，
刘立千译用5号字体红色加粗
3. 尊法师讲记：5号字体。
4. 校对者对于感觉原文有必有修改处，悉用蓝色6号字体标出。
5. 有些地方为了方便译文与讲记结合阅读，段落亦有移动，但是文字没有改动。

吉祥圆满

2020.01.29 文愿于六祖寺校对完毕