佛法哲学总集

广说三藏经论关于色心诸法之哲学论述

下册

Science and Philosophy in the Indian Buddhist Classics

Volume IV: Philosophical Schools

尊者／监制

总集编著小组／编著

蒋扬仁钦／翻译

| 监制 |

尊者（Tenzin Gyatso）

一九三五年生于西藏东部的安多，一九八九年获诺贝尔和平奖，成为世界公民，他致力提倡慈悲、宽恕、关爱等普世价值，促进世界主要宗教传统间的和谐及相互了解；作为佛教徒，他以修持、讲说菩提心及空正见，护持佛陀教法；身为藏人，他为藏人争取自由与公义，并努力保存西藏文化。

| 编著 |

总集编著小组

・成员・

负责人——

南嘉寺住持——色拉杰扎仓充拓仁波切

编辑主顾问——

博士朗日巴图登锦巴

编辑顾问——

色拉昧扎仓仰丁仁波切
洛色林扎仓格西图滇悲桑
南嘉寺比丘图滇扬佩

《总集》编辑者——

甘丹东顶扎仓格西强区桑杰
哲蚌洛色林扎仓格西朗望桑杰
甘丹北顶扎仓格西纪萨重千转世
哲蚌多门扎仓格西洛桑开却

| 翻译 |

蒋扬仁钦（黄春元）

自一九九六年起，担任尊者的汉语口译至今。一九八九年，前往北印度达兰萨拉辩经学院（Institute of Buddhist Dialectics）学习长达十四年的五部大论、四大教派的高等教育，最后以〈心与空〉的哲硕论文，获取甲级成绩及「无别大教授师」之学位。二〇一四年取得哈佛文理学院（Harvard GSAS）的博士学位。著有《我的上师尊者》、《自己的路，勇敢的走》、《为什么学佛》；译有《善言初慧择眼》、《觉灯日光》、《尊者开示佛子行三十七颂》、《中观根本论释・佛护论》、《佛法科学总集》等。

第四品 · 說二諦基法真相 011

甲一、总说 012

甲二、佛教毗婆沙部与经部两派如何安立二谛 017

乙一、毗婆沙部论述 017

乙二、经部论述 023

甲三、瑜伽行派说三性相摄入二谛之理 027

甲四、说无自性派如何安立二谛 037

乙一、二谛各自的性质及其数量 037

乙二、二谛是体性一或异的观察 047

乙三、异门胜义与非异门胜义的差别 055

乙四、如何区分正倒二世俗 066

乙五、心识证知二谛的顺序 074

第五品 · 观察我与无我 077

甲一、总说 078

甲二、非佛宗师如何主张我 081

乙一、数论派如何主张觉知士夫之我 081

乙二、胜论派与正理派如何主张我 087

乙三、伺察派如何主张我 096

乙四、吠檀多亦称密义派如何主张我 100

乙五、耆那派如何主张我 105

甲三、佛教成立无我 108

乙一、如何破常一自主之我 108

乙二、破犊子派所许的不可说质体有之补特伽罗 116

乙三、汇集并列举破自主人我的理由 124

甲四、息破我之争 130

乙一、虽是无我，业果关系仍合理化 130

乙二、如何安立我的性质于名言之中 135

乙三、附带解说成立前后世的理由 145

第六品 · 说瑜伽行派的真实义 157

甲一、总说 158

甲二、说诸法自性的三性相 161

乙一、三性相各自的性质 161

乙二、观察三性相是一或异 172

甲三、广说圆成实性 177

乙一、依他起为何是遍计执之空 177

乙二、辨认所遮增益 184

乙三、依理成立依他起是遍计执之空 190

甲四、别说所能非异质 200
乙一、依理破除所能为质体异 200
乙二、说无外境有的结论 215
甲五、如何成立唯识 218
乙一、成立唯识 218
乙二、于唯识中建立名言 225
乙三、如何因见唯识的真实义而得解脱 232

第七品 · 别说中观师的空见 245
甲一、阿阇黎龙树建立诸法皆无自性 246
乙一、总说 246
乙二、破四边之生故，成立诸法皆无谛实生 250
乙三、依因果性三与作处作者作业三等，破自性有 272
甲二、另说中观师依何盛名理破谛实事物 285
乙一、阿阇黎清辨之理——同理推论 285
乙二、阿阇黎寂护之理——离一离异 289
乙三、阿阇黎月称之理——七相 310
乙四、理据之王——缘起因相 317
甲三、观察成立空性理的所遮为何 319
甲四、中观师是否持其自宗主张 328
甲五、为何注释阿阇黎龙树著作的中观师有自续及应成两派 341
甲六、成立空性与缘起同义 359
乙一、总说 359
乙二、缘起的词义及其解读 360
乙三、因果缘起 366
乙四、观待施设之缘起 367
乙五、空性与缘起彼此如何互助 374

第八品 · 建立佛教量学 381
甲一、总说圣域印度的量学 382
甲二、观察量的数量及其性质 392
甲三、建立现量 406
乙一、总说 406
乙二、如何成立现识是离分别且不错乱 410
乙三、现识的分类 416
乙四、附带解说见似现识 437

甲四、说比量 443
甲五、建立量果 448
甲六、附带解说比度所依——正因 458
乙一、总说 458
乙二、成立三相是正因定义 459
乙三、决定同品遍与异品遍时，为何必依相属 464
乙四、为何正因决定分为果、自性、不可得三 469
甲七、附带解说应成的不共量学 474
乙一、总说 474
乙二、量的定义及其分类 476
乙三、如何安立意现量 478
乙四、自续与应成两派述说量如何趋境之差异 480

第九品 · 声义与排他论 489
甲一、总说 490
甲二、何谓声是成立趋入的见解 493
甲三、阿阇黎陈那成立排他性之声义 498
乙一、破他方所说声义 498
乙二、自宗成立能诠声是排他性的具境 512
甲四、吉祥法称细说声与分别是排他性的具境 524
甲五、略说他方依何主要理由反驳排遣论 538
乙一、《真如集论》如何诠释 538
乙二、观察遮遣法的非遮与无遮为何，及其相关驳论 544
乙三、一切能诠声应成异名 545
乙四、观察性别用词、数量、动词、祈使句、副词等而破他论 548
乙五、诠「排他」之声的自返体不一定是遮遣趋入 550
乙六、诠「所知」之声并无所遮他法，故声不一定是遮遣具境 552
乙七、证知应成互依 553
甲六、略说后期持遮论者如何诠释排他论 559
甲七、总结 576

参考文献 583

第四品・
說二諦基法真相

甲一、总说

《佛法哲学总集・上册》汇编了圣域印度内外宗义的要义，这本《佛法哲学总集・下册》将另外阐释的见解为：建立基法二谛；从胜义谛所延伸的观察我或无我；特说唯识派与中观派的见解为何；建立量学，以及从量学所延伸的声义与排他论等关键内容。

下册内容主要所依据的论著为：阿阇黎龙树的中观理聚等论；阿阇黎提婆的《四百论》；阿阇黎佛护的《中观根本论释・佛护论》；阿阇黎清辨的《中观心要论》及其自释、《般若灯论释》；阿阇黎月称的《显句论》、《四百论释》、《六十颂如理论释》、《入中论》及其自释；阿阇黎寂护的《中观庄严论》及其自释、《真如集论》；阿阇黎莲花戒的《真如集论释》及《中观明论》；阿阇黎慧心要的《中观分别二谛文》及其自释；至尊怙主慈尊的《慈氏五论》[1]；阿阇黎无著《瑜伽师地论》；阿阇黎世亲的《唯识二十论》、《唯识三十论颂》、《阿毗达磨俱舍论》及其自释、《辨法法性论释》、《大乘庄严经论疏》、《辩中边论》、[2]《摄大乘论释》；阿阇黎陈那、法称，以及其追随者们所造的量学典籍；诸多如《数论颂》等非佛外道阿阇黎的哲学著作；鸠摩梨拉婆吒的《颂释论》等外道量学典籍，以及引据彼等再稍做广释及相关的研究。

先说关于二谛的建立。我等认为，古老圣域印度的多数哲学家们，在建立基法真相时，无论有无直接以「世俗」、「胜义」等用词表述二谛，却都一致区分「尚未因宗义改变其心智的普通人对境的看法」以及「基法真相为何」二者的差异。像是数论派把所知分为二十五谛法，其中首要者是自性及觉知士夫之我，彼二是胜义谛，其余二十三法是世俗错误的现相。若得见证基法真相的智慧，一切变异的诸法将停止显现。同样地，吠檀多派说，只有证知大我或梵天的无所能二元之常智是胜义谛，所见一切二元诸法仅是世俗幻化。胜论派与正理派等论师安立谛实有的质、德、业、同、异、和合的所知六句义，而认为一切诸法之所以存在，都是建立在六句义的作用上。由此

1 译者注：直译是「慈氏论」。此处则采用普遍广传的用词。

2 译者注：直译是「慈氏论的注释」。在慈氏五论的注释中，世亲所造的注释只有三论：《辨法法性论释》（རྣམ་ཉིད་རྣམ་འབྱེད་ཀྱི་འགྲེལ་པ།*Dharma-dharmatā-vibhaṅga-bhāṣya*）、《大乘庄严经论疏》（མདོ་སྡེ་རྒྱན་གྱི་ཚིག་འགྲེལ།*Mahāyāna-sūtrālamkāra-kārikā-bhāṣya*）、《辩中边论》（དབུས་མཐའ་འགྲེལ་བ། *Madhyāntavibhāgakārikā Bhāṣya*）。

可见，各宗派对于二谛建立，有诸多不同的说法。话虽如此，哲学家们异口同声说，依理建立真相时，可区分成「当下的显现或根据所现的属性」以及「存在的究竟真相之属性」二种性质。

众所周知，佛教宗义论师们特别采用「二谛」的词汇，并依二谛之理建立基法真相的基础，尤其是圣者龙树以及其弟子的中观师们。中观师以二谛建立真相，也是源于了义经的缘故，如宝积部的《父子合集经》等多经亦如是说。《父子合集经》云：

「如来于世俗谛及胜义谛明了通达，无有限碍。彼世俗者，谓世间行，若业若报，已生未生，皆悉知之，无有错谬；彼胜义者，第一清净，不可识别，不可智知，不可言说，不可显示……[3]世间智者于实法，不由他悟自然解，所谓世俗及胜义，离此更无第三法。」[4]

《大方等大集经·无尽意菩萨品》云：

3 德格版，经，宝积，ཇ།卷，第十六品，60背页；对勘本版，书号42，147页。汉译来源：宋日称等译《父子合集经》（T.11.320.941c.28）。

4 德格版，经，宝积，ཇ།卷，第十六品，61背页；对勘本版，书号42，150页。汉译来源：宋日称等译《父子合集经》（T.11.310.942a.29）。

「复有二谛。何等二？俗谛、第一义谛。何等俗谛？若说苦集道谛。若世间语言、文字、假名法等。云何第一义谛？若于涅槃法终不忘失。何以故？如与法界其性常故，菩萨随俗不生厌倦，观第一义而不取证。复有一谛。何等为一？于一切法无所倚着，为化众生现有所著，是名菩萨观谛方便。」[5]

《尼干子问无我义经》[6]亦云：

「世俗胜义谛，二种今当说，世俗即世法，胜义无过上。」[7]

圣者阿阇黎龙树所造的《中观根本慧论》依彼等了义经典而清楚述说其义。论云：

「诸佛依二谛，为众生说法。一以世俗谛，二第一义

5 德格版，经，中观，ས།卷，第四品，123背页；对勘本版，书号60，311页。汉译来源：北凉天竺三藏昙无谶译《大方等大集经》（T.13.397.197b.13）。

6 འཕགས་པ་བདག་མེད་པ་དྲིས་པ་ཞེས་བྱ་བ་ཐེག་པའི་མདོ།。

7 德格版，经，经典，ས།卷，6背页；对勘本版，书号60，17页。汉译来源：《尼干子问无我义经》（T.32.1643.172b.18）。

> 谛。若谁尚未知，二谛之分别，则于佛所说，深义不得知。不依名言故，不能示胜义，不知胜义故，不能得涅槃。」[8]

导师薄伽梵所说的一切法都是基于二谛，即世间的世俗谛及胜义谛两者。不懂二谛的分别为何，不能得知佛说的深奥真实义。佛依世俗或是名言谛而说胜义谛。若不得知胜义谛，则不可能获得脱离痛苦的解脱。阿阇黎慧心要的《中观分别二谛文》亦说相同的内容。论云：

> 「证知分二谛，不迷牟尼法，资粮遍积累，圆满到彼岸。」[9]

吉祥月称的《入中论》云：

8 德格版，论，中观，ཙ卷，第二十四品，第8-10句偈颂文，14背页；对勘本版，书号57，36页。汉译来源：蒋扬仁钦博士译《中观根本慧论》。鸠摩罗什大师翻译的《中观根本慧论》与藏译稍有不同，鸠摩罗什大师译文为（T.30.1564.32c.16）：「诸佛依二谛，为众生说法。一以世俗谛，二第一义谛。若人不能知，分别于二谛，则于深佛法，不知真实义。若不依俗谛，不得第一义，不得第一义，则不得涅槃。」

9 德格版，论，中观，ཝ卷，第2句偈颂文，1正页；对勘本版，书号62，755页。汉译大藏经内并无此译。

> 「由名言谛为方便，胜义谛是方便生，不知分别此二谛，由邪分别入歧途。」[10]

阿阇黎龙树及其弟子众的中观论著，都格外着重依理诠释二谛分支、二谛一一性质、二谛是一或异的观察、识的证知之理等内容，以建立基法真相。关于这项普及的传统，将会在后面「说无自性派如何安立二谛」章节中补充说明。

甲二、佛教毗婆沙部与经部两派如何安立二谛

乙一、毗婆沙部论述

此章将略说，佛教说实二派毗婆沙部与经部是如何建立二谛分别。阿阇黎世亲的《阿毗达磨俱舍论》提及毗婆沙部的观点，论云：

> 「彼觉破便无，慧析余亦尔，如瓶水世俗，异此名胜义。」[11]

10 德格版，论，中观，ཁ卷，第六品，第80句偈颂文，208正页；对勘本版，书号60，528页。汉译来源：法尊法师译《入中论》。

11 德格版，论，阿毗达磨，ཀུ卷，第六品，第4句偈颂文，18背页；对勘本版，书号97，43页。汉译来源：玄奘大师译《阿毗达磨俱舍论》（T.29.1560.320c.10）。

世俗谛的性质：由于击破或被心识分解其支，消灭执尔之识。事例如瓶子，因为执瓶之识会随着槌头破瓶而灭。还有，当所有瓶支被心识一一分解时，执瓶识也同样会被灭。「消灭执尔之识」是指，在槌头等工具击破或由识分解的最后，执尔之识彻底消失的意思。此派主张世俗谛与施设有二法同义。

世俗谛的词义：名「世间、世俗」者，是证瓶、水等世俗之境的心识，是其境故，称「世俗谛」。阿阇黎佛子的《阿毗达磨俱舍论释——明义论》云：

> 「另一说如是，世间人所执是世俗谛。以是世俗之名，或具烦恼识与非具烦恼之识的所执故，为世俗谛。」[12]

世俗谛的分类法有三种。第一种分类法是基于击破的「可变坏世俗」[13]，以及「意处可变坏世俗」[14]两者。可变坏世俗的事例如瓶

12 德格版，论，阿毗达磨，ʂ'i卷，第六品，160背页；对勘本版，书号80，1224页。汉译大藏经内并无此译。

13 བཅོམ་པས་འཇིག་པའི་ཀུན་རྫོབ། 。藏文直译为「击破故坏」，此处的相关汉译用词「可变坏」则是参考玄奘大师所译的《大毗婆沙论》。

14 རྣམ་འཇིག་པའི་ཀུན་རྫོབ། 。藏文直译为「以识坏灭」，此处的相关汉译用词「意处可变坏」则是参考玄奘大师所译的《大毗婆沙论》。

子，因为执瓶识会随瓶子被槌所击而灭。后者意处可变坏世俗，即无法以槌等物而坏，执尔识却随心识分解其法的一一支分而灭，其事例如水，以槌等物虽可击水，却不能分解水中的香、味等尘，而执水识却因心识分解其聚中的香等一一微尘而灭。因此，可变坏世俗一定是意处可变坏世俗，而意处可变坏世俗不一定是可变坏世俗。阿阇黎满增的《俱舍满增注》云：

> 「可变坏者是瓶等物。意处可变坏者是水等物，虽击却不应理分解味等故。」[15]

第二种分类法：一、形状世俗，如瓶等具形事物。二、聚体世俗，如瓶内的水，即积聚诸多支分者。阿阇黎满增的《俱舍满增注》云：

> 「另一世俗相为二，即瓶等具形世俗，以及水等聚体世俗，故说为二。」[16]

15 德格版，论，阿毗达磨，ʂi卷，第六品，155正页；对勘本版，书号81，1307页。汉译大藏经内并无此译。

16 德格版，论，阿毗达磨，ʂi卷，第六品，155正页；对勘本版，书号81，1307页。汉译大藏经内并无此译。

彼二的差异是，形状世俗一定是聚体世俗，聚体世俗不一定是形状世俗。以水为例，执水识会随心识一一分解水中的香、味而灭，却不能击破水中八尘质使其分离，所以水不是形状世俗。

第三种分类法：一、观待世俗他法的世俗，即可变坏世俗与意处可变坏世俗两者的共同体，如瓶子。二、观待质体他法的世俗，即执瓶水之识虽随心识一一分解瓶水的八尘质而灭，但瓶水本身不会因击破而灭。阿阇黎满增的《俱舍满增注》云：

「另一世俗相为二，待余世俗与待余质体。一切待余世俗既是坏灭亦是遮余。一切待余质体仅是遮余却非坏灭，不能令八微尘于其支中分离故。」[17]

以瓶为例，所观待世俗他法的「他」，指的是不同于瓶却是构成瓶子基础的土坯，而瓶水所观待质体他法的「他质」，指的是瓶水的所依，即地大等八微尘亦是聚体瓶水中的质体相异之色法。阿阇黎满增的《俱舍满增注》云：

17 德格版，论，阿毗达磨，ཏུ卷，第六品，160背页；对勘本版，书号80，1323页。汉译大藏经内并无此译。

「抑或，『如瓶水世俗』谓举二例，即二世俗之说。有诸瓶皆依土坯，故是待余世俗之世俗。水等待色法故，是待余质之世俗。」[18]

胜义谛的性质：被击破或被心识分解其法支分，却不灭执尔之识。其事例如无方分极微尘、无时分心识、无为法。《阿毗达磨俱舍论自释》云：

「若物异此，名胜义谛。谓彼物觉彼破不无，及慧析余彼觉仍有，应知彼物名胜义谛。如色等物碎至极微，或以胜慧析除味等，彼觉恒有，受等亦然，此真实有故名胜义。」[19]

阿阇黎满增的《俱舍满增注》亦云：

「『受等亦然』谓受、想、思等亦有聚体世俗；应观受等一一仅是质体有。何以故？诸受虽遭识之分解，受之自

18 德格版，论，阿毗达磨，ཏུ卷，第六品，155正页；对勘本版，书号81，1307页。汉译大藏经内并无此译。

19 德格版，论，阿毗达磨，ཏུ卷，第六品，7正页；对勘本版，书号79，695页。汉译来源：玄奘大师译《阿毗达磨俱舍论》（T.29.1558.116b.21）。

性仍为识故，受是质体有。当同理依如是观思等。」[20]

色、受等虽具续流及其支分，击破彼等或心识分解彼等支分时，却不能灭执尔之识，故而主张色、受是胜义谛。不同点在于，色是胜义谛，但一手肘长的色是世俗谛；受是胜义谛，但具三剎那长的属性之受是世俗谛。此派说胜义谛与质体有同义。

胜义谛的词义：名「胜义」者，是证无方分微尘等殊胜境之智。是彼智之境故，名「胜义」又名「真谛」。阿阇黎佛子的《阿毗达磨俱舍论释——明义论》云：

「同理，『胜义谛』谓殊胜慧之义，故名『胜义』。既是殊胜义亦是真谛，故名『胜义谛』。」[21]

胜义谛分二：一、有为法的胜义谛，如无方分微尘、无时分心识。二、无为法的胜义谛，如无为虚空。

20 德格版，论，阿毗达磨，ཤུ卷，第六品，155正页；对勘本版，书号81，1308页。汉译大藏经内并无此译。

21 德格版，论，阿毗达磨，ཏུ卷，第六品，160背页；对勘本版，书号80，1224页。汉译大藏经内并无此译。

乙二、经部论述

经部与毗婆沙部宗义相同的部分，只有随经经部诸师所许的二谛定义及其事例，然而，彼二在「三无为法[22]及形状是否为质有」的说法上却存有差异。不同于毗婆沙部，随理经部诸师所许的二谛分别，则是依据该法是否为胜义能作义[23]而定。如吉祥法称的《释量论》明文所云：

「胜义能作义，是此胜义有。余为世俗有，说为自共相。」[24]

《释量论》直接指出胜义谛的性质是胜义能作义，反之，世俗谛的性质则是非胜义能作义。胜义谛是自相、现识所取境；世俗谛是共相、分别心所取境。在前经部的章节时，已解释了共自二相的差异。

22 译者注：虚空、择灭、非择灭三法。

23 译者注：「胜义能作义」是法尊法师的译词，其义为：真实具足能力引发其果的作用者。

24 德格版，论，量，ཏེ卷，第三品，第3句偈颂文，118背页；对勘本版，书号97，526页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

如瓶子，胜义能作义是胜义谛的性质；胜义谛、事物、自相、无常、有为法、行等同义。胜义谛的词义：如至上殊胜的现识所见义般的真谛，故称「胜义谛」。如无为虚空，非胜义能作义是世俗谛的性质；世俗谛、非事物法、共相、无为法、常等同义。世俗谛的词义：于世俗分别所见义中是真谛，故称「世俗谛」。抑或，只于世俗分别所见义中是真谛，故又称为「意中谛」。像是执木分别所见的木之义总，只于见木意乐中是真木[25]，实际上不是真木，如《释量论》云：

「彼由意乐力，宣说为有总。」[26]

分别心为什么称为「世俗识」呢？自相境的不共性为所取境后而见自相，障蔽其见，故称「世俗」[27]。《释量论》云：

「依于诸异事，现为一义觉，由其自体性，障蔽余体性。」[28]

25 译者注：直译是「真相」、「真谛」。

26 德格版，论，量，ཅི།卷，第一品，第70句偈颂文，97正页；对勘本版，书号97，426页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

27 译者注：中文里的世俗是通俗、庸俗的意思，却无障蔽的意涵，但世俗的藏文（ཀུན་རྫོབ།，英文译作obscuration）是指障蔽。

28 德格版，论，量，ཅི།卷，第一品，第68句偈颂文，97正页；对勘本版，书号97，475页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

论说，见[29]树木的义总之识，依赖异于非木的树木明例[30]事物后，视所有树木明例为同一类别。因此，彼识因树木义总障蔽能见自相树木，故说彼识是世俗识。[31]

为何此派主张自相事物是胜义谛，无为诸常是世俗谛呢？这得根据有无生果的能作义而立。《释量论》云：

「若一切无能，种等于芽等，现见有功能，若计彼世俗，云何能如是。」[32]

论说，生若非胜义有，种子将不能发芽，将违现识所见。若说种子有能力发芽，而生则是世俗有。反问：之所以发芽是否源于种子的不共性？若不源于种子的不共性，犹如设绳为蛇；若源于种子的不共性，将与说是世俗相违，故不应理。此义同于经部、唯识依其不共

29 译者注：直译是「执」，但实际上其义应该为「见」。执木分别只见木的义总，却不执木的义总，否则执木分别将欺诳于其所执境，将有「成为颠倒识」之过。藏译的量学典籍中，将「见总识」惯称为「执总识」（སྤྱི་འཛིན་ཞི་རྟོག）。

30 ཤིང་གསལ་ལ་ཡང་རྟ་ཤིང་གི་གསལ་བའི་དཔེ་བཤད།。译者注：能藉由某事例明确表示其总，故称「明例」，如木的明例就是木的事例。

31 译者注：这一段话是针对「依于诸异事，现为一义觉，由其自体性，障蔽余体性」偈句的消文。

32 德格版，论，量，ཅི།卷，第三品，第4句偈颂文，118背页；对勘本版，书号97，526页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

理而破中观时所说的内容。

不同于毗婆沙部所说，经部承许无为法非质有，如阿阇黎世亲于《阿毗达磨俱舍论自释》所说，虚空、择灭、非择灭只是无遮，非质有。论云：

「经部师说：一切无为皆非实有[33]，如色受等别有实物，此所无故。若尔，何故名虚空等？唯无所触说名虚空，谓于暗中无所触对，便作是说此是虚空。已起随眠生种灭位，由简择力余不更生，说名择灭。离简择力，由阙缘故余不更生，名非择灭，如残众同分中天者余蕴。」[34]

不同于毗婆沙部的另一观点是，随经经部师说，形状是依不同的色尘而被施设为长短而已，非质有，是施设有。《阿毗达磨俱舍论自释》云：

「经部说：形非实有，谓显色聚一面多生即于其中假立长色，待此长色于余色聚一面少中假立短色，于四方面并多生中假立方色，于一切处遍满生中假立圆色，所余形色随应当知。如见火炬于一方面无间速运便谓为长，见彼周旋谓为圆色，故形无实别类色体。若谓实有别类形色，则应一色二根所取，谓于色聚长等差别，眼见身触俱能了知，由此应成二根取过。理无色处二根所取。」[35]

毗婆沙部表示，施设有与世俗谛同义，质有与胜义谛同义。随理经部则表示，世俗谛与常法同义，有为法与胜义谛同义。随经经部的二谛建立虽与毗婆沙部相同，却否认三无为法是质有。

甲三、瑜伽行派说三性相摄入二谛之理

慈氏五论中的《大乘庄严经论》与《辩中边论颂》，是瑜伽行派或称「唯识派」的根本典籍。圣者无著及世亲的著作，直接以大乘宗部整体的术语建立二谛。我等认为，如《佛法哲学总集・上册》关

33 译者注：玄奘大师的译词是「实有」。为能区分「真实有」和「质有」的差异，本人决定将「རྫས་སུ་གྲུབ་པ།」译为「质有」或「质体有」。

34 德格版，论，阿毗达磨，ཀུ卷，第二品，94正页；对勘本版，书号79，233页。汉译来源：玄奘大师译《阿毗达磨俱舍论》（T.29.1558.34a.12）。

35 德格版，论，阿毗达磨，ཀུ卷，第四品，167背页；对勘本版，书号79，413页。汉译来源：玄奘大师译《阿毗达磨俱舍论》（T.29.1558.68b.1）。

于唯识宗义的章节中所说，瑜伽行派自宗在建立基法真相时，将诸法归类为三性相——依他起性、遍计执性、圆成实性。

简而言之，由因缘所生是依他起性；于依他起上，增益其性质和特征的遍计所执是遍计执性；「空依有法依他起非所遮遍计执」之空是圆成实、胜义性，而这种「依他起非遍计执」之空的圆成实则是中道。瑜伽行派再表示，不净依他起之妄念是谛实有；增益依他起为自性或差别等所能二元的遍计所执非谛实有；依他起非遍计执的空性是谛实有。如圣者慈尊怙主的《辩中边论颂》云：

「虚妄分别有，于此二都无。」[36]

圣者无著的《摄大乘论》，以及阿阇黎世亲的《唯识三十论颂》、《唯识二十论》及其自释等论，也同样以三性相之说为主而建立诸法性质。至于瑜伽行派如何依三性相建立真实义的不共关键，之后再行解释。此派依三性相总述二谛时，说依他起与遍计执二为世俗谛，而圆成实是胜义谛。圣者慈尊的《辨法法性论》云：

36 德格版，论，唯识，ཕི།卷，第一品，第2-3句偈颂文，40背页；对勘本版，书号70，902页。汉译来源：唐玄奘大师译《辩中边论颂》（T.31.1601.477c.9）。

「此等一切，二类所摄，谓法与法性。」[37]

如阿阇黎世亲所言，以能证量而区分两种真谛。《释轨论》云：

「意缘世间识之无谬境与出世间识境，故说二谛——世俗谛与胜义谛。」[38]

世俗谛的性质：观察名言之量的所获义；之所以是观察名言之量，是基于彼义[39]而成为名言的观察量。形状与颜色等皆是其事例。《释轨论》云：

「业与果报等世俗皆是质有，且非胜义有，是世间识境故。」[40]

37 德格版，论，唯识，ཕི།卷，第2句偈颂文，50背页；对勘本版，书号70，926页。汉译来源：法尊法师译《辨法法性论》（T.31.1601.477c.9）。

38 德格版，论，唯识，ཏི།卷，第三品，94正页；对勘本版，书号77，234页。汉译大藏经内并无此译。译者注：《释轨论》的作者是阿阇黎世亲。

39 译者注：观察名言之量的所获义。

40 德格版，论，唯识，ཏི།卷，第四品，109背页；对勘本版，书号77，272页。汉译大藏经内并无此译。

名言谛、虚幻、欺诳法、表相不合真相之法等，为同义异名。世俗的词义：于施设世俗、世俗识、世俗言诠三法中是真谛，故称「世俗谛」。《释轨论》云：

「由能显了是世俗，故彼所决谛名世俗谛，以是显了所诠事故，譬如二足登处名为足橙。」[41]

说明「世俗谛」词义时的施设世俗等三者，也可依序解释为：能计的分别遍计执、见二元之谬识，以及能诠之声三者。此外，明明遍计所执非谛实有，分别心却施设遍计所执为谛实有，故称「施设世俗」；虽非外境有，却执为外境有的分别依他起是识，故称「世俗识」；圆成实不能被能诠声与分别心如实诠释，却能以真实义等异名而形容，故亦称「世俗言诠」。

世俗谛分遍计执与依他起二法。此派主张，世俗谛并非清净道的究竟所缘之法，所以一切依他起与遍计执都是世俗谛。然而，「世俗有」则另有其他解读，所以要区分世俗谛与世俗有的差异。只有遍

41 德格版，论，唯识，ཤི卷，第三品，94正页；对勘本版，书号77，235页。汉译来源：法尊法师译《辨了不了义善说藏论》中引用的《释轨论》：「由能显了是世俗，故彼所决谛名世俗谛，以是显了所诠事故，譬如二足登处名为足橙。」

计所执是随名言力而安立为有，故是世俗有；依他起与圆成实是胜义有，非世俗有。

胜义谛的性质：观察究竟存在性之理智的所获义；之所以是观察究竟存在性的理智，是基于彼义[42]成为观察究竟存在性的理智。如「色与执色量非质体相异」的空性则是其事例。《解深密经》云：

「善现！我已显示于一切蕴中清净所缘，是胜义谛。」[43]

圆成实、空性、真实义、真实际、无相、胜义谛、法界等是异名。《辩中边论颂》云：

「略说空异门，谓真如实际、无相胜义性、法界等应知。」[44]

阿阇黎世亲在《辩中边论》中也解释了真实义等的内容为何。如论云：

42 译者注：观察究竟性之理智的所获义。

43 德格版，经，经典，ཅ卷，第四品，11正页；对勘本版，书号49，24页。汉译来源：唐玄奘大师译《解深密经》（T.16.676.691c.25）。

44 德格版，论，唯识，ཕི卷，第一品，第15句偈颂文，41正页；对勘本版，书号70，903页。汉译来源：唐玄奘大师译《辩中边论颂》（T.31.1601.478a.6）。

「由无变义说为真如。真性常如，无转易故。由无倒义说为实际，非诸颠倒，依缘事故。由相灭义说为无相，此中永绝一切相故。由圣智境义说为胜义性，是最胜智所行义故。由圣法因义说为法界，以一切圣法缘此生故。此中界者，即是因义。」[45]

胜义谛的词义：圣者的根本定慧是至上殊胜，尔是其义[46]，故称「胜义」；尔于其慧境中是真实，故称「谛」。《释轨论》云：

「出世间智是胜，其义故是胜义，即一切其智之境。」[47]

关于胜义谛的分类。阿阇黎世亲的《辩中边论》里，根据空依有法分十六空性，且将第十五项空性说成非事物空性[48]，一般第十五

45 德格版，论，唯识，ཕི卷，第一品，4背页；对勘本版，书号71，10页。汉译来源：唐玄奘大师译《辩中边论》（T.31.1600.465c.19）。

46 译者注：其境与其义同义。

47 德格版，论，唯识，ཕི卷，第三品，94正页；对勘本版，书号77，233页。汉译大藏经内并无此译。

48 译者注：唐玄奘大师译《辩中边论》（T.31.1600.466a.3）云：「十六谓内空、外空、内外空、大空、空空、胜义空、有为空、无为空、毕竟空、无际空、无散空、本性空、相空、一切法空、无性空、无性自性空……补特伽罗及法实性俱非有故，名无性空。此无性空非无自性，空以无性为自性故，名无性自性空。」其中的第十五空性与藏译不同，汉译是无性空，藏译是非事物空性。

项空性是不可得空性。除了所遮的差异以外，基本上，其分类义与之后在中观派二谛论时，所引用的《入中论自释》的内容相同，故于此处不多说明。

根据心识显现的所遮，可知空性有二：一、于执尔分别心的所耽境中是自相成立，然真相却非如此之空是空性。这种空性遍布一切法。二、「所能二元非质体相异」之空是空性，但这种空性不存在于无为法上。因此，两种空性有大小周遍之别。《大乘庄严经论》也说胜义谛具有五种性相。论云：

「非有亦非无，非如亦非异，非生亦非灭，非增亦非减，非净非不净，此五无二相，是名第一义。」[49]

即说，依序解说五性相。一、非有亦非无的性相：于胜义谛中「非有」遍计执与依他起二，也「非无」圆成实之性相的唯遮。二、非一亦非异的性相：胜义谛与空依有法依他起「非返体一」也「非体性异」。三、非生亦非灭的性相：胜义谛「非生」亦「非灭」。四、非增亦非减的性相：遍尽污染品的「非灭」[50]；增上清净品的「非

49 德格版，论，唯识，ཕི卷，第七品，6正页；对勘本版，书号70，815页。汉译来源：唐波罗颇蜜多罗译《大乘庄严经论》（T.31.1600.465c.19）。

50 译者注：一切污染品都已经被灭尽故，无有多余的污染品可被消灭。

增」[51]。五、非净非不净的性相：自性污染从无始起便已清净，无有污染能再被净，故「非净」；暂时的污染并非不净，故「非不净」。《大乘庄严经论》依彼五相说胜义谛为识境等，进而建立了胜义谛的五种性相。阿阇黎世亲所造的《大乘庄严经论》的注释《大乘庄严经论疏》亦云：

> 「无二之义是胜义，亦为无二义宣示五相：非有遍计所执与依他起性；非无圆成实性性。遍计执、依他起、圆成实皆非一性，故『非如』；唯此无余，故非异。法界是无为法故，非生亦非灭。污染与清净皆灭、生、如实所住故，非减亦非增。非以自性所染故，非净；远离客尘烦恼故，亦非不净。应知如是，彼等无二之五性相是胜义之性相。」[52]

阿阇黎无著的《瑜伽师地论．摄决择分》也说五相，其义却与《大乘庄严经论》稍有不同。论云：

51 译者注：同上逻辑，圆满一切清净品故，无有多余的清净品可被增上。

52 德格版，论，唯识，ཕི卷，真实义品，145正页；对勘本版，书号70，1171页。汉译大藏经内并无此译。

> 「复次胜义谛有五种相：一、离名言相。二、无二相。三、超过寻思所行相。四、超过诸法一异性相。五、遍一切一味相。」[53]

瑜伽行派主张，增益依他起的所能是质体异的遍计所执不应理，此无二之空的圆成实是谛实有。于此，阿阇黎清辨的《思择焰论》反驳：

> 「『无二之事物，非理相违故，空华岂事物？莫观是事物。』首先，若谓二元非有是事物，岂能是无？如是，若是非有，则非事物。此故，无二元之事物不应理。何以故？与自词相违故。若说：恒常决定无二元之理，故非有是事物。则驳：如是，非有空华亦应成事物。若非有空华不许是事物，亦不该观二元非有是事物。」[54]

「依他起非遍计执」之空为非事物，且非事物不合理成为谛实有。如果合理，空华也应成是事物、是谛实有，将有此过。阿阇黎世

53 德格版，论，唯识，ཇི卷，第三十七品，44正页；对勘本版，书号74，849页。汉译来源：三藏法师玄奘汉译的《瑜伽师地论》（T30.1579.713c.24）。

54 德格版，论，中观，ཥི卷，第五品，203正页；对勘本版，书号58，494页。汉译大藏经内并无此译。

亲的《唯识三十论颂》云：

「圆成实于彼，常远离前性……」[55]

如圆成实是一切「增益依他起的所能是质体异的遍计所执」之空，较于遍计执与依他起，此空是非事物；较于圆成实，此空是谛实有的事物，这种说法没有矛盾。因此，瑜伽行派说，圆成实既是非事物，又是谛实有，此论无过。阿阇黎清辨则驳，这种说法仍存有前述之过，如《思择焰论》云：

「『正观非有故，于彼无分别，事例与性相，同故答非理。』谓无遍计执与依他起，故于圆成实无有分别。尔时，建立事例与性相之际，说事例之性相是无二元事物。此时驳：若是无二事物，岂能非有？既是非有，如是，将非事物。仍同前述所言，是相违故，对方所答并非善说。」[56]

55 德格版，论，唯识，ཅི卷，第20-21句偈颂文，2背页；对勘本版，书号77，5页。汉译来源：唐玄奘大师译《唯识三十论颂》（T.31.1586.61a.18）。

56 德格版，论，中观，ཨཱ卷，第五品，203正页；对勘本版，书号58，495页。汉译大藏经内并无此译。

「如遍计执所增益的所遮法我并不存在」、「依他起非所能质体相异」，即便此类之空算是圆成实，但于事例上建立其性相时，承许于事例依他起上，建立无所能二元是谛实有的性相，将有「前述所言的无二元既是谛实有，又是非事物」的矛盾。若非事物，将不能避免与谛实有相违。清辨以此关键要义成立瑜伽行派的答复不应理。

总而言之，大乘宗部整体使用的「二谛」之词，虽被瑜伽行派所采用，瑜伽行派自宗却在三性相的基础上建立二谛。至于三性相与二谛的对应关联为何，我等未见这部分的明确说明，这部分正是中观师阿阇黎清辨、吉祥月称、阿阇黎慧心要等论师们特别要去破除的内容。

甲四、说无自性派如何安立二谛

乙一、二谛各自的性质及其数量

阿阇黎龙树以及追随其后、许无自性的论师们，专门依二谛的结构建立基法真相的宗义。阿阇黎龙树的弟子里，不仅有阿阇黎清辨及其自续派的学子，也有阿阇黎佛护与吉祥月称等中观应成派的论师。这两派在二谛的主张上存在诸多细微的差异，然而，对于二谛各自的性相、性质为何，及其数量决定为何等，两派对此立场却无差

异。为能流畅解说二谛，此处先说胜义谛的性质。胜义谛的性质：观察究竟存在性之量的所获义；之所以是观察究竟存在性之量，是基于彼义成为观察究竟存在性之量。或是，现证尔识以离二相而证知。如前引的《父子合集经》云：

「彼胜义者，第一清净，不可识别，不可智知，不可言说，不可显示……[57]超诸言说，乃至所谓色相不可得，受、想、行、识相亦不可得。」[58]

经以多种否定词详细解说其义。同样地，《大方等大集经·无尽意菩萨品》云：

「云何第一义谛？乃至无有心行，何况当有言语文字？」[59]

57 德格版，经，宝积，ཇ།卷，第十六品，60背页；对勘本版，书号42，147页。汉译来源：宋日称等译《父子合集经》（T.11.320.941c.28）。

58 德格版，经，宝积，ཇ།卷，第十六品，61正页；对勘本版，书号42，147页。汉译来源：宋日称等译《父子合集经》（T.11.320.942a.6）。

59 德格版，经，中观，མ།卷，第四品，123背页；对勘本版，书号60，311页。汉译来源：北凉天竺三藏昙无谶译《大方等大集经》（T.13.397.197b.9）。

如经所述，胜义谛无法被声音与分别心如实诠释而成其境。经论又明确说明，胜义谛只是诸法非自性有。阿阇黎龙树亦依此意趣，故于《中观根本慧论》云：

「非随他而知，寂静离戏论，无妄念非异，此为彼性相。」[60]

说胜义谛的性相有五。一、仅凭他人的语言表达不能理解，得靠自己理解。二、「寂静」谓自性有之空。三、远离妄念戏论，不受戏论所影响。四、「无妄念」谓不能以「此是彼」的妄念所计。五、「非异」谓诸法的法性皆是一味，故于胜义中无各自义。阿阇黎清辨的《思择焰论》所说的胜义谛性质，也与《中观根本慧论》的内容类同。《思择焰论》云：

「『妄念网无余，成立破除彼，寂与各自证，无妄离文字，远离一异性，无垢如虚空，以不相顺故，相顺胜义

60 德格版，论，中观，ཚ།卷，第十八品，第8句偈颂文，11正页；对勘本版，书号57，26页。汉译来源：蒋扬仁钦博士译《中观根本慧论》。鸠摩罗什大师翻译的《中观根本慧论》与藏译稍有不同，鸠摩罗什大师译文为（T.30.1564.24a.7）：「自知不随他，寂灭无戏论，无异无分别，是则名实相。」

慧。』法性真实义谓成立破除妄念网无余。何以故？以是破常、无常、有、无、坚固、断灭等一切妄念网之属性故。『寂』谓无误超越一切戏论。『各自证』谓不随他知。『无妄』谓离分别等妄念。『离文字』谓非言诠之境。『远离一异性』谓无法言诠是如此性、异性、俱性、非俱性。『无垢如虚空』谓犹如渐次离云的虚空，是无垢。不相顺前言相等之法性，故相顺不见，且不相顺本身即是相顺。应知如是慧是胜义慧。如云：『如是不见即是正见』[61]。」[62]

此外，阿阇黎提婆的《四百论》、吉祥月称的《入中论》及其自释、阿阇黎寂天的《入菩萨行论》、阿阇黎慧心要的《中观分别二谛文》、阿阇黎寂护的《中观庄严论》等所有正统的中观典籍，都一致殷重成立胜义谛须远离声与分别的戏论。其中，阿阇黎寂天的《入菩萨行论》更是这么说：

61 译者注：直译是「不见即是见」，但「如是不见即是正见」的这句经文确实出现在汉译大藏经的《胜思惟梵天所问经》（T.15.587.85a.18）里，所以译者决定于此处采用此译文。

62 德格版，论，中观，ཨི卷，第三品，56正页；对勘本版，书号58，114页。汉译大藏经内并无此译。

「胜义非心境……」[63]

西藏学者们的诸多著作对此偈词进行极广泛的研究。

胜义谛的词义：至上殊胜是根本定无妄智，是其智的所获义，故称「胜义」；并非表相与真相不一致的欺诳，故称「谛」。《思择焰论》也说该如何理解胜义。论云：

「『胜、义』谓以是所知故，为『义』，即所观与所知之词义；『胜』乃至上之词义；『胜义』谓是义亦是至上殊胜，故为『胜义』。或『胜义』谓以是至上殊胜无妄智之义，故是『胜义』。抑或，相顺至上殊胜之义，即相顺证知至上殊胜义之慧有此至上殊胜义，故称『相顺胜义』。」[64]

可依三种途径解释胜义的词义。一、以是至上之义故，是「胜」；以是所知故，是「义」。这是基于一法而说。或二、以境及

63 德格版，论，中观，ཨི卷，第九品，第2句偈颂文，31正页；对勘本版，书号67，1017页。汉译来源：如石法师译《入菩萨行论》。

64 德格版，论，中观，ཨི卷，第三品，59正页；对勘本版，书号58，119页。汉译大藏经内并无此译。

具境两个方面各自解读「胜义」：「胜」是无妄念之智，是被此智所寻获之义，故安立为「义」。或三、证知胜义即相顺无妄智，因为存在于依空性义总而证知的比度中，相顺胜义，故称「胜义」。我等认为，三种解释中，吉祥月称的见解是依以上第一者为主。如《显句论》云：

「亦是义，亦是至上殊胜，故是胜义。彼是真谛，故是胜义谛。」[65]

必须区分胜义谛的「胜义」和观察诸法是否为胜义有的「胜义」两者。前者所说的「胜义」是指诸法的真实义，即胜义谛，这点是被中观师认同的。后者所说的「胜义」，即便在名言上也是不合理的。

第二世俗谛的性质：观察名言量的所获义；之所以是观察名言之量，是基于彼义成为观察名言之量。或是，现证尔识是以具二相而证知。《父子合集经》也说世俗谛的性质。经云：

65 德格版，论，中观，ཉ།卷，第二十四品，163背页；对勘本版，书号60，397页。汉译大藏经内并无此译。

「如来于世俗谛及胜义谛明了通达，无有限碍。彼世俗者，谓世间行……」[66]

同样地，《大方等大集经 · 无尽意菩萨品》亦云：

「云何俗谛？若世间所用语言、文字、假名法等。」[67]

经说，所现的各种世间名言、声音、分别心等世间行境，其真实性只存在于世俗或名言之中。阿阇黎慧心要的《中观分别二谛文》亦以非常简洁明确的方式说此要义。论云：

「如仅显此相，世俗……」[68]

中观典籍又将同属一味的胜义谛名为「如所有性」，称世俗谛为「尽所有性」。

66 德格版，经，宝积，ཅ།卷，第十六品，60背页；对勘本版，书号42，147页。汉译来源：宋日称等译《父子合集经》（T.11.320.941c.28）。

67 德格版，经，中观，ཨ།卷，第四品，123背页；对勘本版，书号60，311页。汉译来源：北凉天竺三藏昙无谶译《大方等大集经》（T.13.397.197b.7）。

68 德格版，论，中观，ཨ།卷，第3句偈颂文，1正页；对勘本版，书号62，755页。汉译大藏经内并无此译。

世俗谛词义：于「障蔽能见真实义之愚痴真实执的世俗识」中虽是真实，实际却非如此，故称「世俗谛」。阿阇黎慧心要的《中观分别二谛文》云：

「由何于何法，障者许世俗，故是世俗谛，胜义中非谛。」[69]

《入楞伽经》解说世俗谛的「世俗」二字。经云：

「世俗有诸物，胜义无自性。诸倒无自性，彼为世俗谛。」[70]

经论说，此处的愚痴要视为实执。还有，吉祥月称的《显句论》说，世俗的梵文是「saṁvṛti」，其义有三，这很重要。《显句论》云：

69 德格版，论，中观，མ卷，第15句偈颂文，2背页；对勘本版，书号62，756页。汉译大藏经内并无此译。

70 德格版，经，经典，ཅ卷，第八品，174背页；对勘本版，书号49，429页。汉译与藏译稍有不同。汉译原文：唐实叉难陀译《入楞伽经》（T.16.672.627a.6）云：「诸法无性性，说为第一义。于无自性中，因诸言说故，而有物起者，是名为俗谛。若无有言说，所起物亦无；世谛中无有，有言无事者。颠倒虚妄法，而实不可得；若倒是有者，则无无自性。以有无性故，而彼颠倒法。」

「周遍障蔽故，是世俗，即无明是周遍障蔽事物真实义，故称世俗。或彼此观待，故是世俗，即『彼此观待故』之义。或世俗是言词，即『世间名言』的词义。此复，具有言诠、所诠、心识、所识等性相。」[71]

关于第一种理解。世俗谛的「世俗」：障蔽或障碍了知真相的愚痴是实执，诸世俗法于彼实执的显现中为实，故名「世俗谛」。二、诸法以缘起的形式存在于名言中，故是名言有或世俗有。三、世俗是指世间表述及名言，故说内外诸法只是名言施设而有的世俗。

成立真谛的数量之所以决定为二，是因为诸法的性质可分表相与究竟真相两者，或是因两种不同识的所获义，导致所知分为二谛。[72]《父子合集经》云：

「所谓世俗及胜义，离此更无第三法。」[73]

71 德格版，论，中观，ཁ卷，第二十四品，163正页；对勘本版，书号60，396页。汉译大藏经内并无此译。

72 一般来说，对「真谛由何而分」的说法林林总总。有人说，真谛之所以为二，仅是源于诸法的性质而已。有人说，唯真谛才是（分真谛为二的）源处。有人说，未增益之境是分二的源处。有人说，尚未观察的所知是分二的源处。然而，许多学者都承许，所知是分二的源处，这不仅符合正理，也与前引的《显句论》有关。

73 汉译来源：宋日称等译《父子合集经》（T.11.320.942b.1）。译者注：虽然藏译原文与此处汉译的表达方式不同，但主要内容却是相同，故而保留汉文古译。

经说所知决定分类为二。一般的决定分类有几种，像是去除三方的决定分类[74]、去除邪见的决定分类[75]，以及目的性之决定分类[76]等。从《父子合集经》所说的「更无第三真谛」[77]，可知此处的分类法正是去除三方的决定分类。吉祥月称的《入中论释》亦云：

「如是虽说有余诸谛，如其所应当知皆是二谛中摄。」[78]

《佛说十地经》、《大方等大集经・无尽意菩萨品》等经，明确列举了「相谛」、「差别谛」、「分证谛」等真谛的词汇，[79]而这一切都被二谛所摄。

关于成立真谛决定分类为二的理由。所知决定分为二谛，不多不少，因为所知都被二者所摄，即欺诳性与非欺诳性。否定一者将会

74 ཕྱང་སུམ་གཅོད་བའི་གྲངས་ངེས།。

75 འཕྲག་རྟོག་གཅོད་བའི་གྲངས་ངེས།。

76 དགོས་པ་ཅན་གྱི་གྲངས་ངེས།。

77 译者注：《父子合集经》的汉译原文是：「所谓世俗及胜义，离此更无第三法。」

78 德格版，论，中观，ཁ།卷，第五品，243背页；对勘本版，书号60，656页。汉译来源：法尊法师译《入中论释》。

79 译者注：如《佛说十地经》（T.10.287.552a.2）云：「相谛、差别、成立谛，事谛、生尽及道谛，乃至无碍佛智谛……」

成立另一者，成立一者必定否定另一者，如有情与非有情，欺诳性与非欺诳性二者是彼此排斥，直接相违。此义如《中观明论》云：

「遍立某法则遍断尔法。[80]彼二是互破所住之性相。何法是互破所住之性相，彼则周遍一切相。何法周遍一切相，彼则遮遣他法。何以故？如有情与非有情之差别。」[81]

乙二、二谛是体性一或异的观察

所知决定分为二谛，这是佛教宗义论师一致认同的，然而对于二谛是体性一或异，立场却非一致。毗婆沙部说，胜义谛与质有同义，而世俗谛与施设有同义，所以，随质有与施设有分属两种类别，推出二谛是体性异。同样地，随理经部的论师也认为，能作义是有其能力生自果，是胜义谛；无其能力生自果的无为法、共相等是世俗谛。所以我等认为，随理经部安立二谛是体性异。

80 译者注：这段原文中有两个否定词，即负负得正之义，所以译者决定于此处避免使用否定词，否则难以理解。直译为：「遍立某法则不遍断尔法之非。」

81 德格版，论，中观，ས།卷，219正页；对勘本版，书号62，1323页。汉译大藏经内并无此译。

根据大乘宗义所分的瑜伽行与说无自性两派的观点，二谛是基于同一有法及其特征而被抉择的缘故，特别提出二谛非体性异的论述。其中，中观师对此立场更为坚定。如《般若波罗蜜多心经》云：

「色不异空，空不异色，色即是空，空即是色。」[82]

以及《大宝积经·大迦叶请问经》云：

「复次迦叶！真实观者，不以空故令诸法空，但法性自空。」[83]

依据前引经文等，中观论师殷重成立，胜义谛是空依[84]有法的属性，绝非异于空依有法的体性。《菩提心释》依喻明说其义。论云：

「迥异世俗之，空性不可得。世俗是空性，空性仅世俗，无此定无彼，如有为无常。」[85]

82 德格版，经，各式般若，ཀ卷，145正页；对勘本版，书号34，403页。汉译来源：唐玄奘大师译《般若波罗蜜多心经》（T.16.672.627a.6）。

83 德格版，经，宝积，ཚ卷，第四十三品，130背页；对勘本版，书号43，363页。汉译来源：唐菩提流支译《大宝积经》（T.11.310.634a.5）。

84 译者注：直译是「空处」，意指空性所依之处、于何处所建立的自性空。

说胜义谛或真实义不异于空依世俗法的体性，因为空依世俗法本身非自性有。如有为法与无常的体性非异，同样地，空依世俗谛与空性胜义谛两者的体性也非异。

建立二谛不应基于不同法上，而是要基于同一法上，因为抉择二谛源于见虚妄识及见真谛二识的所获义。吉祥月称的《入中论》也非常清楚地阐释其义。论云：

「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。」[86]

同一苗性，因被名言识所获，是世俗性；因被真实义理智所获，是胜义性。论说每一法皆有彼二性。《入中论释》也非常明确指出，建立二谛要基于一法。论云：

85 德格版，论，续，ཇི卷，41正页；对勘本版，书号18，115页。汉译来源：蒋扬仁钦博士译《菩提心释》。

86 德格版，论，中观，ཛ卷，第六品，第23句偈颂文，205正页；对勘本版，书号60，564页。汉译来源：法尊法师译《入中论》。

「胜义谓现见真胜义智所得之体性，此是一体，然非自性有。世俗谓诸异生为无明翳障蔽慧眼，由彼妄见之力所得体性，然非如异生所见自性，即实有彼自性。故一切法有此二种体性可得。」[87]

研究二谛是体性一或异时，一个必要的决定关键点是，依《解深密经》中的「许二谛是体性异」的四应成之过，以及「许二谛返体是一」的四应成之过，加以思择。关于二谛是体性异的第一过，如《解深密经·善清净慧品》所云：

「若胜义谛相与诸行相一向异者：已见谛者于诸行相应不除遣；若不除遣诸行相者，应于相缚不得解脱；此见谛者于诸相缚不解脱故，于粗重缚亦应不脱。」[88]

经说，二谛若是体性异，将有此过，即见瓶等世俗法上的空性胜义谛，仍不能断彼等世俗法的执着，且不可能会有世俗法的耽执已断，更不可能会有脱离轮回的时候。

87 德格版，论，中观，ཌ།卷，第六品，253正页；对勘本版，书号60，680页。汉译来源：法尊法师译《入中论释》。

88 德格版，经，经典，ཅ卷，第三品，7背页；对勘本版，书号49，16页。汉译来源：唐玄奘大师译《解深密经》（T.16.676.690b.24）。

二谛是体性异的第二过，如《解深密经·善清净慧品》所云：

「若胜义谛相与诸行相一向异者，应非一切行相共相。」[89]

经说二谛若是体性异，「瓶等非法我」之空将不能成为瓶等世俗法的共相。如此一来，将有「否定瓶等是法我之空」的过失。

二谛是体性异的第三过，如《解深密经·善清净慧品》所云：

「若胜义谛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。」[90]

经说，若二谛是体性异，将有「瓶等世俗法上的空性并非瓶等的真实义」之过。

二谛是体性异的第四过，如《解深密经·善清净慧品》所云：

「又应俱时别相成立，谓杂染相及清净相。」[91]

89 德格版，经，经典，ཅ卷，第三品，8正页；对勘本版，书号49，18页。汉译来源：唐玄奘大师译《解深密经》（T.16.676.690c.18）。

90 德格版，经，经典，ཅ卷，第三品，8背页；对勘本版，书号49，19页。汉译来源：唐玄奘大师译《解深密经》（T.16.676.691a.3）。

91 德格版，经，经典，ཅ卷，第三品，8背页；对勘本版，书号49，19页。汉译来源：唐玄奘大师译《解深密经》（T.16.676.691a.4）。

经说二谛的体性若是异，将有「佛必须同时见世俗谛与胜义谛是体性异」之过。简单概述前述内容：如果色等有法的真实义胜义谛，与色等有法是体性异时，将有四过。一、如证知山中有火的心识不能伤害增益海中有火的执着，同样地，证知色之法性的心识将不能伤害色的真实执着。二、如瓶子并非毹毯的真相，同样地，「色非谛实有」之空将不会成为色法的真相。三、如瓶子并非毹毯的真实义，同样地，于色法上破除谛实有戏论的唯遮，将不会成为色法的真实义。四、见色是有为法的同时，又能另见色是无为法，同样地，应成「见真实义的佛在见色法是谛实有的同时，也能另见色法非谛实有」。

若许二谛返体是一，将有四过。二谛返体是一的第一过，如《解深密经・善清净慧品》所云：

> 「善清净慧！若胜义谛相与诸行相都无异者：应于今时一切异生皆已见谛；又诸异生皆应已得无上方便安隐涅槃。」[92]

92 德格版，经，经典，ཅི卷，第三品，7正页；对勘本版，书号49，16页。汉译来源：唐玄奘大师译《解深密经》（T.16.676.690b.20）。

经说，若二谛的返体非异，正如瓶等世俗法可被凡夫现识所见，胜义谛也能被凡夫现识所见。如此一来，将有「凡夫无须精进仍可解脱」之过。

二谛返体是一的第二过，如《解深密经・善清净慧品》所云：

> 「善清净慧！若胜义谛相与诸行相都无异者，如诸行相堕杂染相，此胜义谛相亦应如是堕杂染相。」[93]

经说，若二谛的返体非异，正如贪等烦恼会因缘瓶等世俗法所生，缘世俗法上的胜义谛空性也将生起贪等烦恼。

二谛返体是一的第三过，如《解深密经・善清净慧品》所云：

> 「修观行者于诸行中，如其所见、如其所闻、如其所觉、如其所知，不应后时更求胜义。」[94]

经说，瑜伽师不须为能以现识见瓶等世俗法而精进，同样地，将有「为以现识见世俗法上的胜义法空性，瑜伽师也不须精进」之过。

93 德格版，经，经典，ཅི卷，第三品，8正页；对勘本版，书号49，18页。汉译来源：唐玄奘大师译《解深密经》（T.16.676.690c.15）。

94 德格版，经，经典，ཅི卷，第三品，8正页；对勘本版，书号49，19页。汉译来源：唐玄奘大师译《解深密经》（T.16.676.690c.29）。

二谛返体是一的第四过，如《解深密经・善清净慧品》所云：

「善清净慧！若胜义谛相与诸行相都无异者，如胜义谛相于诸行相无有差别，一切行相亦应如是无有差别。」[95]

经说，若二谛的返体是一，如于胜义谛中无青、黄、形状等差异般，有为法也将无这类差异。简单归纳前述内容：如色等有法的真实义胜义谛与其色等有法的返体是一，将有四过。一、如凡夫现证色法般，应成「凡夫也能现证色法的真相」，色与色之法性返体是一故，如瓶与瓶色。二、如缘色法而生烦恼般，应成「缘色之法性亦生烦恼」，色与色之真相返体是一故，如缘悦意色之贪。三、如凡夫不须为见色法而精进，自然可见色法般，应成「瑜伽师不须为证色法真相而精进」，色与色之真相返体是一故。四、于色法真相中并无不同类别，同样地，于色法中也应成无不同类别，色与色之真相返体是一故，如瓶柱两者的法性皆是一味、唯遮而已。

总而言之，阿阇黎龙树及其追随者们表示，二谛的差异是基于一法上的观名言识与观真实义识的所获义而分。实际上，不成立二谛

95 德格版，经，经典，ཅ卷，第三品，8正页；对勘本版，书号49，18页。汉译来源：唐玄奘大师译《解深密经》（T.16.676.690c.26）。

是体性异。阿阇黎龙树的《七十空性论》云：

「胜义唯如是……」[96]

如论所云，「内外诸法非谛实有」的空性是胜义、真实义。《六十颂如理论》亦云：

「唯涅槃谛实……」[97]

论说，唯有自性涅槃之空性承许为胜义谛。

乙三、异门胜义与非异门胜义的差别

如前已述，宗义论师们致力述说二谛时，说世俗谛是所见诸法的尽所有性，胜义谛是诸法的如所有性、真实义、皆是一味的真相。就胜义谛的体性而言，不见诸论师们于其中有不同分类，然而，中观自续派的大阿阇黎清辨、慧心要、寂护三师，于著作中提及了异门胜

96 德格版，论，中观，ཅ卷，第68句偈颂文，16背页；对勘本版，书号57，71页。汉译来源：法尊法师译《七十空性论》。

97 德格版，论，中观，ཅ卷，第36句偈颂文，21背页；对勘本版，书号57，54页。汉译来源：蒋扬仁钦博士译《六十颂如理论》。

义与非异门胜义，即建立是否符合真正胜义的类别。藏译中观论释里，就分类目的、一一分支的性质为何等，提出了不同的说法。在此先介绍三位论师的著作，其中清楚记载了胜义二分法的内容。阿阇黎清辨《中观心要论》的自释《思择焰论》云：

「胜义谓远离一切识，事物性之遮是文字境故，岂能有遮？答：胜义有二相，初者谓相应无为、出世间、无漏、无戏论也。次者谓相应有为、相顺福慧资粮、世间智、具戏论也。」[98]

阿阇黎清辨的《摄中论义》[99]云：

「胜义离戏论，彼亦有二相，异门胜义及，非异门胜义。前者亦有二，理异门胜义，遮生之胜义。四边生灭等，彼四因相理；所见诸事物，是遮生胜义。诸戏论皆空，应知此即是，非异门胜义。」[100]

98 德格版，论，中观，ཨ卷，第三品，60背页；对勘本版，书号58，152页。汉译大藏经内并无此译。

99 དབུམའཇིད་དོན་བསྡུས་པ།。

100 德格版，论，中观，ཨ卷，第2-6句偈颂文，329背页；对勘本版，书号58，852页。汉译大藏经内并无此译。

远离戏论的胜义谛分二，异门胜义与非异门胜义。异门胜义又分二，即「理异门胜义」与「遮生之胜义」。所有戏论之空就是非异门胜义。阿阇黎慧心要的《中观分别二谛文》云：

「虽遮生等法，不颠倒故许。所遮非有故，不遮于胜义。遮遍计己性，岂成非施设？故于世俗有，不于胜义有。胜义无二边，彼离诸戏论。文殊问胜义，无垢称默然。」[101]

诸胜义生之遮亦相顺不颠倒智，许为胜义。无任何所遮是谛实有故，彼遮非事物本身亦不成立于胜义之中，不言而喻。[102]遍计性之遮岂能成为非施设的胜义有？所以，彼遮是世俗有，非无倒胜义有。如是无生是不颠倒胜义谛，远离谛实有之生、无生等所有戏论，非胜义有。阿阇黎寂护的《中观庄严论》云：

「故于无倒中，非有诸事物。故诸如来说，一切法不

101 德格版，论，中观，ས卷，第9-11句偈颂文，2正页；对勘本版，书号62，756页。汉译大藏经内并无此译。

102 译者注：如唯识认为，圆成实的所遮遍计所执非谛实有，可是遍计所执之遮，这种非事物、无为法、圆成实却是谛实有。中观师说，所执非谛实有，其遮也必定非谛实有。

生。相顺于胜义，故称为胜义，即于无倒中，离诸戏论聚。」[103]

《中观庄严论自释》亦于此时补充云：

「无生等虽列入正世俗内……胜义谓断除一切事物、非事物、生、不生、空、不空等戏论之网。无生等相应且相顺彼故，名『胜义』。」[104]

研究前引中观典籍的意趣时，了知中观派为何要区分胜义谛与胜义有的差异，极为重要。以诸法的法性为例，空性是胜义谛却不是胜义有，空性不是世俗谛却是世俗有，必须确立这种细微差异。

引用前述的中观典籍后，某些西藏的中观注释，就胜义的体性分二类胜义：一、假立胜义，如破胜义生的空性，这并非真正的胜义。二、真正胜义，即远离一切戏论、不可说为有或无、非识之所证；真正的胜义只会被圣者的根本定之各自证所现证，只会成为彼慧的觉受行境。然而，根据宗喀巴大师的解释，如是胜义类别不应以胜

103 德格版，论，中观，ཙ卷，第69-70句偈颂文，55背页；对勘本版，书号62，901页。汉译大藏经内并无此译。

104 德格版，论，中观，ཙ卷，73正页；对勘本版，书号122，947页。汉译大藏经内并无此译。

义本身的体性而画分，应以具境的角度而区分。像现证法性、远离一切戏论的圣者智，就是「非异门胜义的具境」；圣者依义总而证法性的后得智，及依破四边生等理由而证法性的思所生理智等，虽未远离一切戏论，却是相顺圣者智，故是「异门胜义的具境」。同理，以圣者智所见的角度而言，法性空性是「非异门胜义之境」，以比度而证的思所生理智的角度而言，却必须是「异门胜义」。[105]

一一研究前述三位自续阿阇黎的著作很重要。像阿阇黎清辨的《思择焰论》抛出一个疑惑，即对方问中观师，如果无胜义生的空性是依理所证的话，难道这不与「胜义远离一切声与分别的戏论」的经文相违吗？《思择焰论》清楚分析回复说，胜义谛的「胜义」分二。若是指远离一切戏论的胜义，其意趣关乎圣者的无漏智。[106]显而易见，《摄中论义》与《思择焰论》所言相同。

我等认为，阿阇黎慧心要《中观分别二谛文》的主要内容是，

105 《菩提道次第略论》（塔尔寺版，宗喀巴大师文集，ཐ卷，204背页；译者注：法尊法师译的《菩提道次第略论 · 止观章》云：「理智有二，谓圣根本无分别智，与依正因量度真实之有分别理智等。《分别炽然论》说胜义中有无分别智与随顺慧二种之意趣，与《中观明论》说二种胜义之意趣相同。故解二种胜义，不约心说，唯约境胜义说，非是论义。」还有，蒙古语自在吉祥的《二谛精髓吉祥歌》（文集，ཀ卷，79正页）等也是这么说明。

106 德格版，论，中观，ཇ卷，第2-6句偈颂文，329背页；对勘本版，书号58，852页。译者注：相关内容源于阿阇黎清辨的《摄中论义》，汉译大藏经内并无此译。

否定瑜伽行派的「圆成实是胜义有」的说法。无胜义生相顺无颠倒智，故许为「胜义」，然而，无胜义生本身并非胜义有[107]，故是世俗有。不成立瑜伽行派说的「依他起非遍计执的圆成实是胜义有」，因为所遮遍计执不是谛实有，遮彼的圆成实为胜义有不合理，应远离胜义有的生、无生等一切戏论。《说无垢称经》[108]中，妙吉祥向菩萨无垢称问：「何为无二性？」菩萨无垢称保持默然无说。对此案例[109]进行探究，可发现唯识所说「圆成实是胜义有」不应理。因此，遮胜义生之空是胜义谛，却是名言有、世俗有的差异确实存在。

阿阇黎寂护的《中观庄严论》说，无任何一物是真实有或胜义有，故而佛说诸法不生。胜义有的不生与胜义相顺，故许为胜义谛，因为佛所说的真实义是要远离生与不生的一切戏论。我等认为，这点是阿阇黎清辨的《思择焰论》、阿阇黎慧心要的《中观分别二谛文》及其自释，以及阿阇黎寂护的《中观庄严论》，三论共同的意趣。

107 译者注：谛实有、真实有、胜义有同义。

108 དེ་སེལ་བྱེད་ཀྱི་མདོ་མདོ།。

109 德格版，经，经典，མ།卷，220背页；对勘本版，书号60，569页。译者注：唐玄奘大师译《说无垢称经》（T.14.476.578c.20）：「妙吉祥复问菩萨无垢称言：『我等随意各别说已，仁者当说，云何菩萨名为悟入不二法门？』时无垢称默然无说。」

如果是基于胜义的体性而区分是否为异门胜义，将与「胜义谛、真实义都是一味」、「于诸法如所有性的真相中并无分类差异」极不相符。阿阇黎龙树的《六十颂如理论》亦云：

「若诸佛宣说，唯涅槃谛实……」[110]

如此一来，与佛所说唯独自性空、自性涅槃是真谛，岂不相违？如果否定胜义生的空性是假立胜义、非胜义谛，这样一来，空性将成世俗谛，将成观察名言量的所获义。不仅如此，还有应成「破除四生的理由无关胜义的观察」之过，或应成「有三谛：世俗谛、异门胜义、非异门胜义，而三谛中的第二者异门胜义并非世俗谛与胜义谛任一」的过失，以及将违前引「《父子合集经》说所知决定为二」的经义之过等等，有诸多矛盾。所以我等认为，并非基于胜义体性而区分是否为异门胜义。

整体来说，中观师异口同声宣称，声与分别心无法如实趋入行境胜义谛。应清楚知道中观始祖圣者龙树，以及中观应成派的阿阇黎佛护、吉祥月称、佛子寂天等人的著作中，并无出现关于胜义的真假

110 德格版，论，中观，ཅ།卷，第36句偈颂文，21背页；对勘本版，书号57，54页。汉译来源：蒋扬仁钦博士译《六十颂如理论》。

之分，或是异门与非异门之分。在了知中观派如何建立二谛论述时的一项重要难处是，彼等论师不这么区分，而清辨等三位阿阇黎却以将胜义分为二相为其关键。

胜义谛在各式各样的有法上，皆是唯遮、一味，不像世俗等法存在着种种类别。即便唯识与中观的所遮有着粗细不同的差异，但基于林林总总世俗空依有法的目的，形成了多种胜义的分类法，这是唯识学者与中观学者所共许的。此处依据几部中观与般若的著作，列举胜义的多种分类，并先说十八空性的分类。《大般若波罗蜜多经·憍尸迦品》云：

「般若波罗蜜多，谓十八空相。如是，内空、外空、内外空、空空、大空、胜义空、有为空、无为空、毕竟空、无际空、无散空、本性空、一切法空、自相空、不可得空、非事物空、自性空、非事物自性空，总之，此空相谓般若波罗蜜多。」[111]

111 德格版，经，各式般若，ཀ卷，143正页；对勘本版，书号89，77页。藏译与汉译稍有不同。汉译原文：唐玄奘大师译《大般若波罗蜜多经》（T.5.220.439c.16）：「憍尸迦！内空内空性空，外空、内外空、空空、大空、胜义空、有为空、无为空、毕竟空、无际空、散空、无变异空、本性空、自相空、共相空、一切法空、不可得空、无性空、自性空、无性自性空外空乃至无性自性空性空，菩萨摩诃萨菩萨摩诃萨性空……菩萨摩诃萨于般若波罗蜜多应如是住。」

阿阇黎狮子贤的《现观庄严论疏——明义释》明确说到二十空性的分类。论云：

「智慧资粮有内、外、内外二俱、空、大、胜义、有为、无为、毕竟、无际、无散、本性、一切法、自相、不可得、非事物自性、事物、非事物、自性、他性空等差别，故有二十。」[112]

阿阇黎月称的《入中论》及其自释，以略、中、广三种形式说明胜义分类法。先说略者，即人无我与法无我两类。《入中论》云：

「无我为度生，由人法分二。」[113]

广者是十六空性。一、内空：空依有法为内在眼等六法，彼之空性。二、外空：外在色法等六境之空性。三、内外空：不是由根

112 德格版，论，般若，ཇ卷，第一品，91背页；对勘本版，书号52，236页。汉译大藏经内并无此译。

113 德格版，论，中观，ཌ卷，第六品，第179句偈颂文，213正页；对勘本版，书号60，539页。汉译来源：法尊法师译《入中论》。

所摄的外，却是由相续所摄的内，是根之所依[114]，彼之空性。四、空空：空性本身的空性。五、大空：如东方等遍布一切情器世间的十方之空性。六、胜义空：至上殊胜义或是至上殊胜之目的实为涅槃，彼之空性。七、有为空：依因缘而生的有为法之空性。八、无为空：不依因缘而生的无为法之空性。九、毕竟空：远离毕竟常、毕竟断之空性。十、无际空：无始际亦无终际的轮回之空性。十一、无散空：于任何时空都不能离散的是大乘，彼之空性。十二、本性空：有为法的法性或本性之空性。十三、一切法空：十八界的空性。十四、自相空：诸色法体性的共相以及象征其特征的性相之空性。十五、不可得空：现在际于自时起不可得，过去际是已灭故不可得，未来际是未生故不可得，是三时之空性。十六、非事物空：否定诸事物是以自性有而待因缘生，即非事物，彼之空性。《入中论释》云：

> 「『佛复依所化，分别说多种。』由所化众生有种种意乐，即此二种无我。佛复分别演说多种。颂曰：『如是广宣说，十六空性已，复略说为四，亦许是大乘。』经云：『复次善现！菩萨摩诃萨，大乘相者，谓内空、外空、内外空、空空、大空、胜义空、有为空、无为空、毕竟空、无际空、无散空、本性空、一切法空、自相空、不可得空、无性自性空』。」[115]

十六空性中，空空与本性空两者的空依有法虽同样是空性本身，由于目的不同，故无重述之过。为断「以是证内外诸法的空性、胜义之理智所证，应是谛实有」之执而说前者；为断「空性不是由谁造作，是本有的法性，应是谛实有」之执而说后者，故无重述之过。

关于中者分类法。十六空性可略摄为四空：一、有性空：事物五蕴之空性。二、无性空：非事物、无为法之空性。三、自性空：非由证空识所新造，是诸法真相、自性之空性。四、他性空：他性为诸法的至上真实义，彼之空性。《入中论释》云：

> 「如是广说十六空已。又云：『复次善现！有性由有性空，无性由无性空，自性由自性空，他性由他性空』。复说四空，又说此诸空性名为大乘。」[116]

---

114 译者注：如眼根所依是晶状体、玻璃体、房水等。经论说：「眼根所依，如胡麻花形之净色。」

115 德格版，论，中观，ཟ།卷，第六品，313正页；对勘本版，书号60，825页。汉译来源：法尊法师译《入中论释》。

116 德格版，论，中观，ཟ།卷，第六品，313背页；对勘本版，书号60，826页。汉译来源：法尊法师译《入中论释》。

他性空的反方意味着自性空，又称「自体性的空性」。四空中的自体性或自性空，以及他性空，彼二的空依有法虽然同样都是空性，然而为断「以是法性或事物究竟真相，本性应是谛实有」之执而说前者；为断「若说法性是常有、是无妄念智的所知，应是谛实有」之执而说后者。目的有异故，无重述之过。

乙四、如何区分正倒二世俗

世俗分正世俗与倒世俗两类，是有关二谛论述中的另一个关键处。阿阇黎龙树的著作里，未见有世俗分正倒世俗两者的诠释，而阿阇黎清辨的《中观心要论》及其自释《思择焰论》亦皆仅说，世俗谛是攀登无倒真实义殿堂的阶梯，不可或缺。如《思择焰论》在解释世俗时，认定名言量的成立义是世俗谛，未说世俗谛有正倒之分。论云：

> 「世俗谓区分色等诸事物之义，是无倒世间名言，彼为真谛，是遍于一切所立之量故。」[117]

117 德格版，论，中观，ཇ卷，第三品，56背页；对勘本版，书号58，142页。汉译大藏经内并无此译。

我等认为，最早出现世俗谛有正倒之分的典籍是阿阇黎慧心要的《中观分别二谛文》。此论在阐释世俗谛的性质后，又说了世俗谛的分类。论云：

> 「见尽所有性，唯此是世俗……如似所显见，作义非作义，故分正与倒，世俗之分类。」[118]

彼论非常清楚指出，基于是否符合执尔识的所见能作义与非能作义，世俗谛中分正世俗与倒世俗二。《中观分别二谛文自释》于此时又行补充。论云：

> 「心识同为具明者，如其所见作义是否欺诳之决定，世间中知是正或倒，是水或阳焰；实际上，彼二同是唯无体性。无体性故，唯依共许为何，是否欺诳于作义、是否如所见而住。」[119]

论依序立两种所见而且举正倒二世俗的事例。不仅执水眼识见

118 德格版，论，中观，ඝ卷，第12句偈颂文，2正页；对勘本版，书号62，756页。汉译大藏经内并无此译。

119 德格版，论，中观，ඝ卷，6背页；对勘本版，书号122，769页。汉译大藏经内并无此译。

水，执阳焰是水的眼识也见阳焰是水。前者是如其识所见的水，实际也具水的作用；后者是倒世俗，因为其识虽见水，其境却不具水的作用。然而，于胜义中，彼二体性皆空，并无差异。

水是正世俗，且如执水现识所见般确实具有水的作用，可是水于观察胜义的理智观察时，不能被理智所堪忍。《中观分别二谛文》云：

「如所见体性，不相应观察。」[120]

阿阇黎慧心要的《中观分别二谛文》一一安立正倒世俗二法的性质。正世俗的性质：犹如明见尔名言识之所显般，尔于世间共许中也是不颠倒之法。事例有水和火等。倒世俗的性质：如明见尔名言识之所显般，尔于世间共许中却是颠倒境。事例如影像、阳焰、回音。正世俗一定是世俗谛，倒世俗不一定是世俗谛，像空华等只是倒世俗，不是世俗谛。[121]《中观分别二谛文自释》表示，正世俗是意味着去除颠倒增益之义。论云：

120 德格版，论，中观，ཟི卷，第21句偈颂文，2背页；对勘本版，书号62，757页。汉译大藏经内并无此译。

121 译者注：世俗谛一定是所知，空华不是所知，故说倒世俗不一定是世俗谛。

「遍计境乃诸胜义生、识显、共主相、大种所造遍成等，是彼等之空，一切唯事物皆如现具能力作义故。应知待诸因缘所生是正世俗谛。如是相顺愚识，且是待因所现一切义，应理是正世俗，相顺与识所见而住之事物故。」[122]

论说，胜义有的生、唯识派主张的「识是谛实有」、数论派的共主相、顺世派所许的大种所造而成的心识等，皆是因宗义的因素而有的颠倒增益，是倒世俗。

同阿阇黎慧心要的观点，阿阇黎寂护父子也认为世俗分正倒二类。阿阇黎寂护父子自宗的建立名言之理与瑜伽行派相同，都是破外境有。由于这个关键，以水为例，执尔现识虽见水是外境有，实为外境无，故不承许「成立执水识所见般的具能力作义」，故用另一稍微不同的角度安置正倒世俗的性质。瑜伽行中观自续派说，正世俗的性质是：显现于明见尔法的名言识，且于世间共许中是不颠倒境。反之，倒世俗的性质是：显现于明见尔法的名言识，且于世间共许中是颠倒境。

122 德格版，论，中观，ཟི卷，5背页；对勘本版，书号62，766页。汉译大藏经内并无此译。

根据前三位中观师的著作，主要的世俗、作义的正世俗具有三种特征：一、观待生或是生灭者。二、具能力作义。三、不成立被观察的理智所堪忍。对此义，阿阇黎寂护的《中观庄严论》也非常清楚地指出。论云：

「仅不观愉悦、生及灭有法、具能力作义，知是世俗性。」[123]

不被观察究竟的理智所堪忍；「仅」存于「不观」察的名言识中，随喜好而被安立为取舍之处，故是「愉悦」。随其因而前无新有的「生」，以「及」不住于第二剎那的「灭」之「有法」。「具能力作义」而生其后果。以具足彼等特征的缘故，「是有却非胜义有」的属性者则是所知世俗。

吉祥月称以及追随其师的中观应成派的论师们表示，我等凡夫相续中的一切心识都是错乱识，诸世俗法不像表相般地成立、不如表相般具足能力作义，所以从世俗本身的体性而言不分正倒差异，却可从世间识的角度分如水的正世俗及如阳焰的倒世俗，故说正倒世俗的

123 德格版，论，中观，ཟ|卷，第64句偈颂文，55背页；对勘本版，书号62，901页。汉译大藏经内并无此译。

差异。吉祥月称的《入中论》明释其义。论云：

「妄见亦许有二种，谓明利根有患根。有患诸根所生识，待善根识许为倒。」[124]

依世间识的正世俗之性质：不思惟真实义的世间者无法将尔成立为颠倒性。依世间识的正世俗有二，即不受暂时错乱因所染的依六根之识及其境。像执色眼识就是依世间识的正具境，而色则是依世间识的正境。《入中论释》云：

「明利根，谓无眩翳未害黄眼等症，及如是无倒而取外境[125]……以是诸根若无上说障缘，则六根所取义，皆是世间所通达，观待世间说名真实，非观待圣者。」[126]

依世间识的倒世俗之性质：不思惟真实义的世间者能将尔成立为颠倒性。依世间识的倒世俗有二，即受暂时错乱因所染的依六根之

124 德格版，论，中观，ཟ|卷，第六品，第24句偈颂文，205正页；对勘本版，书号60，564页。汉译来源：法尊法师译《入中论》。

125 德格版，论，中观，ཟ|卷，第六品，253背页；对勘本版，书号60，681页。汉译来源：法尊法师译《入中论释》。

126 德格版，论，中观，ཟ|卷，第六品，254正页；对勘本版，书号60，682页。汉译来源：法尊法师译《入中论释》。

识及其境。如见青色雪山的根识就是依世间识的倒具境，面容影像则是依世间识的倒境。《入中论释》云：

「有患诸根之识，观待无患善根诸识，许为颠倒识[127]……影像等有患诸根所见之境，即观待世间亦是颠倒。」[128]

依世间识虽分正倒世俗，其差异不意味着世俗法是自性有，因为正或倒、真实或虚假的标准只是建立在世间的名言识上，而世间名言识则是见虚幻之识或错乱识。依世间识的正世俗仅于此类识中为实、为正，实际上不一定要安立为正。阿阇黎佛护在《中观根本论释·佛护论》依喻而明示其义。论云：

「譬如：两人因某事而赴城，于寺庙中见到壁画。此时，某人说：『凡是手持三叉戟者应为无爱子；凡是手持利轮者应为大自在。』另一者驳道：『你说颠倒了。手持三叉戟者是大自在；手持利轮者才是无爱子。』有尊遍行于彼二人的诤论处旁，（二人）便向前礼敬彼，并禀告各自的想法。此尊（未）对某人回复『你所言皆实』，也（未）对另一者说『非实』，彼遍行却说：『这些只是壁画，其中根本没有大自在及无爱子。』虽如是，但由世间名言之力，说『此是真实、此非真实』……」[129]

诤论壁画中的手持三叉戟者到底是大自在或是无爱子时，实际上彼是壁画，但随世间名言，可区分真假之词，令其表述不假。同样地，中观师认为，在观待世间识后，区分水与阳焰的正倒二别的同时，应知可避免「水应成真实有、胜义有」之过。

总之，应成派的论师表示，名言上诸法自性皆无。所以，幻马与真马在观察胜义理智中同为非真实有，于理智中不分彼二的真假。然而，随世间名言合理安立真假之词。否则所有名言论述将有错误之过。吉祥月称只依世间识区分正倒世俗，又依世间识将正倒世俗分为境与具境两者。我等认为，阿阇黎清辨等另一派的中观自续师，因于承许名言中有自相之关键而表示，正世俗虽周遍具境，可是如影像、阳焰等倒世俗只局限于境上。

127 德格版，论，中观，ཌ།卷，第六品，253背页；对勘本版，书号60，681页。汉译来源：法尊法师译《入中论释》。

128 德格版，论，中观，ཌ།卷，第六品，254正页；对勘本版，书号60，682页。汉译来源：法尊法师译《入中论释》。

129 德格版，论，中观，ཏ།卷，第十八品，第18句偈颂文，244背页；对勘本版，书号57，653页。汉译来源：蒋扬仁钦博士译《中观根本论释·佛护论》，18页。

乙五、心识证知二谛的顺序

既然诸法真相分世俗谛与胜义谛二，那么，寻找真相的士夫依识趋入二谛的顺序又是什么呢？如前述引用的《中观根本慧论》所言，论云：

「不依名言故，不能示胜义，不知胜义故，不能得涅槃。」[130]

阿阇黎清辨的《中观心要论》也说相同的内容。论云：

「正世俗之梯，若无则不登，无倒正殿堂，不能成学者。跃登殿堂顶，须待不可无，正世俗之梯，依此立彼故。」[131]

吉祥月称的《入中论》亦云：

130 德格版，论，中观，ཙ卷，第二十四品，第10句偈颂文，15正页；对勘本版，书号57，36页。汉译来源：蒋扬仁钦博士译《中观根本慧论》。鸠摩罗什大师翻译的《中观根本慧论》与藏译稍有不同，鸠摩罗什大师译文为（T.30.1564.33a.2）：「若不依俗谛，不得第一义，不得第一义，则不得涅槃。」

131 德格版，论，中观，ཛ卷，第三品，第12-13句偈颂文，4正页；对勘本版，书号58，9页。汉译大藏经内并无此译。

「由名言谛为方便，胜义谛是方便生。」[132]

诚如许多中观典籍所说，不依世俗谛或名言谛的基础，无法趋入胜义谛，初学者更是如此。例如，由离一离异、破生灭四边等中观理路而抉择无胜义生的真实义时，抉择法性、空性的所依有法，先要以识取得，即内法萨迦耶见的所缘之我，或如苗等的外法。离一离异等因相，必须在这个基础上建立。同样地，决定「若非谛实一与谛实异任一，定无谛实有」的周遍臻至究竟时，定会抉择彼有法非谛实生。因此，若不以识取得任一的名言义，是无法决定胜义谛。

话虽如此，成立如苗等法是世俗谛前，必须成立彼有法非谛实有，才能于苗上决定胜义谛。换言之，成立某有法是世俗谛时，等于要决定此法是假所知、欺诳境；尚未破除彼法是真实有，自然不能成立彼法是假有。[133]

中观典籍广泛专研二谛论述，进而诠释二谛的一一性质，尤其

132 德格版，论，中观，ཛ卷，第六品，第80句偈颂文，208正页；对勘本版，书号60，528页。汉译来源：法尊法师译《入中论》。

133 译者注：简单来说，此章节所说的顺序如下：先得依如瓶、水等世俗谛（此时仍不知瓶、水是世俗谛），再破彼法的真实有（此时以比度证空性），最后才得知彼法是世俗谛。

是胜义谛非声与分别心的行境，同时又说不知胜义谛则不可能解脱，以及要知胜义谛，就得依赖世俗谛或名言谛之知等，词面上似有多异。[134]不仅如此，真谛只能是自性涅槃、真实有之空的空性，而世俗谛是见虚幻识的所获义，故说世俗谛是倒真相，[135]即依世间识而分幻马与真马的真假之别，这些都得依赖世间名言方可安立等等，仿佛在用词上也有矛盾。我等认为，这些都是关乎二谛的诸多难处，必须以细微的理路方可剖析。以上只是略说，若要仔细了解，还得依赖圣域印度中观大师们的著作方可厘清。

134 译者注：直译是「词面上有多异」。以「胜义谛非声与分别心的行境的同时，又说不知胜义谛则不可能解脱」为例，词面上看似矛盾，实际上却不矛盾。为能使读者们更好理解，译者决定多加「似」字。

135 译者注：另一个看似的矛盾点是，明明说着真谛只能是空性，却又使用「世俗谛」的「谛」字，也是另一个词面上看似矛盾，实际上却不矛盾的例子。

第五品·
观察我与无我

甲一、总说

圣域印度的内外宗义师们一致主张，既有造业者又有苦乐的领纳者，就得安立其所依的补特伽罗。那么，补特伽罗与身心蕴是体性异？还是蕴之体性？还是得安立无关前二选项的另一者？内外道各派对于此题的立场不同。主张常法的外道认为，我要具备三种特征：一、非生灭故常。二、无分故为一。三、不待他故是自主。蕴体则不同，因为蕴体是无常性、多异性、待他的随他转性。

非佛外道主张，我与蕴的体性为异，但佛教论师则依多理破除常、一、自主的我，故是无我，进而安立观待蕴体而被施设为补特伽罗的性质。这正是为何圣域印度早在很久以前，称佛教宗义为「说无我宗义」，且称非佛外道宗义为「说我宗义」的原因。从此形成了依有我或无我区分内外道两派宗义差异的重要传统。

如数论派与胜论派等外道宗义，各有「我的性质为何」的不共说法，以下将会对此一一解说。整体而言，外道针对我的共通主张，就是此章节前段解说的三种特征。我等认为，忆念是外道成立我是常的主要原因。如阿阇黎月称的《四百论释》云：

> 「我唯常，忆念（前）生故。生即坏性之行法忆念他世，不应理。他世之行法，于何（世）生将于彼（世）灭，而此（世之行）仅生于另一（世）。是故，我已灭时，生于此生或彼生之忆念，将不应理。我若是常，从此世转移他世之随后忆念，方可合理。」[1]

前世蕴已灭，此生蕴新生。如果不成立体性为异的我是常，前世记忆将不应理。常法之我也是无分的单一性。如阿阇黎清辨的《般若灯论释》在破士夫为因的观点时，论云：

> 「若有说言，我所立义，唯是一我，如一虚空瓶等分别，皆是其假，假故无量。为此义故，譬喻无体，验破不成，立义无过故。」[2]

论中清楚指出对方观点：瓶内虚空与房内虚空等，只是随其所依的差异而被设定为「是此之虚空、彼之虚空」而已，实为非异。同样地，天授之我与供施之我等也是无分一性。如是论述，既无比喻能成立反方，自然非有能破之因相，更无与自宗相违之过。

---

1 德格版，论，中观，ཅ卷，第十品，161背页；对勘本版，书号60，1315页。汉译大藏经内并无此译。

2 德格版，论，中观，ཅ卷，第十四品，134背页；对勘本版，书号57，922页。汉译来源：唐波罗颇蜜多罗译《般若灯论释》（T.30.1566.54a.16）。

常、无分、自主性质的我与蕴体的体性相异。如果不持此立场，就得反问：令身体移动、手足屈伸的作者是谁？像车子行驶需要驾驶员，没有驾驶者时车子不会移动。同样地，移动身体的作者，也必须是内在、与蕴体的体性相异的士夫，这点必须承认。如阿阇黎月称的《四百论释》指出对方的观点云：

> 「我若非以自性而有，身行伸屈等之作者为何？无驾驭者则不能移马车，故无疑该有如马车驾驭者的天授，承许令身移动之内在作者。」[3]

总之，古老的非佛外道认为，如果没有善恶的造业者及其果的领纳者，已造的业将会失坏，而身心蕴是生灭性故，是我不应理。故依诸多理由主张，我是与蕴体的体质相异的作者。

问：那么，业果所依的我到底有没有开始呢？主张由世间造物主直接造物的派系表示，我是有开始的。否定世间造物主、主张情器世间仅是源于其因缘的派系，像是佛教则说，我是观待蕴体而被施设的缘故，基于蕴体的有无开始，才能安立我是否有开始。

3 德格版，论，中观，ཅ卷，第十品，160背页；对勘本版，书号60，1313页。汉译大藏经内并无此译。

如《佛法科学总集 · 下册》的「总说具境——心——的性质」已述，在补特伽罗的五蕴中，以主要的识蕴为例，非色法的心识无形无色，只是内在的领纳性而已。这种唯领纳性的心识近取因，必须与心识同类才行，故心识的近取因是色法的极微尘不应理。心识里面，尤其是意识中的细微意识，若要追溯其续流中的前前识，将是无始际。因为无法成立心识的开始，观待心识而施设的我，自然也无法成立其开始。

我有没有开始或止尽呢？古老圣域印度宗义师们对此的主张皆有不同。外道顺世派与佛教毗婆沙部等人说我有止尽。多数的大乘宗义论师们则认为，心识是无始无终，所以我也是无始亦无终。

甲二、非佛宗师如何主张我

乙一、数论派如何主张觉知士夫之我

如《佛法哲学总集 · 上册》的「释数论派宗义」中已述，古老非佛外道的迦毗罗派或称「数论派」的宗义师们，建立了二十五谛法的论述。二十五谛法中的觉知士夫之我，不具备罗阇、多摩、萨埵三性相，且是无为、非自性与变异的因果、绝无变化的常、是受用共主相所生变异的食者、住于明观性等，是拥有彼等特征的常事物。数论派主张，我、士夫、觉、明是同义。阿阇黎清辨也说觉知士夫之我的

性质，如《思择焰论》云：

「我不异于觉，是不生、常、无为、食者、主相、周遍、无作，且是异于具三德的不生有法，以近获缘而生觉，不具萨埵等性相，故为非德。无作为，故是不生有法。行故，是具境。不生亦不衰，故是常。异于自性与变异，故非因。是一故，离支分。无始亦无终，故无际。彼等乃士夫之性相也。」[4]

我不异于觉且拥有下述特征：是不生、常、无为、食者、主相、周遍、无作、非德、不生有法、具境、非融入性[5]故非标志、离支分、无边际等。阿阇黎清辨的《般若灯论释》亦云：

「复有僧佉人言：有如是我。云何有耶？因果之外别有于我，然非作者，是受食者，是净是遍，是不变亦有

4 德格版，论，中观，ཇ卷，第六品，229背页；对勘本版，书号58，558页。汉译大藏经内并无此译。

5 译者注：觉知士夫之我不同于变异，当瑜伽师以定力看到轮回一切现象都是自性、共主相所生的变异时，一切变异将会融入自性或称「共主相」。觉知士夫之我并非由共主相所生，非融入性。

心。」[6]

我是受用变异之果的食者，并非任何因果，也非变异之果的作者。我是觉知性的明，故是净；遍布一切有情及所有前后世，故是周遍；本性不坏而住，故是不变；是觉知性，故说有心。吉祥月称的《入中论》也在诠释数论派所许的我其性为何时，论以偈句云：

「外计受者常法我，无德无作非作者。」[7]

数论派外道诸师说，我具五种特征。一、受用诸苦乐之「受者」。二、是「常」事物。三、非诸变异果的作者，故是「非作者」。四、不具罗阇、多摩、萨埵三性之德，故是「无德」。五、周遍一切造作者，故是「无作」[8]。《数论颂》也罗列成立这种我的理由，论云：

6 德格版，论，中观，ཅ卷，第十八品，179背页；对勘本版，书号57，1249页。汉译与藏译稍有不同。汉译原文：唐波罗颇蜜多罗译《般若灯论释》（T.30.1566.104b.27）：「复有僧佉人言：有如是我。云何有耶？因果之外别有于我，然非作者，是受食者，是净是遍，无听闻等具。」

7 德格版，论，中观，ཉ卷，第六品，第121句偈颂文，210正页；对勘本版，书号60，532页。汉译来源：法尊法师译《入中论》。

8 译者注：觉知之我因周遍一切所作与能作，所以觉知之我本身不能区分是何法之所作或何法之能作，故说「无作」。

「聚集为他故，异三德依故，食者独离故，五因立我有。」[9]

依五理成立我。第一理：「如眼等的聚集法有法，行他事，聚集故，如卧褥」，论式成立，如卧褥行非己之他事，[10]成立眼等所知二十三谛法亦行非己之他事，而其所利处[11]则是觉知士夫之我。此派依此论式成立「行士夫事」、「有士夫」，并依此因相成立眼等被我所受用，故许有受用者的我。

第二理：「士夫有法，是有，异三德故。」诸色等生事物具足罗阇、多摩、萨埵三德，也是境、明例、果法。此论式成立有见者是异于彼等。

第三理：「身或蕴有法，有驾驭或加持彼法的另一者，行彼事故，如车夫令马车行事。」

9 《数论颂》，页数4，第17句偈颂文。汉译来源：《金七十论》（T.54.2137.1249b.4）。

10 译者注：辛辛苦苦聚集可造卧褥材料，并非为了自己却是为了他人，故说「卧褥行非己之他事」。同样地，之所以有眼等集聚性法的作用也不是为了眼等自己，是为了利益非眼之他，即觉知士夫之我。

11 译者注：直译「所行事境」，意指是所利益的对象。换句话说，眼等行他事时，是对谁有帮助呢？眼等利益的对象是觉知士夫之我。

第四理：「甜等诸味有法，有异于彼的食用者或受用者，彼被受用故。」

第五理：「色蕴有法，有士夫异于彼，独立行事故。」能以闻等趋入诠释解脱之道的论典，并追求解脱苦海，故有我，如为得稻米而行农事。数论派说，依其五理直接或间接成立觉知士夫之我。《真如集论释》亦云：

「此处复言其量，谓『以聚集性成立是事物，并见彼行他事，如卧与褥等支分；眼等亦是集聚性。』此乃自性因相。一切言他者暗指成立是我，以上是他宗所想。」[12]

以卧褥喻及聚集理，成立眼等行非己之他事，[13]即利益我。此派又依另五理成立各类士夫或觉知之我。《数论颂》云：

「生死根别故，作事不共故，三德别异故，各我义成立。」[14]

12 德格版，论，量，ཉི卷，第一品，150背页；对勘本版，书号107，553页。汉译大藏经内并无此译。

13 译者注：此处的「行他事」是指「利益我」。

14 《数论颂》，页数4，第17句偈颂文。汉译来源：《金七十论》（T.54.2137.1249c.13）。

这世界上所有亲眼所见的现象，如地生各类草木、湿生各类昆虫、卵生各种鸟类、胎生众人等各类形式的「生」，是成立繁多士夫的第一个理由。已生的有情于死时的死相各有不同，这是成立繁多士夫的第二个理由。人道有情其蕴各有不同，故而决定彼等蕴体皆是源于各自因缘，这是成立繁多士夫的第三个理由。士夫各自的想法不仅不同，也会努力逐渐前往各自追求的目标，这是成立繁多士夫的第四个理由。天人的萨埵之德较为强烈，其他二德较为微弱；人道的罗阇之德较为强烈，其他二德较为微弱；畜生的多摩之德较为强烈，其他二德较为微弱。德的力道不同则是成立繁多士夫的第五个理由。

此派说，基于是否愚昧于所知二十五谛法而区分轮回或解脱。阿阇黎慧心要的《慧心要集论》在引用数论派典籍时，论云：

「知彼二十五，长发或剃发，其师喜憩处，于此无疑脱。」[15]

由于上师的近距离引导，以及自身闻思等的行为，当自身产生决定智了知，共主相幻化出变异诸果，而觉知士夫之我远离作为时，

15 德格版，论，中观，ཉ卷，34背页；对勘本版，书号57，872页。汉译大藏经内并无此译。

随三摩地之力将生天眼缘共主相，进而远离我与共主相为一的谬染，并现证各种变异的真相皆是自性共主相的真实义。此时，共主相将会感到羞涩，收起由其所生的诸变异法，令瑜伽师之识脱离一切世俗影像，只剩不受用境的觉知士夫之我以无为之态[16]而住，此时就是解脱！

乙二、胜论派与正理派如何主张我

对于我的属性，胜论派与正理派的立场为何呢？我是异于身、根、觉三者，是周遍于同[17]的独立质有，也是觉、乐、苦、欲、瞋、勤、法、非法、行势，彼九德的所依。主张我是结合彼九德之因、非心的物体性质、常、周遍一切、是异于善恶业的作者、善恶果苦乐的食者。《胜论经》云：

「实性和常住性通过风得到解释。」[18]

16 译者注：觉知士夫之我在未远离自性共主相的情况下，是受用变异的食者。然而，当瑜伽师以定力将觉知士夫之我脱离自性共主相的影响时，因为无有作为，不再受用变异。

17 译者注：六句义中的第四句义。

18 《胜论经》，第一卷，第三章。汉译来源：姚卫群编译的《古印度六派哲学经典》中的《胜论经》，9页。

《般若灯论释》云：

「鞞世师人言：身及诸根觉等之外而别有我，能与苦乐等作依止，是作者、是无心、是常是遍，作如是说。」[19]

《思择焰论》在诠释胜论与正理两派所许之我为何时，论云：

「有我。何以故？我是不生、常、作者、食者、周遍、无为也。」[20]

我有六种特征。我是无为，故不生；不变，故是常；造善业与罪行，故是作者；受用彼业的异熟果，故是食者；遍及一切有情，故是周遍；遍及一切作者，故是无为。如《入中论释》明示此宗所述我有九德之理，论云：

「谓胜论师，计我有九德。曰觉、乐、苦、欲、瞋、勤勇、法、非法、行势。觉谓能取境。乐谓受所欲境。苦与上相违。欲谓希望所欲事。瞋谓厌离所不欲境。勤勇谓于所作事，思惟善巧令到究竟。法谓能感增上生与决定胜。非法与上相违。行势谓从知生复为知因。若时我之九德与我和合，即由彼等造善不善业，流转生死，若时神我以真实智断除觉等功德根本，便得独存而证解脱。说此神我是常住，作者、受者、有功德，遍一切故更无作用。更有一派计有屈伸作用。」[21]

阿阇黎寂护的《真如集论》以偈文总结胜论、正理两派所说的我，论云：

「他宗亦许我，是欲等所依，常与遍一切，许此性非心。造诸善恶业，其果之食者，与心相属[22]故，是心非彼性。相属觉与勤，称彼为作者，明诸乐与苦，合故为食者。同类道别相，诸觉与感受，相属前无故，称其近于生。离前取为亡，于活时依身，行法及非法，则相属意也。损害身眼等，计损害于我，如是常士夫，许此言无过。」[23]

19 德格版，论，中观，ཙ卷，第十八品，179背页；对勘本版，书号57，1248页。汉译来源：唐波罗颇蜜多罗译《般若灯论释》（T.30.1566.104b.25）。

20 德格版，论，中观，ཥ卷，第七品，242背页；对勘本版，书号58，590页。汉译大藏经内并无此译。

21 德格版，论，中观，ཌ卷，第六品，294背页；对勘本版，书号60，779页。汉译来源：法尊法师译《入中论释》。

22 译者注：此处的相属是量学用词，意指关系、联系、有关。

23 德格版，论，量，ཇ卷，第七品，第4-9句偈颂文，8正页；对勘本版，书号107，19页。汉译大藏经内并无此译。

这六偈清楚介绍了胜论派、正理派所许的我相。第一偈：我不仅是欲等诸德的所依，也是常与周遍，而且我的属性非心。第二偈：我非心性，且是善恶业的作者，也是领纳业果的食者，故是「与心相属」。第三偈：主张我是常与一，且具知境、勤、作者等德；彼等诸德结合于我且与我相属，故称我为「作者」。我能同时结合清楚苦乐等感受，故称我为「食者、受用者」。第四偈：同类人天的别相诸生，若其过去未有的身、根等与我相属时，称我「投生」。第五偈：当我远离过去已得的身根等，视此为亡；我具身、根、觉、受等，且具行法与非法之意时，称我「存活」。第六偈：损害身等时，称我「受害」；我是常，但许我称「作者」并无过失。那么，依何依据得知具有彼等特征的我呢？《胜论经》云：

> 「呼气、吸气、闭眼、睁眼、有生命、意的活动、其他感官的作用、乐、苦、欲、瞋、勤勇是我（存在）的标志。」[24]

依七理成立有我，一一说明其理如下：一、身体行走于上下坡时，呼吸也会随之高低起伏，动摇气息。依此理成立有令气移动者的我。二、睁闭自身嘴巴或眼睛的动作时，都会受到时与量的限制，依此理成立有蓄意所为的我。三、自身因饥渴而苦时，自然会想追求吃饱喝足的生活，依此理成立有对生活鞭策者的我。四、会因改变自身心意，相遇种种境，依此理成立有心意改变者的我。五、眼根看着苹果，意识想着苹果的香味，舌根享受着其甜酸的味道，依此理成立有令根改变的我。六、自身有苦乐，依此理成立有苦乐感受者的我。七、自己勤于苦乐的取舍，并且生起想要未得之德的欲与背离痛苦的瞋，依此理成立有欲、瞋、勤之作者的我。

还有，在阿阇黎寂护的《真如集论》里，也提及古老胜论派与正理派的论师们，是依何主理而成立我。先说论中揭示的不穿耳立场。《真如集论》云：

> 「能知异诸身，而证知犹如，他人所证知。」[25]

异于身、根、觉以外的能知[26]会证知现识与比度等识。现识等有

24 《胜论经》，第四卷，第19页。汉译来源：姚卫群编译的《古印度六派哲学经典》中的《胜论经》，16页。

25 德格版，论，量，ཞི卷，第七品，第7句偈颂文，8正页；对勘本版，书号107，19页。汉译大藏经内并无此译。

26 译者注：在此的能知指的是我。如「我」知现识、「我」知比度。

六种特征。一、观待因且是具生。二、具共与别。三、是分别性。四、快速坏灭。五、有为的能生性。六、是识性。比喻如我能清楚他人想法，进而成立这种能知是我。[27]《真如集论》也举出阿阇黎乐主（Śaṃkarsvāmi）所提出的理由，论云：

「欲等一切德，彼等依某法，事物故是果，如色……」[28]

欲等诸德依赖某法，因为是事物，故是果，如色法。简单来说，此派成立欲、瞋等德要有不属于其他八德的另一所依，而这种所依是我。《真如集论》也记载了阿阇黎光显者的理由，论云：

「执色等诸识，一相或多相，皆源于我识，结合彼等识。如众人皆知，舞者眉挑动，结合于他相，无因则不生。」[29]

天授相续中的执色声等识，无论是一识或是多识，皆有一因，

27 译者注：像是「我」知他人的想法，「我」知现识与比度。

28 德格版，论，量，ཇི卷，第七品，第8-9句偈颂文，8正页；对勘本版，书号107，19页。汉译大藏经内并无此译。

29 德格版，论，量，ཇི卷，第七品，第10句偈颂文，8正页；对勘本版，书号107，19页。汉译大藏经内并无此译。

即「我看到、我知道」的结合彼等之识，像是舞者双眉挑动的单一境，是多位观众的不同识之因。总之，成立执色等诸识有一共因，而此因就是我，成为非我的他法不合理。《真如集论》又揭示了胜论派与正理派的阿阇黎不穿耳（Aviddhakarṇa）的理由，论云：

「一切后有识，是识故如初，出生即刻之，能知而识我。住于远处境，于我所拥有，诸生如我身……」[30]

从母胎出生后，即刻所生的第一个我识，依此可知其他时段的「我识」[31]，因为都是我识，如我的初识。[32]《真如集论释》也解释这引文的内容，论云：

「即『一切后有识』也。『如初』谓后有识之初，故为『彼之初』。为能成立其周遍，故而示量，即地、水、火，以及位于至极远处的厌恶境等，皆与自身之我相属。有情、行势、他性、非他性、彼此正结合、具分类

30 德格版，论，量，ཇི卷，第七品，第15-16句偈颂文，8正页；对勘本版，书号107，20页。汉译大藏经内并无此译。

31 译者注：直译为「我的至极知」，至极知是知或识的另一种写法。

32 译者注：不穿耳认为，如一出生就会产生「我」的念知般，之后于其他时间也会产生这种「我知」，因为常我一直存在，而且其识知我故。

故，谓如我身，故言『远境趋入之……』等。」[33]

胜论派的阿阇黎钵罗奢思波陀（Praśastapāda）表示，我有十四种特征：一、是执自境之觉。二、领纳欲境的乐。三、领纳非欲境的苦。四、希求所愿事物的欲。五、背离非欲境的瞋。六、追求成办究竟义的勤。七、成办增上生与决定胜的法。八、异于成办增上生与决定胜的非法。九、从识所生且是结合识因的行势或行。十、一或十等的数目。十一、大小等量。十二、别体的一一性。十三、彼此相遇的合。十四、彼此分散的离。如阿阇黎钵罗奢思波陀的《摄句义法论》云：

「我的德是：觉、乐、苦、欲、瞋、勤勇、法、非法、行、数、量、别体、合、离……」[34]

此派主张，前九者是我的不共德，后五者是我的共德。觉等前六德是由领纳自身的现证所成立，而法、非法、勤三者则是依正理的

33 德格版，论，量，ཇི卷，第七品，194背页；对勘本版，书号107，508页。汉译大藏经内并无此译。

34 《摄句义法论》，第54页。汉译来源：姚卫群编译的《古印度六派哲学经典》中的《摄句义法论》，49页。

比量所成立。

我分自身之我与他人之我两种。自身之我是指，以自身觉受成立对自身的利益与伤害。换言之，经由自身所受的利害经验，进而比度他人之我也能依其领纳，成立对其的利益与伤害。《胜论经》云：

「在自己的我中观察到的活动与非活动是其他（我存在）的标志。」[35]

或分为内我与外我。住于体内的我趋入眼等诸根，领纳善恶业的乐苦诸果，又是我执之因。外我则是帮助身、根和合性的内我。《四百论释》云：

「外道说我有二相。如是，内我与外我。何者住于体内，至极趋入彼根聚或此根聚者，谓内我。内作者士夫是我执因，是善恶无记业果之食者，是一一相续且被诸多分别所区分。外我，谓利益身根和合性之内我也。」[36]

35 《胜论经》，第十九卷的第一章节，第三品。汉译来源：姚卫群编译的《古印度六派哲学经典》中的《胜论经》，15页。

36 德格版，论，中观，ཙ卷，第十品，158背页；对勘本版，书号60，1308页。汉译大藏经内并无此译。

关于胜论派与正理派所许的我，其根本主张如阿阇黎寂护于《真如集论》中以偈文总结道：

「有此之常我，决定是周遍，故无理成立，诸法皆无我。」[37]

乙三、伺察派如何主张我

伺察派如何安立我呢？依苦乐各个阶段，我虽有变，但以有情的性质而言，所谓的「我」是，周遍一切时、觉之性质、具思者、我的本性是常当下是无常、独立质有的单一性、善业或罪行的作者、善业或罪行之果的受用者。例如同一条蛇，会在卷曲或直行等各个不同的阶段有所变化，却一直随后[38]蛇的属性。同样地，我也会在乐时或苦时产生变化，却一直随后我——具思者的体性、常性、单一性。阿阇黎寂护的《真如集论》诠释此义，论云：

「他师许我是，变化随后性，是思之体性，具思觉性相。如蛇于卷曲，或于后顿时，直行虽有变，仍是随后蛇。同理我常是，具思体性者，其性非遍灭，亦非随诸后。」[39]

伺察派不认同数论派所说的「觉是物体，故觉与识不同」，因为伺察派自宗主张，觉与思是一，而且视我为思的体性。同样地，伺察派也不随佛教所说的「我是坏灭性」，因为将有「已造[40]会失坏」之过。伺察派还表示，正理派说的「随后一切有情之我」不应理，因为我仍存在各个时段的变化，否则将无法受用苦乐，如虚空；无论是否为业果食者的时段，应成无有差异。伺察派自宗总结，就以「随后于我」的角度而言，我是一性，但在安乐等当下的阶段时，却有变化；在是作者与是食者的当下，却是相异的士夫，故说当下非一性。阿阇黎鸠摩梨拉婆吒的《颂释论》也说其义，论云：

「故舍弃二论，承许士夫是，变与随后性，犹如卷曲蛇。」[41]

37 德格版，论，量，ཞི卷，第七品，第16句偈颂文，8正页；对勘本版，书号107，20页。汉译大藏经内并无此译。

38 译者注：直译是「随后」、「随其后」，是《真如集论》的用词，意指「就是」。

39 德格版，论，量，ཞི卷，第八品，第1-3句偈颂文，8正页；对勘本版，书号107，23页。汉译大藏经内并无此译。

40 译者注：如已造的业。

41 鸠摩梨拉婆吒的《颂释论》，说我品，第28句偈颂文，512页。汉译大藏经内并无此译。阿阇黎莲花戒的《真如集论释》（对勘本版，书号107，530页）也引用此偈。

《真如集论》也提及此宗成立我的理由或量，论云：

「如是士夫相，得知是有故，且被证知故，至极害无我。」[42]

此派表明，一位作者会产生「我早就知此、现今我仍知此」的认清知者或证者之觉，所以成立存在已述的具变化性、随后性、思性、常、作者、食者等特征的士夫，并说此理严重损害佛教的无我论。

以「我知道」的理由成立能够认清知者的这点，是立辩双方共同承许的，无有争议。问：「我知道」想法中的知者，是某种的我？还是如佛教所说，是绝对的坏灭性之识？[43]前者符合立辩双方立场，是共同观点。后者不应理，将有极难安立连结之过。[44]其义如《真如集论》云：

42 德格版，论，量，ཇ།卷，第八品，第7句偈颂文，10正页；对勘本版，书号107，24页。汉译大藏经内并无此译。

43 译者注：伺察派问，「知者」是非佛论师所说的我？还是佛教所谓的识？此处只是提出伺察派的反问，不代表佛教说我是识。

44 译者注：于过去世已造的业，于今世感果的连结将很难安立，因为我是坏灭性。

「我知之我识，明了有知者。知者是某我，或定为灭识，定为无常性？彼境若是我，此时顺一切；若说刹那识，诸连结极难。」[45]

问：思性之觉或士夫如果是常与一，岂能逐渐了知色等诸境？既然觉或我是常与一，应成同时证知一切。《真如集论》回复此题，如论云：

「如火之本性，恒有炙作用，境随近而炙，不然于他时。宛如明晰镜，仅与其近之，如树木石头，方得其显相。同理常思性，士夫住身内，以根取诸色，此能执我觉。」[46]

此派说，如火的本性永远是炙热性，与火接近的所烧物品才会被烧，火不烧一切物。又以镜子为例，与镜接近的色体才会被显现，镜子不显现一切色体。同样地，我是觉是常，但根只以接近的诸色为

45 德格版，论，量，ཇ།卷，第八品，第8句偈颂文，10正页；对勘本版，书号107，24页。汉译大藏经内并无此译。

46 德格版，论，量，ཇ།卷，第八品，第22-24句偈颂文，10正页；对勘本版，书号107，25页。汉译大藏经内并无此译。

境，不以他法为境，其差异应理，故无违过。总言之，主张我是觉、常、一，以及与蕴的体性相异。

伺察派依前述理由建立了我是觉性或思性。又说贪等污垢入住于心的本性，而心的过患不可能彻底从心分离，故而否认存在断诸过的士夫与一切遍智的果位。至于吠陀中记载的仪轨，以及祭祀等修法，只是为了脱离恶道痛苦的寂静果位而行。

乙四、吠檀多亦称密义派如何主张我

吠檀多派亦称密义派，其是如何主张我的呢？地等大种所造之性、识、一、常、情器等一切的源起处，以及最终的融入处是周遍、无所能二元为一的梵天性或是我性。其义如《真如集论》云：

「地与火水等，知彼趋入常，彼性称为我，他亦如是说。」[47]

《真如集论释》也于此处这么解释：

47 德格版，论，量，ཇི卷，第十一品，第1句偈颂文，13背页；对勘本版，书号107，33页。汉译大藏经内并无此译。

「密义派缘无相异能所二元见。为知地等遍成性、识、常、一性，论说『地与……』。『彼性』谓地等遍成性、常、一性、识性之义。『他』谓密义派。」[48]

密义派说，有识才能安立见到大地，无识则不能见，故无独立于心识所现以外的大地。还有，否定各别成立所现自相与所现共相两者，故说地等诸大种是识。我是如何周遍一切情器的呢？《思择焰论》云：

「人等过去际，所见诸色现在际，后将形成未来际，形成彼等一切皆因士夫加持，三界一切皆被此士夫所周遍。」[49]

「阿」字周遍一切能诠之声，是一切能诠声之首。同样地，我或士夫周遍一切，是一切万法之初。「阿」的字音与其义非体性异，同样地，周遍者的士夫与所见二元的世间两者都是梵天的真实义，彼

48 德格版，论，量，ཉི，第十一品，219背页；对勘本版，书号107，571页。汉译大藏经内并无此译。

49 德格版，论，中观，ཥི卷，第八品，252正页；对勘本版，书号58，614页。汉译大藏经内并无此译。

二的体性也非异。还有，我不具戏论之德，却具「离戏论」之德。如《思择焰论》说此差异，论云：

「如是，依序所云：『瑜伽师若习，周遍一常性，不死处胜梵，不再取生有。』是一切身之自在性，故是一。遍布一切有情，故是周遍。不衰，故是常。是涅槃性，故是梵；是至上，故是胜。无始亦无终，故不死。是所缘处，故是处。瑜伽师结合静虑而缘取，串习如是决定时，全面证知为梵，故灭复生……[50]灭前亦有、异于入眠，故是士夫。是孕育者、遍布者，故是士夫，[51]伟大胜于一切。」[52]

此派说我有诸多异名，如《思择焰论》云：

「结合『彼是梵天』之词，如是，我、士夫、大自在、周遍、常等。」[53]

梵天、我、士夫、大自在、周遍、常等是同义异名。我以所依的角度分二，被业惑束缚的我，以及脱离彼束缚的至上殊胜之我。《中观心要论》云：

「持吠陀论说，我分为二相，谓身缚我与，最胜解脱我。」[54]

此派说，我以所依的角度而分不同二类，但我并无体性相异的分类，因为我是常、一、自主性。《中观心要论》云：

「如瓶等虽异，陶土却不异，同理身虽异，我却绝不异。」[55]

如陶土所制的瓶碗二者虽有形状等不同差异，但彼二的陶土性

50 德格版，论，中观，ཨ卷，第八品，254正页；对勘本版，书号58，619页。汉译大藏经内并无此译。

51 译者注：梵天或我具最胜功德，故称「具离戏论之德」。梵天之我一直存在，无关器世间的生灭，故是「灭前亦有」。梵天之我一直存在，无关是否为随眠状态，故是「异于入眠」。梵天之我孕育万法、遍布一切法，其伟大之德胜过一切。

52 德格版，论，中观，ཨ卷，第八品，251正页；对勘本版，书号58，612页。汉译大藏经内并无此译。

53 德格版，论，中观，ཨ卷，第八品，254背页；对勘本版，书号58，620页。汉译大藏经内并无此译。

54 德格版，论，中观，ཨ卷，第八品，第23句偈颂文，28背页；对勘本版，书号58，67页。汉译大藏经内并无此译。

55 德格版，论，中观，ཨ卷，第八品，第12句偈颂文，28正页；对勘本版，书号58，66页。汉译大藏经内并无此译。

却无差异。同样地，被业惑束缚的我，以及脱离彼束缚的至上殊胜之我虽有支分等的不同差异，但彼二于我性中却无差异。

总之吠陀密义派说，我如虚空，是胜义谛。士夫之我看似相异，但实际上皆是一性，如不同陶瓶内的虚空，我亦如是。执所能相异的分别是错误的，像是把彩绳误视为蛇。根本问题在于，随无明之力，于无所能二元之识中，产生了所能二元异执的谬相，所以常我如同情器二法的种子。知绳非蛇方可遣除执绳为蛇的错误。同样地，某日证知由于无明而误解内外诸法的基础——光明之我，便能去除所能二元之执的谬相，脱离所能二元之边，并只住于无分别中。此派基、道、果的不共论述也是建立于此宗的不共我论之上。可从阿阇黎乔荼波陀的《乔荼波陀颂》的明文得知其义，论云：

「以诸愚者垢，虚空成有染，同理无学识，令我成有染。如暗中不知，视绳为蛇严，如计诸实物，我亦如是计。若决定为绳，妄念则遣除，仅一绳无二，决定我如是。」[56]

56 《乔荼波陀颂》，第三品，第8句偈颂文。阿阇黎寂护的《中观庄严论自释》（德格版，论，中观，ཤ卷，80背页；对勘本版，书号62，967页）引用了《乔荼波陀颂》的第17-18句偈颂文。

乙五、耆那派如何主张我

关于耆那派对我的主张，如外道伺察派说，我随临时质性而异，但具临时性者本身却不相异，且是常性与单一性。此义如《真如集论》云：

「胜利同推胜，依质异门性，说士夫识相，变化随后性。」[57]

《真如集论释》在此也这么解释：

「『胜利』谓天衣派，彼等言我仅是心相，以临时质性而异，然具彼性者非异，故是随后性。异门性谓各临时为异，故说非我性。现识成立我为二分之理，故他量不成立此义。诸乐等偶然时位为异，所缘一切偶然时位有情之临时性乃质也。异门谓渐次所生诸乐偶然时位，现识成立彼等，以上皆是他宗所想。」[58]

57 德格版，论，量，ཉ卷，第十品，第1句偈颂文，13正页；对勘本版，书号107，33页。汉译大藏经内并无此译。

58 德格版，论，量，ཉ卷，第十品，216背页；对勘本版，书号107，563页。汉译大藏经内并无此译。

我的大小如同士夫身体的尺寸，而且我的体性是常，故能随后一切时。异门是无常，当下皆具变化之性相。思的体性与当下的我彼此相互随后，若非如此，将是论说非（我性）的意涵。耆那派认为，我与寿命二为同义，且我性是常。寿命遍布一切身，身愈大，我则愈大；身愈小，我则愈小。如阿阇黎慧铠的《殊胜圣赞广释》云：

「『如身量』谓身或色之量，故说『如身量』，且具彼也。『细微』谓极细微；『大』谓庞大；『寿』谓遍及全身，身如篋也。若身是缩，彼亦缩；若身是增，彼亦增；缩谓收摄现有一切；增谓伸展；彼谓寿、命、我也。」[59]

此派又说，结集识、见、乐、力的寿命是我。后起的耆那派学者能仁量海[60]在《质摄论》[61]云：

「近结合性非具色，作者食者具身量，轮回成立具增上。」[62]

59 德格版，论，礼赞，ཀ卷，28正页；对勘本版，书号1，68页。汉译大藏经内并无此译。

60 ཉི་དབང་ཚད་མེད་རྒྱ་གཏེར། Nemicandra Siddhānta Cakravartin。

61 རྡས་བསྡུས། *Dravyasaṃgraha*。

62 《质摄论》，2页。

我的异名有具近结合性、非具色性、具自身量者、食者、轮回者、成立者、具增上性者。《质摄论》说我与补特伽罗是异名，然而，在耆那派对六质之数的整体说法中，却将我与补特伽罗分开列举，且说我是觉知性，而补特伽罗则是具色香味触、不具寿命、非心、是一种物体之质。如《谛义证得经》云：

「补特伽罗具有触、味、香、色（sparśa-rasa-gandha-varṇavantaḥpudgalāḥ）。」[63]

关于我的异名，《谛义证得经》又云：

「具有声、结合、细微、粗大、形状、可分、暗、影、热、光。（śabda-bandhasaukṣmya-sthaulya-saṃsthāna-bheda-tamaś-chāyā-tapo-'dyotavantaśca.）」[64]

《谛义证得经》只说具声者等是补特伽罗的异名，其异名中却没有我。可是《殊胜圣赞广释》说我与补特伽罗是异名，论云：

63 《谛义证得经》（Tattvārthādhigamasūtra），第5页。汉译来源：方广锠译注的汉译《谛义证得经》，72页。

64 《谛义证得经》，第124页。汉译来源：方广锠译注的汉译《谛义证得经》，72页。

「彼是寿、是命、是我。谓寿、生、育、补特伽罗、士夫皆是异名。『说』谓此言由耆那导师所说。」[65]

关于我的分类。耆那派的典籍《经处支》[66]说我依异名分八，论云：

「许我为八：质之我、染之我、瑜伽之我、方便所生之我、意识之我、见解之我、行之我、禁行之我。」[67]

论说，初者是质之我，其余的都是异门之我。

甲三、佛教成立无我

乙一、如何破常一自主之我

之前只是概说圣域印度的佛教宗义是「说无我论」（anattavādin），这个称呼很早以前就有，佛薄伽梵亲口述说的四法印——诸行无常、诸漏皆苦、诸法无我，涅槃寂静，[68]就很清楚地阐释无我论。整体而言，佛教宗义论师一致否定我是常事物，这不须再说。某些犊子派自宗主张，质有的补特伽罗不可说是常或是无常，以致某些他派的佛教宗义师驳道，犊子派应成主张有我，下文会说明此义。总言之，佛教学者们异口同声地宣称无我，这是众所周知的事实。

要破的我或所无的我是什么？毋庸置疑，针对要破或所无之我的认知确实有粗细之别，所以成立无我时，要检视的所破之我依粗细分三：一、破常一自主之我。二、破独立自主的质有我。三、破自性有之我。圣域印度的多数佛教典籍都有列举破前二我的理由，其中较为著名的典籍如下：阿阇黎世亲的《阿毗达磨俱舍论·第九品》、阿阇黎清辨的《中观心要论》及其自释、吉祥法称的《释量论》、阿阇黎寂护的《真如集论》，以及其注释由莲花戒所造的《真如集论释》。至于第三破自性有之我，相关内容则是由圣者龙树的《中观根本慧论》，以及其注释由吉祥月称所造的《入中论》与《入中论自释》广泛说明，应依彼等论著观察。

---

65 德格版，论，礼赞，ཀ卷，28正页；对勘本版，书号1，69页。汉译大藏经内并无此译。

66 མདོད་ཀན་ནས་ཀྱི་ཡན་ལག་ ཡང་ན། ཨཱ་ཙཱརྱ་ས་མ་ར་ཏྱཱ་དེ་ཝེནྡྲ་མུ་ནི་ཇི་ཛཻན་དརྴན། Ācārya Samarāṭa śrī devendra muni ji - Jain darśan。

67 《经处支》，第65页。汉译大藏经内并无此译

68 《佛为海龙王说法印经》：德格版，经，经典，ཟི卷，205背页；对勘本版，书号58，539页。汉译来源：《佛为海龙王说法印经》（T.15.599.157b.17）。

关于第一破常一自主之我。佛教经论说常法不待缘，所以常法不可能分能生果作义与不能生果作义两类。我若是常，造业者与领纳果者二将为一。[69]同样地，不经诸蕴支分等的认知，不可能认知单一的我，以此而破。譬如，如果天授不待因缘有，天授将成永久存在，或是必定成无等，这便是破主张常、一、不观待的自主之我的理由。以此为例，外道以理建立与蕴的体性相异之常我，被佛教宗义论师共依各理所破。《释量论》云：

> 「常无观待故，次第生相违，作不作同性，造作成相违，因果亦应一。」[70]

常事物不观待他法，自然与「相应渐次生果作义与相应非渐次生果作义」相违，故不应理。若合理相应彼等作义，将有「应成同时趋入一切」、「应成因果为一」之过。

某些外道认为，身等如同卧褥与坐垫，有助成办常一之我所追

69 译者注：造业者与领纳果者虽是同一人，但这不代表造业者就是领纳果者，而领纳果者就是造业者。像是昨天的我与今天的我同样是我，但昨天的我并非今天的我。

70 德格版，论，量，ཅི卷，第二品，第268句偈颂文，117背页；对勘本版，书号97，524页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

求的目标。然而，举凡是常，任何因都不能生成不同属性的特征，既然其因不能生成不同果性的特征，岂能是有助之因？如岗仁波齐峰与宾陀山彼此并非相互的助因，成立身体是无分、一、常我的因，不应理。佛教论师依此提出反驳，如阿阇黎莲花戒的《真如集论释》云：

> 「何法不生尔之体性差别，则不能益尔，如岗仁波齐与宾陀山。身等不生常一我之体性差别，此谓『能遍不可得』。[71]……是常故，丝毫不能助益，故不具丝毫作义。」[72]

非佛外道诤，如果没有常我，已造业岂不失坏？佛教论师回：亲眼目睹的事实是，如种子等外在事物不具常我，仍可生苗。同样，没有常我，相续所摄的业果关联仍可不失坏。外道论师说：外在种子如身，都被受用者的常我所加持。佛教论师驳：你说活者的体内无我将无寿命，其理由是只成立异品遍的因相，即外在瓶等无我故无寿

71 德格版，论，量，ཅི卷，第七品，202正页；对勘本版，书号107，525页。汉译大藏经内并无此译。

72 德格版，论，量，ཅི卷，第七品，202正页；对勘本版，书号107，526页。汉译大藏经内并无此译。

命，这样岂不矛盾？[73]阿阇黎莲花戒的《真如集论释》云：

> 「虽无加持者我，仍可决定种子能于苗等，同理，内事物亦应如此。种子如身皆不被受用者所依之我所加持，不然应成『活人体内非无我，无寿命』，此说不应理。何以故？将会不成立『瓶等无我故，见彼等亦无寿命』之极成具异品因相；若瓶等有我时，彼因相岂成具异品？」[74]

外道伺察派说，如蛇在卷曲与直行的当下虽有各异，但蛇性不变。同样地，我的属性是常，而当下是无常。反驳：如果蛇是常一性，当下差异将不应理。同样地，若说我是常一性，我于当下的不同性不应理。如果某法于各阶段不同，其法必定于每一刹那坏灭。以此理破伺察派的观点。《真如集论释》云：

> 「以蛇为喻之许，不成立常性、一性。言『蛇亦』者，所谓士夫若是一性，不应理有余偶然时位，同理，蛇亦不应理。此成刹那坏灭时，方能应理有余偶然时位，有余偶然时位之性相，其自性是他生故。」[75]

这种我论如果成立，在一个补特伽罗的相续里，将有两种不同的我，即常我与无常我。我等认为「本性是常但当下是无常」的主张，等同「此畜牲的本性是马但当下是羊」的言论，有此过失。

关于破我是无分、是一。数论派主张，每一有情体内皆有一我，而彼等之我不仅是无分，且彼此周遍，这种说法被阿阇黎清辨的《思择焰论》所破。若数论派所说属实，将有「某一士夫解脱时，应成一切有情也得解脱」、「某一人被束缚时，应成所有人也被束缚」、「某一人听到声音时，应成所有人听到声音」、「某一人符合法义而修行时，应成所有人也符合法义而修行」、「某一人行不合法义时，应成所有人行不合法义」等过。为什么呢？像天空的某一方被乌云所蔽，该处不应理是风和日丽之地；又像潮湿阴森之地不应理是干燥闷热之处。同样地，不应理主张我周遍于所有无支分的一体。《思择焰论》对此详说，论云：

73 译者注：矛盾点在于「外在种子如身，都被受用者的常我所加持」与「外在瓶等无我，故无寿命」相违。

74 德格版，论，量，ཞི卷，第十四品，249背页；对勘本版，书号107，649页。汉译大藏经内并无此译。

75 德格版，论，量，ཞི卷，第八品，211正页；对勘本版，书号107，549页。汉译大藏经内并无此译。

「数论派宗义如是，天与非天、人与畜生等一一有情的体内皆有士夫，所有士夫皆周遍一切。驳：所有士夫得脱时，岂能仅有一方未能？某一士夫远离胜萨埵意障而解脱时，应成一切士夫得脱，否则其他所有士夫皆被束缚时，岂能一人得脱？何以故？境非相异故，非仅士夫得脱不应理，此外，如云：『如知诸声等，行法与非法，随后同此过，未见非决定。』谓诸声趋入耳等，一切士夫亦应以同一性而得声；一者行法时，一切士夫亦住于法；一者住于非法时，应成所有亦具非法。此故，未见解脱亦不能定。何以故？境无区别故，如虚空某一方亦为暗明二，或是降雨及热躁二，不应理。」[76]

虚空绝无受用苦乐与非受用苦乐的阶段性差异，同样地，如果我是无支分的一体，将有是乐苦的受用者不应理之过。《真如集论释》云：

「我性若是一性，将不受用诸乐苦等，应如虚空，无非

76 德格版，论，中观，ཇ卷，第六品，233正页；对勘本版，书号58，567页。汉译大藏经内并无此译。

食者时位与是食者时位之差异。」[77]

关于破我是自主。不观待任何蕴支的自主之我，不成立，因为不存在不观待蕴体支分的认知而单独认知我。还有，我与蕴的体性若异，彼二将无关联、无相属。这样一来，便有不经蕴将能认知我，就像不经瓶子便能认知柱子，然而不见此论[78]符合真相，以此破除。《中观根本慧论》云：

「远离近取外，我亦非他法，异则虽无蕴，得我却不能。」[79]

外道一致说我有三种特征，即常、一、自主。吉祥月称的《入中论释》以非常简单明了、一气呵成的方式破彼三过，这里以此总结。论云：

77 德格版，论，量，ཉི卷，第八品，203背页；对勘本版，书号107，530页。汉译大藏经内并无此译。

78 译者注：不经蕴体的认知便能认知我。

79 德格版，论，中观，ཀི卷，第二十七品，第7句偈颂文，18正页；对勘本版，书号57，43页。汉译来源：蒋扬仁钦博士译《中观根本慧论》。鸠摩罗什大师翻译的《中观根本慧论》与藏译稍有不同，鸠摩罗什大师译文为（T.30.1564.37a.15）：「若离身有我，是事则不然，无受而有我，而实不可得。」

「外道各派说我不同。颂曰：『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，汝所计我定非是有。』以汝许不生故，如石女儿。此我亦非是我执之境，许不生故。复次非但于胜义非有，及非我执境。即于世俗，当知亦无彼二义故。此因非但能破有性与我执境为不应理。颂曰：『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。』数论中说我之差别，谓常住非作者，是受者，无功德，无作用。破云：彼我非常，乃至非无作用，自许不生故，如石女儿。于胜论所计，亦如是破云：我非是常，非作者等，自许不生故，如石女儿。当知此宗，以不生因及石女儿喻，广破一切计我者所计我之自性差别。」[80]

乙二、破犊子派所许的不可说质体有之补特伽罗

佛教犊子派等某些论师主张，补特伽罗是独立自主的质有，且不可说是常或无常，亦不可说是与蕴为体性一或异，而是质有。这么

80 德格版，论，中观，ཌ།卷，第六品，294背页；对勘本版，书号60，780页。汉译来源：法尊法师译《入中论释》。

说的关键理由是什么呢？若如非佛外道所说，我或补特伽罗与蕴是体性异，将有我是常事物，以及不经蕴体的认知也可单独认知我的过失。我若是蕴，又会有「如蕴，我是多数」、「蕴灭时我也灭」、「如蕴，死时我的续流将断」、「应成已造业会失坏」等过。

反问：身寿[81]是质体一或异？犊子派答：如薄伽梵曾以无记[82]之态而答等等，我派依多理主张，我不仅不可说是否与蕴体性一或异，也不可说是否为常或无常，故我是具有彼等特征的业果所依之我。与此同时，又主张我是六识所知，以及我执的所缘境、善恶业的作者、善恶业果实的受用者等，故是质有。此义如《入中论释》云：

「今当破正量部所计实有补特伽罗。颂曰：『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。』离诸蕴外无我可取，故非离蕴别有补特伽罗，亦非即蕴自性，犯有生灭过故，是故我与诸蕴一性异性俱不可说。如不可说一异，如是亦不可说是常无常，然是六识所识。又此补特伽罗，亦可说是实有，以

81 译者注：此处的「身寿」是指我（寿）与我的身体。

82 译者注：「无记」顾名思义，佛陀无授记此行是善或恶。意思是，当时佛以保持沉默的方式回复外道的问题。

说是造者受者故，生死涅槃，系缚解脱，所系属故，亦许彼是我执境事。」[83]

阿阇黎寂护的《真如集论》亦云：

「非士夫异蕴，应成外道见；多故非彼性，不可说最善。」[84]

所破的独立自主质有我是什么？所谓的「补特伽罗独立自主质有我」就是指，并非依蕴聚、蕴支、蕴的续流所施设，且是自主补特伽罗。对此，阿阇黎世亲的《阿毗达磨俱舍论·第九品》列举破除之理如下：

犊子派汝所许的补特伽罗是独立的质有？还是依蕴所计的施设有？若是前者，我将是有异于蕴，这样一来，汝将要持外道见，且违汝自宗承许的「我不可说是否与蕴为体性一或异」。若许后者施设有，则与我方自宗相同。

83 德格版，论，中观，ཌ།卷，第六品，302背页；对勘本版，书号60，799页。汉译来源：法尊法师译《入中论释》。

84 德格版，论，量，ཇི卷，第十二品，第2句偈颂文，14正页；对勘本版，书号107，34页。汉译大藏经内并无此译。

若说我并非这种的质有或施设有，而是「蕴体为因，后施设我」。世亲反驳问：此施设义[85]是缘蕴而念我？还是依赖蕴而施设我？关于前者，如缘乳聚中的尘质，将其施设为乳时，乳不异于彼等尘质，同理我亦不异于蕴。[86]若是后者，蕴将成补特伽罗的施设处故，除此以外更是无我。[87]

犊子派欲断此驳而说，「蕴体为因而后施设我」同「柴为因而后施设火」，其义犹如无柴不能施设火。反驳：柴火二者只是于八尘质中被施设为柴火而已，并非其他。同理，依蕴所施设的补特伽罗也是施设有。又如，火依柴生，我亦依蕴生，按照这种说法，汝该主张我不仅是异于蕴，也是无常。还有，柴火二有前后、是相异，所以汝该主张我蕴二也是相异，将有此过。若汝的「蕴体为因」是指，蕴是

85 译者注：问蕴体为因而后施设我是什么意思。

86 译者注：当确定「我不异于蕴」时，自然无法成立「我不可说是否与蕴为体性一或异」。

87 德格版，论，阿毗达磨，ཎ།卷，第九品，82正页；对勘本版，书号79，877页。汉译来源：唐玄奘大师译《阿毗达磨俱舍论·破执我品第九之一》（T.29.1558.152c.9）：「犊子部执有补特伽罗……非我所立补特伽罗，如仁所征实有假有？但可依内现在世摄有执受诸蕴立补特伽罗。如是谬言，于义未显。我犹不了，如何名依？若揽诸蕴是此依义，既揽诸蕴成补特伽罗，则补特伽罗应成假有，如乳酪等揽色等成。若因诸蕴是此依义，既因诸蕴立补特伽罗，则补特伽罗亦同此失，不如是立，所立云何？」

我的所依且与我同时而有，那么，我将有异于蕴。此外，又如无柴将无火，蕴灭时，将有亦灭我等过，依此破除犊子派。[88]

犊子派说，我是眼至意六识的所知。眼识依色而知我，[89]但我不可说是色，也不可说我是异于色，[90]依此理类推余识。反驳：汝的这种推论不仅适用于我，也适用于乳等事物，即眼识因知色而知乳，[91]故可成立乳不可说是色，也不可说乳是异于色。这样一来，将有此过，即汝说所知分五：过去、未来、现在、无为、不可说五类，而第五所知不可说只有我。[92]汝说我是六识的所知。对此，主张声是异于色处，是因为所知之声被耳识所知。这样一来，将与「不可说是否异于色处」有违，依此理类推余识。汝宗也被「我是五根识的一一行

88 德格版，论，阿毗达磨，ཇ卷，第九品，82背页；对勘本版，书号79，878页。汉译来源：唐玄奘大师译《阿毗达磨俱舍论》（T.29.1558.152c.23）：「此如世间依薪立火，如何立火可说依薪？谓非离薪可立有火，而薪与火非异非一。若火异薪，薪应不热。若火与薪一，所烧即能烧。如是不离蕴立补特伽罗。然补特伽罗与蕴非异一，若与蕴异体应是常，若与蕴一体应成断。」

89 译者注：如看到蒋扬身形而知此人是蒋扬。

90 译者注：此章节的「不可说为色也不可说异于色」是指「不可说是色也不可说不是色」，而非「不可说是色，也不可说与色的体性相异」。

91 译者注：透过牛奶的形色而知这是牛奶。

92 译者注：如果牛奶也是不可说是色或异于色，将会成为第五类的所知不可说。这样一来，将违「第五类不可说之所知只有我」的说法。

境」所害。[93]

阿阇黎世亲说：汝持如是我见，将与「诸法无我」的经文有违，故不应理。犊子派回：我不可说是法亦不可说不是法，故与契经不违。反驳：那么，这主张将与汝所许的「我是意识所知」相违。[94]

复有一过，即汝宗与「一切我见皆为颠倒」的经文相违。犊子派回：彼经义是「执无我之诸蕴是我，实为颠倒」，故无过。反驳：

93 德格版，论，阿毗达磨，ཇ卷，第九品，83背页；对勘本版，书号79，880页。汉译来源：唐玄奘大师译《阿毗达磨俱舍论》（T.29.1558.153b.10）：「若谓有蕴此则可知，故我上言此依蕴立。是则诸色有眼等缘方可了知，故应言依眼等。又且应说，补特伽罗是六识中何识所识？六识所识。所以者何？若于一时眼识识色，因兹知有补特伽罗，说此名为眼识所识，而不可说与色一异。乃至一时意识识法，因兹知有补特伽罗，说此名为意识所识，而不可说与法一异。若尔，所计补特伽罗应同乳等唯假施设。谓如眼识识诸色时，因此若能知有乳等，便说乳等眼识所识，而不可说与色一异。乃至身识说诸触时，因此若能知有乳等，便说乳等身识所识，而不可说与触一异。勿乳等成四或非四所成。由此应成总依诸蕴假施设有补特伽罗，犹如世间总依色等施设乳等，是假非实……」

94 德格版，论，阿毗达磨，ཇ卷，第九品，86背页；对勘本版，书号79，888页。汉译来源：唐玄奘大师译《阿毗达磨俱舍论》（T.29.1558.154a.19）：「由此经文，决判一切所达知法唯有尔所，此中无有补特伽罗，故补特伽罗亦应非所识，以慧与识境必同故……」

那么，这将与汝前述的「我不可说是蕴或非蕴」[95]有违。[96]

犊子派驳：若主张只有蕴是我，这将与「五蕴是重担、补特伽罗是荷重担者」的经文有违。回：彼经义是「蕴的前续流是重担，蕴的后续流是荷重担者」[97]，故无过。[98]

从前述内容可知，《阿毗达磨俱舍论》是如何细细破除犊子派的观点，并且如何成立我只是依蕴续流所计的施设有。相关内容则是从下述引文开始，如《阿毗达磨俱舍论》云：

95 译者注：犊子派既然确定「蕴若是我，实为颠倒」，岂能不与「蕴不可说是我」相违？毕竟「蕴不可说是我」与「我不可说是蕴」同义故。

96 德格版，论，阿毗达磨，ཀུ卷，第九品，87正页；对勘本版，书号79，888页。汉译来源：唐玄奘大师译《阿毗达磨俱舍论》（T.29.1558.154c.7）：「若部是量，佛非汝师、汝非释子。若佛言者，此皆佛言，如何非量……」

97 译者注：阿阇黎世亲对「五蕴是重担、补特伽罗是荷重担者」的经文提出另外解读。经文中的「五蕴」是指「蕴的前续流」，而经文中的「补特伽罗」是指「蕴的后续流」。蕴的前续流所造之业，其果是由蕴的后续流来承担，故说蕴的后续流是荷重担者。

98 德格版，论，阿毗达磨，ཀུ卷，第九品，87正页；对勘本版，书号79，890页。汉译来源：唐玄奘大师译《阿毗达磨俱舍论》（T.29.1558.155a.26）：「若唯五取蕴名补特伽罗，何故世尊作如是说：吾今为汝说诸重担、取舍重担、荷重担者。何缘于此佛不应说？不应重担即名能荷。所以者何？曾未见故。不可说事亦不应说。所以者何？亦未见故。又取重担应非蕴摄，重担自取，曾未见故。然经说爱名取担者，既即蕴摄，荷者应然，即于诸蕴立数取趣。然恐谓此补特伽罗是不可说常住实有，故此经后佛自释言：但随世俗，说此具寿有如是名，乃至广说……」

「然犊子部执有补特伽罗，其体与蕴不一不异。此应思择，为实为假。实有假有相别云何？」[99]

吉祥月称的《入中论释》亦云：

「不许心色不可说……离实法故我非有。」[100]

犊子派汝不主张心不可说是与色是质体一或异，同样地，我是质有的话，必定与蕴是质体为一或异，故不成立不可说。汝说瓶的质体不异于其支诸色，故是施设有，同样地，若我不与蕴是质体一或异，定是施设有。又如，当心法不异于心法自己，而是异于诸色时，将可决定事物的是彼性及他异性，所以我必定非事物，因为我与蕴质体非一亦非异，而且汝说我不具彼性与他性的特征，这便是《入中论释》中的广释破除之理。总之，既然确定是质有，是不可说便不合理；若是不可说，必定是施设有；不可说之我不具事物特征故，是事物不应理。以上于论中清楚说明。

99 德格版，论，阿毗达磨，ཀུ卷，第九品，82正页；对勘本版，书号79，877页。汉译来源：唐玄奘大师译《阿毗达磨俱舍论》（T.29.1558.152c.9）。

100 德格版，论，中观，ཀ卷，第六品，第146-149句偈颂文，211背页；对勘本版，书号60，578页。汉译来源：法尊法师译《入中论释》。

《真如集论》及其自释也广释破除不可说我。如《真如集论释》云：

> 「事物不离彼性或他性于事物，终不可能故。不然诸色彼此亦成不可说。」[101]

主张补特伽罗不可说与蕴是一或异，不应理。举凡是事物，必定与其事物是彼性或异性任一，除此外无其他可能。否则将有「要承许诸色等蕴彼此之间不可说是彼性或异性」之过。

关于决定破除第三点——破自性有我的内容，即是根据圣者龙树的《中观根本慧论》的五相观察之理，以及吉祥月称以车喻所建立的七相观察之理。这部分会在别说中观空性见解时阐释。

乙三、汇集并列举破自主人我的理由

列举一些佛教典籍中成立无我之理。「自主我有法，非宗义论师所增益般地自性有，并非与蕴的自性是一或异，如兔角。」此推理论式不仅成立无独立之我，亦同于下述抉择中观真实义时引述《中观庄严论》「我他说事物……」提及的离一离异因相。

101 德格版，论，量，ཞི卷，第十二品，222正页；对勘本版，书号107，577页。汉译大藏经内并无此译。

关于成立此证实无我因相宗法[102]的前段——我不与蕴的自性是一。「自续蕴体有法，非与独立补特伽罗是成住无二[103]自性一，是每刹那变化的无常、是随他因缘所转故。」此宗法[104]可由「自续蕴有法，是随他转，以业惑所生故」的论式来成立。如何成立周遍？[105]若是独立补特伽罗，必定是常、自主者。如《释量论帝释慧注释》[106]云：

> 「乃见无我之方便，依理决定尽刹那性事物是无常故。凡是无常，皆是趋入随他因力、具一一刹那坏灭性之无功用者。」[107]

102 译者注：「自主我有法，并非宗义论师所增益般地自性有，并非与蕴的自性是一或异，如兔角。」此论式的宗法是「自主之我不与蕴的自性是一或异」。

103 译者注：「成住无二」的意思是，其二的生灭住必须同时，见一方现识须见另一方。

104 译者注：「自续蕴体有法，非与独立补特伽罗是成住无二自性一，是每刹那变化的无常、是随他因缘所转故」此论式的宗法是「自续蕴体是每刹那变化的无常、是随他因缘所转」。

105 译者注：「自续蕴体有法，非与独立补特伽罗是成住无二自性一，因为是每刹那变化的无常、是随他因缘所转故」此论式的周遍是「若是每刹那变化的无常、是随他因缘所转，一定不是与独立补特伽罗是成住无二自性一」。

106 ཚད་མཐའ་འགྲེལ་ཆུང་ངུ།。

107 德格版，论，量，ཆི卷，第二品，108背页；对勘本版，书号98，258页。汉译大藏经内并无此译。

成立彼因相的后段——我不与蕴的自性是异。「自主我有法，不与蕴的自性是异，若是将成量之所缘然非所缘故。」《显句论》亦云：

> 「如色异于识，若说我异于诸蕴，性相将成相异。性相若是相异，如执色异于识，能执却不能，故亦非异于蕴。」[108]

如相异体性的色法与心法，不经色法便可单独认知心法，同样地，若我蕴二法的性相为异，必定要能缘我蕴二法的相异性相，但这不成立。

虽然词面上的根本论式之有法[109]并不存在，但根本论式的宗法仍可成立。为什么呢？对方之所以产生欲知，[110]是把「独立补特伽罗」与「显独立补特伽罗之相」混合为一，故此因相能被正量建立在显现

108 德格版，论，中观，ཁ卷，第十八品，111背页；对勘本版，书号60，273页。汉译大藏经内并无此译。

109 译者注：根本论式是「自主我有法，非宗义论师所增益般地自性有，并非与蕴的自性是一或异，如兔角」。所以根本论式的有法是「自主我」。

110 译者注：量学中的「欲知」通常是指「欲知有法」，即为对方提出某因相论式时，对方想要知道该宗基础的有法。

于分别心的声总、义总上。如果对方不以独立补特伽罗为有法，而是以补特伽罗本身，将不能破该论式的所遮。对方将该论式的有法与显现的声总、义总混合为一而耽执，进而对应该因相，故无「声总、义总不合理是有法」之过。因此，应知「若是正因，必有欲知有法」以及「正因的欲知有法并非一定要有」之间的差异。[111]

补特伽罗有法，远离非施设于蕴的自主有，若是自主有将是量之所缘然非所缘故。阿阇黎无性的《大乘庄严经论广疏》提出了这种破除之法，论云：

> 「无余存在事物皆是现识量或比度所缘，如诸色是由现识，诸眼等是由比度，而我非现识与比度所缘，故无我；唯心施设为我。如误绳为蛇，所有我见皆生谬。『复是，仅谬于绳』谓若离误绳为蛇，身心不疲。『仅』谓无我事物，故仅为谬，而非是我。」[112]

111 在破非佛主张之我时，即便是以「无」立为有法，仍可无过成立该因相的宗法。我等认为，之所以贾曹杰的《释量论疏 · 阐明解脱道》，以及克主杰的《释量论广注理海》依理广释此义，是源于至尊宗喀巴撰著的《中观庄严论备忘笔记》（དབུ་མ་རྒྱན་གྱི་བཞེད་ཐུང་།）。此文于一开始就说该义符合莲花戒《中观明论》的意趣。

112 德格版，论，唯识，ཌི卷，59正页；对勘本版，书号71，148页。汉译大藏经内并无此译。

任何真相都要由二量所证，尤其是若有独立自主的补特伽罗或我，更应要被眼识等现量，或是被推理的比量任一所缘取，但实无此缘。执有独立我之识，如执误绳为蛇，皆是谬于所耽境之识。

另一破除此我的推理论式：「有漏近取蕴有法，非独立自主之我，尔是由因缘所生且是刹那变化而坏灭故。」如何成立周遍呢？若有独立我，便要成立此我不依他法，然而蕴体并非不依赖故。阿阇黎狮子贤的《现观庄严论疏——明义释》也说成办此周遍之理，论云：

「是生灭故，修无我想，故遍舍我执……」[113]

《大乘阿毗达磨集论》成立此我不受用外在色蕴等，内在诸蕴不仅不是独立我，也不是我所。论依彼等诸理破除独立之我，如论云：

「如世尊说：此一切非我所，此非我处此非我我。于如是义，应以正慧如实观察。此言何义？谓于外事密意说此一切非我所，于内事密意说此非我处此非我我。所以者何？以于外事唯计我所相，是故但遣我所；于内事通计我我所相，是故双遣我我所。」[114]

整体而言，破除诸法体性是我才能证得无我，但《大乘阿毗达磨集论》引据佛经而说三种无我的目的是什么呢？外事物不被自主我所操控，以此成立无我所；内识蕴并非我的体性、非自主我，其余内四蕴也不被自主我所操控，以此成立无我我。总之，不执外事物为我故，只破我所。于内，仍有可能起我执、我所双执，是故双遣我我所。

如何以因缘缘起之理成立无独立或自主之我呢？如阿阇黎无著的《声闻地》[115]云：

「无常相苦相相应。彼亦一切从缘生故不得自在。不自在故皆非是我。如是名为由不自在行入无我行。」[116]

113 德格版，论，般若，ཇ卷，第五品，124背页；对勘本版，书号52，316页。汉译大藏经内并无此译。

114 德格版，论，唯识，ཉི卷，第二品，77正页；对勘本版，书号76，194页。汉译来源：唐玄奘大师译《大乘阿毗达磨集论》（T.31.1605.675b.5）。

115 ཉན་ས། Śrāvaka-bhūmi。

116 德格版，论，唯识，ཌི卷，第十九品，187正页；对勘本版，书号73，465页。汉译来源：唐玄奘大师译《瑜伽师地论》（T.30.1579.474b.16）。

阿阇黎律天的《三十颂释》亦云：

「若许补特伽罗是缘起，此时将成无常。既是无常，念我将成无义，同身故。若不许缘起，将成常。是常则不受用善恶业作用与其果，以不变故。」[117]

补特伽罗是因果缘起的话，将成无常、如身，这样一来，承许自主之我将无意义。若说补特伽罗是常、自性不变，成为诸业造作与其果乐苦的受用者将不合理。

甲四、息破我之争

乙一、虽是无我，业果关系仍合理化

佛教以多理破我。反之外道说，若是无我，生起认知识将不合理、识知境不合理、起我想不合理、无法安立造业者与乐苦的领纳者、应成坏灭业果论等，名言的许多论述将有不能安立之过。佛教的相关回复可从阿阇黎世亲的《阿毗达磨俱舍论·第九品》得知。[118]总

117 德格版，论，唯识，ཇི卷，9背页；对勘本版，书号78，22页。汉译大藏经内并无此译。

118 德格版，论，阿毗达磨，ཁུ卷，第九品，90背页；对勘本版，书号79，898页。

的来说，其义如阿阇黎中观狮[119]的《略分异见论》[120]云：

「婆罗门至上续如是说，我若遍无，如死尸无乐受，汝之施等将成无义。无我故，于任何时岂有施果？」[121]

外道论师们说，如不得乐受的死尸，若是无我，将有「应成绝无布施业的造者」、「绝无领纳业果乐苦的补特伽罗」、「故有失坏已造业果」等过。外道依前理提出此诤，进而成立有我、破佛教的无我论。

「我」一词的所趋境为何？此分为二：名言有的我，以及所遮的我。「我行走、我停留、我感到乐苦」的「我」是名言中的我。反之，不依诸蕴且自主成立的「我」则是所遮的我，尤其是《四百论释》云：

119 དབུ་མའི་སེང་གེ།

120 ལྷ་བ་ཐ་དད་པ་རྣམ་པར་ཕྱེ་བ་མདོར་བསྡུས་པ།

121 德格版，论，中观，ཙ卷，3正页；对勘本版，书号63，870页。汉译大藏经内并无此译。

「所言我者，谓若诸法不依仗他，自性自体。」[122]

不观待其他名言的具境分别之诸法体性，称为「我」的缘故，不依其他名言的具境分别所施设的自性，要视为所遮的「我」。

佛教典籍中的无我是指，没有与蕴体性相异的独立我，还是指没有自性有的这种我？佛教不否定趋入乐苦的领纳者、来去等名言的作者之我，所以区分名言有的我与所遮的我二者。认清何有何无，变得极为重要。进行此辨别时，说实派则表示，虽无与蕴体性相异的常一自主的补特伽罗，但从施设处的蕴体上可得补特伽罗，故不否定造业者与乐苦的领纳者。

中观应成派的阿阇黎月称认为，外道乃至中观自续派的宗义师，针对补特伽罗所说的一切安立之理，都是堕落常边。我不仅不如外道所说，是与蕴的体性相异，也不是自续派以下的宗义师所说，蕴是补特伽罗，故说我只是依蕴而被施设的补特伽罗。以此理远离有关造业者与乐苦果的领纳者等诸过。此义如《入中论释》云：

「如为不坏世俗谛故，唯许依彼因缘有此法生，不许无因生等，如是此中许假有者，虽破上述有过诸相，然为世间名言得安立故，亦许依止诸蕴假立之我。现见施设名言我故。」[123]

为不坏建立无因不生等世俗，主张事物只是缘起。同样地，当「我做此事」等正当名言被世间共许时，自然能遣除「蕴是我」或「我与施设处蕴体相异、无关」等，诸如此类的过失，故要承许我只是依所计处蕴体而被施设而已。

车子并非常一自主，也非绝无，只是依其支轮等被施设有而已。同样地，我非常一自主，是随世间共许，且是在唯名言安立的基础上，成为五蕴、六界、六处的取蕴者；所取五蕴是「业」[124]，我是依其而成立的作者。如《入中论释》云：

「如依轮等假立名车，轮等为所取，车为能取。如是于世俗谛中，为不断灭世间名言故，亦许我是取者，如

122 德格版，论，中观，ཙ卷，第十二品，190背页；对勘本版，书号60，1381页。汉译大藏经内并无此译。

123 德格版，论，中观，ཟ卷，第六品，303背页；对勘本版，书号60，802页。汉译与藏译稍有不同。汉译原文：法尊法师译《入中论释》：「如为不坏世俗谛故，唯许依彼因缘有此法生，如是此中许假有者，虽破上述有过诸相，然为世间名言得安立故，亦许依止诸蕴假立之我。现见施设名言我故。」

124 译者注：下文《入中论释》的「业」。

车。五蕴、六界、六处，是我之所取，以依蕴等假立我故。如轮等为车之所取，如是蕴等亦是我之所取。如于世间名言，安立所取与取者之建立，如是业与作者之建立，亦当如车而许。」[125]

《中观根本慧论》云：

「烦恼业及身，作者及果报，如干闼婆城，如幻亦如梦。」[126]

应成派表示，在承许「我非自性有、我只是名言有」的立场上，才可合理安立作用与作者。如不实的干闼婆城、阳焰、梦、贪等烦恼以及随其力所造诸业、具根之身、作者我、业果等皆非自性有，又非绝无，只是存在于名言中。

总之，内外多数宗义论师都一致主张业与乐苦的领纳者。然

125 德格版，论，中观，ཌ།卷，第六品，307正页；对勘本版，书号60，809页。汉译来源：法尊法师译《入中论释》。

126 德格版，论，中观，ཏི།卷，第十七品，第8句偈颂文，10背页；对勘本版，书号60，269页。汉译来源：蒋扬仁钦博士译《中观根本慧论》。鸠摩罗什大师翻译的《中观根本慧论》与藏译稍有不同，鸠摩罗什大师译文为（T.30.1564.23c.2）：「诸烦恼及业，作者及果报，皆如幻与梦，如炎亦如响。」

而，有人认为，若是无我，将无造业者与乐苦的领纳者。对此，佛教宗义论师们以区分所遮之我与乐苦领纳者之我的两种差异，回复此诤。所谓的「业」是指，与在某个别动机下，某作者造新行为之因缘；业的梵文是「karma」，具有动作之义，如阿阇黎众贤的《阿毗达磨顺正理论》云：

「所作自体故名为业。」[127]

佛教论师们主张，一旦有任何身语意的变动行为，都会在自心上留置各类善恶习气，再由彼等习气于未来形成种种类别的乐苦。

乙二、如何安立我的性质于名言之中

宣导无我的佛学家们是如何安立业果所依的补特伽罗？补特伽罗的性质是，依五蕴任一而施设的士夫。补特伽罗的异名有：我、有情、寿者、养者、士夫、补特伽罗、意生、儒童、作者、受者。《大方等大集经 · 无尽意菩萨品》云：

127 德格版，论，阿毗达磨，ཀི།卷，第四品，163正页；对勘本版，书号79，1102页。汉译大藏经内并无此译。

「不了义经者，若说我、人、众生、寿命、养育士夫、作者、受者……」[128]

如天授等，某一补特伽罗相续中只有一我，但「我分」却有许多。以比丘天授为例，其相续中有「是人分」、「是士夫分」、「是比丘分」等一一所缘，进而产生我想，故有多个「我分」。同样地，其他补特伽罗也须安立多个「我分」。主要依人身的差别蕴聚而成人，依畜生身的差别蕴聚而成畜生。人中又有男女、体型大小、智愚等，都是随其蕴聚的不同差别而被安立。

佛教宗义诸师皆见，安立补特伽罗时，所立面过强则堕常边，所破面过强则会否定造业者与果报受用者、堕入断边，所以诸师都以其智各自安立不堕二边的准绳，并提出相关的经论与理路依据。所有佛教宗义诸师的依据则是《入中论释》所引用的小乘经文，如论云：

「如即揽支聚，假想立为车，世俗立有情，应知揽诸

128 德格版，经，中观，ཨ།卷，第六品，150背页；对勘本版，书号60，375页。汉译来源：北凉天竺三藏昙无谶译《大方等大集经》（T.13.397.205b.18）。

蕴。」[129]

所有佛教宗义诸师一致引用此经文，但宗义诸师们对此经文的解读各有不同，从此可知彼等如何安立补特伽罗之理。说实派的多数论师认为，「诸蕴」[130]的「蕴」是各个五蕴，依一一蕴支才能安立蕴聚，所以只有蕴聚是补特伽罗，这正是前引经义，即「世俗立有情，应知揽诸蕴」的明示内容。

佛教随经瑜伽行派表明，寻找补特伽罗的施设义时，最终必须可得补特伽罗。远离蕴体不得补特伽罗故，补特伽罗须从蕴中获得，这就是「揽诸蕴」的意思。从蕴中寻找时，没有任何一法能合理成为

129 德格版，论，中观，འ།卷，第六品，296背页；对勘本版，书号60，792页。汉译来源：法尊法师译《入中论释》。我等未见此偈出现于藏译甘珠尔中，与此偈稍有不同的译文则出现在《金刚女经》（瓦拉那西版，《金刚女经》，249页）中。此经是于西元2008年，由印度阿阇黎罗摩商羯罗·特里帕蒂（Rāmśaṅkartripāṭhi），以及瓦拉那西大学的西藏译师善慧金刚洲二人，从巴利文译成藏文。如经云：「如即揽支聚，其名立为车，于诸蕴有情，名世俗有情。」此偈是于舍卫城，由比丘尼金刚女对凶魔朵尖所诵。藏译丹珠尔中，《阿毗达磨俱舍论自释》、《阿毗达磨俱舍论心髓灯疏》（ཨོཝ་མངོན་པའི་འགྲེལ་པ་གཞད་ཀྱི་སྒྲོན་མ།）、《俱舍论切要释》（མཛོད་ཀྱི་འགྲེལ་བཤད་ཉེ་བར་མཁོ་བ།）等说，此偈是由罗汉女山岩对恶魔所说。我等认为，这二偈除了译词的差异以外，说偈者并非指向不同人。

130 译者注：佛经「如即揽支聚，假想立为车，世俗立有情，应知揽诸蕴」中的「诸蕴」。

补特伽罗的事例，所以必须安立阿赖耶识是补特伽罗的事例，以此解读经义。

阿阇黎清辨等中观自续派的论师们则说，「依蕴安立补特伽罗」的经文意味着要有另外的安立者，这不能只是分别心，故要以「无谬于境自相的无违害识之所显」安立我。仅凭无违害识之所显仍不足以安立，还要从诸蕴本身成为补特伽罗的施设处才行。如果诸蕴本身与补特伽罗的施设处无关，将有「人的蕴体应成他道众生施设处」之过。因此「揽诸蕴」的经文具有两个意涵：从所破的角度而言，不依其他安立者不成立补特伽罗；从所立的角度而言，从蕴处要成立补特伽罗的施设处。

中观应成派表示，车形、一一车支，以及车支的聚体都不合理是车，车子只是依赖彼等施设处而被取名为车。只能在施设有的前提上，于名言中合理建立「开车过来、开车过去」等说法。补特伽罗也是如此，从施设处蕴里，补特伽罗不可得，从无关施设处的其他处中，补特伽罗也不可得，所以此派说的补特伽罗，只是依赖因缘及其施设处蕴，以名与分别心去施设的唯我之补特伽罗。《入中论》云：

> 「不离五蕴不即蕴，非诸蕴依非有蕴，此依诸蕴得成立，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。」[131]

总体而言，中观自续派以下的佛教宗义论师们整体倾向主张，补特伽罗是施设有，而其事例如意识，则是质有补特伽罗。关于彼等对补特伽罗事例的诠释，毗婆沙正量部的一些论师说是唯蕴，一些论师说是五蕴，一些论师说是唯心，一些论师说是不可说我。克什米尔毗婆沙与随经经部说是蕴的续流。随理经部、随理唯识或随理瑜伽行派、中观自续派说是意识。随经唯识派则说阿赖耶识是补特伽罗。说五蕴是补特伽罗的事例者，不说个个五蕴是补特伽罗，而是指五蕴的聚体是补特伽罗。说意识是补特伽罗的事例者则认为，造业者与果的领纳者能在不间断的前后世续流中轮回，而这种轮回中的意识是补特伽罗。正量部里的阿班达卡部说，只有心是我的事例。《入中论释》云：

> 「余有计唯心为我。以经说：『我自为依怙，更有谁为依，由善调伏我，智者得生天』。此颂即说内心名我。何以知之？以无离蕴之我故。余经亦说调伏心故。如

131 德格版，论，中观，ཀ卷，第六品，第150-151句偈颂文，211背页；对勘本版，书号60，579页。汉译来源：法尊法师译《入中论》。

云：『应善调伏心，心调能引乐』。故说我执所依心名为我。」[132]

正量部里的拘屡拘罗部说，五蕴是我。《入中论释》云：

「此是内教正量部计。复有异执。颂曰：『有计我见依五蕴，有者唯计依一心。』有计色受想行识五蕴，皆是萨迦耶见之所缘，说此我执从五蕴起。如薄伽梵说：『苾刍当知，一切沙门婆罗门等所有我执，一切唯见此五取蕴』。」[133]

一些克什米尔毗婆沙与经部的论师说，蕴的续流才是业果所依之我的事例。《阿毗达磨俱舍论自释》云：

「知诸我名，唯召蕴相续，非别目我体。」[134]

132 德格版，论，中观，ཁ།卷，第六品，296正页；对勘本版，书号60，783页。汉译来源：法尊法师译《入中论释》。

133 德格版，论，中观，ཁ།卷，第六品，295背页；对勘本版，书号60，782页。汉译来源：法尊法师译《入中论释》。

134 德格版，论，阿毗达磨，ཀུ།卷，第九品，82正页；对勘本版，书号76，876页。汉译来源：玄奘大师译《阿毗达磨俱舍论》（T.29.1558.116b.21）。

随理经部与随理唯识两派认为，意识是我。《释量论》云：

「后心与余心，结续有何违？」[135]

《释量论》在诠释经部与唯识派的共同观点时说，五蕴里能结合后世的是意识，故而明确提及意识是我或补特伽罗事例的主张。

中观自续派如何主张意识是补特伽罗呢？成立意识是我的理由是，我是取蕴者，而意识会取来世蕴，故说意识为我。阿阇黎清辨的《思择焰论》云：

「我等于名言中，亦于识上设立我名，谓识是我，取后有故。」[136]

阿阇黎狮子贤的《般若八千颂释》云：

「言补特伽罗者，置因果相，能置性是常不应理，随善恶熏习故，是无常；以决定相顺取生、执生之词，故相

135 德格版，论，量，ཇི།卷，第二品，第45句偈颂文，109正页；对勘本版，书号101，1660页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

136 德格版，论，中观，ཥི།卷，第三品，80背页；对勘本版，书号58，200页。汉译大藏经内并无此译。

续是补特伽罗。」[137]

《般若八千颂释》所列理由同随经唯识派，因为随经唯识派说，以阿赖耶识取得来世的缘故，成立阿赖耶识是我。此派如何主张阿赖耶识是我？随经唯识派说，阿赖耶识之所以是补特伽罗，是因为要成立一个生死所依的心识。粗分六识不存在于结生之时，故不能取来世，成为习气的安置处也不合理。习气所依除了阿赖耶识外并无其他故，否定阿赖耶识将会失坏一切善恶种子。随经唯识派依此信念，成立异于六识的阿赖耶识是结生心，也是善恶行的所依。《入楞伽经》云：

「意缘阿赖耶，起我我所执。」[138]

阿赖耶识不仅是我想末那识耽执于我的基础，也是耽执六识是我所的基础。《解深密经》云：

137 德格版，论，中观，ཙ卷，第一品，9正页；对勘本版，书号51，910页。汉译大藏经内并无此译。

138 德格版，经，经典，ཛ卷，第九品，182正页；对勘本版，书号48，448页。汉译来源：唐实叉难陀译《入楞伽经》（T.16.672.635b.11）。

「广慧！此识亦名阿陀那识。何以故？由此识于身随逐执持故。」[139]

经说阿赖耶识是取后身之识，故是我或补特伽罗。此派成立阿赖耶识与末那识的多项理由可从唯识派宗义的章节得知。

中观应成派的论师们则承许，唯我是我。这是什么意思？产生我想之念的所缘境，只是于名言中称我，故是唯我。补特伽罗并非如外道所说，是与蕴的体性相异，补特伽罗也不如佛教下部论师所说，可从蕴上安立。《大般涅槃经》云：

「比丘！一切众生，色不是我、我中无色、色中无我，乃至识亦如是。比丘！诸外道辈虽说有我，终不离阴，若说离阴别有我者，无有是处。」[140]

《大般涅槃经》又云：

139 德格版，经，经典，ཛ卷，第五品，12背页；对勘本版，书号49，28页。汉译来源：唐玄奘大师译《解深密经》（T.16.676.692b.14）。

140 德格版，经，经典，ཉ卷，第四十五品，202背页；对勘本版，书号53，471页。汉译来源：昙无谶译《大般涅槃经》（T.12.374.566b.19）。

「尔时多有无量比丘，观此五阴，无我、我所，得阿罗汉果。」[141]

那么，什么是补特伽罗的性质？例如，一一车支、车支聚体是车不合理，车只是依彼等施设处而被取名为车，只能在施设的基础上合理建立「车的来往」等名言。同样地，依蕴起我想时，无论是从前时或后时的蕴体续流、同一时间的蕴聚，或是蕴支等任何一法，都不能安立为我的事例。异于蕴支或具蕴性等处，我的事例也是不可得。因此，我只是观待蕴体而由分别心所施设而已，绝非以自性而有。正因如此，才能无有争议地安立「我行走、我停留」等作用，令补特伽罗坦然存在于名言中。此派主张，生起我想之念时，其念只是依自身相续的蕴体为基础而发起，所以我只是依蕴而被施设的唯我，这就是补特伽罗。《中观宝鬘论颂》云：

「士夫非地水，非火风及空，非识非一切，何者是士夫？士夫六界合，故非有实有，如是一一界，合故亦非实。」[142]

141 德格版，经，经典，ཀཀ卷，第四十五品，203正页；对勘本版，书号53，471页。汉译来源：昙无谶译《大般涅槃经》（T.12.374.566b.24）。

士夫或补特伽罗只是依六界而被施设有，除此之外，每一界、六界聚，或异于界性，成为士夫都不合理，《中观宝鬘论颂》清楚阐释彼理。

乙三、附带解说成立前后世的理由

除顺世派外，所有其他古印度宗义论师一致认同，诸有情从前生转世到今生，今世身灭行至后世，有情的前后世并不间断。

顺世派否定从今世行至后世的说法，成立刚出生的心识只是源于今世的大种而已。我等认为，非顺世派的其他宗教及宗义论师大多一致共许前后世，但转世的士夫、转世之理、前后世如何结续等，各派却持种种的不同见解。一些论师认为，只会从人道行至人道或天道行至天道，否定彼此会相互转世。另一些论师则说唯有后世，无前世。

所有佛学者承许前后世。一出生的心识不是无因生、或由大自

142 德格版，论，本生，ཀི卷，第一品，第78句偈颂文，109背页；对勘本版，书号96，295页。汉译来源：仁光法师译《中观宝鬘论颂》。

在常法或常识而生、或仅从大种所生、或仅从他相续识所生等；善破彼等观点。主张所依身蕴与能依心识二者为各自有，心识的续流于死后仍不间断，仍会随同类因缘，并依种种因缘、缘起取得新身。对于佛教徒而言，抉择前后世的论述极为重要，因为佛教的许多修行都是建立在前后世的论述之基础上。

佛经破有情是无因生、从异类因生，成立心识续流不断，故以八喻广释为何舍弃此世的身躯后，再结续后世身躯的投生之理。此处简略介绍。第一喻、老师诵文教学，学生牢记且如实朗读其文时，老师语并不转移成学生语，否则将有老师不再诵文之过；不依老师口诵的学生朗读不成立，否则将有无因而成之过。如此例，前世结续后世时，不经成为临终心识，不能转成后世心识的体性，否则将有「临终心识是常，故不能行至后世」之过；不观待临终心识的后世心识不成立，否则后世心识将成无因而有。如老师授文，令学生能朗诵文字般，依临终心识之因而生后世心识。

关于其余七喻。第二喻、前灯火生后灯火。第三喻、镜生影像。第四喻、印章生印章图像于页面上。第五喻、放大镜生火。第六喻、种子生苗。第七喻、说「酸」字而流口水。第八喻、由出声而有回音。应知如何结合彼等一一比喻，对应临终心识结续后世心识之论

述。其义如《指示寿终经》[143]云：

> 「大王白言，世尊，诸有情亡后转生，但不以常，亦不以断，亦不以无因，亦不以作者而生。了知生于世间彼岸不易故，有相顺此义之喻乎？世尊曰，大王，应知相顺此义之喻有八，即师诵徒知喻、灯火生灯火喻、镜生影像喻、印生浮印与图像喻、火齐生火喻、种生苗喻、言酸而垂涎喻、回音等喻而知。大王，从前前者至后后者之彼等八喻，为非常转移之喻；后后者皆由前前者所生，是离无因生之喻，亦是离断灭之喻。」[144]

成立前后世的理由分两部分，成立有前世以及成立有后世，先说前者。在诸多成立前世的理由中，主要有四：一、先有近取因。二、先有同类因。三、先有串习。四、先有领纳。

广释第一理 —— 先有近取因，即成立有前世原因中的重中之重。佛教学者认为，因分近取因与俱生缘二类。举凡是有为法，必定有其近取因与俱生缘二类。以陶瓶为例，能转成陶瓶性质的陶土是陶

---

143 རྟོགས་བརྗོད་ལུང་བཀྲམ་བ་ཞུས་པའི་མདོ། *Āyuṣpattiyathākāraparipṛcchā*。

144 德格版，经，经典，ས།卷，152背页；对勘本版，书号72，424页。汉译大藏经内并无此译。

瓶的近取因，陶匠和制造陶瓶的器具等是陶瓶的俱生缘。同样地，刚出生小孩的身蕴也有近取因与俱生缘二类，其近取因是父精母血，而小孩父母的身躯也是由祖父母以及曾祖父母等的精血而有，如是一一追溯身躯前因与前前因，身蕴质续是没有开端的。《四百论》云：

「若时随一果，初因不可见，一果见多因，谁能不生畏。」[145]

刚出生后的识蕴也有近取因与俱生缘二类。如稻米种子是麦苗的近取因不合理，在识之前若无任何一识是其近取因，将无识的近取因，毕竟于心识的续流中，诸色成为心识的近取因不应理。《释量论》云：

「非识则非识，亲因故亦成。」[146]

无关心识的质续为心识的近取因不合理。《释量论》未说心识

145 德格版，论，中观，ཙ卷，第七品，第10句偈颂文，8背页；对勘本版，书号57，798页。汉译来源：法尊法师译《四百论》。

146 德格版，论，量，ཟ卷，第二品，第165句偈颂文，113背页；对勘本版，书号97，515页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

的近取因一定是心识，毕竟仍待安立心识近取因的种子。内四大种的微尘与识性存在着巨大差异，故不能成为心识的近取因。《中观心要论》云：

「大种异性相，岂能生觉慧？」[147]

诸事物皆由与其相似的体性而生。无心且具碍性的大种跟心法的性相极为不同，故不生识。总之，外在色法皆是由大种所造的近取因所生，而诸大种的近取因则是先有的大种，若再持续追溯，一定是某色法。同样地，内在心识的近取因也必须是先有的心识。成办其义的正因相是「刚出生孩童的心识有法，先有其近取因识，是识故，如现在识」。《真如集论》云：

「此故初心识，从其近取有，是识等因相，如识现在际。」[148]

147 德格版，论，中观，ཇ卷，第三品，第205句偈颂文，11正页；对勘本版，书号58，28页。汉译大藏经内并无此译。

148 德格版，论，量，ཞ卷，第二十六品，第40句偈颂文，69背页；对勘本版，书号107，171页。汉译大藏经内并无此译。

广释成立有前世的第二理——先有同类因。是有为法必定从同类因生，不可能是无因生或从异类因生。譬如，有辣味的种子会生有辣味的果实，有甘味的种子会生有甘味的果实；麦种会生麦苗，稻米的种子会生稻苗，彼此不会错乱。[149]《大宝积经卷第九十五·善顺菩萨会》[150]云：

「种子有辣味，能生辣味果；种子有甘味，能生甘味果。」[151]

成立其义之理是「刚出生凡夫的心识有法，否定转生时不待同类前者的仅从身生，是识故，如现在识。」同样的道理应结合呼吸和清澈的眼等诸根。《释量论》云：

「最初受生时，呼吸根觉等，非不待自类，唯从于身生。」[152]

149 译者注：直译为「彼此互反则不生」。

150 འཕགས་པ་དེན་པས་ཞུས་པའི་མདོ། *Ārya-suratāparipṛcchā-nāma-mahāyāna-sūtra*。

151 德格版，经，宝积，ཅ卷，第二十七品，181背页；对勘本版，书号43，513页。汉译与藏译稍有不同。汉译原文：唐菩提流支译《大宝积经》（T.11.310.417a.4）：「善恶犹种植，皆随业所生，何有苦子因，成熟甘果者？」

152 德格版，论，量，ཅི卷，第二品，第35句偈颂文，108背页；对勘本版，书号97，503页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

如果心识只从大种生，本该成色法的某一部分将要成为非色法、唯领纳的识性。然而，在相同性质的微尘种类里，不存在某些成为识性，某些不成为识性的差异，故有「一切色法要成明观识性」之过。《释量论》云：

「故根等不待，自类是大种，如一转变时，皆变无别故。」[153]

广释成立前世的第三理——先有串习。有些孩童从小天生聪慧且具悲悯，有些却具强大贪心，这都是因往昔串习的缘故。成立此义之理是「诸贪瞋有法，先有同类前者，由串习彼等而渐次增上，乃至油然至极生起彼等，是有目共睹故。」《释量论》云：

「由修习现见，贪等明显故……」[154]

凡夫极力勤修善心，其力道不仅微弱、短暂，甚至不能发起善心；凡夫尽力阻挡贪等，其力道却仍强盛而持久，这可由亲身体验而

153 德格版，论，量，ཅི卷，第二品，第38句偈颂文，109正页；对勘本版，书号97，503页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

154 德格版，论，量，ཅི卷，第二品，第146句偈颂文，113正页；对勘本版，书号97，513页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

证实。佛教学者主张，这是因为于诸前世中，强力串习诸贪，而善等的串习力却是极为微薄所致。

广释成立前世的第四理——先有领纳。不仅古时有人无误认出前世的住处、物品、亲友等，当今在世界许多地方也都一直有这类个案。若说所有这类个案都是虚假与迷信，不仅不是客观的检视态度，更是睁眼瞎说。如果前世不能到后世，怎么会发生这类的无误忆念？故以领纳或忆念的因相成立决定有前世。

忆念又分先天的忆念，以及后天因为看到前世的住处、物品等，依此因缘而骤然回溯的忆念。多数孩子们成长到五、六岁后，便会逐渐失去关于前世的记忆。忆念自己的前世不同于用神通了知或忆念发生在他人身上的真相，忆念前世会结合「这是自己」的想法，所以也不同于回溯至今尚存的某人情况之忆念，即便这种忆念是起源于过去亲见、亲闻的经历所生。阿阇黎马鸣的《本生续》[155]云：

> 「习禅以明忆念力，忆念过去此或彼，比度世间之彼岸……」[156]

155 སྐྱེས་པའི་རབས་ཀྱི་རྒྱུད། 。

156 德格版，论，本生，ཀུ卷，第二十九品，110背页；对勘本版，书号94，265页。汉译大藏经内并无此译。

阿阇黎清辨的《思择焰论》亦云：

> 「于此世间，回溯生世、忆念多相过去世者中，见有人因行律，不相顺父母之行境等相异分类故，应知彼等作为皆由往昔串习而有。」[157]

阿阇黎法上的《成就世间彼岸》[158]中，针对否定前后世宗义的敌方主张，列举了相关的答辩，于此概说其诤。论云：

> 「有人以识续之性相说生前死后皆有识，持世间彼岸论。此非正说。非异、不可得性、异于身大种之识，绝非现识（所得）。缘身有始终，若身不异于思，岂能不断？终究岂有非领纳之续能住？识虽异，于四大转世初时，后识承前识性之续，稍纵即逝。或说于一切时，识可成生识之门，母识将至极生成子识故，不成立世间彼岸。」[159]

157 德格版，论，中观，ཌ卷，第三品，106正页；对勘本版，书号58，260页。汉译大藏经内并无此译。

158 འཇིག་རྟེན་ཕ་རོལ་གྲུབ་པ། *Paralokasiddhi*。

159 德格版，论，量，ཞ卷，246背页；对勘本版，书号106，669页。汉译大藏经内并无此译。

某些否定前后世的派系说，与身大种性相异的心识不被现识所得，故与有始亦终的身躯大种非异之心识，其续流的永不间断不成立。即便汝说识是异于身性，也得承许识一开始是从四大所生，之后只是须臾持续且后稍纵即逝。或者，若说在心识续流中一定要先有心识时，亲生母亲的心识也将生成为孩子自己的心识，亦可如是承许。为破彼说，《成就世间彼岸》广释相关答辩，可从下文得知其义。论云：

> 「答此议题。汝以破世间彼岸之耽执，于初时说，不应理识非异于四大聚性之身……」[160]

为容易理解，此处简略整理相关答辩。眼看色法时，领纳乐苦的感受必须是异于正在看的色法，而且当该领纳所引发的知乐苦感受之意，决定该领纳是能执性[161]时，像具境识异于正在看的境诸色般，

160 德格版，论，量，ཨ卷，246背页；对勘本版，书号106，670页。汉译大藏经内并无此译。

161 译者注：意知该感受不同于所见色法，因为意知感受是能执，而色法是所执。

识也必定是异于身。[162]

汝又说，第一刹那的浓烟是从其近取因火而生，而下一刹那的浓烟只会从与浓烟同类的续流而生。同样地，第一识是从其近取因身大种所生，而之后的心识只会由与其同类的续流而续有。反驳：不应理。例如，第一刹那的灯火是从火与芯而生，第二刹那以后的灯火也要依不远离的火与芯而有。同样地，每一刹那的眼识都得依不远离的眼根、中间[163]的光线，以及想要见色法的作意等无间缘而有，故与烟喻截然不同。[164]

又，依往昔见青习气而生见青的意分别，这是由于该习气全面成熟的缘故，非源于异类因的四大种。若说先有他识，故要主张母亲的识生孩子的识。反驳：不应理。孩子的识是因往昔习气而成智或愚，孩子的识若从母亲的识而有，那么，孩子的识的智愚将要取决于

162 德格版，论，量，ཨ卷，246背页；对勘本版，书号106，670页。汉译大藏经内并无此译。译者注：如当代科学家的主流观点，敌方也认为不存在异于色法的心法。为破此论自宗说，以「用眼看色法时，意知感受是能执，色法是该感受的所执」为例，因为意已决定该感受异于所见色法，要有异于色法的感受般，同样地，也要有异于色身的心法。

163 译者注：根与境中间。

164 德格版，论，量，ཨ卷，247正页；对勘本版，书号106，671页。汉译大藏经内并无此译。

母亲识的智愚，事实并非如此。以上是《成就世间彼岸》对此答辩的广释。[165]

第二、成立有后世之理。自己前世的心会结续今世的心，同样地，临终的心也必定会结续后世，故成立后世。《释量论》云：

「诸最后心等，暂无相结续，故……」[166]

其因相是「凡夫临终的心识有法，结续其后果识，是具贪之识故，如现在识。」又如《真如集论释》云：

「具贪之心能生近取处另一心，具贪故，如先有之心，亡时之心亦是具贪。此谓自性因相也。」[167]

165 德格版，论，量，ཞི卷，248背页；对勘本版，书号106，674页。汉译大藏经内并无此译。

166 德格版，论，量，ཟི卷，第二品，第45句偈颂文，112正页；对勘本版，书号97，510页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

167 德格版，论，量，ཛི卷，第二十九品，101背页；对勘本版，书号107，1235页。汉译大藏经内并无此译。

第六品·说瑜伽行派的真实义

甲一、总说

前述圣域印度的佛教宗义，尤其是大乘宗义的唯识和中观两派，都是在基法二谛上建立诸法真相。由其理引伸的大乘二派宗义里，首先特说瑜伽行派或唯识派是如何建立真实义的论述。阿阇黎无著与世亲两兄弟认为，《般若经》的意趣如中观派所言，以一切法无差异地皆为非胜义有的角度而诠释，不应理。如之前唯识宗义的章节所言，两兄弟自宗表示，应以遍计执无相性、依他起无生性、圆成实无实性的三无自性，各自分别诠释「诸法无自性」，而始创其传统。

阿阇黎无著主要依《解深密经》，将《般若经》中所说的「诸法无自性」分成三类而诠释，这在无著自身的著作中非常明确地记载。为能建立这种不共宗义，阿阇黎无著撰《瑜伽师地论》的五分论，以及《摄大乘论本》。《摄大乘论本》一开始以偈句的方式概说十义，如论云：

> 「所知依及所知相，彼入因果彼修异，三学彼果断及智，最上乘摄是殊胜。」[1]

1 德格版，论，唯识，ཉི卷，第一品，2背页；对勘本版，书号76，5页。汉译来源：唐玄奘大师译《摄大乘论本》（T.31.1594.133a.24）。

声闻典籍未说的关键十义，是由大乘经典逐一广说建立。从此可概略推论阿阇黎无著是如何建立基法真相、鉴于真相的解脱之道，以及究竟解脱果位的论述。十义是什么呢？第一义、所知依，即阿赖耶识。阿赖耶识是一切法的根本或基础，故称「所知依」，因为异熟所依之阿赖耶是能依种子阿赖耶的所依，且随成熟种子分[2]之力，生成诸有为法且成立诸无为法。第二义、所知相，即遍计执、依他起、圆成实三。第三义、入所知相，即如实了知三性相的性质，进而趋入非外境有的唯识之义。基法依他起是空依有法，成立依他起是外境有或所能二元质异有则是所遮遍计执，破除空依有法上的所遮遍计执的唯空之分是圆成实。认知此义，从而证悟一切法只是内在心识的所显而已，故称「入所知相」。第四义、入所知相因果，即寻常布施、持戒等是因，而其差别者是果。第五义、入所知相因果修异，即至极修持各个六度，是菩萨的十地。第六义至第八义、三学，即菩萨的戒定慧三。第九义、修行之果的究竟断[3]。第十义、修行之果的究竟智。《摄大乘论本》如是逐一解说这不共诸处的要义，论云：

2 译者注：直译是「种子之分」，意指「就以是种子的角度而言」。

3 译者注：断功德或灭功德。

「复次，云何如是次第说此十处？谓诸菩萨于诸法因要先善已，方于缘起应得善巧。次后于缘所生诸法，应善其相，善能远离增益损减二边过故。次后如是善修菩萨应正通达，善所取相，令从诸障心得解脱。次后通达所知相已，先加行位六波罗蜜多，由证得故应更成满，增上意乐得清净故。次后清净意乐所摄六波罗蜜多，于十地中分分差别，应勤修习；谓要经三无数大劫。次后于三菩萨所学，应令圆满。既圆满已，彼果涅槃及与无上正等菩提，应现等证。故说十处如是次第。」[4]

比起前述《摄大乘论本》的十义，与宗义更为相关的是第一义所知依阿赖耶、第二义所知相三性相，以及第三义入所知相唯识义的这三义。《佛法哲学总集·上册》「阐述唯识的宗义」里，已经阐释成立第一义所知依阿赖耶识之理，而本册将会个别说明第二义所知相三性相，以及第三义入所知相唯识义。

4 德格版，论，唯识，ཇི卷，第一品，3正页；对勘本版，书号76，5页。汉译来源：唐玄奘大师译《摄大乘论本》（T.31.1594.133a.28）。

甲二、说诸法自性的三性相

乙一、三性相各自的性质

不只《解深密经》，《入楞伽经》等其他佛经也建立了三性相的论述。《瑜伽师地论》中的「摄决择分」非常清楚地记载以《解深密经》为首的三性相诠释。若能了知其义，对建立整体结构的认知绝对有帮助。《瑜伽师地论·摄决择分》引用《解深密经》的长文如下：

「复次一切法相。当知如解深密经中，德本菩萨请问佛言：世尊，如世尊说于诸法相善巧菩萨，于诸法相善巧菩萨者。齐何名为于诸法相善巧菩萨？如来，齐何施设彼为于诸法相善巧菩萨？……吾当为汝说诸法相。谓诸法相略有三种，何等为三？一者遍计所执相、二者依他起相、三者圆成实相。云何诸法遍计所执相？谓一切法名假安立自性差别，乃至为令随起言说。云何诸法依他起相？谓一切法缘生自性，则此有故彼有，此生故彼生，谓无明缘行，乃至招集纯大苦蕴。云何诸法圆成实相？谓一切法平等真如。」[5]

5 德格版，论，唯识，ཇི卷，第十八品，54背页；对勘本版，书号74，875页。汉译来源：三藏法师玄奘汉译的《瑜伽师地论》（T30.1579.718c.4）。

《瑜伽师地论·摄决择分》再释：

「复次德本，如眩翳人眼中所有眩翳过患，遍计所执相当知亦尔，如眩翳人眩翳众相，或发毛轮蜂蝇芭藤，或复青黄赤白等相差别现前。依他起相当知亦尔，如净眼人远离眼中眩翳过患。即此净眼本性所行无乱境界，圆成实相当知亦尔。」[6]

上文依喻清楚解说三性相或三自性。至于其纲要的陈述，如论云：

「诸法相略有三种。何等为三？一者遍计所执相、二者依他起相、三者圆成实相。」[7]

诸法的性相或自性决定分三，遍计执相、依他起相、圆成实相。如何一一安立彼三的体性呢？如《瑜伽师地论·摄决择分》云：

6 德格版，论，唯识，ཇི卷，第十八品，55背页；对勘本版，书号74，875页。汉译来源：三藏法师玄奘汉译的《瑜伽师地论》（T30.1579.718c.24）。

7 德格版，论，唯识，ཉི卷，第二十一品，194正页；对勘本版，书号74，470页。汉译来源：三藏法师玄奘汉译的《瑜伽师地论》（T30.1579.718c.13）。

「云何遍计所执自性？谓随言说依假名言建立自性。云何依他起自性？谓从众缘所生自性。云何圆成实自性？谓诸法真如、圣智所行、圣智境界、圣智所缘，乃至能令证得清净，能令解脱一切相缚及粗重缚。」[8]

遍计执相：仅依能计名言而施设或安置所计有法依他起。依他起相：不以自力而生，是依其他因缘而生的有为法。圆成实相：是清净智行境或是其智的究竟所缘。《摄大乘论本》在诠释遍计执相时，是以各自列举有能遍计、有所遍计、遍计所执自性而释，如论云：

「此中何者能遍计？何者所遍计？何者遍计所执自性？当知意识是能遍计，有分别故。所以者何？由此意识用自名言熏习为种子，及用一切识名言熏习为种子，是故意识无边行相分别而转，普于一切分别计度，故名遍计。又依他起自性，名所遍计。又若由此相令依他起自性成所遍计，此中是名遍计所执自性。」[9]

8 德格版，论，唯识，ཇི卷，第二品，18背页；对勘本版，书号74，787页。汉译来源：三藏法师玄奘汉译的《瑜伽师地论》（T30.1579.703a.29）。

9 德格版，论，唯识，ཉི卷，第二品，16背页；对勘本版，书号76，39页。汉译来源：唐玄奘大师译《摄大乘论本》（T.31.1594.139b.10）。

有能遍计是如何遍计依他起呢？《摄大乘论本》云：

「复次，云何遍计能遍计度？缘何境界？取何相貌？由何执着？由何起语？由何言说？何所增益？谓缘名为境，于依他起自性中取彼相貌，由见执着，由寻起语，由见闻等四种言说而起言说，于无义中增益为有，由此遍计能遍计度。」[10]

依名所缘为境，依想取相，依想执相，依见执其义且欲于他示该所执之义时，以寻伺发起言说，即「见闻等四种言说」——所见、所闻、分别、识的四名言而表述，且将无增益为有，故有遍计性相。论中所言此义甚是关键，例如，缘蛇的称谓后，产生执绳为卷曲蛇相等的「相执」，实际无蛇然执为蛇，后又为示他人而表述「看到蛇」等的言说，相同此喻。

以事例色法而言，彼三性相是什么呢？色是执色分别心的增益处或基础，是依他起。如执色识见外境有，以及执色是外境有的分别心之增益，即于色法上的自性遍计所执与如是所计色生的差别遍计所

10 德格版，论，唯识，ཇི卷，第二品，16背页；对勘本版，书号76，39页。汉译来源：唐玄奘大师译《摄大乘论本》（T.31.1594.139b.18）。

执，是色法的遍计执。不成立于识如是显现——彼色于声与分别心之境上是自性有；或是，不成立执外境有分别心所耽执般地存在，是色法的圆成实。《摄大乘论本》云：

「如此诸识，皆是虚妄分别所摄，唯识为性，是无所有非真实义显现所依；如是名为依他起相。此中何者遍计所执相？谓于无义唯有识中似义显现。此中何者圆成实相？谓即于彼依他起相，由似义相永无有性。」[11]

此论明说，增益处是依他起，于彼处的增益性是遍计执，破彼处上的增益之空是圆成实。至于所知三性相是否为胜义或自性有？《辩中边论颂》说此差异，如论云：

「虚妄分别有，于此二都无，此中唯有空，于彼亦有此。」[12]

11 德格版，论，唯识，ཇི卷，第二品，13背页；对勘本版，书号76，371页。汉译来源：唐玄奘大师译《摄大乘论本》（T.31.1594.138a.9）。

12 德格版，论，唯识，ཇི卷，第一品，第21句偈颂文，40背页；对勘本版，书号70，902页。汉译来源：唐玄奘大师译《辩中边论颂》（T.31.1601.477c.9）。

以色法为例，虚妄的分别依他起是胜义有。[13]此色所能二元质异不如增益般地存在、所能质异之空，则是自性有的圆成实。即便是分别依他起，圆成实也存在于其中。[14]若念，自性有的圆成实存在于色等依他起中，如有情以现识了知色，也应以现识证知圆成实。答：有情相续中尚有障蔽空性的二元谬障分别依他起，故无法证知，不同于知色喻。

既然三性相是否为胜义有的差异如前述，那么，如何以彼等差异建立远离二边的中道呢？《辩中边论颂》云：

「故说一切法，非空非不空，有无及有故，是则契中道。」[15]

存在于有法依他起上的圆成实是自性有、胜义有，故非空[16]。依他起本身也不是非所能质异之空，所以一切有为法与无为法皆是如

13 译者注：「分别依他起」是法我执。法我执如色法虽是虚妄，但其本身是胜义有。

14 译者注：法我执本身也是非外境有，所以非外境有之空的圆成实，也存在于法我执中。

15 德格版，论，唯识，ཕི卷，第一品，第3句偈颂文，40背页；对勘本版，书号70，902页。汉译来源：唐玄奘大师译《辩中边论颂》（T.31.1601.477c.11）。

16 译者注：故非胜义有之空，因为是胜义有。

此[17]。诸色依他起是自性有；于有法依他起上所能质异的遍计所执是自性无；圆成实是自性有。如所知的性相是有，圆成实不仅存在于自性有的有法依他起中，也存在于诸法的体性中，是远离二边的究竟中道。《摄大乘论本》以喻一一表明所知三性相，如论云：

「法无而可得，无染而有净，应知如幻等，亦复似虚空。」[18]

遍计执：当幻化师变石木为马象时，石木中虽无马象等法，眼受咒质所染[19]的观众却只见马象。同样地，依他起的自性与差别二者，于声与分别境中不成立自相有，但心识所显却是其自相有；或是外境有不成立，心识所显却是外境有。依他起：幻师以物质等力，显石木为马象，实际却非马象。同样地，虽见依他起是外境有，或见依他起于声与分别境中是自相有，实际却非如此，故表相与真相不同。圆成实：虚空本性清净，故不被诸云所障蔽；离云雾时才称「晴

17 译者注：「如此」是指，一切法都是所能二元质异之空。

18 德格版，论，唯识，ཏི卷，第二品，18背页；对勘本版，书号76，44页。汉译来源：唐玄奘大师译《摄大乘论本》（T.31.1594.140a.20）。

19 译者注：直译为「眼染」，意指受咒语、物质影响的眼睛。为读者能更好理解，此处依意译。

朗」，且遍布一切处。如同此喻，圆成实也离自性污垢，且遍布一切内外法。

另外，犹如幻化等八喻，执依他起识的所见也不合真相，概说其义。第一喻，若非外境有，依他起为何是见外境有识之境？为断此疑念，答：幻化中无马象却见马象。同样地，诸色六处虽非外境有，却是外境有识之境。第二喻，水不存在于浮动的阳焰中，但仍起执水识。同样地，器世间等非外境有，但仍起执彼等识。第三喻，睡时仍于心心所中生乐苦感受，同样地，食衣等受用非外境有，依彼仍生乐苦。第四喻，镜映面相虽非面容，却能浮显面容优缺点的影像。同样地，善恶二业非外境有，依彼二仍生业果乐苦。第五喻，光影[20]并非事实，却仍生见光影识。同样地，外境非有，却仍生见种种色之识。第六喻，回音非真音。同样地，语业并非如同所见耳境般的外境有，却仍有各类名言。第七喻，清澈水中无月却显月影。同样地，外境不存在于根本定的心境中，外境有却仍被缘取。第八喻，幻术不合真相却行种种义。同样地，诸大士身非外境有，却能趋入利诸有情义。《摄大乘论本》说此喻义的结合，如论云：

20 译者注：因为眼眩而见有二条线在前。

「复次，何缘如经所说于依他起自性说幻等喻？于依他起自性为除他虚妄疑故。他复云何于依他起自性有虚妄疑？由他于此有如是疑：云何实无有义而成所行境界？为除此疑说幻事喻。云何无义心心法转？为除此疑说阳炎喻。云何无义有爱非爱受用差别？为除此疑说所梦喻。云何无义净不净业爱非爱果差别而生？为除此疑说影像喻。云何无义种种识转？为除此疑说光影喻。云何无义种种戏论言说而转？为除此疑说谷响喻。云何无义而有实取诸三摩地所行境转？为除此疑说水月喻。云何无义有诸菩萨无颠倒心，为办有情诸利乐事，故思受生？为除此疑说变化喻。」[21]

阿阇黎无著所造的《瑜伽师地论 · 摄事分》与《摄大乘论本》广释三性相的要义、一一性相，以及彼此内部之间的关联等。我等认为，不仅阿阇黎世亲的《唯识三十颂疏》总结其义，世亲的弟子阿阇黎安慧的《唯识三十颂疏》也列举并解释了《唯识三十颂疏》的本文，如论云：

21 德格版，论，唯识，ཇི卷，第二品，19正页；对勘本版，书号76，46页。汉译来源：唐玄奘大师译《摄大乘论本》（T.31.1594.140a.20）。

「若一切唯识，怎么不与经相违呢？因为经说有三种存在：遍计所执性、依他起性、圆成实性。这不矛盾，因为唯识要在三自性中建立。如何建立？故说颂曰：『由彼彼遍计，遍计种种物。此遍计所执，自性无所有。』因为内外分别事体的差别，为了显示分别的无限，故说『由彼彼遍计』。『遍计种种物』，内或外，最后乃至佛法，都是所分别，故说『遍计所执性』。此中说其因，即『无所有』。所遍计的外境事体，即『自性无所有』。所以，遍计所执性的事体，并不是因缘所行的自性，因为在一事体和不存在的事物中，能看到彼此相违的很多分别转起。于同一事物，或它不存在时，有很多彼此相违的自性，这就不合理。所以，所有的这一切，都是唯分别，因为这是外境的遍计所执状态。经说：『复次，须菩提，如愚夫、异生执着的东西，如是诸法不可得。』

遍计所执之后，应说依他起自性，故说：『依他起自性，分别缘所生。』此中『分别』，是说依他起的自相。『缘所生』，是以此说明『依他』所诠释的转起因。此中『分别』，是由善、不善、无记的不同所辨别的三界心和心所。如说：而虚妄分别就是三界心和心所。如是，因为其他因缘而起，所以称为依他起。其义如是。乃至

说为，除自己以外，由于其他因缘而得自体。已说依他起性。

圆成实性如何？故说颂曰：『圆成实于彼，常远离前性。』由于不变异的圆满成就，故称『圆成实』。『于彼』，即于依他起性。『前性』，即遍计所执性。即于这种分别中，遍计所执能取和所取是有。如是因为于此分别中，对于不可得的能取和所取进行遍计，这就称为遍计所执。即于依他起性，恒常一切时毕竟远离能取和所取，这就是圆成实自性。『故此与依他，非异非不异。』『故此与依他非异』，即依他起性，永远与遍计所执性远离，就是圆成实性。『远离性』，就是法性，与法非异非不异，应理[22]。圆成实性就是依他起的法性，所以应当明白，圆成实性与依他起性非异非不异。如果圆成实性异于依他起性，则依他起性就不应当因为遍计所执而是空。若不异，圆成实性就不应当是清净所缘，因为它就像依他起性那样是杂染体性。如此看来，依他起性不应当以杂染为其体性。因为与圆成实非异，所以如圆成实一样。颂曰：『如无常等性。』还需说明『非异非

22 译者注：按照西藏原文，是「不应理」。

不异』。如无常性、苦性和无我性，与诸行等非异非不异。假若无常性与诸行相异的话，若尔，诸行则为常。若不异，诸行则如无常性一样，是坏自性的状态。于苦性等也应当这样说。」[23]

乙二、观察三性相是一或异

所知三性相是一还是异？该派大致的主张于前引阿阇黎世亲的《唯识三十论颂》中有明确的记载，而某些更为详细的检视，则如《摄大乘论本》所云：

「复次，此三自性为异为不异？应言非异非不异。谓依他起自性，由异门故成依他起；即此自性由异门故成遍计所执，即此自性由异门故成圆成实。由何异门此依他起成依他起？依他熏习种子起故。由何异门即此自性成遍计所执？由是遍计所缘相故，又是遍计所遍计故。由何异门即此自性成圆成实？如所遍计毕竟不如是有故。」[24]

《摄大乘论本》说，若依前述异门依他起而言，三性相非异。为何呢？是阿赖耶上的习气种子所生之依他起，故称依他起为「异门依他起」。依他起是分别妄念之所依或是其理，以及此妄念遍计诸色，故称「异门遍计执」。依他起不像分别所遍计般存在，故称「异门圆成实」。[25]那么，三性相是一、非异吗？《摄大乘论本》云：

「若由异门，依他起自性有三自性，云何三自性不成无差别？若由异门成依他起，不即由此成遍计所执及圆成实；若由异门成遍计所执，不即由此成依他起及圆成实；若由异门成圆成实，不即由此成依他起及遍计所执。」[26]

三性相非一，因为由各异门所安置的异门皆是各异，像由某异

23 德格版，论，唯识，ཉི卷，167背页；对勘本版，书号77，440页。汉译来源：韩廷杰译《唯识三十颂疏》（http://big5.xuefo.net/nr/article63/625897.html）。

24 德格版，论，唯识，རི卷，第二品，16背页；对勘本版，书号76，39页。汉译来源：唐玄奘大师译《摄大乘论本》（T.31.1594.139b.24）。

25 德格版，论，唯识，རི卷，第四品，227正页；对勘本版，书号76，593页。

26 德格版，论，唯识，རི卷，第二品，18背页；对勘本版，书号76，44页。汉译来源：唐玄奘大师译《摄大乘论本》（T.31.1594.140a.8）。

门成立为依他起的「异门」不是遍计执。还有，阿阇黎无性的《摄大乘论释》也依理安立三性相是异，如论云：

> 「非不异者，有与非有不成一故。依他起性与圆成实亦复如是，性不清净、性清净故。」[27]

论说，依他起以及「增益依他起是外境有」的遍计执，彼二中依他起是胜义有，而遍计执不是胜义有，故彼二是一不应理。还有，依他起及其上的圆成实，彼二亦随是否清净自性垢染而被成立或不成立，以有其差异故，是一不应理。

《摄大乘论本》结合杂染法与清净法来诠释三性相彼此之间的差别。分别妄念于依他起上的增益遍计执相是杂染法。依他起不如遍计所执，此空是清净法。不清净分别妄念缘依他起时，见执依他起是外境有，由此而说为杂染分所摄；缘依他起而现证依他起的真相圆成实，现起彼智故，由此而说为清净分所摄。因此，依他起相具有杂染与清净二分。《摄大乘论本》以非常易解的比喻说明其义，如论云：

27 德格版，论，唯识，ཇི卷，第一品，227正页；对勘本版，书号76，592页。汉译来源：唐玄奘大师译《摄大乘论释》（T.31.1595.404a.24）。

> 「世尊依何密意于《梵问经》中说：『如来不得生死，不得涅槃？』于依他起自性中，依遍计所执自性及圆成实自性，生死涅槃无差别密意。何以故？即此依他起自性，由遍计所执分成生死，由圆成实分成涅槃故。《阿毗达磨大乘经》中薄伽梵说：『法有三种：一、杂染分，二、清净分，三、彼二分。』依何密意作如是说？于依他起自性中，遍计所执自性是杂染分，圆成实自性是清净分，即依他起是彼二分；依此密意作如是说。于此义中以何喻显？以金土藏为喻显示。譬如世间金土藏中三法可得：一地界，二土，三金。于地界中土非实有而现可得，金是实有而不可得；火烧链时，土相不现，金相显现。又此地界，土显现时虚妄显现，金显现时真实显现，是故地界是彼二分。识亦如是，无分别智火未烧时，于此识中所有虚妄遍计所执自性显现，所有真实圆成实自性不显现。此识若为无分别智火所烧时，于此识中所有真实圆成实自性显现，所有虚妄遍计所执自性不显现；是故此虚妄分别识依他起自性有彼二分，如金土藏中所有地界。」[28]

28 德格版，论，唯识，ཇི卷，第二品，第11句偈颂文，19背页；对勘本版，书号76，47页。汉译来源：唐玄奘大师译《摄大乘论本》（T.31.1594.140c.1）。

建立瑜伽行派的三性相论述，是以阿阇黎无著的著作为主。我等认为，此宗的三性相论述极为重要，故于至尊慈尊的《大乘庄严经论》与《辩中边论颂》，以及阿阇黎世亲的《唯识三十论颂》与《三自性论》等其他著作中，亦皆阐释瑜伽行派的三性相论述，虽然彼此之间存在少许差异，但其根本意趣与前引阿阇黎无著的论典所说非常吻合。

瑜伽行派主张，远离所能二元之识是真实有，这与非佛吠檀多的「无二元识是常法、真实有」的立场相同。又，如果这种识是真实有，将如外道所说会是我。中观学者见此疑虑后，主张色心二法不存在真实有无之别，特说一切法皆非胜义有的宗义。《辩中边论颂》云：

「依识有所得，境无所得生；依境无所得，识无所得生。」[29]

阿阇黎世亲的《辩中边论》诠释其义，如论云：

「论曰：依止唯识有所得故，先有于境无所得生；复依于境无所得故，后有于识无所得生。由是方便，得入所取能取无相。复次颂曰：『由识有得性，亦成无所得，故知二有得，无得性平等。』论曰：唯识生时现似种种虚妄境故，名有所得。」[30]

依词义看，似是在说，因为唯识而破外境有后，唯识本身也是不可得、也得破，故说色心二法同样非真实有。众所周知，主张心识是真实有乃瑜伽行派的根本宗义，所以我等认为，《辩中边论颂》以及其注释的意思是，于离妄念的根本定中，色心二法同样是无所能二元，要这么解释。

甲三、广说圆成实性

乙一、依他起为何是遍计执之空

从前章节「三性相各自的性质」与「观察三性相是一或异」可知，依他起是遍计执之空是圆成实，才是瑜伽行派所说的究竟真相，这是显而易见的。瑜伽行派认为，圆成实就是入胜义谛、法界、真实

29 德格版，论，唯识，ཕི卷，第7句偈颂文，40背页；对勘本版，书号70，903页。汉译来源：唐玄奘大师译《辩中边论颂》（T.31.1601.477c.19）。

30 德格版，论，唯识，ཕི卷，第一品，3正页；对勘本版，书号71，6页。汉译来源：唐玄奘大师译《辩中边论》（T.31.1600.465a.7）。

际、真实义的中边。[31]

了解瑜伽行派诠释圆成实的定义，这对通达此派如何安立真实义至关重要，所以这个章节将会稍为细说瑜伽行派的圆成实。《辩中边论颂》云：

「诸相及异门，义差别成立，应知二空性，略说唯由此。」[32]

论说圆成实之义应以圆成实的定义或性质、异名、异门、分类、成立如是分类的理由而知。《辩中边论颂》述说圆成实的定义，如论云：

「无二有无故……是说为空相。」[33]

遍计依他起是所能二元质异的事物，其空性是圆成实的定义或

31 德格版，论，唯识，ཕི卷，第一品，第15句偈颂文，41正页；对勘本版，书号70，903页。

32 德格版，论，唯识，ཕི卷，第一品，第12句偈颂文，40背页；对勘本版，书号70，903页。汉译来源：唐玄奘大师译《辩中边论颂》（T.31.1601.478a.2）。

33 德格版，论，唯识，ཕི卷，第一品，第12句偈颂文，41正页；对勘本版，书号70，903页。汉译来源：唐玄奘大师译《辩中边论颂》（T.31.1601.478a.4）。

性质。《辩中边论颂》再释圆成实的异名与内义，如论云：

「谓真如实际……」[34]

关于空性的分类及其成立之理，如《辩中边论颂》云：

「此杂染清净，由有垢无垢……」[35]

依未清净烦恼垢染的空依有法依他起，以及清净烦恼垢染的空依有法依他起二者，分杂染与清净[36]圆成实两类。同样地，随十六个不同增益处内外诸法，彼上法无我圆成实也分十六，如此分类是为净除缘彼等的增益垢染而安置，详细的相关内容如前章节「瑜伽行派说三性相摄入二谛之理」所说。《辩中边论疏》[37]总结此义，如论云：

「圆成实相是有事物与无事物的遮性，空性周遍一切至

34 德格版，论，唯识，ཕི卷，第一品，第13句偈颂文，41正页；对勘本版，书号70，904页。汉译来源：唐玄奘大师译《辩中边论颂》（T.31.1601.478a.6）。

35 德格版，论，唯识，ཕི卷，第一品，第15句偈颂文，41正页；对勘本版，书号70，903页。汉译来源：唐玄奘大师译《辩中边论颂》（T.31.1601.478a.10）。

36 译者注：直译是「具垢与无垢」。此处的译词则是根据由唐玄奘大师汉译、由阿阇黎世亲造《辩中边论》，如论云：「空性差别略有二种，一杂染、二清净。」

37 དབུས་མཐའི་འགྲེལ་བཤད། ，阿阇黎安慧造。

极分类故。异名乃异门。异门之义，谓相顺异门、趋入异门之因故。如虚空，非异性相故。无妄念亦随相遇骤然近烦恼，以及离彼时之相异，故而分类。此外，增益补特伽罗与法相异故，分十六类。应理成立空性的至极分类。」[38]

如慈氏典籍所述，阿阇黎无著也释瑜伽行派的整体宗义，尤其是圆成实的建立。《摄大乘论本》云：

「若说四清净，是谓圆成实。自性与离垢，清净道所缘。」[39]

论以自性清净、离垢清净、道清净、所缘清净的四清净，建立圆成实。一、自性清净的圆成实：不变为他的诸法共相皆是一味，故是真实义；依他起是遍计所执之空，故是空性；究竟真相，故是真实际；远离一切诸色之相，故是无相；是现证真相识之所知，故是胜

38 德格版，论，唯识，ཕི།卷，第一品，211背页；对勘本版，书号71，550页。汉译大藏经内并无此译。

39 德格版，论，唯识，ཏི།卷，第二品，19正页；对勘本版，书号76，46页。汉译来源：唐玄奘大师译《摄大乘论本》（T.31.1594.140b.14）。

义；缘尔修行故，清净自身相续的一切无知，故是法界。二、离垢清净：圆成实是远离二障垢染的清净性。三、道清净：证圆成实而得道，故清净道。四、所缘清净：由缘尔的闻等之行而生诸道，故说教典是清净所缘。根据《摄大乘论本》，前二是无变异圆成实，后二是无颠倒圆成实。[40]总之，前二是真正的圆成实，后二并非真正的圆成实。

阿阇黎陈那也以四清净而说瑜伽行派的圆成实，如《佛母般若波罗蜜多圆集要义论》[41]云：

「般若波罗蜜，说三种依止；谓遍计依他，及圆成实性。无此等说句，一切遍计止；幻喻等见边，此说依他性。有四种清净，说圆成实性；般若波罗蜜，佛无别异说。」[42]

40 德格版，论，唯识，ཏི།卷，第四品，151正页；对勘本版，书号76，389页。汉译来源：真谛大师译《摄大乘论释》（T.31.1595.191c.20）：「四种清净法者，一、此法本来自性清净，谓如如、空、实际、无相、真实、法界……第一第二清净由无变异故成真实，第三第四由无颠倒故成真实。」

41 འཕགས་པ་ཤེས་རབ་ཀྱི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་སྡུད་པ་ཟབ་མོ་བཅད་པ།。

42 德格版，论，般若，ཕ།卷，第二品，第26句偈颂文，293背页；对勘本版，书号55，1379页。汉译来源：宋施护等译《佛母般若波罗蜜多圆集要义论》（T.25.1517.906b.12）。

般若经的「诸法无自性」不可如言而取，所以只能依赖三性相的「无相性、无生」等经文而解读其义。遍计执无相性；以幻化与梦境等喻，破依他起有生性；[43]经示四清净故，破圆成实有实性，因为清净乃净除，缘尔所缘能净除障碍，故说圆成实无实性。[44]建立依他起是遍计执之空的圆成实之际，《摄大乘论本》又云：

> 「依他所执无，成实于中有，故得及不得，其中二平等。」[45]

依他起无遍计所执相却有圆成实相，因此，当量未见依他起的真实义时，可得遍计执却不得圆成实；见真实义时，不得遍计执却可于同时得圆成实。

---

43 译者注：幻化也得从幻化师、咒、质等因缘聚合而有，并非仅依自力而生。同样地，「依他起无生性」指的是依他起无不依他缘的生性。

44 译者注：圆成实是胜义根本定之境的胜义有，故说圆成实是胜义有。圆成实也是无法我或外境的实性，故说圆成实无实性。

45 德格版，论，唯识，ཇི卷，第二品，21背页；对勘本版，书号76，51页。汉译来源：唐玄奘大师译《摄大乘论本》（T.31.1594.141b.21）。

瑜伽行派的某些典籍只说，执所能质异是法我执，并不广释其他法我执。然而，如前多次已述，像《解深密经》中的「依他起之自性与差别的遍计所执性非自性有、非相性有，方为法无我」，依此立场，依他起之自性与差别的遍计所执是自性有，方为法我执。又如即将述说的内容中，像阿阇黎无著的《菩萨地持经》、《摄事分》、《摄大乘论本》也依多理成立，执依他起是遍计所执时，其所取之空的空性方为究竟中道、法无我的圆成实。

不同于其他大乘宗义论师，此派论师建立基法见解时，所破有二：观待分别显现的所遮，以及观待离分别根识的法我。关于前者，不观待名言却以境本身的存在之力，令其法的自性及差别存在于结合名言的声与分别心的所趋处中，以此标准成立观待分别意识的法我。以青为例，观待名言的缘故，青才能成为诠尔之声与立尔之识的境。若不观待名言却从境青色本身而成声识之境时，必定是所遮法我。法我有二：结合名言于彼自性的声与分别所趋境中，境以自身存在之力而有；结合名言于彼差别的声与分别所趋境中，境以自身存在之力而有。关于后者，诸色等法并非只是执尔根识的体性或是所显而已，成立诸色与识的体性相异或与识具间距，以此标准成立观待离分别根识的法我。以青为例，如果成立执青眼识与其所取青色二法的体性非一，且青是从外境的诸多微尘集聚而有，必定是所遮。

乙二、辨认所遮增益

阿阇黎无著的《菩萨地持经》云：

「如是无所有，亦非一切都无所有。彼云何有？有实、谤实此二俱离如是有……」[46]

依他起于声与分别的所趋境中非自性有故，「彼是自性有」之执是增益；依他起本身是自性有故，「彼是自性无」之执是损减。

所遮的增益与损减两者为何呢？执「依他起于诠尔声与分别的所趋境中是自性有」的分别妄念是所遮增益，其识的所耽境是增益边，也是「成立依他起是遍计执之空因相」的所遮。执「依他起是自性无」的分别心是损减，其识的所耽境是损减边，也是「成立依他起是自性有之因相」的所遮。《菩萨地持经》云：

「若色等诸法色等诸事，施设假名说自性自相，于不实法妄想计着；二者施设假名处假名所依，离言说自性，

46 德格版，经，唯识，ཕི卷，第四品，24背页；对勘本版，书号73，582页。汉译来源：北凉昙无谶译《菩萨地持经》（T.30.1581.894a.23）。

第一实义诽谤毁灭，一切都无所有。」[47]

论说，依他起于声与分别的所趋境中非自性有故，非佛论师或佛教论师若执彼是自性有，将是增益。施设名相处的依他起虽是胜义有，却被说无自性的论师视为胜义无，则是损减。如同于依他起上的增益见或损减见般，圆成实也应如是。《瑜伽师地论 · 摄事分》云：

「若于依他起自性或圆成实自性中，所有遍计所执自性妄执，当知名增益边……损减边者，谓于依他起自性，及圆成实自性诸有法中，谤其自相言无所有。」[48]

依他起与圆成实是胜义有，若视彼二非胜义有，则是对于依他起与圆成实的损减见，所以损减并非只是执、许彼二是名言无。同样地，视、许遍计执是自性有、胜义有，才是「存在遍计所执」之见，彼见并非只是执、许名言有。《瑜伽师地论 · 摄事分》云：

47 德格版，经，唯识，ཕི卷，第四品，25背页；对勘本版，书号73，584页。汉译来源：北凉昙无谶译《菩萨地持经》（T.30.1581.894b.10）。

48 德格版，论，唯识，ཁི卷，第二十二品，194背页；对勘本版，书号74，470页。汉译来源：三藏法师玄奘汉译的《瑜伽师地论》（T30.1579.656c.7）。

「问此诸现观，由如是名由如是言所安立故，当言是彼自性，当言非彼自性耶？答：世俗说故当言是彼自性，第一义故当言非彼自性。」[49]

方才所释的损减执只会存在于宗义师中，故是遍计[50]。不思惟宗义者也会执依他起的自性与差别于声识境中是自性有，发起如是增益，所以此执也有俱生识。阿阇黎无著依凡夫愚识的所显、所执两种角度，明晰检视其义，如《瑜伽师地论・摄事分》云：

「复次由五因缘，当知愚夫如名如言于所诠事执有自性。」[51]

论以五相之理概说，凡夫生「执色事物于能诠色声与能立色分别识的所耽境中是自性有」之俱生识。若要详细解说第一问答[52]为何

49 德格版，论，唯识，ཞི卷，第三十一品，279背页；对勘本版，书号74，675页。汉译来源：三藏法师玄奘汉译的《瑜伽师地论》（T30.1579.692a.25）。

50 译者注：此处的「遍计」是指经理由思惟而有、非自然发起的意思，无关唯识的三性相。

51 德格版，论，唯识，ཟི卷，第三十五品，21正页；对勘本版，书号74，793页。汉译来源：三藏法师玄奘汉译的《瑜伽师地论》（T30.1579.704a.19）。

52 译者注：《瑜伽师地论・摄事分》所说的五相之理中的第一者。

生执？答：不思宗义的士夫结合诠色之声于色时，若问色为何？不说色是由内在习气成熟所见的色法，却说色是如自身眼识所见之色。因此，成立凡夫生「如所见般，执诸色于声与分别境中是自性有」之俱生识。以幻化咒质令目眩者见、执石木是马象为例，若问此人，结合马象之声的马象是什么？不说是依目眩所见的马象，却说就是前方的马象，即从石木本身所显般有的马象。《瑜伽师地论・摄事分》云：

「问言，此事用何以为自性？答言，此事是色自性非是色名。」[53]

第二理，因寻相而生执。不思宗义的士夫会生「执诸色于声与分别的所趋境中是自性有」的俱生识，因为该士夫寻找诸色的自相、共相时，只会在「声与分别的所趋境中是自性有」的基础上寻找，不会在「仅依声与分别所施设」的基础上寻找。例如，因幻化咒质所染而见执石木是马象，该士夫在寻找马象时，只会以「是马象」的想法去寻找，不会以「是幻所变之马象」的想法而去寻找。《瑜伽师地论・摄事分》云：

53 德格版，论，唯识，ཟི卷，第三十五品，21正页；对勘本版，书号74，793页。汉译来源：三藏法师玄奘汉译的《瑜伽师地论》（T30.1579.704a.20）。

「复次独处空闲，精勤观察诸法自相共相，寻思此事是色相非色名。」[54]

第三理，因喜厌生执。不思宗义的士夫执诸色于声与分别的所耽境中是自性有，因为观察诸色时，若得色是所计色性，将生欢喜；若得色是唯名施设之色，将生厌恶。例如，见执幻化马象的士夫，若从自己所见的幻化马象而得马象，将生欢喜；若因只是目眩而不得马象，将生厌恶。《瑜伽师地论・摄事分》云：

「复次于此色事寻求色相，不能得时便生不乐，非求色名不能得时。」[55]

第四理，因愚者耽着而生执。一般凡夫会生「执名言结合处是自性有」的俱生增益，因为名只能显示各个异境，即名显示自性性相或差别性相任一时，自然不能显示另一者。还有，凡夫都是基于自己所见而结合名言于彼等诸境，故起如所见般的增益——视无为有之执。例如，以见执幻化马象为马象的士夫而言，石木虽非马象，却见

54 德格版，论，唯识，ཇི卷，第三十五品，21正页；对勘本版，书号74，794页。汉译来源：三藏法师玄奘汉译的《瑜伽师地论》（T30.1579.704a.23）。

55 德格版，论，唯识，ཇི卷，第三十五品，21正页；对勘本版，书号74，794页。汉译来源：三藏法师玄奘汉译的《瑜伽师地论》（T30.1579.704a.25）。

执石木为马象。《瑜伽师地论・摄事分》云：

「此中若名能显自相义，非此能显差别相义。」[56]

第五理，习气所缚故而生执。不思宗义的士夫会生「执诸色于声与分别的所趋境中是自性有」的俱生识，因为随无始串习执相的习气之力，如所见般而生执着。例如，见执幻化马象的士夫会生「因幻化咒质而目眩」的见与执。《瑜伽师地论・摄事分》云：

「复次一切愚夫于诸相中名言所缚故，当知如名如言于所诠事妄执自性。」[57]

以上是《瑜伽师地论・摄事分》依五理明示，一般凡夫会增益且执「遍计执于依他起的自性与差别上是自性有」，进而愚昧诸法真实义，故生我见与我所见之妄念，故生非理作意妄念，故生诸习气烦恼及其苦果。[58]

56 德格版，论，唯识，ཇི卷，第三十五品，21正页；对勘本版，书号74，794页。汉译来源：三藏法师玄奘汉译的《瑜伽师地论》（T30.1579.704b.1）。

57 德格版，论，唯识，ཇི卷，第三十五品，21背页；对勘本版，书号74，795页。汉译来源：三藏法师玄奘汉译的《瑜伽师地论》（T30.1579.704b.15）。

58 德格版，论，唯识，ཉི卷，第四品，28背页；对勘本版，书号73，590页。

乙三、依理成立依他起是遍计执之空

如何破除前述的增益与损减？先说破除增益之理，其中以破「声与分别心依事物之力趋入其境」为首述[59]。不仅声与分别心的所趋境返体是分别施设，《摄大乘论本》、《菩萨地持经》、《瑜伽师地论・摄事分》等论亦依多理，破其返例[60]自相于声与分别所趋境中是自性有。

执青眼识有三见：见青是青、见青存在于诠青声的所趋境中、见青于其所趋境中是自性有。其中的第三者[61]是凡夫相续意分别的所显，而这般执着则是此处的法我增益。观察意分别如何认定诸色是名言的所趋境时，可知意分别不仅显现「诸色在不观待声诠与分别心的施设下，从自身成为名言所趋境」，也如是耽执。如《菩萨地持经》云：

「若色等诸法色等诸事，施设假名说自性自相，于不实

59 译者注：破除法我增益的诠释有多种不同说法，如破声与分别心依事物之力趋入其境、破所能二元是质异、破外境有等等。在此先说初者——破以事物之力趋入声与分别心之境。

60 གཞི་མཐུན། 译者注：瓶子是瓶子的返体，而金瓶是瓶子的事例，故金瓶是瓶子的返例。

61 译者注：直译是「后者」。

法妄想计着。」[62]

若问：所遮法我是「诸色于名言所趋境中是自相有」，而破彼是细微法无我，那么，「破诸色于名言境中是自性有」是指「破诸色是能诠直接境的这部分是自相有」还是指「破诸色是能诠所耽境的这部分是自相有」？若是前者，毗婆沙与经部两派都无须成立「依他起是能诠直接境的这部分是无自相」，故彼空是细微法无我不合理。若是后者，其义是指「破所趋境的返例是自相有」还是「破所趋境的返体是自相有」？若是前者，将会破依他起是自相有；若是后者，经部亦能成立共相非事物[63]，故不应理。还有，诸色于名言境中是自相有之空本身，不具完整破所能二元异质的唯识义，岂知彼义是此宗的细微法无我？

以六义完整回复此问。一、即便是单一根识，仍随各个习气产生多个相异所显。二、以执青根识为例，彼根识在所见上的差异是，见青是青、见青是外境有、见青于声与分别的所趋境中是自相有。

62 德格版，经，唯识，ཕི་卷，第三品，25背页；对勘本版，书号73，584页。汉译来源：北凉昙无谶译《菩萨地持经》（T.30.1581.894b.10）。

63 译者注：经部亦知所有法的返体都是常法、非事物、是共相、非自相。

三、青等「于名言境中是唯有[64]」与「于彼境中是自相有」的差异。四、经论反复说，诸色「是分别心的所耽境」与「于所遮时说的分别心之所耽境」，彼二不同之理。五、为何「执诸色是分别心的所耽境本身非自相有」绝对不同于「诸色于分别心的所耽境中非自相有」。六、应知经部与唯识派对于如是所现、所执是否成立的区别，这很重要。下文将依序解说六义。

一、即便是单一根识，仍随各个习气产生多个相异所显。以执青眼识为例，随同类习气之力而见青；随名言习气之力而见青是诠青名言的所趋境；随我见习气之力而见青于名言之境中，且在不观待名言下，能以境自身之力成立。因此，即便是单一根识，却随坚固习气之力，令其所显多种，即自相的依他起、唯名言安立的遍计执，以及无法依名言安立其存在，仅依分别而施设之分等。至于瑜伽行派如何诠释由成熟阿赖耶上的习气之力而见诸色，以及习气内部又分同类习气、名言习气、我见习气等内容，已于《佛法哲学总集・上册》[65]中解说。

64 译者注：「唯有」是指「只是青色存在于名言之境中」，无须多添其他解读。

65 译者注：可参考「戊四、能依种子的阿赖耶」的章节。

二、执青眼识不仅见青是青，也会以「具间距」的方式见青，故执青眼识见青是外境有。尤其是执青眼识见青时，会见青在不观待声与分别下，青从境自身成为名言之境。为什么呢？若问，什么是所谓的「青性」时，会说[66]：「眼识见青是从自身成为名言之境，且意也是这么执着，此性即是色。」正是因为执青眼识本身，产生了想要如此回复的动机分别心。俱生识不见「色于诠色名言之境中，只是依声与分别所施设而已」，却见「不观待声与分别的安立，色以自力成为彼境」。

三、青等「于名言境中是唯有」与「于彼境中是自相有」的差异。青在结合诠青是色的名言下，成为声与分别之境，这就是「于名言境中是唯有」之义。在不观待名言的结合下，执青是以事物自身之力，成为诠青之声的所趋境，以及耽着青之分别心的所耽境，则是「于名言所趋境中是自相有」之义。

四、经论反复说「诸色是分别心的所耽境」与「于所遮时说的分别心之所耽境」，彼二不同之理。前者是，色在执色分别心的耽执下成为其分别心的所持境。后者的所现是，在不观待声与分别所结合

66 译者注：未证法无我的一般人会说。

的名言下，诸色从自身成为名言所趋境，之后生起的分别心也会依照如是所现这般执着，认定并表示这种耽执境之色才是色。

五、为何「执诸色是分别心的所耽境本身非自相有」绝对不同于「诸色于分别所耽境中非自相有」。色是分别心的所耽境，所以「色是分别心的所耽境」本身是存在的，而且「色是执色分别心的所耽境」本身[67]只是由分别心所施设而已，故无自相。[68]诸色不以事物自身之力，却在观待声与分别结合名言下成为分别心的所耽境，是「诸色于分别所耽境中非自相有」之义。

六、经部与唯识派对于如是所现、所执是否成立的区别。经部认为，眼识见青于名言所趋境中是自相有，由彼眼识所引生的分别心也这般耽执，并承许这般耽执应理。唯识派否定青于名言所趋境中是自相有。经部又说，声之所诠的返体不是事物，但瓶等是以自力成为声之所诠。唯识却说，这种以事物之力成为名言的所趋境，必定是法我。

《摄大乘论本》、《菩萨地持经》，以及《瑜伽师地论·摄事分》三论，各以三理破诸色于名言所趋境是自相有。《摄大乘论本》云：

> 「由名前觉无，称体相违故；由名有众多，多体相违故；由名不决定，杂体相违故。」[69]

《摄大乘论本》的三理是：一、称体相违。二、多体相违。三、杂体相违。[70]称体相违：「腹鼓者[71]有法，彼于诠瓶名的所趋境中非自性有，因为尚未取诠瓶之名前，仅见腹鼓者，不起『彼是瓶』之识故。」如果腹鼓者于诠瓶之名的所趋境中是自性有，该所趋境一定是从腹鼓者的不共性而有。若是，仅凭腹鼓者的存在，腹鼓者就自然要存在于诠瓶之名的所趋境中。若是，在不观待名言下，将生「彼是瓶」之识故，将有「尚未结合诠瓶名之前，仍生『彼是瓶』之识」的过失。以此类推，应知下述的第二理多名，以及第三理一名为二，如何与「于名所趋境中是自性有」相违之理。

---

67 译者注：直译是「色是执色分别心的所耽境之分」。

68 译者注：像是桌子会随时间而变质，但「是桌子」本身却不会变质，无论是十年前的「是桌子」，还是十年后的「是桌子」。因此，「是桌子」不是无常法，是常法。

69 德格版，论，唯识，ཇི卷，第二品，18背页；对勘本版，书号76，44页。汉译来源：唐玄奘大师译《摄大乘论本》（T.31.1594.140a.15）。

70 译者注：此处三理的译词是以《摄大乘论本》为主。

71 译者注：腹鼓者是「腹鼓、缩底、且具有盛水作用者」的缩写。瓶子的定义是腹鼓、缩底、且具有盛水作用者。

二、多体相违。名为「丹增」的某人有两个名字，尚未出家前叫「次仁」，出家后叫「丹增」。「如是丹增有法，彼于诠次仁与丹增等多名的所趋境中非自性有，彼无多异相续[72]故。」

三、杂体相违，即「王族优波毱多与婆罗门族优波毱多两人有法，彼二于诠优波毱多之名的所趋境中非自性有，彼二补特伽罗非一相续故」。

同样地，《菩萨地持经》也说三理。第一理：以应成一义多性，成立依他起是遍计所执之空。阿阇黎无著的《菩萨地持经》云：

> 「若法随说有事转者应有自性，若然者，一法一事应有众多自性。」[73]

诠释其义的应成语是「帝释天有法，彼性应成多异性，彼于帝释天与释提桓因陀罗等多名的所趋境中是自性有故」。由此应成语而引发且结合因相的论式是「帝释天有法，彼于多名的所趋境中非自性有，彼性非多异性故」。

72 译者注：一补特伽罗只有一个相续，所以一个补特伽罗不会有多种且相异的相续。

73 德格版，经，唯识，ཕི卷，第四品，25正页；对勘本版，书号73，582页。汉译来源：北凉昙无谶译《菩萨地持经》（T.30.1581.894a.25）。

第二理：以尚未取名时应成无义[74]，成立依他起是自性与差别遍计所执之空。《菩萨地持经》云：

> 「复次色乃至涅槃法，若随名字有自性者，要先有法而后随意制名，未有名时彼法应无自性。若无自性者，无事制名。」[75]

诠释其义的应成语是「前有而后被取名的具枝叶事物有法，尚未被取『彼是树』之名时应成无树，彼于诠树声与分别的所趋境中是自相有，且该名称于尚未制名时未存在故」。结合因相的论式是「具枝叶事物有法，彼于名言境中非自性有，尚未取名为树时仍有彼故」。

第三理：以应成无义性，成立依他起是自性与差别遍计所执之空。《菩萨地持经》云：

> 「若法本来自性是色，然后以名字言说摄取是色。若然者，应离名有色施设，众生应自知，是色不待名知。而

74 译者注：直译是「无义」，意指无境。

75 德格版，经，唯识，ཕི卷，第四品，25正页；对勘本版，书号73，583页。汉译来源：北凉昙无谶译《菩萨地持经》（T.30.1581.894b.2）。

众生无名则不知色，以是故知一切诸法离言说自性。」[76]

诠释其义的应成语是「堪成色有法，在某士夫尚未取名为色之前，应成有『彼是色』之识，因为彼于诠色名言的所趋境中是自性有」。由此应成语引发且结合因相的论式为：「堪成色有法，彼于诠色言的所趋境中非自性有，在某士夫尚未取名为色之前，不生『彼是色』之识故。」

总之，如阿阇黎海云[77]的《菩萨地释》[78]说，于一切万法上，要结合破诸色是所遮遍计所执之空的前述诸理由。论云：

「如是，将有三过故，应知一切法皆是不可说性。同理，应知名词摄取诸受等法乃至涅槃。」[79]

《瑜伽师地论・摄事分》也以三理成立依他起是遍计所执之

76 德格版，经，唯识，ཕི་卷，第四品，25正页；对勘本版，书号73，583页。汉译来源：北凉昙无谶译《菩萨地持经》（T.30.1581.894b.5）。

77 ཀུན་མཁྱེན།。

78 ཐུང་མའི་རྣམ་པར་བཤད་པ།。

79 德格版，经，唯识，ཡི་卷，第四品，68背页；对勘本版，书号75，771页。汉译大藏经内并无此译。

空，而三理中的两理与《摄大乘论本》及《菩萨地持经》所说相同，即《瑜伽师地论・摄事分》的第一理与《摄大乘论本》的第一理及《菩萨地持经》的第三理相同；《瑜伽师地论・摄事分》的第二理与《摄大乘论本》的第二理及《菩萨地持经》的第一理相同，故不另做说明。《瑜伽师地论・摄事分》的第三理与《摄大乘论本》及《菩萨地持经》所说稍有不同，故于此章节另做解说。「腹鼓者有法，彼于诠瓶名的所趋境中非自相有，因为取『彼是瓶』之名是由声与分别决定故。」其义如《瑜伽师地论・摄事分》云：

「是故名言依相而立不应道理。」[80]

依前述观待意识分别、所能二元等诸理而破所遮故，成立执青识谬见青是分别所耽境，故错乱于所现境。若能成立彼义，则成立青与见青识非质异。于《摄大乘论本》、《菩萨地持经》、《瑜伽师地论・摄事分》等论中，阿阇黎无著所说的「于声与分别的所趋境中是自相有之空」，此义具足瑜伽行派整体认同的破所能二元异质的完整唯识义。

80 德格版，论，唯识，ཟི་卷，第三十五品，12正页；对勘本版，书号74，771页。汉译来源：三藏法师玄奘汉译的《瑜伽师地论》（T30.1579.700b.6）。

甲四、别说所能非异质

乙一、依理破除所能为质体异

前述瑜伽行派的典籍建立诸法的真实义时，是以意识分别心的所现，成立诸色于执尔分别心的所趋境中非自性有，进而抉择依他起是遍计所执之空的圆成实。还有另一角度，则是以根识离分别的所现，成立诸色与执尔根现识非质异、非间距有，从而抉择圆成实，故有两种途径。前者的主要内容如已述阿阇黎无著的典籍所言。此章节将述说后者，即以离分别识的所现境而破所能为质体异，由此建立真实义之理。

诸色等法并非只是执尔根识的体性或所现，而与执尔识的体性为异，所能二元中有间距，这就是依离分别根识的角度而述说的法我，或是此派的外境有。阿阇黎世亲的《唯识二十论》云：

> 「见境故唯识，绝无有彼等，如有眩翳见，未有诸发月。」[81]

81 德格版，论，唯识，ཅི卷，第1句偈颂文，3正页；对勘本版，书号77，8页。藏译与汉译稍有不同。汉译原文：唐玄奘大师译《唯识二十论》（T.31.1590.74c.3）：「若识无实境，则处时决定，相续不决定，作用不应成。」

论说，三界唯是识性或心性，故无一法是因积聚外境的微尘而有，但我等见诸色似是外境有。例如，遍地发丝、一月成二月等非真相，而眼翳者却因病况而见遍地发丝、一月成二月。

主张外境有的说实派下二部论师表示，青不只是由识所现的青，更是独立于识的所现，是由无方分极微尘作为构成因素而有的一种外境色法。又说，不仅依领受能够证实诸色等法是外境有，依理成立时，以一一分解石土等粗色为例，最终必定是最小单位的极微尘。如果这种极微尘还有其支分，将有「能被继续分解、不能成为最小的究竟单位」的过失。所以只能承许无方分，或是能永无止尽地被分解任一。若是后者，极小的一滴水也仍被永无止尽地分解，水将不会用尽，故只剩下承许无方分的选项。

唯识表示，极微尘并非从外境而有、不观待执尔识，而是识之所现、依识而被区分的极微尘。无论任何色法，最终都不会是从积聚构造因素的外境无分尘而有，一切只是内在心识的所现分而已。

那么，「所能质异之空」是指「一般所知与能知质体相异之唯空」、「分别心与其所取质体相异之空」，还是指「根识与其所取质体相异之空」？初者不应理，一般来说，名言量也成立所知是无为

法，不与识质体相异。[82]此理亦成立次者不应理。[83]关于后者。见二月根识不与其识所取质体相异，[84]这是学过语文却不懂宗义的老人都能以现识得知，故不应理。因此，其义要指「随坚固习气所生的现识与其境色声等质体相异之空」。阿阇黎法称的《定量论》云：

> 「『由决定俱时缘故，青及彼慧非为异』。何以故，虽是显现不同性，但青色者非是以与领受相异为其自体性，由决定与彼俱时缘故，如二月等。」[85]

什么是坚固习气所生的心识呢？《定量论》云：

> 「此外者谓由习气稳固故乃至不离生死恒随顺相属，于语言中观待不虚妄，此中始为能量。」[86]

82 译者注：若甲与乙质体是相异的话，甲必定是质体有，故甲一定是有为法。

83 译者注：分别心的所取本身也是无为法，所以不成立与任何法质体相异。

84 译者注：不懂哲学的人们都知道没有两个月亮，自然会否定两个月亮是质有，故而否定见二月根识的所取是质有。

85 德格版，论，量，ཇི卷，第一品，166正页；对勘本版，书号97，645页。汉译原文：刚晓译《定量论》，179-182页。

86 德格版，论，量，ཇི卷，第一品，167正页；对勘本版，书号97，648页。汉译原文：刚晓译《定量论》，191页。

论说，因习气是不能被[87]止尽且其续流稳定而生其识，且其识不受当下谬因所害。了知前述内容后，今正说以六理破所能质体异。一、《摄大乘论本》成立缘一事物可生异类心识之理。二、梦与影像等法之理。三、《观所缘缘论》破集聚尘与极微尘是所取之理。四、《唯识二十论》破无分尘之理。五、《释量论》破所能生似性相[88]之理。六、俱缘决定之理。

第一、《摄大乘论本》成立缘一事物可生异类心识之理。论云：

> 「诸义现前分明显现而非是有，云何可知？如世尊言：若诸菩萨成就四法，能随悟入一切唯识都无有义。一者、成就相违识相智，如饿鬼傍生及诸天人，同于一事，见彼所识有差别故。」[89]

87 译者注：直译是「不能」，意指未成佛前不能止尽。

88 译者注：不仅能知的心识是由境或「所」而生，又如执青与青是相似般，境识彼二亦是相似。执青识是依似青之相而生，故说执青与青是相似，犹如扎西的照片与扎西相似。

89 德格版，论，唯识，ཇི卷，第二品，15背页；对勘本版，书号76，36页。汉译来源：唐玄奘大师译《摄大乘论本》（T.31.1594.139a.12）。

人道与畜生等异类众生见一整碗流湿[90]物时，会产生多种相异的看法，像是河水中的畜生鱼类视此为住所，人类视此为饮水。如果诸法非唯识所现是外境有，将有「这一整碗流湿物定成所见般的多异，即住所与饮水两者皆是」之过。

还有，举凡是外境有，识见境相时，必定从境等诸色显现相似相于执诸色根现识，进而生起见彼境相的执诸色根现识，而且真相必须是如彼根现识所见。若是如此，以亲敌同时见某人为例，所见是同一人，却随两位见者的喜好与否而产生各自看法。按你所说，[91]所见境将成被喜爱与被讨厌两者皆是。同样地，可口与否若是从外境本身而显现其相的话，某食物对一人是可口时，必将对其他所有人都是可口；对一人难以下咽时，必将对其他所有人都是难以下咽。因此，所有补特伽罗对任何事的看法都应为一。按你所说，彼食品必定如可口与否的两种看法般，既是可口又是难以下咽，两者皆是。因此，安立可口与否只是各自补特伽罗的心识所现而已，否定无关心识所现，从外境而有。

90 译者注：根据唐玄奘大师翻译的《大乘阿毗达磨集论》，流湿是水大的定义。论云：「何等水界？谓流湿性。」（T.31.1605.663b.21）

91 译者注：原文并无这句「按你所说」。为使读者容易理解内义，译者决定于此处及其他处加入这句。

第二、《摄大乘论本》成立梦与影像等法之理。《摄大乘论本》云：

「于过去事等，梦像二影中，虽所缘非实，而境相成就。」[92]

青非外境有，却可产生缘青心识，如现在时的心识可见过去际与未来际。同样地，在一个小房间内无象群，但梦识却可见象群；镜中的面容影像不是面容，却可从其中见到面容；大地上无遍满骷髅，观不净之三摩地却见大地上遍满骷髅。《摄大乘论本》的「梦像二影中」谓明镜中的面容影像以及观不净之三摩地的所行境影像两者。亦依上述内容，同理推论他义。

三、《观所缘缘论》破集聚尘与极微尘是所取之理。经部认为，外境诸色是执尔根识的所缘缘，所以是外境有。阿阇黎律天的《观所缘缘论注》[93]说，经部承许由无分尘累积的外境是所缘缘。论云：

92 德格版，论，唯识，ཇི卷，第二品，16正页；对勘本版，书号76，37页。汉译来源：唐玄奘大师译《摄大乘论本》（T.31.1594.148b.3）。

93 དཔྱིགས་པ་བཅུག་པའི་རྒྱུ་ཅིར་བཞད་པ།。

「有人顺从父辈许外境有、许集聚极微尘相是根识因。彼等言，亦有极微尘的聚相。」[94]

唯识如何破彼经部义？那么，外境诸色有法，应成非执尔根识的所缘缘，因为外境极微尘非彼识的所取义，粗分外境也非彼识的所取义。应成前者[95]，极微尘虽可成为根现识的直接因，但根现识不见极微尘，如眼根是眼识的直接因，却非眼识的所缘缘。关于因相的第二部分，粗尘或聚体非根识的所取义，因为尘聚非质有，如「一月是二月」本身不是质有。经部表示，根识的所缘缘与根识的所取义是同义。上理如《观所缘缘论》云：

「极微于五识，设缘非所缘，彼相识无故，犹如眼根等。和合于五识，设所缘非缘，彼体实无故，犹如第二月。」[96]

94 德格版，论，量，ཇི卷，180正页；对勘本版，书号106，479页。汉译大藏经内并无此译。

95 译者注：前者指的是，外境极微尘非彼识的所取义。

96 德格版，论，量，ཉི卷，第1-2句偈颂文，86正页；对勘本版，书号97，430页。汉译原文：唐玄奘大师译《观所缘缘论》（T.31.1624.888b.10）。

四、《唯识二十论》破无分尘之理。以瓶为例，瓶应成外境无，不可能存在构成外境因素的无分微尘故。即便是究竟最小的极微尘，观察彼性时，也得承许彼是有方分。旁有四方与上下二方的微尘，共有六尘围绕、位于中央的微尘有法，应成有方分，中央微尘朝向东方之分并非彼尘朝向西方、南方之分。若非如此，将有「在东方微尘的所在位上也有其他五方的微尘」，以及「六方微尘的所在位彼此混合」之过。彼等所在位若是彼此混合，即便累积再多的微尘，将有「与一极微尘大小相同」之过。上理如《唯识二十论》云：

「极微与六合，一应成六分；若与六同处，聚应如极微。」[97]

破外境有之诸理中，破无分尘之理极为重要。主张外境有的佛教说实派与非佛外道等认为，外在诸色等法都是从小而累积成粗大。至于构成粗色的究竟基础为何是最小色法的无方分极微尘，相关主张的细节已在《佛法科学总集 · 上册》中解说。因此，阿阇黎世亲的《唯识二十论》以多理破无分尘。否定外境有是瑜伽行派的根本宗

97 德格版，论，唯识，ཉི卷，第12-13句偈颂文，3背页；对勘本版，书号77，9页。汉译来源：唐玄奘大师译《唯识二十论》（T.31.1590.75c.27）。

义，因为这点很重要，所以此处将广泛引述《唯识二十论》。论云：

「『以彼境非一，亦非多极微，又非和合等，极微不成故。』论曰：此何所说？谓若实有外色等处与色等识各别为境，如是外境或应是一，如胜论者执有分色。或应是多，如执实有众多极微各别为境，或应多极微和合及和集，如执实有众多极微皆共和合和集为境。且彼外境理应非一，有分色体异诸分色不可取故。理亦非多，极微各别不可取故。又理非和合或和集为境，一实极微理不成故。云何不成？颂曰：『极微与六合，一应成六分；若与六同处，聚应如极微。』论曰：若一极微六方各与一极微合，应成六分，一处无容有余处故。一极微处若有六微，应诸聚色如极微量，展转相望不过量故，则应聚色亦不可见。加湿弥罗国毗婆沙师言：『非诸极微有相合义，无方分故，离如前失；但诸聚色有相合理，有方分故。』此亦不然。颂曰：『极微既无合，聚有合者谁？或相合不成，不由无方分。』论曰：今应诘彼所说理趣。既异极微无别聚色，极微无合聚合者谁？若转救言：『聚色展转，亦无合义。』则不应言：『极微无合，无方分故。』聚有方分，亦不许合。故极微无合，不由无方分。是故一实极微不成。又许极微合与不合，其过且尔。若许极微有分无分，俱为大失。所以者

何？颂曰：『极微有方分，理不应成一；无应影障无，聚不异无二。』论曰：以一极微六方分异多分为体，云何成一？若一极微无异方分，日轮才举光照触时，云何余边得有影现？以无余分光所不及。又执极微无方分者，云何此彼展轮相障？以无余分他所不行，可说此彼展转相碍。既不相碍，应诸极微展转处同，则诸色聚同一极微量，过如前说。云何不许影障属聚不属极微？岂异极微许有聚色发影为障？不尔，若尔聚应无二。谓若聚色不异极微，影障应成不属聚色。安布差别立为极微，或立为聚，俱非一实，何用思择极微聚为？犹未能遮外色等相，此复何相？谓眼等境亦是青等实色等性。应共审思，此眼等境青等实性为一为多？设尔何失？二俱有过，多过如前。一亦非理。颂曰：『一应无次行，俱时至未至，及多有间事，并难见细物。』论曰：若无隔别，所有青等眼所行境执为一物，应无渐次行大地理，若下一足至一切故。又应俱时于此于彼无至未至。一物一时，理不应有得未得故。又一方处，应不得有多象马等有间隙事，若处有一亦即有余，云何此彼可辩差别？或二如何可于一处有至不至中间见空？又亦应无小水虫等难见细物，彼与粗物同一处所，量应等故。若谓由相此彼差别即成别物，不由余义，则定应许此差别物展转分析成

多极微。已辨极微非一实物，是则离识，眼等色等、若根若境皆不得成。由此善成唯有识义。」[98]

五、吉祥法称的《释量论》破所能生似性相之理。唯识派问佛教说实二派，以何识证知外境有？答：由知青黄等一一现识而证知。再问：为何知青黄等识证知外境有？答：彼识与外境相似，[99]故证知外境有。唯识派驳：此说非正理，因为见一月是二月的根识似同二月而生，将有「彼识证知二月」之过。唯识派依此理破所能生似性相。《释量论》云：

「何为了知义，若谓别别了，此所有现量，彼由何知义，由彼相同者，应当成错乱。」[100]

「何为了知义」示第一问答；「别别了，此所有现量」示其答复；「彼由何知义」示第二问答；「由彼相同者」示其答复。

98 德格版，论，唯识，ཅི卷，6背页；对勘本版，书号77，19页。汉译来源：唐玄奘大师译《唯识二十论》（T.31.1590.75c.16）。

99 译者注：如前译者脚注所说，扎西的照片与扎西相似，同样地，执外境识因为具有似外境相，与外境相似。

100 德格版，论，量，ཇ卷，第三品，第320句偈颂文，130背页；对勘本版，书号97，554页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

唯识派说，即使心识似外在境，但依相似之理说外境有是所取，进而成立彼是证知外境有的领受性，实为谬理，故不成立。说实二派表示，与彼义相似，又从相似的彼义而生时，彼义自然是其识的所取，其识将成证知彼义的具领受性相者，故非谬理。唯识派驳：那么，执青从与彼相似，且相应彼的等无间缘之前执青而生故，将有「前执青是执青所取，执青是证知前执青的领受者」之过。唯识派依此理而破。其义依序如《释量论》下文云：

「纵是由错乱，故非能成立，彼领受体性。若彼同彼生，是领受相者，则应等义识，领受等无间。」[101]

六、以俱缘决定之理破外境有。阿阇黎智作护的《成立俱缘决定论》说，就以外境有的主张而言，俱缘决定不应理。论云：

「如是断识性，初缘白黄等一一义相，次见十方时却无识相所缘缘，故不成立俱缘决定，岂能具立无法成立之义？」[102]

101 德格版，论，量，ཇ卷，第三品，第322句偈颂文，130背页；对勘本版，书号97，554页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

102 德格版，论，量，ཉ卷，275正页；对勘本版，书号106，752页。汉译大藏经内并无此译。

主张外境有的论师们表示，见非识性的白黄等法时，会现一一境相；见十方时，却无识相，故无境识两者的俱缘决定。此时，岂能决定成立无法决定之事？以此理破俱缘决定。

破外境有之俱缘决定的「俱」是同时，「缘」是以量所缘，「决定」是周遍。总之，是周遍同时证知之义。这又是什么意思呢？量缘所与能的某一者时，周遍另一者也会被量所缘。例如，执青现量在缘青的同时，执青现量也周遍被领受执青现量的自证所缘；该自证缘执青现量的当下，青也周遍被执青现量所缘。若是质体相异，必定不是俱缘决定，如青黄二法虽可俱有，彼二是质体相异，故非俱缘决定。论说，若无具境则定无境，故要观待具境而成立境。《释量论》说俱缘决定之因相。论云：

「定与觉俱时，所顿领受境，破除而为余，由何相成立。」[103]

「青与见青根现有法，是质体相异之空，是俱缘决定故。」此因相如何成立俱缘决定呢？分二途径成立：成立周遍以及成立宗法。

103 德格版，论，量，ཇི卷，第三品，第387句偈颂文，133正页；对勘本版，书号97，560页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

前者如《释量论》云：

「如乱识二月，虽无而见异……」[104]

错乱识会清楚见到二月，但实无相异的两个月亮。《释量论》又云：

「青黄等异法，非有决定受。」[105]

彼二法若是俱缘决定，彼二一定不是质体相异。如青黄等质异法虽可同时有，但非决定同时领受。《释量论》一一列举同品喻和异品喻成立此根本因相的周遍。第二、成立宗法。《释量论》云：

「无受或有义，或无义之受，未见有领受……」[106]

青与见青眼识两者是俱缘决定，因为执青眼识的自证若未领受

104 德格版，论，量，ཇི卷，第三品，第388句偈颂文，133正页；对勘本版，书号97，560页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

105 德格版，论，量，ཇི卷，第三品，第388句偈颂文，133正页；对勘本版，书号97，560页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

106 德格版，论，量，ཇི卷，第三品，第389句偈颂文，133正页；对勘本版，书号97，560页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

执青眼识时，执青眼识绝无可能领受其境之青；执青眼识若未领受其境之青时，执青眼识的自证亦周遍不能领受执青眼识。《释量论》总结此因相，论云：

「故识时现义，非离识为余，此极难遮止……」[107]

青与执青眼识非质体相异，故于识时所见的青等诸境，不与识质体相异，即便是正量亦是极难遮止此论，故非外境有。

前述诸理中，破集聚尘与极微尘是所取之理，以及破无分尘之理，此二理间接破外境有，直接破的是无分尘——破外境有的前提之一。缘一事物可生异类心识之理、梦与影像之理、破所能生似性相之理，以及俱缘决定之理，则是直接破外境有。

依多理破外境有后，再依他理成立心识是谛实有且非外境有，如「醒时心识有法，是外境有之空，是心识故，如梦识」、「醒时心识的所缘境有法，所现虽是外境有，但实为无外境的虚假，因为是境故，如梦识之境」、「污染品与清净品的基础依他起有法，彼若非自性有，将无依彼而有的污染品与清净品诸法，因为无彼则无尔等所依

107 德格版，论，量，ཅི卷，第三品，第390句偈颂文，133正页；对勘本版，书号97，560页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

故，如龟毛之衣」。由上述所列举的三理，成立心识是自性有，非外境有。

以上陈列多理而破外境有的主张、建立外境无的论述，以及成立内外一切诸法仅是内在识性——此派的根本宗义。

乙二、说无外境有的结论

此处说破所能质体相异的结论——承许无外境有。前章节提及《摄大乘论本》成立缘一事物可生多异心识之理，以及梦与影像等法之理。然而，于前章节尚未述说的理由有：若是外境有，应成有情不须辛勤而解脱或虽辛勤而不解脱，以及依三种胜智随转妙智之因成立地等非外境有。唯识派的伟大始祖阿阇黎无著说，依彼等诸理更能简易成立外境无。《摄大乘论本》云：

「如世尊言：『若诸菩萨成就四法，能随悟入一切唯识都无有义。一者、成就相违识相智，如饿鬼傍生及诸天人，同于一事，见彼所识有差别故。二者、成就无所缘识现可得智，如过去未来梦影缘中有所得故。三者、成就应离功用无颠倒智，如有义中能缘义识应无颠倒，不由功用智真实故。四者、成就三种胜智随转妙智。何等为三？一、得心自在一切菩萨，得静虑者，随胜解力诸

义显现。二、得奢摩他修法观者，才作意时诸义显现。三、已得无分别智者无分别智现在前时，一切诸义皆不显现。』由此所说三种胜智随转妙智，及前所说三种因缘，诸义无义道理成就。」[108]

引文中「菩萨成就四法」的四法：一、成就相违识相智。二、成就无所缘识现可得智。三、成就应离功用无颠倒智。四、成就三种胜智随转妙智。三种胜智随转妙智是：一、得心自在且得色与无色静虑的菩萨众变化诸形色等法。二、得奢摩他的瑜伽师可依己欲见地水等法。三、入圣者根本定中，不见外境有，进而成立诸色只是识性与谛实有。

关于前述的破集聚尘与极微尘是所取之理。经部等师说构成外境的因素是极微尘，但不见[109]此极微尘故，生其具相[110]果识之因无法齐全。经部等师说聚体是外境有，虽可见其聚体，但其聚体非质有故，生其具相果识之因也无法齐全。因此，唯识派的大阿阇黎陈那表

108 德格版，论，唯识，རི།卷，第二品，15背页；对勘本版，书号76，37页。汉译来源：唐玄奘大师译《摄大乘论本》（T.31.1594.139a.12）。

109 译者注：极微尘太过渺小，无法被根识所见。

110 译者注：如生起见瓶根识需要瓶相，故称「具相果识」。

示，彼等论师主张的构成外境因素之极微尘，以及是外境有的极微尘之聚体两者，皆非所缘缘与外境有。《观所缘缘论自释》云：

「故外二事于所缘缘互阙一支，俱不应理。有执色等各有多相，于中一分是现量境，故诸极微相资各有一和集相。此相实有，各能发生似己相识，故与五识作所缘缘。此亦非理。」[111]

关于前述破所能生似性相之理。唯识派的大阿阇黎法称表示，执青根识所领纳的青就是执青根识的体性，执青根识不领纳与己质异之境，而各自现识所知的色声等法，则是该能知现识的体性，非外境有。《释量论》云：

「彼领彼体性，彼非余谁领，现量别别了，彼是彼体性。」[112]

总之，这些唯识派的大阿阇黎们是以直接或间接的方式破所能

111 德格版，论，量，ཇི།卷，86背页；对勘本版，书号97，433页。汉译原文：唐玄奘大师译《观所缘缘论》（T.31.1624.888b.20）。

112 德格版，论，量，ཇི།卷，第三品，131正页；对勘本版，书号97，555页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

为质体相异，成立外境无。其他唯识派的阿阇黎们也持相同观点。因此，非外境有是唯识派所许的宗义结论。

甲五、如何成立唯识

乙一、成立唯识

瑜伽行派依多理破粗分外境，并特别成立万法唯识，又以唯识义诠释诸法的性相——三自性。如同实际上并无遍满的发丝，一月也非二月，但眼翳者见遍满的发丝，也将一月看成二月。瑜伽行派说，同理，三界内在的心、心所、内在具境所见的诸色声等一切外在法，只是该识所见而已，实际上并无任一所见之法是外境有、是从外在而显现其相。阿阇黎世亲述说彼义，如《唯识二十论自释》云：

> 「安立大乘三界唯识，以契经说三界唯心，心、意、识、了，名之差别。此中说心，意兼心所，唯遮外境，不遣相应，内识生时似外境现，如有眩翳见发蝇等，此中都无少分实义。」[113]

113 德格版，论，唯识，ཅི卷，4正页；对勘本版，书号77，13页。汉译来源：唐玄奘大师译《唯识二十论》（T.31.1590.74b.27）。

《唯识二十论自释》说，以色与执色根现识为例，彼二为质体一。当观察唯识派承许的色与执色识为体性一的意思为何时，若问：补特伽罗「天授」与「供施」两人共同看一个瓶子时，所看瓶子是与两人的眼识质体为一，还是与各自的眼识质体为一？若是前者，两人的眼识将成彼此为质体一。若是后者，与天授的眼识为质体一的瓶子，将与供施的眼识质体为异，若是如此，供施将有「不见此瓶」、「此瓶非共同所见」之违过。

答：天授与供施两人共同看一个瓶子时，一者所见之瓶不被另一人见，但这与安立唯独瓶子是共同所见不相违。例如，天授与供施两人都说「声是无常」时，天授所说并非供施所说，而共同所诠的「声是无常」之词也不与彼二各自之词质体异，却仍可只安立两人共说的「声是无常」之词般，故无相违之过。因此，天授与供施两人各自眼识所见之瓶虽与各自眼识为质体一，两人的眼识却不需要质体为一。

执瓶眼识见瓶时，会见瓶是从自身而现瓶相，但这不是瓶子的真相。随无始以来串习的所显[114]只是遍计所执而已，虽现真正的瓶子

114 译者注：从外境瓶子而显瓶相的「所显」，并非只是单纯的执瓶识之所显。

似与执瓶识的体性为异，但真相并非如此。还有，真正的瓶子不是执瓶识，也不与执瓶识的体性为异。如梦里所见之象不是从境上而有的象，梦象也非梦识，梦象只是梦识所见而已。同样地，瓶子只是由执瓶识及其同类习气而生的所见而已。

某些主张外境有的论师说，天授相续中「证知供施之心」的量[115]，其所取境的供施之心若与其量为质体一，天授与供施两人将成同一相续。例如，某讲者的身语行为乃是由该讲者自身的相续所摄，故其行为成为听者的识性不应理。这样一来，透过听者的身语行为而推理得知听者相续中的动机，将有不应理之过。

唯识派回：听者不直接缘取讲者的身语行为，却依缘取属于听者识性行为之似相，得知讲者对方的动机，故无应成「自他两人成为同一相续」及「成为不同相续的补特伽罗」之过。

详细补充的话，许外境有的论师表示，讲者的身语行为是从对方显现于听者本人，令听者直接见到。唯识派反驳，不同相续者的身语行为是从该相续者的习气而有故，自身所见不可能完全如实。然而，自身仍会依想表述的动机，产生自身表述的行为，以这种表述行

115 译者注：如他心通，甲的相续中有证知乙心的量。

为的因相得知自身的动机为何。同样地，基于「他人表述必定观待其动机」的决定，以及对方表述的似相显现于听者的心识后，被取名为「对方的语行为」，依此因相得知对方的动机。阿阇黎法称广释此义，《成他相续论》云：

> 「自身先有觉，见行而于他，持故觉若知，唯识亦如是。」[116]

以三理成立色声等一切法是唯识。一、非外境有且皆唯识。二、于一识中，境是理由或「所」，而具境是见或「能」。三、某识见各种图案时，当此识的某一分转成各种境的同时，另一分则转成具境。依此三理成立，身、身者、食者识，以及所受识与能受识。彼等诸法非见尔之识本身，[117]也绝非独立于见尔之识，且不与见尔之识存在间距，更不与见尔之识质体异，诸法只是见尔之识的所见而已。《摄大乘论本》说诸法皆唯识，如论云：

116 德格版，论，唯识，ཕི卷，355背页；对勘本版，书号98，941页。汉译大藏经内并无此译。

117 译者注：如瓶子并非见瓶之识本身。

「云何安立如是诸识成唯识性？略由三相：一、由唯识，无有义故；二、由二性，有相有见二识别故；三、由种种，种种行相而生起故。」[118]

很难想像一切法皆是唯识，所以此处依喻述说。譬如，梦中所见的人不是梦识，也不与梦识质体异，只是梦识所见而已。镜中所映的面容影像不是镜子，也不与镜子的体性为异，只是显现于镜中的面容似相而已，这就是「唯识」的唯心识或唯所见之义。关于「唯识」的「识」，不应解读为是某能知之识，而应解读为是某心识的所见。

如是识分身识等十五识，其中的所受识涵盖不相应行及常等诸法，所以没有一法不被十五识所摄。至于十五识的一一数量、事例、何识依何习气成熟而有，以及其依据等相关细节，可参考已述说于《佛法哲学总集·上册》的唯识派章节[119]。唯识派否定一切外在的事物是随心所造[120]，也否定内外情器世间是心识。有情各自心识所见的苦乐、善恶等都是执尔心识的体性，只是心识所见而已。除心识所见

118 德格版，论，唯识，ཇི卷，第二品，15正页；对勘本版，书号76，35页。汉译来源：唐玄奘大师译《摄大乘论本》（T.31.1594.138c.13）。

119 译者注：戊四、能依种子的阿赖耶。

120 译者注：想什么就变什么。

外，并无一法从境而有。《摄大乘论本》云：

「又此诸识皆唯有识，都无义故。此中以何为喻显示？应知梦等为喻显示。谓如梦中都无其义独唯有识，虽种种色声香味触，舍林地山似义影现，而于此中都无有义。由此喻显，应随了知一切时处皆唯有识。」[121]

阿阇黎律天的《唯识二十颂释》云：

「依种子与所见之意趣，言有诸色之处。若识已衰，彼等皆无。」[122]

以瓶为例，瓶若是外境有，最终将要有构成瓶子因素的无分尘，但不可能累积无分尘而成粗色，故有不能安立瓶子之过。生执瓶眼识时，执瓶眼识会显现瓶相，此相就是瓶子。所见瓶相不从外境而有，是内在的习气所生，与该眼识为体性一，所以瓶子是由内在习气所生，更是唯心或唯识的体性。例如，以放大镜看文字时，会见较前

121 德格版，论，唯识，ཇི卷，第二品，13背页；对勘本版，书号76，32页。汉译来源：唐玄奘大师译《摄大乘论本》（T.31.1594.138a.20）。

122 德格版，论，唯识，ཉི卷，183正页；对勘本版，书号77，485页。汉译大藏经内并无此译。

更大的文字，而且见此字体无关放大镜的显现，仿佛是从纸张而呈现其字体。如果更大的字体是从纸张而有，那么，即便不用放大镜看，无论谁看都要见到这么大的字体才对，但事实并非如此。从此可知，这种更大字体的似相不仅不与放大镜之间有间距，还是放大镜的体性。

「诸色是识性」的「识」不一定是证知尔的心识。以瓶为例，成熟习气而有瓶时，也会同时产生瓶子的无常、瓶子的有为法等特征。这些特征不仅被执瓶现识所见，也必定是习气成熟而有，但执瓶现识不一定要证知这些特征。

若说，唯识派主张色声的话，破彼等是外境有将成唯词之诤，因为所见外在诸色就是外境有。答：唯识派若否定色声，就得否定五蕴、十八界、十二处等论述，故不应理。《摄大乘论本》云：

> 「何缘此识亦复说名阿陀那识？执受一切有色根故。一切自体取所依故。所以者何？有色诸根，由此执受，无有失坏，尽寿随转。」[123]

123 德格版，论，唯识，ཇི卷，第一品，3背页；对勘本版，书号76，8页。汉译来源：唐玄奘大师译《摄大乘论本》（T.31.1594.133b.29）。

《瑜伽师地论 · 摄事分》亦如是教诫。阿阇黎世亲的《缘起经释》[124]也说，依阿赖耶识等因缘而立名色。「名色」的「名」是余四蕴，而「色」是指大种所造之色。色不存在于无色界中，却存在于其他二界等等，唯识派针对色法的主张不可计数。说「所知是内」的意思是，色声等所知非外境有，是与内在心识为体性一之事物。

乙二、于唯识中建立名言

在诸法皆是唯识的基础上，方可合理建立一切名言。经部说，以是否为正量所缘而定是有或无；诸量中，现量最胜。如汝唯识派说，若外境有是不可能，岂能生起我等现见色声等法之识？唯识派答：非外境有，仍可生见诸色的现识，如梦境非外境有，仍生见马象之识；汝经部以认为我现见色等境而说外境有，今破彼义不得见故，汝说现识见外境有[125]不应理。阿阇黎世亲的《唯识二十论》云：

> 「诸法由量刊定有无，一切量中现量为胜。若无外境宁有此觉：我今现证如是境耶。此证不成。颂曰：『现觉

124 རྟེན་ཅིང་འབྲེལ་བྱུང་། *Pratityasamutpada-vyakhya*。德格版，论，经释，ཆི卷，116背页；对勘本版，书号66，1020页。汉译大藏经内并无此译。

125 译者注：因为非外境有，经部所承许的先是外境有，后被现识所见的论述不应理。

如梦等，已起现觉时，见及境已无，宁许有现量？』论曰：如梦等时虽无外境，而亦得有如是现觉，余时现觉应知亦尔，故彼引此为证不成。又若尔时有此现觉：我今现证如是色等；尔时于境能见已无，要在意识能分别故，时眼等识必已谢故。刹那论者有此觉时，色等现境亦皆已灭，如何此时许有现量？」[126]

当唯识派主张，见色等现识不见外境有，只见诸色等相时，声闻二部辩驳：执尔现识若不以外境之力而见诸色的话，将有「必定于一切处时皆见，故无决定处时」之过，即显现其相于某处，不出现于一切处，故而决定处；显现其相于某时，不出现于一切时，故而决定时。例如，眩翳者见发蝇与蚊虻时的处时不定，而对非眩翳者见而言，若处时不定将不见彼等。[127]以补特伽罗于某时、某处见某相为例，按汝所言，将有「一切补特伽罗见其相的处时不定」之过。然而，某些补特伽罗见其相时的处时决定故，不仅心识的处时不定，而所有心识的一切处时亦须是决定、亦须远离不定。例如，眩翳者所

126 德格版，论，唯识，ཅི卷，8正页；对勘本版，书号77，22页。汉译来源：唐玄奘大师译《唯识二十论》（T.31.1590.76b.15）。

127 译者注：患有眼疾者于无蚊虻处仍见蚊虻，但没有眼疾、眼睛正常的人只会在有蚊虻的地方才会见到蚊虻。

见的发绳、蚊虻、腐肉苍蝇，依序远离捆绑、吸血、恶心等作用，但无眼疾者所见的发绳与蚊虻等却具捆绑等作用。还有，梦中所见的食物、饮品、穿着、毒物、武器等，依序远离被食、被饮、御寒、杀害、切割等作用，而醒时所见的食物等才会具有被食等作用。再者，将有「干闼婆城并不具城市的作用，而真正的城市决定具有城市的作用不应理」之过，如《唯识二十论》云：

「即于此义，有设难言。颂曰：『若识无实境，则处时决定，相续不决定，作用不应成。』论曰：此说何义？若离识实有色等外法，色等识生不缘色等，何因此识有处得生，非一切处？何故此处有时识起，非一切时？同一处时有多相续，何不决定随一识生？如眩翳人见发蝇等，非无眩翳有此识生。复有何因，诸眩翳者所见发等无发等用，梦中所得饮食、刀杖、毒药、衣等无饮等用，寻香城等无城等用。余发等物其用非无，若实同无色等外境，唯有内识似外境生，定处、定时、不定相续、有作用物皆不应成。」[128]

128 德格版，论，唯识，ཅི卷，4正页；对勘本版，书号77，12页。汉译来源：唐玄奘大师译《唯识二十论》（T.31.1590.74c.2）。

唯识答：执尔现识不依外境之力而见诸色等法，量仍必定成立处时的决定。例如，梦非外境有，但某些如梦中的城市、花园、男女等境不会显现于一切处，故而决定处。梦中所见偶时发生，却不显现于一切时，故等同决定时。成立见诸色声等法的心识也是不定，以随业的饿鬼为例，虽是饿鬼同业异熟，有些饿鬼见河满脓，有些却见满屎，因此饿鬼的心识也是不定。真相非外境有，然无眼疾者所见的发绳与蚊虻等却具捆绑等作用、醒时所见的食物等具被食等作用、真正城市具有城市的作用，皆是应理。例如，梦中所遇女子不是真正女子，却会犹如相遇真正的女子而泄精；梦中所遇猛兽虎豹不是真正的虎豹，却会犹如遇到真正的虎豹而饱受惊吓。《唯识二十论》云：

「非皆不成……如梦意说如梦所见，谓如梦中虽无实境，而或有处见有村园男女等物，非一切处。即于是处，或时见有彼村园等，非一切时。由此虽无离识实境，而处时定非不得成。说如鬼言，显如饿鬼。河中脓满故名脓河，如说酥瓶其中酥满。谓如饿鬼同业异熟，多身共集皆见脓河，非于此中定唯一见。等言显示或见粪等，及见有情执持刀杖遮捍守护不令得食。由此虽无离识实境，而多相续不定义成。又如梦中境虽无实，而有损失精血等用。由此虽无离识实境，而有虚妄作用义成。如是且依别别譬喻，显处定等四义得成。」[129]

当唯识派主张，只有在现识的所见理方可安立决定处等四义，色等不以外境有或间距有而存在，诸色只是执尔现识的所见而已，此时声闻二部辩驳：如果此等色法只是执尔现识的所见而已，那么，他心通能否得知他人的想法？若不知，称「他心通」不应理。若知，显现所能是质体异故，他心通如何得知所能无二性的他人想法？[130]若要说，如自心无法如实得知自身的想法，他人的想法也无法如实得知。反问：证知自心之识为何不能如实得知自心？

唯识派答：世间人用与瓶颜色相似的毯毹包复瓶子，并于见此毯毹时成立见瓶。同样地，仅知持取自他心识而安立得知自他心识，却不能如实证知自他心识，遑论如实证知佛陀的现识行境——不可说的自他二识是所能无二性，毕竟该相续的补特伽罗尚未断除所能质异的妄念，而且所能非质体异，但彼等颠倒见所能是质体异。唯识以此

129 德格版，论，唯识，ཅི卷，4背页；对勘本版，书号77，13页。汉译来源：唐玄奘大师译《唯识二十论》（T.31.1590.74c.14）。

130 译者注：不认同唯识的对方说，甲以他心通得知乙的想法，是以所能二元的形式得知。如果甲乙两人的想法是同一体性，等同甲只知自身的想法，而非知道乙的想法，这样一来，甲的他心通岂知乙的想法？

答复遣除经部的辩驳。《唯识二十论》云：

> 「若唯有识，诸他心智知他心不？设尔何失？若不能知，何谓他心智？若能知者，唯识应不成。虽知他心，然不如实。颂曰：『他心智云何，知境不如实？如知自心智，不知如佛境。』论曰：诸他心智云何于境不如实知？如自心智。此自心智云何于境不如实知？由无知故。二智于境各由无知所复蔽故，不知如佛净智所行不可言境。此二于境不如实知，由似外境虚妄显现故、所取能取分别未断故。」[131]

声闻二部又说，梦非外境有，梦中却能见到一个小房间里有一群大象，生起其见识。同样地，醒时非外境有，却能生见诸色之识的话，世人必知非外境有却可生见诸色之识，但世人不知其义，故不同于梦识。一切见诸色之识的所缘境非外境无，故迥异于梦。唯识派答：非外境有却生见诸色之识，不成立世人亦要知晓此理的原因。例如，就以世间的说法而言，梦中见象虽非真相，直至醒前却不知是

131 德格版，论，唯识，ཅི卷，9背页；对勘本版，书号77，25页。汉译来源：唐玄奘大师译《唯识二十论》（T.31.1590.77a.19）。

梦，同样地，随执所能质异妄念的习气迷梦之串习，犹如世人做梦，虽非外境有，却见外境有；乃至恶毒习气的迷梦未醒之间，不知所见为错。某时得以对治其恶毒习气，得证所能非质异之智，且从恶毒习气的迷梦而醒时，方能如实证知非外境有，故同于梦。《唯识二十论》云：

> 「如世自知梦境非有，觉时既尔，何不自知？既不自知觉境非有，宁如梦识实境皆无？此亦非证。颂曰：『未觉不能知，梦所见非有。』论曰：如未觉位，不知梦境非外实有，觉时乃知。如是世间虚妄分别串习惛熟如在梦中，诸有所见皆非实有，未得真觉不能自知。若时得彼出世对治无分别智，乃名真觉。此后所得世间净智现在前位，如实了知彼境非实，其义平等。」[132]

声闻二部再反驳，以世间的说法为例，梦识之境非外境有，醒时的识境又非外境有的话，那么，睡时善行与醒时善行的彼二悦意之果岂有胜劣之别？睡时恶行与醒时恶行的彼二不悦意之果岂有胜劣之

132 德格版，论，唯识，ཅི卷，8背页；对勘本版，书号77，23页。汉译来源：唐玄奘大师译《唯识二十论》（T.31.1590.77a.19）。

别？唯识派回：虽同为非外境有，睡时的善恶之行是由睡意主宰之心所造，不合真相。醒时的善恶之行符合真相，无关睡意主宰之心所造，所以睡时与醒时所造善恶行之果仍有胜劣不同。《唯识二十论》云：

> 「若如梦中境虽无实而识得起，觉识亦然，何缘梦觉造善恶行，爱非爱果当受不同？颂曰：『心由睡眠坏，梦觉果不同。』论曰：在梦位心，由睡眠坏，势力羸劣。觉心不尔，故所造行当受异熟，胜劣不同非由外境。」[133]

乙三、如何因见唯识的真实义而得解脱

述说见唯识的真实义而得解脱之理。情器诸法不仅无所能二元，皆是唯识，且是不可说性，那么，为何要述说这般不可说的唯识性而令他人闻知呢？经论说，无法如实述说唯识真实义时，自然不能如实述说不可说的法性，令他人闻知。既然用词句不能如实述说于他人，他人之耳亦无法如实闻知时，岂能如实得知不可说的唯识性？为

133 德格版，论，唯识，ཅི卷，9正页；对勘本版，书号77，24页。汉译来源：唐玄奘大师译《唯识二十论》（T.31.1590.76c.22）。

令他人如实闻、如实知其所诠义，的确是要为他解释，然而，应知由不如实遍知不可说的唯识性而生基础三事，以及成办一切情器世间之因的八种妄想。愚昧凡夫依何而起妄想，以及妄想内容任一的妄想处或其所缘的戏论事物有三，即基础三事：一、诸色。二、见与想我之我慢。三、贪、瞋、痴等。其义如《菩萨地持经》云：

> 「如是一切法离言说自性者，一切言说为何所应？若无言语，不能为人说离言法。既无说，亦无闻。无说无闻，彼一切法离言说自性无能知者，是故应有言说令彼闻知。如是如实，凡愚不知，以是因缘起八种妄想而生三事，一切众生器世间增。」[134]

论说，由不如实知不可说唯识性而生八种妄想，其八妄想为：一、自性妄想。二、差别妄想。三、摄受积聚妄想。四、我妄想。五、我所妄想。六、念妄想。七、不念妄想。八、俱相违妄想。依序，妄想戏论处、所缘，或是妄想戏论所缘事物的色法，就是前三者的所缘。第四者生成坏聚见以外的所有见，第五者生成想我之我慢以

134 德格版，经，唯识，ཕི卷，第四品，28正页；对勘本版，书号73，590页。汉译来源：《菩萨地持经》（T.30.1581.895b.3）。

外的所有慢心。第六者生贪，第七者生瞋，第八者生痴。总之，一、诸色。二、见与想我之我慢。三、贪、瞋、痴。彼三是妄想戏论所缘事物之基础三事，由八种妄想所生。妄想戏论事物是坏聚见与想我之我慢的基础；坏聚见与想我之我慢是贪、瞋、痴等的基础；贪等三者则是后续流、轮回生老病死等一切痛苦的基础。唯识说，可知依此基础三事，有情被种种痛苦所束缚。《菩萨地持经》云：

> 「是名八妄想。云何所生三事？一者自性妄想、差别妄想、摄受积聚妄想，此三妄想，是妄想虚伪处、虚伪攀缘事，由此而生于色等假名。若彼事处以名想言语摄受增长，无量虚伪常行不息。二者彼我我所妄想，此二妄想是身见，身见为一切见根本及慢根本，我慢能生一切诸慢。三者彼念妄想、不念妄想、俱相违妄想，随其所应生贪恚痴。是名八种妄想生三种事。所谓妄想处虚伪事、身见我慢事、贪恚痴事，依妄想虚伪生身见我慢，依身见我慢生贪恚痴。此三种事，一切世间积聚分一切炽然。」[135]

135 德格版，经，唯识，ཡི།卷，第四品，28背页；对勘本版，书号73，591页。汉译来源：《菩萨地持经》（T.30.1581.895b.11）。

基础三事等妄想戏论事物是由八种妄想而生，此处简略说明彼八体性。第一、自性妄想：至极执着诸色于诠尔名的所趋境中是自性有。第二、差别妄想：至极执着有形与无形、可说与不可说、有碍与无碍、有漏与无漏、有为与无为、善与恶、有记与无记、过去与非过去、未来与非未来、现在与非现在等，于诠彼等名的所趋境中是自性有。关于第三者摄受积聚妄想，如阿阇黎海云的《菩萨地释》云：

> 「为示摄受积聚妄想而说执多为一性之妄想。」[136]

如论所云，我、有情、寿命、生者、舍宅、战争、林园、食物、饮品、坐骑、衣服等各类名言总集于「法」一词处，并执着彼于诠「法」之名的所趋境中是自性有。[137]又如阿阇黎海云的《菩萨地释》云：

> 「于自身相续的有为中，妄想执我与我所相者，是我与

136 德格版，经，唯识，ཞི།卷，第四品，74背页；对勘本版，书号75，785页。汉译大藏经内并无此译。

137 其义如至尊无畏正法大海（རྗེ་འཇིགས་མེད་དམ་ཆོས་རྒྱ་མཚོ།）的《了不了义路径》（དྲང་ངེས་འཇུག་ངོ་གསལ།），书版，424页中明文记载。藏文注释里，可见关于《菩萨地持经》之「摄受积聚」的各种解读。

我所妄想。」[138]

第四者我妄想，以及第五者我所妄想，依序是长时间将自身有漏相续的近取蕴，以及拥有其蕴的近取者，至极执着为我或我所。[139]第六、念妄想：缘可爱境而增上悦意相的增益。第七、不念妄想：缘不可爱境而增上不悦意相的增益。第八、俱相违妄想：所缘非可爱也非不可爱，故不增上悦意相或不悦意相，却强烈缘中庸之境的增益。《菩萨地持经》云：

「云何自性妄想？于色等假名事，若妄想言是色，是名自性妄想。云何差别妄想？于此色等假名事，言此是色此非色、此可见此不可见、此有对此无对、此有漏此无漏、此有为此无为，如是等无量分别，于自性妄想处作差别妄想，是名差别妄想。云何摄受积聚妄想？于色等假名事，我、人、寿命、众生，于彼俗数妄想，于色等饶益，积聚多法、积聚摄受，因起舍宅军众林丛饮食衣服车乘。于彼俗数妄想饶益，是名摄受积聚妄想。云何我我所妄想？若彼诸事是有漏受阴，久远积习我我所著，是故无摄受处习自见处事，以是因缘起不如实妄想，是名我我所妄想。云何念妄想？于彼净妙及所意事缘妄想。云何不念妄想？于不净及所不意事缘妄想。云何念不念俱相违缘妄想？于彼净不净、所喜所不喜俱离事缘妄想。」[140]

《菩萨地持经》说，八种妄想中的自性妄想、差别妄想、摄受积聚妄想三是法我执；我妄想、我所妄想二是人我执；念妄想、不念妄想、俱相违妄想三是非理作意妄想。唯识派又表示，法我执是人我执的基础，人我执是非理作意妄想的基础。因此，我等认为，法我执分初中后三，基础法我执是初；法我执以及由其所生的人我执二是中；彼二及其生的非理作意妄想三是后。

无论是直接或间接，如何得知这八种妄想是颠倒执且其所执不符真相呢？应以四种求、四种如实知而精通其义。四种求谓：一、名求：无关名、义、名义等相属，名不以自性之力而相应其义的观察。

138 德格版，经，唯识，ཕི卷，第四品，73背页；对勘本版，书号75，783页。汉译大藏经内并无此译。

139 译者注：我妄想是，长时间将拥有其蕴的近取者，至极执着为我。我所妄想是，长时间将自身有漏相续的近取蕴，至极执着为我所。

140 德格版，经，唯识，ཕི卷，第四品，29正页；对勘本版，书号75，592页。汉译来源：《菩萨地持经》（T.30.1581.895b.25）。

二、事求：无关名、义、名义等相属，事物腹鼓于诠瓶名的所趋境中非自性有的观察。三、自性施设求：无关名、义、名义等相属，唯瓶性于诠唯瓶性名的所趋境中非自性有的观察。四、差别施设求：无关名、义、名义等相属，色之生的差别于诠色之生差别之名的所趋境中非自性有的观察。

四种如实知谓：一、随名求如实知：随无关名、义、名义等相属，名是否以自性之力而相应其义的观察，最终证知不相应。世间人为成办送乳、见闻、听懂表述等目的，将名词结合于义。如果连名词都不能结合义，无论是谁都不能知堪成色法是色法，其义若无人能知，将无「无关名、义、名义等相属，其义于名的所趋境中是自性有」的增益或耽执。若无彼增益与耽执，将无对治力与不耽执。若无增益与对治力、耽执与不耽执，将无依彼等意乐发起的知、诠、相应三者之名。二、随事求如实知：随无关名、义、名义等相属，事物于名的所趋境中是否自性有的观察，最终证知非自性有。三、随自性施设求如实知：随无关名、义、名义等相属，唯色性[141]于诠唯色性名的所趋境中是否自性有的观察，最终证知非自性有。此随自性施设求如

141 译者注：唯色性是指，只是这是色的体性，不加任何其他「这是好看的色法」等特征。

实知将证知「色性并非无关名、义、名义等相属，且于诠色性名的所趋境中非自性有，故其性[142]如化现、影像、回音、光影、水月、梦境、幻化」。四、随差别施设求如实知：随无关名、义、名义等相属，色之生于诠色之生差别之名的所趋境中是否自性有的观察，最终证知非自性有。《菩萨地持经》说，色之生的差别绝非无关名、义、名义等相属，也非于诠色之生差别之名的所趋境中是自性有，更非绝无，而是不可说的唯识性，如论云：

> 「云何知妄想？有四种求、四种如实知。云何四种求？一者名求；二者事求；三者自性施设求；四者差别施设求。名求者，菩萨于名，名分齐观名求。如是事，事分齐观事求。自性施设，自性施设分齐观自性施设求。差别施设，差别施设分齐观差别施设求。彼名与事，若离相观、若合相观，名事合依自性施设、差别施设观。云何四如实知？随名求如实知、随事求如实知、随自性施设求如实知、随差别施设求如实知。云何随名求如实知？菩萨于名，名分齐求，如是名如实知，此名为此事立、为想为见、为流布。于色等假名事不立色等名者，

142 译者注：其性是指，于诠尔名的所趋境中非自性有的体性。

无有能知色等事者。若不知者，无思量事。会无思量者，则无言说。如是如实知者，是名随名求如实知。云何随事求如实知？菩萨于事，事分齐求观色等假名事，一切言说事离言说，是名第二随事求如实知。云何随自性施设求如实知？菩萨于色等假名事自性施设，自性施设分齐，求彼自性施设。此自性事，观自性相如实知，如化如影、如响如焰、如水中月、如梦如幻，观自性相无有真实，是名第三如实知甚深义处随自性施设求如实知。云何随差别施设求如实知？菩萨于差别施设，差别施设分齐，求是假名色等事差别施设不二。观彼事非有性、非无性，言说自性不可得，亦非无性。」[143]

无论是直接或间接，何时智者若能以四种如实知而精通八种妄想是颠倒执、彼八所执不合真相后，将不生八种妄想之所依——尚未如实证知不可说唯识性的愚痴，也不生丝毫相顺八种妄想的所缘色等戏论事物。因为不生该所依或因，不生彼相顺所缘，自然不生八种妄想之果。应知遣除妄想及其因生起的机会时，将可遣除凡夫相续中生

143 德格版，经，唯识，ཡི།卷，第四品，29背页；对勘本版，书号73，594页。汉译来源：《菩萨地持经》（T.30.1581.895c.18）。

起一切因烦恼及其果生老病死等苦之戏论的机会。遣除生起如是所有戏论的机会时，将从因烦恼及其果轮回中而获解脱。《菩萨地持经》云：

「若菩萨依四种如实知，现世知八种妄想。现世知已，未来依处缘中虚伪事则不复起。彼事不起者，彼未来缘中妄想不生。如是彼事彼妄想灭已，一切虚伪亦灭。虚伪灭已，菩萨疾得大乘大般涅槃。」[144]

关于四求[145]与四知。《大乘庄严经论》、《大乘阿毗达磨集论》、《摄大乘论本》所述内容，与前引《菩萨地持经》的所释内容并无丝毫差异。为容易理解四求与四知，《佛法哲学总集》于此处引用《菩萨地持经》而行简略注释。

寻思为何名不以事物本身的境力而相应于名，称「名求」。名

144 德格版，经，唯识，ཡི།卷，第四品，31正页；对勘本版，书号73，592页。汉译来源：《菩萨地持经》（T.30.1581.896a.28）。

145 译者注：藏文用词相同，都是「ཡོངས་སུརྟོག་པ་བཞི།」，汉译却有不同，昙无谶译「四求」，唐玄奘大师译「四寻思」。为保持译词相同，此处以一开始引用的《菩萨地持经》之译词为主。

求分三：名身、句身、文身，[146]彼三各自有其寻思。《大乘阿毗达磨集论》云：

「云何名寻思？谓推求诸法名身、句身、文身自相皆不成实。」[147]

寻思为何义于名的所趋境中不以境本身之力而有，称「义求」或「事求」。《大乘阿毗达磨集论》云：

「云何事寻思？谓推求诸法蕴界处相皆不成实。」[148]

寻思为何唯义于名的所趋境中不以境本身之力而成唯义，称「自性施设求」。《大乘阿毗达磨集论》云：

「云何自体假立寻思？谓于诸法能诠所诠相应中推求自体，唯是假立名言因性。」[149]

寻思为何义之差别于名的所趋境中不以境本身之力而成义之差别，称「差别施设求」。《大乘阿毗达磨集论》云：

「云何差别假立寻思？谓于诸法能诠所诠相应中推求差别，唯是假立名言因性。」[150]

此处结合譬喻说明。以瓶为例，寻思诠瓶之名不依腹鼓自身之力而相应境，瓶名只是由欲述的分别心所施设而已，这是名求。寻思诠瓶之名的所趋义腹鼓，于诠瓶名的所趋境中不依腹鼓之力而有，瓶名只是意的表述、分别心所施设而已，这是事求。寻思腹鼓于诠瓶体性之名的所趋境中非自性有，只是分别心所施设而已，这是自性施设求。寻思瓶于诠瓶生差别之名的所施设境中非自性有，只是分别心所施设而已，这是差别施设求。四求各有三类：是伺察识的四求、是量的四求、是已决识的四求。

146 译者注：藏文直译是「名聚、句聚、文聚」。

147 德格版，论，唯识，རི卷，第三品，103正页；对勘本版，书号76，258页。汉译来源：唐玄奘大师译《大乘阿毗达磨集论》（T.31.1605.687a.24）。

148 德格版，论，唯识，རི卷，第三品，103正页；对勘本版，书号76，258页。汉译来源：唐玄奘大师译《大乘阿毗达磨集论》（T.31.1605.687a.25）。

149 德格版，论，唯识，རི卷，第三品，103正页；对勘本版，书号76，258页。汉译来源：唐玄奘大师译《大乘阿毗达磨集论》（T.31.1605.687b.8）。

150 德格版，论，唯识，རི卷，第三品，103背页；对勘本版，书号76，259页。汉译来源：唐玄奘大师译《大乘阿毗达磨集论》（T.31.1605.687b.9）。

以名求而寻思时，证知不成立彼寻思义之识，是随名求如实知，应以此理类推其他。生成四种如实知，谓不成立真相如四求寻思，故而名相应于义只是施设有，非从境之力，这是随名求如实知；证知事物[151]于名的所趋境中只是施设有，这是随事求如实知；证知彼义是由诠唯体性之名所施设，却非由彼义的自性、彼义本身而有，是随自性施设求如实知；证知彼义是由诠差别之名所施设，却非由彼义的自性、彼义本身而有，是随差别施设求如实知。唯识派主张，依此四求与四知，证知名与分别心的所趋境不如分别心所见般地成立，并破所能质异而相应唯识，进而得知八种妄想皆是颠倒识，停止生起不如实知唯识真实性的愚痴、相顺妄想所缘诸色事物。如是，以对治力遣除妄想及其因，故而从烦恼及其果粗细痛苦而得解脱。

151 译者注：直译是「义」。为维持「随事求如实知」译词的一贯性，此处翻「事物」。

第七品·
别说中观师的
空见

甲一、阿阇黎龙树建立诸法皆无自性

乙一、总说

阿阇黎龙树及其弟子诸中观师，又是如何主张深奥空性——诸法的究竟真相呢？此品针对其义稍做详细解释。如前所述，圣域印度的大阿阇黎龙树认为，大乘般若经广说一切法非自性有，这才是究竟了义。大师不仅依多理破除内道说实派论师所许的「诸蕴等法是自性有」，也破除外道论师所承许的「我与时间等为真实事物」。众所周知，《中观根本慧论》与《六十颂如理论》等中观理聚诸论，广释为何诸法非自性有是空性之理。

大阿阇黎龙树的中观典籍，以无尽理路特别建立诸法究竟真相——甚深空性——的目的为何？形成各类不欲苦的诸业，皆由内在意乐贪瞋等烦恼所造，而彼等烦恼皆由非理作意的妄念所成，非理作意的妄念则是从愚昧真相的无明、真实执着所生。如执不净为净、执苦为乐等都是非理作意的妄念。例如，缘某人而起强烈贪念时，见所贪之人的一切皆是悦意。然而，若某时与此人产生不愉快，变成敌人时，则见此过去所贪之人的一切都是问题。由此可见，亲与敌不仅不是从他人方面而有，其过失与功德也都源于非理作意妄念的过度增益其好坏所致。总之，依非理作意的妄念发起了强烈贪瞋，造各种

业，生种种不欲苦，故而只能依串习与真实执着所执相违的空性智，增上其串习而破实执戏论。因此，种种痛苦的根本是愚痴的真实执着。为断此颠倒所持、为破此真实执着，诸经论等皆广释空性义。

如是蒙昧于境的愚痴无明，是一切烦恼与痛苦的根本。树根若断，其枝叶将会枯萎，同样地，止尽无明方能破除一切烦恼。《佛说如来不思议秘密大乘经》云：

> 「寂慧！譬如大树若断其根，即枝叶茎干而悉枯悴。此有身见亦复如是，若近止已，诸烦恼亦止。」[1]

《中观根本慧论》云：

> 「业惑从妄念，彼从戏论有，依空灭戏论。」[2]

《赞法界颂》云：

---

1 德格版，经，宝积，ཀ卷，第十五品，161背页；对勘本版，书号39，439页。汉译来源：《佛说如来不思议秘密大乘经》（T.11.312.732c.7）。

2 德格版，论，中观，ཙ卷，第十八品，第5句偈颂文，11正页；对勘本版，书号57，26页。汉译来源：蒋扬仁钦博士译《中观根本慧论》。鸠摩罗什大师翻译的《中观根本慧论》与藏译稍有不同，鸠摩罗什大师译文为（T.30.1564.23c.28）：「名之为解脱，业烦恼非实，入空戏论灭。」

「意缘法称最，自性恒远离。」[3]

阿阇黎提婆的《四百论》云：

「如身中身根，痴遍一切住，故一切烦恼，由痴断随断。」[4]

应理解《四百论》中的「痴」指的是真实执着的无明。别人赞美自己时，会产生「我被人称颂」的想法，内心深处会现起一种「突出的我」之我执。因为有这种我见，故而区分自方与他方，并行利自方事，且对与己志同道合者起贪。同时，也会对瞋害己者，且对与己不合者起瞋，从而发起三门的所有过失。《入中论释》明示：

「烦恼谓贪等，诸过患谓生、老、病、死、愁等，彼等皆从萨伽耶见生。经云：『萨伽耶见为根本，萨伽耶见为因，萨伽耶见为集。』此说一切烦恼皆以萨伽耶见为因，由未断除萨伽耶见，能起诸行，能招生等众苦，故

3 德格版，论，礼赞，ཀ卷，64背页；对勘本版，书号1，180页。汉译来源：宋施护译《赞法界颂》（T.32.1675.755b.11）。

4 德格版，论，中观，ཆ卷，第六品，第10句偈颂文，7背页；对勘本版，书号57，796页。汉译来源：法尊法师译《四百论》。

说皆以萨伽耶见为因也。」[5]

还有，经论所说的贪之对治——不净观，彼观不能止尽瞋，只能暂时压制贪，不能断除贪根。同样地，经论所说的瞋之对治——慈心观，不仅不能止尽贪，也只能暂时压制瞋，不能断除瞋根，我慢等也是如此。贪等一切烦恼的根本是愚痴实执，而令愚痴的真实执着止尽的究竟对治，只能是与实执所持正相违的证空智。根断则枝枯，同样地，根愚痴真实执着若断，依其而有的贪等烦恼亦断。阿阇黎月称于《显句论》中明示其义。论云：

「于此，为断贪所言者不能尽瞋；为断瞋所言者不能尽贪；为断我慢等所言者不能尽其他垢。是故，不能广大周遍且非大义。为断痴所言者却尽一切烦恼，故世尊说所有烦恼当正依痴。」[6]

5 德格版，论，中观，ཛ卷，第六品，292背页；对勘本版，书号60，774页。汉译来源：法尊法师译《入中论释》。

6 德格版，论，中观，ཛ卷，198背页；对勘本版，书号60，480页。汉译大藏经内并无此译。

乙二、破四边之生故，成立诸法皆无谛实生

在成立诸法非自性有的阿阇黎龙树的著作中，如同国王般的著作是《中观根本慧论》。《中观根本慧论》的礼赞文在相顺论中内义的基础上，以导师世尊宣说甚深缘起真实义而顶礼世尊，并成立有为缘起诸法远离生灭等八边。其关键在于：关乎我等平日利害的作用及其因果，其基础都是有为法。然执有为法是真实有，实为大乱；念无法生果的无为法是真实有，其乱则小。总之，圣域印度内外说实派者们，都会特别成立有为法是真实有。此理如阿阇黎龙树的《中观根本慧论》云：

「有为法无故，何得无为法？」[7]

是故《中观根本慧论》特别破除诸有为法是真实有。阿阇黎月称的《显句论》亦云：

7 德格版，论，中观，ཙ卷，第七品，第33句偈颂文，5背页；对勘本版，书号57，13页。汉译来源：蒋扬仁钦博士译《中观根本慧论》。鸠摩罗什大师翻译的《中观根本慧论》与藏译稍有不同，鸠摩罗什大师译文为（T.30.1564.12a.14）：「有为法无故，何得有无为？」

「念以破生再破灭等法为易，故于初时破生。」[8]

论说，以破诸事物的自性生而破自性有会较为容易，故《中观根本慧论》依此意趣于一开始便破自性生。如论云：

「非自非从他，非共非无因，事物何时处，其生终非有。」[9]

《中观根本慧论》以破四边生——因果缘起法的自生、他生、自他共生、无因生的四边——而破自性生，并直接显示破其论式的因相与有法[10]后，间接影射该论式的所立法。

生决定为二：由因而生与无因而生。由因而生又决定分三：因

8 德格版，论，中观，ཁ卷，第一品，5正页；对勘本版，书号60，10页。汉译大藏经内并无此译。

9 德格版，论，中观，ཙ卷，第一品，第3句偈颂文，1正页；对勘本版，书号57，3页。汉译来源：蒋扬仁钦博士译《中观根本慧论》。鸠摩罗什大师翻译的《中观根本慧论》与藏译稍有不同，鸠摩罗什大师译文为（T.30.1564.2b.6）：「诸法不自生，亦不从他生，不共不无因，是故知无生。」

10 译者注：破自性生的论式为：「内外诸事物有法，非自性生，非自生、他生、自他二生，或无因而生故。」《中观根本慧论》直接显示的是其论式的有法与因相，因为内外诸事物是其论式的有法，而「非自生、他生、自他二生，或无因而生」是其论式的因相。《中观根本慧论》的偈句中并未以直接显示非自性生，即其论式的所立法。

与果为体性一、因与果的体性为异，以及因与果的体性亦一亦异的二俱。因此，若是自性生，则决定由四边的任一而生，故破四边任一而生，方能易破自性生。正因如此要义，承许诸法是从自方有的内外道论师们，主张「若果是自性生，将要由四边的任一而生；若非由四边的任一而生，则周遍非自性生」之理，故说诸事物是从四边的任一而生。换言之，若破某事物由四边的任一而生，则易成立该事物非自性生，这正是为何阿阇黎龙树于《中观根本慧论》一开始就破除事物是由四边而生的关键。阿阇黎龙树以破四边而生之理而破法我之举，令人赞叹。

以下将用容易理解的方式说明。「诸内外事物有法，非自性生，不从四边任一而生故，如镜中的面容影像。」此因相又称「金刚屑因」，如阿阇黎莲花戒于《中观明论》云：

> 「如是，为破内外一切别说实派，诸大士皆至极宣说四无碍金刚屑，此道远离一切相违。」[11]

如金刚石的每颗微粒（屑）也能摧毁平庸宝物。同样地，于此

11 德格版，论，中观，ཉི卷，202正页；对勘本版，书号62，1282页。汉译大藏经内并无此译。

因相中，四边的每一部分都能一一破除敌方真实有的立场，故称「金刚屑因」。

个别诠释一一破除四边之理。第一理破自生：「内外诸事物有法，无论于任何的时间、空间、宗义，皆永无自生，因为再生[12]是无义与无穷故。」

第二理破他生：「内外诸事物有法，无论于任何的时间、空间、宗义，皆永无他生，应成一切因与非因生一切果与非果故。」

第三理破自他二生：「内外诸事物有法，无论于任何的时间、空间、宗义，皆永无自他共生，自生与他生被一一破除故。」

第四理破无因而生：「内外诸事物有法，无论于任何的时间、空间、宗义，皆永非无因生，一切为能得果的努力应成无义故。」

破自生

接下来一一略说依何理破四边生。关于第一理：非佛教的数论派是持自生论述者，该派述说自生之理为：主张彼此相异的因缘有着共同的果，且彼等因缘必须随后同一体性的共主相，因此，举凡是因

12 译者注：已经生成的瓶子能够再次被生成，故称「再生」。

种子的体性，或是水、肥料等缘的体性，都同为苗的体性。不仅果与其因缘的体性彼此互属，一切变异的体性也是如此。种苗虽是彼此互属，但不说苗生苗，却说苗从种子及种子的体性而生，因为苗种二法为体性一，故许自生。又说，未显现的苗在因位时便有。此乃主张自生之理。《真如集论释》中引用数论派的典籍云：

「猛取如是说：『酸乳定是乳，乳定是酸乳。』鲁迪亦说此。」[13]

为破此义，《中观根本慧论》云：

「若众缘和合，是中有果者，和合中应有，而实不可得。」[14]

若说，于种子等因缘的和合中存在苗果，那么，该果应要可得，然真相并非如此。若仍说该果是可得，此说不应理，如不可得毳毯于瓶聚中。依此理而破自生。《中观根本论释·佛护论》诠释此

13 德格版，论，量，ཇི卷，第六品，152正页；对勘本版，书号107，401页。汉译大藏经内并无此译。

14 德格版，论，中观，ཙ卷，第十九品，第1句偈颂文，11背页；对勘本版，书号57，27页。汉译来源：鸠摩罗什大师译《中观根本慧论》（T.30.1564.26b.16）。

《中观根本慧论》破四边生之偈句的内义时，论云：

「首先，事物等不从自身的己性而生，（否则）该生应成无义故，（该）生应成无穷无尽故。如是，存在于自己的己性之事物等无须再生。若已有（事物）仍会再生，应永远（复）生，然（我）不许（该义）。此故，首先（确认）诸事物非由自生。」[15]

若是自生，生应成无义、无穷。为何生应成无义？若苗已于自因时便有，且由此再生，生应成无义，因为已得苗自身的体性故。生的目的是为得自身的体性，既然已得，再生将成无义。若念：虽然已得自身的体性，但与再生不相违。反驳：这样一来应成无穷，故要破除。为何呢？按照你的说法，苗将会一直生，因为已生还得再生故。对方数论派说，果的能力于因时尚未显现，故要生已有之果为显现，已显现者无须再生，故以不周遍答复前后两应成。[16]反驳：此说仍不

15 德格版，论，中观，ཙ卷，第一品，161背页；对勘本版，书号57，451页。汉译来源：蒋扬仁钦博士译《中观根本论释·佛护论》，56页。

16 译者注：前应成论式：「诸苗有法，应成无义，已得苗的体性故。」后应成论式：「诸苗有法，应成无穷，已生再生故。」数论派皆答不周遍，即已得苗的体性不周遍应成无义，以及已生再生不周遍应成无穷。

能断过，因为已显现果于因时[17]有，将无须再生，或已显现果于因时有而再生应成无穷，其过相同故。此外，「已显现果于前因时无」与「果于前因时有」相违故。

论式为「主张存在于自因时未显现的苗有法，再生无义，有故，如已显现之苗」、「彼有法，其生非再生或非无穷，有故，如已显现之苗」应成的论式为「内外事物有法，应成再生无义，自因时已有故」。若不周遍时，[18]「彼有法，应成其生无穷，已生再生是有意义故。」《入中论》云：

「彼从彼生无少德，生亦复生亦非理。若计生已复生者，此应不得生芽等，尽生死际唯种生。」[19]

论以二过——生不同种类之果以及同类因不间断地在生，推理

17 译者注：直译为「前时」。

18 译者注：这里的「若不周遍」是指：于自因时已有，不一定是再生无义。「若不周遍」意味着对方数论派认为，果于自因时已有且再生有义，并非再生无义。为能反驳果于自因时已有且再生有义，自宗反驳「彼有法，应成其生无穷，已生再生是有意义故」。

19 德格版，论，中观，ཁ卷，第六品，第8-9句偈颂文，204正页；对勘本版，书号60，562页。汉译来源：法尊法师译《入中论》。

自生相违。此义与《中观根本论释·佛护论》所破之理相同。

还有另一过失：若说诸果是自生，将有「所生果与能生因，彼二为一」，以及「作事[20]与作者为一」之过。关于前者，如《中观根本慧论》云：

「若因果是一，生及所生一。」[21]

因果若为同一体性，将有「父子为一」以及「眼与眼识为一」等众过。关于后者，《中观根本慧论》又云：

「凡柴若为火，作作者则一。」[22]

敌方不说父子为一，也不说作者与作事是一，却说彼等是自性有的体性一。反驳：若是自性有的体性一，将有「实为是一」之过，

20 译者注：如造善恶等行为。

21 德格版，论，中观，ཙ卷，第二十品，第19句偈颂文，12正页；对勘本版，书号57，29页。汉译来源：鸠摩罗什大师译《中观根本慧论》（T.30.1564.27b.27）。

22 德格版，论，中观，ཙ卷，第十品，第13句偈颂文，6背页；对勘本版，书号60，562页。汉译来源：蒋扬仁钦博士译《中观根本慧论》。鸠摩罗什大师翻译的《中观根本慧论》与藏译稍有不同，鸠摩罗什大师译文为（T.30.1564.14c.4）：「若燃是可燃，作作者则一。」

汝仍不能避免此理之违害。《入中论》云：

「若计自生能所生，业与作者皆应一，非一故勿许自生，以犯广说诸过故。」[23]

阿阇黎清辨的《思择焰论》也说众理而破自生。论云：

「数论师承许自生。为此，论云：『于此说自生，世俗亦非理，有自体性故，酪非由自生。』其中『由自』之词谓决定由自身。如是，若诸事物由自而生，则无因缘生应理，然而，于世间不见如是生，遑论见于胜义。『有自体性故』谓『自』乃具（果）自身之体性，『有自体性』谓（果）自身。（果）事物乃『自体性』也。『有自体性故』之词，谓决定有（果）自身之体性。将生者若是有，岂能再生？如世间说由乳生酪，不说酪生酪自己。同理，既有事物体性，则非自生，将有自造自之违过故。」[24]

23 德格版，论，中观，ཌ།卷，第六品，204背页；对勘本版，书号57，451页。汉译来源：法尊法师译《入中论》。

24 德格版，论，中观，ཇ།卷，第三品，91正页；对勘本版，书号58，226页。汉译大藏经内并无此译。

论说，若果本身的体性于正在生时已成立，而后再生，其生将成无义。例如，酸奶由乳而生，却不由酸奶本身而生。《思择焰论》又云：

「若说因果相异，安立『此是因、此是果』等名言应理，故非他性不应理，种子将成非苗之因故。何以故？（种）不与彼（苗）相异故，（因）是果之体性故。」[25]

因果的体性相异，因此分别「此是彼之因」的说法方可应理。如果主张因果为体性一，区分因与果将不合理，从而指出种子也不能成为苗因等过失。

破他生

第二，谁说他生？阿阇黎月称等应成派的学者们认为，自续派以下主张他生。为什么呢？自续派以下说自生无义，自生不应理，故自他共生不应理；决定荒谬的无因生更不应理。然而，破他生不应理，因为经说诸事物是自性有的四缘所生，所以自续派以下的论师即

25 德格版，论，中观，ཇ།卷，第三品，92正页；对勘本版，书号58，229页。汉译大藏经内并无此译。

便有所不愿也得承认他生。总之彼等主张，由自性有的他因生自性有之果，依此持他生论。

略说破他生之理：《中观根本论释·佛护论》诠释《中观根本慧论》破四边生的偈句时，论云：

「（事物）亦不从他生。何故？所有（事物）应从一切而生故。」[26]

若是自性有的他[27]，则无观待的相属。在无相属之他的基础上，若某果从其因而生，将从一切非因而生；若某因生其果时，也将生一切非其果的果事物；一切因与非因将生一切果与非果。例如，种子与幼苗两者若是自性有的他，苗观待种子将不应理，故种子不生苗。或是，如同种子生苗，除黑暗之烈火也能生所除之黑暗，因为同为无观待的自性有之他。依此理而破他生。《入中论》亦云：

「若谓依他有他生，火焰亦应生黑暗，又应一切生一切，诸非能生他性同。」[28]

26 德格版，论，中观，ཙ卷，第一品，161背页；对勘本版，书号57，451页。汉译来源：蒋扬仁钦博士译《中观根本论释·佛护论》，56页。

27 译者注：为保持「他生」用词的一贯性，此处不译「相异」却译「他」。

又如稻种生与其相异的稻苗般，火炭也能生稻苗。或是，如稻苗从与其相异的稻种所生般，瓶子和毯毯等物也能从稻种所生。依此相同之推理而破他生。《中观根本慧论》云：

「若因果是异，因则同非因。」[29]

破他生时，佛教的说实派反驳：经说诸事物由四缘生，故汝宗与契经相违。四缘是：因缘，即如种子等是因的体性，由此生各自果。所缘缘，即心与心所皆依此所缘而生。等无间缘，即生果于因灭的当下。增上缘，即自主生其果者。如《中观根本慧论》云：

「如诸法自性，不在于缘等，若无自事物，他事物亦无。」[30]

28 德格版，论，中观，ཌ卷，第六品，第14句偈颂文，204背页；对勘本版，书号60，563页。汉译来源：法尊法师译《入中论》。

29 德格版，论，中观，ཙ卷，第二十品，第20句偈颂文，12正页；对勘本版，书号57，29页。汉译来源：鸠摩罗什大师译《中观根本慧论》（T.30.1564.27b.28）。

30 德格版，论，中观，ཙ卷，第一品，第5句偈颂文，1正页；对勘本版，书号57，3页。汉译来源：蒋扬仁钦博士译《中观根本慧论》。鸠摩罗什大师翻译的《中观根本慧论》与藏译稍有不同，鸠摩罗什大师译文为（T.30.1564.2b.18）：「如诸法自性，不在于缘中，以无自性故，他性亦复无。」

对此偈文，阿阇黎月称的《显句论》提出两种解读。第一种解读：[31]以苗为例，诸果事物的体性不以相异的形式，如水果与其所依的容器般，存在于其前缘种子之时。若有，将是可得，然真相并非如此，况且于其因时已有再生是无意义故。果事物的体性若不存在于其前因时，种子等绝非是自性有的他缘，《显句论》说此过失。

为何是他生时，果一定要存在于其前因之时？举凡主张生，因的即将灭与果的即将生一定是同时。说唯生[32]或生于名言中，没有不合理，然而，若是主张胜义生与自性有而生，将成矛盾，毕竟因的即将灭之作用与果的即将生之作用也一定是同时。[33]这样一来，因果必须是同时。为什么呢？所谓「生此」的形成果之作用，必须依附具该形成的作用者——苗，所以苗与苗生之作用两者为所依与能依。若所依与能依是自性有，将成自性有的相异法，这不应理。若彼二非自性有的相异，将不具足自性有的所依与能依的意涵。[34]总之，苗永远是苗生作用的所依，故苗的即将生也需要其所依——苗。这样一来，因

31 《显句论》，德格版，论，中观，ཁ卷，第一品，26正页。汉译大藏经内并无此译。

32 译者注：不加自性有或胜义有等简别，只是单纯地说有生。

33 译者注：种子生幼苗的现象，只是完全依赖主观的名言、世间通俗的说法而被成立，无须追根究柢地去成立种子何时生苗或种子如何生苗等客观的细节。

34 译者注：自性有的相异等同无关，既然已无相属、没有关联，岂能是所依与能依？

果将成同时，故汝宗将被「因与非因将相同」之理所害。然而，对说生仅于名言中有的中观师而言，一次的所生与能生不代表要生于一切时，[35]故不相同。[36]

第二种对彼偈的解读：[37]以苗为例，果事物不存在于种子等因缘的非变异期[38]，若存在于彼时，果将是无因。为什么呢？若果体性的事物不存在于因时，岂能依果而说因缘是他？[39]因此，种子等是自性有之他不应理。其关键是，说诸法非自性有的中观派表示，因缘依赖其果后才能成立与果相异，若是自性有，那么，所依之果将必定一直成为因缘的所依，故果要存在于其因时。我等认为，其理要义要结合前后文所述的诸多理路。

阿阇黎清辨等自续派的学者们承许名言中有他生，故于破他生时，会于所遮上多加胜义的简别。《思择焰论》指出《中观根本慧论》破他生的敌方时，论云：

35 译者注：只有一次形成因果，不须一切时都形成因果。

36 译者注：同前译者注，因为无须追根究柢地去成立种子何时生苗或种子如何生苗等客观的细节，中观师的「唯名言中坦然安立一切作用」的论述，自然不被前述的推理所害，故不相同。

37 《显句论》，德格版，论，中观，ཁ卷，第一品，26背页。汉译大藏经内并无此译。

38 译者注：种子尚未转成幼苗的阶段，故称「非变异期」。

39 译者注：果是他生、与因相异的话，反问：如果因时无果，岂知果是与因相异？

「经部与毗婆沙部等人言，种子、地水火风等他法生诸苗等外在事物；由无明、爱、业他法生内处事物。同理，胜论派等人亦言，依地等之二、三颗微尘与极微尘，渐次现成地等质。」[40]

经部等说自性有的宗义论师们说，种子等外事物与无明等内事物，皆以胜义生其果。《思择焰论》破此敌方立场，破除之理如论云：

「『眼等于他缘，非以胜义生，诸眼等心识，他故如木枝。』谓一切他若有能力生成，应同为他。然而，眼等只生成眼识等，却不生成围篱、瓶、毯毹等；木枝只生成围篱、毛线只生成毯毹、泥只生成瓶，却不生成眼识等。各别因缘生成何者皆是决定的因相差别，应说彼义。」[41]

论说，眼若以胜义而生与其相异之果的眼识，因果将成无相属之他法。这样一来，将有此过：同为相异法，眼生眼识却不生成由细

40 德格版，论，中观，ཀི卷，第三品，93背页；对勘本版，书号58，231页。汉译大藏经内并无此译。

41 德格版，论，中观，ཀི卷，第三品，94正页；对勘本版，书号58，232页。汉译大藏经内并无此译。

木枝编织的围篱；一一木枝生成围篱却不生成眼识，故有「无法诠释为何因缘各自决定」之过。自续派说，若是胜义[42]他生应成一切生一切，除了所遮上是否加胜义简别外，对此理的安立同于前引的《中观根本论释 · 佛护论》及《中观根本慧论》。

破共生

第三，耆那派与某些数论派人主张共生。彼等如何述说自他共生？有神数论派表示，诸果皆是源于大自在天与共主相两者，故是共生。耆那派说，当瓶子由陶土、木棍、轮盘、纹线、水、陶师等而生时，是从于陶土时就有的陶瓶性而生，故是自生。与此同时，又从陶师的作用等相异他法所生，故是他生。因此，不是从单一的自或他各别而生，却一定是从自他共生。阿阇黎清辨反驳敌方的共生说法，如《思择焰论》云：

「某数论派师言，果是由地等分因及种子性相之不分因缘所生，念彼义者说自他生。耆那派亦说，真金戒指是

42 译者注：这段的原文中并无「胜义」二字，为避免读者错误解读为「自续派破他生」，故于此处多加「胜义」二字。

由金与火所成，念此自他生者言，果于前时亦有亦无，且如是说，果金戒是等无间生，故于前时有；不得自体性，故于前时无。」[43]

一些数论派师表示，以苗为例，苗由地等的共因或称「分因」所生，故是他生；苗又从其因种子不共因或称「不分因」所生，故是自生。耆那派师则说，以金戒为例，从金所生，故是自生；从火所生，故是他生。

如何破共生论？自他共生不应理，犹如前述各个过失，故共生论亦有彼过。依赖陶土而说陶瓶是自生，将有前述无义等过，故由此破。依赖陶师而说陶瓶是他生，将成荒谬[44]等过，故由此破。《中观根本论释・佛护论》云：

「亦不从自他两者生，应成两过故。」[45]

43 德格版，论，中观，ཇ།卷，第三品，103正页；对勘本版，书号58，252页。汉译大藏经内并无此译。

44 译者注：一切可生成一切的荒谬说法。

45 德格版，论，中观，ཛ།卷，第一品，161背页；对勘本版，书号57，451页。汉译来源：蒋扬仁钦博士译《中观根本论释・佛护论》，56页。

《入中论》亦云：

「计从共生亦非理，俱犯已说众过故。」[46]

《中观心要论》及其自释亦破共生。如《思择焰论》云：

「『由自他所生，不许有无性，说二皆非有，前示其理故。』共生之说亦有违过，故不应理。若是由自，岂能由他？然而，若是由他，如是，将与由自相违。如前一一破由自与由他，故应如是说。」[47]

如论说云，若许自生，将违他生立场；若许他生，将有违自生立场之过。承许自生与他生时，会被前述各个过失所害。

破无因生

第四，顺世派师主张无因生。彼等如何述说其义？若是有因生，将得承许是自生、他生，或是共生，这样一来，将有前述过失；

46 德格版，论，中观，ཁ།卷，第六品，第98句偈颂文，209正页；对勘本版，书号60，571页。汉译来源：法尊法师译《入中论》。

47 德格版，论，中观，ཇ།卷，第三品，103正页；对勘本版，书号58，253页。汉译大藏经内并无此译。

为避前三过失，不说我是有因生。如是，不见有谁造粗细的莲花茎瓣，也未见有谁造其瓣蕊、花心的各种形状与颜色。如外在诸法，也未见有哪些具内在体性者努力创造孔雀与家禽等形色，因为事物之生实属本性。相关内容早在诠释顺世派的宗义时已经解说。为破此宗，《思择焰论》云：

> 「为此，论云：『世俗亦不许，眼是骤然生。具共别相故，其例犹如瓶。』于世间中，不见任何内外事物是无因。莲花亦有水土质、种子等因。同理，世间人依欲而言『开屏』，孔雀由此得知而张扇状，翠绿斑纹。荆棘尖锐、花朵柔软等亦是源于有情业力。同理，眼亦有泪、血、珠等，皆是源于大种之因。即便是于世俗谛法，不许彼是骤然而生，因彼具无常等共性相，以及眼等具由大种所生色体性的差别性相故。其例如瓶，瓶亦具无常等共性相，以及大腹鼓、广瓶口、圆形状等差别之性相故，亦不许骤然生于世俗中。」[48]

论说，无任何内外一法是无因生，况且莲花有水与种子等因也

48 德格版，论，中观，ཀ卷，第三品，103背页；对勘本版，书号58，254页。汉译大藏经内并无此译。

是有目共睹。以瓶为例，瓶是共性相无常的体性，故而成立瓶具其因缘。还有，瓶具形成大腹鼓等差别性相之因，故而成立瓶具其因缘。况且，世间名言亦不许无因、骤然而生。依此理破无因生。《中观心要论》云：

> 「果故依次生，灭故变异故，因缘决定故，应知是生故。」[49]

诸内外事物是逐渐形成的果、非同时成立、最终是坏灭的体性，且会从此性变异成彼性。彼等不是从所有的因缘而生，见彼等是从各自的决定因缘而有；见彼等是未有过的新生，从而成立彼等非无因生、非骤然生。佛教典籍提出诸多破无因生理。

如果诸事物是无因生，诸事物将由非其因而生，诸法同为非因故。这样一来，乌鸦将有孔雀花翎，胎内的孔雀将有鹦鹉的羽毛，无须观待其因故。世间人为秋季丰收而努力将成无义，彼等之有皆是本性故。依此理破无因生。《中观根本论释 · 佛护论》云：

49 德格版，论，中观，ཀ卷，第三品，10背页；对勘本版，书号58，24页。汉译大藏经内并无此译。

「亦不从无因生，所有（事物）应永远从一切而生故，一切努力应成无意义故。」[50]

《入中论》亦云：

「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。」[51]

诸多典籍又说，诸事物若是无因生，将有「永远在生或绝对不生」之过。

中观师如是否定由自他四边而生，这与世尊所说的「诸事物由四缘生」不相违。世尊是以世俗的角度而说「四缘生」，并非以真实义的角度。因此，安立世俗因果的论述应要主张唯此缘性所成的缘起；若主张是由四边而生，将要承许事物是自性有，这样一来，将会被前列诸理所害。《显句论》清楚说明其义。如论云：

50 德格版，论，中观，ཙ།卷，第二品，161背页；对勘本版，书号57，451页。汉译来源：蒋扬仁钦博士译《中观根本论释．佛护论》，56页。

51 德格版，论，中观，ཉ།卷，第六品，第99句偈颂文，209正页；对勘本版，书号60，572页。汉译来源：法尊法师译《入中论》。

「若诸事物无自生、他生、共生、无因生，为何薄伽梵示无明生行？答：此乃世俗，非真实义也。问，何以故依世俗论述而言？依唯此缘性所成立的世俗而说，不许四方，应成事物是自性有故，彼义不应理故。」[52]

《中观根本论释．佛护论》云：

「如是，（以上述）一切行相不能成立事物之生，故无有生，言『生』仅为名言。」[53]

以上实为要义！总之，佛教与非佛外道多数宗师认为，若是唯依名言安立生诸事物，实难满足生义，故而承许四边任一之生。说事物非自性有的阿阇黎龙树父子及阿阇黎月称等师，以破四边生之理指出彼论相违，即直接破除彼宗之生并间接否定自性生，令我等能更简易决定非自性生。

52 德格版，论，中观，ཉ།卷，第一品，18背页；对勘本版，书号60，42页。汉译大藏经内并无此译。

53 德格版，论，中观，ཙ།卷，第二品，161背页；对勘本版，书号57，451页。汉译来源：蒋扬仁钦博士译《中观根本论释．佛护论》，56页。

乙三、依因果性三与作处作者作业三等，破自性有

不仅前章节说破四边生之理，《中观根本慧论》等阿阇黎龙树的著作中，也列举诸多成立诸法非自性有的理由，不可胜数。此处将观察因、果、体性三法，以及作者、作业、作处三法，并略释彼等为何非自性有之理；前章节中的破四边生之理则是观因的因相。

《中观根本慧论》的「观缘品」检视生成诸内外事物的四缘——因缘、所缘缘、等无间缘、增上缘。该章节不仅依共相理破彼四是自性有，也一一破彼四是自性有。先说如何依共相理破诸缘是自性有。有人执：破四边生是直接破诸果从缘的自性生，虽破四边生，却无过失。以眼识为例，眼识并非直接从眼的三缘而生，生识作用却是从眼等诸缘而形成，可承许心识依此作用的自性力而生。《中观根本慧论》说破此之理。论云：

> 「作用不具缘，无缘无作用，无作用非缘，然非具作用。」[54]

54 德格版，论，中观，ཅི卷，第一品，第6句偈颂文，1背页；对勘本版，书号57，4页。汉译来源：蒋扬仁钦博士译《中观根本慧论》。鸠摩罗什大师翻译的《中观根本慧论》与藏译稍有不同，鸠摩罗什大师译文为（T.30.1564.2c.6）：「果为从缘生，为从非缘生，是缘为有果，是缘为无果。」

眼的具缘作用是自性有，故生识果，不应理。前时未生的心识，其生的作用非自性有，已生再生的作用也非自性有。观察生识的作用是否为自性有时，已生之识无须生的作用，因为不可能已生再生；未生之识的生之作用是自性有，也不应理，因为生识的作用若是自性有，将有「存在识之生的作用时，定有其作者识」之过。若说，已生识与未生识皆无生的作用，但正在生之识有此作用。反驳：此说不应理，因为除了已生与未生外，不存在正在生。[55]若说：生的作用若已开始却未圆满，将非已生；已开始生的作用，故非未生。因此，正在生具有生的作用。反驳：此说不应理，如是心识将成某部分已生、某部分未生的缘故，汝得承许一半已生、一半未生的心识，然无一法是生又是非生。若说，已生与未生两者皆有正在生的作用。反驳：这样一来，将有「过去与未来是正在生」、「三时皆是正在生」之过。

又，若说：不具缘的作用生识。反驳：不具缘的作用亦无。若有，将有无因而生之过。若说：不具胜义有作用的眼等诸缘，是以自性力而生眼识。反驳：以眼为例，眼于名言中是眼识之缘，若眼等三

55 译者注：因为除了已走的路与未走的路，岂有正在走的路？像是已跨步的路是已走，尚未跨步的路是未走故。

缘于名言中不具生眼识的作用，应成非眼识缘。然而，否定眼是自性有的缘。若说：只有具足自性有作用的缘会生识。反驳：依「绝不存在具自性有作用的缘」而破汝说。总之，该偈[56]的第四句与第一句破，以眼等具生果作用而说眼等是胜义有的缘。该偈的第二句破「作用不具缘，但不具缘之作用是胜义有」之念。该偈的第三句破「虽不具作用，仍可安立缘是胜义有」之念。该偈依理成立，无论缘是具作用或不具作用，皆非胜义有，故诸缘皆非自性有。《中观根本慧论》也广释生事物的四缘各别非自性有之理。

关于破因缘是自性生。说实派们主张，因缘的定义是生自果，故因缘是自性有。《中观根本慧论》云：

「诸法皆非有，非无非有无，能成何称因？如是不应理。」[57]

观察果法于因时是有、是无、是有无二俱时，皆不得该因是自

56 译者注：即「作用不具缘，无缘无作用，无作用非缘，然非具作用」。

57 德格版，论，中观，ཅ卷，第一品，第9句偈颂文，2正页；对勘本版，书号57，4页。汉译来源：蒋扬仁钦博士译《中观根本慧论》。鸠摩罗什大师翻译的《中观根本慧论》与藏译稍有不同，鸠摩罗什大师译文为（T.30.1564.3a.2）：「若果非有生，亦复非无生，亦非有无生，何得言有缘。」

性有。因此，不应以因缘定义是存在的理由而说因缘是自性有。其理的关键在于，果于因时有且从因生，其生将成无义与无穷；于因时不存在的苗若是自性有且是从因而生，那么，于因时不存在的这点既已相同，岂有生苗却不生兔角的差异？自性有的事物于一时无，必定于一切时中亦无，这样一来，自然无法区分「此是此因」、「此非此因」的差异。因时亦有亦无的二俱者也不能从因而生，因为无一法是彼此互违的有无两者，[58]且仍有前述二过故。

关于破所缘缘是自性有。《中观根本慧论》云：

「细说此有法，所缘仅唯无，如是法无缘，岂能有所缘？」[59]

若有人认为，依是心识生处的理由，说所缘缘是自性有。反驳：是在缘取所缘之前已有的心识具有所缘缘，还是在缘取所缘之前未有的心识具有所缘缘？若于前时有，不观待所缘缘也能成立心识，

58 译者注：没有一法既是有又是无。

59 德格版，论，中观，ཅ卷，第一品，第10句偈颂文，2正页；对勘本版，书号57，4页。汉译来源：蒋扬仁钦博士译《中观根本慧论》。鸠摩罗什大师翻译的《中观根本慧论》与藏译稍有不同，鸠摩罗什大师译文为（T.30.1564.3a.12）：「果若未生时，则不应有灭，灭法何能缘，故无次第缘。」

将无须安立所缘缘。因此，当存在的心识绝无其所缘缘时，「彼识观待所缘」只是汝随意的赘述而已。若说，于前时未有的心识有所缘缘，那么，心识与所缘缘将无相属，因为有所缘缘时无其能缘者，有能缘者时却无其所缘缘故。此理的关键在于，并非说要破所缘缘与能缘者二法于名言上的相属，此处要破的是，所缘缘是自性有；若所缘缘与能缘者二法的相属是自性有，彼二将是真实有，这样一来，彼二的随转随遮将永远不会出错，故其相属将趋入于一切时空之中。

关于破等无间缘是自性有。《中观根本慧论》云：

「诸法若不生，则灭应非理，故无间非理，若灭缘亦何？」[60]

有人说，因在灭的当下以自性力成为果的等无间缘。反驳：苗等果法在未生时或是生前，种子已灭不应理，故说种子已灭的当下是

60 德格版，论，中观，ʻi卷，第一品，第11句偈颂文，2正页；对勘本版，书号57，4页。汉译来源：蒋扬仁钦博士译《中观根本慧论》。鸠摩罗什大师翻译的《中观根本慧论》与藏译稍有不同，鸠摩罗什大师译文为（T.30.1564.3b.2）：「如诸佛所说，真实微妙法，于此无缘法，云何有缘缘。」

苗的等无间缘不应理。[61]如果苗前种子已灭，那么，在苗的直接因种子与苗二者之间，将有「苗灭」的阶段介入，这样一来，种子不能成为直接生苗的等无间缘。自宗认为，即将要灭的前识才是后识的等无间缘，前识已灭并非后识之因。

关于破增上缘是自性有。《中观根本慧论》云：

「诸法无自性，故无有有相，有此故生此，彼论不成立。」[62]

有人说，因为某因的存在，自在生其果，便是该果增上缘的定义，而且彼因是自性有。反驳：说此因若是自性有，便能自在生此果，是增上缘的定义，不应理。事物的存在非以自性力而有，所有事物皆是缘起，故非自性有。

《七十空性论》还说，无论是个别缘或聚合缘皆无其果，论依

61 译者注：种子已灭的第一刹那与苗生的第一刹那同时存在，所以苗生之前种子已灭不应理，故种子已灭并非苗的等无间缘，因为与苗同时产生故。

62 德格版，论，中观，ʻi卷，第一品，第13句偈颂文，2正页；对勘本版，书号57，4页。汉译来源：蒋扬仁钦博士译《中观根本慧论》。鸠摩罗什大师翻译的《中观根本慧论》与藏译稍有不同，鸠摩罗什大师译文为（T.30.1564.3b.9）：「诸法无自性，故无有有相，说有是事故，是事有不然。」

此共相理，破诸缘是自性有。论云：

「一切法自性，于诸因缘中，若总若各别，无故说为空。」[63]

一切内外诸事物皆非自性有。何以故？因为以自性力而生事物的能力，不存在于因缘的和合体，也不存在于各自的因缘中。如果各自因缘以自性力而生其果，将有「不观待水、肥料等他法，靠单一种子便能生苗果」之过；若是如此，因缘和合体将成无义。若说：因缘聚合的缘故，事物是自性生。反驳：当各自因缘不具以自性力而生的能力时，和合体却能具彼能力，不应理。其理[64]的关键在于，若是自性有，观待他法则不应理。若各自因缘以自力而生其果，果观待其他因缘自然不能应理。各自因缘非自性有，和合体是自性有也不应理。

依破有无生之因相观察诸法之果，并破彼是自性生。此处列举易懂论式，即「苗有法，非自性生或胜义生，因为于其因时有则不生，于其因时无则非胜义生故」。此理的关键在于，一切果若于其因

63 德格版，论，中观，ཅ卷，第3句偈颂文，24背页；对勘本版，书号57，65页。汉译来源：法尊法师译《七十空性论》。

64 译者注：其理是指，各自因缘若以自性力而生其果，将有「不观待水、肥料等他法，靠单一种子便能生苗果」之过的道理。

时有而从因生，其生将成无义与无穷；若于因时无，因仍以自性力生苗，那么，同是不存在于因时的缘故，[65]将不成立生苗却不生兔角的差异。任何自性有的果不存在于一切时，自然不能区分「此是此因」、「此非此因」的差异。一切果于因时亦有亦无，也不成立是从因生，因为于因时有与于因时无相违故，且仍有前述二过故，此即破理，如前引《中观根本慧论》所云：

「诸法皆非有，非无非有无……」[66]

同理，《七十空性论》亦云：

「有故有不生，无故无不生，违故非有无，生无住灭无。」[67]

65 译者注：自性有的事物，即以自力而存在的事物，自然不会观待因缘或他法，所以没有任何因缘可令其形成。这样一来，将有「于一时无，等同于一切时皆无」之过，因为一旦没有了的话，便无任何因缘可形成彼事。

66 德格版，论，中观，ཅ卷，第一品，第7句偈颂文，2正页；对勘本版，书号57，4页。汉译来源：蒋扬仁钦博士译《中观根本慧论》。鸠摩罗什大师翻译的《中观根本慧论》与藏译稍有不同，鸠摩罗什大师译文为（T.30.1564.3a.2）：「若果非有生，亦复非无生……」

67 德格版，论，中观，ཅ卷，第12句偈颂文，24背页；对勘本版，书号57，65页。汉译来源：法尊法师译《七十空性论》。

论说诸多内义，如诸果非自性生，故无自性住，亦无自性灭。

依体性的观察而破自性有之理，其主要因相是离一异因。至于阿阇黎寂护的《中观庄严论》及其自释广释彼义，我等拟于下文再行说明，于此章节将会述说其概要。《中观根本慧论》前后多个章节中，[68]都在观察是一或异，进而破除一异二法与自性有的相属。尤其是《中观根本慧论》第十八品成立人无我时，论云：

> 「如果蕴是我，即是生灭者；若从蕴而异，蕴相不应有。」[69]

若我与蕴是自性有的一，我应同蕴体，是生灭性[70]。若我与蕴是自性有的体性异，我将失去体现有为法的生住灭等性相，[71]故我与蕴

68 如《中观根本慧论》的2.18（第二品的第十八偈）/6.3/10.1-2/21.10/22.2/27.15-16。

69 德格版，论，中观，ཌ卷，第十八品，第1句偈颂文，10背页；对勘本版，书号57，26页。汉译来源：蒋扬仁钦博士译《中观根本慧论》。鸠摩罗什大师翻译的《中观根本慧论》与藏译稍有不同，鸠摩罗什大师译文为（T.30.1564.23c.20）：「若我是五阴，我即为生灭；若我异五阴，则非五阴相。」

70 译者注：此处的生灭性是指，身蕴只生于今世，若身蕴灭，身蕴不能延续到后世。但我并非只有今世，我可延续至后世。

71 译者注：我与身蕴若是自性异，将成依自力所成的相异，且不观待他力。这种相异等同毫无关联，那么，身蕴的生老病死将与我的生老病死无关，故说我将无蕴的生住灭等性相。

非自性有的体性一或异。彼论式为「补特伽罗有法，应成具生灭，与蕴是自性有的体性一故」、「补特伽罗有法，应成失去体现有为法的生住灭等性相，与蕴是自性有的体性异故」。以上直接说理路所害，即我与蕴两者若是自性有的体性一或异任一，将有相违。间接说我决定无丝毫的自性有。

总之，此理表达，若我蕴二法是自性有的体性一，我应如生灭性的诸蕴，每一刹那都是自性有的生灭性。[72]还有，就以返体的角度而言，形成我想的基础——我，应成与今生的蕴体成一，这样一来，将不能区分蕴与我。因每一刹那的自性有而区分各自的生与灭，而我若随此生灭，那么，前后刹那的我将无相属，将是一一个体，这样一来，将无「之前我做此」的记忆，会有此过。我与蕴体若是返体一，我将不存在于他世，将有「我有开始、新生于此世」之过。又如蕴体是多相，将有「存在多个我」之过。我与蕴二若是自性有的体性异，如马不具牛的性相——背峰与颈下垂肉，我将失去体现有为法蕴体的生住灭等性相，这样一来，应成我是无为法，并有「在俱生我执与遍计我执的所显与所缘中，不成立我是彼二执的所缘」之过。

72 译者注：犹如细胞，当蕴体某部分在坏灭的同时，也会新生蕴体的某部分。如果我蕴为一，我将亦生亦灭，每一刹那都在发生我灭与我生。

圣者提婆的《四百论》也提及离一异之理。如论云：

「审观诸法时，无一体实有，无体既非有，多体亦应无。」[73]

全面观察瓶子、毯毯等事物是否为真实有时，无论任何事物，皆非真实有的一，具方分故。依何理成立无任一真实有，便能依同理成立无真实异[74]，毕竟「异」是由一累积而成。总之，「内外诸事物有法，非真实有，非真实有的一异任一故，如影像。」

关于成立作处、作者、作业三非自性有之理。《中观根本慧论》的第二章〈观来去品〉中，观察了行走作用并破补特伽罗是自性有。同样地，在第八章〈观作者、作业品〉的破除之理中，先是破作业与作者各自是自性有，而后共破作业与作者是自性有。以行走为例而解说的话，行走于道路上时，有行走的作者或行者、行走于道路上的作业，以及于何处行走的道路三者。

道路有三，已经走的路、正在走的路、尚未走的路。依理如何破于彼三种道路上正在行走的作业呢？在已走的道路上，行走的作业

73 德格版，论，中观，ཙ卷，第十四品，第19句偈颂文，16正页；对勘本版，书号57，815页。汉译来源：法尊法师译《四百论》。

74 译者注：关于此处的「异」字，其藏文是「དུ་མ」，也是「离一异因」的「异」字。

已灭，故无；在尚未行走的道路上，行走的作业未生，故无。因此，必须得安立行走的作业于目前正在行走的道路上。然而，正在行走的作业于名言上的确不存在于已走的路与未走的路上，虽不破名言上的正在行走之作业，却破该作业是自性有。《中观根本慧论》解说彼义，如论云：

「已去不行走，未去亦非行，离已去未去，不得知跨步。」[75]

行走的作业是现在式，故于行走作业已灭的道路上，以及行走作业尚未形成的道路上皆无行走的作业。若说，自性有的行走作业存在于正在行走的道路上。反驳：此说不应理。自性有的正在行走或正在跨步的道路，寻后不可得，因为已跨步的某部分意味着行走的作业已灭，而未跨步的某部分意味着行走的作业尚未形成，除此外，以量寻求其[76]施设义皆是不可得。如脚有多分，脚趾后部所压之处属于已走之路，而脚跟前部所压之处属于未走之路。若说，由于各自脚趾与

75 德格版，论，中观，ཙ卷，第二品，第1句偈颂文，2背页；对勘本版，书号57，5页。汉译来源：蒋扬仁钦博士译《中观根本慧论》。鸠摩罗什大师翻译的《中观根本慧论》与藏译稍有不同，鸠摩罗什大师译文为（T.30.1564.3c.8）：「已去无有去，未去亦无去，离已去未去，去时亦无去。」

76 译者注：正在跨步道路。

脚跟所压之处，依赖彼二成为一一自性有的正在行走的路。反驳：此说亦不应理。脚趾与脚跟也各有其前后部位，如寻脚而不可得脚，同样地，自性有的正在行走之路也是不可得。

以上依理破非已去、非未去的正在行走之路是自性有，进而破行走的作业是自性有[77]，但不破正在行走之路。同理，依理成立脚的支分不是脚，无关脚的支分又无脚，所以要破的是脚是自性有，而不破脚的存在。还有另一理破行者与行走作业是自性有。《中观根本慧论》云：

> 「去法即去者，是事则不然，去法异去者，是事亦不然。若谓于去法，即为是去者，作者及作业，是事则为一。若谓于去法，有异于去者，离去者有去，离去有去者。事物于一性，事物于异性，两性皆非有，如何有二法？」[78]

77 译者注：直译为「进而破行走的作业」。

78 德格版，论，中观，ཅ卷，第二品，第18-21句偈颂文，3正页；对勘本版，书号57，6页。汉译来源：蒋扬仁钦博士译《中观根本慧论》。鸠摩罗什大师翻译的《中观根本慧论》与藏译稍有不同，鸠摩罗什大师译文为（T.30.1564.5a.22）：「去法即去者，是事则不然，去法异去者，是事亦不然。若谓于去法，即为是去者，作者及作业，是事则为一。若谓于去法，有异于去者，离去者有去，离去有去者。去去者是二，若一异法成，二门俱不成，云何当有成？」

有人说，以补特伽罗天授为例，见此人在跨步，故称「行者」，所以行者与行走的作业都是自性有。反驳：若天授的跨步行为与跨步者天授是自性有，必定是自性有的一与异任一，然而，走的行为与行走者无论是自性有的一或自性有的异，皆不应理。若彼二是自性有的一，作者与作业应成为一，这样一来，将有无法区分「此是作业」、「此是作者」之过。若许彼二是自性有的异，将有「不观待行者的行走之作业」与「行走者能在不观待行走的作业下独立出来」之过。总之，作者与作业非自性有的一或自性有的异，故执彼二是自性有之执，只能是增益而已。

甲二、另说中观师依何盛名理破谛实事物

乙一、阿阇黎清辨之理——同理推论

前章节已概说阿阇黎龙树《中观根本慧论》为首的众多中观大教典，是如何破四边生、因果、作业与作者等是自性有之理。从这个章节起，会依据彼师弟子中观学者的著作，列举其他成立空性的盛名理路。阿阇黎清辨等中观大论师一致以阿阇黎龙树《理聚》的破四边生灭之理为自宗，但我等认为，彼等论师以何理为主却不一致，像阿阇黎清辨则是以同理推论为主。《中观心要论》云：

「地非坚硬性，大种故如风。」[79]

《般若灯论释》——阿阇黎清辨撰《中观根本慧论》的注释——亦云：

「如先偈言，如是彼眼根，不能见自体；若不见自体，云何得见他？以第一义中眼不见色。何以故？不见自体故，譬如耳等。」[80]

彼等论式为「地有法，于胜义中非坚硬，是大种故，如水」、「眼根有法，于胜义中不见色，不见自身故，如耳根」。如果地等一切四大种都是胜义有，将不成立地是坚硬而水不坚硬的差异，因为地的坚硬性将不观待他法故。因此，以地是坚硬的理由，同理推论其他三大种也应成坚硬，进而破除诸法是胜义有。因为若是胜义有，将在无关心识的施设下，从境自身而有，那么，将成自主有，故无须依他。如烟若不依因而生，将从一切法生，或应成不依火，以此推论。

79 德格版，论，中观，ཇི卷，第三品，第27句偈颂文，4背页；对勘本版，书号58，10页。汉译大藏经内并无此译。

80 德格版，论，中观，ཉི卷，第三品，76正页；对勘本版，书号57，998页。汉译来源：唐波罗颇蜜多罗译《般若灯论释》（T.30.1566.66b.23）。

同理，眼于胜义有中若见色法，其见必定不依他法，且耳也应成见色等，提出如是同理推论之理。

他方如何批评此理呢？有人说，汝成立地等非坚硬性不应理，这样一来，将与自宗承许相违故、将与现识相违故、将与共许相违故。成立第一过：导师的契经说：「婆罗门，言一切者谓五蕴、十二处、十八界。」同样又说「色之性相是堪成色」。从此可见，契经指出诸蕴等法以及其性相。如果汝承许此经为量，将违汝破彼等法。成立第二过：为证境的不共性，无余量比根识更胜。汝眼亦见亦执大种所成的形与色，眼识明明具此作用却被汝破除，是睁眼说瞎话。成立第三过：世间共同承许地是坚硬性。以上是无法理解胜义无与无之间的差异所抛出的批评。《思择焰论》云：

「于此他驳，依汝导师之词，如是，婆罗门，言一切者谓五蕴、十二处、十八界。同理，色相谓堪成色法。汝如是许却破彼，故被汝所许而害！同理，决定趋入于各境者是根现识，此乃共许，且无余量能胜于见。汝眼亦见大种所造之形与色；一切世间人亦寻执、近取彼等粗糙等触性，破彼亦被现识所害。同理，山人与屠夫亦共许诸色及其硬、湿、炙、动等性，汝言亦被一切世间显

然的共许事物性所害。」[81]

阿阇黎清辨是如何反驳的呢？吾宗无前述三过任一。我等不破地是坚硬，破地是胜义有的坚硬，故无汝言的第一过。薄伽梵说诸法体性是以世俗角度，故说诸法非胜义有。如《般若波罗蜜多一万颂》[82]云：

「善现！如是，一切法皆自性空。何以故？空性不可求，谁亦不可求空性故。」[83]

亦无第二过。愚者以根识寻求诸法真相故。根识明明没有能力见真相，如眩翳者见发丝，仅凭根识所见不足为量。

亦无第三过。世间凡夫以痴寻求诸法真相，故不能寻获真相，

81 德格版，论，中观，ཀ卷，第三品，60正页；对勘本版，书号58，150页。汉译大藏经内并无此译。

82 ཤེར་ཕྱིན་ཁྲི་པ། *Daśasāhasrikā prajñāpāramitā*。

83 德格版，经，般若一万颂，第五十二品，377正页；对勘本版，书号32，676页。汉译与藏译稍有不同。汉译原文：唐玄奘大师译《大般若波罗蜜多经》（T.10.287.553b.17）：「善现！诸法自性皆无所有不可得故即是无性，如是无性即是般若波罗蜜多。非无性法能书无性，是故般若波罗蜜多不可书写……诸菩萨众行深般若波罗蜜多，观法皆空都无所有，谁沉、谁没、谁惑、谁疑、谁迷、谁闷？是故此事未为希有。」

而此处正是观察胜义有的时候。《思择焰论》提出以上反驳之理，如论云：

「即将解说。谓以胜义有之差别而承许，故无现识及共许所害。」[84]

因此，诸事物若是胜义有，将不依赖因缘、将不依赖集聚多种支分的和合体、自身体性将成单一的独立性，要如是承许。然而，大种与大种所造并非不依赖集聚八质尘的和合体，其体性也不是单一的独立性。心与心所相互也是如此，若缺其中的某一方，另一方也不能独自存在。一切事物都是从自因的和合体而有，远离此和合体时，将决定不生。此阿阇黎的著作中，广释如何破所遮真实有，并成立绝无丝毫的胜义有。

乙二、阿阇黎寂护之理——离一离异

如前概述，《中观根本慧论》等中观典籍以离一异之理观察诸

84 德格版，论，中观，ཀ卷，第三品，60正页；对勘本版，书号58，151页。汉译大藏经内并无此译。

法体性。同样的做法也出现在阿阇黎圣者提婆的著作[85]、阿阇黎清辨与吉祥月称的著作，还有佛教量学阿阇黎吉祥法称的著作[86]。尤其是阿阇黎寂护的《中观庄严论》及其自释，以及阿阇黎莲花戒的《中观明论》，特别详说此理，故于此章节中，将对《中观庄严论》及其自释的相关内容进行解说。大乘经典中亦出现离一异之理的记载，如《入楞伽经》云：

「犹如镜中像，虽离一异性。所见非是无，生相亦如是。」[87]

离一离异之理可分二。第一：中观典籍观察我的体性为何时，会观察补特伽罗是否与其施设处蕴是体性一或异，透过观察其相属破我是谛实有。阿阇黎寂护于《中观庄严论》云：

85 《四百论》（德格版，论，中观，ཚ卷，第十四品，16正页；对勘本版，书号57，815页。汉译来源：法尊法师译《四百论》）云：「审观诸法时，无一体实有，无体既非有，多体亦应无。」

86 《释量论》（德格版，论，量，ཟ卷，第三品，132正页。汉译来源：法尊法师译《释量论》）云：「由何观察事，真性中无事，何故于彼等，一多性皆无。」

87 德格版，经，经典，ཅ卷，第八品，184背页；对勘本版，书号49，453页。汉译来源：唐实叉难陀译《大乘入楞伽经》（T.16.671.547a.8）。

「自他言事物，远离胜义中，一性与异性，如影无自性。」[88]

第二：破佛教自部或非佛他部宗义师所计之我、心识，以及无分微尘等常事物时，破彼法体性是真实有的一，又因为真实有的一不被量所缘，故不成立由此累积的真实有的异。认清彼二破除之理[89]甚是重要。第一破除之理与下述七相之理的内容紧密相关，故于次章再解释。此处依《中观庄严论》解释第二破除之理。为能容易理解其义，列出该论式：「自他宗所说一切事物有法，无胜义有的体性，因为非胜义有的一或异任一故，如影像。」阿阇黎莲花戒的《中观明论》亦说同理，如论云：

「种种相建立于一相中，故依此因而破一切是一，此时亦能破异。何以故？异乃一之聚性故。一异周遍一切

88 德格版，论，中观，ས卷，第1句偈颂文，53正页；对勘本版，书号62，895页。汉译大藏经内并无此译。

89 译者注：第一破除之理：破补特伽罗与其施设处蕴是体性一或异。第二破除之理：「一切事物有法，无胜义有的体性，因为无胜义有的一或异任一故，如影像。」

相。何以故？一与异是相互排斥而有的性相故。」[90]

论说，此因相圆满四要义：一、决定所遮要义。二、决定周遍要义。三、决定远离真实有之一要义。四、决定远离真实有之异要义。

如何成立此因相宗法的前一部分——非真实有的一？「诸法有法，非真实有的一，有支分故。」如何成立此论式的周遍？有为法中，诸色法具有其方分，而非色法的心识具有其前后刹那的支分；无为法中，以虚空为例，瓶之虚空的所在处并非碗之虚空的所在处，故虚空也有其支分，从而成立是存在一定是有支分。于名言中，一法具有多支应理。然而，支分与和合体若是胜义有的体性异，将无相属；若是胜义有的体性一，如和合体是一，各个支分也将是一。或是，如各支是异，和合体也将是异，会有此过。毋庸置疑，实际上支分与和合体是体性一，但于表相中见彼二是体性异，这点于虚幻中并不矛盾。反之，若是真实有，表相不可能不吻合真相。

如何成立此因相宗法的后一部分——非真实有的异？「诸法有

90 德格版，论，中观，ཙ卷，218背页；对勘本版，书号62，1323页。汉译大藏经内并无此译。

法，非真实有的异，破真实有的一故。」如何成立此论式的周遍？异是累积一的和合体，故以「有支分」的因相，破真实有的一或异任一后，再以「非真实有的一或异任一」的因相而破真实有。依理成立，若非真实有的一或异任一，必定不是真实有，其关键原因在于，一与异是相互排斥直接相违，所以不存在非一亦非异的所知。

《中观庄严论》说，非佛外道所计真实有的一分二：周遍一真实[91]以及不遍一真实[92]。破周遍一真实又分二：破常事物一真实[93]，以及破补特伽罗一真实[94]。同样地，破不遍一真实分二：破粗分外境以及破细分外境。此外，《中观庄严论》又一一破佛教说实派毗婆沙与经部二宗、外道，以及唯识派等师增益所计——心识于一性中是真实有。至于成立破真实有的异，则是以不可得真实有的一之因相，而破真实有的异。再以相互排斥直接相违的关键，成立根本论式的周遍。

关于破周遍一真实。首先，如何依理破非佛外道增益所计常事物于一性中是真实有？《中观庄严论》云：

91 ཐ་ཅུང་ཟའི་གཅིག་བདེན།。

92 ཅུང་ཟའི་གཅིག་བདེན།。

93 རྟག་དངོས་གཅིག་བདེན།。

94 གང་ཟག་གཅིག་བདེན།。

「渐次结合果，诸常非一性，各果若是异，从常而变衰。」[95]

主张是常事物的共主相有法，应成于一性中非真实有，因为前后多项利益渐次结合前后多种果实故。若说，不成立此论式的周遍，因为虽于一性中是真实有，这与前后利益结合前后之果不相违。反驳：共主相是否有能力产生前后果？若无，常事物的共主相有法，应成同时生一切果，因为彼生一切果却无能力令一切果于前后时生故。若说，共主相有能力于前后时生一切果。反驳：常事物的共主相有法，应成非于常性与一性中是真实有，具有于前后时生各自多果的相异能力故。

破自部佛教所计常事物择灭于一性中是真实有，其理如《中观庄严论》云：

「由修所生知，说无为所知，彼宗亦非一，渐次相属故。」[96]

95 德格版，论，中观，ཟི卷，第2句偈颂文，53正页；对勘本版，书号62，895页。汉译大藏经内并无此译。

96 德格版，论，中观，ཟི卷，第3句偈颂文，53正页；对勘本版，书号62，895页。汉译大藏经内并无此译。

自部佛教毗婆沙部表示，择灭无为不仅是修所生根本定的所知，也于一性中是真实有。反驳：「择灭有法，应成于一性中非真实有，修所生的前后识渐次与境、识有相属故。」

依何理破自部佛教犊子派所计补特伽罗于一性中是真实有？犊子派说，不可说为常或无常任一体性的补特伽罗，于一性中是真实有。为此，《中观庄严论》云：

「补特伽罗非，刹那非刹那，故善知远离，一异之体性。」[97]

论式为「补特伽罗有法，应成非真实有的一，不可说是常故」、「补特伽罗有法，应成非真实有的异，不可说是无常故」。彼二论式的周遍应理，为什么呢？若是刹那性，将可分前后多阶段的各刹那，故成多异性。若非刹那性，将不可分前后多阶段的各刹那，故成一体性。若是不可说为刹那性或非刹那性其一。反驳：这样一来，将能轻易成立远离真实有的一或异任一。

以何理破非佛外道所计周遍虚空于一性中是真实有？《中观庄严论》云：

97 德格版，论，中观，ཟི卷，第9句偈颂文，53正页；对勘本版，书号62，896页。汉译大藏经内并无此译。

「相属相异方，故遍岂是一？」[98]

周遍的虚空与时间等有法，应成非真实有的一，具有东边等相异的多个方分故、与同时放收树等诸法有相属故。[99]

破不遍一真实分二：破外境一真实与破心识一真实。先说破外境于一性中是真实有。依何理破毗婆沙部等所许粗分外境于一性中是真实有呢？《中观庄严论》云：

「有复与无复，故粗分非一。」[100]

瓶等粗分有法，于一性中非真实有，因为有复与无复是依质的相违，动摇与静止是依业的相违，染色与不染是依德的相违故。破外境于一性中是真实有中。依何理破极微尘于一性中是真实有呢？

98 德格版，论，中观，ས།卷，第10句偈颂文，53正页；对勘本版，书号62，896页。汉译大藏经内并无此译。

99 译者注：周遍一切空间的虚空，非真实有的一，因为具有东边等相异的多个方分故。周遍一切时的时间，非真实有的一，因为与同时放收树等诸法有相属故。放收的意思是，由周遍一切时的时间释放出如树等法的成长时间，以及收回如树等法的存在时间。

100 德格版，论，中观，ས།卷，第9句偈颂文，53正页；对勘本版，书号62，896页。汉译大藏经内并无此译。

《中观庄严论》云：

「贴附或环绕，或是无间缝，中间极微尘，于他极微尘，所显现面向，若说是彼性，汝言若是实，地水岂能增？极微尘向他，若说是相异，极微尘岂能，成一无方分？」[101]

非佛外道食米斋派表示，构成外境的无方分极微尘彼此贴附。自部佛教毗婆沙宗则表示，随风和质之力，环绕着的无方分微尘彼此不仅不贴附且具间缝。佛教经部说，诸无方分微尘以无间缝之态而有。在此提出反驳前述任一观点的论式，即「位于十方微尘中的中间极微尘有法，应成彼的所在位无异于十方微尘的所在位，因为彼朝向西边等九方微尘的诸面，与朝向东边的那一面，彼二为一故」。如果是一，由累积微尘逐渐形成的土地与湖水等粗分，应成不可能增长广大，因为汝说「彼二为一故」。若汝又说，朝向西边等九方微尘的诸面，不同于朝向东边的那一面。反驳：「位于十方微尘中的中间极微尘有法，应成非一、非无方分、不同于佛教与非佛增异所计——是无

101 德格版，论，中观，ས།卷，第11句偈颂文，53正页；对勘本版，书号62，896页。汉译大藏经内并无此译。

方分极微尘，因为汝说朝向西边等九方微尘的诸面，不同于朝向东边的那一面。」

破不遍一真实有。此中分二：破承许外境派——说心识于一性中是真实有，以及破否定外境派——说心识于一性中是真实有。前者分二：破佛教的说实二派，以及破外境宗。前者再分二：破说识为无相的毗婆沙部，以及破说识为有相的经部。

先说如何破毗婆沙部许识是无相？成立自证的缘故，心识具所取与能取二相，故破识为无相，以及破无相识于一性中是真实有。《中观庄严论》如何成立自证呢？论云：

> 「至极生识性，迥异物体性，一切非物体，是此识体性。」[102]

心识有法，应成自证合理，马车等物体于模糊时，得依他物令其明显，但灯火本身是明显性故，不依他法也能明显自身，更何况至极而生的明观性不同于物体的性质。此论式的周遍应理，因为非物体的明观性无须依赖其他能明者，便能证知自身体性，实为此心识的自

102 德格版，论，中观，ཤ卷，第16句偈颂文，53正页；对勘本版，书号62，896页。汉译大藏经内并无此译。

证故。论以此理破他宗。

如何破经部说心识是真实有？经部以三种途径[103]说心识具相，其中先破种种无二派。种种无二派说，真实有的心识同时现起多相。《中观庄严论》云：

> 「一识非相异，故不成多相，此故不安立，显相而知义，不离诸相故，一识将不成。不然如何说，彼二法是一？」[104]

所知有法，当某一识现青黄白红等相时，应成显现多相不合理，因为彼相与真实一的心识非体性异故。若如是许，由于显现境相，进而安立证知相异质境不成立，因为某一识现青黄白红等多相时，其识显现多相不应理故。执彩色的根识有法，应成非真实有的一，因为彼与青黄白红等相是质体一故。若说，彼与青黄白红等相是质体一，与彼是真实有的一并不相违。反驳之理：执彩色的根识有法，说彼与青黄白红等相是质体一不应理，因为彼是真实有的质体一，而青黄白红等相是真实有的质体异故。总之，和合体的心识是

103 译者注：种种无二、半卵对开、能取同数。

104 德格版，论，中观，ཤ卷，第22-23句偈颂文，53背页；对勘本版，书号62，897页。汉译大藏经内并无此译。

一，心识与其支多相于真实有中和合为一不应理，论依前理成立彼宗不应理。

如何破半卵对开或称「渐成种种」？半卵对开派说，我等并无种种无二的过失。彩色中的白等诸色以及等同其数量的不同心识，是渐次形成且非同时有。以快速旋转柴火为例，虽有前后刹那，但因旋转太快而误以为是同时。同样地，识趋入诸境极快，导致愚者误以为是同时发生。《中观庄严论》以「极速不一定是视为同时的谬因」之理而答复，如论云：

> 「证知白等法，彼识渐次有，极速故愚者，念其同时识……[105]细藤声等识，极速生成故，视其为同时，于此岂不成？」[106]

所知有法，细藤又称「拉达」[107]，此与达拉[108]树之名被快速念诵

105 德格版，论，中观，ཤ།卷，第24句偈颂文，53背页；对勘本版，书号62，897页。汉译大藏经内并无此译。

106 德格版，论，中观，ཤ།卷，第25句偈颂文，53背页；对勘本版，书号62，897页。汉译大藏经内并无此译。

107 译者注：梵文为「latā」。

108 译者注：梵文为「tāla」

时，应成听者误以为是同时，生起其错乱识，因为闻彼声之识极速生成故。若如是许，应成闻者未听彼等一一声，这样一来，将成睁眼瞎话。还有，意识分别心以极速证境时，应成同时执境，将有此误，《中观庄严论》依此理反驳。

如何破能取同数派呢？此派说，执彩色的眼识见与青黄等境同等数量之相，有多少境则生多少识。《中观庄严论》云：

> 「如是白等相，缘一心识之，初中后亦异，所缘成种种。」[109]

汝所说的能取同数，不应理，因为缘彩色中的白相或单一相的心识有法，应成缘种种相，毕竟单一的白色亦有初中后等相异多分。若如是许，将绝无只持某单一境之识。[110]如前述，《中观庄严论》广释相关破理。

简略介绍《中观庄严论》如何破外道说心识于一性中是真实有。论云：

109 德格版，论，中观，ཤ།卷，第32句偈颂文，54正页；对勘本版，书号62，898页。汉译大藏经内并无此译。

110 译者注：《中观庄严论》的自宗是，只持单一境的心识是存在的，但不存在只见单一境的心识，故而区分持与见两者。如下述，所有识于其所现境中都会见多种境相。

「不成立外道，识见一之论。」[111]

所知有法，外道说心识只见一境不应理，因为一切识都见多相故。如前述，《中观庄严论》广释相关破理。

如何破唯识派说心识于一性中是真实有？真相与假相唯识二派中的真相唯识派说，识见境时有三种途径[112]，这与经部相同。然而，经部说彼等诸相是从外境而显现，而唯识派却否定与识体性相异的外境，这是其中唯一的差异。

如何破真相半卵对开派？《中观庄严论》云：

「若正心识为，相异而亦复，成一则违故，无疑成各自。」[113]

心识有法，应成是异，彼与所显多相于质体一中是真实有故。如是诸相有法，应成是一，彼与心识于质体一中是真实有故。若说周遍不应理。反驳：所知有法，应成相与识二法是各自质体，心识于一中是真实有，而诸相于异中是真实有故。

111 德格版，论，中观，ཕ|卷，第34句偈颂文，54正页；对勘本版，书号62，898页。汉译大藏经内并无此译。

112 译者注：种种无二、半卵对开、能取同数。

113 德格版，论，中观，ཕ|卷，第46句偈颂文，54背页；对勘本版，书号62，899页。汉译大藏经内并无此译。

如何破能取同数派？《中观庄严论》云：

「若有多少相，则有多少识，若依微尘观，汝难以反驳。」[114]

所知有法，见彩色之境时，无论有多少青黄等境，应成不同时生等同数量的同类识，如前破无方分微尘的理路是如何损害无支分般，汝宗于此处亦受相同损害。如何依破无方分理而损害汝宗呢？反驳：位于十方微尘中的中间极微尘是无方分，还是有方分？若是无方分，十方微尘与中间极微尘的十一个所在处必须混合，从而只会显现为一。这样一来，无论累积再多的尘，都不可能形成粗分的和合体，也不可能生成见粗分和合体之识。如是，将违真相派的承许。若是有方分，中间极微尘必定要有朝向十方微尘的十面，并生缘彼诸面的十识。这样一来，将不可能存在见单一粗分和合体的心识。这样一来，将违真相派的承许。

114 德格版，论，中观，ཕ|卷，第49句偈颂文，54背页；对勘本版，书号62，899页。汉译大藏经内并无此译。

如何破真相种种无二派——说真实有的某一心识能见多相？《中观庄严论》云：

「种种若是一，莫非天衣派？种种非一性，犹如种种宝。种种若一性，能见种种性，有复与无复，岂能是相异？」[115]

如耆那派或称「天衣派」，以及吠檀多密义派所说，见种种相识若是真实有的一。反驳：所知有法，于一性中非真实有，见种种相故，如种种聚宝。若说种种相于一性中是真实有；反驳：见种种青黄，以及见有复与无复等相异多相，应成不应理，种种诸相于一性中是真实有故。此处所破，不是自宗所说的一识见种种相，而是破说此识是真实有。

如何破假相派？假相派说，吾宗并无诸相与诸识于胜义有中是质体一或异的过失。心识一开始于真实有或胜义有中如琉璃般的清净，心识所见诸相非以事物体性之力而有。如眩翳者误见发丝，从无始时以来，随错见二相的习气成熟而见青等诸相。《中观庄严论》云：

115 德格版，论，中观，ཞ|卷，第49-51句偈颂文，54背页；对勘本版，书号62，899页。汉译大藏经内并无此译。

「如于体性中，无彼等诸相，真实中无相，识谬见彼等。」[116]

概说《中观庄严论》如何破假相派的宗见。如论云：

「若无彼事物，岂能明领纳？故非相异于，事物之心识。」[117]

反驳：若只是见到诸相，而无彼等事物，那么，诸相有法，我等以现识明晰领纳[118]诸相，应成不应理，无事物故，如眼无法领纳兔角之形。周遍应理，因为没有心识不具其相[119]故。《中观庄严论》还提出其他诸多的反驳之理。

如何依理成立因相的后一部分——非真实有的异？《中观庄严论》云：

116 德格版，论，中观，ཞ|卷，第52句偈颂文，54背页；对勘本版，书号62，900页。汉译大藏经内并无此译。

117 德格版，论，中观，ཞ|卷，第53句偈颂文，54背页；对勘本版，书号62，900页。汉译大藏经内并无此译。

118 译者注：领纳的作用只会发生在不颠倒识上。

119 译者注：直译是「相事物」，意思是所有识都有其所见之相。

「观一切事物，彼彼皆无一，若是皆无一，于彼亦无异。」[120]

事物有法，不成立真实有的异，因为无真实有的一故。周遍应理，因为异是由累积一而有的体性故，如无树则无森林。

《中观庄严论》如何依理成立离一离异的根本论式之周遍呢？论云：

「除一与异外，事物具余相，皆是不应理，彼二相违故。」[121]

所知有法，若非真实有的一或异任一，应成定非真实有，因为非一亦非异的事物不存在故。何以故？一与异是相互排斥的直接相违故。

总之，离一离异之理的关键在于，无论是佛教自部或是非佛他部的立场，无论是存在于前后的时序、是粗或细，还是识的境相等，都不可能是无法区分其多支的无分。又说，若其有多个支分，于名言

120 德格版，论，中观，ཁ|卷，第61句偈颂文，53正页；对勘本版，书号62，900页。汉译大藏经内并无此译。

121 德格版，论，中观，ཁ|卷，第62句偈颂文，55正页；对勘本版，书号62，900页。汉译大藏经内并无此译。

上一法有多个支分应理，然而，于真实有中，和合体与其支分若是体性异，将成无相属的他法。若和合体与其支分是体性一；反驳：如和合体是一，其诸支分也将成一。或如其诸支分是多异，和合体也将成多异。依此理示他宗违害而破胜义有。

众所周知，藏译的中观著作依五种最具盛名理路成立空性，此处大概列举彼五。一、即前述的观察体性之离一离异理。论式为：「苗有法，非胜义有，因为于胜义有中非一或异任一故，如镜中影像。」

二、观察因位的金刚屑因，即前章节《中观根本慧论》破诸有为法是由四边所生，并依其理破胜义有之生。论式为：「苗有法，于胜义有中不生，因为于胜义有中非自生、于胜义有中非他生、于胜义有中非自他共生、非无因而生故，如空花。」

三、观察果位的破有无生因。论式为：「苗有法，于胜义有中不生，于其因时有也不生，于其因时无也非胜义生故，如空花。」《中观明论》云：

「关乎破有果之生。成立该二因喻，于汝皆无之驳，亦不应理，何以故？说如是有，谓无分绝不能以支分所成立故；一切体性若已周遍成立，依他则不能区分彼周遍成立的体性异于前时无。若依他不能区分异于前时无，

将永恒不生，如空花等。」[122]

若于自因时有而生，必将再生。若于自因时无而胜义生，犹如空花，将不从因生。为什么呢？于真实有中，不存在于一时，必将不存在于一切时，因为真实有而观待因不应理，从而只能是永恒有或永恒无其一。

四、观察因果二法的破四边生因。论式为：「苗有法，于胜义有中不生，因为多因不只生单一果、多因于胜义有中不生多果、只从单一因不生多果、只从单一因不生单一果故，如影像。」《中观分别二谛文》云：

「多不作一物，多亦不作多，一不作多物，一亦不作一。」[123]

除了多因生多果要加上胜义有的简别外，其他三者只须加上「只……单一」即可，无须加上胜义有的简别，因为无一果只从单一因生，也无一因只生单一果故。为何无一果只从单一因生呢？因为举凡是有为法，必定要从其诸多因缘而生故。为何无一因只生单一果呢？因为生某一果时，必生其果的多个方分与时分故。一般而言，一颗种子会生一果与多果，多个因缘也会生一果与多果，像是从一颗种子、一粒谷物会生苗、叶、穗等多果。还有，种子、水、肥料等多个因缘也会生其果一根苗故。于名言中多因生多果应理，但于胜义有中名言中多因生多果不应理。以三缘生眼识为例，眼识就具有三缘所生的三分。总之，于名言中一法具多支分应理，但于胜义有中一法具多支分不应理。

五、理中之王——缘起因相。论式为：「苗有法，于胜义有中不生，是缘起故，如幻化。」如《中观明论》云：

「何法是缘起，将是胜义有的自性空，如幻化。」[124]

后面章节将会广释此缘起理。

122 德格版，论，中观，ཙ卷，202背页；对勘本版，书号62，1283页。汉译大藏经内并无此译。

123 德格版，论，中观，ཙ卷，第14句偈颂文，2正页；对勘本版，书号62，756页。汉译大藏经内并无此译。

124 德格版，论，中观，ཙ卷，205正页；对勘本版，书号62，1290页。汉译大藏经内并无此译。

乙三、阿阇黎月称之理——七相

圣域印度的中观大阿阇黎吉祥月称，撰中观典籍《入中论》及其自释成立法无我与人无我。其中，破法我的主要理由是《中观根本慧论》提出的破四边生之理，而破人我的主要理由则是《中观根本慧论》的第十品与二十二品所提出的五相之理，如《中观根本慧论》云：

「非蕴不离蕴，彼此中互无，如来不具蕴，如来应为何？」[125]

人与蕴二法的相属有七相：一、异。二、一。三、依蕴。四、蕴之所依。五、以自性力具蕴。六、蕴形是我。七、蕴聚是我。加上后两者共七。《入中论》专注诠释破除该七的七相之理，不仅主要依此破除人我，也说此理是易获深见之道。《入中论》云：

「七相都无复何有，此有行者无所得，彼亦速入真实义，故如是许彼成立。」[126]

以七相理寻找车的施设义时，车不可得，故车无自性，而且瑜伽师也不可得如是存在之车。虽如此，瑜伽师仍不失坏世俗的建立。这种作法易于趋入真实义。如中观派于此处所说，成立车应依不寻找施设义的途径。

七相之理的论式为：「补特伽罗有法，非自性有，因为彼与蕴非自性有的体性一、与蕴非体性异、不以自性而依蕴、不以自性成为蕴的所依、不以自性而具蕴、蕴聚非彼、蕴形亦非彼故。例如，以车与车支是体性一、体性异、具有、双方彼此依赖、支聚、聚形等七相寻找时，车不可得。」其中，除了我与蕴是体性一、我依蕴、我是蕴的所依、我有蕴等要加上所遮的简别，除此外，破除我与蕴是体性异，蕴聚、蕴形是我时，无须加上所遮简别，正常破除即可。

一一破除七边时，我若与蕴是体性一，如蕴体有五，将有「我亦有五」之过。或是，如我是一，将有「五蕴亦是一」之过。即便是说我与心识为体性一，仍有眼识等六识以及每一刹那生灭诸多心识，

125 德格版，论，中观，ཙི卷，第二十二品，第1句偈颂文，3正页；对勘本版，书号57，31页。汉译来源：蒋扬仁钦博士译《中观根本慧论》。鸠摩罗什大师翻译的《中观根本慧论》与藏译稍有不同，鸠摩罗什大师译文为（T.30.1564.29c.10）：「非阴不离阴，此彼不相在，如来不有阴，何处有如来？」

126 德格版，论，中观，ཀི卷，第六品，第160句偈颂文，212正页；对勘本版，书号60，537页。汉译来源：法尊法师译《入中论》。

故有「存在多种我」之过。《入中论释》云：

> 「诸计五蕴为我者，由蕴多故我亦应多。其计唯心为我者，由眼识等差别或由刹那生灭有多识故，我亦应多。」[127]

此处所破并非只是多蕴，或我与蕴是体性一。此处所破的是，我与蕴决定非异、是一之说。于虚化中，我蕴是体性一、我与蕴也是异，这种说法并无过失。虽然对方一开始也不说我与蕴是一，却说我与蕴二法是真实有，这样一来，我与蕴若是体性一，将有「成为不可区分之一」的过失，再以此推理成立我应成多，以及蕴应成一而破。

破我与蕴是体性异。我与蕴若是体性异，将是独立相异，故无观待。若无观待，有害蕴时必有不害我之过，或害我时必有不害蕴之过，事实却非如此，故不成立我与蕴是体性异。下述于破常一自主之我时，将再说另一过失。

我不以自性力依赖蕴体，蕴也不以自性力依赖我，因为所依能依的关联只能于名言施设当中存在。若彼关联是独立成立，水的容器

127 德格版，论，中观，ཟ།卷，第六品，296正页；对勘本版，书号60，783页。汉译来源：法尊法师译《入中论释》。

是水的施设处不应理。同样地，蕴是我的施设处也不应理。我蕴两法若是体性异，将是无相属的他法，故所依能依不应理；世间可见盘与酪是体性相异的所依能依，但不见我蕴二法是体性相异的所依能依，故我与蕴的所依能依非自性有。《入中论释》云：

> 「若有异性能依所依乃能应理。如云盘中有酪，世间许盘与酪异性，乃成能依所依。然诸蕴非异我，我亦不异诸蕴，故蕴与我无能依所依性，我亦非有蕴。」[128]

我绝不以自性力而具其蕴。例如，天授有牛的说法结合体性相异，而天授有耳的说法却不结合体性相异。我不以自性力具有蕴体，因为我不与蕴是自性有的一或异。我与蕴若是自性有的异且是有蕴，则如天授有牛，即牛已经远离他处，天授仍在原处般，必有「撇开蕴体可以安立我」之过，事实却非如此。我若与蕴是胜义有的一且有其蕴，我与蕴必须成为独立一体、不能区分，故不成立所具与能具之词。《入中论释》云：

128 德格版，论，中观，ཟ།卷，第六品，302正页；对勘本版，书号60，797页。汉译来源：法尊法师译《入中论释》。

「我与诸蕴一性异性如前已破。若计我有蕴者，不异而有，如云天授有色。异性而有，如云天授有牛。然我与色，一性异性二俱非有，故计我有色，亦不应道理。」[129]

蕴聚是我不应理，因为补特伽罗是由观待蕴聚而施设有。因此，蕴聚是补特伽罗的施设处，却非补特伽罗。任一法的施设处与施设法皆相违，如青色和眼睛等法是由因大种生，施设为大种所造，因大种与大种所造的青等是相违。前章节述说破我诤议时已说《宝鬘论》如何破蕴聚是我。《入中论释》亦云：

「凡依他法而立者，即非唯所依之支聚，依他立故。如大种所造，如以大种为因，安立青等大种所造色及眼等根。然彼二法非唯大种积聚，如是以蕴为因安立为我，亦不可说唯是蕴聚。」[130]

不成立蕴聚是我，因为蕴聚如果是我，车的支聚将成车，这样

129 德格版，论，中观，ཁ卷，第六品，302正页；对勘本版，书号60，798页。汉译来源：法尊法师译《入中论释》。

130 德格版，论，中观，ཁ卷，第六品，300正页；对勘本版，书号60，792页。汉译来源：法尊法师译《入中论释》。

一来，将有「聚集未组装的车支时，仍有车」之过。《入中论》云：

「若谓积聚即是车，散支堆积车应有。」[131]

蕴聚的特别形状是我不应理，因为这种特别形状只是色法。汝主张这种特别形状是我，所以唯有色法才能是我，则依此理破：心与心所的聚体是我不应理，毕竟心与心所的聚体并无形状。《入中论》云：

「若谓是形色乃有，汝应唯说色是我，心等诸聚应非我，彼等非有形状故。」[132]

还有，说唯有蕴的形状是补特伽罗，不应理。例如，观察一一车支的形状与车支聚体的形状两者时，车形皆非车，同样地，无论是观察一一蕴体的形状或蕴聚形状，唯蕴的形状是补特伽罗不应理。《入中论》云：

「汝形各支先已有，造成车时仍如旧，如散支中无有

131 德格版，论，中观，ཁ卷，第六品，第152句偈颂文，211背页；对勘本版，书号60，536页。汉译来源：法尊法师译《入中论》。

132 德格版，论，中观，ཁ卷，第六品，第136句偈颂文，211正页；对勘本版，书号60，577页。汉译来源：法尊法师译《入中论》。

车，车于现在亦非有。」[133]

总之，若车非仅由名言施设为有，是从车自身的施设处而有、可得的话，从车施设处的每一部分必定有车。这样一来，车支聚中的每一尘上都要找到车。这样一来，眼识必须看到每一尘上的车子，事实却非如此，故不应理。若又说，车子各个零件聚集时将有整台车。反驳：彼等零件尚未组装时也定要有车子，因为彼等零件于组装或未组装时的体性并无丝毫差异。

若从车的施设处能得车，反问，该车与车轮大小相同，还是大于车轮？若说车与车轮的大小相同，必定要说和合体的车子与其支车轮大小一样，这不应理。若说车与车轮大小不同、车大于车轮时，反驳：那么，从车施设处的各部分得车只是种说词而已。还有，如果说车子从施设处车轮是自性有，将有仅执车轮的眼识会见完整车子之过。车支与车聚是车的所拥有物，车是拥有者，故有承许所拥有物与拥有者为一之过。同样地，若我从自身的施设处是可得的话，将有观察车时的前述过失，故而承许没有丝毫的自性有。

133 德格版，论，中观，ཁ卷，第六品，第163句偈颂文，211正页；对勘本版，书号60，579页。汉译来源：法尊法师译《入中论》。

乙四、理据之王——缘起因相

诸内外有为法皆由各自的因缘所生，故非自性有的生，也非四边生。补特伽罗观待其施设处蕴体而被施设有，故以七相寻后不可得。这正是为何在中观典籍中，为破自性有所说的一切理由，最终都是依据缘起的因相而破，故说其理为「理中之王」。依此缘起理能够同时去除二边，因为了知缘起的「缘」字之义而直接遣除不观待的常边，也因了知「起」字之义而直接遣除绝无的断边。《入中论》云：

「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。」[134]

缘起理的论式为：「苗有法，非自性有，是缘起故，如影像。」若是自性有，将与观待其他因缘相违，如《四百论释》云：

「于此，何法自之体性、自性、自主、不观待他，皆非从己成立，故非缘起，然一切有为法皆为缘起。如是，事物依何而生，彼事物不能自主，观待因缘而生故。

134 德格版，论，中观，ཁ卷，第六品，第115句偈颂文，209背页；对勘本版，书号60，532页。汉译来源：法尊法师译《入中论》。

『此皆无自在……』是故，任何事物皆是无我、非自性有。」[135]

《无热恼龙王问经》云：

「无因无缘法未有，当知法有其因缘。依缘而生则不生，于此非有自性生，何者依缘则说空，知空者则不放逸。」[136]

非自性有，故离有边；于此亦能安立无自性的因果，故离无边。为离一切边见，以缘起义诠释非自性有的意涵，应知这才是阿阇黎月称等应成派的不共说法。关于缘起的更为详细的内容，将于下述成立性空缘起是同义时再行阐释。

135 德格版，论，中观，ཨ卷，第十四品，220背页；对勘本版，书号60，1452页。汉译大藏经内并无此译。

136 德格版，经，经典，ཐ卷，230背页；对勘本版，书号58，598页。汉译大藏经内并无此译。关于后四句，《菩提道次第广论》卷19，法尊法师译：「《无热恼请问经》云：若从缘生即无生，于彼非有生自性，若法仗缘说彼空，若了知空不放逸。」

甲三、观察成立空性理的所遮为何

前章节引用阿阇黎龙树的《中观根本慧论》等中观典籍，以及其弟子中观论师们的观点，解说彼等论师是如何依其不同主要诸理成立非胜义有。这个章节将会解说彼等理路的所遮为何，以及「诸法无自性有」的「无」之体性为何。若问：诸法若是本性有、自性有，将有何过？为知其过，中观师们会以破与不破的标准为何、认清所遮为依据，来建立空性，故先在此略说成立空性时的所遮为何。例如，要以分别心念「此处无水」时先要认清所「无」的水为何，又如要抓小偷时要认清小偷的长相，同样地，在抉择诸法无我、无自性有之前，一定要先仔细认清没有的「我」、所无的「自性」为何，因为未善显所遮的义总之前，无论如何破，都不能得知空性。如《入菩萨行论》云：

「不依所察实，不取彼无实……」[137]

如果心识尚未善显增益事物——所遮义总，该识不能善取其所

137 德格版，论，中观，ཡ，第九品，第138句偈颂文，36正页；对勘本版，书号61，1029页。汉译来源：如石法师译《入菩萨行论》。

遮之破。所遮差异虽有成千上万，但以整体的角度而认清其根本且破除时，一切所遮之分将会随之破除。若不能破除细微所遮且仍有剩余时，将堕入有边；若不认清所遮，所破太过时，不能安立因果缘起次第，将堕入断边。因此，透澈厘清所遮界线显得极为重要，毕竟不认清时将有堕入常边或断边之过，所以《中观根本慧论》云：

「谓有则执常，谓无则见断，此故于有无，智者皆不住。」[138]

无论是有见或常见、无见或断见，彼等任一都是种种过患的起源，所以智者不住其二任一。那么，执取何者是住常见或断见呢？阿阇黎佛护的《中观根本论释·佛护论》云：

「若见有性及无性，岂有应成常见及断见之过？（自方道，《中论》）云：是法有自性，非无则是常；先有而今无，故应成断灭。若某法有自性，后无将不合理，自性无变化故，有性之见将成常见。若说该事物先有今无，将是坏灭存在事物之见，应成断见。如是，诸事物的有性及无性之见将有诸多过失。因此，（见）诸事物无自性者方见真实义，此即中观道，并由此成办殊胜义。」[139]

主张事物是自性有时，因为自性为不转变性，事物将不会变无，所以主张事物是自性有则成常见。若说事物先是自性生，今说事物后灭故无，则成断见。自宗否定事物是自性有，故无依赖自性而起的常见或断见。此处所指的是，主张自性有的某法于后时坏灭，故有堕二边之过，若仅是主张前有事物于第二刹那坏灭本身并无堕二边之过。

若不能妥善安立如何依量成立作用，将执诸法如兔角皆无。只是为了断除用词的缺陷而说「既非有，也非无」，这对避免堕入二边没有帮助，如《中观根本论释·佛护论》云：

「我已见诸事物如非有之兔角；（我）并非为了断除用词之过而说『非有性，亦非无性』……」[140]

138 德格版，论，中观，ཙ卷，第十五品，第10句偈颂文，9正页；对勘本版，书号57，21页。汉译来源：蒋扬仁钦博士译《中观根本慧论》。鸠摩罗什大师翻译的《中观根本慧论》与藏译稍有不同，鸠摩罗什大师译文为（T.30.1564.20b.13）：「定有则着常，定无则着断，是故有智者，不应着有无。」

139 德格版，论，中观，ཙ卷，第十五品，226背页；对勘本版，书号57，588页。汉译来源：蒋扬仁钦博士译《中观根本论释·佛护论》，434页。

140 德格版，论，中观，ཙ卷，第十八品，244正页；对勘本版，书号57，652页。汉译来源：蒋扬仁钦博士译《中观根本论释·佛护论》，524页。

同理，若执绝无诸法亦成断见。《中观根本慧论》的注释《显句论》亦云：

「若念一切皆空，故无一切。此时之念成颠倒见。」[141]

所遮分二，所遮颠倒执，以及彼颠倒执所取的自性有。前者是道所遮，后者是理所遮。《四百论》云：

「见境无我时，诸有种皆灭。」[142]

论说依理破除我执的所耽境，进而灭除轮回种子无明实执。为断执自性有的颠倒执，先要破除彼执所取的自性有。因此，于道所遮与理所遮两者之中，主要的所遮是后者，即于补特伽罗或法上，依缘起理所要破除的、假设为有的「以自体性之力而有」。若自性有是所知，自然不能依理破除，故此所遮必定不是所知。

为何要破除不存在的所遮呢？例如，基法色等虽非真实有，仍有执色是真实有的增益执，故要破除彼执。如何破除彼执呢？其破法

141 德格版，论，中观，ཌ卷，第二十四品，164背页；对勘本版，书号60，399页。汉译大藏经内并无此译。

142 德格版，论，中观，ཏ卷，第十四品，第25句偈颂文，16背页；对勘本版，书号57，815页。汉译来源：法尊法师译《四百论》。

不同于用锤坏瓶，而是依理生量，知无为无、决定无彼，方可破除执取色等是真实有的颠倒执。同样地，依理成立时，也不同于种子生苗，新生未有之物，而是如实证知彼法为何，生起知彼之量。

胜义与究竟自性称「空性」，而真实有与自性有则是要被破除的所遮，故应区分胜义与胜义有、自性与自性有的差异。那么，此处要破除的自性或体性是存在的话，其性将会是什么呢？《中观根本慧论》云：

「自性非造作，且不待他法……[143]自性成相异，是事终不然。」[144]

如是所遮自性具三特征：不由其他因缘所造作、安立其体性时无须观待其他任何一法、其体性不会转变为他性。《显句论》说明其义，论云：

143 德格版，论，中观，ཏ卷，第十五品，第2句偈颂文，8背页；对勘本版，书号57，21页。汉译来源：蒋扬仁钦博士译《中观根本慧论》。鸠摩罗什大师翻译的《中观根本慧论》与藏译稍有不同，鸠摩罗什大师译文为（T.30.1564.19c.28）：「性名为无作，不待异法成。」

144 德格版，论，中观，ཏ卷，第十五品，第8句偈颂文，9正页；对勘本版，书号57，21页。汉译来源：蒋扬仁钦博士译《中观根本慧论》。鸠摩罗什大师翻译的《中观根本慧论》与藏译稍有不同，鸠摩罗什大师译文为（T.30.1564.19c.28）：「性若有异相，是事终不然。」

「谓何是我所？即不由某法所造作。如水温度，举凡由某法所造作，则非我所。不观待任何一法是我所，如自家佣人与财物。举凡观待他法，则非我所，如不能自主之佣人与借物。」[145]

如是自性或胜义之我所，皆是不被造作，且定相异于依他的佣人与借物。《中观根本慧论》云：

「是自自性则非，由因缘所生；将成因缘生，自性所造作。」[146]

凡是依自力而有的体性，不成立彼是从因缘生；若是从因缘生，彼性将是成果、造作性，故离非造作性。造作与非造作是直接相违，否定一者的同时必定要成立另一者；是成果一定是造作性，是自性有一定非造作性。所以于一法上，是造作性与是自性有、依自力而

145 德格版，论，中观，ཌ卷，第十五品，89正页；对勘本版，书号60，216页。汉译大藏经内并无此译。

146 德格版，论，中观，ཙ卷，第十五品，第1句偈颂文，8背页；对勘本版，书号57，20页。汉译来源：蒋扬仁钦博士译《中观根本慧论》。鸠摩罗什大师翻译的《中观根本慧论》与藏译稍有不同，鸠摩罗什大师译文为（T.30.1564.19c.22）：「众缘中有性，是事则不然，性从众缘出，即名为作法。」

有，彼二无法相容，只是相违。《圣持世所问经》[147]云：

「诸法非真实，故亦皆无，如打空拳、孩童以种种鲜艳之色而绘画，唯是依计所生、观待而有，仅此而已。」[148]

经说，一切法非真实有，只是分别施设、只是观待而有。如果非仅由内识分别心所施设，而是以自身体性之力从境而有，这称「有我」、「自性有」。《四百论释》说，于补特伽罗上遣除这种体性是人无我，于非补特伽罗之眼耳等法上遣除这种体性是法无我。如论云：

「言『我』者，谓某事物不观待他之体性、自性也。无彼性者称『无我』。知无我分法与人二，称『法无我』与『人无我』[149]……于此，何法是本性、自性、自主、不观待，彼将成非缘起有，然彼不从自身有，一切有为法亦

147 འཕགས་པ་འཇིག་རྟེན་འཛིན་གྱིས་ཞུས་པའི་མདོ། *Ārya-lokadharaparipṛcchā-nāma-sūtra*。

148 德格版，经，经论，ཨ卷，第七品，59正页；对勘本版，书号60，143页。汉译大藏经内并无此译。

149 德格版，论，中观，ཡ卷，第十二品，190背页；对勘本版，书号60，1381页。汉译大藏经内并无此译。

是缘起。」[150]

如前引文，自性有、本性有、以自主之力而有、不观待成立，皆是同一要义。唯分别施设或仅依识安立而有是成立世俗之义，其反义则为非唯分别施设、非仅依识安立而有、从施设处寻后可得、真实有、胜义有、真实成立、依自力而有、自相有、自性有等等，彼等皆是应成派拟订的所遮标准。中观师在认清所遮时所说的「自相」，[151]与其他典籍所说的内容大相径庭，这点很重要。量学典籍说，只有「具足能力引发作用者」是自相，而阿毗达磨等论著却说，如火之炙性，不共于他法的体性方为自相。

诸法如何依分别识所施设呢？如《优婆离经》[152]云：

「种种悦意花盛开，金碧辉煌豪宅耀，彼等非由已造作，皆依分别所安立，依分别故世间计。」[153]

150 德格版，论，中观，ཡ།卷，第十五品，220背页；对勘本版，书号60，1452页。汉译大藏经内并无此译。

151 《中观根本颂智慧论释·正理海》：宗喀巴大师文集，塔尔寺版，第十五品释，164页。

152 ཉེ་བར་འཁོར་ཞུས་པའི་མདོ།。

153 德格版，经，宝积，ཅ།卷，第二品，129背页；对勘本版，书号43，358页。汉译大藏经内并无此译。

《四百论释》亦云：

「此故，唯存在分别，故而为有；无分别则是为无。彼等无疑如计绳为蛇，决定非自性有。」[154]

论说，仅依能计分别方得各境性质；无能计分别时，各境性质皆不可得，故一切法都是依分别心之力所施设。因此，贪等一切法皆非自性有。此处的分别心是指，随往昔串习而念想的「此是青、此是黄」之平日俱生思。分别心的施设法为何呢？当依赖车支生起「此是车」的想法时，彼识境车只是依赖车支所显、依赖车支而被施设而已，除此以外，一一车支或其聚任一都不是车，撇开车支或车聚任一也不得车。犹如计绳为蛇，诸法只是分别施设而已。

以分别心施设诸法之理虽与计绳为蛇相同，但彼二中仍有是有是无、有无其作用等绝对差异，毕竟彼二的能立识是否为顺谛识也大不相同。还有，于世间共许上，不仅能否合理成为彼二的施设处亦不相同，于名言中，彼二是否会被他量所害也截然不同。诸法是唯名施设的「唯」字，要破的只是非名言施设，不破他法。其义也非「虽

154 德格版，论，中观，ཡ།卷，第八品，133正页；对勘本版，书号60，1249页。汉译大藏经内并无此译。

有，然量不成立」，要破的是以自性之力而有。

甲四、中观师是否持其自宗主张

于前章节中，列举中观大阿阇黎龙树提出的破四边生之理，以及吉祥月称所提出的七相之理等，进而特别破除内外诸法是从施设处上寻后可得。那么，中观师是只破他宗、不立自宗，或是毫无自宗的立场吗？这个问题的确非常关键。《中观根本慧论》在成立诸法非自性有时记录了佛教说实派等人的诤议，即诸法非自性有，四谛与三皈依将不应理，故中观宗将成断边。《中观根本慧论》对此回答：即便是非自性有，仍然合理建立一切名言，其义如阿阇黎龙树于前引《中观根本慧论》的「谓有则执常」所说。此外，《六十颂如理论》亦云：

「诸大德本性，无宗无所诤，彼尚无自宗，岂更有他宗。」[155]

155 德格版，论，中观，ཅ卷，第51句偈颂文，22正页；对勘本版，书号60，995页。汉译来源：蒋扬仁钦博士译《六十颂如理论》。宋施护译的《六十颂如理论》为：「自分不可立，他分云何有？自他分俱无，智了无诤论。」

《回诤论》亦云：

「若我宗有者，我则是有过；我宗无物故，如是不得过。」[156]

《四百论》也说同理。论云：

「有非有俱非，诸宗皆寂灭，于中欲兴难，毕竟不能申。」[157]

吉祥月称的《入中论》亦云：

「谁定有宗乃有过，我无此宗故无失。」[158]

按照词义，看似伟大的中观论师们在说，中观自派要否定任何立场。依据该词，后来的某些注释也说，中观师不仅不立他派所许的真实事物之宗，中观自派更是毫无立宗。若有自宗，中观师将成边见

156 德格版，论，中观，ཅ卷，第29句偈颂文，28正页；对勘本版，书号57，77页。汉译来源：后魏毗目智仙共瞿昙流支译《回诤论》（T.32.1631.13b.28）。

157 德格版，论，中观，ཅ卷，第十六品，第25句偈颂文，18正页；对勘本版，书号57，820页。汉译来源：法尊法师译《四百论》。

158 德格版，论，中观，ཀ卷，第六品，第171句偈颂文，212背页；对勘本版，书号60，582页。汉译来源：法尊法师译《入中论》。

者。还有一说，中观派不仅否定成立自宗的因相，更是否定成立语、立宗因相，只是提及说明一切有无皆是相违的应成而已。

阿阇黎清辨的著作也对中观派是否立宗提出说明，如《思择焰论》云：

> 「若言，不立自宗故，与他宗较量故。岂非如此？……[159]
> 答：自宗谓体性空，诸法体性乃是彼空，故非较量，如是建立无过之宗。」[160]

持有中观自宗的论师们又是如何诠释其义呢？前引的《中观根本慧论》「谓有则执常」是指，执事物是自性有则成常见；承许事物是自性有却于后时坏灭则成断见。然而，只是一般的有无之执并非常见或断见。

《六十颂如理论》的意思是，中观师不立自性有之宗、不主张事物是自性有，更不依此宗而反驳他派。既然中观派自方不立自性有之宗，岂有他宗所说的自性有之执？故而不能解读为中观师无一般立场或是无宗。

159 德格版，论，中观，ཀི卷，第三品，60背页；对勘本版，书号58，152页。汉译大藏经内并无此译。

160 德格版，论，中观，ཀི卷，第三品，60背页；对勘本版，书号58，152页。汉译大藏经内并无此译。

也不应解读《回诤论》的意思为中观师不立自宗。说实派反驳中观师说：若诸法非自性有，汝所说的「诸法非自性有」之词是自性有还是自性无？若是自性有，汝说非自性有不应理。若该词非自性有，将无能力破除自性有。中观师答：若我立自性有之宗，则有彼过。然而，我不承许自性有，故无彼过。应搭配前后文来解读此义。

前引《四百论》「有非有俱非，诸宗皆寂灭，于中欲兴难，毕竟不能申」，其义是：「有」谓诸事物是自性有；「非有」是绝无一切具足能力引发作用者的事物；「俱非」是我宗并无「主张事物坏灭是自性有无两者」之过。于此，无人能够反驳。因此，不应理解为一般中观师没有立宗。

关于《入中论》的「谁定有宗乃有过，我无此宗故无失」。有人说此过失：无论破者是否会合所破对象，举凡是宗都会被破。「谁定有宗」的意思是，谁立自性有之宗，将有此过失。中观自宗认为，无论是敌立二方都非自性有，所以寻伺施设义时，不被有无会合的寻伺之过所染，其义可从前后文得知。[161]

161 众所周知，宗大师及其追随者主张中观派成立自宗。不仅如此，过去西藏大中观师阿阇黎孔雀菩提精进也说，中观师只破他宗不应理。可参考孔雀菩提精进的《中论释 · 理成庄严论》（噶当文集，册号36，13背页）：「此外，承许破宗故，亦许所遮、能遮、破除三故，岂能不立自宗？因此，不立任一自宗，破除他宗之说，极为荒谬。经论亦以多相反驳『破一切之敌方』」。

《六十颂如理论释》云：

「缘起乃欺诳故，非真实也。以非真实之知而除事物之贪……[162]何时绝不立宗，彼处乃是无宗，于此岂有他宗？此时，如是事物皆是无故，自宗与他宗皆无，故而决定灭除如是见之烦恼。」[163]

结合上述论中的两段文句可知，不应以中观派绝不立任何自他观点而去理解前引《六十颂如理论》的意思，而是以「中观派否定自性有，故中观派无自他二宗所说的真实有」而去解读。《回诤论自释》亦云：

「此外，不承许与不观待名言谛时，不可说一切事物是空；不许名言谛时，不能示法……[164]。立某宗时，如汝所言，吾先有承许性相，则是有过，然吾不立任何一宗故，于一切事物之空、于绝对寂静之自性空中，岂能有

162 德格版，论，中观，ཁ卷，27背页；对勘本版，书号60，995页。汉译大藏经内并无此译。

163 德格版，论，中观，ཁ卷，27背页；对勘本版，书号60，996页。汉译大藏经内并无此译。

164 德格版，论，中观，ཅ卷，128正页；对勘本版，书号57，348页。汉译大藏经内并无此译。

宗？岂有承许性相？岂有承许性相所生之过？于此，驳道：『汝为得承许性相，汝将有过』，则不应理。」[165]

显而易见，结合上述论中的两段文句亦知，不应以中观师绝不立宗去解读《回诤论》，而应以中观派不立自性有之宗去理解该论义。《中观根本慧论》的注释《显句论》云：

「斥云：中观师与说无者无异。答：非也。中观师宣说缘起，是缘起故，说此世间与出世间等一切非自性有……[166]。斥云：虽是如此，彼等却计事物非自性有为无，故依此见而言仍是相同。答：非也。中观师承许世俗有，然而彼等却不承许，故不相同。」[167]

有人抛出此过：中观师立事物非自性有之宗与断见无异。于此，其正确答复不是「说无者立宗将有过，但中观师不立宗，故无汝说之过」，也不是「说无者许无，而中观师虽不说无，却许非有，故

165 德格版，论，中观，ཅ卷，128背页；对勘本版，书号57，349页。汉译大藏经内并无此译。

166 德格版，论，中观，ཉ卷，第十八品，117背页；对勘本版，书号60，287页。汉译大藏经内并无此译。

167 德格版，论，中观，ཉ卷，第十八品，118正页；对勘本版，书号60，288页。汉译大藏经内并无此译。

而无过」。中观师表示，非自性有，然是世俗有；说因为是缘起，故非自性有，也不是否定一切，故与断见不同。由此明显可知，中观派不仅立自宗，亦承许「诸法不存在于名言中」或「诸法虽存在于名言之中，但不等于是有」皆与断见无异。

中观阿阇黎龙树等论师虽以多理破诸法从自方有，仍顺应世间名言，在不寻找施设义的前提下，建立从此因生此果的自宗。《七十空性论》云：

「依彼有此生，世间不可坏。」[168]

不分唯有与自性有的佛教与非佛教的论师们是持怎样的反对立场呢？如《中观根本慧论》云：

「若一切皆空，无生亦无灭，于汝则应无，四圣谛之法。」[169]

168 德格版，论，中观，ཙ卷，第70句偈颂文，26背页；对勘本版，书号57，71页。汉译来源：法尊法师译《七十空性论》。

169 德格版，论，中观，ཙ卷，第二十四品，第1句偈颂文，14背页；对勘本版，书号57，35页。汉译来源：蒋扬仁钦博士译《中观根本慧论》。鸠摩罗什大师翻译的《中观根本慧论》与藏译稍有不同，鸠摩罗什大师译文为（T.30.1564.32b.14）：「若一切皆空，无生亦无灭，如是则无有，四圣谛之法。」

这些论师驳道：中观师汝若说，此等内外事物非自性有，等同主张否定一切事物、事物将不发生任何生灭等。此题的答复如《中观根本慧论》云：

「汝今因不知，空性及空义，以及其目的，故成如是破。」[170]

中观师对此诤议的回复是，说实派汝等认为，自性有之空等同没有，这是因为不知示空之目的、定义、正确解读所致，故而无法安稳建立有为法的生灭等，产生如是违害。示空目的：寂静贪等一切戏论。空性定义：于现证真实义的心识中，一切戏论都是颠倒性。空性的正确解读：缘起的词义就是远离独立自主、自性有之空性的词义。依此答复亦能成立中观派的正向立宗：承许内外一切诸法只存在于名言中；中观派的反向立宗：一切诸法非自性有，故要区分有与自性有、绝无与自性无的差异。《中观根本慧论》云：

170 德格版，论，中观，ཙ卷，第二十四品，第7句偈颂文，14背页；对勘本版，书号57，36页。汉译来源：蒋扬仁钦博士译《中观根本慧论》。鸠摩罗什大师翻译的《中观根本慧论》与藏译稍有不同，鸠摩罗什大师译文为（T.30.1564.32c.11）：「汝今实不能，知空空因缘，及知于空义，是故自生恼。」

「若汝见诸法，皆是有自性，即为见诸法，无因亦无缘。」[171]

若瓶是自性有，必有「不会合陶师等因缘」、「瓶是永远有或永远无任一」之过。若是永远有瓶，瓶将成常法且违盛水作用。若是永远无瓶，造瓶的陶师等亦成无。中观应成派依此理成立，诸法皆非自性有也非绝无之宗，以及诸法只于名言中有之宗。

问：中观师是否承许有量？若许有量，必须安立量之所量，故而中观师将持自宗。若不许量，将无决定破他宗与立自宗之识，亦有中观师永不破他宗之过。又说：中观师并无自宗，却以示他宗内部之矛盾加以破除。此时，他方因知其不合理性遣除一切邪见，除此以外，并无更殊胜的目的。答：此说不应理，这样一来，无自他任一之宗的中观师必须成为只破他宗、为破而破者，这不合真相，如《入中论》云：

171 德格版，论，中观，ཙ卷，第二十四品，第16句偈颂文，15正页；对勘本版，书号57，36页。汉译来源：蒋扬仁钦博士译《中观根本慧论》。鸠摩罗什大师翻译的《中观根本慧论》与藏译稍有不同，鸠摩罗什大师译文为（T.30.1564.33b.1）：「若汝见诸法，决定有性者，即为见诸法，无因亦无缘。」

「汝是无宗破法人。」[172]

有人指责：汝不立宗，只行破他之事，故称「破一切者」，因为汝中观师只是为破而破。于此，《入中论》详细答复无此过失。从此亦知中观师持其自宗。

一些佛教与非佛论师起疑，若非自性有则应绝无，故许诸法是自性有。依相同的逻辑，若中观师不许缘起非自性有，[173]等同要承许缘起是自性有，因为自性有与自性无是直接相违，非彼二任一者并不存在。《回诤论》诠释其理。论云：

「若非无自性，至极成自性。」[174]

自宗认为，词汇本身非自性有却可破除自性有合理，像幻师可阻挡其他幻师的来去作用。《回诤论自释》诠释其理。论云：

172 德格版，论，中观，ཀ卷，第六品，第172句偈颂文，212背页；对勘本版，书号60，581页。汉译来源：法尊法师译《入中论》。

173 译者注：直译是「无自性生」。

174 德格版，论，中观，ཙ卷，第26句偈颂文，27背页；对勘本版，书号57，76页。汉译与藏译稍有不同。相似的汉译原文：后魏毗目智仙共瞿昙流支译《回诤论》（T.32.1631.17b.14）：「若无遮所遮，无有能遮，则一切法成，彼自体亦成。此偈明何义？若非有遮、非有所遮、非有能遮，是则不遮一切诸法，则一切法皆有自体。」

「如幻师阻碍因某事来往的幻师，以及幻师所化之人阻碍因某事来往的幻师。于此，所化之人的所阻是空，阻挡是空，所阻幻师亦是空。同理，我之用词虽空，却可成立一切事物皆是空性，且破一切事物自性，实属应理。是故，不成立『汝词空性故，破一切事物自性不应理』之说。」[175]

仍要说中观师不立自宗时，那么，《中观根本慧论》的「非自非从他……」[176]之无四边生的承许，将不成为中观师的主张，这样一来，此声明将不成为任何宗义论师之主张。

又有另一派认为，虽说中观师持破自性有之宗，却无正向成立因果缘起于名言中是有之宗时，此说亦不应理。若中观师不持正向立宗，就要否定中观师持从因生果之宗。如果中观派不建立因果缘起，就得承认有毁谤因果的佛教宗义。

总之，中观师持反向的破宗及正向的立宗两类。前类如无四边

175 德格版，论，中观，ཙ卷，127正页；对勘本版，书号57，345页。汉译大藏经内并无此译。

176 德格版，论，中观，ཙ卷，第一品，第3句偈颂文，1正页；对勘本版，书号57，3页。汉译来源：蒋扬仁钦博士译《中观根本慧论》。鸠摩罗什大师翻译的《中观根本慧论》与藏译稍有不同，鸠摩罗什大师译文为（T.30.1564.2b.6）：「诸法不自生……」

生之宗。《显句论》云：

「此故，永无从自所生事物，应如是结合。同理，三宗亦如是结合。」[177]

后类如依世间正立的瓶、柱、山、房舍等，以及依世间倒立的阳焰、回音、面容影像等，仅于名言中有的立宗。《中观根本论释 · 佛护论》云：

「薄伽梵也说：『世间共许什么，我亦说其有；世间不共许什么，我亦说其无。』因此，（经论）说：『举凡世间名言、世间共许的任何真相，薄伽梵亦说（其为）真相；世间共许何为非实，薄伽梵亦称（其为）非实。』」[178]

此外，立宗共有三类：唯依他立、依自他二方共立、自方不共立宗。初者唯依他立之宗，如《入中论》云：

177 德格版，论，中观，ཁ卷，第一品，5正页；对勘本版，书号60，11页。汉译大藏经内并无此译。

178 德格版，论，中观，ཙ卷，第十八品，244背页；对勘本版，书号57，653页。汉译来源：蒋扬仁钦博士译《中观根本论释 · 佛护论》，526页。

「果故此等虽非有，我依世间说为有。」[179]

诸法非自性有，但为证自性有之空，以及依此证而破自性有之执，仅依世间他人而暂说自性有之宗。

第二、依自他二方共立之宗，如《回诤论》云：

「不承许名言，非吾等所释。」[180]

佛教与非佛宗师也共同承许名言中的「瓶子是腹鼓、缩底、且具有盛水作用者」以及「柱子是具撑梁作用者」。

第三、自方不共立宗。《入中论》云：

「如离于本论，余论无此法，智者定当知，此义非余有。」[181]

179 德格版，论，中观，ཀ卷，第六品，第81句偈颂文，208正页；对勘本版，书号60，528页。汉译来源：法尊法师译《入中论》。

180 德格版，论，中观，ཅ卷，第28句偈颂文，28正页；对勘本版，书号57，77页。汉译与藏译稍有不同。相似的汉译原文：后魏毗目智仙共瞿昙流支译《回诤论》（T.32.1631.18c.17）：「我依于世谛，故作如是说……又我所说不违世谛、不舍世谛，依世谛故能说一切诸法体空；若离世谛，法不可说。」

181 德格版，论，中观，ཀ卷，第十品，第53句偈颂文，218背页；对勘本版，书号60，595页。汉译来源：法尊法师译《入中论》。

非中观典籍的其他经论不示正确的甚深空性。以辩驳答复而建立的不共中观宗，实属非中观典籍中没有涵盖的宗义。

甲五、为何注释阿阇黎龙树著作的中观师有自续及应成两派

如《佛法哲学总集·上册》在中观宗义的前章节所略说，阿阇黎佛护在著作《中观根本论释·佛护论》时，以应成的论式一一破除四边生等，抛出这类的众多应成论式，以此阐释《中观根本慧论》的意趣。于此，阿阇黎清辨广释佛护论师用应成论式破四边生不应理。针对此诤，阿阇黎月称表示，清辨所指佛护的种种过失都不存在，从而凸显了清辨的不共主张。清辨等人依此立场诠释阿阇黎龙树的意趣，宣扬不同于说实派的观点，导致解读龙树意趣的中观师分两大派系，即清辨与其追随者的派系，以及吉祥月称的派系。后来学者称此二派系为「自续派的宗义」和「应成派的宗义」，形成如是传统。

这个章节将会简略介绍阿阇黎清辨如何指责佛护，以及阿阇黎月称如何反驳该指责的内容。阿阇黎清辨造《中观根本慧论》的注释——《般若灯论释》——云：

「释曰：诸法无有从自体起，彼起无义故，又生无穷

故，彼不相应。此义云何？以不说因及譬喻故，又不能避他说过故。」[182]

《般若灯论释》中的敌方论述——阿阇黎佛护所提出的破自生之应成论式，缺乏举出无自生的正因与正喻，只是立宗而已。数论派所谓的「从自」是指，若果是从显现的体性而有，将有再生之过；若果是从未显现的体性而有，一切生法都只是从未显现的体性而生，这样一来，将有周遍相违之过。[183]观察立宗时，佛护论师汝应要如是除过，却提出无法除过的论式。清辨揭示以上多责。

阿阇黎清辨论师的自宗为何呢？如《般若灯论释》云：

「此品答复敌方所驳，且示无过自主比度，故说诸行皆

182 德格版，论，中观，ཙ卷，第一品，49正页；对勘本版，书号57，914页。波罗颇蜜多罗译《般若灯论释》（T.30.1566.65b.26）：「如先立验破去去者，诸余作法亦应例遮。此品中明去无自性者，欲令信解无来无去别缘起义，是故得成。」

183 译者注：清辨论师认为，佛护论师所提出的应成论式「苗有法，应成非自生，生有意义故」不能破数论派的主张。为何？如果「非自生」指的是「非从已显现的体性而生」，数论派也会答应这种的「非自生」。如果「非自生」指的是「非从未显现的体性而生」，数论派将回「周遍相违」，因为一切有意义之生，必定是从未显现的体性共主相所生。

无自性。」[184]

当说实派成立事物是真实有时，如《中观根本慧论》诸品是以宣示自续因破除诸行的真实体性，所以阿阇黎清辨表示，不仅诠释《中观根本慧论》的内义时要承许自续因，承许自续因更是阿阇黎龙树父子的意趣。

阿阇黎月称的《显句论》云：

「吾等已见，此等一切过失皆不应理。」[185]

论说清辨对佛护的各个指责皆不成立，并以多理破除清辨所许的「三相[186]是从自方而有的自续因」，这点可依《显句论》广说的内义得知。接下来将概说吉祥月称如何破自续因。月称论师的宗派认为，没有丝毫自性有的微尘，所以坚决否定三相是从自方而有的因

184 德格版，论，中观，ཙ卷，第十三品，153正页；对勘本版，书号57，1180页。藏译与汉译稍有不同。汉译原文：唐波罗颇蜜多罗译《般若灯论释》（T.30.1566.90a.20）：「复次为令他解一切诸行种种差别皆无自性，有此品起。」

185 德格版，论，中观，ཁ卷，第一品，5背页；对勘本版，书号60，12页。汉译大藏经内并无此译。

186 译者注：正因的定义：宗法、同品遍、异品遍之三相。

相。又说，持中观见者承许自续因不应理，其义如《显句论》云：

「若是中观师，自续比度亦不应理，不许他宗故……[187]应知持中观见时，亦诠自续成立语者，皆是极大聚罪之处。」[188]

假设诤处有法与譬喻有法两者、所立法、因相的同品遍与异品遍两者、宗法等等不单纯是由辩者的心识所立，却是从自方而有的三相，这就是自续因的性质。总之，所谓的「自续因」就是从自方而有的三相，非唯名言施设而有的因相。从自方而有、自续、自主、自相有等，这类所遮都是同一要义。

如前略说，阿阇黎佛护的《中观根本论释·佛护论》提出了破数论所许的自生之理。于此，阿阇黎清辨驳道：仅凭佛护所说理由不能破自生，所以破自生要列举清辨自宗的自续因。破自生的自续因是「眼等内处有法，于胜义中非自生，有故，如有心识」。阿阇黎月称

187 德格版，论，中观，ཌ卷，第一品，6正页；对勘本版，书号60，13页。汉译大藏经内并无此译。

188 德格版，论，中观，ཌ卷，第一品，8背页；对勘本版，书号60，19页。汉译大藏经内并无此译。

破此论述，如《显句论》云：

「此外，此推理是由极为精通推理论著之某一大士所许。」[189]

阿阇黎月称表示，清辨汝在成立眼等非自生时，胜义简别是要加于所立法上，还是于欲知有法上？于所立法上不应理，中观师本身无须添加简别，因为中观自派也否定自生眼等存在于世俗之中，所以破自生时莫要添加胜义的简别。《显句论》所示破除之理依序如下：生苗时，无关任何的自生、他生、共生；有因种子，故有果苗；因种子与果苗非体性一，果苗不与因种子是自性有的体性异，苗亦非种；因种子与果苗不是体性一，故种子与苗，彼二非常；契经说，因种子与果苗不仅不是自性有的体性异，苗也非种子，故彼二非断性；《中观根本慧论》也说，果与其因非体性一，也非胜义有的体性异；因果非常亦非断，如《显句论》云：

「此不应理，世俗亦不许从自所生，如经云：『因种生

189 德格版，论，中观，ཌ卷，第一品，8背页；对勘本版，书号60，19页。汉译大藏经内并无此译。

苗时，非自生、非他生、非共生、非自在天生、非时所转、非由微尘、非从自性、非从体性、非无因生。』又云：『如若有种则有苗，举凡是种皆非苗，亦非异性非彼性，非常非断法性也。』又云：『依何生何法，彼非彼体性，亦不异于彼，故非常非断。』」[190]

即便以非佛外道他宗的角度而言，也无须于所立法上结合胜义简别，因为破眼等非自生时，应以二谛途径破除此衰损洞悉二谛的外道宗见。因此，就以从非佛外道论典的角度而言，结合二谛简别亦不应理。《显句论》云：

「若言：『依他宗而论差异。』此亦不应理，亦不许于世俗中建立彼等。乃至依二门破衰损无颠倒二谛见之外道，方可知德。如是，依他宗而论差异亦不应理。」[191]

若说依世间名言的角度要结合胜义简别，也不应理，因为自生

190 德格版，论，中观，ཉ卷，第一品，8背页；对勘本版，书号60，19页。汉译大藏经内并无此译。

191 德格版，论，中观，ཉ卷，第一品，8背页；对勘本版，书号60，19页。汉译大藏经内并无此译。

也不存在于世间名言中，毕竟观察种子是否生苗时，世间人只执种子生苗，却不针对是否为自生或他生做观察。《显句论》云：

「依何而成具果差异？世间亦不知自生，知世间人不趋行从自、从他等论，唯言从因生果。」[192]

若是破胜义眼等生，则有「不成立有法」之过，但世俗之眼等是胜义生皆被理破，有此差异。此说不应理，毕竟汝未如是区分而说。[193]即便这么区分，仍有「于敌方仍不成立有法」之过。《显句论》云：

「此外，若承许破生于世俗中而言此异时，自方仍有不成立有法之过，或是不成立因相之过，自方不许眼等于胜义中有故。」[194]

192 德格版，论，中观，ཉ卷，第一品，9正页；对勘本版，书号60，20页。汉译大藏经内并无此译。

193 译者注：有人说此差异，即根据清辨，「破眼等胜义生」与「破世俗之眼等胜义生」的区别。前者有过，后者无过。此说不应理，毕竟清辨论师并未这么区分。

194 德格版，论，中观，ཉ卷，第一品，9正页；对勘本版，书号60，20页。汉译大藏经内并无此译。

阿阇黎清辨以喻成立无须于所立法上加上胜义简别。对此，阿阇黎月称又是如何反驳？阿阇黎清辨表示，以「声有法，是无常，是所作性故」的论式为例，要视其论式中的所立法与欲知有法是一般性，无须区分彼二是否为大种所造或虚空功德、是所作性或是因由前缘所显现、是坏灭具体性异之因[195]还是坏灭不具体性异之因等差异。反之，若要以大种所造或虚空特征等差异去持取所立法等，这样一来，相关比度的因相、所立法、比度等用词将不复存在。像是佛教学者对外道胜论派成立声是无常时，若是持取大种所造的声音，将被对方胜论派给否决；若是持取虚空特征的声音，则被自方佛教否决。同理，当胜论派对数论派说「声是无常」时，若是许所作性的声是无常，[196]则被对方数论派否决；若是指因由前缘所显现的声是无常，将被胜论自派所否决。同样地，当佛教经部宗师对毗婆沙部说坏灭具因时，若是指坏灭具体性异之因，将被经部否决；若是指坏灭不具体性异之因，将被对方毗婆沙部所否决。总之，成立声是无常时，可持一般性的所立法与欲知有法等，无须区分彼二是否为大种所造或虚空特

195 译者注：事物的坏灭并非源于事物本身具有坏灭性的缘故，而是一定要依赖其他因缘导致令其坏灭。

196 译者注：胜论派说声是常的特征，但有时也说声是无常。

征。同样地，此处也无须结合胜义与世俗的简别，只持一般性的眼等有法即可。总之反驳[197]阿阇黎月称说，即便以中观师自身角度而言，汝无须添加简别，前述抛出的过错对自皆是无害。《显句论》云：

> 「设如是言，犹如说声是无常，仅持总相有法与法，不持差异。持差异时，将无比度、所比度之词。如是，若持四大所生之声，对方否决；若持虚空之德，自部佛教否决。同理，胜论虽许声是无常，若持所作性声，对方否决；若持显现，自宗否决。同理，任一坏灭若是具因，佛教自宗否决；若是无因，对方否决。是故，如仅持总相之法与有法，此处亦是仅持舍差异之有法。」[198]

假设阿阇黎清辨回：破自生时不用结合胜义与世俗两者任一简别，可以只持一般的有法，就像成立声是无常时，可以不分大种所造与虚空特征两者任一的差异，只持一般的所立法与欲知有法。于此，阿阇黎月称反驳：阿阇黎清辨汝的答复不合真相。为何？就以汝破自生时所提出的「眼等有法，于胜义中非自生，有故」之论式为例，汝

197 译者注：清辨对月称的假设性反驳。

198 德格版，论，中观，ཌ卷，第一品，9正页；对勘本版，书号60，21页。汉译大藏经内并无此译。

亦承许「于胜义中非自生」是该论式之所立法的缘故。清辨汝自己也说，仅于名言识可得尔性的所立法与其所依有法的眼等内处，皆不存在于真实中或于胜义中。既已如是承许，非真实性的眼等内处则不会是不显自相的无误识境，只会是颠倒显现自相的错乱识境。不显自相的无误识与颠倒显现自相的错乱识，因为彼二识的所得义是彼此相违，彼二自然成为相应异境的相异识。例如，真相是自性无，但如眩翳根识见落下发丝，错乱显现自相之识却见自性有，故此错乱识不见丝毫符合实际且是自性无的真相。又如非眩翳的根识不见落下发丝般，因为非自性有，不显自相的无误识境不见自性有，也不增益不合真相义，故该无误识岂见丝毫世俗性、见非自性有的色声等法？皆不会见。

阿阇黎龙树也表示，现量、比量、譬喻量、言量四者若证自性有的某法，龙树我亦要成立自性有。或是，我虽说要破自性有，但因四量永不得获知自性有之某义，故我无须成立自性有，甚至连反驳其义都不需要。[199]还有，不仅无汝所谓的知自性有义的现识等量，彼等量之所知境的自相也是无。《回诤论》说，当学者观察如是诤议时，

199 译者注：这一整段是针对龙树菩萨的「设若现识等，某义故缘取，无立亦无驳，故吾无诤议」偈句的解读，尤其是其中的「无立亦无驳」。

龙树自方并无过失。

如是颠倒错乱识与不颠倒的无误识，以彼二识的所得义是彼此相违而成相异。于不颠倒的无误识之所得义中，并无颠倒错乱识之所得义，故于显现自相的无误识之所得义中并无眼等世俗有法。因此，清辨汝无法避免「无有法之体性，故不成立其宗」以及「不成立相应该因相的欲知有法，故是不成因」之过，毕竟汝宗承许自性有于名言中，也承许存在自续论式的有法等，故而汝答「吾无宗过与因过」不应理。

阿阇黎清辨汝所举譬喻亦不应理。佛教对胜论派成立声是无常时，对于立方佛教和反方胜论两派而言，可以共同成立无关大种所造或虚空特征等差异的一般性声音。然而，对于我俩——皆是说自性空的月称我，以及否定自性空的清辨汝——而言，无论是于世俗或胜义中，不结合真假二谛差异的一般眼等都是被否定的。月称以此破除阿阇黎清辨的回复。《显句论》云：

> 「亦非如是，于此，许破生是所立法时，衰退所依有法仅于真实有、唯颠倒中可得我之事物，汝自许其义故。颠倒与不颠倒相异也。是故，如眩翳者见发，执非颠倒有为有时，岂缘一丝有分？如非眩翳者于发如何，不颠倒远离增益、非实，此时，岂缘世俗、非有之分？是故，

阿阇黎亦道：『设若现识等，某义故缘取，无立亦无驳，故吾无诤议。』如是，颠倒与不颠倒相异故、不颠倒时无颠倒故，岂有如世俗眼之有法？此故，不可避免无有法之宗过以及无有法之因过，故此答不应理。譬喻亦不同也。不同于不诠差异且双方皆有声总与无常总，于说空性与说非空性者而言，不许眼总于世俗与胜义故，譬喻亦不相同。」[200]

简略说明前述引文中，月称如何答复阿阇黎清辨的诤议。月称反驳：成立色等非自生、非胜义生时，若有法诸色可被不显自相的无误不颠倒识所得，那么，不显自相的无误不颠倒识之境一定是胜义，这样一来，将会结合真实简别而持有法诸色，所以汝说「可持总相色法，无须结合真假其一简别」不应理。或是，若是不显自相的无误不颠倒识之境，一定是真实不颠倒，假颠倒境与真实不颠倒境是二谛相异、直接相违。况且，表相与真相不合的诸色是假非真，所以色等不被无误于体性的心识所成立，而且成立眼等有法之量是不显诸色自相的无误识不应理。还有，不显自相的无误识所成立的有法中并无世俗

200 德格版，论，中观，ཌ卷，第一品，9背页；对勘本版，书号60，21页。汉译大藏经内并无此译。

眼等，所以对于清辨汝而言，无关二谛简别，只持总相的有法色与眼不应理。这点与佛教对胜论派成立声是无常时，不结合大种所造与虚空特征任一差异而持有法声音，截然不同。

总之，阿阇黎清辨及其追随者认为，以有法诸色为例，色可被无误于自相的眼识所成立，仅凭这点就无须结合二谛任一差异而成立色。因此，观察色是否胜义有时，岂有「远离结合二谛任一差异，只持总相有法不应理」之过？

阿阇黎月称及其追随者自宗则表示，从自方而有、自相有、真实有都是同一要义。如果诸色是从自方而有，当量证知有色时，必须证知色是从自方有、自相有、胜义有，这样一来，有法诸色必须是自相有，故无不结合真假差异而持色为有法。依此理破除「无关真假差异、只持总相有法」的说法。

根据应成派，对方自续派与立方应成派，双方在从境上如何建立所量的议题上并无交集，如应成派承许依三相因而生比度却否定自续因，故要区分承许的因相与否定的因相两者的差异。所许三相不从自方而有的因相又称「自许因相」或「他许因相」[201]。依他宗立场而

201 译者注：「自许因相」与「他许因相」的「许」字，是认同、共称的意思，而非承许的「许」。

提出对方自身认同的因相，故称「自许因相」；以立方应成派的角度而言，该因相是对方他宗所共许的缘故，称「他许因相」。《显句论》云：

> 「为此，诠释推理性相无义，佛教论师等人言，自身共许合理故，助益不知真实义之士夫。」[202]

西藏的某些中观著作说，中观应成与自续二派在见解上并无深浅之别，[203]但我等认为彼二差异在于，建立真实义时，一派要以自续因相成立其宗，而另一派却否定自续，并以应成论式为主，进而显示他宗内部矛盾。反之，主张中观应成与自续二派在见解上确实存在深浅差异的学者们，其意趣所指为何呢？显而易见，在阿阇黎龙树的追随者中，存在着承许与否定自续因相两派，都是源于名言上有否自相的不同关键立场所致。

202 德格版，论，中观，ཁ卷，第一品，11背页；对勘本版，书号60，20页。汉译大藏经内并无此译。

203 译者注：我等认为，西藏学者达仓译师主张应成与自续二派在见解上存在深浅差异；萨迦派的果让巴与释迦确登两位，以及宁玛派的后起学者居米旁等人表示，应成与自续二派在见解上并无深浅差异。然而，该二派在是否承许自续因相、是否承许量、是否持有自宗的立场上存在差异。

阿阇黎清辨著作里，无论是直接或间接都是主张自相有，如《般若灯论释》云：

> 「于此，若言无以意诠色、以词诠色之遍计所执性，则谤事物且谤意诠与词诠也……无自性而生故。」[204]

论说，当唯识派主张遍计执无性相时，清辨论师反驳：此说则谤依他起。因为抛出如是诤议，清辨论师显然是主张遍计执为有性相。《思择焰论》也同样记载：当说实派表示若无地等体性为硬、水等体性为湿，则被现识与共许所害。于此，清辨论师的回复是，彼等非胜义有，故不遭现识与共许所害。从此答复也知，清辨论师主张地水等非胜义有，但于名言中是体性有。

阿阇黎清辨是以「非胜义生」去解读「无生依他起」的经义。清辨主张，自性生就是以自己的性相而生，所以要破除内外事物是以自己的性相而生时，必须加上胜义的简别；若于名言中无自性生，一般量自然不能成立自性生。

204 德格版，论，中观，ཏ卷，第二十五品，242正页；对勘本版，书号57，1410页。藏译与汉译稍有不同。汉译原文：唐波罗颇蜜多罗译《般若灯论释》（T.30.1566.107c.21）：「有此色等境界，觉此色等境界。觉见真实时得空解已，色等境界执觉不起，由见道理故。直言无者，是事不然。」

显而易见，清辨也说构造色法的极微尘是质有，如《思择焰论》云：

「若以因相而释『积累同类微尘而作色法非质有』。驳：如是义无法由任何因相成立。何以故？……同理，瓶等聚性亦是质性……」[205]

阿阇黎清辨主张，真相如现识所见，是自性有。《思择焰论》云：

「现识仅缘事物自身性相，远离分别与随忆妄念故……」[206]

论说，不仅事物自性是现识所见，又如阿阇黎陈那的《集量论颂》所言般，现量是不错乱识。从此得知，阿阇黎清辨承许于名言中成立自相有。又如前章节所说，清辨认为寻找补特伽罗的施设义时，安立意识是补特伽罗，所以清辨主张从自方有、自相有。

阿阇黎慧心要《中观分别二谛文自释》云：

205 德格版，论，中观，ཇ卷，第五品，209背页；对勘本版，书号57，510页。汉译大藏经内并无此译。

206 德格版，论，中观，ཇ卷，第五品，207正页；对勘本版，书号57，504页。汉译大藏经内并无此译。

「如所见唯事物，具作用能力故。应知因缘所生是正世俗谛，何以故？如是，应知相顺凡愚之识皆见因缘所生，故是正世俗，相应与识所见、合真相故。不见真实生，如实应理或唯依宗义所增益故。」[207]

论说，现识所见符合真相，如现识所见事物具有其作用能力，以及根识不见所遮真实有等内容。因此，事物等并非唯由心识安立方有其作用，其作用能力却是从境自身而有。从此可知，承许自相有于名言中乃是该派的显著立场。

阿阇黎寂护父子自宗的《七量论》中，多理皆为中观与唯识两派共许，其义是由《真如集论》及其自释，以及《中观明论》所阐述。由此也可成立，于名言中承许自相有乃是该派的立场。

中观应成与自续两派在宗见上存在差异，那么，在安立诸法之识的说法上，彼二的差异又是为何呢？自续派说，安立诸法之识就以其所耽境与所现境显现自相有而言，是不错乱的无违害识。反之，应成派否定该识是无违害识。以显现自相而言，该识虽是错乱识，仍可安立其境，安立诸法之识只是名言施设之识，无须是「无误于其所耽

207 德格版，论，中观，ཉ卷，5背页；对勘本版，书号62，767页。汉译大藏经内并无此译。

境与所现境中显现自相有」的不错乱识。名言施设识所安立的一切，不一定存在于名言中，但于名言中有，一定是被名言施设识所安立。[208]总之，中观自续派表示，色声等法无法以名言施设识所安立，名言有要以无违害的根识所见而安立。

中观两派在如何定义真实义的观察也不同。应成派说，因无法依名言施设而满足安立所谓的「生苗」，从而检视是由自生或由他生、寻找从施设义上而有的观察。这种真实义的观察与世间说法中「从哪来、往哪去、在内外的哪个地方」的观察绝对不同。自续派则说，光是这种观察并非真实义的观察，真实义的观察是针对「非由无违害识的显现所立，是从境本身而有」的检视。其关键差异是源于两派对所遮的认同不一所致。

自续派主张，虽不存在「非由无违害识的显现所立，是从境而有」，这与「从境而有」并不相违。应成派则说，诸法不仅不是「非由无违害识的显现所立，是从境而有」，也绝非从境上而有。所以中观应成与自续两派在所遮的认知上，有着巨大的深浅差异。正因如此，这两派在解读契经「诸法皆是唯名施设」的「唯」字之所遮为何时产生了分歧。自续派说，如是的「唯」字之所遮是「诸法非由无违

208 《辨了不了义善说藏论》，宗喀巴大师文集，73背页。

害识的显现所立，是从境本身的不共性而有」，而应成派则说是「从自方而有」。

问：若不成立「并非仅依名言施设之识而有，却是从境自方而有」，那么，假人与真人同为不从自方而成为人时，岂能区分彼二是否为人？应成派的论师们答：分别心会同样施设假人与真人为人，而且真假二人也同样不从施设境上成为人。然而，如何判断其境为人与否？若假人是人，将被名言量所害；若说真人不是人，也会被共许所害。可是，真人为人却不被名言量所害，故而无过。

甲六、成立空性与缘起同义

乙一、总说

依怙龙树父子以「依彼彼因缘，生灭彼彼果」的因果论述建立自性空，又说于自性空中方可合理成立因果与作用。反之，若是自性有，一切将不合理，并依多理证实彼义。中观典籍亦依同理宣示缘起是空性义，进而诠释空性与缘起同义，这就是此派宗义的究竟奥义。

缘起是所有佛教宗义论师共同承许的要义。《缘起经》[209]云：

209 རྟེན་འབྲེལ་གྱི་མདོ། *Pratītyasamutpādasūtra*。

「从因所生法，如是灭已生，如来作此说，大沙门说此。」[210]

如《佛法科学总集》引此偈时所说，佛教认为内外情器世间不由创物主所造，只是因果缘起而有，这是共同宗旨，是根本原则。中观学者们区分缘起义的深浅后，以最究竟的缘起义成立自性无，进而安立空性与缘起是同义、相辅相成。认知缘起义极为关键，故于本中观章节开始，将会依缘起义的深浅次序做深入浅出的介绍，最终针对中观派的「空性与缘起同义」之理稍做广释。

乙二、缘起的词义及其解读

根据吉祥月称的《显句论》，在「缘起」的梵文「pratītyasamutpāda」里，「pratītya」有相会、依赖、缘起三个意思；「samutpāda」有形成、生起、存在或成立的意思。如论云：

「于此，巴拉帝（pratī）谓相会；奕帝（iti：根本动词是i字）谓行走；拉押巴（lyab：结合y字）谓后缀。巴拉帝达雅（pratītya）谓趋入于相会，即依赖……萨姆特（samut）后[211]的巴达（pāda）乃生起之义，故萨姆特巴达（samutpāda）之词趋入『起』也，故事物等观待因缘、是缘起义也……『缘』谓相会、趋行相属之义；彼聚[212]『缘』之词谓相会也。」[213]

「缘」字谓此等事物有其因缘，其义依「从彼因缘生」、「从因缘聚、从相会、从和合体生」、「从此因缘处生」等成立，并说非因果之诸法皆从各自的施设处而有。阿阇黎世亲的《缘起初别释》云：

「『缘』谓从缘生，如柴生火，显然是从彼所生。『由云降雨』，显然是从云聚生。『雪山生药』，显然是从此处生。」[214]

210 德格版，经，续，ཇ卷，41背页；对勘本版，书号88，184页。抑或，德格版，经，经部，ཆ卷，125背页；对勘本版，书号62，343页。对应的相似汉译可参考《佛本行经》卷第四十八（T.3.190.876b.26）：「诸法从因生，诸法从因灭，如是灭已生，沙门说如是。」

211 译者注：直译的话是「萨姆特（samut）位于前位的巴达（pāda）乃生起之义」。

212 译者注：相会与行走的结合。

213 德格版，论，中观，ཊ卷，第一品，2背页；对勘本版，书号60，5页。汉译大藏经内并无此译。

214 德格版，论，经释，ཉི卷，第一品，2背页；对勘本版，书号66，719页。汉译大藏经内并无此译。

阿阇黎月称的《显句论》云：

「相会短、观待短、依赖短而许是长。」[215]

「缘」字谓相会义。由于与因果相会的缘故，不仅种子的即将坏灭与幼苗的即将生成是同时有，种子的正在坏灭与幼苗的正在生成也是同时有，故令因果生灭作用彼此[216]相会，并成立非因果法与各自的施设处相会。阿阇黎德慧的《缘起初别广释》[217]云：

「『缘彼缘』谓不间断至坏灭前支之间，因坏灭与果体性之二时非异时也。」[218]

《显句论》云：

215 德格版，论，中观，ཁ།卷，第一品，4正页；对勘本版，书号60，8页。汉译大藏经内并无此译。

216 译者注：原文并无「彼此」之词。为读者更好理解，译者决定多加此词，即灭因作用相会生果作用；生果作用相会灭因作用。

217 ཇེན་ཅིང་འབྲེལ་བར་འབྱུང་བ་དང་པོ་དང་རྣམ་པར་དག་པ་སྣང་བ་ཞེས་བཞད་པ།。

218 德格版，论，经部，ཕི།卷，第一品，72正页；对勘本版，书号66，906页。汉译大藏经内并无此译。

「『缘』谓相会义。」[219]

「起」字有两种解读。与说实派的共同立场是，将此词结合生等有为法；中观师的不共立场是，以观待成立诠释「起」词，其义结合一切法。《缘起初别广释》云：

「『起』谓至极生也。」[220]

《中观根本论释 · 佛护论》云：

「作者依靠作业而具有作业，依靠作业而被施设且称为『作者』」[221]

论说，作业非作者之因，然依作业成立作者。以此类推，量与所量、能立与所立皆是彼此观待而有，然互为其因不应理。

关于相互观待之缘起，《中观根本慧论》云：

219 德格版，论，中观，ཁ།卷，第一品，3正页；对勘本版，书号60，6页。汉译大藏经内并无此译。

220 德格版，论，经部，ཕི།卷，第一品，72正页；对勘本版，书号66，906页。汉译大藏经内并无此译。

221 德格版，论，中观，ཙ།卷，第八品，201正页；对勘本版，书号57，547页。汉译来源：蒋扬仁钦博士译《中观根本论释 · 佛护论》，285页。

「因业有作者，因作者有业，除了依缘起，不见成立因。知近取亦尔，破业作者故，由业及作者，应知诸余事。」[222]

依赖作业成立作者、依赖作者与作业成立所作事或所作境，彼等皆是相互依赖而被安立。同样地，因果也是如此，即依赖其果而被安立为因，毕竟若无其果则不成立为生该果之因；果也是依赖其因所生而被安立。例如，火依赖所烧柴而成为柴之果，并非自主成立其体性。此派主张，彼等仅于名言中相互依存，而且不只是果依因，因亦依果。因依果时，不需要于因时有果，却可依赖将来所生之果而施设、安立为因。《入中论释》云：

「非唯支等是互相观待而立，即因果二法亦是相待而立。」[223]

222 德格版，论，中观，ཙ།卷，第八品，第12-13句偈颂文，6正页；对勘本版，书号57，14页。汉译来源：蒋扬仁钦博士译《中观根本慧论》。鸠摩罗什大师翻译的《中观根本慧论》与藏译稍有不同，鸠摩罗什大师译文为（T.30.1564.13a.18）：「因业有作者，因作者有业，成业义如是，更无有余事。如破作作者，受受者亦尔，及一切诸法，亦应如是破。」

223 德格版，论，中观，ཛ།卷，第六品，309正页；对勘本版，书号60，815页。汉译来源：法尊法师译《入中论释》。

此外还有诸多相互依赖的缘起，如支分与支聚、事物与特征、性相与名相、所量与量等等。《中观根本论释 · 佛护论》云：

「如同依赖作业而施设作者，作业也依赖著作者而被施设，同样的，果也依赖因而被施设，因也依赖果而被施设。具支者也依赖支分而被施设，支分也依赖具支者而被施设。火也依赖柴而被施设，柴也依赖火而被施设。具德者也依赖功德而被施设，功德也依赖具德者而被施设。性相之处也依赖性相而被施设，性相也依赖性相之处而被施设。如是，除了依赖而施设外，以任何其他行相而成立，皆不应理。」[224]

阿阇黎月称的《显句论》云：

「以观察支与支聚、德与具德、量与所量等一切事物之作业与作者，破自性有，应知皆是相互观待成立。」[225]

224 德格版，论，中观，ཙ།卷，第八品，202正页；对勘本版，书号57，550页。汉译来源：蒋扬仁钦博士译《中观根本论释 · 佛护论》，289页。

225 德格版，论，中观，ཛ།卷，第八品，64背页；对勘本版，书号60，155页。汉译大藏经内并无此译。

佛教自派的多数毗婆沙部、经部、唯识等部，都是以相会解读「缘」的词义，而相会是指灭因的作用相会生果的作用；「起」字是指生作用，故说缘起一定是有为法。《阿毗达磨俱舍论自释》云：

「云何为缘起？谓一切有为乃至广说。」[226]

《大乘阿毗达磨集论》云：

「顺逆故，是缘生义。一切皆是缘生，唯除法界法处一分诸无为法。」[227]

乙三、因果缘起

第一顺序的缘起就是因果缘起，这是所有佛教宗师的共许观点。根据佛法教义，有为法都是依赖其能生之因缘所生，所以不是无因生。虽有因缘，因时无彼果体性，故诸果不与自因是体性一。能生因若是不变、是常法，则不能成生果的体性，故不从常因生。一切因

226 德格版，论，阿毗达磨，ཀུ卷，第三品，125背页；对勘本版，书号79，310页。汉译来源：玄奘大师译《阿毗达磨俱舍论》（T.29.1558.48c.27）。

227 德格版，论，唯识，ཌི卷，第一品，65正页；对勘本版，书号76，167页。汉译来源：唐玄奘大师译《大乘阿毗达磨集论》（T.31.1605.670c.15）。

不生一切果，因果中要有同类性。种种因生种种果，仅凭一因而仅生一果不应理。总之，「唯此缘性所成」是指建立唯依因缘而有的广大论述。

「唯此缘性」不是中观专有术语。[228]以一般佛法的教义而言，「唯」字是破他宗的造物主。以说自性无派的不共观点而言，该词要破的是四边生、从自方而有之生。针对性的「此」词与「唯」词相同，同有仅义，因为在排不存在性、排他性、排不可能性之中，「此缘性」中的「此」词与「唯此缘性」中的「唯」词必须是排他性。一般佛教是以因果缘起理解缘起，即内外有为诸法只是从因缘所生，并非是先由其他造物主的内心动摇而生。相关的详细内容已在《佛法科学总集 · 上册》解释。

乙四、观待施设之缘起

缘起的另一个意思，是观待某他法而被施设的意思。要将其义分二：依赖自支而成立的缘起，以及唯名施设而有的缘起。前者要以

228 不仅是《显句论》、《入中论自释》等中观应成的典籍出现「唯此缘性」的用词，阿阇黎狮子贤的《现观庄严论疏——明义释》、阿阇黎金洲（གསེར་གླིང་པ།）的《难证光明论》（རྟོགས་དཀའི་སྣང་བ།）、《释量论帝释慧注释》、阿阇黎莲花戒的《真如集论释》等下部宗义的典籍也出现该词。

支分与具支都是相互依赖而有来理解。中观应成派与自续派共同表示，支分与支聚、支与具支都是彼此观待而被施设的缘起。根据这种理解，缘起不仅周遍有为法，更周遍一切所知。所知决定分为事物与非事物两种，事物又分是色法与非色法两类。如东方等，色法要有其方分，心识等要有前后刹那的时分，不相应行要有各自的施设处与阶段的支分，故事物一定是有支分。即便是如无为虚空的非事物之法，也得承许有周遍东方、周遍其他方位的支分，并应依此类推其他的无为法。因此，无论是有为法或是无为法，任何一法都得依赖支分而被安立为具支，也得依赖具支而被安立为是彼支或此支。总之，支与具支、和合体与具和合体、支分与支聚，都不可能不彼此观待而有。

关于所谓的「唯名施设而有的缘起」。仅依名言与分别心安立而有，方可合理成立各自作用，即破自性有后只剩名言中有；如果能依此细微唯名、缘起而无误安立诸法作用，即唯名施设而有的缘起、只有中观应成派主张的缘起。若要通达缘起，仅依对因果缘起与观待支分而有的缘起是不够的，必须知唯名施设而有的缘起。于此应知唯名施设、寻找施设义然不可得、唯于名言中作用方能合理等内容。

关于寻找施设义然不可得的观察。「寻找施设义」的「施设义」以及其寻找之法是什么呢？所谓的「施设义」是指名言与分别心所施设之义。无法仅依名言施设而满足，要从自方而有，光是这种观

察就是寻找施设义。以补特伽罗为例，补特伽罗是依赖其施设处蕴体而被取名为补特伽罗，并产生「是补特伽罗」的分别心，又因为是彼名言与分别心所施设之义，故为施设义。此处所要寻找的施设义就是补特伽罗，而这种寻找无关有无补特伽罗的寻找，却是「补特伽罗并非仅依心识所施设便能满足其性，其性是如何从境上而有」的寻找。依如此寻找理路，无论是从一一蕴支或蕴聚去找，补特伽罗都不可得，而且远离蕴支或蕴聚，补特伽罗也不可得。这种的不可得，意味着补特伽罗非自性有，绝非全面否定补特伽罗的存在。其关键在于，若是自性有，一定得要寻后可得，然只是存在本身无须寻后可得，像阳焰若是水，靠近时必须缘取是水；若阳焰只是阳焰时的话，无须缘取是水。《中观宝鬘论颂》亦云：

> 「远处所见色，近见更明了。阳焰设是水，云何近不见？」[229]

同样地，计算何年、何月、何日、何时、何分、何秒时，实难安立「此前为过去、此后是未来，如是排除后的某时间点才是现在」

---

229 德格版，论，本生，ཀི卷，第一品，第51句偈颂文，108背页；对勘本版，书号96，293页。汉译来源：仁光法师译《中观宝鬘论颂》。

的论述，故三时也是依赖各自所依而被分别心施设为有，必须以此安立法满足彼性，因为寻找施设义时皆是不可得。将腹鼓取名为瓶而满足，且不观察施设义为何时，才能成立瓶子；若不因此而满足施设处瓶子，一定要从其瓶口、瓶腹、瓶底等支分去寻找瓶子为何时，不可得瓶故，不能成立瓶子。

略说如何以唯名施设诸法之理而破诸法是自性有的要义。所知分有为法与无为法两类。有为法中的五蕴被色、识、不相应行三类所摄。在色法中，以自身的色蕴为例，若具五肢的身体是从自方而有，那么，观察头、两手、两脚时，该五肢体是一或异呢？这么观察时皆不可得，故五肢体只是施设有，绝非自性有。以各个肢体而言，一只手又可从肩膀至指尖分三部分，无论是从哪个部分，寻找手时皆是不可得。手又有五根手指，每根手指又有三个指节，每个指节又有上下东西南北六方。观察该东方等六面，寻找哪里有手时，终究仍不可得。因此，全身上下与肢体乃至毛细孔都不是从自方而有。

应将此理结合外在的山丘、墙垣、房舍、草树、森林等一切色法。以房舍为例，当眼识见到房舍的前后面时，见房舍是自主地从其支土石等聚而有，并非只是施设安立，分别心也会如是执取，这就是所遮的显现。此处要观察的不是一般房舍是否与其支一一土石为一或异，而是前述所遮——从自方而有的房舍——若存在，是否与其支

一一土石为一或异的观察。如前述观察的话，最后不会产生「只有房舍并无其他」的决定，却能产生「房舍不从土石等聚而有」的决定。

例如，柱子只是依赖其施设处竖木而被取名为「柱子」。如果从施设处本身就是柱子的话，园内的施设处竖木早在过去有枝叶时，将要有「这是柱子」的念头，然事实并非如此。此外，园内施设处竖木的枝叶被截断时，只会产生「这是木头」的念头，不会想是柱子。若说，用梁顶住时会起「这是柱子」的念头。反驳：自从用梁顶住后，便念「这是柱子」不应理，若改变彼木，且用其他竖木顶住彼木时，只会念彼是梁，不念是柱。若将彼木放置梁上，做成椽桷，只会念「这是椽桷」，不念「这是梁柱其一」。

在第二类识法中，又分根识与意识两种。以一天的意识而言，可分早中晚三分，而早上意识又分前中后三分，中分再分生住灭三个刹那时分。依此观察时，续流意识是否与具续前后刹那等意识是自性有的一或异呢？这么观察到最后会发现，一切心识只依其前后刹那的时分而被取名为有，除此之外，心识绝非从境本身而有。不仅如此，一切根识与意识只因见到其境而成为心识。总之，观待见境而被安立为识，不见任何境者是识不应理，故具境的心识等也非从自方而有。

第三类不相应行。就以观察时间而言，长时间的劫数是由多个连续的年份所成，年又是从月、月从日、日从时、时从分、分从秒

等，若从各个时分寻找的话，皆不可得。还有，年月日等聚只是由名言去施设有而已，不从自方而有。若是从自方而有，必须是一或异。若是一，如同存在多个施设处的缘故，施设法——年——亦应成多，或是年为一的缘故，其施设处[230]也应成一；若是异，撇开日月等一一支分，将有可成立年之过，然事实并非如此。无常或士夫等不相应行的生与灭，也只是观待其所生事物与所灭事物而被名言施设有而已，不是从自方而有。

关于第二类无为法。如虚空只因观待「唯遮触碍」而被取名为虚空，故虚空不是从自方而有。若是从自方有，则要在不观待触与碍的前提下仍可成立虚空，然事实并非如此。又如观察房舍内的虚空，是否存在于其上下与四方中，皆是不可得。检视法无我时，像色法于方分或八质尘上、识法于前后刹那的时分上、不相应行于各自的施设处与阶段上、无为法于不同返体上等进行观察时，不可能存在绝无其支分之法，是法一定是有支分。若是具支，必须是只依其支而被施设有，故一切法只是随名言与分别心，观待各自其支而被施设有，除此之外，没有任何一个名言的施设义是从自方而有。

230 译者注：月份。

总之，主张唯名施设的中观师表示，在不寻伺的前提下可成立一切法。若是检视、寻找的话，一切都是不可得；不可得不是没有的意思，毕竟仍要承许诸法的存在。诸法是如何存在的呢？一切都是观待而有、依赖缘聚而有，不从境上而有，故而《入中论释》云：

「是故不应妄观察，世间所有名言谛。」[231]

关于诸法仅由分别心施设之理。一切法并非从施设处而有，却是由能计分别心所成立，或是仅由分别心所安立而已。在不明亮的黑暗处，对于同样的花色、同样类似蛇般的卷曲，见绳为蛇且生蛇想。此时，无论是绳支或其支聚任何一处都无是蛇的事例，只是依分别心施设为蛇而已。同理，依蕴而起我想时，无论是在蕴上的前后续流之聚、同时之聚，以及蕴支等任何一处都无是我的事例；蕴支与蕴聚体性相异的情况下，也不能安立我的事例，所以我只是由分别心依赖蕴体被施设而已，非自性有，如视绳为蛇。

分别施设与名言安立同义。诸法又是如何依名言而被安立呢？以大小相同的三房之某房舍为例，由于取名的缘故，成立了一间佛

231 德格版，论，中观，ཟི卷，第六品，第35句偈颂文，205正页；对勘本版，书号60，527页。汉译来源：法尊法师译《入中论释》。

堂、一间卧房、一间餐房，而在未取名为佛堂等前，并无佛堂等。又如，想遇天授的某人由于只随「在第三间房里有天授」的说词，前往该房间后相遇天授。若不被此而满足，所谓「天授」名字的施设处，是否与其蕴为体性一或异？硬要依此寻找天授、相遇天授的话，是不可能相会天授的。因此，无论任何一法，都只是能诠名言与分别识安立而已，其义如《中观宝鬘论颂》云：

> 「色体唯名故，虚空亦唯名，无大何有色，故唯名亦无。」[232]

乙五、空性与缘起彼此如何互助

如前述，缘起的「缘」是观待，「起」是生成有为法与成立无为法之义。根据中观派的解读，「缘起」谓观待或依赖声与分别、支分、施设处而成立之义。因诸法是自性空进而理解诸法是观待有，是性空现缘起之义；依赖因缘、观待他法而有故，无须自主而有。因此，由于观待他法而理解自主空，则是缘起现性空之义。

232 德格版，论，本生，གི卷，第一品，第98句偈颂文，110背页；对勘本版，书号96，297页。汉译来源：仁光法师译《中观宝鬘论颂》。

证内外缘起皆非自性有之识，可在无须依赖他识的前提下，能够引发「仅于名言施设中成立一切因果与作用」的决定识，即性空现缘起之义。证内外事物皆是缘起的决定识，可在无须依赖他识的前提下，能够引发「自性有之空」的决定识，即缘起现性空之义。

依诸法皆是缘起的理由证知空性，且在未忘失彼决定义期间，无论事后是见、闻、忆念任何一缘起法，便能以其力获得自性空的决定识，只有如是补特伽罗能现缘起为性空之义，而其他补特伽罗不能。例如，知背峰与颈下垂肉的和合体是牛的特征，并在未忘失彼决定义期间，该知者若在事后见某一法具有此[233]特征，将会自然产生「这是牛」的念头。关于性空现缘起之义，又如《中观根本论释 · 佛护论》云：

> 「我说，何者是缘起，彼皆是空性，即是观待施设，彼性亦是中道。」[234]

论说，缘起义就是空性义，空性义就是缘起义，又说如此空性

233 译者注：背峰与颈下垂肉的特征。

234 德格版，论，中观，ཙ卷，第二十四品，271正页；对勘本版，书号57，729页。汉译来源：蒋扬仁钦博士译《中观根本论释 · 佛护论》，673页。

才是中道。《显句论》亦云：

「举凡是空性，皆为观待施设，何以故？空性即观待施设矣。观待轮等车支，施设为车。何法观待自支，皆非自性生；何法非自性生，皆是空性。具非自性生之性相空性为中道也。」[235]

凡是观待自因缘或施设处而被施设有的缘起，皆是自性有之空；凡是自性有之空，皆是依缘而有的缘起。

总之，自性有一定是不观待他，若是不观待他法，将与缘起相违。此派以多理成立，依缘起理而破自性有；非自性有，不意味着不建立任何作用，却是指缘起之义。

说实派等人说以缘起理成立事物是真实有。此言有将堕常边或断边之过，而此派依缘起理成立诸法如水中月影，虽非自性有却又成立作用等合理性，故非真实有，亦非倒有的绝无，进而不被常边见或断边见所夺。《六十颂如理论》云：

235 德格版，论，中观，ཛ卷，第二十四品，167背页；对勘本版，书号60，406页。汉译大藏经内并无此译。

「若许缘起法，又许法有性，彼等由常患，[236]云何能不违？若法依缘生，犹如水中月，非实亦非倒，彼不被见夺。」[237]

《出世间赞》[238]云：

「外道计诸苦，自造及他造，共造无因造，佛说即缘起。举凡是缘起，[239]佛说即是空，诸法无自性，无等狮子吼。」[240]

说实派认为，诸苦皆从四边其一所生。然而，导师世尊说诸法皆是缘起，而一切缘起皆非绝无，亦非自性有；没有任何事物是不观待性的自主有，一切都是观待有，从而发出除常断诸边的狮子吼。又

236 译者注：蒋扬仁钦博士原先的汉译是「彼等由因患」，应改为「彼等由常患」。

237 德格版，论，中观，ཚ卷，第44句偈颂文，22正页；对勘本版，书号57，55页。汉译来源：蒋扬仁钦博士译《六十颂如理论》。宋施护译的《六十颂如理论》为：「若成立多性，即成欲实性；彼云何非此，常得生过失。若成立一性，所欲如水月；非实非无实，皆由心起见。」

238 འཇིག་རྟེན་ལས་འདས་པར་བསྟོད་པ།。

239 译者注：蒋扬仁钦博士原先的汉译是「若法是缘生」，应改为「举凡是缘起」。

240 德格版，论，礼赞，ཀ卷，第73句偈颂文，69正页；对勘本版，书号1，197页。汉译来源：蒋扬仁钦博士译《出世间赞》。

如经云：

「见缘起[241]则见法，若见法者则见如来。」[242]

经说，见缘起真实义则见法性，见法性者即见如来。

现缘起相时，也能顺现自性无，故依现相除有边；现诸法自性空时，也能顺显所见唯是分别施设，故依空相除无边。下部宗师们皆说，依现相除无边且依空相除有边，而此派却反其道而说，可依现相除有边且依空相除无边，此是应成派的不共观点。

由空现缘起因果，此义并非以空性为因而生内外诸法的意思，而是指诸法自性有的空性，方为理解因果缘起的最终途径，故而当知空性是厘清缘起之因。《中观根本慧论》云：

「以有空义故，一切法得成；若无空义者，一切则不成。」[243]

241 译者注：此词的原译是「因缘」。

242 德格版，经，宝积，ཀ卷，第六品，38正页；对勘本版，书号41，96页。藏译与汉译稍有不同。汉译原文：北凉天竺三藏昙无谶译《大方等大集经·第十二无尽意菩萨品》（T.13.397.116c.3）：「见因缘则见法，若见法者则见如来。」

243 德格版，论，中观，ཙ卷，第二十四品，第14句偈颂文，15正页；对勘本版，书号57，36页。汉译来源：鸠摩罗什大师翻译的《中观根本慧论》（T.30.1564.33a.22）。

谓论空者方可合理成立一切名言作用。总之，无丝毫自性有，自宗仍可以量成立业果等一切作用，无须仅依他派而建立其宗破立。[244]因为决定缘起法，愈强烈发起非自性有的决定。空性与缘起相辅相成，即是空性故，只剩成立观待的选项，又观待故非自性有，从而由空建立现相，亦仅依现相成立自性空。所以，空相与现相不相违；承许诸法非自主有、自性有故，建立胜义谛应理；依赖他法并以量成立彼义故，建立世俗谛更是应理。如吉祥月称等师，方为唯一否定名言中有自相的大中观师。

244 译者注：应成派自宗可立自派的破与立，应成派的破与立并非只是随他宗的见人说人话而已。

第八品·
建立佛教量学

甲一、总说圣域印度的量学

量学是古老佛教典籍所述的五明之一，异名是「因明」，细说所知境、能知具境量、知境途径之因相，以及识如何知境等要义。在圣域印度，量学是很早期便已兴盛的学科。一般而言，以因相如何生起知境量、该量所依因相要具备什么特征、所立与能立之间有何相属、建立所知境、识如何知境、声音与分别心的趋境之理、具境识里有什么其他种类的心识等，这类量学的诸多要义，都是多数圣域印度的非佛教与佛教双方著名的随理论师们所一一探究的内容，进而藉此建立自宗。

根据当今某些历史专家的研究，圣域印度的第一本推理论著，是遮罗迦学者所造医典第三章节中的推理四十四句义；胜论派的「六句义」之词也是由此而成。然而，一般普遍认为，外道自宗的最初量学或推理论著，则是正理派导师瞿昙仙人所造的《正理经》。《正理经》所说十六句义——量、所量、疑、目的、譬喻、宗义、支分、思择、决了、论议、诠释、坏义、似因、曲解、似诤、堕负[1]——皆被怙主龙树的《精研论》一一破除。由此可知，正理派的

1 可参考《佛法哲学总集·上册》的「丙一、总说十六句义」。

论述早在很久前就已兴盛。依《正理经》，正理派将量分为现识、比度、教言、譬喻四类，并建立成立语的五种支分等义。

外道数论派的量学依据典籍为《自在黑续》、《六十续》[2]、《金七十论》[3]、《三十学说》[4]、《五十性相论》[5]。[6]《自在黑续》或称《数论颂》云：

「证比及圣言，能通一切境，故立量有三，境成立从量。」[7]

《数论颂》细说量的数量、性质、各量的所证为何，以及量如何成立其境等内容。《数论经》又云：

「先证因与具因之相属，从而得知能周遍之义者谓比

2 རྒྱུད་དྲུག་ཅུ་པ།。译者注：英译《佛法哲学总集·下册》将其译为*Sixty Tantras*，360页。

3 གསེར་བདུན་ཅུ་པ།。译者注：英译《佛法哲学总集·下册》将其译为*Seventy Golden Ones*，360页。

4 གཞུང་ལུགས་སུམ་ཅུ་པ།。译者注：英译《佛法哲学总集·下册》将其译为*Thirty Scriptural Traditions*，360页。

5 མཚན་ཉིད་ལྔ་བཅུ་པ།。译者注：英译《佛法哲学总集·下册》将其译为*Fifty Defining Characteristics*，360页。

6 遍知文殊笑的《宗义宝炬论》（台湾书版，页数76）。

7 瓦拉纳西版，页数1，第4句偈颂文。汉译来源：《金七十论》（T.54.2137.1245c.23）。

度，领悟彼义士夫则具比度识。」[8]

量之所依的成立语、如何成办因相，以及依彼如何发起比度识等义，都是《数论经》所说。

胜论派量学的主要依据则是《胜论经》。其论说因、果、结合相属于一义、相违等义为因相之理，又广释依何理成立声乃虚空之德等内容。那么，《数论经》与《胜论经》又是何时撰著的呢？对此众说纷纭，但我等认为，西元二世纪时已有诸多论典以印度文撰写，故而造《数论经》与《胜论经》的时间也应在当时。

伺察派的量学典籍则是以阿阇黎耆米尼造的《弥曼差经》为主。尤其从西元七世纪阿阇黎鸠摩梨拉婆吒造《颂释论》起，蓬勃发展了伺察派的量学。当代称为「Jain」或是耆那派的量学依据，我等认为，是据说由阿阇黎巴德拉巴夫[9]所造的《十护时经》[10]，以及八世

8 《数论经》第1卷，第100颂。汉译大藏经内并无此译。

9 རྣམ་པར་དུས་སྐྱང་བའཆྱེའི་མདོ། Daśavaikālikaniryukti。

10 བཟང་ལག *Bhadrabāhu*，西元前四世纪。

纪的阿阇黎悉檀舍那 · 迪伐迦罗[11]所著的《入正理论》[12]。

自西元五世纪佛教的著名量学大师陈那起，佛教量学如日方升，可是早在此前，佛教已经高度发展了与量学有关的研究，这点可从阿阇黎龙树《回诤论》及其自释与《精研论》得知。不仅如此，许多的大乘经也都建立了四理的论述[13]，特别是《解深密经》还针对四理中的证成理另行解释。此外，关于成立人无我的诸多因相要义，也都在阿育王时代结集的三藏、现存于巴利文的《杂难经》（*Kathāvastu*），以及一切有部的《阿毗达磨识身足论》等典籍中提及。阿阇黎无著的著作中，《本地分》阐释了比度的分类及譬喻；《声闻地》揭示了四理论述；《大乘阿毗达磨集论 · 论议品》述说了具五支成立语，以及量分为现量、比度、教言量三类。[14]据说世亲有

11 ཀྲྀདསིདྷིནར་སོ། Siddhasena Divākara。

12 ཀྲྀདཅཱིདྷི། སིདྡྷ་སེན། *Siddhasena*。

13 译者注：法尔理、观待理、作用理、证成理。相关细节可参考《佛法科学总集 · 上册》的「三、佛教的基法真相或科学」。

14 译者注：《大乘阿毗达磨集论 · 论议品》云：「能成立有八种：一立宗、二立因、三立喻、四合、五结、六现量、七比量、八圣教量。」成立语的五支是前五者；现量、比度、教言量是后三者。

造《论轨》[15]、《论心》[16]等论，所以我等认为，阿阇黎世亲也曾另撰量学典籍。

佛教阿阇黎陈那仔细研究《数论经》的句义后，建立八句义于自宗。一、决定自识所知之方便——正现识。二、正比度有二，以及彼二的各个谬处为何。三、见似现识。四、见似比度有二。为决定自识所知后而摄受他人，故说后四者：五、他义比度或是正成立语。六、正驳理有二，以及彼二谬处。七、见似成立语。八、见似驳理。陈那建立如是八句义的著作有：《观总相论颂》[17]、《观正理论》[18]、《观胜论论》[19]、《观数论论》[20]、《观所缘缘论》、《观三世论》[21]、《因明正理门论》[22]、《风类论》[23]、《因门论》

15 རྩོད་པ་སྒྲུབ་པ། *Vādavidhi*。

16 རྩོད་པའི་སྙིང་པོ།。

17 སྤྱིལ་བརྟག་པ། *Investigation of the Universal Sāmānyalakṣaṇaparikṣā*。

18 རིགས་པ་ཅན་པ་བརྟག་པ། *Investigation of the Nyāya System Nyāyaparīkṣā*。

19 བྱེ་བྲག་པ་བརྟག་པ། *Investigation of the Vaiśeṣika System Vaiśeṣikaparīkṣā*。

20 གྲངས་ཅན་པ་བརྟག་པ། *Investigation of the Sāṅkhya System Sāṅkhyaparīkṣā*。

21 དུས་གསུམ་བརྟག་པ། *Investigation of the Three Times*。

22 རྩད་ནས་རིགས་པའི་སྒོམ། *Hetuvidyānyāyadvāraśāstra*。

23 རླུང་གི་རབ་དབྱེ། *Classification of the Winds*。

（*Hetumukha*）[24]、《入量理门论》[25]、《因轮论》[26]。陈那所造具六章节的《集量论颂》及其自释，更是一切后起佛教量学的始祖，从而建立无误推理句义以及量学的诸多要义。[27]

继阿阇黎陈那后，又有外道胜论派的阿阇黎钵罗奢思波陀（西元六世纪末）、正理派的阿阇黎乌底耶塔加罗（西元六世纪）、伺察派的阿阇黎鸠摩梨拉婆吒（西元七世纪左右）、耆那派的阿阇黎摩拉瓦丁[28]等外道量学大师。这四位论师在反驳阿阇黎陈那的量学诸多要义后，撰著了成立自宗合理的量学典籍，从而高度发展圣域印度的量学宗义。我等认为，阿阇黎陈那的亲授弟子自在军[29]虽造了《集量论颂》的注释，现今却不见此释。

众所周知，在圣域印度的量学历史中，最具丰功伟业的论师之

24 དེ་ཏུ་སྨྲ་བ་སྟེང་གི་རྩོད་པ་སྒོམ། *Introduction to Logic Hetumukha*。

25 རྩད་ནས་རིགས་པ་ལ་འཇུག་པའི་སྒོམ། *Introduction to Entering into Valid Reasoning*。

26 གཏན་ཚིགས་ཀྱི་འཁོར་ལོ། *Drum of a Wheel of Reason Hetucakraḍamaru*。

27 《阿阇黎陈那的量学汇集》（སློབ་དཔོན་ཕྱོགས་གླང་གི་ཚད་མའི་གཞུང་ལྡོག་པ་བཏུས།，印度要义文集，量，第一品）的序文中，记录了当今阿阇黎陈那仍剩哪些著作。译者注：藏文《阿阇黎陈那的量学汇集》的作者，是观音尊者首席英文翻译剑桥博士图登锦巴格西。

28 མ་ལ་བ་དེན། Malavādin。

29 དབང་ཕྱུག་སྡེ། Īśvarasena。

一是阿阇黎自在军的弟子——吉祥法称（西元七世纪）。阿阇黎法称为广泛诠释《集量论颂》及其自释的内容，造七量论。七量论中，广释是《释量论》，中释是《定量论》，极略释是《正理滴论》。彼三论因完整诠释推理八句义，故是如身之论；《因滴论》、《观相属论》、《成他相续论》、《诤正理论》只有诠释八句义的某些部分，故是如支之论。其中，《因滴论》特别说明难解的因相定义，故而是从《释量论·自义品》所延伸出来的论著。《观相属论》及其自释则是从《释量论·自义品》中的因法[30]相属之诠释所延伸，而且《观相属论》及其自释另说因法相属非胜义有、是世俗相。

《释量论·现识品》决定色等是唯识时，问：自身所见敌方若是自心体性，述说成立语的对象——他人相续——岂能应理？《成他相续论》为破此驳说道，色等并非与能见之识是质体相异，然而，成立他人相续仍合理。从《释量论·他义品》所延伸的《诤正理论》则又另释，述说成立语和习彼语之理的立敌两方定义为何、彼二的诤论之理、诤论的性质是理驳、建立应成以及彼之谬处——似破——的分类为何等内容。

30 译者注：因相与所立法。

总之，吉祥法称的七量论，特别是其中闻名遐迩的《释量论》，不仅依理建立阿阇黎陈那的量学理路，更清楚点出阿阇黎陈那尚未清楚解释，或虽解释却未细说的内容。像是阿阇黎陈那虽示正因的定义是三相，却未细说「正因事例的果正因、自性正因、不可得正因，皆具三相定义」的决定量。阿阇黎陈那又说，正因需要因法无则不生的相属[31]。此时，阿阇黎法称补充广说，这种相属决定分为「生起相属」与「同性相属」两种，而且正因决定分为果正因、自性正因、不可得正因三者，极其广泛建立彼等量学之难解要义。不仅如此，外道阿阇黎钵罗奢思波陀、乌底耶塔加罗、鸠摩梨拉婆吒、摩拉瓦丁等师，针对阿阇黎陈那的量学总义，尤其是成立排他论之理等的种种责难，皆被阿阇黎法称所反驳，并持阿阇黎陈那的观点为法称自宗的合理立场，令佛教量学提升到至高境界。

西元七世纪末的阿阇黎帝释慧造《释量论》后三品的注释，帝释慧的弟子阿阇黎释迦慧（西元七世纪末至八世纪初）也撰《释量论》的注释。此外，释迦慧的弟子阿阇黎律天、阿阇黎智作护、阿阇

31 译者注：以「声有法，是无常，是所作性故」的论式为例，其中的「因法无则不生之相属」是指「若无所立法无常，则不生因相所作性」的关联（相属）。

黎法上、阿阇黎大慧[32]、阿阇黎贾马日[33]、阿阇黎解脱源藏[34]等，也皆注释七量论任一。尤其当阿阇黎陈那与吉祥法称的某些量学立场被一些外道的量学论师所破时，相关的一一回复又由西元八世纪佛教阿阇黎寂护所造的闻名著作《真如集论》或称《广量论》[35]，以及其弟子阿阇黎莲花戒的《真如集论释》所揭示。这两部论典独立出研究声义的章节，并于该章节中细说关于排他论的驳斥与答复。不仅如此，阿阇黎大慧或称乐喜（西元十世纪）造《释量论·第一品自释注》[36]、《成立相属》[37]、《成遮论》[38]。阿阇黎贾马日（西元十一世纪初）也造《初愚趋理论》[39]、《择如来教典论》[40]、《抉择法与有

32 བློ་མཆོག་སོ། Mahāmati。

33 ཇ་རི། Jamāri。

34 ཐར་པའི་འབྱུང་གནས་སྐྱབས་པ། Mokṣākaragupta。

35 རྟོག་ཞིབ།。

36 རྣམ་འགྲེལ་ལེའུ་དང་པོའི་རང་འགྲེལ་གྱི་འགྲེལ་བཤད།。

37 འབྲེལ་པ་གྲུབ་པ།。

38 སེལ་བ་གྲུབ་པ།。

39 བློ་ཕ་འཇུག་པའི་རྟོག་གེ།。

40 བདེ་བར་གཤེགས་པའི་གཞུང་རྣམ་པར་འབྱེད་པ།。

法论》[41]、《抉择因相真实义论》[42]。于现有的丹珠尔中可见到彼等论师所撰的众多典籍。

那么，圣域印度中世世代代的先后内外诸师，极其广泛建立量学的目的为何呢？士夫成办希愿就要依赖正量，毕竟士夫所厌的种种痛苦都是源于不知真相为何；若得正量，将由量正确得知何谓取舍之处，所以正量是成办希愿的关键要素。这正是为何吉祥法称在《定量论》一开始便云：

「选择利益及不利益、获得及舍弃者，乃由具有正智先行故，为显示于诸不善巧者而造此。」[43]

同理，《正理滴论》亦云：

「士夫成办诸事，正智必须先行，故于此处，当叙述之。」[44]

41 རྩོལ་བ་རྩོལ་བ་མེད་གཏན་ལ་དབབ་པ།。

42 གཏན་ཚིགས་ཀྱི་དེ་ཁོན་ཉིད་གཏན་ལ་དབབ་པ།。

43 德格版，论，量，ཅི།卷，第一品，152背页；对勘本版，书号97，614页。汉译原文：刚晓译《定量论》，8页。

44 德格版，论，量，ཅི།卷，第一品，231正页；对勘本版，书号97，812页。汉译来源：杨化群译、北塔藏文班及刘晓丹编校、云丹审核的《正理滴论》。

甲二、观察量的数量及其性质

前已略说圣域印度的量学，这个章节将概述佛教量学。圣域印度与西藏量学家都有注释阿阇黎陈那与法称的主要著作——《集量论颂》与《释量论》。我等认为，这些注释的内容整体上可归类为量的数量、量的性质、量的所知、破果邪念等大纲要，此处将依循这些大纲而解说。如阿阇黎律天的《正理滴论广释》[45]云：

「正知除四邪念故，当无误证知。四邪念谓数量邪念、自性邪念、行境邪念、于果邪念。」[46]

论就去除关于量的数量、性质、行境、果的四种邪念而建立量学要义。先对量的数量进行检视。圣域印度其他派系的量学家们对于量的数量，分别持有是唯一、有三、有四、有五、有六等不同立场，如阿阇黎解脱源藏《推理论》[47]云：

45 རིགས་པའི་ཐིག་ལེ་ཞེས་བྱ་བ། *Nyāyabinduṭīka*。

46 德格版，论，量，ཐི卷，第一品，3背页；对勘本版，书号105，7页。汉译大藏经内并无此译。

47 རྟོག་གེའི་སྐད། *Tarkabhāṣā*。

「『二相』之词，谓去除一、三、四、五、六之邪念。如是，顺世派（Cārvāka）言量仅有一现识。数论言现识、比度、声成。正理派言现识、比度、声成、近知。乌底耶塔加罗言现识、比度、声成、近知、义准。伺察派言现识、比度、声成、近知、义准、非事物。」[48]

第一者——顺世派——主张量只有单一的现识，像否定世间彼岸[49]等的理由是当今现识仍不见故。顺世派认为，量只有单一的现识，无须他量。阿阇黎莲花戒的《真如集论释》云：

「世间对岸等皆是依他成立，然非现识之他量亦是非有。」[50]

外道数论派在现比二量之上，再加声成。正理派在彼三之上，再加近知譬喻。乌底耶塔加罗在彼四之上，再加义准。伺察派在彼五之上，再加非事物之量。遮罗迦在彼六之上，再加理由量、无缘量、

48 德格版，论，量，ཞི卷，第一品，338正页；对勘本版，书号106，937页。汉译大藏经内并无此译。

49 译者注：如前注所说，「世间彼岸」是直译，意思是前世或后世。

50 德格版，论，量，འི卷，第27品，90背页；对勘本版，书号107，1209页。汉译大藏经内并无此译。

聚支量、传言量、念想量，承许共有十一。应知彼等各自性质、为何安立彼等是量等相关内容，已在《佛法哲学总集·上册》各派宗义的章节中揭示。

关于量的数量为何？众说纷纭，而佛教量学的创始人阿阇黎陈那父子的观点是，量的所知决定分为自相与共相二法，所以决定了知彼二法之量亦分为二：一、以自相为所取境的现量。二、以共相为所取境的比量，如阿阇黎陈那《集量论颂自释》云：

「『现与比是量，二相是所量』……何故量唯二种耶？曰：由所量唯有二相，谓自相与共相。缘自相之有境心即现量，现量以自相为所现境故。缘共相之有境心即比量，比量以共相为所现境故。」[51]

吉祥法称诠释其义时，如《释量论》云：

「所量有二故，能量唯二种。」[52]

51 德格版，论，量，ཇི卷，第一品，14背页；对勘本版，书号97，58页。汉译来源：法尊法师译编的《集量论颂略解》。

52 德格版，论，量，ཇི卷，第三品，第1句偈颂文，118背页；对勘本版，书号97，526页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

前文细说，量决定分为现识与比度两者，因为其所量决定分为自相与共相两者。阿阇黎法称强调，量的所知没有第三选择，故决定分为两类，因此，能知的量也无现比之外的第三选择。《释量论·现识品》云：

「除现不现外，余所量非有，故由二所量，许能量为二，见二所量故，除遣三一数。」[53]

经由现识的现知与比度的推知，建立了量的所知，所以能知量的数量决定分为现比两种，这是阿阇黎陈那的意趣。于所知的分类中，不见自共二相之外的第三类，所以非现识与非比度的第三种量，是非有、被量所破。此故，顺世派等外道所许的唯一量，以及其他派系所说的声成、近知譬喻、义准等第三量，也都被量所破。

《释量论》依四理决定量的所知分二。论云：

「能否作义故……同不同性故，声境非境故，若有余因

53 德格版，论，量，ཇི卷，第三品，第63句偈颂文，121背页；对勘本版，书号97，513页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

由，有无觉心故。」[54]

生自果之作义者是自相；反之，非此作义者是共相。量知境时，显现该境之识于其境产生相同显现，[55]是共相；反之，显现该境之识于其境产生不相同显现，是自相。如同是声境，是显现该境之识的所见，是共相；反之，是自相。仅凭表达与阐述等其他助因便可产生执自之识，是共相；反之，若不从尔之体性有，便不生执尔识，是自相。量决定分彼二类是大扼要。以上概要，如《释量论庄严疏》云：

「唯现识与比度所行境是不颠倒智之所量，余者皆非，谓共与别之体性，故无余知相。」[56]

阿阇黎智作护又说，依自证现识成立量的境有共自二相。《释量论庄严疏》云：

54 德格版，论，量，ཇི་卷，第三品，第1句偈颂文，118背页；对勘本版，书号97，526页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

55 译者注：如见瓶分别心，将瓶子的影像（瓶总）与瓶二视为相同而见其境。

56 德格版，论，量，ཉི་卷，第二品，155背页；对勘本版，书号99，1144页。汉译大藏经内并无此译。

「此说唯依现识至极成立两种境相。证知同与不同乃识本身之法，而彼亦由自证现识成立。」[57]

量的性质或性相为何呢？量的梵语是「prāmaṇa」，此词相应多义，但量学典籍中的「prā」是「初」，「maṇa」是「证」。因此，初证往昔未知义是量。彼义如《释量论》云：

「显不知义尔……」[58]

或者，「prā」是「paramārtha」，谓至上、最胜，而「maṇa」是「证」，所以于尔所量，量是至上无欺的知者，如《释量论》云：

「量谓无欺智。」[59]

总之，初不欺识是量的性质。量学典籍说，其中的「初」字排除已决识是量；「不欺」排除伺察识、疑识、颠倒识等为量；「识」

57 德格版，论，量，ཉི་卷，第二品，157正页；对勘本版，书号99，1148页。汉译大藏经内并无此译。

58 译者注：《释量论》，第二品，第5句偈颂文。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

59 德格版，论，量，ཇི་卷，第二品，第1句偈颂文，107背页；对勘本版，书号97，500页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

字排除眼根色法是量，如阿阇黎智作护的《释量论庄严疏》云：

「『量谓无欺智』总示量之性相。量乃无欺者，有量则成立所量，抑或，是欺则反彼故。」[60]

《释量论》所说量的性相中，「不欺」是什么意思呢？吉祥法称的亲授弟子阿阇黎帝释慧各别结合了境与具境两者而释其义，即不欺于何义与不欺者为何，这是重点。阿阇黎帝释慧的《释量论帝释慧注释》云：

「论云：『量谓无欺智』。行欺诳故，是『欺』，何识有彼则是欺者。无欺者乃不欺者，谓于何处无欺之义也。不欺谓遍立趋入，成立境自尔能力；希求义的无欺体性是境法，证彼的无欺识是具境法，何识具彼法，谓不欺识也。」[61]

60 德格版，论，量，ཉི卷，第二品，2正页；对勘本版，书号99，770页。汉译大藏经内并无此译。

61 德格版，论，量，ཏི卷，第二品，1背页；对勘本版，书号98，3页。汉译大藏经内并无此译。

不欺识遍立[62]安住于境并成立境，故不欺识之境亦是不欺，如《释量论》云：

「安住能作义，不欺……」[63]

如现量所见——火具能烧作义，事实上，火具有能够燃烧的作用。还有，于无增益之境的无欺识也是不欺，如《释量论》云：

「显不知义尔……」[64]

明显往昔未知义，量依自力断除自境上的增益。安立不欺具境、不欺识、不欺声、不欺士夫、不欺根等，皆是应理。

阿阇黎法上解释量性相中「不欺」之义时说，量的希求境分为所取境与所趋境二。阿阇黎法上对所谓「量不欺于境」的阐释主要是依《因滴论》所说内容——量是具果之决定，即于自境的决定皆会

62 译者注：周遍立断的缩写，即决定之义。

63 德格版，论，量，ཏི卷，第二品，第1句偈颂文，107背页；对勘本版，书号97，500页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

64 德格版，论，量，ཏི卷，第二品，第5句偈颂文，107背页；对勘本版，书号97，500页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

被量所得，以及获得量的所示之义。像以烟之因相推理有火的比度，于自之所取境是错乱识，但于自之所耽境——得火——却是不欺，故得量的所示之义。正因如是要义，必须视其为量。反之，执阳焰为水之识只能是错乱识，其识的所示义是不可获得的，所以不能安立为量，与前者有着巨大差异。总之吉祥法称说，不欺是量的定义，对此意趣阿阇黎法上不仅给予了详细的诠释与研究，也著作了《量考察广论》[65]与《量考察略论》[66]，提出了一些崭新的重要观点。我等认为，若于此章节稍微引用《量考察略论》的原文，将会有助厘清。阿阇黎法上的《量考察略论》云：

> 「量是不欺识。不欺谓至极显示与获得作义事物。得谓依示故而趋入所趋境，是以至极显示量之作用乃得支[67]，即现见或特别耽着现识的至极示义，以及不见无谬因相决定的比度所示。」[68]

65 ཚད་མ་བརྟག་པ་ཚིག་བཅད་པ།。

66 ཚད་མ་བརྟག་པ་རྒྱུད་པ།。

67 译者注：直译是「得支」。根据前后文，此词的意思是「获得的条件」。

68 德格版，论，量，ཞེ卷，221背页；对勘本版，书号106，601页。汉译大藏经内并无此译。

论说，量性相中的不欺之义，是指获得至极所示的作义事物。显示自之所趋境就是获得的意思。如何显示所趋境？显示分两种不同类别：现见识的所示之理，以及不见识比度的所示之理。《量考察略论》依此概说不欺之义。细说其义时，如前述，将量之境画分为所取境与所趋境，或决定之境为二后，以辩论的方式研究并建立为何量境不欺。阿阇黎法上的《量考察略论》云：

> 「遍立是耽非取。思不欺，故虽谬仍为量。言『思』谓现求，意指为耽。依如是耽而得为不欺。耽是量之作为，故可无疑成办。何事无疑成办故，彼识成量。无疑成办亦称为『果』，故量是具果之耽。言『量是具果之决定』的『决定』谓建立、谓耽。此处之耽谓得支、谓趋入具果者，即趋支故，得支之耽乃量也。是趋因故，得支之耽是量，且其境是未知[69]。若知，能得者将是异法，所知事物亦从他识所得，故已知具境将成为量。以耽而得，故士夫趋事物、得事物。因此，于第二、第三刹那不得

69 译者注：直译是「是不知的具境」。这段话的意思是：量是具境，而其境则是之前未知之境。

昔无事物，故非量也。」[70]

假设这么反驳：如果量的不欺义是指获得自识所趋境的决定，那么，现量获得自识所趋境不应理，毕竟现量只住于一刹那。同理，比度也是，所以现识与比度都不可安立为量。《量考察略论》提出如是检视。阿阇黎法上的《量考察略论》云：

「若得支之耽是量之作为，那么，现识则非量，彼无量之作为故。若念，由现识起立遮念想，此乃量之作为。（驳：）此与量之作为相异，故不应理。此外，若作为是果，（汝）应成周遍否定（因与）果是相异之说。若是如此，称『现识』将成极为牵强之说，比度亦成非量。（问：）量之作为是得支之耽，比度仅住于一刹那故，比度则非得支性之耽，此时，比度岂能成为得支之耽？若生非比度之其余念想，那么，依何而得彼念想？（回应：）得后片刻的究竟比度等聚是量？抑或唯有得后片刻的念想是量，而非比度？以上乃现识与念想之论述。

70 德格版，论，量，ཞི卷，224正页；对勘本版，书号106，607页。汉译大藏经内并无此译。

故于此处将释：若知有法被周遍，则无疑决定能遍，此乃比度作为，其余念想之作为仅是行[71]性。如是，观察一切根识皆灭时，随自我能察之见识或见周遍有法，经历『具相属性的有法不由余法决定证知』，故而决定念想行为仅是检视。除彼本身作为外，应视胜识所见一切皆是他识随同品与异品所见。『我见此』之决定见于分别中是胜识；念想不见彼义，却是检视。分别断自行为之检视，随见之作用后而见。何时有现识作用——见，尔时有能立境相之现识；何时具相属者其他分别见其他相属，尔时是比度之作用。何时有此，尔时有彼，此乃比度至极所示；见其他相属而至极显示所趋境者，非其他念想所能。因此，一切具见作为之念想，皆是未衰行之见、至极显示之量；一切随比度作为，皆是未衰行之比量故，得者乃现识与比度也。如是，随比度自身所得与相顺决定而立此念、彼念，应知现识亦是如此。此说应理，任一显示所趋境者皆是量，且显示所趋境者本身亦是显示所趋境者之知者。同理，所示是所趋，且所示是

71 译者注：直译是「行」。英译《佛法哲学总集 · 下册》译其词为「经历」（experience）。

知所示者。」[72]

总之，阿阇黎法上表示，量境分为所取境与所趋境两者，因为量的作为不是以「取境」[73]，却要以「决定境」而成立。依此建立吉祥法称说「量是具果之决定」的合理性。《量考察广论》云：

「于识，至极安立的所趋境为何？即识所耽之一切义，希求令士夫趋入彼义故。证知之义非取。以知之理成为所趋境，故称『识之所趋境』。何为耽者则得彼识所趋之境，不决定则不趋故。如是，识趋入此义，却不以生成作义之方便而得义，异于不能行走之士夫依扶手而行。不知所趋境，则不能趋，近示其境故。示义亦谓胜耽也。此故，趋入某义者仅谓以识决定，决定亦是趋入，且由彼识趋入故，言『量是具果之决定』也。

显示此趋作为是决定，故说（得）未知境识是量。如是，若趋之作为异于决定，某一证知之义将由其他强行

72 德格版，论，量，ཞི卷，224背页；对勘本版，书号106，607页。汉译大藏经内并无此译。

73 译者注：量学中的「所取境」是显现之境、所见之境的意思，所以此处的「取」是「见到」。

趋入而得，而此趋入之得者是量，故量亦为（得）已知境识。仅知是趋时，[74]以知彼事物故，士夫方可趋入彼所趋境，故成得者之量。余者不得昔无之义，故而非量。无决定时则无余方便，故不趋入则非所趋境，亦是不得，无余方便故。此故，论说现识与比度决定且得所趋境故，无异皆为具事物境之量。不决定者，谓现识以见而取，却不立为现量；不决定者，以非所趋境，故不能得。总之，以执义而言非量，唯执本身非得支故。得量之所趋境仅是决定之义，而非仅取。」[75]

我等认为，《量考察论》细说量是不欺之义，实乃大要义，故于此处广泛引用《量考察论》。然而，吉祥法称在《释量论》及《定量论》中说，现识是不决定的体性，[76]而阿阇黎法上却说，决定自识

74 译者注：直译为「若仅知是趋」。印度大教典的藏译里，有时「若」字是「时」的意思，而非「如果」的意思。

75 德格版，论，量，ཞི卷，205背页；对勘本版，书号106，556页。汉译大藏经内并无此译。

76 如《释量论自释》云：「以现量为不定等。」《定量论自释》云：「若尔，今者云何不决定现量之体性成为语言？」译者注：前引文的汉译源于法尊法师的《释量论略解》，后引文的汉译源于刚晓译《定量论释义》，88页。

的所趋境才是量的不欺义。因此，阿阇黎法称的作品与彼二论[77]如何不相违之理，仍要再探究。

甲三、建立现量

乙一、总说

以上略述量的数量及其性质的观察后，接下来将个别说明二量。先以现识的性质与分类建立现识。阿阇黎陈那《集量论颂》及其自释中明确记载，古老圣域印度的宗义论师们对于现识性质的所持立场，论云：

「诸劫毗罗派，许耳等转，是为现量。数论派说，耳、皮、眼、舌、鼻等，由意加持，能于境转，谓于现在之声、触、色、味、香等如次缘取，是为现量。」[78]

数论派承许，色法眼根等趋入境色等义，是现量。胜论派则说，根与境两者之间的相属之质是现识。《集量论颂自释》云：

77 译者注：《量考察略论》与《量考察广论》。

78 德格版，论，量，ཇི卷，第一品，21背页；对勘本版，书号97，75页。汉译来源：法尊法师译编的《集量论颂略解》。

「胜论派经说，且唯由系属所成，彼于实为现量。」[79]

关于正理派的立场，如《集量论颂自释》云：

「诸正理派者说，根义和合所生识，非作名言，无有迷乱，耽着为体，是为现量。」[80]

谓根境和合所生的耽着自境之分别识，是现量。外道伺察派则表示，结合根与现有自境所生之识是现识。《集量论颂自释》云：

「诸观行派说，与有正结合所生士夫之根觉，是为现量。」[81]

伺察派还特别表示，唯有一开始专注于境的刹那识是离分别，其余现识都只是分别。关于音中梵[82]的立场，如阿阇黎莲花戒的《真

79 德格版，论，量，ཇི卷，第一品，19正页；对勘本版，书号97，69页。汉译来源：法尊法师译编的《集量论颂略解》。

80 德格版，论，量，ཇི卷，第一品，2背页；对勘本版，书号97，33页。汉译来源：法尊法师译编的《集量论颂略解》。

81 德格版，论，量，ཇི卷，第一品，25正页；对勘本版，书号97，83页。汉译来源：法尊法师译编的《集量论颂略解》。

82 སྒྲའི་ཚངས་པ་འཇིག་རྟེན་པ་ śabdabrahma。

如集论释》云：

「一切识随声，世间无余识，是故一切识，具声极为实。」[83]

谓主张一切识的种类都是随声而趋入，现识也是如此趋入，故说现识是分别。阿阇黎陈那自宗的立场为何呢？《集量论颂》云：

「现量离分别，名种等合者。」[84]

远离分别——区分名称、种类、特征、作用、材质等差别——之识，是现识的性质。阿阇黎法称于此之上再加「无错乱」。法称自宗的现识性质是，离分别的无错乱识。《定量论》云：

「不由目翳、迅旋及乘舟之干扰等生起错乱并无分别智者为现量。」[85]

83 德格版，论，量，ཇ，第五品，185正页；对勘本版，书号107，483页。汉译大藏经内并无此译。

84 德格版，论，量，ཅ卷，第一品，1背页；对勘本版，书号97，3页。汉译来源：法尊法师译编的《集量论颂》。

85 德格版，论，量，ཅ卷，154正页；对勘本版，书号97，618页。汉译原文：刚晓译《定量论》，37页。

《集量论颂自释》没有直接在现识的性质中提及无错乱，实际上，阿阇黎陈那却许现识必须是于自识所现境不错乱。阿阇黎陈那《集量论颂自释》云：

「此说七种似现量……第七种是无分别、迷乱心，如见阳焰误为水等之有分别迷乱心。」[86]

阿阇黎陈那说，将阳焰误为水的离分别之谬识是见似现识。这意味着正现识必定是不错乱，间接影射其义。

一般来说，无错乱必定是离分别，那么，为何要在现识的性质中，各别揭示「离分别」与「无错乱」两词，莫非有特殊目的？阿阇黎法上的《正理滴论大疏》云：

「何故说此二别？答：言『无错乱』谓斩断翳者谬识故；言『离分别』谓斩断比度故。」[87]

86 德格版，论，量，ཅ卷，第一品，16正页；对勘本版，书号97，256页。汉译来源：法尊法师译编的《集量论颂略解》。

87 德格版，论，量，ཉ卷，4背页；对勘本版，书号105，256页。汉译大藏经内并无此译。

若仅离分别是现识，将有「眩翳者见发的根识成为现识」之过，为破此过揭示「无错乱」；若许仅不错乱于自识所现境是现识，将有「比量成为现识」之过，为破此过揭示「离分别」。

乙二、如何成立现识是离分别且不错乱

阿阇黎法称的《释量论・现量品》中，依据理路极其周密地建立现识是离分别。就以阐述现识是离分别的内容而言，《释量论》一开始依现识成立其义，再结合理路用比度成立其义。特别是，以根现识为例，一一详尽破除根现识为合义分别及合声分别[88]后，再以根识是离分别作为结论。之后，为破他宗所持「根识是分别」的立场，提出「应成一切识必是分别，故执色识无其领纳者」之过。还有，忆念前要有领纳，故有「应成不可能忆念过去」、「应成不可能有见自相识」之过等，广说破除之理，善破他宗。应从《释量论》及其注释与再注释等，详知其义。这个章节将对现识是离分别的论点，概说阿阇黎法称所释二义——依现识成立与依比度成立。初者如《释量论》云：

88 译者注：结合义总的分别心与结合声总的分别心。

「现量离分别，即由现量成。众分别依名，是各别自证。」[89]

成立执色现识等离分别识，可依领纳尔等的现识所见。为什么呢？《释量论》的成立之理如下：士夫的所有分别心皆依名言，并要以声义为所现境，而根识等一切现识的所现境必定是自相。分别心与现识会有各自的显现境相，这点可由各自的自证现识得知。此外，自身相续中的根现识是离分别，这也可依该识的领纳者成立。《释量论》云：

「从一切摄心，内体不动住，眼见诸色时，彼觉是根生。仍少起分别，了我此分别，于前说分位，根知则无彼。」[90]

散动于一切境上的分别心，即内在体性的动摇分别皆被收摄时，仍有见各类诸色的眼识。事实成立，彼眼识是从尔之不共增上缘

89 德格版，论，量，ཇི།卷，第三品，第123句偈颂文，123背页；对勘本版，书号97，10页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

90 德格版，论，量，ཇི།卷，第三品，第124-125句偈颂文，123正页；对勘本版，书号97，537页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

色根所生的根识，却非分别。若说：收摄散动于一切境上时仍有分别。反驳：若是如此，收摄而唤醒后，依忆念心而稍做此念：「当我在收摄时是如何生起分别？」此时当知「我生这般或那般的分别」，然不可得如是知。

关于依比度成立根识是离分别。《释量论》云：

> 「一所见差别，于余则不见，非离于彼别，有异体余总，各异觉无故……[91]于无根用者，他语不现故，非未作连系，应自能知故。」[92]

若根识是分别，根识应与结合名言而见境相的分别相似，然不应理。根识是以自相为所取境之识，而这种自相的特殊境是不可能随声事物之力而趋入。论依此理成立根识是离分别。

以上为现识乃离分别之理，那么，现识是不错乱之理又是什么呢？一般而言，错乱于自识所现境就是错乱识。怎么错乱呢？以知声

91 德格版，论，量，ཅི།卷，第三品，第126句偈颂文，123正页；对勘本版，书号97，537页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

92 德格版，论，量，ཅི།卷，第三品，第132句偈颂文，123背页；对勘本版，书号97，537页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

是无常的比度为例，因为彼识颠倒于所现境，或彼识所见不同于真相，所以错乱于所现境。以执声是常的分别为例，不仅错乱于所现境，更是颠倒于所趋境，或彼识所执不同于真相，所以是错乱于所趋境的颠倒识。总之，错乱于所现境的心识可分顺谛与违谛两类[93]。

这种错乱识于自境任一产生错乱，其因可分究竟谬因与暂时谬因两类。颠倒于所知真相的执着及其习气是究竟谬因，导致意识分别之所现不同于真相，颠倒于所现境。那么，眼翳等暂时谬因如何使根识、离分别意识等错乱呢？阿阇黎律天的《正理滴论广释》云：

> 「论说『未被眩翳、速转、乘舟混乱等迷惑』，其中『眩翳』谓害于眼目。『速转』谓旋转火轮等。『乘舟』谓以舟乘行也。『混乱』谓风疾、胆疾所致混乱，故不协调。」[94]

论说有随谬因之所依、其境、所在处，以及等无间缘的暂时谬因，且彼等谬因是根识错乱于自所现境的主要助缘。《正理滴论广

93 译者注：「顺谛」谓如尔识所趋，真谛亦顺应其趋境。「违谛」谓不同于尔识所趋，真谛相违其趋境。

94 德格版，论，量，ཅེ།卷，5正页；对勘本版，书号105，11页。汉译大藏经内并无此译。

释》云：

「如是，眩翳之害而见二月。速转生火轮识。以舟乘行见江河彼岸之木行走。风疾与胆疾等混乱故，见事物闪烁。」[95]

《正理滴论广释》又说，经部与唯识共同承许，现识不被四谬因所染，所以现识必能不错乱地获得自境，如论云：

「随经部与瑜伽行部欲撰彼品，二宗亦许得境者具无欺性相，是不错乱。」[96]

还有，根识主要依有否暂时谬因而决定是否错乱。《正理滴论广释》云：

「何生错乱，有彼则误；何处不生错乱，则无有误。眩翳、速转、乘舟、不调等不生错乱时，则不起眩翳、速转、乘舟、不调等误。」[97]

所有现识一定不能由任何前述的究竟或暂时谬因而生，故许现识之所见皆是真相，且是无错乱识。阿阇黎法称的《正理滴论》云：

「现量者，谓离分别，不错乱。分别者，谓混言诠名种显现之识，当离之耳。不错乱者，谓未被眩翳、速转、乘舟混乱等迷惑所生之智。」[98]

至于心识如何依彼等谬因而错乱，相关详细内容可参阅《佛法科学总集·下册》。

现识见自识所现境时，在不混合境、时、性质之上，明见境上所有特征，故现识所见符合真相。阿阇黎祇多梨的《愚趋论》云：

「现取真实作义者乃现识。分别与错乱皆非现取真实性

95 德格版，论，量，ཞེ།卷，5背页；对勘本版，书号105，12页。汉译大藏经内并无此译。

96 德格版，论，量，ཞེ།卷，4背页；对勘本版，书号105，10页。汉译大藏经内并无此译。

97 德格版，论，量，ཞེ།卷，4背页；对勘本版，书号105，12页。汉译大藏经内并无此译。

98 德格版，论，量，ཅེ།卷，第一品，231正页；对勘本版，书号97，812页。在汉文译本找不到该句。汉文译本：杨化群译、北塔藏文班及刘晓丹编校、云丹审核的《正理滴论》。

之作义者。」[99]

现取自识所取境，故是离分别与无错乱。

彼等典籍皆说，现识远离混合声义而执的耽识，远离常执等究竟谬因，远离暂时谬因的所依、其境、所在处、等无间缘等任一的污染。现取自识所趋境者是无错乱识或现识。

根据彼等量学典籍，是现识必定不错乱，故不须一一成立根现识等四种现识是不错乱。成立现识是离分别，故而间接成立现识不是错乱的分别心。离分别错乱识皆是见似现识，其义已于述说见似现识的章节解释，故于一一说明四现识的性质时，只有揭示现识是离分别之理，并无特别提及现识是不错乱之理。

乙三、现识的分类

根现识

现识分四：一、根现识。二、意现识。三、自证现识。四、瑜伽现识。阿阇黎陈那与法称承许现识分四，其关键要义如阿阇黎法上

99 德格版，论，量，ཞི卷，第一品，326正页；对勘本版，书号106，902页。汉译大藏经内并无此译。

的《正理滴论大疏》云：

「为除邪见而示此绝对分支故，应知以『四相』言一切现识，即从根所生、意、自证、瑜伽识四相。有许根为见者，为除此谬，故言初者；从根所生识是现识，却非根。有人遮难意现识，为周遍断除此过而言次者。有人否定心心所自证，为除此过故言第三。有人否定瑜伽现识，为除此过故言第四。」[100]

此处所说现识分四，是依据经部与瑜伽部的立场。

第一、根现识的性质：从尔不共增上缘色根与所缘缘色所生，离分别的不错乱识。以执色眼识为例，是从所缘缘色、增上缘眼根、尔前一刻识的等无间缘三者所生。《集量论颂》依增上缘根而取名为「根现识」，论云：

「是不共因故，彼名由根说。」[101]

100 德格版，论，量，ཉི卷，5背页；对勘本版，书号105，13页。汉译大藏经内并无此译。

101 德格版，论，量，ཅི卷，第一品，1正页；对勘本版，书号97，3页。汉译来源：法尊法师译编的《集量论颂略解》。

色根是根现识的不共因，所以可依色根产生根现识的不共理解，像麦苗所生为麦，由敲打鼓所生的声音名为鼓声。根现识分执色眼根现识至执触根现识五种。

意现识

第二、意现识的性质：从尔不共增上缘意根所生，离分别的不错乱识。其分类如契经云：

「众比丘，知色为二相，待眼意也。」[102]

意现识分二：一、契经所示意现识，如凡夫相续中的执色意现识。二、非契经所示意现识，如他心通。至于有没有意现量呢？自证现识与瑜伽现识都是意现识，故有意现量。《释量论》说，一般凡夫相续中并无契经所示意现量，然而，持非自性有论的应成派则表示，凡夫相续中也有意现量，应知有此差异。

102 此经文虽然著名，量学典籍中却未见明晰指出该经文是属于哪部经典。《入楞伽经释·如来藏庄严论》（德格版，论，经典，第二品，65正页；对勘本版，书号70，155页）云：「薄伽梵曰，比丘，知色识有二相，即名与随名后所生之意也。」此经提及现识分类。

执色意现量有三缘。于意现识的前一刻，即根现识的最后一刹那，是意现识的增上缘与等无间缘。自主生成意现识故，是增上缘；生为领纳性故，是等无间缘。彼二缘只是质体一、返体异。与最后一刹那的根现识同时存在的色法是该意现识的所缘缘。依彼三缘形成了意现识中的境相分、领纳分、执境的能力分，不同的三类。依序，彼等是从所缘缘、等无间缘，以及增上缘所生。阿阇黎法上的《决定量论疏》云：

「言『意』谓仅依意取，诸知乃意故。言『亦』谓摄现识也。根识是等无间，亦是缘，即由彼所生一切，故示因之差异也。根识与彼义是等无间、与彼执是无间断，故示境之差异也。许如是意为现识矣。」[103]

文中的「因」是指增上缘与等无间二缘；「境」是指所缘缘。

那么，五根现识同时停止时，是五个意现识一起生，还是只生一个意现识？如果五个意现识一起生，一个补特伽罗将成多个相续。如果是只生一个意现识，果的增减将不受因的增减影响。答：不许前

103 德格版，论，量，ཇི卷，第一品，86正页；对勘本版，书号104，963页。汉译大藏经内并无此译。

者，许后者无过，因为专注于根现识所取境的第二刹那之意只有一个，故同时不生多个意现识。如何去除关于意现识的性质及其生起之理等邪见，以及意现识如何生起等内容，已于《佛法科学总集·上册》的经部章节中周详说明。

自证现识

第三、自证现识。佛教宗义里有承许自证现识与否定自证现识两派。否定者是毗婆沙宗、随经部行中观自续派、应成派，彼等派系不许自证现识。承许者是经部、唯识派、随瑜伽行中观自续派。佛教毗婆沙部认为，心识是领纳明观性，而根识是无相故，否定所取相与自证。彼等[104]否决有中间者——非识所现境相也非执彼的识相——介入境色法与见彼境的眼识之间，故不许自证。还有，心识只能遍立[105]他境，不能遍立自识，毕竟于自识而言，并无所立断与能立断两者。阿阇黎妙护的《成外境义》云：

104 译者注：毗婆沙宗、随经部行中观自续派、应成派。

105 译者注：「周遍立断」的缩写，意思是当机立断甲或是成立甲。从藏直译是「周遍断除」，等同中文的「果断」。

「何时若承许，遍立心识义，莫问识如何，得知识己境。彼识非作者，亦不作胜义，识乃唯观故，说作者增益。」[106]

同理，阿阇黎莲花戒的《略释敌宗理滴》云：

「毗婆沙部等人说，自证现识亦不应理，于己造作相违故。」[107]

阿阇黎清辨等经部行自续派则说，除见境识外，无论怎么想，都不独立存在既是所证又是能证的「自证」，依此理成立经部等人所许自证不应理。《中观心要论》云：

「若许现其境，是心之所缘；除现其境外，岂有余心性？」[108]

106 德格版，论，量，ཞི卷，第94句偈颂文，192背页；对勘本版，书号106，517页。汉译大藏经内并无此译。

107 德格版，论，量，ཞི卷，92背页；对勘本版，书号105，260页。汉译大藏经内并无此译。

108 德格版，论，中观，ཥི卷，第五品，第19句偈颂文，20背页；对勘本版，书号58，48页。汉译大藏经内并无此译。

《思择焰论》云：

「如是，我等仅见，生成显现诸色等境为识性，除显现境外，不见余者——显现自身。若有异于显现境之第二识性，应示其为何者！」[109]

同理，阿阇黎慧心要的《中观分别二谛文》亦云：

「自证不应理。」[110]

中观应成派否定自证的关键在于：以执青为例，因为存在其境青色，所以成立知青识。除了成立青之外，并不需要成立能知青识的其他理由，故而否定自证。阿阇黎月称的《显句论》云：

「依所知之他力趋于量之数量故。仅随所知之相，便得自体性之有，安立量之自体性。」[111]

109 德格版，论，中观，ཥ།卷，第五品，205正页；对勘本版，书号58，500页。汉译大藏经内并无此译。

110 德格版，论，中观，ས།卷，第6句偈颂文，1正页；对勘本版，书号62，752页。汉译大藏经内并无此译。

111 德格版，论，中观，ཟ།卷，第一品，25正页；对勘本版，书号60，58页。汉译大藏经内并无此译。

《显句论》说，所知决定为二的缘故，量决定为二。关于量，依显现的所知相，成立能知量本身的体性。因此，不须像经部与唯识两派所说，除所知的成立法外，要独立出量的成立之法。应成派认为，只依所知的成立便可安立为量。吉祥怙主龙树的《回诤论》云：

「若量能自成，不待所量成，是则量自成，非待他能成。」[112]

「仅凭成立所知不足以成立量，成立量要依量本身。」根据他宗的这种说法，将有某量不须依赖所知，这样一来，将有「必须存在不观待因缘的事物」之过，是故论说，安立一切量都是依赖其所知的成立。《入楞伽经》也否定自证，如经云：

「如刀不自割，如指不自触，而心不自见，其事亦如是。」[113]

刀不能自割、指尖不能自触、运动再好也不能骑上自己的肩

112 德格版，论，中观，ཏ།卷，第41句偈颂文，28正页；对勘本版，书号58，78页。汉译来源：后魏毗目智仙共瞿昙流支译《回诤论》（T.32.1631.14b.22）。

113 德格版，经，经典，ཐ།卷，第九品，179背页；对勘本版，书号49，441页。汉译来源：唐实叉难陀译《入楞伽经》（T.16.672.634b.12）。

膀、火无法自烧、眼无法自视，同样地，识不执自识等经文，皆是否定自证的依据。

承许自证者们说，领纳决定为二，由自领纳以及由他领纳，而自身相续的心识不能由他领纳，故成立由自领纳自己。然而，心识不决定分为彼二。如，虽不排除只会照亮的火，火却不能照亮自己。同样地，不排除只领纳的识，识却不能领纳自己。若说，火可照亮自己。反驳：若是如此，暗将自暗，这样一来，如不见暗室中的瓶子，也将有「不见暗室中的黑暗」之过。《中观根本慧论》云：

「若灯能自照，亦能照于他，暗亦应自暗，亦暗他无疑。」[114]

若无自证，事后忆念先前的领纳岂能应理？答：「见此青等」的忆念是忆念境，「我见」的忆念是忆念识。事前的心识领纳境并决断其境，事后的忆念识也非不领纳或不决断，毕竟如是领纳与忆念，彼二之境为一，所以即便之前的领纳识不曾领纳自识，仍可合理产生

114 德格版，论，中观，ཙ卷，第七品，第12句偈颂文，5正页；对勘本版，书号57，11页。汉译来源：蒋扬仁钦博士译《中观根本慧论》。鸠摩罗什大师翻译的《中观根本慧论》与藏译稍有不同，鸠摩罗什大师译文（T.30.1564.10a.5）为：「若灯能自照，亦能照于彼，暗亦应自暗，亦能暗于彼。」

事后忆识的忆念。阿阇黎寂天的《入菩萨行论》也说，无自证却可生起忆念之理，如论云：

「若无自证分，心识怎忆念？心境相连故，能知如鼠毒。」[115]

如果没了自证，怎能生起忆念？依领纳境而忆念识时，此忆念不仅不排斥识，更是之前「见此色」时的境识双方相连而有的忆念。例如，冬时身体被鼠所咬，鼠毒侵入体内，此时感到被咬却对鼠毒无感。事后，因听到雷声，引发鼠毒时则念：「被咬时，鼠毒虽侵入体内，但之前却没感受到鼠毒。」执青领纳其境，同鼠咬。与执境的同时之识有其领纳，同鼠咬的同时鼠毒侵入体内。识不领纳自己，同被咬时对鼠毒无感。事后忆念境，同事后被咬的忆念。藉由领纳境的忆念，而回忆事前识不领纳自己，同藉由被咬的忆念，而回忆事前对侵入的鼠毒无感。

即便是从「应成作处作者作业三者为一」的角度而言，也应否决自证。例如，砍木者、所砍木、砍木行为三者非一，故持识执己之

115 德格版，论，中观，ཇ卷，第九品，第23句偈颂文，31背页；对勘本版，书号61，1019页。汉译来源：如石法师译《入菩萨行论》。

论不应理。总之，否定自性有的应成派表示，依赖所知而被施设为识，识非自相有；依赖识而成立所知。识境两者不仅于名言中是相互依存，实际上更是彼此观待，唯施设有，故而否定自证。

若说：自宗得承许如执青等一切识，然而，若执青证自，就得承许自证。若执青依他识而知，将有无穷之过。答：此乃极为难解之处，故以忆念境识的譬喻说明。忆念境则忆念识，所以不须格外成立忆念识。同理，以执青眼识为例，成立青则成立青的能知识，除了青的成立之外，不须揭示青识的成立之理。执青眼识因为知青，可不须经由他量，直接引发「执青眼识取青」的忆念。此忆念证知执青眼识，且在忆念青色的同时，不于其境中排斥执青眼识，会以「见青」之念而忆念执青眼识。因此，此忆念会想起青色与执青眼识两者。总之，执青眼识虽不知执青眼识，执青眼识之后的忆念却可引发彼想[116]，依此角度而许「自己成立自己」。

其次，主张自证的派系是如何成立有自证呢？经部等师认为，依立量而成立所知，而立量的能取相自证必须是完全不错乱。这种能取相可依自己成立，无须他识来安立，故无「应成无穷尽」之过。

116 译者注：彼想是指：「见青」的想念，或想起青色与执青眼识两者。

依此建立量与所知的论述。问：举凡是法，须由量立。执青[117]成立境青，那么，何量成立执青呢？执青自己不由执青自己成立，也不由与自己体性相异的他量成立，却是由领纳执青的自证现识成立，别无他法。依此理成立自证。自证是只朝内[118]、离二相[119]的独立能取相。于诸识中，领纳自身的明观分是领纳者，其领纳处则是彼识与彼识的所取相，故说这种领纳自识之分称为「自证」。

例如，生执青眼识时，也生显现外在青相之分与领纳自识体性的明观分两者，故许前者是所取相，后者是能取相、是自证。如同放在蓝布上的清净琉璃，具有转蓝之分以及琉璃本身的透澈体性之分，彼二是同时产生。阿阇黎陈那《集量论颂自释》云：

> 「知觉有二相。境谓色等及由何了彼之识，此即义相与自相。」[120]

117 译者注：「执青」是直译，意思是执青之识。

118 译者注：不执、不见如瓶柱等外在的事物，其所执、所见只会是内在的心法。

119 译者注：所知的执青眼识与能知的自证现识，皆是源于同一识，故说离二相。

120 德格版，论，量，ཇི卷，第一品，16正页；对勘本版，书号97，62页。汉译来源：法尊法师译编的《集量论颂略解》。

执青眼识的所取相、执青眼识、显现于执青眼识的青相等皆是无异，故眼识的所取相就是眼识本身。「显相于眼识」的意思是：尔因生尔识为义相，[121]非尔之他相不显现于尔识中。[122]眼识的领纳明观分、眼识的能取相、领纳眼识的自证现识等皆是无异。关于显相的以上内容是经部与唯识派共同承许的观点，然其中的差异在于：经部说，执青眼识具有青相是依尔因外在色法所生，而唯识派却许，是依习气生执青为具相体性。

主张自证的佛教学者们，成立自证的主要理由有四：一、成立识二相之理。二、依忆念之因相成立。三、各自区分所缘与领纳之理。四、明体性之理。

第一、成立识二相之理。从见境相与见识相两种各自显现的差异，安立所取相与能取相，故识有二相，进而成立自证。成立有自证的根本论式：「识有法，领纳自己，生为义相故。如安乐等。」生某

121 译者注：《集量论颂》中，以眼识的不同作用——义相与自相，述说眼识。眼识领纳外在事物之分是义相、是显相于眼识、是识的所取相，所以此中的「义相」一定是眼识本身，非眼识者不能成为眼识的「义相」。此中的「自相」则是眼识领纳内在心法的自证分。

122 译者注：「非尔之他相不显现于尔识中」是直译，其义与前一个译者注的「非眼识者不能成为眼识的义相」同义。

识的同时，也生显现外在的境相，以及领纳自体性的明观分两者，故许前者是所取相，后者是能取相。如燃灯时，会同时照亮自己与瓶等他法，而非循序渐进。此根本论式的宗法与周遍，也成立识二相的合理性，其理如下：某识趋境时，必有显现境的所取相以及其领纳者；排除与尔质体相异的领纳后，便可成立领纳该所取相者，就是领纳自识体性明观分的能取相本身。从此成立「若有所取相，必有领纳者」的周遍，如阿阇黎陈那《集量论颂自释》云：

> 「知境知彼别，故即觉二相……境谓色等及由何了彼之识，此即义相与自相。了知境者，即随顺境相之识，是现义相。了知自识，即现自相。若不尔者（不许识自知，即不许自证分），说即色等自知或成为自体者，则与知境全无差别。若谓由后时生识知者，则过去久远之境，应不现起，彼非境故。是故识有二相，理善成立。」[123]

存在各别二知：知色等境以及知执色识。依此理成立识有二

123 德格版，论，量，ཞི卷，第一品，16背页；对勘本版，书号97，62页。汉译来源：法尊法师译编的《集量论颂略解》。

相。同样地，阿阇黎胜主觉[124]的《集量论释》亦云：

> 「为何问三相而询二相？安立二相是依『立二相故，亦立自证』之意趣。如境，识正知自体性，意指成立知自也。」[125]

以成立有二相，进而建立有自证。《释量论》云：

> 「由成立二相，亦多成自证。」[126]

依理成立一识具所取与能取二相，此理亦能「多成」[127]自证，即随顺成立自证。相关的详细内容应从《释量论》及其自释得知。

第二、依忆念之因相，成立识二相与自证的存在。论式为：「执青有法，有领纳尔者，有事后忆念故。」想起「之前我看到青

124 རྒྱལ་དབང་བློ། Jinendrabuddhi。

125 德格版，论，量，ཡི།卷，第一品，35背页；对勘本版，书号108，86页。汉译大藏经内并无此译。

126 德格版，论，量，ཅི།卷，第三品，第425句偈颂文，134背页；对勘本版，书号97，563页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

127 译者注：由此「多成」二字诠释《释量论》「由成立二相，亦多成自证」中的「多成」。

色」时，存在彼忆念的所执，即「见青」的忆念境与「我见」的忆念识两者。事前若不生见青之识，事后则不生见青的忆念，同样地，事前若不生领纳执青之识，事后则不生执青识的忆念。忆念境将忆念识的缘故，领纳事前的境本身也能成立领纳具境识。以上证实，事后忆念的因相成立前执青有领纳者，进而成立前执青有领纳其的自证。除此之外，无任何成立其他选项的譬喻，故而否定其他说法。总之，成立领纳执青是存在时，彼领纳决定分自他两者，然汝说前者不应理，后者则被我方所破，即破领纳的能遍[128]时，仅领纳性亦不应理，以此而破，故许此是成立自证的最佳理路。

如果与执青体性相异之识领纳执青，将有二过：一、应成无穷尽。若遍立青色之识要依事后的他识而周遍成立，那么，又要依他识成立该识，将有应成无穷尽之过。若是无穷尽，将有「不成立领纳第一执青」之过。如果不须观待他识成立彼识，前识也不须依赖他识。[129]二、应成不遍立他境。如果后识遍立前识，将有「不知色声等

128 译者注：「领纳的能遍」是直译。意思是，周遍成立领纳的理由。

129 译者注：第一顺位是知青识，为成立第一顺位要有第二顺位——与知青识体性相异的他识。若是如此，为成立第二顺位要有第三顺位——与第二顺位体性相异的他识。这样一来，将要有第四顺位、第五顺位等等，故有无穷尽之过。反之，如果为成立第二顺位不需要第三顺位，那么，为成立第一顺位也不需要第二顺位。

他境」之过，不转移于彼故。如果后后识遍立前前识，后识必定是以前识为所取义后而生故，自然不会放弃内在近处的所取义，从而趋入远方的外在事物。[130]《集量论颂》云：

「亦由后时念，成二相自证。」[131]

《集量论颂自释》亦云：

「亦由后时念，成二相自证……又由后时能生忆念，亦即证成识有二相。如于曾受之境后时能忆，如是心亦后时能忆，则知先亦曾受，若未曾受则不能忆。故亦证成识有二相。由后时生念亦即证成心有自证。若无自证曾自领受，则必不生后时念故，如忆色等之念。若谓如色等由他识领受，如是心识亦由余识领受者，曰：此不应理，若由余识领受者，则成无穷。言无穷者，谓余识后应由余识领受，则成无穷（若由同时余识或后时余识领受，皆成无穷。余识复应不缘余境。如《释量论》广说）。『彼亦念』谓若由余识领受彼识者，于彼亦须见后时忆念故（然不忆余识，故知不然）。若彼复由余识领受则成无穷。如是若由余识领受，则彼余识应不转缘余境，以唯缘此前识故。是故决定应许有自证识。」[132]

第三、各自区分所缘与领纳之理。论式为：「执青根识有法，其所缘与领纳是相异，尔的所缘义不成为尔性却是与其境相似；若尔不成为尔的领纳性，尔则非明显性。」阿阇黎法称的《释量论》云：

「以是一切识，缘领受各异，同义是为缘，自显是领受。」[133]

一切心识的所缘与领纳是相异。识不成为其所缘的体性，然其所缘与境相似，故识能直接缘取其境。领纳者成为所领纳的明性，故说领纳所领纳之体性。

130 译者注：第一顺位是知青识，为成立第一顺位要有第二顺位——与知青识体性相异的他识。若是如此，如是第二顺位——与知青识体性相异的他识，将有「不知色声等他境」之过，因为第二顺位不会转移其所缘于色声等外在事物故。如果要依第二顺位与知青识体性相异的他识来成立第一顺位，第二顺位的所取义只能是第一顺位，自然不会缘外在事物。

131 德格版，论，量，ཇི卷，第一品，第11句偈颂文，2正页；对勘本版，书号97，4页。汉译来源：法尊法师译编的《集量论颂》。

132 德格版，论，量，ཇི卷，第一品，16背页；对勘本版，书号97，63页。汉译来源：法尊法师译编的《集量论颂略解》。

133 德格版，论，量，ཇི卷，第三品，第459句偈颂文，136正页；对勘本版，书号97，566页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

第四、明体性之理。论式为：「明显性的根识有法，谓自显自识，自证领纳之境相乃尔之体性故。」油灯同时照亮自他，非循序渐进，而且照亮本身不须依赖其他。同样地，心识同时明显其境与自己，无须依他明显。琉璃球遇蓝境时是蓝色体性，而琉璃自身是明澈性，这不相违。同样地，执青是具境青相，而自身是明显性，这不相违。此理要义为：识是明性时，应承许识也至极明显于自身；如果识不是明性，应承许识也无法明显其境。这是关键。《释量论》云：

「以自极显故，彼义体极显。」[134]

瑜伽现识

佛教量学典籍以事势理成立瑜伽现识。正论式为：「普通士夫相续中的慈爱与证无常智等有法，不离串习支分而观修时，于尔所修义上可转成不混合义总的证智体性，因为不仅尔的所依坚固，且不须重复发起往昔勤力[135]是心性上的所生功德故。」依此理成立。《释量论》云：

「故真非真实，彼彼善修习，修习圆满时，其果当生觉，明了无分别。」[136]

无论是尔境的正义或倒义，至极观修、圆满究竟其串习力时，将生其果——明显见其所修义，并不混合义总的无分别识。

成立所依坚固：慈爱与智慧等的所依坚固，因为彼等是心性所生功德，而且彼等的所依是心、是唯明观性，故无前后际的止尽。《释量论》云：

「若所作复须，观待勤功力，或所依不坚，殊胜不增长，非如是自性……[137]故从彼等生，是性生功德。」[138]

成立不须重复发起往昔勤力，其义如《释量论》云：

134 德格版，论，量，ཇི卷，第三品，第482句偈颂文，136背页；对勘本版，书号97，569页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

135 译者注：心性的特征（功德）之一是，一开始需要花很大力气去熟悉的内容，因为习惯成自然的缘故，事后可以不须重复往昔的努力，便可自然发起熟悉该内容的理解。

136 德格版，论，量，ཇི卷，第三品，第285句偈颂文，129正页；对勘本版，书号97，551页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

137 德格版，论，量，ཇི卷，第二品，第120-121句偈颂文，112正页；对勘本版，书号97，511页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

138 德格版，论，量，ཇི卷，第二品，第123句偈颂文，112正页；对勘本版，书号97，511页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

「心中悲滔等，修生自然转，如火等于薪，水银与金等。」[139]

长时间观修慈爱与智慧的话，内心会自然相应彼性，因为内心的惯性，产生各个刹那的念头不须依赖各自的一一勤行，仅凭单一的勤行便可延续同类的多个后识，这就是心性的特征。例如，乃至柴木烧尽成灰之前，火会自然延续。水银与黄金好好处理的话，同类的离锈后德也会自然持续。

因为具足这两项特征——所依坚固与不须重复发起往昔勤力，成立慈爱等心可以无限成长。论式为：「慈心等识有法，若具殷重毅力串习尔时，尔的发展将成无限，因为从同类前识种子辗转增长是心性的功德故。」《释量论》广释成立瑜伽现识之理，论云：

「是从前同类，种子增长者，悲等诸觉心，修习于何住。」[140]

139 德格版，论，量，ཇི卷，第二品，第124句偈颂文，112正页；对勘本版，书号97，511页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

140 德格版，论，量，ཇི卷，第二品，第126句偈颂文，112正页；对勘本版，书号97，511页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

如愈加光明便愈无黑暗，同样地，内心朝善德面的串习力愈强，心中的过患面便能随彼之力自然消弱。成长慈等的串习力愈强，因为其所依坚固是心性的功德，该串习便能愈加提升，在彼助缘不断的基础上，又能长期延续其串习时，依其串习方可成长至无限。再者，心中的过患类别又缺量的依据，从而其力逐渐衰弱，最终彻底断灭。佛教典籍依理广释以上内容。

乙四、附带解说见似现识

为成立正现识不错乱于所现境，此章节说明何为正现识反方或为谬处的见似现识。《集量论颂》云：

「迷乱世俗智。」[141]

是分别的见似现识有六，而离分别的见似现识有一。前六者为：一、执阳焰是水的分别邪见是错乱于所趋境之识。二、粗分与续

141 德格版，论，量，ཇི卷，第一品，2正页；对勘本版，书号97，4页。汉译来源：法尊法师译编的《集量论颂》。

流的分别识是世俗智。三、执因心[142]的比度。四、从执因心所生的知宗比度。五、忆念过去的念分别。六、欲求未来的分别。离分别的见似现识是，因目翳等眼疾污染所依根，由此产生的根识。《释量论》云：

「似现量四种。」[143]

《释量论》说见似现识可摄为四：一、粗分与续流的分别世俗识，是依名言的分别。二、执阳焰是水的分别错乱识等，是增益他义的分别。三、将隐蔽义的后四分别总称为「分别」。故「分别」有三类。四、由暂时谬因所染的增上缘之根，依其所生的离分别识。《集量论颂自释》等典籍这么说明的意趣是：为破正理派等人错误认为，错乱识与世俗智是根识，故成立错乱识与世俗智二不是由根所生识。《释量论》云：

142 译者注：以「声音有法，是无常，是所作性故」的因相为例，执因心有二：了解此论式的宗法（声音是所作性）之心，以及了解此论式的同品遍（是所作性一定是无常）之心。

143 德格版，论，量，ཇི卷，第三品，第288句偈颂文，129背页；对勘本版，书号97，551页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

「为成非根生，说二见误故。」[144]

为何彼等宗义论师会错误表示，错乱识与世俗智是根识呢？这是因时间与地点相近所产生的误解，即依序，视执瓶分别的依名言分别为见瓶眼识；视阳焰是水的增益他义分别为见阳焰色的眼识。论说，藉由某人位于某时空的因素而产生这种误解。《释量论》云：

「有依止名言，于余义增益，是等诸分别，近现量转故，时为错乱因。」[145]

说明隐蔽义分别的后四者，其目的是什么？前述正理派等辩方成立彼等四分别不是根识，然此处称彼四是见似现识的分支，是为彰显「成立依名言与增异他义分别非根识的因相」之同品喻的缘故。《释量论》云：

144 德格版，论，量，ཇི卷，第三品，第289句偈颂文，129背页；对勘本版，书号97，551页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

145 德格版，论，量，ཇི卷，第三品，第290句偈颂文，129背页；对勘本版，书号97，552页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

「说比等已成，为成前二故。」[146]

揭示单一见似现识的目的是什么？提及「翳」[147]是为认清目翳眼疾、眼白泛黄等因素导致诸根受损，由其所生的一切识都是见似现识，而非只有眼翳才是见似现识。

《释量论》将错乱识等六种分别心的见似现识归纳为三而行解释。一、成立非根识之有法，即错乱识与世俗智是「成立彼二非根识」的诤处。二、成立非根识之譬喻，即其余四者相同属于该因相的同品喻。三、单一见似现识，其目的如前述。

还有，「似现有膜翳」[148]谓离分别见似现识。那么，依何标准断定彼等是否错乱于境？对此，各家持不同说法，于此处简略说明。阿阇黎胜主觉所造的《集量论释》云：

「于正所求发丝等事物，见诸发丝之目翳等识，既非不欺亦非为量。具黄目所染眼者见白螺为黄螺。久时翳障眼故，或于远处故，于应显青等处，不显青等相。或乘舟者或坐骑者于木起谬，于树等住立者显现为行走之木等，故执尔见然而非义。依错乱与事物之关联，故某不欺于所求义者引量。如是至极趋入且无障碍时，将来定能获得所求仅是螺等作义事物。若言，不欺然所见颠倒，故不许为量。驳：比度亦如是故，汝将不许比量，故汝不许亦不应理。是故，不欺于唯螺等正求作义事物，则不违于量，吾见彼义亦可述说彼义，谓某士夫之至极识，如求义之现识与比度，若离障碍，成立定得所求义者为量。」[149]

论将初趋于境且是无欺的离分别识安立为量。见发丝的根识并无不欺，故非现量。然而，所染之眼见黄螺或坐骑时见树木行走等根识却是现量，因为彼等根识是离分别，故非比度，又不欺于彼所求义螺与木等，故是量。又许，如果只是错乱就要否定是量，比度则应非量。

那么，阿阇黎陈那说的「似现有膜翳」，是指一切受损根识皆为见似现识，岂不相违？答：无过。遭膜翳所染的缘故，于何处有欺，于彼处则为见似，依此角度而说眼白泛黄、见木移动之二根识为

146 德格版，论，量，ཅེ卷，第三品，第289句偈颂文，129背页；对勘本版，书号97，552页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

147 译者注：即《集量论颂》中「似现有膜翳」的「翳」字。

148 译者注：此词源于阿阇黎陈那的《集量论颂》。

149 德格版，论，量，ཉི卷，第一品，29背页；对勘本版，书号108，71页。汉译大藏经内并无此译。

见似现识，却不说彼二是见似现识。[150]总之《集量论颂》的意思是，所有离分别于何处有欺，则于彼处是见似现识。

较于前述观点，阿阇黎法上却持不同立场，如彼著作的《决定量论疏》云：

> 「此受染见与事物不相应，故彼见不待事物，如妄念，是见似现识，见发亦非与事物相应之见。某依根所生染识，如月等识，岂能承许于某有而生？故道『诸见与事物不相应，是欺故。』无一外事物犹如所见般而有，故于见发识中无有任何一境。同理，见二月识等亦无其境，如其所见，于外无二月与行走之木故。受染之见乃欺诳故，与事物不相应故，是见似现识。」[151]

阿阇黎法上表示，所依受染的根识皆错乱于一切尔境、尔时、尔相之分，故不成立尔是现识。执黄螺的根识错乱于一切是螺之分上，故非量。彼根识不能直接知境，故不成立间接知境；彼识只见黄

150 译者注：例如，「生活上，博士你很白目耶！」这句话不是说「博士你很白目」，而是站在如何打理好生活的角度上说「博士你很白目」。

151 德格版，论，量，ཇི卷，第一品，125正页；对勘本版，书号104，1057页。汉译大藏经内并无此译。

色，不见任何一丝是螺之分。若说，彼识不见白色，却见螺状。反驳：螺的白色与形状体性为一故，见螺状者必见螺的白色，而彼识所见黄色与螺无关，既然彼识不见螺的颜色，自然不能合理成立彼现识见螺状。之所以得螺，源于执螺触识现量所执，无关执黄螺眼识的作业。应知以此类推见行走之木。

若要稍微深入了知正现识的谬处——见似现识，请参阅《佛法科学总集 · 下册》相关章节。

甲四、说比量

圣域印度的多数宗义师皆说比度，然其性质与所依因相为何，仍有诸多细微差异。根据佛教量学，最初是由阿阇黎陈那以言诠的角度将比度分为自义与他义两类，如《集量论颂》云：

> 「比量二自义，三相因见义。」[152]

前文中《集量论颂》说自义比度的性质：依三相之因相得见所

152 德格版，论，量，ཇི卷，第二品，4正页；对勘本版，书号97，553页。汉译来源：法尊法师译编的《集量论颂略解》。

量隐蔽义之耽执。为什么称这类耽执为「自义比度」呢？依此耽执断除具尔耽执补特伽罗相续中的增益，故称「自义」；依三相因之见，忆念因相与所立法之间的相属后，比度其宗之识，故称「比度」。依下述决定三相的执因心之量与已决识的反复观察，方可决断所量隐蔽法，初生证知其法的思所生量，称为「比量」。论说，一开始这种比量源于证知有法的现识，最终成为现证其所量隐蔽又不混义总的瑜伽现识。这种耽执无法当下现证其境，却因观待其所依的正因相或正理，不欺且初证其所量隐蔽法，故是「自义比量」。

随比量尔之所依因相的差异与证知所量的难度分三：一、事势比量。二、极成比量。三、信许比量。

事势比量。观待尔之所依事势正因后，初证尔之所量略隐蔽分之无欺耽执，是事势比量的性质。事例如「以因缘所造的因相，证知声是转变性无常」的比量。阿阇黎法上的《决定量论疏》云：

> 「量成立三相故，随事势因相趋入其境，而非希求教言等任一他法，故不待教言。是故，虽违教言，彼量成立实为善成，教言不害彼量故。」[153]

153 德格版，论，量，ཨི卷，第四品，29背页；对勘本版，书号104，67页。汉译大藏经内并无此译。

依序，论说立宗的事势因相，以及从其所生的证知所量之比量，彼二在不受教言的利害影响下，便可趋入真相。

极成比量。观待尔之所依极成正因后，初证尔之所量声成、极成之无欺耽执，是极成比量的性质。事例如「依是想诠分别之境的理由，证知具枝叶者可诠为树」的比量。阿阇黎释迦慧的《释迦慧论著》云：

> 「言极成之比度，仅谓希求与随其相属极成之希求，即建立希求声之所诠也！故依自性因，比度一切希求声之所诠法。彼具境识乃此比度也。以彼识辗转极成所造故，『辗转』谓极成比度。」[154]

尔量所依因相之宗只会是声成、极成的缘故，成立其宗之因相，以及依此因相证知其宗的比度两者，依序是极成正因与极成比度；论以「辗转」之名形容后者。

信许比量。观待尔之所依三察清净教言的正因后，初证尔之所量极隐蔽之无欺耽执，是信许比量的性质。事例如「以三察清净教言

154 德格版，论，量，ཉི卷，第四品，267背页；对勘本版，书号99，674页。汉译大藏经内并无此译。

的因相，证知所量极隐蔽分——非补特伽罗自身的现识与事势比度之行境」的比量。阿阇黎释迦慧的《释迦慧论著》云：

> 「然此可信之词于总无欺，即『尽除此过、彼过』之词无欺于此义、彼义，如言『诸行是刹那性』。于极隐蔽义中，断过此词亦是如此。」[155]

依「主要宣说诸行无常等一般真相之士夫，其词不欺于义」的决定建立，该士夫别说极隐蔽分之词亦是三察清净后，依此正理引发证知其词所诠极隐蔽分的信许比量。

他义比度是能诠声的属性并非心识，所以自义比度与他义比度两者不能以同一性相而论。阿阇黎法上的《决定量论疏》云：

> 「比度二相无一性相，体性极异故。于此，一是识，另一是诠。」[156]

他义比度的性质：为他决定自身已决断之宗，极显阐释圆满三

155 德格版，论，量，ཇི卷，第一品，242背页；对勘本版，书号98，1533页。汉译大藏经内并无此译。

156 德格版，论，量，ཇེ卷，第二品，168正页；对勘本版，书号104，1166页。汉译大藏经内并无此译。

相的能诠。他义比度的词义：诠论式者为令其他补特伽罗知宗而行义[157]，故称「他义」。以依赖某理由与某目的，称其「比度」。这是什么意思呢？因为是自果比度之因，故以果之名称呼其因。这么称呼的目的是，为知此论式具有生自果比度的能力。是比度的直接违害：彼是能诠声故。《集量论颂自释》云：

> 「如自由三相因，生有因智。如是为令他生有因智故，说三相因。是名他义比量。是因立果名故。」[158]

《正理滴论》亦云：

> 「利他比量，说为三相因者，谓于因安立果故。由于立量之别，此分二种，谓具同品法及具异品法。」[159]

若要略为深入关于自义比度与他义比度的性质及其分支、比度所依正因等等，应从《佛法科学总集 · 下册》得知其义。

157 译者注：「行义」是直译，意思是为某种目的或利益而行某事。

158 德格版，论，量，ཇི卷，第三品，40背页；对勘本版，书号97，121页。汉译来源：法尊法师译编《集量论颂略解》。

159 德格版，论，量，ཇི卷，第二品，233正页；对勘本版，书号97，816页。汉译来源：杨化群译、北塔藏文班及刘晓丹编校、云丹审核的《正理滴论》。

甲五、建立量果

概述去除关于量的数量、性质、分类的邪念后，此章节为去除关于量果的邪念，建立自宗的量果论述。一般圣域印度的量学家共同承许，成办士夫所求目的得依量，而量的作用一定是不欺于境、显示真相。对于如何定义量作用中的作业、作者、作处三——境或量之所量、量、果——却是众说纷纭。其中的最大分歧是，量与果两者到底是体性一还是体性异。非佛教的其他宗派说量与果为体性异，佛教量学家阿阇黎陈那父子则持反对立场，说量与果为体性一。

说量与果为体性异，其意趣的根本依据是什么呢？我等认为，非佛教的量学家之所以这么想，是因为量是了知所量之因或方便。因此，证知所量是依量而成、是量之果。如正理派等非佛教的量学家们主张，诸识离相[160]，根遇境是量，由此产生的知境是果。《正理经》说量与果是先后因果，如云：

「根义相遇所得摄者乃量果也。」[161]

160 译者注：识直接趋入其境，识与境之间并无任何他相的介入。

161 此文被《量理宝藏论自释》（萨迦文集，第十六卷，量，289页）所引用。

关于胜论派。执所知六句义中的德等特征者是量，证知具彼等特征之质者是果。此说同正理派，亦许量果两者是体性异的因果。

关于外道伺察派。初见境的前识离分别是量，后由此识所生、执整体或个体等的耽执是果。又说，耽执是量，由此所生、得境的趋入者是果。或依同理，趋入境是量，得境者是果。或得境是量，成办目的者是果。总而言之，在世间通俗的说法中，以何成办与成办何者，彼二相异故，量果也只能与量是体性异，如伺察派的自宗典籍云：

「初有之见者，离分别之识，识如无知愚，由净事物生。此外余事物，一切等法类，说识作耽执，许彼为现识。」[162]

阿阇黎莲花戒的《略释敌宗理滴》也清楚揭示了伺察派或推胜派的量果观点，如论明云：

「推胜等人说，世间共许成办处与成办者是彼此体性异故，果仅异于量应理，是斧则非截断也。是故，真实义以四相圆满，即能量、所量、量、知也。能量者是士

162 此文是伺察派阿阇黎鸠摩梨拉婆吒《颂释论》的偈文，被阿阇黎吉祥慧贤的《定量论释》（德格版，论，量，ཉི卷，第一品，184背页；对勘本版，书号104，464页）所引用。

夫也。所量是诸色等境也。量是根等也。知乃周遍决断也。」[163]

佛教毗婆沙部说根识离相，如《阿毗达磨俱舍论》云：

「眼见色同分，非彼能依识。」[164]

毗婆沙部说，所依之根是量，由其所生之识是果，故量果两者是体性异的先后因果。这与非佛教的前述观点相同。

阿阇黎陈那的《集量论颂》特别建立了量果体性一的论述，这也是一般佛教量学家们自宗所持的立场。《集量论颂》提及三种不同量果论，彼三可依后人所称的「第一果寻[165]、第二果寻、第三果寻」得知。[166]

163 德格版，论，量，ཕི།卷，92背页；对勘本版，书号105，260页。汉译大藏经内并无此译。

164 德格版，论，阿毗达磨，ཀུ།卷，第一品，42正页；对勘本版，书号79，7页。汉译来源：唐玄奘大师译《阿毗达磨俱舍论》（T.29.1558.10c.6）。

165 译者注：原文为「འབྲས་རྟོག」（果寻、果分别、果念），而藏汉大辞典中将其词写为「འབྲས་རྟོགས」（悟果）。根据编辑者格西的说法，此词是缩写，全文为「རྟོག་མའི་འབྲས་བུ་ཚོགས་པར་རྟོག་པ་དགག་པ།」（破除关于量果的邪念）。

166 阿阇黎帝释慧的《释量论帝释慧注释》虽无将第一量果取名为第一果寻，却将第二量果与第三量果取名为第二果寻与第三果寻。

量果一般分二：量与果之间有他法介入的果，以及无他法介入的果。建立量学的目的是为了正当成立彼二果。介入之果是，无颠倒知何谓所行与所断后，如实取舍，进而获得暂时希求与究竟希求的目标。这些果不仅依量而生，而且彼等与量之间还须藉由他法的介入，故称「量之介果」。因此，成办这些量之介果主要还得依量。《释量论》云：

「所取所舍事，转趣彼主故。」[167]

以行商为例。未行商前，要考察买卖此物件会产生多少收入，并以量决定了知该买卖会带来怎样的正负成果而取舍行商，事后才能获得利润正果。因此，成立安乐等量之介果，还得依赖串习量续的不介入果，而彼等不介入果又得依赖证知所量的量果。

量的不介入果有二：一、与尔量为体性异，即由量直接引发的决定识。例如，眼见花朵后，立刻产生「这是花」的意分别决定识，这是由量直接所生之果，故称「量的不介入果」。二、与尔量为体性一，即证知尔量之境或所量。以青是所量为例，依显现青相而初证青

167 德格版，论，量，ཅི།卷，第二品，第3句偈颂文，107背页；对勘本版，书号97，500页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

的不欺识是量，知青是果。此知不与量为体性异，却依立者与立处而名为「因果」。为何要成立不介入果？因无他法介入，且是依量而立之果的缘故。

立者为因，立处为果，这只是一种对果的形容，不是真实由量所生的果。为何称立者为因，立处为果？因为证知黄青等诸量，会随其显现不同境相，证知不同所量的缘故。此章节的「量果」之「果」是指所显处；「量」是指具相显者；所量是指依量果两者而断增益之处。彼三依序是作处、作者、作业。

当量学的阿阇黎们检视并破除毗婆沙师等立场时，说于自宗的量果论中须成立显现境识的不介入果，进而揭示三种量果论。一、暂时[168]安立所量外境的量果。二、成立唯识故，破外境色等所量，并视识体性的色等为所量的量果。三、纵然说实派所言的外境色等是所量，仍须承认识体性的色等之知是果。如前述，后来的论著将彼三取名为「第一果寻、第二果寻、第三果寻」。

《集量论颂》说第一种量果论，论云：

168 译者注：此处的「暂时」意思是：并非量学的阿阇黎们所承认，只是权且说明对方认知的量果。

「有作用证故，即果能量度，亦设立为量，亦非无作用。」[169]

此时，《集量论颂自释》解释道：

「此中所说量果，非如外道所计，离能量外别有量果，是即能量心而为量果……即量果之心，带境相而生，具了证境之作用，即许为能量，亦非无作用。喻如果随因生，说持因形。」[170]

犹如世间说，果随因生故持因形，[171]故依知境识的立者与立处而立量果。量果彼二虽无体性异的因果作用，立者与立处的合理性仍可成立，因为自宗说，果识带境相而生，是知境量。《释量论 · 现量品》以破他宗、立自宗、反他驳之理清楚说明其义，如论云：

169 德格版，论，量，ཇི卷，第一品，2正页；对勘本版，书号97，4页。汉译来源：法尊法师译编的《集量论颂》。依贾曹杰的两部著作《量经释》与《释量论疏 · 阐明解脱道》，此处说明《集量论颂》是如何建立佛教的量果论，以及《释量论》针对其义的决断诠释与三果寻。

170 德格版，论，量，ཇི卷，第一品，16正页；对勘本版，书号97，61页。汉译来源：法尊法师译编的《集量论颂略解》。

171 译者注：如「龙生龙，凤生凤，老鼠的儿子会打洞」的说法。

「于彼唯领受，相同体之识……许为异诸事，皆增益转故。」[172]

以青是所量为例，依显现青相而初证青的不欺识是量，知青是果。量作用的所趋境是青，量的作用是依显青相而初证且不欺于青，其果是知青。

唯识承许第一果寻，然此处建立第一果寻主要是依经部的量果论。经部的不共量果是，外境色是所量，显现境相而初证外境色的不欺识是量，知外境色之量是果。

《集量论颂》的第二种量果论，如论云：

「又自证为果，由彼体义定，境相即此量，由彼能量度。」[173]

《释量论》诠释《集量论颂》及其自释时，揭示了对于此义的广泛检视与辩驳，论云：

172 德格版，论，量，ཇི卷，第三品，第302句偈颂文，130正页；对勘本版，书号97，553页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

173 德格版，论，量，ཇི卷，第一品，2正页；对勘本版，书号97，4页。汉译来源：法尊法师译编的《集量论颂》。

「何为了知义，若谓别别了……[174]亦当了知义。」[175]

第二果寻的量果分二：他证量果与自证量果。[176]关于他证量果，识体性的青色是所量，显现境相而初证识体性的青色之不欺识是量，知识体性的青色之量是果。显现境相而初证色的不欺识，因为完整具足证境的安立三法，可依彼立知色之量。安立三法是：以斧锯木时，须依士夫手持，寓意其他作者的所转性；持斧上下劈砍，寓意有其作用；锯断木头，寓意近立主宗。同样地，领纳自识的能取相依赖领纳自识，同其他作者的所转性；显现境相而证境，同有其作用；于境上，断不合真相的增益，同近立主宗。

关于第二果寻的自证量果，证知识体性青色的所取相是所量，依此引发新决定的能取相是量，遍立其境的自证现量是果。此时又将作处、作者、作业取名为所取、能取、领纳三者，即所取是所量，能取是量，领纳自证是果。《集量论颂自释》云：

174 德格版，论，量，ཇི卷，第三品，第320句偈颂文，130背页；对勘本版，书号97，554页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

175 德格版，论，量，ཇི卷，第三品，第340句偈颂文，131背页；对勘本版，书号97，556页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

176 如何定义第二果寻与第三果寻？多家注释各持不同立场。此处则是根据克主杰的《释量论广注理海》说明第二果寻，即唯识派量果中的他证量果与自证量果。

「以自证为量果……其自证分从二相生，谓自相与境相。境相为所量，自相为能量，自证为量果……由心自体决定境义。若时心具义境，尔时随顺彼心之自证即能了知乐不乐义。」[177]

关于第三量果。《集量论颂》云：

「若时彼现相，所量量与果，能取能了故，彼三非各异。」[178]

《释量论》诠释《集量论颂》及其自释时，揭示了对于此义的广泛检视与辩驳，论云：

「纵然有外义……[179]是说为自证。」[180]

177 德格版，论，量，ཇི།卷，第一品，16正页；对勘本版，书号97，62页。汉译来源：法尊法师译编的《集量论颂略解》。

178 德格版，论，量，ཇི།卷，第一品，2正页；对勘本版，书号97，4页。汉译来源：法尊法师译编的《集量论颂》。

179 德格版，论，量，ཇི།卷，第三品，第341句偈颂文，131背页；对勘本版，书号97，556页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

180 德格版，论，量，ཇི།卷，第三品，第366句偈颂文，132背页；对勘本版，书号97，558页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

第三量果的事例如，经部所许的外境色是所量，显现境相而初证色的不欺识是量，证知识体性之色的量是果。

所有推理者都说，依量而知所量故，量果就是证知尔之所量。然而，如何定义量，以及证知所量的量果是否与量为体性异？于此，各有不同说法。《释量论》等典籍广破他派的量果论，进而建立自宗时，为能摄受经部论师，先示与彼宗相同的第一果寻。第二果寻中，特别点出唯识所许的无外境理，并建立自证与他证量果的安立三法，非常清楚地阐释破外境有的唯识见。解释第三果寻时，不直接破除外境所量本身，却说「纵然如经部所许的外境色等是所量，证知识体性的色等仍须是果」，以此成立唯识派所持量果论的合理性。

总而言之，阿阇黎陈那与法称两位论师的自宗立场是，量果非体性异，是体性一，而且必须是同一心识。量不是证知所量的因或方便，是证知所量识本身，因为此识知境，故而是果。量果之义须从量的作用而定，其他解读皆不应理。尤其是，根据否定外境有的唯识派而言，量果两者不仅是体性一，量与所量也必须是体性一，因为在第二量果与第三量果中，安立量之所量时说，必须是尔识体性的法才能是尔识的所量。换句话说，与能知尔量是体性异者，成为尔识所量不应理。量、果、所量三者是体性一，此为究竟意趣。

甲六、附带解说比度所依——正因

乙一、总说

关于比度所依正因。三种所知中，如声无常的略隐蔽分，以及受教言正负影响的极隐蔽分等细微诸法，必须建立彼二隐蔽分故，不仅《佛法科学总集》概说正因的性质及其分类，我等也欲于此品中成立某些三相是正因的略义。阿阇黎陈那的《集量论颂》在破他派承许一相、二相，或六相是正因的定义后，建立了三相是正因定义的自宗。对于此义，阿阇黎法称的《释量论》等著作中，提及了论式的同品遍与异品遍。彼二周遍的意思不是「只见于同品」[181]或「不见于异品」[182]，而是「决定只存在于同品」与「决定不存在于异品」。当同品法论式与异品法论式的成立语，依序道出同品遍与异品遍时，不须直接一一列举彼二周遍，因为直接揭示其中一个周遍，等同间接揭示另一周遍。当量决定彼二周遍时，也不须直接一一证知彼二周遍，单一的量就能直接与间接证知彼二周遍。正因最终的依据是二相属，即

181 译者注：以「声有法，是无常，是法故」的论式为例，只见法（因相）存在于无常（同品或所立法）中，不成立法周遍是无常。

182 译者注：「没有证明甲（尚未证明甲）」与「证明没有甲」不一样，同理，「不见因相存在于异品」与「决定因相不存在于异品」也存在巨大差异。

如烟火相属的生起相属，以及如所作性与无常相属的同性相属。也是因为这个关键，《释量论》依多理成立，正因决定分三：果因、自性因、不可得因。

乙二、成立三相是正因定义

《集量论颂》云：

「所比同品有，于无性为无。」[183]

三相是正因的定义。《集量论颂》的这两句揭示了所破单一宗法等比喻，以及破除彼等的目的。《集量论颂》云：

「一一二二相，非因义义知，声常所作故，有身非量故，非身所闻故，眼取故无常。」[184]

如「声有法，是常，是所作性故」的论式就是具单一宗法者。

183 德格版，论，量，ཇི།卷，第二品，4正页；对勘本版，书号97，8页。汉译来源：法尊法师译编的《集量论颂》。

184 德格版，论，量，ཇི།卷，第二品，4正页；对勘本版，书号97，8页。汉译来源：法尊法师译编的《集量论颂》。

对承许微尘是常的胜论派而言，「声有法，是常，有身故」的论式就是具单一同品遍者。又，对胜论派提出的「声有法，是常，非所知故」的论式就是具单一倒同品遍者。又，对胜论派提出的「声有法，是常，无身故」的论式则是具宗法与同品遍二相者。或，「声有法，是常，是所闻故」的论式则是具宗法与仅不见于异品的倒同品遍二相者。或，「声有法，是无常，是眼识所取故」的论式就是不具宗法却具同品遍二种特征的因相。吉祥法称的《因滴论》云：

「有说六相是因之性相，谓其三相、无害具境、欲说一数，以及识也。」[185]

有人说，在宗法、同品遍、异品遍三相之上还有三相：是于宗无有量害的具境、是无量成立倒宗[186]的单一数、是显成立法于境的识，故而主张六相是正因的定义。此章节根据前引《集量论颂》的破除目的——否定六相为正因定义，从而实际成立三相是正因的定义。

如果主张六相者说的「于宗无有量害的具境」是指，敌方是于

185 德格版，论，量，ཇི卷，251背页；对勘本版，书号105，822页。汉译大藏经内并无此译。

186 译者注：直译是「反方」，意思是所立之宗的反方，故译「倒宗」。

宗决定无有量害的具境，将有此过：汝得承认「声有法，是无常，是所作性故」的正敌方相续中，已经生起了决定于声无常之宗无有量害的具境；这样一来，汝明明主张「敌方尚未证知声无常之宗」，却还得承认「敌方证知其宗」[187]；这样一来，该论式对此正敌方而言将不成正因。如果说「无害具境」是指，敌方只是不见量害其宗的具境，也不应理。以「声有法，是无常，是所作性故」的论式为例，此敌方正疑惑声是不是无常时，自然不会看到声无常之宗的量害，也不会看到成立声无常之宗的理由。因此，当敌方成立该论式的宗法时，敌方相续中就已生起「不见量害于该论式之宗——声是无常」之具境的话，将有「独立于宗法外，无害具境的说法不应理」之过。《因滴论》云：

「无宗故，若已决定趋入量害，无害则立宗，故因相无义；有害不成立故。不决定时，亦无量害，宗亦非有，故无害则是无能也。」[188]

关于无量成立倒宗的单一数。如果说无量成立倒宗，只是因为

187 译者注：因为敌方已经生起了决定于声无常之宗无有量害的具境。

188 德格版，论，量，ཇི卷，252正页；对勘本版，书号97，866页。汉译大藏经内并无此译。

敌方于当时不见[189]的理由而安立其单一数，将有此过：以「声有法，是无常，是所作性故」的论式为例，正敌方在成办宗法的同时，不见无量成立倒宗——声非无常，所以汝说很难应理。如果说「单一数」是指，敌方要于当时决定无量成立倒宗的单一数，这样一来，汝须承许于「声有法，是无常，是所作性故」论式的正敌方相续中，已生「无量成立倒宗声非无常」的决定。这样一来，此论式的敌方将证知声是无常之宗。这样一来，将有不可避免的过失——此论式对该敌方而言并非正因。《因滴论》云：

「此亦破除欲说单一数者……」[190]

针对此句，阿阇黎律天的《因滴论广释》[191]云：

「如是破无害具境，为断其余性相，故于此破欲说单一数者。应知仅依破无害具境之理而破欲说单一数者。」[192]

189 译者注：直译是「不见」，意指「不见因相存在于异品」。

190 德格版，论，量，ཅི།卷，253正页；对勘本版，书号97，868页。汉译大藏经内并无此译。

191 གཏན་ཚིགས་ཐིག་ལེའི་རྒྱ་ཅེར་འགྲེལ།。

192 德格版，论，量，ཞེ།卷，173背页；对勘本版，书号105，468页。汉译大藏经内并无此译。

如果说「显成立法于境的识」是指，该论式敌方相续中的显成立法于境之识，将有此过：以「声有法，是无常，是所作性故」的论式为例，正敌方以量成办该论式的三相后，即刻便于正敌方的相续中，发起显现成立声无常的三相之识。一般来说，揭示三相的目的无关「显成立法于境的识」之因，却是为能得知隐蔽分。还有，说明三相是正因定义时，等同说明了「显现三相的决定」就是「显成立法于境的识」，故无须另说「显成立法于境的识」。《集量论颂》云：

「此亦得能知，依能知时故。」[193]

《因滴论》亦云：

「知谓不异于第三性相之余知，故非其余性相。」[194]

因此，三相之外另说余三：于宗无量可害的具境、无量成立倒宗的单一数、显成立法于境的识，乃不应理。

193 德格版，论，量，ཅི།卷，第二品，4正页；对勘本版，书号97，8页。汉译来源：法尊法师译编的《集量论颂》。

194 德格版，论，量，ཅི།卷，254背页；对勘本版，书号97，873页。汉译大藏经内并无此译。

乙三、决定同品遍与异品遍时，为何必依相属

三相中，正因的同品遍与异品遍是第二相与第三相。如前所述，为成办彼二，必须决定因相与所立法之间的相属，于此稍微说明其义。光是不见于异品便能满足正因的同品遍与异品遍的决定，而且不须依赖因相与所立法之间相属的决定，实不应理。《集量论颂自释》云：

「唯色相同，非决定有味亦相同。」[195]

例如，依「自己以前吃过的甜味果实与这颗水果来自同一棵树且形状相同」的理由，当想起这是由同一棵树所生的水果时，此树上的一切其他未食水果都是甜的，汝须证知其义，但事实并非如此。又如，自己看到某颗庵摩罗果已经熟透且具酸甜味等特征时，依「此与自身所见庵摩罗果相同，都是庵摩罗果」的因相，其他一切未见之庵摩罗果都要具备相同的成熟度等特征，汝须证知其义，但事实并非如

195 德格版，论，量，ཇི卷，第二品，33正页；对勘本版，书号97，103页。汉译来源：法尊法师译编的《集量论颂略解》。

此。有目共睹，随处[196]农田、水分、肥料等顺缘的圆满与否，一切庵摩罗果物[197]的熟度、口味、效果各有不同。因此，不成立依彼等熟度等特征而认定一切庵摩罗果都得相同，遑论证知其义。《释量论》云：

「由处等差别，物能力各异，见一而谓余，定有则非理。」[198]

因此，光是不见因相于异品，不成立异品遍；成立异品遍，必须决定因相不存在于异品中。例如，决定「有烟」与「无火处」无同属[199]时，才能决定于一切无火处不可能有烟。此时，不须一一决定每一个无火处，其关键在于，随烟之因相可以整体断定一切无火处皆是无烟。

《释量论自释》于果因时云：

196 译者注：此「处」字是源于《释量论》中「由处等差别，物能力各异，见一而谓余，定有则非理」的「处」字。

197 译者注：此「物」字是源于《释量论》中「由处等差别，物能力各异，见一而谓余，定有则非理」的「物」字。

198 德格版，论，量，ཇི卷，第一品，95背页；对勘本版，书号97，571页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

199 译者注：丙既是甲又是乙故，丙是甲与乙的同属。不应将其义理解为：甲与乙皆是丙，故丙是甲与乙的同属。

「承许持别因差别为总相故。若欲不待差别而言总相，则成错乱，故不许也。」[200]

论说以青烟、灰烟等差异为因相，只能推理总相的火。反之，以总相为因，不能推理是旃檀烟或柏树烟等的差异，这种推理的逻辑很重要。体性与具体性者的随转随遮无误，果与因的随转随遮也无误，所以「声有法，是无常，是所作性故」论式中的因相所作性，随与其本性相属的法无常体性之无而无；果烟也随因火的无而无。《释量论》云：

「故由彼系属，自性遮自性，或由其因法，于果无误故。」[201]

总之，不仅不见于异品无法成立异品遍，因与果以及体性与具体性者的随转随遮也是无误，故于此处说明果因与自性因，其二因相

200 德格版，论，量，ཅི卷，第一品，181背页；对勘本版，书号97，903页。汉译大藏经内并无此译。译者注：法尊法师依僧成大师之大疏，摘译编成一部略解，名《释量论略解》，其中的类解释为：「亦须观待时处等差别方是正因，余（不待差别）则成立彼之遍相，成错乱故。」

201 德格版，论，量，ཅི卷，第一品，95背页；对勘本版，书号97，581页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

与所立法之间的「无则不生」之相属。

若说：不成立果因与自性因的因相与所立法之间的无则不生之相属，其二[202]是彼此互不相关的他法。反驳：因相——所作性或烟，随所立法——无常或火——之无而无。然而，依汝所说，此将不应理，如仅依对方没有马的理由，成立对方没有牦牛等，不合真相。同样地，随因相——所作性或烟之有，成立有所立法——无常或火应有。然而，依汝所说，此将不应理，如仅依对方有牦牛的理由，成立对方有马等，不合真相。阿阇黎释迦慧的《释迦慧论著》云：

「言『不然』谓，若不许无所立则无能立，不应理。不许自性相属时，谓『他』的能立岂能随所立之无而无？若能，婆罗门童子将随无马而无牛，因为无马无异于他法，故应亦无牛。若许无相属，随某之无而无彼者，岂能不许尔义[203]？论以人不名马而举问。『同理，一一』谓无相属则不成立异品遍，后又言不成立同品遍。亦不成立因某近故令他趋近之决定，不然近马亦成近牛。将无

202 译者注：因相与所立法二。

203 译者注：婆罗门童子将随无马而无牛。

一有法或多有法成何性时，其他亦成彼性之决定。」[204]

《释迦慧论著》以及其相关的根本文、注释皆依喻说明，成立果因与自性因的同品遍与异品遍，都要依赖该因相与所立法之间的无则不生之相属。

果因与自性因的同品遍与异品遍依赖该因相与所立法之间的无则不生之相属，正因如此，当以无因火或无周遍者树为因相时，方可成立于某处无火或无沉香木的遮遣正因。《释量论自释》亦说，依赖该因相与所立法之间的无则不生之相属，成立遮遣正因的同品遍与异品遍，如论云：

「由于无彼则不成立故，有一法则至极成立余法，故以喻极示自性相属。『故无因自性，有遮亦是因』谓遮彼等时，则遮其相属，故许成立与遮遣他义，并说遮因或遮周遍者之因。若无相属，岂能以遮一法成立遮遣余

204 德格版，论，量，ཅི卷，第一品，106正页；对勘本版，书号101，1087页。汉译大藏经内并无此译。

法？」[205]

总之，于相异的所作性与无常二法中，遮无常则遮所作性，是因为所作性与无常的相属所致。所作性与无常二法相异，是由各自显现其二义总的分别心之领纳者自证现识所成立。成立常非所作性的违害因相所生比度，决定遮无常则遮所作性，从而决定所作性不存在于常中，进而成立异品遍。因此，依赖相属方可成立正因的同品遍与异品遍。

乙四、为何正因决定分为果、自性、不可得三

此说为何正因决定分为果、自性、不可得三。具三相体性的正因依其体性决定分三：「于无瓶处有法，无瓶，正量不缘瓶故」的不可得正因、「东方柏树有法，是树，是柏树故」的自性正因、「烟山有法，有火，有烟故」的果正因。《定量论》云：

205 德格版，论，量，ཅི卷，第一品，271背页；对勘本版，书号97，923页。汉译大藏经内并无此译。类似汉译出现于法尊法师译编的《释量论略解》，论云：「故无『因、自性』，有遮亦是因。理应可得者，无所得亦是。如是无得因，此虽说三种，由于结构门，有多种差别，彼及彼违等，不通达、通达。若由无『因及自性』，则于某上有果及所遍可遮者，是能遮正因。以遍相之根本谓系属，彼待系属故。」

「唯是，『与彼相状相俱，因相者说不可得，体及果法如是三。』因相者谓三种：谓不可得、自体及果法。例如于某些方所之差别处无有瓶，由成为可得之相状所有者不可得故。若为有者则由成为具有可得之有性而非另外，如说言：由为沉香木故此即树木，依烟此处有火。」[206]

《因滴论》云：

「具如是性相有三，故因相唯三：自性、果、不可得，如成立某法无常、烟于有火处，缘无之所知的不可得。」[207]

又，正因决定分为果、自性、不可得三之理如下：烟火相异，遮火则遮烟，故有烟与火的相属。普遍可依现识证实遮火则遮烟；以无火的夜时的海为例，若于该处疑惑是否有烟时，要列举因[208]不可得的正因为抉择理。还有，现识决定烟与火的随转随遮之周遍；若于有

206 德格版，论，量，ཇི卷，第二品，170背页；对勘本版，书号97，656页。汉译原文：刚晓译《定量论》，234-235页。

207 德格版，论，量，ཇི卷，240正页；对勘本版，书号97，837页。汉译大藏经内并无此译。

208 译者注：烟之因，即火。火不可得，故无火则无烟。

烟处疑惑是否有火时，要列举果正因为抉择理。柏树与树相异，遮树则遮柏树，故有柏树与树的相属；若于无树石寨里疑惑是否有柏树时，要列举能遍[209]不可得因，视其为抉择理。再者，若于柏树处疑惑是否有树时，要列举自性正因为抉择理。彼等因相中，因不可得与能遍不可得两者被遮遣因相所摄，由此可知，正因决定分为果、自性、不可得三。《因滴论》亦云：

「唯三是如是义：『无不生定故』谓述说宗法周遍乃无则不生，唯三因相，故决定此义。」[210]

「烟山有法，有火，有烟故」论式中的因法相属[211]是生起相属；因为此因相直接依赖生起相属，是果正因。再者，「声有法，是事物，是所作性故」论式中的因法相属是同性相属——仅依因相所属的本来体性便可成立所立法的所属；因为此因相直接依赖同性相属，是自性正因。至于「于东方浓烟滚滚处有法，寒果毛发直竖不持续，

209 译者注：树周遍柏树。树是能遍或周遍者，柏树是所遍或周遍处。

210 德格版，论，量，ཇི卷，240正页；对勘本版，书号97，837页。汉译大藏经内并无此译。

211 译者注：如此论式的所立法火以及其因相的烟，两法的相属。依诠释的顺序而言，应称因法相属，而非法因相属，因为烟与火才有相属，毕竟火灭则灭烟。

遍满浓烟故」论式，因为以量决定因寒触的持续，以及果毛发直竖持续的寒果——该论式的倒所立法[212]——是因果，成立此论式的因法相属；此论式间接依赖生起相属，故是遮遣正因。又，「于无树石寨有法，无柏树，无树故」论式，因为以量决定倒因相与倒所立法的同性相属，故而成立此论式的因法相属；此论式间接依赖同性相属——仅依因相所属的本来体性便可成立所立法所属的体性，故是遮遣正因。依此理亦可成立，正因决定分为果、自性、不可得三。

以上总体论式皆依因法相属而为正因。尤其是，因法相属有生起相属与同性相属二；正因直接或间接依赖彼二相属其一，故决定分为果、自性、不可得三。阿阇黎法称依此要义之意趣而说，缺乏因法相属的推理论式不能成为被理解或能理解的途径。为达此目的，须建立因法相属。因法相属有同性相属与生起相属两种，明说直接依赖彼二相属其一故，分果与自性二种正因，这意味着间接依赖彼二相属其一故，成立遮遣正因。《定量论》云：

212 译者注：以「于东方浓烟滚滚处有法，寒果毛发直竖不持续，遍满浓烟故」的论式为例，彼论式的所立法是「寒果毛发直竖不持续」，而倒所立法则是「寒果毛发直竖持续」。

「一切不可得者谓非能了知无有，是故由违反其一便许违反其他故，此二亦须当许某些自体相属。若非如是者，则当非能了悟因相。」[213]

《因滴论》云：

「若有自性相属，方能解义。若无相属，无误决定则无。于所立义相属因相时，直接者是所立义之自性、从所立义而生，因为非自性亦非所彼所生者，是无相属之自性故。彼自性与从彼所生二法，亦唯自性与果，仅依彼二成立事物也。」[214]

正因可依所立法而建立其分类，故有种种分类法。《佛法科学总集 · 下册》已略释其中的果正因等分类为何，以及相关的依据教言等，供读者可参阅之。

213 德格版，论，量，ཇི卷，第二品，183背页；对勘本版，书号97，687页。汉译原文：刚晓译《定量论》，390页。

214 德格版，论，量，ཇི卷，第二品，232正页；对勘本版，书号105，28页。汉译大藏经内并无此译。

甲七、附带解说应成的不共量学

乙一、总说

内外宗义论师建立了量与所量。我等认为，当其他量违害所许之量的所持义时，之前所许之量将成不正确，这是内外宗义论师的共同立场。吉祥法称的《释量论》也示其要义，如论云：

「彼中何有量，彼于余能害。」[215]

其义也可从慧心要的《中观分别二谛文》得知，如论云：

「若有量害时，量我不坚固。」[216]

吉祥月称自宗主张，丝毫的自性有都不应理；《显句论》依此关键成立了量与所量的诸多要义，像是专章破下部宗师的量学观点。《入中论》亦云：

「世间一切非正量，故……」[217]

有些注释说，中观应成派只认同世间共许，应成派自宗并不承许量学。然而，如宗喀巴等一些学者却表示，中观应成派不仅亲口承许量学，更否定自相于名言中有，并依此要义建立了不共的量学。后者正是此书所述的观点，故于此处略释中观应成派的不共量学。吉祥月称的《显句论》云：

「趋入量数是随他所量转故……由四量立知世间义。彼等以相互观待而有，即若有量则有所量义；若有所量义则能为量，量与所量二非自性有。」[218]

如长短，量与所量二法因彼此观待而成立。有量则要承许所量，有所量则要承许量。量的梵语是「pramāṇa」；「māṇa」是知。应成派依此要义承许，当有能知时则要有所知。如世间所说的量义——量是无欺诳识，所以应成派说，量只是不欺于尔之主境，量不

215 德格版，论，量，ཅི卷，他义比量品，第99句偈颂文，143正页；对勘本版，书号97，583页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

216 德格版，论，中观，སེ卷，第28句偈颂文，2背页；对勘本版，书号62，757页。汉译大藏经内并无此译。

217 译者注：汉译来源为法尊法师译的《入中论释》。

218 德格版，论，中观，ཛེ卷，第一品，25正页；对勘本版，书号60，58页。汉译大藏经内并无此译。

须是初证，也不须无误于尔境之自性或自相。

应成派同样依循世间的用词表示，现识（प्रत्यक्ष མངོན་སུམ།）[219]的正名用于境，现识的偏名用于识。安立实境的确需要不错乱识，然安立假境依错乱识也可。即便事后生忆念识，仍不成立事前知境时唯向内的能取相识，因为仅依忆念境便能忆念识，建立如是的忆念之理。已决识也是量，安立意现识等等。应成派根据其根本宗义——否定自性有，建立诸多不共量学观点，异于一般量学理论。

乙二、量的定义及其分类

应成派认为，不欺于尔识的主要境是量的性质。点出「尔识的主要境」是为了破除执兔角分别心与见蓝色雪山根识等邪识是量；彼

219 译者注：英译《佛法哲学总集》将此词「प्रत्यक्ष མངོན་སུམ།」译为「manifest」，即形容词「显然的」或动词的「表露」之义。根据梵藏语法，「प्रत्यक्ष མངོན་སུམ།」一词既可用于境也可用于识，是名词，如「量」（ཀུན་རྫོབ།/འཇུག）一词，在原文中，有「所量」亦有「能量」之义。一般量学家用此词「प्रत्यक्षमངོན་སུམ།」于「能量」——识，而世人则用此词于「所量」——境。在这个章节之前，此词「प्रत्यक्षमངོན་སུམ།」在《佛法科学总集》与《佛法哲学总集》里都是以一般量学家的说法为主，故译「现识」。然而，当应成派依循梵藏通俗的语法而理解其词时，「प्रत्यक्षमངོན་སུམ།」（现识）一词应解读为「现前之所识」，是境。法尊法师译《入中论善显密意疏》亦说其义：「安立彼境与彼识俱为现事。故许现字，为彼境之实名，为彼心之假名。」用白话文来解读的话，就是「现」的正名用于境，「现」的假名用于识。

等邪识仍知各自所现境，故不欺于各自所量。然而，不知其主要所趋境，故非不欺于尔识的主要境。同说实派所言，应成派说伺察识、疑、邪识等非量。阿阇黎龙树的《回诤论》云：

> 「彼现亦是无，说比阿含喻，比度成阿含，譬喻亦能成。」[220]

根据相关注释，[221]应成派说量分四：知境现前分的现量、知略隐蔽分的事势比量、知极隐蔽分的信许比量，以及「依已知喻，推理隐蔽于己之义与其喻相似，进而知义」的近知譬喻量。后二量被比度所摄故，不说量不决定分为现比二量。现量性质：不依正因且不欺于尔识主境。现量随增上缘分为根现量与意现量二。根现量性质：从尔不共增上缘色根所生、离分别、不受暂时谬因所染、不欺于尔识主境。根现量可分从执色根现量至执触根现量五种。意现量性质：不依因

220 德格版，论，中观，ཙ卷，第5-6句偈颂文，27正页；对勘本版，书号57，74页。汉译与藏译稍有不同。汉译原文：后魏毗目智仙共瞿昙流支译《回诤论》（T.32.1631.13c.8）：「彼现亦是无，云何得取回，说现比阿含，譬喻等四量，现彼阿含成，譬喻亦能成。」

221 《回诤论释》，德格版，论，中观，ཙ卷，128背页；对勘本版，书号57，349页。汉译大藏经内并无此译。

相、不欺于尔主境的意识。不同于一般的量学观点，此派说意现量可分离分别与分别两种。

比量性质：依因相且不欺于尔识主境。比量分事势比量与信许比量二。《显句论》说，信许比量与教言比量同义，而且近知譬喻被事势比量与信许比量其一所摄，如《显句论》云：

> 「一切世间有皆是现识所缘，故非隐蔽，故立彼具境知的同俱现识。二月等识依非眩翳识，非现识；依眩翳识，则是唯现识也。隐蔽具境是无误于因宗所生识，是比度也。一切现知离根义的信许词，是教言也。由相似证觉受义者，是近知，如念野黄牛似牛也。因此，由彼四量建立知世间义也。」[222]

前品已说为何应成派否定自证之理。

乙三、如何安立意现量

中观应成派承许凡夫相续中有执色意现识，却否定一般量学的

222 德格版，论，中观，ཁ卷，第一品，25背页；对勘本版，书号60，60页。汉译大藏经内并无此译。

「意现识是时边际刹那」之说法，因为要将执色分别心的已决识视为执色意现识。意现量分成不同多个种类，如各五根识所引生的具五境相各自意现识、具内在领纳乐相等意现识、具法处境的意现识、忆念久时往昔的意现识等。彼等事例中，如执色根识引发的执色分别心就是第一者执色意现识。阿阇黎月称的《四百论释》云：

> 「以周遍立断现在际相生色根所生识，彼知境相者于二刹那时因坏而灭。由外所生一切意识皆从眼识等因力而生，是从根所生之识念，具彼相。」[223]

第二、具内在领纳乐相等意现识，如以苦乐舍受为境的意现识。《四百论释》云：

> 「非领纳受等相，亦非依根周遍立断处，如色声等。」[224]

第三、具法处境的意现识，如醒时忆念入眠期间领纳诸境的意现识。《四百论释》云：

223 德格版，论，中观，ཁ卷，第十一品，180背页；对勘本版，书号60，1358页。汉译大藏经内并无此译。

224 德格版，论，中观，ཁ卷，第十一品，171背页；对勘本版，书号60，1338页。汉译大藏经内并无此译。

「如醒时忆念眠时领纳诸境。」[225]

第四、忆念久时往昔的意现识，如忆念长久过去世的意现识。忆念于自时已灭成无，且已过时许久的前世，即依内心习气之力而记忆的意现识。又像虽已经历往昔多劫，后经身体的疤痕回忆这些犹如昨日发生的忆念。《四百论释》云：

「譬如，前世因利器所伤的某些不畏有情，仅持如是显现标志之身，如实依出生与忆念时之领纳，证实自行道出他世边际，故有前世忆念。」[226]

乙四、自续与应成两派述说量如何趋境之差异

关于量如何趋入于境。中观应成与自续两派的差异：中观自续派说诸法是自性有，任何法都不能只依名言施设而满足其有，其施设义必须是寻后可得。特别是，诸量于尔境而言是量，这点不能只依声与分别心的施设；量之所以成量，必须建立于尔境的自相上，这才是

225 德格版，论，中观，ཁ།卷，第十一品，183正页；对勘本版，书号60，1364页。汉译大藏经内并无此译。

226 德格版，论，中观，ཁ།卷，第十品，162正页；对勘本版，书号60，1316页。汉译大藏经内并无此译。

究竟的成量之法。若是分别心的量，必须无误于尔所耽境的自相。若是离分别的量，必须无误于尔所现境的自相，因为于所见自相是错乱时，则不可得尔之所量。阿阇黎慧心要的《中观分别二谛文》也说，根识所见自相是无争议且符合真相。论云：

「同识所见，住真相故。」[227]

中观应成派否定自性有或自相有于名言中，所以只在符合世间名言的基础上建立成量之理，如「这是瓶」、「这是柱」的成量处只是名言施设之义。完全否定在寻找后获得的名言施设义，或青是自相有等的基础上成立量。《四百论释》云：

「此推理者尚未精通世间义故……若是虚妄欺诳之法及如幻者，非不欺诳，以住此相之事现余相故。若如是者，计执为量不应道理，余一切识皆成量故。」[228]

应成派表示，不成立欺诳于尔识主要境的自相有、表相符合真

227 德格版，论，中观，ཟ།卷，5背页；对勘本版，书号62，767页。汉译大藏经内并无此译。

228 德格版，论，中观，ཁ།卷，第十三品，196背页；对勘本版，书号60，1395页。汉译大藏经内并无此译。

相的谛实境。若欺诳于尔识主要境者可承许为量，一切识应成量。说实派则认为，色声等若非自性有，将无能力引发其作用，故非事物。因此，若量不能于五境自相为量，于五境则非量；若量于五境是量，必定于五境自相是量。《显句论》云：

> 「若事例、自相或共相，一切世间有皆是现识所缘，故非隐蔽，故立彼具境知的同俱现识。」[229]

根据应成派，无论是所许的自相法或共相法，举凡以此为直接境的二相识，一定会显现彼法等相，而其所显相就是现识境，故现识的正名用于境，现识的偏名用于识。例如，以执白眼识而言，白色是真正的现识[230]；以白色而言，执白眼识则非现识，却是真正的现量。

229 德格版，论，中观，ཅ卷，第一品，25背页；对勘本版，书号60，60页。汉译大藏经内并无此译。

230 译者注：因为这个观点很重要，故重复之前的译者注。英译《佛法哲学总集》将此词「प्रत्यक्षमदॅन्ःस्रुम।」译为「manifest」，即形容词「显然的」或动词的「表露」之义。根据梵藏语法，「प्रत्यक्षमदॅन्ःस्रुम।」一词既可用于境也可用于识，是名词，如「量」（ग्राह्य।/འཇལ།）一词，在原文中，有「所量」亦有「能量」之义。一般量学家用此词「प्रत्यक्षमदॅन्ःस्रुम।」于「能量」——识，而世人则用此词于「所量」——境。在这个章节之前，此词「प्रत्यक्ष मदॅन्ःस्रुम।」在《佛法科学总集》与《佛法哲学总集》里都是以一般量学家的说法为主，故译「现识」。然而，当应成派依循梵藏通俗的语法而理解其词时，「प्रत्यक्षमदॅन्ःस्रुम।」（现识）一词应解读为「现前之所识」，是境。法尊法师译《入中论善显密意疏》亦说其义：「安立彼境与彼识俱为现事。故许现字，为彼境之实名，为彼心之假名。」用白话文来解读的话，就是「现」的正名用于境，「现」的假名用于识。

现识境一定是现前分，不欺诳于尔主要境现前分之识一定是现量。二相识一定是在不依因相的基础上，以领纳力知其所显相故，必定于其所显相而言是现量。人法我二执也是如此，人法我二相不仅是二执的直接境，二执也能在不依因相的基础上，依其力引发决定其所显相的定量。[231]二月相是见二月根识的直接境，在不依因相及其他因缘的前提下，此识能引发决定其所显相的定量，故人法我二执与二月根识于其所显相而言亦是现量。

人法我二执与见二月根识等邪识不是量，然而，彼等于其所显相而言却是量。是否为量，应以「能否于尔识所执境为量」而定，光是于其所显相上是量本身不足以成量。这种观点同经部所说，光是错误于尔识所现境不会成为邪识，错误于尔识所执境才可安立为邪识。

离分别识的主要境等同彼识的主要所现境，光是尔识的所现相不会成为尔识主要所现境。只有尔识所显相的所依处本身才会成为尔识主要所现境。例如，只是看到白色不会成为执白眼识的主要所现境，执白眼识所显白相的所依处白色才是执白眼识的主要所现境。若

231 译者注：人我执欺诳于尔识主要境人我，故而非量。然而，人我执可在不依因相的前提下，体会（领纳）且证知人我相——人我执的所显相。讲白一点，就是自己会知道自己看到什么。因此，人我执就以领纳其所显相而言是现量，但本身非量，因为是否为量的标准在于尔识主要境，而非尔识的所显相。

说：于尔识所显相而言是量，凭此便足以成量。反驳：瞽者所见皆为发丝的根识，于尔识所显相发丝是量，故有此识亦能成量之过。由此理当知，尔识所现境与尔识主要所现境的差异，以及所见皆为发丝的根识非量，然见青根识为量，彼二之间的差异。

总之，应成派表示，只有不欺诳于尔识所执境方能安立为量，而且否定一般量学家所说量必定是初证。如果要说量必是初证，那么，于寻后可得义上方可建立成量之理，然不应理。此外，《显句论》又云：

> 「以现识词诠释非隐蔽义故，根所现义皆为现识。根所现义谓瓶青等，即现识所成立的非隐蔽法，而周遍立断彼法之识如草与秸秆之火，是现识果，故称现识。」[232]

如世间人依草命名草火、依秸秆命名秸秆火。应成派认为，执白眼识引发的白色忆念识，就以尔所执境白色现前分而言，因为是领纳白色且是执白不欺诳识，许为现量。已决识与现量有同属，现量与分别心也有同属。《显句论》云：

232 德格版，论，中观，ཊ卷，第一品，24背页；对勘本版，书号60，57页。汉译大藏经内并无此译。

> 「许离分别识是现识故、彼亦无世间名言作为故、许世间量论与所量名言论故，现量中的分别（之说）将成无义……[233]契经亦否决仅离分别识为现识故，此言不应理。」[234]

一般量学家认为，现识一定是离分别，然此派依循一般世间，不持现识命名为离分别的说法。举凡认定现识一定是离分别者，必须在寻后可得的基础上承许现识。然而，现识的定义中无须提及离分别，像是《阿毗达磨经》的「具眼识故，知青却不念是青」，并非「诠释现识定义时应要格外说明离分别」的经文，所以现识必是离分别之说不应理。同理，阿阇黎提婆《四百论》云：

> 「即见昔时痕，身亦应常住。」[235]

前世受伤而亡的缘故，当今世身躯亦得此伤时，随见此身伤的

233 德格版，论，中观，ཊ卷，第一品，25正页；对勘本版，书号60，59页。汉译大藏经内并无此译。

234 德格版，论，中观，ཊ卷，第一品，25背页；对勘本版，书号60，59页。汉译大藏经内并无此译。

235 德格版，论，中观，ཙ卷，第十品，第7句偈颂文，11背页；对勘本版，书号57，805页。汉译来源：法尊法师译《四百论》。

助缘，成熟过去习气引发忆念，即仿佛昨日所做为何的记忆。应成派承许忆念前世的意现识故，成立现识不一定是离分别。又如应成派说，忆念白色之识是知白色现识境的现量，然不说彼识是现证白色之量，故要安立此异，而且现量不一定要现证尔境。还有，忆念白色之识无法清楚见白，而执白眼识却可清楚见白，有此差异。

略说《显句论》如何破除中观自续以下所许之量。《释量论》说境有自相与共相两种，故说量有现量与比量两种。还有，自相与共相是寻后可得。应成派反驳：按照彼等说法，若有自相与共相的所依或事例，将有「第三所量」之过，[236]故量决定为二不应理。若无彼二事例，则无自共二相，故二量亦不应理，将有此过。总之，应成派破推理者所许的性相与量，因为彼非世俗有，更非胜义有。《显句论》云：

> 「若依自共二性相而述二量……若是胜义有，则无事例故，亦无二性相故，岂有二量？」[237]

236 译者注：寻后可得的任何一物必定是不观待性。不观待的事物岂能成为自相或共相的事例？

237 德格版，论，中观，ཉི卷，第一品，20正页；对勘本版，书号60，47页。汉译大藏经内并无此译。

应成派说，即便于世间名言中也不能依自共二相各自安立二量。其理如前所述，意现识有分别心，所以意现识会以共相为所现境，而且比度于尔所显相而言也是现量。量总摄为现比二类，是因为尔所执境是现前所量或隐蔽所量所安立，故量分现比二类。

此宗不同下部宗义所说，故所量分自共二相不应理。此宗也否定下部宗义的量分类法——量只能分现比二类，因为所量有现前分、略隐蔽分、极隐蔽三所量，以及喻义结合的隐蔽分的别所量，故所量有四。因此，量可分为四：现量、事势比量、教言比量、近知譬喻量。《显句论》云：

> 「何时无二所量，尔时不否定教言等——非由自共相为境而立之量。」[238]

总而言之，无论吉祥月称等中观应成派是否建立自宗的量学，如前所述，此派不仅没有如实接受一般佛教的量学观点——阿阇黎陈那与法称建立的量学理论，若依《显句论》还可得知吉祥月称反驳彼等理论。然而，圣域印度的中观阿阇黎寂护父子等人，在特别成立吉

238 德格版，论，中观，ཉི卷，第一品，23背页；对勘本版，书号60。汉译大藏经内并无此译。

祥怙主龙树所说「诸法非真实有」的观点，视其为合理自宗的同时，显而易见，关于能知量学的部分，也将阿阇黎陈那与法称的立场视为自宗，这点可从《真如集论》得知。这正是为何在说非自性有的论师中，仍有论师大力推动阿阇黎陈那与法称建立的量学。

第九品·
声义与排他论

甲一、总说

圣域印度的佛教量学中，最重要的内容之一就是排他论，即印度哲学家们检视能诠声之义为何的要义。为何印度哲学家们会仔细研究能诠声的义理内容呢？我等认为其理有二。一方面，于量学中持吠陀为量的宗派有六：数论派、瑜伽派[1]、胜论派、正理派、伺察派、吠檀多派。彼等从很早以前便对吠陀典籍如何诠释其义进行了分析。第二，世代相传的梵文语法学典籍——如《波你尼》（*Pāṇini*）等，对组织语言的元素，如名、词、字、介词、格、助缘等，以及如何经由名词的结合诠释其义等语法的声学进行阐述。著名的梵文语法学典籍《波你尼》的年份，约莫是在西元前四百年左右，而此前的语法学典籍则是《伟耶帝》（*Vyādi*）。根据《伟耶帝》，如「牛」等诠释类别之声在表述牛时，也会表述牛类的差异——牛的明例或别相。反之，如《瓦贾悲雅亚那》（*Vajapyāyana*）的语法著作则许，如「牛」等诠释类别之声在表述牛时，不会表述牛的别相，却表述周遍一切彼

1 译者注：西元十三世纪吠檀多派的教授师摩沓婆《摄一切见》（*Sarvadarśansaṃgraha*）的第十五品，就是诠释瑜伽派的章节。《佛法哲学总集·上册》：「数论派及瑜伽派两者是最接近吠檀多派的宗派，故将彼二派置于后端」、「又有人说，将梵天派及密义派归纳到伺察派，将遍入天派及大自在天派归纳到正理派，将瑜伽派归纳到数论派」。

之别相的牛类等等，针对以上的内容进行研究。[2]

关于能诠声表述其义之理。西元五世纪的语言学阿阇黎伐致呵利（Bhartṛhari）认为，以「白牛喝水」的能诠声为例，此声各部分的名词虽是各表其义，然此声直接且同时表述的内容却是整体并非各个部分。[3]我等认为，阿阇黎陈那也持同样立场，并将其经由口述表达而同时理解之理，名为「辩才」。《集量论颂》云：

> 「辩才口述义，皆为初生故，待此口述词，专缘施设义。」[4]

《集量论颂自释》解释其义，如论云：

> 「词虽无义，然依口专述、依检视教言而安立，犹如只

2 《印度哲学百科全书》，第五册，6页。

3 关于阿阇黎伐致呵利的核心观点，可参阅《印度哲学百科全书》，第五册，123页；《文章单语篇》（*Vākyapadīya*），第一品，第13节。

4 奈塘版，论，量，ཅ卷，第五品，第46句偈颂文，11背页；大译师信慧译「ལོ་སྟོན་དང་པའི་ཚེས་རབ་ཀྱི་འགྲུལ།」。大译师夏玛译版为「ཞ་མའི་འགྲུལ།」：「若言词所说，假设为语义，诠别现语义，从彼初生起。」译者补充：法尊法师译编的《集量论颂》与大译师信慧译的译文稍有不同。在此之前，此书引用的《集量论颂》及其自释都是德格版——由大译师夏玛狮胜居士（དཀོན་བཟློག་སེང་རྒྱལ）藏译，也是法尊法师译编的《集量论颂略解》汉译的依据原文。

是（字根）体性与（前缀和后缀）助缘的不结合……口述及其义乃声之主义，彼等不异故。应邻近观察其中傲视他义为声义之说，无铁钩故。」[5]

还有一说。根据正理派以及鸠摩梨拉婆吒等伺察派，安立能诠声义不是从境本身，须依名、词、介词等的关联。彼等论师说，以「天授牵牛而来」的说法为例，其中的「天授」、「牛」、「牵来」等，不同各支皆以其力诠释其义。然而，随名、词、介词等前后的特殊搭配，才会产生诠释这种外境有的内容——「天授牵牛而来」——的个别表述。

此外，阿阇黎光显者（Prabhākara）否定前面两种说法[6]，自宗说，某一表述中的个别名词，其内容必须依赖该表述中的其他名词。[7]什么是能诠声之义的基础呢？藉由某表述中的名与词的相互依赖并依序成立。因此，口述之义必须是构造该表述中的各个名词之综合

5 奈塘版，论，量，ཇི卷，第五品，170正页；大译师信慧译。对勘本版，书号97，404页。汉译大藏经内并无此译。

6 译者注：阿阇黎伐致呵利与阿阇黎鸠摩梨拉婆吒的说法。

7 译者注：以「白牛喝水」为例，能得知水是白牛的所饮物，并非只是靠「水」一词，这依赖该表述中的其他名词，如「白牛」、「喝」、「白牛喝」。

体。各构造名词只会以其支角度表述其义，[8]非以自力表述。[9]

早从好几个世代以前，印度对于梵文语法的研究水准就已臻至巅峰，而相关的贡献者阿阇黎有：《波你尼》的作者、早期语言学家伟耶帝、《波你尼释》（*Vārttikakāra*）的作者迦旃延那（Kātyāyana）。尤其是与阿阇黎陈那同一世纪的阿阇黎伐致呵利，即著名的语言学典籍《文章单语篇》（*Vākyapadīya*）的作者；《旃陀罗文法论经》（*Candra vyakarana sūtra*）的作者——佛教阿阇黎月官（Candragomin）；耆那派的语言学专家布杰巴达（Pūjyapāda）与阿毗那瓦 · 夏伽达亚那（Abhinava Śakatāyana）等人也陆续撰著语言典籍，令梵语的语言学登峰造极。第九品是研究声义的章节，若能略知语言学与为何研究声义的背景将有助益，故而略述。

甲二、何谓声是成立趋入的见解

许吠陀为量的前述圣域印度的宗义师们，虽然彼等对声义为

8 译者注：以「白牛饮水」为例，「白牛」一词表达「白牛」之义，但非以自力表达，这得搭配前后文的背景，毕竟有些村人名为「白牛」。

9 此书依据Mark Siderits揭示这三种立场，可参阅《印度哲学百科全书》，35-37页。

何的认知各有不同，基本上却无有异议地表示，能诠声是依事物之力——以成立的途径——趋入尔境，所以是「成立趋入」。简单说明成立趋入，如阿阇黎莲花戒的《真如集论释・观声义品》云：

> 「言成立声义等人之见，即胜义事物是声之所取，故可由声的直接成立与遮遣揭示事物体性，为此而述『成立乃声义也』。」[10]

非现量也非比量的独立声成量，是所有承许吠陀为量的宗义师们共认的。其关键性的决定理由是，一方面他们表示吠陀是量，二方面他们承许依事物之力趋入能诠声之义的缘故。

数论派说自性或共主相是声义。以诠「牛」的声音为例，该声以事物之力而趋境，故须表述与牛为体性一的所有法，包括牛的共主相常事物。一开始称某白牛是牛时，便已依名言将牛的共主相常事物结合于牛，而名言境的无支分共主相不仅是白牛体性的共主相，也是黑牛体性的共主相；黑牛体性的共主相本身，也是白牛体性的共主相，故牛的共主相周遍一切牛类。这正是为何后见黑牛时，可在无须

10 德格版，论，量，ཇི卷，第二十一品，311背页；对勘本版，书号107，808页。汉译大藏经内并无此译。

结合新名言的情况下产生「这是牛」的理解。

伺察派说种性或称他共义是声义。不仅是能诠声，就连构造者的文字与名称等的体性也都是坚固常法。能诠声及其义二法与胜义有的事物有关。还有，吠陀之声是量且非人为，所以能诠声不一定要观待士夫的行为。

胜论与正理两派的立场基本相同，即承许质、德、业、同、异、和合的所知六句义是声义，这可由将彼等根本法取名为「句义」[11]得知。正理派足目仙人的《正理经》也说相、明例、种性等是句之义，且由明例之声表述质、德或特征、业，如《真如集论释》中引用的《正理经》云：

> 「经说，德之差异所依具身乃明例也。」[12]

根据《正理经》，种性之声表述同，即同识或似识的生因是种性，如《正理经》云：

11 译者注：句是声，句义就是声义。

12 《正理经》，第二章节，第二品，经号64。《真如集论释》（德格版，论，量，ཇི卷，第二十一品，316正页；对勘本版，书号107，820页）引用此文。

「经说，生同体性乃种性也。」[13]

什么是诠种性声之义？例如，将白牛取名为牛时，会依名言将牛结合牛的他共义——与白牛或黑牛等牛的明例是质体异。白牛上的牛他共义存在于黑牛上，黑牛上的牛他共义也存在于白牛上，就以白黑二牲上的牛他共义而言无丝毫差异。因此，先依名言说白牛是牛，后见黑牛等其他同种类别时，可在不须结合新名言的情况下产生「这是牛」的理解。如前引《正理经》所述，正理派所许的「同」是指于尔所遍法上共同声识的趋因。同分两类：一、遍同，如「为有」[14]，即诠执「是有的尔之明例皆为有」的声识趋因。二、偏同，如「为牛」与「为树」，依序如下，即诠执「是牛的尔之明例皆为牛」的声识趋因，以及诠执「是树的尔之明例皆为树」的声识趋因。为牛只是牛的同，为树只是树的同，故称「偏同」。牛的偏同——为牛——与牛是质体异，所以不是牛，却是诠执「这是牛」的声识趋因，并且遍布白牛等一切牛的明例，故说同或他共义与明例是质体异。然而，

13 《正理经》，第二章节，第二品，经号66。《真如集论释》（德格版，论，量，ཇི།卷，第二十一品，317正页；对勘本版，书号107，822页）引用此文。

14 译者注：直译是「就是有」（ཡོད་ཉིད།）具有强调与加强语气地表述「就是有」。

当同遍布于某一明例时，却可遍布其他明例，这个观点与数论派无异。

前述的「相」是种性的相状，如《真如集论释》中引用的《正理经》云：

「说相是种性相状。」[15]

《真如集论释》续释其义，论云：

「种性相状谓有情的头颅、手支等，彼等表述『为牛』等性相之种类。某相直接显明种性，即由见头颅、手支实相而显明『为牛』。某相则是种性相状，即由角等各支实相而显明『为牛』等，是故由相显明种性与相状也。」[16]

正理派否定能诠声如世间日常词汇，难以事物之力而表述质、德等六句义，因为如依质理表述「持杖者」之义；依德或颜色理表述

15 《正理经》，第二章节，第二品，经号65。《真如集论释》（德格版，论，量，ཇི།卷，第二十一品，316背页；对勘本版，书号107，821页）引用此文。

16 《正理经》，第二章节，第二品，经号65。《真如集论释》（德格版，论，量，ཇི།卷，第二十一品，316背页；对勘本版，书号107，821页）引用此文。

「白、黑」；依业理表述「轮子转动」；依有理表述「有也」；依同或异理表述「牛、马、象」；依和合理表述「此等毛线是毯毯」。若无质等，将无诠执「持杖者、有角动物」等同类声识境。[17]《真如集论释》揭示正理派如此承许的关键性推理论式，论云：

> 「论式为『彼此无误趋入应理，如耳等识，持杖者等声识亦无误趋入』，此乃自性因也。若不应理，应成一切无异趋入，是具害量。」[18]

总之，正理派主张明例、相是声义，所以不共外境有的自相事物、种性及其相关者、和合等是声义，故许具种性者亦是声义。

甲三、阿阇黎陈那成立排他性之声义

乙一、破他方所说声义

圣域印度的量学大阿阇黎陈那一一破除了自相明例、种性或共

17 其义可参阅《真如集论释》，德格版，论，量，ཞི卷，第二十一品，312正页；对勘本版，书号107，809页。

18 德格版，论，量，ཞི卷，第二十一品，312正页；对勘本版，书号107，810页。汉译大藏经内并无此译。

主相常事物、与总有关或和合、具总之别等是声义，从而破除他宗承许声是成立趋入的立场。与此同时，自宗创立了能诠声是遮遣趋入、是遮遣具境之宗。我等认为，阿阇黎陈那为研究「总」[19]的议题撰写了一部巨作，并依理建立声等以遮遣非己的排除方式而表其义，然此巨作早已佚失，目前只能见到其中的一两句偈文被后来量学的注释引用。显而易见，这部巨作建立了排他论。阿阇黎莲花戒的《真如集论释 · 观声义品》引用其偈，如论云：

> 「如云：『义与声差异，不许能所诠，往昔未见故，近揭示总性』。」[20]

阿阇黎陈那的著作中，至今仍然可见的最详细作品就是《集量论颂》与《集量论颂自释》，这两论特别安置了排他论的章节，从此也可清楚得知阿阇黎陈那是如何阐释排他声义的论述。

《集量论颂》是如何开启这项排他论的研究呢？在《集量论

19 译者注：藏文是「སྤྱི」，此词与总与别的「总」、胜论六句义中同与异的「同」、共主相的缩写都是同一词。

20 德格版，论，量，ཞི卷，第二十一品，331正页；对勘本版，书号107，858页。汉译大藏经内并无此译。

颂》列举量决定为现比二类依据的同时，否定他宗承许的声成量为非现非比的独立量，因为声成量可被比度所摄。排他论是从此延伸的。《集量论颂》云：

「由遣他门显，自义如所作。」[21]

以「声有法，是无常，是所作性故」的论式为例，成立该宗时会依总体[22]决定，因相所作性不存在于常——所立法无常的反方。同样地，能诠声也依总体排除非己他法而表其义，所以「异品遍时决定因相不存在于异品之理」与「声依总体排除非己而表明其义之理」相同，故不立撇开比度以外的声成量。阿阇黎陈那自宗认为，能诠声是以排他途径表述其义，以此创立排他的殊胜宗义——「遮遣论（apoha）」或称「排他论（anyāpoha）」。《真如集论释・观声义品》开宗明义地略释排他论，如论云：

「依承许遮遣诸师之见，胜义有绝非声所诠事物体性，

21 奈塘版，论，量，ཇི卷，第五品，第1句偈颂文，9正页；大译师信慧译。对勘本版，书号97，47页。汉译来源：法尊法师译编的《集量论颂》。

22 译者注：这里的总体无关外道他宗的「总」或「同」，而是「所作性一定是无常」的整体认知，并非「瓶柱的所作性一定是无常」的个别认知。

异相耽执趋入非异之义故，一切声成识皆为谬也。虽谬仍迂回相属事物，不欺彼义。由妄念识增益不异，一切彼性皆由领纳排他事物而有故、见己亦反他故、与诠排他之谬俱时决定故、是排他事物之知果，故名『排他』也。是故成立遮声义。」[23]

《集量论颂》以这句「自义如所作」联贯了排他论的章节，而排他论的正文则是从该句后的第五十一句[24]开始。《集量论颂》及其自释二论，不仅非常仔细阐述了排他论，也融合了梵文语法的多种艰涩研究，难以理解。然而，在彼二论的这个重要章节里，由第二偈至第十一偈的第三句破除了他宗说的成立趋入之声义，再由第十一偈的第四句至第十三偈，以及第三十三偈至第三十七偈，成立自宗所说的「声以遮遣趋入尔境」。我等认为，彼等偈义有助认知阿阇黎陈那成立排他声义的核心内容，故于此处略释彼义。

先说阿阇黎陈那如何破除他宗声义——声是成立趋入。所破的

23 德格版，论，量，ཇི卷，第二十一品，311背页；对勘本版，书号107，808页。汉译大藏经内并无此译。

24 译者注：即「由遣他门显」。法尊法师汉译的《集量论颂》中，「由遣他门显」在前，「自义如所作」在后，但藏文的顺序刚好颠倒。

顺序为：一、自相明例。二、唯总。三、总与明例的合离相属。四、具总明例。阿阇黎陈那以反驳诸理一一破除彼等是声义。

第一、依二理破自相明例是声义。《集量论颂》云：

「诸异无类声，无边故乱故。」[25]

第一理：自相明例等是诠体性相异[26]种性的声义不应理，因为自相明例是不可计数，且无法与能诠声有关联[27]故；与某义无关的能诠声可表述其义不应理故。第二违害理：以诠「有」声的种性声为例，如同彼声趋入于质，也该承许彼声趋入于德。这样一来，会与「彼声趋入于质」产生错乱疑虑，[28]故说此声趋入于质不应理。除此二理之外，吉祥法称又提另一理。《释量论》云：

25 奈塘版，论，量，ཅེ卷，第五品，第2句偈颂文，9背页；大译师信慧译。对勘本版，书号97，47页。汉译来源：法尊法师译编的《集量论颂》。

26 译者注：能诠与所诠为体性异。

27 译者注：以诠「这座山的白牛」之声为例，所表述就只有个别明例——这座山的白牛，此声所表述的内容无关周遍一切牛例的总相牛。

28 译者注：如上个章节正理派表示：「依质理表述持杖者之义；依德或颜色理而表述白、黑」。在此，假设阿阇黎陈那以诠「有持白杖者」之声为例，此声到底是依质而趋入尔境，还是依德而趋入尔境？将成错乱，故不应理。

「诸声显立名，彼为名言作，尔时无自相，故彼中非名。」[29]

能诠声的内容，即名言显示的施设义。若名言结合自相明例，后于名言时知义则不应理，因为前时有的自相明例，于后名言时已灭非有，故于名言时表述彼义不应理。以此而破。

第二、破种性声只表述总[30]。《集量论颂》云：

「具声诸异类，闻义与无异。」[31]

诠种性声只表述总亦不应理。世间中「存在的物质」等说法是同属顺谛声[32]，而同属顺谛声的二支声必须结合于同一内容。还有，

29 德格版，论，量，ཅེ卷，第一品，第92句偈颂文，98正页；对勘本版，书号97，478页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

30 译者注：同前注，此词的原文是「ཐུན།」，与总与别的「总」、胜论六句义中同与异的「同」、共主相的缩写是同一词。

31 奈塘版，论，量，ཅེ卷，第五品，第2句偈颂文，9背页；大译师信慧译。对勘本版，书号97，47页。法尊法师译编的《集量论颂》是：「诸异无类声，无边故乱故。」

32 译者注：此声的主要所诠内容无误，故是顺谛声，即随顺真谛的声音；同属的意思是，此声分「存在」与「物质」两个部分，而这两支声都是指向同一属性的事物，故不分其中的「存在」与「物质」的差异，因为所存在的就是物质，而物质就是此声「存在」要表述的内容。

这种同属顺谛声的支分——「有」声，也须承许可趋入于别相瓶子时，[33]诠种性之声不会只表述总。以此而破。《集量论颂自释》云：

「如是，有质、有德、有业等异义，以及质等声无同属[34]故。然而，仍见彼同属。」[35]

如果有人说，无过，因为「存在」表述了「存在的物质」的声支——「总有」之声，而「总有」[36]确实存在于物质上的缘故，成立如「存在的物质」等的同属声。反驳：不应理。诠「存在的物质」之声表达了「存在」与「物质」是事物及其特征。按汝所说，此「存在」声与此「物质」声，二者的格性[37]必须相异，[38]这样一来，彼二[39]将成质体异。以此而破。《集量论颂》说明此义，如论云：

33 译者注：如诠「存在的瓶子」之声为例，此声支的「存在」就是指瓶子，所以不是无关瓶子的有。因此，诠种性之声不会只表述总相的有。

34 译者注：「同属」是直译，其义应理解为「表述同一内容」。

35 奈塘版，论，量，ཇི卷，第五品，157背页；大译师信慧译。对勘本版，书号97，379页。汉译大藏经内并无此译。
我等认为，译师信慧与译师夏玛在此文的翻译上差距极大。其中最主要的理路是，因为融合了梵文语法的诠释，更难理解彼论内义。藏语会以「存在的物质」——存在与物质中间的「的」字连结声，表述「存在」与「物质」的同属。然而，梵语以「saddravyam」，将「存在」与「物质」两者同样是第一格的形式诠释。相反地，当梵语在诠释「物质的存在」时，会以「dravyasyasattā」，即物质是第六格连结声，而存在是第一格的形式诠释，应知此异。

36 译者注：总相的有、周遍一切法的有。

「功德与有德，说别[40]定异故，同所依[41]之实[42]，及声皆极成。」[43]

此乃大要义。根据梵文语法传统，以「物质的存在」这种结合

37 译者注：梵藏语法各有八格，如「夫子之文章」中间的「之」，就是藏文语法中的第六格连结声，表述某夫子拥有了某篇文章。

38 译者注：原文中无「按汝所说」，但根据前后文的描述，加上「按汝所说」更好理解。如诠「存在的物质」之声为例，此声支的「存在」若是指「周遍一切法的存在」，那么，「周遍一切法的存在」与此声支的「物质」将要有事物及其特征的关系。然而，按汝所说，此声支的「存在」若是指「周遍一切法的存在」，则不应理，因为此声支的「物质」与此声支的「周遍一切法的存在」并无关联。为什么呢？物质本身并非总相的存在，因为不周遍一切法，而总相的存在也不是物质，毕竟仍有非物质的存在。因此，在毫无关联的前提下，「存在的瓶子」中间的「的」词之格，其作用就只剩各自为异，并非连结彼二。

39 译者注：该声要表达的「存在」与该声要表达的「物质」将成毫无关联的两个独立个体。

40 译者注：此处的「别」字是指「格」，即梵文语法八格的「格」。

41 译者注：此处的「同所依」是指「同属」，即表述同一属性的内容。

42 译者注：此处的「实」字是指「质」，即物质。

43 德格版，论，量，ཇི卷，第五品，第3句偈颂文，9背页；对勘本版，书号97，21页。汉译来源：法尊法师译编的《集量论颂》。此文源于阿阇黎伐致呵利的《文章单语篇》。

事物及其特征的文法为例，必定会令事物与特征各词的格性成为相异，[44]像是「物质」（dravya）会因第六格连结声变成「物质的」（dravyasya），[45]而（「物质的存在」的）「存在」则是第一格。反之，[46]诠「青邬波罗」、「白布」等声不仅是同属声，其同属二声的支二词也同样是第一格。[47]吉祥法称则又点出另一理破唯总是声义，如《释量论》云：

> 「为使人了知，能作成其事，为办彼故转，于义说其名。」[48]

44 译者注：说「存在的物质」时，存在是事物，物质是特征；说「物质的存在」，物质是事物，存在是物质上的特征。

45 译者注：这段话从藏的直译是「物质的（dravyasya）就是第六格连结声」。

46 译者注：「反之」的意思是，如果把中间的第六格连结声拿掉的意思。

47 译者注：诠「青邬波罗」声，以及诠「白布」声都是同属声，故说「同属二声」。「支二词」是指「青邬波罗」中的「青」与「邬波罗」，以及「白布」中的「白」与「布」。第一格的属性是名词，也就是「青」、「邬波罗」、「白」、「布」都是名词。总之，说「青邬波罗」时，其中的「青」所表述的内容无关总相青，而是邬波罗的青；「青邬波罗」的「邬波罗」所表述的内容也无关总相的邬波罗，而是青色的邬波罗。

48 德格版，论，量，ཇི།卷，第一品，第93句偈颂文，98正页；对勘本版，书号97，478页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

世人为达某个人目的而说「牛」，其声所表若是不可坐骑、不得取奶的总或他共义时，任何追求的目标都不可达成。因此，世人说「牛」之声结合他共义时，实则无有意义。以此而破。

第三、破诠种性声表述总与明例的合离相属。《集量论颂》云：

> 「系属由有系，法所引而说，如是由所作，说事非由余。」[49]

有人说，诠种性或总之声能自在表述总与明例的合离相属。反驳：因为必须在有关具相属法的前提下表述相属，自在表述不应理。若表相属，[50]此时还须表述具相属法如何系属他法，这样一来，将成无穷尽之过故，诠种性之声表述总与明例的合离相属不应理。《集量论颂自释》云：

> 「相属故而系属，如贪婪等系属其他，故以具相属法而表系属。无以自法诠相属之声，故于此处亦不成立是诠

49 奈塘版，论，量，ཇི།卷，第五品，第3句偈颂文，9背页；大译师信慧译。对勘本版，书号97，47页。汉译来源：法尊法师译编的《集量论颂》。

50 译者注：此处要破的是他宗说的「种性之声表述相属」。自宗认为，诠「存在的物质」之声不表述存在与物质的相属，只是透过第六格性之「的」词建立存在与物质的连结。

种性声之所述。」[51]

第四、依理破具总明例是诠种性声之义。他宗表示，以诠「有」的种性声为例，此声只会表述具种性者或种性的差异明例，因为种性的有及其明例瓶子，彼二有和合于一处的同属，以及种性声容易系属具种性法，且该声能无误趋入于具种性法，故而认定「种性声表述具种性法」。《集量论颂》以三理破除此宗，如论云：

「无自在非具，假设非有故。」[52]

《集量论颂》的「无自在」阐释第一理。《集量论颂自释》诠释其义，如论云：

「然而，有之声以种性、唯尔性、唯非主性、非直言质。」[53]

51 奈塘版，论，量，ཅི卷，第五品，157正页；大译师信慧译。对勘本版，书号97，379页。汉译大藏经内并无此译。阿阇黎伐致呵利的《文章单语篇》也说，表述相属须结合相属法，不可能存在某声只表相属。

52 奈塘版，论，量，ཅི卷，第五品，第4句偈颂文，9背页；大译师信慧译。对勘本版，书号97，47页。汉译来源：法尊法师译编的《集量论颂》。

53 奈塘版，论，量，ཅི卷，第五品，158正页；大译师信慧译。对勘本版，书号97，379页。汉译大藏经内并无此译。

不成立诠「有」的种性声表述具总明例。诠「有」之声直接表述其义种性——有，就算在表述瓶等具总明例时，也须依赖或连结其他的诠「瓶」声而理解瓶子，故非自主表述。阿阇黎陈那依此要理表示，这正是为何一般的诠「有」之声，不会令听者产生有瓶的看法。

《集量论颂》的「假设」[54]阐释第二理。《集量论颂自释》云：

「有之声于正确义中表述自性或种性，趋入彼故施设具彼也。于何邻近施设义，不说彼为正确义也。」[55]

如果对方说，没有「无自在」的违害，因为「存在的瓶子」声支中的「存在」之声表达了尔声主要义——有，且间接表述了瓶子——有的明例。反驳：依汝所说，应成诠「有」声命名且指向瓶，[56]将有此过。

54 译者注：应以假名安立与以名施设理解此处中的「假设」，其义并非假设性的「如果」。根据下文，可用「偏名安立」来理解此处「假设」的意思。

55 奈塘版，论，量，ཅི卷，第五品，158正页；大译师信慧译。对勘本版，书号97，379页。汉译大藏经内并无此译。

56 译者注：直译是「施设与趋入」，意思是以「偏名」施设为瓶并趋入于瓶。从字面只看到「施设」二字，并无正名或偏名的差异，然从下文与反驳中可知，在此处的施设不仅是依名施设，更是依偏名、非正名而施设。

《集量论颂》的「非有」阐释第三理。《集量论颂自释》说明此理，如论云：

「相似亦非有故，言具彼者，为由功德相同而智转移，此同非有；为由功德饶益相同亦非有故。」[57]

如果诠「有」之声命名且指向瓶——有的明例，如计奴为王，[58]诠「有」之声必定依相似理命名且指向瓶——有的明例[59]。然而，这种相似是指转移认知的相似，还是依他德饶益的相似？彼二皆不应理。若说：是前者转移认知的相似。反驳：不应理。譬如，说「百合与海螺都是白色」时，对白色的认知会依序从百合转移到海螺，但「存在」与「瓶子」二法并无这样的认知转移。若说：是依他德饶益的相似，如染色成为红琉璃的认知，即未染色前，能有显现红琉璃的想法。反驳：不应理。依汝所言，在没有听到「存在的瓶子」声

57 德格版，论，量，ཅི།卷，第五品，67正页；大译师信慧译。对勘本版，书号97，187页。汉译大藏经内并无此译。

58 译者注：平民打扮成国王的模样，故似为王，并用偏名命名为王，如山大王等。

59 译者注：直译为「具有之法」。

音[60]之前，只凭其声支的「存在」之声，将可意会存在的瓶子，然不应理，因为有之声的主要内容是有。就以「存在的瓶子」之声而言，会先听到「存在」，之后才会听到「瓶子」的声音。

《集量论颂》又依另一违害理破承许诠「有」之声命名且指向瓶——有的明例。《集量论颂》云：

「杂相于一切，皆应成倒智。」[61]

如果诠总之声命名且指向明例时，依「存在的瓶子」之声所生的一切识，只能藉由尔声义的命名或由他义[62]的介入而意会，[63]将

60 译者注：直译是「存在」的声音，但根据前后文，应该是指「存在的瓶子」。否则将会变成：「依汝所言，在没有听到『存在』的声音之前，只凭『存在的瓶子』声支的『存在』之声，将可意会存在的瓶子，然不应理。」这段话是有问题的，因为「在没有听到『存在』的声音之前」与「只凭『存在的瓶子』声支的『存在』之声」是互相矛盾的。

61 奈塘版，论，量，ཅི།卷，第五品，第6句偈颂文，10正页；大译师信慧译。对勘本版，书号97，47页。汉译来源：法尊法师译编的《集量论颂》。

62 译者注：体性相异的其他事物，如与牛质体相异的牛他共义。

63 译者注：如计奴为王，在此的「命名且指向」是指非正名、偏名、非甲命名为甲的意思。诠「存在的瓶子」声并非以偏名的方式表述瓶子，因为所表述的瓶子确实是存在的瓶子，不是非瓶。从此可知，由此声的所生识也不以「命名且指向」的方式会意尔境瓶子。

有此过。[64]这样一来，犹如念染色琉璃是蓝[65]，应成「会意境不合真相」之过。以此而破。

以上是关于阿阇黎陈那《集量论颂》的观排他论，以及如何破除自相明例、唯总、总与明例的合离相属、具总之别等是声义的内容，进而成立能诠声是遮遣具境。

乙二、自宗成立能诠声是排他性的具境

阿阇黎陈那自宗成立了排他——非己返回之遮遣——的声义。《集量论颂》云：

> 「故声亦遣他……所诠虽众多，声非皆能了，与自随系义，是遮遣之果。声亦非能于，众多法义转，唯于所结合，非由声德等。」[66]

64 译者注：原文并无「将有此过」。为使读者容易厘清正反立场，译者决定多加此词。

65 译者注：光是染色的琉璃，不能证实为蓝。若因偏名或其他元素的介入，导致认定染色琉璃皆为蓝，将成过患。

66 奈塘版，论，量，ཇ卷，第五品，第11-13句偈颂文，10正页；大译师信慧译。对勘本版，书号97，485页。汉译来源：法尊法师译编的《集量论颂》。此处依阿阇黎胜主觉的《集量论释》所引偈文「声亦众多法」而释。

「所诠虽众多……非由声德等」是诠释「故声亦遣他」的纲要。柏树有花、果实等众多特征，仅凭依赖单一的诠「柏树」之声不能得知这些所有的特征。又如非柏树的返回，依诠「柏树」之声证知柏树时，是以遮遣的形式，因为诠「柏树」的声义与柏树之间存在着无则不生的相属。总之，依彼声只能知道柏树整体，不能知柏树的一切特征。阿阇黎胜主觉的《集量论释》诠释其中的第二偈，如论云：

> 「若谓以声能知何支耶？答：『声亦……众多法』谓自相与共相诸法乃『众多法』；『非能于……转』谓何者依共相之树及声等无谬得知，即唯知彼法之义。由『唯』显示遮遣也。言『非由声德等』者，谓以声持声之所知等。『非由（知）』谓谬于彼等故。如是，彼等非树义，却见于味等，而非树声等总。」[67]

持遮遣论者承许能诠声都是遮遣的具境。以诠「柏树是树」的声音为例，此声会从柏树等树明例的诸多特征——物质及作用中，仅遮非树后，只表柏树的特征是树，不表其他特征。其关键在于，能

67 德格版，论，量，ཅ卷，第五品，255背页；对勘本版，书号108，628页。汉译大藏经内并无此译。

诠声与分别心的直接境只会是「由识区分之法」[68]，即持个别差异为境。吉祥法称也在《释量论》中同样解释该文与注释的要义，论云：

「尽其增益分，为遣除彼故，其决定与声，亦唯有尔许，彼等境有异。」[69]

自宗若说排他声义，那么，所排除的他是什么呢？声音又是如何排他的呢？《集量论颂》云：

「树地生及实，有所量逆次，四三二一疑，余是决定因。」[70]

《集量论颂》与《集量论颂自释》的这段间偈颂文[71]乃大要义。阿阇黎陈那虽未阐释此偈，阿阇黎胜主觉则如是解释，如《集量论

68 译者注：执「柏树是树」的分别心只会从柏树的众多属性及作用中，执取柏树是树，除此之外，不执其他特征，这就是由识区分之法。

69 德格版，论，量，ཇི།卷，第一品，第50句偈颂文，96背页；对勘本版，书号97，474页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

70 奈塘版，论，量，ཇི།卷，第五品，第35句偈颂文，11正页；大译师信慧译。对勘本版，书号97，50页。汉译来源：法尊法师译编的《集量论颂》。

71 译者注：「间偈颂文」是指章节与章节之间的衔结偈文。

释》云：

「言『唯依返回而知』者，为具体叙述此论文而示间偈颂文。所知声于有、质、地所造、树四是疑因。虽见所知声，然其声非有于彼四中故。后例亦如是释。有声存在于质、地所造、树三是（疑因）也。质声有于地所造、树二是（疑因）也。地所造声有于单一树是（疑因）也。以『于非地之他』之理而趋也。[72]『于非地之他』相顺理路故，[73]树声有于地所造、质、有、所知等四中为决定因也。如是，见树声而不颠倒见有于彼等故，后例亦如是释。当知地所造声等一一劣位者有于质等是决定因，并依此见成立而知。依序，如见四三二一义乃决定；如见所知声等存在于有故，是理路返回者。以无彼而仍见，由此起疑故，唯依返回而知。」[74]

72 译者注：当诠「柏树是地大种所造」时，不仅会知道柏树是地大种所造，也会知道柏树是树，所以「柏树是地大种所造」之声若只相应于树，将成疑因，其理由是彼声会排除「非地大种所造之他」的缘故。

73 译者注：这句话的意思是，因为声都遮遣「非己他法」，依据同样的理路。

74 德格版，论，量，ཉི།卷，第五品，276正页；对勘本版，书号108，678页。汉译大藏经内并无此译。

根据阿阇黎陈那的观点，《集量论释》说能诠声只以遮遣非己的返回方式表述其义，且于遮遣非己时，种性声随周遍大小的优先顺序表述其义。诠「所知」的声义若是事物、质、地大种所造、树的四义，或诠「有[75]或事物」的声义若是质、地大种所造、树的三义，或诠「质」的声义若是地大种所造、树的二义，或诠「地大种所造」的声义若是单一义的树，都是疑因。反其次第而释时，诠「这是树」的声义若是所知、事物、质、地大种所造的四义，将是决定因。诠「地大种所造」的声义若是所知、事物、质的三义，或诠「质」的声义若是所知与事物的二义，或诠「事物」的声义若是单一的所知，则是决定因。

综上所述，阿阇黎陈那的意趣是：能诠声表述其义时，不以外境有的自性事物为直接境，是以声总的形式趋入于境，所以能诠声不仅是遮遣的具境，也只依排除非己之他的方式表述尔义。什么是排他论要排除的他呢？如前引的《集量论颂》、《集量论颂自释》、阿阇黎胜主觉《集量论释》的内容，这得看当下种性声所周遍的大小来抉择排除义的大小差异。例如，以周遍较小的诠「树」种性声为例，此

75 译者注：阿阇黎胜主觉的《集量论释》中提及的「有声」就是诠「事物」之声。

声不仅对周遍较大的非所知、非事物、非质等义进行排除，[76]也因为诠「树」的声义与所知、事物等存在着无则不生的相属，所以依赖诠「树」之声能够决定所知、事物等义。反之，以诠「事物」等周遍较大的种性声为例，对周遍较小的质、树等声义不仅无法进行排除，依赖此声也无法决定质、树等义。

关于遮遣具境声的这种解释，其依据不仅是前引《集量论颂 · 观排他论品》的「自义如所作」[77]，《集量论颂自释》也如是云：「所作性遮遣非所作性，故知无常性等。同理，总说声是遮他之声，依此方能知义也。」[78]

渠等持遮遣论者表示，声义二法并无以事物之力而有的相属，能诠声是遮遣的具境。那么，某人随诠欲意乐而发某一能诠声时，该

76 译者注：直译是「此声不仅不排除周遍较大的所知、事物、质等义」。依此声可知所知、事物、质等义，所以说不排除彼等；更因证知彼等，也间接说明了排除非所知、非事物、非质等义。这里最主要的问题是排他论要排除的他是什么，所以译者认为应该重点画出要排除的内容，并且直接明说而非间接说明，所以针对此处文字稍行修改。

77 奈塘版，论，量，ཇི卷，第五品，第1句偈颂文，9正页；大译师信慧译。对勘本版，书号97，47页。汉译来源：法尊法师译编的《集量论颂》。

78 奈塘版，论，量，ཇི卷，第五品，166背页；大译师信慧译。对勘本版，书号97，397页。汉译大藏经内并无此译。

声岂能无误表述其不共义？我等认为，《集量论颂》及其自释早已释疑，故于此处列举其义。《集量论颂》云：

「不见余声义，显自义分故，声系属性易，错乱亦非有。」[79]

《集量论颂自释》解释其义，如论云：

「声亦以同品与异品方便而表他义，即相似趋入或不相似趋入。相似者，不可能诠无穷尽之义，故不言无疑趋入一切，却趋于某义。不相似者亦无穷尽，论说仅依不见则不趋入，故能（决定）。因此，虽有与己相属者却不见余义故，说比度者是以遮遣诠示尔义。依同品遍而比度时，于柏树等单一事物之疑可由树声排除，或正于疑惑时，虽见地所造与质性等，却仍有疑。依树声不见非等，故依返回而比度也。」[80]

79 奈塘版，论，量，ཇ།卷，第五品，第34句偈颂文，11正页；大译师信慧译。对勘本版，书号97，50页。大译师夏玛译版为：「声不见余义，显自义分故，声系属性易，错乱亦非有。」汉译来源：法尊法师译编的《集量论颂》。

80 奈塘版，论，量，ཇ།卷，第五品，166背页；大译师信慧译。对勘本版，书号97，397页。汉译大藏经内并无此译。

同理，《集量论颂自释》再次说道：

「唯相属声，余声因相无能诠释尔义，于彼仍有多法，不可得知故。不诠相异故，不错乱于尔义。」[81]

概述前面《集量论颂》及其自释的内容。能诠声表述声义之理以及因相成立其宗之理，都同样得依赖同品遍与异品遍。同品遍的决定又分相似的同品与不相似的异品两类。不仅能诠声不表异品或不相似，就连一切相似的同品也不表述，因为彼声不可能表述无穷尽的同品。反之，如同品，异品也是无穷尽，整体而言可决定能诠声不会趋入一切不相似或异品，并且会从异品返回，有此差异。以诠「树」声为例，声义两法不存在以事物力而有的相属，但彼声不趋入缺乏所诠能诠之相属者，故知所诠树不存在于非树异类，进而排除非树并且表述尔义之树，所以依能诠声仍可无误会意尔义。

根据《集量论颂》及其自释，阿阇黎陈那自宗表示，遮遣之总是声义，此为善说。这样既可避免承许自相明例、他共义、总与明例的相属、具总明例等是声义的过失，又可成立总具三种特征——非

81 德格版，论，量，ཇ།卷，第五品，167正页；大译师信慧译。对勘本版，书号97，398页。汉译大藏经内并无此译。

异、是不变常法、周遍一切尔之明例；总具备了排他声义的所有条件。《集量论颂自释》云：

「『诸类法安住』亦谓种性法是一、是常、于一一法上圆满其性相，安住此完好性。非异故、所依不间断故、可知一切故、无如是过故、增德故，说声义是返回他义。」[82]

阿阇黎胜主觉的《集量论释》中，引述《集量论颂自释》前文的最后一句则是「声仅诠他义返回，具其差异之事物等」，[83]意思是：阿阇黎陈那认为，以诠「瓶」之声为例，彼声的表义之理，必须建立在「从非瓶返回，具此差异事物的瓶子」上。阿阇黎胜主觉述说其义，如《集量论释》云：

82 德格版，论，量，ཇི卷，第五品，167背页；大译师信慧译。对勘本版，书号97，399页。汉译大藏经内并无此译。大译师夏玛译版为：「诠诸事物之声以返回他义之差异而表述其义。」阿阇黎胜主觉的《集量论释》云：「声仅诠他义返回，具其差异之事物等。」。

83 德格版，论，量，ཡི卷，第五品，253正页；对勘本版，书号108，621页。汉译大藏经内并无此译。译者注：由此可知，藏译中普遍引述的《集量论颂自释》，以及阿阇黎胜主觉的《集量论释》中所引用的《集量论颂自释》稍有不同。

「证知尔义乃同品遍，此亦非无返回。从尔义遮遣他义为返回，无同品遍观此亦不应理。此故，从彼声而返回与诠释某义实为无二，尔义是相异体性故，仅从此诠便可得知从他义的返回。」[84]

以现有的双胞胎兄弟为例，当某人用手指出「这是双胞胎的哥哥」时，自然就会知道另一者是双胞胎的弟弟。这种厘清与先后个别确认是双胞胎无关。[85]

对于声等只是遮遣具境之理，阿阇黎陈那的《集量论颂自释》又说，依语生成种种分别，这是由于各个补特伽罗的自证现识所成立。论云：

「虽非外境有，待串习义之力与相顺其缘，如依语施设，生成种种证义分别。」[86]

84 德格版，论，量，ཡི卷，第五品，253正页；对勘本版，书号108，622页。汉译大藏经内并无此译。

85 德格版，论，量，ཇི卷，第五品，253正页；对勘本版，书号108，621页。汉译大藏经内并无此译。

86 奈塘版，论，量，ཇི卷，第五品，170正页；大译师信慧译。对勘本版，书号97，405页。汉译大藏经内并无此译。

《集量论颂》亦云：

「若何从何生，种种分别识，彼亦是自证，非异于现量。」[87]

阿阇黎陈那认为，自从结合了诠「前面有只白牛」的名言起，于名言中便将「背峰与颈下垂肉」连结了「这是牛」，致使事后看到黑牛时，产生念「这也是黑牛」的会意。这种会意无关胜论派与正理派的承许——与白黑二牛是体性相异的「为牛」他共义同样遍布了白牛与黑牛两者；也无关伺察派所许要义——诠「牛」之声与牛二法存在着以事物之力而有的相属；产生这种会意，是因为事后表述相关的名言时，在黑牛上排除了非牛他义的差异所致。还有，之前以名言结合白牛时的任何一法，于彼时[88]皆无，然分别心于其显相中仍见真牛[89]与假牛[90]，并将彼牛声二义[91]混合为一。因此，声义虽非外境有，

87 奈塘版，论，量，ཇི་卷，第五品，第49句偈颂文，11背页；大译师信慧译。对勘本版，书号97，51页。汉译来源：法尊法师译编的《集量论颂》。

88 译者注：事后诠「这是黑牛」的时候。

89 译者注：直译是「牛的自相」。

90 译者注：直译是「施设的牛」，指的是牛的声总。

91 译者注：牛声的境有二：牛与牛的声总。

分别心却执取并趋入外境义，进而产生这种会意。[92]一开始搭配手势并以名言表述白牛时，已建立了声与义二法之间的相属，所以依声能决定是牛，但仅靠牛声不得知牛。[93]《集量论颂》亦阐释如是相属，如论云：

「念故非相属。」[94]

仅由念或分别识施设其相属，其相属不是以事物之力而有。

这个章节依据《集量论颂》与《集量论颂自释》，稍微深入说明了阿阇黎陈那的排他论。目前《集量论颂》及其自释只有藏译并无梵版，所以有心者只能透过藏译详细了知阿阇黎陈那的量学要义。后来大多数量学注释都是以吉祥法称针对陈那论师的解释为依据，造成后来学者对阿阇黎陈那所许的不共要义并不那么熟悉。若能以阿阇黎

92 《集量论释》，德格版，论，量，ཇི་卷，第五品，254正页；对勘本版，书号108，624页。汉译大藏经内并无此译。

93 译者注：如执牛分别心依牛声而决定为牛，牛声本身却不知牛。

94 奈塘版，论，量，ཇི་卷，第五品，第52句偈颂文，11背页；大译师信慧译。对勘本版，书号97，52页。在此之前，大译师信慧译的《集量论颂自释》云：「此依手势与声相属而示故，则成立义。」译者注：法尊法师译编的《集量论颂》中，相关的汉译是「非系假立故」。

陈那所许的要义视为主要依据而诠释阿阇黎法称的论著，则可略知佛教量学的学者们是如何次第建立排他论与声义论的进展过程。依阿阇黎陈那的著作，我等尽己所能于此章节解说了排他论。

甲四、吉祥法称细说声与分别是排他性的具境

内外公认自阿阇黎陈那创立了排他论后，对此论的最大贡献者是西元七世纪初的吉祥法称。吉祥法称撰著的《释量论》及其自释研究排他论的起源为何呢？当彼论在说明「声有法，是无常，是所作性故」的自性因，建立该论式的因相与所立法具有同性相属时，对方反驳：这样一来，所作性与无常将成非异，彼自性因应成「因相与所立法非异的不成立见似因」，将有此过。排他论的研究是对此之释疑所延伸出来的。如前章节所说，量决定分现比二类，而他宗所言的声成量则是被比度所摄，《集量论颂》的排他论是这么延伸出来的。

吉祥法称于《释量论．第一品》及其自释中细说排他论，至今尚有梵本可参阅。极多圣域印度与西藏论师著作了《释量论》的注释，所以阿阇黎法称建立的排他论成为众人皆知的论述，故于此处不细说其义。阿阇黎法称也认为，能诠声与其义两法不存在以事物之力而有的相属，诸声不以事物之力而趋尔境，是以遮遣非己的方式表述

尔义，所以是遮遣具境；诸种性声也只以遮遣非己的方式表述尔义明例，不以与明例相异的某一事物——总——之力而趋境；种性声在无关排他的前提下直接表述自相明例不应理等等。众所周知，阿阇黎陈那于排他论时成立的见解，就是吉祥法称的自宗立场。我等认为，阿阇黎陈那建立排他论时是以能诠声为主要有法，而吉祥法称建立排他论时则是以声与分别心两者，尤其是分别心如何趋境的研究为主，有此差异，故此处将介绍阿阇黎法称的排他论要义一、两项内容。

于《释量论．自义品》中，吉祥法称自宗概述排他论时列举三偈，极为重要，如论云：

> 「诸法由自性，住各自体故，从同法余法，遮回为所依。故从彼彼遮，此因缘类别，以彼差别故，即善能通达。是故某差别，由某法了知，其余则无能，故别异而住。」[95]

第一偈说，如声等的能作义事物，不是唯分别施设，是以自性力成立自己的体性，不混他性，从而观待同类事物与异类事物的返回

---

95 德格版，论，量，ཇི།卷，第一品，第40-42句偈颂文，96正页；对勘本版，书号97，473页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

而有。以声某一有法为例，不仅观待所作性的同类瓶等的返回，更是不混非所作性或常等异类，且从彼等异类而返回，是从自因而生。论说于一声上有诸多特征，即从非所作性的返回——是所作性，以及从常的返回——是无常。此故第二偈说，由「声有法，是无常，是所作性故」的因相识，得知由于不同返回处的返回差异，形成了于声上的相异返回法的合理性。第三偈说，依各自的能闻声可知，从不同返回处安立了相异的返回法；光是闻所作性或仅依该声不能会意无常的缘故，所作性与无常二法于分别识中是各自存在的。[96]

基于此纲要三偈，《释量论》以「义自性是一」至「当诠彼遣余」的一百四十三偈，深入诠释排他论。简略介绍该整体结构的话，「义自性是一」至「证缘亦当证」[97]的十六偈细说破除声与分别是成立趋入之理；「其言从他遮」至「依能作体故」[98]的五十四偈及两

96 此处引用《释量论》的纲要三偈则是参考克主杰的《释量论广注理海》（117-119页）。

97 德格版，论，量，ཇི卷，第一品，第43-58句偈颂文，96正页；对勘本版，书号97，473页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

98 德格版，论，量，ཇི卷，第一品，第59-113句偈颂文，97正页；对勘本版，书号97，475页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

句[99]细说成立声与分别是遮遣趋入；「有作如是说，若由遮非树」至「彼无故非有」[100]的七十一偈及两句则是释疑排他论，以及由其延伸出来的内容。最后由「无事无体故」[101]的这一偈无碍揭示了遮遣的声与分别心都是遮遣具境，进而总结排他论。[102]

《释量论自释》亦广释排他论，如论云：

> 「如何知声与因相是依遮而证，不依唯成立事物自性？趋入他量、趋入他声故。」[103]

此文已示，法称自宗成立声与分别心是遮遣具境的主要理路如下：瓶的一切特征[104]不被执「瓶是所作性」的分别心所证，也不被诠「瓶是所作性」之声所表，因为彼二依序能于后时趋入知「瓶是无

99 译者注：第五十五偈的前两句。

100 德格版，论，量，ཇི卷，第一品，第113-184句偈颂文，99正页；对勘本版，书号97，479页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

101 德格版，论，量，ཇི卷，第一品，第185句偈颂文，106背页；对勘本版，书号97，486页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

102 此处《释量论》排他论的科判依据是源于贾曹杰的《释量论疏 · 阐明解脱道》。

103 德格版，论，量，ཇི卷，第一品，275正页；对勘本版，书号97，932页。汉译大藏经内并无此译。

104 译者注：直译是「瓶子的一切法」。

常」之量、趋入诠「瓶是无常」之声。[105]现识与分别识的趋入截然不同，故说趋入他量、趋入他声。如现识，执声分别若以成立的途径趋入尔境，将有「不被执声分别所取[106]时，无一法可被他量所知」之过，因为任何与声成住无二质体一之法，若不被执声现识所见时则成非有。反驳：现识岂不相同？答：不同。现识非决定体性，而分别是决定识故，一切分别识所取的声特征将被分别识所决定，然现识并非如此，故应区分此差异。引发决定尔境识的助缘存在于现识的所见中，这点可从现识后引发的决定识得知，因此，明晰见境的现识与由其引发的分别识两者之间有着特别的相属，如《释量论自释》云：

> 「亦无任一现识能决定，现识虽执却不能定故。何以故？见故。现识之执与不执无关决定与不决定，然决定识等却非如此。某识决定，然余识不决定，故依异趋而立执与不执。」[107]

105 译者注：相关内容之后也会说明。此处译者简单介绍的话，分别识若像眼识，能看或能取瓶子的一切特征（包括瓶是无常的特征）的话，后时岂须为知瓶无常而勤生瓶是无常之量？同理，诠瓶声若像眼识，能取瓶子的一切特征（包括瓶是无常的特征）的话，后时岂须为表达瓶无常而说瓶是无常？

106 译者注：在此的分别心所取是分别心所见的意思。

圆满如串习某境的助缘令现识引发决定识的比喻：当某一婆罗门见亦父亦师的生父过来时，随串习力想「父亲来了」，却不想「老师来了」。[108]

法称自宗如何安立从他返回是总？答：执总识如是见故。「总」虽非事物，依声而有的执总识[109]可随无始以来的习气，将不混合的诸法合并为同一类别而产生。[110]还有，沉香木与柏树等树的明例彼此是质体异，但执彼二是树的分别心不见彼二是质体异，却见彼二混合非异，以及见彼二是非树的返回。依分别心安立为总的同时，否定了共同周遍沉香木与柏树的总自相。

此处介绍吉祥法称排他论中的某一不共观点。譬如，当生执「此是树、彼亦是树」之识时，彼识会一一区分树与非树，并决定沉

107 德格版，论，量，ཇི卷，第一品，278正页；对勘本版，书号97，940页。汉译大藏经内并无此译。

108 《释量论自释》，德格版，论，量，ཇི卷，第一品，278背页；对勘本版，书号97，941页。汉译大藏经内并无此译。

109 译者注：直译是「依声而有之识」，即执瓶分别心可先依诠瓶之声，事后生成。

110 《释量论自释》，德格版，论，量，ཇི卷，第一品，280正页；对勘本版，书号97，944页。汉译大藏经内并无此译。

香木与柏树等是非树的返回。因障蔽故，不见沉香木与柏树的不同差异，决定沉香木与柏树同样是树，故而承许「彼等树的明例同为树、一样是树」之识所设置的影像，就是依其识而有的沉香木总与柏树总。

会这么决定的关键在于：是同类的缘故，可生执「树的不同明例同样是树」之识。同类之义也可同样生成其果——执同类的顺谛识，因为一切树的明例同样具有树的作用，尤其是彼等同样具有能力生成执树现识与念此是树的树执。虽无他共义可共同周遍一切根增上缘、外在境的所缘缘、等无间缘、境与识中间的影像等等，但这一切所见法却能同样产生其果——执色眼识。《释量论》诠释其义，论云：

> 「达一知义等，成其为一义，有虽是各异，由自性决定，犹如诸根等。」[111]

《释量论自释》云：

> 「虽柏树等不同树种互不系属，仅依自性仍生同相现知，或依木助缘成办火与房等。如于知色识中有耳识等，虽同为相异，然非水等。」[112]

众多因缘之间彼此互不系属却生一果。譬如，无他共义可共同周遍不同药类，然不同药仍有能力同样减缓发烧的疾病。[113]因此，吉祥法称自宗于《释量论自释》云：

> 「若识仅从彼等相异而生，他宗之总岂有其用？……[114]亦说具混相识仅是谬识，相异事物渐次为妄念因，故自性生。」[115]

虽无他共义，执总识却可间接观待质异的树明例，执不同的树明例同样是树类，并见非树的返回，而且是错乱视其[116]为外在树的心识。

111 德格版，论，量，ཇི卷，第一品，第73句偈颂文，97背页；对勘本版，书号97，476页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

112 德格版，论，量，ཇི卷，第一品，284正页；对勘本版，书号97，953页。汉译大藏经内并无此译。

113 《释量论自释》，德格版，论，量，ཇི卷，第一品，284正页；对勘本版，书号97，953页。汉译大藏经内并无此译。

114 德格版，论，量，ཇི卷，第一品，289背页；对勘本版，书号97，967页。汉译大藏经内并无此译。

115 德格版，论，量，ཇི卷，第一品，292背页；对勘本版，书号97，974页。汉译大藏经内并无此译。

116 译者注：「其」是执总识所见的树总，或非树返回的影像。

就以执树现识之后生成的执树分别心为例，虽是视尔所现为外在树的错乱识，但这不违与总仍有同属的论述。彼等分别心不同于视阳焰为水的错乱识，因为执树分别虽因错误于尔识所现而立为错乱，又因为被执树现识所引发的缘故，仍可获得尔境，如《释量论自释》云：

「之所以得，是无境则不生故，非观待所现也。」[117]

如是执总识最终还得依赖自相法，如执树分别心就是由执树现识所引发，故与执树现识有相属，而执树现识又是因见树而生，故与树有相属，从而得知现识与分别心两者之间也有相属。《释量论·现量品》非常清楚地揭示其义，论云：

「若失有事法，以缘事为先，知彼故无过。」[118]

若提出此疑问：《释量论》说依事物而有的执总识不随存在事物与否的影响。这样一来，总是依事物之总的承许则应失坏。答：以

117 德格版，论，量，ཇི卷，第一品，289正页；对勘本版，书号97，965页。汉译大藏经内并无此译。

118 德格版，论，量，ཇི卷，第三品，第53句偈颂文，120背页；对勘本版，书号97，530页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

执瓶分别为例，彼虽不受彼所现境的所依事物存在与否的影响，但在彼之前必须有执瓶眼识，故不失坏。阿阇黎胜主觉的《释量论释》说明此义，如论云：

「『若失有事法』谓若无事物然有执总识时，是事物法性之承许将成失坏也。答：无此前述之过。何以故？『以缘事为先』意指执彼总识或执总识。如色等以事物自性故成识境，然不许总是事物法。若尔云何？依见诸色所染习气而生妄念时，趋入并耽执尔所现相是诸色等相，故尔识依见色等所生；耽着彼故，名为事物法之义也。」[119]

于此，阿阇黎胜主觉依二理说执色分别境的排他之总称「事物法」[120]。一、执总识是由执色现识安置的习气所生。二、执总识将尔所现相或尔所设置的影像耽执为外在色等诸相。《释量论·现量品》亦说此要义，如论云：

119 德格版，论，量，ཇི卷，第三品，144正页；对勘本版，书号98，342页。汉译大藏经内并无此译。

120 译者注：根据阿阇黎胜主觉，总非事物法，却可称为「事物法」。

「其分别影像，彼究竟相属，遣余究竟故，说闻能遣余。如遮由诸声，于识现余影，彼亦非义体，彼从乱习起。」[121]

根据《释量论》及其自释的词义，执总识境中的总只是分别心所现，故树总周遍树的明例只是分别错乱而已[122]，绝无一总[123]周遍不同明例。[124]虽是如此，有时自宗所许为总的排他法[125]，既是周遍事物[126]也是执总识之因，彼二不违。我等认为，能诠声名言等也是排他具境；[127]论依三理建立排他法是执总识的因，此时便说排他法周遍不

121 德格版，论，量，ཇ།卷，第三品，第164-165句偈颂文，124背页；对勘本版，书号97，540页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

122 译者注：直译是「如是总周遍尔之明例」。恐读者不清楚直译的「尔」字所指为何，译者决定翻译为「树总周遍树的明例」。

123 译者注：直译是「绝无一法」。

124 译者注：如共主相、他共义等非佛外道所说的立场，而非内道佛教说无常周遍一切不同树的明例之义。

125 译者注：在此的「事物」是指如树明例等事物。非树的排他法——非树的返回，就是周遍一切树的明例事物。

126 译者注：排他法与遮遣法同义。无遮一定是常，但非遮中有无常法与常法两者，如非树的返回。

127 《释量论自释》，德格版，论，量，ཇ།卷，第一品，283正页；对勘本版，书号97，951页。释迦慧的《释迦慧论著》清楚细说此三理。

同明例的缘故，务必区分胜义与世俗论述之间的差异。[128]分别心所现之总有三类：一、如依赖事物的诠瓶声义。二、如依赖非事物的诠无兔角的声义。三、如依赖事物与非事物两者的诠所知之声义。这正是为何论说分别心显现总，是因见事物与非事物的妄念以及其所生习气的缘故。[129]

关于声音表述尔义之理。如阿阇黎陈那所许，阿阇黎法称也认同声与义的相属是因世间名言而成立，而非依事物之力而有的相属。诠「瓶」之声特别以诠非瓶他法的返回而表其义，不以成立的方式或事物之力而表其义，故法称自宗表示，能诠声不以胜义有而趋自相法。

建立世间名言的目的是为令士夫成办所求、排难解忧。以诠「牛」声为例，其声的直接境不是外境有的自相牛，然仍可依执牛分别见尔识所现为外境有的牛而间接得牛，成办取奶等目的。《释量论自释》云：

128 译者注：如树总不以胜义有而周遍树的明例，树总却以世俗有而周遍树的明例，故说「树总周遍树的明例只是分别错乱而已」。《释量论》及其自释说，树总若以胜义有而周遍树的明例，将有「树总与树的明例成为无二」之过，故不应理。

129 《释量论》，德格版，论，量，ཇ།卷，第一品，第205句偈颂文，102背页；对勘本版，书号97，487页。《定量论 · 他义品》亦明此义。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

「无世间苦难源于不结合名言或声。若尔为何？所勤目的仅为得果，勤若无果则应舍弃故。即使某人诠声亦仅是为得果，此见应理。此等一切皆是求忧得舍之性相，故知何为成立求与排除忧，于彼后行趋或返，或是令他作、结合敬语声等行为，否则当属舍弃……[130]无始时来习气所生妄念各自见其义境为我所也。讲者与闻者依其妄念，欲诠所见事物而结合故，生具彼相之妄念故。」[131]

总之，诠「牛」之声及依其声后而有的心识区分了牛与非牛的差异后，之所以能够会意前方背峰与颈下垂肉和合体是非牛的返回，是源于士夫想要表述的动机、世间名言建立了牛与背峰与颈下垂肉和合体两者声义的相属，以及虽然外在牛的明例彼此是并无相属的异法，但同样具有牛的作用，致使求牛之士夫能够同样产生「这是牛」的认知。阿阇黎法称说「这是牛」的认知执此差异——前方背峰与颈下垂肉和合体是从异类非牛之他而返回。我等认为，阿阇黎法称主要

130 德格版，论，量，ཅི卷，第一品，287正页；对勘本版，书号97，960页。汉译大藏经内并无此译。

131 德格版，论，量，ཅི卷，第一品，208背页；对勘本版，书号97，1042页。汉译大藏经内并无此译。

以因果论，建立能诠声与分别心排除非己之他的论述，这点有别于阿阇黎陈那。还有，吉祥法称阐释排他论时说，不同明例生一果故，分别心会以非己返回的差异，将不同法混合为一，趋于尔境，方为排他的论述。阿阇黎法称的佛教量学弟子多以此论述为主，如西元八世纪阿阇黎妙护的《观遮他品》云：

「是故自性异，同见果等故，识增益为一，至极趋名言。」[132]

同理，阿阇黎法上的《排他论》[133]云：

「别见一一相异别法，见后即刻决定故，耽着无异。故明例为一之见证知同为不生果之返回性。」[134]

还有，阿阇黎乐喜[135]的《成遮论》云：

132 德格版，论，量，ཞི卷，第1句偈颂文，197正页；对勘本版，书号107，532页。汉译大藏经内并无此译。

133 གཞན་སེལ་བ་ཞེས་བྱ་བའི་རབ་ཏུ་བྱེད་པ། *Apoha-nāma-prakaraṇa*。

134 德格版，论，量，ཞི卷，242背页；对勘本版，书号107，657页。汉译大藏经内并无此译。

135 译者注：乐喜（བདེ་བྱེད་བཞད་པ，十世纪），或称Mahāmati（སྨྲ་བ་ཆེན་པོ）。

「生果于一性，待此知识变，是故从领纳，决定非无异。」[136]

甲五、略说他方依何主要理由反驳排遣论

乙一、《真如集论》如何诠释

前述章节提及约莫西元五世纪末或六世纪初，阿阇黎陈那在推广排他论的宗义时，无须胜论派与正理派所许的他共义，却许能诠声以排除非己之他的方式表述其义，以此全面安立能诠声及依其声而有的执总识之趋入理，这对胜论派与正理派所许的根本宗义所知六句义损害极大。同样地，声与义二者之间不存在胜义有的相属，声与义的相属是因世间名言而有；能诠声是遮遣具境，所以诠瓶声不表一切瓶子的特征，却无误表述尔义等，建立此义不仅违害伺察派所持「吠陀是声，然是量的吠陀非由士夫所造」的立场，也违害声义二者之间存在着胜义有的相属之说，导致西元六、七世纪时，外道宗义师大力反驳阿阇黎陈那的排他论。其中最著名的是两位论师——西元六世纪的

136 德格版，论，量，ཞི卷，298背页；对勘本版，书号107，811页。汉译大藏经内并无此译。

正理派阿阇黎乌底耶塔加罗及西元七世纪的伺察派阿阇黎鸠摩梨拉婆吒，故于此处略说这两位外道论师是依何主要理反驳阿阇黎陈那，以及佛教量学家吉祥法称的《释量论》及其自释与阿阇黎寂护的《真如集论》是如何释疑等相关的声义研究。

首先依《真如集论》说正理派阿阇黎乌底耶塔加罗的《正理释论》（*Nyāya vārttika*）是依何关键理反驳阿阇黎陈那的排他论。

驳理一：声若能以排除非己之他而表其义，则诠牛之声等应在牛与非牛是遮遣第三聚的正相违之基础上，遮遣非牛而趋其境。然而，以诠「一切」之声为例，无法安立所遮的第三聚——非己的非一切，故有「声不一定是遮遣具境」之过。以此类理，诠「二」、「三」的和合声亦有此过，因为遮遣一等同遮遣二的和合体故。[137]为释此疑，答：诠「一切」之声不是遮遣具境不应理。诠「一切法是无我」声中的「一切」之声，不能独立表述其义，必须连结某任一有法而表其义，故「一切法是无我」之声遮遣了「只有瓶子是无我然余有我」之谬论，故无他宗所言过失。《真如集论》及其自释说明其义，

137 《真如集论》，德格版，论，量，ཞི卷，第二十品，第117-120句偈颂文，37正页；对勘本版，书号107，91页。可从乌底耶塔加罗的《正理释论》，314页，参阅相关反驳。汉译大藏经内并无此译。

如论云：

「一切之声亦……不知应成说。」[138]

驳理二：诠牛声的排他之牛是事物或是非事物？若是事物，是牛还是非牛？若是牛，汝排他论者只是诤于名讳矣。若不是牛，诠牛声将诠非牛，实属诧异！若是非事物，将违领纳，因为根据士夫觉受，听闻诠牛声后的心识不会只显非事物。[139]为释此疑，答：虽分别心执牛总排他法是外在的牛，牛总排他法却非牛亦非事物。分别心以耽着声义牛总排他法而起牛的决定，所以在分别心的结合下牛总如同牛的影像，牛总排他法不是非事物中的唯无遮。《真如集论》及其自释以二偈清楚说明其义，如论云：

「直遮非有无……」[140]

138 德格版，论，量，ཇི卷，第二十品，第320-323句偈颂文，44正页；对勘本版，书号107，108页。汉译大藏经内并无此译。

139 《真如集论》，德格版，论，量，ཇི卷，第二十品，第121句偈颂文，37正页；对勘本版，书号107，91页。乌底耶塔加罗的《正理释论》，314页。汉译大藏经内并无此译。

140 德格版，论，量，ཇི卷，第二十品，第324-325句偈颂文，44正页；对勘本版，书号107，108页。汉译大藏经内并无此译。

驳理三：从非牛返回的遮遣与牛是一或异？若异，其遮遣是否存在于牛上？若存在，其遮遣将成牛的特征，这样一来，诠「有此牛」之声将不能表牛，因为该词支的牛声表述牛的特征——遮遣，故不表牛。若其遮遣不存在于牛上，牛的遮遣之「的」词结合第六格位则不应理。「若其遮遣非异于牛，陈那说遮遣应成无义。」[141]为释此疑，答：如果诠牛声直接主要表述非牛的返回，确实存在汝说之过，然诠牛声直接表述的是牛义影像或是诠牛声义，并间接表述非牛返回。听闻者也是直接显现诠牛声义，并间接得知非牛返回。汝等因不知我派关键宗义而说彼等过失。《真如集论》及其自释以二偈清楚说明其义，如论云：

「声直说异义……」[142]

驳理四：所有牛都是各自的非牛返回，那么，其遮遣是一或异？若是一，这种遮遣将存在与一切时空之牛的相属。这样一来，这

141 《真如集论》，德格版，论，量，ཇི卷，第二十品，第128句偈颂文，37正页；对勘本版，书号107，92页。乌底耶塔加罗的《正理释论》，315页。汉译大藏经内并无此译。

142 德格版，论，量，ཇི卷，第二十品，第327-328句偈颂文，44正页；对勘本版，书号107，109页。汉译大藏经内并无此译。

种遮遣与「为牛」之总将成无异。如果牛的遮遣随各自牛的明例不同而有各自差异时，如牛的明例不可计数，牛的遮遣也成不可计数，这样一来，陈那自己于《集量论颂》及其自释中说：「种性声不表自相明例，因为明例不可计数」的说法不应理。[143]为释此疑，答：分别心结合牛的遮遣法于牛上故，牛的遮遣不是胜义有的一或异，故无此过。《真如集论》及其自释清楚说明其义，如论云：

「一切异非异……」[144]

驳理五：声在表述排他时，是以成立的途径而表，还是以遮遣的途径而表？若是以成立的途径而表，「排他声义」的称呼将无意义。若是以遮遣的途径而表，将要以遮他的方式而表排他，此时又要以排除另一种他的方式而表，应成无穷尽的遮遣。[145]为释此疑，答：

143 《真如集论》，德格版，论，量，ཇི卷，第二十品，第130-131句偈颂文，37背页；对勘本版，书号107，92页。乌底耶塔加罗的《正理释论》，315页。汉译大藏经内并无此译。

144 德格版，论，量，ཇི卷，第二十品，第326句偈颂文，44正页；对勘本版，书号107，109页。汉译大藏经内并无此译。

145 《真如集论》，德格版，论，量，ཇི卷，第二十品，第132-135句偈颂文，37背页；对勘本版，书号107，92页。乌底耶塔加罗的《正理释论》，315页。汉译大藏经内并无此译。

依诠瓶声所生的分别心显现境的影像或声义时，是直接了知声义并间接得知非己返回。正因为不直接表述非己之他的返回，故离无穷尽之过，以及远离声不是遮遣具境之过。《真如集论》及其自释清楚说明其义，如论云：

「岂遮遣声义？」[146]

内外学者公认，伺察派阿阇黎鸠摩梨拉婆吒的著作，是对阿阇黎陈那的排他宗见进行了最深入的反驳，即该论师撰著的《颂释论》（*Mīmāmsaślokavārttika*）。为此，其论还特别独立出排他论的章节。该章节提及的诸理极其重要，所以吉祥法称也在《释量论》中针对下述深义细说释疑：依赖彼此得知；[147]诠所知声无所遮他法，故声不一定是遮遣具境；一切声是遮遣具境故，一切声应成同义。[148]特别是阿阇黎寂护的《真如集论》，因为彼论直接广释鸠摩梨拉婆吒的《颂释

146 德格版，论，量，ཇི卷，第二十品，第331-334句偈颂文，44正页；对勘本版，书号107，109页。汉译大藏经内并无此译。

147 译者注：即外道所抛出的无穷尽之过。知非牛前要知牛，而知牛前若要知非牛，彼此之知将有无穷尽依赖之过。

148 译者注：他宗认为，声是遮遣具境时，等同声只是单纯地遮除某法，所有声义将同样成为无遮。这样一来，所有声将成同义，因为所有声义都只是无遮。

论》对排他论的反驳，[149]故于此处列举《真如集论》相关的反驳排他论的要义与释疑。

乙二、观察遮遣法的非遮与无遮为何，及其相关驳论

当排他论者有意显示，诠牛之声表述非牛返回的遮遣时，鸠摩梨拉婆吒反问：这种遮遣是非遮还是无遮？许是非遮不应理，因为我等承许「为牛」之总是诠牛声之义，汝等虽说非牛返回之总是诠牛声之义，实为无异，所以汝诤只是限于名相而已。汝等认为，总是非事物法，而安立非事物法一定要依赖某事物有法，那么，非牛返回的遮遣又依赖何处？若说此总是如牛等的自相体性，总是执总识的所行境将不应理，毕竟汝已承许不共自相诸法皆非执总分别的所行境。牛总是花斑牛体性之说亦不应理，这样一来，彼总将不周遍一切黑牛等，仍有诸多过失。因此，所谓的「牛总排他法」只是称呼不同，实为周遍一切牛的「为牛」之总，故有「汝等再立我等已立」之过。若汝说

149 《真如集论》，德格版，论，量，ཇི卷，第二十品，第49-110句偈颂文，42背页；对勘本版，书号107，85-90页。其中，只有第85-90的五个引偈是直接源于《颂释论》的。汉译大藏经内并无此译。

声义之总是无遮，亦不应理，将有「依赖只遮非牛的能诠声不能会意外在牛」之过故。[150]

为此释疑，答：虽不成立汝说依赖外在事物而有的总事物是声义，执「声义排他法是外在义」的错乱识却知牛等外在事物。彼识虽错乱，却间接存在与外在事物的相属，故得外在义，如执「宝光是宝」的心识，虽是错乱仍可得宝，故不相违。依此等多理成立，总排他法不同于汝许的「为牛」之施设总事物。我宗否定总是无遮，故离系属无遮之过。《真如集论》及其自释清楚说明相关释疑，如论云：

「许总是为牛……」[151]

乙三、一切能诠声应成异名

他宗反驳排他论者所持「一切能诠声都是遮遣具境」的立场。《真如集论释》云：

150 《真如集论》，德格版，论，量，ཇི卷，第二十品，第49-58句偈颂文，34背页；对勘本版，书号107，85页。《颂释论 · 说遮遣品》第1-10句偈颂文。汉译大藏经内并无此译。

151 德格版，论，量，ཇི卷，第二十一品，38正页；对勘本版，书号107，94页。汉译大藏经内并无此译。

「异于牛马之总诠，以及花斑等别诠，彼等于汝均将成异名，义无异故，如柏树与根饮[152]也。」[153]

反驳：遮遣或排除若谓遮他，除此外无一他性能被安立时，将不能区分声的不同所诠内容，一切声应成异名。[154]《真如集论释》提出这种反驳的根本思路，如论云：

「论式为『彼此相异为事物，如自性相；排他亦是彼此相异也。』此为自性因。」[155]

说只有成立的事物是声义、声是以成立的方式趋入，方可远离

152 译者注：柏树的异名。

153 德格版，论，量，ཞི卷，第二十一品，324背页；对勘本版，书号107，842页。汉译大藏经内并无此译。

154 译者注：他宗认为，如果声只是单纯地排除，不成立任何一法时，所有声音将成同义、异名。就以单纯地排除而言，所有声并无差异；就以不成立任何一法而言，所有声并无差异，故说所有声将成异名之过。

155 德格版，论，量，ཞི卷，第二十一品，324背页；对勘本版，书号107，842页。汉译大藏经内并无此译。

声是异名之过。他宗安立声可各自表述尔义。[156]鸠摩梨拉婆吒又驳，如《集量论颂》云：

「遣异义别故。」[157]

汝佛教学者即便回应，青邬波罗等同属声支，各自拥有不同的所遮，故声不成异名。此答仍有不应理之过。

关于鸠摩梨拉婆吒的这种反驳，答：依汝所言，声与分别心若是以胜义有而趋境，其他因相与比度之趋入将成无义。[158]诠声是所作性、无常等声，以及如是的决定识，若只是不同的声识，然其境与目的并无差异时，确实有异名之过。自宗表示，诠「瓶是无常」之声或成立「瓶是无常」之因相，因斩断单一的执「瓶是常」之增益，故离

156 《真如集论》，德格版，论，量，ཞི卷，第二十品，第59-63句偈颂文，35正页；对勘本版，书号107，86页。《颂释论 · 说遮遣品》第42-46句偈颂文。汉译大藏经内并无此译。

157 奈塘版，论，量，ཇི卷，第五品，第14句偈颂文，10正页；大译师信慧译。对勘本版，书号97，48页。汉译来源：法尊法师译编的《集量论颂》。

158 译者注：执瓶眼识是以胜义有、成立的方式而趋入其境——瓶。所以眼识见瓶的时候，如瓶无常、瓶所作性等，一切与瓶成住无二质体一的特征都会被此眼识见到。然而，不仅诠瓶不诠瓶无常，见瓶的分别心也不见瓶无常，否则见瓶分别心将知瓶无常。这样一来，知瓶之后再努力获证瓶无常之比度将成无义。

「瓶所作性是所诠、是宗」的过失；之后仍须一一斩断各自增益的缘故，诠「瓶是所作性」之声与识并非无义，故无声与识成异名之过。以上是附带内容。

此外，特别解释「说声是成立趋入者，同属不应理」的违理，则是由《释量论》的偈颂云：「若遮一杂义……便成为遮诠」[159]，以及《真如集论释》与其自释的「如其非有性……」[160]等十六偈而揭示。

乙四、观察性别用词、数量、动词、祈使句、副词等而破他论

反驳：说声一定是遮遣具境不应理，因为名词会结合阳阴中的性别用词、是一或二等的数量词，所以与排他法无关。况且排他法是非事物，更是与性别用词等无关，故有「声不能表述尔义」之过。[161]

此外，如烹煮的「paccati」以及行走的「gaccati」等有「ti」字

159 德格版，论，量，ཧི卷，第一品，第129-184句偈颂文，99背页；对勘本版，书号97，481页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

160 德格版，论，量，ཨི卷，第二十一品，第165-180句偈颂文，38背页；对勘本版，书号107，95页。汉译大藏经内并无此译。

161 《真如集论》，德格版，论，量，ཨི卷，第二十品，第108句偈颂文，41背页；对勘本版，书号107，103页。《颂释论·说遮遣品》第135句偈颂文。汉译大藏经内并无此译。

尾的动词[162]也非排他，因为彼声不同诠瓶声，难以安立彼声的所遮，毕竟诠烹煮之声的所遮——非不烹煮的「非遮」——无法安立的缘故。若说彼声所遮是无遮，这不应理，因为非非之说实乃负负得正，将有「仍诠烹煮——成立法的体性」之过。还有，烹煮又分稍微烹煮与彻底烹煮等前后差异；若是非事物的无遮，将成一味，则无法安立这类的时间差异。以此理而类推时，便不能成立遮遣具境的祈使句、「还有」等声的连接词，以及「非常」、「一切」、「于相」等声的副词。[163]

为此释疑，答：名词等支中，阳阴中的性别用词、是一或二等的数量词或是动词等，结合这些能诠词只是因为表达者的欲言意乐，无关事物之力的趋入。若是以事物力而趋其境，具阳阴中三性的声音因为有可能趋于同一事物，此时该事物应成三种自性。同样地，数词也是仅随欲言意乐而被结合，无关事物之力的趋入。若是以事物力而趋其境，如僧尼之称趋于同一女子，当多个数词趋入同一事物时，将有「一应成多」之过；如多个树林总称为一片森林，当单一数词趋入

162 译者注：直译是「主要表达动作之词」。

163 《真如集论》，德格版，论，量，ཨི卷，第二十品，第109-113句偈颂文，43正页；对勘本版，书号107，105页。《颂释论·说遮遣品》第139-143句偈颂文。汉译大藏经内并无此译。

多个异体时，将有「多应成一」之过。不成立烹煮之词非排他具境，因为此词已经排除了无作为或是食用等其他作为。《真如集论释》与其自释细说相关释疑，如下述的二十三偈云：

「合相状数等……成立从非返。」[164]

乙五、诠「排他」之声的自返体不一定是遮遣趋入

反驳：诠「排他」之声本身[165]不是遮遣具境，所以声不一定是遮遣具境。诠「排他」之声若是遮遣具境，此声所遮将是非排他，非排他若被遮遣，此声所诠将成负负得正，故有「应成排他实为成立法」之过。[166]

为此释疑，答：某声结合于「排他」时，是以排除非己的方式

164 德格版，论，量，ཇི卷，第二十品，第257-279句偈颂文，41背页；对勘本版，书号107，103页。汉译大藏经内并无此译。

165 译者注：直译是「自返体」。

166 《真如集论》，德格版，论，量，ཇི卷，第二十品，第114句偈颂文，36背页；对勘本版，书号107，90页。 《颂释论·说遮遣品》第144句偈颂文。汉译大藏经内并无此译。

结合，不以成立的方式结合某质中成立的他共义。声以排除非己的方式结合排他却无应成无穷尽之过，因为这么结合时，若要格外结合另一声支——「遮遣与己相异的非己」，将成无穷尽，但无须这么各自表述，某声遮遣非排他时自然能够会意排他；某声表述排他时自然能够会意非排他的遮遣，其理由是：排他与非排他两者是互相矛盾、彼此正相违的缘故，当声直接表述其中的某一方时，即便排除另一方也能自然会意，故无彼过。《释量论》细说相关释疑，如下述五偈云：

「若此从彼异……说此异此故。」[167]

同理，《真如集论释》及其自释的下述三十二偈亦云：

「非排他声等……然是瓶等之。」[168]

《释量论自释》又从以上释疑附带说明，能诠声表述尔义时，是以从他返回之差异而表故，无须一一区分「此声从他返回」与「此

167 德格版，论，量，ཇི卷，第一品，第124-128句偈颂文，99正页；对勘本版，书号97，480页。汉译大藏经内并无此译。

168 德格版，论，量，ཇི卷，第二十品，第298-330句偈颂文，43正页；对勘本版，书号107，90页。汉译大藏经内并无此译。

声表述尔义」，彼二作用可由单一的行为促成，此乃要义。[169]寂护的《真如集论》也是依此而释，即诠瓶声直接表述尔义瓶子的同时，间接表述非瓶返回的无遮。[170]

乙六、诠「所知」之声并无所遮他法，故声不一定是遮遣具境

反驳：以另一喻成立能诠声不一定是遮遣具境。以诠「所知、所量」之声为例，因为不可成立非所知、非所量，彼声的所遮他法将成非有，故彼声是遮遣具境不应理，无法遮遣不存在者[171]故。当指出彼声所遮为何时，将有「彼声所遮应成所量」之过。因此，依循世间名言而说「成立声义」应理。[172]

为此释疑，答：为消除闻者心中疑惑、生起正确决定，是结合

169 《释量论自释》，德格版，论，量，ཅི卷，第一品，290正页；对勘本版，书号97，969页。汉译大藏经内并无此译。

170 《真如集论》，德格版，论，量，ཉི卷，第二十品，第156句偈颂文，38背页；对勘本版，书号107，94页。汉译大藏经内并无此译。

171 译者注：直译是「非境」。

172 《真如集论》，德格版，论，量，ཉི卷，第二十品，第114-116句偈颂文，36背页；对勘本版，书号107，90页。《颂释论·说遮遣品》第144-146句偈颂文。汉译大藏经内并无此译。

能诠声于瓶等事物的目的。如果闻者对任何内容都无疑心，则无须依赖他人的指导。因此，诠「所知」声等能够遮遣闻者疑点，故说彼声所遮非有不应理。《释量论》及其自释说明此释疑，如下述二偈云：

「觉从某义遮。」[173]

《真如集论》及其自释也广说其义，如下述的二十五偈云：

「正故而后行……非一切诠欲。」[174]

乙七、证知应成互依

反驳：排他论者表示，诠牛之声令闻者以遮遣非牛而会意是牛。这样一来，将有会意所遮非牛之过；非牛是遮牛体性，在会意非牛之前要先会意牛，因为不认清所要遮遣的牛，则不能决定遮牛的遮遣。不知所遮本身的体性岂能遮除？[175]因此，牛与非牛的二证知将有

173 德格版，论，量，ཅི卷，第一品，第122-123句偈颂文，99正页；对勘本版，书号97，480页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

174 德格版，论，量，ཉི卷，第二十品，第291-315句偈颂文，43正页；对勘本版，书号107，106页。汉译大藏经内并无此译。

175 译者注：这整段话的直译是「不知尔性则不能遮」。

彼此依赖之过，所以没有以诠牛声会意是牛的可能。若否定牛等自相法是声义，则无法避免以上的「证知应成互依」之过。[176]众所周知，证知应成互依的推理是由正理派的阿阇黎乌底耶塔加罗所提出。根据阿阇黎寂护的《真如集论》，西元七世纪的阿阇黎巴马哈[177]也曾提出如是问难。[178]

为此释疑，先以依此类推之理破除其质问。称具树枝花叶者为树时是否遮遣非树？若说遮遣，不认清非树则不能执树，不认清树则不知非树，汝宗亦有「树与非树的二证知彼此依赖」之过。如依诠树之声不会仅遮旃檀等树而趋柏树，当依诠树之声不遮非树时，将有「称树时不能遮非树而趋于树」之过。以上释疑为以此类推之理。

正释疑：在结合树的名称于树前，先有现识区分其境有无树枝花叶，此后的分别心见尔之所现是具树枝花叶者的体性——迥异于不具树枝花叶之法。因为区分有无树枝花叶的各类差异，尔之所现不

176 《真如集论》，德格版，论，量，ཇི།卷，第二十品，第78-80句偈颂文，35背页；对勘本版，书号107，87页。《颂释论·说遮遣品》第83-86句偈颂文。汉译大藏经内并无此译。

177 ཐུབ་ཅེ། Bhāmaha。

178 《真如集论》，德格版，论，量，ཇི།卷，第二十品，第48句偈颂文，34背页；对勘本版，书号107，85页。汉译大藏经内并无此译。

同于不具树枝花叶。结合树名于此排他法之声义，随此名言后的分别心错误地将显现与施设混合为一——视尔之所现是外在树，从而获得树自相，故于排他论中无证知互依之过。《释量论》及其自释说明其义，如下述八偈云：

「有作如是说，若由遮非树……错故岂知事[179]？」[180]

《真如集论释》及其自释也说明相关释疑，如下述五偈云：

「如此混合亦……遮遣故不说。」[181]

《真如集论释》也记载了鸠摩梨拉婆吒对排他论的如是总结，论云：

「此故一切声，若结合遮他，仅成返回分，余则能知

179 译者注：《佛法哲学总集》中的藏文是「འགྲུབ་པས་དངོས་པོ་ཇི་ཕྱིར་རྟོགས།」（错故岂知事？），而一般释量论汉藏对照写的是「འགྲུབ་པས་དངོས་པོ་གཅིག་ཕྱིར་རྟོགས།」（错知似一事）。

180 德格版，论，量，ཅི།卷，第一品，第114-123句偈颂文，99正页；对勘本版，书号97，479页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

181 德格版，论，量，ཇི།卷，第二十品，第198-202句偈颂文，39背页；对勘本版，书号107，98页。汉译大藏经内并无此译。

尔。」[182]

鸠摩梨拉婆吒认为，除了直接显说否定词的能诠声能合理成为遮遣的具境外，若无直接显说否定词时，当以成立方式表述尔义。

略说圣域印度的内外量学专家及其著作的先后顺序。阿阇黎陈那的《集量论颂》及其自释建立排他声义。为详破此观点，不仅西元六世纪的正理派阿阇黎乌底耶塔加罗著作了《正理释论》，其后西元七世纪伺察派的阿阇黎鸠摩梨拉婆吒也撰写了《颂释论》（*Mīmāmsaślokavārttika*）。西元七世纪的吉祥法称不仅对彼二师的批驳提出释疑，更以极其广泛的理由建立排他论的见解，并细说为何破除胜论派与正理派所许的他共义之理，最终建立了自宗遮遣论的合理性。西元七世纪末或八世纪初，胜论派的阿阇黎巴马哈或称「大智」（Bhāmaha）也反对排他论。西元八世纪里，佛教量学的阿阇黎寂护

182 《真如集论》，德格版，论，量，ཇི།卷，第二十品，第136句偈颂文，37背页；对勘本版，书号107，92页。《颂释论·说遮遣品》第164句偈颂文。汉译大藏经内并无此译。

撰写了一部大论典《真如集论》，[183]此论中的「观声义品」提及彼三非佛论师对遮遣论的反驳，并对一一列举其反对立场而直接释疑并详细说明。

吉祥法称所撰的《释量论》及其自释不仅回驳了乌底耶塔加罗与鸠摩梨拉婆吒的质疑，也详破了伺察派所许的「总是事物」、「声与义的相属是以事物力而成的自性有」之观点，《释量论·自义品》末端更依广理破除非士夫所造的常吠陀是量。西元九世纪，正理派阿阇黎阇衍陀（Jayanta Bhaṭṭa）所撰的《正理花鬘》（*Nyāyamañjarī*）记载了乌底耶塔加罗与鸠摩梨拉婆吒两位论师如何反驳陈那的排他论，以及佛教量学家对此的释疑答复，特别主要依阿阇黎法上的见解，研究了排他论的诸多要义。尽人皆知，之后于西元十世纪，正理派的阿阇黎第三只眼（Trilocana）[184]注释了正理派阿阇黎筏差耶那（Vātsyāyana）的《正理经注》，阿阇黎第三只眼不

183 当寂护的《真如集论》与莲花戒的《真如集论释》说明他宗如何谴责排他论时，并无提及阇衍陀、第三只眼、语主等人的名称，故可推理这三位论师是在寂护之后。《真如集论释》清楚揭示的外道名称有：乌底耶塔加罗、鸠摩梨拉婆吒、乐主（Śaṃkarsvāmi）、不穿耳（Aviddhakarṇa）、大智（Bhāmaha）、光显者（Prabhākara）、耆那派阿阇黎善慧（Sumati）等人，以及某些外道主要宗义的根本经之作者。

184 དེ་ཨོ་ཅན། ཡང་ན། མིག་གསུམ་པ། Trilocana。

仅令正理派自宗的立场合理化，也持反对法称的观点。其弟子语主（Vācaspatimiśra）也随阿阇黎第三只眼，再破遮遣论，并以自宗正理派的角度回驳相关质疑。正理派的这两位论师观点又被佛教量学家吉祥智善知识[185]破除，[186]另一位佛教量学家宝称（Ratnakīrti）[187]也广传吉祥智善知识的论述，而正理派阿阇黎乌陀衍那则反对这两位佛教论师的立场。[188]西元十世纪，阿阇黎帕尔塔沙罗弥希罗（Pārthasārathimiśra），以及阿阇黎博塔布达日·贾亚米夏日（Bhāṭṭaputra Jayamiśra）[189]这两位伺察派论师，自宗皆是遵循鸠摩梨拉婆吒的观点，反对遮遣论。耆那派的阿阇黎摩拉瓦丁也持反对排他论的立场。自阿阇黎陈那后，约莫人寿的六百年间，圣域印度的内外宗师皆对量学，尤其是声义为何等内容，建立了极其广泛的相互切磋和研究的传统，令人称奇。

185 ཇྙཱ་ན་ཤྲཱི་མི་ཏྲ། Jñānaśrīmitra。

186 吉祥智善知识的《至极遮遣》中，直呼阿阇黎第三只眼与语主二人之名而破。

187 རཏྣ་ཀཱིརྟི། ཡང་ན། རིན་ཆེན་གྲགས་པ། Ratnakīrti。

188 佛教量学家吉祥智善知识与宝称二人的著作虽未译成藏文，然于梵文中至今仍可见到彼二师的著作。

189 བྷཊྚ་པུ་ཏྲ་ཇ་ཡ་མི་ཤྲ། Bhāṭṭaputra Jayamiśra。

甲六、略说后期持遮论者如何诠释排他论

前章节中已概述，他宗反对阿阇黎陈那的排他论后，吉祥法称针对他宗的反驳释疑，令排他论的宗义理路更为深入。后期阿阇黎寂护的《真如集论》自宗也广说排他论的合理性。在介绍陈那与法称的观点后，这个章节将会列举佛教量学论师们是依何理建立排他论的一两项重要补充及新的诠释，先从《释量论》注释《释迦慧论著》开始说明。彼论的造者是阿阇黎释迦慧，也是吉祥法称亲传弟子阿阇黎帝释慧的门徒。《释迦慧论著》说排他有三类，论云：

> 「于此，排他有三相。一、为排除异于此或排他故，是唯返自相。何以故？论云：『从同法余法，遮回为所依。』安立此亦待声及因，是名言所依，非声所诠。二、为遮他故，是唯遮他；往昔诸阿阇黎安立一切无异，即一切于唯遮遣无有异也。三、此处为排他故，说显现于分别识；造论故，许声之所诠即是此义。」[190]

排他有三种类别：一、排他处是瓶等自相法的非己返回，即观

190 德格版，论，量，ཇི卷，200背页；对勘本版，书号98，1425页。汉译大藏经内并无此译。

待声与因相的名言所依，然非声的直接所诠，是自相事物。二、如瓶不存在于非瓶中，排他之分或唯遮非己是无遮；以是唯遮或唯除非己，故是无遮。三、排他者执瓶分别之所现；造论者吉祥法称说，此排他是依分别识所现而安立，是声的直接所诠。《释迦慧论著》中的三种排他依序被视为自相之排他、无遮之排他、心识之排他，然《释迦慧论著》并未直接明示其三种排他[191]的著名词汇。

毋庸置疑，在阿阇黎陈那与法称两位论师之后，在研究排他论之理的学者中，最为著名的是西元八世纪的阿阇黎法上（Dharmottara），彼师不仅广释吉祥法称的《定量论》与《正理滴论》，自身也撰著了闻名的《排他论》，并研究了排他论的诸多难处要义。《排他论》的礼赞文在总结排他义时，礼赞持遮遣论者，如论云：

> 「他宗至极示破何分别心之体性，说何非识非外境有非彼之增益，离一切过胜者宣示此义于有情，稽首顶礼故于此处阐释遮遣论。」[192]

191 译者注：自相之排他、无遮之排他、心识之排他。

192 德格版，论，量，ཞི卷，236背页；对勘本版，书号106，640页。汉译大藏经内并无此译。

一开始《排他论》的正文为解声义为何，论云：

> 「结合声于妄念所现——所诠之义，此生缘彼所诠之妄念故，声义是由果因两者所近取也……[193]尔所现非实，然耽趋为实，所言何意？除个别增益性所取相，即是此义也。」[194]

如前引礼赞偈，阿阇黎法上自宗认为，在分别心的所取境上安置声义，声义不是外在事物自相也不是内在识法，声义只是增益法。又说声义必须如此安立：不一一辨别分别所现增益与其所依自相的遮遣，将彼二混合唯一之识的所现，为声义；声义只是增益法。有些人说分别心的所取相[195]是声义，这不应理。《释量论》云：

> 「非离知各异，如何随余义。」[196]

193 德格版，论，量，ཞི卷，236背页；对勘本版，书号106，640页。汉译大藏经内并无此译。

194 德格版，论，量，ཞི卷，237背页；对勘本版，书号106，644页。汉译大藏经内并无此译。

195 译者注：任何识的所取相是指该识本身，而该识的能取相则是指领纳该识的自证分。

196 德格版，论，量，ཇི卷，第一品，第71句偈颂文，97背页；对勘本版，书号97，467页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

阿阇黎法称自宗破分别心的所取相是声义，[197]并认同上述内容——分别心所取境增益法是声义。其关键在于，以领纳成立显现某义不存在[198]于分别心中，诸妄念也是无明污染的体性。《排他论》云：

「依领纳体性而持决定，由无明习气而持为无也。」[199]

《排他论》又于此时提及四种妄念，如论云：

「如是近知有法，即瓶等之有与自在天等之无，以及青等之有与常等之无。」[200]

妄念于存在的有法及其特征，以及妄念于非事物的有法及其特征，彼四类妄念如何增益尔境皆不相同，然彼四类妄念同样会先见到

197 《真如集论释》，德格版，论，量，ཞི卷，第二十一品，340背页；对勘本版，书号107，882。汉译大藏经内并无此译。

198 译者注：下文中，可见阿阇黎解脱源藏的《推理论》中所说的「非有」、「不存在」，实际是指遮遣之义，所以此文应理解为「以领纳成立显现某义遮遣于分别心中，诸妄念也是无明污染的体性」。

199 德格版，论，量，ཞི卷，244背页；对勘本版，书号106，661页。汉译大藏经内并无此译。

200 德格版，论，量，ཞི卷，244背页；对勘本版，书号106，662页。汉译大藏经内并无此译。

相似事物。《排他论》云：

「妄念从他返回而增益时，是从外在他之返回而知。此时，依无他事物之遮遣而触事物、知事物故，趋向无声与离分别之遮遣，不趋非遮。以增益无遮之知，耽着非异，故决定外在非有。因此，妄念决定外在空的同时，也取增益之空，故无疑阿阇黎法称亦许无遮。」[201]

论说阐述排他论时，排他遮遣必定是无遮，这点符合阿阇黎法称的意趣。阿阇黎法上于《排他论》的末端时，总结自宗承许遮遣论的种种要义，如论云：

「一切妄念之义皆声义也。声义非胜义有。论云：『与声义同属，此事亦非有，如共许所诠，此事定非有。』知增益故，当知与此相似的外在法，故而取名声义于外在法。如云：『增益彼体性，知故知返他，诸声义谓彼，于诠当无违。』结合名言时，妄念境排他体性亦当结合依决定体性而有的所诠，不然岂能诠释排他一性？是

201 德格版，论，量，ཞི卷，244背页；对勘本版，书号106，661页。汉译大藏经内并无此译。

故，妄念境是排他，并以离他结合所诠。如云：『如释瓶与掌之作用等……』故说二遮遣，即决定性与妄念境也。又云：『周遍断除他，趋入以声诠，故此从彼等，岂能不断除？』」[202]

继阿阇黎法称后，于佛教量学界中，另一位详细研究排他论者则是西元八世纪的大方丈寂护。此论师的《真如集论》所说内容与释迦慧的三种排他相同，如论云：

「如是遮二相，非遮与无遮，非遮亦二相，依识与义分。」[203]

为何鸠摩梨拉婆吒等人提出的反对遮遣论之理，佛教自宗则是以因不知排他体性与其分类目的所致而答复。一般来说，自宗将排他

202 德格版，论，量，ཞི卷，246正页；对勘本版，书号106，665页。如云：「此故说遮有二，决定性与妄念境也。」遍知果然巴的《至极明示七部》（57-59页；藏3背页-6背页）依此表示，法上自宗认为排他有二，即无遮之排他与心识之排他。然而我等认为，根据法上自己的著作，结合声时的分别心之境是心识之排他，即排他者，故声以排他或排除非己而表述。论说，所诠遮遣有二，决定性的无遮，以及妄念境的心识之排他，然而，这与外在义取名为声义并不相违。汉译大藏经内并无此译。

203 德格版，论，量，ཉི卷，第二十品，第139句偈颂文，37背页；对勘本版，书号107，95页。汉译大藏经内并无此译。

分为非遮排他与无遮排他两类。前者又分二：心识之排他与自相之排他。《真如集论释》清楚说明心识之排他与自相之排他两者的差异，如论云：

「『识义依体分』谓识体性分类与义体性分类。决定某一随后趋入识所现义者为识体性。义体性者乃义自性，即从异类返回、义自性相之义。」[204]

根据《真如集论》，执树的心识排他之所以名为「树的排他」，其理有四：一、以执树分别心为例，该识见树的心识排他时，不混执他法分别心的所现。二、观待树的心识排他，故得树的明例自相。三、领纳树的相异明例且不混合，故生见树的心识排他之分别心。四、知者误将树的心识排他耽执为树。[205]

排他三类中，心识之排他是声的直接所诠。依声知义的缘故，

204 德格版，论，量，ཉི卷，第二十一品，337正页；对勘本版，书号107，874页。汉译大藏经内并无此译。

205 《真如集论释》，德格版，论，量，ཉི卷，第二十一品，311背页；对勘本版，书号107，808。或德格版，论，量，ཉི卷，第二十一品，337背页；对勘本版，书号107，875。汉译大藏经内并无此译。

无遮之排他与自相之排他可称为「声义」。[206]以诠瓶声为例，其所诠绝非胜义有；以世俗角度而言，此声直接表述瓶子后，间接得知从非瓶之他的返回，看似论说彼二[207]有其先后顺序，如《真如集论释》云：

「由声发起义之决定识故，于世俗中显许成立性是声义，然于真实义中，无一丝诸声所诠，故破真实义的成立性而非世俗，且许成立性是声义。诠尔义是成立性，间接得知从他返回，故先有成立的返回应理。」[208]

识如何知三种排他？《真如集论释》云：

「自相遮遣仅依根而决定也。义影性遮遣是胜义有识性，故依自证现识成立。『亦』词摄未说义，故亦辗转得知无遮性，示彼性非他性。」[209]

206 《真如集论释》，德格版，论，量，ཇི卷，第二十一品，338背页；对勘本版，书号107，877。汉译大藏经内并无此译。

207 译者注：诠瓶之声直接表述瓶子，以及依赖诠瓶之声间接得知非瓶之他的返回。

208 德格版，论，量，ཉི卷，第二十一品，345正页；对勘本版，书号107，904页。汉译大藏经内并无此译。

209 德格版，论，量，ཉི卷，第二十一品，349正页；对勘本版，书号107，893页。汉译大藏经内并无此译。

此外，远离发疯、睡眠、串习、重复、犯错等五种时段的语述，像是「此是瓶」的能诠声，其最终所依都与自相义有关。《真如集论释》明示其义。论云：

「与彼相属谓经声事物、与因果性相之相属。如是，先领纳如所有事物，故起表述欲，进而周遍引发上颚等移动。『从彼发声』谓辗转时，声与外在火等事物相属。若此相属是有，实际便能得知从异类而返回的事物，故无遮与从他返回事物体性之遮遣两者亦称『声义』也。」[210]

此时，在相关的结论中，阿阇黎陈那的《集量论颂自释》云：「声以排他声义表述尔义。」[211]对于这段论文，《真如集论释》是如何解读的呢？如论云：

「阿阇黎的意趣如是：声不诠外在，唯生耽执外在义之

210 德格版，论，量，ཉི卷，第二十一品，339正页；对勘本版，书号107，878页。汉译大藏经内并无此译。

211 《真如集论释》，德格版，论，量，ཉི卷，第二十一品，339正页；对勘本版，书号107，878。此处的译词稍有不同，如大译师夏玛译版的《集量论颂自释》（268页）则云：「声已排他差异而表。」汉译大藏经内并无此译。

妄念影像，无诸法作用故。生成耽执、趋入外在义的妄念影像，谓声诠尔义也。」[212]

我等认为，《真如集论》以及《真如集论释》不仅释疑了他宗对排他论与声义的反驳，自宗更揭示了前所未有的诸多说明。

继寂护父子后，圣域印度专门研究排他论的著名佛教量学著作中，至今仍可见者的作品有三：西元十世纪初的大婆罗门乐喜（Śaṅkarānanda）的《成遮论》、西元十世纪中或末的阿阇黎吉祥智善知识（Jñānaśrīmitra）的《至极遮遣》[213]，以及其弟子宝称（Ratnakīrti）的《成遮品》[214]。其中，大婆罗门乐喜《成遮论》的排他观点则主要如实依照吉祥法称的意趣而释，偶时也直接引述法上的著作，如出现在《决定量论疏》与《排他论》二论的「尔之所现非义，然耽趋为义故」。[215]

212 德格版，论，量，ཇི卷，第二十一品，339正页；对勘本版，书号107，879页。汉译大藏经内并无此译。

213 སེམ་ཅན་དགྲུབ་པ།。

214 སེམ་ཅན་གྲུབ་པ།。

215 《决定量论疏》，书号107，125。《排他论》，书号107，801。汉译大藏经内并无此译。

吉祥智善知识与宝称的两本关于排他论的梵文著作虽未译成藏文，后期专家对其的研究说法是，阿阇黎吉祥智善知识的排他论，其基本架构主要是依照法上的观点，然而，自宗建立的排他论因符合许非外境有的唯识宗，故于现比二识如何安置其境的说法上与法上的观点有所不同。还有法上说，吉祥法称的排他论是以无遮为主；吉祥智善知识直接破斥这个观点后，自宗却说排他论可据当下情况定为无遮或非遮任一。[216]阿阇黎宝称的《成遮品》不仅以阿阇黎吉祥智善知识的《至极遮遣》为依据，也清楚列举了外道反对排他论先后诸师的名讳，并破其立场。

阿阇黎宝称自宗表示，排他是从他返回之特征而有的外在义，这就是声义。声之所诠可分主次或直接间接两类。以诠「这是牛」的声音为例，直接依彼声能知牛，而且这种了解必须源于「牛是非牛的遮遣」之差异，所以会间接理解非牛的返回。这种观点与寂护稍有不同。寂护认为，由诠牛声直接会意牛相，进而影射并会意非牛的返回，所以知牛与知非牛返回之间存在着前后时的差异。宝称只说同时

216 《至极遮遣》，梵文版，205页，16字行。藏译丹珠尔中，仍有阿阇黎吉祥智善知识的量学典籍——《成立因果性》（རྒྱུ་དང་འབྲས་བུའི་ངོ་བོ་གྲུབ་པ།）。汉译大藏经内并无此译。

主次的会意，不说前后差异。[217]

西元十世纪时，一般的佛教量学家们是如何阐释排他论呢？可依阿阇黎解脱源藏的《推理论·广释排他论品》，推理并略知其义，如论云：

「何谓遮遣？显说遮遣如耽执谓唯外在瓶等义，即遮遣由此异类之他也。所显识相亦被遮遣，识相谓相异、遮遣于此的不相顺。真实义乃唯返回的无遮性之遮，遮乃遮遣也。

问：如是唯遮遣故，岂耽乃唯成立耶？答：非也。成立之意趣建立于遮遣之差异上。说成立者承许，谁知牛便间接遮遣非野牛、不是野牛，故于后时辗转决定。说诸返回之遮遣者，知排他故，辗转得知所遮牛等义。

彼（二说）[218]不应理，初趋名言时不见各个次第故。某人知成立，岂知义而后知遮？知遮而后知遮不应理，故说唯知牛即知排他。

诠牛声不触及排他声，然非不知遮之差异，唯以遮非牛而结合牛声于事物故。如，『indīvara』之声结合青邬波罗故，唯知青邬波罗时，不除青之广德。同理，以遮非牛结合牛声名言而知牛的同时，遮之差异故，不除广大遮遣，仅此而已。

如依无非有与无遮性而执之现识，仅生非有之妄念[219]。如是，与此相顺能随后引发生成诸成立妄念，唯彼谓执非有。[220]如若不然，由牛一词而知义时，他方若不知遮遣，知者岂能断除其他可能而趋牛？敕绑牛时，亦成绑马等也。故而如是：唯依胜耽外在义而安立声所诠，然不遮一切自相，故无决定趋入境、时、相、阶段之自相遮遣，不同现识。理圣自在云：『犹如见声义，于无根

217 《排他论》，梵文版，第8-9句偈颂文。汉译大藏经内并无此译。可参阅McAllister's *Ratnakīrti's Apohasiddhi*, 2020。

218 译者注：一、成立之意趣建立于遮遣之差异上。说成立者承许，谁知牛便间接遮遣非野牛、不是野牛，故于后时决定。二、说诸返回之遮遣者，知排他时，间接知所遮牛等义。

219 译者注：此文中的「非有」或「无」有遮遣之意，所以此处的「非有之妄念」是指以遮遣趋境的分别心。

220 译者注：执瓶分别心与执瓶眼识的所现雷同。依相顺的执瓶眼识，引发执瓶分别心——成立（瓶子是成立法）妄念，唯有执瓶分别心是遮遣，根识并非遮遣。 「执非有」的意思是：以遮遣而执尔境。

用者，无识所现故。』

此外，自相体性事物是所诠时，将知一切体性故，成立与遮遣皆不应理。[221]若有，则有成无义，不能非有；若无，则无成无义，不能为有故。结合有等词汇仍存在故，胜义有之自性相皆非声所诠。」[222]

经由前述引文的研究得知，当时许多的佛教量学专家所述排他论，是依《释迦慧论著》的意趣，进而建立自宗的合理三义——排他处、排他者、排他分，以及遮遣者派的两种立场：一、一开始理解彼为牛，致使事后理解为非牛返回，此称「以成立为主」的立场。二、一开始理解彼为非牛返回，致使事后理解为牛，此称「以返回为主」的立场。阿阇黎解脱源藏自宗反驳上述两种立场，因为依赖诠「这是

221 译者注：此处破瓶子是诠瓶声的直接所诠。无论是以成立或遮遣的途径，成立瓶子是诠瓶声的直接所诠，皆不应理。根识趋境与声或分别心趋境的方式不同，所以根识看到瓶子的时候，会同时见到与瓶质体为一的所有特征，然声或分别心不会。若会，诠瓶后再诠瓶是无常不应理，因为诠瓶的同时已诠瓶是无常。再者，诠瓶后再诠瓶非常不应理，因为诠瓶的同时已诠瓶非常。毕竟诠瓶后再诠瓶特征合理故，汝说瓶子是诠瓶声的直接所诠不应理。

222 德格版，论，量，ཞི卷，360正页；对勘本版，书号106，991-993页。汉译大藏经内并无此译。

牛」之声而理解为牛的同时，当以遮遣非牛而理解，故说知牛本身的当下证知遮遣。

如阿阇黎法上所许，《推理论 · 现识品》说现识与分别心两者都有所取境与决定境，并说其所取境是一刹那的事物、现识的决定境一定要建立在续流之上、必须在相似识上建立总等内容。还有，当说明现识境时，提及《释量论》等典籍说现识行境只是自相，然其中的「只」字是指「否定无」而非「否定他」，[223]毕竟仍许总是现识境。以执瓶现识为例，彼识所取义的一刹那自相事物是彼识的所取境，而具续流者的瓶类之总则是现识的决定境与所趋境。反之，执瓶分别心或比度的所取境只能是总，其所耽与决定境一定是自相法。[224]若说现识境一定是自相时，应成「依烟因成立有火之周遍不能被现识成立」之过。《推理论》云：

「若唯自相是现识境而非总，此时，现识岂取烟火总之

223 译者注：「否定无」是指否定现识行境中无自相；「否定他」是指否定现识行境中有自相以外的他法。

224 译者注：直译是：「分别心或比度的所取境只能是总，其所耽与决定境一定是自相法。」根据前后文，应加「执瓶」两字，否则说分别心或比度的决定境一定是自相法，不应理。例如，执常分别心的决定境则是常，非自相。

周遍？答：此言无过，以否定无之差异，故唯自相是彼境也；若依否定他，则不成立唯自相是彼境。何以故？总亦是彼境也。如是，量境有二相，所取与所耽也。于此，现识所取是正显现的一刹那，随后现识所生的分别心之所耽则是唯总也。总有二相：上层性相者与不偏者。单一瓶等明例的同异类，即诸多一个刹那的聚体之总，是能成现识之境也。异类等多个明例乃不偏总，即执周遍现识之境也。比度所取是总，所耽唯自性相也。」[225]

此处说总分为二：一、上层总，即和合某一法的前后刹那之体性，也是现识的决定境或所趋境。二、不偏总又名类总，即周遍彼此无关明例的类别之总，也是执周遍现识之境。我等仔细观察时认为，此处所说的上层总与不偏总，依序是陈那父子所区分的聚总与类总。

可就初中后三个阶段粗略解说西藏量学。初者为俄·罗丹喜绕[226]与恰巴·法狮子及其弟子的阶段。中者为文殊怙主萨迦班智达贡噶坚

225 德格版，论，量，ཞི卷，345背页；对勘本版，书号107，991-993页。汉译大藏经内并无此译。研究《推理论》中的总与排他论时发现，西藏量学的第三派系宗喀巴、贾曹杰、克主杰等格鲁量学派自宗的说法，与《推理论》的观点非常吻合。

226 རོག་ཇོ་རྡོ་རྗེ་ཤེས་རབ།。

赞所造《量理宝藏论》的阶段。[227]后者为宗喀巴、贾曹杰、克主杰等格鲁派的阶段。我等认为，在这三个阶段中，彼等论师对排他论的说法皆稍有不同。本书是以圣域印度佛教专家的典籍为主，至于西藏学者的观点可依各自学者著作的量学大教典得知。

总之，圣域印度的阿阇黎陈那父子及其弟子如何承许排他论、说成立趋入者如何反对排他论，以及后期排他论者如何针对排他论的反驳释疑等，有助于深入排他论的理路以及相关注解的研究。声与分别心如何趋境、声义或声之所诠为何、声与义的相属、如何依能诠声知义、总识的趋入法、总识作用、如何生成认知识、根识境与分别心境的差异，尤其是彼二的趋境法差异为何、根识与分别心两者之间虽有巨大差异，然彼二存在着紧密的关联、连结能诠声最终得经能作义的某自相法等等。依各自学者的量学典籍可知，于圣域印度的哲学中，多个世代的专家们皆依细理深入研究以上诸多量学要义并相互学

227 欲知文殊怙主萨迦班智达自宗所许的排他论，可参阅《量理宝藏论》〈第四品：研究成立与遮遣〉、〈第五品：研究所诠与能诠〉，以及〈第三品：研究总别〉。根据《量理宝藏论》，三种排他中，只有心识之排他才是真正的排他、声音的直接所诠只是增益故非事物、耽着之所诠是分别心所耽境。许多《量理宝藏论》的自宗立场主要依循《释量论》及其自释的用词。我等认为，法称之后的量学家如法上、寂护、尤其是吉祥智善知识与解脱源藏等人的诸多观点，不被《量理宝藏论》所承许。

习，内外双方皆已臻至极其高度的量学哲理。

以上我等已对所有藏译的佛陀教言，尤其是古老圣域印度的理圣佛教学者的主要著作内容，即基法真相或科学，撷取其中诸多哲学要义，总集于本书系列并依序特别编纂。就以圣域印度佛教典籍内容中的科学与哲学的部分而言，此书《佛法哲学总集·下册》已分别说明内外宗义师依理建立的主要哲理，今已圆满相关注释。

甲七、总结

布敦宝成的《布敦佛教史》[228]清楚记载，自阿阇黎吞弥·桑布扎[229]起至大译师虚空护[230]之间，雪域西藏的前弘期有五十五位大译师；后弘期中，自宝贤大译师[231]起至善慧[232]之间有一百三十七位大译师，共有一百九十二位大译师。此外还有一百四十多位译师的名讳虽

228 译者注：或称《布顿佛教史》。

229 ཨོན་མི་སམ་བྷོ་ཊ།

230 ལོ་ཙྪ་བ་ནམ་མཁའ་སྐྱོང་།

231 རིན་ཆེན་བཟང་པོ།

232 ལེགས་པའི་ཚུལ་ཁྲིམས།

然没有在《布敦佛教史》中，却分别出现在《酿佛教史》[233]、《龙钦教史》[234]、《智者喜筵》[235]、德格版丹珠尔目录，或甘丹赤巴宝光所造的《佛教大事纪年》[236]等任一文献。总之，前后弘期先后共有超过三百三十位精通双语大译师，从圣域印度为首的周边诸多国家，将佛陀的经典及注释其经典的论典，逐渐译成雪域西藏的文字。

源于此恩德，至今仍可见到藏译甘珠尔有一千五百多部典籍，以及丹珠尔中的三千五百多部典籍。这五千多部大教典，不仅是《佛法科学总集》与《佛法哲学总集》的主要依据，更是当今大地上一切有情的善择取舍之眼。对此，我等实难回报上千年来先后为众住世的大译师与班智达的恩情。

依据圣域印度佛教典籍所编纂的《佛法科学总集》与《佛法哲学总集》，实为甘珠尔与丹珠尔浩瀚典籍的精粹。尊者将佛教大藏经的内容区分为科学、哲学、修行三大类，可谓创新之举，并嘱咐吾等

233 སྒང་རྩེས་བཏུང་།。全名为：སྒང་ཡུལ་སྟོད་སྨད་བར་གསུམ་གྱི་ངོ་མཚར་གཏམ་གྱི་ཚེགས་བཅད་མཁས་པའི་འཇུག་ངོགས།《酿境上中下的稀有善说学者津梁》，造者是多罗那他。

234 སྤྱོང་རྩེན་རྩོམ་བཏུང་།。

235 རྩོམ་བཟུང་མཁས་པའི་དགའ་སྟོན། 。全名为：དམ་པའི་རྩོམ་གྱི་འཁོར་ལོས་བསྒྲུར་པ་རྣམས་ཀྱི་བྱུང་བ་གསལ་བར་བྱེད་པ་མཁས་པའི་དགའ་སྟོན་ཞེས་བྱ་བ།《正法转轮者的简明史贤者喜宴》。

236 བསྟན་རྩིས་གསལ་བའི་སྒྲོན་མེ།，其造者是དཀའ་བྷན་ཁྲི་རིན་རིན་བོད་ཟེར།第十四任甘丹赤巴宝光。

总集其中科学与哲学的核心要义，编纂成书。这不仅有助当今内外有心求学者皆能共习其义，透过甘珠尔与丹珠尔，尤其是那烂陀典籍中博大精深的心类学，更能补足当代心理学的不足。为此，我等遵循尊者的引导与意趣，并适当搭配现代人的需求，将其内容汇整于一处，并针对每项内容，标注其来源的甘珠尔与丹珠尔的经论出处，进而整理出甘珠尔与丹珠尔中的要义，以浅显易懂的写作体裁编纂排序，并对其法义稍做深入阐述。

先前已出版的《佛法科学总集》上、下两册，总集了导师薄伽梵的教言以及其弟子学人，特别是吉祥那烂陀学者著作中关于科学与基法的部分，其要义分五：一、对所知——境——的论述，二、具境——心——的论述，三、心如何趋入境，四、心如何了知境，五、认识境的补特伽罗。

相较于《佛法科学总集》，《佛法哲学总集》上、下两册则以圣域印度内外学者主张的基法真相为基础，总集并依理各别阐释了某些主要哲学要义，包括如下内容：略说各派宗义立场及彼等以理建立的二谛、观察我与无我、由胜义谛所延伸的唯识与中观的见解、建立能知的量识，以及依其附带说明的声义研究。

此书不仅没有列举繁冗的科判，又以顾及当代读者的喜好与接受程度之方式善巧陈述。编纂此书的过程中，前前后后与各大寺院的

学者们反复交流。特别是，尊者的专属翻译格西图登锦巴博士建立了此系列书籍的基本架构，又对各个章节做了补充、删减、调整，并编纂了《佛法哲学总集》结尾部分的声义与排他论，提出如同种子般的核心理念，在编纂这一系列丛书的初中后阶段，都给予了无与伦比的珍贵指导。最后，再将这份初稿终版呈献给位于达兰萨拉行宫的尊者审阅。尊者对此慈悲授予了广泛且详细的教诲。我等在此基础上尽己所能地整理出这套可信的文献，提供不分派别的求学者们参阅。

为了使这系列丛书普及于当代内外读者，此处避免采用如辩经时字斟句酌等极其深入的诸多理路，尤其是后期学者们的各自著作中，对于佛陀的教言及其注释的要义之解读也不尽相同，故此处是以浅显易懂的方式阐释普遍公认的主要论述。

根据读者的上中下根器，一共编纂了《佛法科学总集》与《佛法哲学总集》的广四册、中两册、略一册，共有七册。[237]若您有兴趣较深入了知佛教典籍中科学与哲学的要义及其依据，应参阅《佛法科学总集》与《佛法哲学总集》的广四册，若无法这般深入广读，也可参阅中二册。略一册则适合任何一位读者。或是，若针对心理学等各

237 译者注：是指已经出版的藏文七册。

个单元有兴趣的话，也可研习其中的某相关章节。

八年中，为出版此系列丛书——广中略三类共七册，尊者寄予厚望，直至工作结束前，曾再三慈悲教诲我等应如何编纂。在编辑的过程中，不仅有编辑小组负责人南嘉寺主持充拓仁波切[238]全程关注，色拉昧的仰丁仁波切[239]、洛色林扎仓格西图滇悲桑、南嘉寺图滇扬佩[240]也给予了最大的协助，风雨同舟。还有，尊者的专属翻译格西图登锦巴博士也多次不吝指导我等。三大寺中，如金山般珍贵的诸多善知识们一开始从诸多典籍中寻找相关依据，并先后粗略研究其义，再极其负责任地仔细钻研并多次共同讨论。为此，甘丹颇章不吝挹注了编辑过程中需要的所有资源。再者，我等编辑者的住处与生活用具，以及办公室等各个良好条件都是由南嘉寺所提供。前述的承担与支持都是圆满成办此系列丛书的助缘，在此真诚感谢负责与支持这个善德项目的所有参与者！

此系列丛书内容与用词的赘述、少述、谬述等所有过失，毋庸置疑，定是我等编辑者的慧力不足所致，故盼读者能够谅解。

238 ཆོས་རྗེ་རིན་པོ་ཆེ།

239 ཡང་སྐྱོང་རིན་པོ་ཆེ།

240 རྣམ་གྲོལ་བསྟན་ཡང་འཛིལ།

最后，愿此洁白善德——源于如同珍宝般的诸多智者与善心者的贡献与努力，以强烈的至诚之心发愿且回向：圆满尊者的伟大利众无垢意趣，事业有成，无有障碍。西藏历代先贤历经千辛万苦所传承与兴盛的深奥内明文化，助益世界和平，且其发展不受时空限制。不分派系的学子们获取博大精深的学识时，其心续亦怀慈爱。

我等编辑者格西：甘丹东顶扎仓主持格西强区桑杰[241]、哲蚌洛色林扎仓格西朗望桑杰[242]、甘丹北顶扎仓格西纪萨重千转世[243]，以及哲蚌多门扎仓格西洛桑开却[244]撰于西藏第十七绕迥的地母猪年第二个月的十五日，即西元2019年4月19日。

241 དགའ་ལྡན་ཁང་རྩེ་ དགེ་ལམ་བྱང་ཆུབ་སངས་རྒྱས།

242 འདུལ་སྨྲའི་ཚུལ་གསལ་གྲྭིང་དགེ་ལམ་དགའ་བདང་སངས་རྒྱས།

243 དགའ་ལྡན་བྱང་རྩེ་དགེ་ལམ་དཔྱི་ས་བྱང་ཆེན་སྐྱབ་པ།

244 འདུལ་སྨྲའི་ཚུལ་མང་དགེ་ལམ་ཚུལ་བཟང་མཁས་མཆོག

参考文献

甘珠尔

- གཟུངས་རྒྱལ་པོ་མ་དྲོས་པས་ཞུས་པའི་མདོ། 德格版，经，经典，ཐ；对勘本版，书号58 ；Toh[1] 56。《无热恼龙王问经》（暂译）
- དགོངས་པ་ངེས་པར་འགྲེལ་བའི་མདོ། 德格版，经，经典，ཅ；对勘本版，书号49；Toh 106。《解深密经》（大正藏：16.676）
- ཉེ་བར་འཁོར་ཡོངས་ཞུས་པའི་མདོ། 德格版，经，宝积，ཅ；对勘本版，书号43 ；Toh 68。《优婆离经》（大正藏：1.26）
- རྟེན་ཅིང་འབྲེལ་བར་འབྱུང་བའི་མདོ། 德格版，经，续，ན；对勘本版，书号98 ；Toh 520。《缘起经》（大正藏：2.124）
- འཕགས་པ་གཟུངས་རྒྱལ་པོ་རྒྱ་མཚོས་ཞུས་པའི་མདོ། 德格版，经，经典，ཐ；对勘本版，书号58；Toh 154。《佛为海龙王说法印经》（大正藏：15.599）
- འཕགས་པ་འཇིག་རྟེན་འཛིན་གྱིས་ཡོངས་སུ་དྲིས་པའི་མདོ། 德格版，经，经典，མ；对勘本版，书号60；Toh 174。《圣持世所问经》（暂译）
- འཕགས་པ་དེས་པས་ཞུས་པའི་མདོ། 德格版，经，宝积，ཅ；对勘本版，书号43；Toh 71。《大宝积经卷第九十五·善顺菩萨会》（大正藏：11.310）
- འཕགས་པ་བདག་མེད་པ་དྲིས་པ་ཞེས་བྱ་བ་ཐེག་པའི་མདོ། 德格版，经，经典，མ；对勘本版，书号60；Toh 173。《尼干子问无我义经》（大正藏：32.1643）

1 译者注：Toh 代表日本东北大学（Tohoku University）所编辑的西藏大藏经目录，其后的号码是根据该目录给予的经号或论号。

- འཕགས་པ་ཤེས་རབ་ཀྱི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་གཅིག་པུ། 德格版，经，种种般若，ཀ；对勘本版，书号34；Toh 19。《佛说帝释般若波罗蜜多心经》（大正藏：8.249）
- བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་སྡེ་སྣོད་ཟེས་བྱ་བའི་མདོ། 德格版，经，宝积，ཀ；对勘本版，书号40；Toh 56。《佛说大乘菩萨藏正法经》（大正藏：11.316）
- ཕྲོག་གྲོས་མི་ཟད་པས་བསྟན་པའི་མདོ། 德格版，经，经典，མ；对勘本版，书号60；Toh 175。《大方等大集经·无尽意菩萨品》（大正藏：13.397）
- མྱ་ངན་ལས་འདས་པ་ཚེན་པོའི་མདོ། 德格版，经，经典，ཀ；对勘本版，书号54；Toh 119。《大般涅槃经》（大正藏：12.374）
- རྟེ་འཕོ་བ་ཇི་སྐད་འཚུབ་བ་ཞུས་པའི་མདོ། 德格版，经，经典，ས；对勘本版，书号72 ；Toh 308。《指示寿终经》（暂译）
- ཡབ་སྲས་མཇལ་བའི་མདོ། 德格版，经，宝积，ང；对勘本版，书号42；Toh 60。《父子会见经》（大正藏：11.310）
- ལང་ཀར་གཤེགས་པའི་མདོ། 德格版，经，经典，ཅ；对勘本版，书号49；Toh 107。《入楞伽经》（大正藏：16.671）
- ཤེས་རབ་སྙིང་པོ། 德格版，经，种种般若，ཀ；对勘本版，书号34；Toh 28。《般若波罗蜜多心经》（大正藏：8.251）

丹珠尔

ཀ་མ་ལ་ཤྲཱི་ལ།莲花戒（八世纪）

—— དབུ་མ་སྣང་བ།德格版，论，中观，སྣ；对勘本版，书号62；Toh 3887。《中观明论》（暂译）

—— རིགས་པའི་ཐིག་པའི་སྒྲོན་མ་མདོར་བསྡུས་པ།德格版，论，量，ཐེ；对勘本版，书号105；Toh 4232。《略释理滴敌宗》（暂译）

—— དེ་ཁོ་ན་ཉིད་བསྡུས་པའི་དཀའ་འགྲེལ།德格版，论，量，ཐེ།；对勘本版，书号107；Toh 3888。《真如集论释》（暂译）

ཀླུ་སྒྲུབ།龙树（看似两种说法：导师圆寂后的四百年，或是二世纪）

—— རྟེན་འབྲེལ་བསྟོད་པ།德格版，论，礼赞，ཀ；对勘本版，书号18；Toh 1118。《赞法界颂》（大正藏：32.1675）

—— འཇིག་རྟེན་ལས་འདས་པར་བསྟོད་པ།德格版，论，礼赞，ཀ；对勘本版，书号1；Toh 1121。《出世间赞》， 蒋扬仁钦译： http://e-dalailama.com/sutra/compliment_of_transcendent_world.pdf

—— བྱང་ཆུབ་སེམས་འགྲེལ།德格版，论，续，ངི；对勘本版，书号18；Toh 1800。《菩提心释》，蒋扬仁钦译：http://e-dalailama.com/sutra/compliment_of_bodhicita.pdf

—— རྩ་བ་ཤེས་རབ།德格版，论，中观，ཙི；对勘本版，书号57 ； Toh 3824。《中论》（大正藏：30.1564）

—— རིགས་པ་དྲུག་ཅུ།德格版，论，中观，ཙི；对勘本版，书号57 ； Toh 3825。《六十颂如理论》，蒋扬仁钦译：http://e-dalailama.com/sutra/60.pdf

—— སྟོང་པ་ཉིད་བདུན་ཅུ།德格版，论，中观，ཙི；对勘本版，书号57 ； Toh 3827。《七十空性论》，法尊法师译：http://e-dalailama.com/sutra/70.pdf

—— རྩོད་པ་བཟློག།德格版，论，中观，ཙི；对勘本版，书号57；Toh 3828。《回诤论》（大正藏：32.1631）

—— རྩོད་པ་བཟློག་རང་འགྲེལ།德格版，论，中观，ཙི；对勘本版，书号57 ；Toh 3832。《回诤论自释》（大正藏：32.1631）

—— རིན་ཆེན་ཕྲེང་བ།德格版，论，本生，གི；对勘本版，书号96 ； Toh 4158。《宝鬘论》，仁光法师译；http://e-dalailama.com/sutra/Precious_Garland.pdf

—— ཞིབ་མོ་རྣམ་འཕགས།德格版，论，中观，ཙི；对勘本版，书号57 ；Toh 3827。《精研论》，法尊法师译：http://www.e-dalailama.com/t/Vaidalyaprakarana.pdf

གང་བ་སྤེལ་བ།满增（约八世纪）

—— མཛོད་ཀྱི་འགྲེལ་བཤད་མཚན་ཉིད་འབྲེལ།德格版，论，阿毗达磨，ཪ；对勘本版，书号81；Toh 4093。《俱舍满增注》（暂译）

དཀོན་མྱོང་།妙护（约八世纪）

—— ཕྱི་རོལ་ཀྱི་དོན་གྲུབ་པ།德格版，论，量，ཞེ；对勘本版，书号106 ； Toh 4244。《成外境义》（暂译）

རྒྱ་མཚོ་སྤྲིན།海云（Sāgara）

—— བྱང་སའི་རྣམ་པར་བཤད་པ།德格版，论，唯识，ཡི；对勘本版，书号75 ； Toh 4047。《菩萨地释》（暂译）

གྲགས་པའི་བཤེས་གཉེན།称友（约八世纪）

—— མཛོད་ཀྱི་འགྲེལ་བཤད་དོན་གསལ།德格版，论，阿毗达磨，ཀུ；对勘本版，书号80；Toh 4093。《阿毗达磨俱舍论释——明义论》（暂译）

—— ཀུན་ལས་བཏུས་པའི་རྣམ་པར་བཤད་པ།德格版，论，唯识，ཡི；对勘本版，书号76；Toh 4054。《大乘阿毗达磨集论释》（暂译）

རྒྱལ་དབང་ཞོན།胜主觉（八世纪）

—— ཚད་མ་ཀུན་བཏུས་འགྲེལ་བཤད།德格版／奈塘版，论，量，ཡི；对勘本版，书号108；Toh 4868。《集量论释》（暂译）

ངོ་བོཉིད་མེད་པ།无性

—— མདོ་སྡེའི་རྒྱན་ཅྱི་རྒྱུན་འགྲེལ་བཤད་པ།德格版，论，唯识，ཡི；对勘本版，书号71 ；Toh 4038。《大乘庄严经论广疏》（暂译）

ཆོས་ཀྱི་གྲགས་པ།法称（七世纪）

—— ཚད་མ་རྣམ་འགྲེལ།德格版，论，量，ཅི；对勘本版，书号97 ； Toh 4210。《释量论》，法尊法师译：http://e-dalailama.com/sutra/pramanavarttika.pdf

—— ཚད་མ་རྣམ་ངེས།德格版，论，量，ཅི；对勘本版，书号97 ；Toh 4211。《定量论》（暂译）

—— ཚད་མ་རིགས་ཐིགས།德格版，论，量，ཅི；对勘本版，书号97；Toh 4212。《正理滴论》，杨化群及徐梵澄译、北塔藏文班及刘晓丹编校、云丹审核。

—— གཏན་ཚིགས་ཐིགས་པ།德格版，论，量，ཅི；对勘本版，书号97；Toh 4213。《因滴论》（暂译）

—— ཚད་མ་རྣམ་འགྲེལ་རང་འགྲེལ།德格版，论，量，ཅི；对勘本版，书号98；Toh 4216。《释量论自释》（暂译）

—— རྒྱུད་གཞན་གྲུབ་པ།德格版，论，量，ཆི；对勘本版，书号98 ；Toh 4219。《成他相续论》（暂译）

ཆོས་མཆོག法上（约八世纪）

—— ཚད་མ་རྣམ་ངེས་ཀྱི་འགྲེལ་བཤད་འཁྲད་ཡུན།德格版，论，量，ཆེ།ཇེ།；对勘本版，书号104；Toh 4227。《决定量论疏》（暂译）

—— རིགས་ཐིགས་རྒྱུད་ཀྱི་འགྲེལ།德格版，论，量，ཐེ།；对勘本版，书号105 ；Toh 4231。《正理滴论大疏》（暂译）

—— ཚད་མ་བརྟག་པ་ཆ་ཤ།德格版，论，量，ཞེ།；对勘本版，书号98；Toh 4248。《量考察论·广品》（暂译）

—— ཚད་མ་བརྟག་པ་ཆུང་བ།德格版，论，量，ཞེ།；对勘本版，书号98 ；Toh 4249。《量考察论·略品》（暂译）

—— གཞན་སེལ་ག་ཞེས་བྱ་བའི་རབ་ཏུ་བྱེད་པ།德格版，论，量，ཞེ།；对勘本版，书号98；Toh 4250。《排他论》（暂译）

—— འཇིག་རྟེན་ཕ་རོལ་གྱུབ་པ།德格版，论，量，ཞེ།；对勘本版，书号98；Toh 4251。《成就世间彼岸》（暂译）

ཐར་པའི་འབྱུང་གནས་སྨས་པ།解脱源藏（十一、十二世纪）

—— རྟོག་གེའི་སྐད།德格版，论，量，ཞེ།；对勘本版，书号106 ；Toh 4264。《推理论》（暂译）

ཐོགས་མེད།无著（四世纪）

—— ཉན་ཐོས་ཀྱི་སཱ།德格版，论，唯识，ཇི།；对勘本版，书号73 ；Toh 4036。《瑜伽师地论·声闻地》（大正藏：30.1579）

—— བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་སཱ།德格版，论，唯识，ཡི།；对勘本版，书号73；Toh 4037。《菩萨地持经》（大正藏：30.1581）

—— རྣལ་འབྱོར་གཏན་ལ་དབབ་པ་བསྡུ་བ།德格版，论，唯识，ཞི།ཐི།；对勘本版，书号74；Toh 4038。《瑜伽师地论·摄决择分》（大正藏：30.1579）

—— ཐེག་པ་ཆེན་པོ་བསྡུས་པ།德格版，论，唯识，རི།；对勘本版，书号76 ；Toh 4048。《摄大乘论本》（大正藏：31.1594）

—— མངོན་པ་ཀུན་ལས་བཏུས།德格版，论，唯识，རི།；对勘本版，书号76 ； Toh 4049。《大乘阿毗达磨集论》（大正藏：31.1605）

མཁོ་བཙུན་གྲུབ་ཇི།陶增珠吉（三世纪末至四世纪初）

—— ཞུང་ཡང་འཕགས་བསྟོད།德格版，论，礼赞，ཀ；对勘本版，书号1；Toh 1109。《世尊胜德赞》（暂译）

དུལ་བ་ལྷ།律天或调伏天（八世纪初）

—— ཉི་ཤུ་པའི་འགྲེལ་པ།德格版，论，唯识，ཨི；对勘本版，书号77 ；Toh 4065。《唯识二十颂释》（暂译）

—— སུམ་རྩུ་པའི་འགྲེལ་བཤད།德格版，论，唯识，ཉི；对勘本版，书号78 ； Toh 4070。《三十颂释》（暂译）

—— རིགས་ཕྱོགས་ཀྱི་རྒྱུ་ཆེར་འགྲེལ།德格版，论，量，ཡེ།；对勘本版，书号105；Toh 4230。《正理滴论广释》（暂译）

—— གཏན་ཚིགས་ཕྱོགས་པའི་རྒྱུ་ཆེར་འགྲེལ།德格版，论，量，ཡེ།；对勘本版，书号105；Toh 4234。《因滴论广释》（暂译）

—— དམིགས་པ་བཟུང་པའི་རྒྱུ་ཆེར་བཤད།德格版，论，量，ཞེ།；对勘本版，书号106；Toh 4241。《所缘缘论注》（暂译）

བདེ་བྱེད་དགའ་བ།乐喜（十一世纪）

—— སེལ་བ་གྲུབ་པ།སྟེ་དགེ ༸ཇ༥ཚད་མ།ཞེ།德格版，论，量，ཞེ།；对勘本版，书号106；Toh 4256。《成遮论》（暂译）

འདུན་བཟང་།众贤（四世纪）

—— མངོན་འགྲེལ་མདོ་དང་མཐུན་པ།德格版，论，阿毗达磨，ཁུ།；对勘本版，书号79；Toh 4090。《合经俱舍论释》（暂译）

དཔའ་བོ།圣勇（约十二世纪）

—— སྐྱེས་པའི་རབས་ཀྱི་རྒྱུད།德格版，论，本生，ཅི།；对勘本版，书号94 ；Toh 4150。《本生续》（暂译）

འཕགས་པ་ལྷ།圣天（约二世纪）

—— དབུ་མ་བཞི་བརྒྱ་པ།德格版，论，中观，ཚ།；对勘本版，书号57 ；Toh 3846。《中论四百论》，法尊法师译：http://e-dalailama.com/sutra/400.pdf

ཕྱོགས་གྱི་གླང་པོ།陈那（五世纪）

—— ཤེས་ཕྱིན་བསྡུས་པའི་རྩོག་ཚིག་ལེའུར་བྱས་པ།德格版，论，般若，ཕ།；对勘本版，书号55；Toh 3809。《般若摄颂》（暂译）

—— ཚད་མ་ཀུན་བཏུས།德格版／奈塘版（信慧译），论，量，ཅི།；对勘本版，书号97；Toh 4203。《集量论颂》， 法尊法师译 ： http://e-dalailama.com/sutra/pramanasamuccaya.pdf。《集量论颂略解》，法尊法师译编：http://www.e-dalailama.com/sutra/CommentaryonPramanasamuccaya.pdf。

—— ཚད་མ་ཀུན་བཏུས་རང་འགྲེལ།德格版／奈塘版（信慧译），论，量，ཅི།；对勘本版，书号97；Toh 4204。《集量论颂自释》（暂译）

—— དམིགས་བརྟག་རྟ་བ།德格版，论，量，ཅི།；对勘本版，书号97；Toh 4205。《观所缘缘论》（大正藏：31.1624）

—— དམིགས་བརྟག་རང་འགྲེལ།德格版，论，量，ཅི།；对勘本版，书号97 ；Toh 4206。《观所缘缘论自释》（大正藏：31.1624）

བློ་ཁྲིས་བརྟན་པ།安慧（约六世纪）

—— སུམ་རྩུབའི་ཟཁད་པ།德格版，论，唯识，ཉི།；对勘本版，书号77；Toh 4064。《三十颂疏》（暂译）

བྱང་ཆུབ་བཟང་པོ།菩提贤（约八世纪）

—— ཡི་ཤེས་སྙིང་པོ་ཀུན་ལས་བཏུས་པའི་ཟཁད་སྦྱར།德格版，论，中观，ཏ།；对勘本版，书号57；Toh 3852。《慧心要集论释注》（暂译）

བྱམས་པ།慈尊

—— ཐེག་པ་ཆེན་པོ་མདོ་སྡེའི་རྒྱན།德格版，论，唯识，ཕི།；对勘本版，书号70；Toh 4020。《大乘庄严经论》（大正藏：31.1604）

—— དབུས་མཐའ་རྣམ་འབྱེད།德格版，论，唯识，ཕི།；对勘本版，书号70 ；Toh 4021。《辩中边论颂》（大正藏：31.1601）

—— ཆོས་ཉིད་རྣམ་འབྱེད།德格版，论，唯识，ཕི།；对勘本版，书号70；Toh 4023。《辨法法性论》，法尊法师译：http://www.e-dalailama.com/sutra/Dharmatavibhanga.pdf

དབུ་མའི་སེང་གེ中观狮

—— ལྟ་བ་ཐ་དད་པ་རྣམ་པར་ཕྱེ་བ་མདོར་བསྡུས་པ།德格版，论，中观，ཙ།；对勘本版，书号63；Toh 3898。《略分异见论》（暂译）

དབྱིག་གཉེན། 世亲（四世纪）

—— རྟེན་ཅིང་འབྲེལ་བར་འབྱུང་བའི་རྣམ་པར་དབྱེ་བ་ལས་རྟ་བ།德格版，论，经释，ཆི།；对勘本版，书号66；Toh 3995。《缘起初别释》（暂译）

—— མདོ་སྡེའི་རྒྱན་གྱི་ཟཁད་པ།德格版，论，唯识，ཕི།；对勘本版，书号70；Toh 4026。《大乘庄严经论疏》（暂译）

—— དབུས་དང་མཐའ་རྣམ་པར་འབྱེད་པའི་འགྲེལ་པ།德格版，论，唯识，བི།；对勘本版，书号71；Toh 4027。《辩中边论述记》（大正藏：44.1835）

—— ཉི་ཤུ་པའི་ཚིག་ལེའུར་བྱས་པ།德格版，论，唯识，ཉི།；对勘本版，书号77；Toh 4056。《唯识二十颂》（大正藏：31.1590）

—— ཉི་ཤུ་པའི་འགྲེལ་པ།德格版，论，唯识，ཉི།；对勘本版，书号77 ；Toh 4057。《唯识二十颂自释》（大正藏：31.1590）

—— སུམ་ཅུ་པའི་ཚིག་ལེའུར་བྱས་པ།德格版，论，唯识，ཕི；对勘本版，书号77；Toh 4055。《唯识三十论颂》（大正藏：31.1586）

—— རྣམ་བཤད་རིགས་པ།德格版，论，唯识，ཕི；对勘本版，书号77；Toh 4060。《释轨论》（暂译）

—— ཆོས་མངོན་པ་མཛོད།德格版，论，阿毗达磨，ཀུ；对勘本版，书号79；Toh 4089。《阿毗达磨俱舍论》（大正藏：29.1558）

—— ཆོས་མངོན་པ་མཛོད་ཀྱི་རང་འགྲེལ།德格版，论，阿毗达磨，ཀུ་ཁ；对勘本版，书号79；Toh 4090。《阿毗达磨俱舍论自释》（大正藏：29.1558）

ངོ་ཏྲ་སི། 祇多梨（十世纪）

—— ཐྲིས་པ་འཇུག་པའི་རྟོག་གེ།德格版，论，量，ཞེ；对勘本版，书号106 ； Toh 4263。《愚趋论》（暂译）

ཞི་བ་འཚོ། 寂护或静命（八世纪）

—— དེ་ཁོ་ན་ཉིད་བསྡུས་པ།德格版，论，量，ཟེ；对勘本版，书号107；Toh 4266。《真如集论》（暂译）

—— དབུ་མ་རྩྭ།德格版，论，中观，སཱ；对勘本版，书号62；Toh 3884。《中观庄严论》（暂译）

—— དབུ་མ་རྩྭ་ཀྱི་རང་འགྲེལ།德格版，论，中观，སཱ；对勘本版，书号62 ；Toh 3885。《中观庄严论自释》（暂译）

ཞི་ལྷ།寂天（八世纪）

—— བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་སྤྱོད་པ་ལ་འཇུག་པ།德格版，论，中观，ཡ；对勘本版，书号61；Toh 3871。《入菩萨行论》，如石法师译：http://e-dalailama.com/sutra/2016MayText.pdf

ཟླ་བ་གྲགས་པ། 月称（七世纪）

—— དབུ་མ་རྩ་བའི་འགྲེལ་པ་ཚིག་གསལ།德格版，论，中观，འ；对勘本版，书号60；Toh 1860。《显句论》（暂译）

—— དབུ་མ་ལ་འཇུག་པ།德格版，论，中观，འ；对勘本版，书号60；Toh 3861。《入中论》，法尊法师译：http://www.e-dalailama.com/sutra/madhyamakaavatara.pdf

—— དབུ་མ་ལ་འཇུག་པའི་རང་འགྲེལ།德格版，论，中观，འ；对勘本版，书号60；Toh 3862。《入中论自释》，法尊法师译：http://www.edalailama.com/sutra/madhyamakaavataracommentary.pdf

—— རིགས་པ་དྲུག་ཅུ་པའི་འགྲེལ་པ།德格版，论，中观，ཡ；对勘本版，书号60 ；Toh 3864。《六十颂如理论释》（暂译）

—— བཞི་བརྒྱ་པའི་འགྲེལ་པ།德格版，论，中观，ཡ；对勘本版，书号60 ；Toh 3865。《四百论释》（暂译）

ཡེ་ཤེས་སྙིང་པོ། 慧心要（约八世纪）

—— བདེན་པ་གཉིས་རྣམ་པར་འབྱེད་པ།德格版，论，中观，ས；对勘本版，书号62；Toh 3881。《分别二谛文》（暂译）

—— བདེན་གཉིས་རང་འགྲེལ།德格版，论，中观，ས；对勘本版，书号62 ；Toh 3882。《分别二谛文自释》（暂译）

ཡེ་ཤེས་དཔལ་བཟང་པོ།吉祥慧贤

—— རྣམ་དེས་འགྲེལ་བཤད།德格版，论，量，ཅེ；对勘本版，书号104；Toh 4228。《定量论释》（暂译）

ཡོན་ཏན་བློ་གྲོས།德慧

—— རྟེན་ཅིང་འབྲེལ་བར་འབྱུང་བ་དང་པོ་དང་རྣམ་པར་དབྱེ་བ་བསྟན་པའི་རྒྱ་ཅེར་བཤད་པ།德格版，论，经典，ཅི；对勘本版，书号66；Toh 3996。《缘起初别广释》（暂译）

ལེགས་ལྡན་འབྱེད། 清辨（500-578）

—— ཤེས་རབ་སྒྲོན་མ།德格版，论，中观，ཚ；对勘本版，书号57；Toh 3853。《般若灯论释》（大正藏：30.1566）

—— དབུ་མ་སྙིང་པོ།德格版，论，中观，ཌ；对勘本版，书号58 ；Toh 3855。《中观心论》（暂译）

—— འགྲེལ་པ་རྩོག་གེ་འབར་བ།德格版，论，中观，ཌ；对勘本版，书号58 ；Toh 3856。《思择焰论》（暂译）

—— དབུ་མའི་དོན་བསྡུས་པ།德格版，论，中观，ཌ；对勘本版，书号58 ；Toh 3857。《摄中论义》（暂译）

ཤེས་རབ་གོ་ཆ།慧铠（约八世纪）

—— འཕགས་བསྟོད་ཀྱི་རྒྱ་ཅེར་བཤད་པ།德格版，论，礼赞，ཀ；对勘本版，书号1 ；Toh 1110。《殊胜圣赞广释》（暂译）

—— ཕྱ་ལས་ཕུལ་དུ་བྱུང་བའི་བསྟོད་འགྲེལ།德格版，论，礼赞，ཀ；对勘本版，书号1；Toh 1112。《胜神赞释》（暂译）

ཤེས་རབ་འབྱུང་གནས་སྐས་པ།智作护（十世纪）

—— ཚད་མ་རྣམ་འགྲེལ་ཀྱི་རྒྱན།德格版，论，量，ཀི；对勘本版，书号99 ；Toh 4221。《释量论庄严疏》（暂译）

—— ཕྱན་ཅིག་དམིགས་པར་ཟིན་པ།德格版，论，量，ཞི；对勘本版，书号106；Toh 4255。《俱缘决定》（暂译）

ཀླུ་བློ།释迦慧（七世纪末、八世纪初）

—— ཚད་མ་རྣམ་འགྲེལ་ཀྱི་འགྲེལ་བཤད།德格版，论，量，ཏེ；对勘本版，书号98 ；Toh 4220。《释迦慧论著》（暂译）

སངས་རྒྱས་བསྐྱངས།佛护（470-540/550）

—— བྱང་བ་ཚི་ཀ།德格版，论，中观，ཙ；对勘本版，书号57；Toh 3842。《中观根本论释·佛护论》，佛护着，蒋扬仁钦译，台湾：商周出版，2019。

སེང་ལྡེ་བཟང་པོ།狮子贤（九世纪）

—— བཅོམ་སྟོང་ཕྲག་བརྒྱ་པ།德格版，经，般若，ཚ；对勘本版，书号51；Toh 3791。《般若八千颂释》（暂译）

—— འགྲེལ་པ་དོན་གསལ།德格版，经，般若，ཏ；对勘本版，书号52；Toh 3793。《现观庄严论疏——明义释》（暂译）

ཕྱ་དང་བློ།帝释慧（七世纪）

—— རྣམ་འགྲེལ་འགྲེལ་པ།德格版，论，量，ཅི；对勘本版，书号98；Toh 4217。《释量论难疏》（暂译）

其他佛教典籍

དབུ་ཚེགས་དཔལ་བཟང་།克主杰·格勒贝桑（1385-1438）

—— ཏྲིག་ཚེན་རིགས་པའི་རྒྱ་མཚོ།塔尔寺版，克主杰文集，ང་།ཙ།《释量论理海大疏》（暂译）

ངག་དབང་དཔལ་ལྡན།吉祥语自在（1797-1866）

—— བདེན་གཉིས་ཀྱི་རྣམ་གཞག吉祥语自在文集，ཀ。《二谛论》（暂译）

འཇམ་མགོན་ས་པཎ།萨迦班智达（1182-1251）

—— ཚད་མ་རིགས་གཏེར་རང་འགྲེལ།萨迦文集对勘版，书号17。《量理宝藏论自释》（暂译）

འཇམ་དབྱངས་བཞད་པ།文殊笑（1648-1721）

—— གྲུབ་མཐའ་ཚེན་མོ།文殊笑文集，ཁ。《宗义宝炬论》，蒋扬仁钦译：http://e-dalailama.com/sutra/precious_lamp.pdf

འཇིགས་མེད་དམ་ཚོས་རྒྱ་མཚོ།无畏法海（1898-1946）

—— དང་དེས་འཇུག་ངོགས།色拉味版。《了不了义路径》（暂译）

སྡག་ཚང་ལོ་ཙྪ་བ།达仓译师（十五世纪初）

—— གྲུབ་མཐའ་ཀུན་ཤེས།《遍晓宗义》（暂译）

དར་མ་རིན་ཆེན།贾曹杰·达玛仁钦（1364-1432）

—— ཚད་མ་མདོའི་རྣམ་བཤད།塔尔寺版，贾曹杰文集，ང་།。《量经释》（暂译）

—— རྣམ་འགྲེལ་ཐར་ལམ་གསལ་བྱེད།塔尔寺版，贾曹杰文集，ཚ།。《释量论疏·阐明解脱道》（暂译）

ཙོང་ཁ་པ།宗喀巴（1357-1419）

—— རྩ་ཤེའི་རྣམ་བཤད་རིགས་པའི་རྒྱ་མཚོ།塔尔寺版，宗喀巴文集，བ།。《中观根本颂智慧论释·正理海》（暂译）

—— དྲང་ངེས་ཤེགས་བཤད་སྙིང་པོ།塔尔寺版，宗喀巴文集，ཝ།。《辨了不了义善说藏论》，法尊译 ：http://e-dalailama.com/sutra/Ultimate1.pdf & http://e-dalailama.com/sutra/Ultimate2.pdf

—— ཡམ་རིམ་ཀྱང་བ། སྒྲ་འབྱམ་དཔའ་མ། ཇེའི་གསུང་འབུམ། ཝ།《菩提道次第略论》，大勇译，法尊补译：http://e-dalailama.com/sutra/lamrim_brief.pdf

རྨྱོན་ཧྥྱི།吉祥智（十世纪）

—— སེལ་བ་ཟབ་ཏུ་བྱེད་པ།梵文版。《辨遮品》（暂译）

མ་བྱ་བྱང་ཆུབ་བརྩོན་འགྲུས།孔雀菩提精进（十一世纪）

—— དབུ་མ་རྩ་བའི་འགྲེལ་པ་འཐད་པའི་རྒྱན།噶当编著文集，书号36。《中论释·理成庄严论》（暂译）

རཏྣ་ཀཱིརྟི།宝称（十世纪）

—— སེལ་བ་གྲུབ་པ།梵文版。《成遮品》（暂译）

其他非佛教的古印典籍

གགོ་པ་སྦ་དཱ།乔荼波陀（约六世纪末）

—— གགོ་པ་སྦ་ཏའི་ཚིགས་སུ་བཅད་པ།《乔荼波陀颂》（暂译）

—— རྒྱགས་ཕྱུགས་སྙན་ཚིགས་མཛོད། Encyclopedia of Indian Philosophies《印度哲学百科全书》（暂译）

ཉྱད་དབང་ཚད་མའི་རྒྱ་གཏེར།能仁量海Nemicandra Siddhānta Cakravartin

—— རྩོམ་བསྡུས་པ།《质摄论》（暂译）

—— དེ་ཁོ་ན་ཉིད་མངོན་པར་རྟོགས་པའི་མདོ།《谛义证得经》（暂译）

—— མདོ་དང་གནས་ཀྱི་ཡན་ལག《经处支》（暂译）

དང་སྲོང་སེར་སྐྱེ།迦毗罗仙人（约西元前七百年）

—— གྲངས་ཅན་ཀྱི་མདོ།《数论经》（暂译）

པ་ཎཥ་ཏྲ།钵罗奢思多波陀（六世纪）

—— ཀྱེ་བྱག་པའི་མདོ་འགྲེལ་ཚིག་དོན་རྣམ་བསྡུས་པ།《摄句义法论》（暂译）

—— ཕྱི་གླིང་པ་མཁས་སི་དེ་རིས་ཀྱི་དཔྱད་དེབ་རྩེད་སྒྲིའི་སྐོར་ཀྱི་རྒྱགས་ཕྱུགས་རིག་པ། Mark Sideris, *Indian Philosophy of Language*. London: Kluwer Academic Publishers, 1991。马克·思德里，《印度语言哲学》（暂译）。伦敦：Kluwer Academic出版社, 1991.

—— ཀྱེ་བྱག་པའི་མདོ།《胜论经》（暂译）

ཐྭ་ཏི་ཀ་རི།伐致呵利（五世纪）

—— བསྟན་བཅོས་བཀྲ་བ་དཱ་ཡ།《字句论》（暂译）

དབང་ཕྱུག་ནག་པོ།自在黑（五世纪）

—— དབང་ཕྱུག་ནག་པོའི་རྒྱུད་དག་གཅིག་ཆོད་ཟན་གྱི་ཚིག་ལེའུར་བྱས་པ།瓦拉那西西藏大学出版作品。后于1974年图丹秋主译成藏文。《自在黑续》或称《数论颂》（暂译）

གཞོན་ནུ་མ་ལེན་ནམ་གཞོན་ནུ་རོལ་བ།库马里拉巴哈塔或称童中师（七世纪）

—— ཚིགས་སུ་བཅད་པའི་རྣམ་འགྲེལ།《颂释补》（暂译）

—— རིགས་པ་ཅན་པའི་མདོ།《正理经》（暂译）

ཨུདྱོ་ཏ་ཀ་སྦྱ་དེད་བྱེད་པ།乌底耶塔加罗（六世纪）

—— བསྟན་བཅོས་རྒྱ་ཆ་བཤད།《正理释论》（暂译）

现代文献

- Andrew Nicholson. *Unifying Hinduism: Philosophy and Identity in Indian Intellectual History*. New York: Columbia University Press, 2013.
- Dharmendra Nath Shastri. *Critique of Indian Realism*. Varanasi: The Bharatiya Vidya Prakashan, 2020.
- *Encyclopedia of Indian Philosophies*. Ed. Karl H. Potter. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1995 (First Volume), 2011 (Second Volume), 1998 (Third Volume), 2012 (Fourth Volume), 1990 (Fifth Volume), 1993 (Sixth Volume), 1996 (Seven Volume).
- Harendra Prasad Sinha. *Dharm-Darshan ki Roop-Rekha: An outline of Philosophy of Religion*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd., 2012.
- Hari Mohan Jha. *Trends of Linguistic Analysis in Indian Philosophy*. Varanasi: Chaukhambha Orientalia, 1981.
- *Indian Philosophy Today*. Ed. Nand Kishore Devaraja. Delhi: Macmillan Company of India Limited, 1975.
- Mortimer Wheeler. *The Indus Civilization*. (Cambridge History of India.) New York: Cambridge University Press, 1953.

翻译参考文献

- བཀྲ་ཤིས་བདེ་ལེགས་གླུ།《薄伽梵歌》或称《黑曲》*Bhagavad-gītā*
- 孙晶，《印度六派哲学》。台湾：大元书局，2011。
- 姚卫群编译，《古印度六派哲学经典》。北京：商务印书馆，2003。
- 木村泰贤，《梵我思辨：木村泰贤之印度六派哲学》。新北市：台湾商务，2016。
- 岩井昌悟，〈原始仏教圣典に记された釈尊の雨安居地と后世の雨安居地伝承。〉，中央学术研究所，原始仏教圣典资料による釈尊伝の研究通号6（2002-10-20）：53-128。
- 刚晓。《定量论释义》。北京：宗教文化出版社，2013。
- 萨尔吉。〈关于梵汉佛典对勘的一些思考。〉《禅与人类文明研究》第二期（2017），International Journal for the Study of Chan Buddhism and Human Civilization Issue 2 (2017): 105–117。
- 尊者监制，总集编著小组编著，《佛法科学总集》，蒋扬仁钦博士译注。台湾：商周出版，2017。
- 佛护论师。《中观根本论释·佛护论》，蒋扬仁钦博士译。台湾：商周出版，2019。
- 龙树。《六十颂如理论》，蒋扬仁钦博士译。http://e-dalailama.com/sutra/60.pdf
- Ganganatha Jha. *Tattvasaṃgraha of Shāntarakṣita with the Commentary of Kamalaśīla*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1939.
- William L. Ames. “Bhāvaviveka’s Prajñāpradīpa: A Translation of Chapter Six, Examination of Desire and the One Who Desires, and Chapter Seven, Examination of Origin, Duration, and Cessation (from the Tibetan).” *Journal of Buddhist Literature* (2000):1-91.

参与简体版电子书的编辑义工群，尤为感谢——

庄明颖、林紫婕、张春惠
黄嘉琪、余欣蓓、何旻真