

中观之钥

杰喇嘛 著

释法音 译

序

于此通达而修习，即得解脱，不为通达而愚蒙即堕在轮回的佛法根本关要，即是诸法实相甚深空义。由于这是诸佛教诫的最极重要库藏，因此对佛法具信关注者，以其任具的心智之技予作闻思修实属必要，勤勇修习的意义尤其重大。

今，比丘丹津格桑(释法音)已将我撰述的《中观之钥》译成中文；祈愿依循着这本论着，具诸析辨智力的广大中文读者，得获观件离边真实义的新慧眼，经此空悲心要为体的善道，而得安抵大解脱宝洲！

释迦比丘中观师杰喇嘛

一九九六年一月六日

代序

《中观之钥》为杰喇嘛所著。造论的因缘是，鉴于许多修学者虽然心喜、努力于研习中观见行，却因无暇深入广大中观论典，或是拘限于自身智力的不足，遂难了知此中意趣；乃是为让大家易于领解，并得掌握空性的关要，而撰述的。

实则，中观见行的修证不易，这本论著只是一个基础，修学者应该更近一步依止极具实证经验的善知识，闻思修互不分离地精勤修学才好。

一般介绍中观见行的外文论著似不多见；在此除了对译者表达随喜与感谢外，也寄望广大佛徒于此空性宗义，能给予高度的重视，励予修学。是为序。

法相教理学院院长 洛桑嘉措

译者说明

《中观之钥》是无上尊贵的杰喇嘛晚近的著作之一，主要阐述的是如何修学空性的内涵。综观全论，虽不闳广，亦颇简摄，但却也将学佛的真实意趣、宗派见地的异同、为何修学空性、如何认识所遮品、如何以方便分为助伴的修空成佛之理、以及终需趋入密乘的习行大意……等，都作了广明

扼要的述说，可谓统摄综贯，微言大义；对不能好整以暇广阅经论深入义海的行者而言，确实极具启发和引导的意义，值得一读。

一九九五年间，笔者负笈印度学习佛法与藏文，想到本论若得中译或能有所助益于学佛同道，遂不揣浅陋，利用课余作译，并将其他拙译“无害行与缘起见”、“谛语祈愿文”列为附录，都为一小册付梓。译文得顺利付梓，除了蒙受无上尊贵的杰喇嘛的无限慈悲加持摄受、印北达兰萨拉教理学院旦却老师的谆谆教导外，并得佛陀教育基金会及多位法师的鼎力襄助，在此一并致上个人最真挚的谢忱之意。由于笔者障深慧浅，译笔拙劣，译文若有不妥之处，尚请十方大德指教斧正。

愿此原著及译作功德，一心至诚回向如来正法恒久住世，虚空一切众生得到究竟安乐！

一九九六年一月 释法音 于达兰萨拉

《中观之钥》

杰喇嘛 著

释法音 译

第一章 造论礼赞与造论誓言

敬礼般若波罗蜜多！

无缘大悲护群生，智慧行业虽圆具，
唯由心名假安立，恭敬顶戴如幻佛。
佛所善说甘露藏，空与缘起双运理，
普为新学开广智，词义集摄而略说。

第二章 正文

无疑的，我们每个人都一致地欣求安乐、厌离痛苦，但安乐的成办与痛苦的去，却取决于每个人的身口意三业；身口两种业行，追根究底，又取决于意业，因此，善植意业修治心续着实有其必要。

修治心续的方式说有多种，最根本的，正是在于如何让错谬的心的品类不生，如何让善良的心的品类生增广大。

此中，所谓心的善与恶，是如何界定、如何安立的呢？

如果任何一种心识的现行，令人感到不安—本来起初自心尚颇为安宁祥和，忽尔之间或显焦躁，或觉迷蒙，由是呼吸急促不顺、感得病痛因缘……等，渐渐地并现起身口种种恶作，以现行、非现行及间接的方式使令他人亦感难忍不乐，所有这一类，都名之为恶心；与此相反，凡能给予自他有情现前或究竟的安祥乐果的心的品类，都安立为善心。

要使令错谬的心识不生，或脑脉开刀，或服用药物，或迷睡如醉、记忆不清，或沉酣睡去、无诸忆念……凡此方便自有可能获致少许的短暂益处，但长远看来，却是利少弊多。

因此，使令趋向善良的修治之理，应是先思维恶心品类的过患，通达彼心的本质，善予厘清识知；继而了知善心品类—常常思维善心优点、及其为具量依伴之理，进而趋行串习。若依待着串习之力、依待着其乃具足理量、亦为内心种种功德的所依……等等理由而得使善心品类的力量愈趋增广的话，则另一方具诸缺失的恶心品类的力量遂必愈趋衰减—这原是法尔本性；若干时候，心即可彰显出确切坚实的善良征相了。

针对心续的修治，世上有很多伟大的教主、导师，基于各各不同地区、时节因缘，符顺着各自所教化众生的心量所展示的方便可说颇为繁多，其中，许多佛教经典关于调心的修治方便也多所垂示；诸多的调心方便中，我今仅就空性正见的内涵略作述说。

大体言之，佛教区分为小乘、大乘，大乘又分显乘与密乘；无论是那一种法乘，无不垂示了无我之见。行持上，内外道的分际在于皈依的有无；见地上的区分，则在于以认许不认许“四法印”为判。“四法印”是：

诸行无常；

有漏皆苦；

诸法无我；

涅槃寂静。

如所述，“诸法无我”乃是所有佛教徒共所认许的。

关于无我的意趣，有部、经部、唯识及中观四个宗派所一致认许的补特伽罗无我，是指没有独立自取的补特伽罗；而唯识派以二取体空为法无我，中观派则以实有空为法无我。

事实上，上下部宗派的见地主张，粗分与细分的差别很大；尽管如此，若得善巧了知下下部的主张，则无疑是彻底了解上上部宗派见地的必要方便，实益颇大。此中，所阐述的，是中观派的意趣，而且在中观自续派与应成派中，又是依循着中观应成派的主张而作述说的。

问：上述各宗派的种种异同是佛薄伽梵金口宣说的吗？如果是，则当依循那一部经典以为衡准呢？宗派的优劣、粗细深浅的差别也必须要依循着经典以为衡准吗？

答：四个宗派见地的种种异同，其实是佛薄伽梵看待随顺着所教化众生的心量大、中、小不同程度而宣说的。如果佛垂示无我之理，有可能导致一类所教化众生堕入断见或生起邪信的危险，佛在部份经典里就特为揭示“有我”；如果佛回答有我无我时，都有可能让另一类所教化众生堕入断见或常见，佛对于有我无我的问题就一概不作答说，唯安住于平等舍中，一如“十四种无记见”。至于无我，如此中所略述的，佛在经典中也是异名多门地枚举宣说了许多无我的道理。

那么，应依循哪一部经典以为衡准呢？就各宗派的观点而言，有部、经部主要依循的是初转法轮的经典—《四谛经》等，唯识派主要依循的是三转法轮的经典—《解深密经》等，中观派则主要依循二转法轮的经典—《十万颂般若经》等；而且依次地三转法轮，也是基于各各不同地区、命题、时节因缘及所教化中生的根器而安立的。

问：如果必须依循着经典判分出各宗派见地的优劣、深浅及异同的话，各各经典却都自以为自所展示的命题内涵最为超胜，则到底要认许那一部经典的说法为真实呢？如果认许一类经典的说法为真实，那么与彼不相随顺的经典的说法就变得不真实了，到底应该如何分辨呢？

而且，如果以为一类经典的说法为真实，另一类经典的

说法就为不真实，这一点又唯一必须经由经典本身以为佐证认定的话，那显然就有无穷推延的缺失了。

答：确实如此，然而论及宗派见地的优劣，实则必须依循着正理智力以为区分。大圣经典中提到，对于佛的教诫必须区分了义与不了义，基于此，经上说：

凡诸比丘与智者，当如烧锻冶炼金，
于我教诫善观择，非唯敬故而取信。

针对这个意思，慈氏在《庄严经论》中善予疏导阐释而宣说了“四依”。“四依”是：不依说法者，当依于法或宗义；不依藻词和雅，当依于义—此中所谓义是指了义，即：了义不仅必须不具有其他密意本怀、需要及不会现行损害及其他了义之义，而且，即使是佛如实语，如果彼义并不是究竟彻底的实义，尚且必须经由其他法义的导出证成的，是为不了义，对于这样的不了义不当依止，当依于毋须经由他义导出证成的了义；而在了义中，亦不依分别能所二现的分别识，当依于无分别智。

不但如此，要证得以甚深空性为所缘的无分别智，也必须先行修习以甚深空性为所缘的分别比量；如果于此所修品类的意趣得以明晰彰显，终可证得无分别智。不过，分别智的新予生起却必须依恃于正确清静的理由始得安立。—所以究实说来，这一切取决于正理；此诸正理的最初起源又必须追溯到自他的经验之量，因此，正理的最终归结原是取决于

现量本身——这是“正理自在”陈那、法称两位论师的意思。

问：令心趋向善良，有谓必须具有了知量及见地理则的分别智力，这有什么意义、有什么作用呢？修行人需要的是梵行清净、心地善良，博学者才需要智力吧！

答：令心趋向善良的次第与作法其实很多，虽然有些委实可以不须观察任何理由，仅仅一心修习信心即可，但是，仅仅如此却是无法生起强猛的力量。特别是欲令无穷无尽的趋向善良，就不能仅仅是串习于所修法义而已；所修法义固然必须具足正理——仅仅具足正理仍然不足——行者必须了知彼义旨趣，获得坚固定解。由此看来，一个很好的修行者是不能不具足正智慧力的。

仅管如此，如果于博学与梵行不能不两者择一的话，则梵行诚然较为重要，原因是，行者任具多少梵行功德即可获得多少益处；反过来说，由于仅仅是博学多闻而不善调心——自心本可获致安乐，但有可能取而代之的，是由较己为高者生起嫉妒，于朋辈同侪心生竞逐，于较己为低者发为骄慢与轻蔑……等，这样反而使令自他悉不安乐的恶心增盛，就有如药成毒的危险了。因此，博学应该不坏不碍梵行，梵行应该不坏不碍博学；博学、梵行、善良三者兼备，是非常重要的。

此中，要于无我空性的旨意获得定解，对于所谓“空”

其之所空的真正内涵确切予以了之，实属必要。寂天菩萨说得好：

未知所观事，非能取事无。

如所述，若于任所空的所遮品义不能得到定解，是无法证得空性义的。那么所空的是什么呢？

所空的所遮品并不是本有质碍有可触及而后使予空无去除，像空无的彩虹，也不是像虚空，色法俱空的空无，而是安立为自性实有，是于此自性实有的所遮品予以空无去除的意思。

此外，所遮品也不是前现为有而后再予泯除。一譬如昨日有一大片森林，今日为烈火烧焚尽净，地上再没有森林——所空的所遮品不是像这样，而是所遮品无始以来根本就未曾有过，所空的正是这样的所遮品。同时，遮破所遮品的方式也不是像桌子上花被移走了花没有了一样，是所遮处根本就没有自性实有的所遮品的意思。这里所显示的要点是：如果于任所空的所遮品义，或境上自有自成的量未能寻求定解，不知是此非此之意，仅仅是归诸于一无所有完全的空无，这都不是空性的旨趣。

问：那么，已然明了此所遮品必然为无的理量或意义了，却又必须确切观择此所遮品必然为无，何需如此烦扰冗琐呢？

答：事实不然，就像认定一种世间共许为不真实的情事，因执为真实而蒙受迷骗损失一样，诸法本无自性，却执为自性实有，亦势必蒙受损失。姑且以以我为所缘的心为喻。由于以我为所缘而滋生贪嗔我慢等，彼时的执我心态，与贪等烦恼尚未现行，心颇宽宁时执我心态，比较起来两者的差异颇大。再如，商店中有一件商品，未采购前自己对此商品的心态与采购后自己对此商品执着贪爱的心态，前后也显然不同。就以商品为所缘的心来说，所缘境一样，现起商品为自性实有的情况也没有什么不同，但是，是否执着商品为真实的或为独立自有的贪执心态，却有极大的差别的。

再者，如见到十个人，乍见时，固然会齐现十人境上自有自成的觉受，但却不一定会生起对此十人的实执贪着；而后，或以相似理由或以正确理由，对于十人中的其中一人，或视为极好或极坏—当非理作意的寻伺分别有力地运作时，心其实已经增益了超越事实的善恶好坏从而生起贪嗔爱憎了，那时，从内心深处不仅深深觉得境为真真实实的实有，也贪执境为真真实实的实有。

因此，无论是那一种恶心的现起，必然是有其前行导趋牵引者，有其同具的许多恶心所，甚或是以实执为其助伴；如果没有实执的无明；贪嗔爱憎等烦恼是无以生起的。从另一个角度看，所遮品无始以来本来就是空的；本来就未曾有过的所遮品—根本为无—之所以必须了知其根本为无得到

坚固定解的理由是什么呢？理由是：在所遮品根本为无的情况下，却现为实有而起贪执，致使非理作意的寻伺分别心就像大海水纹得无永尽一乃是为了断除这一个过患的缘故，才须对此所遮品坚固了知寻求定解的。

龙树菩萨《根本智论》〈第十八品〉有两个偈颂：

若于内外法，尽除我我所，
即灭彼近取，彼尽生亦尽，
业惑尽解脱，业惑从分别，
分别依戏论，空性遮遣彼。

因为所谓的自性实有无始以来未曾有过，所以万法在实质上绝无所谓的自由自主，都只不过是唯空缘起罢了。进一步说，正因唯空缘起，故可合宜地成立一切损益、作用及感受；又因唯缘起而有的缘故，任所显现的一切轮回万法的自性本来空寂，在不脱越法界空性或自性无的范畴之上，得以显现、成立各式各样的缘起有法。因此，一切所知品都具有两种本质，一是现前的显象的本质，另一是究竟的实相的本质；两种本质即分别是所谓的世俗谛与胜义谛。

圣者龙树在《根本智论》上说：

诸佛说正法，正依于二谛；
世间世俗谛，真实胜义谛。

吉祥月称菩萨的《入中论》也提到：

由彼诸法见真妄，故得诸法两种体；

说见真境即真谛，所见虚妄名俗谛。

关于胜义谛的区分下当略说。至言世俗谛，观待于世间所知内含，可区分为正世俗与邪世俗，月称菩萨对此有清楚的界说：

妄见亦许有两种，谓明根与损患根，
损患诸根所生识，待善根识许为倒；
无患六根所取义，是即世间之所知，
由彼世间许为实，余则世间许为倒。

一如所述。

要言之，必须明了二谛理则的理由是：与各种善恶好坏的显象既然必须建立关系，则对于任所建立关系的对象现前的、究竟的体性应该是要有一番了解。譬如，自己恒常即须与一个慧黠多思城府深沉的邻居建立往来关系，如果率然根据对这邻人的外在印象而迭相往来的话，自己不免要遭受一番损失；这倒不是因为与这邻人建立往来关系的缘故，而是与这邻人建立往来关系的方式不够正确善巧所致，换句话说，由于对这邻人的内在性情不善了知无法掌握才失算吃亏的。如果于其外在所现印象与其内在本有性情两者全盘了解善巧抉择，不仅根据其内在本有性情的处世作法，也根据其外在印象能力等而符顺合宜地建立彼此往来关系，自己应该就不致于蒙受损失了。所述说的意趣与此一譬喻是一样的。

确切的说，如果在诸法的表相或现前的显象之外，已别

无一种究竟的实相，印象与实相完全吻合一致的话，则任所显现的名言印象就都可以视为真实具量，都可以执为真实具量。然而事实并非如此，虽然外在显象显现为实实在在的实有，但究竟的实相上却绝非实有。因此，万法既不是实有或自性有，也不是完全的没有或无一这就是“中道”；如实了知此一内涵的见地，就是“中道之见”。

那么，所遮品自性有为无或所遮品“我”为无的内涵是什么呢？此不妨略作思惟。事实上，此际我们的眼根等任是如何见色等，心任是如何了知、觉受等，以及对境的印象任是如何显现，都不外乎是显现所遮处一境一及彼所遮品为自性实有、自主实有，或者显现境本身自有自成，离诸看待，这一点显示了什么呢？显示了除了亲证空性的智慧外，所有心识都是错谬之识，这是含遍的。

问：如果于色等诸法安立为名言有的心是不具量的，或者唯由错谬的心所颠倒认定为有的有法就可以视为有的话，这样的有法难道不可能变为没有吗？

答：由于现境为实有的缘故，所以是错谬之识，这一点与于自境显现为具量无欺彼此是不相违的。譬如，取色的眼识虽现境为实有，是一种错谬之识，但是，眼识对此色执为色而不执色为实有，这对眼识来说是为量，而且，取色的眼识于彼色的显现与现色为实有亦为量，因为凡能知境的，谓

识；基于识极具现起彼境的形相的能力，故谓识即是能现起境的形相的光明与能知，因此才说任何一种能够分别能取所取的识于自所显现的，皆为现量，这是含遍的。

此外，唯由任何一种错谬心识颠倒认定为有的，不必然为有。譬如，眩翳者的眼识现见毛发披垂相，虽然现起这样的显象就彼眼识而言是为现量，但其实彼显象在显象处根本就没有所谓的毛发披垂相，只不过是心为境欺蒙罢了。也因为如此，基于会为一个与其执持方式截然相违的心识之量所遮遣的理由，才认定、安立这的心为邪识，由彼心所视为有的，那里可以必然就是有的呢？

要之，佛说，固无一法非由心所安立，但任由心所安立的，是不必然就是有的。

由此看来，当万法现为实有之际，如果如所显现的即为真实实有，则什么是实有的内涵予以深细抉择的话，所显现的实有的本质必当愈趋明晰。譬如，世间共许为真实的，或者实际上为真实的事物，任于彼施以多少寻辨观察，彼义自当愈趋明晰，内涵自当愈趋明确坚实，予以寻求的话，必可寻得；反之，若是虚假的，观察彼义一番寻求的话，即愈显不明，最后竟变得无法存在安立了。龙树菩萨的《宝鬘论》有个很好的譬喻：

若于远处所见色，趋近必得明晰见；

若谓阳焰即为水，趋近而观何不见？

如于诸远处所见，世间亦见为真实，
如斯趋近而观见，无见无相如阳陷。

举例来说，人类都一致倡言需求安乐，不妨让这样一个所谓需求安乐的人的影像在内心独一无二地显现出来，并且思维；为了获致人类的安乐，身体方面必须成办衣食、居处、医疗、交通……等获得身体安乐的顺缘，心灵方面即必须成办知识、道德、温和、善良、安祥……等获得心灵安乐的顺缘。一至为明显，是经由身心两种安乐的成办始得获致人类的安乐的。因此，人的实质是什么，寻求时发现：固然人的身体、人的心灵都并不是人，但舍除身心外，另有所谓的人，也是没有的。

再者，比如我认识一个人名叫“扎西”，相遇时，我说：“我见到札西。”我说：“札西变瘦了。”“札西变胖了。”等等，不观察不简择的时候，我根据见到札西的身体、根据札西的身体变瘦了、札西的身体变胖了……而说见到札西这个人，……诸如此类颇多可说。事实上，不观察不简择时如此如此执持如此如此认定的心并非邪识，此诸言说亦非妄语，但是，若予观择，就发现到，原来是寻不到具此身躯的真正的札西的，所言胖与瘦更是无法简择。另外，根据札西的心肠好坏，亦得安立扎西为好人、坏人的名言，所以扎西的心并不是扎西。要之，仅仅是依据着扎西的身心二聚的聚合、及彼续流与各各支分即谓之为扎西，是不能成立的；所谓扎

西，充其量也不过是依据着扎西的身心二聚而假予安立而已。此如龙树菩萨在《宝鬘论》上说：

士夫非地亦非水，非火非风非虚空，
非识亦非彼总摄，斯此而外无士夫。

另外，所谓见到扎西的身体，也是如此。身体由许多皮、肉、骨骼等部份组成。一般而言，仅仅见到外皮即可说见到身体，虽见不到血、骨骼等也不能说见不到身体，换句话说，见到身体并不需要见到全身，仅仅见到身体的少许部分即可说见到身体。一不过有时也有如世间共许的说法，以为若未能见到整体的大部分，就不能说见到身体。

就像把身体的部分一手、足等一一予以分解去除，找不到身体一样，手足由指头等组成，指头由关节组成，关节由上部位关节及下部位关节组成，上下部位关节又各由其微尘组成，将这些一一予以分解去除的话，组合体一概是找不到的；即使是最最微细的微尘，一一予以分解去除其组成部分，亦寻求不得。此外，最最微细的微尘也并不是无方分的极微；如果，最最微细的微尘为无方分的极微的话，则任此最最微细的微尘如何积叠聚累，终究是不可能聚垒成堆的。

至于有谓扎西的心快不快乐而说扎西快不快乐，快不快乐的安立处一心，实质上又是怎样的呢？

这样的心的特质是：非由任何色法组成、离诸质碍触受、堪能显现任何境界、对象、并且极具唯知的本质。如果不予

观择，情况正是如此；观择的话，就找不到了。当说“扎西心感到快乐”时，观察一下彼心的本质，发现把心的每一刹那一一予以分解去除，即根本没有许多前后刹那心所集摄的聚合体。后后刹那时已遮去了前前刹那，过去刹那已逝去无存，已非心识的本质，而未来的未生，现在心识也没有一为什么现在心识也没有呢？那是因为所谓当下的一刹那心识的内涵不外乎是当下一刹那心识的已生与未生，不会超越这两种范畴，但对此予以观察的话，发现现在心识是无法安立的。因此，所谓心感到快乐，根本就寻求不到心感到快乐的安立处；要之，心的快不快乐都不过是依着各自前后刹那的心识的聚合而予以安立罢了。此外，就是“最极短瞬刹那”，也是依着自身的部分而安立，因为各有其所组成的始末初终的部分；如果刹那是无时分的刹那的话，则不可能有由彼所积累的续流。

同理，外在的物质一譬如桌子，当桌子的影像在心上显现时，虽现桌子为自相有或自主有，但大体而言，若安立桌子为差别事，桌子的差别法便是形状、显色、材质即量度等；对此而作观察，其实是可以评论其价值多寡、好坏如何……。譬如说，这张桌子材质不错，颜色则差一检视颜色、好坏的根本依据处——一张桌子是有的。虽然是有一个含具种种差别法的差别事，但予以区分并观察部份与有分，发现在差别法及每一部分之外并无差别事，也就是说，这些一一予以分解

去除后，就再找不到一个差别事了。因此如果没有所谓的差别事——因为必须观待着差别事而安立差别法，必须观待着差别法而安立差别事，那显然地，也是没有所谓的差别法的。

再以有一百零八颗珠子的一串念珠为喻。有分是念珠，部分则是一百零八颗珠子；固然部分与有分迥异，但一旦分解去除了部分，就再也找不到念珠。因为念珠为一串及彼一串念珠具有许多部分，所以念珠与其每一部分并非为一；反之，若就每一部分一一予以分解去除，也断无另外的所谓念珠，因此两者终究不是本质的或根本的为异。因为在念珠自身的部分之外，并没有所谓的独立自有的念珠，所以念珠不是自性有地依于部分，部分也不是自性有地依于念珠，两者自性有地互依是没有的。另外，念珠也不是自性有地具有珠子，又念珠的形状乃是念珠的差别法，不仅念珠的形状不是念珠，而且珠子、珠绳的聚合也是念珠所依待的施設处，所以珠子、珠绳都不是念珠，等等。如此一一观择寻求，发现所谓念珠以“七边”的任何一边去作推求都是无法找到的。

而且，就每一颗珠子来说，每一颗珠子与其每一部分也是非一非异的关系……等等，以如上述方式去作推求，同样寻求不得。

所谓森林、军队、地区、国家等也是各依自身许多部分的集摄而安立，因此由其每一部分而寻辨观择是彼非彼时，都无可寻求。

此外，好坏、长短、大小、敌友、父子等皆须依待着其中一个而后始得安立另外一个，也是很清楚的。

地水火风等依待着各自的部分而安立，虚空依待着各自方位所含遍的部分而安立，佛与众生、轮回与涅槃……等等，也都无一不是依待着自身的部分及施設处而唯假安立的。

另外，虽然果由因生是世间共许的事情，但观择彼“生”之义，不难发现，如果是无因生，则变成不是恒生就是根本无生；如果是自生，则自身的本质已然完具，并无再生的需要—已生再生，即有无穷推延的缺失；如果是他生，则成为无论是因非因，一切因都可以为生，或者与果必须观待因的理则相违，由是，安立自他共生亦不合宜，因此，所谓“生”，予作观择寻求，其实是无以安立的。龙树菩萨的《根本智论》：

非自非从他，非共非无因；

诸法随何处，其生终非有。

而且，虽如所共许的，以为果由因生，但作观择，所生品的果如果是早已实有，则已本具恒有，再再新予生起如何合宜呢？实已不需要因新予造作生起了。总的来说，因位时果未生或未成，果虽需待因新予造作生起，但如果自性实有的未生是真实的，那就与根本为无没有差别了，由因新予造作生起如何可能呢？龙树菩萨《七十空性论》说得最为简明：

有故有不生，无故无不生。

综言之，凡是必须依待着因缘及他法始得成立安立的，

已非自主而有，因自主与依他是正相违，此如经云：

任由缘生即非生，彼所生者自性无；

取决于缘说为空，任知为空彼安乐。

龙样菩萨的《根本智论》：

谓法非缘起，斯法未曾有；

谓法非为空，斯法未曾有。

圣天菩萨《四百论》也说：

任依他缘而生者，此则不名为自主；

尽此无一自主故，是亦不名为有我。

因此，若根本或本质不空，则各种有法根本不会依待因缘产生变化；由于是本然而有，已是本具恒有的好与坏等，则如何可为造作改易呢？像一棵果实坚美的大树，若是自性有或根本为实有，怎么可能会趋变为枯槁凋零华美尽失呢？此际自心任所显现的，若是究竟的实相，若是真实，自己怎么可能欺骗自己呢？其实，有许多印象与实相不相符顺不相吻合的情事，即使一般世间也都一致地认许的，无始以来因无明的错谬，杂染的心任是如何显现都现为境上自性实有；当现为自性实有时，若所显现的，就是究竟的实相，以根本究竟的心智予以观择寻求时必然会愈趋晰，然而事实上却观择寻求不得，消失了也似，这到底是什么问题呢？

又，如果是自性实有，则吉祥月称菩萨在《入中论》中说：

若谓自相依缘生，谤彼即坏诸法故，
 空性应是坏法因，然此非理故无实。
 设若观察此诸法，离真实性无可得，
 是故不应兴观察，世间所有名言谛。
 于真性时以何理，观自他生皆非理，
 彼观名言亦非理，汝所计生由何成。

所阐述的，如果万法是自相有或是自性有，则不但应有圣等持智成为遮坏诸法的缺失，应有名言有亦为自性实有而堪为正理观择寻求的缺失，而且也应有在胜义中生可不予遮遣的缺失。是以《二万五千颂般若经》上说：

“……舍利子，菩萨摩訶萨行深般若波罗密多时，不见菩萨为真实。……”又说：“此义云何？舍利子，斯此菩萨亦菩萨自性本空，斯此菩萨之名亦菩萨之名自性本空。何以故？彼自性尔！空非空色，坏色非空；色即是空，空即是色。……”

《宝积经》〈迦叶品〉也说：

空性并未令诸法为空，诸法但自空寂。

等等。果真如上述及的，以为诸法实有，则许多经典中一切法是自相为空的自空的说法就变得不合宜了；是故，一切法断无所谓本质或根本的实有的。

问：这样一来，真实人与梦中人、色与色的影像、相片

与实相予以观择寻求都同样寻求不得，那岂不是就有两者殊无二致的缺失了？真实与虚假既无不同，又何需观择寻求正见呢？因为正见的观择寻求者与正见本身的若有若无已然没有什么差别了。

答：这正是一个最难了解之处。鉴于有些浅智未熟的众生于此甚深微妙关要难得了知，险易堕入断见，彼救护摄受的善巧方便，便是认许中观自续派清辩论师父子的主张；以诸正理遮破了“万法非由正知心的显现所安立，而是境自身具有不共实相”这一点，而许名言为自相有或本质有；若心仍不能容受此一实相有为无的主张，则得认许唯识派世亲阿闍黎等主张的，以诸正理遮破外境有，许唯识实有；若非法无我见地的承受法器，那就必须认许说实事有部、经部主张的无独立自取的补特伽罗的无我，用以取代空性了。至言外道，由于无法认许补特伽罗无我，遂须以有一常一自主的补特伽罗为其主张。总说大略如是。

问：若基于观择彼义而寻求不得的理由，便以为诸法为无，那显然与现量相违，与世间共许的相违；由情器两种世间所集摄的法那里是没有的呢？不但有，而且可以现起各种损益苦乐，此于各自的经验体会上尤可证成。包括自他、情器世间的各种有法都必然为有，必然为有的有法，观择寻求却又寻求不得，这到底是怎么回事呢？

答：这一点，《二万五千颂般若经》有清楚的答案：“……应作如是观，所谓菩萨但唯名；所谓般若波罗蜜多但唯名；所谓色、受、想、行、识等但唯名。应作如是观，色如幻术，受、想、行、识如幻术；幻术亦但唯名，因非于境有，非于方位有故。……”又云：“此义云何？名乃造作了各差别法，由忽尔之名而安立名言，由此诸一切名安立名言。菩萨摩訶薩行深般若波罗蜜多时，不见名为真实；不见名为真实故，不现贪执。舍利子，又菩萨摩訶薩行深般若波罗蜜多时，悉作如是观，此所谓菩薩但唯名；此所谓菩提但唯名；此所谓般若波罗蜜多但唯名；此所谓色但唯名；此所谓受、想、行、识但唯名。舍利子，应作如是观，譬如，虽谓我我所，然我实无所缘……。”等等。许多经论都一致地宣说了万法唯名而已。若进一步于此假立之义，作一番观择寻求，便会发现，原来境上根本为无，一切法并不是境上自成自有，它只是依心识名言而有，这正是万法唯为假立而有的表征。而仅此假立而有的有法，仍然是可以为有的。

然而，对于假立而有的有法详作观择时，却又发现这样的假立有法虽是由一心识名言所许而有，但若仅仅由一心识名言所许就可以为有，则石女儿岂不也可以为有了？因此，所许的假立有法之义，除了上一项条件外，尚须为其他名言量所不能遮损，在此之上，尤其必须不被究竟观择的智力正理所遮损始可安立；因为仅仅名言量是无法遮损自性实有

的。

是故，以为万法不是唯依心识名言而有而是境上自性实有的，就是所谓空性任所遮破空除的所遮品的安立之量或意义，这也名之为“我”或正理的所遮品；这是从来未曾有过的，对此贪执以为实有的心即谓无明。一般而言，无明有多种，此处系指轮回的根本的无明，是证悟无我空慧的反法、正相违品。此如《七十空性论》所说：

诸法因缘生，分别为真实；

佛说即无明，衍生十二支。

确切的说，仅仅空除如心所执持的“我”或所遮品，即谓无我、没有实有，即谓空性；这是一切万法的究竟实相或彻底内涵，故谓胜义谛。证悟此胜义谛的心，即称之为证悟空性的心。

问：空性是胜义谛，空性是自性实有吗？

答：如前所述，所谓空性是有法的成立之量或究竟实相，因此，如果没有有法也就没有有法的法性—空性。观待着有法而安立法性，观待着法性而安立有法。就像观择寻求有法之所以为有法的内涵而寻求不得一样，观择寻求法性之所以为法性的内涵也是寻求不得的。可以说，寻求法性的假立之义不可得，只不过是不予观择的共许而有；法性断然不是自性实有的。龙树菩萨的《根本智论》〈十三品〉说：

若法少许有，空性少许有；
 若法毕竟空，空性岂为有？
 诸佛说空义，为离一切见，
 谁复执此空，佛说无可治。

《出世赞》也说：

为断一切分别心，空性甘露佛垂赐，
 任谁于此而贪着，汝等委实下愚极！

说明这个道理，不妨以树木为喻。若观择树木的实质内涵而树木寻求不得，这是找到了树木的实相或空性；进一步，若观择彼空性的实质内涵，空性也寻求不得，这便是找到了彼空性的空性，也就是一般所谓的空性的空性。树木许为世俗谛，树木的实相许为胜义谛。如果又以胜义谛为一差别事，则安立彼实相时，观待于自身的实相，胜义谛就成为有法了；基于此，也有说胜义谛为自身的世俗谛的。

虽然空性的本质并无差别，但由于差别事的不尽一致，也有区分为二十空、十八空、十六空及四空的。要之，总摄为补特伽罗无我与法无我两种

问：对空性已寻求定解的心，空性的显现内涵又是如何呢？

答：丝毫没有对空性义的理解内涵，或者有，但彼时现为一无所有的断灭空，这都于空性义尚未寻得定解。其次，

若于空性义已寻得定解，遮遣了所遮品，但是，反就‘遮遣所遮品’这一点许为所缘境，以必然遮遣所遮品的定解于彼所缘境为对象而修学见地的话，就有修学空性为自性实有之虞，所以这也于空性义未能寻得定解。此如《般若摄颂》所说：

菩萨若执此蕴空，行相非信无生处。

同时，所谓空性是遮破、相反于所遮品的意思，必须得到定解的是所遮品。此中，在遮破所遮品之余仍能导出或成立其他法义的，是非遮；不能导出或成立其他法义的，则是无遮，在非遮与无遮中，空性属于后者。凡是证悟空性的心，必须仅仅是遮破所遮品而已。此际自心显现为独一无二实在的所遮品一仅仅是此一所遮品根本为无、一片空寂、乌有，彼心的执持方式仅仅是境自性无或境无实有而已，是即空性，这是说，彼心同时也寻得空性了。对此，《入行论》也提到：

观法无谛实，不得谛实法。

无实离所依，彼岂住心前？

若实无实法，皆不住心前，

彼时无他相，无缘最寂灭。

如果空性不是无遮，是仍可导出、成立他法的非遮，或者为一能成立者的话，则彼观择分别的心便会成为含具所缘或含具诸相。果真如此，不仅于彼所缘境无法关闭现起所缘的实执之门，证悟空性的智慧也不可能成为一切实执的对治

品，断障去执都变得不可能了。基于此，《入行论》说：

以析空性心，究彼空性时，
 若需究空智，则尽成无穷。
 彻了所究已，理智无所依，
 无依故不生，说此即涅槃。

就像这样，以自他境界等为所缘，修习息灭其必然为无的自性有或实体有，进而了达自他等所缘品一境界一在没有微尘许自性有之上，却现为自性有，由此现知：这样的自信有的显现不过恰如虚假的幻术或幻梦罢了。

现知如此，有何助益呢？《根本智论》说：

因缘所生法，我说即是空；
 亦为是假名，亦是中道义。

由于自性实有的息灭，遂得了知缘起义；由于缘起义，遂得了知自性实有的息灭。基于必然可以寻得空性与缘起相互成立——一方成立，另一方随即成立——之理，在唯名的无倒名言量之上，如理修持、弃舍种种取舍学处；由是，对于非唯名之义的有法予作贪执而生起的贪嗔等颠倒的心，庶几得以使令渐趋损减衰没，最后毕竟可以断除。

关于这一点，当略作述说。事实上，如果真实的得到空性的证悟，则对于此际自心任所显现悉现实有的情况、境界为心强力地执持时，如何生起如所显现皆贪执为真实的实执情况、以及任何贪嗔等烦恼的现起不外乎是由实执作彼导生

因缘的情况等，在在可在经验上得到体会认知；与此同时，对于实执原是由于所贪执境的错谬邪识、彼执持方式并无正确理量以为依恃的情况，以及相反地，证得无我的心乃无诸颠倒，彼执持方式极具正确理量以为依恃的情况……等等，也都可一一由内心寻得了知了。

吉祥法称论师在《释量论》中说得极好：

定解与增益，能损所损体。

又说：

障与诸胜依，逆品彼相违，

串息我趋转，修者漏得尽。

其实，执持方式正相违的两种心识，是一种能损者与所损者的关系；当一方力量变得极大时，另一方的力量也就趋减弱小了，这原是法尔本性。龙树菩萨的《法界赞》有个比喻：

犹如火净依，具诸垢染者，

任其置火中，烧垢不烧衣。

如斯光明心，具贪等垢染，

智火烧垢染，不烧光明心。

慈氏佛的《宝性论》也说：

佛身德普摄，自性无差别，

具种故众生，恒具如来藏。

不但心的胜义的自性不为垢染，唯知唯明的心的世俗本

质也不为垢染。虽然心可变好变坏，可予修治造作，但实执以为随伴依恃的种种恶心，无论是如何串习，所串习的并不会无边增长；反之，串习以诸正确理量为随伴依恃的种种善心，所串息的却可以无边广增，也因为如此，才说心上的垢染堪能去除。而所谓解脱是什么呢？所谓解脱正是指上述的心上种种垢染去除尽净再不起时的心的法性，基于此，说解脱堪能证得。再者，就像烦恼的垢染堪能去除一样，烦恼的余习同样堪能去除；而烦恼及彼余习等一切垢染都去除尽净的心的法性，即谓之为无住涅槃或佛的法身，此堪能证得亦可寻得定解。总之，解脱及一切种智果位的可为成立是无可置疑的。龙树菩萨的《根本智论》：

不生亦不灭，不常亦不断，
 不来亦不去，不一亦不异；
 能说是因缘，善灭诸戏论，
 稽首礼诸佛，诸说中最上。

如所述，是基于依缘而起的理由，才安立诸法离灭等‘八边’的空性自性的。实则，缘起之说乃佛薄伽梵自身自主地展示证得究竟决定胜的无误方便，因此由是可以见知佛为具量士夫；若可由此见知佛为具量士夫，则也可见知佛薄伽梵所展示现前增上生的方便是无误无欺的了。正如吉祥法称论师在《释量论》中说：

要义无欺故，余义亦比知。

圣天菩萨的《四百论》也说：

佛所说隐义，若谁生疑惑，
当依于空性，令彼唯住此。

要之，由于通达了展示现前增上生和究竟决定胜的佛经及彼疏释的旨意，而生起净信的缘故，可知此说法者一佛薄伽梵及彼随行者圣地诸大阿阇黎为具量士夫，内心由是亦得引发对于彼等的净信和恭敬；同理，对于现今为我教示无误之道的善知识及如理习行证悟空性之道的助伴僧伽，也足以生起坚固不变的净信和恭敬。月称阿阇黎说：

佛法及僧伽，是求脱者依。

若一如所述予作深思，对于三种救怙为诸欲求解脱者的唯一皈依处，实不难生起定解。为此，受苦烦恼侵逼者，当一心皈依三宝；欲求证得解脱者，则当生起坚固不坏的出离心。同样地，也应该在皈依三宝之上，思维所有众生与我自己其实并无二致，当欲求安置所有众生于离苦的解脱和一切种智果位。这样，为成办此而生起现证菩提的菩提心，因皈依三宝之力，也将变得坚固而猛利了。

综言之，如此甚深微妙、裨益极大的空性见，若以出离心为摄持动机，依据着居士戒或出家戒任何一种律仪，在资粮道时依闻思而恒修空性，渐次地串习，当证悟以空性义共相为所缘的止观双运的修所成慧时，即证得加行道；而后依次是亲证空性的见道，也就是证得法宝道谛一以此为对治

品，于彼分别实执等集谛及恶趣的蕴身等粗分苦谛依次地予以根断，是即证得灭谛的开始；继而，是于彼亲证通达的真实之理予作修习的修道，乃将粗品的俱生烦恼以迄彼所有种子根断，如此依次地证得灭谛，最后于细品细品的烦恼即彼种子无余断除而得解脱；彼时自当修习的道次已告圆满，是为无学道地，现证劣等阿罗汉果位。

同理，若以菩提心为动机，由菩提心摄持导出的布施等方便分为其助伴，而依次地行持以空性义为所缘的闻思修三种智慧，当见地愈趋深细亲证空性时，是为大乘初地智慧，也就是第一大阿僧只劫资粮的圆满，现证了如前述断除分别实执等灭谛的开始。由此的七不净地，积集的是第二大阿僧只劫的资粮；而后在三清净地时，开始依次地断除所知障一实执余习及由彼生起的细分烦恼习气，此际不仅第三大阿僧只劫的资粮已告圆满，也已证得了根本断除一切缺失品类的灭谛法身一并且是同时现证佛的法报化三身，也就是证得智、悲、力三种功德究竟圆满的佛果了。

尤其，相续已善巧修习了出离心、菩提心、空正见，一个修集俱备福智因地资粮具足善根福缘的行者，如果能够进而趋入速疾道一密乘的下三部之道而勤勇修习的话，则将是成办诸佛色身的最超胜方便；如果能够依恃着速疾成办止观双运的瑜伽等力量，则速得成佛。特别是无上瑜伽部之道，由于具足前述诸道的功德，并已区分了粗分风识、细分风识

及极其细分风识的不同，由是以其极其微妙深细的智慧本身趋生为道的本质，于此加以修习的缘故，证悟空性的心便变得极为有力，是具有速得断除障执的特殊能力的。

总之，关于见地的将护修持之理，摄要言之，因为见地的修习原是为了断除障执，所以必须具足广大资粮为其助伴。此中的积集资粮，首当依循礼敬等七支供养仪轨励力修集，这点非常总摄，也非常需要。而后，或以积集资粮之胜田一三宝的总的体相为所缘，或以个别的皈依境为所缘，任一随可予作启请。一总别两种所缘境，当以符顺着自己的心量和信乐而作启请。

其次在祈愿自心得能无碍生起见地功德的前行之上，正行的见地将护修法是：因对象内涵的差异与较易趋行的缘故，有谓当先修习补特伽罗无我，因此，思维一下，现在我想修习无我正见，对于这个“现在我想修习无我正见”的修习者的印象是如何显现的？我蒙受苦乐时，这个“我”在心中的显象方式，在心中贪执的方式又是如何？在善得定解之上，“我”的有法或内涵是什么？一以如上述及的，予作观择，渐渐地，当理解和经验越趋深刻微细时，再作检视，就会发现以前的“我”的显现方式或内涵，原来是那么独一无二真实，但这样独一无二的实有却是根本为无——所以此际心现起的，仅仅是遮破所遮品的空无而已。这时应当制心于此一空无，止住而修不作观察；而如果，心于此一空无的执持方式

又趋变为少许松散，则当再如前述，对于“我”的有法或内涵续作观察而修习。要之，就是要以观察修和止住修两种方式次第迭替地将护修习，是为令心趋向转变的修习方便。

如果对于“我”的观择，已得少分空性的通达，则必须进一步以我所依恃且安立我的蕴体为所缘并作观修。此中，当以总相的色蕴等为所缘，特别是以识蕴为所缘善作观择，这是有其特出意义的。——一般而言，想要了达认识心的世俗实相已是困难重重，是以当先对心的世俗本质——唯知光明——观见了知，而后于彼自性再作观择；如果最后依次地于心的胜义本质也得善巧通达，尤其是有其不共增胜的助益的。

至于修习的时数，开始时不妨以半小时许为一座。而当下座，仍然现出所显现的境的各种好坏时，因为真实确切地蒙受了损益得失，所以必然可以导出如是定解：在境无自性之上，万法唯是显现缘起如幻而已！

而正作的修习，或黎明、早上、下午、晚上四座，若是堪能，或日夜三次三次等分为六座、八作等；若不堪能，一日之期可以黎明及晚上为修习。这样，当见地的修习得到少分深刻的了知和体验时，一切行住坐卧的行持便都可自然而然地于见地上获得定解了。又因为，如果没有证得以空性为所缘的止，也就无法生起证得空性的胜观，因此必须先行寻求得止。习止得止的方便，当于他处另行寻求了知。

总之，关于见地的修习，若是一个不仅仅寻求了知、而

且内心也实际习行体验的行者，当以如上述及的内涵作为基础，同时撷取甚深佛经论典及彼注释以及西藏极具实证经验的诸大善知识的种种善说，符顺着自己的心量、能力而趋入闻思，并将自己亲证的体验与具量实证的善知识的教诫相结合，双运并行而作修学。

第三章 回向与跋

由此精勤所得诸善业，
祈愿欲求安乐一切众，
离边咸获能见空慧眼，
速得往诣菩提大宝洲！

这本论著，主要是当今东西方颇多有心欲求佛法的新学子，特别是那些有心深入甚深微妙的无我空义却无暇披阅诸大中观经论的人，以及那些无法直接观阅研习藏文已有的诸大论典的人，为了利益这些有情，特以易于翻成其他文字、易于领解而撰写。

吉祥圆满！