

法尊法師講述  
弘悲法師記錄

土官呼圖克圖的四宗要義

福智之聲出版社 敬印

# 目 次

前 言

敘 說 分

一、本書的來源

二、本書的內容和任務

正 講 分

一、諸宗共同的基礎（緣起）

二、各宗各派的所破（我）

三、諸宗粗細的無我

四、諸宗各別的中道

五、總結和告誡

結 諸 分

73

71

69

59

27

25

25

3

2

2

1

土官呼圖克圖的四宗要義

## 前言

(一)小乘的有部和經部、大乘的唯識和中觀，稱為「四宗」。「四宗要義」一名，是譯講者（法尊法師）給取的。按法尊親教師於一九四九年三月在成都譯出並講第一次。同年六月在重慶漢藏教理院講第二次，記成，名「四宗要義」，全稿當時都呈講者閱正過。(二)我們認為：中國佛教至今還存在著嚴重的、歷史性的毛病，即：思想和理論上的混沌性——分不清內（佛道）外（外道）的界限，把不住佛法的核心；行為上，集體的渾渾噩噩，自私自利；和個人的馬馬虎虎，得過且過；情意上的討便宜、不實際和好高騖遠等等。「四宗要義」恰好針對這些毛病，起著啟發性和創造性的作用，所以將它發表。但是，宗派爭執的劇烈，也是佛教徒最嚴重的缺點，如果因為讀此而加深了自己無謂的成見，那是不合我們底願望的。

弘悲一九五一、八、一五

# 土官呼圖克圖的四宗要義

法尊

## 敘說分

### 一、本書的來源

《四宗要義》，摘譯自土官呼圖克圖（八大呼圖克圖之一）的巨著《土官論》。土官，正名法日，乾隆時青海人。因他地位崇高，人嘗有「掌印呼圖克圖」之稱。據傳：土官求學於三大寺之一的色拉寺時，常到寺後「樸布覺」茅蓬去學法，堪布（寺內住持）不愜其行，一日當眾宣稱：談到講佛法，三大寺還不夠專門嗎？但有的人反到樸覺去，誰知那裡乾得連一滴水也沒有呢！這話固然夠諷刺了，但事實給了有力的反駁：一年冬天，土官當眾立宗，所有問難者都遭到「撻舍契」（註一）的失敗，而土官卻連一個「噤」（註二）也沒有經過。於是土官說：我在樸覺乾岩上就得到了這個！

（註一）西藏講究集體學習，學習時集聚很多人由一人依論立宗，讓羣眾環繞其宗義反覆問難，並須一一

解答。在這種辯論的場合裡，有三種失敗的情形：第一叫做「撻舍契」是問者失敗，即敵論者宗、因皆絕，全盤失敗，沒有開腔的餘地，第二叫做「嚙」即立論者失掉前宗，慘遭失敗。第三叫做「可宋」，即於不成、不定和極成三方面都不能答辯。

(註二) 見註一。

土官論以三大段組成。前段述印度佛教宗派，中段述西藏佛教部別，末後一段也曾約略述及中國等處佛教的情形。這裡摘譯的《四宗要義》，即其關於印度佛教宗派之敘述者。

我們讀其他的書籍，如《俱舍論》等，或者因為部帙繁廣、智慧揀擇力的不夠，結果很難得到一種扼要的認識；或者縱能得個輪廓，但也不容易清澈地知其跟他宗的異同。即如《異部宗輪論》《宗派源流》等關於部派的專書，因其敘述繁瑣，也不可能給人以完整統一的知見。四宗要義，則專從基本上提示各宗派間「見」的異同，雖有不談「行」、「果」等的短處，但在開顯宗派見這方面說來，實在是一種扼要又扼要的寶典呢！

## 二、本書的內容和任務

### (一) 從佛法跟非佛法差別的標準說到本書的內容和任務

佛教跟外道的不同，凡有三說：(一)主見論，即最古的主張，謂承認三法印的即佛教徒，反之即外道；(二)主信論，即阿底峽等主張皈依三寶的即佛教徒，否則即外道；(三)見信綜合論，即既須皈依三寶，又要能正解三法印的才是佛教徒。

三法印，是分別內、外道的標準，為了說明內、外道底「見」的不同，這裡必須先把三法印說個大概：

第一個法印是：諸行無常。現在問：什麼是「諸行」？怎樣叫「無常」？即：無常的「行」究竟是些什麼？這所謂「諸」的範圍究竟有多大？而這些個諸行又何以是「無常」的？問題為什麼要這樣提呢？因為我們如果不首先確定無常物的範圍並進一步探討它所以是無常的那種正因，那就那怕我們終日說諸行、諸行、無常、無常，結果仍將跟古德譏刺六朝時講「空」的空不出理由來，天台家講「即」的即不出明堂來的所謂「鼠即」、「鳥空」的情形一樣，是不會有什麼決定性的認識。

通常說：「行」就是有為法。有為法是什麼呢？不外色、心、心所、心不相應行。今試研究：色法、心法、心不相應行法，是不是都是無常的？在一般人的感覺中，從眼所見的一

點粗色上說，或可覺為無常；若內身色、內心行和欲天、靜慮、無色界等境界，則可能根本沒有無常的感覺。就說我們學佛法的人吧，雖於內身、外色及心理活動或能稍覺無常，但對於上二界的情況（定境），除止於研究揣度之外，恐怕也不能真現無常於自心呢！至於心不相應行究竟是什麼東西？我們尚不容易現於平常的感覺中，還說什麼無常呢！這樣，我們如果委實研究起來，除了對於粗顯現象或事物，如塌房倒屋之類，可能發生粗顯的無常感覺以外，對於細的事物和細的無常，都是不容易了解的。比方，我們用智慧分析佔空間性的物體至極微，分析有前後性的時間至極微，我們是否就能確知極微可壞，剎那不實？對於剎那，小乘根本是以常住實有的觀念處理它的。如娑婆多部說世界壞而極微不滅，它們散布在虛空中度過「空劫」，到世界成的時候又由眾生業力召聚得來還為各式具體活動的粗色。這個說法，一方面固以業力為主動，但事實上亦即確定了那具體現象的原素，仍為常住不滅的極微。復次，我們在研究經論時，得知事物有所謂「剎那無常」，即剎那剎那在變化。但剎那剎那變化云者，我們對於「剎那」的本身，是不是能親切地、直接地感覺到呢？我的經驗：似乎分析時間達於最短最短的剎那時，不但不容易直接感覺到剎那為無常，而且反以它為常住不變！原因是：我們如果沒有「剎那是實」的這一觀念，則「某物在剎那地變」的觀念，似乎頓即消失而無持續下去的可能了！由此說來，極微與剎那皆實有，是不

是在「諸行」中找出「不無常」的東西來了呢？在這種情形下，我們將何以透過諸行無常這一個法印呢？這是需要深刻研究的！

此外，我們還可以看：在印度諸家哲學中，是不是有主張如佛教所說一切諸行中底事沒有不是無常的呢？據我所知，在印度哲學當中，任何一派都沒有主張一切事物皆是無常的。例如勝論師的六句義——實、德、業、大有、同異、和合。第一實句包括的地、水、火、風、空、時、方、我、意九個東西，是一切事物的基本原素，皆是常住的。地、水、火、風，佛法也講，但佛法皆入無常的「諸行」之列，因為這些都是色法，色法在佛法裡極其粗顯，是無常的，不成問題。其「空」，若是如小乘所說的虛空無為，則屬「無為法」，自非無常，但若是佛法的空界或空一顯色，則亦無常。「時」和「方」，乃心不相應行法，其為無常，亦即可知。「意」，設為佛法中心法，也是無常的。只有「我」這一法，佛教根本否認，則無所謂常或無常。由此看來，勝論師的實句九法，除「我」以外，其餘八種佛法中都說是無常，而他們卻主張都是常。

數論師立二十五諦——自性、大、我執、五唯（聲、觸、色、味、香）、五大（空、風火、水、地）、五知根（眼、耳、鼻、舌、皮）、五作業根（口、手、足、小便、大便）、心平等根、我知者（神我）。其中除神我與自性外，餘二十三種皆自性所生，雖是無常，但

唯有轉變而沒有生滅。以與佛法相較，「自性」和「神我」，佛法根本否認。自性漸增的「大」，意近心不相應行的「得」，自然是可以滅壞的東西。「心平等根」若是心法，「我執」若是心法的作用，也是可滅壞的東西。「五唯」、「五大」、「五知根」及「五作業根」都是色法，所以也都是可滅壞的。總之，在數論的二十五諦中，除了純粹屬於偏計所執性莫須有的東西（如神我、自性）外，其餘諸諦如果是屬於自然、社會上所有的，則依佛法說，就都是無常的、可毀壞的法；但他們說為不可滅壞，謂世間上無滅壞法。

勝論和數論是印度的代表哲學，他們所說的東西，縱是事實上有的，但多分都賦予常住不滅性。至於從他們派生出來的他種思想，也都承認世界上有常住不滅之法。又如以禪定的力量執四禪、四無色的境界為涅槃的，同時也就承認靜慮、無色是常住的；若說是無常，除非不承認它們是涅槃境界。照這樣說來，如果我們還渾然地說：不僅佛教說諸行無常，即世間一般哲學也照樣說諸行無常，實為大錯！並且，我們如果不細心地、深刻地研究，只是人云亦云地總相而說「諸行無常」，那就要像前面所說的一樣，不但外道主張諸行中底事物仍有不無常的，即佛教徒自己的極微和剎那，又何嘗不是常的呢！所以，我們要想透過諸行無常的法印，即對諸行無常這一為事物所盡有、為佛陀所盡知和盡說的規律，獲得純然無間的定解，就必須首先確定：那被稱為無常的諸行，不單指現前眼見的粗色等相，實包括三界一

切有為法，其中不管它是極乎其微的物質也好，最短暫的剎那也好，高到四禪八定的超人境界也好，一切一切，無一不是無常的，可以滅壞的。

上面講的是無常的「諸行」，現在來談談諸行為什麼是「無常」的道理：知諸行皆無常的能知，有比量和現量兩種。前者是藉理由構成的決定知解，沒有理由就不會現起無常的觀念。後者是直覺地親證，不須任何理由，其現覺情況的單純，簡直無以復加。

先說現量的，例如：小乘證初果的時候——小乘見道，不由「性空」而以四諦。四諦各有四種行相，普通叫做四諦十六行相。四諦各有四心，合名見道十六剎那。就中苦諦的四剎那為苦法忍、苦法智、苦類忍、苦類智。法忍、法智為緣切近的人生世界者，類忍、類智為緣高遠的人生世界（色界、無色界）者。苦諦四種行相為無常、苦、空、無我。四剎那與四行相，非必一一相對。四行相為平時對苦諦所起的觀，即平常可以「無常」觀察苦諦，可以「苦」觀察苦諦，也可以「空」或「無我」觀察苦諦；由於平常這樣各方面地對苦諦的觀察，觀察到真正證初果的時候，其四剎那隨便緣四行相中那一種都可以。這是說：四剎那是依著上、下界及自身力量而分的，它們任何之一都可以緣四行相，但在緣的時候，又不是把四行相一齊緣盡的。這個原則，於餘三諦皆可適用。所以，實在地說：所謂見道十六剎那的四諦十六行相，實際上只有一諦和一個行相（各中隨一），其餘十二個行相（隨應所餘）固

然也能緣到，但或是加行時的預觀，或是見道後的重起，非必在見道中。這樣，真見道不憑任何理由，如果真見道對於苦諦是以「無常」行相去親證的，那就是諸行無常的現量。

諸行是無常的。如果用比量來知道這一規律，就全靠充分正確的理由。這理由，略有如下幾種：

(一) 諸行現象暫有暫無故，所以是無常的。

(二) 暫性事物必從因緣生故，所以是無常的。用這個理由證明事物是無常的，最有力量。即：一切事物為什麼是暫有暫無的？委細推之，「因緣」而已！一個事物所依賴的因緣，並不只是一件，必假眾多的因緣，才有暫有暫無的現象；事物唯隨許多因緣條件而有而無，自己毫無主宰，所以是無常的。事物賴緣有、無的例子，如一眼識，或由二緣（十二處教）具備才生，謂「根」和「境」，否則不生；或由三緣（小乘）方有，謂眼根、色境和「等無間意」，否則不有；或由四緣（唯識宗），加眼識的「親因種子」；或更盡理而談，要由九緣（唯識）方生，即：一個人雖然具備了上述四種緣，但也不一定就有眼識生起，譬如睡眠，須他喚起，故還須能夠發動的「作意」；雖有發動，假若處在暗室裡仍不明見，故須「光明」；雖有光明，如果根、境之間有東西障礙著，也不得生，故猶須「空」；其餘尚須第八識為「根本依」和第七識為「染淨依」。這個例子告訴我們，一切事物的有、無，完全依賴

因緣的具、缺，而因緣是時時刻刻可具可缺的，因而事物也是時時刻刻可有可無的。所以我們要知道：由因緣顯現的暫有暫無的一切事物，都必然是無常的、可毀壞的。

(三)暫性事物剎那亦變故，所以是無常的。比方我們這個講堂從建立到現在僅僅五年，我們就已發覺它舊了。但我們要問，這講堂為什麼會舊呢？它是什麼時候舊的：昨天呢，還是今年？今天呢，還是昨天？又如一個人感覺他自己老了，他是什麼時候老的？昨天呢，還是今天？今年呢，還是昨年？我們如果這樣推究下去，就可知事物底長時間的、粗大的變，並不是偶然的，它們骨子裡面，是每一剎那每一剎那都在變化著的；不過我們對那粗顯、長時間的變較易感覺，而於微細、短暫的變則不易覺知罷了。同時，「剎那」也絕不是實在的、不變的。所謂剎那，也僅僅是我們由大的、長時的變，推知到小的、短暫的變，而短到不能為我們的比量理智分析時，為了便於理智的確定與說明給起的一個假名。

(四)經說暫性事物皆有四相故，所以是無常的。四相即生、住、異、滅，如俱舍等說。大乘如中論等只說三相，那是因為「住」頗含不變的傾向，遂故意併入了「異」相的緣故。一切有為事物，每一剎那都有生、異、滅三種狀態，故知諸行是無常的。

(五)因明上的「所作性故」也是成立無常最有力和最普遍的理由。但是，第一、什麼是「所作性」呢？「性」即性質或體質。如罵人是「劣根性」，意思說：他是個劣根的東西。

「所作性」，意即：一切事物都是由眾多因緣條件造作的體性，自己毫無單獨存在、活動的力量；無論什麼事物，它的全部體質只是因緣作成的，離開許多一定的因緣關係，絕無所謂事物這個東西。第二、我們如果要發表無常的道理，就於所作性因，就當斟酌對方的立場而用，否則，如對聲顯論說「聲是無常，所作性故」，因敵者主張內聲非所作性，即觸「不成」過。還有，如果要成立內聲無常，因敵者立場的關係，即當縮其因性的範圍而說，「勤勇無間所發性故」。勿以此因（所作性故）成立一切聲音都是無常而自陷「不成」。總之，所作性實為因緣生的易詞，但觀待敵論者的主張不同，為了符合「二」、「八」正因的規定，卻應該根據實際情況適當地選用。

上述五因，若能善於運用（通常愛用1、2、4、5諸項），即：當注意它跟「後陳宗」的關係，隨其所應必須相等或比「宗」更小。則理由既正確而充分，必能得出「諸行是無常」的結論來。

第二個法印是，諸法無我。同樣地，我們應該問：哪些是諸法？為什麼無我？諸行無常裏，總還有極少部份可被外道承認；諸法無我的規律，就大不然了。因為在印度，無論九十六種外道或六十二見諸「斷」、「常」外道以及跟佛同時的六派哲學，一切一切，沒有一個不是主張有「我」的！至於未受宗派思想熏習的世間一般人，更是不會感到無我的。不信，

你且去問一個人，你有「我」沒有？他可以這樣答覆，沒有我，有你！他或者更滑稽地說，你不是我，是狗！不過世間人對他觀念上的「我」，不一定去考慮出一個什麼樣子來。而一般有宗派見解的外道，對於他們執著的「我」，考慮出來的明堂，那就可多了：(1)有說：「我」在身外，至大至徧，猶如虛空；或不大不徧；或有形體；或無形體；或是最自在而有分化作用之神。中國人在危難時，就喊：「天咧！」一般人也愛說：「天知道！」「天滅我！」這所謂的「天」，究竟是什麼？誰曉得呢！大抵亦不外是此種我執的表現而已。(2)有說：「我」在身中，但不能說就是身子；否則，割身一塊，豈不就沒有了「我」嗎！故「我」是潛於身內的，它的體質，至極微小，猶如「極微」，至為靈活，猶如閃電。佛教中的一心論者，說人身如房子，眼、耳等六根如房子的六窗，而所謂六識，就等於活躍於六個窗口的猴，非真有六個識體。這跟外道所計的「我」——「潛轉身中，作諸事業」（成唯識論）的意思恰好相似。(3)有說：「我」不就是身，又非身外，乃在身中，如第二執，所不同的，謂「我」隨身小、大；孩提時隨身小，成年時隨身大，其量不定，隨身卷舒，這些外道隨自己的意樂並熏於宗派的邪見而思維「我」狀種種非一，如成唯識論等，應詳一一！

這裏，應該注意一個問題，即：凡主張有「我」的，並不是沒有目的。就是：他們為了建立「作業」、「受果」的前、後世因果，所以主張有個常、一、自在之「我」。他們以

為：如果無「我」，此身作業既死，將來誰受果呢？所以說，生死輪迴的主體，一定是「我」。復次，凡承認有「我」的，目的都是在建立生死作、受，而凡承認有生死事實的，也必承認有出離解脫。但他們說：生死輪迴固以「我」為主，涅槃解脫，也必須有「我」才行。因此可以說：無「我」無生死！無「我」無解脫！還有，就連不承認生死、解脫的斷滅論者，他們也仍然承認有個「現實的我」。由此可知：除佛教以外，真可說無一說「無我」者！

一切人都說有我，佛陀獨說無我，並非故意標奇立異，實在是由於他親證了沒有「我」的真理而不得不如實地也應該如實地說出來罷了。佛陀所說的無我這一真理，是偏於一切法的，無論內身的、外器的、梵神的、理性化的、理型化的、觀念化的、物質化的。一句話，凡是有為的、無為的各式各樣的「我」，事實上都完全沒有，所以說，「諸法」無我！這就是說，凡可以稱為法的（事實上沒有不可以稱為法的），它就絕沒有「我」。故無我的範圍不似無常那樣只限於一切有為的法，而是偏於有為、無為任何一法的。

諸法無我這項普遍的真理，更為世人和外道所不許，它不像諸行無常還可以被外人承認一部份。因此，我們要想對這一佛法的特質獲得定見並用以判別內、外道的不同，是需要作最大的努力來深刻地研究體會的。

第三個法印是，涅槃寂靜，外道們或以曾所得定，或由今修所得宿命通憶知為曾得涅槃而今退失；或以四禪的活動現象為涅槃；或執四無色定憶為涅槃。佛陀特別針對這些說「涅槃寂靜」法印，宣佈他們所說的都不是涅槃。即：四靜慮中前三靜慮仍有喜、樂等的變異，第四靜慮及四無色定雖似寂靜，但仍有見、愛等煩惱，也非涅槃。一句話：凡是三界所攝的東西，都是動亂的，而真正的涅槃，則是完全寂靜的，所以他們所說的涅槃，都不是涅槃。這一個法印偏在對治一般主張有解脫即有宗教上的出離思想的人錯誤見解，故對普通常人，不易語此。

上來所講三種法印，第三個內、外少諍；第一個大部份也為外道所共許；最成問題的、內外道距離最遠而諍執最大的，乃是第二個諸法無我的法印。因此，四宗要義的內容專講諸法無我，四宗要義的任務專門在啟發學者對於諸法無我的正見，這是非常合理而且必要的。

## (二)從佛法內部宗派分裂的主因說到本書的內容和任務

佛教內部各宗派的分裂，其原因固多，例如：有因對於經中某一個頌文解釋不同，即告分裂的；有因對於戒律中某一條小禁取捨不同，即成派諍的。但印度人的成見重，最固執，故「見」的各異，實是使宗派分裂的主要原因。

宗派的分裂，以「見」為主，見裏面又以「無我見」為主。所謂無我見，即否定我的見。因此見以「我」為所破（破即否定）對象，所以各宗無我見的差別，實即以各人所認定的必須破除的「我」的不同為起點。也就因此，我們要想明白各宗派底見解的歧異，就得首先知道各宗所無的「我」究竟是個什麼樣的我。

如果問：諸無我論者所無的「我」，事實上是有，還是無？答：事實上既自沒有，何須再破？一切外道和一般常人都在因緣性的事物上妄增益「我」，因而造業受苦，輪迴無窮，故須破「我」，這樣破我，即須探究，眾生所計的我，究竟是什麼樣子？

認清「我相」之後，才用理由說明「這樣這樣的狀態」，不足為「我」。如果不首先把「我相」弄個明白，是絕不能破「我」的。比如：一個戰士要射擊敵人，必須首先知道什麼方向有敵人，敵人是個什麼樣子，然後才可一如敵人的實際情況正確地射擊他；要不然，萬一射擊到自己的人，那跟敵人有什麼相干呢？因此，各宗在破「我」之先，都須究明「我」是個什麼狀態。

總相地說，所謂無我，又有「人無我」和「法無我」之分，因而所無之「我」也有「人我」與「法我」之分。通明人、法二無我，乃大乘的事。小乘不講法無我，二十部中縱有一點「法假」思想的，也絕非大乘的法無我。所以小乘雖然也說生死的根本是「我執」，但他

們的我執，總是不出「薩迦耶見」的範圍的。而薩迦耶見，又唯是「人我見」。因此，小乘對大乘所明的法我見根本不承認。他們以為：「法」，根本就是實有的，執之何妨！在這種情形之下，要說明各宗所破的我，就不得不分人我和法我來講了。現在先講貫通於大小乘的人我。其差異如下：

(一)離蘊我，此為常人及外道所計。世間一般人有時身體被人打了，感覺到我痛，雖然好像是即以身體為我，但如說：「此身壞了，我該怎麼辦呢？」這時所謂之「我」，顯然又不是指這個身體了。不過一般人對於這個問題並不思考它，只是起著一個極其單純的總概念罷了。因為平常人的觀念中感覺的我，並不要有些什麼條件，只冥然地感覺有個「當然的我」就是。至於有宗派思想的外道們，他們就特別用思想去考慮，還給「我」加上若干他們自己認為必不可少的條件了，如說：「我」是常住的，是單一的，是有支配作用即自在性的等。

這樣的我，說它沒有，凡是佛弟子盡都承認。但僅無此我的我，是否即佛所說「一切法無我」的我呢？答案中，只有正量部、犢子部是肯定的，其餘各派都是否定的。又：對這樣的我執著，那能執的心就是我執，各派都承認。不過這種我執，是否就是那作為生死根本的俱生我執呢？其餘各派是否定的，正量、犢子部是肯定的。——雖然小乘各部皆無「俱生我執」和「分別我執」的名詞而只有見所斷、修所斷之分。

(二)不即、不離蘊我。此為正量部和犢子部所立。犢子部等雖然研究外道所計離蘊常、一、自在的我決定沒有，但是，他們為了處理下面的困難，又不得不另立一我。困難是，經說：「如是我聞……。」佛也說：過去世中頂生大王如何如何，他就是我。世間人凡有言說，也多須說我，如說：我姓張，我是北京人，我從前做生意現在又務農，我還年輕、我老了，我見、我聞，我要工作……。這樣，佛經上所說的我，究竟指的什麼東西？世人口口聲聲都說有我，不說我，就幾乎完全沒有說話的立場，這我，又應當是什麼？犢子部等遇著這個難題時，以為：在有情活動的事實上不能完全無我，若全無我，佛和世人為什麼都說我呢？同時以為：這個我，當然也不是外道所計的離蘊我，更不應該說這個身體就是我；應該說，這我既不離身，又不即是身，但是實有的。這一不能離蘊獨立，又不即是諸蘊而能支配諸蘊的我，即著名的「不可說我」。對這，除正量、犢子等五部以外，其餘各派都當做所破的對象。這一所破，較前為細，除應成派另有所破外，其餘小乘、大乘各宗，實即以破此我為最徹底，即他們所講的人無我，亦唯極於此，再沒有更微細的了。

(三)即蘊我。這是小乘十八部中除正量、犢子等五部，大乘唯識、中觀自續派一切部派所立的。這些部派以為：經說「如是我聞」及佛說「頂生大王即我身是」之我，並非實在而只是一個空名，但空名也必有所指。即：所謂「我」，本來是假立的，但假必依實，必有實有

的法為所依，然後才可依之假立為我。如果沒有實法，假我即無所依；如果實法就是我，我即非假。他們依著這樣「假必依實」的邏輯，一面說我是假的，同時又說我必依實法。這是說：他們認為如犢子、正量部的「不可說的實我」固然沒有，但「可以說明的假我」必然不無。因若無假我，經中就不應該說我如何如何；世間上的一切名言事將無從施設；受薰持種、造業受果的事實也應該沒有。故依於實法定有假我。但假我依賴的實法是什麼呢？大家的意見又各不同：或說是總的五取蘊，經說一切沙門、婆羅門等所有我見皆緣五取蘊故；或說是內心相續，經說能調心者能昇天及說能調我者能生善趣故；或說是意識；或說是阿賴耶識。內相續心，也是指的第六意識，因為盲者無眼識、聾者無耳識，但並非就沒有了我；又前五識相續的力量很微，所以不是前五識。說是阿賴耶識的理由是：第六意識在無想天、無想定、滅盡定、睡眠和悶絕五個階段中皆不現起，所以它沒有作「我」的資格。唯有那「浩浩三歲不可窮，淵深七浪境為風；受薰、持種、根身、器，去後來先作主公」的第八阿賴耶識，才能盡到一切作為「我」的應有的能事。

這樣，經部們主張內識相續為我執的所緣；唯識師許阿賴耶識為我執的所緣；自續中觀師的清辯論師們，因不承認阿賴耶識，所以也許第六意識為我執的所緣。這裏，應該指出他們的共通點來，即他們一面說，內心相續、第六意識和阿賴耶識等本不是「我」；一方又

說，如果出於萬不得已而必須如聖教和世人需要假立個「我」的話，那麼內心相續、意識、阿賴耶識就是「我」。還應該指出：他們為什麼必須建立意識或阿賴耶識為我呢？他們的目的，仍不外是要給一般對於「我」所要求的一切任務——一切言語施設乃至因果作受——找出一個確能完全擔荷起來的主體。還應該指出：在對於一般人要求於「我」的所有的任務的說明中，當以唯識師建立「阿賴耶識」的義理為最詳。唯識師在一切假必依實地建立「我」義之中，是確乎到了頂點而無以復加的！例如：他們對於能執的心，換句話即「我執」，說得至為周到。他們說：我執分「俱生的」和「分別的」，第六意識雖然完全具備，但不能及於阿賴耶識的細我。因此，他們就另立一個所謂第七「末那識」，說這識唯有俱生執，專門幹那執「藏識見分」為我的工作。他們說：末那識的性質是純粹染污的，恒有我見、我愛、我慢和無明四個煩惱相應著。其中「我見」，即純俱生的「薩迦耶見」，這個「見」，除了恒緣第八藏識為我之外，別無所事，所謂「隨緣執我量為非」即此。這裏，有一個奇特地方，我們需要指出：即所謂「隨緣執我」，就是說：凡藏識所在，必有末那識！這是唯識宗隨著「恒有藏識為我」的前提得來的必然的結論，粗視之，本無任何例外。但他們同時有點申明，說是處在「滅盡定」的「有學聖者」雖有藏識現行而無第七末那識。這麼一來，當一個有學聖者入了滅盡定的時候，豈不就單單留下一個沒有人照料的孤寡老漢而成為「有我無

我執」的例外了嗎！然而對於這時的孤老藏識，既無末那識去「隨緣執我」，它是不是就是「我」了呢？這是應當研究的。

話說回來，這第三層所說的「我」，雖然換了許多名詞，並且說「我」是假的。然而他們除了：一、不像外道那樣把「我」執為定常，而是無常；二、不像外道那樣認為「我」一定要離蘊，而是即蘊；三、不像正量部等那樣說「我」定不可說，而是可以假說的，這些之外，他們的「我」的實在性，仍完全相同！並且，他們對一切有我論者要求於「我」的一切工作情形與意義，發揮得圓滿程度，簡直是難以形容了。他們這樣做，完全是易名存實的把戲。正好像一個人說：「皇帝」我不願當，因為要被人打倒，但「總統」我是願意的。同樣地，他們說：「我」是假的、沒有的，但「去後來先」的「主公」卻是實在的、有的。

(四) 應成派站在一切法勝義無自性、世俗皆假有的立場上，說：微細人無我和法無我是相同的，因為無論人無我或法無我所無的「我」既不是一個一個的蘊，也不是整個五蘊，而是所執五蘊諸法的「有自性」；以此「自性」為所執，在人上執即人我，在法上執即法我，人我、法我的實質完全沒有差異。由此可知：應成派說的人我，乃於假立的我上感覺的實有自性，並非光執假立之我；所謂人無我，即無此我——執假立之我為實有自性的實有自性我。因此，應成派說：聖教和世間所說的我，即是「依蘊假立」的假我。此假我於名言中有，只

是沒有絲毫的「自性」罷了。

附批（註：法尊法師所批）：「應成派說：依蘊假立之我可有，而蘊亦假有。但執彼假我為有體（即有自性）乃微細人我執。執蘊等有自性，即微細法我執。故二種微細我執所執之「我」相同也。餘者皆粗我。」

上面四級四式的人我，如其次第，前前視後後，後後皆是斷見；後後視前前，前前皆是常見；前前不承認後後的說法，後後可許前前之說為粗相的。

以上是關於人我的大概。以下講什麼是法無我所無的我。

小乘裏面，特別是四大根本部之一的一切有部，他們說：一切法，無論色、心、三世、有為、無為都是實有的。此外，另有同意一切有部所說色、心實有，而說心不相應行及過去、未來、無為是假有的。更有主張一切都是假名的。就是一切有部本身，有時也說假有。但他們（小乘）的「假」與「實」並沒有什麼偉大的意義，原因是：他們的假和實非由同一標準的、有聯繫性的正反兩面來說明，而是用兩個截然不同的標準來規定的。即：他們的「實」是一件事，「假」又是另一件事。他們說：物質是實有，因為極微不滅；心識雖是變遷的，但剎那是實有，而且心的現行作用滅下去了，它所熏的種子體是存在的；心不相應行依色、心安立，也是實有；無為中如「擇滅」若非實有，修、斷何益？因此，他們的結論

是：唯「我」是假，諸法皆實。大乘見不得這個思想，給他們起個名字，叫做「法我」。其實，法就是法，法是實有，小乘自己認為是當然的，無所謂我與不我。

大乘既把小乘所說的認為是法我，法我就應當破除。破了法我，就名法無我。法無我是大乘的特法，各宗也有差別：

(一) 唯識宗說：你們小乘人認為諸法離心存在，各自實有。這是錯誤的！告訴你們：那執著離心以外實有諸法的「徧計所執」雖是假的，但是，那不離心的「即心諸法」却是實有的。唯識家這個說法，是以「沒有離開心識存在的法」為法無我，實際就是主張沒有心外的法。至於不離心的色等諸法，仍是實有而又實有的。說明這意思的，如解深密經分「依他起性」和「徧計所執性」，或如攝大乘論引「由名前覺無，多名不決定，成稱體多體，雜體相違故」的經文而推究「名」是不是詮得到法體？「法」是不是有一個體可以被安立一個名字而為所詮？

這種假實論，跟經部比起來當然進步得多。但在中觀宗看來，還是有問題的。

(二) 中觀宗分兩派：自續派和應成派。先說兩派的通義。他們說：有自性即法我，無自性即法無我，故凡說有「勝義自性」，即法無我之「我」。你們唯識師否定心外具體的法，太過！肯定即心實有的法，不及！為什麼？心外的法緣起有故，心內的法勝義無故。緣起有

故，不能否定其有；勝義無故，不能肯定其實有。兩派的差別是：自續派說：勝義中雖無自性，但名言中是有自性的；應成派說：勝義中固然沒有自性，即名言中也絕對沒有自性。

以上是各派所說「我」和「無我」的大概。

我們說過，佛教內部各宗派的分裂，無我見，即對無我這一真理的看法的不同，是它的主要原因。因此，如果那一本書能夠專門地、系統地和界限分明地說明各宗派的無我見是怎樣個不同法，那是多麼的必要和多麼的可貴呀！然而，四宗要義這書就正是如此啊！它除了純粹說明各派無我見的不同以外，再沒有別的內容了；它除了專給一切真正有智慧的人有層次地、界限非常明確地把各宗無我見的粗、細的不同點指示個明白以外，再沒有什麼任務了。

關於本書的內容和任務，我們已經說明白了。不過，我們為什麼一定要分這麼長的兩章來說呢？這是因為本書不大好了解，特預為大家作綱要性的啟發，以便在正講時容易聽懂。

現在我們快要講到本書的正文了。大家是不是還想預先明白一點：今日一般「吃教」的佛教徒（尤其是僧青年），或以仕慾而信佛，或為衣食來出家，他們不但沒有像上面所說對於三法印的正見，而且也沒有對於三寶的正信。沒有「正見」的人，他們雖然在講「佛學」，但講的是相似的佛學，甚至違反佛學的佛學；沒有「正信」的人，他們雖然在打起招

牌信「佛教」，但信的是他本人的衣食慾、湊熱鬧慾、逃避現實慾而不是信的佛教。現在在我們這裏的人，都是研究學問的人；研究學問的人，就不但要有區別內、外道的正信，而且尤其要有足以證明我們為什麼不同於外道的正見。因此，當我們在正式講解這足以啟發無我正見的四宗要義時，望大家能「諦聽諦聽！善思！念之」

## 正講分

### 一、諸宗共同的基礎（緣起）

「佛教一切宗派皆許緣起，都無差別。」

在未辯各宗派差別之前，須說明各宗派差別所根據的共同基礎。這個共同的基礎不是別的，它就是佛陀主義中有名的「緣起論」。緣起，是佛陀的中心教義，一切佛弟子所有的千差萬別的見解，都不能離此。因此，在佛法內部裏面，緣起論實在是一切宗派所共同遵守的總的原則和基本觀點，離開這個總的原則，是不能談什麼真正關於真理的佛法的。而佛法跟一切外道之間的差別，也在於此。

在外道裏，也有講前後世的因果的，似同「諸法因緣生」的緣起義，其實是大大不然的，因為他們的因果是根本錯亂的啊！這裏，我們首先舉一個外道不懂緣起的例證：一外道故意問佛：「老死」從何來？答：從「生」。「生」從何「有」？從有。乃至問：「行」從何有？答：從「無明」。無明何從？從「非理作意」。外道再問：那麼，非理作意又是怎樣來的呢？佛說：你的意思我早就知道了！由此可知外道根本不了解佛說的緣起。即使佛告訴

他：老死從生、生從有，……這「什麼從什麼」的本身，就是緣起，他還是不能當下懂得什麼是「老死」、「生」和「有」的。因此，我們應該說：老死從生，乃至行從無明的十二緣起，除開佛，是絕無一個外道能夠如實地說及的。我們不要以為外道和世間有些人都有點「今生行善來世好」的觀念，就相信他們也懂得了緣起。緣起不是那麼簡單、那麼庸俗的東西。你看就是像那最理智的勝論、數論，他們雖然反對「大梵」，但他們所臆造出來的「自性」、「神我」，仍然是違反緣起的；不，在基本上簡直是跟大梵沒有差別的！至於其他根本就是以大梵天、大自在天和上帝之類的東西為中心教義的所謂宗派，以及其下的婆婆媽媽式的善惡因果觀念，跟緣起相去幾何？真是無法可知了！

緣起論，它雖然是佛法內部一切宗派所共同依據和發揚的中心教義，但是各派對它的認識或理解是不同的；大體說來，中觀派認為緣起的當體，就是無自性。其餘一切宗派，都以為必須多少有點自性，才能建立緣起。例如：唯識宗的阿賴耶識所含藏的一法的親因種子，即諸法緣起的最主要的部份，它是實有的。小乘眼光中的十二緣起支，當然更是每一支都不能假有的了。就此，我們應該抓住，正因這一中觀宗認為緣起就是無自性，其餘各派認為緣起必須有自性和其他各式各樣的有法的不同，於是各宗派的無我見才有了差別；於是本書為了敘述各宗派的見解的歧異，一開首就揭示「都許緣起」的共同原則，才成為必要。至

於他們為什麼見為有自性、見為無自性的理由，和他們怎樣見有自性、見無自性的方式，這一切，都在下面去說。

## 二、各宗各派的所破（我）

### （一）總則

自續派以下，雖不許有如外道所計離蘊之我，然皆安立即蘊是我（我執之所緣境）：

一、正量部等安立蘊聚為我（五蘊聚或四蘊聚）；二、迦濕彌羅毘婆沙師與經部師安立內識相續為補特伽羅；三、唯識師安立阿賴耶為補特伽羅（許有八識者）；四、自續中觀師安立意識為補特伽羅；五、應成派不許彼等一切建立也（許依蘊假立之補特伽羅）。

前就最寬的範圍總定各派共同的基礎。此從最狹的（各派一一相對）界限別舉各派個別的所立，綜合為二：

(一) 應成派中觀師即月稱論師等，只承認依蘊假立的名言我，根本不許「我」是那一個蘊或那幾個蘊。

(二) 除應成外，其餘從自續派以下的一切宗派，雖然同不承認如外道所計常、一、自在的

離蘊我（此點應成派也同），但皆共許即蘊的我為我執的所緣。惟此又有差別：正量部等立蘊聚為我者，隨其所應，有色界裏以五蘊為我，無色界裏只四蘊為我。毘婆沙師者，一切有部中有正統的迦濕彌羅之毘婆沙師、旁系的所謂西方毘婆沙師（西印度的）和外國毘婆沙師（迦濕彌羅之外即中印度）之別，今以根本簡其支流，說：迦濕彌羅的正統派有部師和經部師不主張五蘊都是我，認為唯內識之相續者——即簡除非一剎那之心識，要多念展轉相續的心識才是我。唯識師裏面也有不許八識的；但其中許八識的，即以第八阿賴耶識為我。中觀自續師，雖有「順經部行」和「順瑜伽行」之別，但都主張意識為我執的所緣——據西藏所傳中觀自續師，未見明說有許阿賴耶識的。

這各派各別主張的我執的所緣，也就是各派各自所破的界限。我們應當嚴格地劃分清楚，不容稍混！

### (二)自續派以下即蘊立「我」的理由

又從毘婆沙師上至自續師如上安立業界所依之我者，皆因許補特伽羅等於名言中有自體之關係。以覺唯依諸蘊即名為我，或補特伽羅唯名言假立猶非完足。意謂必須尋求彼補特伽羅（我）為一一蘊，抑諸蘊和合，或屬別有？於彼隨一有所得時方能安立耳。

如是執者，即執「有自體」。彼境即名「有自體」（自體成就）。

倘如尋求無可得者，便不能安立補特伽羅而成斷見過失。以是因緣，諸實事師於名言中許有「諦有」、「真有」、「勝義有」、「真實有」、「自相有」、「自性有」、「自體有」、「實物有」等之差別，亦當了知！

唯除應成派，其餘一切宗派都必須安立即蘊是我，非無原因。其原因即，他們認為，凡是實實在在有作用的東西，它的成立，必須兩種條件或力量：第一、要有所以自己成立的根據；第二、如其所以自立的條件而加以名言安立的力量。他們且認為，第一個條件是主要的，第二個條件是附帶的；如果一個法沒有主要的根據而唯有附帶的條件，那麼，那一個法就是不實在的，就是虛假而無作用的。他們基於此種觀點，以為凡是名言安立的東西，就必須有個自體為能安立的先決條件，若無自體，就根本不能安立。他們的這種觀點，即「名言中有自體」的觀點。根據這個觀點，他們在安立「業界依個什麼」時即先追尋，所謂足夠作為業果所依的「補特伽羅等」（等字包括我、有情、命者、受者等異名），究何所指呢？即，所謂「補特伽羅」，如果只是一個假名而並沒有那名字所指的實事，那麼，它就不可能擔任「為業果所依」的任務；簡單說，就沒有作用。因此，所謂補特伽羅，必須是它自身之所以成為補特伽羅的「自我根據」——自相、自體；否則就說有吧，也等於無！他們本著這

種思想邏輯去尋求補特伽羅的所指時，又見只有五蘊有它所以自成之相，故不得不而且必須要或以一蘊或以五蘊安立為「我」。他們要這樣安立了，心裏才放得下，才了然和滿足；因為唯有這樣，才能達到他們對於補特伽羅所要求的，即堪為業果所依的目的呀！

總之：他們這樣做——安立即蘊是我，是不足為奇的。即：他們以「不唯名言假立，必有自成之力」的理論為重，自有其「不得不」的困難和「必須要」的要求；為了通過困難，為了滿足要求，不即蘊立我是不行的。雖然如此，但當我們欲了解各宗派的異見時，就必須對他們這種基本的、扼要的觀點致以明記不忘之力，切勿以為不足奇就不注意。

復次，「又從毘婆沙師……方能安立耳」一段，是從正面說明他們必須安立即蘊為我的重心點。「如是執者，即執有自體，彼境即名有自體（自體成就）」一段，乃說明：他們覺得唯由「名言假立」是不夠的，必須找出所謂「我」的那個東西來，由此觀念尋求所得的補特伽羅這個東西的本身所有的，而能成立它本身的那種情形或那一部份的條件，叫做「有自體」，因為那種情形是補特伽羅這個東西的本身的，不待其他任何關係而「自體如是成就」的；即：因為是補特伽羅自身所固有的，所以又可名為「自體成就」；以此自成而不待他之「有自體」為對境而去執著者，那能執的心，即名為「執有自體」。「倘如尋求無可得者，便不能安立補特伽羅，而成斷見過失」一節，是從反面銜接上述他們必須安立即蘊為我的理

由，或是解釋他們何以覺得「唯由名言假立不夠，必須覓得事物的自體」的理由。即：他們覺得：如果找不到那個事物的自體，就無法安立那個事物；所謂無法安立那個事物，也就是說，那個事物猶如龜毛兔角般地根本沒有；如果真是這樣，那便走到斷見的路途上去了。他們說：這是不對的。「以是因緣，諸實事師……亦當了知」一節，結囑我們應該知道：他們既主張寶物有咧，則在名言中是承認有「諦有」等八種差別的。「名言」即「世俗」之意。這「諦有」等八名，究竟哪幾個要在勝義中才可以說？哪幾個要在名言中才可以說？如下當知。

### (三)諸宗建立二諦的標準和情況

到什麼界限是勝義諦？到什麼界限是世俗諦？諸宗所說，也各不同：

#### 甲、有部

毘婆沙師計：色、心等於觀察後要有所得。至其究竟（空間的）則見須有「無方分之極微」。相續之究竟（時間的）則見須有「無時分之剎那」。故許粗色之基礎為無方分之極微，相繼之基本為無時分之剎那。

這一節，指明了有部建立二諦的標準的基礎。有部以為：比方說「色」吧，就必須觀察

「色」是一個什麼東西。他們從空間的方面觀察色的結果，是足為粗色的基礎的「無分極微」。他們說：因為極微沒有大、小、方、圓、長、短、高、下和東、南、西、北諸方位（無長、廣、厚度），而是粗色的根本，是色法中不可能再分析的單位，所以它是實有的。分析粗色以得此極微的方法，本來很多，而俱舍論攝集婆沙所敘的：「極微微金水，兔羊毛隙塵，蟻蟲麥指節，後後增七倍；二十四指肘，四肘為弓量，五百俱盧舍，此八踰繕那。」逆次推究，即方法之一。

更從時間的方面觀察色法和其他無空間性的心法等所得的結果，是足為「相續」——時間性——的基本的「無分剎那」。觀察分析的方法，亦如俱舍所說的「百二十剎那，為恒剎那量，臘縛此六十，此三十須臾，此三十晝夜，三十晝夜月，十二月為年。」逆次推析，即為一例。

此中應知二義：第一、所謂極微與剎那，雖然由如上的方法推究分析到似有所得，但他們的本身究竟是個什麼樣子呢？主其說者是無法說明的。他們只能說：小到不能再小即不能再去加以分析的最小單元的實物，所謂「至小無內」的，即名極微；短到不能再短即不能去加以分析的最短單元的時刻，所謂「至暫無瞬」的，即名剎那。第二、一切事物總超不出時間和空間的形式，而且時間和空間是絕不能截然分開的，不過在觀察事物的時候，為了便

利起見，可以或是偏從時間去著手，或是偏從空間去著手而稍有差別罷了。還有一點：人們咸譽愛因斯坦的相對論，能在前後所發明的長、寬、厚三度以外更加一時間為四度，意謂無論長度、寬度和厚度的事物，都不能離開時間而有所活動，故能拉攏時間，為了不起。實際上他的說法並沒有超出上述有部的界限，其去事物的究極真相，真不知還有多少遠呢！

關於有部，還有附帶指出一點，有部的無為法是無剎那性的，所以他們的三個無為都沒有過去、未來和現在性。明白了這點，就可明白有部的「得」；有的跟所得法是一致的，即「得」和「所得」都有三世，是可壞法；有的跟所得法又不一致，即所得法沒有三世，是不可破壞法。

故說：無分法及虛空等，由破壞或分析力不即棄捨能緣之覺者，為實物有、勝義有、勝義諦；其由破壞或分析力即便棄捨能緣之覺者，名為假有、世俗有、世俗諦（俱舍云：彼覺破便無，慧析餘亦爾，如瓶水世俗，異此名勝義）。然許二諦一切諸法皆是有作用之實物有也。

這一節承前基礎正明有部建立二諦的標準。謂：事物裏面，如瓶等，是可以被實觸破壞的；如水等，不能用實觸破壞而可由智慧分析。瓶經擊碎後，我們的「瓶」的感覺就消失了，唯覺一堆破片；水經分析後，我們的「水」的觀念就消失了，唯覺有其所由組成的極微

(化學分解後也只見氫氧而不見水)。又：事物中也有雖加破壞力或分析力而不一定就失去能緣的觀念的(即仍有被破壞被分析的那個事物的觀念)，例如「無分法」的空間元、時間元和「無為法」的虛空等，即是。這樣，有部說：凡由破壞力或慧析力就使人失去對那事物的觀念的那類事物，即世俗諦；跟這相反的，即勝義諦。世俗諦又名假有、世俗有；勝義諦跟它相對，也名實物有、勝義有。

這裏，須特別注意的，是：第一、因為他們的二諦的標準是「失覺」和「不失覺」，故雖說「假有」、「世俗有」，但跟他們主張二諦諸法都是「有作用之實物有」義，是無何相左的。申言之，有部說：一切法皆有作用。有為法有生、住、異、滅等作用；無為法有六因中「能作因」和四緣中「增上緣」的作用。所以二諦諸法皆有作用。若以「有用」、「無用」為「實有」、「假有」的標準，則不成問題的，二諦一切法皆是實有；而「世俗有」和「勝義有」之分，在「捨觀念」和「不捨觀念」，故無衝突。第二、這樣建立二諦的方法，雖本於前述尋求事物的自相之義而來，但二者顯然是不同的，因為前面是分析事物的本身，看能不能得到一點它所固有的東西；這裏是在分析(或破壞)事物後，看於我們主觀上是否消失了對於那被分析(或破壞)物的觀念、印象或感覺。

經部師許：勝義能生果者，名為自相、勝義諦、自相成就。其勝義無作用之法，名為共相、非自相成就、世俗諦。然計自、共二種法倘非自體成就（有自體），即屬非有也。

其許無方分極微等，與婆沙同。

經部以「勝義有用」、「勝義無用」為二諦的標準。即：同是實有——有自體、自體成就的法如有能生果法的作用的，名勝義諦；不能生果法無作用者，名世俗諦。因此，他們說：二諦諸法都是自體成就的，否則根本沒有，猶如兔角。因此，他們就認定：不問何法，凡「有」，就必有「自體」。

至於粗相事物以無方分的極微和剎那為基礎，義同有部。

### 丙、唯識

唯識師說：非唯由分別假立，其由自體成就者（有自體者），為自相有、自相成就、勝義諦。其唯由分別假立之法，則與上相違。依他起與圓成實為前者，徧計執為後者也。

假設一法，它縱然有個自相，但那個自相毫無所以自成之力而只是由「分別假立」（内心安立）的，如果抽去分別假立的部份，那個自相就完全沒有了的話，這就是世俗諦，是共相，是非自相成就。假設另有一法，它的所以存在，不靠分別假立，即除了名言安立之外，它自己實有所以成立的根據，這就是勝義諦，是自相有，是自相成就。依、圓二性是「實有

「唯事」（「唯」字簡除「分別假立」），故是勝義有，偏計所執是「唯假立事」（「唯」字簡除「自立之相」），故是世俗有。

雖說：偏計諸法，非唯識自宗之自相有。然說：任隨何法，倘非自體成就則畢竟無。故於偏計執上，亦許有如應成派之自相義也。

這是把唯識宗的主張跟應成派來比較。在比較之前，先打下一個基礎：凡是依名去尋體而有所得的，就是自體成就；若是無所得的，它就根本沒有。唯識宗以下的各派，都是在自體成就的先決條件上，各由不同的標準來建立二諦的；把二諦分開之後，勝義諦才叫自相和自相成就，世俗諦才叫共相和非自相成就。故說：凡有，即有自體（自體成就）。這是最基本最基本的條件。在這個基本條件上，才可以談「有」是怎樣有法的問題。就是說：在「有自體」的前提下，不過因為「有」的程度不同，所以又有「自相成就的有」（勝義有）和「非自相成就的有」（世俗有）之分罷了；其實，如果不是自體成就（若無自體），就同兔角般地根本沒有，也就更談不到是自相有呢，還是非自相有？

這樣，唯識師說：偏計所執中，比如說「色」，雖然它不是「自相有」的，但不能說它不是「自體成就」的；因為「色」雖然沒有「不待名言」的自相，但在名言安立中畢竟指得出一種足以代表「色」的東西來，即畢竟有「色」的自體。這在應成派看來，他們的（唯識

師）「自相有」固然是十足的自相有，而就是他們的，但由名言指得出來的「自體有」，也還是應成派所破的「自相有」。這個關鍵，在於應成派說凡有，唯有假名有，不須尋求其體，凡依名尋求而有所得的，就是自相有。

此宗非但不許如經、有部以無分法構成粗法，且說：全無外境！以外色等諸有為法，係由內識現起；諸無為法，亦與其能緣量為同一體性。故說能取、所取由「他性」空也。

這說：唯識宗說：無論「外境」是怎樣有的，都不可靠！因此，他們說：外境根本沒有，而你們經、有二部偏偏還要頭上安頭地說是由極微等實有原素構成的，那怎麼可以呀！

外境沒有，那麼諸法是怎樣有的？唯識師說：有為法純由內識現起故；無為法例如「虛空」，亦非離開能緣的心而獨有其體，其體即能緣量之體故。

基於此義，可知唯識師的所謂「能取」「所取」空，並非說能取、所取的「自性」沒有，而是只因沒有「執著那能取、所取為實有的他性」，故名為空；因為能取、所取有不待名言的「即識自相」啊！

又說：前念識上之功能，能生後念識具足境相，故許心境同時、一體而生。即以彼功能為所緣緣。

這是進一步敘述唯識宗的諸法唯識義，即究竟識是怎樣生起諸法的這種道理。謂：由前

念識上的功能（達到成熟階段的種子）。第一、能生起後念的識本身；第二、能使後念識在它生起的時候同時就帶有它自己的所緣境的行相（這個具足境的後念的識，就是正在現行的識）。這樣，我們可以很明顯地看出：第一、心和境的產生（現行），是同時的，是一體的；第二、心的「所緣緣」跟心本身並不是異時的、別體的，而是跟那心同時的、一體的那心的本身的功能。因為識現行時的自所具境仍然就是識本身的功能，離開識本身的功能別無什麼境相，所以說「即以彼功能為所緣緣」；而並不是說，識雖同時帶有境相，但又另以異於那境相的異時的功能為所緣緣。這是安慧論師「見」、「相」同種生的意義。西藏唯識多行此派。在安慧的主張下，不但「境」就是功能，而且「根」也就是前念識上的功能。這不但否認了小乘所說不須心識的力量去安立，而唯由極微組成的有色諸根，就連護法所許的由功能生，而跟功能異體的「根」也不承認了。

雖由所緣緣力能生內識具足境相，然分別心執彼即境者，要待安立名言（名字）方生。故許諸法於自執（能緣心）分別所著事上非自相有。觀待下二部義，則此宗極近中觀宗義也。

這是說明上述跟心同時跟心一體的境相怎樣就是自相有，和怎樣就是非自相有的問題，並給以相對的評價。謂：那功能所生的「識帶境相」是自相有的，是不待名言安立的，是

「實有唯事」的離言境。如果當這實有唯事的離言境生起時，繼於此實有唯事的離言境上起分別心認為「此即某境」（如謂：這是色，是青色等），這時，這分別心所覺知的事，就是自相有的了，因為它是由名言安立的。此意即：法的「自相有」的部份，名言根本不能詮及，而名言所能詮及的，絕不是法的自相。唯識家說：一般人都以「相、名相應」（解深密經）為當然，如以茶杯（例）的本身有足資安立名言的可能，同時茶杯的名字也確能達到茶杯其物所固有之點為當然；哪知這是絕大的錯誤！因為「相」跟「名」，並無絕對屬者的必然關係啊！

拿這個意思跟經、有二部觀待起來說，則這個意思實為極近中觀宗的教義了。雖然唯識宗的自體有，仍即中觀宗的自相有。

又唯識師如能安立自宗所說之無外境義，則能遣遮小乘二宗之外境。然僅遣彼二宗之外境，猶非能成立唯識也！此等差別，於上上諸宗皆當了知。

最後對唯識宗的教義，作鄭重的批判，並即此提示：除應成派，其餘各宗皆有比上不足比下有餘的差別，囑當注意。今說唯識宗的比上不足比下有餘處（即對他的批判），先假定有兩種性質或條件的「外境」：第一、以無分法為原素而組成的外境是有自相的，是自相成就的；第二、唯由名言假立的外境是唯名言的，是唯世俗的。今說：唯識自宗所要無掉的

「外境」義；縱然是對的，是能夠成立的，但他那所無的外境，也只是第一種性質的外境；關於第二種外境，他是絕不可能破的，因為第二種外境和內心同是唯世俗的，唯名言的，而唯識宗卻是拿唯勝義、唯自相的心來破唯勝義、唯自相的外境啊！既然這樣，如果只破了第一種外境，就能成立「唯識」的道理嗎？所以，如果站在經、有兩宗的立場上來應付唯識，唯識的「唯識」固似穩固了，但如以中觀視唯識，則唯識的「唯識」還是危疑震撼的呢！

#### 丁、中觀

##### 子、自續派

自續中觀師雖許自相有等三義於名言中有。然名言中亦不許諦實有等義也。

前列唯識以下諸派所共許的「諦有」、「真有」、「勝義有」、「真實有」、「實物有」和「自相有」、「自性有」、「自體有」八名，此派對前五根本否認，故更談不到是勝義中有，抑名言中有？對後三是承認的。他們說：「自相有」等三個，雖於勝義中沒有，但在名言中是不能無的，否則，那就不能安立一切法而將成為斷見了。這樣，自續派的主張是很明白的：在勝義中去尋求而全無所得，即勝義諦，故「諦有」等八名皆不適用；在名言中去尋求須有所得，名世俗諦，故「自相有」、「自性有」和「自體有」三名可以適用。

重複一句：自續派的基本立場，是：勝義無自性、世俗有自性。

## 丑、應成派

### 寅一、通跟諸宗比較的應成派

又自續派以下皆許如外道所計常、一、自在之我執為粗分補特伽羅我執。其執補特伽羅能獨立之實物有，為微細補特伽羅我執也。前者唯屬外道所增益之分別執。後者如犢子部等依相似理計有獨立之實物者，亦屬分別執。其不待宗派增益，任運而起者，乃俱生執。

站在應成派的立場上，前面所說（一）以「常、一、自在」為條件的我的能執；（二）以「不須依靠什麼東西，自己能夠獨立的實物有」為條件的我的能執；都是「分別的」而非「俱生的」。因為：真正微細俱生的我執，它並不以任何條件去規定、說明它所執的「我」，而它只是在不知不覺中冥然地覺之為「我」就夠了。故凡用思想加以考慮和用言語加以說明的，無論那所想、所說的是什麼和怎麼樣？都是特別增益的，而非一般自有的。但是，從自續派以下（除正量等五部，因他們對於諸法觀察還不深刻），他們都許上述第一種我執為粗分的、分別的，都許第二種我執為微細的、俱生的。

小乘二部，除破此等所執境外，不知安立過上之微細無我也。以是當知：補特伽羅與五蘊現似主、僕，行相別異而獨立（即所破之我），倘執如所現而實有者，即是執補特伽羅獨立、實有之執情也。

破除彼執所著之境——不待諸蘊獨立存在之補特伽羅已，即許補特伽羅唯依諸蘊假立，除正量部等外，自續以皆同也。

基於上述理由，他們除了破第一型和第二型的「我」以外，就更不知道還有過乎其上的微細無我了。為什麼？因為他們認為：「執補特伽羅獨立、實有之執情」，就是微細我執呀！他們對於什麼是獨立、實有的我和怎樣就是執那我的執情的問題，曾有所說明：(一)在我們的感覺上，凡現起似乎是「我」為主而「五蘊」為僕的我、蘊二者別異而獨立的相狀時，其中現似（本非如是而如是現故）之為主、為能支配者的部份，即「獨立之我」；(二)當我們這樣現似的時候，最初不一定就感覺它是實有的，但如果在這所現「獨立能主」的情形上更起「是實」的感覺，即執為「對的」「確實應該這樣」時，那所執的對象，就是「獨立實有之我」，而那能執此我的主體，也就是所謂「執情」了。

對於由這樣的執情所執的「不待諸蘊而獨立實有」的「我」，自續以下（除正量等五部）皆須予以破除；破除以後，回頭安立「要待諸蘊而是假有」的「我」。

說唯依諸蘊之「唯」字，係遣離蘊之異我已，即許補特伽羅為假立（諸派皆同）。其依蘊假立之理，隨其所應，謂依第六意識，或阿賴耶識，或內識相續而假立補特伽羅。

又彼係說一一蘊為我、正量部一分，則許具依五蘊假立為補特伽羅也。

自續以下雖皆許補特伽羅依蘊假立，然說諸蘊即補特伽羅之所設事。故覺諸蘊即補特伽羅及覺假立諸蘊為補特伽羅。並許尋求補特伽羅之假立義時，必有所得。故假立義亦未完全也。

現在研究：他們所謂「假立」，究竟假到什麼程度？這分兩段：

先敘述他們的假立：

他們說：「唯依諸蘊假立」。那「唯」字，只有否定外道所計「離蘊獨立我」的作用。而他們自己，則或立整個五蘊為我（正量部等）；或立一個蘊——隨其所應：意識、藏識和內識相續為我（自續以下餘派）。這就是說：他們在否定了「離蘊我」之後，一方說「意識」等的本身為意識等，而一方又說意識等可以名為「補特伽羅」，因為補特伽羅的本身雖然是假的，但不能全無所指呀！所指為何呢？即意識等。故唯依諸蘊假立之「唯」，僅遮離蘊我，不遮依蘊假立的我是「自體有」。

次批評他們的假立：

他們的這種所謂假立，完全是基於「假必依實」的思想邏輯而玩弄出來的「換湯不換藥」的把戲！因為：他們既說「我」是假立的，又說必須找個實在的東西出來作為「我」的代表。他們認為：我們泛云「我」，曉得什麼是我呢？所以，第一、必須找出一件實在的東

西來作為「我」的「所施設事」（我的代表），例：我們光說「茶杯」，固不限於若干數、某種質和什麼型的茶杯，但如果不出一個實在的東西來說明究竟什麼是茶杯，那麼，我們能了解茶杯是什麼嗎？顯然是不能的！第二、由此可知：「我」這一名，必然指的有個實在的事物，那事物是什麼呢？隨其所應：即意識等。第三、由此可知：在意識等的本身上，是確乎有可安立為「我」的能力或根據的。他們因囿於這種「假必依實」的思想路線，所以在假立「補特伽羅」時，就必須拿意識等實有物來作為假立的最後根據。即此，我們可以很清楚地看出：他們的「假立」，只是假的名字罷了。因為他們主張「必須尋求假立所依的實義，且於尋求假立義時必有所得」，結果尋到諸蘊就是假立的補特伽羅，並以為可以把諸蘊假立為補特伽羅啊！因此，他們的工作，實在不過是在名字上把「我」的獨立的、實有的條件改為相依的、假立的條件而已！似此易名存實的、貌似神非的假立義，實在未為完全！完全圓滿的假立義不在這裏，而在下面：

應成派說：依蘊假立之我，即俱生薩迦耶見之所緣。非但諸蘊非我，即尋求假立義時亦不許有一法可得也。又說：如自續以下所計者，皆失壞彼所許緣起之理也。

這是真正的、完滿的假立義，也就是應成派的二諦的標準。

如前所說：有部以上，自續以下諸宗所認識的兩種我執，都是粗顯的、分別的，而非微

細的、俱生的。真正微細的、俱生的我執，他的所緣境是依蘊假立的我，這「我」是有而非實有，一如它所依的諸蘊是有而非實有的情形無異，它雖是無實唯假，但仍有作用——能為業界所依。這「我」是屬於行蘊所攝的。緣這「我」的心，若僅僅冥然（任運）泛涉而不起「實有」的感覺，猶非錯誤的執著；若一旦取為「實有」（只要「實有」一個條件，不必其他條件，即可），即為錯誤。這種錯誤的能緣心，才叫做「俱生我見」。

由此可知：我見所緣的「我」，唯是假有的，而且他的假有性跟他所依的諸蘊的假有性並無二致。能依（我）、所依（諸蘊）各有各的緣起性和假有性，所以諸蘊不就是我，而且假有就是假有，於此假立我上（諸蘊亦然）絕不能找出一點什麼來，因為如果找得出一點什麼的話，那就失其假立而不能說是假有了。還有：一個人最初安立「我」的時候，既不是由於先找到一個什麼東西，等到安立之後，如果去尋求，又決定是一無所有的，是決定沒有一點足以稱為「我」的自體的。我們姑且假定：萬一真的因尋求而有所得時，不論其所得是什麼和怎麼樣，則跟這同時，那所謂「假立」嘛，也就不能存在了。但事實上能不能使我們有所得呢？我們說：絕對不能！

由此可見：雖然說「佛教一切宗派皆許緣起，都無差別」，但是，在那些自以為「假立還堪尋求，堪尋求才是假立」（自續派雖自以為亦不堪尋求，但那是表面的事，如下當說）

的理論家所說的真理上，已經不自覺地失壞了真正的「緣起」了！

關於這點，我們如想獲得充分的了解——究竟「假立的我」堪不堪尋求呢？拿應成派跟餘宗相對，究竟須到什麼程度才經得起尋求或者經不起尋求呢？且須以什麼樣的情形才可能劃齊是尋求勝義和不是尋求勝義的界限呢？這些乃問題的焦點所在，為了把這些問題弄個明白，必須偏跟自續派相比較來說明應成派的教義。

## 寅二、偏跟自續比較的應成派

自續、應成雖皆許補特伽羅不堪正理觀察。然齊幾許為堪不堪正量觀察之界限及是否觀察勝義之界限等，則不相同。

這裏，首先確定互相比較的立場並總示不同之點：(一)因自續派也揚言「補特伽羅不堪正理觀察」，極似應成，餘派不然，故偏舉自續師為相較的立場；(二)在相互對比研究時，當從(1)堪忍觀察和不堪忍觀察的決定性的界限是什麼？(2)是觀察勝義和不是觀察勝義的決定性的界限是什麼？來著手，才容易抓住問題的本質。

應成派說：若覺「我造此業，我受此果」等唯名言假立猶不滿足，必須尋求彼名言假立義為一一蘊，抑諸蘊聚，抑離蘊別有者，即是推察勝義之界限。倘以彼理尋求後，覺彼所觀

察事有所得者，即是堪忍正理觀察之義。

如果覺得「唯名假立」不夠，而一加尋求，就是「觀察勝義」的界限，那被觀察的事物只有一點足資尋求即由尋求而有所得時，這被尋求的事物就叫「堪忍觀察」（經得起尋求），也是堪忍觀察的界限。這樣，不問其尋求「自性」的程度與方式怎麼樣，不問其由尋求「自性」所得的東西是什麼，總而言之，於假立義「稍有所得」，就叫堪忍觀察，於假立義「一事尋求」，就叫觀察勝義。

自續派說：如是正理，乃名言量，非觀察勝義之理；以彼尋求有所得者，亦非堪忍正理觀察之義。如是尋求，即是安立意識為補特伽羅之義耳。故自續派說：若覺「諸法非由於無錯亂心顯現之力而安立」者，觀察「彼法是否由其本性成立」，乃是觀察勝義之界限。倘以彼理尋求，覺「彼所觀察事有所得」者，乃是堪忍正理堪察之義也。

一切法的名言建立（假立）必須兩種條件：第一、被安立（被覺為是有）的法的本身，須有其能在心上顯現起來的力量；第二、能安立的心的本身，必須沒有錯亂。即：法的本身須有被安立的資格，心的本身須有能安立的力量，這樣才能安立，否則不能。自續師認為他們所說的這種情況，還都是名言中的事情，所以對應成派所說雖於名言如果尋求法的本身有足資安立之點就是觀察勝義的意思，不予承認。因為他們的意思是：必須捨掉「分別安立」

之力而認為那法唯由不待心現的「自相」就可以存在，即撇開能安立的量（無亂心）而光去尋求那事物的本身的自體，才是觀察勝義。因而，他們對應成派所說尋求名言自性而有所得的，就是堪忍正理觀察的意思，也不共許。因為他們的意思是：如果名言中沒有自性，就根本不可能建立什麼東西了。總之：自續派認為觀察勝義的，應成派可以共許；但應成派認為觀察勝義的，自續師就不給承認。

諸實事師，不許彼義為觀察勝義之界限及堪忍正理觀察之義。彼說於「正理尋求」之前，如無為法及無方分極微、無時分之剎那等有所得者，即許堪忍正理觀察之義也。

以是當知：於任何宗派觀察諸法各各體性時，須明是否觀察世俗與勝義之界限，最為切要也。

上面說自續師不承認應成派所說觀察勝義和堪忍觀察的界限。這裏說，自續師所說這些界限，唯識以下諸實事師則又不許。因此，對於上、下諸宗觀察世俗和勝義各各不同的界限，凡是一個有理智的佛學者應當特別了知，是最切要的。此中最大的差別，即：中觀宗（不論自續、應成）以為：如果觀察勝義，絕對沒有所得；唯識以下各派則以為：觀察勝義，可以有所得。

自續師說：若覺「諸法非僅由於無錯亂心顯現之力而安立」，妄執「彼境係由自體成

就」者，即微細實執。此中雖有如唯識宗派之力而執著之分別執及不待宗派之俱生執二種，然說彼二之所執境俱名「諦有」、「真有」、「勝義有」、「真實有」；於名言中，亦不許有彼四義。其自相有、自性有、自體有之三種，則許名言中有。倘於彼非有，則說為斷見也。

諸實事師許不許彼八種為量所成立之差別，已如上說。

前說自續師於「諦有」、「真有」等八種中許「諦有」等五種於二諦俱無，許「自相有」等三種於世俗中有，其理由何在？答：在自續派的眼裏，「諦有」等五都是「微細實執」（即捨名言而感到諸法自有其體，無論分別的或俱生的，皆是）的所執境故，「自相有」等三是名言中於「無亂心」（正確之量）前顯現之體故。前者若有，觀察勝義應有所得，執彼之心應不謬（唯識等當然許）故；後者若無，名言諸法應不能立，由此即成斷見故。這是自續派許名言中有自性、勝義中無自性的要義。清辯的「般若燈論」在破唯識時說：約勝義說，三自性皆無自性；就世俗說，偏計所執也有自性！靜命的「中觀二諦論」說：諸法勝義皆無自性，世俗中無心外境而心內境也有自性。皆可為證。

至於唯識以下的實事師們怎樣許此八種，即他們各於所許二諦中怎樣分配此八種？如前一、二、三節中，應當尋悉。

中觀師說：若見「諸法非由心現安立之本性決定非有」者，即能遮其所破，許斯所破及

執彼之分別為實有者，乃應成、自續之共規。

這是拿自續來遷就應成（只說「由心現」，不說由「無亂」心現故）而說明兩宗共通之點。謂：如能通達「不由心現（安立）的事件的本性」決定沒有的道理，就能破除那個「不由心去安立的法的本性」。（一）這個所破（不由心現的本性）是實有；（二）執此所破的那個分別即是實執。這是兩派所共許的。但是，怎樣破除這個所破呢？用什麼正理來破除呢？答：被破所破之正理，其最重要者攝為二類，謂：七相觀察及略似離一異之觀察，由彼二門觀察之理，如共知者。（此不廣說）

破那個所破的正當方法，如西藏學者所共知的，即「入中論」所說「一、異、能依、所依、具有、積聚、形狀」的七相尋求法和「離一異」的觀察法二類。

由觀察力於定位中能遣「非由心力所安立之實有」，應成、自續雖無差別。然於後得位中，自續則許有「由自相成就之如幻性」；應成則謂：由於定位破彼實有之後，若觀更有餘物，則見唯留假名耳。此乃不共之差別。

由是當知：說執「補特伽羅能獨立之實物有」為俱生執，及許由破彼所執境為依便能解脫生死等，乃自續以下所共許者也。

自續師說：若覺「法與補特伽羅非是由心現安立」，而執「係由彼義本性成就」者，即

微細法我執及所知障。許所知障分為九品，初、後二品復各分為二，共十一品。若從初地乃至最後心，以十一品修道漸次斷除而得一切種智也。

應成派特法之所破及破除之理，謂：執「非唯由名言安立而有」者，即微細實執。彼所執境，倘於補特伽羅上計為有者，即補特伽羅我執；倘於法上計為有者，即法我執。如是二種俱生我執，俱許為生死根本之無明及煩惱障。其能定解如是俱生之所執者，必須先定解名言增上安立之理，或由分別假立之理，此極扼要！

此宗安立補特伽羅之理，要由定解：諸蘊積聚為補特伽羅施設之事，補特伽羅乃於彼上施設之法，及於名言中覺「是我」之心係能建立補特伽羅之心：乃能了知。

由依諸蘊積聚起「是我」之心，彼境之「唯我」或名為「我」，或名「補特伽羅」。彼於名言中有，乃業果所依之我也。

此宗觀察真實有之界限，謂：覺「自身之我僅由名言假立猶不滿足」，更尋求彼於何成就。又彼道理，謂：若覺「我於此住」、「我見」、「我覺」、「我憶」等名言，應唯此便足。倘不以此為足而更尋求，則見眼、耳等若一一法若眾和集皆非是「我」，離彼之外亦無異「我」。故許彼即是自性無之無我理也。

自續派以下執如是無自性之義即畢竟無。故說：如是執者，應墮斷滅見也。

應成派說：由自性無者，非決定無；名言中有者，乃決定有！故說一切法雖皆無自性，然名言中一切建立皆悉應理之「緣起」，即能雙破「二邊」。斯乃此宗之特法也。

以是當知：自續、應成二派明所破時，有不同之二種差別，乃由彼故，觀察真實義之界限亦有二種不同。倘未善了知此等之界限，則極難分辨自續、應成二宗之微細差別也。

應成派許所知障之理，謂：縱與緣遇而不能引生煩惱之煩惱習氣及彼果法亂現二相之諦實現相。此分粗、細三品或四品，由三淨地漸次斷除而證得一切種智之妙智也。

又：此宗許執補特伽羅獨立之實物有為補特伽羅我執，雖與自續派等相同，然自續派等許為微細我執之「實物有俱生執」，此宗亦許為「分別執」。如《辨不了不了義善說藏論》云：「其實物我，即外道等計離蘊外別有內神我執之境。」故此宗之「實物有俱生執」者，非執與蘊行相不符之別法，猶如商主非離商人別有餘體；如是亦非離蘊外別有餘法，即以蘊自性於蘊自在；然蘊依待我，非我依待蘊，猶如商主，要於如是執上而安立之。

從這以下，要多就應成自宗來明應成派的特點了。

先從證勝義和見世俗的差別說起：

前說自續、應成由觀察「不由心現的實性」決定沒有的正見，即能破除所破是所共同者，是說：他們兩家由獲得這樣觀察的正見以後再住定實修，就有可能在根本定中遣除勝義

自性而通達無性。定中唯證勝義，固不現世俗法；但出定後，世俗法不能沒有，既有世俗法，就必然要見它。這樣，定後見世俗法的情況——用什麼觀念來見世俗法？兩派就大不相同了。自續派是：一方面見為如幻，一方面又感覺這如幻是有自性的；他們只把勝義那一部分抽掉，說勝義無自性，至於世俗，是決定有自性的。應成兩派是：根據在定中盡破諸法實有自性之力，定後見到世俗法，除現為「唯假俗法」外，其餘是什麼也沒有的。這就是說：見世俗就見世俗，絕不同時感覺有什麼自性——除非完全失掉了定中的餘力。

這是自續、應成兩派的異點。

至於主張執「我」獨立實有，即俱生執，凡俱生執，即生死根本，故亦主張由對此執所執的境（獨立實有我）加以破除的力量，即能解脫生死，乃自續以下（除正量等五部）的共規，應成例外。

自續有略超於諸實事師而亦不為應成所許之義，如安立「所知障」，也是一例，此中仍以法我執為所知障，法我執雖是執「不由心現而由本性成就」，但無論執「法」或「補特伽羅」，只要是這麼執的，就都是。執補特伽羅是「獨立的」，乃人我執；執補特伽羅為「諦有」、「實有」，是法我執。此義不常見於他書，似唯「土官論」出之。所知障的分品，說亦不同。九品：把所知障總分「分別的」和「俱生的」，初地斷分別的，餘九地各斷一品俱

生的（十地後心不別立斷）。十品：不分「分別」和「俱生」，只十地各斷一品（入地斷和入佛斷，皆不別立）。十一品：分「分別的」和「俱生的」，於俱生的九品之初，後二品又各分二，成十一品；斷分別的入初地，初地至十地各斷一品，十地後心（金剛心）斷最後一品成佛。此中，自續師採用的初、後兩種說法。

次正明應成自宗的特法：

無論對於「人」或者對於「法」，只要有這種觀念：「除名言外，總要有」，在這觀念（執）上，不管他所認為的「有」有到什麼程度，即使他並不拿任何條件去說明那個「有」，也是微細實執。這種實執，雖因其所依之法（人和法）不同而有人我執和法我執之分，但二者都是「生死根本」的俱生我執，是沒有問題的。這俱生我執，也就是十二有支中的「無明」，尤其都是「煩惱障」而非所知障。

此宗既認為這樣的觀念，所覺的境（不須名言的自有性）就是所破，那麼破此所破的路線，除了對於諸法是怎樣有的？唯由名言增上（偏在語言）或分別假立（偏在心知）而有的這種道理，獲得堅固的定解以外，別無任何辦法！

如果問：此宗既連「感覺：若名言中有就必指得出來一點東西」的那一點所感覺的體，也給破除，即破除「凡有，即有點自體」的這點體，則此宗又怎樣建立「有」呢？欲知此宗

建立一切法有的道理，茲拿安立補特伽羅作例，必須了解：一、唯名假立的蘊聚，乃施設補特伽羅所依的事；二、補特伽羅，乃於蘊聚上唯名施設的能依的法；三、誰能夠建立的那個能建立心，就是「唯覺是我」的名言量。

此中唯覺是我的名言量，那「唯」字是用來簡除任何尋求的。因凡稱為名言量的，應該唯於「我於此住」、「我覺」、「我見」、「我憶」、「我作」等等名言上面即便止足而無任何尋求，一事尋求即無可得。又因所依的蘊聚和能依的我，同為不堪正理觀察的世俗法，世俗法須名言量才能安立，故對它們，都拿「唯」名假立來簡別涉於尋求的理智量。名言量所安立的「我」叫做「唯我」，「唯」字的作用在排斥「若由尋求可以得到的那所得的部分」（勝義、自性）；因能立量是唯名言的而沒有任何尋求，那所立的境也是唯名言的而沒有任何勝義條件；所以這個「唯我」，唯於名言中有，而且也正是業果所依的我。由此說來，（一）如果認為這樣的「唯我」還不夠而更去尋求，那就是觀察勝義的界限；同時，那希望由尋求有所得後才立為我而進行尋求的，結果是「即蘊我」和「離蘊我」都必然沒有，這樣的無，即「自性無之無我理」。（二）如果光是執（認為）「有我」，這能執的心乃名言量，非即錯誤，須進而加「是實」的條件，這能執的心乃成錯誤，也就是微細實執。不過一般未獲中觀正見的常人的心知裏常常有「是我」（僅覺「是我」的心）和「我實」（執「我實有」

的心」的兩種成份任運相雜而不易分開罷了！

雖然這樣，但在自續等以下的眼光中，此宗所說「無自性的假名」，實無異於龜毛兔角，因為此宗主張雖在名言中也不應該尋求自性。所以自續師等對於此宗常作如是說：「你們這樣主張，恰好成了斷滅見；因為果如你們所說，那世間上將會什麼都沒有了呀！」

但是，事實並不如自續師們所說。而是這樣的：如果誰能澈見此宗建立諸法的道理，誰就能見到：此宗的主張不但不是斷見，而且唯有此宗所明之義才是真能「雙破二邊」的特法。此宗的特點是：「自性無，非決定無；名言有，乃決定有。」這是說：勝義中沒有自性，且不絲毫等於沒有世俗法；但凡是有的世俗法就必然都無自性。再說：沒有「自性」和沒有「法」，有「法」和有「自性」是根本不同的。怎樣不同呢？就是：法可以有，但一定是無自性地有；無自性的有，就是名言有；唯名言有，才可以真正說得上有，所以「名言有即無自性，有自性即非名言有。」餘宗不解此，以為必有自性才可說有，故視此宗「無自性的假名有」為斷見。實在說，在這種無「自性」非即無「法」的名言中有，一切世、出世、雜染、清淨、生死、解脫和色、心等法，是決定能夠建立的；也唯有這樣的建立，才是真正有！

這樣說來，我們雖然可以明白這用即名言的無自性理能遣「常邊」，用即無性的名言有

理能遣「斷邊」的所謂「緣起故空、空故緣起」，是此宗不共任何宗派的特法。但，我們如果對於這兩種差別並未清楚地劃分開來，就是（一）自續派以為：「僅求名言自性」並不就是觀察勝義，「必於名言有所得之外更進一步地尋求不待名言而有的自相」才是觀察勝義；又以為：「所求得的名言自性」並不是所破，「必捨名言自性而尋得的勝義自性」才是所破。（二）應成派說：「凡涉尋求」（即使尋求待於名言的自性），就是觀察勝義；「凡由尋求有所得的」（即使所得僅為待於名言才能存在的自性），就是所破。如果不知道這種差別，那我們對於自續、應成兩宗的微細的不同點，是仍然不可能分辨出來的。

現在說應成派主張的所知障：

（一）人、法兩種俱生我執都是煩惱障，唯有煩惱障遺下來的習氣及其果法才是所知障——由煩惱障遺留的餘習，縱有足生煩惱的可貪等境緣跟它會遇，但它也不可能引生煩惱，因為它並不是如唯識宗所說「親辦法體」的種子呀！由這樣的習氣所引的果法，即是錯亂地顯現起來的能取、所取二種似乎實有的諦實現相；把這諦實現相也稱為「所知障」，是因為它那諦實相是錯亂的，是違於諸法無自性的真理的，是有著欺詭性而令愚者不可能正知諸法的如幻性的。（二）這樣，因所知障的粗、細成分不同的關係，或分三品：八、九、十地斷之；或分四品：八、九、十地及十地後心斷之。必從八地起才斷的原因：所知障是煩惱障的餘習，如

果煩惱障沒有斷盡而能斷所知障，絕無是處！我們的身心好像個瓶子似的，煩惱猶如瓶所盛的酒，煩惱的餘習就像酒的氣分；這樣，豈能不盡傾瓶中酒就能滌除那酒的氣分麼！因此，必須在七地後心斷煩惱障已，八地為始，才能斷它的餘習。

復次，自續、唯識等主張執「獨立實有我」的我執是微細我執。應成派只同意為我執，而不承認是微細我執。而且，應成派認為：自續師們所說的那種我執的俱生部份，也是分別的理由是：如《辨了不了義善說藏論》說：自主、實有的我，乃是外道們所計內身離蘊的別物。可知執「獨立實有我」的執情，必待宗派思想為之啟發，或者是自運思惟作種種推論，才會發生。除這特別的執情外，一般人無始以來的俱生的感覺，只是微微地覺得：這五蘊（身心）上似乎有點能支配這五蘊的力量，並不一定感覺硬是有個離開五蘊的實物，正如稍具支配作用的商人即名商主一樣。所以，在常人的日常生活中，僅不知不覺地覺得：「蘊」是依待於「我」的被支配者，而「我」是依待於「蘊」的支配者。這所覺的「我」，是即以「蘊」為自性而還支配著「蘊」的；而「我即以蘊為自性」這點，自然也不是一般常人所強烈地、明確地肯定的。一般常人這種俱生的、任運的感覺上的「我」，原本是名言中可以有的；對於這「我」僅覺為有的那個心（名言量）也不就是錯誤的，錯誤在另一覺其為實有的心，這心才是真正的一、微細的俱生執。

### 三、諸宗粗細的無我

以上說明了各派所破的「我」各各不同。下面說：因為破除的「我」不同。所以破除了「我」顯示出來的「無我理」也就不同：

婆沙師說：凡是有法皆是法我，故都不許有粗、細法無我。說補特伽羅由常、一、自在之性空立為粗分補特伽羅無我；補特伽羅由獨立之實物有空立為細分補特伽羅無我。許微細無我與微細補特伽羅無我義同。

十八部中正量部等五部許有獨立實物有之我，故不許彼空為微細補特伽羅無我也。  
除應成派外，自續、唯識、經部、婆沙四宗安立粗、細補特伽羅無我之理相同。  
應成、唯識、經部三派許微細補特伽羅無我即空性。

婆沙宗中不安立三自性之建立。共說不許空性。然俱舍論云：「空謂空非我，無我謂滅四」，以此例推，似於空、無我二種行相亦立空性之名也。

經部師許粗、細補特伽羅無我之理及不許法無我義，皆與前同。於三相中許依他起性為  
諦實有，徧計執及圓成實二性為非諦實有。

或作是念：若圓成實性非實有者，其微細補特伽羅無我既是圓成實性與空性，則非無間

道之所見境，應不能安立為無間道之親所量境也。答：此宗許微細補特伽羅無我是三乘無間道之疏所量境。其補特伽羅我所空諸行乃彼之親所量境及所見境，故無過失。

婆沙師說：所緣，謂緣無常等十六行相隨一；所依，謂依第四靜慮極邊際定而修——進趣獨覺與菩薩之後四種道。所緣，謂緣無常等隨一；依無漏九地之隨一而修——證得聲聞之阿羅漢果。

經部宗說三乘後四種道，似皆唯緣我空之諸行而新生也。

唯識、自續、應成三派，皆說無間道無疏所緣緣。唯識與應成派許彼親所量境，必是微細空性，自續師則安立有粗、細法無我及微細補特伽羅無我（是彼親所量境）。

唯識宗安立粗、細補特伽羅無我之理，與前二宗相同。然少有差別，謂：許微細補特伽羅無我即是空性。其法無我中，謂：於自執分別所著事上由自相空及能取、所取二取空並外境空等，立為微細法無我。其由無方分極微所集之外境空，立為粗分法無我。許二種微細無我俱是空性。

瑜伽行自續中觀師許粗、細二種補特伽羅無我之理，亦與婆沙宗同。法無我中，則說二取空、外境空及於自執分別所著事上由自相空等為粗分法無我；諦實中無諦實、勝義諦等為微細法無我。由許一切法於名言中皆有自相，故不許有唯由分別假立及唯由名言安立之法。

然許一切法皆由於心或於分別顯現增上之所安立也。

經部行自續中觀師安立粗、細二種補特伽羅無我及微細法無我之理，與前派同。安立粗分之理則有不同：謂許無方分極微所集之外境非有，為粗分法無我，與唯識宗相同。然許凡是有者，則於自執分別所著事上，必有自相及定有外境也。

應成派說：補特伽羅由獨立之實物有空，為粗分補特伽羅無我；補特伽羅由自性空，為微細補特伽羅無我。無方分極微所集之粗色與能緣彼之量由異體空，為粗分法無我；施設事之諸蘊由諦實空即最微細之法無我也。

二種微細無我非由所破不同，乃由所空之事而分。以於補特伽羅事上破除「諦實所破」，即安立為微細補特伽羅無我；若於蘊等事上破除所破，即安立為微細法無我故。人、法二種微細無我都無粗、細之差別，俱許為究竟真理也。

凡是佛弟子，必講「無我」，無我有粗、細（淺、深）的差別：一、小乘十八部中正量等五部自己主張「獨立實我」為業果的所依，他們認為「諸法無我」之「我」乃外道所計離蘊常、一、自在的我，所以他們的無我，是無所謂粗、細的。二、婆沙以迄應成雖都主張無我有粗、細，但其中除人無我粗、細之理，自續、唯識、經部、婆沙四宗皆同外，大乘法無我及應成人無我粗、細之理，各派都有所異。

婆沙師的粗分無我，是空掉補特伽羅的「常、一、自在性」之理；細分無我，是空掉補特伽羅的「獨立、實有性」之理。在術語上，無論叫做「無我」，或者叫做「補特伽羅無我」，其義皆同；以許「凡是有法，皆是法我」，即皆是實有故。——既許一切法都是實有的，那麼在大乘看來，適為「法我見」人，法我見人所了解的，就自然沒有法無我義，因而就根本沒有人、法無我之分，故說「諸法無我」就是「補特伽羅無我」或簡稱「無我」，其實際意義是相同的。

所謂「空性」，就是諸法真理，唯識宗的術語（偏勝地說），叫「圓成實性」，這裏應該說：空性，必是無我。但無我，是不是就是空性呢？即有差別；自續不許人無我和粗分法無我是空性，許細分法無我是；應成、唯識、經部三派都承認細分人無我就是空性——應成、唯識許法無我也是空性。

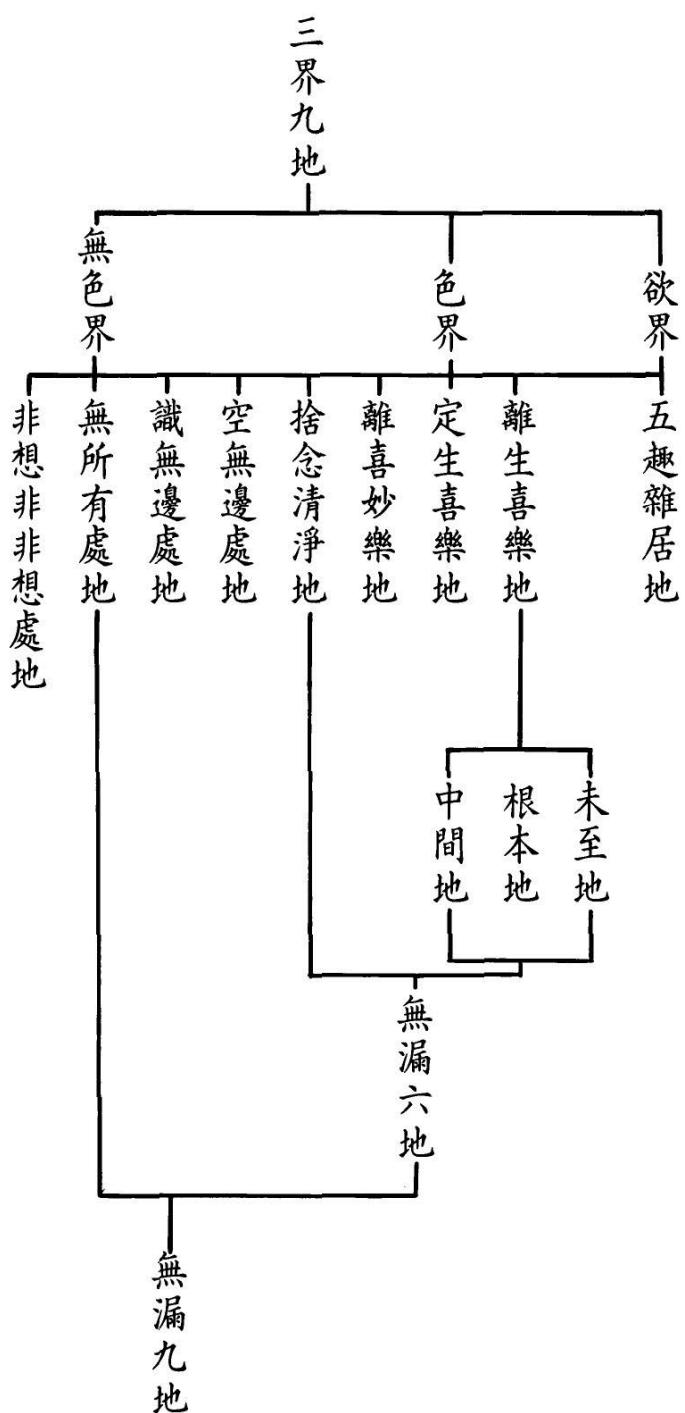
婆沙師沒有建立如「解深密經」所說三自性的必要。原因是：他們既許外境實有，自然就不是偏計所執；又不許法無我空性，故亦不須圓成實性。不過他們在講三解脫門時，說「空解脫門」是苦諦四行相的「空」和「無我」；「無相解脫門」是滅諦的四行相；「無願解脫門」是其餘十種行相。所以似乎也立「空性」之名。但他們說的空及無我，絕非大乘所說的空性，因為他們以無外道之我為空，以無正量部等之我為無我故。

經部雖然主張無我是空性，但他們的空性非諦實有。所以跟唯識宗不同。因為他們主張三自性中只有「依他起性」是諦實有（有生果的作用）、「徧計所執」和「圓成實性」皆非諦實有（沒有生果的作用）故。因這一來，就有如下的辯論：

慣習大乘（尤其唯識宗）思想而隔於經部宗義的人，平常總覺得：在真見道（無間道）時，必然要親證諸法諦實空性、真如和圓成實性——即以這些（實際只一個）為親所緣緣，否則，就根本不能斷煩惱；因為那斷煩惱的力量，全在能直接見到諦實之理。拿這個觀點來看經部：他們說補特伽羅無我是圓成實空性，又說圓成實性不是諦實的，那麼空性就不是真見道的親所緣緣了，如何能斷煩惱呢？因真見道的親所緣緣，必須是諦實性的。這在經部自宗，是不成過失的。因為他們主張：真見道時，是直接見無我所依的諸行有為法，而間接（順便、附帶）通達有為法上的無我的理；即「無我」為疏所緣緣，「無我所依事」為親所緣緣。

乘此之便，再說說餘宗所說真見道的親所量境。

有部說：獨覺、菩薩和聲聞三乘人的真見道，都以四諦十六行相中隨一行相作為所緣。不過，真見道必是無漏心，無漏心須依哪一地起呢？先示一圖：



三界九地，通常有增為十八地的，即加上八定地的每一個「近分地」及「中間定」。又有名十七地的，即十八地中去「中間定」或去「欲地」。此中欲界一地唯散心故，最後一地雖是定心，但至為暗弱故，都不能起無漏心；除這兩地，其餘皆起。它們本是有漏定地，但因依著它們能起無漏，所以叫做無漏地。這無漏地或六，或九，如表可知。復次，凡是近分定（加行）的工作，就是正在厭離下染，它本身的有漏觀力尚不穩健，如果要依它來起無漏

觀，那是很困難的。因此，在得初禪根本定以後乃至得識無邊處定的這些過程中，如果想起無漏心，則與其進依上定「近分」難，不如退依下定「根本」易，故初禪以上不依近分，至於有依初禪根本定的近分定來任起見、修、無學諸無漏道的，那是因為當時進無根本定，退又是散心的緣故。「中間靜慮」因為是初禪後邊的勝進道，勢等「根本」，且猶無「尋」，所以也可依起無漏。

在這無漏九地中，獨覺和菩薩唯依第六，因該地止、觀平等最有堪能，最宜在一座上畢其「三十四心證無學」的事業——見道十五心、修道十八心、無學一心；獨覺、菩薩皆可由加行道直歷見、修而證無學，因他們對後四種道都是一座完成的。聲聞的依無漏地，可不一定；總起來說，他們可以通依無漏九地的任隨一地；分別地說，他們的見道只依無漏六地隨一；修道則九地隨一，因為聲聞中根的利、鈍和行的勤、惰有種種不同，致不能決定在一座上直趨無學故（直取，亦不遮）。

附批：「菩薩決定由『煖』一座至無學。獨覺可寄於『頂』，或『下、中忍位』直達無學也。由『煖』亦可。」

西藏關於經部宗義的資料比較少，無從詳知其明確的說明，故只能根據他的「無我是共相，是圓成實，是假有，而無我所依的諸行乃是自相，是依他起，是實有，及見道是現量

故，必緣自相」的理論來推究，說他宗似乎承認唯以諸行為親所緣緣而順帶地通達無我。如上所說（因明《集量論》議）。

唯識宗主張見道親緣實有的空性。應成派主張親緣假有的空性。故總相地說：二宗皆許微細空性為見道的親所緣緣。

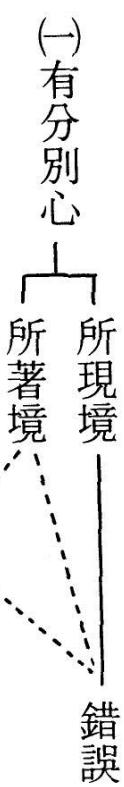
自續派主張：粗分法無我不是空性，細的是；但粗、細法無我及微細人無我都是見道的親所緣緣。

以上因許不許無我是空性及經部說空性非實而帶來的旁論已竟。現在入正題：

唯識宗安立粗、細人無我及是否空性之理，如上。法無我中：粗的，謂無「無方分極微所集之外境」；細的，一、無「於自執分別所著事上之自相」，二、無「能取所取」，三、無「任運所執離心外境」等，都是。

因「自執分別所著」這句話，特就陳那、經部義說明兩類心：（圖見六七頁）

初現事物之相名「現」，隨於所現境而起的肯定的認識名「取」或「著」。取和著的分別，是依肯定力的程度而定的；「有分別心」和「無分別心」的肯定率不同，故屬別之。但「著」只限於有分別心，「取」可通二，又是一種差別了。



根據我們現實的心知力之易於了解的，當以現前的第六意識代「有分別心」，以視覺等前五識代「無分別心」來說明兩類心的差別：

前五識所以叫做無分別的，例如眼識，當它見茶杯時，映應茶杯的自相，名為所現；同時眼識自己對它所現的有所認定，就叫所取。這所現和所取，如果發生在眼識不錯亂的情況下，是不容易分開的，因為所取完全符合所現；但如果發生在這種錯亂情況下，就是：現的「白」茶杯而取的是「黃」茶杯，則因所取不符所現，即已分出。由此應知：無分別心的所現境，絕不錯誤，因它於一切時都是依照客觀境象的自相（本來面目）而映現的；所取境有錯的和不錯的，因它在認定時可能跟所現的情況符合，或者不符合。

眼識取了茶杯以後，眼即傳給第六意識而使之緣。意識繼承過來，而先現那茶杯的相

狀，名為所現——或不近承五識傳來的境而是自己隨憶曾所經事而有所現，也叫所現；隨著所現的相狀而給以「是」或「否」的堅決肯定（判斷），即名所著。有分別心，凡所現的必為錯誤，因為它所現的，決定只是似於事物的影像，而不是事物的真相（自相）故——如憶現某處一茶杯相，不管事實上那個地方有沒有茶杯，那所現的都不是真正的茶杯；所著境有錯或不錯，因為它所認定的有跟事實符合和不符合之分故——如認定某處的茶杯是有而事實上那個地方也確實有個茶杯（不錯），或者那個地方實無茶杯（錯）。

我們這樣講有分別和無分別心，是根據經部和因明的意思說的。唯識自宗不全同此。

自續中觀師裏面的順瑜伽行者，在法相安立方面多與唯識同。他的粗、細人無我的道理，同於有部乃至唯識。法無我中：(一)把唯識宗的粗、細法無我都立為粗的；(二)自許就勝義的立場說，一切法都沒有諦實的自性為細的。順經部行者的粗、細人無我理，跟前宗同。法無我中：(一)細的：跟前宗同；(二)粗的：同意唯識宗的粗分的，反對唯識宗的細分的——因為唯識宗的細分法無我，是無外境及於自執分別所著事上沒有自相，而此派卻許有那自相和外境故。

應成中觀師的人無我：(一)粗的：無外道所計的我，無正量部等所許的我和自續以下所計的我；(二)細的：無任運所執補特伽羅的自性。法無我中：(一)粗的：即唯識宗所說細分法無我

裏面的無異體的能取、所取；（二）細的：包括自續派所說的諦實空和沒有像自續派所許的世俗的自性。又：此宗不承認自續派所說補特伽羅在勝義中無自性的法無我，而承認它是細分的人無我。

談到這裏，有兩種最重要的差別，是非指出來不可的：第一、自續派和唯識宗的人、法兩種「無我」所無的我，體各不同；此宗則說人、法兩種「微細無我」所無的我，同為勝義自性，只是由被破的自性它所依的事來分別人和法，如上已說（經明十六空、十八空等，皆約此義）。第二、自續以下的人無我都是無的具體的法；此宗不是無的世俗假有的具體的方法，而不過是無的那無論勝義的或世俗的具體法的「實有自性」罷了。

#### 四、諸宗各別的中道

四宗諸師各於自宗遠離常、斷二邊之理：婆沙師說：果法生時因法滅故，遠離常邊；因法無間有果法起故，遠離斷邊。

經部師說：諸有為法相續轉故，遠離斷邊；剎那滅故，遠離常邊。

唯識師說：徧計所執不諦實故，遠離常邊；依他起性諦實有故，遠離斷邊。

中觀師說：由一切法名言中有故，遠離斷邊；勝義中無故，遠離常邊。

如是經部、有兩宗似皆須許通達無常之智為究竟中道也。又：各宗所許粗、細無我，於一一上遠離二邊之理，皆須了知。此中僅述其總相或略舉一例耳。

若以應成派義衡量之，則自續派以下一切諸部皆墮常、斷二邊。然各派自計是許遠離二邊之中道，故皆自許為中觀師也。

「中道」是什麼？它就是我們對佛法義理的認識或所肯定的真理。如上面所說，雖然諸宗互相對待起來有了勝、劣，但他們各人在自宗的立場上都各有其遠離二邊（認識的、道理的、非行為的）、把握中道的辦法：

有部：約因、果的生、滅義說。

經部：約因、果的相續和生、滅義說。

唯識：約三自性說。

中觀：約勝義無、世俗有說。

此中應知：（一）中道一名，小乘論典中不常見，經中雖有「離苦、樂二邊之中道」的話，但那是行為的，非理論的；所以現在只能根據他們的「不斷」、「不常」的語句來意會它。而且，經、有兩宗關於究竟什麼是中道的問題，並沒有充分明確的規定。不過根據他們同約

「因果生滅」義以明不斷不常之理來推論，則似乎他們都應該許「通達無常」之智為究竟的中道。(二)中道的分法，實不限於右所舉者而可無量，諸如約人、約法、約無我義等，都可以分。(三)如上述，各派的中道皆各派所自許，如果彼此互望，除能望者的自許外，則將無一中道論者！例如：若以應成的標準來衡量自續派以下，則自續派以下的一切宗派皆落二邊了：(1)常邊者：自續派主張世俗有自性故，唯識以下更說勝義有自性故。(2)斷邊者：如前云：「又說：如自續以下所計者，則失壞彼所許緣起之理也」，謂：一切的有，皆須無自性而唯名言方能建立，但自續以下諸師皆許有自性，有自性即壞緣起而墮斷邊故。

## 五、總結和告誡

「如是諸宗，雖有勝、劣之差別，然不可執大乘宗義殊勝，便輕毀小乘宗義，以彼等皆是隨佛行故。如一切智僧海（第十二世達賴）云：『下下宗派之見，即上上宗派之道級。』故除各宗少分不共許外，其常一自在之我空及獨立實物有空之無我、能所二取空之真實義、一切諸法雖有自相而於勝義皆無自性及一切法於名言中亦無自相如微塵許，然因果繫縛解脫等一切作用皆可安立之無我義：前前較後後易於了達；前者乃悟入後者之方便。如契經中及諸大車並宗喀巴大師所說而許也。」

故對一類補特伽羅，應先示以下宗之見，漸次導入上宗，乃獲實益。倘初即示以最高之見，其過患反有甚於利益者也！

所謂《四宗要義》，茲揭示如左：

正量——常、一、自在的我空

有部  
經部

獨立實物有空的無我

唯識  
能所二取空的真實

自續  
諸法名言有自性勝義無自性

級道上上為下下

應成  
諸法名言亦無自性而一切因果作用不失

土官大師總束諸宗要義而鄭重地企囑我們：如果已經分別地學好了諸宗的教義，則在自己的認識上固可有如上所述相對的勝、劣之分，但如想給別人宣說時，那就不可隨自己所執的而遽示上乘，而應當隨所化的根器適量地灌注。原因是：諸宗皆是隨佛行故，下下為上上，的道級從淺深易於了達故。即：著實可靠的學問，貴在有基礎和切事實，如果越次躐等和瀏

泛空想，那就談不上真知實學了。因此，土官最後的告誡，是最切要的，我們應該特別注意和學習它！

## 結願分

「今依土官論，略錄少分義，願諸見聞者，斷迷得正智！」（本頌為譯者所造）

到此為止，今已將從「土官論」中摘錄出來的少分義理，給同學們、教師們和職員們講完了。我就此祝願：

一切見者、聞者：

都斷無明的迷謬！

都得中觀的正智！

公元一九四九年六月二十七日弘悲記

地點：重慶北碚縉雲山漢藏教理院大講堂

中華民國八十二年十一月恭印一〇〇〇冊

普為出資及讀誦受持  
輾轉流通者回向偈曰

土官呼圖克圖的四宗要義

法尊法師講述

弘悲法師記錄

出版者：福智之聲出版社

台北市信義路四段二六五巷廿八之一號

電話：（〇二）七〇〇一三五三

贈送處：財團法人福智寺

台北市內湖區成功路五段六十三號七樓

電話：（〇二）六三二五一五

免費結緣・歡迎翻印

行政院局版台業字五六〇一號

增長諸福慧 圓成勝善根  
所有刀兵劫 及與饑饉等  
悉皆盡滅除 人各習禮讓  
讀誦受持人 輾轉流通者  
現眷咸安樂 先亡獲超昇  
風雨常調順 人民悉康寧  
法界諸含識 同證無上道