

# 入中论颂 讲义

## 闻法方式：

在开讲正论之前，首先讲：上师传法的相；弟子闻法的相。

## 上师传法的相：

导师佛传法的相；阿罗汉传法的相；菩萨班智达传法的相。

（一）、佛传法的相：导师佛陀是以三种神变来传法。

①以身神变传法：因佛具有三十二相八十种好，从白毫间放光，光照三千大千世界，使没有摄受的众生得到摄受；再出广长舌相，遍覆三千大千世界，以此希有的瑞相令得到摄受的众生生起欢喜心和信心。

②以意神变传法：因为佛陀具有一切智智，能照见每一听法众生各自的根基、意乐，并且随顺他的根基意乐来传讲佛法。唯佛才能应机施教，佛以下的圣者都没有具足一切智智的功德，故不能如是传法。

③以语神变传法：佛具有六十种妙音支分的无量功德，佛讲一句法，不同根器的众生都能随各自的意乐听受到相应的法义，大乘根器的众生听到的是大乘法，小乘根器的

众生听到的是小乘法，各道众生都能随类得解。

合起来讲：就是佛传法时，以身神变来摄受所化众生；对于已经摄受的众生，佛是以意神变了知他们的根器意乐，然后以语神变来为众生传授相应的佛法。

（二）、阿罗汉传法的相：阿罗汉是以三清净的方式来传法。因其圣者具有出世间无漏的他心通，也能观知受法者的心相续是否堪为法器、清净等。

三清净是：法器清净、能诠声句清净、所诠义清净。

①法器清净：阿罗汉在传法前，首先以他心通观察前来听法者的相续，若听法者的相续尚未成熟，还不能接受如是法，就暂时不传，若听法者的相续没有邪见、能以信受，就为他传法。故于非法器不传，堪为法器者才为传法，这就是法器清净。

②能诠声句清净：什么是能诠声句清净呢？就是阿罗汉传法时，语言不会上下矛盾，也没有不通畅、不联贯、上下无关等的过失。因为阿罗汉已经清净了烦恼障，不是以无明烦恼心推动而说的语言，故能诠声句极其清净。

③所诠义清净：就是所传佛法的意义没有增减等错误，能圆满准确地表达佛法的意义。

有者疑问：阿罗汉没有一切智智的成就，既没有断尽所知障，也没有证悟大般若智慧等，那为什么说所诠义极其清净呢？答曰：由于阿罗汉通过自己的修行证得了不忘陀罗尼，因此能将佛陀所说的一切法义记持不忘，当然能

正确无误地传授于闻法者，与佛陀说的是一模一样，不会有任何增减等过失。

又疑问：声闻说小乘法应该没有问题，要说大乘法教就应该有一定的难度。答：小乘声闻传讲大乘法时，不是以自力来说教，而是通过化身佛的加持后，凭借他力能如实地宣说大乘的三藏教义，这是无庸置疑的。

合起来，就是阿罗汉的传法，在听法者方面是法器清净，在传法者方面是能诠的声句和所诠的法义清净，这就是所谓的以三种清净传法。

（三）、班智达传法的相：在古印度班智达传法的相有两种，一种是依照戒香寺的传法方式；另一种是依照那烂陀寺的传法方式。

①戒香寺的传法方式：就是先讲作者的功德，再讲所传论的功德。其目的是，为令听者的法器清净，因为知道了作者与论的功德后，就自然会生起信心与恭敬心，这样就容易令自己的心与法相应。然后再讲佛法兴起与弘扬的过程，也就是讲佛在因地如何发心、行持十度，证得佛果后如何转法轮，最后在凡夫面前怎么示现涅槃，又怎么由阿罗汉结集三藏、由班智达造论弘扬等等。

②那烂陀寺的传法方式：传经时，是按五种圆满来传。五种圆满是境圆满、时圆满、法圆满、眷属圆满、导师圆满；传论时，是按照五支来传。五支是：作者是谁；论典属何经论所摄；全论的总义；为谁宣说；造论的必要。

这一次传讲《入中论》，就是依照那烂陀寺传论的方式来讲，也就是以五支而传。因为本论的作者月称论师是那烂陀寺的上座阿闍梨、大班智达的缘故。

## 第一支、作者是谁？

在本论的最后说：《入中论颂》是萨曼达国光显龙猛深广理趣、证持明位、得如幻定、住无上乘、成就逆品不可夺之殊胜智慧，能于所画乳牛挤乳，破除有情实执之月称大阿闍梨所造。

A、“证持明位、得如幻定，住无上乘，成就逆品不可夺之殊胜智慧，能于所画乳牛挤乳”。此义可于下文的传记中得以了知。

(1)月称菩萨当时在那烂陀寺出家，已深度证悟法性，但是仍于外现凡夫行为，整天所行既不为常住发心，也不从事闻思修行，只是睡觉吃饭而已，因而便引起了一些凡夫僧人的极其不满，欲将他赶出寺院。方丈月护阿闍梨知道实情，为平扶凡夫僧的心里，就派月称菩萨在寺院附近放牛，他把牛放到树林里吃草后，在石板上画了一头牦牛，并且能于画牛挤奶，炼成酥油，做成奶渣等食物经常供养寺院的僧众。僧众们感到很稀有，为此阿闍梨月护感慨地说：“月称已经得到稀有证悟等的自在功德，当然会如是显现。”

(2) 一次，印度多日嘎的军队想摧毁那烂陀寺，赶走寺院的僧众，在还差十五天路程的时候，当时那烂陀寺的僧众按照护法神的指示，请示月称菩萨。月称菩萨让僧众在那烂陀寺北边十五由旬的地方放一个石狮子，在军队快要接近的时候，月称菩萨用檀香木对着石狮子的头部敲击三下，石狮奋起，抖身三次，而且面现红色，一直向军队冲击，这样赶走了军队。

(3) 还有一次，月称菩萨在寺院旁边的森林里面安住，森林忽然着火，火势很大，看到的人都很难过地说：月称肯定会被烧死。当时很多人都跑到树林旁边，有信心的人冲过去救月称菩萨，没信心的人在旁边看热闹。这时帝释天女现身说：“大家不要惊慌，怙主月称菩萨已经远离了四大的损害，火不能烧、水不能溺。”实际上，树木全部都已烧光，唯独月称菩萨坐的地方毫发无损，大家深感稀有、很生信心，月称菩萨说：“我的上师龙树以无生般若智慧火烧尽了执著的薪柴，阿闍黎月护也是这样，我同样以无生智慧的火烧尽了执著的薪柴，如实证悟了无生无灭、无来无去像虚空一样的大空性，安住这样的本体中，水火等都不能损害。”如是便能了知本论的作者是获得稀有成就的大菩萨。

B、论中“光显龙猛深广理趣”，月称菩萨造了很多中观的论典，真正开显了龙树菩萨的究竟密意，抉择了第二转无相法轮的理趣，这些论典是《入中论》、《入中论自释》、

《中论注疏·显句论》、《中观四百论注释》、《六十正理论注疏》、《七十空性论注疏》等等。

当年，宗喀巴大师现量面见文殊菩萨时，曾经问过文殊菩萨：对龙树菩萨的究竟密意能丝毫不误抉择的是月称论师，这一点可以决定吗？

文殊菩萨说：“月称在久远以前是上方世界一位如来座下具有甚深智慧和猛力菩提心的菩萨，他为了开显龙树菩萨的精华，故意投生在这个世界，所以他解释龙树菩萨的密意，不论是显宗还是密宗，连微细的错乱也没有，故当需要作为全然信解之处。”

阿底峡尊者说：“由何能证空，如来记龙猛，现见法性谛，弟子名月称，依彼传教授，能证法性谛。”

全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》中说：“印度具德月称师，藏地荣索秋桑尊，异口同声一密意，建立本净大空性。”这一偈颂中评论二位尊者，一者是抉择诸法本来无生大空性的观点，一者是抉择诸法本来大清净的观点，实际密意是贯通一味的。因为一切显密最根本的基石唯一是大般若空性，也就是如实抉择的大中观正见故。

在藏地，无论是宁玛派、格鲁派，还是萨迦派、噶举派，在以中观正理抉择自空时，都主要依据月称论师所抉择的正见。故欲精通二转法轮的密意，通达中观者，闻思月称菩萨的论典是极其重要的。

## 第二支、论典属何经论所摄？

《入中论》云：“如彼通达甚深法，依于经教及正理，如是龙猛诸论中，随所安立今当说”。

月称菩萨主要依据龙树菩萨的《中论》来造《入中论》，论中讲胜义谛甚深方面的大空性时，是属于第二转般若无相法轮的经典所摄，也是依随龙树中观六论的正理宣说，论中讲到世俗谛广大方面的福德时，属于《十地经》和《宝鬘论》等经论所摄。

## 第三支、全论的总义。

《入中论》云：“善巧深广诸士夫，渐次当得极喜地，求彼者应闻此道”。

全论的含义可以摄为两类，即甚深义和广大义。

从甚深方面讲了大空性，从广大方面讲了五道十地的功德。凡是依靠深广法义修持而善巧的士夫，渐次都能证得极喜地。所以凡是希求见道成就的人，应当听闻此深广道。

从这一偈颂的“深广”两个字，可以看到本论的所诠义：月称菩萨对现空二谛以深广两方面的教言来宣说，依照全知麦彭仁波切的科判：全论所诠义可以摄为“凡夫三法（胜解行地的凡夫菩萨修行所发起的大悲、世俗菩提心、

无二慧)；登地十法（在出定位中十地层层增上的地度)；无学果地一法（即佛地诸功德)”之中。

## 第四支、为谁而造？

《入中论》云：“若异生位闻空性，内心数数发欢喜，由喜引生泪流注，周身毛孔自动竖，彼身已有佛慧种，是可宣说真性器”。

这六句讲了造论所针对的对境、堪为法器的标准。如果在凡夫位听到空性时，使得心里数数欢喜，由欢喜而引起眼泪直流、全身汗毛竖立等，就凭此相可以了知，此人相续中已经具有了佛慧的种子，是可以传授甚深空性法要的真实法器，此大乘经论就是专为这样堪为真实法器的补特伽罗所造。

## 第五支、造论的必要。

《入中论》云：“由怖龙猛慧海色，众生弃此贤善宗，开彼颂蕾拘摩陀，望月称者心愿满”。

虽然龙猛菩萨造了《中论》，但其空性智慧的甚深意趣，众生不能如实了达，并且还见而生畏，由此会导致舍弃中观这样的贤善宗派的过失。为了使中下根器的众生能够如理的趣入《中论》的真实意义，故月称造了《入中论》来进一步的开显龙猛菩萨的究竟意趣。



是故当知，月称菩萨造论的目的是为了开显《中论》，也就是要开显二转无相法轮的密意，真正抉择大空性的正见，为令未来的学者远离一切怀疑——增益、损减，树立起究竟的大中观正见，促进现证离戏法界的本体。

## 弟子闻法的相：

也就是闻法规律中所摄的发心与行为两方面。

（一）、发心：如道友们都来听《入中论》，每人是以什么样的发心来听受，此发心很重要，它直接决定了你的业是善还是恶，在善业之中决定了是随顺生死的善业还是随顺解脱的善业，在随顺解脱分善业中决定了是随顺小乘暂时解脱还是随顺大乘究竟解脱。

如果你是想将来有名声、出人头地、受别人恭敬等，以这样求世间八法的心来听受《入中论》，那就属于恶心，发心不够端正，因此怎么可能证悟中观见呢？若想后世能得到人天福报而前来听法，这是顺生死的心，也不可能以此获得解脱。若想听一点空性，促使自己得到解脱就可以，这虽然是随顺解脱的发心，但不是大乘的发心，这样发心有限，当然成就也有限，不能圆满证悟大乘所说的大空性。以上这些不好的发心都要改正过来，端正自己的心态，不够圆满的发心要让它圆满。

那什么样的发心才是圆满的呢？应想：世界的众生和我一样，都因为没有证悟空性的缘故，以实执而沦为生死，不断轮回，所以今天我发无上心来听受《入中论》，是为了寻求大中观的正见，以资未来的修行，要深度的证悟大空性，并且为利众生而宣说空性法门，救度无量众生解脱生死轮回，从而得证究竟佛果。如果我自己都不通达，都不能证悟，我凭什么去救度众生呢？所谓“泥菩萨过江自身难保”，因此我要发心寻求大中观的正见，这就是正确如理的发心，以这样的发心来听一堂课、做一次研讨，都有殊胜的无量善根。也因为这种发心，将来一定会通达，乃至证悟大中观，所以应当在具有菩提心的基础上听受法义是极其殊胜的。

（二）、行为：行为包括应断和应持两种。不好的行为要尽量改正，好的行为要尽量学习、尽量守持，这样行为就很如法，才具有修行的样子。

不好的行为就是三过、六垢、五不取，总共十四种，在闻思修行中这十四种都要断除。若不断除，就会直接影响学法的效果；如果能断一点，就会进步一点；如果一天比一天改得好，就会一天比一天有进步。这是立竿见影的事情，也是最前面、最基本、至关重要的事情。可惜的是，现在的很多人不踏实，这些行为不受持，妄想高深，好高骛远，这样自我欺骗，将来不会有成就。

下文逐条解释这十四种：

(1) 什么是三过？就是耳不专注如覆器之过；意不持如漏器之过；杂烦恼如毒器之过。

听法时若不专注，这样声句没有听清楚，也就没有当场听清的效果。所以听法时要求一切万缘放下，也不昏沉、也不掉举，身不乱动，手也不能拨念珠等，这样心才能专一，一字一句都听得清清楚楚，如是才能断除如覆器之过。

若听完后，印象不深，是因为没有好好串习，故心中不能忆持，过不了多久就会一点印象也没有，全都漏光了似的，这样的听法变成没有意义，这就是意不持如漏器之过。

此过当如何改正呢？就是听了一次法之后，心里要反复忆持，要复习这一堂课所讲的内容，讲了哪些重点的含义，每一重点是怎么讲的等等，不仅在声句上要忆持，在意义上更要忆持。过去佛世时期，闻法弟子中很多都有不忘陀罗尼，后来结集三藏的时候，都是依靠陀罗尼来作结集的，现在很少有人具有陀罗尼，这就要做笔记，要靠多串习、多思维、多忆持等才能忆持佛法的句义。

三是杂烦恼如毒器之过，这是说听法的心态要很真诚、很清净才行，若杂有染污心来听法，就会把闻法变成罪业，这是不清净之举。比如，若以寻求过失的心去闻法，或以追求世间八法的心来听法，都是夹杂烦恼的不良心态，就像毒器一样过患无穷。真正的清净心就像《大乘庄严经论》中所说“无厌心、广大心、胜喜心、胜利心、无染心、善

净心等”，这样就是很清净的法器，就能纳受清净的甘露妙法。

(2)、什么是六种垢染：即傲慢、无信心、不求法、外散、内收、疲厌。在听闻佛法时这六种过失都要改正。

断除傲慢：若以前对上师生傲慢心，现在要修恭敬心，无论是对上师还是对法，身口意三门都必须恭敬，能不能获得加持，就要看你恭敬不恭敬传法师与佛法。对这样中观的法要很恭敬，要知道三世诸佛、三乘菩提都是从般若而来，般若是佛母，无比尊贵。当年佛陀讲《般若经》时，都是自己敷设法座，这是表示无上大法的尊贵。这就是要我们去掉傲慢心而敬师敬法的必要。

断除无信心：不生信心这一点也要改正，为此要常常思维上师与佛法的功德，知道法的功德、闻思空性法的利益以后，就会生起信心，这样心才能与法相应。真正具有信心者，对于佛法的一字一句都会起难遭难遇想，如是对自己也会有很大的加持，所以先前培养信心最为重要。

断除不求法：本来对难遭难遇的佛法要有欢喜好要之心去主动希求，但有些人没有主动希求的心，对自己没有什么要求，对法师讲法，也不以为然，内心非常麻木，他的态度是听也好、不听也好，懂也好、不懂也好，每天只是来出席一下；有些人会觉得法很珍贵，他心中唯一希求的是无上佛法，求多闻、求理解、求通达、求证悟，这样两种人的差别仅在于求与不求，不希求佛法的心必须要

改正。于世间八法则一点也不能求，佛法就要日夜不懈的寻求，希望大家有求法的精神、有求法的动力。

断除外散：外散就是六识出六门、缘六尘而散乱。人一散乱，就没有力量，什么事情也就不能成功，所以要避免散乱，为此就要有真正的出离心，真正出离了世间法，心就能专一在道上用功，行住坐卧都缘着此法，就不会散乱。如果还有衣食名利、世间享受放不下，就会有外散的垢染，所以必须要断除。

断除内收：就是对于修行要松紧适度，不要太紧张、也不能太放松，否则无论堕在哪一边，都不是合适的状态。所以心里要坦然、不紧不松、不急不躁、坚持不懈地修行。

断除疲厌：在闻思修中没有安忍的力量，时间长一点、天气冷一点就坚持不住，受不了苦，这样不行。为了求法，就要有安忍力，不能因为一点暂时的违缘就退屈，乃至舍弃。

(3)、什么是五不取：即取文不取义、取义不取文、不领会密意而取、上下错乱而取、颠倒而取。

取文不取义：就是只取文字、不取意义，认为这个言词写得好、这个话说得好听，措辞很优美等，只取文字，不去理解文字的意义；或只会背诵，对意义却不能通达，这些偏差的行为都要断除。

取义不取文：就是忽略了对于能论文句的读诵、背诵，认为执著文字或天天看书、读书、背书等没有必要，只要

取义就可以。但是对一般人来讲，如果不取文，取义也不可能有，文字都不清楚，文字都不记得，怎么能取到文字所诠表的意义呢？实际上，正确的次第是从取文深入到取义，古人说：“书读百遍，其义自见”。取文到了纯熟，也就容易取义，自然就会将义理领纳在心。

不领会密意而取：这是不懂得佛说法的了解了义和不了义，要是不领会佛陀说法的秘密和意趣，仅仅依文取义，在很多方面容易有误解经义的过患。

上下次第错乱而取：有些法的前后次第是很严谨的，不得随意超越，如加行与正行的次第必须要逐次行持，若一般人错乱次第而行，那就是一种过患。

颠倒而取：就是颠倒意义而取。以上五不取也必须要断除。

应持的如法行为，包括依止四想、具足六度、依止威仪。

（1）依止四想：四想就是对自己作病人想、对法作良药想、对善知识作医师想、对殷重修行作治病想。要依止这四种想来听闻佛法。心里想，我是一个实执很深重的病人，一直没有办法去除实执，所以要寻求一个妙药，这样的《入中论》就是一个很好的良药，要得到这个药，才能有希望遣除人、法的两种执著，但是这样的良药要通过医师才能得到，所以对善知识要作医师想，善知识能够传给我这种法，能够指导我怎样闻思才能出生这个对治的药效，

所以像病人依止医师一样依止善知识。在依止善知识后，还要按照善知识的吩咐如理如法地行持，并且要很殷重、很认真地照办，这是作治病想，如果自己不好好做，善知识虽然开了药方，但不依教奉行，还是不能病愈，仍然会死，这不能怪善知识不慈悲，因为善知识也不能代替你闻思修。

（2）具足六度：六度是大乘的行门，是一个总的纲要，是一个原则，其实到处都可以修行六度，都应该修行六度。

在闻法时如何修六度呢？对传法的上师和法，做三门的供养，这是布施度；闻法时断除三门的过失，这是持戒度；身心稳重，很安忍，这是安忍度；对闻法踊跃欢喜，这是精进度；一心专注，这是禅定度；句义分明，清晰了达，这是智慧度。

（3）依止威仪：仪是仪表，威仪就是很敬重、很庄重的仪表。听法的时候，不能有轻慢、不恭敬、不庄重的外在行为。《毗奈耶经》云：“不敬勿说法，无病而覆首，持伞杖刀剑”。就是法师对不恭敬的人不能传法，不恭敬的相：有无病戴帽、蒙头、打伞、带有刀剑。《本生传》云：“坐于极卑处，调伏德生起，以喜眼视师，如饮语甘露，当策励闻法”。

也就是闻法的时候，弟子应该坐在低下处，表示对传法上师和法的恭敬，也是培养自己谦下的行为。“调伏德生起”，就是把自己的身心调柔，安住在柔和的状态中。“以

喜眼视师，如饮语甘露”，这是讲闻法的表情和内在的意乐，表情就是要以很欢喜的目光注视上师，心中觉得上师所讲的每一字每一句都在滋润自己的相续，就像饮甘露一样。这些是如法的威仪，这是修自己的身、语、仪表、心态，若这些都调整好，则于听一次法，都有无量的功德。每天的听法都会很吉祥、很圆满，人生也会过得很有意义。

以上所说的闻法规律很重要，宁玛派历代的传承上师都非常重视这一闻法规律，都是按这样讲的，而且每次讲法之前都要提醒弟子“如理如法的谛听”。

以前上师如意宝讲：上等者在听到吹海螺的时候，就知道注意自己的发心和行为；中等者在上课前上师作发心的提示时，就能相应的发起菩提心。有这样的发心和行为功德很大，不要说真实听法的功德，就是听到吹海螺的声音，自己发起很清净求法的心向经堂迈进七步，其功德就可以消除堕落恶趣的罪业或者以此功德能让恶趣众生得以超升，故有无量不可思议的功德，我们应当如理地遵循这一好的传统。

**诠释第二大佛陀吉祥怙主龙树的究竟意趣之《入中论》分四：一、名义；二、译礼；三、论义；四、末义。**



# 甲一、名义：

梵语云：摩陀耶摩迦 阿波达罗 纳摩

藏语云：哦玛拉 久巴 益夏瓦

汉语云：入中论

“摩陀耶摩迦”对“哦玛拉”，汉文是“中观”。

“阿波达罗”对“久巴”，汉文是“入”。

“纳摩”对“益夏瓦”，汉文是“论”。

现在逐字解释“入中论”这一论名。

“入”是无倒抉择的意思。这个“入”可以分三层解释，就是能入、所入、入的方式。

“能入”是《入中论》的十一品（一到十地加佛功德品）。“所入”分直接的所入和间接的所入两层来解释。

直接所入的又有深、广两方面，深方面直接所入的是《中论》，如《自释》中所说：“为令悟入中观论故造入中论”；广方面直接所入的是《华严经·十地品》。

间接所入的是龙树菩萨其余的五部中观论，就是《七十空性论》、《六十正理论》、《回诤论》、《精研论》、《名言成立论》，其中第六部论，各大宗派说法不一，宁玛派承许是《名言成立论》，格鲁派说应该是《宝鬘论》非《名言成立论》是中观六论之一，萨迦派果仁巴大师只说有中观五论，他认为《名言成立论》和《宝鬘论》都不是抉择中观空性正见的论典故。间接所入的还有一切般若经以及抉择

广大道的《十地经》以外其他一切经典及《宝鬘论》等。

入的方法有两种：一是依圣教量而入，二是依无倒抉择深广而入。

一、依圣教量而入：如本论云：“月称胜比丘，广集中论义，如圣教教授，宣说此论义。”月称菩萨在论中所摄集的中观论义，全是根据佛陀的圣教和龙树菩萨等的教言来作宣说的。

二、依无倒抉择深广的方式入：本论说：“善巧深广诸士夫，渐次当得极喜地，求彼者应闻此道。”在颂词中“善巧深广”和“应闻此道”，可以显示月称菩萨是从甚深与广大两方面而入于《中论》的所诠义。

由于入的方式，这部分的内容很重要，也是这部论典的不共特点、核心，故将在下文还要进一步展开来诠释。

“中”：就是指龙树菩萨的《中论》，也是上述的所入。

“论”：论分别有胜论和劣论两种。

劣论有六种，就是无义的论、邪义的论、奸恶的论、远离慈悲的论、以听闻为主的论、以辩论为主的论。

①与劣论相反，与无义论、邪义论相反的，就是具足真实义的殊胜论典。

②与奸恶论、离悲论相反的，就是能让人离苦的殊胜论。

③与以听闻为主、以辩论为主相反的，就是以修法为目的的殊胜论。无著菩萨在《瑜珈师地论》中如是说。

如是抉择出了三种殊胜的论典，世亲菩萨在《论义正理释论》中云：“对治一切烦恼敌，救护众生离恶趣，具救治德故为论，他教无有此二者。”我们将要开讲的《入中论》具足深广的真实义；能让人远离人法二执，故能远离一切苦；因为在抉择中观正见之后，能趣入圣道的真实修行，当然是以修法为目的。所以完全符合胜论的体相，是极其殊胜的论典。

继续展开来解释“入”字，进一步从所入、能入、入的方式三方面来抉择。

一、所入：就是《中论》等，实际上就是要趣入中观的意思。中观分为能诠句中观和所诠义中观两种。

所诠义中观又分基中观、道中观、果中观三种。基中观是指现空双运，道中观是方便与智慧双运，果中观是色身与法身双运。

（一）、一切诸法在世俗名言中仅仅是因缘集聚、观待假立而有，只是名字、名言而已，在胜义中不住任何有无生灭等戏论，也远离所谓的中，远离一切边戏，这就是二谛双运的“基中观”。

（二）、如是通达世俗只是名称的法以后，由诸法远离生等的缘故，证悟远离迷乱的一切增益和损减，同时对于缘起如幻化一样的无边母亲，以缘起如幻化般的大悲以及以大悲引起的六度所摄的两种资粮的缘起，如同幻化和虚空，如是学修，以出定与入定轮番的方式培养两种菩提心，

就称为世俗菩提心和胜义菩提心双运的“道中观”（也是智慧与方便双运）。

（三）、这样学修的果：是胜义菩提心以越来越明清究竟，彻底断除两种障碍的种子和习气后，获得寂灭一切戏论、自利圆满的法身；世俗菩提心越来越增上，在一切所化众生前相应的事业，乃至轮回未空之际，以任运自成的方式恒时自在转法轮，获得他利圆满的色身，这就是法身和色身双运的“果中观”（即是道中观的结果）。

以上说的是所诠义中观，接下来再说能诠句中观，包括经和论，能诠句的经中观是六百卷《大般若经》、《般若金刚经》、《般若心经》、《般若摄颂》等，能诠句的论中观是《中论》、《四百论》等，这些是文字中观。其他自宗、他宗在辨别真假中观、主次中观方面的内容，在讲《智慧品》时已经讲过，这里不再重复。

二、能入：从月称菩萨的著作来说，除了《入中论》外，能入《中论》的还有《显句论》和《入般若波罗蜜多颂》。《显句论》是对于《中论》的字句作解释，仅侧重于字句的解释而入于《中论》的；《入中论》主要是要开显《中论》的意义，是侧重于意义方面入于《中论》的；《入般若波罗蜜多颂》是从修行窍诀方面入于《中论》的。

月称菩萨还有三大《广释》，就是《六十正理广释》、《七十空性论广释》、《四百论广释》，这三大广释是侧重于破内外道有事宗而趣入《中论》的。

这样开显龙树菩萨的真实密意，明白了月称菩萨著作的侧重点不同，就知道要从意义上入于《中论》，所依的根本论典就是《入中论》。如果不学好《入中论》，一般人很难以自力，按大中观的见解理解《中论》的所诠义。

三、入的方式：很多大德解释时，都是说依靠无倒抉择甚深义和广大义的方式入，才能真正趣入《中论》的究竟所诠义。

如是入的前提必须要认识这里所说的“深”与“广”的含义。

《入中论》云：“甚深谓性空，余德即广大”。甚深和广大两方面无余摄尽了一切大乘法，如《大乘庄严经论》云：“广大及甚深，成熟无分别，说此二方便，即是无上乘。”甚深见派着重抉择了“深”方面的大空性，广大行派着重抉择了“广”方面的方便。虽然在抉择方面有侧重点的不同，但大乘法本身就是两方面都具足的，不可能单指某一方面，《入中论》就是于甚深义和广大义都圆满抉择了，在本论第六的精华品中尤其着重广泛地抉择了甚深空性方面。

有人会想：对于龙树菩萨所造的《中论》，后来很多论师都分别造有《中论》的很多讲义，按理都是想入于《中论》的意义，那么月称菩萨的《入中论》有什么不共的特点呢？

总的方面，我们要了知本论入的方式，是按大中观应

成派的见解而入，所以不同于其他自续派的论，也不同于唯识见解的论，所以具有不共的特点和功德。

具体讲“入”的方式，可以分两层：从无倒抉择“甚深”的方式入，以及从无倒抉择“广大”的方式入。

（一）、从无倒抉择“甚深”的方式入：月称论师在本论的自释中说“故诸智者，当知此宗是不共法”。又说：“有由不知菩萨意趣，不解真实义者，仅闻此文便生怖畏，遂即舍弃此出世间法（甚深中观），令为无倒显论真义”。这是说月称论师自宗所抉择的中观义，不同于自续派中观师所许，而且《中论》也不能随顺唯识宗来解释，月称菩萨想到《中论》的甚深义不能按自续派那样讲，也不能按唯识宗所讲，所以他就发心造了不共于他宗的《入中论》。

在《显句论》中月称菩萨自己也说“依缘假立之理，如《入中论》应知”。在《中论》和《显句论》中都没有广破唯识，而在本论中作了广破，如“别破唯识”的一大科判所说。是故当知，依靠本论一方面显示了不共于自续派的讲法，一方面遮破了唯识的观点，才能真正解释《中论》的究竟意义，这是本论以无倒抉择甚深义入于《中论》的原因所在。

以上所说，可以从本论的颂词中不难看出。如颂曰：“若谓自相依缘生，谤彼即坏诸法故，空性应是坏法因，然此非理故无性”。又云：“设若观察此诸法，离真实性不可得，是故不应妄观察，世间所有名言谛”。又云：“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”。从这三颂当中不难看出是月称论师在破自续派的观点。又颂云：“若时都无依他起，云何得有世俗因，如他由著实物故，世间建立皆破坏”。又云：“出离龙猛论师道，更无寂灭正方便，彼失世俗及真谛，失此不能得解脱”。又云：“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”。从这三颂当中不难看出是月称论师在破唯识宗的观点。这些内容，在讲正论的时候会详细讲到，这里只是提示一下而已。这就是本论无倒抉择甚深义而入《中论》的一个不共的特点。

对此，全知麦彭仁波切在《智慧品注释》中说：具德月称和寂天等，从最初就着重抉择离四边的各别自证智慧，如是“在世俗中成立自相”也破斥的缘故，破灭执著二谛各自，将会现空双运，由此和胜义实相达到相应的见解，远离一切承认，故应成理论能作摧毁一切有无的戏论，所以名为应成派。

（二）、从无倒抉择广大的方面入于《中论》，可以分两层讲：一是广大抉择“大空性”；二是抉择了广大的道次第、五道十地的广大功德。

（1）当如何从无误抉择“广大”入于《中论》的境界呢？

从基的显现方面讲：一切显现都唯一是在没有以胜义理论观察的前提下，随顺世间共许而安立万法是缘起生，

以缘起假立而有。这样显现是方便，空性是方便生，通过了知缘起假立，通达诸法无自性的大空性。

从道的世俗菩提心方面讲：在圣道以前，讲了“大悲心、世俗菩提心、无二慧”三法，此三法都是进入圣道之因，而且在这三法中大悲是根本，为了进入中观的境界，月称菩萨首先顶礼了三种大悲，这是在说以广大道入于《中论》境界的一个方面。

然后，在讲十地中每一地修行的时候，布施等十种出世间波罗蜜多，都要以三轮体空的智慧摄持而修持，这也是从广大道的角度讲如何入“道中观”智悲双运的境界，也就是讲如何把世俗菩提心和胜义菩提心圆融一味而修道。在讲到道的世俗菩提心和六度时，本论不破色法现分，只破心外的作者，而是以心为作者，在这一根本上安立世俗菩提心所摄的六度而修行。

从果的色身方面讲：本论也有不共的特点，本论在名言中安立究竟一乘，而且说在法身不动摇的境界中，从法身中示现色身，这样以色身乃至轮回未空之际，恒时转大法轮利益众生。这是讲果中观二身双运的境界，这种殊胜高妙的讲法，自续派与唯识宗等是根本没有讲到过的。

这样从缘起显现这一方便，悟入方便生的空性，这是入于现空双运的基中观；从世俗菩提心，产生胜义菩提心，以三轮体空的智慧来摄持布施等修行，这是入于智悲双运的道中观；在无学地，从法身中流现色身，安住离戏法界



的同时显示一切果位功德，这是入于二身双运的果中观。

总之，《入中论》这部论完全摄尽了从凡夫到成佛之间一切修行的道次第，圆满抉择了甚深道与广大道，并没有偏激在某一方面，因此确实是以无误抉择深广的方式入到了《中论》的所诠义，真实入到了大中观的本义，对此通过闻思修行决定可以趋入大中观的境界。

若能通达《入中论》者，则于甚深见派与广大行派所讲的一切关要都能彻底通达。如本论的第五品中讲出世间大乘的寂止与第六品开显胜观智慧的境界，正所谓止观双运、定慧等持，如是止观双运而修，则能获得不可思议的大成就，圆满一切道之功德。

接下来再于无倒抉择“广大”而入于中观方面作进一步的补充：

从五道抉择广大方面入于《中论》可以从二方面来讲：一是广大抉择大空性（无倒抉择广大的含义而入大空性）；二是抉择广大道的次第（五道十地广大道的功德）。这二层讲法都是属于月称论师的真实密意。

一、本论以种种无边的应成理论抉择了甚深道的大空性，所以月称论师在《入中论自释》中说：“极为现实法无我故，宣说大乘，依于正理，于广说故”。意思是说，月称菩萨想显示圆满的法无我，所以很广大地进行了抉择，不是略说，通过种种的理论、种种的辩论来显示了无上大空性。在讲分类时也是以十六空等诠示的。从如是广大抉择

大空性的角度就知道，无倒抉择广大道的方面入于中观的境界。

二、对于大乘的广大道，若以《十地品》、《宝鬘论》、龙树菩萨的教授来描述的话，就很善妙，成了极其完善的论典。是故为了满足“广大”这一分，本论从最初开始到结束，从总的方面讲了凡夫异生的三法，也讲了圣者有学地的十法，也讲了无学果地的一法，这样无颠倒地抉择了广大道的次第。

最后从纲要上讲：怎么从甚深和广大两方面入于大中观的境界呢？

对此归纳而言，就两句话。第一句是通过不共的应成理论“汇集相违应成”等不共四大因来抉择了基的大空性、道的胜义菩提心及果的法身。这样基道果三方面都是远离四边八戏的大空性，只不过基是所证的侧面、道是分证的侧面、果是圆证的侧面，所以从五道中抉择甚深就入到了基中观、入到了道中观、入到了果中观。但是需要了知，在讲甚深时，都是要入到基中观的空性、道中观胜义菩提心的大空性、果中观的法身离戏的这一分，这就是从甚深方面来讲的。

那么如何无误地从广大方面入于甚深中观的境界呢？从基的显现角度讲，一切显现都唯一是在没有以胜义理论观察的前提下，随顺世人共许而安立万法的缘起生，所以本论讲世俗万法时，就是讲显现的缘起生。在讲道的世俗

菩提心等方面，就是大悲心、菩提心等，这是进入圣道之因，并着重强调了大悲心是根本的修法。为了进入《入中论》的甚深境界，月称菩萨也讲了很多世俗的修法，尤其是礼赞大悲心等方面，这也表明了以广大道入于《中论》的境界。本论当中在讲到十地的每一地道，十种出世间的波罗蜜都是以三轮体空的智慧摄持而修持的，这是从广大的角度表明了如何趋入道中观智悲双融的境界。

再从果的色身方面讲，本论也有一个不共的特点，也就是在名言当中安立究竟一乘的观点，并且从法身不动摇的同时示现色身，色身至轮回未空之际恒转法轮利益无边有情，但此果中观的境界，仍然没有离开法身离戏的究竟境界。无论是讲道中观还是果中观，还是基中观，从显现的角度、广大的角度、色身的角度，都是从名言广大的方面来诠表，但也不离开甚深空性的本体，不离开胜义菩提心的修法，也不离开法身智慧的侧面，如是介绍了基道果深广的侧面。是故当知，《入中论》完全涉及了从凡夫到圣者和佛地之间一切修行的道次第，圆满抉择了甚深道与广大道，而且没有偏计在某一方面，所以确实以无误抉择深广义入到了《中论》的所诠义、大中观的真实境界中。

月称论师就是凭这些可靠的依据来造论，并且取名为《入中论》。

下文继续诠释取名的必要与方法：

《楞伽经》云：“若不立名称，世间皆迷蒙，故佛巧方

便，诸法立异名。”

对于上根者，依靠经论的名字就能知道全部的含义；对于中根者，依靠名字能够理解部分的意义；对于下根者，依靠名字可以辨别书类。

经论取名的方法有八种，《入中论》是以作用和意义和合的方式而取名，“入”是作用，“中”是所诠义。

## 甲二、译礼：

### 顶礼曼殊师利童子！

“曼殊师利”是新译，旧译是“文殊师利”。梵语“曼殊”是妙的意思，“妙”是指无上智慧像醍醐一样纯净第一。“师利”是“首”、“德”和“吉祥”，“吉祥”是具有众多功德的意思，合起来就是妙首、妙德、妙吉祥，菩萨的名号有这三种意义。因为曼殊师利菩萨或说文殊菩萨永远是显示十六岁的青春童子相，不会衰老，故为曼殊师利童子。合起来的意义就是：在具有无上智慧和众多功德的童子前顶礼。

此译礼是藏王赤热巴巾规定的，当时他规定：翻译属于经藏一类的，应该先顶礼十方诸佛菩萨，因为经藏是由菩萨们提问，佛陀回答，这样留下来的问答录；翻译属于律藏一类的，应先顶礼一切遍知释迦牟尼佛，因为戒律的

微细因果、开遮持犯，菩萨、阿罗汉等无法抉择，只有靠佛的一切智智才能制戒，并无误宣说和抉择；翻译属于论藏一类的，应先顶礼文殊菩萨，因为论藏是关于缘起、蕴界处等方面的理论和概念，这要有文殊菩萨的加持和生起智慧才能通达，所以顶礼文殊菩萨。

以后的译师都按照藏王的规定，在翻译正文之前，首先加写译礼句。这是西藏传统的翻译方式，汉地没有这个传统。由于《入中论》着重抉择的是胜义法性等，所以属于论藏所摄，在翻译之前，日称译师首先顶礼曼殊师利童子。

这样顶礼的必要是为了遣除翻译过程中的违缘、增上一切顺缘。

## 甲三（论义）

分三：一、造论分支；二、所造论体；三、造论究竟

### 乙一、造论分支分二：

一、总赞菩萨三因；二、分别礼赞大悲

## 丙一、总赞菩萨三因：

颂曰：声闻中佛能王生 诸佛复从菩萨生  
大悲心与无二慧 菩提心是佛子因

先解释第一句，再解释第二句，最后解释后两句。

一、解释颂词的第一句分四层讲：为什么叫能王？为什么说声闻和中佛是从能王出生？为什么叫声闻？为什么叫中佛？

（一）、为什么叫能王？

因为获得了超胜声闻、独觉、菩萨的无上法王，声闻、独觉、菩萨也需要依靠佛语而得法，所以诸佛就叫做“能王”。

（二）、为什么说声闻、中佛从能王出生？

因为由诸佛出世，无倒宣说缘起，二乘种性对于佛所说的法听闻、思维，精勤修习，就能随他们自己的信乐得到声闻果或者独觉果。所以说“声闻中佛能王生”。

有人想：声闻种性可以说听闻佛语，然后思维修习而证果，但是独觉种性决定不是在当时听闻佛语证果，而是后来独自证果的，这样说他们是对佛所说的法闻思修而圆满自果，好像不很合理。

答：独觉种性听闻佛说缘起法，并善巧通达了缘起真实义，虽然当时没有即生取证独觉涅槃，但因为之前具有修习佛说缘起法的修力，在后世决定会得涅槃。比如，

造定业者，虽然不在当时感果，但在后世的时机因缘成熟时一定会因此而受报。同样，由于对佛所说的法，闻思修行能满足独觉果，是从未来决定获得的角度来说的，并不是依独觉的现生来说。《四百论》云：“现已知真实，现未得涅槃，他生决定得，犹如已造业”。

（三）、为什么叫声闻？从他人处听闻了正教授，修行后证得声闻菩提果，能够以这样的法再令他人得闻，所以叫声闻。“令人闻”的方面，比如经上常常有阿罗汉说“所作已办，不受后有”等等，这是声闻阿罗汉让他人得闻的传法事业，所以这个“闻”有两个意思“从他闻和令他闻”。故对于菩萨也可安立声闻的名字，因为菩萨也是从诸佛那里听闻了无上菩提之道，而且以此为求法者宣说，所以也叫声闻。《法华经》云：“我等今者成声闻，闻佛演说胜菩提，复为他说菩提声，是故我等同声闻”。经说：我们今天成了声闻，因为听闻了佛演说殊胜的菩提法要，而且我们又为他人宣说去往菩提之道，让他听闻，所以我们同于声闻。

从广义而言，菩萨也有这样安立为声闻的意义，但是不等于“小乘声闻应成菩萨”的过失。因为声闻只是宣说大乘法而他自己不修行，而大乘菩萨不仅要宣说大乘法，而且自己还要修行，故小乘声闻非为自己修行而说，也不是凭自力说法，要依佛力的加持才能说法，所以根本不同于菩萨。《般若摄颂》云：“亦如佛子声闻等，说法教他方

便说，乐最圣行求果报，此诸如来胜威德，云何佛说此法眼，令诸弟子如佛学，自证教他及方便，此亦佛力非自力”。这里说：声闻等也说大乘法，让别人听闻大乘，但这也是佛力加持而说，并不是声闻以自力宣说。

若从狭义而言，在三乘中只有中士道种性者才称为声闻。那是否凡是声闻就必须自闻令他闻呢？这不一定，比如人，不一定全部都能知言解义，如婴儿、哑巴、睡眠、麻醉等人就不起知言解义的作用，同样安住无色界的声闻罗汉，因为没有色蕴等故，虽无法作自闻令他闻的传法事业，但仍然属于声闻罗汉的种性。

（四）、为什么叫中佛？“佛”是觉悟真实之义，此名可以用在声闻、独觉、无上正觉三者上，我们常说声闻菩提、缘觉菩提和无上菩提，所以“佛”也可以用在独觉、声闻、正觉上。

为什么叫“中”佛，因为超胜声闻、低于正觉，在声闻和正觉的中间，故为“中”。也就是：独觉修十二缘起所生起的见解比声闻的见解要深一点，因其证悟了所取方面无分微尘无自性空，而且是一百劫中修积资粮等，故超胜声闻（因其三世人生可能就会成办），但没有大乘菩萨圆满修积的福慧二资粮，在见解上没有证悟能取刹那心识的无自性义，对一切众生也没有大悲和一切相智等，故低劣于正觉，名为中佛。弥勒菩萨在《现观庄严论》中说：“远所取分别，未离能取故，当知由所依，摄为麟喻道”。



独觉阿罗汉超越声闻，因为他远离了对所取色法分别的执著，但与大乘圣者相比，还没有远离对能取心识的分别。当知这样，摄为犹如麟角一样的道。

为什么叫“独觉”？因为在最后一生，不是依靠善知识而是自己生起智慧，又唯一是为了自利而自己觉悟，所以叫独觉，所以这个“独”是“独自”的意思，也有“为了自己”的意思。《中论》上说：“若佛不出世，声闻已灭尽，诸辟支佛智，无依而自生。”

总之，不论是声闻还是独觉，都要由如来说法才能出生，所以说“声闻中佛能王生”。

有者疑问：既然声闻、中佛是从能王生，那“能王”又从何而生呢？

颂词第二句讲：诸佛复从菩萨生。诸佛又是从菩萨出生的。

对这个说法，有人怀疑：应该是菩萨从诸佛说法而生，菩萨叫做佛子，就是以佛产生，为什么这里以相反的方式说诸佛从菩萨生呢？就像儿子的父亲不能从他的儿子出生一样，此说不合理。

回答：菩萨从诸佛生，说的没有错。但是在有必要的情况下也可以说“诸佛从菩萨生”，此说通过理证和教证可以成立，理证有两种根据：

一、从分位差别上可以成立。因为佛是菩萨的果，也就是如来是十地菩萨的相续转依而成的，所以佛是从菩萨

而生。

二、从劝令发心上也可以成立。因为诸佛因地是由菩萨劝令发菩提心修行后成佛的，比如文殊菩萨劝释迦牟尼佛和其余的诸佛发菩提心，以后修行而成佛。

这两个根据中一者是从菩萨自己的角度说的，也就是从成佛近取因的角度来说的，另一者是从菩萨成为他人成佛助缘的角度说的，也就是从成佛俱有缘的角度来说的，总而言之，最究竟的果观待它的主因，可以说“诸佛从菩萨生”。

既然“菩萨从诸佛生”、“诸佛从菩萨生”这两种说法都可以成立，为什么这里说“诸佛从菩萨生”而特别礼赞菩萨呢？

月称菩萨在《自释》中说：“由圆满因最尊重故；既说因应供养；则果应供养自可知故；诸佛世尊如大药树，给无量果，则彼嫩芽等尤应励力爱护；为令会中三乘有情趋大乘故，赞叹菩萨”。这是月称菩萨自己讲礼赞菩萨的原因，并举出了四点：

①“由圆满因最尊重故”。这是说菩萨是佛的圆满主因，极应尊重，所以礼赞菩萨。

②“既说因应供养，则果应供养自然可知故”。这是说，既然因位的菩萨都应礼赞，那果上的佛陀也应该礼赞，就自然会明白。

③“诸佛世尊如大药树，给无量果，则于彼嫩芽等尤

应励力爱护”。这是从“爱护因”的角度，特别礼赞诸佛之因的菩萨，就像药树可以给予人们无量的药果，既然药树有这么大的功德，能够做这样大的利益，那对于它的嫩芽尤其应该爱护。同样，诸佛树王可以满足一切众生的所愿，所以对于像佛陀树王的嫩芽一样的初学菩萨，也应该励力爱护，以这样“爱护”无上菩提之因这一角度，特意礼赞菩萨。

④“为令会中三乘趣入大乘故”。三乘究竟是一乘，三乘有情最终都要成佛，声闻乘和独觉乘的有情都需要回小向大，入大乘的菩提道。作大乘的菩萨，这样修行而最终成佛。所以为了引导三乘的有情都入大乘的缘故，特意礼赞菩萨，也就是礼赞大乘的道。

《宝积经》云：“迦叶，如初月为人礼敬过于满月。如是若有信我语者，应礼敬菩萨过于如来。何以故？从诸菩萨生如来故”。佛说：就像新月被人们所礼敬，超过了礼敬满月，如是，如果有相信我的话的人，应该礼敬菩萨超过礼敬如来。为什么呢？因为是从菩萨出生如来的。

这一部分是以教证来成立的。实际上是在强调大乘道的利益，从而抉择了菩提三因，便知大悲心、无二慧、菩提心十分重要，其中标显了大悲心更为重要，因为三乘的圣者都是从佛生，佛又是从菩萨生，菩萨又是从三种正因当中产生，尤其以大悲作为根本因，而且一切大小乘善根功德的源泉，唯一的根本也是大悲心，由大悲心的推动一

定会发起菩提心，由有菩提心故自然会寻求大般若智，无疑能取证佛果。如是以正理和圣教来成立了诸佛从菩萨生。

三、又有疑问：既然诸佛是从菩萨生，那菩萨又是从何而生呢？

颂词后两句说：大悲心与无二慧，菩提心是佛子因。

大悲心、无二慧、世俗菩提心这三法是出生佛子菩萨的因。

(1) 大悲：大悲的相状和体性，下面会具体讲，这里先不解释。

(2) 无二慧：就是远离有无、常断、生灭等二边戏论的智慧。

(3) 菩提心：就是为利一切有情欲得无上菩提的心。

这里安立大悲、无二慧和菩提心是菩萨正因，是根据龙树菩萨的《宝鬘论》来说的。《宝鬘论》云：“若自与世间，欲得大菩提，本谓菩提心，坚固如山王，大悲遍十方，不依二边慧”。如果自己和世间众生想得到大菩提，这个菩提的根本有三个，一个是菩提心坚固像山王一样，一个是周遍十方的大悲，一个是不依二边的智慧。

对于佛子三因，他宗也持有不同的观点。

第一种观点：有些论师说，佛子三因应当需要是仅仅入道前的相似分，因为这里是说能生佛子因的缘故。他们的说法是：既然所生是佛子，佛子指的是下资粮道以上的菩萨，那能生因应当是下资粮道以前的相似三因。

这种观点不合理，第一、因为《自释》中说“悲为哀愍，行相体性如下所说”。而下面讲的三种大悲不是相似的大悲，都是真实大悲；第二、“无二慧”《自释》中说是“离有无等二边之慧”。这也不是下资粮道以前的相似智慧，在资粮道以前根本就没有无二慧，在真实的资粮道和加行道时才能产生无二慧的总相；第三“菩提心”在《自释》中用教证说的也是真实的世俗菩提心。而且这三因，在《自释》中说，这是根据龙树菩萨《宝鬘论》讲的。《宝鬘论》中所讲的“菩提心坚固如山王”等，这一点可以肯定，在没有入道者的相续中不可能有这样坚固如山王的菩提心，而且此处礼敬对境的大悲解释成相似大悲太过分了。

第二种观点：有些论师说：本论有个特点，就是三因所生的佛子应当理解唯一是登地以上的圣者菩萨，因为《入中论》的颂词中说：“从此由得彼心故，唯以菩萨名称说，生于如来家族中，断除一切三种结。”所以佛子的能生因应当是真实三因，是胜解行地资粮道和加行道中具有三因。

两宗的承许不同，一是从所生的佛子上有差别，前者承许道前的凡夫发心就称为菩萨，后者承许应该是圣地的菩萨；二是从三因的角度也有差别，前者承许三因为相似的修法，认为是从下资粮道增上到中资粮道，前前为因，后后为果，后者承许三因为真实的修法，通过胜解行地增上到圣地见道位的菩萨，这些说法都不是最究竟的观点。

第三自宗无垢的观点：自宗认为上面两种说法都不尽

合理。实际上三因并不是道前的相似因，否则难免上面所说的过失。第二种讲法也不合理，所谓的佛子并不是特指圣者菩萨，虽然本论颂词中说“从此由得彼心故，唯以菩萨名称说”，但这是指胜义菩提心从一地时开始发起，并不是一概决定唯有一地以上才堪称佛子。其实在《自释》中月称菩萨自己也没有这样确定过，再从第三品的颂词中说“若有嗔恚诸佛子，百劫所修施戒福，一刹那顷能顿坏，故无他罪胜不忍”。颂词的意思是指佛子对佛子起嗔心的过失，若是圣者菩萨则不可能生起嗔心的缘故，明显指的是胜解行地的凡夫菩萨。所以颂词说“菩提心是佛子因”不确定为圣者菩萨，而且三因也可以确定为胜解行地的相似因。

既然这样两种说法都不成立，那自宗无垢的观点应该是如何承许呢？

由于对颂词中的能生三因，其他论师都是从能生、所生的因果关系上讲，因为这样讲，就要能生因在前，所生果在后，这样在解释上都难免上述的过失，自宗是从能立、所立的因果关系上解释，“因”就是能安立的因。这样能安立和所安立，不必要是前后的关系，而是同时观待成立，谁相续中有大悲心、无二慧和世俗菩提心，就可以安立他是菩萨，这样不必要为了成立佛子包括胜解行地的补特伽罗，把能生佛子因解释成道前的相似因（未入道前），也不必要为了成立佛子因是真实三法（圣地的真实因），把所生

的佛子解释成圣者菩萨。

所以能立的三因是资粮道以上的三因，所立的佛子就是资粮道以上的佛子。

以上讲了第一颂“礼赞菩提三因”的内容，与其余论典不同，本论并没有把声闻、独觉、诸佛作为礼赞的对境，只是单单礼赞了菩提的根本因。前面“声闻中佛能王生，诸佛复从菩萨生”，显示了四圣的次第因果——声闻、中佛是从佛生，佛又是从菩萨生。这样显示次第因果的目的，是为了抉择出彼等的究竟根本因是菩提三因，所以这一偈颂的科判就安立为总赞菩提三因，礼赞的对境单单是菩萨生起的大悲心、无二慧、菩提心。

在菩萨的三种正因中，大悲心又是菩提心和无二慧的根本，所以为了显示出大悲是主因，在总赞菩萨三因之后，又特别的礼赞大悲心。

## 丙二、分别礼赞大悲分二：

一、总赞大悲；二、分别赞大悲。

### 丁一、总赞大悲：

颂曰：悲性于佛广大果 初犹种子长如水  
常时受用若成熟 故我先赞大悲心

为什么要在菩萨三因中特别礼赞大悲呢？对于广大佛

果，最初大悲心像种子一样最重要，中间的成长阶段，大悲心像水滋润一样最重要，最后成佛时成为众生常时受用之处，大悲心就像果实的成熟一样最重要。因为“于佛广大果”初中后三时都是以大悲心最重要的缘故，故月称我先礼赞大悲。

对此下文分三段来解释：

一、为什么说大悲心于佛广大果，最初像种子一样最重要呢？

因为是由大悲推动而缘众生发心，缘菩提发心，并且由此而决定修持无二慧。也就是：因为具有大悲心，所以见到众生受苦，为了救度一切痛苦的有情，自然会缘众生发心：“我应当救度世间所有的众生出离生死之苦，并令得成佛果。”由大悲心推动，又会缘菩提发心：“我为了究竟、彻底、圆满利益众生的缘故，愿我证得无上菩提。”这样就由大悲推动，发起了“为利有情愿成佛”的世俗菩提心。又见这样的誓愿离开了无二慧就没有办法究竟成办，就决定会修无二慧。是故当知，世俗菩提心也是以大悲推动而发起；无二慧的修行也是由大悲推动而趣入，如是显示了一切佛法的种子是大悲心。《宝鬘论》云：“若大乘经说，大悲为前导，诸行无垢智，有智谁谤彼”。指大乘是前导，再加上以菩提心所引的菩萨行，以及远离二边的无垢清净智慧，这三种摄尽了一切大乘义，故说一切佛法的种子是大悲心。



二、为什么说大悲于佛广大果，中间像水滋润一样最重要呢？

因虽然从大悲种子发出了菩提心芽，但是在发了菩提心之后，如果不时时以大悲水浇灌，还是不能修集两种广大的成佛资粮，这样决定会落入声闻独觉的涅槃。相反，若以大悲水时时加以灌溉，决定不会趣入声缘的道而取证小乘的涅槃。

比如我们虽然最初发了菩提心，在修菩萨行时，要调伏刚强难调的众生，为了行菩萨道，需要难忍能忍、难舍能舍，要长时苦行，才能成佛，若在这些时候，没有大悲心的任持，一旦遇到难以忍受的事情、遇到很难行的苦行、遇到刚强难化的众生，就会因此而退失菩提心，就会想：这样度众生很麻烦，不如我一个人求解脱。这样就堕入了小乘道，就像种子在地里，如果没有时时以水滋润，就会干枯，不会成长。

三、为什么说大悲于佛广大果，最终像果实成熟一样最重要呢？

就像庄稼虽然长成，但若果实不能成熟，还是不能让人们受用。同样，成佛之后，若离开了大悲心，必定不能尽未来际做无量众生的受用因，也不能让声闻、独觉、菩萨圣众辗转不断地增上。也就是：尽管得到了自利圆满的法身，但若没有以大悲成熟的他利圆满之色身，种种清净和不清净的眷属就没有常时受用的依处。相反，若有以大

悲成熟的色身，凡夫眷属、声缘眷属以及大乘一至十地的清净眷属，就可以恒常有依止处，饶益众生的事业也能恒时增长不断。

我们了知了对于佛果在初中后三时大悲的重要性后，就应当首先发起大悲，心时时随大悲而转，时时要安住在悲心中，然后以此无伪的悲心引发圆满的世俗菩提心，发菩提心后仍然要时时以大悲滋润相续，这样来任持菩萨的六度万行，尤其应该引发甚深正见而安住无二慧的自体。

## 丁二（分别赞大悲）分二：

一、赞缘有情大悲；二、缘法和无缘而赞

### 戊一、赞缘有情大悲：

颂曰：最初说我而执我      次言我所则著法  
          如水车转无自在      缘生兴悲我敬礼

有情最初对于“无我”妄说为“有我”，由此对所说的“我”执为实有，然后对于我执所缘境以外其余一切法说是“我所有”，由此对“我所”执著为实有；这样由我执和我所执流转于生死，像水车一样不停的旋转，毫无自在。缘这样的痛苦众生而兴起的大悲心，月称我恭敬顶礼。

这一偈颂前两句讲了轮回的根本是我执和我所执，第三句是比喻描述了以我执、我所执引生轮回痛苦的情况，

第四句讲了顶礼的对境是缘这样痛苦的众生而生起的大悲，如是所顶礼的是缘有情生起的“大悲心”，不是顶礼生悲心的人。

大悲主要是缘有情的痛苦而生起，体会到众生的痛苦才会生起欲拔苦的悲心，所以下面再根据本论《自释》来分析轮回的痛苦，以此来鞭策行者发起大悲心。

《自释》中说：“此执我我所之世人，由烦恼业索所系；依旋转之识推动而转；于生死深邃大井中，上自有顶下至无间，无间旋转；其势自然下坠，要励力乃升；虽有无知等烦恼、业、生三种杂染，然无初中后之决定次第；于日日中恒为苦苦坏苦之所逼恼，迄无超出轮转之期”。

这一段讲了“有情如水车转无自在”的道理，有情流转和水车旋转，在六个方面有相似之处。

(1) 由烦恼业索所系，就像水车轮被绳索系缚，有情世间都被业和烦恼紧紧束缚。

(2) 依旋转之识推动而转，水车被人力推动而不断旋转，同样轮回是由心识推动而转。这里“旋转的识”就像“旋转水车的人”一样。

(3) 于生死深邃大井中上自有顶，即下至无间，无间旋转。下至无间地狱不间断地旋转，就像水车轮从上到下、从下到上不间断地旋转。

(4) 其势自然下坠，要励力乃升。这是说有情下堕恶趣时，不需要努力，自然就会下堕；上升善趣时要励力勤

作才能上升，如需勤护净戒、上供下施等无量善行诸业才能上生善趣，这就像水车转动时向下很容易，向上很困难。

（5）虽有无知等烦恼、业、生三种杂染，然无初中后之决定次第。

十二有支可以归摄为三种杂染。

十二有支：无明、行、识、名色、六入、触、受、爱、取、有、生、老死。

其中无明、爱、取三支是烦恼杂染，行、有两支是业杂染，其余七支是生杂染，这三种杂染没有初中后的决定次第。龙树菩萨说：“从三出生二，从二而生七，从七复生三，数转三有轮。”从三种烦恼杂染，出生两种业杂染；从两种业杂染，出生七种生杂染；又从七种生杂染复生三种烦恼杂染。这样没有一个固定的前后次第，就像水车轮上的水桶没有固定的前后次第。

（6）于日日中恒为苦苦、坏苦之所逼恼，迄无超出轮转之期。这是讲众生时时都被三苦所逼恼，就像水浪滚滚而来，势不可挡，无奈地苦逼。

## 戊二、缘法与无缘而赞：

**颂曰：众生犹如动水月 见其摇动与性空**

一、先对这两句作略释，这两句后面省略了兴悲我敬礼。完整的意思有两层：（1）见众生犹如动水月摇动而兴

起大悲，对此我敬礼。（2）见众生犹如动水月自性空而兴起大悲，对此我敬礼。

（1）由于见到众生像水中月影，被风吹动就会刹那刹那起灭，缘刹那生灭的有情生起大悲，对这样的大悲，我恭敬顶礼，这是敬礼缘法大悲。

（2）由于见到众生像水中月影，现而无自性，缘自性空的有情生起大悲，对这样的大悲我敬礼，这是敬礼无缘大悲。

二、下面具体解释颂词的含义。首先《自释》中这样解释比喻的内容：“犹如净水微风所吹故，波浪遍涌于水面，水中月影与所依水浪同时起灭，似有彼月体相显现可得，然诸智者明见二事，谓刹那无常及自性空”。

对此分两层讲：（1）动水月是怎么产生的？（2）见动水月的情况。

（1）动水月是怎么产生的呢？要有净水和天月作“因”，以微风作“缘”，才能产生动水月。若没有水，没有天月，不会有水月；没有风的吹动也不会有水月的动摇。

（2）见动水月的情况：对于水月有三种看法，愚人认为水中有真实、一体、常恒的水月，智者却清楚地看见两种事，就是水月的刹那无常与水月的自性空，怎么看到水月的刹那无常呢？因为水中月影和所依的水浪是同时起灭，没有前后次第，在风的吹动下，水面刹那刹那都在波动，能依的水月也就刹那刹那在变异，根本不是常法，是

刹那无常性的。当然智者还会见到水月的多分与不自在，因为水月依于水的微尘，看起来好像是一体，其实是无数光点的聚合，根本不是一体的，而且水月完全随风而不自在地浮动，形状不断地变动，根本没有自在。这是见到刹那无常、多分、不自在的水月。再讲怎么看到水月的自性空呢？在天月、水、风等因缘聚合时，水中有月影的显现，水月正在显现时，从水的上面、下面、左面、右面都找不到一丝一毫水月的实质，这是现而自性空的水月。

现在我们从两个角度归纳一下，一个是所境水月的三种相，一个是能境见者的三种人，若于此二分析清楚后，对下文的内容就比较容易明白。

（1）所境水月的三种相：就是总的水月相；水月的刹那、多分相；以及水月无自性的空相。

（2）能境见者的三种人

第一种人见水月，认为水月是实有、一体、常恒的。所以他所缘的是总体水月的相，是以分别心增益的实有水月。他没有见到水月的刹那多分相，更没有见到水月的空性相。

第二种人见水月，见水月是刹那、多分，这样他就明白是在多分、刹那上假立一个水月，他所缘的是多分刹那的水月，而且此多分的聚合也就是一个总的水月，所以他缘多分刹那的水月，实际上也就是缘一个假立总的水月，他没有见到水月的自性空，还是执著水月的微尘和刹那是

实有。

第三种人见水月是自性空，现而无实有，所以他缘水月的空性相。同时，空与现不是两体，无自性的水月在名言中也是多分、也是刹那，这样也见水月的刹那、多分相，也是假立的总水月。

所以，见水月总相是三种人都有，但第一种人缘实有的总水月，后两种人是缘假立的总水月；见水月的刹那、多分相，只有后两种人，但第二种人缘实有的微尘和刹那，第三种人缘假立的刹那与多分；还见水月的自性空，只有第三种人才具有。

接下来讲比喻对应的意义，《自释》中说：“如是菩萨大悲心痛切，见诸有情堕萨迦耶见海，此无明味著出生之因，邪分别为相，一切众生无明大水，为非理作意邪分别风鼓动不息，随自业转如同月影，刹那刹那受无常苦及自性空。故欲证得佛果，摧坏众生无常大苦，出生正法甘露妙味，除遣一切邪分别相，成为一切众生亲友”。

这一段分两层讲：

首先解释第一层“见动水月”所对应的意义：

(1) 众生是怎么产生的？先分清楚海、水、风、天月、水月分别对应的意义。

海：是指萨迦耶见，因为萨迦耶见是轮回的根本（我见），周遍轮回众生的相续，由它产生一切轮回烦恼和业以及果报的根源，所以把这个根本比喻成大海。

水：是指无明，这个无明是以邪分别为相，是味著出生的因，这是在状态上描述的，因若无明不破，就会在味著之中出不来，即心起耽著，就像水一样，因为水是一切味道出生的因。也像水的潮湿一样，因为水是潮湿的自性，只要是水，就一定会有潮湿的存在，同样只要无明不破，就一定会心起耽著成为束缚之因。

这里自宗的讲法有些不同，他宗将此处的无明释为法我执，萨迦耶见释为人我执，自宗认为不必要解释为以所知障所摄的法执，因为此处是讲轮回众生的状况，因此无论是萨迦耶见还是无明都应该从烦恼障的侧面来解释比较合理。

风：是指非理作意的邪分别风。就是不净作意为净，无常作意为常，无我作意为我，痛苦作意为安乐的邪分别，此邪分别风不断地吹，没有一刻止息过。风虽然没有固定的方向，但有转动事物方向的能力。

天月：比喻往昔所造的黑业和白业，黑月比喻黑业，白月比喻白业。

水月：比喻今生有情的身心五蕴。

此等合起来：由于无明的大水和往昔黑业白业的天月，加上被今生非理作意的邪分别风鼓动不息，就显现出身心五蕴的月影。故表明一切的根本都不离开萨迦耶见，如同大海是一切现相的依处一样。

(2) 着重讲众生的相和水月相的相同之处。



前面讲水月是随天月、水、风而动转，一刹那也不安住，没有丝毫自在，所以是刹那无常、多分、不自在的相，而轮回众生正显现的身心五蕴，也是随往昔的业力所转，被非理作意的风不停地吹动，刹那刹那在变异、在动摇，而且不由自主，这就是被行苦所逼，所以《自释》中说：“随自业转如同月影，刹那刹那受无常苦及自性空”。

再说动水月是缘起法，是由水、天月、风因缘聚合而显现的假相，正在显现时也找不到丝毫的自体，也没有一个来处、住处和去处，依缘假立、当体空寂。同样，有情的五蕴也是以无明和行为因、非理作意为缘，如是缘起显现，正现时，也没有丝毫实体，也没有来处、住处和去处，所以是自性本空的。

继续解释第二层：“菩萨大悲心痛切，见诸有情刹那刹那受无常苦及自性空，故欲证得佛果，摧坏众生无常大苦，出生正法甘露妙味、遣除一切邪分别相、成为一切众生亲友”。

这是讲菩萨缘刹那生灭的有情生起缘法大悲，以及缘自性空的有情生起无缘大悲，菩萨发现众生本来性空，却妄生两种执著，以实执推动，而受行苦的逼迫，这样发起大悲，愿自己证得佛果来拔除众生的苦，菩萨希求什么样的佛果呢？希求的是成为摧坏众生无常大苦、出生正法甘露妙味之因、除遣一切邪分别相、如同一切众生亲友的自性佛果。

三种悲心应当从什么角度分别呢？

《自释》中说：“今由所缘差别，当显大悲自体差别”。又说：“缘法与无缘之大悲，亦由所缘而显”。所以月称菩萨不是以内在行相，而是以所缘境来分别三种大悲的，这样就知道缘有情大悲、缘法大悲、无缘大悲都是以“欲令有情离苦”为行相。虽然都是以有情为所缘，但所缘的有情有差别。在颂词中开始说缘有情大悲时说了“缘生兴悲”，讲后两种大悲时说“众生犹如动水月”，可见三种大悲都是缘有情，因为所缘有情的相有三种，所以就安立为三种大悲。

前面讲水月的比喻有三种相——总的水月、动摇的水月、性空的水月。同样所缘众生也有三种，就是总的有情，刹那生灭鉴别的有情，自性本空鉴别的有情。这样所安立的大悲也就有了不同差别。

（1）缘法大悲，不仅仅是缘总有情，还要缘刹那生灭的有情，也就是缘刹那无常所差别的有情，这是远离了常一自在有情的想法，也远离了离蕴异体有情的想法，知道有情唯一是五蕴和合假立，这样缘依蕴假立的有情而生起大悲心，就叫缘法大悲。

（2）无缘大悲，也不只是缘总有情，而是缘自性本空的有情，也就是缘无实有所差别的有情。或说以无实有作简别而假立的有情，对此生起悲心，为无缘大悲。

接下来再讲三种人，第一种人是凡夫与外道，第二种

人是声闻与缘觉，第三种人是佛与菩萨，这三种人所生的悲心如何呢？全知麦彭仁波切在《大乘庄严经论注释》中说：凡夫与外道的慈心观我和一切有情都是实有的缘故，是缘有情；声缘的慈心虽然证悟所谓的我和有情都无实有，但是缘仅是多分、无常、痛苦自性的诸多法后生起慈心；得地菩萨和佛的慈心于胜义中有情和法都无缘，也就是虽然自性本空，但诸有情如幻化般在自相迷乱之中感受痛苦，证悟彼等本体是空性后，虽是无缘，也能同时利益无量有情。缘有情的四无量心是凡夫外道、声闻缘觉、菩萨佛所共，缘法慈等是声闻缘觉、菩萨佛所共，无缘慈等是诸佛菩萨之不共。这是《瑜伽师地论》中所说。

所以第一种人凡夫、外道具有缘有情的悲心，第二种人声缘只具有缘有情悲心和缘法悲心，第三种人佛、菩萨具有缘有情大悲、缘法大悲和无缘大悲。

还有一个问题需要辨别的是，本论讲的三种悲都是指大乘的大悲，普通凡夫、外道和声闻缘觉虽然也有悲心，但都不是大悲心。为什么呢？在《大乘庄严经论》中弥勒菩萨也讲了大悲的差别：

(1) 如果不是平等的悲心，就不算是大悲。比如缘感受苦苦的众生能够生起悲心，但是对于具有乐受和舍受的众生不能生悲，这就不是大悲。但是菩萨不论众生感受有漏的苦受、乐受还是舍受，都见不出于三种苦，所以是普遍地生悲，这是平等大悲。

(2) 如果有时候能生悲、有时候不生悲，这是凡夫的悲心；声闻缘觉虽然对有情也具有悲心，但是在无余涅槃时会穷尽，不是恒常的缘故，也不是大悲；大乘菩萨的悲心在一切学道位中相续产生，入无余涅槃也不会穷尽，是恒时生悲，故可称为大悲。

(3) 如果不是荷担利他的增胜悲心，而只是世间人夹杂自利对亲友等产生我所执而发起的悲心，这只是对利益自己的人所生悲心；声闻缘觉没有证悟自他平等，没有荷担利他的意乐，故所生的悲心不能称为大悲；而大乘菩萨得初地后，现量证悟自他平等的法性，所以从意乐来说，自利和利他没有任何差别，具足荷担利他的增胜悲心，可以说大悲。

(4) 声闻缘觉虽然也有对一切具苦有情的悲心，但是不做拔除众生痛苦的修行，菩萨乃至轮回未空际，对一切众生成办利乐，所以可说是大悲心。

(5) 从违品上讲，凡夫的悲心没有远离贪嗔的烦恼；声缘阿罗汉虽然没有真实的嗔心，但是没有断尽细微的习气，所以不算大悲，而菩萨远离悲心的违品，所以是大悲。

(6) 虽然具有悲心，但此悲心三轮的相不是无缘，所以也不是无漏的大悲，具有无分别智慧的才是无漏的大悲。

以上所说大悲的相，有些只是属于圣者菩萨位的无漏大悲，有些在大乘胜解行地也具有，这样的六种在大乘道中具有的大悲之相，普通凡夫、外道、声闻缘觉都根本没

有，所以他们的缘有情悲和缘法悲，都不能说是大悲。

对此有些论师说：依不同的人而言：“缘有情悲”，外道、普通凡夫、声缘、佛菩萨都共同具有；“缘法悲”声缘和佛菩萨都有；“无缘大悲”则唯有佛陀与圣者菩萨才能具有。依宗派而言：缘有情悲外道宗派也有，缘法悲主要是内道的有实宗所具有，无缘悲仅仅是大乘中观者的相续所能具有。依地道的划分而言：缘有情悲的修法主要是胜解行地者具有，缘法大悲的修法是一至七地的菩萨在出定位主要串习的，无缘大悲主要是三清净地以上的大菩萨和佛陀以清净智慧自在、以三轮体空任运安住而修。

这样分别礼赞大悲的内容讲完了，这里两个科判第一个科判“总赞大悲”，只是讲了大悲在初、中、后三时的重要性，凡是修行大乘的都应该先发大悲，但是没有说如何修习才能使悲心发起，所以在第二个科判继续分说三种大悲，三种大悲是缘痛苦的有情产生，有情的痛苦就用了两个比喻——水车喻和水月喻来描述，我们学这部分内容不只是在文字上懂得，还要进一步再再思维，在相续中能观众生痛苦的相，这样按《善显密意疏》上宗喀巴大师讲的那样，把这个观有情流转生死的痛苦和观有情悦意相两者配合起来，就能生起胜解行地的大悲心。

本论所讲并非普通悲心，是大乘菩萨以下所不能具有的，从颂词的本义而言，缘有情大悲主要在大乘胜解行地时就具有，缘法大悲主要在不清净七地中具有，无缘大悲

在三清净地以上具有，这是从主要的侧面而言，到最后现前大悲空性藏时，智悲并非别别他体，是一味的本性，安立不同的反体而已。全知麦彭仁波切在《般若摄颂》的注释中说：“本具如来藏智显露时，自然不落轮回涅槃二边，是一味本具的智慧所显露出来的，其妙力自然是远离一切边戏的，远离轮回之边为智，远离寂灭涅槃之边为悲，这是本具觉性所显露的妙力。”

前面讲了“总赞菩提的三因”和“别赞大悲”的顶礼句，一般来说，顶礼句以后应有立誓句，但本论没有立誓句，这也没有过失。只有立誓句而无顶礼句的也有，如《亲友书》等，在《入中论》首先为了造论而先礼赞，实际上其中也含有立誓的意义。

## 乙二、所造论体分二：

一、宣说暂时地；二、宣说究竟地。

丙一宣说暂时地分二：一、分别说十地；二、说诸地之功德。

丁一分别说十地分三：一、极喜地等五地；二、现前地；三、远行地等四地。

在讲圣者十地之前，先总说“地”的含义，以及“地”的差别。

《自释》中说：“菩萨无漏智为大悲心摄持者，得名曰地，是功德所依故”。

月称菩萨是以四个方面的意义来解释“地”：地的体性；为何法摄持；得名；名义。

①地的体性：是本论《自释》中说的“无漏智慧”；②无漏智慧是为大悲心所摄持；③这样无漏智慧以大悲摄持，就获得地的名称。所以是特指圣者地，在凡夫阶段没有无漏智慧，故不能称圣地；④为什么取地的名称呢？在本论《自释》中说“功德所依故”。这是按比喻取名的，就像大地是草木等万物的依处，是以无漏智慧、大悲心所摄持，是无量功德的依处，故名为“地”。

这是侧重在“功德所依”上解释“地”的名义。按照藏译《大乘庄严经论》再补充讲“地”有几种名义。梵语“布木”，有两种意义：一是世间有情和草木等无量法的所依，依靠它就没有堕落的怖畏；二是成为从此处到彼处的基础，所以就有“能令无畏的依处”、“行进的依处”。此比喻表明菩萨诸地是无量所化众生的依处，因为是能让众生远离怖畏，而且是由下下地道升进于上上地道的依处。

再讲一地、二地乃至十一地，各别分位的含义。

其实各别分位是指一个“无漏智慧”，从前后分位不同上别别安立，就像同一个月亮，从它显露一分、多分乃至满分，可以有不同的阶段而安立不同的地道，但从地的体性上没有任何差别，本论主要是从出定位之功德差别上安

立十地的分位。从入定的角度而言：无论是见道等有学道还是无学道果地，都是无漏智慧的本性无有差别，所以一切地道的分位差别都是在出定位安立的。因为是无漏智慧的本性，从地本性上虽然一味无别，但从出定位的种种功德上可以安立十地的分位差别。从究竟实相而言，基道果都是殊胜如来藏的本性——自然本智，其未显露的阶段属于凡夫，一分、少分、多分显露的阶段属于有学道圣者，彻底圆满显露的阶段就是佛陀，所以都是一真法界的本性无有任何差别。

《自释》中说：“由功德数量，神力殊妙，布施波罗蜜多等增胜，异熟增长等辗转上进之差别，安立极喜地等十地差别。诸地体性实无差别，如云：‘如鸟飞越空中迹，智者无说亦未见，如是一切佛子地，尚不可说宁可闻’。”

这一段分两层讲：

一、地的差别是由四个方面安立：

(1) 由功德数量辗转上进之差别：就是初地有十二类百功德，因为相续中现前了出世间无漏的功德，故于出定位中自然就会增上十二类百功德，尔时称为极喜地；由于增上安住智慧的本性，在出定位中自然增上十二类千功德，尔时称为离垢地。其余诸地以此类推……。

(2) 由神力殊妙辗转升进之差别，对此宗喀巴大师解释：“有人说这是指一刹那能振动百佛土、千佛土等，但是这已经摄入功德数量增长之内，这里好像是说各地清净垢



障的力和升进地道的力辗转增上。”自宗的讲法与宗大师的观点一致。

(3) 由布施波罗蜜多等增胜之差别：就是初地布施波罗蜜多增胜、二地持戒波罗蜜多增胜等……。每一地道增胜时皆有一种殊胜的相貌来表明波罗蜜多的圆满增胜。

(4) 由异熟增长之差别：就是受异熟生辗转增长的差别，指初地作赡部洲王、二地作四大洲王等。

是故当知，各地的无分别智慧之体性虽然是一个，但是成就功德数量的功能，在胜劣上却有很大的差别，这是讲入定位成就功德数量的功能有很大差别，在出定位就显示出上面所说的差别，所以各别安立为地，而且各地后得位的功德，也是各地所摄的功德，不单是说根本慧的功德。

## 二、地的体性实无差别：

《十地经》说：“如鸟飞越空中迹，智者无说亦不见，如是一切佛子地，尚不可说宁可闻”。这一偈颂是以比喻来说明“地”的体性没有差别。就像鸟虽然在空中飞，但于鸟迹，世间智者以语言也无办法言说，心也无法思维。同样，像飞鸟的胜义地，虽然在如虚空般的法性中行，但此行相，圣者也没办法如自己所证而宣说，听者也不能如彼所现见而听闻。这显然不是观现世量的范畴，已经达成出世间净见量的境界，是必须要以清静的无漏智慧才能权衡的法。

全知麦彭仁波切在《辨中边论注释》上讲：所证的法

界自体没有不同分类，能证的有境诸十地阶段的入定中，则有越来越见清浄的差别，但是以隐没二取的方式安住于离戏法界中则无有差别，所以就像虚空鸟迹无法分析其差别一样，从入定的角度无法分别上下诸地。

其中所讲的“无漏智慧”是远离了二取戏论的范畴，真实趋入圆成真如的本性，如是能境才堪称出世间无漏智，此外，阿罗汉以下的圣者都不能具有，因其还有二取戏论的缘故，所以安立地的分位差别并不是分别心的范畴。在讲到有学十地和无学果地时，都是从无漏智与无尽大悲一味的本体来抉择菩萨地与佛地的功德，虽然胜解行地亦属五道之一，但因无漏智慧尚未现前，故仍然不能安立为圣地。

## 第一胜义菩提心

戊一、极喜地等五地分五：一、极喜地；二、无垢地；三、发光地；四、焰慧地；五、难胜地。

己一极喜地分二：一、宣说一地；二、结尾本品。

戊一宣说一地分三：一、略说本地；二、广说功德；三、结说此地功德。

### 辛一、略说本地：

颂曰：佛子此心于众生 为度彼故随悲转  
由普贤愿善回向 安住极喜此名初

安住初地的佛子，由见众生都无自性而生起无缘大悲，此心为了度众生的缘故，随大悲而转。并且由普贤菩萨的大愿回向众善，故称为极喜地无二智，也叫最初出世间心，或说是最初现前胜义菩提心的阶段。

对这一偈颂再进一步分析两点：由普贤愿善回向；安住极喜。

一、由普贤愿善回向

普贤愿是指初地菩萨所发无数亿大愿，如同《十地经》

所说的十大愿等，因为这些都是可以摄入普贤菩萨的大愿中，所以本论只说普贤愿。

十大愿是：①对无量诸佛广修供养；②护持一切圣教正法；③随类现形分身无数；④往诣无量刹土；⑤圆满波罗蜜多；⑥成熟有情相续；⑦修炼清净刹土；⑧与圣者菩萨的境界相应而安住；⑨一切言行皆作饶益；⑩获得大菩提果。

这里每一大愿都有数多十万的愿为其眷属，所以说是无数亿十大愿王，而且每一条，大愿都是以无边际的十处作为修持。无边际的十处是众生界、世界、虚空界、法界、涅槃界、佛出现界、如来智界、心所缘界、佛智所入境界界、世间转法转智转界。按照《华严经·十地品》初地菩萨发每一大愿，后面都是这样说：“何等为十？所谓众生界尽、世界尽、虚空界尽、法界尽、涅槃界尽、佛出现界尽、如来智界尽、心所缘界尽、佛智所入境界界尽、世间转法转智转界尽。若众生界尽，我愿乃尽。若世界乃至世间转法转智转界尽，我愿乃尽。而众生界不可尽，乃至世间转法转智转界不可尽故，我此大愿善根无有穷尽”。

所以每一大愿都是周遍一切时、一切处、一切空间、一切万法、一切众生。

如是便能知道初地菩萨开始发起无数亿十大愿王，这叫做普贤大愿。平时应当如何“由普贤愿善回向”呢？就按《普贤行愿品》中的两颂来发愿：“文殊师利勇猛智，普

贤行愿亦复然，我今回向诸善根，随彼一切常修学。三世诸佛所称叹，如是最胜诸大愿，我今回向诸善根，为得普贤最胜行”。寂天菩萨在《集学论》中尊此为无上回向。

虽然大乘胜解行地也有种种发愿，但是因为没有证悟法界遍行义，所以不是发愿广大，登地之后开始发十大愿王，这是发愿广大；一地以后，从二地开始发愿辗转增上，到第八地时愿波罗蜜多增胜清净，菩萨在初地所发的百万阿僧祇等十种大愿都获得清净。所以，初地是初发普贤大愿，八地是大愿极清净，佛地是究竟圆满。

弥勒菩萨在《大乘庄严经论》中说：“应知差别三，种种大清净”。应知发愿有三种差别：胜解行地是种种发愿，初地菩萨是广大发愿，八地时是清净发愿，也就是愿波罗蜜多增胜清净。《入中论》的八品中说：“此地大愿极清净”。

二、安住极喜：极喜地是初地的名称，为什么叫极喜地呢？《大乘庄严经论》云：“见真见利物，此处得欢喜”。就是由见自利决定能获得无上菩提，而且见能利益众生，由此生起极喜，所以叫极喜地。

为什么在初地安住极喜呢？《大乘庄严经论》云：“诸法及众生，所作及佛体，于此四平等，故得欢喜胜”。全知麦彭仁波切说：“对于自他、一切诸法、无量诸佛，都证悟了和法界自性无二的大平等，所以，以证悟法的自性不为轮回所怖，不会在单独自利之外，去分别他利之事，见能成办利益之事，而且通达自己已邻近佛地，由这四因而发

起殊胜欢喜”。

## 辛二（广说功德）分三：

一、庄严自续功德；二、超胜他续功德；三、一地增胜功德。

## 壬一（庄严自续功德）分三：

一、得具义之名功德；二、得生家族等功德；三、灭尽恶趣功德。

## 癸一、得具义之名功德：

颂曰：从此由得彼心故 唯以菩萨名称说

菩萨从入此初地之后，已经获得彼胜义菩提心，已经超过了凡夫地，“由得胜义菩提心故”，“唯一应当以胜义菩萨的名来称说”，而不应当以其他不相符的名字来称说，因为彼菩萨已成圣者的缘故。《金刚经》云：“若菩萨通达无我法者，如来说名真是菩萨”。《大智度论》云：“得智慧分，名为菩萨。”

总的来说，大乘菩萨有两种，已发世俗菩提心的补特伽罗，名世俗菩萨，已发胜义菩提心的补特伽罗，名胜义菩萨。这里是单单从胜义菩萨的角度讲，所以说是从圣地

得了胜义菩提心后，唯一以胜义菩萨的名来称说，但这并非否定世俗菩萨，此世俗菩萨也是真实的菩萨。为什么称为真实菩萨呢？因其相续中还没有现前胜义菩提心，没有生起胜观的无漏智等，应该只是相似菩萨。要知道，因其相续中生起了真实无为的世俗菩提心，故安立为真实菩萨名符其实。比如一地菩萨因具有了胜义菩提心，可以安立为真实胜义菩萨，同样，胜解行地者相续中生起了真实无为的世俗菩提心，当然也可以安立为真实的世俗菩萨。《入行论》云：“生死狱系苦有情，若生刹那菩提心，即刻得名诸佛子，世间人天应礼敬”。又说云：“今生吾获福，善得此人身，复生佛家族，今成如来子”。

## 癸二、得生家族等功德分五：

一、种性功德；二、所断功德；三、所证功德；四、能力功德；五、增上功德。

其中第二所断与第三所证的功德是讲入定位的功德，第四“能力功德”是讲出定的功德

### 子一、种性功德：

颂曰：生于如来家族中

生于如来家族中是种性功德。为什么说生于如来家族呢？因为初地菩萨超过一切异生、声闻、独觉地的缘故，

内身已生起决定趣向佛地之道的缘故，故说初地菩萨生于如来家族中。意思是说：这时已经于自道的种性决定，不会再趣向其余的道。《般若二万五千颂》：“得一地后，若欲者，七日成佛。”

《华严经》云：“佛子始发生，如是妙宝心，则超凡夫地，入佛所行处。生在如来家，种族无瑕玷，与佛共平等，决成无上觉”。初地菩萨生于如来家族中，这是从近的方面讲，发生胜义菩提心时生在如来家族；如果从远的方面讲，在发起无伪世俗菩提心的时候，就开始生在佛的家族中，就像寂天菩萨在《入行论》中所说：“今生吾获福，善得此人身，复生佛家族，今成如来子”。因此两种说法的密意完全一致。一般来讲，大乘下资粮道、是资粮道时，若生起了如黄金一般的世俗菩提心以后，至到成佛是不会退失的，这是从发心达到成佛的功德而言，但其种性方面，并没有说下资粮道与中资粮道就是不退转道，因其毕竟是修积资粮、闻思为主的阶段，到加行道以修行为主达到暖位时，在相续中生起修行的体会，尔时若是上根者就会得佛授记，由此自知也不会再退转大乘道，并获得暂时与究竟的修行功德。若是中根者，再慢也是在一地时一定会得佛授记，这是因为已经生在如来家族中的缘故，或已经现前了必须得佛授记阶段。



## 子二、所断功德：

### 颂曰：断除一切三种结

是讲一地菩萨所断方面的功德，此分四层讲：

一、是哪三种结？就是萨迦耶见结、疑结和戒禁取见结。

(1) 萨迦耶见：又译为坏聚见，就是缘五蕴妄计为我与我所的我见、我所见。为什么叫坏聚见呢？坏是无常的意思，聚是众多的意思，为了显示五蕴唯一只是无常、众多的法，根本没有常性的补特伽罗，所以立名为坏聚见。

(2) 疑：就是对四谛、业果、三宝，心里怀疑是有还是没有，是对还是不对等，心中生起的非理怀疑。

(3) 戒禁取见：就是从非理的戒禁开始，取其他种种的行法作为上天的因或涅槃之道。

戒禁取见有两种：持牛戒或鸡戒等，作为生天的因，这是非因计因的戒禁取见；修涂灰、断食等种种的苦行，以为涅槃之道，这是非道计道的戒禁取见。

对于这三种都称为结，“结”是持烦恼相的意思，也就是因此而束缚于轮回不得解脱。《辨中边论》中也如是说。

二、断除此三种结：因为初地菩萨已经现见人无我，以无我的空性智慧就能永断萨迦耶见、疑和戒禁取等三结，将来决定不复生起。这里说已断三结种子，其中所断的萨迦耶见是见道位所断的遍计分，不是俱生部分。关于二障

的遍计和俱生的认定，下面还会说到。

三、见道位所断的，不仅仅是三种结，包括二障的一切遍计部分也都是初地时的所断法，那为什么颂词中只说断除三种结呢？这是有必要的。

对此虽有两种解释，但是以《俱舍论》中解释得更好。

《俱舍论》云：“或不欲发趣，迷道及疑道，能障趣解脱，故惟说断三”。就像去向他处有三大障碍，一是不想去；二是迷失正道；三是对于正道怀疑。同样趋向解脱也有三种障碍，由第一结“萨迦耶见”怖畏解脱，不愿意趣入；由第二结对于道“疑惑”；由第三结依止其余的道而迷失正道。所以侧重在这三种结来诠表。由有如是心要故颂词中说“断除一切三种结”。

四、旁述断障分有两层讲：

（1）如何认定二障的遍计和俱生？

月称菩萨的弟子扎雅阿楞达在《入中论广释》中这样认定：“凡是被外道熏习所引生的一切执著，都判为遍计执著；此外，凡是与生俱来的一切执著，诸如我要获得安乐、远离痛苦等都判为俱生执著。”

无著菩萨在《瑜伽师地论》中说：“萨迦耶见分有两种，即俱生我执和遍计我执，前者是凡夫异生乃至飞禽走兽等一切众生与生俱来的我执，后者是了知、学修外道宗派后，心相续中生起的异常我执，并且对边执见也如是分有两种等。”所知障的认定也如是类推，同样有遍计和俱生两种。

俱生法执：无始时来熏习成性，常于一切法妄生执著者，此妄执非由心分别而起，乃与自身俱生，故为俱生。

分别法执：为邪教及邪师所诱导，故分别计度而固执诸法之实有，是为分别起之法执。

(2) 认定了二障的俱生和遍计之后，下面再讲在诸地断障的情况。

宁玛巴自宗和中观宗、唯识宗所承许的大乘十地中断障的观点相同。

自宗的观点主要根据全知麦彭仁波切的教言来说。

全知麦彭仁波切在《智慧品注释》中说：“法我执是总无明，人我执是它的部分，就像树和紫梗树，由人我执产生慳等烦恼障，由法我执产生三轮分别的所知障，所以以证悟二无我的菩萨智慧能断除二障，以声缘道仅仅断烦恼障。断障的相也是：在大乘见道断除二障遍计分，此后渐次同时断二障，在第八地消失我执之行（烦恼障彻底断尽），以此理在清净地虽然没有烦恼障，其后仅仅断所知障，第十地末，二取迷乱的微细习气也以金刚喻定摧毁的无间，是获得善逝法界真如中的如来出有坏智慧金刚身。对此理，圣境诸大车轨的密意一致，不应混入藏人的观点，如果能了知此关要，则自然解开很多论的难处，并将密意的江河于智慧海中同成一味故”。由此可见，甚深见派与广大行派的密意确实是贯通一味的。

全知麦彭仁波切还在《辩答日光论》中说：“总的所断

法是烦恼障和所知障，其根本对治法是证悟空性的智慧，这两者就像光明和黑暗一样不会同时并存，因此，一旦能对治的智慧现前，相对其本分的所断当即遣除，待所断习气的种子圆满断尽后获得佛果。这是大乘所有宗派共同承认的观点，即是证悟人无我空性断除烦恼障，证悟法无我空性断除所知障，唯识宗乃至应成派都这样承认，并且所承许的观点和意义也没有任何差别，只是在能诠句的说法上略有不同，因此诸宗宣说道的关系，其密意都是一致无别的。无论需要断除何等障垢，如果遍计执著还没有遣除之前，说要断除俱生执著是极不应理的。在断除俱生执著时，也是从粗分逐渐到微细种子而次第断除，最后断尽极微细的习气”。

《解深密经》和弥勒菩萨的《宝性论》、《辨中边论》、印度中观应成派扎雅阿楞达论师的《入中论广疏》、圣解脱军的《现证庄严论释》、狮子贤的《现证庄严论释》等经论注释中都异口同声地说：在大乘十地之中，每一地都有断除其应断的所知障，所知障又分遍计和俱生两种，其中俱生又分两种：即是由烦恼障习气引生的所知障，和三轮执著引生的所知障，对此不仅唯识宗承许，而且中观自续派和中观应成派都这样承许，因为在八地以下仍然有烦恼障的俱生种子没有断尽的缘故。

《解深密经》云：“三地菩萨远离欲界的一切贪心等”。此表明菩萨在三地时还有烦恼障要继续断除。

《十地经》云：“安住发光地的菩萨，邪贪、邪嗔以及邪痴，于无量百千亿那由他劫所不能灭，于此地中悉得断除”。此经中也如是表明了断障的情况。

《辨中边论》：“于斯十法界，有不染无明，障十地功德，故说为十障”。不染无明是所知障，如是表明在一到十地中都有所知障需要断除。

圣解脱军在《现观庄严论注释》中说：“具足智慧波罗蜜多菩提心，犹如妙药，依此二障之病皆能寂灭”。此中表明菩萨在六地时继续断二障。

狮子贤在《现证》和《般若一万八千颂》对照的广释中说：“七地以下尚未断尽俱生我慢故”。这是说七地时还有烦恼障需要断除。

月称菩萨在本论第四品说：“自见所属皆遍尽”。又在第八品中说：“八地灭垢及根本，已净烦恼三界师”。

《阿毗达磨杂集论》和《瑜伽师地论》等唯识论典也做了同样的论述。

汉传佛教中的清凉国师在《华严经疏钞》中对于断障这一问题的承许也是与印藏诸大论师们的观点完全一致。

在这些经论中都一致表明了菩萨在一地时断除二障的遍计分，二地以后渐次断除二障的俱生分，七地时彻底烦恼障，八地以后唯一断所知障的极细分。

### 子三、所证功德：

#### 颂曰：此菩萨持胜欢喜

由上面所说初地菩萨趋入种性决定，又获得了彼果功德，远离了彼地过失，所以生起不共的殊胜欢喜。

此胜欢喜是哪种欢喜呢？根据《华严经·十地品》来讲：“佛子菩萨住欢喜地，成就多欢喜、多净信、多爱乐、多适悦、多欣庆、多踊跃、多勇猛、多无斗争、多无恼害、多无嗔恨”。

这是十种欢喜的相。第一“多欢喜”是总说，后九种是别说。

从什么方面说“多欢喜”呢？总共有三种欢喜，所以说“多欢喜”。一是心喜，是讲入胜观地的心极为适悦；二是体喜，指出观时喜受相应的功德；三是根喜，由前面心喜和体喜内在充满，这样外在遍及眼耳鼻舌身五根，轻安调畅，所以这个喜也叫做“乐”。这是总说“多欢喜”，后面九种，是从不同侧面别说了一地菩萨的殊胜欢喜。

第一、多净信，这是讲初地菩萨证得三宝本体，产生了不退转信而增上恭敬，所以得到恭敬喜。

第二、多爱乐，这是讲初地菩萨爱乐观真如法，所以得到爱喜。

第三、多适悦，这是讲初地菩萨身心周遍舒适安乐，所以得到调柔喜。

第四、多欣庆，这是自觉所证的境界超过地前，非常庆快，所以得到庆喜。

第五、多踊跃，这是讲身心周遍获得利益，增上而获得满足，所以得到踊跃喜。

第六、多勇猛，这是讲初地菩萨自己了知离佛果不远，能得菩提，所以得到勇猛喜。

这六种是讲菩萨自己修行所得的欢喜，最后三种是讲教化众生时远离欢喜的障碍。

第七、多无斗争，这是讲初地菩萨自己的心得到调伏，所以在说法的时候，不会让自己和他人的心扰动，所以得到无斗争喜。

第八、多无恼害，这是讲初地菩萨摄化众生的时候，恒时慈爱柔和，不会恼害他人，所以得到无恼害喜。

第九、多无嗔恨，这是初地菩萨见到众生不如教修行，当时也不会产生自相的嗔心，不会因为他人而恼乱自心，所以得到不嗔恨喜。

这样我们就明白初地菩萨的欢喜不是一般的欢喜，不但世间二禅、三禅的欢喜不能相比，出世间声缘罗汉的欢喜也无可比拟，所以是极喜，颂词上说：“此菩萨持胜欢喜”。

上述所证与所断功德，主要是讲入定功德，但科判中所讲的特殊胜欢喜，因为入定时安住甚深境界，由心性显露欢喜，如显露本性、认识本性、安住本性时，心中自然会生起不可思议的欢喜，如是在出定位中也会生起与入定

位境界相应的无漏欢喜，自己也会现量的感受到，是由入定证悟的境界自在而成就此功德。下文将要讲到的“能力功德”则应从出定位的角度来了知。

## 子四、能力功德：

### 颂曰：亦能震动百世界

这一句是说初地菩萨的能力功德。经上说初地菩萨有十二种百功德，这里略举了一种，就是在一刹那顷能震动一百个世界。这是描述他具有殊胜的能力，如佛在因地间示现游戏时，随手将大象的尸体扔到极远处行力大无比。

关于十二类百功德，本论后面颂词上说：“菩萨时能见百佛，得佛加持亦能知，此时住寿经百劫，亦能证入前后际，智能入起百三昧，能动能照百世界，神通教化百有情，复能往游百佛土，能正思择百法门，佛子自身现百身，一一身有百菩萨，庄严围绕为眷属”。

## 子五、增上功德：

### 颂曰：从地登地善上进

《自释》说：“已达法善修习故，为登第二地等发大勇猛故，从地登地善于上进”。

什么是善上进呢？此“善上进”就是弥勒菩萨在《大乘庄严经论》中所讲胜义菩提心的六种殊胜中的余出胜，



其中余出胜与这里的善上进是一个意思。“余出胜”是说在一地布施度增胜以及具有见百佛等十二百功德等，对于世俗名言中如何安立地的体相如理作意，这样了知地的体相等除了自心假立，没有另外的存在，而且对于唯识，不分别执著，安住在无分别智慧中超越一地升进二地，依此类推可以了知其余地道。这就解释了什么是“从地登地善上进”。

### 癸三、灭尽恶趣功德分二：

一、真实；二、比喻说明。

#### 子一、真实：

**颂曰：灭彼一切恶趣道 此异生地悉永尽**

什么是异生呢？《三摩地王经》云：“在六道轮回中依各自不同业感所生，故为异生。”所以异生就是由不同业力感现之生，即是凡夫异生。

为什么初地菩萨能“灭彼一切恶趣道”以及“永尽异生地”呢？

因为初地菩萨具有无漏戒体，恒时不造恶业，故能“灭彼一切恶趣道”。《大乘庄严经论》中说“最初发大心，善护无边恶”。这是说初地菩萨最初发起胜义菩提心时，无间获得止息对众生损害以及三门一切不善的无漏戒。而且初

地菩萨以见道智慧已断二障的遍计分，虽然还没有断二障的俱生部分，但以空性智慧力不会生起现行，所以能永尽异生地。诸如不再转生八无暇处、也不转为女人和黄门等身份。

有人又想：既然地上菩萨“此异生地悉永尽”，为什么还见菩萨投生轮回呢？

答：圣者菩萨投生轮回并非以业力不自在转生，而是以悲愿力、三摩地力、自在力受生于轮回。《大乘庄严经论》云：“业力及愿力，定力亦通力，依此四种力，菩萨而受生。”

一般而言，胜解行地的凡夫菩萨多数是由业力而转生轮回；一地和二地菩萨多数是以愿力受生；三到七地之间的菩萨是以三摩地力受生；三清净地菩萨是以自在力受生。

有者疑：不应该说仅灭恶趣道，应该说菩萨善趣恶趣都灭除了，将来不再转生轮回，何故只说灭恶趣道呢？

答：这也有一定的原因，因为一地菩萨所得的无漏戒体，就是转生善趣的根本，只要获得无漏戒体，就自然会灭除恶趣道，任运住持善趣道。

当知上述的“所断功德”与这里所说“灭尽恶趣道的功德”是有差别的，是不是一切恶趣的种子在此时灭尽了，才称为灭恶趣道呢？并非如此，若是所断的功德就不应该在这里讲，因为恶趣道之根、种子、身体等是修所断法，要通过二地以上修道的力量才能断除，而见道位时只能断除二障的遍计分，但可以描述此灭恶趣的功德，是因为无

漏戒体的关系。因为在胜解行地中尚未获得的无漏戒体，一地时在出定位中获得了，成就此功德后，自然会灭彼恶趣道。也就是在见道位该断的以无漏智慧都断除了，则于出定位中生起不共之功德力而住持善趣。

对于以上的说法，因为声闻人不理解，所以下面再进一步用比喻来加以说明。

## 子二、比喻说明：

### 颂曰：如第八胜此亦尔

《自释》中说：“此菩萨由证地故，生诸随顺功德，灭诸过失，喻预流向，俾易了知”。这一句意思是：见道菩萨由证得初地的缘故，生起了种种随顺功德，灭除了诸过失，颂词中把这种情况比喻为第八圣预流向，是为了使小乘人容易了知大乘道有类似地道的分类。

什么是第八圣呢？第八圣是小乘预流向，小乘圣位有八个，就是四果四向——四果、四果向、三果、三果向、二果、二果向、初果、初果向，这个数到第八位是初果向，所以初果向或者预流向就叫做第八圣。小乘有声闻八地，从上往下数至最后，第八圣就是预流向，在大乘中有菩萨十地，从上往下数至最后，就是极喜地。大小乘地道的分位差别比较相类似。

就像小乘预流向开始获得圣法时，产生随顺断证功德

那样，大乘也是这样，由于得初地的缘故，能断过失，发生功德。如《宝鬘论》云：“如声闻乘中，说声闻八地，如是大乘中，说菩萨十地”。

以上讲了“庄严自续功德”，无论是“获得具义名称”还是“得生佛家族”，乃至“灭尽恶趣”，都是有关庄严自续方面的功德，下面讲超胜声缘相续的功德。

## 壬二（超胜他续功德）分二：

癸一、真实；癸二、别义。

### 癸一、真实：

颂曰：即住最初菩提心 较佛语生及独觉  
由福力胜极增长

此颂是说菩萨的菩提心，不仅仅是二地以上，就是安住最初菩提心的初地，也已经由菩提心及大悲心的福德力，能够超胜佛语生的声闻以及独觉，较彼二乘的福德极为增长。

颂词中“住最初菩提心”是表示在初地的阶段，“即”是说初地也已经超胜，“由福力胜”是说由福德力的方面超胜，“极增长”是说入圣地后不同于胜解行地，福德力不仅是增长，而且是“极增长”。

这个颂词是归摄佛经的意义做成的，归摄哪部经的意

义呢？归摄的是《弥勒解脱经》的意义，《弥勒解脱经》中云：“善男子！如王子初生未久，具足王相，由彼种姓尊贵之力，能胜一切耆旧大臣。如是初发业菩萨，发菩提心虽未久，然由生如来法王家中，以菩提心及大悲力，已能胜于一切久修梵行之声闻独觉。善男子！如妙翅鸟王之子初生未久，翅羽风力及清净眼目之功德，为余一切大鸟所不能及。如是菩萨初发菩提心，生如来妙翅鸟王之家，此妙翅鸟王子，以发一切智心之翅力，及增上意乐清净眼目之功德，彼声闻独觉虽百千劫修出离行，亦不能及”。

现在只说第二个比喻的意义，“妙翅鸟王”比喻“如来法王”；“妙翅鸟王子”比喻“初地菩萨”；“初生未久”比喻“初发胜义菩提心”；“发一切智心之力”比喻“翅羽风力”；“增上意乐清净”比喻“清净眼目”，“妙翅鸟王子以翅羽风力和清净眼目的功德，超过其余一切大鸟”比喻“胜义佛子以世俗菩提心和清净增上意乐的功德，超过声缘久修出离行的功德”。

再分别解说“清净增上意乐”和“清净眼目”对应。

什么是增上意乐呢？就是想令一切众生获得暂时与究竟利乐的意乐。

什么是清净增上意乐呢？这是相对于胜解行地的不清净增上意乐来说的，因为胜解行地还没有现证胜义菩提心的缘故，仍然执著见道所断的能所二取，所以叫不清净增上意乐。而见道之后，证得胜义菩提心，断除见道所断，

所以一到七地之间的增上意乐就是清净增上意乐。

这里以“清净眼目”作比喻，是从清净的角度来描述，不清净分就比喻有见道所断的垢染，从此断除见道所断的二取垢染就比喻眼目清净。

印度和藏地的论师们对此颂有两种不同的讲法。第一种讲法“最初菩提心”是说初地时现前的胜义菩提心，上文已讲，现继续第二种讲法：

印度的扎亚阿楞达论师和藏地萨迦派的香秋瓦等论师讲“最初菩提心”是说最初发起的世俗菩提心，此“最初菩提心”若是对应一地菩萨来讲的话，那就不是本论的密意，所以成了本论的第二种讲法。

他们说：为什么“最初菩提心”不是讲一地菩萨，而是指最初发起世俗菩提心的菩萨呢？因为在本论的《自释》中引用了《弥勒解脱经》的教证来说明，经中说：“初发业菩萨发菩提心虽未久……”。如果说是一地菩萨，则就有相违的过失。故认为“初发业菩萨”是指最初发世俗菩提心的补特伽罗，不是一地圣者菩萨最初发起世俗菩提心，认为“初发业菩萨发菩提心虽未久”与一地菩萨有相违处。

如果说《弥勒解脱经》指的是初发胜义菩提心者，此许与经典、与说是一地菩萨的密意不相违，这正是第二种讲法的论师们所要破析的观点。他们说：如果这样承许，则与经中所说的“亦能胜一切久修梵行之声闻独觉”的密意相违，为什么呢？因为经典的密意是说“久修梵行之声

闻独觉”与“初发业菩萨”如是作了比较，经中说菩萨虽发菩提心未久，但就可以胜伏久修梵行之声闻独觉，也就是说“久修梵行之声闻独觉”，他们很长时间修梵行，而菩萨是发心不久的时间，也即刚发心不久的阶段，却可以胜伏，这显然是指发起世俗菩提心者。

如果将此解释为一地菩萨，那么在证得一地之前需要经过一大阿僧祇劫的长时修行，一大阿僧祇劫修行的时间怎么说也肯定是远远超过声闻缘觉修行的时间，如此一来，就不能说“初发业菩萨发菩提心虽未久，亦能胜一切久修梵行之声闻独觉”，因为菩萨比声缘修法的时间长。故经中所说“初发心菩萨发心不久就能胜伏久修声闻缘觉”，不能将“初发心者”理解成一地菩萨，否则，就不能说声闻缘觉是久修梵行，因为与一地菩萨比较，声缘修行的时间就不长，可以说是很短，所以从经典来看，此处显然不是说一地菩萨，而是指的最初发世俗菩提心的菩萨才对。

第二种讲法的论师还说：若将此“初发心者”解释为一地菩萨，也与经中所举的比喻相违。因为经中将此最初菩提心是与刚出生的王子和刚出生的妙翅鸟王子来作对应的，故与经中所说的比喻也相违。

这时有人说，这里难道不是在讲一地菩萨的功德吗？为什么不能解释为一地菩萨呢？

第二种讲法的论师们回答说，在讲一地时不一定要特定为一地菩萨，那在讲一地时也讲了“彼至远行慧亦胜”，

那可是七地菩萨，若都变成了宣说一地的功德，那就太过分！

颂词中“即住最初菩提心”是说安住最初发世俗菩提心的阶段，也可以通过福德力胜伏声闻独觉。这里的一地菩萨胜伏声闻独觉当如何理解呢？颂词中以“即”字来体现的，藏文中是“也”的意思。也就是说，最初发世俗菩提心的菩萨以福德力胜伏声闻独觉，一地菩萨由于福德极为增长的缘故也可以胜伏声闻独觉。

这些论师的讲法看起来好像不同，但都可以理解经典的内容。佛经的内容很深，就像金刚句一样，直接、间接不同的角度都有很多的抉择。如第二转般若法轮的经典直接所讲的内容是龙树菩萨所抉择的大空性，其现证的次第就是《现观庄严论》中所讲的那样，虽然是一经，但也可有抉择空性的见解和修行道次第的含义，如是也不会有相违、矛盾的过失。因此这些论师们的讲法都是有根据，一点也不相违，都是在讲大乘菩提心的功德。大乘菩萨无论是发世俗菩提心还是安住现前胜义菩提心，都可以超过声闻缘觉的境界。也可以说，发了无伪世俗菩提心，通过这样的福德力，肯定可以胜伏声闻缘觉的福报，或者说安住最初现前胜义菩提心的大乘菩萨，他入定时现前了出世间无漏的智慧，那么在出定位由于福德力极为增长，也可以胜伏声闻缘觉的福德。

颂词上直接比较好了知的就是，在最初发菩提心的阶



段，由于福德力增长的缘故，他能胜伏声闻缘觉。

“即住最初菩提心”中的“最初菩提心”，不是讲最初现前世俗菩提心或者最初现前胜义菩提心。不是从这方面讲的，而是指的是某一个阶段，就是最初发菩提心的阶段，由于福德力增长的缘故，他能胜伏声闻缘觉。

诸大论师们从不同的角度讲了这样两种观点，虽然从字面上有一些破立，但与《弥勒解脱经》的意义并不相违。

## 癸二、别义：

### 颂曰：彼至远行慧亦胜

此别义不是讲一地的功德，而是讲七地的内容，是一地以外之义，故称为别义。

为什么此处以旁述的方式来讲别义呢？因为上面已经讲了初地菩萨以福德力超胜声闻缘觉，由此有人疑问：“入地的菩萨什么时候开始以智慧力超胜于声闻缘觉呢？”为了断除这样的疑问，为了理解大乘菩萨不共的智慧力超胜声闻缘觉的阶段，故在这里就简单以旁述的方式来作介绍。

“彼至远行慧亦胜”，是指菩萨到达七地远行地时，远离了对行相执著的种子，并以增胜的智慧度引生了增胜的方便度，尔时具有勿须无功用刹那刹那任运起入灭定的智慧力，以此成就的智慧力就超胜了声闻缘觉堕入分别心有相的境界功德，对此毋庸置疑。因为在本论的第六品中说

“由名言谛入灭定”，也就是说，在第六地时具有增胜的功德，如何增胜呢？在十度当中，其中有个增胜智慧度，由智慧度增胜的方式在六地就可以获得入灭定的功德，达七地时就可以真实入灭定。而且在七地时，由于六地以增胜的智慧度引发了增胜的方便度，故于此时就勿须加行功用，而能刹那刹那自在地起入灭定，由有这样不共殊胜的智慧力确实可以超胜声闻缘觉那种有相、有功用的境界。所以本论颂词中不但讲了“由名言谛入灭定”，还讲了“此上复能以慧力，胜过声闻及独觉”。

此处别义的内容，月称菩萨是依照《十地经》来讲的。《十地经》云：“诸大佛子，譬如王子，生于王家，具足王相，生已即胜一切臣众，但以王力，非以自力。若身长大艺业悉成，方以自力超胜一切。诸佛子，菩萨摩訶萨亦复如是。初发心时以志求大法故，胜出一切声闻独觉，非以自智观察之力。菩萨今住第七地，以自所行智慧力故，胜过一切声闻独觉所作。”此表明佛很善巧地讲了“彼至远行慧亦胜”的意思。比如王子他刚生于国王家族的时候，天生就具有国王不共的相貌，因而生的当下就超胜了一切久居王宫的大臣眷属，但这是生于国王的种性，由种性力超胜大臣的，非以自力胜伏的。因为王子很小的时候并不能作护持国政的事业，尔时没办法凭自力超胜。一旦王子长大后，工巧、技术、智慧、能力等都成熟时，才能以自力成办护持国政、爱护子民等广大事业，这时才能通过自力

超胜一切大臣的。同样“佛子菩萨摩诃萨亦复如是”，也就是说，初发菩提心的时候，是为了利益一切有情而发心成就无上菩提果，也就是寻求大法王如来的果位，凭这样发心的福德力就能超胜一切声闻和缘觉，这只是初发心的阶段，只能以生于如来家族的种性力，或说以这样殊胜的福德力超出声闻缘觉，不是以自己不共增上的智慧力超胜声缘的。但是这样的菩萨到达七地或安住七地时，确实就能以自己不共增上的智慧力、勿须功用自在地起入灭定，以自所行智慧非常自在地超胜一切声闻缘觉。

通过这一教证可以明白：大乘菩萨不但以福德力胜过一切声缘，包括智慧力也是远远胜伏的，如是也肯定了大小乘从所证方面有很大的差别，并非大同小异。由此我们应该发起菩提心、趋入大乘道修行，力求无上正等觉的菩提果来利益天边无际的众生。

如是便知在解释颂词的“彼至远行慧亦胜”时，月称菩萨依据《十地经》的教证来诠释时，树立了一个观点，依靠这一教证可以明显了知“声闻独觉也可以具足了知一切法无自性的功德”。

自宗对“彼至远行慧亦胜”的观点，这里简单地分几层来讲：

第一层：本论《自释》当中引用《十地经》这一教证的内容需要从什么角度来了知，对彼至远行慧亦胜，其中“慧亦胜”，虽然各大宗派持有很多不同的观点，但是宁

玛派无垢自宗的观点究竟是如何解释和安立此句的意义呢？

自宗观点：文殊菩萨显现为阿阇黎的形象全知麦彭仁波切在《中观庄严论·文殊上师欢喜教言》中作了抉择，论中说：“关于‘慧亦胜’这一问题，虽然从刹那刹那起入灭定的观点及其根据，是宗喀巴大师与其上师仁达瓦等所许。智者果仁巴大师等说：‘某宗若以理论来破斥彼等此许观点是极不应理的。’如是破斥后，果仁巴大师又说：有相执著的所知障永不复生之力在七地时才能获得，仅从这一角度来讲了七地时超胜声缘阿罗汉的观点。因此我认为，如圣教《楞伽经》云：‘佛告大慧！六地起菩萨摩訶萨及声闻缘觉入灭正受，第七地菩萨摩訶萨念念正受离一切性，自性相正受，非声闻缘觉，诸声闻缘觉堕有行摄（功用）所摄相，灭正受，是故七地非念正受。’如是以佛陀宣说了自己的密意，见后断除疑惑。”

关于“慧亦胜”这一问题有自宗与他宗的不同讲法，他宗就是格鲁派宗喀巴大师与其上师仁达瓦，他们说在七地时确实刹那刹那起入灭定，故说以此智力胜伏声缘。但智者果仁巴大师等则以理破析宗大师等如是所许的观点。他自己对于“慧亦胜”是如何解释的呢？果仁巴大师说：虽然从其他的功德，诸如证法无我空性，一切烦恼障在一地时断尽等，以此早就胜伏了声缘，但此处说彼至远行慧亦胜的内容，是指证得七地功德时，有相执著的所知障永

远再不会产生一刹那，获得此殊胜的力，并非说断尽了一切有相执著的所知障，不是说已经断尽，而是说可以断尽的意思，因为具足此殊胜的力故。也就是可令有相执著的所知障不再生起的“力”唯有在七地时才会生起，八地时真正实现前这样殊胜的智慧来断尽一切有相执著的所知障，故说七地超胜声缘。为什么只从这一角度来说超胜呢？这就要从其它的角度来了知，如证悟圆满的法无我空性一地菩萨就有，声缘就不会具有，包括无学道的阿罗汉都不可能证悟圆满的法无我空性，大乘菩萨不仅圆证法无我，而且在见道位时还断尽了烦恼障和粗分的所知障，小乘的见道位却根本不能，必须要到达阿罗汉果时才能断尽烦恼障，如此一来，岂不是一地时就胜过声缘了，何须等到七地时才能超胜，因此说在七地时超胜，一定是有另外一层来超过二乘的，果仁巴大师认为自宗的观点是最符合本论《自释》中所引用的教证。

全知麦彭仁波切说：这两宗没必要自他破立，实际依《楞伽经》的教证就很清楚，因为在此经中佛已将《十地经》的教义作了明确的解释，讲到声缘虽入灭定，但他们堕落于“有行摄（功用）所摄相，灭正受”。意思就是声缘还落在能所二取的相中，而七地菩萨已远离此相，没有二取戏论的相状，而且可以念念安住在禅定的境界中，刹那刹那自在地起入灭定。

宁玛派自宗认为在解释本论中“彼至远行慧亦胜”一

句时，勿须依靠其它论部，此句乃为《十地经》所说，故唯依《楞伽经》就能了达《十地经》所说的内容并能断诸疑惑、生起定解。佛于经中所说：七地菩萨才胜二乘阿罗汉之义，其根据主要是声缘阿罗汉与六地以下的菩萨虽然皆有灭定的起入，但于起入之时皆依有相等很大的功用力方可，菩萨唯有到达六地增胜般若度的基础上获得七地时才能任运自在地起入甚深灭定，尔时勿须依靠任何有相功力而刹那刹那自在地起入。因为佛陀于《楞伽经》中云：“诸声闻缘觉，堕有行摄所摄相之故。”此乃七地菩萨超胜声缘阿罗汉的主要根据。

如是佛在经中以“入灭定”的差别说明了“慧亦胜”的内容，所以全知麦彭仁波切认为没有必要通过教证、理证或其他的方式来破立抉择，因佛自己在《楞伽经》中解释了《十地经》的密意，以此内容就能断除一切疑惑心。

按照佛经所讲的那样，是以没有功用的方式在七地时以入灭定的不共方式而超胜了声闻缘觉。这是正面从佛经的内容而言的，如果从反面而言，认为七地菩萨证悟的空性是很广大的，而声闻缘觉证悟的空性是很狭小，以此二者作比较说“彼至远行慧亦胜”的话，那根本不合理。因为从大乘的资粮道时以闻思的方式圆满知道了人无我与法无我，加行道时通过修慧以觉受的方式觉受了人无我和法无我的总相，在见道位则现量见到了大空性的境界。此三个阶段都可以说是超胜了声闻缘觉，如此一来，宣说从七

地超胜声闻缘觉就没有必要了。为什么呢？因为从自性清静的角度来说，二无我的空性从一地就圆满证悟了，从离垢清静的角度来说的话，不但一地没有圆满证悟，包括七地也没有彻底圆满证悟，所以从圆满空性的角度来说七地有一个殊胜的智慧力来超胜，那是根本谈不上的。不说七地，从闻思大空性、以总相的方式来觉受大空性、现量见大空性，不必要到七地，在大乘的资粮道、加行道、见道就可以超胜声闻缘觉的境界。

所以从不同的侧面分析时，就知道“彼至远行慧亦胜”应该是从入灭定的差别上来解释最为合理。

第二层：灭定和灭定的分类。

此分类有二种：一是大、小乘共同承许的灭定，二是大乘不共的灭定。

一、共同灭定：也称为“灭受想定”，其正行灭定的境界是令六识的心与心所都寂灭不起，故为灭尽定，但从加行方面而言，可以安立为灭受想定，因其着重在厌离受的心所与想的心所而希求出离故。

二、大乘不共灭定：本论的自释中在讲到七地时“入灭定者，谓入实际，说真如名灭，此中息灭一切戏论故”。（入灭定者，入的是什么境界呢？就是“入实际”，也就是实相真如、法界实相的圆成实。安住真如才称为“灭”，因为安住真如的本来面目中能息灭一切戏论故）。

一般来说，大乘入灭定的不一定是仅仅到达七地的阶

段，实际从初地开始就有，但这里讲七地也有不共的根据，（如颂曰：“此远行地于灭定，刹那刹那能起入”，虽然一地能入灭定，但不是刹那刹那自在起入，为什么七地时就能自在起入呢？因为七地前是第六现前地，由大般若智增上力故）。在第六现前地时增胜智慧波罗密多，以此增上的智慧来获得自在起入灭定的力，如是在七地时就勿须功用能于刹那刹那自在地起入灭定。本论“自释”在讲第七品“于第六地所得灭定，刹那刹那能入能起，”尔时又引《十地经》云：“菩萨从六地来能入灭定，今住此地能念念入，亦念念起而不作证”。龙树菩萨在《宝鬘论》中亦云：“第七名远行，数具远行故，刹那刹那间，入于灭定故”。都如是表明了真实一味的观点。

虽然大乘、小乘皆有灭定的名相，但意义却有天壤之别，因为大乘入的是离四边八戏的不共灭定，是安住大空性的灭定，而小乘入的是仅离有边与灭尽受蕴、想蕴的共同灭定，是安住单空的灭定。单从这二种灭定来说，就有广狭、深浅之别。入小乘灭定者，必须是不来果以上的圣者，且于入定之前尚须具备我要入定的作意、专注、执著等功用力，然后才能入灭定，非为任运自入。再来，大乘一至六地的菩萨虽然入的是离四边八戏的法界灭定，但首先亦需具有如阿罗汉入定前的功用力才能入灭定，唯有到达七地时诸加行功用皆已自然灭尽，故于灭定亦就任运自在地刹那刹那起入。



第三层：《入中论自释》中说“此教显说，声闻独觉亦有知一切法无自性者。倘不遍知诸法无自性，不过如世间离欲者”。

在解释这一内容之前先解释一下，诸佛菩萨和诸大德们对于“声闻缘觉是否证悟法无我”的观点。

此分三段来解释：一、经典中如何宣说；二、龙树菩萨和弥勒菩萨如何宣说；三、后来的论师和藏地的论师是如何宣说。

#### 一、经典中如何宣说。

导师佛在第二转法轮中，如《般若八千颂》云：“声闻、缘觉、菩萨都应当听闻、读诵、修学、受持般若”。意思是说，不管是声闻独觉还是菩萨都应当证悟般若。又《般若摄颂》云：“谁求声闻独觉果，乃至法王如来果，皆依般若法忍得，离此恒时不可得”。可见，般若处处都极其地重要，在般若二万五千颂、十万颂等中都讲到般若是四圣之母。此外在第三转法轮的众多经典，如《楞伽经》、《解深密经》等中说到声闻缘觉没有证悟大乘的法无我空性，在《胜鬘经》、《宝积经》中还举出天盲和刚生七日婴儿的比喻来说明了声闻缘觉根本没有见到如来藏的大光明。

需要了知，这些经教的密意总的指明了声缘需要证悟法无我，只是没有圆满证悟而已；至于第三转法轮中是着重宣说不共如来藏的法门，声缘根本没有闻思修行过，当然也就不可能证悟如来藏的大光明，应该这样理解经典的密意。

## 二、龙树菩萨和弥勒菩萨是如何宣说的？

在弥勒五论之一的《现观庄严论》中说：有些地方说声闻缘觉与大乘菩萨一样证悟了法无我空性，有些地方说声闻缘觉没有证悟，仅仅是大乘的圣者才证悟了。颂词中说：“具为声闻菩萨佛，四圣众母我敬礼”。从开始的顶礼句中说明了四种圣者平等需要证悟般若空性。然后在《现观庄严论》的道智品中说：“道相智理中，由诸四圣谛，行相不可得，当知声闻道。”这里讲到声闻仅仅证悟无常等四谛十六行相，所断的也只是烦恼障，没有断除所知障，如此一来，显然没有证悟圆满的法无我。

在讲“缘觉乘”时，又在《现观庄严论》中说：“缘所取分别，未离能取故，当知由所依，摄为麟喻道。”这是说缘觉在声闻的基础上证悟还要多证悟一分，也就是五蕴当中色蕴的微尘也证悟为空性了，所断的方面不但是烦恼障，还加上色蕴上的粗细实执都一并断除了，因而也断了所知障的一分。

在讲“基智”时，《现观庄严论》说：“彼由缘相门，非方便故远，由善巧方便，即说为邻近”。是说小乘声闻缘觉的道与成就佛果的道相差甚远，不是方便道，而大乘菩萨的道确实是善巧方便之道，故与佛陀很接近。是说大乘菩萨证悟了圆满的二无我，能断二种障碍，所以成了邻近佛果之道。

明显可知，在《现观庄严论》中再再地宣说了三乘圣者的证悟是有高低的。

因此有些人说，弥勒五论当中承许声闻根本没有证悟法无

我，实际上这不是承许一点也没有证悟法无我空性，因为在《现观庄严论》开篇的顶礼句中说“具为声闻菩萨佛，四圣众母我敬礼”。讲到声闻、缘觉、菩萨、佛四圣之母就是要证悟般若空性，如是空性才安立为四种圣者的母亲，怎么可以说声缘一点也没有证悟法无我呢？以理观察也是这样的，因为若于五蕴法没有证悟无自性的话，就连圆满的人无我空性也就不可能证悟了，会有这样的过失。

弥勒菩萨又在《辨法法性论》中说：“差别遍知者，谓不分别性，及非少分性，无住与毕竟，并其无上相，是五种差别。”这是讲大乘超胜声闻的五种差别相。

其中“不分别性”，是说大乘菩萨对轮回与涅槃不分别取舍，而声缘对轮回和涅槃是有取舍的；“非少分性”是说大乘不是少分而是圆满的断证，相反声闻缘觉只是少分的断证而已，以此便知声缘没有圆满证悟法无我空性。从《辨法法性论》中也可以看出大小乘的证悟不是一致而是有高低的差别。

《大乘庄严经论》云：“未全及相违，非方便未授，故此声闻乘，非大乘所知”。“大乘极甚深，乘数无分别，具此二方便，即是无上乘”（广大甚深故，圆熟无分别，是故宣此二，彼无上方便。）讲到了大乘所宣说的甚深、广行二者，即是修持无上菩提的方便。还有“缘行智勤巧，果事皆具足，依此七大义，建立于大乘”。“缘行智勤巧”是指以智慧大等建立了大乘，通过这些都说明了大乘、小乘在证

悟的智慧上是有一定的高低差别，也明显说出三乘的所证完全不同。

同样，在《辨中边论》中也说：“菩萨所修习，由所缘作意，证得殊胜故，与二乘差别”。其中“所缘殊胜”就是指大乘见二无我空性，小乘仅仅见人无我空性；“作意殊胜”就是指大乘菩萨远离常与无常等一切增益、损减之边，以无缘大空性而作意，小乘则以无常等十六行相而作意的。

在《宝性论》中说：“暂时一乘是不了义，决定有三乘一乘的差别，小乘的解脱是暂时摆脱生死，必须入于大乘后才可以获得究竟一乘之果”。此中再再宣说了断证圆满唯一是大乘道，在小乘声缘的境界中根本没有大乘的殊胜道，犹如刚出生的婴儿和盲人一样，根本不能见到大乘菩萨的殊胜境界。

龙树菩萨在《宝鬘论》中云：“大乘说无生，余说尽空性，尽智无生智，实同故当受”。如是说明了小乘与大乘一样有类似证悟法无我义，因此小乘对大乘不能辩论，应当要安忍甚深空性之理。

龙树菩萨在《中论》中说：“世尊由证知，有事无事法，迦旃延那经，双破于有无”。世尊说小乘也需要将有事法与无事法要证悟无自性。“双破有与无”是指声缘也需要证悟法无我空性。

但是龙树菩萨在《赞法界颂》中说到：“声闻缘觉根本没有证悟大乘法界如来藏的本性”。又在《宝鬘论》中讲大乘不共

的观点时说到“空性大悲藏”的心要，唯一是针对大乘根器者修无上菩提时，佛于大乘的三藏经教中宣说的。颂词说：“空悲藏授予，有修菩提者”。在声闻道中根本没有大空性与大悲心双融的修法。

如是从《宝鬘论》等论典中不难看出，非但没有说到三乘圣者的所证无别，而且正是表明了小乘声缘与大乘菩萨有高低差别。

### 三、后来的论师和藏地的论师是如何宣说的？

首先是印度论师的观点，龙树菩萨的弟子佛护论师在《中论释》的第七品中说：“大乘菩萨应该证悟般若波罗蜜多的空性，小乘阿罗汉也要证悟五蕴等一切法无自性”。

清辩论师对此在《般若灯论》中表明了自己的观点，并否定了佛护论师的观点，承许声缘仅为断除烦恼障，故于佛宣说的大空性没有证悟，只是了知我与我所无自性义，但是针对大乘弟子断除障碍而宣说了法无我空性。《般若灯论》云：“复次，佛婆伽梵，见真实者为声闻乘对治惑障故，作如是说，色如聚沫、受喻水泡、想同阳焰、行似芭蕉、识譬幻事，此意欲令知我我所本无自性，犹如光影”。如是表明声闻只了知我与我所的无自性。在讲大乘时说到：“亦为大乘对治惑障及智障故，说有为法本无自体”。也就是说，针对大乘的根基为了断除二障，佛陀宣说了一切有为法本无自性的道理，所以清辩论师认为声缘没有证悟法无我，因为法无我是大乘行人断除二障的修法故。

为此，月称论师在《显句论》中破析了清辩论师的这一观点——承许小乘只证我与我所的空性，没有证悟法无我的空性。而且清辩论师对佛护论师发太过说：若声缘就证悟了法无我空性的话，那宣说大乘法应成无有意义了。月称论师说：虽然声缘证悟了法无我，但不会有清辩论师所说的这种过失。

在《显句论》的第七品和十八品中月称论师着重遮破了清辩论师如是所许的观点，并说：声缘虽然证悟法无我，但不会有如清辩论师所发“佛说大乘法应成无意义”的太过，并在本论《自释》的第一品中说：“此教显说，声闻独觉亦有知一切法无自性者”。运用了很多教证、三种理论来建立了“声闻缘觉有证悟法无我空性”的观点。但在《自释》的第六品中说：没有圆满修法无我空性。《自释》中说：“为度声闻独觉，说人无我故”。并没有说要证悟法无我，接下来又说到：“为度菩萨证得一切种智故，说二无我。声闻独觉虽然亦能见缘起缘性，但由彼等于法无我不圆满修，唯有断除三界所行烦恼方便，可立彼等圆满修习人无我义”。即为声缘只宣说人无我，为度菩萨宣说了人无我和法无我空性。

如是可知本论《自释》中有两种讲法，一种讲法是声缘了知法无我空性；另一种说法是声缘只是圆满证悟人无我空性而已。

寂天菩萨在《入菩萨行·智慧品》中说：“般若经中说，无慧无菩提”。也就是说，三乘菩提都必须要有般若法门，若未证悟空性，就没办法获得三乘菩提之果。寂天菩萨又在

后面说：“此非染污爱，如痴云何无”。也就是说小乘的声缘阿罗汉没有证悟法无我空性，因为他相续当中还有非染污爱的障碍之故。如是表明寂天菩萨的讲法不是仅在某一侧面，也是有二种不同的讲法。

以上是印度中观论师们的不同讲法，诸大论师们都持有不同的观点并进行了破立。

下文继续讲藏地诸大论师们的不同讲法。

藏地高僧大德宗喀巴大师和他的上师仁达瓦说：“声缘阿罗汉证悟了法无我空性，不但是证悟了，而且是圆满通达法无我空性，与大乘初地菩萨见法界本性的智慧相同，没有高低的差别。”

前代中观论师章乐巴和萨迦派的荣敦巴大师认为：“声缘阿罗汉根本没有证悟法无我空性”。

还有萨迦派果仁巴大师说：“小乘的四果阿罗汉只证悟了自相续五蕴的粗细空性，没有证悟他相续五蕴的粗相和细相的空性，仅仅就是证悟了自相续五蕴所摄的粗相与细相的空性。

噶举派嘎玛巴不动金刚与果仁巴大师的观点是一样的，承许证悟了自相续所摄五蕴粗相与细相的空性，他相续所摄五蕴的空性一点也没有证悟。

觉囊派多罗瓦和达饶那塔及其弟子说：“声闻缘觉根本没有证悟大乘的法无我，不说圆满证悟，连部分的也没有证悟，甚至相似的也都没有证悟”。在这里我们需要了知，觉囊派多罗瓦主要抉择的是他空如来藏的观点，而且是随第三转法轮经

中最了义的密意。意思是说，声缘于如来藏的法门相似、一分、少分、多分都没有证悟，而且还说了大乘安住胜解行的菩萨也没有证悟大乘圣者所证的空性，只是见道位和修道位的圣者才证悟了一分、多分而已，真正大乘的不共境界唯有佛陀才能圆满证悟。从了义如来藏的角度而言，当然唯有佛陀才能证悟，对此不用说声缘，就算是十地大菩萨也根本未圆满证悟故。

宁玛派自宗的观点却没有偏于某一方，很圆融的讲到“小乘阿罗汉应该是证悟了部分法无我空性，没有证悟圆满的法无我空性”。自宗无论是在讲《弥勒五论》中唯识他空的观点，还是龙树菩萨的《中论》自空的观点，讲法都完全是一致。“没有证悟法无我空性”是指“没有证悟圆满的法无我空性”；“证悟法无我空性”是指“证悟部分的法无我空性”。

若按第三转法轮的观点来说，声闻缘觉根本没有证悟法无我空性。这又如何理解呢？因为明明说证悟了部分法无我，又说根本没有证悟如来藏法门。应该是指“声闻缘觉在小乘的五道当中根本没有证悟大乘的观点”，是从真实胜义而言。或者说应成派所抉择的离戏大空性，由于声缘根本就没有闻思、修行过，当然也就不可能有所证悟，连边沿也没有悟到。

对于如来藏的大光明，声闻缘觉就像盲人一样的，盲人不可能见色法，连少分也不可能见到。同样的道理，因为小乘声缘的相续当中根本没有大乘不共转依的智慧，故于本具的智慧也不可能有一分、少分、多分、圆分的显露，所以根本谈不上证悟如来藏一分、少分、多分、圆分的功德。从这一角度来



说，声闻缘觉必须要入大乘道修行后才能大彻大悟，必须依靠大乘道才能增上趋入究竟的佛果。

在大乘了义的经续论典中，单独宣说了大乘了义不共的甚深见，这是有一定不可思议的必要。在第二转法轮中说，无论是声闻还是缘觉、菩萨和佛，四圣者都是依靠般若获得三菩提的解脱。在《四百论》中也说：“真正寂灭的法门没有二种，只有一种方便门，那就是般若空性”。如此一来，说四圣者的解脱都依赖于般若空性方能获得成就，又如何理解呢？可以说，小乘圣者证悟的法无我只是部分，并非大乘离四边的真实大空性，而是单空的相似空性，因为在单空或破有边中也只是法无我的一部分而已，所以说远离四边的圆满空性，小乘圣者根本不可能如实证悟。

是故当知，自宗无论是讲经典、论典、续部、唯识还是中观自空、他空的观点等都是这样圆融宣说的，因为诸佛菩萨的经论中没有不同的观点，可以贯通一味来理解。

无垢光尊者在《如意宝藏论》中也作了这样的善说。全知麦彭仁波切在《智慧品注释》、《辨答日光论》、《文殊上师欢喜教言论》、《定解宝灯论》等论典中对一切诸佛菩萨的究竟密意都作了圆满的抉择。

以上是印藏诸大论师们关于“声闻缘觉是否证悟法无我”的不同说法。

关于这一问题还有大乘与小乘之间的辩论。因为小乘入道的声闻不承认“小乘要证悟法无我空性”，特别是傲慢

的声闻，他们一概不承认“大乘是佛法”，认为大乘佛法是魔加持后的一些寻思者所臆造的，一概对所有大乘经典作严重的诽谤，在这时候必须要如理抉择大中观——佛陀第二转般若无相法轮的究竟密意，对此龙树菩萨作了圆满的开显，其中观的究竟密意由月称菩萨来作了圆满的抉择。他在《入中论自释》中讲了龙树菩萨的究竟密意，并且安立了应成派大中观的了义观点。在安立基道果当中“道”的证悟境界和辨别大小乘“道”的差别时，月称论师是如何诠释的呢？那就是第三层的内容。

第三层：以《自释》中说：“此教显说，声闻独觉亦有知一切法无自性者”。也就是说，依靠《十地经》说明了入灭定的声闻缘觉阿罗汉也了知一切法无自性。其密意是不是指声闻缘觉的相续当中具有一切智智呢？因为他们了知一切法无自性之故。

首先可以肯定，需要入大小乘共同承许的灭定，那必须是圣者的身份，凡夫阶段没有办法真实入灭定，所以入灭定的条件确定为圣者的身份。如此一来，显示小乘圣者入灭定也必须要证悟人无我的空性。要证悟人无我空性，若不依靠证悟自相续五蕴聚集等粗法的无自性——法无我空性的话，就无法证悟真实圆满的人无我空性。所以入灭定的声缘也证悟了圆满人无我空性，仅仅通达此范畴中的一切法无自性，并不是一切有为法、无为法、有漏法、无漏法、有边、无边等四边八戏所摄的法都需要证悟空性。但是月称论师在这里说“声闻独觉亦了知一切法无自性

者”，此“一切法”是有局限的，全知麦彭仁波切在《遣除单秋疑惑论》中举出比喻说“所有的人都到了，并不是指全世界所有的人都到了，而是应该到的人都到了”。同样的道理，声闻缘觉他们需要证悟的是圆满的人无我空性，对人无我空性有关联的法性，他们全部都证悟了，那就是有局限的法无我空性，不是圆满的法无我空性。

《十地经》云：七地菩萨通过自己增上的智慧力胜过声闻缘觉，在这之前为什么不胜伏呢？因为无论是小乘的声闻缘觉阿罗汉还是大乘的菩萨都需要入灭定。如此一来，只有到达七地时的入灭定才有不共的殊胜方便，那就是勿须丝毫的功用加行，能任运自在刹那刹那起入灭定。所以月称特意引用《十地经》的教证来显说“声闻缘觉了知一切法无自性”的观点，不仅仅是立宗而已，是有教证和理证来确定的。

首先以三相理论来抉择：

所立：是声闻独觉亦知一切法无自性者。

能立：是三大理论。

接下来分析月称论师在本论《自释》中的“三理论”。

第一个理论：是“倘若不遍知诸法无自性，不过如世间离欲者，则初发心菩萨亦应以自慧力胜彼等”。

第二个理论：是“彼等亦应不能永断一切随眠，如诸外道”。

第三个理论：是“缘色等自性成颠倒故，亦应不达补特伽罗无我，以于施設我因之诸蕴有可得故”。

首先需要了知此“三理论”是对谁宣说的，或说这三大太过是对哪一宗派发的。实际上这三大太过是针对小乘的傲慢声闻树立的宗派以及清辩论师等所发。

对于月称论师的“三大理论”，各宗派也有不同的观点，接下来直接讲无垢自宗的观点，再以旁述的方式讲他宗的观点。

按照自宗的观点，月称论师的三大理论对于他宗所许的观点如何成为应成的理论。当知，月称论师辩驳的对境是：他宗认为“声闻缘觉一点也没有证悟法无我空性”，如果对这样的宗派发太过，那月称论师的理论就应成真实的理论。否则，按照承许“声缘圆满证悟法无我”，那月称论师的理论就不成真实理论了，对他宗所发的三大过失应成无义。若按他宗所许：声缘一点也没有证悟法无我空性，对此月称论师以三大理论发了三大过失，如果声缘一点也没有证悟法无我的话，那岂不是与外道和世间的离欲者一样，也没有办法证悟圆满的人无我空性了。此处并不是按照承许没有证悟圆满的法无我空性来发太过的，而是从不能证悟圆满的人无我空性来发太过的。

此正确的理论按照因明的规律来讲“宗法、所立、能立”都要具足，以此来成立月称论师的观点，并且三大理论的宗法都是一样的。

第一理论：声缘阿罗汉作为宗法。

应成：则初心菩萨亦应以自己的智慧力超胜彼等的过失，不须要等到七地时才超胜。但在《十地经》和本论的颂词明显

说到“七地菩萨时才以自所行慧力超胜二乘”。

能立的根据：是因为一点也没证悟法无我空性故。

比喻：犹如世间离欲者。

第二理论：声缘阿罗汉作为宗法。

应成：不能永断三界一切随眠的过失。

能立的根据：是因为一点也没证悟法无我空性故。

比喻：犹如外道。

第三理论：声闻阿罗汉作为宗法。

应成：不能证悟特伽罗无我的过失。

能立的根据：是因为一点也没证悟法无我空性故。

如是分别所发的三大过失，谁敢承担呢？无论是声闻还是清辩论师都不敢如是承许。

以上是自宗的讲法，若按照格鲁派的讲法又是什么样的呢？下文具体解释。

第一理论：声缘阿罗汉作为宗法。

应成：初心菩萨亦应以自慧力胜伏彼等的过失。

能立的根据：是因为没有圆满证悟法无我空性故。

比喻：犹如世间离欲者。

第二理论：声缘阿罗汉作为宗法。

应成：不能永断一切随眠的过失。

能立的根据：是因为没有圆满证悟法无我空性故。

比喻：犹如外道。

第三理论：声缘阿罗汉作为宗法。

应成：不能证悟特伽罗无我的过失。

能立的根据是：因为没有圆满证悟法无我空性故。

对此下文具体分析：

第一理论：是“倘不遍知诸法无自性，不过如世间离欲者”。世间的离欲者只是暂时遣除或压伏了粗分的烦恼，微细的烦恼种子丝毫也未断除，不仅是法无我空性，连人无我空性也没有证悟。

按照格鲁派所许“声缘证悟圆满法无我”的理论，就不一定能成立，因为介于圆证法无我与世间离欲者之间还存在着已证悟人无我以及部分证法无我这一可能性。全知麦彭仁波切在《遣除单秋疑惑论》中说：月称论师第一理证的真义是：声缘先要了知五蕴粗的聚集是暂时假立的，是空无自性的，必须要依靠证悟部分的法无我空性才能圆满证悟人无我空性的智慧，即“不知一切法无自性”，就不会遣除俱生我执，有我执就不能断尽微细的烦恼种子，就跟世间离欲者完全相同。

若声缘未证悟圆满的人无我空性和部分的法无我空性，不要说大乘的七地菩萨，就是见道位的菩萨以智慧力就可以超胜声缘阿罗汉。但《十地经》中明确说到菩萨要在第七远行地时才能以智慧胜过声缘，由此可知，声缘应该是证悟了部分的法无我空性和圆满的人无我空性。

第二理论是：“彼等亦应不能永断一切随眠，如诸外道。”月称论师的解释是：若声缘尚未证悟法无我空性，就不能永断一切随眠，如诸外道。而格鲁派的理解是，若声缘阿罗汉未圆

满证悟法无我空性则不能永断三界的一切烦恼种子，就如外道一样（因为格鲁派认为一切的实有执著是烦恼障，要永断三界一切烦恼障的种子就需要遣除一切实执，就是要证悟圆满的法无我空性）。这同样出现了一个漏洞，也就是忽略了证悟部分的法无我空性，圆满证悟人无我空性这一可能性。全知麦彭仁波切在《辩答日光论》中比喻说：对房子的地板、墙壁、屋顶等进行分析后，就会知道人们概念中的房子其实并不存在，如此一来，对房子总的聚集这种执著就会自然遣除。若对房子的地板、墙壁、顶层等作粗略的分析，就可以遣除对房子总的聚集等执著，并不需要对地板等作微细的分析。同样要永断一切烦恼障种子，需要遣除俱生我执，就是要证悟五蕴聚集的粗法是假立，这样就证悟了部分的法无我空性和圆满的人无我空性，显然并不需要证悟圆满法无我空性。声缘阿罗汉虽然不需要证悟圆满的法无我空性，但若于法我中的一部分，也就是五蕴聚集的粗法，若不了达是假立、无自性，如此一来，俱生人我执就没有办法破除，也就不能证悟人无我空性，这样岂不是与外道一样了，所以月称论师的解释是极其合理的。

依据月称论师的观点便能了知，声缘肯定证悟了圆满的人无我空性，那么包括在内的集聚、相续等部分粗法肯定能证悟为空性，也就是人我所摄的那一部分法我，或是与人我有关联的那部分法我一定证悟空性，故说证悟了部分的法无我空性，否则如外道和世间离欲者一样。

可想而知，若需要证悟圆满的人无我空性的话，其根

本前提就是要证悟五蕴的集聚、相续都是虚假的，如果部分的法无我没有证悟的话，那就没有办法证悟人无我空性，因萨迦耶见还存在的缘故，所以没有办法永断三界的一切烦恼，当然就不能出离轮回，如此一来，不得不承许如外道等一样了。所以月称论师的理论既可靠又很殊胜的抉择了这一圆融的观点。

第三理论是：“缘色等自性成颠倒故，亦应不达补特伽罗无我，以于施設我因之诸蕴有可得故”。这里明确地指出了“于施設我因之诸蕴有可得故”，《入中论》第六品云：“缘色转故生贪等，以未达彼本性故”。是说，对于色等五蕴的粗大相续的实有执著若不遣除，就会产生贪等烦恼，而并没有说，要通达一切粗、细法的自性空才能遣除这种颠倒执著。

格鲁派在分析第三理论时认为，既然声缘阿罗汉不是“世间离欲者”“外道”“未达补特伽罗无我”，则应该是“圆满证悟法无我空性”。显然此宗只是在两个极端上作选择，而忽略了位于两个极端间的中间环节，即“圆满证悟人无我空性和证悟部分的法无我空性”，这也正是声缘阿罗汉所证悟的真实境界。佛陀为声闻初转四谛法轮时，也并没有传讲圆满的法无我义，只是说声缘修四谛十六行相，便可证得阿罗汉果，即证悟圆满人无我空性，而法无我空性只是证悟微小的部分而已。在抉择第二转般若法轮的中观论典中也没有讲到声缘必须要证悟圆满的法无我空性，因此承许声缘证悟圆满的法无我空性又怎么合理呢？



如龙树菩萨《中论》中所依的五相理论和月称论师《入中论》中所依的七相理论都是抉择圆满的人无我空性，也是诸大宗派共同承许的。

在运用七相理论观察时，所谓的五蕴连极微尘也不存在，五蕴没有微尘的法、没有众多的法、如人无我一样是离戏的大空性，并没有这样讲，也没有这样观察和抉择，正好是相反的方式来抉择的，在《中论》十八品等中说到：如果五蕴是我，那应成很多我，或说五蕴是我，那我应成刹那刹那生灭的法。那时候五蕴刹那生灭是讲无常的，五蕴是众多体性，将五蕴介绍为无常、多体，并没有说到五蕴连微尘许也不存在的离戏法。如果五蕴的粗细、极微都需要抉择为法无我空性的话，那么七相理论就不是圆满抉择人无我空性的真实理论，会有这样的过失，但是谁敢说龙树菩萨所依的五相理论和月称菩萨所依的七相理论不是正确的理论呢？虽然在以理观察人无我时，将五蕴的粗法、集聚等抉择为假立、无自性，或说五蕴都是刹那生灭无常、多体的，抉择出五蕴非自性实有，将这些法的部分抉择为无自性后，就算是证悟了部分的法无我，在这样的基础上便能证悟圆满的人无我空性，也就是在五蕴上所依的我自然就呈现出空无自性的本体，如是修习便能摧毁萨迦耶见的种子，获得生死解脱，取证阿罗汉果，哪里需要什么证悟圆满的法无我空性。

又龙树菩萨在《分别觉与未觉论》中也明显说到了声缘不必要通达五蕴细相的无分微尘与无时分刹那心识的空性（即圆

满法无我空性)，这些详细的道理请参阅《定解宝灯论-新月释》。

总之，从经续、论典中都认为声缘阿罗汉没有必要证悟圆满的法无我空性。

上来所说月称论师的三相理论对于声缘是否证悟法无我的观点作了合理抉择，充分表明是极其正确的理论，无论是从宗法、所立、能立、比喻详细观察时，对方承许声缘一点也没有证悟法无我空性的观点，月称论师对此所发的三大过失而显示了自宗无垢的观点，并承许声缘证悟少分的法无我空性，由此才能证悟圆满的人无我空性，断除我见，取证阿罗汉果，超越生死轮回等都是最为合理的。

接下来以教证来说明声缘罗汉没有必要证悟圆满的法无我空性。

一、龙树菩萨在《宝鬘论》中云：“乃至有蕴执，由彼有我执，有我执造业，从业复受生。三道生死轮，无初中后转，犹如旋火轮，彼此互为因。彼于自他共，三世无得故，我执当永尽，业及生亦尔”。（第二颂是讲：众生由烦恼、业、生三种杂染而循环于无始无终的轮回之中，由烦恼造业，由业生苦、由苦造业等彼此互为因果，如同旋火轮一样无始无终）。（第三颂是讲：将五蕴作为所缘来观察，于自他共的三世中都不见有自性生，因为都是集聚假立的缘起法，如是观察抉择都是空无自性的本体，若能如是悟入无自性而数数修习者，则能断除萨迦耶见所摄的我执，轮回的三杂染也就因此而永尽）。由此可

知，声缘阿罗汉并没有证悟圆满的法无我空性，只是证悟了部分的法无我空性，因其仅仅通达五蕴的集聚等无自性，虽然还有无分微尘与无分刹那的执著，但不会再有人我的执著，更不会因此而造业循环于生死等。比如撒房子后，虽然还有砖瓦等执著，但不会有对房子的耽著。如果要是没有通达五蕴空性，那就会因此生起俱生我执，有我执则一定会起惑造业等而流转于生死轮回。实际上声缘阿罗汉已经证悟了人无我空性，遣除了俱生人我执，这样就肯定已通达了五蕴非实有的这部分法无我空性。如《宝鬘论》云“犹见蕴不实，我见则断除，我执若断已，后不起苦蕴”。也显然表明了声缘不需要证悟圆满的法无我空性。但缘觉不同于声闻的地方是，缘觉不仅证悟了蕴聚的空性，包括五蕴中色蕴的无分微尘也证悟了空性。

第二教证《宝鬘论》云：“犹如眼迷乱，所执旋火轮，如是诸内根，取现在诸境。诸根与根义，许为大种性，大种各无义，故此义非有。若大种各异，无薪应有火，合则无实相，应知余亦尔。大种与二相，无故合无义，由合无义故，色义亦非有。识受及与想，诸行于一切，各别体无故，胜义中无义”。

总之，若能认知识蕴、想蕴、受蕴等五蕴没有聚合的自性存在，其各自分别的自性也不会有，当然小乘自许在名言中有自性，在胜义中只有无分微尘，若能通达此理便能断除我见而获得解脱，故当如是通达此空性法。

当知龙树菩萨在《宝鬘论》中所说的与《大智度论》、《中论》等中所说都不会有相违处。在《大智度论》中说：“如是

摩诃衍经中，处处赞叹菩萨摩訶萨智慧超胜声闻辟支佛”。

第三教证《声闻经》云：“诸色如聚沫，诸受似浮泡，诸想同阳焰，诸行喻芭蕉，诸识犹幻事，日亲之所说。”色等五蕴并非实有之五比喻：此也显示了知声缘没有证悟圆满的法无我空性，只是将蕴聚介绍为虚妄假立等义。同时也表明了，声缘要证得阿罗汉果就必须通达五蕴犹如聚沫般毫无实质的这部分法无我空性，而且在最后还指出这五种比喻是日亲——释迦牟尼佛亲口所宣说的。

第四教证《宝鬘论》云：“大乘说无生，余说尽空性，尽无生义同，是故当忍许”。表明由于小乘所证的空性是大乘空性的一部分，仅仅从这一角度说是义同，根本没有说到二者方方面面完全相同，因为大乘所宣说的是“本无生灭、远离四边八戏”的大空性。故曰“大乘说无生，余说尽空性”。是指小乘行人在证得阿罗汉无余涅槃时，说“我生已尽，梵行已立，所作已办，不受后有”。当知一者是说本来无生的大空性，另一者是说消尽后成空性的，因此仅仅从不存在的这一侧面而言，可以说是义相同，而且说小乘所证的空性是大乘空性的一部分，也不是真实大空性的一部分，只是相似空性或单空的一部分而已，是故劝请声缘行人应当忍受大乘的甚深空性，不得随意妄加诽谤，因为汝等所证的空性，是大乘空性的一部分故。

第五教证是龙树菩萨在《中论》引用《杂阿含经》说：“世尊由证知，有事无事法，迦旃延那经，双破于有无”。这一偈颂中也并没有说到声缘要证悟圆满的法无我空性，此中所说的

“有事无事法”，并不是说所有的有为法与无为法需要证悟空性，应该理解为有与无的含义。那是不是四边中的有边与无边呢？这也不是，因为在小乘的迦旃延教授中说到：若执著有事与无事法，导致没办法解脱轮回的痛苦，也无法远离生死老病等。依据《宝鬘论》所说“无见堕恶趣，有见生善道”的意义来解释此有事无事就很合理。这是指诽谤业果的称为无见，以此为缘就会堕落恶趣；深信业果的称为有见，即世间正见，以此有见增上为缘就能转生到人天善趣，如是显示这里所说的“有事无事法，双破于有无”。并非指所有的有为法与无为法，而是指相续中产生诽谤因果正见的无见者，已证阿罗汉者肯定已破除了谤无因果的邪见，同时也肯定了他具有深信世间因果的正见，成为人天善趣的增上缘。如有见者虽是善缘、不堕落恶趣，但仍然不得解脱，只有不依有无二边见的圣者方能获得解脱，所以到最后连有见的执著也要远离，达到双破于有无的境界才能超出三界，获得解脱，取证无余涅槃。

佛在《迦旃延那经》中说：“对于世间执著有与无，以生老病死的方式解脱不了三有轮回”。并没有说到执著一切有为法与无为法不得解脱等，因此这里的“有事无事法，双破于有无”应该按照《宝鬘论》中所说来解释是极其合理的。

如此一来，从第一教证到第五教证之间，都根本没有说到声缘阿罗汉要证悟圆满的法无我空性，既然从教证、理证中都没有如是说，那一定要说声缘证圆满法无我是极其不合理的，如同说石女儿证悟空性一样毫无根据。如是也区分了自宗

与他宗的讲法有了义不了义的差别。

以上是从佛经和龙树菩萨等的教证抉择了声缘阿罗汉没有圆满证悟法无我的道理，那么本论的观点是不是这样呢？的确如是，可以从《入中论》的上上下下观察，其真实的密意不难了知，月称论师不承许声缘圆满证悟法无我空性，而且肯定了声缘只证悟部分的法无我空性。

在大乘的《中论》、《般若十万颂》等当中并不是着重抉择的部分的法无我空性，而是抉择圆满究竟的法无我空性，都是着重通过教理来圆满抉择的。承许小乘证悟的是部分法无我空性，此外专门讲大乘所抉择的大空性，肯定是很大的必要。所以清辩论师所说的“如果声闻乘证悟法无我，则说大乘经应成无用”的这一过失决定也不会有。月称论师在《自释》中对清辩论师进一步作回答时说：“若声闻乘中说法无我，则说大乘经应成无用，应知彼宗俱违教理”。

首先相违教证的过失：《自释》中说：“说大乘经，非唯宣说法无我，亦说菩萨诸地波罗蜜多、大愿、大悲、回向二资粮、不可思议法性”。如是显示小乘根本没有证悟不可思议的法性，也没有大乘的二种资粮等，这些连边也没有沾上，难道不是吗？如《宝鬘论》云：“彼小乘经中，未说菩萨愿，诸行及回向，岂能成菩萨。安住菩提行，彼经未曾说，惟大乘说故，智者应受持”。在小乘的经教中根本没有讲到修积二种资粮和证悟不可思议的法性等了义法，如是从教证上显示清辩论师违背了龙树菩萨的教证。

复次相违理证的过失：如《自释》中说：“即为显示法无我故，宣说大乘亦应正理，欲广说故。（大乘经论广为宣说了十六空等圆满的法无我空性），声闻乘中说法无我，仅略说尔，如阿阇梨（龙树菩萨）云：若不达无相，佛说无解脱，故佛于大乘，圆满说彼义”。如是也显示了清辩论师的观点不合理或是不了义的说法，实际上他自己在《中观分别炽燃论》、《掌珍论的注释》也说“声闻缘觉需要证悟五蕴聚集法是假立”等与月称论师的讲法是一样的，那他为什么又对佛护论师发过失，与月称论师产生辩论呢？

由于清辩论师认为，声缘需要圆满证悟人无我空性的一切前提都是人无我空性修法的范畴，不需要法无我空性，实际上他只是不取为法无我空性的名称，而中观应成派取了法无我空性的名称，因此就暂时引起了辩论，实际意义上都是不相违的。

是故当知，大乘着重宣说中观应成派的真实大空性，即圆满的法无我空性；小乘所宣说的只是部分的法无我空性，这里也明显地说了“不可思议的法性，小乘行人根本没有了知”。

若欲非常精确的了知月称论师的观点，则于本论的第六品也讲到：“无我为度生，由人法分二”。《自释》中解释说：“略说无我有二：谓法无我与人无我。何故演说二种无我？曰：为度生。谓佛世尊，为欲度脱诸众生故，说二无我，其中为度声闻独觉，说人无我故。为度菩萨证得一切种智故，说二无我”。这里明显说到为度声缘宣说人无我

故，为度菩萨宣说了人无我与法无我空性。这是从圆满证悟的角度而言，小乘声缘圆证的只是人无我，大乘菩萨圆证的是二无我，亦显示声缘证悟了部分的法无我，故紧接着又说：“声闻独觉虽亦能见缘起缘性（假立的我看待各自相续的五蕴来安立，五蕴也是众多因缘集聚的法，故为缘起缘性）。然由彼等于法无我不圆满修，唯有断除三界所行烦恼方便，可立彼等圆满修习人无我义”。烦恼从萨迦耶见产生，为断萨迦耶见是否需要证悟圆满的法无我呢？从理论上观察，当然不需要。如是明确宣说了声缘虽然能见缘起缘性，了悟五蕴是假立的空性而圆满证悟人无我空性，但这并不表明要证圆满的法无我空性。

《自释》中引《声闻经》云：“声缘为断烦恼障故”。也就是说，当证部分法无我——五蕴的集聚等无自性。为了描述声缘可以入灭定，那入灭定的声缘必定是圣者，所以需要证悟法无我空性，其所证是圆满还是部分，在《自释》中已作详细分析。自宗详细的观点可于《定解宝灯论·新月释》中了知，此论中也用了比喻来明示声缘阿罗汉证悟的法无我空性很微小，看待大乘菩萨的所证，就像小虫啃噬一粒芥子内的那一点点空隙，不能与无限的太空相比一样，所以就一概用否定的语气说：“声缘阿罗汉没有证悟法无我空性”。

所有经续论典的讲法都是圆融一味的，自宗无论从中观、唯识、自空、他空等的讲法都是一致的，是完全符合教证、理



证的真实密意。全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》中还引用了无垢光尊者首次提出的善说“如同海水饮一口，不得说为无饮海”这一比喻说明了声闻缘觉未圆满证悟法无我空性。

是故当知，无论是于经典还是续部，或是甚深见派龙树自空的观点，还是广大行派弥勒五论的观点，自宗的讲法完全都是一致的，这就是自宗最富有特色性的不共观点，所以全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》第二品的最后说：“是故此理若通达，龙树观点弥勒论，犹如蔗糖与蜂蜜，互为圆融易消化。否则如吞禁忌食，腹内不适成肿瘤，成百教理手术刀，同时刺入深畏惧”。月称论师以这些殊胜的教证来安立了自宗无垢的观点。

### 壬三、一地增胜功德：

在解释一地增胜布施度的正论前，首先根据《菩提道次第广论》讲布施的自性和布施度圆满的量。

一、布施的自性：《菩提道次第广论》中说：“《菩萨地论》云：‘云何施自性，谓诸菩萨不顾自身一切资具，所有无贪俱生之思，及此所发能舍施物身语二业’。谓善舍思，及此发起身语诸业”。按《菩萨地论》就是不贪著自身一切资具，所有无贪善根俱生的思，以及由此发起能施舍的身语二业，这就是布施的自性。

二、布施度圆满的标准（量）：《广论》中说：“圆满布

施波罗蜜多，不待于他舍所施物，捐除众生所有贫穷。若不尔者，现有众多贫乏众生，过去诸佛所行布施，当非究竟，是故身语非为主要，唯心最为主要”。所谓布施度圆满，不是看待遣除一切众生的所有贫穷来决定，否则，现在见到还有很多贫乏的众生，那应成过去佛所行的布施没有究竟的过失，所以外在的身语不为主要，唯一心最为主要，是否究竟圆满完全取决于自己内在的心上。如《入行论》云：“若除众生贫，始圆施度者，今犹见饥贫，昔佛云何成？心乐与众生，身财及果德，依此施度圆，故施唯依心”。

前一颂讲布施度圆满不是看待遣除外境一切众生的贫穷，后一颂讲布施度圆满是看待内心，就是自己的内心很乐意把身体、受用、功德等无余施舍给一切众生，而且自心没有丝毫的贪执吝啬时，就是布施度达成究竟圆满了。

壬三、一地增胜功德分三：一、此地增胜施度；二、赞布施；三、布施之分类。

癸一、此地增胜施度

颂曰：尔时施性增最胜 为彼菩提第一因  
虽施身肉仍殷重 此因能比不现见

首先解释颂词前两句：是指在证得极喜地时，以布施波罗蜜多最为增胜，这样增上最殊胜的出世间布施波罗蜜多是彼大菩提的第一因。

如何理解“施性增最胜”？

这里的施性增最胜，不是说布施比持戒、安忍等后九

度殊胜，而是说在获得增胜的程度上，初地以布施度达成究竟。最增胜的量是什么？就是彻底远离了布施的一切违品。经云：“初地中随施内身外物，不起少分违逆施度之慳贪”。这是说初地菩萨虽然在布施度方面已经彻底远离了一切违品，但同时持戒度方面还不能像二地菩萨那样梦中也不起少分违逆持戒度的犯戒行为，其余八度也依此类推便可了知。

在初地菩萨所修的十度之中，因为只有布施才能彻底远离违品，其余度还不能远离违品，故从能以增胜的角度说，尔时布施是最为第一的。

为什么说布施度是大菩提的第一因呢？因为要成就大菩提，必须圆满十度波罗蜜，这样十度就是大菩提的全部因，而最先前的布施度是十度之一，所以说布施度是大菩提的第一因。

解释颂词后两句：这两句是讲初地菩萨内在所有不可现见的智德，由布施内身外物就能比量了知。颂词中说：不但是殷重布施外物，就是割下身肉布施别人，内心还是极为殷重，以此布施作为根据，就能比量推知他不能被现见的内证功德，就像见到烟就能比量推知有火一样。

烟是火的兆相，由有烟就能推知有火，因为没有火，就不可能有烟，有火才会有烟，所以就由烟因推知有火，这是由外在的兆相推知内在的体性。

虽施身肉仍殷重就是外在的兆相，不现见的智德是内

在的体性，比喻上布施度清净是外在的兆相，无漏智是内在的体性，此内在的智德就像虚空中飞越的鸟迹一样不可现见，但由其所流露的外相，就可以推知此不能现见的智德，因为这样的兆相，任何凡夫、小乘声缘都不会具有。于后后诸度也可用同等的道理类推，这就是菩萨得地的不共兆相。在《大乘庄严经论》中说：得地有十六种兆相，即“有欲无六障，其次无乱慧，不漂亦不回，事友及供养，回向将生胜，修善与戏通，功德藏如是，佛子十六相”。

**癸二、赞布施分二：一、真实赞叹布施；二、菩萨行施生欢喜。**

**子一、真实赞叹布施分三：一、赞下劣布施；二、赞菩萨布施；三、如是结赞。**

**丑一、赞下劣布施分二：一、真实；二、布施功德**

**寅一、真实：**

**颂曰：彼诸众生皆求乐 若无资具乐非有  
知受用具从施出 故佛先说布施论**

资具就是资生之具，也就是生活受用的物具，指饮食、医药、衣服、房屋等。

颂义：是指彼诸众生都想解除饥渴、寒热、疾病等生活的痛苦而求得安乐，但是如果没有饮食、医药、衣服、房屋等受用资具，那人类所求的安乐也必定不会有。善解一切众生意乐的世尊了知这些受用资具都是从往昔布施的福德中出生的，所以在最初就宣说了布施之论，颂词的本

意就是如此。

有人想为什么佛在六度中首先宣说布施呢？因为依于布施才能增上或生起后五度的缘故，在六度中尤以布施最容易趣入、最容易修行的缘故，佛陀就先说了布施法。若于种种受用贪著，就不能舍家，受持戒律；不贪著受用的布施就是持戒的因，所以最先宣说；而且布施是上至国王大臣、下至平民百姓都能随分趣入，是很方便易行的法。若是持戒就比布施微细、难入、难行，后后度更是如此，所以佛陀先说容易入、容易修的布施法门是有一定必要的。《大乘庄严经论》云：“前后及下上，粗细次第起，如是说六度，不乱有三因”。

寅二、布施功德分二：一、行施能得轮回乐；二、行施能得涅槃乐。

卯一、行施能得轮回乐：

颂曰：悲心下劣心粗犷    专求自利为胜者  
    彼等所求诸受用    灭苦之因皆施生

颂词前两句是讲下劣布施的情况。

悲心下劣：首先解释与无悲心相反而由悲心所摄的布施，是指菩萨的布施完全是随大悲心而转、不求今世的回报与来世的异熟果，专为满足乞求者的快乐而行布施。《大乘庄严经论》云：“施一令得乐，多劫自受苦，尚舍为爱深，何况利翻彼”。菩萨为了于一众生行持布施，令他得到安乐，即使自己在多劫之中感受痛苦，也在所不惜，会义无反顾

地作施舍，只因为大悲心深切的缘故，何况与这种受苦相反，以布施在多劫之中能获得大利益呢？菩萨决定会作利他的广大布施。与此以悲心作布施者不同，那些悲心下劣的布施就是只求自己获得善果、获得安乐等而行布施。

心粗犷：粗犷就是烦恼没有调伏的状态，在布施的时候，在态度上傲慢看不起求施者，或心里不情愿，所以在布施时又很懈怠或时间推延等，在动机上只是偏在寻求得生善趣自利的安乐，这就是具粗犷的心。

专求自利为胜者：就是不顾他利，唯一把寻求自利放在第一位。这样悲心下劣、心粗犷、专求自利为最胜的布施，就是很下劣的布施，也就是凡夫人最自私的行为。

颂词后两句继续说：即使是下劣的布施，仍然会获得受用具足的果报。也就是说，这样作下劣布施的人所寻求的灭苦之因，诸如能灭除饥渴、寒热等痛苦的各种受用，也都是从布施而产生的。

虽然是很下劣的布施，不会获得很上品的果报，但是只要对布施不见过失、唯见是功德，相信布施的利益，以缘起力决定不会空耗，必然会获得圆满的受用具。

以上是讲专为自利的布施能获得轮回的安乐，下文再继续讲因布施还能获得小乘涅槃的安乐。

卯二、行施能得涅槃乐：

颂曰：此复由行布施时 速得值遇真圣者  
于是永断三有流 当趣证于寂灭果

这里的布施者也是没有悲愍心、偏在自利、唯一寻求自己离苦得乐之人，在态度上非常地殷重，这样作布施可以得涅槃的安乐。

为什么能得涅槃乐呢？颂词中说：由行布施就能速遇真实圣者，由遇圣者，就能趣证寂灭涅槃之果。一般来说，声缘种性须要事先闻佛说法作为因，才能断除生死，得证寂灭。在家人要遇到圣者，就需要以布施作为增上缘，由以清净心供养佛和僧众的缘故，一定会感得真圣者作为福田，这样圣者受供后，会慈悲对他说法，因而闻法者就能了知生死等过患，亲证无漏道而永断三有流转，趣证于声缘的寂灭果位。

以上赞叹了一般凡夫和小乘行人的下劣布施分别能得轮回乐和涅槃乐。

## 丑二、赞菩萨布施：

### 颂曰：发誓利益众生者 由施不久得欢喜

这两句是以非菩萨和菩萨对比的方式来解释，也就是：非菩萨在作布施满足求者愿望的时候，不能在布施的无间得到安乐，由于不能现量见到布施的安乐果，所以还有可能对布施不愿行持。发了大誓愿想现前和究竟利益一切众生的菩萨，施后不久，也就是在满足求者愿望的当时，就感现了布施之果，获得最大欢喜，所以菩萨能于一切时中欢喜布施。

这样就明白，非菩萨的布施，因为没有大悲心，不能

无间得大欢喜，而菩萨布施，以大悲为性，所以无间就能生大欢喜，是从这一角度来赞叹了菩萨的布施。

《大乘庄严经论》云：“得见及遂愿，并求合三喜，菩萨喜相翻，彼退悲极故”。这是说，乞求者有三种欢喜，就是得见大施主菩萨的欢喜；所愿满足得到布施的欢喜；内心恒时希求能够见到施主和希求施主能以布施满足自己的意愿。但与乞求者的欢喜相比，菩萨广行布施的欢喜更为超胜；与乞求者见施者所生的欢喜相比，菩萨见乞求者所生的欢喜更为殊胜；与乞求者获得满足所生的欢喜相比，菩萨对众生圆满布施后所生的欢喜更为超胜。之所以能生殊胜欢喜，那是因为“悲极故”。

### 丑三、如是结赞：

**颂曰：由前悲性非悲性 故唯布施为要行**

“悲性”是指以大悲为自性的菩萨，“非悲性”是指非以大悲为自性的凡夫、声缘。

由前面大悲为性的菩萨以及非悲性的凡夫声缘，他们所求的一切增上生和决定胜的安乐，都是由布施产生，所以唯一布施是最重要的修行。

子二、菩萨行施生欢喜分二：一、行施时如何生喜；  
二、如是施身

#### 丑一、行施时如何生喜：

**颂曰：且如佛子闻求施 思惟彼声所生乐  
圣者入灭无彼乐 何况菩萨施一切**



上来已说，菩萨以财物满足求者的愿望时，当下就能引生殊胜欢喜，这种欢喜的相如何理解呢？

颂词中说：就是佛子听到乞求布施的声音，思维彼声，心里想“他们是来向我乞求的吧”，由此心里也会数数生大欢喜，即使阿罗汉入寂灭涅槃也不会有这样的安乐。

如是思维乞求的声音都能生起这样的安乐，何况菩萨真正布施一切内身外物时，那所生的欢喜更是胜过小乘入寂灭涅槃的安乐。如《大乘庄严经论》云：“施与悲共起，能令菩萨乐，三界中乐受，比此无一分”。

菩萨布施，丝毫不求布施的回报和异熟果，唯一以大悲为利他众而行布施，这样以圆满利他的布施所生的安乐，若与受用三界资财的诸安乐相比，后者比不上菩萨相续中因布施所生安乐的百千分之一。

## 丑二、如是施身

颂词：由割自身布施苦    观他地狱等重苦  
了知自苦极轻微    为断他苦勤精进

由于前一科判讲了菩萨由作布施引生妙乐，能够舍弃一切内身外物，因而有人疑问：菩萨布施身体真能没有痛苦吗？此分两层回答：一是得地菩萨施身的情况；二是地前菩萨的情况。

一、得地菩萨施身的情况：真实趋入圣地的菩萨布施身体时没有痛苦，就像割截无情物一样。《虚空藏三摩地经》云：“如大婆罗树林，若有人来伐其一株，余树不作是念，

彼伐此树、未伐我等，于彼伐者不起贪嗔，亦无分别，菩萨之忍亦复如是，此是最清净忍，量等虚空”。因为菩萨入定时是安住法性真如的本性，出定位中安住如梦如幻的境界，因此菩萨心相续中不会产生丝毫如凡夫分别那样实执觉受的状态，也是由无生法忍的境界来摄持的。

一方面而言，大菩萨证悟了大平等性的本体，在大悲心的推动下为利有情而广行布施，其心相续中自然会数数感受大欢喜，越布施就越欢喜，由此大菩萨作布施内身外物都是增上欢喜心的方便因。

能如是成办有两个原因：一是大菩萨能境的智慧很深、很殊胜；二是大悲心很坚固，因而随时随地布施内身外物都很自在、极其容易，为此非但无有苦受，且能数数增上大欢喜心。弥勒菩萨《宝性论》云：“死病老之诸痛苦，圣者悉皆永灭尽，依于烦恼业力生，彼者无彼故无生”。《宝鬘论》云：“彼既无身苦，更何有意苦，悲心救世苦，故久住世间”。

以上教证都是从得地的圣者菩萨来诠释“布施内身外物时不会产生任何的苦受”。

二、地前菩萨布施的情况：如果还没有证得极喜地之前，对于内身和外物就不能远离贪著，这样的菩萨若遇到违害身体的情况，身体决定会产生痛苦的感受，但此时可依靠这种受苦，推己及人，为了利益比自己痛苦更深重的众生，恰恰成了更加增上精进的因，故颂曰：“由割自身布

施苦，观他地狱等重苦，了知自苦极轻微，为断他苦勤精进”。是指安住胜解行地的菩萨，有坚固的大悲心和利益有情的大意乐，由力强故布施身肉，但不能一概地说此地的菩萨必须要布施身体，或能以布施身体，是指要根据自己的心力，量力而行大布施才是。

一般来说：大悲心和意乐心极强的凡夫菩萨因为观察地狱、旁生、饿鬼等恶趣的重苦，恶趣众生恒时感受重苦的逼迫，千万倍的超过我们割截身体的痛苦，这样胜解行地的凡夫菩萨了知自己的这一点苦是很轻微的，算不了什么，恶道众生才真正可怜，不应该太执著自己的身体，应当为了断除地狱众生等的痛苦，发奋精进。能有这样的大意乐力和极其坚固的大悲心，再加上能有安住寂止的禅定力时，才可以布施身肉行极大布施。这时虽然还没有入圣地，但能生起这样的意乐力，也能作到为利有情而舍身的大布施。

总而言之，可以施身的是得地菩萨以及胜解行地具有大意乐力的菩萨，其余的凡夫菩萨暂时还不能作舍身的布施，由于得地菩萨舍身时，非但没有痛苦，反而产生大安乐，地前菩萨舍身会有痛苦的感受。《入行论》云：“悲心未清淨，不应舍其身，若能成现后，大利因应舍”。因为悲心尚未清淨者布施身肉后，会产生痛苦，由苦摧逼容易心生后悔，变成毁坏善根之因，那就会有前功尽弃的过患，所以对凡夫人遮止了布施身体之行。如果大悲心和意乐力

串习很强、极为纯熟、又能安住寂止时，再行大布施，尔时非但不会因为苦受而起后悔心，且能成办自他二利的大义。

《大乘庄严经论》云：“得悲诸菩萨，舍苦而起苦，彼初起苦怖，证时欣乐甚”。是指得悲的菩萨想舍弃他人的痛苦而生起自苦，仅仅在最初胜解行地时，因为这时还没有证悟自他平等性，以及还没有彻底了知苦的法性，对痛苦会产生怖畏。但是得地以后，证悟了自他平等性，在受苦时心相续中生起极欢喜的安乐。

有人疑问：苦乐本来是直接相违的，那为什么说菩萨在为利有情而受苦时，心生极大欢喜呢？答：由于菩萨是由大悲心推动而行持的，表面上看似痛苦，实际上此痛苦成为菩萨安乐之因，这是菩萨最伟大的慈悲善举，也是极其殊胜、不可思议的地方。所以全知麦彭仁波切说：获得初地后的圣者菩萨，证悟法界遍行的体相时，由于获得了自他平等之心，尔时以大悲心为了救度一切具苦有情，纵然要真实感受地狱的痛苦，但以此成为救度他人的大义故，对菩萨来说，此因唯成大乐，这样的安乐诸世间天人、声闻缘觉都没有，所以成为一切安乐中的殊胜和上品。这样以悲心所生的痛苦能够映蔽一切天人等的世间安乐，并且寻求自利的声缘阿罗汉们也不具有如是安乐，那么在世间上哪里还有较此更为稀有的安乐呢？

### 癸三、布施之分类：

颂词：施者受者施物空 施名出世波罗蜜  
由于三轮生执著 名世间波罗蜜多

这一偈颂是讲：以施者、受者、施物三轮体空而布施，称为出世波罗蜜多；由于布施时对施者、受者、施物三轮产生执著，这样的布施就是世间波罗蜜多。

梵语“波罗蜜多”义为“到彼岸”，也就是断证圆满的佛果。此又分有能到彼岸与所到彼岸两种，一般来说，见道与修道的智慧就是能到彼岸；无学果地圆满断证的功德就是所到彼岸。由三轮体空的智慧摄持而行的布施就能通达彼岸，所以称为波罗蜜多；由回向大菩提的回向所摄持的布施，也决定能够到达彼岸，所以也叫波罗蜜多。这样就知道，虽然没有以智慧摄持但是以回向摄持的布施，也能获得波罗蜜多的名称。按大乘而言，前提必须是发起世俗菩提心，并以殊胜回向来摄持的善根就是波罗蜜多的修法，或获得波罗蜜多的名称。

在具有波罗蜜多名称的布施当中，如果于施者、受者、施物都不可得，如是以三轮体空的智慧来摄持，就是出世波罗蜜多；如果有三轮所得，就叫世间波罗蜜多。

什么是世间和出世间呢？不可得就是出世间，有所得者就是世俗谛所摄，即是世间性的缘故。佛的境界就是出世间究竟的彼岸，是三轮体空智慧周遍的本性，二取分别的心心所都彻底消融于法界的本性，不会生起刹那的分别心，心心念念都是智慧的本体，绝对不会再有少分三轮的

执著，故为出世间究竟的彼岸。如《大乘心地观经》云：“三轮清净是檀那，以此修因德圆满，当知获证波罗蜜，唯由心净不由财”。《般若波罗蜜多心经》云：“如是布施名出世间波罗蜜多，若彼者未得胜义菩萨之果位，则非出世间波罗蜜多。”

出世间波罗蜜多相似的修法，在大乘胜解行地能以成立，此地行者是缘法界的总相而修。一般未入道的初学者是通过闻思大乘的经教，以闻思的智慧来了知三轮之有无，这些都不算是波罗蜜多，因为是以闻思的心识和伺察的心来抉择的缘故，所以相似的波罗蜜多也算不上，但胜解行地的行者是以修慧来缘法性真如的总相而修，如是安住时也不起分别，非闻思的分别识，而是无分别安住法界的总相，这样就比较接近出世间波罗蜜多，故可以称为相似了的波罗蜜多。

彼岸：指生死大海的彼岸，即是断尽烦恼障与所知障的究竟佛果。

到彼岸：有已到彼岸，能到彼岸两层意义：已到彼岸就是已到佛地；能到彼岸，就是能到佛地，这是从修道上而言。

### 辛三、结说此地功德：

颂词：极喜犹如水晶月     安住佛子意空中

## 所依光明获端严 破诸重暗得尊胜

这一偈颂是以比喻的方式来宣说极喜地的胜妙功德，先讲比喻的含义，再以喻义对应意义的方式解释颂词。

水晶月是能依，虚空是所依，水晶月有三种功德：一是住在高胜处，悬在高空；二是令所依端严，因为月轮的光辉使所依虚空皎洁端严；三是能胜违品，就是以月光破除重暗。

水晶月比喻极喜地，虚空比喻佛子的意。佛子的意和极喜地功德是所依和能依的关系，佛子的意是差别基，极喜地功德是差别法。

一、比喻与意义对应，住于高胜处的意义：因为超越了凡夫地、住在高超殊胜的圣道中，就像月轮住在高处的虚空。

二、令所依端严的意义：初地的胜义心能使所依的意，具足智慧光明而获得端严，就像月轮能使所依的虚空皎洁庄严一样。

三、能胜违品的意义：初地能够破除见道的一切所断障碍，就像月光能以破诸重暗而获得尊胜一样，尊胜是说“胜伏一切违品而住”的意思。

**庚二、结尾本品。**

入中论第一胜义菩提心终

## 第二胜义菩提心

己二、离垢地分二：一、真实离垢地；二、结尾本品。

庚一、真实离垢地分三：一、差别体地之释词；二、地之差别；三、结说此地功德。

“差别体地”是指差别基，以释词的方式来解释的；“地之差别”是指二地的增胜功德差别，是从差别上来解释的。

### 辛一、差别体地之释词：

颂曰：彼戒圆满德净故 梦中亦离犯戒垢  
身语意行咸清净 十善业道皆能集

颂词的前两句分三段解释，先解释“戒”，再解释“戒圆满德净”，最后解释“离垢地”的含义。

一、“戒”（1）本论《自释》中说：“由不忍受烦恼故，不生苦故，灭忧悔火得清凉故，或由是安乐之因善士所行故，名曰尸罗”。

“戒”的梵语是“尸罗”，尸是清凉的意思，罗是获得的意思，所以“尸罗”就是获得清凉的意思，因为心相续中不生起能令犯戒的烦恼，不造一切违越佛制的罪业，永



灭迫悔犯戒的火，心中常得清凉，故名为尸罗。或者因为是得安乐之因、是善士所行的缘故，所以叫尸罗。

(2)、《自释》中说：“此以七能断为相，无贪无嗔正见三法是七能断之发起。故约能断及发起而言戒，即十善业道也”。

这是从不同的角度来解释戒的体相，戒的体相主要是从能境的角度来安立，且以能断身语七支犯戒的能断思为戒的体相，诸如能断杀生、偷盗等思，无贪、无嗔、正见三法就是七能断之发起，所以从能断及发起而言戒者，即是能断十种恶业道之十善业道，故为戒的体相。

是故当知，以七种能断为体相，就是以能断身语七支犯戒的能断思为体相，能断杀生的能断思、能断不与取的能断思，乃至能断绮语的能断思，以这七种能断为相而发起的就是无贪、无嗔、正见，如果把发起也算在其中，什么是戒的体相呢？就是以能断十黑业道的十种白业道为戒的体相。

二、戒圆满德净：《自释》中说：“戒圆满谓戒至极。德净，即清净功德，净字亦通戒，谓戒圆满清净也”。

戒圆满就是持戒已达到极点，没有一点不圆满的地方，如《普贤行愿品》中所说的“无垢无破无穿漏”。德净就是功德很清净，在此功德中不夹杂任何染污，“净”字也可以和戒连在一起解释，就是戒律圆满清净。

三、离垢地：《自释》中说：“由自身功德清净故，戒

即最为超胜。彼菩萨由成就如斯戒德故，竟至梦中亦不为犯戒垢所污也”。这是说二地菩萨因为成就了这样圆满清淨的戒法功德，所以不但是醒觉时，就是睡梦中也不为犯戒的垢秽所染污。又不但不犯根本罪和自性罪，就连一切违越佛制的轻罪也全部远离，所以二地名为“离垢地”。《解深密经》云：“远离一切微细犯戒，是故第二名离垢地”。《大乘庄严经论》云：“出犯出异心，是名离垢地”。二地以远离破戒垢染以及远离小乘作意勤作等垢染的缘故，名为“离垢地”。

有人想，既然前面讲了戒圆满德淨，又怎么能获得戒圆满清淨呢？为此在颂词的后两句中加以说明，就是说，菩萨安住第二地时，就能达到这样的境界。

颂词后两句中说：二地菩萨的身语意行，在醒梦的一切时中都没有微细罪垢所染污，已达最极清淨，所以能够圆满无缺地修集十善业道。由身修集不杀生等前三种善业道；由语修集不妄语等中间的四种善业道；由意修集不贪欲等后三种善业道。不但不毁犯应遮的戒法，凡是在戒律中所应行持的也都能最为清淨的方式圆满守持。

有人会想：十善业道是普通凡夫初学者所修行之法，为什么这里以“十善业道皆能集”来说明是二地菩萨特殊的功德呢？

答案在龙树菩萨的《大智度论》中说：“知说十善道，则摄一切戒”。又在《摄波罗蜜多论》中说：“此为摄尽尸

罗本”。因此首先要明确，十善业道摄尽了一切三乘的戒律，也是一切戒律的根本，展开来说就是无量无边的戒，可以广到无边，可以深到究竟，归摄起来，可以只说十善业道。

其次要知道凡夫行持十善业道，圣者也行持十善业道，声缘行持十善业道，大乘菩萨也行持十善业道，但是在境界上却有深浅、广狭、大小、圆不圆满等很大的差别。不要说凡夫外道、声缘，就是初地菩萨也还没有到达修集圆满的地步，只有二地菩萨的身口意行才能做到甚至在梦中也没有微细的垢染，这样才是真正的“十善业道皆能集”，才是真正戒德圆满的境界。因为身口意三业清净一分，十善业道的功德才能修集一分；三业清净两分，十善业道的功德才能修集两分；三业都最极清净，十善业道才能圆满修集。如此一来，显然可知，在二地以下的菩萨所行都不到量，只有二地菩萨才是真正到量，所以就这一条就能显示二地菩萨不共于下地之处，同时也能理解该颂的所说义。

在《自释》中月称菩萨列举了《十地经》的教证，本论的这两句颂词实际就是摄集《十地经》的含义而作的。若能仔细分析这一段教证，就会理解十善业道包含无量无边的细行，作为凡夫只能行持很初步的一点，有太多的地方根本不能圆满修集，就算是小乘声缘也只能是部分修积十善业道，都没有圆满修积的可能性，大乘一地菩萨虽然可以圆满修积，但也不是十分清净，只有达到二地时才能修积最为圆满、最为清净。实际上这些都是《华严经》的

教义，在这里月称论师只是将此中的教义归摄成颂词来作介绍而已。

这里举出此教证中的一条来说明二地菩萨的清静功德。

“菩萨住离垢地……，性不恶口，所谓毒害语、粗犷语、苦他语、令他嗔恨语、现前语、不现前语、鄙恶语、庸贱语、不可乐闻语、闻者不悦语、嗔忿语、如火烧心语、怨结语、热恼语、不可爱语、不可乐语、能坏自身他身语，如是等语皆悉舍离”。

经中列举了十七种恶口，来描述恶口的方方面面，二地菩萨于这十七种恶口以及一切没有说到的恶口都完全远离了，二地菩萨彻底远离了一切毒害的语言、粗犷的语言、让他人苦恼的语言、让他人生嗔恨的语言、舍离了当面的恶口以及背面的恶口、也舍离了不谦逊的鄙恶语、庸俗下劣的语言、不说他人不欢喜听的语言、听者不悦意的语言、远离了自己嗔心状态下的语言、也远离了一切让人听起来如火烧心的语言、回忆起来生起怨结的语言、不说让人心胸闭塞的语言、也不说不可爱、不可乐、能损坏自身和他身的语言，如是等等的粗恶语都完全舍离了。

不仅是不犯应当遮止的恶口，而且一切应当行持的善语也都行持，所以经中又说：“常作润泽语、柔软语、悦意语、可乐闻语、闻者喜悦语、善入人心语、风雅典则语、多人爱乐语、多人悦乐语、身心踊跃语”。就是二地菩萨不

仅不说让人痛苦、让人嗔恨的语言，而且时常说能够滋润别人心相续的润泽语；不仅不说毒害、粗犷刺人的语言，而且时常说柔软的语言；不仅不是在嗔恨状态中说话，而且时常都说在和气悦意的状态中流露出来的语言；不仅不说听起来不乐意、不喜悦的语言，而且时常都说人人都爱听，听起来都喜悦的语言；不仅不是入耳之后如火烧心、热恼、怨结的语言，而且处处说让善融入人心的语言，就是处处宣说让善良、让慈悲、让智慧融入人心的语言；不仅不说鄙恶庸贱的语言，而且时时说风雅典则的语言；不仅不说不可爱乐的语言，而且时时说能生三昧的爱乐悦意的语言；不仅不说毁坏自身他身的语言，而且时时说能让彼此之间产生亲善的身心踊跃语。所以从不恶口这一条类推到十善业道的一切方方面面，就知道二地菩萨远离了一切不清净的恶口，而且圆满修集了一切语言的善根，这就是所谓的“身语意行咸清净，十善业道皆能集”。才是最圆满的做到了“诸恶莫作，众善奉行”。

反过来看凡夫的情况，身口意三门几乎从早到晚都是与十不善道相应，即使知道自己要努力对治，也还不能遮止。比如不恶口这一条要检查起来，我们几乎时时处处都有可能在说毒害的语言、粗犷的语言、让人伤心痛苦的语言，或者是心不调柔状态中的语言等等，虽然想克服，但是无始以来的习气很强烈，很不容易改正。相反好的语言，诸如“润泽语、柔嫩语、善入人心语”等等，我们做得很

差，很少说过让人相续润泽的语言、柔软的语言，或者善入人心的语言等。这样一来，对于十善业道的功德我们又修集了几分呢？

因此身口意行若不清净，要想圆满修集十善业道的功德，是根本不可能的，只有从资粮道发菩提心开始，经过资粮道、加行道，尽力止恶修善，在加行道忍位、世第一法位，生起五力时才能胜伏违品，在一地现前法界大平等性，趋达二地时才能戒德圆满清净。

此义归结起来就有三点：①彼戒圆满德净……是总说义；②梦中亦离犯戒垢……是例举义；③身语意行咸清净，十善业道皆能集……是分别所说义。

## 辛二、地之差别分三：

一、此地增胜净戒度；二、赞戒度；三、戒度之分别。

## 壬一、此地增胜净戒度分二：

一、真实；二、宣说清净戒相。

## 癸一、真实：

有人怀疑：初地菩萨难道没有圆满修集十善业道吗？因为毕竟是圣者菩萨故。答案在颂词中表明：

颂曰：如是十种善业道 此地增胜最清净  
彼如秋月恒清净 寂静光饰极端严

虽然一地菩萨也能修集，但不能像二地菩萨那样修积最为增胜、清净的十善业道。相对于二地菩萨来说，一地的增胜布施度也能具足，其余九种波罗蜜多中，在二地时以持戒度增胜圆满，像持戒度这样增胜的量，于其余忍辱等八度还不到量，所以说此地持戒增胜最极清净，但不是说没有其余波罗蜜多的功德。这是以十种善业道为例，实际是总说一切戒律清净无染。

《华严经·十地品》云：“是菩萨于无量百千亿那由他劫，远离慳嫉破戒垢故，布施持戒清净满足，譬如真金置矾石中，如法炼已，离一切垢转复明净。菩萨住此，离垢地亦复如是，于无量百千亿那由他劫，远离慳嫉破戒垢故，布施持戒清净满足”。这样一种持戒度增胜的境界，确实很难以描述，如果以比喻来表示，不妨说彼二地菩萨的境界就像秋天虚空的月轮恒时清净，非常寂静，银光皎洁端严，圣人就是这种境界。比喻中秋月有两种殊胜，一是能息灭热恼，二是银光皎洁。同样安住在清净尸罗的菩萨也有两种法极为端严，一是守护根门威仪寂静，二是容色光严。或说正是因为“身语意行咸清净”，所以如秋月般寂静，菩萨自己的心相续非但没有丝毫犯戒的热恼，而且还能息灭一切众生的热恼，只要对这样的菩萨见闻忆触，都会感到清凉；正是因为“十善业道咸能集”，才透发出心性的光明，

处处流露功德，所以如同秋月光饰极为端严，人人都欢喜亲近此二地菩萨。

## 癸二、宣说清净戒相：

颂曰：若彼净戒执有我 则彼尸罗不清净  
故彼恒于三轮中 二边心行皆远离

如果彼比丘持别解脱戒最极清净，但若不能离开诸法有自性的见解，那他的尸罗终究不能清净，只能叫做破戒和似善持戒。所以彼二地菩萨戒律清净的相是恒于三轮远离一切执著，即所境的有情、所修的对治、能断的作者都远离一切有事无事等二边的执著心。

《宝积经》云：“迦叶，若有比丘具足净戒，以别解脱防护而住，轨则威仪皆悉圆满，于诸小罪生大怖畏，善学所受一切学处，身语意业清净圆满，正命清净，而彼比丘说有我论。迦叶，是名第一破戒似善持戒。乃至，迦叶！若有比丘具足修行十二杜多功德，而彼比丘见有所得，住我我所执。迦叶！是名第四破戒似善持戒”。

在戒律清净的标准上有所不同，教证所说的“以别解脱而住，轨则和威仪都很圆满，对微细罪垢都生起大怖畏心，善学所受的一切学处，身语意三业清净圆满，正命清净。”这只是具足小乘别解脱戒的相，不是大乘清净戒的相。按大乘的不共戒来说，以三轮体空的智慧来摄持的戒，才



是清净戒，若没有以智慧摄持的戒，不能算是清净戒，因为有边执戏论的染污故。以这种标准来衡量，所以经中继续说“而彼比丘说有我论，是名第一破戒似善持戒”以及“而彼比丘见有所得，住我、我所执，是名第四破戒似善持戒”。

《大智度论》中说：“下人破戒，中人著戒，上人不著戒”。是指下等人不守持戒法，时有破戒行为，中等人想护持为不破戒而有执著戒相，相对于下等人而言，中等人是持戒清净者，也能获得清净戒律的功德；但是相对不著戒的上等人来说，中等人又不算清净。所以这里要鉴别清楚，上等人是在中等人一切戒守持不犯的基础上，进一步远离了三轮中二边的心行，是故当知，并不是不持戒，是真实持戒而不著戒相，不著戒而能持最微细的戒，所以是完全具足别解脱戒、菩萨戒、密乘戒的一切分，完全是在三轮体空智慧的摄持下而守持三乘清净的戒律，也是清净的戒相。此清净唯有圣者菩萨才能受持，一般凡夫人根本不可能守持得了这样的清净戒相，如果认为不著戒就是不必执著，什么恶都可以做，为所欲为等，那就落在放纵烦恼而恣意破戒的下等人中。

禅宗行人守的是无相心地戒：以无相不可得之心地为戒体，其戒相分别有《梵网经》所说的十重戒、四十八轻戒。显然此宗也并不是说什么戒都不需要守持，随意放纵自之根门而为所欲为、超越轨范等。虽然持的是心地无相

戒，但仍有戒相的轨范。

《十宗略记》中说：“圆顿戒和小乘律宗，云泥各别，原以法华开显的妙理为本，而兼梵网的十重禁戒、四十八轻戒等”。意思是说，这两种戒的差别极大，一者如空中云，一者如地面泥，有天壤之别。因为圆顿戒完全是以三轮体空的智慧摄持的本性，是大平等性一味的境界，虽然行持此教的内证境界非常高深，但外现上仍以《梵网经》所说的戒相来严谨地轨范根门，仍有轻戒与重戒的差别等。

《止观》中说：“当知中观妙道，戒之正体，上品清净，究竟持戒，是圆戒的正意”。这也直接表明了本论颂词中所说要以三轮体空的智慧来摄持而守持的戒律才是最极清净之戒。

密宗三昧耶戒：无论是从顿门还渐门的戒律都比菩萨戒、别解脱戒更为严格、要求更高，从智慧上、见解上、方便上、安住实相的本性上，不仅是要发起大悲菩提心来利益众生，必须要以不可思议的善巧方便来调伏众生的烦恼等等，如是极其严格的誓言是很多的，因此真正来讲，在九乘法中最严格、最圆满的戒律，唯有无上大圆满中的讲无上誓言时才有。

密教中所谓的三昧耶戒（是梵语），又称为佛戒（就是将佛果转为道用而修行的戒）、或称为一道戒（即是没有其余三乘道，唯有即生成佛之一道戒）、或称为三世无障碍戒（即过现未三世都守持密教戒，那就是三世无有障碍的戒

体)。所以在密教中针对利根者说，若于外器世间的法执为不清净的当下就算犯密乘戒，这时的三昧耶戒就不清净了，是这样的严谨、细密，稍有不注意就是毁犯戒法。此外，显教的菩萨戒、小乘的别解脱戒都没有这样严格的要求。所以圣者以下的凡夫人只能是相似守持三昧耶戒而已，因为此戒毕竟是佛戒，非菩萨有学道的戒，也非声闻戒等，所以凡夫人不可能真实的守持。

从另一角度而言，“三昧耶”是平等之义，以身语意三业平等不二，是戒的本义，所以称为三昧耶戒。如此一来，在本论中所说以三轮体空智慧摄持的清净戒律，与密教中所说的三昧耶戒都完全吻合了佛在《宝积经》中的所说义，此等密意是完全一致的。关于如何安住佛戒的这一问题，请详细参阅无垢光尊者的七宝藏之一的《实相宝藏论》。

是故当知，二地菩萨要以三轮体空的智慧摄持，才是真正以正行的方式守持大乘不共的菩萨戒，并安住清净戒体。

## 壬二、赞戒度分二：

一、真实赞戒；二、诸菩萨如是持戒住相。

癸一、真实赞戒分二：一、劣体亦需具持戒；二、戒为诸功德之依处。

子一、劣体亦需具持戒分二：一、离戒之过患；二、

具戒之功德。

## 丑一、离戒之过患分四：

一、离戒者不得善趣之过；二、乐果一次受尽之过；三、恶趣中难得解脱之过；四、为除诸过而施后说戒律。

劣体就是凡夫，凡夫也需要持戒，此分两层讲：一、离戒的过患有三种：①不得善趣的过失；②乐果一次受尽的过失；③在恶趣中难得解脱的过失。这三种过失也是一层层相连而宣说的，首先不得善趣是总说，进一步讲在恶趣中乐果一次受尽不会辗转生起，而且罪业不断相续在长劫之中难得解脱。为了遣除这样三种过失，就是为得善趣身，以善趣身受用乐果，而且受用后福德辗转不断地增长，因此就有必要在宣说布施后再宣说持戒之法，以此保证修行人能获得善趣之身，使布施等功德不致于失坏。这是四个小科判内容的总说，下面分别解释。

## 寅一、离戒者不得善趣之过：

**颂曰：失坏戒足诸众生 于恶趣受布施果**

布施有两种情况：一种是布施而且具戒；另一种是布施但是坏戒。因此相应就有两种结果：前一种是将来在人天善趣中感受最圆满殊胜的财富；后一种是将来在恶趣中感受以往布施的果报。对后一种情况，颂词说“失坏戒足

诸众生，于恶趣受布施果”，比如饿鬼中的有财鬼，孤独地狱中某些有财的众生，旁生中如富人饲养的哈巴狗，大海中的龙王等，都是这种情况。

为什么会这样呢？这是因果规律所决定的，以布施虽然能获得受用圆满，但仅仅以布施不能保证获得善趣之身，持戒才能获得如是善趣果。毁犯戒行者，就没有做人做人的资格，现在不守好五戒，不做好人，虽然做一点布施，将来也是得不到人身的。

颂词中“戒足”是比喻，以足来比喻戒，足是行走的所依，戒是走向人天善道乃至解脱的所依。《戒经》序云：“譬如人毁足，不堪有所涉，毁戒亦如是，不得人天生，亦不至菩提”。就像人把双脚毁坏了，没有脚哪里也去不了，毫无自由，非常可怜。毁坏戒律也是这样，走不到人天的善道，更走不到三乘的解脱道，可以说毁戒就是毁灭自己，断送自己的美好前程。大恩上师在《忠言心之明点》中说：“犹如空中建花园，增上定胜诸圆满，无戒无此机会故，念知谨慎调自续”。

以上所说是布施而且坏戒者在恶趣中感受乐果，这种受果的情况如何呢？接下来继续宣说：

## 寅二、乐果一次受尽之过：

颂曰：生物总根受用尽 其后资财不得生

因以往的布施，在感受乐果方面，也有两种不同的结果：一种是布施坏戒的人，在恶趣感受乐果，因为愚痴故在享福时不知道继续培福，所以乐果一次受用就穷尽了；另一种是布施具戒的人，在善趣感受乐果，因为具有智慧故在享福时知道继续培福，所以在受果后乐果还会辗转出生。我们看哈巴狗在享福的时候，什么时候懂得以自己的受用来继续布施呢？根本不可能有，恶趣身很可怜，很少有能力和机会种善根，但人就不一样，人在享福的时候，如果有正见的话，他不会全部享光，他会把自己的受用拿出一部分再继续培福，这样导致受用非但不会中断，而且还会辗转出生、源源不断。

比如，有一升麦种，智者把它播在田里，将来就可以收割若干升的麦粮，再以所收继续播种，结果得到的更是多于前前，非但不会穷尽，反而会越来越增长。相反，愚人有一升麦，就全部吃光，这样没有继续播种，导致一次就会穷尽。这就是智者和愚人截然不同的两种结果，比喻表明，恶趣众生和善趣身在受用乐果上有未来的不同命运。

再回到颂词上来，“生物总根”就是种子，出生谷物的根源。恶趣众生以往昔的布施把像“生物总根”一样的福报都享用尽后，资财就不会再出生。从此之后，就会堕入福报享尽、没有福报的痛苦更加深重的状态之中，所以像哈巴狗一类的享福旁生，注定在享福之后命运会更加悲惨。

以上讲了恶趣众生福报断绝的情况，下面进一步宣说

在恶趣以福报当断绝、罪报当相续而难以获得解脱的过失。

### 寅三、恶趣中难得解脱之过：

颂曰：若时自在住顺处 设此不能自摄持  
堕落险处随他转 后以何因从彼出

首先先解释颂词：如果一时可以随欲自在，不必依赖他缘，被他力所控制，安住在人天随顺之处，这时如果不能善自摄持，一旦堕落到恶趣的险处随他力而转，那时凭什么因缘能以从恶趣中出来呢？好比一位勇士在他顺利的时候自由自在，没有任何束缚，但是一旦被他人捆绑，投到山涧里面，这时全无自在。做人也是这样，在顺缘具足的时候，不懂得摄持自己的身心，好好积资净障、持戒修福，一旦毁坏戒法失去人身时，被业力束缚，在恶趣之中修善极少，造恶力极强，所以罪业将会不断相续而导致无法解脱恶趣。

《入行论》云：“然仅受彼报，苦犹不得脱，因受恶报时，复生余多罪”。在受苦报的时候，不是一次受尽，因为在受报的同时又生起其余众多的罪业，所以是痛苦不断相续，难得解脱。

后两个科判的内容合起来解释：因为恶趣众生享福时不知道继续培福，受报时又继续造罪业，这样乐果一次受尽、苦果连续不断，所以一旦堕落恶趣将会千生万劫不得

解脱。

了知此理以后，就会懂得佛在宣说布施后进一步宣说持戒度的密意。

## 寅四、为除诸过而施后说戒律：

**颂曰：是故胜者说施后 随即宣说尸罗教**

由于破戒是决定于恶趣感受乐报、一次报尽、长劫难脱等诸多过患的根本源头，是故战胜一切罪恶的“胜者”为令布施等功德不于失坏，因此在布施之后，就宣说了持戒的教法。相反，具戒会有什么利益呢？下文继续讲持戒的功德。

## 丑二、具戒之利益：

**颂曰：尸罗田中长功德 受用果利永无竭**

戒如良田，是一切功德之所依，所以称为“尸罗田”。

如果在尸罗田中长养布施等的功德，就是在持戒的基础上广作布施，这样会使布施等因和身财等乐果辗转不断地增长，永远不会穷尽，能够在很长时际中受用多种多果。如《比丘亲爱经》中说：“清净受戒人，形色极殊妙，安住戒律中，诚信诸学处，此人一日中，积福无量，终将获佛果”。

以上是以保持布施等功德不坏，宣说了劣体凡夫也需



要持戒的道理。下文再扩展开来，宣说戒律是一切功德的依处。

## 子二、戒为诸功德之依处：

颂曰：诸异生及佛语生 自证菩提与佛子  
增上生及决定胜 其因除戒定无余

获得善趣身以及在善趣身的身份上长时受用布施之果，固然要依靠清净戒律，而且就是要获得决定胜的果也必须要以戒律为依处。所以戒律是未入圣道者诸异生，能以获得人天善趣增上生的因，并且也是从佛语生的声闻、自证菩提的独觉、佛子菩萨们能得菩提决定胜的因，这些因，除了净戒以外再无余事。

这里“增上生及决定胜，其因除戒定无余”，并不是说增上生和决定胜的因只有戒律，再没有其他，诸如安忍、精进、禅定、智慧等因，而是说增上生与决定胜都不能离开了戒律这一基本因。虽然诸乘行者各自的修行都有所不同，故于十善业道的守持也有圆满与不圆满等差别，但相同的一点可以确定，都是以戒律为根本的依处，此外，决定不会再有其余增上生和决定胜的成就。

《华严经·十地品》云：“十不善业道，上者地狱因，中者畜生因，下者饿鬼因。于中杀生之罪，能令众生堕于地狱。畜生饿鬼，若生人中得二种报，一者短命，二者多

病。偷盗之罪亦令众生堕于地狱，乃至一者贫穷，二者其财不得自在。邪淫之罪亦令众生堕于地狱，乃至一者妻不贞良，二者不得随意眷属。妄语之罪亦令众生堕于地狱，乃至一者多被诽谤，二者为他所诳。两舌之罪亦令众生堕于地狱，乃至一者眷属乖离，二者亲族弊恶。恶口之罪亦令众生堕于地狱，乃至一者常闻恶声，二者言多诤讼。绮语之罪亦令众生堕于地狱，乃至一者言无人受，二者语不明了。贪欲之罪亦令众生堕于地狱，乃至一者心不知足，二者多欲无厌。嗔恚之罪亦令众生堕于地狱，乃至一者常被他人求其长短，二者恒被他人之所恼害。邪见之罪亦令众生堕于地狱畜生饿鬼，若生人中得二种报，一者生邪见家，二者其心谄曲。十不善业道能生此等无量无边众大苦聚”。

这一段经文，以反面的十不善业道之罪恶果报来说明，十不善业道不是增上生和决定胜的因。经中说：十不善业道每一种都分下、中、上三品，其上品是地狱的因，中品是饿鬼的因，下品是旁生的因，在恶道果报感受之后，转生人中还需要有两种不悦意的感受等流果。比如，杀生者得短命、多病的不悦意果报等等。故以缘起不空耗、不错乱，同类因必定感同类果，十不善业所感的果报，无论是异熟果、等流果或者是增上果等，都是不悦意的果报，此中不会出生一丝一毫暂时增上生和究竟决定胜的安乐果报。

再看经文的第二部分，经云：“十善业道，是人天乃至有顶处受生因”。人天十善也以下中上三品，分别是人道、欲天以及色界无色界天的受生之因。乃至于声缘、大乘菩萨都要修此十善业道，才能成就增上生与决定胜的功德，此外再没有另外戒律的学处。只是在修行的时候，由于各自的境界与知见等的不同，故有了三乘戒律学处的差别。

又经云：“又此上品十善业道以智慧修习心狭劣故，怖三界故，缺大悲故，从他闻声而解了故成声闻乘”。从所修的十善业道上无有差别，差别在于能境的智慧上，故声缘以智慧修习表示超胜人天所修，因为声缘是以通达四谛的智慧来修，所以不同于人天没有无我智慧摄持的善业。从声闻的智慧上来看，上面的善恶因果都是苦集所观境的缘故，这是世间平凡者的修行所不能比拟之处。

但声缘由于“心狭劣故”、“怖三界故”、“缺大悲故”是说低劣于菩萨的原因，相比大乘菩萨来说，声闻修行善根少，所以说狭，只求自利故，所以说劣，怖畏轮回的苦，说怖三界、舍离众生，所以说缺大悲。与独觉不同，声闻必须要借助师教，闻声而解了，所以低于缘觉。故此经教所说极其圆满，以智慧修行超胜人天的所修，但远不能与大乘菩萨相比，因其“心狭劣故”、“怖三界故”、“缺大悲故”，不仅如此，还低劣于独觉，因其必须要借助师教，闻声而解了故，才是声闻乘。

又经云：“又此上品十善业道修治清净，不从他教自觉

悟故，大悲方便不具足故，悟解甚深缘起法故成独觉乘”。“不从他教自觉悟故”表示超胜于声闻乘，不需要从他处听闻而能自己觉悟的独觉。“大悲方便不具足故”表示低劣于大乘菩萨。因为缘觉不能说法，是由大悲心不具足的缘故，无心说法，由方便不具足的缘故，在能力上不堪说法。如果有利益众生，也只是显现神通而已，所以还是劣于菩萨之处。“悟解甚深缘起法故”，这是讲缘觉相对于声闻来说是上根，因为勿须依止善知识，能够自行悟解十二缘起法，故超胜于声闻，但是只观人无我空性，也远不如菩萨的智慧大。

又经云：“又此上品十善业道修治清净、心广无量故，具足悲愍故，方便所摄故，发生大愿故，不舍众生故，净治菩萨诸地故，净修一切诸度故，成菩萨广大行”。从自利方面而言，依于大乘善根发起修行，故修治清净。“心广无量”就是以利他心广大无量，这是在因集方面超胜于人天二乘。“具足悲愍”是见众生行苦因、受苦果而欲拔苦。“方便所摄”是指以四摄法摄持众生，这是大悲力。“发生大愿，不舍众生，净治菩萨诸地，净修一切诸度”是说菩萨十地，在初地时发起大愿；在八地虽得寂灭而不舍众生；清净诸地的垢障，所以说“净治菩萨诸地”；因证悟了圆满的法无我空性，于见道位始见，于修道位见而起修，从而断尽一切二障垢染，清净十度的障分，所以说是“净修一切诸度”。

以上教证可知，所修虽然同是十善业道，但由用功的

不同，而分别成为人天乘、声闻乘、独觉乘和菩萨乘。所以《自释》中说：“由是道理，故说除十善业道外，无余方便能使异生、声闻、独觉、菩萨随其所应，获得增上生生死之快乐，及决定胜非苦非乐为性之解脱也”。

《华严经》云：“人中随意得受生，乃至顶天禅定乐，独觉声闻佛乘道，皆因十善而成就”。十善业道代表戒律，一切世间和出世间的功德都是依赖于戒律而出生，所以这一偈颂的内容就判为“戒是诸功德之依处”，月称论师如是全面地赞叹了戒律的殊胜性，故《华严经》所说与本论所说完全一致。此外广大行派所抉择的也仅如此，如《瑜伽师地论》中说：“由此尸罗建立任持一切世间及出世间，能引无罪最胜第一快乐功德，令生令证，是故尸罗说名根本，譬如大地建立任持一切药草卉木丛林，令生令长”。所以一切修法的基础或根本所依，唯一是戒律。上师如意宝在《纪律教诫甘露文》中说：“一切功德之基础即清净戒律，如眼而守护；佛子菩萨之愿行承担后，不放松讲闻大乘法；作为最后有之妙法无垢光明大圆满之见彻底认识后，于修行恒时精进，此三者以外更甚深之法，即便三世一切佛陀聚为一体亦无能宣说，请大家牢记于心”。

## 癸二、诸菩萨如是持戒住相：

颂曰：犹如大海与死尸 亦如吉祥与黑耳

## 如是持戒诸大士 不乐与犯戒杂居

“黑耳”是不吉祥的异名，前两句是比喻，在大海之中，因为龙王喜爱干净，凡是有死尸就会被波浪漂出，所以大海和死尸不会共住一日一夜。同样，吉祥和不吉祥也不会共住，这两个比喻表明，持戒的二地大菩萨不乐与犯戒者共住。

当然二地菩萨肯定具大悲心与菩提心，不悲悯众生是不可能的，但其持戒的功德达到了极点，故与毁犯戒行者自然不会共住，这是自然的缘起规律，也正是大菩萨的慈悲善举。或者说破戒者欲接近二地菩萨是极其困难的，因为此菩萨于戒律已得增胜圆满的功德，也是缘起的规律自然不与犯戒者共住。可以说，二地菩萨直接所化的对境，那一定是具有戒体的众生，破戒者自然没有机会得度。这是佛陀在《戒经》中如是制定的。由此可知，修行之人守持清净的戒律是极其重要的，否则，佛和菩萨再有大悲心、菩提心也是没有办法救护的，只能是自作自受而已。要不然，二地菩萨并非不慈悲，而是破戒的过患太严重了，具有大慈大悲的佛菩萨也是无奈、爱莫能助。由于二地菩萨的戒律增上最极清净，这样不仅他自己的身心上不会出现少许犯戒的过患，而且与彼接触的众生也能获得清净戒律的功德，这样我们才会认识到此菩萨无论是觉醒位还是睡梦位戒律都是最极清净的道理。

如《大般若经》云：“乃至梦中不近恶友，况于觉时而

亲近彼，所以者何？诸菩萨于破戒人，著邪见人、不律仪人、行邪命人、无义语人、住懒惰人、乐生死人、背菩提人、爱俗务人，虽常怜愍而不共住”。

### 癸三、戒度之分类：

颂曰：由谁于谁断何事 若彼三轮有可得  
名世间波罗蜜多 三著皆空乃出世

戒度分世间戒波罗蜜多和出世间戒波罗蜜多两类。前三句讲世间，后一句讲出世间。

首先于前三句引《般若经》的教证来解释：“彼著三轮而受持戒，一者自想，二者他想，三者戒想，由著此三轮受持戒故，名世间净戒波罗蜜多。何缘此戒名为世间，以与世间共行故，不超动出世间法故”。义即有三轮执著者，不超、不动、不出世间法故。

三轮是“由谁”、“于谁”和“断何事”。“由谁”是持戒者自己，“于谁”是对境的他，“断何事”是断除杀生等的戒，“三轮有可得”就是执著三轮，也就是有自想、他想和戒想。比如对牦牛不杀生，有“我对那头牦牛远离了杀生”的三轮有可得想，这就是世间的净戒波罗蜜多，由著此自、他、戒三轮而受持戒故。

《般若经》云：“若菩萨受持戒时，三轮清净，于其中不见少相，由都无所执而受持戒故，名出世间净戒波罗蜜

多，不与世间同共行故，能超动出世间法故”。达到无三轮执著者，就是能超、能动、能出世间法故。

如果菩萨持戒时，不见有少许能持的我、所对的境、所持的断某种事，这样三轮执著都空无自性、了不可得，就称为出世间波罗蜜多，由没有所执三轮而持戒故。所以戒律可以分为两类：即世间的戒度和出世间的戒度，此二都是在守持清静戒律的基础上安立的，其差别仅在于有无三轮的执著而决定。所以无论是在行持禁恶行戒还是摄善法戒或是饶益有情戒，只要有三轮的执著都是世间波罗蜜多，若远离三轮执著而行就是出世间波罗蜜多。

### 辛三、结说此地功德：

颂曰：佛子月放离垢光 非诸有摄有中祥  
犹如秋季月光明 能除众生意热恼

首先解释颂词第二句以外的其余三句，再单独解释第二句。“犹如秋季月光明”是比喻，“佛子月放离垢光，能除众生意热恼”是意义。

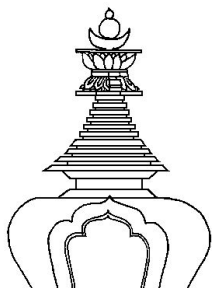
秋月的光明有两种功德：一是远离垢障，二是能遣除众生的热恼。同样，二地的佛子月轮所放的尸罗光明也能远离破戒的垢染，和遣除众生意中由破戒所生的热恼。所以说，二地菩萨所化的众生自然会戒律清静，能彻底远离戒垢的热恼，心相续中能自然获得清凉。



“非诸有摄有中祥”是说：二地菩萨已超三界、不属生死流转，所以不是三有生死中所摄，但是，二地菩萨是三有中的吉祥，因为一切圆满功德都随顺此菩萨而转，为了利益众生，以大愿力成为四大部洲的转轮圣王。如《十地经》云：“菩萨住此地，多作转轮圣王，为大法主，具足七宝，有自在力（这是描述颂词中所说“有中祥”的含义），能除一切众生悭贪破戒垢。以善方便，令其安住十善道中（是描述“能除众生意热恼”的意义），为大施主周给无尽，布施、爱语、利行、同事，如是一切诸所作业皆不离念佛，不离念法，不离念僧，乃至不离念具足一切种、一切智智。又作是念，我当于一切众生中为首、为胜、为殊胜、为妙、为微妙、为上、为无上，乃至为一切智智依止者（也是教证有中祥的意义）。”

## 庚二、结尾本品

入中论第二胜义菩提心终



## 第三胜义菩提心

己三、发光地分二：一、真实；二、结尾本品。

庚一、真实分三：一、差别体地之释词；二地之差别法；三、结说此地功德。

### 辛一、差别体地之释词：

颂曰：火光尽焚所知薪 故此三地名发光  
入此地时善逝子 放赤金光如日出

为什么三地名“发光地”？颂词中说“火光尽焚所知薪”故，“放赤金光如日出”故，称名为“发光地”。

一、火光尽焚所知薪：是说三地菩萨入根本慧定时，发智慧光焰烧尽一切所知的薪柴。

二、放赤金光如日出：是说三地菩萨入三地时，生智慧光明，就像日轮快要出来时，首先显现赤金色光明，在第三地的后得位时，现见赤色或黄色光周遍一切处，这是三地菩萨的证相。是分别从入定位与出定位来宣说的，此菩萨在入根本慧定时发起这样的智慧光焰，故于后得位时自然就有这样殊胜的证相现前。

另一种讲法：在《大乘庄严经论》中对三地的释词有所不同，论中说：“求法持法力，作明故名明”。是说三地由无量等持力获得无量法，而且为人普照正法光明，因此称为发光地。佛在《解深密经》中说：“由彼所得三摩地及闻持陀罗尼，能为无量智光依止，是故第三名发光地”。

由此可知，本论是从入定位与出定位的境界来解释了发光地的体相。

## 辛二、地之差别法分二：

一、宣说此地增胜忍度；二、宣说此地生其他功德。

## 壬一、宣说此地增胜忍度分三：

一、此地增胜忍辱；二、忍辱之修法；三、忍辱之分类。

## 癸一、此地增胜忍辱：

在讲正文之前，首先依《菩提道次第广论》讲安忍的自性以及安忍波罗蜜多圆满的量来介绍。

一、安忍的自性：就是耐他怨害、安受自身所产生的众苦以及善安住法思胜解。

二、安忍波罗蜜多圆满的量：《菩提道次第广论》中说：

“唯由自心灭除忿等修习圆满，非为观待一切有情悉离暴恶，非能办故，调伏自心即能成办所为事故”。也就是说，安忍度圆满的量，唯由自心息灭一切嗔恚等修习圆满来决定，不是观待外在的一切有情都远离暴恶，因为要是在外境上一切有情都离暴恶是办不到的事情。相反，调伏了自心、息灭了嗔恚等烦恼就能成办此所为之事，也就是真正的安忍波罗蜜圆满。《入行论》云：“顽者如虚空，岂能尽制彼？若息此嗔心，则同灭众敌。何需足量革，尽覆此大地，片革垫靴底，即同覆大地，如是吾不克，尽制诸外敌，唯应伏此心，何劳制其余？”

科判中说“此地增胜忍度”，那这种安忍度增胜的境界如何呢？

**颂曰：设有非处起嗔恚 将此身肉并骨节  
分分割截经久时 于彼割者忍更增**

一、什么是“非处”呢？就是非可嗔恚之处。如果对某人或某人的亲属，以身体、语言、心念作过损害、正在做损害、或将做损害，此损害者是某人的可嗔之处。但是对任何人，三地菩萨身口意的损害都不会现行，所以不是可嗔之处，称为“非处”。

二、全颂的前三句是以“非处起嗔、分分割截、经久时”来描述难忍至极的伤害。第四句是讲：对此难忍事，内心的安忍还要更加增上，这样显示出三地菩萨安忍度增胜的境界。

合起来解释为：假设有人对于不应该嗔恨的三地菩萨竟然无故生起嗔恚后，用尖刀来割截菩萨的身体，不仅是割截皮肉，而且还要割截骨节，不是大块割而是分分割截，不是一次割而是数数割，不是短时割而是长时割。在这样无端损害的情况下，三地菩萨对割截者不但不生嗔恚心，反而由于了知对方以这样的罪业因缘必当遭受地狱等难忍的苦报，因而对割截者由大悲心推动下更加生起极大的安忍。

三、有者疑问：一到二地的菩萨也应该会生起如是安忍，都已达到出世间圣者的境界、现见大平性故，何故说唯三地才是忍辱波罗蜜呢？

当知与前二地的菩萨相比，极喜地和离垢地的菩萨对于无端作损害者虽然也不起嗔怒心，但没有更增上的安忍，唯有三地菩萨才能生起更加增上的安忍，所以安忍增胜是从第三地才开始的。

当知，三地菩萨圆满增胜忍辱波罗蜜，虽然在出定时也修其余诸度，但都不能如本地一样到量。

## 癸二、忍辱之修法分二：

一、依胜义修法；二、依世俗修法。

### 子一、依胜义修法：

颂曰：已见无我诸菩萨 能所何时何相割

## 彼见诸法如影像 由此亦能善安忍

这一偈颂是讲依胜义空性法于三地时也能增上安忍之功德。

已经现见二无我的三地菩萨，于能割者、所割的身肉、何时割和何种方式割等三轮诸法都了达如同影像般毫无实质，由此亦能善修安忍。

这里的“亦”字，是表明由智慧亦能善修安忍的意思。在上一颂讲了以大悲心推动下更加增胜安忍，紧接着在这一颂中就讲了以智慧也能增胜安忍。所以此颂正是承接前一颂由悲而能安忍的意义，并显示以智慧也能善修安忍的道理。

虽然在资粮道与加行道中缘法界总相而修时，也有相似安忍的修法，见道至二地的菩萨于大空性中安住无生法忍的境界，在出定位虽有如梦如幻二取的显现，也没有三轮执著而安忍，但尚未达到增胜圆满的境界，唯于三地菩萨的出定位中才能增胜安忍波罗蜜多。在这时无论以大悲心或是大智慧摄持而善修安忍度都最极清净圆满。

### 子二、依世俗修法分三：

一、观嗔恚过失而修忍辱；二、观忍度功德而修忍辱；三、共同结局。

## 丑一、观嗔恚过失而修忍辱分四：

一、观无义故不生嗔而修忍辱；二、观能利者不应转受害者而修忍辱；三、观嗔恚罪业极大而修忍辱；四、观此生下世生起种种过失而修忍辱。

## 寅一、观无义故不生嗔而修忍辱：

颂曰：若已作害而嗔他 嗔他已作岂能除  
是故嗔他定无益 且与后世义相违

这一偈颂告诉我们，通过观嗔恚无义和嗔恚有损害来修安忍。

应当这样想：如果他已经对我做了损害，我因此而嗔恨他，是不是能遣除已做的损害呢？当然不会遣除，因为已做的都已经过去了，岂能以对他嗔恨而得遣除，所以嗔恨他对自己现在决定没有任何利益，而且与后世利益也成相违，因为以现在生起嗔心一定会引生不悦意的异熟果。既然嗔他“于事无益，而且有损”，为什么还要发起嗔恨呢？这样思维而修习安忍，是第一种世俗修法。

在法尊法师的讲记里面，是这样解释的：“如果他人已经对我做了损害，嗔有什么用？比如火烧了我的屋子，水漂了我的田地，我对火和水起嗔心，水岂能漂回土地还给我、火岂能修复屋子赔偿我？对菩萨行者来说，如果别人

打我、骂我，我不还手、不还口，他累了自然会有停止的时候，如果我以打报打，以骂报骂，彼此报复，哪里有完结的时候。我虽然打他，怎么能减轻我被打的痛苦，而且由起嗔心，将来决定会感得来世生恶趣的果报，所以不忍，只有损害没有利益。”

## 寅二、观能利者不应转害者而修忍辱：

颂曰：既许彼苦能永尽 往昔所作恶业果  
云何嗔恚而害他 更引当来苦种子

颂词前两句是讲受苦能了苦，也就是受苦能有永尽宿业果报的利益；后两句是说不应转害者，所谓的“害者”就是“害他反害己”。

当怨敌在自己的身心上制造损害的时候，应当这样观修：

怨敌在我身上所作的痛苦，是由往昔我造杀生等恶业，已在三恶趣中感受苦的异熟后，所余留下来的等流果报，由今天受报的因缘，能够将彼一切痛苦的等流果彻底消尽。既然承认这样的受苦能够让往昔恶业的果报永远灭尽，为什么还起嗔恨心而想对他人进行报复伤害，更引将来远远胜过现在痛苦的大苦种子呢？就像医师为了治疗重病，作刀割等手术的痛苦，理应忍受才有痊愈的可能。这样我们为了对治未来无边的大苦，忍受现前的一些小苦，是极为



应理的，不应该妄起瞋恚而施加报复等。这样思维而修是安忍的第二个世俗修法。

在日常生活之中，遇到伤害、打击、毁谤等的时候，我们都要学会做“还债想”、“了苦想”、“消业想”。达摩祖师在他的《入道四行观》中说：“云何报冤行？谓修道行人，若受苦时，当自念言：我往昔无数劫中，弃本从末，流浪诸有，多起冤憎，违害无限，今虽无犯，是我宿殃，恶业果熟，非天非人，所能见与，甘心甘受，都无冤诉”。

什么是“报冤行”呢？就是修行人在受苦的时候，应当自己想：我过去在无数劫当中，都舍弃了根本，流浪在三有之中，与众生之间起过很多的冤恨，对众生所作的违害也是没有限量。虽然今天我没有伤人却无端受到别人的伤害，但要知道这是我往昔造恶的报应，并不是某个人、某个天所能给予的，自己造恶业理应偿还，这样甘心顺受，心里没有任何的冤屈。《入行论》也说：“我昔于有情，曾作如是害，既曾伤有情，理应受此损。”

这样就是修“还债想”，若能转变自己的观念，心里真能想得开，自然就不会怨天尤人，什么事情都会逆来顺受、安然无恙。《入行论》云：“依敌修忍辱，消我诸多罪”。又云：“安忍苦不剧，复能成大利”。

所以在受伤害的时候，心里就要想：以这一点点小的痛苦，就能够消尽我往昔所造的很多罪业，受完了就了结了，这真是求之不得的好事，而且以我所修的安忍能够成

就很大的功德，这样做“消业想”、“了苦想”、“成就功德想”等等，自然会欢欢喜喜地善修忍辱，越修消业障就越快，越修心量就越大，功德也会越增上广大。

### 寅三、观嗔恚罪业极大而修忍辱：

颂曰：若有嗔恚诸佛子 百劫所修施戒福  
一刹那顷能顿坏 故无他罪胜不忍

这一偈颂是讲由观修嗔恚过患极大，以此能摧毁久远时中所修的布施、持戒等福德资粮来修安忍。在《文殊游戏经》中说：“曼殊师利，以能坏百劫所修善根，故名嗔恚。”是说上者菩萨对下者菩萨起嗔恚就会摧毁百劫中所修积的一切善根福德。

《入行论》云：“一嗔能摧毁，千劫所积聚，施供善逝等，一切诸福善。”这是随《宝积经》的观点来说的，若胜解行地的下者菩萨对胜行地的上者菩萨生起嗔恚，将会摧毁千劫中所修积的一切善根福德。一刹那的嗔心就会这么强大的力量，原因是，上者与下者比较时，上者为殊胜福田，后者相对来说不是殊胜福田，所以就有百劫和千劫摧毁善根的差别。而一地以上菩萨的相续中永远不会产生粗重的烦恼，也就是不再有嗔恚烦恼的现行，所以就不会毁坏善根功德。

此外，若是根本没有入道的普通凡夫对菩萨产生嗔恚

心的话，其罪业如何呢？这在很多经教中以及本论的很多注释中说：“就像大海水不可称量，嗔恚菩萨的异熟量也不可测知。所以，能引非爱果以及能坏善根的罪恶，没有大于嗔恚不忍的心。”所以普通人嗔恚菩萨将会产生不可思议的过患。

对三地菩萨来讲，实际是描述安忍度增胜的功德，因为嗔恚心越来越粗重，其过患描述得越来越多，与此相反，其安忍增胜的功德就这么多。要知道，以前在长时中所修行的布施、持戒等善根功德，根本比不上一刹那修习安忍的功德大，如是从反面就能推知，三地菩萨增胜安忍有不可思议的功德。当然相对于凡夫而言，还谈不上修习安忍，主要是要想一切办法来对治自己的嗔恚烦恼心，要不然，“一念嗔心起，百万障门开，一把无明火，烧尽功德林。”那实在是太危险可怕了。

如果菩萨对已发菩提心的佛子，或者不知道他是菩萨，或者虽然知道，但是由烦恼串习力，增益他的过失，不管是如实还是不如实，乃至生起一刹那的嗔恚心，就能摧坏百劫之中所修布施、持戒波罗蜜多产生的福德资粮。何况非菩萨对菩萨嗔恚！

所以在和菩萨接触的时候，即使心里有不悦意，还是要想：不能对菩萨生嗔，否则一念嗔心，就会摧毁布施、持戒等一切功德，要好好保持自己的功德不失坏，千万不能以一把嗔心火来烧毁功德林。

## 寅四、观此生下世生起种种过失而修忍辱：

颂曰：使色不美引非善 辨理非理慧被夺  
不忍令速堕恶趣 忍招违前诸功德

偈颂中讲了以嗔恚导致现世生起“色不美”、“引非善”和“辨理非理慧被夺”的三种过失，以及后世堕落恶趣的过失。

嗔恚心生起的当时就会使容色不美，人人见了都避而远之；而且嗔心一起就破坏了善心，在嗔心的推动下就会引发杀生、偷盗等的恶行；在嗔心状态中，人都会丧失理智，没有智慧来辨别是理和非理，两人争斗时，都是各执己是、不见自己的过失，由嗔恚的障蔽就会没有辨别是非的智慧，这些是每人都能体会的嗔恚现世的过患。

由嗔恚不忍，会导致很快堕落恶趣，这是由嗔恚生起的后世过失。

上面这些，同样是在碰到具体情况的时候，自己能够如理作意，能够想得开，就可以对治嗔心而安忍。

《本生论》上有一段相似的内容，如云：“忿火能坏妙容色，虽饰庄严仍不美，纵卧安乐诸卧具，忿箭刺心而受苦”。嗔恚的火能够毁坏妙好的容色，心中有了忿火，外表再怎么装饰也没有美感，纵然是睡在很安乐的卧具之上，由忿箭刺心，内心一直都是痛苦的。

又云：“忘失成办自利益，由忿烧恼趣恶途，失坏名称

及义利，犹如黑月失吉祥”。由嗔忿，忘失成办自己的利益，使心烧恼，趣向暴恶，失坏名誉和利益，就像黑月失坏吉祥一样。

又云：“由仇串习诸恶业，百年受苦于恶趣，如极损他来复仇，怨敌何有过于此”。由于冤仇而串习种种恶业，将会千百年在恶趣之中连续不断地受嗔业所招引的痛苦，就像极为损他来复仇一样，所以嗔恚是我们最大的敌人，世上哪里有比嗔心更令作危害的怨敌。

上面讲了观不忍嗔恚的种种过患而修习安忍，下文继续讲安忍的功德。

## 丑二、观忍度功德而修忍辱：

颂曰：忍招违前诸功德 忍感妙色善士喜  
善巧是理非理事 死后转生人天中  
所造众罪皆当尽

偈颂中第一句是总说，后四句是别说。

总的来说，由修安忍故，能招感与前面所说嗔恚的诸过患相违的所有功德，因为安忍和嗔恚在因上是善恶相违的两种法。“忍”梵语为“羸提”是破嗔之义，所以在果上，安忍具有与嗔恚过失相违的功德。

分别来说，由修忍故，①当感妙色，②让诸善士见而生起欢喜，③能够善巧分别是理非理之事，④死后转生在

人天善趣之中，⑤由嗔恚心所造的众罪都将会灭尽。所以颂词后四句分别从五个侧面来描述了安忍的功德。

一、《般若摄颂》云：“忍辱当得最上色，如金世间悉爱乐”。《摄波罗蜜多论》说：“忍为巧处成色身，功德端严相好饰”。这是说以忍招感妙色等功德。

二、《大乘庄严经论》中说忍有五种利益：“无诤论故，怨恨极少；多善友故，不被离间。这两者都是与“善士喜”同类的功德，都是由修安忍而与众生之间有很融洽的关系，有很圆满的眷属。在解脱道上，也能常得善知识欢喜摄受、善友欢喜提携。

后三种利益是：现世身心喜乐；临终安然而逝；死后往生善趣。这都是安忍所感增上生方面的圆满。

“善巧是理非理事”，是说能够安忍，心平气和，就会对于是理非理具有善巧辨别的智慧，就会很理性的面对一切所发生的事情。

这些安忍度的功德常常忆念思维，就能引生对安忍的欢喜心，自然就会趣入安忍的修行。

### 丑三、共同结尾：

颂曰：了知异生与佛子 嗔恚过失忍功德  
永断不忍常修习 圣者所赞诸安忍

偈颂中说：了知了前面所说异生嗔恚的过失以及佛子

安忍的功德，所以应当永断不忍之瞋，一切时中恒常修习圣者所赞的安忍。

颂中前两句是指趣入修忍的方便，后两句是由前面的方便将会入于安忍的修习中。《菩提道次第广论》中说：“趣入修忍之方便者，虽有多门，且当宣说修忍胜利、不忍过患”。本论讲世俗修法时，就是着重讲思维观察嗔恚的过患和安忍的功德，作为趣入修习安忍的方便。其关要是以观察慧数数修嗔恚的过患，让心起厌离，背弃嗔恚。相反，以观察妙慧数数观修安忍的功德，让心生起清净信心，这样厌舍嗔恚、欢喜安忍，自然会趣入修习安忍之中。在本颂中讲安忍的功德，是侧重在增上生的功德方面来解释，还应当进一步扩展到思维以菩提心及无二慧所摄的安忍波罗蜜多的功德，若能够坚固如理作意，就能成就菩萨安忍的清净功德。

《大乘庄严经论》云：“损者得益想，苦事喜想生，菩萨既如是，忍谁何所忍”。

全知麦彭仁波切对此解释：“对具有慈爱的菩萨来说，何时他人作损害时，为利他故，对自己所受的痛苦，生起此是殊胜菩提之因，是圆满安忍之方便的想法，不生损害与痛苦想，反而对彼生起殊胜利益想，并以乐想而得欢喜，故彼菩萨对任何安忍的对境生起安忍又有何难？彼无不忍之心，就如鱼入于水，以火净身之火兽入火无有任何不忍一般”。

这里的关键是：遇到损害时要作“得饶益想”，遇到痛苦时要作“欢喜想”，这样就转入安乐之道。

以上是以分别心所摄观察修习安忍的世俗修法。凡是在观察妙慧的境界中修习安忍都是世俗的修法；远离三轮的执著，安住法界无生的大空性本体，包括入定中也具有安忍度，是安忍的胜义修法。

### 癸三、忍度之分类：

颂曰：纵回等觉大菩提 可得三轮仍世间  
佛说若彼无所得 即是出世波罗蜜

偈颂中的“等觉”是佛，“三轮”就是能忍者、所忍境、安忍事。

安忍度分为世间和出世间两种。即使回向佛果，如果见有所修的安忍、由谁修忍、对谁修忍的三轮可得，此安忍即名世间安忍波罗蜜多；如果于彼三轮见无所得，即是出世间安忍波罗蜜多。

以上宣说了三地增胜安忍波罗蜜多，以及从观察安忍的过患和功德方面作了抉择。下文再讲三地中还会产生此外的其他功德。

### 壬二、宣说此地生其他功德：

颂曰：此地佛子得禅通 及能遍尽诸贪嗔



## 彼亦常时能摧坏 世人所有诸贪欲

偈颂讲到三地菩萨还会产生增上定学、断障、摧坏世人贪欲三方面的功德。

一、增上定学的功德：“此地佛子得禅通”，是说三地菩萨获得四禅、四无色定、慈悲喜舍四无量心以及神足、天耳、他心、宿命、天眼等五种神通。由得三学中定学增上的功德，遂后四禅、四无色定等功德会相续增上。

《十地经》云：“此菩萨于诸禅三昧、三摩钵底，能入能出，然不随其力受生，但随能满菩提分处，以志愿力而生其中。以此菩萨善巧方便修其心故。”由于三地增上定学的缘故，所以三地菩萨于四禅、四无色定能入能出，但不是由世间有漏的静虑等至增上而生，而是见能圆满大菩提分，以志愿力而投生。

有人会问：得此禅通在初地也有，为什么偏在三地中宣说呢？

因为在三地时是定学增上的阶段，较一地、二地尤为殊胜的缘故。《大乘庄严经论》中说：“初三三行净”。即一地名为“见净”、二地名为“戒净”、三地名为“定净”。全知麦彭仁波切解释：“安住第三地者，是恒常入定之补特伽罗，任生何处故于禅定及等持中无退失故。”

虽然有漏的禅通在世间的禅师中也有，但无漏的四禅八定等功德则唯有内道大小乘出世间的圣者所能成就。以菩提心推动下，或以圣者清净相续中生起的四禅八定等功

德，则于小乘圣者也不会具有。虽然一地圣者也具有出世间的四禅八定等，但没有增上定学所摄持的禅通功德，因为一地与二地仅仅是见解清净和戒律清净，并没有具足恒于禅定中不退失的功德，此功德唯于三地增上定学时才会具有。

二、断障的功德：“及能遍尽诸贪嗔”此“及”字表示还有未说的“痴”以及所知障。

此“尽”字不是毕竟尽，而是指断除了本地所断的二障。俱生二障种子从二地开始断，分粗中为六品，就是粗粗、粗中、粗细，中粗、中中、中细。三地所断是二障俱生种子的粗中品，本品最初的颂词说“火光尽焚所知薪”可以证明三地菩萨的所断中有所知障需要断除。

《十地经》云：“此菩萨观一切法不生不灭因缘而有，见缚先灭，一切欲缚、色缚、有缚、无明缚，皆转微薄。是菩萨住此发光地，邪贪邪嗔及以邪痴，于无量百千亿那由他劫所不能灭，于此地中，悉得断除。”《解深密经》云：“第三地中对治欲贪障”。是说三地中断除由欲界贪心所引起的障碍。自宗承许二到七地间都有烦恼障与所知障的断除，在见道位唯一能断尽二障的遍计种子，二地到七地之间以见而修的智慧才能逐渐断二障的俱生分，到八地时断尽烦恼障的俱生种子。中观应成派的观点所许八地以下不仅要断所知障，包括烦恼障也需要断除，此许观点也符合经教的密意。

三、摧坏世人贪欲的功德：“彼亦常时能摧坏 世人所有诸贪欲”《十地经》云：“佛子！是名菩萨第三发光地，菩萨住此地多作三十三天王，能以方便令诸众生会离贪欲”。这是说三地菩萨多做帝释天主，常能以善巧方便让众生舍离贪欲，普度众生出离五欲淤泥。

### 辛三、说功德结尾此地分二：

一、前三度共同结尾，二、分别此地结尾。

#### 壬一、前三度共同结尾：

颂曰：如是施等三种法 善逝多为在家说  
彼等亦是福资粮 复是诸佛色身因

此颂讲了前三度的所依差别、资粮的体性、所感之果。

一、所依差别：虽然在家菩萨和出家菩萨都是布施、持戒、安忍三种法的所依，但从修行的难易上看，在家菩萨容易修行的是布施等三法，所以善逝佛陀多为在家众宣说了此易行法门。如《宝鬘论》云：“此中施与戒，以及安忍法，别为在家说，善修悲心要”。

二、资粮的体性：本论中所说的布施、持戒等三法在二种资粮中是属于福德资粮所摄，此与《宝鬘论》中所说也是一致的。

三、所感之果：是从一切诸佛的色身，即化身与报身

的因来讲的。

此颂虽然直接宣说了布施等前三度为在家菩萨易行的修法，但简接也显示了后三度为出家菩萨易行的修法，在颂词中也可以说为“如是精等三种法，善逝多为出家说，彼等亦是慧资粮，复是诸佛法身因。”也就是说，出家菩萨容易修行的是静虑与智慧等后三度，其中静虑与智慧是慧资粮所摄，正是诸佛法身之因。精进则是二种资粮共同所需之因。这是侧重于易修的方面而言，分别说了在家众与出家众的修行法，但并没有否定在家菩萨除了前三度以外不修其它法，出家菩萨也是如此。

## 壬二、分别此地结尾：

颂曰：发光佛子安住日 先除自身诸冥暗  
复欲摧灭众生暗 此地极利而不瞋

是说发光地的佛子安住于如同日轮一样的殊胜境界中，首先消除能障碍此地所有的无明痴暗，不仅能消除自相续所有的冥暗，还想灭除其余众生相续中生起三地的愚暗等障碍。

此地菩萨入根本慧定位时，能灭除自相续于三地中的一切障碍，出定位时以种种的善巧方便宣说三地为主的种种功德，令其他有缘者也能灭除三地中犹如黑暗般的障碍。虽然三地菩萨以如日轮般的光明摧毁如黑暗般的障碍，但

于犯有过失的众生也不会产生刹那的瞋恚心，因为极善修习了的安忍法，也具有大悲心滋润相续的功德，故于众生特别慈悲护念。

## 庚二、结尾本品

入中论第三胜义菩提心终

## 第四胜义菩提心

己四、焰慧地分二：一、真实；二、结尾本品

庚一、真实分三：一、此地增胜精进；二、此地之释词；三、所断之差别。

### 辛一、此地增胜精进：

颂曰：功德皆随精进行 福慧二种资粮因  
何地精进最炽盛 彼即第四焰慧地

在这一偈颂中首先讲精进的自性，再讲精进的功德，最后讲四地增胜精进。

一、精进的自性：《菩提道次第广论》云：“缘善所缘，勇悍为相”。《大乘庄严经论》云：“于善于正勇”。

所以精进的自性是由于善法生起真实的欢喜心。宣说出世间的精进度时，其自性是由于善法生起真实无漏的欢喜，于有学道与无学道所摄的一切善法，从心相续中生起了坚固不退、真实无漏的欢喜，故为大乘精进度的自性。

二、精进的功德：《自释》云：“若于善业心不勇悍，必不能修施等诸行，一切功德全不得生。若于前说施等功德

勇悍修集，未得能得，已得增长，故说精进为一切功德之因”。此中先从反面解释：如果对于善业心不勇悍，决定不能修集布施等诸行，因此一切功德都不能产生。再从正面解释：如果能够对前面所说的布施、持戒、安忍等功德勇悍修集，已获得的功德会加倍增长，以前未得之功德，现今都能获得，所以说一切功德都是随精进而行。

福慧二种资粮均由精进而修集，所以说是“福慧二种资粮因”。

在法尊法师翻译的《大乘庄严经论》颂词上说：“资粮善中进第一，谓依此故彼后得”。全知麦彭仁波切于此解释：“在一切资粮善法之中，精进是最殊胜的。为什么殊胜呢？因依靠精进随后能获得诸善法资粮，若无精进则不能获得任何白法或善法，资粮的多少依赖于精进的大小，因为依于彼而获得故。”

《大乘庄严经论》中接着说：“精进现得胜乐住，及世出世诸成就，精进能得三有财，精进能得善清净，精进度越萨迦耶，精进得佛妙菩提”。全知麦彭仁波切于此解释：“若发起精进，即时就能获得殊胜现量的安乐，比如，即使世间平凡众生也为遣除疾病与贫穷等发起精进，结果现世便能获益。又于寂止及胜观精进者，即生便能获得禅定与胜观的功德，如是依靠精进今生后世能成就一切世出世间的功德。

(1)、对世间十善精进，能获得在三有界中享受人天

悦意的安乐；

(2)、对四禅及无色定精进，能获得并非彻底清静、具足可变的四禅四无色界天中受生；

(3)、对四谛与缘起义精进，能超越萨迦耶见获得声缘涅槃的解脱；

(4)、对大乘正法精进，能获得殊胜菩提之正觉果。

在密教中也说：若精进与信心是上品者，即生可以获得普贤如来的果位；中品者则于中有时获得成就，下品者则于来世会成就果位。

三、四地增胜精进：“何地精进最炽盛，彼即第四焰慧地”。

如何抉择第四地呢？在哪一地成就了最炽盛的精进，彼地即名为第四焰慧地。精进波罗蜜多增胜、清静，就是第四焰慧地的兆相。

为什么在四地中精进波罗蜜多最为增胜呢？

宗喀巴大师解释说：“第三地中由得增上定学胜前二地，所生殊妙轻安，毕竟断除一切懈怠，此地乃证，故此地中精进波罗蜜多最为增胜。”

总的来说，精进都是从利益众生而言，大乘菩萨当如何修行精进，引《佛母宝德藏般若伽陀经》也就是《般若摄颂》来说明一位菩萨应当如何修学精进！

《般若摄颂》云：“菩萨一向为众生，修行精进波罗蜜，犹如奴仆事其主，利益众生亦如是”。菩萨一向为了利益众



生修行精进波罗蜜多，就像奴仆非常精进地承事主人一样，菩萨对众生作利益事也是如此。

又云：“如仆事主心专注，虽被嗔辱而无对，凡所动止常在心，唯恐彼主责其过”。就像奴仆承事主人一心一意，虽然被打骂也没有还对，一举一动都很在意，还唯恐主人责备自己的过失。

又云：“菩萨为求佛菩提，如奴事主利众生，证得无上菩提已，利生如火烧草木”。菩萨为了寻求佛果菩提，就像奴仆承事主人一样利益众生，证得无上菩提之后，利益众生就像火烧草木一样炽盛无比。

又云“昼夜勤行利他行，利己内心无我相，如母爱子常卫护，寒暑虽苦心无倦”。大菩萨日日夜夜都是精勤行持利他，虽作利益但是内心没有我相，就像母亲爱护儿子常常卫护，虽然自己感受寒暑等痛苦，但是内心也没有厌倦。

如是修行，精进到达波罗蜜多增胜的境界如何呢？《般若伽陀》中又说：“菩萨爱乐为众生，修治佛刹清净行，恒行精进波罗蜜，无如微尘心退倦”。菩萨欢喜为了众生修治佛刹清净行，恒时行持精进波罗蜜多，刹那也不会生退怯心，内心没有极微尘许的退屈、疲倦。所以四地时精进是最为炽盛的，波罗蜜多也是此时增胜圆满的。

## 辛二、此地之释词：

颂曰：此地佛子由勤修 菩提分法发慧焰  
较前赤光犹超胜

此第四地佛子，由勤修三十七菩提分法较前增上，从此所发的智慧光焰，较第三地所说如赤金光尤为超胜。四地时以发增上正智火焰，故此地名为焰慧地。

佛在《解深密经》中说：“由彼所得菩提分法，烧诸烦恼，智如火焰，是故第四名焰慧地”。《宝鬘论》中说：“第四名焰慧，发正智焰故，一切菩提分，增上修习故，彼招异熟果，作夜摩天王，善能破一切，萨迦耶见等”。

需要明确的是：从第四地开始，即四地、五地、六地这三地都是主要学增上慧学，第四地也是在增上慧学，故以智慧火焰烧尽种种障碍。全知麦彭仁波切在《大乘庄严经论》注释中说：“在第四、第五、第六三地之中，主要学增上智慧学处，即第四地修三十七菩提分的殊胜智慧，修持菩提分智慧的行境分为两种，第五地学法性真如和圣者四谛，第六地对于“不知——无明等顺转，了知——以智慧力无明灭故行灭等还灭”的如是缘起之义如理趣入，即由智慧的境界是四谛与缘起二法故，彼二者是第五、第六两地中所有”。

### 辛三、所断之差别：

#### 颂曰：自见所属皆遍尽

偈颂中“自见”就是我见，“自见所属”是指以我见为主的人见、众生见、寿者见等。在四地时，以自见所属的种种我见，都得以遍尽。

《十地经》云：“佛子！菩萨住此焰慧地，所有身见为首，我、人、众生、寿命、蕴界处所起执著，出没思维，观察治故，我所故，财物故，著处故，于如是等一切皆离。”此以颂曰：“身见为首六十二，我及我所无量种，蕴界处等诸取著，此四地中一切离。”

宗大师讲应成派的观点时说：在七地以下仅仅断除的是烦恼障，八地以上才开始断所知障，在七地以下没有断所知障的功德，他是这样来安立应成派的。

自宗观点所许，在七地以下不但要断烦恼障还要断所知障，在四地时其本分的一切二障会彻底断除，也就是对四地形成障碍的二障俱生种子全部断尽。

清凉国师在《华严疏钞》中说：“由诸菩提分法，焚烧一切障故，障即二障。以菩提分慧为焰自性，以惑智二障为薪自性，此地菩萨能起焰慧，烧二障薪，名焰慧地。”

也正是由于“自见所属皆遍尽”的断德，使得四地菩萨精进波罗蜜多得以增胜。《般若摄颂》云：“或者我相起懈怠，而不能证佛菩提，无身心相无众生，离诸相住不二

法，为求无上佛菩提，是行精进波罗蜜。”

## 庚二、结尾本品

入中论第四胜义菩提心终

## 第五胜义菩提心

己五、难胜地分二：一、真实；二、结尾本品

庚一、真实分二：一、差别地之释词；二、差别地之功德。

### 辛一、差别地之释词：

颂曰：大士住于难胜地 一切诸魔莫能胜

菩萨住于第五地时，一切世界所有天魔尚不能胜伏，何况魔之眷属，故以此名为难胜地。《宝鬘论》：“第五极难胜，诸魔难胜故”。《解深密经》云：“由即于彼菩提分法，方便修习最极艰难，方得自在，是故第五名难胜地”。

### 辛二、差别地之功德：

颂曰：静虑增胜极善知 善慧诸谛微妙性

静虑自性：在《菩提道次第广论》中说：“住所缘境心不散乱，善心一境性。”

善慧诸谛：“善慧”是诸圣者，“善慧谛”就是圣谛。

微妙性：“性”是体性，即是微妙智慧所通达的体性，称为微妙性。

在十度波罗蜜多中，第五地静虑波罗蜜多最为增胜，此外对于善慧圣谛微妙体性也能极善通达，故于粗细圣谛都有善巧增上的慧学。

在第五地时所获得的静虑波罗蜜多，永不再为散乱等违品胜伏，但于般若波罗蜜多还不能如此，所以说第五地唯以静虑波罗蜜多最为增胜。

有者疑问，既然五地菩萨不生刹那的散乱心，那么他在出定位中是如何行持大乘法、度化众生的呢？

答：就是安住三摩地的境界而修行大乘法的，虽然获得了出世间的四禅八定等的功德，但不会为了自利而心起味著，仍于化度众生等事业精进行持。虽然一地时也有禅定的修习，但于一刹那也不起散乱心的境界尚未达到，唯于五地时才是静虑度增胜圆满故。

《般若摄颂》云：“菩萨所修之功德，三摩地行而相应，虽同凡夫住欲界，犹如莲花不著水。”凡是圣地都有善巧增上慧学的功德。如《宝鬘论》云：“善知圣谛等，微妙深义故。”表明此地同样具有善巧增上慧学的功德，而且此地本分的二障种子都会彻底断尽。如《宝鬘论》云：“能破诸外道，烦恼恶见处。”

问：世尊仅仅说世俗谛和胜义二谛，离开二谛外哪有四谛呢？

答：不是离二谛外有四谛，在有必要的情况下，把二谛开为四谛，实际四谛归摄起来就是二谛。有什么必要说四谛呢？为了显示所取所舍各有因果，所以说四谛。所舍品是杂染法，其果是苦谛，因是集谛，这是一对因果法；所取品是清净法，其果是灭谛，因是道谛，这是一对因果法。其中苦、集、道三谛属于世俗谛所摄，灭谛是胜义谛的自性。这样虽说有其余种种谛的分法，但都相应为二谛所摄，这是按照现空二谛的观点来讲，苦集道属于显现，也是世俗谛，灭谛是空性，属于胜义谛。若是按实相与现相二谛来讲，实相与现相不同的能境与所境为世俗谛，达成一致的能境与所境为胜义谛。但这里不是以实相和现相不同的能境、所境来讲的。

问：除四谛之外，还宣说其余谛吗？

答：有说种种谛，如《十地经》中说：“如实知此是苦圣谛，此是苦集圣谛，此是苦灭圣谛，此是苦灭道圣谛。善知世俗谛，善知胜义谛，善知相谛，善知差别谛，善知成立谛，善知事谛，善知生谛，善知尽无生智谛，善知入道智谛，善知一切菩萨地次第成就谛，乃至善知如来智成就谛。此菩萨，随众生心乐令欢喜故知世俗谛，通达一实相故知胜义谛，觉法自相共相故知相谛，了诸法分位差别故知差别谛，善分别蕴界处故知成立谛，觉身心苦恼故知事谛，觉诸趣生相续故知生谛，一切热恼毕竟灭故知尽无生智谛，出生无二故入道智谛，正觉一切行相故善知一切

菩萨地次第成就乃至如来智成就谛。”

所以随顺众生的不同意乐，故谛也有种种差别，但无论是哪一种，不摄于二谛中的法少许也不会有。

## 庚二、结尾本品

入中论第五胜义菩提心终



## 第六胜义菩提心

戊二、现前地分二：己一、真实；己二、结尾本品。

己一、真实分三：庚一、略说能境地之体性；庚二、广说所境空性；庚三、说此地功德而结尾。

### 庚一、略说能境地之体性

颂曰：现前住于正定心    正等觉法皆现前  
现见缘起真实性    由住般若得灭定

这里分二段讲：首先解释颂词；接下来再解释为什么取名为“现前地”。

一、解释颂义：由于在第五地时获得了清净静虑波罗蜜多的缘故，所以在现前地可以安住最殊胜的定心，以安住最殊胜定心为所依，在六地时现见缘起真实性，也就是说此菩萨安住般若波罗蜜多而获得了殊胜灭定。

在第六现前地时是安住殊胜静虑的境界，因为在十度中的五度时增胜了静虑波罗蜜多，故于现前地时住于正定心，这是一个根据。而且以安住正定心为所依，通过胜观

的智慧现见了缘起真实性。此不共特点，是由于真实安住增胜般若波罗蜜多的缘故，所以说现前地有殊胜的境界现前成就。还有，由于增胜般若波罗蜜多的功德，获得了灭定，在前面五地时虽然有布施等增胜的功德，但依靠这一点不能获得灭定，而这里是由增胜般若波罗蜜多的缘故而获得了灭定的。所以龙树菩萨在《宝鬘论》中说：“由修正观道，得灭定增广（修行止观已，得灭增上故）。”

二、为什么将第六取名为“现前地”？一是由于般若增上现证法性如影像的缘故；二是在第五地中见道谛的缘故；三是正等觉法现前的缘故。由如是三种根据安立第六为现前地。《宝鬘论》云：“第六名现前，现证佛法故（第六名现前，现前佛法故）。”

这一内容再进一步根据月称论师的《入中论自释》来解释时，举出了三种道理来说明为什么取名为“现前地”。

（一）《自释》云：“现证法性如影像故”。显示六地时圆满善巧了顺逆缘起的慧学，从轮回方面而言都是随顺的，还灭的方面可以说是涅槃法，在第六地时可以说是增上智慧度，所以显示第六地圆满善巧了顺逆缘起的慧学，正因为圆满了顺、逆缘起的二种慧学功德，所以现证法性如影像故。或者说“现证缘起真实性”，意思是说在六地时增胜了般若度，尔时对缘起法成就了不共的功德，已经圆满善巧通达缘起实性的法，这就是圆满慧学的根据。

（二）《自释》云“第五地中见道谛故”。为描述六地

时现前的功德。对此有两种讲法：一是印度的扎雅阿楞达论师解释说：由于第五地中见道谛故，所以第六地可以称为现前。也就是说，六地时就是能知与所知不可得的道已经现证了的缘故。二是宗喀巴大师的解释：论中所说的在“第五地中见道谛”，这是一个比喻的说法，只不过是举出四谛中最后一谛，其实并不仅仅见道谛的意思，而是五地对于粗粗细细的四谛（苦集灭道）都得到了善巧，所以在第六地时已经得到了圆满善巧四谛的智慧。

（三）《自释》云：“正等觉法现前故”。此是最后一种根据，此“现前”是很接近的意思，不能理解为在第六地时圆满现前了佛陀的一切功德。比如，远处一个人现前了，表示此人很接近，我可以看见了，同样，第六地因为增胜智慧度，故于佛之功德法特别接近，并不是遥远的事情。从这一角度说“正等觉法现前”，即是在第六地时比前五地更为接近佛之功德法故。

以上所说的三种道理，佛也在《解深密经》中解释说：“现前观察诸行流转，又于无相多修作意方现在前，是故第六名现前地。”第一句“现前观察诸行流转”，是说现前名言万法显现的缘起，并且以随顺成立轮回的缘起；后一句“又于无相多修作意方现在前”，是说轮回的缘起在显现的同时，其本体是空无自性的，还灭的涅槃法也不离开轮回的显现，当下就是大般涅槃的境界，若能多安住这样的境界而修，并以智慧度增胜于入定中就能现前不共功德的

殊胜成就，这样以增胜的方式现前的境界，在前五地时是没有的，只有在第六地时才能成就，所以称为现前地。

弥勒菩萨在《大乘庄严经论》中说：“不住二法观，恒现名现前（二者此现前，称为现前地）。”六地依靠智慧波罗蜜多，缘起的因以随顺而轮回，以还灭而涅槃，此二者的自性次第而现前，然后不住轮涅的二边，所以称为现前地。

若于缘起法的真理通达以后，则于杂染的轮回和清净的涅槃在第六地的出定位时会以增胜智慧度的方式善巧通达，但在入定位时没有杂染和清净或轮回和涅槃的二种法，可以安住轮涅大平等性的本体，故说在入根本慧定时是轮涅大平等性的境界现前，在出定位时是安住增胜静虑度的基础上，通过增胜智慧度来作观察，或善巧通达的智慧现前。并不是一般人们的概念当中，一说出定，就是一种无记的状态等想法，对圣者菩萨来说，出定位肯定不是人们所说的无记状态，应该说有禅定的修法，也是安住一定智慧的境界，故于六地出定位时，在十度当中已由五地时增胜清净的静虑波罗蜜多而安住于最殊胜的定心，然后再通过增胜的智慧度来现见缘起的真实性。

接下来是赞叹殊胜的大空性，或说六地时增胜的智慧度。从名言来讲，现前地智慧度的所境唯是大空性，其能境则是十度中增胜般若波罗蜜多的功德，也就是说“自证智慧是能境，法界的实相就是所境”。

由于第六地增胜了智慧度，故相应的广说所境空性而如是作衔接。

## 庚二、广说所境空性分二：

辛一、宣说空性之深义；辛二、真实宣说具深义空性。

### 辛一、宣说空性之深义

颂曰：如有目者能引导 无量盲人到止境  
如是智慧能摄取 无眼功德趣圣果

这一偈颂前两句讲比喻：如同有眼目的补特伽罗能引导无量盲人到达所欲的止境（目的地），如是般若波罗蜜多以增胜的方式，能毫无颠倒地见到正道与非道的缘故，所以能摄取如同无眼般的其余施、戒、忍、进、禅波罗蜜多之一切功德趣达究竟圣位之佛果。

颂词中所说的“盲人”比喻前五度，“有目者”比喻般若度，由有眼目的缘故，能够引导无量盲人到达所欲的止境，比喻表明，以增胜般若波罗蜜多的方式，能见到正道和非道，所以能摄取一切功德而趣达圣位佛果。

本颂的内容与很多《般若经》一样，龙树菩萨在《大智度论》中说：“五波罗蜜如同盲，现前智度乃为导。”同样表明前五度如同盲人一般，第六智慧度如同明眼者一般。

《般若摄颂》中以归纳的方式也说：“无量盲人无引导，不能见道入城廓，阙慧五度无眼导，无力能证菩提果。”如是说明了通达空性的殊胜利益，并赞叹了般若空性的境界。从反面来说，无量盲人若没有明眼人的引导，那他们之间无人能依于正确的道路入于城市，同样，缺少般若而修持布施等，仍然不能成就无上菩提的功德。《能断金刚经》云：“善现，比如士夫入于暗室皆无所见，当知菩萨若堕于事而行布施亦复如是。善现，如明眼士夫，过夜晓已，日光出时，见种种色法，当知菩萨不堕于事而行布施亦复如是。”经中前一句是说，若不与般若相应，则堕于事相，行持布施等犹如一个人入于黑暗室中一无所见一样；后一句是说，与般若相应而修行，则不会堕于散乱的境界中，不堕于事相，如是所行的布施等就像明眼的士夫在光明照见的时候，现见种种色法，没有黑暗的遮障。在《般若十万颂》等中亦有如是相同的句义。

## 辛二、真实宣说具深义空性分三：

壬一、如何传相；壬二、为谁传器；壬三、所讲之法。

### 壬一、如何传相

颂曰：如彼通达甚深法 依于经教及正理  
如是龙猛诸论中 随所安立今当说

月称论师在《自释》中以两重问答来显示自己传讲空性法的方式。《自释》说“问：前说‘现见缘起真实性，由住般若得灭定’。菩萨云何见缘起之真实性？答：彼缘起实性非吾辈无明厚翳障蔽慧眼者之境界，唯是六地菩萨以上之境，故此不应问吾等，应问已涂善见空性安膳那药除无明翳成就慧眼之诸佛菩萨。”

一问：第六地菩萨现见缘起真实性、安住般若得灭定，这些是怎样获得的？对此月称论师很谦逊地说：这样的境界不是吾等自力所能通达的，因为以无明翳障蔽了慧眼的缘故，唯是六地以上诸佛菩萨的境界，所以不应该问吾等，应该到已涂上能善见空性之安膳那药除无明翳障成就慧眼之诸佛菩萨前咨询。“安膳那药”是一种妙药，此药一涂上后，眼睛上的翳障马上可以消除。从这一问答当中，显示月称菩萨是很谦逊地表明自己没有现见缘起真实性。

二问：“般若经与《十地经》等，岂不明说修行般若波罗蜜多菩萨，见缘起性乎？故但当随彼圣教而说。”也就是说，自己没有得到六地以上的境界，但在般若经与《十地经》当中却明显说过，修般若波罗蜜多的菩萨现见缘起性，所以我们单单依靠佛的般若经典就可以抉择甚深的观点，依靠《十地经》等就可以抉择广大道，没有必要依靠其他论典的论述，也不必自己得六地以上的境界，这样也不必去问六地以上的诸佛菩萨，也不必再去找其他论师的论典，仅仅依靠佛的般若经和《十地经》等可以宣说深广

法门。

对此月称菩萨在《自释》中答：“圣教密意亦难解，吾辈自力，虽依圣教亦不能宣说真实。”也就是说，般若经与《十地经》等的密意很难以了解，像我这样的人，单靠自力，就算是依靠圣教也还是不能宣说缘起真实性。

从如是建立的问答中表明月称论师以自力依靠圣教也不能宣说缘起真实性的境界，既然不能以自力现见，也不能凭自力依靠圣教宣演，那本论的空性法是以什么方式来传讲的呢？或以什么方式造此大空性的论典呢？

月称菩萨在《自释》中说：“然堪为定量之大士所造诸论，则能无倒解释经意，要依彼论乃能了解圣教密意。”虽然以自力没有得到六地的境界，也抉择不了缘起的真实性，但可依堪为定量的大菩萨所造的诸论典，就能无颠倒地解释佛经的究竟密意。所以我（月称）传空性的教义就是这样依靠圣者大菩萨可靠的论典，无倒抉择佛陀的密意。

本颂中月称论师讲到：就像六地菩萨通达最甚深法那样，龙树菩萨以自力无颠倒了达一切经教的涵义，在《中论》中依靠经藏等的教证和正理，宣示诸法真实义极为明了，所以我主要是依靠龙猛菩萨的真实义，如同龙猛菩萨的教诲而宣说空性法的。

在这里我们需要了知，月称菩萨只是谦逊表明不是以自力传讲空性法，而是依靠教证、理证、传承上师的言教来造论的，他老人家这样谦逊有什么必要呢？就是为后来



的人树立一个典范，因若没有依靠教证、理证、上师的言教，地前凡夫以自力宣说不了的内容让他通达，但是得地之后，以自力造论也是一个必然的事情，所以是为了断除未来说法者和造论者的傲慢而示现谦逊，就像寂天菩萨在《入行论》中说：“此论未宣昔所无，诗韵吾亦不善巧，是故未敢言利他，为修自心撰此论。”同样显现非常的谦逊。

上述本论是依于龙猛菩萨的教诲来宣说，尔时有人想：那又如何得知龙树菩萨是无颠倒通达《般若经》的密意呢？

答：这一问题可以通过佛陀自己的教证来了知龙树菩萨所抉择的大空性非常可靠，真实无误地解释了《般若经》的究竟密意。虽然凡夫没有神通、没有出世间胜观的智慧来观察他人的心相续，但为了学修、通达空性法门的话，就要依靠这些可靠的论典。初学者若单靠经典来开显佛的密意，这是极其困难的事情，唯有依靠论典才有可能通达。为什么说依靠龙树的论典就可以树立般若大空性的正见呢？佛陀以一切智智为后来人留下了可靠的根据。佛曾于《楞伽经》中授记说：“南方碑达国，有吉祥比丘，其名呼曰龙，能破有无边，于世弘吾教，善说无上乘，证得欢喜地，往生极乐刹。”又于《大云经》中说：“阿难陀！此离车子（是古印度一种族的名称）一切有情乐见童子，于我灭度后满四百年转为比丘，其名曰龙，广弘我教法，后于极净光世界成佛，号智生光如来应正等觉果位。”这是释迦牟尼佛住世时所作的授记。在密宗《时轮金刚》的后续部

和《文殊根本续》等中对龙树菩萨的功德事业也作了非常明确的授记。

一般来说，佛陀轻易不为弘扬佛法的诸大德授记，却专为龙猛等圣者菩萨直接授记，是有很大的必要，因为龙猛菩萨在创立中观派、弘扬般若中道时，印度曾有一些唯识论师及傲慢声闻谤彼为魔之化身，佛陀无碍知晓后，以大慈悲心为遣众惑、免造堕落的罪业而作如是授记，根据佛的授记可知龙猛菩萨一定能无倒诠释圣教的密意。在《明句论》中说：“大阿闍梨龙树菩萨在获证真如法以后，于世间劫，阐演各别自证及金刚持之大等持，及拥有超离于人天之安乐，拥有超离于外道、声闻、缘觉等禅定等持之安乐、也获得了远离生灭具一切殊胜的如来之身，其身见而无厌，并且有十力、四无畏等佛子功德严饰前往极乐净土，拥有八种功德自在而转于世界。”这一教证中说明龙树菩萨早已成佛，并具有十力、四无畏等功德庄严。既然龙树菩萨具有如此这般不可思议的成就功德，那么他肯定能彻底开显佛陀般若经的究竟密意，所以月称论师也是依随龙树菩萨的教证、理证及其传承的言教来开显大中观的空性法门。虽然龙树菩萨和月称菩萨住世的时间不同，但月称是龙树的意子，曾得到过龙树菩萨的意传加持和不共传承的殊胜言教而开悟大空性智慧的。

## 壬二、为谁传法分二：

癸一、认定传讲之法器；癸二、于彼宣说空性生功德而劝闻。

### 癸一、认定传讲之法器

颂曰：若异生位闻空性 内心数数发欢喜  
由喜引生泪流注 周身毛孔自动竖  
彼身已有佛慧种 是可宣说真性器  
当为彼说胜义谛 其胜义相如下说

在《自释》中说：“如实宣说缘起诸论，唯应为夙植空性种子者说，不可为余人说，以彼闻空性，转起邪执，得大非义故。有一类异生由不善巧，诽谤空性而堕恶趣。或有一类，由误解空性为毕竟无，谤一切法，增长邪见。是故说者，当善了知闻者之信解差别，而为说空性正见也。”首先认定传讲空性的法器很重要，月称论师说，往昔若种植过空性的种子，对他传讲此法确实有很大的利益，但是对下根者而言，没有学下下层的法，直接宣说上层般若法门是接受不了的，对他暂时不讲为妙。如《自释》中说的“如实宣说缘起诸论，唯应为往昔种过空性种子的人宣说，不可以为余人宣说。”何以故？又云：“以彼闻空性，转起邪执，得大非义故”。因为他们听闻空性法后，反而会对空

性产生邪执，因此获得重大非义故。

会生起何种的邪执？获得哪种大非义呢？有两类情况，一是诽谤空性法门，因为不善巧通达的缘故，会诽谤空性而堕落恶趣；二是误解空性的涵义，因为误解了空性的甚深义，颠倒妄执空性为毕竟无者。这样前者相续当中生起邪见而且诽谤业因果等的一切法，后者因耽着不舍、辗转增长，所以对这样的众生暂时不能说空性法门。如《中论》云：“不能正观空，钝根则自害，如不善咒术，不善捉毒蛇。”佛也在《大般若经》中云：“甚深般若波罗蜜多不为非器诸有情说，不为外道恶见者说，不为懈怠不信者说，不为求法贸易者说，不为贪爱名利者说，不为嫉妒吝啬者说，不为生盲聋哑者说。”这样对传法的法器必须要首先观察，那么，于何种根器可以宣说大空性，于何种人不应宣说空性呢？对此当如何真实了知呢？

答：由外在的相状就可以了知。如本论颂曰：“若异生位闻空性，内心数数发欢喜，由喜引生泪流注，周身毛孔自动竖。彼身已有佛慧种，是可宣说真性器，当为彼说胜义谛，其胜义相如下说。”诸异生凡夫在初学时，因无倒听闻大空性的言教后，内心数数发起欢喜，由这种欢喜而引生眼泪直流、周身毛孔自动竖立等相状，由这样的外面可以测知彼补特伽罗之身心相续中已经具有了佛慧的种子，是可以宣说诸法真实性的法器，故应于彼宣说胜义谛的法要，胜义谛之相将在下文广泛地宣说。

又有疑问，如果听闻空性法后没有了解或虽然了解，但没有上说的相状，那是否堪为空性法的法器呢？

对此，宗喀巴大师在《善解密意疏》中说：“虽暂不知是否堪为甚深法器，然若不违善知识之教诫，亦是堪植通达空性功德之法器也。”也就是说，虽然暂时不知道是不是甚深法器者，但若能不违背善知识的教诫，也能苏醒种子，成为通达甚深空性的法器。

但是宣说空性的法器，或针对某人宣说空性法，是不是唯一要具有外在的眼泪直流、汗毛竖立等相状、内心产生数数欢喜心的补特伽罗身分呢？

这一问题萨迦派的智者果仁巴大师在本论的注释《遣除邪见论》中说：“一般来说，宣说空性正见对境有三种：一是对于承许内道、外道的有实宗者，通过应成理论摧毁邪执后方可宣说；二是初学下根者次第净修自心（**诸如暇满难得，寿命无常，因果不虚、轮回痛苦**）后再宣说空性法，也就是要通过这种方式才能堪为法器的缘故；三是对于苏醒大乘种性者一开始就宣说。”后一种就是本论偈颂中直接所说的那样。

果仁巴大师说三种中的前者，比如，阿闍梨月称对数论外道所许有芽果的自性生，破析时说，此生应成无因等有损害，如是遣除自生的邪执见，芽果自性有的能力也是除了自生外不见有其它的方式，以此通达自性无生义。这样在宣说人和法自性成立的能立，诸有实宗也如是推理。

意思是说，第一种如外道数论派，许芽果自性成立，只是在种子位时不显而已，这样承许自生的观点。对此，月称论师发太过说：自生应成无意义等，如是以理打破外道的邪执后，逐渐可以通达空性义。同样，内道的其他有实宗，对人我与法我有执著，认为是自性成立的，并举出他生、共生等能立为根据来成立。对此，如前一样以应成理论来遮破此颠倒妄执后，直接间接引入大空性的境界而宣说空性法。这就是对于承许内、外道有实宗者以应成理论摧毁邪执的方式来宣说空性的。对前二者果仁巴引用寂天菩萨的《集学论》说：“于未净修心，有情说空法，菩萨成堕罪。”意思说：对这样没有净修自心的下根者，一开始就说大空性法的话，菩萨也会造下堕罪。一般来说，没有入任何宗派的初学下根者，对他来说首先修一些暇满难得等法要次第净修自心很重要，待根器逐渐得以成熟后才能堪受大空性法。

最后一类人，就是自然苏醒大乘种性者，对这种人一开始就可以直接宣说大空性，果仁巴大师说这是按照《十地经》来说的，如云：“如以烟知火，以水鸟知水，菩萨慧种性，以相状了知。”此中相状，就是具足本论所说那样的外在相状，以此便能确定就是苏醒大乘种性的上根者，对这样的人一开始就能直接宣说大空性法，也即真实堪为法器者，以他通达空性的定解和智慧，自然就会推动大悲心与菩提心等的修法。那是否一定要如本论所说的相状来确

定是否堪为法器者呢，这不一定，这只是侧重在直接能说大空性法的法器而言的，此外还有其他所化境。

空性的种性就是这样抉择的，对这样具善根者宣说空性法会有很大的利益，而且直接可以对空性产生定解，通过修行达成开悟的境界。

若于打破外道邪执的当下能否直接令他趋入大空性的境界呢？这就不一定，因为有些外道根本没有皈依过三宝、没有发过菩提心故。还有，内道的有些小乘根本也不发菩提心，没有闻思、修行过大乘法，故于这种人虽以应成理论摧毁邪执后，当下就很直接地令他趋入大空性的境界，这也不一定，但这种方法可以间接令他们趋入大中观的正见。

以上是通过教理来讲的，下文是以破四边生、金刚屑因等理论来作的抉择，又当如何理解呢？需要了知，于内、外道的有实宗，以理打破他们各自树立的自生或他生观点后抉择空性的正见，但是对苏醒大乘种性的人来讲，如果存在某法，要么是有边、要么是无边，或是自生或是他生等等而成立一个自性实有的本体，但在法界的本性中根本不存在少许堪忍自性的法，除四生以外，再不可能有另外的生法，真实的自性生也了不可得。一般来说，于苏醒大乘种性的补特伽罗或次第修加行后堪为法器者，为他们宣说的就是这种大空性和应成派的胜义理论。对这种上根者宣说：如果万法有少分实有自性存在，那就不会超出四生

中的某一生，或不会超有实宗自许的观点等，但这每一种以理观察时都是虚假的，没有真实的根据，在真实胜义的本性中，本来就是无生无灭远离一切戏论的大空性，在名言当中也根本不必要树立自生、他生等是实有存在的法，实际上完全都是缘起的假相法。这样破析后，他们相续中的种种常见、断见或粗粗细细的恶见都可以远离，在远离的当下，若是因缘成熟的上根者，或于前行的修法打好基础的人，可以直接趋入这种空性的境界中安住。与此不同的是，对内、外道的补特伽罗首先是从打破他们承许的自生或他生等邪执角度而宣说空性。

所以果仁巴大师也是说“法器需要观察”时指出三点：一是以应成的理论来摧毁其相续中的邪执为主；二是首先次第让他净修自心，然后再宣说空性；三是于自然苏醒种性者直接宣说大空性。这些完全都是以理论来抉择，若无理论而仅是词句的宣说不会通达空性的意义。因为对利根者而言，没有理论就不会产生定解，对下根者会导致舍弃空性法而堕入恶趣，或将空性的意义执著为毕竟无者，则落入断见，造成谤无因果的严重邪见，因此果仁巴大师说，首先鉴别根器，然后再应机施教很重要。

本论中所说破有实宗的理论，都是以教证、理证来观察抉择而引生大中观的定解。



## 癸二、于彼宣说空性生功德而劝闻分二：

子一、生世俗方便之功德；子二、生胜义智慧之功德。

### 子一、生世俗方便之功德

颂曰：彼器随生诸功德 常能正受住净戒  
勤行布施修悲心 并修安忍为度生  
善根回向大菩提 复能恭敬诸菩萨

对堪为空性的法器者宣说了大空性后，所生有二功德。一是世俗方便的功德；二是胜义智慧的功德。

偈颂中这六句是说世俗方便的六种功德：一是“常能正受住净戒”的功德；二是“勤行布施”的功德；三是“修大悲心”的功德；四是“修安忍”的功德；五是“为度生，善根回向大菩提”的功德；六是“复能恭敬诸菩萨”的功德。对此下文分别解释：

常能正受住净戒：对空性的法器者宣说空性，闻受空性正见后，不但不为空性生起颠倒邪执所引生无义，而且由于听闻空性正见引生功德，对彼等法器，听闻空性见犹如获得宝藏一般，为令空性正见在其他生中不于退失，所以他常常能正受安住净戒。反过来说，他会想：我若毁犯戒行，就会堕入恶趣中，导致空性见没办法继续闻受，这样就会间断，为此他常常能受持粗粗细细的戒行，认真守

持不于毁犯。

勤行布施：于听闻大空性有很大欢喜心的人又会想：纵然能够持戒生于善趣，但若生于穷人家缺乏饮食、衣服、医药等资生资具，那就会为筹办这些资具而奔波忙碌，肯定不能日日夜夜闻思空性法门，这样听闻空性法门也会间断，因此就会对上下的福田尽力作布施。

修大悲心：他又想：空性的正见要以大悲摄持才能引生佛菩萨道果的一切究竟功德，所以应当恒时串习大悲心。

修安忍：他又想：嗔心能让人堕入恶趣，能让自己身体的颜色丑陋，从而让诸圣者不产生欢喜，这样他就会恒时修安忍。

善根回向大菩提：为相续中能圆满空性智慧的功德，他会回向持戒等的善根，若不回向一切智智，就不会变成成佛之因，也不能恒时招感身体和资财等无量的大果，所以他会摄持善根为度化无量众生而回向大菩提。

复能恭敬诸菩萨：这样的人，见到小乘的声闻缘觉阿罗汉等不能像菩萨那样宣说甚深的缘起性空，由此于菩萨生起极为敬重的信心。

所以，苏醒大乘的种性者，他对般若空性有坚固的欢喜心和信解心，为能证悟空性境界，为能树立般若正见，始终围绕这一重要性而做布施、持戒等皆能如理如法的修行，同时随生种种福德，这也表明以福养慧的道理。

## 子二、生胜义智慧之功德

颂曰：善巧深广诸士夫 渐次当得极喜地  
求彼者应闻此道

这三句中前两句是讲善巧深广并生起深广智慧的功德，后一句是劝闻空性。

“得极喜地”是说生起胜义之功德，得到一地以上之殊胜功德。若有士夫能够真实通达所说的甚深、广大之理，则于异生位中不久就能修积甚深、广大的福慧二种资粮，渐次会获得极喜地等的功德。因此凡是想求一地以上成就的补特伽罗，应当要听受这样甚深道的大空性法门。

月称论师还在《中观四百论广释》中说：“若极爱重自性空论，当修彼顺缘门，即凡能于空性增长净信者，当如是行，又由悲心故，欲报佛恩故，欲令自身正法离诸险难因缘故，当行诸难行，于诸难事，以四摄事摄受众生，于正法器尽力宣说此正法教。”也就是说，如果极其爱重自性空之法者，应当好好地修行其顺缘门，是指凡是能于空性增长净信的方便都要修行。又由大悲心和想回报佛陀的恩德、还想令自身安住正法、远离诸多险难因缘（障碍）等缘故，当作种种难行、作种种布施，而且以四摄法的方便来度化众生，若于这样的正法器者尽力宣说正法教的话，就是直接最究竟的方式在利益所化众生，能真正在众生的相续当中树立不可思议般若智慧的功德，从而彻底摆脱生

死轮回，直接趋向大般涅槃不可思议的境界，所以对具有智慧者、有福报者、对甚深空性法门有信心者，应该宣说胜义法门，因为在他的相续当中会生起出世间殊胜无漏的胜观智慧故。正因为如此，月称菩萨也是对大乘种性者、对前行基础打好而相续成熟者直接宣说了大空性法门。对具有严重邪执的内外道有实宗，以不可思议大悲心的推动下，为打破他们的邪执，运用了最殊胜善巧的应成理论来摧毁他们的邪执，这样对很多的补特伽罗宣说了空性法门，直接间接地将他们引入大智慧的功德境界当中，是大菩萨的密意所在。

接下来再从听闻、读诵、受持空性法的功德方面作进一步的补充说明，对此分三层讲：一是与有为功德相比较的角度来抉择，二是从随摄一切功德法的角度来抉择，三是从忏悔罪业方面来讲信解般若的作用。

一、与有为功德相比较的角度来抉择：《般若伽陀经》云：“若人欲佛灭度后，建七宝塔以供养，如是圆满千俱胝，佛刹恒沙等佛塔，众生无边千俱胝，异妙香花涂香等，供养三世无边劫，所有功德之数量，不及书写于佛母，诸佛由此而得生，若受持读诵供养，功德倍胜于佛塔。”此三偈颂的内容是说，如果有人佛灭度之后，修建七宝佛塔以为供养，这样圆满千俱胝佛刹中恒河沙数那么多的佛塔，又有无边千俱胝多的众生，都用妙香、鲜花、涂香等供养具作供养，供养的时间就是供养过去、未来、现在无边劫

那么长的时间，由此所获得的功德数量还比不上书写佛母般若经典之功德大。这是什么道理呢？因为诸佛都是从般若而出生的缘故，故于二转般若法轮的所有经典，以及大德菩萨们殊胜的中观论典，理当书写、受持、读诵、供养等，其功德不可思议，倍胜于修建、供养佛塔等功德。

又如《般若伽陀经》云：“若阎浮提诸众生，皆发无上菩提心，作千劫俱胝布施，回施一切证菩提。若复有人于一日，奉行最上般若心，千劫俱胝不及一，行般若功无为故”。譬如，南赡部洲的所有众生都发起了无上世俗的菩提心，在很多个千劫俱胝中作布施，并且一切的善根都回向于无上菩提。如果另有一人在一天当中奉行最上的般若行，千劫俱胝的布施功德也比不上他的一分功德大，因为行般若的功德是无为法的缘故。

二、随摄一切功德法的角度来抉择：《般若伽陀经》云：“譬如大地之诸种，得和合生种种色，五波罗蜜及菩提，皆从般若所生处，犹如轮王出行时，七宝士兵为导从，若以佛母最上行，一切功德法集聚。”譬如，在大地上种植种子，得因缘和合时就会产生种种的色法，同样，五波罗蜜多和无上菩提都是从般若所出生的。又如转轮王出行的时候，有七宝和士兵作为导从，同样，依靠般若佛母最上的修行，一切的功德法都能得以集聚。所以本论所讲的般若空性，无论是生起世俗方面之功德还是生起胜义智慧方面之功德都很可靠，不仅如此，就是仅仅听闻、读诵般若之

功德也是不可思议的。寂天菩萨在《集经论》中说：“若信解甚深法，便能摄集一切福德，乃至未成佛以来，世出世间一切胜事皆能成办”。对大乘的甚深空性法，若能在相续中树立信解，那么一切一切的福德可以彻底圆满的摄集，也就是于世间和出世间的一切殊胜功德都能得以成办，所以，对大般若空性法作如理的闻思修行或背诵书写等都有很大的利益。

三、从忏悔罪业方面来讲信解般若的作用：在《如来藏经》中佛宣说上品十不善业后就说：“假使众生具足彼等，若能悟入诸法无我，信解诸法本来清静，则彼众生必不堕恶趣。”所以忏悔罪障时，也要对诸法无我空性信解，若能信解诸法是本来清静、本来无生的大空性者，众生的一切罪业都可以清静，不会堕入恶趣。佛又在《降魔品》中说：“若有比丘了知一切诸法最极调伏，了知众罪，前际性空，则能灭除犯戒忧悔，令不坚固。于无间罪尚能超胜，况犯轨则尸罗微细邪行。”就是造了五无间罪，违反戒律学处，这样种种的邪行，某一比丘若能了达罪业自性本空，无实有存在，安住罪障自性空的本性中修持的话，一切客尘的障垢，都能彻底消于法界，所以想消除业障也需要信解般若空性。《未生怨王经》云：“诸造无间罪者，若能闻持正法信解修行，我不说彼业，是真业障。”这也是说，造了五无间罪的补特伽罗，若能闻受般若正法，且于般若正法生起了信解并实地修行的话，佛说此罪不是真实的业障，因

为以空性智慧的力量清净了一切业障，清净后就不会再有业障果报成熟的机会。

需要了知，若于般若法门如理地闻思修行，会有不可思议的功德，其他很多经典、论典如《金刚经》、《智慧品》、《中观四百论》以及高僧大德们的教证中都讲到了很多般若空性的功德，所以需要成就断证圆满的功德，需要趋入圣者入定根本慧的境界，则必须要依靠般若大空性的所诠义才能如实成就。

## 壬三、所讲之法分二：

一、以理证抉择空性；二、空性之分类。

关于本论中“所讲之法”这一大科判所摄“中观的概念”请参阅《中观总义》这一单行本。

## 癸一、以理证抉择空性分二：

一、以理抉择法无我；二、以理抉择人无我。

## 子一、以理抉择法无我分三：

一、以理破自性生；二、是故以理成立唯一缘起生义；

三、认定以理观察之果。

## 丑一、以理破自性生分二：

一、二谛中破四边生；二、如是破者妨难。

## 寅一、二谛中破四边生分三：

一、立誓略说无四边生；二、于彼以理广说；三、如是成立义故结尾。

## 卯一、立誓略说无四边生

颂曰：彼非彼生岂从他 亦非共生宁无因

“彼非彼生”是自生，“从他”是他生，这两句是略说诸法不是自生、不是他生、不是共生、不是无因生，而是远离四边生，由此成立诸法无自性。

以三相理论分别从四边生来解说：

一、种种有事显现（宗法），无实有（所立），离四边生故（能立因）。

破析时就说：种种有事显现（宗法），非自生（所立），无义生及无穷生故（能立因）。



二、种种有事显现（宗法），非他生（所立），一切是因非因产生一切是果非果故（能立因）。

三、种种有事显现（宗法），非共生（所立），俱犯自生、他生的过失故（能立因）。

四、种种有事显现（宗法），非无因生（所立），应成恒有或恒无的过失故（能立因）。

这是简单略述破析四边生的道理，以下对于所破的自生、他生、共生、无因生分别以离四边生的道理广作破析。

卯二、于彼以理广说分四：一、破自生；二、破他生；三、破共生；四、破无因生。

## 辰一、破自生分二：

一、以释论之理破；二、以中论之理破。

（科判中的“释论”是指佛护菩萨和月称菩萨解释中观的论。这里汇集了释论中破自生的理论以及中论中破自生的理论来进行破析。）

## 巳一、以释论之理破分三：

一、真实义中破自生；二、名言也无有自生；三、结说二者成立之义。

## 午一、真实义中破自生分二：

一、破从自体之因生；二、破因果同一性。

## 未一、破从自体之因生分四：

一、自体应成无义生而破；二、自体生不应理而破；  
三、应成不得生果之时而破；四、应成种子无穷尽生而破。

## 申一、自体应成无义生而破

颂曰：彼从彼生无少德

所破：彼从彼生；能破：诸法自生应成无少功德，已有故。

一、所破：是数论外道所承许的自生观点。

数论师认为：喜忧暗三德平衡时就是自性，三德不平衡时就会出现世俗二十三谛的变异法。承许诸法是由自生而有，诸法的产生，不是前无后有的新生，而是果在因法已经具有，只是以不明显的方式而存在着。所谓的产生，也只不过是将果法明显出来而已。他们所承许的自生实际就是自现，就像暗室中的宝瓶本来已有，只是不明显，开灯后宝瓶现出来就是宝瓶的产生。他们的想法是：如果因位时就不具有果法，那将永远无法生果。比如芝麻里有油，才能出油，沙子里无油，所以永远也不可能出油，认为与这一道理相同。

彼从彼生：第一个“彼”是“彼有生作用的芽果”，第二个“彼”是“彼芽自体”，合起来就是“彼芽果的自体是从彼芽果的自体中产生”，这就是所破法，因为有正理的妨害故。

二、能破：《自释》云：“自体已有，再从已有之芽体出生，毫无增上功德，前已有故。”

中观应成派从能破的角度来指出对方所许观点的错误性，也就是在对方的观点中汇集相违，什么相违呢？就是“芽果的自体在因位已有”和承许“芽从已有的芽体出生”是相违的，汇集相违而应成的过失就是“毫无增上功德”，因为“前面的因位时已有之故”。

什么是“增上功德”呢？比如种下白菜种子，原来没

有白菜，经过浇水、施肥和人工等，后就长出了一百斤白菜，这样有很大的收获，这就是增上功德。如果在因位时就已经有了白菜，那么再作浇水、施肥等这些没有任何必要，也不会有什么新的东西产生，也不会有丝毫新得，还是原来的白菜，这叫“毫无增上功德”，也叫“无义生”。

## 申二、自体生不应理而破

### 颂曰：生亦复生亦非理

前面中观应成派破析对方时说：若许诸法自生，无增上功德，已有之故。

对此数论师辩护自许观点说“不定”。由有两种情况：一是芽果的体性在因中明显存在，二是芽果的体性在因中不明显存在，前者虽然具有上面中观师所说的过失，但后者定无过失。

为此中观应成派则以“根据相同应成因”来加以破析：既然汝等自己也承许，芽果的体性在因中明显有，此明显果从因生，成无增上之功德。那么同样的道理，芽果的体性在因位中不明显而有，此不明显果若从因中产生，也应成无增上的功德，因为明显果与不明显果两者道理是相同的缘故。

数论派说“不成”。因为不明显果与明显果不相同故。

为此应成派又以“汇集相违应成因”来破析：若说不明显果与明显果不同，这只是你自己的想法而已，因位时

有不明显果的体性，在果位时成为明显，实际上在因位时已经有了果法的存在。如果认为此二不同，也就是前者产生了后者不同的法，那么如此一来，应成他生，就不是自生，那汝宗所许自生的观点就不攻自破了。

如是以理观察后抉择诸法自体生不应理，下文继续以发太过的方式来进行破析。

### 申三、应成不得生果之时而破

**颂曰：若计生已复生者 此应不得生芽等**

《自释》云：“若计种子生已复更生者，则以何事遮彼种生而令生芽，彼种子复生既无障碍，则芽果茎等于此世间应皆不得生也。”此义是说，汝等数论师如果认为种子生了之后还要重复生自己，那以什么能遮止种子生后能令芽果产生呢？因为种子的自生既然没有障碍，那芽果等的产生，就永远也没有机会了。

比量：芽果茎等（宗法），无有产生之时（所立），种子无碍、唯生自故（能立的因）。

由于数论师承许已有还要再生，认为有则才能产生，无则无法产生，如此一来，则当恒时唯一产生种子，无有产生芽果的根茎花叶等机会。

## 申四、应成种子无穷尽生而破

### 颂曰：尽生死际唯种生

比量：种子（宗法），尽生死际无穷尽生（所立），种子无碍、唯生自故（能立）。

对于数论师由遍计执著所许的明显果与不明显果的观点作观察时，就会发现没办法成立，比如一个宝瓶上要安立一者明显一者不明显，那是没有办法的。若说没有因而存在果也是不可能的事情。再者，以理观察因果同时存在也不可能，显然可知，数论师所许的观点是极其不合理的，完全属于遍计执著所引起的邪知邪见，实际上根本就不可能有自生的存在，不用说圣者智慧面前，就是名言现相中也不可能有自生的存在，若许自生者则与二谛的本性也无法相应等有很多过失。

接下来继续讲：自生派为了补救前面“无义生、无穷生”的过失，他们想：由水、时间等能产生芽果的助缘，让种子变坏、让芽果产生，由种、芽同时安住成相违的缘故，当然不合理，应当是种灭芽生，这样就没有种子重复生种子的各种过失了，而且种子和芽果也不是异体，所以也不是“不从自生”。

为此应成派以“汇集相违应成因”来破析：对方所许的“种灭芽生”和“种芽一体”应成相违。汇集相违后放出应成的过失，这就是下文所要讲到的内容。在这里还需

要知道两个法的关系要么“是一体”，要么“是异体”，如果一体，就无差别，如果有差别，就不是一体。

## 未二、破因果同一性分二：

一、若因果自体应成不得差别法的阶段之过；二、若得差别法者应成因果非一体之过。

## 申一、若因果自体应成不得差别法的阶段之过分二：

一、因果变化不应理；二、是故应成无形相等异体之过

## 酉一、因果变化不应理

### 颂曰：云何彼能坏于彼

虽然上一理论足以破除外道所许的观点，但他仍然固执己见地为自许观点以补救的方式来辩护说，并无中观师所说的过失，认为由水、时间等能产生芽的助缘，让种子变坏、让芽果产生就可以了，实际上这种安立对自生来讲根本不合理，因为实有的自生怎么可以有因果的变化呢，所以颂词中说“云何彼能坏于彼”，毕竟是一体之故。

前一个“彼”是芽，后一个“彼”是种子，合起来是：怎么彼芽能坏于彼种子呢？因为种芽一体故。《自释》云：“种子与芽无异故，芽坏种子不成（不应道理），如自体性。”

所谓的“坏”，是指一个法的体性已经破坏了，如果一直存在就不能说“坏”，比如自己的体性，不能说自己坏自己，故许种芽一体者，以一法来坏另一法是极不合理的。

## 酉二、是故应成无形相等异体之过

（略说：种芽 无形相等异体 二者一体故 广说如颂）

**颂曰：异于种因芽形显 味力成熟汝应无**

与种子有差异的芽果，其形色、显色、味道、势力、成熟等，应当成立无有。

①形：是指长和圆形等；②显：是指青色、黄色等；③味：是指酸味、甜味等；④力：是指物质的势力或是能力，比如有些药物能排毒，有些手持神药就能腾空；⑤成熟：是指物质的转变差别，比如苹果到达成熟位，味道就从酸变成甜，这样变甜就是成熟。

再来，观察数论师所许的种芽一体是否合理，若种子和芽果是同一体性，就应成种子和芽果没有任何形色、显色、味、力、成熟的差异，但若无差别则与现量相违，因为现量所见芽的形状长，种子的形状圆；芽的颜色绿，种子的颜色黄；芽的味道苦，种子的味道甜；芽能够治病，种子不能治病；芽是指变化成熟，种子不是成熟，所以芽



上的形状、显色、味道、作用、分位一一和种子不同，这样怎么能成立种芽是一体呢？

是故当知，中观应成派运用胜义理论来破析数论师所许自生的观点，其能破与所破完全都是看待他方所许的观点而安立，其理论也是他称的三相理论。应成派与自续派不同，应成派自己于任何能破的理论都不作承许，特别契合圣者根本慧定的境界，完全相应离戏大空性、真如实相的自体。此宗是以入定的根本慧作为正量，在这样正量的境界中根本不会有种芽等迷乱的显现，更不见有二者形、色、味等在根识前的差别法，故这里是以他称三相理论来进行破析的，所说的宗法“种芽”，所立“无形相等异体”、能立因“二者一体故”，都是随他宗的承许，自方没有任何承许。这些能破的理论都是针对他宗所许有如是相违的过失所说的，虽然他宗在辩驳时说到“不成”、“不定”等，这也只是他宗没有真实以理了达，而仅以自己的遍计执著所引起的说法才认为自许的观点是决定、成立的，如是持有自生的观点，这是极其不合理的，实际上就以他自许的道理来进行观察也没有少分的合理性，这一点他自己也会感觉到。

## 申二、若得差别法者应成因果非一体之过分二：

一、宣说差别法异、一体不应理之真义；二、如是应理则二者差别应成相同可取或不可取而破。

### 酉一、宣说差别法异、一体不应理之真义

上面举出了种子和芽果在现量中有形、色等的差别，对此，外道自生派不得不承认，但他们又想：所谓的种子转变成芽果，就是舍弃种子位，转成异位，种子和芽果只是分位的差别。

应成派随即以他方所许的观点反破他方，就是运用以子之矛、攻子之盾的方式来破析对方的观点。

**颂曰：若舍前性成余性 云何说彼即此性**

若许完全舍弃前面的种子性，而转变成其余的芽位体性，怎么能说彼种子体性即是此芽的体性呢？这根本不合理。

比量中的三相推理：种子与芽果，同一体性不成立，舍种子性变成其余芽性故。

自生派辩护自许观点说：不定，因种芽形、色等形相有差别，但种芽体性无有差别。

应成派破：若种芽形、色等有差别，即种芽体性也有差别，若离开形色等无有其余体性故。不可能在种芽的形色以外还有单独因果（种芽）的体性存在，实际上种芽无差别的体性了不可得，因为现量见种芽有明显的差别故。

## 酉二、如是应理则二者差别应成相同可取或不可取而破

这一科判的题目是说：“如是假如种芽一体合理，就应成种子和芽果两者的一切差别，或者同样可以在芽上取到，或者同样在芽上不能取到，这样破斥种芽一体。”

**颂曰：若汝种芽许非异 芽应如种不可取  
或一性故种如芽 也应可取故不许**

前两句在《自释》中说：“如于芽位种子体性不可取，则芽体性亦应不可取，以离种子无异性故，如种子性。”如同在芽位上取不到种子的体性，同样芽的体性也应成不可取，因为种芽一体，离开种子外没有异体的芽存在。

于他方所许的观点以理推究时，难免有这些过失和妨害，因不合理故。

后两句是：“如芽可取，种亦应可取，以离芽等无异性故，如芽性。”意思是说，如同在芽位上芽的体性可取，种子的体性也可取，没有离开芽的异体种子故。

合为比量之推理：于芽位，应成种芽二者的体性俱有

或俱无，许种芽一体故。

这样一来，外道自生派自己也不能承认这样的过失，所以必须远离自生的邪执。

到这里是“真实义中破自生”的内容讲完了。

午二、名言中也无有自生（“名言中”就是没有修学邪宗，没有被邪宗见解染污的世间名言中，以下讲在世间名言中承许有自生也不合理。）

### 颂曰：因灭犹见异果故 世亦不许彼是一

世间根识现量见到：种因灭时，才见有芽果，故世间也没有见种芽无异而一体的性质，所以世间也不承许种芽是一体性。

从反面说：如果种芽一体，应成种子不见时，果也不见，但世间名言中现量可见种子灭时的芽果现前，所以也不承许种芽是一体性。

因此显然可知，外道所承许的是颠倒世俗，非真实名言谛的世俗法，这种安立在世俗中也无法成立。

## 午三、结说二者成立之义

### 颂曰：故计诸法从自生 真实世间俱非理

所以不承许诸法从自己生，此生无论是真实义中还是世间名言中都不应理。以理观察可知，在二谛中都无法成立自生的观点，或者说在胜义理论和名言理论前根本没有自生的法，故许自生完全是颠倒的观点。

这里还需要了知，在破自生时勿须加胜义的鉴别，若加胜义鉴别来讲者，应成无作用、无必要，所以《自释》中说：“故阿遮利耶未加简别，直云非自生而破之。”是说阿阇梨龙树菩萨在破自生时没有加任何鉴别，是直接说诸法没有自生的。

《自释》中说：“有简别云：‘诸法胜义非自生，有故，如有情’。”这是讲了清辩论师的观点，他加了胜义的鉴别来诤表，月称论师说勿须加任何鉴别，故于《自释》中说：“所加胜义鉴别诚为无用。”

因为中观应成派着重抉择的是根本慧定离一切戏论的境界，本无任何承许，尔时勿须加任何鉴别，否则，不但没有必要反而是过失之举。故于二谛中直接破自生，因为自生如石女儿，二谛中本不存在故。

以上是以佛护、月称解释中观的论典中的理证来遮破自生观点的。

## 已二、以中论之理破

颂曰：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

如果执著芽果是从自己生，则所生果和能生因、所作业和能作者都应成无二一体，但是彼等能生和所生、业和作者都不是一体的缘故，所以不承许自生。

再来，以犯此论和《中论》中广说的诸多过失故，所

以不能承许自生。《中论》云：“因果是一者，是事终不然。若因果是一，生及所生一。”若许因果是同一性，应成父与子、眼与眼识成为一体的过失。又云“若燃是可燃，作作者则一。”“所燃”是“木柴”，“能燃”是火，如果所燃的木柴是可燃的火，二者成为一体性，那么作者和所作的业也就应成一体了，如此一来，应成陶师与陶器一体的过失。

以上是由释论和中论的理论来遮破了二谛中许有自生的观点，如是破析后，应成派是否安立“无自生”呢？当知，中观应成派是破而不立的，此宗没有任何所承许的法，因为“自生”和“无自生”也是观待的假立事，自生如石女儿，又哪里有一个“无自生”呢？因若石女儿没有，也就不可能有石女儿死亡的行相等，所以不仅否定了自生，包括无自生也不可能有所承许。与此不同的中观自续派则是破自生而承许无自生观点，但这里主要是按应成派的观点来讲。因其所抉择的完全契合圣者入根本慧定智慧的境界，在这样的境界中不可能有什么破自生、安立无自生的差别法，因为诸法本性是平等离一切戏论的缘故，真如实相的自体本来无生之故，根本不存在任何破立之法，故此宗观点是极其了义殊胜的。

上面应成派以理破斥了自生派的观点，接下来继续破他生派所许的观点。

他生派认为：诸法决定不自生，所以自生宗不应理，

但是你们中观师在上面破析时说“岂从他”，则不应理，因为很多经教都说，从他性四种缘——所谓因缘、所缘缘、等无间缘、增上缘而产生诸法，所以汝等中观师也必须要承许他生的观点，也是多数内道的有实宗都承许的观点。

有的说：①因缘就是除了能作因之外的五种因性，即俱有因、同类因、相应因、遍行因、异熟因；②凡是所缘的事就是所缘缘，六识所缘的一切法都是所缘缘；③除开入无余涅槃心，其余一切心心所都是等无间缘；④能作因是增上缘。

有的说“能生者是因”，按这种体相来说：①如果此法是种子性能生彼法，则此法是彼法的因缘；②像老人要依靠手杖才能起来一样，正产生心心所法要依靠像手杖一样的所缘才能生起，此所依的法就是所缘缘；③因灭无间是果的等无间缘，就像种子灭的无间，是芽的等无间缘；④如果有此法，彼法才产生，此法就是彼法的增上缘。

除开这四种缘之外，大自在天等不是缘，所以不会有第五种缘，诸法决定是以这四种缘而产生。

以上简单介绍他生派的立宗。对于他生派所许的观点，下面应成派以理破析。

## 辰二、破他生分二：

一、总破承许他生；二、别破唯识。

### 巳一、总破承许他生分二：

一、总破真实义中许他生宗；二、别破名言中许有自



性生宗（此二科合起来就是破二谛中有他生）。

## 午一、总破真实义中许他生宗分三：

一、真实破他生；二、世间妨难；三、宣说如是破他生之功德。

## 未一、真实破他生分三

：一、总破他生；二、别破他生；三、观果四边破他生。

## 申一、总破他生分二：

一、以太过而破；二、破释妨难。

## 酉一、以太过而破

（此太过是《中论》中破析他生时所说的）

颂曰：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

偈颂的第一句是他生派的观点，后三句是以根据相同之应成因来为此许观点发太过。

第一句“依他有他生”中第一个“他”是他因，第二

个“他”是他果，因为承许因果二法是他性，即自性各别，如同东山和西山，所以因对果名为“他”，果对因也名为“他”。

如果承许依于他因有他果的产生，则应成火焰生黑暗，他性相同故。

这是根据相同应成因。什么根据相同呢？就是二法的别他性相同，既然互为他性的种子和芽果，可以成立是依种子产生芽果。同样的道理，互为他性的火焰与黑暗，也就应该成立火焰产生黑暗。

中观应成派再继续发太过：

若依他因有他果生，应成从一切生一切，非能生他性相同故。

“从一切生一切”就是从一切是因非因生一切是果非果。

“能生”是因的特性，“非能生”说的是“非因”。

“诸非能生他性同”就是“能生的稻种，是自果稻芽的他性”，与此相同，非能生的火、炭、麦种等，也是稻芽的他性。这一句是说根据，既然根据上相同，以他性的稻种生稻芽，就应成以他性的一切法生稻芽。

总的来说，就是由非能生的非因他性相同故，应成从一切是因非因中产生一切是果非果。

## 酉二、破释妨难分二：

一、释妨难；二、破救。

（这是紧接上面的辩论，先是他生派对于应成派的妨难进行释难，然后对于他生派的补救，应成派进一步以理遮破。）

戌一、释妨难

颂曰：由他所作定谓果 虽他能生亦是因  
从一相续能生生 稻芽非从麦种等

他生派释难说：因果二法虽是他性，然非一切出生一切，现见决定故。这里的“决定”是指“因果各别决定”，“决定”就不是“随意的”。他的根据是“现见因果各别决定故”。

“因果各别决定”，具体就是“由他所作定谓果”，如果一法是他法所作，就决定说此法是他法的果，所以果决定。

“虽他能生亦是因”，如果一法能生此果，虽是他性，也是此法的因，所以因决定。

偈颂这两句合起来就是说，果是决定的，由他所作才说是他的果，不是随便任何一法都是他的果。同样的道理，因也是决定的，只有以他能生果，才说他是此果的因，不是随便任何一法都是此果法的因。

因此，唯有特殊的他才是因果法，并非凡是他性都可

以安立为因果关系。

接下来再说根据：“从一相续能生生，稻芽非从麦种等”。

就是要从一相续所摄的法而且是能生者才能产生果法，并不是“他相续能生”，也不是“一相续所摄法中的非能生者能生”。所以稻芽只是从同一相续所摄的能生者之稻种产生，而不能从他相续的麦种以及一相续所摄的后刹那产生。

面对应成派所发的“从一切随意出生一切”的太过，他生派再进一步解释说：并不是凡他性都可生，而是特殊的他性才能生，以“特殊”来释“随意”的妨难。特殊的他性以两个条件来限定：①一相续所摄，②是能生者。虽然是同一相续所摄，但只有前刹那生后刹那，不可能后刹那生前刹那，所以要加二个条件。只有满足这两个条件的特殊他法才能生果，两个条件只要缺少一个，都不可能生。他相续的法不能生果，一相续中的后刹那也不能生前刹那的果，所以不是“凡他性，都可随意生”。

## 戊二、破救

他生派：因果二法虽是他性，然非一切出生一切，现见因果各别决定故。对此应成派以能立等同所立不成之应成因来遮破他生派的补救。

应成派问：汝宗说唯有稻种是稻芽的因，其余他性的法不是稻芽的因；唯有稻芽是稻种的果，其余他性的法不

是稻种的果。你由什么因缘这样各别决定因和决定果呢？这样决定的能立是什么？

他生派说：现见其因果决定故。

应成派问：以什么理由现见这样决定呢？

他生派说：由见彼决定，所以说见彼决定。

应成派驳：这样不能说明见其决定的理由，则不能补救前面所说的过失。若许胜义中有他性，则有他生，那一定是实有的，若是实有则勿须观待，应是独立自主，这样便能了知，所谓胜义实有者，无论是总的他生或特殊他生还是普通他生都根本安立不上。

下面继续以根据相同之应成因破救。

**颂曰：如甄叔迦麦莲等 不生稻芽不具力  
非一相续非同类 稻种亦非是他故**

如同甄叔迦花、麦种、莲子等，不是稻芽的能生；不具有能生稻芽的力；不是同一相续所摄；不是稻芽同类的前刹那。同样，稻种也不是稻芽的能生，不具有能生稻芽的力，不是同一相续所摄，不是同类前刹那，因为“是他性”相同的缘故。

由于莲子和稻芽是无关系的他性，成立莲子不具有观待稻芽的四种差别，而稻种和稻芽也是无关系的他性。既然同样是无关系的他性，就不能安立一者是具有四种差别义，另一种不具有四种差别义，所以稻种同样不具有观待稻芽的四种差别。

## 申二、别破他生分二：

一、前因后果而破他生；二、因果同时而破他生。

## 酉一、前因后果而破他生分二：

一、真实遮破；二、破释妨难。

戊一、真实遮破（这是从不成立因果他性而遮破）

颂曰：芽种既非同时有 无他云何种是他  
芽从种生终不成 故当弃舍他生宗

一、安立二法互为他性的条件，是二法同时存在。比如，现在有张三和李四两人，在同时存在的条件下互相观待，才见到张三不是李四，观待于李四，张三是他，观待张三，李四是他，如果不是两人同时存在，只有张三一人，不可能对自己安立他。所以二法他性，必须要二法同时存在。

二、颂词的推理次序：

种子未变坏决定无芽，故说芽种非同时有（颂说芽种既非同时有）；种子上没有离芽的他性（颂说无他），故不可说种子是异于芽的他；芽从他性的种因产生决不成立（故颂说芽从种生终不成），所以应当舍弃承许诸法从他生之宗（颂说故当弃舍他生宗）。这样依前前的根据逐一推究，其结果就是不可能有自性的他生存在。下文逐一破析：

他生宗认为：因和果是互为他性，从他性的因产生果。

应成派驳：（汇集相违应成因）诸法（宗法），应成从因不能生果（所立），他性故（能立）。

他生宗回答说：不定。因为因与所立法之间同品不周遍，也就是由他性，不决定不能生果；是他性，也可以生果。

应成派驳：（根据相同应成因）如果是他性，也可以生果，则应成火焰产生黑暗，火焰和黑暗也互为他性故。又应成一切生一切，他性相同故。

他生宗回答说：此根据相同不成立，根据不同故，因为他性有两种，即普通的他性和特殊的他性，普通的他性如火焰和黑暗，牛和马，米饭和石头等；特殊的他性如种子和同类的芽，恶业和痛苦，善业和安乐等。以特殊的他性可以成立从因产生果，但以普通的他性，不能成立生果。所以有实宗说，我们的立宗并没有一切生一切的过失。

应成派驳：你们把他性分为特殊和普通两种，安立这样的差别有什么能立的理由呢？

他生宗说，我们可以举出四种能立：

①看待黑暗，火焰虽然是他体，但是火焰不具有产生黑暗的能力，看待芽，种子不但是他体，而且具有产生同类芽的能力。既然有具和不具生果能力的差别，所以可安立特殊的他性和普通的他性。

②种子生芽是现量见，火焰生黑暗从来没有现量见过，

既然有现量见与不见的差别，所以可安立两种他性。

③种子生芽是缘起规律，火焰生黑暗非缘起规律，所以安立两种他性。

④从因生果是法性，火焰生黑暗非法性，所以安立两种他性是极其合理的。

他生派的四种能立是：一是具不具生果之力故；二是生现量见与不见故；三是生是否缘起规律故；四是生是否法性故。

对此应成派以（能立等同所立不成立之应成因）来破析说：不成！因为你们的四种能立在正理面前都不成立，下面具体说明四种能立都不成立的理由。

一、具不具生果之力故：

应成派说：你们承许种子上具有生芽果之力，火焰上不具有生黑暗之力，请问：此生果之力是不是在胜义中存在？

他生派说：是胜义中存在。

应成派又问：如果胜义中存在，此力与能生因是一体还是异体呢？

（一）如果是一体，说明在因外没有力，不需要观待其他法，只是在因上就会有生果的力，这样应成种子放在箱子里也能产生芽果，根本不需要阳光、水、土等助缘因，这显然与现量相违。

（二）如果是异体，说明力在因以外存在，这样应成



不是以因生果，而是以力生果，这与你们自己所许的观点相违。所以，能立等同所立不能成立。

## 二、生现量见与不见故：

应成派问：你们说“现量见种子生芽，现量不见火焰生黑暗”，此现量是根本慧定的瑜伽现量，还是凡夫根识的一般现量。

（一）如果是瑜伽现量，不成！因根本慧定中无根、境、识的显现故。

（二）如果是根识现量，不成！因抉择胜义谛时，唯以根本慧为正量，根识是非量故。

比如，不能因为梦时有梦境，成立醒时有梦境，不成能立的根据故。所以，以现量见作为能立的根据，也等同所立不能成立。

## 三、生是否缘起规律故：

应成派问：你们说“种因生芽果是缘起规律，火焰生黑暗不是缘起规律”，此“缘起”是有自性的因和有自性的果互相观待而成能生所生的缘起，还是无自性的因和无自性的果观待而成缘起？

（一）如果是有自性的因和果互为观待而成能生和所生，不成！不仅在胜义中不成立，世俗中也根本不成立，在二谛中俱不成立！因为与空性相违的有堪忍自体的因和果无法安立缘起，缘起法本非真实有故。

（二）如果是随世间根识，承许因和果是观待而假立，

从因生同类果是缘起性，如果是这样承许，那也不必执著为实有他生，只说缘起生就可以。因为果有时，因已经灭尽；因有时，果还没有产生，所以根本就不存在有自性之他。故而以缘起规律为能立也不能成立“他生”。

#### 四、生是否法性故？

应成派问：你们说因生果是法性，火焰生黑暗不是法性，此法性是胜义中有，还是世俗中有？

如果是世俗中有，则不成为衡量胜义的正量，世俗中的法性，于胜义中本来无有故。也就是，胜义是一味离戏大平等性，没有“火的热性”、“水的湿性”等种种差别法，也就没有因果他体的他生。所以，以“因生果是法性”作为能立也等同所立不成立。

经过上面三种不共应成因对他生派作了系统的遮破后，应成派以（他称三相应成因）对他人的相续中引起比量的智慧。

宗法：一切诸法

所立：不能生果

能立：因果二者自性他体故

由此推论后可知，有实宗再没有成立他生的根据，其一层层的理论全被中观应成派以理破讫。

戌二、破释妨难分二：一、释难；二、破彼。

亥一、释难

**颂曰：犹如现见秤两头 低昂之时非不等**

## 所生能生事亦尔

对于上面应成派的妨难，他生派以比喻解释说：就像秤的两头，一头低下、一头昂起是同时发生的。同样，何时种灭、何时芽生，此种灭和芽生两者也是同时发生，所以种芽也是同时有。这样他生派以喻说明种芽可同时有故，可以成立种芽他性，没有上面所说“芽从种生终不成”的过失，以为此比喻最契合自许观点的。

亥二、彼破（应成派对上面的补救，以喻和义不相符而遮破）

颂曰：设是同时此非有 正生趣生故非有  
正灭谓有趣于灭 此二如何与秤同  
此生无作亦非理

此分两层讲：前一颂是第一层，破种芽同时，第一句说所立，后三句说能立的理由；最后一句是第二层，破种芽作用同。

### 一、破种芽同时

（一）所立：“设是同时此非有”。也就是种子和芽果之生是同时，则不可能有。

若以秤的比喻，来说明种、芽的生灭二法是同时，不应道理。因为秤的两头同时存在，一头低下、一头昂起可以是同时，但是比喻所表的法并不是同时有，种子的灭和芽的生不能说同时有。

（二）能立的理由：“正生趣生故非有，正灭谓有趣于

灭，此二如何与秤同。”

所谓“正生”是说现在正趋向于生，芽的自体还在未来，所以现在非有。

所谓“正灭”是说现在有的，正趋向于灭，所以现在还有种子。

这样芽趋向于生时，种子是现在法，芽是未来法，而比喻里面，秤的一头低、另一头昂，两头都是现在法，这样芽正生时的种芽二法，怎么会与秤的低昂等同呢？

他生派见不能成立种芽二法同时，又转变观点说：虽然种芽二法不是同时，但是二法的作用同时，即种子灭的作用和芽生的作用同时。

## 二、破种芽作用同

应成派以作者和作用相依而破斥：“此生无作亦非理”。这里的“作”是能作者的意思，此芽果生的作用，离开作者的芽也不可能成立，因为作者和作用互相观待，观待生起作用，就叫能作者的芽，观待能作者的芽才说是它的作用，所以作用是能依，作者是所依。

而现在芽趋向生时，说明芽还是未来法，现在还没有，既然没有所依作者的芽，则能依作用的生也不会有，所以说生的作用和灭的作用同时也不应理。

他生派为辩护自许观点举出《稻秆经》说：“如秤低昂之理，于何刹那种子谢灭，即彼刹那有芽生起。”在哪一刹那种子灭，就在那一刹那有芽生起，这不是以秤的低昂作

比喻吗？所以破种芽如秤低昂，不应理。

中观宗的回答在《自释》中说：“虽举是喻，然非说他生，亦非说自相生，是为显示同时缘起、无诸分别，如幻事故。如云：‘种若灭不灭，芽生均非有，故佛说法生，一切如幻事’。”虽然《稻秆经》中举出这样秤低昂的比喻，但经中并没有说他生，也没有说有自性生，而是为了显示同时的假立缘起。虽然应成派看待世俗分别心前，也承许缘起生，但不是自性实有之生，只是假立的缘起生。在名言假立的缘起生中，根本不必分别是“种灭生芽”还是“种芽同时”，如幻事故。

因为真实以理观察时，不必说胜义中，就是名言中也没有堪忍自体的生法，是远离生灭等戏论的大空性，在不观察的情况下，只是随顺世间承许假立的缘起生。以梦作比喻，比如梦中有播稻种和稻芽的产生，醒来时没有必要观察“这个稻芽是种灭生芽，还是种芽生灭同时”，因为梦境都是迷乱习气自现而已，在梦心面前，稻芽的产生并不是没有，但是醒来这一切根本都没有。同样，看待无患根识，不能说没有缘生法，看待入定根本慧，则一切都是离戏大空性，所以应成派随顺名言，承许诸法是假立的缘起生，到底是“种灭了生芽还是种不灭生芽”，这些都没有必要观察的，就像石女儿没有，也没有必要观察他的生与灭，道理相同。

## 酉二、因果同时之他生

颂曰：眼识若有同时因 眼等想等而是他  
已有重生有何用 若谓无彼过已说

上面由观察“前因后果”之理来遮破了他生。就是由前因后果，推出因果非同时有；又由非同时有，推出他性不成立；由他性不成，推出他生不成立。

有他生派说：如果种和芽非同时有，以无他性故，他生不应理；但如果因和果同时有，以有他性故，有他生，如眼识与眼识俱有的受等。

他说的比喻是：眼根、外境的色法、俱有受等，只有是同时，才会产生眼识。

在此比喻中，因缘——眼根、色法、俱有受等与果的眼识是同时有的，所以是他性，也就可以成立他生。

对于他生派的观点，应成派以“汇集相违应成因”来破析：偈颂的前三句说“眼识若有同时因，眼等想等而是他，已有重生有何用？”颂义是，若果的眼识是离开同时因的眼、俱有想等，而成为同时的他性，那在因位就已有果的眼识，这样已有，重生有什么用呢？所以这样同时的他生不成立。

这里也是汇集“因果同时”、“从因生果”而发出“应成无义生”的过失。

偈颂的后一句说“若谓无彼过已说。”如果想避免这一

过失，而说因位没有彼果，这样就存在前后法中不存在他性的过失，这一内容前已述讫。

小结两科：一、前因后果而破他性；二、破因果同时之他生。

前一科判的道理是：纵然有从因生果，但是“他性”没有，所以“他生”不成立；后一科判的道理是：纵然所计的因果是他性，但是因果同时不成立，“生”不成立，故他生也不成立。

以上总破他生与别破他生均已讲完，下文继续分解“观果四边破他生”的道理。

### 申三、观果四边破他生

颂曰：生他所生能生因 为生有无二俱非  
有何用生无何益 二俱俱非均无用

所生果的四边是：所生的是已有之果，所生是没有之果，所生是有和无二俱之果，所生是非有非无之果，从观察果的四边都不成立，这样来破析他生观点。

颂词说：产生他性所生果的能生因，是产生已有的果，还是生无有的果，或者生亦有亦无的果，以及非有非无的果，只有这四种情况。若是果已有，何需再生；若是果无，诸能生又有何益；若是果亦有亦无或非有非无，则能生因均无用处。对此下文逐一解释：

一、果已有，何用生：如果以诸因所生的是已有之果，

那么在因位时就已经有了果法的存在，如是已有还要再生，就应成上面所说无义生和无穷生的过失。由果已有故，则诸因缘对果法没有一点作用。

二、果无有，因何益：若是果无有，那么能生的诸因对一个无法能做什么利益呢？就像再集聚多少因缘，也对毕竟无有的兔角做不到任何利益一样，不可能生起一个无法。如《四百论》云：“若许已有果，及计尚无果，柱等装饰屋，此义应非有。”《中论》亦云：“若果定有性，因为何所生；若果定无性，因为何所生。因不生果者，则无有因相；若无有因相，谁能有是果。”此中所说的“定有性”：就是决定有的自性，安住在有的自性当中。“定无性”：就是决定没有的自性，安住在无的自性当中。如果果是实有的自性，本来存在的法，以因能产生何种所生的果呢？不可能产生。如果果是本无的自性，以因能产生何种所生呢？什么也产生不了。既然以因没有生果，那就没有因的法相，如果没有因相，怎么可能有这一因所生的果呢？

三、果二俱，因无用：因为果的体性是亦有亦无，是“有”就犯了重复生的过失，是“无”就犯了因无利益的过失，所以说果是亦有亦无，就同时犯了上面所说的两类过失。

再从体上观察，所谓的二俱，就是在果上同时具有和无的两种体性。但是，有和无两种体性同时在一个法上并存，决定不可能有，所以亦有亦无的法决定没有，既然



是没有的法，能生因缘对它起什么作用呢？《中论》云：“有无二事共，云何是涅槃，是二不同处，如明暗不俱。”即是说，有无二者兼具的法，怎么会是涅槃呢？因为有与无是直接相违的法，两者怎么可能共处于一法之中，就像光明与黑暗一样不可能并存。又《中论》云：“作者定不定，不能作二业，有无相违故，一处则无二。”“作者定不定”是指既是作者也是非作者的作者。“二业”是指既是决定又是不决定的业。此教证的前两句“作者定不定，不能作二业”是立宗，定不定二俱的作者不能作定不定二俱的业；后两句“有无相违故，一处则无二”是能立因：因为有与无是相违故，有无二者不可能在一处共存。

四、果俱非，因无用：对于非有非无的果，能生因又有何用？非有非无的果决定无有故，怎么决定没有呢？因为非有就是遮“有”而成为“无”，非无就是遮“无”而成为“有”，“非有非无”实际就是“亦有亦无”，既然有无二俱都不存在，非有非无的法也不会有。《中论》云：“分别非有无，如是名涅槃，若有无成者，非有非无成。”就是说，若将“非有非无”的法分别为涅槃，这也不合理。因为如果有和无二者成立，则非有非无也可以成立，但是有、无二者不成立的缘故，非有非无也无法成立。

未二、世间妨难分二：一、妨难；二、彼答。

他生派说：前面为了成立他生所说的许多道理，就像在干柴上面浇油一样，被你的智慧火焚烧无余，能够让你

的智慧火炽盛的道理干柴前面已经加得足够了，没有必要再加了。

应成派问：你不再讲正理，岂不是自己承认他生之义不能成立？

他生派说：不是。他生是世间已成立之义，而世间已成立的，不必要再用其他道理来成立，世间现量见最有力的缘故。

下面通过颂词，具体解释他生派的观点。

申一、妨难

**颂曰：世住自见许为量 此中何用说道理  
他从他生亦世知 故有他生何用理**

颂词分三层讲：一、此处他生派承许什么是定量，这是第一句的含义。二、何法需要以理成立，何法不需以理成立，这是第二句的含义。三、由此他生世间现见故，不需以理成立。

一、他生派说：一切世间都安住在自己的现量见中，承许现量所见，即是定量。

二、一切法可以分为两种：即现量见的法和没有现量见的法。此二者中只有不能现见的法才需要用正理成立，能现量见的法，因为由现量已经成立的缘故，则不需要再用正理成立，所以说，此现量成立的法中，哪里需要再说道理呢？

三、颂词后两句：由前面两条，从他有自性的因生他

有自性的果，也是世间现量所见的法，既然现量成立，就没有必要再以正理去成立它。即使没有以其余正理成立他生，诸法他生也能成立，以现量已成立之故，所以存在他生哪里需要再说什么道理呢？

下面是对于他生派上述妨难的答复。

申二、彼答分二：一、若世间许他生而世间无害；二、世间名言亦无自性他生故，世间无害。

酉一、若世间许他生而世间无害分三：一、以区分能境所境之正邪而附述二谛；二、彼者广说；三、故说何境于世间有无妨害之差别而结尾。

有人问：这里本来应该直接对于他生派的妨难作回答，在回答之前附述二谛的差别有什么必要呢？

《自释》中说：“此乃未能无倒了达论义，复因无始以来法执习气成熟，骤闻舍离法执亲友深生不忍，遂谓世间违害。若不广说世间道理，不能除彼世间违害之难，为明世间违害境之差别，先说二谛建立。”

这一段分两层来理解：一是首先明白对方发难的原因。二是顺其根性，有先说二谛建立的必要。

一、为什么对方会发出“不承许他生有世间违害”的妨难呢？因为对方还不能无颠倒地了知通达论义，又因为无始生死以来法执的习气成熟，以这种实执习气成熟的力，恒时把诸法执为实有，就像亲友一样，突然听到舍离法执亲友的语言，心里深生不忍，根本无法接受，所以狂叫“有

世间违害”。

二、面对那些于诸法实执深重的众生所发出的“世间违害”的妨难，如果不详细解释“世间”，就不能遣除“世间违害”的妨难。所以首先应当详细解说：哪种境界是世间所违害的，哪种境界是世间所不违害的，要讲清楚可害境和不可害境的差别。若要讲清楚世间违害境的差别，就有必要先讲二谛的安立。

所以以下的内容就判为“以区分能境所境之正邪而附述二谛”，为了后面区分能境的正邪和所境的正邪，首先讲述二谛。

## 戌一、以区分能境所境之正邪而附述二谛

颂曰：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

这一偈颂下文分八层作解释：

一、“诸法”是指哪些法呢？诸法就是内的行、思，外的种、芽等一切内外诸法。

二、所得诸法二种体是哪二种体呢？就是世俗谛和胜义谛，这是说在芽等一法的体上可以分为世俗和胜义两种体性，不是说芽的一体看待异生和圣者分成二谛。

三、为什么会得到诸法的二种体呢？这是由于对诸法有见真实性和虚妄性的差别，所以所得就是诸法的两种体性。

四、什么是芽等诸法的胜义谛体呢？《自释》中说：“胜义谓现见真胜义智所得之体性，此是一体，然非自性有。”胜义谛体，就是现见真实义的智慧所得的境界体性。为什么说“非自性有”呢？是为了破除把“现见真胜义智所得境界”执着为实有。

五、什么是芽等诸法的世俗谛体呢？《自释》中说：“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。”世俗谛，就是诸凡夫异生智慧眼被无明眼翳所障蔽，由妄见的力所得境界的体性，但不是像异生所见境的自相那样，真实中也存在彼体性。

归纳起来，什么是二谛呢？颂词说“说见真境即真谛，所见虚妄名俗谛”。“见真境”就是见真实性智慧的所境，这是胜义谛。“所见虚妄”就是见虚妄性心识的所见虚妄境，这是世俗谛。可见本论是从所知上安立二谛，二谛的分基是所知，全知麦彭仁波切在《中观庄严论注释》中说：“诸所知可以分为真实和虚妄二种，此等皆可摄于二谛之中。”

六、这里所说的二谛是指现空二谛，还是指实相、现相二谛？是指现空二谛，因为按实相、现相二谛来说，实相、现相相同的境与有境二者，称为胜义；实相、现相不同的境与有境，称为世俗。这里在安立二谛时，只是从所境上安立，没有说到能境，所以是指现空二谛。而且在宣说了义时，没有讲述光明，单单是讲大空性的侧面；尤其

在本论《自释》中明显讲到圣者的能境智慧、菩提心等正道都摄于世俗谛中，所以这里的二谛唯一是指现空二谛。以上根据《自释》对颂词作了解释。

七、有人会问：这里安立世俗谛的体性时说“诸异生为无明翳障蔽慧眼，由彼妄见之力所得体性”，这样看起来世俗谛是以异生心为能得（境），专指凡夫分别心所见的不清净显现分，而不包括圣者的清净显现分。

答：这里说得世俗谛时，以通常的异生为能得，是从主要方面来说，主要说的是由无明增上而见内外诸世俗法的异生凡夫，不是说以圣者身中的名言量不能得世俗法。世俗谛包括清净和不清净的一切显现分，全知麦彭仁波切在《入智者门论》中说：“世俗谛如何显现之法，从基的角度说，即有为法和无为法，并且归摄在蕴、界、处之中，从道的角度说，即般若和菩提支等，从果的角度说，即十力等。总而言之，由所知诸法的现相无欺而安立‘尽所有’的广大法为世俗谛。”

为什么清净和不清净的显现都摄为世俗谛呢？因为不论清净还是不清净的显现，以胜义理论抉择时，都没有堪忍的自体，成为一味的离戏大空性。

八、最后引全知麦彭仁波切的言教来认定二谛的体性。《智慧品注释》中说：“于染净所摄此等一切法，承许住于二谛——有法尽所有显现分世俗谛及法性如所有空性胜义谛。于此，世俗者，即是无有生等自性，同时显现此如梦

如幻如毛发般之显现性，若观察彼显现之自性，以生等相空的真实性，即是胜义。”

上面讲了附述二谛的内容。

“说见真境即真谛，所见虚妄名俗谛”。这一内容当按自空的观点来了知，

中观自续派抉择胜义时分开二谛，中观应成派自宗不共抉择究竟胜义时不分二谛，他所抉择的是二谛无二的究竟胜义，也是最了义的观点，只是随顺世间的分别心而安立二谛的差别。所以本论中分二谛并非大中观自宗的观点，是后得位随顺世间名言所讲，月称菩萨在《六十正理论的注释》中说：“观待世间识，安立为二谛。”

经论之中有两种安立二谛的方式，一种是以观察实相的胜义量来分，安立空性是胜义谛，安立显现是世俗谛，现空互为观待而安立；另一种是以观察现相的名言量来分，安立实相和现相相同、无欺惑的境与有境是胜义谛，相反，实相和现相不同，有欺惑的境与有境，安立是世俗谛。

本论是以前一种方式安立二谛。也就是安立所见的真实义，是胜义谛；安立所见的虚妄，是世俗谛。是从真实义和非真实来作安立的。

于世俗现法也要善加分析，也就是如显现那样没有堪忍的自体存在，故为虚妄性，若一概地说凡是显现法都是无明业障所有，或一概说都是障碍真如本性，这是很大的错觉。相对于异生凡夫而言，毕竟具有无明痴心等成为遮

障而不见本性，但从真实义而言，现空二谛本来一味、了无分别，没有胜劣之分，亦无取舍之别。

而所谓的真实义，是指诸法的实相，这是从自性不成立的空性反体来说的，所谓的世俗非真实义，《自释》中说：“世俗谓诸异生为无明翳障蔽慧眼，由彼妄见之力所得体性。”这是指生等显现性，仅仅是在凡夫众生面前遮蔽空性，应该这样理解。

不应该理解成：凡是世俗谛都是欺惑的虚假，也不应该理解为它能恒时遮蔽空性，因为在圣者面前，空性和缘起现法互作明现——就是依空性了达缘起、依缘起了达空性，所以唯一显现并不能障蔽。但是因为对显现执的愚痴力，导致对于所境法的自性颠倒而取，所以佛陀为了遣除所化众生的邪分别执著，为了相应所化众生的相续，把显现分说为“世俗”，这是佛的善巧方便，是为了让众生现量证悟胜义谛而安立这样的名相。

实际上，显现和世俗是一个意义，由于现者虽然在显现，还是应该理解为无实有，由无实有的缘故，并不是宣说显现法是颠倒，应该理解为：显现的本体是空性而安立为无实有。

《自释》中说：“非如异生所见自性，即实有彼自性。”

这是讲：如果像显现那样存在实有自性，那就不应该安立是世俗，否则，它就应成不空之法，但是以理证能够真正抉择到——不空的堪忍的谛实法一丝一毫也没有，所



以在一切所知的范围内，单单偏在现或者偏在空的法一个也没有，诸法在本性中本无有故，不应该承许有这样存在的法。

总的来说，所谓的“世俗”，仅仅说了正在显现时它是空性，此外，如果仅仅从世俗的字面去理解，认为世俗是有过患、很下劣的法，而且把世俗和空性，一个作为主要、一个作为次要来分别取舍，安立二谛的差别，就很难产生中观的清静正见，所以应当安立无实有的显现分是世俗，自性不成立的空性分取名为胜义。其实这两者本来没有主次的分别，从色法乃至一切智智之间，都能够推知此义一味无别。若能了达这一道理，那在所知法的范围内，再没有比这个更重要的。

## 戌二、彼者广说分二：

一、以能境量而世间无害；二、以所境二谛而世间无害。

亥一、以能境量而世间无害分二：一、宣说能观察名言量（能观察名言的量是世间的根识）；二、以彼无害观察胜义量（以世间的根识不能妨害观察胜义的量——无垢智慧）。

甲一、宣说能观察名言量分二：一、能境正量与非量之分类；二、以彼量所境相。

## 乙一、能境正量与非量之分类

颂曰：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

一、明利根和有患根：没有被现前错乱因缘损坏的诸根，称为明利根；已被现前错乱因缘损坏的诸根，称为有患根。

二、善净根识和有患根识：以明利根为所依产生的识，是善净根识；以有患根为所依产生的识，是有患根识。

三、“妄见亦许有二种”：不但所知中承许有二种谛，就是见虚妄法的心也承许有正和倒两种，这里“妄见”是指“见妄法的心”，是从能境上来讲的。

四、在能境上怎么分为正量与非量呢？颂词中说“有患诸根所生识，待善根识许为倒”。以有患诸根所生的识，看待无患诸根所生的识，承许为颠倒识。所以有患根识是从能境安立为非量，无患根识是从能境安立为正量。如见白色海螺与黄色海螺的能境确定为正量与非量的差别一样。若从第六意识上来讲，在名言中承许有因果的正见者即是正量，谤无因果、不承许前世后世等断见者，即是非量。

## 乙二、以彼量所境相分二

（就是以彼能境正量和非量的所境相，由识有颠倒和不颠倒两类识的所境也有颠倒和不颠倒两类）：一、总说所境正倒之差别；二、别说颠倒著境于名言量前亦不成真实。

### 丙一、总说所境正倒之差别

颂曰：无患六根所取义 即是世间之所知  
唯由世间立为实 余即世间立为倒

前三句讲所境真实，后一句讲所境颠倒。颂词中的“世间”不是指凡夫世间人，是指六种根识。

（一）没有被现前错乱因缘所损坏的无患根识所取的义，即是世间所知，唯由世间立为真实。就是唯一看待世间，立名为真实，并不是看待圣者而如是安立的。

（二）余：就是其余影像等有患根识所见的境，如毛发、黄色海螺等，这些即使看待世间，也承许是颠倒法。

如是从所境的角度讲了真倒的差别，也是取决于能境的差别而安立为真实与颠倒。

下面具体解释一下损坏诸根的因缘。

可以分两类：即内身损根的因缘和身外损根的因缘。

（一）内身损根因缘：比如眼翳、黄眼等病，以及吃商陆药等，这些就是内身的损根因缘。吃了商陆药，眼根

就会出问题，看见一切都成了金黄色。

（二）身外损根因缘：比如照镜子、在空谷里面歌唱、春天的阳光和沙漠等境界现前，在这些时候，即使内根没有损坏，但还是依次见到影像、听到谷响、见到阳焰水等。还有幻术师所诵的咒语和所配的药物等，也是身外损根的因缘。第六意根的损坏因缘，包括咒、药、邪教、似因等等。

（三）这里所说的内身与身外的损根因缘，不是指从无始以来我执无明等损害，而是单指暂时现前损坏诸根的错乱因缘，因为无始以来的无明我执，于无患与有患的根识都是一样的，属同一范畴所摄，若从这一方面来安立真假是没办法的。

丙二、别说颠倒著境于名言量前亦不成真实

**颂曰：无知睡扰诸外道 如彼所计自性等  
及计幻事阳焰等 此于世间亦非有**

这一偈颂是进一步举例说明颠倒识的所取境在名言量前也不成立真实。所举的例子是外道所计的自性等，以及一般人所计的幻事、阳焰等，这些在世间中也决定没有的法。

被无明睡眠扰乱意识的外道，心中已经有了邪宗似因的害缘，自以为悟入了真实义，他们对于一般牧童、妇女所共许的生灭等，尚且不能够正确了知，却想超出世间之上，就像攀树的人，没有握住后枝，就放掉了前枝，决定

会堕落到恶见的深涧之中。永离二谛，必定不会得到任何果位，所以彼等外道所妄计的自性三德等，即使在世间世俗中也决定没有。这些自性三德等唯一是由无明所遍计，实际意义中，不仅胜义谛中没有，而且在世俗谛中也根本没有这种所知法和能知的量。

不但是外道所计的神我、自性、自在天等在名言量前不成立，还有幻师以咒力变现的大象等，或阳焰等也在世间中不成立真实。凡是世间的真实境，必定是无患根识能现量见的境物，但是幻马幻象等，只是有患根识的所境，无患根识面前根本不见故。

凡是由非理作意所引起的能境都是颠倒邪执，所境也是颠倒的世俗谛，不仅外道、还有世间颠倒分别识所执著的、不符合名言诸法实际的都属于倒世俗，非真世俗。

以上讲了名言量的正量与非量，下面继续讲以名言量不能妨害胜义量。

## 甲二、以彼无害观察胜义量

颂曰：如有翳眼所缘事 不能害于无翳识  
如是诸离净智识 非能害于无垢慧

前两句是比喻，后两句是意义。

比喻说：就像有翳的眼识所缘的毛发等事，不能害于无翳识所缘之事。比如有翳眼者见到杯子里面有毛发，清净眼者见到没有，不能以翳眼所见对无翳眼所见作妨难。

后两句意义是说：远离清净智慧的异生凡夫识，对于没有被无明障蔽的无漏清净智慧也没有妨害。

这一偈颂就回答了前面他生派的妨难——“世住自见许为量，此中何用说道理，他从他生亦世知，故有他生何用理。”

上面他生派以世间现量见故，成立他生的观点。现在应成派回答是：在抉择胜义空性时，世间根识不是正量，唯一以无垢慧为正量，所以以远离清净智慧的根识对于他生现量见根本不能对无垢慧作妨害。

以上“以能境量而世间无害”的内容讲完。

## 亥二、以所境二谛而世间无害分二

：一、倒境世俗谛以释词而说；二、无倒胜义谛以比喻而说。

### 甲一、倒境世俗谛以释词而说

颂曰：痴障性故名世俗 假法由彼现为谛  
能仁说名世俗谛 所有假法唯世俗

一、先解释世俗：

（一）月称菩萨在《显句论》中说：“世俗的释词有三种：一是以能障为世俗义，以无明障蔽见实相空性故；二是以互相依仗为义，由相互观待而有故；三是世俗即是名

称，是世俗名言的含义。”

偈颂第一句“痴障性故名世俗”，是从第一种释词来说，就是以能障义来解释世俗。《自释》中说：“由具无明愚痴，令诸众生不见诸法实性，于诸法无自性增益为有，以障蔽见实性为体，名为世俗。”由具有无明愚痴，使众生不见诸法的真实性，反而对于诸法无自性，增益为有，以障蔽具真实性为体性，对此安立名称为“世俗”。

（二）颂词中的“痴”是指实执，此分两种：即烦恼障的实执与非烦恼障的实执。

后代中观论师在讲应成派八大难题时与此不同，他们说：一切的实有执著，无论是人我还是法我等一切实有执著都属于烦恼障，所谓的所知障仅仅是烦恼障种子的习气或无明习气，此外没有所知障的安立，包括三轮的实有执著或于宝瓶等的实有执著全部属于烦恼障。他们在讲其根据是说：声缘阿罗汉圆证法无我的理由就是按应成派的这一观点来讲，即一切实有执著是烦恼障。正因为如此，小乘行人得证阿罗汉果时肯定断尽了烦恼障，这样一来，岂不是圆满证悟了法无我空性，否则，怎么能断尽烦恼障呢？他们是这样安立应成派的观点而承许声缘圆证法无我空性。

而前代的中观论师所许的观点与此完全不同，其中所说的“痴”是指实执，此必须要依前代中观论师的观点来解释，就是分为两种：即烦恼障的实执与非烦恼障的实执，

前者是众生于自相续五蕴生起实有执著的无明，以这种无明和“我执以及贪嗔等烦恼”相应，由此能引起有漏业的缘故。《宝鬘论》云：“乃至有蕴执，彼即有我执，有我执造业，从业复受生。”《六十正理》说：“若计有所住，曲惑毒蛇缠。”

（三）“痴障性”是从能境上讲，为什么从能境的痴心上解释世俗呢？因为离开能境以外，不可能有一个独立的所境存在，正是由于能境的痴障性，导致不见诸法的真实性，而在心识前显现虚妄法，所以从根源的痴障性上来解释世俗最为合理。

## 二、再解释世俗谛（假法由彼现为谛）：

（一）《自释》云：“由此世俗，令诸法现为实有，无自性者现有自性，以于世间颠倒世俗之前，为谛实故，名世间世俗谛。”此并非介绍一切名言谛的显现法，而是观待具有烦恼障所摄的实有执著的痴心，或与萨迦耶见相应的无明凡夫众生，针对他们而介绍世俗谛。

（二）如果想：不了知诸法本性而起无明，怎么转生轮回呢？

答：“慧见烦恼诸过患，皆从萨迦耶见生。”应当知道，这样再三讲了俱生萨迦耶见是轮回的根本，也是生起烦恼的根源等。

问：以无明障蔽了诸法无生的实相本性而现为生等世俗，这是在谁面前现为谛实呢？



答：以有支所摄的无明众生面前，以痴心见为谛实。这也是最具合理性的观点，全知麦彭仁波切在《辩答日光论》中也如是说。

《自释》云：“由有支所摄染污无明增上之力，安立世俗谛。（所谓的世俗，不是烦恼障的痴心而是非烦恼障的无明痴心，即是所知障，于圣者的入定位不会有所知障的现行，在出定位会有非烦恼障痴心的现行。一般来说，在一地的出定位就有，故本论所讲并非仅于无明习气地所安立，声缘也有，而且会再再现行。对大乘菩萨来讲，若于出定位没有通过殊胜的方便来摄持的话，就会产生非烦恼障的实执，若有方便摄持，则不一定有现行非烦恼障的实执。于不清净七地的出定位时，毕竟于无分别智慧尚未获得自在，故不能一概地说在出定位时一刹那也不产生此非烦恼障的实执。于三清净地大菩萨的出定位时，则一概可以说此非烦恼障的现行一刹那也不会再有，因为无分别智获得自在的缘故。最后于佛地时，获得不可思议的功德境界，一切的心与心所法都彻底消融于法界，没有出定与入定的差别，没有微细的无明习气地或二取迷乱的显现分，在佛的境界中一切显现法与大空性是一味大平等性的，现空没有少分差别，尔时无论是烦恼障还是所知障的粗、细分都彻底清净，断证究竟圆满后才现前正等觉果位的。佛具有殊胜的善巧方便，对声缘菩萨出定位的显现分宣说为世俗，于凡夫宣说为世俗谛，因其面前不仅有显现，且如显现那

样产生实有的执著故，当如是了知)。若已断染污无明，已见诸行如影像等，声闻、独觉、菩萨之前，唯是假法全无谛实，以无实执故。故此唯诳愚夫，于余圣者则如幻事是缘起性见唯世俗。此于无相行圣者不现，于有相行圣者乃现，以彼犹有所知障相无明现行故。诸佛世尊心心所法毕竟不行于一切法，现等觉故，以是世尊说世俗谛及唯世俗。”

圣者出定位对于宝瓶等的执著，称为非烦恼的实执，因为这些圣者，于宝瓶等现量见空性，所以安住在后得世间清净的圣者相续中，不可能缘宝瓶等产生和贪嗔等烦恼相应的实执，因为现量证悟五蕴等无自性故。

但是声闻缘觉学道者以及不清净七地的出定位，并不是根本没有烦恼的无明，而是由所知障的无明在圣者出定前，仅仅显现而已，因为没有谛实的执著故，此所知障的无明并不是他宗（后代中观论师）所说的无明习气地。

## 甲二、无倒胜义谛以比喻而说

颂曰：如眩翳力所遍计 见毛发等颠倒性  
净眼所见彼体性 乃是实体此亦尔

一、为什么无倒胜义谛要以比喻说呢？因为胜义谛不是言说的境，也不是分别的境，所以无法直接显示，因此，要以听者自己能以领会的比喻来说明它的体性。

二、如何以比喻宣说呢？偈颂中“如眩翳力所遍计，见毛发等颠倒性，净眼所见彼体性，乃是实体”是指比喻，

“此亦尔”是指比喻对应的意义。

（一）比喻是说：就像有眩翳的人以眩翳力遍计所见的毛发等，是颠倒性，以无眩翳的清静眼所见的彼无毛发等的体性，才是真实义。

比如，一个有眩翳的人由眩翳力，看到手里拿的杯子里面有毛发等相，为了除去毛发，他把杯子很多次倒过来，想去掉毛发。这时，没有眩翳的人走过来，用眼睛仔细看毛发所在的地方，结果一无所见，他不会再去分别“毛发是有事还是无事”、“到底是不是毛发”，或者“毛发是青色还是黄色”，如是等的差别都不会去分别。

如果有眩翳人把自己的想法告诉无翳人说：“这个杯子不干净，我看见里面有毛发。”无翳人当时为了去掉他的分别，就告诉有翳人：“这里面根本就没有毛发。”这样说，不会有损减的过失。有翳人所见毛发等，是颠倒性，无翳人所见实无毛发，才是真实义。

（二）比喻对应的意义：

有眩翳对应有无明翳；见毛发对应见蕴界处、二取三轮等。

无眩翳对应无有无明翳；不见毛发对应不见蕴界处、二取三轮等。

患有无明翳的人不见真实义，而见二取三轮等自性，这是诸法的世俗性。永离无明习气的诸佛世尊不见二取三轮等，这是诸法真胜义谛。

有人想：这样真胜义谛行相的自性是无有可见的，那诸佛如何见彼性呢？

答：所谓诸佛见真胜义谛的“见”字，实际是把“无可见”说为“见”，在名言中以否定方面安立此“见”，实际上是没有任何可见法。《入二谛经》云：“天子，若胜义中真胜义谛是身语意所行境性者，则彼不入胜义谛数，成世俗谛性。天子，然胜义中真胜义谛，超出一切言说，无有差别，不生，不灭，离于能说所说、能知所知。天子，真胜义谛，超过具一切胜相一切智境。非如所言真胜义谛。一切诸法皆是虚妄欺诳之法。天子，真胜义谛不能显示，何以故，以一切能说所说，为谁说等法，于胜义中皆是无生，诸无生法不能宣说无生。”

所以，缘真实义的智慧，所谓有性、无性；自性、他性；实有、非实有；常和无常；苦和乐；净和不净；我和无我；空和不空；能相和所相；一性和异性；生和灭如是等的差别通通没有。因为彼自性不可得的缘故，如是抉择真实义时，唯以圣者智慧才是正量，其余异生根识都是非量。

### 戌三、故说何境于世间有无妨害之差别而结尾：

（故说何种境有世间妨害、何种境无世间妨害的差别，而

结尾)分二：一、观察真实义时世间无害；二、世间自义于世间有害。

## 亥一、观察真实义时世间无害分二：

一、世间不应正量；二、此非量故不害正量。(先说观察真实义时世间是非量，由非量故，不能害于正量。)

### 甲一、世间不应正量

偈曰：若许世间是正量 世见真实圣何为  
所修圣道复何用 愚人为量亦非理

这一偈颂是以反难的方式来成立“观察真实义时世间不是正量”，前三句是反难，后一句是以此成立“愚人为量不应理”。

偈颂的前三句讲：如果承许观察真实义时，世间知见是正量，那说明以世间平常人已经见到了真实义，而且是无始以来就已经见到了，这样应该承许世间平常人已断无明，若以平常人都已断无明，何需其余圣者呢？又何需精勤修行圣道呢？为了求证圣道所作的勤修净戒、闻思修行都应成徒劳无益。

偈颂第四句讲：由以上反难推出，以愚人为正量不应道理。因为无论是从现空二谛中大空性的胜义还是现相实相二谛中如来藏的大光明分，全部都是超越寻思分别境界

的范畴，故不能以世间的心识作为正量。

## 甲二、此非量故不害正量

**颂曰：世间一切非正量 故真实时无世难**

由前面的道理，在观察真实义时，世间一切都不是正量，所以没有世间妨难。因为世间一切根识，不是观察真实义的正量；只有圣者根本慧，才是照见真实义的正量，所以在观察真实义时，由于根识非量故，不能妨害根本慧的正量，不可以世间现见相违，而作妨难。

## 亥二、世间自义于世间有害

**颂曰：若以世许除世义 即说彼为世妨难**

“世义”就是世间共许之义。这两句是说：如果世间共许之义，以世间共许事来破除，就是说彼为世间妨难。

比如某人说：我的东西被偷了。其他人问：是什么东西？回答：是一个宝瓶。其他人如果破：瓶不是东西，是所量故，如梦中瓶。这样以世间共许事来破除世间义，就有世间的妨难。

他生派说：世住自见许为量，此中何用说道理？他从他生亦世知，故有他生何用理？

就是说，如果世间承许他生，在抉择真实义时，以世间不是正量的缘故，不能害胜义量。

## 酉二、世间名言亦无自性他生故，世间无害

颂曰：世间仅殖少种子 便谓此儿是我生  
亦觉此树是我栽 故世亦无从他生

这一偈颂进一步举例说明世间也没有他生，说安住世间自己的见，破他生，也没有世间妨难。

颂词前三句是举例。

第一例子是“世间仅殖少种子，便谓此儿是我生。”比如指着具有男相的身材高大的青年说：此儿是我所生。但是并不是把具有如是相的青年从自己身体中出来、纳入母腹，只是种植不净种子，就是说：这是我自己生的儿子。所以世间也不会承许不净种子和这一成年的儿子是各有自性的他体，如果不净种子和成年的儿子是别有他性，那就应当像外人一样，看成他人，不能说这是我的儿子。

第二例子是“世间仅殖少种子，亦觉此树是我栽。”种树的人只是种植了树种，以后长成很大的树后，种树的人会说：这棵树是我栽的。如果树种和大树是别别他性，就不应该说这是我栽的树。

由这两个例子说明世间亦无从他生的道理，即世间也不承许从他性的因生他性的果。

### 未三、如是破之功德

（这样破有什么功德呢？这样破有显示缘起离常断见，不堕常断二边的功德。）

颂曰：由芽非离种为他 故于芽时种无坏  
由其非有一性故 芽时不可云有种

偈颂前两句是说：由于没有他性，所以没有断灭的过失；后两句是说：由于没有无二一性，所以没有恒常的过失。

先解释前两句：从反面讲，如果芽是远离种子的他性，那芽和种子就成了没有关系的两个法，这样有芽的时候，种子也可以间断，若种子灭了，没有相续，就成了断灭。比如有两头牛——黄牛和青牛，青牛在，黄牛死了，黄牛就成了间断。但是，由于芽没有远离种子的他性，所以在同类的芽果显现的时候，种子也不断，所以远离断灭的过失。

再解释后两句：由于芽和种没有一性的缘故，在芽的时候没有种子，这样破除种子不灭，就远离常边的过失。如《广大游戏经》云：“有种芽亦尔，非种即成芽，非异亦非一，法性非断常。”

有种芽亦尔：如果有种子，也就应有芽的产生。

非种即成芽：芽虽然不是离开种子而有生，但也不是种子成为芽。以什么理由这样说呢？因为芽和种子非异亦



非一，芽既不是离种子别有自性的他，也不是与种子无二一体。这样双破种芽他性和一性两边，就能显示芽的法性不是断也不是常，是远离常和断的法性。

以上所说的要义，按《自释》来讲是这样的：“谓若种子与芽少有自性，则彼二法或是一性或是异性。若时彼等如梦中所见之种芽全无自性，况云一性异性。”

《广大游戏经》中又说：“诸行无明缘，行非真实有，行无明俱空，自性离动摇。”第一句讲：行是以无明为缘，第二句讲：缘起的行不是真实有，第三句讲：因果俱空，因为因的无明和果的行都没有自性，第四句中的“动摇”是行的意思，“自性离动摇”就是诸行自性空。

《中论》也说：“若法从缘生，非即彼缘性，亦非异缘性，故非断非常。”从因缘而生的法与因不是一体也不是他体，这就是世俗的真相。因与果之间不是一体，所以不是常；不是异体，所以不是断。

## 午二、别破名言中许有自性生宗 分二：

一、真实；二、如是破之功德。

未一、真实分二：一、真实；二、破释妨难

## 申一、真实分三：

一、圣者根本智应成破诸法之因；二、以胜义理论观察名言谛应成堪忍；三、胜义理论应成无力破生。

自续派的清辩论师在《般若灯论》中说：“色受等诸法的自相都由因缘积聚而他生，这样承许并不仅仅在抉择世俗谛的时候，而是以胜义理论抉择胜义谛的空性时分开二谛，成立名言诸法自相实有而承许的。”所以清辩论师等是承许名言中有自性生的宗派。

于他所许的观点，在这里月称论师以放三大太过的方式破斥。三大太过是：○圣者根本智应成破诸法之因；○以胜义理论观察名言谛应成堪忍；○胜义理论应成无力破生。下面依次破斥：

### 酉一、圣者根本智应成破诸法之因

颂曰：若谓自相依缘生 谤彼即坏诸法故  
空性应是坏法因 然此非理故无性

若谓自相依缘生：如果中观自续派认为外在的色法、内在的受等法都有自性所成的自体，而且是由因缘生故，这样谤彼即坏诸法，对彼“生的自性”毁谤为无有，就是毁坏诸法。因此，空性应是坏法因。

这里的“空性”应理解为“见空性”，是指根本智见空

性。因为根本智不见内外色受等诸法，如果诸法有自性，以根本智不见，使得原有的生之自性无有，所以根本智应成毁坏诸法的因，就像有瓶子，以铁锤摧毁，铁锤就成为坏瓶之因一样。

然此非理故无性：但是“见空性是毁坏诸法的因”这一点是不应理的缘故，一切时不应承许诸法有自性生。

《宝积经》云：“复次迦叶！中道正观诸法者，不以空性令诸法空（并非不空法强许为空，而是自性本空的），但法性自空，不以无相令诸法无相，但法性自无相。不以无愿令诸法无愿，但法性自无愿。不以无作令诸法无作，但法性自无作。不以无生令诸法无生，但法性自无生。不以无起令诸法无起，但法性自无起。”

## 酉二、以胜义理论观察名言谛应成堪忍

首先中观自续派于应成派发问：由于没有胜义生的缘故，虽然破除自生和他生，但是外在的色法、内在的受等是以现量和比量所得，应当承许彼等的自性是从他生。如果名言中不承许，那怎么说有二谛呢？应当只有一谛，所以名言中决定有他生的存在。（他宗认为不承许名言中他生，就有无二谛的过失，以此对应成派问难。）

中观应成派回答：在胜义中没有二谛，实际就是这样。《菩提萨埵经》云：“此外，谛者非二唯一，即是灭谛。”又经云：“诸比丘，胜谛唯一，谓涅槃不欺诳法。一切诸行

皆是虚妄欺诳之法。”其实法界本来即是涅槃、寂灭、离戏、没有生灭，只有一谛，就是诸法的究竟实相，此外，再没有其余的谛。如一教证说：“诸佛已宣说，涅槃唯一谛，此时分别谛，智者许颠倒”。也就是说，诸佛在宣说了义观点时说，一切万法本来是涅槃寂灭的法，唯一谛，此时分别二谛，智者说是颠倒的观点。

自续派又疑问：一切诸法的胜义实相既然成立二谛双运、远离一切戏论，那分别二谛，不就成了毫无意义吗？

应成派答：虽然在究竟真实义中，一切万法都没有超出二谛无二的法界本体，但是因为众生暂时不能真实了达二谛无二，所以首先以胜义中无和名言中有的方式分别二谛，但在暂时分别二谛之后，还是需要安立究竟二谛无二的本性，因为究竟的实相义中，二谛本来无别故。比如，于刹那生灭的法不知是无常而执为常法，于彼就从不同的反体上作介绍说：因缘所生的一切法都是刹那生灭、无常的本性，为令了知刹那无常都是瓶柱的本身，而于三个侧面来介绍，如说宝瓶和柱子（宗法），是无常（所立），因为是所作性的缘故（能立）。其实所作性与无常并没有他体的存在，但为了打破执著宝瓶为实有的观点，就从不同的侧面来介绍。同样的道理，世俗谛与胜义谛依然没有别别的他体法，但因众生从无始以来再再串习实有的执著，认为显的就不是空，空的就不是显，而且显现都是实有性，与空性完全相违等，有如是颠倒的严重错觉，故面对这种

人当以善巧方便来介绍，一切诸法（宗法），决定是空性（所立），因为是缘起性故（能立）。是故当知，分二谛完全是一种权巧方便，因众生不知二谛无二的真实义，故别别从现分与空分来进行论表而已，实际完全是无二一味的大平等性。相对于这一类众生来讲，若直接介绍二谛无二的本体，非但不能如实通达，而且会难以接受等导致误入歧途的过患。所以是面对世间的分别识所安立的二谛，并非法界的所知上本有二谛的差别存在，故二谛的差别是看待世间的分别识才有的。就像经中所说：“以法界自性作为正量者，则无世俗，也无胜义，仅从这一角度来说，诸法是远离一切戏论的法界大平等性。”弥勒菩萨也在《现观庄严论》中说：“若除法界外，法者无少许。”除了胜义的法界以外，所谓的法少许也不存在。其他经中也说：“世俗与胜义，定相之谛。这样暂时分成二谛，究竟是二谛无二的定相谛，这以外没有其他谛。”

既然应成派暂时也分二谛，应成派所承许的名言谛应当以什么方式来安立呢？《自释》中说：“以世俗谛，是悟入胜义之方便故，不应观察自生他生，应如世间规律而许。”

**颂曰：设若观察此诸法 离真实性不可得  
是故不应妄观察 世间所有名言谛**

《自释》和颂词中讲到安立名言谛的方式是在不观察的情况下，随世间规律而承许名言谛。为什么这样说呢？因为如果以理观察色与受等的诸法，是从自生，还是他生，

观察的结果是离开胜义不生不灭的法性真如之外，再也不会会有其余自生、他生等可得法，所以应当不观察自生、他生等世间所有名言谛，唯一如世间规律而承许（世间是指无患根识的法）。

### 一、观察的结果。

佛经中举比喻说：“喻如依木弦，及合手动作，便从琵琶等，而发妙音声。若有聪智者，观声何来去，遍观诸方隅，来去不可得。”先举出比喻来说明，比如依靠木弦和手的弹奏和合，就会从琵琶等乐器中发出很美妙的音声，有智慧的人观察声音的来去，在一切地方观察寻找，也找不到声音的来处与去处，也见不到声音的过来和过去。

又佛经从义上讲：“如是从因缘，出生一切行，正见修行者，见行空不动，蕴处及诸界，内空外亦空，有性空无住，法相虚空性。”同样，从因缘出生一切行业，具有正见的修行者，见到行的自性空寂，没有生灭、来去的动摇，蕴界处所摄的一切法，内空外也空，自性本来空，没有住相，诸法的法相犹如虚空一样没有一丝一毫的自性存在。

所以观察的结果是诸法离真实性以外，不可能还有其他性的存在，在这样观察的情况下，世间名言都将失坏。若如自续派在以胜义理论观察时分开二谛，加胜义的鉴别，承许诸法在名言中由自性的他生，这种观点是不符合实际的，因以理观察时，诸法是离一切戏论的缘故，不可能有任何所缘、戏论法的存在，只要是以理观察都必须是符合

真实性的，所以自续派承许的这种观点非但没有功德，反而有正理的妨害，这也是观待应成派的所化根器而言，相对于上根者这种承许就是有过失的观点，相对于下根者来讲，也并非全成过失，也有一定的必要，所以应该是不了义的方便说法。

全知麦彭仁波切说：“对此，如果以胜义理论观察，成为通达胜义谛的基或者方便，胜义理论观察的诸法本性是远离戏论、寂灭一切分别心，并且现量见为双运无二的甚深义，这就是方便所生的胜义谛。”《入中论》云：“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。”又云：“如石女儿自性生，真实世间俱非有，如是诸法自性生，世间真实皆悉无。故佛宣说一切法，本寂静离自性生，复是自性般涅槃，以是知生恒非有，如说瓶等真实无，世间共许亦容有，应一切法皆如是，故不同于石女儿。”在以理观察时，无论是名言中许有他生还是胜义中许有他生都不符合二谛的本性，所以佛于很多般若经中宣说一切法是本来空寂离一切戏论的。

故应成派所承许的名言谛，仅仅是在不以胜义理论观察的情况下，随顺世间而安立。偈颂中说“是故不应妄观察，世间所有名言谛”。经中也说：“世间与我诤，我不与世间诤，世间说有者我亦说有，世间说无者我亦说无。”

二、这一偈颂是对于自续派发第二大太过。

因为自续派在以胜义理论观察时，承许胜义中无生，

名言中有他生，而且“名言中的他生”以胜义理论也无法遮破，这样名言谛应成堪忍自性，应成以胜义理论观察时，名言谛法也成堪忍的过失。这样一来，二取的现法，在佛的境界中也需要成立，但这是不可能成立的。这种承许还有自己不成中观论师的过失，因为此许观点已失坏了自空中观的正见，应成他空非遮见，但也不符合第三转法轮所说如来藏他空的正见，这样岂不是失坏了自宗观点。

三、最后总结一下自续派和应成派在安立名言谛上的差别。

所谓的名言生，自续派承许是名言量成立而且是他生，所以仅仅在胜义中破他生，他们认为若承许名言中无生者，应成没有名言谛的过失。

应成派的观点是：以胜义理论观察时不成立任何堪忍的实有法，不分二谛的差别，可以一概地抉择为无生，若承许有，如名言中有、胜义中无，就决定应成谛实法，所以这是在二谛中都没有的自性生，与此无生大空性无离无合的无欺缘起显现，即是名言谛。这样安立名言谛也是极为应理的，就像龙树菩萨所说的：“已知诸法空，业果依缘起，较稀尤稀有，较奇尤稀奇（知此诸法空性理，一切业果依缘起，稀有又此极稀有，稀奇又此极稀奇）。”

### 酉三、应成胜义理论无力破生

颂曰：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

首先讲偈颂的前三句：“于真性时”就是于抉择胜义本性时，以何种正理观察自生他生都不应理，同样，以彼正理观察，在名言中有自性生也不应理。

第四句：这样，你所执著的诸法生由什么来成立呢？所以自相生在二谛中都不存在。

这一偈颂是对于自续派承许名言中有自相生，应成派发出：应成胜义理论无力破生的第三种过失。

自续派以胜义理论抉择诸法本性的时候，承许在名言中，诸法是从他性的自相因缘所生，这样的他生是在以胜义理论抉择胜义本性时所成立的，也就是在以胜义理论观察时也不能遮破而承许的法，所以应成胜义理论也无力遮破他生的过失。

以应成派的观点来看：若以胜义理论观察，诸法丝毫也没有，在二谛中也是本来无生，所以强调说“胜义中无生”，加这样的鉴别没有任何意义。若以破四边的理论观察抉择时，不但是胜义中无生，就是在世俗名言中也根本不成立所谓的生。这样讲，有殊胜的结果，就是无欺显现的缘起诸法本来就没有生灭，所以已经超越了假相胜义。由于真实胜义就是二谛无别，所以真正宣说了远离戏论的法界本性。

此三大过失不仅仅是自续派的观点具有，以此三大理类推，如唯识宗承许在胜义谛中有自证分、依他起的存在，

同样不能避免三大过失的妨难。不仅是印度的自续派和唯识宗所许的这种观点在胜义理论面前有过失，包括在雪域的后代中观论师们承许“柱子以柱子不空，其上实有空”等如是分二谛的观点，仍然会有三大过失的妨害。如是可知，本论偈颂中虽然直接给自续派发了三大太过，实际间接也可以遮破其他有类似执著的观点。

### 申二、破释妨难

对于应成派所发的三大太过，自续派妨难说：如果二谛中都没有自性生，为什么世间见有自性等法呢？应该名言中也不见有色法等成为眼识等的所境。如果名言中没有自性生，还承许眼识有看见，就应成眼识有看见石女儿，因为两者同样是名言中无有的缘故。（自续派的观点是：名言中没有自性生与名言中见相违，如果承许名言中没有自性生，就不能成立名言中眼识看见色法等相。）

对此应成派解释妨难说：许名言中无自性生，并不是断灭空，就是在无生之中有不灭的缘起显现，而且可以作为根识的所境，所以和石女儿的毕竟无根本不相同。

然后举例说明：

**颂曰：如影像等法本空 观待缘合非不有  
于彼本空影像等 亦起见彼行相识**

“法本空”是说法本来无自性，法本来虚妄。“影像等”是说影像以及谷响等。“观待缘合”是说观待身体和镜子的因缘和合，或者声音和山谷的因缘和合等。“非不有”是说

“并不是没有影像和谷响的显现”。“于彼本空影像等，亦起见彼行相识”是说，缘此本来自性空的影像等，也会生起见彼影像等行相的眼识。

这样举例说明了，虽然在名言中也没有丝毫的自性生，但是无自性不等同毕竟无，在因缘和合时，仍然现起影像等显现，而且也生起见影像的眼识等。这是从名言中也无自性的因缘中，仍然无欺显现无自性生，从无自性的影像，仍然现起见影像的无自性眼识。

下面下结论：

### 颂曰：如是一切法虽空 从空性中亦得生

所以，由以上举例的理证，推及到一切法上，表明一切诸法虽然自性本空，但是从空性之中也得产生无自性的果法。

全知麦彭仁波切在给《高沙格西辩论书·开显真如论》中说：“如是凡是缘起显现的生等诸法，本来安住于无生本性故，此承许空性本体是缘起的观点，不仅没有毁谤名言的过失，而且于建立名言谛也是极为应理的。”继续说到：“他宗执著‘二谛各别’，不但不能直接了达二谛无二，而且以分别心执著二者相违，认为凡是空者是名言谛中根本无有之法。”《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。’此说了达缘起显现的一切法是本来无生的，如《般若心经》云：‘色即是空，空即是色，色不异空，空不异色。’如是四种层次的密

意，在通达现空平等的本性者前，怎么会存在胜义无与名言有等各有偏袒的承许呢？”

以上应成派以理破斥了世俗中有自性生，下面讲这样破析会有什么超过自续派以下宗派的功德。

## 未二、如是破之功德分二：

一、断除极微常断见之功德；二、业果关系极应理之功德。

### 申一、断除极微常断见之功德

**颂曰：二谛俱无自性故 彼等非断亦非常**

由于一切法如同影像自性空的缘故，在胜义谛和世俗之中都没有自性，所以彼等法不是常、也不是断。

什么是常和断呢？先有后来不灭，就是常；先有后来没有，就是断。若某法有一个决定有的本性存在，那就不是无而应成决定有的常法；若某法先有后来毁灭，这样没有就是断灭。《中论》云：若法有定性，非无则是常；先有而今无，是则为断灭。

从胜义谛的反体抉择时，离戏的胜义本性之中本来远离常与断的边戏，根本没有所谓常有与断无的戏论；从世俗谛的反体观察，抉择诸法是假立的缘起法，如同影像、梦幻一样，不存在因果是一体，也就远离常边，不存在因

果是他体，也就远离断边，所以二谛之中都没有常与断的两边，这样就会产生断除常断见的功德。《中论》云：“如世尊神通，所作变化人，如是变化人，复变作化人。”就像世尊以神通所变的变化人，此变化人还可以再变第二化人等。又云：“如初变化人，是名为作者，变化人所化，是则名为业。烦恼业及身，作者与果报，皆如寻香城，如阳焰及梦。”同样，造业的作者就像第一个化人，像梦幻一样无实有，但是，以它可以造作如梦如幻的业，此无实有的业就像变化人所变的第二个化人一样。而且以业可以感召如梦如幻的果报，这就像是第二个化人所变的第三个化人一样。所以，名言之中不是没有作者和果报，不是没有烦恼、业和身，这些烦恼业、身、作者、果报都有成立，但只是像梦中的显现一样不是实有，也像寻香城、阳焰等一样无实有。

这一段《中论》的教证是以如幻的比喻来说明从无自性出生无自性法，有如是因生如是同类的果。

这一科判称为“断除极微细常断见的功德”，为什么所断的常断者前面要加“极微细”三个字呢？因为常断见有粗大、微细、极微细的不同，外道的常断见是粗大的；有部宗的常断见是微细的；自续派的常断见相比于前两种，是极微细的（此宗在讲相似胜义分二谛时，以应成派的了义观点来观察时，是不合理，他们认为名言中有真实法存在的存在，执著胜义中的单空，对此，应成派说：看待圣者

入根本慧定的境界来讲，自续派所许的观点堕落为最细微的常断见)。在这里应成派以理断除的，不仅仅是粗大和微细的常断见，而且不共的方面，连自续派相续中具有极微细常断见也一并断除，这样才能真实趋入离一切戏论的实相中。所以，这里是以断除极微细常断见来突出应成派理论的不共功德。

全知麦彭仁波切在《文殊上师欢喜教言论》中说：“所谓粗大的常断见，是指把有自体的法执著为非刹那的常见，前世的五蕴不产生后世的五蕴，或者业因中不产生果法，即使是有事的因，也认为以它的力不产生果，这样承许都是断见。”

又说：“能遣除像悬崖一样的外道恶见的对治力，就是有事诸法的刹那而灭，因缘集聚决定有果相的生。这样执著前刹那的因灭，不但不是断见，反而能对治常边，由于以前因产生后果的缘故，这样执著的见也不属于常见，而且能对治断边。”

“虽然这两种执著心能相应暂时的名言实相，但是仅仅以其力不能产生出世间的正见。为此，理应了知有事自性本空之理，尔时，看待此者的有和无边的常断边，依次是执著诸法实有和名言谛中也没有自体。”

“名言中的有法是能遣除无边的对治，也不堕于有边和常边；胜义中的自性空是能遣除有边的对治，也不堕于无边和断边。”

“然而其对治的执著，毕竟属于二取分别心所摄，所以还需要产生入定无分别的智慧，在超离分别、远离戏论的大平等性中灭尽执著有无的一切分别心。尔时，不论是名言中有，还是胜义中空的两边都已经彻底远离，寂灭一切边际执著的见解，这就是彻底远离诸见。”

“因此在粗大、微细、极微细边执的对治见解当中，前前成为后后的依处，这样所抉择的远离一切戏论的无上正见，乃是相应实相的殊胜正见。”

## 申二、业果关系极应理之功德分二：

一、虽无阿赖耶等已灭业生果之相；二、破释妨难。

酉一、虽无阿赖耶等已灭业生果之相分二：一、真实；二、以比喻宣说之义。

戌一、真实

为了突出中观宗的特色，首先介绍一下有事宗的观点。

若有提问：从已经灭的业如何产生果报？

有事宗的回答：业都是刹那无常的法，造完了就会灭，同时又要以造业感召果报，在造业以后，感果报之前，中间有一段时间，如果在这中间没有连结的法，果报就会空耗。所以要安立“已灭业的功能”，因为中间持有业的功能，所以以业的功能将来会感受果报。这是有事宗对于业果关系共同建立的观点。他们的不同之处就是在安立持业功能者的方面，分别安立为阿赖耶识、不失法（因与果之间的

连结，持业功能的作者）、得法、内识相续，有这些不同的差别。

①小乘萨婆多部安立持业功能者是不相应行法，不是色、不是心，但是有为法，能持业力，令受后有，叫做得法。

②小乘其他部安立持业功能者是不失法，如同债券。比喻的意思是：比如贷方把钱贷给借方，到期时，就拿债券向借方索债，连本带利都不会失去，同时此债券又是金钱以外之法。同样，不失法是业果以外的法，但是依靠这一不失法到时就会现前果报。

③小乘经部安立持业功能者是业习气所熏的内识相续，因为业力熏在内识相续中，所以以后能够感果。

④唯识宗安立持业功能者是阿赖耶识，唯识宗认为相续是假立的，就像旋火轮一样，一定要有阿赖耶识的实有自性，它是实有、无覆无记、不断常恒，这样才能受熏，能持种不失坏。

以上是各宗的说法，虽然后后比前前细密，但是他们都同样执著持业功能的法是自性实有。所以唯识以下的宗派都是有见的派，在正理面前都不尽合理。

接下来是中观宗于有见宗的回答：

**颂曰：由业非以自性灭 故无赖耶亦能生  
有业虽灭经久时 当知犹能生自果**

前面提问说：业灭后怎么生果？



中观宗回答：如果业有一个自性的生和一个自性的灭，那在业灭以后、感果之前，一定要有一个实有的法作为连结。但是，业并没有一个自性的生，也就没有自性的灭，既然业不是以自性灭，所以没有阿赖耶识、不失法等也能够生，有业虽然灭了，经过很长的时间，应当知道还是能够产生同类的自果。中观宗的观点在本颂说“由业非以自性灭”是从观察的角度来讲的，又说“有业虽灭经久时”是从不观察的角度来讲，这样于中观自宗就会有一个正确的认识，其观点也是极其合理的。《中论》云：“诸业本不生，以无定性故，诸业亦不失，以其不生故。”业的本性本来就没有生，为什么无生呢？因为业没有定性的缘故，没有自性，就没有生，业也不灭，因为业不生的缘故。若是有一个实有的生，才会有观待生的实有灭。生相如果没有，也就不会有它的灭相。

佛经云：“人寿量百年，说活尔许时，然年无可集，此行亦如是。我或说无尽，或时说有尽，依空说无尽，名言说有尽。”若说某人寿命很长，活达一百年，这是在没有观察的情况下所安立的。若以理论观察时，所谓的年是不可集聚的，不可能有百年的实有性，只是由很多时、日、月、年来组合而成。如一年是十二个月的组成，除十二个月以外，又哪来的一年，月亦如此，除天以外没有单独的月存在，一日也是由二十四小时的组成，时是由分来组成，分由秒来组成。如是类推可知实际上都是假立法，没有任何

自体的存在，所以在不观察的情况下可以说活达一百年，若稍加观察时连年都没办法成立，又哪来的百年呢？

“由业非以自性灭”是从空性的角度来讲，“有业虽灭经久时，当知犹能生自果”是从名言世俗的角度来讲，这是大乘不共的甚深关要，即灭与不灭是无二的，生与无生是无二的，显现与空性是无二的，或说胜义和世俗是无二的，如是推论的结果，万法本来无二一味，是空寂离一切戏论的本体，

## 戌二、以比喻宣说之义

**颂曰：如见梦中所缘境 愚夫觉后犹生贪  
如是业灭无自性 从彼亦能有果生**

偈颂的前二句是比喻，后二句是意义。就像愚人在梦中见有美女，醒来后，心缘已经灭尽现在没有的梦境，仍然生起猛利贪著，同样从无自性已灭的业，也能有业果的发生。

如《转有经》云：“大王当知，譬如男子，于睡梦中见与美女共为稠密，既睡觉已，忆彼美女。大王，于意云何？若此男子梦与美女共为稠密，既睡觉已，忆彼美女，可说此人为有智否？”佛先启发国王说：大王你要知道，这一道理以比喻来说明，比如某男子在梦中见自己和美女共为稠密，醒来以后，他还忆念梦中的美女。大王，你是怎么想的，如果这一男子梦见自己和美女共为稠密，醒来要忆

念那位美女，你说此人有没有智慧呢？

王言：“不也，世尊！何以故，世尊由彼梦中美女非有，不可得故，况能与彼共行稠密，唯由彼人徒自劳苦。”

国王说：世尊，这个人没有智慧，笨得很。

为什么这样说呢？世尊，因为这个梦中美女，本来就没有、一点也不可得到，何况能与她共行稠密呢？只是那个人白白自己辛苦而已。

佛言：“大王！如是愚痴寡闻凡夫，眼见色时，心生喜乐，便起执著谓色实有，起执著已随生染爱；起染爱故，随贪嗔痴，发身语意造作诸业。然此诸业作已即灭，灭已不依东方而住，乃至不依四维上下。”佛接着解释比喻所对应的意义。佛说：大王！与那位没有智慧的男子一样，没有听闻过真实义的愚痴凡夫，眼睛看见色法时，心里生起喜乐，而把色法执为实有，起执著之后，随执著就生染爱，由生起染爱，就随着贪嗔痴发动身体、语言和种种意念，造作很多业。但是这些业造完就灭，灭了以后，不是依东方而住，不是依西方而住，也不是依南方、北方、上方、下方而住，根本找不到任何住处，没有一点踪迹。

佛又说：“后临终时，同分业尽，意识将灭，所作之业皆悉现前。譬如男子从睡觉已，忆念梦中所见美女影像现前。大王！如是最后识灭，生分所摄最初识生，或生天上，乃至或生饿鬼。”人的一世，最后临终的时候，这一世同类的五蕴业尽，现世的最后心识将要灭的时候，所作的能感

后世成熟的业，都显现出来。就像那位染爱男子从梦中醒来，无间忆念梦中所见的美女，影像还是现前。大王，这样现世最后识灭，生分所摄的最初识生起，或者生在天上，或者生在人间，或者生在饿鬼。

佛又说：“大王！其最初识灭已无间，彼同类心相续生起分明领受所感异熟。大王！曾无有法能从此世转至后世，然有死生业果可得。大王当知，最后识灭名之为死，最初识起名之为生。大王！最后识灭无有去处，生分所摄最初识生无所从来，所以者何？本性离故。”佛说：大王！在生有当中，最初识灭后无间，相续生起同类的心识，分明领受宿业所感的苦乐异熟。大王！实际上从来没有任何法从此生转到后世，但是死生和业果还是不灭显现。大王当知，最后识的灭，就叫做“死”；最初识的起，就叫做“生”。大王！实际上最后识的灭也没有一个去处，最初识的生也没有一个来处。为什么是这样呢？因为诸法本性离故。

佛最后说：“大王！最后识由最后识空，死由死空，业由业空，最初识由最初识空，生由生空，而彼诸业不曾散失。”所以，最后识、最初识、生、死、业这样都是自性本空，本来就是无生无灭的大空性，在不离空性本体的同时，以缘起力会无欺而现，一切的业都不会散失。

全知麦彭仁波切在《文殊上师欢喜教言》中说：“在观察因果的时候，有一种怀疑：在业灭了以后，果还没有生之前，中间有很长的一段时间，因和果之间是怎么连结的？

有实宗有的承许在前面的因和后面的果之间，以得法和不失法作连结。但是中观宗认为：除了缘起力之外，没有必要耽著因和果之间的任何物质法，依靠前面造的业，在造业者的心相续中集聚，并且成熟果报，这是很应理的。这样相续不断显现，就像种子和芽不是接触之后产生。

有人说：种子和芽的连续不断，才能安立为因果，如果业和果不是连续产生，就不能安立业果。

这样的说法很不应理，因为这两者是平等无别的缘故。了知这一道理是最关要的，要知道以种子生芽，既是它的作用理，也是种子的法性理，就像火的本性是热的一样。所以，以无间威力的因不生它的果，或是错乱生、无穷生等，这些都是终究没有的事，是有事的法性故。

问：芽是种子灭而生，还是种子没有灭而生？

答：这样观察都不合理，实际上，仅仅承许是从前面的因当中生果，而取名是芽果的能生因。在这之外，认为“因上没有灭的有事生果”或者“因上已经灭的有事生果”，任何一种说法都不应理，唯有种子是产生果的因故。比如，种子中色尘或者不是无边的名言——这一反体都不能安立是能生的因一样。

如果以分析方和时来安立因，应当成立其中一者，其它都成为非因，这样会损坏名言规律，就像说宝瓶仅仅是色尘一样。所以因和果是接触而生，还是不接触而生，都难以安立，因为以因力产生果是无欺的名言本性故。本论

说：“如日轮有蚀等别，于影像上亦能见，日影合否皆非理，然是名言依缘生。”这样，日轮和它的影像之间接触和不接触的观点都不应理，以现见的例子推知因果的缘起生也是这样。如果所承许的观点超越缘起规律，那无论怎么承许都不应理。

如果在种子产生芽、以业力成熟果报以外，仅仅以灭和未灭的反体来分析，那就会是这样：如果承许不灭者生果，就应成因果同时的过失。如果承许灭法之中生果，种和芽之间由灭的刹那间断，应成种和芽之因果相续不生的过失。如果承许因果之间没有以灭间断，又怎么叫因灭呢？

这以外，再想：是第一刹那的灭者和未灭的同时生芽还是已灭产生芽？

第一种情况：因灭和芽果是同时的缘故，不应理，因为两者是能生和所生的关系，能生和所生不可能同时。

第二种情况：第一刹那灭法灭了以后，这个灭又产生第二刹那的第二个灭，这第二个灭和芽果也是同时，因果成了同时的缘故，和前面讲的一样不应理。这样推理灭，不论在哪个灭中产生都不成立。

如果承许灭者不是刹那法，那就应成常法，那么常法和有者存在同分体，（就是异体的两法并存的过失）或说灭者不是刹那法就没有作用的过失，这样怎么能成为生果的能生因呢？

这样种子已灭，以灭者来阻碍，就应成永远也不可能

生果，而且会有无量劫当中产生灭者的过失。此外还有一切的因果相续中断而成一切所知根本没有。故许灭法实有或因果之间以灭法来作连结，是极其不合理的。

所以应当知道，从种子灭和没有灭等各个角度来观察生不生果都不应理，唯一从因缘中产生果，才是名言法性的力。

## 酉二、破释妨难分二：

一、破异熟无穷妨难；二、破违阿赖耶有之圣教妨难。

戌一、破异熟无穷妨难分二：一、二义用比喻说明；二、真实宣说义生果相。

先解释妨难，对方说：如果由自性不生不灭，能够感得异熟，那就像这个不灭的法能感异熟一样，已感异熟的这个法也应该再感异熟，以业不灭故。如果已感异熟的法还可以感异熟，就应成异熟无穷的过失。比如种子不灭而感果，因为已经感果的时候，种子还是不灭，就应该再次感果，这样种子始终不灭，就应成感果无穷。

对于这个妨难，应成派先用比喻说明两个意义：异熟不成无穷生；不错乱生果。然后再真实宣说这两种义。

## 亥一、二义用比喻说明

颂曰：如境虽俱非有性 有翳唯见毛发相

## 而不见为余物相

就像毛发、石女儿、龟毛等境，虽然都是本来没有的法，但患有眼翳者也能见到本无的毛发相，无翳者并不能见毛发相；而且以眼翳的迷乱力唯一见到同类的毛发相，不会见其他兔角、石女儿等相。

这一比喻有两个内容：①虽然都是非有性，但是有眼翳的因缘可见，无眼翳的因缘不能见。虽然在非有性上平等，但是在“缘聚可见、缘不聚不可见”上有差别。②虽然都是非有性，但是以如是眼翳的因缘唯一见如是毛发的相，不会见其他。虽然在非有性上平等，但是在“以如是因缘唯见如是法上”丝毫也不错乱。

下面讲比喻说明的意义：

## 亥二、真实宣说义——生果相分二：

一、异熟不成无穷生；二、不错乱生果。（就是要讲生果的相：一个是不会成立无穷生，一个是不错乱生果的相。）

### 甲一、异熟不成无穷生

颂曰：当知已熟不更熟

由上面的比喻，应当知道，没有成熟的业才会感异熟果，已经成熟的业不会再熟，所以没有异熟成无穷生的过失。



这是讲虽然没有成熟的业和已经成熟的业，在本来没有生灭这一点上是没有差别的，但是以平等无有生灭，并不是代表在能生果上没有差别。实际上，本无生灭的未熟业才可以生果，本无生灭的已熟业不可以再生果，所以诸法在不生不灭的本体上都是一味大平等性的，但是在缘起显现上，缘聚方生、缘灭不生，却大有差别。

## 甲二、不错乱生果

颂曰：故见苦果由黑业 乐果唯从善业生  
无善恶慧得解脱 亦遮思维诸业果

还是由上面的比喻所说，虽然毛发和石女儿等都是无自性，但是由眼翳唯一见毛发，不会见其他，同样见不可爱的苦果唯一由黑业产生，不会从善业中生，可爱的乐果唯一从善业产生，不会从黑业中生，以无善恶的智慧就能得到解脱。这里“无善恶慧”就是通达善恶业的自性丝毫不可得的智慧。

这是讲，虽然以理观察时，黑业也好、白业也好，苦果也好、乐果也好，都没有丝毫自性，都是无生无灭的大空性，但是以缘起力，从善业唯一生乐果、从恶业唯一生苦果，丝毫也不会错乱。

最后一句“亦遮思维诸业果”是讲：佛恐怕凡夫喜欢以自之寻思理智观察，妄下断言：由如是如是差别业感如是如是差别果的理由，对于深细难测的业果作毁谤，心起

断见而失坏世俗谛，所以佛说“诸业异熟果不可思议”，以此遮止思维诸业果。

## 戌二、破违阿赖耶有之圣教妨难分二：

一、彼教示为不了义；二、彼等之喻。

### 亥一、彼教示为不了义

先解释妨难的内容。

唯识论师发难：若按汝等中观师所说，不需要阿赖耶识也能建立业果，那《楞伽经》等经典中说有阿赖耶识，它是无边诸法功能差别的所依，叫“一切种或普基识”，就像大海水兴起许多波浪，海水是这许多波浪的所依一样，阿赖耶识是一切诸法生起的因，一切习气功能的所依法。按你们中观师的说法，没有阿赖耶识，这样不是一切法都无法产生了吗？

中观回答：不是这样。需要按照阿赖耶识来说才能调伏的众生，对他们才说有阿赖耶识，所以是为了调伏众生而说有阿赖耶识的，这是佛陀权巧方便说不了义的密意教。其实，唯一是说空性，叫阿赖耶识。在经典中，不但说有阿赖耶识，也还有说补特伽罗，对于需要说补特伽罗才能调伏的众生，就对他们说有补特伽罗而作摄受。所以经中也说：“诸比丘，五蕴即重担，荷重担者谓补特伽罗。”佛

在经中对某一类众生，又有说唯有五蕴，如云：“谓心意识，长夜熏修信戒等德，后生天趣。”说到没有补特伽罗，只是以心意识修法。以上这些，都是密意增上而说，不是究竟了义的说法。

有实宗问：这样以密意说有阿赖耶识、补特伽罗以及唯有五蕴等，是对哪一类众生说的呢？在偈颂中回答：

**颂曰：说有赖耶数取趣 及说唯有此诸蕴  
此是为彼不能了 如上甚深义者说**

宣说有阿赖耶识、数取趣以及宣说唯有诸蕴，这是为了对那些不能直接了达如上甚深空性义的众生宣说的。

又问：为什么对于不能了达空性的众生要这样宣说呢？

《自释》云：“若诸众生，由长夜习外道见，不能悟入甚深法性，闻说法性，深生怖畏，谓我全无，我当断灭，便于佛教起险处想，背弃正法失大义利。”如果众生由于长期以来串习外道的见解，不能直接悟入甚深法性，这样对他若一开始就说空性的道理，他听闻之后会生起很大的怖畏心，认为“我”都没有了、“我”会断灭。这样接受不了，认为入佛教很危险，于圣教会生起反感而不想入佛教，从而失去大的义利。

《自释》中又说：“最初谓说阿赖耶识等，令其先除外道邪见，导入大义。后由无倒了达经义，自能放舍阿赖耶等，故唯功德，全无过失。”由于上面所讲的原因，所以一

开始对他们讲有阿赖耶识以及实有五蕴等，让他们先去掉外道的邪见，渐次引导他们能趣入最大义利。然后，他们通过不颠倒善巧了达经义，自己能够舍弃阿赖耶的执著。所以这样善巧的言教，唯一引生功德，不会有少许的负作用。龙树菩萨在《六十正理论》中云：“佛说我我所，必要如是说；如是蕴界处，必要如是说。”

## 亥二、彼等之喻

**颂曰：如佛虽离萨迦见 亦尝说我及我所  
如是诸法无自性 不了义经亦说有**

比如，佛陀虽已断尽了一切萨迦耶见，以及我执和我所执等都已经断尽，但是通过说我和我所是让世间人了解的一个方便，所以佛也曾经说过“我”和“我所”。同样，诸法虽然没有自性，但是通过说有自性是让世间人间接了悟真实义的方便，所以佛在很多不了义经当中也说诸法有自性。

总之，佛在说我以及说我所的时候，好像有这样、那样的分别心，但实际上无分别才是了义。同样，佛说诸法有自性时，看起来好像是佛的意思，但实际上诸法无自性才是了义。所以佛的不了义教都是随顺他方而说，并不是佛自方所承许的。

这以上讲完了破析他生偈颂的内容，接下来于上述内容归摄要义而讲：

依靠因缘所生的诸有事法，全部都是假立，是依因缘产生的有者。

虽然诸无事法不是因缘所生，但是它也是看待假立而有的，而且这些无事法也是排除各自的所破法而安立的彼彼名言。比如，于无质碍法，安立为虚空的名言；于所断断尽的角度安立为抉择灭的名言；于某法没有产生的角度安立为非抉择灭的名言；排除实有的角度安立为无实有等。所以，诸无事法，实际上也没有超越看待假立——缘起法的范畴，故《中论》云：“未曾有一法，不从因缘生。”

因此，这样的无事是无为法，所以仅仅是分别心的所知境，以及仅仅是以分别心假立的，这样就可以知道，这些并不是不可思议的法性，真正的法性是超越第六意识分别的范畴，是真实不可思议的本性。

总而言之，对于有为法和无为法，我们通过胜义理论观察时，没有任何一法的自性不空，于胜义中均了不可得。《中论》云：“是故一切法，无不是空者。”如是有事和无事所摄的一切法虽然各自自性没有不空的，但是名言中的无欺显现是本来空的同时显现，所以现空无有相违而证悟为现空无二一味一体，就是中观道。龙树菩萨在《中论》中云：“以有空义故，一切法得成；若无空义者，一切则不成。”又在《回诤论》云：“若谁有此空，彼有一切义，若谁无空性，彼一切非有。诸说空缘起，中道为一义，无等第一语，敬礼如是佛。”又在《七十空性论》云：“由一切

诸法，自性皆是空，诸法是缘起，无等如来说。”又在《出世赞》云：“戏论说众苦，自作及他作，俱作无因作，佛则说缘起。若法从缘起，佛即许是空，说法无自性，无等狮子吼。”凡有承许、执著等观点都属于外道和有实宗，佛说了义教都是缘起性，缘起显现的法当体即空，即缘起性空，此现空双融一味是至高无上的狮子吼。

如是在真实义之中，现和空或者缘起和性空是无二的法性，远离一切戏论的自性住者，唯一是无二取无分别的各别自证智慧所证，这就是真实胜义。对此，也叫做法界。也即第一义谛、真实际、真如等安立各种的异名。此并不是以分别心假立的，而是一切诸法自性本来安住的实相，而且过去、现在、未来三世都没有丝毫迁变，超越分别心和分别心的所境，在实相真实义当中，一切万法大平等的缘故，除了法界之外，没有任何其他的法，即是大乘一切所证中的无上究竟者。

如是在无误证悟者的面前，无法分析别别的二谛。也就是说，轮涅所摄的一切万法，证悟唯一是法界大平等一金刚虚空中央一般的境界。如《中论》云：“涅槃与世间，无有少分别；世间与涅槃，亦无少分别。涅槃之实际，即为世际。如是二际者，无毫厘差别。”又如《宝性论》云：“此无任何所遮遣，亦无纤毫所安立，真实正观真实性，真实见已即解脱。”大乘了义经典中所说的万法远离戏论大平等的境界，属于真实现前的境界。

上来已破他生之理，由此可知，名言中成立假立的缘起生，缘起显现的一切法当下就是离戏大空性的本体，依此见解如理串习而修，才能真实证悟现空无二大平等性的境界。

# 别破唯识

## 一、唯识宗源流

唯识宗的源流：唯识宗是由无著菩萨所开创的，无著菩萨是佛在《文殊根本续》中授记的大菩萨，佛授记说：“在我涅槃后大约九百年间，有名叫无著的比丘，善巧通达经义，广辨诸经的了不了义。”又说：“为了教法的常住，汇集经典的意义，住世一百五十年。”佛涅槃后九百年间，无著菩萨出世，发愿修慈氏弘扬教法，修法十二年后，面见弥勒菩萨。以弥勒菩萨的神变，将其带到兜率天，为他传了般若经和弥勒五论——《究竟一乘宝性论》、《现观庄严论》、《大乘庄严经论》、《辨中边论》、《辨法法性论》。

无著菩萨从兜率天下来后，造了《瑜伽师地论》，这部论有五分：即本地分、摄抉择分、摄事分、摄异门分、摄释分，所以又叫做《五部地论》。

西藏前代有些智者说：这里仅仅是粗略的介绍了《五部地论》不同侧面的基本概义，前两者主要抉择佛经的所诠义。其中《本地分》里面讲了一个补特伽罗成佛应该需要圆满具足的条件是所缘境、所修法、解脱果；《摄抉择分》讲了轮回和解脱法的异门；《摄事分》和《摄异门分》主要是抉择佛经的能诠句，《摄事分》讲了一切佛经摄集在三藏之中；



《摄异门分》讲了轮回和解脱法的名相异数门；《摄释分》主要抉择的内容是以能诠句如何宣说所诠义的相。

无著菩萨还造有摄集二论，就是《阿毗达磨杂集论》和《摄大乘论》（即大乘俱舍论）。《集论》中主要讲：大小乘共同承许外在色法的观点，以及唯识共许的三自性、八识等观点；《摄论》中主要讲：不共大乘的所知处等十相，仅仅依靠这些，建立唯识宗的基道果相，这样就开创了唯识宗。

其实无著菩萨自宗究竟了义的观点根本不承许依他起是自相实有的唯识，唯一承许现空双运或者明空双运，也就是第二转无相法轮所讲的大空性和第三转法轮所说如来藏的大光明无二一味的大双运。这种了义的观点，在其《宝性论注释》当中有明显的论述。

但是，为了摄受某些所化众生，也暂时安立了实有依他起自性的唯识，这是方便善说的不了义观点，这样不了义说教也有一定的必要。月称菩萨在《显句论》中也说过：“无著菩萨自己已经证到了第三地，为了善巧调伏他的胞弟世亲，所以才宣说唯识。”

所以，在随教唯识的有些论典当中提到的“暂时一乘，究竟是三乘”，还有承许唯识或依他起的自证分在胜义中有，对于这些，有些唯识师认为是最了义的观点，其实，无著菩萨的究竟密意，并没有承许这是了义，只是暂时施设的方便而已，所以对于随教唯识所说的依他起实有和不实有，应当善加分析其中的差别和密意所在。

无著的弟弟世亲，最开始入小乘有部的时候，对大乘法不生欢喜，后来，还是皈依了大乘，而且在兄长无著菩萨面前听受了弥勒五论等法要，并撰写了八品论，就是《唯识三十颂》、《唯识二十颂》、《五蕴品》、《作业品》、《论义正理释》、《辨中边论释》、《缘起经释》、《大乘庄严经论释》。对于这八品论，西藏前代的诸大智者是这样归摄要义的。

一、建立唯识见解的论，是《唯识三十颂》，在这部论典中将一切法与补特伽罗归摄在三自性当中，抉择了二无我的意义。

二、讲述唯识所依据的论，是《唯识二十颂》，在这部论典中讲了“一切显现即是唯识”。

三、其余六部论典作为唯识的辩驳论典。具体来说：

（一）有人辩论说：既然承许唯识，安立五蕴的观点就不应理，因毕竟有色蕴存在的缘故。针对这种辩论，为遣疑而立此宗，专门讲述了《五蕴品》。

无著菩萨也说，在名言现相时，不仅要承许内在的心识，还要承许外在的色法。不仅小乘有实宗，包括大乘唯识宗也承许色蕴的存在，这样的内识与外境也是在不经观察的情况安立的，若是以理观察则不存在别别他体的五蕴。在不同的侧面，如从相分而言就安立五蕴，而心与心所都是能境的见分，实际上都是无二无别的，如是等等专门讲述了《五蕴品》。

（二）又有人说：既然如此，那业的建立就不应理。为了遣疑而立宗，又造了《作业品》。有者问难：若一切法仅

仅是唯识，那么安立善恶业等不应理。

需要了知，正因为是唯识，所以安立善恶业果是最为合适的，只有在这样的情况下才能以共同的习气与不共的习气来成熟不同的业，因此有了器情万物的差别。要不然，离开了唯识单独成立外境义是不可能的，为安立此宗观点专门造了《作业品》。

（三）又有人说：如果一切法都是心，此外什么都无法成立，那么讲闻不应理。为了遣疑而立宗，又专门造了《论义正理释》。

（四）又有人说：既然一切法唯一是识，那只能是一个法的存在，如此一来，宣说三自性不应理。为遣疑而立此宗，又造了《辨中边论释》。

（五）又有人说：若一切都是唯识，没有别别法的存在，那么安立缘起不应理。为遣疑而立此宗，又造了《缘起经释》。以随唯识的观点来诠释缘起的合理性。

（六）又有人说：若一切都是唯识，则于自利的六波罗蜜与他利的四摄法不应理。为了反驳这种问难，遣除疑惑世亲菩萨又造了《大乘庄严经论释》。

上面所讲的弥勒五论、瑜伽师地论五部、摄集二论、八品论，共称是与弥勒菩萨有关的二十部论典。此外，还有无著菩萨造的《宝性论释》和世亲菩萨造的《辨法法性论释》。

世亲菩萨有四大弟子，在四大弟子中各有所长，都有某一方面超过上师的，就是：陈那论师的量论、功德光的律部、

圣解脱军的现证、安慧论师的俱舍，分别都是超过了上师的。这只是他们分别弘扬的侧重点而已，实际上都是精通唯识的大论师。

凡是随学无著菩萨所开创的大车轨者，都被叫做唯识派或者唯心派，因为有一共同点——就是都讲一切诸法唯一是自心的本体，故为唯识派。

唯识派分为随教行派与随理行派两种。前者是随行《瑜伽师地论》，也叫做前代唯识派；后者是随行陈那论师的《集量论》和法称论师的因明七论，也叫做后代唯识派。对于根识所现的外境，由有承许为实有与非实有的差别，故又有了实相派与假相派的分类（即真相唯识与假相唯识）。

总的来说，自从龙树和无著两大论师开创了中观与唯识两大车轨之后，大乘佛教就开始像夏日江河一样兴盛起来。以后，值得一提的就是：印度的大堪布静命菩萨在《中观庄严论》中建立了世俗的唯识与胜义的中观圆融无违的第三大车轨，在大堪布静命开创第三大车轨之后，又有许多大智者相继出现于世间，光大了大乘的佛教。

## 二、唯识和中观互不相违

（一）总的甚深见派与广大行派互不相违：

全知麦彭仁波切在《文殊上师欢喜教言论》中说：“大乘法以菩提心作为因，是具足十度的道，能够究竟圆、净、熟三者而获得二身双运的佛果。其教典唯有中观与唯识，如

是极为善妙的教典已经超越了外道和声缘的行境，也是究竟的真实法。对此殊胜真实之义，并不是仅仅以信心敬顺，而是应当以通过真实正理之道生起坚固定解作为因，由此所生的无垢智慧的体相，乃是甚深和广大二者。‘甚深’是指大中观论典当中所抉择的诸法远离一切边戏之义，就像一切蜂蜜一味一样，所以叫做甚深；‘广大’是指了达大乘中观与唯识教典的能诠句一个字也不必舍弃，都无余归摄为一要，圆满一切经典，所以叫做广大。其智慧的作用是在自己的学修处生起信解，不被他人所转，了知这一道理后，获得殊胜信解，从此才是已经趋入正道者”。如静命论师在《中观庄严颂》中说：“当知依唯识，了知无色法，再依此理论，知识极无我。”这就是在唯识的基础上证悟无我空性的智慧。又如《十地经·超越世间品》云：“嗟！佛子，当知三界唯心，三时亦复如是，需知彼心亦无有中边。”《摄正法经》云：“世尊，诸法者乃遍计之性，唯为心识，无有物质法，如幻化般远离基根。”

此三经论的教证也都充分表明了唯识与空性并不相违，甚深与广大本来就是一味无别的，在世俗现相中也是在以唯识为根本的基础上来建立一修行的道次第，但在胜义实相中来讲心识又是本来无生的大空性。

（二）实相现相二谛与现空二谛也不相违（或者讲：自空和他空的观点不相违）：

宁玛派自宗认为龙树、圣天、佛护、清辨、月称等的观

点与弥勒、无著、旃陀罗阁弥等所抉择的观点非但互不相违，而且密意是圆融一味的。也就是：以胜义理论所抉择的二转无相法轮的般若空性义，和以净见量见清净名言理论所抉择的三转法轮的如来藏光明义，二者是无二一味的。如果以观现世量的理论于名言诸法作系统观察而抉择或于修内中观的时候，三界唯识的观点都能得到成立。如《定解宝灯论》云：“是故此理若通达，龙树观点弥勒论，犹如蔗糖与蜂蜜，互为圆融易消化。”

### 三、中观宗所破只是某些唯识论师承许心识实有的观点。

问：在《中论》、《四百论》、《入行论·智慧品》、《分别炽燃论》以及本论等很多中观论典当中都再三地遮破了唯识的观点，这样怎么能说中观与唯识是互为圆融无违的呢？

答：中观所破的，只是随教唯识的少数论师以及随理唯识的论师所承许的胜义中有依他起识的堪忍自体，或承许有自证分的自性实有、阿赖耶识的自性等，并不是破随教唯识中无著菩萨所抉择的观点，更不可能遮破佛在唯识四经（《十地经》、《楞伽经》、《解深密经》、《大乘密严经》）中所宣说的唯识教义，因为此等经中根本没有说到唯识或自证分有堪忍自体的存在。只是针对少数唯识论师承许堪忍自性的唯识而进行破析的，这样虽有少数论师的不了义观点与中观

相违，并不能说明中观与圣者无著菩萨的唯识教义也有相违之处。

全知麦彭仁波切在《大乘庄严经论释》中说：“为什么中观师要破斥唯识宗呢？因为唯识宗某些傲慢论师在解释经中唯识二字时，成立没有外境，唯有内分别识的观点，就像绳上无蛇、绳却不空一样。由于不了知所谓的唯识仅仅是随名言谛承许，遂倒执本来二取空的唯识在胜义中真实存在，由此必然成为中观正理的应破之处，所以中观师并不是破斥佛教中如理现证唯识正道的圣者无著的密意。”

又在《辨法法性论释》中说：“就唯识的观点来说，彼自性中圆满十六种空性义，也就是说，外内等二取法任何也不可思维和言说，故承许远离戏论的法界。然而它是把不可言说之识的自性安立为实有的宗派，故仅仅剩下此微细实执，如果能以理破斥后，承许无二取的自证心识也是与无实空性双运的本来清静之光明，即是真实的中观。因此，大乘的中观与唯识二者除了在是否断除对自证识微细的执著这一点上有差别之外，其他入定出定的修行方面差不多相同，以这一原因，印度圣境的大班智达和成就者们实修大乘法时，把中观、唯识二派看成是一样。”

本论云：“出离龙猛论师道，更无寂灭正方便。”若承许有堪忍自体的唯识，则无法通达缘起性空的究竟真理，更不可能获得大乘出世间无上寂灭的菩提正道。又云：“前说深可怖，多闻亦难解，唯诸宿习者，乃能善通达。”此义在

本论《自释》中云：“若谓上座世亲、陈那、护法等诸大论师，彼等是否闻文生怖，背弃无倒显示缘起义者。”是故当知，若在真实胜义中承许有堪忍自性的依他起识，则是不了义的讲法，此外唯识与中观没有任何辩论之处，观点完全可以达成一致。

下面再依经论说明“三界唯识”是一种不了义的说法，因为不是在胜义中安立的缘故。

本论颂云：“经说外境悉非有，唯心变为种种事，是于贪著妙色者，为遮色故非了义。”《楞伽经》云：“如人病不同，医师处药别，诸佛为众生，随心说诸法。”又说：“如对诸病者，医生给众药，如是对有情，佛亦说唯心。”这完全是随顺众生的权巧方便而应机说教。

## **四、在讲大乘修行时，中观论师也依唯识见解抉择世俗谛且依唯识起修。**

依清辩论师在《中观宝灯论》中所说的观点，可明显了知：中观自空派的诸大论师安立内的细中观修法时，承许世俗内外诸法唯一都是识的自体，并且引用中观论师论典中的文句作证明。比如，龙树菩萨在《大乘二十颂》中说：“内外所知法，离心无所成。”又说：“诸法皆心性，如幻而安住，心性亦光明。”如此可见，在讲到修行时，龙树菩萨的观点并没有偏在无遮单空一方，是以明分与空分融会而修行的。



圣天菩萨也说：“所知法非实，乃自心所现。”这也是介绍了一切法是唯心的习气自现，除心以外，一切法不可单独存在。清辩论师在讲细中观、内的修法时也如是承许，虽然他在安立自续派中观时，名言中安立经部派的观点，胜义是中观的空性，所以是经部行中观派，但在讲到大乘细中观的修法时，也讲到了唯识的关要，如清辩论师在《中观宝灯论》中说：“幻化心现内外法，我与蕴等无少成，皆由幻心幻现故。”义即一切内外诸法皆由幻心所幻化，实际没有我与色蕴等的存在，完全由幻心所幻现而已，如是讲到了唯识的关要。他又在《中观宝灯论》中还引用了月称菩萨的话来说：“月称菩萨说：了知分别心以外不成立法的少许自体，诸法之幻有如阳焰一般现而无自性，都由分别心自现。”如是也讲到了殊胜唯识的修法关要。

寂天菩萨在《入行论》中说：“有情地狱诸刀剑，谁为主宰而制作，热铁地基谁铸造，众多女鬼从何出，如是一切出生因，佛说皆由造罪心。”还有菩提萨埵（静命菩萨）在《中观庄严颂》、莲花戒在《中观庄严颂·难题释》等中也如是随中观空性的见解来抉择胜义谛，随唯识的见解来抉择世俗谛，并且还有着重强调依唯识起修等的殊胜教言。

不仅显教的经论中这样承许，且于密教的续部中也如是承许，如莲花生大士在《闻解脱》中说：“真实稀有，了知现法都是分别心，就于自相中获得自在。”无论是今生、中有、来世等一切时处的显现都是心的自现，如是介绍为心，

若知心的本体本来清淨而安住修者，必定能获得自在大成就的殊胜境界。还有大圆满的成就者布玛莫扎在《普贤通彻密意》中说：“了知显现是能知的分别识，显现于分别心上自然解脱。”义即知道一切显现分都是内分别识的自现，此外，诸法了不可得，都是心的本体。因此要以唯识为修法的根本基础，才能真正树立大乘显密正行修道的关要。

宁玛派全知无垢光尊者也在《法性自解脱自释》中说：“黄昏诸现分决断于心，种种如梦之态中等持于乐明无念中，障碍本地自息。”在黄昏的时间需要修唯识，修时将一切显现分决断于自心等，如是也表明了修习唯识的殊胜关要。

又在《平等自解脱自释》中也说：“此等略之，即现分直指于心，心性直指于空，空直指于自现解脱故，为以见来放任。”在解说窍诀时，将一切现分介绍于心而直指心性本体。如此可见，自宗的传承上师们，在解说修行的窍诀时，都是这样介绍了唯识修行的关要。

洛青大译师在《大幻化网根本续大疏·金刚手教言》中说：“大幻化网分别有八种续部，每一部中都承许唯识，而轮回的一切显现法都是唯识的自现，涅槃的一切清淨法都是智慧的自现，轮涅所摄的一切法都摄于唯识与智慧的本性中，因此仅仅是现相的唯识和它的本性——实相智慧而已。”

全知麦彭仁波切在《文殊上师欢喜教言论》中说：“承许种种显现是心的幻化，如果能了知这是名言的究竟实相，

则于流转和还灭轮回之理必定能生起信解。从远离一切所缘相状戏论的实相来说，显现是心，无有存在，此是超越名言的胜义故。如果安住名言显现之理，承许存在外境则有正理所害，即唯识有能立的理证，是故乃至尚未超越观现世量的境界时，再没有较此更上的名言。如果以胜义理论对分别心所安立的诸法善加观察时，此虽不真实成立，但是从自己分别心的感受来说，却不能遮破无欺的显现，此是唯识所现，或者唯识自现，以事势理能以成立。如果超越此者，即是超越名言的胜义境界，故了知根本无法安立较此更为殊胜的名言谛。”显然可知，大中观也是以唯识为基础而修行的，因此安立广大道次第的根本关要就是唯识。

## 五、通达唯识是修法的关要。

全知麦彭仁波切又在《文殊上师欢喜教言论》中说：“如果能了知显现是唯识幻变，一定能了解流转和还灭轮回的相，就是因为心中种下了各类颠倒习气的客尘，所以显现出不间断的三有相续。这就像梦中的种种显现，除了心以外，没有其余的因。心被烦恼所缚，业力成熟而流转于三界中，即使以佛手也不能制止。一旦自心获得自在，则于一切都能自在，不必观待外在的大自在天赐予安乐，以及从恶劣的时处逃向贤妙处等其余的因，在得到忍位之后，就能显现不堕恶趣等道和果的功德。此外，如果不是以自心的力，而是仅仅以外物的力，由于外在的贤劣诸法显现的相续恒时无

有间断，所以修持正道者也就因此而不能彻底断除缘外物所生的痛苦等。若能够了知显现是心的话，就能对流转与还灭轮回之理，得到极坚定稳固的信解，故于自心上抉择诸法，乃是佛教诸宗的不共特点，也是诸法现相的真实义。”

又云：“所谓修行的窍诀深要，在于以彼摧毁三有轮回，就像对于畜牲的身体和树，屠夫和伐木者了知要害等一样，以殊胜方便摄持，究竟金刚乘的窍诀精要唯一是此义。如今，对于正法的根本没有能够获得觉受，凡是仅仅随口头言词而转的人，认为观察和认识自心是小法，广说理论等是大法，认为修持此道已经足够。对此反驳：虽然以广泛闻思能断除疑惑，但是更重要的是掌握归摄修持的精要，在已经经历了修持正法的诸圣者看来，就像《般若经》中所说“舍弃树根而寻枝，已得美食觅劣食，已得大象求象迹，君王施贤多不欲，于贫者求劣少物”等比喻的道理相同，弃离正法的根本，反而以觉受词句的糠秕而高傲，并且谩斥具有法要者，这样已经颠倒了法的高下主次。所以，了知一切显现是自现，不论是寻求显宗还是寻求密道的人，都必须信任、切记，极为重要，这以外再没有重要的法。就像梦中的种种显现，以其他方便对治也不能断尽，但是若能了知是由自心而生，就能顿时遣除此诸显现。应知，尽无量时空的三有显现，也和这一比喻相同。”

《华严经·十地品》云：“三界所有唯是一心，如来于此分别演说十二有支，皆依一心如是而立。”

有关如何修习唯识以及如何依殊胜窍诀作引导，大家可以参阅《醒梦辩论歌》、《老狗吐金》、《大圆满见歌·大鹏展翅》以及密宗的实修引导等，在这些法宝和引导文中有对实修的殊胜开示与窍诀性的引导。

以上讲到了唯识与中观互不相违，而且是圆融一味的道理。

## 六、唯识宗的观点

（下面分七段，具体解释）。

（一）、唯识宗怎么承许三自性的？能取所取的显现，此二取的显现法没有自体，仅仅是假立的遍计法。遍计法的现基是依他起识的自明自知心识，依他起识以二取空，就是圆成实（即依他起识以外的所取境与内的能取分别识二者空，就是圆成实的本体）。

全知麦彭仁波切在《辨中边论注释》中说：“于二我的本性唯一恒时无有，但由凡夫的迷乱心执取二我，名为遍计所执；虚妄分别心前虽有二取显现，然如显现般不存在他体的心识，名为依他起，是生起遍计迷乱的基；二取空的自性存在、能取所取无二的真实性，即是圆成实。”

（二）承许胜义中有自证分、不承许外境色法。他们认为：如果轮涅两种现分的现基不存在，就应当像虚空莲花一样，什么法也不会显现，所以应当承许胜义当中有自证分。而且他们通过观察无分微尘不存在的理论来遮破与心识他

体的色法，所以不成立外境的色法。

（三）唯识宗对于现法的体性怎么认定呢？比如问：这些山河大地、房屋树木等很现实的无欺显现，是什么样的法？唯识宗就会回答：这是似现的法，并不是在外境上真实存在色法的自体，只是在迷乱识前，好像有这样的显现，就像梦中有山、河、大地、草原等显现一样，并不是真实存在这样微尘的自体，所以二取的显现虽于心识前有，但不是实有，唯一只是自心所现而已。

（四）唯识宗是怎么说明显现的因缘呢？唯识宗讲：诸法都是由内缘起而显现，都是依他起性。唯一依靠自明自知的心识才能这样显现，心识的本体就像离垢的如意宝，但是由清净与不清净的各种习气障垢染污之后，就以分别识显现为这样、那样的法，这就是“依他起”，此与缘起的意义相同。

显现是怎么来的呢？就是以无始习气作为因缘，唯一由心识自现为这样具有眼耳等的六根，以及对应的色等六境。就像修白骨观的人，在他的心识面前能现白骨的相，此白骨并不是在外境上有真实自体，它是怎么来的呢？是由第六意识观修白骨的习气成熟，唯一以分别识显现出来的。再比如，我们所贪爱的对境，因为贪爱的习气力，也就在心前现这样的像，甚至在梦境中也以习气力显现出如是形相来。

（五）为什么把二取显现承许是遍计或者迷乱呢？因为凡夫不知道这些显现唯一是由自心所现，反而执著有外在

的所境法和内在的分别心识，认为能取和所取是以别别他体的方式而存在，是独立自主的。由于非真实自性而有的缘故，就是遍计或迷乱的二取执著，如同不知道梦中的大象是自己的梦心所现，反而执著在森林中存在实有的大象那样，只是一种遍计执著，只是一种迷乱分别而已。

（六）唯识宗怎么承许圆成实的体性？前面已经知道，能够显现二取的是依他起识，它是现基。此依他起识的真实自性，从来没有舍弃自明自知，其上面以二我空的这一反体就叫做圆成实，并不是离开了依他起识外另有一个单独的圆成实，此圆成实，承许是诸法的究竟实相。唯识宗就承许假立的遍计法是世俗，圆成实是胜义。

（七）唯识宗怎么承许依他起的体性？在有些论中说依他起是胜义法，有些论中说是世俗法，这里面的关要是什么呢？全知麦彭仁波切在《文殊上师欢喜教言论》中说：“依他起的体性，如果着重从究竟实相义的角度来衡量，可以归摄在胜义当中，如果着重从现相的角度来衡量，可以归摄在世俗当中，这即是关要之义。一切忽然的障垢不是心识的究竟自性，能够彻底断除，而自性光明的唯一心识，即使在佛地也不可灭尽，并且是显现净土和佛色身之基。”

## 己二、别破唯识宗分二：

一、叙计；二、彼破。

## 午一、叙计

（就是先讲唯识宗的观点，下面三颂分开来一层层讲解。）

颂曰：不见能取离所取 通达三有唯是识  
故此菩萨住般若 通达唯识真实性

这一偈颂是讲：唯识宗以自己宗派的观点，对于第六地菩萨增胜般若度的境界作解释。偈颂中第三句讲到“此菩萨”是指此第六现前地的菩萨，“住般若”就是安住于智慧的境界。

一、由什么正理，能够不增益他体的二取而无倒通达、证悟真实义呢？是由于达没有外在的色法故，诸心心所唯一是缘起性，就叫做通达唯识真实性。

二、第六地菩萨如何通达唯识真实性呢？偈颂的前两句讲了原因，由“不见能取离所取，通达三有唯是识”的缘故。具体来说：就是先了知，再修习，最后现见。

首先以下面所说的从内习气成熟而出生色等诸法的道理，观察自己的内心，发现在自己的心识上，因为没有他体的所取，也就不见有能缘他体境的能取，这样“离所取，不见能取”，就是了达三有唯是识的真理。如是善巧了知后，再以长时间的精进修习二空真如，由久修力，才能以内证智慧现见不可言说的唯识真实性。

因此有者疑问：如果唯有心识，没有外境，那么带有



境相的唯识是怎么生起的呢？如有一棵树，可以说有见树的眼识，如汝唯识所许，现在不存在心外的树，那么对于我们现在带有一棵树形相的眼识是以什么方式来生起呢？

唯识宗回答：

**颂曰：犹如因风鼓大海 便有无量波涛生  
从一切种阿赖耶 以自功能生唯识**

唯识宗首先举出比喻说：比如，波涛所依的大海，因为风的鼓荡，就有无量种种的波涛竞相生起、奔腾不息。

比喻从三方面表明：“大海”是因，“风的鼓荡”是缘，“波涛的生起”是现行。种种差别的波浪，大波浪、小波浪、急波浪、缓波浪，这样形状的波浪、那样形状的波浪，这些千差万别的波浪是以什么为所依呢？都是以大海水为所依的，所以海水是波浪现起的因。又以风的鼓荡为缘，本像睡眠般很安稳、不动荡的波涛，就开始不断地随缘现起了。

偈颂后两句就是比喻的意义，《自释》中说：“如是此中诸识无始辗转传来，由二取执著习气成熟时所得自体，此正灭时，于阿赖耶识中熏成习气差别，为生将来顺自行相余识之因，此因渐遇成熟之缘，即得成熟，从此生起不净依他起性。凡夫于此分别执为能取所取，实无离识少分所取。”

这一段教证分三段来解释，“如是……余识之因”是第一段，讲产生带有境相识的因；“此因……不净依他起性”是第二段，讲遇缘生起识；最后一句是第三段。

（一）什么是生识之因呢？比如一个人现在生起一个

贪执的心识，此想是什么体性呢？这是从无始流转到现在，由二取执著的习气成熟时所得的自体。当这个识灭的时候，就在阿赖耶当中熏习成一种贪钱财的习气，形成未来感果的种子，也就是成为将来产生随顺这种形象的其他识的因。这个人到来世一生下来，在婴儿的时候就会耽著钱财，比如，在他的前面摆一堆东西，有书、有笔、有衣服、有钱，他的习气成熟第一个就是抓钱，所以生识的因，就是在阿赖耶识中熏习种种贪等的习气、信心等的习气。

（二）识怎么生起呢？就是所熏入的习气，渐渐遇到成熟的缘，由习气成熟的力，就会生起不清净依他起性的唯识。

（三）由于不认识唯识的体性，凡夫人就将这个唯识执著成内外分离的能取与所取的差别法，但实际上离开内识，没有少分他体的所取境存在。（这样第一段是讲因，第二段是讲缘，第三段是讲现行）。

再回到颂词上讲：“一切种阿赖耶”，一切种是阿赖耶的异名，因为阿赖耶识是一切法的种子依处，所以叫“一切种”。

虽然没有外境，但是内外一切法种子阿赖耶，以种种习气各自随顺的功能成熟，就会生起带有与习气随顺的行相之心识。

下一颂是安立依他起的自性。

**颂曰：是故依他起自性 是假有法所依因**

## 无外所取而生起 实有及非戏论境

一、偈颂前两句是说：依他起性决定应当承许为自性实有，因为是一切假有法所依之因故，也就是执著有异体的能取与所取之假有法等一切分别网的因，就是依他起识。若根本不存在依他起识，那么二取遍计所执的迷乱境相也无法安立，以及出世间种种的功德等也无法安立，故当成立依他起是自性实有的。

比如，要依于绳才会误认为是蛇，若不观待绳子而生起误为蛇相的心决定不合理。又如，要以地大等微尘的聚合为缘，才会误认为是瓶等事物，若不观待地大等，在虚空中不会生起见瓶的心。同样，既然没有外境，以什么因缘产生见青色等的分别呢？所以决定应当承许依他起性是产生青色等分别的因。

唯识宗对“无倒悟入空性”的意义又当如何理解呢？

在本论《自释》中说：“如是即名善取空性，谓由于此彼无所有，即由彼故正观为空。复由于此余实是有，即由余故如实知有，是为无倒悟入空性。”

什么叫善取空性呢？就是由于此，彼无所有，即由彼故正观为空。“此”是指显现似有二取的依他起。“彼”是指异体的能取与所取，这是遍计所执境。

由于唯一只是此现似二取的依他起，本来没有彼分离的异体二取，就是由彼能所二取而正观此所依——依他起为空。（这一句是说，所谓的空性就是依他起识以二取空。）

“复由于此余实是有，即由余故如实知有，是为无倒悟入空性。”这里的“余”是所依，就是除开遍计二取以外的空性所依——依他起识，以及依他起识以二取空的空性。又由于此依他起，排除遍计二取所余的依他起识以及它的空性，真实是存在的，即由其余的缘故，如实而知有。这就是无颠倒悟入空性。世亲菩萨在《辨中边论释》中说：“若于此非有，由彼观为空；所余非无故，如实知为有。”

二、偈颂后两句是讲：“无外所取而生起，实有及非戏论境。”这是以三相安立依他起的自性，

（一）无外所取而生起：就是没有外的所取，唯一从自己内的习气而生起。

（二）实有：是依他起自性实有的意思。

（三）非戏论境：就是依他起不是以一切戏论的境作为自性，因为所有的宣说都是取名为假相的缘故，凡是有言说的，并不能表达实际（真实本性），都是戏论法，属于遍计所执的范畴故。

前两句说“依他起”自性是假有法所依的因，此假法因义，由有自性就能成立，所以和上面的三相也没有不同，可以归入“自性有”这一相当中，以上讲了依他起性的三相——唯一从自内习气而生、自性有、非戏论境。

## 午二、彼破分二：

一、以理证破；二、释佛说唯识之教义。

## 未一、以理证破分二：

一、破离外境之识有自性；二、破成立依他起有自性。

## 申一、破离外境之识有自性分三：

一、破离外境意识之本体；二、破彼中成熟无情显现之习气；三、如是破之结尾。

## 酉一、破离外境意识之本体分二：

一、破离外境识有自性之喻；二、破由习气功能出生境空之识。

## 戌一、破离外境之识有自性之喻分二：

一、破梦喻；二、破毛发之喻。

亥一、破梦喻分二：一、试问；二、彼破。

## 甲一、试问

颂曰：无外境心有何喻 若答如梦当思择

首先对唯识师提问：汝宗说没有外境，唯心有自相，对此有什么比喻可以说明？

如果唯识师回答：如梦。比如人在一很小的屋子里睡眠，梦见有狂象群，但在小屋子里决定不可能有狂象群的存在，所以虽然没有外境，决定应当承许有这一梦见象群的心识。同样虽无外境的实有性，但决定可以成立心识为实有。

中观师为了显示这种说法没有必要，就说：汝宗所举的比喻还需要进一步地思维清楚。

## 甲二、彼破分三：

一、以梦喻不能成立识有自性；二、以梦喻不能成立觉时无外境；三、此故以梦喻成立诸法虚妄。

## 乙一、以梦喻不能成立识有自性

颂曰：若时我说梦无心 尔时汝喻即非有  
若以觉时忆念梦 证有意者境亦尔  
如汝忆念是我见 如是外境亦应有

上面唯识师以梦喻来成立全无外境唯有内识的观点。对此，中观师以能立等同所立不成之应成因来进行破析：中

观师说“若时我说梦无心，尔时汝喻即非有”。如汝所许在梦中没有象群的真实存在，同样，能见象群的心识也不可能存在，因为是本来不生的缘故。所以能见与所见都应该平等不存在，若无自性的识，那么汝唯识宗在自他面前所举出的比喻也就无法成立了，如此一来，能立也就等同所立一样无法成立，因为不可能离开了外境而有单独的内识存在故。

唯识师为自宗观点辩护说：此根据不成立，因为若梦中没有迷乱的识，那么在醒觉后就不应该有忆念梦境的领受。在这里我们要知道，唯识宗有一个错误的观念，就是对于中观师所说的无自性识，误认为是在名言中也根本没有识的存在，如石女儿一样毕竟没有，故与中观师发起诤论。

对唯识师的这一辩难，中观师以根据相同之应成因来破析：“若以觉时忆念梦，证有意者境亦尔”。若于觉醒时能忆念梦中的领受，就认为梦中有真实的内识存在，那么梦中所见象群也应该如心识一样真实存在，所以颂曰：“若以觉时忆念梦 证有意者境亦尔”。因为根据相同故。什么根据相同呢？偈颂中最后两句说“如汝忆念是我见，如是外境亦应有”。就像你们忆念我在梦中很清楚的见有象群，由有忆念能缘的心念，证明梦中有意识的存在。同样，忆念梦中我见到了象群，由有忆念外境的心念，也可证明有外境的存在。或反过来说，若梦中根本没有外境的象群，那么缘外境的心识也同样不会产生。所以能境与所境应该是有则同有、无则同无，不应该存在一者有一者无的差别，所以不可能有自性

实有的心识，应该是观待假立而有。

这里要善加鉴别，中观师所说的如梦中没有所见的象群，也不会有能见的心识，这是指自性实有的心识，而在随顺世间名言不观察的情况下，不可能说没有内在的心识，依然会有心识的存在，尔时无论是梦境中还是醒觉位都不可能否定心识的存在。但是，中观宗在以理抉择胜义空性时，则于唯识宗所承许的实有依他起识就无法成立，是经不起正理观察的缘故。

## 乙二、以梦喻不能成立觉时无外境分二：

一、叙计；二、彼破。

### 丙一、叙计

颂曰：设曰睡中无眼识 故色非有唯意识  
执彼行相以为外 如于梦中此亦尔

如果对方说：睡梦之中由睡眠扰乱的缘故，没有眼识乃至身识等前五识，由无眼识的缘故，决定没有象群等色法。因若梦中有象群等色法，那它是所取的缘故，决定就有能取的眼识，若梦中没有眼识，也就没有色法，唯一只有第六意识，只是执著识的行相以为是外境而已。同样，如梦中无外境唯有心识一样，醒觉时也是没有外境。

对方是以梦喻来成立醒觉位无有外境，下面中观师就



以理破析这一梦喻。

丙二、彼破

**颂曰：如汝外境梦不生 如是意识亦不生  
眼与眼境生眼识 三法一切皆虚妄  
余耳等三亦不生**

对于唯识师所说梦中无外境唯有识的比喻，中观师以根据相同之应成因来遮破。

中观师说：如汝所许梦中外境不生，如是梦中意识亦不生，根据相同故。因为境与心是互相观待而有，由境没有的缘故，心也同样不生。这样梦中眼根没有，眼境的色法也就没有，由眼与色所生的眼识也没有，所以梦中的眼、色、眼识三法全都是虚妄的。同样，在梦中错乱的认为自己听到了歌声，其实梦中的音声、耳根、耳识也是虚妄，乃至意根、法界、意识也都是虚妄，所以你们认为“梦中决定有意识”的比喻不成立。这样能立的比喻等同所立一样不成。

以上中观师是运用观待的道理来破析唯识的，因为心和境是相互观待，一个识的生起一定需要根、境、识三法和合才会产生，这样如果说有，就要根境识三者一起有，如果说妄或没有，就根境识三者一起都是虚妄，不可能有离开所境而独立存在自性实有的识。

由中观师以理破析后成立了梦中根境识三法无实有，再以这一非实有的极成比喻，进一步成立其余未极成的法也无实有，就是在醒觉位时一切法也能成立无自性。

## 颂曰：如于梦中觉亦尔 诸法皆妄心非有 行境无故根亦无

就像梦中根境识都是虚妄一样，觉醒位根境识所摄的诸法也都是虚妄，眼识、耳识等心识不是实有，色法、声音等行境也不是实有，眼、耳、鼻等诸根也不是实有，都是如梦如幻般假有。所以佛经中说：“犹如所见幻有情，虽现而非真实有，如是佛说一切法，如同幻事亦如梦。”又说：“三有众生皆如梦，此中不生亦不死，有情人命不可得，诸法如沫如芭蕉。”所以从显现分而言，根境识都是平等存在，观待而有；从真实义而言，不但是外境不成立，包括内在能境的识依然不可能存在，都是空无自性的本体。

### 乙三、此故以梦喻成立诸法虚妄

#### 颂曰：此中犹如已觉位 乃至未觉三皆有 如已觉后三非有 痴睡尽后亦如是

这一偈颂的前三句是讲比喻，后一句是讲以比喻所成立的意义。比喻和意义都要分析清楚未觉位和已觉位的差别。

先讲比喻：世间的无知睡眠位叫未觉位，世间离开睡眠位叫已觉位。就像已觉位醒来的时候，本来没有梦中三法，乃至没有醒觉还在睡眠的状态中，在迷乱的梦心前根境识三法都是有的。在梦里明明见到有庞大的狂象群，根、境、识三法都好像在梦心前显现，但在醒来之后的已觉位，梦中的

象群、眼根、取象群境相的眼识丝毫也不可得。

再讲以比喻成立的意义：

一、看待凡夫来说，在分别心前显现二取，不是仅有内识没有外境，而是心境并起，二取平等都有，根、境、识三法都有。这就是未觉位，如睡眠中见三法有一样。

二、看待学道圣者来说，在入根本慧定的境界中，根境识三法都是寂灭的本性，如醒觉位；在出定的后得位时，三法还会平等现起，但如水月般现而无自性，这是未觉的凡夫位。

三、看待无学道佛陀来说，于出定与入定了无差别，心与心所消融于法界而现前大觉，远离一切二取显现，尔时根境识平等寂灭，这就是愚痴睡眠彻底消尽的大觉位。永嘉大师在道歌里说：“梦里明明有六趣，觉后空空无大千。”

唯识论师见梦喻不成，又举出毛发的比喻来成立无境唯识。唯识师说：比如外境上没有毛发，但是患有翳眼者可以见，所以虽无如毛发般的外境，但还是有带毛发等形象的内识存在。意思是说：一切遍计的二取法毕竟没有，但是由于习气力增上，还是可以显现，此显现也仅仅是唯识的自性，是一个带有二取形相的识。下面中观师以理破析唯识宗所举出的比喻。

## 亥二、破毛发之喻

颂曰：由有翳根所生识 由翳力故见毛等

## 看待彼识二俱实 待明见境二俱妄

这里中观师以看待理来破析唯识宗所举出的比喻。中观师说：破毛发喻和破梦喻，道理相同。由有翳的有患根所生的错乱识，因为眼翳力的缘故，见到毛发等形象。看待有翳识来说，毛发的相与见毛发的识是一起具有的；看待清楚见境的明利识来说，毛发的相与见毛发的识都没有，如果离开了所境，识能了知什么呢？故能知的识无法安立，所以境与心二者，是有则俱有，无则俱无。这样就遮破了没有外境而有自性识的观点。

接下来，中观师继续以根据相同之应成因来破析。

**颂曰：若无所知而有心 则于发处眼相随  
无翳亦应起发心 然不如是故非有**

如果没有毛发的所知境，有翳者也可以产生带有毛发形象的识，那么在有翳者见毛发的地方，无翳者以眼相随，也应当生起见毛发的心识，因为没有毛发境相同故。

意思是说：没有毛发，有翳者可以生见毛发的眼识，无翳者为什么不可以见呢？因为不需要看待毛发境的真实存在就可以现见的缘故。

然而你们却不能这样承许，因无境而有识生，不合道理故。

唯识师说：根据不相同！产生识的因并不是境，如果是境，可以说“由无境可以生起见毛发的识，那么应成一切人都可以生起见毛发的识”。而我们的观点，是以前识所熏

的习气成熟、未成熟作为生不生识的因，所以是由前面带有毛发行相识所熏的习气功能成熟，有翳者才会生起见毛发的识，无翳者没有习气功能的成熟，所以不会生起见毛发的识。针对唯识师所举的因——见毛发识的功能，中观应成派下面继续以能立等同所立不成之应成因来破斥。

## 戌二、破由习气功能出生境空之识分二：

一、前后内容结合示他宗，二、彼破。

### 亥一、前后内容结合示他宗

颂曰：若谓净见识功能 未成熟故识不生  
非是由离所知法

偈颂中讲到“离所知法”是指所知法没有的意思。

唯识论师说：由于正常的净见识尚未成熟见毛发相识的功能，所以无翳者不会产生见毛发的识，并非是由离开了所知毛发境而不产生彼识。

## 亥二、彼破分二

：一、略说；二、广说。

### 甲一、略说

#### 颂曰：彼能非有此不成

对唯识宗所许的观点，中观师以能立等同所立不成之应成因来破析：若真有自性的功能，则可以说功能的成熟和不成熟，以及由功能成不成熟而生不生识，但是由没有自性功能的存在，所以此义不能成立。

唯识师问：你有什么理由说功能没有呢？

中观师说：如果有自性功能，只有三种可能性，或者属于现在识，或者属于未来识，或者属于过去识，不会再有第四品法。

下面就对这三种存在的情况一一破析。

### 甲二、广说分三

：一、破现在识有自性功能；二、破未来识有自性功能；三、破过去识有自性功能。

## 乙一、破现在识有自性功能

### 颂曰：已生功能则非有

已生的现在识中功能非有，这可以从两种情况来观察了知：①功能与识的关系是无二一体，那么识是“功能之识”，这样一来，功能之识就是功能，不合道理。假如功能与识无二一体成立，就应成芽出生时种子也不会坏的过失；②功能与识的关系是别别他体，识是“从功能识”，这样识是从同时的功能中产生，也不合理。因为在功能位时，识已经存在故，那就不必要生。

以上是中观师以汇集相违之应成因来破析承许现在识有自性功能观点。

## 乙二、破未来识有自性功能分二：

一、总破；二、答破。

## 丙一、总破

### 颂曰：未生体中亦无能 非离能别有所别 或石女儿亦有彼

偈颂前两句讲中观师以汇集相违之应成因来破析他宗观点，第三句讲以根据相同之应成因来破析。

如何汇集相违呢？“未来识”没有与有“未生识的自

性功能”相违。

中观师破：所别未来识的自性功能无有，能别未来识未生故。

下面再具体解释一下，识和功能是能简别和所简别的关系。我们说“眼识的功能”，简别不是其他法的功能，眼识就是功能的能简别，功能是所简别的事。就像说“张三的父亲”，简别不是其他人的父亲，张三是能简别，父亲是所简别。

现在，未来识是还没有产生的法，所以没办法作任何破立，不能说“是识”或者“不是识”，既然“是识”和“不是识”都不可说，那怎么能够以它来简别功能说“这是它的功能”。比如张三还没有出生，没有办法说“是张三这个人”以及“不是张三的其他人”，这样怎么能够作简别说“此人是张三的父亲”呢？所以没有能别，根本不能说“彼法是从此法出生”。

再回到偈颂的前两句讲：“未来识未生体中也不会有自性功能，因为离开能别的识不可能有所别的功能故。”

颂词第三句是以根据相同而发太过：如果未生体中有自性功能的存在，则石女儿也应有彼功能了，未生相同故，既然不能承许石女儿有功能，同样未来识中也不应该有自性功能的存在。

唯识师补救：因为识将来会从这一功能中产生，心里想着将来生的那个识，就说：“这是将来那个识的功能，不



是其他法的功能。”又说：“将来那个识是从这一功能中产生的。”这样能简别和所简别的事都可以成立。比如世间也说：煮饭，在还是米的时候，想着当生的米饭，而说煮饭。

唯识师用当生的识作能简别，中观师下面破“当生的识”。

## 丙二、答破

### 颂曰：若想当生而说者 既无功能无当生

中观师说：如果有生，才可以说当生，如果是恒常不生，如石女儿或者虚空一样的法，决定没有生，所以，有功能才可以说是识当来产生。但是未来识根本没有，也就不会有它的功能存在。既然没有功能，那么识的当生也不会有，如同石女儿。

再破比喻：以煮饭来说，如果在米上有饭的自性功能，才可以说饭当来产生，但是，现在没有饭，也就没有一个饭的自性功能存在。那么这个米，既可以成为鸡的食物，也可以成为供曼荼的供品，并没有一个饭的自性功能存在，既然没有饭的功能，也就没有饭的当来产生。这是以胜义理论观察真实义的角度而言。

接下来中观师以大缘起因破

### 颂曰：若互相依而成者 诸善士说即不成

因为识和功能要互相看待，要有识，才有它的功能；同样，要有功能，才以功能产生识。显然是互相看待而有之

法，凡是观待而成的法，决定无有自性，所以识不成立自性实有。

比如，观待长才能成立短，观待短才能成立长，所以长、短均无自性。

又比如，人观待蚂蚁来讲，是很高；但若观待天人来讲，又非常矮小了。故所谓的高、矮就是无自性。如果高有自性，应成凡人在天人面前也很高，但这是不可能的事情。

比如，一把米，观待鸡的受用，可以说是食品；观待供养三宝物而言，可以说是供品；观待农民来说，可以是财富；如果撒在地上，可以说是垃圾。这完全是观待而安立的，根本没有独立自主的自性存在。

偈颂中讲到“诸善士”是指龙树菩萨和圣天菩萨等，龙树菩萨在《中论》中讲到缘起因时，也再再地讲到，由观待而安立的缘起法，毫无自性可言。不仅龙树菩萨，还有圣天论师也在《中观四百论》中说：“若法因待成，是法还成待，今则无因待，亦无所成法。”如果识等法，因为观待功能差别而成立，那么这一所观待的法——功能差别，还是因为观待识才成立。现在既然没有所观待的法，也就没有由此所成立的法，所待与所成都没有。又说：“若法因待成，未成云何待；若成已有待，成已何用待。”如果识是因为观待功能而成立，请问：是识已经成立而观待功能，还是识没有成立而观待功能。如果是识没有成立，由没有成立的缘故就像兔角一样，怎么观待呢？应当观待不成立。如果是识已经

成立而看待，已经成立的缘故，哪里还用看待呢？

如是通过上面的解释可知，如颂词中所说：如果是互相看待而成立的法，诸善士说“就是不成立自性。”所以，未来识中也没有自性功能的成立。

## 乙三、破过去识有自性功能分二：

一、真实破；二、破释妨难。

丙一、真实破

**颂曰：若灭功能成熟生 从他功能亦生他  
诸有相续互异故 一切应从一切生**

这一偈颂是破过去识有自性功能。前三句是讲按照这种观点，实际就是承许他生；最后一句是讲：如果承许他生，以根据相同应成因来观察，则应成一切从一切生的过失。

首先解释偈颂的前三句。

若灭功能成熟生：“灭功能”是已灭识的功能，就是已生正灭的识，为了产生自类果故，在阿赖耶识当中熏习习气功能差别，“生”字是动词，表示产生的意思。前两句合起来就是，如果从已灭识的功能成熟而产生当来生的识，那应当从他功能而生他果，因为功能与果识是有自相的他性。这样的观点实际就是他生。

为什么功能和果识是他性呢？

颂中说“诸有相续互异故”。因为有相续的诸刹那法，并且前后的体性是互为相异的缘故。

这里要解释“相续”和“有相续”的含义。

同类支分的诸刹那叫做“有相续”，诸刹那分的有分叫做“相续”，所以刹那和相续就是支分和有分的关系。由辗转义，叫做相续，就像河流相续不断一样，因果相续转时，由于生死辗转没有间断，是三世诸行刹那的能取，这里说的“相续”不仅仅是不间断的意思，而且是诸刹那分的有分，因为相续周遍在相续分的每一个刹那上有，所以相续支分的每一个刹那，叫做“有相续”。比如一万个刹那，前后都没间断，这一段相续就是一万个刹那分的有支，而这一段相续周遍在每一个刹那上有，所以每一刹那都叫做“有相续”。刹那和相续的关系就是支分与有分的关系。

因为“前后诸刹那，互相不同，是有自相的他”，这一点是他宗承许的，所以应当是从有自性的他功能产生他识。

再讲颂词第四句“一切应从一切生”

于对方所许的观点，以根据相同之应成因来遮破。

如果是从他功能产生他识，则应成一切法从一切是因非因中产生，他性相同故。

## 丙二、破释妨难分二：

一、回答；二、彼破

## 丁一、回答

**颂曰：彼诸刹那虽互异 相续无异故无过**

唯识师对中观宗发出的“他性相同故”回答：不定。因为前后刹那次第转时，有相续的诸刹那法虽然是自性互异而有他性，但因遍于前后刹那的相续却是唯一无异，所以不会有一切法从一切法生的过失，以普通的他性与特殊的他性不同故。

唯识师认为凡是他性，不一定都能生，只有特殊的他性才能产生。故我们所说的“功能”与“果识”虽然是自性互异的刹那法，是他性，但这是一种特殊的他性，是相续不异的他性（也就是同一相续所摄的特殊他性）。

下面中观师以能立等同所立不成之应成因来遮破。

## 丁二、彼破

**颂曰：此待成立仍不成 相续不异非理故**

中观师说：你的能立——前后自性互异的法是同一相续，若是已极成者，可以无过。但是，这个尚未极成的相续是一，仍然不能成立，因为前后自性各异的诸法是同一相续不合道理故。下面再以比喻显示：

**颂曰：如依慈氏近密法 由是他故非一续  
所有自相各异法 是一相续不应理**

比喻：就像慈氏与近密两人身中所摄的法，由于补特伽罗是别别的他体故，所以不是同一相续。同样，自相各异的前后刹那说是一相续所摄也不合理。

中观师是以汇集相违之应成因来破析唯识师所许的“一相续”。归纳起来，就是《自释》中所说的：“自性互异诸法，是不异相续之所依，不应道理，是他性故，如他。”

这里“自性互异的他体诸刹那法”与“自相一相续”是相违的。

果仁巴大师在本论注释中解释这一偈颂时说：应当明白，这里中观师破的是“相续成立自相”，并不是破“名言中假立的相续”，因为中观宗对于因果也承许相续的缘故。

如果认为“相续成立自相”这一点，唯识宗也不承认。（唯识宗只承许有相续的刹那刹那各自的体性，成为别别他体，没有说单独有个相续的成立，所以相续成立自相这一点上，唯识宗也不承许，那中观师为什么破析呢？）

果仁巴大师回答说：唯识宗对于有相续的别别他体已承许，实际意义上说，就成了承认自相的相续。因为有自性的两个法，要么是不同相续，要么是同一相续，如果是同一相续，就决定是自相的一相续。

中观师以慈氏与近密的比喻来表明这种观点不合理。这一关要是：对于因果没有他体，在名言中安立是一相续，非常合理；相反，既许因果是他体又安立是一相续，就成了相违而不合理。

## 酉二、破彼中成熟无情显现之习气分二：

一、叙计；二、彼破。

### 戌一、叙计

**颂曰：能生眼识自功能 从此无间有识生  
即此内识依功能 妄执名为色根眼**

这一偈颂是讲没有离开识的根，一般人认为色法的根是生识的所依，但是唯识宗不承认这种观点。

唯识师说：并不是以色法的眼根为所依而生起眼识的，那么识是怎么产生的呢？颂中说“能生眼识自功能，从此无间有识生。”由于前面眼识正灭的同时，无间就在阿赖耶识当中熏习成能生眼识的功能习气，由这一习气功能成熟，就会有后面带有前识行相的眼识生起，这样就知道没有一个色法根作为生识的所依，眼识产生的所依，就是导致眼识产生的无间功能刹那，世间愚人就是把这一内识所依的功能，妄执为色法的眼根。实际上不会有离开了内识的眼根存在。

接下来就讲不存在离开识以外的境

**颂曰：此中从根所生识 无外所取由自种  
变似青等愚不了 凡夫执为外所取**

这一偈颂分三段来解释：

①此中从根所生识：是指在这个世间当中，从五根所

生起的五识。

②无外所取，由自种变似青等：是指实际没有所取青色等的外境，只是由于前识在阿赖耶识当中熏习自种，由自种成熟而变现出好似青色等境的相分。

③愚不了，凡夫执为外所取：由于凡夫愚人不了知这种意义，就把自心所变的青色等相分，执著是外在的所取境，是故离开了内识以外，决定没有一个单独外境的存在。

**颂曰：如梦实无余外色 由功能熟生彼心  
如是于此醒觉位 虽无外境意得有**

最后唯识师再以梦的比喻来说明

就像在梦中实际无有其余外境色法的存在，唯一由心识习气功能成熟的力，才能生起带有彼色等形象的识。同样，在这一醒觉位当中，虽然没有外境，但也有带有色声等形象的识生起。以上通过三颂讲述了唯识宗的观点，下文中观师以理破析。

## 戌二、彼破二：

一、真实破；二、识中生出外境之其余能立亦示为无义。



## 亥一、真实破分三：

一、若无外境仅于意识中能现外相，则成觉时盲人能见色法之过而破；二、若许觉时未成熟能力，则成梦时亦不生色显之过而破；三、此故境根识三者真假相等。

### 甲一、若无外境仅于意识中能现外相，则成觉时盲人能见色法之过而破

颂曰：如于梦中无眼根 有似青等意心生  
无眼唯由自种熟 此间盲人何不生

这一偈颂是讲中观宗以根据相同之应成因来破析他宗所承许的观点。

中观师说：如汝所承许的比喻，在梦中如果无眼根，唯一由自己内在的习气功能成熟，而有变似青色等心识的产生，这样没有眼根唯一由自识种子成熟而产生，那么在此世间中醒觉位的盲人，为何不生见色法等的意识，如不盲的明眼者呢？因为梦、醒二位无眼根相同故。

归纳起来就是：若梦中无有外境，仅于意识中能现色等相，应成醒觉时，盲人也能见色法，无眼根相同故。

唯识师反驳：因不成！能产生这样形象的意识之因，不是无眼根，而是由于彼形象意识的功能成熟。如果这样形

象意识的功能成熟，就会生起这样形象的意识，而且还要依仗睡眠作为缘，所以唯一在梦中才有见色等相，觉醒时没有，因为在觉醒时没有意识功能熟与睡眠作为缘之故。

## 甲二、若许觉时未成熟能力，则成梦时亦不生色显之过而破

颂曰：若如汝说梦乃有 第六能熟醒非有  
如此无第六成熟 说梦亦无何非理  
如说无眼非此因 亦说梦中睡非因

首先解释前一颂，中观师说：如汝你所说梦中才有第六意识的功能成熟，醒觉时没有。那同样可以说：如醒觉位的盲人没有第六意识见色法等的功能成熟一样，梦中也没有见色法等的功能成熟，有什么不合理呢？

解释颂词后两句，中观师说：如果说没有眼根，不是醒觉时盲人产生识的因，那同样可以说：睡眠也不是梦中见所境习气成熟的因。需要了知，在真实义中所谓功能的自性当如石女儿一样不成立。

## 甲三、此故境根识三者真假相等

颂曰：是故梦中亦应许 彼法眼为妄识因

所以在梦中也应当承许有如是形象的境、有如是形象

的识，以及有如是形象眼识的所依。“彼法眼为妄识因”，是说彼见色法的眼根就是能生起虚妄色识的所依因。

观待梦境而言，则根境识三者均有，观待觉醒位来讲，根境识三者平等无有，所以在梦中只承许有识而无外境的观点就不合理，不仅在胜义中不成立，且于名言中也只是虚妄性的假有法。

扎雅阿楞达论师在《入中论广释》中说：“梦中所见境，亦有三法和合可得。”在名言谛中，不观察的时候，与醒觉位一样，也有根、境、识三法和合可得，有虚妄的根、虚妄的境，以及根境和合所生的虚妄识，都是互相观待假立而有的。

他又在《入中论广释》中说：“梦中无色法、眼根，并被二所发之识。”是说以胜义理论观察时，根、境、识三法都决定没有，诸法是平等一味的大空性，在名言中唯是观待假立而有。

## 亥二、识中生出外境之其余能立亦示为无义分三：

一、无理证之能立；二、无教证之能立；三、无比喻之能立。

## 甲一、无理证之能立

（理证的能立就是真实的因和喻，没有极成的因和喻，所以无法安立唯识实有的观点）

颂曰：随此如如而答辩 即见彼彼等同宗  
如是能除此妄诤

这一偈颂是总说中观师以能立等同所立不成之应成因来破析唯识师所许的观点，说明敌宗没有理证的能立。

颂词前两句说：随此唯识师对于中观师作如何如何的辩答，实际都没有作用，因即见到彼彼所答等同于所立一样极不成立故。第三句说：如是就能遣除此唯识师为安立自宗观点的妄诤。下面举例说明：

中观师说：在醒觉位时，根境识三法都是自性空的，是所缘故，如梦境一样。

唯识师接受不了这样的观点，说：①醒觉时，内识由外境而空，是识性故，如梦中识一样存在；②醒觉时所缘境是虚妄性，以是所境故，如梦中境了不可得；③如果没有依他起识的自性，则染净非有，无所依故，如龟毛衣。

唯识师所举出的第三个比量是想成立染净法有自相的所依，能立的“无所依”犯不成的过失。如果说“没有自相所依”就犯不定过，因为唯识宗承许识有自性，而中观师则否定实有自性的法，所以相对中观宗来说，绝对没有极成的能立因和比喻。凡是唯识宗所举出的任何因和喻都无法成

立，因为因和喻本来不成立的缘故。由所立宗不能成立，所以就能遣除这种无境唯心的妄诤。

## 甲二、无教证之能立

（就是他宗承许的真实唯识不符合佛经教义）

### 颂曰：诸佛未说有实法

由此可知，不只是中观师才说一切法无自性实有，诸佛也从未说过“存在实有法的自性”，下面引用《楞伽经》与《父子相会经》来说明。

一、①《楞伽经》云：“三有唯假立，全无自性法，于假立分别，执为法自性。无体无了别，无赖耶无事，凡愚恶分别，如尸妄计度。”第一颂是总的说明诸法无自性：三有都仅仅是由心假立的，根本没有一个自性堪忍的法，但是由不通达真实义的恶分别者将这样仅仅以分别心虚假安立的法，颠倒执著成有自性的法。第二颂是别说：“无体”就是不存在有自性的色法，“无了别”就是不存在实有自性的心法，虽然在名言中说识是能了别的法，但在胜义中本来不存在任何识，都是空无自性的本体，因此无了别就是指无自性实有的识。“无赖耶”就是不存在有堪忍自性的阿赖耶识，凡是说有自性都不符合圣者入根本慧定的境界故。“无事”就是指不存在色法、心法之外其余有自性的法，“如尸”就是像尸体一样没有观察真实义的心力。“凡愚恶分别，如尸妄计度”：就是对于本无自性的诸法，凡夫愚人的恶分别像

尸体一样虚妄计度为有自性而已。

如是在《楞伽经》当中也遮破了承许三界依他起是有堪忍自性的法。

②如果唯识师认为：《楞伽经》所说的依他起自性空，是指依他起识以他体二取的遍计所执之自性空，所以成立依他起的自性与佛经所讲没有相违的过失，这样解释经义也不应理。

若说依他起不空，是以二取的遍计法空，这不是佛的真实密意，也不符合般若经义，而且正好与《楞伽经》的密意相违，因为佛在《楞伽经》中说：“大慧，于一法无一法之空性，是一切空性之最下者。”佛自己说：所谓在一法上没有另一法的空性，是一切空性当中最下劣的一种空性。因此佛陀宣说第二转法轮的般若实相，不可能以低劣的空性来作为标准，一定是无上的大空性。

月称论师在本论《自释》中说：“由牛非马故说牛非有，（许此为空性）不应道理，自体有故。”牛本来不是马，因此说牛非有的空性不合道理，因为牛上没有马，牛的自体丝毫也没有空到。所谓“于一法上无一法之空性”与这一比喻相同。（以上《楞伽经》也是说一切法自性空，并不是有自性可得而以他法来空，所以承许依他起识有自性者没有教证的能立根据。）

二、①佛在《父子相会经》中说：“世尊入诸根时，即是入法界。言诸根者，所谓眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、

意根、女根、男根、命根、乐根、苦根、喜根、忧根、舍根、信根、精进根、念根、定根、慧根、未知欲知根、已知根、俱知根。其中，眼根于三世中俱不可得。若于三世不可得者，即非眼根。若非眼根，云何当知彼眼根名？”即在二十二根当中，先以眼根为例，眼根过去不可得，现在不可得，未来也不可得，若于三世都不可得，那就不是眼根。如果不是眼根，那这个眼根的名怎么理解呢？

此经又以比喻说明：“譬如空拳，戏诳无物，但有假名。于胜义中空不可得，拳亦无得。如是眼根亦如空拳，虚妄无实，而现虚相，诳惑愚夫，但有假名。于胜义中，眼及眼根俱不可得。”比如空手作拳，拳中没有任何东西，以空拳戏诳小孩子，骗他说：你过来，我手里有巧克力，其实拳中一无所有，巧克力只是一个假名。同样，在胜义中，诸法了不可得，拳也是没有可得。这样，眼根也就像空拳一样，虚妄无实物，而现虚假的相，欺惑愚人，实际上只有假名，故于胜义当中，眼与眼根都不可得。

又经云：“如是世尊得一切智已，为度颠倒众生故，说名眼根，非胜义中有。”如是世尊获得一切智智之后，为了度化颠倒众生、善巧的调伏他们，所以说一个“眼根”的假名，实际并不是胜义中有眼根的自性。如《大智度论》云：“我坐道场时，智慧不可得，空拳诳小儿，以度于一切。”

又经云：“彼等诸根自性离故。根自性空，彼眼根性不可得，眼根性不可得，何以故？是眼离眼自性故。”彼等诸

根自性不存在，所以根自性空。彼眼的眼性不可得，眼根性也不可得。为什么呢？是眼本自远离“眼自性”的缘故，所以诸法于过去现在未来丝毫没有自性的存在，只是众生颠倒迷乱执著而已。

又经云：“若法无自性，彼即非物，以非物故，即非成就。非成就者，即不生不灭，不可言说彼是过去未来”。如果一个法没有自性，此法就不是实法，因为没有实质的缘故，就不能说“成就”，不是所成就的法，就没有生也没有灭，也不可以说它是过去法或者未来法。

②这部经中又说：“世尊！譬如有人于其梦中受乐、喜笑、游戏，寤后忆念，然不可得，何以故？彼人梦中受乐等事尚不可得，何况寤时，若见若得无有是处。”世尊，比如有人在梦境当中享受安乐，嬉笑，游戏。在醒觉后回忆梦中的事时，丝毫也不可得。这是什么原因呢？因为此人就是在做梦的时候，享受安乐等事也都不可得，何况醒来之后，更是不可得。如果认为有梦中事可见、可得，决定无有是处。

又经云：“如是诸根犹如梦事，如是一切诸法，自性亦不可得。不可得故，彼等亦不可说。”如是眼耳鼻等诸根就像梦中事一样无自性，如是一切蕴界处、缘起等法，都像前面广说根一样，自性也不可得。不可得的缘故，也不可以语言表达，诸法仅仅是假名而已，毫无自性。所以唯识师所立的识有自性，也是此等教证的所破法。



## 甲三、无比喻之能立分二：

一、余不净修瑜伽意骨锁显现喻示为无义，二、诸饿鬼将河流见为脓血示为无义。

## 乙一、余不净修瑜伽意中骨锁显现喻示为无义

颂曰：诸瑜伽师依师教 所见大地骨充满  
见彼三法亦无生 说是颠倒作意故

这一偈颂讲：唯识师举出瑜伽师修见白骨的比喻来成立无境唯心的观点。

唯识师说：如汝中观师所许远离外境，无有内识的话，那为什么诸瑜伽师依于师长的教授修习白骨观，就能见到大地骨锁充满呢？这样你应当承认“外境没有骨锁充满，唯一只是内心习气功能成熟而生起带有骨锁形象的识”，此比喻足以成立“无境唯心”的观点。

中观师说：此比喻不成能立的根据。因为“见彼三法亦无生，说是颠倒作意故”。此比喻中的根、境、识三法，见彼等三法本来自性不生，因所谓的识见白骨仅仅是颠倒作意的缘故，在白骨观当中，没有眼识的活动，由于能见的识是虚妄，故识所依的眼根法也决定是虚妄，以虚妄根识所见的白骨也决定虚妄，如此一来，三法都自性不生。什么原因

呢？白骨观只是颠倒作意的缘故，就因为仅仅是颠倒作意，故三法均无自性。

相反，如果见白骨的心是自性实有，那么此心所见的白骨也应当自性实有，如此一来，白骨观的作意应当成为真实作意、非颠倒作意。但这一点谁也不能承认，谁会承认作意“二谛中都不存在的白骨”是真实性的作意呢？

**颂曰：如汝根识所见境 如是不净心见境  
余观彼境亦应见 彼定亦应不虚妄**

这一偈颂讲：中观师继续以根据相同之应成因来破斥。

如汝根识所见境：就像你看戏剧等时，所生的眼识带有戏剧的形象，其他观众也生起带有这种形象的眼识。

颂词后三句讲：同样，修不净观的瑜伽师心识所见的骨锁等境，其余不修定的人观看那一现骨锁的地方，也应当见到，应如瑜伽师一样生起带有骨锁形象的识，如缘青色的识。这样，彼修不净观的三摩地，也应成不是虚妄颠倒义的作意了，但这不可能。

## 乙二、诸饿鬼将河流见为脓血示为无义

**颂曰：如同有翳诸眼根 鬼见脓河心亦尔**

“如同”是开头语。这里唯识宗所举出的两个比喻，与什么相同呢？就是与上面“有翳眼根”的比喻中所作的回答相同。

在哪一点上相同呢？对于河水，饿鬼生起见脓血的心，

由此安立无外境成立内识，在这一点上相同。中观宗回答说：如何相同呢？“于河流境随业惑，诸饿鬼众见脓血，看待彼识二俱实，待明见境二俱妄”，以这样的方式相同。这里是按人类的名言来讲的，看待世间，水是真世俗谛，脓血等是颠倒世俗，因此说，此比喻和“有翳者见毛发”的比喻完全相同。

智者果仁巴大师在解释这一偈颂时讲了一段话，他说：

“这里宣说一切时需要的关要：唯识宗，对于以一个有事产生六道的六种所见，就是承许：对于六道都没有所境，而唯有能境的识，由此成为应成派的所破。

月称阿阇黎，对于世俗谛，在看待名言之后，对于所境分为真实和颠倒时，对于能境也这样分别。因此，总的六道当中，以任一种名言安立为“基”时，它的所境和能境在名言中也就成为真实，确立了这样的“基”之后，其他五道的见，其能境和所境二者在名言当中也安立为无。

此处，导师正等觉如来从南赡部洲示现成佛以后，转法轮、结集经典、撰造、解释佛经密意的论典，这些通通是以人的身份做的。所以，以人类的所见，安立为名言中的真实，在这个基上，其余五道众生的所见，就安立为不真实。

所以，对于河流，水和它的能境二者看待名言就是真实，而见脓血等其他所境和能境，连名言中也安立为不真实，这就是关要之义。

把月称阿阇黎在颂词和自释当中写的前后内容连系起

来看，没有什么不明白的地方。

虽然，导师对于六道众生，随顺他们各自的语言而说法，但是以现今存在的教法是依照哪一种而说呢？对于“一个基”的各自见法当中，就按照人类名言当中的安立能够辨别真实、颠倒差别等——诸极微细的所境差别，自以为今天的时代是我智慧的所境。”以上是果仁巴大师的观点。

宁玛派自宗安立正量之理分三层解释：一、暂时成立二量——见不清净世俗的观现世量和见清净名言的净见量；二、最终成立一量；三、自宗不共特法是安立大清净法性。

#### 一、暂时成立二量：

（一）见不清净世俗的观现世量当中又分两种：一是从看待六道每一道众生各自的角度安立正量与非量；二是从六道相互看待的角度安立正量与非量。

#### ①从看待六道每一道众生各自的角度来说：

没有被现前内外损根的错乱因缘所染之无患根所生识，以及无患根的所取义，分别安立是能境的正量与真实的所境。相反，被现前内外损根的错乱因缘所染之有患根所生识，以及有患根的所取义，分别安立为能境的非量与颠倒的所境。比如看待人类而言，无患根所生的眼识和所见海螺的白色，安立为正量与真实所量的境。有患根所生的眼识与所见海螺的黄色，安立为非量与颠倒的所量境。在讲真实正量时，则能所二取都是平等存在，讲非量时能所二取都平等是虚妄的倒世俗。本论云：“有患诸根所生识，待善根识许为

倒。无患六根所取义，即是世间之所知。唯由世间立为实，余即世间立为倒。”

《定解宝灯论》亦云：“是故未被迷乱因，所染污之根对境，需要安立为正量，如水阳焰见为水。”

②从六道相互看待的角度安立正量和非量：六道相互之间，业障相对清净者的能境识与所境义，安立为正量，业障相对不清净者的能境识与所境义，安立为非量，就是看待相对不清净者，则清净者的能境与所境安立为正量。比如饿鬼与人类之间，饿鬼所见的脓血是非量，人所见的水是暂时的正量。但是如果人与天人作比较，人类所见的水是非量，天人所见的甘露又是暂时的正量。《定解宝灯论》云：“暂时饿鬼因业障，清净水亦见为脓，除障方见真水故，观待人见为正量，依靠他缘转变故，暂时安立水为量。”

（二）见清净名言的净见量：以抉择究竟实相的净见量作为标准来衡量，一切以迷乱习气的所现都不是正量。下至地狱众生所见的铁水、饿鬼众生所见的脓血、天人所见的甘露，这些通通是以迷乱习气所现的虚妄假立法，这些在净见量面前都是非量。因为已经断除迷乱习气的圣者，对于人类所见的水也现见为清净刹土以及玛玛格佛母的身相，所以若不观待，则人类所见的水不能决定是唯一的正量。《定解宝灯论》云：“究竟理证而观察，彼等皆为习气现，因水亦可现见为，清净刹土佛母身，故而人类所见者，不能决定是正量。”

## 二、最终成立一量

因为究竟的法界本性只有一真或唯一的，这是从所境上讲的，法界本性的究竟能见量也只能是一真或唯一的，就是佛的智慧，这是从能境而言。除此之外，从凡夫到十地菩萨的能见量都不是能见的究竟正量，最多只是暂时的正量而已，所以最终成立一量，没有第二个究竟的正量。

这样从所知上讲，诸法实相唯一是一谛——明空双运。本论云：“诸法真实义，无变异差别，此证真实慧，亦非有别异。”从能知上讲，究竟正量唯一是究竟显露的自然本智。又本论云：“一切种智智，现见为自相，余智唯少分，不许名现见。”《定解宝灯论》云：“究竟法性之真如，独一无二唯一性，能见正量亦唯一，第二正量不可有。实相双运唯一谛，正量自然之智慧，唯一所断即无明，仅觉未觉之差别。”

## 三、自宗不共特法是安立大清净法性

通过上面观现世量和净见量，以及最终唯有一量的分析可知，以名言究竟的净见量将内外的一切显现成立为本来自性清净的了义圣尊，这就是前译金刚乘不共的自宗观点。《定解宝灯论》云：“故以量理而建立，诸现自性净天尊，唯有前译派自宗，全知荣索班智达，犹如狮吼之善说。”

## 酉三、破之结尾

**颂曰：总如所知非有故 应知内识亦非有**

前一大科判中以理证破析唯识宗的观点总摄为两大内

容：一是破远离外境的意识本体，二是破成立依他起有自性。现在是第一大内容的结尾，此所破法是离开外境的有自性识，在这里颂词中下结论说：总而言之，如同所知无有自性，带有所知行相的内识也应当没有自性，故所知与能知是平等没有自性的法。

龙树菩萨在《出世赞》中说：“不知非所知，彼无知亦无，是故佛宣说，知所知无性。”没有一个能知，也安立不上所知；所知没有，能知也不会独立存在，两者相互观待而有，所以佛说能知与所知平等无有自性。又龙树菩萨说：“诸识同幻化，是日亲所说，彼所缘亦尔，决定同幻事”。诸识都如同幻化一样了无自性，这是世尊金口所说，诸识的所缘也是如此，决定同幻事一样无有自性。

《释菩提心论》云：“由知知所知，离所知无知。”由能知了知所知，两者互相观待，远离所知也不会有单独的能知。

由此可知，承许无有外境唯有内识的观点，那只是宗派的一种讲法而已，实际上是不可能成立的，因为真实义中本来没有自性识的存在故。

接下来开始讲破唯识宗的第二个大内容

## 申二、破成立依他起有自性分四：

一、说明依他起有自性不应理；二、由此唯识宗失坏二谛；三、明二谛无误唯龙树之宗；四、许依他起与许世俗名言不同。

### 酉一、说明依他起有自性不应理分二：

一、以问能立略破而说；二、彼者广说。

### 戌一、以问能立略破而说

颂曰：若离所取无能取 而有二空依他事  
此有由何能证知 未知云有亦非理

中观师对唯识师诘问“有何能立”而破析：“如果你们认为：远离外的所取也没有异体的能取，这样以能取所取二取空的依他起是实有，请问此依他起实有是由什么识能以证知呢？自证和他证都不成立，这样依他起有的能知毕竟没



有，若是不知而又说是有，也不应理。”

中观师这样以依他起的能立不成而破唯识师。下面再具体解释：

### 一、唯识宗承许依他起实有的观点。

唯识宗认为，就像粗大的宝瓶是假法，必须要以地大等为所依，不能依于虚空假立为瓶。同样他体的能取与所取是假法，此二取分别就必须要以一个实有法作为所依。比如做梦，梦中认为眼识见到了山河大地等境，认为有别别分离的能取眼识与所取山水，识外有境，境外有识，这是虚假的。但之所以会生起这样的二取分别，需要有一个实实在在的现基，此现基不能是假法，如果是假法，就无法现起种种二取分别，所以他们就把以二取空的依他起识安立为实有性。

中观宗就从能立上破析：许依他起实有是以什么来证知的呢？只有自证和他证两种。如果是自证，自己证知自己，这也不成立。因为自己的作用在自体上转，也就是自己对自己起作用不合理，就像剑不能自割，指甲不能自触一样。如果是他证，由其他识来证知，也不成立，因为如此会失坏唯识自宗。唯识自宗说：在没有得到转依果之前，若有其他识能够作为此识的所见境，这样一来，就成了别别的他体法，也就不是唯一自证分的成立了，因其自宗承许远离二取的清净自证分是实有自性的，若是成了别别的他体法，岂不失坏了唯识自宗的观点。

中观师这样以能立等同所立不成之应成因来遮破唯识

宗所承许的观点。

## 戌二、彼者广说分二：

一、破彼有之量即自证；二、彼破故无正量不成依他起。

## 亥一、破彼有之量即自证分二：

一、立誓略说；二、彼者以理广说。

### 甲一、立誓略说

#### 颂曰：彼自领受不得成

这里中观师首先以“立誓略说”来破析唯识宗的观点。

唯识宗在胜义当中承许依他起有真实的根据，即是“自证分”。

中观宗说：“彼自识领受自体的观点，以理观察时仍然不得成立”。也就是唯识宗所许的实有自证，没有办法真实成立。因为在以胜义理论观察时，在真实义中存在一种实有的自证来领受自己确实是不可得，不可能真实成立。

前提需要了知唯识自宗的观点。唯识论师认为内识自见自体为自证，许为实有的自证，这样的观点清辩论师在《分别炽燃论》中说：“唯识师说，识见二种事，一谓见自，二谓见境。”也就是说，识见二种事，一是见自己，二是见外

在的所境，有这样二种识的分类。“见自己”是往内，观自己领受什么、知道什么等（内心的觉知感受）；“见境”是往外，见色声香味触的眼识、耳识等。在讲到胜义谛时，安立有远离遍计的二法，或说远离别别能所二取的遍计法，也就是二取法在依他起上本来不存在，是空性的本体。如此一来，依他起识就成了远离二取的堪忍自性，而依他起又需要能知的自证识才能了知，也就是需要通过实有的自证才能了知依他起是本离二取的自性，也就是不存在二取的遍计法。因为二取的遍计法完全是分别心假立的，在实际当中根本不存在他体的法，此二取的遍计所执空要通过自证分才能真实了知。这样一来，自证分作为所依事，以此便能了知依他起上没有别别二取的遍计所执法。倘若没有自证分的所依事，那就不能了知依他起识上面的遍计所执是空性的本体。

对此中观师破斥：汝宗所许实有的依他起无法成立。因为如汝所说，此依他起识还需要依自证分才能安立，而自证分在胜义当中或正理面前却不能真实成立。再说，离开了二取相的实有自证分也无法成立，这样没有了自证分的领受，那么依靠它来安立实有依他起也就没办法成立了。因此仅以自证分的侧面来安立，依他起上面的遍计所执空与不空的观点也是不合理的。

由此可见，以理遮破依他起的实有性，不单是所立的依他起不成立为实有，包括能立的自证分也不成立为实有，这种破法所运用的理论，就是能立等同所立不成之应成因。

这是不是本论中不共的讲法呢？不一定，因为寂天菩萨在《入行论·智慧品》中也如是说：“幻境若即心，何者见何者，世间主亦言，心不自见心，犹如刀剑锋，不能自割自。”也就是若无能取所取的存在，由以何者的能境见何者所境的法呢？因为没有能取所取二者，于胜义中是无二一体的实有自证分，以此见什么、了知什么呢？对于此理中观宗引教证说明：“三世怙主出有坏正等觉说，自心不可见自心，如刀剑锋不能自割自己，指尖不能自己触自己，同样，意识不能自己见自己。”如是通过教证和比喻来显示：在胜义当中安立实有的自证分，通过自己领受自己来安立一种实有的法，决定不可能。所以中观宗说，在胜义当中没有实有的自证分或无实有的依他起识。

如果实有的自证分需要成立，那么在胜义当中必定是自在、独立、唯一的法，在这样的情况下，自己了知自己或领受自己则成相违。所以佛在《宝积经》中也说“如宝剑不能宰割自宝剑，指尖不能接触自指尖，如是心者不能见自心也”这是以胜义理论观察来抉择的，若是实有的自证分，那自心能见自心不应道理。是故当知，中观师不是破名言假立的自我领受的自证分，而是破唯识宗所安立实有的自证与实有的依他起自性。

这些观点归纳起来，就是全知麦彭仁波切在《智慧品注释》中所讲的那样：“总之，破自证皆是胜义中破遮，而唯遮物质者，于名言中名为自证故，不应破之。若破彼自证，

则应当许自蔽自识故，要了知自他之心，亦皆无差别，不应自续有意之能立，最后断绝境证之名言等，有理自在（陈那、法称等）所说之诸过失也。凡是破除自证之所有理证，全在于胜义中破之，如破蕴等之理证，当知非名言中破彼，亦非名言中毕竟无有。虽然有人承许在名言中也不承认自证分与阿赖耶，但此处名言中不破也不立，仅是在胜义中破。”

也就是说，凡是所破的自证分，无论《入中论》还是《智慧品》都是在胜义中破，若是胜义理论没有观察的前提下，名言当中确实无法破除自证分。

倘若在名言当中未以胜义理论观察的情况下也要破自证分，那必然会有几种过失。

①某一补特伽罗自己的识对自己应成隐蔽的过失。

②进一步会导致对自己的识与对他人的识一样无法了知的过失，如果自相续中无有自证分，就像没有他心通的人对他人相续的感受一无所知一样，因为没有领受，就没有办法去辨别的缘故。

③如果在名言中根本不承许自证分的话，那么自相续中具有识的根据（能立）都不应理，若说自己有识、有心、有感觉等等凭什么了知呢？所以会有不了知自心的过失。

④此外，还有极大的过失，就是断绝境识的名言等，会有眼识、耳识等根识在名言中成断绝的过失。为什么会有这种过失呢？比如有人问：你见到色法了吗？你闻到声音了吗？那会肯定的说，当然知道，因为由我自己的心在了知、

自己的心在明白，自己的心可以如是领受故。但是，若根本不承认名言中的自证分，那么最终应成断绝他证识等一切名言。

法称论师在《释量论》中说：“假设不承认自证分，有如是如是的过失。所以需要了知，中观论中破自证分的所有理论完全如同破五蕴、十八界、十二处的理论一般，仅仅是在胜义当中破，不是名言当中破自证分。”

还有些后代的中观论师说：“中观应成派在名言当中也不承认自证分。”这是应成派不共八大难题之一，需要了知应成派在名言当中不破自证分，也不会着重建立自证分的存在，自性实有的自证分就是在名言当中也不会承许。

全知麦彭仁波切在《智慧品注释》中说：“如是虽然有说，名言中承许自证分，仅是由串习寻思之力，不应承许。”后代的中观论师认为：名言中承许自证分不是中观自宗的观点，仅仅是由串习因明理论的寻思者安立自证分的观点，所以中观师包括在名言当中也不应该承认自证分。

对这一观点，全知麦彭仁波切又在《智慧品》中说：“但此成为低劣，因为虽然胜义中不用自证分和阿赖耶，但是对于名言的安立不可缺少，而且如是以观察名言的正量成立，则对此名言中没有遮止的理论。”就是后代中观论师所说的，自证分不能成立，因为是串习因明理论来安立的。全知麦彭仁波切说，这样的安立是非常低劣的，因为对于胜义虽然不需要安立自证分等的实有法，但是对于看待名言的安立，自

证分等确实是不可缺少的。而且需要了知，如果以观察名言的正理可以成立的话，那么对于这样的法，名言当中根本没有能以遮止的理论。

后代中观论师又说：“如何没有理论呢？难道不见月称与寂天菩萨等的论典中有众多的理论吗？”

回答：这些理论对于了境识（他证识）和根识等都是相同的。

他们说：不相同。因为根识等在名言当中不破。

回答：同样的道理，感受安乐与痛苦，以自心领受的这些在名言当中如何能破呢？全知麦彭仁波切在《智慧品注释》中以金刚句作了如是的抉择。

所以需要了知“彼自领受不得成”，仅仅是在胜义当中破承许实有的自证分。

## 甲二、彼者以理广说分二：

一、以比量不成立自证；二、以现量不成立自证。

### 乙一、以比量不成立自证分二：

一、说因（理由）；二、彼破。

## 丙一、说因

(唯识宗说他自己的根据)

**颂曰：若由后念而成立**

若唯识宗说：由于后面能忆念而成立有自证分。也就是说，唯识宗成立自证分的理由就是能忆念前事，他认为忆念与自证分是因果的关系，既然果的忆念存在，那么就可以由果推因，了知自证分的实有存在。

若是在胜义理论没有观察的前提下，仅仅从名言当中可以这样承许，由忆念可以推出假立的自证分。但是，若以名言当中的忆念来安立胜义当中有自证分的自性，这是根本不合理；或者说胜义当中存在实有的忆念能够推知实有的自证分也不可能。

这里为什么要破实有的自证分呢？原因是：唯识宗以实有的自证分来成立依他起在胜义中有堪忍的自体，而自证分又是依忆念的比量来认知的，认为有忆念就应该有实有的自证分；反面来说，若无自证分，就不应该有后面的忆念，既然有忆念之果，则必定有自证分之因的存在。

颂词的内容如果从名言当中来讲，是可以成立的，但如果从胜义当中来讲，无论是自证还是忆念等都是平等不能成立的法。或者说，由胜义中存在实有的自证分，故存在名言中的忆念法也不可能；或者说胜义当中存在实有的自证分，是由胜义中有实有的忆念故，这也不成立。所以由假立的忆



念在名言当中成立假立的自证分是合理的。但这里并不是讲假立的自证分和假立的忆念，而是唯识宗所许实实在在、别别他体的自证和忆念是能生所生的关系，并且是由后面的忆念来了知前面实有的自证分。这样以实有的法来安立实有的法，又是因果关系，又是别别的他体法，又是特殊的他性等来安立实有的自证分，那就根本不合理。

如对方所许，既然存在实有的自证分，通过自证分可以了知在依他起上不存在遍计的二取法，在了知无有二取法的同时，又以领受的方式知道依他起性的实有存在，唯识师是这样来建立自宗所许的观点。

唯识这样的观点，在本论《自释》中说：“为成立自证故，谓如火生时非渐照自体及瓶等，是顿时俱照，音声亦是顿显自体及义。如是内识生时亦非渐知，是顿了自体及境，故定有自证也。若不尔者，则于后时忆念其境谓先已见，忆念能领受境者谓我先见，皆不应理。以念唯缘曾领受境，识未领受，念则非有，由无自证故。且彼自识不自领受，余识领受亦不应理。以由余识领受，犯无穷过。”唯识宗认为建立实有自证分是有根据的，因为自证分不需要渐次或前后的方式首先照自己然后再照另外的法，而是顿时就可以了知，就像火产生的同时可以照见自己及宝瓶等物，不是前后次第而是同时俱照的。以这样的一个比喻说明，在内识产生的当下，不必要经过次第的了知，而是同时就可以了知自己和外境，所以决定有自证。这是从正面讲的。

然后唯识从反面讲，若不是这样，那么后面的忆念没办法了知前面所境的法，因为要存在一个了知的境，那必须是通过忆念才可以了知，因此若无自证分，则一切名言的安立都不应理。所以，首先应该自己领受，然后再忆念；如果心识都不领受，那么忆念也就没办法安立。倘若没有自证分而由其他识来了知也不应理，因为自识不领受自己的话，那由其他识来领受怎么可能。

这样以中观正理破自证的内容，果仁巴大师讲得很具体，他老人家在《入中论自释·破邪见论》中说：对于自证由忆念来安立，是实有的忆念还是名言的忆念来安立呢？首先简单讲：唯识宗以忆念来成立自证的观点，那只有两种情况来安立，要么是以胜义当中存在实有的忆念来安立；要么是以名言当中假立的忆念来安立自证分。

如果是前者：则以观察四边生的理论，实有的忆念不成立故，那就不成自证的能立。

果仁巴大师的观点是说：如果是由实有的忆念来安立自证分，那就应成不成根据的过失。因为通过金刚屑因观察忆念的本性，是自生、他生、共生、无因生？这样以理观察四边生的时候，所谓的实有忆念连一丝一毫也没办法成立，故以实有的忆念来安立自证分就不成能立的因，毕竟实有的忆念本身也如石女儿一样不成立故，通过石女儿一样的忆念去安立实有的自证分是根本不可能的事情，因此中观宗说“不成”，是因为没有能安立自证的能立（根据）故。

如果是后者：“对于安立自证分周遍不决定”，就是说，胜义当中存在实有的自证分，由名言假立的忆念来作为根据是绝对不可能的。

虽然名言当中有忆念，但不一定能成立胜义当中有自证的自体，所以周遍不决定。也就是，若以名言中的忆念为根据来成立实有的自证分，那就成了不定的过失。

所以需要忆念来安立自证分的话，首先前提是需要存在自证，以它作为因，然后依他而生起忆念的果，再以忆念的果来推知前面自证的因。

以比喻来说明：“譬如在某一有事上，另外的火以前面的正量能成立的话，后面以烟的因在某一有事上成立火合理般。”若说前面某处根本没有火的存在，在没有经过正量抉择的情况下就说某处决定有烟，这都是没有根据的说法，因为火都没有见过，火的正量都没有成立，就说以烟来成立决定有火，这不可能。所以前提是首先需要见火，或者火需要以正量成立，然后知道火和烟之间有关系，而且火作为因才产生果的烟，既然存在果的烟，再来推理就知道有火的因才是合理的。这一比喻中观宗说：如果前面总的自证分以正量能成立，则以彼忆念之因安立彼者之果虽然合理。因为前面有了以正量成立总的自证分存在，然后讲以忆念的因来安立自证分也是合理的。

若是按照唯识宗所许的观点就无法安立，因其承许实有的自证分，他们在讲到实有的自证分时，认为前面若无实有自证分的因，如何存在忆念的果呢？无因不可能产生果故。

但在中观论师面前，确定唯识宗没有如是能立的根据安立实有的自证分，故不能以忆念为因来安立自证分的实有性，就像上面所说的比喻一样。

不仅以忆念作为因（根据），安立实有的自证分没有办法成立，且以名言的忆念来安立自证分的譬喻，也是周遍不决定的。也就是说，不单是上面的观点不能成立，还有一个不决定的过失，对此果仁巴大师引用本论《自释》中的教证来加以说明。

《自释》云：“譬如见水不能比知定有水珠，见火不能比知定有火珠。”果仁巴大师解释说：“其余业时，彼名言忆念从自证分而生不决定，因为从无有自领受而领受境中也有产生名言忆念故。”如《自释》云：“以无彼水珠，由降雨等及钻木等，亦有水火生故。”对这一比喻果仁巴大师又进一步解释：此比喻并不是说名言中不承认自证分，中观宗承认自证分，但并非凡是存在忆念都是由胜义中实有的自证分来产生，若是这样讲的话，肯定没有周遍决定的理由，所以成了不定的过失。因为在名言当中假立的自证分也是可以的，名言中先前见了蓝色、黄色等东西后，也可以忆念故，所以，唯识宗的讲法是一种不定的说法。不但从上面所说有过失，再从其它角度来讲也有不决定的过失，比如，水珠与火珠当中虽可产生水与火，但并非所有的水与火都唯有从水珠与火珠当中产生，所以不决定。为什么呢？譬如，在下雨时就可以产生水，钻木时也可以产生火等。故以此比喻可知，并不是名言当中不存在自证分，否则对于“安立名言自证，

宣说名言法，说名言忆念之义等都需要说是周遍相违了。”所以若以唯识宗所许来讲，安立名言自证，宣说名言诸法，对此月称论师在《自释》中不应该说不决定，应该说周遍相违，但并没有这样说，而是说“周遍不决定故”。如水珠与火珠的的比喻。同样，虽然由忆念可以安立自证分，但以这种忆念安立实有的自证分，就是周遍不决定。

从比喻可知，虽然从水珠与火珠中可以产生水与火，但凡是水与火都是从此二者中产生，不决定周遍，比喻宣说故。

果仁巴大师所讲的关要，是对于实有的自证分，以实有的忆念作为因则不成立，因为实有的忆念它本身也不存在之故，又怎么可能成立实有的自证分呢。如果为了成立这一所立的实有自证分，以名言当中的忆念来作为根据，那就成了不定的过失。

这是从是实有的忆念还是名言假立的忆念这一角度作的观察，所以是从能立忆念的方面作观察来抉择而并非从所立方面作观察。

果仁巴大师这样以理遮破了后代中观论师所承许的观点，因为后代中观论师是从所立的角度来讲的，无论是实有的自证还是名言的自证通过忆念不能成立，这样他们从相反的所立角度讲了，并没有从能立的角度讲。所以果仁巴大师说：“不了知如是义，而忆念的因实有自证和名言自证二者均不成立，如是承许对于所立观察者，是根本没有分析《自释》的意义。”本论《自释》并不是从所立上讲，唯识宗在

所立上并没有安立假立的自证分，而是从能立的角度安立了实有性，但是后代中观论师有必要讲不了义的密意，故而从所立上讲。因为中观论师讲应成派的观点时，包括名言当中也不承认自证分，实有的自证和名言的自证二者均不成立，所以后代中观论师特意从这一角度随自己的密意来讲的。

但道理上并非如此，这里观察时明明是讲能立的忆念，不是讲所立的自证分，从颂词“若由后念而成立”上也可了知，因为颂词中并没有说“若由自证而成立”。所以中观宗就破唯识宗所许“由忆念能成立”的这一观点。

“立未成故所宣说，此尚未成非能立”，对于“非能立”，唯识是从能立的忆念上讲的，中观师破斥说，不是从能立的角度来讲，不是从不成立所立的实有自证分和假立的自证分，故真正以理观察时，按本论的颂词和《自释》的解释，后代中观论师并没有解释到此颂的真正意义。不过他有必要在所化众生面前如是解释，这种讲法主要是针对下根者和初学者而言。此颂真正的密意就应该是果仁巴大师所说的那样，他以正确的理论一层层作了分析，并且从颂词的要点上将他宗的观点突显出来，然后以中观理对此作详细的破斥。

## 丙二、彼破分二：

一、破依念成自证之理由；二、设若纵有自证彼者不应忆念而破。

## 丁一、破依念成自证之理由

### 颂曰：立未成故所宣说 此尚未成非能立

从名言而言，忆念是观待而成立的，则必定是世俗假立，不是胜义当中的实有法，那么此忆念显然不是实有自证分的能立，因为假立的忆念毕竟是世俗的虚妄法，而所成立的自证分是实有法，是胜义当中存在的，这样能立的因是忆念，而忆念又并没有真实成立，那么唯识宗所承许的自证分实有自体根本无法安立，所以忆念绝对不能成为自证分能立的量。

唯识宗认为忆念是观待自证而产生，如果没有自证，决定没有忆念，所以忆念是安立自证的实有根据，如现量见烟的因必知有火的存在。

中观宗回答：应了知火为前生，烟为随生，以烟才能推知有火。如是首先要有自证的成立，方能由后面所起的忆念而能知有实有的自证，这样以忆念来成立自证则极不应理，因为目前并没有成立胜义中存在实有的自证分故。

月称论师在本论《自释》中说：“今彼自证且未成立，其以自证为因之念云何得有，譬如见水不能比知定有水珠，见火不能比知定有火珠，以无彼珠，由降雨等及钻木等，亦有水火生故，如是此中虽无自证亦有念生，如下当说。故有自证为因之念，若无自证，念亦非有。”中观宗说：虽无实有的自证，但在名言中也可产生忆念的情况，下面讲自宗观

点时会讲到。而这里是唯识宗说，自证分是实有的，因为有忆念；认为没有实有的自证分，忆念也不合理。所以对唯识宗说，此观点的根据极为不应理。《自释》云：“今为成立未极成之自证，故汝所说念，尚未成立，故此念非有能立之用，如为成立声是无常，云眼所见性。且止如是推察，亦不应理。”既然唯识宗认为存在实有的自证分，他需要将此在名言中安立，如果成立了自证分，那可以说存在忆念，然后以忆念作为根据来安立自证分，但是目前自证分没有成立，那忆念就没有办法成为能立的根据，就像说声音是无常，由言眼所见故一样毫无根据，也就是忆念根本不是成立自证分是实有的理由。

## 丁二、设若纵有自证彼者不应忆念而破分二：

一、真  
实；二、旁述自宗虽无自证也可生忆念。

### 戊一、真实分二：

一、宣说破之真实理证；二、以此理能破其它论述。



## 己一、宣说破之真实理证

颂曰：纵许成立有自证 忆彼之念亦非理  
他故如未知身生

纵然唯识宗承许胜义当中有自证分，也不能以别别的忆念来成立实有自证分，因为是别别的他体性故。如同慈氏与近密是别别他体，也是别别他相续所摄的法，所以慈氏的自证与领受境，相对于近密之识来说未能了知或领受，因为他体的缘故，于另一者相续中不能产生忆念。同样的道理，唯识宗纵然承认胜义中有实有的自证，但以别别他体的忆念来成立是不合理的，因为自证与忆念是他体性故。

唯识宗认为前所了知的一切所知法后来均能忆念，此念能如实量知，因而承许有自证分。

中观师破曰：不仅胜义中不能成立自证，就是有忆念也不能安立这样的自证分，因为忆念和自证是他体之故，这也是唯识自宗所承认的他体性。既然是他体，那么相续当中产生的忆念不能了知他体的行境，因为是自相他体的缘故。所以以他体的忆念无法成立自相实有的自证。

## 己二、以此理能破其它论述

颂曰：此因亦破诸差别

前面所讲的“他故如未知身生”，此“他故”是此因，

以此理还可以破唯识所讲的其它差别，所以颂词中说“此因亦破诸差别”。也就是以上述理论能遮破一相续所摄、能生和所生的因果关系、特殊他体等诸差别故等都可以破除。

唯识宗回答说：虽然自证与忆念是他体法，但并没有上面所说“如未知身生”的过失，以忆念仍可成立实有的自证分，因为他们是同一相续所摄的他体，也是因果关系的他体故。而你们中观师所举如慈氏与近密的比喻毕竟不是同一相续所摄，也不是因果关系，也不是特殊的他体，所以我宗所说的他体与你们中观宗所说的他体是截然不同的，因你们所说只是普通的他体，而我们所说是同一相续所摄，也是有因果关系的特殊他体，故而不会有你们中观师所说的过失，所以通过忆念仍然可以成立实有的自证。

中观师驳曰：不应有这些差别，因为在抉择胜义时万法本来无生、平等远离一切戏论，所以分析差别，根本也不是成立自证的理由，凡是承许有他体性的存在，必定有这样的过失，在上面破他生时，已论述过此理。

下面讲果仁巴大师如何以中观理破斥唯识宗的观点。他说：“以后一颂对于承许因果他体的对方之前，以忆念领受的境不合理，以及若作是念，虽以一相续所摄以及是因果法的根据而建立，然而是他性故的因也能破除。”这样以归纳的方式也作了破斥。并引用本论《自释》来说：“若离能领受境之心，别无他性之念心，如前已说。由无他性之念故，其能领受之所领受者，非后念心不能领受，故念心亦有境，

能领受心之所知者，后念心非不能了知。故可念云，是我见也。”其义是说，领受及忆念是因果故，领受是因，忆念是果，有这样的因果关系。按照中观宗的观点，因果不是他性，而唯识宗正好相反，认为领受和忆念是他体性，然后以忆念来作为根据成立实有的自证分。中观宗就破这种观点，中观宗以“领受与忆念是因果的关系，但无他体性，因为因果是假立的法，没有他生的存在，无实有别别的他体法，这一点在上面已经讲述过了，所以《自释》中也说：“如前已说。”

由无他体性之故，所以领受境，以此领受如青色境，彼者并不是以后面的忆念无有领受，故从忆念境的因成立领受境，因为领受和忆念不是他体的法，那么通过忆念可以推知领受境的存在，或者说以忆念境的因成立领受的境。“以能领受青色之心所知的心识者，以后忆念心并非不了知”。意思是说能了知，故说是我见。就是以能境忆念的因成立自领受。

果仁巴大师说《自释》中的这些字句表明中观宗是承许假立的自证分，而且承许领受与忆念不是他体的实有法，所以说：“此段字句作为中观宗许领受和忆念没有他体性的根据，从领受境产生忆念境以及从自领受产生忆念之境，因此名言中承许有自证。”

中观宗确实在名言中承许有自证，这在《自释》的后面也讲到这样的观点。否则，若于名言中都破自证分，那果仁巴大师说：“所谓的岂能领受心之所领受者。”这是《自释》

前面引用的一段话，《自释》后面说：“能领受心之所知者的差别需要善加宣说。”要么说前面有重复的过失，谁又敢说在本论《自释》中月称论师有重复的过失。若没有重复的过失，那前面“其领受心之所领受者，领受和忆念没有他体性的缘故，从领受境产生忆念的境。”后面讲“能领受心之所知者，后念心非不能了知。”是讲从自领受产生忆念之境，那么从自领受讲，已经成立了名言当中的自证分，如果不是从能境方面，那么与前面完全重复了。“其能领受之所领受者，”与后面“领受心之所知者”，如果没有辨别这样能所差别的话，那前后完全成了重复的过失。故于《自释》的观点若详细抉择的话，显然可以了知名言当中已经成立了自证分。如此可见，这样在此颂中再再破自证分，唯一是破在胜义中承许实有的自证分。

接下来继续讲述全知麦彭仁波切在《辨答日光论》中“关于自证分的辩论”，他老人家说：“中观应成派承许六聚识以及没有直接建立自证分等，虽然在彼中的论典中明显可见。”意思是总的讲了，大中观应成派的很多论典当中承许六聚识，直接说过在八聚识中有前六识的存在，即承许无患六根识，但并没有直接承许有第七识与第八识的存在，以及没有直接从肯定方面建立自证分阿赖耶等，此不必多说，因为在中观应成派的诸多论典中明显可知只承许六聚识，直接没有从肯定方面建立自证分等。

“但仅仅以名言未建立，并未肯定名言中绝对没有。”

需要了知，这是中观应成派宗派的讲法，或说其论典中没有直接建立自证分，也没有讲到自证分具体的含义，并非肯定名言当中根本不存在自证分。

此理通过比喻作抉择：“譬如，应成派的论典当中虽未讲到本初心性及大乐等名言，但在名言中彼等也并非不应理。”就是说，中观应成派的论典中确实没有着重讲到，比如，如来藏法门等的他空观点，以及密宗当中所讲的一些光明分等，没有安立为胜义的本性，也没有讲到本初的心性——心性光明分，也没有讲到密宗当中所讲的大安乐等的名言，但在名言中毕竟存在，只是应成派的论典中没有提及而已。需要了知，在应成派的论典中没有提到的或没有安立的，并不等于在名言当中也是根本不存在的法，也不能说在应成派的论典当中没有讲到，就以此来肯定在名言中也没有，是极其不应理的，所以不可一概而论。故于本初心性与大安乐等的名言，就算在应成派的论典中确实没有讲到，没有着重以建立的方式来抉择，但不一定名言中不存在自证分，或者说在名言当中承许有自证分，并非不应理。

不仅仅是这里所讲的大安乐或自证分等，还有其它的很多内容在应成派的论典当中不一定圆满抉择，如月称论师虽然在《灯显论》（即《密集金刚》的注释）中也讲到了有关密宗大安乐等自性，并作了圆满的抉择，但此义却在中观应成派的论典中尚未提及，所以这只是在显宗的中观论典中没有提到而已，并不等于根本没有。或者说在密宗的外续部、

内续部,以及新密宗和旧密宗等续部当中也讲了很多在中观应成派的论典中没有讲到过的甚深要义,但这些甚深要义肯定是有的,而且是很了义的法门,也是殊胜佛的密意境界。

所以在广大行派的论典中或密宗的论典中,以及描述他空中观不共的观点等内容,很多在中观应成派的论典中没有提到、没有宣说、也没有从肯定方面来建立、也没有以强调的方式来着重抉择,但实际上都能得以成立,而且都是极其合理的,这是以很恰当的“大安乐”等的比喻来说明“自证分”实际上是成立的,在名言中也很合理。

这时,扎嘎活佛等雪域的后代中观论师们若谓:此二不同,因为以明显遮破了自证分,故于名言中破自证是应成派的不共观点。就是说,与上述的“大安乐等的名言”和“自证分”,这二者无法相同,因为自证分在中观应成派的论典当中,是非常明显地以理遮破了,故与密宗所讲的“大安乐等或本初心性”根本不一样,所以应成派在名言中也肯定不承认自证分,因为在中观的论典中没有任何破密宗所讲的大安乐等,但却有明显遮破在名言中承许有自证分的理论,这也是雪域后代中观论师讲中观应成派的不共八大难题之一,中观应成派在名言中也都不承许有自证分,这是中观应成派不共的观点。

自宗对此回答说:“中观论典中虽有破自证分,但仅是胜义中破,名言中破不了,如同他证。”意思是说,中观应成派的论典当中虽然破了自证分,尤其是《入行论·智慧品》、

《入中论》颂中都再再地遮破了自证分或广述了别破唯识的观点，但是需要了知，这些讲法都仅仅是在胜义中破，而在名言中破不了自证分，如同他证一样。

虽于他证的根识等，作为中观应成派来讲，也需要抉择远离一切戏论的大空性，但破的是在以胜义理论观察时，或在辨别二谛时说一切都不成立，故成了在胜义中破眼识耳识等，绝对不可能说在名言中不存在眼识耳识等，所以确定仅仅是在胜义中破眼识耳识等。同样的道理，在中观应成派的论典中虽然破了自证分，但都是在胜义中破，名言中是破不了的，也根本不必要破名言中假立的自证分。

他宗（扎嘎活佛等）问：“在名言中为何遮破不了自证分？”既然论中已经明显破了自证，而你们却说仅仅是胜义中破，不是在名言中破，而且还说在名言中破不了自证分，为什么破不了呢？

由于中观应成派的讲法是非常正确可靠的，故自宗从根据上回答说：“若将名言中无有的法承许为有，应有名言量的直接所害。”倘若名言中根本没有的法，你承许在名言中有，那么这样应有名言正量的直接所害。

如说：常法的生因是大自然天等，是万法的作者，这样确定会有名言正量的所害。就是于名言中本来不存在的法却承许为有，那就有名言正量的妨害。如所谓的能生因，承许是常法的一种生因，也就是许大自然天是万法的作者，这样既是常法，又是生因，就是直接相违，对此以理论可以打

破，也就是在正理面前没办法如是成立。若认为大自在天是万法的作者，那么大自在天是常法又是能生的因，显然相违，其实大自在天完全是遍计所执所虚构的，器情万法也绝对不是大自在天所造，对此通过名言正量就可以完全打破承许大自在天为万法作者的观点。因为名言中根本不存在任何常有的法，器情万法的主宰或作者完全是自己的心，是以内无明或智慧为主来安立轮涅的万法，或以分别心作为三界的作者而造成了三界六道轮回的一切有法，此外，绝对没有任何常有自性的作者，这样通过名言的正量就足以打破如是不正确的观点。

而自证分就不可能有名言正量的所害，因所谓的名言量是指观现世量的理论，观现世量的理论就是指分别心境界中所安立的比量与现量，而比量又最终是依靠现量的，所谓根识等的现量最终是依靠自证分的现量，一切名言的理论都是依靠自证分而安立。有了自证分就可以安立根识的现量，有了根识的现量、有了自证分，在第六意识上就可以安立比量，比量的最终依靠处是现量，现量的最终依靠处是自证分，这样一来，一切名言量的根源都是依靠自证分才能成立，所以自证分不可能有名言正量的所害，若没有以胜义理论观察的话，名言正量没办法妨害自证分，不但不能害，而且一切名言都是依靠自证分能真实圆满成立。

他宗说：如《入中论自释》云：“若依世间名言增上，亦无以自证为因之念”等义即如本论中所说“纵许成立有自



证，忆彼之念亦非理，他故如未知身生。”仅说若成立各无自证分为因之念，就已经说，若以世间名言增上亦无以自证为因之念等义，这个怎么理解呢？

全知麦彭仁波切对此解释说，所谓的无自证分，不能依字面那样理解，以至于连名言中假立的自证分都否定了，并不是这个意思，那是什么意思呢？在《入中论·自释》中所说的内容犹如颂词中所讲的那样，假使成立一个自证分，是在自证分外以其他的一个忆念心来安立是不应理的。为什么呢？因为唯识你们已经把自证分和忆念许为他体性的缘故。所以并不是假立的自证分名中不存在，而是说忆念与自证分有他体，然后再安立自证分则不合理。或者说完全与忆念成为他体的自证分，应成派在名言当中也不承许。前面在破他生时说过因果同时无法安立，一者有，另一者没有，所以无法安立他体性，没有他体性就无法安立他生的观点。全知麦彭仁波切说《自释》中不承认的自证分，是因为别别他体的心识有前后的差别，这样通过意念的果来安立自证的因，是没有办法成立，本来在颂词也是说“他故”，比喻时也说“如未知身生”。于比喻和意义明白以后，就知道不是按字面所说来理解为在名言中破自证分，而是指特殊的他体性。

全知麦彭仁波切又进一步说到：“仅仅是说如果成立别别自相的前后识，前识中有自领受，今识也不能忆念的迷乱。”如果前面有一个自己领受的实有识，后面通过意念来

安立，就不合理。因为虽然安立前后的识，但前面的自己领受自己与后面的忆念，承许是他体性，这样通过其他法去了知其他法的存在是不决定的，所以今识也就不能忆念了。

“与世间名言中有自证，则决定没有能害的理证，由仅说这一点任何不成立。”“仅说这一点，”就是如果扎嘎活佛举出《入中论自释》的教证说，“若以世间名言增上，亦无以自证为因之念。”仅以此点，说名言中不存在自证分，这就没有办法真实安立你们所想的观点——名言中假立的自证分也不成立。因为《自释》的教证跟颂词需要相同，颂词中说承认他故，故于别别的他体上另有一法去推理自证分的存在，是没有的，扎嘎活佛等如是认为。但实际上名言中有自证分的存在是没有任何损害的，我们自宗如是认为。

他宗若谓：“此有理证，认为承许名言中有自证者，则应成从自性成立有能作、所作、作业三者，那么这种咎由自取将无可避免。”义即在名言中有自证分，中观应成派不承许有能立的理证。倘若名言中承许有自证分，就有过失，应成自证分自己从自性上成立有能作、所作、作业三者的法，为什么呢？因为是自证。在一个自证分上需要承认三者，而且三者都是从自性的角度需要成立三种法，因为是成立自性真实的一个自证分故。若由自证分自性成立有能作、所作、作业三者，如此一来，过失就更大了。

其实，肯定能避免这一过失，而且没有咎由自取的问题，在名言中完全可以有自证分，而且从不同的角度安立能

作、所作、作业的差别，都是不同的反体上成立，但中观应成派为什么以自性成立三种法？为什么必须从自性成立由能作、所作、作业的差别法？需要辨别此理。

下面的回答是从不同的角度来详细作抉择。

作破斥时说：这只是根据不定的词句，故他宗所说的根据应成不定，即承许名言中有自证分，则必须从自性上成立能作、所作、作业这一点不决定。虽然从不同的反体上安立能作、所作、作业，通过名言假立的自证分，也有能作、所作、作业，不一定需要从自性上成立此三法，为什么呢？因为对于中观宗来讲，没有承许胜义中存在实有的自证分故，所以你们的说法是不定的，此根据在下面进一步讲：

“因所谓的自性成立，在此处中观宗是指堪忍胜义正理观察的法。”若是存在谛实的法，则无法抉择为空性，这样的法就叫做自性成立，“承许以此不成立自证分（这种实有的自证中观就不承许），若名言中自心自己明知（也就是假立的自证分），于自性上成立能作、所作、作业三者的根据，纵然是微尘许也不存在，如同他证。”对方说，以中观应成派来讲，自证分没有真实成立，因为以自性成立的能作、所作、作业等都不成立故。由于不能成立名言中有自证分，就反驳说这样的说法不定，这不合理。所谓的自性成立，按照中观宗的观点来讲，是指堪忍胜义理论观察的法，中观应成派不说在胜义谛，连名言谛中也不承许有自性实有的自证分，但在名言中安立自己的明知、有自证分的存在，却没有

破斥的根据，所以在名言中存在自证分是遮破不了的，如同他证，对于所作、能作、作业次第说为能知、所知、证知这三者从非异体的角度说为了知的名称则无法可得，因为三者无二没有别别体故，那么通过某一能作对某一所作业了知，无法安立，因为无二没有异体的存在故。

“若谓此事，对于所谓的能作、所作、作业，次第可以说为能知、所知、证知，对于这三者非异体的角度，即使了知之因也不可，因为三者无二、没有别别体故，那么以此法来了知彼法，无法成立，而观察执著用于自体转，有所境与有境别别体，也非自证，而成他证，若非异体，也不能执著用于自体转，应成能作、所作、作业三者一体故，如同剑锋不能自割。”这是雪域后代中观论师们最主要的理论，在辩论场举出这些理论作为“名言中自证分肯定不成立”的根据，义即对于自证分没有办法安立一个可得的自性，为什么呢？因为所谓的能作、所作、作业次第可以说是能知、所知、证知，此三完全是一体、没有别别的他体，这样自己了知自己就不可得。而且观察自作用于自体转，没有境与有境的别别体，那也非以自证而成他证。如果不是异体，就不能自作用于自体转，应成能作、所作、作业三者完全是一体，这样不能自己了知自己，不能安立自证知，因为一体的法对自己作用与自体转是不可能的，如同剑锋不能自割一般。

所谓的自证没有别别的能知、所知、证知的差别法，如果有了他体的能知、所知，则不成自证，应成名言的他证。

需要了知，不成立名言中的他证，又能安立自证上所知、能知、证知三种差别，这也是理论上可以安立的。从自己的本体上讲，没有能知、所知等别别的他体，从这一角度讲，自证分不是他证的识；自证上面从不同的反体、不同的角度安立所知、能知、证知三种差别，这样不同的反体上可以安立自证的观点。

从比喻上讲是“剑锋不能自割”，下面单独对此比喻作回答。

回答：“虽然如此，彼者比如观察见蓝识与蓝色二者有间隔或无间隔，或是前后关系，以其中任何一种都不可见，然而此等是成为以胜义理论的观察，而在世间名言中不会不成立见蓝色的眼识。”义即见蓝色的识和蓝色，在这两者之间作观察，若说蓝色和见蓝色的识，此二之间有没有间隔，如果以间隔的方式来见，如位于东方的蓝色由某一位于西方的人见蓝色的眼识来见，则不可能。若是无间隔来见，要么识成为色法，要么色法成为能境的眼识，应成无二无别的过失。如果有前后的关系，是蓝色在前，见蓝色的识在后，那么当一者有时，另一者还没有，一者存在时，另一者已灭了，或者还没有产生，那么彼此之间到底是谁见谁呢，故以其中任何一者都不可见。

是故当知，这些都是依靠胜义理论来观察抉择的，实际于胜义谛中根本不存在能见蓝色的识与所见的蓝色法，但在世间名言中来讲，则不会不成立见蓝色的眼识与所见之

法。虽然以胜义理论观察时，无论是有间隔还是无间隔都不能见，以前后的关系、同时的关系无论哪一方面确实都没有办法可见任何所境的法。但要了知，在胜义的反体上不可能有见，不等于名言中也无法见所见，在名言中肯定会有见的存在。同样的道理，上面所讲的理论一观察，所谓的自证分不是自性成立的，但是，并不等于名言中不成立假立的自证分。

“同样对于自证，虽然无有能作、所作、作业三者一体，当自心刚生起时，并非自蔽，对此生起领受的明知自心成为自证分，彼世间名言中有，在名言中相续自心唯有直接自证与不证两种。”义即在以胜义理论观察时，没有以自性成立的能作、所作、作业三种无二的自证法，但在名言中每一众生当分别心刚生起的同时，都不是自蔽的，对生起领受的自明自知心叫自证分，此于名言中决定是有的。在名言中，自相续的心唯有直接自证或者不证两种讲法，再无第三品的存在。

“若许不证，则必成自蔽自识（若不承许自证分，则必成自蔽自识）。所以吉祥法称论师在《释量论》中说：‘以心所受非为异，彼之领受亦非异，能取所取无二故，彼即如是自证知。’”某一补特伽罗心相续中存在心，以心感受安乐和痛苦，所受的安乐与痛苦和自心并不是他体，故非为异。彼之领受，从心领受痛苦与安乐的作业角度，是不是和自心有别他体的存在，也不是，故非为异。原因是能取所取究

竟上是无二的缘故，所以以心了知安乐与痛苦，毕竟没有别别的存在，这样自明自知或者自证或感受安乐与痛苦不必要通过比量来抉择，也不必要跟他人问，不必要通过比喻来描述，仅仅通过自心就可以领会、了知，这就是自证知。

《中观庄严论颂》中说：“了知境之识自性，排除外境微尘生，非尘自性何者法，此者即是自证性。”了知境的识自性，在名言中要排除是由外境的微尘而产生，实际都是识的自性，此外，无为法也不可能产生，不相应法通过第六分别意识来假立，实际上没有因缘真实所生的本体，这样排除了外境的微尘，而有了知境的自性，这就是自证分。“非尘”指不是微尘的自性，所生的法成了有为法，有为法中要么是色法，要么是内的心法，若排除了外境的微尘，那所生的法决定是内识的自性，所以“非尘自性何者法，此者即是自证性。”总之，无论是名言中的根识、第六意识等都不离开明知的自性，眼识见到什么、忆念什么、观察什么、触到什么等都是通过自心来了知某一侧面的，所以对自己的心有个确定的明知，这就是自证分的特色。

又《中观庄严论颂》云：“无分一体自性者，具三自性不应理，故此自知自证者，非是所作能作性。”从名言的角度讲，自证分一切识的本体不离开自证的自性，排除外境的微尘法（非尘所生），跟微尘没有任何可分析的关系，是无分一体（自证）的自性，故具有三种自性是不应理的，所以自知自证者非为所作能作性，没有别别他体的能作与所作的

存在。比如在一块木板上钉一颗钉子，钉的钉子和板子是别别的法，又成了能持与所持的法，钉子和木板不能说一体，有他体的存在，而且一个是能持的法，一个是所持的法。同样，自证分是能持，所持的他体法决定没有，是这里所说的“非是所作能作性”。

“是故虽然不必建立自作用于自体转，但以于自明的体不自蔽识可以无害(无碍)建立自证的名言。其义如何呢？从比喻上讲：就像现量了知宝瓶，安立为了知外境那样，如是自相续中所生的识与自己现量了知对比，为何不能安立自证的名言？可以安立。于现量了知瓶的时候，就可以直接安立了知外境的名言。”同样的道理，自相续中所生的识不必要经过其他的比量、比喻来抉择，或不必要对别人提问，自己可以现量了知，这样安立自证分的名称是非常合理的，所以仅仅自证这一点在世间是无欺无害而存在的。

“若以胜义理论观察彼之真义，除了世间共称外，不得任何真实义。”就是说，以胜义理论观察时，对自证分的含义除了名言世间共称以外，胜义中不可得任何自证分的真实义。“但并非观察胜义中是否存在，”对于应成派是否承认自证分，不是从观察胜义谛中是否存在自证分的含义。“而是就如何显现般能安立名言的世间识的角度来说彼之识明知自体，故说为自证。于彼无有所作、能作、作业三者异体故说自的名言。”从名言角度安立自证分，凡是某一众生的相续中有自识明知自体，这就叫做自证。



为什么叫自？为什么叫证？

从“自”而言：“于彼无有所作、能作、作业三者异体，故说为自的名言。”在名言中不像他证的法，他证是眼识等的能境法，若有所境的色法声音等，就有眼识等他体的存在，但是名言中对自证分来讲没有能作、所作、作业三者别他体的存在，故说是“自”的名言。

从“证”而言：“彼有于心假立的所作、能作、作业三者故说证的名言。”从心假立的角度讲能作、所作、作业三者，通过能作对所作有不共的作业，即能知对所知法以无二的方式了知（内在的明知），称之为证，故说是“证”的名言。

“决定可以如是安立。”因为此三者从不同的角度完全可以在名言中安立自和证，这样从不同的反体讲有能作、所作、作业的存在。

“苦乐是所受，能领受彼是心，以及于彼心现量（真实）领受苦乐的作业。在任何宗派都有承许的前提下，无论是前代中观论师还是后代中观论师，唯识宗或中观宗，都承许在名言中有所受的痛苦与安乐的存在，这是所作；能领受的心识是能作；能领受的能作之心对于所领受的苦乐以无二的方式真实感受安乐与痛苦，这是作业。所以任何宗派也有的这一前提下，对能作、所作、作业每一不同的反体通过理论来安立是极其合理的。

“对于正领受乐等的彼心，所谓所领受的乐等外有异

体的能执心。”就是说，正领受安乐与痛苦等的心以外，所领受的安乐有一别别他体的能执心，这样会有很多的过失。

“以及心外有成为异体的所取乐等，谁也难以承认。”义即，离开能领受的心外单独别别的所受安乐与痛苦不存在。同样的道理，离开安乐与痛苦的所受以外，别别他体的能领受心识也不存在。

“如果有彼乐等感受之外的独体心，应成无有受之心；若有自识心之外异体的乐等受，需要承认，应成无有心之受。”也就是成为有心没有受，有受没有心的情形，在大小乘的《俱舍论》中也从未说过没有受而有心，没有心存在有受，而且于这样的讲法也根本不能承认。

“如是则应成如同数论派及胜论派承许乐等内外的色尘法相同，如是乐等与领受彼者的心虽不是异体，但与苦乐现量感受的方式存在心识。对此，宣说宗派者或世间平凡者共同承许而以现量成立，则对彼说自证分为何不应理？”所以说没有心单独存在受，确实与外道的观点一样。受若不是内在的心法，那要么是外的色尘，要么是内的色尘，若认为在心以外有单独的苦乐感受，这样的承许不符合道理。因为相续中现量感受时没有别别他体，若离开心以外，于外境上存在苦乐等感受，不是内道的观点，完全属于外道的邪说。若将心与受执著为别别他体，好像一个是所作、所感受的，一个是能作的领受者，这样存在别别他体的话，那么于自心感受痛苦则无法安立等有诸多过失。

从实际的根据而言，乐等和领受的心虽不是他体，但是安乐与痛苦现量感受的心识，无论是宣说宗派的论师还是世间平凡者都会共许，安乐与痛苦是现量以心来感受的。从理论观察可知，苦乐与领受的心虽然没有他体的存在，但安乐与痛苦还是由心识现量可以感受，对此入宗派者或是世间平凡者不仅共同承许，而且也能以现量成立，所以，为什么不承许自证分并以合理的方式在名言中安立呢？

“如果不承许彼，是否说没有乐等的感受呢？”若不如是承许，要么说没有安乐与痛苦的感受，要么承许虽感受，但仅是以他证而感受，这样对他宗作了圆满的回答。

如是所说，没有所受以外的领受者存在，离开领受者以外所受的他体也不存在，如果存在则与外道无别，所以应该承认自证分。若不承认者，要么根本没有感受安乐与痛苦，就像石头一样，要么虽然感受安乐与痛苦，但不是自证，只是以耳识感受，或以眼识感受等，这样看待外境色声等法而安立他证识来感受，无论从哪一方面分析都不应理，故让对方善加观察。

对于应成派在名言谛中不承许自证分是否具有殊胜的根据，或是应成派不共的观点，到底是从哪一角度来安立的，如是分析便能了知对方所说的完全是不了义的观点。

“同样，对于凡是一切尽所有法的了知认为以我明显了知彼彼意思。”凡是于一切尽所有法了知的，则于如所有法没必要讲，那是胜义的侧面，若从尽所有法世俗显现的角

度来讲，可以了知，认为以我明显了知某某人的身份，彼彼法的所知义都明显了知，自己心里想的时候也显现某种所知的相，这是从所作业或所缘境的角度假立名言的。从所作的角度讲，这一所作不是外面的色法，而是在内心中分析观察，想了知某一法时，我明显了知此义是如何如何的。对显现某种所知的相，从这一方面想时，则于所作的角度安立名言，或从所缘境上安立名言的。

“再思维某一法以何者了知的？认为是以此之心了知的。”此是从能境作者的角度安立名言的。

“彼者以无二的方式明显的了知而领受，即是作业的反体。”这是比较微细的理论，是一体的不同三反体来安立自证的。从所作、能作、作业三个角度来讲，所作是从内心明知某一法对它作思维时，显现的所知相是什么，对它作思维，就成了所作；以何者了知，是从自心了知，这从能境的角度安立名言；能知的心对所知如何了知，自己观察时应该知道，是以无二的方式明显领受，这是作业的反体。

“唯以如是所知能知反体分。”凡是属于世间的识，肯定有不同的反体，诸如所知的反体、能知的反体等。如果没有所知与能知的反体而在名言中安立的识是绝对找不到的。

“谁能说有如是的存在。”谁敢说没有能知与所知的反体而可以安立世间识，对此谁都无法以理成立。应当思维，名言中的识所了知的是什么，以什么来了知，了知的方式怎么样，对名言世间的识相应地可以观察，包括自证分在内，

都有自己了知自己的状态，但对方不承认这样的自证分，所以让他再再地思考，除了自证分以外，还有什么其他的办法，他也拿不出来。

“彼亦于梦境与眼翳的显现以及意识前的总相，比如，如果对于现蓝色相的识作观察：有现出蓝色的显现，与取彼之心和以彼心识了知彼蓝色，这三者的相都存在，并以此分为所取分、能取分及自证分三者（相分、见分、自证分），但实际意义中若许彼三者有别别之体则不应道理，因为仅仅是心自己现蓝色的相，故成立自证分。”以上所述是以比较微细的方式作了观察。

“若未如是了知，仅以粗浅之心向内观察，以心自己如何了知自己，尚不显出所知与能知二者，故不成立所作、能作、作业三者是他体性的物质，更不必说他体性，仅于反体上也无有别别故，虽认为以自己如何了知自己，即是不了知。”若于上述道理不了知，没有很深的智慧，只是粗浅的心识向内观察，有没有自证、所证的是什么、能证的是什么、所感受的是什么、谁在感受，对此等一观察时，不用说别别的所证与能证能见到，甚至连不同的反体都见不到，这样一来，就会认为完全不存在自证分，因为我观自己心的时候没找到所证与能证的别别体，也找不到不同的反体存在，所以一概说中观应成派讲的非常了义，是最可靠正确的，就是自心不了知自己，这不一定，所以还要善加思维。因此他宗一概地认为，中观应成派于名言当中也不承许自证分。

答：“于彼若有别别的能知与所知的物质是真实自证。”倘若另有别他体的能知与所知的物质存在，怎么能说是自证呢？应当是他证，有个他体的法，以另外一个能知对其他所知的物质需要了知，这样完全成为他证，根本不是自证。是故当知，从物质的本体上存在别别的所作、能作、作业或能知、所知肯定没有办法真实安立名言中自证分的存在，而且成了他证。

“对于具有彼彼相的异体心有以世间名言假立的能作、所作、作业三者的反体者，仅仅是以粗浅心不会观察如何有之理，如上所说。”义即，在名言中可以假立一个自证分的心识，安立能作、所作、作业三者的不同反体，观察的心有限，或是粗浅的心，所以没有观察到上面所讲的某一侧面而安立能作、所作、作业的反体，实际是一体性。从名言的角度来讲，对所有的识都可以安立能作、所作、作业三种不同的反体，只不过他以粗浅的心没有观察到而已，因此所谓的自证实际是存在的。

“此自证分虽可现量成立，但是以彼宗派观察染污后，或改造后，未产生定解的缘故，仅仅是不取自证分的名称而已。”其实凡是活的人或承认道理的人，肯定会有自证的感觉。可是那些被宗派的词句染污后的论师，就不知道自证分在名言当中是可以成立的法，虽然通过名言理论观察可许有自证分，但由于对方的相续中尚未产生如是定解的缘故，不是说名言中没有自证分，只是不取自证分的名称而已。

名言中存在的自证分怎么理解呢？“这样向内观时，对于自己心前显现的彼彼一切法不必前后轮翻而自觉明知而显现，并且无有疑惑，此即是自证现量。既然如此，但就是说没有自证分，而且还将此说为是大乘大中观应成派的不共观点，则如明明持物在手，却妄说未持一般，极为希奇！尤其在智者面前更为希奇！如是虽然一一现量成立等，但不安立此名称，其义也有（意思是现量成立了自证分，但不安立自证分的名称，这种情况肯定是有的）。”

下面以外道邪宗的比喻解释这种颠倒：“即使入于何处，虽然现见以总法空的牦牛，但外道胜论派以臆测颠倒邪慧而承许有牦牛的实有总法，外道认为总法于别法上周遍存在，总法是一定要有的，否则别法就无法安立，其实那都是颠倒邪慧。又如虽然受持心的自性，以自证分可以领受，但数论派等承许是色法自性，（认为受是色法自性），如是诸外道也同样说不可能有自证。”

内道中按照宗派的观点讲，在有部、经部当中的有部派也不承认自证分的现量，彼宗承许现量有三个：根识现量、意识现量、瑜伽现量；经部派以上则承许四种现量：根识现量、意识现量、瑜伽现量、自证现量。

“因此应当以理证成立自证分在名言中是有或无，若仅仅以教证遮破或安立则没有任何意义。”后代中观论师认为以教证可破自证分，因为在中观的论典中处处可见破自证分的教证。而全知麦彭仁波切说：“以理证就可以成立名言

中有无自证分，这里勿须教证破立。也就是说，若有则以理可成，若无则以理可破，故勿须仅持教证而放弃理证的重要性，这样一意孤行、固执己见没有任何的意义。”因此，对方说有理论，也有比喻。因为不仅月称论师破了自证分，还有其他论师也破了自证分，故下面进一步作辩论。

“若谓，虽无自证，然可生起忆念之理，以鼠药而中毒作比喻，以此为何不是名言中破自证？”他宗引用寂天菩萨的教证作为不成立自证分的理由。寂天菩萨在《入行论·智慧品》中说：“没有自证分，心识也可忆念。”由于唯识宗说没有自证分的因就不可能存在忆念的果。颂曰：“若无自证分，心识怎忆念。”在这样作辩论时，中观师回答：虽然没有自证分，但也可忆念，因为忆念跟所境相连就可以了知，以鼠咬而中毒作的比喻。颂曰：“心境相连故，能知如鼠毒。”

他宗说：“以此理为何不是名言中破自证？由于不可能成立胜义中无自证分而可忆念之理。”也就是说，《入行论》中所说是指胜义中不存在自证分，但胜义中存在忆念，这完全不符合寂天菩萨的密意，因此他们认为应该是名言中破自证，为何不是名言中破自证？

虽然可以肯定的说中观应成派何时都要破实有的自证，无论是胜义还是名言中都要破，不仅仅是自证分，凡是二谛所摄的万法中若有堪忍自体的法都是正理的所破境。寂天菩萨所讲的“有忆念没有自证分，”是按名言角度讲，而后代中观论师们却引用这一理论、比喻来肯定中观应成派在



名言中也不承认自证分，因为寂天菩萨亲口说了没有自证仍可忆念故。

唯识宗说的“若无自证分，心识怎忆念？”中观宗回答从受境相连以后可以了知，犹如鼠毒。在中鼠毒的过程中自己虽然没有当时体会或不知道自己中毒，但后来起反应时，联想起当时的情景也可以忆念。寂天菩萨所讲自证分的意义，不可能是说胜义谛中没有自证分而可忆念的内容，这一点可以肯定。

“故在领受鼠咬的当时根本没有领受中毒，同样，先前领受者根本没有以自己领受自己而是后来取先前能领受的相，难道不是这样宣说吗？”

答：“如是，即使虽无自证分仍能生起忆念之理，仅仅在名言中成立，如是此理看似遮破名言中的自证，但实际是在胜义中破，名言中不可能破得了。”虽然没有自证分也可以忆念，这个你们也说得对，因为不可能从胜义角度说没有自证分可以忆念，而且比喻也说鼠咬的当时没有领受中毒，当时领受者也根本没有自己领受自己，只是后来现前能领受的相，故而可以忆念。虽然你们举的比喻也对，但实际上不是破名言中的自证分，看起来好像在破名言中的自证分，实际上是破斥在胜义谛中承许实有的自证分，名言中也不可能破得了。

“此义如何呢？”首先讲比喻：“比如受取蓝色所境的识，具有眼识的众人都无争辩而成立，虽然世间名言中不存

在彼受取蓝色识的第二识。”即不必要第二识，第一刹那识自己当下就明白看见蓝色的所知法，不必要单独第二个识来了知，它当下就会知道。“但以受取蓝色而获得取蓝识的名称。”这是比喻，此于对方也完全承认。“同样，现在若忆念所取的蓝色识，也应忆念其有境取蓝识。”现在后面能够忆念所取的蓝色，同时可以忆念能境的取蓝识。为什么呢？“因为现前领受名言时也仅仅是境与有境二者，不可能再有其他的法，现在忆念时也只是与外境相连的有境忆念而已，即是按一个补特伽罗的相续而宣说故。”意思是当时的所境与能境只有二者法，不可能有第三品，后面忆念时也是一样，就是一个所境、一个能境忆念的法，除此之外单独实有的，或者说能境以外第二刹那的能境再去了知能境的法，没有这样的情况。是说每一能境的法都不离开自证分，不是单独还有一个自证分的存在，只能说领受时仅仅是境和有境二者，所以后面忆念时，与外境相属的能境只有一个而作的忆念，这也是按照补特伽罗的相续而宣说的。

“彼义仅仅是不观察的世间名言之相，此外如果在胜义中观察，受与忆念何者也不能成立。”所以寂天菩萨不可能说胜义当中不存在自证分而说一个忆念，因为以胜义理论观察时，不仅自己领受自己不成立，包括忆念也不成立，故而“受与忆念何者也不能成立”。

因此以如是的因仅于有境的取境识遮破，有了知彼或能领受的能取独体在名言中也没有，是成为遮破之义。”比

如忆念一个过去的所境法，当时由某一能境取那一所境的法，现在忆念时也就是那两个境与有境，此外以单独的自证分、单独的第三品法去忆念某一过去的境根本不可能。所以境与有境是观待安立，又是假立的法，无实有的自证分存在。

这时对方说：不可能有敌宗的承认，对方不可能承认这样的观点，因这种观点不用说是一个大论师，就连世间的凡夫人没有这样承许的，为什么中观师会破这么一个愚痴的观点呢，应成毫无意义的辩论或遮破。“如果这样想，是能境之外存在单独识也非自证而应成以他识证他，而且需要承认有无穷取识等无量的过失，故于诸经部、唯识师当中无有如是承认的自证分，即使世间平凡者也不会如此承许，故中观师破斥如是应成无有任何关系。”

全知麦彭仁波切答：“此是极需明知的一个关要，其意如何？若承许自证是谛实，仅以无实假立的代表不了自证，而且能作、所作、作业三者需要在一个自性上成立，故在所证的蓝识之外，应有能证识的单独存在，因为若无此识，而执著用于自体转，其义观察不可得故，若不可得，则所谓自证也仅成名言而不成胜义。”所以，以理观察在胜义中有实有的自证分，而且执著用于自体转，这样用胜义理论观察时，了不可得，由于没有得到的缘故，可以说自证分仅是名言中假言安立，不是胜义中本有。

“即使有独体识，彼自证也不应理，此种自证在名言中也没有，况且对方也未承认。”对方没有承认，为什么要

这样破呢？“如是仅破谛实的自证。”所谓成立的自证完全属于名言中假立的法，不是堪忍谛实的法，所以中观宗就是破谛实的自证，从来也不遮破假立的自证分。“仅仅以此对于宣说二取空之识为谛实的宗派，阐述所害的重点。”不是承认假立的自证分、不是安立胜义理论没有观察的前提下，在名言安立一个自证分，不是有过失。中观宗发太过说，承许谛实的自证有很多过失。是从什么角度讲呢？仅仅就是二取空的识是谛实的，于胜义谛中存在，对此就会有正理的损害，有种种过失的妨难。

“以及识的能立是自证、所立是自明自识，这二者除假立外，真实义中观察时，假立之义也丝毫不成立，仅仅是这样以理抉择的。同样在其他论中，不仅是寂天菩萨的《入行论》，还有其他很多中观的论典中所说破自证的理由也应如是理解。”

下面对上述的比喻回答。

“因此对宝剑等比喻作观察，虽然宝剑在名言中不能自割自体，但仅以此理不必在名言中也否定自证分的存在，如以石女儿作比喻宣说瓶等无生的理据一般。”在《入中论》等中以石女儿作比喻宣说宝瓶等一切二谛所摄的法，真实义和世俗名言中都没有实有的本性，完全没有自性的角度与石女儿一样。如果说“名言中宝瓶不存在，”因为石女儿在名言中没有，故宝瓶在名言中也不能有，这样不能作比较。同样的道理，自证分可以在名言中成立，宝剑自割自体名言

中不必成立，如是从不同的角度可以理解。

“不然，以自心现量见自心在名言中也应成无有，此理将于下文阐述。”下文阐述时很具体的讲到了法称论师的理论。

“因此所谓的自证，在真实以理观察时虽不成立，但以反体的方式可以假立为有，此自证对应成派来说，非但无害，而且会成为妙药般有益。譬如所谓罗睺罗之头，即如是承许，往昔罗睺罗的头被截断时，彼亦饮用甘露不死而存活的。实际需要了知，彼除头以外别无其它身体存在，但在世间中可以安立罗睺罗之头的名言。”说到“罗睺罗之头”好像说罗睺罗有一个整体的存在，实际上罗睺罗除了头以外并没有什么身体的存在，但可以说罗睺罗之头。同样，在说自证时，虽无别别的能证与所证的他体法，但可一概地说自证，道理相同故。这是月称论师在《中观四百论广释》中所举出的比喻。他又继续说“又如所谓石磨之身等，亦可假立为支与有支等名言。”在言说石磨之身时，好像它还有一个头存在，但只说其身，未说到其头，这是从有支上讲，其实石磨只有身，本来不存在什么头，但在言说时好像有脚、手、头等支分的存在一样，世间共许就是这样，彼等仅以名言假立，又在世间人面前亦能成立所作能作的名言，此乃具德月称论师所承许的不共观点。”若能安立如是名言，那么安立自证分的名言并非不可。所以一切万法都是缘起假立的显现，胜义中毫许也不存在，月称论师也就举出了这些比喻。虽然诸

法的究竟实相是不分二谛，都是一味平等的大空性，但在随顺世间名言时也可以假言安立，这是应成派不共的观点。因此这里说到“罗睺罗之头、石磨之身”时，并没有其它单独的存在，仅仅是安立有支与支分的名言，意义上并不是有二个独立的别他体来安立“罗睺罗之头、石磨之身”，但以假言的方式可以如是安立。同样，所谓的自证并没有别别的所作、能作等存在，但可以说“自证”也是合理的。

“若能安立如是名言，则此自证分的名言有何不可？道理相同故。就连世间的古人现量见到瓶等，自心也明显无欺的领受了，以此也是承许而共称自心知自心故。”所以不用说智者，就连世间的古人现量见宝瓶等时，自心会明显的感受，有个无欺的领受存在，而且世间的古人都承许自心知自心，说明有自证分的存在。

因此《入中论》云：“‘何故能领受境识，此他性念非我许，故能忆念是我见，此复是依世言说’。与此相同可以说为‘何故乐等觉受外，此他心执非我许，故能自知是我见，此复是依世言说。’所以相应于世间，仅仅不观察的角度而言，承许自证也对于彼宗即为适合。”

“又如《大乘密严经》云：‘种种显现即自心，此乃众生之本体，内外所有一切法，似是能所而安住，虽以自心见自心，未知此理诸凡夫，执二取心彼有情，然未了知其如是，我所之法亦复然，似现外境陶器等，住于色相非外有。’”

“又如《胜乐密续》等中也说：‘非色故自证。’若非

如此，则诸随持应成派者是承许自心现量了知自心呢？还是承许不了知自心呢？若谓是了知者，则为自明而知还是以能知与所知异体而知呢？若是前者，应成立自证。若为后者，则所了知之识被能了知之心是同时还是被随后的识了知？若非同时，今所缘境已灭，如何能成立现量呢？内观识与外观识是否轮番生起等尚需安立。”如果不是前者完全是后者的观点，现量自己心不能了知自己，只能以其他识了知，若是其他识了知，是同时的识了知还是后面产生的识了知？若不是同时，一者已经灭了，那由后面的识如何现量了知呢？而且对于外观识内观识，首先是外观识见外境的色法，听闻外境的声音，这样先产生外观识，第一刹那是眼识或者耳识，第二刹那心不去观察外的色法，只观察前一刹那产生的识是眼识还是耳识，对内的识观察是不是轮番生起等需要安立。

“若是同时，又以何了知有此二心呢？”若是同时，则无前后的次第，由此以何者了知，没有根据故，因为一个补特伽罗相续中同时存在别别他体的两颗心绝不可能，故没有能安立的根据，说存在可以了知，这是没有道理的。“就像《入中论》说：‘未知云有亦非理’如是所说之理相同。”

“假如一切识也有其余各持的取识，则心识应成无穷等有无量的过失，若单独的取识一个都不能成立，则于多个识就更不必说了。若无其他取识，则如以眼虽能见宝瓶等物，却不能见到自己一样，只是对自己成为自蔽后对于自心中所产生的分别心，是否成为此等彼等，不可能现量了知。然而

对自己生起何种识，不需观待比量而能明清决定，此识以何者决定呢？观察后需要说明。若说不必如是深细观察。”

因为中观派是讲胜义空性，所以观察这些无有意义，而且还说观察自证分是串习因明的寻思者们所安立的，所以不必要这样深细观察。

驳：“关于此自心是以自己知还是不知的问题，即使应成派论师也应回答。而且若问，是如何了知，也应回答故。若无自证，应成对自他识的了知、想、决定等无有差别，故并非不必要遮破，即使对于此佛教教法中宣说名言正理的一切智者之顶严如意宝吉祥法称所作的观察，即智者法称论师安立的自证分，将彼精华自证分如石女儿般在名言中遮破的诸人，对彼也应作相应的回答。否则仅凭口说我们是应成派的随持者，虽未说理论，仅以宗派的立宗承许无有自证分，此说极不应理。再者以能取识的反体假立为自证，实际意义上没有异体的能作与所作，此义若不应理，则于名言中也不应承许自体相属。”

义即，对自证分来讲，从反体的角度可以假立为有，因为自证有时成名词，有时成动词，有这样的差别。讲所证、能证、证知，证知是从作业的角度讲，能证是从自证分的侧面讲，阿赖耶和自证分当中讲名言假立的自证分是从能知的角度讲，所以以能取识的反体假立为自证，这样从能取识的角度安立为自证，实际没有别他体的所作和能作的存在。如果说这样不存在，根本不能承认，雪域的后代中观论师不



应该承认自体相属。为什么呢？因为自与自相属及以自己证知自己二者相同故，若自体相属不应理，则你宗所承许的二谛是一体，反体各异的所立应成名言中没有”等等有很多的过失。

以上讲述了以比量不成立自证，接下来继续讲：

## 戊二、旁述自宗虽无自证也可生忆念

颂曰：由离能领受境识 此他性念非我许  
故能忆念是我见 此复是依世言说

由于远离了能领受境的心识，此他性的忆念并不是我宗所承许。由于没有他性忆念的缘故，能领受心的所领受境，并不是后面的忆念心不能领受，所以忆念心也是有境，此复仅仅是依世人言说而假立，非以胜义理论观察所得。

## 乙二、以现量不成立自证

颂曰：是故自证且非有 汝依他起由何知  
作者作业作非一 故彼自证不应理

前面唯识宗以自证为能立，成立依他起实有，而中观宗则以理破除实有的自证，所以实有的自证在二谛当中都没有，这样自证尚且没有，那汝宗所说的实有依他起实有又由什么能以证知呢？

如果说我自己证知我，这样所了知的我，就成为所作

业，如是“所知”又是“能知”，而且“知”的作用也没有别体，应成作者、所作业以及作用三者一体。但是现量见作者、作业和作用三者不是一体，好比伐木者，所砍伐的树木以及砍伐的作用不是一样，所以承许实有的自证不合道理。《楞伽经》也说：“如剑不自割，指亦不自触，如是应知心，不自证亦尔。”

能领受心的所知，后念心不是不能了知，由能够忆念，说是我见，而且这是依世间言说，并不是观察所得。

## 亥二、无正量不成依他起

**颂曰：若既不生复无知 谓有依他起自性  
石女儿亦何害汝 由何谓此不应有**

按照前面的抉择，依他起自性既不是由自生和他生等而有，又没有以正量成立的能证知者，如果还要说有依他起的自性，那么就以根据相同的应成因而推知，应当说石女儿有自性、石女儿是远离一切戏论、圣者智慧的行境、远离言说的自性，因为同样是既没有生，又是不可知的法。那么石女儿对于你（唯识师）做过什么伤害，你为什么说此石女儿不应当有呢？因为石女儿的不生与依他起自性不生道理相同故。

由于唯识宗认为必须存在实有的依他起性，才有世俗二取假法的所依，上面以没有正量，不成立依他起，由此，唯识宗就有失坏二谛的过失。

## 酉二、由此唯识宗失坏二谛

颂曰：若时都无依他起 云何得有世俗因  
如他由著实物故 世间建立皆破坏

如果现在连依他起都没有，怎么会有世俗名言的因呢？换句话说：你们唯识宗的世俗谛以什么作为因而建立呢？他唯识宗由于执著实有内识依他起性的缘故，导致一切世间共许的名言安立假法（穿衣吃饭生活起居等事）都不能成立，所以世间建立都被破坏了。

唯识许自性实有的依他起作为万法的所依，这样才有二取的假立法，如云：“是故依他起自性，是假有法所依因。无外所取而生起，实有及非戏论境。”这时也说依他起是实有的。

唯识宗以实有依他起性作为胜义谛，而且一切世俗假有法皆以依他起为所依，现在实有依他起性不成立，就失坏了胜义谛。因他以依他起自性作为胜义中真实存在的法，以他作为因或所依才安立世俗谛，那现在不成立此法，显然就破坏了胜义谛。由依他起性不成立，导致世俗假法没有所依，这样就失坏了世俗谛，因此就有了失坏二谛的过失。

## 酉三、明二谛无误唯有龙树之宗分二：

一、真实；二、彼之应理。

### 戌一、真实

颂曰：出离龙猛论师道 更无寂灭正方便

这样由于把不了义颠倒执为了义，在不能了知佛陀意趣的同时，只是随自己的分别臆造宗派，如果趋入这样的道，就会出离龙猛论师所开创的中观轨道，再不可能得到寂灭涅槃的正方便。为什么这么说呢？下面讲根据。

### 戌二、彼之应理分二：

一、若未证悟无谬二谛不可解脱；二、未知二谛本性不可证悟实相。（因为离开了般若的正方便，安住在分别心执著的状态，以虚妄分别念不可能趋入寂灭之道，故于以下二科所说的内容通达就能明白此理）。

## 亥一、若未证悟无谬二谛不可解脱

### 颂曰：彼失世俗及真谛 失此不能得解脱

月称为什么说“出离龙猛论师道，更无寂灭正方便”呢？因为出离了龙猛轨道，决定会失坏世俗谛和胜义谛，而失坏此二谛者，乃至没有舍尽这种执著之前，决定不能证得真实的解脱。

具体来说：能如实抉择现空二谛一味大空性的，唯一是龙树的中观宗，如果远离了甚深见派的大中观正道，就不能寂灭一切边执戏论，就会认为胜义谛中有实法可得，这样就失坏了真实胜义谛，承许以胜义谛中实法作为现基，以此显现一切世俗法，这样就失坏了真实世俗谛。比如小乘虽然证悟人无我空性，但承许胜义中有无分微尘与无分刹那实有，而且一切世俗的显现是微尘的积聚和刹那相续所假立的假法。这样实际与真实二谛无二一味不相合，因为虽然远离对粗法的执著，但是在微细上还没有证到法无我空性，因为对于法的实执，导致不能得究竟的解脱。唯识宗虽然承许依他起识自性中圆满十六空性义，也远离二取与不可思维和言说，但他们把不可言说的识的自性，安立为胜义中实有，这样就失坏了真胜义谛，也失坏了真世俗谛。因为对于依他起识有实执，所以不能获得一切智智的解脱果。

## 亥二、未知二谛本性不可证悟实相

颂曰：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

首先解释偈颂的前两句：为什么说名言谛是方便，胜义谛是方便生呢？在《三摩地王经》中说：“无文字法中，何说何可闻，于不变增益，故有闻有说。”前两句是说胜义无文字，在无文字的胜义法当中，有什么可说、有什么可闻呢？偈颂后两句是说，对于这样不变的胜义法，以分别心增益假立，所以有闻、有说。

唯一依靠名言谛，才可以宣说胜义谛，由通达所说的胜义，才能得胜义涅槃，所以“名言谛是方便”，“胜义谛是以方便所生的果”。《中论》云：“若不依俗谛，不得第一义，不得第一义，则不得涅槃。”这是从现空二谛的角度来讲的。

再通过教证解释后两句的意义：“不知分别此二谛，由邪分别入歧途。”

在本论《自释》中引《见真实三摩地经》即《宝积经》云：“世间智者于实法，不从他闻自然解，所谓世俗及真谛，离此更无第三法。”这是讲世间知者佛陀，不从他闻，而是以自力了知并宣说二谛，一切所知决定可以无余的含摄在世俗谛和胜义之中，离开二谛之外，不会有第三种法。

又经云：“众生为求安乐故，于善逝所生信心，如来悲愍于一切，为利世间说俗谛。”这一偈颂讲如来宣说世俗谛

的所为。义即：众生为了寻求安乐，所以对导师佛陀生起信心，想得到佛的救度，如来悲愍这一切众生，为了利益世间众生，所以宣说世俗谛。那宣说世俗谛为的是什么呢？为的是利益世间。下面再讲如来怎样宣说世俗谛的相。

又经云：“人中狮子设世俗，显示众生为六趣，地狱畜牲及饿鬼，阿修罗趣与人天，下贱种姓高贵族，大富家庭与贫舍，奴仆之属及婢使，男女等类并二根，所有众生诸差别，佛无比者为世说。智者了知世俗谛，佛为利人故宣说。”人中狮子佛陀建立世俗，显示众生的种种差别相，让智者认识世俗谛。如于人类来讲，有种性高贵与婢贱，贫穷与富贵，主人与仆人，男女老幼等种种差别，故佛为世间宣说了世俗法。佛显示众生界就是六趣——地狱、畜牲、饿鬼、阿修罗和人天。以人道来说，又有无量的差别，有下贱种姓和高贵种姓，有大富家庭和贫穷家庭，有奴仆和佣人一类，又有男人、女人以及二根，诸如此类的种种差别，以及六道四生所有众生的种种差别相。无比的导师佛陀为世间众生宣说这样一种万有显现的世俗谛，有智慧的人听闻之后，就会明白世俗谛的含义。有这种利益世人的所为，所以佛陀这样宣说世俗谛。下面讲颠倒执著世俗实有的过患。

又经云：“众生著此沦生死，不能脱离世八法，所谓利衰及毁誉，所有称讥并苦乐，得利即便生忻喜，失利便起嗔怒心，余未说者皆应知，八病恒损于世间。”因为众生乐著这些世俗法，所以才沉沦在生死之中，不能脱离世间八法的

束缚，世间八法就是所谓的利、衰、毁、誉、称、讥、苦、乐。以前两种为例，众生获得利益，就会生起欢喜的贪著，如果失去利益而衰败，就会生起嗔怒之心，这都是执著世俗法实有引起的过患，其他没有说的六法都应当这样了解。由执著世间八法的八种病恒时损害众生，让众生不得解脱。

又经云：“谁说世俗为胜义，应知彼人慧颠倒。”如果谁说世俗六道等的显现法是胜义之中实有的法，要知道这个人是具有颠倒慧者。

又经云：“不净苦中说净乐，于无我性说有我，无常法中说是常，住此相中而爱著。彼闻如来所说法，恐怖诽谤不信受，毁谤如来正法已，堕地狱中受剧苦。凡愚非理求安乐，转受百千无量苦。”这两颂半是说串习四种颠倒的过患。众生从无量劫以来就以非理作意串习了颠倒的邪分别，此完全不相应诸法的实相，不符合圣者智慧的境界，诸如“不净”以为是“清净”；“痛苦”以为是“安乐”；把“无我”看成是“有我”；把“无常”看成是“常”。心就是住在这样的颠倒相中爱著，由这种颠倒执著，使得颠倒的外道凡夫，听到如来所说的正法时，心里会生起恐怖、诽谤以及不信受的种种邪念，而在毁谤如来正法之后，就会堕落在地狱当中感受剧烈的痛苦。一般而言，凡夫愚人对于世俗法起四种颠倒，虽然也希求安乐，但因非理寻求安乐的结果，反而感受百千无量的痛苦。

又经云：“若有于佛正法中，如实观察不颠倒，超出诸



有入涅槃，如蛇脱去其故皮。一切诸法自性离，空无有相第一义，若闻此法生爱乐，必得无上大菩提。佛见诸蕴皆空寂，诸界及处亦复然，诸根聚落咸离相，能仁皆悉如实知。”这三颂是讲通达胜义谛的功德。第一颂是说：如果对于佛的甚深正法，不颠倒、作如实的观察抉择，如实的修行等，就能超出三有、趣入涅槃，就像蛇脱去故皮一样解脱生死。如何通达甚深法义呢？第二颂讲：对于一切法自性远离，通达空无有相的胜义，如果听到这样甚深的法义，心里生起爱乐的欢喜，必定会获得无上大菩提。佛见到诸蕴都是本来空寂的，地等诸界以及色声等处也是这样，诸根的聚落也都远离诸根，对于一切诸法的胜义本性，能仁都能如实的了知。

由以上的教证内容就知道，远离世俗谛和胜义谛，必定不会获得解脱，所以执著唯识实有，会由邪分别而误入歧途。所以颂词说：“不知分别此二谛，由邪分别入歧途。”

#### 酉四、许依他起与许世间名言不同

上面中观应成派以理破除了依他起有自性的观点。

唯识宗对此发难：“你对于我们毫无顾忌，现在我也对你不能容忍。你只会破别人的宗派，说‘以正理观察不应理的缘故，破除依他起自性’。我现在还是以你所说的意义，由不应理故，破除汝宗自己所承许的世俗法。”

中观宗回答：“就像从无始以来，经过百千的艰苦所积累的财宝，一天被他人抢去，这是假装友好，暗中放毒食，想把财宝夺回来。如果你是这样想以怨相报，就随你的便。

对我们自己获得殊胜的利益，有什么妨害呢？”

**颂曰：如汝所计依他事 我不许有彼世俗  
果故此等虽非有 我依世间说为有**

前两句讲比喻，后两句讲中观自宗随顺名言的观点。依靠世间说为有蕴等的存在，是果故，也就是有必要将此等说为有，但无论是胜义谛还是世俗谛都没有自性实有的法存在，仅仅就是中观宗随顺世间名言而宣说为有的。

你执著自宗所说的依他起自性是圣者智慧的所证，像你这样执著的依他起，并不是我们承许世俗的方式，我们不承认有这样的世俗法。我们的承许只是有必要而随顺他们承许，虽然这些世俗法没有真实性，但这是世间共同承许的，我们仅仅是随顺世间而说世俗法有。有什么必要呢？因为随世间共许而说，就是遮破他许的方便，为打破众生相续中的颠倒实执故，此世间是无患根识面前所承许的法，也就是缘起的显现分，有则如实有，无则如实无。佛也说：“世间与我诤，我不与世间诤，世间说有者，我亦说有，世间说无者，我亦说无。”

接下来进一步对此颂作详细解释：

偈颂中讲到“果故”是必要的意思，为了安住世间名言谛的所化众生，为令他们能通达胜义谛的方便，以这种方式暂时承许内外的诸法是有，是在名言中承许为有的。虽然承许在世间无患根识的面前有缘起的显现法，但并不像唯识

宗所说那样承许堪忍自体的唯识所变现的法，中观宗根本不这样承许。而中观宗所许的观点非常相应二谛的本性，既不是随自己分别念的境界所承许，也不是耽著某一实有法而安立宗派，完全是随顺世间名言的规律，在胜义理论不观察的前提下于无患根识面前有内外的缘起法，承许名言中有，胜义中无实有的存在，此二毫不相违，胜义中存在无实有的大空性，名言中有缘起显现的存在，这就是中观宗所说二谛不相违、缘起性空的观点。

在这里须要了知，中观宗随顺名言以及安立名言的必要性，就是为了打破世间众生那虚妄分别念的境界，令世间众生间接趋入胜义证悟的境界，能如实通达胜义谛的本性，为此作一个无上的善巧方便，所以暂时承许在名言中有内外诸法的自体。也就是在胜义理论没有观察的前提下，暂时承许名言中有五蕴等法的存在，或仅以缘起的规律而言在名言中有无欺的显现分。

该论中说道：“我依世间说为有”。此世间说为有，是指中观应成派的论师与世间其他的补特伽罗共同承许缘起显现的万法生生灭灭的世俗法，或者看待而安立的种种法，佛菩萨是依靠世间而宣说，不是依靠胜义的真实谛来宣说的，也不是按照圣者的智慧境界来宣说的，这样才能了解颂词的真实意义。在《七十空性论》中说：“生住灭有无，以

及劣胜等，佛依世间说，非是亦真实。”总而言之，这里所安立有无等完全是依靠世间名言共称来安立的，佛陀为了引度众生，赐予善巧方便，令逐渐通达胜义的本性。不是中观宗应成派特别执著实有的法，也不是特别执著世俗名言的法，而是诸佛菩萨的权巧方便而随顺世间名言许有缘起法的存在。

是故当知，名言的缘起显现法都是大空性的本体，远离一切边执戏论，没有丝毫堪忍自体。这里所谓“安立世间说为有”是在胜义理论没有观察的前提下安立的，故与唯识宗所许的依他起是截然不同的，因为唯识宗所承许的依他起在胜义中也是堪忍自性的实有法，就是以胜义理论观察时还是认为存在依他起的实有性，不是随顺世间名言暂时安立的依他起法，因此无论从哪一角度观察，中观宗所承许的世间名言与唯识宗所承认的实有依他起的根本不相同，彼此的观点是大有差别的。

此义在颂词中进一步通过比喻来加以说明，大中观应成派不仅在胜义谛中，就连名言谛中看待世间也根本不承许有堪忍自体的法。如果在以理观察的情况下，就算在名言中看待世间而言也都没有缘起的显现法，那么中观应成派也根本不会承许在世间中有五蕴等的存在，所以中观应成派的观点非常公正，极其相应万法各自的本性。如果世俗中万法各自缘起的显现，在名言世间中也不存在，那么中观应成派不

说胜义谛，就连名言世俗中也不会说有五蕴等刹那刹那生灭的法存在。

**颂曰：如断诸蕴入寂灭 诸阿罗汉皆非有  
若于世间亦皆无 则我依世不说有**

前两句讲比喻，后两句讲中观自宗安立世间名言谛完全是随顺无患根识前的缘起显现分而承许，如果连名言世间中都不存在的法，中观宗根本不会额外安立世间中有法的存在。

颂词字面的意思是说：譬如，在已经永断五蕴、入于寂灭涅槃的诸阿罗汉面前来讲，一切世俗的法悉皆非有。同样，世间万法，不说在胜义谛中，就连名言谛中也没有一个堪忍自性的存在，所以中观应成派就算是依靠世间名言也不会说诸法有自性存在。

颂词中讲到很多世间，上面也说了“我依世间说为有，”这里又说了“若于世间亦皆无，则我依世不说有，”下面颂词中还说到“当待世间而破此，汝可先与世间诤。”

此“世间”怎么理解呢？上面讲“无患六根所取义，即是世间之所知，唯以世间立为实，余即世间立为倒。”是指无患六根的所取境，就是世界的所知，无患六根识就是世间能境的能知，这些称为世间。所以这里的世间不能单单理解为普通那些没有入宗派者的二取境界，而是指凡是属于世界的正量识以及其所量境，这样无患根识的境界以及圣者菩

萨出定位的根识境界都称为世间。

若于世间亦皆无：倘若看待世间的五根识没有所知的色声香味等缘起显现，我中观宗依靠此世间不会额外地说为有，而唯识你们却不一样，只是随自己的执著分别心而安立宗派的观点。真正来讲，堪忍自性的实有法不说在胜义谛中，就连名言谛中也不存在，汝等唯识却承许依他起不仅在名言中存在实有，且于胜义中也有堪忍自体的实有法，实际上这样的承许根本也不相应胜义谛和世俗谛的自性。中观宗说不相应二谛的本性，是指不但不相应有法也不相应法性的体性，如是破之。

在颂词中前两句所讲的比喻包括唯识宗也是承认的，虽然直接讲的时候，是指小乘的寂灭涅槃。但需要了知，唯识宗以下很多有实宗都承认究竟是三乘，诸如有部、经部、唯识都承许究竟是三乘，三乘各自的决定种性一旦趣入三乘各道，获得各自三乘的菩提果时，就承许是究竟的解脱果位，不可能再有转变、趋向另一种涅槃的果位。故唯识宗也承认究竟是三乘，其中在入小乘寂灭涅槃的阿罗汉面前，从小乘有部、经部、唯识安立究竟三乘的观点来讲，世俗的粗法只是看待实有执著的众生而安立，其实相对于入寂灭涅槃的阿罗汉来讲，一切世俗的诸法根本没有，悉皆不存在。

除了大乘中观派以外，还有弥勒、无著菩萨的究竟密

意也是安立究竟一乘的，此义在《宝性论》和《宝性论注释》中讲得非常具体。此外，其他的唯识论师以下都承认究竟是三乘，小乘声闻的决定种性者趣入小乘的道得到小乘究竟的阿罗汉果位，入无余涅槃的境界，对阿罗汉讲，其面前一切世俗诸法悉皆没有，达到了刹那刹那生灭法悉皆灭尽的境界。所以在小乘经典中说：“身灭受成脱，想尽及心灭，彼识亦隐没，此成及苦边。”前两句比喻表明承认究竟是三乘的宗派，中观应成派的论师以此比喻说，如汝所说，在五蕴入于寂灭涅槃的阿罗汉面前没有五蕴的存在。同样，假设世间缘起的显现分，在世间根识面前不存在的话，那么中观宗也不可能说有实有的显现法，不可能说五蕴有自相存在，就算是依靠世间也不会额外安为实有，因为中观应成派根本不会通过实有执著来安立宗派的观点故。

这里第一表明中观应成派比较公正，不是以分别心执著而安立宗派的观点；第二表明中观应成派在没有以胜义理论观察的前提下，仅仅随顺世间名言谛、完全按他方而安立世间的五蕴等是存在的，若是从自方究竟的观点而言，那完全是按圣者入根本慧定的境界来讲，则无任何承许、一法不立，也无任何所立与所破，尔时不分二谛，也不加任何鉴别，一概地抉择为远离一切戏论的大空性。

若是随顺名言安立世间的缘起显现法时，就不能有与

世间规律相违的观点，要与无患根识所见的显现分完全相应，否则会有世间的妨害。在本论颂词中也说：“若以世许除世义，即说彼为世妨难。”本来中观宗对世俗法不会有任何的执著，也没有什么特别承许的法，但是在随顺他方时，不是通过实有执著的推动下来安立什么，而是随顺世间时应该相应于世间的承许，如果是与世间相违，那就会有世间正量的妨难等过失。

唯识宗的观点是有实有执著，不是讲胜义究竟的本性，也不是随顺他方而许，完全是通过实有执著来安立自己的宗派。如果将名言虚假的缘起显现法安立为实有的话，那根本不符合名言的规律，因为名言的万法都是缘起的假合而有，都是以缘起的规律来安立的，而唯识宗却安立为有实有的自体存在，以自性存在的依他起来成立二取有法。但实际上世间诸法都不是从堪忍自性的法中显现出来，诸法虽然自性本空，但因缘集聚时就会无欺显现，不是胜义而是从世间的名言规律来讲。如此一来，显然可知，唯识所许的观点有问题，既不符合名言规律，也经不起正理的观察，此许观点通过世间正量就有妨害。

**颂曰：若世于汝无妨害 当待世间而破此  
汝可先于世间诤 后有力者我当依**

倘若一切世间对唯识承许的观点根本没有妨害的话，



那么应当看待世间就破世俗的法，如果你有正理能破世间的观点，中观应成派是非常公正的，可以跟随汝唯识宗而住。但唯识宗对世间正量无法妨害，相反世间的正量决定对唯识宗的观点有妨害，这样一来，中观应成派肯定不会随顺唯识宗，这是比较公正的态度来作分析的。

所以中观宗说：汝唯识宗与世间先作诤辨，然后我中观宗再行观察，你们在互相诤辨的情况下，谁强有力，我们中观派就随这一宗派的观点。但要了知，世间正量所许是名言真实的规律，是无患根识面前存在的法，你非但破不了，反而唯识宗会有为世间所失败的过失。

唯一依靠世间强有力的世间规律，中观应成派安立名言假立的缘起显现分，不可能随唯识宗所讲堪忍自性的实有依他起作为显基而承许显现二取的迷乱法。颂词中也说“当待世间而破此，汝可先于世间诤。”此世间不是指没有入宗派的普通平凡者，让唯识宗以理跟他们辩论，而这里所谓的世间就是无患根识与无患根识的所境（正量境），故中观师对唯识宗讲，当待世间破世俗的法，在名言中眼识面前有显现的色法，就当待世间的眼识去破眼识面前的色法，以此类推，凡是看待无患的六根识所境，你就说，所境不存在，只有能取境，或说只有所取，没有无患的六根识能境的存在，这样去诤论的话，不但与其他中观论师，以及与其他世间

人也需要诤论，包括唯识你自己跟自己也需要诤论一番，你自己的眼耳鼻等正量识与其他人面前显现的色声香味触等互相诤论。如果说，名言中可以有眼识，但不能有眼识面前的色法，名言中可以有耳识，但不能有耳识面前的声音，一一遮破色声等法，安立一种能境的依他起识，这样自己内的世间识与外的色声香味所境互相作辩论，最后得到的结论是名言中没有色声香味等显现，仅仅就存在内的心识法，也是堪忍自性的依他起识。若果真能如是成立，那么所有的中观论师都通通皈依汝唯识论师的观点，但这是不可能的事情。从世间名言的角度而言，强而有力的应该是无患根识的境界，因为名言中无可否认、无法破斥无欺的缘起显现是存在的，唯识宗无论想任何办法也不能将名言缘起的显现彻底摧毁灭尽。

所以唯识宗还是应该恭恭敬敬地皈依中观论师，应该承许没有依他起实有的存在，仅仅是胜义理论没有观察的前提下，名言中有安立五蕴等法的存在。

在这里需要了知，中观应成派也不是不讲胜义中万法空性而特别重视世间说“当待世间破，汝与世间诤，我依世间说为有”等等，根本不是这样的。

表面看来好像中观应成派不是很伟大的论师，特别胆小，害怕世间有妨害，中观论师一直保持不违反世间的状态，

按照世间的规律安立名言谛。所以唯识宗对中观宗说，汝中观师虽然畏惧世间的妨难，但必须要承认唯识的观点。

唯识宗还是在实有执著的推动下对中观宗作辩论，虽然世间没有什么根据，但汝中观师还是要承许五蕴等法是有的，不然会害怕世间有妨难，汝等既然这样害怕有世间的妨难，那就更需要畏惧与佛陀的教法有相违的过失，或肯定需要遣除与佛陀教法相违的过失。唯识宗说就从这一点，你们还是不得不承认实有的依他起，或必须承许唯识有自性，因为佛陀曾于《十地经》中说：“如是三界皆唯有心。”三界唯识讲得非常的清楚，有明显的字样可见，那为什么不承许呢？对此中观师作回答。

## 未二、释佛说唯识之教义分二：

一、释《十地经》之教义，二、释《楞伽经》之教义。

### 申一、释《十地经》之教义分二：

一、真实；二、彼之应理。

## 酉一、真实

颂曰：现前菩萨已现证 通达三有唯是识  
是破常我作者故 彼知作者唯是心

中观师说，实际经典中说现前地菩萨已现证了法界胜义的本性；从名言的角度讲，通达了三有诸法中最主要的唯一是心。这样讲的必要是为了破除承许常我等为万法的作者，所以佛特意宣说了知世间的作者唯一是心识。

依据《十地经》的教义，唯识宗误认为在胜义中也存在实有的唯识，而且还引用“如是三界唯有心”这一教证来加以说明。中观宗说，佛陀并不是指胜义中存在实有的唯识，才于《十地经》中说“如是三界皆唯有心”的教句，此中“唯”字不是完全遮破外境等色法的存在，而是为了破除承许在心以外还有常我等为万法的作者，所以佛说三界唯心。

《十地经》中有这样的内容：“随顺行相观察缘起，如是但生纯大苦蕴、纯大苦树，其中都无作者受者。彼复作是念，由执作者，方有作业。即无作者，于胜义中业亦无得。”义即，增胜智慧般若度时，以增胜的方式来通达胜义的本性，一切的作者、受者，或作者所造的业都是不可得的，本来不存在的，所以在智慧面前一切作者、作业等了不可得，这是从胜义谛的角度来讲的。若是在名言中，《十地经》云：“彼

复作是念，如是三界皆唯有心，如来分别演说十二有支，一切皆依一心而立。”义即，在世俗名言中三界唯心，除了心以外没有其他的作者，三界中无论是色界还是欲界、无色界，还是六道等各个都是以心为作者而创造器情世间，或者以心为作者而显现不同的境界，因为首先由心造业，业果成熟时就有种种的显现故。这样从正面、反面以理观察时，都可以了知，在名言中三界的根本作者唯一就是心，而且如来分别所宣说的十二有支都是依靠心而安立的，也就是以心作为根本基础而产生的。

在讲《辨中边论》时讲过，按照大乘广大行派的观点，三界六道的作者唯一是心。这是有根据的讲法，因为从内道不共内明的观点来讲，在名言中，心作为作者是非常恰当的。此不仅大乘唯识宗以及中观宗，包括小乘有部等都会承认。因为小乘有部等都说世间形形色色的一切法都是依赖于业力起现，业力是通过心所造成，由心起惑造业，所以十二有支的根本是心，心作为根本而有了三界六道轮回的种种境界。故《十地经》中所说一定是指三界六道的作者唯一是心，并不是为遮破外境色法而成立唯识的观点，佛经的内容应如是解释。

所以中观师对唯识宗回答说，唯识的“唯”字不是指破外境的色法或色蕴等的存在，此“唯”字是破离开心以外

还有单独的作者存在，也就是破以外道为主所承许的观点。

实际上中观宗也讲三界唯心，但与唯识宗的讲法不同。其不同的地方，是中观师将《十地经》中“唯”字的内容诠释为是破常我的作者，不是在破外境。而唯识宗解释此“唯”字，就以为是破除心以外还存在外境的一切法，所以破外境成立唯心，表明三界的作者唯一是心。故通过此经所说的“如是三界皆唯有心”一句，显然了知中观与唯识的诠表截然不同。

全知麦彭仁波切在《中观庄严论释》中引用《华严经·十地品》的教证时也说到这样的观点。《十地品》云：“三界所有，唯是一心，如来以此分别演说，十二有支皆依一心，如是而立。”通达三界唯识，经典当中不是说仅有一心、没有单独色法，没有外境显现分存在，而是指三界的作者这一角度讲唯有心才是作者。其他外道所承许的常我为作者这不符合名言的规律，也不相应名言诸法的本体，而且以理观察时也没有办法安立离开心以外的作者存在。

这些都不能一概而论，通过智慧善加辨别而安立，在名言谛中唯识的唯字破外境的色法，仅仅安立名言中三界唯心，没有心以外的色法，也可以安立，或于名言中唯识的唯字只是破常我的作者，不破色法，成立三界六道的作者唯一是心，这也可以安立。此二虽然都可以理成立，但在中观宗

与唯识宗作辩论时，唯识宗所许的观点与中观宗的观点无法圆融，傲慢的唯识论师认为存在实有的依他起，存在自性实有的唯识，此外法界中不存在任何法，这样通过唯字遣除心以外存在他法的观点。无论是破常我的作者或是破色法，虽然都可以通过唯字来了知，但若认为在二谛中还是存在实有的依他起识，中观宗则根本不会纳受这样的观点，因为二谛中毕竟没有自性存在的堪忍法，故如唯识宗所许那样中观宗不承认，中观宗在讲名言，以名言理论观察抉择时，外境的色法与内的心识平等暂时都有，在胜义中平等都无。这样若以名言理论观察时，三界都是唯识，包括唯字也可以遮破外境色法的存在，但在这里本论中不一定必须是以此理来成立唯识的这一主张，故当善加分析。

我们必须要有肯定的承许，大乘五道十地的修行，或六度万行的修行，都是建立在唯识的基础上，或者六道众生各自的境界都是不离开唯识，除心以外没有单独外境色法的存在，都是由内心的不同习气成熟而显现外在形形色色的诸法，内在的习气功能一旦成熟，就会显现没有的外境，好像林林总总的外境色法都可以显现，也是名言的一种无欺缘起力。中观宗在修大乘中观道的殊胜正见时，其前提也需要修唯识，这样在修内的细中观时，所有中观论师都是承许唯识的，尔时的唯字就是遮破离开心以外存在外境的色法等。

若能了知广大行派与甚深见派不相违，名言中无论是内的心法还是外的色法都是缘起的规律，无论是外道还是内道有实宗还是大乘唯识与中观宗，以及没有入宗派的世间凡夫，所有无患根识面前存在的一切显现分，同时介绍为缘起性，是虚假的法，此缘起性在显现的同时，当下就是大空性的本体，因为在通过胜义理论观察抉择时，一切显现分都介绍为大空性，对外道和内道的有实宗以及世间平凡者同时可以介绍这样的显现分是虚假的缘起法，如是既不偏在唯识宗，或者外道，也不偏在有实宗，或者仅仅世间未入宗派者的境界，这是善说的圆融观点，也不会有相违的过失。

在这里还须要了知，中观宗所讲的世俗名言谛不属于中观自宗的究竟观点，这些都是属于他方所承许的观点，随顺他方暂时承许而已。

如果说没有外境的色法，仅有内的心识存在，对这样的唯识还是需要以理观察抉择为大空性，因中观宗着重所抉择的是胜义谛的空性分，所以对世俗名言来讲，那是没有以理论善加观察的情况下，外境的色法与内在的心法都平等存在，只不过内在的心识可以作为三界万法的作者，而色法只是在名言中有，但不是作者，为了打破其他外道论师承许“世间的作者是常我”等观点，所以佛陀特意在《十地经》中讲到“三界的作者唯一是心”。



从中观应成派的角度而言，其讲法非常圆满，以缘起性来安立名言。在名言中不仅有内的心识存在，包括外的缘起显现分都存在，缘起也是性空的，在以理观察时都是大空性的本体，没有观察时都是缘起的显现分，这样的观点既不偏在内的心识上承许为有，也不偏在外的色法上许有。从眼识与色法作比较而言，如果在名言中没有眼识前的色法，只有独立的眼识存在，或者只有耳识，无有耳识前的声音，这样的讲法合理吗？显然不合道理，故于名言中眼识与看待眼识的色法、耳识与看待耳识的声音等都是平等存在的，平等都属于缘起的显现分。所以一者有，另一者没有，没有这样的差别，应该是有则俱有，无则俱无，所以中观宗的讲法是极其合理的。

再来从证悟胜义者的角度而言，通达胜义，以胜义理论观察的结果安立如幻如梦的世俗法，从这一角度讲，不仅仅有唯识，包括山河大地的显现分也应该是如梦如幻地存在。尔时也不是说如幻如梦的显现唯一是心，包括器世界的万法都有如幻如梦的显现分，色法和心法，或者外境的色蕴，以及内相续所摄的根身等都有显现分的存在。

中观宗许胜义中是大空性，或者二谛中没有自性的实有法，但内外诸法平等有个缘起的显现分，对此唯识宗再想办法再显现神通来安立宗派，也没有办法破掉名言中色声香

味等法的存在，不可能如唯识所说那样，名言中内外诸法就成了一种心识，没有任何的形色与显色，没有山河大地等差别相，没有外境的任何法，完全是心的自性，这样从显现分的角度讲根本无法成立，因为没有任何的根据可立故。

所以通达万法胜义的本性，安住如幻如梦世俗谛的境界，相对于这样的补特伽罗来讲，万法都是在空性中自现的，是缘起的假相。在这样的情况下承许诸法由心显现，或诸法都是观待心而安立的，这样的讲法亦合道理，在《大幻化网》中无垢光尊者也有这样抉择而介绍的。

所以在大乘经典中所讲的三界唯心，虽有二种讲法，但都不相违。中观应成派的该论中不承认唯识所许，也是有一定殊胜的密意，也能打破唯识宗安立实有依他起性、实有唯识的观点，所以中观一直不承认远离二取显现外单独存在实有的依他起识，或单独存在唯识的现基。这样的结论可知，在名言中确实有外境色法的显现分，也有内识的存在，而且以内识作为世间的作者，但在胜义中则根本没有唯识的存在，正是为了打破唯识宗的实有执著，中观宗则于该论颂词中不承认唯识，继续以理破析对方的观点是有一定必要的。这些都需要善加分析和辨别，要不然一概地说何时何地都要破，无论是睡梦也好，醒觉位也好，修法也好，抉择见解也好，随世间的观点也好，无论什么时候完全要打破三界唯识

的观点，这样一概而论是不对的。因为毕竟在大乘中无论是唯识还是中观都绝对承认是佛的大乘经典，不可能打破佛的观点，而佛经中又很清楚地讲到三界唯识，不仅有佛的教证说明，而且依靠名言理论的观察也表明，一切万法确实也是唯识的自现，此外根本得不到微尘许的色法存在。

这种圆融的讲法也并不是印度的很多论师以及雪域的很多大德们异口同声所说，虽然经义本来如此，或者龙树、弥勒、无著、月称菩萨等的密意也本来如此，但都不一定能圆融的善加辨别而作圆满的善说，唯有全知麦彭仁波切对此详细辨别，并将大乘甚深见派与广大行派的观点圆融无违的诠释了，这是宁玛派自宗全知麦彭仁波切富有特色性的不共讲法。

通达此理以后，无论是讲经典还是学习论典，或是安立大乘中观派与唯识派的圆融观点就很容易了。理解佛在《十地经》、《楞伽经》以及密续部，比如在大幻化网的八大根本续部等中都讲到世俗名言的一切万法唯心自现，一切清净的胜义法都是智慧的本性，轮涅就是唯识与唯智的自体，这些讲法都具有甚深的密意。

以名言理论观察、详细抉择时，名言中安立唯识，许三界唯心，是无上的宗派，此内容在讲“唯识的总义”时依据全知麦彭仁波切在《中观庄严论释》、《大乘庄严经论释》、

《辨法法性论释》的内容都已经讲过了。

在这里不是详细观察，安立世俗名言中一切法的根本作者唯一是心，现前地菩萨安住胜义的境界时，万法都是一真法界的本性，在增胜般若智慧的境界中通达，世俗万法的作者唯一是心，此外无其他的作者，故佛特意破“常我的作者”而说“三界唯心”的教句。如是了达后则于佛的经义不起违逆之心，无论是直接还是间接都不会有相违矛盾的过失，都能贯通一味、圆融理解。

## 酉二、彼者应理分三：

一、以教成立；二、以理成立；三、如是成立之结尾。

## 戌一、以教成立分二：

一、何经中说；二、明如何宣说。

## 亥一、何经中说

颂曰：故为增长智者慧 遍智曾于楞伽经  
以摧外道高山峰 此语金刚解彼意

目的是为了增长智者的智慧，遍知佛陀曾于大众面前

讲《楞伽经》时，有一金刚语说三界六道的作者唯一是心，这样的金刚句可以摧毁一切外道的邪见高山峰。

为了增长智者能如实通达真实义的智慧，遍知佛陀就在《楞伽经》中宣说：“余说数取趣”等这样的语金刚，能摧毁外道所执著的常我许为世界的作者，或者自性是世间作者等恶见的高山峰，一切都能无余打破。

所以通过佛在《楞伽经》中的金刚语就可以了达佛陀在《十地经》中说：“如是三界皆唯有心”的密意何在？那完全是为了增长深广的智慧。虽然佛陀宣说了三有唯心，但并不是说胜义中存在自性实有的唯识，也不是名言中一概否定色法的存在而仅仅承许唯识，其唯字就是破心以外独立实有的世间作者。

颂词中说：“此语金刚解彼意”。此语金刚在本论《自释》中直接引用《楞伽经》的教证说：“余说数取趣，相续蕴缘尘，自性自在作，我说唯是心。”佛说若三界的作者不是心，说是其他的数取趣等，“数取趣”理解成补特伽罗，外道中多大数承许补特伽罗是实有常恒的法，内道多大数讲补特伽罗是虚假的，诸法无我，所以经中说“余说数取趣”主要是指外道所承许的神我、不可思议的我是常恒实有的，而且承许这样的数取趣（补特伽罗）是世界的作者。但《自释》中说“或说彼等亦非法众，如诸外道不能无倒了解佛经

义故。”这不是说外道或如诸外道不能无倒了解佛经义，而是指内道的小乘宗派某些人的观点，也就是傲慢声闻安立宗派的观点，诸如正量部、犍子部等承许实有的补特伽罗与五蕴不能说是一体，也不能说是他体，常与无常都不可说，是这样安立宗派的。

他们一方面皈依了三宝，属于内道，但另一方面《自释》中说：“或说彼等……”，就不是内道宗派的正见，因为跟外道一样没有无倒了达佛经的密意。由于佛经中明显说了补特伽罗都是名言中的假立法，他们却认为有实有的补特伽罗及造业的作者，受果报者。内道中小乘的傲慢声闻，即犍子部等也如外道一样承许这样的观点：认为数取趣是实有的，而且是世间的作者。

经中说“相续”主要是内道中承认的。有部派的部分声闻人认为内外诸法都是依缘起而产生，故以缘作为作者；内道中经部派承许万法的作者是蕴聚。认为作者是相续、蕴、缘，这些都是有实宗不同的承许，各自承认世间作者的不同观点。

“尘”是有些外道承许内外诸法的作者是尘，这个尘不是刹那刹那生灭的微尘，而是常恒不变的微尘，包括器世间坏了、空了，最后空时，于虚空中就存在常法的微尘，最后由此微尘组成世间，所以它是万法的根本因。

外道数论派承许二十五谛法，其中神我与自性是胜义谛，另外二十三法是变异的世俗法，二十三法的因就是自性，将自性安立为世间的作者。

外道胜论派承许大自在天为万法的作者，所以是自性自在而作。

诸如此类的邪见高山，佛都能以理一并破除，并确定的说“世间万法的作者唯一是心，”此外不会有任何其他的作者，以这样金刚杵一般强而有力的语言，就能摧毁一切外道等有实宗所安立如高山峰一般的恶见。

有一名叫摩彭扎益拉瓦的外道师，他承许“实有的时间”是作者，认为过去现在未来三时的时间是常法，无论是过去法还是现在法，或是未来法，都有常恒的时间。这样以“时间”来安立为作者，也不是真实合理的。

总之，在《十地经》中所讲三界唯识的密意通过《楞伽经》的教证可以真实表明，不是在破外境的色法而成立实有的唯识，而是在破心以外的世间作者。佛这样宣说的必要是为了增长智慧的缘故。

## 亥二、明如何宣说

颂曰：各如彼彼诸论中 外道说数取趣等  
佛见彼等非作者 说作世者唯是心

颂词中的“等”是指“数取趣”之外，还有“相续”以及“蕴”等的存在。

颂词中的“外道”有两种解释：一是从广义，二是从狭义。从广义角度讲，即包括内道的一切有部派，因为内道中也有承许假立的补特伽罗为实有等；另一种是内道中有些宣说补特伽罗等是实有的作者，这一部分内道（正量部、犍子部）也等同外道，因为与外道一样不能无颠倒了解佛经的密意，故而承许为实有。《宝鬘论》云：“凡说人蕴者，世间数论师，鸬鹚徒无衣，问彼离有无。故知唯佛教，宣说甘露法，离有无甚深，是正法殊胜。”凡是宣说补特伽罗与诸蕴是实有法，虽然像是宣说远离有无二边的意义，对此也应质问他，他决定不能解释经的意义。故当了知，唯有佛教宣说了甘露妙法，远离有无二边的甚深教义，唯一是正法的殊胜之处，是他宗所不具有的殊胜性，所以执著蕴等，唯一是外道或与外道相同的观点。

这一颂的意思合起来讲就是：各如外道与内道彼此的诸论典中，宣说数取趣、相续、蕴等是世间的作者。而佛智不见此成为世间作者的法，反而见彼等都不是作者，所以说世间的作者唯一是自己的心。也就是佛在《楞伽经》、《十地经》等经教中讲到“世间的作者唯一是心”，这是有密意的说教。密意就是在外道与内道的有些论典中讲补特伽罗等是作者，佛见到这些都不是世间的作者后，佛心里想要宣说名言世间的作者唯一是心，以此来纠正彼等错误的观念。



该颂是从有密意的角度来讲的，上一偈颂是从有必要的角度来讲到三界唯心，有些论师在本论的注释中是这样解释的。

## 戌二、以理成立分二：

一、成立唯字非破外境而明心为主；二、如是应理。

### 亥一、成立唯字非破外境而明心为主

颂曰：如觉真理说名佛 如是唯心最主要  
经说世间唯是心 故此破色非经义

这一偈颂说明“唯”字的含义，不是为破除外境而成立唯有自心，而是表明在一切法中其他都不是主要，唯有心才是最为主要。实际“唯心”是“唯心主要”的省略语。

偈颂中说：比如觉悟真实义者，叫做佛，所证悟的是万法究竟的本性，所远离的一切客尘障垢，这样从断证圆满的功德上来安立为佛，也就是断证圆满、证悟究竟真实义就是佛。虽然省略后面，仅以“觉”也可以称为“佛”，这是按照印度声明学的规律来讲的。同样，“唯心”最为主要，经中就省略说为“世间唯是心”。所以遮破外境色法并不是经典所说“唯”字的含义，经中所遮遣的只是以色法等为主要，并不是“唯有心、全无外境”的观点。

这样说有什么理由呢？下面就先以反问的方式，再以正理来成立这种说法的合理性。

## 亥二、如是应理分二：

一、唯字破外境不应理；二、许心为主应理。

### 甲一、唯字破外境不应理

颂曰：若知此等唯有心 故破离心外色者  
何故如来于彼经 复说心从痴业生

偈颂的最后一句“心从痴业生”当中的心、痴、业分别是指十二有支的第三支“识”、第一支“无明”、第二支“行”。假如佛知道此等三界中唯是有自性的心识，故而在《十地经》中遮破心外的色法，那为什么如来又在彼《十地经》中说识从无明与诸行中产生呢？若自性实有的识还要观待其它的因缘来产生法是极其不应理的，是否佛经中应有相违的过失呢？也不可能，这只是不善解经义者所生起的一种错觉而已。

这里的关要是：承许“心识堪忍实有”和承许“识观待无明和行”所产生，这两者显然相违。

如果识是自性实有，就应当不是观待所生，如果识观待无明和行，那就肯定不是自性实有。比如有眼翳人见到毛发等，一定是要有颠倒的因缘才会产生，如果不具足颠倒的

因缘，想产生也绝不可能。所以观待而有的法，决定不是有自性实有，这是辨析的关要。

所谓“缘聚识生、缘灭识灭”的道理，故于《十地经》中很明显的宣说了。

首先佛经中以流转的缘起来显示：“此中无明有二种业：一令众生迷于所缘，二与行作生起因。行亦有二种业，一能生未来异熟，二与识作生起因。”乃至广说，所以经中也说“识”是以无明和行作为因而生起的，充分显示了要有“无明”和“行”的颠倒因缘，才会有识的产生。

其次经中又以还灭的缘起来显示：“无明灭故诸行灭者，由无无明缘故，令行断灭更灭扶助，诸行灭故识灭者，由无诸行缘故，令识断灭更无扶助。”乃至广说，所以经中也说，一旦“无明”和“行”的颠倒因缘不存在了，识也就因此而自然断灭，更不会有扶助增上的机会。

经中后面又说：“菩萨如是观察有为，多诸过患，无有自性，不生不灭。”从《十地经》中很明显的看到，佛说唯心，并没有说到“全无外境，唯一只有实有的心识”。所以经中说的“唯心”，只是显示“唯心是主要”，并不是说全无外境色法的存在。

以上是以佛自己说的《十地经》作为根据，以反破的方式来建立“唯识”，仅仅是指“唯一心识最为主要”的密意。下面是从正面以理建立心为主要。

## 甲二、许心为主应理分二：

一、示心为主；二、其他非为主。

### 乙一、示心为主

颂曰：有情世间器世间 种种差别由心立  
经说众生从业生 心已断者业非有

这一偈颂显示了在一切法当中唯心最为主要，是怎么显示的呢？这里首先显示了世间是由业产生，再显示业是依于心产生，所以众生在轮回中流转时最主要的因，就是心。下面具体解释：

一、世间由业产生：世间包括有情世间和器世间，有情世间是由诸有情各自的别业所感，器世间则是由诸有情共同的业力所感，也就是共业所感。

举例来说：孔雀翎羽上的各种杂色，就是由孔雀自身的不共业所感。以此类推，一切有情自己身心上所具有的各种苦乐等差别法，都是由有情的别业所感。又比如，莲花的根、茎、花、叶等各种色彩，是由一切有情的共业所感。以此类推，一切器世间中，下至风轮、上至色究竟天宫，都是有情的共业所感。经中说：“随有情业力，应时起黑山，如地狱天宫，有剑林宝树。”通过上面的分析就知道一切众生都是由业力产生。

二、业依于心：因为唯有心者，业乃有故，其无心者，业亦无故。意思是：要有心，才能造业。没有心的土石草木不可能造业，而且只有此种心，才能造此种业，若不具足贪心也不可能生起由贪心引发的语言和身体的行为，若心已经断绝，则业也不可能有；或者若无信心、悲心，则于众生也不可能引发身语的饶益等行为。所以，业唯一是依靠心，无心就无业的存在。

这样就知道一切众生的流转，心是主要因。在心以外的其他任何一法，都不可能是主要因。所以在佛经中明确安立了唯有心最为主要，不是以外在的色法作为主要。

## 乙二、其他非为主

**颂曰：若谓虽许有色法 然非如心为作者  
则遮离心余作者 非是遮遣此色法**

首先解释颂词：如果说虽然承许有色法，但不是像心那样，能作为众生的作者，这样就唯一是遮破离心以外的其他作者，而不是遮遣色法。

“色法非如心为作者”，是讲色法只是微尘，是无情法的缘故，不可能造作器情世间的万法，也不可能造任何业，所以说“非如心为作者”。

通过上面的分析，就知道佛弟子与外道的所诤之处：是在于“作者的承许”方面。具体来说：对于万法的作者，外道数论师等承许自性等是作者，内道佛弟子则承许内心是

作者，根本没有补特伽罗的实有存在，并证悟人无我空性的境界。对于“色法不是作者”这一点，内外道都没有什么诤论，所以应当以理观察是“自性”等为作者还是“心识”为作者，这样就知道除心以外任何其它法均不是作者。

为了遮破没有作者相的“自性”等，所以就在名言当中说：“有作者功能的唯心，才是作者。”通过破除以“自性”等为作者的观点后，内道自宗就能获得“唯心是作者”的地位。全知麦彭仁波切在《大乘庄严经论注释》中说：比如，有两个国王都想统治一个王国，想把敌方驱走，自己就能拥有王国。这以外的普通老百姓是两个国王共同需要的，所以对于老百姓都不作损害。同样，色法也是共同需要的，都不必要破除，而且共同承许。因为外道说心以外有个作者的存在，内道却说心是作者，证明两者都承许外境色法的显现，

### 戌三、如是成立之结尾

颂曰：若谓安住世间理	世间五蕴皆是
若许现起真实智	行者五蕴皆非
无色不应执有心	有心不可执无
般若经中佛俱遮	彼等对法俱说
二谛次第纵破坏	汝物已遮终不
由是次第知诸法	真实不生世间

这三颂分成三段讲，前六句是以理成立色心二者有无

平等；七、八两句是以教证成立色心有无平等；最后一颂是归摄意义。下面逐一解释：

### 一、以理成立色心二者有无平等

偈颂所说“五蕴”当中的受、想、行、识是心法，所以五蕴归摄起来就是色心二法。

颂词说：如果是安住世间建立的道理，那对于世间来说，共同承许五蕴都是有的；如果承许是现起亲证真实义的智慧，那在安住根本慧定的行者面前，不仅色蕴无有，包括五蕴都没有，诸法都是平等空无自性的。所以，如果承许没有外色，就不应该执著有内心；如果承许有内心，就不可以执著没有外色，何时若以正理了达没有外色，彼时也应了达没有内心，因为内心与外色二法都不是以正理所成立的自性法。另一方面讲，何时若了达有内心，彼时也应了达有外色，因为色心二法都是世间共同承许的缘故。所以应该是有则俱有，无则俱无。

### 二、以教成立色心二者有无平等

彼色等五蕴，在对法藏（俱舍）中，由自相和共相等门，都分别解说为有。而在《般若经》当中，佛同时遮遣五蕴，如《般若心经》云：“是故空中无色，无受想行识，无眼耳鼻舌身意，无眼界乃至无意识界。”

### 三、摄义（讲第三颂）

颂词当中的“二谛次第”，就是上面以理论、以教证成立的外境和内心胜义中俱无、世俗中俱有的次第。

中观师最后对唯识师说：汝宗承许的无色唯有内识，同时破坏了上面所说由圣教与正理所成立的世俗和胜义的次第，纵然是破坏了二谛次第，但你承许的依他起实物终究也不可能得到成立，因为所谓的依他起在胜义中实有，前面以正理已经数数遮破了。所以，由上面所说的次第，应当了知诸法在真实义中本来不生，空无自性，在世间名言中承许有生，也只是假立而已。

下面再讲明两点：

①唯识宗破坏二谛。怎么破坏呢？因为唯识宗承许在胜义理论面前有堪忍自性的实有识，这样就破坏了胜义谛的自性空，因为以胜义理论观察抉择时，诸法都是大空性的缘故；由于唯识宗承许名言中全无外境唯有自性识，这样就失坏了世俗谛，因为在随顺世间名言时，必定平等存在有外色与内心的显现故。

②中观宗的二谛次第。在法界本性的究竟真实义当中，万法本来无生、空寂离一切戏论，所以说色心俱无；看待世间名言谛，在不以胜义理论观察的情况下，承许有假立的缘起生，所以说色心俱有。

以上解释了《十地经》的密意，接下来解释《楞伽经》的密意。



## 申二、释《楞伽经》之教义分二：

一、彼教示为不了义；二、如是决定之能立。

### 酉一、彼教示为不了义

唯识师说：虽然《十地经》的意义可以这样解释，但是以其他的经典决定能成立唯心。比如《楞伽经》说：“外境悉非有，心变种种相，似身受用处，故我说唯心。”他们认为举出这样的教证就可以成立唯识是有堪忍自性的，中观师又为之而解释此经的密意。

此教证中的“身”是指眼等诸处（根身），“受用”是指色声香味等境，“处”是指山河大地等器世间。这一偈颂是说：由于离开内心、没有外境的缘故，唯一识产生的时候，变现出似有的根身、受用、处所等种种相，身体等事，好像离开内识另有外境的存在，因此佛我说“三界唯心”。如果将此教证来表明胜义中存在实有的唯识，只是破外境的色法，对此可以一概地说不成；如果此教证用于名言中，在未以胜义理论观察的情况下，以名言理论详细作观察，从缘起的角度一概地说是唯识，可以说是不定；如果此教证以名言理论抉择而承许三界唯识，可以说成立。故当善加分析辨别。

中观宗是将《楞伽经》的这种说法抉择为不了义来作回答的。

**颂曰：经说外境悉非有 唯心变为种种事  
是于贪著妙色者 为遮色故非了义**

中观宗说：从字面看来，《楞伽经》虽然说“全无外境，唯由心识变现为种种事”，但是不能依字面所说而确认为为了义教，实际上这是有密意的不了义说法。

有什么密意呢？有对治的密意。就是对于贪著外在妙色的有情，为了遮除他们对于外色的执著而说“无境唯心”，所以不是了义说教。

具体来说，有情因为贪著妙色的缘故，心里随着贪、嗔、慢等烦恼而转，在这种实执妙色的习气推动下，没有办法止息，毫无自在，一再地攀缘欲尘，由贪取而造种种杀、盗、淫等罪业，由此退失福德与智慧资粮。大慈大悲的世尊为了破除众生因攀缘妙色所引生的烦恼诸苦，所以宣说“无境唯心”的法教。这种对治密意，就像对于贪心重的众生宣说能以遣除对外境的贪著烦恼的不净观或白骨观等修法一样，虽然外境不是实有、不净观等不是究竟的修法，但也要这样宣说，所以是对治密意而宣说不了义教。

## **西二、如是决定之能立分三：**

一、以教理成立不了义；二、如是佛说之密意；三、明如是此理亦应了知余经了义不了义。

## 成一、以教理成立不了义

颂曰：佛说此是不了义 此非了义理亦成  
如是行相诸余经 此教亦显不了义

佛说《楞伽经》中“外境悉非有”的这种说法是不了义的，此不是了义由什么可以这样决定呢？

不仅由教证能决定，由理证也能成立是不了义的说法。如是行相的其余诸经——就是《解深密经》、《楞伽经》等，以教也能显示是不了义的说法。

此以教理成立不了义的内容分两部分来解释。首先解释以教成立不了义，举《解深密经》和《楞伽经》的两个例子来说明。以理成立在下一偈颂中会讲到。

《解深密经》中讲：遍计所执、依他起、圆成实三自性当中，遍计所执是无自性的，依他起是有自性的，这是不了义的的讲法，因为这是分别心的境界，是以依他起作为现基或所依处而有诸法故，仅在某一角度来讲依他起有自性，显然这不是了义的观点，只能是不了义的讲法。在这部经中还说：“阿陀那识甚深细，一切种子如暴流，我于凡愚不开演，恐彼分别执为我。”对此有些唯识论师承许为了义的讲法，认为阿陀那识在胜义中存在，是堪忍自性的实有法，是一切万法的根源、轮涅的源泉，是这样安立为实有性的观点。需要了知，这是他们将不了义执著为了义，所以中观师说，在佛经中虽有如是宣说唯识的教义，但这是不了义的说教，

因为佛在《楞伽经》中有显示这种说法是不了义的教义。如《楞伽经》云：“如对诸病者，医生给众药，如是对有情，佛亦说唯心。”就像医生针对各种不同的病人，开各种不同的药，此比喻的意义是：医生不是自方需要用药物，所以不是由医生自主，唯一需要随顺他方患者的不同病情而“应病与药”。

此比喻所指示的意义是，佛所说的三界“唯心”，也不是佛自己的意思或见解，唯一是随顺他方众生的意乐增上而宣说。由《楞伽经》这一偈颂的意义足以显示前面《解深密经》的说法——依他起有自性是不了义的，但也不能一概地说此经所说全不了义，实际上其中也有了义的说法。

《自释》中引《楞伽经》说明，首先是大慧菩萨提问：“世尊于契经中说：如来藏自性光明，本来清淨，具足三十二相，一切有情身中皆有。世尊复说：如无价宝垢衣缠裹。此被蕴界处衣之所缠裹，为贪嗔痴之所障蔽，为分别垢之所染污。然是常住、坚固、不变。世尊！如来所说此如来藏，与诸外道所说神我有何不同？世尊！诸外道类亦说神我、常住、非作、无德、周遍、不坏。”义即，大慧菩萨说：世尊！您在契经当中常常说，如来藏自性光明，本来就是清淨、圆满具足三十二相，在一切有情的身中都平等具有。世尊！您还说过，就像无价的如意宝，被一件脏衣服缠裹，此如来藏也是被蕴界处的垢衣缠裹，被贪嗔痴的烦恼所障蔽，被虚妄分别的客尘所染污。虽然是这样，但如来藏仍然是常住、坚

固，没有丝毫的变异。接着，大慧菩萨就提出一个问题，大慧问佛：世尊！您说的如来藏与外道所说的神我，到底有什么不同？那些外道，同样也讲神我是恒常安住，不是因缘所作的法，没有喜、忧、暗三德，周遍于一切法，而且一切时位都不坏。您也讲如来藏常住、非作、以贪嗔痴无法改变、周遍一切法、在不清净位、净不净位以及极清净位都恒时不变，而且以老病死三种火不能烧坏。”

答：“世尊告曰：大慧，我所宣说如来藏者，不同外道所说神我。大慧，如来应正等觉，是于空性、实际、涅槃、不生、无相、无愿等句义说名如来藏。为除愚夫无我恐怖，由如来藏门显示无分别处、无相境界。大慧，现在、未来诸菩萨摩訶萨，不应执我。”世尊告诉大慧，我所说的如来藏是有密意的，和外道所说的神我不同。大慧，如来是对于空性、实际、涅槃、不生、无相、无愿等句义上宣说如来藏。而且，也是为了遣除愚夫对于无我的恐怖，就通过如来藏门来显示无分别处，离一切相的境界。大慧，现在以及未来的菩萨们，不应当把如来藏执著成“有自性的我”。世尊如是显示了宣说如来藏密意的所依是空性义；宣说如来藏密意的所为（必要）是为了解除众生的无我恐怖。

接下来，佛又通过比喻来启发大慧，让他明白佛说法的善巧方便。

又此经云：“大慧！譬如陶师，于一泥聚，由彼自手、艺、杖、水、绳、功用等故，造种种器。大慧！如是如来，

于法无我离一切相。由具种种智慧巧便，遂以种种字句异门，说如来藏或说无我。大慧！是故我所说如来藏，不同外道所说神我。”义即，佛对大慧说：我给你打个比方，比如一个很聪明的陶师，用一团泥，通过他自己的双手、手艺，再加上木杖、水、绳子等因缘，随着这些因缘，可以随意造出各种各样的陶器。大慧，如来就像善巧的陶师一样，如来的说法也是这样，用各种方法随缘开示。如来自己在远离一切相的无我境界中，由于具有种种的智慧与善巧的方法，就随缘以种种不同的字句、名称，有时候说如来藏，有时候说无我，非常巧妙、灵活地引导众生，所以，我说的如来藏与外道所说的神我截然不同。

又云：“大慧！如来为欲引摄，贪著神我诸外道故，说如来藏。故说如来藏，是欲令诸堕实我见意乐有情，由先成就三解脱门意乐，速证无上正等菩提。”义即，大慧，如来的所为，是为了接引贪著神我的外道众，让他们不要执著另有神我的存在而说如来藏。所以如来宣说如来藏，就是希望这些堕在实我见中的有情，通过先成就空、无相、无愿三解脱门的意乐，迅速证达无上正等正觉的果位，所以才说如来藏法。

在这部经中佛又说：“大慧！空性不生、不二、无自性相，皆悉遍入一切佛经。”由此可知，佛所说的如来藏是不离开无性、无相等大空性的本体，因为如来藏的本性本来空寂离一切戏论故，若离开空性单独安立如来藏，那就是戏论

法，是迷乱的有为法，非究竟实相的自体，因此佛陀有时于大空性说为如来藏，有时于如来藏说为大空性，实际都是一味大平等性的，但这些说法是有一定必要的，是有利于众生的一种善说。总之，与外道所说的神我是截然不同的，这也不是以偏袒佛是自方的导师而说，是从正理上可以获得成立的，就从诸法法性的自体来权衡可知，如果外道所说的神我是离戏大空性，那就没有什么争论之处，但事实并非如此，而是仅以遍计执著引起的邪慧来安立一种实有的神我，认为是坚不可摧、恒常实有的法，此堪忍自性的法是与大空性绝对相违的，这样的安立根本不符合圣者智慧的境界，既不是一真法界的自体，也不相应于二谛的本性，是内外道的争论之处，故是一切正理的所破法。故当以般若大空性作为基石，才能如理的安立不可思议大乘正行的殊胜道，在此大空性正见的摄持下才能通达如来藏的本性，或通达大手印、大圆满等境界。否则，若执著是不可思议堪忍自性的法，如金刚般坚不可摧，认为也不是分别心的境界，将这样的法性安立为如来藏、法界、真如、圆成实、大涅槃、真实际等等，虽然取上了种种希有的名称，但实际上这些见解都将落入外道那遍计执著的歧途中，为了避免这种歧途，所以佛说大空性就是如来藏。在《楞伽经》中无论是讲二转法轮还是三转法轮的教义，诸宗派都全部认同、没有异疑。因此分别内道与外道的见解与修行，不是从能诠的名词上来作分析，而是从所诠义的角度来辨别决定的，所以在修行时，若没有空性正见

来摄持而心有所缘耽著者，则知此决定不是大中观、大圆满、大手印等的正见修法。若耽著是一种有为法，认为有一种明明朗朗的法，而且还认为本来就如实成立，我就安住此境界中而修，这样实际已落入第七染污意和第六分别意等状态中，此最高也只能是大乘随理唯识的见解，或是名言中以分别心可以通达的阿赖耶识的境界，或是佛于经中处处所说“三界唯心”的见解可以算是通达了。若执著的不是刹那生灭的法，认为是常有不可思议、非因缘所摄的法，反正有个所缘执著的相存在，对此无论取上什么样希有的名称，实际都是外道认为不可思议的邪执我见的迷乱而已，故当善加辨析至关重要。很多古来大德就是通过般若大空性的正见摄持，令自心如虚空中央一般安住远离一切边执戏论、不可思议的境界而当下大彻大悟的，如实现前大般若究竟实相的本来面目。这不是以寻思分别心所能了悟的境界，也不是邪慧所安立的颠倒我见，就是一真法界的本来实相。

全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》中云：“非有非无大圆满，远离一切四边戏，若详观察汝观点，既不敢说存在有，亦不能说不存在，实则有无此二边，抑或非有非无边，无论如何不超此。彼心非有非无者，心中常存此念头，彼与不可思议我，仅名不同义无别。”意思是说，若不通达离戏大空性的本体，以执著心而修行，则成外道不可思议我，只是名称上不同而已，所以首先通达空性的正见而后修行是极其重要的。



需要了知，在以理论观察抉择时，虽有空性分与光明分或空分与现分的异义，但这只是你自己第六意识在分析或鉴别一个空分和现分而已，实际上究竟的大空性与大光明没有别别的两种法，连不同的侧面也不可能有，明空就如同火与火的热性一般无可分别，是无离无合的本性，是明空大双运的本体，在这样自然清淨的境界中，根本不存在空分与现分的异义。说现与空者毕竟是第六分别意识面前的二谛相，实际是一味大平等性的，是无生大空性的本体，因此所谓的二谛正如兔子头上的角一样了不可得，法性真如本来是超越二取分别以及八识的境界，本离一切戏论，仅以不可思议出世间圣者各别自证的无漏智所能现证的，故于自然清淨的境界中法身智是本自具有的，若以胜义理论加以观察时，智慧的境界成为分别心的支分，胜义理论成为分别心支分的比量，以此无论如何观察抉择，毕竟属于分别心的缘故，对于法身智来讲，不可能有少分的损减，因为分别心是刹那生灭的有为法，而法身智是大无为法的本性。从最究竟了义的观点来讲，看待圣者的各别自证智所证的实相境界，看待佛果的真如境界来讲，无论是什么样的胜义理论对自性光明的本性都没有一丝一毫的妨害，因为大空性与大光明本来是无二一味的缘故，是万法的究竟实相，也是远离一切客尘障垢的真如本性，所以不是任何胜义理论所能损减与增益的大无为法，全知麦彭仁波切又在《定解宝灯论》中云：“然而自性本清淨，法界现分智慧身，无离无合之缘故，现分本为淨天

尊，实相分析亦无害，因断二障之现空，双运法界即真如。”若能真正了达此理，则自然就能领会到佛在《楞伽经》等中所说的教义全是圆融无违的，并将此宣演于一切有缘学者令都能如实通达。

通过上述了义与不了义的两个例子，对如是行相的契经，凡是唯识师承许是了义的方面，中观师就依此教来显示彼等唯识宗许一切实有的自性都不是了义的观点。

## 戌二、如是佛说之密意

颂曰：佛说所知若非有 则亦易除诸能知  
由无所知即遮知 是故佛先遮所知

佛说这些不了义教都是有密意所在的，于《自释》上先举了一个例子说明：佛为了引导众生渐次悟入于空无自性的本体，所以在说法上就有先后的次第。比如修集福德之人容易悟入法性的缘故，那么修福就成为悟入法性的前方便，所以佛陀就对这一类根性者首先宣说布施等修福的法门；与此相类似，若首先对众生宣说没有所知，由此就容易遣除能知自性，由先破外境而宣说没有所知，是圆满通达法无我的方便，所以佛陀就对这一类根性者首先宣说能遮遣所知外境的教义。因为已经了达外境无自性后，在这样的基础上再进一步地通达空性就非常方便了，有的人就因此而单以自力就能通达能知无自性，有些人通过他人稍微引导，就能如实了达。

故在《释菩提心论》中也讲到“没有外境唯独心有自性”是不了义的说法。这部论中说：“为除愚夫怖，故佛说此等，一切皆唯心，然非如实言。”通过以上所说显然可知，佛陀说教有了义与不了义的差别，以此类推，在其余经教中也有这样的密意存在，有些经教中是将了不了义合并而讲，有些经中是全讲不了义，有些经是全讲了义的法，故当善加辨析，不能一概而论。

### 戌三、明如是此理亦应了知余经了义不了义

**颂曰：如是了知教规已 凡经所说非真义  
应知不了而解释 说空性者是了义**

在这一偈颂当中宣说了判定了义与不了义的标准。

如是了知了上面所说“了义经与不了义经建立的教规”之后，应当了知，凡是经典中所说的“非真实义”就是没有宣说不生等缘起的内容，这就是不了义，应当将这种不了义解释为悟入无自性之因，若是明确宣说缘起空性的经典，就判定为真实了义的法。

《出世赞》云：“大种非眼见，眼宁见彼造，佛为破色执，于色如是说。”佛在对法当中说：四大种是触尘，不是眼根所见之境；四大种所造成的色法，是眼根所见之境。但是佛在阐明色法的真实义时又说：如果色法有自性，四大种也应当是眼根所见的境，或“所造色”也应当不是眼根所见的境，由后面的说法，就知道前面对法当中所说的意义并非

真实义，还需要进一步通达色法的真实义。而且需要了知，在对法中暂时这样宣说的不了义教，是悟入真实义的方便途径。

佛在经上也说：“无常义者，是谓无义。”诸法生灭无常义，实际就是无有自性的意义，这样就知道佛以前所说的“生灭无常”是不了义教，佛后面说的“无自性”是了义教，但宣说无常义是悟入无自性的方便。

《三摩地王经》云：“当知善逝宣说空，是诸了义经差别，若说有情数取趣，当知彼法不了义。”此教证中所说的“经差别”，就是不同于不了义经的差别，说“数取趣”仅仅是举一例子，还包括宣说有作者、有作业、有作用等，这些都是不了义的说法。在这部经中说，应当了知佛讲空性，是诸了义经的不共差别；如果宣说数取趣等，应当知道是不了义。这就是安立契经本身就有了义与不了义的两类根据，无论是佛经还是论典都有了义与不了义的两类差别，这是大乘论师们所共同承许的，小乘的论师们却一概地承许凡是佛经都是了义的，没有差别，按大乘论师们的承许则有两类差别，所以不能一概地决定为了义或不了义。

又经云：“我于千世界，所说诸契经，不能尽宣说，文异义唯一。”这四句是说：诸佛所说的一切契经当中，凡是明显宣说胜义的了义经，就是直接趣入真如实相的；没有如是明确宣说真如的就是不了义经，但也是间接趣向真如的方便，如是表明了所趣入真如的意义是唯一的，而能趋入的方

法则有间接与直接的差别。

又经云：“若能修一事，即遍修一切，尽一切诸佛，所说无量法，诸法皆无我。”如果能够善巧了知一法的真实义而作修习，就能修习一切法的真实义，不需要另外修一一法的法性，如果能修一事，就等于遍修了一切法，这一事是什么呢？就是“尽一切诸佛，所说无量法，诸法皆无我”，也就是“法无我义”。

又经云：“若人善解义，能于此处学，不难得佛法。”若一大乘行人能善解真实义，也就是能于此“法无我义”善学者，则不难获得佛法的要义。

以上是依照现空二谛来分析了宣说胜义无我空性的经典，才是真实了义的。相反，在凡夫分别心前有承许的、有安立的，或于名言中所有刹那刹那生灭的法，从这一存在有而非空性的侧面所宣说的经典都是不了义的。

按照前译宁玛派自宗的无垢观点来讲：不了义的体相有三种（应具有三种条件）：①所说的法义具有密意；②有必要；③有胜义理论的直接所害。具有这三种相的经就是不了义经；相反，就是了义经。当然，了义经也有密意和必要，但根本不会有胜义理论的所害。

对于三转法轮中佛所说的教义，各大宗派在判定了不了义时有不同的讲法。

按照觉囊派来讲：遍知多罗瓦在《中观了义海》中安立了他空的观点，是以第三转法轮的经教为主来判定了初转

法轮与第二转法轮都是不了义法，唯有第三转法轮才是了义法。

格鲁派则与此不同，宗喀巴大师在《辨了不了义论》中说：第一转法轮与第三转法轮都是不了义的，唯有第二转法轮才是了义的，不仅在三转法轮中所说三界唯识的法义，包括讲如来藏大光明分的教义都是不了义的。为什么呢？因为雪域后代中观论师们在着重抉择单空的观点时讲到：《宝性论》虽然是他空中观的论典，但没有宣说了义法，所说的都是不了义法，因为此中所说的如来藏等不仅在胜义谛中不存在，就是在名言谛中也根本不存在。

如是虽然众说纷纭，但这里勿须讲述其他宗派的观点，仅按自宗无垢的观点归摄而言：无论是二转法轮还是三转法轮的经典与论典都是圆融无违的，可以一概地判定为了义法，因为二者除了侧重抉择的光明分与空性分的角度不同以外，没有任何不同之处。或者说，第二转法轮的究竟境界完全涉及了圣者入根本慧定的境界，同样，第三转法轮所讲如来藏的大光明全体显露的境界无余涉及了诸佛不可思议的殊胜境界，因此大空性与大光明本来是一味无别的，没有了不了义的差别所在，根本不同于他宗的讲法，如是显示了自宗的讲法不仅最有合理性，而且极其相应了诸佛菩萨所说经论的密意，这是有可靠依据来成立的。

是故当知，所谓的了义与不了义是以是否具有三种条件来衡量所判定的，若有胜义理论与净见量所害的可一概地

判为不了义，如上所说，虽然了义经几乎都有密意和必要，但根本不会有胜义理论与净见量的所害，这就是宁玛派自宗无垢的观点。此理在无垢光尊者的《如意宝藏论的自释》和《宗派宝藏论》中讲的很具体，还有《大幻化网光明藏论广释》中也讲到第二转法轮与第三转法轮都是了义的，在第二转法轮中因着重抉择空性分，未讲光明分，故为暂时的了义；在第三转法轮中以讲如来藏大光明分的经典为了义，于通达实相与现相二谛无二的境与有境都作了圆满的抉择，故为究竟的了义。

第二转法轮所说的是了义，此中是以打破实执分别心为主而宣说大般若空性的正见，第三转法轮所说则没有什么需要打破和安立的，是直接宣说万法究竟实相的本体而如实地抉择，由无误如实地宣说真如本性，故是究竟了义的观点。

由依胜义理论与净见量可以直接介绍明空大双运的本性或真实缘起性空的本性，所以般若法轮与实相法轮都是圆融一味的。那是怎么区分了不了义的呢？这就要以“是不是基位的究竟实相”、“是不是道位的究竟所修”、“是不是究竟果”，以这三种方式来区分了义与不了义的差别。

是不是基位的究竟实相：一般来讲，自空中观的论典与他空中观的论典主要是从基位的角度来讲了义与不了义的差别。总之，凡是于万法究竟实相作抉择的经论就是了义的，因为是基位真实的本性故。相反，不是抉择属于轮涅诸法究竟实相的经论，而是阐释有法、分别心的境界，由非基

位的真实本性，只是基位的显现法、戏论法、于分别心前有承许的法，所以这些都是不了义经。

是不是道位的究竟所修：道位的究竟所修，就是了义，那一定是安住大乘圣者根本慧定境界中所修的法才是了义的，也就是出世间圣者各别自证智慧的境界。相反，包括在出定位与胜解行地等的所修都是不了义的，诸如修人生难得、寿命无常、苦空、无常、无我等。

是不是究竟果：讲到小乘的果和大乘十地等修行的果，都可以抉择为暂时不了义法，唯一究竟了义的果就是无学道之佛果。

现在讲第一种方式：由“是不是基位的究竟实相”来区分“了不了义”。这一判断的标准就是，无论什么经论，凡是宣说胜义为主的，就安立为了义；凡是宣说世俗为主的，就安立为不了义，因为对于三转法轮的经典，按照各自所诠释的差别，可以有两种二谛的安立方式，就是由“现空”安立二谛，以及由“实相现相”安立二谛。既然有胜义世俗的两种安立方式，相应的“了不了义”也有两种安立方式。

首先讲由现空的方式安立第二转法轮是了义的理趣。

以观察胜义空性量所得义是否真实殊胜的方式，安立“显现分”是世俗法，“空分”是胜义法。这样，无论是什么经典，只要是直接宣说以空性为主的胜义法，也就是讲第二转般若法轮的意义，这样的经就安立为了义；相反，初转四谛法轮，讲的是以显现分为主的世俗义，具有不了义的三



种体相：①四谛法的密意，是仅仅名言中有。②“必要”是为了摄受声闻种性，就讲蕴界处有自性等。③“这样直接所说的意义”有胜义量的所害，所以初转法轮的经典理所当然地安立为不了义法。

其次讲：由实相现相的方式，安立第三转法轮是了义的理趣。

以清净名言量所得义是否真实殊胜的方式，安立“实相现相不同”是世俗法，“实相现相相同”是胜义法。

无论是什么经典，只要是宣说如来藏光明为主的胜义谛，就是宣说第三转法轮的光明藏，这样的经典就是了义的；相反，宣说实相现相不同的世俗谛，以此世俗为主，比如初转法轮，就是不了义，因为具足不了义的体相故。

①它的密意是仅仅不清净的现相。

②必要是为了让声闻种性等对于轮回生起厌离心。

③这样直接宣说“不清净法蕴界处，有堪忍的自性等”，有净见量的所害，所以就安立是不了义。

因为这些都属于业惑的显现法，是由习气所自现的，都是虚妄欺诳性的，所以不能成立这样的显现分是真实的，故有净见量的所害。因为此等迷乱法不仅不为圣者所见，乃至六道众生面前也都不能成为共同的所见境，如人之所见非余道众生所见，各道众生由业力感现的所见境完全不相同，因为诸法都是由众生各自的迷乱习气所显现，当然不会有相同的所见境，也不相应法性的本体，所以初转法轮所说

诸法之有只能是不了义的说法而已。

按照这两种不同的判定标准，我们知道以《无尽慧经》、《入中论》等经论的密意，安立第二转般若法轮的诸经典是了义的；以《陀罗尼自在王请问经》、《宝性论》等经论的密意，安立第三转法轮当中宣说光明藏的诸经典是了义的。这样的承许，不但具有密意的关要，而且是完全圆融一味的，通达二转与三转法义毫不相违，也没有了不了义的差别，因其关要都是超越寻思分别念的境界，是法性真如的本性，法性本来就是明空双运或觉空双运或显空双运的，因此究竟的法性既不偏在空分上，也不可能偏在明分上，不会背离空性而有单独光明分的存在，因为万法的本性本来就是现空无二的，本来就是明空大双运的本体，无论是二转还是三转法轮的殊胜意义完全是贯通一味的，也是法性力所安立的，这就是自宗宁玛派共同殊胜的观点。

一般来讲，显宗是将现与空分别在自空中观与他空中观或二转与三转法轮中侧重抉择的，而密宗金刚乘则是将明空大双运不可思议的境界直接作介绍而引导，令悟入明空双运的殊胜境界，直接安立不可思议法性的本体。无上大圆满的正道一开始就辨析分别心与智慧，然后以智慧直接体悟明空大双运的自性，所以是不共殊胜之道。从入大圆满道开始到普贤如来果位之间，一概是以无二智慧来修行的，是大无为法自然智慧的本性，也是果转为道用的修法。所以大圆满是普贤如来大安乐的智慧，是以任运自成不可思议的窍诀方

式将明空大双运的究竟本性直接显露出来，因此在修无上大圆满法的正行时无有任何勤作，以任运自成的方式直接修佛的境界，所以是一味地安住本性而修。凡是以分别心所修的，根本就不是无上大圆满的窍诀，也不是显宗所说有学地道上的境界，因为不仅在出定位就是在入定位也没有类似大圆满不共殊胜的修行密要，虽然从基的角度而言，明与空都作了抉择，但大圆满毕竟是在基道果中直接是将果转为道用而修行的，而且是以无为大安乐的无漏智慧来安住修，所以在显宗道中根本就没有这种殊胜的窍诀，因为显宗是以因转为道用而修行的。对于真实证出世间圣道的有学菩萨，如八地以下圣者菩萨所现证的智慧与大圆满智慧也会有一些相似之处。所以全知麦彭仁波切说：显宗所说的一地与密宗所说大圆满智慧的修行虽然在一地开始成圆融，但在尚未达到一地前，一切修法观待密宗来讲成了远道，显然唯有无上大圆满才是近道、无上道，能真实快速地趋入佛陀的境界，是顿悟的殊胜道，是故当知，在大圆满中没有讲到实相与现相不同的法，而唯一讲到的是无二一味的法，所以九乘道中无上大圆满唯一就是讲了义法的，而且了义当中是最了义的法，根本不用经过分别心的状态，直接介绍的是佛的境界，这样就能体会到无上大圆满是建立在现空二谛和实相现相二谛双融的基础上的，因此说显宗是密宗的基础。若是圆满归纳，则可尽摄于大圆满中，若一部分着重抉择，以一个窍诀的修行等，则是显教大中观见或密教大手印等的讲法，但都是大

圆满中一部分的内容。因此无论是显宗大中观讲显空双运的观点，或是萨迦派讲道果的观点，或断教法中讲息灭法的关要，或是其它于如来藏的光明分着重宣说等等都是属于大圆满心部之一的关要。若能以大圆满的境界来观照的话，一切都是圆融一味、大平等性的，尽摄于大圆满中。所以全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》云：“于大圆满之心部，智者各修一窍诀，分别称为大手印，道果息法与双运，大中观等不同名，实则同为离心智。智者异口同音说，佛成就者同密意。”

## 辰三、破共生分二：

一、以上述理而破；二、以前二者极不应理。

先介绍共生的观点，然后再作破除。

共生：一个法的产生既是从自己生，又是从他法产生，这样自他和合所生的法就叫共生。

举例说明：

一、无情的例子：比如从泥团、木杖、绳子、水、陶师等，产生泥瓶。

（一）瓶子和泥团没有他法，要在泥团的体性当中有瓶子，才能够产生，所以是从自生。

（二）通过陶师的功用等他法，也能够产生瓶子，所以也是从他生。由这两方面，故承许瓶子等等的外法是自他共生。

二、有情的例子：共生宗安立“九句义”，他们说此“九句义”是真实的。九句义是命、非命、法、非法、漏、律仪、苦、乐和合势力。

就是人我所爱护的命，诸根等非命，能够产生善趣和解脱的法，不能产生善趣和解脱的非法，烦恼等漏，遮止犯戒等的律仪，苦，乐，从所知生能为知因，是和合势力。

（一）比如天授这个人要在前世的命根当中有，现在才能产生，所以是从自生，因为天授和命根不是他法的缘故，此命根能够从此世前往他世的缘故，而且承许能够往生天等诸趣的缘故。

（二）天授又是从父亲、母亲、法、非法、漏等他法产生，所以又是从他生。

由这两方面，所以承许补特伽罗的内法也是自他共生。

共生派说：“我们所承认的是自他共生，所以前面说的‘非自生’、‘非他生’，对于我们没有妨难，因为我们不承许‘唯一从自生’，也不承许‘唯一从他生’，而是自他和合的共生，所以就没有以‘承许自生’和‘承许他生’所得来的过失。”

下面是中观应成派以理破承许裸形外道所承许共生的观点。

## 已一、以上述理而破

（就是以上面所说，破自生的道理以及破他生的道理，

合起来破自他共生。)

### 颂曰：计从共生亦非理 俱犯已说众过故

应成派说：你们承许从自他共生也不应理，因为同时犯了前面说过的众多过失。

举例说明：如果瓶子是从自他共生，那就同时有自生和他生应成的两种过失。

一、首先，如果泥团的体性当中已有瓶，则不应生，已有故。就有像前面遮破自生时所说的过失“彼从彼生无少德，生已复生亦非理”。

二、其次，由于水、绳子、木杖等体性当中没有瓶，所以瓶也不是从这些他性的法当中产生。

承许他生，就有前面所说的过失：“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。”

如果承许内法补特伽罗是从自他共生，同样俱犯已说的两类过失。

## 已二、以前二者极不应理

### 颂曰：此非世间非真实 各生未成况共生

就像前面所说，承许自生和他生，在世俗和胜义当中都不应理。同样，承许从自他共生，不仅在世间中没有，且于真实胜义中也不会有，因为自他各别生尚且不能成立，何况是共生，更不会成立。

## 辰四、破无因生分二：

一、叙计；二、彼破。

### 巳一、叙计

颂曰：若计无因而有生

顺世外道说：“如果内外诸法是有因而生，那因和果的



关系只有三种情况：因果是一体性；因果是他体性；因和果又是一体、又是他体的二俱。这样就有上面所说‘自生、他生、共生’应成的三类过失。由于我宗不承许诸法是有因而生，所以没有上面所说的一切过失，因此诸法是无因自然而生。”

顺世外道又举出内法与外法的例子来证明自许观点是正确的。

顺世外道说：以外在的无情法来说，比如莲花的茎很粗硬、花瓣很柔软，从来没有见过有人制造这些，莲花的花瓣、花须、花蕊等颜色和形状的种种不同，也没有见过作者，而是自然产生的，波那娑果和石榴等各种差别也是这样自然无因而生；以内在于有情法来说，孔雀、水鹤等没有见过有人故意作这样种种的形状和色彩，没有一个心识的作者存在，而是自然产生的，所以内外器情诸法唯一都是无因自然而产生的。

## 已二、彼破分二：

一、总破无因；二、别破世间无有后世。

## 午一、总破无因分二：

一、破有者恒时有等；二、破无者恒时无等。（总的来

说，许无因生者就有这样的两类过失。)

## 未一、破有者恒时有等分二：

一、破恒时有者；二、破一切生。

### 申一、破恒时有者

颂曰：一切恒

### 申二、破一切生

颂曰：从一切生

此二科判的意思是：应成派对于承许诸法无因而自然生的观点，以根据相同的应成因来破析，并发出“应成恒时生与从一切生”的两种过失。

下面将此二科判的内容合并一起来解释。

中观师说：如果承许诸法无因、自然而生，应成一切法从一切非因而生，以一切法同是非因的缘故。如汝所说：波那娑树，不是波那娑果的因，阿摩罗等也不是波那娑果的因，这样，阿摩罗等也应当产生波那娑果，因为都是非因，在这一点上是相同的缘故。又应当从三界的一切法中产生波那娑果，因为“非因相同”故。

中观师又说：如果承许诸法无因而自然生，应成诸法

恒时产生，不需要观待时节因缘故。比如人们现量见阿摩罗果等要观待时节因缘才会成熟，是暂时性的一种现象，但是按你们的说法，阿摩罗果等应当恒时有，不观待时节因缘故。同样，以内法来说，乌鸦也应当生起孔雀的羽毛，应成孔雀，而且在一切时中，乃至在胎位，都应该产生鸚鵡的羽毛，无因而自然生相同故。

总的来说，如果承许无因、自然而生，就应成一切法恒时从一切法生，此生与现量或正理均成相违的过失，所以无因自然生是不合道理的。

## 未二、破无者恒时无有等分二：

一、应成为果不集因而破；二、世间诸法如空花恒时无果而破。

### 申一、应成为果不集因而破

**颂曰：世间为求果实故 不应多门收集种**

按照你们自然生的观点，世间人为了求取稻谷等果实，就不应当由多门劳作、收集种子，因为是无因自然产生故。但实际上必须要收集种子、多门勤作，才可以获得果实，所以决定不是无因自然生果。

## 申二、世间诸法如空花恒时无果而破

颂曰：众生无因应无取 犹如空花色与香  
繁华世间有可取 知世有因如自心

偈颂前两句是说：如果众生无因，应当众生没有任何可取的法，就像虚空莲花的颜色和香味一样不可得，这是从反面来破析的。

偈颂后两句是说：从正面讲，实际上，繁华的世间，有种种法可取，由这一点可以了知，器情世间都是从自因产生的，就像有青色行相的自心（眼识）是从青色产生一样，所以一切内外的器情万法必定都是因缘所生，都是由同类的因缘产生同类的果法，绝对不是无因自然产生的。

## 午二、别破世间无有后世分二：

一、顺世外道许无后世之意示为非量；二、彼示为倒意。

### 未一、顺世外道许无后世之意示为非量

这里首先介绍顺世外道承许没有后世的观点。

顺世外道承许分别心不是从前世最后刹那生起而是从今世四大种产生。顺世外道说：我们并没有无因生的过失，

也没有恒时生果的过失，因为我们承许有四种法是一切众生的因，四种法就是地水火风。为什么说这四种法是一切众生的因呢？因为由四大种的变异差别，就能现量见到莲花、石榴、孔雀等法的存在，这些都是由四大种的变异差别而显现出的种种相，而且能够了知诸法真实义的内心，同样唯一是由四大种产生。比如，酒是由四大种的变异差别形成，以这种变异差别，就有狂醉的功能存在，成为有情狂醉以及闷绝的因。既然酒鬼狂醉的状态、身口的种种行为，都是以四大种为因而产生的，那么与此比喻相同，分别心也是由四大种产生，因为由母胎当中的羯罗蓝等大种的变异差别，就会产生心识，乃至能够了知一切诸法。所以内外的一切诸法都唯一是由这种现世的因产生，并不是由前世造业，今世成熟；也不是由今世造业，后世成熟，根本就没有他世（前后世）的存在。

以上顺世外道的观点归纳起来就是：①承认现世因果；②否认三世因果。

所谓承认现世因果：就是承许以现世四大种的因，产生一切内外诸法，一切法都是由四大种变异而显现出来的果。

所谓否认三世因果：就是不承许因果是由心识建立，也就没有心识的三世迁流，这样就否定了由前世因感现今世果，以及由今世因感得来世果。

下面是应成派以应成理论破除他们如是承许的邪见。

中观应成派问：你们说没有他世，能立是什么？是以什么理由来决定没有他世呢？

顺世派回答：能立就是“非现量见”，所谓的前生、后世，谁以眼根见过，谁以耳根听过，既然谁都没有现量见过，所以决定没有前生、后世存在。

对于顺世派的能立，应成派运用“能立等同所立不成之应成因”来进行遮破。

应成派说：你们说前生后世不是现量见的事，这个“他世非现见事”到底是现见的事，还是非现见的事？只有这两种情况。

如果是第一种情况：“他世非现见事”是现见事，那无事法也应成现见事。

（接下来应成派连续运用三次应成理论，作破析。）

首先，由根据相同应成因破：

无事也应成有事，是现见事故，如同有事，有如是过失。

继续再用他称三相应成因破：

既然根本没有“无事”，也应成没有“有事”，无所待故。由没有所观待的“无事”，所以也没有“有事”的存在。

再继续用汇集相违应成因破：

既然“有事”和“无事”都没有，你们自己承许的“有四大种”和“没有前后世”都应当失坏。

如果是第二种情况：“他世非现见事”是非现见事。

①既然不是现见事，应当不可见，因为非现见事故。

②既然不可见，怎么能推测没有前生后世呢？（这是以汇集相违应成因来遮破的）。

顺世派说：“由比量能够了知。”

应成派又运用汇集相违应成因破：虽然以比量成立也有意义，但以比量成立，与你自宗的观点相违。因为你们说：“唯根所行境，齐此是士夫，多闻者所说，欺惑如狼迹。”义即，唯一眼根等诸根所行的色法等境，仅仅这个才是士夫见境的量，其他多闻者口中所说的，都是欺诳虚假，像狼的足迹一样。意思是说，在狼迹的地方并没有真实的狼，也不会有真实狼的足存在。

**颂曰：汝论所说大种性 汝心所缘且非有  
汝意对此尚愚暗 何能正知于他世**

如汝论典当中所说的地水火风四大种性，在你们心的所缘境上尚且没有，你的心对于这一最粗显的现世法尚且愚暗不了知，怎么能够无误了知最极微细的他世呢？这种前生后世的境界唯一是天眼的所行境界，你们更不可能了知，所以顺世外道承许的观点根本不符合正理的观察，无论是从现量还是比量的角度都有相违的过失。

## 未二、彼示为倒意分二：

一、明顺世外道意与所知性成颠倒识；二、彼喻破释妨难。

## 申一、明顺世外道意于所知性成颠倒识

颂曰：破他世时汝自体 于所知性成倒见  
由具彼见同依身 如计大种有性时

①在这一偈颂当中具足三支，“破他世时汝自体、于所知性成倒见”是宗法，也是第一支；“由具彼见同依身”是因，也是第二支；“如计大种有性时”是同喻，也是第三支。

②由具彼见同依身：其中“彼见”就是毁谤他世的邪见，“同依身”就是等同所依的身，因为承许四大种有自性是依于这个身，毁谤他世也是依于这个身，所以就是毁谤他世的邪见等同所依之身。

③这一偈颂中的整个三相理论，就是这样说：破他世时，你们顺世外道自体对于所知自性成为颠倒见，由具足毁谤他世见同等所依的身故，如同承许大种有自性之时一样。

意思就是：因为是同样一个所依身，既然以它承许大种有自性是颠倒见，那么以它承许无有他世，也同样成为颠倒见。

就像一个意识错乱的身份，他说见到鬼是一种颠倒见，同样他说，见到天人也是颠倒见。亦如患有眼病者见到毛发是颠倒，见到黄色海螺等也是颠倒。



## 申二、彼喻破释妨难

对于应成派所举的同喻，顺世派不承认。

顺世派说：我们见大种有自性时，并不是颠倒见，所以你们的同喻当中没有所立法。

应成派破：不对！以不生故。因为你们对于无自性的大种，妄计为有生、有自性，所以决定是颠倒见。

顺世派说：大种不生，还需要成立。

应成派回答：不需要，已成立故。怎么已成立呢？

**颂曰：大种非有前已说 由前总破自他生  
共生及从无因生 故无未说诸大种**

偈颂的最后一句“故无未说诸大种”，就已经说过大种无自性。

这一颂合起讲，就是四大种无自性前面已经说过，因为前面总破诸法自生、他生、共生、无因生的时候，已经破了从大种生，由无生的缘故，大种也没有自性，所以不存在未说大种无自性的情况，因此我们所举的比喻已经真实成立。

以此类推，毁谤一切智，承许诸法有性、承许大自在天、微尘、自性、自然以及其他的执著，都可以像前面一样成立是颠倒见。

如云：“谤正觉时汝自体，于所知性成倒见，由具彼见同依身，如计大种有性时。”还可以说：“计自在天时汝自体，

于所知性成倒见，由具彼见同依身，如计大种有性时。”这样遍破了一切他宗的观点。

顺世派说：你们中观也同样犯这种过失。

应成派答：我们不犯这种过失，因为没有能成立我们是颠倒见的同喻，相反能成立我们是正见。我们可这样说：“我达他世为有时，即成正见所知性，由具此见同依身，如许通达无我时。”还可以说：“我达一切智有时，即成正见所知性，由具此见同依身，如许通达无我时。”对一切法也都这样说。由此道理，善能成立前面所说“彼非彼生岂从他，亦非共生宁无因”的四宗。

### 卯三、如是成立义故结尾

问：如果诸法不是自生、不是他生、不是共生，也不是无因生，那是怎么生的呢？

中观答：如果承许诸法有自性，那对于诸法的生，决定会承许为四种生之一，或者承许是自生，或者承许是他生，或者承许是共生，或者承许是无因生，因为不会再有其他生的方式故。所谓以大自在天产生诸法，这个以大自在天生，也决定不会超出四边生，必然是自生、他生、共生当中的某一种，这样仍然无法超出上面所说的诸多过失，所以没有第五种能生的因，因为没有其他生的缘故，由破除四种分别妄计的生，就能成立诸法无自性生。

月称论师为了显示上面的意义，故

## 颂曰：由无自他共无因 故说诸法离自性

由于不存在自生、他生、共生、无因生的缘故，所以说诸法本来无自性，本来离一切戏论。

从最开始破自生，一直到这里，就以他称三相理论来遮破了一切诸法二谛中有四边生的观点，由此相续当中生起二谛中无自性的比量正见，也就是以他称三相理论来破析了一切有实宗执著戏论的观点，故于相续中就会引生中观的正见，也就是生起比量的智慧。

上述总摄起来，破四边生的内容就是：诸法（宗法），无自性（所立），无自生、他生、共生、无因生故（能立）。是故当知，无论是讲二谛无二的境界，还是分开二谛分别讲胜义与世俗时，根本就没有自性生的存在，万法的本性本来就是空无自性的，无论是以正理观察还是不观察本来就是如此之故。

## 寅二、如是破者妨难分二：

一、破自性诸见之难；二、破无现基名言中亦不应理之难。

## 卯一、破自性诸见之难分二：

一、明自性不现之因；二、宣说因亦无自性。

## 辰一、明自性不见之因分二：

一、以何因不能见自性；二、以喻成立彼者。

## 巳一、以何因不能见自性

有事师问：你们中观师说诸法都没有自性生，那不生的青色等为什么可以见到呢？不生的声音为什么可以听到呢？这些应当如何解释？

中观师回答：所见到的青色等自性一无所有，实际什么境也不是，所以青色等自性都是了不可见的。

有事师问：如果是这样，请问，我们现前数数见到的境界性，到底是什么？

中观师答：仅仅是一种颠倒分别心增上所显现的，不是真的自性，唯有无明者才能见到此迷乱法的自性（迷乱显现），远离无明翳障的智者对此是一无所见。

为了说明此义，月称论师在偈颂中显示。

**颂曰：世有厚痴同稠云 故诸境性颠倒现**

偈颂前一句讲因，后一句讲由这种因不能见真实性，

反而颠倒显现。

偈颂中说世间众生有厚重的愚痴，就像稠密的乌云一样，由这种愚痴导致有者不见，无者颠倒显现，就是以愚痴障蔽青色等的真实自性，不让现见青色等的自性（空性本体），反以愚痴颠倒执著的那种自性，仅仅是实执心的颠倒自现而已。这个道理，再以比喻来说明。

## 已二、以喻成立彼者

颂曰：如由翳力倒执发 二月雀翎蜂蝇等  
如是无智由痴过 以种种慧观有为

就像有眩翳人由眩翳力虽然没有毛发、二月、雀翎、蜂蝇等事物，但是颠倒执著为有。同样，没有智慧的凡夫，由愚痴的过失力，以种种的颠倒慧解，观察青色等的有为法。

实际上，法界的本性本来没有二取，没有种种的边戏，但是众生以愚痴力妄现二取诸法，以颠倒邪慧分别执著缘起诸法，对于本无自性的万法，分别是常、是断、是有、是无、是一、是多、是生、是灭等等，这就是“本无而妄分别为有”的道理。以上就说明了“自性不现的因”，此因就是“无明”，以无明故而不能现前万法的真实性，反而引起烦恼杂染、业杂染、生杂染。所以世尊就说“无明缘行”，又说“由无明随逐故，造福、非福、不动诸行”。又说“无明灭故、行灭……。”

## 辰二、宣说因亦无自性

颂曰：说痴起业无痴灭 唯使无智者了达  
慧日破除诸冥暗 智者达空即解脱

世尊说：由无明愚痴就起各种行业，破了这个无明愚痴，一切行业自然寂灭。

世尊这样说，唯一是要让没有智慧的人了达这种意义，面对没有证悟空性、不具足出世间无漏智慧的众生，佛说万法本无自性，只是由无明愚痴颠倒执著而有，一但打破了无明愚痴，诸业都将自然息灭，这样说生灭缘起只是随顺世间的名言增上而说。

接下来就讲智者的聪明智慧。智者见到佛说“无明缘行”，就会了达这个“行”没有一点自性，而且以这种通达缘起真实性的智慧可以破掉无明，这样也不取各种行业。因为断除造业的根本——无明，这样就会决定在生死当中脱开，所以偈颂的后面就说到“慧日破除诸冥暗，智者达空即解脱。”

## 卯二、破无现基名言中亦不应现之难分二：

一、真实妨难；二、彼者答破。

### 辰一、真实妨难

颂曰：若谓诸法真实无 则彼应如石女儿  
于名言中亦非有 故彼定应自性有

有事师发难：如果说色等诸法，在胜义当中全无自性，那彼等色声等的自性就应当像石女儿一样，这样胜义当中没有的缘故，在名言当中也不应当存在。但是有实宗说，色法、声音等自性在世俗当中明明是有，现量可见故，所以彼等在胜义当中亦应当有自性。有事师的逻辑就是：胜义中无、名言中也应当无有，现量见名言中有的缘故，胜义中一定是实有存在。对此，下面答破。

### 辰二、彼者答破分二：

一、以喻示难为不定；二、明自性无生与名言显现不相违。

## 已一、以喻示难为不定分二：

一、略说；二、广说。

### 午一、略说

颂曰：有眩翳者所见境 彼毛发等皆不生  
汝且与彼而辩诤 后责无明眩翳者

在这一偈颂当中，应成派以对方也能认同的眩翳者这一比喻，拨开对方的攻难，而且让对方知道眩翳者的情况和无明眩翳者的情况，在道理上都是一样的。

应成派中观师说：比如，有眩翳者所见的毛发等境，本来在二谛当中都是不生的，像石女儿一样，这个你也承认，但是在眩翳者面前还是显现毛发，所以不能以眩翳者前见毛发，就说实际当中有毛发的存在。同样，有无明眩翳者（凡夫的虚妄分别心）所见的诸法有自性，本来在二谛当中都是不存在的，但在无明眩翳者面前还是认为有自性，也是现量所见，所以不能以迷乱者面前见诸法有自性，以此作为根据，就说诸法在真实胜义当中也有自性存在，是根本不合理的（这是偈颂前两句的意思）。

然后应成派说：如果你们很想辩论，那就先与眩翳者辩诤，然后再对无明眩翳者攻难。故说：“汝且与彼而辩诤，后责无明眩翳者。”



怎么诤辩呢？你先对眩翳者说：

①毛发和石女儿同样是二谛中不生，你为什么只见本来没有的毛发等，却不见石女儿呢？然后你再对无明眩翳者辩诤说。

②色法等诸法和石女儿同样是二谛中自性不生，你为什么只见色法等，却不见石女儿呢？

你应当首先这样对他们发难，不应当对我们中观宗发难，因为经中说：“诸瑜伽师见诸法如是，余欲求得瑜伽智者，于所说法性亦应如是信解。”中观师说，我们是按照圣教宣说“瑜伽师的智慧通达诸法都没有自性”，不是依自己的分别智慧来说，若是自己的分别心所说则没有什么可靠性，因为我们自己也是被无明眩翳障蔽慧眼的缘故。

就像经中所说那样：“知蕴性离皆空寂，菩提性空亦远离，所修正行空无性，智者能知非凡了，能知智慧自性空，所知境界空离性，了达知者亦如是，是人能修菩提道。”所以，对于瑜伽师也没有这种责难，因为瑜伽师在世俗中不见少法是有自性，在胜义中也不见的缘故。

## 午二、广说分二：

一、应成影像等不能显现；二、彼故此因不定。

## 未一、应成影像等不能显现

颂曰：若见梦境寻香城 阳焰幻事影像等  
同石女儿非有性 汝见不见应非理

应成派进一步说，如果你们很想辩论，暂时先不要对眩翳者责难，你应当首先自问自己：“你见到梦中的房屋、见到寻香城、见到阳焰水、见到幻现的男女、见到镜子里的影像，所有这些跟石女儿一样，都毫无自性，既然同属于‘非有性’，为什么你只见这些梦境等，不见石女儿呢？按你的说法，应成影像等和石女儿一样不能显现，这样安立很不应理。”你应当首先对自己责难，然后再去责难别人。

## 未二、彼故此因不定

（就是由以上彼等过失的缘故，所谓“若诸法真实中无有，应如石女儿一样名言中亦无有”的理由不定。）

颂曰：此于真实虽不生 然不同于石女儿  
非是世间所见境 故汝所言不决定

此色等诸法在真实当中虽然和“石女儿一样”本来无生，但是在世俗显现方面，又不同于石女儿，不是世间所见境，所以有实宗你们所说“若胜义无，应如石女儿，在名言中亦无所见”，此因不定。

而且佛陀也是这样说的，佛说：“言诸趣如梦，非依真

实说，梦中都无物，倒慧者妄执。”佛说的六道诸趣，就像梦境那样，不是依于真实说的，按真实来说，梦中丝毫没有实法，一微尘许也不可得，但是颠倒识妄执而见。

又云：“乾达婆城虽可见，十方非有余亦无，彼城唯名假安立，佛观诸趣亦复然。有水相者虽见水，然阳焰中水终无，如是分别扰乱者，于不净中见为净。”又比如，乾达婆城虽然在迷乱识前可以见到，能看到城门、楼阁、街道以及行人等等，但实际上，这样的幻城在十方界中都不存在，东方找不到，南西北方、四维上下都不可得，在十方之外更不可得，所以这一幻城仅仅是以假名安立，求其实义则了不可得。佛观天人等六趣也是这样。再打一个比方，比如渴鹿，虽然见到远方有水流相，但实际在阳焰当中，终究没有一毛尖许的水滴。同样，凡夫众生以虚妄分别扰乱的心识，在不清净中偏偏见到是清静，贪欲者以习气力见到女身是清静，实际上女身周遍是不清净的，没有丝毫清静可得。

又佛经云：“犹如净镜中，现无性影像，大树亦应知，诸法亦如是。”又像在清静镜子里头现出影像，实际上影像一微尘的自性也没有，在镜子的里里外外都找不到这一影像的实质，虽然这样真实中无有，但还是可以显现，大树你应当知道，诸法都是这样无而现、现而空的。《般若二万五千颂》云：“须菩提，一切法如梦如幻，涅槃亦如梦如幻，较涅槃有胜法者，此亦如梦如幻也。”中观应成派这样引用佛语来加以说明。上面这一教证说：色法等虽然自性不生，但

这些可以是世间共同所见境。相比之下，石女儿不是这样，石女儿自性不生，但不是根识的所见境，所以你们有实宗的观点犯有不定过失。

## 已二、明自性无生与名言显现不相违分二：

一、明二谛中无自性生；二、明自性无生与名言显现不相违。

### 午一、明二谛中无自性生分二：

一、真实；二、教证。

### 未一、真实

颂曰：如石女儿自性生 真实世间均非有  
如是诸法自性生 世间真实皆悉无

就像石女儿的自性生，不但在真实义当中没有，就是在世间名言当中也没有。如是表明色等一切诸法，在世间名言和真实义中，都没有自性生。《定解宝灯论》云：“印度具德月称师，藏地荣索秋桑尊，异口同声一密意，建立本净大

空性。此法本来即清淨，或本无有自性故，二谛之中皆无生，于说无遮有何疑？”

这里所说的“无自性生”，不能理解成“灯灭”一样的断无，这是指宝瓶等诸法，在二谛当中也不存在丝毫的堪忍自性，本来就是远离一切戏论的大空性。正在显现的时候，无论是总相，还是别相，本来就没有一丝一毫的自性存在，当体就是离戏大空性的本体，所以诸法的当体空与不灭缘起的显现，是本来无二一味的大双运。

## 未二、教证

**颂曰：故佛宣说一切法 本寂静离自性生  
复是自性般涅槃 以是知生恒非有**

是故佛陀所宣说一切法是本来寂静、离自性生、是自性般涅槃的，由此可知自性生恒时没有。

偈颂的前三句是根据佛经作的颂词，在《宝云经》中除盖障菩萨赞叹世尊说：“佛转妙法轮，宣说一切法，本寂静不生，自性般涅槃。”

接下来以问答连贯的方式，解释偈颂当中“本来寂静”、“自性不生”、“自性涅槃”这三个词的意义。

①为什么说一切法本来寂静呢？因为是寂静智的行境之故，所以说一切法寂静。

②为何是寂静智的行境？因为自性不生的缘故，所以是寂静智的行境。

③为什么自性不生呢？因为如果诸法有自性，才有它的生，既然没有自性，怎么会有生呢？所以说是自性涅槃。这是说明一切时中都无自性生，从自性清净的大般涅槃来讲，诸法于一切时中都了无自性可得，都是平等一味的大空性。

④偈颂中“本来”所表示的意义就是：诸法并不只是获得瑜伽师智慧的时候才不生，而且在这之前的世间名言时，诸法也是自性不生的，这就是“本来寂静”、“本来不生”的含义。《中论》云：“若一切法空，无生无灭者，何断何所灭，而称为涅槃。”又云：“无得亦无断，不断亦不常，不生亦不灭，即说名涅槃。”所以真实的自性涅槃并非是仅从基道果——其中果的角度来讲，而是从基实相的本性上来抉择的。那什么是自性清净的涅槃呢？就是没有任何生生灭灭的戏论相，是本来空寂离戏的本体，这就是自性般涅槃的体相。

## 午二、明自性无生与名言显现不相违

颂曰：如说瓶等真实无 世间共许亦容有  
应一切法皆如是 故不同于石女儿

比如，按你们有实宗的观点，瓶等色法在真实当中本来没有堪忍自性的法，但是在世间共许的名言当中也可以有，与“石女儿的毕竟无”是不相同的，与此相同，一切诸法都应如是安立，所以胜义中无，不同于石女儿。

小乘有事宗又说：虽然宝瓶等是假有，但是要有所依

的地水火风、色香味触等，才可以假立宝瓶等是有的法，如果地等一切都唯一是假立的虚妄法，根本没有所依的实物存在，那么一切法如同石女儿的过失仍然无法避免。

应成派的论师回答：

一、首先，破析敌宗所承许的所依，由所依实物不得成立故，依于实物安立的假法也无法成立。所依实物怎么不成立呢？中观师引《中观四百论》云：“如离于色等，则定无有瓶，如是离风等，则色亦非有”。就像远离了色等，决定没有独立的瓶柱等法，同样远离了风等，色法也不可能存在。《宝鬘论》云：“地水及火风，皆无有自性，离三无余一，离一亦无三。若离三无一，离一亦无三，各别既非有，云何和合生。”地水火风四大种都没有自性，若离开其中的三者，不可能有其余一者的独立存在；若离开其中的一者，也不可能有余三者的存在。这样“离三无一、离一无三”就说明四大种每一种都没有独立自性的实有自体，既然四大种各别都没有自性，那么以四大种和合的法又怎么可能有自性的存在呢？中观师是这样引用教证来破析对方所承许的观点。

二、其次，由实法产生不实的假法也不合理，就像由常法产生无常法不合理一样。因为有实宗承许胜义中有无方分微尘与无时分刹那的存在，以此为所依而产生名言中的色蕴或分别心的想蕴等。也就是说，依此胜义的实有法来产生名言中无实有的（瓶柱等）假法。中观师对此以理观察时发现此许观点没有少分的合理性，因为实有法产生无实法，就

如同常法产生无常法的道理是相同，根本是不合理的，所以《自释》中引用教证说：“云何从常法，能生于无常，因果相不同，终不见是事。”

三、按中观宗讲，一切假法依于实法不合理，一切假法唯依假法才合乎正理。比如，依于假有的形状等和合，就有假有的影像可见；依于假有的柱子等，就能假立为房屋的名称；依于假有的树木等，就可以假立为树林；梦中见从自性不生的种子，出生自性不生的芽果。所以一切的虚妄假法完全是以假法为所依而安立的，绝对没有自性实有的存在，乃至名言中也不会有少分自性的存在，器情万物都是如梦如幻的假有法，无论是现前证悟的圣者还是尚未证悟的凡夫面前都是平等如此。《虚幻休息》云：“有情自性如虚幻，菩提自性亦幻性，轮涅无二虚幻境，诸具缘者今当知。”所以说，一切假法，应当唯一以假法为所依。

## 丑二、是故以理成立唯一缘起生 义分二：

一、四边不生故诸法唯缘起生；二、赞缘起理能坏一切劣见。



## 寅一、四边不生故诸法唯缘起生

有事实师问：如果你们中观师在二谛当中都破自生、他生、共生和无因生，那从无明和行产生识等、从种子产生芽果等，这一切内外世俗法的生应当如何决定呢？

中观师回答：内外诸法都远离四边生，唯一是依缘起而产生。

**颂曰：诸法非是无因生 非由自在等因生  
非自他生非共生 故知唯是依缘生**

诸法产生的方式，不是无因的自然生，也不是由自在天、时间、微尘、自性、士夫、那罗延等非因所生，不是自生、他生、也不是共生，所以一切法肯定唯一是依因缘所产生的。

有人怀疑：既然已经遮破了四边生，那世间现量见闻的一切法是否都是无生呢？

答：当然，四边所摄的生决定没有，唯一是不偏任何边的假立缘起生，此名言假立中不观察而有的缘起生与通过观察的空性是双融一味的，没有任何相违的地方。全知麦彭仁波切说：“任何显现定空性，所有空性定显现，若现不空不可能，空亦不成不现故。”所以，凡是空性的法，决定不属于四边生所摄，凡是属于四边生的法，决定不是缘起生。如云：“聪睿通达缘起法，毕竟不依诸边见。”是故唯一承许假立缘起法，才能远离一切的过失，而且唯有假立的缘起生，

才不会破坏世间的名言。佛说：“诸法名言，谓此有故彼有，此生故彼生，所谓无明缘行。”《宝鬘论》云：“此有故彼有，如有长说短，此生故彼生，如灯燃发光。”《中论》云：“因业有作者，因作者有业，除此缘起外，更无成业因。如破业作者，受受者亦尔，及余一切法，亦应如是破。”因此确定任何戏论法都是胜义理论的所破境。

## 寅二、赞缘起理能坏一切劣见

中观师这样宣说唯有因缘性的缘起，不但不会落入自生、他生、共生、无因生的分别网中，而且其他常、无常、有事、无事等的诸边分别也都远离，如是以缘起理，就能远离其余增益有自性的常见以及全无作用的断见，先有后来仍然存在的常住，前后自性别别的刹那无常，有自性的有事、无事，这些分别戏论通通能以远离。为了显示这一殊胜意义，月称论师进一步在偈颂中表明：

**颂曰：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**

所谓一切世俗法怎么成立呢？中观师说“诸法依缘生”，以此便能远离一切恶见，成立世俗名言诸法。

依此法为缘，就有彼果法的产生，唯一是由这一缘起理，一切世俗法才能得以成立，不是由其余的道理，所以就不是其余自生、他生等的邪分别能够观察或所能成立的，这就是“诸法依缘生，非诸分别能观察”的道理。

接下来再与偈颂后两句连接：“是故以此缘起理，能破

一切恶见网”。表明以这一缘起道理，就能破除前面所说妄计自生、他生等一切恶见的网罟，如是赞叹了缘起理能坏一切恶见之殊胜功德。

月称菩萨在《自释》中说：“唯以此缘性立为缘起义，不许少法是有自性。”唯一是由这一因缘性，安立为缘起义，不承许少许的法是有独立自性的，诸法唯一是缘起性故。《六十正理论》云：“若依彼彼生，即自性不生，自性不生者，云何得名生？”经中也说：“若从缘生即不生，此中无有生自性，若法依缘即说空，知空即是不放逸。”《中论》云：“因缘所生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义。”

（这几个教证虽然在录音中没有，但在上师的原稿上是有的，所以还是作了保留）。

## 丑三、认定以理观察之果分二、

一、说观察之果；二、明果之因应需观察。

### 寅一、说观察之果分二：

断除分别念之理由；二、断除分别念是观察之果。

## 卯一、断除分别念之理由

颂曰：有性乃生诸分别 已观自性咸非有  
无性彼等即不生 譬如无薪则无火

偈颂中讲到：执著有自性，才会生起种种自生、他生、共生、无因生、常、断等的分别。由前面的道理，已经抉择了万法都没有自性，既然承许诸法都是无自性，这样一来，彼等自生、他生等的种种分别念就不会生起，就像有干柴，才会有炽燃的火焰，若没有产生火焰的干柴，自然就不可能有火焰的产生。

偈颂中讲了之所以能够断除分别念的理由，理由就是：产生分别的因是执著有自性，那么抉择诸法无自性就能够断除有自性的执著，由此自然断除以执著有自性引生的一切分别。

举例来说，如果执著有我，就会产生我是美还是丑，我是高贵还是低劣，我是聪明还是愚笨，我是来还是去，我的来处、我的住处、我的去处，我是恒常还是断灭等种种的分别。现在在正理面前都不见有人我可得，那么一切以人我执著所引起的美丑、高低、来去、常断等种种分别，自然也就不会生起。执著法我也是如此，从这一法我执的根本会上会产生出种种的分别戏论，一旦照见万法没有丝毫自性可得，

树立起空性的正见，自然就能断除以法我执所引生的一切分别。

月称菩萨在《自释》中说：“瑜伽师证圣道时，以无所见之理而见真实义，于诸法上不见有尘许自性，即无始所串习色、受、善、不善、有事、无事等分别，皆得息灭。如眩翳人涂以安膳那药，灭除毛发等分别，即所得果，非令毛发等相转成余性为境也。”义即，圣者瑜伽师证悟圣道时，以无所见而现见真实义，在一切诸法上不见有微尘许的自性，这样一来，于无始以来所串习的色、受、善、不善、有事、无事等种种分别，都将完全息灭，就像眩翳人涂上安膳那药时，以这种药力就能灭除毛发等分别，这就是所得之果。并不是使毛发等的相转变成其他特殊的一种境相，只是息灭毛发等的增益分别。所以在下面颂词就讲到“断除分别念就是观察之果”。

## 卯二、断除分别念是观察之果

颂曰：异生皆被分别缚 能灭分别即解脱  
智者说灭诸分别 即是观察所得果

若不通达法性空的结果，是异生都会被分别网所束缚，若能通达法性的结果，就是能够灭除分别网。灭除分别网，就是解脱，但需要了知，并不是有一个实有的补特伽罗在解

脱，而是指能远离一切分别执著就是真实的解脱。所以智者他们说：灭除分别，就是龙猛菩萨的《中论》等中观理观察所得出来的结果。

《中观四百论》云：“若法有自性，见空有何德？虚妄分别缚，彼是此所破。”如果诸法本来有自性，那“有自性”就成为诸法的真理，见有自性就是正见，这样见自性空有什么功德呢？不仅没有功德，还成为颠倒见，实事并非如此。所以，虚妄分别执著的有自性，才是真正的束缚，如是所执著的“有自性”正是这部《中论》的所破法。

## 寅二、明果之因应需观察分二：

一、伺察真实义无误故应观察；二、具有功德故应观察。

### 卯一、伺察真实义无误故应观察

颂曰：论中观察非好诤 为解脱故显真理  
若由解释真实义 他宗破坏亦无咎

偈颂前两句讲：龙猛菩萨在《中论》中演说了很多的观察理论，这不是喜欢诤论、为了降伏他人而说的，而是为了解脱众生而演说这些观察的殊胜道理，目的是为众生显示

真理而说。

虽然都是演说观察道理，但有发心不同，一种是好诤而说，另一种是为了让众生解脱而说。《中论》中所宣说的观察道理就是后一种发心，即心里想：“我怎么才能让众生无倒的通达这一真实义而得到解脱呢？”是以这样利他的发心来演说观察的道理。

偈颂后两句：如果是由解释真实义而破坏了他宗，也没有任何的过失。

虽然都是破除他宗，但是由于发心的不同，也有“有过失”与“无过失”的两种差别，不能决定“凡是破他宗，都有过失”。如果是以好诤的心理，贪执自宗、嗔恚他宗，这样破他宗就有过失；如果不是为了诤论而作观察，只是由于显示真实义时，他宗本性脆弱，自然不能建立，就像靠近光明、黑暗自然熄灭一样，在这样的情况下破坏了他宗也没有任何过失。

《中观四百论》云：“诸佛虽无心，说法摧他论，而他论自坏，如野火焚薪。”就像烧火本来是想烧茶，不是要制造灰炭，但是在烧茶的同时，自然也会产生灰炭，所以观察真实义而破坏他宗，没有任何过失，因此应当精勤以理观察。

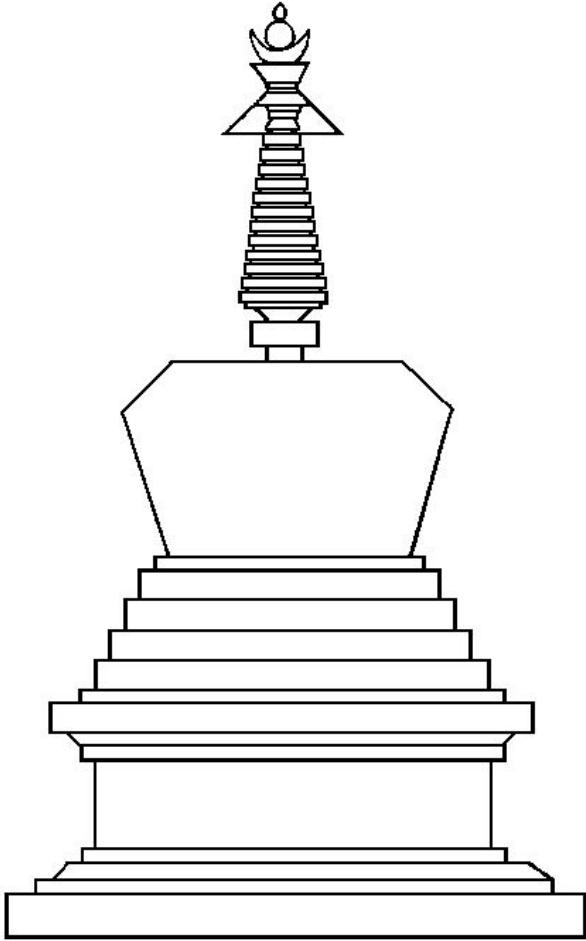
## 卯二、具有功德故应观察

颂曰：若于自见起爱著 及嗔他见即分别  
是故若能除贪嗔 观察速当得解脱

偈颂前两句是说：为诤论而说法的过失，后两句是说遣除贪嗔而观察的功德。如果对于自宗的见解生起爱著，对于他宗的见解生起嗔恚，这一贪著自见、嗔恚他见就是系缚的分别。因为贪嗔的分别不断增益，所以是系缚，不是解脱。是故，若能遣除贪著自宗与嗔恚他宗的偏袒心，这样公正的以正理作观察，就能够很快地获得解脱。所以为诤论而说法的结果，是被分别束缚，不得解脱；遣除贪嗔而观察的结果就是速得解脱，既然具有这样的功德，所以应当观察。《六十正理论》云：“智者无诤论，彼即无所宗，自宗尚非有，云何有他宗？”《中观四百论》云：“若汝爱自宗，他宗则不喜，不能证涅槃，二行无寂灭。”需要了知，以贪嗔的发心而作破立者，就会有一定的过失，因为安住这种分别心的状态中就难得解脱，所以不能以贡高我慢心来轻视他宗，也不能以贪著自宗、嗔斥他宗的偏袒心来发生辩论，甚至对外道都不能这样的发心去辩论。如果自相续被分别念所束缚，那么于对方无有任何利益，对自相续也只能是无义增添额外的烦恼而已，所以佛在《三摩地王经》中说：“若闻此法起贪



爱，闻说非法动嗔心，被骄慢摧成颠倒，由骄慢力受众苦。”我们都是念念上求佛道，心心下化众生的修行者，运用正理也是为了寻求解脱道，为令众生证悟万法的本性获得解脱为目的的，故当以清净的发心来运用正理作观察，不可以被贪瞋的烦恼作束缚而破他宗立自宗，这样非但没有功德，反而会累积无量的过失，也绝对不可能获得真实的解脱。所以中观宗在这里讲到，以理观察就会有很多功德，能成办自他二利，获得真实解脱，前提主要是令众生能如理修习般若大空性的法门，真实悟入大中观正见所摄的实相本体，所以对诸法作合理性的观察，就能令众生速得解脱。



大菩提塔

## 子二、以理抉择人无我分二：

一、求解脱者应先破我；二、宣说彼破之理证。

### 丑一、求解脱者应先破我

颂曰：慧见烦恼诸过患 皆从萨迦耶见生  
由了知我是彼境 故瑜伽师先破我

这一偈颂讲了欲求解脱者首先应当破我的原因。由于一切烦恼与过患的根本，是萨迦耶见，所以要远离烦恼和过患，则必须要破萨迦耶见，而“我”又是萨迦耶见的所境，因此要破萨迦耶见，首先应当要破我。

什么是萨迦耶见呢？萨迦耶见是一种妄计我与我所为行相的染污慧。

什么是烦恼与过患呢？烦恼就是贪嗔痴等，过患生老病死等。

三界所摄的这一切烦恼与过患都是从“萨迦耶见这一根子”上所引生的，这也是通过瑜伽师的智慧所见而如实抉择的。

佛经中说：“萨迦耶见为根本，萨迦耶见为因，萨迦耶见为集。”乃至在没有破除萨迦耶见之间，以萨迦耶见就能

够生起种种的烦恼和业，由业就会招感生老病死等种种的痛苦，所以说这一切都是以萨迦耶见为因，以萨迦耶见为集而产生的。

为什么说萨迦耶见是烦恼的根本呢？因为由萨迦耶见执著五蕴是我之后，就会分判自他的差别，这样有自他的分别之后，对于适合自己的方面起贪著心，对于违逆自己的他品起嗔恚心，缘我而起高举心，这就是贪、嗔、慢；执著我是恒常或是断灭，这就是边见；对于我见等恶见执著为第一殊胜，这就是见取见；执著我见等恶见相属的恶行为第一，这就是戒禁取见；如是就对于开示无我的导师佛陀，以及佛所说的业果、四谛、三宝等法诽谤为无有，或心起怀疑是对还是不对等，这就是邪见与怀疑。由此可见，这一切的烦恼都是以萨迦耶见所引生的。《释量论》云：“有我知有他，执嗔自他分，与此等系属，生一切过失。”

萨迦耶见的所缘是我，因为我执唯一缘我作为所境而产生我执故。就像在黄昏的时候，由于眼识不明而将绳子误为蛇相，心里产生蛇执，于内心生起恐怖的状态，感受痛苦。此恐怖与痛苦的原因，是心里生起了蛇的执著，而蛇执是念念执著蛇的心里状态，它的所缘唯一是蛇，唯一是蛇才能引起心里的这种恐怖，非其它花绳等有事法所能引起。同样的道理，产生我执或萨迦耶见的所缘非名言中刹那刹那生灭的有事法，而是第六意识执著五蕴上有我的

存在，虽然没有真实的我，但心执著有我而起惑造业，受诸痛苦，所以萨迦耶见直接的所缘境唯一是我，与比喻之理完全相同。

以上已经说明了流转的因缘就是缘我，有萨迦耶见；以萨迦耶见，引生烦恼和业；由烦恼和业，在轮回中感召生死过患等无量痛苦。

接下来再讲如何才能得到还灭的情况？那就要从相反的方向走，才能得到还灭。要想断除一切烦恼和过患，则唯一应当断除萨迦耶见，要想断除萨迦耶见，关键就在于通达无我，一旦通达无我，萨迦耶见就能随之断除，由此自然能断除一切烦恼和业，如是层层剖析就是解脱或还灭的方便，所以瑜伽师首先应当破我，如是表明了需要破我的原因所在。

## **丑二、宣说彼破之理证分二：**

一、破许实有之我；二、承许假立之我。

## **寅一、破许实有之我分三：**

一、破许我蕴异体；二、破许我蕴一体；三、破许我蕴一异体何者亦不可言说。

需要了知，我的存在方式只有三种情况：我和蕴异体；

我和蕴一体；我和蕴一体、异体何者也不可说，这三种都破除以后，就说明根本没有“实有的我”。下面首先破外道承许的我与五蕴异体。

## 卯一、破许我蕴异体分二：

一、叙计；二彼破。

### 辰一、叙计

颂曰：外计受者常法我 无德无作非作者  
依彼少分差别义 诸外道类成多派

偈颂前两句是讲数论外道所计的我，是具有五种差别义的神我，五种差别义是：受者、常法、无德、无作、非作者。就是能感受苦、乐等的受者；是常法，一直常住不变；没有喜忧暗的三德；因为周遍一切的缘故，没有作用；不是二十三种变异的作者。

偈颂后两句是说，对于我的承许，因为有少分的差别义，外道也就因此而分成了多派，除了顺世外道以外，大多数外道所承许的观点都是大同小异的，（从根本的差别基上讲都一样，只有少分的差别而已，所以有了多种外道的观点）。

接下来首先介绍数论外道的观点。

数论外道承许神我与自性是胜义谛，其中神我是受者，不是作者，自性是作者，不是受者，由自性产生其余二十三谛法。

首先介绍自性：

一、为什么叫自性？因为能生果的缘故，所以叫自性。

二、在什么时候，自性生果？见神我起了受用欲的同时，自性就会生果。也就是说，在某时神我想要受用声音、香味等境，自性了知神我的欲念之后，就相合于神我的需要而出生声音、香味等诸境。

三、生起的次第如何？就是由自性产生大（也叫觉），由大产生慢，由慢产生十六法，在十六法当中，又由五唯产生五大。

四、由能生与不能生的差别，就将二十五谛法分成了四类：是自性不是变异、是自性也是变异、不是自性是变异、不是自性不是变异。

（一）“自性”是自性不是变异；（二）“大”、“慢”、“五唯”是自性也是变异（因为是依自性而产生的）；（三）“五大”和“十一根”不是自性是变异；（四）“神我”不是自性也不是变异。

复次介绍神我：

①神我如何受用？由于神我的意识加持了眼、耳等五

知根，这样就能摄取色、声等五境，“觉”或是“大”就对于五境发生贪著，神我就思维“觉或大所贪著的境”，因为神我的本性中就有思维，所以说神我能受用诸境。

②神我如何解脱？如果某时神我对于诸境少欲，观察了诸境的过患之后，远离各种欲念而修习静虑，如是依靠静虑获得了天眼通，然后以天眼观察自性，通过观察了知而使自性羞愧像他人之妻一样，即便脱离了神我，这样一切变异诸法都逆转到自性当中隐没不现，尔时只有神我独一存在，这就称为神我的解脱。由于神我是一切时独立存在的法，所以叫做“常”。

下面再具体解释在二十三种变异法当中，哪些属于作者，哪些属于非作者？

喜忧暗称为三德，忧的特性是“动转”的，暗的特性是“重覆（遮蔽）”的，喜的特性是“轻明”的，这三德实际就是苦乐痴，苦是忧的异名，乐是喜的异名，痴是暗的异名。

三德有两种状态：平衡的状态、不平衡的状态。三德平衡的时候，就称为“冥性”，这时以功德为主，最寂静的缘故；三德没有变动时，就称为“有性”。

从自性生大，从大生慢，慢有三种：变异慢、喜慢、暗慢。从变异慢产生五唯，就是色声香味触；从五唯产生五大，就是地水火风空；从喜慢产生十一根，就是五作根



与五知根和意根，五作根是口、手、足、大小便道，五知根是眼、耳、鼻、舌、皮（身），意根通于这两种性；暗慢能够发动其余两种慢，即变异慢和喜慢。所以，大、慢、五唯既是自性，又是变异，十一根和五大仅仅是变异。

接下来再讲偈颂后两句的内容：“依彼少分差别义，诸外道类成多派。”就是在承许我的方面有些差别，由于这样的少分差别，诸外道类分成了很多派。

比如外道胜论派，他们承许的我有九种功德，就是觉、乐、苦、欲、嗔、勤勇、法、非法、行势。“觉”就是能够取境；“乐”就是领受所欲的境；“苦”就是领受不欲的境；“欲”就是希望所愿的事；“嗔”就是厌舍所不欲的对境；“勤勇”就是对于所做事，思维善巧，让它圆满；“法”就是能感得增上生和决定胜的法；“非法”就是不能感得增上生和决定胜的法；“行势”就是从知生，又成为知因。

如果神我与这九种功德和合，就由这九种德造作善业和恶业，流转于生死，如果神我以真实智慧断除“觉”等九种功德，就获得独立而现前解脱。

他们又说，神我是“常住”，是“作者”——能作果，是“受者”——能受用果，有功德，周遍一切的缘故——没有作用。

胜论外道当中还有一派，是承许我有屈、伸的作用。

外道吠陀派承许就像瓶子、杯子等中的虚空，由身体

的不同，所以一个我也成为多个我。

如此一来便可了知，外道仅仅依于我有少分的差别不同，就分成了多派。

## 辰二、彼破分二：

一、无有如此之我；二、离蕴无我

## 己一、无有如此之我分二：

一、总说能破之理；二、以理能破其他常我。

## 午一、总说能破之理

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

偈颂前两句是总破外道所计的我。

中观应成派说：你所计的我（宗法），决定没有（所立），以你自己承许不生故（因），如石女儿（喻）。这是以三相理论来抉择的。

偈颂第三句以同样的道理遮破：你所计的我，也不是我执的所境，因为自己承许不生故，如石女儿。

偈颂第四句：这样的“我”，不仅在胜义中没有，以及

不是我执的所境，而且在世俗中也不承许有这样的我，以及“此我”是我执的所境。

以上遮破了外道所计之我，有自性以及是我执境，下面再以同等理破其他常我。

## 午二、以理能破其他常我

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

彼彼数论派的论典和胜论派等论典之中，外道所计我的一切差别，以外道自己承许的不生因与石女儿的比喻，都能完全破除，所以彼宗所计我的种种差别都没有机会成立。

数论派的论典当中所说我的差别，所谓常住、非作者、是受者、无功德、无作用，可以这样一一破除：

①彼我，不是常住，自许不生故，如石女儿。

②彼我，不是作者，自许不生故，如石女儿。

对于胜论派的论典当中所说我的差别，也同样可以破除：

彼我，不是常、不是作者等，自许不生故，如石女儿。

## 已二、离蕴无我

颂曰：是故离蕴无异我 离蕴无我可取故  
不许为世我执依 不了亦起我见故  
有生傍生经多劫 彼亦未见常不生  
然犹见彼有我执 故离五蕴全无我

此偈颂分两段解释，前两句是第一段，后六句是第二段。首先解释偈颂的前两句：“是故离蕴无异我，离蕴无我可取故。”这是以可得真因破除离蕴之我，其所立是离蕴无我，能立是离蕴无我可取故。因为如果离蕴有异体的我存在，那蕴和我就是别别的他体，毫无关系，这样离开五蕴，应该得到独立存在的我，就像离开了宝瓶，仍有柱子可取一样，但实际上离开了五蕴，“我”就不可得，故离蕴之我是无法成立的。“取”就是“蕴”，所以离蕴之我于二谛中都不可能存在。《中论》云：“若离取有我，是事则不然，离取应可见，而实无所见。”又说：“若我异五蕴，应无五蕴相。”

第二段，前两句是正说，后四句是破救。

“不许为世我执依，不了亦起我见故”。不承许离蕴之我是世间有情俱生我执所依的境，能立的根据是“不了亦起我见故”，由“不了”故，就是不了知如是行相的我，也就不会执著如是行相的我，所以“此我”不是世间俱生我

执的对境。比如从来没有学过数论论典者，根本就不知道具有五种差别义的离蕴神我，既然一点不知道，怎么可能产生一种“缘”五种差别义，蕴以外神我的执著呢？但由于“亦起我见”的缘故，说明俱生我执有所依境，而且必定是排除蕴外我的一种所依境。

合起来讲：不了知离蕴我，不会执著离蕴我；不了知，还是起我见，说明我执是缘另一种我起执著，所以“不许离蕴我”是世间我执的所依。

对方补救说：此因不定！不了知“离蕴我”，不一定不起缘“离蕴我”的我见，因为世间人虽然不了知我的常住、不生等差别义，但是由于往昔的串习力，也会生起缘这种我的我见。

应成派举反例破救：“有生傍生经多劫，彼亦未见常不生，然犹见彼有我执，故离五蕴全无我。”中观师说：按照你们的意思，虽然今生不了知，但是前世串习过、前世了知，所以没有“不了知，不如是执著”的过失。对此，我们可以举出反例，就是最初没有学习数论等邪宗，仍然有我执的情况。比如，有的众生转生在旁生道中，经过一万大劫，都没有脱离旁生道，对它们来说，虽然从来没有见过有这样行相的离蕴常我，但仍能看到它们有我执随转，如果拿刀去杀它们，很明显看到它们执著我的行相，所以根本没有离蕴以外的我。

也许你们会说：虽然这只旁生在一万劫当中没有学过数论，但是一万劫之前可能串习过。即使在一万劫前有过串习，但在多劫中流转的过程中也早已忘记了，不可能成为现行粗重我执的所依。

是故当知，众生产生烦恼的因，不是常我、不是神我、也不是具有五种或九种差别的我，生起种种贪瞋痴等烦恼的就是俱生我执，虽然依遍计我执也会产生种种过患，但根源不是遍计我执，肯定是俱生我执。

## 卯二、破许我蕴一体分二：

一、叙计；二、彼破。

### 辰一、叙计

颂曰：由离诸蕴无我故 我见所缘唯是蕴  
有计我见依五蕴 有者唯计依一心

这一偈颂是讲内教正量部承许“蕴是我”的观点。前两句是总说，后两句是别说正量部当中又有两派观点的差别，一派妄计五蕴是我，一派妄计心是我。

正量部说：我见所缘决定只有两种情况：或者异蕴，或者即蕴，没有第三品法。由于远离诸蕴没有我可取的缘故，我见的所缘唯一是五蕴，所以所谓的“我”唯一是自

己的蕴。

下面再讲正量部观点的差别：

一派承许色受想行识五蕴，都是萨迦耶见的所缘。他们说：“我执是从五蕴而生起。”佛也这样说：“比丘当知，一切沙门、婆罗门等所有我执，一切唯见此五取蕴。”为了显示这一我见是缘可坏、积聚的法生起，不是缘我与我所而生起，所以说我与我所行相的见就称为“坏聚见”或萨迦耶见。

另一派承许唯有心是我。他们引教证说明，经中说：“我自为依怙，此外更有谁为依，由善调伏我，智者得生天。”此中所说的我，唯一是指内在的“心”，并不是心以外的其他法，由善能调伏自己的心，智者就能得生天界。其余经典中也是说调伏自心，如经云：“应善调伏心，心调能引乐。”此两则教证合起来看，就可以决定我执所依的心，就叫做“我”。

这是属于正量部中两种声闻所承许的观点，从他们所持见解的角度来讲似乎不属于内道，与外道观点相近，只是皈依了三宝而成为内道的弟子，所持的根本不是能证悟人无我空性的正见，因为彼等承许有实性我的本体存在，这一类正量部的声闻就是所谓的傲慢声闻，自认为通达了小乘经论所讲的四谛法和证悟了人无我空性，实际根本没有通达、也没有证悟人无我空性，最多也只能是知道了外

道所许的常我是空或不存在而已，于俱生人我的空性根本就没有证悟，不了知我是五蕴聚合的假立法，认为五蕴是我，心是我等等。当然这种讲法并非所有内道声闻的观点，只是正量部中的两派持有这样的见解而已。

## 辰二、彼破分二：

一、总破；二、破妄计与蕴有关系之其余我。

### 巳一、总破分二：

一、即蕴我见所缘不应理；二、诠释经云缘蕴之义。

### 午一、即蕴我见所缘不应理分二：

一、总破；二、别破敌宗自许相违。

### 未一、总破

颂曰：若谓五蕴即是我 由蕴多故我应多

偈颂中说：如果承许五蕴是我，那就由蕴有多分的缘故，“我”也应成多分的过失。

这两句同时遮破了承许“五蕴是我”以及“心是我”



的宗派。因为五蕴可以分成色、受、想、行、识五分，每一种又可以分成多分；对于心来说也可以分成多分，比如由所缘来分，眼识等可以分成很多分，或由刹那来分，也可以分成多分。这样一来，两派的观点都有“我”应成多分的过失。实际上，“我”成多分，与两派自己承许“我是唯一”的观点显然相违，因为经中说：“世间生时，唯一补特伽罗生。”所以两派也不承许有多个我。

下面是别破敌宗自许相违的过失

## 未二、别破敌宗自许相违分三：

一、自宗相违；二、与教相违；三、与理相违。

### 申一、自宗相违分二：

一、正破；二、结尾。

### 酉一、正破分四：

一、我执应成非倒之过；二、应成断我之过；三、应成修涅槃法无义之过；四、应成因果不应理之过。

## 成一、我执应成非倒之过

### 颂曰：其我复应成实物 我见缘物应非倒

偈颂这两句讲到了两条应成的过失：一条是我应成实物的过失，另一条是缘实物的我见应成非颠倒的过失。

先讲第一条：为什么“我”应成实物呢？因为色等事物有过去、现在、未来三时、东南西北等十方各种的差别，单单是这些众多不同的法，叫做蕴，正量部又说蕴是我，所以“我”应当是实有物，但是这与教证相违。因为契经中说：“比丘当知，有五种法，唯名唯言，唯是假立，谓过去时、未来时、虚空、涅槃、补特伽罗。”在这一教证中也说，补特伽罗只是一个名词，只是虚假的安立。又有颂云：“如即揽支聚，假想立为车，世俗立有情，应知揽诸蕴。”就像把各个支分组合在一起，对于这一聚合假立为车的名称一样，世俗当中也是把五蕴假立为“有情”而已，或看待五蕴假名为补特伽罗。如是以教证来看，也没有承许我是实有物的字样与意义。

再讲第二条：这一条是紧接上一条再次发过失。“我”如果是实有物，那么我见是缘实物的心，应当不是颠倒，就像你们承许青色、黄色等是实法，缘青色、黄色等的眼识不是颠倒一样，萨迦耶见缘实有的我而转，应当不是颠倒见。以此再继续类推：按这种我见非颠倒的观点，所谓

断除萨迦耶见，应当不是让它同类的相续不生，只是断除缘萨迦耶见的贪执，就像你们所承许所断不是缘青黄等的眼识，只是断除缘眼识的贪执一样。

## 戌二、应成断我之过

### 颂曰：般涅槃时我定断

应成派继续用汇集相违之应成因作破析。

中观应成派说：按照你们所许的观点，自己的蕴是我，那么在无余依涅槃时，由五蕴断灭的缘故，我也应成断灭，所以成为边执的断见，而且这样与你们自许的观点是相违的，因为你们自己说缘“我”执著常与断是边见的缘故。

## 戌三、应成修涅槃法无义之过

### 颂曰：般涅槃前诸刹那

按照正量部你们所许的观点“我是蕴”，而蕴在涅槃之前也是刹那生灭的，于得涅槃者来讲，前面的修涅槃者早已灭尽，那么他所修的涅槃法，根本不能得到利益，因为修者已灭故。

## 戌四、应成因果不应理之过分二：

一、真实；二、破答。

### 亥一、真实分二：

一、应成已作业耗尽之过；二、应成未作遇果之过。

#### 甲一、应成已作业耗尽之过

颂曰：生灭无作故无果

由于蕴是生灭性，所以我也是生灭性。《中论》云：“若我是五阴，我即为生灭。”这样一来，造业的作者在第二刹那时就已经灭尽，没有所依的作者故，所作的业也应当没有，所以应成“业”与“果”没有任何关系，就是所作业无果而应成空耗的过失。

#### 甲二、应成未作遇果之过

颂曰：他所造业余受果

若想：是前刹那造业，后刹那感受果报，没有“造业

无果”的过失。

但是因为前刹那的作者与后刹那的受者是别别他性的缘故，应成他人造业、余人受果的过失，也就是未造业者遇果和已造业者空耗的过失。《中论》云：“若谓有异者，离彼应有今，我住过去世，未死今我生。如是则断灭，失坏诸业报，他造业此受，有如是等过。”如果承许过去的我与现在的我是他体性，那么就有远离过去世、还有今世的过失，而且还有前后世同时存在的过失，我安住在过去世没有死的同时，还有今世的我存在。如是还有其它过失，因为过去我与现在我是他体，则于现在时，过去的我已经断灭或不存，那么我就有断灭的过失；又因为作者不存在，自然能依的业报也就失坏，所以也有业报失坏的过失；而且有过去的彼人造业，由现在的此人受报等诸多过失。

## 亥二、破答

**颂曰：实一相续无过者 前已观察说其失**

偈颂前一句是答义，后一句是破义。

对方补救说：前刹那与后刹那虽然是他体，但两者是同一相续，所以没有造业者失坏、未造业者受报等失坏因果的过失。

应成派破：前面在讲到“如依慈氏近密法，由是他故非一续，所有自相各异法，是一相续不应理”时，观察自

性各异的法是一相续时，已经宣说了这种观点的过失。《中论》说：“若天异于人，是即为无常，若天异人者，是则无相续。”可见自性各异的诸法是一相续显然不合道理，所以上面所说“造业失坏，未造业受报”等的过失，仍然无法避免。

## 酉二、结尾

### 颂曰：故蕴与心皆非我

通过以上的理证观察了知，蕴和心都不是我，这样以理宣说了蕴我一体有自许相违的过失。接下来讲“与教相违”的过失。

## 申二、与教相违

### 颂曰：世有边等无记故

佛有十四种不记法，就是对于世间有边等十四种提问不作授记。

十四种问题是：世间有边，世间无边，世间亦有边亦无边，世间非有边非无边；世间是常，是无常，也是常也是无常，不是常不是无常；如来死后有，死后没有，死后也是有也是无，死后不是有也不是无；身是命，身不是命

（此中所说命是我的异名）。于这十四种见中，到底哪一种是正确的，要佛作回答？

在《东山住部》上说：“若有比丘谓‘世间是常’，起如是见者，应当驱逐；若谓世间无常，起如是见者亦应驱逐；若谓世间亦常亦无常，起如是见者，亦应驱逐；若谓世间非常非无常，起如是见者亦应驱逐。”对于其他的十种不可记别之事，也这样宣说。既然一切有部都诵持这个“不应记”的经文，所以承许“蕴是我”不合道理，与圣教相违故。

怎么相违呢？因假如“蕴是我”是合理的，那就由蕴的生灭无常，可以记别“世间无常”，又由涅槃后五蕴没有，可以记别“世间有边”；还可以记别“如来死后非有”等等，这些就与经中破除承许世间有边等成直接相违，由与教相违的缘故，承许五蕴是我也极其不合道理。

## 申三、与理相违分二：

一、若蕴是我见之缘，则证无我时无诸法之过；二、有蕴不可破我见故，不退贪等之过。

## 酉一、若蕴是我见之缘，则证无我时无诸法之过分二：

一、真实；二、破答。

### 戌一、真实

颂曰：若汝瑜伽见无我 尔时定见无诸法

应成派又破：按照小乘正量部，你们承许蕴是我见的所缘这样的观点，那么瑜伽师在现见苦谛无我行相的时候，决定见到没有五蕴诸法，这样与你们自己承许的无分微尘与刹那在胜义谛中实有的观点相违。实有自性的微尘与刹那，在见谛的时候消失，这样应成断灭的过失。

### 戌二、破答

颂曰：若谓尔时离常我 则汝心蕴非是我

对方回答：在建立业果关系时，由于远离五蕴外没有其他法，所以所说的我唯一是指五蕴；在现见无我时，所说的我是指外道妄计的神我。这样现见无我时，是离开神我，仅仅见五蕴的诸行，不犯现见没有蕴等诸法的过失。

中观师破：如果你们说现见无我时，是指仅仅远离常



住的神我，见神我没有，那么其他处所说的‘我’也不能理解成其他意义，这样一来，你们所说的内心和蕴都不是我，失坏了你们的自宗。

对方说：在宣说业果关系时，不承许外道妄计的我，所以没有失坏自宗的过失。

中观师破：你在宣说见谛时，说是神我；在宣说业果关系时，又说是五蕴；这样随意的转变定义，不合正理。

对方说：在宣说业果关系时，决定没有神我作为作者与受者。

中观师破：那在五蕴上也没有这一神我，前面已经宣说了，故如是宣说一切法无我时，不承许‘我’字表诠五蕴，那么宣说业果时也应当不承许；如果宣说业果时承许‘我’字表诠五蕴，那么在宣说一切法无我时也应当承许‘我’字表诠五蕴。

## 酉二、有蕴不可破我见故不退贪等之过

颂曰：汝宗瑜伽见无我 不达色等真实义  
缘色转故生贪等 以未达彼本性故

按照你们宗派所说，瑜伽师现见无我时，见的是没有外道所许的神我，这一神我是离开蕴以外的“我”，与蕴毫无关系，这样一来，瑜伽师虽然现见了没有神我，但丝毫也没有通达色等诸蕴的真实义，连色等诸蕴的粗相空性也

没有通达。

既然没有通达色蕴等的粗相空性，就仍然会缘色等的粗相生起执著，如是有了蕴执，不能破除我见的缘故，仍然会生起贪等的烦恼，因为有了达蕴体是假立或空性的缘故。《宝鬘论》云：“乃至有蕴执，从彼起我执，有我执造业，从业复受生。”全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》中也说：“因为常我虽已断，然依执蕴假立我，俱生贪境未断故，生起我执无障碍。”

## 午二、释经说缘蕴之义分二：

一、教义为不许蕴是我；二、说假立之我。

### 未一、教义为不许蕴是我分二：

一、教义许为蕴是我之宗；二、彼破。

### 申一、教义许为蕴是我之宗

颂曰：若谓佛说蕴是我 故计诸蕴为我者

“佛说蕴是我”，是指像世尊在经教中说：“比丘当知，一切沙门、婆罗门等所有执我，一切唯见此五取蕴。”从教

证中不难看出佛说过“蕴是我”。

在颂词中对方说：既然圣教中说了蕴是我，那么我们就是以圣教为量，故承许“蕴是我”，这样你们中观师以分别心的量对我等观点决定不能成为妨难。

## 申二、彼破分二：

一、教义为否定之方而言；二、若是肯定之方而言，于敌宗无义。

## 酉一、教义为否定之方而言分二：

一、略说；二、广说。

## 戌一、略说

**颂曰：彼唯破除离蕴我 余经说色非我故**

偈颂的第一句是讲佛说唯蕴的密意，第二句是讲成立这种密意的理由。

佛说唯蕴的密意，只是破除“离蕴的我是我见所缘”，这是观待世俗谛而破外道论，以及为了无颠倒显示世俗谛中有我的缘故。

怎么知道佛的密意是遮破离蕴的我呢？因为其他经典宣说色不是我等，破色等是我的缘故。其他经怎么破呢？下文进行广说。

## 戌二、广说

颂曰：由余经说色非我 受想诸行皆非我  
说识亦非是我故 经教非许蕴为我

在其他经典中宣说色不是我、受想行识不是我，说识也不是我的缘故，所以前面所说经教中略标“唯见此五取蕴”并不是承许诸蕴是我，只是破除承许有离蕴之我的存在。

## 酉二、若是肯定之方而言于敌宗无义分二：

一、若蕴是我则聚非是各别；二、如是承许与自宗相违。

## 戌一、若蕴是我则聚非是各别

颂曰：经说五蕴是我时 是诸蕴聚非蕴体

即使经中所说不是从否定方面而言，而是从肯定的表诠方面说“五蕴是我”，这样说时，也是说“诸蕴的总聚是

我”，不是说单个的蕴体是我。比如说众树是林，这是说众树的总聚是林，不是说每棵树都是林，但这样承许就与你们正量部的自宗观点相违。

## 戌二、如是承许与自宗相违分二：

一、如何相违之理；二、破答。

### 亥一、如何相违之理

**颂曰：非依非调非证者 由彼无故亦非聚**

颂词当中的“依”、“调”、“证”是指“我是依怙”、“我是可调伏者”、“我是证者”，此三是对方自己承认的观点。这三个观点都出自佛语，因为佛在经中说：“我自为依怙，亦自为怨家，如作善作恶，我自为证者。”在这里讲到“我自己是依怙”，“我自己是作善作恶的证人”。佛又说：“由善调伏我，智者得生天。”这是讲“我”可以调伏。

中观师说：按照你们承许蕴聚是我的观点，就会有自许相违的过失。怎么相违呢？

就是承许我是蕴聚与承许我是依怙、证者、可调伏者

相违。因为就像树林是假立、无实有一样，蕴聚也是无实有，这样“我”就是无实有的法。既然“我”是无实有，那“我”就不是“依怙”、“证者”、“可调伏者”，这样岂不是与你自宗相违，所以“由彼无故亦非聚”，由彼蕴聚没有实物的缘故，“我”也不是蕴聚。

正量部补救说：“离开有聚法，也没有一个另外的总聚，能够作依怙、作证者、作可调伏者等果的就是有聚法，所以‘我’作依怙、可调伏、是证者，也没有不合理的地方。”

这里“有聚法”是指支分的诸蕴，“蕴界”就是总聚，就像一棵棵的树，是有聚，树木聚合的树林，叫做总聚。正量部是承许我为实有的宗派，他们发现承许我是蕴聚，会有我无实有的过失，故又转变说法，因此他们说，离开了有聚法，就没有了总聚，所以还是以有聚法作依怙等，这样就没有“我”不实有的过失。

中观师说：你们所许的我，有时说是蕴聚，有时说是诸蕴，怎么可以这样随意转变定义呢？如果说“诸蕴是我”，前面已经作过遮破，此外还有其他的过失。

## 亥二、破答分二：

一、与教义无系相违；二、与理相违。

## 甲一、与教义无系相违分二：

一、以喻义唯聚非我而破；二、彼破答。

## 乙一、以喻义唯聚非我而破分二：

一、若聚是我则喻车支聚应成车；二、如是我亦看待诸蕴之假立故聚者非是我。

## 丙一、若聚是我则喻车支聚应成车

颂曰：尔时支聚应名车 以车与我相等故

这是中观师以根据相同之应成因来破析承许蕴聚是我的观点。

如果承许蕴聚是我，尔时车的支分堆聚一处，也应该叫车，因为车与我，是否于自己的支聚上安立，是相等的缘故。如果对于蕴聚说是我；同样应当于车的支聚也说是车。

如经中说：“汝堕恶见趣，于空行聚中，妄执有有情，智者达非有。如即揽支聚，假想立为车，世俗立有情，应知揽诸蕴。”

## 丙二、如是我亦看待诸蕴之假立故聚者非是我

**颂曰：经说依止诸蕴立 故唯蕴聚非是我**

“经说”就是指上面所引的经中所说“世俗立有情，应知揽诸蕴”这一教证。

上面经中说依止诸蕴假立为有情，所以唯一蕴聚并不是我。

三相：凡是依于他法而安立者，就不是他法支聚，依他法安立故，如大种所造的色法，可以说不是四大种，道理相同。

解释喻：比如以四大种为因，安立青色等大种所造的色境与眼根等，青色、眼根等虽然是依于大种积聚所安立，但不能说就是“大种积聚”。

意义：同样依于蕴聚安立为“我”，但不能说“我”唯一是蕴聚。

在这一偈颂中要分清楚“立”和“是”两个字的差别义，“我”依蕴聚安立，并不等于“我”是蕴聚，这一道理要分析清楚。



## 乙二、彼破答

颂曰：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

对方说：仅仅车轮等支分的堆聚，还不是车，要车轮等堆积具足一个特殊的形状，才可以叫做“车”。同样，有情身体中色等诸蕴积聚的形状，才是自我。

对方见“蕴聚”是“我”不成，又改说“蕴聚的形状”才是“我”。

中观师破：如果说“形状”是我，只有色法才有形状，那么你们应当说仅仅色法是我，心等诸聚应当不能安立为“我”，因为彼等心、心所等没有形状的缘故。

## 甲二、与理相违分二：

一、真实；二、答破。

## 乙一、真实

颂曰：取者取一不应理 业与作者亦应一

偈颂当中的“取者”和“取”，分别是指“我”和“蕴”。因为“我”能取“五蕴”，所以称为“取者”，也就是“作

者”；因为“五蕴”是以“我”所取的事，所以称为“所取”，就是所作业。

偈颂中说：安立取者我与所取的五蕴是一体不应理。如果承许蕴聚是我，则作业与作者也应当成为一体，但这一点你们也不承许，因若作业与作者是一体，就应成能造的大种与所造的色法、所作的宝瓶与作者的陶师都要成为一体等有诸多过失故。《中论》云：“若薪即是火，作者业则一。”又说：“以薪与火理，说我与所取，及说瓶衣等，一切皆如是。”如果不承许火与薪柴是一体，那同样不应承许我与所取的五蕴是一体，论中说这两种情况是同等的缘故。

## 乙二、答破

**颂曰：若谓有业无作者 不然离作者无业**

偈颂的前一句是答，后一句是破。

对方回答：只有所取蕴聚的所作业，根本没有能取蕴聚的作者。

中观师以观待理破：这样讲不正确，没有作者，不会有无因的业故。《中论》云：“如破作作者，应知取亦尔，及余一切法，亦应如是破。”就像破除作业与作者有自性的道理一样，应知能取与所取有自性，也这样破，其余一切能作、所作有自性都可以这样破除。

所谓的“余法”，在《显句论》中说：“亦破能生所生，能去所去，能见所见，能相所相，能出所出，支与有支，德与有德，能量所量等法是有自性，智者应知唯是互相观待而有。”这是总说一切能作所作，别说能量所量，都没有自性，因为是观待而有之故。所以是依于所取而安立取者，依于取者而安立所取，绝对不可能有独立的自性存在，如《中论》云：“我不异于取，亦不即是取，而复非无取，亦不定是无。”我不是异于所取蕴而独立存在的法，也不是所取蕴的本身，也不是不观待所取而有的法，也不是全无或毕竟无的法，这样就说明了我与蕴之间的观待关系。“我”不是离蕴，也不是即蕴的有自性法，仅仅是观待蕴而假立的法。

由此便引起了一个疑问，在《胜义空经》中说：“无作者，有业、有报。”此义应该如何理解呢？

应当了知，这样说“无作者”，唯一是破除有自性的作者，有自性的作者确实不成立，并不是破除名言中支分假立的我是作者。比如经中也说：“补特伽罗无明随转作诸福行。”也说明了假立的我并不遮破。

## 未二、说假立之我分三：

一、经说依蕴之假我；二、如是俱生我执也不缘诸共

同或各别或集聚；三、明未破俱生我执之所缘境而许证无我之宗应成无关系。

## 申一、经说依蕴之假我

颂曰：佛说依于地水火 风识空等六种界  
及依眼等六触处 假名安立以为我  
说依心心所立我 故非彼等即是我  
彼等积聚亦非我

偈颂中“佛说”，是指佛在《父子相见经》中说，依于地水火风空识六种界以及依于六触处——眼触处乃至意触处，假名安立为“我”；又说依于心与心所等法假立为“我”。既然是依于这些法假立为我，所以要排除两种错误的认识，这两种错误，就是认为“地等任何一种界是我”，以及“彼等积聚是我”，这两种承许都是不正确的。

《父子相见经》中说：“大王，六界、六触处、十八意近行是士夫补特伽罗。”六界、六触处、十八意近行，是所具的法；补特伽罗是能具的人。

十八意近行，就是缘六种可爱境，产生六种喜受；缘六种不可爱境，产生六种忧受；缘六种中庸境，产生六种舍受。因为喜受、忧受、舍受仅仅是第六意识上所具有，能够作意识亲近的缘，并且使意识行于色法、声音等境上，所以称为意近行，“意近行”就是喜、忧、舍三种感受。

## 申二、如是俱生我执也不缘诸共同或各别或集聚

颂曰：故彼非是我执境

由于上面所说的六界、六触处、十八意近行都不是我，所以彼等都不是我执的所境。如果五蕴不是俱生我执的境，在五蕴之外也没有俱生我执的境，所以我执境没有自性。诸瑜伽师由于了知我不可得故，也了知我所没有坚实，就能灭除于一切有为法的执著，没有余受而入般涅槃，所以这样的观察最为殊胜。

## 申三、明未破俱生我执之所缘境而许证无我之宗应成无关系分二：

一、真实义；二、比喻。

### 酉一、真实义

颂曰：证无我时断常我 不许此是我执依  
故云了知无我义 永断我执最希有

中观师继续运用汇集相违之应成因来破析正量部的观点。

中观师说：你们承许见道证悟无我时，是断除外道所妄计的神我；同时你们自己又不承许这种离蕴的神我是我执的所缘境，所以按照你们的说法，在见道时了知没有蕴以外的神我，就可以永远断除缘蕴的俱生我执，这是最希有的一种说法。实际上见到没有其他的神我，与断除俱生我执是毫无关系的。

## 酉二、比喻

颂曰：见自室壁有蛇居 云此无象除其怖  
倘此亦能除蛇畏 噫嘻诚为他所笑

比如，有一个人见到自己屋子的墙壁上有蛇居住，非常害怕，其他人告诉他：“你不要恐怖，屋子里没有大象。”若这样了知无大象，也能遣除对蛇的畏惧，噫嘻！这确实是令别人笑话的地方。

## 己二、破妄计与蕴有关系之其余我分二：

一、破前未说之三者；二、共同结尾。

## 午一、破前未说之三者分二：

一、破能依所依；二、破许我上具蕴。

### 未一、破能依所依

偈曰：于诸蕴中无有我 我中亦非有诸蕴  
若有异性乃有此 无异故此唯分别

这一偈颂是遮破我与蕴“更互相依”，我与蕴之间不存在有自性的能依和所依的关系。

偈颂中说：在诸蕴当中没有自性能依的我，在我中也没有自性能依的诸蕴，为什么这么说呢？偈颂的后两句讲理由，如果两个法是有自性的别别他体，才可能有能依和所依的关系，就像苹果在盘子里，苹果和盘子是别别他性，可以说苹果是能依，盘子是所依。现在我和蕴不是别别他性的缘故，此“蕴我相依”唯一只是邪分别，实际上是不可能成立的。

### 未二、破许我上具蕴

偈曰：我非有色由我无 是故全无具有义  
异如有牛一有色 我色俱无一异性

这一偈颂是遮破我具有蕴。

颂词中说：我具有色蕴，这种自性有的关系不成立，理由是“由我无”，这三个是省略，具足应当是由我和色无有一性异性故，所以我和蕴之间根本不存在具有义。

再解释偈颂的后两句：异如有牛亦如色，我色俱无一异性。

所谓的“具有”只有两种情况：一种是异性的有，比如天授有一头牦牛，天授与牦牛是他性；另一种是一性的有，比如宝瓶有红色，宝瓶与红色是一性。因此若认为二法存在“具有”的关系，那此二法要么是他性，要么是一性，如果此二法不存在一性与他性，那就不可能成立“具有”的关系。我与色蕴一性和异性，前面已经以理破讫，所以偈颂中说“我色俱无一异性”，由此不成立“我具有蕴”。

## 午二、共同结尾分二：

一、明总结二十萨迦耶见；二、明彼等依于根本之萨迦耶见且是遍计。

### 未一、明总结二十萨迦耶见

颂曰：我非是色色非我 色中无我我无色  
当知四相通诸蕴 是为二十种我见

偈颂的前两句是讲四类颠倒的萨迦耶见。



四类颠倒见是：①我不是色，见我是色；②色不是我，见色是我；③色中无我，见色中有我；④我中无色，见我中有色。当知这样的四相还通于色蕴以外的其他受、想、行、识四蕴，如是总共就有二十种我见。

有人说：不只四类我见，还要加上“离开色蕴的我见”。《中论》中也说：“非蕴不离蕴，此彼不相在，如来不有蕴，何处有如来。”其实“不离蕴”，就是指没有离开蕴的我，说明还有第五类我见——就是离蕴没有我，却见离蕴有我。这样对于每一蕴，都有五种我见，应该总共有二十五种我见才对，为什么这里只说二十种呢？

答：二十种萨迦耶见，是针对内道有些的观点以及没有入宗派的凡夫者执著而建立的，外道执著的我见在这里并没有如数表明，故应善加辨别。因此二十种萨迦耶见，是佛经上所建立的，建立的道理是：萨迦耶见，如果不先取五蕴，必定不能生起我执，所以是由上面所说的四种相，缘诸蕴执著是我。此外有些所谓的第五相，即执著离开五蕴的我，那仅仅是外道才会生起这样的执著，而这里并不是以外道教徒为所化，是为化度内道教徒，故佛经中不说第五相，只讲四相就足够了。但在《中论》当中所说的第五相，目的是为了破除外道的观点，所以就标出了五相。

## 未二、明彼等依于根本之萨迦耶见且是遍计

（彼等是指上面所说的二十种萨迦耶见）。

颂曰：由证无我金刚杵 摧我见山同坏者  
谓依萨迦耶见山 所有如是众高峰

在这里首先要明白偈颂中举出比喻所对应的意义。

“金刚杵”比喻证悟无我的智慧。“最高山峰”比喻根本萨迦耶见，这座萨迦耶见山，是以我为所缘，执著有自性的行相。“依于最高峰的众多高峰”比喻依于根本萨迦耶见而住的二十种萨迦耶见。

偈颂的意思：由现证无我智慧的金刚杵，摧坏我见高山；与所摧的我见同时被摧坏的，是依于根本萨迦耶见高山而住的所有如是众高峰一样的二十种萨迦耶见，也就是前面所说的二十种萨迦耶见。

是故当知，这里不是讲大乘见道位所断的功德，而是针对小乘声闻在讲，因为小乘的经教中说断除二十种萨迦耶见的同时就获得预流果，即小乘见道的十五刹那时所得，尔时断尽了所有的遍计我执。小乘中真实入道的声闻的确是这样承许的，因为真实入道的声闻毕竟证悟了人无我空性，具有了证悟无我的智慧，所以不可能承许远离五蕴以外还单独存在有我的自性，故与外道的见解大有差别，因为相对于外道来讲，不用说断除俱生我执，就连遍计我执

也不可能断除，而真实入道的声闻决定能证人无我空性，相续中生起无我的智慧，如是在见道位所断的就是遍计我执，在这样的基础上也知道名言中的俱生我是假立的法，非真实有，我本来是不存在的，能如实地修证，所以在见道位时能断二十种遍计的萨迦耶见，显然还没有断俱生我见，乃至在没有获得阿罗汉果位之前，俱生我执的种子都不能彻底断除，如是表明了只有在阿罗汉的相续中才能彻底断除。所以除五蕴以外不存在单独的我，如果此外还有单独的我存在，那么在小乘经中需要说，声闻在得见道位时应断二十五种萨迦耶见，佛经中需要如是建立，但在声闻经中却只说了得预流果时断除二十种萨迦耶见，没有提及二十五种的说法，这样充分说明除了五蕴以外没有单独的我存在，是这样来解说的。

此外还有宗大师在《善显密意疏》中、果仁巴大师在《入中论注释》中、香秋瓦大论师等同样讲到此仅仅断除二十种遍计的萨迦耶见，由此可知，小乘的见道位没有断除俱生我执。虽然果仁巴大师在讲大乘见道时，有不共的讲法，即遍计与俱生的萨迦耶见在见道位时全部断除，但这里应当仅从小乘的侧面来了知。

宁玛派自宗的观点与此也没有什么不同的讲法，无论是小乘经教所说或是甚深见派还是广大行派所讲都是圆融的。不过以根本的萨迦耶见作为分基，对此从不同的侧面

来分类为二十种。但其根本的萨迦耶见，在见道位时也并非以单独的俱生萨迦耶见作为根本，再以遍计的二十种萨迦耶见作为分类，没有这样的情况，因此根本的萨迦耶见作为分基，也是指遍计的萨迦耶见，不是俱生的萨迦耶见，而且此分基与支分没有前后的差别，是同时断除的，所以偈颂中说“摧我见山同坏者”。

## 卯三、破许我蕴一异体何者亦不可言说分二：

一、叙计；二、彼破。

### 辰一、叙计

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

这一偈颂是讲正量部中有一派所承许的观点，摄有七个方面：①我与五蕴不可说一性，②我与五蕴不可说异性，③不可说我是常，④不可说我是无常，⑤我是实有，⑥我是六识的所识，⑦我是我执所缘事。

正量部说：由于离开了蕴就没有单独的我，故我与蕴

不是异性；如果我就是蕴，由蕴有生灭，我也应当有生灭，故我与蕴也不是一性；我与五蕴一性、异性都不可说；也不可说我是常或无常；但可以说我是实有法，因为我是能造作善业、恶业的作者，也是能受苦果、乐果的受者，又是系缚生死者与解脱涅槃者，所以我是实有的；我还是六识的所识；我也是我执的所缘事。

## 辰二、彼破分三：

一、若成立有事应成有说之过；二、若无可言说应成无事之过；三、远离二者故不成有事而破。

### 己一、若成立有事应成有说之过

颂曰：不许心色不可说 实物皆非不可说  
若谓我是实有物 如心应非不可说

这一偈颂是讲中观师以汇集相违之应成因来破析正量部的观点。就是汇集“我是实有物”与“我不可说”这两者是相违的方面，也是以他称三相理论来破析对方所承许的观点。

一、“不许心色不可说”是比喻，就像不承许“心与色法是一性或异性”不可说一样。由于对方承许心与色都是实有的法，那么就必须承许两者的关系不是一性，就是异

性，这是绝对可以说的。

二、“实物皆非不可说”是因（是能立的根据），凡是实有物，都不是不可说故。

三、“若谓我是实有物”，你所承许实有物的我，是宗法。

四、“应非不可说”是所立，既然我是实有物，我与蕴的关系，必定可说是一性或是异性。

## 已二、若无可言说应成无事之过

**颂曰：如汝谓瓶非实物 则与色等不可说  
我与诸蕴既叵说 故不应计自性有**

这一偈颂也是用汇集相违之应成因破。

前一颂是说“如果承许我是实有物，则以我是不可说，不应理”。这一颂反过来破析“如果承许我与蕴不可说一性异性，则承许我是实有物，不应理”。

偈颂中说：就像你认为，瓶子不是实有物，所以瓶子与色等支分，不可说是一性或异性，同样“我”与“诸蕴”既然不可说一性、异性，那说明“我”是假有，所以不应妄计“我”是自性实有。

## 已三、远离二者故不成有事而破

偈曰：汝识不许与自异 而许异于色等法  
实法唯见彼二相 离实法故我非有

先讲前三句，再讲第四句。

偈颂的前三句是以比喻成立凡是实有法，决定唯见彼一性、异性两种相。比如你的内识，不承许与自己是异性，与自己决定是一性；而你的内识，承许与色等是异性，与自己以外的法决定是异性。就像这个比喻所说的一样，凡是实有法，必定唯一见到这两种相。如果“我”是实有法，必定与自己是一性，与自己以外的诸蕴是异性，唯见此二相。

偈颂的第四句“离实法故我非有”，因为“我”离开一性、异性的实法理的缘故，“我”决定不是实有法。

## 寅二、承许假立之我分二：

一、虽七边无我唯依缘立如车；二、说其余有事也如是假立。

## 卯一、虽七边无我唯依缘立如车分二：

一、明真实假立；二、如是了知之利益。

## 辰一、明真实假立分二：

一、无我之义；二、无我之喻车

## 己一、无我之义

颂曰：故我执依非实法 不离五蕴不即蕴  
非诸蕴依非有蕴 此依诸蕴得成立

偈颂的前三句是讲不承许实有的我，第四句是讲承许依蕴假立的我。

前三句说：是故我执所依，不是有自性的实法，这里“我执所缘”就是“我”。

为什么“我”不是实法呢？因为作观察时，我不是离开五蕴外别有他体，也不是蕴的本身，各别蕴体以及蕴聚都不是我，我不是诸蕴的所依——不是“蕴在我里面”，诸蕴也不是我的所依——不是“我在蕴里面”，我也不是自性能有诸蕴，所以“我”不是有自性的实法。那“我”是一种什么样的法呢？下面就讲“我”是依于诸蕴假立的法，故说“此依诸蕴得成立。”



《自释》中说：“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，现见施設名言我故。”就像为了不破坏世俗谛的缘故，唯一承许依仗彼因缘有此法的生起，但不承许无因生等的四边生。同样，这里承许依蕴假立的我，虽然遮破了上面所说有过失的五种相，但是为了使世间名言能够安立的缘故，也承许依止诸蕴假立的我，现见在世俗当中施設名言“我”的缘故。

## 已二、无我之喻车分二：

一、总破；二、别破聚形。

### 午一、总破

颂曰：如车不许异支分 亦非不异非有支  
不依支分非支依 非唯积聚复非形

这是总破“车是实有物”，理由是：不许车异于自己的支分，也不是“与支分不相异”，又不是自性有彼彼支分；不是车依于支分，也不是支分依于车；车也不是“支分的积聚”，复不是“支分的形状”。

## 午二、别破聚形分二：

一、破计积聚为车；二、破许唯形为车。

### 未一、破计积聚为车

偈曰：若谓积聚即是车 散支堆积车应有  
由离有支则无支 唯形为车亦非理

偈颂前两句说：如果认为车支的积聚就是车，那么把车拆散的支分堆积在一起，也应当有车的存在，这是以根据相同之应成因来破析的。因为你们说积聚是车，那这个积聚可以有很多种，车支这样堆积是积聚，那样堆积也是积聚，按照你们的说法，任何一种积聚都应当是车，这样一来就有散支堆积也是车的过失。

偈颂后两句是再说其他的一种过失：

按照对方的观点，他们自宗也不承许“有支”，所以中观师就随他自宗的观点来破析，也是由汇集相违之应成因破除。把相违的两方面汇集，一是支分积聚为车，一是不承许有支。中观师说：由离开有支，也就没有独立的“支”，因为是观待而有的缘故。如是既然“支”没有，请你回答：又由什么积聚来组成车呢？

再看偈颂后面一句的“亦”字所摄的意义，唯形状是

车不应道理，那么唯积聚是车也不应道理。

“唯形为车”有两种情况：承许“支形是车”；承许“积聚形是车”。

## 未二、破许唯形为车分二：

一、破许支形为车；二、破许积聚形为车。

### 申一、破许支形为车分二：

一、破许唯前形为车；二、破许余形为车

#### 酉一、破许唯前形为车

（这里分成前后两位来破析，前位就是没有组成车的散支位，后位就是已经组成车的车位。如果承许支形是车，或散支位的支形是车，或车位变成了其他的支形，这个余形是车，只有这两种情况。）

颂曰：汝形各支先已有 造成车时仍如旧  
如散支中无有车 车于现在亦非有

这是以根据相同之应成因破析第一种情况。

你们所说的支形（支分的形状）在散支位已经存在，

如果造成车时，支形仍然不变，那就如同在散支当中没有车一样，在现在车位，也应当没有车存在。

## 酉二、破计余形为车

颂曰：若谓现在车成时 轮等别有异形者  
此应可取然非有 是故唯形非是车

如果说现在车造成的时候，轮等支分有另外不同的形状，若真有不同的形状存在，则应当可以取到，但是根本找不到与散支位不同的其余形状，所以唯一支形不是车。

## 申二、破计积聚形为车分二：

一、真实；二、以理说明空性因中生果之应理。

### 酉一、真实

颂曰：由汝积聚无所有 彼形应非依支聚  
故以无所有为依 此中云何能有形

这一偈颂是以汇集相违之应成因破析“妄计积聚的形状是车”。

汇集什么相违的法呢？因为敌宗一方面承许假有诸法，要依靠独立实有的诸法为所依才能假立，另一方面又

承许形状是依于积聚假立，这两者就是互相矛盾。

偈颂中说：由你所说的积聚都无所有，没有少许的实体存在，所以彼形状应当不是依于支聚假立。按你们自宗所说，假有法要以实法为所依，而且你也承许支聚是假有故，故如是以无所有的支聚为所依事，怎么能安立有车的形状呢？

另外，还可以这样破析：就像人的体形不能安立是人，同样车的积聚形状也不能安立是车，因为车形是车的所取故。

## 酉二、以理说明空性因中生果之 应理分二：

一、总说；二、分析广说支分。

### 戌一、总说

（对方说：积聚虽然是假有，但是依于这个假有的积聚，可以安立假有的形状。中观师回答：）

颂曰：如汝许此假立义 如是依于不实因  
能生自性不实果 当知一切生皆尔

就像你们承许依于假有的积聚安立假有的形状，如是应知，依于不实有的因，能生自性不实有的果，依于无明等不实有的因，能生行等不实有的果；依于种子等不实有的因，能生苗芽等不实有的果，其余一切自性不实有的因果，当知都是这样的缘起生。既然一切因果都是自性不实有，对于没有肉可食的影像假鹿，用尽百千的辛劳，把它执为实有，有什么必要呢？

## 戌二、分析广说支分

偈曰：有谓色等如是住 便起瓶觉亦非理  
由无生故无色等 故彼不应即是形

这一偈颂的前两句是破析积聚是瓶，后两句是破析形状是瓶，如是遮破的理论与前面所说车喻时运用的理论相同。

在偈颂的前两句中，有人说：由瓶的色香味触等八微合和而住，就是瓶，故于它就会生起“瓶”的感觉，这样说八微的积聚就是宝瓶。对此，同样以车喻中的道理可以破除，所以这种说法不应理。如果八微的积聚是宝瓶，那就将宝瓶打碎，打碎后还是八微的积聚，应当也是宝瓶，但是显然不合道理。

偈颂的后两句：由前面所说没有自性生的缘故，色等没有自性，这样承许宝瓶有实法的色等作为因也不合理，

所以宝瓶等不应当就是色等的形状差别。

## 辰二、如是了知假立之利益分二：

一、随比喻之车而说；二、随意义之我而说。

### 己一、随比喻之车而说分二：

一、名言不坏极为应理之利益；二、易证胜义之利益。

## 午一、名言不坏极为应理之利益分二：

一、七边不观察而成立；二、虽无自性然成假立名言。

### 未一、七边不观察而成立

颂曰：虽以七相推求彼 真实世间皆非有  
若不观察就世间 依自支分可安立

敌宗说：如果以前面所说的七相推求，得不到车，那

表明车应当没有，这样世间依于车所安立的名言皆应断绝，不应有取车、买车、开车、坐车等这些名言，但是我们见世间都是说开车、买车等，因为这是世间共许的缘故，所以车实际是有存在的。

敌宗的观点是：如果以理推求，不得车，那就没有车的名言，现在有共许车的名言，所以车是实有。

中观师答破：这种失坏名言的过失，只有你们有实宗的观点才会具有，我们中观宗根本不会有这种过失。为什么这么说呢？因为在安立名言的方式上，你宗有过失，我宗无过失。你宗所说安立名言的方式，是以理观察后，对于实有法安立为名言，不允许其他安立名言的方式，如是推知，是有实法，才有对实法安立的名言；没有实法，就不存在名言。而以七相推求，车绝对没有微尘许的实有可得，这样一来，按你宗观点，怎么可能有开车、买车等的世间名言呢？如是失坏世间名言的过失，你宗必然存在。

但是这种过失，我宗根本不可能有，为什么呢？如颂词所说“虽以七相推求彼，真实世间皆非有，若不观察就世间，依自支分可安立。”虽然像前面所说的那样，以七相来推求彼车的自体，无论是在胜义还是世俗，车都不成立。但是如果不观察，仅仅就世间名言来说，依于车自己的支分，可以假立车的名言。由我们是这样在不观察的情况依缘假立名言，以这样安立名言的方式就根本不会有失坏名



言的过失。

下面再举例说明我宗安立名言的方式。

一、比如在不观察的情况下，依于缘起性安立“饭”的名言。我们由米、水、柴火、高压锅等因缘，会产生“饭”。对于此饭，如果以理观察，确实找不到一微尘的自体，通过离一多因观察，就会知道没有饭的实体存在，但是不观察的情况下，我们仅仅随世间的名言来说，对于此缘起的显现，也假立“饭”的名言。世间也都共同承许“做饭、吃饭”等，这样依缘假立的“饭”，就不会失坏“饭”的名言。

二、再比如“身体”的名言，如果以理推求，在身体的每一支分，以及支分的聚合上面，绝对得不到身体的自性，但是不观察而随顺世间，我们可以对于身体支分的聚合假立为“身体”的名言，这样随顺世间也说“张三的身体、李四的身体、有病的身体、健康的身体”等等，根本不会失坏“身体”的名言，也是极其合理的。

因为我们认为，一切名言都是依缘假立，并不是如你们所说那样依实法建立，所以我宗根本没有失坏世间名言的过失。也就是不会因为以理推求不得实法，就失坏名言的过失，因为名言本来是依缘假立的缘故。而你们却认为名言是依实法建立，一切法以理观察不得实有故，决定有失坏一切名言的过失。

## 未二、虽无自性然成假立名言

颂曰：可为众生说彼车 名为有支及有分  
亦名作者与受者 莫坏世间许世俗

此颂表明，又在中观宗当中，由世间共许门，不但能够成立依车的名言，就是所有诸名言的差别也都可以在不观察时，由世间共许门而承许。

颂词中举例说：可以为众生说“彼车名叫有支、有分，也叫作者和受者”。车看待车轮等的种种支分，就可以说“有支”；看待车轮等的各分，可以说“有分”；看待能够取车轮等的作用，就叫“作者”；看待所受色等事相，就叫“受者”。

有些有实宗颠倒解释佛经意义，认为只有支聚，没有“有支”，因为离开支聚，不可得“有支”的缘故。这样又说只有“众分”，没有“有分”；只有“诸业”，没有“作者”；只有“所受”，没有“受者”，因为离开“众分”、“诸业”、“所受”，于“有分”、“作者”、“受者”不可得的缘故。

中观师说，按照有实宗自己所认为的观点，既然不存在“有支”、“有分”、“作者”、“受者”等，也就会破除他们自宗所承许的支、分、作业和所受等，所以作破斥。

第四句“莫坏世间许世俗”，意思就是：在不观察的时候，仅仅随世间承许，一切世俗都可以有。

我们讲解假立的利益，假立就是讲一切世俗的名言都是依缘起性假立，对于这一内容首先随车的比喻来宣说利益，然后再随意义的“我”来说明。比喻中的车，对应意义中的我，懂得比喻，则于意义也很容易能明白，所以先随比喻来说。

在以车喻宣说的时候，要把握两个内容：一是名言不坏极为应理的利益，因为仅仅是不观察的情况下，依于支聚假立车的名言。由假立故，不会以观察不可得而破坏世俗的名言，这就是假立名言不失坏，极为应理的利益；二是易证胜义的利益。

## 午二、易证胜义之利益分二：

一、真实；二、除疑难。

### 未一、真实

《自释》中说：“由世间世俗，若如前观皆不可得；若不观察，唯就世许，则皆可许，故瑜伽师，以此次第，如前观察，速能测得真实渊底。”这一句是总说易证胜义的利益。由于世间世俗，若是如前以七相观察，则丝毫实有都不可得；若不观察，单依世间共许，则都可以假立为有，

所以瑜伽师，以这一观察与不观察的次第，像前面一样观察世俗万法，就很快能测知诸法的真实面目。

**颂曰：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**

先讲偈颂的前两句，这两句是讲“车”没有自性可得，唯一只是分别心妄计为有。

此有行者无所得：如果这一所说的“车”有自性，那么瑜伽师对此在审细观察的时候，应当在七相当中的某一相，决定有可得车的自性，但以七相推求的自性，实际上行者是一无所获得。

七相都无复何有：既然以七相推求，都无所得，又哪里有一种实有的车存在呢？这样就知道，所谓的车，仅仅是一种妄计，由无明翳障碍了智慧眼者的妄计，除此之外，实际没有任何自性可得。

彼亦速入真实义：这是讲观察的结果，“彼”就是指“车没有自性可得，唯一只是妄计”的道理，“亦”字表明也不坏世俗，合起来就是：瑜伽师通过观察生起定解之后，就由这一“无自性、唯一依缘假立”的道理，也不会失坏世俗名言，而且能够很快悟入诸法无自性的真实义。

故如是许彼成立：由前面所说不坏世俗、易证胜义的利益，所以应当这样承许，彼车等的名言仅仅是不观察，随顺世间共许而虚设成立。中观宗这样假立名言，唯有易

入胜义的功德，根本没有失坏名言的过失。

## 未二、除疑难

首先讲疑难，对方说：诸瑜伽师以七相观察，虽然不见有车的自性，但是可以见到有车的支聚，这一车支应当是有自性。

中观宗破析疑难说：你想在烧布的火中找到线，这是很可笑的事情。下面颂词对此解释：

**颂曰：若时其车且非有 有支无故支亦无**

若时车的自性尚且不存在，由有支无自性的缘故，它的支分也没有自性。

对方提出疑难：把车拆散的时候，有支不存在，但是可以见到车轮、车门、车座等支分，怎么能说“由无有支亦无支”呢？下面中观宗以观待理破除疑难。

中观宗说：也不是如你所说的那样，之所以会把拆散的车轮、车门、车座看作是车支，是因为以前见过这些支分与车相属，这样才知道轮子等是车的支分，如果以前从来没有见过轮子等与车这样相属，那决定不可能知道轮子是车的支分，此人不但不会知道是车支，反而会见到轮子，观待它自己的支分——外胎、内胎、轴等成为有支。

比如，我们把一个车轮，放在藏民的帐篷外面，这些藏民从未见过汽车，他们也不知道这一轮子是车的支分，

在他们的眼目里，这是一个很奇怪的东西，这些藏民都围着这个轮子看，他们在一起研究，这一轮子的外面是什么、中间是什么、里面是什么？这样，轮子就成为草原上的稀有物，在藏民的心前，这是一个有支，因为在轮子上面有很多的支分，他们做梦也不会想到，这是一只“铁马的脚”。

下面再依比喻来了知这个意义：

**颂曰：如车烧尽支亦毁 慧烧有支更无支**

就像以火烧尽有支的车，车的所有支分也一定烧毁。同样，由观察会发生无所得的智慧火焰，以这一智慧火烧尽有支车的自性时，成为智慧火燃料的支分，也决定不可能独立存在它的自性，必定被智慧火烧毁。

以上随车的比喻宣说了假立的利益，下面再随意义宣说。

## 已二、随意义之我而说分二：

一、虽无自性极为应理名言；二、能现前胜义之相。

### 午一、虽无自性极为应理名言

**颂曰：如是世间所共许 依止蕴界及六处  
亦许我为能取者 所取为业此作者**

颂词说：如是由世间所共许，也依止五蕴、六界以及六处等，承许我是能取者，五蕴等是我的所取。同样，于世间名言，也可以安立业与作者——所取五蕴安立为业，此我安立为作者。

车的比喻与这里的意义结合起来解释。

比如，在世间名言当中，依于车轮等支分的聚合，假立车的名言；同样依于五蕴等，假立我的名言；看待轮子等所取来说，车是能取者，在有支的车上能够取到轮子、车门等支分，所以可以安立“取者”的名言。同样看待五蕴、六界等所取来说，我是能取者，在我上能够取到色受想行识、眼耳鼻舌身意等，所以对“我”可以安立“取者”的名言。

又比如看待能取轮子等运行的作用、能取车箱装载的作用，可以对车安立“作者”的名言。同样，看待能取五蕴等的作用——比如受蕴是领纳的作用、想蕴是取相的作用、识蕴是了别的作用等等，可以对“我”安立“作者”的名言。

以上的内容归纳起来就是“我”是假立，所以安立“我”、“取者”、“作者”等名言都极为应理。

## 午二、能现前胜义之相分二：

一、证见远离常断之边；二、明得解脱之果。

## 未一、证见远离常断之边

颂曰：非有性故此非坚 亦非不坚非生灭  
此亦非有常等性 一性异性均非有

这一偈颂的意义是：如果安立“我”是假有，那“我”就不是坚与不坚等各种分别的所依，这样我计常、计无常等的分别也都容易遣除。颂词中“非有性故”是说能立的理由，后面都是所立，简单解释就是：由“我”无自性的缘故，“我”不是坚、不是不坚、不是生灭、不是常性、不是一性、不是异性，这些通通不成立。下面具体解释：

### 一、“我”非不坚

如果“我”是自性不坚，那我与所取五蕴就没有别别他性，五蕴就是我。这样，“我”一一刹那都应当是自性各别生灭，前一刹那与后一刹那自性各别，后一刹那生时，前一刹那已灭，这样前后没有任何关系，而且五蕴是我，应成所取法是能取，这也不应理。《中论》云：“所受非是我，彼有生灭故，云何当以受，而作于受者？”所受五蕴不是我，因为彼五蕴有生灭的缘故，怎么能把所受五蕴当作受者“我”呢？《中论》又说：“先无而今有，此中亦有过，我则是作法，亦为是无因。”如果“我”是蕴，是生灭法，那前世没有的我，在今世产生，这样就有两种过失：一种过失是“我成为有为法”的过失，另一种过失是“我



为无因生”的过失，因为今世的我产生时，前世的我已灭，两者没有任何关系，这样“今世的我”就成为无因生的法。

## 二、“我”非常住、坚固

如果“我”是常住坚固，那就应成前生的我即是现在的我，但是前世的我与现在的我所取的五蕴不同，又应成前世我与今世我不是一体，因为离开所取的五蕴也没有他体的我存在，所以“我”不是常住、坚固的。《中论》云：“过去世有我，是事不可得，过去世中我，不作今世我，若谓我即是，而身有异相，若当离于身，何处别有我。”如果认为在过去世有现在的我，就是过去的我也是现在的我，这样的事终究不可能成立。但实际上，过去世中的我，并不是现在世的我。如果说现在的“我”即是过去世的“我”，只不过身体有不同的形象而已。

破：如果认为虽然身体不同，“我”是同一个我，请问：离开身体，在哪里能找到另外的“我”存在呢？

## 三、“我”与诸蕴，非一性、异性

《中论》说：“若五蕴是我，我即有生灭，若我异五蕴，则无五蕴相。”如果我与蕴是一性，那么蕴有生灭，应成我就有生灭；如果我与蕴是异性，那应成我是离蕴的我，在我上应当没有五蕴的任何相。

四、“我”非坚、非不坚、非常、与蕴非一性非异性的理由，就是不存在“自性我”。如果存在自性我，可以说“我”

是常、是无常、是一性、是异性等；但是“我”没有丝毫自性，仅仅是假立的符号，怎么可能有常性、无常性、一性、异性呢？就像经中说：“世间依怙说，四法无有尽，谓有情虚空，菩提心佛法。若彼法实有，宁不有穷尽，无实不可尽，故说彼无尽。”在这一教证当中也提到：有情如果实有，才有它的穷尽；但是有情无实有的缘故，没有穷尽。由此证明“补特伽罗”没有任何实有。

## 未二、明得解脱之果分三：

一、唯一假立故能除俱生我执境；二、除我故亦无我所；三、无有彼二解脱之应理。

### 申一、唯一假立故能除俱生我执境

以七相推求假立我的意义，决定没有常、无常等的自性；如果没有见到“我是无自性”，就会由无明力执著有自性，这样以萨迦耶见执著我有自性，就会流转生死。

**颂曰：众生恒缘起我执 于彼所上起我所  
当知此我由愚痴 不观世许而成立**

在以理推求我的时候，外道因为见到“蕴是我”不合道理，就颠倒执著我的自性是离蕴以外之我；内教的正量部等，因为见到“离蕴外没有单独的我”，所以又颠倒执著

“唯蕴是我”；无倒了解如来所说义的人，见到根本不存在“离蕴的我”以及“即蕴的我”，由见无我而获得解脱；天、人、鬼、畜等一切众生，恒时缘“我”生起我执心，又缘“我所自在事”或者“属于我的事”生起我所执心，所谓“我所”是指施設“我”所依的眼、耳等内法，以及种种外法。

“当知此我由愚痴，不观世许而成立”。应当了知这个我，是由不观察、世间共许，以愚痴无知而成立，没有丝毫的自性，此我虽然没有自性，但是由愚痴不知而假名为有。

诸瑜伽师见到这样的我毕竟不可得，“我”不可得的缘故，“我”所取的眼睛、耳朵等，我所拥有的房屋、物品等，也不可得。诸瑜伽师因为见到“我”与“我所事”没有丝毫自性可得的缘故，从生死中获得解脱。

《中论》云：“若内外诸法，我我所皆灭，诸取亦当灭，取灭故生灭。”先解释“取”字，一切有部认为“取”有四种：①见取，就是指人我等邪见；②欲取，就是指欲界的烦恼；③我语取，就是指说我、有我等等；④戒禁取，就是指外道的邪戒。这四种取是流转轮回的主要因素。再解释“内外诸法，我我所”：就是依于内的五蕴妄计的我，依于外的诸法妄计的我所。

《中论》这一颂的意思是：如果我与我所的戏论寂灭，

那诸取也会寂灭，由诸取寂灭的缘故，就不会有轮回的转生。

## 申二、除我故亦无我所

**颂曰：由无作者则无业 故离我时无我所**

为什么无我，故也无我所呢？因为没有作者就没有所作业，就像没有陶师，就没有瓶的道理一样，所以无我时也没有我所。

## 申三、无有彼二解脱之应理

**颂曰：若见我我所皆空 诸瑜伽师得解脱**

如果瑜伽师见我与我所都不可得，这样修习空义，决定能解脱生死。

如果不见色等，就不会生起缘色的贪等烦恼，这样声闻独觉就能不受后有而般涅槃，大乘诸菩萨众虽然见无我，但由大悲增上力故，乃至未证无上菩提之间，恒时投生在三有当中，因为是大小乘中最殊胜道的缘故，有智慧的人应当勤求这样的无我。

## 卯二、说其余有事亦如是推理

（就是和“观察车七相非有（无自性实有）”一样，其他瓶等诸法都应当这样类推而了知，知道这些有事，在观察时都没有丝毫自性，只是随世间共许而假立为有，佛不观察也说为有。）分二：一、推理瓶等之分与有分等；二、推理因果。

### 辰一、推理瓶等之分与有分等

颂曰：瓶衣帐军林鬘树 舍宅小车旅舍等  
应知皆如众生说 由佛不与世诤故

偈颂中列举了十种有事，就是瓶子、衣服、帐幕、军队、森林、珠鬘、树木、舍宅、小车、旅舍，如果以观察车的道理以七相推求各个有事的假立之义，都没有实义可得。如果不观察，仅仅随世间共许，都可以安立为有。这一类的诸法应当知道都是按众生的语言，不加观察，唯一是就世间共许而说有的。

为什么要这样与众生一样说呢？因为佛不与世间诤论的缘故。《宝积经》云：“世与我诤，我不与世诤。”这是说世间名言所安立的，佛也说有，所以不应违害世间所承许。

颂曰：功德支贪相薪等 有德支贪所相火

## 如观察车七相无 由余世间共许有

这一偈颂中举出了五对例子来说明世间是如何安立诸法名言的。

五对例子：即功德与有德、支分与有支、贪与有贪、能相与所相、薪与火。比如瓶子是有支，瓦砾等是支分，观待瓦砾等支分，才可以安立瓶子是有支；观待有支瓶，才可以安立瓦砾等是支分，如果不观待瓶子，单独的瓦砾等不能安立是支分，所以是互相观待而假立的。其他四对：即绀青花纹等是“功德”，瓶子是“有德”（如差别与差别基）；贪著可爱境的有情是“有贪”，缘可爱境增上染爱是“贪”；瓶子是所相，长颈、鼓腹、翻口等是能相；薪是所燃，火是能燃。

这些名言都是互相观待而假立的，如果以七相推求这些假立的意义，丝毫实义也不可得，但是仍然可以安立为有，这些唯一是随世间共许的名言，不是以正理观察真实义而安立的名言，若以正理观察则一切都不成立。

## 辰二、推理因果

（就像支和有支等互相观待假立一样，因和果也是互相观待假立）分二：

一、真实；二、自宗不同

## 已一、真实分四：

一、若有堪忍自性因果，则问何者即先；二、问因果是否接触而破；三、明因果中一者不成立另一者也不成立；四、彼难与自宗不同。

### 午一、若有堪忍自性因果，则问何者即先

颂曰：因能生果乃为因 若不生果则非因  
果若有因乃得生 当说何先谁从谁

偈颂的前三句是从正面成立因果是互相观待而假立的，待因立果，待果立因，此外不存在独立的自性。第四句是反破，如果因果是有独立的自性，那反问何者居先而作破斥。

首先讲偈颂的前三句：要因能够产生果，此能生法才可以说是因；若不能产生果，此法既然不是能生，那就不是因；果法也要有因，才能生起，不观待因的果法也是不存在的，所以因与果这二法是观待而有，不是自性实有，根本也不存在独立自性的因法与果法。

偈颂的第四句反破：假如因果有自性存在，你应当回答因与果何者在前面，是先从因产生果呢？还是先从果安立因？如果是第一种情况，先有因、后生果，那么因位时

没有所待的果，就不能成立是因；如果是第二种情况，先有果、后立因，那么在果位时没有因，怎么能说是“果”呢？以父子来作比喻，父亲是因，儿子是果，如果两者有自性，就问是先从父亲产生儿子，还是先从儿子安立父亲？如果是先有父亲，后生儿子，那么在父亲时，根本就没有儿子，一个没有儿子的人怎么能叫“父亲”呢？如果先有儿子，以儿子安立父亲。那么在前面有儿子时，根本就没有父亲，这样一个没有父亲的人，怎么能叫“儿子”呢？

由以上的推理和举例不难了知，因果唯一是假立，相互观待而有，不是自性实有，如前文所说车的道理相同。

## 午二、问因果是否接触而破

（这是问由因生果的方式，是因果接触而生果，还是因果不接触而生，这样针对每一种情况进行破）

颂曰：若因果合而生果 一故因果应无异  
不合因非因无别 离二亦无余可计

偈颂的前两句是讲破因果接触而生果，因为犯因果一体的过失；第三句讲破因果不接触而生果，因为犯因果他体的过失；第四句是讲在这两种方式之外没有其他生果的方式，因此破除因果有自性的观点。

首先偈颂前两句讲：如果认为因与果是相合而产生果，这样因果应成一体，由于因果一体故，就不能分别此法是



因、彼法是果，这样因果应当无异，也就说不上是以一法生一法（因法产生果法）。

偈颂的第三句讲：如果认为是因果不相合而生果，这样因与非因，就没有能生与不能生的差别，因为自性各别的诸法都同样是无有关系故。

具体来讲，可以有两种过失：

①如“此因”能生彼果，一切非因都能生彼果，他性相同故。

②如“非因”不能产生彼果，此因也不能产生彼果，他性相同故。

偈颂第四句讲：如果承许因果有自性，那能生因与所生果，除了相合、不相合这两种情况以外，不会有其他第三种情况可以承许，既然两种情况都不成立，所以因果决定是没有自性的。

### 午三、明因果中一者不成立另一者也不成立

**颂曰：因不生果则无果 离果则因应无因**

偈颂第一句讲“离因无果”，如果以因不能生果，那就没有果。

偈颂第二句讲“离果，没有理由安立因”，安立一个法是因，是以它生果作为理由，如果没有果也成立因，那“这个法成为因”就没有理由了，所以说“离果则因应无因”，

偈颂中第二个因是说理由。

## 午四、彼难与自宗不同

（他宗问：你对我们放过失，你宗如何呢？）

颂曰：此二如幻我无失 世间诸法亦得有

若如他宗所许，能生与所生都有自相，那就由观察因果二法是合或是不合，都有过失。但是若按我宗所许，诸法都是由虚妄遍计增上而生，唯一由名言分别假立，所以因果二法如同幻事自性不生。虽然没有自性，但这是名言分别安立的境，就像眩翳人所见毛发一样，不能思维此与“承许因果有自性者”犯同样的过失，所以我宗没有所说的合不合的过失。在这样的情况下，世间所承许不观察诸法时因果与车等，也都可以有，因为一切法都可以缘起假立的缘故。

## 己二、自宗不同分二：

一、出妨难；二、彼答。

## 壬一、出妨难分三：

一、汝自宗应成接触等相同之难；二、上述太过非正理之难；三、无宗无理而力破之难。

## 未一、汝自宗应成接触等相同之难

颂曰：能破所破合不合 此过于汝宁非有  
汝语唯坏汝自宗 故汝不应破所破

偈颂的前两句是讲对方有实宗发出妨难：对于因果有自性，你们中观师用因果合不合来作破斥，其实你们也犯了相同的过失。为什么这样讲？因为能破和所破合与不合的两种过失，对于你们自宗来讲难道是没有吗？以你们的能破破除“因果有自性的所破”，请问：能破与所破是相合而破，还是不合而破。

①如果是相合而破，那能破与所破就合为一体，在无二的一体当中，你说说看，以什么破什么呢？

②如果是不合而破，那能破与所破就成为无关的他性，这样能破与非能破就没有差别，应成一切法都能破。

这样看来，你们的能破绝对没有破除所破的能力，因为你的能破反而被他宗所破除故，既然你的能破已被破除，所以因果法还是有自性。

③在相合而破以及不合而破之外没有第三品。

再讲偈颂的后两句，“汝语唯坏汝自宗，故汝不能破所破”。你们所说的相似能破唯一只会失坏你的自宗，所以你不能破除他宗的所破。

## 未二、上述太过非正理之难

**颂曰：自语同犯似能破 无理而谤一切法  
故汝非是善士许**

你对于敌宗所发“以能生无法产生所生”的过失，其实你自己同样犯了“以能破无法破除所破”的过失，这样你仅仅是以一种没有遮破功能的相似能破，毫无正理地毁谤一切法，所以你这样的做法，根本不是善士们承认的做法。为此举例来说明：

比如你说“如果不合而生果，应成一切不合的法都能够生起，但是其他不合的法不可能生起。”这样的说法根本没有道理。一个因法不合而生某个果法，不决定以这一因法可以生一切不合的果法。比如磁石不合，它只会吸引可吸引范围内的铁屑，不可能吸引一切不相合的铁屑；又比如眼根不合色法，它只能见到可见范围内的色法，不可能见到一切不相合的色法，所以，因虽然以不合的方式产生果，但不是没有限制的随意产生一切不合的果法，只有可生的果，才会生起，因此你们的说法根本不是正理。

## 未三、无宗无理而力破之难

颂曰：汝是无宗破法人

对方有实宗继续说：不立自宗、唯一破他宗的人，叫做破法人。你们中观师就是无宗的破法人，因为你们的观察没有自宗，仅仅是破除他宗的缘故。

## 午二、彼答分二：

一、接触等之答；二、明余答上已述讫。

## 未一、接触等之答分二：

一、略说自宗无过；二、彼者以理广说。

## 申一、略说自宗无过

颂曰：前说能破与所破 为合不合诸过失  
谁定有宗乃有过 我无此宗故无失

这一偈颂是略说“有自性宗”才有如是过失，“无自性宗”没有这种过失。

颂词讲：你们前面所说的“能破与所破相合以及不合

所应成的种种过失”，谁决定承认有自性之宗，他才会有这些过失，而我们没有这样有自性之宗，所以我宗根本没有这些过失。

中观师说：对于有自性宗来说，能破与所破都有自性，这样两者必定是合或者是不合，两个有自性的法，决定会有这样的关系，所以无法避免合与不合所应成的过失。对于我们无自性宗来说，能破与所破都没有自性，所以在真实义当中，根本就没有什么“合”与“不合”的观察，不仅“合”不成立，“不合”也不成立，这样能破与所破相合也不破，能破与所破不相合也不破，无法成立一种“实有”的遮破。

在《般若经》中说：“具寿须菩提，为以生法，得无生得；为以无生法，得无生得。须菩提言，具寿舍利弗，我不许以生法得无生得；亦不许以无生法得无生得。”义即舍利弗说：须菩提，我问你一个问题，到底是以生法证得无生这一所得，还是以无生法证得无生这一所得呢？须菩提回答说：舍利弗，我既不承许，以生法证得无生，也不承许以无生法证得无生。

这是如果推求能与所得两种假立义，就根本不成立一种实有的“得”，所以观察时，由生法及无生法这两种方式证得无生都不成立，因为由两种相观察的所得，在无自性法当中不应理的缘故，所谓的“得”，唯一只是在不观察

的情况下，随世间名言，承许有“得”。下面这部经中再度说明这一道理。

经云“舍利弗言，具寿须菩提，岂无得无证耶？须菩提言，具寿舍利弗，虽有得有证，然非以二相。具寿舍利弗，若得若证唯是世间名言。预流、一来、不还、阿罗汉、独觉、菩萨亦唯世间名言，于胜义中无得无证。”义即舍利弗说：须菩提，照你这样讲，难道是没有所得，没有所证吗？须菩提解释：舍利弗，虽然是有得有证，但不是以生法得，也不是以无生法得，根本不是以这样的方式得。所以，所谓的“得”与“证”，都仅仅是世间名言而已，所谓的预流果、一来果、不还果、阿罗汉果，乃至独觉果、菩萨果，这些也都仅仅是世间名言安立，在胜义当中没有一个得，也没有一个证，因此能得、所得在胜义中本来无有，在名言中只是假立而有。同样，虽然在胜义中，能破不破所破，但在名言中可以假立以“能破破于所破”。

## 申二、彼者以理广说分三：

一、说比喻；二、立真义；三、如何辩论亦破不了无自性宗而结尾。

## 酉一、说比喻分二：

一、总说影像之喻；二、别说虽无真实影像而依彼能净面垢之喻。

### 戌一、总说影像之喻

颂曰：如日轮有蚀等别 于影像上亦能见  
日影合否皆非理 然是名言依缘生

就像日轮有日蚀等的差别，在水中的日影上面也能反映出来；在日轮上若有黑点，在水中的日影也会有黑点，在真实义当中日轮与日影是合还是不合都不应理，真实义当中没有日轮与日影的相合，也没有两者的不合，但是以名言不观察的情况下，可以说日影是依于日轮与水的因缘而产生。

再以身体与身像来作比喻，譬如身体站在距离镜子三米的地方，镜子里会现身体的镜像，身体与镜像是不一、不异的关系，不能说身体与镜像相合或是不合。如果身体与镜像相合，两者就成为一体；或者身体跑到镜像里面，或者镜像融入身体，但是谁也没有见到过这样的情况。如果身体与镜像不相合，那两者就成他体，互相之间没有关系，这样镜像有镜像的独立自性、身体有身体的独立自性，



如是身体走到镜子后面，不应当对镜像造成影响，镜像应当不动才对，但是我们却见到随着身体的移动，镜像也在相应的转变，最后身体走到镜子后面，镜像也就全部消失，因此镜像根本不能脱离身体而存在，两者不可分离，所以两者相合以及不合都不成立。

虽然，真实义之中，根本不存在合与不合，但是在名言当中，共同承许镜像依身体和镜子的因缘产生。这一比喻的意义是：能破与所破都是自性本空，没有自性，所以不犯合与不合的二边过失，而且名言中可以假立，以能破破于所破。同样能立与所立也不犯二边过失，而且可以由能立成立所立。

## 戌二、别说虽无真实影像而依彼能净面垢之喻

（这是讲假法仍有作用的比喻）

颂曰：如为修饰面容故 影虽不实而有用  
如是此因虽非实 能净慧面亦达宗

譬如为了修饰自己的面容，脸孔的影像虽然是假法，没有丝毫实质，但依靠这一假法可以对修饰面容起到作用。同样，这里所说的缘起因以及离一多因等，虽然没有自性，但是能够清净慧面的垢染，也能通达无自性宗。“净慧面”，

意思是由断除无明，让智慧清净，“能”是指中观理论的能立，即表明缘起因等中观理论决定有清净慧面的能力。

偈颂的后两句也显示无自性的能破也能破除无自性的所破。由于合与不合的二边说法，对于承许唯一是假立者，根本不应理。是故依于“合与不合的二边”之破或答，想这样寻求中观宗的过失，毕竟没有机会。《四百论》云：“有非有俱非，诸宗皆寂灭，于彼欲兴难，毕竟不能申。”义即有、非有、二俱、俱非的诸宗都已经寂灭的缘故，对于彻底远离了四边戏论的中观宗妄想发难，毕竟无法申述。《中论》云：“依空问难时，若人欲有答，是则不成答，俱同于所立。”依于空性作问难时，如果有人想作辩答，必定其辩答无法成立，一切能立都等同所立一样不成立。

## 酉二、立真义

颂曰：若能了因是实有 及所了宗有自性  
则可配此合等理 非尔故汝唐劬劳

偈颂当中的“能了因”是能了宗的因，就是能立；“所了宗”是所了的宗，就是所立。

颂词说：如果承许能了因是实有，以及所了宗是有自性，你可以配合这一能破的理论，推求能立与所立是合和而立，还是不合而立，但是我们中观宗承许能立与所立都没有自性的缘故，你把不清净宗的过失推咎到我们清净宗

上面，只是白白辛劳，没有任何意义。

以比喻来说，比如破眩翳人所见的毛发等一性、多性、圆形、黑色等宗，对于无翳人没有任何妨害。同样，观察无自性的因果，你执著“合与不合二边”而破，也没有任何妨难。而且你们所立的眼与磁石等比喻，想说明“虽不相合也会有作用”也应当破除，因为承许有自性者，必定犯有“合与不合的二边”过失。

### 酉三、如何辩论亦破不了无自性宗而结尾

颂曰：易达诸法无自性 难使他知有自性  
汝复以恶分别网 何为于此恼世间

偈颂的前两句是说：若是以自宗极成的梦幻等比喻，就能够很容易的让人通达世间诸法都无有自性的道理；但是于诸法有自性却难以让他人如实了知，因为没有共许的比喻可以说明故。所以，我宗能破除一切妨难，没有人能回答。

偈颂的后两句是说：世间人本来就像“蚕蛹作茧自缚”一样，被“烦恼恶分别之茧”缠缚，你为什么还要在“他们的恶分别茧”上面，再加以恶分别丝结成坚网，周匝遍绕，故意恼乱世间呢？你应该舍弃这种实执妄诤，承许一切诸法都像影像一样，既没有自相，也没有共相，哪里有现量或者比量呢？这里现证一切所知的唯一是现量，就是

所谓一切智智。

## 未二、明余答上已述讫

颂曰：了知上述余破已 重破外答合等难  
云何而是破法人 由此当知余能破

先讲偈颂的前两句。上述余破：是指上面观察因果合与不合的能破。前面安立缘起，譬如依种子而有芽生，以及安立假设，譬如，依诸蕴假设补特伽罗，这样破除他宗，剩下来的能破，就是上面所说的“因是合而生果，还是不合而生果”，这一观察因是合不合生的能破，就是“上述余破”，了知这一内容之后，接着宣说的是：重破外答合等难。

外答合等难：是指外人为了解答中观宗所发合与不合的二边妨难，就反过来以“你宗能破是合而破，还是不合而破”这样之理来破中观宗的能破，所以这里需要重破外人的解答。中观宗说“对于有自性宗会有二边过失，对于我们无自性的清净宗，合与不合的二边尚且无法成立，又哪里有二边应成的过失呢。相反，对于你们有自性的不清净宗，二边过失必定难以避免”，这样就是“重破外答合等难”之义。

再讲偈颂的第三句：云何而是破法人。《自释》说：“中论所说，唯遣分别，吾前已说，中论宁有破法之过。”《中论》所说的所有破立，唯一是为了遮遣分别妄念，月称菩

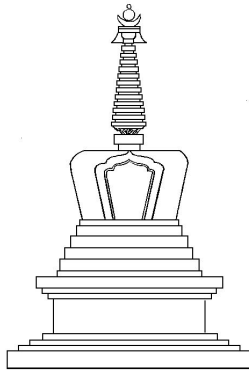
萨说我在前文“异生皆被分别缚”等的内容当中已经广说过，所以《中论》怎么会有破法的过失。前文是指：“异生皆被分别缚，能灭分别即解脱，智者说灭诸分别，即是观察所得果”这一偈颂。

《自释》云：“我此中亦非破他宗，以无可破性故，故我岂是破法之人。”我在这里也不是破除他宗，因为在胜义当中根本没有一法可得，无有可破性故，我怎么是破法人。如果在胜义当中存在实有法，我把它破除，这样可以说我是诽谤真实有的破法人，而胜义中无有实法可得，我怎么会有破法的过失呢？

《自释》中说：“又汝所立此相，由何能成正相，有谁不立自宗，唯破他宗，故此破法人相，毕竟非理。”你所安立这种破法人相，有什么根据能够成立是正确的相？有人不立自宗、破除他宗，可以说是破法人之相，但是中观师有谁不立自宗、唯破他宗呢？所以你所说的破法人之相，毕竟不应理。

再讲颂词的第四句：由此当知余能破。前面所说的其余能破的意义，总的就由刚才所讲的三句，应当了知。

以上，从偈颂的“彼非彼生岂从他”一直到“观察速当得解脱”，是开显法无我的意义；再从偈颂的“慧见烦恼诸过患”一直到“由此当知余能破”是开显人无我的意义。到此为止，通过理论来抉择空性的意义讲述完毕。



## 癸二、空性之分类分二：

一、略说；二、广说。

### 子一、略说

颂曰：无我为度生 由人法分二  
佛复依所化 分别说多种  
如是广宣说 十六空性已  
复略说为四 亦许是大乘

无我空性的差别，最略说有两种：就是人无我与法无我，广说有十六空，略说有四空。

为什么要说无我呢？因为通达无我，就能出离生死，所以为了化度众生，佛就宣说了无我空性的教义。

为什么这样分二空、十六空以及四空而宣说呢？因为这样分类宣说有“相应所化根基而度化他们”的必要，对于欢喜广说的众生，就开为十六空，对于欢喜略说的众生，就摄于四空而说，所以颂词说“无我为度生，由人法分二，佛复依所化，分别说多种”。

先讲佛演说二种无我的目的。

《自释》说：“佛世尊，为欲度脱诸众生故，说二无我，其中为度声闻、独觉，说人无我。为度菩萨证得一切种智故，说二无我。”由于行者所欲求证涅槃的差别而划分了大乘与小乘，对小乘行者来讲，所求证的仅仅是解脱生死轮回的涅槃，只需要断除烦恼障。断烦恼障的前提，是要断除萨迦耶见、证悟人无我空性就足够了。而大乘行者所求证的是无上究竟解脱的大涅槃，不仅要断除一切烦恼障，还要断除一切所知障，所以要圆满修证法无我空性，才能现前取证无上菩提的究竟果位。针对此大乘根性的补特伽罗，佛就圆满地宣说了二无我义，即法无我与人无我。本论《自释》云：“声闻独觉虽亦能见缘起缘性，然由彼等于法无我不圆满修，唯有断除三界所行烦恼方便，可立彼等圆满修习人无我义。”

后一偈颂是讲《般若经》宣说空性差别的内容。

《般若经》云：“复次善现，菩萨摩訶萨，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。这样广说十六空之后又略说为四种空。”又经云：“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。”

《般若经》又说这些空性，叫做大乘。经中云：“须善



提问，云何是大乘？佛回答：十八空即是大乘。”实际上，空也好，不空也好，都没有少分自性的存在，在真实义中都是一真法界的本性，不会有少分的差别所相，因此如是空性行相的各种差别，仅仅是由所化众生意乐增上、随世俗而宣说，就像说色等一样。《中论》云：“若有不空法，则应有空法，实无不空法，何得有空法。空则不可说，非空不可说，共不共叵说，但以假名说。”其中“不空”与“空”都是观待而假立的，如果有一个不空法，才会有观待它的空法，实际上没有不空法的缘故，怎么会有空法的独立存在。诸法的本体，不能说是空，也不能说是不空，也不可能说“亦空亦不空”或者“非空非不空”，这四边都无法成立。那当如何说呢？唯一用假名而宣说。

空性的自性本来没有分类，都是一味的，但是观待空基有法可以分类，所以下面广说十六种空性，在宣说的时候，先要分清空基有法，再认识它的自体空。

## 子二、广说分二：

一、广说十六空性之分类；二、归摄四空之分类。

## 丑一、广说十六空之分类分四：

一、宣说内空等四；二、大空等四；三、离边空等四；四、诸法空等四。

### 寅一、宣说内空等四分四：

一、内空；二、外空；三、内外空；四、空性空。

### 卯一、内空

颂曰：由本性尔故	眼由眼性空
如是耳鼻舌	身及意亦尔
非常非坏故	眼等内六法
所有无自性	是名为内空

一、空基：就是内法——眼耳鼻舌身意六法，因为是相续所摄，故为内法。

二、空性：

①眼等内六法无自性，就是内空。眼由眼自性空，以眼的本性就是自性空故。同样，耳鼻舌身意也是这样。此理由是眼等诸法非常非坏故。

②为什么由非常非坏故，成立诸法无自性呢？《自释》

中说：“此谓若法有自性，则应是常，或永失坏，此复暂住即灭，非全坏故。”如果一个法有自性，那这个法只有两种存在的方式：或是不舍本性的常有，或是永远失坏的断无。是“有”的自性，就应“常有”；是“无”的自性，就应“断无”。但是内法“暂住即灭”故，不是常；“非全坏故”，不是坏，所以内法本来就是非常非坏的缘故，可以成立内法无自性空。

③什么是本性？《中论》云：“性从因缘出，是事则不然，性从因缘出，即名为作法。性若有作者，云何有此义？性名为无作，不待异法成。”前六句是从反面否定“本性是所作法”以及“观待因缘所成的法”，后两句是成立本性是无造作、不观待他法而成立。本性应该是不观待因缘而成立，如果是观待因缘而有，就应该是造作的法，本性如果是造作的法，那又怎么能成立“本性”呢？所以本性就是无作，不观待他法而成。本性有两个特点：不是造作而成；不观待他法而本自成立。

引《般若经》云：“云何内空？内谓内法，即是眼耳鼻舌身意。当知此中眼由眼空，非常非坏，何以故？本性尔故。”

### 三、辩论（有实宗与中观宗的辩论）：

有者疑问：龙树菩萨在《中论》当中所说“不从因缘生的本性”，这样的本性是菩萨所承许吗？

答：就像佛所说“若佛出世，若不出世，诸法法性恒常安住”，所说的法性可以承许是有。

问：这个法性是什么？

答：就是眼等的本性。

问：眼等的本性是什么？

答：就是非造作、不观待其他因缘，清净智慧所通达的眼等诸法的本性。

问：这样的法性存在吗？

答：谁说没有！如果没有这个法性，诸菩萨为了什么去修学波罗蜜多道呢？如果没有胜义谛，也就没有由通达胜义而到达究竟的结果，这样修持波罗蜜多道就成了徒劳无益。诸菩萨实际是为了通达法性的缘故，勤修百千难行，这是显示，如果说法性胜义谛不是任何智慧的境界，同时又修学无量的难行去求证，那就成为最钝根的人，就像《宝云经》所说那样：“善男子，当知胜义，不生、不灭、不住、不来不去，非诸文字所能诠表，非诸文字所能解说，非诸戏论所能觉了。善男子，当知胜义，不可言说，唯是圣智各别内证。

善男子，当知胜义，若佛出世，若不出世。为何义故，诸菩萨众，剃除须发，披著法服，知家非家、正信出家。既出家已，复为证得此法性故，勤发精进，如救头燃，安住不坏。善男子，若无胜义，则修梵行，徒劳无益，诸佛出

世，亦无有益，由有胜义，故诸菩萨名胜义善巧。”

对方说：你们中观师前面说“不承许微尘许的法有自性”，这里又承许“无所造作、不观待他而成”的本性，如是的确实是有自相矛盾的过失。

答：这是你没有了知《中论》的意趣才会觉得“破有自性”与“承许有本性”相违。

实际《中论》的意趣是这样：

①如果愚夫所取的眼等缘起自性，就是眼等本性的话，那愚夫颠倒心也能够现证这种本性的缘故，何必要再去修梵行呢？修梵行成了徒劳无益，所以，所破的自性，就是破除愚夫妄计的眼等就是实际本性。

②正因为眼等缘起自性不是本性的缘故，所以为了证悟本性，才要修习梵行。所许的自性，是承许眼等的法性是本性，所以，破除诸法有自性与承许诸法的法性本性根本不会有相违的过失。

## 卯二、外空

颂曰：由本性尔故 色由色性空  
声香味及触 并诸法亦尔  
色等无自性 是名为外空

一、空基：是外在的色声香味触法，因为不是相续所摄，所以称为“外法”。

二、空性：外色由色自性空，是色的本性故，其他声香味触法亦复如是，如前面“非常非坏，本性尔故”等所说的意义一样，在这里以及下面对于每一种空的解释当中都要同样的了知。《般若经》云：“云何外空，外谓外法，即是色等。色由色空，乃至法由法空。”

### 卯三、内外空

**颂曰：二分无自性 是名内外空**

一、空基：是根依身，因为此根依身既是内六根的所依，又是外五尘的所依，它通于内外的缘故，叫做内外法，其自性空，称为内外空。

另一种解释：内识相续所摄的根依处，因为是识相续所摄的，故为内，诸根不摄，从这一角度来讲属于外，合起来就是“内外法”，就是颂词中说的“二分(内分与外分)”。

二、空性：内外法由内外法自性空，是内外法的本性故。

三、引般若经：“内外诸法，无内外法自性，名内外空。”

卯四、空性空

<b>颂曰：诸法无自性</b>	<b>智者说名空</b>
<b>复说此空性</b>	<b>由空自性空</b>
<b>空性之空性</b>	<b>即说名空空</b>
<b>为除执法者</b>	<b>执空故直说</b>

一、空基：就是空性，对于诸法无自性，立名为“空性”。

二、空性：这一空性也不是实有法，由空自性空故，叫做空空。《般若经》云：“云何空空？空谓一切法空，此空复由空空，是名空空。”

三、必要：“为除执法者，执空故宣说”。义即有人把空性执著成实有的戏论法，为了遣除执法者空性的执著，所以宣说空空。龙树菩萨在《出世赞》中说：“为除诸分别，故说甘露空，若复执著空，佛说极可呵。”

## 寅二、大空等四分四：

一、大空；二、胜义空；三、有为空；四、无为空。

### 卯一、大空

颂曰：由能遍一切	情器世间故
无量喻无边	故方名为大
由是十方处	由十方性空
是名为大空	为除大执说

一、空基：就是十方，又叫“大”。为什么叫做大？因为在第一颂当中讲到两个根据：能周遍一切情器世间故，十方叫做“大”；无量喻无边故，叫做“大”。

由于离开东、西等十方外，再无情器世间，由于“方”能够周遍一切情器世间的缘故，叫做大。因为修习慈悲喜舍四无量心时，都是缘十方所遍及的一切有情而修习，由所缘门安立为无量故，比喻像十方无有限量一样，修行也无有边际、无有限量，从这一“无量”的意义上讲，也把“十方”叫做“大”。

二、空性：十方由十方自性空，叫做“大空”。《般若经》云：“云何大空？谓东方由东方空。”

三、必要：“为除大执故”。因有众生执著十方无量，对于十方起实有“大”的执著，为遣除这种对于方位的执著，经中宣说大空。一般来讲，邪执诸方的，有胜论外道等，他们执著“方”是常住的实有法，为打破此等邪执故佛如是宣说。

## 卯二、胜义空

颂曰：由是胜所为	涅槃名胜义
彼由彼性空	是名胜义空
为除执法者	执涅槃实有
故知胜义者	宣说胜义空

一、空基：就是涅槃，又叫胜义。为什么涅槃叫做胜义？因为是胜所为或胜所知的缘故，叫做胜义。“义”有两种解释，一是所为，二是所知。在所知上，比如色声香味



触五境，也叫五义；再来，由于涅槃是最殊胜所希求的果，或是最殊胜智慧的所知，或是所知法当中的最胜者，所以叫做“胜义”。

二、空性：涅槃由涅槃自性空，叫做“胜义空”。《般若经》云：“云何胜义空？胜义谓涅槃，当知此中涅槃由涅槃空。”

三、必要：“为除执法者，执涅槃实有，故知胜义者，宣说胜义空”。义即为了遣除执著实法者，妄执涅槃是实有，所以了知胜义的佛陀宣说胜义空。

### 卯三、有为空

颂曰：三界从缘生 故说名有为  
彼由彼性空 说名有为空

一、空基：就是三界，又叫做有为。因为欲界、色界、无色界都是从因缘所生，所以叫做有为。

二、空性：三界由三界自性空，叫做有为空。《般若经》云：“云何有为空？有为谓三界。当知此中欲界由欲界空。”

### 卯四、无为空

颂曰：若无生住灭 是法名无为  
彼由彼性空 说名无为空

一、空基：是无为。什么是无为呢？没有生住灭三相的法，就是无为法。

二、空性：无为由无为自性空，叫做“无为空”。《般若经》云：“云何无为空？无为谓无生、无灭、无住、无异。当知此中无为由无为空。”

### 寅三、离边空等四分四：

一、毕竟空；二、无初后际空；三、无散空；四、本性空。

#### 卯一、毕竟空

颂曰：若法无究竟 说名为毕竟  
彼由彼性空 是为毕竟空

空基：就是毕竟。偈颂当中的“究竟”是指“边”，即常边、断边、有边、无边等，若于诸法常断二边都不可得，就叫做“毕竟”。

空性：毕竟由毕竟自性空。《三摩地王经》云：“断除有无与净不净二边，亦不住中间。”《般若经》云：“云何毕竟空？究竟谓常究竟、断究竟。若法究竟不可得，是名毕竟，当知此中毕竟由毕竟空。”

## 卯二、无初后际空

颂曰：由无初后际 故说此生死  
名无初后际 三有无去来  
如梦自性离 故大论说彼  
名为无初际 及无后际空

一、空基：就是生死，又叫无际。为什么生死叫做无际呢？因为“此前没有、自此才有”，这是初际；“到此为止、此后没有”，这是后际。生死没有这样的初际与后际，所以叫做无初后际。

二、空性：三有本来没有自性的来去，就像梦中的事一样，由于三有自性远离，所以《般若经》说：“三有生死，名为无初后际空。”

三、引《般若经》云：“云何无际空？若法初后不可得，则无中间。若法初后中间俱不可得，即无去来，当知此中初后中间，由初后中间空，非常非坏。”

## 卯三、无散空

颂曰：散谓有可放 及有可弃舍  
无散谓无放 都无可弃舍  
即彼无散法 由无散性空

## 由本性尔故 说名无散空

一、空基：就是无散法，可放、可弃、可舍的法，叫做有散法；无放、无弃、无舍的法，叫做无散法。就是指不可弃舍的大乘法，因为大乘的自体，在任何时候都无可舍弃，所以叫做无散法。

二、空性：彼无散法由无散法自性空，叫做无散空，因为空性是无散法的本性故。《般若经》云：“云何无散空？散为可放可弃可舍，当知此中无散由无散空。”

## 卯四、本性空

颂曰：有为等法性 都非诸声闻  
独觉与菩萨 如来之所作  
故有为等性 说名为本性  
彼由彼性空 是为本性空

一、空基：就是有为法等法性，又叫做本性。为什么叫本性呢？因为有为法等法性都不是声闻、独觉、菩萨、如来所作，是本来如是安住的缘故，叫做本性。

二、空性：本性由本性自性空，就是本性空。《般若经》云：“云何本性空？谓诸法本性无作无为，非声闻作。”

## 寅四、诸法空等四分四：

一、诸法空；二、自相空；三、不可得空；四、无性空。

### 卯一、诸法空

颂曰：十八界六触 彼所生六受  
若有色无色 有为无为法  
如是一切法 由彼性离空

一、空基：是一切法，包括眼根等所依六根界，眼识等能依六识界，色等所缘六境界，称为十八界；还有眼触乃至意触等六触，以六触为缘所生的六受；以及有为法、无为法等诸法都是作为空基的。

二、空性：一切法由彼自性远离而空，就是一切法空。《般若经》云：“云何一切法空，一切法谓有为无为。”

### 卯二、自相空分三：

一、略说；二、广说；三、结尾。

辰一、略说

颂曰：变碍等无性 是为自相空

一、空基：是自相。变碍，是色蕴的相；“等”字包括

乃至一切种智之间的一切染净诸法各各的自相都是空基。

二、空性：此等自相无自性，就是自相空。以下是广说染净诸法的自相。

辰二、广说分三：一、基法自相；二、道法自相；三、果法自相。

己一、基法自相

颂曰：色相谓变碍	受是领纳性
想谓能取像	行即能造作
各别了知境	是为识自相
蕴自相谓苦	界性如毒蛇
佛说十二处	是众苦生门
所有缘起法	以和合为相

①色的自相：是变碍。经中说：“诸比丘，由有变碍，名色取蕴。”

②受的自相：是领纳性。苦、乐、舍这三种领纳性，领纳苦、领纳乐、领纳舍，就是受。

③想的自相：是能取像。能取青色、黄色、大、小、长、短等外像，能取苦、乐等内像，像是形状分齐。

④行的自相：是能造作，就是排除色、受、想、识四蕴的其余一切有为法。

⑤识的自相：是各别了知境。各别了知色声香味触法等境，就是识的自相。

- ⑥蕴的自相：是苦  
⑦界的自相：是能让有情摄取生死，就像毒蛇。  
⑧处的自相：佛说十二处能够产生各种痛苦，是众苦的生门。  
⑨缘起的自相：就是因缘和合，以和合为相。

## 已二、道法自相

颂曰：施度谓能舍	戒相无热恼
忍相谓不恚	精进性无罪
静虑相能摄	般若相无著
六波罗蜜多	经说相如是
四静虑无量	及余无色定
正觉说彼等	自相为无嗔
三十七觉分	自相能出离
空由无所得	远离为自相
无相为寂灭	第三相谓苦
无痴八解脱	相谓能解脱

道法摄有五个方面：六波罗蜜；四禅、四无色、四无量；三十七菩提分法；三解脱门；八解脱。下面一一说明它们的自相。

### 一、六波罗蜜多的自相：

（一）布施度的自相：就是身体、资财以及善根都能完全放舍的心。

(二) 持戒度的自相：就是无烦恼的热恼，获得清凉。

(三) 安忍度的自相：就是心不嗔恚，能以安忍的心。

(四) 精进度的自相：就是摄持无罪善法，勇悍为性。

(五) 静虑度的自相：就是为摄一切善法的缘故，于善所缘心一境性，即是一心安住在善所缘上毫不散动。

(六) 般若度的自相：就是对任何法都不执著。

二、于初禅等四种静虑、慈无量等四无量心，以及其余空无边处等四无色定，正觉佛陀宣说彼等的自相是无有嗔恚，因为无论是四禅、四无量，还是四无色定等的境界，都必须远离嗔恚才能获得之故。

三、三十七菩提分法的自相，就是能获得出离解脱。

四、三解脱门的自相：

(一) 空解脱门的自相，是没有有事所缘的缘故，分别垢不能染污，故以远离分别为自相。

(二) 无相解脱门的自相，就是相不可得故，以寂灭为自相。

(三) 无愿解脱门的自相，是指对于行苦自性正观为苦，心里再也不希愿三有的圆满，以及以真实智慧观察诸行的本性，对于出世间的果位，也不执著实有而生希愿心，所以是以苦和无痴为相。

五、八解脱的自相：八解脱门是：①内有色想，观外色解脱；②内无色想，观外色解脱；③净解脱；④空无边



处解脱；⑤识无边处解脱；⑥无所有处解脱；⑦非想非非想处解脱；⑧灭尽受想解脱。此八种解脱，能够从“等至障”当中获得解脱，所以是以能解脱为自相。

### 已三、果法自相

颂曰：经说善抉择	是十力法相
大师四无畏	本性为坚定
四无碍解相	谓辩等无竭
与众生利益	是名为大慈
救护诸苦恼	则是大悲心
喜相谓极喜	舍相名无杂
许佛不共法	共有十八种
由彼不可夺	不夺为自相
一切种智智	现见为自相
余智唯少分	不许名现见

果法摄有十力、四无畏、四无碍解、四无量、十八不共法、一切种智。

一、十力的自相：是以善抉择为相，由这一善抉择无障碍的相，所以叫做“力”。此义在下文还有广说。

二、四无畏的自相：是以坚固为自相。佛自称：我于一切所知成就正等觉；我已经永远断尽诸漏，以及诸习气；我说贪等是障碍解脱的法；我说勤修地道能够断尽痛苦。佛说这样四种内容时，没有任何人能够依法立难说：“不是

你说的这样。”大师的四种无畏，以极坚固性为自相，任何敌者都不能动摇故。

三、四无碍解的自相：是以无竭为自相。

四、大慈的自相：给予众生利益安乐，是大慈的自相。

大悲的自相：救护一切苦恼有情，是大悲的自相。

大喜的自相：以极欢喜为大喜的自相。

大舍的自相：以远离贪嗔、无杂染为自相。

五、十八不共法的自相：以不被他夺为自相。因为佛陀没有不共法的违品误失等事，所以他人无机可乘，不能映夺、不能屈服。

（一）十八不共法分有三组来讲。

第一组是：身常无误失，语无粗暴音，意无忘失念，无不定心，生死涅槃无种种想，无不择舍。

第二组是：志欲、精进、忆念、等持、般若、解脱，这些都无退失。

第三组是：一切身业、语业、意业，都是以智为前导，随智而转，于过去世、现在世、未来世，无著无碍，正智见转。

（二）“不共”的词释：这十八种法唯一佛身才有，其他身都没有，所以称为“不共”。

六、一切种智：以现见一切所知为自相的佛智，其他的智慧，唯一在少分境上转，所以不承许是现见一切所知。

### 辰三、结尾

颂曰：若有为自相 及无为自相  
彼由彼性空 是为自相空

这是以上所说基道果诸法自相空的总结。

无论是有为法的自相，还是无为法的自相，彼等自相由彼自性空，这就是自相空。

### 卯三、不可得空

颂曰：现在此不住 去来皆非有  
彼中都无得 说名不可得  
即彼不可得 由彼自性离  
非常亦非坏 是不可得空

一、空基：就是“不可得”。由于现在法、过去法、未来法皆不可得。现在法产生后不能安住，过去法产生后已经灭尽，未来法还没有生起。已生法、当生法、现在法依次在已灭时、未生时以及自生以后都无有可得，所以叫做“不可得”。

二、空性：彼不可得由彼自性远离，非常非坏故，是不可得空。《般若经》云：“不可得谓此中求三世不可得，当知此中不可得由不可得空。”

## 卯四、无性空

颂曰：诸法从缘生 无有和合性  
和合由彼空 是为无性空

一、空基：就是无性。和合性，是指从和合所生，因为诸法是从因缘生的缘故，和合性没有，故和合性就是无性。

二、空性：和合所生法，由彼自性空，就是无性自性空。

## 丑二、归摄四空性之分类分二：

一、真实分类；二、旁述二十空性而结尾。

### 寅一、真实分类分四：

一、有事空；二、无事空；三、自性空；四、他性空。

## 卯一、有事空

颂曰：应知有性言 是总说五蕴  
彼由彼性空 说名有性空

一、空基：有性，是指五蕴。

二、空性：五蕴由彼自性空，叫做有性空。

## 卯二、无事空

颂曰：总言无性者 是说无为法  
          彼由无性空 名为无性空

空基：无性，是指虚空与涅槃等无为法。

空性：彼无为法，由无性自性空，叫做无性空。

## 卯三、自性空

颂曰：自性无有性 说名自性空  
          此性非所作 故说名自性

一、空基：是自性。所谓的自性，就是诸法的本性，因为它不是声闻等所作，诸法本性如是安住的缘故，所以叫做“自性”。

二、空性：自性也没有一种自性，自性由自性空，就叫做自性空。

## 卯四、他性空

颂曰：若诸佛出世 若佛不出世

一切法空性 说名为他性  
实际与真如 是为他性空

空基：就是他性，或者实际与真如。什么是他性、实际或真如呢？无论佛出世还是不出世，一切法的空性，就叫做他性、实际或真如。因为梵语的“他性”，可以通三种意义，就是殊胜、他性、彼岸。

①殊胜义：就是一切时不违越真实义的自相，这就是殊胜的真实义，从不改变真实义自相的角度讲，就是“真如”。

②他性义：所谓的“他”就是排除世间，唯一是他出世间的无分别智；“性”是指无分别智的所证。

③彼岸义：由超出生死，所以叫彼岸。从永尽生死的涅槃角度讲，就是“实际”。

空性：此他性由自性空，所以是他性空。

## 寅二、旁述二十空性而结尾

颂曰：般若波罗蜜 广作如是说

这里所说二十种空性的差别，以及空性的道理，佛在《大般若经》当中广作宣说。

### 庚三、说此地功德而结尾

接下来三颂是宣说信解般若波罗蜜多菩萨的不共功德。

颂曰：如是慧光放光明 遍达三有本无生  
如观掌中庵摩勒 由名言谛入灭定

先讲偈颂的前三句：“如是”两个字是连接词，显示前面所说的观察道理，按照前面所说的行相如是观察，由此发生慧光，放大光明，破除障蔽真实的无明，遍达三有本来无生，就像观看手中的庵摩罗果一样。

偈颂的第四句“由名言谛入灭定”。在胜义当中，本来没有能入、所入，由名言谛增上安立能入与所入，宣说第六地菩萨入于灭定。

第二颂再讲灭定的自性，也不是舍弃救护众生的心。

颂曰：虽常具足灭定心 然恒悲念苦众生  
此上复能以慧力 胜过声闻及独觉

偈颂的前两句讲，第六地菩萨虽然恒时具足灭定光明意乐，但是对于无依的苦恼众生，悲心更加增上深切，恒时悲念痛苦的众生。如是便能了知第六地菩萨的加行属于生死所摄，意乐属于涅槃所摄，因为意乐是安住在不生不灭的空性当中，所以属于涅槃所摄，而以大悲心缘感受痛苦的众生，在他方众生面前示现生死，所以，加行属生死

所摄。《宝性论》云：“如实真实已见故，虽于生等已超离，然以大悲之自性，示现生死老病等。”

偈颂的后两句是说：从此第六地以上“第七地等”，复能以智慧力胜过声闻与独觉。

再来第三颂：

**颂曰：世俗真实广白翼 鹅王引导众生鹅  
复承善力风云势 飞度诸佛德海岸**

①双翼：比喻世俗功德与胜义功德，就像双翼一样缺一不可，圆满具足就能飞越。

②广白翼：广是广大，白是洁白无垢，比喻第六地菩萨的世俗与胜义之功德，广大而且清净。上面颂词中讲到“恒常具足灭定心”，是指胜义功德增上炽盛、清净无垢，如羽翼的洁白。“恒常悲念诸有情”，是指世俗功德增上炽盛、广大无比，如羽翼的广大，或者胜义功德与世俗功德都是广大、无垢，比喻为双翼之广白。

③具足广白翼的鹅王：比喻具足世俗、胜义功德的第六地菩萨。

④群鹅：比喻深植善根的众生。

⑤风云：比喻菩萨往昔所修积的善根之力。

⑥海：比喻诸佛无量的功德。

⑦飞度海岸：比喻究竟诸佛之功德。

此颂合起来讲：就是具足世俗与真实广白双翼的鹅王

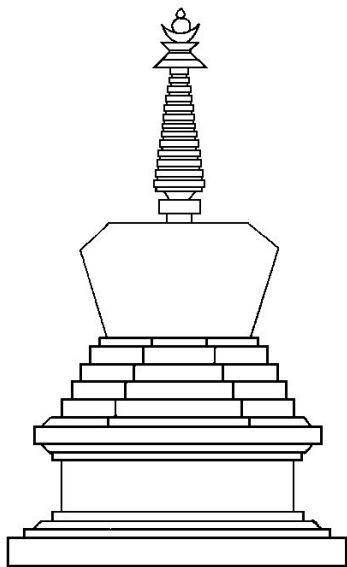


第六地菩萨，引导所化众生群鹅，复承往昔善根力的风云之势，即能飞度诸佛功德大海的彼岸。

月称菩萨在《自释》中说：“能引导深植善根之众生群鹅，其飞度于诸佛功德大海之彼岸者，厥为二谛——即此菩萨之白广双翼也。”

已二、结尾本品

入中论第六胜义菩提心终



大神变塔

## 第七胜义菩提心

戌三、远行地等四地分四：一、七远行地；二、八不动地；三、九善慧地；四、十法云地。

### 己一、七远行地

颂曰：此远行地于灭定 刹那刹那能起入  
亦善炽然方便度

前两句讲起入灭定的功德，第三句讲方便度增胜的功德。

①入灭定：“灭”是指真如，因为真如之中息灭一切戏论，所以叫“灭”，“入灭定”就是入于真实际。

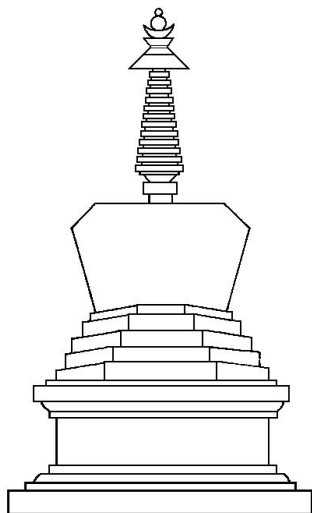
②前两句是说：此第七远行地菩萨于第六地菩萨所得灭定，刹那刹那能入能起，《十地经》云：“佛子！菩萨从第六地以来，能入灭定，今住此定，能念念入，亦念念起，而不作证。”

③第三句是说：第七地之中，方便度也最清净。

应当了知，后面四度，唯一由般若波罗蜜多行相的差别安立，分别叫做方便度、愿度、力度、智度，因为善巧择法时，就是般若度，不是其他的行相故。在扎雅阿楞达论师的《入中论广释》中也讲到，后面四度是从不同的侧面来分别安立的，其本体与第六般若度无别，所以是般若波罗蜜多行相的差别。

④远行地的释词：《庄严经论》云：“杂道邻一道，远去名远行。”因为第七地邻近一行道八地，是“功用加行的究竟”的缘故，叫做远行地。

入中论第七胜义菩提心终



## 第八胜义菩提心

己二、不动地分三：一、八地之得相；二、此地增胜愿度；三、明此地功德之差别。

### 庚一、八地之得相

颂曰：数求胜前善根故 大士当得不退转  
入于第八不动地

彼七地大菩萨数数为了求得胜过以前的善根，即当入于第八不动地而获得不退转。

下面分别解释“胜前善根”、“不退转”、“不动地”的意义。

①“胜前善根”：是指八地获得远远超胜前面七地以下的众多善根。《十地经》云：“佛子！譬如乘船欲入大海，未至于海，多用功力排牵而去，若至海已，则随风力而去，不假人力，以至大海一日所行，视未至时，设经百岁亦不能及。”义即：就像乘船欲入大海，有两个阶段，在没有到海的时候，是用功力牵引船航行，到海之后，勿须依靠人

力，唯一随风而去。这两个阶段的速度有很大差别，入海后一天所行和入海前（在江河中）一百年所行相比，后者不及前者。

又经云“佛子，菩萨摩訶萨亦复如是，修积广大善根资粮，乘大乘船，到菩萨行海，于一念顷以无功用智，入一切智智境界。本有功用行、经于无量百千万亿那由他劫所不能及。”圣者菩萨修行也有两个阶段：七地以下是有功用位；八地以后是无功用位。以有功用行，历经无量百千万亿那由他劫所修的善根，比不上八地以无功用智于一念顷入一切智智境界的善根。以上以教证说明了第八地“胜前善根”的情况。

②“不退转”：《现观庄严论注释》中说：“不退转约有三种：一种是利根者在大乘胜解行地就得到不退转授记；第二种是中根者在大乘见道时获得不退转授记；第三种是下根者在八地时才得不退转授记。”

《宝性论》云：“行持利他之事业，智慧恒如火炽燃，寂灭静虑之等持，恒时入此定境中。”此论是从两个侧面描述了不退转的境界：①是从行持利他时，八地菩萨的智慧恒时没有勤作。②是成就无生法忍，就是能恒时安住离戏的大定之中。这样不会退转于有勤作、有戏论分别的境界，所以是“不退转菩萨”。

③“不动地”：《庄严经论》云：“相想无相想，动无不

动地。”因为在八地时没有六地以下的有相想以及七地的无相有功用之想，不会以这两种想起动摇，是任运成就无分别智慧的缘故，称为不动地。《金光明经》云：“无相正思维修得自在，诸烦恼行不能令动，故名不动。”

## 庚二、此地增胜愿度

颂曰：此地大愿极清净

在一地初发胜义菩提心时，所发的百万阿僧祇等十种大愿，在此第八地中都能获得清净，所以此地当中愿波罗蜜多最为增上殊胜。

## 庚三、明此地功德之差别分三：

一、灭世之功德；二、虽灭世而显示幻化。

### 辛一、灭世之功德分二：

一、虽离世系而得法游舞以诸佛之劝导；二、断除障垢之功德。

## 壬一、虽离世系而得法游舞以诸佛之劝导

### 颂曰：诸佛劝导起灭定

不动地菩萨入法性灭定时，诸佛劝导，令起灭定。《十地经》云：“佛子！此住不动地菩萨，由本愿力故，住此法门流。诸佛世尊与彼起如来智，作如是言：善哉！善哉！善男子，此胜义忍随顺佛法。然善男子，我等所有十力、四无畏等不共佛法，汝今未得。汝应为欲成就此法，勤加精进，勿复放弃如此忍门。又善男子，汝虽得是寂灭解脱，然诸凡夫未能证得，种种烦恼常现在前，种种寻伺常相侵害，汝当愍念如是众生。又善男子，汝当忆念本所誓愿，普大饶益一切众生，皆令得入不可思议智慧之门。”

义即：诸佛为了让八地菩萨成就十力、四无畏等所有不共殊胜的功德法，以及利益一切有情，也就是要让八地菩萨进一步成就自利究竟与他利究竟圆满的功德，所以劝请八地菩萨起于灭定。又《十地经》云：“若诸佛世尊，不与菩萨起一切智智门者，彼时即入究竟涅槃，舍弃一切利众生业。”全知麦彭仁波切在《般若摄颂注释》中说：假设佛对八地菩萨不作劝导，彼菩萨也会起灭定，做饶益众生的广大事业，因为初地、二地等大菩萨本来具有度生之力，在八地时，无疑仍能做利生的事业。

如果说：既然如此，佛也不必作此劝导。

答：这是佛对八地菩萨的不共功德，表示特殊的赞叹，因为其相续中具有极深细的清静智慧，此智慧达到恒时安住不动之境界，是仅仅从无漏智慧安住法界本性的反体而作劝导的。譬如，佛显示十二相成道转法轮时，人天也劝请佛转大法轮。当然，对佛来说，无论是祈请还是不祈请，他必定会出家、行持十度、成就佛道、转法轮等。但是为了让众生明白佛法的珍贵与不共功德，也有必要显示以种种方便作劝请。同样这里也是为了表示佛劝导八地菩萨“为得一切智智，为利益众生，请起灭定。”

## 壬二、断除障垢之功德

颂曰：净慧诸过不共故 八地灭垢及根本  
已尽烦恼三界师 不能得佛无边德

“净慧”是指八地的无分别智，在八地时已经远离有相想与无相功用想，无分别智得到自在，所以是清静智慧。“诸过”是指烦恼障。“不共”是指无分别智与烦恼障不共住，就像日轮与黑暗不共住一样。“垢及根本”，“垢”是指所有三界能感生死的烦恼，“根本”是指烦恼种子。

偈颂前两句的意思是：由于清静无分别智与诸烦恼过患不共住的缘故，在八地时无余灭尽一切能感生死的烦恼及其种子。

偈颂的后两句是：由于断尽烦恼的缘故，八地菩萨成



为三界的师范，但这时候还没有获得诸佛的无边功德，为了成就佛功德，八地菩萨更加精进。

## 辛二、虽灭世而显示幻化

有人问：八地菩萨已经远离三界的贪欲，这样已永灭生死，怎么能圆满一切成佛的因呢？下文回答：

**颂曰：灭生而得十自在 能于三有普现身**

八地菩萨既然已经灭尽由烦恼业力流转生死，当他证得此八地时，就获得智慧自在等十种自在，故此菩萨能够受意生身，普于三有一切众生面前示现种种身。所以此菩萨灭尽生死与圆满一切资粮根本不会相违。

正因为灭尽生死，才能获得十种自在而普遍现身，如果不灭尽生死，决定不可能这样“普门示现”。

入中论第八胜义菩提心终

## 第九胜义菩提心

### 己三、九善慧地

颂曰：第九圆净一切力 亦得净德无碍解

偈颂第一句是讲力波罗蜜多增胜，第二句是讲成就四无碍解。

一、释词：《庄严经论》云：“四辩智力巧，说善称善慧。”第九地具足四无碍解殊胜善慧的缘故，叫做善慧地。

二、力波罗蜜增胜：第九地菩萨一切力波罗蜜多都获得圆满清净。力波罗蜜多当中，有十种力。

《十地经》云：“①得善住意乐力，远离一切烦恼现行故；②得善住增上意乐力，不离于道故；③得善住大悲力，不舍利益有情事故；④得善住大慈力，能救一切诸世间故；⑤得善住总持力，无忘失法故；⑥得善住辩才力，于一切佛法取舍分别极善巧故；⑦得善住神通力，于无边际诸世界中，行善差别处得善巧故；⑧得善住大愿力，不舍一切菩萨所作故；⑨得善住到彼岸力，普集一切诸法故；⑩得

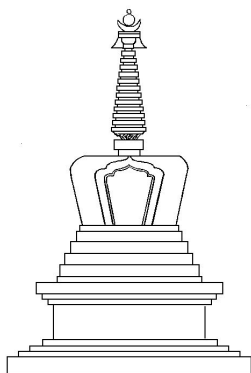
善住如来加持力，一切种一切智智现在前故。”

三、成就四无碍解：第九地菩萨也获得四无碍解的清净功德，所谓法无碍解、义无碍解、词无碍解、辩无碍解。

《自释》云：“以法无碍解，了知一切诸法自相；以义无碍解，了知一切诸法差别；以词无碍解，善能无杂演说诸法；以辩无碍解，能知诸法次第相续无间断。”

《庄严经论》中对于四无碍解的解释，在侧面上有一些不同，但实际的意义上没有什么差别。《庄严经论》云：“于门相言智，通达无比伦，此即是菩萨，四种无碍解。”通达法与名词的异门，是法无碍解；通达诸法的自相与共相，是义无碍解；通达种种地方、种种有情的语言，是词无碍解；对于所有提问能够以智慧无碍辩答，是辩无碍解。

入中论第九胜义菩提心终



菩提塔

## 第十胜义菩提心

已四、十法云地分三：一、明此地差别功德；二、智度增胜；三、同释词之功德。

### 庚一、明此地差别功德

颂曰：十地从于十方佛 得妙灌顶

十地菩萨从十方诸佛获得大光明胜妙灌顶。《十地经》云：“又此菩萨证得百万阿僧祇三摩地已，最后名一切智智灌顶大三摩地而现在前，此三摩地才现前已，有大宝王莲花出现，其花量等百万三千大千世界。以满百万三千大千世界极微尘数莲花而为眷属，菩萨身相与其莲花正等相称，此三摩地现在前故，示坐宝王莲花座上，彼适坐已，十方一切佛刹诸佛众会，皆从眉间白毫相中，出大光明，入此菩萨而为灌顶。”

## 庚二、智度增胜

### 颂曰：智增胜

十地菩萨不仅获得殊胜灌顶，而且第十地菩萨的智波罗蜜多也是最为增胜的。

十地的智波罗蜜多与第六慧波罗蜜多的差别。《菩萨地论》云：“于一切法如实安立清净妙智，当知名智波罗蜜多。今于此中，能取胜义无分别转清净妙慧，当知名慧波罗蜜多。能取世俗有分别转清净妙智，当知名智波罗蜜多。如是名为二种差别。”慧度与智度的差别是：慧度取胜义，是无分别智慧；智度取世俗种种相，有分别转，是世间清净智慧。

## 庚三、同释词之功德

### 颂曰：佛子任运澍法雨 生长众善如大云

十地菩萨为了让所化众生的善根庄稼得以生长，任运降澍甘露法雨，犹如大云，所以十地叫做“法云地”。

《庄严经论》云：“二门名云遍，雨法名法云。”第十地菩萨能够以犹如大云的三摩地门与陀罗尼门，雨无量无边法雨，滋润一切所化众生的相续，所以叫法云地。

本论主要是侧重于甚深义作广大抉择的，故于第六地

时以很大的篇幅来描述了中观的甚深义；从广行义方面则以《十地经》等来略为抉择，所以后面几品只是略为诠表而已。

入中论第十胜义菩提心终

## 丁二、诸地之功德分二：

一、一地之十二百功德；二、类推其余地。

### 戊一、一地之十二百功德

颂曰：菩萨时能见百佛	得佛加持亦能知
此时住寿经百劫	亦能证入前后际
智能入起百三昧	能动能照百世界
神通教化百有情	复能往游百佛土
能正思择百法门	佛子自身现百身
——身有百菩萨	庄严围绕为眷属

菩萨发胜义菩提心，得初地时，获得十二类百功德，每一种百功德都是于一刹那间能任运成就。十二种百功德是：①能见百佛；②能知百佛神力；③能住寿百劫；④能知前后际各百劫事；⑤能得百三昧；⑥能动百世界；⑦能照百世界；⑧能教化百有情；⑨能往游百佛土；⑩能入百法门；⑪能现百身；⑫——身能现百菩萨以为眷属。

①能见百佛：就是在一个刹那间能够见一百佛尊。

②能知百佛神力：“得佛加持亦能知”，就是在一刹那间，得到百佛的加持都能知道。

③能住寿百劫：“此时住寿经百劫”，就是能够任运让寿命安住一百劫。

④能知前后际各百劫事：“亦能证入前后际”，就是在一个刹那间，以宿命通能够了知过去一百劫的事情，以天眼通能够了知未来一百劫的事情。

⑤能得百三昧：“智能入起百三昧”，就是在一刹那间，能入能起一百三摩地。

⑥能动百世界：就是在一刹那间，能同时震动一百个世界。

⑦能照百世界：就是在一刹那间，能放光遍照一百个世界。

⑧能教化百有情：“神通教化百有情”，就是在同一个刹那间，能够以神通力同时教化成熟一百个有情。

⑨能往游百佛土：就是能在一刹那间能往游一百个佛刹。

⑩能入百法门：“能正思择百法门”，就是能在一刹那间，同时能思择一百种法门。

11、能现百身：颂词说，佛子自身现百身，就是初地菩萨自身能够在一刹那间现一百个身体。

12、一一身能现百菩萨：“一一身有百菩萨，庄严围绕



为眷属”，就是一一身有一百个菩萨庄严围绕，而为眷属。

## 戊二、类推其余地分二：

一、二地至七地以前数增上类推；二、清净三地以尘数类推。

### 己一、二地至七地以前数增上类推

颂曰：如极喜地诸功德 如是住于无垢地  
当得功德各千种 余五菩萨得百千  
得百俱胝千俱胝 次得百千俱胝量  
后得俱胝那由他 百转千转诸功德

这两颂讲功德数量增上的情况，就是功德种类不变，都是指十二种功德，但是在功德数量方面，从二地到七地之间辗转增上，颂词最后两句应当连在一起，“俱胝那由他百转千转”就是“百千俱胝那由他”的意思，“俱胝”是数量单位，等于一百万。

颂词中说到：就像极喜地所得十二类功德，各有一百，转入第二无垢地时，十二类功德每一类当得一千，其余三地至七地的菩萨，当得十二类功德的功德数目，依次是：百千、百俱胝、千俱胝、百千俱胝、百千俱胝那由他，这样相续增上功德的量度。

## 己二、清净三地以尘数类推分 三：

一、八地功德；二、九地功德；三、十地功德。

### 庚一、八地功德

颂曰：住不动地无分别 证得量等百千转  
三千大千佛世界 极微尘数诸功德

安住第八不动地获得无分别智慧自在的菩萨，所证十二类功德的数量是百千三千大千世界当中极微尘的数量那么多。

### 庚二、九地功德

颂曰：菩萨住于善慧地 证得前说诸功德  
量等百万阿僧祇 大千世界微尘数

第九地菩萨所得十二类功德的数量是：百万阿僧祇大千世界当中极微尘的数量。

## 庚三、十地功德分二：

一、明十地功德；二、明其余功德

### 辛一、明十地功德

颂曰：且说于此第十地 所得一切诸功德  
量等超过言说境 非言说境微尘数

第十地菩萨功德数量是：不可说不可说转，佛刹极微尘数那么多。

### 辛二、明其余功德

（就是指在共同十二类功德以外的功德）

颂曰：一一毛孔皆能现 无量诸佛与菩萨  
如是刹那刹那顷 亦现天人阿修罗

第十地菩萨能够无分别示现化身，于自身一一毛孔，刹那刹那能够各别示现无量的诸佛，各自都有无量菩萨作为眷属，如是在一一刹那顷，也能于一一毛孔示现其余的天人、阿修罗等，不会相互杂乱。

颂词当中的“亦”字，包括其他没有讲到的情况，就是应当以帝释、梵王、护世、人王、声闻、独觉、如来等身教化的有情，就能够任运示现帝释等身而为说法。这些

功德差别，广的方面应当按《十地经》中所说的内容来了知。

## 丙二、究竟佛地分三：

一、最初得正觉之相；二、此得正觉之本体；三、得正觉后以幻化度众之相。

### 丁一、最初得正觉之相分二：

一、真实义；二、彼之破释妨难。

### 戊一、真实义分三：

一、何时得；二、何境得；三、如何得。

己一、何时得

颂曰：如净虚空月光照 生十力地复勤行

己二、何境得

颂曰：于色界顶证静位 众德究竟无与等

己三、如何得

颂曰：如器有异空无别 诸法虽别性无差  
是故正智同一味 妙智刹那达所知

首先讲偈颂的前两句，这两句是成立真实义一味。犹如瓶、盘等器皿虽然有无量的差别，但是其中的虚空都同样是以无碍为相，在这一点上没有差别。如是色、受等内外诸法从因缘生，虽然有无量的差别，但是彼等的真实义，都是以无生为相，没有任何的差别。是故应当了知诸法的真实义唯一是一味无别的。

偈颂的第三句、第四句讲：此一味真实义，唯一以一刹那智周遍了知，所以世尊唯以一刹那智而证得通达一切所知的妙智。

## 戊二、彼之破释妨难分二：

一、出难（内道有实宗）；二、彼答（中观宗）。

### 己一、出难分二：

一、证悟所境无生不应理之难；二、若能境一体则所知所境于其他宣说不应理之难。

### 庚一、证悟所境无生不应理之难

颂曰：若静是实慧不转 不转而知亦非理

## 不知宁知成相违

颂词当中的“静”是指无生，因为无生没有任何行相，故说为“寂静”。

对于中观宗所讲的寂静无生真实义，有实宗进行辩难，此辩诤在颂词当中有三层推理：①无生是真实义，则智慧不转；②智慧不转，则说了知所知境不应理；③由不遍知境，说是能知不应理。下文具体分析：

①无生是真实义，则智慧不转。颂词中说“若静是实智慧不转。”有实宗说：如果安立无生是真实义，则于无生的所境，应当承许智慧不转。如果对于无生的真实义，智慧能转，请问：这一智慧见到的所境是什么行相？因为根本不见所境的行相，所以对于无生义，智慧不转。

②智慧不转，则说了知所知境不应理。颂词说“不转而知亦非理。”如果智慧于所境不转，那么说智慧了知所知境也不应理，怎么能遍知真实义呢？

③由不遍知境，说是能知不应理。颂词说“不知宁知成相违。”前一个“知”是遍知的意思，后一个“知”是能知的意思。由不遍知而说了知真实义，不合道理，所以不遍知怎么能知呢？二者相违故。

## 庚二、若能境一体则所知所境于其他宣说不 应理之难

颂曰：无知者谁为他说

如果按你们的观点，能知与所知都融入法界本性中一味无别，这样证得所知与能知一体无二。请问：这时既然没有能知法，谁对他人宣说“我了知真实义”呢？

## 己二、彼答分二：

一、证所境无生之应理；二、虽证能所境一体而说法之应理。

## 庚一、证所境无生之应理

颂曰：不生是实慧离生 此缘彼相证实义  
如心有相知彼境 依名言谛说为知

这一偈颂是回答：在名言谛中，假立圣智证悟所境无生，没有不合理的地方。前两句是宣说意义，后两句是宣说自他共许的比喻，首先讲后两句。

“如心有相知彼境，依名言谛说为知。”比如心识随取某种行相，我们就说此识了知某种境。比方说：眼识生起

的时候，带有一种青色的行相，我们就说心识了知青色，这就是对于“眼识带有青色行相”，依名言谛假立为“眼识了知青色”。再讲意义：

“不生是实慧离生，此缘彼相证实义”，“不生”是真实义，此智慧生起的时候，随取无生真实义的行相，所以说“不生是实慧离生”。那是以什么方式宣说“智慧证悟无生”呢？“此缘彼相证实义”，就是对于“此智慧缘彼无生的行相”，依名言谛假立“此智慧证悟彼真实义”。但是在真实中，实际没有“少法”能知“少法”，因为能知与所知俱不生故。就是在真实义当中，能知与所知何者也不成立，根本就不可能有能知与所知的他体存在。

全知麦彭仁波切在《智慧品注释》中说：“宣说法性非所知者，是由于彼无有以心所缘之故，亦即所境和能境何者不成，并且不成立任何相，于彼真实之中，如何说所知？如云：“有情自言见虚空，观彼虚空如何见？佛说见法亦如是，非见余喻所能说？”名言中依圣者根本慧为能境，法界为所境，可说彼为所知。”

## 庚二、虽证能所境一体而说法之应理分二：

一、真实；二、比喻

辛一、真实

前面敌宗说：如果没有知者，又是谁在为他宣说如是



真实义的行相呢？

下面解释：此智慧虽然是不生，但是并非于世间不能显示真实。

**颂曰：百福所感受用身 化身虚空及余物  
彼力发音说法性 世间由彼亦了真**

此颂分成三段来讲：

①百福所感受用身，彼力发音说法性，世间由彼亦了真。

②化身，彼力发音说法性，世间由彼亦了真。

③虚空及余物，彼力发音说法性，世间由彼亦了真。

①诸法如来是住于何种色身现证法界呢？是住于“百福所感受用身”而现证法界的。这一身是由修集百福所感现，具足不可思议的种种身相，又是菩萨受用法乐之因，所以叫做“百福所感受用身”。这一百福所感的色身，发出如来加持的音声，堪闻如是行相正法的世间法器，由听闻彼音声，就能无倒了解真实义。

②不但百福所感色身，就是受用身加持的化身，发出显示诸法真实义的声音，世间也能由此而了解真实义。

③又不但是色身，即使像虚空以及其余的草木等物，虽然没有心心所，但由彼力，也能发出声音，世间也能由此了解真实义。

有人怀疑：这些都没有心与心所法，既然没有分别作

用，怎么能作为说法的因呢？下面再举出比喻来说明这一意义。

辛二、比喻

颂曰：如具强力诸陶师	经久极力转机轮
现前虽无功用力	旋转仍为瓶等因
如是佛住法性身	现前虽然无功用
由众生善与愿力	事业恒转不思议

就像世间具有强力的陶师，经过很长时间极力转机轮，在这以后，陶师虽然现前没有转动机轮的功用力，但也能见到机轮旋转不停，成为制造瓶子等的因。

如是诸佛住于法性身成就正等正觉时，就像摩尼珠和如意树一样，现前虽然没有任何分别等功用，但由于众生堪闻此法的善根成熟，以及诸佛往昔所发大愿的牵引力，诸佛的事业恒时转动不息，极为不可思议。

通过比喻，我们就知道“无分别作用而能宣说真实义、饶益有情”的道理。

## 丁二、所得正觉之本体分二：

一、所依之身相；二、能依之功德差别。

## 戊一、所依之身相分三：

一、法身；二、受用身；三、等流身。

### 己一、法身

颂曰：尽焚所知如干薪    诸佛法身最寂灭  
尔时不生亦不灭    由心灭故唯身证

先讲偈颂的前两句：智慧自性身烧尽了一切像干柴一样的所知，所知既然不生，具有不生行相的智慧，就是诸佛法身，所以说“诸佛法身最寂灭”。证得法身时，智慧与法界不二，寂灭了“所知”相，所以《金刚经》云：“应观佛法性，即导师法身，法性非所识，故彼不能了。”

偈颂的后两句：“尔时不生亦不灭，由心灭故唯身证”。尔时法身不生不灭，依于此，故经中说“曼殊室利，当知不生不灭，即是如来增语”。因为对于这个法身智慧真实义境，心与心所毕竟不转，所以仅仅是依于世俗谛，安立为唯由身证，即唯由报身证得真实义。

### 己二、受用身

颂曰：此寂灭身无分别    如如意树摩尼珠  
众生未空常利世    离戏论者始能见

先解释偈颂的前三句。

此寂灭身无分别：是指此现证真实义的受用身，是寂灭性，因为它永离心心所的缘故，虽然是寂灭性，但是能够饶益有情，所以说“无分别，如如意树摩尼珠”。意思就是受用身虽然无有分别，但是像如意树与摩尼珠一样，能成为满足一切众生所欲之因。

众生未空常利世：是指受用身为了利益世间的缘故，常住于世，乃至众生未空之际，诸佛恒时以此身饶益有情，常住世间。

离戏论者始能见：“离戏论者”是指由长久修习福慧二种资粮，已经远离一切戏论的大菩萨，对于这种不可思议的受用身，唯有离戏论的智慧明镜才能现见（即到达一地时才能真实见到），其余声缘阿罗汉、世间禅师、仙人、入大乘凡夫地等耽著戏论者的不清净分别心不能现见报身。

## 己三、等流身分三：

一、身之一毛孔现示自一切法；二、于彼现示其余一切行；三、随欲自在圆满。

## 庚一、身之一毛孔现示自一切行

由佛的法身流现，或者由色身的力现起，这就是法身和报身的等流果身，叫做等流身。这个等流身唯一是以调伏众生的因缘而现起，为了显示等流身的威力不可思议。

**颂曰：能仁于一等流身 同时现诸本生事  
自身虽已久迁灭 明了无杂现一切**

这一偈颂是总说：能仁于一个法报等流身中，为了示现无始生死以来的一切本生事，自己的本生事虽然早已迁灭，但是也能同时明了、不杂乱，且任运地示现一切本生事，就像明镜当中现出众多色像一样。

以下三颂是别说：

**颂曰：何佛何刹能仁相 诸佛身行威力等  
声闻僧量如何行 诸菩萨身若何等  
演说何法自若何 如何闻法修何行  
作何布施供佛等 于一身中能普现  
如是持戒修忍进 禅定智慧昔诸生  
彼等无余一切行 于一毛孔亦能现**

首先解释前二偈颂的意义：诸佛往昔行持布施度的时候，是在什么佛面前、做何种供养事；是在何种佛刹，刹土当中的有情如何庄严，诸佛在众生面前如何示现出胎等的相，诸佛的身相、行为、势力如何；诸佛的眷属声闻僧

众有多少，他们如何修行正法；佛刹中的菩萨众身相如何庄严，如何受用衣服、饮食、住所等事；菩萨众演说什么法，是说三乘法还是说一乘法；自己在彼刹土，出生在什么种性，成就智慧，是在家身份还是出家身份；听闻正法之后，受持何种学处，修习何种菩萨行为；在诸佛以及菩萨、声闻等面前，以什么供品、作哪种供养，经过多长时间，供养了多少数量。这一切的本生事迹，都可以在一身当中普遍示现。

“如是持戒修忍进，禅定智慧昔诸生，彼等无余一切行，于一毛孔亦能现。”同样，往昔修学持戒、忍辱、精进、禅定、智慧波罗蜜多时，往昔的诸本生事，彼等一切无余在一身中都能普现。不但能够在在一个身当中普遍示现，就是在一个毛孔当中，也能普现一切行相。

## 庚二、于彼现示其余一切行

上面所讲的是在身体及毛孔中示现自己的本生行，这里是示现其他佛菩萨、声缘、异生的一切行。

颂曰：诸佛过去及未来	现在尽于虚际
安住世间说正法	救济苦恼众生者
从初发心至菩提	一切诸行如己行
由知诸法同幻性	于一毛孔能顿现
如是三世诸菩萨	独觉声闻一切行

## 及余一切异生位 一毛孔中皆顿现

第一颂是讲三世诸佛，第二颂是讲一毛孔中能示现三世诸佛之一切行，第三颂是讲一毛孔中能示现三世菩萨等的一切行。

第一颂：尽于虚空边际、安住在世间，宣说正法、救济苦恼众生的三世一切诸佛，即过去诸佛、未来诸佛、现在诸佛。

第二颂：这些现在诸佛，从初发心一直到现证菩提果位之间的一切诸行，就像自己所行一样，也能在一毛孔中顿时显现。通常幻师以咒药力都可以在自己的身体当中示现情器万法的种种行相，何况诸佛菩萨已经了知诸法本性与幻性没有丝毫的差别，更可以示现这些幻事诸行。

第三颂：三世菩萨、独觉、声闻的一切行，以及其余异生位的一切行，同样可以在一毛孔中顿时显现。

### 庚三、随欲自在圆满分二：

一、欲境自在；二、欲时自在。

#### 辛一、欲境自在

颂曰：此清净行随欲转 尽空世界现一尘  
一尘遍于无边界 世界不细尘不粗

“清净行”是指佛陀远离一切障垢的妙行，佛的清净妙行随欲而转，能够在一个微尘里示现尽虚空际的一切世界，以及示现一个微尘周遍于无边一切世界，但是这样，一个微尘也没有加大，一切世界也没有减小。如米勒日巴住于牛角中一样，身体不增不减，牛角内的空间亦不增不减，也就是显示欲境自在的境界。

## 辛二、欲时自在

颂曰：佛无分别尽来际 一一刹那现众行  
尽瞻部洲一切尘 犹不能及彼行数

佛无分别尽未来际，在一一刹那间，可以示现种种妙行，就是尽瞻部洲所有一切的微尘数量，也比不上一刹那间示现的诸行数量。这是获得时间圆满自在的功德。

## 戊二、能依功德差别分三：

一、功德之主十力；二、一切功德说不能尽；三、了知彼等功德之利益。



## 己一、功德之主十力分二：

一、略说；二、广说

### 庚一、略说

颂曰：处非处智力	如是业报智
知种种胜解	种种界智力
知根胜劣智	及知遍趣行
静虑解脱定	等至等智力
宿住随念智	如是死生智
诸漏尽智力	是谓十种力

这三颂是略举十力的名称，下一科判是解释十力的意义。

佛的十力就是：处非处智力、业异熟智力、种种胜解智力、种种界智力、根胜劣智力、遍趣行智力、杂染清净智力（颂：静虑解脱定、等至等智力）、宿住随念智力、死生智力、漏尽智力。

下面十颂分别解释，每一偈颂解释一种力。

### 庚二、广说

一、处非处智力

**颂曰：彼法定从此因生 智者说此为彼处  
违上非处无边境 智无碍著说名力**

所谓的力，就是于境无碍而转的智慧，因为境分为十种，所以于境无碍而转的智慧就有十种，叫做十力。

于下面十颂解释的时候，先要说明“境是什么”，然后安立“力的名称”。

（一）境：处非处。

什么是处？偈颂中说“彼法定从此因生，智者说此为彼处”。若彼果法决定从此因法产生，智者佛陀就说此因是彼果的处。比如从不善业发生不可爱果，从圣者有学道获得涅槃等。

什么是非处，偈颂中说“违上非处”，与上面所说相违的就是非处。比如从善业发生不可爱果，已得见道者仍须随业力受第八生，都是非处。

（二）力：无边境，智无碍著说名力。

处非处的境界无量无边，佛智慧都无碍无著，于此远离一切障品的智慧，就安立为“力”。

二、业异熟智力

**颂曰：爱与非爱违上相 尽业及彼种种果  
智力无碍别别转 遍三世境是为力**

（一）境：业异熟。

业包括哪些呢？偈颂中说“爱与非爱违上相，尽业”，

有三类业，即不杂业、杂业、无漏业。“爱”是指善业，“非爱”是指不善业，这两种是不杂业，不杂是“纯”的意思。“违上相”是指与上面相违的杂业。既不是纯善业，也不是纯恶业，就叫做“杂业”。“尽业”是指断尽生死的无漏业。异熟就是这些业的种种果，故偈颂中说“彼种种果”。

（二）力：智力无碍别别转，遍三世境是为力。

遍于三世所摄的一切业果等境，智力无碍别别而转，就叫做“业异熟智力”。

### 三、种种胜解智力

**颂曰：贪等生力之所发 有劣中胜种种欲  
余法所覆诸胜解 智遍三世名为力**

（一）境：种种胜解

偈颂中说“贪等生力之所发，有劣中胜种种欲”。

“贪”字表示烦恼，包括嗔恚、傲慢等；“等”字包括信心等善法。“生”是种子的意思，由这些善恶种子的力所发的欲解，有下劣、中等、殊胜极不相同的种种欲解。

这个“欲”字有不同的异名，也可以叫“意乐”、“胜解”等。

（二）力：余法所覆诸胜解，智遍三世名为力。

这些胜解种子虽然被余法诸行所覆蔽，但是佛的一切种智，周遍三世而转，了知一切胜解的自性差别，这就叫做“种种胜解智力”。

#### 四、种种界智力

**颂曰：诸佛善巧界差别 眼等本性说名界  
正等觉智无边际 遍诸界别说名力**

(一) 境：种种界。

偈颂中说“眼等本性说名界”，本性、自性、空性是“界”的异名。“眼等”是指眼根以及“等”字所包括的耳根乃至意根，色尘乃至法尘，眼识乃至意识，就是十八界，这十八种法的内空等本性，就叫做界。

(二) 力：“诸佛善巧界差别，正等觉智无边际，遍诸界别说名力”。

诸佛善巧一切界的差别，正等觉智慧，于一切界的差别，无障碍转，就叫做“种种界智力”。

#### 五、根胜劣智力

**颂曰：遍计等利说名胜 处中钝下名为劣  
眼等互生皆了达 种智无碍说为力**

(一) 境：根胜劣。是指诸根的胜劣等自性。

颂词说：“遍计等利说名胜，处中钝下名为劣”。什么是根呢？虚妄增益的遍计，就是根。因为对于产生贪等，具有自在力，所以叫做“根”。颂词当中的“等”字，还包括信等诸善法因，也就是诸善根。根的种类，从能力上可以分三种，从品类上可以分二十二种。最利的，叫做胜根，中等以及钝下的，叫做劣根。就像一把刀，有很锋利、有

中等、有很钝三种一样。从品类上说，有六根，男女根和命根，五受根，五善根，三无漏根，这样共计有二十二根。

（二）力：眼等互生皆了达，种智无碍说名力。

一切种智，对于诸根的自性以及互为因果，无碍无著而转，叫做根胜劣智力。

#### 六、遍趣行智力

**颂曰：有行趣佛亦有趣 独觉声闻二菩提  
天人鬼畜地狱等 智无障碍说为力**

（一）境：遍趣行。“趣”是“趣向”，“行”是所行的道。

颂词说：“有行趣佛亦有趣，独觉声闻二菩提，天人鬼畜地狱等”。

有行道能够趋向佛果，有行道能够趋向独觉菩提，有行道能够趋向声闻菩提，也有行道能够趋向天、人、饿鬼、畜牲、地狱等诸趣。“等”字表示正定、邪定等种种诸行。

（二）力：智无障碍说为力。

对于以某种行趋向于某处，一切都没有障碍的了达，就是遍趣行智力。

#### 七、杂染清净智力

**颂曰：无边世界行者别 静虑解脱奢摩他  
及九等至诸差别 智无障碍说名力**

（一）境：静虑、解脱、等持、等至、**染净起等差别**

相。

“无边世界行者别，静虑解脱奢摩他，及九等至诸差别。”颂词当中“静虑”是指四禅；“解脱”是指八解脱；“奢摩他”是等持，“于善所缘心一境性”是它的相；“九等至”是指九次第等至，指四禅、四无色、灭尽定。

“杂染因”就是无明与非理作意等，“清淨因”就是听闻正法与如理作意等，由于无边世界中的行者有种种差别，就有无边差别的静虑等。

（二）力：佛智慧对于静虑等的无边差别相无障碍转，就安立为静虑、解脱、等持、等至染淨起智力。

#### 八、宿住随念智力

颂曰：过去从痴住三有 自他一一有情生  
尽情无边并因处 彼彼智慧说名力

（一）境：一切宿住智的差别相。

“过去从痴住三有，自他一一有情生，尽情无边并因处。”就是从愚痴辗转传来，在过去世，住在三有当中，自他一一有情的一一生事，尽有情数无有边际，每一有情的因缘、相貌以及处所等等，经上说：“我曾在某处、如是名、如是姓、如是形状，我从彼处生于某处、从某处死生于此处”等。

（二）力：对于一切宿住并因缘、处所、相貌等，佛智慧都无有障碍，就是宿住随念智力。

### 九、死生智力

**颂曰：尽虚空际世界中 一一有情死生时  
于彼多境智遍转 清净无碍说名力**

(一) 境：一切死生的差别相。

“尽虚空际世界中，一一有情死生时”。尽虚空际的所有世界当中，诸有情类，一一有情死时、生时，由种种业感种种果的差别。

(二) 力：“于彼多境智遍转，清净无碍说名力”。

于彼众多死生境界，佛智慧于一刹那都能任运如实遍知。佛智慧究竟清净，对于任何境都没有障碍，就是死生智力。诸佛世尊不但能了知有情的死生，以清净天眼也能了知无量无边的成劫与坏劫等。

### 十、漏尽智力

**颂曰：诸佛一切种智力 速断烦恼及习气  
弟子等慧灭烦恼 于彼无碍智名力**

(一) 境：漏尽的差别相。

“诸佛一切种智力，速断烦恼及习气，弟子等慧灭烦恼”。此中“烦恼”是指无明和贪欲等，如果一法在心中染著、熏习，随逐而转，就叫做“习气”。“烦恼边际”、“熏习”、“根本”、“习气”是不同的异名。

“弟子等慧灭烦恼”，是指声闻独觉弟子等虽然灭除烦恼，但是不能断尽习气，就像瓶子里面的油虽然倒尽，但

是还有油的气味存在，不能彻底消除一样。比如，阿罗汉虽然断除了烦恼，但是因为往昔很多世做过猴子，所以还会跳跃而行，这就是微细习气未断的表现。“诸佛一切种智力，速断烦恼及习气”，是指无明与贪等的习气，唯一由一切种智在成佛时才能永断。

（二）力：对于断尽一切烦恼习气，以及断除能使习气相续的烦恼，以佛智慧一切都无障碍转，就安立是漏尽智力。

通过以上对于十力功德的解释，就知道一切究竟圆满的如来智慧境界不可思议，而且具有其余一切功德，这些无量功德恒时不离法身而安住。对于每一种功德，如果广作分别，唯有以虚空的无边无际来形容，所以佛陀能够作为“一切堕入欲有见”以及“无明四瀑流”中无依怙众生的大怙主。

诸佛世尊这样的十力功德，在普光明佛地究竟清净。诸佛色身一一毛孔大丈夫相以及各种随形好，十力、四无畏、十八不共法等功德差别，唯一是诸佛所行的境界。

诸佛所有的功德，假如诸佛加持寿量，经过无数劫，不做其他事，专门演说功德，也还是演说不尽，何况菩萨、独觉、声闻，怎么能了知并且宣说诸佛的一切功德呢？所以，下面就以比喻显示这一意义。



## 己二、一切功德说不能尽分二：

一、一切功德说不能尽；二、少许言说亦依圣教。

### 庚一、一切功德说不能尽

颂曰：妙翅飞还非空尽 由自力尽而回转  
佛德无边若虚空 弟子菩萨莫能宣

前两句是宣说比喻，讲虚空无尽，自力有尽故回转；后两句是宣说意义，讲佛功德无尽，慧力有尽故说不能尽。

颂词说：就像妙翅鸟王，翅羽丰满，依仗风力，可以飞得很远，它用尽力量向虚空飞去，后来返回时，不是“因为虚空已尽”而回来，而是因为“自己的能力用尽”而回转，同样，诸佛功德无量无边，广大如同虚空一样，声闻弟子或者独觉，以及登地大菩萨，都不能说尽，而自己停止，这也不是因为佛功德已经说尽而停止，而是因为自己的智慧力已经穷尽而停止。

### 庚二、少许言说亦依圣教

颂曰：如我于佛众功德 岂能了知而赞言  
然由龙猛已宣说 故我无疑述少分

由于佛的功德说不能尽，所以像我这样的人，对于佛

功德，怎么可能了知而赞说呢？因为龙猛菩萨已经在《宝鬘论》中宣说了此等功德，所以我根据龙猛菩萨的善说，无疑而能讲述少分功德。

### 己三、了知彼等功德之利益

颂曰：甚深谓性空 余德即广大  
了知深广理 当得此功德

在本论当中显示了诸佛的甚深、广大二种功德。“甚深”是指空性法身以及因位行的空性；其余十一地的功德所说十力等，就是“广大”的功德。如果善能了知这样甚深与广大功德的道理，依照这样修习，当能证得深广两种功德。

诸佛的化身是声闻、独觉、地前菩萨的共同境界、共同方便，随其所应，也是异生的境界，以佛的化身，任运成为成办善趣等因，下面宣说佛的化身。

### 丁三、得正觉后以幻化度众之相 分三：

一、明本师示现殊胜化身之传记；二、成立究竟佛法为一乘；三、本师现证菩提而住于无量劫。

## 戊一、明本师示现殊胜化身之传记

颂曰：佛得不动身    化重来三有  
示天降出胎    菩提转静轮  
世有种种行    为多爱索缚  
佛以大悲心    咸导至涅槃

首先讲第一颂，诸佛已经获得安住真实、永无动摇的法身，从法身当中流现化身，以此重来三有，在所化众生面前，随顺世间而示现从兜率天下降，以及住胎、出胎等事，降生后有父母、妻子等世间诸事，又示现苦行、现证菩提等适合众生的种种根基而相应地转妙法轮，因为妙法能让众生息灭热恼，趋向寂静涅槃，所以称为“静轮”。

为什么佛要化身重来三有呢？因为凡夫不能亲近佛的报身，所以才又现化身重来三有，示现八相成道等与凡夫相似，让有缘众生了知佛与常人没有两样，是由一般常人修行圆满而成就佛道的，这样凡夫也自信自己同样可以成佛。

第二颂讲：世间有情有种种界行，而且被众多的爱索束缚，佛陀就以大悲心，不顾名闻利养等，一心要把一切众生全部引导安置于大涅槃之中。

“为多爱索缚”是指有情众生贪著五欲境界，烦恼相坚固，就像被绳索系缚一样不能解脱。

“佛以大悲心”是指佛陀利益众生，完全是出于大悲，不是希求名闻与报恩等事。

“咸导至涅槃”就像《宝性论》中所说：“演说诸法无常苦，无我寂静知方便，先令众生厌三有，后令悟入于涅槃。”也就是以诸行无常、有漏皆苦、诸法无我、涅槃寂静的的方法引导众生出离。因为了知度生方便的诸佛，对于贪著轮回迷乱客尘的所化众生，言说诸行无常、有漏皆苦，就能够让众生于三有轮回生起厌离心。然后再为演说人无我与小乘涅槃法。这样把小乘根性的众生暂时安置于仅仅寂灭轮回过失的声闻缘觉道中，待众生根器逐渐成熟后再进一步地引导悟入、趋于涅槃。

## 戌二、成立究竟佛法为一乘分二：

一、明以理成立究竟为一乘；二、说三乘者为不了义。

### 己一、明以理成立究竟为一乘

颂曰：离知真实义	余无除众垢
诸法真实义	无变异差别
此证真实慧	亦非有别异
故佛为众说	无等无别乘

如何以理成立究竟一乘呢？就是首先成立诸法真实义

本来无别，再成立证悟真实义的智慧也是无别，唯一是圆满遍智的本性。下面逐段作解释：

“离知真实义，余无除众垢”。义即，远离了知诸法真实义（空性本体），更没有其余方法能以断除一切的二障垢染。

“诸法真实义，无变异差别，此证真实慧，亦非有别异”。义即，诸法真实义也没有不同的变异差别，所以此证悟真实义的智慧缘境行相也没有差别。

“故佛为众说，无等无别乘”。所以佛为众生宣说了无有其余可以等同、平等无差别的究竟一乘。

《大涅槃经》云：“迦叶！由知一切法平等性故，而般涅槃。此唯一，无二无三。”

《法华经》云：“十方佛土中，唯有一乘法，无二亦无三，除佛方便说。”如是了义经中都讲到究竟唯有一乘。

《现观庄严论》云：“法界无差别，种性不应异。”一真法界的本性了无差别，以如是究竟了义的观点而言，种性不应有任何的差别。

龙树菩萨在《赞法界颂》中云：“由法界无别，故乘无差别，佛说三乘者，为导诸有情。”可以肯定的说，究竟唯有一乘，因为法界无有分别故，在真实证悟一真法界的境界当中，是一味大平等性的本体，因此佛陀为了化度众生而以暂时的善巧方便说有三乘，实际是究竟一乘。

## 己二、说三乘者为不了义

颂曰：众生有五浊	能生诸过失
故世间不入	甚深佛行境
然由佛善逝	具智悲方便
昔曾发誓愿	度尽诸有情
以是如智者	导众赴宝洲
为除众疲乏	化作可爱城
佛令诸弟子	念趣寂灭乐
心修远离已	次乃说一乘

五浊：就是劫浊、见浊、烦恼浊、众生浊、命浊，因为这五种法能让身心无有堪能，所以称为“五浊”。

由于众生有五浊，能够成为生起诸大烦恼过失的因，由烦恼增上而转的因，就能摧毁殊胜胜解、障碍希求如来的无上妙智，由此世间众生不能趣入佛的甚深行境。

然而诸佛善逝，不因为众生暂时不是法器，就弃舍众生不作安置，由于诸佛善逝具足调伏众生的种种善巧妙智，以及不忘失利益众生的大悲方便，再加上往昔曾立下的誓愿“要度尽一切有情。”如是由具足智慧、大悲以及本愿，诸佛决定会以其他能以化度众生的方便，满足度生的一切所愿。《法华经》云：就像大商主具足智慧，引导众人前往大海宝洲的途中，为了解除众人航行时间久的疲乏，所以

在还没有到达宝洲的中途，就变化一座可爱的城市，让大家休息一下，然后再行引导。同样，诸佛世尊，在没有到达大乘的此岸，对于众生开示一种能得大乘的方便，让声闻弟子和独觉行人，暂时心念趋向寂灭安乐，佛就宣说声闻乘与缘觉乘的法门，等到声缘行人修心达到能够远离生死烦恼的程度，佛才进一步宣说究竟唯有一乘，因为尔时这些声缘行人的机缘已经成熟，他们自然也就能够回小向大，像佛一样修积圆满资粮而获得正等正觉的佛果。

《法华经·化城喻品》云：“我见汝疲极，中途欲退还，故以方便力，权化作此城，当共至宝所。”又云：“诸佛方便力，分别说三乘，唯有一佛乘，息处故说二。今为汝实说，诸佛大导师，为息说涅槃，既如是息已，引入于佛慧。”

## 戊三、本师现证菩提而住于无量劫分二：

一、现证菩提；二、常时住世。

### 己一、现证菩提

颂曰：十方世界佛行境 如其所有微尘数  
佛证菩提劫亦尔 然此秘密未尝说

十方所有的世界都唯一是佛的行境，十方世界当中所有微尘的数量，就像这么多，佛现证大菩提的劫数也是如

此，所以，成佛的时间是尽十方世界所有微尘数劫的。

虽然是这样，但于没有修集如是善根的人来讲是很难相信的，所以佛陀就没有宣说这一秘密。若能于此增上信解，就会获得无量福德资粮，所以在某些时候，也要对有缘者如实宣说。

《法华经·如来寿量品》云：“一切世间人天、阿修罗，皆谓今释迦牟尼佛，出释氏宫，去伽耶城不远，坐于道场，得阿耨多罗三藐三菩提。然善男子，我实成佛已来，无量无边百千万亿那由他劫。”这表明佛有必要为一些中下根器的行者示现八相成道，实际上佛陀早在无量无边百千万亿那由他劫前已经成佛。

## 己二、常时住世分二：

一、略说；二、广说。

### 庚一、略说

颂曰：直至虚空未变坏 世间未证最寂灭  
慧母所生悲乳育 佛岂入于寂灭处

诸佛住世的时间，直至虚空没有变坏，一切世间众生没有证到最寂灭的佛果之间，诸佛终不入于涅槃。因为诸



佛是从般若波罗蜜多佛母所生，由大悲乳母所养育，怎么会入于一向寂灭之处呢？所以诸佛为了利益无边有情，于尽未来际中常住世间，救度一切众生。

## 庚二、广说分二：

一、于众生具有无量大悲；二、彼境受苦有情无尽而不涅槃。

### 辛一、于众生具有无量大悲

颂曰：世间由痴啖毒食 如佛哀愍彼众生  
子毒母痛亦不及 以是胜依不入灭

偈颂的第一句是比喻世间人贪著五欲如同食毒一样可怕，二三两句是显示佛的大悲之量，第四句是讲由大悲无量而不入于寂灭。

世间由痴啖毒食：世间人因为愚痴，贪著五欲，就像吃毒食一样，这里将五欲比喻为杂毒的美食，由于贪著五欲是能生起大痛苦的因，所以五欲比喻为杂毒的美食。

如佛哀愍彼众生，子毒母痛亦不及：是指佛陀对于食毒众生所生起哀愍的量，是世间一个慈母见到爱子误食中毒所生起的悲痛也不能比及的。

以是胜依不入灭：既然佛陀这样慈悲众生，所以众生

最胜依怙的佛陀决定不会入于寂灭。

## 辛二、彼境受苦有情无尽而不涅槃

颂曰：由诸不智人	执有事无事
当受生死位	爱离怨会苦
并得罪恶趣	故世成悲境
大悲遮心灭	故佛不涅槃

偈颂的前六句讲一切世间成为大悲对境的原因，后两句是讲由受苦有情无尽，而不入涅槃。

首先解释前六句：

“不智人”就是不了知真实义的世间人。

“执有事无事”是讲两种执著，即执著实有因果之事与执著无有因果之事。

“当受生死位，爱离怨会苦”，是讲执著有事众生当生的痛苦，他们执著有事、深信业果，虽然能够生在善趣人天，但还是决定要感受生死位的一切痛苦，而且也决定会感受爱别离痛苦与怨憎会苦等。

“并得罪恶趣”，这是讲执著无事的众生，拨无因果，决定会因此堕入恶趣，而且也要感受前面所说的两种痛苦。

“故世成悲境”，因为世间众生没有一个例外，都是在痛苦当中，所以一切世间众生都成为佛陀悲愍的对境。

偈颂的后两句：“大悲遮心灭，故佛不涅槃”。由具有

大悲力故，遮止佛心不入寂灭，所以佛陀常住世间，不入涅槃。

## 乙三、造论究竟分二：

一、如何造论；二、此善回向。

## 丙一、如何造论分二：

一、真实；二、彼之必要。

## 丁一、真实分二：

一、依何而造论；二、明如是所造论之不共同。

## 戊一、依何而造论

颂曰：月称胜比丘      广集中论义  
如圣教教授      宣说此论义

这部无倒解释龙猛菩萨究竟意趣的《入中论》是月称比丘广集《中论》的义理，按照了义的经教，以及龙猛菩萨的教授而作解说的。

## 戌二、明如所造论之不共同

颂曰：如离于本论      余论无此法  
智者定当知      此义非余有

就像离开了《中论》，其余论典没有无倒圆满宣说此空性法义。同样，智者决定应当了知，此《入中论》当中所说的论义以及解释妨难，也是其余论典中所没有讲到的。

《自释》云：“是故有说，经部所说胜义，即中观师所说世俗，当知此说是未了知中论真义。有说萨婆多部所说胜义，即中观师所说世俗，当知彼等亦是未知中论真义。以出世法与世间法相同，不应理故。故诸智者，当知此宗是不共法。”

## 丁二、彼之必要分二：

一、真实；二、教言应唯此论受持。

### 戊一、真实

因为龙猛菩萨在《中论》中的真实意趣很甚深，所以不了知菩萨意趣、不理解经论真实义的人，听到这种宣说空性的文句，就会生起很大的怖畏，甚至因此而舍弃出世法，为了无倒显示《中论》真实义的缘故，月称论师才撰

写了这部《入中论》。

颂曰：由怖龙猛慧海色 众生弃此贤善宗  
开彼颂蕾拘摩陀 望月称者心愿满

“龙猛慧海色”，龙猛菩萨通达甚深空性的智慧海，极为深广难测，颜色黝黑，由恐怖龙猛慧海色的缘故，唯识师等众生就会舍弃龙猛此贤善的宗义。然而《中论》像拘摩陀花的蓓蕾，凡是祈望月称来开放“中论花蕾”的人，现在可以心满意足地达成心愿了。

若问：上座世亲、陈那、护法等唯识论师，他们是否“闻而生起怖畏”，是否舍弃无倒显示缘起的真义呢？就作这样的答复。

## 戊二、教言应唯此论受持

颂曰：前说深可怖 多闻亦难解  
唯诸宿习者 乃能善通达  
由见臆造宗 如说有我教  
故离此宗外 莫乐他宗论

这样的甚深空性义，谁才能通达呢？第一偈颂就解释这一问题。

第一颂讲：前面所说的甚深真实义，极可怖畏，多闻也难了解，唯一曾经在前世种植过胜解空性习气的人，由过去长久串习的缘故，才能真实善巧通达。

比如外道，如果往昔没有信解空性的习气，即使断除了《对法》当中所说的三界烦恼，自己也能创立宗派，但是对于佛陀所说的胜义空性，还是不能心生信解。同样，那些论师虽然对于圣教作过多闻，也还是难以了解此甚深义理。如果前世有种过信解空性的习气，那他在现世唯一由此因力，也能通达空性的深甚义处。

第二颂讲：除了中观宗以外，由于见到他宗解说胜义的道理，没有真正懂得佛的心意，唯一由自己分别臆造，就像宣说有人我的邪教那样，故于中观宗以外，对于其他论师所承许的论宗，应当舍弃欢喜心，因为这种臆造之宗不足为奇，唯一自己能够增上信解空性的正见，才是最为稀有之事。如是劝诫我们唯一要受持无垢中观宗的甚深法义。

## 丙二、此善回向

颂曰：我释龙猛宗	获福遍十方
感染意蓝空	皎洁若秋星
或如心蛇顶	所有摩尼珠
愿普世有情	证真速成佛

月称论师说：我以教理解释龙猛菩萨的贤善宗义，所获得的广大福德，周遍十方际，此功德在我被烦恼所染污

的心意——像蓝色的虚空当中最为皎洁，就像秋天的星星一样。或者就像造论者心蛇顶上的摩尼宝珠一样。

这是月称菩萨的谦逊之言，认为自己很不清净，心相续充满了贪瞋痴等烦恼，比作毒蛇一样，可是我口中善说的龙树菩萨的中观密意却非常地殊胜、非常地有价值，如秋天那明亮皎洁的星星一样，或如毒蛇顶上的摩尼宝珠。如全知麦彭仁波也谦逊地说自己是老狗吐金一样。

月称论师以教理、解释龙树菩萨的真实密意所生起的一切善根，以此广大的福德力，普愿一切世间有情都能如实地通达甚深法义，而速趣如来普光明地。

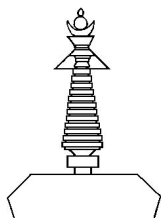
甲四、末义分二：一、论师中谁造；二、译师中谁译。

乙一、论师中谁造

《入中论》是萨曼达国，光显龙猛深广理趣、证持明位、得如幻定、住无上乘、成就逆品不可夺之殊胜智慧、能于所画乳牛挤乳、破除有情实执之月称大阿阇黎圆满撰著。

乙二、译师中谁译

迦湿弥罗圣天王时、印度底拉迦迦拉沙论师、与西藏跋曹日称译师、于迦湿弥罗无比大城宝密寺中、依迦湿弥罗本翻译。后于拉萨惹摩伽寺、印度金铠论师、与前译师、依照东印度本、善加校改抉择。



大菩提塔



