

入中论自释讲记

(上册)

月称论师 造
智圆法师 讲授

目录

入中论卷一

- 第一菩提心极喜地 1
- 第二菩提心离垢地 72
- 第三菩提心发光地 97
- 第四菩提心焰慧地 119
- 第五菩提心难胜地 125

入中论卷二

- 第六菩提心现前地 129

入中论卷三

- 第六菩提心现前地 280

入中论卷一

敬礼圣曼殊室利童子！

第一菩提心极喜地

为令悟入中观论故造《入中论》。兹于诸佛菩萨先应赞叹者，即是诸佛第一胜因，缚生死牢狱无量无依众生为相之薄伽梵大悲。故说：

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

等二颂。

论主月称菩萨首先声明，为了使学人悟入《中论》的缘故造这部《入中论》。现在对于诸佛菩萨首先应赞叹的，就是诸佛的第一胜因，以救脱系缚在生死牢狱中的无量无依有情为体相的佛薄伽梵大悲。因此说到以下两颂。

声闻和中佛是从能王佛陀所生，诸佛又从菩萨所生。大悲心、无二慧、菩提心这三者是佛子菩萨的因。（后一颂说，三者以大悲心为根本，所以首先礼敬大悲。）

由得圆满无上法王，较声闻独觉菩萨尤为圆满自在，即声闻等亦承其命，故诸佛世尊名曰能王。要从诸佛乃生声闻等，以诸佛出世无倒宣说缘起，彼由闻思修习，乃能随

其信乐满足声闻等果故。

首先解释“能王”的涵义。

由于得到了圆满无上的法王果位，相比于声闻、独觉和菩萨三种圣者更为圆满自在。连声闻、独觉和菩萨也都要承奉法王佛陀的教令，因此诸佛世尊称为“能王”。而且，需要从诸佛的教导才能出生声闻、独觉和菩萨等圣者，这是由于诸佛出兴于世，无颠倒地宣说了甚深缘起，彼等学人由闻思修习佛所说的缘起义，才能随各自的信心、欲乐，而获得声闻、独觉及菩萨等圣果的缘故。

设有一类唯闻佛说缘起善达胜义，而不现生证般涅槃，然彼行者于他生亦必能获得所求果报，如定业果。圣天云：“现已知真实，现未得涅槃，他生决定得，犹如已造业。”《中论》亦云：“若佛不出世，声闻已灭尽，诸辟支佛智，无依而自生。”

假使有一类人，唯一闻到佛所说的缘起法而善巧了达胜义，但并未现生证得般涅槃，然而彼等行者在他世中也一定能获得所求的果位，如同造定业必定感果那般。圣天菩萨说：“现世已经了知了胜义，但现世还未证得涅槃，在他世中决定能证得，如同已造的定业，虽然现世未现前果报，但来世必定感果。（同样，现世已经了达真实义，虽然现前没得涅槃果，但以妙业势力的感召，来世必定获得圣

果。)”《中论》也说：“如果佛没有出世，声闻都已经灭尽，然而以前世善达胜义的缘故，诸辟支佛的智慧，还是能在没有善知识等所依的情况下自己产生（即证得圣果）。”

能得正教授之果，故名声闻。如云：“所作已办，不受后有。”等。或从诸佛听闻无上正觉妙果之道，为求者宣说，故名声闻。《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。”虽诸菩萨亦有彼义，然唯宣说自不修行，乃是声闻，故异菩萨。

这是解释“声闻”的涵义。

能得到纯正教授的果位，所以叫做“声闻”。即无倒的教授叫做“声”，听闻后能证果，就叫声闻果。如经中说：“所作已办，不受后有”等。（闻佛所说的四谛法后，所需要成办的解脱已经成办，不再受取后有身。“等”表示能得果）

或者解释为，从诸佛处听闻了能证得无上正觉妙果的正道后，再传授给其他求法者，因此叫做“声闻”。《法华经》说：“我们今天都成了声闻，因为闻到佛演说的殊胜菩提，而且为他人宣说能证得菩提妙道的法，所以我们同于声闻。”像经中所说，虽然诸菩萨也有“闻佛说殊胜菩提，并为他人宣说能证菩提道的法”这个内涵，但这里是指唯独宣说菩提道，而自己不行修的人才是声闻，所以不同于菩萨。

佛陀是觉悟真实之义，其名于声闻、独觉、无上正觉三

处俱转，故佛声亦诠独觉。独觉之福慧辗转增长胜出声闻，然无福智资粮、大悲、一切相智等，劣于正觉，故名为中。此亦不依他教自然智生，唯为自利而自觉悟，故名独觉。

这是解释“中佛”的涵义。

“佛陀”是觉悟真实的意思，这个名称是泛指词，在声闻、独觉和无上正觉三处都可以运用，所以“佛”这个声或者字，也可以表诠独觉。由于他的福德智慧辗转增长，胜过声闻，但没有圆满的福智资粮、大悲以及一切相智等，不及无上正觉，所以称为“中”，即“中佛”。这也是他在最后身，不依于其他师长的教导，自然从心中生起智慧，而且唯一为求自利而自生觉悟，所以叫做“独觉”。

声闻独觉，要由如来说法乃得出生，故曰能王生。

声闻和独觉必须依靠如来宣说教法才能出生，所以论中说，他们从能王生。

以上解释了“声闻中佛能王生”的涵义。

但诸能王复从何生？论曰：“诸佛复从菩萨生。”

那么，诸能王佛陀又是从何而生呢？论中说：“诸佛又从菩萨而生。”

设作是念：岂非菩萨亦从如来说法而生，名佛子乎？云何诸佛世尊从菩萨生耶？

如果有人想：难道不是菩萨也从如来说法而生，而称

为佛子吗？为什么说诸佛世尊从菩萨生呢？

此有二缘，菩萨亦得为诸佛世尊之因，谓时位差别及劝令发心。约时位说，以如来是菩萨之果故。约劝发心说，如曼殊室利菩萨，劝释迦牟尼世尊及余诸佛，最初发菩提心。最究竟果，待其主因，故说诸佛从菩萨生。

回答：这有两个原因，菩萨也可以成为诸佛世尊的因，即所谓的时位差别和劝令发心。从时位上说，以如来是菩萨的果，即从菩萨出生如来的缘故。就劝导发心而言，譬如曼殊师利菩萨，曾劝导释迦牟尼世尊和其余诸佛，最初发起菩提心。最究竟的果，必须观待它的主因而来，所以说诸佛从菩萨生。

换言之，从以诸佛的教化力出现菩萨来看，可以说菩萨由诸佛生，称为佛子。从观待主因才能得果上说，诸佛观待于菩萨而来，因此说诸佛从菩萨生。

由圆满因最尊重故。既说因应礼敬，则果应礼敬自可知故。诸佛世尊如大药树给无量果，则于彼嫩芽等尤应励力爱护。为令会中三乘有情趣大乘故，赞叹菩萨。如《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。”此以圣教正理成立诸佛从菩萨生。

由于圆满因最值得尊重的缘故。既然说了因应当礼

敬,那果应该礼敬自然可知的缘故(就更不用说了)。意思是诸佛世尊是无上果位,就好比已经长成的大药王树,能够施与众生无量的妙果。由于大药王树是从嫩芽等出生,所以对于它的因——嫩芽等,尤其应当励力爱护。而且,为了使会中的三乘有情趣入大乘的缘故,着重赞叹菩萨。如同佛在《宝积经》中所说:“迦叶,就像初月被人礼敬胜过了满月那样(初月是满月的因),与此相同,如果有信受我教言的人,应当礼敬菩萨超过如来。为什么呢? 是因为从诸菩萨出生如来的缘故。”

以上以圣教和正理成立了诸佛从菩萨生。

又诸菩萨以何为因?

接着问:那么诸菩萨是以什么为因而出现的呢?

论曰:“大悲心与无二慧,菩提心是佛子因。”

论中说:“大悲心、无二慧和菩提心三者,是佛子菩萨的正因。”换言之,菩萨是这三种德相所出现的果。

三者的体相如何呢?

悲谓哀愍,行相体性如下说。无二慧谓离有无等二边之慧。菩提心如《法遍行经》云:“菩萨应由菩提心了达一切法,一切法与法界相等。新生无住一切法,由所知能知空故,皆遍了知。如自所了达法,愿诸有情皆能通达。菩萨所发此心,名菩萨菩提心、利益安乐一切有情心、无上心、

慈故和爱心、悲故不退心、喜故无悔心、舍故无垢心、空故不变心、无相故无障碍心、无愿故无住心。”菩萨正因，即此悲心、无二慧、菩提心之三法。如《宝鬘论》云：“本谓菩提心，坚固如山王，大悲遍十方，不依二边慧。”

“悲”，指哀愍有情的善心，它的行相及体性如同下文所说。下文会着重解释缘有情悲、缘法悲和无缘悲这三种悲的行相和体性。

“无二慧”，指远离有无等一切二边的智慧。实相中本来离一切边，如是了达就叫做无二慧。

“菩提心”，如同《法遍行经》所说：“菩萨应当由菩提心来了达一切法，一切法与法界等同不二。新生无住一切法，由于所知和能知空无自性的缘故，全部周遍了知。如同自己所了达的法，愿一切有情也能如是通达，而成就正等觉。菩萨所发的这种心，就叫做菩萨菩提心、利益安乐一切有情的心、无上心、慈故和爱心、悲故不退心、喜故无悔心、舍故无垢心、空故不变心、无相故无障碍心、无愿故无住心。”

菩萨的正因就是这悲心、无二慧和菩提心三法。龙树菩萨在《宝鬘论》中也说：无上菩提的根本，一是如须弥山王般坚固的菩提心；二是大悲心周遍十方；三是心不住有无等任何二边的智慧。

由大悲心又是菩提心与无二慧之根本，为显大悲为主

因故。

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

在菩萨三因中，由于大悲心又是菩提心和无二慧出生的根本，为了显示大悲是主因的缘故，颂中说：悲的体性对于成就佛陀广大妙果而言，初中后三位都极为重要。初位犹如播下种子；中位就像以水滋润而得以长养；后位好比果实成熟，成为无量圣凡有情相续不断的受用处，因此我（月称菩萨）在造论之初首先礼赞大悲心。

如外谷丰收，初中后三，以种子水润成熟为要。如是广大佛果，初中后三，唯大悲心为最要。

犹如外在的谷物丰收，在初中后三个时位，分别以播种、用水滋润和最终成熟为重要。与此类似，就广大佛果而言，初中后三位，唯一以大悲心为最重要。

下面分别阐述。

具大悲心者，见他受苦，为救一切苦有情故，便发心曰：“我当度此一切世间出生死苦，令成佛道。”又此誓愿，离无二慧不能成办，乃决定修无二智慧。故一切佛法之种子是大悲心。《宝鬘论》云：“若大乘经说，大悲为前导，诸行无垢智，有智谁谤彼。”

首先讲悲心“初犹种子”的涵义。

有了大悲心后,在见到其他有情备受诸苦时会心中难忍,为了救拔一切苦难有情的缘故,就会发心说:“我应当度脱这一切世间有情出离生死苦海,使他们都成就佛道。”进一步想:这个誓愿,如果离开了无二慧的摄持,单以布施等不能成办佛果,于是决定修持道之主要的无二智慧。因此说一切佛功德法的种子是大悲心。意思就是,以大悲心而出现普度有情的菩提心,以菩提誓愿的驱使而修持无二慧,来完成佛道,所以说它是最初的关要,像种子一样。

《宝鬘论》说:“就像大乘经中所说,大悲心是一切大乘修行的前导,从中会出生以菩提心摄持的诸多菩萨行和无垢的智慧(无二慧),有智慧的人谁会诽谤它呢?”

初虽发菩提心,若后不以悲水数数灌溉,则仍不能修集广大资粮,或以声闻独觉涅槃而般涅槃。

这是讲悲心“长如水”的涵义。

虽然初期发起了菩提心,但后面如果不以悲水数数地灌溉,就仍然不能修集广大的福慧资粮,或者由于缺乏悲心,取证声闻独觉果而入于涅槃,从而退失大乘。

又得无边果后,若离悲心成熟,则亦不能长时受用,亦复不能令诸圣果,辗转无间长时增长。

这是讲“常时受用若成熟”的涵义。

而且,得了无边果以后,如果离开悲心成熟的话,那也不能成为无边有情长时受用之处,也不能使得声闻、独觉、菩萨等有情诸多圣果,辗转不断地长时增长。

也就是,只有悲心成熟的力量,才成为源源不断地救度有情的根源,才成为出现一切有情现前究竟利乐的所依,成为无边有情长时受用之处。也只有悲心成熟的力量,才能相续不断地教化一切有情,使得他们辗转地出生圣果,不间断地使这个圣果恒时增长。

为礼敬彼,今由所缘差别,当显大悲自体差别。

为了礼敬薄伽梵大悲,现在由悲心的所缘的三种差别,来显示大悲自体的差别。

意思是在所缘和行相中,这里唯一以所缘来区分大悲。因为三种大悲都是以拔济一切有情苦为行相,这上无有差别,然而就所缘来说,有缘有情总体的相,缘多体、无常、苦性的唯法相,以及胜义中一切内外等法都无所缘,这三种差别,由此来显示大悲自体的三种差别,也就是缘有情悲、缘法悲和无缘悲三种。

首先显示缘有情悲的体相。

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

有情最初把本来无我妄说为有我，执著实有的“我”。之后把这个“我”以外的其他法说为我所，执著实有的“我所有法”。从我执和我所执这个妄动的根源而起惑造业，像水车一样旋转不停，毫无自在。这样缘着众生的苦而兴起拔苦的悲心，就是我(月称菩萨)所敬礼的对象。

诸世间人于我所执前，先由我执于非有之我妄计为有，执此为实。次除我执之我，于余一切法执为我所。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，要由励力乃升；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。诸菩萨众见彼苦恼，发大悲心勇猛救护，故当先礼佛母大悲，此是菩萨缘生大悲。

一切大悲都是缘苦而兴起的，见到有情长劫流转生死，无由出离的苦相，菩萨就会油然而兴悲。

“诸世间人于我所执前，先由我执于非有之我妄计为有，执此为实。”那些世间的有情在起我所执之前，先以我执的错乱力量，对于本来没有的“我”，虚妄地计执为有，执著这个“我”是实有。这就是轮转生死最初的因。

“次除我执之我，于余一切法执为我所。”起了我执后，除开我执之境的“我”以外，对于其他的内眼等、外色等一

切法，就执为我所。既然立了一个“我”，那我执心必然要把其余一切法跟“我”相连。会说这是我所爱、我所恨、与我亲、与我疏，这是我的房子、我的眷属、我的事业、我的成就、我的喜好……像这样，会认为万法跟我有各种各样的关系，执著诸法是我所。

“此执我我所之世人，由烦恼业索所系。”这些执著我和我所的世间凡夫，都被烦恼和业的绳索所紧缚。我执和我所执是惑业的根源，只要没被消除，就无法制止起烦恼和造业，因此，世人一直在起惑造业中，无法摆脱。

“依旋转之识推动而转。”就像车轮一直被人推动而不断地旋转那样，众生一直被不断运行的妄识推动而转。

“于生死深邃大井中，上自有顶下至无间，无间旋转。”以这种识现行的势力，就导致众生的心在深邃的生死大井中，上到有顶，下到无间地狱，在各种生处里相续不断地运转受生。

“其势自然下坠，要由励力乃升。”就像水车转动时，按照它的势力，往下会自然下坠，往上却要努力勤勇才能使它上升。同样，众生在轮转的过程中，随着恶业的力量，自然会堕向恶趣，然而他从恶趣里脱出，就需要勤勇的功用才能逐步上升。

“虽有无知等烦恼业生三种杂染，然无初中后之决定

次第。”整个轮转的过程就是十二缘起，这又可以摄在烦恼、业、生三杂染中。虽然对于十二缘起支，描述时有固定的顺序，无明、爱、取是烦恼杂染，行、有是业杂染，识、名色、六入、触、受、生、老死是生杂染，说由烦恼造业，再由业受生等，但在众生现前的心中，烦恼、业、生三者并没有决定的前后次第。比如正现前时是生杂染，身心感到不适，之后因缘聚合，忽然起了烦恼，然后陷在造业中，所以在当下的心上，起惑、造业、受报三者现行的次第并不固定。

“于日日中恒为苦苦坏苦之所逼恼，迄无超出轮转之期。”众生就这样陷在轮回里，刹那不停地被苦苦、坏苦、行苦三苦所逼恼，直到今天都没有超出轮转的时候，连一刹那的真实安乐也没有。

“诸菩萨众见彼苦恼，发大悲心勇猛救护。”菩萨们见到众生陷在这种恒时不断的苦恼里，就发起大悲心，勇猛地作救护。这种在尽未来际，救拔一切生死苦难的心，就叫做大悲心。

“故当先礼佛母大悲，此是菩萨缘生大悲。”因此，首先礼敬诸佛之母的大悲，这就是菩萨的缘生大悲。

接下来补充《善显密意疏》中对这一段的解释。

此六门法喻合说，非仅令了知有情流转之理而已。前虽说乐大乘者应先发大悲，然未说如何修习，悲心乃发，今

说有情无有自在流轮生死,即显由此修习乃能引发大悲心。

《自释》里以六门作法喻合说,并非只是让学人了解一下有情流转的道理。前面虽然说到喜爱大乘的人应当先发大悲心,但没有说该如何修习来发起大悲,现在进一步说到,有情无有自在流转生死的苦相,就是显示按照这样修习能引发大悲心。

此复应思：由谁令其流转？谓最不寂静未善调伏之心。于何处流转？于上自有顶下至无间,流转不息。何因如是流转？由惑业增上力故。谓由非福业及烦恼力则堕恶趣,由诸福业不动业及烦恼力则升善趣。堕恶趣者,不待功力而任运自堕。升善趣者,非极大勤勇修集彼因,难得上升。

这又应当思维：一、是哪个使有情流转的呢？是由最不寂静未善调伏的心。二、有情在哪里流转呢？在上至有顶下至无间地狱的整个三界生处里,不断地流转。三、以什么因缘这样流转呢？由惑业增上的力量。也就是由非福业和烦恼的力量就堕入恶趣,由福业、不动业和烦恼的力量就上升善趣。在升、堕两者中,堕恶趣不必功力,就能任运地自己堕落,升善趣的话,没有极大的勤勇来修集善趣的因,就很难得到上升。

又于某一缘起中,三种烦恼随一生时,其他缘起之余

二杂染亦相续不断。又时时为三苦之所逼恼，如水浪之滚滚而来。

而且在某一轮的缘起中，三种烦恼——无明、爱、取中，任何一者产生时，其余缘起的业杂染和生杂染也随之相续不断。而且在轮转的过程中，众生时时被三苦所逼恼，就像水浪滚滚而来，没有一时停歇。应当按这样思维来引发大悲。

此复应知初发业者，若未思自我流转生死而令心厌离，则于思惟他有情时，不忍其受苦之心，必不能生。故当如《四百论释》所说，先于自身思惟已，次缘他有情而修。

其次要注意，对于初业者来说，如果没有在自身上思维，我是怎样流转生死，来让自心发生厌离的话，那么在思维其他有情的时候，就必定生不起不忍他受苦的心。所以应当像《四百论释》里所说的，首先在自身上思维，之后再缘其他有情来修。

修他有情于生死中受苦，为即此能引生大悲心耶？抑须余法助成之？

曰：现见见怨家受苦者，非但无不忍心，且心生欣幸。见非亲非怨者受苦，则多舍而不问。是于彼无悦意相之所致也。若见亲属受苦，则心多不忍，其悦意愈重，不忍受苦之心亦转增。故欲引生大悲心者，于余有情务须心生最可

爱乐悦意之相。

有人问：修其他有情在生死里受苦，仅仅这样就能引生大悲心吗？或者还需要其他法来助成？

回答：可以现见到，人在见到怨家受苦时，不但没有不忍之心，反而会生起幸灾乐祸的心。见到非亲非怨的人受苦，那多数都是舍而不问。这是因为心里对于这两类有情没有悦意相所导致的。如果见到自己的亲属受苦，那心中多数是不忍的，而且越是疼惜他、喜欢他，不忍他受苦的心就越强烈。所以，想要引生大悲心的话，就要对其余有情生起最可爱乐的悦意之相。

此悦意相由何方便得引生？

诸大论师略有二规：一、如月称《四百论释》说：“思惟一切有情从无始来，皆是父母等眷属，为度彼等故，能入生死。”大德月及莲华戒论师亦如是说。二、静天论师之规，如余广说应知。

又问：这个悦意相要以什么方便能引生呢？

回答：诸大论师大致有两种法规：第一种，按照月称菩萨在《四百论释》里所说：“思维一切有情从无始以来，都曾做过自己的父母等眷属，为了度脱他们的缘故，就能趣入生死。”月官菩萨和莲花戒论师也是这样讲的。第二种，像寂天菩萨在《入行论》里所说的法规，修自他平等、自他相

换等道理应当了知。

若能于有情思惟最可悦意，及于生死受苦之理，而修大悲心，则月称论师作此不共礼敬方为有义。若不能者，虽自矜聪智，直与鹦鹉诵经等耳。

如果能对于有情思维最可悦意相，以及他们正陷在生死里受无尽大苦的道理，来修大悲心的话，那么月称论师作这个不共的礼敬，对你来说才有意义。如果不能这样现为教授来修，即使自以为聪明智慧，也只是跟鹦鹉诵经一样了。

缘法与无缘之大悲，亦由所缘而显。

颂曰：

众生犹如动水月 见其摇动与性空

缘法悲和无缘悲，也是由所缘的体性来显示。颂中说：众生就像动摇的水月一样，具慧菩萨见到众生刹那变动的相，就会起缘法悲；见到这也是自性本空，就会起无缘悲。

水月摇动，一方面指水月一直在刹那生灭中，没有常、一、自在的相。这是譬喻有情的身心五蕴，无非是因缘所作的多体、无常、苦性的法，这上根本没有常、一、自在的补特伽罗。菩萨看到众生一直在这种唯苦法的相续当中，就会生起缘法大悲。

进一步要知道，就像水月由因缘合成，了无自性，正显

现时不可得那样，有情也是众缘合成的，正现时就空无自性，如同幻梦。菩萨见有情性空，心中无任何所缘，同时见到众生处在幻梦中，一直在众苦相续里，所以虽无所缘，但同时兴起大悲，这叫做无缘大悲。虽然自性本空，但诸有情如幻事般，在自相的迷乱里受诸苦恼，菩萨了达一切法是空性后，虽然无所缘，然而能利益无量有情。

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。

就像清静的大海被微风所吹的缘故，波浪遍涌在水面上，水中的月影和所依的水浪同时起灭，看起来好像有月亮的自体显现可得。智者会非常明了地见到两件事，也就是水月现象的刹那无常，以及它的自性本空。

水月是因缘所生，并非不待因缘而自体存在。既是众缘所现，它自身就无法住持到第二刹那，所以一直在刹那动灭当中，这就见到了水月的世俗无常相。而且，以缘起故无有自性，这就见到它正现的时候就了不可得，由此了知水月的胜义空性。

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。故前云：“兴悲我敬礼。”

与譬喻类似，菩萨大悲心痛切，见到无量的有情堕在萨迦耶见海里，无明的大水时时流注，它就成为出生苦的内因。无明的水以邪分别为相，把本无的计为有，把本有的计为无等等。一切众生的无明大水时时被当下的非理作意的邪分别风不断地鼓动，以致于造下了各种善恶业，如同天月。又随着自身的业力而运转，就如同天月投下的月影。这样，就出现了果位的恒时不断的幻影现相。这些幻影是因缘所生，为因缘所住持，因此刹那不住，而且无有自性。所以，整个世间界里的有情刹那刹那都在受着无常之苦，所显现的一切都是自性本空。

菩萨见到了众生的苦相以后，自己特别想证得具有无上智慧力的果位，能够最有效地、最直接地摧坏众生身上的无常大苦，引出众生心中的正法甘露妙味，遣除掉众生心中的一切邪分别相，而成为一切众生最可信赖的亲友。像这样，菩萨见到众生受无常苦以及众生现相自性本空的缘故，发起了缘法大悲和无缘大悲，因此前面说到“兴悲我敬礼”。

前已敬礼缘生缘法无缘大悲，今为宣说菩萨十种菩提

心之差别。先依第一菩提心说。

前面已经敬礼了出生菩萨的主因——缘有情大悲、缘法大悲和无缘大悲，现在进一步宣说菩萨住地的十种菩提心的差别。首先依于第一菩提心来宣说。

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

初地佛子现证胜义，见众生都无自性而兴无缘大悲，其心为救度众生的缘故随大悲而转，所造善根都依普贤大愿善修回向，见定能获得无上菩提及能直接真实成办利他而发起无漏殊胜欢喜，这叫做最初胜义菩提心。

菩萨无漏智为大悲心摄持者，得名曰地，是功德所依故。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，智者无说亦无见，如是一切佛子地，尚不可说宁可闻。”

首先解释“地”的涵义。

菩萨的无漏智慧被大悲心所摄持的境地，就叫做“地”。这是菩萨无量功德所依的缘故，就像大地是万物生长的所依那样。为什么有十种地的差别呢？这是由菩萨在根本定中契证法界，在后得位时以功德数量，威神力的

殊妙，布施波罗蜜多等的增胜程度，以及异熟增长等辗转上进的差别，来安立极喜地等十地差别。然而诸地本身指根本位，就此而言，在体性上实际无有差别。就像《十地经》所说：“如同鸟在虚空中飞行时，没有任何脚痕印迹，智者对此无法言说，也没有所见的境相，同样，一切佛子的地位，无可说、无所见的缘故，尚且无法用语言来说它，何况去听闻呢？”

换言之，菩萨根本位没有任何戏论，无法安立它的差别，但从后得位出现的功德、神通以及各种波罗蜜多的增胜，或者他的异熟果报的增长等，可以表现出上下等差别。比如在功德数量上，一地有十二种百功德，二地有十二种千功德等，有辗转升进的相。因此，可以安立从一地到十地的阶位差别。

极喜地是菩萨第一发心，最后法云地是第十发心。其中菩萨见众生皆无自性，为大悲所缘，心随悲转，依普贤菩萨之大愿而修回向，此名极喜地无二智，亦名最初心也。

其次解释“第一菩提心”的涵义(这里都是指胜义菩提心)。

极喜地是菩萨的第一发心，最后的法云地是第十发心。其中第一发心，指菩萨现证胜义，见到一切众生都无自性，然而世俗中却在自相的迷乱里受诸苦恼，成为大悲

心的所缘(而兴起无缘大悲),之后菩萨的心为了救度众生,自然随着大悲而转,依着普贤大愿来修回向。这叫做极喜地的无二智,也叫做最初胜义菩提心。

第一发心菩萨所发十大愿等无量亿十大愿王,皆是普贤菩萨愿中所摄。由此摄尽一切愿故,特说普贤愿。

为什么说“由普贤愿善回向”呢?这是因为第一发心菩萨所发的十大愿等所摄的无量亿的十大愿王,全都是普贤菩萨的大愿所摄。由于普贤愿摄尽了一切初地菩萨大愿的缘故,所以特别说到作为总集名称的普贤愿。

如声闻乘由向果差别建立声闻八地,如是大乘亦建立菩萨十地。又如声闻不许顺抉择分为初果向,如是将入地之菩萨,《宝云经》云:“上上胜解行位法性,无间当入初地,犹名未发菩萨菩提心地。”彼经又释住此胜解行刹那菩萨云:“善男子,譬如转轮圣王,超过人色,未得天色。如是菩萨亦超过一切世间声闻独觉地,未得胜义菩萨地。”

就像声闻乘由四向四果的差别而建立声闻八地一般,大乘也建立有菩萨十地。小乘八地,分别是声闻种姓地;预流向是居四双八单之最初智德名八人地;预流是断三结所显之智德故名见地;一来是多分离欲所显住果之智德故名薄地;不还断下五分结所显住果之智德故名离欲地,下五分结者谓三结及贪欲嗔恚;声闻阿罗汉果,是断上五

分结所显小乘之智德名已办地，上五分结者谓色无色贪，掉举，慢，无明；余三声闻果前之三向，是声闻果向所余智德故，同名一声闻地；独觉圣现观以是中乘现观故名辟支佛地。又像声闻乘不承许顺抉择分是初果向，同样大乘对于即将入地的菩萨，也不承许是胜义菩萨。就像《宝云经》所说：“已经修持了上上胜解行位法性，一刹那就要入初地的阶段，这时还叫做未发菩萨菩提心地。”换言之，从亲证法界的第一刹那起，才叫做登地菩萨。此前包括无间入圣位的世第一法位菩萨，也不叫住地菩萨。这部经中又解释这种安住胜解行刹那的菩萨说：“善男子！比如转轮圣王，已经超过了人的色相（在人中属于最上），但还没得到天人的色相（并未入天位）那样，这种即将入地的菩萨，已经超过了一切世间声闻独觉地，但还没得到胜义菩萨地（还属于世俗菩萨）。”本论所说的十种菩提心，都是指胜义菩萨所具有的菩提心。

若时趣入初极欢喜地。

颂曰：

从此由得彼心故 唯以菩萨名称说

得彼心者，毕竟超过诸异生地，唯应以菩萨名称说，不可以余名称说，已是圣者故。

如果某时趣入了最初的极欢喜地，那么就如颂中所

说：从此由于得到了胜义菩提心的缘故，唯一以菩萨的名称来称呼他。

“得彼心”，指毕竟超出了诸异生凡夫地，唯一应当用菩萨的名称来宣说，不可以用其余名称来说，因为他已经成为圣者的缘故。

《般若经二千五百颂》云：“菩提萨埵是随知萨埵之增语。谓能随知一切诸法。云何而知？谓如实知无实、无生、亦无虚妄，非如异生所执所得，故名菩萨。所以者何？谓菩提不可执，菩提不可作，菩提不可得。善勇猛！如来不得菩提，以一切法不可得故，一切法不可得故名菩提。如是乃名诸佛菩提，非如言说。善勇猛！若发菩提心，谓吾将此心发菩提心，及于彼菩提发心，执实有菩提者，此不应名菩提萨埵，应名发生萨埵。何以故？以执有生，执有心，执有菩提故。”

《般若经二千五百颂》里解释了“菩提萨埵”的涵义。佛说：“菩提萨埵是随知萨埵的同类命名，指能够如实地随知一切诸法的真实相。是怎样了知的呢？就是如实地了知诸法本来无实、无生，也无虚妄，并非像凡夫那样所执所得，所以叫做菩萨。为什么呢？因为菩提不可执，菩提也不可由因缘而作，菩提不可得。善勇猛！如来不得菩提，因为一切法都不可得的缘故，以一切法不可得的缘故就叫做菩

提。这样才叫做诸佛菩提，不是像语言所说的那样。善勇猛！如果一个人发菩提心，认为我将要以这个心来发菩提心，以及对于那个菩提来发心，执著实有的菩提法，这就不应该称为菩提萨埵，应当叫发生萨埵。什么缘故呢？因为他执著有个法产生，执著有个能发的心，执著有实有菩提可得缘故。”

又云：“菩提无相，离相自性。如是随知乃名菩提，非如言说。善勇猛！了知诸法故名菩萨。善勇猛！若不知法未随知法，自云我是菩萨，此离菩萨地极为遥远，离菩萨法极为遥远，以菩萨名欺诳天人阿修罗等一切世间。善勇猛！若唯此名便成菩萨，应一切有情皆成菩萨。善勇猛！非唯语业名菩萨地。”

佛又说：“菩提是没有相的，离了一切相的自性。这样随顺真实，如实而知才叫做菩提，并非如言说所计的那般。善勇猛！因为了知了诸法的真实性，所以叫做菩萨。善勇猛！如果不能了知诸法实相，不能随顺诸法的实相而了知，还称自己是菩萨，其实他已经离菩萨地极为遥远，离菩萨法极为遥远了，他是以菩萨的名称来欺诳天、人、阿修罗等一切世间。善勇猛！如果仅仅是这样一个名字就可以成为菩萨的话，那应当一切有情都成菩萨了。善勇猛！并非凭口中说出的名称而得名菩萨地。”

得此菩提心时，非但以菩萨名称说，复有功德。

颂曰：

生于如来家族中 断除一切三种结
此菩萨持胜欢喜 亦能震动百世界

在证得第一菩提心时，不但要以菩萨的名称来称呼他，而且实际发生了各种殊胜的圣者功德。

颂中说：证得法界的菩萨，已经生在了如来的家族里。而且能断除一切萨迦耶见、疑及戒禁取见这三种结。这位菩萨持有极殊胜的欢喜，以他的威德力能震动一百个世界等。

由超一切声闻独觉地故，已生趣向如来普光明地之道故，故此菩萨已生如来家中。尔时现见人无我故，此亦永离萨迦耶见、疑、戒禁取三结，不复生故。未见真实者由增益我故，起萨迦耶见，如是亦起疑惑，别趣余道。由入空性，故得彼果利功德。由离障地之过失，故生不共殊胜欢喜。由多欢喜，故此菩萨持胜欢喜。由有最胜欢喜，故此地得极喜之名。复能震动一百世界。

由于此时超过了一切声闻独觉境地的缘故，已经出生了能趣向如来普光明地的圣道（能直证佛果的圣道）的缘故，因此这位菩萨已经生在如来家族中，必定会继承佛位而成佛。

那时现见了人无我空性的缘故，这也就永远脱离了萨迦耶见、疑和戒禁取见三种结，永不再生的缘故。没有见到无我真实义的人，由于增益“我”的缘故，就起了萨迦耶见，这样也就对于圣道起疑惑，趣向了其他道路。这是反显，一旦见到了无我真实义，当时就断了萨迦耶见，就像见到只是绳子没有蛇，先前所起的蛇见当下消除一样。而且也不会对此再起疑惑，也不可能趣入到其他执我的邪道中。

由于证入了空性，就得到了它的果利功德。由于离开了障碍初地的诸种过失，心里生起了不共的殊胜欢喜。由于生起多种欢喜，这位菩萨心里就持着胜妙欢喜。由于他有了超越一切世间的最殊胜欢喜，因此就得到了极喜地的名称。

而且以他的威德力，能够震动一百个世界。

从地登地善上进 灭彼一切恶趣道

此异生地悉永除 如第八圣此亦尔

自从证得初地以后，菩萨发起了勇猛心而于地道功德不断地相续增上，从初地到二地，乃至佛果之间都欢喜进取。而且证得初地时已经息灭了一切恶趣道，凡夫地也从此永远断除，就如同声闻乘的第八圣预流向，大乘初地也是如此。

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。如预流向内证随顺圣法故，离诸过失生诸功德。如是此菩萨由证地故，生诸随顺功德，灭诸过失，喻预流向，俾易了知。

已经了达圣法善于修习的缘故，为了登入第二地等发起大勇猛的缘故，此后从下地登入上地，善妙地增上地道功德。如同小乘的预流向以内证无我随顺圣法的缘故，远离诸多过失，引生诸多功德，与此类似，此菩萨由于证得圣者的缘故，出生各种随顺功德，息灭各种过失，以预流向来譬喻，使得学人容易了解。

又此菩萨有余功德。

颂曰：

即住最初菩提心 较佛语生及独觉
由福力胜极增长

而且初地菩萨还有其余功德。就是住于最初胜义菩提心时，相比佛语生的声闻以及独觉罗汉，福德力更为殊胜，之后还会得到极大的增长。

《弥勒解脱经》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，亦能胜一切久修梵行之声闻独觉。”

《弥勒解脱经》里讲了两个譬喻。

佛说：“善男子！譬如转轮王子才出生不久，就已经具足转轮王相，由于他种姓尊贵的力量，能够胜出一切耆旧大臣。像这样，初发业的菩萨虽然刚发起菩提心不久，然而由于他生在如来法王家中，以菩提心和大悲的力量，也能胜过一切久修梵行的声闻和独觉。”

“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。”

“善男子！又像妙翅鸟王的幼子出生不久，它的翅羽的力量以及清净眼目的功德，已经是其余一切大鸟所比不上的。同样，菩萨初发菩提心时，就已经生在如来妙翅鸟王的家族里，这位妙翅鸟王子，由于他发起了一切智心的翅羽力量，以及增上意乐清净眼目的功德，那些声闻独觉纵然百千劫中修持出离行也比不上他。”

佛语生即声闻。

颂中的“佛语生”指声闻。

彼至远行慧亦胜

初地菩萨修至第七远行地时，自身的智慧也能胜过声闻缘觉阿罗汉。

如《十地经》云：“诸佛子！譬如王子生在王家具足王相，生已即胜一切臣众，但以王力，非是自力。若身长大艺业悉成，乃以自力超过一切。诸佛子！菩萨摩诃萨亦复如是。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。”

如同《十地经》所说：“诸佛子！譬如王子生在国王的家族，具足做王的德相，他诞生以后已经胜过了一切大臣，但这唯一是以王种的力量，不是以他自身的能力。等到他长大成人，艺业等都已学成，才以自身的力量超出一切大臣。诸佛子！菩萨摩诃萨也是如此。在他最初发菩提心时，以志求大法的缘故，胜出了一切声闻独觉，而不是以自身智慧的观察力量胜出。菩萨现今已住于第七地，这时由他自身智慧力的缘故，得以胜过一切声闻独觉所作。”

是故应知唯远行地以上菩萨，乃能以自慧力胜二乘，六地以下未能也。

由《十地经》的经文就要了解，唯有第七远行地及以上的菩萨，才能以自身的智慧力胜过二乘，六地以下都还不能胜出。

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，则初发心菩萨亦应以

自慧力胜彼。彼等亦应不能永断三界一切随眠，如诸外道。又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。

此圣教明显说到，声闻独觉也有了知诸法无自性的情况。如果他不能了知诸法无自性，那不过是像世间修梵天等离欲之道那样，以定力暂时制止欲望不起，然而并没有现证无我。这样的话，那初发菩提心的初地菩萨，也应当以自身的智慧力胜过他了。那些阿罗汉也应当不能从根断除三界的一切烦恼，而等同于诸外道。而且，以缘着色等成颠倒的缘故，也应当不了达补特伽罗无我，因为成为设立“我”之因的五蕴，还能得到的缘故。

《宝鬘论》云：“若时有蕴执，彼即有我执，有我执造业，从业复受生。”

这是在认定轮回的根源。乃至对于蕴执著为我和我所之间，也就是说，俱生我执所耽著的境——我和我所没有以理破除，还在执著我有自性、有蕴的总聚这期间，依靠它就会一直有我执和我所执，因为把坏聚（也就是无常体性的多分之法的积聚）执著是我的心没有断除的缘故。如果有我执无明的话，就会积集出生轮回的业，以这个业又受生三有之故，所以轮回的根源是坏聚见。

这里说到蕴执和我执的关系：有蕴执就会有我执。这

就是说，俱生我执所执著的境是我和我所，在没有以理破除这一点时，始终认为真的有个我，而且把蕴的总聚当成了实法。依靠这两个错误的心，就会起我和我所的执著。既然以为有我，而且蕴的总聚也看成实有的一个法，那就会缘这一堆蕴认为是我，也就随着蕴执而起我执和我所执了。当见到蕴的总聚不是什么实法，而是一堆零零散散的法时，执著它是实有的一个法的心就会消失。这样就能断除我执。

所以，轮回的根源是把蕴的总聚看成了实法，再缘着它起了以为是我的见解。而断轮回，就是从根源上看清这只是很多个不同的法，而不是一，就不会认为它是我。从这里看到蕴聚不是我以后，就会消除我执，之后，无论打它、骂它、赞它、护它，都认为这是一堆法、并不是我，因此就能不起烦恼。而不起烦恼就不造生轮回的业，也就能截断轮回的生死了。

所以谈到出轮回这一点，它的根本是要证得人无我空性，或者说蕴的粗分的空性。要知道关键的问题是两个：以为有我以及有蕴的总聚。这两个是相连的，当认为五蕴的总聚这一坨是实法时，马上就认为这是我。好比五个手指握成了拳，就分不清了，会认为这是一个实法，马上就执著“这是一个拳头”。但如果把手分解成了五根手指和一

些零碎的部分，这时根本不认为这些东西是一个实有的拳头。这样，依着五根手指等的总聚而生起的“有一个实有拳头”的执著就会消除。

这里的关键是：先对于蕴的总聚生了“它是一个实法”的执著，然后就会把这个实法安立成我，这就叫做“由蕴执起我执”。这里，蕴执是因，我执是果，蕴执和我执不能混成一个。而且蕴的空性，不是指微尘和刹那这样的微细分上证到空性，而是对于色、受、想、行、识五种蕴的总聚要证到空性。

在观到了这只是多分的法时，心里就不再执著它是一个，也就不会执著它是我，因为在执著“我”的时候必定认为是一个。这就明白，轮回的根源是把蕴的总聚看成了我的坏聚见。

所以要出轮回的话，就必须得在细分的我执上断除，不是在“常我”的执著上断除（不是断除外道熏出来的“常我”等我执，而是更细地在蕴聚上看到没有“我”，从而断掉更细分的俱生我执）。

按这一点就说到小乘也要证得法无我，它的密意其实是为了遮掉小乘人诽谤空性，所以仅仅说到一切法上没有“常”等的粗分空性，而没有直接说一切法无有的空性。

这里传法者心里想的是：这都是一个空性的密意，要

说的都是空。但是针对小根器者不能一开始就说一切法空性，因为怕他接受不了，会诽谤空性。所以只说一小分的空，说一切法上都没有常。声闻经里讲到的“诸色如聚沫”等，只是针对一切法上没有常，而说成声闻证到了一切法空性。

在菩萨乘里，教轨是着重以十六空门，宣说一切法都要证得无基离边的大空性。只说少分的空是有所保留的，仅仅是说没有粗分的法或者没有常，而剩下来的并不是空性。

大小乘的教轨是有这样的差别，一切大乘教法主要宣说法无我，任何法正现的时候了不可得。小乘教只宣说少分的空，譬如说“诸色如聚沫，诸受类浮泡”等，这时候说的是，一切法是刹那灭的体性，找不到一个常，按这样来说小乘有证到一切法空性。这是两者教轨的不同。

很多印度的大注释里都说：声闻缘觉并没有修持圆满的法无我空性，而只是修一分法无我空性。就是指在一切法上，只是从没有常或者粗分的蕴等实法，有修到一分法无我空性。而如果说一切法都是没有的，空性的，之后修空性，就是在修“满分的法无我”。大小乘的教轨在宣说诸法空性上是有这样的差别。

所以，所谓的声闻独觉也有了知“一切法无自性”，仅

仅指的是在任何法上了知少分的空，而不是满分的空。满分就是指圆满的空的内涵，而少分是说根器不够，以教学上的权巧只宣说他能够接受的那一分。

三道无初后，犹如旋火轮，更互为因果，流转生死轮。

这里，“三道”指的是惑、业、生三种杂染的缘起之道。“无初后”，是说如果没有勤修能断除这种缘起之道的对治法，轮回就会不但没有初际，而且也没有后际和中际。

用一个比喻来说明，旋火轮不断地来回旋转，旋到了上面又落到下面，落到了下面又回到上面。这就是说，惑、业、生三种杂染的缘起之道如果没有截断它，就会一环接一环地产生。也就是说：有了惑就一定造业，有了业就一定受生，受了生就又起惑造业，是这样更互而产生的。既可以从惑这边造业，也可以从业这边起惑；又从业而出现三界的生，也有从三界的生而起惑造业，不是哪个固定为因，哪个固定为果，而是“更互为因果”。这就像旋火轮既可以由上转到下，也可以从下转到上，这叫做“更互为因果”。

“流转生死轮”，说的是缘起的十二支一直在相续不断地生起。最初是以我执无明作为因，由它就会积集善恶的行业。一旦集了行业，用爱取滋润，就会发展成果位的识，这样又出了下一世。而下一世还是这样不断地轮转，这叫

做“转生死轮”(换句话说,先以无明起了业行,就随着在识田里熏成了因位识或种子位的识,后来以爱取滋润这些种子就成了果位识,以果位识就要受生在轮回的一个生处。受生以后我执无明还没有断,又以它作为因生起种种有漏业,又在识田里成了种子,又以爱取滋润,又成了果位识)。像这样,惑、业、生三种杂染的缘起之道只要没有截断,就会不断轮转下去。这就是流转的真相。

彼于自他共,三世无得故,我执当永尽,业及生亦尔。”

对于这个缘起还要这样从反面认识:由于自己、他者和自他共这三者(或者三种补特伽罗的情况),以及在三世中都是以自性无生的缘故,生的事得不到或者见不到,这样对于依蕴假立的缘起,在了达它本来无生以后加以串习,就会断掉坏聚见所引生的我执,包括种子。一旦断除了我执这个根本的“惑”,善恶等的“业”和结蕴相续的“生”也将随之而消尽。

一、破境自性成立

犹如眼迷乱,所执旋火轮,

如是诸内根,取现在诸境。

这里破斥境自性成立。先要知道对方的观点,他以什么理由来成立境是实有的。接着要看,他的理由在什么地

方站不住脚。一旦破斥了他的理由，也就推翻了他的结论。

若想：现在的识取了现在的境，因此根、境、识三者都是实有的。

破斥：这不成立，因为有理由可以破除耽著相续的心。譬如眼睛由错乱力，而把火点前后多个刹那的相妄执为一个旋火轮，不是这样存在的，只是对于假法妄执为一个轮状物。现在位没有实体却仍可以现成现在的一法，原因是：各刹那的火点上都没有此轮，故现在位的轮状物是不成立的。

对方认为：现在我的识取到了当前的境，那当然根、境、识三者都是真实的。

破斥：喇拉秋智仁波切在《宝鬘论注释》中说：你取到的不一定是有的，没有的你还会错乱地取为有。下面通过譬喻和意义来破斥。

举旋火轮的譬喻来说明。比如手里拿着一枝点燃的香快速旋转，在观众眼识前就呈现为一个圆形的实有事物。那么这是真的还是假的呢？操作者非常清楚，这只不过是手不断地旋转一个火点，它只是一个刹那相续的事件。譬如第一刹那香点在上方，之后随着手的旋转闪现了一千个刹那，这只是香点在一个圆形的轨道上不断闪现，但观众却看成现在位有一个圆圈。

其实，每一刹那只是一个点，只是它旋转得太快，导致观众的眼识产生了混乱，就感觉在现在位那个地方实有一个圆圈。而且他以为，是现在的眼识取到了现在的圆圈，当然这个圆圈是实有的。但实际上，在刚才一千个刹那的显现上，每一个刹那上只有一个点，在一个点上没有圆圈。既然第一刹那上没有圆圈，第二刹那上也没有圆圈，第一千刹那上也没有圆圈，合起来怎么会有圆圈呢？所以，这只是你的第六识发生了错乱，把前后刹那极其相似的一个相续事件，错认为有一个圆圈，是你自身有一种对于相续发生错乱耽著的心。以上以比喻作了破斥。

像这样，诸根不是有现在的体，但可以在现在位现成现在性的法，对于不成立的现在境取为现在有那样，对于刹那的相续和多分的积聚生起有一整体事物的心，唯一除了由错乱颠倒心显现外，根境识何者都不成立一体和多体。如同圣天论典中说：“于相续假法，恶见谓真常，积集假法中，邪执言实有”。

通过这个譬喻就很清楚地说明，凡是你的眼识在现在位取到境不一定是有的，没有你还可以在现在位取为是有的境，这就叫错乱。这样就明白，现在位没有真实的法，但是在你的错误识前还可以显现成好像现在有这样一个法。因此你以现在位取到了现在境为理由，来成立境等实有，

是不成立的。

现在要跟着我这样想：所谓识的错乱，这是偶然现相还是普遍现相？刚才讲的旋火轮，每个人都会承认，的确是没有旋火轮，只是在发生错乱后，误以为现前有一个旋火轮。而且以为，在现在位就取到了旋火轮，有一个非常顽固的实执。如果在一切境上都是这样错乱，那我们就要问了：现在我的识到底怎么回事？是不是全是疯子般的幻觉？

的确如此。我们眼耳等的诸根全部是这样，并非现前有这个法的实体。我们眼耳等根的错乱状况，就是实际没有现在法的实体，却显现成有一个现在的法，然后对于本来没有的现在境，取成了像现在有那样。也就是，对于本来只是刹那的相续和多分的积聚，却生起了“我取到了一个真实事物”的心。去审查识的状况时，发现唯一是由自己内的错乱颠倒识的力量呈现出这个假相以外，在显现的当处丝毫得不到现在位的根境识。既然得不到它，也就不成立真实有一体和多体。

就像圣天菩萨的论典里所说：本来只是个相续的假法，以我们的恶见却以为这上面有真实的常；本来只是个积聚的假法，我们却以为有真实的一。

下面再具体讲讲这个问题。譬如眼前有这样一本书，

我的眼识就取著现在位肯定有一本长方形的书。因为取到的缘故，肯定是实有的，不会错。但是如果我的眼睛已经精微到像显微镜那样，当下看到的就只是在空中呈现的一些点。这时就发现，所谓粗大、整一的相是没有的，我以为有一本书只是错觉。所以，并不是以现在眼识取到了一本书，就能证实实有一本书，因为我能取的识是有问题的。以能取的识错乱的缘故，所取的境就并非实有。

我们观想一下，现在透过高倍显微镜，看到原来的一本书只是许许多多很微细的点。当心前现的只是这些点的时候，就知道根本没有整一的一本书。再譬如面前有很多人，我的识也取成是有一个一个的人。但实际上，在高倍显微镜的观照下，面前只是一个个点，连一个人的相都没有，并没有一个身体、一个头、一只眼睛、一只手等等。可见，我们面前呈现的有一个粗大的人的相，也只是错觉，在真实中是找不到的。

进一步大家随着我这样想：在高倍的显微镜下，整个城市都只是一个个细小的点，当心前只呈现了一些点的时候，所谓的整个一条街等的景象就全部没有了。可见，我们目前看到的粗分的城市的景观，都只是一种假相。到了这里，就开始有了小乘的见解，会认为真实中只有微尘没有粗分的法，所谓粗分的法全是错觉。

大家再静下心来，只要用内的心眼稍微观照一下就明白了。整个城市现在都还原成一个个细小的点，想一想：还有车辆吗？还有高楼吗？还有一整条街吗？整个城市粗分景观的相全都没有了。它只是第六意识造成的一个错觉，误以为外境上真的有粗分的法。

再进一步看到，凡是在我们能取眼识前能呈现出一个相，就必定有上下左右等，否则不可能出现一个具体的形状。譬如我要去分辨它是三角形、正方形、圆形等的时候，它一定是由空间上的各个点才能合成一个具体的相；如果它没有上下左右等，我们就称呼它为没有面目的东西。

好了，现在跟着我这样观察：譬如一个圆形，它是由于圆周的各个点和合才出现的，没有各个点和合的缘起，就不会呈现圆形。再比如我用手做一个三角的形状，它是由四根手指和合的。如果没有四根手指在空间点上和合，就不会出现三角形的形状。因此，三角形也是空间各分和合的缘起而显相的。任何东西都要有上下左右等各分的点，才能出现空间的一个相。或者大家看我的头，我的头之所以有相状，是因为有上下左右中等等。如果没有上下左右等，就叫做没面目的东西，是出不了一个相的。凡是要定义一个相，必定有它的上下左右等各个部分。没有各个部分怎么能出相呢？

那么好了，粗的东西是这样，细的东西亦复如是，只不过把它缩小一千倍、一万倍、一亿倍等等，还是这么一个形状，同样要由各分的点来组成。譬如刚才用手指做的三角形，缩小一亿倍的时候，它就变成一个极小的点。用显微镜要能看到它的话，它就一定有形状，没有形状就看不到，而形状一定是空间各个点和合起来的。大家只要用笔画一下就马上明白了。大家现在拿笔去画，要画一个形状，看有没有各个点？你们去画，拿笔画，随便你画什么样的形状。有没有空间的各个点？如果没有空间各个点，你能画出来吗？绝对画不出来。

那么好，摄影机要摄一个东西，哪怕再小，也一定有形状，没有形状镜头上是不呈现的，哪里能拍摄？好了，你说：我是微雕大师。那么把你刚才纸上画的圆再缩小一亿倍，你要用世上最细的笔触去画一个极小的圆。我问你：没有空间的点你能画出来吗？画不出的。你说：我现在小到了只是画一个点。这只是数学的一个抽象概念，实际上不存在，在它抽象的定义上说，既是一个点又没有面积，其实这是悖论，没有面积是不呈现点的，有点呈现了就是有面积的。所以你不要被数学家第六意识假立的概念蒙骗了。

现在懂了吧？我已经在微观上做了指示，凡是要出现一个眼识取的相，就必然是空间多分和合的假相。换句话

说，它必定是要和合才能呈相的。既然是和合的它就有各个点，在更微细的显微镜下看的时候，也只是各个点，并没有一个实体的相。

这样从粗到细就全部破干净了，因此，凡是眼识所取的相，唯一是错乱。也就是你内在出现了一个错乱的颠倒心，以它的力量还会呈现出一个假相，而且就是现在位现的，它不是过去和未来。过去已经过去了，哪里会显相呢？未来还没有来，也不可能显相，所以它现的就是现前位的相。而你特别地傻，以为现在现的决定是真的。但要知道，渴鹿眼前也会现流水的相，但是一奔到近旁，连水的影子也没有。这就要知道，在错乱因缘和合的时候，仍然会出现虚假的相。

所以不要以为，现在已经出了这个相，我已经取到了，这是最铁的证据吧？如果是这样那就不用修行了，全部是正常的事。但实际上，现前位只要是在眼前现出的境，就全部是错乱的。寂天菩萨说“胜义非心境”，再怎么现相，哪怕现的相好上天了，也全是假的。空间上由多分和合而成的相全是假相。

这样就会认识，除了只是错乱不如实的颠倒心在现相以外，在境的当处是找不到它的。既然找不到，哪里成立一个多个？有一个体才能说有一个还是多个。譬如一片

森林有无数棵树，如果连一棵树都找不到，能成立有一个或者多个吗？这是不能成立的。只是假相，得不到，哪里有什么一个多个？

好比一个城市里，我说有一个叫做“张大牛”的人，这是我随便取的，实际没有这个人。既然连这个人没有，哪里有这个人的两只手、两只脚呢？或者几万根头发呢？连人都找不到，还有什么一个多个？同样的，我们眼前的一切境全部是虚幻泡影，既然得不到，哪里有什么一个多个？你为什么还执取不休？整个城市都是假影子，你还以为有意义，在里面拼命地捕捉寻求，不是徒劳无义吗？不是傻瓜的行为吗？你要在这上面患得患失，天天去计较，还天天以为我实现了什么意义，我有什么新的品味、新的所得，你都是在骗自己！这都是虚诳的假影，上面哪里有什么意义？一切的趋避都是错乱的行为，就像猴子去抓月亮一样，实际上没月亮。它说：我一定要抓到月亮。没得到的时候充满了渴望，真正去抓的时候，“哗”一个猴子触动了水：啊！明晃晃的月亮给搞破了。那时它们很伤心，这都是愚痴啊。等会儿天一亮月亮没了，它们都在那儿伤心：为什么我们不把握机会？在前面取到了多好，你看现在没了！诸如此类，全是愚痴的想法和行为。

有人说：空间上多分积聚的相，我们也认识到是假的，

现在我们承认了，我们都是疯人院的一员。那么，对于时间刹那上的相续，又要怎么来认定它是虚假的呢？难道我们的时间全是错乱吗？

的确如此，我们应该自封为疯子。在时间上，声音是最明显的。譬如我骂一个人：你是个王八蛋！你一听：居然骂了我这么狠毒的话，侮辱我的人格尊严！我一定要找律师来维护。他认为这句话是实有的，而且真正刺伤了他的心，实际只是一个时间的刹那相续的假相。

也就是说，当我们的心的心已经细致到，能够看到它一刹那现一个声音相的时候，实际上整个一句话相续的假相就没有了，一刹那显的音相连一个字也出不来。譬如我说“你”，很多个刹那连起来才有个“你”，我的意识、舌头、声带都要经过很多刹那运转。所以关注到一刹那的时候，连“你”这个字也出不来，“是”也出不来，“个、王、八、蛋”都出不来。也因此，安住在刹那上的时候，声音上什么赞叹的相、呵斥的相都是没有的。

实际上，连刚才一刹那的相也是假的，因为没有众多因缘和合，连一刹那的相也出不来，它不是独立起来的。你看，如果现前我只是单一的因缘能不能出一刹那相？绝对不可能。譬如说，要有五根手指才能和合成一个手的相，才能做出动作。缘起就是一定要合作才可能出现相，孤独

的东西是不可能呈现出一个相的。同样，刚才我一刹那音声的相，必定是由我的意识、声带、舌头等和合才呈相，而舌头、声带也是多分和合的。譬如我的舌头要运转的时候，如果连前后左右都没有，它能运转吗？我的声带没有上下等部分，它能振动吗？我的意识没有前中后的差别，它能起相吗？都不可能。这就可以看到，声音是多分和合的相，连一刹那的相都是如此，所以它是假的。不光是粗分的一句话的相是假的，当分析到了刹那微分上的时候，你只看到刹那上呈现的一个声音的相，但它没有具体语言的内涵。这时出现的就是无利无害、不可判别性质的一个声音相，这时心里是不会呈现它的意义的。这一刹那也是和合的假相，所以连这一刹那的声音相也是虚假的。

诸如此类就会发现，我是对于声音刹那的相续，生起了好像有一整句话内涵的心，实际上声音是找不到的。不光是声音，色、香、味、触等的现象全部如此，由于刹那的相续和多分的积聚，在我们心前显现似乎有一个真实事物的状况。现在它出现了，我以为取到了它，其实这只是错乱的识。由于极快地闪现出这个假相，我的识没办法辨认，所以我很快就做出了认定：它是个真的。但实际都是骗自己。

这样就可以看到，在相续的法上也是找不到体的。既

然体都没有，如同石女儿一般，怎么有这上面的一个或者多个呢？进一步推下去，连一个多个都没有，哪里有所谓的好坏、高低等等？哪里有我们第六识安立的各种概念呢？所以，一进服装店，你应该清楚地看到，全部是假的。你不要分辨这套衣服很前卫、很时尚，穿上很有气质等等，这些全是假的，不要骗自己了。同样，色、声、香、味、触等六尘的相全部是假的。既然境是假的，那么取这个境那个境的心也都是错乱，都是虚假的。

总而言之，在我们根境相对范畴里的一切事件，都如同迷梦一般，一点点真实性也没有，所以我们不应该再随顺这种欺诳的境界了。真正悟得快的人全部会放下，他的心里再也不去建立任何一种承认了。

这样的话，我们就能彻底认识境是虚假的，取境的识也是虚假的。在世俗的范畴里没有什么真东西，所以把世俗谛叫做“普虚”——就像虚幻泡影一样，里面没有任何东西。所以幻化八喻讲到，如梦、如幻、如泡、如影、如露、如电、如阳焰、如水月等等，就是指虽然现了，实际得不到，整个就是一种错乱，世俗谛就是虚诳的同义词。既然不可得，那么当下显现的时候就是本来空无所有的，既然空无所有，我们还逐取它干什么？还硬要在上面建立什么意义？有打不完的妄想，搞不完的错乱，何必呢？

二、破根自性成立分三：(一)略说以破大种自性成立而破根境自性成立；(二)破大种自性成立；(三)故说色法自性不成。

(一)略说以破大种自性成立而破根境自性成立

诸根与根义，许为大种性，

大种各无义，故此义非有。

对方以大种实有的缘故，来成立诸根和根义实有。

破斥：能成立的因——大种，各自都无有实义的缘故，以大种所成的根和根义也就非实有了。

“根义”就是根所取的境的内涵，比如眼根所取的色法的内涵，耳根所取的声音的内涵等。“无义”就是显现时以为有色法的内涵或者声音的内涵等，实际寻找时得不到，就叫无义。譬如耳边现的声音，寻找时得不到它，这叫无义。其他颜色、形状、味尘、触尘等也是如此。

若想：根与根义自性存在，因为它们的因大种是真实的。

破斥：如果承许眼等诸根、色等根义是大种之果，那么大种的积聚以及各别的体性都不成立，前文中已经由观察成立了这些并非实有。因此，大种毕竟没有自性成立的实义。

对方说：根和根义是有自性的或者有实体的，因为我

们看到它的因——地、水、火、风四大种实有的缘故。意思是说，根和根义是有自性的，因为它的组成元素——地、水、火、风四大种都是真实有的缘故，当然它的果就有。

破斥：你们如果承许眼等的根、色等的义是大种的果，或者地水火风四种元素造成的果，那我们现在看，因的大种是否存在。这在前面已经观察过，无论是地水火风各自的体性，还是各大种的积聚，都不成立有自性。因此，大种实际中并没有自性成立的义。换句话说，你就不要去想实际中有个什么大种了，根本是得不到的，它唯一是没有的一种假的名字。

为什么呢？因为，境与有境——大种和大种所造等，这些有事显现虽然在串习了习气的迷乱者前现为真实，虽现种种，然胜义中无实，犹如梦般。再者，虽然依于近取因和俱有缘已经生了，但并非事实，除了仅仅如幻事外，从自性而言本是空性。这些法中以一者建立另一者是不成立的，所以犯了“能立等同所立不成”的过失。所以除徒劳外丝毫也不能成立有实义。就如同说“实有幻事，以有石块、咒语之故；实有梦，以有幻相之故”等一样，无有意义（能立等同所立不成）。

这里用梦和幻事两个譬喻来说明大种实际上没有自性成立的义。梦喻是着重说，梦里面没有大种和各种境相，

然而以习气力成熟，还是可以显现成似乎实有。与此相同，境和有境——大种和大种所造等，只是在串习了习气的迷乱者前现成了似乎真的有那样，实际现的当处是没有的，因此如同梦境。也就是，除了只是习气串习后出现妄现以外，没有别的涵义。

其次用的是幻事喻，这是就因缘生法没有自性这一点来譬喻的。也就是幻师念咒加持石块，之后空中就显现了象马等，虽然由因缘力在观众的识前现了这些相，但实际上得不到。同样的道理，大种和大种所造，也是由近取因和俱有缘和合已经现出了相，但是由因缘所生的法是没有自性的，真正现的当处是得不到的。总的说了这么两个理由。

这样的话，在这些法当中，以大种来成立大种所造有自性是不成立的，犯了“能立等同所立不成立”的过失。也就是，你用一个没有的东西来成立另一个实有，那我们就说，你的能立跟所立一样不成立。以能立不成立的缘故，所立怎么成立呢？所以，你们为了成立根和根义有自性的努力，除了只是徒劳以外，丝毫成立不了它们有实义。

就好比有人这样来立宗：幻事真实有，因为有石块和咒语之故。这就犯了能立等同所立不成的过失。能立是有石块和咒语，但观察下都是多分的积聚和刹那的相续，

实际上得不到石块和咒语的缘故，怎么能以它来成立实有幻事呢？以因不成立的缘故，它所现的果也就不成立。譬如，梦中一个女人生了孩子，就说实有孩子，以有梦中母亲之故。但实际上梦中的女人得不到。由于梦中的女人得不到，连母都没有，哪里有子呢？

另一个立宗是：实有梦境，有幻相之故。但观察时，能立的幻相是找不到的。你说，因为梦中出现那么多幻的境界，所以一定有梦。但是幻的境界是找不到的，既然找不到，怎么会有它所合成的梦呢？这就好比一个幻想的街道，你说因为在幻想里有幻人、幻马、幻车、幻楼等等，所以有街道。这就犯了能立等同所立不成的过失。我们说，因为幻人、幻马、幻车、幻楼不可得的缘故，所以所现的幻街也是一无所得的。

(二)破大种自性成立

若大种各异，无薪应有火，

合则无实相，应知余亦尔。

若想：大种在两种情况下若是分开的，互不观待而有别别的实体，则成了无有因之薪柴而有果火；如果承许合而为一，也应成无有各自的体相。如同没取到热性则不知是火那样，当体相混杂后将成无有四大种的名言之故，其余三大上也必有这样的过失。

破除大种自性成立分两种情况，大种要么是以各异的方式存在，要么是合而为一。

如果大种以各异的方式存在，那就像张三和李四一样，互相不观待而有别别的体性，这样就成了一者不存在时还有另一者。以火大为例，那就是，没有因的薪柴还应该有果的火大。薪柴代表地大，地大和火大是分开来的独立的两种法，彼此谁也不观待谁。就像张三和李四是彼此分开的两个人，没有关系，这样，没有张三也可以有李四。同样，没有薪柴也可以有火。然而火是从薪柴生的，不可能脱离薪柴而独立存在。所以说，大种互异而存在是不成立的。

其次，大种合而为一，那也成了没有各自的体相。譬如张三和李四合而为一，那就没办法取到张三或者李四。以火大为例，如果火大和地大合而为一，在这上面就取不到火大或地大各自的体相。

有人说：在这一个体上，既有火大又有地大，如何呢？一个体上是不成立的，因为火大和地大是不同的体性。如果你承许它是实有的，那就还是两体的东西。就好比张三和李四，如果承许是实有的两个人又混合为一的话，就取不到个别的张三或者李四。如果说：在这一个上面既有张三又有李四。以张三和李四是不同实体的缘故，还是成了

两个,并不是混合为一。同样,火大和地大要么是两个,要么是一个。成了一个的时候就没办法说是地大还是火大。如果这上面只有热性或者只有坚性,那就不成立是合而为一;如果这上面有两性,以两个都是实性的缘故,就像左边是瓶子,右边是杯子一样,仍然是两性,不是一性。总而言之,如果已经混合为一,就不可能取到单独的热性或者坚性。

像这样,由于取不到热性的缘故,就无从明知这是火。换句话说,在名言中,心里了知它是火,并且安立火的名字,就一定要用心来取到热性才行。现在合而为一的缘故,无从取到热性,心里就不会了知这是火。就好比张三和李四混成一个的时候,如果没取到张三的体相,就无从认识面前是张三;这样也没办法立当前的人是张三,也就没有张三的名字了。同样的,在火大和地大混合为一以后,由于在这个合一的体上取不到热性的缘故,就无从认识这是火,也就不可能立火的名言。像这样,会使得四大种的名言都无有的缘故,这是不成立的。

火大如此,其他地大、水大、风大也是如此。也就是,四大种的存在方式要么是各异,要么是合一,以各异和合一都不成立的缘故,大种没有自性成立。因的大种是如此,大种造成的果色也是如此,都是从各异和合一的两种情况

可以破斥。

不但火要观待薪柴，火的所相红通通的显色也是与自身的体相或者能表热性相连、观待而假立的。就像火是缘起那样，其它三大也都要依于各自的体相、四大种互相观待而安立。没有热则不会有冷之故，要了知如同长短那样，“在缘起生上无有以自性成立”的这个道理，原因是：如果不必观待其它而有或者无，则不出于常断两种体性。

火要观待薪才能产生，并不是独立有的，火的所相——红红的显色也是跟它的体相或者能表的热性，相关连、观待而假立的。也就是说，必须先有体相，才有这体相上所得到的相。火上红红的显色并不是脱离火的体性而独立有的，红色没有独立的自体。譬如火的红色就是在热性的火上有的，而不是在别的冷冷的红燃料上有的。脱开了热性的火，哪里有火的红色？这就可以看到，不仅是总体的火不可得，火上面一切具体的相也都不可得，因为这些具体的相必须观待它的体才能成立，并非脱开来的独立的法。

就像火无论是总体还是上面所得到的相都是缘起那样，其他三种大也都要依于各自的体相才会得到它的所相。或者说，要观待其他各种大，才能成立有这种大。既然其余的三大都是观待而立，也就没有独自成立的体性。总体

若没有的话，那么观待于总体得到的各大的所相也就没有。譬如地大没有的话，在这坚固的地大上出现的色、形、质量、重量也是没有的，如此等等。就像这样，要看到四大全是观待他者而成立的缘故，都没有独立的自体。

就像热没有的话，冷也就无从安立一样，以此要知道，缘起生上没有以自性成立这个道理。长短就是观待而立的，长不自为长，待短才为长；短不自为短，待长才为短。也就是，任何东西在自身上无法成立长和短，它要和另一个相比才能说它是长或者是短。譬如我这个人，观待一只蚂蚁是长，观待高楼大厦是短，我自身没有长和短的自性。如果有长和短的自性，那不必观待，在任何处都是长或者短。比如我在高楼面前也应该是非常长，我在一亿六万丈的天人面前也还是长，但这是不成立的，我只是针对蚂蚁是长。或者说我也不是有短的自性，如果我有短的自性，我不光是在高楼大厦面前是短，我在蚂蚁面前也很短，这样我比蚂蚁还短了，这显然不可能。所以，在我身上并没有长和短的自性，必须是观待才能够立出长和短来。这是一个典型的例子。其实，一切法都要观待他者，才能安立它是什么体性。由于是缘起生的，或者说是依待因缘而起的法，所以没有独立的自性。

之后又可以从反面证成，如果不必观待其他而成为有

或者无，那就不出常、断两种自性。这是什么原因呢？就是说，一个法它的体性是有或者无，如果这个有和无不是观待其他而成立的有或者无，那它就是自性的有或者自性的无。如果是自性的有，那就成了常，也就是它一直都是保持这个不会变动；如果是自性的无，那它就是断，因为“无”表示的是没有。这样的话，一个法如果不观待其他而成立了有或者无，它就不出于常、断两种性的缘故，但是，在大种等的法上面我们看不到常和断，由于它是有变异的，所以不是常；又由于它是有显现的，所以不是断，也因此，大种这个法不能承许是自性的有或者无。可见它是无自性的，正现的时候得不到，一概都是如同梦影一般的假相。

(三)故说色法自性不成

大种于二相，无故合义无，
由合无义故，色义亦非有。

如刚才所说，诸大种在分与合的二相上都无有自性成立之义故，积聚本身也无有自性成立之义。因为积聚无有谛实“一”义的缘故，果色——五根五义等的体相也仅仅是对于积聚假立，如果按照真实义衡量，自性成立的义丝毫也无有，原因是：在正理观察下不能堪忍。

就像上面所说，如果要成立大种是自性有，那就有两种情况：或者各大种是分开来的互不观待别异的法，这样

也不成立；或者是合为一体的法，这样也不成立。除了这两种情况没有其他，也因此大种没有自性成立的一。既然大种没有自性成立的一，那么各大种的积聚也是没有自性成立的一。就好比梦中的手，每一个手指都得不到一，五个手指合成的手也就得不到一。以积聚得不到真实的“一”的缘故，果色——五根、五义等的体性，除了只是对于诸大种的积聚，假立一个名字之外，在真实义上衡量，自性成立的“一”丝毫也没有。

这就说明了，不仅因的大种得不到自性，或者全然无有，以因大种造成的果色，也只是对于多分积聚假立一个名字，真实中找不到它的涵义，因为在正理的观察下无法堪忍的缘故。也就是说，不观察的时候，似乎有一个一实体存在，但实际去观察时，它就站不住了，会化为乌有。未观察时现出来的似乎有的假相，在观察之下再也立不住脚，这叫做不能堪忍。

识受及与想，诸行于一切，各别体无故，胜义中无义。如苦止息时，便起实乐慢，如是乐坏时，亦慢为实苦。如是无性故，能断遇乐爱，及断离苦爱，见此即解脱。为以何法见，名言说以心，离心所无心，无义故非有。如是如实知，无实众生义，犹如火无薪，无住取涅槃。”若谓唯诸菩萨乃

见如是无自性，此亦不然，是依声闻独觉增上作是说故。何以知然？以论后无间乃依菩萨增上说故：“如是诸菩萨，见已求菩提，然彼由悲心，受生至菩提。”声闻经中亦说，声闻为断烦恼障故。“诸色如聚沫，诸受类浮泡，诸想同阳焰，诸行喻芭蕉，诸识犹幻事，日亲之所说。”此以聚沫、浮泡、阳焰、芭蕉、幻事等喻，观察诸行。阿遮利耶显此义云：“大乘说无生，余说尽空性，尽无生义同，是故当忍许。”《中论》亦云：“世尊由证知，有事无事法，迦旃延那经，双破于有无。”

（注：以上原文，缺少上师讲记。）

有作是念：“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。说大乘经，非唯宣说法无我，亦说菩萨诸地、波罗蜜多、大愿、大悲等，回向资粮，不可思议法性。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，惟大乘乃说，智者应受持。”即为显示法无我故，宣说大乘亦应正理，欲广说故。声闻乘中说法无我，仅略说耳。如阿遮利耶云：“若不达无相，佛说无解脱，故佛于大乘，圆满说彼义。”

有人这么想：“如果佛在声闻乘经中已经说到法无我，那么说大乘经就成了没有作用。”

回答：要知道这样立宗同时违背了教和理。这有两个

缘由：一、佛说大乘经，不仅说到了法无我，也说到了菩萨十地、十波罗蜜多、大愿、大悲等，以及以资粮回向无上菩提，和不可思议的法性。如《宝鬘论》所说：“那些小乘经中并没有说到菩萨大愿，广大行为、善巧方便、威神力等诸菩萨行，以及殊胜回向等，只是简略提到历经三大阿僧祇劫修行才能成佛，这样怎么能成为圆满修道的菩萨呢？菩萨为了自他获得无上菩提，而修行种种菩提行，这在声闻经中并未宣说，唯一在大乘经中才说，因此凡是恭敬佛语的智者，不可舍弃佛所说的大乘法藏，应当受持大乘经。”

二、为了显示法无我的缘故，宣说大乘经也是相应正理的，即为了广大地宣说一切法无我的缘故。声闻乘中对于法无我，只是简略地说到一分而已。如阿闍黎龙树所说：“如果不了达无相，佛说不会得到解脱，因此佛在大乘经中，圆满地宣说了无相的空义。”

旁论已了，慧无乱者已能自知本相。今当说正义。

以上附带的论述已经结束，智慧无错乱的人已经能自己了解这个道理。现在应当正式宣说一地菩萨布施波罗蜜多增胜的情形。

颂曰：

**尔时施性最增胜 为彼菩提第一因
得极欢喜地之菩萨，于布施、持戒、安忍、精进、静虑、**

般若、方便、愿、力、智十波罗蜜多中，布施波罗蜜多最为增胜，余非全无。此布施波罗蜜多，即一切种智之正因也。

颂中说：在证得极喜地的此时，布施的善性最为增胜，成为证取无上菩提的第一个正因。

证得极欢喜地的菩萨，在布施等十种波罗蜜多中，唯独布施波罗蜜多在此时极为增上达到了最殊胜的程度，这并非指完全没有持戒等其余九度的修行。这时增胜的布施波罗蜜多，是现前一切种智的正因。

在证得初地时，唯独布施度达到最殊胜的地步，虽然也在修其余九度，但并未达到最殊胜。就像一共十年级的课程，一年级的的时候，加法达到了增胜圆满，语言、体操等虽然都在学，但还没达到最殊胜。

虽施身肉仍殷重 此因能比不现见

尔时此菩萨所有不可现见之智德，即由布施内外财物便能比知，如见烟比知有火等。

即使布施极难施舍的身肉，内心仍然殷重，以这个表现为因就能比量推知，他内在具有他人无法现见的智慧德相。

那时，这位初地菩萨所具有的不可现见的智慧德相，由他能布施内身外财就可以比量推知，如同见到屋顶上冒烟，就能推知下面有火等那样。

如菩萨之布施，是成佛之第一正因，及能决定不现见之功德。如是异生、声闻、独觉之布施，亦是除苦得乐之因。

如同初地菩萨布施增胜的行境，是成就佛果的第一正因，以及能由他布施内身外财而断定所具有的不可现见的功德。这以下的其他凡夫、声闻、独觉行持的布施，也成为除苦得乐的正因。

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

那些众生都在寻求所欲的安乐，如果没有资生的妙欲资具，那所求的乐也不会凭空而有。由于了知一切受用的资具都从布施的福业出生，因此佛为了引度众生首先宣说了布施法门。

其除饥渴疾病寒热等苦，引生三有安乐之因，倒执为乐，非真实乐，世人于彼增上贪著。然彼所著除苦之乐，若无能对治众苦颠倒体性之欲尘受用具，亦不得生。其除苦因之欲尘境，未修布施福业者亦不得有。解一切众生意乐根性之佛薄伽梵，由见此故，于说持戒等之前先说布施。

首先讲到世人所认为的快乐的真相。世人对于能遣除饥渴、疾病、寒热等痛苦，是引生欲有、色有、无色有众多安乐的因，颠倒地执著为真实安乐，其实这并非真实安乐

的体性，但世人以短浅的眼光，对于三界的有漏法起了很强的贪著。

然而他们一心耽著的能遣除苦受的安乐，如果没有能对治诸多生存之苦，以颠倒为体性的欲尘受用资具，也无法出生。世人认定的快乐，都建立在欲尘受用或物质基础上。譬如有很好的医疗设施、保健措施，衣食住行各方面不缺，有各种五欲享受，这些条件都非常好的话，人们就认为真正获得了能除苦的安乐。如果受用资具贫乏，这些五欲乐也不会无缘无故出生。

这些能遣除受用匮乏苦因的妙欲尘境，如果没有修持布施福业，也不可能无因而有。因此，了解一切众生意乐根性的佛薄伽梵，由于见到这一点的缘故，在宣说持戒等之前，首先宣说布施。

今说施者纵不合理，然亦能得随顺之果，成就施性。

现在要说明，纵然这种布施有不合理处，但也能得到与之相随顺的果报，而成就行人布施的品性。

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

前两句说到这种布施不如理的地方，后两句说，即便如此，所需的受用也能从这种布施中产生。悲心下劣，不

顾他利，唯以自利为重，而且烦恼未得调伏，心态粗犷的人，唯一以寻求自己的利益为重。他们为了求得各种受用而行布施，那么灭苦之因的诸多资具，也能由这样行持布施而产生。

缘起力毫无紊乱，既然可以舍出去，就一定能获得。虽然自心有不如理处，但只要做出布施之行，就一定能得回报，会出现受用之因。

如诸商人舍极少物求大财聚，较诸乞丐所求尤多。彼于布施亦应敬重。

就像一种做生意的心态，想舍出去极少的东西求得很大的财富，比乞丐的所求还要多。这种人对于布施也应该生起敬重之心。

意思是，只要重视做布施的行为，而且相信布施能得果，就一定会实现所求的愿望。

彼虽不能如诸佛子随大悲转不求施报，唯享施乐。然于布施不见过失唯见功德，亦能获得圆满财位，灭除自身饥渴等苦，故彼亦是灭苦之因。

虽然这些人不能像佛子菩萨们那样，内心唯一随大悲而转，根本不求回报和异熟，唯一享受无私施舍的法乐。然而只要对于布施不见过失，唯一见功德，确信布施能得财富这一条因果律，也能得到圆满财位，灭除自身饥渴等受

用贫乏的苦，因此这种劣等布施也是灭苦的因。

又此非悲愍他，唯求自身除苦而行施者。

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

而且，这种不是以悲愍他者为起因，唯一为寻求自己离苦得乐而行施的人，颂中说：还是会由于他行布施的时候，能很快值遇真正的圣者，由于圣者给他开示种种出世间正法，就能永远截断三有的生死流转，会趣证于寂灭果位。

如云：“善士常往施主家。”信乐施者由行施时得值圣人，闻彼说法，了知生死都无功德，亲证无垢圣道，永断无明息灭众苦，弃舍无始传来生死相续，以声闻乘及独觉乘而般涅槃。由是当知诸非菩萨者所行布施，亦是得生死乐与涅槃乐之因。

如同所说的：“善士常常去施主家。”凡是有信心好乐布施的人，在他行施的时候，常常能遇到圣人，听到圣人为他说法，从而了知生死毫无功德，以出离心修解脱道，亲证无有垢染的圣道，从根断除无明，息灭种种生死苦恼，舍弃从无始辗转传来的生死相续，以声闻乘和独觉乘的修行而入于涅槃。从这里要知道，这些非菩萨者所行的布施，也是获得生死乐和涅槃乐的正因。衬托出诸大菩萨唯一以

悲心而行的布施，更是极为殊胜。

发誓利益众生者 由施不久得欢喜

诸非菩萨者，不能与布施同时便得享受布施之乐果。由彼不能现见施果，故于布施容不修行。但诸菩萨由布施同时满足求者，便得享受所欲施果胜妙欢喜，故能一切时中欢喜布施。

那些以大悲心发誓利益有情的菩萨，由行布施不久就能得到胜妙欢喜的受用。这是基于一心利他而获得的内受用。

那些非菩萨者只求自身的利益，他们以自私的缘故，不能在布施的同时就享受到布施的乐果。由于他们不能现前就见到布施的果报，所以对于布施还有可能不修行。但是诸菩萨由于在布施的同时，以满足了求者的缘故，当下享受到所欲的布施乐果——胜妙欢喜，所以他们能在一切时中欢喜布施。

以世间的母亲为喻，由于她根本不为自己着想，以那种无私的母爱，当看到孩子的愿望得到满足时，当下就住在欢喜里。同样，菩萨视众生如独子，当他见到满足了众生的愿望时，自然会住在布施的胜妙欢喜中。由于他明显地体会到了布施的法乐受用，知道布施是殊胜的妙行，因此在任何时处都不会丧失布施的欢喜心。

由此道理,颂曰:

由前悲性非悲性

一切之增上生与决定胜之因皆是布施。

故唯布施为要行

由以上所说的道理,颂中说:由于行持上述大悲为体性的布施,以及非以大悲为体性的布施,能够得生死乐和涅槃乐或大乘法乐,由此可知,一切增上生和决定胜的利益安乐的正因都是布施。因此,唯一以布施为首要的行持。

前说菩萨常殷重行施,以诸财物满足求者时,即生殊妙欢喜。其喜相云何?

前面说的菩萨常以殷重心行布施,当用各种财物满足了求者的愿望时,当即就生起殊妙的欢喜。那么这种欢喜的体相如何呢?

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

且如菩萨闻诸求者乞施之声,思惟彼声便觉此辈是向我来乞者,心中数数发生欢喜,此较入涅槃之乐尚为殊妙,况施内外一切财物满足求者。

如同菩萨在闻到那些求者乞求施舍的声音时,他思维这声音,就觉得这些人是向我来乞求的(我可以满足他),从

而心里会不断地发生欢喜,这种欢喜比声闻入涅槃的快乐还要殊妙,何况他真正施舍内外一切财物来满足求者的愿望。

菩萨以大悲为性,由于有大悲心,只要能满众生愿,自然会引生内心的殊妙欢喜,这是极殊胜的受用。

问:菩萨布施内外一切财物,身无苦耶?

有人问:菩萨布施内身外物等一切所有,满足众生的愿望,当他在施舍身体时,能没有苦吗?

答:诸大菩萨割身如无情物,能无痛苦。《虚空藏三摩地经》云:“如大娑罗树林,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。”

回答:诸大菩萨割截身体,就像割菜叶等无情物那样,能不生一点痛苦。《虚空藏三摩地经》说:“比如一片大娑罗树林,如果有人砍伐其中一棵树,其他树不会想:‘他砍了这棵树,没有砍我等。’对于这个砍伐者不起贪嗔的心念,也没有任何分别。菩萨的安忍也是如此,这是最清净的忍,它的量犹如虚空。”

《宝鬘论》亦云:“彼既无身苦,更何有意苦,悲心救世苦,故久住世间。”

《宝鬘论》也说:“那些圣者菩萨既然连身体的苦受都没有,哪里会有心上的苦呢?他以悲心没有丝毫疲厌地救

拔世间苦难,所以长久地安住世间。”

以上讲了已经达到无贪位大菩萨的行境。那么没得到无贪位的菩萨舍身时如何呢?

诸未得无贪位者,遇违害身之境,其身定生痛苦,然为利有情故,适成精进之因。

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

菩萨观察地狱、旁生、饿鬼等趣,其身恒受重苦逼迫,较自割身之苦何止千倍,乃于自己割身之苦不觉其苦,为断他有情地狱等苦,起大精进。

这一类还没有证得无贪位但具有大心力的菩萨,在遇到损害身体的境缘时,他的身体一定会发生痛苦,然而他有极大的利他心的缘故,这种受苦恰好成了他发起精进的因。

颂中说:这位菩萨观察了地狱、饿鬼、旁生等三恶趣的情形,那些众生的身体恒时感受大苦的逼迫,比自己当下受的割身之苦何止重千万倍。当他这样了解时,对于自己割身的苦就不觉得苦了。为了断除其他有情地狱等大苦,会策发自己起大精进心。

为明布施波罗蜜多之差别。颂曰:

施者受者施物空 施名出世波罗蜜

为了显示布施波罗蜜多的差别，颂中说：在布施时，施者、受者、施物三轮体空，这种布施叫做出世波罗蜜多。

彼岸，谓生死大海之彼岸，即尽断烦恼所知二障之佛果。到达彼岸，名到彼岸。声明云：“若有后句不应减去。”由此，未减业声故成密字，或是积颢答罗等摄故留摩字尾音。此是别说慧摄持者，由布施等与波罗蜜多相同亦名波罗蜜多。由回向差别，亦定能到彼岸，故布施亦得波罗蜜多之名。下说之持戒等，应知亦尔。此名波罗蜜多之布施，若于施者受者施物皆无可得，《般若波罗蜜多经》中说名出世波罗蜜多。以不可得即出世间故，有所得者世俗谛摄即世间性故，未得菩萨地者不能了此义。

“彼岸”，指生死大海的彼岸，也就是断尽烦恼障和所知障的佛果。到达了佛果彼岸叫做“到彼岸”。这里特别说到，以智慧摄持的波罗蜜多，称为出世波罗蜜多，这是与一般世间波罗蜜多对比而言的。由于布施持戒等跟波罗蜜多相同，也称为波罗蜜多。由菩提心将布施等回向于无上菩提这种差别，也一定能到达彼岸，因此这一类布施也得到了波罗蜜多的名称。下文说的持戒等，要知道也是如此。这种称为波罗蜜多的布施，如果对于施者、受者、施物三轮都了知为无所得，《般若波罗蜜多经》中称之为出世波罗蜜多。因为不可得就超出世间的缘故，凡是有所得都属

于世俗谛，是世间法体性的缘故，没有得到圣者菩萨地的人不能了达这种空义。

复次颂曰：

由于三轮生执著 名世间波罗蜜多

即前布施若于三轮有所得者说名世间波罗蜜多。

前面说的布施，如果对于施者、受者、施物三轮有所得，就叫做世间波罗蜜多。

在波罗蜜多中区分了世间和出世两种，于三轮有所得叫做“世间波罗蜜多”，于三轮无所得叫做“出世波罗蜜多”。

今以智慧差别，宣说极喜地之胜妙功德。

颂曰：

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

这里以无漏慧的差别，宣说极喜地的胜妙功德。

颂中说：极喜地犹如水晶月轮，这有三个意义：

一、住高胜处：“安住佛子意空中。”如上所说的诸种初地功德，都安住在已得彼功德的初地菩萨意的虚空当中。也就是住胜道里，就像月轮住在虚空中那样。因为初地是菩萨意中的一分，所以说住在彼意中，就像眼睛住在头部那样。“地”，指无漏智慧，最初极喜地的智慧安住在佛子的意当中，就像水晶月住在空中一样。这就是初地的无漏

慧，它是菩萨意中的一分。

二、令所依端严：“**所依光明获端严。**”初地的胜意心，能使所依的意具足智慧光明而获得端严，如同月轮能使所依的虚空皎洁庄严那样。

三、能胜违品：“**破诸重暗得尊胜。**”初地能够胜出自己所对治品的见所断障碍，如同月轮能破除一切重暗那样。

极喜言是说此地名。尊胜谓胜一切违品而住。此以智慧为性，安往于佛子之意中，故其居处高显。极欢喜地，前说破除一切重暗，尊胜而住。以喻明此义，犹如水晶月。

“极喜”二字是说此地的名称。“尊胜”，指初地的智慧能胜伏它所对治的一切违品而安住。此初地是以无漏智慧为体性，它安住在佛子的意当中，因此它住在一种高胜的地位。极欢喜地，前面所说的破除一切萨迦耶见、疑、戒禁取见三种结等，所以尊胜而住。以比喻来显明这个意义，说到如水晶月。

第二菩提心离垢地

已说第一菩提心，今说第二。

颂曰：

彼戒圆满德净故 梦中亦离犯戒垢

以上宣说了第一胜义菩提心，现在当说第二胜义菩提心。

入第二地时的波罗蜜多增胜之相如何呢？颂中说：二地菩萨的戒德已达圆满清净的缘故，即使在梦中也远离了一切犯戒的垢染。

诸地皆以胜慧为性，今以戒波罗蜜多等能依功德，显示第二菩提心之差别。

诸地都以殊胜的无漏智慧为体性，（它是一切功德的所依，但它本身如空中鸟迹，无相可得，所以无法分判差别，只能由后得出现的功德特征来显示。）现在是以戒波罗蜜多等的能依功德，来显示第二胜义菩提心的差别。

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。

这是解释“尸罗”的涵义。

梵语“尸罗”有多种意义，由于自心不生能导致犯戒的烦恼的缘故；以止息犯戒不生苦恼的缘故；以远离犯戒，灭除忧悔之火，内心得清凉的缘故；或者由守持净戒是安乐

之因，为诸善士所行的缘故，而称为“尸罗”。

尸罗的体相如何呢？

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。

这里说的尸罗或戒，是以身语的七种能断为相，也就是能断身业的杀、盗、淫，断口业的妄语、恶口、两舌、绮语，作为它的行相。又以无贪、无嗔、正见三法作为七种能断的发起，也就是由于内心没有贪、嗔、不正见，使得身口断除了种种恶业。因此，大体上是从能断和发起而说为戒，它的内涵是十善业道。

十善业道是五乘共道，人乘、天乘、声闻乘、缘觉乘、菩萨乘都要行持。它扩展开来有无数支分。然而真正圆满行持十善业道只有到二地菩萨才完成，达到戒德最极圆满庄严的境地。也就是，身口意守得清清楚楚，连微细的身口恶业都没有，意中也没有任何不善的动机，这就是戒德庄严的正道之相。

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。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。

“戒圆满”，指持戒达到极点，没有任何破损穿缺，犹如圆满皎洁的月轮般散发出光辉，十分庄严。“德净”，指功

德极为清淨，没有丝毫玷染。“淨”字也通戒，指戒圆满清淨。由于自身功德清淨的缘故，戒就最为超胜，也就是他的戒行超过下面的一切凡夫、声缘、菩萨。二地菩萨已经成就了如是戒德的缘故，竟然达到了连梦中也不被微细的犯戒垢所染污。

又彼菩萨云何而得尸罗圆满，功德清淨耶？谓此菩萨安住菩萨第二地时，颂曰：

身语意行咸清淨 十善业道皆能集

那么，二地菩萨是怎样证得尸罗圆满，功德清淨的呢？那就是此菩萨安住在菩萨二地时，从断德方面，身语意的业行都得以清淨，丝毫破戒的垢染也没有；证德方面，指十善业道都能圆满地修集。

换言之，消极方面，彻底远离了一切身语意的恶行，绝不再起；积极方面，一切身口意的善都能做到。

具体要按照《十地经·菩萨离垢地第二品》的经文来了解。

如菩萨第二地云：“佛子！菩萨住离垢地，性自远离一切杀生，不畜刀杖，不怀怨恨，有惭有愧，仁恕具足。于一切众生有命者，常生利益慈念之心，尚不恶心恼诸众生，何况于他起众生想，故意而行杀害。”

经中说：“佛子！菩萨安住离垢地时，他的性情自然远

离了一切杀生，不畜积刀杖等伤害众生的器杖，内心不会对众生怀有任何怨恨之心，他住在有惭有愧的心态里，对众生仁爱宽容，从来不跟众生计较，永远都有无限的慈愍和宽恕。对于一切有性命的众生，常常都生利益、慈爱之心，想着：‘我什么时候能给他作饶益，怎么把安乐施给他？’等等。尚且不会起一念恶心扰乱众生，何况对他起‘这是某某恶劣众生’等想法，而故意行杀害。”总之，菩萨有仁恕之心，下至于一点恼害，让众生受一点苦都不忍心，哪里会杀害他们呢？

“性不偷盗，菩萨于自资财常知知足，于他慈恕不欲侵损。若物属他，起他物想，终不于此而生盗心，乃至草叶不与不取，何况其余资生之具。”

“菩萨具有不偷盗的品性，恒时守持不与取戒，无有丝毫毁犯。这位圣者菩萨对于自己的资财常常知止知足，认为所拥有的已经足够，不起一丝贪求的心。对于别人总是怀着仁慈宽恕之心，不想侵损别人，不会欺诈人，占人便宜。（我们要对别人好，要能体贴别人的心，别人不喜欢的事就不去做。既然自己所拥有的财物不想让人侵损，那他人也一样，所以不能非分占有他人的资财。）如果这个东西属于别人，而且起了这是他人财物的想法，那他始终不会对此生一念盗心，下至于一片草叶也是不与就不取，何况其他

资生资具。”可见，二地菩萨的戒行十分清静，在任何处都不违背因果律。

“性不邪淫，菩萨常于自妻知足，不求他妻。于他妻妾，他所护女，亲族媒定，及为法所护者，尚不生于贪染之心，何况从事，况于非道。”

“菩萨具有不邪淫的品行。二地菩萨若示现在家相，他常常对自己的妻子感到满足，从不企求别人的妻子。对于他人的妻妾，为父母等所守护的女子，亲族已经谋定婚姻的女子，以及落发修行、守持清静戒等为正法所守护的女子，尚且不生一念贪染的心，何况做邪淫的业行，何况于非道中行淫。”

“性不妄语，菩萨常作实语、真语、时语，乃至梦中亦不忍作覆藏之语。无心欲作，何况故犯。”

“菩萨有诚实的品性，从来不说妄语。二地菩萨所说的常常都是真实的话，契合实际的话，需要说的话，乃至梦中也不忍作覆藏之语。根本没有心想要做，何况故意违犯。”

“性不两舌，菩萨于诸众生无离间心，无恼害心，不将此语为破彼故而向彼说，不将彼语为破此故而向此说。未破者不令破，已破者不增长。不喜离间，不乐离间。若实若不实，不作不说离间语。”

“菩萨已经成就了不两舌的品性，到哪里都以和合为

贵。他对于诸众生没有离间的心，没有恼害的心。不会把此人的话，为了破彼人的缘故，而向彼人说，也不会将彼人的话，为破此人的缘故，而转告此人。关系没有破的人不会发心让他们破，已经破裂的不会想让他们之间的矛盾增长。他从不欢喜离间，不乐于做离间的事。无论这件事是事实或者不是事实，都绝不说离间语。”

“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。”

“菩萨具有不恶口的温良品性。在消极方面，舍离了一切粗恶的语言。所谓毒害他人的语言，粗野强横的语言，能使人心生痛苦的语言，说了会招来他人嗔恨的语言，或者现前说粗恶的话，或者站在对方不闻之处说粗恶的话，或者说各种鄙视憎恶的话，或者庸俗下劣的话，或者让人不喜欢听的话，或者听后心里不舒服的话，或者嗔怒忿恚的话，或者听后感觉像火烧心一样的话，或者会产生彼此怨结的话，或者让对方心里热恼的话，或者不可爱的话，或者不可乐的话，或者能损坏自他身心的话，诸如此类的话语都完全舍离。”

积极的方面：

“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。”

“菩萨常说能润泽他人心田的话，话说起来像甘泉一样，让人感到润泽心肺，如沐春风；而且，所说的话能使自他都心地调柔；会让人听后感到内心舒适；而且他说的话大家都喜欢听；还会一听就感到身心喜悦；他的语言非常善巧，能适合人情地送入人心；他的语言还非常文雅，说话都有典章的依据，是根据圣人的经典论典而说的，不是毫无依据地乱说；他的话能让大众都普遍地爱乐欢喜；他说的话能激起人的善根，产生踊跃欢喜。”

“性不绮语，菩萨常乐思审语、时语、实语、义语、法语、顺道理语、巧调伏语、随时筹量决定语。是菩萨乃至戏笑尚恒思审，何况故出散乱之言。”

“菩萨具有非常持重的从不绮语的口德。菩萨常常欢喜说‘思审语’，也就是经过审细思择后的语言；说‘时语’，恰当的，应时应机的语言，不是误时误机的语言；说‘实语’，即真实的语言；说‘义语’，完全有意义的语言；说‘法语’，开示正法语言；说‘随顺道理语’，随顺正理的语言；说‘巧调伏语’，能善巧调伏他人心的语言；说‘随时筹量决定语’，随当时的因缘、时节，筹划之后决定的语言。二地菩萨下

至在嬉笑间都处在如理的抉择慧当中，不会故意说散乱的语言，他的一切话语都是以智慧摄持而出现的。”

性不贪欲，菩萨于他财物，他所资用，不生贪心，不愿不求。性离嗔恚，菩萨于一切众生，恒起慈心、利益心、哀愍心、欢喜心、和润心、摄爱心。永舍嗔恨，怨害热恼，常思顺行，仁慈佑益。又离邪见，菩萨住于正道，不行占卜，不取恶戒，心见正直，无诳无谄，于佛法僧起决定信。”

菩萨具足无贪、无嗔、正见的戒德。“他的秉性从不起贪欲之心。菩萨对于他人所资用的物品不生贪求心，心里从不起非分的愿求，不会想我要得到他的财物等等。

菩萨的性情离开了嗔恚，他对于一切众生，都恒时起慈心，想与他安乐；起利益心，想怎样能对他人起到利益；起哀愍心，对于众生身心上的众苦，生起悲愍哀怜的心，从不会幸灾乐祸；起欢喜心，见众生获得了安乐或者具有功德，就像自己得到那样欢喜；起和润心，在任何处都使人心和合，想润泽众生，给予他温暖或清凉，化解他心中的症结；起摄爱心，就像母鸟摄护雏鸟一样，视众生为一家人，把他摄受在身边来爱护他。菩萨无论何时，都彻底舍离了嗔恨、怨害、恼怒的心，常常想：我该怎样作正面利益他的事。一向秉着仁慈之心来护佑饶益众生。

而且，菩萨远离了邪见，一切时的心行都住在正道中，

不做占卜，不取恶劣的禁戒，心里的见非常正直，没有谄诌，对于佛法僧起决定的信仰。”

以身圆满初三善业道，以语满中间四，以意满后三，故能修集十善业道。

就像经中所说，由于身体能圆满前三个善业道，以语业能圆满中间四个善业道，以意业能圆满后三个善业道，因此说，二地菩萨能圆满修集十善业道。

此十善业道初发心菩萨不修集耶？彼虽亦修，颂曰：

如是十种善业道 此地增胜最清净

彼初发心菩萨未能如是。

有人问：这个十善业道，初发心的菩萨不能修集吗？

回答：他们虽然也修，然而十善业道直到二地时，才达到了最极增胜、清净的境地，初发心菩萨不能如此。

因此，以十善业道修集圆满作为成就二地的特征。

颂曰：

彼如秋月恒清洁 寂静光饰极端严

寂静谓防护诸根，光饰谓光明显现。

二地菩萨戒德圆满的相状，用比喻来表示，就如同秋季夜晚的月轮，恒时清凉、寂静，散发出皎洁的光明作严饰，极其端严。

“寂静”，指防护眼耳等诸根，没有任何犯戒的热恼；“光

饰”，指由于持戒圆满，显现出戒德的光辉。

虽有如是清净尸罗，颂曰：

若彼净戒执有我 则彼尸罗不清净

虽然有此等清净尸罗，如果此人对于净戒执著有我，那他的尸罗还不得清净。

如《宝积经》云：“迦叶！若有苾刍具足净戒，以别解脱防护而住，轨则威仪皆悉清净，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，而彼苾刍说有我论。迦叶！是名第一破戒似善持戒。乃至，迦叶！若有苾刍具足修行十二杜多功德，而彼苾刍见有所得，住我所执。迦叶！是名第四破戒似善持戒。”

这就如同《宝积经》所说：“迦叶！如果有比丘具足净戒，以别解脱防护身心而住，一切轨则、威仪都达到清净，乃至对于微小的罪也生起大怖畏，善能修学所受的一切学处，身语意业都达到了清净圆满，正命清净，然而那位比丘心里却念念计执有我。迦叶！这叫做第一破戒似善持戒。乃至，如果有比丘具足修行十二头陀功德，然而那位比丘见到有所得，住在我执和我所执中。迦叶！这叫第四破戒似善持戒。”

颂曰：

故彼恒于三轮中 二边心行皆远离

于谁有情,修何对治,由谁能离之三轮,皆能远离有事无事等二边执心也。

这里说到,二地菩萨戒德圆满增胜的相状,不仅有之前说的,乃至梦中也不起犯戒垢染,身语意业一切十善业道都守护清净,而且进一步说到,他的持戒,恒时于三轮中,二边心行完全远离。

“三轮”,指对于哪个有情,修哪种对治,由谁能远离。如果执取有能离的我、所针对的对象、修持的戒行,起有所得见,那他的持戒就不清净。二地菩萨正持戒时,对于三轮都远离了这是有事无事等一切二边的执著。也不著三轮的相。三轮本身也没有实法可得,如果执以为有实法可得,那就落入了边执。而没有任何的执著可得,就叫做出世波罗蜜多。

如是已说菩萨圆满净戒。今当说余人净戒功德,较布施等为最大,是一切功德之所依。

以上已经说了二地菩萨圆满戒波罗蜜多的情形。下面要说其他人修净戒的功德,要比布施等更大。持戒是一切功德的所依。

万物依止大地才能生长,同样,一切功德要在持戒的基础上才能出生,它是出生一切功德的所依或根本。失坏了戒,就失了根本,什么功德也无法出现。就好比宝塔第

一层，没有了它，上上层都无法搭建。又好像杯子一旦有了漏洞，任何甘露都不能存留。

颂曰：

失坏戒足诸众生 于恶趣受布施果

颂文从反面显示，戒如同足，有戒足才能走到善趣和解脱的境地，失坏了戒足就寸步难行，必然只有在恶趣里感受布施的福果，因此，行持布施后，还要以持戒来保住功德。

彼修施者，若能具足净戒，当于人天中感最圆满殊胜之财位。然有堕恶趣中而受圆满大财位者，如独一地狱，龙象牛马猿猴等畜类，及大力鬼类，由彼众生修施而失坏戒足之所招感。

那些修持布施的人，如果还能具足净戒，那将在人天中感受最圆满殊胜的财位。也就是，有了持戒的坚固地基，在这上播撒布施的种子，将来就会在人天善趣生出极圆满的福德、财位。所谓“舍一得万报”，有了持戒的基础，加上做各种布施的善行，就会极大量地出现善趣福德。

然而又有一类，堕在恶趣里受用圆满大财位的现相。譬如独一地狱，还有龙、象、牛、马、猿猴等畜生类，以及大力鬼的种类。这是由于这些众生前世修积布施，但失坏戒足所感招的。这就是引业不善，以破戒的业堕恶趣，但满

业很好，过去造了布施的福业，所以在畜类等身中有圆满的受用。比如有些富人家里的高级宠物，它们每天的消费抵得上上百人的受用，但这又有多大意义呢？

故颂曰：

生物总根受用尽 其后资财不得生

因此颂中说：于恶趣中受圆满财位的众生，一旦把出生万物的总根源——布施所感的福报受用完，以后就不会再出生资财。

我们要懂得留根本，它是出生后继福报的根源。就像种田，必须留下谷种作为来年收成的因，不能全部吃光。有句话说：“吃苦是了苦，享福是消福。”我们在修福上要锦上添花，不要一次享尽。一旦没有了，还从何而生呢？

如有人见下少种子可得大果，为得后果故更下多种，则其果聚增长不绝。

有智慧的人能够把握缘起，让自身走入良性的增长链中。愚人只会一次性受用光，使得后后断绝。

就像有人见到下少许的种子，能得丰硕的成果。（这就是业的增长律，只要种下少许的善种，就会出现大量的果报。）他由于知道这一点，时时都为未来播下更多的善种子，这样，他的人生就越来越宽阔，福报越来越大。

这就把握了良性增长的缘起。可见，只有能善于把握、

运用缘起的人才称为智者。真正懂了这一点，很快就会脱贫致富，会由卑微转为崇高。首先要了解业果规则就是这个道理。如果你读过《贤愚经》等，知道由前世少许的布施，会得到九十一劫连绵不断的福报，这样一旦对因果生信，此后就会孜孜行善。这就使得你的人生骤然间得到大幅增长。增上之后，进一步种未来的福，就出现了更大量的增长。这就是上升的路。所以，真正对因果律起了深忍信，就决定会发生行善的猛利欲乐。

若痴人不知下种，以种为食，由生物总根永尽故，岂能更生圆满大果。如是最极痴人，由无净戒故，于非处中受用财位。前果用尽，新果未修，此后遂难更得感生资财。

如果痴人不晓得下种，认为现在收了这么多果实，要把它们享受完，这样让出生谷物总根源的种子消尽的缘故，哪里能再出生圆满大果呢？就像点油灯，不能把它全烧完，烧得差不多就要续点。但今天的人非常愚痴，财富、名利一来就欣喜若狂，大肆消费，唯恐自己的福消得不快。这就是加速自我毁灭。他们认为，惜福、节俭、吃苦等都是落后、陈腐的观点，对此不屑一顾。但因果律哪里会陈腐呢？那都是非常愚痴的论调。

像这样，最严重的愚痴人，由于没有持守净戒，在恶趣中受用往昔由布施所感的财位。这时一味地享受乐果，等

到把先前布施的福果用尽，又没有修积新的善果，就导致以后很难再出生资财了。

又离戒足者，非但难得圆满财位，即再出恶趣亦属不易。

而且离开了戒足，不但难以再现圆满的财位，就连再出恶趣也相当不易。

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**

如果得到了人天妙身，自由自在，住在顺利的境地，假使这时不能善自摄持身心，住在净戒中，一旦以破戒的力量堕落恶趣险处，那时只有随着惑业他力而转，连一分钟的自由也没有。也就是受破戒恶性力量的牵制，会不由自主地变现出各种惨烈的境相，落在非常凄苦、可怜的境地中。哪里能从恶趣深渊里脱出呢？一旦堕落恶趣，必将千万劫难以出头。

若时随欲自在不依赖他住人天趣，犹如勇士住随顺处脱离系缚。设于此时不自摄持，如勇士被缚投山涧中。堕恶趣后更以何因从彼出耶？遂长流转恶趣之中。如经云：“假使后生人中，亦当感二种罪报。”

如果某时有随心所欲的自在，不必观待他者，自己能

自由支配，这样住在人天安乐趣中，就像勇士住在随顺自心的处所，脱离各种因缘的系缚。假如这时不善自摄持身心，造各种恶行，就像勇士在短暂的自在后，又被人用绳索绑住扔进山涧。这样堕落恶趣后，再凭什么样的善因能从中超出呢？

他在恶趣里只会不断地起恶心，很难生善心，结果一直陷在颠倒中，不断下沉。就像一个人身心正常时，能自在自由地生活。一旦他疯了，处在各种颠倒的心态里，那以他的疯只会使疯病加重，会越来越苦、越来越沉陷，难以自拔。又比如一个人杀人、放火，很快案发被缉拿入狱，那时做任何事都没有自由，哪里能从中脱出呢？像这样，他就要长期在恶趣流转，感受极漫长惨烈的苦报。

当他在恶趣受过无数的折磨后，终于业报减轻，转生人间。那时的情形如经上所说：“如果后来转生人间，还要受余业的控制，感受人间的两种罪报（十恶业里的任何一种都有在人间的两种领受等流果）。”

由犯戒是众患之根本。颂曰：

是故胜者说施后 随即宣说尸罗教

故战胜一切罪恶者，为令布施等功德不失坏故，于说布施后，即说持戒之教。

由于犯戒是无量过患的根本，因此胜者佛陀在宣说了

布施法后,马上宣说了尸罗教法。

战胜了一切罪恶的大胜者,为了使众生所修的布施等福德不失坏的缘故,在宣说布施以后,立即宣说了能任持功德的持戒教法。

颂曰:

尸罗田中长功德 受用果利永无竭

由为一切功德所依故,尸罗即良田。若于彼田中长养施等功德,则因果辗转增长永无间竭,成大果聚长时受用。

由于持净戒是出生、增长一切功德的所依,持好了戒就能不断上升,就有前途;不能持戒就会很快堕落,没有发展前途,所以尸罗如同良田。良田是一切收获的根本,没有了田地,农作物无从出生;有了一块肥沃的良田,种小麦、高粱等各种农作物,就能出很多果实。

如果有了坚固的尸罗良田,在这里长养布施、安忍、禅定、智慧等功德,从此就进入了良性增长链。也就是从因生果,得果时又种因,又生果,辗转不断地增长,永不穷竭。从中会成就极大的果,使得行者长时不乏安乐受用。

故颂曰:

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

因此说,凡夫、声闻、独觉和菩萨,他们身上出现的一

切增上生和决定胜的利益,这些功德的共同因除了戒之外,决定不是其他。

如经云:“十不善业道,上者地狱因,中者畜生因,下者饿鬼因。”

如《十地经》所说:“十种不善业道,严重的业是地狱的因,中等的业是畜生的因,轻微的业是饿鬼的因。”

这是就大类而分,因果律不能看得太死,经中是大致举一个要点。比如有时候中等的业是饿鬼的因,轻微的业是畜生的因等等。

“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,二者共财不得自在。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。”

这是说杀、盗、淫三种身恶业的异熟果以及在人间的等流果。

“杀生的罪业力能使众生堕入地狱、畜生、饿鬼。恶趣报尽生于人中,还要得两种余报:一是短命,二是多病。偷盗的罪也是让众生堕在地狱等中,乃至生到人中有两种果:一是贫穷,二是和别人共用财物,自己没有使用的自在。邪淫的罪也是让众生堕在地狱等中,受报完毕转生人间也有两种报:一是妻子对自己不忠贞,二是不能得到随心所欲

的眷属，都与自己的心意相违背。”

“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。”

这是讲四口业的异熟果和等流果。

“妄语的罪业力会使众生堕于地狱等，乃至转生人中有两种果报：一是受很多诽谤，二是常被人诳骗。这就是过去骗人的果。

两舌的罪业力会使众生堕于地狱等，乃至有两种人间的余业等流果：一是眷属乖离，二是亲族弊恶。也就是在自己的人生中，眷属会和自己的关系破裂。有的人跟人相处，始终不发生关系破裂的事，因为他过去没有离间业。而有的人身上却经常出现，这就是离间语的果报。而且，亲戚同族性格恶劣，彼此之间关系很差，这也是离间业在作障。

恶口的罪业力会使人堕地狱等，乃至在人中出现两种等流果：一是常闻恶声，常常听到别人恶骂的声音。别人一见他就说恶狠狠的语言，这都是恶口业所感召的。二是言多诤讼，会出现很多的争论是非。一说话就容易起争论，

这都是恶口业所感。

绮语的罪业力会使人堕于地狱等，生到人中也有两种等流果：一是说话没分量，大家不接受，二是语言不清晰明了。绮语就是语言垃圾，语言上有很多次品、废物，说很多无意义的话。以这种业行，他说的话没人听，言教不威重。这就是绮语业消弱了语言的力量，没有威德。而且说话唠唠叨叨、语无伦次，一点也不清晰。”

“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。”

这是讲三意业的异熟和等流果报。

“贪欲的业也是让众生堕在地狱等中，转生为人有两种余报：一是心不知足，二是贪欲无厌。由于前世多串习贪欲，虽然受了漫长的恶趣苦，终于生到了人间，但他还有心上的等流或同类习性。可以看到，有的人淡泊少欲，没有很多希求，稍有一点就满足。而有些人非常不知足，给他多少都不满足。而且他的贪欲像个无底洞，从没有厌足的时候。得了这个又贪那个，得了那个又贪更好的。贪色、贪名、贪财、贪享受、贪穿著、贪饮食等等，有各种各样的贪。

嗔恚的罪业力使众生堕于地狱等，乃至生到人间还有两种余报：一是别人经常挑他的错，二是常常被人损恼、伤害。由于前世造了嗔恚的业，这一世做人，也常常被人指责、迫害，经常吃苦头。因果律绝对公平，暂时来看可能会说这事不公平，怎么老欺负他？他怎么总被诬陷、伤害？实际都是他前世害人的结果。

邪见的罪业力也是让众生堕在地狱、饿鬼、畜生里，如果生在人中，得两种等流果：一是生在邪见之家。如果具正见，那自然会感得具正信的父母。而有邪见的人，就会感得邪见父母。投生在持有断灭论、无善恶论、享受论等各种邪见的家庭。从他内心的状况来看，由于前世多串习邪见，所以这一世有很多邪曲不正的心态。心里有各式各样的邪见。而且心很弯曲，偏要往邪曲的地方想、去那么认为，要调顺他的心就很困难。”

“十不善业道能生此等无量无边众大苦聚。”

行十种不善业的恶道，能产生像这样无量无边的大苦聚。

又云：“十善业道，是人天乃至有顶处受生因。又此上品十善业道以智慧修习，心狭劣故，怖三界故，阙大悲故，从他闻声而解了故成声闻乘。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。又此上品十善业道修治清淨，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。”

经中又从正面宣说十善业道的因行果位的差别。

一般而言，十善业道是人天善趣，直到三界有顶处受生的因。如果来世想人身或者要得天仙、梵天等果，就必须有善行的基础。这些世间善趣的因，无不建立在善行的基础上。

如果上品的十善业道是以明见苦谛的智慧修习，然而其心狭劣，只求一己解脱，而且怖畏三界，缺乏大悲的缘故，从他人处闻到教法的音声而解了，因此就成为声闻乘的修行。也就是，共通的十善业道，配上声闻乘的内涵，就成了声闻乘的修行。如果配上独觉、菩萨等的修行，又成了独觉道、菩萨道。称它“五乘共依”就是这个意思。

再说，上品十善业道修治清淨，不从其他阿阇黎处得到教法，自身发生觉悟，而且不具足大悲方便，又悟解了甚深缘起的缘故，就成为独觉乘的修行。

再者，上品十善业道修治清淨，其心广大无量，对于一切苦恼众生具足悲愍，而且以方便力摄持，又发生了无量的菩提大愿，不舍一切众生，净治菩萨诸地，净修一切布施等波罗蜜多的缘故，就成了菩萨道的广大修行。比如菩萨

的三聚戒中,第一摄律仪戒就有十善业道的内涵。

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。

由以上道理,所以说除了十善业道是五乘得果的共同所依之外,没有其他的方便,能够使异生、声闻、独觉、菩萨都随着自身意乐、行为的差别,相应地获得增上生生死中的快乐,以及决定胜不属于有漏苦乐为体性的解脱。

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

黑耳是不吉祥之异名。

就像大海不容死尸,吉祥与黑耳不共住,这样持戒的诸大菩萨也不乐与犯戒者共居。

“黑耳”是不吉祥的别名。

今进说持戒波罗蜜多之差别。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

若于彼尸罗有三轮可得,说名世间波罗蜜多。即彼尸罗若无前说三轮可得,说名出世波罗蜜多。

现在进一步宣说在持戒波罗蜜多中,世间和出世间的

差别。

在持戒过程中，如果认为有一个持戒者的我，有某众生、某事情的境缘，以及我对于那个境断除了某种恶行的事，如果以为实有这三轮可得，那最多属于世间波罗蜜多。如果认为这三轮都不可得，就是出世波罗蜜多。

由说此地功德门，明圆满尸罗波罗蜜多。

由宣说二地功德为途径，也说明了二地菩萨圆满尸罗波罗蜜多的情况。

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

二地菩萨的月轮放出离垢的光明，他的行径不是诸有所摄，然而处在世间成为三有中的吉祥，如同秋季的月轮散放光明，能遣除无量众生意中的热恼。

这是讲由持戒大士的加持，使得众生的心都能得到清凉。

言离垢者，谓由十善业道令无垢故，即第二地菩萨之实名。犹如秋月放离垢光明，能除众生之热恼。如是菩萨月轮所放离垢光明，亦能遣除意中由犯戒所生之热恼也。此非生死所摄故非三有，然是三有中之吉祥，一切圆满功德皆随彼转故，是四洲转轮圣王之因故。

所说的“离垢”，是指此圣者修集十善业道，使得一一无有违犯垢染的缘故，这就是第二地菩萨名实相符的名称，称为离垢地菩萨。这种境界犹如秋季的月轮放出离垢的光明，能除遣众生心中的热恼（秋季的月光非常清凉，众生一触到就感到清凉）。与此类似，第二地菩萨月轮所放的离垢光明，也能遣除众生心中由犯戒所生的热恼。

第二地的境界不是生死所摄，所以说非三有，然而他受生在众生界里，会成为三有中的吉祥。这是由于一切圆满功德都随着这位圣者菩萨而转的缘故。而且，他能成为四洲中转轮圣王之因的缘故。也就是得到二地菩萨的地位时，在人间可以作转轮王。所以他来到世间就成为三有中的吉祥。由于他戒德的感召，各种圆满、兴盛的事都会出现，给无量众生带来利乐。在他德行的感化下，人们都能趣入十善业道而离苦得乐。

第三菩提心发光地

今当说第三菩提心。颂曰：

火光尽焚所知薪 故此三地名发光

发光是第三地菩萨之名，为显此发光地名实相符故，谓此地以智慧火焚所知薪，发出寂静光明，故名发光。

“发光”是第三地菩萨的名称，为了显示发光地的名称与事实相符，因此颂中说：此地以智慧火焚烧所知薪柴，而发出寂静光明的缘故，名发光地。

发第三心者。颂曰：

入此地时善逝子 放赤金光如日出

如日将出先现赤金色光明，此地菩萨所放智慧光明亦尔。

发第三菩提心的情形，颂中说：在证入此地时，犹如日轮即将出现，首先现出赤金色光明，三地菩萨所放的智慧光明也是如此。

为显得彼光明之菩萨，忍波罗蜜多最为增胜。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

为了显示获得此智慧光明的第三地菩萨，在此地时忍波罗蜜多最为增胜。颂中说：假使有暴恶有情，对于非可起嗔之处的三地菩萨起了嗔恚，把菩萨的身肉和骨节一分

分地割截，经过很长久的时间，然而菩萨观见割截者将会受很大的恶报，反而更加增上安忍之心。

又此菩萨善护他心故，有如上慧故，实非他人三世可嗔之处，损他之身语意业皆不现行，故云：“设有非处起嗔恚。”

此三地菩萨善于护持他人心的缘故，从不伤害别人的心，而且有如上智慧的缘故，不会有非理的邪行，实在不是他人过去、现在、未来任何时有理由起嗔之处，菩萨损害他人的身语意业都不现行，因此说：“设有非处起嗔恚。”

设有如是暴恶有情，于菩萨身，分分渐割其骨肉，经长久时，然菩萨于如是割者，非但心不嗔恚，且知由此罪业因缘当受地狱等苦，更生广大之安忍。

假使有这种暴恶有情，对于菩萨的身体，一分一分地逐渐割截他的骨节和皮肉等，经过很长时间，但菩萨对这位割截者，不但不起嗔恚心，反而由于知道他由伤害圣者菩萨身的罪业因缘，要感受地狱等的极大痛苦，更加生起广大的安忍之心。

复次颂曰：

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

不仅思维业果能安忍众生的邪行，而且思维诸法空性

也能善为安忍。

已经见到诸法无我义的圣者菩萨，见到无论是能割的暴恶有情和凶器等，还是所割的自己身肉，以及何时以何种方式割等的诸法，都如同影像或幻梦般了不可得，由此也能善加安忍。

这里并没有实法的有情伤害实法者，都是一场梦，没有必要起嗔，所以他能够善加安忍。实际没什么可忍之处，这叫无所忍而忍。

非但由见彼以罪业因缘当受地狱等苦而起增上安忍，由见诸法等同影像，皆离我我所想，由此亦能生大安忍。亦字为摄安忍之因。

安忍有世俗和胜义两种修法，世俗谛修法的重点是思维业果，胜义谛修法是心住于诸法空性中。

三地菩萨不但以见到彼有情以罪业因缘将感受地狱等极大痛苦而起增上安忍，而且由于见到能忍所忍等诸法如同影像般了不可得，此时离开了我想和我所想，由此也能生起大安忍。颂中的“亦”字含摄了安忍之因。

也就是不仅在后继的行为上能善修安忍，心不动摇，而且在最初因位，善能安住诸法皆空，不起任何我想、法想。

又此安忍非但是菩萨相应之功德，亦是余人保护功德之因，故当遮止嗔恚之心。

而且，这个安忍不仅是菩萨得三地时相应的功德相，也是其余非圣者的人保护功德的因素，因此应当遮止嗔恚之心。

换言之，遇到违逆境时心生嗔恚，就会毁坏所修功德。所谓：“一把嗔心火，烧毁功德林”，“一念嗔心起，百万障门开”等等。善修安忍不起嗔恚，就不至于失坏功德。

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

如果别人已经对我做了损害，想为了保护自己而嗔他，那就要思维：损害已经做完，我嗔恚他哪能免除这个损害？所以嗔恚他决定无利益，反而损害自己，与后世利益相违。

这是从自身方面考虑：嗔恚对我有益还是有害？结果是有害无益。也就是正面得不到任何利益，还会使后世感受地狱等严重的果报。这样辨别利害后，就决定遮止起嗔，不做这种毁灭自己的行为。

若他已作损害，因此嗔他者，已作损害不能除故，缘他起嗔于事何益？因已作故。又此嗔恚非但现在无益，且与后世利益相违，以发嗔恚能引生非爱异熟故。

如果他人已经对我做了毁骂或损伤身体等的损害，我

因此而嗔恚他，然而已经做的损害不能免除的缘故，缘他起嗔于事无补，因为已经做了的缘故。就像狂风已经把茅屋吹倒了，再对着狂风起嗔没有任何必要，不能挽回已成结局。

嗔恚不但对现在没有利益，而且对于后世的利益也成为相违。以发嗔恚的恶心为因，不可能引起悦意的果报，只会引生不可爱异熟的缘故。如果对唯心变现的道理非常清楚，就知道嗔恚的心绝不会出好的果报。

颇有痴人，现受自作恶行所感苦果，妄谓他人损害于我，遂于能害者发嗔恚心而行报复，愿彼损害就此失败。为遮此执，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

前面是就自身起嗔有无利益来作思维，这里是就对方是否损害而作思维。

有些愚痴人在受自己造恶的报应，却妄以为这是别人加害于我，于是对能害者发起嗔恚心要做报复，想让他损害就此失败。为了遮遣这个执著，就要想：到底是谁在损害我？比如对着墙踢球，结果球反弹到自身上。这时怪墙损害自己而起嗔就非常不合理，因为最初的肇事者是自己。同样，现今得到的损害报应，实际是自己往昔发出的

恶行所感召，因此对他人行报复没有理由。

进一步要思维：现在安受损害有什么利益？就像生病时，医生用针灸、开刀等为我治疗。一想到经过这些治疗，我的病苦会消除，这样就能安心忍受。同样，我经受这一次的果报，过去造的恶业就会消完，所以这个苦并不是在损害我，而是要一举消尽我的恶业果报，因此应该安然忍受。

颂中说：既然心里已经想通，以现在受这种苦报，能够永远消尽往昔所做这分恶业的果报，那为什么还起嗔恚损害他，又要引出将来受更大苦的种子呢？

若于自身现作刀割等极大剧苦，当知是由往昔造杀生等业，曾于地狱、畜生、饿鬼趣中受极大苦，今受所余等流苦果。

如果别人对我的身体现在做了刀割等的极大剧苦，要晓得这是由于我往昔造杀生等业，已经在地狱、畜生、饿鬼三恶趣中受了极大痛苦，受完之后转生人中，现在是要感受残留业力所引的等流苦果。

由此最后苦果令彼一切皆尽，如最后药能疗身中残病。云何复起嗔恚而思损他，更引发当来远胜已受苦果之极大苦因。如病将差，更服不宜食物。

再想：我由这一次受最后的苦报，就能使那个业力全

部消完,就像得了重病来接受治疗,吃了最后一帖药,就能完全治愈身中残留的疾病。为什么还起嗔恚想要损害他,进一步引发将来远远胜过这次已受苦果的极大苦因呢?就好像病快好了,又去吃不适宜的食物那样,这是非常不合理的。

由于过去杀生等业导致现在这种果报,如今果快受完,却又去犯禁忌想继续造恶,那只会引起将来更严重的苦。就像因为吃了刺激性食品而导致胃出血,本来应从此彻底断除,但现在还要吃禁忌的食物,就只会导致将来更严重的胃出血,这是非常愚痴的行为。

如医师为疗重病作刀割等苦,故于现前苦极当忍受也。

又想:对方好比医师,他为了彻底治愈我的重病,现在施行猛利的疗法——做刀割等的苦事。而我对于现前的苦,应当发起最大的安忍心,这一次苦过后我这个业报病就好了,所以不应对医师起嗔恚,还要生感恩心,是他用猛利的疗法,让我迅速治愈疾病。所谓“吃苦是了苦”就是这个道理。多受苦就多消业,越能安忍,消业越快。

又此不忍,非但是引非爱异熟之因,亦是摧坏久远所修福德资粮之因。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

而且应这样思维：我这样不忍，不但是引出未来受非爱异熟苦果的业因，而且是摧坏我久远以来辛勤修集的福德资粮的主因，为此颂文说：如果对已发菩提心的诸位佛子生嗔恚心，那么从前在百劫里所修的布施、持戒等福德，会在一刹那间顿时失坏，所以没有其他的罪胜过嗔恚的破坏力了。

若菩萨于已发菩提心之佛子，由不知彼人内心差别，或虽知之，然由烦恼串习力故，增计其过失，随实不实，乃至起一刹那嗔恚心，尚能摧坏百劫所修施戒波罗蜜多福德资粮。况非菩萨而嗔菩萨，如大海水不可称量，此异熟量亦不可知。故能引非爱果及能坏善根之罪恶，更无大于不忍者也。如经云：“曼殊室利！以能坏百劫所修善根，故名嗔恚。”

如果菩萨对于已发菩提心的佛子，由于不了知对方内心的各种心念差别，或者虽然了知，但由烦恼串习力的缘故，增益分别他的过失，无论这是如实或者不如实，乃至起一刹那的嗔恚心，尚且能摧坏百劫以来所修的布施、持戒波罗蜜多的福德资粮，何况非菩萨嗔恚菩萨，就像大海水无法计量那样，这个嗔恚异熟果报的量，也无法用数量来了知。因此，能引生非爱恶果，以及能摧坏大量善根的罪

恶，再没有大于不忍的了。如经中所说：“曼殊师利！由于能摧坏百劫所修善根的缘故，就叫做嗔恚。”

又此不忍，其无力损他者徒为自害，若有势力无悲愍者，则俱害自他。颂曰：

使色不美引非善 辨理非理慧被夺
身坏命终之后，

不忍令速堕恶趣

而且，这样不忍而起嗔，对于没有力量伤害他人者而言，只是损害自己而已。对于有势力伤害他人而心无悲愍的人来说，就造成两败俱伤，同时害了自己和他人。

这里讲起嗔的人有两类。如果自身没有势力伤害对方，只是自己心里起嗔，气恼、仇恨，不能发出直接伤害对方的行为，这样只会造成自身受损。因为人在起嗔的时候，全身的各个器官、细胞全都受伤，还会快速损减福德，而且这种嗔恚会成为当来堕恶趣的业因。如果有势力伤害对方，那就直接损害了对方的身心，而且由于害他的缘故，也损坏了自己现前和来世。

颂中说，无论是谁起了嗔恚，都会容色不美，现出不好看的相貌。这只是外在的表现，内在的气血运行、器官的状况等，实际都受了损害。在心态上，嗔恚会使得内心热恼不安，使人际关系不和谐，或者亲友背离、事业失败、夜

不成眠等等。而且起嗔的时候，人丧失了理智，辨别应理非理的智慧就被夺去了。

不仅现世会这样损害到自己，等到色身坏掉，命终以后，还以这个起嗔的业力，而急速堕落恶趣。

不忍之失既如上说，违彼而忍功德云何？颂曰：

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

如上所说不忍之过失，与彼相违，当知即是安忍之功德。

不但要像以上所说思维不忍的过患，还要思维与之相反的安忍功德。以这种思维而生起欢喜安忍的意乐。

颂中说：由于内心安忍，就能召致与前相反的各种功德。以安忍能感得容色妙好，非常庄严；以安忍而为善士欢喜；以安忍会保持理智，能善巧辨明是理非理；以安忍死后会转生在入天善趣；以安忍会使过去所作的重罪都速疾消尽等等。

如上所说的不忍的过失，与它相反，要知道就是安忍的功德。

故颂曰：

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

嗔恚之过失如上已说，与上相违当知即安忍之功德，故当永断不忍，一切时中常修安忍也。

这里总结说到，我们了解了异生凡夫生嗔恚的过失，以及佛子菩萨修安忍的功德后，就应该发起决心，今后尽力断除不忍，常时修习圣者所赞的耐怨害忍、安受苦忍等各种安忍之行。

嗔恚的过失就像以上所说那样，应如理思维，其中每一种过失的反面，要知道就是安忍的功德。这样通过正反面的思维认定以后，就应当永远断除不忍，在一切时处常修安忍。

今当说安忍波罗蜜多之差别。颂曰：

纵回等觉大菩提 可得三轮仍世间

即使回向佛果，若见所修之忍，由谁修忍，于谁修忍三轮可得，此忍即名世间安忍波罗蜜多。

颂曰：

佛说若彼无所得 即是出世波罗蜜

现在要宣说安忍波罗蜜多的差别。即使以修安忍的功德回向无上大菩提，如果见到有所修的忍、由谁修忍、对谁修忍这三轮可得，这个安忍就叫做世间安忍波罗蜜多。相反，如果见到这三轮无所得，就叫出世波罗蜜多。

按世间的看法，造业都有实际的三轮。有造业者的我，所对的对象，以及发起的造作。虽然把这分善行回向无上菩提，由于成为成佛的因，而称为波罗蜜多，但执著造业的三轮实有的缘故，属于世间的见解，就只成为世间波罗蜜多。譬如别人恶骂我时，如果见到有安忍恶骂的我，所忍的恶骂者，以及所修的耐恶骂忍这三轮，这种忍就叫世间安忍波罗蜜多。

如果了达真实中没有三轮，就像梦中修忍那样，没有所忍的境、能忍的我以及所修的忍，这样住在三轮不可得中，无有忍法而安忍，就叫出世波罗蜜多。就像前面说的布施那样，施无所施，丝毫不著在能施、所施和施物上。安忍也一样，忍无所忍，丝毫不著能忍、所忍和修忍上，这就彻底了，就叫出世波罗蜜多。

如此地菩萨安忍波罗蜜多最极清净，如是亦得静虑等。

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

如同此三地菩萨安忍波罗蜜多达到最极清净那样，在此地也获得了静虑等其余殊胜功德。

颂中说：此地佛子证得了禅定、神通，以及能断尽诸贪

嗔痴烦恼，他也常时能摧坏世人心中所有诸多贪欲。

言禅定者，亦表等至无量等。

说到禅定，也表示包含等至、四无量等功德成就。

如三地菩萨经云：“是菩萨住此发光地时，即离欲恶不善法，有觉有观，离生喜乐，住初禅。灭觉观，内净一心无觉无观，定生喜乐，住第二禅。离喜住舍，有念正知，身受乐，诸圣所说能舍有念受乐，住第三禅。断乐先除，苦忧喜灭，不苦不乐舍念清净，住第四禅。”

如同《十地经·三地菩萨品》所说：此菩萨住此发光地时，远离了欲恶不善法，有觉有观，获得离生喜乐，住于初禅。继而息灭觉观，内净一心无觉无观，得到定生喜乐，住于第二禅。进而远离喜乐住于舍中，有正念和正知，身受乐，诸圣所说，能够舍离有念受乐，住于第三禅。已经得以断除苦乐忧喜，得到不苦不乐舍念清净，住于第四禅。

“四无色等至者，谓超一切色想，灭有对想，不念种种想，入无边虚空，住虚空无边处。超一切虚空无边处，入无边识，住识无边处。超一切识无边处，入无少所有，住无所有处。超一切无所有处，入非有想非无想，住非有想非无想处。是名四无色等至。”

这是获得四种无色定的情况。就是超出一切色想，息灭了有对想，不念种种想，入了无边虚空，住于虚空无边处。

进而超出一切虚空无边处，入于无边识，住在识无边处。然后是超出一切识无边处，入在一无所有中，住在无所有处。又超出一切无所有处，入于非有想非无想，住在非有想非无想处。这叫四无色定。

“四无量者，谓此菩萨心随于慈，广大无量不二。无怨无对，无障无恼，遍至一切处，尽法界虚空界，遍一切世间。住悲、喜、舍亦复如是。”

接着是证得慈、悲、喜、舍四无量心的境界。这位菩萨的心随于慈愍，他的境界广大、无量、不二，没有怨对，没有障碍，没有恼乱，遍到了一切处，尽法界虚空界，遍于一切世间，因此称为慈无量。安住其他悲无量、喜无量、舍无量心也是如此。

“五种神通者，谓此菩萨得无量神通力，能动大地，以一身为多身，多身为一身，或隐或显。石壁山障所往无碍，犹如虚空。于虚空中跏趺而去，同于飞鸟。入地如水，履水如地。身出烟焰如火聚，复雨于水犹如大云，三千大千世界劫火炽然，其水能灭。日月在空，有大威力，而能以手扞摸摩触。其身自在乃至梵世，是为神足通。”

接下来讲到三地菩萨证得五神通的情形。所谓得神足通、天眼通、天耳通、他心通、宿命通。

神足通的成就状况是，此菩萨已经获得了无量神通威

力，能震动大地，以一身化为多个身，多个身合为一身，或隐没或显现。对于石壁、山峦等去来无碍，如同在虚空中行进般。又能在虚空中结跏趺坐，就像飞鸟一样。而且四大也不成障碍，入地如入水中，行水中如行于大地。还能从身体里发出烟焰，就像大火聚那样。又能从身中降下大雨，犹如大云。当三千大千世界被劫火烧得一片炽然时，以神通所降的水能够熄灭。日月悬在空中，此菩萨有大威力用手摸触日月。他色身自在，能一直行于梵天，这就是神足通。

“又此菩萨天耳清净过于人耳，悉闻人天若近若远所有音声，乃至蚊蚋虻蝇等声亦悉能闻，是为天耳通。”

而且，此菩萨获得了超过人耳的清静天耳，能普遍闻到人天世间或远或近的所有音声。下至于蚊虫、牛虻、苍蝇等细小的声音，也都能清晰地听到，这是天耳通。

“又此菩萨以他心智如实而知他众生心，所谓有贪心如实知有贪心，离贪心如实知离贪心，有嗔心离嗔心，有痴心离痴心，有烦恼心无烦恼心，小心广心大心无量心，略心非略心，定心非定心，解脱心非解脱心，有过心非有过心，粗心如实知粗心，非粗心如实知非粗心。如是以他心智知众生心，是为他心通。”

而且，此菩萨成就了如实了知其他众生心的他心智

力。众生心中有贪心，能如实知道有怎样的贪心；众生心中远离贪心，也如实知道他远离贪心。像这样，众生心中有何种嗔心，或远离嗔心；有何种痴心，或远离痴心；有什么烦恼心，或远离烦恼心。或者众生心中起的是狭小的心、宽广的心、宏大的心、无量的心。或者众生心识的状态是昧略不清楚的心，或是非昧略很清楚的心；是处在心系一缘的定心中，或是处于非定心而散于尘境中；或是已经成就解脱心，或是非解脱心；或是有过失心，或者无过失心。众生起的是粗分的心，就如实了知是何等粗分的心，如果是非粗分的心，也如实了知是哪种非粗分的心。像这样，以他心智能如实了知众生内在的心行，这是他心通。

“又此菩萨念知无量宿命差别，所谓念知一生、念知二生、三生四生乃至十生、二十三十、乃至百生千生、无量百生、无量千生、无量百千生、成劫、坏劫、成坏劫、无量成坏劫。”

而且，此菩萨能忆念了知无量宿命中的各种现相差别，所谓能忆念了知前一生、前两生、前三生、前四生，乃至前十生、前二十、前三十，乃至前百生、千生，无量百生、无量千生、无量百千生，乃至过去的成劫、坏劫、成坏劫，乃至无量的成坏劫。这些极久远的过去世，都能一一地清晰回忆。

“我曾在某处，如是名，如是姓，如是种族，如是饮食，如是寿命，如是久住，如是苦乐。我从彼死生于某处，从某处死生于此处。如是形状，如是相貌，如是言音，如是过去无量差别，皆能忆念，是为宿命通。”

这种忆念对于大小各种细节都历历现前。那就是，我曾经在某个地方，当时姓什么，叫什么，生在什么种族里，当时受用什么样的饮食，活了多少岁，或者多久地安住世间，在那一生中有是什么样的苦乐遭遇。我从那里死去又转生在某处，从某处死去又生在此处。是怎样的形状，怎样的相貌，怎样的语言、音声。像这样，过去世的无量差别情形，都能清晰地回忆，这是宿命通。

“又此菩萨天眼清净过于人眼，见诸众生生时死时，好色恶色，善趣恶趣，随业而去。若彼众生成就身恶行，成就语恶行，成就意恶行，诽谤圣贤，具足邪见，及邪见业因缘，身坏命终必堕恶趣生地狱中。若彼众生成就身善行，成就语善行，成就意善行，不谤贤圣，具足正见，正见业因缘，身坏命终必生善趣诸天之中。菩萨天眼皆如实知。”

而且，此菩萨成就了超过人眼的清净天眼，能见到极广大范围里众生的各种显现状况。也就是以清净天眼能见到诸众生类受生时、死亡时各种的现相情形。比如他显现的是端严的色相，或是丑陋的色相；他随业生到了善趣，

或者堕入了恶趣。如果那些众生已经完成了身体的恶行、语言的恶行、心意的恶行，或者诽谤圣贤，具足邪见和邪见的业因缘，身坏命终一定堕入恶趣，生在地狱中等的情形都如实见知。或者另一类众生完成了身善行、语善行、意善行，他不诽谤圣贤，具足正见和正见的业因缘，身坏命终一定生在善趣诸天当中，这些也都如实知见。这就是天眼通的境界。

“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。”如是当知此地菩萨成就禅定神通。

此菩萨也成就了各种禅定的功德，对于诸多三摩地能够随意出入。然而不是随着业力受生，只是依随能满足自己所修行的菩提分处，以愿力而生在诸众生界。这是由于此三地菩萨善巧方便善修自心的缘故。

应当像这样了知此地菩萨已成就了禅定和神通。

云何能尽世间贪嗔，及字亦摄能尽愚痴。如经云：“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。”如是当知此菩萨，贪嗔痴烦恼皆悉断除。

三地菩萨如何能断尽世间的贪嗔以及愚痴呢？这种

证德的情形就如经中所说：此三地菩萨观一切法不生不灭，都是由因缘而有，由此先灭除了见的系缚，接着一切五欲的系缚、色的系缚、有的系缚、无明的系缚都转而微薄。这位菩萨住在发光地中，那些邪贪、邪嗔、邪痴，在无量百千亿那由他劫所不能息灭，一旦证得此地，全都得以断除。像这样，要知道此三地菩萨，一切贪嗔痴烦恼都得以断除。

云何能坏世人之贪欲。如经云：“佛子！是名菩萨第三发光明地。菩萨住此地多作三十三天王，能以方便令诸众生舍离贪欲。”如是当知此菩萨能摧坏世人所有贪欲也。

在叙述了三地菩萨成就自利功德后，接着又说到他有殊胜的他利功德，能摧坏世人心中的贪欲。这种情形如何呢？如经中所说：佛子！这叫做菩萨第三发光明地。菩萨安住此地，多数示现做忉利天王，能够以方便使得诸众生舍离贪欲。像这样要了解此三地菩萨有能力摧灭世人心中的贪欲。

如是已说菩萨住第三地能得清净安忍波罗蜜多、禅定、无量、等至、神通，及断除贪等。今当宣说初三波罗蜜多之所依差别，资粮自性，成办何果。

像这样已经宣说了菩萨住第三地时，能得到清净安忍波罗蜜多、诸多的禅定、四无量心、四等至、五神通以及断除贪嗔痴，能使众生舍离贪欲等。之后现在要宣说布施、

持戒、安忍前三种波罗蜜多的所依差别。也就是，主要行持前三度的身份是在家人，前三度主要属于福德资粮，以及能成办佛的色身果。

颂曰：

如是施等三种法 善逝多为在家说

彼等亦即福资粮 复是诸佛色身因

布施、持戒、安忍这三种法，善逝如来多数是给在家人宣说的。这些也是福德资粮所摄，而且是成为诸佛色身的因。

虽诸菩萨皆是施等之所依，然有在家出家二类，故说差别。其中在家菩萨较易行施等三法，出家菩萨较易行精进静虑般若，然非不能修余行。成佛之因有二资粮，谓福德资粮与智慧资粮。福德资粮即前三波罗蜜多，智慧资粮即静虑般若，精进是二种资粮之共因。福德资粮即佛百福庄严微妙色身之因，智慧资粮即无生相法身之因。

虽然一切菩萨都是行持布施等的所依，但在身份上又有出家和在家两类，因此宣说行持重点的差别。其中在家菩萨由于处在世间境缘中，比较容易行持布施、持戒、安忍三法。出家菩萨比较容易行持精进、静虑、般若后三度，然而并不是不能行持此外的其他修行，只是就主要而言。

成佛的正因有两种资粮，福德资粮和智慧资粮。福德

资粮指前三种波罗蜜多，智慧资粮指静虑和般若，精进是两种资粮的共因。福德资粮，是成就佛百福庄严微妙色身的因素，智慧资粮，是现前佛无生相法身的正因。

今由宣说所依等殊胜门，结说第三地菩萨。

颂曰：

发光佛子安住日 先除自身诸冥暗
复欲摧灭众生暗 此地极利而不嗔

现在由宣说所依等的殊胜门，最后结说第三地菩萨的境界。

发光地菩萨，如同住于日轮的光明性中，首先除遣了本地能障的各种无知冥暗，而且想摧灭其他众生得证第三地的痴暗而宣说第三地的行相。第三地虽有极明利的光明，然对于其他有过失的众生不起嗔恚。

发光地佛子如住日轮，自身所有能障碍生此地之无知冥暗，此地正生时即先除灭。复由欲摧灭他人障生第三地之暗，宣说此地行相。由此菩萨已摧除能障功德之过失黑暗，光明极利如同日轮，然于犯过众生不生嗔恚，以于安忍善修习故，由大悲心润相续故。

发光地的菩萨如同住于日轮的光明体性，日光前必定不住黑暗，同样在发光地佛子的智慧前，自身所有能障碍生起三地的无知冥暗，在此地正生的同时就首先得以除灭。

而且此地菩萨想摧灭他人心中障碍生起第三地的愚暗,而为他宣说此第三地的行相。由于此三地菩萨已经消除了能障碍功德的过失黑暗,光明极为明利,犹如日轮,然而对于犯过众生不生嗔恚,因为此地菩萨对于安忍善为修行的缘故,由于大悲心滋润相续的缘故。

第四菩提心焰慧地

今以精进波罗蜜多较布施持戒安忍波罗蜜多增胜门中,明第四发心。

现在按照较施戒忍前三度而言,在第四地中得到了精进度增胜,由此来显明第四胜义菩提心的标志相。

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

一切功德都随着精进力而获得,精进是福慧二种资粮的正因。在哪一地精进达到最炽盛的程度,那就决定是第四焰慧地。

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。

这一段从正反两方面,说明精进可以出生一切功德。

如果对于善业,内心不能勇悍进取,那一定不能勤修布施等诸善行,导致一切功德根本不能出生。如果对于前面说的布施持戒等功德勇悍修集,那么从前没得到的功德能得以出生,过去已经获得的功德能得到增长,因此说精进是一切功德出生和增长的主因。

精进为二种资粮之共因,如前已说。

精进成为福慧两种资粮的共同生因，如同前文所说。

由自清净功德门，若于何地成就炽盛精进，则彼菩萨名第四焰慧地。

如果在某一地，由于自身功德清净的缘故，而成就了炽盛精进，那么彼地菩萨的境界就叫做第四焰慧地。

何故此地名曰焰慧？为显此名之理由。颂曰：

**此地佛子由勤修 菩提分法发慧焰
较前赤光尤超胜**

为何称此地为焰慧地呢？为了显示获得此名称的理由。颂中说：在证入此地时，佛子由于勤修菩提分法的缘故，所发的智慧光焰，比前面第三地发赤色光更为超胜，因此称为焰慧地。

三地是发光地，四地称为焰慧地，意思是比三地更为增胜。

此地菩萨，由修三十七品菩提分法，发正智火焰，较前所说赤金光明尤为超胜，故此菩萨地名曰焰慧。三十七品菩提分法，谓四念住、四正断、四神足、五根、五力、七菩提分、八圣道分。

此地菩萨由于修持三十七品的菩提分法，发出了智慧火焰，比前面所说的赤金光明还要超胜，所以这一菩萨地称为焰慧地。所谓三十七品菩提分法，就是能成就无上菩

提果的三十七分法类，从始至终包括四念住、四正断，乃至八圣道分的所有支分。

其四念住，如经云：“佛子！菩萨住此焰慧地，观内身循身观，勤勇念知除世间贪忧。观外身循身观，勤勇念知除世间贪忧。观内外身循身观，勤勇念知除世间贪忧。如是观内受、外受、内外受循受观。观内心、外心、内外心循心观。观内法、外法、内外法循法观，勤勇念知除世间贪忧。”

四念住的修法，如经中所说：当菩萨住于此焰慧地时，缘着内外一切的身受心法观察它的体性。以勤勇念知，观知了内外身受心法的真实体性。心以正念力安住在身受心法的真实性中，由此遣除世间的贪忧。

四正断如经云：“此菩萨，未生诸恶不善法，为不生故，欲生勤精进发心正断。已生诸恶不善法，为断故，欲生勤精进发心正断。未生诸善法，为生故，欲生勤精进发心正行。已生诸善法，为住不失故，修令增广故，欲生勤精进发心正行。”

四正断如经中所说：此菩萨没有生的各种恶不善法，为了使它不生的缘故，发起欲乐勤勇精进发心正断。已经生起的各种恶不善法，为了断除的缘故，以欲乐心生勤精进发心正断。尚未生起的诸善法，为了使它生起，以欲求心生勤精进发心正行。已经产生的诸善法，为了使它安住

不失坏的缘故，修持使之增长的缘故，以欲乐心生勤精进发心正行。总之，四正断的体性就是断恶行善的精进行。

四神足如经云：“此菩萨，修行欲定断行，成就神足，依止厌，依止离，依止灭，回向于舍。修行精进定、心定、观定断行，成就神足，依止厌，依止离，依止灭，回向于舍。”

所谓“依止厌，依止离，依止灭，回向于舍”，此四句宣说了缘四谛的四神足的修法。也就是，缘苦性时，厌离苦而寻找阿兰若，故于此缘苦称为“依止厌”；缘三有体性的苦集（因）时，寻求远离苦因，故于此缘苦集称为“依止离欲”；缘苦灭时，寻求现前苦灭，故缘苦灭称为“依止灭”；真实的“舍”是指苦灭道，以此能断苦故，若如是缘，则寻求圆满修行，故缘苦灭道称为“回向于舍”。以下“依止厌，依止离”等，都应当如是了知。

勤修四神足的情况，如经中所说：四地菩萨修行欲、勤、心、观四种定断行而成就神足，就叫做四神足。这是由于成就神足的因，有欲、勤、心、观四种，而分类为四。

五根如经云：“此菩萨，修行信根，依止厌，依止离，依止灭，回向于舍。修行精进根、念根、定根、慧根，依止厌，依止离，依止灭，回向于舍。”

勤修五根的情况，指四地菩萨修行信、勤、念、定、慧五种能生清净涅槃法的善根。

五力谓能胜诸障品如前。

五根的增进位，也就是当修持五根达到能胜伏违品的地步，就叫做五力。

七菩提分如经云：“此菩萨，修行念觉分，依止厌，依止离，依止灭，回向于舍。修行择法觉分、精进觉分、喜觉分、轻安觉分、定觉分、舍觉分，依止厌，依止离，依止灭，回向于舍。”

七菩提分：一、择法菩提分，即以智慧简择法的真伪；二、精进菩提分，即以勇猛心，力行正法；三、喜菩提分，即心得善法，而生欢喜；四、轻安菩提分，即除去身心粗重烦恼，而得轻松安乐；五、念菩提分，即时刻观念正法，而令定慧均等；六、定菩提分，即心唯一境，而不散乱；七、舍菩提分，即舍离一切虚妄之法，而力行正法。

八圣道分如经云：“此菩萨修行正见，依止厌，依止离，依止灭，回向于舍。修行正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念、正定，依止厌，依止离，依止灭，回向于舍。”

八正道：正是不邪义，道是能通义。一、正见，是指能见真理；二、正思惟，是指心无邪念；三、正语，是说言无虚妄；四、正业，指白净善业；五、正命，指依法乞食活命；六、正精进，是说修诸道行无有间杂；七、正念，是指专心忆念善法；八、正定，是指一心住于真空之理。

此地菩萨非但修行菩提分法。颂曰：

自见所属皆遍尽

此地菩萨，亦遍尽自见，如经云：“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，出没思惟，观察治故，我所故，财物故，著处故，于如是等一切皆离。”

此地菩萨不但精勤修行三十七菩提分法，而且对于自地所属的一切恶见都无余消尽。如经中所说：菩萨住在焰慧地中，所有以身见为首，对于我、人、众生、寿命、蕴界处所起的执著，出没的种种思维，也就是破和立的分别，粗的分别观、细的分别察作对治的缘故，执我所的缘故，执财物的缘故，著种种处或者所依的缘故等一切自地的见都无余远离。

第五菩提心难胜地

今当宣说第五发心。颂曰：

大士住于难胜地 一切诸魔莫能胜

菩萨住第五地时，一切世界所有天魔尚不能胜，况魔眷属，是故此地名曰难胜。

现在宣说第五发心。当大士住于难胜地时，一切世界的所有天魔尚且不能得胜，何况魔王的眷属，因此此地称为难胜地。

又此菩萨，颂曰：

静虑增胜极善知 善慧诸谛微妙性

而且，此菩萨静虑度得以增胜，能极为善巧地了知善慧诸谛的微妙体性。

此于十种波罗蜜多中，静虑波罗蜜多最为增胜。善慧谓诸圣人，彼等之谛名善慧谛，即诸圣谛。性谓体性，微妙智所通达之性，名微妙性，即善了知善慧诸谛微妙体性。四圣谛谓苦集灭道。

这是在十种波罗蜜多当中，以静虑波罗蜜多达到最增胜为特征。颂中的“善慧”，指诸圣人，他们所了达的真谛叫做“善慧谛”，也就是圣谛，即圣者智慧所了达的谛。“性”是体性的意思，以微妙智所通达的体性叫做“微妙性”，也就是善为了知诸圣者谛的微妙体性。包括苦集灭道四谛。

设作是念：世尊唯说二谛，谓世俗谛与胜义谛，如《父子相见会》云：“世间智者于实法，不从他闻自然解，所谓世谛及胜义，离此更无第三法。”《中论》云：“诸佛依二谛，为众生说法，一谓世俗谛，二谓胜义谛。”离二谛外岂有四谛？

如果有人这样想：诸佛唯一宣说二谛，即世俗谛和胜义谛，如《父子相见会》所说：世间智者诸佛不从他处听闻，而是自证了解了世俗胜义二谛，除此之外没有第三谛。《中论》也说：诸佛是依二谛来给众生说法的。哪里有除二谛之外的四种谛呢？

曰：虽然为显示所取所舍各有因果，故说四谛。所舍品谓杂染法，其果谓苦谛，因谓集谛。所取品谓清净法，其果谓灭谛，能证之因谓道谛。其中苦集道谛，世俗谛摄，灭谛即胜义谛自性。如是虽说有余诸谛，如其所应，当知皆是二谛中摄。

回答：四谛、二谛只是广略不同，四谛全摄在二谛中，并无矛盾。虽然诸佛为众生显示所取所舍各有因果，所以宣说四谛。所舍品指杂染法，它的果是苦谛，因是集谛，所取品是清净法，它的果是灭谛，能证的因是道谛。为了宣说染净二重因果，就送到了四种谛。然而其中苦谛、集谛和道谛都是世俗谛所摄（是缘起生的缘故），灭谛是胜义谛的自性（是法性无为法的缘故），所以虽然宣说了四谛，但

要知道完全是二谛所摄，只不过从世俗谛里开出了苦集道三谛而已。

问：离四谛外更说有余谛不？

又有人问：那么在四谛之外还有其他谛吗？

以下的回答是肯定的。也就是不但可以说四种谛，还可以广而宣说各种谛。这就是广略相摄的道理，可以从略中开出广，也可以由广收为略，这些都不矛盾。

曰：有。如菩萨第五地经云：“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。

在四谛以外还会宣说各种谛，就像菩萨第五地经中所说那样：五地菩萨不仅如实知苦集灭道四圣谛，而且善知世俗谛、胜义谛乃至如来智成就谛。

这又如何说呢？以下具体解释。

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，出生无二故知入道智谛，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。”

五地菩萨随顺众生的心,要使得他们欢喜顺受的缘故,了知种种世俗谛;菩萨通达不二实相的缘故,了知胜义谛;菩萨觉了万法的自相和共相故,了知相谛;菩萨了知诸法的分位差别故,明知差别谛;菩萨善能分别蕴界处故,了知成立谛;菩萨觉知身心诸种苦恼故,了知事谛;菩萨觉知在诸趣受生相续故,了知生谛;一切热恼毕竟除灭的缘故,了知尽无生智谛;出生无二的缘故,了知入道智谛;正觉一切行相的缘故,善知一切菩萨地次第成就,乃至如来智成就谛。

入中论卷一 终

入中论卷二

第六菩提心现前地

今当宣说第六发心。

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

现在要宣说菩萨的第六种发心。

颂文说：现前地菩萨能安住殊胜的正定之心；正等觉的不共功德法都得以现前；现见了甚深的缘起真实性；由于安住般若波罗蜜多的缘故，在此地获得了灭定的境界。

由第五地已得清净静虑波罗蜜多，故第六地菩萨，住胜定心见甚深缘起实性。以清净般若波罗蜜多乃得灭定，前不能得，以未得增上慧故。唯成就增胜施等波罗蜜多未能得灭定也。

由于第五地时已经证得了清净静虑波罗蜜多，所以第六地菩萨，能安住殊胜的定心，从而见到甚深的缘起真实性。以第六地时增胜清净般若波罗蜜多的缘故，才获得了灭定，此前还无力获得，因为没有得到增上般若度的缘故。仅仅成就增胜的布施等前五波罗蜜多，并不能获得灭定。

由知法性如影像故，第五地中见道谛故，现前趣证诸佛法故，此地名现前地。

这是解释现前地的名义。

由于证知了诸法体性如影像的缘故，此前在第五地中已经见了道谛的缘故，在此地已能现前趣证佛功德法的缘故，此第六地名为现前地。

此显诸余功德资粮，要依般若波罗蜜多。

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

这是显示其余前五度的功德资粮，要依止般若波罗蜜多，才能趣行于佛的果位。

颂中说：如同一位具明目者，能引导无量盲人到达目的地，同样，以般若为眼目，能摄取其余如无眼盲人般的前五度的各种功德，共同趣于无上佛果。

如一有目士夫，能引导一切盲人到欲往之处。如是般若波罗蜜多以能见正道非正道为性故，亦能摄取诸余波罗蜜多功德，安立如来普光明地。

就像一个有眼目的人，能引导一切无眼目的盲人，走到所要到达的地方。与此类似，般若波罗蜜多，以能明见正道和非正道的差别为体性的缘故，也能摄持其余的波罗

蜜多功德，都安立于如来普光明地（光明周遍的佛地）。

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？

有人提问：前面说的“现见了缘起的真实性，由于安住般若度而得证灭定”，那么菩萨是如何现前缘起真实性的？这究竟是怎样的现证状况呢？

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。

回答：缘起的真实性，不是我们这些被无明厚翳障蔽了慧眼之人的行境，唯一是六地菩萨以上的行境，所以你不应当问我们，应当问那些已经涂了善见空性安膳那药，遣除了无明厚翳，成就慧眼的诸佛菩萨。

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。

对方继续问：《般若经》和《十地经》等中，不是明确地宣说了，修行般若波罗蜜多的菩萨，现见了缘起真实性吗？既然佛经里已经宣说，就应该随顺这些圣教而演说，对不对？

答：圣教密意亦难解，吾辈自力，虽依圣教亦不能宣说真实。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。

月称菩萨在此表明自己演说般若空义的方式。

回答：佛圣教的密意也很难解释。我等凡夫单凭自力的话，虽然是依于佛的圣教，也没有能力宣说真实义。但有一个方法，依靠堪为正量的大士，所造的各种解佛密意的中观大论（特指龙树菩萨所造的《中论》等），就能无颠倒地解释《般若经》等的密意，所以我们要依靠这些大士的大论，才能了解圣教的密意。

回答总的分两层：首先，只有六地以上的诸佛菩萨现见了缘起真实性，所以要依靠佛所说的《般若经》《十地经》等才能了知。其次，凡夫单凭自力没办法解释佛经的密意，所以要进一步依止能以自力见到佛经密意的大士所造的诸论，这样才能无倒解说经义。所解释的，就是“现见缘起真实性”的意义。

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

如修行般若波罗蜜多菩萨，如实现见诸法实性，如是龙猛菩萨无倒了解诸经义已，亦于《中论》中依圣教正理，如实显示诸法实性谓无自性。我今唯依龙猛教理所说诸法实性，而正宣说。

如同修行般若波罗蜜多的诸位菩萨，已经如实现见了诸法真实性那样，龙猛菩萨就是这样，在无颠倒地了解了诸经的真实义后，也在《中论》当中依止圣教和正理，如实地显示了诸法的真实性为无自性。我现在唯一依止龙猛教理所说的诸法真实性而正式演说。

问：如何得知龙猛菩萨无倒解释经义？

提问：你怎么确定龙猛菩萨真正无颠倒地解释了经义呢？

答：由教证知。如《楞伽经》¹云：“南方碑达国，有吉祥苾刍，其名呼曰龙，能破有无边，于世宏我教，善说无上乘，证得欢喜地，往生极乐国。”《大云经》云：“阿难陀，此离车子一切有情乐见童子，于我灭度后满四百年，转为苾刍其名曰龙，广宏我教法，后于极净光世界成佛，号智生光如来应正等觉。”故此菩萨定能无倒解释经义。

回答：由圣教确凿的授记可以了知。这里举出《楞伽经》和《大云经》两处圣教作证明。如同《楞伽经》所说：“未来在南方碑达国中，有一位吉祥比丘，他具有‘龙’的名号，能够破遣一切有无诸边，在世间弘扬我的教法，善说无上

¹《入楞伽经》（魏译）：“于南大国中，有大德比丘；名龙树菩萨，能破有无见。为人说我法，大乘无上法；证得欢喜地，往生安乐国。”

大乘法，证得欢喜地，往生极乐世界。”这里佛明确地说到，龙树比丘在世时，能够弘扬我的教法，善说无上乘。显然他是通达佛密意的菩萨。《大云经》里讲到：“阿难，这位离车子一切有情乐见童子（当年佛在世时的一名童子），在我涅槃后满四百年的时候，将会转成名为‘龙’的比丘，广大地弘扬我的教法，后来会在极净光世界成佛，号智生光如来应正等觉。”通过“广弘我教法”五个字，也能看出，龙树菩萨决定能够无颠倒地解释经意。

下面讲应该对哪种人宣说空性。

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。

那些如实宣说缘起真实义的诸论，唯一应该给宿世已植空性种子的人宣说，不能为其余的人说。因为非法器的有情闻到空性教法时，会转而起邪执，得到很大的非义之事。（非义，指无义有害。）总的有两类过患：其中一类凡夫由于不善巧，不生信解，以诽谤空性而堕落恶趣。还有一类，由于误解空性为断无，导致谤一切因果建立，增长邪见。因此，说法者应当善加了解闻者的信解差别，再给他宣说

空性正见,不应当盲目宣说。

这里讲到非法器听闻空性后的两种过失。一类人对空性不善巧的缘故,一听到说万法皆空,就认为是邪法,进而诽谤空性。以谤空性的深重罪业,会堕在恶趣里长劫受苦。《般若经》里也讲到,诽谤般若法,会堕入无间地狱,即使此方的地狱空尽,谤法者的罪也无法消尽,还要转生到他方地狱继续受苦。又有一类人不谤空性,但他误解空性是毕竟无,落入了断见,导致谤一切因果建立,增长邪见。这就是善根福德不足的表现,只能接受根识前的境界,对于非妄识行境的胜义谛,没办法接受。

问: 既难决定为何种机可说空性,于何种人不可说空性,云何可知所应说耶?

答: 由外相状即能了知。

有人问: 既然难以决定为哪种机应该说空性,对哪种人不能说空性,那以什么方便才能知道对方是法器,可以为他宣说呢?

回答: 由他外现的相状可以了知。

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

外现的相状是，诸异生凡夫在初发业时，无倒听闻了空性言教。如果听了以后，对于这个言教，心里数数地发起欢喜，由欢喜而流泪，汗毛竖立，就知道这个人一定有正觉慧无分别智的种子，也就是通达空性的种子。这种人就是阿阇黎可以给他宣说真实义的法器，应当为他宣说真胜义谛。胜义谛的行相以下会广说。

心中有通达空性种子的人，一遇到闻受空性法的因缘，就像种子遇水一样，自然会起现行。那么以果推因，如果在闻到空性教法时，内心不断地引生欢喜，叹为稀有，以至于欢喜得流泪，汗毛竖立，就可以推知，他过去世一定种植过无分别智的种子。就像见到远处屋顶上有烟，就能确定下面有火一样。

引生这些外相有两个条件：一、无颠倒地听闻空性教法；二、听后心上起了信解。然后才有欢喜、踊跃、感叹、流泪或者汗毛竖立等的相状。这就是心开意解的表现。身心是不可分的。心一旦开解了，身上必然有相应的表相。所以，判断一个人是否听懂了，看他的表情就很清楚。不可能表情呆滞还听得心开意解，或者一点反应没有，特别麻木，却有相应空性法的内涵。真正相应了，会有一些特别的表现。有的很欢喜，有的是踊跃，有的会流泪，有的汗

毛竖立等等，身心会有很多反应。

有人会问：如果已经无倒听闻了空性言教，心里也有所了解，但并未出现这些表相，这种人是否属于空性的法器呢？

回答：虽然暂时不确定他是否属于甚深空法的法器，但如果能够不违背善知识的教诫，也属于能新种植通达空性功能的法器。

这就是另一类旁机的情况，虽然还没有出现明显的相，但能够不违教诫，就说明他是可栽培的法器，能够种植通达空性的种子。

为如是闻者，勤说真实义，非空无果。

为堪为法器的人，精勤地宣说空性，不是空无果利，而是能引发各方面的功能。

为法器宣说空性，就会从中发生一系列的功德。因为空性是主要，主要上得了信解，其他支分的修行自然会起到促进的作用。

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

又彼闻者，非但不倒执空性引生无义，且由听闻空性

正见引生功德。彼闻空性见,如获宝藏令不失坏。

这一类法器闻受空性法后,不但不为空性起颠倒执而引生各种无义,反而能随行所闻的空法而引生各种功德。他一闻到空性见,就好像得了大宝藏一样,有非常珍重的心。因为已经认识到空性见是法道的根本,所以会千方百计地守护它,主动做出各种防范,不让它失坏。

彼作是念:我若犯戒,必因此缘而堕恶趣,致空性见为之间断,故常受戒守护不犯。

他这样想:我如果犯戒,一定以此而堕落恶趣,导致空性见从中间断(堕入恶趣又会被蒙蔽住,不晓得诸法的真实义)。所以,以爱惜空性见的心,就能常常具足净戒,守护不犯。

又作是念:我纵能持戒生诸善趣,倘生贫家,恒须追求饮食衣服医药资生之具,则听闻空性皆将间断,故恒修布施。

他又会想:我纵然能够严持净戒而生在善趣当中,如果生在贫穷的家庭,缺少资生用品,就需要一直辛勤地追求饮食、衣服、医药等等,会耗费大量的时间和精力,导致听闻空性见和修习空性都会间断,所以会常修福德,尽力地上供下施。

修福能为修习道的主要——空性提供顺缘。比如一个人打算在某地长期修行,需要买一间房,有多少年的道

粮，还要有别人的护持，不受干扰。不必为了衣食等而忙碌，能够一心听闻、修习空法。为了这个目的，就会修福德回向在这上面。

复作是念：要以大悲摄持空见方能引生佛果，故恒修大悲。

他又会想：空性见要以大悲摄持才能引生佛果，脱离了大悲，单有空性也无法成佛，所以会恒时励力地修习大悲心作为根本。

复作是念：嗔恚能堕恶趣，能令颜色丑恶，缘此令诸圣者不生欢喜，故恒修安忍。

然后又想：以嗔恚业的力量，会使我堕落恶趣，摧坏多劫所积的善根，会让我的容貌不可爱，使得诸圣者不生欢喜，所以应当恒时修安忍。

他会认识到，如果起了嗔恚，就会堕落、退失、失坏善根，令圣者不欢喜，就会间断修空法的因缘，所以，我要励力地修持安忍，在一切时处防护自心，不生嗔恚。

又见持戒等善根，若不回向一切种智，则非成佛之因，不能恒感无量妙果，故持善根为度众生回向善提。

又见到持戒等的善根，如果不回向一切种智的话，就不是成佛的因，不能恒时感得色身、资财等的无量妙果，所以，他会摄持所有善根，为了救度众生出生死海的缘故，全

部回向无上菩提。

又见余人，不能如诸菩萨宣说缘起性，故于菩萨生极敬重心。

又见到其余二乘行人等，不能像菩萨们那样宣说甚深缘起，所以对于诸菩萨会生起极敬重的心。

这是因为尊重空性的缘故，对于能说空性的人自然生起敬重。比如一个世间人，如果觉得围棋很高雅，自然对于精通并能开示围棋技艺的人起敬重心。或者认为国画的意境很好，那对于教国画的老师也会非常尊重，这都是必然的道理。同样，如果对于甚深缘起法非常有信心，起了敬重，那自然对于诸菩萨起敬重，因为只有菩萨们才能通达并无误宣说。

如是常恒无间修集善资粮已。

总之，闻受甚深空性的修行人，由于生起了清净正见的缘故，自然对于广大道的无边行法起极敬重的心，并殷重修持，恒常不断地修持无量的善法资粮。

颂曰：

善巧深广诸士夫 渐次当得极喜地

求彼者应闻此道

求彼谓求得极喜地。此指下文所说，诸法真实性。

“求彼”，指求得第一极喜地。“此”，指以下所说的诸

法真实义的空性。

以上所说的甚深广大的义理，如果有士夫能够善巧了达，虽然还处在异生地位，但用不了多久，就能修积甚深广大的福智资粮，由此渐次得到极喜地。所以，凡是想求得极喜地以上果位的人，就应当听闻开显甚深道的空性法门。

这是劝令法器听闻。

注：以下为上师最开始讲解《入中论自释》内容

今天开讲《入中论自释》。

所谓的“入中”，所入是“中”，就是指离一切边的大空性，也就是中观宗，或者龙树菩萨《中论》的所诠义，或者根本慧所证的真实义。

如何“入”呢？由深、广两门来入。广，是指本论略说的凡夫地的三法，圣者有学地（一至十地）以及佛果地。深，就是本论宣说第六地菩萨所证真实义的时候，特别以金刚屑因的理门，抉择了诸法无自性的大空性。

由于时间的关系，这一次在假期里只讲解抉择大空性的第六品。前后品的其他内容，到时念一个传承。因为有讲记，大家可以自学。

按照通常的惯例，讲解之前应当讲全论的概述，以及

中观应成派破除四边戏论的方式。但这次换一个方式，我们的讲解直奔主题，一开始就直接解释《自释》原文。讲到与中观有关的重大论题、应成派的抉择方式、相关的疑点以及如何结合在自心上运用等等，我们在做过部分的讲解之后，逐步进行专题讲述，采取的是边讲边渗透的方式。因为大家还没有进入到以中观正理抉择的正轨当中，如果首先讲很多过深的内容，实际上也领会不到。所以，大家自己要完成一个一个的部分，之后只需稍作指点，对你的见解做一点纠正就可以。

下面正式讲论，请大家翻开《入中论自释》的法本第43页。

这是在讲我们凡夫如果善巧了甚深、广大的法理，那在凡夫位中，不久就能修集甚深、广大的福慧资粮，渐次会证得初地极喜地。所以凡是想证入初地的人都应当听闻这个甚深道。这就是指我们要讲到的诸法真实性。这个真实性如何呢？请看第43页的第二段：

且如经说，《十地经》云：“佛子，菩萨摩訶萨，已具足第五地，欲入第六现前地，当观诸法十种平等性。”

如同《十地经》中所说：大乘五地菩萨要趣入第六地现前地，修的法就是观诸法十种平等性。

何等为十？谓一切法无相故平等性，一切法无体故平

等性,无生故,无起故,远离故,本来清净故,无戏论故,无取无舍故平等性,一切法如幻、如梦、如影、如响、如水中月、如镜中像、如化事故平等性,一切法有无不二故平等性。菩萨如是善通达一切法自性,得明利随顺忍,得入菩萨第六现前地。”

什么是十种平等性呢?就是从十个不同方面来说明一切法都是如此的,没有差别。

首先,“一切法无相故平等性”,就是说对于一切显现,真实去观察的时候,是任何相都不可得的,所以叫“无相”,由此是平等性。

其次,“一切法无体故平等性”,就是正观它的体的时候,丝毫得不到它的自体,因此是平等性。

接下来其他的一切法平等性也都如此理解:“无生故”,就是实际上它不是有什么实法生的;“无起故”,说的是它不是有什么实法现起的;“远离故”,说明本来就远离了一切相对的二边;“本来清净故”,就是这上面本来没有垢染;“无戏论故”,是说它没有内心计执的一切有、无、来、去、常、断、一、异等的边执戏论;“无取无舍故平等性”指的是,假如存在一实法,可以说能取到或可舍弃,但由于它本不可得,所以无取无舍,故是平等性。

下面再以七个比喻说明这一切法的体性:“如幻”,说

的是如同幻师持咒加持石块等变现的事物那样，一切法都是现而不可得的。“如梦”，就如同以梦因缘入梦之后显现的各种内外诸法一样，一切法也是现而不可得的。“如影”，就像身体和日光的因缘一和合，就在背后现出身影，这也是现而不可得，缘聚时似乎有那么个显现，实际去寻找它，却是了不可得，万法也是如此。“如响”，就如同对着空谷说话，结果会有回响，但当这种声音正现的时候，在空谷的内外中任何处去寻找，都了不可得，一切法也是这样的，既无来处，也无住处，亦无去处。“如水中月”，好比天月和水的因缘和合，就在水中现出明晃晃的月亮，但实际上要找它的时候，连一丝一毫都得不到，万法也是这样现而不可得。“如镜中像”，说的是，当物体和镜子因缘和合时，在镜中出现了物体的相，当它正现的时候，在镜子的里面、外面，人的身体，以及中间的一切处所里去找，都得不到镜像的实体，同样，一切显现也是这样。“如化事”，就像会神通的人所变化出的各种事物根本得不到那样，一切法也是如此。以这个缘故，万法是平等性的。

“一切法有无不二故平等性”，这是在说，一切法的体性并非是脱开无的有，也不是脱开有的无，有无本来就是二不二的。正如《心经》所说：“色即是空，空即是色”。

像这样，菩萨极为通达一切法本自的空性，得到了明

利随顺忍，由此就能证入第六地。

此以正理成立诸法无生平等性，则余平等性亦易可知，故圣者于《中论》初云：“非自非从他，非共非无因，诸法随于何，其生终非有。”

月称菩萨说，在此处是要以正理来成立诸法“无生平等性”，这样类推其余九种平等性也就容易了知。

意思是说，这部《入中论》，实际上不是广说而是深说，也就是这里只抉择诸法无生，根据的是圣者龙树菩萨在《中论》中最初宣说的这一颂。因为其他的道理都差不多，只要抉择好了诸法无生，确立了万法的体性，就达到目的了，就能够趣入《中论》。至于分门别类，破此破彼，那是针对各自的现象去做破斥的。其实只要能够把《入中论》贯通了，实际上已经取得了入于《中论》或者般若经所诠空义最好的钥匙，就会明白真正甚深的空性义是什么了。

所以月称菩萨是举例来作引导的。那么，举什么例呢？就是抉择诸法无生。依据的是什么呢？就是《中论》的这一颂——离四边生，再没有说到别的。

终谓毕竟，随于何之“于”，表所依时、处、宗派。“诸”是能依表内外诸法。应如是配释：“内外诸法于任何时处宗派，自生决定非有。”

这是月称菩萨对《中论》这一颂做的解释：

“终”就是指毕竟；“随于何”的“于”，是表示所依止的时间、处所和宗派；诸法的“诸”就表示能依的内外一切诸法。搭配起来解释，就是：内外所摄的一切法，无论是在何时、何处、何宗派所说，都决定不可能有自生。

意思是，随意举出任何一个内法或外法，或者一些宗派安立的什么自在天、自性等等，所有这一切林林总总的法，若说他是自生，这毕竟是没有的。

此中非字但与成立有之自生相连，不与有相连，破有义亦成立故。余三宗亦应如是配释。如是四宗本论成立。

这里《中论》“非自”中的“非”字，指仅仅是与成立“有”的“自生”相连，不是单单和“有”字相连，当然破“有”也是成立的。意思是说，所谓的“有自生”这一点，是绝对不可能的。

其余的所谓“有他生”、“有共生”、“有无因生”，这三种生的方式也应当如此搭配来解释，即：无论是何时、何地、何宗派所说的，对于内外的任何法上面，都决定不成立所谓的他生、共生、无因生，是毕竟无有的。

这样，要安立生，只有自、他、共、无因四种方式，然而四种方式都无法成立，由此抉择无生。

本论的主题，就是要以教理来成立这四宗——所谓的“诸法非自生”，以成无义生、无穷生故；“诸法非他生”，以

成一切生一切故；“诸法非共生”，俱成二过故；“诸法非无因生”，以成恒有恒无故。这就叫做四宗，就是要立的四个宗义。

颂曰：

彼非彼生岂从他 亦非共生宁无因

这是对《中论》一颂的总结概括。其中，“非彼生”就是非自生，意思是他不是由他自己生的；“岂从他”，这是用一种反问的语气在说：难道是从他之外的一个法生的吗？也就是不成立他生；“亦非共生”，就是破斥自和他合起来生；“宁无因”也是反问：难道没有因吗？就是否认无因生。

不自生之义，此云彼非彼生，余三亦应如是知。云何知不自生。

《中论》中对于诸法不是自生的意义，此偈颂中说的是“彼非彼生”，其他三种也应该这样来了知。也就是《中论》中对于诸法不是他、共、无因生的意义，此偈颂中说的是“岂从他，亦非共生宁无因”。那么，怎么让我们了解到没有所谓的自生呢？或者说自生是不成立的呢？

颂曰：

彼从彼生无少德

一个法如果是从他自己生的，那么生出来的还是他自己，没有得到任何新的事物，这叫做“无少德”，也就是没有

任何增上功德。

“德”，指的是得到，我们所谓的生一个果，就是要得到一个从来没有的法，得到一个新东西。比如说生了一个儿子，这肯定是得到了一个新生的产儿；或者用米做出了饭，肯定是得到先前没有的饭。假如是自己生自己，那么虽然是已经生完了，但依然原封不动的还是他自己，不会出现任何的成果。这就是没有任何新的获得，即“无少德”，这样就成了无义生。

彼谓有生作用正生之芽，从彼谓从正生之自体，故芽之自体非从芽之自体生，即是此宗之义。

首先，要知道月称菩萨在这里所立的宗义是什么，就是“彼非从彼生”。譬如一个有生作用的正出生的芽，这叫“彼”，他是怎么来的呢？“从彼生”，就是从这个正生的自体里面出来的，所以要说的就是芽的自体并不是从芽的自体生的。为什么呢？下面逐步阐述：

自体已有，再从已有之芽体出生，毫无增上功德，前已有故。

首先，在因位的时候，芽自身的体性就已经成就了，已经有了，还要从已经有的芽体里面出生芽，这样就会产生很大的过失——不会有任何新东西的获得，这样就不能叫做新生出一个果来，先前已经有了的缘故。意思是说已经

有了还说生，就没有新的获得，就不成为果。

此自生宗亦违正理。

若承许自生，还有其他与正理相违的地方。

颂曰：

生已复生不应理 若计生已复生者

此应不得生芽等

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，则芽苗茎等于此世间应皆不得生也。

这里是继续指出第二个过失：如果说是已经生了，还要生同样的法，那就不断的只能生同样一个东西，绝对不会有后后位等的其他阶段出现。

譬如以种子为例，如果是从种子当中生出种子，然后再生种子，那就只会不断的生种子，这样有什么办法能够遮止种子的出生，而生出新的芽来呢？那是根本没办法的。因为种子再生自己既然没有障碍，那就会永远的只生自己，也因此不可能有任何芽、苗、茎、叶、花、果等新产物的出现。

如果是这样，那么在任何一个有情或者植物等无情的相续上，就不会出现任何新的阶段或者过程。就有情来说，比如一个婴儿，如果是自生自，那他永远只能是婴儿，他就不会长大，不会出现童年、少年、青年、中年、老年等的一切

阶段,更不会出现来世等各种不同的生命形态。或者说一个植物,如果它永远只生自己,那它后后的阶段都不可能出现。

由于你承许诸法是自己从自己生,不需要别的因缘,也没有障碍,就是自己生自己,那就阻止不了他永远只生自己,而没有其他新的阶段出现。

复有过失。颂曰:

尽生死际唯种生

理如前说。

进一步推导,像这样只要以自己就能生自己,不必要其他因缘,那么既然因缘已经具足又没有障碍,就必须一直持续不断的生下去,这样就从现在开始一直到生死穷尽的边际为止,永远都是种子生种子,永无穷尽的生下去,这样就永远只能看到一个种子。

设作是念:由水、时等能生芽之助缘,令种子变坏令芽生起,芽与种子同时安住成相违故,是种灭芽生,故无上说之过。又种子与芽非异,亦非不从自生。

如果对方这样想:由水、时间等能生芽的助缘,使种子坏掉,从而使芽生出来。芽若是和种子同时安住,那当然成了相违,因为有种子的时候不能有芽,有芽的时候不能有种子,因此要安立种子灭了芽才生,所以没有上面说的

过失，不会是永远只生种子。同时种子和芽又不是异体，还是同一体性，这样也并非不是自生。

他的想法是，既要成立是自生，又要免除永远只生种子的过失。也就是说，先前种子随着水、时间等助缘的配合，坏掉而成了芽，这样就不会永远只是种子，是种灭芽生了。同时又承许说种子和芽就是同一个本体，所以还是自生。

譬如说，某甲配合着饮食、沐浴、睡眠等等的养育因缘，就从小孩变为大人，这样就是小孩的阶段消失变成大人了，但是先前的小孩和现在的大人是同一个人，大人是从小孩来的，所以还是从自己来的。

此不应理。颂曰：

云何彼能坏于彼

种子与芽无异故，芽坏种子不应道理，如自体性。

在这里，中观应成派以汇集相违应成因来做破析，什么相违呢？就是他宗既承许“种子和芽没有异体”，又说是“坏了种子而生芽”，这两者是相违的。因为既然说芽和种子无异，那就永远和种子的体性一样，怎么可能坏掉种子呢？比喻是“如自体性”。

复有过失。颂曰：

异于种因芽形显 味力成熟汝应无

如果承许种芽为一体，那么与因——种子不同的芽身上所有的形色、显色、味道、势力、成熟等等就都应当没有，是一体的缘故。

既然你承许就是自己从自己生的，后来的那个果就是先前的那个因，而没有任何新花样的出现，这样，与种子不同的其他形态都不应该有。然而，以种子和芽作比较，能明显的见到有很多形色、显色等方面的差别，因此就不能承许二者是一。

打个比方来说，就像非洲人和亚洲人，明显他们的头发不同，肤色不同，鼻子、眼睛等各方面的形态都是不同的，怎么能说是一个人呢？又好比说前生和后世，前生转生为一头猪，后世做了一个人，猪和人是两种不同的生命形态，他们身体的形貌，心里的状况等，都是各不相同的，怎么能说两个是一体呢？所以说绝对没有所谓的自生。

形谓长圆等，显谓青黄等，味谓酸甘等，力谓势力差别。如身略近痔药便能疗痔疾，及手持神药便能腾空。成熟谓物转变差别，如荜茇等，味转甘美。若种芽无异，则如种子性中所有，应更无异形等事。然实有异事可得，如从蒜种子生水茎等芽，故说不异，不应道理。

从多方面展开来观察，无论是从形状、颜色、味道、势力、成熟等，都能看到种子和芽这二者的不同。首先，形状

方面,种子是圆的,芽是长的;显色(指颜色)方面,种子是黄的,芽是青的;在味道上,种子是酸的,芽是甜的;而且,种子上的能力和芽的能力也是不一样的。

比如由成熟的果实做成的痔药,身体依靠它可以治疗痔疾,但依靠种子不可能治疗痔疾。或者说已经长成的神药,放在手里,拿着它便可以在空中飞行,但若是手里拿着种子就不能飞行。可见它们的作用力不一样。“成熟”是指物体转变的差别,也就是种子先前是酸味的,但是成熟之后就变成甜味了,诸如此类的各方面都有成熟之后就转变的情况,无论是颜色、形状、香气、味道等等都不一样了。

如果种子和芽没有差别,那就像种子体性当中所具有的那些特点,应该一成不变的就是那些,而不应该有新的形态出现。然而实际上确实有不同的事物形态出现,就像从蒜种子出生水茎等芽的形态那样。因此,说种子和芽不异是不合理的。

若作是念:舍种子位,转得异位,即是种子转变成芽。

他又这样想,是舍离了种子位,转成了不同的分位,也就是告别了先前种子形态的分位,从而转成了芽形态的分位。

此亦非理。颂曰:

若舍前性成余性 云何说彼即此性

这里应成派还是以汇集相违应成因来做破析，即针对对方自己承许的相违之处来破斥他。就是他在不断的挽救自己，但实际上怎么样挽救都有毛病。是怎样的呢？

既然说是舍弃了先前的体性，而成了其他不同的体性，怎么又说后来那个体性就是先前的那个体性呢？一定是要舍弃了前面的体性，才能成为后面的体性，若是不舍弃就不能成为后法，既然已经成为后面的芽等，那就不再是前面的种子了。对方认为虽然是舍了前性而成了后性，但是还是同一体性，但这显然是相违的。

彼意谓性无异，今以此计，则芽之无异性决定非有，故性无异之宗便不得成。

他的意思是，就像一个演员，前面演鬼，后面演神，仅仅转变了形态，到了一个新的阶段，但还是那一个人，是同一个体性。同样，种子和芽也是如此，只是转变了一个形态，变成了其他的分位，但还是原来那个体性。

但是我们说，如果你说是个实法，要么舍弃他，要么不舍弃他。如果不舍弃他，那就永远是一成不变的；如果舍弃他，那就已经不是他了。

所以我们说，你的认为是不对的，所谓的芽和种子决定不成立为同一个体性。当然如果是假立的可以，就是将前后相续称为是一个法，但那只是名言的假立，只是就相

续不断而称为“一”。

比如我们平常都说从少年到老年是同一个人，但这不是真的“一”，只是名言假立而已。如果是真的“一”，那就意味着先前的少年是一个实法，这样他就永远不能变动，也就不可能成为现在的这个老人。如果是舍弃了先前，又出现了后后，那先前这个法已经舍掉了，出现的后后决定是跟他不同的，怎么还能说是同一本体呢？

如果说舍掉先前的法，之后出现新的事物，这个新的法唯一是从这个相续延续而来的，由此称为“一”，这样是可以假立的。世间所有的从因至果，称为“一”的东西，都只是在同一相续上假立的，并不是真实同一体性的因果。

若谓种芽形等虽异而物无别，亦不应理，离形等外无别物故。

他又想：种子和芽实际上只是在形状、颜色等上有差别，没有两个东西。也就是说，形状、颜色、味道、香气、触尘等只是这个种子上的外包装，是它的形态，等到了芽位时它有另一种形态，但它们本身就是同一个体性的法。

譬如一个人，前面化妆成一个天人，后面化妆成一个夜叉，他认为，这个人的表情、相貌、服饰等虽然发生了改变，但是这个人的体性并没有变动，因此认为体确实是一个，只是外面现出来的各种形态有所不同。

我们说这是不合理的，因为离开了形等相状之外，没有单独的一个事物的体性。意思是说，把种子上各种的形状、颜色、味道、香气、触尘等全部排除掉了，还存在另外一个种子吗？这是绝对不可能的。

其实这只是对方的分别妄计，但事实不是如此的。他认为这只是外现的形态不同，里面有个东西是没变的。但是我们说把这些形态等去掉后还另外有个东西吗？没有了！

比如说这是一张桌子，能不能脱开桌子的形状等另外还有个桌子呢？也就是说，把桌子的色声香味触等的形态全部拿掉，然后还剩下一个无有色声香味触的桌子，这可能吗？或者说身体有地水火风等各方面的性质状态，能不能把地水火风拿掉后还依然存在着一个无地水火风的身体？再比如，眼前的一棵树，它有青青的叶子，能散发芳香，有味道，有触尘等等，能不能说把这个绿的颜色拿掉，把芳香拿掉，把各种软硬等等的触拿掉，然后剩下一个没有什么形态的树还另外存在着？这些都是不可能的。

复有过失。颂曰：

若汝种芽许非异 芽应如种不可取

或一性故种如芽 种亦可取不应许

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。

进一步说,如果承许种芽一体,那么我们就反破:就像在芽位,种子的体性一点也取不到那样,芽的体性也应当取不到。因为种芽是一性,没有差别。意思是说,由于在芽位取不到任何种子性,而种子性就是芽性,也应该在芽上取不到任何芽性。

或如芽可取,种亦应可取,以离芽等无异性故,如芽性。

或者反过来说,就像在芽上可以取到芽性那样,也应当在芽上能取到种子性,因为种芽是一体的缘故。但这些明显与事实相违。

欲离上说之过,故不应许种芽无异。

已经有了这么多的妨难,要想避免这所有的过失,就必须放弃种芽一体的观点。因此不应该承许种子和芽没有差别,而应当承许种芽是不同的法。

自命通达真实而计执自生之邪宗已破,今显未学邪宗之世间名言中,计有自生亦不应理。

外道自命为已经通达了诸法真实性,一直执著万法应该是自生,对于如此的邪宗已破斥完,现在是要显示在没有学习邪宗的世间名言当中,如果认为有自生也是不合理的。

颂曰：

因灭犹见异果故 世亦不许彼是一

当因灭的时候，能见到出现了与因不同的果，所以在世间当中也不承许因和果是一体。

意思是说，世间没有学外道邪宗的人，都不会认为种子和芽是一个法。为什么呢？因为当因灭了的时候，能看到与他不同的法出现。如果承许是一，由于他们是同一个事物，那么因灭了就不应该有果。

种子因已灭，犹有芽果可见，故世间亦未见种芽无异。若是一者，因不见时，果亦应不可见，然实可见，故彼等非全无异也。

如果种子和芽是同一个法，那么，当种子灭了就应该没有什么了，因为种子灭了就等于是芽灭了，但是种子这个因灭了之后还见到有芽——新的果出来了，所以在世间眼识等的面前，也根本见不到种芽是一体的。如果种和芽是同一性，那么当见不到因的时候，就应当也见不到果，然而因灭的时候确实见到有果出来，这就说明因灭的时候果是生的，也就不能说他们是“一”。

由此自生于真俗二品，皆违正理。颂曰：

故计诸法从自生 真实世间俱非理

故阿遮利耶未加简别，直云非自生而破之。有简别云：

“诸法胜义非自生，有故，如有情。”所加胜义简别诚为无用。

由以上的逐步分析，可以得出结论，所谓诸法从自己生，无论是在胜义还是世俗之中，都违背于正理。

我们可以明显的看到，像种子生芽，是生出一个与自身不同的法，而绝不会是相同的。在世间任何万物上，无论是有情法的生，还是无情法的生，都是生出新的事物，而不是生出自己来，所以自生在世俗之中不成立，在胜义之中就更不可能成立，也就是无论是真实还是世间，自生都不合理。

所以阿阇黎龙树菩萨不加简别，直接就说“没有自生”而破除了自生。有的人简别说“诸法胜义非自生，有故，如有情”，他这样加上胜义简别来立量，是没有必要的。

计自生复有余过失。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

计执自生还有其他的过失。那就是：如果认为诸法是自生，那么能生和所生就成了一，业和作者也成了一。

如果承许自生，那么因和果就成了一个法，也就成了能生和所生是一个了。既然这样，那么米就成了饭，因为米是能生，饭是所生；或者说柴就成了火，因为柴是能生，火是所生；还有母就成了子，因为母是能生，子是所生；而

且,业就成了作者,因为作者是能作,业是所作……总而言之,一切因果都必须混为一体了。但实际上这肯定是要分开来的,正因为能生和所生不同,才安立前者是能生,后者是所生;因为能作和所作不同,才能安立此法是能作,彼法是所作。

意思是说,如果承许是自生,那么所有的因和果就成一个了。以因果非一的缘故,不能承许自生,否则会犯下广说的各种过失。

《中论》云：“因果是一者,是事终不然,若因果是一,生及所生一。”

在《中论》中也说,因法与果法为一体的情况,是绝对没有的,如果因与果是一体,那么能生和所生就成为一体了。

一性非有,父子、眼与眼识皆应一故。

然而因果同一体性是不成立的。因为若是成立,则父与子就成了一体,眼与眼识也成了一体。

如果说因果是一体,由于是以父亲的种子生出儿子的,那么父和子就成一个了;或者说眼根就成了眼识,因为是以眼根为因而生眼识的;还可以说西瓜子就成西瓜了……会有诸如此类极大的混乱。而事实上因和果的相是根本不同的,这样才能安立一个是能生,一个是所生。

《中论》云：“若燃是可燃，作作者则一。”

再出过失，如果能燃的火就是所燃的木柴，那么作业与作者就成为一体了。

意思是说，以木柴作因，再加上其他的助缘，就出了火。但是木柴不是火，如果木柴是火，那么所有的木柴就全部成了火，但是我们可以看到山上的那些树明明不是火。

这是举一个例子，以此推到一切因果上面，就会有作业和作者成了一体的过失。譬如说，车是由司机开的，司机是作者，他所作的作业就是车在运行，如果说因等于果，那么司机就成车的运行了，但这是不合理的。

以是若怖所说众过，欲求无倒通达二谛，不应许诺法自生也。

这里是总结，如果你害怕遭到这样无量无边的过失，想要无颠倒的通达世俗、胜义二谛的真相，就不应该承许诺法自生，否则就免不了有那么多过失。

诸法决定不自生，故自生宗非理。然云：“岂从他？”则不应理。

诸法决定不是从自己生的，所以自生宗不合理。那么有人就会说，诸法一定是由其他的因而生。然而此论中说：“岂从他？”哪里是从他法而生呢？意思就是破他生不合理。

以诸经说,从他四缘,所谓因缘、所缘缘、无间缘、增上缘而生诸法,虽非所欲,亦须许他生也。

在这里对方引用经教,来证明诸法是他生的。对方说:因为诸经里面讲到,是从其他的四种缘,所谓的因缘、所缘缘、等无间缘、增上缘而出生诸法的,虽然你不愿意接受,但也不得不承许他生,因为这是佛说的。

有说:因缘是五因性除能作因;凡所缘事即所缘缘,谓六识所缘一切法皆所缘缘;除入无余依涅槃心,其余一切心心所法皆无间缘;能作因即增上缘。

有人说,所谓的四种缘指的是:

首先,凡是所缘取的事物,都称为“所缘缘”,像六识所缘的一切法都是所缘缘。也就是说,要以此所缘境为因,才会生起对其了别的识,若无此所缘境,决定不会生起对这一境了别的识,就是指要以所缘境相作为生起识的一分因缘。

“等无间缘”指的是前刹那心,它包括了入无余依涅槃的一念心之外的一切心王与心所。意思是说,由于入无余依涅槃之后就不再起心念,所以入无余依涅槃的那一念心不成为产生后后心识的因,此前,凡是在有心识状态的相续过程中,任何一念的心王和心所,都是其后一念心的等无间缘。也就是说,这中间不间隔别的念头,前一念心成

为生起后一念心的一个因缘，因为若是没有前一念心，就不会有后一念心。

而能够促使这个果法产生的因就叫“增上缘”。

除了这三类特殊的缘之外，其他一切缘都包含在“因缘”里。

有说：“能生者谓因。”依此体相，若此法是种子性能生彼法，此法即彼法之因缘。如年老人依杖乃起，正生心心所法要依如杖之所缘乃生彼法即所缘缘，是正生法之所依也。因灭无间即果之无间缘，如种灭无间为芽之等无间缘。若有此法彼法乃生，此法即彼法之增上缘。

对于这四种缘再作解释：

“能生果的因素，称之为因。”按这种体相来说，如果这个法是种子性，能够生起彼果法，那么这一法就是彼果法的“因缘”。

如同老人需要依于手杖才能站起来那样，心王和心所要依靠犹如手杖般的所缘才能生起，这个所缘就叫做“所缘缘”，他是生起果法的所依，也就是说，必须缘着这个境才能生起识，不可能凭空生。就像老人要拄着拐杖才能起来，不依拐杖就起不来，同样，没有对境这个缘，识也不可能单独现起。

当因灭时，不间隔一刹那，立即就出现果，所以前面无

间的因，就成为果的“等无间缘”。就像前位的种子一灭，就出现后位的芽，这个前一刹那的种子就成为生芽的等无间缘。

如果有了此法，才生起彼法，那么此法就是彼法的“增上缘”，也就是能促进果法产生的助缘。

又有余缘，若俱生，若后生等，皆此中摄。由大自在天等非是缘故，当知更无第五缘。

上面说的四种缘摄尽了一切的缘，要说有其他的缘，或者是同时生的法，或者是后面生的法等等，这一切都可以归属在这四种缘当中。而像世间邪宗所承许的自在天等是万物之因，这只是邪因，是人们臆想的产物，在现实之中并不存在。因此要知道除四缘外，再没有第五种缘。

此他生义不能成立，违教理故。今说违理过。

在这里自宗说：所谓的“他生”，是无法成立的，以它违背于圣教和正理的缘故。以下主要宣说违背正理的过失。

我们在破他生之前，首先要清楚他生的涵义。所谓的“他”，是指同时存在的两个不同体性的法。所谓的“生”，是借助因果来安立的，而在这里要讨论的是实有生，也就是由实法生实法。譬如说由 A 生 B，A 是实法，持有他自身的体性，B 也是实法，持有他自身的体性，然后由 A 生出 B，这就是他生。

颂曰：

若谓依他有他生 火焰亦应生黑暗

以是他故。然此非可见事，故此非有。

如果认为依于其他体性的法，而生出这个法来，那么火焰也应该能生出黑暗了。

因为同样是“他”的缘故。然而，火焰生黑暗等不是事实，从未见到过，因此决定没有他生。

这里中观应成派以“是非根据相同应成因”来破斥对方：既然是他体的 A 能生 B，那就成了火焰能生黑暗。为什么呢？同样是他性的缘故。

如《中论》云：“因果是异者，是事亦不然，若因果是异，因则同非因。”

《中论》中说，因和果既然是两个体性不同的他法，还认为由因能生果，这是不可能的，如果因和果是他体的法，那么因与非因也就完全相同了。

复有过失，颂曰：

又应一切生一切

应从一切是因非因，生一切是果非果之法。

进一步再把过失扩大到极点：若是他生，那就成一切生一切了。意思是说，任何一个法都能生一个自身之外的所有的法，这就叫“一切生一切”。

再详细一点说，对于“一切是因非因，生一切是果非果”，我们来作四项观察，因上有“是因”、“非因”，果上有“是果”、“非果”。而在这四者当中，只存在“是因”生“是果”，不会有其他的因果关系。然而现在却成了“非因”也能生“是果”，“是因”也能生“非果”了。总而言之，任何一个法都能生出自身之外的一切是果、非果的法。

何以故？颂曰：

诸非能生他性同

为什么会有这种过失呢？就是因为承许他生。意思是说，因为所有一切“非能生”称之为“非因”的法，与称之为“因”的能生之法，在他性上是一样的。

如能生之稻种，是自果稻芽之他性。诸非能生之火、炭、麦种等，亦是他的性。稻芽既从他性之稻种而生，亦应从火炭、麦种等而生。

这里分两方面来看，首先说的是，就如同因能生果般，非因也能生果。

能生的稻种，与它所生的果——稻芽，是他性的法，而其他不是能生的，诸如火、炭、麦种，以及石头、木头、泥巴、电灯等等，也都是同样的他性。稻芽既然可以从他性的稻种中出生，那也应该能从火、炭、麦种等他性的一切法中出生，根据相同的缘故。

又如稻芽既从他稻种而生，则瓶衣等法亦应从彼生，然无是事。

其次，从另外的角度说，既然一个法能生他性的果，那也就应当能生一切他性的非果。

既然从他性的稻种能生出稻芽来，那么同样从他性的稻种也应该能生出瓶子、衣服等法，但这种事是没有的。

在以上的分析中，最重要的是要理解所谓的“他性”是什么，那就是——因和果是两个实法的“他”：例如，一边是种，一边是芽，种和芽这二法都已经成就各自自身的体性了，所以他们之间就像柱子和瓶子，东山和西山，高山和河流等等，是毫无关系的两个法。既然你说从这个他性的种子能生出他性的芽，那我们就说，这样一切他性的两法，就都可以互相产生了。

从这里要明白，一切缘起法都是无实的，不能承许是实有。所谓的“实”，就是有自性。而在这里所说的实有“他性”，就是指两个法都已经存在了，就像我的左手和右手那样。当左手有的时候，右手也有了，如果说他性的因能生他性的果，那么就可以说，我的左手能生右手；进一步还可以说，以左手能生柱子、生瓶子、生碗、生书，因为手和柱子，手和瓶子，手和碗等在他性上都是平等的；这样推下来，一切就可以生一切了，因为一切法在他性上没有差别。

他释难云：因果二法虽是他性，然非一切出生一切，现见决定故。

从这以下，是对方为了解开上面自宗对他的妨难而做的补救。

他说：因和果这两个法虽然是他性的，然而不会有一切生一切的过失。因为因和果之间是特殊的他性，能够现见到称之为因的法及称之为果的法，是由决定的关系而安立的，并不是任意的两个他性的法都可以成为能生所生。具体如下颂所说。

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

并不是所有的事物都是果法，而必须是由这个因所造作出来的法，才决定称它为“果”。一个法虽然与果是他性的，但由它能够出生这样的果法，才决定说这个法是“因”。

也就是说，必须要满足两个条件，才成立这他性的两个法是因果：一、要从属于同一个相续；二、是前刹那的法，具有能生起后法的功能，具足这两个条件的法才称之为“因”，才由它能生起果。并不是由非同一相续所摄的其他法能生果，也不是由虽属同一相续，但在它后面存在这样的法能生出果。

所以，稻芽唯一由属于同一相续，在它之前具能生功能的稻种而生，而不会是从其他相续所摄，或者说虽然是同一相续，但是是后刹那的法中出生。以此说明稻芽不是由麦种等所生，也就是不会有“一切是因非因生是果非果”的过失，而是由特定的、具足条件的能生法才生起所生法的。

若法为他法所作，定说此法是他法之果。若法能生此果，虽是他性亦是此法之因。以是唯特殊之他乃是因果法，非凡他性皆是因果。

如果一个法是由他法所造作出来的，就可以决定说这个法是他法的果。如果一个法能生起这个果法，虽然他性的，但也是这个果法的因。因为唯有特殊的他性才是因果法，并不是任何他性都是因果法。

意思是说，依然是他性，但是要有特殊的条件才能成为因果，并不是任何他性都可以成为能生所生。这样就不会成一切他法都能出生他法了。那么，是什么特殊条件呢？

要从一相续摄及能生者，乃生果法。若相续异如麦种等，或虽是一相续摄而非能生者，如前刹那不从后刹那生。故非从一切而生一切也。

限制的条件就是：需要是属于一个相续所摄，而且要有能生果的功能，这样的法才能出生果法。如果与此相违，

是属于不同的相续，像麦种等，就不会出生稻芽。或者，虽然是属于同一个相续，但不是有能生性质的法，前刹那不会从后刹那生，只能是后刹那从前刹那生。

这样就是要限定条件，要属于同一个相续，要属于之前的能生法，这样才能由它来生果。就好比说，在从稻种出生稻芽的整个过程中，首先，决定是与稻芽同一个相续的种子在它前面作为能生，才出生这个稻芽的，其他相续的法不可能生它，像麦种就不会生出稻芽。还有就是，虽然是属于同一个相续，但是稻芽之后的刹那不可能出生这个稻芽。

所以，不会有：以是他故，成一切生一切的过失。而应该是：以是他故，且具——同一相续所摄，是前刹那能生之法，这样的条件，才能出生彼果。

此不应理。且问说因果者曰：汝说唯稻种子是稻芽因，余非彼因，唯有稻芽是稻种果，余非彼果。由何因缘决定如是？

我们说这是不合理的，对讲说因果的人发问：你说只有稻种是稻芽的因，其他法不是稻芽的因；只有稻芽是稻种的果，其他法不是稻种的果，这是以什么原因决定这样的呢？意思是问对方，这样决定因和决定果的理由是什么。

若谓见其决定故。

对方回答说：我们是亲眼见到这种因果决定的，就是这个种子只会生出稻芽，不会生其他法，这是因决定；而这个稻芽只会从稻种中生，不会从其他法中生，这是果决定。

更当问曰：何故见其决定如是？

自宗再问对方：你是以什么原因，见到这样因果决定的？

若但说云：由见其决定故说见其决定，不能说明见其决定之理由，则不能救前说众过。

如果对方仅仅回答说，就是因为我们见到这样的因果决定，所以说“见到因果决定”。也就是，明明就是见到了这样的因生这样的果，就可以决定了，不必要别的理由。这样其实他是说不出决定的理由来，也就不能挽救前面自宗给他发的过失。

这里隐含一个意思：如果说是见到了“种子决定生他性的果”，那么是以什么见到的？如果说是以眼睛见到的。但眼睛见能成为证明因果的量吗？这里承许的是真实他性的种子生他性的芽，但其实这根本就不是能现见到的事。

复次，共知他性遍通一切，都无差别，即此亦能违害他宗。

而且，众所周知，他性遍通于一切别别的两法，在这方面没有差别。所以对方难以避免上述过失。

对方认为，像稻种和稻芽这样的两个法是特殊的他性，所以才立为因果，而其他的法之间不是特殊他性，所以就不成为因果。

但我们说，真实的他性，对于一切法来说都是一样的，没有特殊他性和一般他性的差别。因为所谓的“他”，就是两个实法各自具有自己不同的体性，毫不相关。如果此法是依于彼法才生、才现，这可以说他们有关系。但是彼此都是自性成就的法，谁也不是靠谁生的，能有什么关系呢？就像柱子与瓶子一样。

这样把全世界所谓的实法放在一起，它们都可以叫他性。既然说是一个已经成就自体的法可以生另一个成就自体的法，那就等于承许任何一个法都可以生出其他的法。也因此难以回避“一切是因非因生是果非果”的过失，因为在他性上相同，而所谓的“特殊他性”是不成立的。

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

你如果说，甄叔迦花、麦种、莲子等不能生出稻芽，理由是：不具能生的势力；不属于一个相续；不是同类的前刹那。那么我就说，稻种也不生稻芽，同样不具有生稻芽的功能；和稻芽不属同一相续；不是稻芽前刹那的同类法。因

为同样是他性的，是自性的他体。

所谓的“他”，就是已经存在的两个实法。这样，稻种的自体已经有了，稻芽也有了自体，就像张三和李四一样。这样就不能说稻种有生稻芽的功能。也不能说稻种和稻芽属于一个相续，就好比同时存在的东江和西江不是一个相续那样。所谓一个相续是川流不息的，是从前前出现后后的，而两个同时存在的法怎么属于一个相续呢？更不可能是这个相续中前刹那的同类。因为是自性他体的缘故。

如麦种、莲子、甄叔迦花等，以是他故，不许能生稻芽，不具能生稻芽之力，非一相续所摄，非是同类。

这是应成派以“是非根据相同应成因”来反破对方。首先把对方的主张拿出来：麦种、莲子、甄叔迦花等，由于是他性的法，不承许它们能生稻芽，因为：不具有生稻芽的能力，不是和稻芽同属一个相续，不是稻芽前刹那的同类法。

如是稻种亦应不具足所说之差别，以是他故。

那么同样的道理，稻种也一样不具足以上所说的差别，就是说稻种也不能出生稻芽，也没有能生稻芽的功能，也和稻芽不属于同一相续，也不是稻芽这一相续上前刹那的同类法。因为是别他性的缘故，如东山和西山。

也就是说，A是实法，是已经自性成就的法，不观待其他，B也是实法，也是自性成就的法，就像左手有的时候，

右手已经有了那样。所以说这两个法的产生,谁也不可能观待谁。也就是同时存在的他体法,是不可能成为能生所生的。

如果认为虽然是他体的法,但是能由此生彼,那就必定会有“一切是因非因生一切是果非果”的过失。原因是,在他性上面,根本没有差别。

如是已破他生之他,今当宣说因果之他非有。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**

其实,安立因果是“他性”,是不合理的。为什么呢?种子没变坏决定不会有芽,既然芽和种子不是同时存在,也就不成为他性,怎么能说种子与芽是“他”呢?所谓的芽从他性的种子生,终究不成立。所以应当舍弃他生的观点。

如现有弥勒与邬波笈多,互相观待乃见为异。然种子与芽非同时可见,种子未变坏定无芽故,

这是破因果为“他”。所谓的“他”,就像现在存在的弥勒和邬波笈多两个人一样,要互相观待才成为“他”。A、B两个人同时存在,A观待于B成为他,B观待于A成为他,不能说单独的自己是他,因为不观待另一个对境是谈不上他的。但是种子和芽不可能同时存在,因为种子未变坏决定无芽。也就是说,有种子时无芽,有芽时无种子,种子和

芽从来不会碰面。而单独的种子不可言“他”，单独的芽也不可言“他”，因为没有观待的对境。

与种同时既无有芽，故种上无离芽之他性，若无他性，则说芽从他生决定非理，故当舍弃他生之宗也。

种子存在的同时，没有芽存在，所以在种子上面没有相对于芽的他性。也就是说，必须要有与种子同时存在的芽，才可以说种子上有一种有别于芽的他性，然而种子和芽并非同时存在，有种子的时候没有芽，有芽的时候没有种子，也就不可能有他性。所以芽并不是从一个他体的实法种子生的。

承许他生的言下之意，就是这一个法由另外一个法生，也就是他体的两个法是能生所生，这样必须要同时存在，而且是各不相同的两个法，才能说此法从彼法生。但是现在找不到“他性”的法了，你非要说芽是从一个他体的种子生，这是不合理的。所以必须要舍弃他生的观点。

当然，在名言不观察的情况下，可以说由同一相续能生的种子生芽，但这其中绝对没有自性存在。如果有自性就成了毫无关系的他体法了。但实际上仅仅是如幻的种子生如幻的芽，它们属于同一个相续，非断非常——既不是种子断灭而出他体的芽，也不是种子本身不灭变成芽。

《中论》云：“如诸法自性，不在诸缘中，以无自性故，他

性亦复无。”

诸果法的自性，在众因缘里得不到，由于众因缘里没有果的自性，与“自”看待的——众缘的他性，也就无法成立。

此言诸缘，谓若因，若缘，若因缘和合，若不和合，具自性未坏，必无果性，尚未生故。若无果性，则诸缘中定无他性，由有此法表有彼法，是第七噉声。

这里说的诸缘是指因、缘，或者因缘和合，或者不和合，总之在这些缘具有自性而没有失坏期间，必然不会出现果的自性，因为处在因缘位时还没有果。如果这上面没有果的自性，那么众缘当中决定没有所谓的他性，因为只有在两个法互相看待的情况下才能说是他性，在众缘存在的时候既然没有果，也就没有所谓的他性。

若许缘是所依，果性于缘中如枣在盘，然此非有。若彼中无此，则此不从彼生，如沙中无油。

如果你承许众缘是所依，果依于众缘而存在，如同枣依于盘子那样，然而事实并非如此。因为“枣依于盘”的情况是同时存在的两个法，以盘为所依，枣为能依。而众缘和果不可能同时存在，所以所谓的“果依于众因缘而有”是决定不成立的。如果在彼因缘当中没有此果，那么此果就不是由彼因缘而生，就像沙中没有油，油就不是从沙中生

一样。

这是在承许实法的前提下，针对对方所说的过失。因为你说因和果是实法，而因中没有果，还说可以从因中生果，这就不合理。就像沙子和油是两个不同的法，沙子中一滴油也没有，还说从沙子中能出油，这是不合理的。同样，因、果两个是实法，在因当中是没有果的，又怎么可能从因中出生一个果呢？

《中论》云：“若谓缘无果，而从缘中出，是果何不从，非缘中而出。”彼所依义，阿遮利耶此颂已善辨讫，故不再述。

龙树菩萨在《中论》中也说：“如果众缘中没有果，还说从众缘中能出生果，那么这个果为什么不从非缘当中出生呢？以‘是缘’和‘非缘’同等是‘他’的缘故。”关于所依的问题，阿闍黎在此颂中已经善加辨别完毕，所以在此不作阐述。

举例来说，稻种和稻芽是“他”，稻种当中没有稻芽，又说由稻种可以生稻芽，这样为什么不从其余他性的法，诸如瓶子、柱子等中出生稻芽呢？因为相对于稻芽来说，瓶子柱子等与稻种同样是他性的。也就是说，因和果是各持自性的他体法，一法之中没有另一法，你却说能从一法中出生另一法，那应该可以从任何非因缘的他法中出生这一法，因为缘与非缘实际是一样的，都是他性。

外曰：上说芽种非同时有，不应道理。

在此，有人挽救说，你们中观宗上面讲到种和芽不是同时存在，是不合理的。

种子正灭即有芽生，如秤两头，低昂同时，何时种灭，尔时芽生，种灭芽生二者同时，故种与芽亦同时有，以有他性，无上过失。

对于中观宗的妨难，有些人以比喻补救，成立因果可以同时存在。他说，不必看整个漫长的过程，我们就观察种灭芽生的那一刹那。就好比秤的两头，左边落下和右边昂起是同时的，同样，何时种子灭，就在那时芽生了，所以种灭和芽生是同一时间发生的。因此，种子和芽在此时此刻是同时有的。既然同时存在，就可以成立是他性了，也就不会有上面所说的“非同时而不成他性”的过失。

在前面，中观师说因和果不可能同时有，有因的时候无果，有果的时候无因，二者就不成为他性，所以说他生不成立。这里对方说，可以有他性，因为种灭和芽生，如同秤的两头同时低昂一般，就是同时存在的，因此因和果既是他性，又是能生所生。

颂曰：

**犹如现见秤两头 低昂之时非不等
所生能生事亦尔**

就像可以现见到秤的两头，一头低下、一头昂起并非不同时，意思是这两者既同时存在，又有因果关系，而能生所生的情况就和这个比喻所说的一样，既是因果，又是他生。

虽作是计。颂曰：

设是同时此非有

这里是自宗对对方作的遮破，虽然你认为这样很合理，但是因和果同时是不成立的。为什么呢？

若以秤喻，便计能生所生二法之生灭同时者，不应道理。秤之低昂虽是同时，然所表法非同时有，故不应理也。

对方所举的比喻不当，也就是说，依靠秤的两头低昂同时这个比喻，来证明能生和所生这二法的生灭同时发生，这是不合理的。因为比喻——秤的两头低昂同时，这虽然成立，然而所要证明的意义——因灭和果生同时，是不成立的。所以这个比喻不能证明意义。

如何非有？

对方问：怎么没有因灭和果生同时呢？

颂曰：

正生趣生故非有 正灭谓有趣于灭

此二如何与秤同

正生谓趣向于生故是未来，正灭谓趣向于灭故是现

在。故未有未生者乃生，已有现在者乃灭，此云何能与秤相等？

自宗对此解释说，果“正生”，就是正趣向于生，也就是现在还没生；因“正灭”，就是正趣向于灭，现在还没灭。所谓的“因正灭”、“果正生”，实际并不是因果二法同时存在，因为“因正灭”意味着因还存在；“果正生”意味着果还没生，意思是此时果不存在，所以在此刻仍然是只有因而没有果，并非因果同时存在。这怎么能和秤的比喻一样呢？

秤之两头俱是现在，故低昂作用同时有，种子与芽一是现在一是未来，非同时有故此与秤不同。

秤的两头，一头低，一头昂，是同一时间发生的，所以是“低昂作用同时有”。然而种子和芽，一个是现在正趣向于灭——还有；一个是现在正趣向于生——还没有，所以种子的“正灭”和芽的“正生”，不能说明种子和芽在此刻同时存在。因为种子正灭，说明种子是现在的法，芽正生，说明芽是未来的法。好比说“饭正在做”，就是饭还没做好，还没有饭。或者说“他要死了”，也就是正趣向于死，就说明他还没死，还活着。所以说在同一时间上安立的“因正灭”和“果正生”，并不代表因和果这两个法同时存在。

设作是念：法虽非同时，然彼法之作用是同时有。此亦不然，不许彼作用异彼法故。

他又这样想：因和果这两个法虽然不是同时存在，但是它们的作用是同时有的，也就是生和灭的作用可以同时存在。我们说，这是不成立的，因为离开法本身并没有单独的作用存在。

在这里，他认为因和果这两个法同时存在，的确没办法成立，但因灭和果生的作用同时，这应该是合理的。

我们说并不是离开法本身还有单独的作用，因为作用和法是分不开的，不可能脱离法而独立存在一个作用。譬如一个果法的生，这个生的作用一定是依托着果法本身才有的，没有这个果哪有这个果的生呢？否则应该在果之外还能找到一个单独的作用——生，但这决定是不成立的。

举例来说，一辆车的运行，运行的作用就是在这辆车身上安立的，所以是“用不离体”。绝对没有离开这辆车，还另外存在着一个运行。或者嘴巴说话，说话的作用是不离开发音器官的，离开发音器官是找不到所谓“说”的作用的。又好比电灯照明，照明是灯的作用，不是离开电灯之外还有个照明存在。

这里要说的就是，灭的作用和生的作用也是不可能同时的，因为离开了法本身没有单独的作用存在。也就是说，所谓的灭就是因上的事，所谓的生，就是果上的事，既然因和果不可能同时，也就绝对成立不了因灭和果生的作用同

时。

复有过失。颂曰：

此生无作亦非理

生作用之作者谓芽，彼芽尚在未来故非有。彼所依既非有，此能依亦必非有。生既非有，如何能与灭同时耶？故说作用同时不应道理。

对方说，因果虽不能同时，但灭和生的作用可以同时。这里我们以作用与作者互相看待来做遮破。也就是说，生称为“作用”，具生作用的芽称为“作者”。生的作用离开作者的芽不可能成立，因为作者和作用互相看待的。看待生起了作用，才能安立是作者，看待作者，才说是它的作用，所以生的作用是能依，作者芽是所依。现在位芽趋向生，说明属于未来法，还不存在，既然没有所依作者的芽，哪里有能依的作用——生呢？生既然没有，怎么能说与灭同时呢？所以，“生和灭的作用同时”是不合理的。

这是按实事宗所承许的那样，因果是实法，那么这上面生灭的作用必定不会脱开作者本身而单独存在。前面我们说过，所谓“因正灭”，说明因是现在位，还存在，所谓“果正生”，说明果是未来法，现在没有。既然没有果，那么生的作用无所依托，也就不可能有了。所以说“生灭作用同时”不合理。

《中论》云：“若有未生法，说言有生者，此法若无有，云何能有生。”若说芽等未生法于生前先有乃可生者，然于生前不能安立少法为有，以未生故。若生作用所依之法，于生前非有，云何能有生也？

再引《中论》为证，也说明同样的道理：如果说芽等还没生的法，在生之前就已经存在了，可以说有它上面的生，然而在生之前不能安立果法存在，因为果法还没出生。既然生这个作用所依的果，在生之前是没有的，又怎么会有它上面发生的作用——生呢？

此字指法差别，法字第七噉声。无有亦是法差别，云何与生相连。谓若无此法，云何能生，应全不生也。

这是对《中论》中“此法若无有，云何能有生。”一句做的解释，前面是消文，其中“此”指法的差别，“法”是所依的意思，此处指作者芽（第七噉声：梵语名词、代名词及形容词分为性、数、格三门。其中，格有体、业、具、为、从、属、依、呼八种格，称为八噉声。其中第七曰所依声，又曰所于声，梵名珊你陀那啰梯，此为于格，乃表示物之所依，及物之所对之词也。）“无有”也是指法差别，“云何”连“生”。意思是说，如果不存在所依的芽，怎么会有能依的生呢？应该没有生。

若谓《稻秆经》云：“如秤低昂之理，若何刹那种子谢灭，

即彼刹那有芽生起。”岂非以秤为喻耶？

这里对方为了辩护自方，引用《稻秆经》说，就像一杆秤左低、右昂同时发生，与这个道理相同，在哪一刹那种子坏灭，就在那一刹那有芽生起。这不也是以秤的低昂来比喻种灭芽生吗？比喻里明显说到秤一头低、一头昂同时发生，而不是异时发生。既然经中以秤的低昂来作比喻，由此完全可以证明种灭和芽生是同时发生的。

曰：虽举是喻，然非说他生，亦非说自相生，是为显示同时缘起，

虽然《稻秆经》举出这个比喻，但要知道经中并没说是他生，也没说是自相生，而是为了显示同时的假立缘起。

意思是说，你没有正确理解比喻所要表达的意义，比喻里说的不是他生，因为秤的两端一头低、一头昂没有以此生彼的意思。也不是说自相生，因为秤的低昂不是指以这个实法生那个实法。只是显示同时缘起，也就是秤的一头低、一头昂是同时发生的，以它来比喻种灭和芽生也是一时缘起。

换句话说，由于你们所许的是他生，或者自相生，也就是承许种和芽都是实法。那么，前刹那是种子，后刹那是芽。种子正趋于灭是现在位，芽还没生是未来位。由于是实法，种子的灭决定依于种子而存在，芽的生决定依于芽

而存在,不可能脱开事物本身单独存在。以这个道理来看,如果你说生灭同时,那必然是不合理的。因为就第一刹那观察,只有种子,没有芽,也就没有芽的生,怎么能说生灭同时呢?或者就第二刹那来看,只有芽,没有种子,也就没有种子的灭,所以生灭永远不可能同时。从这个意义上看,用秤两头低昂的比喻就不合理。

然而如果是如幻的缘起,种子和芽都是虚妄不实的法,对此可以假立同时缘起。具体来说,第一刹那是种子,第二刹那是芽,两者非同时存在,所以不是他生。两者都是虚法,不是实法,所以不是自相生。然而就在这一刹那,种子灭的同时芽就生了,种灭和芽生是一回事。也就是说,种子第一刹那存在,第二刹那就没有了,灭了,在第二刹那灭的同时芽出现,也就是芽生了,这就是在同一刹那假立的种灭芽生。所以说可以对如幻的事假立“生灭同时”。

无诸分别,如幻事故。

所以不要去分别是“种灭芽生”还是“种芽同时”,其实种子和芽都同样如同幻事,虚妄不实。

如云:“种若灭不灭,芽生均非有,故佛说法生,一切如幻事。”

无论种子灭还是不灭,根本就没有一个真实的芽出生,因此佛说诸法的生是怎样的情形呢?一切都如同幻事

一般。

其实，诸法的生，跟幻师念咒加持石块而现出影像是一样的，只是在因缘聚合时忽而显现出一个幻相，对此假名为生，再没有别的涵义。而所谓有自相的生，有自性存在的法，是根本不可能的。

有作是说：若种与芽非同时有，无他性故他生非理，若同时有即有他性故有他生。如眼识与俱有受等，如眼色等与受等俱有，唯是同时乃生眼识。如是眼等与心，亦唯同时者，乃是受等之缘。

对方再作补救说，如果种和芽不是同时有，有种的时候无芽，有芽的时候种子已经没了，无法成立是他性的缘故，说他生不合理。但如果因和果同时存在，就能成立他性，也因此可以有他生。比如眼识与同时存在的受等心所（心所依心王而起），又比如眼根、色法等与受等心所同时有，这唯是同时的法，而生起眼识的，同样，这也唯一是眼根等和心同时才是受等的因缘。

他举出既同时存在，又有相生关系的反例。譬如生眼识，就是眼根等、受心所等，与眼识同时存在，既是同时有，又是由眼根等生眼识。同理，现在的受等与根、心同时存在，而且受是由根境识三和合而生，所以因果可以同时，因此承许他生。

其实这只是他没有细致观察而产生的错误认识而已，同一刹那的眼根等并不是同一刹那眼识的能生因。

此定非有。颂曰：

**眼识若离同时因 眼等想等而是他
已有重生有何用 若谓无彼过已说**

我们说这也是不成立的。

如果离开眼识同时存在的眼等、想等因缘，与眼识成为他性，这样由于在因位眼识已经有了，再次出生，有什么用呢？如果为避免此过而认为此时没有眼识，那么由于前后刹那的法不成为“他”，有不成他生的过失。这一点前面已经说过了。

若许眼等想等诸同时法，是现在眼识之缘者，此已有眼识待彼眼等虽成他性，然已有者重生全无少用，故生非有。

如果承许眼根等，想心所等，这些与眼识同时的法，是出生现在位眼识的因缘，也就是说，现在位因缘存在的时候，已经有了果法眼识。这个眼识观待于眼根等虽然成为他性，但由于它已经有了，还要重复生它，那么所谓的因缘就没起到任何作用，因为没有出生任何新的法。所以这样的生是不成立的，当然他生更不可能成立。

若欲避无所生之过，不许彼已有者，则眼识非有故，眼

识非他。此过已说。

如果为了避免没有生出新法的过失，而不承许在因位已经有果，那么此时眼识没有的缘故，也就不成为他性。因为一定要有两个事物，才能叫“他”，有因的时候没有果，就不能叫做“他”。这些道理前面已经阐述完毕。

以是计他生者，纵使有他则生非有，以无生故，二者俱无。纵使有生，则他非有以无他故二者亦无。故一切种无有他义，他义空故唯留他名。是故此执不应道理。

这里是对上面的总结。如果认为万法是他生，那么纵然有他性，但不可能有生，因为所谓的他性，必须要同时存在因果二法，而在有因的时候已经有果了，无法成立“生”的意义，就不能成立他生。纵使能成立生，但由于因灭了才能生果，因果不能同时存在，因此以同时的二法来安立的他性就无法成立，以无“他”的缘故，他生也不成立。所以这就立于两难之地——要想承许他生，要么保住“他”，成了因果同时，而无法成立“生”义；要么保住“生”，成了因灭果生，而无法成立“他”义。总而言之，“他”和“生”是矛盾的，所以一切情况下都没有他生。既然没有意义，那么所谓的他生只不过是口头上的一种说法，所以这样计执他生是没有道理的，应该舍弃。

今明因果中无观待因义。

以下要阐明的是，如果承许他性，那么在因果当中，就没有观待于果的因的涵义。

按理来说，因果是互相观待的，观待生了某果才称之为因，观待由因所生才称之为果。不能离开果独自称为因，就像不能离开子而独自称为母；而且，也不能离开因而独自称为果，就像不能离开母而独自称为子。然而如果承许是他生，因有其自性，果有其自性，就不成为观待，因为无论果是有性、无性、亦有亦无性、非有非无性，都不是观待因而生的，如此一来，因也不具有观待义了。

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

生起他性果的能生因，所生的是有性的法？还是无性的法？或者是有无二俱的法？还是有无俱非的法？只有四种情况。如果说果是“有”的自性，已经有了，还生什么？如果说果是“无”的自性，如石女儿一样，生又能起到什么作用？如果说果是“亦有亦无”的自性，而这样的法是不存在的，如何由因来生？如果说果是“非有非无”的自性，这也是不存在的法，因又如何来生它呢？因此，凡是承许果在这四性当中，都不观待因而生，也因此没有因的涵义。

且能生因，生已有之所生者，决定非有。前云：“生已

复生亦非理。”等已出过故,诸缘于彼全无少用。

如果认为果是“有”的自性,能生因生的是已经有的果,这是决定不可能的。就像前面破自生时所讲的那样:已经生了再重复生,是不合理的……诸如此类出了很多无义生、无穷生等的过失。既然果已经有了,那么众因缘对它就没起任何作用。

打比方说,田地里本来没有庄稼,农民依靠耕耘等的劳作得到新的果实,这才有意义。假如果实在因位已经有了,那么农民做耕耘等的事没起任何作用,那不是徒劳吗?同样果已经有了,无论怎样积聚因缘,也不会出生新的事物。这样因缘就没起到任何作用。

若谓所生非有者,彼诸能生亦复何益?彼如兔角毕竟无故。

如果认为果是“无”的自性,也就是住在“无”的体性当中,永远是无,那么能生的众因缘对它能起到什么作用呢?因为它像兔角一样,是毕竟无的法,再积聚多少因缘也不可能转变它“无”的自性,也就是不会有任何果可得。或者说它本来就是无性的法,哪里需要因缘来生它呢?

《四百论》云:“若许已有果,及计尚无果,柱等庄饰屋,此义应非有。”

《四百论》中说,如果承许果已经有了,住于有的自性

中，或者承许果无有，住于无的自性中，无论是哪种情况，像严饰柱子、悬挂壁画等以种种方式来装饰房屋，都没有任何意义。因为若是已有则不必要做什么，若是没有再怎么也不会有所获得。

《中论》云：“若果定有性，因为何所生，若果定无性，因为何所生。”

《中论》也说，如果果是决定的“有”性，则果法已经成立，以因又生了什么呢？如果果是决定的“无”性，因又能产生什么呢？什么也不会产生。

这里的“定有”，就是固定的住于有的自性中；“定无”，就是固定的住于无的自性中。所谓“自性”，就是它不依赖任何因缘而独自成立，无需观待因缘而生，因为自性和观待是相违的。既然已经本自住于有性或无性之中，哪里需要观待因缘而生呢？

因不生果者，则无有因相，若无有因相，谁能有是果。”

倒着推也一样，既然因没有出生果法，也就没有因的法相，如果因的体相没有，又怎么能有果呢？

在他的执著中，一方面承许由因生果，一方面承许因果有自性，但这两个是相违的。承许有自性就是不观待因，既然不观待因，那么因就不成为因，如此一来，又怎么会有由它所生的果呢？这些都无法成立。

若二俱者，因有何用，俱犯上说二过故。二俱法即是二相，二相所有者二俱即有。

如果认为果是“二俱”的自性——亦有亦无，这样，要因有什么用呢？会同时犯下上面所说的两类过失。所谓的“亦有亦无”，就是在同一个法上，既有有的自相，又有无的自相，是个双重身份的法。由于它是有性，那么凡是承许果是有性的过失都有，同时又是无性，这样凡是承许果是无性的过失也有，就是俱犯上面所说的两类过失。

由有无性于同时一法上亦定非有，故彼性之法非有，彼非有故，诸能生缘于彼何用。

或者从它的体性来看，所谓的亦有亦无，就是承许同一个法上存在“有”和“无”两种性质，但这决定不成立。因为承许的是实法，是有自性的，而且“有”和“无”的体性完全相违，这样如果承许它是有性，它就住持有的自性，不可能同时又转成无性；如果承许它是无性，那就住在无性中，绝不可能转成有。所以说有无二者同在一个本体上无法成立，就如同在同一处明暗不能共存一样。

既然“有无二俱”不成立，也就不存在这种体性的法，这样，能生的众因缘对这个不存在的法能起什么作用呢？怎么可能生出一个子虚乌有的法呢？所以“有无二俱”以无有的缘故不观待因。

《中论》云：“有无二事共，云何是涅槃，是二不同处，如明暗不俱。”

《中论》也说，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，两者不可能共处于一法之中，就像光明与黑暗不能并存一样。

又云：“作者定不定，不能作二业，有无相违故，一处则无二。”

“定不定”是指既是作者也是非作者，“二业”是指既是决定又是不决定的业。也就是说，定不定二俱的作者不能作定不定二俱的业，因为有与无相违，在一处二者不可能并存。

若谓俱离二边，其果非有非无，彼俱离二边之果，缘有何用？以俱离有无二性之果定非有故。亦有亦无既非有，则云非有非无而遮有无，亦无少许别法。若有无俱非有，则亦无非有非无也。

如果认为果远离了有、无二边，是“非有非无”的自性，对于这样非有非无的果，能生因又有什么作用呢？因为非有非无的果决定是没有的。为什么呢？亦有亦无是没有的，而非有就是遮“有”而成为“无”，非无就是遮“无”而成为“有”，实际上“非有非无”就是“亦有亦无”，这两者没什么差别。既然有无二俱不存在，那么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。”

《中论》也说，如果认为“非有非无”的法是涅槃也是不合理的，因为如果有和无二者成立，则遮破有和无的“非有非无”也成立，但有、无二者不成立，所以非有非无也无法成立。

外曰：前为成立他生所说诸理，如干薪上注以酥油，被汝之慧火焚烧殆尽，能使汝慧火炽然之理薪，前已足矣。然他生是世间已成之义，不须再用正理成立，世间现见最有力故。

有些人说：前面为了成立他生所说的那些道理，就像在干柴上浇酥油一般，被你的智慧火焚烧无余。能够让你智慧火增胜的道理薪柴，前面加的已经足够了，不必再说了。但是，他生是世间已经成立的意义，不必再用正理来成立，因为“世间现量见”是最有力的证据。意思是既然现量已经成立，那就足够了，不必再进行比量推理了。

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

世间人安住在自己的现量中，承许现见就决定是正

量,这还要说什么道理呢?也就是说,我们现量看到、听到就足够了。因为它就是最有力的能立,就是如实了知事物真相的心,不必再借助道理来成立。比如现量见到有柱子,还需要再去推理吗?同样,现量见到种子生芽,这个他性的果,从他性的因中出生,这也是世人现量见而共同了知的,所以决定有他生,哪里还用说什么道理呢?

一切世人唯住自见,既是唯见他生,此最有力。其要安立正理者,唯是不现见法,非现见法。以是虽无正理,已成诸法唯是他生。

一切世人唯一安住在自己的现见当中,既然唯是见到他生,这就是最有力的依据。一切法可以分为现量见的法和没有现量见的法,其中,需要以正理来成立的只有不现见的法,而不是现量见的法,因为它本来就成立,所以说虽然没有正理,但也已经成立诸法唯是他生。

以下开始是自宗的回辩。

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。

这里首先要知道对方为什么会发出这样的妨难。一方面是因为他不能正确地了知、通达论典中所讲到的深义;

另一方面是由于无始以来的法执习气成熟，在这种习气势力的驱使下，突然听到说要舍离他的法执亲友，内心无法接受，所以会说出他生不成立会有“世间违害”这样的话。

所谓“法执亲友”，是说无始以来，时时与他相伴、刹那不曾分离的最亲密的朋友，就是他内心的法执。而一旦与它舍离，也就是破掉了他生，那就必须承认没有实法，对他来说，这是一个非常大的打击，所以完全不能接受。

他内心认为：万事万物就是由其他因缘所生的，大家不都看到了生生不息吗？正因为生了一个又一个的法，这个世界才会有无数的事物，如果没有生，就没有这一切了。而这些就是我们生活的内容，是我们日日夜夜分别、执著、计划、追求的地方，是可以享受的地方。就这个世间来说，是天经地义、最正确不过的。我们怎么可能舍离这日夜相伴不离的一切器情万法呢？

所以在这个大问题上丝毫马虎不得，一旦失败，破除了他生，那就必须要承认一切法无实，如梦、幻、泡、影，仅仅是因缘聚合时忽而显现的影像，实际并不存在。这样就必须放弃所执著的一切，因为没理由再执著了。

所以，这些人突然听到要舍离法执亲友，他就无法忍受了。虽然在道理上说不过，但他拿出一个自以为最有力的根据，说这就是世间现见，还需要道理吗？如果说你们说

不是他生，就会明显的跟世间现量相违，有世间违害。

对于这种人，如果不详细的解说世间道理，就不能遣除所谓有“世间违害”的妨难。所以为了说明世间违害境的差别，也就是哪种境界有世间违害，哪种境界是世间违害不到的，需要先建立二谛。只有把二谛讲清楚，什么是胜义谛，什么是世俗谛。以及世俗谛当中，什么是正确，什么是颠倒。这样就会知道所谓“世间违害”，是在世俗范围内，与根识的量不符合。而在抉择真实义时，世间根识根本妨害不到见胜义的清静智慧。这就是首先宣说二谛差别的原因。

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

在诸法上面，由于有见它的真实性和见虚妄相这两种差别，所以就在诸法上得到两种体性，对于由无漏智慧所见的真实义，称为胜义谛；由分别识所见的虚妄现法，称为世俗谛。

诸佛世尊无倒证知二谛体性，宣说行思与芽等内外诸法之体性有二：谓世俗与胜义。

诸佛已经无颠倒的证知二谛的体性，由此宣说行、思等的内法，芽等的外法，这一切所知都有两种体性——世

俗谛与胜义谛。

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，就是现见真实胜义的智慧所得的体性——诸法本来一味、没有高下、贤劣等的差别，但这也并非自性实有。

世俗谓诸异生为无明翳障蔽慧眼，由彼妄见之力所得体性。

世俗谛，就是凡夫被无明翳障蔽了慧眼，见不到真实性，由这种妄见所得到的诸法体性。

然非如异生所见自性，即实有彼自性。

虽然以凡夫根识虚妄见境的力量，会得到种种相，但并非像凡夫见到有各种各样的显现那样，真实之中也有如是的自性。

比如说，凡夫会见到那里有一根柱子，但是真实之中并非如此；会见到猪、马、牛、羊各自的身体，似乎是实有的，但实际也非如此；会见到各种各样的粗法有自性存在，认为像极微、刹那那样的细法也有自性，然而事实并非如此。

总而言之，凡是能见到的境，凡夫都认为存在它的体性，但以胜义正理去观察、抉择诸法的真实体性时，会发现丝毫得不到，由此得出它是空性。这个以比量衡量所得出

的结果与圣者所见相符合。所以显现出来的这个相，仅仅是因缘聚合，由妄识所见的假相，它的真实性了不可得，如同梦中虽然现了一个境，但实际去寻找它，是得不到的，这就叫“现而空”。

故一切法有此二种体性可得。

像这样，一切法有这两种体性可得。意思就是，任何一个法，都可以说它上面哪一分是胜义，哪一分是世俗。

比如面前这本书，圣者智慧见到的真实性，叫做胜义，真实性就是空性；凡夫的慧眼被障蔽了，见不到它的真实性，只是以妄见的力量见到有一本实有的书存在，这是世俗。

此二体性，其见真智之境，即是真胜义谛。此体性下当广说。见妄识之境，即世俗谛。

总之，这两种体性中，现见真实性智慧的行境，是真胜义谛，它的体性在下面会广说。见虚妄显现的根识行境，是世俗谛。

如是已建立二谛。今明见虚妄中，复有见正倒二类，故彼所取境与能取识皆有二类。

建立二谛之后，现在要辨别的是在见虚妄的世俗范畴内，又有见真实和见颠倒两类，也就是说，所取的境和能取的识各有两类。所取的境，有颠倒所见境和正确所见境；

能取的识，有有患根识和无患根识。

意思是说，在我们凡夫境界当中，大家去评论的时候，也有真假判别。下面讲的判断标准是在凡夫的境界中，大家共同运用的根识。如果根识正常，它所见就安立为真相；如果根有损坏，依靠它的识所见的各种境，在世俗名言中得不到，也不起作用，就安立为颠倒境。

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

在虚妄见的世俗范畴内又有两种，在有境方面，有由明利根和有患根所生起的两种识，其中有患根所生的识，观待于善净根所生的识，承许是颠倒识。

明利根谓无眩翳未害黄眼等症，及如是无倒而取外境。有患根谓与上相违。有患诸根之识，观待无患善根诸识，许为颠倒识。

明利根指的是没有被眩翳障蔽，没有患黄眼等病，以及这个状态中无颠倒的缘取色声等境。有患根与它相反，也就是有眩翳的障蔽，或者得了黄眼等病。依有患根所生的见境之识，观待于无患根所生的识，承许是颠倒识。

如此诸识颠不颠倒分为二类，其境亦尔。

既然能取的识有颠倒和不颠倒两种，那么它所取的境

也就有颠倒和不颠倒两类。

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

没有被错乱因缘损坏的无患根识所取的境界，就是世间大家认为正确的所知，这唯一是由世间安立它是真实（而不是胜义中安立真实），此外其余有患根识的所见境，在世间安立为颠倒。

譬如，世间无患根识见到虚空中没有毛发，有患根识见到有毛发，这个依有患根所见的毛发，看待世间所见，是颠倒的。因为这个毛发不可能得到，不可能用火柴把它烧出焦味，或者把它编成一个扫帚。

又比如一群人在沙漠地带，由于阳光照射，看见前方有一条河。这也是由于错乱因缘聚合导致的，走到前方会发现实际上没有河，在以世间的无患根识做衡量时，这种所见是颠倒境。如果看到前方有一辆车，走过去能得到它，能起功用，这就是正确的境。

下面具体解释损坏诸根的因缘。

如眩翳黄眼等症，食商陆药等，是为内身能坏诸根之因缘。

首先从内在自身上来看：如果得了眼翳、黄眼等病，或

者吃了商陆等药（吃商陆药，会看见一切都成为金黄色），会产生迷惑，这时会见到各种乱相。这是内身的损根因缘。

如窥油、水、明镜、空谷、歌声、日光与特殊时处现前等，是为外界能坏诸根之因缘。若有此缘，即使无内身坏根诸缘，亦见影像、谷响、阳焰水等。

身外的损根因缘，就是外界一些因缘聚合的时候，虽然内身当中没有损根因缘，也会见到一些假相。

比如见影像，当看油、水或者明镜的时候，会在油、水、明镜中现出影像，这就是由于因缘聚合，导致眼识见到有一个相，但在世俗中实际去寻找的时候，得不到它，不会起作用。

其次是听到空谷回响，就是在空谷中唱歌会传出回声，这个回响也是一种假相，是寻找不到的。

看到阳焰水也同样，当阳光照射，处在沙漠地带，而且是特殊时间，浮尘被日光照射会显现成一条河。这也是一种错乱境，因为在世俗中走到近前寻找这条河的时候，会一无所得。但在世俗中真实的河确实可以得到，走过去能见到它的颜色、形状、运动状态，还会有触感，而且可以灌溉、沐浴，还可以解渴等等。

幻师所诵咒所配药当知亦尔。即此咒药，及邪教，似因等，亦能坏意根。梦等建立下当广说。

幻师诵的咒或者配的药也一样，当幻师诵咒做加持的时候，会使观众的眼根出现问题，在这种错乱的状态下，会见到虚空中有象、马等的幻相。幻师配的迷幻药，人吃了之后会显现很多错觉。

像这样，咒术、迷幻药、邪教、似因等也能损坏意根。梦等的建立在下文会广说。

比如邪教，人一旦加入，熏习久了就会损坏意根。比如他会认为真的有神我，有常有的大自在天，或者身体里面有个小人，有个我等等。这些本来是不符合事实的说法，但人们熏习久了，就会误以为真的存在，这就是意根受了损坏。

以上这些都是在世俗中的错觉。

以是诸根若无上说障缘，则六根所取义，皆是世间所通达，看待世间说名真实，非看待圣者。其影像等有患诸根所见之境，即看待世间亦是颠倒。

这样分析就知道，眼耳等诸根如果没有上面所说的内外障缘干扰，六根所取的境界，就是世间共同了达的，这些看待世间来说，称为是真实的所见，但不是看待圣者。而那些影像等依靠有患诸根所见的境，看待世间也承许是颠倒境。

总结来说，安立正确和颠倒的依据唯一是根，因为根

是识的所依，如果根出了问题，那么在见闻觉知方面就会发生错乱。如果根是正常的，那么在暂时相对的世间观念中，就认为是正确的见。

也可以说，根没受到损害，而且在名言中能找到这个法，这个法有它的相状，能起作用，这样就是正确的所见。但若是根出了问题，出现了各种幻觉，这些法找不到，而且不起作用，这些就是颠倒的境。

今以譬喻显所说义。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

下面举例说明颠倒识所取的境在世间也不成立真实：被无知睡眠扰乱意识的外道们，由于邪宗似因的害缘，心里会计执各种稀奇古怪的事。比如认为整个世界的作者是自性，它是喜忧暗三种元素达到均衡时的状况，或者认为有个神我等等。不仅是外道臆想的这些，包括人们颠倒识所执著的幻变事，以及阳焰、影像等等。这些在世间也不成立真实。

此诸外道自命为悟入真实者，彼于牧童妇女共知之诸法生灭等，尚不能无倒正解，而欲超出世间。如攀树者已放前枝未握后枝，堕坠恶见深涧之中，永离二谛必不得果。故彼所计三德等性，于世间世俗亦皆非有。

这些外道自以为悟入了真实义，但实际上，他们对于牧童、妇女共同了知的诸法是生灭无常等，都不能无颠倒的了解，却想超出世间之上。就像攀着树枝的人，已经放弃了前枝，还没握到后枝，那决定会落入恶见的深渊之中。也就是说，他根本不明白世俗谛的真相，却抛弃了世俗谛，又没有握到胜义谛，这样必然会堕入恶见的深渊中。因为偏离了世俗谛的轨道，根本没机会进入胜义谛，这样永远离开了二谛的轨道，不会有任何成果。所以说，他们所妄计的三德等的体性，在世俗中也决定没有，只是第六意识遍计而已。

要知道，客观真理分两部分，世俗中的真理，就是指根识没有障缘干扰下所见的现象，仅此而已。超越了它，就是诸法胜义的体相。对大部分人来说，首先要在见解上通达世俗万法的真实情况，知道世俗万法是无常、苦、不净、无我的自性，懂得因果规律，以什么样的因，受什么样的果。这样行为就能符合世俗，沿着世俗谛的轨道能够离苦得乐，之后才有可能趣入胜义谛。

像世俗中的无常性，就是说因缘所生的法，刹那即灭，不会住到第二刹那。虽然细无常难以了达，而对于粗无常，包括牧童、妇女，大家都知道，而不会执著一个法是恒常不灭的。但若是中了外道的邪毒，便会执著有常法，会执著

永生,或者执著万法是由常法的自性所生等等。像这些见解,不必说胜义谛,连世俗谛都不符合。

以上讲了世俗中的正量和非量,下面讲以世间根识无法违害无漏智慧。

故此又曰:

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

前面对方说,我们现量见他生,你们却说没有他生,所以你们的观点有世间现量的违害。

这里我们以比喻对他回答,就像有眩翳障蔽的眼识所缘的毛发等事,不能害于无翳识的所见,同样,凡夫远离清净智慧的虚妄根识的现量所见,无法违害到圣者无垢智慧的所见。

意思是说,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现量见到他生”这一点,根本违害不到无垢慧。

前破他生,非唯住世间见而破,亦许是圣者所见也。

前面我们破他生,不是只以“安住世间见”这样的标准来破,而是按照圣者所见来破。换句话说,这是以圣者的无垢智慧见到“没有他生”。

若破生时约圣见为简别彼境无有世间违害。

前面破“生”的时候，特别以圣者的见作为简别，所以没有世间违害。也就是仅仅看待圣者的所见来遮破，而不是就凡夫所见来说。

如眩翳人见有毛轮等性，于无翳识不以为害。如是乏无漏智之异生识，于无漏见亦无违害，故彼敌者实为智者之所窃笑。

就像有眩翳的人见到有毛轮等的体性，但是仅以眩翳人的错乱根识见到有，并不能违害“无翳识见到没有”。被错乱因缘障蔽的眼识，怎么能违害到正常的眼识呢？像这样，不具无漏智慧的凡夫根识，对于圣者的无漏见不会造成违害。所以，声称“无有他生会有世间妨难”的那些人，只会成为智者可笑之处。

就像现在的很多世间人，他们口口声声说佛教的观点不对，因为我们都见到了，或者我们都没见到。比如说，我们都见到有根身器界等的法，佛教怎么说“照见五蕴皆空”呢？或者，我们大家都没见到涅槃，没见到空性，哪里有什么涅槃呢？

其实这些只是成为智者的笑话而已。因为你仅仅以根识为量去见。而你是凡夫，已经被无明障蔽了，根识所见的全都虚妄不实，就像梦中所见一样。也就是实际有的你没见到，而你所见到的真实中都没有。这样，你怎么能

违害到不受障蔽的无漏智慧所见的空性义呢？是根本违害不了的。

所以，到此为止，以现量见来成立他生已经破除完毕。我们再回顾一下，前面中观宗以各种正理来破斥了他生。对方说：我们现量见有他生，所以你们破掉他生有世间违害。我们首先解释什么会被世间违害，什么不被世间违害。也就是在世俗范畴中，如果根识的所见不符合世间正量，这种颠倒的根识以及它的所见会有世间违害。但是，世间的根识违害不到出世间的圣者智慧。也就是说，这里是在抉择胜义谛，必须以圣者的智慧为正量，所以有无明障蔽的有漏根识现量见，违害不到无漏智慧的现见。

如是由胜义世俗二谛差别，已说诸法有二体性。今当别说世间世俗谛。

这样由于存在世俗、胜义这二种谛的差别，已经总的讲了万法有两种体性。现在要特别宣说世间的世俗谛。

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

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。

这一段解释“痴障性故名世俗”。由于具有无明愚痴，

使众生见不到诸法的真实体性，反而对于诸法无自性增益为有自性。以障蔽见真实性为体性，而称为“世俗”。

也就是说，这个法显现的时候，由于被愚痴障蔽，见不到它的真实体性，反而对于无自性增益为有自性，这种体性就叫做世俗。

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。此即缘起假法也。

这里解释“假法由彼现为谛”。由这种世俗的痴障性，使诸法显现为实有，使“无自性”显现为“有自性”。这样在世间的颠倒世俗面前，以为这一切是谛实的缘故，就叫做“世间世俗谛”。也就是指由因缘而现起的虚假法。

换句话说，凡夫由于错乱的力量，会出现一种很坚固的错觉，怎么看这一切的显现法似乎一个个都是有自性的，这就叫“世俗谛”。也就是在世俗当中，大家都认为这是谛实的，是真实存在的，谁也没觉得这是一个像空花水月一样虚幻的世界。像这种好似谛实的显现，就叫世俗谛。

所以说我们时时都在世俗谛当中。我们见到的一个人，一辆辆车，一幢幢楼，这一切的色声香味触等，都觉得很实在，觉得太实在了，怎么会是空性呢？怎么都想不通。手一摸，就有坚硬的感觉，鼻子一嗅，就能闻到香臭，

舌头一舔，那是真实的味道等等。我们认为这一切全是真人真事，所以叫做“实我”、“实法”，这些全都是世俗谛。

如影像、谷响等少分缘起法，虽具无明者亦见其虚妄。如青等色法及心受等少法则现为实有。

像是影像、谷响等很少的一部分缘起法，即使是具有无明的凡夫，也能见到它们的虚妄性，而不会认为是实有。但是，像蓝色等色法，感受等的心法，这些法就会显现成像是“真实存在”那样。

我们都知道，像影像、空谷回声、海市蜃楼、电影等的这些法是虚妄的，但会认为除此之外的大量内外色心等法，它们是真实存在的。

诸法实性，则具无明者毕竟不见。

诸法的真实体性，是具无明者毕竟见不到的。因为无明和见实相的智慧不可能同时，有无明就见不到真相，只有脱开虚妄分别才能见到。所以以世间根识，或是各种的科学仪器，永远不可能真正探测到万法的究竟实相。

故此实性与世俗中见为虚妄者，非世俗谛。

这样我们就知道，诸法的真实性和世俗中凡夫也能见到其虚妄性的影像等法，不叫世俗谛。

此色心等由有支所摄染污无明增上之力，安立世俗谛。

以上两种之外的一切色法心法，由十二有支所摄的染污无明这个根源，以它的增上力量，见为谛实，对此安立为世俗谛。意思是说，众生在无明的驱使下，会出现错觉，会错乱的认为这些都是真实存在的，这些叫世俗谛。

这以上解释了“能仁说为世俗谛”。

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。

下面解释“唯世俗”：在已经开始断除染污无明，已经见到有为法如同影像等的那些声闻、独觉、菩萨面前，这些显现只是假相，完全不是实有的，因为他们没有烦恼障所摄的实执。所以这一切的假相唯一诳骗愚夫，而对于圣者来说，他们知道这些跟幻事一样，是缘起性，而见唯世俗。

圣者在后得位时虽然会有这些相显现在心前，但他心里不会执著这些是实法。也就是说，虽然有显现，但没有实在感。而我们有实在感。所以对于我们有实在感的凡夫来说，称之为“世俗谛”。对于唯见虚相没有实在感的圣者来说，叫做“唯世俗”。

在藏文中，“世俗”的意思是虚相，只是虚假的影像。就像我们面前的一张桌子，你认为它实际存在，是个真实的桌子，就叫“世俗谛”，这是你的实执所现的错觉。而圣者

认为虽然现了一个桌子的相，但那只是个虚相，是得不到任何实义的。就像人们都知道的梦境、影像那样，仅仅是个假相，得不到真实，只是唯世俗法。

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。

这些唯世俗的显现，对于无相行圣者则不会现，而对于有相行圣者，仍然会现这个相，因为这些圣者对于无分别智还没获得自在，还有所知障相无明现行的缘故。

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。

最后于佛地时，一切心王和心所法彻底消于法界，毕竟寂灭，再不会现行。因此，在佛的境界中，一切法都现前了正等觉的缘故。所以，世尊以善巧方便对于凡夫心识前的显现，说这些法是“世俗谛”，而对于声缘、菩萨后得位的显现则说是“唯世俗”。

因为凡夫以痴障性的缘故，见到内外色心等的一切法，都是谛实，会产生实有的执著。而有相行圣者虽然现了这些相，但唯见假相，不见谛实，没有实执的缘故，所以称为“唯世俗”。

其中异生所见胜义，即有相行圣者所见唯世俗法，其自性空即圣者之胜义。诸佛之胜义乃真自性，由此无欺诳

故是胜义谛，此唯诸佛各别内证。

所以从异生到佛之间，各类有情的认识确实不同。

其中凡夫认为谛实的，是绝对真实的那些法，就是凡夫的胜义，因为他把这些当成了实相。其实在有相行圣者看来，这些只是唯世俗法。因为他已经在定中见了实相，后得位就知道这些只是虚相。而这个世俗假相的自性空，就是圣者的胜义谛。因为他入根本慧定见到自性空，这是真相，所以是胜义。诸佛见万法真实的本性，那是最究竟的自性。由于它无欺诳的缘故，是胜义谛，这唯是诸佛的各别内证。

所以“自性”这个词可以从各方面来理解，它可以有很深的涵义。我们首先要了解这一切显现没有自性，你才可能知道真自性是什么。否则就会迷惑，就会认为这些显现法都有自性，这样会障蔽现前真实自性。到最终这些虚相全部隐没的时候，真实的自性就会出来，其实它就是如来藏。所以说，自性就是自己的本性，是诸佛所见的实相，也就是所谓的“自性光明”。就像六祖大师开悟时所说的那样——“何期自性，本自清静；何期自性，本不生灭……”这就是自己真实的本性，也是万法的本性。

世俗谛法有欺诳故非胜义谛。

世俗谛法有欺诳的缘故，不是胜义谛。

如是已说世俗谛，今当说胜义谛。然胜义谛非言说境故，非分别境故，不能直接显示，当以闻者自能领解之譬喻明彼体性。

已经宣说了世俗谛，现在讲胜义谛。但胜义谛不是言说之境，也不是分别的对境，所以没办法直接显示出来，意思是没办法依靠语言让你触到它，也没办法用分别心去测度它。所以现在要通过听者自己能够领会的譬喻来显明它的体性。也就是依靠譬喻让你心里有所领会。

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

首先讲比喻，就像有眩翳的人，由眩翳的错乱力量，会遍计空中有毛发。见到毛发等是颠倒性，不是真实性。只有去掉了眩翳的障蔽，以清净眼见到无毛发等，才是真实的体性。同样，被无明障蔽的众生不见真实义，唯见虚妄的显现法。诸佛远离了无明习气，他见到的真实义，没有三轮二取等的虚妄法，这就是诸法的胜义谛。

如眩翳人由眩翳力，见自手所持器皿中有毛发等相，为除彼故遂将彼器数数倾覆，此时诸无翳人行至其前，用目审视彼毛发处，毛发等相都无可得，更不分别彼毛发为有事无事，是发非发，及青色等差别。

比如，一个有眩翳的人由眩翳的力量，见到手里拿着的杯子中有毛发等的相。为了除掉毛发，他把杯子很多次的倒过来，想把毛发倒出去。这时，有很多没有眩翳的人来到他前面，用眼睛仔细看他认为有毛发的地方，结果毛发相一点也得不到。既然这些无翳人见到的真相是没有毛发，也就丝毫不会去分别这个毛发是有事法还是无事法，它到底是不是头发，是青色头发还是红色头发，是三根还是五根，是处在杯子上方还是中间等等，这一切对于毛发差别相的分别，是一丝一毫都不会有的。

若有翳人述自心意，告无翳者曰：见有毛发。尔时若为除彼分别，告有翳人曰：此中无发。然此说者无损减过，毛发之真实义是无翳人所见实非有也。

如果有翳人把自己的想法告诉无翳人说：“我见到这个杯子里有好多根毛发，很不干净！是青色的，如何如何……”这时无翳人为了去掉他的虚妄分别，就对他说：“杯子里根本没有毛发。”然而这样说并没有损减的过失，因为有翳人所见毛发等，是颠倒性。毛发的真实义是无翳人见到的那样，确实没有的。意思是，这是如实的将本无毛发说为无毛发，而不是将本有毛发否认为无毛发。

如是患无明翳者，不见真实义而见蕴界处等自性，此是诸法世俗性。即此蕴等，诸佛世尊永离无明习气者所见

自性,如无翳人不见毛发,此即诸法真胜义谛。

像这个比喻所说的一样,患有无明眩翳的人不见真实义,而见到蕴界处等二取三轮的自性,这是诸法的世俗性,它是一种欺诳的体性。而就是这些蕴界处等,诸佛由于已经彻底远离了一切的无明习气,见万法真实的体性,就像无翳人不见毛发一样,不见二取三轮等体性。这就是诸法的真胜义谛。

设作是念:如是行相之自性岂非无可见,诸佛如何见彼性耶?

有人这样想,这种真胜义谛行相的自性不是见不到吗?那诸佛是如何见这种体性的呢?如果有个法存在,可以说见到它的体性。既然它是无,诸佛见什么呢?又怎么去见呢?

曰:实尔!然即无可见名之曰见。

确实如此,是无所见。然而我们在名言中就是对这个无所见,安立为见诸法空性。也就是在否定方面安立为“见”,实际上是没有任何可见法的。

《般若摄颂》中也说:“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。”这就是用我们平时所说的见虚空来作比喻。所谓的“见虚空”就是“无所见”,因为虚空没有任何颜色、形状等的可见之相。我们把

没见到任何形状、颜色就称为是“见虚空”。同样，蕴界处等是虚妄的相，诸佛不见这些相就叫做“见法性”。所以这是对于“无所见”称为“见”，也就是不见而见，并不是在心前有个所缘境而见。因此寂天菩萨在《般若品》中也说：“胜义非心境。”诸法的真实体性远离一切戏论的缘故，胜义不是任何心所行的境。

《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。”

佛在《入二谛经》中说：天子，如果在胜义当中，真胜义谛成为身语意所行的境，那它就不是胜义谛，而成为世俗谛的体性了。

意思是说，二取所摄的法全是世俗谛。如果说胜义谛是身体的行境，或是文字语言的行境，或者是意识的行境，这样就成了一种根识所见的境，根本不是真实的胜义谛，而是世俗谛的体性。这样就明白了，凡是我们的眼睛看到的，耳朵听到的，乃至意识缘取到的，这些全都是世俗谛性，都属于虚妄境界。

所以，轮回和涅槃就是在这上面区分，这个非常关键。落到二取当中全是虚假的，因为立了一个“所”，就有一个“能”，这就是能所二现的虚妄境。也就是说，当心前还有个境，心可以缘到它，哪怕取的是再美好、再清净、再神圣

的境，也全是虚假的。你再怎么认为我缘着一尊不可思议的佛，见到了超离言思的胜义谛等等，无论如何，只要成为身语意的所行境性，全都是世俗谛性，不属于胜义谛。

所以要反过来还源，要脱开能、所。像观世音菩萨耳根圆通证道的过程，就是逆流入于法性。从粗到细的六层能所全部脱落了，最后法界全体才显露出来。

天子，于胜义中真胜义谛，超出一切言说，无有差别，不生不灭，离于能说所说，能知所知。

真实的胜义谛超出一切言说，是无差别的，不存在任何此者彼者的差别相，因为凡是有差别的境都是根识所取的境相。而且这是不生不灭的，远离了能说所说，能知所知，因为：凡是能说、所说、能知、所知都是观待心才有的，既然是观待而有，那就是因缘生的法，没有自体，在真实中本来没有。

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。

真胜义谛，哪怕是具有一切殊胜功德相的一切智智，都不能以它为境。也就是彻底超过“是境”、“是所知”等二取的范畴。真实中，无论是凡夫、声缘、菩萨、佛，他们的所知境都不是真胜义谛。

这里是退一步说，不必说凡夫心的所见不是胜义谛，

假如是诸佛一切智智的所缘境，那也决定要说它是世俗。其实这只是一种说法，就是一概决定“胜义谛不可能是所知”。

一切诸法皆是虚妄欺诳之法。

一切诸法都是虚妄的，丝毫得不到实义。“欺诳”就是指明明是假法，但它看似真实。也就是诳骗了你，让你认为它实有。

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之法。”

真胜义谛是不可显示的，所以是“心行处灭，言语道断”。这是什么原因呢？因为一切的能说、所说、为谁说等三轮所摄的法，都是虚妄的，是错乱力现出来的假相，在胜义当中是没有这些法生的，完全是无生。既然诸法没有生，也就无法宣说真胜义谛无生法性。

是故缘真实义之智，全无有性、无性，自性、他性，实、非实，常、断，常、无常，苦、乐，净、不净，我、无我，空、不空，能相、所相，一性、异性，生、灭等差别。以彼自性不可得故。

这样就知道在现见真实义的圣者智慧面前，丝毫也没有所谓的有性、无性等以下所说的一切自性。

首先，诸法不会持着“有”的性，也不会持着“无”的性。

不会持着“自”的体性，也不会持着跟“自”相对的“他”的体性。没有所谓的“谛实”，也没有观待它的“非实”。没有所谓的“常”的体性和“断”的体性，这不会是恒常不变，也不会是前有后灭。没有现出来的苦受等相，也没有与苦相对的乐相。没有一个法真实持着“清淨”的体性，也没有一个法真实持着“不清淨”的体性。没有凡夫执著的人我、法我存在，也没有二乘执著的无我存在。因为既然“我”根本没有，那么相对的“无我”也不可能。没有空和不空，这与我和无我的道理一样。没有能相和所相，并不是像隔开来的两个东西那样能所对立，其实是不二的。能相所相包括一切的能见所见、能闻所闻、能尝所尝、能知所知等等。没有“一”性和“异”性，不存在谛实的“一”，也就没有真实的“异”。因为要有真实的此者和彼者，才能安立异，而此者不可得，彼者也不可得，这样连“一”都没有，哪来的“异”？也没有生和灭，因为一个实法先无后有可称为“生”，先有后无可称为“灭”，然而现在得不到一个实法，哪里会有什么“生”和“灭”呢？虽然见到整个器世界、有情世界在不断的生住异灭，但这只是一种虚妄的所见，真实之中本不存在。

为什么没有这些差别相呢？因为这一切仅仅是分别心的妄执所现，而诸法的自性是本不可得的。如果有自性，

则可以对它建立一、异、常、断、自、他等等的差别。然而诸法本不可得，所以在见真实义的圣者智慧前，一切的差别相都是没有的。

如是思择真实义时，唯诸圣者方是正量，异生则非。

像这样，在抉择真实义时，唯有圣者的智慧才是正量，其他凡夫的根识不是正量。

若举世间妨难者，观真实义时亦许世间知见是正量者，颂曰：

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

如果举出有所谓“世间妨难”，也就是在观察真实义的此时，承许世间的知见为正量，那么就会有偈颂中所说的过失：如果承许世间的知见是正量，就说明世间凡夫已经见到了真实义，既然世间凡夫都已经断除无明见到真实义，那么还需要圣者做什么呢？修行人为了断除无明而修的圣道又能起什么作用呢？由此可知，以愚人为正量绝不应理。

既许世间是正量，此量现见真实义故，应许已断无明。故许愚人为正量不应道理。

既然你认为世间知见是正量，以这个量就现量见到了诸法的真实义，这样就应当承许世间人已经断除了无明。

但这与事实不符，所以承许愚人为正量是不合理的。

“无明”，就是对于真实义愚蒙、不了知。如果你认为，在观察真实义的时候，世间的现量见是正量，是正确认知真实义的心，那就表明世间人没有愚蒙，也就等于承许世间凡夫没有无明。然而事实上，世间凡夫没有断除无明，是愚人，他见万法的心是不正确的。所以承许愚人为正量不合理。也就是在评论真实义的时候，愚人是没有发言权的。

若人有缘何法之无知，此人于彼法即非正量，如不识宝者观宝珠等。

如果某个人有缘着某法的无知，那么这个人对于彼法就不是正量。就好比不懂得鉴赏宝珠的人去评判宝珠那样。由于他对于宝珠的体性完全不了知，所以他不能作宝珠的评判者。只有懂得宝珠的体性，对于宝珠有真实鉴赏眼光的人，才能成为宝珠的评判者。珠宝公司才会请他去鉴别哪个是真珠宝，哪个是假珠宝。

同样的道理，在评判胜义体性之时，由于不了知真实义的缘故，不承许愚人是正量。所以对方再怎么说明我们现量见到他生，也不能证明真实中有他生。

若眼识等已现见真实义，则为求证圣道故勤修净戒闻思修等应空无果。

如果眼识等已经现量见到了真实义，那就再没什么需要见的了。这样一来，为了求证圣道而精勤的守持净戒、闻思修行等就成了完全没有结果，没有利益。

意思是说，既然原本就能见到真实义，那么为了证得圣道见真实义所做的一切修行，都没有任何意义了，因为再怎么也不会得到新的成果。事实上，正是由于凡夫眼识等的所见不真实，所以通过修道，断除无明，最后会见到真实义，能获得这样的果。

此亦不尔。颂曰：

世间一切非正量 故真实时无世难

由前道理，于观真实义时，世间一切非是正量，故无世间妨难。

这里是总结。由上述的道理，在观察真实义的时候，世间一切的所谓现量识，都不是评判真实义的正量，所以不会招致“与世间现见相违”这一世间妨难。

若尔，何境有世间妨难？

对方说，既然如此，那么怎样才是有世间妨难呢？

若以世许除世义 即说彼为世妨难

如果仅就世间承许的现象来讲，说现量见到的法不存在，或者所说与世间承许不符合，就会有世间妨难。就好比单单就梦中的现象来说，如果说没有梦，这样就有世间

妨难；如果就醒觉位谈梦，说梦本来是没有的，这样就不会有世间妨难。

如有人云：我物被劫。

余人问曰：为是何物？

告曰：是瓶。

他若破曰：瓶非是物，是所量故，如梦中瓶。

以世间共许事破除世间义。如是等境即有世间妨难。

比如有人说：我的东西被偷了。

其他人问：是什么东西呢？

他回答说：是一个宝瓶。

其他人如果破他说：宝瓶不是存在的法，是所量的缘故，如同梦中的宝瓶。

这样来破就有世间妨难。因为现在不是在讨论真实义，而是讨论世俗显现上的问题。在世俗根识前明明有瓶子，却说没有瓶子，这是不对的。打比方说，一个小偷偷了东西，以世间的规则来评判，偷东西是犯法的，要坐牢。不能辩解说：“我什么都没偷啊，就像梦中的事物根本没有一样。”像这样说就有世间妨难。

若时安住圣人知见，以善丈夫而为定量，则无世间妨

难。智者当以此理观诸余事。

倘若此时是住于圣人的知见来评判，以圣者的智慧为定量，由于在圣者的智慧面前没有虚妄的相，所以承许“无他生”没有世间妨难。智者应该依止具有见真实义智慧的圣者言教，以符合真相的正理去观察世间的万事万物。

如是已依世间许有他生释世间妨难。今当更说世间亦无他生，故住彼见破他生，亦无世间妨难。

这以上我们随顺对方说世间确实承许有他生，然后解释所谓“世间妨难”在哪种情况下会产生，从而说明“无他生”没有世间妨难。也就是在讨论真胜义谛时，以圣者的智慧为量，所以没有世间妨难；在讨论世俗显现时，如果与世间现量相违才会有世间妨难。这样他也承认了。

接下来我们进一步说，就连世间当中也没有他生。所以住于彼等世间见当中遮破他生，也没有世间妨难。也就是不仅胜义中无他生，连世俗中也不成立他生。

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**

这里是举例说明世间也不承许他生。比如，世间男人只是曾经种植了一点不净种子，就说如今这个孩子是我儿子。或者，种树的人只是曾经播下了树种，就说如今的大

树是我栽的。从这两个现象就能看出，世间也不认为从他性的因中出生果法。

如指一有男相者云：此儿是我生。非将如是相者，从自身出纳入母腹，唯是殖彼不净种子。由此仅殖彼因，便云自生儿。故世间亦不许种子与儿为他。

比如，一个世间男人指着一个具有男性特征的孩子说：这个孩子是我生的。他并不是把如今具有男相的孩子从自己身体之中取出来，再放入孩子母亲的肚子里，当时只是将一点不净种子种植在母腹当中。仅仅因为种了一点不净种子(不净种子作为因)，就说这是我生的儿子。从这个现象就能看出，世间人也不承许当时种下的不净种子和如今的儿子是他体的法。

若是他者，应如他补特伽罗，不可说为吾子矣。

如果当时种的不净种子和如今长大的男孩是他体的法，那么这个孩子就跟外人一样了，不能说是自己的儿子。

正是由于现在的孩子是当时的不净种子孕育出来的，所以才说他是这个男人的儿子。这说明前面的不净种子和后面的儿子是同一个相续，而不是别别的他体法。如果今天的这个孩子和曾经作为因的不净种子是他体法，也就是毫无关系，那么这个孩子就成了另外一个与自己无关的人，就不能说是自己的儿子了。

这样就知道，其实世间仔细观察也不承许他生。因为他生指的是别别无关的两个法，离开了一者，另一者也存在。而此处离开了曾经的不净种子是没有这个孩子的，怎么能承许是他生呢？也就是说，世间也承许因和果属于同一相续，而不是别别他性的两法。

种子与树如是应知。

树种长成大树也是一样的。种树的人最初只是种植了树种，长成大树后，他会说：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。所以说是种子的相续成为树，而不是在种子之外另有一个他体的树。不然就成了这棵树与种子无关，即使没有种子也应该有树，但事实上没有当时的种子就不会有现在的树。其他的由因生果也是一样的道理，无论是米做成饭，柴烧成炭等等，都没有他生。

所以最后观察的时候，因和果都了不可得，不观察的时候，我们就说名言当中如幻的因缘和合，就忽而现出一个如幻的果相，但绝对不是他生。也就是胜义中无生，名言中有如幻的缘起生。

由此所说道理，显示缘起无常断过。

由以上所说的正理，遮破了自生和他生，可以显示缘起的真相，从而断除执著常和断的过失。具体如何呢？

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

这里显示双破常断二边：由于芽和种子并不是别别分开的他性法，在芽位的时候，种子不是彻底断灭，所以远离了断边；由于芽和种子不是一性的缘故，在芽位的时候不能说还有种子存在，所以远离了常边。

这里首先要知道世人妄执的常、断是怎么回事。所谓的“常”，就是指种子常住，一直是种子；所谓的“断”，就是说种子这个实法灭掉了，彻底没有了。这样我们再来观察，缘起的真相是怎样的。最开始是因，后来缘聚的时候成了果，由于它不是始终不变，而是会随着因缘变异，所以不是常；又因为它随着因缘转成了后后相续的法，所以不是断。

若芽是离种他者，则有芽时种亦可间断。如有青牛，黄牛死非不间断，及有异生，圣人非不涅槃也。

如果芽和种子是彼此脱离的他体法，那么有芽的时候种子可以彻底断灭，不再有后后的相续。就好比有青黄两头牛，青牛活着，黄牛死了，这样黄牛就是彻底断灭了。或者，有凡夫和圣者两个人，凡夫存在的时候，圣者可以入于寂灭。

比喻的意思是说，有别别的两个法，其中一法存在，另

一法灭掉了，那么它就是彻底的断灭。同样，如果认为芽和种子是他性，这样芽和种子就是毫无关系的两个法，如此则种子灭掉就是彻底没有了，哪里还会有后后的相续呢？但这明显与事实不符。

以无他性故，如芽体性种亦不断，故离断失。

由于种子和芽不是别别他性的缘故，芽显现出来的时候，种子不是断灭。因为它们不是别别无关的法，而是由种子转成了芽，所以远离断灭的过失。

由无一性故，非种子即芽，破种子不灭，故离常失。

由于种子和芽不是一性的缘故，并非种子就是芽，这就破除了种子不灭，所以远离了常住的过失。

如经云：“有种芽亦尔，非种即成芽，非异亦非一，法性非断常。”言有种者，谓若有种子。

《广大游戏经》中也说到：如果有种子，就应当有芽的产生。不是离开种子单独有一个他体的芽出生，也不是种子就是芽。因为芽和种子不是他性也不是一性，既不是离开种子有自性的芽存在，也不是二者无二一体。这样破除了种子和芽是他性及一性，从而显示法性不是断也不是常。

问：亦应有芽生，且非离种别生。

对方提问说：也应当有芽出生，而且它不是离开种子另外出生的法。

曰：非种即成芽。

我们回答说：并非是种子成为与它自身一体的芽。

何故非种子即芽耶？

对方又问：为什么不能说种子就是芽？

曰：非异亦非一。由一性异性俱非有故，若异非异皆不应理。由其双破二边，即明法性非常非断也。

我们说：种子和芽既不是异性，也不是一性。由于一性和异性都不可得的缘故，所以认为种子和芽是别别的异性或者是不异的一性都不合理。

种子和芽不是一性，因为种子和芽的性相不同，如果说这二者是一，那么它们的形状、颜色、味道、作用等就应该没有差别了。种子和芽也不是异性，因为如果是别别的两法，那么其中一者——种子如果灭了，它就成了永远断灭，而不应该再由它转成另一者——芽。

这样就知道，一切的世俗缘起法的体性非常非断。如果是常，就应该永远不变，而不会出现后后的变化过程；如果是断，也就是永远断灭了，这样也不会有后后相续产生。但这些都符合缘起的真相。因果法之中没有永恒不变的事，所以非常；也没有先有后灭的事，所以非断。

一切有情法和无情法都是由前前为因转成后后位，这里面既找不到一个断灭的法，也找不到一个常住的法。像

我们现在根身器界所摄的任何一法，都是在缘起的法则中不断地变异着。由于它是因缘所成，所以不是常住；又因为它本身会成为因缘转成其他的法，所以也不是断灭，这样永远在这如幻的缘起当中循环。就好比一粒树种，它会转成树，树又会转成后后的果，即使它化为微尘，也还是会转成后后的法，它会不断的循环。有情的蕴身也同样，不断地在转，由前前出生而后后。

当知此中真实义，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。

要知道这里所要宣说的真实义是什么：如果种子和芽有自性，都是实有的法，那么它们或者是一性，或者是异性，只有这两种情况。但实际上，种子和芽就像梦中见到的种子和芽那样，根本没有自性，远离一切戏论，如此又哪里谈得上一性还是异性呢？实法可以说是一是异，然而根本不可得的无实法，又谈何一异呢？

前经更说此义云：“诸行无明缘，行非真实有，行无明俱空，自性离动摇。”

《广大游戏经》中又说到：诸行（也就是各种业）是以无明为缘而生的，所以缘起的行不是真实存在。这样因的无明和果的行都是空无自性的，既然空无自性，也就没有动

摇。因为某法如果存在，则可以说它有动摇，然而根本得不到它，哪里有什么动摇呢？

《中论》亦云：“若法从缘生，非即彼缘性，亦非异缘性，故非断非常。”

《中论》里也说到：如果一个法从缘而生，那么这个法既不是缘的体性，也不是与缘相异的体性。由于它是缘所生的法，当然就不是缘；同时正因为它由缘而生，也就不是在缘之外有单独的体性存在。如果是别他性的法，那就成了离开缘而独立存在，怎么能成立是缘生的法呢？所以诸法本来非断非常。

打比方说，成年的张三是从他自己的童年过来的。成年的他不是童年的他，否则他的成年时期和童年时期就没有区别了。并且，成年的他也不是童年的他以外的体性，否则就成为另一个人了，又怎么能说是从自己的童年演变来的呢？所以是非一非异，缘起生的万法既不是断也不是常。

下面运用反证法，来成立万法无有自性。

所云全无少法自性由因缘生，决定应许此义。若不尔者，

万法全都无有自性，由因缘生的缘故，决定要承许此义。如果认为并非如此，那么就会有下面偈颂所说的过失：

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

如果认为由因缘所生的法有它自性成立的自体，也就是真实存在这个法的自相，那么，认为“生的自性”无有，就是在诽谤说没有它。这样一来，就坏灭了真实存在的万法，以这个缘故，圣者根本智见空性应当是坏灭诸法的因。但是这并不符合实际道理，所以必须要承许诸法无有自性。

若谓色受等法各有自相自性自体，是由因缘生故，则修观行者见诸法性空，了达一切法皆无自性时，应是毁谤生之自性而证空性。

如果认为外在的色法、内在的受等诸法各自都有它的自相，或者有它的自性，或者有它的自体，而且由因缘所生。然而修观行者现量见到诸法无自性，这样一来，了达一切万法无有生的自性，就成了诽谤生的自性而证悟空性了。

意思就是，如果因缘所生的万法有其真实体性存在，这是真实义。然而修观行者证空性时一无所见。这就成了圣者在根本定中，对于本来有自性的万法，却什么也没见到。这就好比本来世间有各种真实的显现，而盲人却一无所见那样。如此一来，证悟空性就成了一种颠倒、一种诽谤。

如锤是击毁瓶等之因,如是空性亦应是毁谤诸法自性之因。然实不应理,故一切时不应许诸法有自相生也。

就好比说用铁锤把瓶子击碎了,那么铁锤就是毁坏瓶子的因。同样,如果诸法有自相生,见空性也应当成了诽谤诸法自性的因了(“诽谤”,指的是本来有而说成无,也就是颠倒)。但是这并不合理,凡是佛教徒,都会承认圣者见空性是见到实相。所以任何时候都不应当承许诸法有自相生。

所谓“有自相生”,是指生了一个具有自相的法,也就是出生一个真实存在的法。比如生了一个孩子,就是出生了一个真实存在的孩子。开了一朵花,结了一个果,都是出生了各种真实的法。这就是我们凡夫心中根深蒂固的观念。其实,在不作观察的情况下,名言中的生和梦中的生一样,只是在因缘聚合的情况下忽而现了一种影像,根本没有什么所谓的“自相生”。

所以,我们学了空性之后,就要转变自己的观念,不要像原来那样,见到什么都认为是真实存在的。就知道,一切都只是虚假的影相,如空花水月一般,没有丝毫实法可得。现在只是因为心上的错觉还没有消失,所以还会见到虚假的影相,然而这些只是虚幻的一现,根本没有实义。如今你学了空性,就要培养这种如幻的观念。之后你就会懂

得回头，不再去攀缘逐取了。而且三有轮回的根源就是实执，现在从根本上破掉了实执，由此必定能够息灭轮回流转。

下面引用佛经来成立诸法本空：

如《宝积经》云：“复次迦叶，中道正观诸法者，不以空性令诸法空，但法性自空。”

《宝积经》中说：迦叶，以中道来正观诸法时，并不是以见空性使诸法空，而是诸法的本性自空。

“令诸法空”，是指诸法原本不空，后来依靠修空性，使诸法变空了。那就成破坏诸法了。但事实并非如此，而是“法性自空”。这是指诸法本来是空，只是原来不认识，现在通过修空性，认识了万法的真相。

这就好比一群猴子认为水里有个月亮，然后很努力地去捞它。后来有个聪明的猴子发现，原来水中根本没有月亮，就只有月影而已，认识之后就不再捞了。我们一观察就会知道，先前猴子们由于愚痴认为有月亮的时候，真实的月亮也是一丝一毫都不存在的；后来发现月亮根本没有的时候，也不是依靠这种认识使月亮变空了，事实上水月本空，前后的区别只是是否认识这个真相而已。

佛在《宝积经》中继续讲到：

“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。”如是广说。

上面解释了诸法本体空性的意义，其余的“无相”、“无愿”、“无作”、“无生”、“无起”也都是如此。像这样经中对于万法的自性做了广说。

下面驳斥承许依他起有自性的观点：

有许依他起有自性，依他起之空性以无能取所取为相，如无常性等不可说为一性异性，若如彼意，则当说唯以空性令诸法空，非自性空。

有些宗派认为，依他起识是实有的，空性指的就是依他起识上没有能取所取。所以依他起识上没有常性，也没有一性和异性等等。按他的观点来看，也成了唯一由空性使得诸法空，而不是诸法自性空。

对方认为，所谓“依他起”就是指依于前面因缘而起的识。而且在识以外没有单独存在的外境，也就是心和境不是别别的两法。就像梦境一样，本来是不二的一个识。这样既没有所取的心外之境，也就没有观待所取的能取之心，总之，在依他起识上面没有能所二取。但这种无二取的依他起识却是实有的。

我们一观察就会发现，对方的观点也会招致前面所说

的过失。因为对方认为的依他起识是个实法、不空的法，而圣者在根本定中却见到了万法皆空。这样一来，也就成了以见空性令诸法空，而不是诸法自性本空。

下面引用教证来说明这个问题：

《四百论》云：“愿我得涅槃，非不空观空，以佛说邪见，不能得涅槃。”

《四百论》中也说到：愿我证得涅槃的时候，并不是将不空之法观为空性，而是证得本来空性，因为佛说以邪见不能得涅槃。

意思是说，所谓的轮回，并不是指里面有各种各样实有的法，非常可怕，所以干脆我用空性的炸弹把这些实有的法全部炸掉，然后我就证得涅槃，彻底清净了。而是像进入迷梦一般，在迷乱的心识前会虚妄地见到各种幻生幻灭的相，但这些虚妄的相本无生灭。就像从迷梦中醒来一样，本无生灭的实相现前，对此称为涅槃。

《中论》亦云：“大圣说空法，为离诸见故，若复见有空，诸佛所不化。”

佛陀宣说空法，就是要让人远离有此、有彼等的见，体会到万法本来无自性。如果有人认为空性本身实有存在，那么对于这些人，就再没有能调化他的方法了。犹如药变成毒一样了。

问：以无胜义生故虽破自他生，然色受等法是现比二量所得，应许彼等之自性是从他生。若不许尔，如何说有二谛，应唯一谛，故定有他生。

有人问说：由于没有胜义生的缘故，虽然破了自生和他生，但是外在的色法、内在的感受等等，这些是依靠现量和比量能够得到、能够成立的法（其中“现量”，比如以根现量能够了别各种色法，以自证现量可以知道自己的苦乐感受等等。“比量”，像是能够依靠见烟而推知有火等）。所以应该承许内法、外法的自性从他所生。

如果不承许他生，那么，我们这个世界上一切由因缘所生的法都不可得，也就是一切见闻觉知的境全部都没有了。如此一来，整个世俗谛也就没有了，又怎么能说有二谛呢？应该只有一谛。既然有二谛，就决定有他生。

答：此实如是，于胜义中非有二谛。

我们回答说：的确如此，在胜义中没有二谛。

胜义之中一道清静，只有正觉。所谓的二谛只是针对凡夫来说，将凡夫见闻觉知的一切事物称为世俗谛，对于这些法的实相就安立为胜义谛。

这就好比针对有眩翳的人而言，他眼前出现的狂花、苍蝇、毛发等等，把这些欺诳的相叫做世俗，它们的本性叫做胜义。但是真实之中，狂花和无狂花、毛发和无毛发决

定都不存在。以狂花本不存在，无狂花是观待狂花的安立，因此都不是实法。毛发等，依此类推。

经云：“诸苾刍，胜谛唯一，谓涅槃不欺诳法。一切诸行皆是虚妄欺诳之法。”

佛经中也说：胜义谛唯一，也就是指涅槃不欺诳法。一切诸行都是虚妄、欺诳的法。所以在胜义中根本没有这些假法，只有一谛，就是诸法的究竟实相，再没有其余的谛。

所谓“行”，是迁流的意思，指的就是因缘所成的有为法。因为有为法的世界就像一条河流那样，迁流不息，始终没有停止，所以用“行”字表示。世俗中的一切法都是因缘所作，也就意味着全都没有自性，只是无而现的一幕幕假相而已。

所以我们说人生如梦，世俗显现都是欺诳的法，无论是见到什么、听到什么，或者是接触到怎样的人、事、物，这一切无不具有欺诳性。等你到梦醒的那一天才会真正明白，原来那么漫长、痛苦的生死流转都是冤枉的！我是被这些假相欺骗了，才白白受了无量劫的苦。我曾经是那么的可笑，那么愚痴的死死追求……

下面讲到，虽然在究竟胜义之中，一切万法都是二谛无二的法界本体，但是由于众生暂时不能真实通达，所以首先以胜义中无和名言中有的方式分别安立二谛，之后再

开显二谛无别的本性。既然如此，世俗谛应当如何来安立呢？下面自释中说到：

以世俗谛，是悟入胜义谛之方便故，不应观察自生他生，应如世间规律而许。

世俗谛是悟入胜义谛的方便，所以不应该观察世俗谛的法是自生还是他生，应该按世间规律来作承许。这是为什么呢？

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

如果以理观察这一切的万法是自生，还是他生，那么结果除了真实性外一无所得，不可能得到自生、他生等的体性。所以不要去观察世间所有名言谛，就在这世间名言里面按照它的规律，也就是无患根识所许的法，来进行说话、办事等等。

谓若观察此色受等法，为从自生？为从他生？离胜义不生不灭之性外，别无其余生等可得，故当不观自他生等，唯如世人所见，由此有故彼法生等，是令世人悟入之门，故当受许。

意思是说，如果观察外的各种物质，内的感受心识等的法到底是怎么来的？是从它各自的自体中生，还是从他

体的法中出生呢？结果观察下来，除了胜义不生不灭的法性外，再没有别的生等可得了（因为胜义唯是无生无灭的法性，没有毫许法的存在，所以真正去观察的时候，得不到生等的戏论法）。所以应当不必观察是自生还是他生等等，唯一按照世间人（无患六根）怎么见就怎么说。因为世俗谛中所谓“由此法有故，彼法产生”等的规律，是使世间人悟入真实义的门径，所以应当按照这样来接受、承许。

“由此有故，彼法生”的意思是：此有故彼有，此生故彼生。说的就是整个世间万法的缘起律。人们凭着这样的规律来进行取舍、修行，就能够趣入胜义谛。例如，一个人趣入修行，从一开始就要认识善恶因果的规律——由此善业生彼乐果，由此恶业生彼苦果；进一步就是，由此惑业，得此三界果，离此惑业，得彼涅槃果……像这样，整个解脱道的修行都离不开缘起律。遵循这个规律如理进行取舍，就能逐渐往解脱、成佛的果地上趣入。相反，如果一开始还处在世俗谛当中，就否认善、恶，因、果，否认三世轮回等等，就会落到断见的深坑里面。这跟世间邪见认为的没有前世、后世，没有因、果，没有作用等就没有差别了。这样一来，肆意妄为、无恶不作的后果也会出现。

如圣天云：“如于蔑戾车，余言不能化，如是世未知，不能教世间。”

圣天菩萨也说：对于边地的野蛮人，用其他语言无法教化，必须要用他们自己的语言才能进行沟通、教导等等。同样的道理，在世间教化众生，如果直接宣说世人根本听不懂的甚深法义，就没办法对他们进行教化和救度。

所以佛来到世间后，一开始运用了各种的权巧方便，讲了很多的譬喻、教法、因果等等，就是为了让众生能够理解，从而接引他们逐渐趣入实相。

《中论》亦云：“若不依俗谛，不得第一义，不得第一义，则不得涅槃。”

《中论》中也说，如果不依靠世俗谛，就无法证入胜义谛，不证得胜义谛，就得不到究竟涅槃。

所以说，世俗谛是悟入胜义谛的方便。把握好世俗谛的修行，就会很容易趣入胜义谛。而一旦证得胜义谛，那么虚妄分别等就会全部息灭，由虚妄分别所生的二种生死也会因此寂灭，从而现前究竟涅槃。

那么，如果对世间名言做观察，会有什么结果呢？论中说：

若妄观察世间名言皆当失坏。

如果非要去观察，那么世间名言都将失坏。

因为世间名言是在缘起上建立的，没有一法不是依缘而生、依他而立，所以在以正理去做观察的时候，除了诸法

离一切戏论的真实性，根本不会得到任何的体性。结果必定是失坏世间一切的名言。

下面以佛经中的比喻来说明这个问题：

如经云：“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。”

首先讲比喻。一个弹奏琵琶的人，依靠木弦以及他手的弹奏动作，在这样因缘和合的情况下，就会从琵琶等乐器中发出各种美妙的音声。不观察的时候确实是这样的。这时如果有一个聪慧的人，他去观察这声音是从哪里来的，又到哪里去了，结果到处去寻找，也找不到声音的来和去。这就是观察之后的结果。

我们要知道，声音没有来处，既不是从演奏者的手里出现的，也不是从那几根木弦上发出的，更不是从哪个空间角落里发出的。所谓“有来处”，首先要在某个地方安住，然后逐渐地走过来，但是这声音根本没有任何的踪迹，只是现了一下就消失了。同样，去处也是得不到的。所以你不要去观察，因为一观察就很没意思了。你刚才不观察的时候觉得这乐曲十分美妙，自己是在欣赏音乐，享受生活。但是你一观察就什么也得不到了。

其实对于整个世界去做观察，就会发现这个世界确实

没什么可执著的。好比说看电影，不观察的时候，认为每一幕都是真实的，看的时候完全迷进去了，看完了也是意犹未尽，觉得这钱花得很值。但是真正去观察，就会觉得很划算。因为会发现自己用了两个小时，又花了那么多钱，结果什么也没看到。想想看，那银幕上的影像是从哪里来的呢？它不是从每一道光线里出来的，也不是从白布里出来，更不是从其它地方过来的，只是在放映机、银幕等因缘聚合的时候，出现了一种影像而已。先前因缘没和合的时候它不存在，因缘一聚合，就现了一种幻相。而且在这其中的任何因缘和非因缘里去找它，也绝对是没的。这样才知道，原来那些影像全部是假的。

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。”如是广说。

从以上的比喻推到万法上，道理也是一样的。从因缘中出生了一切行（指有为法），具有正见的修行者，见到有为法是空性的，本来没有动转。无论是蕴界处所摄的哪种内外诸法都是空性，根本没有什么自性存在，诸法的真相就如同虚空一般。

对于没有见到诸法真实义的人来说，整个世界都在连续不断的迁流着，像一辆时光列车那样，不断地向前奔驰。

这些内外器情万法的显现，一切因缘生果的流程，在不断地一幕又一幕地上演。这里有我们说不完的故事，外在辽阔的宇宙，无数的天体，都有各种成住坏空的故事。我们每个人也有无量世生生死死的故事，上演了一生又一生。所以说，世俗的一切显现都叫做行。

但是这一切在正见修行者看来，是本来空寂的，不生不灭，不来不去。像是僧肇大师造的《物不迁论》，讲的就是一切万法原本空寂，从未动摇。这就跟世人的看法完全相反。世间人认为一切万法都在不断地运动，瞬息万变、川流不息，一切的显现都是真实存在的，所以，接受不了大空性的观点也很正常。

下面对于这个问题，又有一轮辩论。

若见如是断除一切实执之法，其贪著名言谛者，惊惶失措，谓诸法实体染净之因定当有生。

见到像这样断除了一切人们执为谛实的法，那些贪著名言谛的人极其恐慌，所以他们反驳说：诸法决定有其真实的体性存在。作为染净诸法的因，生必定要存在，怎么可以说万法无生呢！

这就是一切实事宗惊恐时的表现，他们长期以来执著自己的观点正确，所以根本接受不了空性。而我们说的这一切就相当于是当头一棒，会彻底粉碎他的人生观、世界

观和价值观。也就意味着他必须放弃原来一切的见解，一切的追求，要将自己曾经的行为判定为是疯狂的、颠倒的。所以他无法忍受空性的见解。

对于一个普通的世间人来说，他认为这一切世间的显现必须是真实的，我们活的才有滋味，才会有人世间一切的现象、规律。这样人生才有盼头，每一天的生活才有意义。今生从几岁开始，我就要努力地读书，要用心地创业，为了追求世间上的成就，要昼夜不停的努力。要寻求人世间的快乐，要寻求爱情的甜蜜，要创造财富等等。就是因为这些是真实可得，绝不虚妄的，所以我才会努力地追求这一切，来丰富我的人生，实现人生的目标和价值。

进一步来说，对于很多内外道的修行者而言，一定要有一个清净的果法存在才会去修道。像是天堂、自性，或者所谓的涅槃等等。就是因为最后能够成就一个真实有的果，我现在才会去苦行、求道，做各种各样的修行。如果到最后什么都没有，那我们所做的一切不都成了徒劳无益吗？我们还辛苦修行干什么呢？一定要通过修道，最后出生一个清净的法，这一切才会有意义啊！这就是他们内心的语言，也是他们心底深处对于空性的反抗。

下面是我们对他们的回驳：

虽如是说，唯存空言。

虽然你们这样说，然而诸法决定是空无自性的，所以你们说的这些只是空言而已，不成为真实的妨难。

何以故？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

对于诸法的真实性，无论以哪种正理去做观察，所谓的自生他生都不合理，不仅是在真实义中，连在名言当中去观察，也不会有自性生。这样你一直计执的“生”由什么来成立呢？

如以观胜义时所说正理，观自生他生皆不应理。如是于名言中由自性生亦不应理。汝所计之诸法生，由何成立？故自相生于二谛中俱非是有。

以观察胜义的种种正理去观察自生、他生，结果完全没有可成立之处。而且在名言当中，所谓的由有自性的一法生另一法也不合理。那么你们所认为的诸法自性生，有什么真实成立的理由呢？所以说，所谓的自相生，在二谛之中都是没有的。

汝虽不欲，亦定当受许也。

你即使心里不愿意接受，但是在正理面前，也必须要承认诸法无生。

意思是说，对于这个问题，我们必须以正理来判断，以

正理为量。既然在正理上无法成立，你就没必要再坚持错误观点了。这就是告诉对方，虽然你们一直执著诸法有自性成立的生，连做梦也不愿意放弃，但是这在二谛之中都没办法以正理来成立，所以就应该放弃这种错误的观点。不能因为你太习惯了，无始以来一直持这种见而舍不得放弃。这样只会继续迷惑，完全没有利益。

有作是说：龙猛菩萨说不自生等，唯是破遍计执自性，非破依他起自性。彼等之意，无因不成，故彼说者，唯应诘难。

有人说：龙树菩萨说的不自生等，只是遮破遍计所执自性，而不是遮破依他起自性（意思是说，遍计所执的法没有自生、他生等，但是依他起识有生，有自体）。对方的观点没有决定成立的理由，所以对于这种说法唯一应当诘问、反驳。

若二谛中俱无自性生，云何世间见有有性耶？

对方问：如果在二谛当中都没有自性生，那么，为什么我们能够在世间当中见到有自性的法出生呢？

对方认为：我们明明见到有暖性的火出生，有湿性的水出生，有男性的身体、女性的身体出生等等，诸如此类，在名言中确实有自性生。而你们却说在名言之中没有自性生，这就和眼识等的现量见明显相违。意思是说，如果在名言当中没有自性生，那么我们就应该见色、闻声等。

对于对方的妨难，我们首先以譬喻来作说明：

颂曰：

如影像等法本空 看待缘合非不有

于彼本空影像等 亦起见彼行相识

比如影像等法本来没有它的自体或者无自性（即不是别的什么法使它成为空，而是它本来没有自体），但是看待身体和镜子等因缘的和合，并不是没有影像等的显现。所以，缘于这些本来无自性的影像等法，也会生起见影像等行相的眼识。

也就是说，本空不等于不能显现或者不起作用。虽然没有这个法的自体，但在因缘聚合的时候，仍然会现出似乎有“它”的那种假相。而且缘于这个本空的假相，也能现起见这种形相的眼识。或者拿梦的比喻来说，梦里的境相全是假的，一丝一毫都得不到。然而在做梦的因缘和合时，梦里也会有各种的境相，也会缘这些境相生起不同的心识。

如是一切法虽空 从空性中亦得生

与影像等的比喻一样，一切诸法虽然无自性或空性，但是以无自性的幻因幻缘和合，也能现起无自性的幻果。

所以，世间的万法本来无自性，但是在众生的错乱识前，仍然会有显现，会起作用。

一切法谓不异因果而住。若知影像无自性之因果建

立,谁有智者,由见有色受等不异因果诸法,而定执为有自性耶?故虽见为有,亦无自性生。

这里要认识到,一切诸法都不是出于因果之外而独自安住。如果知道都是像影像那样无自性的因果建立,那么智者由于见到外在色形等各种色法的相和内在感受等各种心法的相,都不是在因果范畴之外,也就是唯一看待因缘而现,这样怎么会执著这些内外的缘起法决定有自性呢?所以,虽然现在自己的妄识见到有这些内外诸法的相,但也无有自性生。

这里讲到“缘生无自性”的涵义。“影像无自性的因果建立”是说,身体和镜子的因缘和合,就现出了影像这个果法,再以此影像作为因,就产生出了别影像的心。虽然这里的因和果丝毫没有自性,但仍然有因缘聚合而显现果相。一切的因果建立都是像这影像一样,因缘聚合就会出生果法,但这种生完全没有自性(自己的体性)。要知道,一切内外诸法都不超出因果的范畴,都是因缘所生法。既然如此,又怎么会有所谓的自性生呢?

如经云:“如于明镜中,现无性影像,大树汝当知,诸法亦如是。”

佛经中还说:就像一个人站在干净的镜子面前,由于身体和镜子的因缘和合,镜中就会现出无自性的身体影像。

大树啊你要知道，万法都是这样的。

所谓“无性影像”，意思是说，当镜中的影像正在现的时候，确实得不到一丝一毫的实法。无论是在镜子的上下左右中任何处，还是镜子外面，或者身体上，或者其它空间里，总之在一切处都得不到影像的自体，这样就知道影像无有自性。

以是之故，颂曰：

二谛俱无自性故 彼等非断亦非常

这样就知道，万法在二谛当中都无有自性可得，因此就不可能有什么断和常，所谓的“断”、“常”唯一是戏论。

意思就是，一切诸法连自体都得不到，就更不可能在这上面安立常、断等的差别相。这就像我们前面讲到的那样，有眩翳的人看到杯子里有毛发，然后就缘着这个本无的毛发，说它是红、是黑，是一、是多，在上、在下等等。而正常的眼识不见毛发，所以缘于毛发的一切认定都只是戏论而已。

由一切法如同影像自性空故，于胜义世俗二谛之中俱无自性，非断非常。

因为一切诸法都是像影像那样本无自性或自体，所以在胜义和世俗二谛当中都没有自性，也就是既不是断也不是常。

要说一个法是常或者断，首先这个法的自体必须存在，之后它一直不灭，这就是常；如果它后来没有了，这就是断。但是这个法的自体都不可得，又怎么会有在它上面安立的常或者断呢？

下面引用龙树菩萨《中论》里的教证，说明如果承许诸法有自性，就必定会落入常、断二边当中。

如《中论》云：“若法有定性，非无则是常，先有而今无，是则为断灭。”

《中论》中也说，如果一个法有它固有的体性，那么肯定不会超出两种情况：如果它不灭，那就是永恒的有，这样就成了常有；如果先前有，现在没有了，这样就成了断灭。

又云：“若有所受法，即堕于断常，当知所受法，为常为无常。”

《中论》里又说到：如果认为有一个能够领受、能够得到的真实的法，那么必然会堕在断见或者常见当中。（为什么呢？）要知道，所受取的实法，不是常就是无常。

具体来说，如果认为这个实法一直持着“有”的自性，那就意味着永远不会变成无，那就是常法，会落在常见当中；如果认为这个实法先前有，后来没有了，那么它就是无常。由于认为原有的体性坏灭了，这样就会落在断见当中。因此，只要执著某法有自性，就必然会堕在或粗或细的常

见、断见当中。

前面对方问过，他说：如果二谛中都没有自性生，诸法本来空性，为什么在我们面前会出生种种各具体性的法呢？下面我们继续以《中论》里的教证来作回答，说明从无自性的因当中可以出生无自性的果。

又云：“如世尊神通，所作变化人，如是变化人，复变化人。”

论中首先举出比喻：世尊以神通变出一个化人，然后这个化人又变出第二个化人等等。这些化人全部现而无实。（只是一个假相，不是真的。）

“如初变化人，是名为作者，变化人所化，是则名为业。”

第一个化人比喻作者，他变化出来的第二个化人比喻业。

“烦恼业及身，作者与果报，皆如寻香城，如阳焰及梦。”

从作者——心识当中，幻变出烦恼，这就是第一个化人；再从烦恼当中变化业，这是第二个化人；之后由业力变现一期生命相续，比如一条狗的蕴身，这就是第三个化人；然后这条狗又出生烦恼，这是第四个化人……这样辗转下去，所有前前后后的作者、果报等因果相续就如同寻香城、阳焰和梦一样，丝毫无有自性。

所以，在名言当中并不是没有作者、果报，也不是没有

烦恼、业和身，的确是有这些法的显现。但这些仅仅像梦一样无而显现，或者说像寻香城、阳焰等那样现而无实。

以如幻喻，明从无自性生无自性。

以上《中论》当中，以化人生化人的比喻，就是要我们知道从无自性的因法当中可以出生无自性的果法。（这里的“生”是无而显现的意思，不是有实体的法生。）

这就是如幻的缘起。从因到果辗转相续的整个过程当中，无论是作者的心识，还是它所生的烦恼，以及烦恼生的业、业所感召的果报等，这一切都无有自性。但是无自性的因和缘一经和合，就会丝毫不差地变现无自性的果。

如是于二谛中俱无自性，非但远离常断二见，即业灭已经极久时，与诸业果报仍相系属。虽不别计阿赖耶识，内心相续，不失坏法，及以得等，亦极应理。

像这样，万法在二谛中都没有自性，这样不仅能远离常见和断见，而且在世俗中能合理地建立因果律。也就是说，业灭以后，即使经过极久远的时节，仍然跟它的果报关联。虽然没有特别地去计执阿赖耶识，或者内心相续、不失坏法，以及得法等等，但是也能极合理地成立名言中的因果律。

所以者何？颂曰：

为什么不做这些名言上的安立，也能极其合理地成立

因果律呢？颂文中说：

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

业不是有个自身体性的生，因此就不是有它自身体性的灭。既然不是自身体性灭尽，所以没有阿赖耶识、不失坏法等建立，也能从空性之中现起无自性的果相。所以要知道，虽然业灭了，之后经过极长久的时间，仍然能够出生它自己同类的果。

从已灭业如何生果，为答此问，如有一类欲安立已灭业之功能故，或计阿赖耶识，或计余不失法如同债券，或计得法，或计业习气所熏内识相续。

我们知道，名言中，一切有为法都是刹那灭的体性，所以业造完在第二刹那就灭了。对此，有人会问：既然业已经灭了，又说一切果报由业出生，那么从已经灭了的业当中怎么出生果报呢？

这里问到如何建立因果律这个极其重大的问题。对此，佛教各大宗派有不同的安立方式。有一类建立虽然业本身已经灭了，但是它的功能仍然存在。这里面又分为几种：有的宗派建立阿赖耶识，也就是在业灭尽的第二刹那，会在阿赖耶识中熏成种子，这些种子会一直相续，到成熟位时就无间现起果法。有的宗派建立不失坏法，它就像债

券那样。比如一个人把钱借给另外一个人，到了该还钱的时候，这个人就拿着债券向借钱的人讨债，这时候本钱和利息都不会失去，而且这个债券是钱之外的法。与此类似，不失坏法是业果以外的法，依靠它，到时候就会现前果报。有的宗派建立得法，它是不相应行法，能够持业的功能，在后世感受果报。有的宗派虽然不建立阿赖耶识，但也同样安立业习气所熏的内识相续。即虽然业造完在第二刹那灭尽，但因为业习气熏了内在的识，这样相续下去，将来就会在成熟时显现果报。

总之，他们都认为业已经灭了，所以一定要有一个实法，它能够持住业的功能，这样它的果报将来才会显现。

若如中观，业自性不生，故亦无灭。从不灭生果非不可有，故诸业不坏，业果关系极为应理。

如果像中观师所说，业本来没生过，所以也就没有它的灭。（只是现起了一个幻相，之后也没有什么实法灭了。但是缘起不会失效，所以）从本来不灭的法中可以生果，因此业不会失坏。以这种方式安立业果关系极为合理。

前面的那些宗派因为认为业有自性生，也就成了业是真实灭尽。这样一来，就要有一个能够持住业功能的法，否则就没办法成立“由业生果”。而中观宗的建立方式不同，没有另外安立持业功能的法。

下面再以经教证明中观师讲的完全与佛和龙树菩萨一致。

如《中论》云：“诸业本不生，以无定性故，诸业亦不失，以其不生故。”

《中论》里也说：一切业本来没有生，因为业并无谛实的自性。同样，业也没有真实的灭，因为业本来没有生。

意思就是，如果业有自性，才有它的生，也才会有观待生的灭。但是，业没有自性，因此并没有生。既然从没有生，也就没有灭。

如经亦云：“人寿量百年，说活尔许时，然年无可集，此行亦如是。”

佛经中说：如果说人有百年的寿命，他已经活了这么多年，这是不加观察的说法。实际上在观察的时候就会发现，所谓的年只是对若干刹那的假立，并没有“年”的实体，这样怎么会有所谓的百年呢？以此类推，一切有为法也是如此，只是假名安立，没有自性。

具体来说，所谓的寿量只是很多很多个刹那，而每一刹那又是依于当时的显现而安立。但是这些显现的相，并不是真的有“它”。所以，也就没有真正存在的一刹那。这样一来，秒、分、小时、乃至百年都不是由实法积累起来的，仅仅是对虚妄现相的相续做的假立而已。这就像我们攒

钱一样,如果一张张的钞票都是真钱,有很厚一叠,那么可以说有很多钱。但是如果连一张真钱都没有,全是假钞,那么无论看上去有多少,实际上也是身无分文。一切内外的因缘法也都是如此,只是刹那刹那地显现幻相,实际上根本没有丝毫的自性存在。

“我或说无尽,或时说有尽,依空说无尽,名言说有尽。”

佛陀又说:我对它或者说是无尽,或者说是有尽。依于空性来讲就是无尽,因为它本来没有生,也就没有观待于生的灭尽。对于名言来说就是有尽,因为它是因缘生的显现法,因缘消散时显现就灭尽了。

所以,对于由业生果的问题要做两面观。在真实当中从来没生过,也就根本不会有灭。就名言来说,因缘和合时出现第一刹那,对此假名为生;因缘一直持续,它后后的同类相续在不断地显现,这就叫做安住;到因缘没有的时候,显现的相续也随之断绝,对此称为灭尽。这就好比说看电影,真实去观察的时候,连一个刹那的影像也没有出现过,怎么能说演了一个多小时,最后演完散场了呢?所以是既没有生,也没有尽。但是,在不观察的情况下,确实是放映机的光打到银幕上面,种种因缘一和合,电影就开始了;过程中有各种的情节,非常精彩;最后放映完毕,大家就各自回去了。所以是有生有尽。

当以譬喻重明彼义。

下面以比喻再次讲明上面所说的“因果无自性”。

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

比如说，梦中的境相本来不存在，但是愚人在梦里见到所缘境的美女后，醒来的时候，心里仍然生起猛利的贪欲。同样，无自性的业，也能由此出生无自性的果。

这一颂的法义要按照以下的《转有经》具体地了解：

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？”

佛在《转有经》当中说：大王，你应当知道，比如一个男子在睡梦中和一个美女交合。他醒来后，还在不断回忆梦中的美女。大王，你怎么认为？这个男子梦到跟美女交合，醒来后还一直回忆那个美女，你说这个人有智慧吗？

“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。”

大王回答：那个人当然没有智慧，世尊！为什么呢？世尊！因为梦中的美女不存在，是根本没有的，更何况跟

她交合(就更不可能了)。所以这个人只是白白辛苦,实际上什么也得不到。

“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。”

佛说:大王,同样的道理,没有闻过正法的愚痴凡夫,当眼睛见到色法的时候,心里立即会生起欢喜,随后就会产生执著,认为色法实有。起了执著之后,紧接着就生了染爱之心,由于生起染爱的缘故,就产生了贪嗔痴等烦恼,以烦恼的力量,发动身语意造作各种的业。然而这些业造作完毕就灭尽了。那么,已经灭尽的业到哪里去了呢?它根本没有一个去处。它不住在东方,也不在南方、西方、北方、上、下等任何地方安住。

又云:“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。”

世尊又说:到临终的时候,变现这一期生命相续的同分引业穷尽,今生的意识即将灭尽。那么此时平生所作的业就会一幕幕地在心前全部显现。就像那个男子从睡梦当中醒来的时候,回忆梦中的美女那样,梦里的一幕幕境相会全部在他心里显现。

“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。”**

大王，像这样，到了此生的最后一刻，今生的识灭尽，属于来世五蕴身的最初的识立即出生，或者生在天上，乃至生为饿鬼等等。所谓轮回如梦，就是这样的。

又云：**“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。”**

佛陀又说：大王，当那一世最初的识灭尽之时，没有任何间隔的，它同类的心相续立即就会生起，从此一分一分、非常明了地领受来世的异熟果报。

“大王，曾无有法能从此世转至后世，然有死生业果可得。”

大王，并没有什么实法，从这一世转到下一世，然而却以缘起力，有死生、业果显现。

这里对上面的比喻和意义作总结。在梦里开始见到美女，就像最开始眼识见到虚幻的色法等境相那样；之后对那个美女生起欢喜心，就好比见到色法等后，心生染爱；与美女交合，如同在烦恼的驱使下造作各种的业；当他从梦中醒来的时候，梦中的种种境相还会在心里显现，同样，我们到临终的时候，这一世的业相就会一幕幕显现出来；这一世最后的识灭尽后，来世的识便会没有间隔地出生；

再由这个识后后的相续来领受各种果报。

所以说，整个造业感果的过程都像梦一样，期间只是一幕幕的幻相在不断变现。虽然并没有一个实法从因位一直转到果位，但是业果的关系可以建立。所以这是不可思议的事，虽然一切都没有自性，但造业必定会受果。

“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。”

大王，你要知道，最后的识灭了就叫做死，最初的识现起就叫做生。大王，最后的识灭了以后没有去处，最初的识生起之时也没有来处。为什么呢？因为诸法本来远离一切戏论，丝毫没有自性。在整个过程当中没有任何的实法，所以是无来无去。

“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。”

大王，最后识就是由最后识自己而空，死也是由死本身空，业就是业自己空，最初识就是最初识空，生就是生空。然而当初造的那些业决定不会失坏，必定能够感果。

这就是告诉我们，一切万法当体即空，空的不是别的，就是这一切显现法本身。虽然一切缘起的幻相丝毫不成立，但是业果关系决定无欺。

总而言之，不需要安立其它持业功能的法，诸业虽然空无自体，但也决定能够感果。

设作是念：若由自性不生不灭，能感异熟者。如不灭故能感异熟，如是已感异熟者，亦应更感异熟。以业不灭故。若已感异熟者更感异熟，应成无穷。

有人这样想：如果由自性本来不生不灭，还能感得异熟果。那么，就像这不灭的法能感异熟一样，已经感完异熟的法，也应该再感异熟。因为你承许业本身无灭的缘故。如果已感异熟的法，还能再感异熟，那也应成异熟无穷。

曰：不尔。颂曰：

如境虽俱非有性 有翳唯见毛发相
而非见为余物相 当知己熟不更熟

譬如境俱非有，然有翳者，唯见非有之毛发等相，而不见为兔角石女儿等余物相。业亦如是，虽俱不自性灭，然异熟决定。

我们说，不是这样的。比如，虽然境相同样是现而非有，但有眩翳的眼，唯一见到非有的毛发等相，而不会见到非有的兔角、石女儿等其余相。如是当知，业虽然都无自性，但未成熟的业能感异熟，已成熟的业则不再成熟。

意思就是，虽然同样是不可得的法，但是这里面的缘起律仍然有差别。比如同样是无有的法，却有见和不见的

差别。毛发、石女儿、龟毛等虽然都不可得，但是有眩翳者，以眩翳的幻变因缘，只会见到毛发相，而不会见其他相。

于此类似，虽然一切业都没有真正灭过，但仍有未熟业能感果、已熟业不感果的差别。

意思就是，尽管承许一切业本来无有，也就没有实法的灭。然而这一切不可得的业，虽然在无自性灭这一点上相同，但是它们仍然有感果上的差别。具体来说，众生造业之后，如果这个业的功能尚未成熟，也就是还没有感果，那么以此本无生灭的业就能够感果；如果业的功能已经成熟，也就是感果已经完毕，那么此本无生灭的业就不会再感果。

比如一粒花种，在真实中，无论是否开过花，都是不生不灭的。然而在世俗里，这粒种子还没开花的时候就会开花。而开过花之后，它就不再开花。因为开花和没开花，在缘起上是不同的。

又此譬非但明诸业决定，且能成立异熟决定，

另外，以这个比喻不仅能够明了各种业上面有决定的规律，而且能够成立果上的规律决定。

也就是在业方面，业未熟可以感果，业已熟则不感果。在果方面，此种果唯一由此种业生，不由其它业生；彼种果唯一由彼种业生，不由其它业生。这就叫做因果决定。

颂曰：

故见苦果由黑业 乐果唯从善业生
无善恶慧得解脱 亦遮思惟诸业果

同样，我们在世俗之中，见到苦果唯一由黑业而来，不会由白业而来；乐果唯一从白业所生，不会从黑业中生；以远离善恶二边的空慧能够获得真实解脱。这就是世俗中的缘起律，正所谓“诸法因缘生”。而且每一种果，无论是善果、恶果，还是解脱果，都是由其同类的因而感得，毫无错乱。

然而世尊遮止凡夫对于业果做思维。因为如果以理观察，有可能出现一种危险，那就是会谤舍业果，认为无因无果等。但是要知道，只要还有分别心，在世俗当中，因果是毫厘不差的。

善不善业虽皆无自性，然如有翳，唯见毛发等。

虽然善不善业都无有自性，但是就像眼翳者唯见毛发等相，不见兔角等那样，业果规律决定不会错乱。

首先打比方，就像眼翳患者，以能见毛发的眩翳病为因，就会见到毛发相。虽然实际上毛发相丝毫不可得，然而就在这不可得之中，以错乱的因缘，就会见到毛发。这其中因果是决定的。有此种见毛发的因就会出生此种见毛发的果，而不会出生见其它法的果。而且，眩翳病也有

各种差别。有些病会导致见到毛发；有些病会导致见苍蝇；有些病会导致见空花等等。而且在见毛发当中，有些病人见多根，有些见一根等，也有差别。这里所谓的毛发等相和取毛发相等的识，这两者比喻不可得。意思是说，一切不可得之中却有不错乱的缘起规律。

同样的道理，实事宗不能接受所谓的因果空性。他们认为必须以实有的业作为因，才能出生果法。或者说，如果诸业是空性的，就不可能出生苦乐等的果。也就是认为空性和因果律相违。我们这里反过来引导他，让他认识到，虽然善恶等的业无有自性，然而从这空性的善恶业当中，决定会无差错地现起果法。或者说，虽然诸法是空性的，然而非常不可思议，因缘聚合的时候，的确能够毫不紊乱地由业生果。也就是空性和因果律不相违。

故可爱异熟，非不善生，不可爱者，非从善生。善不善业俱不得者，当得解脱。

所以说，可爱的异熟，也就是悦意的果，它绝不会从不善业出生，而是从善业中生。不可爱果，也就是不悦意的果，绝不是从善业出生，而是从不善业生。如果善、不善业俱不可得，也就是有了空慧，以空慧摄持来行道就能获得解脱（因为善、恶两边都是戏论，执取善、恶就落在执著当中。如果有了空慧，见到善恶都不可得，而不著于善恶两

边,就会得到解脱)。

这样就知道,虽然业不可得,然而这些空性的业,决定会出生各自的果报。从果上来说,每种果法都是随着各自的同类因而生,不会从别的法中出生。也就是因果关系是决定的,一一对应,丝毫不会错乱。

是故世尊,恐诸凡夫以理观察,毁谤业果坏世俗谛。故云:“诸业异熟果不可思议。”遮止思维业果。

所以世尊怕凡夫以理观察得出这样一种结论,说:既然因果法不可得,那还有什么因果报应?之后放纵身口意造杀盗淫妄等的恶业,落入“豁达空,拨因果”的险坑当中,以此毁坏世俗谛。所以佛说:“诸业异熟果不可思议。”这样来遮止凡夫思维业果。

所谓的业果之理,总的来说就是我们通常讲的四条业果规律:一切苦乐等由业决定;以小业感大果,也就是业增长广大;业因造下后不会无故失坏;无因不会感果。其实这些都是不可思议的。比如说,业为什么会感果?为什么有些业造了之后,过八万劫才成熟果报?或者一种业造下后到底会出生多少果报?像这样,这些业果方面的事,我们根本没办法现见,也就无法作出正确的结论。而且如果以分别心去推理、分析,也没办法得出真实的结果,反而容易对微细业果做诽谤。这些微细的业果,只有现量照见缘

起律的导师佛能够无误地了知。所以世尊遮止我们思维业果，也就是应该随顺世尊的言教信受因果律。

若能如是建立诸业果，则《楞伽经》等说有阿赖耶识，为无边诸法功能差别所依，名一切种，如大海水起诸波浪，是一切法生起之因，岂彼一切都无生耶？

有些人说：如果能够按这样来建立各种业果关系。那么佛在《楞伽经》等中说到有阿赖耶识，它是无边诸法各种功能差别的所依，称为一切种。（其中无边诸法包括根身、器界、心王、心所等。凡是所有显现的果法，都不是无因而生，而是由能变现它的功能所生。种种功能差别的依处就叫做阿赖耶识。这就是含藏义。是能变现万法的各类种子的所依之处，叫做一切种。）就像由大海水兴起千波万浪那样，此阿赖耶识是一切法生起之因。而你们说一切法无生，难道此阿赖耶识也无生吗？

对方的意思是说，要想成立三世因果相续，就必须建立阿赖耶识。否则没办法成立前世的身体、心王、心所等已经灭尽，但是那一世造下的业，其功能一直持续在心中不失坏，而且到后世因缘一成熟就会感果。并且，这个所现起的果报也是非常复杂。这里面有根身器界，包括无量无边的五根五境等色法，以及各种心王心所。有别业果报，也有共业果报等等。但是，这所有的果法不可能无因无缘

的出现。它们必须从种子或者因当中出来(所谓的“种子”和因是一个意思,只不过以形象的比喻将它称为种子)。像这样,凡是出生果法,必定存在能感此法的功能或者种子。

这样,在漫长的过去、现在、未来三世的因果循环链当中,众生不断地造因,而这个因又不是当时成熟。这些因或者说种子按照它们成熟的先后次序,在因缘聚合的时候就会现起果法。这样一世一世地感果,又一世一世地种因,相续不断。

现在就问:这些种子在哪里?它们会断灭吗?如果种子没有一个存在之处,而是断灭了、失坏掉了,那就不可能感果,也就成了空无果报。但是这根本不可能。所以这些种子要一直含藏着。并且要有持种者,也要有受熏者。也就是业造完之后,第二刹那就灭了,但是它熏了习气。那么,什么是受熏者呢?是在根上受熏吗?还是在外境上,或者在心王心所上受熏?

再说,能够执受的就是现在的根身,包括器世界。它们全部按照自己的规律在进行着发展、演变等等。世间人认为这些都是客观规律。但实际上心外独立的法丝毫不存在。那么,现在这个器世界到底是怎样现起的?又是怎样按照规律在有条不紊的运行?所有这一切都是要建立阿赖耶识。

阿赖耶识译为“藏识”，它具有能藏、所藏、执藏三义。其中“能藏”是指它能含藏能生诸果法的种子，所以也叫做“一切种”。换句话说，任何内外的果法，都是由能现起它的功能而现起的，无一例外，否则就成无因生了。所以，任何一个法都有产生它的种子功能。譬如，我们头上的一根头发叫做果，它也具有种子，正因为有种子才会出生这根头发。包括我们整个根身，这些都叫做果法。如果没有能生这些果的种子或功能，这些皮、肉、骨骼等为什么会出现呢？而且，在我们的身体里，时刻都在进行各种数不清的生理活动，而且丝毫不会混乱。虽然我们没有去管，但是它们会自动运行。

所以，这一切实际上就是因为第八识。它有执受根身的功能，根身里的任何生理活动都是种子的功能在支配着。像我们现在这个身体，有头发、眉毛、眼睛、鼻子、耳朵、嘴等等。张开嘴，里面有舌头、上颚、下颚。口腔当中怎样分泌唾液，大脑里面怎样运转……有无量无数的内容。打比方说，我们长多少颗牙齿，牙齿是怎样变化的，什么时候坏等等，都是精密地在受着种子功能的支配。

再说整个器世界，这里面的山山水水，下至一花一草，一阵微风，这些都是怎么出来的？它们是怎样在运行？这就更不可思议了。另外，我们从心法上看，为什么会生起

贪心、嗔心？为什么对于这个人有这种感觉，对于那个人生那种感觉？再说，很多年前看过的东西，为什么今天会突然想起来？这就是因为曾经熏了种子。所谓“熏习”，打比方说，我们念一段文字，这种念诵就是现行，现行必定要熏种子。而种子就熏在阿赖耶识里面。这样阿赖耶识就已经持种了。等到过了一段时间，你会忘记念过的内容。但是过了几年又忽然想起来。这样就知道，因为当时熏了种子现在才想起来的。这也绝对不是无缘无故就出现的。所以从这个意义上说，每个人都是“过目不忘”的，因为经过眼识就已经熏入阿赖耶识里面了。总而言之，一切因果、染净等的所依就是阿赖耶识。要想真正建立名言中的万法，阿赖耶识是最关键了，也只有通达这个道理才能够真正地解释万法的生灭变化等等。

“如大海水起诸波浪，是一切法生起之因”，这是以比喻说明阿赖耶识是诸法的因。譬如大海遇到风的时候就会卷起波浪，海水是波浪的所依因。其中，大海比喻藏识；风比喻遇缘；波浪比喻现行。波浪是间断性的，一遇到风就现起，没有风就不现起。但是海水没有间断性，它是波浪生起的因。同样的道理，阿赖耶识恒常相续，遇到不同的因缘，就会现起不同的现相，它是一切法生起的因。

“岂彼一切都无生耶？”对方问道：你不是说万法无生

吗？难道阿赖耶识也无生吗？如果没有阿赖耶识，这一切的显现法从何而生呢？

曰：不尔，须如彼说乃得调伏者，始说彼有故。随一切法体性转故，当知唯说空性名阿赖耶识。

我们回答说：不是这样的。世尊针对必须说阿赖耶识才能调伏的众生，才说阿赖耶识有。其实就是随一切法的体性而转的缘故。要知道唯一是说空性名为阿赖耶识。

其实这就是教法的方便，可以说是阿赖耶识，也可以说是空性。用的名词不同，实际上是一致的。从名言上建立就叫阿赖耶识，名言里有各种各样的法，要解释它们就要说很多名相。佛的教法之中有各种说法，千差万别，但是最终你要懂得把这些合为一味。

非但说有阿赖耶识，亦曾说有补特伽罗，于须说彼乃调伏之众生，即说有彼而摄受故。

再举一例，不仅是说有阿赖耶识，世尊也曾经说有补特伽罗，有旁生、饿鬼、人、天人、阿罗汉、菩萨、佛等等，对于必须这样说才能调伏的众生，就以这种方式宣说而做摄受。

如经云：“诸苾刍！五蕴即重担，荷重担者谓补特伽罗。”

就像经中所说：比丘们，五蕴就是一个沉重的负担，担着这个重担的人，叫做补特伽罗。

“补特伽罗”译为数取趣，指一直不断地在六道里轮转。这个数取趣就是担着一个五蕴重担的负担者。

又对一类说唯有诸蕴。如经云：“谓心意识，长夜熏修信戒等德，后生天趣。”

又对于一类人直接说唯有诸蕴。就像经中所说：心、意、识长夜熏修信心、持戒等功德，后来转生天趣。这就直接说到心意识上了。

众生的执著非常多，心里已经熏成习惯的名相也是各种各样的，不可能统一。假如今天到了西方国家，就得按那一套去说，因为他们已经习惯那些说法了，所以也得讲讲上帝等等。诸如此类，有些众生已经非常习惯于所谓的补特伽罗，那就对他说补特伽罗。有些人没有很强的这种意识，就不必说。

此等一切皆是密意增上而说。

以上这些都是佛有密意而说，真实义还没开出来。

也就是针对众生的情况，就他心前的这些现相和已经串习成的一些观点来做接引。因为在佛出世之前，什么轮回、涅槃、解脱等的这些名词，在外道里面都已经串习成了。所以佛也是假借世间的名词来说法的。然而佛心里有一个密意，只是没有显出来，暂时不公开，所以这就叫做密意教。

此中为谁密意而说？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**

那么，这些教法是为了哪种人，佛心怀密意而说的呢？

颂文中说：宣说有阿赖耶识，有数取趣，以及唯有诸蕴等，是为了那些还不能了达上述甚深空性义的人说的。

若诸众生，由其长夜习外道见，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。

世尊初来人间的时候，有些众生，由于他们长期串习外道见解，还不能直接悟入甚深法性。如果他们听到说诸法无自性，就会生起很大的怖畏，会想：难道根本没有我吗？我要断灭吗？这样他就会觉得佛法很可怕，就有可能舍弃佛法，这样就会失去大义利。

这里讲到为什么最开始不能直接对于所有人宣说甚深空性。因为有些众生的根器还不成熟，直接说很深的法，他会接受不了。就像狮子乳盛于瓦器会崩裂一样。再打比方说，这里有一种营养非常好的食物，然后把它喂给最宝贝的孩子吃。但是由于小孩的肠胃等还没发育成熟，没办法消化，结果就吃死了。东西本来很好，但是由于他没有相应的消化能力，结果就成了毒药。所以，要等孩子慢

慢长大了，才能给他吃。同样，这里也要根据听者的根机进行相应地说法，要善巧掌握。否则会出现不好的结果。

最初为说阿赖耶识等，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。

所以，最初说阿赖耶识等，让他们先除掉心里的各种外道邪见，这样引导他们入于大乘。后来等到他们的智慧成熟了，能够正确地了解经义后，自然能够舍弃对阿赖耶识等的实执，也就是不再执著这些是实法了。所以，这样传法唯一具有功德，不会有过失。

那些人由于长期以来串习外道见，心里会执著诸法无因生，有常有的自在天等等。如果我们在他面前，把名言之义建立地清清楚楚。也就是先建立阿赖耶识等。这样他就会知道心外无境，而且心上的因果律丝毫不紊乱。同时也会懂得万法根本不是自在天造的，也不是无因生果等等。通过这一步的引导，他们相续中的外道邪见就会舍掉。因为他执著惯了，所以先要把一切建立好，这样他就比较容易把握，就能够入于正轨。否则一开始就遮破，说这个没有那个没有，就很危险。

如圣天云：“若乐何何事，先观彼彼法，倘令已退失，便非正法器。”

就像圣天菩萨所说：如果听者愿意接受的是此种此种事，就让他先观察与此对应的彼彼法。如果人的根机与法不相合，说法之后不但不产生正面利益，反而会使他退失信心，那就无法成为正法器了。

意思就是，首先要观察众生的意乐，然后以合适的方式来为他传法。如果他的根机等与所说的法不相合，就会出现弊端。也就是他会生起畏惧之心，或者引起反感等。这样他的心就没办法容受后面更深、更了义的佛法了。

为令入故，非但先说阿赖耶识等。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

为了使众生趣入真实义的缘故，佛不但先为众生宣说阿赖耶识等，而且就像颂文中所说：佛陀自身虽然离开了我见，但是也曾经说我和我所。同样诸法虽然无有自性，然而佛在很多不了义经里面还会说有蕴、界、处、缘起等。

如佛已断一切萨迦耶见，我我所执虽已断讫，然由说我我所是令世人了解之方便，故薄伽梵亦曾说言我及我所。

比如，佛已经断尽了一切我见，虽然我执和我所执都已经断尽了，根本不可能还执著我和我所。但是由于说我和我所成为让世人了解的方便，所以世尊也曾经说过我和我所。

众生恒时执著我和我所，如果佛一开始就说无我无我所，那么众生就没办法去了解。比如说，我在街上买了东西。就不能说蕴买了东西，或者没有什么买了东西，这样就说不清楚了。所以，为了使世人了解，佛也要说我和我所。比如世尊曾经说过，我前世是怎么修行的，燃灯佛怎么给我作授记，我的弟子某某如何，我制定的戒律是怎样的……像这样，全是说我和我所。

如是诸法虽无自性，然说有性是令世人了悟之方便，故亦说有。

同样的道理，诸法虽然无自性，没有体性可得，但是由于说有性是使世人了悟的方便，所以佛也会说诸法有自性。

佛在讲名言万法的时候，也说过诸法的体性。比如色法当中地是什么性，水是什么性，火是什么性等等。心法中的每一种法都有各自体性，比如贪是什么性，嗔是什么性等等。这一切全部说的是有性。这就是让世人了悟的方便。像这样，对于一切法的体性都清楚以后，就能让你悟入无我、无自性之中。

如东山住部，随顺颂云：“若世间导师，不顺世间转，佛及佛法性，谁亦不能知。”

如果世间导师在传法的时候，不随顺世间而行，那么对于什么是佛，什么是佛法性等，谁也不能了解。

佛经里记载，世尊成道后，四十九天没有说法，独自安住林间。也是因为众生暂时还无法如实地了知真实义。然而为了使世人能够逐渐地趣入真实义当中，佛首先设立权巧方便，随顺世间而宣说。

“虽许蕴处界，同属一体性，然说有三界，是顺世间转。”

虽然承许蕴、处、界等的万法，都是无二的空性，无有差别，平等一味。然而佛会宣说有欲界、色界、无色界等各种差别的法，这就是随顺世间而转。

“无名诸法性，以不思議名，为诸有情说，是顺世间转。”

法性本来无可言说、离名绝相，但仍然以不可思议的名称来为有情宣说，这就是随顺世间而转。

“由入佛本性，无事此亦无，然佛说无事，是顺世间转。”

入于佛的本性之时，不仅有事没有，连无事也是没有的。然而佛还会跟世人说无事，这就是随顺世间而转。

“不见义无义，然说法中尊，说灭及胜义，是顺世间转。”

就佛自身来说，根本没见到有一个所谓的义，也就没有相对的无义。然而最善巧说法的世尊会说到灭谛和胜义，这也是随顺世间而转。

世人都认为有种种义存在，于是佛陀就说现见真实的圣者智慧所见之义，是最殊胜的义，它叫做胜义。但是圣者智慧无有所见，这里以无所见而说为见，所以也是随顺

世间，以假名而说。

“不灭亦不生，与法界平等，然说有烧劫，是顺世间转。”

诸法本来不生不灭，与法界平等。然而佛却说有烧劫。也就是劫末的时候烈火会烧毁整个世界，对此佛说为灭。但实际上法性常住不灭。这也是随顺世间而转。

“虽于三世中，不得有情性，然说有情界，是顺世间转。”

虽然于过去、现在、未来三世之中，都得不到有情的自性，然而佛陀还是宣说地狱、饿鬼、人等的有情界，这也是随顺世间而转。

如是广说。

像这样，详细的开演就是一大藏教的佛法，这里面充满了世尊的权巧方便。

入中论卷二 终

入中论卷三

如是诸唯识师，于上述中观宗心不忍可，欲明随自分别所立宗义。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

唯识师对于上述所谓的无自性中观宗，心里不能接受。为了表明按自己的分别所安立的宗义，而说出以下这一颂：

因为一切境相都是由心变现的，并没有心外的所取境，所以所取空。既然没有所取，也就没有能缘异体境的能取。分离的能所二取都是没有的，这样通达三有唯一是识。由此第六现前地的菩萨住于般若，以内证智慧通达唯识的真实性。

住谓安住。言住般若，谓安住于慧。由彼慧是此所有，故云住慧，即修行般若也。言此菩萨，住现前地。

颂文中的“住”指安住。“住般若”指安住于智慧的境界。由于彼慧是此第六地菩萨所具有，所以是安住于慧，

也就是修行般若。“此菩萨”指住于第六现前地的菩萨。

由何而能不妄增益无倒通达证真实义,谓由通达无外色故,诸心心所唯缘起性,名通达唯识真实性。

第六地菩萨怎样不虚妄增益异体的二取,而如实地通达真实义呢?由通达没有外色的缘故,心王、心所等并不是依于外境而来,而是自内生起。所以这些心王、心所唯一是缘起性,叫做依他起性。这就叫做通达了唯识的真实性。也就是一切都是识,不存在识以外的法。

又此如何通达唯识真实性耶?

那么,六地菩萨又是怎样通达唯识真实性呢?

故曰:“不见能取离所取,通达三有唯是识。”谓此菩萨,以此所说正理,观察内心,由无所取,亦不见有能取,长时修习三有唯识。由是修习,乃能内证不可说之唯事,以此渐次,能通达唯识真实性。

就像颂文前两句所说:“不见能取离所取,通达三有唯是识。”六地菩萨就是这样通达唯识真实性的。也就是说,六地菩萨以所说的正理观察内心,发现自己的心上,由于没有他体的所取,也就不见有能缘的能取。(能所是观待而立的,有所取才有能取,既然没有所取也就不会有能取。)这样了知之后,长时间修习三有唯识之义。以修习的力量,内证到不可言说的唯识。像这样,渐次就能通达唯识的真

实性。

若唯有识，都无外境，云何得生带彼行相之唯识耶？

对此有人会问：如果唯是内识，没有外境，又怎么会生起带彼红花绿叶、男女老少等行相的唯识呢？

他认为要有单独存在的外境，就像现在这个器世界里，有林林总总的法，然后以心识作为取相者，缘着不同的境而取各种相。这样才会生起取外境的识。但是，现在却说没有外境，只是单独的一个识，除此之外再没有别的法存在。既然如此，这个识是怎么出现这样那样的行相呢？也就是说，这个识现出来的时候，不是一个没有相的识，而是带有种种行相。现在要问的就是：这样带相之识又是怎么生起的呢？

为了成立这个道理，在这里就要有缘起观念的转变，也就是必须要建立内缘起。

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

好比说大海由于风的鼓荡，就有无量的波涛生起。这表示从一切种的阿赖耶中，以助缘力，自身的功能成熟之时就生起唯识了。

譬如波涛所依大海，因风鼓荡为缘，如睡眠之波涛，即

便竞起奔驰不息。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。

先讲比喻：一开始大海就像睡眠那样，比较安稳。后来由于风的鼓荡，大海就现起了波涛，此起彼伏、奔腾不息。其中大海比喻本识第八识，它时时都存在。波涛比喻现行。以风的鼓荡为缘，就会现起种种波涛。波涛依于大海而起，并不是从大海以外现出来的。这就是指内缘起。

就像这样，心王心所等各种的识，从无始辗转传来。由二取执著习气成熟的时候，就现行出种种识的体性。这个现出来的识，就叫做果位的识，或者叫异熟识。在因位的时候，就叫做种子识，或者说一切种。

这个果位的识出现后第二刹那就灭了，当它正灭的时候，就在阿赖耶识上熏成了习气差别。也就是形成了未来感果的种子。此习气或者说种子就会成为将来产生随顺这种形相的其他识的因。

这就是“种现熏生原理”。所谓“种现熏生”，就是指种子生现行，现行熏种子。熏成习气差别。“现行熏种子”的意思是，随着我们的心怎么现起，就会熏下各式各样的习气，或者说种子。这个受熏之处就是阿赖耶识。就好比说，我们炒菜的时候会产生油烟。正在冒烟的时候就叫做现

行；这些油烟全部熏在墙壁上，这就是熏；这个受熏之处的墙壁就比喻阿赖耶识。虽然菜已经炒完了，但是油烟都熏在墙上，墙已经被熏黑了，这就表明现行的识虽然已经灭了，但仍然留有后继的影响。“种子生现行”是说，由于熏下的习气有种种差别，将来现行的时候也会有种种差别。这就是因果无紊乱的关系。其实，十二缘起里的因位识和果位识就是在这上面说的。造业之后，第二刹那业习气所熏的识就是因位识；由习气成熟而受生，那时的识就是果位识。

此因渐遇成熟之缘，即得成熟，从此生起不净依他起性。

这个因（也就是当时熏入的习气）逐渐遇到成熟的缘，就会成熟。成熟时就现起了种种识，这就叫做不清净的依他起性。

也就是说，我们目前现出来的识，它不是独立自成，也不是无因而现，它是依他而起的，也就是缘起的意思。所以叫做依他起识。

凡夫于此分别执为能取所取，实无离识少分所取。

“此”指的是由种子变现出的果位的识，这个识有相、见二分。但是凡夫不认识，就对于这样一个不可分的识，分别为能取所取。认为在心以外有一个所取的外境。然

而实际上，离开识本身，根本不存在异体的所取。

如计以大自在天等为因者云：“蛛为蛛网因，水晶水亦尔，根为枝末本，此是众生因。”说大自在天等为众生之作者，如是说有阿赖耶识者，亦说阿赖耶识为一切法之种子依，名一切种。

就像计执大自在天等为因的宗派所说：“就好比蜘蛛是蜘蛛网的因（也就是由于蜘蛛不断地吐丝，就形成了网，这个蛛网是从蜘蛛的口里吐出来的）；以及水是水晶的因；或者说根是一切枝末的所依（以根为依处而出现这些枝叶花果等等）；同样，自在天等是一切万物的因。”像这样，外道说自在天、自性等是一切诸法的作者。同样，承许阿赖耶识者认为阿赖耶识是万物的因，由它而出生一切万物。它是一切法种子的依处，叫做一切种。

意思就是，这一切根身器界所摄的万法都不是无因而生，而是由能变现它们的种子出生。一切法的种子所依存之处就叫做阿赖耶识。由于它不是心外之法，所以称为识。又由于它里面含藏能现一切法的种子，所以叫做“藏识”，或者叫“一切种识”。

唯大自在是常，阿赖耶识无常，是其差别。

只是外道承许大自在天等是常法，承许阿赖耶识者认为阿赖耶识是无常法，这是它们之间的差别。

又谓圣教建立有如是义。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

而且，他们又说圣教当中也有建立如是之义。

颂文中说：依他起自性是一切假有法的所依、根源，或者因。它有三个特点：第一、“无外所取而生起”，依他起识没有外的所取，是自内生起的。也就是说，它是以内生的习气而生起的，并不是以外境作为所缘缘而生起。第二、“实有”，是指它是真实的法，自性实有。第三、“非戏论境”，意思是它不是言语所能说到的，不是一切戏论之境。

定应许此依他起性，以是一切分别网所依故。

他们认为，一定要承许此依他起性实有，因为它是一切分别网的所依之故。意思是我们的、心、心所法无量无数，它们必须有一个真实依处，否则无法安立。

如依于绳，误以为蛇，不观待绳则不应理。以地等为缘误以为瓶，不观待地等，于虚空中不生彼心。

好比要有绳子做为所依，才会出生蛇的妄见。如果没有绳子，就不可能单独出生蛇的妄见。又好比以地等为缘，错认为有一合相的瓶。这也是依于地等才出生见瓶的错乱识，不可能依于虚空而出生如是的错觉。

此中既无外境，以何为缘而生青等分别，故定当许依

他起性为生分别之因。以是一切染净因故。

同样，这里既然没有外境，也就是我们已经破掉了外境。那么是以什么因缘而出生带青色等相的分别心呢？要解释这个问题，就一定要承许有一个依他起性，作为出生青色等分别的因。以依他起性是这一切染净诸法之因的缘故。

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。

他们认为什么叫做悟入空性呢？就是在这个法上，那个法是没有的，也就由那个法的没有，而如理正观为空性。但是排除了那个没有的法，剩下来的法是实有的。所以由看到剩下来的这个法有，就叫做知有；知道那个本无的法没有就叫做知空，这就叫做“无倒悟入空性”。

这里“此”指的是依他起，“彼”指二取，“余”指所依。也就是这样善加辨别，在一个法上没有另一个法。意思是在依他起识上没有二取。这样排除了本无的二取，剩下的所依——依他起识，以及二取本无的空性，这些是实有的。这就是无颠倒地悟入空性。

此复非以一切戏论之境而为自性，以诸言说唯取假相故。凡有言说，即不能诠实事也。

而且,依他起识不是以一切戏论境作为自体性的。(也就是依他起识本身不可思议,不是戏论的境。)因为所有的言说都是取假相,不能取到真实自性。也就是一切言说都不能诠表真实之义。

总此依他起性三相安立,谓无所知,唯从自内习气而生,是有自性,非戏论境。其为假有法之因义,以是有自性即能成立,故不异彼三也。

最后是总结,对于此依他起性以三相来安立:

第一、没有所知,就是指依他起识没有一个所知的外境,唯一由自己内在的习气成熟而现起。

第二、有自性,也就是依他起识本来是有的,其自体成立。它与各自分离的能所二取不同,二取本来没有。由于依他起识是产生一切假法的所依,所以一定要承许其为有自性的实法。

第三、非戏论境,是说依他起识远离言说,非戏论之境。

颂文第二句所说“是假有法所依因”,此依他起识是假法所依的因,由于它有自性才能成立这一点,所以这一句所说的义也摄在“有自性”这一相当中,并非在以上三项之外。总而言之,依他起性就是以这三相来安立的。

今当问彼。颂曰:

无外境心有何喻 若答如梦当思择

现在应当问那些唯识师：没有外境的实有心识，有什么比喻能成立吗？如果对方回答：如梦。为了说明此比喻不成立，中观师说：对于这个比喻应当详细地思维抉择。

于此当正观察，若谓如人眠于极小房中，梦见房中有狂象群，此必非有。故虽无外境，定当许有此识。

对于这个比喻应当如理观察。如果对方说：就像一个人睡在一间极小的房子里面，梦见房子里有成千上万的狂象。显然这个境是不存在的，只是一个梦心罢了。所以，虽然没有外境，也一定要承许有梦中的识。这就是无境唯识的比喻。

为显此答，全无心要，责当思择。如何思择？颂曰：

若时我说梦无心 尔时汝喻即非有

为了显示对方回答的这个比喻，根本没有意义，就责备他说：你应当想想清楚。那么怎么想呢？

颂文中说：如果我说梦里没有心，那么你的比喻就不成为证成意义的比喻。

意思就是，我们说你举的比喻不能证成意义。因为在现实当中，不仅没有梦中的狂象，也没有梦中见狂象的心。所以你说没有外境，唯有实有之识，这是不成立的。

其见狂象群行相之心，吾等亦说如境非有，以不生故。

做梦之人见狂象群这种行相的心，我们说它跟境一样是没有的。因为本来并没有产生的缘故。

这就好比有眩翳的眼见毛发相，相对于这个错乱的境界，可以说有毛发相和取毛发相的识。但真实之中二者都不生。也就是真实之中并没有毛发，也就没有对于毛发相状生起了别的识。因为，有一个法才能说有对于这个法的了别，而实际上这个法没有，那么哪里又会有对它的了别呢？

若无心者，则无二宗极成之喻，故无离外境之内识也。

如果梦的实际情况是得不到实有的心，那么你所说的梦喻就不成为我们两宗都成立的比喻。所以不能说离开外境还单独存在实有的识。

要想证成一个结论，所举的比喻必须双方都承认才可以。但是，你所举的梦喻无法证成所立的宗义。为什么呢？你所安立的宗义是无有外境，唯有内识。然而梦的实际情况是，所见的境相没有，见境的梦心也没有。所以，离开外境还存在一个内识的观点不成立。

设作是念：若无彼错乱识，则醒觉后不应忆念梦所领受。

如果对方这么想：假如当时不是实实在在有一个错乱识，那么醒觉后就不应该还能回忆梦里的领受。

意思是说，由于醒来后还能回忆梦里见狂象时的心情，就能够证明做梦的时候，识是真实存在的。也就是以后识能够忆念，来成立当时出现了实有的识。

此亦非理。颂曰：

若以觉时忆念梦 证有意者境亦尔

这也不合理，如果你以在醒觉位的时候能够忆念梦中的心识，来证明梦中的心识实有。那么以同等理，以醒觉位也能忆念梦中的境，也应当成立梦中的境实有。

何以故？颂曰：

如汝忆念是我见 如是外境亦应有

如以忆念梦所领受，证意是有，由亦忆念境界领受，则境亦有。

为什么呢？就像以忆念梦中的领受，证明梦中的心识真实存在一样。以能忆念梦中所领受的境界相，也能成立梦中的境真实存在。

好比说梦里我在听一首歌，当时见到有人在唱歌，也听到了歌声，但实际上并没有心外的歌声。而你们认为，在醒觉位的时候，以能回忆当时听歌声的识，就证明识是存在的。那么同理，由于能回忆所听到的那首歌，就应当证成梦中的歌声也跟听歌声的心识一样真实存在。

或识亦非有。

或者反过来说，如果梦中没有真实的境，那么取境相的心识也同样是没的。

就像一个人梦到自己在梦里吃面包，当时吃得津津有味。醒觉的时候还能回忆那个面包的样子，包括它有多大，是什么色泽，什么味道等等。然而事实上，那个梦里的面包是根本不存在的。醒来的时候就会知道，那只是梦的习气在表演而已。所以，虽然能够回忆梦里的面包，但是不能以能回忆就成立那个面包是真实的。同样的道理，梦里吃面包时的感觉或者心识，也只是梦的习气妄现而已。观察一下就知道，梦里的一切都是得不到的。所吃的面包不存在，吃面包时的感受等也同样不可得。

下面对方又以理来成立梦中决定没有外境：

设曰：若梦中有象等色者，彼是所取故，亦应有眼识，然此实非有。由睡眠扰乱，前五识身定非有故。（“由睡眠扰乱”，就是被睡眠这个因缘所扰乱。“前五识身”，就是前五识聚。）

假设对方说：如果梦中真的有象等色法，以它是所取的缘故，梦里应当有能取的眼识。然而梦中眼等前五识都不现行，唯一只有第六意识。由睡眠扰乱，决定没有眼等前五识的缘故，可见梦中的象等色法是决定没有的。

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

假使对方说：梦里没有眼识，所以绝对没有眼识所对的色法。因此，梦中见到的象等的色法形相，唯一是意识，而不存在外境。只是当时的意识执著这种行相以为它是外境。就像在梦中没有外境只有心识一样，醒觉位时也绝对没有外境。

梦中眼识毕竟非有，由彼无故，则象等色眼处所取亦非是有，唯有意识。是故定无外境，是执识之行相以为外境。

梦里决定没有眼识，由于无眼识的缘故，象等的色法，或者说眼处的所取也是决定没有的。（因为色法和眼识是一对，要出现必定是一起出现，不可能其中一者单独现起。所以，一定要有真实的眼识，才会有眼识所对的色法，没有眼识就不会有眼识所对的色法。然而梦中没有眼识，也就不会有眼所对的色法存在。）当时现出来的象等行相其实不是色法，只是意识将这个识的行相错认为是外境。所以梦里决定没有外境，只有一个内识，这一点是绝对成立的。

如于梦中全无外境唯有识生，如是此应亦尔。

就像我们梦中没有外境只有识，同样，醒觉位的时候也是如此。

显现的这一切色声香味触等都只是识的相分，处于迷

乱中的众生会把这个识的相分误以为是心外存在的色法，然而事实上根本不存在心外之法。

破曰：不然！梦中意识亦不生故。

中观师破斥说：不是这样的！在梦的譬喻里面，不仅境相得不到，就连梦心也不可得。

对方的立宗是，外境没有，显现的相都是虚假的。唯有内识存在，是真实的。我们对此破斥说，比喻必须与意义相符才能成立。也就是要想证明无境唯识，所说的比喻也应当是没有外境，唯有实有的内识。然而观察你所举的比喻——梦，实际上不仅是梦里的境相没有，就连梦中的心识也是没有的。所以你的比喻根本没办法证成你的立宗。

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

中观师说：就像你所说的梦中没有外境生起，那么同样，梦中也没有意识生起。无论是眼根、色法，以及由眼与色出生的眼识，这三法全部是虚妄的。

如见色时，必有眼色及意，三法和合。如是梦中了别境时亦有三法和合可得。又如梦中眼色非有，眼识亦非是有。

就像眼见色法的时候，必须有眼根、对境的色法，以及

作意三者和合，才能生起见色法的眼识。同样，梦里了别境相的时候也要有梦的三法和合才可以。既然梦中眼根、色法都不可得，那么梦中的眼识也同样是没的。

“如见色时，必有眼色及意，三法和合。”万法都是因缘和合而生的，不可能单独出现。见色法也一样，这也要由内外的因缘聚合才能出生见色法的眼识。

首先一定要有色法的相。比如见到了张三，那么张三这个人一定要出现在眼前，才会出生了别张三的识。就像俄国人来了才能见到俄国人，英国人来了就见英国人……不可能什么人都没来还说见到了什么人。

而且要有无患的眼根。如果眼根坏了，就像机器出故障一样，没有能力生起取相的眼识。即使有对境也无法见到。譬如一个盲人，虽然他面前来了很多人，但是他什么也见不到。

同样，如果意不配合也是无法见境的。意上面有很多因素，这里以作意来说。比如一个人眼根很好，而且前面有人走过来，但是他没有作意，一直在想自己的情人。结果面前有人来了，但是他心不在焉的，就跟看不见一样。或者说有一个刚刚死了儿子的母亲，由于她当时极度悲伤，心一直缘在这件事情上面，所以无论面前来了什么人，由于她神情恍惚，虽然眼睛在，但是她会说什么也没看到。这

样就知道，一定要眼、色、意三法和合才能现起见色的眼识。

“如是梦中了别境时亦有三法和合可得。”同样，梦中了别境相的时候，也要有梦里的三法和合才行。比如梦中见到山的时候，当时在错觉里面，也是认为自己眼前有座山，也有能见山的眼根，还有作意，这三者和合才见到了这座山。

“又如梦中眼色非有，眼识亦非是有。”像这样，梦里的眼根、高山当然不可得，那么同样，眼识也没有。根、境、识都不可得。

这里中观师说，不要只说梦中的境相本来没有，识实有存在。其实正在做梦的时候三法都有，真实之中观察三者都不可得。好比说梦中看球赛。当时在梦里看得非常带劲，跟真的一样。既有自己的根，又有球场、球员、观众等境相，还生起了眼识耳识等。但是醒觉位的时候去观察，那些都只是迷乱习气的妄现，实际上什么也没有。境相既然没有，又哪里会有缘境了别的识呢？因为不可能脱开了所取的境，单独存在一个了别的识。或者像是没有石女儿，就不会有对石女儿的了别。总的来说，境可以假现，识也可以假现。

如此三法，如是颂曰：

余耳等三亦不生

像这样，眼根、色法、眼识是如此虚妄，本来没有。梦中其他的耳根、声音、耳识，乃至意根、法尘、意识也是一样的虚妄不可得。

言耳等者等字，等取声及耳识，乃至意根法界意识。是故梦中此等三法一切皆虚妄，故说梦中定有意识不应道理。

颂文中“耳等”的“等”字，指梦里的耳根、声音和耳识，鼻根、香气和鼻识，舌根、味尘和舌识，身根、触尘和身识，乃至意根、法界（也就是意的所缘，也可以称为法处）和意识。所以，梦里这六组根、境、识三法都是虚妄的。因此你说梦里没有外境定有内识，是决定不合理的。

有清辩论师作是思：意识所取法处所摄色，梦中亦有，故无内识能离外境。此亦非理，梦中三法毕竟非有故。若谓为破他宗故如是许者，是则梦喻应全无用，以梦非虚妄，不能显示所喻之法为虚妄故。

清辩论师这样想：意识所取之境，法处所摄的色法，在梦中也有，所以没有内识能够离开外境单独存在。其实这样说也是不合理的。因为梦中的根境识三者真实之中无有的缘故。如果为了破斥他宗而作这样的承许，那么梦喻应成完全无用。因为你认为梦不是虚妄，这样就不能显示比喻所要说明的意义——一切法虚妄。

由梦中三法皆非实有，故以已极成者成立余未极成

故，醒时一切法亦能成立皆无自性。

前面我们破斥了对方的比喻，意思是梦的比喻无法成立无境唯识。因为实际上如同梦中外境无有，梦里的识也没有。

像这样，梦中的根、境、识三法都不实有，以这个已经极成的比喻来证成其他没有成立的事。也就是，如同梦一样，醒时的一切法也成立无有自性。

颂曰：

如于梦中觉亦尔 诸法皆妄心非有

行境无故根亦无

如于梦中根境识等皆是虚妄，如是当知觉时亦尔。

就像梦中的根境识等全部虚妄，同样，醒觉位的根境识等诸法也是虚妄的。眼等识不是实有，识的行境色等也非有，眼根等诸根也非实有。

是故经云：“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。”

所以，佛经中也说：就像我们见到的幻化有情，虽然现出来一个相，但实际上根本得不到实体。同样，佛说一切法如幻如梦，现而无实。

所谓“幻有情”，是指幻师所幻化出的有情。在过去，幻师以他的幻术能够在虚空当中幻现出一个有情的形相，

不仅能幻变象马等，还能幻化男女老少等各类人的形相，这就叫做“幻有情”。我们都知道，那些幻有情只是似现的假相而已，真正去寻找的时候，丝毫也得不到。

但是，大多数人只知道幻师幻变出的那些相无实有，而其他的显现法不是幻化，是真实存在的。然而实际上，就像这幻喻一样，一切法都如同幻事。我们的心就像幻师，一切根身器界等的万法都是由它幻变出来的。我们每天都在这幻化里面生活，一切都是幻事。

当然，现在大家基本都没看过幻术，但是都看过电影。所以也可以说，整个世界就是一场场的宽银幕立体电影。而我们现在不仅恒时在看这种电影，而且自己就处在这电影当中。包括自己的身体，外在的色声香味触等，其实都像电影一样。它们都是全方位，宽银幕，大立体的电影。这就叫做“如同幻事”。

“亦如梦”，另外，我们大家常常会做梦，目前为止，至少做过几千个梦，所以对于梦一定很了解。做梦的时候，会觉得一切都非常真实，但是每当你醒来，再回想的时候，就知道梦里的心、境全部是虚妄的。同样，其实醒觉位的一切心、境也跟梦一样虚妄，现而无实。

所以，对于这一切你都不要执著。凡夫对于外境色法的执著相当严重，而且非常坚固。因此唯识师把外境破掉

了。但是还留有对心识的执著，也就是认为依他起识实有。如果能够将境、心二者全部破掉，这样既不著于境，也不著于心，应当如此远离一切的执著。

又云：“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。”此等皆成善说。

佛经当中又说：三有众生全部像梦一样，只是我们迷了，就认为众生有生死，其实这些都只是幻生幻死，在真实当中没有生死。有情的生命本来不可得，一切诸法如同泡沫、芭蕉一样，虚幻无实。

“三有众生皆如梦”，众生在轮回之中就像做梦一样。好比说在梦里，有时候感觉从高空中坠落，非常恐怖；有时候被人追杀；或者显现两军交战，密密麻麻的飞机在空中飞行，这些机群不断地降下一个又一个炸弹……总之在梦里会感觉有很多事物，有很多运动等等。这些梦里的境相当时感觉非常真实，但是醒来后会发现什么都没有。同样，在虚妄的三有中轮转就像做梦一样，只是妄识在不断地动。如果能够觉悟，这一切的幻相刹那间就会消失无余。

“此中不生亦不死”，没有从轮回大梦当中醒来的人会畏惧生死，因为乃至没有从这大梦当中醒来，生死确实存在。一场接着一场，在这当中受尽了折磨，不断感受各种各样的苦。但是无论如何，这无尽的生死实际上和梦一样，

只是虚假的影相而已。对于悟道的人来说，生死是不存在的。因为真实之中没有生死。

“有情人命不可得”，所谓有情的生命，如果学过百法就知道，就是指阿赖耶识之中的业种子，有能持一期身心相续，使其持续不断的功能，依于色、心连续不断，而假名为“命”。然而实际上，色法和心法都是假法，色法的身体就像梦中的身体一样，心也和梦中幻现的心一样。既然色法和心法都只是假相，那么假相的连续不断，也只是假相。也就是由于一幕幕的色法心法在不断地变现，然后就幻现出一个有情，以及他一段段的生命相续。但是真实之中根本没有任何迁变。

这一点以中阴的状况来看尤为明显。也就是以迷乱的力量，在心前会幻现出各种假相。但是真实之中，这些现出来的相确实没有，也从来没有动过。这有与没有，动和不动都是本来不二的。比方说一个人生前造了很严重的恶业，以业习的力量，在他的中阴境界里就会显现非常恐怖的境相。比如身后有成千上万条狼狗在不停地追赶，他吓得拼命往前跑，往前飞，可能比火箭的速度还要快。但是真实之中，正当这些境相显现的时候，也没有一丝一毫的实法可得。如果他这个时候能够认识这些境相的真面目，能够觉悟，那么这些恐怖的境相当下就会消失。

“诸法如沫如芭蕉”，从表面上看，泡沫像是一个实在的东西。但是当我们用手去碰触它的时候，“啪”的一下，就什么都没有了。同样，芭蕉树看上去和其他树一样，似乎有坚实的树干。但其实里面是空的。意思就是，一切诸法乍看起来好像真实存在，但实际上当你触及到它的本性之时，比如用离一多因去观察，就会发现根本不可得，是空性的。所以说诸法如同泡沫、芭蕉。

“此等皆成善说。”意思是说，我们既然能够认识到梦里的根、境、识三者都不可得，就要把这个道理遍及到一切法上。这样佛说万法如梦如幻等就全部成为善说了。也就是，佛经中说的“一切法”、“诸法”包括内外一切法。不仅色法没有，包括心法也是空性的。这样就彻底了，诸法都是平等空性。否则如果认为依他起识实有，只是它上面的色等遍计法没有，就不能成为一切法空。所以，不能把“诸法”分成两部分，认为这一部分虚妄，那一部分真实，那样就无法成立“一切法如梦”。因为所谓梦、幻等就是指其中任何一法都是虚妄。万法就是如此，无论如何显现，全都只是一个幻相。因此色心等一切法全部是空性。

已说观待觉时识等三皆不生，若于梦中观待梦识。颂曰：

此中犹如已觉位 乃至未觉三皆有

前面已经说过，看待醒觉位来看，梦里的根境识三者都不生。但是就梦中来说，看待于梦识，当时的根境识三者都存在。

意思就是，在白天醒觉位的时候，回想梦里的一切，确实完全得不到。梦中的战争，见到战争中血肉横飞的场面，以及自己心惊肉跳的感觉等等，当时好像生起了这样那样的境相、心识。然而实际上没有丝毫实法可得，根境识三者都不生。但是正在做梦的时候，会觉得在心外有真实的战争，有见战争的眼耳等识，眼睛确实看到战争的场面，耳朵也听到了隆隆的炮声等等，并且产生出各种各样的意识。这就是看待梦来说根境识三者都有。

如虽有无知睡眠，就离通常睡眠之觉者，诸法虽自性不生，然由无明睡眠故，如梦所见，三法皆有。如是未离睡眠梦未醒者，如是自性之三法亦皆是有。

就像虽然有无知的睡眠，按照离开睡眠的醒觉位来看，这梦里的诸法虽然自性不生，然而由于无明睡眠的缘故，就像梦中所见那样，根境识三法都有。像这样，还没有离开无明睡眠的凡夫心前，如是体性的根境识三者也都是有的。

意思是，以梦喻来比喻现实中的情况。其中梦位比喻凡夫的无明位，醒觉位比喻有学道圣者根本位和无学道圣

者的大觉位。

就像在梦心的错乱境界当中，感觉一切根境识等全部真实，当时根本不会认为这一切没有。只有醒来的时候，才会发现梦里的一切原本没有。同样，观待于凡夫来说，由于处在无明睡眠当中的缘故，确实感觉有世界，有根身，有取这一切境相的识。所以，针对现在还没离开无明迷梦的凡夫来讲，根境识三者都有。

颂曰：

如已觉后三非有 痴睡尽后亦如是

这里讲到醒觉位的比喻。就像已经从梦中醒来，梦里的根境识三者全部没有。同样，一旦从无明睡眠当中觉醒，就会发现过去生死之中的根境识本来没有。

就像《永嘉证道歌》中所说：“梦里明明有六趣，觉后空空无大千。”“梦里”是指在生死之中，“明明”是说宛然存在，非常清晰。大家都觉得，生死当中的一幕幕境相明明是有。“觉后”是说觉悟之后，“大千”，是指一切三千大千世界，也就是生死中的境相。意思是觉悟后才发现其实根本没有生死。所以，整个轮回就是一场迷梦。

如梦尽醒后，则梦中所见三法皆非是有。如是尽拔无明睡眠，亲证法界，则彼三法亦皆非有。故离外境非有内识。

就像从梦中完全觉醒之后，梦里所见的根境识三法全

部没有。同样，如果无明的睡眠已经消除，亲证了法界实相，睁开了慧眼，那么生死中的根境识三法也都没有。因此说，并非无有外境而独有内识。

这就是破斥对方所认为的外境假内识真。意思是，看待无明未尽的错乱境界，这些根境识平等是有；看待亲证法界，这一切全部没有。所以，不能把根境识三者分开来，而承许外境无有内识实有。

如有翳眼，发等非有而可见故，虽无外境亦有内识。

以上破斥了唯识师的梦喻。下面对方又以翳眼见毛发等来成立无境唯识。唯识师说：比如虽然在外境上没有毛发，但是有眩翳的眼根仍然可以见到毛发等形相。同样，虽然没有外境，也可以单独存在见种种色法形相的内识。

下面中观师破斥对方的毛发喻：

此亦非理。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

我们说，这也不合理。由有眩翳的根所生之识，以眩翳的力量，见到毛发等的形相。看待有翳识，毛发相和见毛发相的识全部真实；看待无错乱识，毛发相和见毛发相的识全部没有。

意思就是，跟前面破梦喻一样，对于见毛发这件事，同

样也要分两方面来观察。

“观待彼识二俱实”，一方面看待于有翳的错乱识，毛发相和见毛发相的识都是真实。就像一个患有眩翳病的人，在他的错乱境界里面，面前确实有毛发的境相，并且有能见毛发相的错乱识。如果问他毛发在什么地方，他会说就在上方不远处，不是在左、右，或者后面。问他毛发是什么样的，他会说大概有一寸长等等。像这样，他会认为真的有毛发，自己也是这样见到的。所以，对于错乱者而言，他心前所现的境相和能见境相的心识都是无欺的。就他的错乱境界来说就是这样。

再好比说一个人有错觉，他说前面有个鬼。如果我们问他，你到底看到了什么？他会说我见到一个披头散发，青面獠牙的吊死鬼。再问他，鬼在什么地方？他会说就在我的左边，而且这个鬼经常出现，每次都是张牙舞爪地要来害我等等。虽然正常人看来什么都没有，但是就他自身的错觉来说，那个鬼的形相就是这么现的，他也是这样看到的。所以，在错乱的识前，似现的这样一种形相，以及见这种相的心识，都是真实存在。这就叫做“观待彼识二俱实”。

“待明见境二俱妄”，“明见境”是指没有错觉，明了地见到境界的本相，也就是无错乱的情况。那么站在无错乱

的立场上说,毛发等相和见毛发相等的识,二者都是虚妄。就像刚才说的,那个人见到的青面獠牙,披头散发的鬼本来没有,同样,见鬼形相的心识也是虚妄的。见鬼的比喻懂了之后,见毛发的比喻也一样。对于正常人来说,毛发相和见毛发相的识都是虚妄。

当知唯如梦说,看待有翳之所见,毛发之相亦有。看待无翳之所见,二俱不生。

应当知道,此毛发的比喻和梦喻一样不成立。你说见毛发的比喻当中,毛发相没有,见毛发的识真实存在。我们说这个比喻也同样需要仔细观察。

其实,看待有翳眼的所见来说,毛发相是有的,并非只有一个孤独的识;而看待无翳者的所见来说,二者都没有,既没有毛发相也没有见毛发相的识。所以,就错乱而言,相、识二者皆有;就无错乱来说,二者皆无。所谓“无有外境唯有内识”是不成立的。

若离外境,识难知故,定应许此。

这里中观师以识境互相看待的道理来破斥对方。中观师说:如果没有外境,识也难以了知的缘故,决定应当承许此理。

意思就是,识境俱起,二者相依而存。离开了境相,根本找不到一个单独的识。就像刚才说的比喻,在那个见鬼

者的错乱境界里面，如果没有一个披头散发、青面獠牙的鬼相，哪里会单独出生一个见鬼的眼识呢？这是根本不可能的。所以，识和境要生就一起生，如果不生，二者都没有。

若不尔者，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

如果你不承认此理，那么就像颂文中所说：假如没有毛发等的所知境，还能出生带彼毛发形相的心识，那么就在有翳者见毛发的地方，正常人的眼跟随着看过去，也应当生起见毛发的眼识。但是事实绝非如此，所以并非“无有所知境相，唯有内识”。

这里是反破，意思是说，识和所知分不开。一切都是缘起法，一定要有所知境相才能出生识，没有此所知就没有此识。这一点在因缘上已经限定了。反过来说，如果没有所知还能生识，那么就应当不需要相应的因缘，在什么情况下都能生识。

好比说用照相机给某人拍照，只有当这个人在镜头前出现的时候，才能对他拍照。也就是限定了条件，只有他出现了才能给他照相。如果不需要这个人出现也能为他拍照，那就应当随处去照，都能照出这个人的形相。因为不需要有这个人的因缘就能给他拍照的缘故。同样的道

理，只有以眩翳病的因缘，面前会出现毛发的所知相，这样才会有见毛发相的识。如果没有毛发的所知相都能生起见毛发的识，那么无翳者在有翳者见毛发的地方，也应该生起见毛发相的识。因为不需要毛发相都能生起见毛发相之识的缘故。

再比方说，我们只有买了票进入电影院，眼前才会出现银幕上的影像这个所知，这样才能生起看电影的眼识。如果没有电影就能出生看电影的眼识，那就不必买票进场了，我坐在一个没有电影银幕和影像的地方，也能看电影了。因为不必有那种所知境相，就能出生见那种境相之识的缘故。

同样，有翳者就像买了看毛发的电影票一样，只有他能进场，能看到眼前的毛发相。在他的眼前会出现毛发相，然后会有见毛发相的识。比如有翳者说，在我的正前方两米处有毛发，对他来说，毛发的相和见毛发相的识都是真实的。如果说不需要境相也能出生见相的心识，那么，找一个没有眩翳病的人，让他盯着刚才有翳者说见毛发的地方，这个眼睛正常的人也应该生起见毛发相的识。

若有翳人，虽无毛发而生带毛发行相之识者，则有翳人随于何处见有毛发，余无翳人审视彼处，亦应生见毛发之心与彼相同，无境同故。故说无境而有识生，不应道理。

如果说在有鬚者的心前,没有毛发的形相还能出生带毛发形相的识,那么有鬚者在什么地方见到有毛发,其他无鬚的人就看那个地方,也应当跟有鬚者一样生起见毛发的识。因为都是无所知境相就能出生见境之识的缘故。所以,你说没有境还能出生见境之识,这是不合理的。

设救此云:若以有境为生识之因,实应如是。然是以前识所熏习气成未成熟,为生不生内识之因。

假设对方对于以上中观师所放的过失做补救,说:如果心外有一个境作为生识的因,那当然有你们所说的过失。但是我们对此不承许。我们认为生识的因不是外境,而是以先前的识所熏的习气成熟、未成熟,作为生、不生内识的因。

意思就是,如果以外境作为生识的因,那么必定要有境的存在,才能出生果法的识。但是我们认为,习气成熟就会出生相应的内识,习气还没成熟就不生这种识。

故唯有前带发相识,所熏习气成熟者,始有彼相识生,余则不生。

所以,只有先前带有毛发相的识所熏下的习气成熟,对于这种人来说,虽然外境上没有毛发,但是可以出生带毛发形相的识。而其他带毛发相的识所熏的习气还没成熟,所以在他们面前见不到毛发相。

因此，虽然没有外境，也同样有见与不见的差别。也就是以内在于习气是否成熟作为生不生识的因。因此我们没有上面所说的过失。

以下是中观师的破斥：

此亦不然。颂曰：

若谓净见识功能 未成熟故识不生

非是由离所知法 彼能非有此不成

你这样来立宗也是不成立的。你们认为由于先前熏的习气功能已成熟的缘故，所以生起带毛发形相的识，这就是有翳识。而正常的净见识，由于那种习气还没成熟，所以不出生带毛发形相的识。总而言之，生不生带毛发形相的识，在于因的功能成不成熟，而不是以心外有所知法来作为因。但是，你们所承许的这个功能，其实不成立实有。所以你的立宗不成立。

现在双方辩论的焦点就落到了功能上。对方说，我们不承许外因果，我们安立内因果。也就是说，现前所生的识带有这样那样的形相，这些全是由于它同类的习气功能成熟而导致的。中观师说，我们现在就说这个功能。如果去观察所谓“以功能生识”，由于在这个因果事件里面，实有的功能没办法成立。所以，所谓“依他起识实有”不成立。

辩论到这里，跟前面的他生是一样的。前面是泛谈他

生,这里是特指他生。泛谈他生就是对于一切的他生宗来说。现在是特别针对唯识宗所说的,“由内识功能成熟而现起果位的识”这一因果现象。但是既然是因果,就绝对不可能独立存在,一定是观待而生。因此无论是因是果都无有自性。以下要观察的就是唯识宗所说的“功能”是否实有。

以上唯识师以有眩翳的眼见毛发相的比喻来成立“识外无境”。唯识师说:有眩翳者见到毛发等的行相只是虚相,并不是虚空中真实存在毛发。因此,虽然无有外境,但可以现起带外境行相的识。

中观师以同等理破斥。中观师说:境和有境互相观待,如果没有所观待的境,也能生起取境相的识,或者说不需要境相作为生识的缘,也能现起带外境行相的识,那么,有眩翳者在何处见有毛发,无翳者应当同样在彼处见毛发。

唯识师补救:识并不是以外境为因,而是以内在前识所熏的习气成、未成熟作为是否生内识的因。有眩翳者由于过去识上熏的能变现毛发行相的习气功能成熟,因此能见到毛发相。而无翳者由于过去识上熏的能变现毛发行相的习气功能尚未成熟,所以不生带毛发行相的识。总之,以先前所熏的习气功能成熟,就会现起带有此种行相的识。

中观师遮破:这种能现起识的功能不成立实有。

云何功能非有？

为什么此能生识的功能没有？

颂曰：

已生功能则非有 未生体中亦无能

此中若计有功能者，为属现在识耶？为属过去与未来识耶？

如果你们认为有能生识的实有功能，此功能必定归属于某一个识。那么，它是属于现在识的功能吗？还是属于过去识的功能？或者属于未来识的功能呢？

所谓“生识的功能”只有这三种情况，如果这三种情况都不成立，那么此生识的功能决定不成立。这样就能遮破由功能所生的识，也就是不成立依他起识实有。

以下对于这三种情况一一遮破。首先遮破“功能”属于已生识：

且已生识中功能非有，若作六噉²名功能之识，则识果性因中亦有，不应道理。若许尔者，果应无因生，芽已生时种子未坏故。故已生识中功能非有。

已生识当中不可能有功能。这又分为两种情况。

第一种情况：如果已生识叫做具有此功能的识。那么，

² 第六噉声：所属声，属于物主格，乃举物主以示所属之格。

此已生识是果的体性，而功能是因的体性，现在因的功能位中已经有了这个果位的识，这显然不合理。如果这样承许，果应当是无因生。

就好比种子生芽。先前是种子，后来种子灭了，现起了芽，就说此芽是彼种子生的。如果芽已经出生的时候，种子还没有灭，那么芽就不是由种子生的，芽就成了无因生。同样，功能是因，已生识是果，因法功能存在的时候，果法已生识已经有了，就不能说由此功能出生彼已生识。或者说已生识不是由功能生的。因此，已生识当中没有功能。

若作五噉³名从功能识，则已生识从功能生，不应道理，识已有故。前已广说。故已生中功能非有。

第二种情况：如果已生识叫做从功能中生的识。也就是已生识从此功能中出生，这也不合理。识已经有了，不必再从功能中生。这一点在前面总破他生的时候已经广说。比如：“已有重生有何用……”因此，已生识当中没有功能。

所谓“已生识”，其中“已生”二字，就表明这个识是已经生、已经有的识。当功能有的时候，此已生识已经有了。

³ 第五噉声：所从声，属于夺格，乃表示其物所从来之词。

也就不必再从功能中生。因此，不能说以功能生一个已有的识。

下面遮破“功能”属于未生识：

未生体性之识中，亦无功能。颂曰：

非离能别有所别 或石女儿亦有彼

一种未来的，现在还没有出生的识当中，也没有功能。

首先“**非离能别有所别**”：所生的识为能简别，功能为所简别。只有通过此功能生了一个识，才能简别出此功能是能生这个识的功能。也就是说，要以果法的体性，来确定其因的功能是能生此法的功能。这样，能简别和所简别互相看待，不可能离开能简别，而独自存在所简别。

打比方说，我们面前有一碗米，你说它到底有什么功能？如果果法没有现前，就没办法说它是能生哪种法的功能。因为这些米既可以成为鸡的食物，也可以成为米饭的因，或者成为糕点、米醋等的因。所以，一个法在出生果法之前，不能独自安立它有什么功能。

“**或石女儿亦有彼**”：“石女儿”指没有的法，如果没有出生果法，还说此法自身有什么功能，那么，石女儿也应当有一个能生他的功能了。

下面解释偈颂中的“非离能别有所别”：

若无能别，所别非有。如云：“识之功能。”识是功能之

能别,功能是所别之事,其未生法,以破立性曰此是识或曰非识,俱不可说。既俱不可说,如何可简别其功能云:“此是彼之功能。”若时无有能别,则全不能说彼从此生也。

“别”是简别或区别之义。如果没有一个能简别,所简别不可能独自成立。就像我们平常说的“识的功能”,其中“识”是功能的能简别,“功能”是识所简别的事。对于一个还没有出生的法,以破立的方式,安立说“此法是识”,或者遮破说“此法不是识”,都是没办法的。既然对于将来要生的果法,是识还是非识,现在无法判断,又怎么能决定此能生的功能是生哪种果法的功能呢?所谓“此法是能生彼法的功能”,如果某时没有能简别的果法,就根本不能说彼法从此法产生。或者说,无法安立此法是能生彼果法的功能。

这里,识是一个能简别法,它所简别的事,就是“能生它的因不是生其他法的功能,而是生这个识的功能”。而其他的功能,比如生小麦、发电、录音等的功能,都是由所生的果法,来简别因位时的因缘是什么功能。如果某法没有出生果,就没办法安立它是什么功能。

举例来说,一碗米放在那里,还没有生任何果法,这时候就没办法说它是什么功能。只有把它做成了饭,才能说先前的米是能生饭的功能;把它做成了米粉,前面的米就

是能生米粉的功能；把它酿成了米醋，那么这碗米就是能生米醋的功能等等。

同样，“未生识”就是现在没有的法，既然果法还没有出生，就没办法成立“此功能是能生彼果法识的功能”。因此不成立“未生识”中具有此功能。

下面解释偈颂中的“或石女儿亦有彼”：

若许未生中有功能者，则石女儿中亦应许尔。故未生中功能非有。

假如承许未生的果法当中有能生它的功能，那么也应当承许石女儿上面也有能生的功能。所以，未生识当中不存在功能。

下面是唯识师对于中观师的妨难作的补救：

设作是念：若识当从此功能生，心想彼当生之识，而云：“此是彼识之功能。”及云：“彼当从此生。”如是能别与所别事，皆可成立。

对方如果这样想：识应当从此功能中生，比如心里想着未来将出生的识，说：“此功能是彼当生之识的功能。”以及说“彼当生之识应该从此功能中生。”像这样，能简别的果和所简别的事都可以成立。

也就是说，在因位作判断的时候，可以把未来法和现在法联系在一起，心里既可以想到现在位的这个功能，又

能够想到以这个功能未来将出生的果法。并且它们彼此看待，“此因法是彼果法的功能，彼果法从此因中出生”。这样一来，能简别和所简别都能成立。

下面唯识师以世间和论典来证明自己的观点：

如世间云：“煮饭”及云：“此线织布。”论中亦云：“前三种入胎，谓轮王二佛。”

比方说，在世间，大家都说“用米煮饭”以及“以线织布”等等。论典当中也说，胎卵生的四种情况当中，前三种转轮王、独觉、佛入胎的情况如何等等⁴。

所谓“煮饭”，意思就是，虽然在米的阶位没有饭，但是世间人想到半小时之后会出现米饭，也就是现在位的米能出生将来的饭，就说我现在用米来煮饭。同样，“此线织布”是说，人们用线来织布，虽然因位的时候只有线，没有布，但是人们想到以这些线能织成将来的布，所以说用线来织布。

并且，《俱舍论》里讲到入胎时的几种情况，首先“转轮王入胎”。所谓“转轮王”，指的是这个有情出胎之后，长大

⁴《阿毘达磨俱舍论》：“又别显示四入胎者，且前三种谓转轮王、独觉、大觉。如其次第，初入胎者，谓转轮王，入位正知非住非出；二入胎者，谓独胜觉，入住正知非于出位；三入胎，谓无上觉，入住出位皆能正知。此初三人以当名显。”

了能够继承王位，成为转轮王。但是这其实是未来事，他入胎的时候还不是转轮王。由于他未来会成为转轮王，因位的时候就可以说“轮王入胎”。或者说独觉、佛入胎，这也是指他出胎之后，经过修行能够成为独觉，能够成佛。现在联系未来成为独觉、成为佛的事，在因位上说这是独觉、佛入胎。

以下中观师对于唯识师的补救进行遮破：

此亦全无心要。颂曰：

若想当生而说者 既无功能无当生

中观师说：你说的全无实义。如果想到将来出生的果法，而说现在的因是能生彼果法的功能，或者彼果法由此因法而生。但实际上，现在没有果法，所以不能说此因是能生果法的功能。既然现在无法成立能生果法的功能，也就不成立彼果法未来将会出生。

且若有生者，乃可说当生。其常不生者，如石女儿等或虚空等则决定不生。

如果有一个实法的生，才可以说将来生什么。如果恒时不生，就像石女儿或者无为法的虚空等一样，本来生不出这样的法，就决定不会有生。

下面进一步解释功能不成立，则无法成立未来的生：

是故此中若有功能，乃可说识当来生，若未来识非有

则无彼功能,既无功能,则识之当生非有,如石女儿等。此亦解释煮饭等喻。

所以,现在如果有一个实有的功能,就可以说识将来由此而生。但是现在位的时候,未来识根本没有,所以就没有能生它的功能。既然没有一个真实的功能,以这个功能将会出生的识也就没有,就像石女儿等一样。像这样,解释煮饭、织布等的比喻也一样。

要知道,现在位的时候,未来识根本不存在,就像石女儿一样。既然没有未来识,那么,能生未来识的功能也就不成立。因为功能是依于所生的果法识来安立的,既然果法丝毫没有,能生果法的功能也就不可能有。能生果法的功能没有,由此功能生识就不能成立。

下面以识和功能彼此看待,进一步推出依他起识无自性:

复次识与功能,应互相待。如是亦无依他起性。

这样就知道,识和功能互相看待而成,不能独自成立。也就是说,识看待功能才能出生,无法独自成就。功能看待所生的识才能安立,无法独自成立为生识的功能。像这样,既然彼此互相看待,也就毫无自性可得。因此是缘起生,没有自性。

同样,依他起识看待因位的习气功能而生,此习气功

能观待果位的依他起识而立，由于彼此互相观待，毫无自性。所以，你们认为依他起识实有绝对不成立。

以下对于“观待他而成的法无自性”的这道理，进行详细地阐述：

颂曰：

若互相依而成者 诸善士说即不成

如果两个法互相依待而成，那么有智慧的人就说：决定不成立有自性。

就识和功能这一对互相依待的法来说，也是一样的：

要已有识乃有彼功能，要有功能，乃从彼生识。如是即成互相依待。若许此者，则识非有自性。喻如有长乃成短，有短乃成长，有彼乃成此。

要有这个识，才成立能生它的功能，要有能生识的功能，才会由它生识。这样，识和功能成为互相依待。如果这样承许，识是依他而起的，也就没有自性。就像长和短互相观待而立，观待长才成为短；观待短才成为长，有所观待的“彼”才能成立“此”的体性。

所谓“互相依待”，就是说一者必须观待另一者才能成立，脱开另一者无法独自成立。这里是说，由先前在识田中熏了某种功能，后来才能现起果位的识。同样，要现起果位的识，才能安立前面的功能是能生什么法的功能。总

之，二者只有依靠看待才能成立。

以长、短来作比喻：就好比说一辆公交车，你说它是长还是短？看待一辆自行车就很长，看待一辆火车就非常短。如果它上面有独自成立的长或者短的自性，那么它在任何时处都应当是长，或者都应当是短，但是这不成立。只有看待一个比它短的法，才能显出它长的相，以此安立它为长；看待一个比它长的事物，才会出现短的相，而安立它为短。所以，长和短都是假立的。这样就知道，大小、多少、高低等等，都是假立，因果也是如此。

下面月称论师引用、并解释《四百论》里的教证，继续证成这个问题：

如《四百论》云：“若法因待成，是法还成待，今则无因待，亦无所成法。”此义是说若识等法，因待功能差别而成，其所待法功能差别，还因看待此识乃得成立。是则当说此二谁是所待，谁是所成。

这里月称论师直接对偈颂作了解释，我们就不单独再作解释了。偈颂的意思是说，如果识等的果法，因为看待功能差别才能成立。而所看待的功能差别，又看待于果位的识才能成立。那么，你说这两者谁是所看待，谁是所成就？

也就是说，因位的功能和果位的识互相看待。识不可

能独自成就，它一定要观待因位的功能差别，才能出现果位的识的差别。但是，因位的功能差别观待于出生什么样的识而安立，如果没有出生果位的识，就无法成立是什么功能差别。这样彼此之间互相观待。既然互相观待，那你说谁是所观待？谁是所成就呢？

这两者就像两根木头支起来的一个角，脱开一者另一者无法独自成立。其实就成了有则俱有、无则俱无。也就是如果互相观待，只能是同时有或者同时无。但问题是，同时有的时候，也就是一者有的时候，另一者也存在，这样彼此毫无关系，就不成为观待了。如果出现了前后的一有一无，一者依靠另一者才能出生、安立，但是不是同时有，也就无法成立为互相观待。这样就成了无法解决的矛盾。

同理，你怎么能承许识由功能出生？如果识和功能不同时，其中功能在前识在后，但是没出生识的时候，根本不能说那是什么功能。如果识在前功能在后，这样没有功能又怎么可能独自出生一个识？如果识和功能同时有，也就是当功能有的时候，识已经有了，二者毫无关系，又怎么能说识是由功能生的？所以，只要你承许识和功能是实法，就绝对没办法安立它们有任何关系。这样，就逼得对方不得不承许识和功能都是假法。

又云：“若法因待成，未成云何待，若成已有待，成已何

用待。”此义是说，若识因待功能而成者，为识已成而待功能？为识未成而待功能？若未成者，未成故如兔角，应不待功能。若谓已成而待者，彼已成故复何用待。

偈颂的意思是说，如果一个真实的识，由于观待功能而成就自体。那么这个识只有两种情况：它是已经成就的法，观待功能而造就的呢？还是未成就的法，观待功能而造就的？如果它是未成就的法，它的体性就是未成，就是“无”，像兔角一样，一无所有。那么，一个持有“无”的体性的法，就不必要观待什么，永远是无。如果这个识是已经成就的法，那么，它的自体已经成就了，已经有了，还需要观待什么来出生它吗？

总之，这里是观察果法的识。如果它是个实法，决定不超出“有”和“无”这两种体性。如果它是“有”的体性，那么，它自体已经有了，还需要观待什么呢？如果它是“无”的体性，自体是“无”，又需要观待什么呢？

所以，根本没办法成立依他起识是实法（有自性的法）。

故诸善士说，互相依待而成，即不得成。故未来识中功能亦非有。

所以善士们说，凡是彼此依待而成的两个法，绝对不成立实法或者有自性。因此，未来识中有功能也是不成立

的。

意思就是，因位有功能没有识。如果看待此功能而产生未来识，那么，我心里想着现在因位的功能，以及未来将出生的识，说这个功能是能生未来识的功能。这样一来，功能和未来识，彼此之间就是互相依待而成的，绝对不可能独自成立。

为什么呢？一方面，两者既然互相看待，就没办法说到底谁是所看待，谁是所成就。

另一方面，它们之间没办法成立任何关系。因为，如果是一前一后，没有识的时候，已经有一个实有的功能，那么这个实法功能不看待于未来的识，它自身就无法成立为未来识的功能。或者，没功能的时候，有一个实有的识，但实际上，没有能生它的功能，识根本没办法出生。如果功能和识同时有，既然有功能的时候已经有识了，怎么能说识是看待功能而生的呢？也不成为看待。

或者，针对这个识来说，既然它是实法，一般来说只有“有”和“无”两种体性。（虽然还有“亦有亦无”和“非有非无”的情况，但是一般人不会那么想。）如果它是“有”性的法，那么，已有的法不必看待，自身已经成为“有”；如果是“无”性的法，那么，一个本无的法，就像石女儿一样，也不必看待什么，永远是无。

这样就可以证明未来识中功能不成立。

以下遮破“功能”属于过去识：

今更当说过去识中亦无功能。颂曰：

现在宣说过去识当中也没有功能，颂文中说：

若灭功能成熟生 从他功能亦生他

唯识师说：一个已生的识，灭了之后，会在识田里熏下一种功能，当这种功能成熟的时候，就会出生果法。也就是从他性的功能中，出生他性的果。

这里对方承许的是，过去识灭后，在识田里熏下能生将来识的功能。此功能属于过去识。

若谓已生正灭识，为生果故，于阿赖耶识熏成功能差别，从彼已灭识之功能成熟，而生当生之识者，则应从他功能而生他果。

以杀生为例，一个人拿刀刺向牦牛，这时，他生起了一个杀生的识。而这个识第二刹那无间就灭了。虽然杀生的识已经灭了，但将来必定会出生果报。因为识灭的同时，就在阿赖耶识当中熏下了习气，或者说熏成了一种功能差别。当这种已灭的杀生识熏下的功能，在未来位成熟的时候，就会出生在地狱里受报的识。也就是过去识灭后熏成了功能，这个他性的功能成熟，就会出生未来他性的果。

何以故？颂曰：

为什么说“从他功能而生他果”呢？下面唯识师具体解释。颂文中说：

诸有相续互异故

如云：“达努谓增广。”以辗转义名曰相续，犹如河流相续不断，因果相续转时，由于生死辗转无间，次第不断，是三世诸行刹那之能取。由此遍于相续支分刹那中有，故相续支分之诸刹那，名有相续。彼等互异各别为他，是敌宗所许，故果刹那后时生者，离因刹那习气而是他性，是则从他功能应有他生。

梵文的字界“达努”是增广的意思。再加上字缘，就有辗转的意思，叫做“相续”。就像河流一样相续不断。同样，因果相续流转的时候，由于生死辗转不断，刹那刹那次第而行，所以这个相续就是过去、现在、未来的诸行，或者诸有为法的各个刹那的能取。因为“相续”遍在相续里的每一个支分刹那上，所以相续支分的每个刹那就叫做“有相续”。

也就是说，从前到后辗转不断的法，叫做相续，它是能取。在这个相续上面能取到过去、现在、未来诸有为法的各个刹那，这些刹那就是所取。其中“相续”是一个总体概念，它遍在三世迁流的每一个刹那上，每一个刹那都叫做“有相续”。比如，一个“家”，其中每一个家庭成员都叫做

“有家”，因为每一个人都有这个家，或者说“家”遍在每个人身上。那么，由这些家庭成员组成的就叫做“家”。再比方说“国家”，国家由民众组成，这个“国家”就遍在每一个公民上面，所以每一个公民都叫做“有国家”。就个体来说，每个人都叫做“有国家”的人，就总体来说，就叫做“国家”。像这样，“相续”和“有相续”就是这个意思。

所以，所谓“相续”无非就是这些刹那的心识。由于其中每一个刹那都是依他起识，都是实法。因此，各刹那之间彼此互为他体。这是对方唯识师所承许的观点。后面出生的果位的刹那，它和因位刹那的习气，互为他性。也就是说，由于每刹那的依他起识都是实法，因此，在三世迁流的过程当中，每个刹那都是一个独自的实体。那么，因位的识熏了习气，后来习气成熟而现起了果位的识，这两者一前一后，互为他性。像这样，从因位的一个他法的功能识，出生他法的果位识，所以应当有他生。

下面中观自宗对此做破斥：

若谓许故无此过者，是亦不然。应一切法从一切法生。

颂曰：

一切应从一切生

此于破他生时已说，故不更述。

如果认为这样承许就没有过失，其实不是这样的。这

样承许，由于他性相同，仍然有一切法从一切法生的过失。这一点在前面总破他生的时候，已经以理宣说完毕，这里不再重复。

设救，颂曰：

彼诸刹那虽互异 相续无异故无过

假设对方又这样挽救：“虽然因位的功能识，和果位成熟时现起的识，是彼此互异的他性，但是，这两种识属于同一相续，所以没有一切生一切的过失。”

意思是说，虽然承许他生，但是并不会“一切应从一切生”的过失。因为我们说的“他”，不是指一般他性的两个法，成为能生所生。而是指属于同一相续，具有特殊他性的两个法，才能由一者生另一者。或者说，因位的功能，只能生一个属于同一相续的果位的识，而不会生属于其他相续的识。

所以，我们要加上“属于同一相续”这个限制条件，这样才承许有他生。而不是不具这个条件，随便两个他性的法，都能由一者生另一者。就好比说种子生芽。虽然因位的稻种和果位的稻芽属于他性，但是，由于它们属于同一相续的缘故，稻种只会出生同一相续的稻芽，而不会出生麦芽，或者石头、桌子等等。因此没有“从一切生一切”的过失。

若作是念：彼是有相续诸刹那性，更互为他，此相续唯一，故非一切法从一切法生。若如是者可容无过，

假如唯识师这样想：因位的功能和果位的识，它们是同一个相续当中的不同刹那，并且彼此互为他体。由于它们属于同一相续，所以不会有从一切法中生一切法的过失。这样承许他生就没有过失了。

下面中观师对于对方的补救做遮破：

然彼不成。颂曰：

此待成立仍不成 相续不异非理故

中观师说：你的观点不成立。因为你的能立，也就是功能和识属于同一相续，这一点还有待于成立。既然能立尚未证成，你的所立仍然无法成立。其实，功能和识属于“一实有相续”，这一点不合理。

为什么呢？

自性互异诸法，是不异相续之所依，不应道理，是他性故，如他。颂曰：

诸唯识师认为的——自性各异的不同刹那法，它们是同一相续的所依，即这个相续存在于各个他体的刹那上。（实法的相续是能依，各个刹那是所依。）但是，这是不合理的。因为前后两个刹那是他体的法，就像两个别别无关的人一样。如颂文中所说：

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

如是说此是一相续亦不应理。

对方认为,所谓“一相续”是实法,但是这绝对不成立。为什么呢?

就如同慈氏和近密两个人,他们是各自不同的他体,就像东山和西山一样。怎么能说是一个相续呢?同样,你所承许的依他起识是实法,也就是因位的功能识和果位现起的识是两个实法。那么,既然两个实法独自成立,这就好比东山和西山一样,又怎么能说是同一相续呢?这也是不合理的。

要知道,“一相续”就是独一的法,是不二的。但是,既然承许各个刹那是实法,也就是别别不同的他体法。既然实法的功能和识是别别不同的他体法,就决定不可能是不二一体的法。就好比东南西北四幢楼,不能说是一体。或者,同一条林荫道上的每一棵树各不相同,不是一体那样。如果明明是他体法,还说属于不二的同一相续,那么慈氏和近密两个人就成为不二,东山和西山也成为一相续了。

因此,只要承许功能和识是他性法,就无法安立它们属于实有的一相续。我们平时说“一相续”,仅仅是以前后各个刹那相续不断这一点作的假立。而实法的“一相续”

是根本没有的。

像这样，破掉了对方补救的“同一相续”。那么，诸唯识师承许的因位的功能和果位的识仍然是别别互异的实法。既然承许能够从一个他性的因法功能，出生一个他性的果法识，那么，他性相同的缘故，也应该从功能中出生一切他性的法。进一步说，任何两个他性的法，都应当能够建立能生所生的关系了。

以下是总结：

此中前说由识功能成未成熟，生不生识，非由所知有无。今说功能非有即破其执，故无所知，识定非有。

前面唯识师说：以先前所熏的生识功能成、未成熟，决定生、不生内识。而不是由所知的外境有或无，来决定是否生识。也就是说，如果之前熏入的生识功能成熟了，就会生起带那种行相的识；如果前面熏下的生识功能还未成熟，就不会出生带彼行相的识。

中观师针对对方所安立的“由生识功能是否成熟，决定是否生识”这一点，指出“功能”不实有，来破除他的执著。也就是说，因为“生识功能”只有属于过去识、现在识、未来识这三种情况，而我们以上对于这三种情况，已经详细地破斥完毕。既然三种情况都不成立，那么，生识功能也就无法成立了。

这样，由于境和有境彼此互相看待，境有则识有，境无则识无。因此，既然没有所知境相，也就无法成立自性实有的能知识。

如是说已，诸唯识师复欲申述自宗，成所乐义。颂曰：

中观师遮破唯识师所承许的实有功能之后，诸唯识师再次想申明自己的观点，建立所喜爱的宗义。颂文中说：

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

从能生眼识的功能当中，无间会出生后一刹那的识，这就是内识生起所依止的功能。人们以妄执而称此功能为色法体性的眼等诸根。

意思是说，并不是以色法体性的根为所依而生识，只是对于生识所依的功能称为根。对于能生眼识的功能，称为眼根；对于能生耳识的功能，称为耳根等等。它们并不是色法体性。

眼识习气，是由余识正灭时于阿赖耶识熏习而成，由此成熟，便于后时生彼行相相同之识。彼识所从生之无间功能刹那，即彼所依。

以眼识为例，所谓“眼识习气”，是指由于因位其它的眼识正灭的时候，在阿赖耶识当中熏习而成为习气功能。由于这个习气成熟，就会在未来的时候，生起和因位熏入

的习气行相相同的识。这个果位的识，从已成熟的习气功能当中出生。这前一刹那的功能，就是生识的所依。

也就是说，我们现在这一刹那的眼识，以前一刹那成熟的功能为所依而现起。就好比种子到了成熟位的时候当即开花。由于前一刹那种子的势力已经蓄积到量，已经成熟了，所以，以这一刹那的功能势力为所依，无间就现起了花。

我们前面也讲过，唯识宗安立的“种现熏生原理”。意思就是，任何一种业生起的时候，无间会在阿赖耶识当中留下影响，这种影响，有感果的功能。它就叫做“习气”，其中“气”是气氛的意思。或者说是一个因位的种子。这个种子一旦成熟，就会起现行。或者说这是两位的阿赖耶，因位叫做“种种习气阿赖耶”，果位叫做“成熟阿赖耶”。也就是在一个阿赖耶识当中，各种行为造作不断地熏成习气，习气成熟的时候又会不断地变现出种种果相。

我们通过现在的梦境也能说明此“种现熏生”的道理。具体来说，白天遇到了什么境，做了哪些事等等，都会在阿赖耶识上熏成一种习气。这个习气的势力达到一定程度的时候，因缘聚合，自然会现出这方面的梦境。如果遇到的一些人、事等等，对你的心特别有影响，那么在你的心上，所熏下的习气势力就会比较强，就容易出现这方面的梦

境。

比如，一个人上学的时候，每次考试都很紧张。这种非常紧张的情绪对他的影响很大。结果他到了四、五十岁的时候，还会常常做考试方面的梦。这就是因为，原来那种紧张过度的心态，在他的阿赖耶识上，熏下了很深的习气。所以遇到缘的时候就会现行。再比方说，一个人对于某位异性的情执很深，结果他的梦中就会出现相关的境相。这也是因为他先前见过那个人，并且数数现行贪心等等。这样在识田里熏下了很深的习气，梦里就会出现那些相应的境相。

另外，如果造了罪业，阿赖耶识当中就会熏入黑业的习气，会变现出内心当中不安、恐惧等的相。所以罪业深重的人会常常感到良心不安，在梦里也会出现相应的境相。相反，如果在阿赖耶识当中熏下的是清净的习气，到它势力成熟的时候，也会现行各种的相。比如，白天对于某些法义钻研得很深，由于当时在这方面花的心思非常多，心力也非常强，这样在梦里就会出现研讨、辩论，思维法义等的相。或者，白天的时候，常常思维“现在是梦”。当这种心念串习到量的时候，也就是熏入的习气势力达到非常强的程度。那么做梦的时候，就会立即想起“现在是梦”。这也是因位的时候，熏入的习气现行、起作用了。

像这样，唯识师安立习气是一切万法变现的依处。也就是说，如果过去没有在阿赖耶识当中熏入这个习气，现在就不会显现各种各样的相。或者说，现在看到什么，听到什么，心里起了哪些念头，出现了哪种执著状态等等，这时候就在阿赖耶识里熏下习气了。之后当习气功能成熟的时候，就会现行。而且现行的时候绝对丝毫不会错乱。

“由此成熟，便于后时生彼行相相同之识。”其中“相同”就是指同类，也就是因位时熏下的习气成熟，这个时候会生起同类行相的识，而不是其他异类的识。比如，曾经熏下的是善业习气，成熟的时候，就会现起很多安乐的相，而绝不会是苦相。如果熏的是恶业习气，就不可能现前安乐的境相。熏的是贪业习气，到时候自然现起贫穷、困苦等的相。

另外，世间人认为的“天赋”也跟前世熏入的习气有关。比如，有的人从小就擅长歌舞，有的人几岁就能看病、开药，有的人不太识字的时候，就会作诗等等。

而且，前世在古代做过刽子手的人，由于往昔习气势力的作用，这一世眼睛会常常喜欢盯着别人的脖子。前世做戏子的人，举手投足之间就会有戏子的感觉。前世做书生的人，从头到脚就会透着一股浓厚的书卷味……这些世间人认为的天生具有的气质，很明显也是前世熏的习气功

能。

总之，由往昔所熏的习气功能成熟，现起各种各样的识。

下面讲，世间愚人不了知这一点，妄执有色根为生识的根本：

世间愚人妄执彼为有色眼根，实离内识，眼根非有。所余诸根亦如是知。

世间愚人不了解内在的缘起，把原本由功能生识，妄执为色法体性的眼根等等。实际上，离开了内在的识，并没有心外色法体性的眼根。其余的鼻根等也如是了知。

“世间愚人”指不通达唯识变现原理的人。一般世间人只看外在粗显的现相，会认为，我们因为有眼睛，所以能够产生对色法的了别，因为有鼻子，就能够产生对气味的了别等等。比如，现在的自然科学，认为整个世界有一个独立的色法体系，它依照自然程序而运作，并不受心识的影响。这种学说一旦深入人心，人们就会忽略内心，会变得很冷漠，而且会导致过分地追求物质生活。因为他们认为心外的物质最真实，最有意义。原本是万法作者的心，却退到一个被人遗忘的角落了。

下面唯识师继续建立他的观点：

已说无有离识之眼等根，当说色等亦不离识。

以上唯识师讲到，离开心识并没有色法体性的眼等诸根。下面唯识师建立色等的境，是心识变现的行相，并不是离开识而独自存在。

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

世间当中，从根或者功能所出生的识，现起的时候必定具有见、相二分。其中相分，也就是前五识所取的色声香味触，它们实际上并不是外在的所取。由于自内的种子功能成熟，就变现出似乎是青色、黄色等色法的相，或者风声、雨声等声音的相，以及各种香、味、触等的行相。愚人由于不了解这些似现的境相只是内识的变现，从而把它们执为外在独立的境，这就叫做外所取。

以下唯识师以譬喻说明“自内变现”境相的道理：

如汾都唧缚迦，及甄叔迦等生为红相者，非如摩尼要待外色渲染。是彼芽等相续，从自种子功能而有差别相生。如是虽无青等外色，亦有识生变似青等，世间于此变似青等，即执为识外境自性。

好比说汾都唧缚迦，以及甄叔迦等的花，它们一出生就呈现出红色的相，而不是像摩尼珠那样，要在外面涂上红色的颜料，才会现为红色。那么，这些花本具的红色是

从哪里来的呢？花等自己的种子上具有显现红色的功能，到成熟位的时候，这些植物芽等的相续，就从自己种子的功能当中出现了红色等的差别相。意思是说，汾都唧缚迦、甄叔迦花的种子虽然不是红色，但是它们有变现红色的功能。这些种子，经过不断地滋润、生长，到成熟位的时候，自然会开出红色的花。

“如是虽无青等外色，亦有识生变似青等。”像这样，虽然没有心外的青色等的相，但是由于内识习气成熟，就会变现出好似心外有的青色等相。

举例来说，一个人杀了一头牛。在他的行为结束的时候，阿赖耶识当中就熏成了杀业的习气。虽然当时在因位，根本看不到什么。但是，以这个杀业种子的功能，到果位成熟的时候，自然就变现出地狱里的火海、刀山，以及各种的刑具。会见到种种狰狞、恐怖的色形，各种恐惧的声音，会闻到焦味、霉味、腐味等等，以及触到烔烔灌口的苦触等等。总之，会辗转不断地现出种种苦相。这一切的相分，都是从先前熏的杀业的种子功能当中变现出来的。而不是从外面请来很多人，打造出地狱里的铁地、刀山、油锅等的场景，或者雇很多的狱卒来折磨罪人等等。这一切色声香味触等的相唯一是内识自现。这样就知道，众生在六道当中，无论遇到哪种境相，受用什么样的果报，都是唯识变

现。

“世间于此变似青等，即执为识外境自性。”但是，世间有情对此并不了知，他们对于唯识变似的青色等相，执著为心外的外境自性。

佛在《宝云经》⁵里讲到这样一个比喻：一个画师，自己画了一幅很恐怖的夜叉鬼像。结果后来他自己看到这幅画的时候，竟然吓得昏倒在地了。一切凡夫也是这样。以自己的心造作出这一切色声香味触的境相，结果在这些境相里迷惑了，认为都是心外存在的法。在这样的生死界当中流转，感受种种身心忧苦。

实际上，我们正处在一张业感的图画里面，而心识就像画笔一样，能画出千山万水、天堂地狱等的一切色声香味触的境相。而这五识所取的境，都只是自变自缘，根本不是心外的色法。只是这些相非常迷惑人，让人感觉真的有一个外在的世界，色声香味触等行相都是心外真实存在的法。就像在梦中迷惑的时候，会感觉心外真的有很多人、事、物等的法一样。

譬如湖中净水充满，湖岸树枝系以红宝，水中影像似

⁵《大乘宝云经·宝积品》：“譬如画师自手画作夜叉鬼像，见已怖畏，迷闷蹙地。一切凡夫亦复如是，自造色声香味触故，往来生死，受诸苦恼，而不自觉。”

宝相现,故觉湖中似有真宝。然此湖中彼宝非有。当知识亦如是,故离内识别无外境。

再比如,湖中充满了净水,湖岸边的树枝上系着一个红珍宝,水里映现出它的影像。由于人们不知道只是因缘和合,显现好似红宝的相,而误以为湖里有一个真正的红宝。其实湖里面根本没有红宝。应当知道,由内识变现色等的行相也是如此。因此,根本没有离内识而独自成立的外境。

我们心中曾经熏下的习气,到成熟位的时候,就会变现出一种影像。我们会误以为它们在心外真实存在。但是实际上,这些行相只是内在识的幻变而已。

复有异门。颂曰：

另外,还有其他门类的譬喻,能够成立“识外无境”。颂文中说：

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

就像梦里没有梦心之外的其余色法,由于先前熏入的习气功能成熟,就生起了带种种色法行相的梦心。同样,在白天醒觉位的时候,虽然没有外境,但是有带种种行相的内识。

首先讲比喻:比方说,一个人梦到自己在山里面游玩。

当时梦心一现行，由于它具有见、相二分，他就会感觉自己处在一个很宽广的环境当中，能看到各种各样的境相。但实际上，梦里的一切显现都只是习气变现出来的，梦心之外的事物一丝一毫也不存在。但是，正处在梦中的时候，会有很深的错觉。会认为那些都是心外真实存在的境。看到美好的境相时，心情也会很愉悦。遇到了虎狼等的袭击，就会感到十分恐惧，会想方设法地逃脱。但是，一旦知道这些都只是梦心变现，都只是假相。就不再觉得有什么值得欢喜，也不会再恐惧什么了。

醒觉位的时候也一样。一切境相都只是自变自缘。根本没有识外存在的境。不了知这一点的时候，就会把这些识的行相执为心外的境，会发生种种烦恼，感受各种各样的忧苦。一旦通达了“识外无境”，就会止息一切向外的追求、执取，会打消于心外建立什么意义，或者寻找哪条道路等的想法。

以上唯识师申述了自宗的宗义，证明眼等诸根，以及色等境相，都只是唯识变现。建立识外无境的道理。

以下中观师凭借圣教和正理两方面的依据，遮破唯识宗“无有根、境，唯有内识”的观点。首先以理破斥：

此皆不然。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

中观师说：你们说的理由都不成立。

你们所举的梦喻中说，就像梦里没有眼根，但是仍然有变似青色等行相的意识心生起。如果按你们所说，不必以色法眼根为因，唯一以内在能变似青等行相的种子成熟，就能现起带青等行相的意识。那么，醒觉位的盲人，为什么不生起变似青色等行相的意识心呢？也就是说，盲人虽然没有眼根，但是在他的第六意识前，应当如梦境一样现起青色、黄色等的行相。

如醒觉位眼观众色能生明了眼识。如是梦中，若无眼根唯由自内习气成熟，能生意识如眼识者，则醒觉位之盲人，由自习气成熟，何故不生如是行相之意识如不盲者？二位无眼相同故。

前面唯识宗以比喻成立“无有根、境，唯有内识”的时候讲到：就像醒觉位的时候，以眼睛观看青等的各种颜色，能生起明了青等颜色的眼识。在梦中也有类似的情形。梦中虽然没有眼根，唯是以自己内在的习气成熟，就能生起变似青等行相的意识，好像眼识一样。（以这个比喻证明，和梦中相同，醒觉位的时候，虽然没有色法的根，但是有带种种行相的内识。）

这里中观师破斥：如果这一点成立，也就是不必看待

眼根，只要自己内在的习气成熟，就能变似青色等的相。那么，醒觉位的盲人虽然没有眼根，以他内在的习气成熟，为什么不生起能变似青色等行相的意识，和有眼根的人一样能见到色法行相呢？因为梦位和盲者的醒觉位，同样无有眼根的缘故。

也就是说，既然梦中没有眼根，以内在习气的成熟，能够生起带青等行相的意识。那么同样，盲人没有眼根，也应当像做梦一样，在自己的心前能够见到青色等各种的形状、颜色。虽然这种“见色法”，不会跟明眼人醒觉位的时候完全相同，但是，他应当可以处在一种像梦一样的意识境界当中，见到种种的形状、颜色。然而事实上，盲人在醒觉位的时候，什么也看不见。

下面是唯识师的补救：

若谓如是行相意识之因，非是无眼，是由彼行相意识功能成熟，若有彼功能成熟者，乃生如是行相意识。此复要仗睡眠为缘，故唯梦中乃有，醒时非有。

假如对方这样说：如果变似青色等行相的意识之因，是没有眼根，那么，以梦位和盲人醒觉位同样没有眼根的缘故，确实盲人也应当像梦中见色法一样，能够见到种种的形状、颜色。但实际上，是由于能变似这种行相的意识功能成熟，才变现出梦中青色等行相的意识。所以，只有

能变似这种行相的功能成熟，才会生起带这种行相的意识。而且，还需要依仗睡眠作为助缘。而只有在梦位，才具备这两种条件，所以，只有梦中才会有这种现象出现。由于盲人醒觉位不具备这两种条件，所以，不会有这样的现象发生。

以下中观师一步步地遮破唯识师的补救：

此不应理。颂曰：

**若如汝说梦乃有 第六能熟醒非有
如此无第六能熟 说梦亦无何非理**

中观师说：这不合理。就像你所说，梦中才有变似色等行相的第六意识功能成熟，而盲人的醒觉位没有这种第六意识功能成熟。但是，你是以什么根据这样说呢？如果没有根据，只是随意而说，那么，我也同样可以随意说，就像盲人的醒觉位，没有变似色等行相的第六意识功能成熟，梦中也没有能变似色等行相的第六意识功能成熟。这样有什么不合理呢？

第六谓意识，若汝仅凭口说，梦中乃有如是行相意识功能成熟，非是醒时。吾等亦说，如醒时无有如是行相意识功能成熟，如是梦中亦非有。

这里中观师以同等理破除。

偈颂中的“第六”指第六意识。中观师说：如果你没有

决定的根据，只是单凭口头上说，梦位才有变似青等行相的意识功能成熟，而盲人的醒觉位没有。那么，我们也可以说，就像盲人醒觉位没有变现青等行相的意识功能成熟，同样梦位也没有这种功能的成熟。

下面中观师进一步破斥：

颂曰：

如说无眼非此因 亦说梦中睡非因

就像你们所说，无眼根并不是变似此种意识行相的因，那么，我们同样可以说，对于梦中有变似色法行相的意识来说，睡眠也不是生起它的因。如果你说睡眠是生起梦中变似色法行相意识的因，那么同样也可以说，眼根也是梦中见色法的因。

梦中见境，应无眼识行相相顺意识功能变异成熟所起意识，识所依根无作用故，如醒时之盲人。是故如无眼非醒时盲人生识之因，如是睡眠亦非梦中彼识习气成熟之因。

这里中观师进一步以同等理作破斥：

梦中见境相的时候，应当没有与眼识行相随顺，或者相似的意识功能成熟，而现起变似青色等行相的意识。因为梦中识的所依——根不起作用，就像醒时的盲人一样。（意思就是，既然你承许梦中无根，那么，就应当像醒时的盲人无根一样，不会现起见青色等行相的意识，同样没有

根的缘故。)所以,如果你说,无有眼根并不是醒觉位盲人生起带色法行相意识的因,同样也可以说,睡眠也不是梦中变似色法行相的意识习气成熟的因。

总之,如果你承许无有根、境,唯有自性实有的识,那么既然识有自性,就不必观待习气成熟才现起,应当在任何情况下都能现起。

以下是中观师的总结:

于是颂曰:

是故梦中亦应许 彼法眼为妄识因

是故梦中亦应许有如是行相之境,如是行相之识,及如是行相眼识之所依。

通过以上的分析就知道,不仅在醒觉位的时候,应当承许有根、境、识三者。梦位中也应当承许有这种行相的色等境,有这种行相的眼等识,以及有这种行相的识的所依——眼等诸根(或者说彼见色法的眼等诸根是生起虚妄识的因)。

下面中观师以能立等同所立不成之应成因,破斥唯识师的观点:

颂曰:

随此如如而答辩 即见彼彼等同宗

如是能除此妄诤

随着唯识师对于中观师以如是如是的理由而答辩，就会见到彼彼能立的理由等同所立之宗而不成立。这样就能遣除唯识师的妄诤。

自宗说云：醒位三法皆自性空，是所缘故，如梦。

他便说云：醒时内识由外境空，是识性故，如梦中识。又云：醒时所缘境，是虚妄性，以是境故，如梦中境。如是又云：若无依他起性，染净非有，无所依故，如龟毛衣。翳喻亦如是说。

此唯识师由如是等门随作如何答辩，中观智者，见彼彼答辩，同所立宗，即能除遣此妄诤也。

下面分别解释：

首先“**自宗说云：醒位三法皆自性空，是所缘故，如梦。**”

中观自宗说：醒觉位的根、境、识三法，都是自性空或者无自性，是所缘之故，譬喻如梦。

意思是说，根、境、识三者，都只是妄识所缘取或计执的法，除妄识计执之外，并没有实义，犹如迷梦中的根、境、识那样。不观察的时候，根、境、识三者都有。它们都是缘起法，需要依靠众缘和合才能现起。也就是在众因缘当中，要有识所取的境，还要有生起识的所依根，这样才能现起了别境相的识，缺一不可，就像梦中三法都有一样。然而在真实中观察，根、境、识三者全部了不可得。

“他便说云：醒时内识由外境空，是识性故，如梦中识。”

他宗唯识师对此辩答：醒觉位的时候，内识由外境空，或者说识外无境，是识性之故，譬喻如梦中识。

意思就是，只有内识，无有外境，一切根、境等都是识的体性。就像梦中只有识，除此之外，根、境等全部没有。

这样要知道，虽然中观宗和唯识宗都用了梦喻，但是对于梦的诠释，以及所要表达的意义是不同的。中观宗认为根、境、识三法在梦中平等有，所以不观察的时候三法都有，真实中全部是空性。而唯识宗认为梦中唯有识，无有根、境，所以，真实中唯有内识，无有外境。

“又云：醒时所缘境，是虚妄性，以是境故，如梦中境。”

然后唯识师又说：醒时所缘的境相，全部是虚妄的体性，是对境的缘故，譬喻如梦中的境。

也就是说，由于一切境相都是识变现出来的，所以是虚妄的体性，无法独自成立。就像梦中，识是能变现者，它会变现出各种的境相，这些境相全部无实一样。

像这样，由识变现的境相，不是心外独自存在的法，也就是识外没有所取境。那么，由于所取境不可得，与之相对的能取识也不可得。因此，并没有分离的能取、所取二分，唯有一个识。所以，世俗的二取法不存在。但是以二取而空的依他起识实有，并且是现起虚妄二取的所依。

“如是又云：若无依他起性，染净非有，无所依故，如龟毛衣。翳喻亦如是说。”

因此，唯识师立宗：如果没有依他起识的自性，则染净万法都不可能显现，不是所依的缘故，譬喻：如龟毛衣，或者如以眩翳眼见毛发等相。

意思是说，如果没有能变现诸法的依他起识，或者说依他起识是空性，真实中得不到，如同龟毛。这样就没有能变现染净诸法的所依了。如果没有此实有的所依，染净诸法的显现则毕竟无有。

比方说，如果有实有的毛线，就可以由它织成各种形状、颜色的毛衣。但是，乌龟没有毛，也就不可能以龟毛组成粗法的毛线、毛衣等等。或者说，以有眩翳的眼，能够在外境中见到毛发等的相。如果没有这种错乱的识，也就不可能见毛发等的错乱相。所以，一定要有内在的依他起识为所依，才会有像毛发相一样的虚妄二取显现。假如没有此依他起识，就不会有轮涅诸法的显现。

“此唯识师由如是等门随作如何答辩，中观智者，见彼彼答辩，同所立宗，即能除遣此妄净也。”

像这样，唯识师从不同的门径作出各种答辩。而中观智者见到他怎么答辩，就以“能立等同所立之宗不成”来做遮破，这样就能遣除他所有的妄净。

这里对方三次立宗。第一次立宗：识外无境……如梦中识。第二次立宗：外境虚妄……如梦中境。

中观师就说：“能立的譬喻不成”。因为梦中识现起的时候，虽然没有眼根所对的色境，但是有法处所摄的色境。也就是梦中有心识之外的境。

唯识师第三次立宗说：没有依他起识，则染净非有，无所依的缘故。

中观师说：“能立的因不成”。如果有实有的依他起识，可以说它是能变现二取现相的依处。那么他的立宗就可以成立。但实际上，依他起识根本不是实有，所以能立因不成立，宗义不成。

总之，唯识宗的能立全部承许识有自性，但这一点在中观宗面前无法成立。所以他再举怎样的能立因和譬喻，只能引出“能立等同所立”的过失，而无法成立所立的宗义。

如是说亦不违圣教。

中观师说：我们所立的“识为空性，如同万法皆空。”不仅在正理上没有违害，而且与圣教不相违。

以下以佛经中的圣教为依据，证明依他起识或阿赖耶识是空性：

颂曰：

诸佛未说有实法

诸佛从未说过万法当中任何一法实有。

首先引用《楞伽经》为证：

如经云：“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。”

就像佛在《楞伽经》中所说：三有的一切现相都只是虚假的成立。（“假立”是指并非真实成立。因为三有的一切显现在真实中无有，所以唯一是虚假成立。）因此，在三有所摄的一切因果法当中，根本得不到丝毫有自性的法。（或者说，这一切都是缘生的虚妄法，真实中没有，只是在虚妄的识前现的一种假相。）然而，凡愚对于这一切虚假成立的法，全部执为有自性。也就是说，由于不认识这一切都是空性，就会缘这些法，起各种的有无、常断、一异、来去、男女、因果等的分别。

我们会认为，眼前这些林林总总的器情万法，它们各自的体性真实存在。会执著外器世界的山河大地、高楼街道等等，认为这些都是实有的。同样，对于内情世界，像是自己，亲人、怨敌等等，也执为有实义可得。

但实际上，“**无体**”，这些境相根本没有自身的体性，都只是缘起的妄现而已。并且，“**无了别**”，既然器情万法没有自体，也就没有对它们的了别。同样，“**无赖耶**”，也就是

不存在实有的阿赖耶识。无论因位的时候，怎样在阿赖耶识当中熏习气，以及习气成熟的时候，在果位怎样变现种种的相，都只是妄现。“**无事**”，其余的法也全都没有自性。

但是，凡愚就像尸体那样，由于没有观察真实义的心力，就会缘这些本无自性的法，起各种颠倒的恶分别，虚妄计度诸法有真实的自性。就像《辨法法性论》中所说：“实无而现故，以是为虚妄；彼一切无义，惟计故分别。”一切法真实中本来没有，只是在因缘聚合的时候，忽然显现一种假相。凡愚由于不了知这一点，就会缘这些显现法，作种种的计度、分别。因此，诸法本无实义，唯一是虚妄分别心的假立而已。

下面继续引用《楞伽经》的教证，指出唯识师所许的“依他起识以二取空”是最下劣的空性：

若谓于此一法无彼一法之空性，是无事者，亦不应理。经说：“大慧！于一法无一法之空性，是一切空性之最下者。”由牛非马故说牛非有，不应道理，自体有故。

前面唯识师说：没有分离的能所二取，但依他起识实有。也就是依他起识上二取空。这样就成了一法上没有另一法的空性。如果说这就是无事的空性，那是不合理的。佛在《楞伽经》中说：“大慧！在一个法上没有另一法的所谓空性，是一切空性当中最下劣的。”这就好比说牛上面没

有马,所以牛是空性。这是非常不合理的。因为虽然没有马,但牛的自体存在,也就是根本没说到牛自身的空性。

这里说到,“**一切空性之最下者**”,我们知道,内外各宗各派都会谈到“空性”这个主题。但是人们对于空性的安立,确实有很大差别。在这些安立当中,最下劣的,就是“此法上面彼法没有,所以此法空。”而唯识宗所承许的,“依他起识上二取空,依他起实有,这就是法无我空性。”正落入这种“一切空性之最下者”当中。

以下引用《宝积经》中的教证,成立诸根,以及蕴、界、处、缘起等的万法无自性:

如是经云:“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。”

《宝积经》中讲到:“世尊!入诸根的真实性,就是入法界。所谓诸根,就是指眼、耳、鼻、舌、身、意六根(这些是能生起取六境的识的所依);还有女根、男根(这是家族繁衍的所依);以及命根(它是生命延续的所依);还有苦、乐、忧、喜、舍五根(这些是产生受的所依);再者,信、进、念、定、慧五根(这是能生涅槃清净法的所依);最后,未知欲知根、已知根、俱知根(这些是道位当中,见道之前、见道,以及修道

的所依)。共有这二十二种根。”

以下以眼根为例，说明诸根本来不可得：

“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？”

好比说眼根，不观察的时候，我们会认为有这样一种生眼识的所依。但是，真实中去观察，无论是在过去、现在、未来任何时间当中，都得不到眼根。如果在过去、现在、未来三世都得不到它，那么，所谓的眼根就是没有的。既然没有眼根，又怎么能安立一个眼根的名称呢？

下面经中以比喻说明：

“譬如空拳，虚诳无物但有假名，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。”

比方说，我把手握成一个空拳，里面什么也没有。然后骗小孩说这里面有糖。其实，所谓的糖只是一种假名，或者说是一种虚假的说法。胜义中，不仅一切法不可得，连诸法的空性也得不到，拳也是不可得的。像这样，眼根就像空拳那样，虚妄无实义。只是现了一种虚相而已。而且，这种虚相具有欺骗性，能够诳惑不了知真实义的愚人。但实际上，这些法只有一个假名，在胜义中，眼和眼根都得不到。

其中“**虚相**”，就好比渴鹿追阳焰。由于它的识前现了一条流淌的河的相，于是就误以为前方有一条河。结果到了近前，却什么也得不到。像这样，虽然有显现，但得不到真实，这种法就叫做“虚相”。眼等诸根也是虚相，在十方三世里面去寻找它们，都是得不到的。

下面是比喻所表达的意义：

“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，彼等诸根自性离故。”

同样，世尊成就了一切智之后，为了度脱颠倒众生的缘故，随顺世间，安立“眼根”等的名称。但是这并不是胜义中有。因为真实当中，这一切的眼等诸根，都是无自性、不可得的。

虽然在佛的自证境界当中，没有根等的戏论法。但是由于凡夫愚人的妄识前有这些错乱相，而且大家一直按照这样生活、谈论等等。所以，世尊随顺众生的根机、情况，最初来到世间的时候，也会宣说世俗眼、耳等的法。

“根自性空，彼眼眼性不可得，眼根性不可得，何以故？是眼离眼自性故。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，不可说言彼是过去未来。”如是广说。

“眼等诸根自性空，因此，眼的自性不可得，眼根的自

性不可得。为什么得不到呢？因为眼等本来没有自性。或者说，眼等以各自的体性而空，不是以他法而空。如果一个法没有它的自性或者自体，那么，它就不是一个真实的事物。由于它不是真实的事物，也就没有它的成就。（真实的法可以说它成就了、出现了等等，但实际上这个事物不是实法，也就不能说它成就了。）既然它从来没有成就过，也就没有生灭。因此，不能说它属于过去、未来等等。”像这样，广说二十二根也是一样的。总之，一切世俗万法都只是妄现，真实之中，诸法本来空寂，不生不灭、不来不去。

下面以梦的譬喻说明诸法无自性：

又云：“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。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。”

《宝积经》中又说到：“世尊！譬如有人在梦中享受很多的欲乐、嬉笑、游戏等等。当他醒来之后回忆的时候，就会发现梦中的境相丝毫得不到。为什么呢？因为正当那个人在梦中享受快乐等的时候，尚且得不到什么，何况是醒来之后？如果有人说，我见到了什么、得到了什么等等，要知道，这些说法都是不合理的。同样，我们的眼、耳等的诸根，就像梦中的事一样，只是妄现而已。像这样，一切万

法都得不到实有的自性，或者说没有自体，是空性。以诸法不可得的缘故，对诸法的安立等等也不可说。”

譬喻中讲到，一个人在梦中，见到各种悦意的境相，并且缘着这些境相不断地分别、取著，玩得津津有味、不亦乐乎。但是，当他醒来回顾梦境的时候，就会知道，正在做梦的时候，一切境、识等都是虚假的，一点也得不到。既然正显现梦相的时候都得不到，那么，醒来的时候，梦相全部消失，就更是不可得了。

同样，现在的一切显现就像梦一样，只是因缘聚合似现的一幕幕幻相。因此，你在面对这一切的根、境、识等现相的时候，如果说，“我见到、得到了什么”，其实只是痴人疯语。这些根等戏论法正现的时候，我们去观察，也得不到真实的自性。如果从迷梦中醒来，在佛位的时候，就更是得不到了。

如是蕴、界、处、缘起等，皆如根广说。

就像前面对根的宣说那样，五蕴、十八界、十二生处，以及内外诸缘起等等，都做了详细地宣说。

最后是总结：

以是(因此)彼等宁有自性，故唯识师执识实有即被所破。

总之，佛经当中非常明确地讲到，蕴、界、处、缘起等一

切万法自性本空。我们知道，五蕴当中的识蕴，就是指八识心王，受想行三种蕴含摄了一切的心所。既然五蕴皆空，就说明一切的心王、心所都空无自性。或者说，内缘起里面包括因位的种种习气阿赖耶，以及果位的异熟阿赖耶。既然缘起无自性，就说明阿赖耶识无自性。

所以，唯识师执著心识实有，就成为大乘圣教的所破法，也就是与大乘圣教量相违。

以上中观师以圣教和正理破斥了唯识师所许的“无有外境，唯有内识”的观点。下面唯识师再作挽救：

若离外境，非有内识，云何诸瑜伽师，依师长教授，见此大地骨锁充满耶？

颂曰：

诸瑜伽师依师教 所见大地骨充满

唯识师说：如果按你们所说，识境互相看待，离开外境就没有内识。那么，为什么瑜伽师依于师长的教授修习白骨观，在内心的习气成熟的时候，就能见到大地上骨锁充满呢？很明显，外境上并没有骨锁充满的相，只是自己内在的习气成熟，而现起带有骨锁充满大地行相的识。所以，没有外境，也可以生起带色法行相的识。

以下中观师对此遮破：

见彼三法亦无生

谓根境识三,何以故?

中观师说:这不成立。因为能明显地见到,这种情况里的根、境、识三者本来不生。什么缘故呢?

颂曰:

说是颠倒作意故

说此三摩地是非真实性作意故。

因为大家都承认白骨观是一种颠倒作意。或者说,这样一种三摩地不是真实性作意的缘故。

如果一个法真实,那么缘它作意就是真实作意。但是真实当中,大地上并没有充满骨锁,所以对于骨锁行相的了别也是虚妄的,或者说只是一种颠倒作意。这就证明,在白骨观的境界里面,识、境本来虚妄。同样,识所依的根也不实有。所以,根、境、识三法全部自性不生。并不是你们所说的外境虚妄,内识实有。

下面中观师从反面论证这个道理:

定当如是许,若不尔者,

中观师说:你们必须承许修白骨观的作意是颠倒作意。如果不这样承许,就会有以下的过失:

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

就像你以正常的根识所见的某种境相，譬如眼前的一幢楼房。由于这一幢楼在妄识的境界当中确实存在，所以其他人看向那个位置，也会见到那幢楼。同样，如果修不净观的瑜伽师，他心识所见的白骨等境相真实，那么，其他人看瑜伽师现白骨的地方，也应当见到白骨。这样，彼瑜伽师修的不净观三摩地，也应当是不虚妄、不颠倒的真实作意了。

如汝观戏剧等时，众人共视彼境。如一人所生眼识带彼行相，余人亦尔。

就好比你看一场戏剧等的时候，剧院里的观众共同能够见到舞台上的境相。就像其中一个人所生的眼识带有戏剧的行相，其他观众也同样生起带这种行相的眼识。

这就是世俗中正确的作意。因为在众人的根识前，都能见到共同的戏剧境相。或者说，就在你看到戏剧的地方，其他观众也能看到同样的境相，生起带那种行相的眼识。

如是非修定者，审观骨锁等处，应如瑜伽师，亦生带彼行相之识，如缘青等之识。即此三摩地亦应不是非真实性作意也。如是当知。

像这样，没有修习此不净观三摩地的人，仔细观察瑜伽师显现骨锁等处所的时候，也应当像修定的瑜伽师那样，生起带有骨锁充满大地行相的心识。就像众人共同缘青

色等，会生起带青色行相的眼识一样。如果是这样，就应当承许这种不净观三摩地，不是非真实性作意，而是真实作意。应当这样了知。

下面破除唯识师举的其他比喻：

颂曰：

如同有翳诸眼根 鬼见脓河心亦尔

如同前说：“由翳力故见毛等。”如是等类皆当了知。

就像前面遮破唯识师所举的“以有眩翳的眼见毛发等相”那样，对于饿鬼生起见脓河行相的心识，以及其他成立“外境无有，内识实有”的譬喻也是一样的。

意思是说，前面唯识师举出“翳眼见毛发”的譬喻，说明毛发相在外境当中没有，仅仅以习气成熟的力量，生起带毛发行相的内识。中观师说，看待有翳识，毛发相和见毛发相的识全部真实；看待无错乱识，毛发相和见毛发相的识全部虚妄。

其他的譬喻也是一样。唯识师说：譬如饿鬼由于见脓河的习气功能成熟，虽然外境上没有脓河，但是会生起带脓河行相的识。我们就说，看待饿鬼的识，脓河相和见脓河相的识全部真实；看待人道，或者其他道众生的识，脓河相和见脓河相的识全部虚妄。

总之，不观察的时候，识境皆有；真实中，识境皆空。

以下是中观师的总结：

颂曰：

总如所知非有故 应知内识亦非有

如所知无自性，如是带所知行相之内心，当知亦自性不生。

总之，就像所知无自性或者不可得的缘故，要知道，带有所知行相的内识同样无自性、不可得。

也就是说，所知和内识看待而有，任何一者不可能独自存在。因此，没有离开所知单独的识，也没有离开内识独立的所知。

如云：“不知非所知，彼无知亦无，是故佛宣说，知所知无性。”

就像龙树菩萨所说：“由于知和所知互相看待，在真实中没有知，也就没有所知。既然彼所知没有，那么知也是没有的。所以佛说知和所知都是空性。”

又云：“诸识同幻化，是释尊所说，彼所缘亦尔，决定同幻事。”

龙树菩萨又讲到：“一切识就像幻化一样空无自性，这是佛的言教。识所缘的种种境相也是如此，决定如同幻事。”

其中“**幻事**”，指幻师幻变出来的事物。这些事物在错乱者前似乎有，但实际当中根本没有。比如，幻师念咒加

持石块，结果空中现出一匹骏马。如果这匹马是实事，那么在你认为它存在的地方，应该能得到它。但实际上真正去寻找的时候，什么也得不到。所以叫做“幻事”。同样，一切识以及识的所缘都如同幻事一样，了不可得。

故执内识实有及谤外境定无，将堕险处。唯诸善士修大悲行，以教理密咒为挽持，使不颠堕。

所以，佛教内部的学人如果执著内在的心识实有，并认为外在的境相决定没有，这样就会堕在险处当中（也就是将堕入实执当中，无法契合实相）。只有诸位善士修持大悲心，以教理的密咒挽救、摄持他，才能使得他不颠倒堕落。

如是已说若离外境定无内识。今当更破唯事有性。

以上已经宣说，由于识和境互相看待，有则俱有，无则俱无。所以，并没有离开外境独自成立的内识。

下面进一步破除唯识师承许的“唯一依他起识有自性”的观点。

首先简单回顾一下对方的观点。唯识师认为：没有真实的外境，现似的境相只是习气成熟的幻变，因此没有所取。既然没有所取，也就没有看待所取的能取。这二取的现相就是世俗，在真实中没有。然而变现它们的根源——依他起识真实。在这样一个实有的依他起识上，分离的能

取所取不存在。依他起识以二取空的缘故，就叫做空性。

以下中观师遮破此“实有依他起识”。

首先讲到，既然承许依他起识实有，就必须有一个证知者来证成它，否则无法成立。

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

如果说离开所取没有独立的能取，然而有以二取而空的依他起识这个实法。那么，你所说的依他起识实有，是由什么证知这一点呢？如果根本无法证知，还说依他起识实有，这就不合道理。

因为，安立任何一种宗义，必须有决定的根据能够证成它。如果没有决定能成立的理由，还一口咬定所立的观点，那就等同随意而说，是不合理的。

若谓由能取所取二取空之依他起有者，此有汝以何识证知耶？若谓彼自证知不应道理。自之作用于自体转，成相违故。如剑不自割，指不自触，轻捷技人不能自乘己肩，火不自烧，眼不自见。

如果说以二取而空的依他起识实有，那么这个“实有”，你是以什么识来证知它的呢？如果说依他起识自己证知自己，这是不合理的。因为自己对自己发生作用，或

者自己在自身上运转是相违的。就像剑无法割截自己,手指不能触碰自己,轻巧、敏捷的技人不能骑到自己肩上,火不能燃烧自己,眼睛无法见到自己那样。

我们知道,要想证知万法的真相,再怎么通过外在无情法的仪器等等,最终归根结底也要依靠有情的心识。只有心识才能作为观察者、证知者。所以现在就问对方:你是以什么样的心识,或者说心识以什么方式来证知“依他起识实有”呢?这里只有两种情况:或者识证知自己,这叫做“自证”。或者由自识以外的其他识来证知此识,这叫做“他证”。但实际上,自证和他证都不成立,此外也没有其余的证知方式。以下逐一破除:

这里首先讲到,自证不合理。为什么呢?因为你承许依他起识实有。但是,实法自己证知自己是相违的,因此无法成立。所谓的“相违”是指自证中的“自”和“证”相违。因为说到“自”,就是独一无二,而谈到“证”,就必然要有能证、所证、证知三轮,才能成立这种运转。

以譬喻来说,首先**“如剑不自割”**:好比说宝剑不能割自己。其中“割”是运作,比如以剑割布。在这种运作当中,有能割的剑,以及所割的布。剑在自己之外的布上面发生运转,才成立“以剑割布”。但是,如果只有剑一个法,没有能割和所割,这样又怎么发生“割”的运作呢?所以说,剑

不能自割。

同样，“**指不自触**”：比方说我们可以用手指触摸衣服。其中能触为手，所触为衣，这样因缘和合，就会发生“触”的运作。但是，手指自己没办法触到自己。因为没有分开的能触、所触，只是单独的一个实法，就不可能安立“触”的运作。有人说，我的拇指可以触中指，这不就是手指自触吗？这其实已经不是“自触”了。你观察一下就知道，拇指和中指是别别分开的两个法，有能触和所触，已经不是“自触”了。

另外，“**轻捷技人不能自乘己肩**”：轻快、矫捷的杂技演员，能够顿时骑到别人肩上，但是无法骑到自己肩上。因为要有能骑、所骑，才能发生“骑”的动作，所以自己不能骑到自己肩上。

而且，“**火不自烧**”：火不能烧自己。我们知道，火能烧柴。其中能烧是火，所烧是柴，当火和柴的因缘一和合，柴就被火烧起来了，也就是发生了“烧”的运作。但火自己没有能烧所烧，所以不可能发生“烧”的作用。

最后，“**眼不自见**”：眼不能见到自己。“见”的运转，必须由根、境等的因缘和合才能发生。比如眼前有电视节目，眼和电视节目和合，就发生“见”的作用。如果只有眼睛自己，没有所见境，就没办法安立“见”。

像这样,包括我们各种的行、住、坐、卧、说话、办事、穿衣、吃饭、见、闻、觉、知等等,都叫做“运转”。你去观察一下,就会知道,这些“运转”都是因缘和合的现相,必须假借众因缘才能出现。一个独立自成的事物,是绝对没办法发生什么“运转”的。

因此可以证明,你们所说的以“自证”来成立依他起识实有,有自许相违的过失。因为,“自”就是“独一”,没办法分成两分。(如果能分为“二”,那就说明是假立的“一”,不是实有的“一”。)“证”,是一种运作。要说有“证”,就必须有能证和所证才行。也就是这二者和合,才能发生证知。既然你承许依他起识是独立的“一”,就永远是它自己,不可能分成两分。既然没有两个法,就没办法出现“证”这种作用。就像两个巴掌才拍得响,一个巴掌永远拍不响一样。所以,以“自证”证成依他起识不合理。

下面讲他证也不合理:

此识亦非由他识证知违自宗故。汝说若有此识为余识境,即失唯识宗故。故此有之能知毕竟非有。

此依他起识也不是由其他识来证知的,因为“他证”相违于唯识宗自宗观点的缘故。如果你说此依他起识成为另一个识证知的境,那么,就会失坏你们唯识宗所许的“识外无境”的宗义。

为什么呢？如果你认为由 B 识去证知 A 识。而且 A、B 两识都是实法，那么，B 识是能证，A 识是所证，A 识就成了 B 识之外的一个境。换句话说，你认为依他起识是实法，然后由另外一个识去证知它。那么，这个实有的依他起识，就成了有别于能证知识的所证知境。这样就成了识外有境。但是，唯识宗的宗义永远都是自变自缘。识自己变现境相，再去缘这个相，这个境相不是识外的法。所以，承许“他证”违背唯识宗自宗的观点。

因此，无论承许“自证”还是“他证”，这个实有依他起识的能证知者毕竟没有。自证方式的能知者是自己，但自己无法证知自己，所以安立不了；他证的能证知者是这个识以外的一个识，这样就成了“识外有境”，失坏唯识宗的宗义，也无法安立。因此，根本没有一个心识能够证知此依他起识。

若谓不知而有，亦非道理。

如果你认为不必有证知，依他起识一定成立。这就不合道理。

因为既然没有任何一个法能证实它，或者说整个法界当中，没有一个识能够证知你所谓的实有依他起识。这样连证知者都安立不了，你却说，法界中唯一真实的就是依他起识。这是非常不合理的。

以下是唯识师的辩驳：

他曰：虽非他识能知，然有自证。唯由自证证知此识，故此得有。

对方说：虽然此依他起识不是其他识能证知的法，但是自证是有的。也就是唯一由自证来证知此依他起识，所以能成立依他起识实有。

下面中观师破斥对方的回辩：

此亦非有。颂曰：

彼自领受不得成

若谓由彼自证证知自识，亦不成立。

这种自证也不成立。如果你说，由彼依他起识自领受，能够证知自己，这是不成立的。

下面首先讲对方成立自证的理由：

此中有许经部义。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。

对方唯识师承认小乘经部宗所说的自证义。为了成立自证，首先从正面，以譬喻说明：

“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。”就好比火生起的时候，并不是经过一段时间，渐次照明火本身，以及其他瓶子、桌子等。而是

同时双照自体及瓶等的境。音声也是如此。譬如我口中说“瓶子”，这个“瓶子”的音声一显现出来，不必间隔一个刹那，顿时显现声音的自体，并且同时呈现出音声所诠表的意义。

“如是内识生时亦非渐知，是顿了自体及境，故定有自证也。”像这样，内识生起的时候，也不是有间隔，需要逐渐才能了知。而是识一生起，顿时明了自体以及境相。所以决定有自证。譬如说，当眼识生起的时候，既能明了眼前的境相，同时眼识能够明知自己。也就是说，任何一个识，都具有证知他境和证知自体的两种作用。

其实，如果识是假立的，这样说当然很好，能够成立。但是如果你说识是实法，那就无法避免前面说的自己无法证知自己的过失。

下面唯识师从反面，以理成立决定有自证：

即不许者亦必许有自证。不尔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。

唯识师说：你即使不想承许，也必须承许有自证。如果不这样承许，一件事情经过之后，后来能够忆念当时的境相，说“我以前见过某种境相”，并且能够忆念当时领受境相的心识，说“那是我的心先前见到的”，这些全部不合

理了。因为，忆念唯一缘着曾经领受过的境，如果当时的识没有领受，后来就没办法忆念了。

这里对方以理成立有自证，说明能够以自证成立依他起识。能成立自证的理由就是“忆念”。也就是通过现在能够回忆曾经领受过的境和有境，成立当时的“自领受”真实。

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。

如果你说没有自证，也就是过去在事情正发生的时候，自己的识没有自领受。那么，由其他的识来领受也不成立。因为由其他识来领受这个识，就会犯无穷的过失。

为什么由他识领受会有无穷的过失呢？

谓见青识，若由后起余识知者，彼能知青识之余识，复应更有余识领受，此后更须余识领受。故犯无穷。又应后识不缘余境，以初识继续所起诸识，皆缘前识为境故。诸有情类，是一识相续故。诸识次第起者，如刺青莲百瓣，由速转故，现似顿起。以是为断无穷过故，决定当许有自证分。

打比方说，生起了一个见青色的识，而且后来能够忆念这个见青色的识。如果当时见青色的识不是自领受，就只能由后起的其他识来领受此见青色的识。那么，这个能证知先前见青识的其他识，又由谁来领受呢？只有两种情

况,或者自领受,或者无法自领受。如果它能够自领受,那么先前见青色的识也应当自领受。如果它不能自领受,就要由它后面的识来证知它。这样辗转下去,就要有无数的识来证知前一个识。但最终还是找不到一个证知者,因此会有无穷无尽的过失。

另外,如果你认为当下的识不能自领受,而是由其后的识来领受它,那么后面现起的一切识都不能缘其他境,只能以前识为所缘境的缘故。而且,一切有情只有一个心识相续。这样一来,永远只能知道和最初见青色识相关的事,而对于其他的任何境相都一无所知。也就是说,第一个识了别青色;它后面的识证知这个见青色的识怎么了别青色;第三个识证知第二个识怎样证知第一个识能了别青色……这样一直延续下去,所有识只能是证知前一个识,再不会了知其他色声香味触等的境相了。

所谓诸识次第而起,就是指按照时间的次序,首先现起第一刹那识,再现起第二刹那识,再现起第三刹那识……这就好比用针去刺青莲花的一百瓣花叶,由于它运转的速度非常快,看起来就像一时之间刺穿一百瓣花叶。但实际上都是渐次的显现。同样,我们的心识相续也是次第而起,虽然现起的速度非常快,但所有的识都是后一刹那接着前一刹那而起的,这就叫做渐次生识。

像这样，当下的识如果不能自领受或者自证知，那么，一定是由其后的识来证知它，这样心识刹那刹那相续下去，就成了无穷无尽，永远没办法证知。所以，为了断除无穷过的缘故，一定要承许有自证分。

其实唯识师的观点里有错误，他说“**初识继续所起诸识，皆缘前识为境。**”意思是说，后识缘前识为境的时候，不会缘其他的境。但实际上，这只是第六意识的情况。因为第六意识每刹那只能现起一个识，不能同时现起几个。但是，无分别根识可以同时现起。比如，同一刹那，能够见色、闻声、嗅香、尝味等等，也就是眼、耳、鼻、舌、身识能够同时现起。

下面唯识师总结，以后面有忆念，可以推知先前心识自领受：

如是后时起念俱念心境，谓我先见，亦得成立。若不由自证了知识体，则后起念不应道理。由于后时能起彼念，谓我先见，故可比知其能引生后时俱念心境之念者，实有能领受内识自体与彼境体之心在。故由后时念，即能成立有自领受。

总之，以后来能够起念，同时忆念心、境两者，说：“我想起先前见到的境，而且能够想起，我当时是以这样的心见到那个境。”这样以果推因，就知道当时就有双领受，也

就是不仅领受了境，并且领受了心本身。上面已经排除了以他证的方式领受，所以必定是自领受，也就是自证成立。

如果不是由自证了知识的自体，那么，后来能够起念忆念前识就不合道理。这样就成无因有果了。如果先前没有领受过，后面还能够忆念，那么，从来没有领受过的东西，我们都应当能够回忆了。

由于后来能够起念说：“我先前见过某法”，所以由此就能推知，由于有此能够引生后来忆念心和境的“忆念”，因此，确实有能够领受内识自体的心，以及能够领受境相体性的心存在。

所以，由于后来有能够忆念先前的识和境的忆念，就能成立当时内识的自体有自领受。

前面已经成立有自证，最后得出结论：

既有自领受则亦有依他起性。汝问：“此有由何而证知。”今如上答。

唯识师说：既然内识有自领受，就可以成立有依他起识的自性。你们前面问：依他起识由什么来证知？上面我已经回答：此依他起识现起的时候，自己证知自己。

意思是说，依他起识可以自己证知自己，或者说自己领受自己。不必别的什么方式，或者以别的识来证知它。

以下是中观宗的遮破：

今为显示彼答非理。颂曰：

若由后念而成立 立未成故所宣说
此尚未成非能立

现在为了显示唯识师的回答不合道理，中观师以“能立等同所立不成”来做破斥。

唯识师说：由后识能忆念先前的心、境二者，推知当时必定领受了这两种法。并且由于心以他识证知不合理，因此成立识现起的时候有自领受（能够自己证知自己）。

中观师说：由于你的能立根据——后识能够忆念，不成立的缘故，因此不能成为能立。所以，能立等同所立之宗不成。

且依成立实有，如是说者。由无自他生故，则彼念心毕竟非有。如何可用未成立之念，而成立未成立之自证也。

你们依于后识有忆念，来成立先前有实有自证。是这样来说的。但是，由于没有自生、他生等的缘故，彼实有的忆念心毕竟没有。这样又怎么能用未成立的忆念，来证成未成立的自证呢？

对方以后面的忆念识，证成前面有自证。我们现在对此观察：后来起的忆念识是真实，还是虚假？如果只是不经观察，说有这样的忆念识现起，虽然可以在世俗中这么讲，但是不能做为成立胜义中有自证的根据。我们现在讨

论的是胜义实相的问题。因此，以正理观察的时候，此忆念识无法成立。为什么呢？

“由无自他生故，则彼念心毕竟非有。”要知道，后面起的忆念作为果法，它由因缘而生。但是在真实中观察，一切“生”都不成立。因此“忆念”不可得。

首先“忆念”不是自生。如果是自生，自己生自己，那么，永远只能不断地生自己，不会出现后后其他的法。这样就会无穷无尽地生下去。而且，由于没有新得的果法，这种“生”也成了无意义。并且，“忆念”也不是他生。所谓“他生”指两个他性的实法，一者能够生另一者。但是，如果他性的因能够生他性的果，那么这个他性的因也应当能生自身以外的一切他性的法。是果和非果在他性上相同的缘故。这样就知道，自生、他生都不成立。同样，共生、无因生也不成立。既然“生”不成立，彼“忆念”也就不成立实法。

“如何可用未成立之念，而成立未成立之自证也。”这样一来，在真实之中，成立自证的能立根据——忆念都不可得，又怎么能以一个自身都不成立的法，去证成自证呢？也就是说，能立尚且不成，更不可能由它来证成所立了。

下面中观宗以“因不成”破斥对方：

若依世间名言增上，亦无以自证为因之念。何以故？

如火先成立者，方能以烟比知有火。如是要先成立有自证者，方能由后时所起之念，比知有自证。今彼自证且未成立，其以自证为因之念，云何得有。

如果按照世间名言的方式，以果推因，也无法成立以自证为因的忆念。为什么呢？

首先讲比喻：“**如火先成立者，方能以烟比知有火。**”譬如，一个地方最开始没有火也没有烟，然后看见火，随后见到从火中出烟。这样就能成立火和烟是因果关系。这个关系先确立好了之后，再看到烟的时候，就知道它是火的果，才能通过有烟来推知有火。

“如是要先成立有自证者，方能由后时所起之念，比知有自证。”同样，首先要成立有自证，然后见到由自证中产生了忆念，没有自证就不会有忆念。这样建立自证和忆念是因果关系。因果关系成立之后，再通过有忆念，推知前面一定有自证。可以这样以果推因。

“今彼自证且未成立，其以自证为因之念，云何得有。”但是，现在“自证”还没有成立，是观察的对象。然而你却说此“忆念”是以自证为因的忆念，这怎么可能成立呢？

也就是说，首先要成立因，然后成立有此因则有彼果，无此因则无彼果。这样建立因果关系之后，才能说由于现在有这个果，能推知决定有它的因。但是，现在自证还没

成立，自证和忆念的因果关系也没确定。又怎么能以现在的忆念来推知前面有自证呢？这是不合道理的。

下面中观师破斥对方的立论不决定：

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。

打比方说，虽然见到有水，但不能以此推知一定有水珠。同样，见到有火，也不能以此推知决定有火珠。因为以其他降雨等的因缘也可以出现水，以钻木等的方式也可以出生火。同样，即使现在没有自证，也可以有忆念出生。这个道理会在下文中讲到。

意思就是，现在还没成立自证和忆念有决定的因果关系，你仅仅见到有忆念，就说自证是忆念的因，这就犯了不定的过失。因为对于自证和忆念，一种情况是：由于先前有自证，才能出生后来的忆念。一种情况是：先前没有自证，也可以生起忆念。既然没有决定的因来证成这个问题，就不能一口咬定忆念的因是自证。当然，这里的“自证”，指实有依他起证的自证，我们要遮破的就是此实有自证。而假立的自证无法破除，是可以安立的。

下面中观师总结：

故以自证为因之念，若无自证，念亦非有。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。

总之，你们把“以自证为因的忆念”做为能立，并且说，如果没有自证，那么后来的忆念也不可能有，所以决定有自证。这个立宗是不成立的。因为，你现在要成立一个尚未极成的自证，但是你所说的能立——忆念还不成立。所以，在你的立论当中，“以自证为因的忆念”根本不能成为证成自证的能立，或者说没有能立的作用。就好比为了成立声音是无常，却以它是眼所见的体性为能立因一样。我们知道，眼所见是指色法，在声音上不成立，所以这个立宗无法证成。以这种方式来推理观察，也是不合理的。

这里对方的能立是“以自证为因之念”。也就是以自证作为因生起的忆念。而且说，如果有忆念，那么前提必须有它的因——自证。但是，现在自证还没有成立，就不能说有“以自证为因的忆念”。既然能立不成，也就无法证成所立宗义。

以下中观师继续破斥唯识宗承许的实有依他起识：

颂曰：

纵许成立有自证 忆彼之念亦非理

他故如未知身生 此因亦破诸差别

中观师说：纵然你们承许有自证，但是，以能回忆此自证识的“忆念”来成立自证也是不合理的。因为自证识是实法，忆念识也是实法，二者是他性的。就像他体的两个相续，一者不了知（没领受）另一者先前的心和境，就不可能生起对另一者先前心和境的忆念一样。以这个道理，也可以破除唯识师安立的其余各种差别。

纵许内识明了自体及境，然说念心能念彼等亦不应理，以许念心是离领受境心之他性故。如慈氏识之自证与领受境，近密之识先未领受即不能念。如是自身后时所生识，亦应不念未曾领受之心境，以是他故，如不知者身中之识。

纵然承许内识能够同时明了自体以及境相，然而说后来的忆念心能够忆念先前的境相和心识也不合理。因为承许忆念心是离开先前领受境相的心识之外的他性法。比如，慈氏的心和近密的心是他性，对于慈氏心识的自证和领受的境相，近密的心识先前没有领受，所以不能忆念慈氏先前的自证和领受的境。同样，自相续后面生起的识，也应当无法忆念它从未领受过的先前的心和境，因为他性的缘故。就像无法了知他者心识的他相续之识那样。

意思是说，如果承许先前的领受识和后面的忆念识是

他性，也就是它们各自持有自己的体性，互不观待。就像张三和李四的识一样，别别无关。我们知道，张三无法忆念李四曾经领受的境和当时的心，因为只有自己才能忆念自己心上发生的事，其他人由于根本没有领受过那样的境和心，就不可能出生忆念。像这样，先前的识和后面的识也是别别无关，那么，由于后面的识没有领受过先前的境和心，就无法忆念先前识领受的境和心。

下面唯识师回辩：

若作是念：一相续所摄者，是因果法故，可有念者。

如果对方这样想：前识和后识是同一相续所摄的因果法，所以，应当可以由先前的领受出生后来的忆念。

意思是说，一般他性两个识，如果说其中一者能够忆念另一者发生的事，这当然不成立。但是，这里的前识和后识是特殊的他性，属于同一相续所摄，因此可以成立后识忆念前识的领受。

以下中观师破除唯识师的回辩：

此亦非有，何以故？曰：“此因亦破诸差别。”以此“是他故”之因，亦能破除一相续所摄，及是因果法等一切差别。谓领受心后所生之念心刹那，以是他故，如他相续之心，应与能领受之心，非一相续所摄，非因果法。故可以此“是他故”之因，广破一切也。

中观师说：即便像你所说，前识和后识是同一相续所摄。但是，只要承许识是实法，就绝对不成立忆念。为什么呢？就像颂文所说：“此因亦破诸差别。”意思是说，以“是他性故”这一个因，就能破除诸如“属于同一相续所摄”，“二者是因果法”等一切的差别安立。具体来说，在先前的领受心之后生起的一刹那忆念心，由于和前面的领受心是别别他性的缘故，就像他相续所摄的心识那样，后面的心应当和先前能领受的心，不是同一相续所摄，也不成为因果。

为什么呢？其实，只要你承许前识和后识是实法，就成了别别无关的他性，根本没有特殊他性和一般他性的差别。既然是他性，就像张三和李四的心一样，是别别无关的两法。其实就成了两种心，不是同一相续所摄。同样，既然是他性，二者都是独自成立的体性，互不观待。这样一来，即便没有前识，后识也能独自成立。而不是有了前面的领受识，才能生起后面的忆念识。所以二者也不成立因果关系。

总之，以“是他故”这一条理由，能够广破一切的差别安立。

问曰：若依汝宗当如何许耶？

唯识师问：如果依照你们中观宗，现在能够忆念先前发生的事，这一点应当怎么承许呢？

答曰：

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

中观师回答：由于我们不承许离开先前能够领受境的心识，另有一种他性独立自成的忆念心，二者不是他性的缘故，后来能够忆念先前我见到了某种境等等。这是在不观察的情况下，随顺世间说有忆念。

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，其能领受心之所领受者，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。

离开能领受境相的心，绝对没有独自成立的他性的忆念心，就像前面讲的那样。由于没有他性忆念心的缘故，先前的心所领受的境相，并非后念心不能领受。因此，后来忆念的心也有境相。先前能领受的心，当时所了知的事，后来忆念的心并非不能了知。也就是以缘起的力量，后来的心能够了知先前发生的事。因此后面心里会想：“我当时见到了某种境相。”

所谓“他性”，是指同时存在的两个实法，二者别别无关，就像东山和西山。这就不可能建立因果关系。正是由于前后的心识不是他性，二者都没有自性，并且观待先前

的领受心，能够出生后来的忆念心，所以，前后的心识能够成立因果关系。换句话说，由于前后的心识都没有自性，所以先前心识领受的境相，后来能够现起忆念，能够了知。其实这就是不可思议的缘起。

此复是依世间言说，非是观察所得，以虚妄义，是世间言说故。

这一切也只是依于世间名言的说法，不是观察所得。然而这只是虚妄义，是一种世间言说的缘故。

意思就是，只要一观察，无论是前面领受境的识，还是后面忆念的识都了不可得，无可言说。只是在不观察的情况下，依世间名言建立缘起律，会说“以前面的领受为因，后面能生起忆念，知道当时曾领受的境”等等。

下面中观师进一步说：

如是颂曰：

是故自证且非有 汝依他起由何知

作者作业作非一 故彼自知不应理

通过以上的观察就知道，自证尚且无有，因为从证知的方式或者证知者等各方面观察，都了不可得，无从证知。那么，你所谓的“依他起识实有”到底由什么来证知呢？要知道，作者、作业和作是不同的三分（也就是能证、所证，以及证知三分），而不是独自成立的“一”。既然不是“一”，以

此法来证知彼法，其实就是他证。所以，你说“依他起识，由自证知”不合道理。

如云我自知我，其正了知之我，成所作业。即此所知，复是能知。此之作用，亦无别体。则作者、所作业、作用，应成一体，从不曾见有如是事。如斫者与树，及斫作用，非是一事。由此亦知自证非有，故彼识不能自知也。

首先举例来说，“如云我自知我，其正了知之我，成所作业。”比如，我们会说“我了解自己。”其中所了解的“自己”是所作业。“所作业”就是指所了知的事，这里是指我自己的状况等等。

如果是假立的，也就是有能了知的“我”，所了知的“我的情况”，以及发生的作用“了知”。那么，所谓“我自知我”只是假名的“自知”，实际上可以分成能作、所作，以及作用三分，这样不是实有的“一”，就可以成立。

但是，在“实有依他起识证知自己”这件事上，“**即此所知，复是能知。此之作用，亦无别体。**”所了知和能了知是一个。而且，了知的作用，也没有其他内涵，也是指这一个实有的识。这样一来，“**则作者、所作业、作用，应成一体，从不曾见有如是事。**”意思是说，作者、所作、作用三分就成了一体。但是，从来没有见到有这样的事。既然承许依他起识是实有的“一”，就不可能分成“三”。这样，无论是能

作、所作，还是作业，都只是这一个依他起识。但是，能作、所作、作用无二无别根本无法成立。

为什么呢？要知道，发生任何一种运作的时候，“能作”、“所作”、“作用”这三分必定是不同的。打比方说，“**如斫者与树，及斫作用，非是一事。**”就像在“伐木者砍树”这一事件当中，必定有能砍的伐木者，所砍的树木，以及砍的运作。这三分因缘和合，才能成立“砍树”这件事。如果三分都是同一个事物，就什么也不会发生。或者说，能砍等于所砍，也就是伐木者都成树木了，或者树木都成了伐木者。或者说，作用也没有其他涵义，那么，伐木者就成了“砍”的动作，或者“砍”的动作就成了树木等等。但这是根本无法成立的。

同样，任何一种缘起事件，都是由多分因缘和合才能发生。在缘起上，能作、所作和作用各不相同，丝毫不会紊乱。“证知”就是缘起事件中的一种。现在唯识师说，依他起识实有，并且能够证知自己，所以叫做“自证识”。但是，“实有”就意味着“独一”，永远都只是一个独立的依他起识，不会发生任何因缘和合的作用。

结果，“**由此亦知自证非有，故彼识不能自知也。**”既然在独立的依他起识上面，不会发生任何缘起事件，就无法安立“证知”。这样就知道，自证不成立。所以，“实有的依

他起识证知自己”不成立。

《楞伽经》亦云：“如剑不自割，指亦不自触，如是应知心，不自证亦尔。”

佛在《楞伽经》中也说：“就好比剑不能割自己，手指不能触自己，应当知道，实有的心识不能证知自己也是一样的。”

到此为止，对于唯识师说的“依他起识实有，以自证成立。”已经破斥完毕。也就是实有的“自证”不成立。那么，既然没有自证，你们所说的“依他起识实有”，又是怎么知道的呢？

下面中观师进一步给对方放太过：

由无自证故。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

由于没有自证的缘故，依他起识无法成立。既然依他起识根本没有生过，而且没有谁能够证知它，然而你却却说“依他起识有自性”。同样，石女儿也没有伤害过你，你为什么说石女儿不应当有呢？

这里中观师以同等理破斥。意思就是，既然你可以承许从来没生过，也没有任何人了解过的依他起识实有，也

应当同样承许从来没生过，也没有任何人了解过的石女儿有自性。

依他起性不自他生，如前已说，现今复说体无可知。如是若许既无有生，复不可知之依他起性，则与依他起性相同之法，复由何理，不许彼为有，彼石女儿亦于汝何害，汝不许为有。谓石女儿，离一切戏论，是圣智所行，是离言自性也。

依他起识不是自生，也不是他生（当然也不是共生或者无因生），所以“生”不可得。这一点在前面已经说过了。现在进一步讲到依他起识的“体”也无可了知。也就是无论自证，还是他证，都无法成立依他起识有自体。像这样，既然你能够承许一个既没有生，又无法证知的“依他起自性”，那么，与依他起自性相同的事，有什么理由不承许它为“有”呢？也就是说，你应当公平合理，也同样承许石女儿为“有”。但是你却说石女儿不存在。那么，到底那个石女儿对你做过什么样的伤害，导致你跟他有不共戴天之仇，由此你就否认他的存在，不承许他为有呢？既然石女儿没有害过你，你就应当像承许依他起自性那样，承许此石女儿远离一切戏论，唯是圣者智慧所行的境，是一种远离言说的自性。

下面中观师继续给唯识宗放过失：

又汝前说：“是假有法所依因。”若有依他起性虽可应理。

另外，你在前面说，分离的能所二取法叫做假法，真实中不存在。二取空的依他起识实有，并且是变现二取假法的因，或者说，是二取显现的依处。如果依他起识有自性，这种说法就很合理。但事实并非如此。

颂曰：

若时都无依他起 云何得有世俗因

意谓诸世俗法都无实因也。故汝宗所说，世间名言之因，都无自性。

如果某时根本没有依他起识的自性，又怎么会有能生世俗万法的因呢？意思是说，世俗万法没有一个实有的因了。所以，你宗所说的世间名言之因，根本没有自性。

唯识师原本安立依他起识为世俗万法现起的因，有了实有的依他起识，才出现这一切如幻的二取显现。这样来安立名言。但是，现在依他起识不成立，这样，以依他起识建立的世俗万法也就无法成立了。也就是会招致以下所说的过失：

颂曰：

如他由著实物故 世间建立皆破坏

他宗唯识师以计执实有依他起识的缘故，世间名言的

建立会因此全部失坏。

由无智慧执著实物，依他起法如未烧瓶，经汝观察如注以水。是则观待世间建立之坐、去、作、煮等及色受等，皆被破坏。故此唯有衰损，都无胜利也。

由于没有智慧，就会执著有真实的事物。唯识师承许依他起识是真实的法，认为以依他起识为基（也就是根源），才能变现出一切世俗的假法，才会有轮回、涅槃所摄的一切现相。这里，对方唯识师安立的教法体系，就建立在依他起识实有的基础上。这个基础一旦被遮破，整个教法的大厦就会倾塌下来。

现在中观师很不客气地说，“**依他起法如未烧瓶。**”也就是你所说的实有依他起法，就像一个没有经过烈火烧制的泥瓶坯子一样，很不稳固。

“经汝观察如注以水。是则观待世间建立之坐、去、作、煮等及色受等，皆被破坏。”经过你的非理观察，就像在未烧的泥瓶中注入了水，这个瓶子就会破裂。由于你们的智慧很差，所以，观待世间建立的行、住、坐、卧，来、去，能作、所作、蒸煮等等，以及外在的色法，内在的受、想、行、识等法，都被破坏了。

“故此唯有衰损，都无胜利也。”因此，你安立的“依他起识实有”的宗义，只会给你宗带来极大的衰损，没有任何

利益。

唯识师以为，分离的能所二取相在真实中没有，这种虚妄的显现叫做“世俗谛”。然而二取空的依他起识真实中有，这就是“胜义谛”。但实际上，这种承许会同时失坏二谛。因为胜义中诸法空性，根本得不到实有的依他起识，所以会失坏胜义。并且会失坏世俗。因为名言谛最关键的问题就是建立缘起律。但是，承许依他起识实有，就无法建立因果关系。比如，前识领受的境相，后识发生忆念，由于认为心识实有，就无法安立领受和忆念的因果关系。或者说，先前熏入的种子功能成熟，后面现起带种种境相的果位识，这种因果关系也无法建立。就像前面讲的那样，此实有的“功能”，无论属于过去识、现在识，还是未来识，都无法成立。像这样，因果关系无法建立，整个唯识宗的教义也没办法成立。所以说“唯有衰损，都无胜利”。

因此，应该放弃此“依他起识实有”的观点，承许依他起识自性空，这样，一切世俗中的缘起律才能建立。否则，会失坏世俗中的一切因果关系。

以下中观师讲述，离开空性正道，将会失坏二谛，而无法获得解脱：

如是由自分别所立宗派，入彼道者。

颂曰：

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

像这样，以自己的分别安立宗派，不符合二谛的体性（或真相），如果入于这样的道当中，就会出离龙猛论师承许的空性之道。此外，再没有其他能够寂灭虚妄分别的方便。由此会失坏世俗胜义二谛，而不能得到解脱。

“由自分别所立宗派”：从某种意义来说，世间上的人都是“论师”，或者叫做“思想家”。因为人们会对于这个世界上的种种现象，以及它们内在运行的规律等等做出不同的解释。如果不是通过现证诸法实相的智慧，也没有依据佛的圣教量，仅仅凭着自己的臆想、猜测等等来创立的学说，都叫做“由自分别所立宗派”。这些宗派的观点，都有一个共同特点，就是承许胜义中有实法。那么，具体都有哪些宗派呢？

首先，各种的外道，会安立最小粒子、道、自在天、自性、胜我等等是胜义中的实法。

内道当中，声闻乘安立胜义中有无分微尘和无分刹那。他们认为，粗分显现法都是和合的假相。其中空间所摄的万法，剖析到最后，只有无方分的微尘；时间所摄的法，最终可以分到无时分的刹那。由这两种最基本的单位，组成世界上粗大的色法、心法。但是无分微尘和无分刹那是

实法，否则不会出现这一切假法的显现。

唯识宗⁶认为，虽然在凡夫看来，能取的识和所取的境别别分离，但是这只是虚妄的现相，真实中不成立。同时，以二取空的依他起识实有。也就是依他起识真实中自性成立。

“**入彼道者**”，如果入于承许胜义中存在实法的道，那么，由于不符合无我空性的正理，由此就会“**出离龙猛论师道**”，也就是脱离了龙猛菩萨安立的空性之道。这样的结果就是“**更无寂灭正方便**。”意思是说，再没有其他能够寂灭一切戏论分别的方便了。为什么呢？

首先从圣教来说：我们都知道，“空性”是佛法的心要，就像《心经》中所说“照见五蕴皆空，度一切苦厄。”“以无所所得故……远离颠倒梦想，究竟涅槃。”像这样，唯有照见一切法空，才能寂灭颠倒梦想，证入寂静涅槃。

而且以正理观察：我们现在沉溺在三界轮回当中，不断地起惑、造业、受苦，根本原因就是有二我执。换句话说，由于误认为有实法可得，也就是认为有真实的补特伽罗——人我，以及认为有真实的其余诸法——法我；以二种我见引生二我执；由此出生二种生死，轮转不已。既然如

⁶ 这里说的“唯识宗”，都是承许依他起识实有的随理唯识宗，不包括承许依他起识假立的随教唯识宗。

此，要想寂灭二种生死，就要断除二种我执。也就是要把“错认”之处看清楚。只有看清楚诸法的真相——空性，才能不再起虚妄分别，从而断除颠倒执著。

所以说，离开空性正道，再没有其他方便能够断除二障、现前二智了。就像《般若品》中所说，道的主要是般若，其他一切布施等法都只是辅助因素。

这样就知道“**彼失世俗及真谛**”，凡是承许胜义中存在实法的宗派，就失坏了世俗谛和胜义谛。结果就是“**失此不能得解脱**。”由于失坏了二谛，而无法得到解脱。意思就是，由于不了知胜义空性，失坏了胜义谛。同时由于不能无误地通达一切显现全是假立，就无法正确地建立毫无紊乱的因果关系，也就是会失坏缘起律。这样就会失坏世俗谛。

何故失坏二谛便不能得解脱。

为什么失坏二谛就不能得到解脱呢？

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

因为二谛是方便和方便生的关系，其中名言谛是一种方便，通过它能够悟入胜义谛。如果不能善加分别这二种谛，就会继续出生不符合正理的正邪分别。由此就会入于边

见的歧途当中。

意思是说，如果没有通达离一切边的空性，或者说没有彻底照见诸法的真实性，那么，我们心中粗细的边见就没办法消除。即使能够脱离粗分的常、断见，但是细分的边见仍然存在。也就是说，见解上的障碍仍然没有消除，不能彻底地离念去执。

同时，心里还会有不如理的邪分别，或者说无法止息邪分别。结果，以邪分别的力量，心无法住于实相本位，还会不断地妄动，继续攀缘虚妄的法。这就叫做“戏论”。也就是说，由于没有如实通达空义，始终认为有实法，这样心就没办法彻底歇下来，还会不断地妄动。因此无法与真实义吻合，就会入于歧途当中。

以下月称论师引用佛经为证，详细阐述这个问题：

如《见真实三摩地经》(即《宝积经·见实会》)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。”(“世间智者”指佛，或者称为“世间解”。)

经中讲到：“导师佛对于诸法的真谛，不是从别人口中听来的(意思就是，不是依靠他人的语言，或者譬喻、推理等等来了解)，而是自己现量证知了。佛说：‘一切万法的真实义不出于二谛——世俗谛和胜义谛，除此之外再没有第三种谛。’”

万法的真实义有两个层面：一、妄识的行境，叫做“世俗谛”；二、圣者智慧的行境，称为“胜义谛”。前者只是相对的真实，后者是绝对的真实。所谓“相对的真实”是说，仅仅就无患根识而言，的确显现了诸法的种种行相。针对根识的境界来说，没有欺骗性，的确能得到这样的显现，所以叫做“谛”。但是，这些显现在真实中不存在，只是妄现而已，所以叫“世俗”。由于圣者根本定的智慧以无二的方式契证法界，所以，圣者智慧的行境叫做“胜义谛”或“第一义谛”，也就是“绝对的真实”。因为这是究竟的实相，没有超过它的义，所以叫“胜义”或者“第一义”。除了这两种“谛”之外，再没有第三种真实义。

“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。”

“众生为求安乐故”：一切众生都有离苦得乐的愿望，下至蚊虫、蚂蚁，每天忙忙碌碌地生活，就是为了寻找安乐。尽管众生对于安乐的认识有很大的差别，但是希求安乐的愿望是一致的。为此，很多人发现，依靠自己的力量没办法实现所愿，于是去寻找能够指示离苦得乐正道的导师。其中有善缘的众生，在一切内外道的导师当中，会选择皈依如来。

“于善逝所生信心”：这样的人对于佛生起了信心，发

誓皈依佛；同时愿意依止佛的指示，实修离苦得乐的正道，也就是皈依法；并且依止同样修学佛法的人为助伴，这就是皈依僧。

“如来悲愍于一切”：如来彻见诸法实相，以悲心怜悯具有各种迷惑、邪见等的一切众生。

“为利世间说俗谛”：为了利益世间的众生，让他们最终入于不可言说的真实义，如来首先施設各种权巧方便，宣说了世俗谛。

实际上，世俗谛根本的见解就是缘起正见。因此，佛对于整个世俗的显现，按照众生的根机，或广或略地宣说了种种方便教法。让众生了解到一切世俗的万法，各具怎样的体性差别，缘起上是怎样的等等。让众生对于诸法的体性能够辨别清楚。这样之后，他的心就会从原来很粗的错谬恶见里拔出来，能够越来越深细地看清楚各种的世俗缘起差别。

比如，佛最开始让众生知道，什么是苦，什么是乐；什么是善，什么是恶；以哪种因能感哪种果等等。这样，众生就会得到最基本的因果见，了解最粗分的业感缘起。人们过去由于不了解业感缘起，走的都是背离因果的邪道。在这上面辨别清楚之后，必定能够引生断恶行善的意乐和行为，从而步入人天乘的正道，实现一种相对的离苦得乐。也

就是脱离恶趣，得生善趣。

之后，佛进一步为众生开示三世流转的现相，指示轮回和涅槃两重缘起。也就是宣说四谛法门，广说就是顺逆十二缘起。由此让众生对于缘起，出生更深细的认识。这样之后，众生就能明辨生死道和涅槃道的差别，他的意乐和行为就会转向解脱道。这时候，由于他对于世间、出世间能够抉择得很清楚，就会知道自己的心是怎么落在我执上，怎么起烦恼、造业，流转生死。同时，在行为上也会发生转变，会在出离心的摄持下，主动趋入无我之道。最后能够完全契合无我，时时住在无我的境界当中不动摇。这样，众生就能断除烦恼，脱离生死苦海，实现进一步的离苦得乐。

像这样，众生的心越来越细，能够明辨更深细的缘起理之后，进一步就要转到大乘道。这时，佛会为有些根机的众生开示阿赖耶缘起。这样众生就会知道，阿赖耶识当中有无量无数的种子，到功能成熟的时候，会现起各种各样的果相。其中有一个无漏种子，如果遇到相应的因缘，它就会逐渐地增长，最终成熟的时候就会成佛。懂得这一层缘起之后，就会相信众生都能成佛。也会努力地把握自己的身心，引入大乘道当中。

通过这些方便，众生的心远离了粗分的常、断见，内心稍微成熟，成为能接受胜义空性的法器。这样之后，佛就

为众生宣说胜义谛，揭示诸法实相。让众生彻底契合实相，证悟离一切戏论的大空性，实现最究竟的离苦得乐。

所以，为了让众生真正入于胜义谛，佛首先宣说世俗谛。

下面具体讲解佛怎样施設方便，为众生宣说世俗谛：

“人中狮子⁷设世俗，显示众生为六趣，地狱畜生及饿鬼，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。”

导师佛设立世俗谛的教法，首先为众生显示：在我们整个轮回当中，众生可以分为六趣。从下到上，有地狱、畜生、饿鬼、阿修罗、人、天。有这样的差别相。在人道当中，也有很多的差别相。比如有下贱的种姓，有高贵的种姓；有富贵的家庭，有贫贱的家庭；有主人，有仆人；有男人，有女人，有二根（指具男女二根之人，以及黄门）。总之，在整个现相界当中，众生有无量无数的差别。像这样，如来以智慧照见一切差别现相，为世间众生宣说种种世俗法。智者由此能够了知世俗谛。所以，佛为了利益众生的缘故，

⁷人中狮子：《大智度论》中云：“如狮子四足兽中，独步无畏，能伏一切；佛亦如是，于九十六种道中，一切降伏无畏故，名人狮子……得四无畏故，名人狮子。”

首先宣说世俗万法的种种差别。

众生对于现相界当中的种种显现非常无知，根本不知道世界上到底有什么，其中一层一层的差别怎么来的等等。像我们南瞻部洲的人类，只知道地球上的事物，对于地球以外的星球了解得都非常有限。而且，在地球上，也只是知道人类和部分共居的旁生，根本不了解此外其他种类的众生。另外，在人类的范畴里，也只是对于心外的色法有一点粗浅的认识，对于自己内在的心王、心所了解的也是非常少。并且，对于种种现相的因果果报也不清楚。总之，对于业感缘起、阿赖耶缘起等等完全不了知，这就是对于世俗谛极其愚昧的体现。

如来具有尽所有智，能够彻见一切世间的差别相。所以，佛首先让众生开出差别见。了解整个世界形成的因缘，以及果相的差别。最开始，佛为众生指示六道轮回的整体现相，比如在《正法念处经》当中，对于六道中每一道的具体情况，都做了非常广的解释。其次，针对人道来说，佛为我们讲述人道众生的各种果报差别。并且告诉我们，这一切苦乐、贫富、尊卑等的果相，并不是无因无缘而出现，或者由什么主宰者来安排，这一切都是自己往昔业习成熟的果报。像这样，对于各种的因和果了解之后，众生从这里才会得到因果正见。

下面讲佛为众生开示沉溺生死的直接原因：

“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。”

众生由于执著这些世俗的虚相，在生死当中不断地沉沦。直接原因就是无法脱离世间八法。也就是所谓的利衰、毁誉、称讥、苦乐。（其实，“世间八法”就是对于无数顺逆境界的一种归纳。也就是人们喜爱的四种境相，以及相对的四种厌恶的境相。）比如“利”和“衰”这一对，人们获得利益的时候，会立即生起欣喜，失去利益的时候就会生起嗔恼。从“得利生喜、失利起嗔”方面，类推其余三组也是一样。遇到顺逆八风的时候，人的心会生起各种的分别执著，患得患失。像这样，八种执著的病症恒时损恼世间，众生因此而不得自在。

世间人整天都在八法里面攀缘、执著、追求、取舍。在得到一点享受，获取一些名誉、地位等的时候，就会非常高兴。失去的时候，或者遭遇反方面的讥毁、痛苦等的时候，又会非常痛苦。像这样，缠缚在这些虚妄的境界当中，丝毫不得自在。

从这里就能看出，众生的忧苦都是由妄执引生的。也就是出现种种顺逆境界的时候，心会把这些现相当成真实，

会不由自主地缘这些境相分别、执著。结果不得被这些境相紧紧束缚住。要知道，世间八法也叫做“八病”，因为凡夫的这种忧喜状态都是颠倒的，会障碍智慧的显发。结果，本具的智慧光明，随着迷乱的因缘，就会出现无量无数的烦恼，发生无量无数的变化，出生各种蕴界处等的现相。

相反，在遇到这些境相的时候，如果能够不起执著，也就不会发生忧苦了。换句话说，知道这些顺逆境界都像梦中幻影一样，没有实义，只是一场空，得也不值得生喜，失也不足以为忧，这样就能脱离世间八法的缠缚。

打比方说，一个人梦见自己得到了万两黄金，欢喜若狂。一会儿又梦到自己突然破产了，万贯家财洗劫一空，非常悲伤。这就是因为他当时迷惑了，不知道这只是一场梦。如果他知道这只是梦境，当时心就会平静下来。会明白实际上从来没有失去过，也没有得到过什么。就不会再被这些幻境束缚了。

像这样，如果能够知道世间八法像梦一样，无有实义。这样之后，在一切时处当中，你的心就能宽宽坦坦，逍遥自在了。那时候，无论怎样的顺境风或者逆境风，都吹不到你。你会成为一个无喜无忧、如如不动的无心道人。那才是真正的快乐，真正的自在！

讲到这里我们就知道，众生正是因为对于这些世俗谛

的虚相，妄起分别执著，认为有实法可得，所以没办法止息行业流转。佛完全了知众生迷惑的状况，知道众生执著眼前这些事物，会辗转不断起惑造业，流转生死，没办法解脱。

所以，佛为了救度众生出离轮回，直接针对世俗谛，首先宣说它是苦、无常、不净、无我的体性。以这些方便，使得众生对于世俗谛的认识由浅入深，由粗到细，这样逐步地遣除无明愚痴，断除粗分的执著。之后，把这些现相全部抉择为空，直接引导他看破、放下，他的心才能停止攀缘分别，止息无意义的求取，一步步地趋近胜义实相。通过这样逐步地引导，众生就会顺利悟入无我空性。然后再给他讲真如，才会知道真实的自己到底是什么。有这样一个成熟的次第。

下面讲众生颠倒执著的状态：

“谁说世俗为胜义，应知彼人慧颠倒。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。”

谁把世俗万法说成胜义（认为这些现相在真实中有），要知道，这个人的智慧完全颠倒，深陷在邪慧当中。

其实，这就是我们这些众生普遍的状况。谁都认为大家生活在真实的世界当中，这里面有很多实义，值得追求。能够在这里得到真实的感情、成功、名誉、财富、地位，能够实现人生的价值等等。所以，会不惜一切地为此逐取。也

会因为得到而狂喜，因为失去而悲伤，因为不得而焦虑等等。但实际上，这些事物只是妄心变现的虚相，根本不是真实。众生就是把这些世俗的妄相执为真实（或者说胜义），致使全部陷在颠倒的迷梦当中。

这些颠倒主要可以归纳为四种，也就是常、乐、净、我四种执著。

首先“**不净苦中说净乐**”，对于不清净的法说为清净，对于苦性的法说为安乐。

先说“不净中说净”：众生的五取蕴，从因至果，从粗到细，完全是杂染的体性。就粗大的现相而言，我们人类众生的身体，最初由内在的烦恼、业，外在父母的不净种子形成；之后在母胎当中孕育；在胎中，以母血滋养身体；住胎期满，从垢秽的产道出生；整个身体由三十六种不净物组成，九孔常流不净；死的时候通体腐烂。总之纯粹是污秽的体性。从更深细处来讲，众生以三杂染为体，也就是烦恼杂染、业杂染和生杂染，没有一丝一毫清净的法。但是众生还颠倒地认为身体是清净的，生命是纯洁、美好的等等。

再说“苦中说乐”：五取蕴纯一是苦，没有任何真实的安乐。最初由于无明迷惑，以烦恼造种种杂染的业，由此变现出千差万别的错乱现相。五取蕴当中储存着无量无

数的烦恼种子和苦种子，只要没有截断苦因，遇缘就会变现各种苦相。整个迁流的过程，完全是苦的体性。整个轮回世间的因因果果，内情外器等等，无非是在这样一种，由苦因不断变现苦相的状况当中轮转。就像病因没有息灭的时候，根本没办法止息病相一样。

但是，众生在这样众苦充满的状况下，还天真地认为，轮回当中有真实安乐。其实，轮回里面所谓的快乐、享受等等，也是转瞬即空，很快又会落入忧苦当中。

“于无我性说有我”：另外，整个世界只是由迷乱因缘，不断地变现出各种果相，根本没有任何主宰性的“我”。只是不同的法，按照缘起律不停地生成、演化，毫不错乱地运转。这里面丝毫没有自性，没有主宰，只是唯法因生唯法果，而没有“我”。

但是，人们对于这一点完全不了知。认为人人都有一个真实的“自我”。因此，念念都是“我”字当头，认为“我”是最重要的，认为生命的意义在于展现自我、实现自我价值等等。

“无常法中说是常”：一切因缘造作的法都是无有常住的（最细的情况是指不住到第二刹那）。由于因缘只会显现一刹那的果相，所以，这个果相没有任何自主性，一刹那就灭了，绝对不会安住第二刹那。这样就知道，把这些刹

那即灭的缘生法说成常住，完全是颠倒。

世人不知道有为法是无常的体性，大家都说各种人、事等常有。像是永恒的爱情，永久的事业等等。像这样，把希望全部寄托在这些无常法上面，最终只会给自己带来忧苦。

“住此相中而爱著”：众生就住在这些虚妄相当中爱著不已。

好比说一个疯子，眼前总是出现幻相，他会一直缘着这些幻相分别、执著，脱离不开。正常人认为什么也没有，但是疯子会认为这就是我的所爱。所以，他会常常在自己的幻觉和执著当中想着、爱着、苦着、盼着……

同样，具有四大颠倒见的世间众生，都跟疯子一样。他们心里都是妄想，说出来的都是疯话。他们会对于世俗中的不净说为净，对于苦说为乐，对于无常说为常，对于无我说为我。以妄想分别的力量，对于这些原本无常、不净、苦、无我的妄相生起深深的爱著心。这种爱著是非常严重的病，只要还没有歇下来，就会不断地缘这些虚妄的现相追逐、求取，从中出生无穷无尽的苦。这就是世间悲惨的状况。

下面讲具有四种颠倒执著的众生，听闻如来的正法后，无法信受，进而诽谤、堕落的情况：

“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。”

很多善根尚未成熟的众生,听闻如来说的苦、空等法,就会产生恐惧心,进而诽谤正法,无法信受。由于诽谤佛的正法,之后就会堕入地狱,感受极为剧烈的痛苦。这样的凡夫愚人,由于违背了正理,虽然希求安乐,但是不仅得不到安乐,反而会在长劫当中转生恶趣,感受无量百千种苦。

众生常乐我净的颠倒执著太深重。而如来的教法就是在指示真理,这些真理跟世间人的观念完全相反。所以,众生一旦遇到如来的教法,就要面临自己的想法、认识完全被摧毁的状况。

面对这种情况,善根成熟的人,就会像霹雳惊醒迷梦一样,忽然觉得,事实原来是这样,从此会从颠倒当中醒来。因为他有勇气,有辨别的智慧,愿意把错误的见解全部放弃,结果就能恢复正常,趋入正道当中。

但是,善根没成熟的人,听到如来的教法,就会产生负面作用。首先,由于他的实执非常深重,现在听到说真相跟自己的想法完全相反,心里会非常难以接受。而且,面临心里的见解即将被打破,这时候会感觉没东西可抓了,或者自己耽著不已的五欲享受要放弃,或者一直最尊重、最爱护的“我”没有了等等,就会生起强烈的恐惧感。再加

上没有敢于接受真理的勇气，不具有辨别的智慧等等。这时候，他心中的颠倒见解就会发生作用，会抗拒如来的教法。

也就是说，那时，他想为自己的想法、做法等等，保留能够继续进行下去的理由。一旦如来的教法进入他的心中，就等于否定自己的一切。他曾经的所知所想，全部成为毫无意义。曾经非常执著的人生观、世界观、价值观会全部被摧毁。而且，他必须有勇气承认自己所有的见解、行为全部是颠倒的、狂妄的，全是疯子的行为。如果没有这样的心，必然会反抗，会排斥真理，无法信受。

当然，还有些人，对于如来的教法，根本没听到心里去。所以，即使表面上听了很多，但是心仍然无动于衷。这也不能代表他接受了真理。

下面讲有善缘的人于佛法中渐次断障证真的情况：

“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。”

善根成熟的人，遇到如来的正法之后，通过依止师长，听闻正法，如理作意，法随法行的方式，以佛的教法为样本，如实地进行观察。

结果，首先是“**不颠倒**”：他的心会因此纠正过来，能够看清楚这个世界的面目。他会认识到一切有为法不住第

二刹那的无常性；知道五取蕴全部是苦的自性；懂得一切由虚妄分别所生的法，全部是杂染的体性；明白由因缘所生的法无有自性，没有“我”。像这样，他的心会反转过来，再不会像过去那样颠倒了。

通过不断地修学，“**超出诸有入涅槃**”，他会逐渐超出欲有、色有、无色有，证入涅槃。也就是说，从此之后，再没有生死的妄动。所有粗粗细细的生灭妄动全部寂灭，彻底解脱苦的迁流，现前不生不灭的涅槃，永享真常大乐。

像这样，一个凡夫返迷归悟、断惑证真的过程，“**如蛇脱去其故皮**”。就像蛇脱去身上的旧皮那样，一层一层地脱尽。正所谓“**皮肤脱落尽，唯有一真实。**”意思就是，要把遮蔽实相的客尘一层一层地脱掉。什么时候，这些常执、乐执、我执等等从粗到细的执著全部脱尽，那时候一真法界就会全体现前。这样就知道，我们修道最终就是要找回自己，回归本来面目。就像古人所说：“**为学日益，为道日损。损之又损，以至于无为，无为而无不为。**”意思是说，做世间的学问，就是知识的积累，所以应当一天比一天积累得多。而修道的事业，只是减少妄执，一天比一天省事省力，最后把妄执减少到没有，那时就达到“无为而无不为”的境地。

下面讲对于空性法生欢喜心的功德：

“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。”

前两句讲一切法胜义空性，后两句说对此生爱乐的功德。

首先**“一切诸法自性离”**：一切万法本无自性。我们迷乱的时候，会认为心前的显现法都有自性。它们存在于空间的各个方位，并且住在过去、现在、未来的时间当中。比如，前面有个桌子，我们会认为，就在那个显现桌子的地方，存在桌子的自体。各种的街道、楼房、车辆、树木、人群等等，眼睛看到它们，就会觉得这些法有自性。但实际上，它们正现的时候就没有自性，只是一个个妄相。或者说，诸法并不是像显现那样，有自体存在，只是一种错觉，实际无有自性。

所以，这些法都是相而无相，当体即空，叫做**“空无有相”**。也就是说，身心世界中的一切法，正现的时候，就是空性，就是无相。就像《金刚经》中所说：“凡所有相，皆是虚妄，若见诸相非相，即见如来。”

这样的诸法自性空就是**“第一义”**。也就是圣者现证的真实义。圣者证悟的就是空性，由此就能脱开了妄执，回归真如实相。从此远离颠倒梦想，止息一切忧苦。我们凡夫迷惑，正是由于不了知空性，执著现前的妄相真实。由

此生起各种妄想分别，迷失自性，感受各种身心忧苦。所以，证悟空性至关重要，凡夫和圣者的差别也是由此安立的。就像《金刚经》中所说：“一切诸佛，及诸佛阿耨多罗三藐三菩提法，皆从此经出。”一切佛都是由于证得空性，离开一切妄执而成道的。

因此，“**若闻此法生爱乐，必得无上大菩提。**”我们能够对于三世诸佛之母的空性法门生起爱乐之心，这就是对于成佛的根本生欢喜，这样的人决定会相应空性，最终证得无上菩提。

下面讲诸佛证悟的胜义实相：

“佛见诸蕴皆空寂，诸界及处亦复然，诸根聚落⁸咸离相，能仁皆悉如实知。”

佛见到诸蕴、诸界，以及诸处所摄的一切内外显现法，真实中原本无生，本来寂静。包括外在的器世界，各种色声香味触的显现，以及内在眼耳鼻舌身意诸根，还有心王、心所等等。这一切的显现法都是本来空寂。只是众生不了解，认为这个世界热闹极了，每天都有新事物、新现象发生。好像这个世间的剧场，永远都是锣鼓喧天，从来不会休息。

⁸ 聚落：众人聚集之地。如《十诵律》云：“聚落者，若一家二家众多家，有居士共妻子奴婢人民共住，是名聚落。”

“**诸根聚落**”指我们具足六根的身体。它像一个聚落一样，是六根的根据地，眼耳鼻舌身意根就聚集在这上面。“**咸离相**”，但是这些本来离相。我们认为有诸根，其实诸根只是幻影。最终证悟的时候，根尘全部消掉，六根就会还原为光明本性。

“**能仁皆悉如实知**”：十方诸佛全部如实证知本来空寂的胜义实相。正所谓“佛佛道同”，诸佛都是这样现见，没有差别。所以说，胜义谛是三世诸佛共证的真谛。

以上对于《见真实三摩地经》中的教证讲解完毕。这样就知道，二谛是诸佛所证之义，是无倒通往涅槃的唯一途径。下面讲为什么唯识师承许依他起识实有，会失坏二谛而不得解脱：

远离世俗胜义谛者，何有解脱。故执唯识可由邪分别转入歧途也。

这里是解释颂文中的“不知分别此二谛，由邪分别入歧途。”意思是说，脱离了世俗、胜义的正轨，不会有解脱。所以如果执著依他起识实有，以此邪分别无法契合诸法无我的空性，不可能证得涅槃寂静，这就是误入歧途。

通过以上的教证就知道，“**远离世俗胜义谛者，何有解脱。**”世俗谛，指虚妄根识前的一切现相，迷乱习气没有消尽的时候，必定会无欺显现这些相，这些都是无而现的。胜

义谛，是说这一切现相本来没有，本性空寂。

如果能如实地契合二谛，一来顺应世俗谛离苦得乐的正道，如理取舍；二来符合胜义谛无缘之理，内心离开耽著。像这样，遵循世俗、胜义的双轨，最终必定能够证入本来不二的实相。因此，只要沿着世俗谛、胜义谛的轨道，必定能够到达解脱的目的地。但是，如果偏离了这种正轨，没有如实遵循二谛，如理行持，就会入于邪轨当中。这样就没办法到达涅槃果地了。

“故执唯识可由邪分别转入歧途也。”所以，如果你执著二取法空，但是以二取而空的依他起识实有。这就不符合万法皆空的真谛。由此，你心里对于识的执著始终没办法消除。也就不能住于无缘离戏当中。意思就是，只要你心里还留有一丝执著，法性就没办法全体显露。就像张拙秀才悟道时所说：“现，六根才动被云遮。”所以，无论你对任何法有执著，都会障碍本性，使你不能获得究竟涅槃。

下面解释偈颂中“由名言谛为方便，胜义谛是方便生。”的涵义：

此说名言谛为方便者。如经云：“无文字法中，何说何可闻，于不变增益，故有闻有说。”唯依名言谛，乃可说胜义。由通达所说胜义，乃能得胜义。如论云：“若不依俗谛，不得第一义，不得第一义，则不得涅槃。”所说胜义，即是方便

所生之果。以方便生、果、所得、所证同是一义。

首先讲“由名言谛为方便”：就像《三摩地王经》中所说：“在远离文字的真实义当中，哪有什么可说可闻的？然而佛在教法里面，说此说彼，所以也会有讲说有听闻。”

所谓“**无文字法中，何说何可闻**”是指，真实中没有可说可闻，正所谓“凡有言说，皆成戏论。”所以，真实义本来无可言说。“**于不变增益**”，但是，佛为了救度世间有情，对于本来无文字的不变法，增益、假立说为有此有彼。比如说世俗中的五蕴、十二处、十八界、四谛、十二缘起、六度等等，以及说十六空、二十空等等。安立这样的教法名言，“**故有闻有说**。”人们就可以讲说，听受。

这样安立的必要：首先“**唯依名言谛，乃可说胜义**。”针对凡夫众生，只有依靠名言谛，才能宣说胜义。如果不依靠名言谛，那么《般若经》也没有，中观的论典也没有，就根本没办法宣说。以这种名言的方便，结果就是“**由通达所说胜义，乃能得胜义**。”听者能够通达所说的胜义。由于通达所说的胜义，就能依解起行，证得胜义谛。

下面讲偈颂中的“胜义谛是方便生”：就像《中论》中所说：“不依止世俗谛，就没办法得到胜义谛。不得胜义谛，就不可能得到涅槃。”这里的“胜义”是指方便所生的果。也就是借助方便能够引入胜义。另外，“方便生”、“果”、“所

得”、“所证”都是一个意思。

要知道,如果不依止名言谛,也就是没听人说过,也没看过这方面的经论等等,就没办法了解胜义谛。“教法”也叫做“法界清净等流”,这是诸佛从现证法界当中,流出来的方便文字。教法的所诠义和诸佛见到的实相完全相应。因此,众生听闻如来的圣教,就能逐渐了达胜义谛,最终依解起行,证得胜义谛。所以,教法的作用非常大,文字虽然不是胜义本身,但是它是指示胜义最好的一种方便。通过这种指引,善根成熟的众生能够由有缘悟到无缘,从有相悟入无相。通过文字的言说,最终会了达无文字的真义。这就好比以指指月,虽然手指不是月亮,但手指有引导人们见到月亮的作用。因此,对于“文字法”和“真实义”要圆融地理解。既不能一说到不立文字,就废弃教法;也不能一说到教法有说有闻,就认为第一义谛也是文字相。

以上中观师引用圣教,证明唯识师承许实有依他起识有失坏二谛的过失。下面唯识师为此做辨驳:

他曰:汝于吾等极无顾忌,我今于汝亦不容忍。汝仅善破他宗,谓以正理观察不应理故,破依他起自性。我今仍以汝所说义,不应理故,破汝所许世俗。

对方说:你对我们毫无顾忌,我现在对你不再容忍了。你只是擅长破坏别人的宗派,说以正理观察不应理的缘故,

破除依他起自性。我现在也以你们所说的破自生、他生等的道理，同样说以正理观察不应理的缘故，你们所承许的世俗谛也不成立。

下面中观师回驳：

答曰：若汝如无始以来，经百千艰苦所积财宝，被他夺去，诈现亲善授以毒食，还夺其财，期以怨相报者，可随汝欲。何害我等自得胜善利益。

中观师回答：你现在的行为，就像从无始以来，经过百千辛苦积累了一笔财富，却被别人夺走。这时候诈现一种亲善的行为给予我们杂有毒素的美食，来夺回自己的财富。只有夺回自己的财富，你心里才会欢喜。其实，我们以正理破除依他起识自性，就是让你放下执著。如果你不明理，还要以怨报德，那就随你的意愿吧。这不妨碍我们自己得到殊胜善妙的利益。

意思是说，你们唯识师不要认为，我们经过非常大的辛苦，建立的圆满、殊胜的宗义，现在被别人夺去了。也不要因此而不甘心，想方设法要夺回来。既然在正理面前，依他起识有自性无法成立，这就表明所谓“实有依他起识”，只是你心里的一种虚妄执著。因此，你现在应当放下这种不合理的执著，承许依他起识无自性。否则，一直这样固守己见，执著不舍，就无法契合胜义空性，这样只会对你不

利，于我宗无害。所以我是为你好，你不要以怨报德，非要强词夺理，说我们承许的世俗谛也不合理。

其实，你说以自生、他生等道理，破除我宗所许的世俗，这是根本不可能的。因为，我们中观应成派自方没有承许，只是随顺世间假立，依他方而言说。

下面讲中观师承许世俗诸法的方式：

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

就像你所计执的依他起实事，我不承许真实中有这样的世俗法。以有必要的缘故，像是蕴、界、处，包括依他起识等的世俗法，虽然真实中没有，但是我们依于世间说它们为有。

“果”指必要，说蕴界处等法，能够让世人舍弃邪宗，渐次趣入真实义，有这样的必要，所以我们依世间说有依他起识等等。

汝执自宗所说依他起自性，是圣智所证，我不许有如是世俗。若尔云何？彼虽非有，然是世间之所共许，唯依世间说彼是有，随彼而说，即是遮彼之方便故。如薄伽梵说：“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。”

你们执著自宗所承许的依他起自性，是圣者智慧所证的境。然而，我们不承许真实中有这样的世俗法。虽然我们也会说有依他起识等等，但是没有任何执著。具体是怎样的呢？依他起识虽然没有，然而依他起识是世间一致共许的。像是世间人共许眼识、耳识等等。我们仅仅依顺世间说依他起识是有。这样随顺世间来说，是一种使世人舍弃邪宗、渐次通达真实义的方便，因此有必要这样说。就像世尊所说：“世间跟我争辩，而我不跟世间争辩。凡是世间说有的，我也说有，凡是世间说无的，我也说无。”

首先讲，中观自宗和唯识宗，由于见解不同，虽然都说依他起识，但是意义有所不同。“**汝执自宗所说依他起自性，是圣智所证。**”唯识宗执著依他起识有自性，成为唯识自方的一种承许。但是中观宗不一样，“**我不许有如是世俗。**”我们有空性正见，对依他起识等的世俗法没有执著。也就是中观宗没有任何自方的承许。

那么，中观宗到底怎么安立世俗谛呢？“**彼虽非有，然是世间之所共许，唯依世间说彼是有。**”这里“彼”指依他起识，以此为例，其余蕴、界、处所摄的一切世俗显现法都是如此。像是有无、常断、一异、来去、生灭、善恶、因果、染净、是非、凡圣，以及无常、苦、空、无我等等，凡是有显现，或者说成为妄识所行之境的法都是如此。这些林林总总的差

别法在胜义中没有，只是缘起的幻现。由于是世间所共许，所以在世俗中说这些法有。

这样随顺世间宣说世俗法的必要是什么呢？“**随彼而说，即是遮彼之方便故。**”这样的言说，能够成为“遮彼方便”。其中“**遮彼**”指遮除邪宗。譬如，虽然胜义中没有依他起识，但是我们会说依他起识。这样能够破除一切认为“心外有境”等的邪见，以及遮破计执有自在天等作者的邪宗。依靠这种方式，人们就能舍弃邪见。同时会知道以心造业，由心感果的缘起道理，懂得一切因果律丝毫不爽。这样之后，他会把所有的修行，唯一归在自心上。会在心上断恶行善、舍染取净、转小为大等等。进一步说，人们了达一切都是唯心变现之后，就会知道外境的色声等法只是习气成熟变现的妄相，这样自然能够断除对心外色法的执著。

再举例来说，宣讲五蕴、十二生处、十八界等的差别法，可以有力地破除计执人我的恶见。因为，当你对于蕴、界、处有了很明确、详细的认识，就会发现所谓的“有情”只是具有种种体性不同的法，而且这些差别法刹那即灭，这里面根本没有常、一体性的“我”。这样就能通达人无我，可以逐渐息灭烦恼，断除分段生死。

另外，这样说还能成为趣入胜义谛的方便。虽然胜义谛远离言说，但是对于大多数人的根机而言，没办法直下

契入。所以，要先通过有言说，再悟入无言说。所谓“万法皆空”，首先要提出“万法”，再说这些法是空性。也就是先要宣说从色法到一切智智之间的一切法，这些法就是空基。然后再说这些世俗法自性空。

懂得这种道理之后，就能把握好圣教的关要。也就是说，一方面诸法皆空，另一方面，也要有条不紊地建立世俗万法，这样宣说有很大的必要。

其实，我们的本师佛也是以这种方式说法的。“**世间说有者我亦说有**”，世间人对于种种的现相说为有，世尊就说这些现相有。因为针对于错乱习气没有消除，仍然处在无明迷梦中的众生来说，的确有各种各样的现相。有苦乐、有因果、有善恶等等。因此，世尊虽然是大觉者，没有任何虚妄的二取显现，真实义也没有任何可说的。但是，为了引导众生悟入实相，就要随顺众生，他们说有什么，世尊也说有什么，以这种方式能够把众生逐渐引入真实义当中。

所以，世尊不会有自方的承许。唯一随他方而说。中观应成派也是这样。直接相应根本定现证的智慧行境，或者说直接抉择真实胜义，这以外的世俗显现不是他的重点。所以应成派自方没有任何承许。只是随顺他方而说。

下面中观师说，你们唯识师根本无法破斥我们承许的世俗谛：

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

就像在五蕴暂时息灭，入于无余依涅槃的阿罗汉面前，世俗的蕴等诸法都没有显现。如果在世间众生的妄识前，这些世俗万法也没有，那么我依随世间也不会说显现法有。

应成派承许世俗法，就像世尊说法那样，“世间说有，我就说有，世间说无，我也说无。”如果在世间有情的心识前，没有蕴等的显现，他们说没有，我也会跟着说没有。

下面首先讲中观自方无有承许，只是依世间他方言说：

如阿罗汉，入无余依妙涅槃界，一切世俗皆悉非有。若此世俗设于世间亦非有者，犹如阿罗汉之蕴等。我依世间亦不说彼等为有也。故唯依世间故，我许世俗，非自力许。

就像阿罗汉入无余依涅槃的时候，一切蕴等世俗法都不现前。如果这些世俗万法，在世间有情的心识前也没有，就像阿罗汉的蕴等那样，那么，我们依随世间，也不会说这些法有。我们唯一依于世间的缘故，我们所承许的世俗，并不是自方认为真实中有世俗法，只是随他方来说。

对方唯识师，想通过破自生、他生等的正理，破斥我们

承许的世俗法。自宗在这里说，你们破不到。因为我们只是随顺世间而说。在世间人的心识面前，不会像阿罗汉入涅槃那样，一切显现全部没有。他们认为这些蕴界处等的世俗法样样都有。所以，我们也只是随顺世间，说此有彼有，但是我们并不是真正承许世俗法有。

由此，中观师回辨唯识师：

此唯是世间所许，故应唯待彼许者而破，待余人则非。

中观师说：你们破错了对象。要知道，“遮破”必须认清所破的对象。谁对于你的所破法有执著，你应当破斥那个宗派。谁对于你的所破法没有执著，就不成为你所破斥的对象。

我们在前面讲过，对于世俗谛的承许，唯一随顺世间。如此一来，“**此唯是世间所许**”，所谓蕴等世俗法，唯一是世间人所共许。既然你想遮破，“**故应唯待彼许者而破**”，应当唯一针对这些承许世俗法的人来破。“**待余人则非**”，而不是破斥其他不承许世俗法的人。我们自方不承许世俗法，所以不是你要破斥的对象。

这里唯识师要破中观宗所许的世俗，但是，由于中观宗自方并不承许任何世俗法，唯一随顺世间而说。而世间人承许世俗显现。这样一来，唯识师要破的就是世间人承许的世俗谛。

这样的结果如何呢？

颂曰：

若世于汝无妨害 当待世间而破此

汝可先与世间诤 后有力者我当依

现在，你和世间的立论不同，那么必定有正确和错误的区别。如果世间的观点不能妨害你的观点，那就证明你的观点正确。你就应当针对世间所许的世俗法做破斥。所以，你可以先跟世间人较量一下，看看谁的立论更有力。得出结论之后，我会依于有力的那一方观点来做承许。

我等为遣世间之世俗故，设大劬劳而住。汝可破此世间世俗，倘汝不被世间妨害，我亦当助汝。然世间决定妨害于汝，故唯当旁观也。汝可先与世间相诤，若汝获胜，我愿依汝。然汝必为世间所败，故我唯当依止具有强力之世间也。

中观师说：我们这些修行人，为了遣除自身错乱的世俗法，非常精勤地修持解脱道。（意思就是，我们的目的是现证胜义，灭尽一切迷乱的二取显现，而不是还要保留世俗法。所以我们不会特别建立世俗显现。）而你们既然那么在意世俗谛，你可以去跟世间人辩论，破除世间人所承许的世俗法。如果你的立论不会被世间人破除，仍然能够成立，那么我也会帮助你，承许你的观点。但事实上，世间

的承许决定会妨碍你的立论，所以我不会帮助你，只能在一边旁观。你可以先跟世间人争辩，如果你获胜，我就愿意依随你。但是，你必定会被世间人击败。所以，我唯一应当依止具有强力的世间来做承许。

为什么说唯识师“**必为世间所败**”呢？要知道，在世间的无患根识前，心识和境相全部无欺存在。如果唯识师说，这些色等境相，以及眼等诸根没有，只有一个依他起识。这样否认根、境等的显现，就成了对世俗谛的诽谤。中观师为了寂灭一切戏论，以抉择胜义谛为主。由于真实中没有世俗万法，所以，对于世俗谛不做任何自方的承许，“**唯当依止具有强力之世间**”，唯一随顺世间无患根识前的境和识来承许。

以上中观师通过阐述自宗对于世俗谛的承许方式，证明唯识师的破斥不成。下面唯识师继续放过失：

他曰：若汝怖畏世间妨难，虽无正理亦许世俗，则亦应畏圣教妨难而许唯识。如经云：“如是三界皆唯有心。”

对方说：如果你害怕世间的妨难，即便没有真实成立的理由，还要随顺世间来承许世俗法。同样，你也应当畏惧圣教的妨难，而承许唯识。就像佛在《十地经》中所说：“如是三界都只有心。”

下面中观师回辨：

答曰：佛所说经如琉璃宝地。汝不知彼体性差别，迷为实事识水。今欲取彼实事识水，汝之智慧如未烧瓶，试为汲浸必当碎成百片，徒为知彼体性者之所耻笑。此经密意，非如汝慧之所解也。

自宗回答：佛所说的经义就像琉璃宝地。你不了解此宝地是琉璃体性，误以为佛经里讲的是实事心识，譬喻为水（也就是把琉璃看成了水）。本来佛说空性，你却误以为有实有依他起识。现在你想取实事的心识之水，放在你那没有经过烧制的智慧泥瓶里面，结果泥瓶必定会破裂成一百片。徒然被了知万法体性的智者所耻笑。这部经的密意，根本不是像你的智慧所理解的那样。

如果一个泥瓶，经过烧制成了坚固的体性。那么，无论装什么，它都能承受住，不会破裂。但是，如果没有经过烧制，就会非常不牢固，盛入水的时候，就会破裂，水会全部漏光。同样，应当以如理如量的智慧来建立宗义。这样，无论怎样观察都不会被破坏。但是，你建立宗义的智慧经不起考验，现在你要注入承许依他起识实有的宗义，结果这种观点必定无法成立，一切都会瓦解。

若尔经义云何？

唯识师说：那么，佛在《十地经》中说的“如是三界皆唯有心。”的密意到底是怎样的呢？

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：佛经中说，第六现前地菩萨已经现证胜义法界，并且通达世俗中三有万法唯一是识。这样说的目的是，能够破除常我等是万法的作者，由此了知世间万法的作者唯一是心。

下面结合“如是三界皆唯有心。”的前后经文，解释如来如是说法的密意：

如前经云：“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，既无作者，于胜义中业亦无得。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。”乃至广说。

《十地经》中说：“第六现前地的菩萨，随顺诸法行相，观察缘起规律。看到只是生一个纯大苦蕴、纯大苦树，这里面根本没有作者和受者。”

一切万法都是因缘和合而幻变。其中错乱因缘和合的时候，所生的法就是纯大苦蕴、纯大苦树。“纯大苦蕴”，其中“纯”指纯一、完全。“蕴”是积聚之义，意思是诸法唯一是苦的自性，没有任何安乐。“纯大苦树”，就像从种子

当中，出生根、茎、枝、叶、花、果，同样，整个从因到果的一切显现，纯粹是苦法。“**其中都无作者受者**”这里面就是如幻的因缘和合，现起如幻的果。没有任何实有的作者和受者。意思是说，这些世俗法具有多种体性。根本没有常、一体性的作者和受者的“我”。

“六地菩萨又这样观察：由于执著作者“我”才发起作业。既然作者不可得，那么胜义中业也不可得。”

在世俗中，不观察的时候，我们承许作者是因，作业是果，由诸多因缘和合，就会发起作业，这里面根本找不到常、一的作者“我”。但是在胜义中观察，作者不可得，所以，作业也安立不了。

“六地菩萨又这样观察：像这样，三界都只有心。如来分开演说从无明到老死之间的十二有支（指十二种因缘和合而有的支分）。统合起来，一切唯一依于一心而建立。”像这样做了诸多广说。

下面中观师解释经中所诠释的意义：

如是破除常我作者，于世俗中，见唯内心乃是作者。以是通达三界唯识。

这样能够破除常我的作者，在世俗中见到唯一内心才是作者。由此通达三界唯识。

佛经当中，通过讲五取蕴唯一是造苦的机器，生苦的

器皿,说明唯蕴无我,从而破除常我,进一步通达三界唯识。比如,我们现在认为,有个“我”在造业,是业的作者。但是,真正去观察五取蕴的时候,就会发现只是各种的色法、心法和合运作,并且都是刹那灭的体性。

从因位上看,五取蕴就像一个机器那样,具有各种身体和心识的部件。它们不断地和合运转,发生种种变化。就好比一台机器在生产面包。如果是一个独一、常住的机器,就什么也生产不出来。实际上,机器内部的各个部件在不停地和合运转,只是对于这些支分的积聚,假立为作者的“机器”,这里面根本找不到常、一的作者。就果位来说,由于前世的业习在今世成熟,所以从这个积聚的身心相续当中,会现前各种的苦。这样就知道,五取蕴唯是造苦的机器、出苦的器皿,这当中绝对没有“我”。

下面解释偈颂中的词义:

菩提谓一切种智,萨埵谓思惟。由彼有此思惟,故名菩萨。或彼有决定趣向菩提之心,故名菩萨。或决定成菩提之有情,名为菩萨。是略去其中间句也。通达谓证悟义,现证谓亲证法界。现前是第六地名。此等是释文义。

颂文中的“菩萨”是梵语“菩提萨埵”的简称。其中“菩提”指一切种智,“萨埵”指思维。由于他具有这种思维(或者说想法):“我一定要证取一切种智。”具有这种愿心的人

就叫做“菩萨”。或者，他有决定趣向菩提的心，也就是当来决定成就无上菩提，所以叫做“菩萨”。此处所说略去的“中间句”，即是：决定趣向菩提或决定成就菩提。后面“通达”是证悟的意思。“现证”，指现量亲证法界，不是以比量间接推断，也没有前后刹那的间隔，是当下现量触证，所以是“亲证”。“现前”是第六地的名称。这是在解释偈颂的文义。

如是已说经义，更以余经显示斯义。

像这样，已经宣说了《十地经》的经义，下面再以其他佛经，显示这种意义。

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**

为了增长智者的智慧，遍智佛陀曾经在《楞伽经》中，为了摧破外道承许的我、自性等为世间作者的恶见高山峰，宣说“唯心是作者”。通过此语金刚，能够了解佛宣说“唯心是作者”的真实密意。

此谓此处所说颂。如《楞伽经》偈云：“余说数取趣，相续蕴缘尘，自性自在作，我说唯是心。”

颂文中的“此”指这里所说的偈颂。如同《楞伽经》中所说：“其余外道的教主，说数取趣、相续、蕴、缘、微尘、自

性、自在天等造作万法，而我（释迦佛）宣说万法的作者唯一是心。”

为解此义。颂曰：

为了理解此《楞伽经》偈颂的涵义，以下再以颂文宣说。

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

如同彼彼外道诸论当中所说的那样，有些说数取趣是作者，有的说时间是作者，有的说微尘、自性，或者主宰者大自在天、上帝等是作者。佛见到外道教典当中说的这些法，根本不是作者。所以，为众生开示，造作世间万法的唯一是自己的心。

外道的学说当中，为了解释一切显现法的来源，都会谈到“万法作者”这个问题。因此会有九十六种，乃至更多种类的立论。佛来到人间，首先破除一切外道的邪说，由此才能让众生趋入内道清净的教义当中。

言外道者，依多分说。以此法众亦有假立补特伽罗等者，或说彼等亦非法众，如诸外道不能无倒了解佛经义故。如论云：“凡说人蕴者，世间数论师，鹧鸪徒无衣，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。”

颂文中所说“外道”，是从多部分来说。（意思就是，持

这种观点的外道占的比例较多。)其实,在内道学法众当中,也有一些承许补特伽罗等是万法作者。或者说,如果内道的学人,承许心外有作者,也可以归属在非法众的行列当中。因为,他们的见解就像外道那样,不能无颠倒地了解佛经真义的缘故。

就像《宝鬘论》中所说:“凡是说到补特伽罗和蕴是实法的宗派,比如世间的数论师、裸体外道的论师等等,他们似乎也说到了远离二边,但是问他们远离有无二边的涵义之时,他们不能真实解说。所以要知道,唯有佛的圣教,宣说了空性甘露法,远离有无等二边的甚深涵义。这就是佛法的殊胜特点,是外道诸宗所不具的。”

当知执著蕴等者唯是外道。言各如者,谓各各宗。此即表示,诸外道类,亦计蕴等为作者,以此生死无始,故邪分别,何者不曾有?何者不当有?即现在世白净断等,亦计实蕴而为作者。诸佛世尊,由见彼补特伽罗等,皆非作者,故说唯心是世间之作者,此是经义。

要知道,执著蕴等实有的唯一是外道。偈颂中的“各如”,指各种宗派。这里表示各类的外道,也计执蕴等是作者。因为无始以来辗转生死,所以起种种不正确的分别,他们会说“从无始流转到现在,生生世世的现相全部真实存在,过去哪一个不是曾经有?未来哪一个不是将要有

呢？”像这样，认为过去、现在、未来的显现法全部实有。就连内道当中，也有诸派所谓“白净断”等，也执著实有的五蕴是作者。诸佛见到内外各派所说的补特伽罗等，都不是作者。因此宣说唯一自心是世间的作者。这就是《楞伽经》中偈颂的真实涵义。

如是已说，由破余作者，文义已尽，故彼唯字不破所知。更以异门明不破外境。

以上已经破除了心外的其他作者，对此讲解完毕。因此，唯识的“唯”字，破除的是心外作者，而不是破除所知。下面再以另外的门类说明“唯”字不破外境。

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**

好比说“觉悟真理者”，省去后面“真理”二字，只取一个“觉悟”，就称名为“佛”（梵语“佛”是觉的意思）。同样，说万法当中“唯心最主要”，省去“最主要”三字，说为“唯心”。因此，经中说“世间唯是心”，是指“世间是唯心最主要”，所以，认为“唯”字破除色法，不是佛经的真实意义。

如于真理觉悟者，略去前句，说名曰佛。如是应知唯心最为主要，遮遣余法亦是主要，故说三界唯心。故此仅是遣除色等为主，非说唯有心都无色等，遮其为有也。应

许唯如吾释乃是经义。

如同“于真理觉悟者”一句当中，省略前半句“于真理”，简称为“觉悟者”——佛。同样，要知道“唯心最为主要”这句话的本义是，否认其它法是主要。省略“最为主要”后半句，所以说“三界唯心”。因此，这只是遣除色等为主要的立论，不是说只有心没有色法，遮除色法为有。应当承许唯一像我这样解释，才是佛在经中宣说的真实涵义。

前面唯识师以佛在《十地经》中说的“如是三界皆唯有心。”证明自宗承许的“无有外境，唯有内识。”的宗义。中观师通过引用并解释《十地经》当中，对方所引经文的上下文，以及《楞伽经》中的偈颂，阐述佛经的真实涵义。并说明应当如此解释经义。

下面讲，假如以唯识师“无境有心”的立论解释经义，会有佛经前后自许相违的过失：

若如汝宗，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

如果像你宗承许的那样，佛经的意义是，（佛知道）“此等显现法唯是自性有的心识”，以此而破除心外有色法。那么，为什么如来在《十地经》当中，又说心从无明和行当中出生呢？（其中“痴”指无明，“业”指行。）

意思是说，如来在《十地经》里讲到，十二缘起中的第三支——识是缘起法，它以无明驱使的行作为因而出生，因此是观待因缘而生。既然如此，前面的那句经文“如是一切三界皆唯有心。”怎么可能像你宗所说的，解释成“实有依他起识”呢？这样解释，明显会导致佛经前后自许相违。但是佛经绝不可能前后矛盾，所以，你们对于经义的理解不正确。

下面具体解释偈颂当中“如来于彼经，复说心从痴业生”的涵义：

《十地经》说识以无明及行为因，非自相有，若识由自性而有者，应不观待无明与行，然实待彼，故识毕竟非自性有。如眩翳人见毛轮等，要有颠倒因缘，彼方得有，若无颠倒因缘即非有故。

《十地经》中说，识以先前的无明和行作为因缘而生，而不是自相有。如果识有自性，它应当不观待无明和行，但实际上，必须观待无明和行才能出生。所以，识决定不是自性有。就好比眩翳人见毛发等相，必须观待眩翳等的错乱因缘，毛发等的行相才会显现。没有这些错乱因缘，根本不会有毛发等的行相。或者说，错乱因缘一旦消除，毛发等的乱相随即当下消失。

所以，不要认为只有色等外境是妄现，内识真实有。要

知道，识也是以内在的缘起而变现，同样没有自性。也就是以无明驱使，造作各种的业，熏成因位识，因位识成熟而成为果位识。无明和行的因缘没有聚合的时候，识也没有。这样的因缘一聚合，识才出生。由此可见，识不是自性有。也只是因缘和合的一种妄现。

下面引用《十地经》，具体解释识无自性的道理：

如经云：“菩萨如是随顺行相观察缘起。彼作是念：于胜义中不知诸谛谓无明，无明所作业果谓诸行，依行之初心谓识，与识俱生余四取蕴谓名色，名色增长谓六处，根境识三和合谓有漏触，与触俱生谓受，于受贪著谓爱，爱增长谓取，从取所起有漏业谓有，业等流起诸蕴谓生，蕴熟谓老，蕴坏谓死，由死离时愚昧贪恋令心热恼谓愁，从愁发语谓叹，五根衰损谓苦，意识衰损谓忧，苦忧转多谓恼。如是但生纯大苦蕴、纯大苦树，其中都无作者受者。

这段经文，具体指示了十二缘起有支的现起方式，说明五取蕴只是一幕幕因缘幻现，无有自体成立。“缘起”指依因缘而现起，意味着观待而生，毫无自性。意思就是，十二有支从因至果的过程当中，根本找不到实有的作者或者受者。只是把因位时的造作假立为作者，把果位时的领受假立为受者。这一切都只是观待因缘而生，决定没有独自成立的体性。

“菩萨如是随顺行相观察缘起”：六地菩萨像这样随顺万法的行相观察缘起。其中**“观察缘起”**，指在万法上看到每一种行相是怎样随顺因缘、看待而现起。只有像这样正确地抉择缘起真理，才不会落入粗细的常、断二边。

“彼作是念：于胜义中不知诸谛谓无明”：菩萨这样想：在胜义中不了知真实义叫做“无明”。

“无明所作业果谓诸行”：由不了知真实义和业果的无明，会现起各种虚妄的造作，所作的业叫做“诸行”。

“依行之初心谓识”：依于造作最初现起的第二刹那心，叫做“识”。身口意造作结束的下一刹那，在识田当中无间熏入了业的习气，成为因位识。也就是以这种造作必定留下将来感果的习气势力。就像炒菜的时候，会出很多油烟，这些油烟比喻行。虽然炒菜结束，但是油烟会熏在墙上，把墙熏黑，熏在墙上的黑烟比喻因位识。

“与识俱生余四取蕴谓名色”：和识同时生起的其余四种取蕴，“余四取蕴”指五取蕴中识蕴以外的色受想行四蕴。）这五种取蕴合在一起，叫做“名色”。名色是新生命的最初阶段。

“名色增长谓六处”：随着过去的业习的势力，名色会逐渐增长，成为具有眼耳鼻舌身意六根的身体，叫做“六处”。它们是出生六识内在的依处。

“根境识三和合谓有漏触”⁹：此六根与六境以及识三者和合，叫做“有漏触”。指具有染污无明的触。

“与触俱生谓受”：以触为因缘，同时生起的领纳，叫做“受”。有苦受、乐受、舍受三种。

“于受贪著谓爱”：由于有受，心就耽著在这上面，这叫做“爱”。

“爱增长谓取”：以烦恼势力的驱使，爱会辗转增长。爱到了增长位的时候，叫做“取”。

“从取所起有漏业谓有”：取会使得身口意的有漏业，决定感召后有。所以，从取现起的具有决定感果势力的有漏业，叫做“有”。

“业等流起诸蕴谓生”：从这种有感果势力的业当中，同等而起的果位诸蕴，叫做“生”。

“蕴熟谓老”：蕴出生之后逐渐趋向成熟，蕴到了成熟位的时候，叫做“老”。

“蕴坏谓死”：蕴成熟之后坏灭，叫做“死”。

“由死离时愚昧贪恋令心热恼谓愁”：由于死的时候，要舍离这一期的蕴，并且因为愚昧的缘故，一生当中都执著蕴是“我”，现在觉得“我”要没有了，心里就会生起贪恋，

⁹《舍利弗阿毘昙论》云：“云何有漏触？若触有染，是名有漏触。”

由此使得内心热恼，这就叫做“愁”。

“从愁发语谓叹”：由于忧愁“我”会消失，从而发出各种哀叹的语调，叫做“叹”。

“五根衰损谓苦”：五根出生后，随着不断地增长，到达衰损的阶位时，叫做“苦”。

“意识衰损谓忧”：意识出生后，在增盛的阶段，能够自在地缘取、分别、思维，后来逐渐转入衰败的阶位，意识没有能力记忆、分辨、思维，衰朽不堪，叫做“忧”。

“苦忧转多谓恼”：由五根和意识的衰损，所生的苦和忧，变得越来越多，叫做“恼”。

“如是但生纯大苦蕴、纯大苦树”：像这样，从无明开始，辗转出生后的支分，就知道五取蕴只是“纯大苦蕴”、“纯大苦树”。其中“纯”，是纯粹、百分之百的意思。指完全是苦的自性，没有一丝一毫的安乐。“大”，指纷繁复杂、辗转不断。也就是种类繁多，程度强烈，一个接着一个，不断地出生。“蕴”，指多种法的积聚。由于整个身心相续当中，具有各种各样的苦法，就叫做“纯大苦蕴”。“树”，这是以外在具有根茎枝叶花果的植物，比喻内在具有苦法支分的身心相续。也就是以无明为根，会辗转不断地出生如同茎、枝、叶、花、果等的各类支分的缘起法。由于这些由前前引生后的缘起支分全部是苦性，所以叫做“纯大苦树”。

“其中都无作者受者”：这里面的一切都是因缘所生法，没有自性，因此不存在实有的作者和受者。

以上讲了十二缘起支的体性，说明其中无有独自成立的作者和受者。

下面讲十二缘起支的作用。各有两种，一、自身现起时的作用；二、成为生起后后支分的因。

此中无明有二种业：一令众生迷于所缘，二与行作生起因。

其中“无明”有两种业用：一、无明会使得众生迷于所缘的现相，对于无我真相一无所知，所以也叫做“无知”或者“愚痴”。

二、无明现起后，会发生很多错乱的造作。也就是会成为各种错乱的造作生起的因缘。

行亦有二种业：一能生未来异熟，二与识作生起因。

“行”也有两种业用：一、能够出生将来的异熟果。只要有身口意的造作，将来必定会出生果报。所以我们要对自己的行为负责。

二、行成为生起识的因缘。造业结束后，阿赖耶识当中会熏成习气。比如，造了恶业之后，识田就会受污染，心会被黑业蒙蔽。如果造作善业，就会在心识当中熏入善妙习气，将来会变现为安乐果报。如果造的是净业，以信愿

念阿弥陀佛。将来就会现起见阿弥陀佛的识，往生极乐世界。这样就知道，识是因缘生的法，空无自性。随着不同的身口意造作，就会熏成不同的识。将来也会现起不同的行相。

所以，以不同的行为作为因缘，就会熏成不同的气氛。现在的人处在各种染污传媒当中，信息量又那么大，这样一来，行为很容易跟这些杂染法相应。识田里输入的都是染污的种子，整个人的气氛很快就变得浮躁、污浊。未来的果报便是无尽的苦。譬如，走在街上，周围不断地传来或者缠绵悱恻，或者疯疯癫癫的流行歌曲。结果你很快就跟着哼起来，即使口里没唱，心里也难免会跟着唱。而且当时的心理状态，以及身体的姿态、面部表情都会跟它相随顺。这样不断地听、不断地熏习，各种染污的种子都种入到识田里面。久而久之，你就会具有那种散乱、放逸的品性。所以说，人的气质跟文化潮流有很大关系。环境提供的信息不同，人们心里的状态、整体的气氛会随之有差别。可以看一下几百、几千年的历史，就会发现，各个时代人们的观念、行为、结果截然不同。

识亦有二种业：一令诸有相续，二与名色作生起因。

“识”也有两种业用：一、能够让欲有、色有、无色有的显现相续不断。由于先前造作了非福业、福业，或者不动

业，在阿赖耶识当中熏成了相应的习气种子。已经熏成的识，会辗转不断地增长广大，只要没出现对治的因缘，成熟的时候必定会变现果报。从而使得三有当中的各种显现相续不断。

所以说，轮回的迷梦只要开始，就很难结束。因为你会不断地种种子，而这些因位识会不断地增长，由此会不停地成熟，变现为果位识。果位识现起的时候，又不断地种种子。像这样，以识感果，感果时又熏识，这种流转的机制没切断，就会不断地相续下去。

二、识作为生起未来世名色的因。中阴投胎的时候，识进入精血当中，由此顿时现起来世的名色。

名色亦有二种业：一互相助成，二与六处作生起因。

“名色”也有两种业用：一、名和色彼此互为助缘，相互资助而成。在十二缘起图当中，名色的表示是一只船上坐着几个人。其中船表示“色”，人代表“名”。意思是，如果没有人，船无法开动，如果没有船，人没有依存之处。同样，“名”指心法，也就是受想行识四蕴，“色”指色蕴。二者互相作用。心法能够驱使色体不断地孕育、生长。离开了“名”，“色”无法演变。如果离开了“色”，“名”也无所寄托。

二、名色作为生起六处的因。因为“名色”是一期生命的最初位，以它作为依处，才会不断地生长、变化，到了六

根形成的阶位,就成为“六处”。没有前面的名色绝对不会突然出现具有六根的胎儿。

六处亦有二种业：一各取自境界，二与触作生起因。

“六处”也有两种业用：一、六根各自缘取自己所对的境界相。其中，眼根是生起眼识的所依，它专门取色法的境；耳根是生起耳识的所依，它专门取声音的境，其他根也是如此。就像六个窗口，只领取各自的信息，彼此互不混杂。

二、六处作为生起触的因。六根形成后，胎儿在母胎里会不断地跟六境和合，就会出生可意、不可意，以及中庸的触。没有六根，就不会出生触。比如没有眼根的人，他的面前无论出现什么境相，都缘取不到，也就不会发生可意或者不可意的眼触。

触亦有二种业：一能触所缘，二与受作生起因。

“触”也有两种业用：一、能够触到所缘境相。需要注意的是，触不是指两个事物相碰，而是根境识三者相合，这三法一和合，就安立为“触所缘境”。

比如看电影，银幕在十米之外。我们的眼睛没有接触到那张白布，但是眼根、眼识和银幕上的色法境相，三者因缘和合，就叫做“触到所缘色法”。再比方说听音乐。不是耳朵碰到了音乐的声音，而是当时音乐声响起的时候，自己的耳根正常，再加上耳识，这三者一和合，就叫做“触到

所缘声音”。如果那时没有音乐声，或者耳根失坏了，只要没听到声音，就叫做没有耳触。

二、触作为生起受的因。有了根境识三法和合的触，后刹那无间会生起受。也就是从可意触、不可意触和中庸触，会分别出生乐受、苦受以及舍受。

受亦有二种业：一能领受爱非爱及非二事，二与爱作生起因。

“受”也有两种业用：一、能够领纳可爱境、不可爱境，以及中庸境。

二、受作为生起爱的因。我们凡夫内在有六根，又处在色声等的境界里面，这样时时都会发生受。没有断除无明的缘故，依靠各种的受，必定会无间出生爱。也就是或贪著或厌恶的心理倾向。只要这种凡情没有消掉，必定会集起无量无数的生死因缘。

如果领纳可意境，生起乐受，之后心里就会很喜欢，也就是出生不离爱。比如一个人贪吃。遇到美食的时候，没等舌头去尝，鼻子一嗅到香味的时候，生起乐受，心就陷在里面了。这种不肯离开，贪著不舍的状态就是不离爱。再比方说，一个人喜欢打扮，得到一件好衣服的时候，他的心就耽著在那上面了。当时他感到非常喜悦，这就是乐受。之后心沉浸在那种自我陶醉的感觉里，就是生起了不离爱。

相反，如果领纳不可意境，生起苦受，之后心里会很厌恶，想舍弃，也就是出生乖离爱。这是心上另一方面的缘起，道理也是一样。

爱亦有二种业：一染著可爱事，二与取作生起因。

“爱”也有两种业用：一、染著在可爱事上。这里主要指不离爱。其中“染”，就好比一滴油沾染在一块白布上，“著”，就像沾染之后，油附著在这块布上拿不下来。同样，我们心中的爱一现起，立即沾染在可爱事上，脱离不开。

好比说，一个人一旦爱上某个异性，心马上染著在可爱的对方身上，很难拔开。或者爱钱的人，心一直染著在钱财上面，放不下来。再比如，一个贪名的人，在某种比赛当中获得了荣誉。领奖的时候，就会非常兴奋。因为当自己获得荣耀，尤其是看到其他人羡慕的眼光，这时候会觉得是一种乐受，是自己喜欢的感觉。之后立即陶醉其中，无法自拔。领奖结束后，还会不断地回味那些掌声、赞叹。甚至兴奋得一个晚上都睡不着。这就叫做染著。

二、爱作为生起取的因。生起爱之后，必定会发生程度更强的取，也就是会继续逐取不舍。

打比方说，一个酒鬼喝了一杯酒，对他来说喝酒是乐受，随后就生起了爱，耽著在这上面。之后他的爱著之心就会增盛，结果会接连不断地取酒喝，这就是取。有些人

认为,生起爱不要紧。比如会想“我就尝试一次,否则人生会很遗憾。”在这种想法的驱使下,比方说吸了一次毒。结果从此之后,就深深地陷在毒瘾当中,无法自拔。或者认为“我只要经历一次,之后就彻底放下。”结果经历一次,之后就再也放不下了。所以说,有了爱必定会发生更严重、更强烈的求取,就像喝盐水,只会越喝越渴一样。

取亦有二种业:一令烦恼相续,二与有作生起因。

“取”也有两种业用:一、能够使得烦恼相续。如果生起爱之后停不住,还在不断地取,那么,烦恼就会继续相续。而且串习一次就增强一次。

二、取作为生起有的因。取发生之后,会形成一种必定感召后有的业势力。

有亦有二种业:一能于余趣中生,二与生作生起因。

“有”也有两种业用:一、能够把心识牵引到其他生趣当中受生。过去种下的因位识,经过爱取的滋润,形成必定感召后有的业势力。之后由业的牵引,就要趣往不同的生处受生。

二、有作为未来受生的因。

这样就知道,这一生结束后,一定要往生极乐世界。因为,只要没有截断爱取,必定会形成出生后有的势力,就要继续受生,无法解脱轮回。但是,如果往生到极乐世界,虽

然没断爱取，但是临终时，只要自己相续当中净业的力量更重，就能感得最先跟阿弥陀佛的大愿相合，就能往生极乐世界。到了那里，再不会有起惑、造业的因缘，也不会有引生爱、取的因缘。所以往生后就不会出现轮回了，这就是殊胜的易行道。

生亦有二种业：一能起诸蕴，二与老作生起因。

“生”也有两种业用：一、能够现起一期相续中的各种蕴相。新的一期蕴身一旦形成，就像有了一个新的种子，会刹那不断地变起后后相续里的一切显现。

比方说，一个有情受生为一头猪。从它入胎开始，经过住胎、出胎，然后从小猪变成大猪，变成老猪，最后死亡。整个生命的历程当中，会刹那不断地现起各种猪身的同类蕴相。这一切猪的蕴身显现，都是从受生而来。

二、生作为生起老的因。一期新的蕴身形成后，会刹那地不断地变异，逐渐趋向成熟。到了一定阶段，蕴身的功能衰退，就会显现各种老相。

老亦有二种业：一令诸根变异，二与死作生起因。

“老”也有两种业用：一、能够使得眼耳鼻舌身意六根变得衰朽不堪。“老”有两种，从细分来说，出生后的每一刹那都趋向灭亡，所以每一刹那都叫做“老”。这里从粗分上讲，特指一期生命衰变、退化的阶位。也就是容貌变得

不美、皮肤松弛；眼根、耳根、鼻根等的功能退化；气力变得衰弱；受用欲尘的能力减退等等。

二、老作为现起死的因。人一旦老相现前，死亡也就不远了。就像一个机器，只有固定的使用期限，用到一定量的时候，就会开始出故障，再也修不好，这时候就意味着不能再用了。同样，如果感觉眼睛越来越花，听力越来越差，吃东西没味道，气力越来越弱，内脏功能越来越退化等等，就表明即将坏灭，离死亡不远了。

死亦有二种业：一能坏诸行，二与不觉知作相续因。”

“死”也有两种业用：一、能够彻底坏灭一期生命的运行。“诸行”指一切有为法，有为法具有不断运行的相，所以取名为“行”。受生之后，一期身心相续就会刹那不断地高速运行，随着因缘不断地迁变，无法停止。然而一旦死亡，整个身心的运转就会彻底停止下来。那时候，眼睛不能看，耳朵不能听，心脏不会跳动，所有血液、内脏都停止运行，成为一具没有生命的尸体。

二、死为不觉知做相续因。因为死的当下就是大晕厥，什么也不知道，现起无明的相。随后新的一期有支轮转即将开始。

（通常将“老”和“死”两支合在一起，算为一支，所以一轮缘起共有十二支）

以上完整地引用《十地经》中，描述十二缘起有支流转的经文。对于每一支都做了具体的解释。下面月称论师讲这样引用的目的：

此等是说识以无明及行为因。如是已显示要有颠倒因缘，乃有识生。由此无故彼无，云何？复如经云：“无明灭故诸行灭者，由无无明缘故，令行断灭更无扶助。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。

前面唯识师认为，二取法虚妄，但显现二取的依处——依他起识实有。这里中观师破斥：《十地经》中讲述了六地菩萨随顺行相观察十二缘起，从这里就能明显看出，识以无明和行作为因而生起。显示了要有颠倒因缘才能生起识。没有无明和行，决定没有识。为什么呢？就像《十地经》后面所讲：“无明灭的缘故，诸行灭。由于没有无明作为因缘，所以使得行灭，再没有因缘支持它的缘故。同样，诸行灭的缘故，识灭。由于没有行作为因缘，所以使得识灭，再没有因缘支持它的缘故。”像这样，经中一直讲到老死支的还灭。

这样就知道，整个生死过程中的一切有支，都是因为有了因缘才显现，没有因缘随即灭尽，不可能独自成立。可见这些缘起法丝毫没有自性。识也一样，能生的因缘具足

就会显现，因缘灭也随之灭尽。就好比一盏油灯，要有灯芯、油、火种，才会出火。这些因缘持续集聚，火光才能持续显现。任何一种因缘消失，不再支持，果法当即消灭，再不可能显现一个刹那。

下面继续引用经文：

又云：“复作是念：诸有为法和合则转，离则不转，缘聚则转，不聚不转。我如是知此有为法多诸过患，应当断除和合缘聚。然为成熟诸众生故，亦不毕竟灭除诸行。佛子！菩萨如是观察有为，多诸过患，无有自性，不生不灭。”

《十地经》中又说：“菩萨又这样想：这些有为法在因缘和合的时候就会运转，因缘一离散就不再运转。也就是缘聚时运转，缘不聚则不运转。我这样就知道，有为法有很多过患，所以应当断除种种因缘的聚合。（六地菩萨这样观察后，知道应当截断这些流转的因缘，后后的错乱相才不会现起。只要因缘持续，就不得不辗转变起后后的果法。这样一来，错乱的流转相永远无法止息。）

然而为了成熟众生的缘故，也不是毕竟灭除诸行。佛子！菩萨像这样观察有为法，具足很多的过患，但实际上，这些都只是妄现，没有自性。正现的这些生灭妄相，本来不生不灭。（所以，一切缘起显现毫无自性，依他起识也不例外，同样不是实法。）”

下面中观师总结：

谁有心者见此教已，计识实有，如是计者唯由自见之所迷耳。

有心的人，见到这些佛的经教之后，如果还计执依他起识实有，那么，这样计执的人，只是被自己的妄见所迷惑罢了。

故知经说唯心，是为显示唯心为主，非说无色，为显心为主故。

所以要知道，佛经中说的“唯心”，是为了显示“唯心为主要”，不是说没有色法，是为了显示心为主要的缘故。

以上中观师通过引用并解释《十地经》，破斥唯识师承许的“无有外境，唯有内识”的宗义，并指明佛经中说“唯心”的密意是“唯心为主要”。

下面中观师从正面建立“唯心为主要”：

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

有情世间和器世间所摄的千差万别的法，没有心外的作者，唯一由自心建立。经中说众生都是由自己所造的业成熟而出生，心已经断尽就再没有业了。

有情世间，谓诸有情各由自业烦恼所得我事。

世间万法分为“情”和“器”两类。

偈颂中的“有情世间”，指诸有情各自由自身的烦恼和业，所感得安名为“我”的事相。意思就是，名言中的“我”，或者补特伽罗，是在五蕴相续上假名安立的。因此，有情世间就是指我们平时称之为“我”的具体内涵——诸蕴相续。

器世间，谓由有情共业所感，下自风轮上至色究竟天
天宫。

偈颂中的“器世间”，指由诸有情共业所感，而变现的从金刚大地下的风轮，直到色究竟天之间的环境。“器”指容器，由于外界环境像容器一样，能够容受诸有情，所以叫做“器世间”。

下面解释偈颂中的“种种差别由心立”：

如孔雀等翎各种杂色，是由孔雀等不共业所感。莲花
等各种杂色，是由一切有情共业所感，余亦应知。

有情世间的差别，比如孔雀等翎羽的各种颜色，是由孔雀等有情自身的别业所感。器世间环境上的差别，比如莲花等的各种颜色，是由一切有情的共业所感。其他都以此类推。

意思就是，有情各自根身上的显现，由他们自相续中的别业成熟而变现，并非以他人的业所感。诸多有情共同

依存的器界环境，这其中的种种显现，由这些有情的同分共业成熟而变现。譬如我们地球上的人类，每个人都有不同的身体、心态、命运等等，这些都是每个人的别业所感。我们共同处在一个地球上，共同受用的日月、地水火风等的环境，是大家的共业所感。

下面解释“经说众生从业生”：

经云：“随有情业力，应时起黑山，如地狱天宫，有剑林宝树。”

佛经中说：“依随有情的业力，成熟的时候会现起黑山等的现相。譬如，造恶业者，以恶业势力的成熟，转生到地狱当中，心前会显现剑叶林等的痛苦境相；造善业者，以善业势力的成熟，上升到天宫当中，心前会显现宝树等的安乐境相。”

下面解释“心已断者业非有”：

如是一切众生皆由业生。业复依心，唯有心者业乃有故，其无心者，业亦无故。

像这样，一切众生各自感受的苦乐境相，都是从自身造作的善恶业中出生。这些身口意的造作也是依止于自心，唯有具心识的有情才有业的缘故。也就是说，心会起颠倒想、如理想等等，这些现起的心，会驱使身口意发生种种的造作，这样才能安立业。如果没有心，业绝对无法安

立。就像石头、木头等法，因为它们没有心识，就不会现起任何的造作，不会发生业。

由此建立“唯心为主要”：

故众生流转，心是主要因，余则不尔。故经安立唯心为主，不立外色。

因此，众生不断地在六趣当中流转，就是因为有业的驱使，才不断地变现各种现相。而业又是依止心才发生的。所以，心是众生流转的主要因，其他心外的色等法不是。因此，经中安立唯一以心为主要，不安立外在色法等。

下面讲心外的色法不为主要：

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**

虽然承许有色法，但是色法不像心那样，成为万法的作者，所以不为主要。以“唯心为主要”遮遣的是心以外的其余作者，并不是遮遣此等色法。

色指尘聚，此中有计自性等为作者，有计内心为作者。色非作者俱无诤也。故应观察自性等作者。为破彼无作者相故，说有作者功能之唯心乃是作者。由破自性等作者，自即得据所诤之境。

偈颂中的“色”是微尘积聚的意思。在这个世界上，有

的宗派计执自性、自在天等心外的法为万法的作者，有的宗派认为内在的心是万法的作者。但是无论认为什么是作者，对于色法不是万法作者这一点，彼此都没有诤论。所以，应当观察承许自性、自在天等为作者的宗义。既然如此，为了破除自性、自在天等是作者的观点，说明这些法不具万法作者体相的缘故，经中特意说到有作者功能的唯一是心，所以心才是万法的作者。通过破除自性等是作者，自宗就占据了所诤之境。也就是自宗的立论获得胜利，占据了真理的席位。

意思就是，佛经中之所以说“唯心是作者”，就是为了破除计执自性、自在天等是万法作者的邪宗。方法就是观察哪种法具有万法作者的法相，或者说具有作者的功能。结果发现唯有心识具有造作的功能。因为，心具有无数种的缘起差别，包括意乐的差别，心力的强弱，时间的长短，所缘境相的广狭等等。并且能够驱使身口意发生种种造作。由造作所留下的势力成熟之时，就会变现无量无数的果相差别。而其他心外的法，比如自性、大自在天等，这些都经不起正理的观察，不成立是万法作者。因为，如果安立它们是常法，不会变动，也就无法造作。如果安立它们是无常法，又跟外道自宗承许的“常、一”的作者相违。

下面以比喻说明“色法不为主”：

如有二王欲王一国，逐走敌人，自即得有其国。民众是二王所共需者，故于国民都不损害。如是此色亦是二所共需都不损害。故定应知此色是有。

打比方说，有两个国王，都想统治某一个国家。其中一个国王只要把另一个国王驱逐，自己就能拥有这个国家。而民众是两个国王共同需要的，所以对于国民不需要作损害。

同样，色法是自他双方共同需要的，都不需要破除。意思就是，现在只是就安立谁是色等诸法的作者，自他宗有所争论，但是对于色法本身并没有争论，因此没有必要破除色法。所以，一定要知道此色法是有。

下面是总结。首先讲，以正理观察“色、心平等”：

由上所说道理，颂曰：

若谓安住世间理 世间五蕴皆是有

若许现起真实智 行者五蕴皆非有

由上述的道理就知道，如果安住世间显现的范畴来说，那么，世间的色、受、想、行、识五蕴的显现都有。如果承许现起真实智慧的行境，那么，在证悟者的智慧前，色、受、想、行、识五蕴的显现全部没有。

意思就是，色、受、想、行、识五蕴，归纳起来就是色、心二法。在世俗的迷乱心识前，色法和心法都有；在圣者的真实智慧前，色法和心法平等没有。

由是当知,颂曰:

无色不应执有心 有心不可执无色

由此应当了知,如果没有色法,就不应当执著有单独的心识;同样,如果有心识,也不可以执著唯独没有色法。

若时以正理了达色非有者,亦应了达心非是有,二法俱无正理故。若时了达心是有者,亦应通达色有,二法俱是世间共许故。

如果某时以正理了达色法没有,也同样应当了达心识没有。因为在胜义正理前,色、心二法都无法得到。如果某时了达心识是有的,也同样应当通达色法有。因为色、心二法都是世间共同承许的缘故。

意思是说,色、心二法观待而有,无法独自成立。按照世间妄识,不观察的时候,既有境,又有心。按照真实智慧,观察的时候,既没有色,也没有心。

以下再以圣教成立“色、心平等”之理:

即由圣教,应知亦尔。颂曰:

般若经中佛俱遮 彼等对法俱说有

色等五蕴,对法藏中,由自相共相等门俱分别解说为有,佛于般若波罗蜜多经则同遮五蕴故。如云:“须菩提,色自性空。”广说乃至“识自性空。”

按照圣教应当知道也是这样。

色等的五蕴,在《对法藏》当中,佛从自相、共相等门径,都分别解说这些法有。同时,佛在讲述般若波罗蜜多的诸多经典中,一并遮除五蕴。就像经中所说:“须菩提,色法自性空……识自性空。”或者像我们熟悉的《心经》中所讲:“照见五蕴皆空……色即是空……受想行识,亦复如是。”像这样,同时遮破色心二法。

下面是结论。首先从反面说:

如是颂曰:

二谛次第纵破坏 汝物已遮终不成

二谛次第纵然破坏,而你所承许的依他起实物已经遮破的缘故,终究无法成立。

汝计无色唯有内识,是俱破坏上来所说由圣教正理所成立之世俗胜义次第。即使破坏二谛次第,然汝之实物终不得成。何以故?由前已遮实物,故汝徒劳无果。

(“二谛次第”,指不观察的时候,依随世间承许色、心二法俱有,按照真实义观察,则色、心二法俱无。)

你认为没有外在色法只有内识,这就同时破坏了上面所说的由圣教和正理,成立的“世俗中二者皆有、胜义中二者皆无”的次第。即使你破坏了这样的二谛次第,然而你所承许的依他起实物终究无法成立。为什么呢?因为前面已经破除了实物或实法,(凡是因果所摄的法,无论自生、

他生等，都不能成立，因此无法成立是实法。)所以你们再怎样争辩也是徒劳无果的。

下面从正面讲：

颂曰：

由是次第知诸法 真实不生世间生

通过以上所说的“二谛次第”，要知道，一切万法，在真实当中无生，在世间妄识的范畴里，有现似生的显现。

到此为止，对于唯识宗安立的实有依他起识破斥完毕。唯识师破除了分离的能所二取，以及色等外境，唯一安立依他起识实有，是内道当中执著最少的一个实事宗。现在，中观师遮破了依他起识，也就是抉择了内在心识同样空无自性。由此抉择万法皆空。

最后成立：一切万法真实中无生，世俗中有千差万别的虚妄显现。

下面唯识师提问：

问曰：此经之义虽如是说，然由余经定能成立唯心。如云：“外境悉非有，心变种种相，似身受用处，故我说唯心。”身谓眼等诸处，受用谓色等诸境，处谓器世间。

唯识师问：《十地经》的密意虽然的确像你所说的那样，但是由其他佛经，也能决定成立“唯心”。例如《楞伽经》中说：“外境全部没有，唯一以心变现种种行相，所以好似

存在心外的身体、受用、处所等等，但实际上没有。因此我（本师佛）说万法唯心。”经文偈颂中的“身”，指眼等诸处色根；“受用”，指诸根所缘取的境，也就是色、声、香、味、触五境；“处”，指器世间，也就是有情依止的处所或环境。

由离内心无外境故，唯识生时变似根身、受用、处所，故身等境事，似离内识别有外境，是故三界唯心。

由于离开内心没有外境的缘故，唯一是已经成熟的果位识生起的时候，变现出好似成立为心外的根身、受用和处所。所以，根身等的境界事相，好像离开内识另有外境，实际并非如此。因此说“三界唯心”。

以下中观师回答：

曰：此经亦是有密意者，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

中观师说：《楞伽经》中的经文也是有密意的说法。经中说“外境全部没有，只是以心识变现为种种事相。”这样说的必要，是对于那些贪著妙好外色的人，为了遮除他们缘色生起贪等烦恼。因为，佛在经中说“没有外色，唯有内识。”能够遮止他们向外奔逐追求。所以，以有所为或者有特别用意而说的缘故，这是一种不了义的说法。

当知彼经是不了义，谓诸有情以贪妙色为缘，随贪嗔

慢等转，不得自在。由贪著彼故造诸重罪，退失福德智慧资粮。世尊密意为破以色为缘所起烦恼，故说唯心。如于有贪众生说能除外境贪之骨锁，虽非实有亦如是说。

要知道，《楞伽经》中的那种说法是不了义的。意思就是，由于诸有情，以贪著好的外色为因缘，（比如认为有实有、美好的异性或者五欲享乐。）由此，心随着贪嗔慢等烦恼而转，无法自在。

“随贪嗔慢等转”意思是说，由于有了对外境的贪著，随着就会出生贪、嗔、慢、嫉、散乱等的各种烦恼。因为心里有贪著，一旦贪心无法满足就会起嗔；自己获得了就会起骄慢；如果别人得到更圆满的五欲会生起嫉妒心；或者因为尘境纷繁，心会散乱在这里面，进而不断地驰求……总之，这一切攀缘、逐取外境的烦恼，会源源不断地发生，心完全没有控制的自在。

这样之后，以贪著色等五欲的缘故，就会造下无数深重的罪业。就像现在的世间人，为了满足口腹、男女、钱财、地位等的欲求，会造作各种罪业。由此就会退失福德和智慧资粮。

世尊观察到这种情形，为了引导众生，破除以色法为缘所起的种种烦恼，因此说“唯一是心”。就好比对于有贪心的众生，宣说能够遣除对外境贪欲的白骨观修法。虽然

实际上外境当中并没有骨锁充满的相，但是有必要的缘故，也会这样说。

以下由圣教和正理辨别了义和不了义：

复次此经是不了义非是了义，由何决定？由教及理。

另外，这部经是不了义，而不是了义，这是由什么来决定呢？由圣教和正理决定。

颂曰：

佛说此是不了义 此非了义理不成

佛说这是不了义的，而且以正理成立，这种观点非了义，以正理不成立的缘故。

非但此经是不了义，余经亦然。

不仅这部经是不了义的，其他经也是如此。

颂曰：

如是行相诸余经 此教亦显不了义

具有这种行相的其余诸经，以圣教和正理也能显示是不了义的说法。

如是行相经为何等？谓如《解深密经》说：遍计执、依他起、圆成实三自性中，遍计执无性，依他起有性。如是又云：“阿陀那识甚深细，一切种子如瀑流，我于凡愚不开演，恐彼分别执为我。”此等如云：“如对诸病者，医生给众药，如是对有情，佛亦说唯心。”此教显彼是不了义。

偈颂中说的“如是行相诸余经”指哪些经呢？比如《解深密经》中说：“遍计所执、依他起、圆成实三自性当中，遍计执无性，依他起有性。”而且此经中又说：“阿陀那识（也就是阿赖耶识）极其甚深、微细，含藏一切功能种子，如同瀑流一般相续不断。因此，我对于此阿赖耶识不作更多的开演，怕凡夫愚人会分别计执它为自性成立的我。”《楞伽经》中讲到：“就像对于不同的病人，医生会开出各式各样的药，这样开药的目的，是为了治疗不同的病症。像这样，对于某一类执著外在色法等的众生，佛也宣说唯心。”意思就是，佛说“万法唯心”有特殊必要，由此显示这是不了义教。

下面继续引用《楞伽经》，显示不了义教的安立：

如是：“世尊于契经中说如来藏，自性光明，本来清静，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。”

《楞伽经》中，大慧菩萨对佛说：“世尊在经中说到如来藏，自性光明，本来清静，具足如来的三十二相，这样的一切如来功德宝藏，在一切有情身中具有。世尊又说，好比无价之宝被一件垢衣缠裹，此如来密藏被蕴界处的垢衣所缠裹，被贪嗔痴等烦恼所障蔽，被虚妄分别的垢秽所染污，然而如来藏性常住、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。”

之后大慧菩萨问佛：“世尊！如来说的这个‘如来藏’，跟外道所说的‘神我’有什么不同？世尊！外道也说神我具有五种德相：一、常住，指恒常安住；二、非作，法尔自成，非因缘所作；三、无德，不属于喜忧暗三德的体性；四、周遍，遍在一切法当中；五、不坏，永不坏灭。”

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。”

世尊回答说：“大慧！我所宣说的‘如来藏’，不同于外道所说的‘神我’。大慧！如来应供正等觉，是对于空性、实际、涅槃、不生、无相、无愿等的句义，立名为‘如来藏’。为了遣除愚人对无我的恐怖，由如来藏这个门径，来显示无分别之处，显示无相境界。”

“大慧！现在未来诸菩萨摩诃萨，不应执我。”

“大慧！现在以及未来的诸大菩萨们，不应当听说有如来藏，就执为自性成立的我。”

“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！就好比一位陶师，对于一团泥，通过他自己的手、技艺、木杖、水、绳子、功用等的因缘聚合，制造出各种陶器。大慧！同样，如来就像善巧的陶工，对于法无我离一切相的实际，由于如来具有各种智慧、权巧方便，于是以种种不同的字句、从不同的门类，宣说此法是‘如来藏’，或者说为‘无我’，以及各种不同的名言安立。”

意思是说，虽然佛经当中讲到各种不同的名称，像是涅槃、圆觉、真如、如如、法界、实际、第一义、如来藏、阿赖耶、心地、本性、无我空性等等。但实际上都是指同一法。如来以不同的权巧方便，安立为各类教法。

“大慧！是故我所说如来藏，不同外道所说神我。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。”

世尊又说：“大慧！所以我所说的‘如来藏’，不同于外道所说的‘神我’。（因为佛是对于法无我、离一切相的真如，立名为‘如来藏’，而外道执著一个具有常、一、自在等差别相的神我。）大慧！如来为了接引、摄受那些贪著神我

的外道，宣说如来藏。所以，说如来藏是想让那些堕在实我见意乐中的有情，首先成就空、无相、无愿三解脱门意乐，之后才能速证无上菩提。”

也就是说，那些外道徒习惯于执著一个实法的“我”，所以佛以这种方便接引、摄受。

彼经又云：“大慧！空性不生、不二、无自性相，皆悉遍入一切佛经。”是故如是行相契经，唯识师计为了义者，已由此教显彼一切皆非了义。

《楞伽经》中又说到：“大慧！所谓的空性无生、不二、无自性相，全部遍入一切佛经。”意思是说，一切佛经了义的内涵都是如此，如来最终指向的真实义都是空性、无自性相等的意义。

所以，像这种行相的契经，也就是唯识师计执为了义的法义，现在已经通过《楞伽经》中的教义，显明“依他起识有自性”等一切皆非了义。因此，“依他起自性”在真实中不成立。

次以正理明非了义。

之后以正理阐明“实有唯识”是不了义教。

首先举例：

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

佛说所知如果没有，那么也就容易遣除对于能知的实执。由于没有所知，也就遮遣了能知。所以，佛首先遮除所知。

意思就是，所知和能知互相观待。只要否认了所知，很快就会悟入能所皆空。所以，先遣除所知，是悟入离二取空的一种方便。

诸佛世尊渐导众生，令入无自性。如修植福德者，易悟入法性故，修福即是悟入法性之方便，故先说布施等。如是遮遣所知，亦是悟入无我之方便。故诸佛世尊先遮所知，以了达所知无我者，易入能知无我故。

诸佛世尊渐次引导众生，使他们悟入诸法无自性。比如，修植福德的人，容易悟入法性，所以，修福就是悟入法性的方便。因此，为了引导众生悟入法性，佛首先宣说布施等作为方便。就像《金刚经》所说：“……有持戒者，于此章句能生信心，以此为实。”可见，持戒修福是能够悟入空性的资粮。因此，为了让众生悟入空性，诸佛先宣说布施、持戒等，让众生培植福德。等到福德培植深厚之后，就很容易悟入空性。

同样，遮遣所知也是悟入无我的方便，所以，诸佛首先遮遣所知。由于了达所知无自性，得不到所知的自体，再

观察观待它才有的能知,就很容易悟入能知无自性。因为能知无法独自成立,一定要有所知,才会有对于所知了别的能知。因此,一旦悟入所知自性空,就会很快悟入能知无自性。

诸了达所知无我者,有唯以自力,便能了达能知无自性,有因他略说即能悟者,故佛先说遮遣所知。

那些了知所知无我的人,可以分成两类。其中一类,单凭自己的智慧力,就能了达能知无自性。另一类人,还要通过别人简要地宣说才能悟入。所以佛首先遮遣所知。只要破除所知,就很方便能悟入无有能、所二取。

诸有慧者亦应如是解释余经。

通过以上举例,有智慧的人也应当按这样来解释其余经典。

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

像这样,了知佛的圣教当中,了义和不了义的教法规则之后,凡是经中所说的非真实的意义,应当知道,要用不了义来解释;凡是宣说空性法义的都是了义教。

首先说,不了义教是悟入空性了义的方便:

凡诸契经未明了宣说不生等缘起者,当知彼是悟入无

自性之因。如云：“大种非眼见，眼宁见彼造，佛为破色执，于色如是说。”经云：“无常义者，是谓无义。”

凡是佛经当中没有明了宣说不生等缘起，要知道这些经是悟入无自性的因缘或者方便。意思就是，直接宣说空性的是了义教，没有直接宣说空性的是不了义教，这些不了义教全部成为导引众生悟入空性的方便。

而且要知道，如果一种观点能够破除另一种，就说明被遮破的立论相对不了义，能成立的观点相对了义。以对法藏为例，世尊说：“地水火风四大种是触尘，不是眼根和眼识所见的境，四大种所造的色境是眼识所见。然而佛在指明真实义的时候说，既然四大种不是眼根眼识所见，那么它所造的色境又怎么会是眼识的所见呢？”像这样，后者否认了前者，说明前者不了义，后者了义。

同样，经中先说“诸行无常”，之后又说“无常义就是无义。”针对妄识前的现相而言，因缘所作的有为法，都不安住第二刹那，所以是“诸行无常”。然而相应真实义来说，刹那灭的现相也了不可得。所以说“无常义就是无义，或者空义。”前者不了义，但是能够成为悟入后者空性了义的方便。

以下引用佛经，阐明唯有宣说空性是真实了义：

当知说空性者是真了义。如云：“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。”

要知道,宣说空性的教是真实了义。就像《三摩地王经》中所说:“要知道,如来所宣说的空性义,是诸了义经的特殊之处,也就是有别于不了义经的差别处。如果经中说到有情、数取趣等,要知道这些法是不了义。”所谓“有情”、“数取趣”指世俗心前的现相。真实中无众生,所以是不了义。

又云:“我于大千世界,所说诸契经,不能尽宣说,文异义唯一。”

经中又说:“我在这个大千世界中,所说的种种契经,没办法完全宣说。虽然这些名称、文句各式各样,但是真理是唯一的,没有两种。”意思就是,世尊宣说的无量教法,有些能够让众生直接悟入空性,有些可以间接引向空性,所以,最终趣入的真如没有差别。

“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。”

“初发业者还不能对于佛所说的如海经法完全修习。如果能够修一种事,就等于遍修一切。一切诸佛在大千世界中所说的无量法类,按照真实义来说只有一法,那就是——诸法无我。”所以,只要修习诸法无我,就等同于无余修习了一切佛法。

“若人善解义,能于此处学,不难得佛法。”

“如果有人很好地领会此义，能够在此空性处修学，就不难得到佛法的真实义。”

当知《无尽慧经》等亦如是广说。

佛不仅在这部经中这样宣说，要知道，在《无尽慧经》等其余诸经中也如是详细地做了宣说。

下面讲“三自性”同样阐述空性义：

今当略说少分。如蛇于盘绳之缘起上，是遍计执，以彼于此非是有故。彼于其蛇上是圆成实，非遍计故。

“三自性”的本意也是宣说空性。现在对此稍做解释。先以譬喻来说：就像蛇在盘绳的缘起上，是遍计所执自性，因为彼蛇在此绳子上并没有的缘故。彼蛇在真蛇上是圆成实自性，因为真蛇上有彼，而不是遍计的缘故。

原本绳上无蛇，如果认为绳就是蛇，这只是分别心遍计所执的体性。在真蛇上面本来就是蛇，这不是没有而虚妄地遍计，而是在蛇上真实成立，这一种体性好比是圆成实自性。

下面讲意义：

如是自性，于依他起所作法上，是遍计执。论曰：“自性名无作，不待异法成。”故自性非所作法。

像这样，真理的自性在依于其他因缘而现起的所作法上毕竟无有，所以仅仅是遍计所执性。就像《中论》中所说：

“自性叫做无作，不看待其他法而成。”所以，真理的自性不是所作法。

所作法是看待因缘而起，所以没有自性。认为它有自性，仅仅是遍计所执而已。

如于现见之缘起所作如幻法上遍计执者，于佛境界乃是真理，非遍计故；由不触著所作性事，唯证自性、证悟真理名为佛故。

如果对于现见的缘起所作本来如幻事一样的法，执著为真理的自性，那就是遍计所执。而在佛的智慧行境上，那个体性就是真理，因为它不是遍计出来的，因为不触到因缘所作假法，唯一现证本自的体性、唯一证悟真理才叫做“佛”。

意思就是，现见的缘聚而起的所作法，就像幻事那样，是本无的法。如果在这上面认为有真实自性，就叫做“遍计执”。然而佛的智慧根本没触到因缘所作法，唯一证到本自的体性、这个所证的自性是本有的真实性，所以就叫做“圆成实”。

当了达如是遍计执、依他起、圆成实之三性建立，而解说契经密意也。所取能取，离依他起无别事故，说彼二取于依他起上是遍计执性。

要像这样了知遍计执、依他起、圆成实三自性的建立，

而解说契经的密意。要知道，并不是像部分唯识师所说那样，二取法空，依他起不空。事实上，能取、所取就是依他起，意思是，依因缘而起的就是二取妄相，就叫做“依他起”。离开能取、所取之外，再没有别的依他起自性。当下现的二取现相(或者说依他起)是本无的法，如果计执它有自性，就叫做“遍计执”。如果知道它是空性，现证到它的本性，就是“圆成实”。

其实，建立三自性就是为了指示空性。其中依因缘而现起的二取现相，就是“依他起”。换句话说，当依他起识正现起的时候，当下显现二取的妄相。离开此二取显现，再没有别的依他起识。由于当下依因缘而现起的二取现相上，本来没有自性，如果执著存在实法，比如有心、有境，或者有人、有法等等，将本无自性的法执著为有自性，就叫做“遍计所执性”。一旦证悟这些法本来无自性，就当下证入“圆成实”，也就是证入空性。所以，所谓“三自性”就是空性的另一种讲法。

是应思惟。

应当这样思维。

旁论已了，应辩正论。

旁论已经讲解完毕，以下应当继续辩明正论。

入中论卷三 终