**入中论日光疏(上)**

　　月称论师 造颂

　　法尊法师 译颂

　　益西彭措堪布 著疏

　　总目录

　　序 言………………………………………1

　　入中论颂 …………………………………6

　　日光疏科判………………………………37

　　入中论日光疏……………………………51

　　序 言

　　顶礼上师三宝！

　　般若者，诸佛究竟之秘藏，法身之至理，众生之本有妙性。般若能破愚迷生死之幽暗，达涅槃解脱之彼岸，作六度之导、万行之依。龙树菩萨云：“慧为见不见，一切功德本，为办此二故，应当摄受慧，明是求法义，及大解脱本，故应先敬持，大般若佛母。”又于《大智度论》中云：“佛自从得道之夜，乃至涅槃常说般若。”然于五浊恶世，慧日渐晦，欲趣般若法海者，面对卷帙浩瀚之群经不免有望洋兴叹之感，又龙树菩萨的密意难测难量，然有殊胜妙论名《入中论》阐述般若与龙树菩萨密意无遗，启开法王秘藏宝库之门，望入宝洲之善缘胜士视如瑰宝而取受也。

　　《入中论》的作者月称论师是印度那烂陀寺光显龙猛深广理趣、证持明位、得如幻定、住无上乘、成就逆品不可夺之殊胜智慧，能于所画乳牛挤乳、破除有情实执的大阿阇黎，为文殊菩萨之身化身，龙树菩萨之殊胜意子，并得意传加持，曾亲得圣尊摄受。印藏诸派高僧公推《入中论》圆满无误地开显了《中论》的究竟密意。如阿底峡尊者云：“由何能证空，如来记龙猛，现见法性谛，

　　弟子名月称，依彼传教授，能证法性谛。”宗喀巴大师在面见文殊菩萨时咨启白曰：圣者龙树的密意，根本无误了义的抉择是否唯有月称论师？文殊菩萨答曰：如是！如是！全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》中云：“圣境具德月称师，藏地荣素法贤二，一致密意一同声，成立本净大空性。”

　　本论摄集经教正理的精要宣说了诸法本来无生的大空性之般若教义。如世尊在《般若摄颂》中云：“谁求声闻独觉果，乃至法王如来果，皆依般若法忍得，离此恒时不可得。”龙树菩萨云：“知此诸法空性理，一切业果依缘起，希有又此极希有，希奇又此极希奇。”圣天论师在《中观四百论》中云：“薄福于此法，皆不生疑惑，若谁略生疑，亦能坏三有。”寂天菩萨在《入菩萨行论》中云：“此等一切支，佛为智慧说，故欲息苦者，当启空性慧。”本论亦云：“慧日破除诸冥暗，智者达空即解脱。”是故当知，般若是除恶境之导师，迷暗室中之明炬，生死海中之智楫，烦恼病中之良医，碎邪山之大风，破魔军之猛将，照幽途之赫日，警昏识之迅雷，抉愚盲之金鎞，沃渴爱之甘露，截疑网之慧刃，济贫乏之宝珠，故若般若不明万行虚设，不可刹那忘照率尔相违，至嘱至嘱！因此印度、雪域各大宗派皆视般若正见为无

　　上至宝，并将《中论》、《中观四百论》、《入中论》作为必须闻思修证的三部论典，尤其《入中论》是藏地最受推崇的五部大论之一。

　　金刚上师法王如意宝晋美彭措云：“因为大般若空性的正见是大小乘显密一切佛法的基础，藏传佛教各派的究竟观点均于此上安立，由此而建立了佛教各派互不相违且是圆融无碍的观点。”同时，法王如意宝引用了下列藏传佛教各派大德之善说进一步阐明。全知麦彭仁波切云：“是故殊胜义之本性中，前后成就智者密意同，若能建立雪域持教众，无需辩论依法获安乐。”宗喀巴大师的究竟教言《三主要道论》云：“一旦同时不轮番，已见缘起不虚妄，若证灭尽诸境执，尔时观察见圆满。”雪域智者王萨迦班智达在《释迦密意善现论》中云：“无论观待何者，一切了义经藏之究竟密意均安立显现部分为世俗，空性部分为胜义，现空无离互融部分为双运。”玛尔巴大师云：“不共双运究竟见，即是极为不安住，此乃三世佛密意。”雪域成就王喜金刚(密勒日巴)云：“若解现空本无二，即为殊胜圆满见。”第三世Gmb自生金刚云：“非有如来亦不见，非无轮涅一切基，非违双运中观道，愿证离忍心本性。”觉囊派的一切智智多罗瓦·喜饶

　　江臣在《中观了义海·自释》中云：“以出定的分别妙慧观察时，究竟果之身智本性为如来藏，彼具常、坚、寂、不变、自性不虚之本性，此为圣谛。抉择入定之时，则应离戏而修习。”怙主达饶那塔云：“由于缘起除断边，又由空性除常边，缘起是故为空性，由于空性遍生故，空与缘起为无二。”宁玛巴无垢光尊者的意子持明无畏洲云：“中转\*轮三解脱，主说各别自证智，如来藏于众生界，彼乃称为大圆满。”全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》中云：“远离戏论大中观，光明自性大圆满，此二义同名不同，较余更无殊胜见。”法王如意宝如是概述了般若大空性的殊胜性。不仅显宗、密宗，且于禅宗亦如是承认。如禅宗六祖大师云：“善知识，摩诃般若波罗蜜，最尊最上最第一，无住无往亦无来，三世诸佛从中出。”憨山大师亦云：“般若乃诸佛之母、菩萨之真因，豁破无明，直达涅槃彼岸。”又如莲宗六祖永明延寿大师云：“若显法身得解脱者，其功全由般若，一切万行无不由般若而成立者也。”

　　由于般若空性超越了凡夫颠倒的思维方式，故初学者在学习中观时切莫将目光仅仅停留在词句上，应当在听闻的基础上作如理思维，猛厉地祈祷上师，精进地积资忏罪，同时发愿早日通达证悟如实甚深空性。然而

　　首于文字般若、观照般若闻思，最后修至现前实相般若。若能循此方法次第修学，则于究竟解脱的佛果指日可待。

　　特别是金刚上师法王如意宝在深广传讲宁玛巴史上极具代表性的大法王无垢光尊者与全知麦彭仁波切的殊胜论典以及《般若摄颂》、《中论》、《入中论》等时，学人均一一的作过闻思，并得到了圆满传承。今年应几百位汉僧道友完整背诵《入中论》颂词的殊胜因缘，特著此《日光疏》，遵循大法王无垢光尊者、全知麦彭仁波切、金刚上师法王如意宝晋美彭措等的善说，力求使《入中论》之涵义尽显无遗，如同日光普照大地时顿消云雾，于外景的人、物一览无余，如是愿此论疏能遣除三界众生内心相续的一切疑暗，早日获得殊胜的中观正见。令佛日重辉于五浊，慧灯相续尽未来际。

　　生生世世不离师，恒时享用胜法乐，

　　圆满地道功德已，唯愿速得金刚持。

　　益西彭措

　　2000年9月15日

　　※※※※※※※※※※※※※※※※

　　入 中 论 颂

　　月称论师 造

　　法尊法师 译

　　梵语云：摩陀耶摩迦阿波达囉拿摩

　　藏语云：喔妈拉久吧意夏哇

　　汉语云：入中论

　　顶礼曼殊室利童子

　　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

　　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

　　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

　　众生犹如动水月 见其摇动与性空

　　第一菩提心欢喜地

　　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

　　从此由得彼心故 唯以菩萨名称说

　　生于如来家族中 断除一切三种结

　　此菩萨持胜欢喜 亦能震动百世界

　　从地登地善上进 灭彼一切恶趣道

　　此异生地悉永尽 如第八胜此亦尔

　　即住最初菩提心 较佛语生及独觉

　　由福力胜极增长 彼至远行慧亦胜

　　尔时施性增最胜 为彼菩提第一因

　　虽施身肉仍殷重 此因能比不现见

　　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

　　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

　　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

　　发誓利益众生者 由施不久得欢喜

　　由前悲性非悲性 故唯布施为要行

　　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

　　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

　　施者受者施物空 施名出世波罗蜜

　　由于三轮生执著 名世间波罗蜜多

　　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

　　第二菩提心离垢地

　　彼戒圆满德净故 梦中亦离犯戒垢

　　身语意行咸清净 十善业道皆能集

　　如是十种善业道 此地增胜最清净

　　彼如秋月恒清净 寂静光饰极端严

　　若彼净戒执有我 则彼尸罗不清净

　　故彼恒于三轮中 二边心行皆远离

　　失坏戒足诸众生 于恶趣受布施果

　　生物总根受用尽 其后资财不得生

　　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

　　是故胜者说施后 随即宣说尸罗教

　　尸罗田中长功德 受用果利永无竭

　　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

　　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

　　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

　　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

　　第三菩提心发光地

　　火光尽焚所知薪 故此三地名发光

　　入此地时善逝子 放赤金光如日出

　　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

　　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

　　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

　　往昔所作恶业果 既许彼苦能永尽

　　云何嗔恚而害他 更引当来苦种子

　　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

　　使色不美引非善 辨理非理慧被夺

　　不忍令速堕恶趣 忍招违前诸功德

　　忍感妙色善士喜 善巧是理非理事

　　殁后转生人天中 所造众罪皆当尽

　　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

　　纵回等觉大菩提 可得三轮仍世间

　　佛说若彼无所得 即是出世波罗蜜

　　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

　　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

　　第四菩提心焰慧地

　　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

　　此地佛子由勤修 菩提分法发慧焰

　　较前赤光犹超胜 自见所属皆遍尽

　　第五菩提心难胜地

　　大士住于难胜地 一切诸魔莫能胜

　　静虑增胜极善知 善慧诸谛微妙性

　　第六菩提心现前地

　　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

　　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

　　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

　　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

　　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

　　善巧深广诸士夫 渐次当得极喜地

　　求彼者应闻此道

　　彼非彼生岂从他 亦非共生宁无因

　　彼从彼生无少德 生亦复生亦非理

　　若计生已复生者 此应不得生芽等

　　尽生死际唯种生 云何彼能坏于彼

　　异于种因芽形显 味力成熟汝应无

　　若舍前性成余性 云何说彼即此性

　　若汝种芽此非异 芽应如种不可取

　　或一性故种如芽 也应可取故不许

　　因灭犹见彼果故 世亦不许彼是一

　　故计诸法从自生 真实世间俱非理

　　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

　　若谓依他有他生 火焰亦应生黑暗

　　又应一切生一切 诸非能生他性同

　　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

　　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

　　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

　　犹如现见秤两头 低昂之时非不等

　　所生能生事亦尔 设是同时此非有

　　正生趣生故非有 正灭谓有趣于灭

　　此二如何与秤同 此生无作亦非理

　　眼识可有同时因 眼等想等而是他

　　已有重生有何用 若谓无彼过已说

　　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

　　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

　　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

　　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

　　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

　　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

　　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

　　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

　　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

　　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

　　世间一切非正量 故真实时无世难

　　若以世许除世义 即说彼为世妨难

　　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

　　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

　　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

　　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

　　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

　　如影像等法本空 观待缘合非不有

　　于彼本空影像等 亦起见彼行相识

　　如是一切法虽空 从空性中亦得生

　　二谛俱无自性故 彼等非断亦非常

　　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

　　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

　　如境虽俱非有性 有翳唯见毛发相

　　而非见为余物相 当知已熟不更熟

　　故见苦果由黑业 乐果唯从善业生

　　无善恶慧得解脱 亦遮思维诸业果

　　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

　　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

　　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

　　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

　　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

　　无外境心有何喻 若谓如梦当思择

　　若时我说梦无心 尔时汝喻即非有

　　若以觉时忆念梦 证有意者境亦尔

　　如汝忆念是我见 如是外境亦应有

　　设曰睡中无眼识 故色非有唯意识

　　执彼行相以为外 如于梦中此亦尔

　　如汝外境梦不生 如是意识亦不生

　　眼与眼境生眼识 三法一切皆虚妄

　　余耳等三亦不生 如于梦中觉亦尔

　　诸法皆妄心非有 行境无故根亦无

　　此中犹如已觉位 乃至未觉三皆有

　　如已觉后三非有 痴睡尽后亦如是

　　由有翳根所生识 由翳力故见毛等

　　观待彼识二俱实 待明见境二俱妄

　　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

　　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

　　已生功能则非有 未生体中亦无能

　　非离能别有所别 或石女儿亦有彼

　　若想当生而说者 既无功能无当生

　　若互相依而成者 诸善士说即不成

　　若灭功能成熟生 从他功能亦生他

　　诸有相续互异故 一切应从一切生

　　彼诸刹那虽互异 相续无异故无过

　　此待成立仍不成 相续不异非理故

　　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

　　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

　　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

　　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

　　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

　　若如汝说梦乃有 第六能熟醒非有

　　如此无第六成熟 说梦亦无何非理

　　如说无眼非此因 亦说梦中睡非因

　　是故梦中亦应许 彼法眼为妄识因

　　随此如如而答辩 即见彼彼等同宗

　　如是能除此妄诤 诸佛未说有实法

　　诸瑜伽师依师教 所见大地骨充满

　　见彼三法亦无生 说是颠倒作意故

　　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

　　如同有翳诸眼根 鬼见脓河心亦尔

　　总如所知非有故 应知内识亦非有

　　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

　　彼自领受不得成 若由后念而成立

　　立未成故所宣说 此尚未成非能立

　　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

　　何故能领受境识 此他性念非我许

　　故能忆念是我见 此复是依世言说

　　是故自证且非有 汝依他起由何知

　　作者作业作非一 故彼自证不应理

　　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

　　若时都无依他起 云何得有世俗因

　　如他由著实物故 世间建立皆破坏

　　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

　　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

　　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

　　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

　　若世于汝无妨害 当待世间而破此

　　汝可先于世间诤 后有力者我当依

　　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

　　故为增长智者慧 遍智曾于楞伽经

　　以摧外道高山峰 此语金刚解彼义

　　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

　　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

　　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

　　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

　　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

　　无色不应执有心 有心不应执无色

　　般若经中佛俱遮 彼等对法俱说有

　　二谛次第纵破坏 汝物已遮终不成

　　由是次第知诸法 真实不生世间生

　　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

　　佛说此是不了义 此非了义理亦成

　　如是行相诸余经 此教亦显不了义

　　佛说所知若非有 则亦易除诸能知

　　由无所知即遮知 是故佛先遮所知

　　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

　　计从共生亦非理 俱犯已说众过故

　　此非世间非真实 各生未成况共生

　　若计无因而有生 一切恒从一切生

　　世间为求果实故 不应多门收集种

　　众生无因应无取 犹如空花色与香

　　繁华世间有可取 知世有因如自心

　　汝论所说大种性 汝心所缘且非有

　　汝意对此尚愚暗 何能正知于他世

　　破他世时汝自体 于所知性成倒见

　　由具彼见同依身 如计大种有性时

　　大种非有前已说 由前总破自他生

　　共生及从无因生 故无未说诸大种

　　由无自他共无因 故说诸法离自性

　　世有厚痴同稠云 故诸境性颠倒现

　　如由翳力倒执发 二月雀翎蜂蝇等

　　如是无智由痴过 以种种慧观有为

　　说痴起业无痴灭 唯使无智者了达

　　慧日破除诸冥暗 智者达空即解脱

　　若谓诸法真实无 则彼应如石女儿

　　于名言中亦非有 故彼定应自性有

　　有眩翳者所见境 彼毛发等皆不生

　　汝且与彼而辩诤 后责无明眩翳者

　　若见梦境寻香城 阳焰幻事影像等

　　同石女儿非有性 汝见不见应非理

　　此于真实虽不生 然不同于石女儿

　　非是世间所见境 故汝所言不决定

　　如石女儿自性生 真实世间俱非有

　　如是诸法自性生 世间真实皆悉无

　　故佛宣说一切法 本寂静离自性生

　　复是自性般涅槃 以是知生恒非有

　　如说瓶等真实无 世间共许亦容有

　　应一切法皆如是 故不同于石女儿

　　诸法非是无因生 非由自在等因生

　　非自他生非共生 故知唯是依缘生

　　由说诸法依缘生 非诸分别能观察

　　是故以此缘起理 能破一切恶见网

　　有性乃生诸分别 已观自性咸非有

　　无性彼等即不生 譬如无薪则无火

　　异生皆被分别缚 能灭分别即解脱

　　智者说灭诸分别 即是观察所得果

　　论中观察非好诤 为解脱故显真理

　　若有解释真实义 他宗破坏亦无咎

　　若于自见起爱著 及嗔他见即分别

　　是故若能除贪嗔 观察速当得解脱

　　慧见烦恼诸过患 皆从萨迦耶见生

　　由了知我是彼境 故瑜伽师先破我

　　外计受者常法我 无德无作非作者

　　依彼少分差别义 诸外道类成多派

　　如石女儿不生故 彼所计我皆非有

　　此亦非是我执依 不许世俗中有此

　　由于彼彼诸论中 外道所计我差别

　　自许不生因尽破 故彼差别皆非有

　　是故离蕴无异我 离蕴无我可取故

　　不许为世我执依 不了亦起我见故

　　有生傍生经多劫 彼亦未见常不生

　　然犹见彼有我执 故离五蕴全无我

　　由离诸蕴无我故 我见所缘唯是蕴

　　有计我见依五蕴 有者唯计依一心

　　若谓五蕴即是我 由蕴多故我应多

　　其我复应成实物 我见缘物应非倒

　　般涅槃时我定断 般涅槃前诸刹那

　　生灭无作故无果 他所造业余受果

　　实一相续无过者 前已观察说其失

　　故蕴与心皆非我 世有边等无记故

　　若汝瑜伽见无我 尔时定见无诸法

　　若谓尔时离常我 则汝心蕴非是我

　　汝宗瑜伽见无我 不达色等真实义

　　缘色转故生贪等 以未达彼本性故

　　若谓佛说蕴是我 故计诸蕴为我者

　　彼唯破除离蕴我 余经说色非我故

　　由余经说色非我 受想诸行皆非我

　　说识亦非是我故 略标非许蕴为我

　　经说诸蕴是我时 是诸蕴聚非蕴体

　　非依非调非证者 由彼无故亦非聚

　　尔时支聚应名车 以车与我相等故

　　经说依止诸蕴立 故唯蕴聚非是我

　　若谓是形色乃有 汝应唯说色是我

　　心等诸聚应非我 彼等非有形状故

　　取者取一不应理 业与作者亦应一

　　若谓有业无作者 不然离作者无业

　　佛说依于地水火 风识空等六种界

　　及依眼等六触处 假名安立以为我

　　说依心心所立我 故非彼等即是我

　　彼等积聚亦非我 故彼非是我执境

　　证无我时断常我 不许此是我执依

　　故云了知无我义 永断我执最希有

　　见自室壁有蛇居 云此无象除其怖

　　倘此亦能除蛇畏 噫嘻诚为他所笑

　　于诸蕴中无有我 我中亦非有诸蕴

　　若有异性乃有此 无异故此唯分别

　　我非有色由我无 是故全无具有义

　　异如有牛一有色 我色俱无一异性

　　我非有色色非我 色中无我我无色

　　当知四相通诸蕴 是为二十种我见

　　由证无我金刚杵 摧我见山同坏者

　　谓依萨迦耶见山 所有如是众高峰

　　有计不可说一异 常无常等实有我

　　复是六识之所识 亦是我执所缘事

　　不许心色不可说 实物皆非不可说

　　若谓我是实有物 如心应非不可说

　　如汝谓瓶非实物 则与色等不可说

　　我与诸蕴既叵说 故不应计自性有

　　汝识不许与自异 而许异于色等法

　　实法唯见彼二相 离实法故我非有

　　故我执依非实法 不离五蕴不即蕴

　　非诸蕴依非有蕴 此依诸蕴得成立

　　如车不许异支分 亦非不异非有支

　　不依支分非支依 非唯积聚复非形

　　若谓积聚即是车 散支堆积车应有

　　由离有支则无支 唯形为车亦非理

　　汝形各支先已有 造成车时仍如旧

　　如散支中无有车 车于现在亦非有

　　若谓现在车成时 轮等别有异形者

　　此应可取然非有 是故唯形非是车

　　由汝积聚无所有 彼形应非依支聚

　　故以无所有为依 此中云何能有形

　　如汝许此假立义 如是依于不实因

　　能生自性不实果 当知一切生皆尔

　　有谓色等如是性 便起瓶觉亦非理

　　由无生故无色等 故彼不应即是形

　　虽以七相推求彼 真实世间皆非有

　　若不观察就世间 依自支分可安立

　　可为众生说彼车 名为有支及有分

　　亦名作者与受者 莫坏世间许世俗

　　七相都无复何有 此有行者无所得

　　彼亦速入真实义 故如是许彼成立

　　若时其车且非有 有支无故支亦无

　　如车烧尽支亦毁 慧烧有支更无支

　　如是世间所共许 依止蕴界及六处

　　亦许我为能取者 所取为业此作者

　　非有性故此非坚 亦非不坚非生灭

　　此亦非有常等性 一性异性均非有

　　众生恒缘起我执 于彼所上起我所

　　当知此我由愚痴 不观世许而成立

　　由无作者则无业 故离我时无我所

　　若见我我所皆空 诸瑜伽师得解脱

　　瓶衣帐军林鬘树 舍宅小车旅舍等

　　应知皆如众生说 由佛不与世诤故

　　功德支贪相薪等 有德支贪所相火

　　如观察车七相无 由余世间共许有

　　因能生果乃为因 若不生果则非因

　　果若有因乃得生 当说何先谁从谁

　　若因果合而生果 一故因果应无异

　　不合因非因无别 离二亦无余可计

　　因不生果则无果 离果则因应无因

　　此二如幻我无失 世间诸法亦得有

　　能破所破合不合 此过于汝宁非有

　　汝语唯坏汝自宗 故汝不能破所破

　　自语同犯似能破 无理而谤一切法

　　故汝非是善士许 汝是无宗破法人

　　前说能破与所破 为合不合诸过失

　　谁定有宗乃有过 我无此宗故无失

　　如日轮有蚀等别 于影像上亦能见

　　日影合否皆非理 然是名言依缘生

　　如为修饰面容故 影虽不实而有用

　　如是此因虽非实 能净慧面亦达宗

　　若能了因是实有 及所了宗有自性

　　则可配此合等理 非尔故汝唐劬劳

　　易达诸法无自性 难使他知有自性

　　汝复以恶分别网 何为于此恼世间

　　了知上说余破已 重破外答合等难

　　云何而是破法人 由此当知余能破

　　无我为度生 由人法分二

　　佛复依所化 分别说多种

　　如是广宣说 十六空性已

　　复略说为四 亦许是大乘

　　由本性尔故 眼由眼性空

　　如是耳鼻舌 身及意亦尔

　　非常非断故 眼等内六法

　　所有无自性 是名为内空

　　由本性尔故 色由色性空

　　声香味及触 并诸法亦尔

　　色等无自性 是名为外空

　　二分无自性 是名内外空

　　诸法无自性 智者说名空

　　复说此空性 由空自性空

　　空性之空性 即说名空空

　　为除执法者 执空故宣说

　　由能遍一切 情器世间故

　　无量喻无边 故方名为大

　　由是十方处 由十方性空

　　是名为大空 为除大执说

　　由是胜所为 涅槃名胜义

　　彼由彼性空 是名胜义空

　　为除执法者 执涅槃实有

　　故知胜义者 宣说胜义空

　　三界从缘生 故说名有为

　　彼由彼性空 说名有为空

　　若无生住灭 是法名无为

　　彼由彼性空 说名无为空

　　若法无究竟 说名为毕竟

　　彼由彼性空 是为毕竟空

　　由无初后际 故说此生死

　　名无初后际 三有无去来

　　如梦自性离 故大论说彼

　　名为无初际 及无后际空

　　散谓有可放 及有可弃舍

　　无散谓无放 都无可弃舍

　　即彼无散法 由无散性空

　　由本性尔故 说名无散空

　　有为等法性 都非诸声闻

　　独觉与菩萨 如来之所作

　　故有为等性 说名为本性

　　彼由彼性空 是为本性空

　　十八界六触 彼所生六受

　　若有色无色 有为无为法

　　如是一切法 由彼性离空

　　变碍等无性 是为自相空

　　色相谓变碍 受是领纳性

　　想谓能取像 行即能造作

　　各别了知境 是为识自相

　　蕴自相谓苦 界性如毒蛇

　　佛说十二处 是众苦生门

　　所有缘起法 以和合为相

　　施度谓能舍 戒相无热恼

　　忍相谓不恚 精进性无罪

　　静虑相能摄 般若相无著

　　六波罗蜜多 经说相如是

　　四静虑无量 及余无色定

　　正觉说彼等 自相为无嗔

　　三十七觉分 自相能出离

　　空由无所得 远离为自相

　　无相为寂灭 第三相谓苦

　　无痴八解脱 相谓能解脱

　　经说善抉择 是十力法相

　　大师四无畏 本性为坚定

　　四无碍解相 谓辩等无竭

　　与众生利益 是名为大慈

　　救护诸苦恼 则是大悲心

　　喜相谓极喜 舍相名无杂

　　许佛不共法 共有十八种

　　由彼不可夺 不夺为自相

　　一切种智智 现见为自相

　　余智唯少分 不许名现见

　　若有为自相 及无为自相

　　彼由彼性空 是为自相空

　　现在此不住 去来皆非有

　　彼中都无得 说名不可得

　　即彼不可得 由彼自性离

　　非常亦非断 是不可得空

　　诸法从缘生 无有和合性

　　和合由彼空 是为无性空

　　应知有性言 是总说五蕴

　　彼由彼性空 说名有性空

　　总言无性者 是说无为法

　　彼由无性空 名为无性空

　　自性无有性 说名自性空

　　此性非所作 故说名自性

　　若诸佛出世 若佛不出世

　　一切法空性 说名为他性

　　实际与真如 是为他性空

　　般若波罗蜜 广作如是说

　　如是慧光放光明 遍达三有本无生

　　如观掌中庵摩勒 由名言谛入灭定

　　虽常具足灭定心 然恒悲念苦众生

　　此上复能以慧力 胜过声闻及独觉

　　世俗真实广白翼 鹅王引导众生鹅

　　复承善力风云势 飞度诸佛德海岸

　　第七菩提心远行地

　　此远行地于灭定 刹那刹那能起入

　　亦善炽然方便度

　　第八菩提心不动地

　　数求胜前善根故 大士当得不退转

　　入于第八不动地 此地大愿极清净

　　诸佛劝导起灭定 净慧诸过不共故

　　八地灭垢及根本 已净烦恼三界师

　　不能得佛无边德 灭生而得十自在

　　能于三有普现身

　　第九菩提心善慧地

　　第九圆净一切力 亦得净德无碍解

　　第十菩提心法云地

　　十地从于十方佛 得妙灌顶智增上

　　佛子任运澍法雨 生长众善如大云

　　菩萨时能见百佛 得佛加持亦能知

　　此时住寿经百劫 亦能证入前后际

　　智能入起百三昧 能动能照百世界

　　神通教化百有情 复能往游百佛土

　　能正思择百法门 佛子自身现百身

　　一一身有百菩萨 庄严围绕为眷属

　　如极喜地诸功德 如是住于无垢地

　　当得功德各千种 余五菩萨得百千

　　得百俱胝千俱胝 次得百千俱胝量

　　后得俱胝那由他 百转千转诸功德

　　住不动地无分别 证得量等百千转

　　三千大千佛世界 极微尘数诸功德

　　菩萨住于善慧地 证得前说诸功德

　　量等百万阿僧祗 大千世界微尘数

　　且说于此第十地 所得一切诸功德

　　量等超过言说境 非言说境微尘数

　　一一毛孔皆能现 无量诸佛与菩萨

　　如是刹那刹那顷 亦现天人阿修罗

　　如净虚空月光照 生十力地复勤行

　　于色界顶证静位 众德究竟无与等

　　如器有异空无别 诸法虽别性无差

　　是故正智同一味 妙智刹那达所知

　　若静是实慧不转 不转而知亦非理

　　不知宁知成相违 无知者谁为他说

　　不生是实慧离生 此缘彼相证实义

　　如心有相知彼境 依名言谛说为知

　　百福所感受用身 化身虚空及余物

　　彼力发音说法性 世间由彼亦了真

　　如具强力诸陶师 经久极力转机轮

　　现前虽无功用力 旋转仍为瓶等因

　　如是佛住法性身 现前虽然无功用

　　由众生善与愿力 事业恒转不思议

　　尽焚所知如干薪 诸佛法身最寂灭

　　尔时不生亦不灭 由心灭故唯身证

　　此寂灭身无分别 如如意树摩尼珠

　　众生未空常利世 离戏论者始能见

　　能仁于一等流身 同时现诸本生事

　　自生虽已久迁灭 明了无杂现一切

　　何佛何刹能仁相 诸佛身行威力等

　　声闻僧量如何行 诸菩萨身若何等

　　演说何法自若何 如何闻法修何行

　　作何布施供佛等 于一身中能普现

　　如是持戒修忍进 禅定智慧昔诸生

　　彼等无余一切行 于一毛孔亦能现

　　诸佛过去及未来 现在尽于虚空际

　　安住世间说正法 救济苦恼众生者

　　从初发心至菩提 一切诸行如己行

　　由知诸法同幻性 于一毛孔能顿现

　　如是三世诸菩萨 独觉声闻一切行

　　及余一切异生位 一毛孔中皆顿现

　　此清净行随欲转 尽空世界现一尘

　　一尘遍于无边界 世界不细尘不粗

　　佛无分别尽来际 一一刹那现众行

　　尽瞻部洲一切尘 犹不能及彼行数

　　处非处智力 如是业报智

　　知种种胜解 种种界智力

　　知根胜劣智 及知遍趣行

　　静虑解脱定 等至等智力

　　宿住随念智 如是死生智

　　诸漏尽智力 是谓十种力

　　彼法定从此因生 智者说此为彼处

　　违上非处无边境 智无碍著说名力

　　爱与非爱违上相 尽业及彼种种果

　　智力无碍别别转 遍三世境是为力

　　贪等生力之所发 有劣中胜种种欲

　　余法所覆诸胜解 智遍三世名为力

　　诸佛善巧界差别 眼等本性说名界

　　正等觉智无边际 遍诸界别说名力

　　遍计等利说名胜 处中钝下名为劣

　　眼等互生皆了达 种智无碍说为力

　　有行趣佛亦有趣 独觉声闻二菩提

　　天人鬼畜地狱等 智无障碍说为力

　　无边世界行者别 静虑解脱奢摩他

　　及九等至诸差别 智无障碍说名力

　　过去从痴住三有 自他一一有情生

　　尽情无边并因处 彼彼智慧说为力

　　尽虚空际世界中 一一有情死生时

　　于彼多境智遍转 清净无碍说名力

　　诸佛一切种智力 速断烦恼及习气

　　弟子等慧灭烦恼 于彼无碍智名力

　　妙翅飞还非空尽 由自力尽而回转

　　佛德无边若虚空 弟子菩萨莫能宣

　　如我于佛众功德 岂能了知而赞言

　　然由龙猛已宣说 故我无疑述少分

　　甚深谓性空 余德即广大

　　了知深广理 当得此功德

　　佛得不动身 化重来三有

　　示天降出胎 菩提转静轮

　　世有种种行 为多爱索缚

　　佛以大悲心 咸导至涅槃

　　离知真实义 余无除众垢

　　诸法真实义 无变异差别

　　此证真实慧 亦非有别异

　　故佛为众说 无等无别乘

　　众生有五浊 能生诸过失

　　故世界不入 甚深佛行境

　　然有佛善逝 具智悲方便

　　昔曾发誓愿 度尽诸有情

　　以是如智者 导众赴宝洲

　　为除众疲乏 化作可爱城

　　佛令诸弟子 念趣寂灭乐

　　心修远离已 次乃说一乘

　　十方世界佛行境 如其所有微尘数

　　佛证菩提劫亦尔 然此秘密未尝说

　　直至虚空未变坏 世间未证最寂灭

　　慧母所生悲乳育 佛岂入于寂灭处

　　世间由痴啖毒食 如佛哀愍彼众生

　　子毒母痛亦不及 以是胜依不入灭

　　由诸不智人 执有事无事

　　当受生死位 爱离怨会苦

　　并得罪恶趣 故世成悲境

　　大悲遮心灭 故佛不涅槃

　　月称胜比丘 广集中论义

　　如圣教教授 宣说此论义

　　如离于本论 余论无此法

　　智者定当知 此义非余有

　　由怖龙猛慧海色 众生弃此贤善宗

　　开彼颂蕾拘摩陀 望月称者心愿满

　　前说深可怖 多闻亦难解

　　唯诸宿习者 乃能善通达

　　由见臆造宗 如说有我教

　　故离此宗外 莫乐他宗论

　　我释龙猛宗 获福遍十方

　　惑染意蓝空 皎洁若秋星

　　或如心蛇顶 所有摩尼珠

　　愿普世有情 证真速成佛

　　入中论颂，是萨曼达国，光显龙猛深广理趣，证持明位，得如幻定，住无上乘，成就逆品不可夺之殊胜智悲，能于所画乳牛挤乳，破除有情实执之月称大阿阇黎，著作圆满。

　　迦湿弥罗圣天王时，印度底拉迦迦拉沙论师，与西藏跋曹日称译师，于迦湿弥罗国无比大城宝密寺中，依迦湿罗本翻译。后于拉萨惹摩伽寺，印度金铠论师序与前译师，依照东印度本，善加校改，讲闻抉择。

　　入中论竟

　　※※※※※※※※※※※※※※※※※※※※※

　　入中论日光疏

　　月称论师 造颂

　　法尊法师 译颂

　　益西彭措堪布 著疏

　　皈依上师三宝！

　　为度化一切众生得到究竟佛果而发无上的菩提心！

　　善说深广大宝藏，启开三界正道眼，

　　人天怙主三界师，敬礼释迦牟尼佛。

　　三世诸佛慧总集，海会主尊妙吉祥，

　　宣说甚深微妙义，如狮子吼无能等。

　　佛转般若深\*轮，授记龙猛如理释，

　　光显究竟深密意，一心敬礼哀摄受。

　　龙猛不共诸关要，微妙难测深道义，

　　无误开显极密意，佛护月称菩萨尊。

　　雪域遍知无垢尊，广弘深义大中观，

　　炳照世间除痴暗，稽首敬礼至尊足。

　　文殊菩萨意化身，德者应世麦彭尊，

　　显密精要广弘世，如日光照三千界。

　　大中观与大圆满，无碍善说深要义，

　　意传加持入心间，敬礼上师大宝尊，

　　直至菩提永不离，金刚上师哀摄受，

　　恒时享用胜法乐，现证本然觉性果。

　　为具缘者皆通达，藏传不共深要道，

　　启开迷盲授慧眼，故释深广入中论。

　　如是顶礼大中观传承之近传上师竟。

　　《入中论》是着重解释第二大怙主龙树菩萨的究竟意趣《中论》之释论，故属于第二转\*轮的般若法要。

　　全文分二：所讲之分支，所讲真论。

　　所讲之分支

　　即此分三：一、法之概论；二、上师传法之相；三、弟子闻法之相。

　　甲壹(法之概论)分二：一、法的体相；二、法的分类。

　　乙壹、法的体相

　　“法”梵语为“达摩”，意为住持或能持。即诸法皆能住持自己的体相(法相)。

　　乙贰(法的分类)分二：一、总说十类；二、分说教典。

　　丙壹、总说十类

　　据世亲菩萨的《论义正理释》说，法共分为十大类：

　　所知：涵盖有为、无为的一切万法；道：佛经中说正见是法，又是所修之道；涅槃：佛法总分为教法与证法两种，其中最究竟的证法即是“涅槃”；意境：意是一切诸法的所生处，境即六识中意识的对境，亦即“色声香味触法”中之法；福德：佛经中讲到国王及其眷属等受持善法，共积福德之法；寿命：佛经中说凡夫乐于见到常久之法；教典：如经典、论典皆称为佛法；未来：如说此身是“老”之法，“未来”必定会老死；决定：如佛陀在经中已经决定了“沙门四法”；法规：如国家法律等。世亲菩萨将其归纳为“法者所知道，涅槃及意境，福寿及教典，未来决定规。”此外尚有所修之法及所破之法等等。

　　本论则属于法的第七种“教典”。教典之所以能被称为法，是因为法即住持之义，教典中所诠释的意义有住持的作用，故能诠释之教典亦称为法。

　　丙贰(分说教典)分二：一、教典的体相；二、教典的分类。

　　丁壹、教典的体相

　　教典的能持：如何理解教典的住持作用呢？这就要先理解教典的含义。提婆(圣天)菩萨在《中观四百论》中云：“如来所说法，略言唯二种，不害生人天，观空证涅槃。”善逝如来所说之法略概为两种。一是增上生法：即身口意三门绝对不作少分违害众生之事，断一切恶，修一切善，以不害为等起而修，总摄于十善业道，乃为得生人天善趣之增上生法；二是得解脱法：观诸法自性本空，即自性清净涅槃之决定胜法。因现证诸法本性，见诸法毕竟不生，故远离一切垢染，究竟证得大般涅槃，即离垢清净的涅槃。

　　如十种善业的方便资粮具有远离恶趣、住持善趣的力量，故方便甚深的福慧二种资粮能破除一切无明痴暗、究竟住持圆满断证功德之佛果。可见这一切均赖教典方能产生。龙树菩萨云：“具有坚定的世间正见，则能长时间转生善趣，而不坠生恶趣。具有了出世无漏的殊胜正见，则能住持解脱与解脱的殊胜功德。”因此内道的教典能住持善趣与解脱之功德，满足了法本身的体相，故教典也是法。

　　丁贰、教典的分类

　　一切佛法皆可摄于教法与证法两大类，如世亲菩萨在《俱舍论》中云：“佛正法有二，谓教证为体，有持说行者，此便住世间。”其中证法以修证为主，教法则以讲闻为主，彼者摄有经、论两种。

　　其分类：有经典与论典。佛于《天子如意持请问经》中云：“诸法经论二种摄，善说及其密意释，依此于此世界中，佛法能得长久住。”弥勒菩萨亦在《宝性论》中讲述了经、论的定义与分类……。

　　其中经典的体相(定义)即：所诠之义为戒定慧三学，能诠之声句则毫无垢染，亦即是说经的依据必须圆具现量、比量、教量，并且其初、中、后三皆为善法。佛经又分了义与不了义两种：了义的佛经是在学者心相续中现起佛所宣说的法义、声、句之总相；不了义的佛经则是经书。

　　佛经共分有七类：一是佛陀亲口善说的经典，如《般若摄颂》等；二是佛陀身加持的经典，如金刚藏菩萨由佛身加持后而善说的《十地经》等；三是佛陀语加持的经典，如佛语加持文殊菩萨善说的《未生怨王忏悔经》；四是佛陀意加持的经典，如佛意加持观音菩萨与舍利子尊者善说的《般若波罗蜜多心经》；五、六是佛陀的功德、事业加持树林、天鼓、虚空、凡夫、声缘等而善说的经典，如瑜伽师相续中的意伏藏也属于此类经典；七是佛陀开许的经典，如佛陀在世时未宣说而开许诸弟子在结集时增加有必要的字句，如：“如是我闻”、“须菩提请问”、“欢喜信受、作礼而去”等。

　　关于论典的体相：宁玛派无垢光尊者在《总论藏》中云：论典必须具备三个条件：作者圆满具备造论之功德；解释经续中的密意；具备改造与救护的两大作用。世亲菩萨在《论义正理释》中云：改造是指将众生的三毒烦恼改造成三学功德；救护是指令诸众生超脱生死轮回的痛苦，获得寂灭涅槃的安乐。

　　造论者应具的条件共有三种：即登地菩萨，已现见本尊并亲得本尊摄受，精通五明。上等造论者应圆具这三种条件；中等造论者已得本尊摄受并精通五明；下等造论者亦必须是通达五明。具备如是功德者方可造论，否则，所著即便是包罗万象、洋洋万语，也不属内道论典之列。

　　论典的分类方式约有三种：

　　一．按内容而分有三殊胜论与六劣论。三胜论者：具足真实义、能离诸痛苦、以修法为目的。此三任具其中一者，则属殊胜论著。六劣论者：无意义、具邪义、恶心所造、无慈悲心所造、以听闻为主、以辩论为主。这六论分别与具足真实义、能离诸痛苦、以修法为目的相违，故被称为劣论。

　　二．按作用而分共有四类：归纳佛陀广说浩如烟海的经典，如小乘《俱舍论》与《戒律根本颂》；开显佛陀在经中隐含的密意，如《现证庄严论》；摄集散于各经典中的佛语精华，如《经观庄严论》；使无次第者有次第，如《阿毗达摩杂集论》(大乘《俱舍论》)。

　　三．按内容的种类而分：有讲述五明现法等“说尽所有法论”，有讲述空性等“说如所有法论”，以及讲述五道“说解脱及一切种智之道”的论典。

　　甲贰(上师传法之相)分三：一、导师佛陀之传相；二、阿阇黎罗汉之传相；三、班智达之传相。

　　乙壹、导师佛陀之传相

　　导师佛陀以身语意三门显示神通变化而传法。即身神变：“佛身发光现祥瑞，广长舌遍覆三千”，佛的白毫间放大光明，复现广长舌相，遍覆三千大千世界；意神变：佛陀遍知一切众生的根器而应机施教；语神变：“佛以一音演说法，众生随类各得解。”佛陀传法首以身神变摄受所化众生，次以意神变观察根器，再以语神变为其传法。

　　乙贰、阿阇黎罗汉之传相

　　阿阇黎罗汉以三清净而传法。即闻法者法器清净：阿罗汉以他心通观知闻法者的心相续，知闻法者于所传法必定不生邪见而能欢喜生信受持，如是必定对众生有利才为传法，故闻法弟子们皆为清净法器；传法者能诠之声句清净：阿罗汉已断俱生我执，已清净烦恼障，亦泯灭了亲怨等分别执著，故彼发心及音声都微妙清净；所诠义清净：阿罗汉已证得不忘陀罗尼，故于所闻之法无论自己通达与否(虽达四谛十六行相，但大乘法未必能证达)，然于佛法的句义均不会增减错谬，而能圆满准确无误地传述佛陀的意趣妙法。

　　乙叁(班智达之传相)分二：一、戒香寺之传相；二、那烂陀寺之传相。

　　藏汉佛法均来源于古印度，在古印度有众多寺院，其中最著名的两大寺院，即那烂陀寺与戒香寺。二大寺院中常有众多大班智达在讲、辩、著。后来讲法的方式除弥勒菩萨所传、继而世亲菩萨发扬的五种传法方式(必要、略说、解义、连贯、辩答)以外，多数班智达都遵循了这两大寺院的传法方式。

　　丙壹、戒香寺之传相

　　令听法者法器清净：即先讲作者之功德，其次再讲该论著之功德。又依《华严经》强调闻法者于闻法时应作四想：于法作妙药想，于己作病人想，于传法上师作善巧医师想，于自己闻法修法作疗病想。

　　佛法兴起、弘扬的过程：即是讲佛陀在因地间如何发心、行持十度，证得佛果后如何广转\*轮，最后又在有粗重分别心的凡夫面前示现涅槃。经阿罗汉三次结集经、律、论三藏，班智达们著论弘法等。雪域宗喀巴大师的《菩提道次第广论》即是遵循了戒香寺的传法方式，彼之传承上师阿底峡尊者来自戒香寺故。

　　丙贰、那烂陀寺之传相

　　此寺传法分讲经与讲论两种。若传讲经典，则按环境、上师、眷属、时间、法五圆满而传讲。若传讲论典，则按作者、属何经论、总义、为谁而说、造论必要的作论五支而传讲。

　　虽然两大寺院的传法方式皆可依随，但宁玛派多以那烂陀寺的方式而传法，因为宁玛派自宗的传承上师，如莲花生大士、龙树菩萨、月称论师等都曾经在那烂陀寺任过大堪布，故本论亦按造论五支而讲。

　　一．作者：首先介绍作者。在本论的结尾时说：“入中论颂，是萨曼达国，光显龙猛深广理趣，证持明位、得如幻定、住无上乘、成就逆品不可夺之殊胜智慧，能于所画乳牛挤乳、破除有情实执之月称大阿阇黎所造。”故本论的作者月称菩萨已经圆满具备了上等造论者之殊胜功德，是一位获得希有成就的大菩萨。

　　月称菩萨生于印度一婆罗门家族，幼年学习外道典籍，长大后，经父母同意而入内道出家为僧，赴那烂陀寺礼月护阿阇黎受沙弥十戒而得月称之名，年满岁足受具足戒。他广闻博学显密教法，修证生圆次第，获证甚深法性，具足希有神变等，但外现凡庸之相，好吃懒做，由此引起了寺中很多凡夫僧人的不满，导致对月称迁单。阿阇黎月护知其乃大菩萨的示现，其境界非凡情所能揣度、窥测。由于无知而诽谤大菩萨罪业极大，是故阿阇黎为除众惑、免众造罪，遂派遣弟子日称伴随月称在寺院附近的山林中牧牛。待牦牛都放到山那边林中吃草去了，月称就在他们自己住的帐篷里显示希有神变，在石板上画一牦牛挤奶，并将牛奶提炼成酥油，熬制为奶渣，经常将奶制品送回寺院供养僧众。一天寺院的执事和几位僧人又给月称与日称送来食物，同时给牦牛亦带来了饲料，他们看见先前送来的食物与饲料都没有动用过，又见牦牛虽然都到山那边吃草去了，而帐篷中却摆放着很多新鲜牛奶、酥油、奶渣等食物，甚觉奇怪而问言，这是怎么回事？日称就将月称菩萨显示希有神变的一系列事实告诉了他们。执事等人回到寺院后就将此事告诉了月护阿阇黎与全体僧众。阿阇黎月护说：“月称已经获得希有证悟等自在功德，理当如是显现。”大家闻言心里无不折服，并都对月称菩萨生起了敬信之心。

　　复次，月称菩萨调伏外道果玛日呷入内道的事迹。曾经有一外道果玛日呷根本不相信月称菩萨具有希有神通等功德，因而故意诘难：“真正的帝释天在何处？他在干什么？若汝回答正确，我当趣入佛道修学佛法。”月称知其得度的时机成熟，有导其趣入内道的必要，故作如是回答：“真正的帝释天在三十三天，其化身在弥勒菩萨的兜率内院听闻佛法。”外道听后疑言：何以见得？尔时月称菩萨就以手指示虚空道：“帝释天就在那里。”外道尚未能见，月称菩萨又再次指示，才得以见到。外道见而问曰：“您是谁？从何处来？”彼者答曰：“我是帝释天之化身，今从弥勒菩萨的兜率天下来。”外道又问：“何故您非真帝释天呢？真帝释天又在何处？”答曰：“因为真帝释天身上具有一千眼，我乃彼之化身，故只具有一千眼迹，实际真帝释天是安住在三十三天。”这时外道完全被这一系列的事实所折服，于内心深处发起了坚定不移的诚敬信心，从此皈投了佛教。

　　复次，月称菩萨降伏敌军的事迹。印度多日嘎的很多军队企图摧毁那烂陀寺，赶走寺院僧众以及附近的在家人。在敌军距离那烂陀寺还有半月路程时，大家闻讯后，立即召集诸班智达与在家众共同商议，希望能得到一个完美的对策，使双方既不互相交战，亦无烦恼、痛苦等，而令对方自然退兵。众人对此，只是一筹莫展，在无计可施之时，突然寺中护法神的心间现出一鸟，鸟以人语说：“月称有办法，应当速问他。” 依此众人找来月称菩萨，并将事情的紧迫危险性告诉他。他听后说道：“方法固然是有，但需用石头造一石狮子。”又说：“内道众应该祈祷三宝，外道众祈祷大自在天。”大家立即照办，待石狮刚造完时，石狮自然裂成两半，中间出来一人，并说道：“待我将此石狮重新修好即可。”言毕即作，石狮子造好后，由僧众开光，月称菩萨说需要在距离那烂陀寺北边的十五由旬处安置石狮，大家就抬着石狮子一起走到所指定的地方，这时遥见敌军步步逼近，但石狮仍如石头般寂然不动，没有任何反应。这时众人心里惶恐疑惧，并七嘴八舌地指责月称，尔时月称菩萨就从一边站起来，手持四尺檀香木棒对准石狮头部敲了三下，这时石狮子奋身而起，抖擞三次，狮面显现红色，径往敌军冲去。敌军见势不妙，生大恐惧，撒腿皆往回跑，各自逃命，一直退回到自己的国土。当地国王赞叹说：月称菩萨以大神通力用石狮退回敌军，双方互不交战，不损伤一兵一卒，不费吹灰之力，即使敌军仓惶败退，以如此方便自然平息了这场战争灾祸，真实希有！真实希有！事后大家回到那烂陀寺，其中有少数人说，此非月称一人之力，而是僧众对石狮开光的力量所致，话音刚落，石狮遁入大地不见了。月护阿阇黎为除众疑、澄清是非而说道：这的确是月称的希有成就与功德所致，因为他已经通达了胜义谛的甚深空性，故于什么都不是中，什么都可以显现，这是他成就殊胜功德自然显现而随意任运之行。

　　复次，略述得文殊菩萨摄受的月称论师与得观音菩萨摄受的大圣者旃扎古昧(旃陀罗阁弥)辩论七年的事迹。一次月称论师正在为众弟子敷演大乘妙法时，见一位身量如孩童般的人徐步来到法堂中，却站立不坐(当时印度的规矩，若人来到法堂，不愿落座而站立者，表明有辩意)，月称论师见后，暗自疑言，是否来了一位善辩者，故停止讲经，问道：“您从何处而来？学过什么法？”来者答曰：“我从印度的南方来，学过《声明巴那论》、《般若一百五十颂》、《真实名经》。”月称菩萨想，从间接的意义上推知，已承认自己通达了深广教理，但语句上却很谦虚，仅学此三论而已。月称论师怀疑来者是否是南方的旃扎古昧，又问道：“您是不是旃扎古昧？”答曰：“世间人都如是称呼。”月称菩萨闻言说道：“大班智达不应突然到来，您应该退后一段距离，我们要击犍椎隆重地迎接您的到来。”随后月称菩萨立即停止讲法，告知僧众准备二辆马车迎接大班智达。前一辆马车中安放着文殊菩萨木雕像，后一辆马车中坐的是旃扎古昧。这时旃扎古昧以偈颂赞叹文殊菩萨，文殊菩萨像竟喜而回头，从此这尊木雕像再没有转过头来，据说这尊具大加持的回首文殊菩萨像在那烂陀寺至今犹存，为众所周知。两大论师为使众生理解甚深法义，于自空与他空的观点上互相辩论长达七年之久(按自宗全知麦彭仁波切的观点，其实二宗本是无别一致的)。月称菩萨直接主讲了二转般若\*轮，间接也承认三转\*轮的如来藏光明，旃扎古昧在直接主讲光明如来藏时，间接亦讲述了二转\*轮的大空性，因此两者实际的本意却等无差别。如是要义将在下文叙述。

　　复次，一天月称菩萨在寺院附近的森林中安住，一时森林突然着火，火势很猛，似要吞没大片森林，目击者很难过的说：月称菩萨定被火烧，必死无疑。那烂陀寺中对月称有信心者冲去救护，无信心者跑去看热闹。他们到了月称菩萨住处的附近林中，见一帝释天女现出半身，天女说道：“大家切莫惊慌，具甚深智慧的大成就者，慈悲的怙主月称菩萨已经超离了四大的损害，火不能烧、水不能溺等。”但他们不听，径直往前欲看个究竟。当他们来到跟前时，见四周林木全被猛火烧光，唯独月称坐处完好无损，未受到一点火势的威胁，众人见后生大信心，月称菩萨慈言道：“我的上师龙树以无生的般若智火已经烧毁了执著之薪，阿阇黎月护亦复如是，我也用无生的般若智火烧毁了执著之薪，如实证得了无生无灭、无来无去、如同虚空般的大空性，安住如是大空性的本体中，不论是火、还是水等皆无能损。”众人听后对大乘的般若空性亦生起了异乎寻常的极大信心，并随月称菩萨修学无生的般若法要。类似的种种希有神变与功德等多不胜数，可详见其传记中。

　　此后月护阿阇黎请月称回那烂陀寺作主要传法的大堪布，他广著中观诸论，专事弘扬甚深了义中观应成派之义理，使般若大法盛传于世，如日中天。

　　月称菩萨开显了龙树菩萨的究竟密意，抉择了第二转无相\*轮中最为甚深了义的大中观理趣，故造有很多显密论著：如以百万正理抉择诸法本体空性的论著是《中论注疏·显句论》；从共同前行引入无上密法，在密坛中获得灌顶、受持三昧耶戒、入密乘后所修的生圆次第以及所得果等圆满抉择与讲述的论著是《密集金刚注释·灯显论》。印度大智者们赞叹这二论时说：“天上有日月轮，地上有二显论。”意即这两部论著在整个世间是胜无伦比的。此外，讲述正行究竟见解的论著有《中观四百论注释》、《六十正理论注释》、《中观五蕴论》、《中观七十空性论注释》、《入般若波罗蜜多颂》、《皈依七十论》、《祈祷观音菩萨仪轨》、《密集金刚六字加行注释》、《密集金刚现证庄严论注释》、《金刚萨埵修法仪轨》、《忿怒甘露旋修法仪轨》、《赞叹度母文》等，特别对调伏分别心、打破一切实执、涵盖深广法义，最具权威的论著就是《入中论》及《入中论自释》。《入中论》直接趣入龙树菩萨所著的中观六论，间接趣入般若经，亦入密宗的大清净等。是故本论是汇集了甚深中观的无数正理与无上窍诀的一部殊胜论著。全知麦彭仁波切在《中观庄严颂·文殊上师欢喜教言论》与《定解宝灯论》中亦再三赞叹过，以月称论师为主的中观应成派是无上系派。宗喀巴大师在面见文殊菩萨时咨启白曰：“圣者龙树的密意，纤毫无误最为了义抉择的是否唯有月称论师？”文殊菩萨答曰：“如是！如是！因为月称曾于上方世界刹土中的一位如来面前发过菩提心，所以他具有甚深的智慧与猛厉的发心，勇于来到娑婆世界，专门光显龙树菩萨的密意，理应深信不疑，欢喜信受。”还有大菩萨上师金刚丹毕在赞叹印度八十大成就者时说：“文殊菩萨身化身，龙树尊者胜意子，圣月称师我敬礼。”

　　尤其在藏地雪域讲自空、他空，以无上的中观正理来抉择自空时主依月称论师。是故欲入菩提正道者应诚心祈祷月称菩萨，多闻思彼之殊胜论典，若能诚心诚意地祈祷，彼之意传加持决定会融入心间，因为他已经证得了究竟的金刚身，如今正在南赡部洲度化无量众生。比如，曾经大译师尼玛扎巴(日称)对月称菩萨生起强烈的恭敬信心而祷言：“将来若能在藏地雪域真正弘扬起中观法要，该多么好啊！”因而他往赴印度求受中观的甚深教理，当他抵达印度后，经再三地祈祷月称菩萨，面见月称菩萨为他传授很多殊胜教言，由此他翻译了月称菩萨有关中观等方面的很多论著。从那时起藏地开始弘扬中观甚深法要，并流传至今，此等来源主要均依月称菩萨的意传加持所致。故彼希有成就之功德绝非口笔所能尽宣。以上对作者仅作了简单的介绍。

　　二．属何经论所摄：本论云：“如彼通达甚深法，依于经教及正理，如是龙猛诸论中，随所安立今当说。”胜比丘月称论师主依龙树菩萨的《中论》来著作了《入中论》。论中讲到胜义谛“深”方面的大空性时，则为第二转般若无相\*轮的经典所摄。如《般若十万颂》、《般若二万五千颂》、《般若一万八千颂》、《般若一万颂》、《般若八千颂》、《般若心要摄颂》这是六部般若母经。《般若七百颂》、《般若五百颂》、《般若三百颂》、《般若一百五十颂》、《般若五十颂》、《一字(阿)般若》、《少字般若》、《般若二十五门》、《朗波扎楞祈祷般若经》、《帝释般若经》、《般若心经》这是属于十一部般若子经。其余六部般若有：《日藏般若》、《月藏般若》、《金刚手大乘经》、《金刚胜利幢般若经》、《般若一百八颂》、《普贤般若》。共有二十三种般若经现有藏文译本，龙宫等般若经尚未译成藏文。月称论师所造的《入中论》就是属于大乘的彼诸经典所摄，亦随龙猛菩萨所造的中观六论的甚深正理而宣说。论中讲到世俗谛“广”方面的福德时，则属于《十地经》与《宝鬘论》等经论所摄。

　　三．总义：本论云：“善巧深广诸士夫，渐次当得极喜地，求彼者应闻此道。”本论全义归摄为两大类：即“甚深空性法，广大福德法”。从深观方面讲述了般若大空性的法要，从广行方面讲述了五道十地的方便功德。凡是依靠深广法义而修持的诸大士夫，渐次当得极喜地之见道功德。凡是希求大乘菩提果的行者，应当闻受修持深广法要之道。也就是说，月称菩萨对现空二谛采用了深、广两方面的教言来进行论述。如果依随全知麦彭仁波切的科判来分析理解，全论大义可以摄为“凡夫三法，登地十法，无学果地一法”之中。

　　四．为谁而造：本论云：“若异生位闻空性，内心数数发欢喜，由喜引生泪流注，周身毛孔自动竖，彼身已有佛慧种，是可宣说真性器。”月称论师是为何等根器的弟子造作了此论呢？当知非为普通根器的学者，而是为与大乘中观相应并能契合的具慧法器者所著。那么当如何了知谁为甚深空性法的契机者呢？设若在异生凡夫位中，一旦闻受空性法要时，内心数数欢喜，眼泪自流，汗毛竖立等，以此相比量推知，彼补特伽罗已经具有了佛慧(法身智)的种子，是可以宣说甚深空性的真实法器，这就是中观契机的殊胜法器。

　　五．造论的必要：本论云：“如有目者能引导，无量盲人到止境，如是智慧能摄取，无眼功德趣胜果。”解说第二转般若无相\*轮的甚深密意，真正抉择大空性的殊胜正理，特别为使契机者闻受殊胜的深广法要后，对现空二谛的究竟本义，遣除疑惑与增损等邪见，树立起究竟的中观正见，以致于稳速地证悟大空离戏的法界本体，圆满成办自他二利的殊胜道业，获得正等正觉的果位。因此月称论师造了圆具深广法义的《入中论》。

　　以上是依随那烂陀寺班智达的传法方式，对“造论五支”作了摄略的介绍。

　　甲叁(弟子闻法之相)分二：一、发心；二、行为。

　　乙壹、发心

　　发心分善心、恶心、无记心三种。一般在闻法前应观察自相续中的发心如何。若以寻求世间八法的发心去闻法，则属于恶心；若目的不明、随波逐流地盲从他人入闻法行列，则属于无记心；若以小乘的发心和大乘菩提心去闻法，则属于善心。作为大乘行者理应端正自己的发心，并令身心随顺法行加以正确地取舍，最关要的是“切莫忘失正知正念”。

　　乙贰(行为)分二：一、应断除的三种过失；二、应具备的三种行为。

　　丙壹、应断除的三种过失

　　一．法器应断之三种过失：耳识不专注所闻法的句义，则如瓶口覆盖，一无所获；意识不忆持所闻的法义，事后只有大概印象，则如瓶底破漏，一无所存；闻法时若心术不正，夹杂烦恼等分别念，则如瓶中有毒，虽灌醍醐反成毒液一般。如是学法非但不成，反增贪嗔痴三毒等很多过患，故当不离正知正念、恒时反观自心，励力断除此等过患。

　　二．应断的六种垢染：在上师前生起傲慢心(不恭敬上师)；对上师与法不生信心；不精进求法(懈怠懒惰)；分别心外散；分别心内收太紧；因时间过长或冷热而心生疲厌。

　　三．应断的五种不取：取文不取义，如儿童采花，只求文字语句的精妙，而不求实义；取义不取文，只注重意义而忽视文字的作用，若不背诵经文、颂词等，将会导致意义难于忆持与难以通达的过患；不领会密意而取，于了义与不了义等错误理解而执取；上下错乱而取，如将外道观点误认为是内道观点，或仪轨的上下错乱而取；颠倒而取，领会的意义与佛法本义相违，如是非但虚度光阴，且易导致谤法之罪。

　　丙贰、应具备的三种行为

　　一．依止四想：佛于《华严经》云：“善男子，汝当于已作病人想，于法作良药想，于善知识作医师想，殷重修行作疗病想。”

　　二．具足六度：认真如理学法者，每次听法中皆可圆满六度功德。譬如对传法上师供献香花等属布施度；打扫法堂，端正自已的发心与行为属持戒度；听法时忍受寒热饥渴等苦属忍辱度；以欢喜心认真刻苦地闻法属精进度；一心专注法义、心不外散为静虑度；听法后遣除心相续中的疑惑属智慧度。

　　三．依师威仪：《毗奈耶经》云：“不敬勿说法，无病而覆首，持伞杖刀剑。”法师对不恭敬者不应为其传法，如非病者不能戴帽、蒙头。上师未开许，则无论刮风下雨皆不能打伞，也不能配带刀剑。又如《本生经》云：“坐于极卑处，调伏德生起，以喜眼视师，如饮语甘露，当策励闻法。”即上师坐于高胜处，闻法弟子坐于低卑处，善加调伏自心，于所闻之法生起欢喜心，以喜悦的目光瞻视上师，听法如痛饮甘露一般。这样即便是听一次法，也将获得无量功德。此仅摄略而说，广说则请详阅《大圆满前行》等书。

　　菩提塔

　　所讲真论

　　诠释第二大佛陀吉祥怙主龙树的究竟意趣之《入中论》分四：

　　一、名义；二、译礼；三、论义；四、末义。

　　甲壹、名义

　　梵语云：摩陀耶摩迦阿波达罗纳摩

　　藏语云：哦玛拉久巴益夏瓦

　　汉语云：入中论

　　无倒抉择深广二义之胜《入中论》，主要是直接趣入龙树菩萨所造的《中观根本慧论》(即《中论》)，同时又间接入了彼之中观五论，即《回诤论》、《七十空性论》、《六十正理论》、《精研论》、《名言成立论》，这是宁玛派所承许的中观六论。若按嘎单派讲，非以《名言成立论》，而许《宝鬘论》为第六论。若按萨迦派果仁巴大师讲，只许中观五论，认为《名言成立论》、《宝鬘论》皆非中观所摄的论著，因其并非主要抉择般若空性故。彼诸中观论著究竟开显了佛陀第二转般若无相\*轮的真实密意，抉择了大中观最为了义的殊胜正见。总而言之，无论何派凡是安立龙树“中观理聚论”者，必须具备三个条件，一是作者必为圣者龙树，二是诠释第二转般若\*轮，三是着重抉择般若空性的正见。

　　趣入“中论”分三：

　　一．依何者而入？即依全论的十一品来入(一至十地加佛功德品)。

　　二．入于何者？即是直接入于《中论》二十七品，间接入于佛陀宣说的深广经典与龙树菩萨著作的其它中观五论，以及《十地经》、《宝鬘论》。

　　三．依何法而入？入的方法有两种：

　　初、依圣教量而入：本论云：“月称胜比丘，广集中论义，如圣教教授，宣说此论义。”具德月称论师于本论中所广泛汇集的中观论义，皆以佛陀的圣教与传承上师的教授(窍诀)而如理宣说。

　　次、抉择深广而入：本论云：“善巧深广诸士夫，渐次当得极喜地，求彼者应闻此道。”从“深”而言，月称菩萨以应成派的不共理论抉择甚深空性来入于《中论》及《般若十万颂》等；从“广”而言，以随顺众生的方式，讲述了名言谛，同时又抉择了五道十地之功德，故名为“入中论”。

　　中观又分所诠义中观与能诠句中观两种：

　　一．所诠义中观：即中观之实相深义。诸法的究竟本体不偏任何边际，远离四边八戏，即是了义大空性的法界本性。如《三摩地王经》云：“谓有或无即二边，净与不净亦为边，是故善灭诸二边，智者亦不住中间。”如是深义将在本论的第六品中广述。

　　又从系派来说，中观自续派抉择菩萨出定的单空，中观应成派抉择菩萨入定的究竟大空性。虽然二派从抉择义上暂时有别，但究竟的密意却是一致无别的。龙树菩萨云：“出定入定智，如来智知故。”

　　二．能诠句中观：分经、论两种。

　　经者：指佛陀第二转\*轮的六部般若母经和十一部般若子经，以及其余六部般若经，此等均属能诠句中观。

　　论者：论分属于经藏(三藏)的论部与属于论典(印藏大成就论师们所造)的论部，但此处所言之论部是属于高僧大德们解释佛陀密意的论典，因此凡是属于中观类的论部，皆为能诠句中观。

　　又从了义与不了义而分：所诠义中观是真实了义的中观，因其抉择了诸法的真实本性。能诠句中观是不了义的相似中观，因为它主要是从文句上对中观的内容作了详细论述，即是趣入所诠义中观的一种方便方法而已，仅从这一点给它取名为中观。

　　又以所诠义中观的内容可分为：基中观——现空大双运，道中观——方便与智慧双运，果中观——色法二身双运。

　　取名的必要与方法：

　　佛在《楞伽经》中云：“若不立名称，世间皆迷蒙，故佛巧方便，诸法立异名。”为了方便辨析取舍，各法皆有属于自己的名称，故于经论取名亦有如是必要。譬如上根者依经论之名能通达其中内容，如善巧医生摸脉即知内在病情；中根者依名能理解论中大意，并知该论属于三藏中何类所摄，如世人根据服饰、冠帽及胸章等仪表来判断其头衔身份；下根者依名能辨认书类、易于找取该书，如见药名，便于无误取药。

　　一般经论命名的方法有八种：依传法的地方而取名，如《楞伽经》等；依传法的时间而取名，如《父子相会经》等；因弟子请法而取名，如《宝月请问经》等；以所说义而取名，如《十地经》等；以颂词数量而取名，如《般若十万颂》、《唯识三十颂》、《七十空性论》等；以作用而取名，如《现证庄严论》等；以比喻而取名，如《佛说稻杆经》《白莲花经》等；以作者而取名，如《维摩诘经》等。本论则以作用与意义和合而命名，“入”即作用，“中”即论中本义。

　　在论首标注梵文名约有四种必要：一是获得加持。贤劫千佛于印度金刚座成道皆以梵语宣教，故冠首梵名能于心相续中获得极大加持，并促使见闻者于自相续的八识田中种下梵语的习气与善根；二是来源清净。若见论首立有梵名，则知该论必由梵文译成，表明来源清净，决定准确可信；因为古印度造论非常严谨，一般不准随便造论，凡有内道造论者，待该论著好后，由国王居中作证，并集中众多班智达、学者、作家将该论念诵一遍后，由众多班智达来辩驳其中观点，经百辩无过者，则共许为殊胜正论，并将该论供于尊胜幢上供大家瞻仰礼拜。若辩中有过者，则将该论著拴于狗尾上，以火烧毁，不准流传，据说嗅到此烟者，皆会招来很多过患，其作者虽然不被斩首、剁掉手足，但亦不准再行造如此之论，并终身服于极苦刑役，甚至驱出教外；三是忆念作者与译师恩德。若见论首梵名，能促使我们想起著作、宣说、翻译这些论典的大班智达、大论师、大译师们。因为我们福德浅薄，不能亲见如来、聆听如来法音，唯有凭借历代高僧大德们来一直延续佛法的清净源流，如是代代相传促使今日方未中断，而能汩汩流进我们干涸的心田，故应忆念彼诸先贤之大恩大德；四是令异地学者学知一点梵语。故于论首标有梵名等有如是众多必要。

　　如是本论之首署有梵名，则决定本论是由印度大菩萨月称论师直接传承至今，故正确无误，应该欢喜信受。

　　甲贰、译礼

　　顶礼曼殊师利童子

　　此句是雪域大译师尼玛扎巴(日称)在译作之前的顶礼句。佛经中云：印度东方有五台山，山中有文殊菩萨显现为十六岁童子之庄严妙相而随缘随份度化众生，故经中称彼为孺童妙吉祥或童贞妙吉祥。文殊菩萨亦名曼殊师利或妙吉祥童子。在此为示皈敬，祈求加被，增上顺缘，消除违缘诸障而礼敬本具智悲双运的童子妙吉祥菩萨。

　　藏地曾有金刚手菩萨化身的藏王赤热巴巾，他执政时对经、律、论三藏分别制定了三种不同的译作顶礼句：若是翻译“经藏”则应以十方诸佛菩萨为译礼的对境，因为经藏是诸大菩萨于佛所咨启，佛陀慈悲诲谕善巧酬答而有之故；若译“律藏”则应以遍知释迦牟尼佛为译礼的对境，因为因果微细奥妙，开遮持犯的善恶业果难测难辨，唯佛遍智能洞明鉴知、无误宣说故。若译“论藏”则应以曼殊师利童子为译礼的对境，以森罗万象之诸法体相千差万别，分类极多、微妙难测，唯依智慧方能如理破析、辨别了悟。而文殊菩萨乃三世诸佛智慧的总集，故为求得智慧的加持与悉地而如是称颂顶礼。因此遵循王敕钦定，依译作的顶礼句则知《入中论》属于论藏中的论部所摄，故顶礼文殊师利菩萨。

　　顶礼的必要：主要是为了在译作过程中遣除一切违缘，有增上一切顺缘、明确该论属于三藏何类所摄以及遵循王敕钦定的必要。

　　甲叁(论义)分三：一、造论分支；二、所造论体；三、造论究竟。

　　乙壹(造论分支)分二：一、总赞菩提三因；二、分别礼赞大悲。

　　丙壹、总赞菩提三因

　　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。

　　小乘的声闻与中佛(独觉)皆从能王(佛陀)之语所生，诸佛复从菩萨所生，而佛陀意子菩萨是由大悲心、无二慧、菩提心三种根本正因而出生。

　　一般顶礼的对境是三宝三根本，但月称论师在本论冠首所顶礼的是成佛之三种根本正因，亦即菩萨上求佛果、下化众生的必备要素。

　　声闻者：从佛所闻法，禀承佛陀的声教，修证四谛\*轮之人空真理，证得声闻菩提果，并宣所闻法义令他人闻受，故名声闻。亦如《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。”

　　中佛者：即辟支佛或独觉(缘觉)也。较大乘菩萨其证悟功德尤为逊色，不具大乘菩萨的大悲等广大殊胜发心及不共方便故。独觉罗汉又是历经一百劫修积福慧二种资粮而得证果，其智慧不仅证悟了五蕴粗相的空性以及人无我空性，而且亦证悟了属于色蕴的无分微尘之细相空性。彼不同于声闻的是，最后有者之独觉依俱生智慧，不依善知识，独自一人到寒林等处，观修十二因缘缘起法得证空性。《中论》亦云：“若佛不出世，声闻已灭尽，诸辟支佛智，无依而自生。” 声闻罗汉则仅于三生中修积二资即得证果，仅了达的是五蕴粗相空性以及人无我空性。因此独觉所证超胜于声闻、低劣于佛陀，故名为中佛。

　　那么二乘阿罗汉当从何处出生呢？佛陀以大慈悲心为小乘根器的弟子转了四谛十二因缘\*轮，声缘依此而修，主要破人我的执著，断除烦恼障，证得阿罗汉果。故声缘二乘是从能王(能仁佛陀)之语所生。那么诸佛又是从何处所生呢？应知十方诸佛复从菩萨所生。何以故？从因和缘两方面来回答：其“近取因”主要即十地金刚喻定的根本智慧，因为果从道得、道从因起，佛陀亦是往昔在因地间行菩萨道时，发了广大的菩提心与大悲心，在此基础上精勤修积无二慧，待断证功德究竟圆满后才获得正等正觉的佛果。所以菩萨的前前地为因，后后地为果，如云：“以万行之因花，严无上之佛果。”其“缘”主要是文殊菩萨劝请发起菩提心，趣入大乘道。因为行菩萨道而得成佛果者并非皆为佛化，多为菩萨教化而发菩提心修行成佛。如已经成佛的释迦牟尼佛与当来成佛的弥勒菩萨等，皆为七佛之师的文殊菩萨劝请而发起殊胜菩提心，并依彼教化而修行成道。《大乘本生心地观经》云：“文殊师利大圣尊，三世诸佛以为母，十方如来初发心，皆是文殊教化力。”既然诸佛从菩萨生，那么菩萨又是从何处出生呢？大悲心、菩提心、无二慧乃菩萨之根本近取因，由此不难推知，菩萨应该是从这三种正因而生。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。”有者疑曰：菩萨应从佛生，因为佛陀为彼传法，方便教化引导，谨依教敕，如法修行后方成菩萨故。此说虽符情理，然此乃三乘佛子之共因，此处就出生三乘佛子之差别因而言，其大乘佛子之不共因，则非三因莫属。复因本论非从果方面赞叹，而是从大乘得果的因方面来进行赞叹故。若欲获得圆满究竟的佛果，则必须要依止大乘之道而修，如前所述“果从道得，道从因起”之故。

　　大悲心者：悲以拔苦为本，遍一切众生为大，凡事不顾念自己的安危，勇猛精进地救拔一切众生诸苦即大悲心。

　　菩提心者：分有世俗与胜义两种，世俗菩提心是胜义菩提心之前因，故此处应指世俗菩提心。菩萨在大悲心的前提下，观世间诸苦为众生共有，自欲离苦得乐，众生亦复如是。故依愿菩提心的推动，以行菩提心来积极地广利有情，成办上求佛道、下化众生的广大事业。

　　无二慧者：远离常断二边，灭尽能所二取等一切执著，证达如是甚深空性的智慧即无二慧。

　　所谓佛子总分为三种：佛的身子，即罗睺罗尊者；佛的语子，即声缘阿罗汉；佛的意子，即发起无伪菩提心的大乘菩萨。该颂所说的佛子是指后者。应知此处虽然直接赞叹了成佛之三因，但实际上亦间接赞叹了正等觉佛果之圆满功德。如《宝积经》云：“迦叶！如初月为人礼敬，过于满月。如是若有信吾语者，应礼敬菩萨过于如来。何以故，因诸佛从菩萨生。”此以圣教理证成立诸佛从菩萨生。若依佛子之因，则必将获得佛陀之果。

　　由于佛度众生事业尽未来际无穷无尽，故特为施设种种方便行门接引不同根器的众生，往诣涅槃的究竟彼岸。虽然佛法中暂时分三乘，但究竟却唯有一乘，因为每个众生皆具如来藏，而且毕竟不会空耗，只是被暂时障垢所蔽。声缘虽依小乘法要暂时修证阿罗汉果，但并非究竟佛果，最终都必须趣入大乘的五道十地而行持菩萨的三种正因，才能获得圆满究竟的佛果，故于颂文中直接总赞了菩提三因。

　　丙贰(分别礼赞大悲)分二：一、总赞大悲；二、分别赞大悲。

　　丁壹、总赞大悲

　　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。

　　此颂总说大悲心的重要性。由于此乃菩提心与无二慧的根本，故于广大圆满的佛果，大悲心乃为初生之要因犹如种子，中间其如水，因菩提种子要依大悲水的灌溉滋润才能生长，最后待此果成熟方能成为自他一切众生常时的受用处，故我月称在这里首先赞礼了如此殊胜的大悲心。

　　弥勒菩萨在《经观庄严论》中所云“彼者根本大悲心”一句说明了大乘菩提心的根本因乃为大悲心。此若不具，则不能趣入大乘道，亦不能利乐有情。《般若十万颂》云：“设若八地菩萨无悲心，亦非大乘属小乘。”《普贤行愿品》云：“诸佛如来，以大悲心而为体故，因于众生而起大悲，因于大悲，生菩提心，因菩提心成正等觉。譬如旷野沙碛之中有大树王，若根得水，枝叶花果悉皆繁茂，生死旷野菩提树王亦复如是。一切众生而为树根，诸佛菩萨而为花果，以大悲水饶益众生，则能成就诸佛菩萨智慧花果。”《王明菩萨经》云：“大悲心是诸佛菩萨功德之本，亦是智慧般若波罗蜜多之母，乃诸佛菩萨之祖母。”《宝鬘论》亦云：“施戒忍进禅，智慧悲为体。”故大悲心是大乘佛道不共善法之根本，诸功德之来源。如我等大师释迦牟尼佛于娑婆秽土，不忍众生苦难而兴大悲心，发了不共的五百大愿，从此历劫行道，饶益众生，待至功德圆满，仍然不舍悲愿，并转了三次\*轮，度化无量众生。作为佛陀的后继者，理应随学本师，励力发起大悲心作为大乘行道的根本，从初发心至入道修习六度万行，直至最后成佛都永不舍离大悲心。金刚上师法王如意宝在《直断要诀注疏》中云：“若对上师三宝无有丝毫信心、对众生无有悲心等修道的验相，即使能无阻碍地穿越山崖，在虚空中如鸟般飞行，在水中如鱼般游行，大者变小，小者变大，看人一眼即能治病，于山岩、虚空中取出佛像等伏藏品，将一般魔众降伏、收摄为眷属等皆为受魔加持后出现的有漏验相，故切莫认知为正道。若能以大悲心来收摄魔众，以智慧悲眼来观照众生，护念有情而趣向于解脱之道方为殊胜正道。”

　　悲性于佛广大果之间的关系，首以比喻来说明，可分为三个时段来理解：“最初”于菩萨刚发心时，喻如种子，以菩提心为菩萨因，而大悲心则为菩提心之根本因；“中间”在行菩萨道的过程中，须经三大阿僧祗劫的长时苦行，为调伏刚强难化的无量众生，须难忍能忍、难行能行、难舍能舍，如是行道中若无大悲心摄持，则菩提心难以稳固易于退失。喻如种子播入田中后，若无阳光水土，必将霉烂腐坏，因此无法生根发芽，更不可能开花结果。是故首先需要在八识田中播下菩提心的种子，中间恒时须以大悲水来滋长它，才能得以茁壮茂盛地成长，将来必定会开花结果，圆满成熟后成为自他无尽之受用；“最后”成就佛果之时，现证三身五智，断证究竟圆满。然以大菩萨智不住三有、悲不住涅槃，而乘着悲愿回入娑婆世界，应机施教，尽未来际任运度化众生，喻如成熟之果能成为自他一切众生常时的受用处。由此可见，从薄地凡夫趣入大乘圣道至成就佛果，初、中、后三时中根本不可缺少的即是大悲心。不要说没有大悲心，就是大悲心稍有薄弱，亦不能肩负起成办自他二利的重大事业。所以大悲心不但是大乘佛法之前导，亦是大乘佛法之根本核心。大悲心既是轮回众生获得暂时利乐之正因，亦是菩萨成就佛果获得究竟利乐的根本正因，所以月称菩萨首先总赞了大悲心。

　　丁贰(分别赞大悲)分二：一、赞缘有情大悲；二、缘法和无缘而赞。

　　戊壹、赞缘有情大悲

　　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。

　　众生是如何流转生死轮回而不得解脱的呢？由于最初将五蕴的聚合妄执为我，而起我执，依次而言我所，以此则颠倒执著世间的苦乐等诸法为实有，故形成了因果循环的轮回，如同水车旋转不息，毫无自在。何人若缘众生而兴起了无伪的大悲心，月称菩萨自言，我也恭敬地向他顶礼。

　　大悲心依所缘境不同分别有三种：即缘有情大悲，缘法大悲，无缘大悲。此颂先述缘有情大悲，就究竟实相而言，虽然众生与佛等无差别，皆具如来智慧德相，但于现相上众生与佛则大有差殊，因众生有实执心，被业惑所缚，至今不得解脱，毫无自在而受诸苦恼。诸佛则已豁破无明实执，寂灭业惑，获得自在解脱、享无尽安乐。由此不难而知，事实上没有一个自相不空的轮回法，也没有外境自然形成的轮回，而唯有分别心乃为流转轮回或形成轮回的根本。无量众生皆因无始以来的无明习气，对色、受、想、行、识五蕴的聚合妄执为我，从而生起我执。由于妄执假我为真我，故又产生了我所执，认为有属我之法，诸如我的头、手、足等，于是对苦乐有取舍之欲而生贪嗔等烦恼之心。于合意之境生贪执心，于不合意之境则生嗔恨心，由实执恶心，则使诸惑随起，造诸恶业，故形成了轮回，如同水车之轮毫无自在地旋转不息。如《大乘本生心地观经》云：“心有大力世间生，自在能为变化主，恶想善心更造集，过现未来生死因，依止妄业有世间，爱非爱果恒相续。”然而彼诸无明众生却不知轮回根源，故大菩萨以悯念众生之心，令诸众生更加明了取舍法要，将轮回喻如水车，从六个方面来比喻剖析：

　　1．众生由烦恼业索系于生死轮回，如水车由绳子系紧。2．众生依实执分别心推动而流转不息，如水车靠人力及水力推动而旋转。3．众生于轮回中，上至有顶天，下至无间地狱，循环流转，如同水车中水环(桶)上下旋转。4．众生欲生善趣，必须精勤修积资粮方可，然下堕时则很容易，如同水车将水引上来，必须很大的动力，下去时勿须费力而自下，由此可见，生恶趣之恶业众多，故不需要任何功用而任运自下，生善趣则需要对善法有精勤的功用力方可。5．众生于轮回中各随自业，生无定处。6．如引水的车环于上中下皆无定处；众生在轮回中被三根本苦与八分支苦所逼迫，如同车环上下相互紧压，强力引水。如是念众生可愍而生起大悲心。

　　复次，全知麦彭仁波切在《经观庄严论注释》中说：修大悲心的所缘境约有十种：欲界众生对五种欲妙生起贪执，始终不得满足，染污之心如同烈火炽燃，身心毫无自在而倍受诸苦，缘此而生起大悲心；有些众生虽行善法，但不幸遭受魔障的种种干扰，因而无力成办所欲的善业，缘此而生起大悲心；恶趣众生受诸剧苦，善趣众生亦为生老病死等众苦所逼，缘此而生起大悲心；本来身口意三门所造的一切不善业皆为苦因，但彼诸众生被无明迷惑尚未了知此理，反而颠倒妄执造诸杀生、偷盗等恶业，缘此而生起大悲心；众生虽然欲求解脱的安乐，但却执迷不悟，无法苏醒自己本具的大小乘种姓，故于轮回中长时流转、迷茫无期、四处漂泊而受诸苦，缘此而生起大悲心；入外道者被无明烦恼所伏，内心相续充满了遍计邪见，以此枉受诸多痛苦，缘此而生起大悲心；色界、无色界众生对禅定的暂时安乐，妄执为解脱的常有安乐，因此终未超出三界，仍于轮回中流转，缘此而生起大悲心；外道妄执自己的修法是解脱之因，便依五火而修，并将自身投入烈火之中，或于悬崖纵身跳下等有众多无义苦行，此等诸行本为邪道，却偏于邪道中寻求自己所欲的解脱而枉受无量诸苦，缘此而生起大悲心；声缘阿罗汉虽然已入暂时的解脱道，但远离了成办自他二利的究竟胜道，缘此亦生起大悲心；有者虽然入了大乘道，但因福报浅薄，受到种种违缘的阻碍，于大乘法之修力极其微弱，缘此而生起大悲心。这样分析可知，轮回的根本在于实执分别心。可见我等众生皆因无明业惑与分别心的支配而枉受轮回诸苦，而今幸遇善知识的引导明知此理，是故当以智慧的金刚杵来摧毁轮回的根本——实执分别心，彻底解脱生死轮回的束缚。《大乘本生心地观经》云：“若能观心体性空，惑障不生便解脱。”

　　通过上述观察之理，则知轮回的彼诸众生沉溺于生死苦海中倍受种种痛苦，具慧者缘彼无量痛苦，而兴起强烈的大悲心来成办众生离苦得乐的诸大事业。

　　戊贰、缘法与无缘而赞

　　众生犹如动水月，见其摇动与性空。

　　众生犹如水中月影，为风所动而刹那生灭，随缘幻现，本空离根，但因愚痴反执为实有而枉受诸苦，菩萨见此因而生起大悲心，是缘有情大悲。

　　犹如被风吹动水面时，水中月影刹那不住而动荡不息。如是一切众生皆随业风而漂流于善恶趣中，生无定处，片刻不安，都是刹那生灭不住的无常苦性。如《中观四百论》云：“无常定有损，有损则非乐，故说凡无常，一切皆为苦。”此中“动水月”表明了有情世间都是刹那生灭的无常本体，所谓无常、性不离苦，但众生却茫然不觉，反而贪恋世间，执为永恒、安乐而苦苦追逐不舍，菩萨见此因而兴起大悲心，是缘法大悲。

　　又如水中本无月亮，因缘聚合时月影就会显现，正当显现时，亦无少许堪忍的自体。如是在缘起法中既有轮回亦有众生，然其自性是本空离根的，是空寂离戏的无缘本体，彼诸众生尚未了知如实真理而起颠倒实执，以无明烦恼之心执取所欲的情器诸法，如是被缠缚在三界幻有之中，造种种恶业，受种种痛苦，了无出期之日，甚为可怜。菩萨安住无缘空性中油然生起大悲心，是无缘大悲。

　　虽然凡夫、外道偶尔亦会对他人生起悲心，但执著自他一切众生皆为实有，此唯属著相的缘有情悲心。声缘阿罗汉虽知我与众生皆无实体或本不存在，但众生由执五蕴的相续与积聚为常法而感受痛苦，缘此生起悲心者属于缘法悲心。全知麦彭仁波切称其为普通悲心。凡夫著相的悲心与罗汉的普通悲心于苦苦、行苦、变苦之中，唯于感受苦苦的众生方能产生，对感受行苦、变苦、无记、有漏安乐的众生便不能生起，因此非为平等大悲心。然而大乘菩萨们已经现量了知，有漏法中的一切苦乐与无记受等，均未超出三根本苦的范畴，并且对无间地狱至有顶天的一切众生以及获得暂时解脱的声缘阿罗汉，生起等同无别的大悲心，故称为平等大悲心。

　　若对众生不能恒时普遍的生起悲心，于对境有所取舍，皆属凡夫心行。虽然声缘阿罗汉对众生具有悲心，但在获得无余涅槃时灰身泯智，其悲心亦就自然灭尽，故非为常有大悲。大乘菩萨的悲心则是遍一切时、一切处、一切众生，并于有学道中相续地产生，甚至于菩萨在获得无余的大涅槃时，仍是永无间歇、相续不断地生起。如经云：“穷未来际相续不断，尽于法界无不周遍。”故称为常有大悲心。

　　大乘圣者与声缘罗汉，不但有其悲心是否常有的差别，而且各自生起悲心的程度亦有差别。譬如独子往赴疆场与敌作战，其母虽在家中焦虑不堪、老泪纵横，但未能亲临疆场为子作利益之事；其父于心不但焦虑不堪，且身奋勇，不顾一切地冲向疆场，猛力救护儿子，使其脱离险境平安而归。前者喻如声缘阿罗汉的悲心，后者喻如大乘菩萨的大悲心行。如果仅于自己的亲友或对自己有恩德之人生起悲心，皆属相似悲心。由此可见，未离贪嗔业惑之异生凡夫所修的悲心有所偏袒，不能平等周遍，故仅属有缘的普通悲心，不堪大悲之称。声缘阿罗汉对众生虽有悲心，但未能真实成办救度众生的广大事业，故亦属有缘的普通悲心，不堪为大悲之称。唯有大乘圣者菩萨一心为利众生，使众生离苦得乐，全然不顾自己的安危，而勇猛精进地去救拔一切众生，并无散乱执著取舍之相，故称为无缘、平等的大悲心。

　　概括来说：菩萨以弘法是家务、利生为事业的一己之任，对一切众生皆无怨亲分别，乃同体大悲、平等大慈。菩萨见众生不悟刹那生灭的无常本性，而以颠倒实执枉受无义诸苦，因而兴悲，故为缘法大悲；菩萨又观众生虽无实体，但不达性空，亦就是不了达缘起性空的本体，仍有生死流转，受诸苦恼，因而兴悲，乃为无缘大悲。是故为使众生超离生死，通达缘起性空的本体，以悲智双合而引导，通达无任何缘相所执的境界。

　　以上是月称菩萨在造论之前分别礼赞菩萨的根本三因，特别礼赞了大悲心。这就说明大乘行者于学道修行的过程中，必不可少的根本前导就是大悲心。若无大悲心，非但不能成办他利，且连自利亦不能究竟成办。故于了知大悲心的重要性后，修习大悲心对每位行者都是至关重要的。

　　全知麦彭仁波切在《中观庄严颂·文殊上师欢喜教言论》中亦云：“一切出世的无漏功德皆源于对上师三宝的信心，于轮回中修积的一切福报皆源于对众生的大悲心。”如是强调大悲心的重要性。是故大悲心亦是大乘学者通往究竟彼岸必不可少的捷径大道。

　　对初学者来说，应该如何生起大悲心呢？一方面应当常念众生苦而引生大悲心，同时需要经常祈祷悲愿究竟的释迦牟尼佛与观世音菩萨，并持诵其心咒，以求佛力加被助生悲心。释迦牟尼佛的心咒即“达雅他，嗡牟尼牟尼玛哈牟那耶所哈”；观世音菩萨的心咒即“嗡玛呢巴美吽舍”。若诚敬地持诵祈祷，彼诸加持就会融入心相续，使祈诵者生起殊胜的大悲心。若能将此二法兼行并施，其成效更为显著。一旦具有了大悲心就会时时唯利有情，刹那亦不作违逆众生之事。并且大悲心亦是苏醒大乘种姓的根本近取因。倘若不具备大悲心，则不会发起菩提心，若无菩提心则不会生起真实的无二慧。

　　那么应该如何修持才能使大悲心坚固不退呢？当如是观想：在无始以来的六道轮回中，一切众生皆曾作过我的母亲。为我母时，慈悲的哺育我，呕心沥血抚养我，好的衣食舍不得受用，甘心情愿的首先给我，对我恩德极大。彼诸老母有情，虽然欲求安乐，但却不知修持安乐之因即十善法门，虽然不欲痛苦，却不知舍弃痛苦之因即十不善法。是故彼诸所欲所行背道而驰，入于邪道、迷茫无期，如同盲人独留旷野无依无靠，甚为可怜。应该对这些老母有情发起强烈的大悲心。

　　我们先以今生的父母为所缘而修大悲心。假如他们正在感受将要被无辜残杀的猛厉痛苦，对此我们能忍心袖手旁观吗？《佛子行》云：“无始时来慈我者，诸母若苦我何乐，是故为度诸有情，发菩提心佛子行。”大悲心的所缘境虽遍及一切有情，但首先应对正在三恶趣中感受剧烈痛苦的无量如母有情生起大悲心，因为地狱中有八寒、八热等巨大痛苦，饿鬼有饥渴等长时不得饮食的巨大痛苦，傍生有被人役使、鞭挞、不得自在无辜遭杀等痛苦。虽然凡夫肉眼不能现见地狱、饿鬼，但我们现量可以见到傍生，尤其是那些被无辜宰杀的猪、牛、羊、鱼等，它们在遭受屠杀以至生命垂危时的挣扎与那撕心裂肺的惨叫等皆为有目共睹、有耳共闻的现实惨景，难道不摧鈇人心吗？为此应千方百计地解除彼诸痛苦。如是观修大悲心，至泪水簌簌流下为止。当代高僧，清定上师亦留下了精辟的四句教言：“念念不忘上师三宝，念念不忘父母众生，念念不忘依戒依法精进修行，念念不忘成佛度众生。”这些教言对我们初学者确实具有很大的启发性，尤其是修大悲心方面。我等大师释迦牟尼佛以慈悲心视众生如自子，为利众生慷慨布施城邑妻儿，甚至头目脑髓亦在所不惜，如投身饲虎、投火济饥等公案不胜枚举。他对众生的大悲心是无法言喻的，欲知详情请阅《大雄传》及《白莲花传》。法王如意宝每当提及众生诸苦，就会悲泪纵横，如云：“若一众生未得度，我佛终宵有泪痕。”观世音菩萨亦以大悲心在十方世界勤于度化众生，如云：“诸佛无缘大悲体，无边有情之至亲，慈爱眸目永不闭，恒视苦难诸众生。”观世音菩萨时时以慈悲眼观照众生苦乐，闻声救苦救难。如云：“千处祈求千处应，苦海常作渡人舟。”如是深刻地体现了菩萨对一切众生的无缘悲藏。地藏王菩萨亦因愍念无量无边罪苦众生而发起无尽悲愿云：“地狱未空，誓不成佛，众生度尽，方证菩提。”还有无数的诸佛菩萨因以大悲心而甘作舟子，将父母众生一一接引到安乐刹土之彼岸。所以我们亦应随行诸佛菩萨的足迹，为一切老母有情奉献一片应有的慈悲爱心，对那些正在饱受残害诸苦的众生，伸出我们援救的双手，使他们都能离苦得乐。如是观修大悲心，至泪水簌簌流下为止。

　　《摄正法经》云：“欲获佛果者，学多法不成，唯当学一法，云何为一法，此乃大悲心，何人具大悲，彼获诸佛法，了如指掌矣。”譬如，无著菩萨曾经在鸡足山洞里数年苦修，几经周折亦未能亲见至尊弥勒菩萨，最后心灰意冷、绝望下山。在途中见到一只双足残废的母狗，整个下身弥漫着很多小虫蠕动攒食，苦不忍睹，极为可怜。它仍然对别人生起嗔恨心，提起上身，疯狂乱叫，拖着下身前来咬人。因而无著菩萨对它生起了难以堪忍的强烈大悲心，并拔刀割下自身体肉施舍给那只恶狗吃，接着他想清除狗身上的那些小虫，心想：若用手去抓，可能会捏死小虫，索性用舌头舔去这些小虫。但因狗身腐烂化脓、臭秽不堪，眼睁睁去舔实在难以下舌。于是他就闭上双眼，伸出舌头去舔，可舌头没有触到狗身，而触到地面。他睁开双眼一看，母狗已经不见了，唯有金光赫奕的至尊弥勒菩萨出现在面前。无著菩萨说：“您的悲心实在微弱，我为亲见您，十二年苦修，您却一直不现尊颜。”弥勒菩萨说：“非我不愿现身，实际上我与你形影未离，因汝业障所蔽未能见我，由于你以十二年苦行之功德稍减罪业，才见我为一条可怜的母狗，又因为你对它生起了真实无伪的大悲心，使自己的业障清净无余，而今才真正面见了我。”此公案亦说明了修积资粮、消除业障最具权巧方便的即是大悲心。因此勤修大悲心应如断臂母亲的独子被水冲走时的焦急、悲嚎之痛苦心念，如是观想三界众生被痛苦的河流冲走，沉溺在轮回苦海中，对此应该发起难以堪忍的大悲心，但我又无能力救拔他们出离苦海，该怎么办呢？应当诚心祈祷唯一的怙主上师三宝，加持自他一切有情离苦得乐，速疾成就度化众生的能力，并精进勇猛的修持六度万行、广积二种资粮回施一切有情，最终同登觉岸。

　　乙贰(所造论体)分二：一、宣说暂时地；二、宣说究竟地。

　　丙壹(宣说暂时地)分二：一、分别说十地；二、说诸地之功德。

　　丁壹(分别说十地)分三：一、极喜地等五地；二、现前地；三、远行地等四地。

　　所谓“地”梵语音为“布莫”，义为功德所依处或安住。其定义：即出世无漏的智悲双运。喻如世间万物皆依大地而生长，是则菩萨相续中生起的无量功德，皆依空性(智)与方便(悲)双运所生，故以“地”为喻。按本论讲菩萨在入根本定时，虽然本无地道的分位差别，然于出定时以十度波罗蜜多增胜的差别而分了十地。比如布施波罗蜜多在入定位中本无差别可言，于出定位中分以其境界的增胜差别可以分为：有三轮执著的为世间波罗蜜多；无三轮执著，即三轮体空的为出世间波罗蜜多。圣解脱军于《现证庄严论注释》中亦如是宣说了以出定的十度而分十地。

　　天降塔

　　第一胜义菩提心

　　戊壹(极喜地等五地)分五：一、极喜地；二、无垢地；三、发光地；四、焰慧地；五、难胜地。

　　己壹(极喜地)分二：一、宣说一地；二、结尾本品。

　　庚壹(宣说一地)分三：一、略说本地；二、广说功德；三、结说此地功德。

　　辛壹、略说本地

　　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。

　　该颂主讲大乘见道菩萨的本地。初地佛子以此清净广大贤善之心，为度化彼诸众生，故时时随大悲心所转，凡是自己三门所造的一切大小善根，皆依普贤无尽行愿来善加回向，如是安住极喜地者，名为初地菩萨。

　　初地菩萨首先是从薄地凡夫入资粮道至加行道，待二道圆满究竟后，趣入见道即登一地(极喜地)。菩萨在一地以前因分别心从未见到法界的真实本面，唯达见道时以无漏的入定智慧超越了分别心，方得现见法界本面。尔时初地菩萨对佛、法、僧三宝生起了不共的欢喜心，由离成佛很近而极喜，彻底远离了凡夫地位而极喜，成一切众生的导师而极喜，因此于出定位中内心禁不住数数欢喜，故名极喜地。《华严经》云：“复作是念，我转离一切世间境界，故生欢喜。亲近一切佛，故生欢喜。远离一切凡夫地，故生欢喜。近智慧地，故生欢喜。永断一切恶趣，故生欢喜。与一切众生作依止处，故生欢喜。见一切如来，故生欢喜。生佛境界中，故生欢喜。入一切菩萨平等性中，故生欢喜。远离一切怖畏毛竖等事，故生欢喜。”如《宝鬘论》云：“彼等初欢喜，菩萨欢喜故。”《十地经》、《法界赞》、《解深密经》皆如是说。

　　证得见道位的诸大佛子于众生发广大心，为度化一切众生而时时随大悲心所转。因彼相续中已有无漏的智慧与大悲心，有着不为自己求安乐，专为众生脱离苦的伟大精神，勤于成办利乐众生的广大事业，如《华严经》云：“除灭一切诸心毒，思维修习无上慧，不为自己求安乐，但愿众生得离苦。”如是证极喜地的大菩萨能成办自身大利，并于出定位中广发大愿，积极地成办众生的利益。诸经论中云：“众生根器千万种，为令彼等获二利，菩萨行愿量如海。”虽然菩萨们的行愿如海，但皆可摄于普贤菩萨无尽行愿中，虽有无量十大行愿，但皆可摄于此十大愿王之中。

　　全知麦彭仁波切在《智者入门论》中云：“十大愿王者即：于无量诸佛广修供养；护持一切圣教正法；随类现形分身无数；往诣无量刹土；圆满波罗蜜多；成熟有情相续；修炼清净刹土；与圣者菩萨的境界相应而安住；一切言行皆作饶益；获得大菩提果。”又因经论中说：“众生根器千差万别，为使一切众生获得暂时与究竟的利益，是故菩萨之愿亦量如海际。”彼地菩萨在出定时，亦由普贤行愿来回向善根，入根本定时主以无漏智慧安住于法界本性，从这一角度而言，菩萨无有地、道等分别，不可言说，此时二取皆已融入法界，一切分别执著亦就自然寂灭，正如云雾融入虚空无别。如《十地经》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。”然于出定时主以无漏智慧所摄的大悲心，仍然广修六度万行，精勤地成办自他二利。

　　如是以入定的甚深智慧与出定的广大悲心之双运，就表明了极喜地的本体。从不共的作用来讲：入定的智慧能灭除烦恼障与所知障的遍计种子，能通达了义的法界本体。出定后的大悲心于成办利乐有情的广大事业中不生疲厌、难行能行、难忍能忍等长时苦行毫不退失而勇猛精进。

　　然应了知颂文中并未宣说一地菩萨圆满一切愿心，而是说刚刚生起真实的殊胜愿心，因为直至八地时愿度才能究竟。龙树菩萨亦说过，初学者即便是念诵行愿品等愿词亦不过是相似的发愿心而已，唯有证达一地见道时方能生起真实无伪的愿心。大菩萨以真实无漏的智慧摄持，故能安住于三轮体空的基础上而回向善根。

　　辛贰(广说功德)分三：一、庄严自续功德；二、超胜他续功德；三、一地增胜功德。

　　壬壹(庄严自续功德)分三：一、得具义之名功德；二、得生家族等功德；三、灭尽恶趣功德。

　　癸壹、得具义之名功德

　　从此由得彼心故，唯以菩萨名称说。

　　此赞初地菩萨具实义之功德。由彼补特伽罗从此获得了胜义菩提心的缘故，为相应彼之境界，则唯以胜义菩萨之名而称说。

　　《金刚经》云：“若菩萨通达无我法者，如来说名真是菩萨。”《大智度论》云：“得智慧分，名为菩萨。”由彼补特伽罗已见圆满的法无我空性，生起了胜义菩提心，毕竟超胜诸异生地，故唯应以菩萨的名称而说，不可以余名称说，彼者已成圣者之故。按藏文解释，所谓菩萨，即菩提萨埵之简称，菩提乃觉悟之义，萨埵乃发心之义，如是觉悟真理、发心度生，故曰菩萨。这就是于此地圣者补特迦罗决定为胜义菩萨之称的原因所在。又于大乘资粮道、加行道修行的补特伽罗，亦称为世俗菩萨，因其相续中具有真实的世俗菩提心故。如《入菩萨行论》云：“生死狱系苦有情，若生刹那菩提心，即刻得名诸佛子，世间人天应礼敬。”

　　癸贰(得生家族等功德)分五：一、种姓功德；二、所断功德；三、所证功德；四、能力功德；五、增上功德。

　　子壹、种姓功德

　　生于如来家族中。

　　这是赞叹初地菩萨所具之功德。因为登地以上的菩萨才是真正生于如来的家族之中，成为真实佛子，具足了成佛的种姓，决定无有退转，将来必定成佛。

　　初地菩萨亦证悟了佛陀所悟宇宙人生万法的真理——缘起性空，若说菩萨与佛尚有差别，那只是分证与圆证的差别而已。然足以成为如来真实之子，能续佛慧命、广利有情、肩负如来家业。因为他相续中已经生起了胜义菩提心的缘故。《华严经》云：“佛子始发生，如是妙宝心，则超凡夫位，入佛所行处。生在如来家，种族无瑕玷，与佛共平等，决成无上觉。”

　　子贰、所断功德

　　断除一切三种结。

　　登地菩萨在现量见到法界本性的同时，就断除了二障的一切遍计种子。在初地时主要断除之障碍分别有三种结，即萨迦耶见、疑见、戒禁取见。此三结为烦恼障的种子、生死流转的根本。萨迦耶见能障碍趣行解脱，疑惑见能使迷失方向，戒禁取见导致枉入歧途，不得正道解脱。

　　梵语“萨迦耶”义为遍计与俱生我见、坏聚见、有见等。它居萨迦耶见、边执见、邪见、见取见、戒禁取见五种恶见之首。即于五蕴妄执有我，或认为存在常恒不灭的作者、不可思议的神我等，以此为缘而生我执，由我执等无明习气造诸业恼，则于生死轮回流转不息。当依小乘第一转四谛\*轮的修法精要，了悟圆满的人无我空性，通过见、修道的智慧来破除遍计与俱生我执，灭尽烦恼障，断绝轮回流转，方能获得解脱的安乐。

　　疑见：大小乘的《俱舍论》中云：对佛说四谛等\*轮心生疑虑，怀疑依此修行后能否解脱；于佛说轮回苦性等，则认为是过于悲观、消极之谈。总之是指对佛所说法生起不必要的怀疑，如果内心犹疑不信，则不会依教如理修学，如经云：“信为道源功德母，长养一切诸善根。”既然怀疑不信，则不能由信起修，如是一切善根功德根本无从生起，因而仍不得解脱，呜呼哀哉！故于佛法应当深信不疑是极为重要的。

　　戒禁取见：即对不符合佛法，非佛所制之戒，执取为正确而受持。比如内道许戒杀放生为善行，有些外道却以杀生祭神为善等，以颠倒邪执枉受无义诸苦，不得正道解脱。可见这“三大结”皆为学道修行过程中的极大障碍，菩萨至见道位时以出世无漏的智慧才能彻底断除这三种结。因此虽于见道时皆已断除了烦恼障与所知障的遍计种子，但这里特别讲述断三种结，有其一定的必要。《俱舍论》云：“或不欲发趣，迷道及疑道，能障趣解脱，故唯说三断。”譬如趣赴拉萨有三种障碍：即心不欲趣行、迷失正道、疑惑正道等皆不达目的地，趣向解脱道亦复如是。解脱者，则需断我执烦恼，证悟空性本体，然诸众生愚昧无知，却以萨迦耶见颠倒实执，非但不能接受无我空性之理，且于心生畏惧，因而不欲趣行修道，如是终将不得解脱。

　　此处仅仅依循显宗大乘的讲法，首应认定遍计与俱生执著的种子，复次再了知应该如何遣除遍计与俱生执著的道理。

　　认定者：即应分析明辨遍计与俱生之间的差别，亦为了知经论含义，便于确认道地中逐层破除粗、细执著的次第，故首先认定最为关要。然则此处所认定的遍计不能误解为唯识宗所许“三法”中的遍计法，其义将在本论第六品中讲述。

　　一般来说，众生有俱生、遍计两种无明，俱生、遍计二种执著。所谓俱生无明：即与生俱来的贪嗔等烦恼。俱生执著：即一切众生与生俱来的种种执著。所谓遍计执著：一般普通众生尚未现行，因未学修外道宗派者虽不知有五种特点的“我”与万能的神我等，但通过外道论典的熏习后，就生起神我等各种邪见的执著，此粗大的执著称为遍计执著。遍计无明：即是此粗大的邪见烦恼。总而言之，凡是被外道邪派熏习所引生的执著皆为遍计执著及其种子，此外均属俱生执著及其种子。持此认定方法之宗，即格鲁派宗喀巴大师的《现证庄严论释·金鬘疏》、克主杰的《中观总义·善缘者睁眼论》、甲曹杰的《现证庄严论注释》、萨迦派果仁巴大师和班钦额秋的《入中论注释》与《现证庄严论注释》、宁玛派无垢光尊者的《宗派宝藏论》、华智仁波切的《功德藏论·难题释》、全知麦彭仁波切的《辩答日光论》、《澄清宝珠论》、《中观庄严颂·文殊上师欢喜教言论》、与沙格西的辩论书中皆如是承认。再者印度中观论师，如月称菩萨的高足圣者扎雅阿楞达论师于《入中论广释》中在讲述“断三结”时，对遍计执著与俱生执著亦作了同样的认定与抉择，彼于论中说：“凡是被外道熏习所引生的一切执著，皆判为遍计执著，此外凡是与生俱来的一切执著，诸如我要获得安乐、远离痛苦等皆判为俱生执著。”无著菩萨在《瑜伽师地论》中云：“萨迦耶见分有两种，即俱生我执与遍计我执。前者即凡夫异生甚至飞禽走兽等一切众生与生俱来的我执。后者即了知、学修外道宗派后，心相续中生起的异常我执，并于边执见亦如是分有两种等。”所知障的认定亦如是类推，同样有遍计和俱生两种。

　　简言之：凡是于见道位中对现见圆满空性直接作障碍的皆为遍计执著的种子。现见法界本面后，凡于修道位中，直接对修习圆满空性作障碍的皆为俱生执著的种子。烦恼障与所知障皆有如是两种分法。以上简略概述了印度的中观论师与唯识论师以及雪域的诸大论师，对遍计执著与俱生执著的明确认定，故于此处引以为证。

　　在讲述了遍计与俱生的认定后，再来讲述二障的摄略分类。即因、本体、作用三种分类：

　　二障之“因”者：佛于《楞伽经》中云：以我执(萨迦耶见)产生的烦恼心为烦恼障，以三轮法执产生的分别心及习气为所知障。

　　二障之“本体”者：弥勒菩萨于《宝性论》中云：“三轮执著心，许为所知障，吝等恶分别，许为烦恼障。”六度之违品皆为烦恼障的本体，此外的三轮执著皆为所知障之本体。

　　二障之“作用”者：小乘《俱舍论》云：“主要对获得暂时解脱作障碍的同类恶心，皆为烦恼障。”大乘俱舍论云：“对获得一切智智之究竟解脱作障碍的同类执著习气，皆为所知障。”然应了知贪嗔痴等烦恼，对一切智智的究竟解脱，并非不成障碍，乃至未断俱生我执之前，三轮的法执对转生轮回，亦并非不成助缘。此处就主要障碍获得暂时解脱与究竟解脱而分别讲述了烦恼障与所知障。其原因是，若能遣除轮回的根本因——萨迦耶见，则能远离生起轮回的一切烦恼，获得暂时解脱，但仅此却不能断除障碍一切智智的所知障。

　　宁玛派自宗认为，如果彻底断除了俱生萨迦耶见后，仅依三轮的执著，不会产生烦恼障，因为已经不具备生起烦恼之因。全知麦彭仁波切在《中观庄严颂·文殊上师欢喜教言论》中云：“如此二障之差别，以因、本体、作用来作了分别概述，虽于各种论典中有侧重点不同的讲法(有些侧重于因方面讲，有些侧重于本体方面讲等)，然其实际的关要却是一致无别的。总的精要归纳如下：转生轮回的主因是贪心等烦恼，彼等(无明烦恼)一无百无的根本在经典中说是“俱生我执”。若以正理来抉择亦可如是成立。以萨迦耶见为因的根本执著所生之一切烦恼，皆为烦恼障。不能真实了知如所、尽所之一切法，皆因障碍现见法界本性之无明，凡是法执所摄的粗、细无明皆为所知障。如是彻底了知后，相对于修道时应断的角度而言，我执产生的吝啬等，成六度中各自违品之分别恶心，有此则难以趣入各自对治法的波罗蜜多而修行，故属于烦恼障。虽入波罗蜜多，然不能修证圆满的法无我空性，主要是因三轮执著的分别心，故属于所知障。并引用了《宝性论》云：‘三轮执著心，许为所知障，吝等恶分别，许为烦恼障’。”

　　关于断障这一问题，分他宗观点与自宗观点。当知此处并不是指小乘阿罗汉入大乘道后如何断障，而仅述本具大乘种姓的凡夫弟子入道后应该如何断障之理。

　　格鲁派宗喀巴大师在早期的著作中所述这一方面的观点与宁玛派相同。然于晚年著作的很多论著中所承认的观点则有所不同，如《入中论·善解密意疏》云：“应成派与自续派于断障方面的承认有差别，自续派与唯识宗共同承许的观点，认为于大乘见道时断除二障的遍计种子，二地以上同时逐层断除二障的俱生种子，在八地时断尽一切烦恼障，八地以上在断除其余所知障的同时才开始断除烦恼障的习气俱生所知障。”他在讲应成派不共的观点、八大难题中的两个问题时，认为依诸法所生的一切实有执著之种子是烦恼障，唯独烦恼障种子的习气才是所知障，并说在八地时才灭尽一切烦恼障的种子，八地以后开始断所知障。

　　萨迦派果仁巴大师及其弟子班钦额秋将大乘唯识与中观的所断法亦作了分门论述。果仁巴大师在《入中论释》及《现证庄严论释》中云：中观应成派与自续派在承认断除二障时的观点不同于唯识宗，因为唯识宗承认八识，中观宗只承认六识。若许八识，则七识(末那识)是属于俱生我执的部分。按唯识宗所许，于见道时灭尽二障的遍计种子，八地时灭尽末那识，此属于俱生烦恼障。然以中观而言，在见道位已遣除烦恼障与所知障的遍计种子，以及声缘阿罗汉应断的二障俱生种子，趣入二地以上唯断俱生所知障的三轮执著相之种子、习气。以上是略述他宗观点，下述自宗观点。萨迦派的班智达夏甲曲在《入中论注释》中所许断除二障的观点与宁玛派自宗的观点完全相同。

　　自宗观点分二：略说自宗，宣说正理。

　　略说自宗：宁玛派自宗与中观、唯识所许于十地中各自断障的观点是相同的。因为中观以空性为主讲深法，唯识以光明及五道十地之行为而主讲现法。全知麦彭仁波切在《辩答日光论》中云：“总的所断法即烦恼障与所知障，其根本对治法即证悟空性的智慧，此二者如同光明与黑暗一样不会同时并存。因此一旦在能对治的智慧现前之际，相对其本分的所断法当即遣除，待所断习气的种子圆满断尽后获得佛果。这是大乘所有宗派共同承认的观点，即证悟人无我空性断除烦恼障，证悟法无我空性断除所知障，唯识宗至应成派皆如是承认，并且所许的观点和意义亦无任何差别，唯于能诠句的说法略有不同而已，因此诸宗宣说道的关要其密意是一致无别的。无论需要断除何等障垢，如果遍计执著尚未遣除之前说要断除俱生执著是极不应理的。在断除俱生执著时，亦是从粗分逐渐到细微种子而次第断除，最后断尽极微细的习气。”又于《中观庄严颂·文殊上师欢喜教言论》中云：“应知大乘唯识与中观能诠句之经典，一字亦勿须舍弃，全是吻合无违而一味的。”《解深密经》与弥勒菩萨的《宝性论》、《辨中边论》、印度中观应成派扎雅阿楞达论师的《入中论广释》、圣解脱军的《现证庄严论释》、狮子贤的《现证庄严论释》等经论注释中皆异口同声地说：于大乘的十地中，每一地皆有断除其应断的所知障，又所知障分为遍计与俱生两种，其中俱生又分为两种：即由烦恼障的习气引生的所知障与三轮执著引生的所知障。对此不仅唯识宗承认，且于中观自续派与中观应成派皆如是承认，因为在八地以下仍有烦恼障的俱生种子尚未断尽故。如《解深密经》云：“三地菩萨远离欲界的一切贪心等。”《十地经》亦云：“安住发光地的菩萨，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。”圣解脱军于《现证庄严论注释》第一品中讲解了二十二种菩提心，其中在讲述第六地菩提心时说：“具足智慧波罗蜜多菩提心，犹如妙药，依此二障之病皆能寂灭。”狮子贤论师所著《现证庄严论》与《般若一万八千颂》对照的广释云：“七地以下尚未断尽俱生我慢故。”如月称论师于本论的第四品中云：“自见所属皆遍尽。”又于第八品中云：“八地灭垢及根本，已净烦恼三界师。”及《阿毗达磨杂集论》(大乘俱舍论)、《瑜伽师地论》等唯识论典亦都作了同样的论述。在八地以下不但要断除烦恼障的俱生种子，尚需断除所知障的俱生种子。

　　宁玛派自宗说：于见道时唯断二障的遍计种子，修道时唯断二障的俱生种子与习气，分有如是两种。

　　一者(于见道时唯断二障的遍计种子)：大乘一地菩萨现见圆满法无我空性，断除了二障的一切遍计种子。总的来说，大乘初地菩萨的心相续中具有不共的方便与智慧，不但其相续中二障的遍计种子与粗相的分别心已完全清净，且连凡夫时心相续中所具有的俱生之粗分烦恼皆不生起，并绝对清净与佛同等。《华严经》十行品云：“是故不生一念欲想，心净如佛。”十行位菩萨尚能如是，何况初地菩萨呢？因此初地菩萨与普通凡夫、外道是截然不同的。华智仁波切在《功德藏论·难题, , , 释》中云：“不但是外道者的心相续中具有遍计种子，且于登地以前所有众生的心相续中均具此遍计种子。”因为在往昔生中都有可能入过外道，唯待将来获得大乘见道时，才能灭尽此遍计执著的一切种子，甚至包括所知障的一切遍计执著皆能断除。以小乘的无学道中尚未断除所知障的一切遍计种子，仅从这一角度而言，大乘初地菩萨亦就远远超胜了声缘阿罗汉的无学道。并且在大乘一地时就已经圆满了一大阿僧祗劫的方便福德资粮，亦具足了现见圆满法无我空性的智慧资粮，于入定时获得出世无漏的胜义菩提心，出定时具足十二种百功德，以此为据，初地菩萨不但超胜了一切凡夫，而且亦完全超胜了声缘阿罗汉。

　　再者自求解脱的小乘弟子，虽然获得阿罗汉果，但对修习大乘胜道却是一种障碍，因为在小乘的五道次第中，刹那亦没有生起如同大乘菩萨的发心，一心唯求自我解脱。并于大乘了义经中，佛呵彼为焦芽败种，仅滞化城歧途者也。因此佛经中说：“小乘阿罗汉与本具大乘种姓的凡夫，即便是同时入大乘的资粮道起修，但他们分别获得佛果的时间，却有很大的差距，大乘种姓得成佛果较阿罗汉快四十九劫。”亦即阿罗汉虽然苏醒了大乘种姓，入了大乘道修行，但于得成佛果较凡夫苏醒大乘种姓后、直入大乘道修行者尚须迟缓四十九劫，走了一条迂回曲折之路。其原因有两种：一是发心的差别：小乘行者初入道时即缘自己获得阿罗汉果而生起出离心、受持清净戒行、修人无我空性、自求解脱，此相对来说，虽是善心，但属于所知障，因此于阿罗汉圣者的八识田中(阿赖耶识)具有了深厚的小乘发心、自求解脱的不共习气，对此尚须一定的时间才能予以断除，故成获得佛果之特大障碍。然而直入大乘道的行者最初即缘一切众生而发菩提心等，故无此障，所以先得成就佛果；二是种姓(根器)的差别：大小乘行者虽各醒大乘种姓，但小乘行者根性已定，属下根故，后虽入大乘仍不如最钝根菩萨。故于大乘道中修行时，纯属下根行者，成就佛果甚为缓慢。

　　二者(修道时唯断二障的俱生种子与习气)：从二至十地之间，共有九地，此处概述其修法主要对治的是二障之俱生种子，此各分粗、中、细三品，每一品各又分三，共为九品。粗的粗分于二地时断除，粗的中分于三地时断除，粗的细分于四地时断除；中的粗分于五地时断除，中的中分于六地时断除，中的细分于七地时断除；烦恼障的微细习气、俱生所知障细的粗分障碍于八地时断除(此地时灭尽烦恼障)；其细的中分障碍于九地时断除。细的细分分二：细的细分、细的极微于十地时断除。全知麦彭仁波切于《澄清宝珠论》中云：“大乘见道中断除的是二障的遍计种子，再逐渐同时断除于二障的俱生种子，至第八地时灭尽我执相续，故此三清净地无有烦恼障，其后唯有断除所知障。在十地末尾，以金刚喻定的智慧摧毁二取迷乱之细微习气后，无间获得善逝如来出有坏之智慧金刚身。此乃与圣境诸大车轨之密意相合，不应混合于后学之分别念，若能了知此理，自然就能解开诸论之难处，并密意江河融入智慧之海故。”

　　宣说正理分三：教证、理证、辩驳。

　　一者．教证：大乘初地菩萨以见道智慧只能遣除遍计种子，不能遣除俱生种子，俱生种子唯有通过见道后的修证智慧才能断除。全知麦彭仁波切于《澄清宝珠论》中云：“一见真谛者，能断遍计惑，如知绳非蛇，相续生对治，修行后次第，能断俱生惑，识变对治性，断尽细种子，复不生出故，如日遣黑暗。”又于《辩答日光论》、《阿毗达磨杂集论注释》、《智者入门论》、《文殊上师欢喜教言论》中皆如是说。

　　华智仁波切在《现证庄严论注释》及《功德藏论·难题释》中皆说“初地菩萨能断除的仅是遍计执著种子”，以此破除了他宗所许。

　　关于承许见道时断俱生种子的这一观点，华智仁波切说：“以无著菩萨的观点而言，见道时唯有断除遍计执著的种子。”遍知法王无垢光尊者于《宗派宝藏论》中云：“一切执著的遍计种子，是见道智慧的所断法，一切执著的俱生种子是修道智慧的所断法。”永嘎仁波切于《功德藏论广释》中亦如是说。印度论师在《阿毗达磨杂集论注释》中亦云：“见道智慧只能断除闻思外道邪派而产生的遍计烦恼的种子，修道智慧才能遣除心相续中无始以来串习的俱生烦恼。”印度唯识论师、无畏生处尊者于《善解释迦论》中云：“颠倒的遍计执著唯依见道的智慧方能遣除，然于无始以来，串习于心相续中的俱生萨迦耶见，唯依修道的智慧方能予以遣除。”扎雅阿楞达论师于《入中论广释》中云：“彼者俱生萨迦耶见及边执见，非为见道所断法，因为无始以来串习的俱生萨迦耶见等长时沉眠于心相续中，是故唯依修道的智慧方能断除。”狮子贤论师在《现证庄严论广释》中对上述观点亦作了相同的论述。

　　二者．理证：在遣除垢障方面，般若经论与狮子贤论师的《现证庄严论释》等中，以清洗衣服上污渍的比喻说明了这一问题。是故粗、细障碍绝对不能同时遣除，因为烦恼障与其习气有一定的差别，俱生种子与遍计种子亦有粗细之别：若相对俱生种子来说，遍计种子为粗障，相对于遍计种子来说，俱生种子为细障。虽于见道时，已经现见了法界本性，但无有修道的实证智慧，故只能断除遍计种子。

　　设若有人疑问：见道时应该具有修悟智慧，因为在见道以前需要通过一大阿僧祇劫的修行，才能获得见道故。

　　显宗中大乘道次第断障法一览表

　　(宁玛派自宗)

　　表一

　　大乘种姓者直入大乘道次第断障法

　　资粮道：压制粗大的二障烦恼

　　加行道：压制粗的二障烦恼

　　见 道：第一极喜地，断二障的遍计种子

　　表二

　　小乘无学道者入大乘道次第断障法

　　资粮道：压制粗大的所知障

　　加行道：压制粗分所知障。

　　无学道：与表一所述相同

　　注一：小乘无学道中已经断除一切烦恼障并已遣除了部分微细的所知障。

　　注二：种子亦称为习气，但种子和习气二者同时出现时，种子是粗分，习气是细分。

　　对此答曰：虽然见道以前具有修行，但并非是五道中修道的修行。比如凡夫人所受持的净戒远远不如二地不共持戒波罗蜜多之理相同，所以不成见道时遣除俱生执著种子的根据。

　　又问：因为见道有十六刹那，故从见道后第二刹那开始至第十六刹那之间，应该具有修道智慧。答曰：此是相应某类根机的众生不了义说法，实际见道并无十六刹那。如《六十正理论注释》、《现证庄严论》的很多注释及《智者入门论》等中都说：“按了义观点讲，由于见到了法界本无分别故，大乘见道安立为一刹那之名言。”

　　又作疑问：在大乘见道时应该能遣除俱生我执等的部分种子，因为在见道时所现见的空性，已经包括了俱生人无我的缘故。佛于《优婆离请问经》中云：“烦恼智慧此二者，不能同时并存故。”即心相续中的烦恼与智慧不可能同时存在。比如一间屋子，虽然多年以来暗无天日，若于这间暗室里点燃一盏明灯，则多年以来的黑暗皆能刹那遣除，如是俱生执著的种子，虽然长久以来积存在心相续中，但依见道智慧的巨大力量，就能予以遣除。

　　对此答曰：此理不成决定之根据。因为在大乘见道时，根本不具备修道位的智慧，仅以见圆满法无我空性的智慧而言，其二障及习气均为平等。上述佛经教证的密意单从观待见道的角度来说，设若以初地菩萨现见空性的智慧不能遣除相对它的障碍，则应有与教证的密意成相违的过失。但是，见道智慧已经遣除了相对它的一切遍计障垢之故。比如初地菩萨心相续中，虽然还具有二地以上菩萨已净的障垢，但仍未与佛经的教证相违。

　　上述所许见道有巨大力量来对治障垢：以理观察可知，其实，并非在获得见道位的前一刹那才生起遍计执著，而是长久以来就积存在心相续中，如果说相续中在生起见道智慧之际，刹那能断除此遍计执著的种子，因而许为巨大力量，则可许无过，亦符合上述比喻之理。如果认为见道的智慧，对遣除俱生种子，有巨大力量的话，则于见道位以上所应断除的俱生法，亦应该同时能断除，应有如是过失。若许俱生执著虽然长久积存于心相续中，但认为有了见道智慧的巨大力量是能断除的理由，是则可依上述相同的比喻反过来回辩说：灯光遣除黑暗一样的道理，不合此义之喻，亦不能如是承认，否则难免过失之咎。

　　如果说初地菩萨仅仅现见圆满的法界空性，就能断除俱生种子的话，那么会有初地菩萨应成佛陀、见道位应成圆满断证功德之无学道等极大过失。可于两方面来辨析了知，从二地至十地的九个修道位中之所断法，虽然与见道位所断法之本性等无差别(以见道时平等现见一切法的本性)，但见道时却无有少许修道位的智慧，怎么能断除俱生种子呢？前者即说诸法皆为一味无别的法界本性，后者即说根本未修而能断除俱生种子之故。

　　假设又继续疑问：虽许断除相对于见道位本分应断的俱生种子，但于断除见道位本分应断的俱生种子时，却没有承认过包括二地以上修道位之一切俱生种子皆需断除，因此不会有见道时应成无学道的过失。

　　对此答辩：比如三地菩萨自从见道以后，通过修道中的修行而证得了相应本分的智慧，断除相对本分的俱生种子，除此以外，无力断除过于三地本分之外余地的所断法(俱生种子)。其主要根据，不但是现见了本性，而且亦具有了本地分内修道的智慧，故能断除相对本地分内所应断的俱生种子。在见道时，虽然诸法本净的圆满空性皆平等一如的见到了，但见道后若不具备修悟的智慧，亦有如是相同的根据。

　　假设又继续疑辩：根据不同有别。其差别是，见道地所遣除的俱生种子，相对于二至十地修道中所断的俱生种子来说属于粗分；相对于初地时所断的俱生种子来说，二至十地修道中所断的俱生种子属于细分。因此于见道位时不必要遣除一切修道中的所断法，只是遣除相对于见道分内的俱生种子之粗分而已。这亦是内道所有宗派共同承许的观点(皆许粗、细种子不能同时断除)。

　　对此答曰：遍计与俱生本有粗细之别，若许见道时的所断法既有遍计种子亦有俱生种子，则显然与内道诸宗所许的观点相违，此许不仅有如是相违的过失，且有超过四宗(有部、经部、唯识、中观)观点的过失。是故不能承认见道时断俱生种子，否则上述的两大过失仍然在所难免。

　　假设又继续疑问：如果说初地菩萨连少许俱生执著亦未能断除，这样岂不是等同于凡夫人吗？由此初地菩萨依于业恼，应与凡夫人一样无自在地转生轮回。因为已经承认未断少许俱生种子之故，决定会有如此过失存在。如龙树菩萨在《宝鬘论》中云：“若时有蕴执，彼即有我执，有我执造业，由业复受生。”

　　对此答辩：这亦不决定。以无著菩萨与圣解脱军云：“具大方便诸圣者，烦恼即成菩提缘。”如佛在《宝积经》中云：“迦叶！譬如诸大城中所弃粪秽，若置甘蔗、蒲桃园田中则有利益，菩萨结使，亦复如是。”又云：“迦叶！譬如咒术药力，毒不害人。菩萨结毒，亦复如是。智慧力故，不堕恶道。”余经中亦云：“如城士夫不净粪，彼乃有益甘蔗田，如是菩萨烦恼粪，彼乃有益成佛法。”是故圣者菩萨以智慧摄持烦恼，根本不会颠倒无自在地转生轮回。当知对此疑问，佛陀早已在《宝积经》中作过圆满的回答，此毋庸置疑。

　　另外全知麦彭仁波切于《释量论大疏》中云：比如，灶中火星溅于湿地上，再不会增长火力。又于《中观庄严颂·文殊上师欢喜教言论》中云：“比如，被截断头部的蛇身虽能颤动，但无力对人作害。”如是全知麦彭仁波切对此在这二论中亦已作过圆满的回答。故初地至七地的菩萨心相续中，虽然尚有烦恼障的俱生种子，但无力成为转生轮回之因。因为已经灭尽了粗大的业惑，且具足方便智慧，故根本不可能有无自在转生轮回的过失。

　　此处关键不能混淆的是，声缘阿罗汉在获得小乘见道时，亦未能断除烦恼障的俱生种子，是不具备大方便智慧的缘故，如是有可能无自在地转生轮回。然而大乘初地菩萨虽未断除烦恼障的俱生种子，但已具备了大方便智慧，故不会无自在地转生轮回。如孔雀虽食毒物，但羽毛会更加艳丽，如是之理于佛经论典中有特别明显的叙述。

　　那么龙树菩萨在《宝鬘论》中所许的观点应当如何解释呢？其实上述《宝鬘论》的密意，应该根据因与缘之聚合来诠释。初地菩萨虽未遣除烦恼障的俱生种子，但已经泯灭了产生粗大烦恼之缘(没有颠倒的非理作意)，比如一粒种子放在木箱里，若没有遇到阳光水土，则终将无能产生芽果之理相同。

　　对宁玛派自宗观点的所立，有了上述能立的理由，故无有任何妨害。

　　三者．辩驳：对方说：初地菩萨应需断除俱生种子的部分，如本论中云：“灭彼一切恶趣道。”在佛陀的经典与《阿毗达磨杂集论》等中皆如是说过，见道时已经灭尽了一切恶趣道之种子。以此为据，见道时不仅遣除遍计种子，且于俱生种子亦应遣除。

　　对此答曰：上述经论教证的密意并非如此理解，因为断除的功德在前面颂词中已经述讫，此处是指灭尽的功德，如是直接从《入中论颂》及月称论师的自释中不难了知。那么应该如何解说“灭彼一切恶趣道”这一问题呢？以见道时获得了无漏的戒体，永无破损，灭尽了堕落恶趣之因，应该是从这方面讲述了菩萨于见道时具足“灭彼恶趣道”之功德。

　　假设又继续疑辩：如果见道时根本不能断除俱生我执等种子的话，那么初地菩萨就无法将自身视如菜叶般而布施身肉，亦就无法修成出世、不共殊胜的布施波罗蜜多，如是则极不应理。

　　对此答曰：虽如上述的教证、理证所抉择于大乘见道时仅仅断除了二障的一切遍计种子，但仍然能作极大布施，此本为初地菩萨不共的殊胜功德。然于此处为断除疑惑而略作回答：初地菩萨对自身视如菜叶般而无执著地布施身肉，并不是从有否遣除了俱生我执等这一角度而言，否则会有大乘七地以下菩萨无法作极大布施的过失，因为七地以下菩萨尚有俱生我执等种子故。另外，尚有小乘声缘阿罗汉亦能修极大布施等有如是过失，因阿罗汉已断俱生我执的种子故。是则大乘初地菩萨布施身肉，以正确理论应当如何诠释呢？大阿阇黎月称论师的《入中论自释》及印、藏圣境《入中论》之诸多注释中皆如是说：将自身视如菜叶般无执著，主要是从修行布施波罗蜜多之功德这一角度而言，即初地菩萨以大悲心引生了如是布施之心，并使习气增上稳固，故尔布施波罗蜜多较其余波罗蜜多不共增胜，以此初地菩萨自然会将自身视如菜叶般，无执著地满足众生所求而布施身肉。虽然七地以下菩萨仍有俱生我执的种子，但布施自身体肉却无丝毫困难。如寂天菩萨于《入菩萨行论》中云：“佛陀先令行，惠施蔬菜等，习此微施已，渐能施已肉。一旦觉自身，卑微如菜蔬，尔时舍身肉，于彼有何难。”

　　如是辩驳之理虽于《般若二万五千颂》等经部与印度的《现证庄严论注释》中仍有一些尚需讲述的，但此处恐繁不述。

　　子叁、所证功德

　　此菩萨持胜欢喜。

　　此初地菩萨，因生起很多出世不共之无漏功德，故生不共欢喜，由喜多故说彼菩萨为持最胜欢喜。

　　虽然普通凡夫人通过修法亦会生起欢喜，但并非最胜，亦不能保持永恒不失，唯有到达初地的菩萨方持最胜欢喜，因为彼已现见一真法界的本面，预示了具足永不退转果位之佛慧。出定后一刹那间可以面见百佛，具备百种神通，入百种三摩地，度化百众生，复于刹那间往诣百佛刹土，便可极快获得佛果。《华严经》云：“菩萨住欢喜地，成就多欢喜。念诸佛，故生欢喜，念诸佛法故生欢喜。念诸菩萨，故生欢喜。念诸菩萨行，故生欢喜。念诸清净波罗蜜，故生欢喜。念诸菩萨地殊胜，故生欢喜。念菩萨不可坏，故生欢喜。念如来教化众生，故生欢喜。念能令众生得利益，故生欢喜。念入一切如来智方便，故生欢喜。”又于大乘了义经《般若二万五千颂》等中云：“见道菩萨欲得佛果，七天就可以成就。”因而以此所证之功德，内心最胜欢喜。

　　如此胜喜功德约有四种：

　　得出离心：菩萨在登地以前，虽然有修种种道行，但其所依不过是世间有漏之善心而已，出世间的无漏善心从未有过。现以超凡入圣之般若智力灭除了生死解脱的一切障碍，故生死大事已得解决，从此以后勿须沉溺轮回苦海，亦不枉受重苦逼迫，且于自利利他等无边功德亦皆获得，到达了所欲的目的地，故内心最胜欢喜。

　　破人我相：世间凡夫之所以不能得到真正欢喜，其主要原因是有我相、人相等实有执著，由此难免恩怨交杂，烦恼相缠，各有种种观念而苦多乐少。登地菩萨则以般若智慧打破了部分的人我妄执，了达我与他人本来平等，彼此之间的相处亦就自然欢喜和谐，没有二取的分别念执，身心都很轻安自在，故内心最胜欢喜。如《华严经》云：“身心微妙，喜乐轻安。”

　　法喜充满：此虽然是佛教中的常用术语，但真正获得法喜充满者，唯有登地以上的圣者。因彼圣者菩萨不但于闻思上获得了殊胜法益，且于内心相续中已实际体悟到了法的甚深本义，轮涅所摄一切诸法的本性亦皆一味地品尝到了，因而不但身心充满了无为的喜乐，并且令众生亦闻而生信、见而生喜，乃为真正的法喜充满，故内心最胜欢喜。

　　离诸怖畏：佛陀将世间人常遇难免之怖畏等苦略概为五种。不活畏：“活”是生存之义，亦即需要很多条件来维持这个生活，如我们现量所见的世间常人，皆为生活起居而劳累奔波，并经常担心生活无法维持；恶名畏：对世间常人来说，非常重视名誉，若名誉稍被损坏心里就十分哀伤、难过，故平时格外谨慎而导致虚荣心很强；死亡畏：“死”是一期生命的结束，多有世人皆求自己长生不老、永恒不灭、不欲死亡，故一旦死亡来临之时，总是非常恐惧；恶趣畏：每个众生都希望得到善趣安乐，不欲恶趣痛苦，然为恶业所牵亦无可奈何；大众威德畏：有些人虽然私下较为善谈、话语滔滔不绝，但一到大众场合就不能善说如流而结舌语塞。登初地菩萨已远离这五种怖畏而获得自在，故内心最胜欢喜。《华严经》云：“始得入初地，即超五怖畏，不活死恶名，恶趣众威德，以不贪著我，及以于我所，是诸佛子等，远离诸怖畏。”

　　子肆、能力功德

　　亦能震动百世界。

　　此说初地菩萨不但具有最胜欢喜的无漏功德，且以自己所证功德之妙力，亦具有在一刹那间震动百世界的能力。《极显童子经》云：“善男子，是故菩萨第一地所住之相者，若欲求之刹那顷动百世界，往百如来刹土等。”《华严经》云：“则得百三昧，及见百诸佛，震动百世界，光照行亦尔。”

　　子伍、增上功德

　　从地登地善上进。

　　获得见道位的菩萨，非如异生地的费力勤作，并从此地登上彼地亦是善妙上进的，亦就是说从初地到二地，以至于佛果等地道皆欢喜进取。因为登地菩萨已经现证无我的空性智慧，具备种种善巧方便，诸精进力亦是任运自成，加上福德亦非常广大，故于地道功德不断地相续增上，速能获得佛果。如同雄鹰在虚空中翱翔一般，勿须用力而自由自在地飞翔，诸大菩萨善妙增上地道之功德亦复如是，此乃圣者菩萨不共之功德力。

　　癸叁(灭尽恶趣功德)分二：一、真实；二、比喻说明。

　　子壹、真实

　　灭彼一切恶趣道，此异生地悉永尽。

　　登地菩萨已经获得出世无漏的戒体，恒时不造恶业，故已灭尽地狱等一切恶趣之道。又彼菩萨已真实趣入圣道地位，现证了法界本性，是故从此以后连异生地亦悉皆永尽，根除生死流转，超出三界轮回，并于圣位中永不退转。

　　由于菩萨相续中已经具有无漏净戒之功德，恒时不造恶业，此后于生生世世中皆无垢染、破损、穿漏而任运自在地受持清净戒行，故能灭尽一切恶趣之道。律经中云：“清净戒律之功德，本具闭塞恶趣门之力。”又见道菩萨以入定的空性智慧一刹那间断除二障的遍计种子，虽然非如二地以上菩萨能以修道智慧来遣除二障的俱生种子，但由空性智慧的力量已经不会产生凡夫那样有力的现行执著，其无力成为轮回之因，故能永尽异生地。所谓异生如《三摩地王经》云：“在六道轮回中依各自不同业感所生，故为异生。”因此见道菩萨不但是远离了趣入恶趣道之因，且连善趣随有漏因缘所生之异生地亦永远灭尽，彻底超脱了三界轮回，获得自在等殊胜安乐。

　　设有疑问，既然初地菩萨永尽异生地，为何仍于六道受生？答曰：圣者与凡夫受生不同，异生凡夫无有自在，生无定处，皆随自己的业风所转，造恶业则堕落三涂，行善业则上升人天善趣，毫无自主全由业力支配，故是随业受生。而圣者已现见圆满的法无我空性，由智悲力泯灭了现行烦恼的执著，永断三界轮回之因，彼示生世间，并非无有自在，而是乘着自己度化众生的悲愿而来，故是随愿示生。如《现证庄严论》云：“智不住生死，悲不住涅槃。”《圆觉经》亦云：“菩萨变化示现世间，非爱为本，但以慈悲令彼舍爱假诸贪欲而入生死。”复云：“菩萨入世间、现异形、行化度皆依无始清净愿等。”

　　子贰、比喻说明

　　如第八圣此亦尔。

　　经云：“诸有智者，当以譬喻令解。”为除小乘弟子对大乘法所生之邪见，故例举小乘共许之比喻来说明大乘法乃真实佛语，应该深信不疑。因为如同小乘第八圣位，大乘中亦有，即初地见道位，故颂文中说此亦尔。

　　小乘中有傲慢声闻与具证声闻两种。其中傲慢声闻本来少无所证，却妄以为自己有所证悟，故根本不承认大乘法，认为般若中观等法非佛所说，是受魔加持的龙树所臆造。为除彼之疑惑与邪见，树立起殊胜的正见、深信大乘三宝，了知大乘中亦有类似小乘的道地分位，为使他们加深理解，故以比喻来进一步阐明这一问题。

　　小乘与大乘所许的三宝体相略有不同，小乘认定的三宝体相在《俱舍论》中云：僧宝：即是有学道圣者与无学道阿罗汉圣者相续中生起的道谛为真实僧宝，彼等根本不承许圣者的身体为僧宝，认为身为苦谛；法宝：即是教、证二法，其中教法涵盖一切佛法，证法则为涅槃(灭谛)；佛宝：同样不许佛身为佛宝，而认为佛陀相续中的无学道之道谛为佛宝。

　　大乘在讲述三乘中的小乘时，承许凡夫学道、一至七圣位、四果罗汉是有学道与无学道中的僧宝。承许所修学的教证二法为法宝，圆满断证功德者为佛宝。

　　小乘的道果层次分有八种圣位：即预流向、预流果、一来向、一来果、不来向、不来果、罗汉向、罗汉果。

　　安住预流向时，只圆满见道入定的前十五刹那，许此为小乘的见道位。至预流果时，圆满入定于第十六刹那以上，许此为修道位，至罗汉果时许为无学道。

　　何故将预流向许为第八圣呢？因为小乘中的四向四果，是从罗汉果的圣位一直往下数，数至预流向时，为第八圣位。小乘在见道位主要断除的是烦恼障之遍计种子，远离的是有边部分，以智慧所现见的是圆满之人无我空性。大乘于见道位所断除的是烦恼障与所知障的遍计种子，入根本慧定时远离的是四边八戏，以甚深智慧所现见的是圆满之法无我空性，并且大乘初地菩萨，尚具有刹那现见百佛等不共功德。此等皆于小乘圣位中未曾相似具有，这亦是大乘与小乘之间的差别。此二之间的相似之处，若详加观察仍有天壤之别。小乘自宗亦许得第八圣位时，虽未超出三界，然亦不会转生恶趣，唯生善趣。如小乘经云：“获得预流向，灭尽恶趣道。”是故在此劝导傲慢声闻：汝等应该正信大乘佛法，切莫妄加诽谤而应自伏慢心。永嘉大师云：“欲得不招无间业，莫谤如来正\*轮。”

　　关于小乘的四向四果，小乘的《俱舍论》第六品与大乘的俱舍论(《阿毗达摩杂集论》)及《现证庄严论》的诸多注释中皆有依渐门次第而得四向四果，亦有不依次第顿超而得圣位等详细论述。然于此处仅依渐门次第略为讲述(四向、四果皆依对治与其对治的结果来分位)：

　　预流向、预流果者：前者圆满了入定的十五刹那，获得见道位，其智慧直接对治的是欲界烦恼之遍计种子。后者圆满入定于第十六刹那，如是安住者为预流果圣者。

　　一来向、一来果者：小乘将所断欲界的俱生烦恼障各分为粗、中、细三品，每一品各又分三，共分为九品。于采用遣除的对治法来修行时，粗细烦恼障依次而灭。至此欲界的六品俱生烦恼(粗大烦恼、粗中烦恼、粗细烦恼、中粗烦恼、中中烦恼、中细烦恼)全然灭尽，属于修道位。由此彼者尚须在欲界中转生最后一次，因为还有细品的三种烦恼尚未灭尽故。所谓向者：即是无间道正在运用智慧的武器来对治烦恼的怨敌时，为一来向，与此同时而坚守岗位的为一来向圣者，到第二刹那灭敌获胜时的解脱道，为一来果，如是安住者为一来果之圣者。

　　不来向、不来果者：虽然未能超出三界，但绝对不趣欲界，唯生色界无色界处。其向者：见道后产生的修道智慧，即是无间道正在以智慧来对治欲界的七至九品最微细之俱生烦恼时，为不来向，到第二刹那全然获胜时的解脱道，为不来果。如是安住者为此中圣者。

　　罗汉向、罗汉果者：前者属于有学道中的修道所摄，断除色界、无色界的烦恼之无间道，第二刹那时获得解脱道，亦即后者罗汉果之无学道。其向离果仅间隔一刹那，待灭尽应断之一切障碍，无间趣入罗汉果位之时，圆满究竟了小乘的无学道。

　　关于颂词中的第八圣位，格鲁派宗喀巴大师与萨迦派果仁巴大师的说法略有不同。宗喀巴大师在《入中论善解密意疏》中说：第八圣位是预流向，非预流果(从罗汉果数至预流向)。

　　果仁巴大师在《入中论释·断邪见论》中云：虽然随般若经讲：从罗汉果往下数至预流向时是第八圣位，但这里不应该随此经典所讲，而应该遵循无著菩萨在《阿毗达摩杂集论》中所述的观点，即第八圣位乃为预流果非预流向(从罗汉向数至预流果)。

　　宁玛派自宗全知麦彭仁波切说，若直接随本论的颂词句义来分析，应该承认宗喀巴大师所许的观点，因为此观点有一定的教理依据，亦有一定的必要。

　　以教为据：在印度圣境虽然《入中论注释》林立众多，但其中月称菩萨有一位最得力的大弟子扎雅阿楞达论师，具有高深莫测的智慧，着重广弘以月称论师为主的中观应成派，在他著作的《入中论广释》中直接宣说了预流向是小乘的第八圣位，与宗喀巴大师的观点正好一致。

　　以理分析：因为大乘的见道位与小乘的第八圣位(预流向)较为相似，故以此而作如是比喻，如经云：“取其相同或相似之处而作譬喻。”故当承许预流向为第八圣位。小乘自宗也认为，以前未曾见到过圣位中的境界，通过修习四谛十六行相的法要后，断除了遍计的烦恼垢障，而今才得以现见圆满十五刹那的禅定境界，即安住预流向的见道位，与此相继趣入预流果时，才圆满第十六刹那的禅定境界，由此不难而知预流果应为修道了，这样若按果仁巴大师所讲，那么就不应该以大乘见道而应以二地以上之修道为喻，因为比喻与意义应对应故。若以大乘见道为喻，则应许预流向为第八圣位才对。

　　其必要者：为令小乘弟子消除对大乘佛法的疑惑与邪见，故以理论来遣除小乘弟子心相续中存有的傲慢。小乘弟子认为，学道圣者的道地分位唯小乘中有、大乘中无。为除彼等邪见，从而能了知大乘宗亦有相同于小乘宗的道地分位，因为小乘是以安住第八圣位(预流向)的补特伽罗开始抉择为圣道圣者等。同样大乘亦是从安住见道位以上的补特伽罗开始安立为圣道圣者等。故于此处分述了大乘的见道等分位与小乘相同，促使小乘弟子正信大乘佛法故有极大的必要。为此非但月称菩萨如是比喻解说，龙树菩萨在《宝鬘论》中亦云：“如声闻乘中，说声闻八地，如是大乘中，说菩萨十地。”如是所说也。

　　壬贰(超胜他续功德)分二：一、真实；二、别义。

　　癸壹、真实

　　即住最初菩提心，较佛语生及独觉，

　　由福力胜极增长。

　　此颂直接讲述了登地菩萨相续中之功德已经超胜声缘阿罗汉，间接亦讲述了超胜人天善趣中的异生凡夫。不但二地以上圣者超胜声缘阿罗汉，且于安住最初胜义菩提心的大乘初地菩萨，亦较佛陀语生之声闻及自己了悟真理的独觉尤为超胜，由其大悲心和菩提心等不共福力的增上而直接超胜声缘阿罗汉故。

　　虽然阿罗汉具有很多不共于凡夫地的胜妙功德，如以出离心来受持净戒、圆满修习四谛法要、具禅定、神通、智慧等。但进行分别比较时，彼之福德却远远不如大乘初地菩萨。因为圣者菩萨具有无漏智慧所摄的广大悲心，即安住于如来的家族中时，其福德亦皆刹那刹那地相续增长，故较佛语生之声闻与独觉尤为超胜，以彼心相续中特别具有不共于小乘的殊胜福力故。是则如何了知大乘菩萨的福力增上超胜二乘声缘呢？《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，胜一切耆旧大臣，如是初发业菩萨，发菩提心虽然未久，但由生如来法王家族，以菩提心及大悲力，亦能超胜一切久修梵行之声缘罗汉。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，为其它一切大鸟所不能及。如是菩萨初发菩提心，生于如来妙翅鸟王之家，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。”此经喻之义足以说明大乘初地菩萨的广大发心之力，即彼发心一刹那之功德，就已超胜声缘百千劫为自利而修之一切功德。虽彼菩萨相续中具有甚深的智慧力与方便的福德力，然此处只讲方便福力超胜，未讲智力超胜，待智力相续增上至七地时才能超胜阿罗汉。

　　癸贰、别义

　　彼至远行慧亦胜。

　　彼者大乘菩萨在一地时以不共增上的福力超胜声缘阿罗汉，至第七远行地时，菩萨以自所行智慧力增上，任运起入甚深灭定亦能超胜声缘阿罗汉。

　　全知麦彭仁波切说：虽然此处并非直接讲述七地，但为消除可能生起怀疑的必要，故于此处顺便旁述七地之概略内容，故称为别义。如是讲述了大乘初地方便之福德力超胜声缘阿罗汉，有人会借此生疑道：应至何地才能以自所行的甚深智慧力增上超胜声缘呢？为除彼诸怀疑，故月称论师在论述一地时就顺便略为旁述了第七远行地即“彼至远行慧亦胜”这一句来加以说明。

　　大乘菩萨从二地继续起修，至七地时方能以胜妙智力超胜阿罗汉。《十地经》云：“菩萨今住第七地，以自所行智慧力，胜过声缘之所作。”月称论师在《入中论自释》中讲述“彼至远行慧亦胜”这一句时，引用了《十地经》的教证后说：“此教宣说声闻、独觉亦有了知一切法无自性者。”看来仅此一句，但在雪域各大宗派却众说不一，此之辩论甚为强烈，有者认为阿罗汉圆满证悟了法无我空性，与大乘初地菩萨的所证相同。有者认为阿罗汉根本没有证悟法无我空性。有者说阿罗汉只证悟了自相续五蕴的粗细空性，对他相续五蕴不仅未证细相，且连粗相空性亦尚未证悟，有者说阿罗汉应该是证悟了部分的法无我空性等等众说纷纭。特别是清辨论师与月称论师对此曾经有过较大的辩论。

　　藏地雪域萨迦派果仁巴大师在《入中论注释》中尤对他宗所许的观点列出了六十四种过失，其中几种过失是对承认阿罗汉圆满证悟法无我空性所发的，为此又于《现证庄严论释》中列出了十八种过失。然于此处对印、藏圣境各大宗派所持不同的观点，以及《入中论自释》所讲的五教三理不作一一广说，于《定解宝灯论·新月释》第二问答题中已有广述，敬请有缘学者详阅。

　　总而言之，这些林立众多的观点说法，皆为高僧大德们以大悲心针对众生不同根器的权巧立宗，观机设教，予以了义或不了义法。同时为使初入道之学者明辨取舍，免入歧途。如是调伏分别心为主的修法以及内在的证悟境界，实际是一味无别的，切莫以贪嗔恶心妄兴分别毁谤。对此这里不分别广说，因为在《定解宝灯论·新月释》的第一问答题中，以教理详细论述了诸大德们都是同一佛陀的化身，并且各大宗派的究竟密意均不相违而一味。

　　若直接从颂文句义上讲“彼至远行慧亦胜”，是指菩萨到达七地时，心相续中已彻底远离一切行相的执著，并以无生的大般若智真实引生了增胜的方便度，尔时具有任运刹那入定与出定的智力超胜声缘罗汉。如《十地经》云：“诸大佛子，譬如王子，生于王家，具足王相，生已即胜一切臣众，但以王力，非以自力。若身长大艺业悉成，方以自力超胜一切。诸佛子，菩萨摩诃萨亦复如是。”《宝鬘论》云：“第七名远行，由数远行故，刹那刹那中，能趣入灭定。”又如本论第七品中云：“此远行地于灭定，刹那刹那能起入，亦善炽燃方便度。”初发心时以志求大法，故胜出一切声闻、独觉，但非以自智观察之力，以至菩萨今住第七地时，乃以自所行智慧力胜过一切声闻、独觉所作。是故应知唯有远行地以上菩萨乃能以自之慧力胜过声缘阿罗汉，六地以下未能如是。因此大乘初地菩萨仅以方便的福力胜过声缘，至七地时以胜妙不可思议的智力增上亦能超胜声缘罗汉。为此各大宗派的讲法亦有不同：

　　一．宗喀巴大师对大乘七地时才能以智力胜二乘的这一问题，从两个侧面分别有两种不同的讲法。

　　初．在《善解密意疏》中云：虽然大乘见道时，就已圆满现见法无我空性的智慧，亦具有入离四边的灭定，但并非是刹那、刹那起入灭定。在六地以下入定、起定皆需一定的勤作功用方可，唯达远行地时，于离四边八戏的法界灭定方能自在地刹那起入，勿须任何功用助力，以此相对于七地以下入灭定来说，这是主要的差别，故说七地时以胜妙智慧相续增上胜过声缘。宗喀巴大师说：在大乘凡夫地的资粮道、加行道，是以分别心相似修法界本性，非真实现见，这样法界即成所知，相对它的分别心即为能知，因此也是以分别心去相似入灭定，故于起入并非难事。一旦到达一地圣位时，以真实智慧来入法界灭定，由于尔时心相续中尚有所知障为主的分别心作障碍，故于灭定的刹那起入并非易事，较为困难。果仁巴大师对此驳斥说：汝等认为凡夫异生地时起入灭定很容易，到圣位时尤为困难，那么以此类推，到达佛位时起入灭定岂不是更为困难了吗？从《善解密意疏》中不难而知，事实却并非如此，因为在异生位时，是以分别心起入相似的灭定，所以比较容易。到达一地圣位时较为不易的主要原因，是需要究竟的真实智慧来入一真法界的究竟灭定，故于起入之时皆需很大的功用力来作助缘。再者一地时刚刚转识成智与法界一味，功力尚未成熟。是故唯达七地时才具有胜难的特殊力，尔时起入灭定就任运自在了。本论第七品亦云：“此远行地于灭定，刹那刹那能起入。”因为这时增上了不共的胜妙智慧。由此可见，果仁巴大师是仅凭文句作回诤妨难，未从意义上去深入细致地分析，故宗喀巴大师所许无过。

　　次．宗喀巴大师在讲述不共应成派时所提出的八种不共法(八大难题)，其中讲到二乘声缘罗汉于证得真实圣位时与大乘见道相同，所证方面无有高低贤劣之别。因此宗喀巴大师说，阿罗汉圆满通达法无我空性与大乘菩萨相同，所以大乘初地菩萨无法超胜声缘阿罗汉，必须到达七地时才具有不共、刹那刹那起入灭定的智力而超胜声缘。宗喀巴大师以此为据来说明了阿罗汉与大乘菩萨相同，圆满证悟法无我空性，达七地时此二之间才有差异所在。对此宗喀巴大师的上师仁达瓦智慧童子及众弟子皆如是承认。

　　二．萨迦派果仁巴大师在《入中论注释》中说：虽于大乘的资粮道与加行道就能了知以及修持法界的总相，并于见道位时，也已真实现见圆满法无我空性的自相。然于小乘的五道中，圆满的法无我不论是真实修或相似修均从未有过。因此在大乘的资粮道、加行道、见道时，就应该超胜了小乘声缘。

　　“彼至远行慧亦胜。”义即第七远行地时，获得彻底断除执著行相、所知障之对治的智慧力，故亦能超胜声缘阿罗汉，上述《十地经》的内容亦复如是。故果仁巴大师根本不承认格鲁派所许的观点。

　　依据果仁巴大师的观点分析，大乘的资粮道、加行道、见道时已应超胜了声缘，何故又说尚须到达七地时才能超胜呢？果仁巴大师的根据是在八地时已经灭尽了有相执著的一切所知障之种子。并说此所知障不是烦恼障种子的习气，而是三轮与二取的有相执著所产生的所知障，其对治的因和缘，决定是七地时圆满具足，亦即第七远行地时圆满具备了遣除一切有相执著(所知障)的对治力，故远行地即是彻底远离了一切行相的执著。安住此地时既没有能度众生的佛，亦没有所要度化的众生，在无生离戏的法界本体中，轮涅皆为大平等性。

　　三．宁玛派自宗全知麦彭仁波切在《中观庄严颂·文殊上师欢喜教言论》中云：“关于‘慧亦胜’这一问题，虽然从刹那刹那起入灭定的观点及其根据，是宗喀巴大师与其上师仁达瓦等所许。智者果仁巴大师等说：‘某宗若以理论来破斥彼等此许观点是极不应理的。’如是破斥后，果仁巴大师又说：有相执著的所知障永不复生之力在七地时才能获得，仅从这一角度来讲了七地时超胜声缘阿罗汉的观点。因此我认为，如圣教《楞伽经》云：‘佛告大慧！六地起菩萨摩诃萨及声闻缘觉入灭正受，第七地菩萨摩诃萨念念正受离一切性，自性相正受，非声闻缘觉，诸声闻缘觉堕有行摄(功用)所摄相，灭正受，是故七地非念正受。’如是以佛陀宣说了自己的密意，见后断除疑惑。”此亦宣说了声缘阿罗汉总的入灭定以及菩萨从六地增胜般若度的基础上入灭定的内容。

　　总而言之，宁玛派自宗认为在解释本论中“彼至远行慧亦胜”一句时，勿须依靠其它论部，此句乃为《十地经》所说，故唯依经部《楞伽经》就能了达《十地经》所说的内容并能断诸疑惑、生起定解。佛于经中云：七地菩萨才胜二乘阿罗汉之义，其根据主要是声缘阿罗汉与六地以下菩萨虽然皆有灭定的起入，但于起入之时皆依有相等很大的功用力方可，菩萨唯有到达六地增胜般若度的基础上获得七地时才能任运起入甚深灭定，故勿须依靠有相功力而刹那刹那自在地起入。因为佛陀于《楞伽经》中云：“诸声闻缘觉，堕有行摄所摄相之故。”此为七地菩萨超胜声缘阿罗汉的主要根据。

　　在全知麦彭仁波切的《遣除单秋疑惑论》中，单秋说：格鲁派的讲法很应理，佛经的密意也应该如此，因为月称论师在《入中论自释》引用《十地经》的内容明显地宣说了阿罗汉通达一切所知法的空性，否则会有相违七教三理的过失。如是依据教证、理证抉择阿罗汉证悟了法无我空性，倘若不证悟空性，则不能入灭定，不仅大乘，且于小乘亦复如是。再说若许阿罗汉未圆证法无我空性，那么大乘一地时就应该以智慧力超胜小乘了，何必尚须待到七地呢？全知麦彭仁波切回诤道：如果说月称论师引用《十地经》的教证，仅为证明二乘圣者与大乘初地菩萨的所证无有任何差别的话，那么在七地时所说“慧亦胜”之句义，从间接上好像承认在七地时，除了二无我的所证法以外，尚有另外的一个所证法存在，那么多余的所证法到底又是什么？如是观察了知这应该是入灭定的差别。月称论师亦如是说：凡是入灭定者，必须要现见无我的空性，若未见空性，就无法入灭定。若不了知粗大的五蕴为空性，则就不能现见人无我，所以讲了声缘必定已证悟应该要证悟的一切法无我，即是法无我空性的一部分。比如说经堂里该来的人全都到了，然并不意味着全世界的人都到了。故尔应该是在通达本空离戏的法界中勿须功用力而任运起入灭定，单从这一反体而说了七地才超胜阿罗汉。

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

　　为什么月称论师在“彼至远行慧亦胜”一句的注释中讲述阿罗汉需要通达法无我空性的一部分呢？因为颂文中虽然并不是直接讲述二乘是否通达法无我的差别，但是这里关系到起入灭定的这一问题。依据《十地经》的教证应该了知，阿罗汉已证悟部分的法无我空性，大乘菩萨是圆满通达了法无我空性。只有在通达无我空性的智慧后，才能入相应自道的灭定，未达真实空性的异生凡夫，则不能入此灭定。是故若许阿罗汉根本未证法无我空性，则如上所说会有相违七教三理的过失。然而阿罗汉已经证悟了应证的部分法无我空性，故不会有上述过失。请详见于《定解宝灯论·新月释》。

　　壬叁(一地增胜功德)分三：一、此地增胜施度；二、赞布施；三、布施之分类。

　　癸壹、此地增胜施度

　　尔时施性增最胜，为彼菩提第一因，

　　虽施身肉仍殷重，此因能比不现见。

　　获得极喜地的菩萨，尔时之施性增上最为殊胜，并且侧重主修的亦即布施波罗蜜多，此乃胜妙菩提果之第一因。故于行持菩萨道的过程中，即便是布施自己的身肉仍为殷重，以强烈的悲愿所摄，时时恒顺众生，满足众生所求。虽然凡夫肉眼不能现量见知谁为真实菩萨，但以其殷重广行布施之情形运用教量、比量就能如实地推知谁为真实圣者菩萨。

　　见道菩萨虽于后得位全面修持布施、持戒、忍辱、精进、禅定、般若、方便、愿、力、智十度法要，但观待初地菩萨来说，其中最为增胜的出世波罗蜜多唯有布施度。《入中论自释》云：“见道菩萨虽于十度皆修，每地皆有各自不同的增上度，但一地时最为增上胜妙的，乃布施波罗蜜多。”此布施波罗蜜多圆满后，才能相续的增胜第二持戒波罗蜜多，故十度波罗蜜多都是层层递进，而相续增胜的。菩萨若欲成就佛果，则必须圆满十因，亦即十波罗蜜多。其中布施波罗蜜多，乃为十度中成就胜妙菩提果的第一因。

　　一般布施的定义：即内相续中以悲愿所引生的一种善心，布施外物即此善心所引发的一种外在行为。宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中引用“《菩萨地论》云：‘云何施自性，谓诸菩萨不顾自身一切资具，所有无贪俱生之思，及此所发能舍施物身语二业。’谓善舍思，及此发起身语诸业。”《摄波罗蜜多论》(《般若摄颂》)云：“布施根本菩提心，勿弃如此能施欲，世间具此能施欲，佛说此为施中尊。”

　　圆满布施波罗蜜多之量：如《菩提道次第广论》云：“圆满布施波罗蜜多，不待于他舍所施物，捐除众生所有贫穷。若不尔者，现有众多贫乏众生，过去诸佛所行布施，当非究竟，是故身语非为主要，唯心最为主要。如《入菩萨行论》云：‘若除众生贫，是施到彼岸，现有贫众生，昔佛如何度。心乐与众生，身财及果德，依此施度圆，故施唯依心。’”

　　其分类约有三种：即财施、法施、无畏施。财布施：包括一切内身外物毫无吝啬地布施众生。法布施：为使众生辨析取舍，明了因果法要，以及深入了义法的修持，而敷演圣教正法。无畏布施：对凌迫逼恼、苦无救护的众生，给予救护与安慰等。

　　尔时登地菩萨以大悲菩提心与通达诸法无我的空性智慧，已经断除对布施作障碍的一切执著，故于后得位数数修行外财布施，以致布施自己身躯血肉均毫无吝啬，并无苦受、犹为满足他人的所求而精勤殷重行施。总而言之，初地菩萨将自己内在的身肉、手足、头目、脑髓，以及外在的资具受用等毫无吝啬并无任何条件地广行布施，慈悲殷重地满足众生所求，以至于奉献生命亦在所不惜。如经云：“初地中随施内身外物，不起少分违逆施度之悭贪。”以此因由，虽无神通之凡夫亦能无误地比量推知，这样修行布施者乃为一地菩萨。如见有烟，以此比量推理，则知必定有火。

　　我等大师释迦牟尼佛在因地间行菩萨道时，以大悲心为满足众生的需要，将自己的头目手足、妻子儿女等曾作过无数次的大布施。昔日佛陀在因地间行菩萨道时，曾为智美更登王子，他俱生就有无量的大慈大悲心，经常乐善广行布施。一次，王子准备将宫中的所有财宝全部布施给穷苦臣民，仅留下父王的如意宝。当时有一位白发老翁专程前来向王子乞求如意宝，却被王子拒绝了。当老翁呵斥他的布施未能究竟时，王子恍然大悟，不加思索地立即将如意宝奉施给他。父王闻讯后，立即招集众臣商议，其中奸臣谗说王子连镇国之宝都布施了，罪当斩首。忠臣则言，虽然所布施的是国宝，但他贵为王子，不应以残忍的酷刑惩罚，将王子流放他方即可。因此国王就决定将王子一家流放到一处有很多魔鬼的地方去改造。王子带着妻子曼德桑姆以及儿女一同离开了王宫，前往父王指定的地方。途中被别人乞走了他的儿女，走过一段后又被别人乞走了王子的双眼，在这艰难困苦的情况下，曼德桑姆乞求王子道：“我们就此安住吧！”王子坚决地说：“父命难违，无论如何我们要到达父王所指定的地方。”因此曼德桑姆只好搀扶着王子继续赶路。尔时帝释天为考验王子的发心是否究竟，就化现为一婆罗门前来乞求王子之妻。王子亦毫不犹豫地将妻子布施给婆罗门。帝释天当即现出真身说：“我本非婆罗门，乃帝释天也。善男子！汝之布施波罗蜜多已圆满究竟，对您作如是考验，甚为罪过，今于汝前诚心忏悔。”并将曼德桑姆还给王子，又用天人的甘露对王子的双眼作加持，使王子的双眼恢复如初，得以重见光明。他们又继续往前赶路，当抵达很多魔鬼的地方时，这些魔鬼并不扰乱损害他们，反而很恭敬地供养王子。因为王子是究竟布施波罗蜜多的一地菩萨。

　　一般来说，在一地时虽然有微细执著的种子，但由坚固的布施习性可以布施身肉。如上所引《入菩萨行论》云：“佛陀先令行，菜蔬等布施，习此微施已，渐能施己身。一旦觉自身，卑微如菜蔬，尔时舍身肉，于彼有何难？”宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中所引“《摄波罗蜜多论》云：‘应念诸佛殊胜行，当自立誓思随学，为除贪著摄持故，以善分别观察心。我身已施诸众生，施身果法我亦舍，我若反贪诸外物，如象洗后非我理。’如是多思能舍之胜利，若能引发广大欢喜，及多思维摄持过患，若能引生极大怖畏，则能任运生起惠施之心。”又如藏地大德薄朵瓦格西亦云：“只要从施舍一针一线做起，至习惯成性后，就可以做到无论何物皆能毫无吝啬地广行布施。”由此可见施舍身肉的近取因，并非以无执著为主，而是在于有否养成布施的习性，倘若习惯成性时，虽有俱生我执的微细种子，但于施舍身肉亦毫无吝啬。如果仅以无我执为主来安立布施身肉的话，则与上述相同，阿罗汉既已破除俱生我执，断尽烦恼障，以此他们亦应施舍自己的内身血肉，但由于他们没有广大的发心与布施的习性，故未能施舍身肉。所以布施身肉并不是仅仅从断执方面而立，应该是偏从于有无大悲菩提心的广大发心与修自他平等以及修自他相换等而建立极大布施。

　　癸贰(赞布施)分二：一、真实赞叹布施；二、菩萨行施生欢喜。

　　子壹(真实赞叹布施)分三：一、赞下劣布施；二、赞菩萨布施；三、如是结赞。

　　丑壹(赞下劣布施)分二：一、真实；二、布施功德。

　　寅一、真实

　　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。

　　此颂真实赞叹平凡布施。彼诸轮回众生皆为寻求自己所欲之安乐，若无一定的资具，则所欲的安乐决定非有。由是当知一切受用资具皆从布施的福德而出生，故佛陀以大悲心为众生首先宣说了布施的理论。

　　一般避苦求乐，乃人之常情，故三界轮回中的彼诸众生，皆为寻求丰衣足食、受用圆满等人天安乐，皆欲远离饥渴寒热等世间诸苦，不惜一切地去获得自己所欲求的安乐。其实世间有漏安乐的根本是建立在物资受用的基础上，若无资具受用，则又何乐之有呢？如人衣不蔽体、食不果腹时，决定是苦不堪言。故尔凡是所求之五欲安乐都是观待资具而生，若无资具受用，则由此所生之乐亦决定无有，所以世间的一切庸乐之近取因即资具受用，而出生一切资具之因又是什么呢？我们知道一切所生并非无因无缘，因果关系微妙难测，非凡夫分别识所能揣度，唯有一切智智佛陀遍知一切受用资具皆从布施产生，悉知一切众生入道之初最宜修行的法门即是布施。因为对初入道的补特伽罗来说，首先要深植福德，有了福德才能长养慧德，而生长福德之因即是广行布施，布施又是十度中最方便易行之法。是故佛以愍念众生之心，为使众生的福慧二种资粮能互助并进，彻底离苦得乐，而以大悲心首为初学者宣说了布施论。

　　若不首先圆满最为方便易行的布施度，则于其它度之修甚难，因若前前基不稳固，则后后度难立。弥勒菩萨于《经观庄严论》中云：“前前度为因，后后度为果。”是故因若不具，则何有果成。如是依修法次第而言，首先应该从布施度起修，至布施波罗蜜多圆满后，才能增上第二度持戒波罗蜜多，后后度均皆如是相续助进增上方得圆满究竟。

　　如是了知布施度的重要性后，应该如何修行布施呢？遵从传承上师的教言，我们应该将布施建立在慈、悲、喜、舍四无量心的基础上而修。首先要知道一切众生都曾经作过我的母亲，此乃知母；在为母之时，慈悲抚育我们等有无量恩德，此乃知恩；恩重如山的母亲，如今沉沦在生死苦海中饱受饥渴寒热等诸大痛苦，如果我们不去解救彼诸痛苦，谁还会向他们伸出援救之手呢？此乃念恩；为了尽一份报恩之心，负一份儿女之责，应将自己拥有的一切财富受用，对一切如母众生欢喜地广行布施，此乃报恩。在知母与知恩的基础上再修四无量心：首先应舍弃贪爱亲友与嗔恨怨敌之分别执著，为怨亲平等、一视同仁而修舍心；为拔除众生诸苦而修悲心；为能给予众生安乐而修慈心；在众生增上福乐等世间圆满时，为远离嫉妒而修随喜心。以理分析可知，我们均负有使一切如母众生离苦得乐的责任，应为解除彼诸苦难，使之获得安乐而广行布施。

　　虽然布施总分为三种(财施、法施、无畏施)，但分别来说，则种类众多，如上供、下施、放生、断教法、回向等均属布施这一善行所摄。

　　上供者：若于上师三宝等福田，供养自己的身口意三门以及闻思修行之功德，称为上品供养；以自己的身体于上师僧众等福田作承侍，称为中品供养；若于三宝等福田供养一些上好供品，甚至一束鲜花、一杯净水等，称为下品供养。如是亦能获得相应布施的诸多功德。

　　下施者：若能将自己的衣食资具等受用布施贫众乞丐，满足众生所求亦能获得不可思议之功德。如阿底峡尊者云：“漂浮不定的财富，虽无任何价值，但只要用来布施贫众，就会修积很大的功德。”《本生论》云：“无我易坏无坚身，众苦无恩恒不净，此身若能饶利他，不生欢喜非聪睿。”《摄波罗蜜多论》云：“乞者现前诸佛子，为增菩提资粮故，当于自物住他想，于他应起知识想。”《入行论》云：“舍一切涅槃，我心修灭度，一切终顿舍，施诸有为胜”。《摄波罗蜜多论》云：“资财无常现可见，若能任运起大悲，当知布施极顺理，犹如他物寄自舍。若施由此无恐怖，置于自家生怖畏，无足共他恒须护，若施无此诸过失，由施能生他世乐，不施现法亦生苦，人间诸财如流星，定无不舍诸财物。诸未施财无常灭，由施反成有财库，饶利有情所惠施，诸财无坚亦有实，若能惠施智者赞，此诸愚夫乐集财，摄持终无不离散，由施恒感诸盛事，由舍不起染污执，悭非圣道生烦恼，若施即是道中尊，圣呵余者为恶道。”故将虚幻无实的一切财富用来布施如母众生是极为殊胜的。

　　放生者：属于无畏布施，在整个有情界中最珍爱的莫过于自己的生命，因此在一切有漏的善业中，放生功德最大。龙树菩萨在《大智度论》中云：“诸余罪中，杀业最重，诸功德中，放生第一。”故以愍念众生的大悲心，促使命在旦夕的众生解除厄难，脱离恐怖、刀杀等痛苦，令其绝处逢生，获得再生的机会，如是布施之功德量等虚空，不可言说。

　　断教法者：是无上密乘中最具窍诀性的一种方便修法，亦即漫游寒林的舍世瑜伽士主依观想而供施自身血肉的一种殊胜修法。在修积布施等福德资粮的方便法门中，密乘的断教法最为殊胜。何为断教法呢？祖师玛吉拉准云：“众魔为意识，凶魔乃我执，野魔即分别，断彼称断者。”一般来说，舍世瑜伽士没有属于自己的世间财物来作供施，是故唯以大悲心来勾招非人、鬼神等一切众生，将自己温热的血肉通过观想、等持力与密咒力的加持后，布施给众生，以慈悲菩提心来转变它们的恶劣心性，使其获得满足等安乐。此乃修极大布施最具窍诀性的方便善行，如是修行而获得之功德亦量不可说。断教法具体的修法请详见于《大圆满龙钦心髓前行引导文》。

　　回向者：回向善根仍属布施的一种善行，若能将自己所造的大小善根，意念回向或持诵：“文殊师利勇猛智，普贤慧行亦复然，我今回向诸善根，随彼一切常修学。三世诸佛所称叹，如是最胜诸大愿，我今回向诸善根，为得普贤殊胜行”而作回向，或上根利智者以三轮体空而作回向，亦将获得相应布施的无量功德。

　　所谓布施，如上所述并不着重于外物的大小、多少，而关键在于培养内在布施的善心来修积二种资粮。如月称论师云：“施谓离悭贪，于诸器非器，平等心等施，此施施者净，悲施及施果，二俱施来求，此施无悭吝，善士所称赞。”一般世人皆有求富发财之心，又因自己贫乏无福，故行偷盗，或贸易经商等诈骗顾客而牟取暴利，其实此举非但不能发财，反而会损失前所造就的更多福报，因此具智之士应该善加观察、明辨取舍，寻求真正富乐之因，当于可怜的众生，以清净发心将自己的衣食资具等受用，不生疲厌、吝啬地广行布施，以欢喜心去满足一切众生所求，才能获得真正不期而至的大福报。是故修行者应该遵循佛陀的教言为利一切父母有情而发广大心。佛陀慈悲说教，弟子如说修行，则能所欲皆成，圆成觉性之果。

　　寅贰(布施功德)分二：一、行施能得轮回乐；二、行施能得涅槃乐。

　　卯壹、行施能得轮回乐

　　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。

　　该颂是赞叹平凡下劣布施之功德。普通凡夫虽行布施，亦甚为卑劣，如内在的悲心较为下劣，外在的行为极其粗犷，布施的发心也是专求自己的利益，欲在人中成为尊胜者，无论如何，凡是彼等所求的诸多受用，以及能灭除饥渴等痛苦之因皆为布施所生。

　　布施是轮回中福报受用之近取因，因此无论是大乘或小乘圣者或异生凡夫均依布施度来获得各自所欲之安乐。只不过凡圣之间发心布施的意乐则有所不同，因而所得之功德亦是差异不等、良莠不齐。

　　一般凡夫人之悲心较为下劣，心行甚为粗犷，或根本无有大悲心而行布施。非如菩萨随大悲心所转的某些凡夫人对求施者态度傲慢鄙视、语言中伤等，既不是怜悯众生之苦，亦没有令众生离苦得乐的发心，只是欲在人中得到胜誉美名，今生来世获得布施之更大福报，仅仅偏重于寻求一己私利而发心布施，希望能感得布施的异熟果报。如是布施虽然发心卑劣、行为粗犷，虽然仅为寻求今生来世之人天福报，但只要信解布施生福的因果道理，仍属善业所摄，依此亦能产生轮回中暂时所欲求的诸多受用及福乐，故此下劣布施也是灭除饥渴寒热等众苦之因。如《宝鬘论》云：“施乞虽不念，后世获百倍。”若于乞丐布施一些微不足道的财物，虽未寄予任何希冀，然于后世一定能成熟其百倍的果报。世间中亦有“舍一得万报”的谚语。故于众生布施一些平凡的资具受用，亦将获得胜妙乐果，因此灭苦得乐皆依布施而生。

　　卯贰、行施能得涅槃乐

　　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。

　　该颂讲通过平凡布施亦将获得出世涅槃之安乐。此复由于广行布施之时，速能得遇真实圣者来到施主家中应供，彼圣者亦为施主宣说四谛\*轮，彼等依教闻思、修行后，于是永远断绝了三有轮回的流转，当来趣证于寂灭涅槃之阿罗汉果。

　　如是行者，虽然非如菩萨随悲心所转为利众生离苦得乐，但仅为自己的利益，欲求将来获得更多福乐，具有望报之心而经常乐善好施，依此逐渐就能获得小乘涅槃的安乐。何以故？因彼常行布施，如是施主速能值遇真实圣者来到家中应供。如云：“善士常往施主家。”古印度佛陀在世时，佛与弟子都是沿街托钵乞食，由于迎请供养的因缘，诸大圣者为利施主而常宣四谛\*轮，开示苦空无常无我的真理，令其了知轮回的过患与涅槃的功德，明了因果取舍，从轮回中发起真实的出离心，对出世间的正法生起极大信心，断一切恶，修一切善。他们依教精勤修行后，亲证无垢圣道，清净无明垢染，于是就永远断除了三有轮回的生死流转，当来必定趣证于寂灭涅槃之乐果。由此可见，世间的暂时安乐，出世间的究竟安乐均来源于布施度。

　　丑贰、赞菩萨布施

　　发誓利益众生者，由施不久得欢喜。

　　此颂赞叹菩萨行布施的功德。不同于小乘圣者和异生凡夫行布施的根本差别，主要在于相续的意乐与发心。大乘菩萨以广大悲愿所摄，从心坎深处发誓利益众生，非为自己的利益打算，全然为利众生而广行布施。由将财物施舍给众生，众生立即获得安乐，故彼菩萨不久将能获得最胜欢喜。

　　一般来说，菩萨的发心是“不为自己求安乐，专为众生脱离苦”，只要众生得到安乐，菩萨亦就悦心满意，而且心里数数欢喜。如云：“众生之身苦，则成菩萨之心苦。”《大般涅槃经》云：“佛见众生烦恼患，心苦如母念病子，常思离病诸方便，是故此身系属他。”所以菩萨为满足众生之利乐、远离不欲之诸苦，而不顾惜一切，将自己所有衣食资具等受用毫无吝啬地布施众生，有着毫不利己、专门利人的伟大精神，全然以利他之心来解除众生在日常生活中的诸大痛苦，其发心唯利有情，所作的事业皆为众生离苦得乐。

　　由于布施的发心不同，故感果的速度亦有快慢之别。对一般凡夫来说，私欲心较强，也不具备对众生的广大发心，虽作一些平凡布施，然其果报只能当来感受；小乘圣者修行布施，亦不能速得欢喜，因彼以自利私心仅满足于求得涅槃之安乐，故于众生不会精进地欢喜行施，由布施之意乐心不清净，所以其异熟果报亦只能迟缓于来世；菩萨与此显然不同，以有清净意乐的大悲愿心所摄，尽未来际饶益有情，菩萨由行布施，使众生获得利乐，亦就圆满实现了自己的心愿，成办了自己所欲之广大事业，故于内心无间生大欢喜，由此亦会精勤不懈、为利有情而再三地广行布施。

　　一般来说，若无大地般的方便福德资粮，则无法长养如同宝树般的智慧资粮，是故唯有在福慧并进以致究竟圆满的基础上才能究竟断证功德，获得正等正觉之佛果。所以必须发起为利众生的大悲心，广泛积极地利乐有情，展示菩萨利他的伟大精神与契合实际之殊胜行为，从而迅速圆满最为殊胜的两种菩提心。如《宝云经》云：“能圆满施舍一切，即能证得妙菩提。”

　　下面将平凡下劣之布施与菩萨之殊胜布施作一总结。

　　丑叁、如是结赞

　　由前悲性非悲性，故唯布施为要行。

　　此说一切增上生与决定胜的福资粮之因皆为布施。由前所述，以大悲心为体性之布施与不具大悲心之下劣布施，故为增上暂时之人天福乐与出世之福德资粮，初修之时唯有布施乃为累积福资粮的殊胜要行。

　　以修行布施之意乐不同，故总分为两种：一是以大悲为体性而广行布施的菩萨，二是不具大悲心，普通平凡的下劣布施。或者说为悲心的强弱、大小不同而行的布施。总而言之，无论异生、小乘圣者或初修之大乘菩萨，于所有一切修法中，最为方便易行的修法是布施，不仅如此，且于暂时人天善趣之安乐，以及究竟出世间的涅槃寂乐也是修积布施之功德所致，所以布施是一切修行者最为首要的行持法门。这是按修法次第来分别解说的。从五道十地的修行次第而言，月称菩萨收摄了《十地经》、《宝鬘论》、《中论》的深广教义，而于本论中作了系统的论述。

　　子贰(菩萨行施生欢喜)分二：一、行施时如何生喜；二、如是施身。

　　丑壹、行施时如何生喜

　　且如佛子闻求施，思维彼声所生乐，

　　圣者入灭无彼乐，何况菩萨施一切。

　　初地菩萨特别重视布施度之修法，具有唯利有情的贤善意乐之心，以慈悲心观照一切众生之苦乐，并且时常观寻他等众生有否缺乏资财受用，如是佛陀的意子菩萨一旦听到求施之声时，便立即思维彼者应该是向我来求施的吧，仅此思维所生之乐亦超乎寻常。如是所生之喜乐，不仅世间人不具，既便是小乘圣者入灭定之乐亦远不及此，何况菩萨真正于求施者，殷重布施自己的内身外物等一切受用时，所产生的喜乐更是无可言喻。

　　声缘阿罗汉通过入灭定，而于后得位中身心获得一种殊胜的轻安，并且乐在其中。其安乐虽然远远超胜凡夫，但若比于菩萨闻求施声所生的喜乐，则有百千万倍不及其一之差距。《中观四百论》云：“施声能显示，死法及余有，是故于菩萨，施声恒优美。”由此可见大菩萨仅于听闻到乞求布施之声音，如是思维后，内心都会产生最胜安乐，何况菩萨正行布施所生之喜乐。正如久离乡井的游子，父母时刻思念着他，一旦听到儿子重回家园的音声，父母心里所生起的欢喜，非言语所能形容。同样菩萨视众生如自之独子，对他们的慈悲惠施亦复如是，皆以大悲心来满足求施者的所望，解除他们缺乏资财的痛苦。因此增胜施度不仅能广利众生，且能圆满成办菩萨自所行愿，消除累生罪业，修积殊胜的福德资粮，得究竟成佛之因。如是思维布施之胜妙功德，又听闻到前来乞求布施的声音，则心里禁不住数数地生大欢喜。

　　丑贰、如是施身

　　由割自身布施苦，观他地狱等众苦，

　　了知自苦极轻微，为断他苦勤精进。

　　大乘菩萨在为众生布施自己身肉，若产生割截等痛苦之时，则立即观想他等地狱、饿鬼、傍生之众苦，因而以自证分了知自苦与地狱重苦相比较是最极轻微的，故为断除他等众生之痛苦，增强自己的悲愿之心，而精勤堪忍布施身肉等一切痛苦。

　　这里以加行道等菩萨布施身肉来说，虽然布施身肉时仍具痛苦，但他了知三恶趣的众生恒受重苦逼迫，并且以人间诸苦难以为喻，如是比较则知恶趣诸苦较割截身肉之痛苦何止百千万倍的差距。因此虽然未断执著，但亦能强力堪忍。比如父母在抢救子女之时，哪怕是自身有着再大的痛苦，只要能够挽救子女，仍然奋不顾身地勇猛勤作，即便牺牲自己的生命亦在所不惜。《维摩诘经》云：“设有身苦，念恶趣众生，起大悲心。”

　　是故当知，加行道的菩萨以大悲心为主可行登地菩萨为利众生的殊胜事业。如阿底峡尊者的上师达玛饶吉达，他虽然显现上未断我执，尚未登地见道，但为拯济众生的急切需要而割截自身体肉为人做药。因此剧烈疼痛导致寝食不安，但他具有坚固的大悲心而毫无追悔，仍能堪忍不退，因而在黎明的梦境中感得白衣大士(观世音菩萨)现身为其加持而得痊愈，并对他说：欲得菩提，必经如是苦行，善哉！善哉！言毕刹那消失。他醒来一看，果然伤口完全康复如初，未留下一点痕迹。如《佛子行》云：“欲菩提者应舍身，何况一切身外物，是故不望报异熟，布施便是佛子行。”《摄波罗蜜多论》云：“由何增长悭吝过，或能不令舍心增，虚诳摄持为障碍，菩萨应当尽断除，若诸能障惠施心，及障真正菩提道，如是财宝或王位，皆非菩萨所应取。”寂天菩萨亦云：“虽然佛经中只开许登地菩萨布施身肉，但具有广大悲心者，异生凡夫也可以布施身肉，以观地狱恶趣巨苦，就能堪忍割截身肉之小苦，只要不生退悔之心，不退失大悲心等，就可以广行内身外物之大布施。”故于《入行论》中云：“悲心未清净，不应舍其身，若能成现后，大利因应舍。”以上所述是异生凡夫位所作的布施。

　　下述圣者菩萨布施身肉。获得真实证悟的圣者菩萨，具备殊胜无漏的大悲心与胜义菩提心以及种种的方便智慧，其发心唯求饶益众生，可以毫无苦受地施舍身肉，因为已经彻悟了诸法缘起性空的本性，具有不共证悟的大菩萨视割身肉如剥树皮，观身体如同药树，任随众生截枝摘叶，乃至掘其根株，以疗众生疾苦，皆无少许执著苦受而欢喜地恒顺众生。在《虚空藏三摩地经》中云：“如大娑罗树林，若有人来伐其一株，余树不作是念，此树为我，彼树为他，伤此树我有苦，伤彼树我无苦等分别念执决定无有，且于伐者不起贪嗔等执，菩萨之忍亦复如是，乃为最清净忍，量等虚空。”菩萨在入定时了悟诸法本性，圆满现见法界本体，在出定时以大悲心与智慧如梦如幻而修，故于方便修积资粮时亦不会分别。《宝鬘论》云：“彼既无身苦，更何有意苦，悲心救世苦，故久住世间。”由此可见，一地菩萨在布施身肉时，非但无苦，且欲求代受众生诸苦并给予众生诸乐，故均以布施利人，悲心住世。

　　比如，世尊在因地中曾为莲花国王时，一次他的领土内发生了一场严重的瘟疫，死了许多人。国王唤来医生问：如何才能有效地消除瘟疫？医生回禀：“若有如河达鱼的肉则可医治，其它的办法因为瘟疫之毒所蔽，无法知晓。”因而国王择一良辰吉日，于清晨沐浴、更衣、受持八关斋戒，对三宝做了广大供养、猛烈祈祷之后便发起坚固誓愿曰：“愿我舍生后立即转生为斗雪河中的如河达鱼。”说罢便从数百丈高的皇宫跳下，立即化生为斗雪河中的一只庞大的如河达鱼。那条鱼以人语对众人说：“我是如河达鱼，你们取我的肉吃吧！可以疗愈瘟疫。”于是众人纷纷割取它的肉，身体的一侧割完后，又翻到另一侧，一侧的肉割完后，又复生出。如此交替食用鱼肉后所有被瘟疫疾病所缠困之人全部恢复了健康。尔后那条鱼又对众人说：“我是莲花国王，为使你们摆脱疾病诸苦，舍弃自己的性命转生为如河达鱼，若欲报答我之恩德，则应竭力断恶行善。”众人皆依教奉行，从此以后，他们未堕入恶趣与邪道中。如是菩萨由广大悲心而作难行之事，故于割截自身之苦不觉为苦，并为消除众生诸苦而勇猛精进。

　　又如我等大师释迦佛陀在因地间行菩萨道曾为尸毗王时，仅为救护一只鸽子而不惜割截自己的身肉。尸毗王此举有两种原因：一是知身为老病住处，脆弱臭秽不堪。如《月灯经》云：“此腐烂色身，命亦动无主，如梦如幻化，愚夫由贪此，造极重恶业，而随罪恶转，不智被死乘，当往那洛迦。”如此无常秽恶之身根本不值得贪恋，然可以身修积坚固清净之福德资粮。因而又听到老鹰说：“我能吃到国王身肉，则可放掉鸽子，否则我就吞食鸽肉。”国王心生欢喜，立即拔刀割下自己身肉交换鸽子；二是以悲愿力故，念众生可怜，唯我作众生救护怙主，故曰：“我救彼命故，自割己身肉，纯善怀悲悯，执志不动转。”可见真正通达此是应舍之身，罪恶之物，众生可愍，应予救拔，割截自己身肉，并不觉苦，即使有苦，亦能堪忍。这是圣者菩萨所作的极大布施。

　　癸叁、布施之分类

　　施者受者施物空，施名出世波罗蜜，

　　由于三轮生执著，名世间波罗蜜多。

　　在修行布施时，于施者、受者、施物之三轮本体了悟为空性，如此布施则名出世间波罗蜜多。倘若于施者、受者、施物之三轮生起执著，则名世间波罗蜜多，般若经亦如是所说。

　　所谓布施波罗蜜多，可分有、无三轮体空的般若智慧来摄持的两种布施。

　　一．有三轮体空的般若智慧来摄持而行之布施。一地菩萨已经证悟了缘起性空的般若智慧，断除了人法二执，在悲智双运的基础上饶益众生，以大悲菩提心为解除众生诸苦而作饶益，以无二智慧不著相布施，比如能施者自己、受施者众生、所施物资受用皆不可得，不但正行时三轮体空，且于回向善根时亦复如是。《大乘本生心地观经》云：“三轮清净是檀那，以此修因德圆满，当知证获波罗蜜，唯由心净不由财。”《般若波罗蜜多经》云：“如是布施名出世间波罗蜜多，若彼者未得胜义菩萨之果位，则非出世间波罗蜜多。”

　　二．无三轮体空的般若智慧来摄持而行之布施。以有执著的缘故，虽然发善心布施，最后亦将善根回向，然于施者、受者、施物有三轮的执著，因为般若经等中云：“凡是以执著心所造的一切善业，皆被称为世俗有漏的善业。”永嘉禅师云：“住相布施生天福，犹如仰箭射虚空，势力尽箭仍还坠，招得来生不如意，争似无为实相门，一超直入如来地。”所以著相布施名为世间波罗蜜多。

　　关于般若波罗蜜多分假相、真实、究竟(主要)这一问题，格鲁派的宗喀巴大师，萨迦派的果仁巴大师，宁玛派的全知麦彭仁波切各持不同的观点。

　　格鲁派宗喀巴大师及其弟子说：虽然般若波罗蜜多主要是指圆满断证功德之佛果时所现前的本来智慧心，但从真正的名称而言，并非唯一指佛果时所得，而是大乘一地以上见、修道所得之智慧，皆可称为真正般若波罗蜜多。宗喀巴大师在《现证庄严论·本注详解金鬘疏》中说：真实般若有两种，此二仅有主次之别，比如国王是主要人物，其眷属臣民为次要人物，实际皆为真人。如是佛位时的智慧为主要般若，于无学道以下至见道以上所证悟空性的智慧，虽可名为真实般若，但非为主要乃为次要之般若。然于佛位时的智慧不但是真实般若，也是主要般若，如国王不但是人，且是主要人物之理相同。资粮道与加行道中所修的空性妙慧，既不是真实般若，更不是主要般若，然其乃为真实般若之因，故于此因取了般若之名，故为假相般若。唯有般若经的所诠义是真实般若波罗蜜多，故于能诠句之般若经亦取了类似的名称。如是所谓的真实者，必须是现证的智慧。

　　萨迦派果仁巴大师在《入中论注释》、《现证庄严论注释》中依据狮子贤的《现证庄严论大疏》与月称论师的《入中论自释》之密意说：究竟获得真实般若波罗蜜多之名，应该是在佛位时，即超越轮涅所摄的一切诸法之究竟大彼岸，不住有寂二边，乃为真实般若波罗蜜多。然于暂时道中，如见道、修道所证并非真实般若波罗蜜多，仅居相似之称。然而唯依相似之般若度来获得真实究竟的般若度，是故为得佛果而于此因取了般若之名(将暂时四道中所证的也取名般若智)。因此彼宗安立佛位智慧乃为真实般若。

　　宁玛派全知麦彭仁波切在《遣除单秋疑惑论》、《澄清宝珠论》、《现证庄严论释》、《中观庄严颂》中于般若的分类讲了四种：即教典般若、基般若、道般若、果般若。教典般若：是佛陀第二转无相\*轮之般若经典与菩萨解释其密意之论典。基般若：即光明离戏的大法界，为最了义的般若波罗蜜多。智慧之梵语“般若密多或巴饶模大”。其本具二义：一是正趣彼岸智为真实般若度，二是已到大彼岸智为究竟般若度。

　　前者为道般若，通过见、修道所产生的智慧，亦可称为真实的般若波罗蜜多。《现证庄严论》第三品中云：“彼此岸边泯，中间亦无住，知世平等性，般若波罗蜜。”即出世的无漏智慧与无缘大悲相应合称为大乘学道的根本智慧，此依二转、三转\*轮的教典皆可成立。唯识宗许大乘见、修道证悟的智慧为真实般若。是故圣位十度皆为出世的般若波罗蜜多，因为唯依见道以上的真实智慧，才能到达究竟般若度之大彼岸，故以有学道中暂时的因般若而趣达无学道中究竟之果般若。

　　后者为果般若：究竟圆满五道十地的无上佛果，已经到达了大彼岸的智慧度，亦称了义的般若波罗蜜多。仅此月称论师在《入中论自释》中说：“‘彼岸’谓生死大海之彼岸，即断尽烦恼、所知二障之佛果，彻底到达彼岸是也。”如是全知麦彭仁波切在以圣教分析基道果之般若时的理论，足以遮破他宗观点。

　　其次，以圣教分析：印度中观论师法亲菩萨在《现证庄严论注释》第三品中讲了真实般若波罗蜜多是“基”的胜义本性；印度唯识论师贤达巴(宝寂)菩萨在《现证庄严论注释》中讲了真实般若波罗蜜多是圣者见、修“道”的智慧；印度的狮子贤菩萨在《现证庄严论·明义小注》等中讲述了真实般若波罗蜜多是正等正觉佛“果”之智。

　　又以理论分析：全知麦彭仁波切在《现证庄严论》与《般若摄颂》对照之大疏等中云：依靠法界的“本基”而修，通过出世无漏的“修道”而究竟圆满断证功德后，获得无上“佛果”。亦即首依基般若而于道般若起修，最后圆成觉性时获得果般若。所以全知麦彭仁波切在驳斥他宗的观点时说：真般若决非唯一佛果之智，因为大乘菩萨在见道位入根本定时已经现量见到了一真法界的本基空性，尔时无修亦能自在地饶益众生。二地以上的菩萨则以修道的般若智慧来断除俱生种子，因此“圣道”亦应该称为真实的般若波罗蜜多。再者果般若之近取因在基道位中，也就是说必须要经历基道位的过程才能趣达果般若。由此可见真正的般若波罗蜜多非但不是唯一指佛果之智，且连一到十度的智慧皆可称为真实般若波罗蜜多。按自宗全知麦彭仁波切的观点来说，印度中观及唯识论师的密意本来一致、互不相违，只是各大宗派侧重抉择的角度略有不同而已，实际的密意却毫无差别。这样二至十度皆以此理如是推知。

　　辛叁、结说此地功德

　　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。

　　这里用月喻来说明了极喜地之功德。极喜地之功德犹如水晶月轮，安住在彼地佛子的意空之中，此所依的虚空以能依月轮的光明来严饰，显得格外晴朗端严，进而破除一切遍计执著的重暗，获得人天之尊胜。

　　登地以前的菩萨虽然亦有智慧，但属于有漏的分别念智，故于观视万法本性还有些模糊不清，到达极喜地时依所证的无漏智慧洞察诸法本性，犹如水晶月轮那样晶莹透明。从喻义来说，彼地菩萨灭尽了炽热烦恼、获得清凉安乐，犹如清净的水晶月亮能带给众生的清凉与安乐。这里将佛子之心喻如万里无云的虚空，其所依的意空之中生起的空性智慧喻如能依的明月，这样皎洁的水晶明月安住于佛子的意空之中，以夜空清净一尘不染，故此虚空被月光照耀，显得格外的清凉光明。如是因彼菩萨破除了人法二执，洞彻二空真理，故心境空寂，一尘不染，现前法界本性。

　　月喻之义具有三种特点：高尚义：通达诸法自性本空的甚深智慧，非凡愚能比，表明居高尚之位，如云：“皓月当空，众星拱奉。”光明义：证得胜义菩提心则有层出不穷、不可思议之功德作庄严，比如月亮以光来作严饰，则有“皎洁无伦比，明月照世间，光明遍十方”之说，如是彼菩萨具有智德光明而获得端严。尊胜义：明朗皎洁、无云翳遮蔽的月亮受到众人喜爱，令饱受酷热诸苦的众生获得清凉、安乐。如是菩萨到达初地时以般若智光破除炽热烦恼等一切痴暗，如同月轮从层层云雾中出来，远离所有的乌云密雾，使得大地重现清凉光明，能饶益无量众生，因而大菩萨堪为世间福田、众生怙主、人天眼目，故得最为尊胜之称，受到一切众生的敬仰。

　　庚贰、结尾本品

　　入中论第一胜义菩提心终

　　入中论日光疏第一胜义菩提心终

　　大神变塔

　　第二胜义菩提心

　　己贰(无垢地)分二：一、真实无垢地；二、结尾本品。

　　庚壹(真实无垢地)分三：一、差别体地之释词；二、地之差别；三、结说此地功德。

　　辛壹、差别体地之释词

　　彼戒圆满德净故，梦中亦离犯戒垢，

　　身语意行咸清净，十善业道皆能集。

　　因菩萨至二地时戒行功德增胜、已臻清净圆满，故不但醒觉时戒行清净，且于睡梦之中亦彻底远离了毁犯戒行之一切垢染，其身语意的一切行为悉皆清净，并于十善业道之一切功德皆能圆满修集。

　　大乘菩萨戒分三：略说释词、体相、分类。

　　略说释词：“戒”梵语名“尸罗”，有寂灭热恼之火，获得清凉之乐等不共力。

　　体相：戒的体相，宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中云：“从损害他及其根本，令意厌舍，此能断心即是尸罗，由修此心增进圆满，即是尸罗波罗蜜多，非由安立，诸外有情悉离损恼，为圆满尸罗波罗蜜多。若不尔者，现诸有情未离损恼，过去诸佛尸罗波罗蜜多应未圆满，亦不能导此诸有情，往离损害诸方所故。是故其外一切有情与诸损害随离不离，自相续上有离损他能断之心，修此即是受行尸罗。《入菩萨行论》云：‘遣鱼至何方，始得不遭伤，断尽恶心时，说为戒度圆。’”义即修行者一旦断尽恶心之时，则为清净圆满的戒律波罗蜜多。《增一阿含经》云：“所谓戒者，息诸恶故，戒能成道，令人欢喜，诸道品法，皆由戒成，得甘露味，至无为处。”

　　分类：菩萨戒的分类共有三种。一是禁恶行戒(摄律仪戒)：指身语意三门断除如毒素般对众生不利的十种不善业，《大般若经》云：“菩萨修行般若波罗蜜多，应学清净身语意业。”《涅槃经》云：“菩萨摩诃萨常不犯恶，设有过失，即时忏悔，于轻罪中作极重罪想。”二是摄善法戒：指应竭尽全力去成办乃至微乎其微的所有善业，即六度万行的一切善法。《大般若经》云：“从初发心，常乐受持十善业道。”《贤愚经》云：“莫想善微小，无利而轻视，水滴若积聚，逐渐满大器。”又云：“莫想罪微小，无害而轻蔑，火星虽微小，可焚如山草。”因此应于一切时处全力以赴地成办一切大小善业，断除一切大小恶业，甚至连一丝一毫亦不忽视。《涅槃经》云：“菩萨摩诃萨常不犯恶，设有过失，即时忏悔，于轻罪中作极重想。”对所作的一切善根普皆回向。三是饶益有情戒：如前所述于彻底断尽私欲之时，依靠四摄来直接成办饶益众生的广大事业。《大般若经》云：“从初发心，于诸有情，恒起悲心，欲拔其苦，恒起慈心，欲与其乐。”

　　总的来说，戒律是每一个趣入内道之佛弟子戒心律己的基本规则。南山祖师云：“戒”是禁义或警义，即禁恶奉善。其梵名尸罗，即离热恼，得清凉果义。“律”梵语为毗尼或毗奈耶，意为调伏或息灭。即调练三业，制伏过非或息业非、灭烦恼，获得息灭业恼之果。总而言之，戒以他胜、僧残、堕罪、向彼悔、恶作五罪警策，律是主要判断轻重与明开遮持犯。凡是戒律之行均符合道德范畴，亦就意味着凡是加入僧团的僧人必须要遵循或受持的法则规律。

　　如是已登第二无垢地的诸大菩萨，由于持戒功德最胜圆满清净之故，不但于醒觉之时非常清净，且于睡梦之中亦远离了毁犯戒行的一切垢染。《佛出生三法藏般若经》云：“乃至梦中亦行十善，而不暂起十不善行，是为不退转菩萨。”又非但不犯根本罪与自性罪，且于佛制的一切轻微支分罪亦绝对清净，所有的一切戒行均皆离垢无染，凡是在初地时尚未清净的微细戒垢，此时悉皆清净。因为二地菩萨永尽无明热恼之火，常得净戒之清凉安乐，故名戒波罗蜜多(究竟到彼岸)。彼菩萨的身语意三门彻底远离一切垢染，刹那亦不造少分违逆众生利益之事，亦即三门的一切行为皆符合律仪、道德之标准，在醒寐的一切时中皆无少许罪业污染，三门最极清净，故于十善业道皆能圆满修集。如《十地经·菩萨二地品》云：佛子！菩萨住离垢地，三业自性清净。一．身业清净者：性不杀生：不持刀杖，不杀害众生，不自作或教他作，并广行放生，自作教他作；性不偷盗：菩萨知足少欲，凡属他物，不作己想，甚至一草一木亦不盗取，并于一切众生广行内外布施；性不邪淫：菩萨在一切时处恒持梵行。二．语业清净者：性不妄语：菩萨常作实语、真语，乃至梦中亦不忍作覆藏之语，无心欲作，何况故犯；性不两舌：菩萨于诸众生无恼害离间心，于未破合者令不破合，于已破合者令和合增长；性不恶口：菩萨不但不说粗恶语，且说爱乐柔软语；性不绮语：菩萨常乐思省，时语、真语、义语、法语、顺道理语等等，彼菩萨乃至戏笑尚恒思审，何况故意散乱出言。三．意业清净者：性不贪欲：菩萨于他财受用，非但不生贪欲，且有很大舍心；性无嗔害：菩萨于一切众生恒起慈悲心、哀愍心、欢喜心、摄受心，永离嗔害热恼，常念恒顺众生；性离邪见：菩萨住于正道，具真实正见，不取恶见，心无谄诳，于三宝起决定正信。如是三业清净者，则于十善业道亦就功德圆满。

　　就小乘学者来说，若无正知正念，缺乏出离心，则容易退失道心，难得圆满净戒。虽然声缘阿罗汉已断尽烦恼障，但因习气未尽，故于细微戒行若欲不犯，则必须要善加防护，否则仍不免偶尔有少许误犯。就大乘见道以下的行者来说，虽然不同于世间凡夫，但无始以来的无明习气垢障非常深厚，很难受持圆满的清净戒律，有者在白天尚能以正知正念来加以摄持，善护自之根门，可使戒行无犯，因为这时神志清醒，能辨析取舍而不致于随境所转。但于睡眠之时，一入梦乡就神志恍惚，习气乱现，忘失正知正念而不得自在，这就难以保全不犯。若达二地圣位之菩萨，具有不共之戒行功德，不但是身语不犯而清净无染，且于意境亦复清净，无少许戒垢。又非但白天，且于睡梦之中三门仍是最极清净，连微细的戒行垢染亦彻底远离了，故为无垢地。彼地菩萨圆满无缺地修积三门十善，虽说一地菩萨即已修持十善业道，但真正能够摄持十善业道之圆满福德，则唯达二地之戒度时。何故要以十善业道来作为守护戒行的标准呢？《摄波罗蜜多论》云：“不应失此善业道，是生善趣解脱路。住此思维利众生，意乐殊胜定有果。应当善护身语意，总之佛说为尸罗，此为摄尽尸罗本，故于此等应善修。”本论自释云：“此由不忍诸烦恼故，不生恶故，又由心中息忧悔火，清凉性故，是安乐因，为诸善士所习近故，名为尸罗。此以七种能断为相，无贪无嗔正见三法为其等起，故具等起尸罗增上说十业道。”《大智度论》云：“知说十善道，则摄一切戒。”故十种善业乃为一切尸罗之根本。大乘《梵网经》、《十地经》等皆如是说。

　　辛贰(地之差别)分三：一、此地增胜净戒度；二、赞戒度；三、戒度之分类。

　　壬壹(此地增胜净戒度)分二：一、真实；二、宣说清净戒相。

　　癸壹、真实

　　如是十种善业道，此地增胜最清净，

　　彼如秋月恒清洁，寂静光饰极端严。

　　如是三门之十种善业道在此二地时增胜最极清净，如同秋季的月光恒时清洁，彼菩萨之三门恒为寂静，宛如晴朗的虚空被月光严饰显得格外端严，令众生见而生喜。

　　其实上述的十善业道，并非仅仅是唯利有情的大菩萨所应行之法，而是声缘阿罗汉与人天乘者皆应共修之法。不过，大乘菩萨特别是到达二地时，于修持十善业道所增胜之功德是最为清净圆满的。《摄波罗蜜多论》云：“若欲安立无边世，一切有情于净戒，为利世故修尸罗，说为尸罗到彼岸。非畏恶趣希王位，及愿善趣诸圆满，唯愿善护净尸罗，为利世间而护戒。”由于大菩萨内在的意业恒为清洁，故于外在的一切行为亦如法如律、恒为寂静。那么到底清净圆满到什么程度呢？颂词中喻如中秋节的月轮一般银光皎洁，此喻含义约有二种：一是秋月能息灭热恼获得清凉之乐，如是菩萨正护根门，威仪寂静获得胜妙安乐；二是秋月以明洁光辉作自身严饰，显得格外皎洁明亮，使人赏心悦目、见而生喜，如是菩萨因持戒功德使容色光严，故被尊为所有人天的庄严，受人天所敬仰也。

　　癸贰、宣说清净戒相

　　若彼净戒执有我，则彼尸罗不清净，

　　故彼恒于三轮中，二边心行皆远离。

　　倘若于彼净戒执著有我受持，则彼尸罗相对圣者菩萨来说已不清净了，故彼恒于三轮之中，有、无二边之心行悉皆远离。若能了悟一切皆为本来无生的大空性，则彼尸罗最极清净。

　　何故说二地菩萨才具有不共净戒之功德呢？理应从“行戒”与“见戒”的比较来作分析说明。

　　所谓行戒者：是指大小乘别解脱戒所摄之居士、沙弥、比丘等一切戒行清净，故为‘行’清净戒。

　　所谓见戒者：是指通达了缘起性空的本体，在殊胜正见的基础上远离了人法二种我执及一切二取执著，是本净无漏的自性戒。“行”清净戒与“见”清净戒的区别在《宝积经》中有明显的宣说。如经云：“迦叶！若有比丘，住清净别解脱戒，善护根门，一切行为皆如律制，乃至微细毁犯亦无，清净一切应行学处，然唯执有我我所，迦叶！是比丘名第一破戒，似善持戒。若比丘具足修行十二杜多功德，然比丘见有所得，住我我所，迦叶！是比丘名第四破戒，似善持戒。”可见其中“善护根门至清净一切应行学处”即是行清净戒的标准。但又谓“执有我我所”等，不净除二取执著，决定不得见清净戒。由于异生持戒，尚未离开三轮执著，即便根本与支分戒律都严持不犯，也只能属于行清净戒，唯有到达二地的圣者，因证悟了诸法的离戏本性，于三轮的有无二边心行悉皆远离后，方能具有清净的见戒。所以这里是以“见清净戒”来作为衡量二地菩萨圆满净戒功德的标准。如是究竟清净者，既便是大乘加行道的菩萨，亦仅居相似之称，何况说声缘阿罗汉呢？由于彼等有三轮的执著，未达三轮体空，虽然远离毁犯戒行之不善法，但尚未远离心行执著，因此其戒行亦不得究竟清净。《大集经》云：“若有菩萨自作是言，我是持戒，彼是破戒，如是菩萨，名诳如来。”是故《大智度论》中云：“下人破戒，中人著戒，上人不著戒。”如是所说也。

　　壬贰(赞戒度)分二：一、真实赞戒；二、诸菩萨如是持戒住相。

　　癸壹(真实赞戒)分二：一、劣体亦须具持戒；二、戒为诸功德之依处。

　　子壹(劣体亦须具持戒)分二：一、离戒之过患；二、具戒之利益。

　　丑壹(离戒之过患)分四：一、离戒者不得善趣之过；二、乐果一次受尽之过；三、恶趣中难得解脱之过；四、为除诸过而施后说戒律。

　　寅壹、离戒者不得善趣之过

　　失坏戒足诸众生，于恶趣受布施果。

　　在一期生死的修行过程中倘若毁犯了清净戒行，这样失坏戒足之彼诸众生，当来必定于恶趣生处感受以往布施等善法之异熟果报。

　　一般来说，修持戒度较布施度尤难。然彼登地以上之菩萨已经具足了无漏净戒之功德，对他们来说生生世世亦不会再有毁犯戒行的过失而最极清净。但是观待异生凡夫来说，若能在布施的基础上受持清净戒律，当于人天善趣中感得最胜圆满之财富。彼诸众生倘若失坏了戒足，当于三恶趣中感受以往布施之果报。这里将“戒”喻如双足，如人依靠自己的双足，能够自在的出入往返，以致趣达自己所欲之彼岸。如果失坏了戒足，则非但不能获得解脱的安乐，且连人天善趣的安乐亦将无法得到。《大乘本生心地观经》云：“若有不受如来戒，尚不能得野干身。”佛于《大般若经》中云：“我若不护净戒波罗蜜多，当生诸恶趣，尚不能得下贱人身，何由成熟有情严净佛土，能得一切智智乎。”如是毁犯戒行者，即便是往昔生中行过布施，其果报也唯有在恶趣中成熟、感受。诸如龙王、大力鬼王，被视作宠物、受用圆满、安乐无忧的哈巴狗、波斯猫等皆为这一类的果报现前之例。这亦表明了因果丝毫不虚的真实所在。《戒经序》云：“譬如人毁足，不堪有所涉，毁戒亦如是，不得人天生，亦不至菩提，是故有智者，常应护净戒，勿令有毁损。”《遗教经》云：“若人受持清净戒，是则能有善法乐，否则善法德不生，当知戒为德所依。”因此初学之异生凡夫应当在远离八无暇、具足十圆满的基础上受持清净戒律甚为重要。因若无有净戒功德，则三摩地无从生起，若无定力来澄清昏浊的无明妄心，则无法生起出世的无漏智慧，若没有无我空性的甚深智慧，则不能断除二障种子。由此决定不能获得小乘、大乘的解脱果位。《月灯三昧经》云：“无物能将此定来，必由净戒之所起，欲得此三昧妙定，故当受持清净戒。”所以善持清净戒律是至关重要的。

　　那么怎样才能受持清净戒律呢？首先应当通过如理思维来引生两种善心：一是以观轮回的过患来激发我们厌弃世间之出离心；二是以观涅槃之功德来引生行者希求解脱道之信心。在这样分明取舍、具有正知正念的基础上，就会如律如法地受持净戒。诸多戒律的经部如《别解脱经》、《律本事》、《律上分》、小乘《俱舍论》等戒经论中皆如是说：若无真实的出离心，则于小乘别解脱戒、大乘菩萨戒、密乘三昧耶戒决定不会清净受持。由此可见，三乘戒律都是建立在以出离心为根本的基础上。《法华经》云：“三界无安，犹如火宅，众苦充满，甚可怖畏。”又其贤首品云：“家是贪爱系缚所，欲使众生悉免离，故示出家得解脱，于诸欲乐无所受。”宗喀巴大师在《三主要道论》中云：“无出离心无息灭，希求有海乐方法，由欲有乐缚众生，故先寻求出离心。”在了知出离心的重要性以后，具体应该怎样来生起出离心呢？又于《三主要道论》中云：“暇满难得寿无常，修习能除此世欲，业果不虚轮回苦，思维能除后世欲。”通过思维暇满难得、寿命无常、业果不虚、轮回苦性这四种前行的本体，就能断除对轮回的贪著，从而鞭策行者厌弃世间、寻求解脱而增上出离心。金刚上师法王如意宝晋美彭措亦在《忠言心之明点》中云：“贪著现世无法缘，享受欲乐增贪心，利乐称誉求不得，如梦买卖故舍弃。”如是反复观修，以致于生起如量的出离心。其生起之量当如《三主要道论》中所云：“修已于轮回盛事，不生刹那之希望，昼夜唯求解脱心，起时是生出离心。”或如金刚上师法王如意宝又于《胜利道歌》中所云：“于诸轮回盛世富，不起羡慕之心念。”也就是说，心里对轮回中所谓的一切安乐，不再生起少许的贪恋，而能象弃唾液般远离。在生起这样真实出离心的基础上，为求解脱而发心受戒，就能获得清净戒体。

　　其次于受戒之后，再明辨取舍学处，务必使之熟谙于心。时常忆念持戒功德、破戒过患，于行住坐卧四威仪中不离正知正念，善加防护自之根门，这样精进谨持就能如律如法地受持净戒。将来必定能获得人天善趣的暂时安乐，乃至超离三界轮回之究竟安乐。

　　寅贰、乐果一次受尽之过

　　生物总根受用尽，其后资财不得生。

　　人之福报与受用是有限的，如果没有清净戒律来摄持，亦不知再种福因，一旦前福享尽，则如生物总根永尽不能再生果实一样，已受用尽故，其后资财亦将不得再生。

　　这里接着说，若毁犯戒行，无清净戒律之功德来摄持，则将于恶趣中成熟以往布施之果报。由愚昧无知故，迷盲因果取舍，不知再再地修积资粮，唯欲贪享往昔布施之果，一旦将往昔布施之乐果与生物之总根(种子)完全用尽，其后资财亦就不能再得生起，因而福报亦不会辗转增长，仅此一次享受就被用尽，如云：“油尽灯灭。”这样不知新修布施、积累更多的资粮，是最极愚昧的行为。比如世间农夫首于田地中播下微小的种子，精心培育后，才能得以茁壮成长，乃至果实累累。倘若连种子都受用尽了，则将一无所有。是故若能以清净戒律之功德摄持，则将于善趣身中感受以往布施的果报，彼果亦定会层出不穷而再再地产生，福报亦会辗转增长而连绵不断地相续生起，具有享之不尽的福报与受之不完的安乐。

　　寅叁、恶趣中难得解脱之过

　　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。

　　该颂讲述毁犯了戒行，一旦堕落在恶趣深处，则了无出期之日。倘若时至如今身心自在并住于人天顺处，具足修行的顺缘，设此不能以正知正念来摄持自己的身心相续受持清净戒行，一旦堕落恶趣之险处，全然随他力所转之时，往后又将以何因再从彼险恶之处出来呢？

　　现在我们生于善趣之中，身心都很自在，并安住于修行之顺处，具足众多顺缘，可以自作主宰、随心所欲而行，这时应该好好地把握时光，严格要求自己，勤修正法，清净戒行，无论何时何地都本着戒行做人，决不违逆少分应行学处，皆以正知正念摄持而谨慎行道，切莫一失足成千古恨。《贤愚经》云：“莫想罪微小，无害而轻蔑，火星虽微小，可焚如山草。”设若在这样自在顺遂之时，却不能以正知正念来摄持自己的身心相续，那么一旦依随自己所造之恶业，堕落险处(恶趣)之时，则全然随他力所转，身心毫无自在，此后又将以什么方法来从彼险恶之处获得出离呢？《梵网经》云：“一失人身，万劫不复。”《入菩萨行论》亦云：“刹那造重罪，历劫住无间，何况无始罪，积重失善趣。然仅受彼报，苦犹不得脱，因受恶报时，复生余多罪。”又如佛经中云：“失人身者如大地土，得人身者如爪上尘。”以名言中因果毕竟不会空耗故，因此造诸恶业者，则于恶趣中很难获得解脱。曾如佛陀在世时，有一位伊钵罗龙王，他在迦叶佛时期，本为精进比丘，然于佛制学处掉以轻毁之心，违越学处，嗔折伊钵罗树枝，于是堕落傍生而为龙王，虽为龙王，仍然受苦无量，心生厌离，至释迦牟尼佛出世时，前来佛所，顶礼佛足，述说前因，哀求佛陀指示，像我这样所受诸苦，究竟到何时才能解除，佛陀知其解脱苦报还遥遥无期，若直言则使其忧苦畏怖不安，因此佛陀慈言道：“待弥勒尊佛出世时，再诣请问可矣。如《十地经》云：“假使后世生人中，亦当感二种果报。”故今有缘自在之时，应该善加把握如此珍贵的人身，切莫无义空耗，进而善持清净戒律是极为重要。否则一旦失去了人身，堕落恶趣之时，欲得出离就非常困难。如华智仁波切在《大圆满前行》中云：“六趣生中，生善趣尤难，得人生更难，得珍宝人身是难上之难。”《大般涅槃经》、《亲友书》等经论中亦以盲龟值木等比喻来说明了人生难得之理。

　　何故说人身是如此珍贵难得呢？因为若欲依靠出离心来获得清净戒体，以致于受持清净戒律与上供、下施等善行，以及获得暂时与究竟安乐之果，则唯有欲界人身才具有如此的方便要素。比如恶趣众生因重苦所逼，身心毫无自在，不知道发起出离心，天界众生恒享安乐，根本不愿发起出离心，唯有人趣众生苦多乐少，故具有生起出离心之根本因素，前已述讫。凡是在出离心所摄的基础上而造作之一切善业，均将成为解脱的资粮。

　　寅肆、为除诸过而施后说戒律

　　是故胜者说施后，随即宣说尸罗教。

　　为于修行过程中能避免上述感恶趣众患之本、毁犯戒行的种种过患，从而令所造之一切善根有意义，不致于失坏，是故圆满超胜一切的遍知者佛陀在宣说了布施度之圣教后，随即又宣说了成佛之第二因“尸罗教”，便于以受持清净戒行之功德来摄持所修积的一切善根，如此善根非但不被毁坏，且能不断地相续增上，以致稳固究竟圆满。

　　单就布施而言，虽有众多功德，但并非十分稳固，亦难相续增上，如遇差别因缘时，受用就会消尽。是故唯有在净戒所摄之基础上产生的一切功德才是绵绵无尽而永恒的。《法集经》云：“世间出世间一切胜妙果报，皆由持戒而得，依因净戒根本力故，譬如一切草木丛林依地为根本。”

　　颂词中讲到的胜者，是佛陀之异称。因为佛陀的智慧与功德超胜三界十方无与伦比，就出世间三乘圣者之中亦最为尊胜，故号称圣中之圣，天中之天。遍知佛陀深知众生的根器，故由浅入深地安立了一到十度之修行次第，因此相似修道的初学者切切不可违越次第，必依次第而修。如同上高楼之阶梯，必须是步步上进，如果错乱前后次第，或间断次第而修法，就很难生起无漏之殊胜功德。虽然暂时能生起一些有漏功德，但亦不会增上稳固，甚至刹那耗尽。即使登地以上菩萨，亦必须依靠十度的次第增胜而修。一般在入定时主要修习智慧资粮、出定时修行方便之福德资粮。并且每一地中在出定时所修之法皆有其不共究竟圆满之处。比如，观待初地菩萨乃布施度增胜圆满，观待二地菩萨乃戒律度增胜圆满，观待三地菩萨乃忍辱度增胜圆满等等。这些修法次第非但初学者不能错乱，且连真实入圣道之菩萨亦不得超越，必须依随次第而修，方得究竟圆满。

　　丑贰、具戒之利益

　　尸罗田中长功德，受用果利永无竭。

　　此讲具净戒之功德。“戒”如良田，是一切功德之所依处，在尸罗的良田中能够长养布施等诸多功德，因果辗转增上，故受用之果报与利乐，将永无穷尽。《摄波罗蜜多论》云：“尸罗能得殊胜道，与诸悲性平等修，清净胜智以为性，离过第一庄严具。遍熏三界悦意香，涂香不违出家众，行相虽同若具戒，此于人中最超胜。”《比丘亲受经》云：“戒律是最胜安乐，戒律是解脱之道，戒律是一切功德之基，戒律是成佛之因。”又云：“清净受戒人，形色极殊妙，安住戒律中，诚信诸学处，此人一日中，积福无限量，终将获佛果。”

　　子贰、戒为诸功德之依处

　　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。

　　该颂是讲五乘行者所欲求之生处，唯依净戒之功德。如欲求人天、梵天善趣的彼诸异生，及佛语生之声闻，自证菩提之独觉以及大乘菩萨，彼等分别能获得增上生与决定胜之根本因，唯有清净戒律之功德，其因若除戒律以外定无余事。

　　《华严经》云：“人中随意得受生，乃至顶天禅定乐，独觉声闻佛乘道，皆因十善而成就。”《十地经》云：“造杀生等十不善业，依次在三恶趣中感受痛苦之果报，以此余业，后生人中，得种种不可爱乐之事，诸如下贱人身、短命、多病等。断除十恶修行十善业者，当于人天善趣的可爱乐处受生。若厌离轮回，心意狭窄，依善知识闻受圣教，了达无我的智慧，修十善业道，成就声闻菩提果。不从他教，志求独觉菩提，不具大悲方便，依十二因缘修悟，勤修十善业道成就独觉阿罗汉果。若广大发心者，具悲愍方便，立广大誓愿，不舍众生，志求诸佛广大智慧，修清净十善业道，圆满修持十度功德，成就菩萨广大行果。”可见，如是世出世间一切利乐皆源于净戒功德而能产生。然此并非说唯有戒度是成佛之因，其余九度皆为非因，而是指得增上生与决定胜者，必不可少之根本要因是戒律。譬如车辆由众多部件组成，但其中若缺少主要的方向盘，则开车一事就无法成办，不能到达所欲的目的地。如是若无戒律度，虽然仅有余度之功德，但亦不能从轮回的此岸到达解脱之彼岸。比如毁犯戒行者，虽然勤行布施，但仍不得善趣生处，并将失去难得之暇满人身宝，以致根本无有闻思修行的机会，当然难得出期之日，是故以理观知一切功德之根本依处乃为清净戒律。如《亲友书》云：“仁者于戒勿破羸，莫杂莫染当净修，佛说戒为众德本，如情非情依止地。”《瑜伽师地论》云：“由此尸罗建立任持一切世间及出世间，能引无罪最胜第一快乐功德，令生令证，是故尸罗说名根本，譬如大地建立任持一切药草卉木丛林，令生令长。”《花鬘论》云：“可赞财圆满，能生胜梵宫，三摩地涅槃，并由于戒得。”《摄波罗蜜多论》云：“可爱天物及人财，妙乐妙味天盛事，由戒因生有何奇，当观佛法皆此生。”又云：“未曾出言未力集，能摄所须诸资具，无怖世人悉敬礼，无功未集得自在。非可说为诸亲族，未作利益及除害，先无相识诸众生，皆礼持戒胜士夫。足履吉祥诸尘士，顶戴接受诸天人，稽首礼拜得持供，故具尸罗为胜种。”又云：“得自在故恒受乐，智赞护戒妙庄严，圆满具足诸学处，极圆无慢依尸罗。”又云：“若具正觉戒庄严，勤修一切众生利，先当善净自尸罗，发起清净尸罗力。”又云：“毁戒无能办自力，岂有势力而利他，故劝善修利他者，于此缓慢非应理。”又如《佛子行》云：“无戒自利尚不成，欲办他利岂可能，是故当无贪有心，护净戒是佛子行。”阿底峡尊者云：“欲求今未来世乐，严持净戒最为要。欲得功德圆满者，取舍得当持净戒。身心平和寂静者，至高无上清净戒。”藏地大成就者薄朵瓦格西亦云：“一切功德之基础是严持戒律，否则功德与成就均将半途而废，故当断除受持净戒之违缘(三时欲望)。”寂天菩萨亦云：断除一切不善之举，为彻底受持净戒。大成就者恰卡瓦格西亦云：“戒律是获得解脱与成为遍知的根本基础。”故严持戒律极为重要，印藏圣境诸高僧大德皆如是说。然而时下狂禅借口“心平何劳持戒、行直何须参禅”高谈一切都不执著，惟恐持戒着相拘心，于一开始就舍弃持戒。但观其境界，心与心所丝毫未断，起心动念无非是业，又焉能无有执著。既有执著，又不坚持净戒、断恶行善，因而放纵狂心，无恶不作，必将莽莽荡荡遭受殃祸。不仅不得人身，且要堕入地狱。《众经撰杂喻品》云：“持戒之人无事不得，破戒之人一切皆失。”实际上，从小乘、大乘直至顶乘大圆满这九乘的修行都需要从受持清净戒律开始，在净戒的基础上闻思修行，才能生起殊胜的智慧，以至于开悟得大成就。所以因地修道，如律如法地受持净戒是至关重要的。

　　癸贰、诸菩萨如是持戒住相

　　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。

　　此颂以两种比喻来说明二地菩萨亦不愿与破戒者共住。犹如大海是清净龙神所居之处，凡有死尸扔进大海，龙王即以神力掀起海浪，将其尸体推到岸边，绝对不与死尸共住。亦如吉祥与黑耳(不吉祥)彼此不可能同时共存。如是守持清净戒律的诸大士夫，绝对不乐意与毁犯根本戒行的人杂居共住。比如，大海虽然宽广无垠，但亦不容留宿一具尸体，如是佛门虽然广大，但亦不容犯戒之人。

　　破根本戒者不与共住，这也是谨遵佛敕与历代祖师们在丛林中流传下来的制度(律规)，亦是佛法住世、清净僧团的必要，若在清净僧团中杂居有破戒者，清净僧团则被染污，故应将犯戒者摈除。如当今世界之最、教法中心的喇荣五明佛学院，每次在整顿僧团纪律时，均将破毁根本戒者摈除。这并不是佛法不慈悲容人，而是为了佛法的纯洁与确保僧团清净的一大善举，正是体现了佛法的慈悲。因此若不将破戒者清除，则以他破戒的过失来染污僧团会有更大的过患，况且他继续受用僧众之财物，非但不能消灾，反而会结上更多的罪业，因此以免他在破戒外产生更多的罪业，故很有必要将他摈出僧团。《大般若经》云：“亦不摄受破戒恶见谤法有情以为亲友。”又云：“乃至梦中不近恶友，况于觉时而亲近彼，所以者何？诸菩萨于破戒人，著邪见人，不律仪人，行邪命人，无义语人，住懒惰人，乐生死人，背菩提人，爱俗务人，虽常怜愍而不共住。”金刚上师法王如意宝晋美彭措云：“我们将自己修行的善根回向于他，使其罪业清净，是对他最大的慈悲与善待。”从小乘别解脱戒乃至金刚顶乘三昧耶戒之间，凡是毁犯根本戒者均当远离。否则如同一滴酸奶能染坏一锅牛奶，又如芭蕉树毫无实义，故当远离。《毗奈耶经》云：“故佛以法摄受僧，使得清净立僧团，目的正法久住世，住持佛法清净众。”严格来说，只有和乐清净的僧团，才能真实延续佛陀教法之慧命，使得正法久住，进而成为照亮一切众生的智慧明灯。《华严经》云：“于去来今，佛所说之法，所制之戒，皆悉奉持，心不舍离，是故能令佛法僧种永不断绝。”

　　壬叁、戒度之分类

　　由谁于谁断何事，若彼三轮有可得，

　　名世间波罗蜜多，三著皆空乃出世。

　　戒律波罗蜜多以有无三轮体空的般若摄持而分为两种。诸如由谁能断、于谁所断、当断何事，若彼三轮执著有可得者，名为世间的戒律波罗蜜多；若彼三者皆了达为空性，乃名出世间之戒律波罗蜜多。

　　一般尚未通达无我空性的异生凡夫，于受持戒律的过程中会有种种分别作意，诸如由谁能断、于谁所断、当断何事，倘若于彼三轮生起执著，认为有可得法，名为世间波罗蜜多。《大般若经》云：“彼著三轮而受持戒，一者自想，二者他想，三者戒想。由著此三轮受持戒故，名世间净戒波罗蜜多。何缘此戒名为世间，以与世同共行故，不超动出世间法故。”倘若已具无我空智的二地菩萨在入定时，其二取皆一味地融入于法界而安住本然，在出定时，虽然二相(二取)尚未灭尽，但亦绝对没有第六分别意识来对三轮生起实执，对修道位的菩萨来说，是有相无执的一种境界，其相无力成为修道之障碍。若以彻悟诸法本性的无漏智慧摄持，相应无漏的清净戒律，尔时由谁能断(自己能断)，于谁所断(为众生所断)，当断何事(一切不善之举)皆无执著，了达三者皆为大空离戏的本体，出世无漏的般若智慧境界，是超越分别作意与言说之境，于本来清净的戒性中安住，乃为出世无漏的戒律波罗蜜多。大般若经云；“若菩萨受持戒时，三轮清净，于其中不见少相，由都无所执而受持戒故，名出世间净戒波罗蜜多，不与世间同共行故，能超动出世间法故。”

　　凡夫持戒难免起念，如想“我为清净戒律的比丘，为饶益众生而断一切恶，修一切善”等观待小乘来说，如此作意亦并非不可，仍属应理，但观待超胜二乘的大乘圣者来说，则成非理作意，因为不相应胜义中道之义。仍属分别妄心，故名为著相的世俗持戒。凡是超越实执分别心，以般若智慧摄持，亦不分别作意，则名出世无漏的戒律波罗蜜多。

　　辛叁、结说此地功德

　　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。

　　该颂将上述二地菩萨之功德作一总结。彼地佛子于自性罪、佛制罪恒时亦不毁犯，清净离一切垢染。如同月放离垢光明，彼菩萨并非诸三有中所摄，而成了三有中的吉祥，犹如秋季的月轮光明，能够消除众生之意中热恼，获得清凉安乐。

　　二地菩萨以恒持无漏净戒之功德力，现证诸法本性光明，断尽了生死流转的一切业因，故非诸生死三有中所摄(不是随业力转生轮回)。而由悲愿之故，以大方便力倒驾慈航回入娑婆世界，永无休止的广利有情，在弥勒菩萨的《经观庄严论》中如是所说。因彼菩萨戒行庄严，具有无漏净戒之功德力，有缘的众生一见到他，不但不会遭遇损恼，而且会得到很大的利益，身心的一切懊恼与不安，完全化为乌有而获得清凉安乐，故彼菩萨成了三有中的吉祥。一切功德随彼而转，能作四大部洲的转轮圣王，以十善业来饶益众生，以佛法之真理来教化有情，令诸众生离苦得乐，乃为人中之真实如意宝。犹如秋季最为庄严皎洁的满月光明，能够消除众生的酷热之恼，获得凉爽清新的安乐。如是二地菩萨月放离垢光明，以此消除众生的意中热恼，带来清凉无比的安乐。又如月光不但自身清凉光洁，且能照明世间诸物，如是菩萨不但自身心非常清净，且能光照一切众生的心相续，使有缘的众生究竟离苦得乐。此等皆为大菩萨不共之功德力所在。

　　庚二、结尾本品

　　入中论第二胜义菩提心终

　　入中论日光疏第二胜义菩提心终

　　吉祥门塔

　　第三胜义菩提心

　　己叁(发光地)分二：一、真实；二、结尾本品。

　　庚壹(真实)分三：一、差别体地之释词；二、地之差别法；三、结说此地功德。

　　辛壹、差别体地之释词

　　火光尽焚所知薪，故此三地名发光，

　　入此地时善逝子，放赤金光如日出。

　　三地菩萨所发的智慧火光，能够焚尽柴薪般之烦恼障与所知障，故此三地取名为发光地，凡是趣入此地时之善逝子，皆能放射出赤金色光，如同日出时之前相。

　　何故第三称为发光地呢？因为三地菩萨在入根本定时，能所二取皆融入于法界，安住无生无灭的法性本体，得无生忍，以此功德力在出定位见赤色或黄色之虹光遍一切处，故名为发光地。此等均为菩萨入定修后，在出定位中所出现的不共验相。那么此光从何处所发呢？诸多佛经中说由戒、定、慧三学功德相依而生，彼菩萨依无垢地之净戒功德，生起了一心不乱、稳固如山王的三摩地，故于出定的境界中发出智慧光芒。由此可见，三地菩萨的定境已是非常深邃了，此智慧之光，遍照一切处、一切空间、一切万法，尔时诸法融入于法界，如同烈火能烧尽一切柴薪，如是三地菩萨的智慧火光亦能焚尽属于本分的一切障碍，现前本来清净的法性，放寂静光明。与此同时彼菩萨又获得一种不共殊胜的闻持陀罗尼，凡是已闻法义皆能永持不忘，于此不忘陀罗尼中，亦放出智慧之光，此光是通过闻思成就之禅定所发。《解深密经》云：“由彼所得三摩地，以及闻持陀罗尼，能为无量智光依，故彼三地名发光。”所以凡是入于三地的佛子，因定力深、闻思胜，故能放出赤金色之光辉，如同早晨日出之前的兆相、那赤金色之虹光一样，菩萨所放的智慧光明亦复如是。光之作用能破除黑暗、现前朗照万法本性。为显示大菩萨安忍波罗蜜多最为增胜圆满，以放赤金色光之相而明示。《宝鬘论》云：“三地名发光，发静智光故，起静虑神通，永尽贪嗔故，由此地异熟，常作天中王，增上行忍进，能遣诸欲贪。”(所谓欲贪者，是指欲界烦恼。)

　　辛贰(地之差别法)分二：一、宣说此地增胜忍度；二、宣说此地生其它功德。

　　壬壹(宣说此地增胜忍度)分三：一、此地增胜忍辱；二、忍辱之修法；三、忍度之分类。

　　癸壹、此地增胜忍辱

　　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。

　　假设有人于非可嗔处对菩萨妄起嗔恚损害之心，并手持刀剑无缘无故将其身体之皮肉、骨节分分逐渐地割截，又复经历长久时日，彼悲智双运的大菩萨于彼割者所修之忍辱只能会更加增上坚定。

　　三地菩萨具有无量的善巧方便，以大悲心饶益有情，每时每刻善加护念他心，决定不于众生而起恼害之心，究竟圆满忍辱波罗蜜多之功德。按理众生应该知恩报恩，相反却恩将仇报，一般没有安忍力的普通凡夫很难接受、堪忍这种非理邪行。如《四十二章经》云：“被辱不嗔难。”虽然大菩萨很难遇到这种对境，但为阐明圆满安忍波罗蜜多的界限，故作假设说：有人对菩萨非理加害，无缘无故生起很大的嗔恚心，手持刀剑将其身体的皮肉、骨节并非是大块割，而是一分一分地割截下来，这种痛苦已是无可言喻了，又并非短时割，而是长久割，甚至经历很多大劫，在这样漫长的时间里割截，被大悲心激发的大菩萨于彼作害之割截者，非但不生丝毫的嗔恼之心，反而还会更加增胜对众生的悲愍之心与忍辱之力。佛在《遗教经》中云：“以修安忍之功德，持戒苦行不能及。”为何菩萨被辱不起嗔恚，反而增上悲忍之力呢？这是因为三地菩萨观因察果，深深体会到众生的愚痴和苦难，所以情不自禁地增胜悲忍。如寂天菩萨云：“此非有情过，此是烦恼咎，智者善观已，不嗔悲有情。”众生非理加害于菩萨本非众生自之过失，因彼身心毫无自在，全然被烦恼驱使，才作出这样非理愚昧的行为，对我造种种违害，真实苦不堪言，甚为可怜。对这种可怜的众生，具智悲之大菩萨善加观察后，不但不动丝毫嗔恚心，且会倍增对众生的大悲心。又如《中观四百论》云：“如鬼执虽嗔，医者不生恼，能仁观烦恼，非惑系众生。”又云：“如母于病儿，特别觉痛爱，如是诸菩萨，特意愍恶者。”如是菩萨见众生被烦恼所缚，身心毫无自在，就象被鬼魅所执的病人一样，成天所作的都是疯狂行为，所以菩萨不仅不嗔作害者，反而生起难忍的悲心。同时又见众生由此罪恶因缘必堕恶趣而感受长劫剧苦，因而更生极大安忍，油然增上悲忍之力，并将自己的功德回向彼诸众生。虽然初地至二地菩萨亦有忍度修法，但非如三地菩萨为愍念众生愚昧无知等诸苦而恒时增胜安忍之力，故彼地菩萨所修之忍辱度最为增胜圆满。

　　癸贰(忍辱之修法)分二：一、依胜义修法；二、依世俗修法。

　　子壹、依胜义修法

　　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。

　　已经现量见到人无我与法无我空性的诸大菩萨，于能割之众生、所割之自身皮肉、何时割截，及用刀、剑等何相割截，皆已现证了三轮体空的本性，真实了悟诸法如同镜中影像、毫无实质，实执的分别心自然寂灭了，由此亦能善得安忍之力。

　　其善安忍者，并非主要指菩萨涵养深、人格好，而是以真实智慧通达了诸法本来大空离戏之了义无生忍，这是非常难得而希有的境界。三地菩萨于胜妙忍法，依入定出定而修，分有真胜义与假胜义两种。真胜义谛：是中观应成派所抉择二谛一味，不分二谛的了义见解，唯依甚深之般若智慧方能通达，乃为超离四边八戏之究竟修法。假胜义谛：是中观自续派着重抉择分开二谛、暂时的单空修法。菩萨于出定时，虽然仍有二相，但已灭尽了实执分别心，第六意识已经转成了无漏的智慧，不会生起三轮实执。然因能所二相仍有，故亦能见闻，虽有见闻，却无实执，如同镜中影像现而无有自性，没有毫许堪忍的实体。诸法本来无生，离一切戏论，因此绝对没有任何行相的执著，诸如谁是能割者，谁是被割者，以及割截的方法，悉皆了达为如梦如幻般之假立显现。实际诸法本来无生，能割所割本不存在，又有什么不能安忍的呢？因此无论众生怎样割截大菩萨的身肉骨节，他总是那样泰然自若地忍其所忍，毫无执著。

　　子贰(依世俗修法)分三：一、观嗔恚过失而修忍辱；二、观忍度功德而修忍辱；三、共同结尾。

　　丑壹(观嗔恚过失而修忍辱)分四：一、观无义故不生嗔而修忍辱；二、观能利者不应转害者而修忍辱；三、观嗔恚罪业极大而修忍辱；四、观此生下世生起种种过失而修忍辱。

　　寅壹、观无义故不生嗔而修忍辱

　　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。

　　在名言修行的过程中应以智慧观察，认清是非、善恶、功过而善加取舍是甚为重要的。以忍辱来作为善护功德之根本，如是以理观察时尚应了知，倘若别人对你已作损害，因而对作害者生起嗔心，这样嗔他对你已作之损害岂能消除？比如一个人怒气粗暴地剁掉你的指头，这时你因受到损恼迫害、身心苦楚而于对方生起猛烈强大的嗔恨心，如是生嗔若能消除剁掉指头的损害，亦属可以，但你在嗔恨他时，仍然不能消除你所遭受的损害，连少分亦不能消除，这样无济于事，失去的指头无法复原，连心的痛苦亦不能减少丁点，是故嗔他非但于今生毫无意义，且与后世的利乐亦必成相违之处。既然嗔他是损人不利己之事，则有智之士修习安忍又何尝不可呢？

　　虽然胜义中一切诸法本来无生，但于世俗之中缘起和合时，显现仍然不灭。一切善恶苦乐之差别皆由实执分别心所生，因而不但形成了轮回的束缚，且于轮回中亦即受苦无期，萨饶哈尊者云：“虽芝麻许执，其时唯生苦。”唯有忍辱是嗔恚心最有力的对治法，如云：“三毒烦恼等重病，良药般忍能治愈。”是故当知，在整个世间中最难行的莫过于忍，最恶毒的莫过于嗔，善护功德最大的方便亦莫过于忍。《入菩萨行论》云：“罪恶莫过嗔，难行莫胜忍，故应以众理，努力修安忍。”若不修习忍辱，将会导致前功尽弃的严重过患。佛经中亦云：“一念嗔心起，百万障门开，一把无明火，烧尽功德林。”因此我们在知道了嗔恚实执心的严重过患后，当以理智来善加安忍是极为重要的。弥勒菩萨化现的布袋和尚云：“是非憎爱世偏多，仔细思量奈我何，宽却肚肠须忍辱，豁开心地任从他，若逢知己须依分，纵遇怨家也共和。”其实安忍并非仅为三地菩萨所应行之法，而是一切修行者能善护前积功德之根本要素，故当遮止嗔恚之心，增强忍辱之力，是至关重要。《遗教经》云：“忍之为德，持戒、苦行所不能及，能行忍者，乃可名为有力大人，若其不能欢喜忍受恶骂之毒如饮甘露者，不名入道智慧之人也。”又云：“当知嗔心，甚于猛火，常应防护，无令得入，劫功德贼，无过嗔恚。”由此可见，忍辱对善护前积功德与增上前所未有之善根皆有一定的必要。布袋和尚偈云：“老拙穿衲袄，淡饭腹中饱。补破好遮寒，万事随缘了，有人骂老拙，老拙只说好，有人打老拙，老拙自睡倒，涕唾于面上，随它自乾了，我也省力气，他也无烦恼，这样波罗蜜，便是妙中宝，若知这消息，何愁道不了。”

　　寅贰、观能利者不应转害者而修忍辱

　　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。

　　若于现世身中，遭受怨敌割截身肉等极大痛苦，当知是由自己往昔所造杀生等罪业，曾于地狱、饿鬼、傍生三恶趣中感受过无可言喻的极大痛苦，而今感受的仅是所余之等流残果。既许受此最后残余之苦果就能永远灭尽往昔生中杀生等罪业，自应欢喜地承受最后的余报，云何复起嗔恚反而加害于他呢？若不明白事理的真实原由，反而怨天尤人，以嗔恚之心去报害众生，更加会引出当来远胜于现今小苦之巨苦种子，则就呜呼哀哉了。

　　其实若能回归到因果的规律上来分析、观察，则于所遭受的一切损害皆能忍受，并毫无怨言。我们之所以现在遭受他人残害，那必定是往昔生中残害过众生之果报现前，因为种了善因，必定会得到乐果，种了恶因，必定会得到苦果之故，的确是因果毫厘不爽。世间人常说：“种瓜得瓜，种豆得豆。”本为因果规律，如云：“祸福无门唯自招，善恶之报如影随。”因此今生所遭遇的一切不幸与痛苦理当甘愿承受，何能怨天尤人呢？阿底峡尊者的大弟子仲顿巴格西曾请问至尊上师：“当有人加害时该怎么办？”尊者答曰：“要息嗔。”仲顿巴又问：“当有人前来杀害时该怎么办？”尊者答曰：“应该观想是你前世杀害了他，这才有了今生以命抵命的果报。”如《入菩萨行论》云：“我昔于有情，曾作如是害，既曾伤有情，理应受此损。”又如达摩祖师在《入道四行观》中云：“谓修道行人，若受苦时，当自念言，我从往昔，无数劫中，弃本从末，流浪诸有，多起冤嗔，为害无限，今虽无犯，是我宿殃，恶业果熟，非天人与，甘心忍受，都无冤诉。”昔日寒山问拾得曰：“世间谤我、欺我、辱我、笑我、轻我、贱我、恶我、骗我如何处治。”拾得云：“只是忍他、让他、由他、避他、耐他、敬他、不要理他。”

　　实际上众生皆为我们修行的有利对境，因为依靠众生的违害，可以消除前积罪业，又依众生之害而修习忍辱，可以增上很多前所未有之殊胜功德，佛经中常说：上师三宝是我们的福田，父母为恩田，众生则为悲田。故为免受诸苦，修积殊胜功德，应该具有大菩萨的胸怀，以悲忍之心来包容一切众生，欢喜接受众生为我们消除业障的一切损害，应该认知众生乃灭除重苦之增上缘。如理思维则知众生之恩德无量，因为以彼作害为缘，能消往昔罪业，故恩从中来，若无众生，就无法圆满成办忍辱波罗蜜多。如果连世间诸苦都无法忍受，且以无明嗔心去损害众生，则堕落恶趣备受巨烈痛苦之时又怎能堪忍呢？又《入菩萨行论》云：“于今些微苦，若我不能忍，何不除嗔恚，地狱众苦因。”故应安忍现在所遭受的一切苦害，破除无明嗔恚之心，以此才能灭尽三恶趣之苦因。当知凡是不欲轮回诸苦者，唯有解脱生死束缚后方使诸苦永尽。若不修习忍辱，依嗔恚之心自甘堕落而备受重苦者，乃为最极愚昧不善之举，甚为可怜哀哉！因此我们无论在遇到什么违缘与苦害之时，皆应理智地修习安忍。所谓的忍辱，必有一个引生嗔恚的对境，凡是生起嗔心，无论有理无理均有一定的过失。金刚上师法王如意宝曾教诫众弟了时说：一般老年人的嗔心较为严重，若不善加注意，则将摧毁为往生极乐世界所修积的资粮以及毁坏三乘戒体。诸如损害众生、毁谤佛法与传法上师及同行道友等均由嗔恚心的过患引起。按大乘经教而言，生一百次贪心不如生一次嗔心的罪业大。因此刹那亦不能忘记的是观察嗔恚的过失与忍辱之功德，此教言念念不忘是至关重要的。其实忍辱亦是消除累生罪业的一种善巧方便。世间人亦有“一忍百胜”的说法，如云：“忍字心上一把刀，为人不忍祸自招。”又有大德云：“能忍能耐心安泰，不忍不耐生祸害，忍辱原是福之本，嗔怒则为慧之碍，欲求福慧两具足，第一妙法是忍耐。”倘若不忍反起嗔心，非但因果循环终无了结，且于现身之中亦会受苦无量，比如有些人，首先因一点小事而争执，逐渐扩大范围，情节恶化后双方都失去理智，而导致互相残杀等事例亦屡见不鲜，这里繁不赘述。当知这些都是不必要发生的事患，若其中一人较为理智地修了忍辱，这一切争执亦就会烟消云散而不复存在了，绝对不会有这些痛苦的后患出现。所以的确是“一忍百胜”。

　　寅叁、观嗔恚罪业极大而修忍辱

　　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。

　　若有异生菩萨嗔恚异生菩萨，则于百劫之中所修积布施、持戒所生之福德资粮，一刹那顷皆被顿时摧毁，所以嗔恚心的力量是非常强大的，再无其他任何罪业能超胜不忍而引来之过患力。然而唯依忍辱方能遣除嗔恚烦恼，其烦恼之力不可能遣除忍辱，如同药物可以治疗疾病，疾病之力不可能毁坏药物一样。

　　以下从生嗔的对境、能毁的嗔心、所毁的善根、如何毁坏四个方面详细辨析颂词的含义。

　　一、见道以上的圣者已经具备了法无我空性的智慧与殊胜的善巧方便等，故永无生起嗔恚之心。因而此中所说之菩萨并非见道以上的圣者，而是加行道与资粮道中已发世俗菩提心之菩萨，以彼不具圣者之胜妙功德，不能强有力地善伏自心故。然于《入菩萨行论》中引用《宝积经》云：“一嗔能摧毁，千劫所集施，供佛善逝子，一切善功德。”是说菩萨于菩萨生起嗔恚心，将摧毁千劫之中所修积的善根。本论中又引《曼殊师利游戏经》说：“曼殊师利，以能坏百劫所修善根，故名嗔恚。”即是说菩萨于菩萨生起嗔恚之心，将摧毁百劫之中所修积的善根。此二论引述之教证虽然说法略有差别，但其实义却无相违。因为《入行论》中所说是指异生的下者菩萨对上者菩萨生起嗔恚心，毁坏千劫善根。而本论所说是指异生之上者菩萨对下者菩萨生起嗔恚心，摧毁百劫善根，故只是上位对下位、下位对上位之差别而已，以上述二经的教义能如实成立。若是普通凡夫于菩萨生起嗔恚心，佛经中说：其罪业如大海之水不可计量，何止摧毁百千劫的善根呢？如果是未得授记之菩萨，以嗔恚之心与已得授记之菩萨争斗，则应随彼恶心之念头，有多少刹那的数量，而应毁坏多少劫数所修积之善根，将来感受的痛苦亦是量不可言，纵于彼苦获得解脱，尔后尚须在很多大劫中，重新披上誓甲，精勤地发露忏悔，多门修积资粮，才能清净如是罪业。如《般若摄颂》云：“若有菩萨未得记，嗔恚斗争得记者，随彼恶心刹那数，重经尔劫披誓甲。”又如《入菩萨行论》云：“如是博施诸佛子，若人于彼生恶心，佛说彼当住恶趣，长如所生心数劫。”

　　复次，倘若能嗔、所嗔俱非菩萨，彼二互为生起嗔恚之心，亦能毁坏善根。如《集学论》引用《一切有部经》云：‘诸比丘，见此比丘发净信心，以一切支顶礼如来发爪塔否？白言：大德已见。诸比丘，如此比丘随身所覆下至金轮八万四千逾缮那量，尽其中间诸尘沙数，今此比丘，当得千倍转轮王位。’乃至‘具寿邬波离顶礼世尊，恭敬合掌而白佛言：世尊说此比丘，修积如是广大善根。世尊！如是善根，由何令其微薄、损减、乃至永尽。世尊答曰：邬波离，若于同梵行所互生疮疱，我不见彼更有福德。邬波离，由此能使如是广大善根微薄、损减、乃至永尽。邬波离，由是当知于诸枯木尚不应起损恼之心，况于有情之身。’言微薄者，如彼善根原本即能引生圆满善果，今以嗔恼令其微小；本能长时引生妙果，今以嗔恼令其短少；非坏一切果是下品尽，言损减者是中品尽，言永尽者是上品尽也。

　　二、摧毁善根的嗔恚烦恼，并非微小，亦非一般的恼怒之心，而是极为猛厉的嗔恚烦恼。虽然微小嗔恼亦会有一定的过失，但非如猛厉嗔恼那样严重有力，格鲁派的根索仁波切在《入菩萨行论广释》中亦如是所说。

　　三、以嗔恼所摧毁之善根，有些论师说是福德资粮的同分，即出离心与菩提心尚未摄受而转生人天善趣之暂时善根(为同分)，已被摄受之善根，则不会被坏。有些论师说是三类福，即施类福、戒类福、修类福之前两种。又复自宗、他宗的诸多论师说：所毁坏的善根应属福德资粮，并非智慧资粮。然其福德资粮亦不一定皆被嗔恼所坏，如以出世无漏的殊胜智慧所摄受之施、戒等福德资粮，就不会被摧毁。尚且福德资粮中的忍辱波罗蜜多之善根是嗔恚烦恼直接的对治法，不但其善根不被嗔恼所毁，且于忍辱度以上其余七度之功德亦不被嗔恼所毁。除此上述(无漏智摄受、忍辱度精进等七度的善根)三种以外，所积资粮与所修之福德，皆易被嗔恼所摧毁。如此所坏之善根，在《入菩萨行论释》中说：是布施及供佛等所产生的福德资粮。本论则说是布施及持戒所产生的福德资粮，扎雅阿楞达论师在释论中亦说是福德资粮。若尔，《集经论》引用《慧海请问经》云：“水滴落入大海中，海未干涸其不尽，回向菩提善亦然，未得菩提其不尽。”又《华严经》亦云：“如有药汁名诃宅迦，其药一两就能将千两铜铁变成真金，非千两铜铁能转变此药，如是一切业恼之铜，亦不可能转变菩提心药。”因此真实菩提心及其摄受之善根，以及回向菩提之善根均非嗔恼所能毁坏。宗喀巴大师对此答曰：此说非尔，因为本论与《入菩萨行论》, 中皆, 为讲, 述异生佛子互生嗔恼而能摧毁之善根。扎雅阿楞达论师亦说：“能毁坏菩萨大士之善根故。”上述两个佛经教证的内容， 前引《慧海请问经》是说生果无尽，非说嗔恚不能使尽。如《入菩萨行论》云：“其余善行如芭蕉，果实生已终枯槁，菩提心树恒生果，非仅不尽反增茂。”后引《华严经》是说依靠菩提心后，就能断尽惑业，惑业则不能断尽依菩提心修后所生的对治法。此外传承上师的教言中说：以发菩提心受持之善根和以菩提心受持而回向之善根，皆不被嗔恼所摧毁。《入菩萨行论》亦云：“菩提心如劫末火，刹那能毁诸重罪。”又云：“菩提心如大勇士，摧灭烦恼之怨敌，护送行者到彼岸。”此理如是所说也。

　　四、复于毁坏善根之义：有谓是毁坏诸善根速能感果之功能，令其迟缓，尔后先令产生嗔恚之果。并非是说纵遇缘时亦不能产生善业自果，因彼世间道尚不能断所治种子，则诸烦恼定不能坏善业种子也。破曰：彼因不定，异生凡夫若以四种对治力而行真实忏悔不善业后，虽非断尽不善种子，但尔后纵遇缘时，亦定不感异熟果报，因为证得加行道顶位时无邪见、忍位时不堕恶趣故，虽非永断邪见种子及恶趣之因，但纵遇缘时亦定不起邪见及堕落恶趣。又如《俱舍论》引述佛经云：“诸业于生死，随重近串习，随先作其中，即前前成熟。”无论任何善不善业，凡是先成熟者，必定会遮止余业暂时不能成熟。是故仅由此义，不能安立为毁坏善根或断不善业。经论中实际的意义亦未作如是所说，凡是强有力之不善业，皆应说为能毁坏善根者矣。虽然嗔心的罪业极大，以致不可计量，但若能具有真实的悔悟之心，认知利患之本，精勤的依止四种对治力而发露忏悔，亦能断除罪业之报，因为忏悔的力量不可思议，如清辨论师于《掌珍论自释》中说：“以四力净治不善，以邪见及嗔心坏诸善根，后纵遇缘亦不能生果，如坏种子，遇缘亦终不生芽。”又所坏之善根，并非是起嗔心的当下之际就令善根消失，因此通过忏悔可以将感果之力毁坏，因若无力，则就不可能生果。如是破坏之相约有两种，一是坏速生新道之功力，二是坏感生善果之功力。由此可见嗔恚心的罪恶苦果之重大，是其它任何罪恶苦果所不能及。《大智度论》云：“复次当观嗔恚，其咎最深，三毒之中无重此者，九十八使中，此为最坚，诸心病中，第一难治。”故首应认知嗔恚心的违害性，尔后善加调伏自心相续，以忍辱作为对治嗔恼而修行的标准是至关重要。

　　嗔恚不但是没有义利，且会招致诸多严重的过患。金刚上师法王如意宝云：一般世人在遇到怨敌时，就会常作是念：我如果不消灭怨敌，他定会伤害于我及我的亲友等，故我要彻底消灭这些仇敌，因而与仇敌拼杀等造成了许许多多不必要的悲剧事例，使之冤冤相报，结恨转深，难以了结。是故作为修行者，应该行人所不能行、忍人所不能忍，凡事当以忍辱来对治自己的嗔恼之心。憨山大师醒世歌中云：“红尘白浪两茫茫，忍辱柔和是妙方，惹祸只因闲口舌，招愆多为狠心肠，是非不必争人我，彼此何必论短长，吃些亏处原无碍，退让三分也不妨。”《摄波罗蜜多论》云：“若有弃舍利他意，佛说忍为胜方便，世间圆满诸善事，由忍救护忿过失，是具力者妙庄严，是难行者最胜力，能息害心野火雨，现后众害由忍除，诸胜丈夫堪忍铠，恶人粗语箭难透，反成赞叹微妙华，名称花鬘极悦意。”在修习安忍波罗蜜多的过程中，将会遇到种种的敌害违缘，如果欲将这些外敌完全降伏，才能圆满安忍度，不要说我们凡夫异生做不到，就是导师释迦世尊成佛后，仍有很多人、非人、邪魔给他造种种违害。如果说圆满安忍度的标准，是将嗔恨的对境全部清除，那就会有佛陀尚未圆满安忍度之过失，这是谁亦不敢承认的。因此，所谓的忍辱，关键在于有否正知正念的理智来降伏自心，以悲智双合而修习安忍，坦然自如地忍其敌害等一切违缘，对此非但不动少许嗔心，且以慈悲心去关照、哀愍一切众生，才能真正的圆满忍辱波罗蜜多。

　　寅肆、观此生下世生起种种过失而修忍辱

　　使色不美引非善，辨理非理慧被夺，

　　不忍令速堕恶趣。

　　该颂讲嗔心致使肤色不美，相貌丑陋，尚且引来很多非法等不善行为，以及辨别是理、非理的智慧亦被烦恼所劫夺，若不善修忍辱者，待身坏命终之后，将速令堕落恶趣感受诸多痛苦。

　　不修忍辱而引起嗔恚心的过患可以略概为四种：

　　使色不美：此色是人的容颜面貌，一个人的容貌、肤色美丑皆与有否嗔心很有关系，因为易动嗔心者，顿起无明大火，面貌勃然变色，横眉冷目，两眼圆睁，人见人畏，见而避之。来世感生毒蛇之中，虽然五色斑斓，但使人见而生畏，恐惧其毒。后生人中，亦会肤色不美、五官不正、诸根不全，连自己的父母亦不喜见，何况外人。《本生经》云：“忿火能坏妙容色，虽饰庄严仍不美。”

　　引非善：善是自利利人之道德行为，非善是损已损他之不道德行为。易动嗔心之人，心怀恶意，刚不仁慈，暴戾狠毒，故以作恶为本，经常侮慢父母宗亲，毁谤师长，斗争道友，损害残弱，祸国殃民，甚至诽谤佛法，造无间重罪等引来诸多不可爱乐之事。

　　辨理非理慧被夺：人之所以能辨别是非、邪正，完全是智慧的作用，如果能辨别理与非理的智慧被嗔恚烦恼之怨敌所劫夺，则致不辨是非、善恶，不知正确取舍，而迷盲一切学处，这样随恶心所作之一切行为均违佛经教义。《大智度论》云：“贪嗔痴所作皆为恶业。”本来断一切恶、修一切善是理，与此相反则为非理，但往往被无明烦恼之业风所鼓动而失去理智的很多人，以嗔恶之心去造杀人放火等伤天害理之种种勾当，却一点不受到良心的谴责，反而固执己见、不见已过，还自以为是，由于嗔恼一起，青筋暴出，血贯头脑，冲昏理智，失去取舍之能而胡作妄为。

　　不忍令速堕恶趣：由于不忍之嗔恶心而胡作妄为，造种种恶业，以此罪业待身坏命终之后，速令堕落恶趣感受极大痛苦。上述四种过失，前三种属于现生恶报，后一种属于来生恶报。虽然前一种有提到来生感毒蛇身，这是恶报于地狱中获得解脱后之余报，摘要而顺便略为说之。

　　此外，嗔恚还有令心不安、亲友乖离、失坏名利等过患。《入菩萨行论》云：“若心执灼嗔，意即不寂静，喜乐亦难生，烦躁不成眠。纵人以利敬，恩施来依者，施主若易嗔，反遭彼弑害。嗔令亲友厌，虽施亦不依，若心有嗔恚，安乐不久住。”《本生论》云：“忿火能坏妙容色，虽饰庄严仍不美，纵卧安乐诸卧具，忿箭刺心而受苦。忘失成办自利益，由忿烧恼趣恶途，失坏名称及义利，犹如黑月失吉祥，虽诸亲友极爱乐，忿堕非理险恶处，心于利害失观慧，多作乖违心愚迷，由仇串习诸恶业，百年受苦于恶趣，如极损他来复仇，怨敌何有过于此。”

　　由此可见，嗔恚心于今未来世皆有无量的过患。故当依靠诸佛菩萨的教言以及传承上师的窍诀来善加调伏自己内在的分别心，恒时修习忍辱是最为关要的。汉地古大德云：“设若有人于我为作障难，为作衰损，为作破坏，待我以横逆，被我以恶声，加我以一切讪谤毁辱，当还恶就已，归美于他，莫不是增益道念，发菩提心之顺缘。”因此月称菩萨也以愍念众生的大悲心将《十地经》的内容归摄为颂词，而宣说了于嗔恚心最有力的对治法就是忍辱，且于修习忍辱的同时，应当运用教义来多方观察自己内在的心相续，以正知正念来善加取舍，不执著外境的好坏，主要调伏内在的分别心。《宝积经》云：愚夫不知障从心起，却反而从外境上寻找好坏，有智之士，他不会执着外境之好坏，主要是调伏内在的实执分别心。如喻云：比如人以石击狗，狗不追寻击石人，却反追咬所击石，狮子与此则相反，直接追寻击石人。这个比喻充分说明了愚智之间的差别。本来导师释迦牟尼佛所宣说的八万四千法门，除修心以外，别无余法可修，只要内心清净，则于一切不清净之外境亦就自然寂灭。如《传心法要》云：“佛说一切法，治我一切心，我无一切心，何用一切法。”宗喀巴大师云：“心善地道亦贤善，心恶地道亦恶劣，一切依赖于自心，故应精勤修善心。”可见一切善恶之根本均皆唯心。但此无始以来如同狂象般的心，必须唯依佛经教义来善加调伏，一旦分别心被调顺后就能获得自在等安乐。若不善加调伏分别心，或任随分别心牵转，就会招来很多不欲的痛苦。我们之所以于生死轮回中至今尚未获得解脱，其主要原因亦即无始以来的分别心所致，虽然分别心无形无色，但其力量之强大是愚夫们不可抗拒的，唯有具智之士，才能彻底降伏此怨敌分别心。《入菩萨行论广释》中亦云：外面的怨敌是永远消灭不尽的，唯有灭尽内在分别心的怨敌时，一切外敌就自然灭尽，如人赤脚恐地上荆棘刺脚，欲将整个大地用牛皮铺上，这不但是愚笨的作法，亦是根本办不到的事情，若能用一小片牛皮做成鞋底套在脚上，这样轻而易举就解决了一切问题。《入菩萨行论》云：“顽者如虚空，岂能尽制彼？若息此嗔心，则同灭诸敌。何需足量革，尽覆此大地，片革垫靴底，即同覆大地。”故对修行人来说，若不在内心下功夫，而欲荡平外境违缘、怨敌，将自己生起嗔心的对境全部消灭，则于世界上顽者量如虚空，野蛮横暴、不信佛法、刚强难化之众生比比皆是，无边无际，怎能全部清除呢？唯依大乘教法及传承上师之窍诀来息灭嗔心，行持安忍波罗蜜多，能对外境的种种敌害违缘安然忍耐，自心安住于如如不动的境界中，不为任何敌害损恼而动心，不再从内心感受嗔恚等伤害，这样就等同于完全调伏了外境怨敌，消除了一切违缘。如是才能“八风吹不动，稳坐紫金莲”。如经云：“宁为心师，不师于心，即说要修行者以正知正念来管教调理狂心作为心之上师，而不要认狂心、妄心为师，否则轮回无期。”宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中云：“耐他怨害，安受自身所生众苦，及善安住法思胜解。此等违品亦有三种，初谓嗔恚，次谓嗔恚及怯弱心，后谓不解无其乐欲。圆满忍辱波罗蜜多者，唯由自心灭除忿恚等修习圆满，非为观待一切有情悉离暴恶，非能办故，调伏自心即能成办所为事故。”乃为忍辱波罗蜜多之体相。

　　一般来说，也可以从自己的修行中体会到这点。面对一切伤害，若能心平气和，那么一切原先感到嗔怒之对境亦会变得不那样厉害了。如若不尔，仅以外在人为纷争打斗之力去摆平或消除外境冤敌，则势单力薄非但不能做到，反而会使自己内心感受到更大的愤慨与痛苦。如《中观四百论》云：“无能而嗔恚，唯使自己丑，有能亦无悲，说此最下等。”是故当知，即便是佛，无论是在因地还是成佛后，亦有天魔外道损害他。因此凡夫人更不可能将自己所有怨敌全都迁移到不会伤害自己的其它地方去。佛经中云：“若能息嗔心，外敌亦灭尽，反则更增怨”。是故只有从自己内心着手，调伏嗔恨烦恼，能于一切伤害都能安然不动，这样的忍辱如同在自己周围布上了一层最坚硬的铠甲，一切违缘敌害都不能伤及自己。这是调伏外敌最有力的手段、最有效的妙方，亦是大乘佛法中的殊胜窍诀，故修行的根本，关键在于调伏内心相续。因此佛陀亲口宣说：“诸恶莫作，众善奉行，自净其意，是诸佛教”。在不忘失正知正念的基础上，经常忆念上师的教言与窍诀，而时时内观自心，修习自心是最最关要的。

　　丑贰、观忍度功德而修忍辱

　　忍招违前诸功德，忍感妙色善士喜，

　　善巧是理非理事，殁后转生人天中，

　　所造众罪皆当尽。

　　该颂讲修习忍辱就会招来与前述不忍相违之诸多功德。依靠忍辱之功德就能感得容颜妙色，具足相好庄严，如同佛陀的微妙色相。以忍辱之力而断恶行善者，使得诸佛菩萨等诸大善士亦见而生喜，于彼欢喜亲近。亦能善巧明辨是理、非理之事，以正知正念来取舍一切学处，殁后转生于人天善趣之中住享安乐，并且以往所造的众多罪业皆当灭尽。

　　由无嗔恼之心，不仅感得外在的容颜妙色，且于内在的心相续亦很调柔寂静、头脑冷静、思路清晰、理智分明，对于是理、非理皆能善巧分辨。如《般若摄颂》云：“忍为巧处成色身，功德端严相好饰。”如是不但心相续清净无染，且于行为威仪亦如律如法。以此今生亦会感得很多胜妙功德，待身坏命终之后，立即转生人天之中感受种种福乐的果报，并且时时得遇善知识摄受，法喜充满，究竟得无生法忍。《入菩萨行论》云：“若励摧忿勃，此现后安乐。”宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中云：“若能恒时修习安忍不失欢喜，故于现法一切时中常得安乐，于当来世破诸恶趣，生妙善趣，毕竟能与决定胜乐。”《入行论》云：“故若有现前，坏我誉等者，彼岂非于我，救护堕恶趣。我为求解脱，无须利敬缚，若有解我缚，我何反嗔彼。我欲趣众苦，如来所加被，闭门不放行，我何反嗔彼。”又云：“为欲曾千返，堕狱受烧烤，然于自他利，今犹未成办。安忍苦不剧，复能成大利，为除众生害，欣然受此苦。”如是思维利患而引生真实忍辱后，则无论何时何地，不管遇到什么样的苦害违缘，皆能以正知正念来忆念上师的窍诀而修习安忍。如是非但新的罪业不会再造，且于前所造就的众多罪业皆能逐渐灭尽，从而获得殊胜之安乐。

　　丑叁、共同结尾

　　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。

　　该颂是将上述内容作一总结，而再作劝赞修习安忍。一般来说，嗔恚大多数皆为凡夫的恶习所发，忍辱大多数皆为菩萨所修的贤善心行。若不了知嗔恚的过失与忍辱之功德而去非理蛮干，这还情有可原。如今通过上述理论，认知异生凡夫生起嗔恚心的种种过患与佛陀意子修习忍辱之殊胜功德后，就应该以理智来善加取舍，从内心深处永断不忍，而于一切时中恒常修习圣者们所欢喜赞叹的诸多安忍。《六祖坛经》疑问品云：“让则尊卑和睦，忍则众恶无喧，若能钻木取火，淤泥定生红莲，苦口的是良药，逆耳必是忠言，改过必生智慧，护短心内非贤。”

　　增上忍辱力之修法可以略概为四种：

　　观众生苦：《入菩萨行论》云：“愚夫不欲苦，偏作诸苦因，既由己过害，岂能憎于人？譬如地狱卒，及诸剑叶林，既由己业生，于谁该当嗔，宿业所引发，令他损恼我，因此若堕狱，岂非我害他。”故应观想众生均为自己多生累劫的父母，并且彼诸身心充满了痛苦，怎么还会忍心于彼生嗔，使之苦上加苦，因而嗔心会自然息灭而增强忍辱力。

　　观众生愚：比如一个无知的小孩，无论对大人怎样的无理取闹，大人亦会慈悲地原谅他，不会对他动少许嗔心，如是可将一切众生观如孩童般愚昧无知，他不明善恶、是非，不辨邪正、真伪，虽然给我们造了种种违害，但相对于具有理智的大人来说，怎么可以与这种无智愚夫计较呢？《入行论》云：“设若害他人，乃愚自本性，嗔彼则非理，如嗔烧性火，若过是偶发，有情性仁贤，则嗔亦非理，如嗔烟蔽空。”如是观念嗔心亦会自然息灭而增强忍辱力。

　　观根性别：众生根性差异不等，每个众生彼此之间的性格皆有千差万别，因此习性恶劣的众生既便对我们造有违害，亦没必要与他计较，理应生起怜愍之心，因而嗔心亦会自然息灭。

　　观幻化性：虽然在显现上有些众生对我们作有种种违害，但器情诸法皆为如梦如幻的本性，故于幻化中造害，则于幻化中受苦，没有什么可以执著的。《入菩萨行论》云：“是故一切法，依他非自主，知已不应嗔，如幻如化事。”因而嗔心亦会自然息灭而增强忍辱力。如是以理善加思维后，则于所遇到的一切违害皆能堪忍。如是修习忍辱者，乃具有大菩萨的胸怀，亦堪称大菩萨的殊胜行为。

　　癸叁、忍度之分类

　　纵回等觉大菩提，可得三轮仍世间，

　　佛说若彼无所得，即是出世波罗蜜。

　　忍辱波罗蜜多同样有世间与出世间之差别，其差别关键在于有否通达三轮体空的智慧来摄受。所谓忍辱之三轮，即是能修忍辱的自己、所忍辱之对境、忍辱之修法，以及为众生获得正等正觉的大菩提果而回向忍辱度的善根之时，若有能回向的自己、所回向的对境、回向的善根等执著，仍然属于世间波罗蜜多。佛于般若经与《十地经》中说：若彼三轮无所得，并毫无执著，以无漏的智慧来摄持忍辱度而回向之善根，即是出世间无漏的波罗蜜多。

　　无论造何等善业，皆应以三殊胜来摄持很重要，即前行发心殊胜，正行无缘殊胜，后行回向殊胜。特别是所造之善根，若能以清净心来回向菩提，其善根乃至未得菩提果之间永不穷尽，如同宝藏。如《慧海请问经》云：“水滴落入大海中，海未干涸其不尽，回向菩提善亦然，未获菩提其不尽。”《入菩萨行论》中云：“其余善行如芭蕉，果实生已终枯槁，菩提心树恒生果，非仅不尽反增茂。”若不如是回向的善根，如前所述，仅有一次受果就立即用尽，因此自己所造善业若不以清净心来作回向，不但是自己感果渺小无几，且于众生亦毫无利益，若能将所造善根广作回向，则不但是自己乐果无量，且众生亦会受益非浅。佛经中云：无论对活人、亡人，回向功德都是非常的重要。只要诚心诚意地为众生回向，众生毕竟会得到很大的利益。此处略举公案来加以说明：

　　曾经广严城的人们准备翌日迎请释迦牟尼佛及其弟子们应供，当天下午，就有五百个饿鬼前来佛所，乞求佛陀将明天广严城供斋的功德回向给他们。遍知佛陀闻言，明知故问：你们是谁？为什么要为你们回向？众饿鬼说：我们是广严城那些人的前生父母，过去因吝啬心重，舍不得上供下施等造诸恶业，而今堕落鬼身，前来乞求佛陀慈悲加持。佛陀答曰：虽然可以将功德回向，但你们明天必须亲临广严城方可。众饿鬼说：现在我们变成如此丑陋的身体，恐怕不敢现身到场。佛陀呵斥道：你们在造恶业时不知羞耻，亦不生惭愧心，而今恶业果报现前时方知羞愧，又有何用？如果你们不来，他们没有开许，那就没办法回向，你们亦无法得到善业等安乐。这样五百饿鬼只好应允明天亲临广严城。当这些奇形怪状的饿鬼来临时，大家见状惊恐万分。佛陀道：你们勿须惊慌，这五百个饿鬼都是你们的前世父母，因愚昧无知而造诸恶业，如今感得既可怕、又丑陋的鬼身，今天他们前来乞求加持，希望得到你们今天给僧众供斋的善根，你们若能开许，且诚心将功德回向予他们，那么我念他们的名字而回向善根，依此才能使之脱掉鬼身、获得安乐。广严城人们听后皆依教奉行，佛陀以慈悲心如是作回向后，五百饿鬼依此回向的功德立即解脱了恶趣，得生三十三天享受安乐。因此凡是所造大小善业，皆以清净意乐来回向众生，必定会获得利益，自己亦有无量的功德，如是若以无漏的般若智慧来摄受而作回向，则更为殊胜。

　　壬贰、宣说此地生其它功德

　　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。

　　此三地佛子除不共增胜忍辱功德以外，尚能获得其它很多希有功德。诸如获得世间最为尊胜的四禅定、五神通，以及能普遍灭尽欲界的诸贪嗔等烦恼种子，彼菩萨不但能摧灭自相续中的烦恼种子，亦能常时摧坏世人相续中所有诸贪欲之种子。

　　《十地经》云：“菩萨住此发光地时，得安忍波罗蜜多最极清净，又复获得四种禅定(一禅、二禅、三禅、四禅)，亦得四无色等至(空无边处、识无边处，无所有处，有顶处)，究竟四无量心，以及获得五种神通(天眼通、天耳通、神足通、他心通、宿命通)等希有功德。”然此非说唯有三地菩萨才能获得此等功德，二地以下无此等功德，而是说以忍辱功德所增胜的三摩地之清净广大，唯三地时不共具有，以此三摩地的作用不共增胜，是三地以下所不能共有的，虽于资粮道、加行道时就有四禅、五通等功德，但非如三地时那样清净、广大、希有。尔时菩萨皆能遍尽以贪嗔痴为主的烦恼障。彼地菩萨不仅能灭尽自相续之烦恼种子，且于灭尽他相续之烦恼亦成殊胜的助缘，因为三地菩萨对随行自己的眷属常时传授教法，令诸弟子以修安忍为主，如是引导后彼等心相续中真实生起了忍辱度，则能摧毁世人相续中的诸贪欲(欲界中所有的烦恼皆以有无贪欲来类推而了知是否全部消尽)。般若经典与《十地经》皆如是说：“三地菩萨为众生现身说法，利乐众生时，多以显示帝释天王的身相，于忉利天宫集众传法，主讲五欲之过患，令闻者遣除心相续中对欲界的一切烦恼，摄受为自之眷属，修习大乘法要，堪为殊胜法器。”

　　颂词中讲到的“遍尽诸贪嗔”以宁玛派自宗的观点来说，三地菩萨以自所行智慧应断的是此地贪嗔痴等烦恼障为主之俱生种子。萨迦派果仁巴大师说：“此地应断非烦恼障之种子，虽然颂词的字句上讲了贪嗔等烦恼，但他认为在意义上应该理解为烦恼障的习气即是所知障。”对此观点若稍加观察则不难了知，此许并无实际根据，因为《十地经》与本论的字句上已明确地讲述了贪嗔烦恼而于习气却只言未提，如果按照果仁巴大师所许，字句上虽是贪嗔，但非烦恼障的俱生种子，应是烦恼障种子之习气(所知障)，若如此理解，则就成了从三地开始应断所知障，即烦恼的习气了。若如是者，月称菩萨在《入中论自释》中又很明显的说了，到八地时才开始断烦恼障的习气。此许观点岂不是与圣教成直接相违的过失吗？故不能成立。应随自宗所许，三地菩萨依靠忍辱度之功德，对真实了达胜义谛不可思议的大空性毫无畏惧，亦不起邪见，依无生忍智可以断除三地时应断的二障种子。

　　辛叁(说功德结尾此地)分二：一、前三度共同结尾；二、分别此地结尾。

　　壬壹、前三度共同结尾

　　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。

　　菩萨分有在家众与出家众两种，如是布施度、持戒度、忍辱度三种修法，善逝多数是为在家菩萨众宣说的。因为观待在家众来说，这三种修法较为易行，彼等亦即方便之福德资粮，复是诸佛色身之根本近取因，其助缘是智慧资粮。

　　《宝鬘论》云：“此中施与戒，以及安忍法，别为在家说，善修悲心要。”然此不能认为布施等三法唯在家众之行门，出家众不能行，否则为断章取义的错误理解。如说忍辱，《遗教经》云：“白衣受欲，非行道人，无法自制，嗔犹可恕，出家行道，无欲之人，而怀嗔恚，甚不可也。”再者布施：出家人持金钱戒，固然无财布施，然其吹法螺、击法鼓、澍法雨、作无遮大法施、端赖出家法师传灯续明。故法布施仍是延续不断的，因此切莫望文生义。

　　虽然颂文中直接的意义是讲到了在家众所侧重之修法，但间接的意义应理解为出家众较为方便易行的是禅定度、智慧度这二种修法。如云：“善逝多为出家说，彼等亦即慧资粮，复是诸佛法身因。”此外精进度又是福慧二种资粮之共因。这是单从比较及侧重易行而分别于在家众与出家众宣说的。实际上六波罗蜜多都必须要相续修进、缺一不可、互为增上方能究竟圆满。

　　壬贰、分别此地结尾

　　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。

　　发光地的佛子如同日轮，日轮自身本具光明，首先消除自身所有黑暗后，复为消除周遍诸方之一切黑暗。如是三地菩萨发出的智慧光明，首先消除自身所有能障碍生起此地究竟功德之诸多冥暗，心相续中真实现证法界不可思议之大空性，生起无生忍智。复由悲愿之力欲摧灭他等众生之无明痴暗，而为宣说此地行相，使其亦能断除生起三地功德之一切障碍，此地菩萨之智光极为明利，如同日轮毫无分别地普照大地，以大悲为本怀纵遇造害的众生亦不起少许嗔心、尤为堪忍。

　　此说菩萨尤不能忍的是自己生起嗔恚之烦恼，刹那亦不容留住心相续中。又彼菩萨主要灭除自他相续中障碍三地之过失冥暗，故时时以慈悲心摄受忍辱度来善护一切众生。再者，三地菩萨心相续中有清净忍辱度之功德与断除嗔恚等障最强大的力量，如是最有力的对治法就是忍辱，前已述讫。嗔恚之对境有种种不同，《经观庄严论》及小乘经说：“嗔恚的对境不一定仅为有情，若于焦木等无情法生起嗔恚心亦有极大过失。”特别是对经书(教法)生起嗔心，其过失量不可说。因为佛陀曾说：“我涅槃后，显现经书、文字来度化众生。”因此若于经书生起嗔心者，连皈依戒亦有摧毁的可能，成非佛弟子。是故作为佛陀的弟子，应该顽强抵抗的是嗔恚烦恼之怨敌，心相续中刹那不容留住的亦是嗔恚之烦恼，一点亦不能堪忍的亦是嗔恚之烦恼，对此我们应该身披忍辱的铠甲，手持智慧的宝剑，将它连根斩断，令它永不复生，以致彻底灭尽，直至成佛，这是极为殊胜的。

　　庚二、结尾本品

　　入中论第三胜义菩提心终

　　入中论日光疏第三胜义菩提心终

　　和好塔

　　第四胜义菩提心

　　己肆(焰慧地)分二：一、真实；二、结尾本品。

　　庚壹(真实)分三：一、此地增胜精进；二、此地之释词；三、所断之差别。

　　辛壹、此地增胜精进

　　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。

　　以出世无漏的智慧所摄持之精进，亦为究竟的十度之一，它是福慧二种资粮的共因。无论暂时或究竟的一切功德皆随精进而行，若无精进则一切功德全然不生，不但出世间的福慧二种资粮，且于世间事业亦无能成办，因此在一切时处，精进是必不可少的。那么何地之精进最为炽盛呢？月称菩萨告曰：“彼即第四焰慧地。”其精进度乃最为增胜圆满，一刹那亦不散乱懈怠，恒时勇猛精进。

　　虽然功德之种类多不胜数，但可以总摄为方便福资粮与甚深智资粮，其中无论是已生之功德，或当来产生之功德，皆依赖于精进方能成办，因此精进是生起暂时或究竟功德之根本因。所谓精进者，即是止恶修善之欢喜力，宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中云：“缘善所缘勇悍为相。”《入行论》云：‘进谓勇于善。’《菩萨地论》说为‘摄善法及利有情，其心勇悍无有颠倒，及此所起三门动业’。”《亲友书》与《入行论》皆如是说。如三十七道品的四正断中所说：“已生恶令断，未生恶令不生，未生善令生，已生善令增长。”具有精进则所欲功德皆能成办，若根本无有精进，则少许功德亦无从生起，如是纵然具有信心、悲心等，但仅缺精进者，终将一事无成。如《念住经》云：“谁有诸烦恼，独本谓懈怠，若有一懈怠，此无一切法。”故《菩萨本行经》云：“一切诸事，皆由精进而得兴起。”因此切莫忽视精进，精进的反面就是懈怠。《阿含经》云：“懈怠为一切恶法之本，精进为一切善法之本。”又如经云：“能除诸苦及冥暗，即能永断恶趣本，诸佛所赞圣精进，故当恒常依止修。”是故必须依靠精进心才能成办一切所欲之事，倘若一个人仅具智慧，不具精进，则无多大意义。若仅具精进，不具智慧，其收益必定无量。持明无畏洲大师亦云：“无精进之士，具智财权力，皆不能救彼，犹如一商主，有舟无船浆。”慈诚罗珠大堪布亦曾经说过：“修行人不怕没有智慧，最怕没有精进心。”如果一个人不但具有精进心，亦具有高深的智慧，则可称为两全其美之人，因为很多经论中都将精进喻如双足，智慧喻如取舍之双眼。《宝鬘论》云：“故谓佛久远，智者无退屈，为尽过集德，恒勤修资粮。”《庄严经论》云：“资粮善中勤第一，谓依此故彼后得，精进现为胜乐住，及世出世诸成就，精进能得三有财，精进能得善清净，精进度越萨迦耶，精进得佛妙菩提。”因此为成办自他二利、生死道业，故于精进应当刻不容缓。《入菩萨行论》云：“不应自退怯，谓我不能觉，如来实语者，说此真实言，所有蚊虻蜂，如是诸虫蛆，若发精进力，咸证无上觉，况我生为人，明辨利与害，行持若不废，何故不证觉。”又《宝云经》云：“菩萨应念所有如来应正等觉，谓诸已现等觉，今现等觉，当现等觉，此等皆以如是方便，如是修道，如是精进，已现等觉，今现等觉，当现等觉。”又云：“此诸如来亦非皆是成如来已而现等觉，故我亦当于其上正等菩提而现等觉，我亦应发共同一切有情精进，普缘一切有情精进，如是如是。”

　　一般来说，在心相续中，无论现在需要生起前所未有的福慧二种资粮，或稳固前所已生的福慧二资，现欲令其增长广大等，皆依精进方能成办。心刹那亦不散乱，恒时精进不懈地修行善法，特别是对善法生起强烈的欢喜，此心永不退转、百折不挠。如《庄严经论》云：“肩负众生解脱重任的菩萨们容不得一丝迟缓。”故应时时刻刻饮食适量，睡眠适度，孜孜不倦，持之以恒，策励精勤地成办自他二利的广大事业。《瑜伽菩萨地论》云：“唯有精进，方能修证菩提善法取胜之因，余则不尔，故诸如来称赞精进，能证无上正等菩提。”故《庄严经论》云：“具进受用无能胜，具进烦恼不能胜，具进厌患不能胜，具进少得不能胜。”《摄波罗蜜多论》云：“若具无厌大精进，不得不证皆非有。”又云：“非人皆喜饶利彼，能得一切三摩地，昼夜诸时不空度，功能资粮无劣少，获得诸义过人法，如青莲花极增长。”《入行论》云：“故应除疲厌，驭驾觉心驹，从乐趋胜乐，智者宁退怯。”由此可见，精进对修行人是如此重要，当如《大圆满前行》中所说“以观修死亡无常、轮回苦性等来鞭策应具之精进心”最为殊胜。然而四地菩萨因为精进度最极炽盛的缘故，能发生智慧之火焰，并运用此智慧火焰来焚烧烦恼诸障之薪，故此称为焰慧地。

　　辛贰、此地之释词

　　此地佛子由勤修，菩提分法发慧焰，

　　较前赤光尤超胜。

　　此第四地的佛子，由于勤修三十七菩提分法较前增胜，其相续中发出的智慧光焰亦较前第三地时所发之赤金色光尤为超胜。以发增上正智火焰，故名焰慧地。如《宝鬘论》云：“第四名焰慧，发正智焰故，一切菩提分，增上修习故，彼招异熟果，作夜摩天王，善能破一切，萨迦耶见等。”

　　所谓菩提分法者：略为七菩提分法，广为三十七菩提分法。按大乘观点而言，一．下资粮道修四念处：观身不净，观受是苦，观心无常，观法无我；二．中资粮道修四正断：未生善令生，已生善令增长，未生恶令不生，已生恶令断；三．上资粮道修四神足：欲神足(正欲引生的禅定)，勤神足(以精勤力所得之定)，心神足(有曾经习定的种子)，观神足(用智慧观察所得之三摩地)；四．加行道中暖位与顶位时修五根：信根(正信三宝)，精进根(勇于善法之行)，念根(不忘失正知正念)，定根(住善法所缘，不随烦恼与外境所转而一心专注)，慧根(能正确分别邪、正、是非)；五．加行道中的忍位与胜法位时修五力：即前述五根，尔时增胜有力、更不退转，并且能有力地令它随转，故为五力；六．见道修七觉支：念觉支，择法觉支，精进觉支，喜觉支，轻安觉支，定觉支，舍觉支；七．修道位修八正道分：正见，正语，正思维，正业，正命，正精进，正念，正定圣道分。以上从资粮道至修道共有三十七菩提分法。清凉国师云：“三十七品总有七类，一对治颠倒道，即四念处。二断诸懈怠道，即四正勤。三引发神通道，即四神足。四现观方便道，所谓五根五亲近现观道，即是五力。六现观身体道，谓七觉分。七现观后起道，谓八正道。”是故当知，在上上道中已圆满具备下下道之功德。

　　复于究竟解脱果位之无上津梁、无上密咒金刚乘中，亦有五道十地的三十七菩提分法。

　　全知麦彭仁波切在《大幻化网总说光明藏论》中云：“首于具相上师之前，获得能成熟之四种灌顶，使自相续成熟后，如理守护总、别、殊胜诸誓言。便随现有大等净之正见，如理修学二次第道，渐次圆满五道。彼亦，首先将自他之身等皆观修为本净坛城轮性，心安住于空性离戏大等双运之理者为身念住；一切觉受分别皆随转为大乐智慧者为受念住；心与心所之一切戏论，皆专持于心性光明本性界为心念住；轮涅现有之一切诸法，皆行于净等无取无舍者为法念住。如是于幻网殊胜续中所说也。大乘念住胜过小乘之理，弥勒菩萨在《辩中边论》中云：‘由缘作意得，菩萨已增胜。’密宗胜过显宗之理亦复如是，因为彼缘自他身等。总之，由缘轮涅一切诸法，彼等本来大等净无别而作意，最后得果不必历经余道，此乃密宗之理。是故于显宗世俗中取舍轮涅，然此处以等净轮涅无二之理而入道也。如是生起四念住性之密宗小资粮道，彼者增上，生起四正断性之中资粮道，又彼者增上，生起四神足性之大资粮道。如是于资粮道时，主要以闻思智慧来衡量等净胜谛无二义故，是以推知为主，因此时精勤使自相续生起圣道之因生圆次第故，名为资粮道也。”

　　复次，又云：“行持生圆次第愈增长，以修习领受为主，以共相式衡量所诠义实相，即生起四加行道。如是最初于自相续生起见道如火智前兆之能诠喻智者，名为暖位加行道；通达等净圣谛无二实相之智，以及彼助信等五根之性，彼已增上，信等五根虽未圆力，然诸不稳固善中，已成顶点故，生起顶位加行道智；此顶位时五根者，不被各逆品所摧毁，即成五力之性，何时于自续生起如是现证，方名忍位加行道；对法性真义实相，以特殊领受，心力能及，故谓忍位加行道。彼已增上，于自续生起能了真实义智之究竟喻智者为胜法位，因于世间道中，更无余胜，并且彼能引生圣道，故名为胜法位加行道。如是此等皆能行于见道之故，名为加行道也。”

　　又云：“如是究竟加行道智，能引出无二取之见道，现见所诠义智的自相，如见空中真月，便具足现见法性圣谛智，如是现证七觉支。复次，于自续生起现见现有大等净之正见，已具足八正道性之密咒修道。彼亦，由九地而分九障，如自相续生起第二地智慧，即是上上修断之对治，如是依次推知，最后下下修断之对治是十地最后究竟有学智，其以究竟道之金刚喻定而入定于究竟实相之力，断尽二障种子及诸极微习气，便立即于解脱道中，成就无学道双运极净身智之殊胜佛果也。彼诸道地名位皆与显宗乘相同，当如是了知，诸论中所说彼等各证相功德皆于显密相同。如是五道者，是对法性等性实相义光明之见相不同，而如是安立之。即此资粮道有闻思推知光明，加行道喻光明，见道义光明，修道有学光明，无学道究竟光明，应当如是了知也。在圣地即现前法性分虽无差别，而其愈上愈得明现故，此分有极大差别。然诸圣者各别自证之境界，以闻思之心，无法辨别思维，如同空中鸟迹不能执彼。然依所得明现，后得生起之定解，及圆满断证功德等不同之理，便可抉择十地之差别也。”

　　此处尚应了知，金刚顶乘大圆满中，在以窍诀将果转为道用而修证的自然本智之中，圆满具备十度波罗蜜多之一切功德。如罗清旦玛西饶在《大幻化网广释·金刚手教言》中云：“无上果乘大圆满时已说金刚顶乘大圆满自然本智中圆满具备了一至十地、十度波罗蜜多所有修法功德：现证法界大平等性的自相故，具足第一极喜地之功德；清净一切邪见的垢障故，具足第二无垢地之功德；心性自现故，永无止息地广利有情，具足第三发光地之功德；自证之本性恒时光明故，具足第四焰慧地之功德；同时成办自他二利故，具足第五难胜地之功德；心性本无所境而自现故，具足第六现前地之功德；息灭一切邪见及执著故，具足第七远行地之功德；自性中本无散乱的所境故，具足第八不动地之功德；具备任运自成智慧之功德故，具足第九善慧地之功德；成一切功德之来源故，具足第十法云地之功德；各别自证智慧的光明周遍故，具足十一普光地之功德。”对此无垢光尊者与全知麦彭仁波切在其余大圆满窍诀书中亦多有如是宣说。此外，成就者布玛麦扎于《普贤通彻密意》等续部中云：“甚深大圆满极密部之究竟正行，无上利根者所修，勿须经过余下八乘所说的五道十地之分位次第，如普贤王如来。”此与禅宗之顿悟法门等比较相似，恕不繁述。

　　虽然在三地以前就具有如是三十七菩提(三十七道品)之修法，但非如第四地时以不共精进力刹那亦不懈怠、不散乱而增胜之修力圆满，故此仅从精进力之反体而言，彼菩萨之心相续中所生智慧光焰亦尤为增上广大。全知麦彭仁波切在《智者入门论》中云：虽然大小乘弟子皆修三十七菩提分法，然其二者之间却有一定差别，比如小乘修行者，在修四念处时，彼之所缘境主要是自相续之身体等，大乘行者在如是修行时，其所缘境是外、内、共同身三种，故仅从所缘境这一角度而言，大乘已超胜了小乘。在修行时，小乘行者仅仅修无常、苦、空、无我等，大乘菩萨出定时，于名言世俗谛中不但如是了知无常、苦、空、无我等法，且如梦如幻般不

　　大乘三十七道品菩提分法

　　注：1无垢地至法云地属修道所摄，彼诸共同修法为八圣道。(此分法依据大乘《俱舍论》与《现证庄严论》)

　　2 大乘无学道已经圆满具足此等一切功德。

　　小乘三十七道品菩提分法

　　注：1 此分法依据小乘《俱舍论》。

　　2 小乘无学道之阿罗汉已圆具上述一切功德。

　　执著而修。在胜义谛中远离常、无常、苦、乐、我、无我、空、非空等三十二增益，无分别智安住于法界本性而修，故从修法这一角度而言亦超胜小乘等。于《现证庄严论》及小乘《俱舍论》以及彼等注释中皆有详细论述。

　　何故说为焰慧地呢？这是观待三地菩萨于出定位中所发之赤金色光，到达四地时因智慧较前度超胜深广故此光焰更加增上灿烂、耀眼，此光既不是人为，亦非心为，而是智慧之力自然发射的无为光焰，故称为焰慧地。

　　辛叁、所断之差别

　　自见所属皆遍尽。

　　自见谓微细萨迦耶之我见，凡是此见所属之俱生我见，尔时悉皆遍尽。

　　如经云：“佛子！菩萨住此焰慧地，所有身见为首，我见、人见、众生见、寿者见、五蕴、十二处、十八界所生起的执著，出没思维，观察治故，我所故，财物故，著处故，于如是等一切皆离。”其尽者，是指永断此地中应断的人、法二执之种子，非谓断证圆满之一切障碍皆尽。《华严经》云：“身见为首六十二，我及我所无量种，蕴界处等诸取著，此四地中一切离。”《成唯识论》云：“安住最胜菩提分法，烧烦恼薪，慧焰增故。”《华严疏钞》云：“由诸菩提分法，焚烧一切障故，障即二障。复云：以菩提分慧为焰自性，以惑智二障为薪自性，此地菩萨能起焰慧，烧二障薪，名焰慧地。”按宁玛派自宗讲，即断二障之俱生种子，凡是相对四地作障碍之一切执著悉皆灭尽，若能了达其本体空性则为智慧，未如是了达者则形成无明妄执，如日光与黑暗之对立一样，当生起真实证悟空性的智慧之际，一切执著的痴暗亦就自然灭尽，现前明空大双运的法界本体。

　　庚贰、结尾本品

　　入中论第四胜义菩提心终

　　入中论日光疏第四胜义菩提心终

　　尊胜塔

　　第五胜义菩提心

　　己伍(难胜地)分二：一、真实；二、结尾本品。

　　庚壹(真实)分二：一、差别地之释词；二、差别地之功德。

　　辛壹、差别地之释词

　　大士住于难胜地，一切诸魔莫能胜。

　　大善士住于第五难胜地之时，一切世间诸天魔王皆莫能超胜，何况其余诸魔眷属，故为难胜地。

　　《宝鬘论》云：“第五极难胜，诸魔难胜故，善知圣谛等，微妙深义故，此所感异熟，作睹史天王，能破诸外道，烦恼恶见处。”五地菩萨通达了圣谛本性，彻悟了微妙深义，故能强有力地降伏前所未能降伏之一切魔众。因此菩萨唯有到达难胜地时以其定力不共增胜圆满之故，无论任何外在之魔力都无机可乘、无力阻挠或动摇大菩萨之修证境界。彼菩萨以自所行定力能彻底降伏一切魔众。《十住论》云：“功德力成，一切诸魔不能坏，故名难胜地。”

　　魔众之种类虽然众多，但可以归摄为四种：烦恼魔：众生因烦恼魔而轮回生死不得解脱；死魔：使众生在轮回中感受不同的种种痛苦而死亡；五蕴魔：即有漏法的刹那生灭、毫无坚实的无常本体；天魔：若修行人欲出离三界轮回而寻求正法，天魔就会乘机造种种违缘来加以阻碍，企图令彼修行半途而废，使之成为魔眷属。实际上这些魔众的来源，主要是内在的分别心，没有一个外在自相实有之魔存在，即便是外面有魔，那亦不过是内在分别心反射的一种影像而已。因此若能善加调伏内在的分别心，则于一切外魔亦能自然降伏。如五地菩萨因禅定力不共增胜圆满，当然亦就寂灭了内在的一切分别心，因此外在的一切魔众亦就无机可乘而不攻自破。曾经米拉日巴尊者在山洞里闭关修行，一时来了众多魔女，尊者采用各种降伏法，亦无济于事，反而招来更多魔女，尔时尊者立即忆念起上师曾经介绍的窍诀，一切都是心之幻现，除心以外别无一法，心之本性亦本空离根，这时诸魔女刹那生畏而曰：“本习气魔由心生，倘若不知心本性，汝虽劝逐吾不去，若未证悟自心空，似我之魔不可数，若已认识自心性，违缘皆现为助伴，我罗刹女亦为仆。”言毕顶礼而去。因此一旦认知一切诸法皆为分别心的自现，进而寂灭了内在的分别心，自然亦就不再受到任何魔众的干扰与阻碍，而顺利地踏上解脱之道、速疾通达成佛的究竟彼岸。

　　辛贰、差别地之功德

　　静虑增胜极善知，善慧诸谛微妙性。

　　五地菩萨以静虑波罗蜜多最为增胜圆满，安住于真实之三摩地，永不再为一切散乱等障碍所扰，又此地菩萨非但静虑度增胜圆满，且于心相续中生起前所不共之深广智慧，极能善巧地了知善慧诸谛之微妙法性。《显扬论》云：“证得极净缘谛，所知诸微妙慧。”

　　宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中云：“住所缘境心不散乱善心一境性。如《菩萨地论》云：‘谓诸菩萨于菩萨藏闻思为先，所有妙善世出世间心一境性，心正安住或奢摩他品，或毗钵舍那品，或双运道俱通二品，当知即是菩萨静虑自在。’《入行论》云：‘既发精进已，意当住等持’。”静虑的具体修法将在下文第六品中广述。

　　于六度波罗蜜多中，前三度为方便之福德资粮，静虑度与智慧度为甚深的智慧资粮。其中精进度则为二种资粮之共因。依不共深奥的微妙智慧，极能善证涵盖一切所知之诸谛本性。如四谛、二谛，实际上皆与法界本性等无差别，不过于通达法界本性之途径则有所不同，亦即佛以大悲心暂时引度众生之方便不同而已。按轮回、涅槃之因与果可分为四谛：轮回中一切有漏法之因是集谛，其果是苦谛，涅槃之因是道谛，其无漏果是灭谛。苦谛与集谛是由业和烦恼组合而成，唯依道谛与灭谛才能予以正断，乃至苦集二谛存在之际，真实的道谛与灭谛就难以产生，一旦依靠道谛现前真实灭谛时，就能断除我执，灭尽痛苦，获得解脱之殊胜安乐。

　　是否万法皆可归摄于四谛中呢？这亦不定，比如清净刹土就不包括于四谛中。《现证庄严论注释》云：为使相应小乘根器的弟子能暂时解脱轮回，获得涅槃之安乐，故佛陀以大悲心为小乘弟子宣说了四谛\*轮。并非指一切所知法皆能包括在四谛中。小乘根器的弟子依四谛法修习后，暂时能解脱轮回诸苦，获得涅槃安乐，好象在安乐之境界中休息片刻，最终必将趣入大乘道修习，得证究竟解脱之乐果。因此切莫蔑视小乘教法，因为小乘法亦是某些根机的弟子趣入大乘道之必经过程，在有些密续中说：顶乘大圆满亦必须首先圆具一切有部以上之所有功德。总而言之，佛陀主要为相应某些弟子的根器，而宣说了四谛\*轮。

　　设作是念，世尊唯说二谛法，即世俗谛与胜义谛，岂有四谛法存在？如《父子相会经》云：“世间智者于实法，不从他闻自然解，所谓世俗胜义谛，离此更无第三法。”《中论》亦云：“诸佛依二谛，为众生说法，一谓世俗谛，二谓胜义谛。除此二谛外，岂有第四谛？”(按现空二谛而言之，)答曰：虽然无有二谛不摄之法，但为显示所取所舍各有因果故说了四谛法，其实苦集道三者属于世俗谛，灭谛属于胜义谛。《六十正理论释》云：“涅槃乃为胜义谛，其余三谛为世俗。”本论自释中亦云：“彼苦集道谛是世俗谛，灭谛是胜义谛。”因此究竟来说，四谛二谛皆为一致、本无差别，轮涅所摄之一切诸法皆可总摄于二谛中。一切诸法暂时的显现乃分别心之所境，故为世俗谛；不可思议的甚深智慧所通达之境界，是超离四边八戏、究竟无相之法界本性，故为胜义谛。如《法界赞》云：“由不知法性，流转于三有，敬礼彼法界，遍住诸有情，原为生死因，若已善净治，清净即涅槃，亦即为法身。”如是五地菩萨安住于真实无漏的三摩地中，以此禅定力所增胜不可思议的智慧，现证了二谛无别之微妙法性。虽然在此地以前亦有深邃的智慧来了悟诸法本性，但非如五地时以究竟等持力增胜智慧境界之清晰圆满，就如同近见一个人与远见一个人之差别，如是一至五地中以出世无漏的智慧现见法界本性之清晰度亦有与此比喻相同的差别也。

　　庚二、结尾本品

　　入中论第五胜义菩提心终

　　入中论日光疏第五胜义菩提心终

　　时轮塔

　　第六胜义菩提心

　　第六品是整个《入中论》全文的精华品，主要抉择了第二转般若\*轮的微妙精要，宛若人的命根心脏一般。在本品中特别深广的抉择并论述了佛陀第二转般若无相\*轮中一切经部的究竟密意——离戏大空性。同时亦着重抉择了《十地经》所述六地菩萨通达的十平等性，因此本论主要依靠第六品而得名《入中论》。由是当知，本论第六品并非讲暂时因或不了义法，而是讲述最了义之究竟深要，是其它论典不可比拟的。因唯依该品方能如实了达第二佛陀吉祥怙主龙树的究竟意趣故。如本论云：“如离于本论，余论无此法，智者定当知，此义非余有。”其中不但意义深广重要，亦尽然诠示了成就佛果的根本要因。无论是自己修持还是为他人宣讲显密所诠胜义谛的法界本义时，皆应了达中观应成派着重抉择诸法大空离戏的本性，才不致于落入常断等诸戏论坑中，《中论》的究竟密意亦即如此。

　　在二种资粮中，智慧资粮最为主要。因为彼诸众生于轮回中不得解脱、再再转生的受苦之因，主要是人法二执，其直接唯一的对治法又是通达无我空性的智慧。若不修习空性，则无论修习其它任何法门均不能打破实有的执著，由此亦不能安住实相般若的究竟本性。因此无论净宗、禅宗、密宗的究竟密意都是建立在以中观应成派为主所抉择大空性的基础上。然此甚深的般若智慧，又是有赖于闻思本论的精华品方得生起。《宝性论》云：“修行断诸障，非慧不能除，慧除烦恼障，亦能除智障。闻法为慧因，是故闻法胜，何况闻法已，复能生信心。”不在余品讲述、唯于第六品中才为讲述所知法是胜义谛的究竟大空性、能知者为般若智慧的原因何在？其根据是本论的第六品中主讲现前地，菩萨安住此地时最为增胜的是十度中甚深无漏的般若波罗蜜多，真实通达的所知法是远离一切戏论的法界大空性，能境是超离一切执著的无漏智慧故。

　　戊贰(现前地)为二：一、真实；二、结尾本品。

　　己壹(真实)分三：一、略说能境地之体性；二、广说所境空性；三、说此地功德而结尾。

　　庚壹、略说能境地之体性

　　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。

　　现前地菩萨已经获得灭定的根本智慧，现见了胜义的法界本面，安住于如然、本来的法性之中，正定之心极其稳固，并且正等正觉之不共功德妙法亦悉皆现前，如是现见大乘不共世俗缘起法的真实本性，皆由安住第六度般若波罗蜜多而获得真实不共的法界灭定。

　　此处分别用三种理据来确认现前地能境的体相：

　　现前住于正定心：六地菩萨在入根本慧定的境界中，以大乘不共甚深的大般若智现见了究竟法界的真实本面，任运自在地正定于本基觉性的本体之中，如是说为现前地。

　　正等觉法皆现前：正等觉乃佛陀果位，其果具有甚多殊胜功德，诸如十力、四无畏、十八不共法、二十一部无漏功德，彼诸殊胜功德皆于此地时现前，故此地菩萨距离佛果已是相去不远、成就在望了。如同往诣宝洲取宝，逐渐趋近时，虽然尚未真实抵达，但可以现量遥见宝洲一般，如是说为现前地。

　　现见缘起真实性：依靠第五地而见殊胜道谛，在第六地时现见了缘起的真实本性。所谓现见并非指现量依眼看见，亦非想像或意会，而是亲证、体验，亦就是通常所说的悟入、现证之义。诸法在世俗谛中都是缘起和合的观待法，在胜义谛中的本性却是本空离根的。无论入定或出定皆依道而修，于一切缘起法的本性悉已亲证、觉受，如是说为现前地。《宝鬘论》云：“第六名现前，现证佛法故，由修止观道，得灭定增广，此地异熟果，作善化天王，声闻无能夺，能灭诸我慢。”

　　何故只有现见缘起、通达空性的六地菩萨才始能获得不共灭定呢？由于入灭定直接的根本近取因是甚深的微妙智慧，其入真实灭定于本论第一品的注释中已简略概述，即十度中不共增胜第六般若波罗蜜多的殊胜力，致使唯达七地时无须任何加行、功用等助力而任运自在地于灭定刹那刹那能起能入。虽然在六地以前皆具修道的无漏智慧，但并非能任运入灭定的微妙智慧。因为六地以前菩萨共同所修的十度，却远远不如现前地菩萨不共增胜、深广无漏的大般若智那样殊胜了义，彼地又被称为最殊胜的般若地。彼菩萨现证了出世无漏的般若本性，入根本慧定时安住于远离一切戏论的大法界，出定时依如梦如幻而修，因此现前地菩萨已日臻圆满地具足了刹那任运起入灭定之因，故尔说为获得灭定。此前未能获得如是灭定的缘故，是因为智慧波罗蜜多唯于现前地时方得增胜、圆满，仅于布施、持戒等其余波罗蜜多增胜圆满却无法获得如此殊胜的灭定。

　　关于灭定这一问题在雪域各大宗派却说法不一、均持有不同的观点。有者认为是指小乘的共同灭定。宁玛派自宗全知麦彭仁波切则说：此并非小乘的灭定，而是远离四边八戏的法界灭定，此灭定在小乘中决定无有。虽然对此不用怀疑，但为使他宗能正信这种观点而引用教证来作进一步阐明。月称论师在《入中论自释》第七品中云：“入灭定者，谓入实际，说真如名灭，此中息灭一切戏论故。”由此可见，全知麦彭仁波切的讲法是极为应理的。上述是现前地能境的体相与所增胜不共之功德。

　　庚贰(广说所境空性)分二：一、宣说空性之深义；二、真实宣说具深义空性。

　　辛壹、宣说空性之深义

　　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。

　　在无量功德中般若功德最为第一，它是成就佛果的根本近取因。如同有眼目者能自在地引导无量盲人到达所欲的止境(目的地)，如是以修道中的第六智慧波罗蜜多能毫无颠倒地明见正道与非道，以此便能摄取如同无眼般的其余施、戒等波罗蜜多之一切功德而趣达圣位佛果。

　　《般若摄颂》云：“无量盲人无引导，不能见道入城廓，阙慧五度无眼导，无力能证菩提果。”倘若未以甚深智慧来摄持布施、持戒等功德，则终将不成出世无漏的波罗蜜多，而为世间波罗蜜多所摄，以此即便是感果亦不过是人天善趣而已，不能获得究竟解脱之果。比如果实的根本近取因是种子，其助缘是阳光水土，如是得成究竟佛果的根本近取因是般若波罗蜜多，其助缘是布施、持戒等其余波罗蜜多，倘若这些因缘全然不具，则于得成佛果就根本无从谈起。比如盲人，若无明眼者引导，非但不能到达所欲之处，且易跌落沟涯等险境。如云：“一盲引众盲，相牵入悬崖。”《大智度论》亦云：“复次能与众生大果报，无量无尽，常不变异。所谓涅槃，余五波罗蜜不能尔，布施等离般若波罗蜜，能与世间果报，不得名大。”当知前述布施、持戒等五度皆为增胜圆满第六智慧度所施设的方便，故一至六度是方便与方便所生的关系。《入菩萨行论》云：“此等一切支，佛为智慧说，故欲息苦者，当生空性慧。”《般若八千颂》亦云：“须菩提，所有江河入于恒河大江，彼等随同恒河而入于大海，须菩提，如是五度波罗蜜多，亦是若以智慧波罗蜜多摄持，则至一切智智之位也。”亦如《金刚经》云：“善现，如士夫入于暗室都无所见，当知菩萨若堕于事而行布施亦复如是。善现，如明眼士夫，过夜晓已日光出时见种种色，当知菩萨不堕于事而行布施亦复如是。”大般若智亦是修行者破除实执分别心、遣除二障种子的唯一对治法。

　　佛法中所说的功德尽管浩如烟海、说莫能尽，但可以总摄为两大类，即如有眼般的智慧功德与无眼般的方便功德。《大智度论》云：“五波罗密如同盲，现前智度乃为导。”在六度中如同盲人般之功德是施、戒等前五度波罗蜜多；如同明眼般之功德，是第六智慧波罗蜜多。若依无眼功德趣达圣果者，单凭此力绝无能至，必须借助或依靠明眼功德之引导方能到达所欲的究竟彼岸。由此可见无论什么功德，若无般若(智慧)摄持，根本不能成为出世无漏之功德，如是非但不能获得佛果，且于出离生死轮回的声缘罗汉果亦不可能获得。如《般若摄颂》云：“谁求声闻独觉果，乃至法王如来果，皆依般若法忍得，离此恒时不可得。”又佛经中云：“若诸菩萨不住般若信解大乘，则于大乘中纵修何法，我终不说能得出离。”《大智度论》云：“诸佛及菩萨，声闻辟支佛，解脱涅槃道，皆从般若得。”是故当知，唯依胜妙空性的智慧才能真实地通达胜义谛、现证法界本面，如果仅仅凭借前五度功德之‘自力’却无法现见，必须依靠智慧之‘它力’相应后，寂灭现行的分别妄执后才能现见。是故唯以出世无漏的智慧来摄持，方令前五度成为出世无漏的波罗蜜多。龙树菩萨在《集经论》中云：“若能信解甚深法，便能摄集诸福德，乃至未成佛以来，世出世业皆成办。”

　　行者当于佛陀宣说第二转无相\*轮的般若经中，了知大乘的有学道中主要是以智慧而修，为使智慧增胜、稳固，故于二转\*轮中未作广泛抉择前方便五度波罗蜜多，而是着重抉择了般若波罗蜜多。在学道修行的过程中不仅真实通达般若度甚为重要，修习般若空性亦是成就佛果不可缺少的根本行门。若能具备智慧，则于世出世间的一切事业皆能究竟圆满地成办，依此便能直接遣除以至灭尽自他二利的种种障碍。此智亦并非无因无缘所生，而是依靠修积布施、持戒、忍辱等福德资粮以及闻思了义的般若经部以及中观论部等教义，方能逐渐生起，即所谓法不孤起，必仗缘生。其次第首先是由闻思生起相似智慧，依此逐渐起修后转识成真实智慧，如是在方便福资的辅助或滋养下方得增胜、圆满、究竟的无上智慧而直取佛果。《澄清宝珠论》云：“如王入沙场，四兵亦随王行，如是果位佛母一切智智之不共真因者，即是道之根本智慧故，彼能断二障，亦能究竟二智，其余波罗蜜多非但不能如是，且唯有智慧度摄持彼等时，方得波罗蜜多之名，并能至于佛位。总之，诸道根本唯识依智慧，彼能断证究竟，彼之助缘方便，已说施等，主要为智慧不可缺少也。”由是当知智慧波罗蜜多如君王一般，布施、持戒等其余波罗蜜多如眷属一般，以如是主次之别而喻知智慧的重要性。为此不仅月称论师，且显密诸大论师皆异口同声地如是宣说过。曾有禅宗大德，如六祖慧能大师云：“善知识，摩诃般若波罗蜜多，最尊最上最第一，无住无往亦无来，三世诸佛从中出。”憨山大师亦云：“般若乃诸佛之母，菩萨之真因，豁破无明，直达涅槃彼岸。”又如莲宗六祖永明延寿大师云：“若显法身得解脱者，其功全由般若，一切万行无不由般若而成立者也。”从佛经圣教而言，《般若十万颂》等中亦有这样类似的句义，在这些了义的教典中着重宣说了甚深空性的义理及其通达的殊胜智慧等不共功德。

　　辛贰(真实宣说具深义空性)分三：一、如何传相；二、为谁传法；三、所讲之法。

　　壬壹、如何传相

　　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。

　　如彼现前地菩萨修行般若波罗蜜多所通达的甚深法性，并非普通世人的境界，故月称论师慈悲地告诫学者，必须依于着重宣说空性法义的经教以及诸大论师用来抉择彼之甚深理论，方能契证缘起性空的究竟真理。所以本论的作者月称论师说，我是依于龙猛菩萨的中观诸论中所弘立的甚深理论，随所安立而今当如实地为有缘学者宣说。

　　由于本品中所宣说的是六地菩萨以增胜无漏智慧所通达法界的甚深本义。设有疑曰：此义当如何明鉴？月称论师很谦逊地回曰：如是境界非吾自力所能通达，应当往诣六地以上菩萨或佛前咨启。又问，仅随经部、不随论部是否能真实抉择般若经与《十地经》等中所明示圣者菩萨修行般若波罗蜜多的境界吗？答曰：虽然圣教中已有直接宣说此等深义，但佛之密意深难莫测，非我浅慧所能揣度。对甚深法性无有丝毫体悟的异生凡夫来说，若不凭借经教正理以及传承上师的教言，仅凭各人的臆测所述定有错谬之处。古大德亦云：“离经一字，允为魔说，依文解义，三世佛冤。”龙猛菩萨是真实无倒彻悟甚深经教，广泛地开显了第二转无相\*轮的究竟密意，且以自力而直接弘扬般若空性，彼著之中观诸论典中揭示了诸法的究竟实相——本来大空离戏之真理。是故月称论师主要依靠龙猛菩萨的甚深教理，而如实地宣说了《入中论》第六品的深义。

　　月称菩萨此言约有两种必要：一是谦逊，因为本论是主依般若圣教、中观理论及传承上师的窍诀而著之故。二是令未来的传讲者与造论者遣除傲慢，不得妄自立宗、标新立异，而应遵从祖师大德的意趣知见而立论。因为凡夫异生以自力无能通达佛经密意，若欲证悟实相本性，必须依靠教理窍诀，月称论师对后学者恩赐了这般殊胜的教言。

　　若问：云何得知龙猛菩萨已无倒诠释甚深经教的究竟密意、又如何得知他是正确无误地创立以及弘扬中观的无上派系呢？答曰：此由教证可知。因为世尊曾于《楞伽经》中授记说：“南方碑达国，有吉祥比丘，其名呼曰龙，能破有无边，于世弘我教，善说无上乘，证得欢喜地，往生极乐刹。”此说龙猛菩萨所弘扬的中观正道能离有无诸边、诠释大乘了义的般若教法。又于《大云经》中云：“我灭度后，满四百年，此童子转为比丘，其名曰龙，广弘吾教法，后于极净光世界成佛，号智生光如来，应正等觉果位。”

　　一般来说佛陀轻易不为弘扬佛法的众大德授记，却为龙猛、无著等圣者菩萨直接授记，是有很大的必要。因为龙猛菩萨在创立中观派、弘扬般若中道时，印度曾有一些学而不精的唯识论师及傲慢声闻诽谤嫚斥彼为魔之化身。佛陀则以大慈悲心为除众人疑惑、免造无义罪业而作如是授记。所以彼圣者菩萨决定能无倒诠释圣教的暂究密意，唯依这些可靠的圣教理论来观察抉择诸法本性，树立殊胜的中观正见，以此正见观照修行，断除一切实执分别心后方能通达胜义谛的究竟大空性。其中圣教主要是《般若十万颂》等经部与龙树菩萨所著《中观颂》等论部；理论即是抉择胜义空性的正理。遂于自续派与应成派有共同的五大正理，应成派有不共的四大正理。

　　无论是显宗还是密宗修证的所境都是一味无别的。按宁玛派自宗而言，在一地以下异生的境界中，显宗、密宗是有一定的差别，在已达一地的圣者境界中，显宗、密宗则无有差别，是一如平等的。再者，密续部中说，修持密法者可以即生速证佛果。显宗的《般若二万五千颂》等了义经中亦说：“获得见道已，若有希求者，七日可成佛。”如是所说也。

　　法性本体本无少许迁变，是本来空寂清净的，然诸众生尚未如是了知而处于迷盲、颠倒实执之中，一旦彻悟诸法本性、破除分别实执，远离二障垢染后再不会有不净色法的显现与颠倒执著，亦无任何苦害等违缘所扰，如于虚空非但无法染色，更不能于它作少许违害。如是通达真如实相的甚深法性者对自他皆有极大利益，此不仅是得成佛果的根本近取因，亦是真实了义的如意宝。是则若无智慧，则不能真实体认、悟入，又如何能现前此如意宝呢？当知必须依靠圣教、正理脚踏实地的闻思修行后才能如愿以偿。以显宗而言，欲通达胜义空性者，首先必须闻思甚深教理，次依教理来抉择正见，再依正见如理起修，才能如实地通达、现证法界大空性的本体。《大般涅槃经》云：“有四种法为大涅槃作近因，一者亲近善友，二者专心听法，三者系念思维，四者如法修行。”相对于大圆满来说，中观是以理论伺察、抉择而渐悟诸法本性。因为密宗依靠灌顶、生圆次第、上师瑜伽、方便道、解脱道等种种不共的殊胜方便来直接体悟诸法本性。如大圆满即以自己的信心力与上师的窍诀和加持力而直接体认，彻底现证本基觉性的自然本智。如《定解宝灯论》云：“然而显宗双运义，是由观察而抉择，密宗直接自体验，现量成立觉性界。”因此显密之间仅有能境是否依靠方便的顿悟与渐悟的差别而已。在修持密法的过程中，生圆次第虽然不是最为了义的修法，但它是了义修法的一种方便，正行大圆满的自然本智亦是由其方便所生。因此修学大中观者，应该依随了义的圣教、理论来抉择胜义谛基的本性，依此修行以至彻悟、现证大空离戏的法界本体。

　　总而言之，直接诠释经部密意的即是圣者所著之论部。虽然圣教经部中本具深义，但鉴于佛之密意深奥，凡夫浅慧难以揣测，故月称菩萨以广大悲心，主要依龙猛菩萨的《中论》等论部而真实无倒地为具善缘信士明示了大乘了义经部中所隐含的无上理趣，对此具善缘信士应当谨持遵循，如理闻思修行是至关重要的。

　　壬贰(为谁传法)分二：一、认定传讲之法器；二、于彼宣说空性生功德而劝闻。

　　癸壹、认定传讲之法器

　　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。

　　倘若诸异生位的初发业者，无倒闻受空性深义后，内心数数引发欢喜，此喜由真实信心所激发，由欢喜故引生眼泪直流、周身毛孔自动竖立等外在之相。由此测知彼补特伽罗的身心相续中已经具有了能生佛慧的种子(此慧表明法身)，是可以宣说诸法真实性的法器，必定是堪为大乘空性的契机者，应当为彼宣说胜义谛法要，其胜义之相将在下文分别广述。

　　现前地菩萨所通达的法界深义，应为何等法器宣说呢？毕竟而言，一切众生皆应闻受空性深要，因为彼诸相续中都具有如来藏，仅从这一反体抉择，一切众生则毫无差别，分别心亦是本来清净的涅槃妙心。所以不仅大乘之果是唯一，就是得果之道亦是唯一的大乘道。由于众生的烦恼业障轻重不同，暂时的根机亦就有了千差万别，若单立一法则难尽相应对症，因此佛陀以愍念众生的大悲心广为宣说了大小乘的八万四千法蕴来契合种种不同的根器。

　　宜受空性法的法器约有三种：一是上述信解大乘佛慧的有缘弟子，于彼可以直接宣说空性法要；二是通过中观理论遣除诸实执邪见妄心后，可以为宣说胜义的空性法义，此理可于破斥他宗观点的中观诸论中了知；三是初学(下根)者依次第调伏分别心堪为法器后，可为宣说空性法要。

　　为能契合无量众生的根器，佛陀转了八万四千法蕴，因此于非法器不能随便宣说空性深法，否则易使生起邪见，导致断灭空等严重的过患。《大乘大集地藏十轮经》云：“执著无因，及断灭论，根机未熟，为说大乘，虽经多时而不能解。譬如有人不著甲胄，不持刀杖，辄入阵中，必遭伤害，受诸苦恼。”比如我等大师释迦牟尼佛在菩提树下夜睹明星，豁然成道时说：“深寂离戏光明无为法，吾得犹如甘露之妙法，纵为谁说亦不能了知，故当无言安住于林间。”之后于四十九日中未曾说法。如是寂然安住的原因，亦为避免未能通达甚深教法的弟子生起邪见与谤法之心，造堕落恶趣之业，因此暂未演说教法，这是佛陀慈悲垂念众生之举。当知如理观察、辨析取舍器与非器而应机施教是至关重要的。在了义诸论中云：“空性法义应该唯于夙植通达空性种子者说，不可为余人说，彼非法器者于空性生起邪执之心，当获重大非义。重大非义者，或因不善巧故，谤毁空性而堕恶趣。或有误解空性深义，颠倒妄执诸法前有后无或名言中根本无有缘起显现法等断见的过失，初生邪见，谤一切因果等法，次著不舍，展转增长。”《大般若经》云：“甚深般若波罗蜜多不为非器诸有情说，不为外道恶见者说，不为懈怠不信者说，不为求法贸易者说，不为贪爱名利者说，不为嫉妒秘吝者说，不为生盲聋哑者说。”《妙法莲华经》第一品中：“佛告舍利弗，骄慢懈怠，计我见者，莫说此经。凡夫浅识，深著五欲，闻不能解，亦勿为说。”《大般若经·随喜回向品》中说：初发心修学大乘的菩萨，于彼不应直说一切空性深义，因为彼等闻受后，非但易于忘失，且易生大惊怖、疑惑、不信，甚至毫无理由地妄起谤法之心，彼者虽有少分前所具有的信敬、爱乐等心，但亦被这突如其来的事端所摧毁，故于这类众生，首应以大悲心令其信解因果，多说修积功德等方便法，少说空理为妙。又如《中论》云：“不能正观空，钝根则自害，如不善咒术，不善捉毒蛇。”《显句论》(又译作《明句论》)释此颂云：“要不堕于损减世俗边，不违害如影像之业果。要不堕于增益胜义边，知唯无性乃能有业果。”如果闻受空性却未能真实理解空义的弟子，然于上师具有殊胜信心，亦可听闻空性法要。彼经又云：“若人精进，常修慈悲，不惜身命，乃可为说。”宗喀巴大师在《入中论·善解密意疏》中云：“若闻而未解，或解而无彼相状，虽暂不知是否堪为甚深法器，然若不违善知识之教诫，亦是堪植通达空性功德之法器也。”又如圣天菩萨在《中观四百论》中云：“求福者随时，非皆说空性，良药不对症，岂非反成毒。”马鸣菩萨亦云：“如无垢衣涂妙色，最初应说惠施等，令彼善心调柔已，次示修习空性理。”

　　是则云何能观知契应空性的法器呢？一般而言，具有神通的上师们可以直接观察弟子相续中的发心如何、对上师及法有否信心、对众生有否大悲心、是否为利众生而发心修证佛果等，圆具如是条件者，可为传授大乘法要。若无神通者，无法现量了知弟子相续中的发心，以及宿世有否修过大乘法等，鉴此应以比量推知。可以从他的外相行为来观察测知而作相应的判断。若是大乘根器者，必定对大乘法具有极大的信心与欢喜心，一旦闻受到空性的深义时，自然会显露喜出望外、乐不自禁、眼泪自流、汗毛竖立等特征，如同有缘的弟子多年以来寻求自己有缘的上师，一旦荣拜上师之时，求得上师的加持，内心定会自然激动、喜不自禁，外现热泪盈眶等相。

　　概括来说，在大乘中有主依大悲等方便来苏醒色身种姓与依空性智慧来苏醒法身种姓两种。前者是往昔生中长时侧重修习大悲心，今世则以此深厚的习气等方便来苏醒大乘种姓。后者在往昔生中长时侧重修习般若空性，今世则以此深厚的习气来苏醒大乘种姓。以此苏醒大乘种姓的因由，则知有者会有眼泪直流、汉毛竖立等相，有者不定有此相。在前行中虽有侧重悲、智的反体不同或轮番等修法，然一旦趣入真实正道后，则智悲双运一味而修。简要言之，苏醒色身种姓主要是依靠大悲心，此类众生必须是往昔曾于大乘之广法做过一定的闻思修行，才促使今世生起坚定的殊胜信解；苏醒法身种姓主要依靠空性智慧，此类众生必须是往昔曾于大乘之深法做过一定的闻思修行，才促使今世生起坚定的殊胜信解。在《经观庄严论》《宝性论》、《宝鬘论》及《大圆满心性休息广疏》中亦如是说。这是依靠比量来论断的殊胜法器。如佛经中云：“如见烟因推知火，水鸟亦复推知水。”

　　癸贰(于彼宣说空性生功德而劝闻)分二：一、生世俗方便之功德；二、生胜义智慧之功德。

　　子壹、生世俗方便之功德

　　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。

　　彼诸契合大乘空性深义的法器者，闻受空性正见后，非但不起少分颠倒邪执，而能绝对信解大乘教法，依此如理修习后，必定随生世俗谛的诸多方便功德。本论自释云：“彼器闻受空性正见，如获宝藏而一心善护、不令失坏。”为令空性正见稳固，以致余生中亦不被退失，更加具足修习空性的条件与机缘，应该常时能正受安住于净戒之中。在清净戒律的基础上，数数地勤行布施、修习大悲心，并以修习安忍波罗蜜多为根本来成办度化一切众生的广大事业，将自己所造的大小善根一并回向于大菩提道。由于甚深空理乃大乘善知识所开示之法，是故复能恭敬诸大菩萨。

　　修学大乘教法的弟子已苏醒了自相续中本具法身智的种子，闻受空性而生起正见时，如获至宝，为此心里特别欢喜，如善护宝藏般谨持不令失坏，无论遇到什么违缘皆能勇于遣除，以不共欢喜的信心令通达空性的智慧更为增胜、稳固以至究竟圆满。因而作如是念：若毁犯戒行，必将堕入三涂恶趣，导致甚深空性的正见因此而间断，故为增上修习般若空性的顺缘，应该严谨善护净戒，受持清净戒律。《大般若经》云：“应净修持身语意戒，何以故，为欲引发闻思修故。”又作是念：纵依净戒功德，生为善趣人身，但衣食、处所等极其平凡，甚至短缺，由此常时为寻求生活所需而奔波忙碌，亦成闻思修行空见的违缘，是故为此修行增上顺缘、具足应需条件，当于前述福田、悲田等广行供施，修积福德资粮；又作是念：如果仅修相似空智，不具为利众生的大悲愿心，仅属小乘修法，如上所述以大悲心摄持而修习空性方能引生佛果，故为现前甚深智慧，应当恒时以修习大悲菩提心为根本；又作是念：若不修习安忍，一旦生起粗大的嗔恼之心，不但会导致前功尽弃的过患，且由嗔恚之力堕落恶趣，恒时感受无量痛苦，因而无有机会修习空性，故为增上修习般若波罗蜜多的顺缘，应当尽力修习安忍。复为利益度化无量众生，应将自己的一切善根回向菩提。若不回向一切种智，则非成佛之因。若以悲智双运而将一切善根回向菩提，那么一切善根皆成无尽宝藏——妙菩提果之因。一切回向中，又以三轮体空所摄的无相回向最为殊胜。

　　此处尚应了知，末法时期的众生并非全凭自力而今有此闻思修学大乘教法的殊胜机缘，实际均赖于往昔诸佛菩萨的大悲愿心将自善根回向菩提之他力，才促使吾等具备了如是殊胜的法缘。这样随行圣者足迹的修行人，亦应以悲愿菩提心将善根回向菩提，以此将能促使未来众生获得暂时与究竟的极大利益。

　　又见小乘圣者及外道者皆不能以自力象大乘菩萨那样宣说缘起性空的甚深真理，唯有大乘菩萨以胜观智慧体悟法性后，方能如实地宣说，因而对大乘善知识由衷起敬。《胜思维梵天所问经》云：“外道之人，依粗无智，是故不识无我体相，自他身中，执著有我，声闻分知无我，法相复有不知，是故名为中无智暗。”如是获得空见的大乘行者，由生清净正见，于修广大行愿极其敬重，此乃最应称赞之处。龙树菩萨在《菩提心释》中云：“由知诸法空，复能说业果，此为最甚奇，此乃极希有。”虽然本论颂文的字句上直接讲述了诸菩萨，但实际上亦包括了佛陀在内，原因是学法弟子需要趣入大乘菩萨道修行后，才能证得佛果故。

　　此说随生世俗之方便功德，目的亦为生生世世中能得以修习般若波罗蜜多的殊胜顺缘，最终息灭轮回诸苦，成究竟佛智。正如《入菩萨行论》中云：“此等一切支，佛为智慧说，故欲息苦者，当启空性慧。”

　　子贰、生胜义智慧之功德

　　善巧深广诸士夫，渐次当得极喜地，

　　求彼者应闻此道。

　　若能善巧了达甚深、广大教理的诸大士夫，则于异生位中速能修积深广的福慧二种资粮，由此渐次当得极喜地、生起胜义智慧之功德。凡是欲求彼者，应当闻受甚深法义，从而精进修习此道是至关重要的。

　　大乘空性的契机者，不但能了达中观深要、生起胜义智慧，且能勤于修积世俗谛的广大资粮。在大乘显宗的资粮道时，一般是以闻思的智慧来相似地抉择胜义谛空性，在加行道时则以相似修的智慧来修习胜义谛空性，至此于大乘见道已是相去不远，速能到达极喜地之彼岸。因此月称论师说：如是法器应该闻思广泛抉择第六地修道中的甚深空性。又于《中观四百论注释》中云：“若极爱重自性空论，当修彼顺缘门，凡是能于空性增长净信者，当如是行，又由悲心故，欲报佛恩故，欲令自身正法离诸障碍因缘，故难行当行，难舍应舍，以四摄事摄受众生，于正法器尽力宣说此正法教。”如果尚未如实了知根器差别者，当为宣说因果不违缘起之法，令得信解。通过闻受教法，令法器成熟后，再为如实地解说空性真理。《大乘大集地藏十轮经》云：“欲成诸法器，断一切烦恼，常趣入真空，众事无难证。”首以胜义理论抉择中观正见，在正见的基础起修，则能获得二谛中暂时与究竟之一切功德，以至增上、圆满、究竟。又云：“善修真空观，勤学诸善法，供养一切佛，速当成佛果。”

　　如果传法上师确知闻法者堪为法器，为之如理宣说，所获福德无可计量。如《宝施童子经》云：“曼殊室利，若诸菩萨无善巧方便，经百千劫修行六度波罗蜜多。若复有人闻此正法，生疑心者，所得福德尚多于彼。何况无疑而正闻及以书写、受持、讲说、为他开示。”《金刚经》云：“佛告善现，于汝意云何，恒河之中所有沙数，设有如是沙等恒河，是诸恒河沙宁为多否？善现答言：甚多世尊，诸恒河尚多无数，何况其沙。佛言善现，吾今告汝，若善男子善女人，以妙七宝，盛满尔恒河沙数等世界，奉施如来，是善男子善女人，由此因缘所生福聚宁为多否？善现答言：甚多世尊，甚多善现。世尊告曰：若复有人，于此法门，乃至四句伽陀，受持读诵广为他说，所生福聚甚多于前。”《如来藏经》云：“假使众生具足彼等，若能悟入诸法无我，信解诸法本来清净，则彼众生必不堕恶趣。”《降魔品》亦云：“若有比丘了知一切诸法最极调伏，了知众罪前际性空，则能灭除犯戒忧悔，令不坚固。于无间罪尚能超胜，况犯轨则尸罗微细邪行。”《未生怨王经》云：“诸造无间罪者，若能闻此正法信解修行，我不说彼业，是真业障。”彼诸教证皆已明说，于彼空性深义若能传讲或诣闻受，以及在其余时中信解思维甚深法义必定能获得无量功德。然而于此尚需具备清净发心与不颠倒妄说这两个条件才能获得所说的此等功德。发清净心者，是指不贪恋名利等世间八法；不颠倒妄说者，是指不颠倒理解以及解说大乘经论的所诠义。若具二过或其中任何一种，皆能障碍无量功德。上座世亲菩萨云：“故若破例说法，及心杂染，希求利养恭敬名闻而说法者，失坏自身大福德聚。”即说法者与闻法者皆应发清净心，与无倒理解法义是至关重要的。

　　壬叁(所讲之法)分二：一、以理证抉择空性；二、空性之分类。

　　癸壹(以理证抉择空性)分二：一、以理抉择法无我；二、以理抉择人无我。

　　子壹(以理抉择法无我)分三：一、以理破自性生；二、是故以理成立唯一缘起生义；三、认定以理观察之果。

　　丑壹(以理破自性生)分二：一、二谛中破四边生；二、如是破者妨难。

　　寅壹(二谛中破四边生)分三：一、立誓略说无四边生；二、于彼以理广说；三、如是成立义故结尾。

　　本品主要是从般若经与《十地经》的教义来进行阐述以理论破析四边生、抉择法界般若大空性的。一般是在第五地时现见道谛，至六地时才趣入十种平等性，故十种平等性唯于现前地时方能通达。《十地经》云：“第五地菩萨欲入第六地者，当观诸法十平等性，何为十平等性？即一切法无相故平等性；一切法无实体故平等性；一切法本来无生故平等性；一切法无起故平等性；一切法远离故平等性；一切法本来清净故平等性；诸法离一切戏论故平等性；一切法无取无舍故平等性；一切法如梦、如幻、如影、如响、如水月、如镜中影像、如化事故平等性；一切法本来无二故平等性。菩萨如是善达诸法本性，得明利随顺忍，入菩萨第六现前地也。”前八种属胜义所摄，第九如梦等喻属世俗所摄，第十则属二谛一如之平等性。其中得明利者：是指现前地菩萨的智慧于十平等性最为通晓明了。得随顺忍者：是指对十平等性的甚深义少无所畏而无为安忍入于现前地。

　　《十地经》、《十万颂》等般若经部与《中论颂》、《中观四百论》等中观论部在抉择空性的正见时，首先以理抉择不成立有边之四生，其次观待而有的住灭及无边亦就无法成立，如是二俱、非二俱悉皆远离，依此便能通达轮涅所摄的一切法是远离四边八戏的大空性。无论是圣者已证的大般若智，还是众生未断的无明烦恼，其本体皆无贤劣之别，亘古至今毫无迁变。《金刚经》云：“是法平等，无有高下。”这些深奥的意义，若仅于词句上寻文逐墨或寻章摘句等游戏文字，是难以通达的，仅知句义而未能实地起修，亦不可能真实通达，应该深入细致地闻思、理解实修后方能如实通达。《大方广佛华严经》云：“得闻法已，摄心安住，于空闲处，作是思维，如说修行，乃得佛法，非但口言，而可清净。”然若不了知万法本性是本来清净、离一切戏论而妄执盲修者，纯属邪道修法。是故首先应闻思圣教，以甚深理论来抉择殊胜的正见，尔后依正见实修实证。

　　为诠释佛陀第二转般若无相\*轮的真实密意，龙树菩萨分别造有中观六论，圣天菩萨造有《中观四百论》，彼诸论中皆已抉择了轮涅所摄的一切内外诸法无论何时、何地、何派皆无四边生，从而安立了中观本来清净的自空观点。中观分为总基中观(根本中观)派与分基中观(随持中观)派。根本中观派的大论师主要是龙树菩萨与圣天菩萨，这是应成派与自续派共同承认的。其次在分别解释二大菩萨的密意时，则印度圣境出现了中观应成派与中观自续派的差别与分歧，此总概为随持中观派。

　　在抉择胜义谛时自宗不作任何承许、仅随世间名言的中观应成派，其主要大论师有佛护菩萨、月称菩萨、寂天菩萨等。佛护菩萨主要以应成派的观点于《中论注释》中简略抉择了胜义谛的大空性。月称菩萨为解释《中论》而分别造有句、义两部论著：详解《中论》字句的是《显句论》，详解其它中观论字句的注释造有《中观六十正理论释》、《中观四百论释》，这三部论著被称为三大广释。主要详解《中论》究竟意义的广释是《入中论颂》及《入中论自释》、《入般若波罗蜜多论》(归纳中观的根本修法)，月称菩萨在这些论著中皆以应成派的观点抉择了胜义谛的大空性。寂天菩萨亦是主以应成派的观点在《入菩萨行论·智慧品》中抉择了胜义谛的大空性。

　　中观自续派又分上、下两种：下自续派的论师主要有海云论师、华维论师及其弟子等，彼等承许二谛异体，并许胜义中成立如幻的显现法。上自续派的论师主要有印度的清辨论师、智藏论师、菩提萨埵、莲花戒论师等。其中清辨论师与菩提萨埵在以理论着重抉择胜义谛的单空(相似胜义)时无有区别，其差别仅在于抉择世俗谛时所随持的宗派略有不同。清辨论师持随经部中观派(经部行中观派)，亦就是依随了小乘经部派的观点来抉择世俗谛，为此亦分别著有详解《中论颂》句、义的两大注释，其句释即《般若灯论》，义释即《掌珍论颂》及其自释以及《归摄中观修法精要论》。菩提萨埵持随瑜伽部中观派(瑜伽行中观)，亦就是依随了唯识的观点来抉择世俗谛，并造有《中观庄严论》及其自释、《二谛论难题释》等。

　　中观的内容特别丰富、深奥，它涵摄了基、道、果的一切深要，其所诠义中观即远离四边八戏的大空性。虽然中观破斥了外道、小乘、随理唯识等宗派的一些见解，但作为内道的中观随学者不应望文生义地仅往外破斥，主应破斥内之轮回根源即“我执与我所执”。它是每个众生与生俱来的执著，简名为人我执，佛经中称其为痛苦的来源、生死的根本。进而再破斥障碍一切智智的法我执。然于众多能破的正理中，最具权威、最为锐利的即是中观应成派不共的甚深理论。大中观应成派在抉择正见时，始终无有任何承许、任何分别，远离一切戏论的方式与大圆满抉择正见的方式基本相同。全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》与《中观庄严论注释》中皆如是说：欲证悟彻却(直断)、大圆满者，首先要通达应成派的见解。”如《中观四百论》云：“薄福于此法，都不生疑惑，若谁略生疑，亦能坏三有。”无论何者若于空性能生起点滴有义(合理)的怀疑，彼人则于轮回的根本就此中断，如同毒蛇拦腰斩断后，再也不能起来一样，如是于阿赖耶识(八识田)中若能种下了悟空性的种子，就会生起断除轮回根本之功德。因此最为关要的是首先以理通达空性、树立正见。此外，其余世间知识通达与否并不重要，即便是博通古今所有的世间知识，如古印度的十八种文化、六十四种艺术等，亦不如精通《入中论》的一句偈子，因为世间知识，不过是分别臆境而已，即使再精通亦不能解决生死大事。若能了达诸法无生，本来空性之理，如实地修习后就能断绝生死轮回的流转而获得解脱，因其乃为出世间的了义法，亦即自然本智的真实境界。所以我等大师释迦牟尼佛转了般若无相\*轮后，将所有的法交付于阿难尊者时说：“八万四千法蕴中除了般若波罗蜜多以外，其余皆被遗失，吾不觉为惜，如果般若经的一句、甚至一字忘失，甚觉为惜。”佛出此言的主要原因，无疑是声缘罗汉、菩萨、佛三乘四圣皆依般若佛母才能获得其相应的成就，因此空性智慧是根除轮回的唯一方法。弥勒菩萨在《现观庄严论》中云：“求寂声闻由遍智，引导令趣最寂灭，诸乐饶益众生者，道智令成世间利，诸佛由具种相智，宣此种种众相法，具为声闻菩萨佛，四圣众母我敬礼。”《大智度论》云：“诸佛及菩萨，声闻辟支佛，解脱涅槃道，皆从般若得。”《般若摄颂》中亦如是说。如上所述若能真实通达般若空性者，当然有不可思议的功德，若未如是通达而仅于心相续中对空性生起合理怀疑，亦能灭尽三界种子获得殊胜功德。再者欲令佛法久住世间，亦主要是般若精华。当知除般若波罗蜜多以外的一切法，不如般若四句偈，故般若大中观是最胜而无可言喻的。当今宁玛派大班智达慈诚罗珠曾经亦如是说：“假设中观已被失传，则表明一切教法的精华在整个世间已经消失或被隐没了。”由此可见中观的重要性。诚如雪域诸高僧大德所说“佛法的基础是戒律，佛法的精华是般若，佛法的极密心髓是密宗大幻化网。”

　　此处尚应了知所破与能破理论的重要性。理论是闻思的根本，亦是树立正见的唯一途径，如同迷途中的指南针，能正确引导修行者趣入般若中道。是则能破应该如何破斥所破呢？比如打靶时，枪口要瞄准目标后才能准确射击。如前所说，显宗主要依靠了义的教证与理证来伺察、抉择诸法的本性，才能树立中观的真实正见。

　　本论第六精华品中主要以金刚屑因等甚深理论来抉择诸法的究竟实相——般若大空性。在尚未解释颂词之前，将中观的一切精要归摄为总义而阐述十分重要，若能如理通达中观的甚深总义，则于佛陀第二转无相\*轮的一切般若经部，如《般若十万颂》、《般若一万八千颂》、《般若摄颂》、《般若心经》等以及属于中观类的一切论部，如《中论颂》、《中观四百论》等能皆尽了达，诚如一通百通、一了百了之言。这样无论是自己修学还是于他人解说中观空理，皆有极大的利益。

　　其总义可以归摄为三科：一是认定所破法，二是宣说能破胜义理论及以此理如何遮遣所破法树立中观正见，三是在正见的基础上修习空性法要。

　　第一．认定所破法分二：他宗、自宗。

　　一者(他宗)：雪域(藏地)前代中观派的有些论师确立的所破法，必须具备三个条件：即自性非因缘所

　　生；时位无变；不待他立。其理由出自于《中论》的“自性从因缘，出生则非理，若从因缘生，性应成所作。若性是所作，云何应道理，自性非新作，及不观待他。”宗喀巴大师认为这二颂是指法界的本体空性，不是胜义理论的所破境所应具备的三种条件，宁玛派自宗与萨迦派等亦如是承认。若以雪域前代中观论师所许的观点分析而知，芽果等一切有为法均是刹那性，依因缘所生，随时间、空间的变化而转变，并且芽果等法需要观待其种子才能产生。这样一来，岂不是连内道小乘各派亦已完全通达了圆满的法无我空性，中观也就不需要在小乘的基础上再去抉择究竟的法无我空性，大小乘之间在空性的正见上亦就不应该有高低与辩论。

　　格鲁派宗喀巴大师在《菩提道次第广论》止观章讲述“观”时也提出先要认清所破法之相，如说某人没有，先要认识彼人一样。如是要抉择无我，首先要明了此“我”及其自性，相续中必须现起它的总相，并引用了《入菩萨行论·智慧品》中的“未触假设事，非能取事无”作为此许之教证。虽然众生执著的所知法，即所破之相无量无边，但最关键的是要捉其根本，对此作详细观察、破析，则可将无量无边的所破相破尽无余。若不捉其关要、细致破除，尚有实法留存者，在如是边戏之中仍会产生实有执著，由此亦无法从三有轮回中获得解脱。大师又在《入中论·善解密意疏》等论典中说：中观应成派建立不共的所破法，并非臆造的宝瓶等现法。若许此等是应破境，那么会引出世俗中根本无有宝瓶等现法的太过。故尔应成派建立的所破法，应该是宝瓶等现法上的实有。大师在《辨了不了义论》与克主杰在《中观总义·善缘者睁眼论》等中说：虽然中观二派都分开二谛而抉择胜义谛，但其主要差别在于是否承许世俗法有堪忍自体。按自续派的观点所许，世俗法应有堪忍的自相实有，而应成派自宗则连名言中亦不承许有堪忍的自相实有。此根据是自续派的清辨论师在《中观论释·般若灯论》等中说：一切世俗法并非仅以分别心假立(臆造)，承许为自相之他生，遍计法是自相实有，自宗承许为真世俗谛，将自续的含义解释为“自在成立”之义。格鲁派认为中观自续派所安立的所破法，即内识与所境二者聚合意以外独立的自相实有法。应成派建立不共八大难题之一的观点即世俗法都是臆造、名称而已，没有独立的自相实有。比如寻找天授，仅依名称而得，倘若于彼进一步详细观察，从他的眼、耳、手、足等根本找不到天授的存在，故应成派自宗不共建立的世俗法仅仅是臆造、名称而已，此外的一切法皆为所破法。

　　其实宗喀巴大师乃文殊菩萨在雪域化现的三大菩萨之一，亦是莲花生大师及阿底峡尊者的化身，这是雪域共同承认的。在他早期著作的《三主要道论》、《现证庄严论善说·金鬘疏》、《甘露妙药论》以及给仁达瓦上师的信函等论典中所说的观点与宁玛派所许大中观的观点完全是一致的。正如班钦洛桑曲坚所说：“大智成就莲花生，化身具德燃灯尊(阿底峡尊者)，又化洛桑扎巴华(宗喀巴)，我无其余皈依境。”二世DL格邓江措亦说：“成就持明莲花生，五百顶饰阿底峡，金刚持佛宗喀巴，异身游舞我顶礼。”文殊化现慈氏公唐仁波切说：“雪域开创佛法莲花生，彼义如理修持阿底峡，于彼遣除邪论宗喀巴，三者无二以教量成立。”宁玛派大成就者观世音菩萨化现的华智仁波切亦云：“五明通晓开显萨班尊，显密善说之源宗喀巴，一切佛法教主龙青巴，雪域三大文殊我顶礼。”全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》中云：“大圆心部窍诀义，各诸大德所修持，道果息灭大手印，无二中观等异名，实上离心智慧故，一切皆为许相同。”又在与沙格西的《辩论书》中说：“是故殊胜义之本性中，前后智者成就同密意，如能建立雪域持教众，无需辩论依法获安乐。”由此可见各大宗派的圣者论师们所许观点的究竟密意都是等同无别的，并且各派大成就者皆为同一佛的化身，诸大论师皆于各自了义的诸论部中亦如是说过。请详阅于《定解宝灯论·新月释》的第一品与第四品中习知。是故应该以理正解各宗派建立观点的密意是圆融无违的，否则，若偏袒执著者，容易造成诽谤圣者大德与谤弃正法的严重过患，甚至连皈依戒亦会破毁。乔麦仁波切在《极乐愿文》中云：“诽谤诸菩萨之罪，较杀三界有情重，发露忏悔无义罪。”故应以正念心信解大乘教法。《宝性论》云：“虽近恶知识，恶心出佛血，及杀害父母，断诸圣人命，破坏和合僧，及断诸善根，以系念正法，能解脱彼处”。何者依止恶友及恶知识而嗔恚佛陀，以致恶心出佛身血、杀害父母罗汉破和合僧，彼者若能正思法性系念于心，必定能获得解脱，何人意嗔圣法则永无解脱的机会，有智之士应当善加取舍实为重要。

　　宁玛派依靠正确了义的教理来评析格鲁派所许的观点：宗喀巴大师在后期著作中，以大悲心为初学者示以暂无自性的单空见解，在修行上教以执著空性而修的原因，是很多初学者对密续部、般若经及中观论典中所说远离四边八戏的大空性，尚未以理伺察抉择产生殊胜的定解，仅于口中说远离四边八戏的大空性，仍然不能摧毁其相续中对万法产生的实有执著。如果将与空性双运一味的光明执为实有法，则易落入邪道。为免误入歧途等弊端，宗喀巴大师以愍念众生的大悲心在《辨了不了义论》、《入中论善解密意疏》、《中论释·理海》等论典中宣说了真实胜义谛乃为单空，并着重强调在修行时不能远离对单空的执著等方便理论及其修要，如是善导众生乃为彼之密意所在。其观点虽如上述有不可思议的必要性，然而彼之部分弟子却认为大师后期著作中的观点对利根者亦是最为究竟了义的，因此对这一类有偏执的学者，应用教证、理证来予以遮破。

　　这里尚需注意的一点是，在以教理评析各大宗派的观点时，切莫理解是对破宗喀巴大师等个人进行破斥，而是在评析彼等观点有了义与不了义的差别，因为彼诸观点皆为诠释佛陀暂时与究竟的密意而安立，所以都是承认、弘扬，并不是在破斥佛陀的密意。比如内道的大小乘虽然互相暂有辩驳等破立，但都异口同声地承许佛陀为人天导师、三界怙主，故绝对不是在破斥，而是在不同的角度抉择了佛陀暂时与究竟的密意。

　　首先以教证来破析他宗承许应成派不破现法仅立单空的观点。如《般若十万颂》云：“须菩提，若对微如毫端的名相产生执著，亦不得究竟佛果。”《般若摄颂》亦云：“虽说五蕴空，菩萨勇士者，尚行相状故，未信无生故。”即证悟世俗五蕴法仅于胜义中是空性，并非般若的究竟见解。若以胜义理论抉择法界大空性时，不能遮破六识、八识面前的世俗现法者，那么彼识岂非应成正量，此许显然与佛经相违。《三摩地王经》云：“眼耳鼻非量，舌身意亦非，若诸根是量，圣道复益谁。”对方回辩说：若连宝瓶等现法亦遮破了，应成世俗中根本无瓶等现法的过失。驳斥曰：此回辩妨难之理不成立。因为此与抉择法界空性毫无关系，法界本性中本无二谛分别，大平等性故，更不可能存在宝瓶等现法。月称论师在本论自释中云：“问曰，以无胜义生故，虽破他生，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。答曰：此实如是，于胜义中非有二谛。经云：‘诸比丘，胜谛唯一，谓涅槃不欺诳法。一切诸行皆是虚妄欺诳之法’。”为此皆需以胜义理论来彻底打破六道众生三门所境的一切现法，以致天翻地覆之际才能接近圣者不共的境界。《入二谛经》云：“天子，若胜义中，真胜义谛是身语意所行境性者，则彼不入胜义谛数，成世俗谛性。天子！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。天子！真胜义谛超过具一切胜相一切智境，非如所言真胜义谛。一切诸法皆是虚妄欺诳之法。天子！真胜义谛不能显示，何以故，以一切能说、所说、为谁说等法，于胜义中皆是无生，诸无生法不能宣说无生之法。”此外佛陀复于诸多显密的经续教典中皆曾如是宣说。

　　再以他宗自己亦承认最为了义的中观论典之理来进行破析。龙树菩萨在《赞不可思议论》中云：“若谁分别空性，其分别心亦皆空性。”又于《赞缘起论》中云：“究竟本性中无舍亦无立。”若以他宗的观点而言，世俗不清净的实有法应该遣除，单空应该建立，如是则与龙树菩萨的观点成现量相违。又于《中论》中云：“何者耽余法，有实或无实，彼等佛教中，并未见真谛。”如是直接指出了谁者执著世俗中显现的有为法或胜义中许为单空的无为法，皆未现证真实胜义谛。又于《回诤论》中云：“我无承认故，我即为无过。”月称论师在《显句论》中直接引用此颂义来讲述了不分二谛、亦不承认世俗现法为实有的了义观点，如是大中观虽无任何承认，但亦无任何过失。如此不承认现、空、有、无等诸边的宗派最为究竟了义，均无任何过失。如《中观四百论》云：“有非有俱非，诸宗皆寂灭，于中欲兴难，毕竟不能申。”有、无、二俱、非二俱等诸边皆已寂灭，对寂灭一切边戏的空性深义欲兴诘难诤论者，毕竟不能真实申辩，仅仅是分别妄心而已。尽管不承许世俗法，但承许单空者亦不是大般若的究竟观点。如《中论》云：“大圣说空法，为离诸见故，若复见有空，诸佛所不化。”《六十正理论》亦云：“自性不生故，为何有生法？”月称论师于其注释中解释说：“地大等自相不生，既无自生亦不可能从水的湿性中产生，亦就没有他生，地大本即空性故。”(颂词中说自性不生，注释中释为自相不生，何为自相不生？即地大等不生。)如是在以理论抉择胜义空性时直接明显地遮破了世俗现法，而他宗却认为地大等现相不能破，只须要说实有空。此许观点依据上述的教证是难以得到成立的，因为上述的教证中无论是直接还是间接都尚未如是宣说故。月称论师又云：“如果认为即使自性不生，世俗中色受有生。呜呼！此诚误入歧途也。”亦就是说认为诸法在胜义中无生、世俗中有生，而且不破现法，这样分开二谛的观点在究竟上实属极微细的邪见。本论云：“若谓自相依缘生，谤彼即坏诸法故，空性应是坏法因，然此非理故无性。”若是分开二谛，世俗谛中真能成立有自相的缘起生法，那么菩萨入根本慧定现证空性的智慧岂非应成毁坏诸法之因。实则不然，诸法决定无有自性，既不分开二谛，亦不应单独承许世俗现法。总之，凡是持胜义理论面前不破世俗现法的观点，绝非印度中观应成派自宗的真实观点，唯是自之臆宗而已。

　　在破析他宗时必须要了知的，那就是他宗有些论师说：应成派自宗所建立不共的世俗谛，即是唯一分别心假名安立的显现法，非以胜义理论衡量抉择为无有，其本非抉择世俗宝瓶等之有境(智慧，而是抉择胜义的有境智慧)故，应该说以胜义理论没有找到而承许不存在堪忍实有之法。比如眼识见不到声音，并不是将声音衡量为无有，否则应成诽谤世俗缘起的因果法。因此若以胜义理论抉择时不分二谛，将一切显现法衡量为无有，则有堕落断见的极大过患。答曰：为了随顺众生而于名言中安立道中观时应分二谛，但上述的他宗若以胜义理论来抉择世俗谛则极不应理，此等不分二谛的理论上已述讫。宁玛派的单秋论师在重复他宗的观点时，被全知麦彭仁波切用以利剑般的理论遣荡无余。全知麦彭仁波切在《遣除单秋疑惑论》中说：“有谓以胜义理论观察的无堪忍与以胜义理论观察的找不到，此二即一义。其实所谓的找不到，并不是以胜义理论衡量而否定为无有，比如眼识见不到声音，并非将声音衡量为无有，同样圣者智慧不衡量有生灭的瓶等诸法，亦并不是将瓶等否定为无有，彼(圣智)本非瓶等生灭法的有境故。破曰：如汝此言，无疑应成智者的可笑处，因为仅以找不到而谓证悟胜义之无者，应成前所未曾有过的极奇观点，彼非彼之行境故，不能以找不到而断定为无有。比如以手摸寻不到蛇，并不能引起无有蛇的定解，以耳未能衡量到色法，以此亦不能引起没有色法的定解，同样以胜义理论观察找不到宝瓶等法，未找到不能否定其于胜义中没有。法称论师云：没有见到并不能断定为无有，即使汝等用胜义理论来观寻时，仍然未能找到，便认为其非胜义理论所衡量的宝瓶等处，以此而谓彻底理解了中观宗义之言诚为欢喜(讥笑)。我宗承许胜义理论所衡量的二谛中无生及无本体，与月称菩萨所云：‘二谛俱无自性故，彼等非断亦非常’、‘如石女儿自性生，真实世间俱非有’、‘虽以七相推求彼，真实世间俱非有，若不观察就世间，依自支分可安立’之理是相同的。如汝所说之理类推，外道顺世派观察前后世尚未找到，似乎亦应成见到了前后世的空性。若谓，彼等非以胜义理论观察。驳曰：仅以胜义理论观寻未能找到，衡量不了无遮空性汝已承认故。”

　　复次，通过理证简单评析他宗所许“柱以柱不空”与不破现法的观点同样属不了义类。全知麦彭仁波切在《众论难题释》中指出，这种“彼以彼不空”的理论在二谛中皆无必要。

　　首先，从世俗谛而言，此许观点存在着三大过失。一是用处不对：因为现在是抉择胜义谛的时候，勿须用来分析名言谛，不应说东扯西，否则文不对题；二是没有必要：说柱子依然存在，只是柱子上没有别的东西，就好象柱子上没有宝瓶等道理人人皆知，勿须专门费力去分析；三是字句相违：因为“彼以彼不空”其不空即是实有，而又说理所破于二谛中皆不存在，如是字句上显然相违。

　　其次，从胜义谛而言，同样亦有三大过失。一是前后矛盾：“柱子以柱不可空”无疑是承认了柱子的自相实有，而又说理所破于胜义谛中也不存在，如是前后两者显然不相应；二是自许相违：一方面自称是无遮空性(自空)，另一方面又许“柱以柱不空，柱上实有空”如是间接有了承认之法，成非遮之他空见，与自许无遮之自空见相违；无中生有、有中计无：依空性亦不能产生世俗显现的万法，因为汝许之“空”(柱子的实有空)二谛中都不存在，不空之法(柱子的现相)二谛中都存在。这样的柱子有，柱子不空，柱子上实有空，一个根本不存在的空性，是不可能产生一个真实实有之法。请详见于《定解宝灯论》第一问答中。

　　虽然自续派承认世俗中有他生，但仅仅以此不可能足为成立世俗法是堪忍的实体，因为彼宗在分开二谛时，于胜义中连一法亦不成立，世俗中由因缘聚合而生果，许为他生。以胜义理论所遮破的是有堪忍自体的他生，其实这样的他生，自续派无论是直接或间接皆未承许过。因为在清辨论师的《般若灯论》及智藏论师的《二谛论自释》中皆说“抉择胜义谛时破除四边生”故。

　　其次，清辨论师虽然讲过遍计的自性法，但不能成立此为胜义中不空的自性法，可以理解为世俗中的自相与有事法。如本论云：“色相谓变碍，受是领纳性”等颂词将从色法至一切智智的自相皆已宣说了。本论自释中亦说：“若宝瓶等有事法不成立，则有世间妨难。”清辨论师在《般若灯论》中所讲到的遍计法，虽许为真实名言谛，但亦不可能成立为堪忍的自相法，如同应成派所承许的真世俗谛与假世俗谛一样。

　　他宗若谓：应成派的世俗谛是随顺世间人所许而安立的，并非自宗观点，故与自续派有别。驳曰：如汝所说，应成派的观点应成无有世俗谛，是随世间众生而建立故。如本论云：“果故此等虽非有，我依世间说为有。”清辨论师等安立中观自续派所许真世俗谛的定相，亦是胜义理论尚未观察而相似现为实有，并于名言中亦具有本能的作用，如宝瓶能装水，柱子能撑梁等。对此若以胜义理论观察时，则根本不成立少许的实有法，又怎么能成为堪忍的实有法呢？清辨论师在《掌珍论》中说：“无实如芭蕉，未察似实有。”在尚未以胜义理论观察时，世间诸法好像实实在在的有，一旦以理观察、剖析时，诸法则毫无实体，如同芭蕉树，外表看来似树木般实有，若用刀来将它逐层剖开时，发现毫无实体所在。狮子贤论师在《现证庄严论注释》中云：“不观察时认为因果关系是相似实有的。”又智藏论师在《二谛论》中云：“若以胜义理论观察时，即使世俗亦是无生的。”菩提萨埵亦在《中观庄严颂》的自释中云：“胜义理论尚未观察的法现似实有，不但有生灭亦有作用，此乃许为真实世俗谛。”由自续派论师的教证明显可见，直接间接亦未承许过如他宗所说堪忍自体法的观点。

　　其实自续的“自在成立”义，非如他宗所释之义，而是指三相理论不仅他宗承认、自宗亦如是承认的意思，故为自续，自续派自宗亦是这样解释的。清辨论师在《中论注释·般若灯论》中解释该颂的色声香味触法者，无实唯一仅现相这二句时说：“不仅色声等诸法毫无自性，且连极微尘许也不存在，如是亦不会有谤无世俗法的过失。因为世俗法本如寻香城、阳焰水、梦境等一样无实，仅仅是虚幻的现相而已，并无毫许堪忍的自体。”故他宗所说自续派安立的所破法及其观点均非了义。

　　复次，继续破析他宗所说应成派承许世俗法皆为臆造、名称的不共观点。

　　全知麦彭仁波切在与扎嘎活佛的《辩答日光论》中说：“以胜义理论观察的结果，是了知一切世俗法皆为分别心安立、唯是假名之法，此乃中观二派共同承许的，并非唯独应成派所许的不共观点。在尚未以胜义理论观察的基础上安立世俗谛，仅以世俗理论来作相应的抉择，依此真实名言谛才能通达究竟的胜义谛。”本论云：“由名言谛为方便，胜义谛是方便生。”其自释中亦说：“世俗谛是趣入胜义谛的方便，故不观察自生、他生等应随顺世间所许而如是承认。”又《辨答日光论》云：“设若根本没有观待胜义理论的抉择，就能了知所安立的世俗法仅仅是分别心假立，则有一切众生应成中观论师的过失。所以应成派是尚未以胜义理论观察时，在六根识面前的显现法安立为世俗谛。《入中论》云：‘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。’若以胜义理论作观察、推究时，世俗法就无法成立。又云：‘虽以七相推求彼，真实世间皆非有，若不观察就世间，依自支分可安立。’由于胜义理论观察的结果，即世俗诸法毫无自体，皆为分别心假立名称而已，此乃中观二派共同承许之故。复次，进而再观察能作安立的分别心(作者)时，其种类归纳约有三种：即三界的心与心所皆为分别识；仅仅第六分别意亦是分别识；寻思亦是分别识。诸经典与智藏论师的《二谛论》及《释量论》、《俱舍论》等中皆如是说。那么汝宗所说的作者分别心到底是其中何者？在以理论详加观察时，汝宗亦不会承认寻思的作者为分别心，因为寻思不过是粗相的一种思维而已。如果认为第六分别识为臆造的作者，则应承许外道所谓作者大自在天及胜论派所立二十五谛之一的自性等为真实的世俗谛，有如是过失。宝瓶等若从所境的角度而言则毫无自性，皆为第六分别臆造与上述大自在等作者相同。《入中论》云：‘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。’如是所说也。”

　　又《辨答日光论》云：“设若他宗认为世俗诸法仅仅是第六分别识所臆造，那么在无分别的眼识面前，就不能现见红红之火、圆圆之柱等，应成世俗名言谛中根本不存在外境无情法，或根本不需要观待外在的因缘具足与否，凡是第六分别意动念之际就应显现外境诸法，并皆为根识所境。如果将凡夫面前显现的世俗法，承许为三界的一切心与心所之分别臆造，则可许无过，因为大乘的经典如《邬波离请问经》云：‘种种可爱妙花敷，悦意金宫相辉映，此亦未曾有作者，皆从分别增上生，分别假立诸世间。’此说诸法皆由分别心增上安立，故说一切法唯由分别假立而已。”对此还有很多教证说明。龙树菩萨在《六十正理论》中云：“正等觉宣说，无明缘世间，说世是分别，云何不应理。”一切世间非自性有，唯由分别识所假立。又于《百论》中云：“若无有分别，贪等亦非有，故智者谁执，真义及分别。”月称论师的《六十正理论注释》以及自续派智藏论师的《二谛论》等论典中皆已明确地如是宣说过，此亦非如他宗所说是应成派不共的观点，依据理论观察亦可如是成立。实际上这些世俗法仅于分别心面前现有，在胜义中都是本空离根的，故说诸法是三界之心与心所的自现。

　　他宗例举天授作比喻说：若从彼之眼、耳、手、足等观察则遍寻不得天授的存在，此并非世俗理论观察，而是以胜义理论观察的。龙树菩萨在《宝鬘论》中云：“士夫非地水，非火风非空，非识非一切，异此无士夫。”《三摩地王经》云：“如汝知我想，如是观一切。”《般若摄颂》云：“知自及诸众生等，乃至诸法亦复然。”《宝鬘论》云：“如六界集故，士夫非真实，如是一一界，集故亦非真。”如是在胜义理论面前连分别臆造的名称亦根本不存在。对上述应成派与自续派之间的关要，应该较为系统地辨析了知是极为重要的。

　　上述他宗所许的单空见无法抉择应成派的究竟观点，在以理论观察时，此单空见尚未远离其余三边故。曾经沙格西亦是因为通过与全知麦彭仁波切辩论后，最终亦许曰：前代中观论师所抉择的见解是最究竟了义的，彻底远离了一切边执戏论故。根据全知麦彭仁波切在与沙格西的辩论书中所引圣天论师的观点时说：“‘非有非无非有无(非二俱)，非有非无均非有，解脱四边中观者，如是诸智唯真性。’诸经论中亦如是再三地宣说，对此自宗、他宗皆须解说并应承许如是之理。若按有承认的宗派(他宗)来解释，应该加上鉴别而承许非为谛实与非为名言中无，应许上述有无二者，若许非二俱、非非二俱皆不应理，如是承许四边中远离后二边的观点应成何时亦不成立。若谓：非二俱并非上述的实有与名言中无的二者，只是随意谈论没有二俱而释之。驳曰：对上述的有无二者不作宣说而如此解释，其实从意义上应成除重复前者外，别无了知其它意义。那么非非二俱应如何解释呢？若谓：于四边中前二边加上鉴别与后二边不加鉴别，是二俱与非二俱在一基自体之上并非有无二俱存在，非二俱亦是在名言中不成立，如是承许非二俱与非非二俱。驳曰：此处所说是指世俗中的有无还是胜义中的有无呢？如果承许为前者，虽然名言中不存在亦有亦无这二俱法之边，但名言中所存在的有法，决定不是名言中非有与名言中非无的非二俱，以说非二俱之二非重叠使用故，应成亦有亦无之肯定，如是承许何时亦不能成立(名言中的有法亦有亦无不可能成立)。若又谓：非二俱之法不存在，于此法加上非有的这一否定词，就可以宣说无遮之单空义。驳曰：汝宗仅仅依靠摄类学“是反与非反”的辗转方式来宣说、衡量超越一切名言的法性，并予以驳斥未能依上述理论(摄类学)所讲的他宗，其实汝等自宗亦违犯此等理论的正道(于破第四边时落于第三边，破第三边时又返回到第四边，是反与非反辗转轮翻)，故诚为被取笑之因。若不如是解释而许后二边是指胜义中的有无者，就没有必要又说胜义中非二俱之边，因为此理于前破有边时已为述讫故。倘若如是安立，当说非非二俱之际，无间否定了前所承许之句，谁能如此言说。再者于一法上观察余法是有是无，在基相上可以说能成立的别相法全有，不能成立的别相法全无，故有无二俱等语言戏论对观察甚深法性无有任何利益。对无有任何承认、寂灭戏论之宗(宁玛派自宗)，宣说有、无、二俱、非二俱之四种破立悉皆无缘，应毫无承许则极适宜。若无四边，则能了知无有一切戏论，在建立四种破立中已包括一切语言与心识的名言安立故，二边八戏亦应如是了知。如《回诤论》云：‘吾无承认故，唯吾为无过。若以现量等，能缘于少法，则应破与立，无故无承认。’曾经在如是宣说抉择离一切戏论时，对此亦有未能生起信解者，何况说现在没有这种人呢？《文殊住处经》云：‘文殊童子言，诸凡夫亦是无缘，诸凡夫法与阿罗汉法亦是无缘，何时无缘，尔时无有分别者，不行诸相，彼无行者离戏、寂灭。即不承认有、亦不承认无，不承认有而有、无而无，亦不承认亦非有、亦非无，何时不承认者，彼即为无缘。如是离一切所缘故，无有心识而远离心识，即以无住而住于沙门之法。宣说此义时，眷属中五百比丘起座而说：于文殊童子不见、不闻，对文殊童子之处所亦应舍弃。何以故，如此文殊童子于世尊前将轮回与涅槃说为一体性，此为非法之说。言毕，作如是念云：我等应于世尊所宣说毗奈耶行持梵行，随即离去。其次舍利子云：文殊童子，五百比丘起座，出不悦语，离座而去耶。文殊云：五百比丘所云：于文殊童子不见、不闻，于文殊童子之处所亦应舍弃之语，乃善哉、善哉。舍利子！彼等所言为善说，因为如此文殊童子即非有、无缘、于彼非有且无缘者不能见、不能闻，所言文殊童子之处所亦应舍弃者，若文殊非有而无缘者，如是彼之处所亦是非有无缘。彼诸比丘听到文殊所宣此语，复又返回而云：文殊您所宣说语，我等不解。文殊云：诸比丘！善哉。如是者即世尊之声闻所为事，诸比丘，于此无有任何可知，无有所知之相。何以故，由于法界不住而住，此非有而无缘、无动摇、无生死等等作如是说，因而四百比丘于无取诸有漏法中心得解脱。一百比丘心生忧恼，以此业力虽然已生大号叫地狱，但因闻此深法故，速得解脱，生于兜率天宫，并得授记，于弥勒尊佛时，得阿罗汉果。’再者，于抉择根本慧定时不遮破二边、四边、八戏、三十二增益，仅遮破其上实有，则彼无实之执应成遣除一切边。实则不然，汝等尚未如是承许故。此亦只能遣除实执分别心，却不能生起远离一切戏论与分别识的无缘智慧，因为无实之执尚未全越分别念故。修行时亦不能远离单空的执著，若离此执，则不能证悟实相本性。其实所谓的无实，应该是指在以胜义理论观察无欺名言的一切显现法，其现法的本身亦无尘许堪忍的自体。若不如是了知，却执为不遮破名言诸法而遮破其上之独立实有，那么无实与无实鉴别的显现二者一有一无应成异体。即使了达这样的无实，少许亦不能起到对治贪嗔痴等烦恼的作用，于此空性无论如何修持，亦不能遣除执著名言诸法的分别念，既然不能遮破执著，又怎么能寂灭贪、嗔等烦恼之心呢？故至尊大法王龙钦绕降(无垢光尊者)在《如意宝藏论》中云：‘在遮破下自续派华维等阿阇黎承许现空异体之诸宗时，讲到非显现的空性二谛中皆不存在，不成所证。若成异体又是能破则不应理，犹如以了知虚空之空性来对治对怨敌生起的嗔恨心一样，根本无济于事，不能起到对治的作用。’同样以了知显现外的空性来对治于显现的执著，仍然无有任何作用，证悟这样的空性亦没有什么必要，以理论可以如是成立也。”

　　如是全知麦彭仁波切引用教理与沙格西作了系统的辩正与抉择，这是以依法不依人，依义不依句，依智不依识，依了义不依不了义，在了义中亦不依凡夫分别念的境界，而依圣者无漏智慧所境界的基本原则。无论何宗何派凡有所许，如单空等执著皆为引度中下根器而方便施设的不了义法。

　　二者、自宗(宁玛派自宗)：所破法分为道所破与理所破两大类。其道是指见道、修道，理是指胜义理论。道所破是在修行过程中所应断除之法，亦就是众生的烦恼障与所知障。弥勒菩萨在《辨中边论》中云：“于诸烦恼障，以及所知障，此摄一切障，尽此得解脱。”或从另一角度而言，即以人我执与法我执为道所破。道所破如何遣除之理上文已为述讫，以下着重分析理所破。全知麦彭仁波切在《众论难题释》中云：“理所破总摄为人我与法我。”若进一步从现、空二谛的角度来认定理所破法，雪域前代中观论师与宁玛派自宗的观点只是大同小异。

　　此理所破分二：中观自续派的理所破法，中观应成派的理所破法。

　　一者、中观自续派的理所破法：全知麦彭仁波切在《中观庄严颂·文殊上师欢喜教言论》及沃巴活佛在《分别见派论》等中说：“自续派在着重抉择单空(相似胜义)时，分开二谛、加有胜义鉴别，其安立的所破法即是在胜义理论面前的实有法、自相法、堪忍法，却不破世俗现法的本身。”全知麦彭仁波切又在《澄清宝珠论》中云：“于胜义中虽然无生等，但世俗中生等显现非能破除，故世俗中以名言量成立诸法有自相。彼显现亦实则不成故，于所破法加有胜义的鉴别，亦即是说胜义中无而世俗中无欺存在，如是二谛分各处的安立方法。清辨论师在《掌珍论》中云：‘无正世俗梯，而上正高楼，智者非应理。’《般若灯论》及《中观庄严颂》皆如是所说。”

　　二者、中观应成派的理所破法：《文殊上师欢喜教言论》云：“应成派不共建立的所破法即是分开二谛各执之境。”亦就是说在胜义理论面前有分别、有承认、分二谛等皆为所破之相。一切万法皆无生、住、灭，连极微尘许的堪忍自体亦不存在，从色法乃至一切智智皆能被破除。《定解宝灯论》云：“成实有等之鉴别，加上所破而宣说，自续论中虽称有，由从观察胜义言，加上彼者有何用。”《澄清宝珠论》云：“具德月称与寂天论师等，最初着重抉择离四边的各别自证智慧，彼等于世俗中自相成立者亦遮遣故，无有各执二谛。”其理论的根据是《显句论》第一品中对自续派清辨论师的《般若灯论》中分开二谛、加胜义鉴别等观点作了广泛的破析。这是应成派与自续派暂兴辩论的主要原因，亦是雪域各派中观师暂时辩论的根本起因，抉择基性时的一大难处。故应以宁玛派自宗全知麦彭仁波切无垢善说的究竟观点为准。应成派在以理论抉择究竟空性时，承许色等显现法是胜义理论的所破法。如是前代中观论师及萨迦派果仁巴大师、宁玛派无垢光尊者、全知麦彭仁波切皆异口同声的许此为胜义理论的所破法，这亦是中观学者们纷争不息的一大难题。

　　此分为三：略说，广说，摄义而结尾。

　　略说：应成派的论典中所述约有两种：一是相应圣者根本慧定而不共抉择了法界究竟实相的了义观点，二是相应圣者后得境界共同抉择的暂时观点。此二有无承认与世间有无妨难有着极大的差别，这是应成派诸论中有时分二谛、有时不分二谛的根本关要。

　　前者不共抉择的观点，是从圣者出世无漏智慧的所境或究竟实相的这一反体而言，显现与现执一并根除，无有任何承认，安住圣者根本慧定的境界。《定解宝灯论》云：“所谓中观之自宗，即是以理作衡量，中观宗之究竟义，此外一切非自宗。”又云：“是故前译自宗者，衡量胜义实相时，本性一切不成立，如是有何所承认。”月称论师在《中观四百论广释》中云：“为明示胜义谛究竟实相的本性与观待圣者的无漏智慧时，宣说五蕴亦自性本空。”也就是在这样的情况下对凡夫世间的想法、见法、说法等根本无有承许的机会。如本论云：“若许现起真实智，行者五蕴皆非有。”尽管无有任何承认，但对世人第六分别意识状态下的起心动念与无分别识面前的现法亦毫无损害。本论云：“世间一切非正量，故真实时无世难。”所以勿须畏惧世间的分别心，亦勿须顾念分别心的面子而留下属于分别心行境的任何部分现法。

　　后者共同抉择的观点，即以宣说世间名言谛为主而观待无患根识仍有暂时承认。《四百论广释》云：“为明示世间名言谛与观待世间正量时，应分别承许内外五蕴。”《定解宝灯论》云：“后得道果及宗派，如所尽所诸成立，各自不杂许承认。”本论云：“若谓安住世间理，世间五蕴皆是有。”在随顺世间名言谛时，勿须畏惧此等颠倒执著，本来无害故。若有违于名言正量者应生畏惧，因此对显现的色等诸法切莫妄执为实有或绝无。本论云：“世间于汝无妨害，当待世间而破此，汝可先与世间诤，后有力者我当依。”全知麦彭仁波切在《澄清宝珠论》中亦云：“若作是念，瑜伽平凡二者面前共同显现之此等诸法，有何辩论耶？答曰：并非是辩论此等显现法之有无，因为无有任何破现相之中观派。见法时诸世间者，执为真实或胜义中成立见法，而不许现而无实如幻之性，故彼二者互为辩论也。”故于上述二者分别取了根本慧的果中观与后得妙慧的道中观，以及粗中观、细中观、大中观、小中观等不同名称。如是善加分析了知后，在抉择前者时，非但胜义中不存在堪忍的实有法，且于眼等面前所假立的显现法亦彻底破除，因为圣者无漏智慧的所境即是大平等的法界本性，在此了义的本性中本来不存在毫许属于业障所现前之色等诸法故。如果认为即使法界中不存在现法，仍然遮破不了世俗显现的色等诸法，则极不应理。因为此说显然是分开二谛的观点，在抉择根本慧定的胜义境界时，一体异体等诸边戏论皆一味地融入法界本性，从这一反体而言，诸法连极微尘许亦不成立故。

　　当知初学者必有的一种想法，那就是分别心面前现有的瓶等色法，以胜义理论观察时，虽能认知为无有堪忍的自体，但假立的缘起现法如同云雾消融于虚空般的真实境界在心相续中却难以现起。其不能现起的主要原因是行者相续中二取实执的习气甚为浓厚，尚未超出习气的范围。故应认知二取分别心的迷乱显现犹如梦境，一旦梦醒之时，梦境刹那消失无余，如是一旦开明了本然智慧，其能知、所知、一体、异体、形色、男女等相非但无有自体，且连名相亦不存在，如是安住者乃为圣者瑜伽士所修的境界。本论云：“此中犹如已觉位，乃至未觉三皆有，如已觉后三非有，痴睡尽后亦如是。”是故若能对应成派解说的般若大空性生起决定信解者，则于分别心的一切迷乱显现非但当即能产生极大的厌离心，且于胜义理论遮破不了色法等念执亦能彻底遣除。

　　广说：在以理论辨析时，凡是缘起假立的一切现法必定是胜义理论的所破法，只因众生的无明习气对缘起假立的世俗现法颠倒妄执为实有而障蔽了通达胜义本性的智慧，故无法真实了认，但只要以胜义理论观察抉择，诸法本体毕竟是空性，应当宣说诸法不成立。若谓不破显现，唯破堪忍法的自体就能抉择显现法是空性亦不应理。试问：破堪忍法者，是破显现法或不破显现法呢？若许破显现者，则与汝许不破现法的观点成直接相违。若许不破显现者，虽其堪忍的自体本来空性，但显现的本身却未能以理抉择为空性，这样从显现的角度则无法安立现空是一味无别的大双运。《定解宝灯论》云：“空与不空于无二，不得犹如搓紧线。”另外，显现诸法的自体是否无遮(自空)，若不是无遮，则与《显句论》等中所说相违。若是无遮，则不破显现又怎么能抉择其为无遮自空呢？设若又继续说：虽破现法亦是指胜义中破，非于名言中破，此言岂非指应成派与自续派仅于说法上有差别、意义上根本无别。并且以上所述月称论师抉择根本慧定的境界时不分二谛，彼之《显句论》与清辨论师的《般若灯论》中关于是否破现法这一问题曾经有过较大的辩论，这难道不是亦成了文句上的诤论吗？自宗全知麦彭仁波切说：应成派不共的所破法即是分别二谛各执之境。若于现量见闻之法不破，却偏于寻找如兔角般堪忍自体之法来空，此绝对不是无生般若佛母的本性，亦无法真实了悟现空无二的大平等性。总而言之，如果不破现法的本身，虽破余法或如何地抉择为空性等，则于应成派为他宗所发的三大过失仍然是在所难免。可以通过上述破他宗时所引用的教证以及自他共许的了义经论来了知，欲系统了解者，请详阅全知麦彭仁波切与沙格西的辩论书及《遣除单秋疑惑论》以及《众论难题释》等论典。

　　如是一切所知法，以胜义理论观察时犹如芭蕉树空无实体，因此所谓的不空或不能遮破之法，在一切所知的范围内，连极微尘许亦不存在，一切诸法应抉择为如兔角、龟毛、石女儿般本空离根。本论云：“设若观察此诸法，离真实性不可得。”又云：“如石女儿自性生，真实世间俱非有。”《定解宝灯论》亦云：“由思唯一空性理，若问可答即无遮。”又云：“柱子本来清净后，其余不空无少许。”是故当知一切诸法虽然自性本空、远离一切戏论，但因缘聚合时仍有林立众多的种种显现。如本论云：“如是一切法虽空，从空性中亦得生。”《定解宝灯论》亦云：“观察水月水月性，少许不得正无有，水月显现现量时，虽是无遮能显现。”又云：“无彼无相正未舍，自现不灭而显现。”诸法本体空性故可以显现、缘起显现故当体即空，如是现空圆融无碍、毫不相违。对此真实生起坚固不移的定解，即后得位中诸法如梦幻般无实的见解。在入定时离一切垢染，无论是现与否、空与否等分门别类的一切执著皆已远离，犹如深秋午时的蔚蓝晴空，无有丝毫云翳所染。

　　如是抉择法界本性的圣教理论以及如何运用的方法等，在承许自空、他空时都是极其重要的。相对于初学者来说，介绍胜义实相的本性时，唯依二谛的正量理论来观察以致彻底抉择后，方能了知现空双运，此亦是依靠胜义量着重抉择的空分与净见量着重抉择的明分而如实通达的现空双运义。在以胜义理论真实抉择时，一般不可能留有现分的存在，诸法本性离一切戏论故，假设留有少许未破之法，亦应成不空堪忍自体法的过失。由是当知，虽能如是抉择本体空性，但未舍空体仍能显现，乃为究竟的缘起法。《中论》云：“因缘所生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义。未曾有一法，不从因缘生，是故一切法，无不是空者。”所破的一切色等现法皆由分别心造作，亦依分别心而存在，又依分别心的动念及诸业因而迁变。由于众生内在的业力不同，故于一法亦会见为各种不同的现相，如人见水为水，饿鬼见水为脓血，天人见水为甘露，鱼见水为住处等都是随着内在业力的不同而转变。唯于获得究竟佛果之时，心与心所皆已寂灭，尔时依分别心所产生的一切现法悉皆消融于法界的本性中，连名称亦不会存在，此乃究竟实相的本来面目。

　　摄义而结尾：应成派抉择究竟实相的本性时，不作任何承认，是最极相应实相的抉择。若不遮破色等现法，则无法相应法界的实相本性，故初学者抉择入根本慧定的境界时，必须要破除一切显现的戏论法。为此再一次申明，虽然应成派在抉择胜义谛的法界本性时没有任何承认，但彼诸论师为随顺有分别心的众生而宣说出定位的道中观时，建立胜义为空性、世俗中有缘起显现法的观点，对此亦有很多教证说明。如龙树菩萨在《名言成立论》中云：“虽然胜义中诸法远离戏论，但在后得名言中，二谛法仍然存在。”圣天菩萨在《中观四百论》中云：“以世间少有，于胜义都无。”寂天菩萨在《入菩萨行论·智慧品》中云：“于见闻觉知，此处非都遮，是处应遮者，苦因执谛实。”即世俗中眼识所见、耳识所闻、意识觉知等诸法都不是所破的真实对境，此处主要应破的是苦谛之因，即众生相续的实有执著。又如本论中所云“真实不生世间生”一句表明，胜义本性中诸法是无生本来清净的，在世间众生的分别心面前，由缘起力而生，如依外在的种子可以产生出芽果，依内在的无明可以产生出行等，如是外内因缘聚合时皆能生果。可见应成派的大论师们在随顺众生时分开了二谛。如《澄清宝珠论》云：“在胜义谛中虽无二谛的所立法，但名言中有二谛，因为必定有实相、现相二者故。”总而言之，中观二派建立理所破‘相’的差别，仅在于有否分开二谛加有胜义鉴别。亦就是在以胜义理论抉择现空二谛时，应成派不承认自他共同所境的现法，对此自续派却有所承认。若能善知此理就容易理解二派之间承许所破法的差别相。在藏地雪域弘扬般若大中观的过程中，宁玛派自宗等与格鲁派曾经有过极大的暂时辩论，具智善缘信士应该对此等问题善加分析了知甚为重要。

　　第二、宣说能破胜义理论及以此理如何遮遣所破法树立中观正见：

　　一般来说，抉择空性时最为重要的就是理论，如果对理论尚未详细理解，则对《中论》、《中观四百论》、《入中论》等在破斥外道、内道有部派(有实宗)等见解时的所说义，会生起有些能破除、有些根本破不了等不必要的疑念。当知生起般若智慧的主要途径是抉择空性的殊胜理论。全知麦彭仁波切亦说：在以胜义理论抉择万法本性时，无论是本来清净的如来藏或不清净的世俗法都是平等一如的，因为法界本体本无分别、取舍、远近等差别故。

　　确实掌握理论十分重要，否则，若心无正见的寻章摘句，或如鹦鹉学舌般的说，佛的般若经典与龙树菩萨的中观论典中宣说有诸法空性，然于调伏心相续、破除实有执著等则根本无济于事。《六祖坛经》云：“吾为汝说，善知识，世人终日口念般若，不识自性般若，犹如说食不饱，口但念空，万劫不得见性，终无有益。”法王如意宝在《忠言心之明点》中亦云：“讲诸圣教大论师，未调自续如鹦鹉。”是故唯有依靠这些系统而准确可靠的理论脚踏实地的闻思修行，才能彻底通达胜义空性，在心相续中决定生起现空大双运的殊胜定解。体悟到空性的真实利用，由此就能逐渐调伏自续以致破除实有执著的种子。由于末法时期的世间有邪道遍布，若不依随正理，则难以遣除无边邪道，并与彼等施展辩论亦如与疯狂人辩论一样毫无意义，可见理论的重要性是不可忽视的。

　　其能破理论分三：共同五大因(自续派与应成派共许之理论)；不共四大因(应成派的不共理论)；彼二差别。

　　一者．共同五大因：即金刚屑因，破有无生因，离一多因，破四句生因，大缘起因。此五大因在《如意宝

　　藏论》等注释中如是所说。全知麦彭仁波切在《智者入门论》中云：“若分别而言，有共同五因，若归纳而言，破四句生因可以归摄在金刚屑因中，如是则为共同四因。”何故称为共同理论呢？从中观二派共同应用的这一角度所说是共同理论。虽然自续派与应成派共同运用这五大因，但在运用的方式上却有着本质上的区别。自续派本来就承认三相理论，亦力图从正面去推出空性的结论，故为“自续”的理论。对于应成派来说，这是“他称”的理论，因为应成派所抉择的是入根本慧定的无漏境界，如是安住于大空离戏的法界本性，离一切名言戏论，一法不立。其自宗本来勿须任何承认，但为度化众生，清除彼诸实执，引发般若智慧等，必须假借理论来破析有实宗所许的观点。众生以分别妄心增益出来的种种显现，若能以理仔细观察，必然会发现漏洞百出、无法成立。正是基于这一原理，应成派论师在不离法界空性的同时借以他称理论来逐层剖析众生所妄执的对境，最后得出彼等所许的观点根本不能成立，亦就是使用了“以子之矛，攻子之盾”的方法。这些方法总结起来，亦就是共同五因与不共四因。可见应成派并不拘泥于某一种理论，亦不刻意从正面去推出空性的结论，而只是随顺世俗凡夫人的根性，为其解粘去缚、廓清迷雾，不说而说，说犹未说，一种本来如如的境界。《华严经》云：“如是普, 观缘起行, ，无作无, 受无真实，如幻如梦如光影，亦如愚夫逐阳焰，如是观察入于空，知缘性离得无相，了其虚妄无所愿，唯除慈悯为众生。”《大智度论》云：“言说为世俗，怜悯一切故，假名说诸法，虽说而不说。”

　　一．金刚屑因：经典中的《佛说稻秆经》，论典中的《中论》、《入中论》、《掌珍论》等都用到了金刚屑因，此乃详细观察、抉择因无自性的甚深理论，主要从破“因”自相的这一反体来抉择诸法是无生空性。由于众生执著诸法自生、他生、共生、无因生的邪见如山，为此立有相对能摧毁邪见山的金刚屑，此能以强大的威力来彻底地破除这四边生，如同金刚杵能将此邪见大山击为粉碎，化成极细微的碎屑，故以喻而得名金刚屑因。

　　一般来说，凡夫执著产生诸法之因归纳起来约有四种：即外道数论派承许的自生(自现)；内道小乘的有部、经部，大乘的随理唯识所承许的他生，中观自续派在名言谛中亦如是承许；外道裸形派承许的共生；外道现世美(顺世派)承许的无因生。此等经过金刚屑因的彻底破析后，分别得出许自生者有无义生、无穷生、不必要生的过失；许他生者有火焰生黑暗等过失；如果自生、他生各别不存在，更不可能有自他和合的共生；若许无因生者，有现量见的应成不能见或见不到的应成现量见的过失。这样便能彻底地遮破四边生。如是系统遮破的方法将在下文的颂义中广述。

　　二．破有无生因：诸经论中皆已用到此因，它是详细观察抉择“果”无自性的甚深理论。若因与果是同时，果就不必再生，若果在因位时无有则永不能生。其观察方法是，若说果有自相，此果则必由某个种子(因)所产生，那么此种子存在的同时，是否亦有果法的存在，若许存在，则不需要再生，已有之故。若许生未有之果，则永不可能，无有故如石女儿。《中论》等中亦云：“有法不应生，无亦不能生。”已有者不必再生，根本没有之法亦永不能生，就象千千万万个因缘集聚了也没办法产生出石女儿与兔角一样。亦就是说在世俗众生面前，种子上本来有果，或本来无果，除此以外别无其余情况。一般只能说因时无果，后来以因缘聚合后才产生，其实此乃缘起假立之生，是在不以胜义理论详细观察的基础上所安立的，根本不可能得有自相实有之生。是故有无生因主要是从破“果”自相的这一反体来抉择诸法是无生空性的。如《十二门论》云：“先有则不生，先无亦不生，有无亦不生，谁当有生者。”

　　若以三世来观察，所生之果亦定无实有，因为过去之法已灭尽故不生，未来之法尚未产生故亦不生，现在之法已有故仍然不生。那么所生之果是生因中已有的吗？还是生因中未有的呢？或者是二俱之生？还是非二俱之生呢？

　　若许生已有者：则不应理，因为已有之法即便是依因缘聚合亦不能再生，倘若已有，尚需再生，应成无穷生的过失。比如青稞的芽果已经产生，则就不必再生之理相同。

　　若许生无有者：亦不应理，因为本来没有之法永远亦不可能产生，如兔角、龟毛等纵然集聚因缘亦无法产生。

　　设若前面未有之法，后依因缘积聚而新生自相之果，不仅永无是处，亦根本不合实际道理。何以故？因为依因缘缘起所产生的果法并非自相实有，不过是第六分别意识作连结而假立了一个先无、后有之法，此生仅仅是分别心的假立而已，如是先有、后无之法亦由分别心假立，绝非自相实有。一切有为法皆依因缘缘起而显现，此外有的不会转变为无，无的不会转变为有。诸如生、灭、住、无住、有我、无我等均皆如是。唯依缘起显现的一切所知法，其自体是本空离根的，在真实义中遍寻不得其生灭、来去、增减等变迁的差别法。既然有无之中皆不生实有的果法，那么除了此有无以外的生果更不可能存在。是则应当如何承认此果之生呢？其实所谓的生果，是在尚未以理详细观察的基础上，唯由无欺缘起的一种力现而已。对此若稍加观察，有无等自相之生果皆不成立，如梦幻般毫无实体。

　　若许二俱之生：非但不应理，亦不可能成立，因为堪忍自体的有、无二者本来互不相容，都是各住自位，如同水火性不相容，如是相违之故。

　　若许非二俱之生：亦不可能成立，因为在相违法的中间，不可能成立有第三品物体故。

　　其实我们可用一个比喻来说明依因缘缘起所产生世间的一切果法毫无实质。例如通过睡眠习气引生的梦境，一个人在梦中梦见自己是农夫，在耕种之时首先辛勤地耕地、播种、生根、发芽，然后施肥、浇水、除草等。乃至这个梦境尚未醒觉之前，从耕地到发生芽果之间的一道道工序都是实实在在的有。当于梦境醒觉之际，方知这一切本来不存在，不过是梦中的迷乱习气所幻现而已。同样白天一切诸法的生灭等相，皆由无始以来分别心的迷乱习气而幻现，这些虚妄无实的诸法亦是依靠一些特定的因缘产生，若非特定因缘亦无生果之力，所以诸法必须是在特定因缘的范围内才能产生。依靠因缘缘起假立的此等诸法，在不观察的基础上，好象是实有，一旦通过正理观察时，连毫许实体亦根本无有。此与梦中、梦醒之喻理相同。相对于不具殊胜理智的普通凡夫来说，对胜义理论作系统观察的结果会生大怖畏，如同在伸手不见五指的黑暗之中，什么亦看不见一样的恐惧心情。实际上唯有通过甚深理论来作观察后，才能真实了达远离一切边执戏论的大法界本性中本无任何承认的所知法，是超乎一切分别寻思的殊胜境界，非如黑暗中什么亦不见的那种情景，亦非如石头一样无分别心。如是远离二取戏论、不可思议的境界，虽非言喻所能表述，但依胜义理论观察抉择后就能彻底遣除一切疑惑，以各别自证的智慧能明明清清的通彻了悟明空大双运的究竟本体，如同万里无云的清净虚空中呈现出一轮光芒四射的太阳一般炫耀了然。

　　这里尚应注意的一个误区是：切莫因为遮破了四边生与自相果，便进而将佛法在名言中的因果、轮回等世俗定律也一并否认，以致又堕在无边(断灭)。那么应成派是如何看待万法之生呢？应成派认为，在分别心面前的世俗法只能承认是缘起生，因为缘起生是假立不成实有的幻相，以此不致于落四边的任何一边。此缘起生有两个前提：一是从现法的角度，二是针对分别心尚未消亡的众生。应成派安住无生无灭的法界本性时囊括缘起生在内的一切万法皆已寂灭，也就是在法界本性中本来不成立假立的缘起生。然于世俗中具有无明习气的众生却将本来无生的法界空性视为森罗万象、错综复杂的实有法，以粗重的分别心见到了万法的生灭等体相，见到稻种长出了稻芽，长成了稻谷等，并认为这一切浑然天成、本来如此。一部分众生对这些现象生起了怀疑，进行了思考，试图找出隐藏在这些现象中的真相，这就是各类外道及古今中外的哲学家们，因智慧、福报不足，而未能找出令人信服的答案。另有一类如声闻缘觉，虽然找出了比较令人信服的答案，但也未臻圆满。彼等亦算学识渊博、智慧深远，是众生中的佼佼者。尚且如此，若直接将应成派的无生大空性讲解出来，则对绝大部分根性不高的众生来说无异于充耳不闻或至晕头转向，甚至无从下手、无法捉摸等一样，根本不能如应正确地理解甚深法义。因此佛菩萨们退而求其次，首先宣说了因果等前行法，待众生修行慢慢上路，根机相对逐渐成熟，尚未具有能力理解无生大空性时，便从见闻觉知的角度，将众生所执为实有之生灭法与无生大空性折衷，留取了众生所见的生灭之相，去掉了众生额外安立上去的实有执著。如应成派的缘起法、自续派、格鲁派的单空见，皆令众生了达缘起法，待执著已大半去除，根性已完全成熟时，诸佛菩萨便直接宣说了本无生灭的大空性，令其了悟诸法的究竟实相——一真法界的真如本性。如是随顺众生的根机、意乐，渐次迂曲而最终使众生回归本原，登上法王的宝座。由此应成派才呈现出其遣荡一切、超然卓越的独特风采。

　　粗略看来缘起生似乎与四边生中的他生较相类似，实际上两者之间却有着本质上的区别。因为应成派的缘起生如幻如梦，是不经详细观察暂时得出的结论，与芭蕉树一样毫无实体。而许他生者，认为是实有之因产生了实有之果，是经观察后成立的。其实在以胜义理论观察时，根本找不到一个“他”的存在，因为有种子时无果，果上无原先的种子，种与果不会同时并存，就象昨天与今天、上午与下午、前一分钟与后一分钟等不可能同时并存一样。又象在梦中，不观察时好象有种种因果法，其实连世间人亦知道梦境毫无实体，皆为迷乱习气所幻化，根本没有一个堪忍自体的“他体”。又如幻化师幻化出的象马、男女等，本来虚幻无实，亦就无所谓“他体”。否则，所谓的他生难以避免会有下列过失：因生果时，因若已灭则此因应成断灭法，因若未灭则此因应成恒常法。而应成派承许的缘起生本身即是不用胜义理论详细观察的假立现法，一旦用以理论观察时则本体空性，现与空亦是互为圆融一味无违的。

　　三、破四句生因：它是同时观察因与果的殊胜理论，诸经典与智藏论师的《二谛论》以及全知麦彭仁波切的《智者入门论》等中都用到了这一理论。此理论主要是破除有实宗承许因能产生实有果的观点，遮破此执著的方式归摄起来约有四种：即多因生一果，多因生多果，一因生多果，一因生一果，称此为四句生因。运用此理观察抉择以及遮破的方法，全知麦彭仁波切在《智者入门论》中云：“设若多因生一果，应成一异体无因；设若多因生多果，不能成立一体果；设若一因生多果，不能成立异体果；设若一因生一果，应成勿须聚因缘；是故因果之缘起，离实一故无异体，除一异体假立外，真实义中无有生。”

　　全知麦彭仁波切又在《智者入门论》中依次第分别解释上述理论云：“所谓多因生一果、多因生多果、一因生多果、一因生一果之四句生因中，无论何者，若能以理善加观察皆不成立。

　　设若多因生一果，应成一异体无因：

　　有者作如是念：由所缘境、眼根、心所中的作意、光明等多因生起眼识之一果，故谓异体之因可以产生非异体之一果。破曰：非异体之果应成无因。如是则非异体之因亦不能产生非异体之果，故异体非异体即多体一体皆应成无因，因为没有多体一体所不包括之法故。是则多体一体所摄之诸法，应成要么恒有、要么断无。

　　设若多因生多果，不能成立一体果：

　　如果认为多因生多果，以心所的作意无间产生自性的眼识，依靠眼根产生能持取外境之识，从而缘于外境产生各自形象之识。破曰：如是则各各之因所产生的不同识与眼识非为一体，故识应成多体。若如是许者，并非此等因生起眼识之一果，因为各别之因产生各各差别之果，其总体之眼识应成无因。若谓：这些差别部分的反体皆除一识外，无有异体。破曰：如是安立为多因生多果应成无义，并成多因生一果，彼者亦有如上所述之过。若谓：虽然本性一体，但从不同侧面(反体)上是假立的异体，故无过失。破曰：诸因对假立的法起作用后，不会生起自相实有之识，那么实有之识应成无因。若果的本性为一体，却有很多差别的部分，显然法与有法应成异体。

　　设若一因生多果，不能成立异体果：

　　如果认为犹如所缘境的蓝色花朵之一因产生自己的后后相续，及产生他人之眼识等多果。试问，是仅从此一因产生还是偕同余者而产生呢？若许前者，异体之果应成无有能生之因，并且一因亦不能产生一果，一体与异体之果皆应成无有能生之因。如是上述过失仍然难免。若许后者，蓝色外境及观待光明、眼根、作意而产生眼识，所生之果不成一体，以各各不同之因生起各各不同差别之果故。

　　设若一因生一果，应成勿须聚因缘：

　　若谓一因产生类似自己的一果。破曰：以眼根为喻，除了生起与其自己相似之法外，不会生起眼识，那么一切众生应成聋子(不能闻声)、瞎子(不能见色)等，无疑有很大的妨害。上述破四句生的理论是《中观二谛》中所说。”

　　全知麦彭仁波切又在大圆满金刚智慧中自然流露出破四句生因的理论，故于《智者入门论》中云：“此外，如果承许多因生一果者，果法不应有(色、形、味等)多体，应成唯一，然以理论观察时无可分析的实有一体法，不可能成立；若许多因生多果者，则多因生一果的作业根本不成，即便是集聚多因亦应成无义；若许一因生多果者，同样无分析之一因亦不可能成立，不观待任何法的独一因能生果永不可能；若许一因生一果者，亦不能成立，因为此与集聚因缘能产生各种果法成直接相违故。因此无论是因或果都没有一个实有堪忍的一体性，既然无有一体，亦不会有由一体组成的多体，对多体的法亦是依其同类的根据假立为一体，同样，对一体法亦依其种种差别的分类假立为多体。名言中唯以这种方式来安立因果法。此外，以胜义理论观察时，在多因生多果、多因生一果、一因生一果、一因生多果的四句生中，任何一者亦不成立能生所生的因果法，所以诸法毫无堪忍的自体，如梦境般虚妄无实。”以上所述并不是在破斥尚未以胜义理论观察的情况下所承许的多因生一果等法，而是破斥正以理论观察时所承许的自相法。此破四句生的理论是从因果能生所生之反体而抉择诸法空性的。

　　四．离一多因：全知麦彭仁波切在《文殊上师欢喜教言论》中云：“离一多因如同锋利的宝剑、利刃，能顿时斩断一切分别实执，此理简明易解，观察时亦很方便，抉择的范围亦非常广泛等有很多不同的特点。”在经典中的《楞伽经》等，论典中的《中观庄严颂》，月称论师的《入中论自释》及其《入般若波罗蜜多根本论》等中皆用到了这一殊胜理论。“离一多因”并不是从因、果的能生与所生之侧面观察，而是直接从诸法本性的反体来作抉择。如果诸法本来实有存在者，要么是一体、要么是多体。

　　首先观察一体的这种情况，可以将一根柱子分成上、中、下三部分，又将上部分分成上中下三分，如是分析后就会发现成为一体的柱子根本不存在，这些支分亦是分别心假立而有。如是以理观察时，不仅粗相的法不存在，且连极微尘许亦根本无有。如是推知既然没有一体，更不可能有多体，因为多体是依靠许多个一体组成的。就象经堂里一个人都没有，亦就不可能有许多人组成的僧团，所以多体是建立在一体的基础上。其实应成派在名言中本身不破假立现法的自相而随顺世人所许，在尚未以胜义理论观察时，因缘缘起所假立的一体、多体法均不必遮破。

　　离一多因，其所立、能立、比喻等在宗喀巴大师的《现证庄严论·金鬘疏》与甲曹杰的《中观庄严颂略释》以及荣顿巴尊者的《现证庄严论广疏》等中皆有详细广述。尤于全知麦彭仁波切的《中观庄严颂注疏·文殊上师欢喜教言论》中有很深广明晰的论述，可以参阅了知。

　　以离一多因来抉择人我、法我、有为、无为等诸法自性空(有为包括内外的器情诸法，无为包括虚空及不可思议我等)。由于一切所知法已经被正理抉择为自性本空，故应归摄遍计与俱生执著的一切所境法而如是介绍空性的要诀，即不仅无患六根识面前的所境法，乃至外道的遍计法都一并归摄而如应的抉择。并且能立的离一多因及所立的自性空皆为无遮法，亦是一体关系。其能立是从抉择远离一体多体的这一反体而言，所立则是从无自性的这一反体而言，其实都是无我的本性。这样依靠离一多因就能成立自性本空的究竟实相。虽然无分别的实有一体与多体如同水火互不相容，但分别无实(假立)的一体或多体相互间是有关系的，因为多体是建立在一体的基础上。

　　下文对离一多因作具体的阐述，并且以此理论来破析人我与法我的执著。

　　在小乘中将诸法分为有为法与无为法两种。其中有为法即色、声、香、味、触五境与眼、耳、鼻、舌、身五根等世俗诸法。彼宗以理观察抉择有为法后，承许粗相色法的基础即无方分微尘，心法相续的基础即无时分刹那。如以宝瓶为例，可以将宝瓶打碎，碎片再碎，碎至外力不能再碎之时，可以用心识分析，如果其有大小或方分，则上半部分与下半部分非为一体。可以将其一分为二，其中一分又可分为二，如是分至无穷，小乘宗如是分析观察后，认为粗细色法之极微尘再无方分，并许此无分微尘为自相实有。

　　复次于心法亦作类似的观察与分析后，认为其极微即无时分之刹那为自相实有。彼宗认为若不安立无分微尘与无分刹那为实有之基，则于粗大的色、心等世俗诸法就无法成立。外道许此(无分微尘)为恒常、小乘许此为刹那性，虽然所许有别，但彼二的共同点即是实有。

　　首先对承许无分微尘与无分刹那是否实有存在这一问题而以正理来进行观察。外道胜论派承许无分微尘是相互接触而存在，内道小乘有部派承许无分微尘相互间虽不接触，但互有作用力，即相互束缚而存在(此与近代的自然科学很相近，繁不赘述)。若许无分微尘间相互接触而存在者，那么当两个无分微尘的一端接触时，其另一端是否接触？若说不接触，则微尘有触之端与无触之端应成有方分，非为无分微尘。若说二尘间相互接触，那么二尘应融为一体，即成一尘，如是须弥山王亦应成一尘，故许无分微尘间相互接触极不应理。若许无分微尘间相互不接触，那么以两个不接触的无分微尘为例，于白昼时二尘间有光尘存在，于黑夜时二尘间有暗尘存在(小乘许光尘与暗尘皆为刹那存在，故如是观察，或者观察在二尘间再放入另一微尘，使其互相接触，也与此相同)由于二尘间遍布光尘或暗尘故，二尘间互不接触。那么光尘或暗尘与二尘间是否接触呢？无论接触或不接触，凡许无分微尘实有存在者，皆有上述过咎。如是以理观察抉择时，成立无分微尘的确无有是处。复于心法之无分刹那，作类似的推理观察时，亦能得出同样的结论。

　　复次，对构成粗相色法的无分微尘与组成粗大心法相续的无分刹那许为实有性作观察并予与遮破。

　　小乘宗承许在构成粗相的山河大地等器世间时，需要积聚很多的无分微尘。如《俱舍论》云：“极微微金水，兔羊毛隙尘，虮虱麦指节，后后增七倍，二十四指肘，四肘为方量，五百俱庐舍，此八逾缮那。”设想一无分微尘之四方四隅上下各有一个无分微尘，中间之尘与十方之尘无论接触与否，由于中尘无有方分，则十方之十尘与中尘皆应合而为一。若以上方之尘为例，由于中尘无有方分，则上方之尘不仅应位于上方，也应位于下方，还应位于四方四隅，尽管如是也只能与中尘合为一体，那么应有山河大地只有容为一尘的空间等有极大太过。如是此于《中观庄严颂》中说：设若中尘的周围十方有十尘，那么观待十尘中间之尘，应有十分。比如一间房屋，可以分出东、西、南、北等异面，如是中尘若有十分或十面，则其不能成为无方分之微尘。如是所许，无分微尘亦就不能组成粗相的色法，以理观知无分微尘亦本来不存在故。另外与此类似的观察方法，《唯识二十颂》云：“极微与六合，一应成六分，若与六同处，聚应如极微。”即一微尘的四周上下有六微尘围绕时，若中尘与周围的六尘接触，中尘应有六分或六面，如是其非为无方分之微尘。若不接触，则六尘应成仅占一尘之空间，这样即使积聚多如山王之尘，亦应成仅占一微尘之空间等有极大过失。若是堪忍的无分微尘则永远不能组成粗相的器世间，如果都是有分之微尘，则就无法安立为无分微尘，故许胜义中成立无分微尘极不应理。

　　又对无时分之刹那进行观察，依此自相的刹那也不能组成粗大心识之相续。因为在组成心识的粗大相续时，需要积聚很多的无分刹那。《俱舍论》云：“百二十刹那，为恒刹那量，腊缚此六十，此三十须臾，此三十昼夜，三十昼夜月，十二月为年。”以此可知，由刹那时位的次第增上而构成心识之相续。在尚未观察的名言中可有如此承许，此若承许胜义中存在者，试问，实有无分刹那之前后是否相互接触，若许接触，则于二个刹那之间另一分是否接触？仍许触者，应成二者合为一体，如是一大劫也应成一刹那，又如何能构成心识的相续呢？若许无触者，则非为无时分之刹那。如果承许无时分之刹那相互间有隔无触而使诸刹那构成心法之相续。若如是者，试问，某一无分刹那之前一间隔的后端与后一间隔的前端是否相触？若不相触，则非为无分刹那。若相触者，皆成无隔(一体)，如是怎么能组成心法的相续呢？因此无分刹那不能成立。

　　由于此理深细难懂，故从图表来进一步详加说明如何抉择无分刹那心识之空性。由心识无时分之刹那构成一个粗相续心识时，需集聚很多无时分刹那之心识，这些无分刹那心识互相之间要么有间隔，要么无间隔。所谓间隔之义，是指全为空白，无有心识，即使是细分之心识。无分刹那心识若互相间接触而构成粗分心识，则可作如下观察，如图1，此二无分刹那心识分别标示A、B与C、D，若第一个无分刹那心识之A端与第二个无分刹那心识之C端接触，则问B端与D端是否接触？若接触，则此二无分刹那心识合而为一，不能构成粗分相续。若不接触，则A端非为B端，C端非为D端，二者皆成有分，非为无分刹那心识。

　　无分刹那心识间若有间隔而构成相续，则如图2，可作如下观察，如以2号无分刹那心识为例，其前有一间隔，此间隔后端为A；其后有一间隔，间隔前端为B，则问，A与B接触不接触？若不接触，则A非为B，故2号无分刹那心识成有分，非为无分。若接触，则前后二个间隔连成一片，全成间隔，即为无有心识之空白，不能构成粗分心识。故许无分刹那心识不应理。

　　另外，大法王无垢光尊者与金刚上师法王如意宝晋美彭措云：无论是一心或异心悉皆无法成立堪忍的自体，因为一切粗觉的相续皆可分为乃至无分边际时位，此一无分边际时中，日影必定是无有止息地在稍许变迁。如所射之箭须经过如日影之尘，其箭亦是尘尘的次第经过，当箭经过一尘时，其日影亦需不停而行，应当思维此喻。无分刹那亦可分析乃至无基空性间无有一性是成实之法，如果构成心识相续的一个因素无法成立，那么更不可能获得众多。

　　复次，小乘宗将无为法分为择灭、非择灭、虚空三种，并承许其为自相实有。关于无为法的体相，如本论云：“若无生住灭，是法名无为。”如以虚空为例：所谓的虚空，是指无有任何色相之法，实际上其仅为第六分别心所假立而已，虚空的总相本自空性故。小乘自宗将心法的相续抉择为无时分之刹那，如前所述，运用离一多因来观察，可以将无分刹那抉择为本空离根。总而言之，虽然小乘自宗将有为诸法之基抉择为无分微尘与无分刹那，但未能抉择为离四边八戏的大空性。在承许实有微尘与无分刹那为胜义谛的基础上，运用这种理论抉择了本来无我的空性及世俗的粗相假立法。以此为见解而修持者可以获得所欲的暂时解脱、证阿罗汉果。《定解宝灯论》亦云：“粗体以及无分尘，虽似相违而彼等，暂无圣教窍诀故，建立无违之宗派。”而应成派则利用离一多因将无分微尘与无分刹那抉择为离四边八戏的大空性，依此见解而修持者能现证无上菩提、获得究竟解脱的佛果。或许有者疑问：既然是空性，怎么能有显现呢？又如何能建立世间诸事呢？其实空性与显现并不相违，空性的智慧唯与四边的实执相违，由分别心所增益的有无等边而被离一多因的正理遮破无余。如是抉择为现而空、空而现，现与空非但互不相违，且正好相一致。如云：“空故缘起而显现，现故本体为空性。”正因为现空双运是一味无别的，故于空性的显现中可以安立世俗的一切事相。

　　复次，运用离一多因对随理唯识所承许的实有依他起进行观察而予以破析。彼宗将世俗法归摄为五位唯识：自性唯识即八心王；相应唯识即五十一心所；所变唯识即十一色法；分位唯识即二十四不相应行；实性唯识即八无为法。又将其归摄为三自性，即遍计法自性、依他起自性、圆成实自性。随理唯识认为遍计法是自空，而依他起在胜义中是刹那、实有的。依他起虽有净与不净之分，亦有内识与外识的含义，但这里对此不加分别而仅作总体观察。彼宗承许识为实有，如果识是实有者，并非指识的相续为实有，而是承许心识相续之极微即无时分之刹那为实有，识之相续前后中皆有差别故。如嗔心有生住灭之不同，亦由很多无分刹那组成一相续，并且每一无分刹那与其余不同，故形成了心识的变化过程。《楞伽经》云：“世尊，识有几种生住灭？佛告大慧，诸识有二种生住灭，非思量所知，诸识有二种生，谓流注生及相生。有二种住，谓流注住及相住。有二种灭，谓流注灭及相灭。”此犹如电影之画面，即连续放映前后相临的静态画面，其形状动态过程较为相似，仅有少许不同而已。依他起是否实有，亦关键在于是否存在无时分之刹那，此若存在者，应是非空而是实有。然而前以理论已将此无分刹那抉择为自性空，如是分析，依他起又怎么能成为实有呢？若能遮破无分刹那，进而可以破除唯识之五位百法。如以不相应行为例，其定义为“非心非色不相应行”，即非为心王非为色法非为心所，而是假立的有为法，此于心王、色法、心所三法的作用上而安立名称，所以仅属第六意识造作的假立法。如不相应行中之“生”，义为先无、后有之法位，其相续非为实有，因为唯许无分刹那为实有，此外之相续假立为有。由前已破无时分之刹那，故“生”第六识的总相亦是假而本体空性。其余的五位百法皆可如是观察类推而抉择为空性。总而言之，虽然随理唯识运用观察微尘如何构成粗色之理与观察所缘缘之理，将无分微尘抉择为遍计法的本体空性。但又以“假必依实”的原则，却未能将内在的无分刹那抉择为空性。并将外境法与现行心识抉择为内识的功能或习气，此也仅是名言中的真世俗谛，非为真胜义谛，唯有中观派以离一多因所抉择离四边八戏的大空性才是真正了义的胜义谛。所以中观派与随理唯识的主要差别，仅在于以理论抉择依他起时是否承认为自相实有。

　　其次，再依据离一多因来抉择人无我与法无我。一般来说，抉择人无我空性的理论是七相理论，前五相为龙树菩萨在《中论》中所述，后二相为寂天菩萨在《入行论·智慧品》与月称菩萨在本论中所述，当知七相理论亦为离一多因所摄。

　　关于人我与五蕴的关系，以车与其支分零件的比喻来加以说明。本论云：“如车不许异支分，亦非不异非有支，不依支分非支依，非唯集聚复非形。”即车与其支分零件不是异体，亦不是一体，亦不是车上具有支分，既不是车依附于支分上，亦不是支分依附于车上，既不是零件的无规堆积，亦不仅仅是形状而已。那么车与其支分到底是什么关系呢？其实二者是暂时观待整体与部分之间的假立关系。在运用离一多因对车的整体进行观察时，可以将整体之车分析为部分的支分(零件)，如是则知整体之车并无自相实有，仅仅假立而已，故于胜义中粗相之车当体即空。同样所谓的人我，亦是将五蕴作为实有一体，依此而产生我执。此所执之我是否实有呢？首先依七相理论来观察推求，依五蕴整体而假立的我与其支分的五蕴，既不是异体关系(许为异体者，乃为外道之观点，即不可思议我，仅是遍计之总相而已)；亦不是一体关系；既不是我上具有五蕴；亦不是我依附于五蕴；既不是五蕴依附于我；亦不是五蕴的散乱堆集；亦不仅仅是形状。若以离一多因来进行观察，就能抉择出我与五蕴的整体(聚集体)都不是实有的一异体，唯是假立的缘起显现而已。如僧肇大师云：“四大本无主，五蕴原是空，将头临白刃，犹如斩春风。”

　　若对五蕴分别再作具体的观察，就能抉择出各蕴也都是假立。以此逐渐深入探究时，可以抉择出五蕴之基是无分微尘与无分刹那，其真实义则是人我空性，故所谓的人我亦不过是假立而已。依此见解修持，待第六无分别识圆满现证时，即证悟人无我空性的境界。由于小乘声闻许无分微尘与无分刹那为实有，只抉择了自相续五蕴与他相续五蕴以及外境色法的粗相为空性。小乘缘觉虽抉择了外境色法的细相空性，但此也仅属于相似胜义的部分而已。依此亦能遮破人我及人我的执著，现证阿罗汉果。此广破之理请详见于《澄清宝珠论》。

　　在运用离一多因抉择法无我空性时，首先将世俗万法的粗相抉择为无实假立，如是再对细相作进一步的观察就能抉择为无实有，亦就是将无分微尘与无分刹那都抉择为空性。如是遮破有边后，再以相同的理论于无边、二俱边、非二俱边进行类推、观察亦能予以遮破，进而抉择为离戏大空性。

　　全知麦彭仁波切于大圆满金刚智慧中自然流露而宣说离一多因的甚深理论，在《中观庄严颂注疏·文殊上师欢喜教言论》中云：“如以微尘为例(有些外道许微尘为常有，内道有部许无分微尘是刹那实有法)，彼等虽许为成实独一，然却无有成实独一的理由。否则，此独一成实法上不能有其余之分别法，那么成应除此独立自相的微尘以外，其余的一切所知法悉皆无有。如是在一切所知的范围内，若许何法为实有也与此相同。如是安立为实有独一的微尘法，从方分的角度来观察，众生相续中所摄纳的心识，能安立很多不同的异体分别识，在如是众多的分别识中，何者亦未能见到一个自相实有的无分微尘为所境法(也就是此微尘非能成为众多分别识的所缘境)，那么于彼所境上应有如是未见法的众多分类。又从时分的角度来观察分析，一切有情于劫、年、月、日、刹那的无量分别心中，何者亦未能见到一个自相实有的微尘为所境法，那么于彼所境上应有如是未见法的众多分类。并且此实有的无分微尘既非心识，亦非宝瓶等法，亦不是其自体本身有多少所知法而有如是非为成实独一法的众多分类。对此又反过来观察，若以方分与时分的种种分别识，皆能见到一个实有的无分微尘为所境法，那么在其所缘(无分微尘)上亦可以安立如是众多分类(也就是说，方、时的分别心有多少去见微尘法，如是于微尘上应有等同分别数量的众多分类法)。其实诸法皆由分别心安立，从肯定的侧面而言，“是”的反体有多少，如是亦应有相同的众多类别，诸如是微尘、是细小、是所知法等，若于此等中认定何者是成实独立的一体法或无论承许何者为成实的独一法，那么在方分与时分的何者分别识面前皆不成所知，因此所谓的成实独一体仅仅是立宗而已。或此无分微尘亦可再分为无量异体，如是怎么能安立为成实独一体呢？故于此等中无论认定是何者，均遍寻不得彼彼不可再分的成实独一法。凡是有分类之法非为一体，不能分类之法乃为一体，若不将其安立为一体的名称，则于所知法的范围内很难找到另外的一体法。

　　总而言之，于所知法的范围内，无论何种自体，凡是胜义中安立为成实独一之法，那么在方分与时分的无量心识面前，除此独一的所缘外，其余的一切法、甚至任何一法亦皆应成非所缘境，此外亦不可能有其余的一个方分与时分之法。如是观察的最终结论，此所说的独体法，也并不异于心识外而单独存在。若许存在者，应成不是独一之法，因为有分别故(是色法、不是心识等)。如果连分别自境的心识也不存在，那么实有一体的所缘境亦应成不可缘，如是在种种显现的所知法中，无论何者皆应成如兔角般根本不存在。故于一切所知的范围内，成实独一之法，过去没有成立，现在亦不能成立，未来仍然不会有。然而方分与时分的诸法显现仍是极为明显应理，亦无任何偏颇。如云：所知范围设一实，应成所知皆不现，所知一法不成故，无边所知各明现。(设若在一切所知法的范围内存在堪忍的一体实有法，则应成与般若空性相违之法，当知这样的所知法应成一切时处都不能显现。从胜义实相般若大空性的角度而言，堪忍实有的所知法在二谛中一法亦不成立，是故名言谛中显现无量无边净与不净的所知法都是依靠各自同类的因缘而明现相应的种种果法，犹如水月般，即是殊胜的缘起性空。)

　　唉玛(极希奇)！诸法之法性，乃为不可思议，极奇希有，倘若听闻遍知此等者——善逝所宣等性的狮吼声，则于智慧之身力能增上广大，犹如一口能吞尽无边虚空，其手能持斩断现有戏论的甚深正理——文殊手中的宝剑，连一法也不成实有，诸法在空性中皆由缘起显现，对此缘起性空的究竟真理，生起稳固、殊胜的定解，请将此理广弘于世间生众。如是上述甚深难测的殊胜理论，乃由自之智慧的力现而为诸有缘善士宣说。”如是所说也。

　　由于所知法包括心法与色法或有为法无为法，一切所知法又是观待因缘所安立，若不观待名言的因缘而有之所知法决定不成立。然则不能因为色法观待于心识，而认为色法有少许的独立性，甚至将其推广到绝对的独立性。其实这少许的独立性亦是由心识去了知的，乃为分别心的所境，非真实智慧的境界。如是由分别心幻现的一切所知法绝无堪忍的自相实有，仅仅是分别心的假立而已。不仅所知法无实，且于能知的心识亦毫无实质，这是通过正理观察、抉择所得出的结论。是故应成派所运用的离一多因就能彻底破除四边八戏，直接抉择了离一切戏论的无遮大空性，所抉择的正见亦是般若的大无遮见。

　　五．大缘起因：在经典中的《龙王请问经》与论典中的《中论》等皆已用到了“大缘起因”，其理论主要是抉择一切诸法的本体皆为大空性，亦是共同抉择因果所摄一切诸法的本性或三解脱门的一种殊胜理论，它涵摄了前述四因的全部理论，因此在五大因中最圆具权威的就是大缘起因，其之威力能摧毁一切实有的执著，同时遣除常边与断边，故又被称为五大因中的“因王”。如本论云：“由说诸法依缘生，非诸分别能观察，是故以此缘起理，能破一切恶见网。”

　　应当如何认知万法的缘起本性呢？全知麦彭仁波切在《智者入门论》中云：“观察一切所知法的大缘起因，是抉择诸法自性不生，由因缘集聚后假立而生，无因则决定不生，显现的诸法亦当体即空，毫无自性，因缘缘起法本如影像，远离常断、来去、生灭、一异自性的诸边戏论故。若以相近真实法性的胜义理论来衡量时，除无欺缘起力所产生外，若于四边生、四句生以及有、无、常、无常等中何者为实有，都无法安立为名言世俗法，故应成诽谤了一切名言。由是能以得出无实法犹如幻化、缘起显现与空性乃为一义的结论。是故唯有中观宗所假立的一切名言现法极为应理，以此便能成立世俗名言，以及四谛、三宝等出世间一切宗派的名言。在此正理之王大缘起因中，摄集了金刚屑因等所有胜义理论，不以理论观察时，一切缘起显现之法皆能成立，一旦以理观察时，因、果、体性何者亦不成立。此于《中论》等中有广说缘起之理。如是在世俗中因、果、体性三者的显现而安立名言，在胜义中因、果、体性三者即是无自性的三解脱门，都是大空性的本体。如是二谛无别大双运的具胜空性，乃为修中观道者所证之法界，亦即出生三世佛、佛子的了义佛母。在安住根本慧定时，现空二谛一味无别的大平等性犹如虚空，超离分别意境，虽离言思，但以无念的各别自证智慧安立为等性。在后得时诸法现相与梦境、影像、幻现、变化等喻相同，现而无有自性。如是具足甚深定解，以此妙慧分别二谛而安立此基道果，无误现证并为他人宣说，从现证的空性义中产生大乘道与果的一切殊胜功德。”是故对此甚深的金刚语，应当再三闻思，反复观察后运用在心相续中修行，此对修行者来说，是抉择一切所知法最为殊胜的窍诀。

　　总而言之，缘起法是内道大小乘所共同承认的。在般若大空性的基础上建立名言的缘起显现法是中观派的观点。在理解观待缘起法的前提下，首以简明易知的比喻来说明这一问题。所谓观待者，如同此山与彼山、上面与下面、长短、大小、左右等皆为观待而成立之法。如果上面没有，观待它而有之下面依然不会存在。又如儿子与父亲，亦是互为观待而成立的，如果尚未观待父亲之前就有了儿子，应成无父之子，或说勿须观待儿子，而得有父亲之名，那么一切众生在出生之际就应该成为父亲，此许有违于名言规律，故极不应理。如是能生因与所生果之间的关系亦与此理相同。若不互相观待，永远不能产生同类因之果法，譬如青稞的芽果必须是观待青稞的种子而产生，同样一切诸法并非不观待而存在独立实有，而是因缘缘起所假立产生的。如梦境中的第六分别识面前所现之法，或如无分别眼识前所见的水月等一切所境色法均有待于各自同类或特定的因缘而产生，其差别仅在于有境的分别识与无分别识。若以胜义理论观察皆为平等的无生大空性，其本性本无来去、生灭等相。如本论云：“如日轮有蚀等别，于影像上亦能见，日影合否皆非理，然是名言依缘生。”其实现而无实之空体(影像)，勿须胜义理论，仅依名言理论观察亦不难易知，诸法现而无有自性，皆为缘起假立。譬如，水月在尚未观察的基础上似有，以名言理论稍作观察则知毫无实体，再进一步观寻，此现而无自性的水月到底从何处来，住于何处，消失时去于何处等如是观寻了不可得。如是诸法在因缘缘起聚合之时自然会有显现，当缘起力不具足时，自然就会消失。并且依靠缘起力正在显现的诸法，其本性亦是本空离根的，犹如镜中影像现而无自性。假设说诸法不是因缘缘起假立而是自性实有的话，那么所现之法必定会有它的来源、住处、去处等，然却对此上下求索、遍寻不得，所以诸法并非自性实有，唯是缘起假立显现而已。因、果、体三与上述比喻相同，因缘聚合时则现，正现之时亦是无生大空性的本体，如此现而无自性、缘起性空的甚深义理，请详见于《定解宝灯论》第五问答义。

　　在因缘缘起的基础上所假立的轮涅诸法，如怙主龙树菩萨云：“知此诸法空性已，一切业果依缘起，希有又此极希有，希奇又此极希奇。”这种缘起法的甚深道理，唯有我等大师释迦牟尼佛才能无倒宣说，其他外道的所有论师都未能如实地宣说这种甚深见解。故于《中论》中云：“我稽首礼佛，诸说中第一。”在古印度有很多种外道，约有三百六十多种见解，其归纳为六十四种，再为归摄即常见、断见两种，这些具有外道见解的论师们虽然创立了各种各样或千奇百怪的教派，但实际上都未能通达无我空性的正见。如胜论外道虽许外境色法如梦如幻，但究竟亦未通达无我空性，并且以此见解引起的是遍计执著，因彼建立了一个具九种或五种或不可思议功德之我为独立实有。从外道的甚多典籍中亦不难易知，彼等从未提及过缘起性空的甚深道理，虽然他们的论典中有讲到如梦如幻的世俗法与实相、真理、真如、法界等胜义谛的名词，但这些名词与中观中所诠示的意义却有天壤之别，其根本亦未能通达释迦佛陀所宣说缘起性空的甚深义理。所以内道的缘起法是最胜无上的，故被尊为诸说中的第一。就连印度古今的外道物理学家等所有教派的论师们，均称佛陀所说的缘起法是诸说中的第一。此缘起性唯依内道的佛经与龙树等诸大菩萨所宣说的正确理论方能通达，此能成立的甚深见解亦是一切教派中绝无仅有的。怙主龙树菩萨在《回诤论》中云：“若谁有此空，彼有一切义，若谁无空性，彼一切非有，诸说空缘起，中道为一义，无等第一语，敬礼如是佛。”又于《七十空性论》中云：“由一切诸法，自性皆是空，诸法是缘起，无等如来说。”又于《六十正理论》中云：“若有许缘起，诸法如水月，非真非颠倒，彼非见能夺。”又于《出世赞》中云：“戏论说众苦，自作及他作，俱作无因作，佛则说缘起，若法从缘起，佛即许是空，说法无自性，无等狮子吼。”此等唯说由缘起因故自性本空，因此缘起义现为大空性本义即是龙猛菩萨不共之宗。月称论师在《显句论》中云：“无论何宗承许诸法自性本空之观点皆可成立，诸法皆为缘起显现故本体空性，凡许空性，即有缘起，由缘起性故，安立四圣谛亦极应理。由缘起故乃有苦谛，若无缘起，则不生苦，彼无性故即为性空，若有苦者，则于苦集、苦灭、趣苦灭道皆可成立，故于认知苦谛、断除集谛、修持道谛、现证灭谛亦得成立。如果有知苦谛等，必有向、果及其安住诸向及诸圣果的圣者。若有住向果者，必有僧宝，有诸圣谛即有正法。若有正法及僧伽者，亦能成立有佛，能如是成立三宝。”由此世出世间一切诸法的分位差别与所证功德以及善不善业果报等一切名言皆能成立。故《中论》云：“以有空义故，一切法得成，若无空义者，一切则不成。”又云：“若一切不空，则无有生灭，如是则无有，四圣谛之法。无四圣谛故，亦无有法宝，无法宝僧宝，云何有佛宝。”当知中观所说缘起性之空与世间人所认为无一物之空是截然不同的。月称论师在《显句论》中云：“有部宗对中观师说，若汝安立诸法皆无自性者，则如世尊说自所作业自受异熟果报，此等一切岂非皆为汝破，如是谤无因果即成无见者。中观师驳曰：我宗并非无见者，而是在破除有无二边，光显能往般涅槃城之中道义，未说诸业作者果报等是断无，应能善立彼无自性。若谓所立无自性者，则于能作所作皆不应理，此咎仍在。驳曰：此过非有，唯有自性不见作用故，唯无自性见有作用故。”又于《中观四百论释》中云：“我非说无事，是说缘起故，汝说有事耶，非唯说缘起故，汝何所说，宣说缘起，何为缘起义，谓无自性义，即自性无生义，能生性如幻现、阳焰、影像、乾达婆城、变化、梦幻、果义，空无我义。”此显由许缘起，能除有事无事二边之理。由说缘起义即自性不生，故能遣除有事的实论，由能生如幻等果为缘起义，故能遣除无事的实论。《中论》云：“说有是执常，言无是断见，故于有无二，智者不应住。”中观师由缘起因而说业果等皆无自性之空，外道现世美(顺世派)不许业果等为缘起，不以彼为因，由未见现在有情从前世来、及经此世往后世等，以此为据而妄说没有前后等他世。其实彼二之“因相”有极大差别，成立无性的根据理由亦截然不同。如《显句论》云：“有者妨难说，诸中观师与无见者(外道现世美)全无差异，因为彼说善不善业与作者及其果报一切世间自性本空，诸无见者亦说彼无故。其实不然，此二观点根本有别，因为中观师说有缘起，由缘起故就性空门，说今世后世等一切皆无自性。而诸无见者却并非如此，以自之邪见了达后世等绝无，非能如实证悟，唯缘现世诸法行相自性，由未见彼从前世来今世、从今世往后世故谤无前世后世，同于今世可缘之事。”若谓，中观师与无见者“因相”虽有不同，但于通达前后世及业果无自性方面是相同的。破曰：此亦不同，外道现世美所许的无性是毕竟无之断无，中观师所许的无性是缘起性空，即世俗中有业果等缘起法。如《显句论》云：“彼等亦于诸法性通达为无，由此见故亦是相等。答曰：非也，因为中观师许世俗有，彼等不许故并非相等。”总的来说，有者所说的无性空，并非善妙空性，故当以理遣除，否则若诽谤般若经与法等必将堕落恶趣。如《中论》云：“若恶观其空，少慧受衰损。”

　　初学者若未消除业障，亦未依止善知识系统地闻思中观教理，是难以获得中观正见的。如《中论》二十四品中云：“由知诸劣慧，难达此深法，故于说正法，能仁心退舍。”又《宝鬘论》云：“此法甚深故，知众生难悟，故能仁成佛，欲舍不说法。”宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中云：“应于能得正见之因，以善护所受净戒为本，多门策励修积资粮、净除罪障，亲近善知识勤求大乘教法，精进闻思修行善也。”故具智慧者应于了义经典及中观等清净释论所宣说缘起性空的甚深义理生起殊胜信解。特别是印度应成派的佛护论师、月称论师及雪域大法王无垢光尊者与全知麦彭仁波切等已无余尽解圣者父子(龙树、圣天)所有密意最极深细的微妙处，即依缘起对无自性法及法性现为因果之理，应当深生定解，以至他人无法倾动之位。本来佛有各种各样的功德，揭示缘起法的特性乃为佛陀的一种特殊不可思议之功德，亦是不共于其他任何教派的殊胜功德。

　　虽然上述五大因是中观应成派与自续派共同的理论，但二派分别在运用五大因来抉择的方式却有着本质上的差别。自续派是以与他宗共同承认的三相理论，力图从正面去推出无自生、无他生等空性的结论，故为自续理论。应成派则是完全以他宗自许的三相理论，亦谓“他称”理论来抉择诸法无自生、他生等离戏大空性，故为应成理论。如破自生时，自续派以三相理论推测说，自生不能成立，因为汝吾共许三相理论推测、观察的结果是，若许自生，会有无义生、无穷生的过失，故自续派于对方说，汝吾应当共许无自生的空性为所立。而应成派本来无有任何承认，然于遮破自生时说：自生不能成立，否则会有汝宗自许相违的过失。因为以汝宗自许之三相理论来观察、推断的结果，即诸法并非自生，否则会有无义生、无穷生的过失，以此间接上汝宗应许具有了自许相违的过失。故应成派于对方说，汝等必须承认没有自生的空性为所立。总而言之，自他共许之三相理论，为自续理论，仅以他宗自许之三相理论作如理的推断为应成理论。

　　由于应成派所抉择的是出世入根本慧定的大空性，如是安住法界的究竟本性中本无任何能立、所立，法界本离一切分别、一法不立故。彼派论师亦是在不离法界本体的同时，借助他宗自许之理论来抉择诸法的本来空性，逐层剖析彼许之对境及其执著。

　　观察诸法实相的胜义理论——五大因亦是显密共同的理论，如于密宗中的《法界宝藏论》、《直指心性注疏》

　　以及印藏圣境大德们著作的《大幻化网注疏》等中，特别是在抉择远离四边八戏的胜义大平等时都共同用到了五大因，乃为真实超离四边八戏的无上理论。故于上述五大正理切莫人云亦云，或仅依诸大论师的言语来照本宣科，相对于真正希求解脱的人来说，应该用心深入细致地思维、反复推敲、仔细观察、系统理解是极为重要的。

　　二者．不共四大因：印度中观应成派的佛护论师在《中论释》、寂天菩萨在《入菩萨行论·智慧品》、月称论师在《显句论》及《入中论自释》、扎雅阿楞大论师在《入中论广疏》等论典中皆已讲述了应成派的不共理论，并以应成派的观点来抉择了般若经与龙树菩萨的究竟密意。雪域中观论师们所著作的诸论典中对彼等观点又作了广泛的抉择。诸如前代中观论师所著作的有关中观方面的诸论典与无垢光尊者的《宗派宝藏论》及《如意宝藏论》、萨迦派荣顿巴尊者的《入中论释》、果仁巴大师的《入中论释》、噶举派噶尔玛巴的《入中论广释》等论典中都如是宣说了应成派的不共理论，彼诸论师在论中运用此等不共理论时，虽然安立有名称与分类的不同，但对此分类众多的理论，皆可归摄于三种或四种不共应成理论之中(此三种是他称三相理论以外的)。上述彼诸中观论师在运用不共理论所抉择的观点都比较类似，只是与格鲁派所抉择的八大难题有所不同。

　　应成派的不共四因：即汇集相违之应成因、根据相同之应成因(是非相同之类推因)、能立等同所立不成之应成因、他称三相之应成因。

　　在尚未分别诠释不共应成理论之前，为能简明易便地了知此不共理论，引用恭尊云灯嘉措的《知识总汇》(又译为《所知藏》)中云：“汇集相违之应成因，是由他宗所许之立论(能立)而发其不承认自己应有的太过；根据相同之应成因，即上述应成之过唯遍(唯一遍满)，在他人的意识面前依靠比喻作一定的说明；能立等同所立不成之应成因，宣说由此所发应成太过之力使他宗无法回辩；他称三相之应成因，以上述三相应成理论于敌宗分别识面前真实安立他称(许)之宗法、同品周遍、异品周遍后，以他称之因(理论)于他的心相续中能够生起比量。应成派不共同的四大理论，可以用于破四边生的任何一边上，此处主要以四边生为例而稍作宣说。

　　首先以理遮破外道数论师承许自现或自生的观点。彼宗认为诸法在因位时已有，才能如是产生，无则不能生。譬如，芝麻本具油性，故能出油，石沙本无油性，故不能出油。对此以理破曰：若许诸法是有而生者，此生应成无义，因位时已有故，此为汇集相违之应成因；彼宗若谓：此者不定(不定似因)。破曰：应成无穷生，已有再生故，此为根据相同之应成因；彼宗又谓：此二不同(因时已有与后生之有不同)，如泥团中尚未明显之瓶可生，已明显之瓶不能复生，此二有明显与不明显的差别故。破曰：泥团中有不明显之瓶与所立相同(因为泥团上有不明显之瓶故可生)，此为能立等同所立不成之应成因；是故外内诸法不自生，已有故，此为他称比量之应成因。

　　复次，破析内道有部宗承许他生的观点，种因与芽果二者的自性应成非异，芽由种生故，此为汇集相违之应成因；彼宗若谓：此者不定。破曰：如是许者，应成火焰生黑暗，因为自性互异，仍能生起故，此为根据相同之应成因；彼宗若谓：此二不同，于有无能生的力上有差别。破曰：此与所立相同(在有无能生之力上有差别，故种子能生芽、火焰不生黑暗)，此为能立等同所立不成之应成因。种因不能产生芽果，以种芽二者自性非异故，此为他称比量之应成因。

　　复次，破斥裸形外道妄计自他和合共生的观点。彼等认为瓶盘从泥体中生即自生，又依陶师、绳、水等而生即他生，此二义和合故为共生。对此观点应用遮破自、他各别生的理论来予以遮破。《入中论》云：‘计从共生亦非理，俱犯已说众过故。’

　　复次，破析外道顺世派妄计世间诸法无因而生的观点。若如是许者，世间诸法，现量应成无取无因，此为汇集相违之应成因；彼者若谓：此者不定。破曰：虚空中莲花的色味亦应成可取，无因亦可取故，此为根据相同之应成因；彼者若谓：此二者在有无自体上有差别(世间与空花有别)。破曰：此与所立相同(此二者在有无自体上有差别故，世间诸法可取而空花不可取)，此为能立等同所立不成之应成因。所以世间诸法并不是无因生，而是暂时生，此为他称比量之应成因。如是所说也。”

　　由于圣者入根本慧定时所觉受的法界本性是不可思议、远离四边八戏的，尔时对无遮与非遮、破与立均不作承许，因为此等唯是分别寻思的一种产物，并非诸法的究竟实相。然而在凡夫面前抉择胜义谛的大空性时，中观应成派则将分开二谛等作为不共的所破法。在以共同五大因与不共四大应成因来摧破一切有无诸边戏论时，应安立大无遮见的观点。当知在抉择胜义大空性的众多理论中，中观应成派的不共理论是至高无上的，因其不分二谛、不作任何承认，并广泛、深细地抉择了诸法的究竟本性，令世间诸众能借助此理相似地明了圣者们入定智慧的境界，如实依修后，亦能证得大乘圣者的果位。

　　下文分别诠释不共四大因的破析方法。

　　汇集相违之应成因：应成派在以正理观察外道诸宗及内道有部、经部、随理唯识等宗派所许的观点而互相辩论时说：以理论抉择汝宗的见解与立宗的根据(教义)有直接相违的过失，此为汇集相违之应成因。例如破自生时，外道数论派许稻种与稻芽，此因果二者是一体，才能自生(自现)。中观师驳曰：此许观点有相违的过失，因为实有一体的因果，不能自己生自己，若生复有应成无义生。数论师回辩说：此不一定，因果虽是一体，其果在因位时就已成立，但有明显与不明显的差别，不明显果可以产生，而明显果不能再生。尔时中观师又以第二因来对彼宗所许的观点作如理的类推与分析，并予以相应的破析。

　　是非相同之类推因：“是”指明显果，“非”指不明显果，汝宗认为不明显果可以由自生起，明显之果不能再生。其实这样的立宗根本不符合道理，若明显之果不能再生，不明显之果亦同样不能生起，以是非相同之类推因而能知之。数论师辩护说：此亦不定。中观师破曰：汝许不明显之果应该不是从自己生，已有之故，比如孩子已经出生就不必再生。彼宗若谓：这不一定，虽然已有，但仍可成立(自生)。中观师破曰：如果已有尚须再生者，那么明显之果也应能再生，因为汝许已有仍可再生故。数论师辩护说：明显与不明显之果不相同，明显之果不能再生，不明显之果能生故无过失。所谓不明显者，犹如未成宝瓶前的泥土，泥土上应有已成之宝瓶，只是不明显而已。比如木桩插入土中不见，并非木桩没有，而是隐藏于地下不见，或如浓云蔽日时，不见太阳并非太阳没有，而是以不明显的方式隐存着，故不明显果可许再生、是有义生，亦不成无穷生的过失。假使已明显果尚须再生者，非但无有意义，且有无穷生的过失。为此以第三因来予以破析。

　　能立等同所立不成之应成因：所立指他宗所说“诸法皆为自生”，若不自生，则就无法可成，法若无者，应如石女儿、龟毛、兔角、虚空一样永不能生，如是一切有的法早就已有，无的法就全然不生。如果不明显之果不生，那就再找不出一个生起之法。因为明显之果不生，未有之果亦不能生，岂不是永远找不到一个存在之法，所以成立自生是极为应理的。中观师破曰：没有的法不生是汝宗之所立，既是汝宗的见解，亦是汝等之立宗，若以中观正理观察则此许观点根本不能成立，亦毫无真实能立的理由，仅仅是立宗而已，此能立等同于所立，故皆不得成立。现在外道数论师从道理上已是理屈辞穷以致瞠目结舌、无话可说，因彼首先说“不定”，以理观察后说“不成”。而于正理面前又是一定、成立的，至此数论师已是辞穷理尽，再也无法继续讲述诸法有自生的理由。中观自宗本无任何承认，都是借助他宗自许的理论来衡量抉择他宗观点，诚如以子之矛攻子之盾。如果汝等还要耽著自己的邪宗，那就不值一辩。月称论师在《显句论》中亦说过：凡是不接受道理根据者，如同疯狂人一般，应该远离或置之不理。若能接受道理，以应成理论则能彻底遣除彼等因遍计执著所引起的观点，舍弃自之邪宗，承许无自生的空性。萨迦班智达在《量理宝藏论》中云：“故智者应成辩答，公有四解脱法门，若无法倒转答辩，随行彼子真实宗。”一般来说，智者们在如理辩答时，皆不超出四解脱法门，即不定、相违、不成、承许，在随理论观察时，若有不能说不定或相违或不成，只能说承许的这种情况下，应当舍弃自己的邪宗而随行真实之宗。为如是接受道理者，遣除外道论师的邪宗知见，明示殊胜正见之理，故应成派继续引用他称三相理论作进一步分析解说。

　　他称三相之应成因：以上述三种不共应成理论对数论派所许的观点作了较为系统的破析后说：一切诸法不应自生，因为有义生、有限生故。应成派在解说此理时，于数论师的心相续中逐渐生起了如是三相理论的比量。

　　所谓三相者，是指为能如实领悟所量未知事物而例举之正因所应具备的三支，即宗法、同品周遍、异品周遍。

　　宗法：即量中之第一支。于宗所有无过欲解前陈之上依理立量，确立有此因者，名为宗法。比如虽然未能现见火、水，但由见有烟及水鸥，以此比量则知其处必定有火及水，比量中有，或于所诤前陈有法之上，定有此因能成立。

　　同品周遍：即因法立量中的第二支。唯于立量之同品中确定为有。如云：“若是所作性，则遍即无常，有烟故知其有火。”皆存在于同品之中，或所立者与因(能立)相同。

　　异品周遍：即因法立量的第三支。与立量所立事物反义相属，故于立量异品之中决定是无。如云：“若其是常，则遍即非所作性。”异品中无，与所立反，即与因(能立)相反。

　　通过上述能破(胜义理论)的抉择了知诸法毫无实体、本来大空性，同时亦知道了一切世俗诸法皆来源于心(作者)，其实心的本性亦是大空性的智慧。由此可见，了达此等能破理论是甚为重要的。由于印度、雪域特别推崇的《中论》、《中观四百论》、《入中论》等论典中在抉择诸法本性，彻底遣除实有疑惑等时均用到了此等理论，是故若能了达上述理论，则能精通中观诸论的甚深义理，以此便能遣除相续中储存已久的业惑与实执。若未如是通达，或于中观经论的字句上滑冰者，如鹦鹉学舌般的寻章摘句，则对遣除疑惑与实执根本无济于事。

　　三、彼二之差别(自续派与应成派能破理论(因)之差别)分二：他宗，自宗。

　　他宗：宗喀巴大师与其弟子克主杰等认为，中观自续派应该承许自相实有的三相理论，中观应成派勿须如是承认。此亦如上所述，因为他宗论师有不可思议的必要性，故以大悲心、巧施方便法门而建立如是不了义的观点。实际上自续派从未建立过如他宗所说那样的观点，并以理论观察分析，彼宗将来亦不必如是承许。在上述所破时对他宗认定自续派所许的观点，已用教理作了较为系统而如理的评析。如果他宗弟子一定要固执己见地认为自许观点最为了义，那么自续派在以胜义理论破除四边生的所立时，应成安立自相实有之法。

　　自宗：根据宁玛派大法王无垢光尊者、全知麦彭仁波切的观点来分析，中观二派所许胜义理论之差别分五：即宗法(有法)之差别，所破法之差别，所立承许之差别，因(能立)之差别，比喻之差别。

　　宗法之差别：中观自续派在尚未遣除分别二谛的执著、着重抉择相似胜义的单空时，不破显现的有法，亦就是将自续派与他宗面前共现之色等诸法，作为三相中的第一“宗法”。比如“声音”部分外道者许为常法，内道弟子许为无常法。虽然声音乃为彼等共许之宗法，

　　但其是常、无常等则有一定的诤论。同理自续派在抉择单空、分开二谛时，承许诸法在胜义中空性，在名言谛中实有，故将色等现法作为自宗、他宗共许的宗法。然而此在胜义中是否实有则有较大的辩论。

　　中观应成派不分二谛，着重抉择真实胜义谛的大空性时，无论世俗中有或胜义中无等所立、承许悉皆远离，不仅胜义中没有，且连凡夫众生的有分别识与无分别识面前所现世俗诸法的一切自相、总相都一并破除，如是不会有共许之宗法所在。全知麦彭仁波切在与扎呷活佛的《辩答日光论》中说：“虽然自续派于名言中许诸法实有与应成派在名言中亦不承许实有法的差别，是诸宗共同承认的。自续派在着重抉择胜义之单空时，仅许实有存在之空性为相似胜义谛与世俗谛不破现法。而中观应成派着重抉择远离一切承认的大中观、真实胜义谛时，根据胜义理论抉择，连名言谛中亦不承许自相实有之法，无论显现何法，其本性均离一切戏论，此与圣者入根本慧定的境界相同，乃为无缘大空性的本体。”全知麦彭仁波切又在《遣除单秋疑惑论》及与沙格西的辩论书中亦有同样的论述。

　　所破法之差别：见前文所述他宗、自宗认定自续派与应成派安立所破法的差别而如是了知。

　　承许所立之差别：自续派在否定有生等的同时，又肯定了无生等所立法的存在，此许观点的主要原因是在着重抉择单空时分二谛、加胜义鉴别。应成派不但否定了有生等，而且直接间接皆不承许无生等为所立法(远离一切承认的观点)。其主要原因是在着重抉择大空性时不分二谛、不加任何鉴别。全知麦彭仁波切在与沙格西的《辩答日光论》中说：无论应成派还是自续派，显现任何诸法皆以破四边生及离一多体的胜义理论来予以遮破。在破析每一法的所缘境时，其离戏之义均不能一次性安立，因此从表面上看来，在破析的所缘境上，似无任何差别。然于究竟上，则以胜义中有无承认作为判定自宗的标准(二派各各自宗的界限)，二派之间的差别仅在于此。”又于《澄清宝珠论》中云：“由于无始以来的贪等实执熏习，无有生起远离四边智的机会，为此应当首析诸法在胜义中无，使之生起如是的心所智慧。故于中观自续派的诸论典中明显可见将诸经论中所述破色等之相(法句)，均诠释为遮破实有之单空义。因而在抉择暂时道的时候，应许胜义中无生，世俗中有生等显现法，亦是不能破除的，由名言量能以成立诸法有自相。不然彼显现亦根本不成立，故于所破法应加胜义鉴别，即胜义中无，世俗中无欺而存在，如是分二谛各处的安立方法，于初学者意前是极为适宜的。”又云：“具德月称论师与寂天菩萨等，最初着重抉择离四边的各别自证智慧，悉已遮遣了世俗中所成立的自相，无有二谛各执之境，抉择为现空双运，已达胜义实相的见解是远离一切承认的。”又在《中观庄严颂注疏》中亦如是宣说。

　　因(能立)之差别与比喻之差别共述：自续派之因(能立)与比喻是自宗、他宗共同承许的，应成派的因与比喻仅仅是他宗一方所承许的。全知麦彭仁波切在《遣除单秋疑惑论》中说：“月称论师讲述了他称因与比喻等遮破的次第。”上述诸差别法若分述约有五种，全知麦彭仁波切在与沙格西的辩论书中归纳说：“三相理论，若于自宗、他宗面前共以正量成立的理论来抉择无生空性，此为自续派的胜义理论。三相理论，若仅仅是他宗一方承许而借立的理论来抉择无生大空性，乃为应成理论。”

　　这里容易引起的一个误区是：应成派仅仅承许他称三相理论，是否无论何时亦不承认自续理论呢？其实并非如此，应成派在抉择大般若的无生大空性时，虽然皆以他称理论来予以遮破，胜义中本无任何承认故。但应成派在随顺世间众生、安立名言谛时，同样亦承认自他共许的三相理论。比如现见烟因，以此推知有火，又如依身、语之相来判断他人是不是苏醒大小乘种姓者，又依身、语之相来判断彼人是不是不退转菩萨，如是前世、后世等皆依三相理论能以成立。自他共许之宗法、所立、因、比喻等在这样的基础上皆能成立。大法王无垢光尊者亦于《如意宝藏论自释》中云：“自续派破除了常法与我等，又安立了无常、无我等，而应成派自宗本无任何破立，仅依他称理论来解说般若大空性。”

　　在雪域主要以宁玛派自宗的观点讲述了应成理论与自续理论的差别，此等都是印度中观二派论师的真正观点。在《般若灯论·广疏》中云：“内生处(眼耳鼻舌身)之任一皆为宗法，因(理论)与比喻都是自他共同用来抉择所立法无自生的理论，此所立的有，是自他共许成立的有，自续派许为无自生。” 同样智藏论师在《二谛论·自释》中云：“比量之因与所比量之法都是自宗、他宗面前显现的宗法，此宗法、所立法、比喻皆能如是安立。倘若二宗面前不成立宗法与所立法等，则于心相续中不会生起真实的比量。”应成派所说的宗法等，是仅由他称理论成立的，其自宗本无任何承认故。月称论师在《显句论》中说：“在与他宗进行辩论时，如果中观自宗亦有承认，则于他宗所发的妨难，就难以彻底遣除。然而中观(应成派)自宗根本没有任何承认，仅仅是引用他称理论来作如理的推断与抉择，遮破他宗自许的观点为竟。凡是引用自续理论的宗派有时候会获得与敌宗相同的过失，我等应成派不引用自续的比量，因为胜义理论(比量)唯具遮破他宗所许观点的作用故，凡是引用应成理论即能破除有承认之宗，他宗若不舍弃此有偏袒的执著，必有一定的过失。并引用了龙树菩萨的《回诤论》说：‘倘若现量等，衡量成立法，抉择破或立，无故吾无过’。”本论亦云：“如石女儿自性生，真实世间均非有，如是诸法自性生，世间真实皆悉无。”月称论师又在《入般若波罗蜜多论》中云：“破立二者均应遣，真胜义中无破立。”寂天菩萨在《智慧品》中亦云：“若实无实法，皆不住心前，彼时无他相，无缘最寂灭。”

　　由于自续理论与应成理论之差别以及立宗有所不同，故于讲述胜义理论的差别时，前代中观论师、嘎举派的中观论师、萨迦派的果仁巴大师等所许的观点与上述宁玛派自宗的观点亦有大同小异，只是在讲述彼二宗派的根本差别时，对自续、应成各派所下的定义不同。果仁巴大师等认为二派之间根本在于引用应成理论与自续理论的差别。宗喀巴大师在《中论释·理海》等中指出，中观二派的主要差别在于安立世俗谛时，应成派许一切名言诸法皆因众生的执著而产生，即分别心安立所幻有，毫无堪忍的自体，故不应安立为自相实有法，而自续派认为世俗诸法应有堪忍的实有自体。其弟子克主杰等亦作了同样的论述。宁玛派自宗全知麦彭仁波切在《文殊上师欢喜教言论》中云：“了达单空的假相胜义，有如是承认而着重宣说者，即是中观自续派的定义；真实胜义中远离一切承认，着重抉择大空性而如实宣说者，即是中观应成派的定义。在对二者下定义时，仅以名言中有无承许自相实有与胜义理论抉择的差别等来作区分者，是一般差别，在上述定义中已含摄故。复于有无承认，名言中是否安立自相实有、抉择无生大空性的应成理论与自续理论是否加有胜义鉴别的关要，主要亦由上述的定相力所产生。”

　　宁玛派自宗认为，其实自续派亦不承许单空为究竟实相义，最终所许的胜义谛，亦是远离四边八戏的大空性，尔时不承许任何破立之法，此与应成派根本无别，在印度自续派诸大论师的论典中明显可见。如清辨论师在《掌珍论》第三品自释中云：“暂许单空为相似胜义，究竟没有任何承认，并安立无分自证的见解是远离一切承认的。”又于《归摄中观精华论》中云：“于假相胜义，真实胜义中，后者非意境，无任何分别。”又于《般若灯论》等中引用了义般若经论释云：“胜义谛是远离一切言思之境，寂灭一切戏论，乃为诸法的胜义本性。”又于《中观宝灯论》(被诸大论师们共称为将一切班智达、成就者的修法窍诀归纳总汇的一部殊胜论著)中云：“究竟的修法，超离一切寻思，不住任何诸边，分别心于任何法的本性中亦不生，应安住于什么都不成立的本性之中。”又如智藏论师在《中观二谛论自释》中云：“破除了一切生、住、灭，抉择为无生、无住、无灭之后，指出究竟的胜义空性中并没有什么可作破立之法，乃为真实明无遮也。”又如菩提萨埵在《中观庄严颂》中云：“生等无有之故，无生等亦不容有。”又在广泛抉择单空胜义谛以后说：“真实义中诸戏聚，彼等一切中解脱，纵使若依分别心，则成世俗非真实。”又在彼之《二谛论·难题释》中亦有相同意义的论述。其弟子莲花戒论师在《中观庄严颂·难题释》中云：“暂时可以建立一个属于无边的单空空性，其单空在胜义谛本性中并不存在，因为胜义谛已离四边八戏故。”等如是所说也。

　　关于自续派为什么要着重抉择暂时单空的这一问题，清辨论师在《掌珍论》中云：“无真世俗谛，而上正高楼，智者非应理。”也就是说观待究竟的胜义谛而言，单空为真实世俗谛，亦是证悟真实胜义谛的一种方便途径，如同登上高楼的阶梯。倘若不具单空之方便，欲证究竟胜义谛者，智者们认为这是非理之行。为此全知麦彭仁波切总结说：中观自续派着重抉择的是菩萨出定位中的修法，尔时虽有不灭的显现法为根识现量所见，但了知为如梦如幻般无实有而存在，故亦不执著为实有。中观应成派所抉择的是菩萨入定位中的修法，现量见到的亦是远离四边八戏的大法界本性，尔时无有任何承认，亦不分二谛，不加胜义鉴别等，轮涅所摄的一切诸法一味大平等性故。对此设有疑问：既然自续派究竟的所立与应成派一致无别，并且彼宗暂时所许的观点，亦被应成派认为是菩萨出定时的修法，那么彼二派之间是否根本不必要辩论了呢？全知麦彭仁波切又在《澄清宝珠论》中为遣除此等疑惑而答曰：“从究竟的意义而言，虽无任何差别，然于解说论典的方式上则必有差别。比如清辨论师说：佛护论中于所破法未加胜义鉴别等有过失，后来月称论师对清辨论师的此等观点进行了系统的破析。是故中观二派之诸大车们究竟的密意，虽无任何差别，但侧重抉择真胜义与假胜义的解说方式则有所不同。”又在《文殊上师欢喜教言论》中作进一步回答说：问题关键在于自续派是以抉择胜义谛的胜义理论来抉择了单空，故与应成派的分歧依然存在。佛护论师在《中论释》第一品中破四边时不分二谛、不加胜义鉴别。清辨论师认为此许会导致诸如没有立宗、不能遣除他宗的妨难及比喻，认为如是成立会有很多过失。后来月称论师在《显句论》中为佛护论师的观点辩护说：由于究竟的大法界中离一切戏论故本无任何承认，勿须分开二谛，亦不用加胜义鉴别等。如本论云：“若谓自相依缘生，谤彼即坏诸法故，空性应成坏法因，然此非理故无性。”此义将在下文颂义中作进一步系统的解说。

　　自续派的清辨等诸大论师以胜义理论抉择了单空的相似胜义谛，并暂许此为了义，其实胜义理论是用来阐明远离四边八戏之大空性，不可能抉择出一个存在空性的假相胜义谛。从自续派论师在究竟上否认单空为胜义谛而安立此为真实世俗谛这一点来看，不难了知，其目的显然是为了方便接引下根弟子，暂时将不了义说成了义，亦为增强彼诸信心，待彼等修行有了上进，逐渐证悟单空见以后，再进一步引向究竟的胜义谛之道，如是充分体现了大菩萨的慈悲本怀与方便善导。

　　全知麦彭仁波切在《中观庄严颂注疏》中云：“此乃抉择胜义的差别，总应了知诸大车们出定、入定的关要，其究竟的密意都是等同无别的。”又云：“菩提萨埵的《中观庄严颂》中，亦是首以无垢妙慧来衡量分别的二谛，安立名言谛时随顺随理唯识的观点，于胜义谛则随清辨论师着重抉择单空的观点，究竟时遣除分别二谛等一切执著，抉择入根本慧定的无别智慧境界，即真实大中观的究竟胜义谛，尔时远离一切承认。所以中观二派的究竟密意本来没有任何差别、取舍、破立，是一味大平等性的。有者疑曰：既然如此，应成派诸论岂不是无有意义了吗？答曰：并非无义，因为应成派的见解是远离一切戏论、一切承认的大中观，其胜义理论着重广泛抉择的所立是胜义谛的大空性，而自续派仅仅是略述而已。”又云：“自续派与应成派于世俗谛和胜义谛都是无二的，入定的根本智慧与后得分别二谛的妙慧，只是侧重的反体不同而已，应如是了知。”

　　上述中观二派诸多暂时的辩难处与究竟密意一味之观点等，是印藏诸大论师们尚未系统讲到的，因此全知麦彭仁波切在《文殊上师欢喜教言论》中说：“仅以自力难以如实地解说此等甚深义理，但我唯依成就者具德荣素班智达与大法王无垢光尊者善说的教证义以及持明传承上师的加持力，而今才如实地解说了此等关要。如云：虽许广泛宣说者，知受深义者极少， 若有明智贤舌般，当受极深妙法味。又云：现量确定正理之窍诀，此乃文殊欢喜之雷声，未能辨别宗派如睡眠，遇此胜理刹那而惊醒。”

　　全知麦彭仁波切以其不共深邃的大圆满金刚智慧，根据印度中观二派暂时互为辩驳的论典，真实地揭示了彼诸暂时的差异以及究竟上的一味无别，此于印藏历史上亦尚属首次。

　　如是以胜义理论抉择了人我、法我等诸法是般若大空性，对此若仅仅停留在依闻思的智慧或文字般若来遣除疑惑、生起中观正见尚不足够，因此凡欲消除业障、遣除实执种子、调伏烦恼相续，获得真实解脱者尚需进一步实修涵摄一切禅定的止观双运之殊胜法要，才能促使已生起的中观正见增胜、稳固，以致获得一切智智果位。

　　第三、在正见的基础上修习空性法要分二：止观双运之义，修法次第。初者分解说四门：分别止观之定义，止观摄一切定，修习止观双运之利益，修习止观双运之必要。

　　分别止观之定义(体相)：“止”梵语音为“奢摩他”，义为寂止。所谓的寂止，是指心不外散，亦不往内昏沉、掉举，极为清晰的一心专注某一所缘境，如是寂然不动之心为寂止。“观”梵语音为“毗钵舍那”，义为胜观。所谓的胜观，是指观察法性的妙慧与现见法性之无漏智慧为胜观，亦就是在寂止的基础上了认诸法本性的无漏智慧。宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中说：佛陀的经典、至尊弥勒与无著菩萨等诸论典，以及其余修习次第等诸论典中所广泛抉择的止观相，都是一心专注某一所缘境的本性，刹那亦不散乱为寂止；以甚深正理于所知法的本义作相应抉择而认知本性的妙慧为胜观。止观的详细修法在《解深密经》、《菩提道次第广论》、《大幻化网光明藏论》等论中有详明的广述。

　　止观摄一切定：譬如一棵大树，其枝叶花果虽然繁多，但总以树根为本，如是佛经中说大小乘虽有无量的三摩地，然其根本总摄于止、观之中。如《解深密经》云：“如我所说，无量声缘、菩萨、如来有无量三摩地，当知一切皆此所摄。”是故欲求正定者，切莫寻求无边差别门，应当恒求一切等持总摄的止、观而修学。如莲花戒论师在三次第修习之下篇次第修法中云：“世尊虽说诸菩萨之无边等持差别，然止观二品皆能周遍一切三摩地，故应说止、观双运转为道用。”中篇次第修法中亦云：“由此二品能摄一切三摩地，是故诸瑜伽师应当恒时修习止观。”

　　修习止观双运之利益：小乘、大乘、世间、出世间的一切功德皆依止观而生。如《解深密经》云：“慈氏！若诸声闻、若诸菩萨、若诸如来，所有世间及出世间等一切善法功德，当知皆依止、观所得之果。”

　　修止观双运之必要：倘若仅修寂止或胜观任一尚不足够，故当止观双修，比如在夜间为赏视壁画而燃亮灯烛，若灯明亮、无风扰动，方能明见壁画诸像。若灯不明或有风动，则不能明见一切色像或见亦模糊不清。如是为观甚深义故，亦需定解真实义之无倒妙慧与心一缘安住，不被分别业风所扰动者，方能明见真实本性。若仅于心不散乱而无分别定住，无有了达真实性之妙慧，则脱离了明见实性之眼目，如是虽于三摩地数数熏修，但终不能现证真实本性。若仅有了认法性之妙慧，不具备无所动摇的坚固禅定，亦不能真实明见诸法本性，如于浑浊的水中不能彻见水底一样，故止观双运至关重要。莲花戒论师在中篇次第修法中云：“唯观离止如风中灯烛，瑜伽心境散乱不坚住，不生明了智慧之光明，是故止观双修至关要。”《大般涅槃经》云：“唯诸如来遍见一切，止观双运故，由寂止力强，犹如无风灯烛，如是诸分别风不动于心。由胜观力强故，永断一切诸恶见网，不为一切分别恶见所伏。”《月灯经》云：“由止力无动，胜观如山王。心无散乱，安住所缘，乃为修习

　　寂止之相。证无我义，断我执等一切恶见，不为分别业惑所动，如须弥山王，乃为修习胜观之相。应当了知是此二差别之果相也。

　　二者(修法次第)分二：寂止修法、胜观修法。初者分三：前行、正行、利益。

　　一．前行：诸瑜伽士在修止的正行前应修六种速成寂止之因。

　　住顺缘处：即住于具五功德处。弥勒菩萨在《经观庄严论》中云：“具慧修行处，易得贤善处，善地及善友，瑜伽安乐具。”易于获得即无勤劳之丰衣足食；处所贤善，即无猛兽等凶恶众生及怨敌的居处；地上贤善，即无引生疾病之地；道友贤善，即良师益友并戒见相同；具善妙相，即昼无人流往来，夜静声寂。大法王无垢光尊者等对此归纳，主要即行者对所住的地方生起欢喜心，增上修法之功德等为顺缘处。

　　少欲：不贪求众多上妙衣服等事。

　　知足：虽得微少粗弊衣等常能知足。

　　断诸杂务：断除买卖贸易等世间行业，或于在家众与出家众亦不能过于密切亲近，或行医业算卜及星相等皆当舍弃。

　　清净尸罗(戒律)：于别解脱律仪及菩萨戒行均能严持不犯，于自性罪、佛制罪等一切学处等禁行皆无毁犯，设因放逸偶犯少许，速生追悔之心，依四种对治力进行如法忏悔，令得清净。

　　断除贪欲等诸恶寻思：有者因贪欲等招来杀身、捆缚之祸，及因贪业当来堕落恶趣等险难处有众多过患。又于生死中爱与非爱等事均为无常毁灭的本性，决定无有久留之时，终将必定分离，是则对此无常刹那生灭之法何值于贪恋呢？故当勤于断除贪嗔痴等诸恶寻思之分别欲念。上述二至六者于无著菩萨的《声闻地论》等中有详明广述，此处仅为摄要略述。

　　在修行时如果自心于外特别散乱、难以收摄之时，应当在自己的面前安置一尊庄严的佛像，双目注视着佛像。这样专注时，若心还是外散，则当一心思维佛的三十二相、八十随好等殊胜功德。如是令分别心暂得收摄，如果仍有少许分别妄念生起之时，则当专注于佛的顶髻与心间的卐字或任一佛的种子字。同时还应思维，佛陀为利众生曾发殊胜大愿，在六度万行的过程中为成办度化众生的广大事业而经受了无量苦行，最后降魔、成道、转殊胜\*轮等，如是思维后，分别心暂时被收摄住了。尔时若心又往内昏沉、掉举，则当采用另一种方法来进行调治，即观想自身内外以及屋内都充满了光明，或于自己的心间观想一个白色的A(阿)字发出白光，以此观想就能遣除昏沉与掉举。

　　在如是修习时当依毗卢七法。首于柔软舒适的坐垫上安住下来，双足金刚跏趺，跏趺坐者能令身门速得轻安等有五种功德；眼目微闭，垂视鼻端；脊椎端直，身体不能过于前屈、后仰，应当适中而端身正念，端正身者，令不生起昏沉、掉举、睡眠；肩臂平齐而住；头部微俯，不能过于低昂或歪斜一方；舌抵上腭，气息缓慢，出入自然，渐至微细无声；手结定印。毗卢七法如应地作好后，开始修皈依、发心。

　　皈依：皈依是佛法的基础，能启开正法之门，既是每一位佛弟子入门的基本法则，亦是趣入佛门时必不可少的先决条件。大乘者非以获得世间圆满与自我安乐、自我解脱为皈依的目的，而是为救度一切众生离苦得乐、发心成佛，为了成佛首先皈依。皈依的对境是上师三宝，皈依之本体是内在的一种殊胜决心，谓从今以后直至菩提间纵遇命难亦不舍离上师三宝，决心以佛陀为自己的导师、教法证法为所修之道、僧众为助道之友、上师为究竟怙主，如是发自内心诚敬地皈依上师三宝。

　　发心：菩提心是一切大乘的基础，亦是区分大小乘的根本差别之一。菩提心的基础又是四无量心。其分为愿心与行心两种。若于寂静处观修自他平等、自他相换、自轻他重等，以善心观念一切众生离苦得乐，甚至获得解脱成佛之究竟安乐，为愿菩提心的学处。进而以六度、四摄广行饶益众生的一切事业，为行菩提心的学处。

　　首先，略述对治贪嗔痴等粗相烦恼的修法。诸佛菩萨及诸大恩上师，以愍念众生之大慈大悲心，于大小乘的经论以及修法窍诀的法要中宣说了许多摄于止观中“寂止”的殊胜修法，以此便能摧伏(压制)五毒的粗相烦恼。

　　对治贪欲心之修法分三：不净观，丑陋观，白骨观。

　　不净观者：若于某一身体生起贪欲等执著时，则当了知身体是三十六种不净物组合而成的，所谓三十六种不净物即牙齿、头发、指甲、皮肉、骨浆、脓血、肝胆、肺肠等等。并于七孔排泄出来的诸如眼眵、口涎、鼻涕、屎尿等亦是臭秽不堪的种种不净物，如是以致数数观修。又为调治以致寂灭对色、形、触、供奉等贪著心，首于尸陀林及棺材中那沉静不动的尸体作推理、观察，则知自他身体悉皆无别，如是了知、数数作意观修后，能对治无明妄心等贪欲执著。

　　丑陋观者：分别有浮肿、虫噉、皮肉变紫、青瘀、紫黑色、腐烂、脓烂、皮肉零落之骨架、肢体分离的九种观想法。凡是对引生贪欲的身体观想为浮肿、虫噉等陋恶相，以此能有力地遣除粗相的触受贪执；又复观想皮肉变紫、青瘀、紫黑色而流溢脓血，如是观修后能遣除对肤色的贪执；又复观想皮肉坠落时的腐烂、脓烂及皮肉零落之骨架与肢体分离等，能有力地对治于形体生起的贪执心。

　　白骨观：若于色、形、触等耽著不舍而深生欲恼者应修白骨观，因为白骨观是贪欲心最有力的对治法。《俱舍论》第六品云：“为通治四贪，且辨观骨锁，广至海复略，名初习业位。除足至头半，名为已熟修。系心在眉间，名超作意位。”在四生中的胎生本性乃为骨体，故为寂灭贪执肉体之心应修白骨观。在如是修习时，首先观想足趾、眉间、额间的皮肉脱落，露出白骨，心专注于此而修，随后依次观想自己身体上下的皮肉亦在逐渐脓烂、坠落以至全都露出了白骨，如是观修胜解之力至白骨逐渐增多，从自身白骨渐遍一床、一房、一寺、一邑、一国乃至遍满大地及海量之际充满了白骨。于所广事，又复渐略而观，逐渐少至自身白骨，尔时仅于足趾观有皮肉，此外身体皆为白骨。又以胜解力观，如上所述，从自身白骨渐增、渐广至海量际，又复渐略观至自身白骨。尔时至额间的一半观有皮肉，仅于眉间拇指许露出白骨，并一心专注一缘湛然而住。依此殊胜修法决定能有力地摧伏贪欲烦恼之心。

　　对治嗔恚观修慈心：以三界轮回中的一切众生皆为寻求自己所欲的安乐，不欲感受任何痛苦，如是将心比心、彼与我同而数数作意。彼诸众生皆以无明痴心而颠倒迷乱，无意义地废舍了自己的善业与安乐，感受无量痛苦，念此甚为可怜。彼等亦曾多次作过自己的父母、兄妹、子女、堂亲、表亲、利乐自己之人、有善心可靠之人，对一切众生皆以如是十种作意来平等观想后，当以慈善之心来护念众生，为利众生获得安乐而发心，在自相续中必须要生起这样慈善的心所。如是生起慈心后，应反复修炼。首先从少数众生，观修渐至周遍一切众生而数数作意，安住四禅之一。以慈心故无一怨敌，当以慈善之心来观照十方世界的一切众生，如是安住而修者，乃为真实的慈三摩地修法。

　　修习慈三摩地的障碍是九嫌，因为修法时，相违慈心的主要是嗔恚心，其因是九嫌故。依慈三摩地之修力便能摧伏嗔恚烦恼之因。所谓九嫌：即是对自己过去作害、现正在作害、未来仍会作害的怨敌；自己的亲友亦当如是推知有三种；他人利济我之仇人亦当如是推知有三种，共为九嫌。以此观修而应数数作意。修习慈心将会获得人天护佑、非人保护、第六意识感受众多安乐、身体安乐、不为毒害、不为武器所害、所办事业无勤自成、以梵天为生处这八种功德。

　　对治痴心观修缘起法：三世内外的一切诸法皆为因缘缘起和合而生，此外无一造业与受果报的单独作者，远离常、断二边，如是抉择后反复观修至远离无明痴心为止境。

　　对治傲慢的修法是界之分类：傲慢分别有慢、过慢、慢过慢、我慢、增上慢、卑慢、邪慢七种。慢者：认为我与中等人相比，功德虽然同等，但亦超胜了下者而生起慢心；过慢者：认为我与上等人相比，虽然功德平等，但超胜了中等人的功德而生起慢心；慢过慢者：自居高位，认为自己已超胜了上等人之一切功德而生起慢心；我慢者：于五蕴生起我与我所执；增上慢者：自己本未获得上者之功德，却妄为自己已得而生起慢心；卑慢者：观待上者而言，我之功德虽有不逮，或悬差少许，但认为自己还是不错而生起慢心；邪慢者：其之所作本非功德而为过失，却颠倒妄执为功德而生起慢心。

　　寂灭七慢之方法：即是将自相续五蕴分析为地、水、火、风、空、识六界，又将前四大之每一大种分析至极微尘。其识分析为苦、乐、善、恶等异心，最后分至无分刹那。如是分析并依此观修，由三十六种不净物组成的身体，毕竟是尘的自体，如分类众多的青稞、大米堆聚时称为蕴。如是五蕴以妙慧来分析有五大类，每一类又可分析众多，并且此等皆为刹那生灭的本体，当以妙慧来反复观修而能摧伏对聚合体、独一体、常法相等所生起的执著，以此渐能了悟人无我空性的境界。

　　对治猛厉分别心之修法——数息观(安那般那观)：因为我们的分别心如同狂象、野马一样奔驰不息，通常难驯难服，刹那刹那起伏不定，绝大多数人都被那此起彼伏的分别心搅惑得心神不定、不能自主、苦不堪言。为能调治分别心，故遍知佛陀广设方便法门，令修行者首先收摄、调治粗相的分别心，如是逐渐能获得寂止之功德，其最有力的方法就是数息观。

　　在修习时，自己一心专注气息之呼、吸，如是数数观修后，就能收摄无始以来漂浮不定的分别心，使其集中一处、得到安住。呼气时意数十次：并次第不断、不乱而一心专注。吸气时，心随气进入，呼气时，心随气外出。在出气时，当意念气体从鼻尖垂直足趾之间而专注观修。如是呼、吸的气息，实际上亦为八种微尘所组成，随气而行之分别心亦是刹那法，这样认知观修后，逐渐就能收摄、摧伏无始以来那奔驰不息的分别心，使之寂然安住。

　　上述摧伏烦恼的几种修法，观待圣者而言，虽非真实的正行修法，亦不能直接根除一切习气种子，只是对烦恼的一种强力压制而已。但相对于具有粗重烦恼的初学者来说，其摧伏烦恼之力，是人生难得、寿命无常等修法不可比拟的。如同一位特别饥渴的乞丐，虽然必须饮用真实食品才能解决饥渴问题，但亦勿须饮用天人的甘美饮食，仅依粗茶淡饭即可。如是初入佛门之学修者，因五毒烦恼甚为粗重，首先若不采用强力办法而仅观一些普通修法，则不易摧伏贪欲烦恼等怨敌。如果一旦忘失了正知正念、被无明所转，则仅以一念之差而毁犯清净戒行，待身坏命终之后，只能毫无自主的被烦恼怨敌押送于地狱等恶趣中感受无量痛苦。因此佛说：“男女贪欲引大患，男欢女爱轮回根，淫恋情欲恶趣本，为伏贪欲烦恼敌，佛说二种甘露门，即不净观数息观，摧伏贪欲具强力。”无明乃众生之病因，重症乃众生之我执，以颠倒迷乱的我执妄心耽著而追求心理上、生理上所欲求的快乐，并颠倒辨别认知为常、乐、我、净而生起贪欲之心，当知贪欲是一切烦恼过患的根本，多数众生皆由贪之不得而起嗔恼、造诸恶业，特别是淫欲之贪最为严重，有贪中敌王之称。世间谚语亦云：“射人先射马，擒贼先擒王。”由于无明众生患有贪欲重病，当以不净观等修法来先疗重症疾苦。虽然不净观非为根除疾苦之特效药，但能有力地控制病情蔓延，故亦是良药之一。通过此等修法之教义思维方能明知世间诸法苦、空、无常、不净、无我等真理，以此理智就能对治贪欲恼病的发生，以致最后连根拔除。故此甘露妙药能助理初修者获得实际的利益、殊胜的甘露法味，真正享受到属于自己拥有的生命，不至于茫然无期的空耗人生而踏上真实的菩提正道。

　　二．正行：无论是修学显宗还是密宗皆需堪能自心、使之获得稳固而施设次第修法，行者亦应依次修行。彼亦，若断五过、依八种对治行、以六力、四作意、九种住心法，则如次生起五种定相，最终成就具足轻安的寂止。

　　一般来说，不成禅定有五种过患之障：即懈怠、忘失圣言、沉掉、不行对治、虽灭沉掉亦强行对治。前二者于等持之加行作障碍，中者于等持之正行作障碍，后二者于等持之增上作障碍。若欲断除五过者当依八种对治行：即信、欲、勤、轻安、正念、正知、思、舍心。前四者能对治懈怠，中二者能对治忘失圣言与沉掉，后二者能断除不行对治与强行对治。然则修习如是等持亦需具足六力：即听闻力、思维力、正念力、正知力、精进力、串习力。如是依次修持四种作意性的九种住心方便：即励力运转作意、有间缺运转作意、无间缺运转作意、无功用运转作意。九住心者：即安住、相续住、数数住、近安住、调伏住、寂静住、最寂住、专注一趣住、等持住。彼亦，以听闻力能成办安住；由思维力能成办相续住；正念力能成办数数住及近安住；正知力能成办调伏住与寂静住；精进力能成办最寂住与专注一趣住；串习力能成办等持住。前二种住心时依修励力运转作意；三至七种住心时依修有间缺运转作意；第八住心时依修无间缺运转作意；第九住心时依修无功用运转作意。在如是九种分住过程中将会出现五种验相：即动念相，如陡山泻水；获得相，如峡谷溪水；串习相，如大江缓流；稳固相，如大海离涛之平静；究竟相，犹如须弥山王。

　　如果依听闻力尚未获得等持者，当依信愿励力勤修，随于所缘之境，自心专注而修乃为安住；若心刹那不住，分别念动如闪电般时，应当数数修炼，并思维所闻等持之教义，尽力安住某一所缘(佛像或法句等)乃为相续住；如是安住难以为力之时，当以励力运转作意令彼安住。心如流星顿起分别动念，如是散乱时当依正念数数令心安住，如同将猛水引入渠道乃为数数住；尔时心之分别动念急猛，犹如纸片为风所吹，或如陡山泻水，故名为“动念相”，当此分别心难以安住时，如于猛水修砌水堤，义谓勿须怯弱而勇毅勤修。若心如野马极难驯服之时，当以正念之绳紧紧拴住，正知的主人当以勤作的缰绳驾驭彼马。此时正念稍有得力，分别心亦稍得稳定安住，不于外散、唯近所缘乃为近安住；尔时如禽贪著食物而飞往余处又复返回，亦不能降落住其食上，如是往来回旋、不弃此食，心于所缘亦稍得稳定而专注；复次，于三摩地稍生喜心，如蜜蜂在一处不住久时，速疾飞动、采吸花精，如是于禅定生起信解时，稍能调伏猛厉之分别动念乃为调伏住；尔时较前略易安住，故名为“获得相”，亦即初生等持或稍得暖相，尔时虽有心绪急躁烦乱之感，但与陡山泻水相比，此峡谷溪水稍微缓慢，义谓水流湍急般之分别心稍得平缓。尔时心于内在安住，如瓶中蜜蜂虽未外驰他处，但于瓶中亦不能真实寂然不动而爬行不息，如是自心虽定注所缘，亦未弃离所缘，仍在不断分别，故当了知于彼缘中不动而安住。如是住者，若起昏沉、掉举，则当思维别别如理之对治行，令灭种种自聚分别之障乃为寂静住；若成如此寂止，则无沉掉之过，如净水无浊，不动而住，如是分别心稍微息灭，彼相已增，便逐渐灭尽能增分别之因、随眠烦恼，如浊水逐渐澄清乃为最寂住；如是远离一切散漫过患，如同江河虽水缓流，远见之时似无流动，然近视时则流淌不息。如是心觉似已安住，若详加观察时，仍有众多分别动念，尔时以串习力当须愈上愈精进最为关要。从数数住至最寂住之间以有间缺运转作意，应依正知、思维、等舍三对治法来调伏此心是极为重要的。尔时此精进力已胜前者，虽然未离勤作，但不起分别作意，能安住一缘等持乃为专注一趣住；故名为“稳固相”，如大海远离波涛。若有勤作或住于所缘，则依无间缺运转作意，此时应当缘于等舍中安住乃为关要，此对治行愈上愈进至最终勿须勤作，自成入定者乃为等持住，亦名欲心一境，故从此获得“究竟相”，如同须弥山王纹丝不动。于此欲心一境恒时修习，则令身心获得堪能，名为轻安。尔时心得自在，如驯服的良驹易得寂止三摩地也。

　　三、利益：修习寂止的利益，即第六意识产生的欢喜心，身识感受的安乐，于现世乐住而获得身心的轻安，渐渐地心被调顺，于诸善行随欲自在，如同驯服的良驹，从此息灭了一切颠倒分别等散乱心，于诸恶不善业皆不起行，随所修习善法亦皆具强力，犹如须弥山王丝毫不为风所动摇。如是以修寂止之力，能引生神通变化等功德。尤依寂止能增胜通达如所有性的般若胜观智慧，以

　　此速能断除生死根本。若能思维此诸功德，则于修定能增强信心与毅力而于一切时中恒乐习定，如是极易获得胜三摩地，故当数数修习寂止并持之以恒、永不退失。凡是真实欲求胜观智者，应当尤为重视寂止修法。虽然无有寂止，仍然可以修习胜观，但决定无有胜妙成就，因此首先修习寂止极为重要。

　　胜观修法分三：前行、正行、利益。

　　一、前行：与上述寂止之前行的六种修法相同。在此基础上尚须了知修习胜观的必要与成就胜观的不共因。

　　修习胜观的必要：如果仅仅是寂止的修法，则与世间的普通禅修或外道的禅修无别，因若没有胜观摄持的寂止，无能断除二障的根本，亦不能获得大小乘暂时与究竟的解脱，如佛经中云：“世人虽修三摩地，然彼不能破我执。”莲花戒论师于上篇次第修习中云：“于所缘境心坚固已(无散寂止)，当以智慧来善加观察，若能生起胜观智慧，则能彻底灭除愚痴种子。否则如诸外道，唯以三摩地不能断惑。”由于诸佛之语，有些是直接显示真实性义，有些是间接显示真实性义，其必要都是为令众生悟入菩提正道而施设的种种行门。因为众生乃至尚未真实生起胜观智慧之际，不能灭除无明痴暗。为此仅由一缘安住的寂止，非但不能现前清净法性的胜观智慧，亦不能灭除无明痴暗。如是思维后，应当寻求通达真实性义的定解智慧。莲花戒论师在中篇次第修习中云：“成就寂止后，尚应修胜观。当如是思维，世尊的一切教诫皆为胜妙善说，有现前显示真实，或由间接趣入真实，若能了知真实便能永离一切见网、生起胜观智慧的光明，消除一切无明痴暗。但唯以寂止不能现前其智，亦不能遣除诸障痴暗。若以智慧善修真实，即能现前本净法性的胜观智慧而正断诸障，故应安住寂止善以智慧来了达诸法的真实本性，切莫仅以寂止为足。何为真实？谓人我、法我之一切有事，即本来空性的胜义谛。”此真实性唯由诸度中的慧度所证，非静虑度所能通达，亦不能将静虑度误为慧度，更须生起般若慧度。不仅第二转\*轮的般若经如是说，且于第三转\*轮的《解深密经》中亦云：“世尊，菩萨以何等波罗蜜多通达一切法无自性，观自在！以般若波罗蜜多乃能通达。”如是所说也。

　　若欲无倒了达佛经密意，则当听闻无垢清净的经论教义，由闻思智慧引生通达真实本性的正见，乃为胜观必不可少之正因。若未了知真实义，决定无有正见，由此必定不能生起通达如所有性的胜观智慧。又此正见，并不是以不了义经论所能抉择，而是依了义经论才能相应如实地抉择，是故首先应当明辨了不了义的所有差别后才能解悟了义经教。然此，若不依靠龙树菩萨等诸大论师的意趣诸论，则如生盲无有导者而自趣险处一样。阿底峡尊者云：“由何能证空，如来记龙猛，现见法性谛，弟子名月称，依彼传教授，能证法性谛。”《澄清宝珠论》亦云：“本来无生之现空缘起性，即无合离、大平等法性义，对此尚未生起坚定信解之前，应当敬依具相善知识，修积殊胜资粮，恒久修习甚深法要，否则如诸正士所说：若多数闻慢观现世者，虽经百劫精进观察，亦不可证得少许。故尔如是所说之教授，唯求修道者，当依即心宝也。”

　　成就胜观的不共因：即是应当闻思宣说了义空性与大光明的般若经典、中观论典、第三转\*轮的了义经论以及密宗的续部、金刚上师的窍诀教言等，必须依此寻求出世无漏的胜观正见(定解)。《妙法莲华经》云：“若有闻法者，无一不成佛。”佛在《未曾有因缘经》中赞叹闻法功德时云：“闻为金翼鸟，威势武力强。闻为行宝藏，所在相利益。闻为大桥梁，济度众苦厄。闻为大船师，济度生死海。”萨迦班智达在强调闻思修时亦云：“无闻思而修，如断臂攀崖。”《听闻集》亦云：“由闻知诸法，由闻遮诸恶，由闻断无义，由闻得涅槃。”《本生论》亦云：“若由闻法发信意，成妙欢喜获坚位，启发智慧无愚痴，自身肉换亦应理，闻除痴暗为明灯，盗等难夺最胜财，是摧愚怨器开示，方便教授最胜友，虽贫不变是爱亲，无所损害愁病药，摧大罪军最胜军，亦是誉德最胜藏，遇诸善士为胜礼，于大众中智者爱。”我等大师释迦牟尼佛亦曾经仅为求受四句正法而无数次的截肢割肉、舍身赴死，比如剜身燃身灯千盏、纵身跳入火坑、身上钉入数千铁钉等百般苦难。诚可谓“越过刀山与火海，舍身赴死求正法”。常啼菩萨亦为闻受般若经而出卖自之身肉、骨髓等历经无量苦行。如此所说，我们亦应当以强烈希求之心，不顾一切艰辛、严寒、酷热等不辞劳苦地精勤闻思修行。

　　金刚上师法王如意宝晋美彭措曾于五台山面见文殊菩萨时，在智慧伏藏自现的教言《忠言心之明点》中亦云：“无始无亲疯人般，流转轮回痴暗中，今寻寂乐美宅故，应喜听闻圣教海。唯闻不能断增益，佛琚正法难得信，依靠上百辩讲著，思所生慧依心中。讲诸圣教大论师，未调自续如鹦鹉，死亡顿到悔恨因，劳记教诫诸道友。”内道小乘的根本修法及大乘显密的正行修法，如中观的现空双运、禅宗的明空双运、密宗大圆满的觉空双运等都是建立在般若空性的基础上，因此闻思中观理论甚为重要。凡是欲证般若大空性者，皆应闻思上述能破的理论并如应地观修后才能真实通达。其理论如同明示方向的地图，依此可以到达欲往的目的地。如是所生起的胜观智慧如同在山王的顶峰能将以下群山、平地了了分明的一览无余。如是般若空性的甚深正见乃为通达解脱彼岸的唯一道眼。

　　二、正行：其正行修法可以归摄于观察修、轮番修、安置修三解脱门之中。凡是欲得解脱者，应当修习人无我与法无我的空性。本论云：“无我为度生，由人法分二。”又云：“异生皆被分别缚，能灭分别即解脱，智者说灭诸分别，即是观察所得果。”不仅在佛经中有林立众多的中观修法，圣地印度诸大菩萨所著作的中观修法亦是种类繁多。如龙树菩萨、马鸣菩萨、布玛麦扎、莲花戒论师、阿底峡尊者、清辨论师等有几十位圣者大论师们著作的中观修法，汇集有一大函。这里是仅以其众多修法之精要归纳而进行叙述的。

　　此分为二：人无我为主之单空修法，圆满法无我之真实胜义修法。初者分二：略说，广说。

　　略说：《澄清宝珠论》云：“眼耳等六识并非是我，因为彼等即是从多及无常故，只是从牙至皮肤之间一切地、水、火、风、空、识界，即于聚含六界者，假立并执著为补特迦罗，而无有实我。譬如，日幕之时，因眼识不明而将花绳误为蛇相，便生起蛇执之心。尔时，若不依灯缘等，则不能消除彼执。如是花绳如诸蕴，黄昏不明眼识者如迷缘之无明，蛇执如我执，犹如在黑暗中，手摸寻蛇，虽手未触彼，然尚未消除蛇执而心生恐怖。如是观察全身，头非我、手非我等已了知，亦未得我者，然于无我未生定解者，即是其观察尚未究竟的缘故。若彼暗室中挂上一盏灯火，照明一切时，了达所见之蛇，即是花绳，此处虽无蛇相，而将花绳迷为蛇相。如是现见此境无蛇，自然就能消除蛇执。依此五蕴之我执，除假立以外一无所有，若能如是断除一切怀疑，继续修持彼义，方能现量证悟无我也。”龙树菩萨在宣说人无我空性的修法时，亦例举如是比喻说：在夜幕降临的黄昏时，一人由于视线模糊不清，将一条黑绳误为蛇相，心里疑惧不堪，为除惧苦，拿来一盏明灯照见，方知非为蛇体，而是无有生命的黑绳，因此当即顿然消除疑惧之心。虽然黑绳的存在尚未消失，但已完全肯定了绳上无蛇，与此相同，由分别习气刹那幻有的五蕴虽然名言中存在，但五蕴上的自相我决定无有，若能真实通达此理，则已了悟人无我空性矣。

　　广说：月称论师在《显句论》中云：“若诸烦恼、业身、作者及诸果报等一切诸法皆非实有，如寻香城等，诸无明凡夫却将无实颠倒执著为实有。观寻到底何者为实？若为真实者，当如何悟入？如是善加观察，方知内外诸法了不可得。若能永断我与我所等执著，才能彻底悟入真实性义。悟入真实者，即：慧见烦恼诸过患，皆从萨迦耶见生，由了知我是彼境，故瑜伽师先破我。皆应从入中论求。”又云：“修观行者，若欲悟入真实，欲永断烦恼及诸过患者，应当了知何为生死根本，若能如是知已，明见俱生我执乃为生死之本。又见我是俱生我执的所缘境，其实此我遍寻不得、当体即空，以此便能断除俱生我执，由断彼故，则能永断烦恼及诸过患。”故于此我唯应再再地详加观察，到底何为我执之境？何者为我？如何观寻的方法，全知麦彭仁波切在《观住轮番净心法》中为我们明示云：

　　顶礼文殊师利童子！

　　三有轮回诸过患，由自心力烦恼生，

　　非理作意烦恼因，如理作意能除彼。

　　此者分三：如何修持，彼于相续中生起之量，彼之必要。

　　今初者、如何修持：

　　尤为引生贪心境，以意明观于自前。

　　彼者可分为五蕴，首观色身诸相状，

　　血肉骨骼髓及脂，皮脏诸根与支分，

　　便溺虫发指甲等，所有不净之诸物。

　　地等诸界之聚合，各各复分多种类，

　　彼等所有存在法，究竟析至微尘性。

　　一一次第分辨时，观思何者可生贪，

　　除此零散不净物，所谓之身别无余。

　　不净之身如幻轮，脉骨粪便之聚落，

　　犹如水面之浮泡，见此性已正念住。

　　彼念相续消失时，受想行识各自性，

　　析为异体亦伺察，犹如水泡与阳焰。

　　芭蕉幻事现见时，彼亦毫无贪执处。

　　知此正念之相续，未散之际善护彼，

　　倘若一旦忘失彼，勿续当移观余法。

　　如是不净之诸物，毫无精华之蕴聚，

　　虽生不住刹那灭，对此应当正思惟。

　　往昔所生无边法，一切世间今已灭，

　　以至现未亦复然，所作性故哀伤因。

　　一切众生定死亡，死缘忽至亦不定，

　　三有所现一切法，迁变性故当思惟。

　　总之诸行皆无常，各自具有异相状，

　　相应尽力以慧观，次第明观而思惟。

　　何时所贪蕴聚境，现见犹如闪电云，

　　与水泡般摇动性，至此意念之相续，

　　未散之际思此理。复次众多聚为蕴，

　　各蕴每一刹那间，皆为痛苦之本性。

　　纵现乐亦迁变性，生起痛苦之因故。

　　诸蕴乃为苦根本，三有所生皆痛苦。

　　如是尽力作思惟，此皆蕴聚过患故。

　　凡是漏法五蕴中，应知即使针尖许，

　　无不皆为苦与患，诸蕴故为痛苦源。

　　犹如不净污泥水，火坑以及罗刹洲，

　　如是知此心安住。然此痛苦所依处，

　　异体无常蕴聚中，何者乃为所云我。

　　设若观察我本空，河流及雨空屋般，

　　如是知引定解生，乃至未散此中住。

　　若散失时则复然，如前依次作观察，

　　有时亦于无次第，种种观察任一思。

　　于此数数作观察，有时观察他蕴聚，

　　有时观察自蕴聚，有时观察诸所作。

　　贪著何亦如此破，总之思察此四者。

　　放置非理作意者，伺察之轮转不息，

　　生定解如伺察量，于此种种所缘中，

　　心能明确诸观察，应入相续不间断。

　　如草一一燃火般。我于往昔诸时中，

　　心生非理之作意，寂灭分别众相续，

　　此位安置观察修。设若生起疲倦时，

　　对治伺察无力为，诸烦恼亦尚未生，

　　于舍性中而休息。一旦倦消复原力，

　　又复如前分别察，如是伺察之心识，

　　正知正念而安住。设若忘失正念时，

　　烦恼又复再生起，见敌应持兵器般，

　　分别伺察再发起。如黑暗中现光明，

　　如是伺察分别心，纵小于恼能妨害，

　　大者治恼何须说。轮回有为诸过患，

　　如是观知有多少，无为涅槃量亦等，

　　当知无上寂清凉。

　　二者、彼于相续中生起之量：

　　何时修后于自他，五蕴及诸有为法，

　　了达异体及无常，痛苦本性与无我。

　　内心生起胜定解，勿须功用勤作中，

　　诸法见如破烂相，时能摧伏烦恼矣。

　　远离烦恼波浪故，此时无浊之意海，

　　类似圣者自在境，获得寂止三摩地。

　　心于安住寂止中，看视心性证胜观，

　　此仍三乘所共许，亦为最初入门道。

　　三者、彼之必要：

　　何时缘起如幻化，诸法本来无生故，

　　无有法我空性中，远离一异等二边。

　　无二平等法界性，乃为大乘道所证。

　　殊胜光明之法界，亦为善逝如来藏，

　　了悟此性即证得，不住有寂大涅槃。

　　此乃胜净与大乐，大无为之恒常法，

　　本具功德之大我，无上般若波罗蜜。

　　无上秘密精藏义，俱生义之大乐界，

　　以致自生智慧体，此中圆满诸佛法。

　　彼依上师之窍诀，直接解说大圆规。

　　是故大乘显与密，共同前行净心道。

　　破裂有为迷乱网，分别观察乃善道。

　　首以分别观察力，制伏起惑之相状，

　　生起蕴空定解后，离三界之愿贪求。

　　此后次第诸缘相，渐近寂灭于空性，

　　所断对治不求故，远离偏袒诸贪执。

　　无贪大悲之现相，法界空中如鸟翔，

　　无畏游戏三有中，获得佛子圣果位。

　　依靠如是之圣教，寂止胜观道前行，

　　清净心之诸行相，已说三乘深要道。

　　清净心之诸行相，分别伺察愈修持，

　　如是如是烦恼减，烦恼如是愈减薄，

　　如是易于修寂止，如火所炼之纯金，

　　耐锤且易变众形，无贪之心亦如是。

　　何者天界千年中，于三宝处皆供养，

　　所需一切之资具，何者仅于弹指顷，

　　心识观念一切法，痛苦无常空无我，

　　经云此较前福德，无计其数而超胜。

　　宣说大乘四法印，八万四千法蕴者，

　　此二功德说同等。如是善说修彼后，

　　则以深广智慧藏，于千百万经部中，

　　精要如理修持后，无难速诣解脱果。

　　此说善根浊世过，尤被此患迫害众，

　　以离贪法甘露力，愿得寂灭之果位。

　　麦彭文殊欢喜著。茫嘎拉(吉祥圆满)！

　　全知麦彭仁波切又于《修持净心之行引导》中明示：

　　顶礼金刚上师！

　　修持净心之行引导时，以如法的行为在寂静处安坐，思维暇满难得等理后，对修法生起欢喜心。在自己的头顶上明观世尊释迦牟尼佛，周围有大小乘的很多僧众围绕。如是明观后，于彼等敬献七支供，口中称颂：“所有十方世界中，三世一切人狮子……随喜忏悔诸善根，回向众生及佛道。”当作是念：在此一座中愿我与一切有情的心相续中，皆能生起净心之行的修习次第，并从内心深处以猛励敬信而祈求加持。复作是念：愿诸有情获得圆满佛陀的大宝果位而修持净心之行引导次第。首先将对引生自己贪心或其余的对境观想如尸陀林解剖尸体一样，从右眼开始各分为皮、肉、骨、内脏等不净物，以意将三十六种不净物各各分细至究竟微尘，内心则能明知身体的种种过患。复于身体的骨肉等各各作归类：坚硬的属地大，暖热的属火大，动荡的属风大，血液小便等潮湿属水大，孔隙窍穴属空大等。以慧眼观视，彼诸法相非为一体，犹如凶残的毒蛇集聚一处，蕴聚的身相亦是虚假的。当知其坐修时间不拘长短，乃至自心尚未如是明现之间应不断修习。经藏中云：“譬如大米、青稞、黄豆等堆聚一处，智者士夫明鉴此是大米，彼为青稞”等。同样对蕴聚之界分析、伺察时，能认知此蕴聚上有如是如是之异体法。

　　首于色蕴分析：如是一次明观后；再于受蕴分析：其分为苦、乐、舍三种觉受，乐受又分为见美色、闻妙音等多类，各类又分为多种，于此种种觉受进行分析、伺察；复次想蕴：有善恶之种种想，分别又有柱子、宝瓶、象马、男女等很多不同界性之想，故于想蕴亦应生起是各种异体法的定解；复次行蕴：生起心相应受、想以外的心所、作意、接触等各种皆为行蕴。此又可以分为多种：诸如相应善心所的信心、惭愧心等，相应恶心所的无信、无惭、贪嗔等众多分别心。其中如贪与不贪之心所，若以境、时、相而分则有无量，故意念行蕴亦即多种法而作伺察；复次识蕴：有眼、耳、鼻、舌、身、意六种根识，其各者亦有众多分类而作意，诸如持蓝色、黄色等各种眼识，对此应当进行伺察。如经云：“诸色如聚沫，诸受似浮泡，诸想同阳焰，诸行喻芭蕉，诸识如幻事，日亲之所说。”(日亲指释迦牟尼佛)。对此若能生起殊胜定解，当于尚未散失之间而安住。若稍有忘失或相续中断，则不必刻意思此，应转移到另外的无常法等进行思维。当诸法自体在形成时，不会住于第二刹那而无间变化，从最初产生至最终毁灭之际，如闪电般仅是一刹那间的生灭而已。似于长劫安住的器世间亦即如此，凡是所作法皆以刹那生灭的假立相续而住，如同河流水与灯火尖，如是了知后而安住。

　　诸器情世间有成则必有坏，如外在的四季迁变，内有情的从小到老、地位的从高到低、从盛到衰、从乐到苦等，自他所见闻的各种诸法皆为刹那生灭的本体，一切所作犹如闪电、河流、云雾等一样变化莫测，对此乃至尚未生起明清的定解间不断修习。此念若稍有散失，又于众多法聚的刹那不住、变化莫测的有漏蕴聚善加观察，不仅粗法与相续，甚至每一刹那亦皆为苦性。诸如现在的痛苦为苦苦；虽然现似安乐，但刹那不住而毁灭，如是形成相续为变苦；现在虽是安乐或为痛苦、无记，如同具有毒素的食物，终究无不成为痛苦之因，依于前前刹那相续产生后后刹那。若不具前一刹那之因，则不生后一刹那之果，以成生果之障故，一切刹那皆为苦因乃为行苦。凡是与此三苦所联系的以及三界所摄之有漏诸蕴都是痛苦的本性，如同在火宅、粪泥中无少许安乐般，乃至尚未生起如是稳固的信解间而精进思维。

　　此外，对寒热地狱等六道的各种痛苦，以及对自心最有害的痛苦，有无次第或多少不定，无论见闻何种苦境，凡是三界中的大小痛苦皆当尽力思维而如是作意，其苦相各异、种类繁多、极难忍受。乃至尚未获得圣道之前，不断产生、不计其数，真实苦不堪言，彼诸痛苦皆从有漏近取蕴聚之相续而产生，乃至内心尚未生起定解间应当伺察其过患而引生，并于生起定解中安住，至此力集中未散失间一直如是忆念而安住。如果一旦散失此分别念之力，又当由前三种伺察所引生的定解来了知所作性之五蕴乃为无常、异体、痛苦的本性。当知所谓有补特伽罗、人我、自我只是颠倒执著而已，其实补特伽罗、人我、自我之本体何者亦不成立，如明眼者能确认花绳本非蛇相。同样以智慧之眼能了知，微尘与刹那蕴聚之相续，除不观察而假立为我以外，再无其余堪忍实体之我。总而言之，虽然所证主要是无我空性，但不必仅仅着重此之抉择，如果以前面三种伺察的方法来着重抉择时，此力亦能无难易知。彼亦于无我的定解尚未消失间而修习。若又产生其它分别念时，即不能跟随此念，应当如前观察诸蕴异体，依缘次第而修习。有时观察自续五蕴，有时观察他续五蕴，有时观察总的所作法，凡此三中于何者易便而应作伺察。起座时，回向善根，并于安闲中休息。

　　再者，正座时伺察之轮转动不息，如草燃火，以致其它分别念无有生起的机会，应当如此尽力护持相续，中间若心生疲劳时，当无任何念思而休息。一旦又生起其余分别念时，应想生起此等念思有何用处，故应数数生起如理作意，乃至于所缘能任运生起坚固的定解。在座间时，若心有散乱亦应以上述思维之力，令心境中呈现出如理作意而成就大义。经藏所说的修习次第，无论是智者或愚者都是简明易知的，除观修大义以外，勿须观待勤苦劳作，如是修持后，于心相续中能产生相应的觉知。

　　言不为主修为主，若修不说心内知，

　　不修仅说如鹦鹉，是故应当观住修，

　　班玛江诚所劝请，并供纸等作记录，

　　麦彭尊者总摄要，一饮茶间直撰著。

　　茫嘎拉。

　　全知麦彭仁波切在《修持净心之行引导》中如是宣说了人无我胜观智慧的殊胜修法。

　　二者．圆满法无我之真实胜义修法分二：菩萨出定之单空修法，菩萨入定的般若大空性修法。

　　一、菩萨出定之单空修法(亦即中观自续派着重抉择破一切有边实执之单空修法)：其修法的必要是众生由无始以来的实执分别心生起种种烦恼，造诸恶业而不断的受生于轮回、循环不息，感受无量痛苦，而单空又是遣除实有执著最有力、最直接对治的殊胜修法。然而着重广事弘扬单空修法的论师主要有印度自续派的清辨论师、智藏论师、菩提萨埵、莲花戒论师等。藏地雪域的宗喀巴大师及其弟子。全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》中亦云：“众多大德再三说，若修无我则我执，除根之故此务必，最初学者入门法，此是无有错失处，若说初时彼舍弃，则定魔说之密语。”诸大圣者们以大悲心对初学者强调重视单空修法的原因是，初学者对显密了义之经续论典中所说的远离四边八戏、明空双运等胜义谛尚未生起以理观察所得的殊胜定解，而只是信口开河地说不可思议、远离四边之般若空性等，以此根本无法摧毁其相续中对万法产生的实有执著。如果又将与空性双运一味的光明执为实有，难免又堕入邪道。全知麦彭仁波切在《澄清宝珠论》中以比喻较为形象地说明了下根者的特点：“于本无缘份之劣根者前，真正不可思议的法性乃其所惧之处，以不知其理、难解其义故，若示无者，则执为断空，若示现有者，则执为成实，若示双运者，则执为如黑白线搓在一起，若示不可思议者，则执为一切无有，因此对初学者来说，首先修习单空是甚为重要的。”其实不仅自续派，就中观应成派首先亦有修习单空的阶段，如《入行论·智慧品》云：“若久修空性，将断实有习，由修无所有，后亦断空执。”

　　下文以窍诀教言来宣说单空之修法：由于自心相续中有刹那生灭的分别心，其能了知世俗诸法皆由无明业障之因缘所构成，是假立显现的，在胜义中单空亦是无生的，故应不离空执、不散一心而修习。金刚上师法王如意宝在《手中赐佛论》中云：“抉择一切轮涅即是心之变化，心从何处来，住于何处，往何处去，如是观察而抉择粗物质为微尘，微尘为无分极微尘，无分者抉择为无基，如是决定无生、无灭、无住。又观察心是不是形、色、声、香、味、触，何者亦不成，明知许亦除名言外无法得到实有及有所缘者。”全知麦彭仁波切亦云：“外观远处百种法，不如唯观一心胜。”

　　一般来说，初学者往往苦于心念无法得到安住，特别是在禅坐时烦恼更多、更猛，或心中渺茫一片，以致无所适从、不知从何处入手等更是茫茫然。烦恼心虽是行者最大的怨敌，并日夜奔驰不息，忽上忽下，根本无有定准，使得身心全无自在，无法得到宁静，但有一个窍门，若能了知实执的本性是空性而如是坦然放松，这样久久修习，渐渐地就会消失执著的烦恼心。相对一般凡夫人来说，分别念极其深重，很难令心即时安住，所以初学者在修行时应当依随次第，首先观察修、中间观住轮番修、最后才安住修。

　　观察修的基础，即是闻思经论的能破教理。若不如理闻思、不具备闻思的智慧，则使心中茫然恍惚，怎能谈得上行持遣除疑惑之观察修呢？若无观察，定解无从生起，若无定解，则无从起修，无修则根本不能遣除烦恼痛苦。因此无论是小乘还是大乘，资粮道时最为注重的就是闻思经论与观察修。全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》中云：“乃至定解未生前，方便观察引定解，若生定解于彼中，不离定解而修习，如灯定解之相续，能破颠倒分别念，对此应当常精进，若离又复观察引。初时观察极关要，若未引上善观察，怎能生起胜定解？若未生起胜定解，怎能灭除恶增益？若未灭除恶增益，怎能禁止恶业风？若未禁止恶业风，怎能断除恶轮回？若未断除恶轮回，怎能灭尽恶痛苦？”一般初学者通过观察修引生正见后，在入定时虽有定解的觉受，然于出定位中仍须对此数数忆念，否则相续中会重新生起与世间普通人无别的分别执著。宁玛派大成就者荣素班智达在《入大乘论》中云：“比如铁块在火里烧得通红，一旦离火极快变黑，初修者亦复如是。”一般来说，不具正见定解的初修者入定时间不宜太长，否则易落无记状态，导致智慧不能生起并感旁生恶道，最善亦不过无色界寂止，非为究竟，这样内沉外散的空耗了时光，对真实修法不仅毫无助益，亦将形成真实修法的障碍。莲花生大师等在很多修法仪轨中说：“初修禅坐时宜短，座数应多如水滴，屋檐滴水短时持，如是久修定有益。”亦就是入定时安住片刻即出定，再于修积方便资粮或重新忆念定解后又复入定，如是轮番而修，最后至此定解勿须刻意观察、忆念，无勤而任运的生起时，应当一心安住修。

　　由于安住定解特别重要，故当再次强调如是修要。虽然俱生我执的分别心是三界轮回的苦源、一切损害的基础、诸善恶业的根本作者，但分别心亦是刹那变动、生灭无常的，无论是生起烦恼心还是悲心、信心等，正在变移的分别心于胜义中本来就是无生空性的本体，对此无有任何怀疑而确认。如是通彻了认后，即便是一千佛尊、一百位大成就者亲临汝前说：“心之本性非为无生空性”等句，自己亦根本不会因此而有所动摇或刹那生疑，已经具有了非常稳固的定解故。日后修行时就忆念、安住于此定解中，若有稍离定解之时，又复以理善加观察，重新引上定解而如是安住，或观修上师瑜伽，勇猛地祈祷上师三宝，加持自他相续为生起真实定解而积资净障等，依此修法证悟心的本性极为稳妥易便，故应数数勤修。若未了达作者分别心是无生空性的本体，则不但是修显宗，即使修密宗亦无法如实证悟。总而言之，初学者在修习单空时，应当了知一切现法，犹如星辰现于大海，或如镜中影相般不应分别执著。如是摄持分别心不于外散，亦不安住于实有的执著中，唯以不离空执的定解安住于诸法空分之总相上修习，如此单空之修法极为重要。平时对此亦应数数观修，经常忆念如梦如幻般假立的世俗缘起法，这是修法过程中必不可少的殊胜途径，亦是法王如意宝在为众弟子传讲单空修法时的殊胜教言，故至关重要。

　　二、菩萨入定的般若大空性修法(亦即中观应成派一开始不分二谛着重抉择离戏大空性之修法)：《佛子行》云：“一切现相唯自心，心性本为离边戏，领悟彼诸二取相，不作意是佛子行。”此颂将大乘的唯识与大中观的正行修法作了全面的摄要。颂中第一句概述了随理唯识的见解，二句主要概述了大中观最了义的见解。三、四这两句归摄了大乘修法的关要，即凡夫面前一切显现介绍为分别识，分别心的本性介绍为般若大空性离一切戏论的正见。如是安住此见解、远离二取戏论、不作意而修者，乃为大乘佛子的殊胜修行。

　　《定解宝灯论》云：“一者远离四边戏，至于圣者智慧前，一切见为无住故，自然消尽诸执境，明空犹如望虚空。”在圣者出世无漏的智慧面前，一切见为无住的缘故，自然消尽一切执著的对境时，犹如放眼万里无云的晴空无杂丝毫云翳一样明明朗朗。这是修行中最为殊胜的甚深密要，无论是修大中观、大手印、大圆满、禅宗顿门、华严宗等时，皆应以此来观照自己的内心相续，切莫向外攀缘或于分宗别派上打转转而妄立门户之见、宗派之诤。修习大中观的正行精要即是证悟实相，如是无念安住者，既不作意亦不执著任何法，任何法亦不忆念，于甚深的定解中极放松而坦然安住，胜义非意境故。《华严经》云：“犹如空中之鸟迹，极难言说况能示，如是善逝子诸地，亦离心识之行境。”

　　“胜义非意境”可以引用下列教证与诸大成就者的教言足以证明。如《般若十万颂》云：“须菩提！若于微如毫端之名相生起执著，亦不得究竟佛果。”《大般若经》云：“大菩萨行持般若波罗蜜多时，于任何法皆无相、无忆念、无作意。”《般若二万五千颂》云：“善哉！善男子！修习般若，一切法不执，一切法不住，因般若波罗蜜多无住，无能过于彼者。”《般若一万八千颂》云：“善男子！汝来吾所，应修般若波罗蜜多，勿观诸法，勿住一切。”《梵天思益请问经》云：“诸法之法性，于彼修持时，正念非作意，故说平等性。”《摧毁业障经》云：“若于空性生执著，即成证悟之障碍。”大乘诸经教中皆如是说。莲花生大士云：“耽著明显者，生于色界中。”龙树菩萨在《中观无生宝藏论》中云：“不作观察不思维，不改自性坦然住，未造无生大宝藏，此乃三世诸佛道。”又云：“分别不假立，极为不住意，无念非作意，敬礼无所缘。”又于《中论》中云：“佛说空性见，能除一切见，谁若执空见，彼等无可修。”寂天菩萨在《入行论·智慧品》中云：“若实无实法，皆不住心前，彼时无他相，无缘最寂灭。”月称论师云：“破立二者俱应破，于真实中无破立。”清辨论师在《中观宝灯论》中云：“尔时自心不住一切法，不分别一切法，不思维一切法，不住一切边，心识不住于任何法性，当修一切皆非也。”莲花戒论师在第三部修习次第中云：“因此于圣教中，生起不忆念、不作意，是在真实妙观察智之前行后。以真实的妙观察智才能生起不忆念、不作意故。”阿底峡尊者在《中观窍诀修法》中论述安住法界本性时说：“什么亦不安住，什么亦不存在，任何相不生，一切戏论皆寂灭。”大智成就者噶玛乔美云：“今当内观自之心，观心不见无实有，见彼性中坦然住，余无妙法大手印。”遍知大法王无垢光尊者在《如意宝藏论》第二十品的自释中说：“我的无等大恩上师说，‘解说自生智慧，即以比喻无法表示，其超离言思之本性，自醒自明，犹如清净无动之大海，明现而无有分别，犹如日月，远离一切偏袒、戏论，犹如大虚空，寂灭心与心所戏论、自证自体之法身大手印。’此(自生智慧)亦即大圆满、大中观、六字加行之精要，道果之本体，寂灭一切戏论之息灭法，实相义之般若波罗蜜多，我自己通过修行亦有一定的觉受，并于诸经续中亦如是善见过。”

　　在修法要旨中尚应了知的最胜关要，即是全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》中所云：“彼时自心起念空，譬如直视前虚空，必得坚定之深解。”虽然自己的心时有起心动念，但在起念的同时，认知其本体空性，直接看视前面距离十二寸的虚空一样，必定需要安住于此甚深定解中而修习。同样无垢光尊者在《大圆满心性休息三处三善引导文菩提善道》中云：“如虚空之空性修法，身体如山王般毫无动摇，依毗卢七法而坐，根门不灭自明如清水池中的月影般安住。无论显现任何法，心不住于此显现上，而以看式要诀令自心安住于无有内外、清然、彻然之空性上，依此可证悟诸法如虚空般无阻碍之空性。”又云：“观察能衡量境与有境之心的自性以及过去、未来、有实、无实、生住去、形色等。结果寻而不得任何一法时，于无依、无执之识中放松而安住。依此可证悟无我、无我所之空性。”又云：“显现任何法时进一步观修，发现全部毫无踪迹地变得空空净净，于不作意如虚空般的境界中安住。(前面是观察分析之空性，此处是外境自净之空性。)”又云：“如是观修时，所出现的觉受与安住之心的善念恶念、净现、迷现等，在无依大空性、法尽大离意、无偏大平等、离基大宽广的境界中全部是一味一体，不执著任何法，不分别一切法，不询问任何人，不依赖一切处，应斩断傲慢与希忧之藤，而趋入法尽大离意之境界中，并且将这一切决定为本来大无作之法界，从中不退转。”又云：“普贤不可思议智者，尔时身不动如山王，言不语如喑哑，心不执如虚空，如是安住故，何者亦不作意之空性者，即是普贤佛母之法性了义智。”

　　观世音菩萨的化身华智仁波切与全知麦彭仁波切、金刚上师法王如意宝等众多大圆满的窍诀教言中，皆有如是空性相同的殊胜修法。此等仅于空性的这一反体而引述的，于自然本智、大无为光明、本来大清净等在此处没有讲述如此深义的必要，若具有信心者通过接受灌顶后可以详细拜读大圆满的续部，自能通彻无碍的了悟法性本义。

　　若谓，显密的见解是否完全一致呢？答曰：在获得圣地道位之前，诸异生位的见解皆有差别。全知麦彭仁波切在《辩答日光论》中云：“显宗是以伺察心来观修胜义法性，如人闭眼在观想自己面前的色法一样，密宗则无任何执著相，是直接体验胜义的本性，犹如睁开眼睛而现见自己面前的色法一样明清朗然。”《定解宝灯论》云：“然而显宗双运义，是由观察而抉择，密宗直接自体验，现量成立觉性界。”又云：“由从离戏方面言，已说此二无差别，是为断除空性执，密乘宣说大安乐。”全知麦彭仁波切又于《大幻化网总说光明藏论》中云：“显密之二见，有无差别耶？答曰：从抉择法界离戏分说，虽无差别，但以现见法界之有境说，实有差别，因为见者以有境分而安立故，有极大差别。倘若此见所抉择之法性界，非与真如一体者，则应成诸法之真如有不同分类，又应成显宗见道时，未见真如本性，或以理证成立除四边外，尚应断除其余戏论等有如是过失。故诸成就智者共许显密见道中现见法界本性均为一致无别。若作是念：既然见境一性，故不成彼见超胜耶？答曰：此乃极为成立。如《三相灯论》云：‘一义亦不昧，不难方便多，是为利根故，极胜密咒乘。’如是所说，具智慧故，不愚昧之差别；具众多方便故，速见实相之差别。依此二胜法，彼道安乐速疾、无难，行者亦较因乘所化众更为利根之行境故，此已胜过彼宗也。彼亦，犹如明眼者与非明眼者同视远处一色法，彼见显然有胜劣之别，如是密宗入定得明现及后得生定解之理，皆已超胜显宗也。因为显宗初于道中，即依比量理、伺察意观修法界，积资净障等，历经久时方能现前证悟。密宗则于自心离诸伺察意，能以觉受式而直接证悟。彼亦，以获得灌顶而成熟相续后，具足殊胜窍诀密要之力，于其实相获得明现，如同涂上眼药等，能明见远处之色，或如精巧幻术秘要者，能解开密线等。显宗道中依伺察意所修之要，若追本溯源，彼亦虽成二谛无别，然初学者难以确知、领受二谛双运一味之义，以耽著别破各边之空性心较重故。密乘则是直接宣说双运光明的智慧本地。”无垢光尊者的《大幻化网广释》等中亦有相同的论述。

　　上述究竟真胜义之法无我修法，是至高无上、真实最为了义的如意宝，其不在外面而在内面，它就是分别心本来无生、明空大双运的本体，是诸佛菩萨出世无漏的究竟智慧、般若波罗蜜多，亦即大中观、大手印、大圆满等最了义的修法、无上窍诀之精要，乃为一法中获得究竟成就、最胜了义的修法要诀。

　　如是对单空与究竟胜义大空性以无上窍诀教言归摄大般若经与大中观之修法，全知麦彭仁波切在《中观见之甚深引导》中为我们明示云：

　　南无曼札西日耶(顶礼文殊师利)！

　　修持净心之行已，则于无有人我相，

　　引生殊胜定解时，所云之我依蕴聚，

　　不察分别假立般。五蕴以及无为法，

　　一切诸法皆如是，分别假立谓此彼，

　　虽然执取种种法，若察不得毫许义，

　　无分体之究竟上，细之极微亦不成，

　　同时缘起力显现，有事依缘而生起，

　　无事依此而假立。未察妄执事无事，

　　胜义理论观察时，本来无基亦离根，

　　同时空现如梦幻，水月谷响寻香城，

　　影像以及阳焰等，正空而现现而空，

　　现空如幻理中修，此即相似之胜义。

　　分别心具此定解，虽出定位所现见，

　　如幻化之无垢慧，未离一切所缘境，

　　若未寂灭能执相，即未超离分别故，

　　离戏法性未现见。若生如是定解时，

　　就幻化境亦即为，分别假立不执著，

　　所取之体不成立，能执之心亦不得，

　　故无执中松闲住。如是住时虽不灭，

　　内外诸法之显现，于此无执本性中，

　　所有假立之诸法，本来不生亦不灭，

　　远离能取与所取，法界之中平等性，

　　远离有无等承认，离言义之自性中，

　　无有疑惑之觉受。此乃诸法之法性，

　　真实胜义非相似，各别自证智所证，

　　无念入定之智慧。若于此中修持时，

　　空与缘起双运者，二谛无别实相义，,

, 　　即大中观, 之瑜伽。此义超离心所境，

　　倘若欲依无二智，速能如是证悟者，

　　应修密乘之窍诀。此乃中观修次第，

　　究竟甚深之精要，先修净心之行已，

　　次第抉择而觉受，依现空幻定解道，

　　无破无立之意义，般若波罗蜜多界，

　　平等性中自解脱。若因干渴所受苦，

　　仅知有水不解渴，亲临水处并饮水，

　　方能解除渴苦般，经云知与受亦然。

　　是故仅依众理论，勤苦伺察等作意，

　　不必如此轮翻修，唯依觉受次第修，

　　速能获得深法忍。文殊欢喜金刚者，

　　于水龙年十一月，二十九日直撰著，

　　愿众证深中观义。茫嘎拉(吉祥圆满)！

　　可见全知麦彭仁波切乃真实文殊师利菩萨在末法时期化现于世，在孩提时就显示了无上大圆满的自然本智，故不同于其他大成就者。本师释迦牟尼佛与众多高僧大德，如阿底峡尊者、米勒日巴、萨迦班智达、宗喀巴大师、无垢光尊者以及印度的二圣六庄严等均示现为先历经长时苦行，清净业障、积累资粮等而成就究竟佛果。因此全知麦彭仁波切可谓娑婆世界中最为希有罕见的一位大成就圣者，他老人家在不共深邃的自然本智中自然流露而著作的显密诸论都是具有特殊加持的金刚句，故当以诚敬的信心去精勤闻思修行。

　　三、利益：修习胜观的利益，即能获得内道大小乘五道之一切功德，其根本来源、断除二障的种子与习气、圆满出世的十种波罗蜜多之主要修法、证悟无二智慧、获得阿罗汉的暂时解脱与成就佛果之究竟解脱皆依殊胜胜观的修法才能产生。如《般若摄颂》云：“谁求声闻独觉果，乃至法王如来果，皆依般若法忍得，离此恒时不可得。”《般若十万颂》云：“须菩提！所有江河入于恒河大江，彼等随同恒河而入大海。须菩提！如是五波罗蜜多亦是若以智慧波罗蜜多摄持，则至一切智智位也。”龙树菩萨在《七十空性论》中云：“见真如法空，无明则不生，此即无明灭，故十二支灭。”又于《赞法界论》中云：“若执我我所，妄计诸外法，若见二无我，三有种当灭。”圣天论师在《中观四百论》中云：“薄福于此法，皆不生疑惑，若谁略生疑，亦能坏三有。”又云：“若见境无我，三有种当灭。”又云：“空无我妙理，诸佛真境界，能坏众恶因，涅槃不二门。”寂天菩萨在《入菩萨行论·智慧品》中云：“空性能治彼，烦恼所知障，欲速成佛者，云何不修彼。”本论云：“慧日破除诸冥暗，智者达空即解脱。”《定解宝灯论》云：“设若具足正见眼，盛燃前无教证相，由于见空之功德，无欺因果缘起性，生信将成灭烦恼。”又云：“于彼常时修行者，如是定解越明显，摧灭颠倒之增益，智慧增如上弦月。”印藏圣境诸大论师们皆异口同声的说：“以胜观智证空性，众生未知此深理，于彼则生大悲心，相续不断如河流。”同样全知麦彭仁波切与金刚上师法王如意宝在诸多修要窍诀中亦云：闻思般若义，修习胜智慧，生起无伪出离心、慈悲心、正信心、菩提心以及大小乘暂时与究竟的解脱皆依于此才能生起，并九乘修法之深要亦唯依于此才能稳固以致究竟圆满。

　　总而言之，修习出世胜观修法的结果，大乘小乘共许之了义神通即是能调伏相续的烦恼心，显宗密宗共许之了义神通即是能具足大般若所摄之菩提心来弘法利生。尤于大圆满中不共承许的是，即生能获得普贤王如来的究竟果位最稳速、捷径之道即是大圆满胜观的修法。如《庄严誓言续》云：“由六月不动，信解及恭敬，获金刚持地。”金刚上师法王如意宝在《胜利道歌》中云：“甚深妙道光明藏，仅闻词句断有根，六月修要得解脱，唯此铭刻于心中。”等诸多密续部注疏中皆有如是所说也。

　　上述总义是对大小乘学者依甚深教理来解说中观见解与修要的殊胜法门。具缘信士，若能依此殊胜理论精进闻思，必将遣除疑惑、树立中观正见，在正见的基础上进而如理观修，必定能有力地根除人我执与法我执的种子，通达二无我之大空性，现证一真法界的究竟实相，成就一切智智的果位。

　　卯壹、立誓略说无四边生

　　彼非彼生岂从他，亦非共生宁无因。

　　无论外道或内道所说之生，不外乎四边生，即自生、他生、共生、无因生。若谓彼果法，非从彼自体生，岂能从有自相之他因而生，亦并非从自他共同之因而生，宁谓无因而生耶？

　　欲破除四边生者，首先应该了知四种生相之理。

　　自生：许诸法自生者，即外道数论派的观点。彼等认为一切所知法均摄于二十五谛(法)中，依此数目而得名数论派。承许其中的自性与神我为常有的胜义谛，许其余幻化之二十三谛为世俗谛，并且世俗的一切有为法皆于胜义中本具，依因缘和合现相者为生。彼宗不承认他生、共生、无因生，执著有者必生，无者绝对不生，认为二十三谛尚未自生前是以不明显的方式存在于自性之中，遇因缘时会自然显现，执过去法为已现之有法，未来法为未现之有法，现在法为正现之有法，凡是一切诸法不靠他缘而毕竟自生。

　　他生：不仅外道胜论派执许这种观点，就内道的小乘、随理唯识等亦有如是承许。内道中执著诸法是他生的，多数是小乘有部宗、经部宗的观点，彼等认为从此因生彼果乃为他生，而且是有自相的因果关系。

　　共生：即外道裸形派的观点。彼等不承认自生、他生、无因生，认为诸法乃自他因缘和合而共生。比如泥巴必须依靠人工、水、火等众缘聚合后方能成为瓶盘，故许诸法为共生。

　　无因生：即外道顺世派的观点。彼宗根本不承许因果，认为诸法是无因自然而生，如水往低处流，豌豆之圆形、孔雀羽毛之杂色艳丽、荆棘树之尖锐等均非人为造作而是自然形成，因此承许诸法为无因生。

　　若欲破除四种生相，必须依靠了义的圣教、理论来观察，作明晰的抉择后，依此真实证悟诸法的实相本性，才能有力地遣除彼诸执著。论中所讲的人无我与法无我空性，主要是针对实执分别心而如是安立的，因为初期修学大乘教法的异生凡夫，实执诸障甚为严重，欲遣除此等障垢，必须广泛闻思大般若经中所讲空性的甚深理论。鉴于般若经的博大精深、深广如海，若仅以自力一一修学，在短暂的一期生死之中只能是望尘莫及或望经兴叹，不用说实地修学，就是念诵一遍，对某些人来说，恐怕亦是无能为力。为此特地告诫，凡欲系统修学甚深义理者，可行之捷道途径，即是依靠诸大菩萨著作归摄如是深义精要的论部，彼诸论部不但真实可靠，且具殊胜的教证、理证。特别应当了达以中观应成派为主而抉择的胜义大空性，此外，仅依余派，无法直接通达大般若的究竟密义。根据龙树菩萨的《中论》及其弟子佛护论师略破四边生时，依他称三相应成理论所抉择，就二谛中亦不成立四边生，是离一切戏论的大空性，因而形成了应成派。当知在本品中已全面归摄了般若经义、中观论义、《十地经·六地品》的究竟精要。在《十地经》中阐述了现前地不共增胜般若波罗密多，于出定位中辨析现法，通达十种平等性的深广义理。在六地本品中首先着重抉择了无生平等性，即一切诸法皆为无生大平等性，其余九种平等性则依前述之理类推极易了达。由于法界的本体中本来无有如是分门别类的十平等存在，只是反体不同而于名言中分别抉择而如是安立。如说外境之虚空、宝瓶之虚空、房间里的虚空，虽然虚空的本性本来无别，但依器皿的体基大小不同仍可暂时分别，实际上都是一味无别的，故于名言谛中依现法亦可以如是安立十平等性的类别。

　　由于众生以颠倒分别心妄执诸法为实有，若许有者，必归于生，此除四边生以外，再无其余所生之法。如是抉择后，进而欲破除有边的实执心者，应抉择所谓之生不过是分别心所假立，此假立之生亦无毫许堪忍自体，如是以胜义理论分析观察，则知基性中本来无生。龙树菩萨在《中论》的开篇以正理破析四边生时，首先抉择的就是诸法本来无生的正见，其全论二十七品中归纳起来亦就是破四边生，如是阐明了无生等性之义。这就是本论六地品中着重抉择无生平等性的主要原因所在。

　　《中论》的注释虽然林立众多，义理极其深广，应成派月称菩萨在《中论注疏·显句论》中说：诸法并非仅仅无生，为了便于理解此外之灭住法皆为空性，首先着重抉择了诸法本来无生，遮破四边中的有边，以此打破实有执著的根本后，其余诸边亦就易于破除。若能依次以理破除四边生，相续中的实执妄心亦能逐渐打破，这样有边不能成立，再进一步以理观察抉择，观待有边而立之无边仍然不能成立。比如说，经堂里早晨有宝瓶，中午被人拿走后，可以说经堂里已无宝瓶，如果经堂里从未有过宝瓶，则观待宝瓶之无亦不会产生，就连经堂里已无宝瓶之说亦决定无有。因此有、无亦不过是观待而立，既非独立自主，亦非自相实有，如是二俱与非二俱亦是观待而立。如以理论分别观察时，二俱之边不可能成立，因为有、无二者本身相违，故此二者同时存在一体性上是不可能的，非二俱之边亦不能成立，如是彻底远离四边执著。如果认为是以分别心去了达法界的本性既不是有，亦不是无，则决定无有是处，法界本性本非心所之境故。以理观察所谓的所知法，无论是有、无、亦有亦无、非有非无均不应理，如是四边皆能一并破除，通达诸法是离戏大空性的本体，其本性本来清净故。虽然众生的无明痴心具有深厚的垢染，但亦是暂时、忽然性的，实际上心之本性是本来无生、本然安住的，若不如是了认，毕竟不能获得真实断证之功德。故欲破除实执者，首先必须要认知诸法本性是本来清净、大空离戏的，树立如是殊胜正见是至关重要的。

　　一般来说，凡夫分别识只认为有器情等现法，却不知一切现法的本体是空性，却偏执为不现为空、现则非空。而中观所抉择的空性恰非如此，因为此乃非空，只是一种无边而已。中观所抉择的真实空性，即六根识所境的一切诸法当体即空，其本体远离四边八戏，是本无生灭的大离戏空性。非如手中无宝瓶等空，此空是经部中所说七种他空中最为低劣的一种。由于胜义理论观察抉择的结果是无有自生、他生等四生，法界本性亦本无四边生法，如是通达了本离四边八戏的大空性。此亦并不是通过理论抉择后突然新生，而是本来无生的原始本性。对此尚未真实体认者，唯依理论观察、抉择才能如实地通达。

　　略述破四边生时，该颂之“彼非彼生”是指自生不能成立、因为自己生自己本无能力，亦不符合名言规律，如说自己已生又复再生，自己已死又复再死根本不应道理。“岂从他”是指他生不成立，如果认为他生应理者，火焰亦应产生黑暗、宝瓶应生柱子等有众多过失，皆为他体之故。此理将在下文广述。此处尚应了知，在讲述无自生、他生等甚深义理时，是抉择胜义谛的本性，对此若不善加分析，仅以闻而即执或望文生义，谓什么都是空性，以致观待世俗名言之现法亦一并否认，妄为没有前世、后世、因果、三宝等将会导致断见的严重过患。虽然在分别心尚未灭尽之前，不清净的一切现法可许为有，但在胜义理论面前诸法毕竟不能成立。因为仅以分别心暂时现有之法，于大空离戏的究竟法界中本来无有故。正如梦境，梦时有，梦醒时刹那消失，不仅自体没有，连梦境之现法亦根本不存在。如是通达法界本性、安住空性时，不用说真实自体，且连现相亦不为所见，皆为大空离戏的本体，诸法自体本空、本来清净超离一切生灭等相故。因此不但自生、他生不成立，且连自他和合之“共生”亦不能成立。其次若许无因无缘生果，则同外道现世美所许之观点，更是无立足之处。既然有因缘聚合不能生自相果，无因无缘生果更不可能。

　　卯贰(于彼以理广说)分四：一、破自生；二、破他生；三、破共生；四、破无因生。

　　辰壹(破自生)分二：一、以释论之理破；二、以中论之理破。

　　巳壹(以释论之理破)分三：一、真实义中破自生；二、名言也无有自生；三、结说二者成立之义。

　　午壹(真实义中破自生)分二：一、破从同体之因生；二、破因果同一体性。

　　未壹(破从同体之因生)分四：一、同体应成无义生而破；二、同体生不应理而破；三、应成不得生果之时而破；四、应成种子无穷尽生而破。

　　(科判中的释论之理而破者，是指以中观应成派的佛护菩萨与月称菩萨之中观释论的甚深正理而破。)

　　申壹、同体应成无义生而破

　　彼从彼生无少德。

　　以理观察时，若谓彼芽果即从彼自体而生，则无少许增上之功德，因为芽果的自体于因位时已有故。

　　持自生观点者即印度的外道数论派。欲破此派，首应了知彼之立宗及其依据，如同射击之时 必须了知靶在何处，以便准确射击。

　　据数论中记载，在久远以前，当人寿二万岁之时，印度出世了一位淡黄仙人，造有诸多论部而创立了数论派。其数论中阐述宇宙万有之形成，即以二十五谛为根本原理。将一切所知法归摄于二十五谛之中，由数立名为数论派，亦名淡黄派。彼派亦有世俗谛与胜义谛的主张，许神我与自性为胜义谛，其余的二十三法属于世俗谛。或以常与无常而言，自性与神我属于常法，二十三谛属于幻化虚妄的无常法。对此再为归摄约有四种，唯自性类(因)是指自性；自性及现相(因与果)类，是指大、慢与五唯；唯现相(果)类，是指其余十谛；非自性及现相(不是因果)类，是指神我。彼宗认为自性即物质的本体，神我为精神(能境识)的本体，由二者密切的合作产生了中间的二十三谛。此二是怎样合作的呢？

　　据数论中说：自性之功能是变化，神我之功能是受用，当神我动念欲受用时，自性即刻为其变现所欲的诸法，以供神我受用，此二之间的关系恰好犹如跛者与盲者的相互配合一样。神我虽有欲念，但无变现诸法的能力，如有眼无足的盲者。自性虽有变现的能力，但没有受用诸境的欲望，如同有足无眼的跛者，如是神我的欲望促使自性产生变化，自性的变化实现了神我的欲望，彼此的密切合作而显现了诸法。

　　神我本具五种特点：即能享受诸法、非作者、常法、离三德、非所作。其中喜、忧、暗三德以佛法名词来说即贪嗔痴，喜者其性轻动，忧者其性沉重，暗者其性昏昧。彼等认为此三德平衡时为自性，没有任何变化，此既是无情法，亦是常法。若三德失去平衡状态时则现为大，由大显现三慢，因而自性就成为变现世俗二十三谛之因(作者)，由彼产生种种变化。自性亦本具五种特点，即物质体之常法，唯一，诸现相之因，非作者所造，淡黄仙人亦不见之法。如是才能成立数论派的自性。实际上自性与二十三法本体无别，因为世俗诸法皆由自性变现，故称其为宇宙万有的本体。除了自性幻化的诸法为世俗谛外，再无其余的世俗法。数论派所许的自生，并不是世间凡夫所谓的先无后有，而是指果法在因位时本具，只不过暂时未现，一旦明现此果法时则为自生。由于前未现显现、前未生与产生有相似之处，故可谓自现或自生。数论师认为，若因位时不具果法，则永远不可能产生。比如芝麻之中蕴含着油，故能出油，泥沙中本无油的存在则永不能出油。如是正因为诸法在因中本具，才有产生的可能，没有之法永不能生。又如石女儿本来没有，石女儿之生与其死亡的形相亦根本无有。并认为前面未现未生与后面自现自生之法是一体，本质上没有什么差别。比如一间暗室里有宝瓶，虽然未以灯光照见，但宝瓶的存在是无可否认的，后依灯光即可现见宝瓶，如果宝瓶根本没有，依灯光亦永远不可能照见宝瓶的存在。数论师承许由自性变现的内外诸法，虽是虚妄无实，无毫许堪忍的自体，但其自性却是实有的常法，是万法的作者，其本体是轮回众生以分别心永远不能通达的。众生依自性转生轮回的主要原因，是自性中本来储存有一切诸法，不过皆以不明显的方式安住于自性中，待时机成熟时，自性开始幻变，依大而现于世间，在如是幻现之时，如果‘大’能了认自体是虚幻的，其一刹那间就融入自性的本体中即刻获得证悟，解脱生死轮回。一般‘大’很难证知自体为幻化，却颠倒认为是实有，它如同两面镜子，外面现色声香味触五唯，内面现神我，当诸法一现之时，神我认为自己正在受用自性所幻现的外境万物，由直接看见外境法而有如是颠倒作意。其实神我勿须一定要感受世俗诸法，它自己本来不是幻现的虚妄法，而是胜义谛之常法，所以在感受世俗诸法时，由有苦乐等觉受，方知自己已被万物所束缚，不得自在解脱，因而对一切受用境生起极大的厌烦心，极欲脱离万物的束缚，是故彼派修行者开始用功修习禅定，依靠此力获得天眼通，并于心相续中生起道智时，发现所受用的二十三法皆为自性演变的一套把戏，根本没有真实堪忍的自体，这样一通彻底后，自性感到不好意思，即刻将所演变的一切万物全部收摄回来。自性自行收摄诸法后，将其融入自体再不幻现，从此神我没有所知法的觉受，远离了万物、苦乐等束缚，于生死轮回中获得自由解脱，许此为究竟的三摩地与解脱果。此与内道所许通过一定的修行后，一切不净现法皆一味地融入法界之理比较相似。作为内道的弟子必需要了达人无我与法无我的般若空性，以空性智慧来摄持所修的一切道业，否则易入外道的歧途，因其数论派亦承许前世、后世、因果，轮回是苦性应当远离，以出离心获得解脱等故。

　　为此全知麦彭仁波切在《中观庄严颂注疏·文殊上师欢喜教言论》中云：“数论师妄执阿赖耶为自性，妄执第六分别意为神我。自性中所生起的现法与阿赖耶中习气成熟而显现的诸法相类似。若详加分析，数论派所许的观点比较接近假相唯识宗的观点，故于众多外道中，相对来说，数论派较为贤善，此仅依彼宗自许观点极易明了。”因为数论派承许世俗的二十三谛皆由自性所幻现，唯识宗承许见闻觉知的一切诸法皆由阿赖耶之习气成熟后产生，故此二观点比较相似。神我又与第六意识较为相同，彼神我转生轮回时，虽不知道自己在直接感受由自性所幻现的外境，但中间由大作联系后，产生了分别执著心而感受苦乐，由此被万物束缚，至自性将二十三法收摄后，神我获得了自由与解脱。而假相唯识宗者，作如是念，如幻般显现的诸境，不成为心识以外之法，其本来无法成立故。亦不是内心现于外境，若完全与心无异或一体者，则不成无分一体心。故应承许彼等无基而显现，犹如空中毛发。心性者，即离一切行相，如住清净水晶丸一般。由此可见，唯识宗所许的第六意识虽暂有能取所取等分别，但通过一定的修行，令一切遍计障碍清净无余后，第六意识亦因此而刹那清净，尔时即刻转识成智、获得解脱。这是外道数论派与内道假相唯识宗的相似之处。

　　申贰、同体生不应理而破

　　生已复生亦非理。

　　如果种子已生又复再生，非但此生不能成立，亦极为非理，应成无义生的过失。

　　中观应成派在破斥数论派之观点时问曰：汝宗所许自生之果法，于自性中是否具有？若说没有而新生者，则显然与汝宗自许观点相违。若说自性中本具，然以不明显的方式而存在，那么此显与不显应如何区分呢？因为前面不明显之果与后面明显之果应该完全相同，这样已有再生不但无义且有无穷生的过失。复又问曰：在自性的本体上显与不显有差别否？若许有差别，后面明显的果法应该是忽然新生，如是推理则知此生之果法并非自生，应成他生，或此果法于因位时本有又复再生，譬如孩子已生勿须再生，若生已再生者，应成无穷生，故自生不能成立。

　　申叁、应成不得生果之时而破

　　若计生已复生者，此应不得生芽等。

　　若计种子已生又复再生者，此应不得产生根茎芽枝花叶等不同于种子的异相果法。

　　如以黄豆作为所观察之境来说，黄豆乃众人共许之物，彼此没有什么诤论的，但对其如何产生却是问题的焦点。若许自生者，黄豆应生黄豆，不应有产生芽枝花叶等果法的不同状态，应该种子(因)产生种子，永无产生芽枝花果的机会。若以内道观点，则无此过，因为在世俗中首先有种子，其随着演变而产生形态各异之芽果故。外道数论派所许自生的观点，即种子勿须灭而产生果法，其实以理观察，此生根本没有必要，若认为有生，则应有种子恒时生种子的过失。

　　此处尚应注意的一个误区是，于修法感受中，若真实安住法界大空性时虽无任何分别执著，但出定时于世间诸法仍有见闻觉触。这样往往会怀疑彼等诸法是否从本来实有的法界中幻化而自生呢？特别是修密法者易于生起此等分别执著，其实此乃毫无根据之邪分别执。这里虽以理论破除了外道数论派的颠倒邪执，但在修习密法时，心相续中却生起自生的执著者，那就歪曲了密法的正见修要。理应如何正解此义呢？在全知麦彭仁波切的《中观庄严颂注疏》与金刚上师法王如意宝的窍诀论部中云：“外道与内道毕竟的差别，关键在于胜义谛是否自性空，数论派承许胜义谛的神我与自性非为空性而是常法，有真实堪忍的自体，唯由自性所幻现的二十三法才是空性。内道则无论是显宗的大中观，密宗的大手印、大圆满等皆许胜义谛为现空大双运、乐空大双运、明空大双运等，亦即本来无生的大平等性。”这是内外道在见解上的根本差别所在。若不知其差别要处，仅于口面的肤浅诤论没有很大必要。如果尚未了知甚深空理的正见，而急于盲修瞎炼者，不但易入外道歧途，且易导致走火入魔的严重隐患。因此通达中观所抉择的空性，特别是安住本来清净空性的基础上修行是最为殊胜的。无论是大乘显宗的第三转\*轮了义的如来藏光明、禅宗、密法都是建立在般若大中观空性的基础上。否则，如《定解宝灯论》中将其判决为与外道不可思议的神我无别，只是义同名不同而已，故当详加分析而防入误区是至关重要的。

　　申肆、应成种子无穷尽生而破

　　尽生死际唯种生。

　　若计自生，应成无穷尽生，于尽生死际种子唯有恒时生种子。

　　根据数论派自许由自性变现出的二十三世俗法，此等诸法在尚未产生之前，就于自性中是以不明显的方式而存在着，后至时机成熟时自然产生果法。所生之果法不同于因位中未明显的果法，如是有明显与不明显的差别。比如在夏天时所现见争奇斗艳的奇花异草，至冬天不见时并非花草灭尽，而是融入自性中以不明显的方式安住着，到夏天时其再将明显出来。中观师问曰：假设明显之果再生的话，此生是否无义或导致无穷尽生之过失呢？自生宗所许的显法虽然如是，但认为以此不能肯定所有的果法不是自生，亦没有充分说明果法不是自生的理由，所以不明显的果法是自生或自现均无过失。中观师驳曰：以汝宗所许之观点来分析，可以决定不明显之果仍然不能再生，否则无穷生的过失在所难免。因为果法之明显与不明显，根据理论观察实质上没有什么差别。如汝自许已明显之果再生应成无穷生，以此类推，不明显之果法产生亦应该有无穷生的过失。那么汝等对明显与不明显之果法到底如何分别？若谓依因缘发生果时现见者为明显，果法虽有，但未见者为不明显。在因位中必须具有果法，后面才有产生果法的可能，若因位中无，后面生果亦不可能，现在正有之法后趋于灭时，亦是回归于自性的本体中，并非绝灭了。同样，若法在自性中根本无有，那么世俗中亦永远无有现见的机会，亦不成所知法的自体，因此一切诸法始终应有，根本不是忽然新生。中观师又问曰：显与不显的差别于自性中到底是否存在呢？若许自性中不存在明显之果法，只有不明显之果法，那么以理推知此明显果法产生时应成忽然新生，并且此新生之果法非依自性产生，而是依他缘所生，此与汝宗所许诸法皆为自性变现的观点不仅有直接相违的过失，且于无穷生的过失亦在所难免。

　　未贰(破因果同一体性)分二：一、若因果同体应成不得差别法的阶段之过；二、若得差别法者应成因果非一体之过。

　　申壹(若因果同体应成不得差别法的阶段之过)分二：一、因果变化不应理；二、是故应成无形相等异体之过。

　　酉壹、因果变化不应理

　　云何彼能坏于彼。

　　分析汝宗所许的观点：云何彼芽果能坏于彼种子呢？应不能坏，因为种芽同一体故。

　　如汝所说，种芽并非他缘所生，自性本体一味故。若同一体性，因变化为果不应理。再者与种子同一体性之果法自己毁坏自己亦不可能，芽果怎么能坏于种子呢？数论派所许的观点是既不坏种子，又能产生芽果，此理显然与名言现量相违。如若豆种根本不坏而能产生豆芽的事例从未有过，豆芽必须在种子渐坏后方能产生。若谓于世俗中因缘集聚幻变时，应现果法故无过失。试问，此因缘集聚之力于自性中有否存在？若说没有，则此果是依现在他缘之力忽然发生(新生)，这样显然不是自生。若说此力于因位时本具，则有上述过咎，许此因彼果在自性中一体故。既然是一体者，那么在产生芽果之时何故不见种子的形相呢？若说是种子坏灭后才产生芽果，那么许种因与芽果一体之自生观点则根本不应理。

　　酉贰、是故应成无形相等异体之过

　　异于种因芽形显，味力成熟汝应无。

　　若许种芽一体，种芽之形色等皆应相同，此外不应产生异于能生种因之芽果形相，然事实却并非如此，名言中现量所见到的种芽并非同一体相。如果一定要将种芽执为一体，那么显现芽果的形色以及酸甜味力成熟等差别法，汝宗亦应许为无有才对，否则会有一定的过失。

　　一般必须要依靠因缘聚合后才能产生果法，然数论师却将众多差别法执为一体，这样显然引来了许多相违与过失。其实种因与芽果绝非一体，二者之间有着本质上的极大差别。例如黄豆，就形态而言：种子是圆形，芽果是长形；就颜色而言：种子是黄色，芽果是青绿色；就滋味而言：有些种子是甜面的，芽果是酸涩的；就力用而言：有些种子无有疗病之功能，芽果花叶有疗疾苦之功效；就成熟而言：芽果由变化而成熟，种子无成熟之现相。如是众多差别法皆源于种芽的不同而产生。若许种芽是一体之自生者，彼等差别法皆应非有，有则非自生，应成他缘所生，如是则有现量相违的过失。

　　申贰(若得差别法者应成因果非一体之过)分二：一、宣说差别法异一体不应理之真义；二、如是应理则二者差别应成相同可取或不可取而破。

　　酉壹、宣说差别法异一体不应理之真义

　　若舍前性成余性，云何说彼即此性。

　　设若承许全然舍弃了先前种子的体性，才转变成其余芽果之体性，云何说彼芽果之体性即此种子的体性呢？

　　数论师说：虽然所生之芽果与种子的差别暂有不同，但究竟是一体。比如柱子首先是白色，待染成红色时，虽然暂时显现上不同，但其柱子的体性却没有变动少许，此红色的柱子与白色的柱子仍是一体。同样种因与芽果在自性上虽无差别，但所幻现的世俗诸法却暂有不同。又如一人随着年岁的逐渐增长可分为童年、少年、青年、壮年、老年，尽管历经几大阶段的不同转变，但始终仍是彼人的同一体性却无少许改变，根本不存在几个人的差别相体，在种因中具有芽性等亦即如此。自生论者认为芽果在因位中本具后才能产生，因位时若不具果，就根本不能产生，因而承许因果非异体之他生，而是自体自生。试问：后生之果与前之因是异体还是一体？若许异体，显然非自生，应成依他缘所生，以此类推汝宗观点则有自许相违的过失。若许是一体亦不应理，因为当产生芽果的体性时，已经舍弃了种子的体性，此显然形成了两种不同的体性，若将此二强执为一体者从何应理？况且汝宗所谓的自性是在胜义中有堪忍的实有自体存在，亦是能幻变世俗二十三法的作者。试问：此自性到底是以什么样的体相存在于胜义中呢？其实汝宗所谓的自性根本无有堪忍自体，既然没有自性的总体存在，依其所幻有的二十三法亦不可能存在，比如石女儿本无，其手足形色等亦根本不可能成为眼识的所见境。如是以胜义理论观知，胜义中决定无有常有自性的本体存在，因此世俗中观待自性所变现的诸法，说为是自现或自生亦根本不能成立。

　　酉贰、如是应理则二者差别应成相同可取或不可取而破

　　若汝种芽此非异，芽应如种不可取，

　　或一性故种如芽，亦应可取故不许。

　　中观师说：若如汝说种因与芽果的体性，于世间中非为异性而是一性，既然是同一体性，那么所产生的芽果应如种因一样，不可取得根、茎、芽、枝、叶、花等差别法。或因种芽毕竟一性的缘故，在产生芽果之时，种子如芽果相同亦应有根、茎、枝、叶等差别法，或种子不能坏灭，均一并应为根识可取。实则不然，故不能承许种芽体性全然无异。

　　虽以正理遮破了自生论之观点，但如果数论师还要强词夺理、固执己见地说，因与果各个侧面的差别不同，故我宗无上述过失。由许种芽的体性一味，故自许观点并不相违。对于此许观点通过理论来观察分析不难易知，若因果一体的自生真能成立，当产生芽果时不应见到芽果、应该唯见种子，因果是一体之故。或与此相反，若许种芽一体者，当产生芽果时，种子仍不被坏，应同芽果的差别体相无别皆应为根识现量可见，或于果位时还能现见种因的存在。既然所生之芽果是根识的所见境，那么种子亦应该如芽果一样同时为根识现量所见才对，许种芽一体之故。其实这样的事例非但世间中从未有过，且有相违名言规律的过失。

　　对此若不详加分析观察会认为自生应理，比如儿子已生，仍能现见父亲的存在，当知自生之义非以此喻来理解。理应如何正解合义之喻呢？以自己的近取因产生自果，此果是依自之近取因的各种变化而得产生，比如豆种产生豆芽时，种子已灭则不见种子唯见芽果，应如此解。父子之喻不合此义的原因，即非近取因发生之果故。因此若许产生芽果时不坏种子，或种子同于芽果般具有差别体相均一并应为根识可取，纯属非理之谈，此许观点有其一定的过失，故因果一体的自生根本不能成立。

　　上述以理破除了胜义中成立自生的观点，下文继续破斥世俗名言中成立自性生。

　　午贰、名言无有自性生

　　因灭犹见彼果故，世亦不许彼是一。

　　从名言的规律来说，皆由种因渐灭后，犹能现见彼芽果生起，故世间常人亦不承许此因彼果是同一体性。

　　若许世俗中有自性生者，则以名言现量而破。如果强执世俗中的种芽是同一体性，那么汝之所见与世人所见决定应成相违。如以豆种作为能生的近取因，豆芽是所生之果。一般世人现量见到的首先也是豆种，通过培植至豆种渐变后才产生芽果。若说种芽一体，那么能生的种子已灭，所生之芽果亦应该如种子一样要灭。实则不然，豆种尽管灭了，豆芽仍然存在，由此可见，许能生因与所生果是同一体性，非但道理上不能成立，就世间人之见闻前亦无法承认。

　　午叁、结说二者成立之义

　　故计诸法从自生，真实世间俱非理。

　　是故数论派妄计诸法从自生的观点，无论是真实胜义谛中还是世间名言谛中俱非应理。

　　佛护菩萨与月称菩萨诠释中观的论典中在以中观应成派的胜义理论破析自生时不加胜义世俗等任何鉴别，是直接抉择为无自生而总破的。因为在以正理观察时，不但是胜义中不成立内外诸法是自生，且于名言世俗中亦不能成立自生，此等分别心的所立法都是应成理论一并破除的对境，故已肯定了数论师所许诸法自生的观点根本无法成立。

　　巳贰、以中论之理破

　　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。

　　设若妄计诸法皆从自生，则于能生之因与所生之果或能作者与所作业皆应成一体。实则非一，现量不同故勿执许诸法是自生的观点，以此点已触犯了《中论》等中广说的诸多过失故。

　　复以《中论》之理来观察数论师所许的自生亦是根本无法成立的，因为一切诸法的存在均有其能生所生的关系，若许诸法是一体自生，能生所生亦应成一体无别。如瓶盘是所作业，陶师是能作者，按汝宗所许，陶师应成瓶盘，瓶盘应成陶师等有如是众多过失。再以火喻来说，火为能烧，柴薪为所烧，这样柴薪应成火，火应成柴薪，岂不是所有的森林均变成一大火海了吗？实则不然，故自生根本不能成立。如《中论》云：“因果是一者，是事终不然，若因果是一，此及所生一。若燃是可燃，作作者则一。”许自生者，则作业与作者或眼与眼识应成一体。当知因果绝非一体自生，否则于世俗中无法分辨能所之间的差别性。比如父亲是能生因，儿子是所生果，若因果一体者，则有父亲应成儿子或儿子应成父亲等极大过失。若畏惧上述众过、欲求无倒通达二谛者，应该正受中观理论，切莫承许或妄计诸法自生的观点。

　　再者法称菩萨在《释量论》中破斥数论派所许因果一体为自生时说：“若世俗中承许果法于因位中存在，则有吃饭菜之际同食粪便等有极大过失。”又如寂天菩萨在《入菩萨行论·智慧品》中云：“因时若有果，食成食不净。汝应以布值，购穿棉花种。谓愚不见此，然知真所立，世间亦应知，何故不见果？世见若非量，所见亦非真。”若于因位时就有果法者，则于享用食品时岂不是已成食不净粪便矣？并且汝宗应以购买布匹的钱去购买棉花之种子穿上，方能成立汝宗观点。如是以理观察，明显可知彼宗观点纯属谬论邪计，直接相违名言现量故。由此可见，所谓的自生根本不能成立。

, 释》中云：“不但是外道者的心相续中具有遍计种子，且于登地以前所有众生的心相续中均具此遍计种子。”因为在往昔生中都有可能入过外道，唯待将来获得大乘见道时，才能灭尽此遍计执著的一切种子，甚至包括所知障的一切遍计执著皆能断除。以小乘的无学道中尚未断除所知障的一切遍计种子，仅从这一角度而言，大乘初地菩萨亦就远远超胜了声缘阿罗汉的无学道。并且在大乘一地时就已经圆满了一大阿僧祗劫的方便福德资粮，亦具足了现见圆满法无我空性的智慧资粮，于入定时获得出世无漏的胜义菩提心，出定时具足十二种百功德，以此为据，初地菩萨不但超胜了一切凡夫，而且亦完全超胜了声缘阿罗汉。

　　再者自求解脱的小乘弟子，虽然获得阿罗汉果，但对修习大乘胜道却是一种障碍，因为在小乘的五道次第中，刹那亦没有生起如同大乘菩萨的发心，一心唯求自我解脱。并于大乘了义经中，佛呵彼为焦芽败种，仅滞化城歧途者也。因此佛经中说：“小乘阿罗汉与本具大乘种姓的凡夫，即便是同时入大乘的资粮道起修，但他们分别获得佛果的时间，却有很大的差距，大乘种姓得成佛果较阿罗汉快四十九劫。”亦即阿罗汉虽然苏醒了大乘种姓，入了大乘道修行，但于得成佛果较凡夫苏醒大乘种姓后、直入大乘道修行者尚须迟缓四十九劫，走了一条迂回曲折之路。其原因有两种：一是发心的差别：小乘行者初入道时即缘自己获得阿罗汉果而生起出离心、受持清净戒行、修人无我空性、自求解脱，此相对来说，虽是善心，但属于所知障，因此于阿罗汉圣者的八识田中(阿赖耶识)具有了深厚的小乘发心、自求解脱的不共习气，对此尚须一定的时间才能予以断除，故成获得佛果之特大障碍。然而直入大乘道的行者最初即缘一切众生而发菩提心等，故无此障，所以先得成就佛果；二是种姓(根器)的差别：大小乘行者虽各醒大乘种姓，但小乘行者根性已定，属下根故，后虽入大乘仍不如最钝根菩萨。故于大乘道中修行时，纯属下根行者，成就佛果甚为缓慢。

　　二者(修道时唯断二障的俱生种子与习气)：从二至十地之间，共有九地，此处概述其修法主要对治的是二障之俱生种子，此各分粗、中、细三品，每一品各又分三，共为九品。粗的粗分于二地时断除，粗的中分于三地时断除，粗的细分于四地时断除；中的粗分于五地时断除，中的中分于六地时断除，中的细分于七地时断除；烦恼障的微细习气、俱生所知障细的粗分障碍于八地时断除(此地时灭尽烦恼障)；其细的中分障碍于九地时断除。细的细分分二：细的细分、细的极微于十地时断除。全知麦彭仁波切于《澄清宝珠论》中云：“大乘见道中断除的是二障的遍计种子，再逐渐同时断除于二障的俱生种子，至第八地时灭尽我执相续，故此三清净地无有烦恼障，其后唯有断除所知障。在十地末尾，以金刚喻定的智慧摧毁二取迷乱之细微习气后，无间获得善逝如来出有坏之智慧金刚身。此乃与圣境诸大车轨之密意相合，不应混合于后学之分别念，若能了知此理，自然就能解开诸论之难处，并密意江河融入智慧之海故。”

　　宣说正理分三：教证、理证、辩驳。

　　一者．教证：大乘初地菩萨以见道智慧只能遣除遍计种子，不能遣除俱生种子，俱生种子唯有通过见道后的修证智慧才能断除。全知麦彭仁波切于《澄清宝珠论》中云：“一见真谛者，能断遍计惑，如知绳非蛇，相续生对治，修行后次第，能断俱生惑，识变对治性，断尽细种子，复不生出故，如日遣黑暗。”又于《辩答日光论》、《阿毗达磨杂集论注释》、《智者入门论》、《文殊上师欢喜教言论》中皆如是说。

　　华智仁波切在《现证庄严论注释》及《功德藏论·难题释》中皆说“初地菩萨能断除的仅是遍计执著种子”，以此破除了他宗所许。

　　关于承许见道时断俱生种子的这一观点，华智仁波切说：“以无著菩萨的观点而言，见道时唯有断除遍计执著的种子。”遍知法王无垢光尊者于《宗派宝藏论》中云：“一切执著的遍计种子，是见道智慧的所断法，一切执著的俱生种子是修道智慧的所断法。”永嘎仁波切于《功德藏论广释》中亦如是说。印度论师在《阿毗达磨杂集论注释》中亦云：“见道智慧只能断除闻思外道邪派而产生的遍计烦恼的种子，修道智慧才能遣除心相续中无始以来串习的俱生烦恼。”印度唯识论师、无畏生处尊者于《善解释迦论》中云：“颠倒的遍计执著唯依见道的智慧方能遣除，然于无始以来，串习于心相续中的俱生萨迦耶见，唯依修道的智慧方能予以遣除。”扎雅阿楞达论师于《入中论广释》中云：“彼者俱生萨迦耶见及边执见，非为见道所断法，因为无始以来串习的俱生萨迦耶见等长时沉眠于心相续中，是故唯依修道的智慧方能断除。”狮子贤论师在《现证庄严论广释》中对上述观点亦作了相同的论述。

　　二者．理证：在遣除垢障方面，般若经论与狮子贤论师的《现证庄严论释》等中，以清洗衣服上污渍的比喻说明了这一问题。是故粗、细障碍绝对不能同时遣除，因为烦恼障与其习气有一定的差别，俱生种子与遍计种子亦有粗细之别：若相对俱生种子来说，遍计种子为粗障，相对于遍计种子来说，俱生种子为细障。虽于见道时，已经现见了法界本性，但无有修道的实证智慧，故只能断除遍计种子。

　　设若有人疑问：见道时应该具有修悟智慧，因为在见道以前需要通过一大阿僧祇劫的修行，才能获得见道故。

　　显宗中大乘道次第断障法一览表

　　(宁玛派自宗)

　　表一

　　大乘种姓者直入大乘道次第断障法

　　资粮道：压制粗大的二障烦恼

　　加行道：压制粗的二障烦恼

　　见 道：第一极喜地，断二障的遍计种子

　　表二

　　小乘无学道者入大乘道次第断障法

　　资粮道：压制粗大的所知障

　　加行道：压制粗分所知障。

　　无学道：与表一所述相同

　　注一：小乘无学道中已经断除一切烦恼障并已遣除了部分微细的所知障。

　　注二：种子亦称为习气，但种子和习气二者同时出现时，种子是粗分，习气是细分。

　　对此答曰：虽然见道以前具有修行，但并非是五道中修道的修行。比如凡夫人所受持的净戒远远不如二地不共持戒波罗蜜多之理相同，所以不成见道时遣除俱生执著种子的根据。

　　又问：因为见道有十六刹那，故从见道后第二刹那开始至第十六刹那之间，应该具有修道智慧。答曰：此是相应某类根机的众生不了义说法，实际见道并无十六刹那。如《六十正理论注释》、《现证庄严论》的很多注释及《智者入门论》等中都说：“按了义观点讲，由于见到了法界本无分别故，大乘见道安立为一刹那之名言。”

　　又作疑问：在大乘见道时应该能遣除俱生我执等的部分种子，因为在见道时所现见的空性，已经包括了俱生人无我的缘故。佛于《优婆离请问经》中云：“烦恼智慧此二者，不能同时并存故。”即心相续中的烦恼与智慧不可能同时存在。比如一间屋子，虽然多年以来暗无天日，若于这间暗室里点燃一盏明灯，则多年以来的黑暗皆能刹那遣除，如是俱生执著的种子，虽然长久以来积存在心相续中，但依见道智慧的巨大力量，就能予以遣除。

　　对此答曰：此理不成决定之根据。因为在大乘见道时，根本不具备修道位的智慧，仅以见圆满法无我空性的智慧而言，其二障及习气均为平等。上述佛经教证的密意单从观待见道的角度来说，设若以初地菩萨现见空性的智慧不能遣除相对它的障碍，则应有与教证的密意成相违的过失。但是，见道智慧已经遣除了相对它的一切遍计障垢之故。比如初地菩萨心相续中，虽然还具有二地以上菩萨已净的障垢，但仍未与佛经的教证相违。

　　上述所许见道有巨大力量来对治障垢：以理观察可知，其实，并非在获得见道位的前一刹那才生起遍计执著，而是长久以来就积存在心相续中，如果说相续中在生起见道智慧之际，刹那能断除此遍计执著的种子，因而许为巨大力量，则可许无过，亦符合上述比喻之理。如果认为见道的智慧，对遣除俱生种子，有巨大力量的话，则于见道位以上所应断除的俱生法，亦应该同时能断除，应有如是过失。若许俱生执著虽然长久积存于心相续中，但认为有了见道智慧的巨大力量是能断除的理由，是则可依上述相同的比喻反过来回辩说：灯光遣除黑暗一样的道理，不合此义之喻，亦不能如是承认，否则难免过失之咎。

　　如果说初地菩萨仅仅现见圆满的法界空性，就能断除俱生种子的话，那么会有初地菩萨应成佛陀、见道位应成圆满断证功德之无学道等极大过失。可于两方面来辨析了知，从二地至十地的九个修道位中之所断法，虽然与见道位所断法之本性等无差别(以见道时平等现见一切法的本性)，但见道时却无有少许修道位的智慧，怎么能断除俱生种子呢？前者即说诸法皆为一味无别的法界本性，后者即说根本未修而能断除俱生种子之故。

　　假设又继续疑问：虽许断除相对于见道位本分应断的俱生种子，但于断除见道位本分应断的俱生种子时，却没有承认过包括二地以上修道位之一切俱生种子皆需断除，因此不会有见道时应成无学道的过失。

　　对此答辩：比如三地菩萨自从见道以后，通过修道中的修行而证得了相应本分的智慧，断除相对本分的俱生种子，除此以外，无力断除过于三地本分之外余地的所断法(俱生种子)。其主要根据，不但是现见了本性，而且亦具有了本地分内修道的智慧，故能断除相对本地分内所应断的俱生种子。在见道时，虽然诸法本净的圆满空性皆平等一如的见到了，但见道后若不具备修悟的智慧，亦有如是相同的根据。

　　假设又继续疑辩：根据不同有别。其差别是，见道地所遣除的俱生种子，相对于二至十地修道中所断的俱生种子来说属于粗分；相对于初地时所断的俱生种子来说，二至十地修道中所断的俱生种子属于细分。因此于见道位时不必要遣除一切修道中的所断法，只是遣除相对于见道分内的俱生种子之粗分而已。这亦是内道所有宗派共同承许的观点(皆许粗、细种子不能同时断除)。

　　对此答曰：遍计与俱生本有粗细之别，若许见道时的所断法既有遍计种子亦有俱生种子，则显然与内道诸宗所许的观点相违，此许不仅有如是相违的过失，且有超过四宗(有部、经部、唯识、中观)观点的过失。是故不能承认见道时断俱生种子，否则上述的两大过失仍然在所难免。

　　假设又继续疑问：如果说初地菩萨连少许俱生执著亦未能断除，这样岂不是等同于凡夫人吗？由此初地菩萨依于业恼，应与凡夫人一样无自在地转生轮回。因为已经承认未断少许俱生种子之故，决定会有如此过失存在。如龙树菩萨在《宝鬘论》中云：“若时有蕴执，彼即有我执，有我执造业，由业复受生。”

　　对此答辩：这亦不决定。以无著菩萨与圣解脱军云：“具大方便诸圣者，烦恼即成菩提缘。”如佛在《宝积经》中云：“迦叶！譬如诸大城中所弃粪秽，若置甘蔗、蒲桃园田中则有利益，菩萨结使，亦复如是。”又云：“迦叶！譬如咒术药力，毒不害人。菩萨结毒，亦复如是。智慧力故，不堕恶道。”余经中亦云：“如城士夫不净粪，彼乃有益甘蔗田，如是菩萨烦恼粪，彼乃有益成佛法。”是故圣者菩萨以智慧摄持烦恼，根本不会颠倒无自在地转生轮回。当知对此疑问，佛陀早已在《宝积经》中作过圆满的回答，此毋庸置疑。

　　另外全知麦彭仁波切于《释量论大疏》中云：比如，灶中火星溅于湿地上，再不会增长火力。又于《中观庄严颂·文殊上师欢喜教言论》中云：“比如，被截断头部的蛇身虽能颤动，但无力对人作害。”如是全知麦彭仁波切对此在这二论中亦已作过圆满的回答。故初地至七地的菩萨心相续中，虽然尚有烦恼障的俱生种子，但无力成为转生轮回之因。因为已经灭尽了粗大的业惑，且具足方便智慧，故根本不可能有无自在转生轮回的过失。

　　此处关键不能混淆的是，声缘阿罗汉在获得小乘见道时，亦未能断除烦恼障的俱生种子，是不具备大方便智慧的缘故，如是有可能无自在地转生轮回。然而大乘初地菩萨虽未断除烦恼障的俱生种子，但已具备了大方便智慧，故不会无自在地转生轮回。如孔雀虽食毒物，但羽毛会更加艳丽，如是之理于佛经论典中有特别明显的叙述。

　　那么龙树菩萨在《宝鬘论》中所许的观点应当如何解释呢？其实上述《宝鬘论》的密意，应该根据因与缘之聚合来诠释。初地菩萨虽未遣除烦恼障的俱生种子，但已经泯灭了产生粗大烦恼之缘(没有颠倒的非理作意)，比如一粒种子放在木箱里，若没有遇到阳光水土，则终将无能产生芽果之理相同。

　　对宁玛派自宗观点的所立，有了上述能立的理由，故无有任何妨害。

　　三者．辩驳：对方说：初地菩萨应需断除俱生种子的部分，如本论中云：“灭彼一切恶趣道。”在佛陀的经典与《阿毗达磨杂集论》等中皆如是说过，见道时已经灭尽了一切恶趣道之种子。以此为据，见道时不仅遣除遍计种子，且于俱生种子亦应遣除。

　　对此答曰：上述经论教证的密意并非如此理解，因为断除的功德在前面颂词中已经述讫，此处是指灭尽的功德，如是直接从《入中论颂》及月称论师的自释中不难了知。那么应该如何解说“灭彼一切恶趣道”这一问题呢？以见道时获得了无漏的戒体，永无破损，灭尽了堕落恶趣之因，应该是从这方面讲述了菩萨于见道时具足“灭彼恶趣道”之功德。

　　假设又继续疑辩：如果见道时根本不能断除俱生我执等种子的话，那么初地菩萨就无法将自身视如菜叶般而布施身肉，亦就无法修成出世、不共殊胜的布施波罗蜜多，如是则极不应理。

　　对此答曰：虽如上述的教证、理证所抉择于大乘见道时仅仅断除了二障的一切遍计种子，但仍然能作极大布施，此本为初地菩萨不共的殊胜功德。然于此处为断除疑惑而略作回答：初地菩萨对自身视如菜叶般而无执著地布施身肉，并不是从有否遣除了俱生我执等这一角度而言，否则会有大乘七地以下菩萨无法作极大布施的过失，因为七地以下菩萨尚有俱生我执等种子故。另外，尚有小乘声缘阿罗汉亦能修极大布施等有如是过失，因阿罗汉已断俱生我执的种子故。是则大乘初地菩萨布施身肉，以正确理论应当如何诠释呢？大阿阇黎月称论师的《入中论自释》及印、藏圣境《入中论》之诸多注释中皆如是说：将自身视如菜叶般无执著，主要是从修行布施波罗蜜多之功德这一角度而言，即初地菩萨以大悲心引生了如是布施之心，并使习气增上稳固，故尔布施波罗蜜多较其余波罗蜜多不共增胜，以此初地菩萨自然会将自身视如菜叶般，无执著地满足众生所求而布施身肉。虽然七地以下菩萨仍有俱生我执的种子，但布施自身体肉却无丝毫困难。如寂天菩萨于《入菩萨行论》中云：“佛陀先令行，惠施蔬菜等，习此微施已，渐能施已肉。一旦觉自身，卑微如菜蔬，尔时舍身肉，于彼有何难。”

　　如是辩驳之理虽于《般若二万五千颂》等经部与印度的《现证庄严论注释》中仍有一些尚需讲述的，但此处恐繁不述。

　　子叁、所证功德

　　此菩萨持胜欢喜。

　　此初地菩萨，因生起很多出世不共之无漏功德，故生不共欢喜，由喜多故说彼菩萨为持最胜欢喜。

　　虽然普通凡夫人通过修法亦会生起欢喜，但并非最胜，亦不能保持永恒不失，唯有到达初地的菩萨方持最胜欢喜，因为彼已现见一真法界的本面，预示了具足永不退转果位之佛慧。出定后一刹那间可以面见百佛，具备百种神通，入百种三摩地，度化百众生，复于刹那间往诣百佛刹土，便可极快获得佛果。《华严经》云：“菩萨住欢喜地，成就多欢喜。念诸佛，故生欢喜，念诸佛法故生欢喜。念诸菩萨，故生欢喜。念诸菩萨行，故生欢喜。念诸清净波罗蜜，故生欢喜。念诸菩萨地殊胜，故生欢喜。念菩萨不可坏，故生欢喜。念如来教化众生，故生欢喜。念能令众生得利益，故生欢喜。念入一切如来智方便，故生欢喜。”又于大乘了义经《般若二万五千颂》等中云：“见道菩萨欲得佛果，七天就可以成就。”因而以此所证之功德，内心最胜欢喜。

　　如此胜喜功德约有四种：

　　得出离心：菩萨在登地以前，虽然有修种种道行，但其所依不过是世间有漏之善心而已，出世间的无漏善心从未有过。现以超凡入圣之般若智力灭除了生死解脱的一切障碍，故生死大事已得解决，从此以后勿须沉溺轮回苦海，亦不枉受重苦逼迫，且于自利利他等无边功德亦皆获得，到达了所欲的目的地，故内心最胜欢喜。

　　破人我相：世间凡夫之所以不能得到真正欢喜，其主要原因是有我相、人相等实有执著，由此难免恩怨交杂，烦恼相缠，各有种种观念而苦多乐少。登地菩萨则以般若智慧打破了部分的人我妄执，了达我与他人本来平等，彼此之间的相处亦就自然欢喜和谐，没有二取的分别念执，身心都很轻安自在，故内心最胜欢喜。如《华严经》云：“身心微妙，喜乐轻安。”

　　法喜充满：此虽然是佛教中的常用术语，但真正获得法喜充满者，唯有登地以上的圣者。因彼圣者菩萨不但于闻思上获得了殊胜法益，且于内心相续中已实际体悟到了法的甚深本义，轮涅所摄一切诸法的本性亦皆一味地品尝到了，因而不但身心充满了无为的喜乐，并且令众生亦闻而生信、见而生喜，乃为真正的法喜充满，故内心最胜欢喜。

　　离诸怖畏：佛陀将世间人常遇难免之怖畏等苦略概为五种。不活畏：“活”是生存之义，亦即需要很多条件来维持这个生活，如我们现量所见的世间常人，皆为生活起居而劳累奔波，并经常担心生活无法维持；恶名畏：对世间常人来说，非常重视名誉，若名誉稍被损坏心里就十分哀伤、难过，故平时格外谨慎而导致虚荣心很强；死亡畏：“死”是一期生命的结束，多有世人皆求自己长生不老、永恒不灭、不欲死亡，故一旦死亡来临之时，总是非常恐惧；恶趣畏：每个众生都希望得到善趣安乐，不欲恶趣痛苦，然为恶业所牵亦无可奈何；大众威德畏：有些人虽然私下较为善谈、话语滔滔不绝，但一到大众场合就不能善说如流而结舌语塞。登初地菩萨已远离这五种怖畏而获得自在，故内心最胜欢喜。《华严经》云：“始得入初地，即超五怖畏，不活死恶名，恶趣众威德，以不贪著我，及以于我所，是诸佛子等，远离诸怖畏。”

　　子肆、能力功德

　　亦能震动百世界。

　　此说初地菩萨不但具有最胜欢喜的无漏功德，且以自己所证功德之妙力，亦具有在一刹那间震动百世界的能力。《极显童子经》云：“善男子，是故菩萨第一地所住之相者，若欲求之刹那顷动百世界，往百如来刹土等。”《华严经》云：“则得百三昧，及见百诸佛，震动百世界，光照行亦尔。”

　　子伍、增上功德

　　从地登地善上进。

　　获得见道位的菩萨，非如异生地的费力勤作，并从此地登上彼地亦是善妙上进的，亦就是说从初地到二地，以至于佛果等地道皆欢喜进取。因为登地菩萨已经现证无我的空性智慧，具备种种善巧方便，诸精进力亦是任运自成，加上福德亦非常广大，故于地道功德不断地相续增上，速能获得佛果。如同雄鹰在虚空中翱翔一般，勿须用力而自由自在地飞翔，诸大菩萨善妙增上地道之功德亦复如是，此乃圣者菩萨不共之功德力。

　　癸叁(灭尽恶趣功德)分二：一、真实；二、比喻说明。

　　子壹、真实

　　灭彼一切恶趣道，此异生地悉永尽。

　　登地菩萨已经获得出世无漏的戒体，恒时不造恶业，故已灭尽地狱等一切恶趣之道。又彼菩萨已真实趣入圣道地位，现证了法界本性，是故从此以后连异生地亦悉皆永尽，根除生死流转，超出三界轮回，并于圣位中永不退转。

　　由于菩萨相续中已经具有无漏净戒之功德，恒时不造恶业，此后于生生世世中皆无垢染、破损、穿漏而任运自在地受持清净戒行，故能灭尽一切恶趣之道。律经中云：“清净戒律之功德，本具闭塞恶趣门之力。”又见道菩萨以入定的空性智慧一刹那间断除二障的遍计种子，虽然非如二地以上菩萨能以修道智慧来遣除二障的俱生种子，但由空性智慧的力量已经不会产生凡夫那样有力的现行执著，其无力成为轮回之因，故能永尽异生地。所谓异生如《三摩地王经》云：“在六道轮回中依各自不同业感所生，故为异生。”因此见道菩萨不但是远离了趣入恶趣道之因，且连善趣随有漏因缘所生之异生地亦永远灭尽，彻底超脱了三界轮回，获得自在等殊胜安乐。

　　设有疑问，既然初地菩萨永尽异生地，为何仍于六道受生？答曰：圣者与凡夫受生不同，异生凡夫无有自在，生无定处，皆随自己的业风所转，造恶业则堕落三涂，行善业则上升人天善趣，毫无自主全由业力支配，故是随业受生。而圣者已现见圆满的法无我空性，由智悲力泯灭了现行烦恼的执著，永断三界轮回之因，彼示生世间，并非无有自在，而是乘着自己度化众生的悲愿而来，故是随愿示生。如《现证庄严论》云：“智不住生死，悲不住涅槃。”《圆觉经》亦云：“菩萨变化示现世间，非爱为本，但以慈悲令彼舍爱假诸贪欲而入生死。”复云：“菩萨入世间、现异形、行化度皆依无始清净愿等。”

　　子贰、比喻说明

　　如第八圣此亦尔。

　　经云：“诸有智者，当以譬喻令解。”为除小乘弟子对大乘法所生之邪见，故例举小乘共许之比喻来说明大乘法乃真实佛语，应该深信不疑。因为如同小乘第八圣位，大乘中亦有，即初地见道位，故颂文中说此亦尔。

　　小乘中有傲慢声闻与具证声闻两种。其中傲慢声闻本来少无所证，却妄以为自己有所证悟，故根本不承认大乘法，认为般若中观等法非佛所说，是受魔加持的龙树所臆造。为除彼之疑惑与邪见，树立起殊胜的正见、深信大乘三宝，了知大乘中亦有类似小乘的道地分位，为使他们加深理解，故以比喻来进一步阐明这一问题。

　　小乘与大乘所许的三宝体相略有不同，小乘认定的三宝体相在《俱舍论》中云：僧宝：即是有学道圣者与无学道阿罗汉圣者相续中生起的道谛为真实僧宝，彼等根本不承许圣者的身体为僧宝，认为身为苦谛；法宝：即是教、证二法，其中教法涵盖一切佛法，证法则为涅槃(灭谛)；佛宝：同样不许佛身为佛宝，而认为佛陀相续中的无学道之道谛为佛宝。

　　大乘在讲述三乘中的小乘时，承许凡夫学道、一至七圣位、四果罗汉是有学道与无学道中的僧宝。承许所修学的教证二法为法宝，圆满断证功德者为佛宝。

　　小乘的道果层次分有八种圣位：即预流向、预流果、一来向、一来果、不来向、不来果、罗汉向、罗汉果。

　　安住预流向时，只圆满见道入定的前十五刹那，许此为小乘的见道位。至预流果时，圆满入定于第十六刹那以上，许此为修道位，至罗汉果时许为无学道。

　　何故将预流向许为第八圣呢？因为小乘中的四向四果，是从罗汉果的圣位一直往下数，数至预流向时，为第八圣位。小乘在见道位主要断除的是烦恼障之遍计种子，远离的是有边部分，以智慧所现见的是圆满之人无我空性。大乘于见道位所断除的是烦恼障与所知障的遍计种子，入根本慧定时远离的是四边八戏，以甚深智慧所现见的是圆满之法无我空性，并且大乘初地菩萨，尚具有刹那现见百佛等不共功德。此等皆于小乘圣位中未曾相似具有，这亦是大乘与小乘之间的差别。此二之间的相似之处，若详加观察仍有天壤之别。小乘自宗亦许得第八圣位时，虽未超出三界，然亦不会转生恶趣，唯生善趣。如小乘经云：“获得预流向，灭尽恶趣道。”是故在此劝导傲慢声闻：汝等应该正信大乘佛法，切莫妄加诽谤而应自伏慢心。永嘉大师云：“欲得不招无间业，莫谤如来正\*轮。”

　　关于小乘的四向四果，小乘的《俱舍论》第六品与大乘的俱舍论(《阿毗达摩杂集论》)及《现证庄严论》的诸多注释中皆有依渐门次第而得四向四果，亦有不依次第顿超而得圣位等详细论述。然于此处仅依渐门次第略为讲述(四向、四果皆依对治与其对治的结果来分位)：

　　预流向、预流果者：前者圆满了入定的十五刹那，获得见道位，其智慧直接对治的是欲界烦恼之遍计种子。后者圆满入定于第十六刹那，如是安住者为预流果圣者。

　　一来向、一来果者：小乘将所断欲界的俱生烦恼障各分为粗、中、细三品，每一品各又分三，共分为九品。于采用遣除的对治法来修行时，粗细烦恼障依次而灭。至此欲界的六品俱生烦恼(粗大烦恼、粗中烦恼、粗细烦恼、中粗烦恼、中中烦恼、中细烦恼)全然灭尽，属于修道位。由此彼者尚须在欲界中转生最后一次，因为还有细品的三种烦恼尚未灭尽故。所谓向者：即是无间道正在运用智慧的武器来对治烦恼的怨敌时，为一来向，与此同时而坚守岗位的为一来向圣者，到第二刹那灭敌获胜时的解脱道，为一来果，如是安住者为一来果之圣者。

　　不来向、不来果者：虽然未能超出三界，但绝对不趣欲界，唯生色界无色界处。其向者：见道后产生的修道智慧，即是无间道正在以智慧来对治欲界的七至九品最微细之俱生烦恼时，为不来向，到第二刹那全然获胜时的解脱道，为不来果。如是安住者为此中圣者。

　　罗汉向、罗汉果者：前者属于有学道中的修道所摄，断除色界、无色界的烦恼之无间道，第二刹那时获得解脱道，亦即后者罗汉果之无学道。其向离果仅间隔一刹那，待灭尽应断之一切障碍，无间趣入罗汉果位之时，圆满究竟了小乘的无学道。

　　关于颂词中的第八圣位，格鲁派宗喀巴大师与萨迦派果仁巴大师的说法略有不同。宗喀巴大师在《入中论善解密意疏》中说：第八圣位是预流向，非预流果(从罗汉果数至预流向)。

　　果仁巴大师在《入中论释·断邪见论》中云：虽然随般若经讲：从罗汉果往下数至预流向时是第八圣位，但这里不应该随此经典所讲，而应该遵循无著菩萨在《阿毗达摩杂集论》中所述的观点，即第八圣位乃为预流果非预流向(从罗汉向数至预流果)。

　　宁玛派自宗全知麦彭仁波切说，若直接随本论的颂词句义来分析，应该承认宗喀巴大师所许的观点，因为此观点有一定的教理依据，亦有一定的必要。

　　以教为据：在印度圣境虽然《入中论注释》林立众多，但其中月称菩萨有一位最得力的大弟子扎雅阿楞达论师，具有高深莫测的智慧，着重广弘以月称论师为主的中观应成派，在他著作的《入中论广释》中直接宣说了预流向是小乘的第八圣位，与宗喀巴大师的观点正好一致。

　　以理分析：因为大乘的见道位与小乘的第八圣位(预流向)较为相似，故以此而作如是比喻，如经云：“取其相同或相似之处而作譬喻。”故当承许预流向为第八圣位。小乘自宗也认为，以前未曾见到过圣位中的境界，通过修习四谛十六行相的法要后，断除了遍计的烦恼垢障，而今才得以现见圆满十五刹那的禅定境界，即安住预流向的见道位，与此相继趣入预流果时，才圆满第十六刹那的禅定境界，由此不难而知预流果应为修道了，这样若按果仁巴大师所讲，那么就不应该以大乘见道而应以二地以上之修道为喻，因为比喻与意义应对应故。若以大乘见道为喻，则应许预流向为第八圣位才对。

　　其必要者：为令小乘弟子消除对大乘佛法的疑惑与邪见，故以理论来遣除小乘弟子心相续中存有的傲慢。小乘弟子认为，学道圣者的道地分位唯小乘中有、大乘中无。为除彼等邪见，从而能了知大乘宗亦有相同于小乘宗的道地分位，因为小乘是以安住第八圣位(预流向)的补特伽罗开始抉择为圣道圣者等。同样大乘亦是从安住见道位以上的补特伽罗开始安立为圣道圣者等。故于此处分述了大乘的见道等分位与小乘相同，促使小乘弟子正信大乘佛法故有极大的必要。为此非但月称菩萨如是比喻解说，龙树菩萨在《宝鬘论》中亦云：“如声闻乘中，说声闻八地，如是大乘中，说菩萨十地。”如是所说也。

　　壬贰(超胜他续功德)分二：一、真实；二、别义。

　　癸壹、真实

　　即住最初菩提心，较佛语生及独觉，

　　由福力胜极增长。

　　此颂直接讲述了登地菩萨相续中之功德已经超胜声缘阿罗汉，间接亦讲述了超胜人天善趣中的异生凡夫。不但二地以上圣者超胜声缘阿罗汉，且于安住最初胜义菩提心的大乘初地菩萨，亦较佛陀语生之声闻及自己了悟真理的独觉尤为超胜，由其大悲心和菩提心等不共福力的增上而直接超胜声缘阿罗汉故。

　　虽然阿罗汉具有很多不共于凡夫地的胜妙功德，如以出离心来受持净戒、圆满修习四谛法要、具禅定、神通、智慧等。但进行分别比较时，彼之福德却远远不如大乘初地菩萨。因为圣者菩萨具有无漏智慧所摄的广大悲心，即安住于如来的家族中时，其福德亦皆刹那刹那地相续增长，故较佛语生之声闻与独觉尤为超胜，以彼心相续中特别具有不共于小乘的殊胜福力故。是则如何了知大乘菩萨的福力增上超胜二乘声缘呢？《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，胜一切耆旧大臣，如是初发业菩萨，发菩提心虽然未久，但由生如来法王家族，以菩提心及大悲力，亦能超胜一切久修梵行之声缘罗汉。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，为其它一切大鸟所不能及。如是菩萨初发菩提心，生于如来妙翅鸟王之家，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。”此经喻之义足以说明大乘初地菩萨的广大发心之力，即彼发心一刹那之功德，就已超胜声缘百千劫为自利而修之一切功德。虽彼菩萨相续中具有甚深的智慧力与方便的福德力，然此处只讲方便福力超胜，未讲智力超胜，待智力相续增上至七地时才能超胜阿罗汉。

　　癸贰、别义

　　彼至远行慧亦胜。

　　彼者大乘菩萨在一地时以不共增上的福力超胜声缘阿罗汉，至第七远行地时，菩萨以自所行智慧力增上，任运起入甚深灭定亦能超胜声缘阿罗汉。

　　全知麦彭仁波切说：虽然此处并非直接讲述七地，但为消除可能生起怀疑的必要，故于此处顺便旁述七地之概略内容，故称为别义。如是讲述了大乘初地方便之福德力超胜声缘阿罗汉，有人会借此生疑道：应至何地才能以自所行的甚深智慧力增上超胜声缘呢？为除彼诸怀疑，故月称论师在论述一地时就顺便略为旁述了第七远行地即“彼至远行慧亦胜”这一句来加以说明。

　　大乘菩萨从二地继续起修，至七地时方能以胜妙智力超胜阿罗汉。《十地经》云：“菩萨今住第七地，以自所行智慧力，胜过声缘之所作。”月称论师在《入中论自释》中讲述“彼至远行慧亦胜”这一句时，引用了《十地经》的教证后说：“此教宣说声闻、独觉亦有了知一切法无自性者。”看来仅此一句，但在雪域各大宗派却众说不一，此之辩论甚为强烈，有者认为阿罗汉圆满证悟了法无我空性，与大乘初地菩萨的所证相同。有者认为阿罗汉根本没有证悟法无我空性。有者说阿罗汉只证悟了自相续五蕴的粗细空性，对他相续五蕴不仅未证细相，且连粗相空性亦尚未证悟，有者说阿罗汉应该是证悟了部分的法无我空性等等众说纷纭。特别是清辨论师与月称论师对此曾经有过较大的辩论。

　　藏地雪域萨迦派果仁巴大师在《入中论注释》中尤对他宗所许的观点列出了六十四种过失，其中几种过失是对承认阿罗汉圆满证悟法无我空性所发的，为此又于《现证庄严论释》中列出了十八种过失。然于此处对印、藏圣境各大宗派所持不同的观点，以及《入中论自释》所讲的五教三理不作一一广说，于《定解宝灯论·新月释》第二问答题中已有广述，敬请有缘学者详阅。

　　总而言之，这些林立众多的观点说法，皆为高僧大德们以大悲心针对众生不同根器的权巧立宗，观机设教，予以了义或不了义法。同时为使初入道之学者明辨取舍，免入歧途。如是调伏分别心为主的修法以及内在的证悟境界，实际是一味无别的，切莫以贪嗔恶心妄兴分别毁谤。对此这里不分别广说，因为在《定解宝灯论·新月释》的第一问答题中，以教理详细论述了诸大德们都是同一佛陀的化身，并且各大宗派的究竟密意均不相违而一味。

　　若直接从颂文句义上讲“彼至远行慧亦胜”，是指菩萨到达七地时，心相续中已彻底远离一切行相的执著，并以无生的大般若智真实引生了增胜的方便度，尔时具有任运刹那入定与出定的智力超胜声缘罗汉。如《十地经》云：“诸大佛子，譬如王子，生于王家，具足王相，生已即胜一切臣众，但以王力，非以自力。若身长大艺业悉成，方以自力超胜一切。诸佛子，菩萨摩诃萨亦复如是。”《宝鬘论》云：“第七名远行，由数远行故，刹那刹那中，能趣入灭定。”又如本论第七品中云：“此远行地于灭定，刹那刹那能起入，亦善炽燃方便度。”初发心时以志求大法，故胜出一切声闻、独觉，但非以自智观察之力，以至菩萨今住第七地时，乃以自所行智慧力胜过一切声闻、独觉所作。是故应知唯有远行地以上菩萨乃能以自之慧力胜过声缘阿罗汉，六地以下未能如是。因此大乘初地菩萨仅以方便的福力胜过声缘，至七地时以胜妙不可思议的智力增上亦能超胜声缘罗汉。为此各大宗派的讲法亦有不同：

　　一．宗喀巴大师对大乘七地时才能以智力胜二乘的这一问题，从两个侧面分别有两种不同的讲法。

　　初．在《善解密意疏》中云：虽然大乘见道时，就已圆满现见法无我空性的智慧，亦具有入离四边的灭定，但并非是刹那、刹那起入灭定。在六地以下入定、起定皆需一定的勤作功用方可，唯达远行地时，于离四边八戏的法界灭定方能自在地刹那起入，勿须任何功用助力，以此相对于七地以下入灭定来说，这是主要的差别，故说七地时以胜妙智慧相续增上胜过声缘。宗喀巴大师说：在大乘凡夫地的资粮道、加行道，是以分别心相似修法界本性，非真实现见，这样法界即成所知，相对它的分别心即为能知，因此也是以分别心去相似入灭定，故于起入并非难事。一旦到达一地圣位时，以真实智慧来入法界灭定，由于尔时心相续中尚有所知障为主的分别心作障碍，故于灭定的刹那起入并非易事，较为困难。果仁巴大师对此驳斥说：汝等认为凡夫异生地时起入灭定很容易，到圣位时尤为困难，那么以此类推，到达佛位时起入灭定岂不是更为困难了吗？从《善解密意疏》中不难而知，事实却并非如此，因为在异生位时，是以分别心起入相似的灭定，所以比较容易。到达一地圣位时较为不易的主要原因，是需要究竟的真实智慧来入一真法界的究竟灭定，故于起入之时皆需很大的功用力来作助缘。再者一地时刚刚转识成智与法界一味，功力尚未成熟。是故唯达七地时才具有胜难的特殊力，尔时起入灭定就任运自在了。本论第七品亦云：“此远行地于灭定，刹那刹那能起入。”因为这时增上了不共的胜妙智慧。由此可见，果仁巴大师是仅凭文句作回诤妨难，未从意义上去深入细致地分析，故宗喀巴大师所许无过。

　　次．宗喀巴大师在讲述不共应成派时所提出的八种不共法(八大难题)，其中讲到二乘声缘罗汉于证得真实圣位时与大乘见道相同，所证方面无有高低贤劣之别。因此宗喀巴大师说，阿罗汉圆满通达法无我空性与大乘菩萨相同，所以大乘初地菩萨无法超胜声缘阿罗汉，必须到达七地时才具有不共、刹那刹那起入灭定的智力而超胜声缘。宗喀巴大师以此为据来说明了阿罗汉与大乘菩萨相同，圆满证悟法无我空性，达七地时此二之间才有差异所在。对此宗喀巴大师的上师仁达瓦智慧童子及众弟子皆如是承认。

　　二．萨迦派果仁巴大师在《入中论注释》中说：虽于大乘的资粮道与加行道就能了知以及修持法界的总相，并于见道位时，也已真实现见圆满法无我空性的自相。然于小乘的五道中，圆满的法无我不论是真实修或相似修均从未有过。因此在大乘的资粮道、加行道、见道时，就应该超胜了小乘声缘。

　　“彼至远行慧亦胜。”义即第七远行地时，获得彻底断除执著行相、所知障之对治的智慧力，故亦能超胜声缘阿罗汉，上述《十地经》的内容亦复如是。故果仁巴大师根本不承认格鲁派所许的观点。

　　依据果仁巴大师的观点分析，大乘的资粮道、加行道、见道时已应超胜了声缘，何故又说尚须到达七地时才能超胜呢？果仁巴大师的根据是在八地时已经灭尽了有相执著的一切所知障之种子。并说此所知障不是烦恼障种子的习气，而是三轮与二取的有相执著所产生的所知障，其对治的因和缘，决定是七地时圆满具足，亦即第七远行地时圆满具备了遣除一切有相执著(所知障)的对治力，故远行地即是彻底远离了一切行相的执著。安住此地时既没有能度众生的佛，亦没有所要度化的众生，在无生离戏的法界本体中，轮涅皆为大平等性。

　　三．宁玛派自宗全知麦彭仁波切在《中观庄严颂·文殊上师欢喜教言论》中云：“关于‘慧亦胜’这一问题，虽然从刹那刹那起入灭定的观点及其根据，是宗喀巴大师与其上师仁达瓦等所许。智者果仁巴大师等说：‘某宗若以理论来破斥彼等此许观点是极不应理的。’如是破斥后，果仁巴大师又说：有相执著的所知障永不复生之力在七地时才能获得，仅从这一角度来讲了七地时超胜声缘阿罗汉的观点。因此我认为，如圣教《楞伽经》云：‘佛告大慧！六地起菩萨摩诃萨及声闻缘觉入灭正受，第七地菩萨摩诃萨念念正受离一切性，自性相正受，非声闻缘觉，诸声闻缘觉堕有行摄(功用)所摄相，灭正受，是故七地非念正受。’如是以佛陀宣说了自己的密意，见后断除疑惑。”此亦宣说了声缘阿罗汉总的入灭定以及菩萨从六地增胜般若度的基础上入灭定的内容。

　　总而言之，宁玛派自宗认为在解释本论中“彼至远行慧亦胜”一句时，勿须依靠其它论部，此句乃为《十地经》所说，故唯依经部《楞伽经》就能了达《十地经》所说的内容并能断诸疑惑、生起定解。佛于经中云：七地菩萨才胜二乘阿罗汉之义，其根据主要是声缘阿罗汉与六地以下菩萨虽然皆有灭定的起入，但于起入之时皆依有相等很大的功用力方可，菩萨唯有到达六地增胜般若度的基础上获得七地时才能任运起入甚深灭定，故勿须依靠有相功力而刹那刹那自在地起入。因为佛陀于《楞伽经》中云：“诸声闻缘觉，堕有行摄所摄相之故。”此为七地菩萨超胜声缘阿罗汉的主要根据。

　　在全知麦彭仁波切的《遣除单秋疑惑论》中，单秋说：格鲁派的讲法很应理，佛经的密意也应该如此，因为月称论师在《入中论自释》引用《十地经》的内容明显地宣说了阿罗汉通达一切所知法的空性，否则会有相违七教三理的过失。如是依据教证、理证抉择阿罗汉证悟了法无我空性，倘若不证悟空性，则不能入灭定，不仅大乘，且于小乘亦复如是。再说若许阿罗汉未圆证法无我空性，那么大乘一地时就应该以智慧力超胜小乘了，何必尚须待到七地呢？全知麦彭仁波切回诤道：如果说月称论师引用《十地经》的教证，仅为证明二乘圣者与大乘初地菩萨的所证无有任何差别的话，那么在七地时所说“慧亦胜”之句义，从间接上好像承认在七地时，除了二无我的所证法以外，尚有另外的一个所证法存在，那么多余的所证法到底又是什么？如是观察了知这应该是入灭定的差别。月称论师亦如是说：凡是入灭定者，必须要现见无我的空性，若未见空性，就无法入灭定。若不了知粗大的五蕴为空性，则就不能现见人无我，所以讲了声缘必定已证悟应该要证悟的一切法无我，即是法无我空性的一部分。比如说经堂里该来的人全都到了，然并不意味着全世界的人都到了。故尔应该是在通达本空离戏的法界中勿须功用力而任运起入灭定，单从这一反体而说了七地才超胜阿罗汉。

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

　　为什么月称论师在“彼至远行慧亦胜”一句的注释中讲述阿罗汉需要通达法无我空性的一部分呢？因为颂文中虽然并不是直接讲述二乘是否通达法无我的差别，但是这里关系到起入灭定的这一问题。依据《十地经》的教证应该了知，阿罗汉已证悟部分的法无我空性，大乘菩萨是圆满通达了法无我空性。只有在通达无我空性的智慧后，才能入相应自道的灭定，未达真实空性的异生凡夫，则不能入此灭定。是故若许阿罗汉根本未证法无我空性，则如上所说会有相违七教三理的过失。然而阿罗汉已经证悟了应证的部分法无我空性，故不会有上述过失。请详见于《定解宝灯论·新月释》。

　　壬叁(一地增胜功德)分三：一、此地增胜施度；二、赞布施；三、布施之分类。

　　癸壹、此地增胜施度

　　尔时施性增最胜，为彼菩提第一因，

　　虽施身肉仍殷重，此因能比不现见。

　　获得极喜地的菩萨，尔时之施性增上最为殊胜，并且侧重主修的亦即布施波罗蜜多，此乃胜妙菩提果之第一因。故于行持菩萨道的过程中，即便是布施自己的身肉仍为殷重，以强烈的悲愿所摄，时时恒顺众生，满足众生所求。虽然凡夫肉眼不能现量见知谁为真实菩萨，但以其殷重广行布施之情形运用教量、比量就能如实地推知谁为真实圣者菩萨。

　　见道菩萨虽于后得位全面修持布施、持戒、忍辱、精进、禅定、般若、方便、愿、力、智十度法要，但观待初地菩萨来说，其中最为增胜的出世波罗蜜多唯有布施度。《入中论自释》云：“见道菩萨虽于十度皆修，每地皆有各自不同的增上度，但一地时最为增上胜妙的，乃布施波罗蜜多。”此布施波罗蜜多圆满后，才能相续的增胜第二持戒波罗蜜多，故十度波罗蜜多都是层层递进，而相续增胜的。菩萨若欲成就佛果，则必须圆满十因，亦即十波罗蜜多。其中布施波罗蜜多，乃为十度中成就胜妙菩提果的第一因。

　　一般布施的定义：即内相续中以悲愿所引生的一种善心，布施外物即此善心所引发的一种外在行为。宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中引用“《菩萨地论》云：‘云何施自性，谓诸菩萨不顾自身一切资具，所有无贪俱生之思，及此所发能舍施物身语二业。’谓善舍思，及此发起身语诸业。”《摄波罗蜜多论》(《般若摄颂》)云：“布施根本菩提心，勿弃如此能施欲，世间具此能施欲，佛说此为施中尊。”

　　圆满布施波罗蜜多之量：如《菩提道次第广论》云：“圆满布施波罗蜜多，不待于他舍所施物，捐除众生所有贫穷。若不尔者，现有众多贫乏众生，过去诸佛所行布施，当非究竟，是故身语非为主要，唯心最为主要。如《入菩萨行论》云：‘若除众生贫，是施到彼岸，现有贫众生，昔佛如何度。心乐与众生，身财及果德，依此施度圆，故施唯依心。’”

　　其分类约有三种：即财施、法施、无畏施。财布施：包括一切内身外物毫无吝啬地布施众生。法布施：为使众生辨析取舍，明了因果法要，以及深入了义法的修持，而敷演圣教正法。无畏布施：对凌迫逼恼、苦无救护的众生，给予救护与安慰等。

　　尔时登地菩萨以大悲菩提心与通达诸法无我的空性智慧，已经断除对布施作障碍的一切执著，故于后得位数数修行外财布施，以致布施自己身躯血肉均毫无吝啬，并无苦受、犹为满足他人的所求而精勤殷重行施。总而言之，初地菩萨将自己内在的身肉、手足、头目、脑髓，以及外在的资具受用等毫无吝啬并无任何条件地广行布施，慈悲殷重地满足众生所求，以至于奉献生命亦在所不惜。如经云：“初地中随施内身外物，不起少分违逆施度之悭贪。”以此因由，虽无神通之凡夫亦能无误地比量推知，这样修行布施者乃为一地菩萨。如见有烟，以此比量推理，则知必定有火。

　　我等大师释迦牟尼佛在因地间行菩萨道时，以大悲心为满足众生的需要，将自己的头目手足、妻子儿女等曾作过无数次的大布施。昔日佛陀在因地间行菩萨道时，曾为智美更登王子，他俱生就有无量的大慈大悲心，经常乐善广行布施。一次，王子准备将宫中的所有财宝全部布施给穷苦臣民，仅留下父王的如意宝。当时有一位白发老翁专程前来向王子乞求如意宝，却被王子拒绝了。当老翁呵斥他的布施未能究竟时，王子恍然大悟，不加思索地立即将如意宝奉施给他。父王闻讯后，立即招集众臣商议，其中奸臣谗说王子连镇国之宝都布施了，罪当斩首。忠臣则言，虽然所布施的是国宝，但他贵为王子，不应以残忍的酷刑惩罚，将王子流放他方即可。因此国王就决定将王子一家流放到一处有很多魔鬼的地方去改造。王子带着妻子曼德桑姆以及儿女一同离开了王宫，前往父王指定的地方。途中被别人乞走了他的儿女，走过一段后又被别人乞走了王子的双眼，在这艰难困苦的情况下，曼德桑姆乞求王子道：“我们就此安住吧！”王子坚决地说：“父命难违，无论如何我们要到达父王所指定的地方。”因此曼德桑姆只好搀扶着王子继续赶路。尔时帝释天为考验王子的发心是否究竟，就化现为一婆罗门前来乞求王子之妻。王子亦毫不犹豫地将妻子布施给婆罗门。帝释天当即现出真身说：“我本非婆罗门，乃帝释天也。善男子！汝之布施波罗蜜多已圆满究竟，对您作如是考验，甚为罪过，今于汝前诚心忏悔。”并将曼德桑姆还给王子，又用天人的甘露对王子的双眼作加持，使王子的双眼恢复如初，得以重见光明。他们又继续往前赶路，当抵达很多魔鬼的地方时，这些魔鬼并不扰乱损害他们，反而很恭敬地供养王子。因为王子是究竟布施波罗蜜多的一地菩萨。

　　一般来说，在一地时虽然有微细执著的种子，但由坚固的布施习性可以布施身肉。如上所引《入菩萨行论》云：“佛陀先令行，菜蔬等布施，习此微施已，渐能施己身。一旦觉自身，卑微如菜蔬，尔时舍身肉，于彼有何难？”宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中所引“《摄波罗蜜多论》云：‘应念诸佛殊胜行，当自立誓思随学，为除贪著摄持故，以善分别观察心。我身已施诸众生，施身果法我亦舍，我若反贪诸外物，如象洗后非我理。’如是多思能舍之胜利，若能引发广大欢喜，及多思维摄持过患，若能引生极大怖畏，则能任运生起惠施之心。”又如藏地大德薄朵瓦格西亦云：“只要从施舍一针一线做起，至习惯成性后，就可以做到无论何物皆能毫无吝啬地广行布施。”由此可见施舍身肉的近取因，并非以无执著为主，而是在于有否养成布施的习性，倘若习惯成性时，虽有俱生我执的微细种子，但于施舍身肉亦毫无吝啬。如果仅以无我执为主来安立布施身肉的话，则与上述相同，阿罗汉既已破除俱生我执，断尽烦恼障，以此他们亦应施舍自己的内身血肉，但由于他们没有广大的发心与布施的习性，故未能施舍身肉。所以布施身肉并不是仅仅从断执方面而立，应该是偏从于有无大悲菩提心的广大发心与修自他平等以及修自他相换等而建立极大布施。

　　癸贰(赞布施)分二：一、真实赞叹布施；二、菩萨行施生欢喜。

　　子壹(真实赞叹布施)分三：一、赞下劣布施；二、赞菩萨布施；三、如是结赞。

　　丑壹(赞下劣布施)分二：一、真实；二、布施功德。

　　寅一、真实

　　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。

　　此颂真实赞叹平凡布施。彼诸轮回众生皆为寻求自己所欲之安乐，若无一定的资具，则所欲的安乐决定非有。由是当知一切受用资具皆从布施的福德而出生，故佛陀以大悲心为众生首先宣说了布施的理论。

　　一般避苦求乐，乃人之常情，故三界轮回中的彼诸众生，皆为寻求丰衣足食、受用圆满等人天安乐，皆欲远离饥渴寒热等世间诸苦，不惜一切地去获得自己所欲求的安乐。其实世间有漏安乐的根本是建立在物资受用的基础上，若无资具受用，则又何乐之有呢？如人衣不蔽体、食不果腹时，决定是苦不堪言。故尔凡是所求之五欲安乐都是观待资具而生，若无资具受用，则由此所生之乐亦决定无有，所以世间的一切庸乐之近取因即资具受用，而出生一切资具之因又是什么呢？我们知道一切所生并非无因无缘，因果关系微妙难测，非凡夫分别识所能揣度，唯有一切智智佛陀遍知一切受用资具皆从布施产生，悉知一切众生入道之初最宜修行的法门即是布施。因为对初入道的补特伽罗来说，首先要深植福德，有了福德才能长养慧德，而生长福德之因即是广行布施，布施又是十度中最方便易行之法。是故佛以愍念众生之心，为使众生的福慧二种资粮能互助并进，彻底离苦得乐，而以大悲心首为初学者宣说了布施论。

　　若不首先圆满最为方便易行的布施度，则于其它度之修甚难，因若前前基不稳固，则后后度难立。弥勒菩萨于《经观庄严论》中云：“前前度为因，后后度为果。”是故因若不具，则何有果成。如是依修法次第而言，首先应该从布施度起修，至布施波罗蜜多圆满后，才能增上第二度持戒波罗蜜多，后后度均皆如是相续助进增上方得圆满究竟。

　　如是了知布施度的重要性后，应该如何修行布施呢？遵从传承上师的教言，我们应该将布施建立在慈、悲、喜、舍四无量心的基础上而修。首先要知道一切众生都曾经作过我的母亲，此乃知母；在为母之时，慈悲抚育我们等有无量恩德，此乃知恩；恩重如山的母亲，如今沉沦在生死苦海中饱受饥渴寒热等诸大痛苦，如果我们不去解救彼诸痛苦，谁还会向他们伸出援救之手呢？此乃念恩；为了尽一份报恩之心，负一份儿女之责，应将自己拥有的一切财富受用，对一切如母众生欢喜地广行布施，此乃报恩。在知母与知恩的基础上再修四无量心：首先应舍弃贪爱亲友与嗔恨怨敌之分别执著，为怨亲平等、一视同仁而修舍心；为拔除众生诸苦而修悲心；为能给予众生安乐而修慈心；在众生增上福乐等世间圆满时，为远离嫉妒而修随喜心。以理分析可知，我们均负有使一切如母众生离苦得乐的责任，应为解除彼诸苦难，使之获得安乐而广行布施。

　　虽然布施总分为三种(财施、法施、无畏施)，但分别来说，则种类众多，如上供、下施、放生、断教法、回向等均属布施这一善行所摄。

　　上供者：若于上师三宝等福田，供养自己的身口意三门以及闻思修行之功德，称为上品供养；以自己的身体于上师僧众等福田作承侍，称为中品供养；若于三宝等福田供养一些上好供品，甚至一束鲜花、一杯净水等，称为下品供养。如是亦能获得相应布施的诸多功德。

　　下施者：若能将自己的衣食资具等受用布施贫众乞丐，满足众生所求亦能获得不可思议之功德。如阿底峡尊者云：“漂浮不定的财富，虽无任何价值，但只要用来布施贫众，就会修积很大的功德。”《本生论》云：“无我易坏无坚身，众苦无恩恒不净，此身若能饶利他，不生欢喜非聪睿。”《摄波罗蜜多论》云：“乞者现前诸佛子，为增菩提资粮故，当于自物住他想，于他应起知识想。”《入行论》云：“舍一切涅槃，我心修灭度，一切终顿舍，施诸有为胜”。《摄波罗蜜多论》云：“资财无常现可见，若能任运起大悲，当知布施极顺理，犹如他物寄自舍。若施由此无恐怖，置于自家生怖畏，无足共他恒须护，若施无此诸过失，由施能生他世乐，不施现法亦生苦，人间诸财如流星，定无不舍诸财物。诸未施财无常灭，由施反成有财库，饶利有情所惠施，诸财无坚亦有实，若能惠施智者赞，此诸愚夫乐集财，摄持终无不离散，由施恒感诸盛事，由舍不起染污执，悭非圣道生烦恼，若施即是道中尊，圣呵余者为恶道。”故将虚幻无实的一切财富用来布施如母众生是极为殊胜的。

　　放生者：属于无畏布施，在整个有情界中最珍爱的莫过于自己的生命，因此在一切有漏的善业中，放生功德最大。龙树菩萨在《大智度论》中云：“诸余罪中，杀业最重，诸功德中，放生第一。”故以愍念众生的大悲心，促使命在旦夕的众生解除厄难，脱离恐怖、刀杀等痛苦，令其绝处逢生，获得再生的机会，如是布施之功德量等虚空，不可言说。

　　断教法者：是无上密乘中最具窍诀性的一种方便修法，亦即漫游寒林的舍世瑜伽士主依观想而供施自身血肉的一种殊胜修法。在修积布施等福德资粮的方便法门中，密乘的断教法最为殊胜。何为断教法呢？祖师玛吉拉准云：“众魔为意识，凶魔乃我执，野魔即分别，断彼称断者。”一般来说，舍世瑜伽士没有属于自己的世间财物来作供施，是故唯以大悲心来勾招非人、鬼神等一切众生，将自己温热的血肉通过观想、等持力与密咒力的加持后，布施给众生，以慈悲菩提心来转变它们的恶劣心性，使其获得满足等安乐。此乃修极大布施最具窍诀性的方便善行，如是修行而获得之功德亦量不可说。断教法具体的修法请详见于《大圆满龙钦心髓前行引导文》。

　　回向者：回向善根仍属布施的一种善行，若能将自己所造的大小善根，意念回向或持诵：“文殊师利勇猛智，普贤慧行亦复然，我今回向诸善根，随彼一切常修学。三世诸佛所称叹，如是最胜诸大愿，我今回向诸善根，为得普贤殊胜行”而作回向，或上根利智者以三轮体空而作回向，亦将获得相应布施的无量功德。

　　所谓布施，如上所述并不着重于外物的大小、多少，而关键在于培养内在布施的善心来修积二种资粮。如月称论师云：“施谓离悭贪，于诸器非器，平等心等施，此施施者净，悲施及施果，二俱施来求，此施无悭吝，善士所称赞。”一般世人皆有求富发财之心，又因自己贫乏无福，故行偷盗，或贸易经商等诈骗顾客而牟取暴利，其实此举非但不能发财，反而会损失前所造就的更多福报，因此具智之士应该善加观察、明辨取舍，寻求真正富乐之因，当于可怜的众生，以清净发心将自己的衣食资具等受用，不生疲厌、吝啬地广行布施，以欢喜心去满足一切众生所求，才能获得真正不期而至的大福报。是故修行者应该遵循佛陀的教言为利一切父母有情而发广大心。佛陀慈悲说教，弟子如说修行，则能所欲皆成，圆成觉性之果。

　　寅贰(布施功德)分二：一、行施能得轮回乐；二、行施能得涅槃乐。

　　卯壹、行施能得轮回乐

　　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。

　　该颂是赞叹平凡下劣布施之功德。普通凡夫虽行布施，亦甚为卑劣，如内在的悲心较为下劣，外在的行为极其粗犷，布施的发心也是专求自己的利益，欲在人中成为尊胜者，无论如何，凡是彼等所求的诸多受用，以及能灭除饥渴等痛苦之因皆为布施所生。

　　布施是轮回中福报受用之近取因，因此无论是大乘或小乘圣者或异生凡夫均依布施度来获得各自所欲之安乐。只不过凡圣之间发心布施的意乐则有所不同，因而所得之功德亦是差异不等、良莠不齐。

　　一般凡夫人之悲心较为下劣，心行甚为粗犷，或根本无有大悲心而行布施。非如菩萨随大悲心所转的某些凡夫人对求施者态度傲慢鄙视、语言中伤等，既不是怜悯众生之苦，亦没有令众生离苦得乐的发心，只是欲在人中得到胜誉美名，今生来世获得布施之更大福报，仅仅偏重于寻求一己私利而发心布施，希望能感得布施的异熟果报。如是布施虽然发心卑劣、行为粗犷，虽然仅为寻求今生来世之人天福报，但只要信解布施生福的因果道理，仍属善业所摄，依此亦能产生轮回中暂时所欲求的诸多受用及福乐，故此下劣布施也是灭除饥渴寒热等众苦之因。如《宝鬘论》云：“施乞虽不念，后世获百倍。”若于乞丐布施一些微不足道的财物，虽未寄予任何希冀，然于后世一定能成熟其百倍的果报。世间中亦有“舍一得万报”的谚语。故于众生布施一些平凡的资具受用，亦将获得胜妙乐果，因此灭苦得乐皆依布施而生。

　　卯贰、行施能得涅槃乐

　　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。

　　该颂讲通过平凡布施亦将获得出世涅槃之安乐。此复由于广行布施之时，速能得遇真实圣者来到施主家中应供，彼圣者亦为施主宣说四谛\*轮，彼等依教闻思、修行后，于是永远断绝了三有轮回的流转，当来趣证于寂灭涅槃之阿罗汉果。

　　如是行者，虽然非如菩萨随悲心所转为利众生离苦得乐，但仅为自己的利益，欲求将来获得更多福乐，具有望报之心而经常乐善好施，依此逐渐就能获得小乘涅槃的安乐。何以故？因彼常行布施，如是施主速能值遇真实圣者来到家中应供。如云：“善士常往施主家。”古印度佛陀在世时，佛与弟子都是沿街托钵乞食，由于迎请供养的因缘，诸大圣者为利施主而常宣四谛\*轮，开示苦空无常无我的真理，令其了知轮回的过患与涅槃的功德，明了因果取舍，从轮回中发起真实的出离心，对出世间的正法生起极大信心，断一切恶，修一切善。他们依教精勤修行后，亲证无垢圣道，清净无明垢染，于是就永远断除了三有轮回的生死流转，当来必定趣证于寂灭涅槃之乐果。由此可见，世间的暂时安乐，出世间的究竟安乐均来源于布施度。

　　丑贰、赞菩萨布施

　　发誓利益众生者，由施不久得欢喜。

　　此颂赞叹菩萨行布施的功德。不同于小乘圣者和异生凡夫行布施的根本差别，主要在于相续的意乐与发心。大乘菩萨以广大悲愿所摄，从心坎深处发誓利益众生，非为自己的利益打算，全然为利众生而广行布施。由将财物施舍给众生，众生立即获得安乐，故彼菩萨不久将能获得最胜欢喜。

　　一般来说，菩萨的发心是“不为自己求安乐，专为众生脱离苦”，只要众生得到安乐，菩萨亦就悦心满意，而且心里数数欢喜。如云：“众生之身苦，则成菩萨之心苦。”《大般涅槃经》云：“佛见众生烦恼患，心苦如母念病子，常思离病诸方便，是故此身系属他。”所以菩萨为满足众生之利乐、远离不欲之诸苦，而不顾惜一切，将自己所有衣食资具等受用毫无吝啬地布施众生，有着毫不利己、专门利人的伟大精神，全然以利他之心来解除众生在日常生活中的诸大痛苦，其发心唯利有情，所作的事业皆为众生离苦得乐。

　　由于布施的发心不同，故感果的速度亦有快慢之别。对一般凡夫来说，私欲心较强，也不具备对众生的广大发心，虽作一些平凡布施，然其果报只能当来感受；小乘圣者修行布施，亦不能速得欢喜，因彼以自利私心仅满足于求得涅槃之安乐，故于众生不会精进地欢喜行施，由布施之意乐心不清净，所以其异熟果报亦只能迟缓于来世；菩萨与此显然不同，以有清净意乐的大悲愿心所摄，尽未来际饶益有情，菩萨由行布施，使众生获得利乐，亦就圆满实现了自己的心愿，成办了自己所欲之广大事业，故于内心无间生大欢喜，由此亦会精勤不懈、为利有情而再三地广行布施。

　　一般来说，若无大地般的方便福德资粮，则无法长养如同宝树般的智慧资粮，是故唯有在福慧并进以致究竟圆满的基础上才能究竟断证功德，获得正等正觉之佛果。所以必须发起为利众生的大悲心，广泛积极地利乐有情，展示菩萨利他的伟大精神与契合实际之殊胜行为，从而迅速圆满最为殊胜的两种菩提心。如《宝云经》云：“能圆满施舍一切，即能证得妙菩提。”

　　下面将平凡下劣之布施与菩萨之殊胜布施作一总结。

　　丑叁、如是结赞

　　由前悲性非悲性，故唯布施为要行。

　　此说一切增上生与决定胜的福资粮之因皆为布施。由前所述，以大悲心为体性之布施与不具大悲心之下劣布施，故为增上暂时之人天福乐与出世之福德资粮，初修之时唯有布施乃为累积福资粮的殊胜要行。

　　以修行布施之意乐不同，故总分为两种：一是以大悲为体性而广行布施的菩萨，二是不具大悲心，普通平凡的下劣布施。或者说为悲心的强弱、大小不同而行的布施。总而言之，无论异生、小乘圣者或初修之大乘菩萨，于所有一切修法中，最为方便易行的修法是布施，不仅如此，且于暂时人天善趣之安乐，以及究竟出世间的涅槃寂乐也是修积布施之功德所致，所以布施是一切修行者最为首要的行持法门。这是按修法次第来分别解说的。从五道十地的修行次第而言，月称菩萨收摄了《十地经》、《宝鬘论》、《中论》的深广教义，而于本论中作了系统的论述。

　　子贰(菩萨行施生欢喜)分二：一、行施时如何生喜；二、如是施身。

　　丑壹、行施时如何生喜

　　且如佛子闻求施，思维彼声所生乐，

　　圣者入灭无彼乐，何况菩萨施一切。

　　初地菩萨特别重视布施度之修法，具有唯利有情的贤善意乐之心，以慈悲心观照一切众生之苦乐，并且时常观寻他等众生有否缺乏资财受用，如是佛陀的意子菩萨一旦听到求施之声时，便立即思维彼者应该是向我来求施的吧，仅此思维所生之乐亦超乎寻常。如是所生之喜乐，不仅世间人不具，既便是小乘圣者入灭定之乐亦远不及此，何况菩萨真正于求施者，殷重布施自己的内身外物等一切受用时，所产生的喜乐更是无可言喻。

　　声缘阿罗汉通过入灭定，而于后得位中身心获得一种殊胜的轻安，并且乐在其中。其安乐虽然远远超胜凡夫，但若比于菩萨闻求施声所生的喜乐，则有百千万倍不及其一之差距。《中观四百论》云：“施声能显示，死法及余有，是故于菩萨，施声恒优美。”由此可见大菩萨仅于听闻到乞求布施之声音，如是思维后，内心都会产生最胜安乐，何况菩萨正行布施所生之喜乐。正如久离乡井的游子，父母时刻思念着他，一旦听到儿子重回家园的音声，父母心里所生起的欢喜，非言语所能形容。同样菩萨视众生如自之独子，对他们的慈悲惠施亦复如是，皆以大悲心来满足求施者的所望，解除他们缺乏资财的痛苦。因此增胜施度不仅能广利众生，且能圆满成办菩萨自所行愿，消除累生罪业，修积殊胜的福德资粮，得究竟成佛之因。如是思维布施之胜妙功德，又听闻到前来乞求布施的声音，则心里禁不住数数地生大欢喜。

　　丑贰、如是施身

　　由割自身布施苦，观他地狱等众苦，

　　了知自苦极轻微，为断他苦勤精进。

　　大乘菩萨在为众生布施自己身肉，若产生割截等痛苦之时，则立即观想他等地狱、饿鬼、傍生之众苦，因而以自证分了知自苦与地狱重苦相比较是最极轻微的，故为断除他等众生之痛苦，增强自己的悲愿之心，而精勤堪忍布施身肉等一切痛苦。

　　这里以加行道等菩萨布施身肉来说，虽然布施身肉时仍具痛苦，但他了知三恶趣的众生恒受重苦逼迫，并且以人间诸苦难以为喻，如是比较则知恶趣诸苦较割截身肉之痛苦何止百千万倍的差距。因此虽然未断执著，但亦能强力堪忍。比如父母在抢救子女之时，哪怕是自身有着再大的痛苦，只要能够挽救子女，仍然奋不顾身地勇猛勤作，即便牺牲自己的生命亦在所不惜。《维摩诘经》云：“设有身苦，念恶趣众生，起大悲心。”

　　是故当知，加行道的菩萨以大悲心为主可行登地菩萨为利众生的殊胜事业。如阿底峡尊者的上师达玛饶吉达，他虽然显现上未断我执，尚未登地见道，但为拯济众生的急切需要而割截自身体肉为人做药。因此剧烈疼痛导致寝食不安，但他具有坚固的大悲心而毫无追悔，仍能堪忍不退，因而在黎明的梦境中感得白衣大士(观世音菩萨)现身为其加持而得痊愈，并对他说：欲得菩提，必经如是苦行，善哉！善哉！言毕刹那消失。他醒来一看，果然伤口完全康复如初，未留下一点痕迹。如《佛子行》云：“欲菩提者应舍身，何况一切身外物，是故不望报异熟，布施便是佛子行。”《摄波罗蜜多论》云：“由何增长悭吝过，或能不令舍心增，虚诳摄持为障碍，菩萨应当尽断除，若诸能障惠施心，及障真正菩提道，如是财宝或王位，皆非菩萨所应取。”寂天菩萨亦云：“虽然佛经中只开许登地菩萨布施身肉，但具有广大悲心者，异生凡夫也可以布施身肉，以观地狱恶趣巨苦，就能堪忍割截身肉之小苦，只要不生退悔之心，不退失大悲心等，就可以广行内身外物之大布施。”故于《入行论》中云：“悲心未清净，不应舍其身，若能成现后，大利因应舍。”以上所述是异生凡夫位所作的布施。

　　下述圣者菩萨布施身肉。获得真实证悟的圣者菩萨，具备殊胜无漏的大悲心与胜义菩提心以及种种的方便智慧，其发心唯求饶益众生，可以毫无苦受地施舍身肉，因为已经彻悟了诸法缘起性空的本性，具有不共证悟的大菩萨视割身肉如剥树皮，观身体如同药树，任随众生截枝摘叶，乃至掘其根株，以疗众生疾苦，皆无少许执著苦受而欢喜地恒顺众生。在《虚空藏三摩地经》中云：“如大娑罗树林，若有人来伐其一株，余树不作是念，此树为我，彼树为他，伤此树我有苦，伤彼树我无苦等分别念执决定无有，且于伐者不起贪嗔等执，菩萨之忍亦复如是，乃为最清净忍，量等虚空。”菩萨在入定时了悟诸法本性，圆满现见法界本体，在出定时以大悲心与智慧如梦如幻而修，故于方便修积资粮时亦不会分别。《宝鬘论》云：“彼既无身苦，更何有意苦，悲心救世苦，故久住世间。”由此可见，一地菩萨在布施身肉时，非但无苦，且欲求代受众生诸苦并给予众生诸乐，故均以布施利人，悲心住世。

　　比如，世尊在因地中曾为莲花国王时，一次他的领土内发生了一场严重的瘟疫，死了许多人。国王唤来医生问：如何才能有效地消除瘟疫？医生回禀：“若有如河达鱼的肉则可医治，其它的办法因为瘟疫之毒所蔽，无法知晓。”因而国王择一良辰吉日，于清晨沐浴、更衣、受持八关斋戒，对三宝做了广大供养、猛烈祈祷之后便发起坚固誓愿曰：“愿我舍生后立即转生为斗雪河中的如河达鱼。”说罢便从数百丈高的皇宫跳下，立即化生为斗雪河中的一只庞大的如河达鱼。那条鱼以人语对众人说：“我是如河达鱼，你们取我的肉吃吧！可以疗愈瘟疫。”于是众人纷纷割取它的肉，身体的一侧割完后，又翻到另一侧，一侧的肉割完后，又复生出。如此交替食用鱼肉后所有被瘟疫疾病所缠困之人全部恢复了健康。尔后那条鱼又对众人说：“我是莲花国王，为使你们摆脱疾病诸苦，舍弃自己的性命转生为如河达鱼，若欲报答我之恩德，则应竭力断恶行善。”众人皆依教奉行，从此以后，他们未堕入恶趣与邪道中。如是菩萨由广大悲心而作难行之事，故于割截自身之苦不觉为苦，并为消除众生诸苦而勇猛精进。

　　又如我等大师释迦佛陀在因地间行菩萨道曾为尸毗王时，仅为救护一只鸽子而不惜割截自己的身肉。尸毗王此举有两种原因：一是知身为老病住处，脆弱臭秽不堪。如《月灯经》云：“此腐烂色身，命亦动无主，如梦如幻化，愚夫由贪此，造极重恶业，而随罪恶转，不智被死乘，当往那洛迦。”如此无常秽恶之身根本不值得贪恋，然可以身修积坚固清净之福德资粮。因而又听到老鹰说：“我能吃到国王身肉，则可放掉鸽子，否则我就吞食鸽肉。”国王心生欢喜，立即拔刀割下自己身肉交换鸽子；二是以悲愿力故，念众生可怜，唯我作众生救护怙主，故曰：“我救彼命故，自割己身肉，纯善怀悲悯，执志不动转。”可见真正通达此是应舍之身，罪恶之物，众生可愍，应予救拔，割截自己身肉，并不觉苦，即使有苦，亦能堪忍。这是圣者菩萨所作的极大布施。

　　癸叁、布施之分类

　　施者受者施物空，施名出世波罗蜜，

　　由于三轮生执著，名世间波罗蜜多。

　　在修行布施时，于施者、受者、施物之三轮本体了悟为空性，如此布施则名出世间波罗蜜多。倘若于施者、受者、施物之三轮生起执著，则名世间波罗蜜多，般若经亦如是所说。

　　所谓布施波罗蜜多，可分有、无三轮体空的般若智慧来摄持的两种布施。

　　一．有三轮体空的般若智慧来摄持而行之布施。一地菩萨已经证悟了缘起性空的般若智慧，断除了人法二执，在悲智双运的基础上饶益众生，以大悲菩提心为解除众生诸苦而作饶益，以无二智慧不著相布施，比如能施者自己、受施者众生、所施物资受用皆不可得，不但正行时三轮体空，且于回向善根时亦复如是。《大乘本生心地观经》云：“三轮清净是檀那，以此修因德圆满，当知证获波罗蜜，唯由心净不由财。”《般若波罗蜜多经》云：“如是布施名出世间波罗蜜多，若彼者未得胜义菩萨之果位，则非出世间波罗蜜多。”

　　二．无三轮体空的般若智慧来摄持而行之布施。以有执著的缘故，虽然发善心布施，最后亦将善根回向，然于施者、受者、施物有三轮的执著，因为般若经等中云：“凡是以执著心所造的一切善业，皆被称为世俗有漏的善业。”永嘉禅师云：“住相布施生天福，犹如仰箭射虚空，势力尽箭仍还坠，招得来生不如意，争似无为实相门，一超直入如来地。”所以著相布施名为世间波罗蜜多。

　　关于般若波罗蜜多分假相、真实、究竟(主要)这一问题，格鲁派的宗喀巴大师，萨迦派的果仁巴大师，宁玛派的全知麦彭仁波切各持不同的观点。

　　格鲁派宗喀巴大师及其弟子说：虽然般若波罗蜜多主要是指圆满断证功德之佛果时所现前的本来智慧心，但从真正的名称而言，并非唯一指佛果时所得，而是大乘一地以上见、修道所得之智慧，皆可称为真正般若波罗蜜多。宗喀巴大师在《现证庄严论·本注详解金鬘疏》中说：真实般若有两种，此二仅有主次之别，比如国王是主要人物，其眷属臣民为次要人物，实际皆为真人。如是佛位时的智慧为主要般若，于无学道以下至见道以上所证悟空性的智慧，虽可名为真实般若，但非为主要乃为次要之般若。然于佛位时的智慧不但是真实般若，也是主要般若，如国王不但是人，且是主要人物之理相同。资粮道与加行道中所修的空性妙慧，既不是真实般若，更不是主要般若，然其乃为真实般若之因，故于此因取了般若之名，故为假相般若。唯有般若经的所诠义是真实般若波罗蜜多，故于能诠句之般若经亦取了类似的名称。如是所谓的真实者，必须是现证的智慧。

　　萨迦派果仁巴大师在《入中论注释》、《现证庄严论注释》中依据狮子贤的《现证庄严论大疏》与月称论师的《入中论自释》之密意说：究竟获得真实般若波罗蜜多之名，应该是在佛位时，即超越轮涅所摄的一切诸法之究竟大彼岸，不住有寂二边，乃为真实般若波罗蜜多。然于暂时道中，如见道、修道所证并非真实般若波罗蜜多，仅居相似之称。然而唯依相似之般若度来获得真实究竟的般若度，是故为得佛果而于此因取了般若之名(将暂时四道中所证的也取名般若智)。因此彼宗安立佛位智慧乃为真实般若。

　　宁玛派全知麦彭仁波切在《遣除单秋疑惑论》、《澄清宝珠论》、《现证庄严论释》、《中观庄严颂》中于般若的分类讲了四种：即教典般若、基般若、道般若、果般若。教典般若：是佛陀第二转无相\*轮之般若经典与菩萨解释其密意之论典。基般若：即光明离戏的大法界，为最了义的般若波罗蜜多。智慧之梵语“般若密多或巴饶模大”。其本具二义：一是正趣彼岸智为真实般若度，二是已到大彼岸智为究竟般若度。

　　前者为道般若，通过见、修道所产生的智慧，亦可称为真实的般若波罗蜜多。《现证庄严论》第三品中云：“彼此岸边泯，中间亦无住，知世平等性，般若波罗蜜。”即出世的无漏智慧与无缘大悲相应合称为大乘学道的根本智慧，此依二转、三转\*轮的教典皆可成立。唯识宗许大乘见、修道证悟的智慧为真实般若。是故圣位十度皆为出世的般若波罗蜜多，因为唯依见道以上的真实智慧，才能到达究竟般若度之大彼岸，故以有学道中暂时的因般若而趣达无学道中究竟之果般若。

　　后者为果般若：究竟圆满五道十地的无上佛果，已经到达了大彼岸的智慧度，亦称了义的般若波罗蜜多。仅此月称论师在《入中论自释》中说：“‘彼岸’谓生死大海之彼岸，即断尽烦恼、所知二障之佛果，彻底到达彼岸是也。”如是全知麦彭仁波切在以圣教分析基道果之般若时的理论，足以遮破他宗观点。

　　其次，以圣教分析：印度中观论师法亲菩萨在《现证庄严论注释》第三品中讲了真实般若波罗蜜多是“基”的胜义本性；印度唯识论师贤达巴(宝寂)菩萨在《现证庄严论注释》中讲了真实般若波罗蜜多是圣者见、修“道”的智慧；印度的狮子贤菩萨在《现证庄严论·明义小注》等中讲述了真实般若波罗蜜多是正等正觉佛“果”之智。

　　又以理论分析：全知麦彭仁波切在《现证庄严论》与《般若摄颂》对照之大疏等中云：依靠法界的“本基”而修，通过出世无漏的“修道”而究竟圆满断证功德后，获得无上“佛果”。亦即首依基般若而于道般若起修，最后圆成觉性时获得果般若。所以全知麦彭仁波切在驳斥他宗的观点时说：真般若决非唯一佛果之智，因为大乘菩萨在见道位入根本定时已经现量见到了一真法界的本基空性，尔时无修亦能自在地饶益众生。二地以上的菩萨则以修道的般若智慧来断除俱生种子，因此“圣道”亦应该称为真实的般若波罗蜜多。再者果般若之近取因在基道位中，也就是说必须要经历基道位的过程才能趣达果般若。由此可见真正的般若波罗蜜多非但不是唯一指佛果之智，且连一到十度的智慧皆可称为真实般若波罗蜜多。按自宗全知麦彭仁波切的观点来说，印度中观及唯识论师的密意本来一致、互不相违，只是各大宗派侧重抉择的角度略有不同而已，实际的密意却毫无差别。这样二至十度皆以此理如是推知。

　　辛叁、结说此地功德

　　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。

　　这里用月喻来说明了极喜地之功德。极喜地之功德犹如水晶月轮，安住在彼地佛子的意空之中，此所依的虚空以能依月轮的光明来严饰，显得格外晴朗端严，进而破除一切遍计执著的重暗，获得人天之尊胜。

　　登地以前的菩萨虽然亦有智慧，但属于有漏的分别念智，故于观视万法本性还有些模糊不清，到达极喜地时依所证的无漏智慧洞察诸法本性，犹如水晶月轮那样晶莹透明。从喻义来说，彼地菩萨灭尽了炽热烦恼、获得清凉安乐，犹如清净的水晶月亮能带给众生的清凉与安乐。这里将佛子之心喻如万里无云的虚空，其所依的意空之中生起的空性智慧喻如能依的明月，这样皎洁的水晶明月安住于佛子的意空之中，以夜空清净一尘不染，故此虚空被月光照耀，显得格外的清凉光明。如是因彼菩萨破除了人法二执，洞彻二空真理，故心境空寂，一尘不染，现前法界本性。

　　月喻之义具有三种特点：高尚义：通达诸法自性本空的甚深智慧，非凡愚能比，表明居高尚之位，如云：“皓月当空，众星拱奉。”光明义：证得胜义菩提心则有层出不穷、不可思议之功德作庄严，比如月亮以光来作严饰，则有“皎洁无伦比，明月照世间，光明遍十方”之说，如是彼菩萨具有智德光明而获得端严。尊胜义：明朗皎洁、无云翳遮蔽的月亮受到众人喜爱，令饱受酷热诸苦的众生获得清凉、安乐。如是菩萨到达初地时以般若智光破除炽热烦恼等一切痴暗，如同月轮从层层云雾中出来，远离所有的乌云密雾，使得大地重现清凉光明，能饶益无量众生，因而大菩萨堪为世间福田、众生怙主、人天眼目，故得最为尊胜之称，受到一切众生的敬仰。

　　庚贰、结尾本品

　　入中论第一胜义菩提心终

　　入中论日光疏第一胜义菩提心终

　　大神变塔

　　第二胜义菩提心

　　己贰(无垢地)分二：一、真实无垢地；二、结尾本品。

　　庚壹(真实无垢地)分三：一、差别体地之释词；二、地之差别；三、结说此地功德。

　　辛壹、差别体地之释词

　　彼戒圆满德净故，梦中亦离犯戒垢，

　　身语意行咸清净，十善业道皆能集。

　　因菩萨至二地时戒行功德增胜、已臻清净圆满，故不但醒觉时戒行清净，且于睡梦之中亦彻底远离了毁犯戒行之一切垢染，其身语意的一切行为悉皆清净，并于十善业道之一切功德皆能圆满修集。

　　大乘菩萨戒分三：略说释词、体相、分类。

　　略说释词：“戒”梵语名“尸罗”，有寂灭热恼之火，获得清凉之乐等不共力。

　　体相：戒的体相，宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中云：“从损害他及其根本，令意厌舍，此能断心即是尸罗，由修此心增进圆满，即是尸罗波罗蜜多，非由安立，诸外有情悉离损恼，为圆满尸罗波罗蜜多。若不尔者，现诸有情未离损恼，过去诸佛尸罗波罗蜜多应未圆满，亦不能导此诸有情，往离损害诸方所故。是故其外一切有情与诸损害随离不离，自相续上有离损他能断之心，修此即是受行尸罗。《入菩萨行论》云：‘遣鱼至何方，始得不遭伤，断尽恶心时，说为戒度圆。’”义即修行者一旦断尽恶心之时，则为清净圆满的戒律波罗蜜多。《增一阿含经》云：“所谓戒者，息诸恶故，戒能成道，令人欢喜，诸道品法，皆由戒成，得甘露味，至无为处。”

　　分类：菩萨戒的分类共有三种。一是禁恶行戒(摄律仪戒)：指身语意三门断除如毒素般对众生不利的十种不善业，《大般若经》云：“菩萨修行般若波罗蜜多，应学清净身语意业。”《涅槃经》云：“菩萨摩诃萨常不犯恶，设有过失，即时忏悔，于轻罪中作极重罪想。”二是摄善法戒：指应竭尽全力去成办乃至微乎其微的所有善业，即六度万行的一切善法。《大般若经》云：“从初发心，常乐受持十善业道。”《贤愚经》云：“莫想善微小，无利而轻视，水滴若积聚，逐渐满大器。”又云：“莫想罪微小，无害而轻蔑，火星虽微小，可焚如山草。”因此应于一切时处全力以赴地成办一切大小善业，断除一切大小恶业，甚至连一丝一毫亦不忽视。《涅槃经》云：“菩萨摩诃萨常不犯恶，设有过失，即时忏悔，于轻罪中作极重想。”对所作的一切善根普皆回向。三是饶益有情戒：如前所述于彻底断尽私欲之时，依靠四摄来直接成办饶益众生的广大事业。《大般若经》云：“从初发心，于诸有情，恒起悲心，欲拔其苦，恒起慈心，欲与其乐。”

　　总的来说，戒律是每一个趣入内道之佛弟子戒心律己的基本规则。南山祖师云：“戒”是禁义或警义，即禁恶奉善。其梵名尸罗，即离热恼，得清凉果义。“律”梵语为毗尼或毗奈耶，意为调伏或息灭。即调练三业，制伏过非或息业非、灭烦恼，获得息灭业恼之果。总而言之，戒以他胜、僧残、堕罪、向彼悔、恶作五罪警策，律是主要判断轻重与明开遮持犯。凡是戒律之行均符合道德范畴，亦就意味着凡是加入僧团的僧人必须要遵循或受持的法则规律。

　　如是已登第二无垢地的诸大菩萨，由于持戒功德最胜圆满清净之故，不但于醒觉之时非常清净，且于睡梦之中亦远离了毁犯戒行的一切垢染。《佛出生三法藏般若经》云：“乃至梦中亦行十善，而不暂起十不善行，是为不退转菩萨。”又非但不犯根本罪与自性罪，且于佛制的一切轻微支分罪亦绝对清净，所有的一切戒行均皆离垢无染，凡是在初地时尚未清净的微细戒垢，此时悉皆清净。因为二地菩萨永尽无明热恼之火，常得净戒之清凉安乐，故名戒波罗蜜多(究竟到彼岸)。彼菩萨的身语意三门彻底远离一切垢染，刹那亦不造少分违逆众生利益之事，亦即三门的一切行为皆符合律仪、道德之标准，在醒寐的一切时中皆无少许罪业污染，三门最极清净，故于十善业道皆能圆满修集。如《十地经·菩萨二地品》云：佛子！菩萨住离垢地，三业自性清净。一．身业清净者：性不杀生：不持刀杖，不杀害众生，不自作或教他作，并广行放生，自作教他作；性不偷盗：菩萨知足少欲，凡属他物，不作己想，甚至一草一木亦不盗取，并于一切众生广行内外布施；性不邪淫：菩萨在一切时处恒持梵行。二．语业清净者：性不妄语：菩萨常作实语、真语，乃至梦中亦不忍作覆藏之语，无心欲作，何况故犯；性不两舌：菩萨于诸众生无恼害离间心，于未破合者令不破合，于已破合者令和合增长；性不恶口：菩萨不但不说粗恶语，且说爱乐柔软语；性不绮语：菩萨常乐思省，时语、真语、义语、法语、顺道理语等等，彼菩萨乃至戏笑尚恒思审，何况故意散乱出言。三．意业清净者：性不贪欲：菩萨于他财受用，非但不生贪欲，且有很大舍心；性无嗔害：菩萨于一切众生恒起慈悲心、哀愍心、欢喜心、摄受心，永离嗔害热恼，常念恒顺众生；性离邪见：菩萨住于正道，具真实正见，不取恶见，心无谄诳，于三宝起决定正信。如是三业清净者，则于十善业道亦就功德圆满。

　　就小乘学者来说，若无正知正念，缺乏出离心，则容易退失道心，难得圆满净戒。虽然声缘阿罗汉已断尽烦恼障，但因习气未尽，故于细微戒行若欲不犯，则必须要善加防护，否则仍不免偶尔有少许误犯。就大乘见道以下的行者来说，虽然不同于世间凡夫，但无始以来的无明习气垢障非常深厚，很难受持圆满的清净戒律，有者在白天尚能以正知正念来加以摄持，善护自之根门，可使戒行无犯，因为这时神志清醒，能辨析取舍而不致于随境所转。但于睡眠之时，一入梦乡就神志恍惚，习气乱现，忘失正知正念而不得自在，这就难以保全不犯。若达二地圣位之菩萨，具有不共之戒行功德，不但是身语不犯而清净无染，且于意境亦复清净，无少许戒垢。又非但白天，且于睡梦之中三门仍是最极清净，连微细的戒行垢染亦彻底远离了，故为无垢地。彼地菩萨圆满无缺地修积三门十善，虽说一地菩萨即已修持十善业道，但真正能够摄持十善业道之圆满福德，则唯达二地之戒度时。何故要以十善业道来作为守护戒行的标准呢？《摄波罗蜜多论》云：“不应失此善业道，是生善趣解脱路。住此思维利众生，意乐殊胜定有果。应当善护身语意，总之佛说为尸罗，此为摄尽尸罗本，故于此等应善修。”本论自释云：“此由不忍诸烦恼故，不生恶故，又由心中息忧悔火，清凉性故，是安乐因，为诸善士所习近故，名为尸罗。此以七种能断为相，无贪无嗔正见三法为其等起，故具等起尸罗增上说十业道。”《大智度论》云：“知说十善道，则摄一切戒。”故十种善业乃为一切尸罗之根本。大乘《梵网经》、《十地经》等皆如是说。

　　辛贰(地之差别)分三：一、此地增胜净戒度；二、赞戒度；三、戒度之分类。

　　壬壹(此地增胜净戒度)分二：一、真实；二、宣说清净戒相。

　　癸壹、真实

　　如是十种善业道，此地增胜最清净，

　　彼如秋月恒清洁，寂静光饰极端严。

　　如是三门之十种善业道在此二地时增胜最极清净，如同秋季的月光恒时清洁，彼菩萨之三门恒为寂静，宛如晴朗的虚空被月光严饰显得格外端严，令众生见而生喜。

　　其实上述的十善业道，并非仅仅是唯利有情的大菩萨所应行之法，而是声缘阿罗汉与人天乘者皆应共修之法。不过，大乘菩萨特别是到达二地时，于修持十善业道所增胜之功德是最为清净圆满的。《摄波罗蜜多论》云：“若欲安立无边世，一切有情于净戒，为利世故修尸罗，说为尸罗到彼岸。非畏恶趣希王位，及愿善趣诸圆满，唯愿善护净尸罗，为利世间而护戒。”由于大菩萨内在的意业恒为清洁，故于外在的一切行为亦如法如律、恒为寂静。那么到底清净圆满到什么程度呢？颂词中喻如中秋节的月轮一般银光皎洁，此喻含义约有二种：一是秋月能息灭热恼获得清凉之乐，如是菩萨正护根门，威仪寂静获得胜妙安乐；二是秋月以明洁光辉作自身严饰，显得格外皎洁明亮，使人赏心悦目、见而生喜，如是菩萨因持戒功德使容色光严，故被尊为所有人天的庄严，受人天所敬仰也。

　　癸贰、宣说清净戒相

　　若彼净戒执有我，则彼尸罗不清净，

　　故彼恒于三轮中，二边心行皆远离。

　　倘若于彼净戒执著有我受持，则彼尸罗相对圣者菩萨来说已不清净了，故彼恒于三轮之中，有、无二边之心行悉皆远离。若能了悟一切皆为本来无生的大空性，则彼尸罗最极清净。

　　何故说二地菩萨才具有不共净戒之功德呢？理应从“行戒”与“见戒”的比较来作分析说明。

　　所谓行戒者：是指大小乘别解脱戒所摄之居士、沙弥、比丘等一切戒行清净，故为‘行’清净戒。

　　所谓见戒者：是指通达了缘起性空的本体，在殊胜正见的基础上远离了人法二种我执及一切二取执著，是本净无漏的自性戒。“行”清净戒与“见”清净戒的区别在《宝积经》中有明显的宣说。如经云：“迦叶！若有比丘，住清净别解脱戒，善护根门，一切行为皆如律制，乃至微细毁犯亦无，清净一切应行学处，然唯执有我我所，迦叶！是比丘名第一破戒，似善持戒。若比丘具足修行十二杜多功德，然比丘见有所得，住我我所，迦叶！是比丘名第四破戒，似善持戒。”可见其中“善护根门至清净一切应行学处”即是行清净戒的标准。但又谓“执有我我所”等，不净除二取执著，决定不得见清净戒。由于异生持戒，尚未离开三轮执著，即便根本与支分戒律都严持不犯，也只能属于行清净戒，唯有到达二地的圣者，因证悟了诸法的离戏本性，于三轮的有无二边心行悉皆远离后，方能具有清净的见戒。所以这里是以“见清净戒”来作为衡量二地菩萨圆满净戒功德的标准。如是究竟清净者，既便是大乘加行道的菩萨，亦仅居相似之称，何况说声缘阿罗汉呢？由于彼等有三轮的执著，未达三轮体空，虽然远离毁犯戒行之不善法，但尚未远离心行执著，因此其戒行亦不得究竟清净。《大集经》云：“若有菩萨自作是言，我是持戒，彼是破戒，如是菩萨，名诳如来。”是故《大智度论》中云：“下人破戒，中人著戒，上人不著戒。”如是所说也。

　　壬贰(赞戒度)分二：一、真实赞戒；二、诸菩萨如是持戒住相。

　　癸壹(真实赞戒)分二：一、劣体亦须具持戒；二、戒为诸功德之依处。

　　子壹(劣体亦须具持戒)分二：一、离戒之过患；二、具戒之利益。

　　丑壹(离戒之过患)分四：一、离戒者不得善趣之过；二、乐果一次受尽之过；三、恶趣中难得解脱之过；四、为除诸过而施后说戒律。

　　寅壹、离戒者不得善趣之过

　　失坏戒足诸众生，于恶趣受布施果。

　　在一期生死的修行过程中倘若毁犯了清净戒行，这样失坏戒足之彼诸众生，当来必定于恶趣生处感受以往布施等善法之异熟果报。

　　一般来说，修持戒度较布施度尤难。然彼登地以上之菩萨已经具足了无漏净戒之功德，对他们来说生生世世亦不会再有毁犯戒行的过失而最极清净。但是观待异生凡夫来说，若能在布施的基础上受持清净戒律，当于人天善趣中感得最胜圆满之财富。彼诸众生倘若失坏了戒足，当于三恶趣中感受以往布施之果报。这里将“戒”喻如双足，如人依靠自己的双足，能够自在的出入往返，以致趣达自己所欲之彼岸。如果失坏了戒足，则非但不能获得解脱的安乐，且连人天善趣的安乐亦将无法得到。《大乘本生心地观经》云：“若有不受如来戒，尚不能得野干身。”佛于《大般若经》中云：“我若不护净戒波罗蜜多，当生诸恶趣，尚不能得下贱人身，何由成熟有情严净佛土，能得一切智智乎。”如是毁犯戒行者，即便是往昔生中行过布施，其果报也唯有在恶趣中成熟、感受。诸如龙王、大力鬼王，被视作宠物、受用圆满、安乐无忧的哈巴狗、波斯猫等皆为这一类的果报现前之例。这亦表明了因果丝毫不虚的真实所在。《戒经序》云：“譬如人毁足，不堪有所涉，毁戒亦如是，不得人天生，亦不至菩提，是故有智者，常应护净戒，勿令有毁损。”《遗教经》云：“若人受持清净戒，是则能有善法乐，否则善法德不生，当知戒为德所依。”因此初学之异生凡夫应当在远离八无暇、具足十圆满的基础上受持清净戒律甚为重要。因若无有净戒功德，则三摩地无从生起，若无定力来澄清昏浊的无明妄心，则无法生起出世的无漏智慧，若没有无我空性的甚深智慧，则不能断除二障种子。由此决定不能获得小乘、大乘的解脱果位。《月灯三昧经》云：“无物能将此定来，必由净戒之所起，欲得此三昧妙定，故当受持清净戒。”所以善持清净戒律是至关重要的。

　　那么怎样才能受持清净戒律呢？首先应当通过如理思维来引生两种善心：一是以观轮回的过患来激发我们厌弃世间之出离心；二是以观涅槃之功德来引生行者希求解脱道之信心。在这样分明取舍、具有正知正念的基础上，就会如律如法地受持净戒。诸多戒律的经部如《别解脱经》、《律本事》、《律上分》、小乘《俱舍论》等戒经论中皆如是说：若无真实的出离心，则于小乘别解脱戒、大乘菩萨戒、密乘三昧耶戒决定不会清净受持。由此可见，三乘戒律都是建立在以出离心为根本的基础上。《法华经》云：“三界无安，犹如火宅，众苦充满，甚可怖畏。”又其贤首品云：“家是贪爱系缚所，欲使众生悉免离，故示出家得解脱，于诸欲乐无所受。”宗喀巴大师在《三主要道论》中云：“无出离心无息灭，希求有海乐方法，由欲有乐缚众生，故先寻求出离心。”在了知出离心的重要性以后，具体应该怎样来生起出离心呢？又于《三主要道论》中云：“暇满难得寿无常，修习能除此世欲，业果不虚轮回苦，思维能除后世欲。”通过思维暇满难得、寿命无常、业果不虚、轮回苦性这四种前行的本体，就能断除对轮回的贪著，从而鞭策行者厌弃世间、寻求解脱而增上出离心。金刚上师法王如意宝晋美彭措亦在《忠言心之明点》中云：“贪著现世无法缘，享受欲乐增贪心，利乐称誉求不得，如梦买卖故舍弃。”如是反复观修，以致于生起如量的出离心。其生起之量当如《三主要道论》中所云：“修已于轮回盛事，不生刹那之希望，昼夜唯求解脱心，起时是生出离心。”或如金刚上师法王如意宝又于《胜利道歌》中所云：“于诸轮回盛世富，不起羡慕之心念。”也就是说，心里对轮回中所谓的一切安乐，不再生起少许的贪恋，而能象弃唾液般远离。在生起这样真实出离心的基础上，为求解脱而发心受戒，就能获得清净戒体。

　　其次于受戒之后，再明辨取舍学处，务必使之熟谙于心。时常忆念持戒功德、破戒过患，于行住坐卧四威仪中不离正知正念，善加防护自之根门，这样精进谨持就能如律如法地受持净戒。将来必定能获得人天善趣的暂时安乐，乃至超离三界轮回之究竟安乐。

　　寅贰、乐果一次受尽之过

　　生物总根受用尽，其后资财不得生。

　　人之福报与受用是有限的，如果没有清净戒律来摄持，亦不知再种福因，一旦前福享尽，则如生物总根永尽不能再生果实一样，已受用尽故，其后资财亦将不得再生。

　　这里接着说，若毁犯戒行，无清净戒律之功德来摄持，则将于恶趣中成熟以往布施之果报。由愚昧无知故，迷盲因果取舍，不知再再地修积资粮，唯欲贪享往昔布施之果，一旦将往昔布施之乐果与生物之总根(种子)完全用尽，其后资财亦就不能再得生起，因而福报亦不会辗转增长，仅此一次享受就被用尽，如云：“油尽灯灭。”这样不知新修布施、积累更多的资粮，是最极愚昧的行为。比如世间农夫首于田地中播下微小的种子，精心培育后，才能得以茁壮成长，乃至果实累累。倘若连种子都受用尽了，则将一无所有。是故若能以清净戒律之功德摄持，则将于善趣身中感受以往布施的果报，彼果亦定会层出不穷而再再地产生，福报亦会辗转增长而连绵不断地相续生起，具有享之不尽的福报与受之不完的安乐。

　　寅叁、恶趣中难得解脱之过

　　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。

　　该颂讲述毁犯了戒行，一旦堕落在恶趣深处，则了无出期之日。倘若时至如今身心自在并住于人天顺处，具足修行的顺缘，设此不能以正知正念来摄持自己的身心相续受持清净戒行，一旦堕落恶趣之险处，全然随他力所转之时，往后又将以何因再从彼险恶之处出来呢？

　　现在我们生于善趣之中, ，身心都很自在，, 并安住于修行之顺处，具足众多顺缘，可以自作主宰、随心所欲而行，这时应该好好地把握时光，严格要求自己，勤修正法，清净戒行，无论何时何地都本着戒行做人，决不违逆少分应行学处，皆以正知正念摄持而谨慎行道，切莫一失足成千古恨。《贤愚经》云：“莫想罪微小，无害而轻蔑，火星虽微小，可焚如山草。”设若在这样自在顺遂之时，却不能以正知正念来摄持自己的身心相续，那么一旦依随自己所造之恶业，堕落险处(恶趣)之时，则全然随他力所转，身心毫无自在，此后又将以什么方法来从彼险恶之处获得出离呢？《梵网经》云：“一失人身，万劫不复。”《入菩萨行论》亦云：“刹那造重罪，历劫住无间，何况无始罪，积重失善趣。然仅受彼报，苦犹不得脱，因受恶报时，复生余多罪。”又如佛经中云：“失人身者如大地土，得人身者如爪上尘。”以名言中因果毕竟不会空耗故，因此造诸恶业者，则于恶趣中很难获得解脱。曾如佛陀在世时，有一位伊钵罗龙王，他在迦叶佛时期，本为精进比丘，然于佛制学处掉以轻毁之心，违越学处，嗔折伊钵罗树枝，于是堕落傍生而为龙王，虽为龙王，仍然受苦无量，心生厌离，至释迦牟尼佛出世时，前来佛所，顶礼佛足，述说前因，哀求佛陀指示，像我这样所受诸苦，究竟到何时才能解除，佛陀知其解脱苦报还遥遥无期，若直言则使其忧苦畏怖不安，因此佛陀慈言道：“待弥勒尊佛出世时，再诣请问可矣。如《十地经》云：“假使后世生人中，亦当感二种果报。”故今有缘自在之时，应该善加把握如此珍贵的人身，切莫无义空耗，进而善持清净戒律是极为重要。否则一旦失去了人身，堕落恶趣之时，欲得出离就非常困难。如华智仁波切在《大圆满前行》中云：“六趣生中，生善趣尤难，得人生更难，得珍宝人身是难上之难。”《大般涅槃经》、《亲友书》等经论中亦以盲龟值木等比喻来说明了人生难得之理。

　　何故说人身是如此珍贵难得呢？因为若欲依靠出离心来获得清净戒体，以致于受持清净戒律与上供、下施等善行，以及获得暂时与究竟安乐之果，则唯有欲界人身才具有如此的方便要素。比如恶趣众生因重苦所逼，身心毫无自在，不知道发起出离心，天界众生恒享安乐，根本不愿发起出离心，唯有人趣众生苦多乐少，故具有生起出离心之根本因素，前已述讫。凡是在出离心所摄的基础上而造作之一切善业，均将成为解脱的资粮。

　　寅肆、为除诸过而施后说戒律

　　是故胜者说施后，随即宣说尸罗教。

　　为于修行过程中能避免上述感恶趣众患之本、毁犯戒行的种种过患，从而令所造之一切善根有意义，不致于失坏，是故圆满超胜一切的遍知者佛陀在宣说了布施度之圣教后，随即又宣说了成佛之第二因“尸罗教”，便于以受持清净戒行之功德来摄持所修积的一切善根，如此善根非但不被毁坏，且能不断地相续增上，以致稳固究竟圆满。

　　单就布施而言，虽有众多功德，但并非十分稳固，亦难相续增上，如遇差别因缘时，受用就会消尽。是故唯有在净戒所摄之基础上产生的一切功德才是绵绵无尽而永恒的。《法集经》云：“世间出世间一切胜妙果报，皆由持戒而得，依因净戒根本力故，譬如一切草木丛林依地为根本。”

　　颂词中讲到的胜者，是佛陀之异称。因为佛陀的智慧与功德超胜三界十方无与伦比，就出世间三乘圣者之中亦最为尊胜，故号称圣中之圣，天中之天。遍知佛陀深知众生的根器，故由浅入深地安立了一到十度之修行次第，因此相似修道的初学者切切不可违越次第，必依次第而修。如同上高楼之阶梯，必须是步步上进，如果错乱前后次第，或间断次第而修法，就很难生起无漏之殊胜功德。虽然暂时能生起一些有漏功德，但亦不会增上稳固，甚至刹那耗尽。即使登地以上菩萨，亦必须依靠十度的次第增胜而修。一般在入定时主要修习智慧资粮、出定时修行方便之福德资粮。并且每一地中在出定时所修之法皆有其不共究竟圆满之处。比如，观待初地菩萨乃布施度增胜圆满，观待二地菩萨乃戒律度增胜圆满，观待三地菩萨乃忍辱度增胜圆满等等。这些修法次第非但初学者不能错乱，且连真实入圣道之菩萨亦不得超越，必须依随次第而修，方得究竟圆满。

　　丑贰、具戒之利益

　　尸罗田中长功德，受用果利永无竭。

　　此讲具净戒之功德。“戒”如良田，是一切功德之所依处，在尸罗的良田中能够长养布施等诸多功德，因果辗转增上，故受用之果报与利乐，将永无穷尽。《摄波罗蜜多论》云：“尸罗能得殊胜道，与诸悲性平等修，清净胜智以为性，离过第一庄严具。遍熏三界悦意香，涂香不违出家众，行相虽同若具戒，此于人中最超胜。”《比丘亲受经》云：“戒律是最胜安乐，戒律是解脱之道，戒律是一切功德之基，戒律是成佛之因。”又云：“清净受戒人，形色极殊妙，安住戒律中，诚信诸学处，此人一日中，积福无限量，终将获佛果。”

　　子贰、戒为诸功德之依处

　　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。

　　该颂是讲五乘行者所欲求之生处，唯依净戒之功德。如欲求人天、梵天善趣的彼诸异生，及佛语生之声闻，自证菩提之独觉以及大乘菩萨，彼等分别能获得增上生与决定胜之根本因，唯有清净戒律之功德，其因若除戒律以外定无余事。

　　《华严经》云：“人中随意得受生，乃至顶天禅定乐，独觉声闻佛乘道，皆因十善而成就。”《十地经》云：“造杀生等十不善业，依次在三恶趣中感受痛苦之果报，以此余业，后生人中，得种种不可爱乐之事，诸如下贱人身、短命、多病等。断除十恶修行十善业者，当于人天善趣的可爱乐处受生。若厌离轮回，心意狭窄，依善知识闻受圣教，了达无我的智慧，修十善业道，成就声闻菩提果。不从他教，志求独觉菩提，不具大悲方便，依十二因缘修悟，勤修十善业道成就独觉阿罗汉果。若广大发心者，具悲愍方便，立广大誓愿，不舍众生，志求诸佛广大智慧，修清净十善业道，圆满修持十度功德，成就菩萨广大行果。”可见，如是世出世间一切利乐皆源于净戒功德而能产生。然此并非说唯有戒度是成佛之因，其余九度皆为非因，而是指得增上生与决定胜者，必不可少之根本要因是戒律。譬如车辆由众多部件组成，但其中若缺少主要的方向盘，则开车一事就无法成办，不能到达所欲的目的地。如是若无戒律度，虽然仅有余度之功德，但亦不能从轮回的此岸到达解脱之彼岸。比如毁犯戒行者，虽然勤行布施，但仍不得善趣生处，并将失去难得之暇满人身宝，以致根本无有闻思修行的机会，当然难得出期之日，是故以理观知一切功德之根本依处乃为清净戒律。如《亲友书》云：“仁者于戒勿破羸，莫杂莫染当净修，佛说戒为众德本，如情非情依止地。”《瑜伽师地论》云：“由此尸罗建立任持一切世间及出世间，能引无罪最胜第一快乐功德，令生令证，是故尸罗说名根本，譬如大地建立任持一切药草卉木丛林，令生令长。”《花鬘论》云：“可赞财圆满，能生胜梵宫，三摩地涅槃，并由于戒得。”《摄波罗蜜多论》云：“可爱天物及人财，妙乐妙味天盛事，由戒因生有何奇，当观佛法皆此生。”又云：“未曾出言未力集，能摄所须诸资具，无怖世人悉敬礼，无功未集得自在。非可说为诸亲族，未作利益及除害，先无相识诸众生，皆礼持戒胜士夫。足履吉祥诸尘士，顶戴接受诸天人，稽首礼拜得持供，故具尸罗为胜种。”又云：“得自在故恒受乐，智赞护戒妙庄严，圆满具足诸学处，极圆无慢依尸罗。”又云：“若具正觉戒庄严，勤修一切众生利，先当善净自尸罗，发起清净尸罗力。”又云：“毁戒无能办自力，岂有势力而利他，故劝善修利他者，于此缓慢非应理。”又如《佛子行》云：“无戒自利尚不成，欲办他利岂可能，是故当无贪有心，护净戒是佛子行。”阿底峡尊者云：“欲求今未来世乐，严持净戒最为要。欲得功德圆满者，取舍得当持净戒。身心平和寂静者，至高无上清净戒。”藏地大成就者薄朵瓦格西亦云：“一切功德之基础是严持戒律，否则功德与成就均将半途而废，故当断除受持净戒之违缘(三时欲望)。”寂天菩萨亦云：断除一切不善之举，为彻底受持净戒。大成就者恰卡瓦格西亦云：“戒律是获得解脱与成为遍知的根本基础。”故严持戒律极为重要，印藏圣境诸高僧大德皆如是说。然而时下狂禅借口“心平何劳持戒、行直何须参禅”高谈一切都不执著，惟恐持戒着相拘心，于一开始就舍弃持戒。但观其境界，心与心所丝毫未断，起心动念无非是业，又焉能无有执著。既有执著，又不坚持净戒、断恶行善，因而放纵狂心，无恶不作，必将莽莽荡荡遭受殃祸。不仅不得人身，且要堕入地狱。《众经撰杂喻品》云：“持戒之人无事不得，破戒之人一切皆失。”实际上，从小乘、大乘直至顶乘大圆满这九乘的修行都需要从受持清净戒律开始，在净戒的基础上闻思修行，才能生起殊胜的智慧，以至于开悟得大成就。所以因地修道，如律如法地受持净戒是至关重要的。

　　癸贰、诸菩萨如是持戒住相

　　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。

　　此颂以两种比喻来说明二地菩萨亦不愿与破戒者共住。犹如大海是清净龙神所居之处，凡有死尸扔进大海，龙王即以神力掀起海浪，将其尸体推到岸边，绝对不与死尸共住。亦如吉祥与黑耳(不吉祥)彼此不可能同时共存。如是守持清净戒律的诸大士夫，绝对不乐意与毁犯根本戒行的人杂居共住。比如，大海虽然宽广无垠，但亦不容留宿一具尸体，如是佛门虽然广大，但亦不容犯戒之人。

　　破根本戒者不与共住，这也是谨遵佛敕与历代祖师们在丛林中流传下来的制度(律规)，亦是佛法住世、清净僧团的必要，若在清净僧团中杂居有破戒者，清净僧团则被染污，故应将犯戒者摈除。如当今世界之最、教法中心的喇荣五明佛学院，每次在整顿僧团纪律时，均将破毁根本戒者摈除。这并不是佛法不慈悲容人，而是为了佛法的纯洁与确保僧团清净的一大善举，正是体现了佛法的慈悲。因此若不将破戒者清除，则以他破戒的过失来染污僧团会有更大的过患，况且他继续受用僧众之财物，非但不能消灾，反而会结上更多的罪业，因此以免他在破戒外产生更多的罪业，故很有必要将他摈出僧团。《大般若经》云：“亦不摄受破戒恶见谤法有情以为亲友。”又云：“乃至梦中不近恶友，况于觉时而亲近彼，所以者何？诸菩萨于破戒人，著邪见人，不律仪人，行邪命人，无义语人，住懒惰人，乐生死人，背菩提人，爱俗务人，虽常怜愍而不共住。”金刚上师法王如意宝晋美彭措云：“我们将自己修行的善根回向于他，使其罪业清净，是对他最大的慈悲与善待。”从小乘别解脱戒乃至金刚顶乘三昧耶戒之间，凡是毁犯根本戒者均当远离。否则如同一滴酸奶能染坏一锅牛奶，又如芭蕉树毫无实义，故当远离。《毗奈耶经》云：“故佛以法摄受僧，使得清净立僧团，目的正法久住世，住持佛法清净众。”严格来说，只有和乐清净的僧团，才能真实延续佛陀教法之慧命，使得正法久住，进而成为照亮一切众生的智慧明灯。《华严经》云：“于去来今，佛所说之法，所制之戒，皆悉奉持，心不舍离，是故能令佛法僧种永不断绝。”

　　壬叁、戒度之分类

　　由谁于谁断何事，若彼三轮有可得，

　　名世间波罗蜜多，三著皆空乃出世。

　　戒律波罗蜜多以有无三轮体空的般若摄持而分为两种。诸如由谁能断、于谁所断、当断何事，若彼三轮执著有可得者，名为世间的戒律波罗蜜多；若彼三者皆了达为空性，乃名出世间之戒律波罗蜜多。

　　一般尚未通达无我空性的异生凡夫，于受持戒律的过程中会有种种分别作意，诸如由谁能断、于谁所断、当断何事，倘若于彼三轮生起执著，认为有可得法，名为世间波罗蜜多。《大般若经》云：“彼著三轮而受持戒，一者自想，二者他想，三者戒想。由著此三轮受持戒故，名世间净戒波罗蜜多。何缘此戒名为世间，以与世同共行故，不超动出世间法故。”倘若已具无我空智的二地菩萨在入定时，其二取皆一味地融入于法界而安住本然，在出定时，虽然二相(二取)尚未灭尽，但亦绝对没有第六分别意识来对三轮生起实执，对修道位的菩萨来说，是有相无执的一种境界，其相无力成为修道之障碍。若以彻悟诸法本性的无漏智慧摄持，相应无漏的清净戒律，尔时由谁能断(自己能断)，于谁所断(为众生所断)，当断何事(一切不善之举)皆无执著，了达三者皆为大空离戏的本体，出世无漏的般若智慧境界，是超越分别作意与言说之境，于本来清净的戒性中安住，乃为出世无漏的戒律波罗蜜多。大般若经云；“若菩萨受持戒时，三轮清净，于其中不见少相，由都无所执而受持戒故，名出世间净戒波罗蜜多，不与世间同共行故，能超动出世间法故。”

　　凡夫持戒难免起念，如想“我为清净戒律的比丘，为饶益众生而断一切恶，修一切善”等观待小乘来说，如此作意亦并非不可，仍属应理，但观待超胜二乘的大乘圣者来说，则成非理作意，因为不相应胜义中道之义。仍属分别妄心，故名为著相的世俗持戒。凡是超越实执分别心，以般若智慧摄持，亦不分别作意，则名出世无漏的戒律波罗蜜多。

　　辛叁、结说此地功德

　　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。

　　该颂将上述二地菩萨之功德作一总结。彼地佛子于自性罪、佛制罪恒时亦不毁犯，清净离一切垢染。如同月放离垢光明，彼菩萨并非诸三有中所摄，而成了三有中的吉祥，犹如秋季的月轮光明，能够消除众生之意中热恼，获得清凉安乐。

　　二地菩萨以恒持无漏净戒之功德力，现证诸法本性光明，断尽了生死流转的一切业因，故非诸生死三有中所摄(不是随业力转生轮回)。而由悲愿之故，以大方便力倒驾慈航回入娑婆世界，永无休止的广利有情，在弥勒菩萨的《经观庄严论》中如是所说。因彼菩萨戒行庄严，具有无漏净戒之功德力，有缘的众生一见到他，不但不会遭遇损恼，而且会得到很大的利益，身心的一切懊恼与不安，完全化为乌有而获得清凉安乐，故彼菩萨成了三有中的吉祥。一切功德随彼而转，能作四大部洲的转轮圣王，以十善业来饶益众生，以佛法之真理来教化有情，令诸众生离苦得乐，乃为人中之真实如意宝。犹如秋季最为庄严皎洁的满月光明，能够消除众生的酷热之恼，获得凉爽清新的安乐。如是二地菩萨月放离垢光明，以此消除众生的意中热恼，带来清凉无比的安乐。又如月光不但自身清凉光洁，且能照明世间诸物，如是菩萨不但自身心非常清净，且能光照一切众生的心相续，使有缘的众生究竟离苦得乐。此等皆为大菩萨不共之功德力所在。

　　庚二、结尾本品

　　入中论第二胜义菩提心终

　　入中论日光疏第二胜义菩提心终

　　吉祥门塔

　　第三胜义菩提心

　　己叁(发光地)分二：一、真实；二、结尾本品。

　　庚壹(真实)分三：一、差别体地之释词；二、地之差别法；三、结说此地功德。

　　辛壹、差别体地之释词

　　火光尽焚所知薪，故此三地名发光，

　　入此地时善逝子，放赤金光如日出。

　　三地菩萨所发的智慧火光，能够焚尽柴薪般之烦恼障与所知障，故此三地取名为发光地，凡是趣入此地时之善逝子，皆能放射出赤金色光，如同日出时之前相。

　　何故第三称为发光地呢？因为三地菩萨在入根本定时，能所二取皆融入于法界，安住无生无灭的法性本体，得无生忍，以此功德力在出定位见赤色或黄色之虹光遍一切处，故名为发光地。此等均为菩萨入定修后，在出定位中所出现的不共验相。那么此光从何处所发呢？诸多佛经中说由戒、定、慧三学功德相依而生，彼菩萨依无垢地之净戒功德，生起了一心不乱、稳固如山王的三摩地，故于出定的境界中发出智慧光芒。由此可见，三地菩萨的定境已是非常深邃了，此智慧之光，遍照一切处、一切空间、一切万法，尔时诸法融入于法界，如同烈火能烧尽一切柴薪，如是三地菩萨的智慧火光亦能焚尽属于本分的一切障碍，现前本来清净的法性，放寂静光明。与此同时彼菩萨又获得一种不共殊胜的闻持陀罗尼，凡是已闻法义皆能永持不忘，于此不忘陀罗尼中，亦放出智慧之光，此光是通过闻思成就之禅定所发。《解深密经》云：“由彼所得三摩地，以及闻持陀罗尼，能为无量智光依，故彼三地名发光。”所以凡是入于三地的佛子，因定力深、闻思胜，故能放出赤金色之光辉，如同早晨日出之前的兆相、那赤金色之虹光一样，菩萨所放的智慧光明亦复如是。光之作用能破除黑暗、现前朗照万法本性。为显示大菩萨安忍波罗蜜多最为增胜圆满，以放赤金色光之相而明示。《宝鬘论》云：“三地名发光，发静智光故，起静虑神通，永尽贪嗔故，由此地异熟，常作天中王，增上行忍进，能遣诸欲贪。”(所谓欲贪者，是指欲界烦恼。)

　　辛贰(地之差别法)分二：一、宣说此地增胜忍度；二、宣说此地生其它功德。

　　壬壹(宣说此地增胜忍度)分三：一、此地增胜忍辱；二、忍辱之修法；三、忍度之分类。

　　癸壹、此地增胜忍辱

　　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。

　　假设有人于非可嗔处对菩萨妄起嗔恚损害之心，并手持刀剑无缘无故将其身体之皮肉、骨节分分逐渐地割截，又复经历长久时日，彼悲智双运的大菩萨于彼割者所修之忍辱只能会更加增上坚定。

　　三地菩萨具有无量的善巧方便，以大悲心饶益有情，每时每刻善加护念他心，决定不于众生而起恼害之心，究竟圆满忍辱波罗蜜多之功德。按理众生应该知恩报恩，相反却恩将仇报，一般没有安忍力的普通凡夫很难接受、堪忍这种非理邪行。如《四十二章经》云：“被辱不嗔难。”虽然大菩萨很难遇到这种对境，但为阐明圆满安忍波罗蜜多的界限，故作假设说：有人对菩萨非理加害，无缘无故生起很大的嗔恚心，手持刀剑将其身体的皮肉、骨节并非是大块割，而是一分一分地割截下来，这种痛苦已是无可言喻了，又并非短时割，而是长久割，甚至经历很多大劫，在这样漫长的时间里割截，被大悲心激发的大菩萨于彼作害之割截者，非但不生丝毫的嗔恼之心，反而还会更加增胜对众生的悲愍之心与忍辱之力。佛在《遗教经》中云：“以修安忍之功德，持戒苦行不能及。”为何菩萨被辱不起嗔恚，反而增上悲忍之力呢？这是因为三地菩萨观因察果，深深体会到众生的愚痴和苦难，所以情不自禁地增胜悲忍。如寂天菩萨云：“此非有情过，此是烦恼咎，智者善观已，不嗔悲有情。”众生非理加害于菩萨本非众生自之过失，因彼身心毫无自在，全然被烦恼驱使，才作出这样非理愚昧的行为，对我造种种违害，真实苦不堪言，甚为可怜。对这种可怜的众生，具智悲之大菩萨善加观察后，不但不动丝毫嗔恚心，且会倍增对众生的大悲心。又如《中观四百论》云：“如鬼执虽嗔，医者不生恼，能仁观烦恼，非惑系众生。”又云：“如母于病儿，特别觉痛爱，如是诸菩萨，特意愍恶者。”如是菩萨见众生被烦恼所缚，身心毫无自在，就象被鬼魅所执的病人一样，成天所作的都是疯狂行为，所以菩萨不仅不嗔作害者，反而生起难忍的悲心。同时又见众生由此罪恶因缘必堕恶趣而感受长劫剧苦，因而更生极大安忍，油然增上悲忍之力，并将自己的功德回向彼诸众生。虽然初地至二地菩萨亦有忍度修法，但非如三地菩萨为愍念众生愚昧无知等诸苦而恒时增胜安忍之力，故彼地菩萨所修之忍辱度最为增胜圆满。

　　癸贰(忍辱之修法)分二：一、依胜义修法；二、依世俗修法。

　　子壹、依胜义修法

　　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。

　　已经现量见到人无我与法无我空性的诸大菩萨，于能割之众生、所割之自身皮肉、何时割截，及用刀、剑等何相割截，皆已现证了三轮体空的本性，真实了悟诸法如同镜中影像、毫无实质，实执的分别心自然寂灭了，由此亦能善得安忍之力。

　　其善安忍者，并非主要指菩萨涵养深、人格好，而是以真实智慧通达了诸法本来大空离戏之了义无生忍，这是非常难得而希有的境界。三地菩萨于胜妙忍法，依入定出定而修，分有真胜义与假胜义两种。真胜义谛：是中观应成派所抉择二谛一味，不分二谛的了义见解，唯依甚深之般若智慧方能通达，乃为超离四边八戏之究竟修法。假胜义谛：是中观自续派着重抉择分开二谛、暂时的单空修法。菩萨于出定时，虽然仍有二相，但已灭尽了实执分别心，第六意识已经转成了无漏的智慧，不会生起三轮实执。然因能所二相仍有，故亦能见闻，虽有见闻，却无实执，如同镜中影像现而无有自性，没有毫许堪忍的实体。诸法本来无生，离一切戏论，因此绝对没有任何行相的执著，诸如谁是能割者，谁是被割者，以及割截的方法，悉皆了达为如梦如幻般之假立显现。实际诸法本来无生，能割所割本不存在，又有什么不能安忍的呢？因此无论众生怎样割截大菩萨的身肉骨节，他总是那样泰然自若地忍其所忍，毫无执著。

　　子贰(依世俗修法)分三：一、观嗔恚过失而修忍辱；二、观忍度功德而修忍辱；三、共同结尾。

　　丑壹(观嗔恚过失而修忍辱)分四：一、观无义故不生嗔而修忍辱；二、观能利者不应转害者而修忍辱；三、观嗔恚罪业极大而修忍辱；四、观此生下世生起种种过失而修忍辱。

　　寅壹、观无义故不生嗔而修忍辱

　　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。

　　在名言修行的过程中应以智慧观察，认清是非、善恶、功过而善加取舍是甚为重要的。以忍辱来作为善护功德之根本，如是以理观察时尚应了知，倘若别人对你已作损害，因而对作害者生起嗔心，这样嗔他对你已作之损害岂能消除？比如一个人怒气粗暴地剁掉你的指头，这时你因受到损恼迫害、身心苦楚而于对方生起猛烈强大的嗔恨心，如是生嗔若能消除剁掉指头的损害，亦属可以，但你在嗔恨他时，仍然不能消除你所遭受的损害，连少分亦不能消除，这样无济于事，失去的指头无法复原，连心的痛苦亦不能减少丁点，是故嗔他非但于今生毫无意义，且与后世的利乐亦必成相违之处。既然嗔他是损人不利己之事，则有智之士修习安忍又何尝不可呢？

　　虽然胜义中一切诸法本来无生，但于世俗之中缘起和合时，显现仍然不灭。一切善恶苦乐之差别皆由实执分别心所生，因而不但形成了轮回的束缚，且于轮回中亦即受苦无期，萨饶哈尊者云：“虽芝麻许执，其时唯生苦。”唯有忍辱是嗔恚心最有力的对治法，如云：“三毒烦恼等重病，良药般忍能治愈。”是故当知，在整个世间中最难行的莫过于忍，最恶毒的莫过于嗔，善护功德最大的方便亦莫过于忍。《入菩萨行论》云：“罪恶莫过嗔，难行莫胜忍，故应以众理，努力修安忍。”若不修习忍辱，将会导致前功尽弃的严重过患。佛经中亦云：“一念嗔心起，百万障门开，一把无明火，烧尽功德林。”因此我们在知道了嗔恚实执心的严重过患后，当以理智来善加安忍是极为重要的。弥勒菩萨化现的布袋和尚云：“是非憎爱世偏多，仔细思量奈我何，宽却肚肠须忍辱，豁开心地任从他，若逢知己须依分，纵遇怨家也共和。”其实安忍并非仅为三地菩萨所应行之法，而是一切修行者能善护前积功德之根本要素，故当遮止嗔恚之心，增强忍辱之力，是至关重要。《遗教经》云：“忍之为德，持戒、苦行所不能及，能行忍者，乃可名为有力大人，若其不能欢喜忍受恶骂之毒如饮甘露者，不名入道智慧之人也。”又云：“当知嗔心，甚于猛火，常应防护，无令得入，劫功德贼，无过嗔恚。”由此可见，忍辱对善护前积功德与增上前所未有之善根皆有一定的必要。布袋和尚偈云：“老拙穿衲袄，淡饭腹中饱。补破好遮寒，万事随缘了，有人骂老拙，老拙只说好，有人打老拙，老拙自睡倒，涕唾于面上，随它自乾了，我也省力气，他也无烦恼，这样波罗蜜，便是妙中宝，若知这消息，何愁道不了。”

　　寅贰、观能利者不应转害者而修忍辱

　　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。

　　若于现世身中，遭受怨敌割截身肉等极大痛苦，当知是由自己往昔所造杀生等罪业，曾于地狱、饿鬼、傍生三恶趣中感受过无可言喻的极大痛苦，而今感受的仅是所余之等流残果。既许受此最后残余之苦果就能永远灭尽往昔生中杀生等罪业，自应欢喜地承受最后的余报，云何复起嗔恚反而加害于他呢？若不明白事理的真实原由，反而怨天尤人，以嗔恚之心去报害众生，更加会引出当来远胜于现今小苦之巨苦种子，则就呜呼哀哉了。

　　其实若能回归到因果的规律上来分析、观察，则于所遭受的一切损害皆能忍受，并毫无怨言。我们之所以现在遭受他人残害，那必定是往昔生中残害过众生之果报现前，因为种了善因，必定会得到乐果，种了恶因，必定会得到苦果之故，的确是因果毫厘不爽。世间人常说：“种瓜得瓜，种豆得豆。”本为因果规律，如云：“祸福无门唯自招，善恶之报如影随。”因此今生所遭遇的一切不幸与痛苦理当甘愿承受，何能怨天尤人呢？阿底峡尊者的大弟子仲顿巴格西曾请问至尊上师：“当有人加害时该怎么办？”尊者答曰：“要息嗔。”仲顿巴又问：“当有人前来杀害时该怎么办？”尊者答曰：“应该观想是你前世杀害了他，这才有了今生以命抵命的果报。”如《入菩萨行论》云：“我昔于有情，曾作如是害，既曾伤有情，理应受此损。”又如达摩祖师在《入道四行观》中云：“谓修道行人，若受苦时，当自念言，我从往昔，无数劫中，弃本从末，流浪诸有，多起冤嗔，为害无限，今虽无犯，是我宿殃，恶业果熟，非天人与，甘心忍受，都无冤诉。”昔日寒山问拾得曰：“世间谤我、欺我、辱我、笑我、轻我、贱我、恶我、骗我如何处治。”拾得云：“只是忍他、让他、由他、避他、耐他、敬他、不要理他。”

　　实际上众生皆为我们修行的有利对境，因为依靠众生的违害，可以消除前积罪业，又依众生之害而修习忍辱，可以增上很多前所未有之殊胜功德，佛经中常说：上师三宝是我们的福田，父母为恩田，众生则为悲田。故为免受诸苦，修积殊胜功德，应该具有大菩萨的胸怀，以悲忍之心来包容一切众生，欢喜接受众生为我们消除业障的一切损害，应该认知众生乃灭除重苦之增上缘。如理思维则知众生之恩德无量，因为以彼作害为缘，能消往昔罪业，故恩从中来，若无众生，就无法圆满成办忍辱波罗蜜多。如果连世间诸苦都无法忍受，且以无明嗔心去损害众生，则堕落恶趣备受巨烈痛苦之时又怎能堪忍呢？又《入菩萨行论》云：“于今些微苦，若我不能忍，何不除嗔恚，地狱众苦因。”故应安忍现在所遭受的一切苦害，破除无明嗔恚之心，以此才能灭尽三恶趣之苦因。当知凡是不欲轮回诸苦者，唯有解脱生死束缚后方使诸苦永尽。若不修习忍辱，依嗔恚之心自甘堕落而备受重苦者，乃为最极愚昧不善之举，甚为可怜哀哉！因此我们无论在遇到什么违缘与苦害之时，皆应理智地修习安忍。所谓的忍辱，必有一个引生嗔恚的对境，凡是生起嗔心，无论有理无理均有一定的过失。金刚上师法王如意宝曾教诫众弟了时说：一般老年人的嗔心较为严重，若不善加注意，则将摧毁为往生极乐世界所修积的资粮以及毁坏三乘戒体。诸如损害众生、毁谤佛法与传法上师及同行道友等均由嗔恚心的过患引起。按大乘经教而言，生一百次贪心不如生一次嗔心的罪业大。因此刹那亦不能忘记的是观察嗔恚的过失与忍辱之功德，此教言念念不忘是至关重要的。其实忍辱亦是消除累生罪业的一种善巧方便。世间人亦有“一忍百胜”的说法，如云：“忍字心上一把刀，为人不忍祸自招。”又有大德云：“能忍能耐心安泰，不忍不耐生祸害，忍辱原是福之本，嗔怒则为慧之碍，欲求福慧两具足，第一妙法是忍耐。”倘若不忍反起嗔心，非但因果循环终无了结，且于现身之中亦会受苦无量，比如有些人，首先因一点小事而争执，逐渐扩大范围，情节恶化后双方都失去理智，而导致互相残杀等事例亦屡见不鲜，这里繁不赘述。当知这些都是不必要发生的事患，若其中一人较为理智地修了忍辱，这一切争执亦就会烟消云散而不复存在了，绝对不会有这些痛苦的后患出现。所以的确是“一忍百胜”。

　　寅叁、观嗔恚罪业极大而修忍辱

　　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。

　　若有异生菩萨嗔恚异生菩萨，则于百劫之中所修积布施、持戒所生之福德资粮，一刹那顷皆被顿时摧毁，所以嗔恚心的力量是非常强大的，再无其他任何罪业能超胜不忍而引来之过患力。然而唯依忍辱方能遣除嗔恚烦恼，其烦恼之力不可能遣除忍辱，如同药物可以治疗疾病，疾病之力不可能毁坏药物一样。

　　以下从生嗔的对境、能毁的嗔心、所毁的善根、如何毁坏四个方面详细辨析颂词的含义。

　　一、见道以上的圣者已经具备了法无我空性的智慧与殊胜的善巧方便等，故永无生起嗔恚之心。因而此中所说之菩萨并非见道以上的圣者，而是加行道与资粮道中已发世俗菩提心之菩萨，以彼不具圣者之胜妙功德，不能强有力地善伏自心故。然于《入菩萨行论》中引用《宝积经》云：“一嗔能摧毁，千劫所集施，供佛善逝子，一切善功德。”是说菩萨于菩萨生起嗔恚心，将摧毁千劫之中所修积的善根。本论中又引《曼殊师利游戏经》说：“曼殊师利，以能坏百劫所修善根，故名嗔恚。”即是说菩萨于菩萨生起嗔恚之心，将摧毁百劫之中所修积的善根。此二论引述之教证虽然说法略有差别，但其实义却无相违。因为《入行论》中所说是指异生的下者菩萨对上者菩萨生起嗔恚心，毁坏千劫善根。而本论所说是指异生之上者菩萨对下者菩萨生起嗔恚心，摧毁百劫善根，故只是上位对下位、下位对上位之差别而已，以上述二经的教义能如实成立。若是普通凡夫于菩萨生起嗔恚心，佛经中说：其罪业如大海之水不可计量，何止摧毁百千劫的善根呢？如果是未得授记之菩萨，以嗔恚之心与已得授记之菩萨争斗，则应随彼恶心之念头，有多少刹那的数量，而应毁坏多少劫数所修积之善根，将来感受的痛苦亦是量不可言，纵于彼苦获得解脱，尔后尚须在很多大劫中，重新披上誓甲，精勤地发露忏悔，多门修积资粮，才能清净如是罪业。如《般若摄颂》云：“若有菩萨未得记，嗔恚斗争得记者，随彼恶心刹那数，重经尔劫披誓甲。”又如《入菩萨行论》云：“如是博施诸佛子，若人于彼生恶心，佛说彼当住恶趣，长如所生心数劫。”

　　复次，倘若能嗔、所嗔俱非菩萨，彼二互为生起嗔恚之心，亦能毁坏善根。如《集学论》引用《一切有部经》云：‘诸比丘，见此比丘发净信心，以一切支顶礼如来发爪塔否？白言：大德已见。诸比丘，如此比丘随身所覆下至金轮八万四千逾缮那量，尽其中间诸尘沙数，今此比丘，当得千倍转轮王位。’乃至‘具寿邬波离顶礼世尊，恭敬合掌而白佛言：世尊说此比丘，修积如是广大善根。世尊！如是善根，由何令其微薄、损减、乃至永尽。世尊答曰：邬波离，若于同梵行所互生疮疱，我不见彼更有福德。邬波离，由此能使如是广大善根微薄、损减、乃至永尽。邬波离，由是当知于诸枯木尚不应起损恼之心，况于有情之身。’言微薄者，如彼善根原本即能引生圆满善果，今以嗔恼令其微小；本能长时引生妙果，今以嗔恼令其短少；非坏一切果是下品尽，言损减者是中品尽，言永尽者是上品尽也。

　　二、摧毁善根的嗔恚烦恼，并非微小，亦非一般的恼怒之心，而是极为猛厉的嗔恚烦恼。虽然微小嗔恼亦会有一定的过失，但非如猛厉嗔恼那样严重有力，格鲁派的根索仁波切在《入菩萨行论广释》中亦如是所说。

　　三、以嗔恼所摧毁之善根，有些论师说是福德资粮的同分，即出离心与菩提心尚未摄受而转生人天善趣之暂时善根(为同分)，已被摄受之善根，则不会被坏。有些论师说是三类福，即施类福、戒类福、修类福之前两种。又复自宗、他宗的诸多论师说：所毁坏的善根应属福德资粮，并非智慧资粮。然其福德资粮亦不一定皆被嗔恼所坏，如以出世无漏的殊胜智慧所摄受之施、戒等福德资粮，就不会被摧毁。尚且福德资粮中的忍辱波罗蜜多之善根是嗔恚烦恼直接的对治法，不但其善根不被嗔恼所毁，且于忍辱度以上其余七度之功德亦不被嗔恼所毁。除此上述(无漏智摄受、忍辱度精进等七度的善根)三种以外，所积资粮与所修之福德，皆易被嗔恼所摧毁。如此所坏之善根，在《入菩萨行论释》中说：是布施及供佛等所产生的福德资粮。本论则说是布施及持戒所产生的福德资粮，扎雅阿楞达论师在释论中亦说是福德资粮。若尔，《集经论》引用《慧海请问经》云：“水滴落入大海中，海未干涸其不尽，回向菩提善亦然，未得菩提其不尽。”又《华严经》亦云：“如有药汁名诃宅迦，其药一两就能将千两铜铁变成真金，非千两铜铁能转变此药，如是一切业恼之铜，亦不可能转变菩提心药。”因此真实菩提心及其摄受之善根，以及回向菩提之善根均非嗔恼所能毁坏。宗喀巴大师对此答曰：此说非尔，因为本论与《入菩萨行论》中皆为讲, 述异生佛子互生嗔恼而能摧毁之善根。扎雅阿楞达论师亦说：“能毁坏菩萨大士之善根故。”上述两个佛经教证的内容， 前引《慧海请问经》是说生果无尽，非说嗔恚不能使尽。如《入菩萨行论》云：“其余善行如芭蕉，果实生已终枯槁，菩提心树恒生果，非仅不尽反增茂。”后引《华严经》是说依靠菩提心后，就能断尽惑业，惑业则不能断尽依菩提心修后所生的对治法。此外传承上师的教言中说：以发菩提心受持之善根和以菩提心受持而回向之善根，皆不被嗔恼所摧毁。《入菩萨行论》亦云：“菩提心如劫末火，刹那能毁诸重罪。”又云：“菩提心如大勇士，摧灭烦恼之怨敌，护送行者到彼岸。”此理如是所说也。

　　四、复于毁坏善根之义：有谓是毁坏诸善根速能感果之功能，令其迟缓，尔后先令产生嗔恚之果。并非是说纵遇缘时亦不能产生善业自果，因彼世间道尚不能断所治种子，则诸烦恼定不能坏善业种子也。破曰：彼因不定，异生凡夫若以四种对治力而行真实忏悔不善业后，虽非断尽不善种子，但尔后纵遇缘时，亦定不感异熟果报，因为证得加行道顶位时无邪见、忍位时不堕恶趣故，虽非永断邪见种子及恶趣之因，但纵遇缘时亦定不起邪见及堕落恶趣。又如《俱舍论》引述佛经云：“诸业于生死，随重近串习，随先作其中，即前前成熟。”无论任何善不善业，凡是先成熟者，必定会遮止余业暂时不能成熟。是故仅由此义，不能安立为毁坏善根或断不善业。经论中实际的意义亦未作如是所说，凡是强有力之不善业，皆应说为能毁坏善根者矣。虽然嗔心的罪业极大，以致不可计量，但若能具有真实的悔悟之心，认知利患之本，精勤的依止四种对治力而发露忏悔，亦能断除罪业之报，因为忏悔的力量不可思议，如清辨论师于《掌珍论自释》中说：“以四力净治不善，以邪见及嗔心坏诸善根，后纵遇缘亦不能生果，如坏种子，遇缘亦终不生芽。”又所坏之善根，并非是起嗔心的当下之际就令善根消失，因此通过忏悔可以将感果之力毁坏，因若无力，则就不可能生果。如是破坏之相约有两种，一是坏速生新道之功力，二是坏感生善果之功力。由此可见嗔恚心的罪恶苦果之重大，是其它任何罪恶苦果所不能及。《大智度论》云：“复次当观嗔恚，其咎最深，三毒之中无重此者，九十八使中，此为最坚，诸心病中，第一难治。”故首应认知嗔恚心的违害性，尔后善加调伏自心相续，以忍辱作为对治嗔恼而修行的标准是至关重要。

　　嗔恚不但是没有义利，且会招致诸多严重的过患。金刚上师法王如意宝云：一般世人在遇到怨敌时，就会常作是念：我如果不消灭怨敌，他定会伤害于我及我的亲友等，故我要彻底消灭这些仇敌，因而与仇敌拼杀等造成了许许多多不必要的悲剧事例，使之冤冤相报，结恨转深，难以了结。是故作为修行者，应该行人所不能行、忍人所不能忍，凡事当以忍辱来对治自己的嗔恼之心。憨山大师醒世歌中云：“红尘白浪两茫茫，忍辱柔和是妙方，惹祸只因闲口舌，招愆多为狠心肠，是非不必争人我，彼此何必论短长，吃些亏处原无碍，退让三分也不妨。”《摄波罗蜜多论》云：“若有弃舍利他意，佛说忍为胜方便，世间圆满诸善事，由忍救护忿过失，是具力者妙庄严，是难行者最胜力，能息害心野火雨，现后众害由忍除，诸胜丈夫堪忍铠，恶人粗语箭难透，反成赞叹微妙华，名称花鬘极悦意。”在修习安忍波罗蜜多的过程中，将会遇到种种的敌害违缘，如果欲将这些外敌完全降伏，才能圆满安忍度，不要说我们凡夫异生做不到，就是导师释迦世尊成佛后，仍有很多人、非人、邪魔给他造种种违害。如果说圆满安忍度的标准，是将嗔恨的对境全部清除，那就会有佛陀尚未圆满安忍度之过失，这是谁亦不敢承认的。因此，所谓的忍辱，关键在于有否正知正念的理智来降伏自心，以悲智双合而修习安忍，坦然自如地忍其敌害等一切违缘，对此非但不动少许嗔心，且以慈悲心去关照、哀愍一切众生，才能真正的圆满忍辱波罗蜜多。

　　寅肆、观此生下世生起种种过失而修忍辱

　　使色不美引非善，辨理非理慧被夺，

　　不忍令速堕恶趣。

　　该颂讲嗔心致使肤色不美，相貌丑陋，尚且引来很多非法等不善行为，以及辨别是理、非理的智慧亦被烦恼所劫夺，若不善修忍辱者，待身坏命终之后，将速令堕落恶趣感受诸多痛苦。

　　不修忍辱而引起嗔恚心的过患可以略概为四种：

　　使色不美：此色是人的容颜面貌，一个人的容貌、肤色美丑皆与有否嗔心很有关系，因为易动嗔心者，顿起无明大火，面貌勃然变色，横眉冷目，两眼圆睁，人见人畏，见而避之。来世感生毒蛇之中，虽然五色斑斓，但使人见而生畏，恐惧其毒。后生人中，亦会肤色不美、五官不正、诸根不全，连自己的父母亦不喜见，何况外人。《本生经》云：“忿火能坏妙容色，虽饰庄严仍不美。”

　　引非善：善是自利利人之道德行为，非善是损已损他之不道德行为。易动嗔心之人，心怀恶意，刚不仁慈，暴戾狠毒，故以作恶为本，经常侮慢父母宗亲，毁谤师长，斗争道友，损害残弱，祸国殃民，甚至诽谤佛法，造无间重罪等引来诸多不可爱乐之事。

　　辨理非理慧被夺：人之所以能辨别是非、邪正，完全是智慧的作用，如果能辨别理与非理的智慧被嗔恚烦恼之怨敌所劫夺，则致不辨是非、善恶，不知正确取舍，而迷盲一切学处，这样随恶心所作之一切行为均违佛经教义。《大智度论》云：“贪嗔痴所作皆为恶业。”本来断一切恶、修一切善是理，与此相反则为非理，但往往被无明烦恼之业风所鼓动而失去理智的很多人，以嗔恶之心去造杀人放火等伤天害理之种种勾当，却一点不受到良心的谴责，反而固执己见、不见已过，还自以为是，由于嗔恼一起，青筋暴出，血贯头脑，冲昏理智，失去取舍之能而胡作妄为。

　　不忍令速堕恶趣：由于不忍之嗔恶心而胡作妄为，造种种恶业，以此罪业待身坏命终之后，速令堕落恶趣感受极大痛苦。上述四种过失，前三种属于现生恶报，后一种属于来生恶报。虽然前一种有提到来生感毒蛇身，这是恶报于地狱中获得解脱后之余报，摘要而顺便略为说之。

　　此外，嗔恚还有令心不安、亲友乖离、失坏名利等过患。《入菩萨行论》云：“若心执灼嗔，意即不寂静，喜乐亦难生，烦躁不成眠。纵人以利敬，恩施来依者，施主若易嗔，反遭彼弑害。嗔令亲友厌，虽施亦不依，若心有嗔恚，安乐不久住。”《本生论》云：“忿火能坏妙容色，虽饰庄严仍不美，纵卧安乐诸卧具，忿箭刺心而受苦。忘失成办自利益，由忿烧恼趣恶途，失坏名称及义利，犹如黑月失吉祥，虽诸亲友极爱乐，忿堕非理险恶处，心于利害失观慧，多作乖违心愚迷，由仇串习诸恶业，百年受苦于恶趣，如极损他来复仇，怨敌何有过于此。”

　　由此可见，嗔恚心于今未来世皆有无量的过患。故当依靠诸佛菩萨的教言以及传承上师的窍诀来善加调伏自己内在的分别心，恒时修习忍辱是最为关要的。汉地古大德云：“设若有人于我为作障难，为作衰损，为作破坏，待我以横逆，被我以恶声，加我以一切讪谤毁辱，当还恶就已，归美于他，莫不是增益道念，发菩提心之顺缘。”因此月称菩萨也以愍念众生的大悲心将《十地经》的内容归摄为颂词，而宣说了于嗔恚心最有力的对治法就是忍辱，且于修习忍辱的同时，应当运用教义来多方观察自己内在的心相续，以正知正念来善加取舍，不执著外境的好坏，主要调伏内在的分别心。《宝积经》云：愚夫不知障从心起，却反而从外境上寻找好坏，有智之士，他不会执着外境之好坏，主要是调伏内在的实执分别心。如喻云：比如人以石击狗，狗不追寻击石人，却反追咬所击石，狮子与此则相反，直接追寻击石人。这个比喻充分说明了愚智之间的差别。本来导师释迦牟尼佛所宣说的八万四千法门，除修心以外，别无余法可修，只要内心清净，则于一切不清净之外境亦就自然寂灭。如《传心法要》云：“佛说一切法，治我一切心，我无一切心，何用一切法。”宗喀巴大师云：“心善地道亦贤善，心恶地道亦恶劣，一切依赖于自心，故应精勤修善心。”可见一切善恶之根本均皆唯心。但此无始以来如同狂象般的心，必须唯依佛经教义来善加调伏，一旦分别心被调顺后就能获得自在等安乐。若不善加调伏分别心，或任随分别心牵转，就会招来很多不欲的痛苦。我们之所以于生死轮回中至今尚未获得解脱，其主要原因亦即无始以来的分别心所致，虽然分别心无形无色，但其力量之强大是愚夫们不可抗拒的，唯有具智之士，才能彻底降伏此怨敌分别心。《入菩萨行论广释》中亦云：外面的怨敌是永远消灭不尽的，唯有灭尽内在分别心的怨敌时，一切外敌就自然灭尽，如人赤脚恐地上荆棘刺脚，欲将整个大地用牛皮铺上，这不但是愚笨的作法，亦是根本办不到的事情，若能用一小片牛皮做成鞋底套在脚上，这样轻而易举就解决了一切问题。《入菩萨行论》云：“顽者如虚空，岂能尽制彼？若息此嗔心，则同灭诸敌。何需足量革，尽覆此大地，片革垫靴底，即同覆大地。”故对修行人来说，若不在内心下功夫，而欲荡平外境违缘、怨敌，将自己生起嗔心的对境全部消灭，则于世界上顽者量如虚空，野蛮横暴、不信佛法、刚强难化之众生比比皆是，无边无际，怎能全部清除呢？唯依大乘教法及传承上师之窍诀来息灭嗔心，行持安忍波罗蜜多，能对外境的种种敌害违缘安然忍耐，自心安住于如如不动的境界中，不为任何敌害损恼而动心，不再从内心感受嗔恚等伤害，这样就等同于完全调伏了外境怨敌，消除了一切违缘。如是才能“八风吹不动，稳坐紫金莲”。如经云：“宁为心师，不师于心，即说要修行者以正知正念来管教调理狂心作为心之上师，而不要认狂心、妄心为师，否则轮回无期。”宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中云：“耐他怨害，安受自身所生众苦，及善安住法思胜解。此等违品亦有三种，初谓嗔恚，次谓嗔恚及怯弱心，后谓不解无其乐欲。圆满忍辱波罗蜜多者，唯由自心灭除忿恚等修习圆满，非为观待一切有情悉离暴恶，非能办故，调伏自心即能成办所为事故。”乃为忍辱波罗蜜多之体相。

　　一般来说，也可以从自己的修行中体会到这点。面对一切伤害，若能心平气和，那么一切原先感到嗔怒之对境亦会变得不那样厉害了。如若不尔，仅以外在人为纷争打斗之力去摆平或消除外境冤敌，则势单力薄非但不能做到，反而会使自己内心感受到更大的愤慨与痛苦。如《中观四百论》云：“无能而嗔恚，唯使自己丑，有能亦无悲，说此最下等。”是故当知，即便是佛，无论是在因地还是成佛后，亦有天魔外道损害他。因此凡夫人更不可能将自己所有怨敌全都迁移到不会伤害自己的其它地方去。佛经中云：“若能息嗔心，外敌亦灭尽，反则更增怨”。是故只有从自己内心着手，调伏嗔恨烦恼，能于一切伤害都能安然不动，这样的忍辱如同在自己周围布上了一层最坚硬的铠甲，一切违缘敌害都不能伤及自己。这是调伏外敌最有力的手段、最有效的妙方，亦是大乘佛法中的殊胜窍诀，故修行的根本，关键在于调伏内心相续。因此佛陀亲口宣说：“诸恶莫作，众善奉行，自净其意，是诸佛教”。在不忘失正知正念的基础上，经常忆念上师的教言与窍诀，而时时内观自心，修习自心是最最关要的。

　　丑贰、观忍度功德而修忍辱

　　忍招违前诸功德，忍感妙色善士喜，

　　善巧是理非理事，殁后转生人天中，

　　所造众罪皆当尽。

　　该颂讲修习忍辱就会招来与前述不忍相违之诸多功德。依靠忍辱之功德就能感得容颜妙色，具足相好庄严，如同佛陀的微妙色相。以忍辱之力而断恶行善者，使得诸佛菩萨等诸大善士亦见而生喜，于彼欢喜亲近。亦能善巧明辨是理、非理之事，以正知正念来取舍一切学处，殁后转生于人天善趣之中住享安乐，并且以往所造的众多罪业皆当灭尽。

　　由无嗔恼之心，不仅感得外在的容颜妙色，且于内在的心相续亦很调柔寂静、头脑冷静、思路清晰、理智分明，对于是理、非理皆能善巧分辨。如《般若摄颂》云：“忍为巧处成色身，功德端严相好饰。”如是不但心相续清净无染，且于行为威仪亦如律如法。以此今生亦会感得很多胜妙功德，待身坏命终之后，立即转生人天之中感受种种福乐的果报，并且时时得遇善知识摄受，法喜充满，究竟得无生法忍。《入菩萨行论》云：“若励摧忿勃，此现后安乐。”宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中云：“若能恒时修习安忍不失欢喜，故于现法一切时中常得安乐，于当来世破诸恶趣，生妙善趣，毕竟能与决定胜乐。”《入行论》云：“故若有现前，坏我誉等者，彼岂非于我，救护堕恶趣。我为求解脱，无须利敬缚，若有解我缚，我何反嗔彼。我欲趣众苦，如来所加被，闭门不放行，我何反嗔彼。”又云：“为欲曾千返，堕狱受烧烤，然于自他利，今犹未成办。安忍苦不剧，复能成大利，为除众生害，欣然受此苦。”如是思维利患而引生真实忍辱后，则无论何时何地，不管遇到什么样的苦害违缘，皆能以正知正念来忆念上师的窍诀而修习安忍。如是非但新的罪业不会再造，且于前所造就的众多罪业皆能逐渐灭尽，从而获得殊胜之安乐。

　　丑叁、共同结尾

　　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。

　　该颂是将上述内容作一总结，而再作劝赞修习安忍。一般来说，嗔恚大多数皆为凡夫的恶习所发，忍辱大多数皆为菩萨所修的贤善心行。若不了知嗔恚的过失与忍辱之功德而去非理蛮干，这还情有可原。如今通过上述理论，认知异生凡夫生起嗔恚心的种种过患与佛陀意子修习忍辱之殊胜功德后，就应该以理智来善加取舍，从内心深处永断不忍，而于一切时中恒常修习圣者们所欢喜赞叹的诸多安忍。《六祖坛经》疑问品云：“让则尊卑和睦，忍则众恶无喧，若能钻木取火，淤泥定生红莲，苦口的是良药，逆耳必是忠言，改过必生智慧，护短心内非贤。”

　　增上忍辱力之修法可以略概为四种：

　　观众生苦：《入菩萨行论》云：“愚夫不欲苦，偏作诸苦因，既由己过害，岂能憎于人？譬如地狱卒，及诸剑叶林，既由己业生，于谁该当嗔，宿业所引发，令他损恼我，因此若堕狱，岂非我害他。”故应观想众生均为自己多生累劫的父母，并且彼诸身心充满了痛苦，怎么还会忍心于彼生嗔，使之苦上加苦，因而嗔心会自然息灭而增强忍辱力。

　　观众生愚：比如一个无知的小孩，无论对大人怎样的无理取闹，大人亦会慈悲地原谅他，不会对他动少许嗔心，如是可将一切众生观如孩童般愚昧无知，他不明善恶、是非，不辨邪正、真伪，虽然给我们造了种种违害，但相对于具有理智的大人来说，怎么可以与这种无智愚夫计较呢？《入行论》云：“设若害他人，乃愚自本性，嗔彼则非理，如嗔烧性火，若过是偶发，有情性仁贤，则嗔亦非理，如嗔烟蔽空。”如是观念嗔心亦会自然息灭而增强忍辱力。

　　观根性别：众生根性差异不等，每个众生彼此之间的性格皆有千差万别，因此习性恶劣的众生既便对我们造有违害，亦没必要与他计较，理应生起怜愍之心，因而嗔心亦会自然息灭。

　　观幻化性：虽然在显现上有些众生对我们作有种种违害，但器情诸法皆为如梦如幻的本性，故于幻化中造害，则于幻化中受苦，没有什么可以执著的。《入菩萨行论》云：“是故一切法，依他非自主，知已不应嗔，如幻如化事。”因而嗔心亦会自然息灭而增强忍辱力。如是以理善加思维后，则于所遇到的一切违害皆能堪忍。如是修习忍辱者，乃具有大菩萨的胸怀，亦堪称大菩萨的殊胜行为。

　　癸叁、忍度之分类

　　纵回等觉大菩提，可得三轮仍世间，

　　佛说若彼无所得，即是出世波罗蜜。

　　忍辱波罗蜜多同样有世间与出世间之差别，其差别关键在于有否通达三轮体空的智慧来摄受。所谓忍辱之三轮，即是能修忍辱的自己、所忍辱之对境、忍辱之修法，以及为众生获得正等正觉的大菩提果而回向忍辱度的善根之时，若有能回向的自己、所回向的对境、回向的善根等执著，仍然属于世间波罗蜜多。佛于般若经与《十地经》中说：若彼三轮无所得，并毫无执著，以无漏的智慧来摄持忍辱度而回向之善根，即是出世间无漏的波罗蜜多。

　　无论造何等善业，皆应以三殊胜来摄持很重要，即前行发心殊胜，正行无缘殊胜，后行回向殊胜。特别是所造之善根，若能以清净心来回向菩提，其善根乃至未得菩提果之间永不穷尽，如同宝藏。如《慧海请问经》云：“水滴落入大海中，海未干涸其不尽，回向菩提善亦然，未获菩提其不尽。”《入菩萨行论》中云：“其余善行如芭蕉，果实生已终枯槁，菩提心树恒生果，非仅不尽反增茂。”若不如是回向的善根，如前所述，仅有一次受果就立即用尽，因此自己所造善业若不以清净心来作回向，不但是自己感果渺小无几，且于众生亦毫无利益，若能将所造善根广作回向，则不但是自己乐果无量，且众生亦会受益非浅。佛经中云：无论对活人、亡人，回向功德都是非常的重要。只要诚心诚意地为众生回向，众生毕竟会得到很大的利益。此处略举公案来加以说明：

　　曾经广严城的人们准备翌日迎请释迦牟尼佛及其弟子们应供，当天下午，就有五百个饿鬼前来佛所，乞求佛陀将明天广严城供斋的功德回向给他们。遍知佛陀闻言，明知故问：你们是谁？为什么要为你们回向？众饿鬼说：我们是广严城那些人的前生父母，过去因吝啬心重，舍不得上供下施等造诸恶业，而今堕落鬼身，前来乞求佛陀慈悲加持。佛陀答曰：虽然可以将功德回向，但你们明天必须亲临广严城方可。众饿鬼说：现在我们变成如此丑陋的身体，恐怕不敢现身到场。佛陀呵斥道：你们在造恶业时不知羞耻，亦不生惭愧心，而今恶业果报现前时方知羞愧，又有何用？如果你们不来，他们没有开许，那就没办法回向，你们亦无法得到善业等安乐。这样五百饿鬼只好应允明天亲临广严城。当这些奇形怪状的饿鬼来临时，大家见状惊恐万分。佛陀道：你们勿须惊慌，这五百个饿鬼都是你们的前世父母，因愚昧无知而造诸恶业，如今感得既可怕、又丑陋的鬼身，今天他们前来乞求加持，希望得到你们今天给僧众供斋的善根，你们若能开许，且诚心将功德回向予他们，那么我念他们的名字而回向善根，依此才能使之脱掉鬼身、获得安乐。广严城人们听后皆依教奉行，佛陀以慈悲心如是作回向后，五百饿鬼依此回向的功德立即解脱了恶趣，得生三十三天享受安乐。因此凡是所造大小善业，皆以清净意乐来回向众生，必定会获得利益，自己亦有无量的功德，如是若以无漏的般若智慧来摄受而作回向，则更为殊胜。

　　壬贰、宣说此地生其它功德

　　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。

　　此三地佛子除不共增胜忍辱功德以外，尚能获得其它很多希有功德。诸如获得世间最为尊胜的四禅定、五神通，以及能普遍灭尽欲界的诸贪嗔等烦恼种子，彼菩萨不但能摧灭自相续中的烦恼种子，亦能常时摧坏世人相续中所有诸贪欲之种子。

　　《十地经》云：“菩萨住此发光地时，得安忍波罗蜜多最极清净，又复获得四种禅定(一禅、二禅、三禅、四禅)，亦得四无色等至(空无边处、识无边处，无所有处，有顶处)，究竟四无量心，以及获得五种神通(天眼通、天耳通、神足通、他心通、宿命通)等希有功德。”然此非说唯有三地菩萨才能获得此等功德，二地以下无此等功德，而是说以忍辱功德所增胜的三摩地之清净广大，唯三地时不共具有，以此三摩地的作用不共增胜，是三地以下所不能共有的，虽于资粮道、加行道时就有四禅、五通等功德，但非如三地时那样清净、广大、希有。尔时菩萨皆能遍尽以贪嗔痴为主的烦恼障。彼地菩萨不仅能灭尽自相续之烦恼种子，且于灭尽他相续之烦恼亦成殊胜的助缘，因为三地菩萨对随行自己的眷属常时传授教法，令诸弟子以修安忍为主，如是引导后彼等心相续中真实生起了忍辱度，则能摧毁世人相续中的诸贪欲(欲界中所有的烦恼皆以有无贪欲来类推而了知是否全部消尽)。般若经典与《十地经》皆如是说：“三地菩萨为众生现身说法，利乐众生时，多以显示帝释天王的身相，于忉利天宫集众传法，主讲五欲之过患，令闻者遣除心相续中对欲界的一切烦恼，摄受为自之眷属，修习大乘法要，堪为殊胜法器。”

　　颂词中讲到的“遍尽诸贪嗔”以宁玛派自宗的观点来说，三地菩萨以自所行智慧应断的是此地贪嗔痴等烦恼障为主之俱生种子。萨迦派果仁巴大师说：“此地应断非烦恼障之种子，虽然颂词的字句上讲了贪嗔等烦恼，但他认为在意义上应该理解为烦恼障的习气即是所知障。”对此观点若稍加观察则不难了知，此许并无实际根据，因为《十地经》与本论的字句上已明确地讲述了贪嗔烦恼而于习气却只言未提，如果按照果仁巴大师所许，字句上虽是贪嗔，但非烦恼障的俱生种子，应是烦恼障种子之习气(所知障)，若如此理解，则就成了从三地开始应断所知障，即烦恼的习气了。若如是者，月称菩萨在《入中论自释》中又很明显的说了，到八地时才开始断烦恼障的习气。此许观点岂不是与圣教成直接相违的过失吗？故不能成立。应随自宗所许，三地菩萨依靠忍辱度之功德，对真实了达胜义谛不可思议的大空性毫无畏惧，亦不起邪见，依无生忍智可以断除三地时应断的二障种子。

　　辛叁(说功德结尾此地)分二：一、前三度共同结尾；二、分别此地结尾。

　　壬壹、前三度共同结尾

　　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。

　　菩萨分有在家众与出家众两种，如是布施度、持戒度、忍辱度三种修法，善逝多数是为在家菩萨众宣说的。因为观待在家众来说，这三种修法较为易行，彼等亦即方便之福德资粮，复是诸佛色身之根本近取因，其助缘是智慧资粮。

　　《宝鬘论》云：“此中施与戒，以及安忍法，别为在家说，善修悲心要。”然此不能认为布施等三法唯在家众之行门，出家众不能行，否则为断章取义的错误理解。如说忍辱，《遗教经》云：“白衣受欲，非行道人，无法自制，嗔犹可恕，出家行道，无欲之人，而怀嗔恚，甚不可也。”再者布施：出家人持金钱戒，固然无财布施，然其吹法螺、击法鼓、澍法雨、作无遮大法施、端赖出家法师传灯续明。故法布施仍是延续不断的，因此切莫望文生义。

　　虽然颂文中直接的意义是讲到了在家众所侧重之修法，但间接的意义应理解为出家众较为方便易行的是禅定度、智慧度这二种修法。如云：“善逝多为出家说，彼等亦即慧资粮，复是诸佛法身因。”此外精进度又是福慧二种资粮之共因。这是单从比较及侧重易行而分别于在家众与出家众宣说的。实际上六波罗蜜多都必须要相续修进、缺一不可、互为增上方能究竟圆满。

　　壬贰、分别此地结尾

　　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。

　　发光地的佛子如同日轮，日轮自身本具光明，首先消除自身所有黑暗后，复为消除周遍诸方之一切黑暗。如是三地菩萨发出的智慧光明，首先消除自身所有能障碍生起此地究竟功德之诸多冥暗，心相续中真实现证法界不可思议之大空性，生起无生忍智。复由悲愿之力欲摧灭他等众生之无明痴暗，而为宣说此地行相，使其亦能断除生起三地功德之一切障碍，此地菩萨之智光极为明利，如同日轮毫无分别地普照大地，以大悲为本怀纵遇造害的众生亦不起少许嗔心、尤为堪忍。

　　此说菩萨尤不能忍的是自己生起嗔恚之烦恼，刹那亦不容留住心相续中。又彼菩萨主要灭除自他相续中障碍三地之过失冥暗，故时时以慈悲心摄受忍辱度来善护一切众生。再者，三地菩萨心相续中有清净忍辱度之功德与断除嗔恚等障最强大的力量，如是最有力的对治法就是忍辱，前已述讫。嗔恚之对境有种种不同，《经观庄严论》及小乘经说：“嗔恚的对境不一定仅为有情，若于焦木等无情法生起嗔恚心亦有极大过失。”特别是对经书(教法)生起嗔心，其过失量不可说。因为佛陀曾说：“我涅槃后，显现经书、文字来度化众生。”因此若于经书生起嗔心者，连皈依戒亦有摧毁的可能，成非佛弟子。是故作为佛陀的弟子，应该顽强抵抗的是嗔恚烦恼之怨敌，心相续中刹那不容留住的亦是嗔恚之烦恼，一点亦不能堪忍的亦是嗔恚之烦恼，对此我们应该身披忍辱的铠甲，手持智慧的宝剑，将它连根斩断，令它永不复生，以致彻底灭尽，直至成佛，这是极为殊胜的。

　　庚二、结尾本品

　　入中论第三胜义菩提心终

　　入中论日光疏第三胜义菩提心终

　　和好塔

　　第四胜义菩提心

　　己肆(焰慧地)分二：一、真实；二、结尾本品。

　　庚壹(真实)分三：一、此地增胜精进；二、此地之释词；三、所断之差别。

　　辛壹、此地增胜精进

　　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。

　　以出世无漏的智慧所摄持之精进，亦为究竟的十度之一，它是福慧二种资粮的共因。无论暂时或究竟的一切功德皆随精进而行，若无精进则一切功德全然不生，不但出世间的福慧二种资粮，且于世间事业亦无能成办，因此在一切时处，精进是必不可少的。那么何地之精进最为炽盛呢？月称菩萨告曰：“彼即第四焰慧地。”其精进度乃最为增胜圆满，一刹那亦不散乱懈怠，恒时勇猛精进。

　　虽然功德之种类多不胜数，但可以总摄为方便福资粮与甚深智资粮，其中无论是已生之功德，或当来产生之功德，皆依赖于精进方能成办，因此精进是生起暂时或究竟功德之根本因。所谓精进者，即是止恶修善之欢喜力，宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中云：“缘善所缘勇悍为相。”《入行论》云：‘进谓勇于善。’《菩萨地论》说为‘摄善法及利有情，其心勇悍无有颠倒，及此所起三门动业’。”《亲友书》与《入行论》皆如是说。如三十七道品的四正断中所说：“已生恶令断，未生恶令不生，未生善令生，已生善令增长。”具有精进则所欲功德皆能成办，若根本无有精进，则少许功德亦无从生起，如是纵然具有信心、悲心等，但仅缺精进者，终将一事无成。如《念住经》云：“谁有诸烦恼，独本谓懈怠，若有一懈怠，此无一切法。”故《菩萨本行经》云：“一切诸事，皆由精进而得兴起。”因此切莫忽视精进，精进的反面就是懈怠。《阿含经》云：“懈怠为一切恶法之本，精进为一切善法之本。”又如经云：“能除诸苦及冥暗，即能永断恶趣本，诸佛所赞圣精进，故当恒常依止修。”是故必须依靠精进心才能成办一切所欲之事，倘若一个人仅具智慧，不具精进，则无多大意义。若仅具精进，不具智慧，其收益必定无量。持明无畏洲大师亦云：“无精进之士，具智财权力，皆不能救彼，犹如一商主，有舟无船浆。”慈诚罗珠大堪布亦曾经说过：“修行人不怕没有智慧，最怕没有精进心。”如果一个人不但具有精进心，亦具有高深的智慧，则可称为两全其美之人，因为很多经论中都将精进喻如双足，智慧喻如取舍之双眼。《宝鬘论》云：“故谓佛久远，智者无退屈，为尽过集德，恒勤修资粮。”《庄严经论》云：“资粮善中勤第一，谓依此故彼后得，精进现为胜乐住，及世出世诸成就，精进能得三有财，精进能得善清净，精进度越萨迦耶，精进得佛妙菩提。”因此为成办自他二利、生死道业，故于精进应当刻不容缓。《入菩萨行论》云：“不应自退怯，谓我不能觉，如来实语者，说此真实言，所有蚊虻蜂，如是诸虫蛆，若发精进力，咸证无上觉，况我生为人，明辨利与害，行持若不废，何故不证觉。”又《宝云经》云：“菩萨应念所有如来应正等觉，谓诸已现等觉，今现等觉，当现等觉，此等皆以如是方便，如是修道，如是精进，已现等觉，今现等觉，当现等觉。”又云：“此诸如来亦非皆是成如来已而现等觉，故我亦当于其上正等菩提而现等觉，我亦应发共同一切有情精进，普缘一切有情精进，如是如是。”

　　一般来说，在心相续中，无论现在需要生起前所未有的福慧二种资粮，或稳固前所已生的福慧二资，现欲令其增长广大等，皆依精进方能成办。心刹那亦不散乱，恒时精进不懈地修行善法，特别是对善法生起强烈的欢喜，此心永不退转、百折不挠。如《庄严经论》云：“肩负众生解脱重任的菩萨们容不得一丝迟缓。”故应时时刻刻饮食适量，睡眠适度，孜孜不倦，持之以恒，策励精勤地成办自他二利的广大事业。《瑜伽菩萨地论》云：“唯有精进，方能修证菩提善法取胜之因，余则不尔，故诸如来称赞精进，能证无上正等菩提。”故《庄严经论》云：“具进受用无能胜，具进烦恼不能胜，具进厌患不能胜，具进少得不能胜。”《摄波罗蜜多论》云：“若具无厌大精进，不得不证皆非有。”又云：“非人皆喜饶利彼，能得一切三摩地，昼夜诸时不空度，功能资粮无劣少，获得诸义过人法，如青莲花极增长。”《入行论》云：“故应除疲厌，驭驾觉心驹，从乐趋胜乐，智者宁退怯。”由此可见，精进对修行人是如此重要，当如《大圆满前行》中所说“以观修死亡无常、轮回苦性等来鞭策应具之精进心”最为殊胜。然而四地菩萨因为精进度最极炽盛的缘故，能发生智慧之火焰，并运用此智慧火焰来焚烧烦恼诸障之薪，故此称为焰慧地。

　　辛贰、此地之释词

　　此地佛子由勤修，菩提分法发慧焰，

　　较前赤光尤超胜。

　　此第四地的佛子，由于勤修三十七菩提分法较前增胜，其相续中发出的智慧光焰亦较前第三地时所发之赤金色光尤为超胜。以发增上正智火焰，故名焰慧地。如《宝鬘论》云：“第四名焰慧，发正智焰故，一切菩提分，增上修习故，彼招异熟果，作夜摩天王，善能破一切，萨迦耶见等。”

　　所谓菩提分法者：略为七菩提分法，广为三十七菩提分法。按大乘观点而言，一．下资粮道修四念处：观身不净，观受是苦，观心无常，观法无我；二．中资粮道修四正断：未生善令生，已生善令增长，未生恶令不生，已生恶令断；三．上资粮道修四神足：欲神足(正欲引生的禅定)，勤神足(以精勤力所得之定)，心神足(有曾经习定的种子)，观神足(用智慧观察所得之三摩地)；四．加行道中暖位与顶位时修五根：信根(正信三宝)，精进根(勇于善法之行)，念根(不忘失正知正念)，定根(住善法所缘，不随烦恼与外境所转而一心专注)，慧根(能正确分别邪、正、是非)；五．加行道中的忍位与胜法位时修五力：即前述五根，尔时增胜有力、更不退转，并且能有力地令它随转，故为五力；六．见道修七觉支：念觉支，择法觉支，精进觉支，喜觉支，轻安觉支，定觉支，舍觉支；七．修道位修八正道分：正见，正语，正思维，正业，正命，正精进，正念，正定圣道分。以上从资粮道至修道共有三十七菩提分法。清凉国师云：“三十七品总有七类，一对治颠倒道，即四念处。二断诸懈怠道，即四正勤。三引发神通道，即四神足。四现观方便道，所谓五根五亲近现观道，即是五力。六现观身体道，谓七觉分。七现观后起道，谓八正道。”是故当知，在上上道中已圆满具备下下道之功德。

　　复于究竟解脱果位之无上津梁、无上密咒金刚乘中，亦有五道十地的三十七菩提分法。

　　全知麦彭仁波切在《大幻化网总说光明藏论》中云：“首于具相上师之前，获得能成熟之四种灌顶，使自相续成熟后，如理守护总、别、殊胜诸誓言。便随现有大等净之正见，如理修学二次第道，渐次圆满五道。彼亦，首先将自他之身等皆观修为本净坛城轮性，心安住于空性离戏大等双运之理者为身念住；一切觉受分别皆随转为大乐智慧者为受念住；心与心所之一切戏论，皆专持于心性光明本性界为心念住；轮涅现有之一切诸法，皆行于净等无取无舍者为法念住。如是于幻网殊胜续中所说也。大乘念住胜过小乘之理，弥勒菩萨在《辩中边论》中云：‘由缘作意得，菩萨已增胜。’密宗胜过显宗之理亦复如是，因为彼缘自他身等。总之，由缘轮涅一切诸法，彼等本来大等净无别而作意，最后得果不必历经余道，此乃密宗之理。是故于显宗世俗中取舍轮涅，然此处以等净轮涅无二之理而入道也。如是生起四念住性之密宗小资粮道，彼者增上，生起四正断性之中资粮道，又彼者增上，生起四神足性之大资粮道。如是于资粮道时，主要以闻思智慧来衡量等净胜谛无二义故，是以推知为主，因此时精勤使自相续生起圣道之因生圆次第故，名为资粮道也。”

　　复次，又云：“行持生圆次第愈增长，以修习领受为主，以共相式衡量所诠义实相，即生起四加行道。如是最初于自相续生起见道如火智前兆之能诠喻智者，名为暖位加行道；通达等净圣谛无二实相之智，以及彼助信等五根之性，彼已增上，信等五根虽未圆力，然诸不稳固善中，已成顶点故，生起顶位加行道智；此顶位时五根者，不被各逆品所摧毁，即成五力之性，何时于自续生起如是现证，方名忍位加行道；对法性真义实相，以特殊领受，心力能及，故谓忍位加行道。彼已增上，于自续生起能了真实义智之究竟喻智者为胜法位，因于世间道中，更无余胜，并且彼能引生圣道，故名为胜法位加行道。如是此等皆能行于见道之故，名为加行道也。”

　　又云：“如是究竟加行道智，能引出无二取之见道，现见所诠义智的自相，如见空中真月，便具足现见法性圣谛智，如是现证七觉支。复次，于自续生起现见现有大等净之正见，已具足八正道性之密咒修道。彼亦，由九地而分九障，如自相续生起第二地智慧，即是上上修断之对治，如是依次推知，最后下下修断之对治是十地最后究竟有学智，其以究竟道之金刚喻定而入定于究竟实相之力，断尽二障种子及诸极微习气，便立即于解脱道中，成就无学道双运极净身智之殊胜佛果也。彼诸道地名位皆与显宗乘相同，当如是了知，诸论中所说彼等各证相功德皆于显密相同。如是五道者，是对法性等性实相义光明之见相不同，而如是安立之。即此资粮道有闻思推知光明，加行道喻光明，见道义光明，修道有学光明，无学道究竟光明，应当如是了知也。在圣地即现前法性分虽无差别，而其愈上愈得明现故，此分有极大差别。然诸圣者各别自证之境界，以闻思之心，无法辨别思维，如同空中鸟迹不能执彼。然依所得明现，后得生起之定解，及圆满断证功德等不同之理，便可抉择十地之差别也。”

　　此处尚应了知，金刚顶乘大圆满中，在以窍诀将果转为道用而修证的自然本智之中，圆满具备十度波罗蜜多之一切功德。如罗清旦玛西饶在《大幻化网广释·金刚手教言》中云：“无上果乘大圆满时已说金刚顶乘大圆满自然本智中圆满具备了一至十地、十度波罗蜜多所有修法功德：现证法界大平等性的自相故，具足第一极喜地之功德；清净一切邪见的垢障故，具足第二无垢地之功德；心性自现故，永无止息地广利有情，具足第三发光地之功德；自证之本性恒时光明故，具足第四焰慧地之功德；同时成办自他二利故，具足第五难胜地之功德；心性本无所境而自现故，具足第六现前地之功德；息灭一切邪见及执著故，具足第七远行地之功德；自性中本无散乱的所境故，具足第八不动地之功德；具备任运自成智慧之功德故，具足第九善慧地之功德；成一切功德之来源故，具足第十法云地之功德；各别自证智慧的光明周遍故，具足十一普光地之功德。”对此无垢光尊者与全知麦彭仁波切在其余大圆满窍诀书中亦多有如是宣说。此外，成就者布玛麦扎于《普贤通彻密意》等续部中云：“甚深大圆满极密部之究竟正行，无上利根者所修，勿须经过余下八乘所说的五道十地之分位次第，如普贤王如来。”此与禅宗之顿悟法门等比较相似，恕不繁述。

　　虽然在三地以前就具有如是三十七菩提(三十七道品)之修法，但非如第四地时以不共精进力刹那亦不懈怠、不散乱而增胜之修力圆满，故此仅从精进力之反体而言，彼菩萨之心相续中所生智慧光焰亦尤为增上广大。全知麦彭仁波切在《智者入门论》中云：虽然大小乘弟子皆修三十七菩提分法，然其二者之间却有一定差别，比如小乘修行者，在修四念处时，彼之所缘境主要是自相续之身体等，大乘行者在如是修行时，其所缘境是外、内、共同身三种，故仅从所缘境这一角度而言，大乘已超胜了小乘。在修行时，小乘行者仅仅修无常、苦、空、无我等，大乘菩萨出定时，于名言世俗谛中不但如是了知无常、苦、空、无我等法，且如梦如幻般不

　　大乘三十七道品菩提分法

　　注：1无垢地至法云地属修道所摄，彼诸共同修法为八圣道。(此分法依据大乘《俱舍论》与《现证庄严论》)

　　2 大乘无学道已经圆满具足此等一切功德。

　　小乘三十七道品菩提分法

　　注：1 此分法依据小乘《俱舍论》。

　　2 小乘无学道之阿罗汉已圆具上述一切功德。

　　执著而修。在胜义谛中远离常、无常、苦、乐、我、无我、空、非空等三十二增益，无分别智安住于法界本性而修，故从修法这一角度而言亦超胜小乘等。于《现证庄严论》及小乘《俱舍论》以及彼等注释中皆有详细论述。

　　何故说为焰慧地呢？这是观待三地菩萨于出定位中所发之赤金色光，到达四地时因智慧较前度超胜深广故此光焰更加增上灿烂、耀眼，此光既不是人为，亦非心为，而是智慧之力自然发射的无为光焰，故称为焰慧地。

　　辛叁、所断之差别

　　自见所属皆遍尽。

　　自见谓微细萨迦耶之我见，凡是此见所属之俱生我见，尔时悉皆遍尽。

　　如经云：“佛子！菩萨住此焰慧地，所有身见为首，我见、人见、众生见、寿者见、五蕴、十二处、十八界所生起的执著，出没思维，观察治故，我所故，财物故，著处故，于如是等一切皆离。”其尽者，是指永断此地中应断的人、法二执之种子，非谓断证圆满之一切障碍皆尽。《华严经》云：“身见为首六十二，我及我所无量种，蕴界处等诸取著，此四地中一切离。”《成唯识论》云：“安住最胜菩提分法，烧烦恼薪，慧焰增故。”《华严疏钞》云：“由诸菩提分法，焚烧一切障故，障即二障。复云：以菩提分慧为焰自性，以惑智二障为薪自性，此地菩萨能起焰慧，烧二障薪，名焰慧地。”按宁玛派自宗讲，即断二障之俱生种子，凡是相对四地作障碍之一切执著悉皆灭尽，若能了达其本体空性则为智慧，未如是了达者则形成无明妄执，如日光与黑暗之对立一样，当生起真实证悟空性的智慧之际，一切执著的痴暗亦就自然灭尽，现前明空大双运的法界本体。

　　庚贰、结尾本品

　　入中论第四胜义菩提心终

　　入中论日光疏第四胜义菩提心终

　　尊胜塔

　　第五胜义菩提心

　　己伍(难胜地)分二：一、真实；二、结尾本品。

　　庚壹(真实)分二：一、差别地之释词；二、差别地之功德。

　　辛壹、差别地之释词

　　大士住于难胜地，一切诸魔莫能胜。

　　大善士住于第五难胜地之时，一切世间诸天魔王皆莫能超胜，何况其余诸魔眷属，故为难胜地。

　　《宝鬘论》云：“第五极难胜，诸魔难胜故，善知圣谛等，微妙深义故，此所感异熟，作睹史天王，能破诸外道，烦恼恶见处。”五地菩萨通达了圣谛本性，彻悟了微妙深义，故能强有力地降伏前所未能降伏之一切魔众。因此菩萨唯有到达难胜地时以其定力不共增胜圆满之故，无论任何外在之魔力都无机可乘、无力阻挠或动摇大菩萨之修证境界。彼菩萨以自所行定力能彻底降伏一切魔众。《十住论》云：“功德力成，一切诸魔不能坏，故名难胜地。”

　　魔众之种类虽然众多，但可以归摄为四种：烦恼魔：众生因烦恼魔而轮回生死不得解脱；死魔：使众生在轮回中感受不同的种种痛苦而死亡；五蕴魔：即有漏法的刹那生灭、毫无坚实的无常本体；天魔：若修行人欲出离三界轮回而寻求正法，天魔就会乘机造种种违缘来加以阻碍，企图令彼修行半途而废，使之成为魔眷属。实际上这些魔众的来源，主要是内在的分别心，没有一个外在自相实有之魔存在，即便是外面有魔，那亦不过是内在分别心反射的一种影像而已。因此若能善加调伏内在的分别心，则于一切外魔亦能自然降伏。如五地菩萨因禅定力不共增胜圆满，当然亦就寂灭了内在的一切分别心，因此外在的一切魔众亦就无机可乘而不攻自破。曾经米拉日巴尊者在山洞里闭关修行，一时来了众多魔女，尊者采用各种降伏法，亦无济于事，反而招来更多魔女，尔时尊者立即忆念起上师曾经介绍的窍诀，一切都是心之幻现，除心以外别无一法，心之本性亦本空离根，这时诸魔女刹那生畏而曰：“本习气魔由心生，倘若不知心本性，汝虽劝逐吾不去，若未证悟自心空，似我之魔不可数，若已认识自心性，违缘皆现为助伴，我罗刹女亦为仆。”言毕顶礼而去。因此一旦认知一切诸法皆为分别心的自现，进而寂灭了内在的分别心，自然亦就不再受到任何魔众的干扰与阻碍，而顺利地踏上解脱之道、速疾通达成佛的究竟彼岸。

　　辛贰、差别地之功德

　　静虑增胜极善知，善慧诸谛微妙性。

　　五地菩萨以静虑波罗蜜多最为增胜圆满，安住于真实之三摩地，永不再为一切散乱等障碍所扰，又此地菩萨非但静虑度增胜圆满，且于心相续中生起前所不共之深广智慧，极能善巧地了知善慧诸谛之微妙法性。《显扬论》云：“证得极净缘谛，所知诸微妙慧。”

　　宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中云：“住所缘境心不散乱善心一境性。如《菩萨地论》云：‘谓诸菩萨于菩萨藏闻思为先，所有妙善世出世间心一境性，心正安住或奢摩他品，或毗钵舍那品，或双运道俱通二品，当知即是菩萨静虑自在。’《入行论》云：‘既发精进已，意当住等持’。”静虑的具体修法将在下文第六品中广述。

　　于六度波罗蜜多中，前三度为方便之福德资粮，静虑度与智慧度为甚深的智慧资粮。其中精进度则为二种资粮之共因。依不共深奥的微妙智慧，极能善证涵盖一切所知之诸谛本性。如四谛、二谛，实际上皆与法界本性等无差别，不过于通达法界本性之途径则有所不同，亦即佛以大悲心暂时引度众生之方便不同而已。按轮回、涅槃之因与果可分为四谛：轮回中一切有漏法之因是集谛，其果是苦谛，涅槃之因是道谛，其无漏果是灭谛。苦谛与集谛是由业和烦恼组合而成，唯依道谛与灭谛才能予以正断，乃至苦集二谛存在之际，真实的道谛与灭谛就难以产生，一旦依靠道谛现前真实灭谛时，就能断除我执，灭尽痛苦，获得解脱之殊胜安乐。

　　是否万法皆可归摄于四谛中呢？这亦不定，比如清净刹土就不包括于四谛中。《现证庄严论注释》云：为使相应小乘根器的弟子能暂时解脱轮回，获得涅槃之安乐，故佛陀以大悲心为小乘弟子宣说了四谛\*轮。并非指一切所知法皆能包括在四谛中。小乘根器的弟子依四谛法修习后，暂时能解脱轮回诸苦，获得涅槃安乐，好象在安乐之境界中休息片刻，最终必将趣入大乘道修习，得证究竟解脱之乐果。因此切莫蔑视小乘教法，因为小乘法亦是某些根机的弟子趣入大乘道之必经过程，在有些密续中说：顶乘大圆满亦必须首先圆具一切有部以上之所有功德。总而言之，佛陀主要为相应某些弟子的根器，而宣说了四谛\*轮。

　　设作是念，世尊唯说二谛法，即世俗谛与胜义谛，岂有四谛法存在？如《父子相会经》云：“世间智者于实法，不从他闻自然解，所谓世俗胜义谛，离此更无第三法。”《中论》亦云：“诸佛依二谛，为众生说法，一谓世俗谛，二谓胜义谛。除此二谛外，岂有第四谛？”(按现空二谛而言之，)答曰：虽然无有二谛不摄之法，但为显示所取所舍各有因果故说了四谛法，其实苦集道三者属于世俗谛，灭谛属于胜义谛。《六十正理论释》云：“涅槃乃为胜义谛，其余三谛为世俗。”本论自释中亦云：“彼苦集道谛是世俗谛，灭谛是胜义谛。”因此究竟来说，四谛二谛皆为一致、本无差别，轮涅所摄之一切诸法皆可总摄于二谛中。一切诸法暂时的显现乃分别心之所境，故为世俗谛；不可思议的甚深智慧所通达之境界，是超离四边八戏、究竟无相之法界本性，故为胜义谛。如《法界赞》云：“由不知法性，流转于三有，敬礼彼法界，遍住诸有情，原为生死因，若已善净治，清净即涅槃，亦即为法身。”如是五地菩萨安住于真实无漏的三摩地中，以此禅定力所增胜不可思议的智慧，现证了二谛无别之微妙法性。虽然在此地以前亦有深邃的智慧来了悟诸法本性，但非如五地时以究竟等持力增胜智慧境界之清晰圆满，就如同近见一个人与远见一个人之差别，如是一至五地中以出世无漏的智慧现见法界本性之清晰度亦有与此比喻相同的差别也。

　　庚二、结尾本品

　　入中论第五胜义菩提心终

　　入中论日光疏第五胜义菩提心终

　　时轮塔

　　第六胜义菩提心

　　第六品是整个《入中论》全文的精华品，主要抉择了第二转般若\*轮的微妙精要，宛若人的命根心脏一般。在本品中特别深广的抉择并论述了佛陀第二转般若无相\*轮中一切经部的究竟密意——离戏大空性。同时亦着重抉择了《十地经》所述六地菩萨通达的十平等性，因此本论主要依靠第六品而得名《入中论》。由是当知，本论第六品并非讲暂时因或不了义法，而是讲述最了义之究竟深要，是其它论典不可比拟的。因唯依该品方能如实了达第二佛陀吉祥怙主龙树的究竟意趣故。如本论云：“如离于本论，余论无此法，智者定当知，此义非余有。”其中不但意义深广重要，亦尽然诠示了成就佛果的根本要因。无论是自己修持还是为他人宣讲显密所诠胜义谛的法界本义时，皆应了达中观应成派着重抉择诸法大空离戏的本性，才不致于落入常断等诸戏论坑中，《中论》的究竟密意亦即如此。

　　在二种资粮中，智慧资粮最为主要。因为彼诸众生于轮回中不得解脱、再再转生的受苦之因，主要是人法二执，其直接唯一的对治法又是通达无我空性的智慧。若不修习空性，则无论修习其它任何法门均不能打破实有的执著，由此亦不能安住实相般若的究竟本性。因此无论净宗、禅宗、密宗的究竟密意都是建立在以中观应成派为主所抉择大空性的基础上。然此甚深的般若智慧，又是有赖于闻思本论的精华品方得生起。《宝性论》云：“修行断诸障，非慧不能除，慧除烦恼障，亦能除智障。闻法为慧因，是故闻法胜，何况闻法已，复能生信心。”不在余品讲述、唯于第六品中才为讲述所知法是胜义谛的究竟大空性、能知者为般若智慧的原因何在？其根据是本论的第六品中主讲现前地，菩萨安住此地时最为增胜的是十度中甚深无漏的般若波罗蜜多，真实通达的所知法是远离一切戏论的法界大空性，能境是超离一切执著的无漏智慧故。

　　戊贰(现前地)为二：一、真实；二、结尾本品。

　　己壹(真实)分三：一、略说能境地之体性；二、广说所境空性；三、说此地功德而结尾。

　　庚壹、略说能境地之体性

　　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。

　　现前地菩萨已经获得灭定的根本智慧，现见了胜义的法界本面，安住于如然、本来的法性之中，正定之心极其稳固，并且正等正觉之不共功德妙法亦悉皆现前，如是现见大乘不共世俗缘起法的真实本性，皆由安住第六度般若波罗蜜多而获得真实不共的法界灭定。

　　此处分别用三种理据来确认现前地能境的体相：

　　现前住于正定心：六地菩萨在入根本慧定的境界中，以大乘不共甚深的大般若智现见了究竟法界的真实本面，任运自在地正定于本基觉性的本体之中，如是说为现前地。

　　正等觉法皆现前：正等觉乃佛陀果位，其果具有甚多殊胜功德，诸如十力、四无畏、十八不共法、二十一部无漏功德，彼诸殊胜功德皆于此地时现前，故此地菩萨距离佛果已是相去不远、成就在望了。如同往诣宝洲取宝，逐渐趋近时，虽然尚未真实抵达，但可以现量遥见宝洲一般，如是说为现前地。

　　现见缘起真实性：依靠第五地而见殊胜道谛，在第六地时现见了缘起的真实本性。所谓现见并非指现量依眼看见，亦非想像或意会，而是亲证、体验，亦就是通常所说的悟入、现证之义。诸法在世俗谛中都是缘起和合的观待法，在胜义谛中的本性却是本空离根的。无论入定或出定皆依道而修，于一切缘起法的本性悉已亲证、觉受，如是说为现前地。《宝鬘论》云：“第六名现前，现证佛法故，由修止观道，得灭定增广，此地异熟果，作善化天王，声闻无能夺，能灭诸我慢。”

　　何故只有现见缘起、通达空性的六地菩萨才始能获得不共灭定呢？由于入灭定直接的根本近取因是甚深的微妙智慧，其入真实灭定于本论第一品的注释中已简略概述，即十度中不共增胜第六般若波罗蜜多的殊胜力，致使唯达七地时无须任何加行、功用等助力而任运自在地于灭定刹那刹那能起能入。虽然在六地以前皆具修道的无漏智慧，但并非能任运入灭定的微妙智慧。因为六地以前菩萨共同所修的十度，却远远不如现前地菩萨不共增胜、深广无漏的大般若智那样殊胜了义，彼地又被称为最殊胜的般若地。彼菩萨现证了出世无漏的般若本性，入根本慧定时安住于远离一切戏论的大法界，出定时依如梦如幻而修，因此现前地菩萨已日臻圆满地具足了刹那任运起入灭定之因，故尔说为获得灭定。此前未能获得如是灭定的缘故，是因为智慧波罗蜜多唯于现前地时方得增胜、圆满，仅于布施、持戒等其余波罗蜜多增胜圆满却无法获得如此殊胜的灭定。

　　关于灭定这一问题在雪域各大宗派却说法不一、均持有不同的观点。有者认为是指小乘的共同灭定。宁玛派自宗全知麦彭仁波切则说：此并非小乘的灭定，而是远离四边八戏的法界灭定，此灭定在小乘中决定无有。虽然对此不用怀疑，但为使他宗能正信这种观点而引用教证来作进一步阐明。月称论师在《入中论自释》第七品中云：“入灭定者，谓入实际，说真如名灭，此中息灭一切戏论故。”由此可见，全知麦彭仁波切的讲法是极为应理的。上述是现前地能境的体相与所增胜不共之功德。

　　庚贰(广说所境空性)分二：一、宣说空性之深义；二、真实宣说具深义空性。

　　辛壹、宣说空性之深义

　　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。

　　在无量功德中般若功德最为第一，它是成就佛果的根本近取因。如同有眼目者能自在地引导无量盲人到达所欲的止境(目的地)，如是以修道中的第六智慧波罗蜜多能毫无颠倒地明见正道与非道，以此便能摄取如同无眼般的其余施、戒等波罗蜜多之一切功德而趣达圣位佛果。

　　《般若摄颂》云：“无量盲人无引导，不能见道入城廓，阙慧五度无眼导，无力能证菩提果。”倘若未以甚深智慧来摄持布施、持戒等功德，则终将不成出世无漏的波罗蜜多，而为世间波罗蜜多所摄，以此即便是感果亦不过是人天善趣而已，不能获得究竟解脱之果。比如果实的根本近取因是种子，其助缘是阳光水土，如是得成究竟佛果的根本近取因是般若波罗蜜多，其助缘是布施、持戒等其余波罗蜜多，倘若这些因缘全然不具，则于得成佛果就根本无从谈起。比如盲人，若无明眼者引导，非但不能到达所欲之处，且易跌落沟涯等险境。如云：“一盲引众盲，相牵入悬崖。”《大智度论》亦云：“复次能与众生大果报，无量无尽，常不变异。所谓涅槃，余五波罗蜜不能尔，布施等离般若波罗蜜，能与世间果报，不得名大。”当知前述布施、持戒等五度皆为增胜圆满第六智慧度所施设的方便，故一至六度是方便与方便所生的关系。《入菩萨行论》云：“此等一切支，佛为智慧说，故欲息苦者，当生空性慧。”《般若八千颂》亦云：“须菩提，所有江河入于恒河大江，彼等随同恒河而入于大海，须菩提，如是五度波罗蜜多，亦是若以智慧波罗蜜多摄持，则至一切智智之位也。”亦如《金刚经》云：“善现，如士夫入于暗室都无所见，当知菩萨若堕于事而行布施亦复如是。善现，如明眼士夫，过夜晓已日光出时见种种色，当知菩萨不堕于事而行布施亦复如是。”大般若智亦是修行者破除实执分别心、遣除二障种子的唯一对治法。

　　佛法中所说的功德尽管浩如烟海、说莫能尽，但可以总摄为两大类，即如有眼般的智慧功德与无眼般的方便功德。《大智度论》云：“五波罗密如同盲，现前智度乃为导。”在六度中如同盲人般之功德是施、戒等前五度波罗蜜多；如同明眼般之功德，是第六智慧波罗蜜多。若依无眼功德趣达圣果者，单凭此力绝无能至，必须借助或依靠明眼功德之引导方能到达所欲的究竟彼岸。由此可见无论什么功德，若无般若(智慧)摄持，根本不能成为出世无漏之功德，如是非但不能获得佛果，且于出离生死轮回的声缘罗汉果亦不可能获得。如《般若摄颂》云：“谁求声闻独觉果，乃至法王如来果，皆依般若法忍得，离此恒时不可得。”又佛经中云：“若诸菩萨不住般若信解大乘，则于大乘中纵修何法，我终不说能得出离。”《大智度论》云：“诸佛及菩萨，声闻辟支佛，解脱涅槃道，皆从般若得。”是故当知，唯依胜妙空性的智慧才能真实地通达胜义谛、现证法界本面，如果仅仅凭借前五度功德之‘自力’却无法现见，必须依靠智慧之‘它力’相应后，寂灭现行的分别妄执后才能现见。是故唯以出世无漏的智慧来摄持，方令前五度成为出世无漏的波罗蜜多。龙树菩萨在《集经论》中云：“若能信解甚深法，便能摄集诸福德，乃至未成佛以来，世出世业皆成办。”

　　行者当于佛陀宣说第二转无相\*轮的般若经中，了知大乘的有学道中主要是以智慧而修，为使智慧增胜、稳固，故于二转\*轮中未作广泛抉择前方便五度波罗蜜多，而是着重抉择了般若波罗蜜多。在学道修行的过程中不仅真实通达般若度甚为重要，修习般若空性亦是成就佛果不可缺少的根本行门。若能具备智慧，则于世出世间的一切事业皆能究竟圆满地成办，依此便能直接遣除以至灭尽自他二利的种种障碍。此智亦并非无因无缘所生，而是依靠修积布施、持戒、忍辱等福德资粮以及闻思了义的般若经部以及中观论部等教义，方能逐渐生起，即所谓法不孤起，必仗缘生。其次第首先是由闻思生起相似智慧，依此逐渐起修后转识成真实智慧，如是在方便福资的辅助或滋养下方得增胜、圆满、究竟的无上智慧而直取佛果。《澄清宝珠论》云：“如王入沙场，四兵亦随王行，如是果位佛母一切智智之不共真因者，即是道之根本智慧故，彼能断二障，亦能究竟二智，其余波罗蜜多非但不能如是，且唯有智慧度摄持彼等时，方得波罗蜜多之名，并能至于佛位。总之，诸道根本唯识依智慧，彼能断证究竟，彼之助缘方便，已说施等，主要为智慧不可缺少也。”由是当知智慧波罗蜜多如君王一般，布施、持戒等其余波罗蜜多如眷属一般，以如是主次之别而喻知智慧的重要性。为此不仅月称论师，且显密诸大论师皆异口同声地如是宣说过。曾有禅宗大德，如六祖慧能大师云：“善知识，摩诃般若波罗蜜多，最尊最上最第一，无住无往亦无来，三世诸佛从中出。”憨山大师亦云：“般若乃诸佛之母，菩萨之真因，豁破无明，直达涅槃彼岸。”又如莲宗六祖永明延寿大师云：“若显法身得解脱者，其功全由般若，一切万行无不由般若而成立者也。”从佛经圣教而言，《般若十万颂》等中亦有这样类似的句义，在这些了义的教典中着重宣说了甚深空性的义理及其通达的殊胜智慧等不共功德。

　　辛贰(真实宣说具深义空性)分三：一、如何传相；二、为谁传法；三、所讲之法。

　　壬壹、如何传相

　　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。

　　如彼现前地菩萨修行般若波罗蜜多所通达的甚深法性，并非普通世人的境界，故月称论师慈悲地告诫学者，必须依于着重宣说空性法义的经教以及诸大论师用来抉择彼之甚深理论，方能契证缘起性空的究竟真理。所以本论的作者月称论师说，我是依于龙猛菩萨的中观诸论中所弘立的甚深理论，随所安立而今当如实地为有缘学者宣说。

　　由于本品中所宣说的是六地菩萨以增胜无漏智慧所通达法界的甚深本义。设有疑曰：此义当如何明鉴？月称论师很谦逊地回曰：如是境界非吾自力所能通达，应当往诣六地以上菩萨或佛前咨启。又问，仅随经部、不随论部是否能真实抉择般若经与《十地经》等中所明示圣者菩萨修行般若波罗蜜多的境界吗？答曰：虽然圣教中已有直接宣说此等深义，但佛之密意深难莫测，非我浅慧所能揣度。对甚深法性无有丝毫体悟的异生凡夫来说，若不凭借经教正理以及传承上师的教言，仅凭各人的臆测所述定有错谬之处。古大德亦云：“离经一字，允为魔说，依文解义，三世佛冤。”龙猛菩萨是真实无倒彻悟甚深经教，广泛地开显了第二转无相\*轮的究竟密意，且以自力而直接弘扬般若空性，彼著之中观诸论典中揭示了诸法的究竟实相——本来大空离戏之真理。是故月称论师主要依靠龙猛菩萨的甚深教理，而如实地宣说了《入中论》第六品的深义。

　　月称菩萨此言约有两种必要：一是谦逊，因为本论是主依般若圣教、中观理论及传承上师的窍诀而著之故。二是令未来的传讲者与造论者遣除傲慢，不得妄自立宗、标新立异，而应遵从祖师大德的意趣知见而立论。因为凡夫异生以自力无能通达佛经密意，若欲证悟实相本性，必须依靠教理窍诀，月称论师对后学者恩赐了这般殊胜的教言。

　　若问：云何得知龙猛菩萨已无倒诠释甚深经教的究竟密意、又如何得知他是正确无误地创立以及弘扬中观的无上派系呢？答曰：此由教证可知。因为世尊曾于《楞伽经》中授记说：“南方碑达国，有吉祥比丘，其名呼曰龙，能破有无边，于世弘我教，善说无上乘，证得欢喜地，往生极乐刹。”此说龙猛菩萨所弘扬的中观正道能离有无诸边、诠释大乘了义的般若教法。又于《大云经》中云：“我灭度后，满四百年，此童子转为比丘，其名曰龙，广弘吾教法，后于极净光世界成佛，号智生光如来，应正等觉果位。”

　　一般来说佛陀轻易不为弘扬佛法的众大德授记，却为龙猛、无著等圣者菩萨直接授记，是有很大的必要。因为龙猛菩萨在创立中观派、弘扬般若中道时，印度曾有一些学而不精的唯识论师及傲慢声闻诽谤嫚斥彼为魔之化身。佛陀则以大慈悲心为除众人疑惑、免造无义罪业而作如是授记。所以彼圣者菩萨决定能无倒诠释圣教的暂究密意，唯依这些可靠的圣教理论来观察抉择诸法本性，树立殊胜的中观正见，以此正见观照修行，断除一切实执分别心后方能通达胜义谛的究竟大空性。其中圣教主要是《般若十万颂》等经部与龙树菩萨所著《中观颂》等论部；理论即是抉择胜义空性的正理。遂于自续派与应成派有共同的五大正理，应成派有不共的四大正理。

　　无论是显宗还是密宗修证的所境都是一味无别的。按宁玛派自宗而言，在一地以下异生的境界中，显宗、密宗是有一定的差别，在已达一地的圣者境界中，显宗、密宗则无有差别，是一如平等的。再者，密续部中说，修持密法者可以即生速证佛果。显宗的《般若二万五千颂》等了义经中亦说：“获得见道已，若有希求者，七日可成佛。”如是所说也。

　　法性本体本无少许迁变，是本来空寂清净的，然诸众生尚未如是了知而处于迷盲、颠倒实执之中，一旦彻悟诸法本性、破除分别实执，远离二障垢染后再不会有不净色法的显现与颠倒执著，亦无任何苦害等违缘所扰，如于虚空非但无法染色，更不能于它作少许违害。如是通达真如实相的甚深法性者对自他皆有极大利益，此不仅是得成佛果的根本近取因，亦是真实了义的如意宝。是则若无智慧，则不能真实体认、悟入，又如何能现前此如意宝呢？当知必须依靠圣教、正理脚踏实地的闻思修行后才能如愿以偿。以显宗而言，欲通达胜义空性者，首先必须闻思甚深教理，次依教理来抉择正见，再依正见如理起修，才能如实地通达、现证法界大空性的本体。《大般涅槃经》云：“有四种法为大涅槃作近因，一者亲近善友，二者专心听法，三者系念思维，四者如法修行。”相对于大圆满来说，中观是以理论伺察、抉择而渐悟诸法本性。因为密宗依靠灌顶、生圆次第、上师瑜伽、方便道、解脱道等种种不共的殊胜方便来直接体悟诸法本性。如大圆满即以自己的信心力与上师的窍诀和加持力而直接体认，彻底现证本基觉性的自然本智。如《定解宝灯论》云：“然而显宗双运义，是由观察而抉择，密宗直接自体验，现量成立觉性界。”因此显密之间仅有能境是否依靠方便的顿悟与渐悟的差别而已。在修持密法的过程中，生圆次第虽然不是最为了义的修法，但它是了义修法的一种方便，正行大圆满的自然本智亦是由其方便所生。因此修学大中观者，应该依随了义的圣教、理论来抉择胜义谛基的本性，依此修行以至彻悟、现证大空离戏的法界本体。

　　总而言之，直接诠释经部密意的即是圣者所著之论部。虽然圣教经部中本具深义，但鉴于佛之密意深奥，凡夫浅慧难以揣测，故月称菩萨以广大悲心，主要依龙猛菩萨的《中论》等论部而真实无倒地为具善缘信士明示了大乘了义经部中所隐含的无上理趣，对此具善缘信士应当谨持遵循，如理闻思修行是至关重要的。

　　壬贰(为谁传法)分二：一、认定传讲之法器；二、于彼宣说空性生功德而劝闻。

　　癸壹、认定传讲之法器

　　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。

　　倘若诸异生位的初发业者，无倒闻受空性深义后，内心数数引发欢喜，此喜由真实信心所激发，由欢喜故引生眼泪直流、周身毛孔自动竖立等外在之相。由此测知彼补特伽罗的身心相续中已经具有了能生佛慧的种子(此慧表明法身)，是可以宣说诸法真实性的法器，必定是堪为大乘空性的契机者，应当为彼宣说胜义谛法要，其胜义之相将在下文分别广述。

　　现前地菩萨所通达的法界深义，应为何等法器宣说呢？毕竟而言，一切众生皆应闻受空性深要，因为彼诸相续中都具有如来藏，仅从这一反体抉择，一切众生则毫无差别，分别心亦是本来清净的涅槃妙心。所以不仅大乘之果是唯一，就是得果之道亦是唯一的大乘道。由于众生的烦恼业障轻重不同，暂时的根机亦就有了千差万别，若单立一法则难尽相应对症，因此佛陀以愍念众生的大悲心广为宣说了大小乘的八万四千法蕴来契合种种不同的根器。

　　宜受空性法的法器约有三种：一是上述信解大乘佛慧的有缘弟子，于彼可以直接宣说空性法要；二是通过中观理论遣除诸实执邪见妄心后，可以为宣说胜义的空性法义，此理可于破斥他宗观点的中观诸论中了知；三是初学(下根)者依次第调伏分别心堪为法器后，可为宣说空性法要。

　　为能契合无量众生的根器，佛陀转了八万四千法蕴，因此于非法器不能随便宣说空性深法，否则易使生起邪见，导致断灭空等严重的过患。《大乘大集地藏十轮经》云：“执著无因，及断灭论，根机未熟，为说大乘，虽经多时而不能解。譬如有人不著甲胄，不持刀杖，辄入阵中，必遭伤害，受诸苦恼。”比如我等大师释迦牟尼佛在菩提树下夜睹明星，豁然成道时说：“深寂离戏光明无为法，吾得犹如甘露之妙法，纵为谁说亦不能了知，故当无言安住于林间。”之后于四十九日中未曾说法。如是寂然安住的原因，亦为避免未能通达甚深教法的弟子生起邪见与谤法之心，造堕落恶趣之业，因此暂未演说教法，这是佛陀慈悲垂念众生之举。当知如理观察、辨析取舍器与非器而应机施教是至关重要的。在了义诸论中云：“空性法义应该唯于夙植通达空性种子者说，不可为余人说，彼非法器者于空性生起邪执之心，当获重大非义。重大非义者，或因不善巧故，谤毁空性而堕恶趣。或有误解空性深义，颠倒妄执诸法前有后无或名言中根本无有缘起显现法等断见的过失，初生邪见，谤一切因果等法，次著不舍，展转增长。”《大般若经》云：“甚深般若波罗蜜多不为非器诸有情说，不为外道恶见者说，不为懈怠不信者说，不为求法贸易者说，不为贪爱名利者说，不为嫉妒秘吝者说，不为生盲聋哑者说。”《妙法莲华经》第一品中：“佛告舍利弗，骄慢懈怠，计我见者，莫说此经。凡夫浅识，深著五欲，闻不能解，亦勿为说。”《大般若经·随喜回向品》中说：初发心修学大乘的菩萨，于彼不应直说一切空性深义，因为彼等闻受后，非但易于忘失，且易生大惊怖、疑惑、不信，甚至毫无理由地妄起谤法之心，彼者虽有少分前所具有的信敬、爱乐等心，但亦被这突如其来的事端所摧毁，故于这类众生，首应以大悲心令其信解因果，多说修积功德等方便法，少说空理为妙。又如《中论》云：“不能正观空，钝根则自害，如不善咒术，不善捉毒蛇。”《显句论》(又译作《明句论》)释此颂云：“要不堕于损减世俗边，不违害如影像之业果。要不堕于增益胜义边，知唯无性乃能有业果。”如果闻受空性却未能真实理解空义的弟子，然于上师具有殊胜信心，亦可听闻空性法要。彼经又云：“若人精进，常修慈悲，不惜身命，乃可为说。”宗喀巴大师在《入中论·善解密意疏》中云：“若闻而未解，或解而无彼相状，虽暂不知是否堪为甚深法器，然若不违善知识之教诫，亦是堪植通达空性功德之法器也。”又如圣天菩萨在《中观四百论》中云：“求福者随时，非皆说空性，良药不对症，岂非反成毒。”马鸣菩萨亦云：“如无垢衣涂妙色，最初应说惠施等，令彼善心调柔已，次示修习空性理。”

　　是则云何能观知契应空性的法器呢？一般而言，具有神通的上师们可以直接观察弟子相续中的发心如何、对上师及法有否信心、对众生有否大悲心、是否为利众生而发心修证佛果等，圆具如是条件者，可为传授大乘法要。若无神通者，无法现量了知弟子相续中的发心，以及宿世有否修过大乘法等，鉴此应以比量推知。可以从他的外相行为来观察测知而作相应的判断。若是大乘根器者，必定对大乘法具有极大的信心与欢喜心，一旦闻受到空性的深义时，自然会显露喜出望外、乐不自禁、眼泪自流、汗毛竖立等特征，如同有缘的弟子多年以来寻求自己有缘的上师，一旦荣拜上师之时，求得上师的加持，内心定会自然激动、喜不自禁，外现热泪盈眶等相。

　　概括来说，在大乘中有主依大悲等方便来苏醒色身种姓与依空性智慧来苏醒法身种姓两种。前者是往昔生中长时侧重修习大悲心，今世则以此深厚的习气等方便来苏醒大乘种姓。后者在往昔生中长时侧重修习般若空性，今世则以此深厚的习气来苏醒大乘种姓。以此苏醒大乘种姓的因由，则知有者会有眼泪直流、汉毛竖立等相，有者不定有此相。在前行中虽有侧重悲、智的反体不同或轮番等修法，然一旦趣入真实正道后，则智悲双运一味而修。简要言之，苏醒色身种姓主要是依靠大悲心，此类众生必须是往昔曾于大乘之广法做过一定的闻思修行，才促使今世生起坚定的殊胜信解；苏醒法身种姓主要依靠空性智慧，此类众生必须是往昔曾于大乘之深法做过一定的闻思修行，才促使今世生起坚定的殊胜信解。在《经观庄严论》《宝性论》、《宝鬘论》及《大圆满心性休息广疏》中亦如是说。这是依靠比量来论断的殊胜法器。如佛经中云：“如见烟因推知火，水鸟亦复推知水。”

　　癸贰(于彼宣说空性生功德而劝闻)分二：一、生世俗方便之功德；二、生胜义智慧之功德。

　　子壹、生世俗方便之功德

　　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。

　　彼诸契合大乘空性深义的法器者，闻受空性正见后，非但不起少分颠倒邪执，而能绝对信解大乘教法，依此如理修习后，必定随生世俗谛的诸多方便功德。本论自释云：“彼器闻受空性正见，如获宝藏而一心善护、不令失坏。”为令空性正见稳固，以致余生中亦不被退失，更加具足修习空性的条件与机缘，应该常时能正受安住于净戒之中。在清净戒律的基础上，数数地勤行布施、修习大悲心，并以修习安忍波罗蜜多为根本来成办度化一切众生的广大事业，将自己所造的大小善根一并回向于大菩提道。由于甚深空理乃大乘善知识所开示之法，是故复能恭敬诸大菩萨。

　　修学大乘教法的弟子已苏醒了自相续中本具法身智的种子，闻受空性而生起正见时，如获至宝，为此心里特别欢喜，如善护宝藏般谨持不令失坏，无论遇到什么违缘皆能勇于遣除，以不共欢喜的信心令通达空性的智慧更为增胜、稳固以至究竟圆满。因而作如是念：若毁犯戒行，必将堕入三涂恶趣，导致甚深空性的正见因此而间断，故为增上修习般若空性的顺缘，应该严谨善护净戒，受持清净戒律。《大般若经》云：“应净修持身语意戒，何以故，为欲引发闻思修故。”又作是念：纵依净戒功德，生为善趣人身，但衣食、处所等极其平凡，甚至短缺，由此常时为寻求生活所需而奔波忙碌，亦成闻思修行空见的违缘，是故为此修行增上顺缘、具足应需条件，当于前述福田、悲田等广行供施，修积福德资粮；又作是念：如果仅修相似空智，不具为利众生的大悲愿心，仅属小乘修法，如上所述以大悲心摄持而修习空性方能引生佛果，故为现前甚深智慧，应当恒时以修习大悲菩提心为根本；又作是念：若不修习安忍，一旦生起粗大的嗔恼之心，不但会导致前功尽弃的过患，且由嗔恚之力堕落恶趣，恒时感受无量痛苦，因而无有机会修习空性，故为增上修习般若波罗蜜多的顺缘，应当尽力修习安忍。复为利益度化无量众生，应将自己的一切善根回向菩提。若不回向一切种智，则非成佛之因。若以悲智双运而将一切善根回向菩提，那么一切善根皆成无尽宝藏——妙菩提果之因。一切回向中，又以三轮体空所摄的无相回向最为殊胜。

　　此处尚应了知，末法时期的众生并非全凭自力而今有此闻思修学大乘教法的殊胜机缘，实际均赖于往昔诸佛菩萨的大悲愿心将自善根回向菩提之他力，才促使吾等具备了如是殊胜的法缘。这样随行圣者足迹的修行人，亦应以悲愿菩提心将善根回向菩提，以此将能促使未来众生获得暂时与究竟的极大利益。

　　又见小乘圣者及外道者皆不能以自力象大乘菩萨那样宣说缘起性空的甚深真理，唯有大乘菩萨以胜观智慧体悟法性后，方能如实地宣说，因而对大乘善知识由衷起敬。《胜思维梵天所问经》云：“外道之人，依粗无智，是故不识无我体相，自他身中，执著有我，声闻分知无我，法相复有不知，是故名为中无智暗。”如是获得空见的大乘行者，由生清净正见，于修广大行愿极其敬重，此乃最应称赞之处。龙树菩萨在《菩提心释》中云：“由知诸法空，复能说业果，此为最甚奇，此乃极希有。”虽然本论颂文的字句上直接讲述了诸菩萨，但实际上亦包括了佛陀在内，原因是学法弟子需要趣入大乘菩萨道修行后，才能证得佛果故。

　　此说随生世俗之方便功德，目的亦为生生世世中能得以修习般若波罗蜜多的殊胜顺缘，最终息灭轮回诸苦，成究竟佛智。正如《入菩萨行论》中云：“此等一切支，佛为智慧说，故欲息苦者，当启空性慧。”

　　子贰、生胜义智慧之功德

　　善巧深广诸士夫，渐次当得极喜地，

　　求彼者应闻此道。

　　若能善巧了达甚深、广大教理的诸大士夫，则于异生位中速能修积深广的福慧二种资粮，由此渐次当得极喜地、生起胜义智慧之功德。凡是欲求彼者，应当闻受甚深法义，从而精进修习此道是至关重要的。

　　大乘空性的契机者，不但能了达中观深要、生起胜义智慧，且能勤于修积世俗谛的广大资粮。在大乘显宗的资粮道时，一般是以闻思的智慧来相似地抉择胜义谛空性，在加行道时则以相似修的智慧来修习胜义谛空性，至此于大乘见道已是相去不远，速能到达极喜地之彼岸。因此月称论师说：如是法器应该闻思广泛抉择第六地修道中的甚深空性。又于《中观四百论注释》中云：“若极爱重自性空论，当修彼顺缘门，凡是能于空性增长净信者，当如是行，又由悲心故，欲报佛恩故，欲令自身正法离诸障碍因缘，故难行当行，难舍应舍，以四摄事摄受众生，于正法器尽力宣说此正法教。”如果尚未如实了知根器差别者，当为宣说因果不违缘起之法，令得信解。通过闻受教法，令法器成熟后，再为如实地解说空性真理。《大乘大集地藏十轮经》云：“欲成诸法器，断一切烦恼，常趣入真空，众事无难证。”首以胜义理论抉择中观正见，在正见的基础起修，则能获得二谛中暂时与究竟之一切功德，以至增上、圆满、究竟。又云：“善修真空观，勤学诸善法，供养一切佛，速当成佛果。”

　　如果传法上师确知闻法者堪为法器，为之如理宣说，所获福德无可计量。如《宝施童子经》云：“曼殊室利，若诸菩萨无善巧方便，经百千劫修行六度波罗蜜多。若复有人闻此正法，生疑心者，所得福德尚多于彼。何况无疑而正闻及以书写、受持、讲说、为他开示。”《金刚经》云：“佛告善现，于汝意云何，恒河之中所有沙数，设有如是沙等恒河，是诸恒河沙宁为多否？善现答言：甚多世尊，诸恒河尚多无数，何况其沙。佛言善现，吾今告汝，若善男子善女人，以妙七宝，盛满尔恒河沙数等世界，奉施如来，是善男子善女人，由此因缘所生福聚宁为多否？善现答言：甚多世尊，甚多善现。世尊告曰：若复有人，于此法门，乃至四句伽陀，受持读诵广为他说，所生福聚甚多于前。”《如来藏经》云：“假使众生具足彼等，若能悟入诸法无我，信解诸法本来清净，则彼众生必不堕恶趣。”《降魔品》亦云：“若有比丘了知一切诸法最极调伏，了知众罪前际性空，则能灭除犯戒忧悔，令不坚固。于无间罪尚能超胜，况犯轨则尸罗微细邪行。”《未生怨王经》云：“诸造无间罪者，若能闻此正法信解修行，我不说彼业，是真业障。”彼诸教证皆已明说，于彼空性深义若能传讲或诣闻受，以及在其余时中信解思维甚深法义必定能获得无量功德。然而于此尚需具备清净发心与不颠倒妄说这两个条件才能获得所说的此等功德。发清净心者，是指不贪恋名利等世间八法；不颠倒妄说者，是指不颠倒理解以及解说大乘经论的所诠义。若具二过或其中任何一种，皆能障碍无量功德。上座世亲菩萨云：“故若破例说法，及心杂染，希求利养恭敬名闻而说法者，失坏自身大福德聚。”即说法者与闻法者皆应发清净心，与无倒理解法义是至关重要的。

　　壬叁(所讲之法)分二：一、以理证抉择空性；二、空性之分类。

　　癸壹(以理证抉择空性)分二：一、以理抉择法无我；二、以理抉择人无我。

　　子壹(以理抉择法无我)分三：一、以理破自性生；二、是故以理成立唯一缘起生义；三、认定以理观察之果。

　　丑壹(以理破自性生)分二：一、二谛中破四边生；二、如是破者妨难。

　　寅壹(二谛中破四边生)分三：一、立誓略说无四边生；二、于彼以理广说；三、如是成立义故结尾。

　　本品主要是从般若经与《十地经》的教义来进行阐述以理论破析四边生、抉择法界般若大空性的。一般是在第五地时现见道谛，至六地时才趣入十种平等性，故十种平等性唯于现前地时方能通达。《十地经》云：“第五地菩萨欲入第六地者，当观诸法十平等性，何为十平等性？即一切法无相故平等性；一切法无实体故平等性；一切法本来无生故平等性；一切法无起故平等性；一切法远离故平等性；一切法本来清净故平等性；诸法离一切戏论故平等性；一切法无取无舍故平等性；一切法如梦、如幻、如影、如响、如水月、如镜中影像、如化事故平等性；一切法本来无二故平等性。菩萨如是善达诸法本性，得明利随顺忍，入菩萨第六现前地也。”前八种属胜义所摄，第九如梦等喻属世俗所摄，第十则属二谛一如之平等性。其中得明利者：是指现前地菩萨的智慧于十平等性最为通晓明了。得随顺忍者：是指对十平等性的甚深义少无所畏而无为安忍入于现前地。

　　《十地经》、《十万颂》等般若经部与《中论颂》、《中观四百论》等中观论部在抉择空性的正见时，首先以理抉择不成立有边之四生，其次观待而有的住灭及无边亦就无法成立，如是二俱、非二俱悉皆远离，依此便能通达轮涅所摄的一切法是远离四边八戏的大空性。无论是圣者已证的大般若智，还是众生未断的无明烦恼，其本体皆无贤劣之别，亘古至今毫无迁变。《金刚经》云：“是法平等，无有高下。”这些深奥的意义，若仅于词句上寻文逐墨或寻章摘句等游戏文字，是难以通达的，仅知句义而未能实地起修，亦不可能真实通达，应该深入细致地闻思、理解实修后方能如实通达。《大方广佛华严经》云：“得闻法已，摄心安住，于空闲处，作是思维，如说修行，乃得佛法，非但口言，而可清净。”然若不了知万法本性是本来清净、离一切戏论而妄执盲修者，纯属邪道修法。是故首先应闻思圣教，以甚深理论来抉择殊胜的正见，尔后依正见实修实证。

　　为诠释佛陀第二转般若无相\*轮的真实密意，龙树菩萨分别造有中观六论，圣天菩萨造有《中观四百论》，彼诸论中皆已抉择了轮涅所摄的一切内外诸法无论何时、何地、何派皆无四边生，从而安立了中观本来清净的自空观点。中观分为总基中观(根本中观)派与分基中观(随持中观)派。根本中观派的大论师主要是龙树菩萨与圣天菩萨，这是应成派与自续派共同承认的。其次在分别解释二大菩萨的密意时，则印度圣境出现了中观应成派与中观自续派的差别与分歧，此总概为随持中观派。

　　在抉择胜义谛时自宗不作任何承许、仅随世间名言的中观应成派，其主要大论师有佛护菩萨、月称菩萨、寂天菩萨等。佛护菩萨主要以应成派的观点于《中论注释》中简略抉择了胜义谛的大空性。月称菩萨为解释《中论》而分别造有句、义两部论著：详解《中论》字句的是《显句论》，详解其它中观论字句的注释造有《中观六十正理论释》、《中观四百论释》，这三部论著被称为三大广释。主要详解《中论》究竟意义的广释是《入中论颂》及《入中论自释》、《入般若波罗蜜多论》(归纳中观的根本修法)，月称菩萨在这些论著中皆以应成派的观点抉择了胜义谛的大空性。寂天菩萨亦是主以应成派的观点在《入菩萨行论·智慧品》中抉择了胜义谛的大空性。

　　中观自续派又分上、下两种：下自续派的论师主要有海云论师、华维论师及其弟子等，彼等承许二谛异体，并许胜义中成立如幻的显现法。上自续派的论师主要有印度的清辨论师、智藏论师、菩提萨埵、莲花戒论师等。其中清辨论师与菩提萨埵在以理论着重抉择胜义谛的单空(相似胜义)时无有区别，其差别仅在于抉择世俗谛时所随持的宗派略有不同。清辨论师持随经部中观派(经部行中观派)，亦就是依随了小乘经部派的观点来抉择世俗谛，为此亦分别著有详解《中论颂》句、义的两大注释，其句释即《般若灯论》，义释即《掌珍论颂》及其自释以及《归摄中观修法精要论》。菩提萨埵持随瑜伽部中观派(瑜伽行中观)，亦就是依随了唯识的观点来抉择世俗谛，并造有《中观庄严论》及其自释、《二谛论难题释》等。

　　中观的内容特别丰富、深奥，它涵摄了基、道、果的一切深要，其所诠义中观即远离四边八戏的大空性。虽然中观破斥了外道、小乘、随理唯识等宗派的一些见解，但作为内道的中观随学者不应望文生义地仅往外破斥，主应破斥内之轮回根源即“我执与我所执”。它是每个众生与生俱来的执著，简名为人我执，佛经中称其为痛苦的来源、生死的根本。进而再破斥障碍一切智智的法我执。然于众多能破的正理中，最具权威、最为锐利的即是中观应成派不共的甚深理论。大中观应成派在抉择正见时，始终无有任何承许、任何分别，远离一切戏论的方式与大圆满抉择正见的方式基本相同。全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》与《中观庄严论注释》中皆如是说：欲证悟彻却(直断)、大圆满者，首先要通达应成派的见解。”如《中观四百论》云：“薄福于此法，都不生疑惑，若谁略生疑，亦能坏三有。”无论何者若于空性能生起点滴有义(合理)的怀疑，彼人则于轮回的根本就此中断，如同毒蛇拦腰斩断后，再也不能起来一样，如是于阿赖耶识(八识田)中若能种下了悟空性的种子，就会生起断除轮回根本之功德。因此最为关要的是首先以理通达空性、树立正见。此外，其余世间知识通达与否并不重要，即便是博通古今所有的世间知识，如古印度的十八种文化、六十四种艺术等，亦不如精通《入中论》的一句偈子，因为世间知识，不过是分别臆境而已，即使再精通亦不能解决生死大事。若能了达诸法无生，本来空性之理，如实地修习后就能断绝生死轮回的流转而获得解脱，因其乃为出世间的了义法，亦即自然本智的真实境界。所以我等大师释迦牟尼佛转了般若无相\*轮后，将所有的法交付于阿难尊者时说：“八万四千法蕴中除了般若波罗蜜多以外，其余皆被遗失，吾不觉为惜，如果般若经的一句、甚至一字忘失，甚觉为惜。”佛出此言的主要原因，无疑是声缘罗汉、菩萨、佛三乘四圣皆依般若佛母才能获得其相应的成就，因此空性智慧是根除轮回的唯一方法。弥勒菩萨在《现观庄严论》中云：“求寂声闻由遍智，引导令趣最寂灭，诸乐饶益众生者，道智令成世间利，诸佛由具种相智，宣此种种众相法，具为声闻菩萨佛，四圣众母我敬礼。”《大智度论》云：“诸佛及菩萨，声闻辟支佛，解脱涅槃道，皆从般若得。”《般若摄颂》中亦如是说。如上所述若能真实通达般若空性者，当然有不可思议的功德，若未如是通达而仅于心相续中对空性生起合理怀疑，亦能灭尽三界种子获得殊胜功德。再者欲令佛法久住世间，亦主要是般若精华。当知除般若波罗蜜多以外的一切法，不如般若四句偈，故般若大中观是最胜而无可言喻的。当今宁玛派大班智达慈诚罗珠曾经亦如是说：“假设中观已被失传，则表明一切教法的精华在整个世间已经消失或被隐没了。”由此可见中观的重要性。诚如雪域诸高僧大德所说“佛法的基础是戒律，佛法的精华是般若，佛法的极密心髓是密宗大幻化网。”

　　此处尚应了知所破与能破理论的重要性。理论是闻思的根本，亦是树立正见的唯一途径，如同迷途中的指南针，能正确引导修行者趣入般若中道。是则能破应该如何破斥所破呢？比如打靶时，枪口要瞄准目标后才能准确射击。如前所说，显宗主要依靠了义的教证与理证来伺察、抉择诸法的本性，才能树立中观的真实正见。

　　本论第六精华品中主要以金刚屑因等甚深理论来抉择诸法的究竟实相——般若大空性。在尚未解释颂词之前，将中观的一切精要归摄为总义而阐述十分重要，若能如理通达中观的甚深总义，则于佛陀第二转无相\*轮的一切般若经部，如《般若十万颂》、《般若一万八千颂》、《般若摄颂》、《般若心经》等以及属于中观类的一切论部，如《中论颂》、《中观四百论》等能皆尽了达，诚如一通百通、一了百了之言。这样无论是自己修学还是于他人解说中观空理，皆有极大的利益。

　　其总义可以归摄为三科：一是认定所破法，二是宣说能破胜义理论及以此理如何遮遣所破法树立中观正见，三是在正见的基础上修习空性法要。

　　第一．认定所破法分二：他宗、自宗。

　　一者(他宗)：雪域(藏地)前代中观派的有些论师确立的所破法，必须具备三个条件：即自性非因缘所

　　生；时位无变；不待他立。其理由出自于《中论》的“自性从因缘，出生则非理，若从因缘生，性应成所作。若性是所作，云何应道理，自性非新作，及不观待他。”宗喀巴大师认为这二颂是指法界的本体空性，不是胜义理论的所破境所应具备的三种条件，宁玛派自宗与萨迦派等亦如是承认。若以雪域前代中观论师所许的观点分析而知，芽果等一切有为法均是刹那性，依因缘所生，随时间、空间的变化而转变，并且芽果等法需要观待其种子才能产生。这样一来，岂不是连内道小乘各派亦已完全通达了圆满的法无我空性，中观也就不需要在小乘的基础上再去抉择究竟的法无我空性，大小乘之间在空性的正见上亦就不应该有高低与辩论。

　　格鲁派宗喀巴大师在《菩提道次第广论》止观章讲述“观”时也提出先要认清所破法之相，如说某人没有，先要认识彼人一样。如是要抉择无我，首先要明了此“我”及其自性，相续中必须现起它的总相，并引用了《入菩萨行论·智慧品》中的“未触假设事，非能取事无”作为此许之教证。虽然众生执著的所知法，即所破之相无量无边，但最关键的是要捉其根本，对此作详细观察、破析，则可将无量无边的所破相破尽无余。若不捉其关要、细致破除，尚有实法留存者，在如是边戏之中仍会产生实有执著，由此亦无法从三有轮回中获得解脱。大师又在《入中论·善解密意疏》等论典中说：中观应成派建立不共的所破法，并非臆造的宝瓶等现法。若许此等是应破境，那么会引出世俗中根本无有宝瓶等现法的太过。故尔应成派建立的所破法，应该是宝瓶等现法上的实有。大师在《辨了不了义论》与克主杰在《中观总义·善缘者睁眼论》等中说：虽然中观二派都分开二谛而抉择胜义谛，但其主要差别在于是否承许世俗法有堪忍自体。按自续派的观点所许，世俗法应有堪忍的自相实有，而应成派自宗则连名言中亦不承许有堪忍的自相实有。此根据是自续派的清辨论师在《中观论释·般若灯论》等中说：一切世俗法并非仅以分别心假立(臆造)，承许为自相之他生，遍计法是自相实有，自宗承许为真世俗谛，将自续的含义解释为“自在成立”之义。格鲁派认为中观自续派所安立的所破法，即内识与所境二者聚合意以外独立的自相实有法。应成派建立不共八大难题之一的观点即世俗法都是臆造、名称而已，没有独立的自相实有。比如寻找天授，仅依名称而得，倘若于彼进一步详细观察，从他的眼、耳、手、足等根本找不到天授的存在，故应成派自宗不共建立的世俗法仅仅是臆造、名称而已，此外的一切法皆为所破法。

　　其实宗喀巴大师乃文殊菩萨在雪域化现的三大菩萨之一，亦是莲花生大师及阿底峡尊者的化身，这是雪域共同承认的。在他早期著作的《三主要道论》、《现证庄严论善说·金鬘疏》、《甘露妙药论》以及给仁达瓦上师的信函等论典中所说的观点与宁玛派所许大中观的观点完全是一致的。正如班钦洛桑曲坚所说：“大智成就莲花生，化身具德燃灯尊(阿底峡尊者)，又化洛桑扎巴华(宗喀巴)，我无其余皈依境。”二世DL格邓江措亦说：“成就持明莲花生，五百顶饰阿底峡，金刚持佛宗喀巴，异身游舞我顶礼。”文殊化现慈氏公唐仁波切说：“雪域开创佛法莲花生，彼义如理修持阿底峡，于彼遣除邪论宗喀巴，三者无二以教量成立。”宁玛派大成就者观世音菩萨化现的华智仁波切亦云：“五明通晓开显萨班尊，显密善说之源宗喀巴，一切佛法教主龙青巴，雪域三大文殊我顶礼。”全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》中云：“大圆心部窍诀义，各诸大德所修持，道果息灭大手印，无二中观等异名，实上离心智慧故，一切皆为许相同。”又在与沙格西的《辩论书》中说：“是故殊胜义之本性中，前后智者成就同密意，如能建立雪域持教众，无需辩论依法获安乐。”由此可见各大宗派的圣者论师们所许观点的究竟密意都是等同无别的，并且各派大成就者皆为同一佛的化身，诸大论师皆于各自了义的诸论部中亦如是说过。请详阅于《定解宝灯论·新月释》的第一品与第四品中习知。是故应该以理正解各宗派建立观点的密意是圆融无违的，否则，若偏袒执著者，容易造成诽谤圣者大德与谤弃正法的严重过患，甚至连皈依戒亦会破毁。乔麦仁波切在《极乐愿文》中云：“诽谤诸菩萨之罪，较杀三界有情重，发露忏悔无义罪。”故应以正念心信解大乘教法。《宝性论》云：“虽近恶知识，恶心出佛血，及杀害父母，断诸圣人命，破坏和合僧，及断诸善根，以系念正法，能解脱彼处”。何者依止恶友及恶知识而嗔恚佛陀，以致恶心出佛身血、杀害父母罗汉破和合僧，彼者若能正思法性系念于心，必定能获得解脱，何人意嗔圣法则永无解脱的机会，有智之士应当善加取舍实为重要。

　　宁玛派依靠正确了义的教理来评析格鲁派所许的观点：宗喀巴大师在后期著作中，以大悲心为初学者示以暂无自性的单空见解，在修行上教以执著空性而修的原因，是很多初学者对密续部、般若经及中观论典中所说远离四边八戏的大空性，尚未以理伺察抉择产生殊胜的定解，仅于口中说远离四边八戏的大空性，仍然不能摧毁其相续中对万法产生的实有执著。如果将与空性双运一味的光明执为实有法，则易落入邪道。为免误入歧途等弊端，宗喀巴大师以愍念众生的大悲心在《辨了不了义论》、《入中论善解密意疏》、《中论释·理海》等论典中宣说了真实胜义谛乃为单空，并着重强调在修行时不能远离对单空的执著等方便理论及其修要，如是善导众生乃为彼之密意所在。其观点虽如上述有不可思议的必要性，然而彼之部分弟子却认为大师后期著作中的观点对利根者亦是最为究竟了义的，因此对这一类有偏执的学者，应用教证、理证来予以遮破。

　　这里尚需注意的一点是，在以教理评析各大宗派的观点时，切莫理解是对破宗喀巴大师等个人进行破斥，而是在评析彼等观点有了义与不了义的差别，因为彼诸观点皆为诠释佛陀暂时与究竟的密意而安立，所以都是承认、弘扬，并不是在破斥佛陀的密意。比如内道的大小乘虽然互相暂有辩驳等破立，但都异口同声地承许佛陀为人天导师、三界怙主，故绝对不是在破斥，而是在不同的角度抉择了佛陀暂时与究竟的密意。

　　首先以教证来破析他宗承许应成派不破现法仅立单空的观点。如《般若十万颂》云：“须菩提，若对微如毫端的名相产生执著，亦不得究竟佛果。”《般若摄颂》亦云：“虽说五蕴空，菩萨勇士者，尚行相状故，未信无生故。”即证悟世俗五蕴法仅于胜义中是空性，并非般若的究竟见解。若以胜义理论抉择法界大空性时，不能遮破六识、八识面前的世俗现法者，那么彼识岂非应成正量，此许显然与佛经相违。《三摩地王经》云：“眼耳鼻非量，舌身意亦非，若诸根是量，圣道复益谁。”对方回辩说：若连宝瓶等现法亦遮破了，应成世俗中根本无瓶等现法的过失。驳斥曰：此回辩妨难之理不成立。因为此与抉择法界空性毫无关系，法界本性中本无二谛分别，大平等性故，更不可能存在宝瓶等现法。月称论师在本论自释中云：“问曰，以无胜义生故，虽破他生，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。答曰：此实如是，于胜义中非有二谛。经云：‘诸比丘，胜谛唯一，谓涅槃不欺诳法。一切诸行皆是虚妄欺诳之法’。”为此皆需以胜义理论来彻底打破六道众生三门所境的一切现法，以致天翻地覆之际才能接近圣者不共的境界。《入二谛经》云：“天子，若胜义中，真胜义谛是身语意所行境性者，则彼不入胜义谛数，成世俗谛性。天子！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。天子！真胜义谛超过具一切胜相一切智境，非如所言真胜义谛。一切诸法皆是虚妄欺诳之法。天子！真胜义谛不能显示，何以故，以一切能说、所说、为谁说等法，于胜义中皆是无生，诸无生法不能宣说无生之法。”此外佛陀复于诸多显密的经续教典中皆曾如是宣说。

　　再以他宗自己亦承认最为了义的中观论典之理来进行破析。龙树菩萨在《赞不可思议论》中云：“若谁分别空性，其分别心亦皆空性。”又于《赞缘起论》中云：“究竟本性中无舍亦无立。”若以他宗的观点而言，世俗不清净的实有法应该遣除，单空应该建立，如是则与龙树菩萨的观点成现量相违。又于《中论》中云：“何者耽余法，有实或无实，彼等佛教中，并未见真谛。”如是直接指出了谁者执著世俗中显现的有为法或胜义中许为单空的无为法，皆未现证真实胜义谛。又于《回诤, 论》中云：“我无承认, 故，我即为无过。”月称论师在《显句论》中直接引用此颂义来讲述了不分二谛、亦不承认世俗现法为实有的了义观点，如是大中观虽无任何承认，但亦无任何过失。如此不承认现、空、有、无等诸边的宗派最为究竟了义，均无任何过失。如《中观四百论》云：“有非有俱非，诸宗皆寂灭，于中欲兴难，毕竟不能申。”有、无、二俱、非二俱等诸边皆已寂灭，对寂灭一切边戏的空性深义欲兴诘难诤论者，毕竟不能真实申辩，仅仅是分别妄心而已。尽管不承许世俗法，但承许单空者亦不是大般若的究竟观点。如《中论》云：“大圣说空法，为离诸见故，若复见有空，诸佛所不化。”《六十正理论》亦云：“自性不生故，为何有生法？”月称论师于其注释中解释说：“地大等自相不生，既无自生亦不可能从水的湿性中产生，亦就没有他生，地大本即空性故。”(颂词中说自性不生，注释中释为自相不生，何为自相不生？即地大等不生。)如是在以理论抉择胜义空性时直接明显地遮破了世俗现法，而他宗却认为地大等现相不能破，只须要说实有空。此许观点依据上述的教证是难以得到成立的，因为上述的教证中无论是直接还是间接都尚未如是宣说故。月称论师又云：“如果认为即使自性不生，世俗中色受有生。呜呼！此诚误入歧途也。”亦就是说认为诸法在胜义中无生、世俗中有生，而且不破现法，这样分开二谛的观点在究竟上实属极微细的邪见。本论云：“若谓自相依缘生，谤彼即坏诸法故，空性应是坏法因，然此非理故无性。”若是分开二谛，世俗谛中真能成立有自相的缘起生法，那么菩萨入根本慧定现证空性的智慧岂非应成毁坏诸法之因。实则不然，诸法决定无有自性，既不分开二谛，亦不应单独承许世俗现法。总之，凡是持胜义理论面前不破世俗现法的观点，绝非印度中观应成派自宗的真实观点，唯是自之臆宗而已。

　　在破析他宗时必须要了知的，那就是他宗有些论师说：应成派自宗所建立不共的世俗谛，即是唯一分别心假名安立的显现法，非以胜义理论衡量抉择为无有，其本非抉择世俗宝瓶等之有境(智慧，而是抉择胜义的有境智慧)故，应该说以胜义理论没有找到而承许不存在堪忍实有之法。比如眼识见不到声音，并不是将声音衡量为无有，否则应成诽谤世俗缘起的因果法。因此若以胜义理论抉择时不分二谛，将一切显现法衡量为无有，则有堕落断见的极大过患。答曰：为了随顺众生而于名言中安立道中观时应分二谛，但上述的他宗若以胜义理论来抉择世俗谛则极不应理，此等不分二谛的理论上已述讫。宁玛派的单秋论师在重复他宗的观点时，被全知麦彭仁波切用以利剑般的理论遣荡无余。全知麦彭仁波切在《遣除单秋疑惑论》中说：“有谓以胜义理论观察的无堪忍与以胜义理论观察的找不到，此二即一义。其实所谓的找不到，并不是以胜义理论衡量而否定为无有，比如眼识见不到声音，并非将声音衡量为无有，同样圣者智慧不衡量有生灭的瓶等诸法，亦并不是将瓶等否定为无有，彼(圣智)本非瓶等生灭法的有境故。破曰：如汝此言，无疑应成智者的可笑处，因为仅以找不到而谓证悟胜义之无者，应成前所未曾有过的极奇观点，彼非彼之行境故，不能以找不到而断定为无有。比如以手摸寻不到蛇，并不能引起无有蛇的定解，以耳未能衡量到色法，以此亦不能引起没有色法的定解，同样以胜义理论观察找不到宝瓶等法，未找到不能否定其于胜义中没有。法称论师云：没有见到并不能断定为无有，即使汝等用胜义理论来观寻时，仍然未能找到，便认为其非胜义理论所衡量的宝瓶等处，以此而谓彻底理解了中观宗义之言诚为欢喜(讥笑)。我宗承许胜义理论所衡量的二谛中无生及无本体，与月称菩萨所云：‘二谛俱无自性故，彼等非断亦非常’、‘如石女儿自性生，真实世间俱非有’、‘虽以七相推求彼，真实世间俱非有，若不观察就世间，依自支分可安立’之理是相同的。如汝所说之理类推，外道顺世派观察前后世尚未找到，似乎亦应成见到了前后世的空性。若谓，彼等非以胜义理论观察。驳曰：仅以胜义理论观寻未能找到，衡量不了无遮空性汝已承认故。”

　　复次，通过理证简单评析他宗所许“柱以柱不空”与不破现法的观点同样属不了义类。全知麦彭仁波切在《众论难题释》中指出，这种“彼以彼不空”的理论在二谛中皆无必要。

　　首先，从世俗谛而言，此许观点存在着三大过失。一是用处不对：因为现在是抉择胜义谛的时候，勿须用来分析名言谛，不应说东扯西，否则文不对题；二是没有必要：说柱子依然存在，只是柱子上没有别的东西，就好象柱子上没有宝瓶等道理人人皆知，勿须专门费力去分析；三是字句相违：因为“彼以彼不空”其不空即是实有，而又说理所破于二谛中皆不存在，如是字句上显然相违。

　　其次，从胜义谛而言，同样亦有三大过失。一是前后矛盾：“柱子以柱不可空”无疑是承认了柱子的自相实有，而又说理所破于胜义谛中也不存在，如是前后两者显然不相应；二是自许相违：一方面自称是无遮空性(自空)，另一方面又许“柱以柱不空，柱上实有空”如是间接有了承认之法，成非遮之他空见，与自许无遮之自空见相违；无中生有、有中计无：依空性亦不能产生世俗显现的万法，因为汝许之“空”(柱子的实有空)二谛中都不存在，不空之法(柱子的现相)二谛中都存在。这样的柱子有，柱子不空，柱子上实有空，一个根本不存在的空性，是不可能产生一个真实实有之法。请详见于《定解宝灯论》第一问答中。

　　虽然自续派承认世俗中有他生，但仅仅以此不可能足为成立世俗法是堪忍的实体，因为彼宗在分开二谛时，于胜义中连一法亦不成立，世俗中由因缘聚合而生果，许为他生。以胜义理论所遮破的是有堪忍自体的他生，其实这样的他生，自续派无论是直接或间接皆未承许过。因为在清辨论师的《般若灯论》及智藏论师的《二谛论自释》中皆说“抉择胜义谛时破除四边生”故。

　　其次，清辨论师虽然讲过遍计的自性法，但不能成立此为胜义中不空的自性法，可以理解为世俗中的自相与有事法。如本论云：“色相谓变碍，受是领纳性”等颂词将从色法至一切智智的自相皆已宣说了。本论自释中亦说：“若宝瓶等有事法不成立，则有世间妨难。”清辨论师在《般若灯论》中所讲到的遍计法，虽许为真实名言谛，但亦不可能成立为堪忍的自相法，如同应成派所承许的真世俗谛与假世俗谛一样。

　　他宗若谓：应成派的世俗谛是随顺世间人所许而安立的，并非自宗观点，故与自续派有别。驳曰：如汝所说，应成派的观点应成无有世俗谛，是随世间众生而建立故。如本论云：“果故此等虽非有，我依世间说为有。”清辨论师等安立中观自续派所许真世俗谛的定相，亦是胜义理论尚未观察而相似现为实有，并于名言中亦具有本能的作用，如宝瓶能装水，柱子能撑梁等。对此若以胜义理论观察时，则根本不成立少许的实有法，又怎么能成为堪忍的实有法呢？清辨论师在《掌珍论》中说：“无实如芭蕉，未察似实有。”在尚未以胜义理论观察时，世间诸法好像实实在在的有，一旦以理观察、剖析时，诸法则毫无实体，如同芭蕉树，外表看来似树木般实有，若用刀来将它逐层剖开时，发现毫无实体所在。狮子贤论师在《现证庄严论注释》中云：“不观察时认为因果关系是相似实有的。”又智藏论师在《二谛论》中云：“若以胜义理论观察时，即使世俗亦是无生的。”菩提萨埵亦在《中观庄严颂》的自释中云：“胜义理论尚未观察的法现似实有，不但有生灭亦有作用，此乃许为真实世俗谛。”由自续派论师的教证明显可见，直接间接亦未承许过如他宗所说堪忍自体法的观点。

　　其实自续的“自在成立”义，非如他宗所释之义，而是指三相理论不仅他宗承认、自宗亦如是承认的意思，故为自续，自续派自宗亦是这样解释的。清辨论师在《中论注释·般若灯论》中解释该颂的色声香味触法者，无实唯一仅现相这二句时说：“不仅色声等诸法毫无自性，且连极微尘许也不存在，如是亦不会有谤无世俗法的过失。因为世俗法本如寻香城、阳焰水、梦境等一样无实，仅仅是虚幻的现相而已，并无毫许堪忍的自体。”故他宗所说自续派安立的所破法及其观点均非了义。

　　复次，继续破析他宗所说应成派承许世俗法皆为臆造、名称的不共观点。

　　全知麦彭仁波切在与扎嘎活佛的《辩答日光论》中说：“以胜义理论观察的结果，是了知一切世俗法皆为分别心安立、唯是假名之法，此乃中观二派共同承许的，并非唯独应成派所许的不共观点。在尚未以胜义理论观察的基础上安立世俗谛，仅以世俗理论来作相应的抉择，依此真实名言谛才能通达究竟的胜义谛。”本论云：“由名言谛为方便，胜义谛是方便生。”其自释中亦说：“世俗谛是趣入胜义谛的方便，故不观察自生、他生等应随顺世间所许而如是承认。”又《辨答日光论》云：“设若根本没有观待胜义理论的抉择，就能了知所安立的世俗法仅仅是分别心假立，则有一切众生应成中观论师的过失。所以应成派是尚未以胜义理论观察时，在六根识面前的显现法安立为世俗谛。《入中论》云：‘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。’若以胜义理论作观察、推究时，世俗法就无法成立。又云：‘虽以七相推求彼，真实世间皆非有，若不观察就世间，依自支分可安立。’由于胜义理论观察的结果，即世俗诸法毫无自体，皆为分别心假立名称而已，此乃中观二派共同承许之故。复次，进而再观察能作安立的分别心(作者)时，其种类归纳约有三种：即三界的心与心所皆为分别识；仅仅第六分别意亦是分别识；寻思亦是分别识。诸经典与智藏论师的《二谛论》及《释量论》、《俱舍论》等中皆如是说。那么汝宗所说的作者分别心到底是其中何者？在以理论详加观察时，汝宗亦不会承认寻思的作者为分别心，因为寻思不过是粗相的一种思维而已。如果认为第六分别识为臆造的作者，则应承许外道所谓作者大自在天及胜论派所立二十五谛之一的自性等为真实的世俗谛，有如是过失。宝瓶等若从所境的角度而言则毫无自性，皆为第六分别臆造与上述大自在等作者相同。《入中论》云：‘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。’如是所说也。”

　　又《辨答日光论》云：“设若他宗认为世俗诸法仅仅是第六分别识所臆造，那么在无分别的眼识面前，就不能现见红红之火、圆圆之柱等，应成世俗名言谛中根本不存在外境无情法，或根本不需要观待外在的因缘具足与否，凡是第六分别意动念之际就应显现外境诸法，并皆为根识所境。如果将凡夫面前显现的世俗法，承许为三界的一切心与心所之分别臆造，则可许无过，因为大乘的经典如《邬波离请问经》云：‘种种可爱妙花敷，悦意金宫相辉映，此亦未曾有作者，皆从分别增上生，分别假立诸世间。’此说诸法皆由分别心增上安立，故说一切法唯由分别假立而已。”对此还有很多教证说明。龙树菩萨在《六十正理论》中云：“正等觉宣说，无明缘世间，说世是分别，云何不应理。”一切世间非自性有，唯由分别识所假立。又于《百论》中云：“若无有分别，贪等亦非有，故智者谁执，真义及分别。”月称论师的《六十正理论注释》以及自续派智藏论师的《二谛论》等论典中皆已明确地如是宣说过，此亦非如他宗所说是应成派不共的观点，依据理论观察亦可如是成立。实际上这些世俗法仅于分别心面前现有，在胜义中都是本空离根的，故说诸法是三界之心与心所的自现。

　　他宗例举天授作比喻说：若从彼之眼、耳、手、足等观察则遍寻不得天授的存在，此并非世俗理论观察，而是以胜义理论观察的。龙树菩萨在《宝鬘论》中云：“士夫非地水，非火风非空，非识非一切，异此无士夫。”《三摩地王经》云：“如汝知我想，如是观一切。”《般若摄颂》云：“知自及诸众生等，乃至诸法亦复然。”《宝鬘论》云：“如六界集故，士夫非真实，如是一一界，集故亦非真。”如是在胜义理论面前连分别臆造的名称亦根本不存在。对上述应成派与自续派之间的关要，应该较为系统地辨析了知是极为重要的。

　　上述他宗所许的单空见无法抉择应成派的究竟观点，在以理论观察时，此单空见尚未远离其余三边故。曾经沙格西亦是因为通过与全知麦彭仁波切辩论后，最终亦许曰：前代中观论师所抉择的见解是最究竟了义的，彻底远离了一切边执戏论故。根据全知麦彭仁波切在与沙格西的辩论书中所引圣天论师的观点时说：“‘非有非无非有无(非二俱)，非有非无均非有，解脱四边中观者，如是诸智唯真性。’诸经论中亦如是再三地宣说，对此自宗、他宗皆须解说并应承许如是之理。若按有承认的宗派(他宗)来解释，应该加上鉴别而承许非为谛实与非为名言中无，应许上述有无二者，若许非二俱、非非二俱皆不应理，如是承许四边中远离后二边的观点应成何时亦不成立。若谓：非二俱并非上述的实有与名言中无的二者，只是随意谈论没有二俱而释之。驳曰：对上述的有无二者不作宣说而如此解释，其实从意义上应成除重复前者外，别无了知其它意义。那么非非二俱应如何解释呢？若谓：于四边中前二边加上鉴别与后二边不加鉴别，是二俱与非二俱在一基自体之上并非有无二俱存在，非二俱亦是在名言中不成立，如是承许非二俱与非非二俱。驳曰：此处所说是指世俗中的有无还是胜义中的有无呢？如果承许为前者，虽然名言中不存在亦有亦无这二俱法之边，但名言中所存在的有法，决定不是名言中非有与名言中非无的非二俱，以说非二俱之二非重叠使用故，应成亦有亦无之肯定，如是承许何时亦不能成立(名言中的有法亦有亦无不可能成立)。若又谓：非二俱之法不存在，于此法加上非有的这一否定词，就可以宣说无遮之单空义。驳曰：汝宗仅仅依靠摄类学“是反与非反”的辗转方式来宣说、衡量超越一切名言的法性，并予以驳斥未能依上述理论(摄类学)所讲的他宗，其实汝等自宗亦违犯此等理论的正道(于破第四边时落于第三边，破第三边时又返回到第四边，是反与非反辗转轮翻)，故诚为被取笑之因。若不如是解释而许后二边是指胜义中的有无者，就没有必要又说胜义中非二俱之边，因为此理于前破有边时已为述讫故。倘若如是安立，当说非非二俱之际，无间否定了前所承许之句，谁能如此言说。再者于一法上观察余法是有是无，在基相上可以说能成立的别相法全有，不能成立的别相法全无，故有无二俱等语言戏论对观察甚深法性无有任何利益。对无有任何承认、寂灭戏论之宗(宁玛派自宗)，宣说有、无、二俱、非二俱之四种破立悉皆无缘，应毫无承许则极适宜。若无四边，则能了知无有一切戏论，在建立四种破立中已包括一切语言与心识的名言安立故，二边八戏亦应如是了知。如《回诤论》云：‘吾无承认故，唯吾为无过。若以现量等，能缘于少法，则应破与立，无故无承认。’曾经在如是宣说抉择离一切戏论时，对此亦有未能生起信解者，何况说现在没有这种人呢？《文殊住处经》云：‘文殊童子言，诸凡夫亦是无缘，诸凡夫法与阿罗汉法亦是无缘，何时无缘，尔时无有分别者，不行诸相，彼无行者离戏、寂灭。即不承认有、亦不承认无，不承认有而有、无而无，亦不承认亦非有、亦非无，何时不承认者，彼即为无缘。如是离一切所缘故，无有心识而远离心识，即以无住而住于沙门之法。宣说此义时，眷属中五百比丘起座而说：于文殊童子不见、不闻，对文殊童子之处所亦应舍弃。何以故，如此文殊童子于世尊前将轮回与涅槃说为一体性，此为非法之说。言毕，作如是念云：我等应于世尊所宣说毗奈耶行持梵行，随即离去。其次舍利子云：文殊童子，五百比丘起座，出不悦语，离座而去耶。文殊云：五百比丘所云：于文殊童子不见、不闻，于文殊童子之处所亦应舍弃之语，乃善哉、善哉。舍利子！彼等所言为善说，因为如此文殊童子即非有、无缘、于彼非有且无缘者不能见、不能闻，所言文殊童子之处所亦应舍弃者，若文殊非有而无缘者，如是彼之处所亦是非有无缘。彼诸比丘听到文殊所宣此语，复又返回而云：文殊您所宣说语，我等不解。文殊云：诸比丘！善哉。如是者即世尊之声闻所为事，诸比丘，于此无有任何可知，无有所知之相。何以故，由于法界不住而住，此非有而无缘、无动摇、无生死等等作如是说，因而四百比丘于无取诸有漏法中心得解脱。一百比丘心生忧恼，以此业力虽然已生大号叫地狱，但因闻此深法故，速得解脱，生于兜率天宫，并得授记，于弥勒尊佛时，得阿罗汉果。’再者，于抉择根本慧定时不遮破二边、四边、八戏、三十二增益，仅遮破其上实有，则彼无实之执应成遣除一切边。实则不然，汝等尚未如是承许故。此亦只能遣除实执分别心，却不能生起远离一切戏论与分别识的无缘智慧，因为无实之执尚未全越分别念故。修行时亦不能远离单空的执著，若离此执，则不能证悟实相本性。其实所谓的无实，应该是指在以胜义理论观察无欺名言的一切显现法，其现法的本身亦无尘许堪忍的自体。若不如是了知，却执为不遮破名言诸法而遮破其上之独立实有，那么无实与无实鉴别的显现二者一有一无应成异体。即使了达这样的无实，少许亦不能起到对治贪嗔痴等烦恼的作用，于此空性无论如何修持，亦不能遣除执著名言诸法的分别念，既然不能遮破执著，又怎么能寂灭贪、嗔等烦恼之心呢？故至尊大法王龙钦绕降(无垢光尊者)在《如意宝藏论》中云：‘在遮破下自续派华维等阿阇黎承许现空异体之诸宗时，讲到非显现的空性二谛中皆不存在，不成所证。若成异体又是能破则不应理，犹如以了知虚空之空性来对治对怨敌生起的嗔恨心一样，根本无济于事，不能起到对治的作用。’同样以了知显现外的空性来对治于显现的执著，仍然无有任何作用，证悟这样的空性亦没有什么必要，以理论可以如是成立也。”

　　如是全知麦彭仁波切引用教理与沙格西作了系统的辩正与抉择，这是以依法不依人，依义不依句，依智不依识，依了义不依不了义，在了义中亦不依凡夫分别念的境界，而依圣者无漏智慧所境界的基本原则。无论何宗何派凡有所许，如单空等执著皆为引度中下根器而方便施设的不了义法。

　　二者、自宗(宁玛派自宗)：所破法分为道所破与理所破两大类。其道是指见道、修道，理是指胜义理论。道所破是在修行过程中所应断除之法，亦就是众生的烦恼障与所知障。弥勒菩萨在《辨中边论》中云：“于诸烦恼障，以及所知障，此摄一切障，尽此得解脱。”或从另一角度而言，即以人我执与法我执为道所破。道所破如何遣除之理上文已为述讫，以下着重分析理所破。全知麦彭仁波切在《众论难题释》中云：“理所破总摄为人我与法我。”若进一步从现、空二谛的角度来认定理所破法，雪域前代中观论师与宁玛派自宗的观点只是大同小异。

　　此理所破分二：中观自续派的理所破法，中观应成派的理所破法。

　　一者、中观自续派的理所破法：全知麦彭仁波切在《中观庄严颂·文殊上师欢喜教言论》及沃巴活佛在《分别见派论》等中说：“自续派在着重抉择单空(相似胜义)时，分开二谛、加有胜义鉴别，其安立的所破法即是在胜义理论面前的实有法、自相法、堪忍法，却不破世俗现法的本身。”全知麦彭仁波切又在《澄清宝珠论》中云：“于胜义中虽然无生等，但世俗中生等显现非能破除，故世俗中以名言量成立诸法有自相。彼显现亦实则不成故，于所破法加有胜义的鉴别，亦即是说胜义中无而世俗中无欺存在，如是二谛分各处的安立方法。清辨论师在《掌珍论》中云：‘无正世俗梯，而上正高楼，智者非应理。’《般若灯论》及《中观庄严颂》皆如是所说。”

　　二者、中观应成派的理所破法：《文殊上师欢喜教言论》云：“应成派不共建立的所破法即是分开二谛各执之境。”亦就是说在胜义理论面前有分别、有承认、分二谛等皆为所破之相。一切万法皆无生、住、灭，连极微尘许的堪忍自体亦不存在，从色法乃至一切智智皆能被破除。《定解宝灯论》云：“成实有等之鉴别，加上所破而宣说，自续论中虽称有，由从观察胜义言，加上彼者有何用。”《澄清宝珠论》云：“具德月称与寂天论师等，最初着重抉择离四边的各别自证智慧，彼等于世俗中自相成立者亦遮遣故，无有各执二谛。”其理论的根据是《显句论》第一品中对自续派清辨论师的《般若灯论》中分开二谛、加胜义鉴别等观点作了广泛的破析。这是应成派与自续派暂兴辩论的主要原因，亦是雪域各派中观师暂时辩论的根本起因，抉择基性时的一大难处。故应以宁玛派自宗全知麦彭仁波切无垢善说的究竟观点为准。应成派在以理论抉择究竟空性时，承许色等显现法是胜义理论的所破法。如是前代中观论师及萨迦派果仁巴大师、宁玛派无垢光尊者、全知麦彭仁波切皆异口同声的许此为胜义理论的所破法，这亦是中观学者们纷争不息的一大难题。

　　此分为三：略说，广说，摄义而结尾。

　　略说：应成派的论典中所述约有两种：一是相应圣者根本慧定而不共抉择了法界究竟实相的了义观点，二是相应圣者后得境界共同抉择的暂时观点。此二有无承认与世间有无妨难有着极大的差别，这是应成派诸论中有时分二谛、有时不分二谛的根本关要。

　　前者不共抉择的观点，是从圣者出世无漏智慧的所境或究竟实相的这一反体而言，显现与现执一并根除，无有任何承认，安住圣者根本慧定的境界。《定解宝灯论》云：“所谓中观之自宗，即是以理作衡量，中观宗之究竟义，此外一切非自宗。”又云：“是故前译自宗者，衡量胜义实相时，本性一切不成立，如是有何所承认。”月称论师在《中观四百论广释》中云：“为明示胜义谛究竟实相的本性与观待圣者的无漏智慧时，宣说五蕴亦自性本空。”也就是在这样的情况下对凡夫世间的想法、见法、说法等根本无有承许的机会。如本论云：“若许现起真实智，行者五蕴皆非有。”尽管无有任何承认，但对世人第六分别意识状态下的起心动念与无分别识面前的现法亦毫无损害。本论云：“世间一切非正量，故真实时无世难。”所以勿须畏惧世间的分别心，亦勿须顾念分别心的面子而留下属于分别心行境的任何部分现法。

　　后者共同抉择的观点，即以宣说世间名言谛为主而观待无患根识仍有暂时承认。《四百论广释》云：“为明示世间名言谛与观待世间正量时，应分别承许内外五蕴。”《定解宝灯论》云：“后得道果及宗派，如所尽所诸成立，各自不杂许承认。”本论云：“若谓安住世间理，世间五蕴皆是有。”在随顺世间名言谛时，勿须畏惧此等颠倒执著，本来无害故。若有违于名言正量者应生畏惧，因此对显现的色等诸法切莫妄执为实有或绝无。本论云：“世间于汝无妨害，当待世间而破此，汝可先与世间诤，后有力者我当依。”全知麦彭仁波切在《澄清宝珠论》中亦云：“若作是念，瑜伽平凡二者面前共同显现之此等诸法，有何辩论耶？答曰：并非是辩论此等显现法之有无，因为无有任何破现相之中观派。见法时诸世间者，执为真实或胜义中成立见法，而不许现而无实如幻之性，故彼二者互为辩论也。”故于上述二者分别取了根本慧的果中观与后得妙慧的道中观，以及粗中观、细中观、大中观、小中观等不同名称。如是善加分析了知后，在抉择前者时，非但胜义中不存在堪忍的实有法，且于眼等面前所假立的显现法亦彻底破除，因为圣者无漏智慧的所境即是大平等的法界本性，在此了义的本性中本来不存在毫许属于业障所现前之色等诸法故。如果认为即使法界中不存在现法，仍然遮破不了世俗显现的色等诸法，则极不应理。因为此说显然是分开二谛的观点，在抉择根本慧定的胜义境界时，一体异体等诸边戏论皆一味地融入法界本性，从这一反体而言，诸法连极微尘许亦不成立故。

　　当知初学者必有的一种想法，那就是分别心面前现有的瓶等色法，以胜义理论观察时，虽能认知为无有堪忍的自体，但假立的缘起现法如同云雾消融于虚空般的真实境界在心相续中却难以现起。其不能现起的主要原因是行者相续中二取实执的习气甚为浓厚，尚未超出习气的范围。故应认知二取分别心的迷乱显现犹如梦境，一旦梦醒之时，梦境刹那消失无余，如是一旦开明了本然智慧，其能知、所知、一体、异体、形色、男女等相非但无有自体，且连名相亦不存在，如是安住者乃为圣者瑜伽士所修的境界。本论云：“此中犹如已觉位，乃至未觉三皆有，如已觉后三非有，痴睡尽后亦如是。”是故若能对应成派解说的般若大空性生起决定信解者，则于分别心的一切迷乱显现非但当即能产生极大的厌离心，且于胜义理论遮破不了色法等念执亦能彻底遣除。

　　广说：在以理论辨析时，凡是缘起假立的一切现法必定是胜义理论的所破法，只因众生的无明习气对缘起假立的世俗现法颠倒妄执为实有而障蔽了通达胜义本性的智慧，故无法真实了认，但只要以胜义理论观察抉择，诸法本体毕竟是空性，应当宣说诸法不成立。若谓不破显现，唯破堪忍法的自体就能抉择显现法是空性亦不应理。试问：破堪忍法者，是破显现法或不破显现法呢？若许破显现者，则与汝许不破现法的观点成直接相违。若许不破显现者，虽其堪忍的自体本来空性，但显现的本身却未能以理抉择为空性，这样从显现的角度则无法安立现空是一味无别的大双运。《定解宝灯论》云：“空与不空于无二，不得犹如搓紧线。”另外，显现诸法的自体是否无遮(自空)，若不是无遮，则与《显句论》等中所说相违。若是无遮，则不破显现又怎么能抉择其为无遮自空呢？设若又继续说：虽破现法亦是指胜义中破，非于名言中破，此言岂非指应成派与自续派仅于说法上有差别、意义上根本无别。并且以上所述月称论师抉择根本慧定的境界时不分二谛，彼之《显句论》与清辨论师的《般若灯论》中关于是否破现法这一问题曾经有过较大的辩论，这难道不是亦成了文句上的诤论吗？自宗全知麦彭仁波切说：应成派不共的所破法即是分别二谛各执之境。若于现量见闻之法不破，却偏于寻找如兔角般堪忍自体之法来空，此绝对不是无生般若佛母的本性，亦无法真实了悟现空无二的大平等性。总而言之，如果不破现法的本身，虽破余法或如何地抉择为空性等，则于应成派为他宗所发的三大过失仍然是在所难免。可以通过上述破他宗时所引用的教证以及自他共许的了义经论来了知，欲系统了解者，请详阅全知麦彭仁波切与沙格西的辩论书及《遣除单秋疑惑论》以及《众论难题释》等论典。

　　如是一切所知法，以胜义理论观察时犹如芭蕉树空无实体，因此所谓的不空或不能遮破之法，在一切所知的范围内，连极微尘许亦不存在，一切诸法应抉择为如兔角、龟毛、石女儿般本空离根。本论云：“设若观察此诸法，离真实性不可得。”又云：“如石女儿自性生，真实世间俱非有。”《定解宝灯论》亦云：“由思唯一空性理，若问可答即无遮。”又云：“柱子本来清净后，其余不空无少许。”是故当知一切诸法虽然自性本空、远离一切戏论，但因缘聚合时仍有林立众多的种种显现。如本论云：“如是一切法虽空，从空性中亦得生。”《定解宝灯论》亦云：“观察水月水月性，少许不得正无有，水月显现现量时，虽是无遮能显现。”又云：“无彼无相正未舍，自现不灭而显现。”诸法本体空性故可以显现、缘起显现故当体即空，如是现空圆融无碍、毫不相违。对此真实生起坚固不移的定解，即后得位中诸法如梦幻般无实的见解。在入定时离一切垢染，无论是现与否、空与否等分门别类的一切执著皆已远离，犹如深秋午时的蔚蓝晴空，无有丝毫云翳所染。

　　如是抉择法界本性的圣教理论以及如何运用的方法等，在承许自空、他空时都是极其重要的。相对于初学者来说，介绍胜义实相的本性时，唯依二谛的正量理论来观察以致彻底抉择后，方能了知现空双运，此亦是依靠胜义量着重抉择的空分与净见量着重抉择的明分而如实通达的现空双运义。在以胜义理论真实抉择时，一般不可能留有现分的存在，诸法本性离一切戏论故，假设留有少许未破之法，亦应成不空堪忍自体法的过失。由是当知，虽能如是抉择本体空性，但未舍空体仍能显现，乃为究竟的缘起法。《中论》云：“因缘所生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义。未曾有一法，不从因缘生，是故一切法，无不是空者。”所破的一切色等现法皆由分别心造作，亦依分别心而存在，又依分别心的动念及诸业因而迁变。由于众生内在的业力不同，故于一法亦会见为各种不同的现相，如人见水为水，饿鬼见水为脓血，天人见水为甘露，鱼见水为住处等都是随着内在业力的不同而转变。唯于获得究竟佛果之时，心与心所皆已寂灭，尔时依分别心所产生的一切现法悉皆消融于法界的本性中，连名称亦不会存在，此乃究竟实相的本来面目。

　　摄义而结尾：应成派抉择究竟实相的本性时，不作任何承认，是最极相应实相的抉择。若不遮破色等现法，则无法相应法界的实相本性，故初学者抉择入根本慧定的境界时，必须要破除一切显现的戏论法。为此再一次申明，虽然应成派在抉择胜义谛的法界本性时没有任何承认，但彼诸论师为随顺有分别心的众生而宣说出定位的道中观时，建立胜义为空性、世俗中有缘起显现法的观点，对此亦有很多教证说明。如龙树菩萨在《名言成立论》中云：“虽然胜义中诸法远离戏论，但在后得名言中，二谛法仍然存在。”圣天菩萨在《中观四百论》中云：“以世间少有，于胜义都无。”寂天菩萨在《入菩萨行论·智慧品》中云：“于见闻觉知，此处非都遮，是处应遮者，苦因执谛实。”即世俗中眼识所见、耳识所闻、意识觉知等诸法都不是所破的真实对境，此处主要应破的是苦谛之因，即众生相续的实有执著。又如本论中所云“真实不生世间生”一句表明，胜义本性中诸法是无生本来清净的，在世间众生的分别心面前，由缘起力而生，如依外在的种子可以产生出芽果，依内在的无明可以产生出行等，如是外内因缘聚合时皆能生果。可见应成派的大论师们在随顺众生时分开了二谛。如《澄清宝珠论》云：“在胜义谛中虽无二谛的所立法，但名言中有二谛，因为必定有实相、现相二者故。”总而言之，中观二派建立理所破‘相’的差别，仅在于有否分开二谛加有胜义鉴别。亦就是在以胜义理论抉择现空二谛时，应成派不承认自他共同所境的现法，对此自续派却有所承认。若能善知此理就容易理解二派之间承许所破法的差别相。在藏地雪域弘扬般若大中观的过程中，宁玛派自宗等与格鲁派曾经有过极大的暂时辩论，具智善缘信士应该对此等问题善加分析了知甚为重要。

　　第二、宣说能破胜义理论及以此理如何遮遣所破法树立中观正见：

　　一般来说，抉择空性时最为重要的就是理论，如果对理论尚未详细理解，则对《中论》、《中观四百论》、《入中论》等在破斥外道、内道有部派(有实宗)等见解时的所说义，会生起有些能破除、有些根本破不了等不必要的疑念。当知生起般若智慧的主要途径是抉择空性的殊胜理论。全知麦彭仁波切亦说：在以胜义理论抉择万法本性时，无论是本来清净的如来藏或不清净的世俗法都是平等一如的，因为法界本体本无分别、取舍、远近等差别故。

　　确实掌握理论十分重要，否则，若心无正见的寻章摘句，或如鹦鹉学舌般的说，佛的般若经典与龙树菩萨的中观论典中宣说有诸法空性，然于调伏心相续、破除实有执著等则根本无济于事。《六祖坛经》云：“吾为汝说，善知识，世人终日口念般若，不识自性般若，犹如说食不饱，口但念空，万劫不得见性，终无有益。”法王如意宝在《忠言心之明点》中亦云：“讲诸圣教大论师，未调自续如鹦鹉。”是故唯有依靠这些系统而准确可靠的理论脚踏实地的闻思修行，才能彻底通达胜义空性，在心相续中决定生起现空大双运的殊胜定解。体悟到空性的真实利用，由此就能逐渐调伏自续以致破除实有执著的种子。由于末法时期的世间有邪道遍布，若不依随正理，则难以遣除无边邪道，并与彼等施展辩论亦如与疯狂人辩论一样毫无意义，可见理论的重要性是不可忽视的。

　　其能破理论分三：共同五大因(自续派与应成派共许之理论)；不共四大因(应成派的不共理论)；彼二差别。

　　一者．共同五大因：即金刚屑因，破有无生因，离一多因，破四句生因，大缘起因。此五大因在《如意宝

　　藏论》等注释中如是所说。全知麦彭仁波切在《智者入门论》中云：“若分别而言，有共同五因，若归纳而言，破四句生因可以归摄在金刚屑因中，如是则为共同四因。”何故称为共同理论呢？从中观二派共同应用的这一角度所说是共同理论。虽然自续派与应成派共同运用这五大因，但在运用的方式上却有着本质上的区别。自续派本来就承认三相理论，亦力图从正面去推出空性的结论，故为“自续”的理论。对于应成派来说，这是“他称”的理论，因为应成派所抉择的是入根本慧定的无漏境界，如是安住于大空离戏的法界本性，离一切名言戏论，一法不立。其自宗本来勿须任何承认，但为度化众生，清除彼诸实执，引发般若智慧等，必须假借理论来破析有实宗所许的观点。众生以分别妄心增益出来的种种显现，若能以理仔细观察，必然会发现漏洞百出、无法成立。正是基于这一原理，应成派论师在不离法界空性的同时借以他称理论来逐层剖析众生所妄执的对境，最后得出彼等所许的观点根本不能成立，亦就是使用了“以子之矛，攻子之盾”的方法。这些方法总结起来，亦就是共同五因与不共四因。可见应成派并不拘泥于某一种理论，亦不刻意从正面去推出空性的结论，而只是随顺世俗凡夫人的根性，为其解粘去缚、廓清迷雾，不说而说，说犹未说，一种本来如如的境界。《华严经》云：“如是普观缘起行，无作无, 受无真实，如幻如梦如光影，亦如愚夫逐阳焰，如是观察入于空，知缘性离得无相，了其虚妄无所愿，唯除慈悯为众生。”《大智度论》云：“言说为世俗，怜悯一切故，假名说诸法，虽说而不说。”

　　一．金刚屑因：经典中的《佛说稻秆经》，论典中的《中论》、《入中论》、《掌珍论》等都用到了金刚屑因，此乃详细观察、抉择因无自性的甚深理论，主要从破“因”自相的这一反体来抉择诸法是无生空性。由于众生执著诸法自生、他生、共生、无因生的邪见如山，为此立有相对能摧毁邪见山的金刚屑，此能以强大的威力来彻底地破除这四边生，如同金刚杵能将此邪见大山击为粉碎，化成极细微的碎屑，故以喻而得名金刚屑因。

　　一般来说，凡夫执著产生诸法之因归纳起来约有四种：即外道数论派承许的自生(自现)；内道小乘的有部、经部，大乘的随理唯识所承许的他生，中观自续派在名言谛中亦如是承许；外道裸形派承许的共生；外道现世美(顺世派)承许的无因生。此等经过金刚屑因的彻底破析后，分别得出许自生者有无义生、无穷生、不必要生的过失；许他生者有火焰生黑暗等过失；如果自生、他生各别不存在，更不可能有自他和合的共生；若许无因生者，有现量见的应成不能见或见不到的应成现量见的过失。这样便能彻底地遮破四边生。如是系统遮破的方法将在下文的颂义中广述。

　　二．破有无生因：诸经论中皆已用到此因，它是详细观察抉择“果”无自性的甚深理论。若因与果是同时，果就不必再生，若果在因位时无有则永不能生。其观察方法是，若说果有自相，此果则必由某个种子(因)所产生，那么此种子存在的同时，是否亦有果法的存在，若许存在，则不需要再生，已有之故。若许生未有之果，则永不可能，无有故如石女儿。《中论》等中亦云：“有法不应生，无亦不能生。”已有者不必再生，根本没有之法亦永不能生，就象千千万万个因缘集聚了也没办法产生出石女儿与兔角一样。亦就是说在世俗众生面前，种子上本来有果，或本来无果，除此以外别无其余情况。一般只能说因时无果，后来以因缘聚合后才产生，其实此乃缘起假立之生，是在不以胜义理论详细观察的基础上所安立的，根本不可能得有自相实有之生。是故有无生因主要是从破“果”自相的这一反体来抉择诸法是无生空性的。如《十二门论》云：“先有则不生，先无亦不生，有无亦不生，谁当有生者。”

　　若以三世来观察，所生之果亦定无实有，因为过去之法已灭尽故不生，未来之法尚未产生故亦不生，现在之法已有故仍然不生。那么所生之果是生因中已有的吗？还是生因中未有的呢？或者是二俱之生？还是非二俱之生呢？

　　若许生已有者：则不应理，因为已有之法即便是依因缘聚合亦不能再生，倘若已有，尚需再生，应成无穷生的过失。比如青稞的芽果已经产生，则就不必再生之理相同。

　　若许生无有者：亦不应理，因为本来没有之法永远亦不可能产生，如兔角、龟毛等纵然集聚因缘亦无法产生。

　　设若前面未有之法，后依因缘积聚而新生自相之果，不仅永无是处，亦根本不合实际道理。何以故？因为依因缘缘起所产生的果法并非自相实有，不过是第六分别意识作连结而假立了一个先无、后有之法，此生仅仅是分别心的假立而已，如是先有、后无之法亦由分别心假立，绝非自相实有。一切有为法皆依因缘缘起而显现，此外有的不会转变为无，无的不会转变为有。诸如生、灭、住、无住、有我、无我等均皆如是。唯依缘起显现的一切所知法，其自体是本空离根的，在真实义中遍寻不得其生灭、来去、增减等变迁的差别法。既然有无之中皆不生实有的果法，那么除了此有无以外的生果更不可能存在。是则应当如何承认此果之生呢？其实所谓的生果，是在尚未以理详细观察的基础上，唯由无欺缘起的一种力现而已。对此若稍加观察，有无等自相之生果皆不成立，如梦幻般毫无实体。

　　若许二俱之生：非但不应理，亦不可能成立，因为堪忍自体的有、无二者本来互不相容，都是各住自位，如同水火性不相容，如是相违之故。

　　若许非二俱之生：亦不可能成立，因为在相违法的中间，不可能成立有第三品物体故。

　　其实我们可用一个比喻来说明依因缘缘起所产生世间的一切果法毫无实质。例如通过睡眠习气引生的梦境，一个人在梦中梦见自己是农夫，在耕种之时首先辛勤地耕地、播种、生根、发芽，然后施肥、浇水、除草等。乃至这个梦境尚未醒觉之前，从耕地到发生芽果之间的一道道工序都是实实在在的有。当于梦境醒觉之际，方知这一切本来不存在，不过是梦中的迷乱习气所幻现而已。同样白天一切诸法的生灭等相，皆由无始以来分别心的迷乱习气而幻现，这些虚妄无实的诸法亦是依靠一些特定的因缘产生，若非特定因缘亦无生果之力，所以诸法必须是在特定因缘的范围内才能产生。依靠因缘缘起假立的此等诸法，在不观察的基础上，好象是实有，一旦通过正理观察时，连毫许实体亦根本无有。此与梦中、梦醒之喻理相同。相对于不具殊胜理智的普通凡夫来说，对胜义理论作系统观察的结果会生大怖畏，如同在伸手不见五指的黑暗之中，什么亦看不见一样的恐惧心情。实际上唯有通过甚深理论来作观察后，才能真实了达远离一切边执戏论的大法界本性中本无任何承认的所知法，是超乎一切分别寻思的殊胜境界，非如黑暗中什么亦不见的那种情景，亦非如石头一样无分别心。如是远离二取戏论、不可思议的境界，虽非言喻所能表述，但依胜义理论观察抉择后就能彻底遣除一切疑惑，以各别自证的智慧能明明清清的通彻了悟明空大双运的究竟本体，如同万里无云的清净虚空中呈现出一轮光芒四射的太阳一般炫耀了然。

　　这里尚应注意的一个误区是：切莫因为遮破了四边生与自相果，便进而将佛法在名言中的因果、轮回等世俗定律也一并否认，以致又堕在无边(断灭)。那么应成派是如何看待万法之生呢？应成派认为，在分别心面前的世俗法只能承认是缘起生，因为缘起生是假立不成实有的幻相，以此不致于落四边的任何一边。此缘起生有两个前提：一是从现法的角度，二是针对分别心尚未消亡的众生。应成派安住无生无灭的法界本性时囊括缘起生在内的一切万法皆已寂灭，也就是在法界本性中本来不成立假立的缘起生。然于世俗中具有无明习气的众生却将本来无生的法界空性视为森罗万象、错综复杂的实有法，以粗重的分别心见到了万法的生灭等体相，见到稻种长出了稻芽，长成了稻谷等，并认为这一切浑然天成、本来如此。一部分众生对这些现象生起了怀疑，进行了思考，试图找出隐藏在这些现象中的真相，这就是各类外道及古今中外的哲学家们，因智慧、福报不足，而未能找出令人信服的答案。另有一类如声闻缘觉，虽然找出了比较令人信服的答案，但也未臻圆满。彼等亦算学识渊博、智慧深远，是众生中的佼佼者。尚且如此，若直接将应成派的无生大空性讲解出来，则对绝大部分根性不高的众生来说无异于充耳不闻或至晕头转向，甚至无从下手、无法捉摸等一样，根本不能如应正确地理解甚深法义。因此佛菩萨们退而求其次，首先宣说了因果等前行法，待众生修行慢慢上路，根机相对逐渐成熟，尚未具有能力理解无生大空性时，便从见闻觉知的角度，将众生所执为实有之生灭法与无生大空性折衷，留取了众生所见的生灭之相，去掉了众生额外安立上去的实有执著。如应成派的缘起法、自续派、格鲁派的单空见，皆令众生了达缘起法，待执著已大半去除，根性已完全成熟时，诸佛菩萨便直接宣说了本无生灭的大空性，令其了悟诸法的究竟实相——一真法界的真如本性。如是随顺众生的根机、意乐，渐次迂曲而最终使众生回归本原，登上法王的宝座。由此应成派才呈现出其遣荡一切、超然卓越的独特风采。

　　粗略看来缘起生似乎与四边生中的他生较相类似，实际上两者之间却有着本质上的区别。因为应成派的缘起生如幻如梦，是不经详细观察暂时得出的结论，与芭蕉树一样毫无实体。而许他生者，认为是实有之因产生了实有之果，是经观察后成立的。其实在以胜义理论观察时，根本找不到一个“他”的存在，因为有种子时无果，果上无原先的种子，种与果不会同时并存，就象昨天与今天、上午与下午、前一分钟与后一分钟等不可能同时并存一样。又象在梦中，不观察时好象有种种因果法，其实连世间人亦知道梦境毫无实体，皆为迷乱习气所幻化，根本没有一个堪忍自体的“他体”。又如幻化师幻化出的象马、男女等，本来虚幻无实，亦就无所谓“他体”。否则，所谓的他生难以避免会有下列过失：因生果时，因若已灭则此因应成断灭法，因若未灭则此因应成恒常法。而应成派承许的缘起生本身即是不用胜义理论详细观察的假立现法，一旦用以理论观察时则本体空性，现与空亦是互为圆融一味无违的。

　　三、破四句生因：它是同时观察因与果的殊胜理论，诸经典与智藏论师的《二谛论》以及全知麦彭仁波切的《智者入门论》等中都用到了这一理论。此理论主要是破除有实宗承许因能产生实有果的观点，遮破此执著的方式归摄起来约有四种：即多因生一果，多因生多果，一因生多果，一因生一果，称此为四句生因。运用此理观察抉择以及遮破的方法，全知麦彭仁波切在《智者入门论》中云：“设若多因生一果，应成一异体无因；设若多因生多果，不能成立一体果；设若一因生多果，不能成立异体果；设若一因生一果，应成勿须聚因缘；是故因果之缘起，离实一故无异体，除一异体假立外，真实义中无有生。”

　　全知麦彭仁波切又在《智者入门论》中依次第分别解释上述理论云：“所谓多因生一果、多因生多果、一因生多果、一因生一果之四句生因中，无论何者，若能以理善加观察皆不成立。

　　设若多因生一果，应成一异体无因：

　　有者作如是念：由所缘境、眼根、心所中的作意、光明等多因生起眼识之一果，故谓异体之因可以产生非异体之一果。破曰：非异体之果应成无因。如是则非异体之因亦不能产生非异体之果，故异体非异体即多体一体皆应成无因，因为没有多体一体所不包括之法故。是则多体一体所摄之诸法，应成要么恒有、要么断无。

　　设若多因生多果，不能成立一体果：

　　如果认为多因生多果，以心所的作意无间产生自性的眼识，依靠眼根产生能持取外境之识，从而缘于外境产生各自形象之识。破曰：如是则各各之因所产生的不同识与眼识非为一体，故识应成多体。若如是许者，并非此等因生起眼识之一果，因为各别之因产生各各差别之果，其总体之眼识应成无因。若谓：这些差别部分的反体皆除一识外，无有异体。破曰：如是安立为多因生多果应成无义，并成多因生一果，彼者亦有如上所述之过。若谓：虽然本性一体，但从不同侧面(反体)上是假立的异体，故无过失。破曰：诸因对假立的法起作用后，不会生起自相实有之识，那么实有之识应成无因。若果的本性为一体，却有很多差别的部分，显然法与有法应成异体。

　　设若一因生多果，不能成立异体果：

　　如果认为犹如所缘境的蓝色花朵之一因产生自己的后后相续，及产生他人之眼识等多果。试问，是仅从此一因产生还是偕同余者而产生呢？若许前者，异体之果应成无有能生之因，并且一因亦不能产生一果，一体与异体之果皆应成无有能生之因。如是上述过失仍然难免。若许后者，蓝色外境及观待光明、眼根、作意而产生眼识，所生之果不成一体，以各各不同之因生起各各不同差别之果故。

　　设若一因生一果，应成勿须聚因缘：

　　若谓一因产生类似自己的一果。破曰：以眼根为喻，除了生起与其自己相似之法外，不会生起眼识，那么一切众生应成聋子(不能闻声)、瞎子(不能见色)等，无疑有很大的妨害。上述破四句生的理论是《中观二谛》中所说。”

　　全知麦彭仁波切又在大圆满金刚智慧中自然流露出破四句生因的理论，故于《智者入门论》中云：“此外，如果承许多因生一果者，果法不应有(色、形、味等)多体，应成唯一，然以理论观察时无可分析的实有一体法，不可能成立；若许多因生多果者，则多因生一果的作业根本不成，即便是集聚多因亦应成无义；若许一因生多果者，同样无分析之一因亦不可能成立，不观待任何法的独一因能生果永不可能；若许一因生一果者，亦不能成立，因为此与集聚因缘能产生各种果法成直接相违故。因此无论是因或果都没有一个实有堪忍的一体性，既然无有一体，亦不会有由一体组成的多体，对多体的法亦是依其同类的根据假立为一体，同样，对一体法亦依其种种差别的分类假立为多体。名言中唯以这种方式来安立因果法。此外，以胜义理论观察时，在多因生多果、多因生一果、一因生一果、一因生多果的四句生中，任何一者亦不成立能生所生的因果法，所以诸法毫无堪忍的自体，如梦境般虚妄无实。”以上所述并不是在破斥尚未以胜义理论观察的情况下所承许的多因生一果等法，而是破斥正以理论观察时所承许的自相法。此破四句生的理论是从因果能生所生之反体而抉择诸法空性的。

　　四．离一多因：全知麦彭仁波切在《文殊上师欢喜教言论》中云：“离一多因如同锋利的宝剑、利刃，能顿时斩断一切分别实执，此理简明易解，观察时亦很方便，抉择的范围亦非常广泛等有很多不同的特点。”在经典中的《楞伽经》等，论典中的《中观庄严颂》，月称论师的《入中论自释》及其《入般若波罗蜜多根本论》等中皆用到了这一殊胜理论。“离一多因”并不是从因、果的能生与所生之侧面观察，而是直接从诸法本性的反体来作抉择。如果诸法本来实有存在者，要么是一体、要么是多体。

　　首先观察一体的这种情况，可以将一根柱子分成上、中、下三部分，又将上部分分成上中下三分，如是分析后就会发现成为一体的柱子根本不存在，这些支分亦是分别心假立而有。如是以理观察时，不仅粗相的法不存在，且连极微尘许亦根本无有。如是推知既然没有一体，更不可能有多体，因为多体是依靠许多个一体组成的。就象经堂里一个人都没有，亦就不可能有许多人组成的僧团，所以多体是建立在一体的基础上。其实应成派在名言中本身不破假立现法的自相而随顺世人所许，在尚未以胜义理论观察时，因缘缘起所假立的一体、多体法均不必遮破。

　　离一多因，其所立、能立、比喻等在宗喀巴大师的《现证庄严论·金鬘疏》与甲曹杰的《中观庄严颂略释》以及荣顿巴尊者的《现证庄严论广疏》等中皆有详细广述。尤于全知麦彭仁波切的《中观庄严颂注疏·文殊上师欢喜教言论》中有很深广明晰的论述，可以参阅了知。

　　以离一多因来抉择人我、法我、有为、无为等诸法自性空(有为包括内外的器情诸法，无为包括虚空及不可思议我等)。由于一切所知法已经被正理抉择为自性本空，故应归摄遍计与俱生执著的一切所境法而如是介绍空性的要诀，即不仅无患六根识面前的所境法，乃至外道的遍计法都一并归摄而如应的抉择。并且能立的离一多因及所立的自性空皆为无遮法，亦是一体关系。其能立是从抉择远离一体多体的这一反体而言，所立则是从无自性的这一反体而言，其实都是无我的本性。这样依靠离一多因就能成立自性本空的究竟实相。虽然无分别的实有一体与多体如同水火互不相容，但分别无实(假立)的一体或多体相互间是有关系的，因为多体是建立在一体的基础上。

　　下文对离一多因作具体的阐述，并且以此理论来破析人我与法我的执著。

　　在小乘中将诸法分为有为法与无为法两种。其中有为法即色、声、香、味、触五境与眼、耳、鼻、舌、身五根等世俗诸法。彼宗以理观察抉择有为法后，承许粗相色法的基础即无方分微尘，心法相续的基础即无时分刹那。如以宝瓶为例，可以将宝瓶打碎，碎片再碎，碎至外力不能再碎之时，可以用心识分析，如果其有大小或方分，则上半部分与下半部分非为一体。可以将其一分为二，其中一分又可分为二，如是分至无穷，小乘宗如是分析观察后，认为粗细色法之极微尘再无方分，并许此无分微尘为自相实有。

　　复次于心法亦作类似的观察与分析后，认为其极微即无时分之刹那为自相实有。彼宗认为若不安立无分微尘与无分刹那为实有之基，则于粗大的色、心等世俗诸法就无法成立。外道许此(无分微尘)为恒常、小乘许此为刹那性，虽然所许有别，但彼二的共同点即是实有。

　　首先对承许无分微尘与无分刹那是否实有存在这一问题而以正理来进行观察。外道胜论派承许无分微尘是相互接触而存在，内道小乘有部派承许无分微尘相互间虽不接触，但互有作用力，即相互束缚而存在(此与近代的自然科学很相近，繁不赘述)。若许无分微尘间相互接触而存在者，那么当两个无分微尘的一端接触时，其另一端是否接触？若说不接触，则微尘有触之端与无触之端应成有方分，非为无分微尘。若说二尘间相互接触，那么二尘应融为一体，即成一尘，如是须弥山王亦应成一尘，故许无分微尘间相互接触极不应理。若许无分微尘间相互不接触，那么以两个不接触的无分微尘为例，于白昼时二尘间有光尘存在，于黑夜时二尘间有暗尘存在(小乘许光尘与暗尘皆为刹那存在，故如是观察，或者观察在二尘间再放入另一微尘，使其互相接触，也与此相同)由于二尘间遍布光尘或暗尘故，二尘间互不接触。那么光尘或暗尘与二尘间是否接触呢？无论接触或不接触，凡许无分微尘实有存在者，皆有上述过咎。如是以理观察抉择时，成立无分微尘的确无有是处。复于心法之无分刹那，作类似的推理观察时，亦能得出同样的结论。

　　复次，对构成粗相色法的无分微尘与组成粗大心法相续的无分刹那许为实有性作观察并予与遮破。

　　小乘宗承许在构成粗相的山河大地等器世间时，需要积聚很多的无分微尘。如《俱舍论》云：“极微微金水，兔羊毛隙尘，虮虱麦指节，后后增七倍，二十四指肘，四肘为方量，五百俱庐舍，此八逾缮那。”设想一无分微尘之四方四隅上下各有一个无分微尘，中间之尘与十方之尘无论接触与否，由于中尘无有方分，则十方之十尘与中尘皆应合而为一。若以上方之尘为例，由于中尘无有方分，则上方之尘不仅应位于上方，也应位于下方，还应位于四方四隅，尽管如是也只能与中尘合为一体，那么应有山河大地只有容为一尘的空间等有极大太过。如是此于《中观庄严颂》中说：设若中尘的周围十方有十尘，那么观待十尘中间之尘，应有十分。比如一间房屋，可以分出东、西、南、北等异面，如是中尘若有十分或十面，则其不能成为无方分之微尘。如是所许，无分微尘亦就不能组成粗相的色法，以理观知无分微尘亦本来不存在故。另外与此类似的观察方法，《唯识二十颂》云：“极微与六合，一应成六分，若与六同处，聚应如极微。”即一微尘的四周上下有六微尘围绕时，若中尘与周围的六尘接触，中尘应有六分或六面，如是其非为无方分之微尘。若不接触，则六尘应成仅占一尘之空间，这样即使积聚多如山王之尘，亦应成仅占一微尘之空间等有极大过失。若是堪忍的无分微尘则永远不能组成粗相的器世间，如果都是有分之微尘，则就无法安立为无分微尘，故许胜义中成立无分微尘极不应理。

　　又对无时分之刹那进行观察，依此自相的刹那也不能组成粗大心识之相续。因为在组成心识的粗大相续时，需要积聚很多的无分刹那。《俱舍论》云：“百二十刹那，为恒刹那量，腊缚此六十，此三十须臾，此三十昼夜，三十昼夜月，十二月为年。”以此可知，由刹那时位的次第增上而构成心识之相续。在尚未观察的名言中可有如此承许，此若承许胜义中存在者，试问，实有无分刹那之前后是否相互接触，若许接触，则于二个刹那之间另一分是否接触？仍许触者，应成二者合为一体，如是一大劫也应成一刹那，又如何能构成心识的相续呢？若许无触者，则非为无时分之刹那。如果承许无时分之刹那相互间有隔无触而使诸刹那构成心法之相续。若如是者，试问，某一无分刹那之前一间隔的后端与后一间隔的前端是否相触？若不相触，则非为无分刹那。若相触者，皆成无隔(一体)，如是怎么能组成心法的相续呢？因此无分刹那不能成立。

　　由于此理深细难懂，故从图表来进一步详加说明如何抉择无分刹那心识之空性。由心识无时分之刹那构成一个粗相续心识时，需集聚很多无时分刹那之心识，这些无分刹那心识互相之间要么有间隔，要么无间隔。所谓间隔之义，是指全为空白，无有心识，即使是细分之心识。无分刹那心识若互相间接触而构成粗分心识，则可作如下观察，如图1，此二无分刹那心识分别标示A、B与C、D，若第一个无分刹那心识之A端与第二个无分刹那心识之C端接触，则问B端与D端是否接触？若接触，则此二无分刹那心识合而为一，不能构成粗分相续。若不接触，则A端非为B端，C端非为D端，二者皆成有分，非为无分刹那心识。

　　无分刹那心识间若有间隔而构成相续，则如图2，可作如下观察，如以2号无分刹那心识为例，其前有一间隔，此间隔后端为A；其后有一间隔，间隔前端为B，则问，A与B接触不接触？若不接触，则A非为B，故2号无分刹那心识成有分，非为无分。若接触，则前后二个间隔连成一片，全成间隔，即为无有心识之空白，不能构成粗分心识。故许无分刹那心识不应理。

　　另外，大法王无垢光尊者与金刚上师法王如意宝晋美彭措云：无论是一心或异心悉皆无法成立堪忍的自体，因为一切粗觉的相续皆可分为乃至无分边际时位，此一无分边际时中，日影必定是无有止息地在稍许变迁。如所射之箭须经过如日影之尘，其箭亦是尘尘的次第经过，当箭经过一尘时，其日影亦需不停而行，应当思维此喻。无分刹那亦可分析乃至无基空性间无有一性是成实之法，如果构成心识相续的一个因素无法成立，那么更不可能获得众多。

　　复次，小乘宗将无为法分为择灭、非择灭、虚空三种，并承许其为自相实有。关于无为法的体相，如本论云：“若无生住灭，是法名无为。”如以虚空为例：所谓的虚空，是指无有任何色相之法，实际上其仅为第六分别心所假立而已，虚空的总相本自空性故。小乘自宗将心法的相续抉择为无时分之刹那，如前所述，运用离一多因来观察，可以将无分刹那抉择为本空离根。总而言之，虽然小乘自宗将有为诸法之基抉择为无分微尘与无分刹那，但未能抉择为离四边八戏的大空性。在承许实有微尘与无分刹那为胜义谛的基础上，运用这种理论抉择了本来无我的空性及世俗的粗相假立法。以此为见解而修持者可以获得所欲的暂时解脱、证阿罗汉果。《定解宝灯论》亦云：“粗体以及无分尘，虽似相违而彼等，暂无圣教窍诀故，建立无违之宗派。”而应成派则利用离一多因将无分微尘与无分刹那抉择为离四边八戏的大空性，依此见解而修持者能现证无上菩提、获得究竟解脱的佛果。或许有者疑问：既然是空性，怎么能有显现呢？又如何能建立世间诸事呢？其实空性与显现并不相违，空性的智慧唯与四边的实执相违，由分别心所增益的有无等边而被离一多因的正理遮破无余。如是抉择为现而空、空而现，现与空非但互不相违，且正好相一致。如云：“空故缘起而显现，现故本体为空性。”正因为现空双运是一味无别的，故于空性的显现中可以安立世俗的一切事相。

　　复次，运用离一多因对随理唯识所承许的实有依他起进行观察而予以破析。彼宗将世俗法归摄为五位唯识：自性唯识即八心王；相应唯识即五十一心所；所变唯识即十一色法；分位唯识即二十四不相应行；实性唯识即八无为法。又将其归摄为三自性，即遍计法自性、依他起自性、圆成实自性。随理唯识认为遍计法是自空，而依他起在胜义中是刹那、实有的。依他起虽有净与不净之分，亦有内识与外识的含义，但这里对此不加分别而仅作总体观察。彼宗承许识为实有，如果识是实有者，并非指识的相续为实有，而是承许心识相续之极微即无时分之刹那为实有，识之相续前后中皆有差别故。如嗔心有生住灭之不同，亦由很多无分刹那组成一相续，并且每一无分刹那与其余不同，故形成了心识的变化过程。《楞伽经》云：“世尊，识有几种生住灭？佛告大慧，诸识有二种生住灭，非思量所知，诸识有二种生，谓流注生及相生。有二种住，谓流注住及相住。有二种灭，谓流注灭及相灭。”此犹如电影之画面，即连续放映前后相临的静态画面，其形状动态过程较为相似，仅有少许不同而已。依他起是否实有，亦关键在于是否存在无时分之刹那，此若存在者，应是非空而是实有。然而前以理论已将此无分刹那抉择为自性空，如是分析，依他起又怎么能成为实有呢？若能遮破无分刹那，进而可以破除唯识之五位百法。如以不相应行为例，其定义为“非心非色不相应行”，即非为心王非为色法非为心所，而是假立的有为法，此于心王、色法、心所三法的作用上而安立名称，所以仅属第六意识造作的假立法。如不相应行中之“生”，义为先无、后有之法位，其相续非为实有，因为唯许无分刹那为实有，此外之相续假立为有。由前已破无时分之刹那，故“生”第六识的总相亦是假而本体空性。其余的五位百法皆可如是观察类推而抉择为空性。总而言之，虽然随理唯识运用观察微尘如何构成粗色之理与观察所缘缘之理，将无分微尘抉择为遍计法的本体空性。但又以“假必依实”的原则，却未能将内在的无分刹那抉择为空性。并将外境法与现行心识抉择为内识的功能或习气，此也仅是名言中的真世俗谛，非为真胜义谛，唯有中观派以离一多因所抉择离四边八戏的大空性才是真正了义的胜义谛。所以中观派与随理唯识的主要差别，仅在于以理论抉择依他起时是否承认为自相实有。

　　其次，再依据离一多因来抉择人无我与法无我。一般来说，抉择人无我空性的理论是七相理论，前五相为龙树菩萨在《中论》中所述，后二相为寂天菩萨在《入行论·智慧品》与月称菩萨在本论中所述，当知七相理论亦为离一多因所摄。

　　关于人我与五蕴的关系，以车与其支分零件的比喻来加以说明。本论云：“如车不许异支分，亦非不异非有支，不依支分非支依，非唯集聚复非形。”即车与其支分零件不是异体，亦不是一体，亦不是车上具有支分，既不是车依附于支分上，亦不是支分依附于车上，既不是零件的无规堆积，亦不仅仅是形状而已。那么车与其支分到底是什么关系呢？其实二者是暂时观待整体与部分之间的假立关系。在运用离一多因对车的整体进行观察时，可以将整体之车分析为部分的支分(零件)，如是则知整体之车并无自相实有，仅仅假立而已，故于胜义中粗相之车当体即空。同样所谓的人我，亦是将五蕴作为实有一体，依此而产生我执。此所执之我是否实有呢？首先依七相理论来观察推求，依五蕴整体而假立的我与其支分的五蕴，既不是异体关系(许为异体者，乃为外道之观点，即不可思议我，仅是遍计之总相而已)；亦不是一体关系；既不是我上具有五蕴；亦不是我依附于五蕴；既不是五蕴依附于我；亦不是五蕴的散乱堆集；亦不仅仅是形状。若以离一多因来进行观察，就能抉择出我与五蕴的整体(聚集体)都不是实有的一异体，唯是假立的缘起显现而已。如僧肇大师云：“四大本无主，五蕴原是空，将头临白刃，犹如斩春风。”

　　若对五蕴分别再作具体的观察，就能抉择出各蕴也都是假立。以此逐渐深入探究时，可以抉择出五蕴之基是无分微尘与无分刹那，其真实义则是人我空性，故所谓的人我亦不过是假立而已。依此见解修持，待第六无分别识圆满现证时，即证悟人无我空性的境界。由于小乘声闻许无分微尘与无分刹那为实有，只抉择了自相续五蕴与他相续五蕴以及外境色法的粗相为空性。小乘缘觉虽抉择了外境色法的细相空性，但此也仅属于相似胜义的部分而已。依此亦能遮破人我及人我的执著，现证阿罗汉果。此广破之理请详见于《澄清宝珠论》。

　　在运用离一多因抉择法无我空性时，首先将世俗万法的粗相抉择为无实假立，如是再对细相作进一步的观察就能抉择为无实有，亦就是将无分微尘与无分刹那都抉择为空性。如是遮破有边后，再以相同的理论于无边、二俱边、非二俱边进行类推、观察亦能予以遮破，进而抉择为离戏大空性。

　　全知麦彭仁波切于大圆满金刚智慧中自然流露而宣说离一多因的甚深理论，在《中观庄严颂注疏·文殊上师欢喜教言论》中云：“如以微尘为例(有些外道许微尘为常有，内道有部许无分微尘是刹那实有法)，彼等虽许为成实独一，然却无有成实独一的理由。否则，此独一成实法上不能有其余之分别法，那么成应除此独立自相的微尘以外，其余的一切所知法悉皆无有。如是在一切所知的范围内，若许何法为实有也与此相同。如是安立为实有独一的微尘法，从方分的角度来观察，众生相续中所摄纳的心识，能安立很多不同的异体分别识，在如是众多的分别识中，何者亦未能见到一个自相实有的无分微尘为所境法(也就是此微尘非能成为众多分别识的所缘境)，那么于彼所境上应有如是未见法的众多分类。又从时分的角度来观察分析，一切有情于劫、年、月、日、刹那的无量分别心中，何者亦未能见到一个自相实有的微尘为所境法，那么于彼所境上应有如是未见法的众多分类。并且此实有的无分微尘既非心识，亦非宝瓶等法，亦不是其自体本身有多少所知法而有如是非为成实独一法的众多分类。对此又反过来观察，若以方分与时分的种种分别识，皆能见到一个实有的无分微尘为所境法，那么在其所缘(无分微尘)上亦可以安立如是众多分类(也就是说，方、时的分别心有多少去见微尘法，如是于微尘上应有等同分别数量的众多分类法)。其实诸法皆由分别心安立，从肯定的侧面而言，“是”的反体有多少，如是亦应有相同的众多类别，诸如是微尘、是细小、是所知法等，若于此等中认定何者是成实独立的一体法或无论承许何者为成实的独一法，那么在方分与时分的何者分别识面前皆不成所知，因此所谓的成实独一体仅仅是立宗而已。或此无分微尘亦可再分为无量异体，如是怎么能安立为成实独一体呢？故于此等中无论认定是何者，均遍寻不得彼彼不可再分的成实独一法。凡是有分类之法非为一体，不能分类之法乃为一体，若不将其安立为一体的名称，则于所知法的范围内很难找到另外的一体法。

　　总而言之，于所知法的范围内，无论何种自体，凡是胜义中安立为成实独一之法，那么在方分与时分的无量心识面前，除此独一的所缘外，其余的一切法、甚至任何一法亦皆应成非所缘境，此外亦不可能有其余的一个方分与时分之法。如是观察的最终结论，此所说的独体法，也并不异于心识外而单独存在。若许存在者，应成不是独一之法，因为有分别故(是色法、不是心识等)。如果连分别自境的心识也不存在，那么实有一体的所缘境亦应成不可缘，如是在种种显现的所知法中，无论何者皆应成如兔角般根本不存在。故于一切所知的范围内，成实独一之法，过去没有成立，现在亦不能成立，未来仍然不会有。然而方分与时分的诸法显现仍是极为明显应理，亦无任何偏颇。如云：所知范围设一实，应成所知皆不现，所知一法不成故，无边所知各明现。(设若在一切所知法的范围内存在堪忍的一体实有法，则应成与般若空性相违之法，当知这样的所知法应成一切时处都不能显现。从胜义实相般若大空性的角度而言，堪忍实有的所知法在二谛中一法亦不成立，是故名言谛中显现无量无边净与不净的所知法都是依靠各自同类的因缘而明现相应的种种果法，犹如水月般，即是殊胜的缘起性空。)

　　唉玛(极希奇)！诸法之法性，乃为不可思议，极奇希有，倘若听闻遍知此等者——善逝所宣等性的狮吼声，则于智慧之身力能增上广大，犹如一口能吞尽无边虚空，其手能持斩断现有戏论的甚深正理——文殊手中的宝剑，连一法也不成实有，诸法在空性中皆由缘起显现，对此缘起性空的究竟真理，生起稳固、殊胜的定解，请将此理广弘于世间生众。如是上述甚深难测的殊胜理论，乃由自之智慧的力现而为诸有缘善士宣说。”如是所说也。

　　由于所知法包括心法与色法或有为法无为法，一切所知法又是观待因缘所安立，若不观待名言的因缘而有之所知法决定不成立。然则不能因为色法观待于心识，而认为色法有少许的独立性，甚至将其推广到绝对的独立性。其实这少许的独立性亦是由心识去了知的，乃为分别心的所境，非真实智慧的境界。如是由分别心幻现的一切所知法绝无堪忍的自相实有，仅仅是分别心的假立而已。不仅所知法无实，且于能知的心识亦毫无实质，这是通过正理观察、抉择所得出的结论。是故应成派所运用的离一多因就能彻底破除四边八戏，直接抉择了离一切戏论的无遮大空性，所抉择的正见亦是般若的大无遮见。

　　五．大缘起因：在经典中的《龙王请问经》与论典中的《中论》等皆已用到了“大缘起因”，其理论主要是抉择一切诸法的本体皆为大空性，亦是共同抉择因果所摄一切诸法的本性或三解脱门的一种殊胜理论，它涵摄了前述四因的全部理论，因此在五大因中最圆具权威的就是大缘起因，其之威力能摧毁一切实有的执著，同时遣除常边与断边，故又被称为五大因中的“因王”。如本论云：“由说诸法依缘生，非诸分别能观察，是故以此缘起理，能破一切恶见网。”

　　应当如何认知万法的缘起本性呢？全知麦彭仁波切在《智者入门论》中云：“观察一切所知法的大缘起因，是抉择诸法自性不生，由因缘集聚后假立而生，无因则决定不生，显现的诸法亦当体即空，毫无自性，因缘缘起法本如影像，远离常断、来去、生灭、一异自性的诸边戏论故。若以相近真实法性的胜义理论来衡量时，除无欺缘起力所产生外，若于四边生、四句生以及有、无、常、无常等中何者为实有，都无法安立为名言世俗法，故应成诽谤了一切名言。由是能以得出无实法犹如幻化、缘起显现与空性乃为一义的结论。是故唯有中观宗所假立的一切名言现法极为应理，以此便能成立世俗名言，以及四谛、三宝等出世间一切宗派的名言。在此正理之王大缘起因中，摄集了金刚屑因等所有胜义理论，不以理论观察时，一切缘起显现之法皆能成立，一旦以理观察时，因、果、体性何者亦不成立。此于《中论》等中有广说缘起之理。如是在世俗中因、果、体性三者的显现而安立名言，在胜义中因、果、体性三者即是无自性的三解脱门，都是大空性的本体。如是二谛无别大双运的具胜空性，乃为修中观道者所证之法界，亦即出生三世佛、佛子的了义佛母。在安住根本慧定时，现空二谛一味无别的大平等性犹如虚空，超离分别意境，虽离言思，但以无念的各别自证智慧安立为等性。在后得时诸法现相与梦境、影像、幻现、变化等喻相同，现而无有自性。如是具足甚深定解，以此妙慧分别二谛而安立此基道果，无误现证并为他人宣说，从现证的空性义中产生大乘道与果的一切殊胜功德。”是故对此甚深的金刚语，应当再三闻思，反复观察后运用在心相续中修行，此对修行者来说，是抉择一切所知法最为殊胜的窍诀。

　　总而言之，缘起法是内道大小乘所共同承认的。在般若大空性的基础上建立名言的缘起显现法是中观派的观点。在理解观待缘起法的前提下，首以简明易知的比喻来说明这一问题。所谓观待者，如同此山与彼山、上面与下面、长短、大小、左右等皆为观待而成立之法。如果上面没有，观待它而有之下面依然不会存在。又如儿子与父亲，亦是互为观待而成立的，如果尚未观待父亲之前就有了儿子，应成无父之子，或说勿须观待儿子，而得有父亲之名，那么一切众生在出生之际就应该成为父亲，此许有违于名言规律，故极不应理。如是能生因与所生果之间的关系亦与此理相同。若不互相观待，永远不能产生同类因之果法，譬如青稞的芽果必须是观待青稞的种子而产生，同样一切诸法并非不观待而存在独立实有，而是因缘缘起所假立产生的。如梦境中的第六分别识面前所现之法，或如无分别眼识前所见的水月等一切所境色法均有待于各自同类或特定的因缘而产生，其差别仅在于有境的分别识与无分别识。若以胜义理论观察皆为平等的无生大空性，其本性本无来去、生灭等相。如本论云：“如日轮有蚀等别，于影像上亦能见，日影合否皆非理，然是名言依缘生。”其实现而无实之空体(影像)，勿须胜义理论，仅依名言理论观察亦不难易知，诸法现而无有自性，皆为缘起假立。譬如，水月在尚未观察的基础上似有，以名言理论稍作观察则知毫无实体，再进一步观寻，此现而无自性的水月到底从何处来，住于何处，消失时去于何处等如是观寻了不可得。如是诸法在因缘缘起聚合之时自然会有显现，当缘起力不具足时，自然就会消失。并且依靠缘起力正在显现的诸法，其本性亦是本空离根的，犹如镜中影像现而无自性。假设说诸法不是因缘缘起假立而是自性实有的话，那么所现之法必定会有它的来源、住处、去处等，然却对此上下求索、遍寻不得，所以诸法并非自性实有，唯是缘起假立显现而已。因、果、体三与上述比喻相同，因缘聚合时则现，正现之时亦是无生大空性的本体，如此现而无自性、缘起性空的甚深义理，请详见于《定解宝灯论》第五问答义。

　　在因缘缘起的基础上所假立的轮涅诸法，如怙主龙树菩萨云：“知此诸法空性已，一切业果依缘起，希有又此极希有，希奇又此极希奇。”这种缘起法的甚深道理，唯有我等大师释迦牟尼佛才能无倒宣说，其他外道的所有论师都未能如实地宣说这种甚深见解。故于《中论》中云：“我稽首礼佛，诸说中第一。”在古印度有很多种外道，约有三百六十多种见解，其归纳为六十四种，再为归摄即常见、断见两种，这些具有外道见解的论师们虽然创立了各种各样或千奇百怪的教派，但实际上都未能通达无我空性的正见。如胜论外道虽许外境色法如梦如幻，但究竟亦未通达无我空性，并且以此见解引起的是遍计执著，因彼建立了一个具九种或五种或不可思议功德之我为独立实有。从外道的甚多典籍中亦不难易知，彼等从未提及过缘起性空的甚深道理，虽然他们的论典中有讲到如梦如幻的世俗法与实相、真理、真如、法界等胜义谛的名词，但这些名词与中观中所诠示的意义却有天壤之别，其根本亦未能通达释迦佛陀所宣说缘起性空的甚深义理。所以内道的缘起法是最胜无上的，故被尊为诸说中的第一。就连印度古今的外道物理学家等所有教派的论师们，均称佛陀所说的缘起法是诸说中的第一。此缘起性唯依内道的佛经与龙树等诸大菩萨所宣说的正确理论方能通达，此能成立的甚深见解亦是一切教派中绝无仅有的。怙主龙树菩萨在《回诤论》中云：“若谁有此空，彼有一切义，若谁无空性，彼一切非有，诸说空缘起，中道为一义，无等第一语，敬礼如是佛。”又于《七十空性论》中云：“由一切诸法，自性皆是空，诸法是缘起，无等如来说。”又于《六十正理论》中云：“若有许缘起，诸法如水月，非真非颠倒，彼非见能夺。”又于《出世赞》中云：“戏论说众苦，自作及他作，俱作无因作，佛则说缘起，若法从缘起，佛即许是空，说法无自性，无等狮子吼。”此等唯说由缘起因故自性本空，因此缘起义现为大空性本义即是龙猛菩萨不共之宗。月称论师在《显句论》中云：“无论何宗承许诸法自性本空之观点皆可成立，诸法皆为缘起显现故本体空性，凡许空性，即有缘起，由缘起性故，安立四圣谛亦极应理。由缘起故乃有苦谛，若无缘起，则不生苦，彼无性故即为性空，若有苦者，则于苦集、苦灭、趣苦灭道皆可成立，故于认知苦谛、断除集谛、修持道谛、现证灭谛亦得成立。如果有知苦谛等，必有向、果及其安住诸向及诸圣果的圣者。若有住向果者，必有僧宝，有诸圣谛即有正法。若有正法及僧伽者，亦能成立有佛，能如是成立三宝。”由此世出世间一切诸法的分位差别与所证功德以及善不善业果报等一切名言皆能成立。故《中论》云：“以有空义故，一切法得成，若无空义者，一切则不成。”又云：“若一切不空，则无有生灭，如是则无有，四圣谛之法。无四圣谛故，亦无有法宝，无法宝僧宝，云何有佛宝。”当知中观所说缘起性之空与世间人所认为无一物之空是截然不同的。月称论师在《显句论》中云：“有部宗对中观师说，若汝安立诸法皆无自性者，则如世尊说自所作业自受异熟果报，此等一切岂非皆为汝破，如是谤无因果即成无见者。中观师驳曰：我宗并非无见者，而是在破除有无二边，光显能往般涅槃城之中道义，未说诸业作者果报等是断无，应能善立彼无自性。若谓所立无自性者，则于能作所作皆不应理，此咎仍在。驳曰：此过非有，唯有自性不见作用故，唯无自性见有作用故。”又于《中观四百论释》中云：“我非说无事，是说缘起故，汝说有事耶，非唯说缘起故，汝何所说，宣说缘起，何为缘起义，谓无自性义，即自性无生义，能生性如幻现、阳焰、影像、乾达婆城、变化、梦幻、果义，空无我义。”此显由许缘起，能除有事无事二边之理。由说缘起义即自性不生，故能遣除有事的实论，由能生如幻等果为缘起义，故能遣除无事的实论。《中论》云：“说有是执常，言无是断见，故于有无二，智者不应住。”中观师由缘起因而说业果等皆无自性之空，外道现世美(顺世派)不许业果等为缘起，不以彼为因，由未见现在有情从前世来、及经此世往后世等，以此为据而妄说没有前后等他世。其实彼二之“因相”有极大差别，成立无性的根据理由亦截然不同。如《显句论》云：“有者妨难说，诸中观师与无见者(外道现世美)全无差异，因为彼说善不善业与作者及其果报一切世间自性本空，诸无见者亦说彼无故。其实不然，此二观点根本有别，因为中观师说有缘起，由缘起故就性空门，说今世后世等一切皆无自性。而诸无见者却并非如此，以自之邪见了达后世等绝无，非能如实证悟，唯缘现世诸法行相自性，由未见彼从前世来今世、从今世往后世故谤无前世后世，同于今世可缘之事。”若谓，中观师与无见者“因相”虽有不同，但于通达前后世及业果无自性方面是相同的。破曰：此亦不同，外道现世美所许的无性是毕竟无之断无，中观师所许的无性是缘起性空，即世俗中有业果等缘起法。如《显句论》云：“彼等亦于诸法性通达为无，由此见故亦是相等。答曰：非也，因为中观师许世俗有，彼等不许故并非相等。”总的来说，有者所说的无性空，并非善妙空性，故当以理遣除，否则若诽谤般若经与法等必将堕落恶趣。如《中论》云：“若恶观其空，少慧受衰损。”

　　初学者若未消除业障，亦未依止善知识系统地闻思中观教理，是难以获得中观正见的。如《中论》二十四品中云：“由知诸劣慧，难达此深法，故于说正法，能仁心退舍。”又《宝鬘论》云：“此法甚深故，知众生难悟，故能仁成佛，欲舍不说法。”宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中云：“应于能得正见之因，以善护所受净戒为本，多门策励修积资粮、净除罪障，亲近善知识勤求大乘教法，精进闻思修行善也。”故具智慧者应于了义经典及中观等清净释论所宣说缘起性空的甚深义理生起殊胜信解。特别是印度应成派的佛护论师、月称论师及雪域大法王无垢光尊者与全知麦彭仁波切等已无余尽解圣者父子(龙树、圣天)所有密意最极深细的微妙处，即依缘起对无自性法及法性现为因果之理，应当深生定解，以至他人无法倾动之位。本来佛有各种各样的功德，揭示缘起法的特性乃为佛陀的一种特殊不可思议之功德，亦是不共于其他任何教派的殊胜功德。

　　虽然上述五大因是中观应成派与自续派共同的理论，但二派分别在运用五大因来抉择的方式却有着本质上的差别。自续派是以与他宗共同承认的三相理论，力图从正面去推出无自生、无他生等空性的结论，故为自续理论。应成派则是完全以他宗自许的三相理论，亦谓“他称”理论来抉择诸法无自生、他生等离戏大空性，故为应成理论。如破自生时，自续派以三相理论推测说，自生不能成立，因为汝吾共许三相理论推测、观察的结果是，若许自生，会有无义生、无穷生的过失，故自续派于对方说，汝吾应当共许无自生的空性为所立。而应成派本来无有任何承认，然于遮破自生时说：自生不能成立，否则会有汝宗自许相违的过失。因为以汝宗自许之三相理论来观察、推断的结果，即诸法并非自生，否则会有无义生、无穷生的过失，以此间接上汝宗应许具有了自许相违的过失。故应成派于对方说，汝等必须承认没有自生的空性为所立。总而言之，自他共许之三相理论，为自续理论，仅以他宗自许之三相理论作如理的推断为应成理论。

　　由于应成派所抉择的是出世入根本慧定的大空性，如是安住法界的究竟本性中本无任何能立、所立，法界本离一切分别、一法不立故。彼派论师亦是在不离法界本体的同时，借助他宗自许之理论来抉择诸法的本来空性，逐层剖析彼许之对境及其执著。

　　观察诸法实相的胜义理论——五大因亦是显密共同的理论，如于密宗中的《法界宝藏论》、《直指心性注疏》

　　以及印藏圣境大德们著作的《大幻化网注疏》等中，特别是在抉择远离四边八戏的胜义大平等时都共同用到了五大因，乃为真实超离四边八戏的无上理论。故于上述五大正理切莫人云亦云，或仅依诸大论师的言语来照本宣科，相对于真正希求解脱的人来说，应该用心深入细致地思维、反复推敲、仔细观察、系统理解是极为重要的。

　　二者．不共四大因：印度中观应成派的佛护论师在《中论释》、寂天菩萨在《入菩萨行论·智慧品》、月称论师在《显句论》及《入中论自释》、扎雅阿楞大论师在《入中论广疏》等论典中皆已讲述了应成派的不共理论，并以应成派的观点来抉择了般若经与龙树菩萨的究竟密意。雪域中观论师们所著作的诸论典中对彼等观点又作了广泛的抉择。诸如前代中观论师所著作的有关中观方面的诸论典与无垢光尊者的《宗派宝藏论》及《如意宝藏论》、萨迦派荣顿巴尊者的《入中论释》、果仁巴大师的《入中论释》、噶举派噶尔玛巴的《入中论广释》等论典中都如是宣说了应成派的不共理论，彼诸论师在论中运用此等不共理论时，虽然安立有名称与分类的不同，但对此分类众多的理论，皆可归摄于三种或四种不共应成理论之中(此三种是他称三相理论以外的)。上述彼诸中观论师在运用不共理论所抉择的观点都比较类似，只是与格鲁派所抉择的八大难题有所不同。

　　应成派的不共四因：即汇集相违之应成因、根据相同之应成因(是非相同之类推因)、能立等同所立不成之应成因、他称三相之应成因。

　　在尚未分别诠释不共应成理论之前，为能简明易便地了知此不共理论，引用恭尊云灯嘉措的《知识总汇》(又译为《所知藏》)中云：“汇集相违之应成因，是由他宗所许之立论(能立)而发其不承认自己应有的太过；根据相同之应成因，即上述应成之过唯遍(唯一遍满)，在他人的意识面前依靠比喻作一定的说明；能立等同所立不成之应成因，宣说由此所发应成太过之力使他宗无法回辩；他称三相之应成因，以上述三相应成理论于敌宗分别识面前真实安立他称(许)之宗法、同品周遍、异品周遍后，以他称之因(理论)于他的心相续中能够生起比量。应成派不共同的四大理论，可以用于破四边生的任何一边上，此处主要以四边生为例而稍作宣说。

　　首先以理遮破外道数论师承许自现或自生的观点。彼宗认为诸法在因位时已有，才能如是产生，无则不能生。譬如，芝麻本具油性，故能出油，石沙本无油性，故不能出油。对此以理破曰：若许诸法是有而生者，此生应成无义，因位时已有故，此为汇集相违之应成因；彼宗若谓：此者不定(不定似因)。破曰：应成无穷生，已有再生故，此为根据相同之应成因；彼宗又谓：此二不同(因时已有与后生之有不同)，如泥团中尚未明显之瓶可生，已明显之瓶不能复生，此二有明显与不明显的差别故。破曰：泥团中有不明显之瓶与所立相同(因为泥团上有不明显之瓶故可生)，此为能立等同所立不成之应成因；是故外内诸法不自生，已有故，此为他称比量之应成因。

　　复次，破析内道有部宗承许他生的观点，种因与芽果二者的自性应成非异，芽由种生故，此为汇集相违之应成因；彼宗若谓：此者不定。破曰：如是许者，应成火焰生黑暗，因为自性互异，仍能生起故，此为根据相同之应成因；彼宗若谓：此二不同，于有无能生的力上有差别。破曰：此与所立相同(在有无能生之力上有差别，故种子能生芽、火焰不生黑暗)，此为能立等同所立不成之应成因。种因不能产生芽果，以种芽二者自性非异故，此为他称比量之应成因。

　　复次，破斥裸形外道妄计自他和合共生的观点。彼等认为瓶盘从泥体中生即自生，又依陶师、绳、水等而生即他生，此二义和合故为共生。对此观点应用遮破自、他各别生的理论来予以遮破。《入中论》云：‘计从共生亦非理，俱犯已说众过故。’

　　复次，破析外道顺世派妄计世间诸法无因而生的观点。若如是许者，世间诸法，现量应成无取无因，此为汇集相违之应成因；彼者若谓：此者不定。破曰：虚空中莲花的色味亦应成可取，无因亦可取故，此为根据相同之应成因；彼者若谓：此二者在有无自体上有差别(世间与空花有别)。破曰：此与所立相同(此二者在有无自体上有差别故，世间诸法可取而空花不可取)，此为能立等同所立不成之应成因。所以世间诸法并不是无因生，而是暂时生，此为他称比量之应成因。如是所说也。”

　　由于圣者入根本慧定时所觉受的法界本性是不可思议、远离四边八戏的，尔时对无遮与非遮、破与立均不作承许，因为此等唯是分别寻思的一种产物，并非诸法的究竟实相。然而在凡夫面前抉择胜义谛的大空性时，中观应成派则将分开二谛等作为不共的所破法。在以共同五大因与不共四大应成因来摧破一切有无诸边戏论时，应安立大无遮见的观点。当知在抉择胜义大空性的众多理论中，中观应成派的不共理论是至高无上的，因其不分二谛、不作任何承认，并广泛、深细地抉择了诸法的究竟本性，令世间诸众能借助此理相似地明了圣者们入定智慧的境界，如实依修后，亦能证得大乘圣者的果位。

　　下文分别诠释不共四大因的破析方法。

　　汇集相违之应成因：应成派在以正理观察外道诸宗及内道有部、经部、随理唯识等宗派所许的观点而互相辩论时说：以理论抉择汝宗的见解与立宗的根据(教义)有直接相违的过失，此为汇集相违之应成因。例如破自生时，外道数论派许稻种与稻芽，此因果二者是一体，才能自生(自现)。中观师驳曰：此许观点有相违的过失，因为实有一体的因果，不能自己生自己，若生复有应成无义生。数论师回辩说：此不一定，因果虽是一体，其果在因位时就已成立，但有明显与不明显的差别，不明显果可以产生，而明显果不能再生。尔时中观师又以第二因来对彼宗所许的观点作如理的类推与分析，并予以相应的破析。

　　是非相同之类推因：“是”指明显果，“非”指不明显果，汝宗认为不明显果可以由自生起，明显之果不能再生。其实这样的立宗根本不符合道理，若明显之果不能再生，不明显之果亦同样不能生起，以是非相同之类推因而能知之。数论师辩护说：此亦不定。中观师破曰：汝许不明显之果应该不是从自己生，已有之故，比如孩子已经出生就不必再生。彼宗若谓：这不一定，虽然已有，但仍可成立(自生)。中观师破曰：如果已有尚须再生者，那么明显之果也应能再生，因为汝许已有仍可再生故。数论师辩护说：明显与不明显之果不相同，明显之果不能再生，不明显之果能生故无过失。所谓不明显者，犹如未成宝瓶前的泥土，泥土上应有已成之宝瓶，只是不明显而已。比如木桩插入土中不见，并非木桩没有，而是隐藏于地下不见，或如浓云蔽日时，不见太阳并非太阳没有，而是以不明显的方式隐存着，故不明显果可许再生、是有义生，亦不成无穷生的过失。假使已明显果尚须再生者，非但无有意义，且有无穷生的过失。为此以第三因来予以破析。

　　能立等同所立不成之应成因：所立指他宗所说“诸法皆为自生”，若不自生，则就无法可成，法若无者，应如石女儿、龟毛、兔角、虚空一样永不能生，如是一切有的法早就已有，无的法就全然不生。如果不明显之果不生，那就再找不出一个生起之法。因为明显之果不生，未有之果亦不能生，岂不是永远找不到一个存在之法，所以成立自生是极为应理的。中观师破曰：没有的法不生是汝宗之所立，既是汝宗的见解，亦是汝等之立宗，若以中观正理观察则此许观点根本不能成立，亦毫无真实能立的理由，仅仅是立宗而已，此能立等同于所立，故皆不得成立。现在外道数论师从道理上已是理屈辞穷以致瞠目结舌、无话可说，因彼首先说“不定”，以理观察后说“不成”。而于正理面前又是一定、成立的，至此数论师已是辞穷理尽，再也无法继续讲述诸法有自生的理由。中观自宗本无任何承认，都是借助他宗自许的理论来衡量抉择他宗观点，诚如以子之矛攻子之盾。如果汝等还要耽著自己的邪宗，那就不值一辩。月称论师在《显句论》中亦说过：凡是不接受道理根据者，如同疯狂人一般，应该远离或置之不理。若能接受道理，以应成理论则能彻底遣除彼等因遍计执著所引起的观点，舍弃自之邪宗，承许无自生的空性。萨迦班智达在《量理宝藏论》中云：“故智者应成辩答，公有四解脱法门，若无法倒转答辩，随行彼子真实宗。”一般来说，智者们在如理辩答时，皆不超出四解脱法门，即不定、相违、不成、承许，在随理论观察时，若有不能说不定或相违或不成，只能说承许的这种情况下，应当舍弃自己的邪宗而随行真实之宗。为如是接受道理者，遣除外道论师的邪宗知见，明示殊胜正见之理，故应成派继续引用他称三相理论作进一步分析解说。

　　他称三相之应成因：以上述三种不共应成理论对数论派所许的观点作了较为系统的破析后说：一切诸法不应自生，因为有义生、有限生故。应成派在解说此理时，于数论师的心相续中逐渐生起了如是三相理论的比量。

　　所谓三相者，是指为能如实领悟所量未知事物而例举之正因所应具备的三支，即宗法、同品周遍、异品周遍。

　　宗法：即量中之第一支。于宗所有无过欲解前陈之上依理立量，确立有此因者，名为宗法。比如虽然未能现见火、水，但由见有烟及水鸥，以此比量则知其处必定有火及水，比量中有，或于所诤前陈有法之上，定有此因能成立。

　　同品周遍：即因法立量中的第二支。唯于立量之同品中确定为有。如云：“若是所作性，则遍即无常，有烟故知其有火。”皆存在于同品之中，或所立者与因(能立)相同。

　　异品周遍：即因法立量的第三支。与立量所立事物反义相属，故于立量异品之中决定是无。如云：“若其是常，则遍即非所作性。”异品中无，与所立反，即与因(能立)相反。

　　通过上述能破(胜义理论)的抉择了知诸法毫无实体、本来大空性，同时亦知道了一切世俗诸法皆来源于心(作者)，其实心的本性亦是大空性的智慧。由此可见，了达此等能破理论是甚为重要的。由于印度、雪域特别推崇的《中论》、《中观四百论》、《入中论》等论典中在抉择诸法本性，彻底遣除实有疑惑等时均用到了此等理论，是故若能了达上述理论，则能精通中观诸论的甚深义理，以此便能遣除相续中储存已久的业惑与实执。若未如是通达，或于中观经论的字句上滑冰者，如鹦鹉学舌般的寻章摘句，则对遣除疑惑与实执根本无济于事。

　　三、彼二之差别(自续派与应成派能破理论(因)之差别)分二：他宗，自宗。

　　他宗：宗喀巴大师与其弟子克主杰等认为，中观自续派应该承许自相实有的三相理论，中观应成派勿须如是承认。此亦如上所述，因为他宗论师有不可思议的必要性，故以大悲心、巧施方便法门而建立如是不了义的观点。实际上自续派从未建立过如他宗所说那样的观点，并以理论观察分析，彼宗将来亦不必如是承许。在上述所破时对他宗认定自续派所许的观点，已用教理作了较为系统而如理的评析。如果他宗弟子一定要固执己见地认为自许观点最为了义，那么自续派在以胜义理论破除四边生的所立时，应成安立自相实有之法。

　　自宗：根据宁玛派大法王无垢光尊者、全知麦彭仁波切的观点来分析，中观二派所许胜义理论之差别分五：即宗法(有法)之差别，所破法之差别，所立承许之差别，因(能立)之差别，比喻之差别。

　　宗法之差别：中观自续派在尚未遣除分别二谛的执著、着重抉择相似胜义的单空时，不破显现的有法，亦就是将自续派与他宗面前共现之色等诸法，作为三相中的第一“宗法”。比如“声音”部分外道者许为常法，内道弟子许为无常法。虽然声音乃为彼等共许之宗法，

　　但其是常、无常等则有一定的诤论。同理自续派在抉择单空、分开二谛时，承许诸法在胜义中空性，在名言谛中实有，故将色等现法作为自宗、他宗共许的宗法。然而此在胜义中是否实有则有较大的辩论。

　　中观应成派不分二谛，着重抉择真实胜义谛的大空性时，无论世俗中有或胜义中无等所立、承许悉皆远离，不仅胜义中没有，且连凡夫众生的有分别识与无分别识面前所现世俗诸法的一切自相、总相都一并破除，如是不会有共许之宗法所在。全知麦彭仁波切在与扎呷活佛的《辩答日光论》中说：“虽然自续派于名言中许诸法实有与应成派在名言中亦不承许实有法的差别，是诸宗共同承认的。自续派在着重抉择胜义之单空时，仅许实有存在之空性为相似胜义谛与世俗谛不破现法。而中观应成派着重抉择远离一切承认的大中观、真实胜义谛时，根据胜义理论抉择，连名言谛中亦不承许自相实有之法，无论显现何法，其本性均离一切戏论，此与圣者入根本慧定的境界相同，乃为无缘大空性的本体。”全知麦彭仁波切又在《遣除单秋疑惑论》及与沙格西的辩论书中亦有同样的论述。

　　所破法之差别：见前文所述他宗、自宗认定自续派与应成派安立所破法的差别而如是了知。

　　承许所立之差别：自续派在否定有生等的同时，又肯定了无生等所立法的存在，此许观点的主要原因是在着重抉择单空时分二谛、加胜义鉴别。应成派不但否定了有生等，而且直接间接皆不承许无生等为所立法(远离一切承认的观点)。其主要原因是在着重抉择大空性时不分二谛、不加任何鉴别。全知麦彭仁波切在与沙格西的《辩答日光论》中说：无论应成派还是自续派，显现任何诸法皆以破四边生及离一多体的胜义理论来予以遮破。在破析每一法的所缘境时，其离戏之义均不能一次性安立，因此从表面上看来，在破析的所缘境上，似无任何差别。然于究竟上，则以胜义中有无承认作为判定自宗的标准(二派各各自宗的界限)，二派之间的差别仅在于此。”又于《澄清宝珠论》中云：“由于无始以来的贪等实执熏习，无有生起远离四边智的机会，为此应当首析诸法在胜义中无，使之生起如是的心所智慧。故于中观自续派的诸论典中明显可见将诸经论中所述破色等之相(法句)，均诠释为遮破实有之单空义。因而在抉择暂时道的时候，应许胜义中无生，世俗中有生等显现法，亦是不能破除的，由名言量能以成立诸法有自相。不然彼显现亦根本不成立，故于所破法应加胜义鉴别，即胜义中无，世俗中无欺而存在，如是分二谛各处的安立方法，于初学者意前是极为适宜的。”又云：“具德月称论师与寂天菩萨等，最初着重抉择离四边的各别自证智慧，悉已遮遣了世俗中所成立的自相，无有二谛各执之境，抉择为现空双运，已达胜义实相的见解是远离一切承认的。”又在《中观庄严颂注疏》中亦如是宣说。

　　因(能立)之差别与比喻之差别共述：自续派之因(能立)与比喻是自宗、他宗共同承许的，应成派的因与比喻仅仅是他宗一方所承许的。全知麦彭仁波切在《遣除单秋疑惑论》中说：“月称论师讲述了他称因与比喻等遮破的次第。”上述诸差别法若分述约有五种，全知麦彭仁波切在与沙格西的辩论书中归纳说：“三相理论，若于自宗、他宗面前共以正量成立的理论来抉择无生空性，此为自续派的胜义理论。三相理论，若仅仅是他宗一方承许而借立的理论来抉择无生大空性，乃为应成理论。”

　　这里容易引起的一个误区是：应成派仅仅承许他称三相理论，是否无论何时亦不承认自续理论呢？其实并非如此，应成派在抉择大般若的无生大空性时，虽然皆以他称理论来予以遮破，胜义中本无任何承认故。但应成派在随顺世间众生、安立名言谛时，同样亦承认自他共许的三相理论。比如现见烟因，以此推知有火，又如依身、语之相来判断他人是不是苏醒大小乘种姓者，又依身、语之相来判断彼人是不是不退转菩萨，如是前世、后世等皆依三相理论能以成立。自他共许之宗法、所立、因、比喻等在这样的基础上皆能成立。大法王无垢光尊者亦于《如意宝藏论自释》中云：“自续派破除了常法与我等，又安立了无常、无我等，而应成派自宗本无任何破立，仅依他称理论来解说般若大空性。”

　　在雪域主要以宁玛派自宗的观点讲述了应成理论与自续理论的差别，此等都是印度中观二派论师的真正观点。在《般若灯论·广疏》中云：“内生处(眼耳鼻舌身)之任一皆为宗法，因(理论)与比喻都是自他共同用来抉择所立法无自生的理论，此所立的有，是自他共许成立的有，自续派许为无自生。” 同样智藏论师在《二谛论·自释》中云：“比量之因与所比量之法都是自宗、他宗面前显现的宗法，此宗法、所立法、比喻皆能如是安立。倘若二宗面前不成立宗法与所立法等，则于心相续中不会生起真实的比量。”应成派所说的宗法等，是仅由他称理论成立的，其自宗本无任何承认故。月称论师在《显句论》中说：“在与他宗进行辩论时，如果中观自宗亦有承认，则于他宗所发的妨难，就难以彻底遣除。然而中观(应成派)自宗根本没有任何承认，仅仅是引用他称理论来作如理的推断与抉择，遮破他宗自许的观点为竟。凡是引用自续理论的宗派有时候会获得与敌宗相同的过失，我等应成派不引用自续的比量，因为胜义理论(比量)唯具遮破他宗所许观点的作用故，凡是引用应成理论即能破除有承认之宗，他宗若不舍弃此有偏袒的执著，必有一定的过失。并引用了龙树菩萨的《回诤论》说：‘倘若现量等，衡量成立法，抉择破或立，无故吾无过’。”本论亦云：“如石女儿自性生，真实世间均非有，如是诸法自性生，世间真实皆悉无。”月称论师又在《入般若波罗蜜多论》中云：“破立二者均应遣，真胜义中无破立。”寂天菩萨在《智慧品》中亦云：“若实无实法，皆不住心前，彼时无他相，无缘最寂灭。”

　　由于自续理论与应成理论之差别以及立宗有所不同，故于讲述胜义理论的差别时，前代中观论师、嘎举派的中观论师、萨迦派的果仁巴大师等所许的观点与上述宁玛派自宗的观点亦有大同小异，只是在讲述彼二宗派的根本差别时，对自续、应成各派所下的定义不同。果仁巴大师等认为二派之间根本在于引用应成理论与自续理论的差别。宗喀巴大师在《中论释·理海》等中指出，中观二派的主要差别在于安立世俗谛时，应成派许一切名言诸法皆因众生的执著而产生，即分别心安立所幻有，毫无堪忍的自体，故不应安立为自相实有法，而自续派认为世俗诸法应有堪忍的实有自体。其弟子克主杰等亦作了同样的论述。宁玛派自宗全知麦彭仁波切在《文殊上师欢喜教言论》中云：“了达单空的假相胜义，有如是承认而着重宣说者，即是中观自续派的定义；真实胜义中远离一切承认，着重抉择大空性而如实宣说者，即是中观应成派的定义。在对二者下定义时，仅以名言中有无承许自相实有与胜义理论抉择的差别等来作区分者，是一般差别，在上述定义中已含摄故。复于有无承认，名言中是否安立自相实有、抉择无生大空性的应成理论与自续理论是否加有胜义鉴别的关要，主要亦由上述的定相力所产生。”

　　宁玛派自宗认为，其实自续派亦不承许单空为究竟实相义，最终所许的胜义谛，亦是远离四边八戏的大空性，尔时不承许任何破立之法，此与应成派根本无别，在印度自续派诸大论师的论典中明显可见。如清辨论师在《掌珍论》第三品自释中云：“暂许单空为相似胜义，究竟没有任何承认，并安立无分自证的见解是远离一切承认的。”又于《归摄中观精华论》中云：“于假相胜义，真实胜义中，后者非意境，无任何分别。”又于《般若灯论》等中引用了义般若经论释云：“胜义谛是远离一切言思之境，寂灭一切戏论，乃为诸法的胜义本性。”又于《中观宝灯论》(被诸大论师们共称为将一切班智达、成就者的修法窍诀归纳总汇的一部殊胜论著)中云：“究竟的修法，超离一切寻思，不住任何诸边，分别心于任何法的本性中亦不生，应安住于什么都不成立的本性之中。”又如智藏论师在《中观二谛论自释》中云：“破除了一切生、住、灭，抉择为无生、无住、无灭之后，指出究竟的胜义空性中并没有什么可作破立之法，乃为真实明无遮也。”又如菩提萨埵在《中观庄严颂》中云：“生等无有之故，无生等亦不容有。”又在广泛抉择单空胜义谛以后说：“真实义中诸戏聚，彼等一切中解脱，纵使若依分别心，则成世俗非真实。”又在彼之《二谛论·难题释》中亦有相同意义的论述。其弟子莲花戒论师在《中观庄严颂·难题释》中云：“暂时可以建立一个属于无边的单空空性，其单空在胜义谛本性中并不存在，因为胜义谛已离四边八戏故。”等如是所说也。

　　关于自续派为什么要着重抉择暂时单空的这一问题，清辨论师在《掌珍论》中云：“无真世俗谛，而上正高楼，智者非应理。”也就是说观待究竟的胜义谛而言，单空为真实世俗谛，亦是证悟真实胜义谛的一种方便途径，如同登上高楼的阶梯。倘若不具单空之方便，欲证究竟胜义谛者，智者们认为这是非理之行。为此全知麦彭仁波切总结说：中观自续派着重抉择的是菩萨出定位中的修法，尔时虽有不灭的显现法为根识现量所见，但了知为如梦如幻般无实有而存在，故亦不执著为实有。中观应成派所抉择的是菩萨入定位中的修法，现量见到的亦是远离四边八戏的大法界本性，尔时无有任何承认，亦不分二谛，不加胜义鉴别等，轮涅所摄的一切诸法一味大平等性故。对此设有疑问：既然自续派究竟的所立与应成派一致无别，并且彼宗暂时所许的观点，亦被应成派认为是菩萨出定时的修法，那么彼二派之间是否根本不必要辩论了呢？全知麦彭仁波切又在《澄清宝珠论》中为遣除此等疑惑而答曰：“从究竟的意义而言，虽无任何差别，然于解说论典的方式上则必有差别。比如清辨论师说：佛护论中于所破法未加胜义鉴别等有过失，后来月称论师对清辨论师的此等观点进行了系统的破析。是故中观二派之诸大车们究竟的密意，虽无任何差别，但侧重抉择真胜义与假胜义的解说方式则有所不同。”又在《文殊上师欢喜教言论》中作进一步回答说：问题关键在于自续派是以抉择胜义谛的胜义理论来抉择了单空，故与应成派的分歧依然存在。佛护论师在《中论释》第一品中破四边时不分二谛、不加胜义鉴别。清辨论师认为此许会导致诸如没有立宗、不能遣除他宗的妨难及比喻，认为如是成立会有很多过失。后来月称论师在《显句论》中为佛护论师的观点辩护说：由于究竟的大法界中离一切戏论故本无任何承认，勿须分开二谛，亦不用加胜义鉴别等。如本论云：“若谓自相依缘生，谤彼即坏诸法故，空性应成坏法因，然此非理故无性。”此义将在下文颂义中作进一步系统的解说。

　　自续派的清辨等诸大论师以胜义理论抉择了单空的相似胜义谛，并暂许此为了义，其实胜义理论是用来阐明远离四边八戏之大空性，不可能抉择出一个存在空性的假相胜义谛。从自续派论师在究竟上否认单空为胜义谛而安立此为真实世俗谛这一点来看，不难了知，其目的显然是为了方便接引下根弟子，暂时将不了义说成了义，亦为增强彼诸信心，待彼等修行有了上进，逐渐证悟单空见以后，再进一步引向究竟的胜义谛之道，如是充分体现了大菩萨的慈悲本怀与方便善导。

　　全知麦彭仁波切在《中观庄严颂注疏》中云：“此乃抉择胜义的差别，总应了知诸大车们出定、入定的关要，其究竟的密意都是等同无别的。”又云：“菩提萨埵的《中观庄严颂》中，亦是首以无垢妙慧来衡量分别的二谛，安立名言谛时随顺随理唯识的观点，于胜义谛则随清辨论师着重抉择单空的观点，究竟时遣除分别二谛等一切执著，抉择入根本慧定的无别智慧境界，即真实大中观的究竟胜义谛，尔时远离一切承认。所以中观二派的究竟密意本来没有任何差别、取舍、破立，是一味大平等性的。有者疑曰：既然如此，应成派诸论岂不是无有意义了吗？答曰：并非无义，因为应成派的见解是远离一切戏论、一切承认的大中观，其胜义理论着重广泛抉择的所立是胜义谛的大空性，而自续派仅仅是略述而已。”又云：“自续派与应成派于世俗谛和胜义谛都是无二的，入定的根本智慧与后得分别二谛的妙慧，只是侧重的反体不同而已，应如是了知。”

　　上述中观二派诸多暂时的辩难处与究竟密意一味之观点等，是印藏诸大论师们尚未系统讲到的，因此全知麦彭仁波切在《文殊上师欢喜教言论》中说：“仅以自力难以如实地解说此等甚深义理，但我唯依成就者具德荣素班智达与大法王无垢光尊者善说的教证义以及持明传承上师的加持力，而今才如实地解说了此等关要。如云：虽许广泛宣说者，知受深义者极少， 若有明智贤舌般，当受极深妙法味。又云：现量确定正理之窍诀，此乃文殊欢喜之雷声，未能辨别宗派如睡眠，遇此胜理刹那而惊醒。”

　　全知麦彭仁波切以其不共深邃的大圆满金刚智慧，根据印度中观二派暂时互为辩驳的论典，真实地揭示了彼诸暂时的差异以及究竟上的一味无别，此于印藏历史上亦尚属首次。

　　如是以胜义理论抉择了人我、法我等诸法是般若大空性，对此若仅仅停留在依闻思的智慧或文字般若来遣除疑惑、生起中观正见尚不足够，因此凡欲消除业障、遣除实执种子、调伏烦恼相续，获得真实解脱者尚需进一步实修涵摄一切禅定的止观双运之殊胜法要，才能促使已生起的中观正见增胜、稳固，以致获得一切智智果位。

　　第三、在正见的基础上修习空性法要分二：止观双运之义，修法次第。初者分解说四门：分别止观之定义，止观摄一切定，修习止观双运之利益，修习止观双运之必要。

　　分别止观之定义(体相)：“止”梵语音为“奢摩他”，义为寂止。所谓的寂止，是指心不外散，亦不往内昏沉、掉举，极为清晰的一心专注某一所缘境，如是寂然不动之心为寂止。“观”梵语音为“毗钵舍那”，义为胜观。所谓的胜观，是指观察法性的妙慧与现见法性之无漏智慧为胜观，亦就是在寂止的基础上了认诸法本性的无漏智慧。宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中说：佛陀的经典、至尊弥勒与无著菩萨等诸论典，以及其余修习次第等诸论典中所广泛抉择的止观相，都是一心专注某一所缘境的本性，刹那亦不散乱为寂止；以甚深正理于所知法的本义作相应抉择而认知本性的妙慧为胜观。止观的详细修法在《解深密经》、《菩提道次第广论》、《大幻化网光明藏论》等论中有详明的广述。

　　止观摄一切定：譬如一棵大树，其枝叶花果虽然繁多，但总以树根为本，如是佛经中说大小乘虽有无量的三摩地，然其根本总摄于止、观之中。如《解深密经》云：“如我所说，无量声缘、菩萨、如来有无量三摩地，当知一切皆此所摄。”是故欲求正定者，切莫寻求无边差别门，应当恒求一切等持总摄的止、观而修学。如莲花戒论师在三次第修习之下篇次第修法中云：“世尊虽说诸菩萨之无边等持差别，然止观二品皆能周遍一切三摩地，故应说止、观双运转为道用。”中篇次第修法中亦云：“由此二品能摄一切三摩地，是故诸瑜伽师应当恒时修习止观。”

　　修习止观双运之利益：小乘、大乘、世间、出世间的一切功德皆依止观而生。如《解深密经》云：“慈氏！若诸声闻、若诸菩萨、若诸如来，所有世间及出世间等一切善法功德，当知皆依止、观所得之果。”

　　修止观双运之必要：倘若仅修寂止或胜观任一尚不足够，故当止观双修，比如在夜间为赏视壁画而燃亮灯烛，若灯明亮、无风扰动，方能明见壁画诸像。若灯不明或有风动，则不能明见一切色像或见亦模糊不清。如是为观甚深义故，亦需定解真实义之无倒妙慧与心一缘安住，不被分别业风所扰动者，方能明见真实本性。若仅于心不散乱而无分别定住，无有了达真实性之妙慧，则脱离了明见实性之眼目，如是虽于三摩地数数熏修，但终不能现证真实本性。若仅有了认法性之妙慧，不具备无所动摇的坚固禅定，亦不能真实明见诸法本性，如于浑浊的水中不能彻见水底一样，故止观双运至关重要。莲花戒论师在中篇次第修法中云：“唯观离止如风中灯烛，瑜伽心境散乱不坚住，不生明了智慧之光明，是故止观双修至关要。”《大般涅槃经》云：“唯诸如来遍见一切，止观双运故，由寂止力强，犹如无风灯烛，如是诸分别风不动于心。由胜观力强故，永断一切诸恶见网，不为一切分别恶见所伏。”《月灯经》云：“由止力无动，胜观如山王。心无散乱，安住所缘，乃为修习

　　寂止之相。证无我义，断我执等一切恶见，不为分别业惑所动，如须弥山王，乃为修习胜观之相。应当了知是此二差别之果相也。

　　二者(修法次第)分二：寂止修法、胜观修法。初者分三：前行、正行、利益。

　　一．前行：诸瑜伽士在修止的正行前应修六种速成寂止之因。

　　住顺缘处：即住于具五功德处。弥勒菩萨在《经观庄严论》中云：“具慧修行处，易得贤善处，善地及善友，瑜伽安乐具。”易于获得即无勤劳之丰衣足食；处所贤善，即无猛兽等凶恶众生及怨敌的居处；地上贤善，即无引生疾病之地；道友贤善，即良师益友并戒见相同；具善妙相，即昼无人流往来，夜静声寂。大法王无垢光尊者等对此归纳，主要即行者对所住的地方生起欢喜心，增上修法之功德等为顺缘处。

　　少欲：不贪求众多上妙衣服等事。

　　知足：虽得微少粗弊衣等常能知足。

　　断诸杂务：断除买卖贸易等世间行业，或于在家众与出家众亦不能过于密切亲近，或行医业算卜及星相等皆当舍弃。

　　清净尸罗(戒律)：于别解脱律仪及菩萨戒行均能严持不犯，于自性罪、佛制罪等一切学处等禁行皆无毁犯，设因放逸偶犯少许，速生追悔之心，依四种对治力进行如法忏悔，令得清净。

　　断除贪欲等诸恶寻思：有者因贪欲等招来杀身、捆缚之祸，及因贪业当来堕落恶趣等险难处有众多过患。又于生死中爱与非爱等事均为无常毁灭的本性，决定无有久留之时，终将必定分离，是则对此无常刹那生灭之法何值于贪恋呢？故当勤于断除贪嗔痴等诸恶寻思之分别欲念。上述二至六者于无著菩萨的《声闻地论》等中有详明广述，此处仅为摄要略述。

　　在修行时如果自心于外特别散乱、难以收摄之时，应当在自己的面前安置一尊庄严的佛像，双目注视着佛像。这样专注时，若心还是外散，则当一心思维佛的三十二相、八十随好等殊胜功德。如是令分别心暂得收摄，如果仍有少许分别妄念生起之时，则当专注于佛的顶髻与心间的卐字或任一佛的种子字。同时还应思维，佛陀为利众生曾发殊胜大愿，在六度万行的过程中为成办度化众生的广大事业而经受了无量苦行，最后降魔、成道、转殊胜\*轮等，如是思维后，分别心暂时被收摄住了。尔时若心又往内昏沉、掉举，则当采用另一种方法来进行调治，即观想自身内外以及屋内都充满了光明，或于自己的心间观想一个白色的A(阿)字发出白光，以此观想就能遣除昏沉与掉举。

　　在如是修习时当依毗卢七法。首于柔软舒适的坐垫上安住下来，双足金刚跏趺，跏趺坐者能令身门速得轻安等有五种功德；眼目微闭，垂视鼻端；脊椎端直，身体不能过于前屈、后仰，应当适中而端身正念，端正身者，令不生起昏沉、掉举、睡眠；肩臂平齐而住；头部微俯，不能过于低昂或歪斜一方；舌抵上腭，气息缓慢，出入自然，渐至微细无声；手结定印。毗卢七法如应地作好后，开始修皈依、发心。

　　皈依：皈依是佛法的基础，能启开正法之门，既是每一位佛弟子入门的基本法则，亦是趣入佛门时必不可少的先决条件。大乘者非以获得世间圆满与自我安乐、自我解脱为皈依的目的，而是为救度一切众生离苦得乐、发心成佛，为了成佛首先皈依。皈依的对境是上师三宝，皈依之本体是内在的一种殊胜决心，谓从今以后直至菩提间纵遇命难亦不舍离上师三宝，决心以佛陀为自己的导师、教法证法为所修之道、僧众为助道之友、上师为究竟怙主，如是发自内心诚敬地皈依上师三宝。

　　发心：菩提心是一切大乘的基础，亦是区分大小乘的根本差别之一。菩提心的基础又是四无量心。其分为愿心与行心两种。若于寂静处观修自他平等、自他相换、自轻他重等，以善心观念一切众生离苦得乐，甚至获得解脱成佛之究竟安乐，为愿菩提心的学处。进而以六度、四摄广行饶益众生的一切事业，为行菩提心的学处。

　　首先，略述对治贪嗔痴等粗相烦恼的修法。诸佛菩萨及诸大恩上师，以愍念众生之大慈大悲心，于大小乘的经论以及修法窍诀的法要中宣说了许多摄于止观中“寂止”的殊胜修法，以此便能摧伏(压制)五毒的粗相烦恼。

　　对治贪欲心之修法分三：不净观，丑陋观，白骨观。

　　不净观者：若于某一身体生起贪欲等执著时，则当了知身体是三十六种不净物组合而成的，所谓三十六种不净物即牙齿、头发、指甲、皮肉、骨浆、脓血、肝胆、肺肠等等。并于七孔排泄出来的诸如眼眵、口涎、鼻涕、屎尿等亦是臭秽不堪的种种不净物，如是以致数数观修。又为调治以致寂灭对色、形、触、供奉等贪著心，首于尸陀林及棺材中那沉静不动的尸体作推理、观察，则知自他身体悉皆无别，如是了知、数数作意观修后，能对治无明妄心等贪欲执著。

　　丑陋观者：分别有浮肿、虫噉、皮肉变紫、青瘀、紫黑色、腐烂、脓烂、皮肉零落之骨架、肢体分离的九种观想法。凡是对引生贪欲的身体观想为浮肿、虫噉等陋恶相，以此能有力地遣除粗相的触受贪执；又复观想皮肉变紫、青瘀、紫黑色而流溢脓血，如是观修后能遣除对肤色的贪执；又复观想皮肉坠落时的腐烂、脓烂及皮肉零落之骨架与肢体分离等，能有力地对治于形体生起的贪执心。

　　白骨观：若于色、形、触等耽著不舍而深生欲恼者应修白骨观，因为白骨观是贪欲心最有力的对治法。《俱舍论》第六品云：“为通治四贪，且辨观骨锁，广至海复略，名初习业位。除足至头半，名为已熟修。系心在眉间，名超作意位。”在四生中的胎生本性乃为骨体，故为寂灭贪执肉体之心应修白骨观。在如是修习时，首先观想足趾、眉间、额间的皮肉脱落，露出白骨，心专注于此而修，随后依次观想自己身体上下的皮肉亦在逐渐脓烂、坠落以至全都露出了白骨，如是观修胜解之力至白骨逐渐增多，从自身白骨渐遍一床、一房、一寺、一邑、一国乃至遍满大地及海量之际充满了白骨。于所广事，又复渐略而观，逐渐少至自身白骨，尔时仅于足趾观有皮肉，此外身体皆为白骨。又以胜解力观，如上所述，从自身白骨渐增、渐广至海量际，又复渐略观至自身白骨。尔时至额间的一半观有皮肉，仅于眉间拇指许露出白骨，并一心专注一缘湛然而住。依此殊胜修法决定能有力地摧伏贪欲烦恼之心。

　　对治嗔恚观修慈心：以三界轮回中的一切众生皆为寻求自己所欲的安乐，不欲感受任何痛苦，如是将心比心、彼与我同而数数作意。彼诸众生皆以无明痴心而颠倒迷乱，无意义地废舍了自己的善业与安乐，感受无量痛苦，念此甚为可怜。彼等亦曾多次作过自己的父母、兄妹、子女、堂亲、表亲、利乐自己之人、有善心可靠之人，对一切众生皆以如是十种作意来平等观想后，当以慈善之心来护念众生，为利众生获得安乐而发心，在自相续中必须要生起这样慈善的心所。如是生起慈心后，应反复修炼。首先从少数众生，观修渐至周遍一切众生而数数作意，安住四禅之一。以慈心故无一怨敌，当以慈善之心来观照十方世界的一切众生，如是安住而修者，乃为真实的慈三摩地修法。

　　修习慈三摩地的障碍是九嫌，因为修法时，相违慈心的主要是嗔恚心，其因是九嫌故。依慈三摩地之修力便能摧伏嗔恚烦恼之因。所谓九嫌：即是对自己过去作害、现正在作害、未来仍会作害的怨敌；自己的亲友亦当如是推知有三种；他人利济我之仇人亦当如是推知有三种，共为九嫌。以此观修而应数数作意。修习慈心将会获得人天护佑、非人保护、第六意识感受众多安乐、身体安乐、不为毒害、不为武器所害、所办事业无勤自成、以梵天为生处这八种功德。

　　对治痴心观修缘起法：三世内外的一切诸法皆为因缘缘起和合而生，此外无一造业与受果报的单独作者，远离常、断二边，如是抉择后反复观修至远离无明痴心为止境。

　　对治傲慢的修法是界之分类：傲慢分别有慢、过慢、慢过慢、我慢、增上慢、卑慢、邪慢七种。慢者：认为我与中等人相比，功德虽然同等，但亦超胜了下者而生起慢心；过慢者：认为我与上等人相比，虽然功德平等，但超胜了中等人的功德而生起慢心；慢过慢者：自居高位，认为自己已超胜了上等人之一切功德而生起慢心；我慢者：于五蕴生起我与我所执；增上慢者：自己本未获得上者之功德，却妄为自己已得而生起慢心；卑慢者：观待上者而言，我之功德虽有不逮，或悬差少许，但认为自己还是不错而生起慢心；邪慢者：其之所作本非功德而为过失，却颠倒妄执为功德而生起慢心。

　　寂灭七慢之方法：即是将自相续五蕴分析为地、水、火、风、空、识六界，又将前四大之每一大种分析至极微尘。其识分析为苦、乐、善、恶等异心，最后分至无分刹那。如是分析并依此观修，由三十六种不净物组成的身体，毕竟是尘的自体，如分类众多的青稞、大米堆聚时称为蕴。如是五蕴以妙慧来分析有五大类，每一类又可分析众多，并且此等皆为刹那生灭的本体，当以妙慧来反复观修而能摧伏对聚合体、独一体、常法相等所生起的执著，以此渐能了悟人无我空性的境界。

　　对治猛厉分别心之修法——数息观(安那般那观)：因为我们的分别心如同狂象、野马一样奔驰不息，通常难驯难服，刹那刹那起伏不定，绝大多数人都被那此起彼伏的分别心搅惑得心神不定、不能自主、苦不堪言。为能调治分别心，故遍知佛陀广设方便法门，令修行者首先收摄、调治粗相的分别心，如是逐渐能获得寂止之功德，其最有力的方法就是数息观。

　　在修习时，自己一心专注气息之呼、吸，如是数数观修后，就能收摄无始以来漂浮不定的分别心，使其集中一处、得到安住。呼气时意数十次：并次第不断、不乱而一心专注。吸气时，心随气进入，呼气时，心随气外出。在出气时，当意念气体从鼻尖垂直足趾之间而专注观修。如是呼、吸的气息，实际上亦为八种微尘所组成，随气而行之分别心亦是刹那法，这样认知观修后，逐渐就能收摄、摧伏无始以来那奔驰不息的分别心，使之寂然安住。

　　上述摧伏烦恼的几种修法，观待圣者而言，虽非真实的正行修法，亦不能直接根除一切习气种子，只是对烦恼的一种强力压制而已。但相对于具有粗重烦恼的初学者来说，其摧伏烦恼之力，是人生难得、寿命无常等修法不可比拟的。如同一位特别饥渴的乞丐，虽然必须饮用真实食品才能解决饥渴问题，但亦勿须饮用天人的甘美饮食，仅依粗茶淡饭即可。如是初入佛门之学修者，因五毒烦恼甚为粗重，首先若不采用强力办法而仅观一些普通修法，则不易摧伏贪欲烦恼等怨敌。如果一旦忘失了正知正念、被无明所转，则仅以一念之差而毁犯清净戒行，待身坏命终之后，只能毫无自主的被烦恼怨敌押送于地狱等恶趣中感受无量痛苦。因此佛说：“男女贪欲引大患，男欢女爱轮回根，淫恋情欲恶趣本，为伏贪欲烦恼敌，佛说二种甘露门，即不净观数息观，摧伏贪欲具强力。”无明乃众生之病因，重症乃众生之我执，以颠倒迷乱的我执妄心耽著而追求心理上、生理上所欲求的快乐，并颠倒辨别认知为常、乐、我、净而生起贪欲之心，当知贪欲是一切烦恼过患的根本，多数众生皆由贪之不得而起嗔恼、造诸恶业，特别是淫欲之贪最为严重，有贪中敌王之称。世间谚语亦云：“射人先射马，擒贼先擒王。”由于无明众生患有贪欲重病，当以不净观等修法来先疗重症疾苦。虽然不净观非为根除疾苦之特效药，但能有力地控制病情蔓延，故亦是良药之一。通过此等修法之教义思维方能明知世间诸法苦、空、无常、不净、无我等真理，以此理智就能对治贪欲恼病的发生，以致最后连根拔除。故此甘露妙药能助理初修者获得实际的利益、殊胜的甘露法味，真正享受到属于自己拥有的生命，不至于茫然无期的空耗人生而踏上真实的菩提正道。

　　二．正行：无论是修学显宗还是密宗皆需堪能自心、使之获得稳固而施设次第修法，行者亦应依次修行。彼亦，若断五过、依八种对治行、以六力、四作意、九种住心法，则如次生起五种定相，最终成就具足轻安的寂止。

　　一般来说，不成禅定有五种过患之障：即懈怠、忘失圣言、沉掉、不行对治、虽灭沉掉亦强行对治。前二者于等持之加行作障碍，中者于等持之正行作障碍，后二者于等持之增上作障碍。若欲断除五过者当依八种对治行：即信、欲、勤、轻安、正念、正知、思、舍心。前四者能对治懈怠，中二者能对治忘失圣言与沉掉，后二者能断除不行对治与强行对治。然则修习如是等持亦需具足六力：即听闻力、思维力、正念力、正知力、精进力、串习力。如是依次修持四种作意性的九种住心方便：即励力运转作意、有间缺运转作意、无间缺运转作意、无功用运转作意。九住心者：即安住、相续住、数数住、近安住、调伏住、寂静住、最寂住、专注一趣住、等持住。彼亦，以听闻力能成办安住；由思维力能成办相续住；正念力能成办数数住及近安住；正知力能成办调伏住与寂静住；精进力能成办最寂住与专注一趣住；串习力能成办等持住。前二种住心时依修励力运转作意；三至七种住心时依修有间缺运转作意；第八住心时依修无间缺运转作意；第九住心时依修无功用运转作意。在如是九种分住过程中将会出现五种验相：即动念相，如陡山泻水；获得相，如峡谷溪水；串习相，如大江缓流；稳固相，如大海离涛之平静；究竟相，犹如须弥山王。

　　如果依听闻力尚未获得等持者，当依信愿励力勤修，随于所缘之境，自心专注而修乃为安住；若心刹那不住，分别念动如闪电般时，应当数数修炼，并思维所闻等持之教义，尽力安住某一所缘(佛像或法句等)乃为相续住；如是安住难以为力之时，当以励力运转作意令彼安住。心如流星顿起分别动念，如是散乱时当依正念数数令心安住，如同将猛水引入渠道乃为数数住；尔时心之分别动念急猛，犹如纸片为风所吹，或如陡山泻水，故名为“动念相”，当此分别心难以安住时，如于猛水修砌水堤，义谓勿须怯弱而勇毅勤修。若心如野马极难驯服之时，当以正念之绳紧紧拴住，正知的主人当以勤作的缰绳驾驭彼马。此时正念稍有得力，分别心亦稍得稳定安住，不于外散、唯近所缘乃为近安住；尔时如禽贪著食物而飞往余处又复返回，亦不能降落住其食上，如是往来回旋、不弃此食，心于所缘亦稍得稳定而专注；复次，于三摩地稍生喜心，如蜜蜂在一处不住久时，速疾飞动、采吸花精，如是于禅定生起信解时，稍能调伏猛厉之分别动念乃为调伏住；尔时较前略易安住，故名为“获得相”，亦即初生等持或稍得暖相，尔时虽有心绪急躁烦乱之感，但与陡山泻水相比，此峡谷溪水稍微缓慢，义谓水流湍急般之分别心稍得平缓。尔时心于内在安住，如瓶中蜜蜂虽未外驰他处，但于瓶中亦不能真实寂然不动而爬行不息，如是自心虽定注所缘，亦未弃离所缘，仍在不断分别，故当了知于彼缘中不动而安住。如是住者，若起昏沉、掉举，则当思维别别如理之对治行，令灭种种自聚分别之障乃为寂静住；若成如此寂止，则无沉掉之过，如净水无浊，不动而住，如是分别心稍微息灭，彼相已增，便逐渐灭尽能增分别之因、随眠烦恼，如浊水逐渐澄清乃为最寂住；如是远离一切散漫过患，如同江河虽水缓流，远见之时似无流动，然近视时则流淌不息。如是心觉似已安住，若详加观察时，仍有众多分别动念，尔时以串习力当须愈上愈精进最为关要。从数数住至最寂住之间以有间缺运转作意，应依正知、思维、等舍三对治法来调伏此心是极为重要的。尔时此精进力已胜前者，虽然未离勤作，但不起分别作意，能安住一缘等持乃为专注一趣住；故名为“稳固相”，如大海远离波涛。若有勤作或住于所缘，则依无间缺运转作意，此时应当缘于等舍中安住乃为关要，此对治行愈上愈进至最终勿须勤作，自成入定者乃为等持住，亦名欲心一境，故从此获得“究竟相”，如同须弥山王纹丝不动。于此欲心一境恒时修习，则令身心获得堪能，名为轻安。尔时心得自在，如驯服的良驹易得寂止三摩地也。

　　三、利益：修习寂止的利益，即第六意识产生的欢喜心，身识感受的安乐，于现世乐住而获得身心的轻安，渐渐地心被调顺，于诸善行随欲自在，如同驯服的良驹，从此息灭了一切颠倒分别等散乱心，于诸恶不善业皆不起行，随所修习善法亦皆具强力，犹如须弥山王丝毫不为风所动摇。如是以修寂止之力，能引生神通变化等功德。尤依寂止能增胜通达如所有性的般若胜观智慧，以

　　此速能断除生死根本。若能思维此诸功德，则于修定能增强信心与毅力而于一切时中恒乐习定，如是极易获得胜三摩地，故当数数修习寂止并持之以恒、永不退失。凡是真实欲求胜观智者，应当尤为重视寂止修法。虽然无有寂止，仍然可以修习胜观，但决定无有胜妙成就，因此首先修习寂止极为重要。

　　胜观修法分三：前行、正行、利益。

　　一、前行：与上述寂止之前行的六种修法相同。在此基础上尚须了知修习胜观的必要与成就胜观的不共因。

　　修习胜观的必要：如果仅仅是寂止的修法，则与世间的普通禅修或外道的禅修无别，因若没有胜观摄持的寂止，无能断除二障的根本，亦不能获得大小乘暂时与究竟的解脱，如佛经中云：“世人虽修三摩地，然彼不能破我执。”莲花戒论师于上篇次第修习中云：“于所缘境心坚固已(无散寂止)，当以智慧来善加观察，若能生起胜观智慧，则能彻底灭除愚痴种子。否则如诸外道，唯以三摩地不能断惑。”由于诸佛之语，有些是直接显示真实性义，有些是间接显示真实性义，其必要都是为令众生悟入菩提正道而施设的种种行门。因为众生乃至尚未真实生起胜观智慧之际，不能灭除无明痴暗。为此仅由一缘安住的寂止，非但不能现前清净法性的胜观智慧，亦不能灭除无明痴暗。如是思维后，应当寻求通达真实性义的定解智慧。莲花戒论师在中篇次第修习中云：“成就寂止后，尚应修胜观。当如是思维，世尊的一切教诫皆为胜妙善说，有现前显示真实，或由间接趣入真实，若能了知真实便能永离一切见网、生起胜观智慧的光明，消除一切无明痴暗。但唯以寂止不能现前其智，亦不能遣除诸障痴暗。若以智慧善修真实，即能现前本净法性的胜观智慧而正断诸障，故应安住寂止善以智慧来了达诸法的真实本性，切莫仅以寂止为足。何为真实？谓人我、法我之一切有事，即本来空性的胜义谛。”此真实性唯由诸度中的慧度所证，非静虑度所能通达，亦不能将静虑度误为慧度，更须生起般若慧度。不仅第二转\*轮的般若经如是说，且于第三转\*轮的《解深密经》中亦云：“世尊，菩萨以何等波罗蜜多通达一切法无自性，观自在！以般若波罗蜜多乃能通达。”如是所说也。

　　若欲无倒了达佛经密意，则当听闻无垢清净的经论教义，由闻思智慧引生通达真实本性的正见，乃为胜观必不可少之正因。若未了知真实义，决定无有正见，由此必定不能生起通达如所有性的胜观智慧。又此正见，并不是以不了义经论所能抉择，而是依了义经论才能相应如实地抉择，是故首先应当明辨了不了义的所有差别后才能解悟了义经教。然此，若不依靠龙树菩萨等诸大论师的意趣诸论，则如生盲无有导者而自趣险处一样。阿底峡尊者云：“由何能证空，如来记龙猛，现见法性谛，弟子名月称，依彼传教授，能证法性谛。”《澄清宝珠论》亦云：“本来无生之现空缘起性，即无合离、大平等法性义，对此尚未生起坚定信解之前，应当敬依具相善知识，修积殊胜资粮，恒久修习甚深法要，否则如诸正士所说：若多数闻慢观现世者，虽经百劫精进观察，亦不可证得少许。故尔如是所说之教授，唯求修道者，当依即心宝也。”

　　成就胜观的不共因：即是应当闻思宣说了义空性与大光明的般若经典、中观论典、第三转\*轮的了义经论以及密宗的续部、金刚上师的窍诀教言等，必须依此寻求出世无漏的胜观正见(定解)。《妙法莲华经》云：“若有闻法者，无一不成佛。”佛在《未曾有因缘经》中赞叹闻法功德时云：“闻为金翼鸟，威势武力强。闻为行, 宝藏，所在相利益。闻为大, 桥梁，济度众苦厄。闻为大船师，济度生死海。”萨迦班智达在强调闻思修时亦云：“无闻思而修，如断臂攀崖。”《听闻集》亦云：“由闻知诸法，由闻遮诸恶，由闻断无义，由闻得涅槃。”《本生论》亦云：“若由闻法发信意，成妙欢喜获坚位，启发智慧无愚痴，自身肉换亦应理，闻除痴暗为明灯，盗等难夺最胜财，是摧愚怨器开示，方便教授最胜友，虽贫不变是爱亲，无所损害愁病药，摧大罪军最胜军，亦是誉德最胜藏，遇诸善士为胜礼，于大众中智者爱。”我等大师释迦牟尼佛亦曾经仅为求受四句正法而无数次的截肢割肉、舍身赴死，比如剜身燃身灯千盏、纵身跳入火坑、身上钉入数千铁钉等百般苦难。诚可谓“越过刀山与火海，舍身赴死求正法”。常啼菩萨亦为闻受般若经而出卖自之身肉、骨髓等历经无量苦行。如此所说，我们亦应当以强烈希求之心，不顾一切艰辛、严寒、酷热等不辞劳苦地精勤闻思修行。

　　金刚上师法王如意宝晋美彭措曾于五台山面见文殊菩萨时，在智慧伏藏自现的教言《忠言心之明点》中亦云：“无始无亲疯人般，流转轮回痴暗中，今寻寂乐美宅故，应喜听闻圣教海。唯闻不能断增益，佛琚正法难得信，依靠上百辩讲著，思所生慧依心中。讲诸圣教大论师，未调自续如鹦鹉，死亡顿到悔恨因，劳记教诫诸道友。”内道小乘的根本修法及大乘显密的正行修法，如中观的现空双运、禅宗的明空双运、密宗大圆满的觉空双运等都是建立在般若空性的基础上，因此闻思中观理论甚为重要。凡是欲证般若大空性者，皆应闻思上述能破的理论并如应地观修后才能真实通达。其理论如同明示方向的地图，依此可以到达欲往的目的地。如是所生起的胜观智慧如同在山王的顶峰能将以下群山、平地了了分明的一览无余。如是般若空性的甚深正见乃为通达解脱彼岸的唯一道眼。

　　二、正行：其正行修法可以归摄于观察修、轮番修、安置修三解脱门之中。凡是欲得解脱者，应当修习人无我与法无我的空性。本论云：“无我为度生，由人法分二。”又云：“异生皆被分别缚，能灭分别即解脱，智者说灭诸分别，即是观察所得果。”不仅在佛经中有林立众多的中观修法，圣地印度诸大菩萨所著作的中观修法亦是种类繁多。如龙树菩萨、马鸣菩萨、布玛麦扎、莲花戒论师、阿底峡尊者、清辨论师等有几十位圣者大论师们著作的中观修法，汇集有一大函。这里是仅以其众多修法之精要归纳而进行叙述的。

　　此分为二：人无我为主之单空修法，圆满法无我之真实胜义修法。初者分二：略说，广说。

　　略说：《澄清宝珠论》云：“眼耳等六识并非是我，因为彼等即是从多及无常故，只是从牙至皮肤之间一切地、水、火、风、空、识界，即于聚含六界者，假立并执著为补特迦罗，而无有实我。譬如，日幕之时，因眼识不明而将花绳误为蛇相，便生起蛇执之心。尔时，若不依灯缘等，则不能消除彼执。如是花绳如诸蕴，黄昏不明眼识者如迷缘之无明，蛇执如我执，犹如在黑暗中，手摸寻蛇，虽手未触彼，然尚未消除蛇执而心生恐怖。如是观察全身，头非我、手非我等已了知，亦未得我者，然于无我未生定解者，即是其观察尚未究竟的缘故。若彼暗室中挂上一盏灯火，照明一切时，了达所见之蛇，即是花绳，此处虽无蛇相，而将花绳迷为蛇相。如是现见此境无蛇，自然就能消除蛇执。依此五蕴之我执，除假立以外一无所有，若能如是断除一切怀疑，继续修持彼义，方能现量证悟无我也。”龙树菩萨在宣说人无我空性的修法时，亦例举如是比喻说：在夜幕降临的黄昏时，一人由于视线模糊不清，将一条黑绳误为蛇相，心里疑惧不堪，为除惧苦，拿来一盏明灯照见，方知非为蛇体，而是无有生命的黑绳，因此当即顿然消除疑惧之心。虽然黑绳的存在尚未消失，但已完全肯定了绳上无蛇，与此相同，由分别习气刹那幻有的五蕴虽然名言中存在，但五蕴上的自相我决定无有，若能真实通达此理，则已了悟人无我空性矣。

　　广说：月称论师在《显句论》中云：“若诸烦恼、业身、作者及诸果报等一切诸法皆非实有，如寻香城等，诸无明凡夫却将无实颠倒执著为实有。观寻到底何者为实？若为真实者，当如何悟入？如是善加观察，方知内外诸法了不可得。若能永断我与我所等执著，才能彻底悟入真实性义。悟入真实者，即：慧见烦恼诸过患，皆从萨迦耶见生，由了知我是彼境，故瑜伽师先破我。皆应从入中论求。”又云：“修观行者，若欲悟入真实，欲永断烦恼及诸过患者，应当了知何为生死根本，若能如是知已，明见俱生我执乃为生死之本。又见我是俱生我执的所缘境，其实此我遍寻不得、当体即空，以此便能断除俱生我执，由断彼故，则能永断烦恼及诸过患。”故于此我唯应再再地详加观察，到底何为我执之境？何者为我？如何观寻的方法，全知麦彭仁波切在《观住轮番净心法》中为我们明示云：

　　顶礼文殊师利童子！

　　三有轮回诸过患，由自心力烦恼生，

　　非理作意烦恼因，如理作意能除彼。

　　此者分三：如何修持，彼于相续中生起之量，彼之必要。

　　今初者、如何修持：

　　尤为引生贪心境，以意明观于自前。

　　彼者可分为五蕴，首观色身诸相状，

　　血肉骨骼髓及脂，皮脏诸根与支分，

　　便溺虫发指甲等，所有不净之诸物。

　　地等诸界之聚合，各各复分多种类，

　　彼等所有存在法，究竟析至微尘性。

　　一一次第分辨时，观思何者可生贪，

　　除此零散不净物，所谓之身别无余。

　　不净之身如幻轮，脉骨粪便之聚落，

　　犹如水面之浮泡，见此性已正念住。

　　彼念相续消失时，受想行识各自性，

　　析为异体亦伺察，犹如水泡与阳焰。

　　芭蕉幻事现见时，彼亦毫无贪执处。

　　知此正念之相续，未散之际善护彼，

　　倘若一旦忘失彼，勿续当移观余法。

　　如是不净之诸物，毫无精华之蕴聚，

　　虽生不住刹那灭，对此应当正思惟。

　　往昔所生无边法，一切世间今已灭，

　　以至现未亦复然，所作性故哀伤因。

　　一切众生定死亡，死缘忽至亦不定，

　　三有所现一切法，迁变性故当思惟。

　　总之诸行皆无常，各自具有异相状，

　　相应尽力以慧观，次第明观而思惟。

　　何时所贪蕴聚境，现见犹如闪电云，

　　与水泡般摇动性，至此意念之相续，

　　未散之际思此理。复次众多聚为蕴，

　　各蕴每一刹那间，皆为痛苦之本性。

　　纵现乐亦迁变性，生起痛苦之因故。

　　诸蕴乃为苦根本，三有所生皆痛苦。

　　如是尽力作思惟，此皆蕴聚过患故。

　　凡是漏法五蕴中，应知即使针尖许，

　　无不皆为苦与患，诸蕴故为痛苦源。

　　犹如不净污泥水，火坑以及罗刹洲，

　　如是知此心安住。然此痛苦所依处，

　　异体无常蕴聚中，何者乃为所云我。

　　设若观察我本空，河流及雨空屋般，

　　如是知引定解生，乃至未散此中住。

　　若散失时则复然，如前依次作观察，

　　有时亦于无次第，种种观察任一思。

　　于此数数作观察，有时观察他蕴聚，

　　有时观察自蕴聚，有时观察诸所作。

　　贪著何亦如此破，总之思察此四者。

　　放置非理作意者，伺察之轮转不息，

　　生定解如伺察量，于此种种所缘中，

　　心能明确诸观察，应入相续不间断。

　　如草一一燃火般。我于往昔诸时中，

　　心生非理之作意，寂灭分别众相续，

　　此位安置观察修。设若生起疲倦时，

　　对治伺察无力为，诸烦恼亦尚未生，

　　于舍性中而休息。一旦倦消复原力，

　　又复如前分别察，如是伺察之心识，

　　正知正念而安住。设若忘失正念时，

　　烦恼又复再生起，见敌应持兵器般，

　　分别伺察再发起。如黑暗中现光明，

　　如是伺察分别心，纵小于恼能妨害，

　　大者治恼何须说。轮回有为诸过患，

　　如是观知有多少，无为涅槃量亦等，

　　当知无上寂清凉。

　　二者、彼于相续中生起之量：

　　何时修后于自他，五蕴及诸有为法，

　　了达异体及无常，痛苦本性与无我。

　　内心生起胜定解，勿须功用勤作中，

　　诸法见如破烂相，时能摧伏烦恼矣。

　　远离烦恼波浪故，此时无浊之意海，

　　类似圣者自在境，获得寂止三摩地。

　　心于安住寂止中，看视心性证胜观，

　　此仍三乘所共许，亦为最初入门道。

　　三者、彼之必要：

　　何时缘起如幻化，诸法本来无生故，

　　无有法我空性中，远离一异等二边。

　　无二平等法界性，乃为大乘道所证。

　　殊胜光明之法界，亦为善逝如来藏，

　　了悟此性即证得，不住有寂大涅槃。

　　此乃胜净与大乐，大无为之恒常法，

　　本具功德之大我，无上般若波罗蜜。

　　无上秘密精藏义，俱生义之大乐界，

　　以致自生智慧体，此中圆满诸佛法。

　　彼依上师之窍诀，直接解说大圆规。

　　是故大乘显与密，共同前行净心道。

　　破裂有为迷乱网，分别观察乃善道。

　　首以分别观察力，制伏起惑之相状，

　　生起蕴空定解后，离三界之愿贪求。

　　此后次第诸缘相，渐近寂灭于空性，

　　所断对治不求故，远离偏袒诸贪执。

　　无贪大悲之现相，法界空中如鸟翔，

　　无畏游戏三有中，获得佛子圣果位。

　　依靠如是之圣教，寂止胜观道前行，

　　清净心之诸行相，已说三乘深要道。

　　清净心之诸行相，分别伺察愈修持，

　　如是如是烦恼减，烦恼如是愈减薄，

　　如是易于修寂止，如火所炼之纯金，

　　耐锤且易变众形，无贪之心亦如是。

　　何者天界千年中，于三宝处皆供养，

　　所需一切之资具，何者仅于弹指顷，

　　心识观念一切法，痛苦无常空无我，

　　经云此较前福德，无计其数而超胜。

　　宣说大乘四法印，八万四千法蕴者，

　　此二功德说同等。如是善说修彼后，

　　则以深广智慧藏，于千百万经部中，

　　精要如理修持后，无难速诣解脱果。

　　此说善根浊世过，尤被此患迫害众，

　　以离贪法甘露力，愿得寂灭之果位。

　　麦彭文殊欢喜著。茫嘎拉(吉祥圆满)！

　　全知麦彭仁波切又于《修持净心之行引导》中明示：

　　顶礼金刚上师！

　　修持净心之行引导时，以如法的行为在寂静处安坐，思维暇满难得等理后，对修法生起欢喜心。在自己的头顶上明观世尊释迦牟尼佛，周围有大小乘的很多僧众围绕。如是明观后，于彼等敬献七支供，口中称颂：“所有十方世界中，三世一切人狮子……随喜忏悔诸善根，回向众生及佛道。”当作是念：在此一座中愿我与一切有情的心相续中，皆能生起净心之行的修习次第，并从内心深处以猛励敬信而祈求加持。复作是念：愿诸有情获得圆满佛陀的大宝果位而修持净心之行引导次第。首先将对引生自己贪心或其余的对境观想如尸陀林解剖尸体一样，从右眼开始各分为皮、肉、骨、内脏等不净物，以意将三十六种不净物各各分细至究竟微尘，内心则能明知身体的种种过患。复于身体的骨肉等各各作归类：坚硬的属地大，暖热的属火大，动荡的属风大，血液小便等潮湿属水大，孔隙窍穴属空大等。以慧眼观视，彼诸法相非为一体，犹如凶残的毒蛇集聚一处，蕴聚的身相亦是虚假的。当知其坐修时间不拘长短，乃至自心尚未如是明现之间应不断修习。经藏中云：“譬如大米、青稞、黄豆等堆聚一处，智者士夫明鉴此是大米，彼为青稞”等。同样对蕴聚之界分析、伺察时，能认知此蕴聚上有如是如是之异体法。

　　首于色蕴分析：如是一次明观后；再于受蕴分析：其分为苦、乐、舍三种觉受，乐受又分为见美色、闻妙音等多类，各类又分为多种，于此种种觉受进行分析、伺察；复次想蕴：有善恶之种种想，分别又有柱子、宝瓶、象马、男女等很多不同界性之想，故于想蕴亦应生起是各种异体法的定解；复次行蕴：生起心相应受、想以外的心所、作意、接触等各种皆为行蕴。此又可以分为多种：诸如相应善心所的信心、惭愧心等，相应恶心所的无信、无惭、贪嗔等众多分别心。其中如贪与不贪之心所，若以境、时、相而分则有无量，故意念行蕴亦即多种法而作伺察；复次识蕴：有眼、耳、鼻、舌、身、意六种根识，其各者亦有众多分类而作意，诸如持蓝色、黄色等各种眼识，对此应当进行伺察。如经云：“诸色如聚沫，诸受似浮泡，诸想同阳焰，诸行喻芭蕉，诸识如幻事，日亲之所说。”(日亲指释迦牟尼佛)。对此若能生起殊胜定解，当于尚未散失之间而安住。若稍有忘失或相续中断，则不必刻意思此，应转移到另外的无常法等进行思维。当诸法自体在形成时，不会住于第二刹那而无间变化，从最初产生至最终毁灭之际，如闪电般仅是一刹那间的生灭而已。似于长劫安住的器世间亦即如此，凡是所作法皆以刹那生灭的假立相续而住，如同河流水与灯火尖，如是了知后而安住。

　　诸器情世间有成则必有坏，如外在的四季迁变，内有情的从小到老、地位的从高到低、从盛到衰、从乐到苦等，自他所见闻的各种诸法皆为刹那生灭的本体，一切所作犹如闪电、河流、云雾等一样变化莫测，对此乃至尚未生起明清的定解间不断修习。此念若稍有散失，又于众多法聚的刹那不住、变化莫测的有漏蕴聚善加观察，不仅粗法与相续，甚至每一刹那亦皆为苦性。诸如现在的痛苦为苦苦；虽然现似安乐，但刹那不住而毁灭，如是形成相续为变苦；现在虽是安乐或为痛苦、无记，如同具有毒素的食物，终究无不成为痛苦之因，依于前前刹那相续产生后后刹那。若不具前一刹那之因，则不生后一刹那之果，以成生果之障故，一切刹那皆为苦因乃为行苦。凡是与此三苦所联系的以及三界所摄之有漏诸蕴都是痛苦的本性，如同在火宅、粪泥中无少许安乐般，乃至尚未生起如是稳固的信解间而精进思维。

　　此外，对寒热地狱等六道的各种痛苦，以及对自心最有害的痛苦，有无次第或多少不定，无论见闻何种苦境，凡是三界中的大小痛苦皆当尽力思维而如是作意，其苦相各异、种类繁多、极难忍受。乃至尚未获得圣道之前，不断产生、不计其数，真实苦不堪言，彼诸痛苦皆从有漏近取蕴聚之相续而产生，乃至内心尚未生起定解间应当伺察其过患而引生，并于生起定解中安住，至此力集中未散失间一直如是忆念而安住。如果一旦散失此分别念之力，又当由前三种伺察所引生的定解来了知所作性之五蕴乃为无常、异体、痛苦的本性。当知所谓有补特伽罗、人我、自我只是颠倒执著而已，其实补特伽罗、人我、自我之本体何者亦不成立，如明眼者能确认花绳本非蛇相。同样以智慧之眼能了知，微尘与刹那蕴聚之相续，除不观察而假立为我以外，再无其余堪忍实体之我。总而言之，虽然所证主要是无我空性，但不必仅仅着重此之抉择，如果以前面三种伺察的方法来着重抉择时，此力亦能无难易知。彼亦于无我的定解尚未消失间而修习。若又产生其它分别念时，即不能跟随此念，应当如前观察诸蕴异体，依缘次第而修习。有时观察自续五蕴，有时观察他续五蕴，有时观察总的所作法，凡此三中于何者易便而应作伺察。起座时，回向善根，并于安闲中休息。

　　再者，正座时伺察之轮转动不息，如草燃火，以致其它分别念无有生起的机会，应当如此尽力护持相续，中间若心生疲劳时，当无任何念思而休息。一旦又生起其余分别念时，应想生起此等念思有何用处，故应数数生起如理作意，乃至于所缘能任运生起坚固的定解。在座间时，若心有散乱亦应以上述思维之力，令心境中呈现出如理作意而成就大义。经藏所说的修习次第，无论是智者或愚者都是简明易知的，除观修大义以外，勿须观待勤苦劳作，如是修持后，于心相续中能产生相应的觉知。

　　言不为主修为主，若修不说心内知，

　　不修仅说如鹦鹉，是故应当观住修，

　　班玛江诚所劝请，并供纸等作记录，

　　麦彭尊者总摄要，一饮茶间直撰著。

　　茫嘎拉。

　　全知麦彭仁波切在《修持净心之行引导》中如是宣说了人无我胜观智慧的殊胜修法。

　　二者．圆满法无我之真实胜义修法分二：菩萨出定之单空修法，菩萨入定的般若大空性修法。

　　一、菩萨出定之单空修法(亦即中观自续派着重抉择破一切有边实执之单空修法)：其修法的必要是众生由无始以来的实执分别心生起种种烦恼，造诸恶业而不断的受生于轮回、循环不息，感受无量痛苦，而单空又是遣除实有执著最有力、最直接对治的殊胜修法。然而着重广事弘扬单空修法的论师主要有印度自续派的清辨论师、智藏论师、菩提萨埵、莲花戒论师等。藏地雪域的宗喀巴大师及其弟子。全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》中亦云：“众多大德再三说，若修无我则我执，除根之故此务必，最初学者入门法，此是无有错失处，若说初时彼舍弃，则定魔说之密语。”诸大圣者们以大悲心对初学者强调重视单空修法的原因是，初学者对显密了义之经续论典中所说的远离四边八戏、明空双运等胜义谛尚未生起以理观察所得的殊胜定解，而只是信口开河地说不可思议、远离四边之般若空性等，以此根本无法摧毁其相续中对万法产生的实有执著。如果又将与空性双运一味的光明执为实有，难免又堕入邪道。全知麦彭仁波切在《澄清宝珠论》中以比喻较为形象地说明了下根者的特点：“于本无缘份之劣根者前，真正不可思议的法性乃其所惧之处，以不知其理、难解其义故，若示无者，则执为断空，若示现有者，则执为成实，若示双运者，则执为如黑白线搓在一起，若示不可思议者，则执为一切无有，因此对初学者来说，首先修习单空是甚为重要的。”其实不仅自续派，就中观应成派首先亦有修习单空的阶段，如《入行论·智慧品》云：“若久修空性，将断实有习，由修无所有，后亦断空执。”

　　下文以窍诀教言来宣说单空之修法：由于自心相续中有刹那生灭的分别心，其能了知世俗诸法皆由无明业障之因缘所构成，是假立显现的，在胜义中单空亦是无生的，故应不离空执、不散一心而修习。金刚上师法王如意宝在《手中赐佛论》中云：“抉择一切轮涅即是心之变化，心从何处来，住于何处，往何处去，如是观察而抉择粗物质为微尘，微尘为无分极微尘，无分者抉择为无基，如是决定无生、无灭、无住。又观察心是不是形、色、声、香、味、触，何者亦不成，明知许亦除名言外无法得到实有及有所缘者。”全知麦彭仁波切亦云：“外观远处百种法，不如唯观一心胜。”

　　一般来说，初学者往往苦于心念无法得到安住，特别是在禅坐时烦恼更多、更猛，或心中渺茫一片，以致无所适从、不知从何处入手等更是茫茫然。烦恼心虽是行者最大的怨敌，并日夜奔驰不息，忽上忽下，根本无有定准，使得身心全无自在，无法得到宁静，但有一个窍门，若能了知实执的本性是空性而如是坦然放松，这样久久修习，渐渐地就会消失执著的烦恼心。相对一般凡夫人来说，分别念极其深重，很难令心即时安住，所以初学者在修行时应当依随次第，首先观察修、中间观住轮番修、最后才安住修。

　　观察修的基础，即是闻思经论的能破教理。若不如理闻思、不具备闻思的智慧，则使心中茫然恍惚，怎能谈得上行持遣除疑惑之观察修呢？若无观察，定解无从生起，若无定解，则无从起修，无修则根本不能遣除烦恼痛苦。因此无论是小乘还是大乘，资粮道时最为注重的就是闻思经论与观察修。全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》中云：“乃至定解未生前，方便观察引定解，若生定解于彼中，不离定解而修习，如灯定解之相续，能破颠倒分别念，对此应当常精进，若离又复观察引。初时观察极关要，若未引上善观察，怎能生起胜定解？若未生起胜定解，怎能灭除恶增益？若未灭除恶增益，怎能禁止恶业风？若未禁止恶业风，怎能断除恶轮回？若未断除恶轮回，怎能灭尽恶痛苦？”一般初学者通过观察修引生正见后，在入定时虽有定解的觉受，然于出定位中仍须对此数数忆念，否则相续中会重新生起与世间普通人无别的分别执著。宁玛派大成就者荣素班智达在《入大乘论》中云：“比如铁块在火里烧得通红，一旦离火极快变黑，初修者亦复如是。”一般来说，不具正见定解的初修者入定时间不宜太长，否则易落无记状态，导致智慧不能生起并感旁生恶道，最善亦不过无色界寂止，非为究竟，这样内沉外散的空耗了时光，对真实修法不仅毫无助益，亦将形成真实修法的障碍。莲花生大师等在很多修法仪轨中说：“初修禅坐时宜短，座数应多如水滴，屋檐滴水短时持，如是久修定有益。”亦就是入定时安住片刻即出定，再于修积方便资粮或重新忆念定解后又复入定，如是轮番而修，最后至此定解勿须刻意观察、忆念，无勤而任运的生起时，应当一心安住修。

　　由于安住定解特别重要，故当再次强调如是修要。虽然俱生我执的分别心是三界轮回的苦源、一切损害的基础、诸善恶业的根本作者，但分别心亦是刹那变动、生灭无常的，无论是生起烦恼心还是悲心、信心等，正在变移的分别心于胜义中本来就是无生空性的本体，对此无有任何怀疑而确认。如是通彻了认后，即便是一千佛尊、一百位大成就者亲临汝前说：“心之本性非为无生空性”等句，自己亦根本不会因此而有所动摇或刹那生疑，已经具有了非常稳固的定解故。日后修行时就忆念、安住于此定解中，若有稍离定解之时，又复以理善加观察，重新引上定解而如是安住，或观修上师瑜伽，勇猛地祈祷上师三宝，加持自他相续为生起真实定解而积资净障等，依此修法证悟心的本性极为稳妥易便，故应数数勤修。若未了达作者分别心是无生空性的本体，则不但是修显宗，即使修密宗亦无法如实证悟。总而言之，初学者在修习单空时，应当了知一切现法，犹如星辰现于大海，或如镜中影相般不应分别执著。如是摄持分别心不于外散，亦不安住于实有的执著中，唯以不离空执的定解安住于诸法空分之总相上修习，如此单空之修法极为重要。平时对此亦应数数观修，经常忆念如梦如幻般假立的世俗缘起法，这是修法过程中必不可少的殊胜途径，亦是法王如意宝在为众弟子传讲单空修法时的殊胜教言，故至关重要。

　　二、菩萨入定的般若大空性修法(亦即中观应成派一开始不分二谛着重抉择离戏大空性之修法)：《佛子行》云：“一切现相唯自心，心性本为离边戏，领悟彼诸二取相，不作意是佛子行。”此颂将大乘的唯识与大中观的正行修法作了全面的摄要。颂中第一句概述了随理唯识的见解，二句主要概述了大中观最了义的见解。三、四这两句归摄了大乘修法的关要，即凡夫面前一切显现介绍为分别识，分别心的本性介绍为般若大空性离一切戏论的正见。如是安住此见解、远离二取戏论、不作意而修者，乃为大乘佛子的殊胜修行。

　　《定解宝灯论》云：“一者远离四边戏，至于圣者智慧前，一切见为无住故，自然消尽诸执境，明空犹如望虚空。”在圣者出世无漏的智慧面前，一切见为无住的缘故，自然消尽一切执著的对境时，犹如放眼万里无云的晴空无杂丝毫云翳一样明明朗朗。这是修行中最为殊胜的甚深密要，无论是修大中观、大手印、大圆满、禅宗顿门、华严宗等时，皆应以此来观照自己的内心相续，切莫向外攀缘或于分宗别派上打转转而妄立门户之见、宗派之诤。修习大中观的正行精要即是证悟实相，如是无念安住者，既不作意亦不执著任何法，任何法亦不忆念，于甚深的定解中极放松而坦然安住，胜义非意境故。《华严经》云：“犹如空中之鸟迹，极难言说况能示，如是善逝子诸地，亦离心识之行境。”

　　“胜义非意境”可以引用下列教证与诸大成就者的教言足以证明。如《般若十万颂》云：“须菩提！若于微如毫端之名相生起执著，亦不得究竟佛果。”《大般若经》云：“大菩萨行持般若波罗蜜多时，于任何法皆无相、无忆念、无作意。”《般若二万五千颂》云：“善哉！善男子！修习般若，一切法不执，一切法不住，因般若波罗蜜多无住，无能过于彼者。”《般若一万八千颂》云：“善男子！汝来吾所，应修般若波罗蜜多，勿观诸法，勿住一切。”《梵天思益请问经》云：“诸法之法性，于彼修持时，正念非作意，故说平等性。”《摧毁业障经》云：“若于空性生执著，即成证悟之障碍。”大乘诸经教中皆如是说。莲花生大士云：“耽著明显者，生于色界中。”龙树菩萨在《中观无生宝藏论》中云：“不作观察不思维，不改自性坦然住，未造无生大宝藏，此乃三世诸佛道。”又云：“分别不假立，极为不住意，无念非作意，敬礼无所缘。”又于《中论》中云：“佛说空性见，能除一切见，谁若执空见，彼等无可修。”寂天菩萨在《入行论·智慧品》中云：“若实无实法，皆不住心前，彼时无他相，无缘最寂灭。”月称论师云：“破立二者俱应破，于真实中无破立。”清辨论师在《中观宝灯论》中云：“尔时自心不住一切法，不分别一切法，不思维一切法，不住一切边，心识不住于任何法性，当修一切皆非也。”莲花戒论师在第三部修习次第中云：“因此于圣教中，生起不忆念、不作意，是在真实妙观察智之前行后。以真实的妙观察智才能生起不忆念、不作意故。”阿底峡尊者在《中观窍诀修法》中论述安住法界本性时说：“什么亦不安住，什么亦不存在，任何相不生，一切戏论皆寂灭。”大智成就者噶玛乔美云：“今当内观自之心，观心不见无实有，见彼性中坦然住，余无妙法大手印。”遍知大法王无垢光尊者在《如意宝藏论》第二十品的自释中说：“我的无等大恩上师说，‘解说自生智慧，即以比喻无法表示，其超离言思之本性，自醒自明，犹如清净无动之大海，明现而无有分别，犹如日月，远离一切偏袒、戏论，犹如大虚空，寂灭心与心所戏论、自证自体之法身大手印。’此(自生智慧)亦即大圆满、大中观、六字加行之精要，道果之本体，寂灭一切戏论之息灭法，实相义之般若波罗蜜多，我自己通过修行亦有一定的觉受，并于诸经续中亦如是善见过。”

　　在修法要旨中尚应了知的最胜关要，即是全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》中所云：“彼时自心起念空，譬如直视前虚空，必得坚定之深解。”虽然自己的心时有起心动念，但在起念的同时，认知其本体空性，直接看视前面距离十二寸的虚空一样，必定需要安住于此甚深定解中而修习。同样无垢光尊者在《大圆满心性休息三处三善引导文菩提善道》中云：“如虚空之空性修法，身体如山王般毫无动摇，依毗卢七法而坐，根门不灭自明如清水池中的月影般安住。无论显现任何法，心不住于此显现上，而以看式要诀令自心安住于无有内外、清然、彻然之空性上，依此可证悟诸法如虚空般无阻碍之空性。”又云：“观察能衡量境与有境之心的自性以及过去、未来、有实、无实、生住去、形色等。结果寻而不得任何一法时，于无依、无执之识中放松而安住。依此可证悟无我、无我所之空性。”又云：“显现任何法时进一步观修，发现全部毫无踪迹地变得空空净净，于不作意如虚空般的境界中安住。(前面是观察分析之空性，此处是外境自净之空性。)”又云：“如是观修时，所出现的觉受与安住之心的善念恶念、净现、迷现等，在无依大空性、法尽大离意、无偏大平等、离基大宽广的境界中全部是一味一体，不执著任何法，不分别一切法，不询问任何人，不依赖一切处，应斩断傲慢与希忧之藤，而趋入法尽大离意之境界中，并且将这一切决定为本来大无作之法界，从中不退转。”又云：“普贤不可思议智者，尔时身不动如山王，言不语如喑哑，心不执如虚空，如是安住故，何者亦不作意之空性者，即是普贤佛母之法性了义智。”

　　观世音菩萨的化身华智仁波切与全知麦彭仁波切、金刚上师法王如意宝等众多大圆满的窍诀教言中，皆有如是空性相同的殊胜修法。此等仅于空性的这一反体而引述的，于自然本智、大无为光明、本来大清净等在此处没有讲述如此深义的必要，若具有信心者通过接受灌顶后可以详细拜读大圆满的续部，自能通彻无碍的了悟法性本义。

　　若谓，显密的见解是否完全一致呢？答曰：在获得圣地道位之前，诸异生位的见解皆有差别。全知麦彭仁波切在《辩答日光论》中云：“显宗是以伺察心来观修胜义法性，如人闭眼在观想自己面前的色法一样，密宗则无任何执著相，是直接体验胜义的本性，犹如睁开眼睛而现见自己面前的色法一样明清朗然。”《定解宝灯论》云：“然而显宗双运义，是由观察而抉择，密宗直接自体验，现量成立觉性界。”又云：“由从离戏方面言，已说此二无差别，是为断除空性执，密乘宣说大安乐。”全知麦彭仁波切又于《大幻化网总说光明藏论》中云：“显密之二见，有无差别耶？答曰：从抉择法界离戏分说，虽无差别，但以现见法界之有境说，实有差别，因为见者以有境分而安立故，有极大差别。倘若此见所抉择之法性界，非与真如一体者，则应成诸法之真如有不同分类，又应成显宗见道时，未见真如本性，或以理证成立除四边外，尚应断除其余戏论等有如是过失。故诸成就智者共许显密见道中现见法界本性均为一致无别。若作是念：既然见境一性，故不成彼见超胜耶？答曰：此乃极为成立。如《三相灯论》云：‘一义亦不昧，不难方便多，是为利根故，极胜密咒乘。’如是所说，具智慧故，不愚昧之差别；具众多方便故，速见实相之差别。依此二胜法，彼道安乐速疾、无难，行者亦较因乘所化众更为利根之行境故，此已胜过彼宗也。彼亦，犹如明眼者与非明眼者同视远处一色法，彼见显然有胜劣之别，如是密宗入定得明现及后得生定解之理，皆已超胜显宗也。因为显宗初于道中，即依比量理、伺察意观修法界，积资净障等，历经久时方能现前证悟。密宗则于自心离诸伺察意，能以觉受式而直接证悟。彼亦，以获得灌顶而成熟相续后，具足殊胜窍诀密要之力，于其实相获得明现，如同涂上眼药等，能明见远处之色，或如精巧幻术秘要者，能解开密线等。显宗道中依伺察意所修之要，若追本溯源，彼亦虽成二谛无别，然初学者难以确知、领受二谛双运一味之义，以耽著别破各边之空性心较重故。密乘则是直接宣说双运光明的智慧本地。”无垢光尊者的《大幻化网广释》等中亦有相同的论述。

　　上述究竟真胜义之法无我修法，是至高无上、真实最为了义的如意宝，其不在外面而在内面，它就是分别心本来无生、明空大双运的本体，是诸佛菩萨出世无漏的究竟智慧、般若波罗蜜多，亦即大中观、大手印、大圆满等最了义的修法、无上窍诀之精要，乃为一法中获得究竟成就、最胜了义的修法要诀。

　　如是对单空与究竟胜义大空性以无上窍诀教言归摄大般若经与大中观之修法，全知麦彭仁波切在《中观见之甚深引导》中为我们明示云：

　　南无曼札西日耶(顶礼文殊师利)！

　　修持净心之行已，则于无有人我相，

　　引生殊胜定解时，所云之我依蕴聚，

　　不察分别假立般。五蕴以及无为法，

　　一切诸法皆如是，分别假立谓此彼，

　　虽然执取种种法，若察不得毫许义，

　　无分体之究竟上，细之极微亦不成，

　　同时缘起力显现，有事依缘而生起，

　　无事依此而假立。未察妄执事无事，

　　胜义理论观察时，本来无基亦离根，

　　同时空现如梦幻，水月谷响寻香城，

　　影像以及阳焰等，正空而现现而空，

　　现空如幻理中修，此即相似之胜义。

　　分别心具此定解，虽出定位所现见，

　　如幻化之无垢慧，未离一切所缘境，

　　若未寂灭能执相，即未超离分别故，

　　离戏法性未现见。若生如是定解时，

　　就幻化境亦即为，分别假立不执著，

　　所取之体不成立，能执之心亦不得，

　　故无执中松闲住。如是住时虽不灭，

　　内外诸法之显现，于此无执本性中，

　　所有假立之诸法，本来不生亦不灭，

　　远离能取与所取，法界之中平等性，

　　远离有无等承认，离言义之自性中，

　　无有疑惑之觉受。此乃诸法之法性，

　　真实胜义非相似，各别自证智所证，

　　无念入定之智慧。若于此中修持时，

　　空与缘起双运者，二谛无别实相义，

　　即大中观, 之瑜伽。此义超离心所境，

　　倘若欲依无二智，速能如是证悟者，

　　应修密乘之窍诀。此乃中观修次第，

　　究竟甚深之精要，先修净心之行已，

　　次第抉择而觉受，依现空幻定解道，

　　无破无立之意义，般若波罗蜜多界，

　　平等性中自解脱。若因干渴所受苦，

　　仅知有水不解渴，亲临水处并饮水，

　　方能解除渴苦般，经云知与受亦然。

　　是故仅依众理论，勤苦伺察等作意，

　　不必如此轮翻修，唯依觉受次第修，

　　速能获得深法忍。文殊欢喜金刚者，

　　于水龙年十一月，二十九日直撰著，

　　愿众证深中观义。茫嘎拉(吉祥圆满)！

　　可见全知麦彭仁波切乃真实文殊师利菩萨在末法时期化现于世，在孩提时就显示了无上大圆满的自然本智，故不同于其他大成就者。本师释迦牟尼佛与众多高僧大德，如阿底峡尊者、米勒日巴、萨迦班智达、宗喀巴大师、无垢光尊者以及印度的二圣六庄严等均示现为先历经长时苦行，清净业障、积累资粮等而成就究竟佛果。因此全知麦彭仁波切可谓娑婆世界中最为希有罕见的一位大成就圣者，他老人家在不共深邃的自然本智中自然流露而著作的显密诸论都是具有特殊加持的金刚句，故当以诚敬的信心去精勤闻思修行。

　　三、利益：修习胜观的利益，即能获得内道大小乘五道之一切功德，其根本来源、断除二障的种子与习气、圆满出世的十种波罗蜜多之主要修法、证悟无二智慧、获得阿罗汉的暂时解脱与成就佛果之究竟解脱皆依殊胜胜观的修法才能产生。如《般若摄颂》云：“谁求声闻独觉果，乃至法王如来果，皆依般若法忍得，离此恒时不可得。”《般若十万颂》云：“须菩提！所有江河入于恒河大江，彼等随同恒河而入大海。须菩提！如是五波罗蜜多亦是若以智慧波罗蜜多摄持，则至一切智智位也。”龙树菩萨在《七十空性论》中云：“见真如法空，无明则不生，此即无明灭，故十二支灭。”又于《赞法界论》中云：“若执我我所，妄计诸外法，若见二无我，三有种当灭。”圣天论师在《中观四百论》中云：“薄福于此法，皆不生疑惑，若谁略生疑，亦能坏三有。”又云：“若见境无我，三有种当灭。”又云：“空无我妙理，诸佛真境界，能坏众恶因，涅槃不二门。”寂天菩萨在《入菩萨行论·智慧品》中云：“空性能治彼，烦恼所知障，欲速成佛者，云何不修彼。”本论云：“慧日破除诸冥暗，智者达空即解脱。”《定解宝灯论》云：“设若具足正见眼，盛燃前无教证相，由于见空之功德，无欺因果缘起性，生信将成灭烦恼。”又云：“于彼常时修行者，如是定解越明显，摧灭颠倒之增益，智慧增如上弦月。”印藏圣境诸大论师们皆异口同声的说：“以胜观智证空性，众生未知此深理，于彼则生大悲心，相续不断如河流。”同样全知麦彭仁波切与金刚上师法王如意宝在诸多修要窍诀中亦云：闻思般若义，修习胜智慧，生起无伪出离心、慈悲心、正信心、菩提心以及大小乘暂时与究竟的解脱皆依于此才能生起，并九乘修法之深要亦唯依于此才能稳固以致究竟圆满。

　　总而言之，修习出世胜观修法的结果，大乘小乘共许之了义神通即是能调伏相续的烦恼心，显宗密宗共许之了义神通即是能具足大般若所摄之菩提心来弘法利生。尤于大圆满中不共承许的是，即生能获得普贤王如来的究竟果位最稳速、捷径之道即是大圆满胜观的修法。如《庄严誓言续》云：“由六月不动，信解及恭敬，获金刚持地。”金刚上师法王如意宝在《胜利道歌》中云：“甚深妙道光明藏，仅闻词句断有根，六月修要得解脱，唯此铭刻于心中。”等诸多密续部注疏中皆有如是所说也。

　　上述总义是对大小乘学者依甚深教理来解说中观见解与修要的殊胜法门。具缘信士，若能依此殊胜理论精进闻思，必将遣除疑惑、树立中观正见，在正见的基础上进而如理观修，必定能有力地根除人我执与法我执的种子，通达二无我之大空性，现证一真法界的究竟实相，成就一切智智的果位。

　　卯壹、立誓略说无四边生

　　彼非彼生岂从他，亦非共生宁无因。

　　无论外道或内道所说之生，不外乎四边生，即自生、他生、共生、无因生。若谓彼果法，非从彼自体生，岂能从有自相之他因而生，亦并非从自他共同之因而生，宁谓无因而生耶？

　　欲破除四边生者，首先应该了知四种生相之理。

　　自生：许诸法自生者，即外道数论派的观点。彼等认为一切所知法均摄于二十五谛(法)中，依此数目而得名数论派。承许其中的自性与神我为常有的胜义谛，许其余幻化之二十三谛为世俗谛，并且世俗的一切有为法皆于胜义中本具，依因缘和合现相者为生。彼宗不承认他生、共生、无因生，执著有者必生，无者绝对不生，认为二十三谛尚未自生前是以不明显的方式存在于自性之中，遇因缘时会自然显现，执过去法为已现之有法，未来法为未现之有法，现在法为正现之有法，凡是一切诸法不靠他缘而毕竟自生。

　　他生：不仅外道胜论派执许这种观点，就内道的小乘、随理唯识等亦有如是承许。内道中执著诸法是他生的，多数是小乘有部宗、经部宗的观点，彼等认为从此因生彼果乃为他生，而且是有自相的因果关系。

　　共生：即外道裸形派的观点。彼等不承认自生、他生、无因生，认为诸法乃自他因缘和合而共生。比如泥巴必须依靠人工、水、火等众缘聚合后方能成为瓶盘，故许诸法为共生。

　　无因生：即外道顺世派的观点。彼宗根本不承许因果，认为诸法是无因自然而生，如水往低处流，豌豆之圆形、孔雀羽毛之杂色艳丽、荆棘树之尖锐等均非人为造作而是自然形成，因此承许诸法为无因生。

　　若欲破除四种生相，必须依靠了义的圣教、理论来观察，作明晰的抉择后，依此真实证悟诸法的实相本性，才能有力地遣除彼诸执著。论中所讲的人无我与法无我空性，主要是针对实执分别心而如是安立的，因为初期修学大乘教法的异生凡夫，实执诸障甚为严重，欲遣除此等障垢，必须广泛闻思大般若经中所讲空性的甚深理论。鉴于般若经的博大精深、深广如海，若仅以自力一一修学，在短暂的一期生死之中只能是望尘莫及或望经兴叹，不用说实地修学，就是念诵一遍，对某些人来说，恐怕亦是无能为力。为此特地告诫，凡欲系统修学甚深义理者，可行之捷道途径，即是依靠诸大菩萨著作归摄如是深义精要的论部，彼诸论部不但真实可靠，且具殊胜的教证、理证。特别应当了达以中观应成派为主而抉择的胜义大空性，此外，仅依余派，无法直接通达大般若的究竟密义。根据龙树菩萨的《中论》及其弟子佛护论师略破四边生时，依他称三相应成理论所抉择，就二谛中亦不成立四边生，是离一切戏论的大空性，因而形成了应成派。当知在本品中已全面归摄了般若经义、中观论义、《十地经·六地品》的究竟精要。在《十地经》中阐述了现前地不共增胜般若波罗密多，于出定位中辨析现法，通达十种平等性的深广义理。在六地本品中首先着重抉择了无生平等性，即一切诸法皆为无生大平等性，其余九种平等性则依前述之理类推极易了达。由于法界的本体中本来无有如是分门别类的十平等存在，只是反体不同而于名言中分别抉择而如是安立。如说外境之虚空、宝瓶之虚空、房间里的虚空，虽然虚空的本性本来无别，但依器皿的体基大小不同仍可暂时分别，实际上都是一味无别的，故于名言谛中依现法亦可以如是安立十平等性的类别。

　　由于众生以颠倒分别心妄执诸法为实有，若许有者，必归于生，此除四边生以外，再无其余所生之法。如是抉择后，进而欲破除有边的实执心者，应抉择所谓之生不过是分别心所假立，此假立之生亦无毫许堪忍自体，如是以胜义理论分析观察，则知基性中本来无生。龙树菩萨在《中论》的开篇以正理破析四边生时，首先抉择的就是诸法本来无生的正见，其全论二十七品中归纳起来亦就是破四边生，如是阐明了无生等性之义。这就是本论六地品中着重抉择无生平等性的主要原因所在。

　　《中论》的注释虽然林立众多，义理极其深广，应成派月称菩萨在《中论注疏·显句论》中说：诸法并非仅仅无生，为了便于理解此外之灭住法皆为空性，首先着重抉择了诸法本来无生，遮破四边中的有边，以此打破实有执著的根本后，其余诸边亦就易于破除。若能依次以理破除四边生，相续中的实执妄心亦能逐渐打破，这样有边不能成立，再进一步以理观察抉择，观待有边而立之无边仍然不能成立。比如说，经堂里早晨有宝瓶，中午被人拿走后，可以说经堂里已无宝瓶，如果经堂里从未有过宝瓶，则观待宝瓶之无亦不会产生，就连经堂里已无宝瓶之说亦决定无有。因此有、无亦不过是观待而立，既非独立自主，亦非自相实有，如是二俱与非二俱亦是观待而立。如以理论分别观察时，二俱之边不可能成立，因为有、无二者本身相违，故此二者同时存在一体性上是不可能的，非二俱之边亦不能成立，如是彻底远离四边执著。如果认为是以分别心去了达法界的本性既不是有，亦不是无，则决定无有是处，法界本性本非心所之境故。以理观察所谓的所知法，无论是有、无、亦有亦无、非有非无均不应理，如是四边皆能一并破除，通达诸法是离戏大空性的本体，其本性本来清净故。虽然众生的无明痴心具有深厚的垢染，但亦是暂时、忽然性的，实际上心之本性是本来无生、本然安住的，若不如是了认，毕竟不能获得真实断证之功德。故欲破除实执者，首先必须要认知诸法本性是本来清净、大空离戏的，树立如是殊胜正见是至关重要的。

　　一般来说，凡夫分别识只认为有器情等现法，却不知一切现法的本体是空性，却偏执为不现为空、现则非空。而中观所抉择的空性恰非如此，因为此乃非空，只是一种无边而已。中观所抉择的真实空性，即六根识所境的一切诸法当体即空，其本体远离四边八戏，是本无生灭的大离戏空性。非如手中无宝瓶等空，此空是经部中所说七种他空中最为低劣的一种。由于胜义理论观察抉择的结果是无有自生、他生等四生，法界本性亦本无四边生法，如是通达了本离四边八戏的大空性。此亦并不是通过理论抉择后突然新生，而是本来无生的原始本性。对此尚未真实体认者，唯依理论观察、抉择才能如实地通达。

　　略述破四边生时，该颂之“彼非彼生”是指自生不能成立、因为自己生自己本无能力，亦不符合名言规律，如说自己已生又复再生，自己已死又复再死根本不应道理。“岂从他”是指他生不成立，如果认为他生应理者，火焰亦应产生黑暗、宝瓶应生柱子等有众多过失，皆为他体之故。此理将在下文广述。此处尚应了知，在讲述无自生、他生等甚深义理时，是抉择胜义谛的本性，对此若不善加分析，仅以闻而即执或望文生义，谓什么都是空性，以致观待世俗名言之现法亦一并否认，妄为没有前世、后世、因果、三宝等将会导致断见的严重过患。虽然在分别心尚未灭尽之前，不清净的一切现法可许为有，但在胜义理论面前诸法毕竟不能成立。因为仅以分别心暂时现有之法，于大空离戏的究竟法界中本来无有故。正如梦境，梦时有，梦醒时刹那消失，不仅自体没有，连梦境之现法亦根本不存在。如是通达法界本性、安住空性时，不用说真实自体，且连现相亦不为所见，皆为大空离戏的本体，诸法自体本空、本来清净超离一切生灭等相故。因此不但自生、他生不成立，且连自他和合之“共生”亦不能成立。其次若许无因无缘生果，则同外道现世美所许之观点，更是无立足之处。既然有因缘聚合不能生自相果，无因无缘生果更不可能。

　　卯贰(于彼以理广说)分四：一、破自生；二、破他生；三、破共生；四、破无因生。

　　辰壹(破自生)分二：一、以释论之理破；二、以中论之理破。

　　巳壹(以释论之理破)分三：一、真实义中破自生；二、名言也无有自生；三、结说二者成立之义。

　　午壹(真实义中破自生)分二：一、破从同体之因生；二、破因果同一体性。

　　未壹(破从同体之因生)分四：一、同体应成无义生而破；二、同体生不应理而破；三、应成不得生果之时而破；四、应成种子无穷尽生而破。

　　(科判中的释论之理而破者，是指以中观应成派的佛护菩萨与月称菩萨之中观释论的甚深正理而破。)

　　申壹、同体应成无义生而破

　　彼从彼生无少德。

　　以理观察时，若谓彼芽果即从彼自体而生，则无少许增上之功德，因为芽果的自体于因位时已有故。

　　持自生观点者即印度的外道数论派。欲破此派，首应了知彼之立宗及其依据，如同射击之时 必须了知靶在何处，以便准确射击。

　　据数论中记载，在久远以前，当人寿二万岁之时，印度出世了一位淡黄仙人，造有诸多论部而创立了数论派。其数论中阐述宇宙万有之形成，即以二十五谛为根本原理。将一切所知法归摄于二十五谛之中，由数立名为数论派，亦名淡黄派。彼派亦有世俗谛与胜义谛的主张，许神我与自性为胜义谛，其余的二十三法属于世俗谛。或以常与无常而言，自性与神我属于常法，二十三谛属于幻化虚妄的无常法。对此再为归摄约有四种，唯自性类(因)是指自性；自性及现相(因与果)类，是指大、慢与五唯；唯现相(果)类，是指其余十谛；非自性及现相(不是因果)类，是指神我。彼宗认为自性即物质的本体，神我为精神(能境识)的本体，由二者密切的合作产生了中间的二十三谛。此二是怎样合作的呢？

　　据数论中说：自性之功能是变化，神我之功能是受用，当神我动念欲受用时，自性即刻为其变现所欲的诸法，以供神我受用，此二之间的关系恰好犹如跛者与盲者的相互配合一样。神我虽有欲念，但无变现诸法的能力，如有眼无足的盲者。自性虽有变现的能力，但没有受用诸境的欲望，如同有足无眼的跛者，如是神我的欲望促使自性产生变化，自性的变化实现了神我的欲望，彼此的密切合作而显现了诸法。

　　神我本具五种特点：即能享受诸法、非作者、常法、离三德、非所作。其中喜、忧、暗三德以佛法名词来说即贪嗔痴，喜者其性轻动，忧者其性沉重，暗者其性昏昧。彼等认为此三德平衡时为自性，没有任何变化，此既是无情法，亦是常法。若三德失去平衡状态时则现为大，由大显现三慢，因而自性就成为变现世俗二十三谛之因(作者)，由彼产生种种变化。自性亦本具五种特点，即物质体之常法，唯一，诸现相之因，非作者所造，淡黄仙人亦不见之法。如是才能成立数论派的自性。实际上自性与二十三法本体无别，因为世俗诸法皆由自性变现，故称其为宇宙万有的本体。除了自性幻化的诸法为世俗谛外，再无其余的世俗法。数论派所许的自生，并不是世间凡夫所谓的先无后有，而是指果法在因位时本具，只不过暂时未现，一旦明现此果法时则为自生。由于前未现显现、前未生与产生有相似之处，故可谓自现或自生。数论师认为，若因位时不具果法，则永远不可能产生。比如芝麻之中蕴含着油，故能出油，泥沙中本无油的存在则永不能出油。如是正因为诸法在因中本具，才有产生的可能，没有之法永不能生。又如石女儿本来没有，石女儿之生与其死亡的形相亦根本无有。并认为前面未现未生与后面自现自生之法是一体，本质上没有什么差别。比如一间暗室里有宝瓶，虽然未以灯光照见，但宝瓶的存在是无可否认的，后依灯光即可现见宝瓶，如果宝瓶根本没有，依灯光亦永远不可能照见宝瓶的存在。数论师承许由自性变现的内外诸法，虽是虚妄无实，无毫许堪忍的自体，但其自性却是实有的常法，是万法的作者，其本体是轮回众生以分别心永远不能通达的。众生依自性转生轮回的主要原因，是自性中本来储存有一切诸法，不过皆以不明显的方式安住于自性中，待时机成熟时，自性开始幻变，依大而现于世间，在如是幻现之时，如果‘大’能了认自体是虚幻的，其一刹那间就融入自性的本体中即刻获得证悟，解脱生死轮回。一般‘大’很难证知自体为幻化，却颠倒认为是实有，它如同两面镜子，外面现色声香味触五唯，内面现神我，当诸法一现之时，神我认为自己正在受用自性所幻现的外境万物，由直接看见外境法而有如是颠倒作意。其实神我勿须一定要感受世俗诸法，它自己本来不是幻现的虚妄法，而是胜义谛之常法，所以在感受世俗诸法时，由有苦乐等觉受，方知自己已被万物所束缚，不得自在解脱，因而对一切受用境生起极大的厌烦心，极欲脱离万物的束缚，是故彼派修行者开始用功修习禅定，依靠此力获得天眼通，并于心相续中生起道智时，发现所受用的二十三法皆为自性演变的一套把戏，根本没有真实堪忍的自体，这样一通彻底后，自性感到不好意思，即刻将所演变的一切万物全部收摄回来。自性自行收摄诸法后，将其融入自体再不幻现，从此神我没有所知法的觉受，远离了万物、苦乐等束缚，于生死轮回中获得自由解脱，许此为究竟的三摩地与解脱果。此与内道所许通过一定的修行后，一切不净现法皆一味地融入法界之理比较相似。作为内道的弟子必需要了达人无我与法无我的般若空性，以空性智慧来摄持所修的一切道业，否则易入外道的歧途，因其数论派亦承许前世、后世、因果，轮回是苦性应当远离，以出离心获得解脱等故。

　　为此全知麦彭仁波切在《中观庄严颂注疏·文殊上师欢喜教言论》中云：“数论师妄执阿赖耶为自性，妄执第六分别意为神我。自性中所生起的现法与阿赖耶中习气成熟而显现的诸法相类似。若详加分析，数论派所许的观点比较接近假相唯识宗的观点，故于众多外道中，相对来说，数论派较为贤善，此仅依彼宗自许观点极易明了。”因为数论派承许世俗的二十三谛皆由自性所幻现，唯识宗承许见闻觉知的一切诸法皆由阿赖耶之习气成熟后产生，故此二观点比较相似。神我又与第六意识较为相同，彼神我转生轮回时，虽不知道自己在直接感受由自性所幻现的外境，但中间由大作联系后，产生了分别执著心而感受苦乐，由此被万物束缚，至自性将二十三法收摄后，神我获得了自由与解脱。而假相唯识宗者，作如是念，如幻般显现的诸境，不成为心识以外之法，其本来无法成立故。亦不是内心现于外境，若完全与心无异或一体者，则不成无分一体心。故应承许彼等无基而显现，犹如空中毛发。心性者，即离一切行相，如住清净水晶丸一般。由此可见，唯识宗所许的第六意识虽暂有能取所取等分别，但通过一定的修行，令一切遍计障碍清净无余后，第六意识亦因此而刹那清净，尔时即刻转识成智、获得解脱。这是外道数论派与内道假相唯识宗的相似之处。

　　申贰、同体生不应理而破

　　生已复生亦非理。

　　如果种子已生又复再生，非但此生不能成立，亦极为非理，应成无义生的过失。

　　中观应成派在破斥数论派之观点时问曰：汝宗所许自生之果法，于自性中是否具有？若说没有而新生者，则显然与汝宗自许观点相违。若说自性中本具，然以不明显的方式而存在，那么此显与不显应如何区分呢？因为前面不明显之果与后面明显之果应该完全相同，这样已有再生不但无义且有无穷生的过失。复又问曰：在自性的本体上显与不显有差别否？若许有差别，后面明显的果法应该是忽然新生，如是推理则知此生之果法并非自生，应成他生，或此果法于因位时本有又复再生，譬如孩子已生勿须再生，若生已再生者，应成无穷生，故自生不能成立。

　　申叁、应成不得生果之时而破

　　若计生已复生者，此应不得生芽等。

　　若计种子已生又复再生者，此应不得产生根茎芽枝花叶等不同于种子的异相果法。

　　如以黄豆作为所观察之境来说，黄豆乃众人共许之物，彼此没有什么诤论的，但对其如何产生却是问题的焦点。若许自生者，黄豆应生黄豆，不应有产生芽枝花叶等果法的不同状态，应该种子(因)产生种子，永无产生芽枝花果的机会。若以内道观点，则无此过，因为在世俗中首先有种子，其随着演变而产生形态各异之芽果故。外道数论派所许自生的观点，即种子勿须灭而产生果法，其实以理观察，此生根本没有必要，若认为有生，则应有种子恒时生种子的过失。

　　此处尚应注意的一个误区是，于修法感受中，若真实安住法界大空性时虽无任何分别执著，但出定时于世间诸法仍有见闻觉触。这样往往会怀疑彼等诸法是否从本来实有的法界中幻化而自生呢？特别是修密法者易于生起此等分别执著，其实此乃毫无根据之邪分别执。这里虽以理论破除了外道数论派的颠倒邪执，但在修习密法时，心相续中却生起自生的执著者，那就歪曲了密法的正见修要。理应如何正解此义呢？在全知麦彭仁波切的《中观庄严颂注疏》与金刚上师法王如意宝的窍诀论部中云：“外道与内道毕竟的差别，关键在于胜义谛是否自性空，数论派承许胜义谛的神我与自性非为空性而是常法，有真实堪忍的自体，唯由自性所幻现的二十三法才是空性。内道则无论是显宗的大中观，密宗的大手印、大圆满等皆许胜义谛为现空大双运、乐空大双运、明空大双运等，亦即本来无生的大平等性。”这是内外道在见解上的根本差别所在。若不知其差别要处，仅于口面的肤浅诤论没有很大必要。如果尚未了知甚深空理的正见，而急于盲修瞎炼者，不但易入外道歧途，且易导致走火入魔的严重隐患。因此通达中观所抉择的空性，特别是安住本来清净空性的基础上修行是最为殊胜的。无论是大乘显宗的第三转\*轮了义的如来藏光明、禅宗、密法都是建立在般若大中观空性的基础上。否则，如《定解宝灯论》中将其判决为与外道不可思议的神我无别，只是义同名不同而已，故当详加分析而防入误区是至关重要的。

　　申肆、应成种子无穷尽生而破

　　尽生死际唯种生。

　　若计自生，应成无穷尽生，于尽生死际种子唯有恒时生种子。

　　根据数论派自许由自性变现出的二十三世俗法，此等诸法在尚未产生之前，就于自性中是以不明显的方式而存在着，后至时机成熟时自然产生果法。所生之果法不同于因位中未明显的果法，如是有明显与不明显的差别。比如在夏天时所现见争奇斗艳的奇花异草，至冬天不见时并非花草灭尽，而是融入自性中以不明显的方式安住着，到夏天时其再将明显出来。中观师问曰：假设明显之果再生的话，此生是否无义或导致无穷尽生之过失呢？自生宗所许的显法虽然如是，但认为以此不能肯定所有的果法不是自生，亦没有充分说明果法不是自生的理由，所以不明显的果法是自生或自现均无过失。中观师驳曰：以汝宗所许之观点来分析，可以决定不明显之果仍然不能再生，否则无穷生的过失在所难免。因为果法之明显与不明显，根据理论观察实质上没有什么差别。如汝自许已明显之果再生应成无穷生，以此类推，不明显之果法产生亦应该有无穷生的过失。那么汝等对明显与不明显之果法到底如何分别？若谓依因缘发生果时现见者为明显，果法虽有，但未见者为不明显。在因位中必须具有果法，后面才有产生果法的可能，若因位中无，后面生果亦不可能，现在正有之法后趋于灭时，亦是回归于自性的本体中，并非绝灭了。同样，若法在自性中根本无有，那么世俗中亦永远无有现见的机会，亦不成所知法的自体，因此一切诸法始终应有，根本不是忽然新生。中观师又问曰：显与不显的差别于自性中到底是否存在呢？若许自性中不存在明显之果法，只有不明显之果法，那么以理推知此明显果法产生时应成忽然新生，并且此新生之果法非依自性产生，而是依他缘所生，此与汝宗所许诸法皆为自性变现的观点不仅有直接相违的过失，且于无穷生的过失亦在所难免。

　　未贰(破因果同一体性)分二：一、若因果同体应成不得差别法的阶段之过；二、若得差别法者应成因果非一体之过。

　　申壹(若因果同体应成不得差别法的阶段之过)分二：一、因果变化不应理；二、是故应成无形相等异体之过。

　　酉壹、因果变化不应理

　　云何彼能坏于彼。

　　分析汝宗所许的观点：云何彼芽果能坏于彼种子呢？应不能坏，因为种芽同一体故。

　　如汝所说，种芽并非他缘所生，自性本体一味故。若同一体性，因变化为果不应理。再者与种子同一体性之果法自己毁坏自己亦不可能，芽果怎么能坏于种子呢？数论派所许的观点是既不坏种子，又能产生芽果，此理显然与名言现量相违。如若豆种根本不坏而能产生豆芽的事例从未有过，豆芽必须在种子渐坏后方能产生。若谓于世俗中因缘集聚幻变时，应现果法故无过失。试问，此因缘集聚之力于自性中有否存在？若说没有，则此果是依现在他缘之力忽然发生(新生)，这样显然不是自生。若说此力于因位时本具，则有上述过咎，许此因彼果在自性中一体故。既然是一体者，那么在产生芽果之时何故不见种子的形相呢？若说是种子坏灭后才产生芽果，那么许种因与芽果一体之自生观点则根本不应理。

　　酉贰、是故应成无形相等异体之过

　　异于种因芽形显，味力成熟汝应无。

　　若许种芽一体，种芽之形色等皆应相同，此外不应产生异于能生种因之芽果形相，然事实却并非如此，名言中现量所见到的种芽并非同一体相。如果一定要将种芽执为一体，那么显现芽果的形色以及酸甜味力成熟等差别法，汝宗亦应许为无有才对，否则会有一定的过失。

　　一般必须要依靠因缘聚合后才能产生果法，然数论师却将众多差别法执为一体，这样显然引来了许多相违与过失。其实种因与芽果绝非一体，二者之间有着本质上的极大差别。例如黄豆，就形态而言：种子是圆形，芽果是长形；就颜色而言：种子是黄色，芽果是青绿色；就滋味而言：有些种子是甜面的，芽果是酸涩的；就力用而言：有些种子无有疗病之功能，芽果花叶有疗疾苦之功效；就成熟而言：芽果由变化而成熟，种子无成熟之现相。如是众多差别法皆源于种芽的不同而产生。若许种芽是一体之自生者，彼等差别法皆应非有，有则非自生，应成他缘所生，如是则有现量相违的过失。

　　申贰(若得差别法者应成因果非一体之过)分二：一、宣说差别法异一体不应理之真义；二、如是应理则二者差别应成相同可取或不可取而破。

　　酉壹、宣说差别法异一体不应理之真义

　　若舍前性成余性，云何说彼即此性。

　　设若承许全然舍弃了先前种子的体性，才转变成其余芽果之体性，云何说彼芽果之体性即此种子的体性呢？

　　数论师说：虽然所生之芽果与种子的差别暂有不同，但究竟是一体。比如柱子首先是白色，待染成红色时，虽然暂时显现上不同，但其柱子的体性却没有变动少许，此红色的柱子与白色的柱子仍是一体。同样种因与芽果在自性上虽无差别，但所幻现的世俗诸法却暂有不同。又如一人随着年岁的逐渐增长可分为童年、少年、青年、壮年、老年，尽管历经几大阶段的不同转变，但始终仍是彼人的同一体性却无少许改变，根本不存在几个人的差别相体，在种因中具有芽性等亦即如此。自生论者认为芽果在因位中本具后才能产生，因位时若不具果，就根本不能产生，因而承许因果非异体之他生，而是自体自生。试问：后生之果与前之因是异体还是一体？若许异体，显然非自生，应成依他缘所生，以此类推汝宗观点则有自许相违的过失。若许是一体亦不应理，因为当产生芽果的体性时，已经舍弃了种子的体性，此显然形成了两种不同的体性，若将此二强执为一体者从何应理？况且汝宗所谓的自性是在胜义中有堪忍的实有自体存在，亦是能幻变世俗二十三法的作者。试问：此自性到底是以什么样的体相存在于胜义中呢？其实汝宗所谓的自性根本无有堪忍自体，既然没有自性的总体存在，依其所幻有的二十三法亦不可能存在，比如石女儿本无，其手足形色等亦根本不可能成为眼识的所见境。如是以胜义理论观知，胜义中决定无有常有自性的本体存在，因此世俗中观待自性所变现的诸法，说为是自现或自生亦根本不能成立。

　　酉贰、如是应理则二者差别应成相同可取或不可取而破

　　若汝种芽此非异，芽应如种不可取，

　　或一性故种如芽，亦应可取故不许。

　　中观师说：若如汝说种因与芽果的体性，于世间中非为异性而是一性，既然是同一体性，那么所产生的芽果应如种因一样，不可取得根、茎、芽、枝、叶、花等差别法。或因种芽毕竟一性的缘故，在产生芽果之时，种子如芽果相同亦应有根、茎、枝、叶等差别法，或种子不能坏灭，均一并应为根识可取。实则不然，故不能承许种芽体性全然无异。

　　虽以正理遮破了自生论之观点，但如果数论师还要强词夺理、固执己见地说，因与果各个侧面的差别不同，故我宗无上述过失。由许种芽的体性一味，故自许观点并不相违。对于此许观点通过理论来观察分析不难易知，若因果一体的自生真能成立，当产生芽果时不应见到芽果、应该唯见种子，因果是一体之故。或与此相反，若许种芽一体者，当产生芽果时，种子仍不被坏，应同芽果的差别体相无别皆应为根识现量可见，或于果位时还能现见种因的存在。既然所生之芽果是根识的所见境，那么种子亦应该如芽果一样同时为根识现量所见才对，许种芽一体之故。其实这样的事例非但世间中从未有过，且有相违名言规律的过失。

　　对此若不详加分析观察会认为自生应理，比如儿子已生，仍能现见父亲的存在，当知自生之义非以此喻来理解。理应如何正解合义之喻呢？以自己的近取因产生自果，此果是依自之近取因的各种变化而得产生，比如豆种产生豆芽时，种子已灭则不见种子唯见芽果，应如此解。父子之喻不合此义的原因，即非近取因发生之果故。因此若许产生芽果时不坏种子，或种子同于芽果般具有差别体相均一并应为根识可取，纯属非理之谈，此许观点有其一定的过失，故因果一体的自生根本不能成立。

　　上述以理破除了胜义中成立自生的观点，下文继续破斥世俗名言中成立自性生。

　　午贰、名言无有自性生

　　因灭犹见彼果故，世亦不许彼是一。

　　从名言的规律来说，皆由种因渐灭后，犹能现见彼芽果生起，故世间常人亦不承许此因彼果是同一体性。

　　若许世俗中有自性生者，则以名言现量而破。如果强执世俗中的种芽是同一体性，那么汝之所见与世人所见决定应成相违。如以豆种作为能生的近取因，豆芽是所生之果。一般世人现量见到的首先也是豆种，通过培植至豆种渐变后才产生芽果。若说种芽一体，那么能生的种子已灭，所生之芽果亦应该如种子一样要灭。实则不然，豆种尽管灭了，豆芽仍然存在，由此可见，许能生因与所生果是同一体性，非但道理上不能成立，就世间人之见闻前亦无法承认。

　　午叁、结说二者成立之义

　　故计诸法从自生，真实世间俱非理。

　　是故数论派妄计诸法从自生的观点，无论是真实胜义谛中还是世间名言谛中俱非应理。

　　佛护菩萨与月称菩萨诠释中观的论典中在以中观应成派的胜义理论破析自生时不加胜义世俗等任何鉴别，是直接抉择为无自生而总破的。因为在以正理观察时，不但是胜义中不成立内外诸法是自生，且于名言世俗中亦不能成立自生，此等分别心的所立法都是应成理论一并破除的对境，故已肯定了数论师所许诸法自生的观点根本无法成立。

　　巳贰、以中论之理破

　　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。

　　设若妄计诸法皆从自生，则于能生之因与所生之果或能作者与所作业皆应成一体。实则非一，现量不同故勿执许诸法是自生的观点，以此点已触犯了《中论》等中广说的诸多过失故。

　　复以《中论》之理来观察数论师所许的自生亦是根本无法成立的，因为一切诸法的存在均有其能生所生的关系，若许诸法是一体自生，能生所生亦应成一体无别。如瓶盘是所作业，陶师是能作者，按汝宗所许，陶师应成瓶盘，瓶盘应成陶师等有如是众多过失。再以火喻来说，火为能烧，柴薪为所烧，这样柴薪应成火，火应成柴薪，岂不是所有的森林均变成一大火海了吗？实则不然，故自生根本不能成立。如《中论》云：“因果是一者，是事终不然，若因果是一，此及所生一。若燃是可燃，作作者则一。”许自生者，则作业与作者或眼与眼识应成一体。当知因果绝非一体自生，否则于世俗中无法分辨能所之间的差别性。比如父亲是能生因，儿子是所生果，若因果一体者，则有父亲应成儿子或儿子应成父亲等极大过失。若畏惧上述众过、欲求无倒通达二谛者，应该正受中观理论，切莫承许或妄计诸法自生的观点。

　　再者法称菩萨在《释量论》中破斥数论派所许因果一体为自生时说：“若世俗中承许果法于因位中存在，则有吃饭菜之际同食粪便等有极大过失。”又如寂天菩萨在《入菩萨行论·智慧品》中云：“因时若有果，食成食不净。汝应以布值，购穿棉花种。谓愚不见此，然知真所立，世间亦应知，何故不见果？世见若非量，所见亦非真。”若于因位时就有果法者，则于享用食品时岂不是已成食不净粪便矣？并且汝宗应以购买布匹的钱去购买棉花之种子穿上，方能成立汝宗观点。如是以理观察，明显可知彼宗观点纯属谬论邪计，直接相违名言现量故。由此可见，所谓的自生根本不能成立。

, , , 释》中云：“不但是外道者的心相续中具有遍计种子，且于登地以前所有众生的心相续中均具此遍计种子。”因为在往昔生中都有可能入过外道，唯待将来获得大乘见道时，才能灭尽此遍计执著的一切种子，甚至包括所知障的一切遍计执著皆能断除。以小乘的无学道中尚未断除所知障的一切遍计种子，仅从这一角度而言，大乘初地菩萨亦就远远超胜了声缘阿罗汉的无学道。并且在大乘一地时就已经圆满了一大阿僧祗劫的方便福德资粮，亦具足了现见圆满法无我空性的智慧资粮，于入定时获得出世无漏的胜义菩提心，出定时具足十二种百功德，以此为据，初地菩萨不但超胜了一切凡夫，而且亦完全超胜了声缘阿罗汉。

　　再者自求解脱的小乘弟子，虽然获得阿罗汉果，但对修习大乘胜道却是一种障碍，因为在小乘的五道次第中，刹那亦没有生起如同大乘菩萨的发心，一心唯求自我解脱。并于大乘了义经中，佛呵彼为焦芽败种，仅滞化城歧途者也。因此佛经中说：“小乘阿罗汉与本具大乘种姓的凡夫，即便是同时入大乘的资粮道起修，但他们分别获得佛果的时间，却有很大的差距，大乘种姓得成佛果较阿罗汉快四十九劫。”亦即阿罗汉虽然苏醒了大乘种姓，入了大乘道修行，但于得成佛果较凡夫苏醒大乘种姓后、直入大乘道修行者尚须迟缓四十九劫，走了一条迂回曲折之路。其原因有两种：一是发心的差别：小乘行者初入道时即缘自己获得阿罗汉果而生起出离心、受持清净戒行、修人无我空性、自求解脱，此相对来说，虽是善心，但属于所知障，因此于阿罗汉圣者的八识田中(阿赖耶识)具有了深厚的小乘发心、自求解脱的不共习气，对此尚须一定的时间才能予以断除，故成获得佛果之特大障碍。然而直入大乘道的行者最初即缘一切众生而发菩提心等，故无此障，所以先得成就佛果；二是种姓(根器)的差别：大小乘行者虽各醒大乘种姓，但小乘行者根性已定，属下根故，后虽入大乘仍不如最钝根菩萨。故于大乘道中修行时，纯属下根行者，成就佛果甚为缓慢。

　　二者(修道时唯断二障的俱生种子与习气)：从二至十地之间，共有九地，此处概述其修法主要对治的是二障之俱生种子，此各分粗、中、细三品，每一品各又分三，共为九品。粗的粗分于二地时断除，粗的中分于三地时断除，粗的细分于四地时断除；中的粗分于五地时断除，中的中分于六地时断除，中的细分于七地时断除；烦恼障的微细习气、俱生所知障细的粗分障碍于八地时断除(此地时灭尽烦恼障)；其细的中分障碍于九地时断除。细的细分分二：细的细分、细的极微于十地时断除。全知麦彭仁波切于《澄清宝珠论》中云：“大乘见道中断除的是二障的遍计种子，再逐渐同时断除于二障的俱生种子，至第八地时灭尽我执相续，故此三清净地无有烦恼障，其后唯有断除所知障。在十地末尾，以金刚喻定的智慧摧毁二取迷乱之细微习气后，无间获得善逝如来出有坏之智慧金刚身。此乃与圣境诸大车轨之密意相合，不应混合于后学之分别念，若能了知此理，自然就能解开诸论之难处，并密意江河融入智慧之海故。”

　　宣说正理分三：教证、理证、辩驳。

　　一者．教证：大乘初地菩萨以见道智慧只能遣除遍计种子，不能遣除俱生种子，俱生种子唯有通过见道后的修证智慧才能断除。全知麦彭仁波切于《澄清宝珠论》中云：“一见真谛者，能断遍计惑，如知绳非蛇，相续生对治，修行后次第，能断俱生惑，识变对治性，断尽细种子，复不生出故，如日遣黑暗。”又于《辩答日光论》、《阿毗达磨杂集论注释》、《智者入门论》、《文殊上师欢喜教言论》中皆如是说。

　　华智仁波切在《现证庄严论注释》及《功德藏论·难题释》中皆说“初地菩萨能断除的仅是遍计执著种子”，以此破除了他宗所许。

　　关于承许见道时断俱生种子的这一观点，华智仁波切说：“以无著菩萨的观点而言，见道时唯有断除遍计执著的种子。”遍知法王无垢光尊者于《宗派宝藏论》中云：“一切执著的遍计种子，是见道智慧的所断法，一切执著的俱生种子是修道智慧的所断法。”永嘎仁波切于《功德藏论广释》中亦如是说。印度论师在《阿毗达磨杂集论注释》中亦云：“见道智慧只能断除闻思外道邪派而产生的遍计烦恼的种子，修道智慧才能遣除心相续中无始以来串习的俱生烦恼。”印度唯识论师、无畏生处尊者于《善解释迦论》中云：“颠倒的遍计执著唯依见道的智慧方能遣除，然于无始以来，串习于心相续中的俱生萨迦耶见，唯依修道的智慧方能予以遣除。”扎雅阿楞达论师于《入中论广释》中云：“彼者俱生萨迦耶见及边执见，非为见道所断法，因为无始以来串习的俱生萨迦耶见等长时沉眠于心相续中，是故唯依修道的智慧方能断除。”狮子贤论师在《现证庄严论广释》中对上述观点亦作了相同的论述。

　　二者．理证：在遣除垢障方面，般若经论与狮子贤论师的《现证庄严论释》等中，以清洗衣服上污渍的比喻说明了这一问题。是故粗、细障碍绝对不能同时遣除，因为烦恼障与其习气有一定的差别，俱生种子与遍计种子亦有粗细之别：若相对俱生种子来说，遍计种子为粗障，相对于遍计种子来说，俱生种子为细障。虽于见道时，已经现见了法界本性，但无有修道的实证智慧，故只能断除遍计种子。

　　设若有人疑问：见道时应该具有修悟智慧，因为在见道以前需要通过一大阿僧祇劫的修行，才能获得见道故。

　　显宗中大乘道次第断障法一览表

　　(宁玛派自宗)

　　表一

　　大乘种姓者直入大乘道次第断障法

　　资粮道：压制粗大的二障烦恼

　　加行道：压制粗的二障烦恼

　　见 道：第一极喜地，断二障的遍计种子

　　表二

　　小乘无学道者入大乘道次第断障法

　　资粮道：压制粗大的所知障

　　加行道：压制粗分所知障。

　　无学道：与表一所述相同

　　注一：小乘无学道中已经断除一切烦恼障并已遣除了部分微细的所知障。

　　注二：种子亦称为习气，但种子和习气二者同时出现时，种子是粗分，习气是细分。

　　对此答曰：虽然见道以前具有修行，但并非是五道中修道的修行。比如凡夫人所受持的净戒远远不如二地不共持戒波罗蜜多之理相同，所以不成见道时遣除俱生执著种子的根据。

　　又问：因为见道有十六刹那，故从见道后第二刹那开始至第十六刹那之间，应该具有修道智慧。答曰：此是相应某类根机的众生不了义说法，实际见道并无十六刹那。如《六十正理论注释》、《现证庄严论》的很多注释及《智者入门论》等中都说：“按了义观点讲，由于见到了法界本无分别故，大乘见道安立为一刹那之名言。”

　　又作疑问：在大乘见道时应该能遣除俱生我执等的部分种子，因为在见道时所现见的空性，已经包括了俱生人无我的缘故。佛于《优婆离请问经》中云：“烦恼智慧此二者，不能同时并存故。”即心相续中的烦恼与智慧不可能同时存在。比如一间屋子，虽然多年以来暗无天日，若于这间暗室里点燃一盏明灯，则多年以来的黑暗皆能刹那遣除，如是俱生执著的种子，虽然长久以来积存在心相续中，但依见道智慧的巨大力量，就能予以遣除。

　　对此答曰：此理不成决定之根据。因为在大乘见道时，根本不具备修道位的智慧，仅以见圆满法无我空性的智慧而言，其二障及习气均为平等。上述佛经教证的密意单从观待见道的角度来说，设若以初地菩萨现见空性的智慧不能遣除相对它的障碍，则应有与教证的密意成相违的过失。但是，见道智慧已经遣除了相对它的一切遍计障垢之故。比如初地菩萨心相续中，虽然还具有二地以上菩萨已净的障垢，但仍未与佛经的教证相违。

　　上述所许见道有巨大力量来对治障垢：以理观察可知，其实，并非在获得见道位的前一刹那才生起遍计执著，而是长久以来就积存在心相续中，如果说相续中在生起见道智慧之际，刹那能断除此遍计执著的种子，因而许为巨大力量，则可许无过，亦符合上述比喻之理。如果认为见道的智慧，对遣除俱生种子，有巨大力量的话，则于见道位以上所应断除的俱生法，亦应该同时能断除，应有如是过失。若许俱生执著虽然长久积存于心相续中，但认为有了见道智慧的巨大力量是能断除的理由，是则可依上述相同的比喻反过来回辩说：灯光遣除黑暗一样的道理，不合此义之喻，亦不能如是承认，否则难免过失之咎。

　　如果说初地菩萨仅仅现见圆满的法界空性，就能断除俱生种子的话，那么会有初地菩萨应成佛陀、见道位应成圆满断证功德之无学道等极大过失。可于两方面来辨析了知，从二地至十地的九个修道位中之所断法，虽然与见道位所断法之本性等无差别(以见道时平等现见一切法的本性)，但见道时却无有少许修道位的智慧，怎么能断除俱生种子呢？前者即说诸法皆为一味无别的法界本性，后者即说根本未修而能断除俱生种子之故。

　　假设又继续疑问：虽许断除相对于见道位本分应断的俱生种子，但于断除见道位本分应断的俱生种子时，却没有承认过包括二地以上修道位之一切俱生种子皆需断除，因此不会有见道时应成无学道的过失。

　　对此答辩：比如三地菩萨自从见道以后，通过修道中的修行而证得了相应本分的智慧，断除相对本分的俱生种子，除此以外，无力断除过于三地本分之外余地的所断法(俱生种子)。其主要根据，不但是现见了本性，而且亦具有了本地分内修道的智慧，故能断除相对本地分内所应断的俱生种子。在见道时，虽然诸法本净的圆满空性皆平等一如的见到了，但见道后若不具备修悟的智慧，亦有如是相同的根据。

　　假设又继续疑辩：根据不同有别。其差别是，见道地所遣除的俱生种子，相对于二至十地修道中所断的俱生种子来说属于粗分；相对于初地时所断的俱生种子来说，二至十地修道中所断的俱生种子属于细分。因此于见道位时不必要遣除一切修道中的所断法，只是遣除相对于见道分内的俱生种子之粗分而已。这亦是内道所有宗派共同承许的观点(皆许粗、细种子不能同时断除)。

　　对此答曰：遍计与俱生本有粗细之别，若许见道时的所断法既有遍计种子亦有俱生种子，则显然与内道诸宗所许的观点相违，此许不仅有如是相违的过失，且有超过四宗(有部、经部、唯识、中观)观点的过失。是故不能承认见道时断俱生种子，否则上述的两大过失仍然在所难免。

　　假设又继续疑问：如果说初地菩萨连少许俱生执著亦未能断除，这样岂不是等同于凡夫人吗？由此初地菩萨依于业恼，应与凡夫人一样无自在地转生轮回。因为已经承认未断少许俱生种子之故，决定会有如此过失存在。如龙树菩萨在《宝鬘论》中云：“若时有蕴执，彼即有我执，有我执造业，由业复受生。”

　　对此答辩：这亦不决定。以无著菩萨与圣解脱军云：“具大方便诸圣者，烦恼即成菩提缘。”如佛在《宝积经》中云：“迦叶！譬如诸大城中所弃粪秽，若置甘蔗、蒲桃园田中则有利益，菩萨结使，亦复如是。”又云：“迦叶！譬如咒术药力，毒不害人。菩萨结毒，亦复如是。智慧力故，不堕恶道。”余经中亦云：“如城士夫不净粪，彼乃有益甘蔗田，如是菩萨烦恼粪，彼乃有益成佛法。”是故圣者菩萨以智慧摄持烦恼，根本不会颠倒无自在地转生轮回。当知对此疑问，佛陀早已在《宝积经》中作过圆满的回答，此毋庸置疑。

　　另外全知麦彭仁波切于《释量论大疏》中云：比如，灶中火星溅于湿地上，再不会增长火力。又于《中观庄严颂·文殊上师欢喜教言论》中云：“比如，被截断头部的蛇身虽能颤动，但无力对人作害。”如是全知麦彭仁波切对此在这二论中亦已作过圆满的回答。故初地至七地的菩萨心相续中，虽然尚有烦恼障的俱生种子，但无力成为转生轮回之因。因为已经灭尽了粗大的业惑，且具足方便智慧，故根本不可能有无自在转生轮回的过失。

　　此处关键不能混淆的是，声缘阿罗汉在获得小乘见道时，亦未能断除烦恼障的俱生种子，是不具备大方便智慧的缘故，如是有可能无自在地转生轮回。然而大乘初地菩萨虽未断除烦恼障的俱生种子，但已具备了大方便智慧，故不会无自在地转生轮回。如孔雀虽食毒物，但羽毛会更加艳丽，如是之理于佛经论典中有特别明显的叙述。

　　那么龙树菩萨在《宝鬘论》中所许的观点应当如何解释呢？其实上述《宝鬘论》的密意，应该根据因与缘之聚合来诠释。初地菩萨虽未遣除烦恼障的俱生种子，但已经泯灭了产生粗大烦恼之缘(没有颠倒的非理作意)，比如一粒种子放在木箱里，若没有遇到阳光水土，则终将无能产生芽果之理相同。

　　对宁玛派自宗观点的所立，有了上述能立的理由，故无有任何妨害。

　　三者．辩驳：对方说：初地菩萨应需断除俱生种子的部分，如本论中云：“灭彼一切恶趣道。”在佛陀的经典与《阿毗达磨杂集论》等中皆如是说过，见道时已经灭尽了一切恶趣道之种子。以此为据，见道时不仅遣除遍计种子，且于俱生种子亦应遣除。

　　对此答曰：上述经论教证的密意并非如此理解，因为断除的功德在前面颂词中已经述讫，此处是指灭尽的功德，如是直接从《入中论颂》及月称论师的自释中不难了知。那么应该如何解说“灭彼一切恶趣道”这一问题呢？以见道时获得了无漏的戒体，永无破损，灭尽了堕落恶趣之因，应该是从这方面讲述了菩萨于见道时具足“灭彼恶趣道”之功德。

　　假设又继续疑辩：如果见道时根本不能断除俱生我执等种子的话，那么初地菩萨就无法将自身视如菜叶般而布施身肉，亦就无法修成出世、不共殊胜的布施波罗蜜多，如是则极不应理。

　　对此答曰：虽如上述的教证、理证所抉择于大乘见道时仅仅断除了二障的一切遍计种子，但仍然能作极大布施，此本为初地菩萨不共的殊胜功德。然于此处为断除疑惑而略作回答：初地菩萨对自身视如菜叶般而无执著地布施身肉，并不是从有否遣除了俱生我执等这一角度而言，否则会有大乘七地以下菩萨无法作极大布施的过失，因为七地以下菩萨尚有俱生我执等种子故。另外，尚有小乘声缘阿罗汉亦能修极大布施等有如是过失，因阿罗汉已断俱生我执的种子故。是则大乘初地菩萨布施身肉，以正确理论应当如何诠释呢？大阿阇黎月称论师的《入中论自释》及印、藏圣境《入中论》之诸多注释中皆如是说：将自身视如菜叶般无执著，主要是从修行布施波罗蜜多之功德这一角度而言，即初地菩萨以大悲心引生了如是布施之心，并使习气增上稳固，故尔布施波罗蜜多较其余波罗蜜多不共增胜，以此初地菩萨自然会将自身视如菜叶般，无执著地满足众生所求而布施身肉。虽然七地以下菩萨仍有俱生我执的种子，但布施自身体肉却无丝毫困难。如寂天菩萨于《入菩萨行论》中云：“佛陀先令行，惠施蔬菜等，习此微施已，渐能施已肉。一旦觉自身，卑微如菜蔬，尔时舍身肉，于彼有何难。”

　　如是辩驳之理虽于《般若二万五千颂》等经部与印度的《现证庄严论注释》中仍有一些尚需讲述的，但此处恐繁不述。

　　子叁、所证功德

　　此菩萨持胜欢喜。

　　此初地菩萨，因生起很多出世不共之无漏功德，故生不共欢喜，由喜多故说彼菩萨为持最胜欢喜。

　　虽然普通凡夫人通过修法亦会生起欢喜，但并非最胜，亦不能保持永恒不失，唯有到达初地的菩萨方持最胜欢喜，因为彼已现见一真法界的本面，预示了具足永不退转果位之佛慧。出定后一刹那间可以面见百佛，具备百种神通，入百种三摩地，度化百众生，复于刹那间往诣百佛刹土，便可极快获得佛果。《华严经》云：“菩萨住欢喜地，成就多欢喜。念诸佛，故生欢喜，念诸佛法故生欢喜。念诸菩萨，故生欢喜。念诸菩萨行，故生欢喜。念诸清净波罗蜜，故生欢喜。念诸菩萨地殊胜，故生欢喜。念菩萨不可坏，故生欢喜。念如来教化众生，故生欢喜。念能令众生得利益，故生欢喜。念入一切如来智方便，故生欢喜。”又于大乘了义经《般若二万五千颂》等中云：“见道菩萨欲得佛果，七天就可以成就。”因而以此所证之功德，内心最胜欢喜。

　　如此胜喜功德约有四种：

　　得出离心：菩萨在登地以前，虽然有修种种道行，但其所依不过是世间有漏之善心而已，出世间的无漏善心从未有过。现以超凡入圣之般若智力灭除了生死解脱的一切障碍，故生死大事已得解决，从此以后勿须沉溺轮回苦海，亦不枉受重苦逼迫，且于自利利他等无边功德亦皆获得，到达了所欲的目的地，故内心最胜欢喜。

　　破人我相：世间凡夫之所以不能得到真正欢喜，其主要原因是有我相、人相等实有执著，由此难免恩怨交杂，烦恼相缠，各有种种观念而苦多乐少。登地菩萨则以般若智慧打破了部分的人我妄执，了达我与他人本来平等，彼此之间的相处亦就自然欢喜和谐，没有二取的分别念执，身心都很轻安自在，故内心最胜欢喜。如《华严经》云：“身心微妙，喜乐轻安。”

　　法喜充满：此虽然是佛教中的常用术语，但真正获得法喜充满者，唯有登地以上的圣者。因彼圣者菩萨不但于闻思上获得了殊胜法益，且于内心相续中已实际体悟到了法的甚深本义，轮涅所摄一切诸法的本性亦皆一味地品尝到了，因而不但身心充满了无为的喜乐，并且令众生亦闻而生信、见而生喜，乃为真正的法喜充满，故内心最胜欢喜。

　　离诸怖畏：佛陀将世间人常遇难免之怖畏等苦略概为五种。不活畏：“活”是生存之义，亦即需要很多条件来维持这个生活，如我们现量所见的世间常人，皆为生活起居而劳累奔波，并经常担心生活无法维持；恶名畏：对世间常人来说，非常重视名誉，若名誉稍被损坏心里就十分哀伤、难过，故平时格外谨慎而导致虚荣心很强；死亡畏：“死”是一期生命的结束，多有世人皆求自己长生不老、永恒不灭、不欲死亡，故一旦死亡来临之时，总是非常恐惧；恶趣畏：每个众生都希望得到善趣安乐，不欲恶趣痛苦，然为恶业所牵亦无可奈何；大众威德畏：有些人虽然私下较为善谈、话语滔滔不绝，但一到大众场合就不能善说如流而结舌语塞。登初地菩萨已远离这五种怖畏而获得自在，故内心最胜欢喜。《华严经》云：“始得入初地，即超五怖畏，不活死恶名，恶趣众威德，以不贪著我，及以于我所，是诸佛子等，远离诸怖畏。”

　　子肆、能力功德

　　亦能震动百世界。

　　此说初地菩萨不但具有最胜欢喜的无漏功德，且以自己所证功德之妙力，亦具有在一刹那间震动百世界的能力。《极显童子经》云：“善男子，是故菩萨第一地所住之相者，若欲求之刹那顷动百世界，往百如来刹土等。”《华严经》云：“则得百三昧，及见百诸佛，震动百世界，光照行亦尔。”

　　子伍、增上功德

　　从地登地善上进。

　　获得见道位的菩萨，非如异生地的费力勤作，并从此地登上彼地亦是善妙上进的，亦就是说从初地到二地，以至于佛果等地道皆欢喜进取。因为登地菩萨已经现证无我的空性智慧，具备种种善巧方便，诸精进力亦是任运自成，加上福德亦非常广大，故于地道功德不断地相续增上，速能获得佛果。如同雄鹰在虚空中翱翔一般，勿须用力而自由自在地飞翔，诸大菩萨善妙增上地道之功德亦复如是，此乃圣者菩萨不共之功德力。

　　癸叁(灭尽恶趣功德)分二：一、真实；二、比喻说明。

　　子壹、真实

　　灭彼一切恶趣道，此异生地悉永尽。

　　登地菩萨已经获得出世无漏的戒体，恒时不造恶业，故已灭尽地狱等一切恶趣之道。又彼菩萨已真实趣入圣道地位，现证了法界本性，是故从此以后连异生地亦悉皆永尽，根除生死流转，超出三界轮回，并于圣位中永不退转。

　　由于菩萨相续中已经具有无漏净戒之功德，恒时不造恶业，此后于生生世世中皆无垢染、破损、穿漏而任运自在地受持清净戒行，故能灭尽一切恶趣之道。律经中云：“清净戒律之功德，本具闭塞恶趣门之力。”又见道菩萨以入定的空性智慧一刹那间断除二障的遍计种子，虽然非如二地以上菩萨能以修道智慧来遣除二障的俱生种子，但由空性智慧的力量已经不会产生凡夫那样有力的现行执著，其无力成为轮回之因，故能永尽异生地。所谓异生如《三摩地王经》云：“在六道轮回中依各自不同业感所生，故为异生。”因此见道菩萨不但是远离了趣入恶趣道之因，且连善趣随有漏因缘所生之异生地亦永远灭尽，彻底超脱了三界轮回，获得自在等殊胜安乐。

　　设有疑问，既然初地菩萨永尽异生地，为何仍于六道受生？答曰：圣者与凡夫受生不同，异生凡夫无有自在，生无定处，皆随自己的业风所转，造恶业则堕落三涂，行善业则上升人天善趣，毫无自主全由业力支配，故是随业受生。而圣者已现见圆满的法无我空性，由智悲力泯灭了现行烦恼的执著，永断三界轮回之因，彼示生世间，并非无有自在，而是乘着自己度化众生的悲愿而来，故是随愿示生。如《现证庄严论》云：“智不住生死，悲不住涅槃。”《圆觉经》亦云：“菩萨变化示现世间，非爱为本，但以慈悲令彼舍爱假诸贪欲而入生死。”复云：“菩萨入世间、现异形、行化度皆依无始清净愿等。”

　　子贰、比喻说明

　　如第八圣此亦尔。

　　经云：“诸有智者，当以譬喻令解。”为除小乘弟子对大乘法所生之邪见，故例举小乘共许之比喻来说明大乘法乃真实佛语，应该深信不疑。因为如同小乘第八圣位，大乘中亦有，即初地见道位，故颂文中说此亦尔。

　　小乘中有傲慢声闻与具证声闻两种。其中傲慢声闻本来少无所证，却妄以为自己有所证悟，故根本不承认大乘法，认为般若中观等法非佛所说，是受魔加持的龙树所臆造。为除彼之疑惑与邪见，树立起殊胜的正见、深信大乘三宝，了知大乘中亦有类似小乘的道地分位，为使他们加深理解，故以比喻来进一步阐明这一问题。

　　小乘与大乘所许的三宝体相略有不同，小乘认定的三宝体相在《俱舍论》中云：僧宝：即是有学道圣者与无学道阿罗汉圣者相续中生起的道谛为真实僧宝，彼等根本不承许圣者的身体为僧宝，认为身为苦谛；法宝：即是教、证二法，其中教法涵盖一切佛法，证法则为涅槃(灭谛)；佛宝：同样不许佛身为佛宝，而认为佛陀相续中的无学道之道谛为佛宝。

　　大乘在讲述三乘中的小乘时，承许凡夫学道、一至七圣位、四果罗汉是有学道与无学道中的僧宝。承许所修学的教证二法为法宝，圆满断证功德者为佛宝。

　　小乘的道果层次分有八种圣位：即预流向、预流果、一来向、一来果、不来向、不来果、罗汉向、罗汉果。

　　安住预流向时，只圆满见道入定的前十五刹那，许此为小乘的见道位。至预流果时，圆满入定于第十六刹那以上，许此为修道位，至罗汉果时许为无学道。

　　何故将预流向许为第八圣呢？因为小乘中的四向四果，是从罗汉果的圣位一直往下数，数至预流向时，为第八圣位。小乘在见道位主要断除的是烦恼障之遍计种子，远离的是有边部分，以智慧所现见的是圆满之人无我空性。大乘于见道位所断除的是烦恼障与所知障的遍计种子，入根本慧定时远离的是四边八戏，以甚深智慧所现见的是圆满之法无我空性，并且大乘初地菩萨，尚具有刹那现见百佛等不共功德。此等皆于小乘圣位中未曾相似具有，这亦是大乘与小乘之间的差别。此二之间的相似之处，若详加观察仍有天壤之别。小乘自宗亦许得第八圣位时，虽未超出三界，然亦不会转生恶趣，唯生善趣。如小乘经云：“获得预流向，灭尽恶趣道。”是故在此劝导傲慢声闻：汝等应该正信大乘佛法，切莫妄加诽谤而应自伏慢心。永嘉大师云：“欲得不招无间业，莫谤如来正\*轮。”

　　关于小乘的四向四果，小乘的《俱舍论》第六品与大乘的俱舍论(《阿毗达摩杂集论》)及《现证庄严论》的诸多注释中皆有依渐门次第而得四向四果，亦有不依次第顿超而得圣位等详细论述。然于此处仅依渐门次第略为讲述(四向、四果皆依对治与其对治的结果来分位)：

　　预流向、预流果者：前者圆满了入定的十五刹那，获得见道位，其智慧直接对治的是欲界烦恼之遍计种子。后者圆满入定于第十六刹那，如是安住者为预流果圣者。

　　一来向、一来果者：小乘将所断欲界的俱生烦恼障各分为粗、中、细三品，每一品各又分三，共分为九品。于采用遣除的对治法来修行时，粗细烦恼障依次而灭。至此欲界的六品俱生烦恼(粗大烦恼、粗中烦恼、粗细烦恼、中粗烦恼、中中烦恼、中细烦恼)全然灭尽，属于修道位。由此彼者尚须在欲界中转生最后一次，因为还有细品的三种烦恼尚未灭尽故。所谓向者：即是无间道正在运用智慧的武器来对治烦恼的怨敌时，为一来向，与此同时而坚守岗位的为一来向圣者，到第二刹那灭敌获胜时的解脱道，为一来果，如是安住者为一来果之圣者。

　　不来向、不来果者：虽然未能超出三界，但绝对不趣欲界，唯生色界无色界处。其向者：见道后产生的修道智慧，即是无间道正在以智慧来对治欲界的七至九品最微细之俱生烦恼时，为不来向，到第二刹那全然获胜时的解脱道，为不来果。如是安住者为此中圣者。

　　罗汉向、罗汉果者：前者属于有学道中的修道所摄，断除色界、无色界的烦恼之无间道，第二刹那时获得解脱道，亦即后者罗汉果之无学道。其向离果仅间隔一刹那，待灭尽应断之一切障碍，无间趣入罗汉果位之时，圆满究竟了小乘的无学道。

　　关于颂词中的第八圣位，格鲁派宗喀巴大师与萨迦派果仁巴大师的说法略有不同。宗喀巴大师在《入中论善解密意疏》中说：第八圣位是预流向，非预流果(从罗汉果数至预流向)。

　　果仁巴大师在《入中论释·断邪见论》中云：虽然随般若经讲：从罗汉果往下数至预流向时是第八圣位，但这里不应该随此经典所讲，而应该遵循无著菩萨在《阿毗达摩杂集论》中所述的观点，即第八圣位乃为预流果非预流向(从罗汉向数至预流果)。

　　宁玛派自宗全知麦彭仁波切说，若直接随本论的颂词句义来分析，应该承认宗喀巴大师所许的观点，因为此观点有一定的教理依据，亦有一定的必要。

　　以教为据：在印度圣境虽然《入中论注释》林立众多，但其中月称菩萨有一位最得力的大弟子扎雅阿楞达论师，具有高深莫测的智慧，着重广弘以月称论师为主的中观应成派，在他著作的《入中论广释》中直接宣说了预流向是小乘的第八圣位，与宗喀巴大师的观点正好一致。

　　以理分析：因为大乘的见道位与小乘的第八圣位(预流向)较为相似，故以此而作如是比喻，如经云：“取其相同或相似之处而作譬喻。”故当承许预流向为第八圣位。小乘自宗也认为，以前未曾见到过圣位中的境界，通过修习四谛十六行相的法要后，断除了遍计的烦恼垢障，而今才得以现见圆满十五刹那的禅定境界，即安住预流向的见道位，与此相继趣入预流果时，才圆满第十六刹那的禅定境界，由此不难而知预流果应为修道了，这样若按果仁巴大师所讲，那么就不应该以大乘见道而应以二地以上之修道为喻，因为比喻与意义应对应故。若以大乘见道为喻，则应许预流向为第八圣位才对。

　　其必要者：为令小乘弟子消除对大乘佛法的疑惑与邪见，故以理论来遣除小乘弟子心相续中存有的傲慢。小乘弟子认为，学道圣者的道地分位唯小乘中有、大乘中无。为除彼等邪见，从而能了知大乘宗亦有相同于小乘宗的道地分位，因为小乘是以安住第八圣位(预流向)的补特伽罗开始抉择为圣道圣者等。同样大乘亦是从安住见道位以上的补特伽罗开始安立为圣道圣者等。故于此处分述了大乘的见道等分位与小乘相同，促使小乘弟子正信大乘佛法故有极大的必要。为此非但月称菩萨如是比喻解说，龙树菩萨在《宝鬘论》中亦云：“如声闻乘中，说声闻八地，如是大乘中，说菩萨十地。”如是所说也。

　　壬贰(超胜他续功德)分二：一、真实；二、别义。

　　癸壹、真实

　　即住最初菩提心，较佛语生及独觉，

　　由福力胜极增长。

　　此颂直接讲述了登地菩萨相续中之功德已经超胜声缘阿罗汉，间接亦讲述了超胜人天善趣中的异生凡夫。不但二地以上圣者超胜声缘阿罗汉，且于安住最初胜义菩提心的大乘初地菩萨，亦较佛陀语生之声闻及自己了悟真理的独觉尤为超胜，由其大悲心和菩提心等不共福力的增上而直接超胜声缘阿罗汉故。

　　虽然阿罗汉具有很多不共于凡夫地的胜妙功德，如以出离心来受持净戒、圆满修习四谛法要、具禅定、神通、智慧等。但进行分别比较时，彼之福德却远远不如大乘初地菩萨。因为圣者菩萨具有无漏智慧所摄的广大悲心，即安住于如来的家族中时，其福德亦皆刹那刹那地相续增长，故较佛语生之声闻与独觉尤为超胜，以彼心相续中特别具有不共于小乘的殊胜福力故。是则如何了知大乘菩萨的福力增上超胜二乘声缘呢？《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，胜一切耆旧大臣，如是初发业菩萨，发菩提心虽然未久，但由生如来法王家族，以菩提心及大悲力，亦能超胜一切久修梵行之声缘罗汉。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，为其它一切大鸟所不能及。如是菩萨初发菩提心，生于如来妙翅鸟王之家，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。”此经喻之义足以说明大乘初地菩萨的广大发心之力，即彼发心一刹那之功德，就已超胜声缘百千劫为自利而修之一切功德。虽彼菩萨相续中具有甚深的智慧力与方便的福德力，然此处只讲方便福力超胜，未讲智力超胜，待智力相续增上至七地时才能超胜阿罗汉。

　　癸贰、别义

　　彼至远行慧亦胜。

　　彼者大乘菩萨在一地时以不共增上的福力超胜声缘阿罗汉，至第七远行地时，菩萨以自所行智慧力增上，任运起入甚深灭定亦能超胜声缘阿罗汉。

　　全知麦彭仁波切说：虽然此处并非直接讲述七地，但为消除可能生起怀疑的必要，故于此处顺便旁述七地之概略内容，故称为别义。如是讲述了大乘初地方便之福德力超胜声缘阿罗汉，有人会借此生疑道：应至何地才能以自所行的甚深智慧力增上超胜声缘呢？为除彼诸怀疑，故月称论师在论述一地时就顺便略为旁述了第七远行地即“彼至远行慧亦胜”这一句来加以说明。

　　大乘菩萨从二地继续起修，至七地时方能以胜妙智力超胜阿罗汉。《十地经》云：“菩萨今住第七地，以自所行智慧力，胜过声缘之所作。”月称论师在《入中论自释》中讲述“彼至远行慧亦胜”这一句时，引用了《十地经》的教证后说：“此教宣说声闻、独觉亦有了知一切法无自性者。”看来仅此一句，但在雪域各大宗派却众说不一，此之辩论甚为强烈，有者认为阿罗汉圆满证悟了法无我空性，与大乘初地菩萨的所证相同。有者认为阿罗汉根本没有证悟法无我空性。有者说阿罗汉只证悟了自相续五蕴的粗细空性，对他相续五蕴不仅未证细相，且连粗相空性亦尚未证悟，有者说阿罗汉应该是证悟了部分的法无我空性等等众说纷纭。特别是清辨论师与月称论师对此曾经有过较大的辩论。

　　藏地雪域萨迦派果仁巴大师在《入中论注释》中尤对他宗所许的观点列出了六十四种过失，其中几种过失是对承认阿罗汉圆满证悟法无我空性所发的，为此又于《现证庄严论释》中列出了十八种过失。然于此处对印、藏圣境各大宗派所持不同的观点，以及《入中论自释》所讲的五教三理不作一一广说，于《定解宝灯论·新月释》第二问答题中已有广述，敬请有缘学者详阅。

　　总而言之，这些林立众多的观点说法，皆为高僧大德们以大悲心针对众生不同根器的权巧立宗，观机设教，予以了义或不了义法。同时为使初入道之学者明辨取舍，免入歧途。如是调伏分别心为主的修法以及内在的证悟境界，实际是一味无别的，切莫以贪嗔恶心妄兴分别毁谤。对此这里不分别广说，因为在《定解宝灯论·新月释》的第一问答题中，以教理详细论述了诸大德们都是同一佛陀的化身，并且各大宗派的究竟密意均不相违而一味。

　　若直接从颂文句义上讲“彼至远行慧亦胜”，是指菩萨到达七地时，心相续中已彻底远离一切行相的执著，并以无生的大般若智真实引生了增胜的方便度，尔时具有任运刹那入定与出定的智力超胜声缘罗汉。如《十地经》云：“诸大佛子，譬如王子，生于王家，具足王相，生已即胜一切臣众，但以王力，非以自力。若身长大艺业悉成，方以自力超胜一切。诸佛子，菩萨摩诃萨亦复如是。”《宝鬘论》云：“第七名远行，由数远行故，刹那刹那中，能趣入灭定。”又如本论第七品中云：“此远行地于灭定，刹那刹那能起入，亦善炽燃方便度。”初发心时以志求大法，故胜出一切声闻、独觉，但非以自智观察之力，以至菩萨今住第七地时，乃以自所行智慧力胜过一切声闻、独觉所作。是故应知唯有远行地以上菩萨乃能以自之慧力胜过声缘阿罗汉，六地以下未能如是。因此大乘初地菩萨仅以方便的福力胜过声缘，至七地时以胜妙不可思议的智力增上亦能超胜声缘罗汉。为此各大宗派的讲法亦有不同：

　　一．宗喀巴大师对大乘七地时才能以智力胜二乘的这一问题，从两个侧面分别有两种不同的讲法。

　　初．在《善解密意疏》中云：虽然大乘见道时，就已圆满现见法无我空性的智慧，亦具有入离四边的灭定，但并非是刹那、刹那起入灭定。在六地以下入定、起定皆需一定的勤作功用方可，唯达远行地时，于离四边八戏的法界灭定方能自在地刹那起入，勿须任何功用助力，以此相对于七地以下入灭定来说，这是主要的差别，故说七地时以胜妙智慧相续增上胜过声缘。宗喀巴大师说：在大乘凡夫地的资粮道、加行道，是以分别心相似修法界本性，非真实现见，这样法界即成所知，相对它的分别心即为能知，因此也是以分别心去相似入灭定，故于起入并非难事。一旦到达一地圣位时，以真实智慧来入法界灭定，由于尔时心相续中尚有所知障为主的分别心作障碍，故于灭定的刹那起入并非易事，较为困难。果仁巴大师对此驳斥说：汝等认为凡夫异生地时起入灭定很容易，到圣位时尤为困难，那么以此类推，到达佛位时起入灭定岂不是更为困难了吗？从《善解密意疏》中不难而知，事实却并非如此，因为在异生位时，是以分别心起入相似的灭定，所以比较容易。到达一地圣位时较为不易的主要原因，是需要究竟的真实智慧来入一真法界的究竟灭定，故于起入之时皆需很大的功用力来作助缘。再者一地时刚刚转识成智与法界一味，功力尚未成熟。是故唯达七地时才具有胜难的特殊力，尔时起入灭定就任运自在了。本论第七品亦云：“此远行地于灭定，刹那刹那能起入。”因为这时增上了不共的胜妙智慧。由此可见，果仁巴大师是仅凭文句作回诤妨难，未从意义上去深入细致地分析，故宗喀巴大师所许无过。

　　次．宗喀巴大师在讲述不共应成派时所提出的八种不共法(八大难题)，其中讲到二乘声缘罗汉于证得真实圣位时与大乘见道相同，所证方面无有高低贤劣之别。因此宗喀巴大师说，阿罗汉圆满通达法无我空性与大乘菩萨相同，所以大乘初地菩萨无法超胜声缘阿罗汉，必须到达七地时才具有不共、刹那刹那起入灭定的智力而超胜声缘。宗喀巴大师以此为据来说明了阿罗汉与大乘菩萨相同，圆满证悟法无我空性，达七地时此二之间才有差异所在。对此宗喀巴大师的上师仁达瓦智慧童子及众弟子皆如是承认。

　　二．萨迦派果仁巴大师在《入中论注释》中说：虽于大乘的资粮道与加行道就能了知以及修持法界的总相，并于见道位时，也已真实现见圆满法无我空性的自相。然于小乘的五道中，圆满的法无我不论是真实修或相似修均从未有过。因此在大乘的资粮道、加行道、见道时，就应该超胜了小乘声缘。

　　“彼至远行慧亦胜。”义即第七远行地时，获得彻底断除执著行相、所知障之对治的智慧力，故亦能超胜声缘阿罗汉，上述《十地经》的内容亦复如是。故果仁巴大师根本不承认格鲁派所许的观点。

　　依据果仁巴大师的观点分析，大乘的资粮道、加行道、见道时已应超胜了声缘，何故又说尚须到达七地时才能超胜呢？果仁巴大师的根据是在八地时已经灭尽了有相执著的一切所知障之种子。并说此所知障不是烦恼障种子的习气，而是三轮与二取的有相执著所产生的所知障，其对治的因和缘，决定是七地时圆满具足，亦即第七远行地时圆满具备了遣除一切有相执著(所知障)的对治力，故远行地即是彻底远离了一切行相的执著。安住此地时既没有能度众生的佛，亦没有所要度化的众生，在无生离戏的法界本体中，轮涅皆为大平等性。

　　三．宁玛派自宗全知麦彭仁波切在《中观庄严颂·文殊上师欢喜教言论》中云：“关于‘慧亦胜’这一问题，虽然从刹那刹那起入灭定的观点及其根据，是宗喀巴大师与其上师仁达瓦等所许。智者果仁巴大师等说：‘某宗若以理论来破斥彼等此许观点是极不应理的。’如是破斥后，果仁巴大师又说：有相执著的所知障永不复生之力在七地时才能获得，仅从这一角度来讲了七地时超胜声缘阿罗汉的观点。因此我认为，如圣教《楞伽经》云：‘佛告大慧！六地起菩萨摩诃萨及声闻缘觉入灭正受，第七地菩萨摩诃萨念念正受离一切性，自性相正受，非声闻缘觉，诸声闻缘觉堕有行摄(功用)所摄相，灭正受，是故七地非念正受。’如是以佛陀宣说了自己的密意，见后断除疑惑。”此亦宣说了声缘阿罗汉总的入灭定以及菩萨从六地增胜般若度的基础上入灭定的内容。

　　总而言之，宁玛派自宗认为在解释本论中“彼至远行慧亦胜”一句时，勿须依靠其它论部，此句乃为《十地经》所说，故唯依经部《楞伽经》就能了达《十地经》所说的内容并能断诸疑惑、生起定解。佛于经中云：七地菩萨才胜二乘阿罗汉之义，其根据主要是声缘阿罗汉与六地以下菩萨虽然皆有灭定的起入，但于起入之时皆依有相等很大的功用力方可，菩萨唯有到达六地增胜般若度的基础上获得七地时才能任运起入甚深灭定，故勿须依靠有相功力而刹那刹那自在地起入。因为佛陀于《楞伽经》中云：“诸声闻缘觉，堕有行摄所摄相之故。”此为七地菩萨超胜声缘阿罗汉的主要根据。

　　在全知麦彭仁波切的《遣除单秋疑惑论》中，单秋说：格鲁派的讲法很应理，佛经的密意也应该如此，因为月称论师在《入中论自释》引用《十地经》的内容明显地宣说了阿罗汉通达一切所知法的空性，否则会有相违七教三理的过失。如是依据教证、理证抉择阿罗汉证悟了法无我空性，倘若不证悟空性，则不能入灭定，不仅大乘，且于小乘亦复如是。再说若许阿罗汉未圆证法无我空性，那么大乘一地时就应该以智慧力超胜小乘了，何必尚须待到七地呢？全知麦彭仁波切回诤道：如果说月称论师引用《十地经》的教证，仅为证明二乘圣者与大乘初地菩萨的所证无有任何差别的话，那么在七地时所说“慧亦胜”之句义，从间接上好像承认在七地时，除了二无我的所证法以外，尚有另外的一个所证法存在，那么多余的所证法到底又是什么？如是观察了知这应该是入灭定的差别。月称论师亦如是说：凡是入灭定者，必须要现见无我的空性，若未见空性，就无法入灭定。若不了知粗大的五蕴为空性，则就不能现见人无我，所以讲了声缘必定已证悟应该要证悟的一切法无我，即是法无我空性的一部分。比如说经堂里该来的人全都到了，然并不意味着全世界的人都到了。故尔应该是在通达本空离戏的法界中勿须功用力而任运起入灭定，单从这一反体而说了七地才超胜阿罗汉。

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

　　为什么月称论师在“彼至远行慧亦胜”一句的注释中讲述阿罗汉需要通达法无我空性的一部分呢？因为颂文中虽然并不是直接讲述二乘是否通达法无我的差别，但是这里关系到起入灭定的这一问题。依据《十地经》的教证应该了知，阿罗汉已证悟部分的法无我空性，大乘菩萨是圆满通达了法无我空性。只有在通达无我空性的智慧后，才能入相应自道的灭定，未达真实空性的异生凡夫，则不能入此灭定。是故若许阿罗汉根本未证法无我空性，则如上所说会有相违七教三理的过失。然而阿罗汉已经证悟了应证的部分法无我空性，故不会有上述过失。请详见于《定解宝灯论·新月释》。

　　壬叁(一地增胜功德)分三：一、此地增胜施度；二、赞布施；三、布施之分类。

　　癸壹、此地增胜施度

　　尔时施性增最胜，为彼菩提第一因，

　　虽施身肉仍殷重，此因能比不现见。

　　获得极喜地的菩萨，尔时之施性增上最为殊胜，并且侧重主修的亦即布施波罗蜜多，此乃胜妙菩提果之第一因。故于行持菩萨道的过程中，即便是布施自己的身肉仍为殷重，以强烈的悲愿所摄，时时恒顺众生，满足众生所求。虽然凡夫肉眼不能现量见知谁为真实菩萨，但以其殷重广行布施之情形运用教量、比量就能如实地推知谁为真实圣者菩萨。

　　见道菩萨虽于后得位全面修持布施、持戒、忍辱、精进、禅定、般若、方便、愿、力、智十度法要，但观待初地菩萨来说，其中最为增胜的出世波罗蜜多唯有布施度。《入中论自释》云：“见道菩萨虽于十度皆修，每地皆有各自不同的增上度，但一地时最为增上胜妙的，乃布施波罗蜜多。”此布施波罗蜜多圆满后，才能相续的增胜第二持戒波罗蜜多，故十度波罗蜜多都是层层递进，而相续增胜的。菩萨若欲成就佛果，则必须圆满十因，亦即十波罗蜜多。其中布施波罗蜜多，乃为十度中成就胜妙菩提果的第一因。

　　一般布施的定义：即内相续中以悲愿所引生的一种善心，布施外物即此善心所引发的一种外在行为。宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中引用“《菩萨地论》云：‘云何施自性，谓诸菩萨不顾自身一切资具，所有无贪俱生之思，及此所发能舍施物身语二业。’谓善舍思，及此发起身语诸业。”《摄波罗蜜多论》(《般若摄颂》)云：“布施根本菩提心，勿弃如此能施欲，世间具此能施欲，佛说此为施中尊。”

　　圆满布施波罗蜜多之量：如《菩提道次第广论》云：“圆满布施波罗蜜多，不待于他舍所施物，捐除众生所有贫穷。若不尔者，现有众多贫乏众生，过去诸佛所行布施，当非究竟，是故身语非为主要，唯心最为主要。如《入菩萨行论》云：‘若除众生贫，是施到彼岸，现有贫众生，昔佛如何度。心乐与众生，身财及果德，依此施度圆，故施唯依心。’”

　　其分类约有三种：即财施、法施、无畏施。财布施：包括一切内身外物毫无吝啬地布施众生。法布施：为使众生辨析取舍，明了因果法要，以及深入了义法的修持，而敷演圣教正法。无畏布施：对凌迫逼恼、苦无救护的众生，给予救护与安慰等。

　　尔时登地菩萨以大悲菩提心与通达诸法无我的空性智慧，已经断除对布施作障碍的一切执著，故于后得位数数修行外财布施，以致布施自己身躯血肉均毫无吝啬，并无苦受、犹为满足他人的所求而精勤殷重行施。总而言之，初地菩萨将自己内在的身肉、手足、头目、脑髓，以及外在的资具受用等毫无吝啬并无任何条件地广行布施，慈悲殷重地满足众生所求，以至于奉献生命亦在所不惜。如经云：“初地中随施内身外物，不起少分违逆施度之悭贪。”以此因由，虽无神通之凡夫亦能无误地比量推知，这样修行布施者乃为一地菩萨。如见有烟，以此比量推理，则知必定有火。

　　我等大师释迦牟尼佛在因地间行菩萨道时，以大悲心为满足众生的需要，将自己的头目手足、妻子儿女等曾作过无数次的大布施。昔日佛陀在因地间行菩萨道时，曾为智美更登王子，他俱生就有无量的大慈大悲心，经常乐善广行布施。一次，王子准备将宫中的所有财宝全部布施给穷苦臣民，仅留下父王的如意宝。当时有一位白发老翁专程前来向王子乞求如意宝，却被王子拒绝了。当老翁呵斥他的布施未能究竟时，王子恍然大悟，不加思索地立即将如意宝奉施给他。父王闻讯后，立即招集众臣商议，其中奸臣谗说王子连镇国之宝都布施了，罪当斩首。忠臣则言，虽然所布施的是国宝，但他贵为王子，不应以残忍的酷刑惩罚，将王子流放他方即可。因此国王就决定将王子一家流放到一处有很多魔鬼的地方去改造。王子带着妻子曼德桑姆以及儿女一同离开了王宫，前往父王指定的地方。途中被别人乞走了他的儿女，走过一段后又被别人乞走了王子的双眼，在这艰难困苦的情况下，曼德桑姆乞求王子道：“我们就此安住吧！”王子坚决地说：“父命难违，无论如何我们要到达父王所指定的地方。”因此曼德桑姆只好搀扶着王子继续赶路。尔时帝释天为考验王子的发心是否究竟，就化现为一婆罗门前来乞求王子之妻。王子亦毫不犹豫地将妻子布施给婆罗门。帝释天当即现出真身说：“我本非婆罗门，乃帝释天也。善男子！汝之布施波罗蜜多已圆满究竟，对您作如是考验，甚为罪过，今于汝前诚心忏悔。”并将曼德桑姆还给王子，又用天人的甘露对王子的双眼作加持，使王子的双眼恢复如初，得以重见光明。他们又继续往前赶路，当抵达很多魔鬼的地方时，这些魔鬼并不扰乱损害他们，反而很恭敬地供养王子。因为王子是究竟布施波罗蜜多的一地菩萨。

　　一般来说，在一地时虽然有微细执著的种子，但由坚固的布施习性可以布施身肉。如上所引《入菩萨行论》云：“佛陀先令行，菜蔬等布施，习此微施已，渐能施己身。一旦觉自身，卑微如菜蔬，尔时舍身肉，于彼有何难？”宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中所引“《摄波罗蜜多论》云：‘应念诸佛殊胜行，当自立誓思随学，为除贪著摄持故，以善分别观察心。我身已施诸众生，施身果法我亦舍，我若反贪诸外物，如象洗后非我理。’如是多思能舍之胜利，若能引发广大欢喜，及多思维摄持过患，若能引生极大怖畏，则能任运生起惠施之心。”又如藏地大德薄朵瓦格西亦云：“只要从施舍一针一线做起，至习惯成性后，就可以做到无论何物皆能毫无吝啬地广行布施。”由此可见施舍身肉的近取因，并非以无执著为主，而是在于有否养成布施的习性，倘若习惯成性时，虽有俱生我执的微细种子，但于施舍身肉亦毫无吝啬。如果仅以无我执为主来安立布施身肉的话，则与上述相同，阿罗汉既已破除俱生我执，断尽烦恼障，以此他们亦应施舍自己的内身血肉，但由于他们没有广大的发心与布施的习性，故未能施舍身肉。所以布施身肉并不是仅仅从断执方面而立，应该是偏从于有无大悲菩提心的广大发心与修自他平等以及修自他相换等而建立极大布施。

　　癸贰(赞布施)分二：一、真实赞叹布施；二、菩萨行施生欢喜。

　　子壹(真实赞叹布施)分三：一、赞下劣布施；二、赞菩萨布施；三、如是结赞。

　　丑壹(赞下劣布施)分二：一、真实；二、布施功德。

　　寅一、真实

　　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。

　　此颂真实赞叹平凡布施。彼诸轮回众生皆为寻求自己所欲之安乐，若无一定的资具，则所欲的安乐决定非有。由是当知一切受用资具皆从布施的福德而出生，故佛陀以大悲心为众生首先宣说了布施的理论。

　　一般避苦求乐，乃人之常情，故三界轮回中的彼诸众生，皆为寻求丰衣足食、受用圆满等人天安乐，皆欲远离饥渴寒热等世间诸苦，不惜一切地去获得自己所欲求的安乐。其实世间有漏安乐的根本是建立在物资受用的基础上，若无资具受用，则又何乐之有呢？如人衣不蔽体、食不果腹时，决定是苦不堪言。故尔凡是所求之五欲安乐都是观待资具而生，若无资具受用，则由此所生之乐亦决定无有，所以世间的一切庸乐之近取因即资具受用，而出生一切资具之因又是什么呢？我们知道一切所生并非无因无缘，因果关系微妙难测，非凡夫分别识所能揣度，唯有一切智智佛陀遍知一切受用资具皆从布施产生，悉知一切众生入道之初最宜修行的法门即是布施。因为对初入道的补特伽罗来说，首先要深植福德，有了福德才能长养慧德，而生长福德之因即是广行布施，布施又是十度中最方便易行之法。是故佛以愍念众生之心，为使众生的福慧二种资粮能互助并进，彻底离苦得乐，而以大悲心首为初学者宣说了布施论。

　　若不首先圆满最为方便易行的布施度，则于其它度之修甚难，因若前前基不稳固，则后后度难立。弥勒菩萨于《经观庄严论》中云：“前前度为因，后后度为果。”是故因若不具，则何有果成。如是依修法次第而言，首先应该从布施度起修，至布施波罗蜜多圆满后，才能增上第二度持戒波罗蜜多，后后度均皆如是相续助进增上方得圆满究竟。

　　如是了知布施度的重要性后，应该如何修行布施呢？遵从传承上师的教言，我们应该将布施建立在慈、悲、喜、舍四无量心的基础上而修。首先要知道一切众生都曾经作过我的母亲，此乃知母；在为母之时，慈悲抚育我们等有无量恩德，此乃知恩；恩重如山的母亲，如今沉沦在生死苦海中饱受饥渴寒热等诸大痛苦，如果我们不去解救彼诸痛苦，谁还会向他们伸出援救之手呢？此乃念恩；为了尽一份报恩之心，负一份儿女之责，应将自己拥有的一切财富受用，对一切如母众生欢喜地广行布施，此乃报恩。在知母与知恩的基础上再修四无量心：首先应舍弃贪爱亲友与嗔恨怨敌之分别执著，为怨亲平等、一视同仁而修舍心；为拔除众生诸苦而修悲心；为能给予众生安乐而修慈心；在众生增上福乐等世间圆满时，为远离嫉妒而修随喜心。以理分析可知，我们均负有使一切如母众生离苦得乐的责任，应为解除彼诸苦难，使之获得安乐而广行布施。

　　虽然布施总分为三种(财施、法施、无畏施)，但分别来说，则种类众多，如上供、下施、放生、断教法、回向等均属布施这一善行所摄。

　　上供者：若于上师三宝等福田，供养自己的身口意三门以及闻思修行之功德，称为上品供养；以自己的身体于上师僧众等福田作承侍，称为中品供养；若于三宝等福田供养一些上好供品，甚至一束鲜花、一杯净水等，称为下品供养。如是亦能获得相应布施的诸多功德。

　　下施者：若能将自己的衣食资具等受用布施贫众乞丐，满足众生所求亦能获得不可思议之功德。如阿底峡尊者云：“漂浮不定的财富，虽无任何价值，但只要用来布施贫众，就会修积很大的功德。”《本生论》云：“无我易坏无坚身，众苦无恩恒不净，此身若能饶利他，不生欢喜非聪睿。”《摄波罗蜜多论》云：“乞者现前诸佛子，为增菩提资粮故，当于自物住他想，于他应起知识想。”《入行论》云：“舍一切涅槃，我心修灭度，一切终顿舍，施诸有为胜”。《摄波罗蜜多论》云：“资财无常现可见，若能任运起大悲，当知布施极顺理，犹如他物寄自舍。若施由此无恐怖，置于自家生怖畏，无足共他恒须护，若施无此诸过失，由施能生他世乐，不施现法亦生苦，人间诸财如流星，定无不舍诸财物。诸未施财无常灭，由施反成有财库，饶利有情所惠施，诸财无坚亦有实，若能惠施智者赞，此诸愚夫乐集财，摄持终无不离散，由施恒感诸盛事，由舍不起染污执，悭非圣道生烦恼，若施即是道中尊，圣呵余者为恶道。”故将虚幻无实的一切财富用来布施如母众生是极为殊胜的。

　　放生者：属于无畏布施，在整个有情界中最珍爱的莫过于自己的生命，因此在一切有漏的善业中，放生功德最大。龙树菩萨在《大智度论》中云：“诸余罪中，杀业最重，诸功德中，放生第一。”故以愍念众生的大悲心，促使命在旦夕的众生解除厄难，脱离恐怖、刀杀等痛苦，令其绝处逢生，获得再生的机会，如是布施之功德量等虚空，不可言说。

　　断教法者：是无上密乘中最具窍诀性的一种方便修法，亦即漫游寒林的舍世瑜伽士主依观想而供施自身血肉的一种殊胜修法。在修积布施等福德资粮的方便法门中，密乘的断教法最为殊胜。何为断教法呢？祖师玛吉拉准云：“众魔为意识，凶魔乃我执，野魔即分别，断彼称断者。”一般来说，舍世瑜伽士没有属于自己的世间财物来作供施，是故唯以大悲心来勾招非人、鬼神等一切众生，将自己温热的血肉通过观想、等持力与密咒力的加持后，布施给众生，以慈悲菩提心来转变它们的恶劣心性，使其获得满足等安乐。此乃修极大布施最具窍诀性的方便善行，如是修行而获得之功德亦量不可说。断教法具体的修法请详见于《大圆满龙钦心髓前行引导文》。

　　回向者：回向善根仍属布施的一种善行，若能将自己所造的大小善根，意念回向或持诵：“文殊师利勇猛智，普贤慧行亦复然，我今回向诸善根，随彼一切常修学。三世诸佛所称叹，如是最胜诸大愿，我今回向诸善根，为得普贤殊胜行”而作回向，或上根利智者以三轮体空而作回向，亦将获得相应布施的无量功德。

　　所谓布施，如上所述并不着重于外物的大小、多少，而关键在于培养内在布施的善心来修积二种资粮。如月称论师云：“施谓离悭贪，于诸器非器，平等心等施，此施施者净，悲施及施果，二俱施来求，此施无悭吝，善士所称赞。”一般世人皆有求富发财之心，又因自己贫乏无福，故行偷盗，或贸易经商等诈骗顾客而牟取暴利，其实此举非但不能发财，反而会损失前所造就的更多福报，因此具智之士应该善加观察、明辨取舍，寻求真正富乐之因，当于可怜的众生，以清净发心将自己的衣食资具等受用，不生疲厌、吝啬地广行布施，以欢喜心去满足一切众生所求，才能获得真正不期而至的大福报。是故修行者应该遵循佛陀的教言为利一切父母有情而发广大心。佛陀慈悲说教，弟子如说修行，则能所欲皆成，圆成觉性之果。

　　寅贰(布施功德)分二：一、行施能得轮回乐；二、行施能得涅槃乐。

　　卯壹、行施能得轮回乐

　　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。

　　该颂是赞叹平凡下劣布施之功德。普通凡夫虽行布施，亦甚为卑劣，如内在的悲心较为下劣，外在的行为极其粗犷，布施的发心也是专求自己的利益，欲在人中成为尊胜者，无论如何，凡是彼等所求的诸多受用，以及能灭除饥渴等痛苦之因皆为布施所生。

　　布施是轮回中福报受用之近取因，因此无论是大乘或小乘圣者或异生凡夫均依布施度来获得各自所欲之安乐。只不过凡圣之间发心布施的意乐则有所不同，因而所得之功德亦是差异不等、良莠不齐。

　　一般凡夫人之悲心较为下劣，心行甚为粗犷，或根本无有大悲心而行布施。非如菩萨随大悲心所转的某些凡夫人对求施者态度傲慢鄙视、语言中伤等，既不是怜悯众生之苦，亦没有令众生离苦得乐的发心，只是欲在人中得到胜誉美名，今生来世获得布施之更大福报，仅仅偏重于寻求一己私利而发心布施，希望能感得布施的异熟果报。如是布施虽然发心卑劣、行为粗犷，虽然仅为寻求今生来世之人天福报，但只要信解布施生福的因果道理，仍属善业所摄，依此亦能产生轮回中暂时所欲求的诸多受用及福乐，故此下劣布施也是灭除饥渴寒热等众苦之因。如《宝鬘论》云：“施乞虽不念，后世获百倍。”若于乞丐布施一些微不足道的财物，虽未寄予任何希冀，然于后世一定能成熟其百倍的果报。世间中亦有“舍一得万报”的谚语。故于众生布施一些平凡的资具受用，亦将获得胜妙乐果，因此灭苦得乐皆依布施而生。

　　卯贰、行施能得涅槃乐

　　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。

　　该颂讲通过平凡布施亦将获得出世涅槃之安乐。此复由于广行布施之时，速能得遇真实圣者来到施主家中应供，彼圣者亦为施主宣说四谛\*轮，彼等依教闻思、修行后，于是永远断绝了三有轮回的流转，当来趣证于寂灭涅槃之阿罗汉果。

　　如是行者，虽然非如菩萨随悲心所转为利众生离苦得乐，但仅为自己的利益，欲求将来获得更多福乐，具有望报之心而经常乐善好施，依此逐渐就能获得小乘涅槃的安乐。何以故？因彼常行布施，如是施主速能值遇真实圣者来到家中应供。如云：“善士常往施主家。”古印度佛陀在世时，佛与弟子都是沿街托钵乞食，由于迎请供养的因缘，诸大圣者为利施主而常宣四谛\*轮，开示苦空无常无我的真理，令其了知轮回的过患与涅槃的功德，明了因果取舍，从轮回中发起真实的出离心，对出世间的正法生起极大信心，断一切恶，修一切善。他们依教精勤修行后，亲证无垢圣道，清净无明垢染，于是就永远断除了三有轮回的生死流转，当来必定趣证于寂灭涅槃之乐果。由此可见，世间的暂时安乐，出世间的究竟安乐均来源于布施度。

　　丑贰、赞菩萨布施

　　发誓利益众生者，由施不久得欢喜。

　　此颂赞叹菩萨行布施的功德。不同于小乘圣者和异生凡夫行布施的根本差别，主要在于相续的意乐与发心。大乘菩萨以广大悲愿所摄，从心坎深处发誓利益众生，非为自己的利益打算，全然为利众生而广行布施。由将财物施舍给众生，众生立即获得安乐，故彼菩萨不久将能获得最胜欢喜。

　　一般来说，菩萨的发心是“不为自己求安乐，专为众生脱离苦”，只要众生得到安乐，菩萨亦就悦心满意，而且心里数数欢喜。如云：“众生之身苦，则成菩萨之心苦。”《大般涅槃经》云：“佛见众生烦恼患，心苦如母念病子，常思离病诸方便，是故此身系属他。”所以菩萨为满足众生之利乐、远离不欲之诸苦，而不顾惜一切，将自己所有衣食资具等受用毫无吝啬地布施众生，有着毫不利己、专门利人的伟大精神，全然以利他之心来解除众生在日常生活中的诸大痛苦，其发心唯利有情，所作的事业皆为众生离苦得乐。

　　由于布施的发心不同，故感果的速度亦有快慢之别。对一般凡夫来说，私欲心较强，也不具备对众生的广大发心，虽作一些平凡布施，然其果报只能当来感受；小乘圣者修行布施，亦不能速得欢喜，因彼以自利私心仅满足于求得涅槃之安乐，故于众生不会精进地欢喜行施，由布施之意乐心不清净，所以其异熟果报亦只能迟缓于来世；菩萨与此显然不同，以有清净意乐的大悲愿心所摄，尽未来际饶益有情，菩萨由行布施，使众生获得利乐，亦就圆满实现了自己的心愿，成办了自己所欲之广大事业，故于内心无间生大欢喜，由此亦会精勤不懈、为利有情而再三地广行布施。

　　一般来说，若无大地般的方便福德资粮，则无法长养如同宝树般的智慧资粮，是故唯有在福慧并进以致究竟圆满的基础上才能究竟断证功德，获得正等正觉之佛果。所以必须发起为利众生的大悲心，广泛积极地利乐有情，展示菩萨利他的伟大精神与契合实际之殊胜行为，从而迅速圆满最为殊胜的两种菩提心。如《宝云经》云：“能圆满施舍一切，即能证得妙菩提。”

　　下面将平凡下劣之布施与菩萨之殊胜布施作一总结。

　　丑叁、如是结赞

　　由前悲性非悲性，故唯布施为要行。

　　此说一切增上生与决定胜的福资粮之因皆为布施。由前所述，以大悲心为体性之布施与不具大悲心之下劣布施，故为增上暂时之人天福乐与出世之福德资粮，初修之时唯有布施乃为累积福资粮的殊胜要行。

　　以修行布施之意乐不同，故总分为两种：一是以大悲为体性而广行布施的菩萨，二是不具大悲心，普通平凡的下劣布施。或者说为悲心的强弱、大小不同而行的布施。总而言之，无论异生、小乘圣者或初修之大乘菩萨，于所有一切修法中，最为方便易行的修法是布施，不仅如此，且于暂时人天善趣之安乐，以及究竟出世间的涅槃寂乐也是修积布施之功德所致，所以布施是一切修行者最为首要的行持法门。这是按修法次第来分别解说的。从五道十地的修行次第而言，月称菩萨收摄了《十地经》、《宝鬘论》、《中论》的深广教义，而于本论中作了系统的论述。

　　子贰(菩萨行施生欢喜)分二：一、行施时如何生喜；二、如是施身。

　　丑壹、行施时如何生喜

　　且如佛子闻求施，思维彼声所生乐，

　　圣者入灭无彼乐，何况菩萨施一切。

　　初地菩萨特别重视布施度之修法，具有唯利有情的贤善意乐之心，以慈悲心观照一切众生之苦乐，并且时常观寻他等众生有否缺乏资财受用，如是佛陀的意子菩萨一旦听到求施之声时，便立即思维彼者应该是向我来求施的吧，仅此思维所生之乐亦超乎寻常。如是所生之喜乐，不仅世间人不具，既便是小乘圣者入灭定之乐亦远不及此，何况菩萨真正于求施者，殷重布施自己的内身外物等一切受用时，所产生的喜乐更是无可言喻。

　　声缘阿罗汉通过入灭定，而于后得位中身心获得一种殊胜的轻安，并且乐在其中。其安乐虽然远远超胜凡夫，但若比于菩萨闻求施声所生的喜乐，则有百千万倍不及其一之差距。《中观四百论》云：“施声能显示，死法及余有，是故于菩萨，施声恒优美。”由此可见大菩萨仅于听闻到乞求布施之声音，如是思维后，内心都会产生最胜安乐，何况菩萨正行布施所生之喜乐。正如久离乡井的游子，父母时刻思念着他，一旦听到儿子重回家园的音声，父母心里所生起的欢喜，非言语所能形容。同样菩萨视众生如自之独子，对他们的慈悲惠施亦复如是，皆以大悲心来满足求施者的所望，解除他们缺乏资财的痛苦。因此增胜施度不仅能广利众生，且能圆满成办菩萨自所行愿，消除累生罪业，修积殊胜的福德资粮，得究竟成佛之因。如是思维布施之胜妙功德，又听闻到前来乞求布施的声音，则心里禁不住数数地生大欢喜。

　　丑贰、如是施身

　　由割自身布施苦，观他地狱等众苦，

　　了知自苦极轻微，为断他苦勤精进。

　　大乘菩萨在为众生布施自己身肉，若产生割截等痛苦之时，则立即观想他等地狱、饿鬼、傍生之众苦，因而以自证分了知自苦与地狱重苦相比较是最极轻微的，故为断除他等众生之痛苦，增强自己的悲愿之心，而精勤堪忍布施身肉等一切痛苦。

　　这里以加行道等菩萨布施身肉来说，虽然布施身肉时仍具痛苦，但他了知三恶趣的众生恒受重苦逼迫，并且以人间诸苦难以为喻，如是比较则知恶趣诸苦较割截身肉之痛苦何止百千万倍的差距。因此虽然未断执著，但亦能强力堪忍。比如父母在抢救子女之时，哪怕是自身有着再大的痛苦，只要能够挽救子女，仍然奋不顾身地勇猛勤作，即便牺牲自己的生命亦在所不惜。《维摩诘经》云：“设有身苦，念恶趣众生，起大悲心。”

　　是故当知，加行道的菩萨以大悲心为主可行登地菩萨为利众生的殊胜事业。如阿底峡尊者的上师达玛饶吉达，他虽然显现上未断我执，尚未登地见道，但为拯济众生的急切需要而割截自身体肉为人做药。因此剧烈疼痛导致寝食不安，但他具有坚固的大悲心而毫无追悔，仍能堪忍不退，因而在黎明的梦境中感得白衣大士(观世音菩萨)现身为其加持而得痊愈，并对他说：欲得菩提，必经如是苦行，善哉！善哉！言毕刹那消失。他醒来一看，果然伤口完全康复如初，未留下一点痕迹。如《佛子行》云：“欲菩提者应舍身，何况一切身外物，是故不望报异熟，布施便是佛子行。”《摄波罗蜜多论》云：“由何增长悭吝过，或能不令舍心增，虚诳摄持为障碍，菩萨应当尽断除，若诸能障惠施心，及障真正菩提道，如是财宝或王位，皆非菩萨所应取。”寂天菩萨亦云：“虽然佛经中只开许登地菩萨布施身肉，但具有广大悲心者，异生凡夫也可以布施身肉，以观地狱恶趣巨苦，就能堪忍割截身肉之小苦，只要不生退悔之心，不退失大悲心等，就可以广行内身外物之大布施。”故于《入行论》中云：“悲心未清净，不应舍其身，若能成现后，大利因应舍。”以上所述是异生凡夫位所作的布施。

　　下述圣者菩萨布施身肉。获得真实证悟的圣者菩萨，具备殊胜无漏的大悲心与胜义菩提心以及种种的方便智慧，其发心唯求饶益众生，可以毫无苦受地施舍身肉，因为已经彻悟了诸法缘起性空的本性，具有不共证悟的大菩萨视割身肉如剥树皮，观身体如同药树，任随众生截枝摘叶，乃至掘其根株，以疗众生疾苦，皆无少许执著苦受而欢喜地恒顺众生。在《虚空藏三摩地经》中云：“如大娑罗树林，若有人来伐其一株，余树不作是念，此树为我，彼树为他，伤此树我有苦，伤彼树我无苦等分别念执决定无有，且于伐者不起贪嗔等执，菩萨之忍亦复如是，乃为最清净忍，量等虚空。”菩萨在入定时了悟诸法本性，圆满现见法界本体，在出定时以大悲心与智慧如梦如幻而修，故于方便修积资粮时亦不会分别。《宝鬘论》云：“彼既无身苦，更何有意苦，悲心救世苦，故久住世间。”由此可见，一地菩萨在布施身肉时，非但无苦，且欲求代受众生诸苦并给予众生诸乐，故均以布施利人，悲心住世。

　　比如，世尊在因地中曾为莲花国王时，一次他的领土内发生了一场严重的瘟疫，死了许多人。国王唤来医生问：如何才能有效地消除瘟疫？医生回禀：“若有如河达鱼的肉则可医治，其它的办法因为瘟疫之毒所蔽，无法知晓。”因而国王择一良辰吉日，于清晨沐浴、更衣、受持八关斋戒，对三宝做了广大供养、猛烈祈祷之后便发起坚固誓愿曰：“愿我舍生后立即转生为斗雪河中的如河达鱼。”说罢便从数百丈高的皇宫跳下，立即化生为斗雪河中的一只庞大的如河达鱼。那条鱼以人语对众人说：“我是如河达鱼，你们取我的肉吃吧！可以疗愈瘟疫。”于是众人纷纷割取它的肉，身体的一侧割完后，又翻到另一侧，一侧的肉割完后，又复生出。如此交替食用鱼肉后所有被瘟疫疾病所缠困之人全部恢复了健康。尔后那条鱼又对众人说：“我是莲花国王，为使你们摆脱疾病诸苦，舍弃自己的性命转生为如河达鱼，若欲报答我之恩德，则应竭力断恶行善。”众人皆依教奉行，从此以后，他们未堕入恶趣与邪道中。如是菩萨由广大悲心而作难行之事，故于割截自身之苦不觉为苦，并为消除众生诸苦而勇猛精进。

　　又如我等大师释迦佛陀在因地间行菩萨道曾为尸毗王时，仅为救护一只鸽子而不惜割截自己的身肉。尸毗王此举有两种原因：一是知身为老病住处，脆弱臭秽不堪。如《月灯经》云：“此腐烂色身，命亦动无主，如梦如幻化，愚夫由贪此，造极重恶业，而随罪恶转，不智被死乘，当往那洛迦。”如此无常秽恶之身根本不值得贪恋，然可以身修积坚固清净之福德资粮。因而又听到老鹰说：“我能吃到国王身肉，则可放掉鸽子，否则我就吞食鸽肉。”国王心生欢喜，立即拔刀割下自己身肉交换鸽子；二是以悲愿力故，念众生可怜，唯我作众生救护怙主，故曰：“我救彼命故，自割己身肉，纯善怀悲悯，执志不动转。”可见真正通达此是应舍之身，罪恶之物，众生可愍，应予救拔，割截自己身肉，并不觉苦，即使有苦，亦能堪忍。这是圣者菩萨所作的极大布施。

　　癸叁、布施之分类

　　施者受者施物空，施名出世波罗蜜，

　　由于三轮生执著，名世间波罗蜜多。

　　在修行布施时，于施者、受者、施物之三轮本体了悟为空性，如此布施则名出世间波罗蜜多。倘若于施者、受者、施物之三轮生起执著，则名世间波罗蜜多，般若经亦如是所说。

　　所谓布施波罗蜜多，可分有、无三轮体空的般若智慧来摄持的两种布施。

　　一．有三轮体空的般若智慧来摄持而行之布施。一地菩萨已经证悟了缘起性空的般若智慧，断除了人法二执，在悲智双运的基础上饶益众生，以大悲菩提心为解除众生诸苦而作饶益，以无二智慧不著相布施，比如能施者自己、受施者众生、所施物资受用皆不可得，不但正行时三轮体空，且于回向善根时亦复如是。《大乘本生心地观经》云：“三轮清净是檀那，以此修因德圆满，当知证获波罗蜜，唯由心净不由财。”《般若波罗蜜多经》云：“如是布施名出世间波罗蜜多，若彼者未得胜义菩萨之果位，则非出世间波罗蜜多。”

　　二．无三轮体空的般若智慧来摄持而行之布施。以有执著的缘故，虽然发善心布施，最后亦将善根回向，然于施者、受者、施物有三轮的执著，因为般若经等中云：“凡是以执著心所造的一切善业，皆被称为世俗有漏的善业。”永嘉禅师云：“住相布施生天福，犹如仰箭射虚空，势力尽箭仍还坠，招得来生不如意，争似无为实相门，一超直入如来地。”所以著相布施名为世间波罗蜜多。

　　关于般若波罗蜜多分假相、真实、究竟(主要)这一问题，格鲁派的宗喀巴大师，萨迦派的果仁巴大师，宁玛派的全知麦彭仁波切各持不同的观点。

　　格鲁派宗喀巴大师及其弟子说：虽然般若波罗蜜多主要是指圆满断证功德之佛果时所现前的本来智慧心，但从真正的名称而言，并非唯一指佛果时所得，而是大乘一地以上见、修道所得之智慧，皆可称为真正般若波罗蜜多。宗喀巴大师在《现证庄严论·本注详解金鬘疏》中说：真实般若有两种，此二仅有主次之别，比如国王是主要人物，其眷属臣民为次要人物，实际皆为真人。如是佛位时的智慧为主要般若，于无学道以下至见道以上所证悟空性的智慧，虽可名为真实般若，但非为主要乃为次要之般若。然于佛位时的智慧不但是真实般若，也是主要般若，如国王不但是人，且是主要人物之理相同。资粮道与加行道中所修的空性妙慧，既不是真实般若，更不是主要般若，然其乃为真实般若之因，故于此因取了般若之名，故为假相般若。唯有般若经的所诠义是真实般若波罗蜜多，故于能诠句之般若经亦取了类似的名称。如是所谓的真实者，必须是现证的智慧。

　　萨迦派果仁巴大师在《入中论注释》、《现证庄严论注释》中依据狮子贤的《现证庄严论大疏》与月称论师的《入中论自释》之密意说：究竟获得真实般若波罗蜜多之名，应该是在佛位时，即超越轮涅所摄的一切诸法之究竟大彼岸，不住有寂二边，乃为真实般若波罗蜜多。然于暂时道中，如见道、修道所证并非真实般若波罗蜜多，仅居相似之称。然而唯依相似之般若度来获得真实究竟的般若度，是故为得佛果而于此因取了般若之名(将暂时四道中所证的也取名般若智)。因此彼宗安立佛位智慧乃为真实般若。

　　宁玛派全知麦彭仁波切在《遣除单秋疑惑论》、《澄清宝珠论》、《现证庄严论释》、《中观庄严颂》中于般若的分类讲了四种：即教典般若、基般若、道般若、果般若。教典般若：是佛陀第二转无相\*轮之般若经典与菩萨解释其密意之论典。基般若：即光明离戏的大法界，为最了义的般若波罗蜜多。智慧之梵语“般若密多或巴饶模大”。其本具二义：一是正趣彼岸智为真实般若度，二是已到大彼岸智为究竟般若度。

　　前者为道般若，通过见、修道所产生的智慧，亦可称为真实的般若波罗蜜多。《现证庄严论》第三品中云：“彼此岸边泯，中间亦无住，知世平等性，般若波罗蜜。”即出世的无漏智慧与无缘大悲相应合称为大乘学道的根本智慧，此依二转、三转\*轮的教典皆可成立。唯识宗许大乘见、修道证悟的智慧为真实般若。是故圣位十度皆为出世的般若波罗蜜多，因为唯依见道以上的真实智慧，才能到达究竟般若度之大彼岸，故以有学道中暂时的因般若而趣达无学道中究竟之果般若。

　　后者为果般若：究竟圆满五道十地的无上佛果，已经到达了大彼岸的智慧度，亦称了义的般若波罗蜜多。仅此月称论师在《入中论自释》中说：“‘彼岸’谓生死大海之彼岸，即断尽烦恼、所知二障之佛果，彻底到达彼岸是也。”如是全知麦彭仁波切在以圣教分析基道果之般若时的理论，足以遮破他宗观点。

　　其次，以圣教分析：印度中观论师法亲菩萨在《现证庄严论注释》第三品中讲了真实般若波罗蜜多是“基”的胜义本性；印度唯识论师贤达巴(宝寂)菩萨在《现证庄严论注释》中讲了真实般若波罗蜜多是圣者见、修“道”的智慧；印度的狮子贤菩萨在《现证庄严论·明义小注》等中讲述了真实般若波罗蜜多是正等正觉佛“果”之智。

　　又以理论分析：全知麦彭仁波切在《现证庄严论》与《般若摄颂》对照之大疏等中云：依靠法界的“本基”而修，通过出世无漏的“修道”而究竟圆满断证功德后，获得无上“佛果”。亦即首依基般若而于道般若起修，最后圆成觉性时获得果般若。所以全知麦彭仁波切在驳斥他宗的观点时说：真般若决非唯一佛果之智，因为大乘菩萨在见道位入根本定时已经现量见到了一真法界的本基空性，尔时无修亦能自在地饶益众生。二地以上的菩萨则以修道的般若智慧来断除俱生种子，因此“圣道”亦应该称为真实的般若波罗蜜多。再者果般若之近取因在基道位中，也就是说必须要经历基道位的过程才能趣达果般若。由此可见真正的般若波罗蜜多非但不是唯一指佛果之智，且连一到十度的智慧皆可称为真实般若波罗蜜多。按自宗全知麦彭仁波切的观点来说，印度中观及唯识论师的密意本来一致、互不相违，只是各大宗派侧重抉择的角度略有不同而已，实际的密意却毫无差别。这样二至十度皆以此理如是推知。

　　辛叁、结说此地功德

　　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。

　　这里用月喻来说明了极喜地之功德。极喜地之功德犹如水晶月轮，安住在彼地佛子的意空之中，此所依的虚空以能依月轮的光明来严饰，显得格外晴朗端严，进而破除一切遍计执著的重暗，获得人天之尊胜。

　　登地以前的菩萨虽然亦有智慧，但属于有漏的分别念智，故于观视万法本性还有些模糊不清，到达极喜地时依所证的无漏智慧洞察诸法本性，犹如水晶月轮那样晶莹透明。从喻义来说，彼地菩萨灭尽了炽热烦恼、获得清凉安乐，犹如清净的水晶月亮能带给众生的清凉与安乐。这里将佛子之心喻如万里无云的虚空，其所依的意空之中生起的空性智慧喻如能依的明月，这样皎洁的水晶明月安住于佛子的意空之中，以夜空清净一尘不染，故此虚空被月光照耀，显得格外的清凉光明。如是因彼菩萨破除了人法二执，洞彻二空真理，故心境空寂，一尘不染，现前法界本性。

　　月喻之义具有三种特点：高尚义：通达诸法自性本空的甚深智慧，非凡愚能比，表明居高尚之位，如云：“皓月当空，众星拱奉。”光明义：证得胜义菩提心则有层出不穷、不可思议之功德作庄严，比如月亮以光来作严饰，则有“皎洁无伦比，明月照世间，光明遍十方”之说，如是彼菩萨具有智德光明而获得端严。尊胜义：明朗皎洁、无云翳遮蔽的月亮受到众人喜爱，令饱受酷热诸苦的众生获得清凉、安乐。如是菩萨到达初地时以般若智光破除炽热烦恼等一切痴暗，如同月轮从层层云雾中出来，远离所有的乌云密雾，使得大地重现清凉光明，能饶益无量众生，因而大菩萨堪为世间福田、众生怙主、人天眼目，故得最为尊胜之称，受到一切众生的敬仰。

　　庚贰、结尾本品

　　入中论第一胜义菩提心终

　　入中论日光疏第一胜义菩提心终

　　大神变塔

　　第二胜义菩提心

　　己贰(无垢地)分二：一、真实无垢地；二、结尾本品。

　　庚壹(真实无垢地)分三：一、差别体地之释词；二、地之差别；三、结说此地功德。

　　辛壹、差别体地之释词

　　彼戒圆满德净故，梦中亦离犯戒垢，

　　身语意行咸清净，十善业道皆能集。

　　因菩萨至二地时戒行功德增胜、已臻清净圆满，故不但醒觉时戒行清净，且于睡梦之中亦彻底远离了毁犯戒行之一切垢染，其身语意的一切行为悉皆清净，并于十善业道之一切功德皆能圆满修集。

　　大乘菩萨戒分三：略说释词、体相、分类。

　　略说释词：“戒”梵语名“尸罗”，有寂灭热恼之火，获得清凉之乐等不共力。

　　体相：戒的体相，宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中云：“从损害他及其根本，令意厌舍，此能断心即是尸罗，由修此心增进圆满，即是尸罗波罗蜜多，非由安立，诸外有情悉离损恼，为圆满尸罗波罗蜜多。若不尔者，现诸有情未离损恼，过去诸佛尸罗波罗蜜多应未圆满，亦不能导此诸有情，往离损害诸方所故。是故其外一切有情与诸损害随离不离，自相续上有离损他能断之心，修此即是受行尸罗。《入菩萨行论》云：‘遣鱼至何方，始得不遭伤，断尽恶心时，说为戒度圆。’”义即修行者一旦断尽恶心之时，则为清净圆满的戒律波罗蜜多。《增一阿含经》云：“所谓戒者，息诸恶故，戒能成道，令人欢喜，诸道品法，皆由戒成，得甘露味，至无为处。”

　　分类：菩萨戒的分类共有三种。一是禁恶行戒(摄律仪戒)：指身语意三门断除如毒素般对众生不利的十种不善业，《大般若经》云：“菩萨修行般若波罗蜜多，应学清净身语意业。”《涅槃经》云：“菩萨摩诃萨常不犯恶，设有过失，即时忏悔，于轻罪中作极重罪想。”二是摄善法戒：指应竭尽全力去成办乃至微乎其微的所有善业，即六度万行的一切善法。《大般若经》云：“从初发心，常乐受持十善业道。”《贤愚经》云：“莫想善微小，无利而轻视，水滴若积聚，逐渐满大器。”又云：“莫想罪微小，无害而轻蔑，火星虽微小，可焚如山草。”因此应于一切时处全力以赴地成办一切大小善业，断除一切大小恶业，甚至连一丝一毫亦不忽视。《涅槃经》云：“菩萨摩诃萨常不犯恶，设有过失，即时忏悔，于轻罪中作极重想。”对所作的一切善根普皆回向。三是饶益有情戒：如前所述于彻底断尽私欲之时，依靠四摄来直接成办饶益众生的广大事业。《大般若经》云：“从初发心，于诸有情，恒起悲心，欲拔其苦，恒起慈心，欲与其乐。”

　　总的来说，戒律是每一个趣入内道之佛弟子戒心律己的基本规则。南山祖师云：“戒”是禁义或警义，即禁恶奉善。其梵名尸罗，即离热恼，得清凉果义。“律”梵语为毗尼或毗奈耶，意为调伏或息灭。即调练三业，制伏过非或息业非、灭烦恼，获得息灭业恼之果。总而言之，戒以他胜、僧残、堕罪、向彼悔、恶作五罪警策，律是主要判断轻重与明开遮持犯。凡是戒律之行均符合道德范畴，亦就意味着凡是加入僧团的僧人必须要遵循或受持的法则规律。

　　如是已登第二无垢地的诸大菩萨，由于持戒功德最胜圆满清净之故，不但于醒觉之时非常清净，且于睡梦之中亦远离了毁犯戒行的一切垢染。《佛出生三法藏般若经》云：“乃至梦中亦行十善，而不暂起十不善行，是为不退转菩萨。”又非但不犯根本罪与自性罪，且于佛制的一切轻微支分罪亦绝对清净，所有的一切戒行均皆离垢无染，凡是在初地时尚未清净的微细戒垢，此时悉皆清净。因为二地菩萨永尽无明热恼之火，常得净戒之清凉安乐，故名戒波罗蜜多(究竟到彼岸)。彼菩萨的身语意三门彻底远离一切垢染，刹那亦不造少分违逆众生利益之事，亦即三门的一切行为皆符合律仪、道德之标准，在醒寐的一切时中皆无少许罪业污染，三门最极清净，故于十善业道皆能圆满修集。如《十地经·菩萨二地品》云：佛子！菩萨住离垢地，三业自性清净。一．身业清净者：性不杀生：不持刀杖，不杀害众生，不自作或教他作，并广行放生，自作教他作；性不偷盗：菩萨知足少欲，凡属他物，不作己想，甚至一草一木亦不盗取，并于一切众生广行内外布施；性不邪淫：菩萨在一切时处恒持梵行。二．语业清净者：性不妄语：菩萨常作实语、真语，乃至梦中亦不忍作覆藏之语，无心欲作，何况故犯；性不两舌：菩萨于诸众生无恼害离间心，于未破合者令不破合，于已破合者令和合增长；性不恶口：菩萨不但不说粗恶语，且说爱乐柔软语；性不绮语：菩萨常乐思省，时语、真语、义语、法语、顺道理语等等，彼菩萨乃至戏笑尚恒思审，何况故意散乱出言。三．意业清净者：性不贪欲：菩萨于他财受用，非但不生贪欲，且有很大舍心；性无嗔害：菩萨于一切众生恒起慈悲心、哀愍心、欢喜心、摄受心，永离嗔害热恼，常念恒顺众生；性离邪见：菩萨住于正道，具真实正见，不取恶见，心无谄诳，于三宝起决定正信。如是三业清净者，则于十善业道亦就功德圆满。

　　就小乘学者来说，若无正知正念，缺乏出离心，则容易退失道心，难得圆满净戒。虽然声缘阿罗汉已断尽烦恼障，但因习气未尽，故于细微戒行若欲不犯，则必须要善加防护，否则仍不免偶尔有少许误犯。就大乘见道以下的行者来说，虽然不同于世间凡夫，但无始以来的无明习气垢障非常深厚，很难受持圆满的清净戒律，有者在白天尚能以正知正念来加以摄持，善护自之根门，可使戒行无犯，因为这时神志清醒，能辨析取舍而不致于随境所转。但于睡眠之时，一入梦乡就神志恍惚，习气乱现，忘失正知正念而不得自在，这就难以保全不犯。若达二地圣位之菩萨，具有不共之戒行功德，不但是身语不犯而清净无染，且于意境亦复清净，无少许戒垢。又非但白天，且于睡梦之中三门仍是最极清净，连微细的戒行垢染亦彻底远离了，故为无垢地。彼地菩萨圆满无缺地修积三门十善，虽说一地菩萨即已修持十善业道，但真正能够摄持十善业道之圆满福德，则唯达二地之戒度时。何故要以十善业道来作为守护戒行的标准呢？《摄波罗蜜多论》云：“不应失此善业道，是生善趣解脱路。住此思维利众生，意乐殊胜定有果。应当善护身语意，总之佛说为尸罗，此为摄尽尸罗本，故于此等应善修。”本论自释云：“此由不忍诸烦恼故，不生恶故，又由心中息忧悔火，清凉性故，是安乐因，为诸善士所习近故，名为尸罗。此以七种能断为相，无贪无嗔正见三法为其等起，故具等起尸罗增上说十业道。”《大智度论》云：“知说十善道，则摄一切戒。”故十种善业乃为一切尸罗之根本。大乘《梵网经》、《十地经》等皆如是说。

　　辛贰(地之差别)分三：一、此地增胜净戒度；二、赞戒度；三、戒度之分类。

　　壬壹(此地增胜净戒度)分二：一、真实；二、宣说清净戒相。

　　癸壹、真实

　　如是十种善业道，此地增胜最清净，

　　彼如秋月恒清洁，寂静光饰极端严。

　　如是三门之十种善业道在此二地时增胜最极清净，如同秋季的月光恒时清洁，彼菩萨之三门恒为寂静，宛如晴朗的虚空被月光严饰显得格外端严，令众生见而生喜。

　　其实上述的十善业道，并非仅仅是唯利有情的大菩萨所应行之法，而是声缘阿罗汉与人天乘者皆应共修之法。不过，大乘菩萨特别是到达二地时，于修持十善业道所增胜之功德是最为清净圆满的。《摄波罗蜜多论》云：“若欲安立无边世，一切有情于净戒，为利世故修尸罗，说为尸罗到彼岸。非畏恶趣希王位，及愿善趣诸圆满，唯愿善护净尸罗，为利世间而护戒。”由于大菩萨内在的意业恒为清洁，故于外在的一切行为亦如法如律、恒为寂静。那么到底清净圆满到什么程度呢？颂词中喻如中秋节的月轮一般银光皎洁，此喻含义约有二种：一是秋月能息灭热恼获得清凉之乐，如是菩萨正护根门，威仪寂静获得胜妙安乐；二是秋月以明洁光辉作自身严饰，显得格外皎洁明亮，使人赏心悦目、见而生喜，如是菩萨因持戒功德使容色光严，故被尊为所有人天的庄严，受人天所敬仰也。

　　癸贰、宣说清净戒相

　　若彼净戒执有我，则彼尸罗不清净，

　　故彼恒于三轮中，二边心行皆远离。

　　倘若于彼净戒执著有我受持，则彼尸罗相对圣者菩萨来说已不清净了，故彼恒于三轮之中，有、无二边之心行悉皆远离。若能了悟一切皆为本来无生的大空性，则彼尸罗最极清净。

　　何故说二地菩萨才具有不共净戒之功德呢？理应从“行戒”与“见戒”的比较来作分析说明。

　　所谓行戒者：是指大小乘别解脱戒所摄之居士、沙弥、比丘等一切戒行清净，故为‘行’清净戒。

　　所谓见戒者：是指通达了缘起性空的本体，在殊胜正见的基础上远离了人法二种我执及一切二取执著，是本净无漏的自性戒。“行”清净戒与“见”清净戒的区别在《宝积经》中有明显的宣说。如经云：“迦叶！若有比丘，住清净别解脱戒，善护根门，一切行为皆如律制，乃至微细毁犯亦无，清净一切应行学处，然唯执有我我所，迦叶！是比丘名第一破戒，似善持戒。若比丘具足修行十二杜多功德，然比丘见有所得，住我我所，迦叶！是比丘名第四破戒，似善持戒。”可见其中“善护根门至清净一切应行学处”即是行清净戒的标准。但又谓“执有我我所”等，不净除二取执著，决定不得见清净戒。由于异生持戒，尚未离开三轮执著，即便根本与支分戒律都严持不犯，也只能属于行清净戒，唯有到达二地的圣者，因证悟了诸法的离戏本性，于三轮的有无二边心行悉皆远离后，方能具有清净的见戒。所以这里是以“见清净戒”来作为衡量二地菩萨圆满净戒功德的标准。如是究竟清净者，既便是大乘加行道的菩萨，亦仅居相似之称，何况说声缘阿罗汉呢？由于彼等有三轮的执著，未达三轮体空，虽然远离毁犯戒行之不善法，但尚未远离心行执著，因此其戒行亦不得究竟清净。《大集经》云：“若有菩萨自作是言，我是持戒，彼是破戒，如是菩萨，名诳如来。”是故《大智度论》中云：“下人破戒，中人著戒，上人不著戒。”如是所说也。

　　壬贰(赞戒度)分二：一、真实赞戒；二、诸菩萨如是持戒住相。

　　癸壹(真实赞戒)分二：一、劣体亦须具持戒；二、戒为诸功德之依处。

　　子壹(劣体亦须具持戒)分二：一、离戒之过患；二、具戒之利益。

　　丑壹(离戒之过患)分四：一、离戒者不得善趣之过；二、乐果一次受尽之过；三、恶趣中难得解脱之过；四、为除诸过而施后说戒律。

　　寅壹、离戒者不得善趣之过

　　失坏戒足诸众生，于恶趣受布施果。

　　在一期生死的修行过程中倘若毁犯了清净戒行，这样失坏戒足之彼诸众生，当来必定于恶趣生处感受以往布施等善法之异熟果报。

　　一般来说，修持戒度较布施度尤难。然彼登地以上之菩萨已经具足了无漏净戒之功德，对他们来说生生世世亦不会再有毁犯戒行的过失而最极清净。但是观待异生凡夫来说，若能在布施的基础上受持清净戒律，当于人天善趣中感得最胜圆满之财富。彼诸众生倘若失坏了戒足，当于三恶趣中感受以往布施之果报。这里将“戒”喻如双足，如人依靠自己的双足，能够自在的出入往返，以致趣达自己所欲之彼岸。如果失坏了戒足，则非但不能获得解脱的安乐，且连人天善趣的安乐亦将无法得到。《大乘本生心地观经》云：“若有不受如来戒，尚不能得野干身。”佛于《大般若经》中云：“我若不护净戒波罗蜜多，当生诸恶趣，尚不能得下贱人身，何由成熟有情严净佛土，能得一切智智乎。”如是毁犯戒行者，即便是往昔生中行过布施，其果报也唯有在恶趣中成熟、感受。诸如龙王、大力鬼王，被视作宠物、受用圆满、安乐无忧的哈巴狗、波斯猫等皆为这一类的果报现前之例。这亦表明了因果丝毫不虚的真实所在。《戒经序》云：“譬如人毁足，不堪有所涉，毁戒亦如是，不得人天生，亦不至菩提，是故有智者，常应护净戒，勿令有毁损。”《遗教经》云：“若人受持清净戒，是则能有善法乐，否则善法德不生，当知戒为德所依。”因此初学之异生凡夫应当在远离八无暇、具足十圆满的基础上受持清净戒律甚为重要。因若无有净戒功德，则三摩地无从生起，若无定力来澄清昏浊的无明妄心，则无法生起出世的无漏智慧，若没有无我空性的甚深智慧，则不能断除二障种子。由此决定不能获得小乘、大乘的解脱果位。《月灯三昧经》云：“无物能将此定来，必由净戒之所起，欲得此三昧妙定，故当受持清净戒。”所以善持清净戒律是至关重要的。

　　那么怎样才能受持清净戒律呢？首先应当通过如理思维来引生两种善心：一是以观轮回的过患来激发我们厌弃世间之出离心；二是以观涅槃之功德来引生行者希求解脱道之信心。在这样分明取舍、具有正知正念的基础上，就会如律如法地受持净戒。诸多戒律的经部如《别解脱经》、《律本事》、《律上分》、小乘《俱舍论》等戒经论中皆如是说：若无真实的出离心，则于小乘别解脱戒、大乘菩萨戒、密乘三昧耶戒决定不会清净受持。由此可见，三乘戒律都是建立在以出离心为根本的基础上。《法华经》云：“三界无安，犹如火宅，众苦充满，甚可怖畏。”又其贤首品云：“家是贪爱系缚所，欲使众生悉免离，故示出家得解脱，于诸欲乐无所受。”宗喀巴大师在《三主要道论》中云：“无出离心无息灭，希求有海乐方法，由欲有乐缚众生，故先寻求出离心。”在了知出离心的重要性以后，具体应该怎样来生起出离心呢？又于《三主要道论》中云：“暇满难得寿无常，修习能除此世欲，业果不虚轮回苦，思维能除后世欲。”通过思维暇满难得、寿命无常、业果不虚、轮回苦性这四种前行的本体，就能断除对轮回的贪著，从而鞭策行者厌弃世间、寻求解脱而增上出离心。金刚上师法王如意宝晋美彭措亦在《忠言心之明点》中云：“贪著现世无法缘，享受欲乐增贪心，利乐称誉求不得，如梦买卖故舍弃。”如是反复观修，以致于生起如量的出离心。其生起之量当如《三主要道论》中所云：“修已于轮回盛事，不生刹那之希望，昼夜唯求解脱心，起时是生出离心。”或如金刚上师法王如意宝又于《胜利道歌》中所云：“于诸轮回盛世富，不起羡慕之心念。”也就是说，心里对轮回中所谓的一切安乐，不再生起少许的贪恋，而能象弃唾液般远离。在生起这样真实出离心的基础上，为求解脱而发心受戒，就能获得清净戒体。

　　其次于受戒之后，再明辨取舍学处，务必使之熟谙于心。时常忆念持戒功德、破戒过患，于行住坐卧四威仪中不离正知正念，善加防护自之根门，这样精进谨持就能如律如法地受持净戒。将来必定能获得人天善趣的暂时安乐，乃至超离三界轮回之究竟安乐。

　　寅贰、乐果一次受尽之过

　　生物总根受用尽，其后资财不得生。

　　人之福报与受用是有限的，如果没有清净戒律来摄持，亦不知再种福因，一旦前福享尽，则如生物总根永尽不能再生果实一样，已受用尽故，其后资财亦将不得再生。

　　这里接着说，若毁犯戒行，无清净戒律之功德来摄持，则将于恶趣中成熟以往布施之果报。由愚昧无知故，迷盲因果取舍，不知再再地修积资粮，唯欲贪享往昔布施之果，一旦将往昔布施之乐果与生物之总根(种子)完全用尽，其后资财亦就不能再得生起，因而福报亦不会辗转增长，仅此一次享受就被用尽，如云：“油尽灯灭。”这样不知新修布施、积累更多的资粮，是最极愚昧的行为。比如世间农夫首于田地中播下微小的种子，精心培育后，才能得以茁壮成长，乃至果实累累。倘若连种子都受用尽了，则将一无所有。是故若能以清净戒律之功德摄持，则将于善趣身中感受以往布施的果报，彼果亦定会层出不穷而再再地产生，福报亦会辗转增长而连绵不断地相续生起，具有享之不尽的福报与受之不完的安乐。

　　寅叁、恶趣中难得解脱之过

　　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。

　　该颂讲述毁犯了戒行，一旦堕落在恶趣深处，则了无出期之日。倘若时至如今身心自在并住于人天顺处，具足修行的顺缘，设此不能以正知正念来摄持自己的身心相续受持清净戒行，一旦堕落恶趣之险处，全然随他力所转之时，往后又将以何因再从彼险恶之处出来呢？

　　现在我们生于善趣之中，身心都很自在，并安住于修行之顺处，具足众多顺缘，可以自作主宰、随心所欲而行，这时应该好好地把握时光，严格要求自己，勤修正法，清净戒行，无论何时何地都本着戒行做人，决不违逆少分应行学处，皆以正知正念摄持而谨慎行道，切莫一失足成千古恨。《贤愚经》云：“莫想罪微小，无害而轻蔑，火星虽微小，可焚如山草。”设若在这样自在顺遂之时，却不能以正知正念来摄持自己的身心相续，那么一旦依随自己所造之恶业，堕落险处(恶趣)之时，则全然随他力所转，身心毫无自在，此后又将以什么方法来从彼险恶之处获得出离呢？《梵网经》云：“一失人身，万劫不复。”《入菩萨行论》亦云：“刹那造重罪，历劫住无间，何况无始罪，积重失善趣。然仅受彼报，苦犹不得脱，因受恶报时，复生余多罪。”又如佛经中云：“失人身者如大地土，得人身者如爪上尘。”以名言中因果毕竟不会空耗故，因此造诸恶业者，则于恶趣中很难获得解脱。曾如佛陀在世时，有一位伊钵罗龙王，他在迦叶佛时期，本为精进比丘，然于佛制学处掉以轻毁之心，违越学处，嗔折伊钵罗树枝，于是堕落傍生而为龙王，虽为龙王，仍然受苦无量，心生厌离，至释迦牟尼佛出世时，前来佛所，顶礼佛足，述说前因，哀求佛陀指示，像我这样所受诸苦，究竟到何时才能解除，佛陀知其解脱苦报还遥遥无期，若直言则使其忧苦畏怖不安，因此佛陀慈言道：“待弥勒尊佛出世时，再诣请问可矣。如《十地经》云：“假使后世生人中，亦当感二种果报。”故今有缘自在之时，应该善加把握如此珍贵的人身，切莫无义空耗，进而善持清净戒律是极为重要。否则一旦失去了人身，堕落恶趣之时，欲得出离就非常困难。如华智仁波切在《大圆满前行》中云：“六趣生中，生善趣尤难，得人生更难，得珍宝人身是难上之难。”《大般涅槃经》、《亲友书》等经论中亦以盲龟值木等比喻来说明了人生难得之理。

　　何故说人身是如此珍贵难得呢？因为若欲依靠出离心来获得清净戒体，以致于受持清净戒律与上供、下施等善行，以及获得暂时与究竟安乐之果，则唯有欲界人身才具有如此的方便要素。比如恶趣众生因重苦所逼，身心毫无自在，不知道发起出离心，天界众生恒享安乐，根本不愿发起出离心，唯有人趣众生苦多乐少，故具有生起出离心之根本因素，前已述讫。凡是在出离心所摄的基础上而造作之一切善业，均将成为解脱的资粮。

　　寅肆、为除诸过而施后说戒律

　　是故胜者说施后，随即宣说尸罗教。

　　为于修行过程中能避免上述感恶趣众患之本、毁犯戒行的种种过患，从而令所造之一切善根有意义，不致于失坏，是故圆满超胜一切的遍知者佛陀在宣说了布施度之圣教后，随即又宣说了成佛之第二因“尸罗教”，便于以受持清净戒行之功德来摄持所修积的一切善根，如此善根非但不被毁坏，且能不断地相续增上，以致稳固究竟圆满。

　　单就布施而言，虽有众多功德，但并非十分稳固，亦难相续增上，如遇差别因缘时，受用就会消尽。是故唯有在净戒所摄之基础上产生的一切功德才是绵绵无尽而永恒的。《法集经》云：“世间出世间一切胜妙果报，皆由持戒而得，依因净戒根本力故，譬如一切草木丛林依地为根本。”

　　颂词中讲到的胜者，是佛陀之异称。因为佛陀的智慧与功德超胜三界十方无与伦比，就出世间三乘圣者之中亦最为尊胜，故号称圣中之圣，天中之天。遍知佛陀深知众生的根器，故由浅入深地安立了一到十度之修行次第，因此相似修道的初学者切切不可违越次第，必依次第而修。如同上高楼之阶梯，必须是步步上进，如果错乱前后次第，或间断次第而修法，就很难生起无漏之殊胜功德。虽然暂时能生起一些有漏功德，但亦不会增上稳固，甚至刹那耗尽。即使登地以上菩萨，亦必须依靠十度的次第增胜而修。一般在入定时主要修习智慧资粮、出定时修行方便之福德资粮。并且每一地中在出定时所修之法皆有其不共究竟圆满之处。比如，观待初地菩萨乃布施度增胜圆满，观待二地菩萨乃戒律度增胜圆满，观待三地菩萨乃忍辱度增胜圆满等等。这些修法次第非但初学者不能错乱，且连真实入圣道之菩萨亦不得超越，必须依随次第而修，方得究竟圆满。

　　丑贰、具戒之利益

　　尸罗田中长功德，受用果利永无竭。

　　此讲具净戒之功德。“戒”如良田，是一切功德之所依处，在尸罗的良田中能够长养布施等诸多功德，因果辗转增上，故受用之果报与利乐，将永无穷尽。《摄波罗蜜多论》云：“尸罗能得殊胜道，与诸悲性平等修，清净胜智以为性，离过第一庄严具。遍熏三界悦意香，涂香不违出家众，行相虽同若具戒，此于人中最超胜。”《比丘亲受经》云：“戒律是最胜安乐，戒律是解脱之道，戒律是一切功德之基，戒律是成佛之因。”又云：“清净受戒人，形色极殊妙，安住戒律中，诚信诸学处，此人一日中，积福无限量，终将获佛果。”

　　子贰、戒为诸功德之依处

　　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。

　　该颂是讲五乘行者所欲求之生处，唯依净戒之功德。如欲求人天、梵天善趣的彼诸异生，及佛语生之声闻，自证菩提之独觉以及大乘菩萨，彼等分别能获得增上生与决定胜之根本因，唯有清净戒律之功德，其因若除戒律以外定无余事。

　　《华严经》云：“人中随意得受生，乃至顶天禅定乐，独觉声闻佛乘道，皆因十善而成就。”《十地经》云：“造杀生等十不善业，依次在三恶趣中感受痛苦之果报，以此余业，后生人中，得种种不可爱乐之事，诸如下贱人身、短命、多病等。断除十恶修行十善业者，当于人天善趣的可爱乐处受生。若厌离轮回，心意狭窄，依善知识闻受圣教，了达无我的智慧，修十善业道，成就声闻菩提果。不从他教，志求独觉菩提，不具大悲方便，依十二因缘修悟，勤修十善业道成就独觉阿罗汉果。若广大发心者，具悲愍方便，立广大誓愿，不舍众生，志求诸佛广大智慧，修清净十善业道，圆满修持十度功德，成就菩萨广大行果。”可见，如是世出世间一切利乐皆源于净戒功德而能产生。然此并非说唯有戒度是成佛之因，其余九度皆为非因，而是指得增上生与决定胜者，必不可少之根本要因是戒律。譬如车辆由众多部件组成，但其中若缺少主要的方向盘，则开车一事就无法成办，不能到达所欲的目的地。如是若无戒律度，虽然仅有余度之功德，但亦不能从轮回的此岸到达解脱之彼岸。比如毁犯戒行者，虽然勤行布施，但仍不得善趣生处，并将失去难得之暇满人身宝，以致根本无有闻思修行的机会，当然难得出期之日，是故以理观知一切功德之根本依处乃为清净戒律。如《亲友书》云：“仁者于戒勿破羸，莫杂莫染当净修，佛说戒为众德本，如情非情依止地。”《瑜伽师地论》云：“由此尸罗建立任持一切世间及出世间，能引无罪最胜第一快乐功德，令生令证，是故尸罗说名根本，譬如大地建立任持一切药草卉木丛林，令生令长。”《花鬘论》云：“可赞财圆满，能生胜梵宫，三摩地涅槃，并由于戒得。”《摄波罗蜜多论》云：“可爱天物及人财，妙乐妙味天盛事，由戒因生有何奇，当观佛法皆此生。”又云：“未曾出言未力集，能摄所须诸资具，无怖世人悉敬礼，无功未集得自在。非可说为诸亲族，未作利益及除害，先无相识诸众生，皆礼持戒胜士夫。足履吉祥诸尘士，顶戴接受诸天人，稽首礼拜得持供，故具尸罗为胜种。”又云：“得自在故恒受乐，智赞护戒妙庄严，圆满具足诸学处，极圆无慢依尸罗。”又云：“若具正觉戒庄严，勤修一切众生利，先当善净自尸罗，发起清净尸罗力。”又云：“毁戒无能办自力，岂有势力而利他，故劝善修利他者，于此缓慢非应理。”又如《佛子行》云：“无戒自利尚不成，欲办他利岂可能，是故当无贪有心，护净戒是佛子行。”阿底峡尊者云：“欲求今未来世乐，严持净戒最为要。欲得功德圆满者，取舍得当持净戒。身心平和寂静者，至高无上清净戒。”藏地大成就者薄朵瓦格西亦云：“一切功德之基础是严持戒律，否则功德与成就均将半途而废，故当断除受持净戒之违缘(三时欲望)。”寂天菩萨亦云：断除一切不善之举，为彻底受持净戒。大成就者恰卡瓦格西亦云：“戒律是获得解脱与成为遍知的根本基础。”故严持戒律极为重要，印藏圣境诸高僧大德皆如是说。然而时下狂禅借口“心平何劳持戒、行直何须参禅”高谈一切都不执著，惟恐持戒着相拘心，于一开始就舍弃持戒。但观其境界，心与心所丝毫未断，起心动念无非是业，又焉能无有执著。既有执著，又不坚持净戒、断恶行善，因而放纵狂心，无恶不作，必将莽莽荡荡遭受殃祸。不仅不得人身，且要堕入地狱。《众经撰杂喻品》云：“持戒之人无事不得，破戒之人一切皆失。”实际上，从小乘、大乘直至顶乘大圆满这九乘的修行都需要从受持清净戒律开始，在净戒的基础上闻思修行，才能生起殊胜的智慧，以至于开悟得大成就。所以因地修道，如律如法地受持净戒是至关重要的。

　　癸贰、诸菩萨如是持戒住相

　　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。

　　此颂以两种比喻来说明二地菩萨亦不愿与破戒者共住。犹如大海是清净龙神所居之处，凡有死尸扔进大海，龙王即以神力掀起海浪，将其尸体推到岸边，绝对不与死尸共住。亦如吉祥与黑耳(不吉祥)彼此不可能同时共存。如是守持清净戒律的诸大士夫，绝对不乐意与毁犯根本戒行的人杂居共住。比如，大海虽然宽广无垠，但亦不容留宿一具尸体，如是佛门虽然广大，但亦不容犯戒之人。

　　破根本戒者不与共住，这也是谨遵佛敕与历代祖师们在丛林中流传下来的制度(律规)，亦是佛法住世、清净僧团的必要，若在清净僧团中杂居有破戒者，清净僧团则被染污，故应将犯戒者摈除。如当今世界之最、教法中心的喇荣五明佛学院，每次在整顿僧团纪律时，均将破毁根本戒者摈除。这并不是佛法不慈悲容人，而是为了佛法的纯洁与确保僧团清净的一大善举，正是体现了佛法的慈悲。因此若不将破戒者清除，则以他破戒的过失来染污僧团会有更大的过患，况且他继续受用僧众之财物，非但不能消灾，反而会结上更多的罪业，因此以免他在破戒外产生更多的罪业，故很有必要将他摈出僧团。《大般若经》云：“亦不摄受破戒恶见谤法有情以为亲友。”又云：“乃至梦中不近恶友，况于觉时而亲近彼，所以者何？诸菩萨于破戒人，著邪见人，不律仪人，行邪命人，无义语人，住懒惰人，乐生死人，背菩提人，爱俗务人，虽常怜愍而不共住。”金刚上师法王如意宝晋美彭措云：“我们将自己修行的善根回向于他，使其罪业清净，是对他最大的慈悲与善待。”从小乘别解脱戒乃至金刚顶乘三昧耶戒之间，凡是毁犯根本戒者均当远离。否则如同一滴酸奶能染坏一锅牛奶，又如芭蕉树毫无实义，故当远离。《毗奈耶经》云：“故佛以法摄受僧，使得清净立僧团，目的正法久住世，住持佛法清净众。”严格来说，只有和乐清净的僧团，才能真实延续佛陀教法之慧命，使得正法久住，进而成为照亮一切众生的智慧明灯。《华严经》云：“于去来今，佛所说之法，所制之戒，皆悉奉持，心不舍离，是故能令佛法僧种永不断绝。”

　　壬叁、戒度之分类

　　由谁于谁断何事，若彼三轮有可得，

　　名世间波罗蜜多，三著皆空乃出世。

　　戒律波罗蜜多以有无三轮体空的般若摄持而分为两种。诸如由谁能断、于谁所断、当断何事，若彼三轮执著有可得者，名为世间的戒律波罗蜜多；若彼三者皆了达为空性，乃名出世间之戒律波罗蜜多。

　　一般尚未通达无我空性的异生凡夫，于受持戒律的过程中会有种种分别作意，诸如由谁能断、于谁所断、当断何事，倘若于彼三轮生起执著，认为有可得法，名为世间波罗蜜多。《大般若经》云：“彼著三轮而受持戒，一者自想，二者他想，三者戒想。由著此三轮受持戒故，名世间净戒波罗蜜多。何缘此戒名为世间，以与世同共行故，不超动出世间法故。”倘若已具无我空智的二地菩萨在入定时，其二取皆一味地融入于法界而安住本然，在出定时，虽然二相(二取)尚未灭尽，但亦绝对没有第六分别意识来对三轮生起实执，对修道位的菩萨来说，是有相无执的一种境界，其相无力成为修道之障碍。若以彻悟诸法本性的无漏智慧摄持，相应无漏的清净戒律，尔时由谁能断(自己能断)，于谁所断(为众生所断)，当断何事(一切不善之举)皆无执著，了达三者皆为大空离戏的本体，出世无漏的般若智慧境界，是超越分别作意与言说之境，于本来清净的戒性中安住，乃为出世无漏的戒律波罗蜜多。大般若经云；“若菩萨受持戒时，三轮清净，于其中不见少相，由都无所执而受持戒故，名出世间净戒波罗蜜多，不与世间同共行故，能超动出世间法故。”

　　凡夫持戒难免起念，如想“我为清净戒律的比丘，为饶益众生而断一切恶，修一切善”等观待小乘来说，如此作意亦并非不可，仍属应理，但观待超胜二乘的大乘圣者来说，则成非理作意，因为不相应胜义中道之义。仍属分别妄心，故名为著相的世俗持戒。凡是超越实执分别心，以般若智慧摄持，亦不分别作意，则名出世无漏的戒律波罗蜜多。

　　辛叁、结说此地功德

　　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。

　　该颂将上述二地菩萨之功德作一总结。彼地佛子于自性罪、佛制罪恒时亦不毁犯，清净离一切垢染。如同月放离垢光明，彼菩萨并非诸三有中所摄，而成了三有中的吉祥，犹如秋季的月轮光明，能够消除众生之意中热恼，获得清凉安乐。

　　二地菩萨以恒持无漏净戒之功德力，现证诸法本性光明，断尽了生死流转的一切业因，故非诸生死三有中所摄(不是随业力转生轮回)。而由悲愿之故，以大方便力倒驾慈航回入娑婆世界，永无休止的广利有情，在弥勒菩萨的《经观庄严论》中如是所说。因彼菩萨戒行庄严，具有无漏净戒之功德力，有缘的众生一见到他，不但不会遭遇损恼，而且会得到很大的利益，身心的一切懊恼与不安，完全化为乌有而获得清凉安乐，故彼菩萨成了三有中的吉祥。一切功德随彼而转，能作四大部洲的转轮圣王，以十善业来饶益众生，以佛法之真理来教化有情，令诸众生离苦得乐，乃为人中之真实如意宝。犹如秋季最为庄严皎洁的满月光明，能够消除众生的酷热之恼，获得凉爽清新的安乐。如是二地菩萨月放离垢光明，以此消除众生的意中热恼，带来清凉无比的安乐。又如月光不但自身清凉光洁，且能照明世间诸物，如是菩萨不但自身心非常清净，且能光照一切众生的心相续，使有缘的众生究竟离苦得乐。此等皆为大菩萨不共之功德力所在。

　　庚二、结尾本品

　　入中论第二胜义菩提心终

　　入中论日光疏第二胜义菩提心终

　　吉祥门塔

　　第三胜义菩提心

　　己叁(发光地)分二：一、真实；二、结尾本品。

　　庚壹(真实)分三：一、差别体地之释词；二、地之差别法；三、结说此地功德。

　　辛壹、差别体地之释词

　　火光尽焚所知薪，故此三地名发光，

　　入此地时善逝子，放赤金光如日出。

　　三地菩萨所发的智慧火光，能够焚尽柴薪般之烦恼障与所知障，故此三地取名为发光地，凡是趣入此地时之善逝子，皆能放射出赤金色光，如同日出时之前相。

　　何故第三称为发光地呢？因为三地菩萨在入根本定时，能所二取皆融入于法界，安住无生无灭的法性本体，得无生忍，以此功德力在出定位见赤色或黄色之虹光遍一切处，故名为发光地。此等均为菩萨入定修后，在出定位中所出现的不共验相。那么此光从何处所发呢？诸多佛经中说由戒、定、慧三学功德相依而生，彼菩萨依无垢地之净戒功德，生起了一心不乱、稳固如山王的三摩地，故于出定的境界中发出智慧光芒。由此可见，三地菩萨的定境已是非常深邃了，此智慧之光，遍照一切处、一切空间、一切万法，尔时诸法融入于法界，如同烈火能烧尽一切柴薪，如是三地菩萨的智慧火光亦能焚尽属于本分的一切障碍，现前本来清净的法性，放寂静光明。与此同时彼菩萨又获得一种不共殊胜的闻持陀罗尼，凡是已闻法义皆能永持不忘，于此不忘陀罗尼中，亦放出智慧之光，此光是通过闻思成就之禅定所发。《解深密经》云：“由彼所得三摩地，以及闻持陀罗尼，能为无量智光依，故彼三地名发光。”所以凡是入于三地的佛子，因定力深、闻思胜，故能放出赤金色之光辉，如同早晨日出之前的兆相、那赤金色之虹光一样，菩萨所放的智慧光明亦复如是。光之作用能破除黑暗、现前朗照万法本性。为显示大菩萨安忍波罗蜜多最为增胜圆满，以放赤金色光之相而明示。《宝鬘论》云：“三地名发光，发静智光故，起静虑神通，永尽贪嗔故，由此地异熟，常作天中王，增上行忍进，能遣诸欲贪。”(所谓欲贪者，是指欲界烦恼。)

　　辛贰(地之差别法)分二：一、宣说此地增胜忍度；二、宣说此地生其它功德。

　　壬壹(宣说此地增胜忍度)分三：一、此地增胜忍辱；二、忍辱之修法；三、忍度之分类。

　　癸壹、此地增胜忍辱

　　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。

　　假设有人于非可嗔处对菩萨妄起嗔恚损害之心，并手持刀剑无缘无故将其身体之皮肉、骨节分分逐渐地割截，又复经历长久时日，彼悲智双运的大菩萨于彼割者所修之忍辱只能会更加增上坚定。

　　三地菩萨具有无量的善巧方便，以大悲心饶益有情，每时每刻善加护念他心，决定不于众生而起恼害之心，究竟圆满忍辱波罗蜜多之功德。按理众生应该知恩报恩，相反却恩将仇报，一般没有安忍力的普通凡夫很难接受、堪忍这种非理邪行。如《四十二章经》云：“被辱不嗔难。”虽然大菩萨很难遇到这种对境，但为阐明圆满安忍波罗蜜多的界限，故作假设说：有人对菩萨非理加害，无缘无故生起很大的嗔恚心，手持刀剑将其身体的皮肉、骨节并非是大块割，而是一分一分地割截下来，这种痛苦已是无可言喻了，又并非短时割，而是长久割，甚至经历很多大劫，在这样漫长的时间里割截，被大悲心激发的大菩萨于彼作害之割截者，非但不生丝毫的嗔恼之心，反而还会更加增胜对众生的悲愍之心与忍辱之力。佛在《遗教经》中云：“以修安忍之功德，持戒苦行不能及。”为何菩萨被辱不起嗔恚，反而增上悲忍之力呢？这是因为三地菩萨观因察果，深深体会到众生的愚痴和苦难，所以情不自禁地增胜悲忍。如寂天菩萨云：“此非有情过，此是烦恼咎，智者善观已，不嗔悲有情。”众生非理加害于菩萨本非众生自之过失，因彼身心毫无自在，全然被烦恼驱使，才作出这样非理愚昧的行为，对我造种种违害，真实苦不堪言，甚为可怜。对这种可怜的众生，具智悲之大菩萨善加观察后，不但不动丝毫嗔恚心，且会倍增对众生的大悲心。又如《中观四百论》云：“如鬼执虽嗔，医者不生恼，能仁观烦恼，非惑系众生。”又云：“如母于病儿，特别觉痛爱，如是诸菩萨，特意愍恶者。”如是菩萨见众生被烦恼所缚，身心毫无自在，就象被鬼魅所执的病人一样，成天所作的都是疯狂行为，所以菩萨不仅不嗔作害者，反而生起难忍的悲心。同时又见众生由此罪恶因缘必堕恶趣而感受长劫剧苦，因而更生极大安忍，油然增上悲忍之力，并将自己的功德回向彼诸众生。虽然初地至二地菩萨亦有忍度修法，但非如三地菩萨为愍念众生愚昧无知等诸苦而恒时增胜安忍之力，故彼地菩萨所修之忍辱度最为增胜圆满。

　　癸贰(忍辱之修法)分二：一、依胜义修法；二、依世俗修法。

　　子壹、依胜义修法

　　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。

　　已经现量见到人无我与法无我空性的诸大菩萨，于能割之众生、所割之自身皮肉、何时割截，及用刀、剑等何相割截，皆已现证了三轮体空的本性，真实了悟诸法如同镜中影像、毫无实质，实执的分别心自然寂灭了，由此亦能善得安忍之力。

　　其善安忍者，并非主要指菩萨涵养深、人格好，而是以真实智慧通达了诸法本来大空离戏之了义无生忍，这是非常难得而希有的境界。三地菩萨于胜妙忍法，依入定出定而修，分有真胜义与假胜义两种。真胜义谛：是中观应成派所抉择二谛一味，不分二谛的了义见解，唯依甚深之般若智慧方能通达，乃为超离四边八戏之究竟修法。假胜义谛：是中观自续派着重抉择分开二谛、暂时的单空修法。菩萨于出定时，虽然仍有二相，但已灭尽了实执分别心，第六意识已经转成了无漏的智慧，不会生起三轮实执。然因能所二相仍有，故亦能见闻，虽有见闻，却无实执，如同镜中影像现而无有自性，没有毫许堪忍的实体。诸法本来无生，离一切戏论，因此绝对没有任何行相的执著，诸如谁是能割者，谁是被割者，以及割截的方法，悉皆了达为如梦如幻般之假立显现。实际诸法本来无生，能割所割本不存在，又有什么不能安忍的呢？因此无论众生怎样割截大菩萨的身肉骨节，他总是那样泰然自若地忍其所忍，毫无执著。

　　子贰(依世俗修法)分三：一、观嗔恚过失而修忍辱；二、观忍度功德而修忍辱；三、共同结尾。

　　丑壹(观嗔恚过失而修忍辱)分四：一、观无义故不生嗔而修忍辱；二、观能利者不应转害者而修忍辱；三、观嗔恚罪业极大而修忍辱；四、观此生下世生起种种过失而修忍辱。

　　寅壹、观无义故不生嗔而修忍辱

　　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。

　　在名言修行的过程中应以智慧观察，认清是非、善恶、功过而善加取舍是甚为重要的。以忍辱来作为善护功德之根本，如是以理观察时尚应了知，倘若别人对你已作损害，因而对作害者生起嗔心，这样嗔他对你已作之损害岂能消除？比如一个人怒气粗暴地剁掉你的指头，这时你因受到损恼迫害、身心苦楚而于对方生起猛烈强大的嗔恨心，如是生嗔若能消除剁掉指头的损害，亦属可以，但你在嗔恨他时，仍然不能消除你所遭受的损害，连少分亦不能消除，这样无济于事，失去的指头无法复原，连心的痛苦亦不能减少丁点，是故嗔他非但于今生毫无意义，且与后世的利乐亦必成相违之处。既然嗔他是损人不利己之事，则有智之士修习安忍又何尝不可呢？

　　虽然胜义中一切诸法本来无生，但于世俗之中缘起和合时，显现仍然不灭。一切善恶苦乐之差别皆由实执分别心所生，因而不但形成了轮回的束缚，且于轮回中亦即受苦无期，萨饶哈尊者云：“虽芝麻许执，其时唯生苦。”唯有忍辱是嗔恚心最有力的对治法，如云：“三毒烦恼等重病，良药般忍能治愈。”是故当知，在整个世间中最难行的莫过于忍，最恶毒的莫过于嗔，善护功德最大的方便亦莫过于忍。《入菩萨行论》云：“罪恶莫过嗔，难行莫胜忍，故应以众理，努力修安忍。”若不修习忍辱，将会导致前功尽弃的严重过患。佛经中亦云：“一念嗔心起，百万障门开，一把无明火，烧尽功德林。”因此我们在知道了嗔恚实执心的严重过患后，当以理智来善加安忍是极为重要的。弥勒菩萨化现的布袋和尚云：“是非憎爱世偏多，仔细思量奈我何，宽却肚肠须忍辱，豁开心地任从他，若逢知己须依分，纵遇怨家也共和。”其实安忍并非仅为三地菩萨所应行之法，而是一切修行者能善护前积功德之根本要素，故当遮止嗔恚之心，增强忍辱之力，是至关重要。《遗教经》云：“忍之为德，持戒、苦行所不能及，能行忍者，乃可名为有力大人，若其不能欢喜忍受恶骂之毒如饮甘露者，不名入道智慧之人也。”又云：“当知嗔心，甚于猛火，常应防护，无令得入，劫功德贼，无过嗔恚。”由此可见，忍辱对善护前积功德与增上前所未有之善根皆有一定的必要。布袋和尚偈云：“老拙穿衲袄，淡饭腹中饱。补破好遮寒，万事随缘了，有人骂老拙，老拙只说好，有人打老拙，老拙自睡倒，涕唾于面上，随它自乾了，我也省力气，他也无烦恼，这样波罗蜜，便是妙中宝，若知这消息，何愁道不了。”

　　寅贰、观能利者不应转害者而修忍辱

　　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。

　　若于现世身中，遭受怨敌割截身肉等极大痛苦，当知是由自己往昔所造杀生等罪业，曾于地狱、饿鬼、傍生三恶趣中感受过无可言喻的极大痛苦，而今感受的仅是所余之等流残果。既许受此最后残余之苦果就能永远灭尽往昔生中杀生等罪业，自应欢喜地承受最后的余报，云何复起嗔恚反而加害于他呢？若不明白事理的真实原由，反而怨天尤人，以嗔恚之心去报害众生，更加会引出当来远胜于现今小苦之巨苦种子，则就呜呼哀哉了。

　　其实若能回归到因果的规律上来分析、观察，则于所遭受的一切损害皆能忍受，并毫无怨言。我们之所以现在遭受他人残害，那必定是往昔生中残害过众生之果报现前，因为种了善因，必定会得到乐果，种了恶因，必定会得到苦果之故，的确是因果毫厘不爽。世间人常说：“种瓜得瓜，种豆得豆。”本为因果规律，如云：“祸福无门唯自招，善恶之报如影随。”因此今生所遭遇的一切不幸与痛苦理当甘愿承受，何能怨天尤人呢？阿底峡尊者的大弟子仲顿巴格西曾请问至尊上师：“当有人加害时该怎么办？”尊者答曰：“要息嗔。”仲顿巴又问：“当有人前来杀害时该怎么办？”尊者答曰：“应该观想是你前世杀害了他，这才有了今生以命抵命的果报。”如《入菩萨行论》云：“我昔于有情，曾作如是害，既曾伤有情，理应受此损。”又如达摩祖师在《入道四行观》中云：“谓修道行人，若受苦时，当自念言，我从往昔，无数劫中，弃本从末，流浪诸有，多起冤嗔，为害无限，今虽无犯，是我宿殃，恶业果熟，非天人与，甘心忍受，都无冤诉。”昔日寒山问拾得曰：“世间谤我、欺我、辱我、笑我、轻我、贱我、恶我、骗我如何处治。”拾得云：“只是忍他、让他、由他、避他、耐他、敬他、不要理他。”

　　实际上众生皆为我们修行的有利对境，因为依靠众生的违害，可以消除前积罪业，又依众生之害而修习忍辱，可以增上很多前所未有之殊胜功德，佛经中常说：上师三宝是我们的福田，父母为恩田，众生则为悲田。故为免受诸苦，修积殊胜功德，应该具有大菩萨的胸怀，以悲忍之心来包容一切众生，欢喜接受众生为我们消除业障的一切损害，应该认知众生乃灭除重苦之增上缘。如理思维则知众生之恩德无量，因为以彼作害为缘，能消往昔罪业，故恩从中来，若无众生，就无法圆满成办忍辱波罗蜜多。如果连世间诸苦都无法忍受，且以无明嗔心去损害众生，则堕落恶趣备受巨烈痛苦之时又怎能堪忍呢？又《入菩萨行论》云：“于今些微苦，若我不能忍，何不除嗔恚，地狱众苦因。”故应安忍现在所遭受的一切苦害，破除无明嗔恚之心，以此才能灭尽三恶趣之苦因。当知凡是不欲轮回诸苦者，唯有解脱生死束缚后方使诸苦永尽。若不修习忍辱，依嗔恚之心自甘堕落而备受重苦者，乃为最极愚昧不善之举，甚为可怜哀哉！因此我们无论在遇到什么违缘与苦害之时，皆应理智地修习安忍。所谓的忍辱，必有一个引生嗔恚的对境，凡是生起嗔心，无论有理无理均有一定的过失。金刚上师法王如意宝曾教诫众弟了时说：一般老年人的嗔心较为严重，若不善加注意，则将摧毁为往生极乐世界所修积的资粮以及毁坏三乘戒体。诸如损害众生、毁谤佛法与传法上师及同行道友等均由嗔恚心的过患引起。按大乘经教而言，生一百次贪心不如生一次嗔心的罪业大。因此刹那亦不能忘记的是观察嗔恚的过失与忍辱之功德，此教言念念不忘是至关重要的。其实忍辱亦是消除累生罪业的一种善巧方便。世间人亦有“一忍百胜”的说法，如云：“忍字心上一把刀，为人不忍祸自招。”又有大德云：“能忍能耐心安泰，不忍不耐生祸害，忍辱原是福之本，嗔怒则为慧之碍，欲求福慧两具足，第一妙法是忍耐。”倘若不忍反起嗔心，非但因果循环终无了结，且于现身之中亦会受苦无量，比如有些人，首先因一点小事而争执，逐渐扩大范围，情节恶化后双方都失去理智，而导致互相残杀等事例亦屡见不鲜，这里繁不赘述。当知这些都是不必要发生的事患，若其中一人较为理智地修了忍辱，这一切争执亦就会烟消云散而不复存在了，绝对不会有这些痛苦的后患出现。所以的确是“一忍百胜”。

　　寅叁、观嗔恚罪业极大而修忍辱

　　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。

　　若有异生菩萨嗔恚异生菩萨，则于百劫之中所修积布施、持戒所生之福德资粮，一刹那顷皆被顿时摧毁，所以嗔恚心的力量是非常强大的，再无其他任何罪业能超胜不忍而引来之过患力。然而唯依忍辱方能遣除嗔恚烦恼，其烦恼之力不可能遣除忍辱，如同药物可以治疗疾病，疾病之力不可能毁坏药物一样。

　　以下从生嗔的对境、能毁的嗔心、所毁的善根、如何毁坏四个方面详细辨析颂词的含义。

　　一、见道以上的圣者已经具备了法无我空性的智慧与殊胜的善巧方便等，故永无生起嗔恚之心。因而此中所说之菩萨并非见道以上的圣者，而是加行道与资粮道中已发世俗菩提心之菩萨，以彼不具圣者之胜妙功德，不能强有力地善伏自心故。然于《入菩萨行论》中引用《宝积经》云：“一嗔能摧毁，千劫所集施，供佛善逝子，一切善功德。”是说菩萨于菩萨生起嗔恚心，将摧毁千劫之中所修积的善根。本论中又引《曼殊师利游戏经》说：“曼殊师利，以能坏百劫所修善根，故名嗔恚。”即是说菩萨于菩萨生起嗔恚之心，将摧毁百劫之中所修积的善根。此二论引述之教证虽然说法略有差别，但其实义却无相违。因为《入行论》中所说是指异生的下者菩萨对上者菩萨生起嗔恚心，毁坏千劫善根。而本论所说是指异生之上者菩萨对下者菩萨生起嗔恚心，摧毁百劫善根，故只是上位对下位、下位对上位之差别而已，以上述二经的教义能如实成立。若是普通凡夫于菩萨生起嗔恚心，佛经中说：其罪业如大海之水不可计量，何止摧毁百千劫的善根呢？如果是未得授记之菩萨，以嗔恚之心与已得授记之菩萨争斗，则应随彼恶心之念头，有多少刹那的数量，而应毁坏多少劫数所修积之善根，将来感受的痛苦亦是量不可言，纵于彼苦获得解脱，尔后尚须在很多大劫中，重新披上誓甲，精勤地发露忏悔，多门修积资粮，才能清净如是罪业。如《般若摄颂》云：“若有菩萨未得记，嗔恚斗争得记者，随彼恶心刹那数，重经尔劫披誓甲。”又如《入菩萨行论》云：“如是博施诸佛子，若人于彼生恶心，佛说彼当住恶趣，长如所生心数劫。”

　　复次，倘若能嗔、所嗔俱非菩萨，彼二互为生起嗔恚之心，亦能毁坏善根。如《集学论》引用《一切有部经》云：‘诸比丘，见此比丘发净信心，以一切支顶礼如来发爪塔否？白言：大德已见。诸比丘，如此比丘随身所覆下至金轮八万四千逾缮那量，尽其中间诸尘沙数，今此比丘，当得千倍转轮王位。’乃至‘具寿邬波离顶礼世尊，恭敬合掌而白佛言：世尊说此比丘，修积如是广大善根。世尊！如是善根，由何令其微薄、损减、乃至永尽。世尊答曰：邬波离，若于同梵行所互生疮疱，我不见彼更有福德。邬波离，由此能使如是广大善根微薄、损减、乃至永尽。邬波离，由是当知于诸枯木尚不应起损恼之心，况于有情之身。’言微薄者，如彼善根原本即能引生圆满善果，今以嗔恼令其微小；本能长时引生妙果，今以嗔恼令其短少；非坏一切果是下品尽，言损减者是中品尽，言永尽者是上品尽也。

　　二、摧毁善根的嗔恚烦恼，并非微小，亦非一般的恼怒之心，而是极为猛厉的嗔恚烦恼。虽然微小嗔恼亦会有一定的过失，但非如猛厉嗔恼那样严重有力，格鲁派的根索仁波切在《入菩萨行论广释》中亦如是所说。

　　三、以嗔恼所摧毁之善根，有些论师说是福德资粮的同分，即出离心与菩提心尚未摄受而转生人天善趣之暂时善根(为同分)，已被摄受之善根，则不会被坏。有些论师说是三类福，即施类福、戒类福、修类福之前两种。又复自宗、他宗的诸多论师说：所毁坏的善根应属福德资粮，并非智慧资粮。然其福德资粮亦不一定皆被嗔恼所坏，如以出世无漏的殊胜智慧所摄受之施、戒等福德资粮，就不会被摧毁。尚且福德资粮中的忍辱波罗蜜多之善根是嗔恚烦恼直接的对治法，不但其善根不被嗔恼所毁，且于忍辱度以上其余七度之功德亦不被嗔恼所毁。除此上述(无漏智摄受、忍辱度精进等七度的善根)三种以外，所积资粮与所修之福德，皆易被嗔恼所摧毁。如此所坏之善根，在《入菩萨行论释》中说：是布施及供佛等所产生的福德资粮。本论则说是布施及持戒所产生的福德资粮，扎雅阿楞达论师在释论中亦说是福德资粮。若尔，《集经论》引用《慧海请问经》云：“水滴落入大海中，海未干涸其不尽，回向菩提善亦然，未得菩提其不尽。”又《华严经》亦云：“如有药汁名诃宅迦，其药一两就能将千两铜铁变成真金，非千两铜铁能转变此药，如是一切业恼之铜，亦不可能转变菩提心药。”因此真实菩提心及其摄受之善根，以及回向菩提之善根均非嗔恼所能毁坏。宗喀巴大师对此答曰：此说非尔，因为本论与《入菩萨行论》, 中皆, 为讲, 述异生佛子互生嗔恼而能摧毁之善根。扎雅阿楞达论师亦说：“能毁坏菩萨大士之善根故。”上述两个佛经教证的内容， 前引《慧海请问经》是说生果无尽，非说嗔恚不能使尽。如《入菩萨行论》云：“其余善行如芭蕉，果实生已终枯槁，菩提心树恒生果，非仅不尽反增茂。”后引《华严经》是说依靠菩提心后，就能断尽惑业，惑业则不能断尽依菩提心修后所生的对治法。此外传承上师的教言中说：以发菩提心受持之善根和以菩提心受持而回向之善根，皆不被嗔恼所摧毁。《入菩萨行论》亦云：“菩提心如劫末火，刹那能毁诸重罪。”又云：“菩提心如大勇士，摧灭烦恼之怨敌，护送行者到彼岸。”此理如是所说也。

　　四、复于毁坏善根之义：有谓是毁坏诸善根速能感果之功能，令其迟缓，尔后先令产生嗔恚之果。并非是说纵遇缘时亦不能产生善业自果，因彼世间道尚不能断所治种子，则诸烦恼定不能坏善业种子也。破曰：彼因不定，异生凡夫若以四种对治力而行真实忏悔不善业后，虽非断尽不善种子，但尔后纵遇缘时，亦定不感异熟果报，因为证得加行道顶位时无邪见、忍位时不堕恶趣故，虽非永断邪见种子及恶趣之因，但纵遇缘时亦定不起邪见及堕落恶趣。又如《俱舍论》引述佛经云：“诸业于生死，随重近串习，随先作其中，即前前成熟。”无论任何善不善业，凡是先成熟者，必定会遮止余业暂时不能成熟。是故仅由此义，不能安立为毁坏善根或断不善业。经论中实际的意义亦未作如是所说，凡是强有力之不善业，皆应说为能毁坏善根者矣。虽然嗔心的罪业极大，以致不可计量，但若能具有真实的悔悟之心，认知利患之本，精勤的依止四种对治力而发露忏悔，亦能断除罪业之报，因为忏悔的力量不可思议，如清辨论师于《掌珍论自释》中说：“以四力净治不善，以邪见及嗔心坏诸善根，后纵遇缘亦不能生果，如坏种子，遇缘亦终不生芽。”又所坏之善根，并非是起嗔心的当下之际就令善根消失，因此通过忏悔可以将感果之力毁坏，因若无力，则就不可能生果。如是破坏之相约有两种，一是坏速生新道之功力，二是坏感生善果之功力。由此可见嗔恚心的罪恶苦果之重大，是其它任何罪恶苦果所不能及。《大智度论》云：“复次当观嗔恚，其咎最深，三毒之中无重此者，九十八使中，此为最坚，诸心病中，第一难治。”故首应认知嗔恚心的违害性，尔后善加调伏自心相续，以忍辱作为对治嗔恼而修行的标准是至关重要。

　　嗔恚不但是没有义利，且会招致诸多严重的过患。金刚上师法王如意宝云：一般世人在遇到怨敌时，就会常作是念：我如果不消灭怨敌，他定会伤害于我及我的亲友等，故我要彻底消灭这些仇敌，因而与仇敌拼杀等造成了许许多多不必要的悲剧事例，使之冤冤相报，结恨转深，难以了结。是故作为修行者，应该行人所不能行、忍人所不能忍，凡事当以忍辱来对治自己的嗔恼之心。憨山大师醒世歌中云：“红尘白浪两茫茫，忍辱柔和是妙方，惹祸只因闲口舌，招愆多为狠心肠，是非不必争人我，彼此何必论短长，吃些亏处原无碍，退让三分也不妨。”《摄波罗蜜多论》云：“若有弃舍利他意，佛说忍为胜方便，世间圆满诸善事，由忍救护忿过失，是具力者妙庄严，是难行者最胜力，能息害心野火雨，现后众害由忍除，诸胜丈夫堪忍铠，恶人粗语箭难透，反成赞叹微妙华，名称花鬘极悦意。”在修习安忍波罗蜜多的过程中，将会遇到种种的敌害违缘，如果欲将这些外敌完全降伏，才能圆满安忍度，不要说我们凡夫异生做不到，就是导师释迦世尊成佛后，仍有很多人、非人、邪魔给他造种种违害。如果说圆满安忍度的标准，是将嗔恨的对境全部清除，那就会有佛陀尚未圆满安忍度之过失，这是谁亦不敢承认的。因此，所谓的忍辱，关键在于有否正知正念的理智来降伏自心，以悲智双合而修习安忍，坦然自如地忍其敌害等一切违缘，对此非但不动少许嗔心，且以慈悲心去关照、哀愍一切众生，才能真正的圆满忍辱波罗蜜多。

　　寅肆、观此生下世生起种种过失而修忍辱

　　使色不美引非善，辨理非理慧被夺，

　　不忍令速堕恶趣。

　　该颂讲嗔心致使肤色不美，相貌丑陋，尚且引来很多非法等不善行为，以及辨别是理、非理的智慧亦被烦恼所劫夺，若不善修忍辱者，待身坏命终之后，将速令堕落恶趣感受诸多痛苦。

　　不修忍辱而引起嗔恚心的过患可以略概为四种：

　　使色不美：此色是人的容颜面貌，一个人的容貌、肤色美丑皆与有否嗔心很有关系，因为易动嗔心者，顿起无明大火，面貌勃然变色，横眉冷目，两眼圆睁，人见人畏，见而避之。来世感生毒蛇之中，虽然五色斑斓，但使人见而生畏，恐惧其毒。后生人中，亦会肤色不美、五官不正、诸根不全，连自己的父母亦不喜见，何况外人。《本生经》云：“忿火能坏妙容色，虽饰庄严仍不美。”

　　引非善：善是自利利人之道德行为，非善是损已损他之不道德行为。易动嗔心之人，心怀恶意，刚不仁慈，暴戾狠毒，故以作恶为本，经常侮慢父母宗亲，毁谤师长，斗争道友，损害残弱，祸国殃民，甚至诽谤佛法，造无间重罪等引来诸多不可爱乐之事。

　　辨理非理慧被夺：人之所以能辨别是非、邪正，完全是智慧的作用，如果能辨别理与非理的智慧被嗔恚烦恼之怨敌所劫夺，则致不辨是非、善恶，不知正确取舍，而迷盲一切学处，这样随恶心所作之一切行为均违佛经教义。《大智度论》云：“贪嗔痴所作皆为恶业。”本来断一切恶、修一切善是理，与此相反则为非理，但往往被无明烦恼之业风所鼓动而失去理智的很多人，以嗔恶之心去造杀人放火等伤天害理之种种勾当，却一点不受到良心的谴责，反而固执己见、不见已过，还自以为是，由于嗔恼一起，青筋暴出，血贯头脑，冲昏理智，失去取舍之能而胡作妄为。

　　不忍令速堕恶趣：由于不忍之嗔恶心而胡作妄为，造种种恶业，以此罪业待身坏命终之后，速令堕落恶趣感受极大痛苦。上述四种过失，前三种属于现生恶报，后一种属于来生恶报。虽然前一种有提到来生感毒蛇身，这是恶报于地狱中获得解脱后之余报，摘要而顺便略为说之。

　　此外，嗔恚还有令心不安、亲友乖离、失坏名利等过患。《入菩萨行论》云：“若心执灼嗔，意即不寂静，喜乐亦难生，烦躁不成眠。纵人以利敬，恩施来依者，施主若易嗔，反遭彼弑害。嗔令亲友厌，虽施亦不依，若心有嗔恚，安乐不久住。”《本生论》云：“忿火能坏妙容色，虽饰庄严仍不美，纵卧安乐诸卧具，忿箭刺心而受苦。忘失成办自利益，由忿烧恼趣恶途，失坏名称及义利，犹如黑月失吉祥，虽诸亲友极爱乐，忿堕非理险恶处，心于利害失观慧，多作乖违心愚迷，由仇串习诸恶业，百年受苦于恶趣，如极损他来复仇，怨敌何有过于此。”

　　由此可见，嗔恚心于今未来世皆有无量的过患。故当依靠诸佛菩萨的教言以及传承上师的窍诀来善加调伏自己内在的分别心，恒时修习忍辱是最为关要的。汉地古大德云：“设若有人于我为作障难，为作衰损，为作破坏，待我以横逆，被我以恶声，加我以一切讪谤毁辱，当还恶就已，归美于他，莫不是增益道念，发菩提心之顺缘。”因此月称菩萨也以愍念众生的大悲心将《十地经》的内容归摄为颂词，而宣说了于嗔恚心最有力的对治法就是忍辱，且于修习忍辱的同时，应当运用教义来多方观察自己内在的心相续，以正知正念来善加取舍，不执著外境的好坏，主要调伏内在的分别心。《宝积经》云：愚夫不知障从心起，却反而从外境上寻找好坏，有智之士，他不会执着外境之好坏，主要是调伏内在的实执分别心。如喻云：比如人以石击狗，狗不追寻击石人，却反追咬所击石，狮子与此则相反，直接追寻击石人。这个比喻充分说明了愚智之间的差别。本来导师释迦牟尼佛所宣说的八万四千法门，除修心以外，别无余法可修，只要内心清净，则于一切不清净之外境亦就自然寂灭。如《传心法要》云：“佛说一切法，治我一切心，我无一切心，何用一切法。”宗喀巴大师云：“心善地道亦贤善，心恶地道亦恶劣，一切依赖于自心，故应精勤修善心。”可见一切善恶之根本均皆唯心。但此无始以来如同狂象般的心，必须唯依佛经教义来善加调伏，一旦分别心被调顺后就能获得自在等安乐。若不善加调伏分别心，或任随分别心牵转，就会招来很多不欲的痛苦。我们之所以于生死轮回中至今尚未获得解脱，其主要原因亦即无始以来的分别心所致，虽然分别心无形无色，但其力量之强大是愚夫们不可抗拒的，唯有具智之士，才能彻底降伏此怨敌分别心。《入菩萨行论广释》中亦云：外面的怨敌是永远消灭不尽的，唯有灭尽内在分别心的怨敌时，一切外敌就自然灭尽，如人赤脚恐地上荆棘刺脚，欲将整个大地用牛皮铺上，这不但是愚笨的作法，亦是根本办不到的事情，若能用一小片牛皮做成鞋底套在脚上，这样轻而易举就解决了一切问题。《入菩萨行论》云：“顽者如虚空，岂能尽制彼？若息此嗔心，则同灭诸敌。何需足量革，尽覆此大地，片革垫靴底，即同覆大地。”故对修行人来说，若不在内心下功夫，而欲荡平外境违缘、怨敌，将自己生起嗔心的对境全部消灭，则于世界上顽者量如虚空，野蛮横暴、不信佛法、刚强难化之众生比比皆是，无边无际，怎能全部清除呢？唯依大乘教法及传承上师之窍诀来息灭嗔心，行持安忍波罗蜜多，能对外境的种种敌害违缘安然忍耐，自心安住于如如不动的境界中，不为任何敌害损恼而动心，不再从内心感受嗔恚等伤害，这样就等同于完全调伏了外境怨敌，消除了一切违缘。如是才能“八风吹不动，稳坐紫金莲”。如经云：“宁为心师，不师于心，即说要修行者以正知正念来管教调理狂心作为心之上师，而不要认狂心、妄心为师，否则轮回无期。”宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中云：“耐他怨害，安受自身所生众苦，及善安住法思胜解。此等违品亦有三种，初谓嗔恚，次谓嗔恚及怯弱心，后谓不解无其乐欲。圆满忍辱波罗蜜多者，唯由自心灭除忿恚等修习圆满，非为观待一切有情悉离暴恶，非能办故，调伏自心即能成办所为事故。”乃为忍辱波罗蜜多之体相。

　　一般来说，也可以从自己的修行中体会到这点。面对一切伤害，若能心平气和，那么一切原先感到嗔怒之对境亦会变得不那样厉害了。如若不尔，仅以外在人为纷争打斗之力去摆平或消除外境冤敌，则势单力薄非但不能做到，反而会使自己内心感受到更大的愤慨与痛苦。如《中观四百论》云：“无能而嗔恚，唯使自己丑，有能亦无悲，说此最下等。”是故当知，即便是佛，无论是在因地还是成佛后，亦有天魔外道损害他。因此凡夫人更不可能将自己所有怨敌全都迁移到不会伤害自己的其它地方去。佛经中云：“若能息嗔心，外敌亦灭尽，反则更增怨”。是故只有从自己内心着手，调伏嗔恨烦恼，能于一切伤害都能安然不动，这样的忍辱如同在自己周围布上了一层最坚硬的铠甲，一切违缘敌害都不能伤及自己。这是调伏外敌最有力的手段、最有效的妙方，亦是大乘佛法中的殊胜窍诀，故修行的根本，关键在于调伏内心相续。因此佛陀亲口宣说：“诸恶莫作，众善奉行，自净其意，是诸佛教”。在不忘失正知正念的基础上，经常忆念上师的教言与窍诀，而时时内观自心，修习自心是最最关要的。

　　丑贰、观忍度功德而修忍辱

　　忍招违前诸功德，忍感妙色善士喜，

　　善巧是理非理事，殁后转生人天中，

　　所造众罪皆当尽。

　　该颂讲修习忍辱就会招来与前述不忍相违之诸多功德。依靠忍辱之功德就能感得容颜妙色，具足相好庄严，如同佛陀的微妙色相。以忍辱之力而断恶行善者，使得诸佛菩萨等诸大善士亦见而生喜，于彼欢喜亲近。亦能善巧明辨是理、非理之事，以正知正念来取舍一切学处，殁后转生于人天善趣之中住享安乐，并且以往所造的众多罪业皆当灭尽。

　　由无嗔恼之心，不仅感得外在的容颜妙色，且于内在的心相续亦很调柔寂静、头脑冷静、思路清晰、理智分明，对于是理、非理皆能善巧分辨。如《般若摄颂》云：“忍为巧处成色身，功德端严相好饰。”如是不但心相续清净无染，且于行为威仪亦如律如法。以此今生亦会感得很多胜妙功德，待身坏命终之后，立即转生人天之中感受种种福乐的果报，并且时时得遇善知识摄受，法喜充满，究竟得无生法忍。《入菩萨行论》云：“若励摧忿勃，此现后安乐。”宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中云：“若能恒时修习安忍不失欢喜，故于现法一切时中常得安乐，于当来世破诸恶趣，生妙善趣，毕竟能与决定胜乐。”《入行论》云：“故若有现前，坏我誉等者，彼岂非于我，救护堕恶趣。我为求解脱，无须利敬缚，若有解我缚，我何反嗔彼。我欲趣众苦，如来所加被，闭门不放行，我何反嗔彼。”又云：“为欲曾千返，堕狱受烧烤，然于自他利，今犹未成办。安忍苦不剧，复能成大利，为除众生害，欣然受此苦。”如是思维利患而引生真实忍辱后，则无论何时何地，不管遇到什么样的苦害违缘，皆能以正知正念来忆念上师的窍诀而修习安忍。如是非但新的罪业不会再造，且于前所造就的众多罪业皆能逐渐灭尽，从而获得殊胜之安乐。

　　丑叁、共同结尾

　　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。

　　该颂是将上述内容作一总结，而再作劝赞修习安忍。一般来说，嗔恚大多数皆为凡夫的恶习所发，忍辱大多数皆为菩萨所修的贤善心行。若不了知嗔恚的过失与忍辱之功德而去非理蛮干，这还情有可原。如今通过上述理论，认知异生凡夫生起嗔恚心的种种过患与佛陀意子修习忍辱之殊胜功德后，就应该以理智来善加取舍，从内心深处永断不忍，而于一切时中恒常修习圣者们所欢喜赞叹的诸多安忍。《六祖坛经》疑问品云：“让则尊卑和睦，忍则众恶无喧，若能钻木取火，淤泥定生红莲，苦口的是良药，逆耳必是忠言，改过必生智慧，护短心内非贤。”

　　增上忍辱力之修法可以略概为四种：

　　观众生苦：《入菩萨行论》云：“愚夫不欲苦，偏作诸苦因，既由己过害，岂能憎于人？譬如地狱卒，及诸剑叶林，既由己业生，于谁该当嗔，宿业所引发，令他损恼我，因此若堕狱，岂非我害他。”故应观想众生均为自己多生累劫的父母，并且彼诸身心充满了痛苦，怎么还会忍心于彼生嗔，使之苦上加苦，因而嗔心会自然息灭而增强忍辱力。

　　观众生愚：比如一个无知的小孩，无论对大人怎样的无理取闹，大人亦会慈悲地原谅他，不会对他动少许嗔心，如是可将一切众生观如孩童般愚昧无知，他不明善恶、是非，不辨邪正、真伪，虽然给我们造了种种违害，但相对于具有理智的大人来说，怎么可以与这种无智愚夫计较呢？《入行论》云：“设若害他人，乃愚自本性，嗔彼则非理，如嗔烧性火，若过是偶发，有情性仁贤，则嗔亦非理，如嗔烟蔽空。”如是观念嗔心亦会自然息灭而增强忍辱力。

　　观根性别：众生根性差异不等，每个众生彼此之间的性格皆有千差万别，因此习性恶劣的众生既便对我们造有违害，亦没必要与他计较，理应生起怜愍之心，因而嗔心亦会自然息灭。

　　观幻化性：虽然在显现上有些众生对我们作有种种违害，但器情诸法皆为如梦如幻的本性，故于幻化中造害，则于幻化中受苦，没有什么可以执著的。《入菩萨行论》云：“是故一切法，依他非自主，知已不应嗔，如幻如化事。”因而嗔心亦会自然息灭而增强忍辱力。如是以理善加思维后，则于所遇到的一切违害皆能堪忍。如是修习忍辱者，乃具有大菩萨的胸怀，亦堪称大菩萨的殊胜行为。

　　癸叁、忍度之分类

　　纵回等觉大菩提，可得三轮仍世间，

　　佛说若彼无所得，即是出世波罗蜜。

　　忍辱波罗蜜多同样有世间与出世间之差别，其差别关键在于有否通达三轮体空的智慧来摄受。所谓忍辱之三轮，即是能修忍辱的自己、所忍辱之对境、忍辱之修法，以及为众生获得正等正觉的大菩提果而回向忍辱度的善根之时，若有能回向的自己、所回向的对境、回向的善根等执著，仍然属于世间波罗蜜多。佛于般若经与《十地经》中说：若彼三轮无所得，并毫无执著，以无漏的智慧来摄持忍辱度而回向之善根，即是出世间无漏的波罗蜜多。

　　无论造何等善业，皆应以三殊胜来摄持很重要，即前行发心殊胜，正行无缘殊胜，后行回向殊胜。特别是所造之善根，若能以清净心来回向菩提，其善根乃至未得菩提果之间永不穷尽，如同宝藏。如《慧海请问经》云：“水滴落入大海中，海未干涸其不尽，回向菩提善亦然，未获菩提其不尽。”《入菩萨行论》中云：“其余善行如芭蕉，果实生已终枯槁，菩提心树恒生果，非仅不尽反增茂。”若不如是回向的善根，如前所述，仅有一次受果就立即用尽，因此自己所造善业若不以清净心来作回向，不但是自己感果渺小无几，且于众生亦毫无利益，若能将所造善根广作回向，则不但是自己乐果无量，且众生亦会受益非浅。佛经中云：无论对活人、亡人，回向功德都是非常的重要。只要诚心诚意地为众生回向，众生毕竟会得到很大的利益。此处略举公案来加以说明：

　　曾经广严城的人们准备翌日迎请释迦牟尼佛及其弟子们应供，当天下午，就有五百个饿鬼前来佛所，乞求佛陀将明天广严城供斋的功德回向给他们。遍知佛陀闻言，明知故问：你们是谁？为什么要为你们回向？众饿鬼说：我们是广严城那些人的前生父母，过去因吝啬心重，舍不得上供下施等造诸恶业，而今堕落鬼身，前来乞求佛陀慈悲加持。佛陀答曰：虽然可以将功德回向，但你们明天必须亲临广严城方可。众饿鬼说：现在我们变成如此丑陋的身体，恐怕不敢现身到场。佛陀呵斥道：你们在造恶业时不知羞耻，亦不生惭愧心，而今恶业果报现前时方知羞愧，又有何用？如果你们不来，他们没有开许，那就没办法回向，你们亦无法得到善业等安乐。这样五百饿鬼只好应允明天亲临广严城。当这些奇形怪状的饿鬼来临时，大家见状惊恐万分。佛陀道：你们勿须惊慌，这五百个饿鬼都是你们的前世父母，因愚昧无知而造诸恶业，如今感得既可怕、又丑陋的鬼身，今天他们前来乞求加持，希望得到你们今天给僧众供斋的善根，你们若能开许，且诚心将功德回向予他们，那么我念他们的名字而回向善根，依此才能使之脱掉鬼身、获得安乐。广严城人们听后皆依教奉行，佛陀以慈悲心如是作回向后，五百饿鬼依此回向的功德立即解脱了恶趣，得生三十三天享受安乐。因此凡是所造大小善业，皆以清净意乐来回向众生，必定会获得利益，自己亦有无量的功德，如是若以无漏的般若智慧来摄受而作回向，则更为殊胜。

　　壬贰、宣说此地生其它功德

　　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。

　　此三地佛子除不共增胜忍辱功德以外，尚能获得其它很多希有功德。诸如获得世间最为尊胜的四禅定、五神通，以及能普遍灭尽欲界的诸贪嗔等烦恼种子，彼菩萨不但能摧灭自相续中的烦恼种子，亦能常时摧坏世人相续中所有诸贪欲之种子。

　　《十地经》云：“菩萨住此发光地时，得安忍波罗蜜多最极清净，又复获得四种禅定(一禅、二禅、三禅、四禅)，亦得四无色等至(空无边处、识无边处，无所有处，有顶处)，究竟四无量心，以及获得五种神通(天眼通、天耳通、神足通、他心通、宿命通)等希有功德。”然此非说唯有三地菩萨才能获得此等功德，二地以下无此等功德，而是说以忍辱功德所增胜的三摩地之清净广大，唯三地时不共具有，以此三摩地的作用不共增胜，是三地以下所不能共有的，虽于资粮道、加行道时就有四禅、五通等功德，但非如三地时那样清净、广大、希有。尔时菩萨皆能遍尽以贪嗔痴为主的烦恼障。彼地菩萨不仅能灭尽自相续之烦恼种子，且于灭尽他相续之烦恼亦成殊胜的助缘，因为三地菩萨对随行自己的眷属常时传授教法，令诸弟子以修安忍为主，如是引导后彼等心相续中真实生起了忍辱度，则能摧毁世人相续中的诸贪欲(欲界中所有的烦恼皆以有无贪欲来类推而了知是否全部消尽)。般若经典与《十地经》皆如是说：“三地菩萨为众生现身说法，利乐众生时，多以显示帝释天王的身相，于忉利天宫集众传法，主讲五欲之过患，令闻者遣除心相续中对欲界的一切烦恼，摄受为自之眷属，修习大乘法要，堪为殊胜法器。”

　　颂词中讲到的“遍尽诸贪嗔”以宁玛派自宗的观点来说，三地菩萨以自所行智慧应断的是此地贪嗔痴等烦恼障为主之俱生种子。萨迦派果仁巴大师说：“此地应断非烦恼障之种子，虽然颂词的字句上讲了贪嗔等烦恼，但他认为在意义上应该理解为烦恼障的习气即是所知障。”对此观点若稍加观察则不难了知，此许并无实际根据，因为《十地经》与本论的字句上已明确地讲述了贪嗔烦恼而于习气却只言未提，如果按照果仁巴大师所许，字句上虽是贪嗔，但非烦恼障的俱生种子，应是烦恼障种子之习气(所知障)，若如此理解，则就成了从三地开始应断所知障，即烦恼的习气了。若如是者，月称菩萨在《入中论自释》中又很明显的说了，到八地时才开始断烦恼障的习气。此许观点岂不是与圣教成直接相违的过失吗？故不能成立。应随自宗所许，三地菩萨依靠忍辱度之功德，对真实了达胜义谛不可思议的大空性毫无畏惧，亦不起邪见，依无生忍智可以断除三地时应断的二障种子。

　　辛叁(说功德结尾此地)分二：一、前三度共同结尾；二、分别此地结尾。

　　壬壹、前三度共同结尾

　　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。

　　菩萨分有在家众与出家众两种，如是布施度、持戒度、忍辱度三种修法，善逝多数是为在家菩萨众宣说的。因为观待在家众来说，这三种修法较为易行，彼等亦即方便之福德资粮，复是诸佛色身之根本近取因，其助缘是智慧资粮。

　　《宝鬘论》云：“此中施与戒，以及安忍法，别为在家说，善修悲心要。”然此不能认为布施等三法唯在家众之行门，出家众不能行，否则为断章取义的错误理解。如说忍辱，《遗教经》云：“白衣受欲，非行道人，无法自制，嗔犹可恕，出家行道，无欲之人，而怀嗔恚，甚不可也。”再者布施：出家人持金钱戒，固然无财布施，然其吹法螺、击法鼓、澍法雨、作无遮大法施、端赖出家法师传灯续明。故法布施仍是延续不断的，因此切莫望文生义。

　　虽然颂文中直接的意义是讲到了在家众所侧重之修法，但间接的意义应理解为出家众较为方便易行的是禅定度、智慧度这二种修法。如云：“善逝多为出家说，彼等亦即慧资粮，复是诸佛法身因。”此外精进度又是福慧二种资粮之共因。这是单从比较及侧重易行而分别于在家众与出家众宣说的。实际上六波罗蜜多都必须要相续修进、缺一不可、互为增上方能究竟圆满。

　　壬贰、分别此地结尾

　　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。

　　发光地的佛子如同日轮，日轮自身本具光明，首先消除自身所有黑暗后，复为消除周遍诸方之一切黑暗。如是三地菩萨发出的智慧光明，首先消除自身所有能障碍生起此地究竟功德之诸多冥暗，心相续中真实现证法界不可思议之大空性，生起无生忍智。复由悲愿之力欲摧灭他等众生之无明痴暗，而为宣说此地行相，使其亦能断除生起三地功德之一切障碍，此地菩萨之智光极为明利，如同日轮毫无分别地普照大地，以大悲为本怀纵遇造害的众生亦不起少许嗔心、尤为堪忍。

　　此说菩萨尤不能忍的是自己生起嗔恚之烦恼，刹那亦不容留住心相续中。又彼菩萨主要灭除自他相续中障碍三地之过失冥暗，故时时以慈悲心摄受忍辱度来善护一切众生。再者，三地菩萨心相续中有清净忍辱度之功德与断除嗔恚等障最强大的力量，如是最有力的对治法就是忍辱，前已述讫。嗔恚之对境有种种不同，《经观庄严论》及小乘经说：“嗔恚的对境不一定仅为有情，若于焦木等无情法生起嗔恚心亦有极大过失。”特别是对经书(教法)生起嗔心，其过失量不可说。因为佛陀曾说：“我涅槃后，显现经书、文字来度化众生。”因此若于经书生起嗔心者，连皈依戒亦有摧毁的可能，成非佛弟子。是故作为佛陀的弟子，应该顽强抵抗的是嗔恚烦恼之怨敌，心相续中刹那不容留住的亦是嗔恚之烦恼，一点亦不能堪忍的亦是嗔恚之烦恼，对此我们应该身披忍辱的铠甲，手持智慧的宝剑，将它连根斩断，令它永不复生，以致彻底灭尽，直至成佛，这是极为殊胜的。

　　庚二、结尾本品

　　入中论第三胜义菩提心终

　　入中论日光疏第三胜义菩提心终

　　和好塔

　　第四胜义菩提心

　　己肆(焰慧地)分二：一、真实；二、结尾本品。

　　庚壹(真实)分三：一、此地增胜精进；二、此地之释词；三、所断之差别。

　　辛壹、此地增胜精进

　　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。

　　以出世无漏的智慧所摄持之精进，亦为究竟的十度之一，它是福慧二种资粮的共因。无论暂时或究竟的一切功德皆随精进而行，若无精进则一切功德全然不生，不但出世间的福慧二种资粮，且于世间事业亦无能成办，因此在一切时处，精进是必不可少的。那么何地之精进最为炽盛呢？月称菩萨告曰：“彼即第四焰慧地。”其精进度乃最为增胜圆满，一刹那亦不散乱懈怠，恒时勇猛精进。

　　虽然功德之种类多不胜数，但可以总摄为方便福资粮与甚深智资粮，其中无论是已生之功德，或当来产生之功德，皆依赖于精进方能成办，因此精进是生起暂时或究竟功德之根本因。所谓精进者，即是止恶修善之欢喜力，宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中云：“缘善所缘勇悍为相。”《入行论》云：‘进谓勇于善。’《菩萨地论》说为‘摄善法及利有情，其心勇悍无有颠倒，及此所起三门动业’。”《亲友书》与《入行论》皆如是说。如三十七道品的四正断中所说：“已生恶令断，未生恶令不生，未生善令生，已生善令增长。”具有精进则所欲功德皆能成办，若根本无有精进，则少许功德亦无从生起，如是纵然具有信心、悲心等，但仅缺精进者，终将一事无成。如《念住经》云：“谁有诸烦恼，独本谓懈怠，若有一懈怠，此无一切法。”故《菩萨本行经》云：“一切诸事，皆由精进而得兴起。”因此切莫忽视精进，精进的反面就是懈怠。《阿含经》云：“懈怠为一切恶法之本，精进为一切善法之本。”又如经云：“能除诸苦及冥暗，即能永断恶趣本，诸佛所赞圣精进，故当恒常依止修。”是故必须依靠精进心才能成办一切所欲之事，倘若一个人仅具智慧，不具精进，则无多大意义。若仅具精进，不具智慧，其收益必定无量。持明无畏洲大师亦云：“无精进之士，具智财权力，皆不能救彼，犹如一商主，有舟无船浆。”慈诚罗珠大堪布亦曾经说过：“修行人不怕没有智慧，最怕没有精进心。”如果一个人不但具有精进心，亦具有高深的智慧，则可称为两全其美之人，因为很多经论中都将精进喻如双足，智慧喻如取舍之双眼。《宝鬘论》云：“故谓佛久远，智者无退屈，为尽过集德，恒勤修资粮。”《庄严经论》云：“资粮善中勤第一，谓依此故彼后得，精进现为胜乐住，及世出世诸成就，精进能得三有财，精进能得善清净，精进度越萨迦耶，精进得佛妙菩提。”因此为成办自他二利、生死道业，故于精进应当刻不容缓。《入菩萨行论》云：“不应自退怯，谓我不能觉，如来实语者，说此真实言，所有蚊虻蜂，如是诸虫蛆，若发精进力，咸证无上觉，况我生为人，明辨利与害，行持若不废，何故不证觉。”又《宝云经》云：“菩萨应念所有如来应正等觉，谓诸已现等觉，今现等觉，当现等觉，此等皆以如是方便，如是修道，如是精进，已现等觉，今现等觉，当现等觉。”又云：“此诸如来亦非皆是成如来已而现等觉，故我亦当于其上正等菩提而现等觉，我亦应发共同一切有情精进，普缘一切有情精进，如是如是。”

　　一般来说，在心相续中，无论现在需要生起前所未有的福慧二种资粮，或稳固前所已生的福慧二资，现欲令其增长广大等，皆依精进方能成办。心刹那亦不散乱，恒时精进不懈地修行善法，特别是对善法生起强烈的欢喜，此心永不退转、百折不挠。如《庄严经论》云：“肩负众生解脱重任的菩萨们容不得一丝迟缓。”故应时时刻刻饮食适量，睡眠适度，孜孜不倦，持之以恒，策励精勤地成办自他二利的广大事业。《瑜伽菩萨地论》云：“唯有精进，方能修证菩提善法取胜之因，余则不尔，故诸如来称赞精进，能证无上正等菩提。”故《庄严经论》云：“具进受用无能胜，具进烦恼不能胜，具进厌患不能胜，具进少得不能胜。”《摄波罗蜜多论》云：“若具无厌大精进，不得不证皆非有。”又云：“非人皆喜饶利彼，能得一切三摩地，昼夜诸时不空度，功能资粮无劣少，获得诸义过人法，如青莲花极增长。”《入行论》云：“故应除疲厌，驭驾觉心驹，从乐趋胜乐，智者宁退怯。”由此可见，精进对修行人是如此重要，当如《大圆满前行》中所说“以观修死亡无常、轮回苦性等来鞭策应具之精进心”最为殊胜。然而四地菩萨因为精进度最极炽盛的缘故，能发生智慧之火焰，并运用此智慧火焰来焚烧烦恼诸障之薪，故此称为焰慧地。

　　辛贰、此地之释词

　　此地佛子由勤修，菩提分法发慧焰，

　　较前赤光尤超胜。

　　此第四地的佛子，由于勤修三十七菩提分法较前增胜，其相续中发出的智慧光焰亦较前第三地时所发之赤金色光尤为超胜。以发增上正智火焰，故名焰慧地。如《宝鬘论》云：“第四名焰慧，发正智焰故，一切菩提分，增上修习故，彼招异熟果，作夜摩天王，善能破一切，萨迦耶见等。”

　　所谓菩提分法者：略为七菩提分法，广为三十七菩提分法。按大乘观点而言，一．下资粮道修四念处：观身不净，观受是苦，观心无常，观法无我；二．中资粮道修四正断：未生善令生，已生善令增长，未生恶令不生，已生恶令断；三．上资粮道修四神足：欲神足(正欲引生的禅定)，勤神足(以精勤力所得之定)，心神足(有曾经习定的种子)，观神足(用智慧观察所得之三摩地)；四．加行道中暖位与顶位时修五根：信根(正信三宝)，精进根(勇于善法之行)，念根(不忘失正知正念)，定根(住善法所缘，不随烦恼与外境所转而一心专注)，慧根(能正确分别邪、正、是非)；五．加行道中的忍位与胜法位时修五力：即前述五根，尔时增胜有力、更不退转，并且能有力地令它随转，故为五力；六．见道修七觉支：念觉支，择法觉支，精进觉支，喜觉支，轻安觉支，定觉支，舍觉支；七．修道位修八正道分：正见，正语，正思维，正业，正命，正精进，正念，正定圣道分。以上从资粮道至修道共有三十七菩提分法。清凉国师云：“三十七品总有七类，一对治颠倒道，即四念处。二断诸懈怠道，即四正勤。三引发神通道，即四神足。四现观方便道，所谓五根五亲近现观道，即是五力。六现观身体道，谓七觉分。七现观后起道，谓八正道。”是故当知，在上上道中已圆满具备下下道之功德。

　　复于究竟解脱果位之无上津梁、无上密咒金刚乘中，亦有五道十地的三十七菩提分法。

　　全知麦彭仁波切在《大幻化网总说光明藏论》中云：“首于具相上师之前，获得能成熟之四种灌顶，使自相续成熟后，如理守护总、别、殊胜诸誓言。便随现有大等净之正见，如理修学二次第道，渐次圆满五道。彼亦，首先将自他之身等皆观修为本净坛城轮性，心安住于空性离戏大等双运之理者为身念住；一切觉受分别皆随转为大乐智慧者为受念住；心与心所之一切戏论，皆专持于心性光明本性界为心念住；轮涅现有之一切诸法，皆行于净等无取无舍者为法念住。如是于幻网殊胜续中所说也。大乘念住胜过小乘之理，弥勒菩萨在《辩中边论》中云：‘由缘作意得，菩萨已增胜。’密宗胜过显宗之理亦复如是，因为彼缘自他身等。总之，由缘轮涅一切诸法，彼等本来大等净无别而作意，最后得果不必历经余道，此乃密宗之理。是故于显宗世俗中取舍轮涅，然此处以等净轮涅无二之理而入道也。如是生起四念住性之密宗小资粮道，彼者增上，生起四正断性之中资粮道，又彼者增上，生起四神足性之大资粮道。如是于资粮道时，主要以闻思智慧来衡量等净胜谛无二义故，是以推知为主，因此时精勤使自相续生起圣道之因生圆次第故，名为资粮道也。”

　　复次，又云：“行持生圆次第愈增长，以修习领受为主，以共相式衡量所诠义实相，即生起四加行道。如是最初于自相续生起见道如火智前兆之能诠喻智者，名为暖位加行道；通达等净圣谛无二实相之智，以及彼助信等五根之性，彼已增上，信等五根虽未圆力，然诸不稳固善中，已成顶点故，生起顶位加行道智；此顶位时五根者，不被各逆品所摧毁，即成五力之性，何时于自续生起如是现证，方名忍位加行道；对法性真义实相，以特殊领受，心力能及，故谓忍位加行道。彼已增上，于自续生起能了真实义智之究竟喻智者为胜法位，因于世间道中，更无余胜，并且彼能引生圣道，故名为胜法位加行道。如是此等皆能行于见道之故，名为加行道也。”

　　又云：“如是究竟加行道智，能引出无二取之见道，现见所诠义智的自相，如见空中真月，便具足现见法性圣谛智，如是现证七觉支。复次，于自续生起现见现有大等净之正见，已具足八正道性之密咒修道。彼亦，由九地而分九障，如自相续生起第二地智慧，即是上上修断之对治，如是依次推知，最后下下修断之对治是十地最后究竟有学智，其以究竟道之金刚喻定而入定于究竟实相之力，断尽二障种子及诸极微习气，便立即于解脱道中，成就无学道双运极净身智之殊胜佛果也。彼诸道地名位皆与显宗乘相同，当如是了知，诸论中所说彼等各证相功德皆于显密相同。如是五道者，是对法性等性实相义光明之见相不同，而如是安立之。即此资粮道有闻思推知光明，加行道喻光明，见道义光明，修道有学光明，无学道究竟光明，应当如是了知也。在圣地即现前法性分虽无差别，而其愈上愈得明现故，此分有极大差别。然诸圣者各别自证之境界，以闻思之心，无法辨别思维，如同空中鸟迹不能执彼。然依所得明现，后得生起之定解，及圆满断证功德等不同之理，便可抉择十地之差别也。”

　　此处尚应了知，金刚顶乘大圆满中，在以窍诀将果转为道用而修证的自然本智之中，圆满具备十度波罗蜜多之一切功德。如罗清旦玛西饶在《大幻化网广释·金刚手教言》中云：“无上果乘大圆满时已说金刚顶乘大圆满自然本智中圆满具备了一至十地、十度波罗蜜多所有修法功德：现证法界大平等性的自相故，具足第一极喜地之功德；清净一切邪见的垢障故，具足第二无垢地之功德；心性自现故，永无止息地广利有情，具足第三发光地之功德；自证之本性恒时光明故，具足第四焰慧地之功德；同时成办自他二利故，具足第五难胜地之功德；心性本无所境而自现故，具足第六现前地之功德；息灭一切邪见及执著故，具足第七远行地之功德；自性中本无散乱的所境故，具足第八不动地之功德；具备任运自成智慧之功德故，具足第九善慧地之功德；成一切功德之来源故，具足第十法云地之功德；各别自证智慧的光明周遍故，具足十一普光地之功德。”对此无垢光尊者与全知麦彭仁波切在其余大圆满窍诀书中亦多有如是宣说。此外，成就者布玛麦扎于《普贤通彻密意》等续部中云：“甚深大圆满极密部之究竟正行，无上利根者所修，勿须经过余下八乘所说的五道十地之分位次第，如普贤王如来。”此与禅宗之顿悟法门等比较相似，恕不繁述。

　　虽然在三地以前就具有如是三十七菩提(三十七道品)之修法，但非如第四地时以不共精进力刹那亦不懈怠、不散乱而增胜之修力圆满，故此仅从精进力之反体而言，彼菩萨之心相续中所生智慧光焰亦尤为增上广大。全知麦彭仁波切在《智者入门论》中云：虽然大小乘弟子皆修三十七菩提分法，然其二者之间却有一定差别，比如小乘修行者，在修四念处时，彼之所缘境主要是自相续之身体等，大乘行者在如是修行时，其所缘境是外、内、共同身三种，故仅从所缘境这一角度而言，大乘已超胜了小乘。在修行时，小乘行者仅仅修无常、苦、空、无我等，大乘菩萨出定时，于名言世俗谛中不但如是了知无常、苦、空、无我等法，且如梦如幻般不

　　大乘三十七道品菩提分法

　　注：1无垢地至法云地属修道所摄，彼诸共同修法为八圣道。(此分法依据大乘《俱舍论》与《现证庄严论》)

　　2 大乘无学道已经圆满具足此等一切功德。

　　小乘三十七道品菩提分法

　　注：1 此分法依据小乘《俱舍论》。

　　2 小乘无学道之阿罗汉已圆具上述一切功德。

　　执著而修。在胜义谛中远离常、无常、苦、乐、我、无我、空、非空等三十二增益，无分别智安住于法界本性而修，故从修法这一角度而言亦超胜小乘等。于《现证庄严论》及小乘《俱舍论》以及彼等注释中皆有详细论述。

　　何故说为焰慧地呢？这是观待三地菩萨于出定位中所发之赤金色光，到达四地时因智慧较前度超胜深广故此光焰更加增上灿烂、耀眼，此光既不是人为，亦非心为，而是智慧之力自然发射的无为光焰，故称为焰慧地。

　　辛叁、所断之差别

　　自见所属皆遍尽。

　　自见谓微细萨迦耶之我见，凡是此见所属之俱生我见，尔时悉皆遍尽。

　　如经云：“佛子！菩萨住此焰慧地，所有身见为首，我见、人见、众生见、寿者见、五蕴、十二处、十八界所生起的执著，出没思维，观察治故，我所故，财物故，著处故，于如是等一切皆离。”其尽者，是指永断此地中应断的人、法二执之种子，非谓断证圆满之一切障碍皆尽。《华严经》云：“身见为首六十二，我及我所无量种，蕴界处等诸取著，此四地中一切离。”《成唯识论》云：“安住最胜菩提分法，烧烦恼薪，慧焰增故。”《华严疏钞》云：“由诸菩提分法，焚烧一切障故，障即二障。复云：以菩提分慧为焰自性，以惑智二障为薪自性，此地菩萨能起焰慧，烧二障薪，名焰慧地。”按宁玛派自宗讲，即断二障之俱生种子，凡是相对四地作障碍之一切执著悉皆灭尽，若能了达其本体空性则为智慧，未如是了达者则形成无明妄执，如日光与黑暗之对立一样，当生起真实证悟空性的智慧之际，一切执著的痴暗亦就自然灭尽，现前明空大双运的法界本体。

　　庚贰、结尾本品

　　入中论第四胜义菩提心终

　　入中论日光疏第四胜义菩提心终

　　尊胜塔

　　第五胜义菩提心

　　己伍(难胜地)分二：一、真实；二、结尾本品。

　　庚壹(真实)分二：一、差别地之释词；二、差别地之功德。

　　辛壹、差别地之释词

　　大士住于难胜地，一切诸魔莫能胜。

　　大善士住于第五难胜地之时，一切世间诸天魔王皆莫能超胜，何况其余诸魔眷属，故为难胜地。

　　《宝鬘论》云：“第五极难胜，诸魔难胜故，善知圣谛等，微妙深义故，此所感异熟，作睹史天王，能破诸外道，烦恼恶见处。”五地菩萨通达了圣谛本性，彻悟了微妙深义，故能强有力地降伏前所未能降伏之一切魔众。因此菩萨唯有到达难胜地时以其定力不共增胜圆满之故，无论任何外在之魔力都无机可乘、无力阻挠或动摇大菩萨之修证境界。彼菩萨以自所行定力能彻底降伏一切魔众。《十住论》云：“功德力成，一切诸魔不能坏，故名难胜地。”

　　魔众之种类虽然众多，但可以归摄为四种：烦恼魔：众生因烦恼魔而轮回生死不得解脱；死魔：使众生在轮回中感受不同的种种痛苦而死亡；五蕴魔：即有漏法的刹那生灭、毫无坚实的无常本体；天魔：若修行人欲出离三界轮回而寻求正法，天魔就会乘机造种种违缘来加以阻碍，企图令彼修行半途而废，使之成为魔眷属。实际上这些魔众的来源，主要是内在的分别心，没有一个外在自相实有之魔存在，即便是外面有魔，那亦不过是内在分别心反射的一种影像而已。因此若能善加调伏内在的分别心，则于一切外魔亦能自然降伏。如五地菩萨因禅定力不共增胜圆满，当然亦就寂灭了内在的一切分别心，因此外在的一切魔众亦就无机可乘而不攻自破。曾经米拉日巴尊者在山洞里闭关修行，一时来了众多魔女，尊者采用各种降伏法，亦无济于事，反而招来更多魔女，尔时尊者立即忆念起上师曾经介绍的窍诀，一切都是心之幻现，除心以外别无一法，心之本性亦本空离根，这时诸魔女刹那生畏而曰：“本习气魔由心生，倘若不知心本性，汝虽劝逐吾不去，若未证悟自心空，似我之魔不可数，若已认识自心性，违缘皆现为助伴，我罗刹女亦为仆。”言毕顶礼而去。因此一旦认知一切诸法皆为分别心的自现，进而寂灭了内在的分别心，自然亦就不再受到任何魔众的干扰与阻碍，而顺利地踏上解脱之道、速疾通达成佛的究竟彼岸。

　　辛贰、差别地之功德

　　静虑增胜极善知，善慧诸谛微妙性。

　　五地菩萨以静虑波罗蜜多最为增胜圆满，安住于真实之三摩地，永不再为一切散乱等障碍所扰，又此地菩萨非但静虑度增胜圆满，且于心相续中生起前所不共之深广智慧，极能善巧地了知善慧诸谛之微妙法性。《显扬论》云：“证得极净缘谛，所知诸微妙慧。”

　　宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中云：“住所缘境心不散乱善心一境性。如《菩萨地论》云：‘谓诸菩萨于菩萨藏闻思为先，所有妙善世出世间心一境性，心正安住或奢摩他品，或毗钵舍那品，或双运道俱通二品，当知即是菩萨静虑自在。’《入行论》云：‘既发精进已，意当住等持’。”静虑的具体修法将在下文第六品中广述。

　　于六度波罗蜜多中，前三度为方便之福德资粮，静虑度与智慧度为甚深的智慧资粮。其中精进度则为二种资粮之共因。依不共深奥的微妙智慧，极能善证涵盖一切所知之诸谛本性。如四谛、二谛，实际上皆与法界本性等无差别，不过于通达法界本性之途径则有所不同，亦即佛以大悲心暂时引度众生之方便不同而已。按轮回、涅槃之因与果可分为四谛：轮回中一切有漏法之因是集谛，其果是苦谛，涅槃之因是道谛，其无漏果是灭谛。苦谛与集谛是由业和烦恼组合而成，唯依道谛与灭谛才能予以正断，乃至苦集二谛存在之际，真实的道谛与灭谛就难以产生，一旦依靠道谛现前真实灭谛时，就能断除我执，灭尽痛苦，获得解脱之殊胜安乐。

　　是否万法皆可归摄于四谛中呢？这亦不定，比如清净刹土就不包括于四谛中。《现证庄严论注释》云：为使相应小乘根器的弟子能暂时解脱轮回，获得涅槃之安乐，故佛陀以大悲心为小乘弟子宣说了四谛\*轮。并非指一切所知法皆能包括在四谛中。小乘根器的弟子依四谛法修习后，暂时能解脱轮回诸苦，获得涅槃安乐，好象在安乐之境界中休息片刻，最终必将趣入大乘道修习，得证究竟解脱之乐果。因此切莫蔑视小乘教法，因为小乘法亦是某些根机的弟子趣入大乘道之必经过程，在有些密续中说：顶乘大圆满亦必须首先圆具一切有部以上之所有功德。总而言之，佛陀主要为相应某些弟子的根器，而宣说了四谛\*轮。

　　设作是念，世尊唯说二谛法，即世俗谛与胜义谛，岂有四谛法存在？如《父子相会经》云：“世间智者于实法，不从他闻自然解，所谓世俗胜义谛，离此更无第三法。”《中论》亦云：“诸佛依二谛，为众生说法，一谓世俗谛，二谓胜义谛。除此二谛外，岂有第四谛？”(按现空二谛而言之，)答曰：虽然无有二谛不摄之法，但为显示所取所舍各有因果故说了四谛法，其实苦集道三者属于世俗谛，灭谛属于胜义谛。《六十正理论释》云：“涅槃乃为胜义谛，其余三谛为世俗。”本论自释中亦云：“彼苦集道谛是世俗谛，灭谛是胜义谛。”因此究竟来说，四谛二谛皆为一致、本无差别，轮涅所摄之一切诸法皆可总摄于二谛中。一切诸法暂时的显现乃分别心之所境，故为世俗谛；不可思议的甚深智慧所通达之境界，是超离四边八戏、究竟无相之法界本性，故为胜义谛。如《法界赞》云：“由不知法性，流转于三有，敬礼彼法界，遍住诸有情，原为生死因，若已善净治，清净即涅槃，亦即为法身。”如是五地菩萨安住于真实无漏的三摩地中，以此禅定力所增胜不可思议的智慧，现证了二谛无别之微妙法性。虽然在此地以前亦有深邃的智慧来了悟诸法本性，但非如五地时以究竟等持力增胜智慧境界之清晰圆满，就如同近见一个人与远见一个人之差别，如是一至五地中以出世无漏的智慧现见法界本性之清晰度亦有与此比喻相同的差别也。

　　庚二、结尾本品

　　入中论第五胜义菩提心终

　　入中论日光疏第五胜义菩提心终

　　时轮塔

　　第六胜义菩提心

　　第六品是整个《入中论》全文的精华品，主要抉择了第二转般若\*轮的微妙精要，宛若人的命根心脏一般。在本品中特别深广的抉择并论述了佛陀第二转般若无相\*轮中一切经部的究竟密意——离戏大空性。同时亦着重抉择了《十地经》所述六地菩萨通达的十平等性，因此本论主要依靠第六品而得名《入中论》。由是当知，本论第六品并非讲暂时因或不了义法，而是讲述最了义之究竟深要，是其它论典不可比拟的。因唯依该品方能如实了达第二佛陀吉祥怙主龙树的究竟意趣故。如本论云：“如离于本论，余论无此法，智者定当知，此义非余有。”其中不但意义深广重要，亦尽然诠示了成就佛果的根本要因。无论是自己修持还是为他人宣讲显密所诠胜义谛的法界本义时，皆应了达中观应成派着重抉择诸法大空离戏的本性，才不致于落入常断等诸戏论坑中，《中论》的究竟密意亦即如此。

　　在二种资粮中，智慧资粮最为主要。因为彼诸众生于轮回中不得解脱、再再转生的受苦之因，主要是人法二执，其直接唯一的对治法又是通达无我空性的智慧。若不修习空性，则无论修习其它任何法门均不能打破实有的执著，由此亦不能安住实相般若的究竟本性。因此无论净宗、禅宗、密宗的究竟密意都是建立在以中观应成派为主所抉择大空性的基础上。然此甚深的般若智慧，又是有赖于闻思本论的精华品方得生起。《宝性论》云：“修行断诸障，非慧不能除，慧除烦恼障，亦能除智障。闻法为慧因，是故闻法胜，何况闻法已，复能生信心。”不在余品讲述、唯于第六品中才为讲述所知法是胜义谛的究竟大空性、能知者为般若智慧的原因何在？其根据是本论的第六品中主讲现前地，菩萨安住此地时最为增胜的是十度中甚深无漏的般若波罗蜜多，真实通达的所知法是远离一切戏论的法界大空性，能境是超离一切执著的无漏智慧故。

　　戊贰(现前地)为二：一、真实；二、结尾本品。

　　己壹(真实)分三：一、略说能境地之体性；二、广说所境空性；三、说此地功德而结尾。

　　庚壹、略说能境地之体性

　　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。

　　现前地菩萨已经获得灭定的根本智慧，现见了胜义的法界本面，安住于如然、本来的法性之中，正定之心极其稳固，并且正等正觉之不共功德妙法亦悉皆现前，如是现见大乘不共世俗缘起法的真实本性，皆由安住第六度般若波罗蜜多而获得真实不共的法界灭定。

　　此处分别用三种理据来确认现前地能境的体相：

　　现前住于正定心：六地菩萨在入根本慧定的境界中，以大乘不共甚深的大般若智现见了究竟法界的真实本面，任运自在地正定于本基觉性的本体之中，如是说为现前地。

　　正等觉法皆现前：正等觉乃佛陀果位，其果具有甚多殊胜功德，诸如十力、四无畏、十八不共法、二十一部无漏功德，彼诸殊胜功德皆于此地时现前，故此地菩萨距离佛果已是相去不远、成就在望了。如同往诣宝洲取宝，逐渐趋近时，虽然尚未真实抵达，但可以现量遥见宝洲一般，如是说为现前地。

　　现见缘起真实性：依靠第五地而见殊胜道谛，在第六地时现见了缘起的真实本性。所谓现见并非指现量依眼看见，亦非想像或意会，而是亲证、体验，亦就是通常所说的悟入、现证之义。诸法在世俗谛中都是缘起和合的观待法，在胜义谛中的本性却是本空离根的。无论入定或出定皆依道而修，于一切缘起法的本性悉已亲证、觉受，如是说为现前地。《宝鬘论》云：“第六名现前，现证佛法故，由修止观道，得灭定增广，此地异熟果，作善化天王，声闻无能夺，能灭诸我慢。”

　　何故只有现见缘起、通达空性的六地菩萨才始能获得不共灭定呢？由于入灭定直接的根本近取因是甚深的微妙智慧，其入真实灭定于本论第一品的注释中已简略概述，即十度中不共增胜第六般若波罗蜜多的殊胜力，致使唯达七地时无须任何加行、功用等助力而任运自在地于灭定刹那刹那能起能入。虽然在六地以前皆具修道的无漏智慧，但并非能任运入灭定的微妙智慧。因为六地以前菩萨共同所修的十度，却远远不如现前地菩萨不共增胜、深广无漏的大般若智那样殊胜了义，彼地又被称为最殊胜的般若地。彼菩萨现证了出世无漏的般若本性，入根本慧定时安住于远离一切戏论的大法界，出定时依如梦如幻而修，因此现前地菩萨已日臻圆满地具足了刹那任运起入灭定之因，故尔说为获得灭定。此前未能获得如是灭定的缘故，是因为智慧波罗蜜多唯于现前地时方得增胜、圆满，仅于布施、持戒等其余波罗蜜多增胜圆满却无法获得如此殊胜的灭定。

　　关于灭定这一问题在雪域各大宗派却说法不一、均持有不同的观点。有者认为是指小乘的共同灭定。宁玛派自宗全知麦彭仁波切则说：此并非小乘的灭定，而是远离四边八戏的法界灭定，此灭定在小乘中决定无有。虽然对此不用怀疑，但为使他宗能正信这种观点而引用教证来作进一步阐明。月称论师在《入中论自释》第七品中云：“入灭定者，谓入实际，说真如名灭，此中息灭一切戏论故。”由此可见，全知麦彭仁波切的讲法是极为应理的。上述是现前地能境的体相与所增胜不共之功德。

　　庚贰(广说所境空性)分二：一、宣说空性之深义；二、真实宣说具深义空性。

　　辛壹、宣说空性之深义

　　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。

　　在无量功德中般若功德最为第一，它是成就佛果的根本近取因。如同有眼目者能自在地引导无量盲人到达所欲的止境(目的地)，如是以修道中的第六智慧波罗蜜多能毫无颠倒地明见正道与非道，以此便能摄取如同无眼般的其余施、戒等波罗蜜多之一切功德而趣达圣位佛果。

　　《般若摄颂》云：“无量盲人无引导，不能见道入城廓，阙慧五度无眼导，无力能证菩提果。”倘若未以甚深智慧来摄持布施、持戒等功德，则终将不成出世无漏的波罗蜜多，而为世间波罗蜜多所摄，以此即便是感果亦不过是人天善趣而已，不能获得究竟解脱之果。比如果实的根本近取因是种子，其助缘是阳光水土，如是得成究竟佛果的根本近取因是般若波罗蜜多，其助缘是布施、持戒等其余波罗蜜多，倘若这些因缘全然不具，则于得成佛果就根本无从谈起。比如盲人，若无明眼者引导，非但不能到达所欲之处，且易跌落沟涯等险境。如云：“一盲引众盲，相牵入悬崖。”《大智度论》亦云：“复次能与众生大果报，无量无尽，常不变异。所谓涅槃，余五波罗蜜不能尔，布施等离般若波罗蜜，能与世间果报，不得名大。”当知前述布施、持戒等五度皆为增胜圆满第六智慧度所施设的方便，故一至六度是方便与方便所生的关系。《入菩萨行论》云：“此等一切支，佛为智慧说，故欲息苦者，当生空性慧。”《般若八千颂》亦云：“须菩提，所有江河入于恒河大江，彼等随同恒河而入于大海，须菩提，如是五度波罗蜜多，亦是若以智慧波罗蜜多摄持，则至一切智智之位也。”亦如《金刚经》云：“善现，如士夫入于暗室都无所见，当知菩萨若堕于事而行布施亦复如是。善现，如明眼士夫，过夜晓已日光出时见种种色，当知菩萨不堕于事而行布施亦复如是。”大般若智亦是修行者破除实执分别心、遣除二障种子的唯一对治法。

　　佛法中所说的功德尽管浩如烟海、说莫能尽，但可以总摄为两大类，即如有眼般的智慧功德与无眼般的方便功德。《大智度论》云：“五波罗密如同盲，现前智度乃为导。”在六度中如同盲人般之功德是施、戒等前五度波罗蜜多；如同明眼般之功德，是第六智慧波罗蜜多。若依无眼功德趣达圣果者，单凭此力绝无能至，必须借助或依靠明眼功德之引导方能到达所欲的究竟彼岸。由此可见无论什么功德，若无般若(智慧)摄持，根本不能成为出世无漏之功德，如是非但不能获得佛果，且于出离生死轮回的声缘罗汉果亦不可能获得。如《般若摄颂》云：“谁求声闻独觉果，乃至法王如来果，皆依般若法忍得，离此恒时不可得。”又佛经中云：“若诸菩萨不住般若信解大乘，则于大乘中纵修何法，我终不说能得出离。”《大智度论》云：“诸佛及菩萨，声闻辟支佛，解脱涅槃道，皆从般若得。”是故当知，唯依胜妙空性的智慧才能真实地通达胜义谛、现证法界本面，如果仅仅凭借前五度功德之‘自力’却无法现见，必须依靠智慧之‘它力’相应后，寂灭现行的分别妄执后才能现见。是故唯以出世无漏的智慧来摄持，方令前五度成为出世无漏的波罗蜜多。龙树菩萨在《集经论》中云：“若能信解甚深法，便能摄集诸福德，乃至未成佛以来，世出世业皆成办。”

　　行者当于佛陀宣说第二转无相\*轮的般若经中，了知大乘的有学道中主要是以智慧而修，为使智慧增胜、稳固，故于二转\*轮中未作广泛抉择前方便五度波罗蜜多，而是着重抉择了般若波罗蜜多。在学道修行的过程中不仅真实通达般若度甚为重要，修习般若空性亦是成就佛果不可缺少的根本行门。若能具备智慧，则于世出世间的一切事业皆能究竟圆满地成办，依此便能直接遣除以至灭尽自他二利的种种障碍。此智亦并非无因无缘所生，而是依靠修积布施、持戒、忍辱等福德资粮以及闻思了义的般若经部以及中观论部等教义，方能逐渐生起，即所谓法不孤起，必仗缘生。其次第首先是由闻思生起相似智慧，依此逐渐起修后转识成真实智慧，如是在方便福资的辅助或滋养下方得增胜、圆满、究竟的无上智慧而直取佛果。《澄清宝珠论》云：“如王入沙场，四兵亦随王行，如是果位佛母一切智智之不共真因者，即是道之根本智慧故，彼能断二障，亦能究竟二智，其余波罗蜜多非但不能如是，且唯有智慧度摄持彼等时，方得波罗蜜多之名，并能至于佛位。总之，诸道根本唯识依智慧，彼能断证究竟，彼之助缘方便，已说施等，主要为智慧不可缺少也。”由是当知智慧波罗蜜多如君王一般，布施、持戒等其余波罗蜜多如眷属一般，以如是主次之别而喻知智慧的重要性。为此不仅月称论师，且显密诸大论师皆异口同声地如是宣说过。曾有禅宗大德，如六祖慧能大师云：“善知识，摩诃般若波罗蜜多，最尊最上最第一，无住无往亦无来，三世诸佛从中出。”憨山大师亦云：“般若乃诸佛之母，菩萨之真因，豁破无明，直达涅槃彼岸。”又如莲宗六祖永明延寿大师云：“若显法身得解脱者，其功全由般若，一切万行无不由般若而成立者也。”从佛经圣教而言，《般若十万颂》等中亦有这样类似的句义，在这些了义的教典中着重宣说了甚深空性的义理及其通达的殊胜智慧等不共功德。

　　辛贰(真实宣说具深义空性)分三：一、如何传相；二、为谁传法；三、所讲之法。

　　壬壹、如何传相

　　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。

　　如彼现前地菩萨修行般若波罗蜜多所通达的甚深法性，并非普通世人的境界，故月称论师慈悲地告诫学者，必须依于着重宣说空性法义的经教以及诸大论师用来抉择彼之甚深理论，方能契证缘起性空的究竟真理。所以本论的作者月称论师说，我是依于龙猛菩萨的中观诸论中所弘立的甚深理论，随所安立而今当如实地为有缘学者宣说。

　　由于本品中所宣说的是六地菩萨以增胜无漏智慧所通达法界的甚深本义。设有疑曰：此义当如何明鉴？月称论师很谦逊地回曰：如是境界非吾自力所能通达，应当往诣六地以上菩萨或佛前咨启。又问，仅随经部、不随论部是否能真实抉择般若经与《十地经》等中所明示圣者菩萨修行般若波罗蜜多的境界吗？答曰：虽然圣教中已有直接宣说此等深义，但佛之密意深难莫测，非我浅慧所能揣度。对甚深法性无有丝毫体悟的异生凡夫来说，若不凭借经教正理以及传承上师的教言，仅凭各人的臆测所述定有错谬之处。古大德亦云：“离经一字，允为魔说，依文解义，三世佛冤。”龙猛菩萨是真实无倒彻悟甚深经教，广泛地开显了第二转无相\*轮的究竟密意，且以自力而直接弘扬般若空性，彼著之中观诸论典中揭示了诸法的究竟实相——本来大空离戏之真理。是故月称论师主要依靠龙猛菩萨的甚深教理，而如实地宣说了《入中论》第六品的深义。

　　月称菩萨此言约有两种必要：一是谦逊，因为本论是主依般若圣教、中观理论及传承上师的窍诀而著之故。二是令未来的传讲者与造论者遣除傲慢，不得妄自立宗、标新立异，而应遵从祖师大德的意趣知见而立论。因为凡夫异生以自力无能通达佛经密意，若欲证悟实相本性，必须依靠教理窍诀，月称论师对后学者恩赐了这般殊胜的教言。

　　若问：云何得知龙猛菩萨已无倒诠释甚深经教的究竟密意、又如何得知他是正确无误地创立以及弘扬中观的无上派系呢？答曰：此由教证可知。因为世尊曾于《楞伽经》中授记说：“南方碑达国，有吉祥比丘，其名呼曰龙，能破有无边，于世弘我教，善说无上乘，证得欢喜地，往生极乐刹。”此说龙猛菩萨所弘扬的中观正道能离有无诸边、诠释大乘了义的般若教法。又于《大云经》中云：“我灭度后，满四百年，此童子转为比丘，其名曰龙，广弘吾教法，后于极净光世界成佛，号智生光如来，应正等觉果位。”

　　一般来说佛陀轻易不为弘扬佛法的众大德授记，却为龙猛、无著等圣者菩萨直接授记，是有很大的必要。因为龙猛菩萨在创立中观派、弘扬般若中道时，印度曾有一些学而不精的唯识论师及傲慢声闻诽谤嫚斥彼为魔之化身。佛陀则以大慈悲心为除众人疑惑、免造无义罪业而作如是授记。所以彼圣者菩萨决定能无倒诠释圣教的暂究密意，唯依这些可靠的圣教理论来观察抉择诸法本性，树立殊胜的中观正见，以此正见观照修行，断除一切实执分别心后方能通达胜义谛的究竟大空性。其中圣教主要是《般若十万颂》等经部与龙树菩萨所著《中观颂》等论部；理论即是抉择胜义空性的正理。遂于自续派与应成派有共同的五大正理，应成派有不共的四大正理。

　　无论是显宗还是密宗修证的所境都是一味无别的。按宁玛派自宗而言，在一地以下异生的境界中，显宗、密宗是有一定的差别，在已达一地的圣者境界中，显宗、密宗则无有差别，是一如平等的。再者，密续部中说，修持密法者可以即生速证佛果。显宗的《般若二万五千颂》等了义经中亦说：“获得见道已，若有希求者，七日可成佛。”如是所说也。

　　法性本体本无少许迁变，是本来空寂清净的，然诸众生尚未如是了知而处于迷盲、颠倒实执之中，一旦彻悟诸法本性、破除分别实执，远离二障垢染后再不会有不净色法的显现与颠倒执著，亦无任何苦害等违缘所扰，如于虚空非但无法染色，更不能于它作少许违害。如是通达真如实相的甚深法性者对自他皆有极大利益，此不仅是得成佛果的根本近取因，亦是真实了义的如意宝。是则若无智慧，则不能真实体认、悟入，又如何能现前此如意宝呢？当知必须依靠圣教、正理脚踏实地的闻思修行后才能如愿以偿。以显宗而言，欲通达胜义空性者，首先必须闻思甚深教理，次依教理来抉择正见，再依正见如理起修，才能如实地通达、现证法界大空性的本体。《大般涅槃经》云：“有四种法为大涅槃作近因，一者亲近善友，二者专心听法，三者系念思维，四者如法修行。”相对于大圆满来说，中观是以理论伺察、抉择而渐悟诸法本性。因为密宗依靠灌顶、生圆次第、上师瑜伽、方便道、解脱道等种种不共的殊胜方便来直接体悟诸法本性。如大圆满即以自己的信心力与上师的窍诀和加持力而直接体认，彻底现证本基觉性的自然本智。如《定解宝灯论》云：“然而显宗双运义，是由观察而抉择，密宗直接自体验，现量成立觉性界。”因此显密之间仅有能境是否依靠方便的顿悟与渐悟的差别而已。在修持密法的过程中，生圆次第虽然不是最为了义的修法，但它是了义修法的一种方便，正行大圆满的自然本智亦是由其方便所生。因此修学大中观者，应该依随了义的圣教、理论来抉择胜义谛基的本性，依此修行以至彻悟、现证大空离戏的法界本体。

　　总而言之，直接诠释经部密意的即是圣者所著之论部。虽然圣教经部中本具深义，但鉴于佛之密意深奥，凡夫浅慧难以揣测，故月称菩萨以广大悲心，主要依龙猛菩萨的《中论》等论部而真实无倒地为具善缘信士明示了大乘了义经部中所隐含的无上理趣，对此具善缘信士应当谨持遵循，如理闻思修行是至关重要的。

　　壬贰(为谁传法)分二：一、认定传讲之法器；二、于彼宣说空性生功德而劝闻。

　　癸壹、认定传讲之法器

　　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。

　　倘若诸异生位的初发业者，无倒闻受空性深义后，内心数数引发欢喜，此喜由真实信心所激发，由欢喜故引生眼泪直流、周身毛孔自动竖立等外在之相。由此测知彼补特伽罗的身心相续中已经具有了能生佛慧的种子(此慧表明法身)，是可以宣说诸法真实性的法器，必定是堪为大乘空性的契机者，应当为彼宣说胜义谛法要，其胜义之相将在下文分别广述。

　　现前地菩萨所通达的法界深义，应为何等法器宣说呢？毕竟而言，一切众生皆应闻受空性深要，因为彼诸相续中都具有如来藏，仅从这一反体抉择，一切众生则毫无差别，分别心亦是本来清净的涅槃妙心。所以不仅大乘之果是唯一，就是得果之道亦是唯一的大乘道。由于众生的烦恼业障轻重不同，暂时的根机亦就有了千差万别，若单立一法则难尽相应对症，因此佛陀以愍念众生的大悲心广为宣说了大小乘的八万四千法蕴来契合种种不同的根器。

　　宜受空性法的法器约有三种：一是上述信解大乘佛慧的有缘弟子，于彼可以直接宣说空性法要；二是通过中观理论遣除诸实执邪见妄心后，可以为宣说胜义的空性法义，此理可于破斥他宗观点的中观诸论中了知；三是初学(下根)者依次第调伏分别心堪为法器后，可为宣说空性法要。

　　为能契合无量众生的根器，佛陀转了八万四千法蕴，因此于非法器不能随便宣说空性深法，否则易使生起邪见，导致断灭空等严重的过患。《大乘大集地藏十轮经》云：“执著无因，及断灭论，根机未熟，为说大乘，虽经多时而不能解。譬如有人不著甲胄，不持刀杖，辄入阵中，必遭伤害，受诸苦恼。”比如我等大师释迦牟尼佛在菩提树下夜睹明星，豁然成道时说：“深寂离戏光明无为法，吾得犹如甘露之妙法，纵为谁说亦不能了知，故当无言安住于林间。”之后于四十九日中未曾说法。如是寂然安住的原因，亦为避免未能通达甚深教法的弟子生起邪见与谤法之心，造堕落恶趣之业，因此暂未演说教法，这是佛陀慈悲垂念众生之举。当知如理观察、辨析取舍器与非器而应机施教是至关重要的。在了义诸论中云：“空性法义应该唯于夙植通达空性种子者说，不可为余人说，彼非法器者于空性生起邪执之心，当获重大非义。重大非义者，或因不善巧故，谤毁空性而堕恶趣。或有误解空性深义，颠倒妄执诸法前有后无或名言中根本无有缘起显现法等断见的过失，初生邪见，谤一切因果等法，次著不舍，展转增长。”《大般若经》云：“甚深般若波罗蜜多不为非器诸有情说，不为外道恶见者说，不为懈怠不信者说，不为求法贸易者说，不为贪爱名利者说，不为嫉妒秘吝者说，不为生盲聋哑者说。”《妙法莲华经》第一品中：“佛告舍利弗，骄慢懈怠，计我见者，莫说此经。凡夫浅识，深著五欲，闻不能解，亦勿为说。”《大般若经·随喜回向品》中说：初发心修学大乘的菩萨，于彼不应直说一切空性深义，因为彼等闻受后，非但易于忘失，且易生大惊怖、疑惑、不信，甚至毫无理由地妄起谤法之心，彼者虽有少分前所具有的信敬、爱乐等心，但亦被这突如其来的事端所摧毁，故于这类众生，首应以大悲心令其信解因果，多说修积功德等方便法，少说空理为妙。又如《中论》云：“不能正观空，钝根则自害，如不善咒术，不善捉毒蛇。”《显句论》(又译作《明句论》)释此颂云：“要不堕于损减世俗边，不违害如影像之业果。要不堕于增益胜义边，知唯无性乃能有业果。”如果闻受空性却未能真实理解空义的弟子，然于上师具有殊胜信心，亦可听闻空性法要。彼经又云：“若人精进，常修慈悲，不惜身命，乃可为说。”宗喀巴大师在《入中论·善解密意疏》中云：“若闻而未解，或解而无彼相状，虽暂不知是否堪为甚深法器，然若不违善知识之教诫，亦是堪植通达空性功德之法器也。”又如圣天菩萨在《中观四百论》中云：“求福者随时，非皆说空性，良药不对症，岂非反成毒。”马鸣菩萨亦云：“如无垢衣涂妙色，最初应说惠施等，令彼善心调柔已，次示修习空性理。”

　　是则云何能观知契应空性的法器呢？一般而言，具有神通的上师们可以直接观察弟子相续中的发心如何、对上师及法有否信心、对众生有否大悲心、是否为利众生而发心修证佛果等，圆具如是条件者，可为传授大乘法要。若无神通者，无法现量了知弟子相续中的发心，以及宿世有否修过大乘法等，鉴此应以比量推知。可以从他的外相行为来观察测知而作相应的判断。若是大乘根器者，必定对大乘法具有极大的信心与欢喜心，一旦闻受到空性的深义时，自然会显露喜出望外、乐不自禁、眼泪自流、汗毛竖立等特征，如同有缘的弟子多年以来寻求自己有缘的上师，一旦荣拜上师之时，求得上师的加持，内心定会自然激动、喜不自禁，外现热泪盈眶等相。

　　概括来说，在大乘中有主依大悲等方便来苏醒色身种姓与依空性智慧来苏醒法身种姓两种。前者是往昔生中长时侧重修习大悲心，今世则以此深厚的习气等方便来苏醒大乘种姓。后者在往昔生中长时侧重修习般若空性，今世则以此深厚的习气来苏醒大乘种姓。以此苏醒大乘种姓的因由，则知有者会有眼泪直流、汉毛竖立等相，有者不定有此相。在前行中虽有侧重悲、智的反体不同或轮番等修法，然一旦趣入真实正道后，则智悲双运一味而修。简要言之，苏醒色身种姓主要是依靠大悲心，此类众生必须是往昔曾于大乘之广法做过一定的闻思修行，才促使今世生起坚定的殊胜信解；苏醒法身种姓主要依靠空性智慧，此类众生必须是往昔曾于大乘之深法做过一定的闻思修行，才促使今世生起坚定的殊胜信解。在《经观庄严论》《宝性论》、《宝鬘论》及《大圆满心性休息广疏》中亦如是说。这是依靠比量来论断的殊胜法器。如佛经中云：“如见烟因推知火，水鸟亦复推知水。”

　　癸贰(于彼宣说空性生功德而劝闻)分二：一、生世俗方便之功德；二、生胜义智慧之功德。

　　子壹、生世俗方便之功德

　　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。

　　彼诸契合大乘空性深义的法器者，闻受空性正见后，非但不起少分颠倒邪执，而能绝对信解大乘教法，依此如理修习后，必定随生世俗谛的诸多方便功德。本论自释云：“彼器闻受空性正见，如获宝藏而一心善护、不令失坏。”为令空性正见稳固，以致余生中亦不被退失，更加具足修习空性的条件与机缘，应该常时能正受安住于净戒之中。在清净戒律的基础上，数数地勤行布施、修习大悲心，并以修习安忍波罗蜜多为根本来成办度化一切众生的广大事业，将自己所造的大小善根一并回向于大菩提道。由于甚深空理乃大乘善知识所开示之法，是故复能恭敬诸大菩萨。

　　修学大乘教法的弟子已苏醒了自相续中本具法身智的种子，闻受空性而生起正见时，如获至宝，为此心里特别欢喜，如善护宝藏般谨持不令失坏，无论遇到什么违缘皆能勇于遣除，以不共欢喜的信心令通达空性的智慧更为增胜、稳固以至究竟圆满。因而作如是念：若毁犯戒行，必将堕入三涂恶趣，导致甚深空性的正见因此而间断，故为增上修习般若空性的顺缘，应该严谨善护净戒，受持清净戒律。《大般若经》云：“应净修持身语意戒，何以故，为欲引发闻思修故。”又作是念：纵依净戒功德，生为善趣人身，但衣食、处所等极其平凡，甚至短缺，由此常时为寻求生活所需而奔波忙碌，亦成闻思修行空见的违缘，是故为此修行增上顺缘、具足应需条件，当于前述福田、悲田等广行供施，修积福德资粮；又作是念：如果仅修相似空智，不具为利众生的大悲愿心，仅属小乘修法，如上所述以大悲心摄持而修习空性方能引生佛果，故为现前甚深智慧，应当恒时以修习大悲菩提心为根本；又作是念：若不修习安忍，一旦生起粗大的嗔恼之心，不但会导致前功尽弃的过患，且由嗔恚之力堕落恶趣，恒时感受无量痛苦，因而无有机会修习空性，故为增上修习般若波罗蜜多的顺缘，应当尽力修习安忍。复为利益度化无量众生，应将自己的一切善根回向菩提。若不回向一切种智，则非成佛之因。若以悲智双运而将一切善根回向菩提，那么一切善根皆成无尽宝藏——妙菩提果之因。一切回向中，又以三轮体空所摄的无相回向最为殊胜。

　　此处尚应了知，末法时期的众生并非全凭自力而今有此闻思修学大乘教法的殊胜机缘，实际均赖于往昔诸佛菩萨的大悲愿心将自善根回向菩提之他力，才促使吾等具备了如是殊胜的法缘。这样随行圣者足迹的修行人，亦应以悲愿菩提心将善根回向菩提，以此将能促使未来众生获得暂时与究竟的极大利益。

　　又见小乘圣者及外道者皆不能以自力象大乘菩萨那样宣说缘起性空的甚深真理，唯有大乘菩萨以胜观智慧体悟法性后，方能如实地宣说，因而对大乘善知识由衷起敬。《胜思维梵天所问经》云：“外道之人，依粗无智，是故不识无我体相，自他身中，执著有我，声闻分知无我，法相复有不知，是故名为中无智暗。”如是获得空见的大乘行者，由生清净正见，于修广大行愿极其敬重，此乃最应称赞之处。龙树菩萨在《菩提心释》中云：“由知诸法空，复能说业果，此为最甚奇，此乃极希有。”虽然本论颂文的字句上直接讲述了诸菩萨，但实际上亦包括了佛陀在内，原因是学法弟子需要趣入大乘菩萨道修行后，才能证得佛果故。

　　此说随生世俗之方便功德，目的亦为生生世世中能得以修习般若波罗蜜多的殊胜顺缘，最终息灭轮回诸苦，成究竟佛智。正如《入菩萨行论》中云：“此等一切支，佛为智慧说，故欲息苦者，当启空性慧。”

　　子贰、生胜义智慧之功德

　　善巧深广诸士夫，渐次当得极喜地，

　　求彼者应闻此道。

　　若能善巧了达甚深、广大教理的诸大士夫，则于异生位中速能修积深广的福慧二种资粮，由此渐次当得极喜地、生起胜义智慧之功德。凡是欲求彼者，应当闻受甚深法义，从而精进修习此道是至关重要的。

　　大乘空性的契机者，不但能了达中观深要、生起胜义智慧，且能勤于修积世俗谛的广大资粮。在大乘显宗的资粮道时，一般是以闻思的智慧来相似地抉择胜义谛空性，在加行道时则以相似修的智慧来修习胜义谛空性，至此于大乘见道已是相去不远，速能到达极喜地之彼岸。因此月称论师说：如是法器应该闻思广泛抉择第六地修道中的甚深空性。又于《中观四百论注释》中云：“若极爱重自性空论，当修彼顺缘门，凡是能于空性增长净信者，当如是行，又由悲心故，欲报佛恩故，欲令自身正法离诸障碍因缘，故难行当行，难舍应舍，以四摄事摄受众生，于正法器尽力宣说此正法教。”如果尚未如实了知根器差别者，当为宣说因果不违缘起之法，令得信解。通过闻受教法，令法器成熟后，再为如实地解说空性真理。《大乘大集地藏十轮经》云：“欲成诸法器，断一切烦恼，常趣入真空，众事无难证。”首以胜义理论抉择中观正见，在正见的基础起修，则能获得二谛中暂时与究竟之一切功德，以至增上、圆满、究竟。又云：“善修真空观，勤学诸善法，供养一切佛，速当成佛果。”

　　如果传法上师确知闻法者堪为法器，为之如理宣说，所获福德无可计量。如《宝施童子经》云：“曼殊室利，若诸菩萨无善巧方便，经百千劫修行六度波罗蜜多。若复有人闻此正法，生疑心者，所得福德尚多于彼。何况无疑而正闻及以书写、受持、讲说、为他开示。”《金刚经》云：“佛告善现，于汝意云何，恒河之中所有沙数，设有如是沙等恒河，是诸恒河沙宁为多否？善现答言：甚多世尊，诸恒河尚多无数，何况其沙。佛言善现，吾今告汝，若善男子善女人，以妙七宝，盛满尔恒河沙数等世界，奉施如来，是善男子善女人，由此因缘所生福聚宁为多否？善现答言：甚多世尊，甚多善现。世尊告曰：若复有人，于此法门，乃至四句伽陀，受持读诵广为他说，所生福聚甚多于前。”《如来藏经》云：“假使众生具足彼等，若能悟入诸法无我，信解诸法本来清净，则彼众生必不堕恶趣。”《降魔品》亦云：“若有比丘了知一切诸法最极调伏，了知众罪前际性空，则能灭除犯戒忧悔，令不坚固。于无间罪尚能超胜，况犯轨则尸罗微细邪行。”《未生怨王经》云：“诸造无间罪者，若能闻此正法信解修行，我不说彼业，是真业障。”彼诸教证皆已明说，于彼空性深义若能传讲或诣闻受，以及在其余时中信解思维甚深法义必定能获得无量功德。然而于此尚需具备清净发心与不颠倒妄说这两个条件才能获得所说的此等功德。发清净心者，是指不贪恋名利等世间八法；不颠倒妄说者，是指不颠倒理解以及解说大乘经论的所诠义。若具二过或其中任何一种，皆能障碍无量功德。上座世亲菩萨云：“故若破例说法，及心杂染，希求利养恭敬名闻而说法者，失坏自身大福德聚。”即说法者与闻法者皆应发清净心，与无倒理解法义是至关重要的。

　　壬叁(所讲之法)分二：一、以理证抉择空性；二、空性之分类。

　　癸壹(以理证抉择空性)分二：一、以理抉择法无我；二、以理抉择人无我。

　　子壹(以理抉择法无我)分三：一、以理破自性生；二、是故以理成立唯一缘起生义；三、认定以理观察之果。

　　丑壹(以理破自性生)分二：一、二谛中破四边生；二、如是破者妨难。

　　寅壹(二谛中破四边生)分三：一、立誓略说无四边生；二、于彼以理广说；三、如是成立义故结尾。

　　本品主要是从般若经与《十地经》的教义来进行阐述以理论破析四边生、抉择法界般若大空性的。一般是在第五地时现见道谛，至六地时才趣入十种平等性，故十种平等性唯于现前地时方能通达。《十地经》云：“第五地菩萨欲入第六地者，当观诸法十平等性，何为十平等性？即一切法无相故平等性；一切法无实体故平等性；一切法本来无生故平等性；一切法无起故平等性；一切法远离故平等性；一切法本来清净故平等性；诸法离一切戏论故平等性；一切法无取无舍故平等性；一切法如梦、如幻、如影、如响、如水月、如镜中影像、如化事故平等性；一切法本来无二故平等性。菩萨如是善达诸法本性，得明利随顺忍，入菩萨第六现前地也。”前八种属胜义所摄，第九如梦等喻属世俗所摄，第十则属二谛一如之平等性。其中得明利者：是指现前地菩萨的智慧于十平等性最为通晓明了。得随顺忍者：是指对十平等性的甚深义少无所畏而无为安忍入于现前地。

　　《十地经》、《十万颂》等般若经部与《中论颂》、《中观四百论》等中观论部在抉择空性的正见时，首先以理抉择不成立有边之四生，其次观待而有的住灭及无边亦就无法成立，如是二俱、非二俱悉皆远离，依此便能通达轮涅所摄的一切法是远离四边八戏的大空性。无论是圣者已证的大般若智，还是众生未断的无明烦恼，其本体皆无贤劣之别，亘古至今毫无迁变。《金刚经》云：“是法平等，无有高下。”这些深奥的意义，若仅于词句上寻文逐墨或寻章摘句等游戏文字，是难以通达的，仅知句义而未能实地起修，亦不可能真实通达，应该深入细致地闻思、理解实修后方能如实通达。《大方广佛华严经》云：“得闻法已，摄心安住，于空闲处，作是思维，如说修行，乃得佛法，非但口言，而可清净。”然若不了知万法本性是本来清净、离一切戏论而妄执盲修者，纯属邪道修法。是故首先应闻思圣教，以甚深理论来抉择殊胜的正见，尔后依正见实修实证。

　　为诠释佛陀第二转般若无相\*轮的真实密意，龙树菩萨分别造有中观六论，圣天菩萨造有《中观四百论》，彼诸论中皆已抉择了轮涅所摄的一切内外诸法无论何时、何地、何派皆无四边生，从而安立了中观本来清净的自空观点。中观分为总基中观(根本中观)派与分基中观(随持中观)派。根本中观派的大论师主要是龙树菩萨与圣天菩萨，这是应成派与自续派共同承认的。其次在分别解释二大菩萨的密意时，则印度圣境出现了中观应成派与中观自续派的差别与分歧，此总概为随持中观派。

　　在抉择胜义谛时自宗不作任何承许、仅随世间名言的中观应成派，其主要大论师有佛护菩萨、月称菩萨、寂天菩萨等。佛护菩萨主要以应成派的观点于《中论注释》中简略抉择了胜义谛的大空性。月称菩萨为解释《中论》而分别造有句、义两部论著：详解《中论》字句的是《显句论》，详解其它中观论字句的注释造有《中观六十正理论释》、《中观四百论释》，这三部论著被称为三大广释。主要详解《中论》究竟意义的广释是《入中论颂》及《入中论自释》、《入般若波罗蜜多论》(归纳中观的根本修法)，月称菩萨在这些论著中皆以应成派的观点抉择了胜义谛的大空性。寂天菩萨亦是主以应成派的观点在《入菩萨行论·智慧品》中抉择了胜义谛的大空性。

　　中观自续派又分上、下两种：下自续派的论师主要有海云论师、华维论师及其弟子等，彼等承许二谛异体，并许胜义中成立如幻的显现法。上自续派的论师主要有印度的清辨论师、智藏论师、菩提萨埵、莲花戒论师等。其中清辨论师与菩提萨埵在以理论着重抉择胜义谛的单空(相似胜义)时无有区别，其差别仅在于抉择世俗谛时所随持的宗派略有不同。清辨论师持随经部中观派(经部行中观派)，亦就是依随了小乘经部派的观点来抉择世俗谛，为此亦分别著有详解《中论颂》句、义的两大注释，其句释即《般若灯论》，义释即《掌珍论颂》及其自释以及《归摄中观修法精要论》。菩提萨埵持随瑜伽部中观派(瑜伽行中观)，亦就是依随了唯识的观点来抉择世俗谛，并造有《中观庄严论》及其自释、《二谛论难题释》等。

　　中观的内容特别丰富、深奥，它涵摄了基、道、果的一切深要，其所诠义中观即远离四边八戏的大空性。虽然中观破斥了外道、小乘、随理唯识等宗派的一些见解，但作为内道的中观随学者不应望文生义地仅往外破斥，主应破斥内之轮回根源即“我执与我所执”。它是每个众生与生俱来的执著，简名为人我执，佛经中称其为痛苦的来源、生死的根本。进而再破斥障碍一切智智的法我执。然于众多能破的正理中，最具权威、最为锐利的即是中观应成派不共的甚深理论。大中观应成派在抉择正见时，始终无有任何承许、任何分别，远离一切戏论的方式与大圆满抉择正见的方式基本相同。全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》与《中观庄严论注释》中皆如是说：欲证悟彻却(直断)、大圆满者，首先要通达应成派的见解。”如《中观四百论》云：“薄福于此法，都不生疑惑，若谁略生疑，亦能坏三有。”无论何者若于空性能生起点滴有义(合理)的怀疑，彼人则于轮回的根本就此中断，如同毒蛇拦腰斩断后，再也不能起来一样，如是于阿赖耶识(八识田)中若能种下了悟空性的种子，就会生起断除轮回根本之功德。因此最为关要的是首先以理通达空性、树立正见。此外，其余世间知识通达与否并不重要，即便是博通古今所有的世间知识，如古印度的十八种文化、六十四种艺术等，亦不如精通《入中论》的一句偈子，因为世间知识，不过是分别臆境而已，即使再精通亦不能解决生死大事。若能了达诸法无生，本来空性之理，如实地修习后就能断绝生死轮回的流转而获得解脱，因其乃为出世间的了义法，亦即自然本智的真实境界。所以我等大师释迦牟尼佛转了般若无相\*轮后，将所有的法交付于阿难尊者时说：“八万四千法蕴中除了般若波罗蜜多以外，其余皆被遗失，吾不觉为惜，如果般若经的一句、甚至一字忘失，甚觉为惜。”佛出此言的主要原因，无疑是声缘罗汉、菩萨、佛三乘四圣皆依般若佛母才能获得其相应的成就，因此空性智慧是根除轮回的唯一方法。弥勒菩萨在《现观庄严论》中云：“求寂声闻由遍智，引导令趣最寂灭，诸乐饶益众生者，道智令成世间利，诸佛由具种相智，宣此种种众相法，具为声闻菩萨佛，四圣众母我敬礼。”《大智度论》云：“诸佛及菩萨，声闻辟支佛，解脱涅槃道，皆从般若得。”《般若摄颂》中亦如是说。如上所述若能真实通达般若空性者，当然有不可思议的功德，若未如是通达而仅于心相续中对空性生起合理怀疑，亦能灭尽三界种子获得殊胜功德。再者欲令佛法久住世间，亦主要是般若精华。当知除般若波罗蜜多以外的一切法，不如般若四句偈，故般若大中观是最胜而无可言喻的。当今宁玛派大班智达慈诚罗珠曾经亦如是说：“假设中观已被失传，则表明一切教法的精华在整个世间已经消失或被隐没了。”由此可见中观的重要性。诚如雪域诸高僧大德所说“佛法的基础是戒律，佛法的精华是般若，佛法的极密心髓是密宗大幻化网。”

　　此处尚应了知所破与能破理论的重要性。理论是闻思的根本，亦是树立正见的唯一途径，如同迷途中的指南针，能正确引导修行者趣入般若中道。是则能破应该如何破斥所破呢？比如打靶时，枪口要瞄准目标后才能准确射击。如前所说，显宗主要依靠了义的教证与理证来伺察、抉择诸法的本性，才能树立中观的真实正见。

　　本论第六精华品中主要以金刚屑因等甚深理论来抉择诸法的究竟实相——般若大空性。在尚未解释颂词之前，将中观的一切精要归摄为总义而阐述十分重要，若能如理通达中观的甚深总义，则于佛陀第二转无相\*轮的一切般若经部，如《般若十万颂》、《般若一万八千颂》、《般若摄颂》、《般若心经》等以及属于中观类的一切论部，如《中论颂》、《中观四百论》等能皆尽了达，诚如一通百通、一了百了之言。这样无论是自己修学还是于他人解说中观空理，皆有极大的利益。

　　其总义可以归摄为三科：一是认定所破法，二是宣说能破胜义理论及以此理如何遮遣所破法树立中观正见，三是在正见的基础上修习空性法要。

　　第一．认定所破法分二：他宗、自宗。

　　一者(他宗)：雪域(藏地)前代中观派的有些论师确立的所破法，必须具备三个条件：即自性非因缘所

　　生；时位无变；不待他立。其理由出自于《中论》的“自性从因缘，出生则非理，若从因缘生，性应成所作。若性是所作，云何应道理，自性非新作，及不观待他。”宗喀巴大师认为这二颂是指法界的本体空性，不是胜义理论的所破境所应具备的三种条件，宁玛派自宗与萨迦派等亦如是承认。若以雪域前代中观论师所许的观点分析而知，芽果等一切有为法均是刹那性，依因缘所生，随时间、空间的变化而转变，并且芽果等法需要观待其种子才能产生。这样一来，岂不是连内道小乘各派亦已完全通达了圆满的法无我空性，中观也就不需要在小乘的基础上再去抉择究竟的法无我空性，大小乘之间在空性的正见上亦就不应该有高低与辩论。

　　格鲁派宗喀巴大师在《菩提道次第广论》止观章讲述“观”时也提出先要认清所破法之相，如说某人没有，先要认识彼人一样。如是要抉择无我，首先要明了此“我”及其自性，相续中必须现起它的总相，并引用了《入菩萨行论·智慧品》中的“未触假设事，非能取事无”作为此许之教证。虽然众生执著的所知法，即所破之相无量无边，但最关键的是要捉其根本，对此作详细观察、破析，则可将无量无边的所破相破尽无余。若不捉其关要、细致破除，尚有实法留存者，在如是边戏之中仍会产生实有执著，由此亦无法从三有轮回中获得解脱。大师又在《入中论·善解密意疏》等论典中说：中观应成派建立不共的所破法，并非臆造的宝瓶等现法。若许此等是应破境，那么会引出世俗中根本无有宝瓶等现法的太过。故尔应成派建立的所破法，应该是宝瓶等现法上的实有。大师在《辨了不了义论》与克主杰在《中观总义·善缘者睁眼论》等中说：虽然中观二派都分开二谛而抉择胜义谛，但其主要差别在于是否承许世俗法有堪忍自体。按自续派的观点所许，世俗法应有堪忍的自相实有，而应成派自宗则连名言中亦不承许有堪忍的自相实有。此根据是自续派的清辨论师在《中观论释·般若灯论》等中说：一切世俗法并非仅以分别心假立(臆造)，承许为自相之他生，遍计法是自相实有，自宗承许为真世俗谛，将自续的含义解释为“自在成立”之义。格鲁派认为中观自续派所安立的所破法，即内识与所境二者聚合意以外独立的自相实有法。应成派建立不共八大难题之一的观点即世俗法都是臆造、名称而已，没有独立的自相实有。比如寻找天授，仅依名称而得，倘若于彼进一步详细观察，从他的眼、耳、手、足等根本找不到天授的存在，故应成派自宗不共建立的世俗法仅仅是臆造、名称而已，此外的一切法皆为所破法。

　　其实宗喀巴大师乃文殊菩萨在雪域化现的三大菩萨之一，亦是莲花生大师及阿底峡尊者的化身，这是雪域共同承认的。在他早期著作的《三主要道论》、《现证庄严论善说·金鬘疏》、《甘露妙药论》以及给仁达瓦上师的信函等论典中所说的观点与宁玛派所许大中观的观点完全是一致的。正如班钦洛桑曲坚所说：“大智成就莲花生，化身具德燃灯尊(阿底峡尊者)，又化洛桑扎巴华(宗喀巴)，我无其余皈依境。”二世DL格邓江措亦说：“成就持明莲花生，五百顶饰阿底峡，金刚持佛宗喀巴，异身游舞我顶礼。”文殊化现慈氏公唐仁波切说：“雪域开创佛法莲花生，彼义如理修持阿底峡，于彼遣除邪论宗喀巴，三者无二以教量成立。”宁玛派大成就者观世音菩萨化现的华智仁波切亦云：“五明通晓开显萨班尊，显密善说之源宗喀巴，一切佛法教主龙青巴，雪域三大文殊我顶礼。”全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》中云：“大圆心部窍诀义，各诸大德所修持，道果息灭大手印，无二中观等异名，实上离心智慧故，一切皆为许相同。”又在与沙格西的《辩论书》中说：“是故殊胜义之本性中，前后智者成就同密意，如能建立雪域持教众，无需辩论依法获安乐。”由此可见各大宗派的圣者论师们所许观点的究竟密意都是等同无别的，并且各派大成就者皆为同一佛的化身，诸大论师皆于各自了义的诸论部中亦如是说过。请详阅于《定解宝灯论·新月释》的第一品与第四品中习知。是故应该以理正解各宗派建立观点的密意是圆融无违的，否则，若偏袒执著者，容易造成诽谤圣者大德与谤弃正法的严重过患，甚至连皈依戒亦会破毁。乔麦仁波切在《极乐愿文》中云：“诽谤诸菩萨之罪，较杀三界有情重，发露忏悔无义罪。”故应以正念心信解大乘教法。《宝性论》云：“虽近恶知识，恶心出佛血，及杀害父母，断诸圣人命，破坏和合僧，及断诸善根，以系念正法，能解脱彼处”。何者依止恶友及恶知识而嗔恚佛陀，以致恶心出佛身血、杀害父母罗汉破和合僧，彼者若能正思法性系念于心，必定能获得解脱，何人意嗔圣法则永无解脱的机会，有智之士应当善加取舍实为重要。

　　宁玛派依靠正确了义的教理来评析格鲁派所许的观点：宗喀巴大师在后期著作中，以大悲心为初学者示以暂无自性的单空见解，在修行上教以执著空性而修的原因，是很多初学者对密续部、般若经及中观论典中所说远离四边八戏的大空性，尚未以理伺察抉择产生殊胜的定解，仅于口中说远离四边八戏的大空性，仍然不能摧毁其相续中对万法产生的实有执著。如果将与空性双运一味的光明执为实有法，则易落入邪道。为免误入歧途等弊端，宗喀巴大师以愍念众生的大悲心在《辨了不了义论》、《入中论善解密意疏》、《中论释·理海》等论典中宣说了真实胜义谛乃为单空，并着重强调在修行时不能远离对单空的执著等方便理论及其修要，如是善导众生乃为彼之密意所在。其观点虽如上述有不可思议的必要性，然而彼之部分弟子却认为大师后期著作中的观点对利根者亦是最为究竟了义的，因此对这一类有偏执的学者，应用教证、理证来予以遮破。

　　这里尚需注意的一点是，在以教理评析各大宗派的观点时，切莫理解是对破宗喀巴大师等个人进行破斥，而是在评析彼等观点有了义与不了义的差别，因为彼诸观点皆为诠释佛陀暂时与究竟的密意而安立，所以都是承认、弘扬，并不是在破斥佛陀的密意。比如内道的大小乘虽然互相暂有辩驳等破立，但都异口同声地承许佛陀为人天导师、三界怙主，故绝对不是在破斥，而是在不同的角度抉择了佛陀暂时与究竟的密意。

　　首先以教证来破析他宗承许应成派不破现法仅立单空的观点。如《般若十万颂》云：“须菩提，若对微如毫端的名相产生执著，亦不得究竟佛果。”《般若摄颂》亦云：“虽说五蕴空，菩萨勇士者，尚行相状故，未信无生故。”即证悟世俗五蕴法仅于胜义中是空性，并非般若的究竟见解。若以胜义理论抉择法界大空性时，不能遮破六识、八识面前的世俗现法者，那么彼识岂非应成正量，此许显然与佛经相违。《三摩地王经》云：“眼耳鼻非量，舌身意亦非，若诸根是量，圣道复益谁。”对方回辩说：若连宝瓶等现法亦遮破了，应成世俗中根本无瓶等现法的过失。驳斥曰：此回辩妨难之理不成立。因为此与抉择法界空性毫无关系，法界本性中本无二谛分别，大平等性故，更不可能存在宝瓶等现法。月称论师在本论自释中云：“问曰，以无胜义生故，虽破他生，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。答曰：此实如是，于胜义中非有二谛。经云：‘诸比丘，胜谛唯一，谓涅槃不欺诳法。一切诸行皆是虚妄欺诳之法’。”为此皆需以胜义理论来彻底打破六道众生三门所境的一切现法，以致天翻地覆之际才能接近圣者不共的境界。《入二谛经》云：“天子，若胜义中，真胜义谛是身语意所行境性者，则彼不入胜义谛数，成世俗谛性。天子！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。天子！真胜义谛超过具一切胜相一切智境，非如所言真胜义谛。一切诸法皆是虚妄欺诳之法。天子！真胜义谛不能显示，何以故，以一切能说、所说、为谁说等法，于胜义中皆是无生，诸无生法不能宣说无生之法。”此外佛陀复于诸多显密的经续教典中皆曾如是宣说。

　　再以他宗自己亦承认最为了义的中观论典之理来进行破析。龙树菩萨在《赞不可思议论》中云：“若谁分别空性，其分别心亦皆空性。”又于《赞缘起论》中云：“究竟本性中无舍亦无立。”若以他宗的观点而言，世俗不清净的实有法应该遣除，单空应该建立，如是则与龙树菩萨的观点成现量相违。又于《中论》中云：“何者耽余法，有实或无实，彼等佛教中，并未见真谛。”如是直接指出了谁者执著世俗中显现的有为法或胜义中许为单空的无为法，皆未现证真实胜义谛。又于《回诤论》中云：“我无承认故，我即为无过。”月称论师在《显句论》中直接引用此颂义来讲述了不分二谛、亦不承认世俗现法为实有的了义观点，如是大中观虽无任何承认，但亦无任何过失。如此不承认现、空、有、无等诸边的宗派最为究竟了义，均无任何过失。如《中观四百论》云：“有非有俱非，诸宗皆寂灭，于中欲兴难，毕竟不能申。”有、无、二俱、非二俱等诸边皆已寂灭，对寂灭一切边戏的空性深义欲兴诘难诤论者，毕竟不能真实申辩，仅仅是分别妄心而已。尽管不承许世俗法，但承许单空者亦不是大般若的究竟观点。如《中论》云：“大圣说空法，为离诸见故，若复见有空，诸佛所不化。”《六十正理论》亦云：“自性不生故，为何有生法？”月称论师于其注释中解释说：“地大等自相不生，既无自生亦不可能从水的湿性中产生，亦就没有他生，地大本即空性故。”(颂词中说自性不生，注释中释为自相不生，何为自相不生？即地大等不生。)如是在以理论抉择胜义空性时直接明显地遮破了世俗现法，而他宗却认为地大等现相不能破，只须要说实有空。此许观点依据上述的教证是难以得到成立的，因为上述的教证中无论是直接还是间接都尚未如是宣说故。月称论师又云：“如果认为即使自性不生，世俗中色受有生。呜呼！此诚误入歧途也。”亦就是说认为诸法在胜义中无生、世俗中有生，而且不破现法，这样分开二谛的观点在究竟上实属极微细的邪见。本论云：“若谓自相依缘生，谤彼即坏诸法故，空性应是坏法因，然此非理故无性。”若是分开二谛，世俗谛中真能成立有自相的缘起生法，那么菩萨入根本慧定现证空性的智慧岂非应成毁坏诸法之因。实则不然，诸法决定无有自性，既不分开二谛，亦不应单独承许世俗现法。总之，凡是持胜义理论面前不破世俗现法的观点，绝非印度中观应成派自宗的真实观点，唯是自之臆宗而已。

　　在破析他宗时必须要了知的，那就是他宗有些论师说：应成派自宗所建立不共的世俗谛，即是唯一分别心假名安立的显现法，非以胜义理论衡量抉择为无有，其本非抉择世俗宝瓶等之有境(智慧，而是抉择胜义的有境智慧)故，应该说以胜义理论没有找到而承许不存在堪忍实有之法。比如眼识见不到声音，并不是将声音衡量为无有，否则应成诽谤世俗缘起的因果法。因此若以胜义理论抉择时不分二谛，将一切显现法衡量为无有，则有堕落断见的极大过患。答曰：为了随顺众生而于名言中安立道中观时应分二谛，但上述的他宗若以胜义理论来抉择世俗谛则极不应理，此等不分二谛的理论上已述讫。宁玛派的单秋论师在重复他宗的观点时，被全知麦彭仁波切用以利剑般的理论遣荡无余。全知麦彭仁波切在《遣除单秋疑惑论》中说：“有谓以胜义理论观察的无堪忍与以胜义理论观察的找不到，此二即一义。其实所谓的找不到，并不是以胜义理论衡量而否定为无有，比如眼识见不到声音，并非将声音衡量为无有，同样圣者智慧不衡量有生灭的瓶等诸法，亦并不是将瓶等否定为无有，彼(圣智)本非瓶等生灭法的有境故。破曰：如汝此言，无疑应成智者的可笑处，因为仅以找不到而谓证悟胜义之无者，应成前所未曾有过的极奇观点，彼非彼之行境故，不能以找不到而断定为无有。比如以手摸寻不到蛇，并不能引起无有蛇的定解，以耳未能衡量到色法，以此亦不能引起没有色法的定解，同样以胜义理论观察找不到宝瓶等法，未找到不能否定其于胜义中没有。法称论师云：没有见到并不能断定为无有，即使汝等用胜义理论来观寻时，仍然未能找到，便认为其非胜义理论所衡量的宝瓶等处，以此而谓彻底理解了中观宗义之言诚为欢喜(讥笑)。我宗承许胜义理论所衡量的二谛中无生及无本体，与月称菩萨所云：‘二谛俱无自性故，彼等非断亦非常’、‘如石女儿自性生，真实世间俱非有’、‘虽以七相推求彼，真实世间俱非有，若不观察就世间，依自支分可安立’之理是相同的。如汝所说之理类推，外道顺世派观察前后世尚未找到，似乎亦应成见到了前后世的空性。若谓，彼等非以胜义理论观察。驳曰：仅以胜义理论观寻未能找到，衡量不了无遮空性汝已承认故。”

　　复次，通过理证简单评析他宗所许“柱以柱不空”与不破现法的观点同样属不了义类。全知麦彭仁波切在《众论难题释》中指出，这种“彼以彼不空”的理论在二谛中皆无必要。

　　首先，从世俗谛而言，此许观点存在着三大过失。一是用处不对：因为现在是抉择胜义谛的时候，勿须用来分析名言谛，不应说东扯西，否则文不对题；二是没有必要：说柱子依然存在，只是柱子上没有别的东西，就好象柱子上没有宝瓶等道理人人皆知，勿须专门费力去分析；三是字句相违：因为“彼以彼不空”其不空即是实有，而又说理所破于二谛中皆不存在，如是字句上显然相违。

　　其次，从胜义谛而言，同样亦有三大过失。一是前后矛盾：“柱子以柱不可空”无疑是承认了柱子的自相实有，而又说理所破于胜义谛中也不存在，如是前后两者显然不相应；二是自许相违：一方面自称是无遮空性(自空)，另一方面又许“柱以柱不空，柱上实有空”如是间接有了承认之法，成非遮之他空见，与自许无遮之自空见相违；无中生有、有中计无：依空性亦不能产生世俗显现的万法，因为汝许之“空”(柱子的实有空)二谛中都不存在，不空之法(柱子的现相)二谛中都存在。这样的柱子有，柱子不空，柱子上实有空，一个根本不存在的空性，是不可能产生一个真实实有之法。请详见于《定解宝灯论》第一问答中。

　　虽然自续派承认世俗中有他生，但仅仅以此不可能足为成立世俗法是堪忍的实体，因为彼宗在分开二谛时，于胜义中连一法亦不成立，世俗中由因缘聚合而生果，许为他生。以胜义理论所遮破的是有堪忍自体的他生，其实这样的他生，自续派无论是直接或间接皆未承许过。因为在清辨论师的《般若灯论》及智藏论师的《二谛论自释》中皆说“抉择胜义谛时破除四边生”故。

　　其次，清辨论师虽然讲过遍计的自性法，但不能成立此为胜义中不空的自性法，可以理解为世俗中的自相与有事法。如本论云：“色相谓变碍，受是领纳性”等颂词将从色法至一切智智的自相皆已宣说了。本论自释中亦说：“若宝瓶等有事法不成立，则有世间妨难。”清辨论师在《般若灯论》中所讲到的遍计法，虽许为真实名言谛，但亦不可能成立为堪忍的自相法，如同应成派所承许的真世俗谛与假世俗谛一样。

　　他宗若谓：应成派的世俗谛是随顺世间人所许而安立的，并非自宗观点，故与自续派有别。驳曰：如汝所说，应成派的观点应成无有世俗谛，是随世间众生而建立故。如本论云：“果故此等虽非有，我依世间说为有。”清辨论师等安立中观自续派所许真世俗谛的定相，亦是胜义理论尚未观察而相似现为实有，并于名言中亦具有本能的作用，如宝瓶能装水，柱子能撑梁等。对此若以胜义理论观察时，则根本不成立少许的实有法，又怎么能成为堪忍的实有法呢？清辨论师在《掌珍论》中说：“无实如芭蕉，未察似实有。”在尚未以胜义理论观察时，世间诸法好像实实在在的有，一旦以理观察、剖析时，诸法则毫无实体，如同芭蕉树，外表看来似树木般实有，若用刀来将它逐层剖开时，发现毫无实体所在。狮子贤论师在《现证庄严论注释》中云：“不观察时认为因果关系是相似实有的。”又智藏论师在《二谛论》中云：“若以胜义理论观察时，即使世俗亦是无生的。”菩提萨埵亦在《中观庄严颂》的自释中云：“胜义理论尚未观察的法现似实有，不但有生灭亦有作用，此乃许为真实世俗谛。”由自续派论师的教证明显可见，直接间接亦未承许过如他宗所说堪忍自体法的观点。

　　其实自续的“自在成立”义，非如他宗所释之义，而是指三相理论不仅他宗承认、自宗亦如是承认的意思，故为自续，自续派自宗亦是这样解释的。清辨论师在《中论注释·般若灯论》中解释该颂的色声香味触法者，无实唯一仅现相这二句时说：“不仅色声等诸法毫无自性，且连极微尘许也不存在，如是亦不会有谤无世俗法的过失。因为世俗法本如寻香城、阳焰水、梦境等一样无实，仅仅是虚幻的现相而已，并无毫许堪忍的自体。”故他宗所说自续派安立的所破法及其观点均非了义。

　　复次，继续破析他宗所说应成派承许世俗法皆为臆造、名称的不共观点。

　　全知麦彭仁波切在与扎嘎活佛的《辩答日光论》中说：“以胜义理论观察的结果，是了知一切世俗法皆为分别心安立、唯是假名之法，此乃中观二派共同承许的，并非唯独应成派所许的不共观点。在尚未以胜义理论观察的基础上安立世俗谛，仅以世俗理论来作相应的抉择，依此真实名言谛才能通达究竟的胜义谛。”本论云：“由名言谛为方便，胜义谛是方便生。”其自释中亦说：“世俗谛是趣入胜义谛的方便，故不观察自生、他生等应随顺世间所许而如是承认。”又《辨答日光论》云：“设若根本没有观待胜义理论的抉择，就能了知所安立的世俗法仅仅是分别心假立，则有一切众生应成中观论师的过失。所以应成派是尚未以胜义理论观察时，在六根识面前的显现法安立为世俗谛。《入中论》云：‘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。’若以胜义理论作观察、推究时，世俗法就无法成立。又云：‘虽以七相推求彼，真实世间皆非有，若不观察就世间，依自支分可安立。’由于胜义理论观察的结果，即世俗诸法毫无自体，皆为分别心假立名称而已，此乃中观二派共同承许之故。复次，进而再观察能作安立的分别心(作者)时，其种类归纳约有三种：即三界的心与心所皆为分别识；仅仅第六分别意亦是分别识；寻思亦是分别识。诸经典与智藏论师的《二谛论》及《释量论》、《俱舍论》等中皆如是说。那么汝宗所说的作者分别心到底是其中何者？在以理论详加观察时，汝宗亦不会承认寻思的作者为分别心，因为寻思不过是粗相的一种思维而已。如果认为第六分别识为臆造的作者，则应承许外道所谓作者大自在天及胜论派所立二十五谛之一的自性等为真实的世俗谛，有如是过失。宝瓶等若从所境的角度而言则毫无自性，皆为第六分别臆造与上述大自在等作者相同。《入中论》云：‘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。’如是所说也。”

　　又《辨答日光论》云：“设若他宗认为世俗诸法仅仅是第六分别识所臆造，那么在无分别的眼识面前，就不能现见红红之火、圆圆之柱等，应成世俗名言谛中根本不存在外境无情法，或根本不需要观待外在的因缘具足与否，凡是第六分别意动念之际就应显现外境诸法，并皆为根识所境。如果将凡夫面前显现的世俗法，承许为三界的一切心与心所之分别臆造，则可许无过，因为大乘的经典如《邬波离请问经》云：‘种种可爱妙花敷，悦意金宫相辉映，此亦未曾有作者，皆从分别增上生，分别假立诸世间。’此说诸法皆由分别心增上安立，故说一切法唯由分别假立而已。”对此还有很多教证说明。龙树菩萨在《六十正理论》中云：“正等觉宣说，无明缘世间，说世是分别，云何不应理。”一切世间非自性有，唯由分别识所假立。又于《百论》中云：“若无有分别，贪等亦非有，故智者谁执，真义及分别。”月称论师的《六十正理论注释》以及自续派智藏论师的《二谛论》等论典中皆已明确地如是宣说过，此亦非如他宗所说是应成派不共的观点，依据理论观察亦可如是成立。实际上这些世俗法仅于分别心面前现有，在胜义中都是本空离根的，故说诸法是三界之心与心所的自现。

　　他宗例举天授作比喻说：若从彼之眼、耳、手、足等观察则遍寻不得天授的存在，此并非世俗理论观察，而是以胜义理论观察的。龙树菩萨在《宝鬘论》中云：“士夫非地水，非火风非空，非识非一切，异此无士夫。”《三摩地王经》云：“如汝知我想，如是观一切。”《般若摄颂》云：“知自及诸众生等，乃至诸法亦复然。”《宝鬘论》云：“如六界集故，士夫非真实，如是一一界，集故亦非真。”如是在胜义理论面前连分别臆造的名称亦根本不存在。对上述应成派与自续派之间的关要，应该较为系统地辨析了知是极为重要的。

　　上述他宗所许的单空见无法抉择应成派的究竟观点，在以理论观察时，此单空见尚未远离其余三边故。曾经沙格西亦是因为通过与全知麦彭仁波切辩论后，最终亦许曰：前代中观论师所抉择的见解是最究竟了义的，彻底远离了一切边执戏论故。根据全知麦彭仁波切在与沙格西的辩论书中所引圣天论师的观点时说：“‘非有非无非有无(非二俱)，非有非无均非有，解脱四边中观者，如是诸智唯真性。’诸经论中亦如是再三地宣说，对此自宗、他宗皆须解说并应承许如是之理。若按有承认的宗派(他宗)来解释，应该加上鉴别而承许非为谛实与非为名言中无，应许上述有无二者，若许非二俱、非非二俱皆不应理，如是承许四边中远离后二边的观点应成何时亦不成立。若谓：非二俱并非上述的实有与名言中无的二者，只是随意谈论没有二俱而释之。驳曰：对上述的有无二者不作宣说而如此解释，其实从意义上应成除重复前者外，别无了知其它意义。那么非非二俱应如何解释呢？若谓：于四边中前二边加上鉴别与后二边不加鉴别，是二俱与非二俱在一基自体之上并非有无二俱存在，非二俱亦是在名言中不成立，如是承许非二俱与非非二俱。驳曰：此处所说是指世俗中的有无还是胜义中的有无呢？如果承许为前者，虽然名言中不存在亦有亦无这二俱法之边，但名言中所存在的有法，决定不是名言中非有与名言中非无的非二俱，以说非二俱之二非重叠使用故，应成亦有亦无之肯定，如是承许何时亦不能成立(名言中的有法亦有亦无不可能成立)。若又谓：非二俱之法不存在，于此法加上非有的这一否定词，就可以宣说无遮之单空义。驳曰：汝宗仅仅依靠摄类学“是反与非反”的辗转方式来宣说、衡量超越一切名言的法性，并予以驳斥未能依上述理论(摄类学)所讲的他宗，其实汝等自宗亦违犯此等理论的正道(于破第四边时落于第三边，破第三边时又返回到第四边，是反与非反辗转轮翻)，故诚为被取笑之因。若不如是解释而许后二边是指胜义中的有无者，就没有必要又说胜义中非二俱之边，因为此理于前破有边时已为述讫故。倘若如是安立，当说非非二俱之际，无间否定了前所承许之句，谁能如此言说。再者于一法上观察余法是有是无，在基相上可以说能成立的别相法全有，不能成立的别相法全无，故有无二俱等语言戏论对观察甚深法性无有任何利益。对无有任何承认、寂灭戏论之宗(宁玛派自宗)，宣说有、无、二俱、非二俱之四种破立悉皆无缘，应毫无承许则极适宜。若无四边，则能了知无有一切戏论，在建立四种破立中已包括一切语言与心识的名言安立故，二边八戏亦应如是了知。如《回诤论》云：‘吾无承认故，唯吾为无过。若以现量等，能缘于少法，则应破与立，无故无承认。’曾经在如是宣说抉择离一切戏论时，对此亦有未能生起信解者，何况说现在没有这种人呢？《文殊住处经》云：‘文殊童子言，诸凡夫亦是无缘，诸凡夫法与阿罗汉法亦是无缘，何时无缘，尔时无有分别者，不行诸相，彼无行者离戏、寂灭。即不承认有、亦不承认无，不承认有而有、无而无，亦不承认亦非有、亦非无，何时不承认者，彼即为无缘。如是离一切所缘故，无有心识而远离心识，即以无住而住于沙门之法。宣说此义时，眷属中五百比丘起座而说：于文殊童子不见、不闻，对文殊童子之处所亦应舍弃。何以故，如此文殊童子于世尊前将轮回与涅槃说为一体性，此为非法之说。言毕，作如是念云：我等应于世尊所宣说毗奈耶行持梵行，随即离去。其次舍利子云：文殊童子，五百比丘起座，出不悦语，离座而去耶。文殊云：五百比丘所云：于文殊童子不见、不闻，于文殊童子之处所亦应舍弃之语，乃善哉、善哉。舍利子！彼等所言为善说，因为如此文殊童子即非有、无缘、于彼非有且无缘者不能见、不能闻，所言文殊童子之处所亦应舍弃者，若文殊非有而无缘者，如是彼之处所亦是非有无缘。彼诸比丘听到文殊所宣此语，复又返回而云：文殊您所宣说语，我等不解。文殊云：诸比丘！善哉。如是者即世尊之声闻所为事，诸比丘，于此无有任何可知，无有所知之相。何以故，由于法界不住而住，此非有而无缘、无动摇、无生死等等作如是说，因而四百比丘于无取诸有漏法中心得解脱。一百比丘心生忧恼，以此业力虽然已生大号叫地狱，但因闻此深法故，速得解脱，生于兜率天宫，并得授记，于弥勒尊佛时，得阿罗汉果。’再者，于抉择根本慧定时不遮破二边、四边、八戏、三十二增益，仅遮破其上实有，则彼无实之执应成遣除一切边。实则不然，汝等尚未如是承许故。此亦只能遣除实执分别心，却不能生起远离一切戏论与分别识的无缘智慧，因为无实之执尚未全越分别念故。修行时亦不能远离单空的执著，若离此执，则不能证悟实相本性。其实所谓的无实，应该是指在以胜义理论观察无欺名言的一切显现法，其现法的本身亦无尘许堪忍的自体。若不如是了知，却执为不遮破名言诸法而遮破其上之独立实有，那么无实与无实鉴别的显现二者一有一无应成异体。即使了达这样的无实，少许亦不能起到对治贪嗔痴等烦恼的作用，于此空性无论如何修持，亦不能遣除执著名言诸法的分别念，既然不能遮破执著，又怎么能寂灭贪、嗔等烦恼之心呢？故至尊大法王龙钦绕降(无垢光尊者)在《如意宝藏论》中云：‘在遮破下自续派华维等阿阇黎承许现空异体之诸宗时，讲到非显现的空性二谛中皆不存在，不成所证。若成异体又是能破则不应理，犹如以了知虚空之空性来对治对怨敌生起的嗔恨心一样，根本无济于事，不能起到对治的作用。’同样以了知显现外的空性来对治于显现的执著，仍然无有任何作用，证悟这样的空性亦没有什么必要，以理论可以如是成立也。”

　　如是全知麦彭仁波切引用教理与沙格西作了系统的辩正与抉择，这是以依法不依人，依义不依句，依智不依识，依了义不依不了义，在了义中亦不依凡夫分别念的境界，而依圣者无漏智慧所境界的基本原则。无论何宗何派凡有所许，如单空等执著皆为引度中下根器而方便施设的不了义法。

　　二者、自宗(宁玛派自宗)：所破法分为道所破与理所破两大类。其道是指见道、修道，理是指胜义理论。道所破是在修行过程中所应断除之法，亦就是众生的烦恼障与所知障。弥勒菩萨在《辨中边论》中云：“于诸烦恼障，以及所知障，此摄一切障，尽此得解脱。”或从另一角度而言，即以人我执与法我执为道所破。道所破如何遣除之理上文已为述讫，以下着重分析理所破。全知麦彭仁波切在《众论难题释》中云：“理所破总摄为人我与法我。”若进一步从现、空二谛的角度来认定理所破法，雪域前代中观论师与宁玛派自宗的观点只是大同小异。

　　此理所破分二：中观自续派的理所破法，中观应成派的理所破法。

　　一者、中观自续派的理所破法：全知麦彭仁波切在《中观庄严颂·文殊上师欢喜教言论》及沃巴活佛在《分别见派论》等中说：“自续派在着重抉择单空(相似胜义)时，分开二谛、加有胜义鉴别，其安立的所破法即是在胜义理论面前的实有法、自相法、堪忍法，却不破世俗现法的本身。”全知麦彭仁波切又在《澄清宝珠论》中云：“于胜义中虽然无生等，但世俗中生等显现非能破除，故世俗中以名言量成立诸法有自相。彼显现亦实则不成故，于所破法加有胜义的鉴别，亦即是说胜义中无而世俗中无欺存在，如是二谛分各处的安立方法。清辨论师在《掌珍论》中云：‘无正世俗梯，而上正高楼，智者非应理。’《般若灯论》及《中观庄严颂》皆如是所说。”

　　二者、中观应成派的理所破法：《文殊上师欢喜教言论》云：“应成派不共建立的所破法即是分开二谛各执之境。”亦就是说在胜义理论面前有分别、有承认、分二谛等皆为所破之相。一切万法皆无生、住、灭，连极微尘许的堪忍自体亦不存在，从色法乃至一切智智皆能被破除。《定解宝灯论》云：“成实有等之鉴别，加上所破而宣说，自续论中虽称有，由从观察胜义言，加上彼者有何用。”《澄清宝珠论》云：“具德月称与寂天论师等，最初着重抉择离四边的各别自证智慧，彼等于世俗中自相成立者亦遮遣故，无有各执二谛。”其理论的根据是《显句论》第一品中对自续派清辨论师的《般若灯论》中分开二谛、加胜义鉴别等观点作了广泛的破析。这是应成派与自续派暂兴辩论的主要原因，亦是雪域各派中观师暂时辩论的根本起因，抉择基性时的一大难处。故应以宁玛派自宗全知麦彭仁波切无垢善说的究竟观点为准。应成派在以理论抉择究竟空性时，承许色等显现法是胜义理论的所破法。如是前代中观论师及萨迦派果仁巴大师、宁玛派无垢光尊者、全知麦彭仁波切皆异口同声的许此为胜义理论的所破法，这亦是中观学者们纷争不息的一大难题。

　　此分为三：略说，广说，摄义而结尾。

　　略说：应成派的论典中所述约有两种：一是相应圣者根本慧定而不共抉择了法界究竟实相的了义观点，二是相应圣者后得境界共同抉择的暂时观点。此二有无承认与世间有无妨难有着极大的差别，这是应成派诸论中有时分二谛、有时不分二谛的根本关要。

　　前者不共抉择的观点，是从圣者出世无漏智慧的所境或究竟实相的这一反体而言，显现与现执一并根除，无有任何承认，安住圣者根本慧定的境界。《定解宝灯论》云：“所谓中观之自宗，即是以理作衡量，中观宗之究竟义，此外一切非自宗。”又云：“是故前译自宗者，衡量胜义实相时，本性一切不成立，如是有何所承认。”月称论师在《中观四百论广释》中云：“为明示胜义谛究竟实相的本性与观待圣者的无漏智慧时，宣说五蕴亦自性本空。”也就是在这样的情况下对凡夫世间的想法、见法、说法等根本无有承许的机会。如本论云：“若许现起真实智，行者五蕴皆非有。”尽管无有任何承认，但对世人第六分别意识状态下的起心动念与无分别识面前的现法亦毫无损害。本论云：“世间一切非正量，故真实时无世难。”所以勿须畏惧世间的分别心，亦勿须顾念分别心的面子而留下属于分别心行境的任何部分现法。

　　后者共同抉择的观点，即以宣说世间名言谛为主而观待无患根识仍有暂时承认。《四百论广释》云：“为明示世间名言谛与观待世间正量时，应分别承许内外五蕴。”《定解宝灯论》云：“后得道果及宗派，如所尽所诸成立，各自不杂许承认。”本论云：“若谓安住世间理，世间五蕴皆是有。”在随顺世间名言谛时，勿须畏惧此等颠倒执著，本来无害故。若有违于名言正量者应生畏惧，因此对显现的色等诸法切莫妄执为实有或绝无。本论云：“世间于汝无妨害，当待世间而破此，汝可先与世间诤，后有力者我当依。”全知麦彭仁波切在《澄清宝珠论》中亦云：“若作是念，瑜伽平凡二者面前共同显现之此等诸法，有何辩论耶？答曰：并非是辩论此等显现法之有无，因为无有任何破现相之中观派。见法时诸世间者，执为真实或胜义中成立见法，而不许现而无实如幻之性，故彼二者互为辩论也。”故于上述二者分别取了根本慧的果中观与后得妙慧的道中观，以及粗中观、细中观、大中观、小中观等不同名称。如是善加分析了知后，在抉择前者时，非但胜义中不存在堪忍的实有法，且于眼等面前所假立的显现法亦彻底破除，因为圣者无漏智慧的所境即是大平等的法界本性，在此了义的本性中本来不存在毫许属于业障所现前之色等诸法故。如果认为即使法界中不存在现法，仍然遮破不了世俗显现的色等诸法，则极不应理。因为此说显然是分开二谛的观点，在抉择根本慧定的胜义境界时，一体异体等诸边戏论皆一味地融入法界本性，从这一反体而言，诸法连极微尘许亦不成立故。

　　当知初学者必有的一种想法，那就是分别心面前现有的瓶等色法，以胜义理论观察时，虽能认知为无有堪忍的自体，但假立的缘起现法如同云雾消融于虚空般的真实境界在心相续中却难以现起。其不能现起的主要原因是行者相续中二取实执的习气甚为浓厚，尚未超出习气的范围。故应认知二取分别心的迷乱显现犹如梦境，一旦梦醒之时，梦境刹那消失无余，如是一旦开明了本然智慧，其能知、所知、一体、异体、形色、男女等相非但无有自体，且连名相亦不存在，如是安住者乃为圣者瑜伽士所修的境界。本论云：“此中犹如已觉位，乃至未觉三皆有，如已觉后三非有，痴睡尽后亦如是。”是故若能对应成派解说的般若大空性生起决定信解者，则于分别心的一切迷乱显现非但当即能产生极大的厌离心，且于胜义理论遮破不了色法等念执亦能彻底遣除。

　　广说：在以理论辨析时，凡是缘起假立的一切现法必定是胜义理论的所破法，只因众生的无明习气对缘起假立的世俗现法颠倒妄执为实有而障蔽了通达胜义本性的智慧，故无法真实了认，但只要以胜义理论观察抉择，诸法本体毕竟是空性，应当宣说诸法不成立。若谓不破显现，唯破堪忍法的自体就能抉择显现法是空性亦不应理。试问：破堪忍法者，是破显现法或不破显现法呢？若许破显现者，则与汝许不破现法的观点成直接相违。若许不破显现者，虽其堪忍的自体本来空性，但显现的本身却未能以理抉择为空性，这样从显现的角度则无法安立现空是一味无别的大双运。《定解宝灯论》云：“空与不空于无二，不得犹如搓紧线。”另外，显现诸法的自体是否无遮(自空)，若不是无遮，则与《显句论》等中所说相违。若是无遮，则不破显现又怎么能抉择其为无遮自空呢？设若又继续说：虽破现法亦是指胜义中破，非于名言中破，此言岂非指应成派与自续派仅于说法上有差别、意义上根本无别。并且以上所述月称论师抉择根本慧定的境界时不分二谛，彼之《显句论》与清辨论师的《般若灯论》中关于是否破现法这一问题曾经有过较大的辩论，这难道不是亦成了文句上的诤论吗？自宗全知麦彭仁波切说：应成派不共的所破法即是分别二谛各执之境。若于现量见闻之法不破，却偏于寻找如兔角般堪忍自体之法来空，此绝对不是无生般若佛母的本性，亦无法真实了悟现空无二的大平等性。总而言之，如果不破现法的本身，虽破余法或如何地抉择为空性等，则于应成派为他宗所发的三大过失仍然是在所难免。可以通过上述破他宗时所引用的教证以及自他共许的了义经论来了知，欲系统了解者，请详阅全知麦彭仁波切与沙格西的辩论书及《遣除单秋疑惑论》以及《众论难题释》等论典。

　　如是一切所知法，以胜义理论观察时犹如芭蕉树空无实体，因此所谓的不空或不能遮破之法，在一切所知的范围内，连极微尘许亦不存在，一切诸法应抉择为如兔角、龟毛、石女儿般本空离根。本论云：“设若观察此诸法，离真实性不可得。”又云：“如石女儿自性生，真实世间俱非有。”《定解宝灯论》亦云：“由思唯一空性理，若问可答即无遮。”又云：“柱子本来清净后，其余不空无少许。”是故当知一切诸法虽然自性本空、远离一切戏论，但因缘聚合时仍有林立众多的种种显现。如本论云：“如是一切法虽空，从空性中亦得生。”《定解宝灯论》亦云：“观察水月水月性，少许不得正无有，水月显现现量时，虽是无遮能显现。”又云：“无彼无相正未舍，自现不灭而显现。”诸法本体空性故可以显现、缘起显现故当体即空，如是现空圆融无碍、毫不相违。对此真实生起坚固不移的定解，即后得位中诸法如梦幻般无实的见解。在入定时离一切垢染，无论是现与否、空与否等分门别类的一切执著皆已远离，犹如深秋午时的蔚蓝晴空，无有丝毫云翳所染。

　　如是抉择法界本性的圣教理论以及如何运用的方法等，在承许自空、他空时都是极其重要的。相对于初学者来说，介绍胜义实相的本性时，唯依二谛的正量理论来观察以致彻底抉择后，方能了知现空双运，此亦是依靠胜义量着重抉择的空分与净见量着重抉择的明分而如实通达的现空双运义。在以胜义理论真实抉择时，一般不可能留有现分的存在，诸法本性离一切戏论故，假设留有少许未破之法，亦应成不空堪忍自体法的过失。由是当知，虽能如是抉择本体空性，但未舍空体仍能显现，乃为究竟的缘起法。《中论》云：“因缘所生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义。未曾有一法，不从因缘生，是故一切法，无不是空者。”所破的一切色等现法皆由分别心造作，亦依分别心而存在，又依分别心的动念及诸业因而迁变。由于众生内在的业力不同，故于一法亦会见为各种不同的现相，如人见水为水，饿鬼见水为脓血，天人见水为甘露，鱼见水为住处等都是随着内在业力的不同而转变。唯于获得究竟佛果之时，心与心所皆已寂灭，尔时依分别心所产生的一切现法悉皆消融于法界的本性中，连名称亦不会存在，此乃究竟实相的本来面目。

　　摄义而结尾：应成派抉择究竟实相的本性时，不作任何承认，是最极相应实相的抉择。若不遮破色等现法，则无法相应法界的实相本性，故初学者抉择入根本慧定的境界时，必须要破除一切显现的戏论法。为此再一次申明，虽然应成派在抉择胜义谛的法界本性时没有任何承认，但彼诸论师为随顺有分别心的众生而宣说出定位的道中观时，建立胜义为空性、世俗中有缘起显现法的观点，对此亦有很多教证说明。如龙树菩萨在《名言成立论》中云：“虽然胜义中诸法远离戏论，但在后得名言中，二谛法仍然存在。”圣天菩萨在《中观四百论》中云：“以世间少有，于胜义都无。”寂天菩萨在《入菩萨行论·智慧品》中云：“于见闻觉知，此处非都遮，是处应遮者，苦因执谛实。”即世俗中眼识所见、耳识所闻、意识觉知等诸法都不是所破的真实对境，此处主要应破的是苦谛之因，即众生相续的实有执著。又如本论中所云“真实不生世间生”一句表明，胜义本性中诸法是无生本来清净的，在世间众生的分别心面前，由缘起力而生，如依外在的种子可以产生出芽果，依内在的无明可以产生出行等，如是外内因缘聚合时皆能生果。可见应成派的大论师们在随顺众生时分开了二谛。如《澄清宝珠论》云：“在胜义谛中虽无二谛的所立法，但名言中有二谛，因为必定有实相、现相二者故。”总而言之，中观二派建立理所破‘相’的差别，仅在于有否分开二谛加有胜义鉴别。亦就是在以胜义理论抉择现空二谛时，应成派不承认自他共同所境的现法，对此自续派却有所承认。若能善知此理就容易理解二派之间承许所破法的差别相。在藏地雪域弘扬般若大中观的过程中，宁玛派自宗等与格鲁派曾经有过极大的暂时辩论，具智善缘信士应该对此等问题善加分析了知甚为重要。

　　第二、宣说能破胜义理论及以此理如何遮遣所破法树立中观正见：

　　一般来说，抉择空性时最为重要的就是理论，如果对理论尚未详细理解，则对《中论》、《中观四百论》、《入中论》等在破斥外道、内道有部派(有实宗)等见解时的所说义，会生起有些能破除、有些根本破不了等不必要的疑念。当知生起般若智慧的主要途径是抉择空性的殊胜理论。全知麦彭仁波切亦说：在以胜义理论抉择万法本性时，无论是本来清净的如来藏或不清净的世俗法都是平等一如的，因为法界本体本无分别、取舍、远近等差别故。

　　确实掌握理论十分重要，否则，若心无正见的寻章摘句，或如鹦鹉学舌般的说，佛的般若经典与龙树菩萨的中观论典中宣说有诸法空性，然于调伏心相续、破除实有执著等则根本无济于事。《六祖坛经》云：“吾为汝说，善知识，世人终日口念般若，不识自性般若，犹如说食不饱，口但念空，万劫不得见性，终无有益。”法王如意宝在《忠言心之明点》中亦云：“讲诸圣教大论师，未调自续如鹦鹉。”是故唯有依靠这些系统而准确可靠的理论脚踏实地的闻思修行，才能彻底通达胜义空性，在心相续中决定生起现空大双运的殊胜定解。体悟到空性的真实利用，由此就能逐渐调伏自续以致破除实有执著的种子。由于末法时期的世间有邪道遍布，若不依随正理，则难以遣除无边邪道，并与彼等施展辩论亦如与疯狂人辩论一样毫无意义，可见理论的重要性是不可忽视的。

　　其能破理论分三：共同五大因(自续派与应成派共许之理论)；不共四大因(应成派的不共理论)；彼二差别。

　　一者．共同五大因：即金刚屑因，破有无生因，离一多因，破四句生因，大缘起因。此五大因在《如意宝

　　藏论》等注释中如是所说。全知麦彭仁波切在《智者入门论》中云：“若分别而言，有共同五因，若归纳而言，破四句生因可以归摄在金刚屑因中，如是则为共同四因。”何故称为共同理论呢？从中观二派共同应用的这一角度所说是共同理论。虽然自续派与应成派共同运用这五大因，但在运用的方式上却有着本质上的区别。自续派本来就承认三相理论，亦力图从正面去推出空性的结论，故为“自续”的理论。对于应成派来说，这是“他称”的理论，因为应成派所抉择的是入根本慧定的无漏境界，如是安住于大空离戏的法界本性，离一切名言戏论，一法不立。其自宗本来勿须任何承认，但为度化众生，清除彼诸实执，引发般若智慧等，必须假借理论来破析有实宗所许的观点。众生以分别妄心增益出来的种种显现，若能以理仔细观察，必然会发现漏洞百出、无法成立。正是基于这一原理，应成派论师在不离法界空性的同时借以他称理论来逐层剖析众生所妄执的对境，最后得出彼等所许的观点根本不能成立，亦就是使用了“以子之矛，攻子之盾”的方法。这些方法总结起来，亦就是共同五因与不共四因。可见应成派并不拘泥于某一种理论，亦不刻意从正面去推出空性的结论，而只是随顺世俗凡夫人的根性，为其解粘去缚、廓清迷雾，不说而说，说犹未说，一种本来如如的境界。《华严经》云：“如是普, 观缘起行, ，无作无, 受无真实，如幻如梦如光影，亦如愚夫逐阳焰，如是观察入于空，知缘性离得无相，了其虚妄无所愿，唯除慈悯为众生。”《大智度论》云：“言说为世俗，怜悯一切故，假名说诸法，虽说而不说。”

　　一．金刚屑因：经典中的《佛说稻秆经》，论典中的《中论》、《入中论》、《掌珍论》等都用到了金刚屑因，此乃详细观察、抉择因无自性的甚深理论，主要从破“因”自相的这一反体来抉择诸法是无生空性。由于众生执著诸法自生、他生、共生、无因生的邪见如山，为此立有相对能摧毁邪见山的金刚屑，此能以强大的威力来彻底地破除这四边生，如同金刚杵能将此邪见大山击为粉碎，化成极细微的碎屑，故以喻而得名金刚屑因。

　　一般来说，凡夫执著产生诸法之因归纳起来约有四种：即外道数论派承许的自生(自现)；内道小乘的有部、经部，大乘的随理唯识所承许的他生，中观自续派在名言谛中亦如是承许；外道裸形派承许的共生；外道现世美(顺世派)承许的无因生。此等经过金刚屑因的彻底破析后，分别得出许自生者有无义生、无穷生、不必要生的过失；许他生者有火焰生黑暗等过失；如果自生、他生各别不存在，更不可能有自他和合的共生；若许无因生者，有现量见的应成不能见或见不到的应成现量见的过失。这样便能彻底地遮破四边生。如是系统遮破的方法将在下文的颂义中广述。

　　二．破有无生因：诸经论中皆已用到此因，它是详细观察抉择“果”无自性的甚深理论。若因与果是同时，果就不必再生，若果在因位时无有则永不能生。其观察方法是，若说果有自相，此果则必由某个种子(因)所产生，那么此种子存在的同时，是否亦有果法的存在，若许存在，则不需要再生，已有之故。若许生未有之果，则永不可能，无有故如石女儿。《中论》等中亦云：“有法不应生，无亦不能生。”已有者不必再生，根本没有之法亦永不能生，就象千千万万个因缘集聚了也没办法产生出石女儿与兔角一样。亦就是说在世俗众生面前，种子上本来有果，或本来无果，除此以外别无其余情况。一般只能说因时无果，后来以因缘聚合后才产生，其实此乃缘起假立之生，是在不以胜义理论详细观察的基础上所安立的，根本不可能得有自相实有之生。是故有无生因主要是从破“果”自相的这一反体来抉择诸法是无生空性的。如《十二门论》云：“先有则不生，先无亦不生，有无亦不生，谁当有生者。”

　　若以三世来观察，所生之果亦定无实有，因为过去之法已灭尽故不生，未来之法尚未产生故亦不生，现在之法已有故仍然不生。那么所生之果是生因中已有的吗？还是生因中未有的呢？或者是二俱之生？还是非二俱之生呢？

　　若许生已有者：则不应理，因为已有之法即便是依因缘聚合亦不能再生，倘若已有，尚需再生，应成无穷生的过失。比如青稞的芽果已经产生，则就不必再生之理相同。

　　若许生无有者：亦不应理，因为本来没有之法永远亦不可能产生，如兔角、龟毛等纵然集聚因缘亦无法产生。

　　设若前面未有之法，后依因缘积聚而新生自相之果，不仅永无是处，亦根本不合实际道理。何以故？因为依因缘缘起所产生的果法并非自相实有，不过是第六分别意识作连结而假立了一个先无、后有之法，此生仅仅是分别心的假立而已，如是先有、后无之法亦由分别心假立，绝非自相实有。一切有为法皆依因缘缘起而显现，此外有的不会转变为无，无的不会转变为有。诸如生、灭、住、无住、有我、无我等均皆如是。唯依缘起显现的一切所知法，其自体是本空离根的，在真实义中遍寻不得其生灭、来去、增减等变迁的差别法。既然有无之中皆不生实有的果法，那么除了此有无以外的生果更不可能存在。是则应当如何承认此果之生呢？其实所谓的生果，是在尚未以理详细观察的基础上，唯由无欺缘起的一种力现而已。对此若稍加观察，有无等自相之生果皆不成立，如梦幻般毫无实体。

　　若许二俱之生：非但不应理，亦不可能成立，因为堪忍自体的有、无二者本来互不相容，都是各住自位，如同水火性不相容，如是相违之故。

　　若许非二俱之生：亦不可能成立，因为在相违法的中间，不可能成立有第三品物体故。

　　其实我们可用一个比喻来说明依因缘缘起所产生世间的一切果法毫无实质。例如通过睡眠习气引生的梦境，一个人在梦中梦见自己是农夫，在耕种之时首先辛勤地耕地、播种、生根、发芽，然后施肥、浇水、除草等。乃至这个梦境尚未醒觉之前，从耕地到发生芽果之间的一道道工序都是实实在在的有。当于梦境醒觉之际，方知这一切本来不存在，不过是梦中的迷乱习气所幻现而已。同样白天一切诸法的生灭等相，皆由无始以来分别心的迷乱习气而幻现，这些虚妄无实的诸法亦是依靠一些特定的因缘产生，若非特定因缘亦无生果之力，所以诸法必须是在特定因缘的范围内才能产生。依靠因缘缘起假立的此等诸法，在不观察的基础上，好象是实有，一旦通过正理观察时，连毫许实体亦根本无有。此与梦中、梦醒之喻理相同。相对于不具殊胜理智的普通凡夫来说，对胜义理论作系统观察的结果会生大怖畏，如同在伸手不见五指的黑暗之中，什么亦看不见一样的恐惧心情。实际上唯有通过甚深理论来作观察后，才能真实了达远离一切边执戏论的大法界本性中本无任何承认的所知法，是超乎一切分别寻思的殊胜境界，非如黑暗中什么亦不见的那种情景，亦非如石头一样无分别心。如是远离二取戏论、不可思议的境界，虽非言喻所能表述，但依胜义理论观察抉择后就能彻底遣除一切疑惑，以各别自证的智慧能明明清清的通彻了悟明空大双运的究竟本体，如同万里无云的清净虚空中呈现出一轮光芒四射的太阳一般炫耀了然。

　　这里尚应注意的一个误区是：切莫因为遮破了四边生与自相果，便进而将佛法在名言中的因果、轮回等世俗定律也一并否认，以致又堕在无边(断灭)。那么应成派是如何看待万法之生呢？应成派认为，在分别心面前的世俗法只能承认是缘起生，因为缘起生是假立不成实有的幻相，以此不致于落四边的任何一边。此缘起生有两个前提：一是从现法的角度，二是针对分别心尚未消亡的众生。应成派安住无生无灭的法界本性时囊括缘起生在内的一切万法皆已寂灭，也就是在法界本性中本来不成立假立的缘起生。然于世俗中具有无明习气的众生却将本来无生的法界空性视为森罗万象、错综复杂的实有法，以粗重的分别心见到了万法的生灭等体相，见到稻种长出了稻芽，长成了稻谷等，并认为这一切浑然天成、本来如此。一部分众生对这些现象生起了怀疑，进行了思考，试图找出隐藏在这些现象中的真相，这就是各类外道及古今中外的哲学家们，因智慧、福报不足，而未能找出令人信服的答案。另有一类如声闻缘觉，虽然找出了比较令人信服的答案，但也未臻圆满。彼等亦算学识渊博、智慧深远，是众生中的佼佼者。尚且如此，若直接将应成派的无生大空性讲解出来，则对绝大部分根性不高的众生来说无异于充耳不闻或至晕头转向，甚至无从下手、无法捉摸等一样，根本不能如应正确地理解甚深法义。因此佛菩萨们退而求其次，首先宣说了因果等前行法，待众生修行慢慢上路，根机相对逐渐成熟，尚未具有能力理解无生大空性时，便从见闻觉知的角度，将众生所执为实有之生灭法与无生大空性折衷，留取了众生所见的生灭之相，去掉了众生额外安立上去的实有执著。如应成派的缘起法、自续派、格鲁派的单空见，皆令众生了达缘起法，待执著已大半去除，根性已完全成熟时，诸佛菩萨便直接宣说了本无生灭的大空性，令其了悟诸法的究竟实相——一真法界的真如本性。如是随顺众生的根机、意乐，渐次迂曲而最终使众生回归本原，登上法王的宝座。由此应成派才呈现出其遣荡一切、超然卓越的独特风采。

　　粗略看来缘起生似乎与四边生中的他生较相类似，实际上两者之间却有着本质上的区别。因为应成派的缘起生如幻如梦，是不经详细观察暂时得出的结论，与芭蕉树一样毫无实体。而许他生者，认为是实有之因产生了实有之果，是经观察后成立的。其实在以胜义理论观察时，根本找不到一个“他”的存在，因为有种子时无果，果上无原先的种子，种与果不会同时并存，就象昨天与今天、上午与下午、前一分钟与后一分钟等不可能同时并存一样。又象在梦中，不观察时好象有种种因果法，其实连世间人亦知道梦境毫无实体，皆为迷乱习气所幻化，根本没有一个堪忍自体的“他体”。又如幻化师幻化出的象马、男女等，本来虚幻无实，亦就无所谓“他体”。否则，所谓的他生难以避免会有下列过失：因生果时，因若已灭则此因应成断灭法，因若未灭则此因应成恒常法。而应成派承许的缘起生本身即是不用胜义理论详细观察的假立现法，一旦用以理论观察时则本体空性，现与空亦是互为圆融一味无违的。

　　三、破四句生因：它是同时观察因与果的殊胜理论，诸经典与智藏论师的《二谛论》以及全知麦彭仁波切的《智者入门论》等中都用到了这一理论。此理论主要是破除有实宗承许因能产生实有果的观点，遮破此执著的方式归摄起来约有四种：即多因生一果，多因生多果，一因生多果，一因生一果，称此为四句生因。运用此理观察抉择以及遮破的方法，全知麦彭仁波切在《智者入门论》中云：“设若多因生一果，应成一异体无因；设若多因生多果，不能成立一体果；设若一因生多果，不能成立异体果；设若一因生一果，应成勿须聚因缘；是故因果之缘起，离实一故无异体，除一异体假立外，真实义中无有生。”

　　全知麦彭仁波切又在《智者入门论》中依次第分别解释上述理论云：“所谓多因生一果、多因生多果、一因生多果、一因生一果之四句生因中，无论何者，若能以理善加观察皆不成立。

　　设若多因生一果，应成一异体无因：

　　有者作如是念：由所缘境、眼根、心所中的作意、光明等多因生起眼识之一果，故谓异体之因可以产生非异体之一果。破曰：非异体之果应成无因。如是则非异体之因亦不能产生非异体之果，故异体非异体即多体一体皆应成无因，因为没有多体一体所不包括之法故。是则多体一体所摄之诸法，应成要么恒有、要么断无。

　　设若多因生多果，不能成立一体果：

　　如果认为多因生多果，以心所的作意无间产生自性的眼识，依靠眼根产生能持取外境之识，从而缘于外境产生各自形象之识。破曰：如是则各各之因所产生的不同识与眼识非为一体，故识应成多体。若如是许者，并非此等因生起眼识之一果，因为各别之因产生各各差别之果，其总体之眼识应成无因。若谓：这些差别部分的反体皆除一识外，无有异体。破曰：如是安立为多因生多果应成无义，并成多因生一果，彼者亦有如上所述之过。若谓：虽然本性一体，但从不同侧面(反体)上是假立的异体，故无过失。破曰：诸因对假立的法起作用后，不会生起自相实有之识，那么实有之识应成无因。若果的本性为一体，却有很多差别的部分，显然法与有法应成异体。

　　设若一因生多果，不能成立异体果：

　　如果认为犹如所缘境的蓝色花朵之一因产生自己的后后相续，及产生他人之眼识等多果。试问，是仅从此一因产生还是偕同余者而产生呢？若许前者，异体之果应成无有能生之因，并且一因亦不能产生一果，一体与异体之果皆应成无有能生之因。如是上述过失仍然难免。若许后者，蓝色外境及观待光明、眼根、作意而产生眼识，所生之果不成一体，以各各不同之因生起各各不同差别之果故。

　　设若一因生一果，应成勿须聚因缘：

　　若谓一因产生类似自己的一果。破曰：以眼根为喻，除了生起与其自己相似之法外，不会生起眼识，那么一切众生应成聋子(不能闻声)、瞎子(不能见色)等，无疑有很大的妨害。上述破四句生的理论是《中观二谛》中所说。”

　　全知麦彭仁波切又在大圆满金刚智慧中自然流露出破四句生因的理论，故于《智者入门论》中云：“此外，如果承许多因生一果者，果法不应有(色、形、味等)多体，应成唯一，然以理论观察时无可分析的实有一体法，不可能成立；若许多因生多果者，则多因生一果的作业根本不成，即便是集聚多因亦应成无义；若许一因生多果者，同样无分析之一因亦不可能成立，不观待任何法的独一因能生果永不可能；若许一因生一果者，亦不能成立，因为此与集聚因缘能产生各种果法成直接相违故。因此无论是因或果都没有一个实有堪忍的一体性，既然无有一体，亦不会有由一体组成的多体，对多体的法亦是依其同类的根据假立为一体，同样，对一体法亦依其种种差别的分类假立为多体。名言中唯以这种方式来安立因果法。此外，以胜义理论观察时，在多因生多果、多因生一果、一因生一果、一因生多果的四句生中，任何一者亦不成立能生所生的因果法，所以诸法毫无堪忍的自体，如梦境般虚妄无实。”以上所述并不是在破斥尚未以胜义理论观察的情况下所承许的多因生一果等法，而是破斥正以理论观察时所承许的自相法。此破四句生的理论是从因果能生所生之反体而抉择诸法空性的。

　　四．离一多因：全知麦彭仁波切在《文殊上师欢喜教言论》中云：“离一多因如同锋利的宝剑、利刃，能顿时斩断一切分别实执，此理简明易解，观察时亦很方便，抉择的范围亦非常广泛等有很多不同的特点。”在经典中的《楞伽经》等，论典中的《中观庄严颂》，月称论师的《入中论自释》及其《入般若波罗蜜多根本论》等中皆用到了这一殊胜理论。“离一多因”并不是从因、果的能生与所生之侧面观察，而是直接从诸法本性的反体来作抉择。如果诸法本来实有存在者，要么是一体、要么是多体。

　　首先观察一体的这种情况，可以将一根柱子分成上、中、下三部分，又将上部分分成上中下三分，如是分析后就会发现成为一体的柱子根本不存在，这些支分亦是分别心假立而有。如是以理观察时，不仅粗相的法不存在，且连极微尘许亦根本无有。如是推知既然没有一体，更不可能有多体，因为多体是依靠许多个一体组成的。就象经堂里一个人都没有，亦就不可能有许多人组成的僧团，所以多体是建立在一体的基础上。其实应成派在名言中本身不破假立现法的自相而随顺世人所许，在尚未以胜义理论观察时，因缘缘起所假立的一体、多体法均不必遮破。

　　离一多因，其所立、能立、比喻等在宗喀巴大师的《现证庄严论·金鬘疏》与甲曹杰的《中观庄严颂略释》以及荣顿巴尊者的《现证庄严论广疏》等中皆有详细广述。尤于全知麦彭仁波切的《中观庄严颂注疏·文殊上师欢喜教言论》中有很深广明晰的论述，可以参阅了知。

　　以离一多因来抉择人我、法我、有为、无为等诸法自性空(有为包括内外的器情诸法，无为包括虚空及不可思议我等)。由于一切所知法已经被正理抉择为自性本空，故应归摄遍计与俱生执著的一切所境法而如是介绍空性的要诀，即不仅无患六根识面前的所境法，乃至外道的遍计法都一并归摄而如应的抉择。并且能立的离一多因及所立的自性空皆为无遮法，亦是一体关系。其能立是从抉择远离一体多体的这一反体而言，所立则是从无自性的这一反体而言，其实都是无我的本性。这样依靠离一多因就能成立自性本空的究竟实相。虽然无分别的实有一体与多体如同水火互不相容，但分别无实(假立)的一体或多体相互间是有关系的，因为多体是建立在一体的基础上。

　　下文对离一多因作具体的阐述，并且以此理论来破析人我与法我的执著。

　　在小乘中将诸法分为有为法与无为法两种。其中有为法即色、声、香、味、触五境与眼、耳、鼻、舌、身五根等世俗诸法。彼宗以理观察抉择有为法后，承许粗相色法的基础即无方分微尘，心法相续的基础即无时分刹那。如以宝瓶为例，可以将宝瓶打碎，碎片再碎，碎至外力不能再碎之时，可以用心识分析，如果其有大小或方分，则上半部分与下半部分非为一体。可以将其一分为二，其中一分又可分为二，如是分至无穷，小乘宗如是分析观察后，认为粗细色法之极微尘再无方分，并许此无分微尘为自相实有。

　　复次于心法亦作类似的观察与分析后，认为其极微即无时分之刹那为自相实有。彼宗认为若不安立无分微尘与无分刹那为实有之基，则于粗大的色、心等世俗诸法就无法成立。外道许此(无分微尘)为恒常、小乘许此为刹那性，虽然所许有别，但彼二的共同点即是实有。

　　首先对承许无分微尘与无分刹那是否实有存在这一问题而以正理来进行观察。外道胜论派承许无分微尘是相互接触而存在，内道小乘有部派承许无分微尘相互间虽不接触，但互有作用力，即相互束缚而存在(此与近代的自然科学很相近，繁不赘述)。若许无分微尘间相互接触而存在者，那么当两个无分微尘的一端接触时，其另一端是否接触？若说不接触，则微尘有触之端与无触之端应成有方分，非为无分微尘。若说二尘间相互接触，那么二尘应融为一体，即成一尘，如是须弥山王亦应成一尘，故许无分微尘间相互接触极不应理。若许无分微尘间相互不接触，那么以两个不接触的无分微尘为例，于白昼时二尘间有光尘存在，于黑夜时二尘间有暗尘存在(小乘许光尘与暗尘皆为刹那存在，故如是观察，或者观察在二尘间再放入另一微尘，使其互相接触，也与此相同)由于二尘间遍布光尘或暗尘故，二尘间互不接触。那么光尘或暗尘与二尘间是否接触呢？无论接触或不接触，凡许无分微尘实有存在者，皆有上述过咎。如是以理观察抉择时，成立无分微尘的确无有是处。复于心法之无分刹那，作类似的推理观察时，亦能得出同样的结论。

　　复次，对构成粗相色法的无分微尘与组成粗大心法相续的无分刹那许为实有性作观察并予与遮破。

　　小乘宗承许在构成粗相的山河大地等器世间时，需要积聚很多的无分微尘。如《俱舍论》云：“极微微金水，兔羊毛隙尘，虮虱麦指节，后后增七倍，二十四指肘，四肘为方量，五百俱庐舍，此八逾缮那。”设想一无分微尘之四方四隅上下各有一个无分微尘，中间之尘与十方之尘无论接触与否，由于中尘无有方分，则十方之十尘与中尘皆应合而为一。若以上方之尘为例，由于中尘无有方分，则上方之尘不仅应位于上方，也应位于下方，还应位于四方四隅，尽管如是也只能与中尘合为一体，那么应有山河大地只有容为一尘的空间等有极大太过。如是此于《中观庄严颂》中说：设若中尘的周围十方有十尘，那么观待十尘中间之尘，应有十分。比如一间房屋，可以分出东、西、南、北等异面，如是中尘若有十分或十面，则其不能成为无方分之微尘。如是所许，无分微尘亦就不能组成粗相的色法，以理观知无分微尘亦本来不存在故。另外与此类似的观察方法，《唯识二十颂》云：“极微与六合，一应成六分，若与六同处，聚应如极微。”即一微尘的四周上下有六微尘围绕时，若中尘与周围的六尘接触，中尘应有六分或六面，如是其非为无方分之微尘。若不接触，则六尘应成仅占一尘之空间，这样即使积聚多如山王之尘，亦应成仅占一微尘之空间等有极大过失。若是堪忍的无分微尘则永远不能组成粗相的器世间，如果都是有分之微尘，则就无法安立为无分微尘，故许胜义中成立无分微尘极不应理。

　　又对无时分之刹那进行观察，依此自相的刹那也不能组成粗大心识之相续。因为在组成心识的粗大相续时，需要积聚很多的无分刹那。《俱舍论》云：“百二十刹那，为恒刹那量，腊缚此六十，此三十须臾，此三十昼夜，三十昼夜月，十二月为年。”以此可知，由刹那时位的次第增上而构成心识之相续。在尚未观察的名言中可有如此承许，此若承许胜义中存在者，试问，实有无分刹那之前后是否相互接触，若许接触，则于二个刹那之间另一分是否接触？仍许触者，应成二者合为一体，如是一大劫也应成一刹那，又如何能构成心识的相续呢？若许无触者，则非为无时分之刹那。如果承许无时分之刹那相互间有隔无触而使诸刹那构成心法之相续。若如是者，试问，某一无分刹那之前一间隔的后端与后一间隔的前端是否相触？若不相触，则非为无分刹那。若相触者，皆成无隔(一体)，如是怎么能组成心法的相续呢？因此无分刹那不能成立。

　　由于此理深细难懂，故从图表来进一步详加说明如何抉择无分刹那心识之空性。由心识无时分之刹那构成一个粗相续心识时，需集聚很多无时分刹那之心识，这些无分刹那心识互相之间要么有间隔，要么无间隔。所谓间隔之义，是指全为空白，无有心识，即使是细分之心识。无分刹那心识若互相间接触而构成粗分心识，则可作如下观察，如图1，此二无分刹那心识分别标示A、B与C、D，若第一个无分刹那心识之A端与第二个无分刹那心识之C端接触，则问B端与D端是否接触？若接触，则此二无分刹那心识合而为一，不能构成粗分相续。若不接触，则A端非为B端，C端非为D端，二者皆成有分，非为无分刹那心识。

　　无分刹那心识间若有间隔而构成相续，则如图2，可作如下观察，如以2号无分刹那心识为例，其前有一间隔，此间隔后端为A；其后有一间隔，间隔前端为B，则问，A与B接触不接触？若不接触，则A非为B，故2号无分刹那心识成有分，非为无分。若接触，则前后二个间隔连成一片，全成间隔，即为无有心识之空白，不能构成粗分心识。故许无分刹那心识不应理。

　　另外，大法王无垢光尊者与金刚上师法王如意宝晋美彭措云：无论是一心或异心悉皆无法成立堪忍的自体，因为一切粗觉的相续皆可分为乃至无分边际时位，此一无分边际时中，日影必定是无有止息地在稍许变迁。如所射之箭须经过如日影之尘，其箭亦是尘尘的次第经过，当箭经过一尘时，其日影亦需不停而行，应当思维此喻。无分刹那亦可分析乃至无基空性间无有一性是成实之法，如果构成心识相续的一个因素无法成立，那么更不可能获得众多。

　　复次，小乘宗将无为法分为择灭、非择灭、虚空三种，并承许其为自相实有。关于无为法的体相，如本论云：“若无生住灭，是法名无为。”如以虚空为例：所谓的虚空，是指无有任何色相之法，实际上其仅为第六分别心所假立而已，虚空的总相本自空性故。小乘自宗将心法的相续抉择为无时分之刹那，如前所述，运用离一多因来观察，可以将无分刹那抉择为本空离根。总而言之，虽然小乘自宗将有为诸法之基抉择为无分微尘与无分刹那，但未能抉择为离四边八戏的大空性。在承许实有微尘与无分刹那为胜义谛的基础上，运用这种理论抉择了本来无我的空性及世俗的粗相假立法。以此为见解而修持者可以获得所欲的暂时解脱、证阿罗汉果。《定解宝灯论》亦云：“粗体以及无分尘，虽似相违而彼等，暂无圣教窍诀故，建立无违之宗派。”而应成派则利用离一多因将无分微尘与无分刹那抉择为离四边八戏的大空性，依此见解而修持者能现证无上菩提、获得究竟解脱的佛果。或许有者疑问：既然是空性，怎么能有显现呢？又如何能建立世间诸事呢？其实空性与显现并不相违，空性的智慧唯与四边的实执相违，由分别心所增益的有无等边而被离一多因的正理遮破无余。如是抉择为现而空、空而现，现与空非但互不相违，且正好相一致。如云：“空故缘起而显现，现故本体为空性。”正因为现空双运是一味无别的，故于空性的显现中可以安立世俗的一切事相。

　　复次，运用离一多因对随理唯识所承许的实有依他起进行观察而予以破析。彼宗将世俗法归摄为五位唯识：自性唯识即八心王；相应唯识即五十一心所；所变唯识即十一色法；分位唯识即二十四不相应行；实性唯识即八无为法。又将其归摄为三自性，即遍计法自性、依他起自性、圆成实自性。随理唯识认为遍计法是自空，而依他起在胜义中是刹那、实有的。依他起虽有净与不净之分，亦有内识与外识的含义，但这里对此不加分别而仅作总体观察。彼宗承许识为实有，如果识是实有者，并非指识的相续为实有，而是承许心识相续之极微即无时分之刹那为实有，识之相续前后中皆有差别故。如嗔心有生住灭之不同，亦由很多无分刹那组成一相续，并且每一无分刹那与其余不同，故形成了心识的变化过程。《楞伽经》云：“世尊，识有几种生住灭？佛告大慧，诸识有二种生住灭，非思量所知，诸识有二种生，谓流注生及相生。有二种住，谓流注住及相住。有二种灭，谓流注灭及相灭。”此犹如电影之画面，即连续放映前后相临的静态画面，其形状动态过程较为相似，仅有少许不同而已。依他起是否实有，亦关键在于是否存在无时分之刹那，此若存在者，应是非空而是实有。然而前以理论已将此无分刹那抉择为自性空，如是分析，依他起又怎么能成为实有呢？若能遮破无分刹那，进而可以破除唯识之五位百法。如以不相应行为例，其定义为“非心非色不相应行”，即非为心王非为色法非为心所，而是假立的有为法，此于心王、色法、心所三法的作用上而安立名称，所以仅属第六意识造作的假立法。如不相应行中之“生”，义为先无、后有之法位，其相续非为实有，因为唯许无分刹那为实有，此外之相续假立为有。由前已破无时分之刹那，故“生”第六识的总相亦是假而本体空性。其余的五位百法皆可如是观察类推而抉择为空性。总而言之，虽然随理唯识运用观察微尘如何构成粗色之理与观察所缘缘之理，将无分微尘抉择为遍计法的本体空性。但又以“假必依实”的原则，却未能将内在的无分刹那抉择为空性。并将外境法与现行心识抉择为内识的功能或习气，此也仅是名言中的真世俗谛，非为真胜义谛，唯有中观派以离一多因所抉择离四边八戏的大空性才是真正了义的胜义谛。所以中观派与随理唯识的主要差别，仅在于以理论抉择依他起时是否承认为自相实有。

　　其次，再依据离一多因来抉择人无我与法无我。一般来说，抉择人无我空性的理论是七相理论，前五相为龙树菩萨在《中论》中所述，后二相为寂天菩萨在《入行论·智慧品》与月称菩萨在本论中所述，当知七相理论亦为离一多因所摄。

　　关于人我与五蕴的关系，以车与其支分零件的比喻来加以说明。本论云：“如车不许异支分，亦非不异非有支，不依支分非支依，非唯集聚复非形。”即车与其支分零件不是异体，亦不是一体，亦不是车上具有支分，既不是车依附于支分上，亦不是支分依附于车上，既不是零件的无规堆积，亦不仅仅是形状而已。那么车与其支分到底是什么关系呢？其实二者是暂时观待整体与部分之间的假立关系。在运用离一多因对车的整体进行观察时，可以将整体之车分析为部分的支分(零件)，如是则知整体之车并无自相实有，仅仅假立而已，故于胜义中粗相之车当体即空。同样所谓的人我，亦是将五蕴作为实有一体，依此而产生我执。此所执之我是否实有呢？首先依七相理论来观察推求，依五蕴整体而假立的我与其支分的五蕴，既不是异体关系(许为异体者，乃为外道之观点，即不可思议我，仅是遍计之总相而已)；亦不是一体关系；既不是我上具有五蕴；亦不是我依附于五蕴；既不是五蕴依附于我；亦不是五蕴的散乱堆集；亦不仅仅是形状。若以离一多因来进行观察，就能抉择出我与五蕴的整体(聚集体)都不是实有的一异体，唯是假立的缘起显现而已。如僧肇大师云：“四大本无主，五蕴原是空，将头临白刃，犹如斩春风。”

　　若对五蕴分别再作具体的观察，就能抉择出各蕴也都是假立。以此逐渐深入探究时，可以抉择出五蕴之基是无分微尘与无分刹那，其真实义则是人我空性，故所谓的人我亦不过是假立而已。依此见解修持，待第六无分别识圆满现证时，即证悟人无我空性的境界。由于小乘声闻许无分微尘与无分刹那为实有，只抉择了自相续五蕴与他相续五蕴以及外境色法的粗相为空性。小乘缘觉虽抉择了外境色法的细相空性，但此也仅属于相似胜义的部分而已。依此亦能遮破人我及人我的执著，现证阿罗汉果。此广破之理请详见于《澄清宝珠论》。

　　在运用离一多因抉择法无我空性时，首先将世俗万法的粗相抉择为无实假立，如是再对细相作进一步的观察就能抉择为无实有，亦就是将无分微尘与无分刹那都抉择为空性。如是遮破有边后，再以相同的理论于无边、二俱边、非二俱边进行类推、观察亦能予以遮破，进而抉择为离戏大空性。

　　全知麦彭仁波切于大圆满金刚智慧中自然流露而宣说离一多因的甚深理论，在《中观庄严颂注疏·文殊上师欢喜教言论》中云：“如以微尘为例(有些外道许微尘为常有，内道有部许无分微尘是刹那实有法)，彼等虽许为成实独一，然却无有成实独一的理由。否则，此独一成实法上不能有其余之分别法，那么成应除此独立自相的微尘以外，其余的一切所知法悉皆无有。如是在一切所知的范围内，若许何法为实有也与此相同。如是安立为实有独一的微尘法，从方分的角度来观察，众生相续中所摄纳的心识，能安立很多不同的异体分别识，在如是众多的分别识中，何者亦未能见到一个自相实有的无分微尘为所境法(也就是此微尘非能成为众多分别识的所缘境)，那么于彼所境上应有如是未见法的众多分类。又从时分的角度来观察分析，一切有情于劫、年、月、日、刹那的无量分别心中，何者亦未能见到一个自相实有的微尘为所境法，那么于彼所境上应有如是未见法的众多分类。并且此实有的无分微尘既非心识，亦非宝瓶等法，亦不是其自体本身有多少所知法而有如是非为成实独一法的众多分类。对此又反过来观察，若以方分与时分的种种分别识，皆能见到一个实有的无分微尘为所境法，那么在其所缘(无分微尘)上亦可以安立如是众多分类(也就是说，方、时的分别心有多少去见微尘法，如是于微尘上应有等同分别数量的众多分类法)。其实诸法皆由分别心安立，从肯定的侧面而言，“是”的反体有多少，如是亦应有相同的众多类别，诸如是微尘、是细小、是所知法等，若于此等中认定何者是成实独立的一体法或无论承许何者为成实的独一法，那么在方分与时分的何者分别识面前皆不成所知，因此所谓的成实独一体仅仅是立宗而已。或此无分微尘亦可再分为无量异体，如是怎么能安立为成实独一体呢？故于此等中无论认定是何者，均遍寻不得彼彼不可再分的成实独一法。凡是有分类之法非为一体，不能分类之法乃为一体，若不将其安立为一体的名称，则于所知法的范围内很难找到另外的一体法。

　　总而言之，于所知法的范围内，无论何种自体，凡是胜义中安立为成实独一之法，那么在方分与时分的无量心识面前，除此独一的所缘外，其余的一切法、甚至任何一法亦皆应成非所缘境，此外亦不可能有其余的一个方分与时分之法。如是观察的最终结论，此所说的独体法，也并不异于心识外而单独存在。若许存在者，应成不是独一之法，因为有分别故(是色法、不是心识等)。如果连分别自境的心识也不存在，那么实有一体的所缘境亦应成不可缘，如是在种种显现的所知法中，无论何者皆应成如兔角般根本不存在。故于一切所知的范围内，成实独一之法，过去没有成立，现在亦不能成立，未来仍然不会有。然而方分与时分的诸法显现仍是极为明显应理，亦无任何偏颇。如云：所知范围设一实，应成所知皆不现，所知一法不成故，无边所知各明现。(设若在一切所知法的范围内存在堪忍的一体实有法，则应成与般若空性相违之法，当知这样的所知法应成一切时处都不能显现。从胜义实相般若大空性的角度而言，堪忍实有的所知法在二谛中一法亦不成立，是故名言谛中显现无量无边净与不净的所知法都是依靠各自同类的因缘而明现相应的种种果法，犹如水月般，即是殊胜的缘起性空。)

　　唉玛(极希奇)！诸法之法性，乃为不可思议，极奇希有，倘若听闻遍知此等者——善逝所宣等性的狮吼声，则于智慧之身力能增上广大，犹如一口能吞尽无边虚空，其手能持斩断现有戏论的甚深正理——文殊手中的宝剑，连一法也不成实有，诸法在空性中皆由缘起显现，对此缘起性空的究竟真理，生起稳固、殊胜的定解，请将此理广弘于世间生众。如是上述甚深难测的殊胜理论，乃由自之智慧的力现而为诸有缘善士宣说。”如是所说也。

　　由于所知法包括心法与色法或有为法无为法，一切所知法又是观待因缘所安立，若不观待名言的因缘而有之所知法决定不成立。然则不能因为色法观待于心识，而认为色法有少许的独立性，甚至将其推广到绝对的独立性。其实这少许的独立性亦是由心识去了知的，乃为分别心的所境，非真实智慧的境界。如是由分别心幻现的一切所知法绝无堪忍的自相实有，仅仅是分别心的假立而已。不仅所知法无实，且于能知的心识亦毫无实质，这是通过正理观察、抉择所得出的结论。是故应成派所运用的离一多因就能彻底破除四边八戏，直接抉择了离一切戏论的无遮大空性，所抉择的正见亦是般若的大无遮见。

　　五．大缘起因：在经典中的《龙王请问经》与论典中的《中论》等皆已用到了“大缘起因”，其理论主要是抉择一切诸法的本体皆为大空性，亦是共同抉择因果所摄一切诸法的本性或三解脱门的一种殊胜理论，它涵摄了前述四因的全部理论，因此在五大因中最圆具权威的就是大缘起因，其之威力能摧毁一切实有的执著，同时遣除常边与断边，故又被称为五大因中的“因王”。如本论云：“由说诸法依缘生，非诸分别能观察，是故以此缘起理，能破一切恶见网。”

　　应当如何认知万法的缘起本性呢？全知麦彭仁波切在《智者入门论》中云：“观察一切所知法的大缘起因，是抉择诸法自性不生，由因缘集聚后假立而生，无因则决定不生，显现的诸法亦当体即空，毫无自性，因缘缘起法本如影像，远离常断、来去、生灭、一异自性的诸边戏论故。若以相近真实法性的胜义理论来衡量时，除无欺缘起力所产生外，若于四边生、四句生以及有、无、常、无常等中何者为实有，都无法安立为名言世俗法，故应成诽谤了一切名言。由是能以得出无实法犹如幻化、缘起显现与空性乃为一义的结论。是故唯有中观宗所假立的一切名言现法极为应理，以此便能成立世俗名言，以及四谛、三宝等出世间一切宗派的名言。在此正理之王大缘起因中，摄集了金刚屑因等所有胜义理论，不以理论观察时，一切缘起显现之法皆能成立，一旦以理观察时，因、果、体性何者亦不成立。此于《中论》等中有广说缘起之理。如是在世俗中因、果、体性三者的显现而安立名言，在胜义中因、果、体性三者即是无自性的三解脱门，都是大空性的本体。如是二谛无别大双运的具胜空性，乃为修中观道者所证之法界，亦即出生三世佛、佛子的了义佛母。在安住根本慧定时，现空二谛一味无别的大平等性犹如虚空，超离分别意境，虽离言思，但以无念的各别自证智慧安立为等性。在后得时诸法现相与梦境、影像、幻现、变化等喻相同，现而无有自性。如是具足甚深定解，以此妙慧分别二谛而安立此基道果，无误现证并为他人宣说，从现证的空性义中产生大乘道与果的一切殊胜功德。”是故对此甚深的金刚语，应当再三闻思，反复观察后运用在心相续中修行，此对修行者来说，是抉择一切所知法最为殊胜的窍诀。

　　总而言之，缘起法是内道大小乘所共同承认的。在般若大空性的基础上建立名言的缘起显现法是中观派的观点。在理解观待缘起法的前提下，首以简明易知的比喻来说明这一问题。所谓观待者，如同此山与彼山、上面与下面、长短、大小、左右等皆为观待而成立之法。如果上面没有，观待它而有之下面依然不会存在。又如儿子与父亲，亦是互为观待而成立的，如果尚未观待父亲之前就有了儿子，应成无父之子，或说勿须观待儿子，而得有父亲之名，那么一切众生在出生之际就应该成为父亲，此许有违于名言规律，故极不应理。如是能生因与所生果之间的关系亦与此理相同。若不互相观待，永远不能产生同类因之果法，譬如青稞的芽果必须是观待青稞的种子而产生，同样一切诸法并非不观待而存在独立实有，而是因缘缘起所假立产生的。如梦境中的第六分别识面前所现之法，或如无分别眼识前所见的水月等一切所境色法均有待于各自同类或特定的因缘而产生，其差别仅在于有境的分别识与无分别识。若以胜义理论观察皆为平等的无生大空性，其本性本无来去、生灭等相。如本论云：“如日轮有蚀等别，于影像上亦能见，日影合否皆非理，然是名言依缘生。”其实现而无实之空体(影像)，勿须胜义理论，仅依名言理论观察亦不难易知，诸法现而无有自性，皆为缘起假立。譬如，水月在尚未观察的基础上似有，以名言理论稍作观察则知毫无实体，再进一步观寻，此现而无自性的水月到底从何处来，住于何处，消失时去于何处等如是观寻了不可得。如是诸法在因缘缘起聚合之时自然会有显现，当缘起力不具足时，自然就会消失。并且依靠缘起力正在显现的诸法，其本性亦是本空离根的，犹如镜中影像现而无自性。假设说诸法不是因缘缘起假立而是自性实有的话，那么所现之法必定会有它的来源、住处、去处等，然却对此上下求索、遍寻不得，所以诸法并非自性实有，唯是缘起假立显现而已。因、果、体三与上述比喻相同，因缘聚合时则现，正现之时亦是无生大空性的本体，如此现而无自性、缘起性空的甚深义理，请详见于《定解宝灯论》第五问答义。

　　在因缘缘起的基础上所假立的轮涅诸法，如怙主龙树菩萨云：“知此诸法空性已，一切业果依缘起，希有又此极希有，希奇又此极希奇。”这种缘起法的甚深道理，唯有我等大师释迦牟尼佛才能无倒宣说，其他外道的所有论师都未能如实地宣说这种甚深见解。故于《中论》中云：“我稽首礼佛，诸说中第一。”在古印度有很多种外道，约有三百六十多种见解，其归纳为六十四种，再为归摄即常见、断见两种，这些具有外道见解的论师们虽然创立了各种各样或千奇百怪的教派，但实际上都未能通达无我空性的正见。如胜论外道虽许外境色法如梦如幻，但究竟亦未通达无我空性，并且以此见解引起的是遍计执著，因彼建立了一个具九种或五种或不可思议功德之我为独立实有。从外道的甚多典籍中亦不难易知，彼等从未提及过缘起性空的甚深道理，虽然他们的论典中有讲到如梦如幻的世俗法与实相、真理、真如、法界等胜义谛的名词，但这些名词与中观中所诠示的意义却有天壤之别，其根本亦未能通达释迦佛陀所宣说缘起性空的甚深义理。所以内道的缘起法是最胜无上的，故被尊为诸说中的第一。就连印度古今的外道物理学家等所有教派的论师们，均称佛陀所说的缘起法是诸说中的第一。此缘起性唯依内道的佛经与龙树等诸大菩萨所宣说的正确理论方能通达，此能成立的甚深见解亦是一切教派中绝无仅有的。怙主龙树菩萨在《回诤论》中云：“若谁有此空，彼有一切义，若谁无空性，彼一切非有，诸说空缘起，中道为一义，无等第一语，敬礼如是佛。”又于《七十空性论》中云：“由一切诸法，自性皆是空，诸法是缘起，无等如来说。”又于《六十正理论》中云：“若有许缘起，诸法如水月，非真非颠倒，彼非见能夺。”又于《出世赞》中云：“戏论说众苦，自作及他作，俱作无因作，佛则说缘起，若法从缘起，佛即许是空，说法无自性，无等狮子吼。”此等唯说由缘起因故自性本空，因此缘起义现为大空性本义即是龙猛菩萨不共之宗。月称论师在《显句论》中云：“无论何宗承许诸法自性本空之观点皆可成立，诸法皆为缘起显现故本体空性，凡许空性，即有缘起，由缘起性故，安立四圣谛亦极应理。由缘起故乃有苦谛，若无缘起，则不生苦，彼无性故即为性空，若有苦者，则于苦集、苦灭、趣苦灭道皆可成立，故于认知苦谛、断除集谛、修持道谛、现证灭谛亦得成立。如果有知苦谛等，必有向、果及其安住诸向及诸圣果的圣者。若有住向果者，必有僧宝，有诸圣谛即有正法。若有正法及僧伽者，亦能成立有佛，能如是成立三宝。”由此世出世间一切诸法的分位差别与所证功德以及善不善业果报等一切名言皆能成立。故《中论》云：“以有空义故，一切法得成，若无空义者，一切则不成。”又云：“若一切不空，则无有生灭，如是则无有，四圣谛之法。无四圣谛故，亦无有法宝，无法宝僧宝，云何有佛宝。”当知中观所说缘起性之空与世间人所认为无一物之空是截然不同的。月称论师在《显句论》中云：“有部宗对中观师说，若汝安立诸法皆无自性者，则如世尊说自所作业自受异熟果报，此等一切岂非皆为汝破，如是谤无因果即成无见者。中观师驳曰：我宗并非无见者，而是在破除有无二边，光显能往般涅槃城之中道义，未说诸业作者果报等是断无，应能善立彼无自性。若谓所立无自性者，则于能作所作皆不应理，此咎仍在。驳曰：此过非有，唯有自性不见作用故，唯无自性见有作用故。”又于《中观四百论释》中云：“我非说无事，是说缘起故，汝说有事耶，非唯说缘起故，汝何所说，宣说缘起，何为缘起义，谓无自性义，即自性无生义，能生性如幻现、阳焰、影像、乾达婆城、变化、梦幻、果义，空无我义。”此显由许缘起，能除有事无事二边之理。由说缘起义即自性不生，故能遣除有事的实论，由能生如幻等果为缘起义，故能遣除无事的实论。《中论》云：“说有是执常，言无是断见，故于有无二，智者不应住。”中观师由缘起因而说业果等皆无自性之空，外道现世美(顺世派)不许业果等为缘起，不以彼为因，由未见现在有情从前世来、及经此世往后世等，以此为据而妄说没有前后等他世。其实彼二之“因相”有极大差别，成立无性的根据理由亦截然不同。如《显句论》云：“有者妨难说，诸中观师与无见者(外道现世美)全无差异，因为彼说善不善业与作者及其果报一切世间自性本空，诸无见者亦说彼无故。其实不然，此二观点根本有别，因为中观师说有缘起，由缘起故就性空门，说今世后世等一切皆无自性。而诸无见者却并非如此，以自之邪见了达后世等绝无，非能如实证悟，唯缘现世诸法行相自性，由未见彼从前世来今世、从今世往后世故谤无前世后世，同于今世可缘之事。”若谓，中观师与无见者“因相”虽有不同，但于通达前后世及业果无自性方面是相同的。破曰：此亦不同，外道现世美所许的无性是毕竟无之断无，中观师所许的无性是缘起性空，即世俗中有业果等缘起法。如《显句论》云：“彼等亦于诸法性通达为无，由此见故亦是相等。答曰：非也，因为中观师许世俗有，彼等不许故并非相等。”总的来说，有者所说的无性空，并非善妙空性，故当以理遣除，否则若诽谤般若经与法等必将堕落恶趣。如《中论》云：“若恶观其空，少慧受衰损。”

　　初学者若未消除业障，亦未依止善知识系统地闻思中观教理，是难以获得中观正见的。如《中论》二十四品中云：“由知诸劣慧，难达此深法，故于说正法，能仁心退舍。”又《宝鬘论》云：“此法甚深故，知众生难悟，故能仁成佛，欲舍不说法。”宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中云：“应于能得正见之因，以善护所受净戒为本，多门策励修积资粮、净除罪障，亲近善知识勤求大乘教法，精进闻思修行善也。”故具智慧者应于了义经典及中观等清净释论所宣说缘起性空的甚深义理生起殊胜信解。特别是印度应成派的佛护论师、月称论师及雪域大法王无垢光尊者与全知麦彭仁波切等已无余尽解圣者父子(龙树、圣天)所有密意最极深细的微妙处，即依缘起对无自性法及法性现为因果之理，应当深生定解，以至他人无法倾动之位。本来佛有各种各样的功德，揭示缘起法的特性乃为佛陀的一种特殊不可思议之功德，亦是不共于其他任何教派的殊胜功德。

　　虽然上述五大因是中观应成派与自续派共同的理论，但二派分别在运用五大因来抉择的方式却有着本质上的差别。自续派是以与他宗共同承认的三相理论，力图从正面去推出无自生、无他生等空性的结论，故为自续理论。应成派则是完全以他宗自许的三相理论，亦谓“他称”理论来抉择诸法无自生、他生等离戏大空性，故为应成理论。如破自生时，自续派以三相理论推测说，自生不能成立，因为汝吾共许三相理论推测、观察的结果是，若许自生，会有无义生、无穷生的过失，故自续派于对方说，汝吾应当共许无自生的空性为所立。而应成派本来无有任何承认，然于遮破自生时说：自生不能成立，否则会有汝宗自许相违的过失。因为以汝宗自许之三相理论来观察、推断的结果，即诸法并非自生，否则会有无义生、无穷生的过失，以此间接上汝宗应许具有了自许相违的过失。故应成派于对方说，汝等必须承认没有自生的空性为所立。总而言之，自他共许之三相理论，为自续理论，仅以他宗自许之三相理论作如理的推断为应成理论。

　　由于应成派所抉择的是出世入根本慧定的大空性，如是安住法界的究竟本性中本无任何能立、所立，法界本离一切分别、一法不立故。彼派论师亦是在不离法界本体的同时，借助他宗自许之理论来抉择诸法的本来空性，逐层剖析彼许之对境及其执著。

　　观察诸法实相的胜义理论——五大因亦是显密共同的理论，如于密宗中的《法界宝藏论》、《直指心性注疏》

　　以及印藏圣境大德们著作的《大幻化网注疏》等中，特别是在抉择远离四边八戏的胜义大平等时都共同用到了五大因，乃为真实超离四边八戏的无上理论。故于上述五大正理切莫人云亦云，或仅依诸大论师的言语来照本宣科，相对于真正希求解脱的人来说，应该用心深入细致地思维、反复推敲、仔细观察、系统理解是极为重要的。

　　二者．不共四大因：印度中观应成派的佛护论师在《中论释》、寂天菩萨在《入菩萨行论·智慧品》、月称论师在《显句论》及《入中论自释》、扎雅阿楞大论师在《入中论广疏》等论典中皆已讲述了应成派的不共理论，并以应成派的观点来抉择了般若经与龙树菩萨的究竟密意。雪域中观论师们所著作的诸论典中对彼等观点又作了广泛的抉择。诸如前代中观论师所著作的有关中观方面的诸论典与无垢光尊者的《宗派宝藏论》及《如意宝藏论》、萨迦派荣顿巴尊者的《入中论释》、果仁巴大师的《入中论释》、噶举派噶尔玛巴的《入中论广释》等论典中都如是宣说了应成派的不共理论，彼诸论师在论中运用此等不共理论时，虽然安立有名称与分类的不同，但对此分类众多的理论，皆可归摄于三种或四种不共应成理论之中(此三种是他称三相理论以外的)。上述彼诸中观论师在运用不共理论所抉择的观点都比较类似，只是与格鲁派所抉择的八大难题有所不同。

　　应成派的不共四因：即汇集相违之应成因、根据相同之应成因(是非相同之类推因)、能立等同所立不成之应成因、他称三相之应成因。

　　在尚未分别诠释不共应成理论之前，为能简明易便地了知此不共理论，引用恭尊云灯嘉措的《知识总汇》(又译为《所知藏》)中云：“汇集相违之应成因，是由他宗所许之立论(能立)而发其不承认自己应有的太过；根据相同之应成因，即上述应成之过唯遍(唯一遍满)，在他人的意识面前依靠比喻作一定的说明；能立等同所立不成之应成因，宣说由此所发应成太过之力使他宗无法回辩；他称三相之应成因，以上述三相应成理论于敌宗分别识面前真实安立他称(许)之宗法、同品周遍、异品周遍后，以他称之因(理论)于他的心相续中能够生起比量。应成派不共同的四大理论，可以用于破四边生的任何一边上，此处主要以四边生为例而稍作宣说。

　　首先以理遮破外道数论师承许自现或自生的观点。彼宗认为诸法在因位时已有，才能如是产生，无则不能生。譬如，芝麻本具油性，故能出油，石沙本无油性，故不能出油。对此以理破曰：若许诸法是有而生者，此生应成无义，因位时已有故，此为汇集相违之应成因；彼宗若谓：此者不定(不定似因)。破曰：应成无穷生，已有再生故，此为根据相同之应成因；彼宗又谓：此二不同(因时已有与后生之有不同)，如泥团中尚未明显之瓶可生，已明显之瓶不能复生，此二有明显与不明显的差别故。破曰：泥团中有不明显之瓶与所立相同(因为泥团上有不明显之瓶故可生)，此为能立等同所立不成之应成因；是故外内诸法不自生，已有故，此为他称比量之应成因。

　　复次，破析内道有部宗承许他生的观点，种因与芽果二者的自性应成非异，芽由种生故，此为汇集相违之应成因；彼宗若谓：此者不定。破曰：如是许者，应成火焰生黑暗，因为自性互异，仍能生起故，此为根据相同之应成因；彼宗若谓：此二不同，于有无能生的力上有差别。破曰：此与所立相同(在有无能生之力上有差别，故种子能生芽、火焰不生黑暗)，此为能立等同所立不成之应成因。种因不能产生芽果，以种芽二者自性非异故，此为他称比量之应成因。

　　复次，破斥裸形外道妄计自他和合共生的观点。彼等认为瓶盘从泥体中生即自生，又依陶师、绳、水等而生即他生，此二义和合故为共生。对此观点应用遮破自、他各别生的理论来予以遮破。《入中论》云：‘计从共生亦非理，俱犯已说众过故。’

　　复次，破析外道顺世派妄计世间诸法无因而生的观点。若如是许者，世间诸法，现量应成无取无因，此为汇集相违之应成因；彼者若谓：此者不定。破曰：虚空中莲花的色味亦应成可取，无因亦可取故，此为根据相同之应成因；彼者若谓：此二者在有无自体上有差别(世间与空花有别)。破曰：此与所立相同(此二者在有无自体上有差别故，世间诸法可取而空花不可取)，此为能立等同所立不成之应成因。所以世间诸法并不是无因生，而是暂时生，此为他称比量之应成因。如是所说也。”

　　由于圣者入根本慧定时所觉受的法界本性是不可思议、远离四边八戏的，尔时对无遮与非遮、破与立均不作承许，因为此等唯是分别寻思的一种产物，并非诸法的究竟实相。然而在凡夫面前抉择胜义谛的大空性时，中观应成派则将分开二谛等作为不共的所破法。在以共同五大因与不共四大应成因来摧破一切有无诸边戏论时，应安立大无遮见的观点。当知在抉择胜义大空性的众多理论中，中观应成派的不共理论是至高无上的，因其不分二谛、不作任何承认，并广泛、深细地抉择了诸法的究竟本性，令世间诸众能借助此理相似地明了圣者们入定智慧的境界，如实依修后，亦能证得大乘圣者的果位。

　　下文分别诠释不共四大因的破析方法。

　　汇集相违之应成因：应成派在以正理观察外道诸宗及内道有部、经部、随理唯识等宗派所许的观点而互相辩论时说：以理论抉择汝宗的见解与立宗的根据(教义)有直接相违的过失，此为汇集相违之应成因。例如破自生时，外道数论派许稻种与稻芽，此因果二者是一体，才能自生(自现)。中观师驳曰：此许观点有相违的过失，因为实有一体的因果，不能自己生自己，若生复有应成无义生。数论师回辩说：此不一定，因果虽是一体，其果在因位时就已成立，但有明显与不明显的差别，不明显果可以产生，而明显果不能再生。尔时中观师又以第二因来对彼宗所许的观点作如理的类推与分析，并予以相应的破析。

　　是非相同之类推因：“是”指明显果，“非”指不明显果，汝宗认为不明显果可以由自生起，明显之果不能再生。其实这样的立宗根本不符合道理，若明显之果不能再生，不明显之果亦同样不能生起，以是非相同之类推因而能知之。数论师辩护说：此亦不定。中观师破曰：汝许不明显之果应该不是从自己生，已有之故，比如孩子已经出生就不必再生。彼宗若谓：这不一定，虽然已有，但仍可成立(自生)。中观师破曰：如果已有尚须再生者，那么明显之果也应能再生，因为汝许已有仍可再生故。数论师辩护说：明显与不明显之果不相同，明显之果不能再生，不明显之果能生故无过失。所谓不明显者，犹如未成宝瓶前的泥土，泥土上应有已成之宝瓶，只是不明显而已。比如木桩插入土中不见，并非木桩没有，而是隐藏于地下不见，或如浓云蔽日时，不见太阳并非太阳没有，而是以不明显的方式隐存着，故不明显果可许再生、是有义生，亦不成无穷生的过失。假使已明显果尚须再生者，非但无有意义，且有无穷生的过失。为此以第三因来予以破析。

　　能立等同所立不成之应成因：所立指他宗所说“诸法皆为自生”，若不自生，则就无法可成，法若无者，应如石女儿、龟毛、兔角、虚空一样永不能生，如是一切有的法早就已有，无的法就全然不生。如果不明显之果不生，那就再找不出一个生起之法。因为明显之果不生，未有之果亦不能生，岂不是永远找不到一个存在之法，所以成立自生是极为应理的。中观师破曰：没有的法不生是汝宗之所立，既是汝宗的见解，亦是汝等之立宗，若以中观正理观察则此许观点根本不能成立，亦毫无真实能立的理由，仅仅是立宗而已，此能立等同于所立，故皆不得成立。现在外道数论师从道理上已是理屈辞穷以致瞠目结舌、无话可说，因彼首先说“不定”，以理观察后说“不成”。而于正理面前又是一定、成立的，至此数论师已是辞穷理尽，再也无法继续讲述诸法有自生的理由。中观自宗本无任何承认，都是借助他宗自许的理论来衡量抉择他宗观点，诚如以子之矛攻子之盾。如果汝等还要耽著自己的邪宗，那就不值一辩。月称论师在《显句论》中亦说过：凡是不接受道理根据者，如同疯狂人一般，应该远离或置之不理。若能接受道理，以应成理论则能彻底遣除彼等因遍计执著所引起的观点，舍弃自之邪宗，承许无自生的空性。萨迦班智达在《量理宝藏论》中云：“故智者应成辩答，公有四解脱法门，若无法倒转答辩，随行彼子真实宗。”一般来说，智者们在如理辩答时，皆不超出四解脱法门，即不定、相违、不成、承许，在随理论观察时，若有不能说不定或相违或不成，只能说承许的这种情况下，应当舍弃自己的邪宗而随行真实之宗。为如是接受道理者，遣除外道论师的邪宗知见，明示殊胜正见之理，故应成派继续引用他称三相理论作进一步分析解说。

　　他称三相之应成因：以上述三种不共应成理论对数论派所许的观点作了较为系统的破析后说：一切诸法不应自生，因为有义生、有限生故。应成派在解说此理时，于数论师的心相续中逐渐生起了如是三相理论的比量。

　　所谓三相者，是指为能如实领悟所量未知事物而例举之正因所应具备的三支，即宗法、同品周遍、异品周遍。

　　宗法：即量中之第一支。于宗所有无过欲解前陈之上依理立量，确立有此因者，名为宗法。比如虽然未能现见火、水，但由见有烟及水鸥，以此比量则知其处必定有火及水，比量中有，或于所诤前陈有法之上，定有此因能成立。

　　同品周遍：即因法立量中的第二支。唯于立量之同品中确定为有。如云：“若是所作性，则遍即无常，有烟故知其有火。”皆存在于同品之中，或所立者与因(能立)相同。

　　异品周遍：即因法立量的第三支。与立量所立事物反义相属，故于立量异品之中决定是无。如云：“若其是常，则遍即非所作性。”异品中无，与所立反，即与因(能立)相反。

　　通过上述能破(胜义理论)的抉择了知诸法毫无实体、本来大空性，同时亦知道了一切世俗诸法皆来源于心(作者)，其实心的本性亦是大空性的智慧。由此可见，了达此等能破理论是甚为重要的。由于印度、雪域特别推崇的《中论》、《中观四百论》、《入中论》等论典中在抉择诸法本性，彻底遣除实有疑惑等时均用到了此等理论，是故若能了达上述理论，则能精通中观诸论的甚深义理，以此便能遣除相续中储存已久的业惑与实执。若未如是通达，或于中观经论的字句上滑冰者，如鹦鹉学舌般的寻章摘句，则对遣除疑惑与实执根本无济于事。

　　三、彼二之差别(自续派与应成派能破理论(因)之差别)分二：他宗，自宗。

　　他宗：宗喀巴大师与其弟子克主杰等认为，中观自续派应该承许自相实有的三相理论，中观应成派勿须如是承认。此亦如上所述，因为他宗论师有不可思议的必要性，故以大悲心、巧施方便法门而建立如是不了义的观点。实际上自续派从未建立过如他宗所说那样的观点，并以理论观察分析，彼宗将来亦不必如是承许。在上述所破时对他宗认定自续派所许的观点，已用教理作了较为系统而如理的评析。如果他宗弟子一定要固执己见地认为自许观点最为了义，那么自续派在以胜义理论破除四边生的所立时，应成安立自相实有之法。

　　自宗：根据宁玛派大法王无垢光尊者、全知麦彭仁波切的观点来分析，中观二派所许胜义理论之差别分五：即宗法(有法)之差别，所破法之差别，所立承许之差别，因(能立)之差别，比喻之差别。

　　宗法之差别：中观自续派在尚未遣除分别二谛的执著、着重抉择相似胜义的单空时，不破显现的有法，亦就是将自续派与他宗面前共现之色等诸法，作为三相中的第一“宗法”。比如“声音”部分外道者许为常法，内道弟子许为无常法。虽然声音乃为彼等共许之宗法，

　　但其是常、无常等则有一定的诤论。同理自续派在抉择单空、分开二谛时，承许诸法在胜义中空性，在名言谛中实有，故将色等现法作为自宗、他宗共许的宗法。然而此在胜义中是否实有则有较大的辩论。

　　中观应成派不分二谛，着重抉择真实胜义谛的大空性时，无论世俗中有或胜义中无等所立、承许悉皆远离，不仅胜义中没有，且连凡夫众生的有分别识与无分别识面前所现世俗诸法的一切自相、总相都一并破除，如是不会有共许之宗法所在。全知麦彭仁波切在与扎呷活佛的《辩答日光论》中说：“虽然自续派于名言中许诸法实有与应成派在名言中亦不承许实有法的差别，是诸宗共同承认的。自续派在着重抉择胜义之单空时，仅许实有存在之空性为相似胜义谛与世俗谛不破现法。而中观应成派着重抉择远离一切承认的大中观、真实胜义谛时，根据胜义理论抉择，连名言谛中亦不承许自相实有之法，无论显现何法，其本性均离一切戏论，此与圣者入根本慧定的境界相同，乃为无缘大空性的本体。”全知麦彭仁波切又在《遣除单秋疑惑论》及与沙格西的辩论书中亦有同样的论述。

　　所破法之差别：见前文所述他宗、自宗认定自续派与应成派安立所破法的差别而如是了知。

　　承许所立之差别：自续派在否定有生等的同时，又肯定了无生等所立法的存在，此许观点的主要原因是在着重抉择单空时分二谛、加胜义鉴别。应成派不但否定了有生等，而且直接间接皆不承许无生等为所立法(远离一切承认的观点)。其主要原因是在着重抉择大空性时不分二谛、不加任何鉴别。全知麦彭仁波切在与沙格西的《辩答日光论》中说：无论应成派还是自续派，显现任何诸法皆以破四边生及离一多体的胜义理论来予以遮破。在破析每一法的所缘境时，其离戏之义均不能一次性安立，因此从表面上看来，在破析的所缘境上，似无任何差别。然于究竟上，则以胜义中有无承认作为判定自宗的标准(二派各各自宗的界限)，二派之间的差别仅在于此。”又于《澄清宝珠论》中云：“由于无始以来的贪等实执熏习，无有生起远离四边智的机会，为此应当首析诸法在胜义中无，使之生起如是的心所智慧。故于中观自续派的诸论典中明显可见将诸经论中所述破色等之相(法句)，均诠释为遮破实有之单空义。因而在抉择暂时道的时候，应许胜义中无生，世俗中有生等显现法，亦是不能破除的，由名言量能以成立诸法有自相。不然彼显现亦根本不成立，故于所破法应加胜义鉴别，即胜义中无，世俗中无欺而存在，如是分二谛各处的安立方法，于初学者意前是极为适宜的。”又云：“具德月称论师与寂天菩萨等，最初着重抉择离四边的各别自证智慧，悉已遮遣了世俗中所成立的自相，无有二谛各执之境，抉择为现空双运，已达胜义实相的见解是远离一切承认的。”又在《中观庄严颂注疏》中亦如是宣说。

　　因(能立)之差别与比喻之差别共述：自续派之因(能立)与比喻是自宗、他宗共同承许的，应成派的因与比喻仅仅是他宗一方所承许的。全知麦彭仁波切在《遣除单秋疑惑论》中说：“月称论师讲述了他称因与比喻等遮破的次第。”上述诸差别法若分述约有五种，全知麦彭仁波切在与沙格西的辩论书中归纳说：“三相理论，若于自宗、他宗面前共以正量成立的理论来抉择无生空性，此为自续派的胜义理论。三相理论，若仅仅是他宗一方承许而借立的理论来抉择无生大空性，乃为应成理论。”

　　这里容易引起的一个误区是：应成派仅仅承许他称三相理论，是否无论何时亦不承认自续理论呢？其实并非如此，应成派在抉择大般若的无生大空性时，虽然皆以他称理论来予以遮破，胜义中本无任何承认故。但应成派在随顺世间众生、安立名言谛时，同样亦承认自他共许的三相理论。比如现见烟因，以此推知有火，又如依身、语之相来判断他人是不是苏醒大小乘种姓者，又依身、语之相来判断彼人是不是不退转菩萨，如是前世、后世等皆依三相理论能以成立。自他共许之宗法、所立、因、比喻等在这样的基础上皆能成立。大法王无垢光尊者亦于《如意宝藏论自释》中云：“自续派破除了常法与我等，又安立了无常、无我等，而应成派自宗本无任何破立，仅依他称理论来解说般若大空性。”

　　在雪域主要以宁玛派自宗的观点讲述了应成理论与自续理论的差别，此等都是印度中观二派论师的真正观点。在《般若灯论·广疏》中云：“内生处(眼耳鼻舌身)之任一皆为宗法，因(理论)与比喻都是自他共同用来抉择所立法无自生的理论，此所立的有，是自他共许成立的有，自续派许为无自生。” 同样智藏论师在《二谛论·自释》中云：“比量之因与所比量之法都是自宗、他宗面前显现的宗法，此宗法、所立法、比喻皆能如是安立。倘若二宗面前不成立宗法与所立法等，则于心相续中不会生起真实的比量。”应成派所说的宗法等，是仅由他称理论成立的，其自宗本无任何承认故。月称论师在《显句论》中说：“在与他宗进行辩论时，如果中观自宗亦有承认，则于他宗所发的妨难，就难以彻底遣除。然而中观(应成派)自宗根本没有任何承认，仅仅是引用他称理论来作如理的推断与抉择，遮破他宗自许的观点为竟。凡是引用自续理论的宗派有时候会获得与敌宗相同的过失，我等应成派不引用自续的比量，因为胜义理论(比量)唯具遮破他宗所许观点的作用故，凡是引用应成理论即能破除有承认之宗，他宗若不舍弃此有偏袒的执著，必有一定的过失。并引用了龙树菩萨的《回诤论》说：‘倘若现量等，衡量成立法，抉择破或立，无故吾无过’。”本论亦云：“如石女儿自性生，真实世间均非有，如是诸法自性生，世间真实皆悉无。”月称论师又在《入般若波罗蜜多论》中云：“破立二者均应遣，真胜义中无破立。”寂天菩萨在《智慧品》中亦云：“若实无实法，皆不住心前，彼时无他相，无缘最寂灭。”

　　由于自续理论与应成理论之差别以及立宗有所不同，故于讲述胜义理论的差别时，前代中观论师、嘎举派的中观论师、萨迦派的果仁巴大师等所许的观点与上述宁玛派自宗的观点亦有大同小异，只是在讲述彼二宗派的根本差别时，对自续、应成各派所下的定义不同。果仁巴大师等认为二派之间根本在于引用应成理论与自续理论的差别。宗喀巴大师在《中论释·理海》等中指出，中观二派的主要差别在于安立世俗谛时，应成派许一切名言诸法皆因众生的执著而产生，即分别心安立所幻有，毫无堪忍的自体，故不应安立为自相实有法，而自续派认为世俗诸法应有堪忍的实有自体。其弟子克主杰等亦作了同样的论述。宁玛派自宗全知麦彭仁波切在《文殊上师欢喜教言论》中云：“了达单空的假相胜义，有如是承认而着重宣说者，即是中观自续派的定义；真实胜义中远离一切承认，着重抉择大空性而如实宣说者，即是中观应成派的定义。在对二者下定义时，仅以名言中有无承许自相实有与胜义理论抉择的差别等来作区分者，是一般差别，在上述定义中已含摄故。复于有无承认，名言中是否安立自相实有、抉择无生大空性的应成理论与自续理论是否加有胜义鉴别的关要，主要亦由上述的定相力所产生。”

　　宁玛派自宗认为，其实自续派亦不承许单空为究竟实相义，最终所许的胜义谛，亦是远离四边八戏的大空性，尔时不承许任何破立之法，此与应成派根本无别，在印度自续派诸大论师的论典中明显可见。如清辨论师在《掌珍论》第三品自释中云：“暂许单空为相似胜义，究竟没有任何承认，并安立无分自证的见解是远离一切承认的。”又于《归摄中观精华论》中云：“于假相胜义，真实胜义中，后者非意境，无任何分别。”又于《般若灯论》等中引用了义般若经论释云：“胜义谛是远离一切言思之境，寂灭一切戏论，乃为诸法的胜义本性。”又于《中观宝灯论》(被诸大论师们共称为将一切班智达、成就者的修法窍诀归纳总汇的一部殊胜论著)中云：“究竟的修法，超离一切寻思，不住任何诸边，分别心于任何法的本性中亦不生，应安住于什么都不成立的本性之中。”又如智藏论师在《中观二谛论自释》中云：“破除了一切生、住、灭，抉择为无生、无住、无灭之后，指出究竟的胜义空性中并没有什么可作破立之法，乃为真实明无遮也。”又如菩提萨埵在《中观庄严颂》中云：“生等无有之故，无生等亦不容有。”又在广泛抉择单空胜义谛以后说：“真实义中诸戏聚，彼等一切中解脱，纵使若依分别心，则成世俗非真实。”又在彼之《二谛论·难题释》中亦有相同意义的论述。其弟子莲花戒论师在《中观庄严颂·难题释》中云：“暂时可以建立一个属于无边的单空空性，其单空在胜义谛本性中并不存在，因为胜义谛已离四边八戏故。”等如是所说也。

　　关于自续派为什么要着重抉择暂时单空的这一问题，清辨论师在《掌珍论》中云：“无真世俗谛，而上正高楼，智者非应理。”也就是说观待究竟的胜义谛而言，单空为真实世俗谛，亦是证悟真实胜义谛的一种方便途径，如同登上高楼的阶梯。倘若不具单空之方便，欲证究竟胜义谛者，智者们认为这是非理之行。为此全知麦彭仁波切总结说：中观自续派着重抉择的是菩萨出定位中的修法，尔时虽有不灭的显现法为根识现量所见，但了知为如梦如幻般无实有而存在，故亦不执著为实有。中观应成派所抉择的是菩萨入定位中的修法，现量见到的亦是远离四边八戏的大法界本性，尔时无有任何承认，亦不分二谛，不加胜义鉴别等，轮涅所摄的一切诸法一味大平等性故。对此设有疑问：既然自续派究竟的所立与应成派一致无别，并且彼宗暂时所许的观点，亦被应成派认为是菩萨出定时的修法，那么彼二派之间是否根本不必要辩论了呢？全知麦彭仁波切又在《澄清宝珠论》中为遣除此等疑惑而答曰：“从究竟的意义而言，虽无任何差别，然于解说论典的方式上则必有差别。比如清辨论师说：佛护论中于所破法未加胜义鉴别等有过失，后来月称论师对清辨论师的此等观点进行了系统的破析。是故中观二派之诸大车们究竟的密意，虽无任何差别，但侧重抉择真胜义与假胜义的解说方式则有所不同。”又在《文殊上师欢喜教言论》中作进一步回答说：问题关键在于自续派是以抉择胜义谛的胜义理论来抉择了单空，故与应成派的分歧依然存在。佛护论师在《中论释》第一品中破四边时不分二谛、不加胜义鉴别。清辨论师认为此许会导致诸如没有立宗、不能遣除他宗的妨难及比喻，认为如是成立会有很多过失。后来月称论师在《显句论》中为佛护论师的观点辩护说：由于究竟的大法界中离一切戏论故本无任何承认，勿须分开二谛，亦不用加胜义鉴别等。如本论云：“若谓自相依缘生，谤彼即坏诸法故，空性应成坏法因，然此非理故无性。”此义将在下文颂义中作进一步系统的解说。

　　自续派的清辨等诸大论师以胜义理论抉择了单空的相似胜义谛，并暂许此为了义，其实胜义理论是用来阐明远离四边八戏之大空性，不可能抉择出一个存在空性的假相胜义谛。从自续派论师在究竟上否认单空为胜义谛而安立此为真实世俗谛这一点来看，不难了知，其目的显然是为了方便接引下根弟子，暂时将不了义说成了义，亦为增强彼诸信心，待彼等修行有了上进，逐渐证悟单空见以后，再进一步引向究竟的胜义谛之道，如是充分体现了大菩萨的慈悲本怀与方便善导。

　　全知麦彭仁波切在《中观庄严颂注疏》中云：“此乃抉择胜义的差别，总应了知诸大车们出定、入定的关要，其究竟的密意都是等同无别的。”又云：“菩提萨埵的《中观庄严颂》中，亦是首以无垢妙慧来衡量分别的二谛，安立名言谛时随顺随理唯识的观点，于胜义谛则随清辨论师着重抉择单空的观点，究竟时遣除分别二谛等一切执著，抉择入根本慧定的无别智慧境界，即真实大中观的究竟胜义谛，尔时远离一切承认。所以中观二派的究竟密意本来没有任何差别、取舍、破立，是一味大平等性的。有者疑曰：既然如此，应成派诸论岂不是无有意义了吗？答曰：并非无义，因为应成派的见解是远离一切戏论、一切承认的大中观，其胜义理论着重广泛抉择的所立是胜义谛的大空性，而自续派仅仅是略述而已。”又云：“自续派与应成派于世俗谛和胜义谛都是无二的，入定的根本智慧与后得分别二谛的妙慧，只是侧重的反体不同而已，应如是了知。”

　　上述中观二派诸多暂时的辩难处与究竟密意一味之观点等，是印藏诸大论师们尚未系统讲到的，因此全知麦彭仁波切在《文殊上师欢喜教言论》中说：“仅以自力难以如实地解说此等甚深义理，但我唯依成就者具德荣素班智达与大法王无垢光尊者善说的教证义以及持明传承上师的加持力，而今才如实地解说了此等关要。如云：虽许广泛宣说者，知受深义者极少， 若有明智贤舌般，当受极深妙法味。又云：现量确定正理之窍诀，此乃文殊欢喜之雷声，未能辨别宗派如睡眠，遇此胜理刹那而惊醒。”

　　全知麦彭仁波切以其不共深邃的大圆满金刚智慧，根据印度中观二派暂时互为辩驳的论典，真实地揭示了彼诸暂时的差异以及究竟上的一味无别，此于印藏历史上亦尚属首次。

　　如是以胜义理论抉择了人我、法我等诸法是般若大空性，对此若仅仅停留在依闻思的智慧或文字般若来遣除疑惑、生起中观正见尚不足够，因此凡欲消除业障、遣除实执种子、调伏烦恼相续，获得真实解脱者尚需进一步实修涵摄一切禅定的止观双运之殊胜法要，才能促使已生起的中观正见增胜、稳固，以致获得一切智智果位。

　　第三、在正见的基础上修习空性法要分二：止观双运之义，修法次第。初者分解说四门：分别止观之定义，止观摄一切定，修习止观双运之利益，修习止观双运之必要。

　　分别止观之定义(体相)：“止”梵语音为“奢摩他”，义为寂止。所谓的寂止，是指心不外散，亦不往内昏沉、掉举，极为清晰的一心专注某一所缘境，如是寂然不动之心为寂止。“观”梵语音为“毗钵舍那”，义为胜观。所谓的胜观，是指观察法性的妙慧与现见法性之无漏智慧为胜观，亦就是在寂止的基础上了认诸法本性的无漏智慧。宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中说：佛陀的经典、至尊弥勒与无著菩萨等诸论典，以及其余修习次第等诸论典中所广泛抉择的止观相，都是一心专注某一所缘境的本性，刹那亦不散乱为寂止；以甚深正理于所知法的本义作相应抉择而认知本性的妙慧为胜观。止观的详细修法在《解深密经》、《菩提道次第广论》、《大幻化网光明藏论》等论中有详明的广述。

　　止观摄一切定：譬如一棵大树，其枝叶花果虽然繁多，但总以树根为本，如是佛经中说大小乘虽有无量的三摩地，然其根本总摄于止、观之中。如《解深密经》云：“如我所说，无量声缘、菩萨、如来有无量三摩地，当知一切皆此所摄。”是故欲求正定者，切莫寻求无边差别门，应当恒求一切等持总摄的止、观而修学。如莲花戒论师在三次第修习之下篇次第修法中云：“世尊虽说诸菩萨之无边等持差别，然止观二品皆能周遍一切三摩地，故应说止、观双运转为道用。”中篇次第修法中亦云：“由此二品能摄一切三摩地，是故诸瑜伽师应当恒时修习止观。”

　　修习止观双运之利益：小乘、大乘、世间、出世间的一切功德皆依止观而生。如《解深密经》云：“慈氏！若诸声闻、若诸菩萨、若诸如来，所有世间及出世间等一切善法功德，当知皆依止、观所得之果。”

　　修止观双运之必要：倘若仅修寂止或胜观任一尚不足够，故当止观双修，比如在夜间为赏视壁画而燃亮灯烛，若灯明亮、无风扰动，方能明见壁画诸像。若灯不明或有风动，则不能明见一切色像或见亦模糊不清。如是为观甚深义故，亦需定解真实义之无倒妙慧与心一缘安住，不被分别业风所扰动者，方能明见真实本性。若仅于心不散乱而无分别定住，无有了达真实性之妙慧，则脱离了明见实性之眼目，如是虽于三摩地数数熏修，但终不能现证真实本性。若仅有了认法性之妙慧，不具备无所动摇的坚固禅定，亦不能真实明见诸法本性，如于浑浊的水中不能彻见水底一样，故止观双运至关重要。莲花戒论师在中篇次第修法中云：“唯观离止如风中灯烛，瑜伽心境散乱不坚住，不生明了智慧之光明，是故止观双修至关要。”《大般涅槃经》云：“唯诸如来遍见一切，止观双运故，由寂止力强，犹如无风灯烛，如是诸分别风不动于心。由胜观力强故，永断一切诸恶见网，不为一切分别恶见所伏。”《月灯经》云：“由止力无动，胜观如山王。心无散乱，安住所缘，乃为修习

　　寂止之相。证无我义，断我执等一切恶见，不为分别业惑所动，如须弥山王，乃为修习胜观之相。应当了知是此二差别之果相也。

　　二者(修法次第)分二：寂止修法、胜观修法。初者分三：前行、正行、利益。

　　一．前行：诸瑜伽士在修止的正行前应修六种速成寂止之因。

　　住顺缘处：即住于具五功德处。弥勒菩萨在《经观庄严论》中云：“具慧修行处，易得贤善处，善地及善友，瑜伽安乐具。”易于获得即无勤劳之丰衣足食；处所贤善，即无猛兽等凶恶众生及怨敌的居处；地上贤善，即无引生疾病之地；道友贤善，即良师益友并戒见相同；具善妙相，即昼无人流往来，夜静声寂。大法王无垢光尊者等对此归纳，主要即行者对所住的地方生起欢喜心，增上修法之功德等为顺缘处。

　　少欲：不贪求众多上妙衣服等事。

　　知足：虽得微少粗弊衣等常能知足。

　　断诸杂务：断除买卖贸易等世间行业，或于在家众与出家众亦不能过于密切亲近，或行医业算卜及星相等皆当舍弃。

　　清净尸罗(戒律)：于别解脱律仪及菩萨戒行均能严持不犯，于自性罪、佛制罪等一切学处等禁行皆无毁犯，设因放逸偶犯少许，速生追悔之心，依四种对治力进行如法忏悔，令得清净。

　　断除贪欲等诸恶寻思：有者因贪欲等招来杀身、捆缚之祸，及因贪业当来堕落恶趣等险难处有众多过患。又于生死中爱与非爱等事均为无常毁灭的本性，决定无有久留之时，终将必定分离，是则对此无常刹那生灭之法何值于贪恋呢？故当勤于断除贪嗔痴等诸恶寻思之分别欲念。上述二至六者于无著菩萨的《声闻地论》等中有详明广述，此处仅为摄要略述。

　　在修行时如果自心于外特别散乱、难以收摄之时，应当在自己的面前安置一尊庄严的佛像，双目注视着佛像。这样专注时，若心还是外散，则当一心思维佛的三十二相、八十随好等殊胜功德。如是令分别心暂得收摄，如果仍有少许分别妄念生起之时，则当专注于佛的顶髻与心间的卐字或任一佛的种子字。同时还应思维，佛陀为利众生曾发殊胜大愿，在六度万行的过程中为成办度化众生的广大事业而经受了无量苦行，最后降魔、成道、转殊胜\*轮等，如是思维后，分别心暂时被收摄住了。尔时若心又往内昏沉、掉举，则当采用另一种方法来进行调治，即观想自身内外以及屋内都充满了光明，或于自己的心间观想一个白色的A(阿)字发出白光，以此观想就能遣除昏沉与掉举。

　　在如是修习时当依毗卢七法。首于柔软舒适的坐垫上安住下来，双足金刚跏趺，跏趺坐者能令身门速得轻安等有五种功德；眼目微闭，垂视鼻端；脊椎端直，身体不能过于前屈、后仰，应当适中而端身正念，端正身者，令不生起昏沉、掉举、睡眠；肩臂平齐而住；头部微俯，不能过于低昂或歪斜一方；舌抵上腭，气息缓慢，出入自然，渐至微细无声；手结定印。毗卢七法如应地作好后，开始修皈依、发心。

　　皈依：皈依是佛法的基础，能启开正法之门，既是每一位佛弟子入门的基本法则，亦是趣入佛门时必不可少的先决条件。大乘者非以获得世间圆满与自我安乐、自我解脱为皈依的目的，而是为救度一切众生离苦得乐、发心成佛，为了成佛首先皈依。皈依的对境是上师三宝，皈依之本体是内在的一种殊胜决心，谓从今以后直至菩提间纵遇命难亦不舍离上师三宝，决心以佛陀为自己的导师、教法证法为所修之道、僧众为助道之友、上师为究竟怙主，如是发自内心诚敬地皈依上师三宝。

　　发心：菩提心是一切大乘的基础，亦是区分大小乘的根本差别之一。菩提心的基础又是四无量心。其分为愿心与行心两种。若于寂静处观修自他平等、自他相换、自轻他重等，以善心观念一切众生离苦得乐，甚至获得解脱成佛之究竟安乐，为愿菩提心的学处。进而以六度、四摄广行饶益众生的一切事业，为行菩提心的学处。

　　首先，略述对治贪嗔痴等粗相烦恼的修法。诸佛菩萨及诸大恩上师，以愍念众生之大慈大悲心，于大小乘的经论以及修法窍诀的法要中宣说了许多摄于止观中“寂止”的殊胜修法，以此便能摧伏(压制)五毒的粗相烦恼。

　　对治贪欲心之修法分三：不净观，丑陋观，白骨观。

　　不净观者：若于某一身体生起贪欲等执著时，则当了知身体是三十六种不净物组合而成的，所谓三十六种不净物即牙齿、头发、指甲、皮肉、骨浆、脓血、肝胆、肺肠等等。并于七孔排泄出来的诸如眼眵、口涎、鼻涕、屎尿等亦是臭秽不堪的种种不净物，如是以致数数观修。又为调治以致寂灭对色、形、触、供奉等贪著心，首于尸陀林及棺材中那沉静不动的尸体作推理、观察，则知自他身体悉皆无别，如是了知、数数作意观修后，能对治无明妄心等贪欲执著。

　　丑陋观者：分别有浮肿、虫噉、皮肉变紫、青瘀、紫黑色、腐烂、脓烂、皮肉零落之骨架、肢体分离的九种观想法。凡是对引生贪欲的身体观想为浮肿、虫噉等陋恶相，以此能有力地遣除粗相的触受贪执；又复观想皮肉变紫、青瘀、紫黑色而流溢脓血，如是观修后能遣除对肤色的贪执；又复观想皮肉坠落时的腐烂、脓烂及皮肉零落之骨架与肢体分离等，能有力地对治于形体生起的贪执心。

　　白骨观：若于色、形、触等耽著不舍而深生欲恼者应修白骨观，因为白骨观是贪欲心最有力的对治法。《俱舍论》第六品云：“为通治四贪，且辨观骨锁，广至海复略，名初习业位。除足至头半，名为已熟修。系心在眉间，名超作意位。”在四生中的胎生本性乃为骨体，故为寂灭贪执肉体之心应修白骨观。在如是修习时，首先观想足趾、眉间、额间的皮肉脱落，露出白骨，心专注于此而修，随后依次观想自己身体上下的皮肉亦在逐渐脓烂、坠落以至全都露出了白骨，如是观修胜解之力至白骨逐渐增多，从自身白骨渐遍一床、一房、一寺、一邑、一国乃至遍满大地及海量之际充满了白骨。于所广事，又复渐略而观，逐渐少至自身白骨，尔时仅于足趾观有皮肉，此外身体皆为白骨。又以胜解力观，如上所述，从自身白骨渐增、渐广至海量际，又复渐略观至自身白骨。尔时至额间的一半观有皮肉，仅于眉间拇指许露出白骨，并一心专注一缘湛然而住。依此殊胜修法决定能有力地摧伏贪欲烦恼之心。

　　对治嗔恚观修慈心：以三界轮回中的一切众生皆为寻求自己所欲的安乐，不欲感受任何痛苦，如是将心比心、彼与我同而数数作意。彼诸众生皆以无明痴心而颠倒迷乱，无意义地废舍了自己的善业与安乐，感受无量痛苦，念此甚为可怜。彼等亦曾多次作过自己的父母、兄妹、子女、堂亲、表亲、利乐自己之人、有善心可靠之人，对一切众生皆以如是十种作意来平等观想后，当以慈善之心来护念众生，为利众生获得安乐而发心，在自相续中必须要生起这样慈善的心所。如是生起慈心后，应反复修炼。首先从少数众生，观修渐至周遍一切众生而数数作意，安住四禅之一。以慈心故无一怨敌，当以慈善之心来观照十方世界的一切众生，如是安住而修者，乃为真实的慈三摩地修法。

　　修习慈三摩地的障碍是九嫌，因为修法时，相违慈心的主要是嗔恚心，其因是九嫌故。依慈三摩地之修力便能摧伏嗔恚烦恼之因。所谓九嫌：即是对自己过去作害、现正在作害、未来仍会作害的怨敌；自己的亲友亦当如是推知有三种；他人利济我之仇人亦当如是推知有三种，共为九嫌。以此观修而应数数作意。修习慈心将会获得人天护佑、非人保护、第六意识感受众多安乐、身体安乐、不为毒害、不为武器所害、所办事业无勤自成、以梵天为生处这八种功德。

　　对治痴心观修缘起法：三世内外的一切诸法皆为因缘缘起和合而生，此外无一造业与受果报的单独作者，远离常、断二边，如是抉择后反复观修至远离无明痴心为止境。

　　对治傲慢的修法是界之分类：傲慢分别有慢、过慢、慢过慢、我慢、增上慢、卑慢、邪慢七种。慢者：认为我与中等人相比，功德虽然同等，但亦超胜了下者而生起慢心；过慢者：认为我与上等人相比，虽然功德平等，但超胜了中等人的功德而生起慢心；慢过慢者：自居高位，认为自己已超胜了上等人之一切功德而生起慢心；我慢者：于五蕴生起我与我所执；增上慢者：自己本未获得上者之功德，却妄为自己已得而生起慢心；卑慢者：观待上者而言，我之功德虽有不逮，或悬差少许，但认为自己还是不错而生起慢心；邪慢者：其之所作本非功德而为过失，却颠倒妄执为功德而生起慢心。

　　寂灭七慢之方法：即是将自相续五蕴分析为地、水、火、风、空、识六界，又将前四大之每一大种分析至极微尘。其识分析为苦、乐、善、恶等异心，最后分至无分刹那。如是分析并依此观修，由三十六种不净物组成的身体，毕竟是尘的自体，如分类众多的青稞、大米堆聚时称为蕴。如是五蕴以妙慧来分析有五大类，每一类又可分析众多，并且此等皆为刹那生灭的本体，当以妙慧来反复观修而能摧伏对聚合体、独一体、常法相等所生起的执著，以此渐能了悟人无我空性的境界。

　　对治猛厉分别心之修法——数息观(安那般那观)：因为我们的分别心如同狂象、野马一样奔驰不息，通常难驯难服，刹那刹那起伏不定，绝大多数人都被那此起彼伏的分别心搅惑得心神不定、不能自主、苦不堪言。为能调治分别心，故遍知佛陀广设方便法门，令修行者首先收摄、调治粗相的分别心，如是逐渐能获得寂止之功德，其最有力的方法就是数息观。

　　在修习时，自己一心专注气息之呼、吸，如是数数观修后，就能收摄无始以来漂浮不定的分别心，使其集中一处、得到安住。呼气时意数十次：并次第不断、不乱而一心专注。吸气时，心随气进入，呼气时，心随气外出。在出气时，当意念气体从鼻尖垂直足趾之间而专注观修。如是呼、吸的气息，实际上亦为八种微尘所组成，随气而行之分别心亦是刹那法，这样认知观修后，逐渐就能收摄、摧伏无始以来那奔驰不息的分别心，使之寂然安住。

　　上述摧伏烦恼的几种修法，观待圣者而言，虽非真实的正行修法，亦不能直接根除一切习气种子，只是对烦恼的一种强力压制而已。但相对于具有粗重烦恼的初学者来说，其摧伏烦恼之力，是人生难得、寿命无常等修法不可比拟的。如同一位特别饥渴的乞丐，虽然必须饮用真实食品才能解决饥渴问题，但亦勿须饮用天人的甘美饮食，仅依粗茶淡饭即可。如是初入佛门之学修者，因五毒烦恼甚为粗重，首先若不采用强力办法而仅观一些普通修法，则不易摧伏贪欲烦恼等怨敌。如果一旦忘失了正知正念、被无明所转，则仅以一念之差而毁犯清净戒行，待身坏命终之后，只能毫无自主的被烦恼怨敌押送于地狱等恶趣中感受无量痛苦。因此佛说：“男女贪欲引大患，男欢女爱轮回根，淫恋情欲恶趣本，为伏贪欲烦恼敌，佛说二种甘露门，即不净观数息观，摧伏贪欲具强力。”无明乃众生之病因，重症乃众生之我执，以颠倒迷乱的我执妄心耽著而追求心理上、生理上所欲求的快乐，并颠倒辨别认知为常、乐、我、净而生起贪欲之心，当知贪欲是一切烦恼过患的根本，多数众生皆由贪之不得而起嗔恼、造诸恶业，特别是淫欲之贪最为严重，有贪中敌王之称。世间谚语亦云：“射人先射马，擒贼先擒王。”由于无明众生患有贪欲重病，当以不净观等修法来先疗重症疾苦。虽然不净观非为根除疾苦之特效药，但能有力地控制病情蔓延，故亦是良药之一。通过此等修法之教义思维方能明知世间诸法苦、空、无常、不净、无我等真理，以此理智就能对治贪欲恼病的发生，以致最后连根拔除。故此甘露妙药能助理初修者获得实际的利益、殊胜的甘露法味，真正享受到属于自己拥有的生命，不至于茫然无期的空耗人生而踏上真实的菩提正道。

　　二．正行：无论是修学显宗还是密宗皆需堪能自心、使之获得稳固而施设次第修法，行者亦应依次修行。彼亦，若断五过、依八种对治行、以六力、四作意、九种住心法，则如次生起五种定相，最终成就具足轻安的寂止。

　　一般来说，不成禅定有五种过患之障：即懈怠、忘失圣言、沉掉、不行对治、虽灭沉掉亦强行对治。前二者于等持之加行作障碍，中者于等持之正行作障碍，后二者于等持之增上作障碍。若欲断除五过者当依八种对治行：即信、欲、勤、轻安、正念、正知、思、舍心。前四者能对治懈怠，中二者能对治忘失圣言与沉掉，后二者能断除不行对治与强行对治。然则修习如是等持亦需具足六力：即听闻力、思维力、正念力、正知力、精进力、串习力。如是依次修持四种作意性的九种住心方便：即励力运转作意、有间缺运转作意、无间缺运转作意、无功用运转作意。九住心者：即安住、相续住、数数住、近安住、调伏住、寂静住、最寂住、专注一趣住、等持住。彼亦，以听闻力能成办安住；由思维力能成办相续住；正念力能成办数数住及近安住；正知力能成办调伏住与寂静住；精进力能成办最寂住与专注一趣住；串习力能成办等持住。前二种住心时依修励力运转作意；三至七种住心时依修有间缺运转作意；第八住心时依修无间缺运转作意；第九住心时依修无功用运转作意。在如是九种分住过程中将会出现五种验相：即动念相，如陡山泻水；获得相，如峡谷溪水；串习相，如大江缓流；稳固相，如大海离涛之平静；究竟相，犹如须弥山王。

　　如果依听闻力尚未获得等持者，当依信愿励力勤修，随于所缘之境，自心专注而修乃为安住；若心刹那不住，分别念动如闪电般时，应当数数修炼，并思维所闻等持之教义，尽力安住某一所缘(佛像或法句等)乃为相续住；如是安住难以为力之时，当以励力运转作意令彼安住。心如流星顿起分别动念，如是散乱时当依正念数数令心安住，如同将猛水引入渠道乃为数数住；尔时心之分别动念急猛，犹如纸片为风所吹，或如陡山泻水，故名为“动念相”，当此分别心难以安住时，如于猛水修砌水堤，义谓勿须怯弱而勇毅勤修。若心如野马极难驯服之时，当以正念之绳紧紧拴住，正知的主人当以勤作的缰绳驾驭彼马。此时正念稍有得力，分别心亦稍得稳定安住，不于外散、唯近所缘乃为近安住；尔时如禽贪著食物而飞往余处又复返回，亦不能降落住其食上，如是往来回旋、不弃此食，心于所缘亦稍得稳定而专注；复次，于三摩地稍生喜心，如蜜蜂在一处不住久时，速疾飞动、采吸花精，如是于禅定生起信解时，稍能调伏猛厉之分别动念乃为调伏住；尔时较前略易安住，故名为“获得相”，亦即初生等持或稍得暖相，尔时虽有心绪急躁烦乱之感，但与陡山泻水相比，此峡谷溪水稍微缓慢，义谓水流湍急般之分别心稍得平缓。尔时心于内在安住，如瓶中蜜蜂虽未外驰他处，但于瓶中亦不能真实寂然不动而爬行不息，如是自心虽定注所缘，亦未弃离所缘，仍在不断分别，故当了知于彼缘中不动而安住。如是住者，若起昏沉、掉举，则当思维别别如理之对治行，令灭种种自聚分别之障乃为寂静住；若成如此寂止，则无沉掉之过，如净水无浊，不动而住，如是分别心稍微息灭，彼相已增，便逐渐灭尽能增分别之因、随眠烦恼，如浊水逐渐澄清乃为最寂住；如是远离一切散漫过患，如同江河虽水缓流，远见之时似无流动，然近视时则流淌不息。如是心觉似已安住，若详加观察时，仍有众多分别动念，尔时以串习力当须愈上愈精进最为关要。从数数住至最寂住之间以有间缺运转作意，应依正知、思维、等舍三对治法来调伏此心是极为重要的。尔时此精进力已胜前者，虽然未离勤作，但不起分别作意，能安住一缘等持乃为专注一趣住；故名为“稳固相”，如大海远离波涛。若有勤作或住于所缘，则依无间缺运转作意，此时应当缘于等舍中安住乃为关要，此对治行愈上愈进至最终勿须勤作，自成入定者乃为等持住，亦名欲心一境，故从此获得“究竟相”，如同须弥山王纹丝不动。于此欲心一境恒时修习，则令身心获得堪能，名为轻安。尔时心得自在，如驯服的良驹易得寂止三摩地也。

　　三、利益：修习寂止的利益，即第六意识产生的欢喜心，身识感受的安乐，于现世乐住而获得身心的轻安，渐渐地心被调顺，于诸善行随欲自在，如同驯服的良驹，从此息灭了一切颠倒分别等散乱心，于诸恶不善业皆不起行，随所修习善法亦皆具强力，犹如须弥山王丝毫不为风所动摇。如是以修寂止之力，能引生神通变化等功德。尤依寂止能增胜通达如所有性的般若胜观智慧，以

　　此速能断除生死根本。若能思维此诸功德，则于修定能增强信心与毅力而于一切时中恒乐习定，如是极易获得胜三摩地，故当数数修习寂止并持之以恒、永不退失。凡是真实欲求胜观智者，应当尤为重视寂止修法。虽然无有寂止，仍然可以修习胜观，但决定无有胜妙成就，因此首先修习寂止极为重要。

　　胜观修法分三：前行、正行、利益。

　　一、前行：与上述寂止之前行的六种修法相同。在此基础上尚须了知修习胜观的必要与成就胜观的不共因。

　　修习胜观的必要：如果仅仅是寂止的修法，则与世间的普通禅修或外道的禅修无别，因若没有胜观摄持的寂止，无能断除二障的根本，亦不能获得大小乘暂时与究竟的解脱，如佛经中云：“世人虽修三摩地，然彼不能破我执。”莲花戒论师于上篇次第修习中云：“于所缘境心坚固已(无散寂止)，当以智慧来善加观察，若能生起胜观智慧，则能彻底灭除愚痴种子。否则如诸外道，唯以三摩地不能断惑。”由于诸佛之语，有些是直接显示真实性义，有些是间接显示真实性义，其必要都是为令众生悟入菩提正道而施设的种种行门。因为众生乃至尚未真实生起胜观智慧之际，不能灭除无明痴暗。为此仅由一缘安住的寂止，非但不能现前清净法性的胜观智慧，亦不能灭除无明痴暗。如是思维后，应当寻求通达真实性义的定解智慧。莲花戒论师在中篇次第修习中云：“成就寂止后，尚应修胜观。当如是思维，世尊的一切教诫皆为胜妙善说，有现前显示真实，或由间接趣入真实，若能了知真实便能永离一切见网、生起胜观智慧的光明，消除一切无明痴暗。但唯以寂止不能现前其智，亦不能遣除诸障痴暗。若以智慧善修真实，即能现前本净法性的胜观智慧而正断诸障，故应安住寂止善以智慧来了达诸法的真实本性，切莫仅以寂止为足。何为真实？谓人我、法我之一切有事，即本来空性的胜义谛。”此真实性唯由诸度中的慧度所证，非静虑度所能通达，亦不能将静虑度误为慧度，更须生起般若慧度。不仅第二转\*轮的般若经如是说，且于第三转\*轮的《解深密经》中亦云：“世尊，菩萨以何等波罗蜜多通达一切法无自性，观自在！以般若波罗蜜多乃能通达。”如是所说也。

　　若欲无倒了达佛经密意，则当听闻无垢清净的经论教义，由闻思智慧引生通达真实本性的正见，乃为胜观必不可少之正因。若未了知真实义，决定无有正见，由此必定不能生起通达如所有性的胜观智慧。又此正见，并不是以不了义经论所能抉择，而是依了义经论才能相应如实地抉择，是故首先应当明辨了不了义的所有差别后才能解悟了义经教。然此，若不依靠龙树菩萨等诸大论师的意趣诸论，则如生盲无有导者而自趣险处一样。阿底峡尊者云：“由何能证空，如来记龙猛，现见法性谛，弟子名月称，依彼传教授，能证法性谛。”《澄清宝珠论》亦云：“本来无生之现空缘起性，即无合离、大平等法性义，对此尚未生起坚定信解之前，应当敬依具相善知识，修积殊胜资粮，恒久修习甚深法要，否则如诸正士所说：若多数闻慢观现世者，虽经百劫精进观察，亦不可证得少许。故尔如是所说之教授，唯求修道者，当依即心宝也。”

　　成就胜观的不共因：即是应当闻思宣说了义空性与大光明的般若经典、中观论典、第三转\*轮的了义经论以及密宗的续部、金刚上师的窍诀教言等，必须依此寻求出世无漏的胜观正见(定解)。《妙法莲华经》云：“若有闻法者，无一不成佛。”佛在《未曾有因缘经》中赞叹闻法功德时云：“闻为金翼鸟，威势武力强。闻为行宝藏，所在相利益。闻为大桥梁，济度众苦厄。闻为大船师，济度生死海。”萨迦班智达在强调闻思修时亦云：“无闻思而修，如断臂攀崖。”《听闻集》亦云：“由闻知诸法，由闻遮诸恶，由闻断无义，由闻得涅槃。”《本生论》亦云：“若由闻法发信意，成妙欢喜获坚位，启发智慧无愚痴，自身肉换亦应理，闻除痴暗为明灯，盗等难夺最胜财，是摧愚怨器开示，方便教授最胜友，虽贫不变是爱亲，无所损害愁病药，摧大罪军最胜军，亦是誉德最胜藏，遇诸善士为胜礼，于大众中智者爱。”我等大师释迦牟尼佛亦曾经仅为求受四句正法而无数次的截肢割肉、舍身赴死，比如剜身燃身灯千盏、纵身跳入火坑、身上钉入数千铁钉等百般苦难。诚可谓“越过刀山与火海，舍身赴死求正法”。常啼菩萨亦为闻受般若经而出卖自之身肉、骨髓等历经无量苦行。如此所说，我们亦应当以强烈希求之心，不顾一切艰辛、严寒、酷热等不辞劳苦地精勤闻思修行。

　　金刚上师法王如意宝晋美彭措曾于五台山面见文殊菩萨时，在智慧伏藏自现的教言《忠言心之明点》中亦云：“无始无亲疯人般，流转轮回痴暗中，今寻寂乐美宅故，应喜听闻圣教海。唯闻不能断增益，佛琚正法难得信，依靠上百辩讲著，思所生慧依心中。讲诸圣教大论师，未调自续如鹦鹉，死亡顿到悔恨因，劳记教诫诸道友。”内道小乘的根本修法及大乘显密的正行修法，如中观的现空双运、禅宗的明空双运、密宗大圆满的觉空双运等都是建立在般若空性的基础上，因此闻思中观理论甚为重要。凡是欲证般若大空性者，皆应闻思上述能破的理论并如应地观修后才能真实通达。其理论如同明示方向的地图，依此可以到达欲往的目的地。如是所生起的胜观智慧如同在山王的顶峰能将以下群山、平地了了分明的一览无余。如是般若空性的甚深正见乃为通达解脱彼岸的唯一道眼。

　　二、正行：其正行修法可以归摄于观察修、轮番修、安置修三解脱门之中。凡是欲得解脱者，应当修习人无我与法无我的空性。本论云：“无我为度生，由人法分二。”又云：“异生皆被分别缚，能灭分别即解脱，智者说灭诸分别，即是观察所得果。”不仅在佛经中有林立众多的中观修法，圣地印度诸大菩萨所著作的中观修法亦是种类繁多。如龙树菩萨、马鸣菩萨、布玛麦扎、莲花戒论师、阿底峡尊者、清辨论师等有几十位圣者大论师们著作的中观修法，汇集有一大函。这里是仅以其众多修法之精要归纳而进行叙述的。

　　此分为二：人无我为主之单空修法，圆满法无我之真实胜义修法。初者分二：略说，广说。

　　略说：《澄清宝珠论》云：“眼耳等六识并非是我，因为彼等即是从多及无常故，只是从牙至皮肤之间一切地、水、火、风、空、识界，即于聚含六界者，假立并执著为补特迦罗，而无有实我。譬如，日幕之时，因眼识不明而将花绳误为蛇相，便生起蛇执之心。尔时，若不依灯缘等，则不能消除彼执。如是花绳如诸蕴，黄昏不明眼识者如迷缘之无明，蛇执如我执，犹如在黑暗中，手摸寻蛇，虽手未触彼，然尚未消除蛇执而心生恐怖。如是观察全身，头非我、手非我等已了知，亦未得我者，然于无我未生定解者，即是其观察尚未究竟的缘故。若彼暗室中挂上一盏灯火，照明一切时，了达所见之蛇，即是花绳，此处虽无蛇相，而将花绳迷为蛇相。如是现见此境无蛇，自然就能消除蛇执。依此五蕴之我执，除假立以外一无所有，若能如是断除一切怀疑，继续修持彼义，方能现量证悟无我也。”龙树菩萨在宣说人无我空性的修法时，亦例举如是比喻说：在夜幕降临的黄昏时，一人由于视线模糊不清，将一条黑绳误为蛇相，心里疑惧不堪，为除惧苦，拿来一盏明灯照见，方知非为蛇体，而是无有生命的黑绳，因此当即顿然消除疑惧之心。虽然黑绳的存在尚未消失，但已完全肯定了绳上无蛇，与此相同，由分别习气刹那幻有的五蕴虽然名言中存在，但五蕴上的自相我决定无有，若能真实通达此理，则已了悟人无我空性矣。

　　广说：月称论师在《显句论》中云：“若诸烦恼、业身、作者及诸果报等一切诸法皆非实有，如寻香城等，诸无明凡夫却将无实颠倒执著为实有。观寻到底何者为实？若为真实者，当如何悟入？如是善加观察，方知内外诸法了不可得。若能永断我与我所等执著，才能彻底悟入真实性义。悟入真实者，即：慧见烦恼诸过患，皆从萨迦耶见生，由了知我是彼境，故瑜伽师先破我。皆应从入中论求。”又云：“修观行者，若欲悟入真实，欲永断烦恼及诸过患者，应当了知何为生死根本，若能如是知已，明见俱生我执乃为生死之本。又见我是俱生我执的所缘境，其实此我遍寻不得、当体即空，以此便能断除俱生我执，由断彼故，则能永断烦恼及诸过患。”故于此我唯应再再地详加观察，到底何为我执之境？何者为我？如何观寻的方法，全知麦彭仁波切在《观住轮番净心法》中为我们明示云：

　　顶礼文殊师利童子！

　　三有轮回诸过患，由自心力烦恼生，

　　非理作意烦恼因，如理作意能除彼。

　　此者分三：如何修持，彼于相续中生起之量，彼之必要。

　　今初者、如何修持：

　　尤为引生贪心境，以意明观于自前。

　　彼者可分为五蕴，首观色身诸相状，

　　血肉骨骼髓及脂，皮脏诸根与支分，

　　便溺虫发指甲等，所有不净之诸物。

　　地等诸界之聚合，各各复分多种类，

　　彼等所有存在法，究竟析至微尘性。

　　一一次第分辨时，观思何者可生贪，

　　除此零散不净物，所谓之身别无余。

　　不净之身如幻轮，脉骨粪便之聚落，

　　犹如水面之浮泡，见此性已正念住。

　　彼念相续消失时，受想行识各自性，

　　析为异体亦伺察，犹如水泡与阳焰。

　　芭蕉幻事现见时，彼亦毫无贪执处。

　　知此正念之相续，未散之际善护彼，

　　倘若一旦忘失彼，勿续当移观余法。

　　如是不净之诸物，毫无精华之蕴聚，

　　虽生不住刹那灭，对此应当正思惟。

　　往昔所生无边法，一切世间今已灭，

　　以至现未亦复然，所作性故哀伤因。

　　一切众生定死亡，死缘忽至亦不定，

　　三有所现一切法，迁变性故当思惟。

　　总之诸行皆无常，各自具有异相状，

　　相应尽力以慧观，次第明观而思惟。

　　何时所贪蕴聚境，现见犹如闪电云，

　　与水泡般摇动性，至此意念之相续，

　　未散之际思此理。复次众多聚为蕴，

　　各蕴每一刹那间，皆为痛苦之本性。

　　纵现乐亦迁变性，生起痛苦之因故。

　　诸蕴乃为苦根本，三有所生皆痛苦。

　　如是尽力作思惟，此皆蕴聚过患故。

　　凡是漏法五蕴中，应知即使针尖许，

　　无不皆为苦与患，诸蕴故为痛苦源。

　　犹如不净污泥水，火坑以及罗刹洲，

　　如是知此心安住。然此痛苦所依处，

　　异体无常蕴聚中，何者乃为所云我。

　　设若观察我本空，河流及雨空屋般，

　　如是知引定解生，乃至未散此中住。

　　若散失时则复然，如前依次作观察，

　　有时亦于无次第，种种观察任一思。

　　于此数数作观察，有时观察他蕴聚，

　　有时观察自蕴聚，有时观察诸所作。

　　贪著何亦如此破，总之思察此四者。

　　放置非理作意者，伺察之轮转不息，

　　生定解如伺察量，于此种种所缘中，

　　心能明确诸观察，应入相续不间断。

　　如草一一燃火般。我于往昔诸时中，

　　心生非理之作意，寂灭分别众相续，

　　此位安置观察修。设若生起疲倦时，

　　对治伺察无力为，诸烦恼亦尚未生，

　　于舍性中而休息。一旦倦消复原力，

　　又复如前分别察，如是伺察之心识，

　　正知正念而安住。设若忘失正念时，

　　烦恼又复再生起，见敌应持兵器般，

　　分别伺察再发起。如黑暗中现光明，

　　如是伺察分别心，纵小于恼能妨害，

　　大者治恼何须说。轮回有为诸过患，

　　如是观知有多少，无为涅槃量亦等，

　　当知无上寂清凉。

　　二者、彼于相续中生起之量：

　　何时修后于自他，五蕴及诸有为法，

　　了达异体及无常，痛苦本性与无我。

　　内心生起胜定解，勿须功用勤作中，

　　诸法见如破烂相，时能摧伏烦恼矣。

　　远离烦恼波浪故，此时无浊之意海，

　　类似圣者自在境，获得寂止三摩地。

　　心于安住寂止中，看视心性证胜观，

　　此仍三乘所共许，亦为最初入门道。

　　三者、彼之必要：

　　何时缘起如幻化，诸法本来无生故，

　　无有法我空性中，远离一异等二边。

　　无二平等法界性，乃为大乘道所证。

　　殊胜光明之法界，亦为善逝如来藏，

　　了悟此性即证得，不住有寂大涅槃。

　　此乃胜净与大乐，大无为之恒常法，

　　本具功德之大我，无上般若波罗蜜。

　　无上秘密精藏义，俱生义之大乐界，

　　以致自生智慧体，此中圆满诸佛法。

　　彼依上师之窍诀，直接解说大圆规。

　　是故大乘显与密，共同前行净心道。

　　破裂有为迷乱网，分别观察乃善道。

　　首以分别观察力，制伏起惑之相状，

　　生起蕴空定解后，离三界之愿贪求。

　　此后次第诸缘相，渐近寂灭于空性，

　　所断对治不求故，远离偏袒诸贪执。

　　无贪大悲之现相，法界空中如鸟翔，

　　无畏游戏三有中，获得佛子圣果位。

　　依靠如是之圣教，寂止胜观道前行，

　　清净心之诸行相，已说三乘深要道。

　　清净心之诸行相，分别伺察愈修持，

　　如是如是烦恼减，烦恼如是愈减薄，

　　如是易于修寂止，如火所炼之纯金，

　　耐锤且易变众形，无贪之心亦如是。

　　何者天界千年中，于三宝处皆供养，

　　所需一切之资具，何者仅于弹指顷，

　　心识观念一切法，痛苦无常空无我，

　　经云此较前福德，无计其数而超胜。

　　宣说大乘四法印，八万四千法蕴者，

　　此二功德说同等。如是善说修彼后，

　　则以深广智慧藏，于千百万经部中，

　　精要如理修持后，无难速诣解脱果。

　　此说善根浊世过，尤被此患迫害众，

　　以离贪法甘露力，愿得寂灭之果位。

　　麦彭文殊欢喜著。茫嘎拉(吉祥圆满)！

　　全知麦彭仁波切又于《修持净心之行引导》中明示：

　　顶礼金刚上师！

　　修持净心之行引导时，以如法的行为在寂静处安坐，思维暇满难得等理后，对修法生起欢喜心。在自己的头顶上明观世尊释迦牟尼佛，周围有大小乘的很多僧众围绕。如是明观后，于彼等敬献七支供，口中称颂：“所有十方世界中，三世一切人狮子……随喜忏悔诸善根，回向众生及佛道。”当作是念：在此一座中愿我与一切有情的心相续中，皆能生起净心之行的修习次第，并从内心深处以猛励敬信而祈求加持。复作是念：愿诸有情获得圆满佛陀的大宝果位而修持净心之行引导次第。首先将对引生自己贪心或其余的对境观想如尸陀林解剖尸体一样，从右眼开始各分为皮、肉、骨、内脏等不净物，以意将三十六种不净物各各分细至究竟微尘，内心则能明知身体的种种过患。复于身体的骨肉等各各作归类：坚硬的属地大，暖热的属火大，动荡的属风大，血液小便等潮湿属水大，孔隙窍穴属空大等。以慧眼观视，彼诸法相非为一体，犹如凶残的毒蛇集聚一处，蕴聚的身相亦是虚假的。当知其坐修时间不拘长短，乃至自心尚未如是明现之间应不断修习。经藏中云：“譬如大米、青稞、黄豆等堆聚一处，智者士夫明鉴此是大米，彼为青稞”等。同样对蕴聚之界分析、伺察时，能认知此蕴聚上有如是如是之异体法。

　　首于色蕴分析：如是一次明观后；再于受蕴分析：其分为苦、乐、舍三种觉受，乐受又分为见美色、闻妙音等多类，各类又分为多种，于此种种觉受进行分析、伺察；复次想蕴：有善恶之种种想，分别又有柱子、宝瓶、象马、男女等很多不同界性之想，故于想蕴亦应生起是各种异体法的定解；复次行蕴：生起心相应受、想以外的心所、作意、接触等各种皆为行蕴。此又可以分为多种：诸如相应善心所的信心、惭愧心等，相应恶心所的无信、无惭、贪嗔等众多分别心。其中如贪与不贪之心所，若以境、时、相而分则有无量，故意念行蕴亦即多种法而作伺察；复次识蕴：有眼、耳、鼻、舌、身、意六种根识，其各者亦有众多分类而作意，诸如持蓝色、黄色等各种眼识，对此应当进行伺察。如经云：“诸色如聚沫，诸受似浮泡，诸想同阳焰，诸行喻芭蕉，诸识如幻事，日亲之所说。”(日亲指释迦牟尼佛)。对此若能生起殊胜定解，当于尚未散失之间而安住。若稍有忘失或相续中断，则不必刻意思此，应转移到另外的无常法等进行思维。当诸法自体在形成时，不会住于第二刹那而无间变化，从最初产生至最终毁灭之际，如闪电般仅是一刹那间的生灭而已。似于长劫安住的器世间亦即如此，凡是所作法皆以刹那生灭的假立相续而住，如同河流水与灯火尖，如是了知后而安住。

　　诸器情世间有成则必有坏，如外在的四季迁变，内有情的从小到老、地位的从高到低、从盛到衰、从乐到苦等，自他所见闻的各种诸法皆为刹那生灭的本体，一切所作犹如闪电、河流、云雾等一样变化莫测，对此乃至尚未生起明清的定解间不断修习。此念若稍有散失，又于众多法聚的刹那不住、变化莫测的有漏蕴聚善加观察，不仅粗法与相续，甚至每一刹那亦皆为苦性。诸如现在的痛苦为苦苦；虽然现似安乐，但刹那不住而毁灭，如是形成相续为变苦；现在虽是安乐或为痛苦、无记，如同具有毒素的食物，终究无不成为痛苦之因，依于前前刹那相续产生后后刹那。若不具前一刹那之因，则不生后一刹那之果，以成生果之障故，一切刹那皆为苦因乃为行苦。凡是与此三苦所联系的以及三界所摄之有漏诸蕴都是痛苦的本性，如同在火宅、粪泥中无少许安乐般，乃至尚未生起如是稳固的信解间而精进思维。

　　此外，对寒热地狱等六道的各种痛苦，以及对自心最有害的痛苦，有无次第或多少不定，无论见闻何种苦境，凡是三界中的大小痛苦皆当尽力思维而如是作意，其苦相各异、种类繁多、极难忍受。乃至尚未获得圣道之前，不断产生、不计其数，真实苦不堪言，彼诸痛苦皆从有漏近取蕴聚之相续而产生，乃至内心尚未生起定解间应当伺察其过患而引生，并于生起定解中安住，至此力集中未散失间一直如是忆念而安住。如果一旦散失此分别念之力，又当由前三种伺察所引生的定解来了知所作性之五蕴乃为无常、异体、痛苦的本性。当知所谓有补特伽罗、人我、自我只是颠倒执著而已，其实补特伽罗、人我、自我之本体何者亦不成立，如明眼者能确认花绳本非蛇相。同样以智慧之眼能了知，微尘与刹那蕴聚之相续，除不观察而假立为我以外，再无其余堪忍实体之我。总而言之，虽然所证主要是无我空性，但不必仅仅着重此之抉择，如果以前面三种伺察的方法来着重抉择时，此力亦能无难易知。彼亦于无我的定解尚未消失间而修习。若又产生其它分别念时，即不能跟随此念，应当如前观察诸蕴异体，依缘次第而修习。有时观察自续五蕴，有时观察他续五蕴，有时观察总的所作法，凡此三中于何者易便而应作伺察。起座时，回向善根，并于安闲中休息。

　　再者，正座时伺察之轮转动不息，如草燃火，以致其它分别念无有生起的机会，应当如此尽力护持相续，中间若心生疲劳时，当无任何念思而休息。一旦又生起其余分别念时，应想生起此等念思有何用处，故应数数生起如理作意，乃至于所缘能任运生起坚固的定解。在座间时，若心有散乱亦应以上述思维之力，令心境中呈现出如理作意而成就大义。经藏所说的修习次第，无论是智者或愚者都是简明易知的，除观修大义以外，勿须观待勤苦劳作，如是修持后，于心相续中能产生相应的觉知。

　　言不为主修为主，若修不说心内知，

　　不修仅说如鹦鹉，是故应当观住修，

　　班玛江诚所劝请，并供纸等作记录，

　　麦彭尊者总摄要，一饮茶间直撰著。

　　茫嘎拉。

　　全知麦彭仁波切在《修持净心之行引导》中如是宣说了人无我胜观智慧的殊胜修法。

　　二者．圆满法无我之真实胜义修法分二：菩萨出定之单空修法，菩萨入定的般若大空性修法。

　　一、菩萨出定之单空修法(亦即中观自续派着重抉择破一切有边实执之单空修法)：其修法的必要是众生由无始以来的实执分别心生起种种烦恼，造诸恶业而不断的受生于轮回、循环不息，感受无量痛苦，而单空又是遣除实有执著最有力、最直接对治的殊胜修法。然而着重广事弘扬单空修法的论师主要有印度自续派的清辨论师、智藏论师、菩提萨埵、莲花戒论师等。藏地雪域的宗喀巴大师及其弟子。全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》中亦云：“众多大德再三说，若修无我则我执，除根之故此务必，最初学者入门法，此是无有错失处，若说初时彼舍弃，则定魔说之密语。”诸大圣者们以大悲心对初学者强调重视单空修法的原因是，初学者对显密了义之经续论典中所说的远离四边八戏、明空双运等胜义谛尚未生起以理观察所得的殊胜定解，而只是信口开河地说不可思议、远离四边之般若空性等，以此根本无法摧毁其相续中对万法产生的实有执著。如果又将与空性双运一味的光明执为实有，难免又堕入邪道。全知麦彭仁波切在《澄清宝珠论》中以比喻较为形象地说明了下根者的特点：“于本无缘份之劣根者前，真正不可思议的法性乃其所惧之处，以不知其理、难解其义故，若示无者，则执为断空，若示现有者，则执为成实，若示双运者，则执为如黑白线搓在一起，若示不可思议者，则执为一切无有，因此对初学者来说，首先修习单空是甚为重要的。”其实不仅自续派，就中观应成派首先亦有修习单空的阶段，如《入行论·智慧品》云：“若久修空性，将断实有习，由修无所有，后亦断空执。”

　　下文以窍诀教言来宣说单空之修法：由于自心相续中有刹那生灭的分别心，其能了知世俗诸法皆由无明业障之因缘所构成，是假立显现的，在胜义中单空亦是无生的，故应不离空执、不散一心而修习。金刚上师法王如意宝在《手中赐佛论》中云：“抉择一切轮涅即是心之变化，心从何处来，住于何处，往何处去，如是观察而抉择粗物质为微尘，微尘为无分极微尘，无分者抉择为无基，如是决定无生、无灭、无住。又观察心是不是形、色、声、香、味、触，何者亦不成，明知许亦除名言外无法得到实有及有所缘者。”全知麦彭仁波切亦云：“外观远处百种法，不如唯观一心胜。”

　　一般来说，初学者往往苦于心念无法得到安住，特别是在禅坐时烦恼更多、更猛，或心中渺茫一片，以致无所适从、不知从何处入手等更是茫茫然。烦恼心虽是行者最大的怨敌，并日夜奔驰不息，忽上忽下，根本无有定准，使得身心全无自在，无法得到宁静，但有一个窍门，若能了知实执的本性是空性而如是坦然放松，这样久久修习，渐渐地就会消失执著的烦恼心。相对一般凡夫人来说，分别念极其深重，很难令心即时安住，所以初学者在修行时应当依随次第，首先观察修、中间观住轮番修、最后才安住修。

　　观察修的基础，即是闻思经论的能破教理。若不如理闻思、不具备闻思的智慧，则使心中茫然恍惚，怎能谈得上行持遣除疑惑之观察修呢？若无观察，定解无从生起，若无定解，则无从起修，无修则根本不能遣除烦恼痛苦。因此无论是小乘还是大乘，资粮道时最为注重的就是闻思经论与观察修。全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》中云：“乃至定解未生前，方便观察引定解，若生定解于彼中，不离定解而修习，如灯定解之相续，能破颠倒分别念，对此应当常精进，若离又复观察引。初时观察极关要，若未引上善观察，怎能生起胜定解？若未生起胜定解，怎能灭除恶增益？若未灭除恶增益，怎能禁止恶业风？若未禁止恶业风，怎能断除恶轮回？若未断除恶轮回，怎能灭尽恶痛苦？”一般初学者通过观察修引生正见后，在入定时虽有定解的觉受，然于出定位中仍须对此数数忆念，否则相续中会重新生起与世间普通人无别的分别执著。宁玛派大成就者荣素班智达在《入大乘论》中云：“比如铁块在火里烧得通红，一旦离火极快变黑，初修者亦复如是。”一般来说，不具正见定解的初修者入定时间不宜太长，否则易落无记状态，导致智慧不能生起并感旁生恶道，最善亦不过无色界寂止，非为究竟，这样内沉外散的空耗了时光，对真实修法不仅毫无助益，亦将形成真实修法的障碍。莲花生大师等在很多修法仪轨中说：“初修禅坐时宜短，座数应多如水滴，屋檐滴水短时持，如是久修定有益。”亦就是入定时安住片刻即出定，再于修积方便资粮或重新忆念定解后又复入定，如是轮番而修，最后至此定解勿须刻意观察、忆念，无勤而任运的生起时，应当一心安住修。

　　由于安住定解特别重要，故当再次强调如是修要。虽然俱生我执的分别心是三界轮回的苦源、一切损害的基础、诸善恶业的根本作者，但分别心亦是刹那变动、生灭无常的，无论是生起烦恼心还是悲心、信心等，正在变移的分别心于胜义中本来就是无生空性的本体，对此无有任何怀疑而确认。如是通彻了认后，即便是一千佛尊、一百位大成就者亲临汝前说：“心之本性非为无生空性”等句，自己亦根本不会因此而有所动摇或刹那生疑，已经具有了非常稳固的定解故。日后修行时就忆念、安住于此定解中，若有稍离定解之时，又复以理善加观察，重新引上定解而如是安住，或观修上师瑜伽，勇猛地祈祷上师三宝，加持自他相续为生起真实定解而积资净障等，依此修法证悟心的本性极为稳妥易便，故应数数勤修。若未了达作者分别心是无生空性的本体，则不但是修显宗，即使修密宗亦无法如实证悟。总而言之，初学者在修习单空时，应当了知一切现法，犹如星辰现于大海，或如镜中影相般不应分别执著。如是摄持分别心不于外散，亦不安住于实有的执著中，唯以不离空执的定解安住于诸法空分之总相上修习，如此单空之修法极为重要。平时对此亦应数数观修，经常忆念如梦如幻般假立的世俗缘起法，这是修法过程中必不可少的殊胜途径，亦是法王如意宝在为众弟子传讲单空修法时的殊胜教言，故至关重要。

　　二、菩萨入定的般若大空性修法(亦即中观应成派一开始不分二谛着重抉择离戏大空性之修法)：《佛子行》云：“一切现相唯自心，心性本为离边戏，领悟彼诸二取相，不作意是佛子行。”此颂将大乘的唯识与大中观的正行修法作了全面的摄要。颂中第一句概述了随理唯识的见解，二句主要概述了大中观最了义的见解。三、四这两句归摄了大乘修法的关要，即凡夫面前一切显现介绍为分别识，分别心的本性介绍为般若大空性离一切戏论的正见。如是安住此见解、远离二取戏论、不作意而修者，乃为大乘佛子的殊胜修行。

　　《定解宝灯论》云：“一者远离四边戏，至于圣者智慧前，一切见为无住故，自然消尽诸执境，明空犹如望虚空。”在圣者出世无漏的智慧面前，一切见为无住的缘故，自然消尽一切执著的对境时，犹如放眼万里无云的晴空无杂丝毫云翳一样明明朗朗。这是修行中最为殊胜的甚深密要，无论是修大中观、大手印、大圆满、禅宗顿门、华严宗等时，皆应以此来观照自己的内心相续，切莫向外攀缘或于分宗别派上打转转而妄立门户之见、宗派之诤。修习大中观的正行精要即是证悟实相，如是无念安住者，既不作意亦不执著任何法，任何法亦不忆念，于甚深的定解中极放松而坦然安住，胜义非意境故。《华严经》云：“犹如空中之鸟迹，极难言说况能示，如是善逝子诸地，亦离心识之行境。”

　　“胜义非意境”可以引用下列教证与诸大成就者的教言足以证明。如《般若十万颂》云：“须菩提！若于微如毫端之名相生起执著，亦不得究竟佛果。”《大般若经》云：“大菩萨行持般若波罗蜜多时，于任何法皆无相、无忆念、无作意。”《般若二万五千颂》云：“善哉！善男子！修习般若，一切法不执，一切法不住，因般若波罗蜜多无住，无能过于彼者。”《般若一万八千颂》云：“善男子！汝来吾所，应修般若波罗蜜多，勿观诸法，勿住一切。”《梵天思益请问经》云：“诸法之法性，于彼修持时，正念非作意，故说平等性。”《摧毁业障经》云：“若于空性生执著，即成证悟之障碍。”大乘诸经教中皆如是说。莲花生大士云：“耽著明显者，生于色界中。”龙树菩萨在《中观无生宝藏论》中云：“不作观察不思维，不改自性坦然住，未造无生大宝藏，此乃三世诸佛道。”又云：“分别不假立，极为不住意，无念非作意，敬礼无所缘。”又于《中论》中云：“佛说空性见，能除一切见，谁若执空见，彼等无可修。”寂天菩萨在《入行论·智慧品》中云：“若实无实法，皆不住心前，彼时无他相，无缘最寂灭。”月称论师云：“破立二者俱应破，于真实中无破立。”清辨论师在《中观宝灯论》中云：“尔时自心不住一切法，不分别一切法，不思维一切法，不住一切边，心识不住于任何法性，当修一切皆非也。”莲花戒论师在第三部修习次第中云：“因此于圣教中，生起不忆念、不作意，是在真实妙观察智之前行后。以真实的妙观察智才能生起不忆念、不作意故。”阿底峡尊者在《中观窍诀修法》中论述安住法界本性时说：“什么亦不安住，什么亦不存在，任何相不生，一切戏论皆寂灭。”大智成就者噶玛乔美云：“今当内观自之心，观心不见无实有，见彼性中坦然住，余无妙法大手印。”遍知大法王无垢光尊者在《如意宝藏论》第二十品的自释中说：“我的无等大恩上师说，‘解说自生智慧，即以比喻无法表示，其超离言思之本性，自醒自明，犹如清净无动之大海，明现而无有分别，犹如日月，远离一切偏袒、戏论，犹如大虚空，寂灭心与心所戏论、自证自体之法身大手印。’此(自生智慧)亦即大圆满、大中观、六字加行之精要，道果之本体，寂灭一切戏论之息灭法，实相义之般若波罗蜜多，我自己通过修行亦有一定的觉受，并于诸经续中亦如是善见过。”

　　在修法要旨中尚应了知的最胜关要，即是全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》中所云：“彼时自心起念空，譬如直视前虚空，必得坚定之深解。”虽然自己的心时有起心动念，但在起念的同时，认知其本体空性，直接看视前面距离十二寸的虚空一样，必定需要安住于此甚深定解中而修习。同样无垢光尊者在《大圆满心性休息三处三善引导文菩提善道》中云：“如虚空之空性修法，身体如山王般毫无动摇，依毗卢七法而坐，根门不灭自明如清水池中的月影般安住。无论显现任何法，心不住于此显现上，而以看式要诀令自心安住于无有内外、清然、彻然之空性上，依此可证悟诸法如虚空般无阻碍之空性。”又云：“观察能衡量境与有境之心的自性以及过去、未来、有实、无实、生住去、形色等。结果寻而不得任何一法时，于无依、无执之识中放松而安住。依此可证悟无我、无我所之空性。”又云：“显现任何法时进一步观修，发现全部毫无踪迹地变得空空净净，于不作意如虚空般的境界中安住。(前面是观察分析之空性，此处是外境自净之空性。)”又云：“如是观修时，所出现的觉受与安住之心的善念恶念、净现、迷现等，在无依大空性、法尽大离意、无偏大平等、离基大宽广的境界中全部是一味一体，不执著任何法，不分别一切法，不询问任何人，不依赖一切处，应斩断傲慢与希忧之藤，而趋入法尽大离意之境界中，并且将这一切决定为本来大无作之法界，从中不退转。”又云：“普贤不可思议智者，尔时身不动如山王，言不语如喑哑，心不执如虚空，如是安住故，何者亦不作意之空性者，即是普贤佛母之法性了义智。”

　　观世音菩萨的化身华智仁波切与全知麦彭仁波切、金刚上师法王如意宝等众多大圆满的窍诀教言中，皆有如是空性相同的殊胜修法。此等仅于空性的这一反体而引述的，于自然本智、大无为光明、本来大清净等在此处没有讲述如此深义的必要，若具有信心者通过接受灌顶后可以详细拜读大圆满的续部，自能通彻无碍的了悟法性本义。

　　若谓，显密的见解是否完全一致呢？答曰：在获得圣地道位之前，诸异生位的见解皆有差别。全知麦彭仁波切在《辩答日光论》中云：“显宗是以伺察心来观修胜义法性，如人闭眼在观想自己面前的色法一样，密宗则无任何执著相，是直接体验胜义的本性，犹如睁开眼睛而现见自己面前的色法一样明清朗然。”《定解宝灯论》云：“然而显宗双运义，是由观察而抉择，密宗直接自体验，现量成立觉性界。”又云：“由从离戏方面言，已说此二无差别，是为断除空性执，密乘宣说大安乐。”全知麦彭仁波切又于《大幻化网总说光明藏论》中云：“显密之二见，有无差别耶？答曰：从抉择法界离戏分说，虽无差别，但以现见法界之有境说，实有差别，因为见者以有境分而安立故，有极大差别。倘若此见所抉择之法性界，非与真如一体者，则应成诸法之真如有不同分类，又应成显宗见道时，未见真如本性，或以理证成立除四边外，尚应断除其余戏论等有如是过失。故诸成就智者共许显密见道中现见法界本性均为一致无别。若作是念：既然见境一性，故不成彼见超胜耶？答曰：此乃极为成立。如《三相灯论》云：‘一义亦不昧，不难方便多，是为利根故，极胜密咒乘。’如是所说，具智慧故，不愚昧之差别；具众多方便故，速见实相之差别。依此二胜法，彼道安乐速疾、无难，行者亦较因乘所化众更为利根之行境故，此已胜过彼宗也。彼亦，犹如明眼者与非明眼者同视远处一色法，彼见显然有胜劣之别，如是密宗入定得明现及后得生定解之理，皆已超胜显宗也。因为显宗初于道中，即依比量理、伺察意观修法界，积资净障等，历经久时方能现前证悟。密宗则于自心离诸伺察意，能以觉受式而直接证悟。彼亦，以获得灌顶而成熟相续后，具足殊胜窍诀密要之力，于其实相获得明现，如同涂上眼药等，能明见远处之色，或如精巧幻术秘要者，能解开密线等。显宗道中依伺察意所修之要，若追本溯源，彼亦虽成二谛无别，然初学者难以确知、领受二谛双运一味之义，以耽著别破各边之空性心较重故。密乘则是直接宣说双运光明的智慧本地。”无垢光尊者的《大幻化网广释》等中亦有相同的论述。

　　上述究竟真胜义之法无我修法，是至高无上、真实最为了义的如意宝，其不在外面而在内面，它就是分别心本来无生、明空大双运的本体，是诸佛菩萨出世无漏的究竟智慧、般若波罗蜜多，亦即大中观、大手印、大圆满等最了义的修法、无上窍诀之精要，乃为一法中获得究竟成就、最胜了义的修法要诀。

　　如是对单空与究竟胜义大空性以无上窍诀教言归摄大般若经与大中观之修法，全知麦彭仁波切在《中观见之甚深引导》中为我们明示云：

　　南无曼札西日耶(顶礼文殊师利)！

　　修持净心之行已，则于无有人我相，

　　引生殊胜定解时，所云之我依蕴聚，

　　不察分别假立般。五蕴以及无为法，

　　一切诸法皆如是，分别假立谓此彼，

　　虽然执取种种法，若察不得毫许义，

　　无分体之究竟上，细之极微亦不成，

　　同时缘起力显现，有事依缘而生起，

　　无事依此而假立。未察妄执事无事，

　　胜义理论观察时，本来无基亦离根，

　　同时空现如梦幻，水月谷响寻香城，

　　影像以及阳焰等，正空而现现而空，

　　现空如幻理中修，此即相似之胜义。

　　分别心具此定解，虽出定位所现见，

　　如幻化之无垢慧，未离一切所缘境，

　　若未寂灭能执相，即未超离分别故，

　　离戏法性未现见。若生如是定解时，

　　就幻化境亦即为，分别假立不执著，

　　所取之体不成立，能执之心亦不得，

　　故无执中松闲住。如是住时虽不灭，

　　内外诸法之显现，于此无执本性中，

　　所有假立之诸法，本来不生亦不灭，

　　远离能取与所取，法界之中平等性，

　　远离有无等承认，离言义之自性中，

　　无有疑惑之觉受。此乃诸法之法性，

　　真实胜义非相似，各别自证智所证，

　　无念入定之智慧。若于此中修持时，

　　空与缘起双运者，二谛无别实相义，,

, 　　即大中观, 之瑜伽。此义超离心所境，

　　倘若欲依无二智，速能如是证悟者，

　　应修密乘之窍诀。此乃中观修次第，

　　究竟甚深之精要，先修净心之行已，

　　次第抉择而觉受，依现空幻定解道，

　　无破无立之意义，般若波罗蜜多界，

　　平等性中自解脱。若因干渴所受苦，

　　仅知有水不解渴，亲临水处并饮水，

　　方能解除渴苦般，经云知与受亦然。

　　是故仅依众理论，勤苦伺察等作意，

　　不必如此轮翻修，唯依觉受次第修，

　　速能获得深法忍。文殊欢喜金刚者，

　　于水龙年十一月，二十九日直撰著，

　　愿众证深中观义。茫嘎拉(吉祥圆满)！

　　可见全知麦彭仁波切乃真实文殊师利菩萨在末法时期化现于世，在孩提时就显示了无上大圆满的自然本智，故不同于其他大成就者。本师释迦牟尼佛与众多高僧大德，如阿底峡尊者、米勒日巴、萨迦班智达、宗喀巴大师、无垢光尊者以及印度的二圣六庄严等均示现为先历经长时苦行，清净业障、积累资粮等而成就究竟佛果。因此全知麦彭仁波切可谓娑婆世界中最为希有罕见的一位大成就圣者，他老人家在不共深邃的自然本智中自然流露而著作的显密诸论都是具有特殊加持的金刚句，故当以诚敬的信心去精勤闻思修行。

　　三、利益：修习胜观的利益，即能获得内道大小乘五道之一切功德，其根本来源、断除二障的种子与习气、圆满出世的十种波罗蜜多之主要修法、证悟无二智慧、获得阿罗汉的暂时解脱与成就佛果之究竟解脱皆依殊胜胜观的修法才能产生。如《般若摄颂》云：“谁求声闻独觉果，乃至法王如来果，皆依般若法忍得，离此恒时不可得。”《般若十万颂》云：“须菩提！所有江河入于恒河大江，彼等随同恒河而入大海。须菩提！如是五波罗蜜多亦是若以智慧波罗蜜多摄持，则至一切智智位也。”龙树菩萨在《七十空性论》中云：“见真如法空，无明则不生，此即无明灭，故十二支灭。”又于《赞法界论》中云：“若执我我所，妄计诸外法，若见二无我，三有种当灭。”圣天论师在《中观四百论》中云：“薄福于此法，皆不生疑惑，若谁略生疑，亦能坏三有。”又云：“若见境无我，三有种当灭。”又云：“空无我妙理，诸佛真境界，能坏众恶因，涅槃不二门。”寂天菩萨在《入菩萨行论·智慧品》中云：“空性能治彼，烦恼所知障，欲速成佛者，云何不修彼。”本论云：“慧日破除诸冥暗，智者达空即解脱。”《定解宝灯论》云：“设若具足正见眼，盛燃前无教证相，由于见空之功德，无欺因果缘起性，生信将成灭烦恼。”又云：“于彼常时修行者，如是定解越明显，摧灭颠倒之增益，智慧增如上弦月。”印藏圣境诸大论师们皆异口同声的说：“以胜观智证空性，众生未知此深理，于彼则生大悲心，相续不断如河流。”同样全知麦彭仁波切与金刚上师法王如意宝在诸多修要窍诀中亦云：闻思般若义，修习胜智慧，生起无伪出离心、慈悲心、正信心、菩提心以及大小乘暂时与究竟的解脱皆依于此才能生起，并九乘修法之深要亦唯依于此才能稳固以致究竟圆满。

　　总而言之，修习出世胜观修法的结果，大乘小乘共许之了义神通即是能调伏相续的烦恼心，显宗密宗共许之了义神通即是能具足大般若所摄之菩提心来弘法利生。尤于大圆满中不共承许的是，即生能获得普贤王如来的究竟果位最稳速、捷径之道即是大圆满胜观的修法。如《庄严誓言续》云：“由六月不动，信解及恭敬，获金刚持地。”金刚上师法王如意宝在《胜利道歌》中云：“甚深妙道光明藏，仅闻词句断有根，六月修要得解脱，唯此铭刻于心中。”等诸多密续部注疏中皆有如是所说也。

　　上述总义是对大小乘学者依甚深教理来解说中观见解与修要的殊胜法门。具缘信士，若能依此殊胜理论精进闻思，必将遣除疑惑、树立中观正见，在正见的基础上进而如理观修，必定能有力地根除人我执与法我执的种子，通达二无我之大空性，现证一真法界的究竟实相，成就一切智智的果位。

　　卯壹、立誓略说无四边生

　　彼非彼生岂从他，亦非共生宁无因。

　　无论外道或内道所说之生，不外乎四边生，即自生、他生、共生、无因生。若谓彼果法，非从彼自体生，岂能从有自相之他因而生，亦并非从自他共同之因而生，宁谓无因而生耶？

　　欲破除四边生者，首先应该了知四种生相之理。

　　自生：许诸法自生者，即外道数论派的观点。彼等认为一切所知法均摄于二十五谛(法)中，依此数目而得名数论派。承许其中的自性与神我为常有的胜义谛，许其余幻化之二十三谛为世俗谛，并且世俗的一切有为法皆于胜义中本具，依因缘和合现相者为生。彼宗不承认他生、共生、无因生，执著有者必生，无者绝对不生，认为二十三谛尚未自生前是以不明显的方式存在于自性之中，遇因缘时会自然显现，执过去法为已现之有法，未来法为未现之有法，现在法为正现之有法，凡是一切诸法不靠他缘而毕竟自生。

　　他生：不仅外道胜论派执许这种观点，就内道的小乘、随理唯识等亦有如是承许。内道中执著诸法是他生的，多数是小乘有部宗、经部宗的观点，彼等认为从此因生彼果乃为他生，而且是有自相的因果关系。

　　共生：即外道裸形派的观点。彼等不承认自生、他生、无因生，认为诸法乃自他因缘和合而共生。比如泥巴必须依靠人工、水、火等众缘聚合后方能成为瓶盘，故许诸法为共生。

　　无因生：即外道顺世派的观点。彼宗根本不承许因果，认为诸法是无因自然而生，如水往低处流，豌豆之圆形、孔雀羽毛之杂色艳丽、荆棘树之尖锐等均非人为造作而是自然形成，因此承许诸法为无因生。

　　若欲破除四种生相，必须依靠了义的圣教、理论来观察，作明晰的抉择后，依此真实证悟诸法的实相本性，才能有力地遣除彼诸执著。论中所讲的人无我与法无我空性，主要是针对实执分别心而如是安立的，因为初期修学大乘教法的异生凡夫，实执诸障甚为严重，欲遣除此等障垢，必须广泛闻思大般若经中所讲空性的甚深理论。鉴于般若经的博大精深、深广如海，若仅以自力一一修学，在短暂的一期生死之中只能是望尘莫及或望经兴叹，不用说实地修学，就是念诵一遍，对某些人来说，恐怕亦是无能为力。为此特地告诫，凡欲系统修学甚深义理者，可行之捷道途径，即是依靠诸大菩萨著作归摄如是深义精要的论部，彼诸论部不但真实可靠，且具殊胜的教证、理证。特别应当了达以中观应成派为主而抉择的胜义大空性，此外，仅依余派，无法直接通达大般若的究竟密义。根据龙树菩萨的《中论》及其弟子佛护论师略破四边生时，依他称三相应成理论所抉择，就二谛中亦不成立四边生，是离一切戏论的大空性，因而形成了应成派。当知在本品中已全面归摄了般若经义、中观论义、《十地经·六地品》的究竟精要。在《十地经》中阐述了现前地不共增胜般若波罗密多，于出定位中辨析现法，通达十种平等性的深广义理。在六地本品中首先着重抉择了无生平等性，即一切诸法皆为无生大平等性，其余九种平等性则依前述之理类推极易了达。由于法界的本体中本来无有如是分门别类的十平等存在，只是反体不同而于名言中分别抉择而如是安立。如说外境之虚空、宝瓶之虚空、房间里的虚空，虽然虚空的本性本来无别，但依器皿的体基大小不同仍可暂时分别，实际上都是一味无别的，故于名言谛中依现法亦可以如是安立十平等性的类别。

　　由于众生以颠倒分别心妄执诸法为实有，若许有者，必归于生，此除四边生以外，再无其余所生之法。如是抉择后，进而欲破除有边的实执心者，应抉择所谓之生不过是分别心所假立，此假立之生亦无毫许堪忍自体，如是以胜义理论分析观察，则知基性中本来无生。龙树菩萨在《中论》的开篇以正理破析四边生时，首先抉择的就是诸法本来无生的正见，其全论二十七品中归纳起来亦就是破四边生，如是阐明了无生等性之义。这就是本论六地品中着重抉择无生平等性的主要原因所在。

　　《中论》的注释虽然林立众多，义理极其深广，应成派月称菩萨在《中论注疏·显句论》中说：诸法并非仅仅无生，为了便于理解此外之灭住法皆为空性，首先着重抉择了诸法本来无生，遮破四边中的有边，以此打破实有执著的根本后，其余诸边亦就易于破除。若能依次以理破除四边生，相续中的实执妄心亦能逐渐打破，这样有边不能成立，再进一步以理观察抉择，观待有边而立之无边仍然不能成立。比如说，经堂里早晨有宝瓶，中午被人拿走后，可以说经堂里已无宝瓶，如果经堂里从未有过宝瓶，则观待宝瓶之无亦不会产生，就连经堂里已无宝瓶之说亦决定无有。因此有、无亦不过是观待而立，既非独立自主，亦非自相实有，如是二俱与非二俱亦是观待而立。如以理论分别观察时，二俱之边不可能成立，因为有、无二者本身相违，故此二者同时存在一体性上是不可能的，非二俱之边亦不能成立，如是彻底远离四边执著。如果认为是以分别心去了达法界的本性既不是有，亦不是无，则决定无有是处，法界本性本非心所之境故。以理观察所谓的所知法，无论是有、无、亦有亦无、非有非无均不应理，如是四边皆能一并破除，通达诸法是离戏大空性的本体，其本性本来清净故。虽然众生的无明痴心具有深厚的垢染，但亦是暂时、忽然性的，实际上心之本性是本来无生、本然安住的，若不如是了认，毕竟不能获得真实断证之功德。故欲破除实执者，首先必须要认知诸法本性是本来清净、大空离戏的，树立如是殊胜正见是至关重要的。

　　一般来说，凡夫分别识只认为有器情等现法，却不知一切现法的本体是空性，却偏执为不现为空、现则非空。而中观所抉择的空性恰非如此，因为此乃非空，只是一种无边而已。中观所抉择的真实空性，即六根识所境的一切诸法当体即空，其本体远离四边八戏，是本无生灭的大离戏空性。非如手中无宝瓶等空，此空是经部中所说七种他空中最为低劣的一种。由于胜义理论观察抉择的结果是无有自生、他生等四生，法界本性亦本无四边生法，如是通达了本离四边八戏的大空性。此亦并不是通过理论抉择后突然新生，而是本来无生的原始本性。对此尚未真实体认者，唯依理论观察、抉择才能如实地通达。

　　略述破四边生时，该颂之“彼非彼生”是指自生不能成立、因为自己生自己本无能力，亦不符合名言规律，如说自己已生又复再生，自己已死又复再死根本不应道理。“岂从他”是指他生不成立，如果认为他生应理者，火焰亦应产生黑暗、宝瓶应生柱子等有众多过失，皆为他体之故。此理将在下文广述。此处尚应了知，在讲述无自生、他生等甚深义理时，是抉择胜义谛的本性，对此若不善加分析，仅以闻而即执或望文生义，谓什么都是空性，以致观待世俗名言之现法亦一并否认，妄为没有前世、后世、因果、三宝等将会导致断见的严重过患。虽然在分别心尚未灭尽之前，不清净的一切现法可许为有，但在胜义理论面前诸法毕竟不能成立。因为仅以分别心暂时现有之法，于大空离戏的究竟法界中本来无有故。正如梦境，梦时有，梦醒时刹那消失，不仅自体没有，连梦境之现法亦根本不存在。如是通达法界本性、安住空性时，不用说真实自体，且连现相亦不为所见，皆为大空离戏的本体，诸法自体本空、本来清净超离一切生灭等相故。因此不但自生、他生不成立，且连自他和合之“共生”亦不能成立。其次若许无因无缘生果，则同外道现世美所许之观点，更是无立足之处。既然有因缘聚合不能生自相果，无因无缘生果更不可能。

　　卯贰(于彼以理广说)分四：一、破自生；二、破他生；三、破共生；四、破无因生。

　　辰壹(破自生)分二：一、以释论之理破；二、以中论之理破。

　　巳壹(以释论之理破)分三：一、真实义中破自生；二、名言也无有自生；三、结说二者成立之义。

　　午壹(真实义中破自生)分二：一、破从同体之因生；二、破因果同一体性。

　　未壹(破从同体之因生)分四：一、同体应成无义生而破；二、同体生不应理而破；三、应成不得生果之时而破；四、应成种子无穷尽生而破。

　　(科判中的释论之理而破者，是指以中观应成派的佛护菩萨与月称菩萨之中观释论的甚深正理而破。)

　　申壹、同体应成无义生而破

　　彼从彼生无少德。

　　以理观察时，若谓彼芽果即从彼自体而生，则无少许增上之功德，因为芽果的自体于因位时已有故。

　　持自生观点者即印度的外道数论派。欲破此派，首应了知彼之立宗及其依据，如同射击之时 必须了知靶在何处，以便准确射击。

　　据数论中记载，在久远以前，当人寿二万岁之时，印度出世了一位淡黄仙人，造有诸多论部而创立了数论派。其数论中阐述宇宙万有之形成，即以二十五谛为根本原理。将一切所知法归摄于二十五谛之中，由数立名为数论派，亦名淡黄派。彼派亦有世俗谛与胜义谛的主张，许神我与自性为胜义谛，其余的二十三法属于世俗谛。或以常与无常而言，自性与神我属于常法，二十三谛属于幻化虚妄的无常法。对此再为归摄约有四种，唯自性类(因)是指自性；自性及现相(因与果)类，是指大、慢与五唯；唯现相(果)类，是指其余十谛；非自性及现相(不是因果)类，是指神我。彼宗认为自性即物质的本体，神我为精神(能境识)的本体，由二者密切的合作产生了中间的二十三谛。此二是怎样合作的呢？

　　据数论中说：自性之功能是变化，神我之功能是受用，当神我动念欲受用时，自性即刻为其变现所欲的诸法，以供神我受用，此二之间的关系恰好犹如跛者与盲者的相互配合一样。神我虽有欲念，但无变现诸法的能力，如有眼无足的盲者。自性虽有变现的能力，但没有受用诸境的欲望，如同有足无眼的跛者，如是神我的欲望促使自性产生变化，自性的变化实现了神我的欲望，彼此的密切合作而显现了诸法。

　　神我本具五种特点：即能享受诸法、非作者、常法、离三德、非所作。其中喜、忧、暗三德以佛法名词来说即贪嗔痴，喜者其性轻动，忧者其性沉重，暗者其性昏昧。彼等认为此三德平衡时为自性，没有任何变化，此既是无情法，亦是常法。若三德失去平衡状态时则现为大，由大显现三慢，因而自性就成为变现世俗二十三谛之因(作者)，由彼产生种种变化。自性亦本具五种特点，即物质体之常法，唯一，诸现相之因，非作者所造，淡黄仙人亦不见之法。如是才能成立数论派的自性。实际上自性与二十三法本体无别，因为世俗诸法皆由自性变现，故称其为宇宙万有的本体。除了自性幻化的诸法为世俗谛外，再无其余的世俗法。数论派所许的自生，并不是世间凡夫所谓的先无后有，而是指果法在因位时本具，只不过暂时未现，一旦明现此果法时则为自生。由于前未现显现、前未生与产生有相似之处，故可谓自现或自生。数论师认为，若因位时不具果法，则永远不可能产生。比如芝麻之中蕴含着油，故能出油，泥沙中本无油的存在则永不能出油。如是正因为诸法在因中本具，才有产生的可能，没有之法永不能生。又如石女儿本来没有，石女儿之生与其死亡的形相亦根本无有。并认为前面未现未生与后面自现自生之法是一体，本质上没有什么差别。比如一间暗室里有宝瓶，虽然未以灯光照见，但宝瓶的存在是无可否认的，后依灯光即可现见宝瓶，如果宝瓶根本没有，依灯光亦永远不可能照见宝瓶的存在。数论师承许由自性变现的内外诸法，虽是虚妄无实，无毫许堪忍的自体，但其自性却是实有的常法，是万法的作者，其本体是轮回众生以分别心永远不能通达的。众生依自性转生轮回的主要原因，是自性中本来储存有一切诸法，不过皆以不明显的方式安住于自性中，待时机成熟时，自性开始幻变，依大而现于世间，在如是幻现之时，如果‘大’能了认自体是虚幻的，其一刹那间就融入自性的本体中即刻获得证悟，解脱生死轮回。一般‘大’很难证知自体为幻化，却颠倒认为是实有，它如同两面镜子，外面现色声香味触五唯，内面现神我，当诸法一现之时，神我认为自己正在受用自性所幻现的外境万物，由直接看见外境法而有如是颠倒作意。其实神我勿须一定要感受世俗诸法，它自己本来不是幻现的虚妄法，而是胜义谛之常法，所以在感受世俗诸法时，由有苦乐等觉受，方知自己已被万物所束缚，不得自在解脱，因而对一切受用境生起极大的厌烦心，极欲脱离万物的束缚，是故彼派修行者开始用功修习禅定，依靠此力获得天眼通，并于心相续中生起道智时，发现所受用的二十三法皆为自性演变的一套把戏，根本没有真实堪忍的自体，这样一通彻底后，自性感到不好意思，即刻将所演变的一切万物全部收摄回来。自性自行收摄诸法后，将其融入自体再不幻现，从此神我没有所知法的觉受，远离了万物、苦乐等束缚，于生死轮回中获得自由解脱，许此为究竟的三摩地与解脱果。此与内道所许通过一定的修行后，一切不净现法皆一味地融入法界之理比较相似。作为内道的弟子必需要了达人无我与法无我的般若空性，以空性智慧来摄持所修的一切道业，否则易入外道的歧途，因其数论派亦承许前世、后世、因果，轮回是苦性应当远离，以出离心获得解脱等故。

　　为此全知麦彭仁波切在《中观庄严颂注疏·文殊上师欢喜教言论》中云：“数论师妄执阿赖耶为自性，妄执第六分别意为神我。自性中所生起的现法与阿赖耶中习气成熟而显现的诸法相类似。若详加分析，数论派所许的观点比较接近假相唯识宗的观点，故于众多外道中，相对来说，数论派较为贤善，此仅依彼宗自许观点极易明了。”因为数论派承许世俗的二十三谛皆由自性所幻现，唯识宗承许见闻觉知的一切诸法皆由阿赖耶之习气成熟后产生，故此二观点比较相似。神我又与第六意识较为相同，彼神我转生轮回时，虽不知道自己在直接感受由自性所幻现的外境，但中间由大作联系后，产生了分别执著心而感受苦乐，由此被万物束缚，至自性将二十三法收摄后，神我获得了自由与解脱。而假相唯识宗者，作如是念，如幻般显现的诸境，不成为心识以外之法，其本来无法成立故。亦不是内心现于外境，若完全与心无异或一体者，则不成无分一体心。故应承许彼等无基而显现，犹如空中毛发。心性者，即离一切行相，如住清净水晶丸一般。由此可见，唯识宗所许的第六意识虽暂有能取所取等分别，但通过一定的修行，令一切遍计障碍清净无余后，第六意识亦因此而刹那清净，尔时即刻转识成智、获得解脱。这是外道数论派与内道假相唯识宗的相似之处。

　　申贰、同体生不应理而破

　　生已复生亦非理。

　　如果种子已生又复再生，非但此生不能成立，亦极为非理，应成无义生的过失。

　　中观应成派在破斥数论派之观点时问曰：汝宗所许自生之果法，于自性中是否具有？若说没有而新生者，则显然与汝宗自许观点相违。若说自性中本具，然以不明显的方式而存在，那么此显与不显应如何区分呢？因为前面不明显之果与后面明显之果应该完全相同，这样已有再生不但无义且有无穷生的过失。复又问曰：在自性的本体上显与不显有差别否？若许有差别，后面明显的果法应该是忽然新生，如是推理则知此生之果法并非自生，应成他生，或此果法于因位时本有又复再生，譬如孩子已生勿须再生，若生已再生者，应成无穷生，故自生不能成立。

　　申叁、应成不得生果之时而破

　　若计生已复生者，此应不得生芽等。

　　若计种子已生又复再生者，此应不得产生根茎芽枝花叶等不同于种子的异相果法。

　　如以黄豆作为所观察之境来说，黄豆乃众人共许之物，彼此没有什么诤论的，但对其如何产生却是问题的焦点。若许自生者，黄豆应生黄豆，不应有产生芽枝花叶等果法的不同状态，应该种子(因)产生种子，永无产生芽枝花果的机会。若以内道观点，则无此过，因为在世俗中首先有种子，其随着演变而产生形态各异之芽果故。外道数论派所许自生的观点，即种子勿须灭而产生果法，其实以理观察，此生根本没有必要，若认为有生，则应有种子恒时生种子的过失。

　　此处尚应注意的一个误区是，于修法感受中，若真实安住法界大空性时虽无任何分别执著，但出定时于世间诸法仍有见闻觉触。这样往往会怀疑彼等诸法是否从本来实有的法界中幻化而自生呢？特别是修密法者易于生起此等分别执著，其实此乃毫无根据之邪分别执。这里虽以理论破除了外道数论派的颠倒邪执，但在修习密法时，心相续中却生起自生的执著者，那就歪曲了密法的正见修要。理应如何正解此义呢？在全知麦彭仁波切的《中观庄严颂注疏》与金刚上师法王如意宝的窍诀论部中云：“外道与内道毕竟的差别，关键在于胜义谛是否自性空，数论派承许胜义谛的神我与自性非为空性而是常法，有真实堪忍的自体，唯由自性所幻现的二十三法才是空性。内道则无论是显宗的大中观，密宗的大手印、大圆满等皆许胜义谛为现空大双运、乐空大双运、明空大双运等，亦即本来无生的大平等性。”这是内外道在见解上的根本差别所在。若不知其差别要处，仅于口面的肤浅诤论没有很大必要。如果尚未了知甚深空理的正见，而急于盲修瞎炼者，不但易入外道歧途，且易导致走火入魔的严重隐患。因此通达中观所抉择的空性，特别是安住本来清净空性的基础上修行是最为殊胜的。无论是大乘显宗的第三转\*轮了义的如来藏光明、禅宗、密法都是建立在般若大中观空性的基础上。否则，如《定解宝灯论》中将其判决为与外道不可思议的神我无别，只是义同名不同而已，故当详加分析而防入误区是至关重要的。

　　申肆、应成种子无穷尽生而破

　　尽生死际唯种生。

　　若计自生，应成无穷尽生，于尽生死际种子唯有恒时生种子。

　　根据数论派自许由自性变现出的二十三世俗法，此等诸法在尚未产生之前，就于自性中是以不明显的方式而存在着，后至时机成熟时自然产生果法。所生之果法不同于因位中未明显的果法，如是有明显与不明显的差别。比如在夏天时所现见争奇斗艳的奇花异草，至冬天不见时并非花草灭尽，而是融入自性中以不明显的方式安住着，到夏天时其再将明显出来。中观师问曰：假设明显之果再生的话，此生是否无义或导致无穷尽生之过失呢？自生宗所许的显法虽然如是，但认为以此不能肯定所有的果法不是自生，亦没有充分说明果法不是自生的理由，所以不明显的果法是自生或自现均无过失。中观师驳曰：以汝宗所许之观点来分析，可以决定不明显之果仍然不能再生，否则无穷生的过失在所难免。因为果法之明显与不明显，根据理论观察实质上没有什么差别。如汝自许已明显之果再生应成无穷生，以此类推，不明显之果法产生亦应该有无穷生的过失。那么汝等对明显与不明显之果法到底如何分别？若谓依因缘发生果时现见者为明显，果法虽有，但未见者为不明显。在因位中必须具有果法，后面才有产生果法的可能，若因位中无，后面生果亦不可能，现在正有之法后趋于灭时，亦是回归于自性的本体中，并非绝灭了。同样，若法在自性中根本无有，那么世俗中亦永远无有现见的机会，亦不成所知法的自体，因此一切诸法始终应有，根本不是忽然新生。中观师又问曰：显与不显的差别于自性中到底是否存在呢？若许自性中不存在明显之果法，只有不明显之果法，那么以理推知此明显果法产生时应成忽然新生，并且此新生之果法非依自性产生，而是依他缘所生，此与汝宗所许诸法皆为自性变现的观点不仅有直接相违的过失，且于无穷生的过失亦在所难免。

　　未贰(破因果同一体性)分二：一、若因果同体应成不得差别法的阶段之过；二、若得差别法者应成因果非一体之过。

　　申壹(若因果同体应成不得差别法的阶段之过)分二：一、因果变化不应理；二、是故应成无形相等异体之过。

　　酉壹、因果变化不应理

　　云何彼能坏于彼。

　　分析汝宗所许的观点：云何彼芽果能坏于彼种子呢？应不能坏，因为种芽同一体故。

　　如汝所说，种芽并非他缘所生，自性本体一味故。若同一体性，因变化为果不应理。再者与种子同一体性之果法自己毁坏自己亦不可能，芽果怎么能坏于种子呢？数论派所许的观点是既不坏种子，又能产生芽果，此理显然与名言现量相违。如若豆种根本不坏而能产生豆芽的事例从未有过，豆芽必须在种子渐坏后方能产生。若谓于世俗中因缘集聚幻变时，应现果法故无过失。试问，此因缘集聚之力于自性中有否存在？若说没有，则此果是依现在他缘之力忽然发生(新生)，这样显然不是自生。若说此力于因位时本具，则有上述过咎，许此因彼果在自性中一体故。既然是一体者，那么在产生芽果之时何故不见种子的形相呢？若说是种子坏灭后才产生芽果，那么许种因与芽果一体之自生观点则根本不应理。

　　酉贰、是故应成无形相等异体之过

　　异于种因芽形显，味力成熟汝应无。

　　若许种芽一体，种芽之形色等皆应相同，此外不应产生异于能生种因之芽果形相，然事实却并非如此，名言中现量所见到的种芽并非同一体相。如果一定要将种芽执为一体，那么显现芽果的形色以及酸甜味力成熟等差别法，汝宗亦应许为无有才对，否则会有一定的过失。

　　一般必须要依靠因缘聚合后才能产生果法，然数论师却将众多差别法执为一体，这样显然引来了许多相违与过失。其实种因与芽果绝非一体，二者之间有着本质上的极大差别。例如黄豆，就形态而言：种子是圆形，芽果是长形；就颜色而言：种子是黄色，芽果是青绿色；就滋味而言：有些种子是甜面的，芽果是酸涩的；就力用而言：有些种子无有疗病之功能，芽果花叶有疗疾苦之功效；就成熟而言：芽果由变化而成熟，种子无成熟之现相。如是众多差别法皆源于种芽的不同而产生。若许种芽是一体之自生者，彼等差别法皆应非有，有则非自生，应成他缘所生，如是则有现量相违的过失。

　　申贰(若得差别法者应成因果非一体之过)分二：一、宣说差别法异一体不应理之真义；二、如是应理则二者差别应成相同可取或不可取而破。

　　酉壹、宣说差别法异一体不应理之真义

　　若舍前性成余性，云何说彼即此性。

　　设若承许全然舍弃了先前种子的体性，才转变成其余芽果之体性，云何说彼芽果之体性即此种子的体性呢？

　　数论师说：虽然所生之芽果与种子的差别暂有不同，但究竟是一体。比如柱子首先是白色，待染成红色时，虽然暂时显现上不同，但其柱子的体性却没有变动少许，此红色的柱子与白色的柱子仍是一体。同样种因与芽果在自性上虽无差别，但所幻现的世俗诸法却暂有不同。又如一人随着年岁的逐渐增长可分为童年、少年、青年、壮年、老年，尽管历经几大阶段的不同转变，但始终仍是彼人的同一体性却无少许改变，根本不存在几个人的差别相体，在种因中具有芽性等亦即如此。自生论者认为芽果在因位中本具后才能产生，因位时若不具果，就根本不能产生，因而承许因果非异体之他生，而是自体自生。试问：后生之果与前之因是异体还是一体？若许异体，显然非自生，应成依他缘所生，以此类推汝宗观点则有自许相违的过失。若许是一体亦不应理，因为当产生芽果的体性时，已经舍弃了种子的体性，此显然形成了两种不同的体性，若将此二强执为一体者从何应理？况且汝宗所谓的自性是在胜义中有堪忍的实有自体存在，亦是能幻变世俗二十三法的作者。试问：此自性到底是以什么样的体相存在于胜义中呢？其实汝宗所谓的自性根本无有堪忍自体，既然没有自性的总体存在，依其所幻有的二十三法亦不可能存在，比如石女儿本无，其手足形色等亦根本不可能成为眼识的所见境。如是以胜义理论观知，胜义中决定无有常有自性的本体存在，因此世俗中观待自性所变现的诸法，说为是自现或自生亦根本不能成立。

　　酉贰、如是应理则二者差别应成相同可取或不可取而破

　　若汝种芽此非异，芽应如种不可取，

　　或一性故种如芽，亦应可取故不许。

　　中观师说：若如汝说种因与芽果的体性，于世间中非为异性而是一性，既然是同一体性，那么所产生的芽果应如种因一样，不可取得根、茎、芽、枝、叶、花等差别法。或因种芽毕竟一性的缘故，在产生芽果之时，种子如芽果相同亦应有根、茎、枝、叶等差别法，或种子不能坏灭，均一并应为根识可取。实则不然，故不能承许种芽体性全然无异。

　　虽以正理遮破了自生论之观点，但如果数论师还要强词夺理、固执己见地说，因与果各个侧面的差别不同，故我宗无上述过失。由许种芽的体性一味，故自许观点并不相违。对于此许观点通过理论来观察分析不难易知，若因果一体的自生真能成立，当产生芽果时不应见到芽果、应该唯见种子，因果是一体之故。或与此相反，若许种芽一体者，当产生芽果时，种子仍不被坏，应同芽果的差别体相无别皆应为根识现量可见，或于果位时还能现见种因的存在。既然所生之芽果是根识的所见境，那么种子亦应该如芽果一样同时为根识现量所见才对，许种芽一体之故。其实这样的事例非但世间中从未有过，且有相违名言规律的过失。

　　对此若不详加分析观察会认为自生应理，比如儿子已生，仍能现见父亲的存在，当知自生之义非以此喻来理解。理应如何正解合义之喻呢？以自己的近取因产生自果，此果是依自之近取因的各种变化而得产生，比如豆种产生豆芽时，种子已灭则不见种子唯见芽果，应如此解。父子之喻不合此义的原因，即非近取因发生之果故。因此若许产生芽果时不坏种子，或种子同于芽果般具有差别体相均一并应为根识可取，纯属非理之谈，此许观点有其一定的过失，故因果一体的自生根本不能成立。

　　上述以理破除了胜义中成立自生的观点，下文继续破斥世俗名言中成立自性生。

　　午贰、名言无有自性生

　　因灭犹见彼果故，世亦不许彼是一。

　　从名言的规律来说，皆由种因渐灭后，犹能现见彼芽果生起，故世间常人亦不承许此因彼果是同一体性。

　　若许世俗中有自性生者，则以名言现量而破。如果强执世俗中的种芽是同一体性，那么汝之所见与世人所见决定应成相违。如以豆种作为能生的近取因，豆芽是所生之果。一般世人现量见到的首先也是豆种，通过培植至豆种渐变后才产生芽果。若说种芽一体，那么能生的种子已灭，所生之芽果亦应该如种子一样要灭。实则不然，豆种尽管灭了，豆芽仍然存在，由此可见，许能生因与所生果是同一体性，非但道理上不能成立，就世间人之见闻前亦无法承认。

　　午叁、结说二者成立之义

　　故计诸法从自生，真实世间俱非理。

　　是故数论派妄计诸法从自生的观点，无论是真实胜义谛中还是世间名言谛中俱非应理。

　　佛护菩萨与月称菩萨诠释中观的论典中在以中观应成派的胜义理论破析自生时不加胜义世俗等任何鉴别，是直接抉择为无自生而总破的。因为在以正理观察时，不但是胜义中不成立内外诸法是自生，且于名言世俗中亦不能成立自生，此等分别心的所立法都是应成理论一并破除的对境，故已肯定了数论师所许诸法自生的观点根本无法成立。

　　巳贰、以中论之理破

　　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。

　　设若妄计诸法皆从自生，则于能生之因与所生之果或能作者与所作业皆应成一体。实则非一，现量不同故勿执许诸法是自生的观点，以此点已触犯了《中论》等中广说的诸多过失故。

　　复以《中论》之理来观察数论师所许的自生亦是根本无法成立的，因为一切诸法的存在均有其能生所生的关系，若许诸法是一体自生，能生所生亦应成一体无别。如瓶盘是所作业，陶师是能作者，按汝宗所许，陶师应成瓶盘，瓶盘应成陶师等有如是众多过失。再以火喻来说，火为能烧，柴薪为所烧，这样柴薪应成火，火应成柴薪，岂不是所有的森林均变成一大火海了吗？实则不然，故自生根本不能成立。如《中论》云：“因果是一者，是事终不然，若因果是一，此及所生一。若燃是可燃，作作者则一。”许自生者，则作业与作者或眼与眼识应成一体。当知因果绝非一体自生，否则于世俗中无法分辨能所之间的差别性。比如父亲是能生因，儿子是所生果，若因果一体者，则有父亲应成儿子或儿子应成父亲等极大过失。若畏惧上述众过、欲求无倒通达二谛者，应该正受中观理论，切莫承许或妄计诸法自生的观点。

　　再者法称菩萨在《释量论》中破斥数论派所许因果一体为自生时说：“若世俗中承许果法于因位中存在，则有吃饭菜之际同食粪便等有极大过失。”又如寂天菩萨在《入菩萨行论·智慧品》中云：“因时若有果，食成食不净。汝应以布值，购穿棉花种。谓愚不见此，然知真所立，世间亦应知，何故不见果？世见若非量，所见亦非真。”若于因位时就有果法者，则于享用食品时岂不是已成食不净粪便矣？并且汝宗应以购买布匹的钱去购买棉花之种子穿上，方能成立汝宗观点。如是以理观察，明显可知彼宗观点纯属谬论邪计，直接相违名言现量故。由此可见，所谓的自生根本不能成立。

, 释》中云：“不但是外道者的心相续中具有遍计种子，且于登地以前所有众生的心相续中均具此遍计种子。”因为在往昔生中都有可能入过外道，唯待将来获得大乘见道时，才能灭尽此遍计执著的一切种子，甚至包括所知障的一切遍计执著皆能断除。以小乘的无学道中尚未断除所知障的一切遍计种子，仅从这一角度而言，大乘初地菩萨亦就远远超胜了声缘阿罗汉的无学道。并且在大乘一地时就已经圆满了一大阿僧祗劫的方便福德资粮，亦具足了现见圆满法无我空性的智慧资粮，于入定时获得出世无漏的胜义菩提心，出定时具足十二种百功德，以此为据，初地菩萨不但超胜了一切凡夫，而且亦完全超胜了声缘阿罗汉。

　　再者自求解脱的小乘弟子，虽然获得阿罗汉果，但对修习大乘胜道却是一种障碍，因为在小乘的五道次第中，刹那亦没有生起如同大乘菩萨的发心，一心唯求自我解脱。并于大乘了义经中，佛呵彼为焦芽败种，仅滞化城歧途者也。因此佛经中说：“小乘阿罗汉与本具大乘种姓的凡夫，即便是同时入大乘的资粮道起修，但他们分别获得佛果的时间，却有很大的差距，大乘种姓得成佛果较阿罗汉快四十九劫。”亦即阿罗汉虽然苏醒了大乘种姓，入了大乘道修行，但于得成佛果较凡夫苏醒大乘种姓后、直入大乘道修行者尚须迟缓四十九劫，走了一条迂回曲折之路。其原因有两种：一是发心的差别：小乘行者初入道时即缘自己获得阿罗汉果而生起出离心、受持清净戒行、修人无我空性、自求解脱，此相对来说，虽是善心，但属于所知障，因此于阿罗汉圣者的八识田中(阿赖耶识)具有了深厚的小乘发心、自求解脱的不共习气，对此尚须一定的时间才能予以断除，故成获得佛果之特大障碍。然而直入大乘道的行者最初即缘一切众生而发菩提心等，故无此障，所以先得成就佛果；二是种姓(根器)的差别：大小乘行者虽各醒大乘种姓，但小乘行者根性已定，属下根故，后虽入大乘仍不如最钝根菩萨。故于大乘道中修行时，纯属下根行者，成就佛果甚为缓慢。

　　二者(修道时唯断二障的俱生种子与习气)：从二至十地之间，共有九地，此处概述其修法主要对治的是二障之俱生种子，此各分粗、中、细三品，每一品各又分三，共为九品。粗的粗分于二地时断除，粗的中分于三地时断除，粗的细分于四地时断除；中的粗分于五地时断除，中的中分于六地时断除，中的细分于七地时断除；烦恼障的微细习气、俱生所知障细的粗分障碍于八地时断除(此地时灭尽烦恼障)；其细的中分障碍于九地时断除。细的细分分二：细的细分、细的极微于十地时断除。全知麦彭仁波切于《澄清宝珠论》中云：“大乘见道中断除的是二障的遍计种子，再逐渐同时断除于二障的俱生种子，至第八地时灭尽我执相续，故此三清净地无有烦恼障，其后唯有断除所知障。在十地末尾，以金刚喻定的智慧摧毁二取迷乱之细微习气后，无间获得善逝如来出有坏之智慧金刚身。此乃与圣境诸大车轨之密意相合，不应混合于后学之分别念，若能了知此理，自然就能解开诸论之难处，并密意江河融入智慧之海故。”

　　宣说正理分三：教证、理证、辩驳。

　　一者．教证：大乘初地菩萨以见道智慧只能遣除遍计种子，不能遣除俱生种子，俱生种子唯有通过见道后的修证智慧才能断除。全知麦彭仁波切于《澄清宝珠论》中云：“一见真谛者，能断遍计惑，如知绳非蛇，相续生对治，修行后次第，能断俱生惑，识变对治性，断尽细种子，复不生出故，如日遣黑暗。”又于《辩答日光论》、《阿毗达磨杂集论注释》、《智者入门论》、《文殊上师欢喜教言论》中皆如是说。

　　华智仁波切在《现证庄严论注释》及《功德藏论·难题释》中皆说“初地菩萨能断除的仅是遍计执著种子”，以此破除了他宗所许。

　　关于承许见道时断俱生种子的这一观点，华智仁波切说：“以无著菩萨的观点而言，见道时唯有断除遍计执著的种子。”遍知法王无垢光尊者于《宗派宝藏论》中云：“一切执著的遍计种子，是见道智慧的所断法，一切执著的俱生种子是修道智慧的所断法。”永嘎仁波切于《功德藏论广释》中亦如是说。印度论师在《阿毗达磨杂集论注释》中亦云：“见道智慧只能断除闻思外道邪派而产生的遍计烦恼的种子，修道智慧才能遣除心相续中无始以来串习的俱生烦恼。”印度唯识论师、无畏生处尊者于《善解释迦论》中云：“颠倒的遍计执著唯依见道的智慧方能遣除，然于无始以来，串习于心相续中的俱生萨迦耶见，唯依修道的智慧方能予以遣除。”扎雅阿楞达论师于《入中论广释》中云：“彼者俱生萨迦耶见及边执见，非为见道所断法，因为无始以来串习的俱生萨迦耶见等长时沉眠于心相续中，是故唯依修道的智慧方能断除。”狮子贤论师在《现证庄严论广释》中对上述观点亦作了相同的论述。

　　二者．理证：在遣除垢障方面，般若经论与狮子贤论师的《现证庄严论释》等中，以清洗衣服上污渍的比喻说明了这一问题。是故粗、细障碍绝对不能同时遣除，因为烦恼障与其习气有一定的差别，俱生种子与遍计种子亦有粗细之别：若相对俱生种子来说，遍计种子为粗障，相对于遍计种子来说，俱生种子为细障。虽于见道时，已经现见了法界本性，但无有修道的实证智慧，故只能断除遍计种子。

　　设若有人疑问：见道时应该具有修悟智慧，因为在见道以前需要通过一大阿僧祇劫的修行，才能获得见道故。

　　显宗中大乘道次第断障法一览表

　　(宁玛派自宗)

　　表一

　　大乘种姓者直入大乘道次第断障法

　　资粮道：压制粗大的二障烦恼

　　加行道：压制粗的二障烦恼

　　见 道：第一极喜地，断二障的遍计种子

　　表二

　　小乘无学道者入大乘道次第断障法

　　资粮道：压制粗大的所知障

　　加行道：压制粗分所知障。

　　无学道：与表一所述相同

　　注一：小乘无学道中已经断除一切烦恼障并已遣除了部分微细的所知障。

　　注二：种子亦称为习气，但种子和习气二者同时出现时，种子是粗分，习气是细分。

　　对此答曰：虽然见道以前具有修行，但并非是五道中修道的修行。比如凡夫人所受持的净戒远远不如二地不共持戒波罗蜜多之理相同，所以不成见道时遣除俱生执著种子的根据。

　　又问：因为见道有十六刹那，故从见道后第二刹那开始至第十六刹那之间，应该具有修道智慧。答曰：此是相应某类根机的众生不了义说法，实际见道并无十六刹那。如《六十正理论注释》、《现证庄严论》的很多注释及《智者入门论》等中都说：“按了义观点讲，由于见到了法界本无分别故，大乘见道安立为一刹那之名言。”

　　又作疑问：在大乘见道时应该能遣除俱生我执等的部分种子，因为在见道时所现见的空性，已经包括了俱生人无我的缘故。佛于《优婆离请问经》中云：“烦恼智慧此二者，不能同时并存故。”即心相续中的烦恼与智慧不可能同时存在。比如一间屋子，虽然多年以来暗无天日，若于这间暗室里点燃一盏明灯，则多年以来的黑暗皆能刹那遣除，如是俱生执著的种子，虽然长久以来积存在心相续中，但依见道智慧的巨大力量，就能予以遣除。

　　对此答曰：此理不成决定之根据。因为在大乘见道时，根本不具备修道位的智慧，仅以见圆满法无我空性的智慧而言，其二障及习气均为平等。上述佛经教证的密意单从观待见道的角度来说，设若以初地菩萨现见空性的智慧不能遣除相对它的障碍，则应有与教证的密意成相违的过失。但是，见道智慧已经遣除了相对它的一切遍计障垢之故。比如初地菩萨心相续中，虽然还具有二地以上菩萨已净的障垢，但仍未与佛经的教证相违。

　　上述所许见道有巨大力量来对治障垢：以理观察可知，其实，并非在获得见道位的前一刹那才生起遍计执著，而是长久以来就积存在心相续中，如果说相续中在生起见道智慧之际，刹那能断除此遍计执著的种子，因而许为巨大力量，则可许无过，亦符合上述比喻之理。如果认为见道的智慧，对遣除俱生种子，有巨大力量的话，则于见道位以上所应断除的俱生法，亦应该同时能断除，应有如是过失。若许俱生执著虽然长久积存于心相续中，但认为有了见道智慧的巨大力量是能断除的理由，是则可依上述相同的比喻反过来回辩说：灯光遣除黑暗一样的道理，不合此义之喻，亦不能如是承认，否则难免过失之咎。

　　如果说初地菩萨仅仅现见圆满的法界空性，就能断除俱生种子的话，那么会有初地菩萨应成佛陀、见道位应成圆满断证功德之无学道等极大过失。可于两方面来辨析了知，从二地至十地的九个修道位中之所断法，虽然与见道位所断法之本性等无差别(以见道时平等现见一切法的本性)，但见道时却无有少许修道位的智慧，怎么能断除俱生种子呢？前者即说诸法皆为一味无别的法界本性，后者即说根本未修而能断除俱生种子之故。

　　假设又继续疑问：虽许断除相对于见道位本分应断的俱生种子，但于断除见道位本分应断的俱生种子时，却没有承认过包括二地以上修道位之一切俱生种子皆需断除，因此不会有见道时应成无学道的过失。

　　对此答辩：比如三地菩萨自从见道以后，通过修道中的修行而证得了相应本分的智慧，断除相对本分的俱生种子，除此以外，无力断除过于三地本分之外余地的所断法(俱生种子)。其主要根据，不但是现见了本性，而且亦具有了本地分内修道的智慧，故能断除相对本地分内所应断的俱生种子。在见道时，虽然诸法本净的圆满空性皆平等一如的见到了，但见道后若不具备修悟的智慧，亦有如是相同的根据。

　　假设又继续疑辩：根据不同有别。其差别是，见道地所遣除的俱生种子，相对于二至十地修道中所断的俱生种子来说属于粗分；相对于初地时所断的俱生种子来说，二至十地修道中所断的俱生种子属于细分。因此于见道位时不必要遣除一切修道中的所断法，只是遣除相对于见道分内的俱生种子之粗分而已。这亦是内道所有宗派共同承许的观点(皆许粗、细种子不能同时断除)。

　　对此答曰：遍计与俱生本有粗细之别，若许见道时的所断法既有遍计种子亦有俱生种子，则显然与内道诸宗所许的观点相违，此许不仅有如是相违的过失，且有超过四宗(有部、经部、唯识、中观)观点的过失。是故不能承认见道时断俱生种子，否则上述的两大过失仍然在所难免。

　　假设又继续疑问：如果说初地菩萨连少许俱生执著亦未能断除，这样岂不是等同于凡夫人吗？由此初地菩萨依于业恼，应与凡夫人一样无自在地转生轮回。因为已经承认未断少许俱生种子之故，决定会有如此过失存在。如龙树菩萨在《宝鬘论》中云：“若时有蕴执，彼即有我执，有我执造业，由业复受生。”

　　对此答辩：这亦不决定。以无著菩萨与圣解脱军云：“具大方便诸圣者，烦恼即成菩提缘。”如佛在《宝积经》中云：“迦叶！譬如诸大城中所弃粪秽，若置甘蔗、蒲桃园田中则有利益，菩萨结使，亦复如是。”又云：“迦叶！譬如咒术药力，毒不害人。菩萨结毒，亦复如是。智慧力故，不堕恶道。”余经中亦云：“如城士夫不净粪，彼乃有益甘蔗田，如是菩萨烦恼粪，彼乃有益成佛法。”是故圣者菩萨以智慧摄持烦恼，根本不会颠倒无自在地转生轮回。当知对此疑问，佛陀早已在《宝积经》中作过圆满的回答，此毋庸置疑。

　　另外全知麦彭仁波切于《释量论大疏》中云：比如，灶中火星溅于湿地上，再不会增长火力。又于《中观庄严颂·文殊上师欢喜教言论》中云：“比如，被截断头部的蛇身虽能颤动，但无力对人作害。”如是全知麦彭仁波切对此在这二论中亦已作过圆满的回答。故初地至七地的菩萨心相续中，虽然尚有烦恼障的俱生种子，但无力成为转生轮回之因。因为已经灭尽了粗大的业惑，且具足方便智慧，故根本不可能有无自在转生轮回的过失。

　　此处关键不能混淆的是，声缘阿罗汉在获得小乘见道时，亦未能断除烦恼障的俱生种子，是不具备大方便智慧的缘故，如是有可能无自在地转生轮回。然而大乘初地菩萨虽未断除烦恼障的俱生种子，但已具备了大方便智慧，故不会无自在地转生轮回。如孔雀虽食毒物，但羽毛会更加艳丽，如是之理于佛经论典中有特别明显的叙述。

　　那么龙树菩萨在《宝鬘论》中所许的观点应当如何解释呢？其实上述《宝鬘论》的密意，应该根据因与缘之聚合来诠释。初地菩萨虽未遣除烦恼障的俱生种子，但已经泯灭了产生粗大烦恼之缘(没有颠倒的非理作意)，比如一粒种子放在木箱里，若没有遇到阳光水土，则终将无能产生芽果之理相同。

　　对宁玛派自宗观点的所立，有了上述能立的理由，故无有任何妨害。

　　三者．辩驳：对方说：初地菩萨应需断除俱生种子的部分，如本论中云：“灭彼一切恶趣道。”在佛陀的经典与《阿毗达磨杂集论》等中皆如是说过，见道时已经灭尽了一切恶趣道之种子。以此为据，见道时不仅遣除遍计种子，且于俱生种子亦应遣除。

　　对此答曰：上述经论教证的密意并非如此理解，因为断除的功德在前面颂词中已经述讫，此处是指灭尽的功德，如是直接从《入中论颂》及月称论师的自释中不难了知。那么应该如何解说“灭彼一切恶趣道”这一问题呢？以见道时获得了无漏的戒体，永无破损，灭尽了堕落恶趣之因，应该是从这方面讲述了菩萨于见道时具足“灭彼恶趣道”之功德。

　　假设又继续疑辩：如果见道时根本不能断除俱生我执等种子的话，那么初地菩萨就无法将自身视如菜叶般而布施身肉，亦就无法修成出世、不共殊胜的布施波罗蜜多，如是则极不应理。

　　对此答曰：虽如上述的教证、理证所抉择于大乘见道时仅仅断除了二障的一切遍计种子，但仍然能作极大布施，此本为初地菩萨不共的殊胜功德。然于此处为断除疑惑而略作回答：初地菩萨对自身视如菜叶般而无执著地布施身肉，并不是从有否遣除了俱生我执等这一角度而言，否则会有大乘七地以下菩萨无法作极大布施的过失，因为七地以下菩萨尚有俱生我执等种子故。另外，尚有小乘声缘阿罗汉亦能修极大布施等有如是过失，因阿罗汉已断俱生我执的种子故。是则大乘初地菩萨布施身肉，以正确理论应当如何诠释呢？大阿阇黎月称论师的《入中论自释》及印、藏圣境《入中论》之诸多注释中皆如是说：将自身视如菜叶般无执著，主要是从修行布施波罗蜜多之功德这一角度而言，即初地菩萨以大悲心引生了如是布施之心，并使习气增上稳固，故尔布施波罗蜜多较其余波罗蜜多不共增胜，以此初地菩萨自然会将自身视如菜叶般，无执著地满足众生所求而布施身肉。虽然七地以下菩萨仍有俱生我执的种子，但布施自身体肉却无丝毫困难。如寂天菩萨于《入菩萨行论》中云：“佛陀先令行，惠施蔬菜等，习此微施已，渐能施已肉。一旦觉自身，卑微如菜蔬，尔时舍身肉，于彼有何难。”

　　如是辩驳之理虽于《般若二万五千颂》等经部与印度的《现证庄严论注释》中仍有一些尚需讲述的，但此处恐繁不述。

　　子叁、所证功德

　　此菩萨持胜欢喜。

　　此初地菩萨，因生起很多出世不共之无漏功德，故生不共欢喜，由喜多故说彼菩萨为持最胜欢喜。

　　虽然普通凡夫人通过修法亦会生起欢喜，但并非最胜，亦不能保持永恒不失，唯有到达初地的菩萨方持最胜欢喜，因为彼已现见一真法界的本面，预示了具足永不退转果位之佛慧。出定后一刹那间可以面见百佛，具备百种神通，入百种三摩地，度化百众生，复于刹那间往诣百佛刹土，便可极快获得佛果。《华严经》云：“菩萨住欢喜地，成就多欢喜。念诸佛，故生欢喜，念诸佛法故生欢喜。念诸菩萨，故生欢喜。念诸菩萨行，故生欢喜。念诸清净波罗蜜，故生欢喜。念诸菩萨地殊胜，故生欢喜。念菩萨不可坏，故生欢喜。念如来教化众生，故生欢喜。念能令众生得利益，故生欢喜。念入一切如来智方便，故生欢喜。”又于大乘了义经《般若二万五千颂》等中云：“见道菩萨欲得佛果，七天就可以成就。”因而以此所证之功德，内心最胜欢喜。

　　如此胜喜功德约有四种：

　　得出离心：菩萨在登地以前，虽然有修种种道行，但其所依不过是世间有漏之善心而已，出世间的无漏善心从未有过。现以超凡入圣之般若智力灭除了生死解脱的一切障碍，故生死大事已得解决，从此以后勿须沉溺轮回苦海，亦不枉受重苦逼迫，且于自利利他等无边功德亦皆获得，到达了所欲的目的地，故内心最胜欢喜。

　　破人我相：世间凡夫之所以不能得到真正欢喜，其主要原因是有我相、人相等实有执著，由此难免恩怨交杂，烦恼相缠，各有种种观念而苦多乐少。登地菩萨则以般若智慧打破了部分的人我妄执，了达我与他人本来平等，彼此之间的相处亦就自然欢喜和谐，没有二取的分别念执，身心都很轻安自在，故内心最胜欢喜。如《华严经》云：“身心微妙，喜乐轻安。”

　　法喜充满：此虽然是佛教中的常用术语，但真正获得法喜充满者，唯有登地以上的圣者。因彼圣者菩萨不但于闻思上获得了殊胜法益，且于内心相续中已实际体悟到了法的甚深本义，轮涅所摄一切诸法的本性亦皆一味地品尝到了，因而不但身心充满了无为的喜乐，并且令众生亦闻而生信、见而生喜，乃为真正的法喜充满，故内心最胜欢喜。

　　离诸怖畏：佛陀将世间人常遇难免之怖畏等苦略概为五种。不活畏：“活”是生存之义，亦即需要很多条件来维持这个生活，如我们现量所见的世间常人，皆为生活起居而劳累奔波，并经常担心生活无法维持；恶名畏：对世间常人来说，非常重视名誉，若名誉稍被损坏心里就十分哀伤、难过，故平时格外谨慎而导致虚荣心很强；死亡畏：“死”是一期生命的结束，多有世人皆求自己长生不老、永恒不灭、不欲死亡，故一旦死亡来临之时，总是非常恐惧；恶趣畏：每个众生都希望得到善趣安乐，不欲恶趣痛苦，然为恶业所牵亦无可奈何；大众威德畏：有些人虽然私下较为善谈、话语滔滔不绝，但一到大众场合就不能善说如流而结舌语塞。登初地菩萨已远离这五种怖畏而获得自在，故内心最胜欢喜。《华严经》云：“始得入初地，即超五怖畏，不活死恶名，恶趣众威德，以不贪著我，及以于我所，是诸佛子等，远离诸怖畏。”

　　子肆、能力功德

　　亦能震动百世界。

　　此说初地菩萨不但具有最胜欢喜的无漏功德，且以自己所证功德之妙力，亦具有在一刹那间震动百世界的能力。《极显童子经》云：“善男子，是故菩萨第一地所住之相者，若欲求之刹那顷动百世界，往百如来刹土等。”《华严经》云：“则得百三昧，及见百诸佛，震动百世界，光照行亦尔。”

　　子伍、增上功德

　　从地登地善上进。

　　获得见道位的菩萨，非如异生地的费力勤作，并从此地登上彼地亦是善妙上进的，亦就是说从初地到二地，以至于佛果等地道皆欢喜进取。因为登地菩萨已经现证无我的空性智慧，具备种种善巧方便，诸精进力亦是任运自成，加上福德亦非常广大，故于地道功德不断地相续增上，速能获得佛果。如同雄鹰在虚空中翱翔一般，勿须用力而自由自在地飞翔，诸大菩萨善妙增上地道之功德亦复如是，此乃圣者菩萨不共之功德力。

　　癸叁(灭尽恶趣功德)分二：一、真实；二、比喻说明。

　　子壹、真实

　　灭彼一切恶趣道，此异生地悉永尽。

　　登地菩萨已经获得出世无漏的戒体，恒时不造恶业，故已灭尽地狱等一切恶趣之道。又彼菩萨已真实趣入圣道地位，现证了法界本性，是故从此以后连异生地亦悉皆永尽，根除生死流转，超出三界轮回，并于圣位中永不退转。

　　由于菩萨相续中已经具有无漏净戒之功德，恒时不造恶业，此后于生生世世中皆无垢染、破损、穿漏而任运自在地受持清净戒行，故能灭尽一切恶趣之道。律经中云：“清净戒律之功德，本具闭塞恶趣门之力。”又见道菩萨以入定的空性智慧一刹那间断除二障的遍计种子，虽然非如二地以上菩萨能以修道智慧来遣除二障的俱生种子，但由空性智慧的力量已经不会产生凡夫那样有力的现行执著，其无力成为轮回之因，故能永尽异生地。所谓异生如《三摩地王经》云：“在六道轮回中依各自不同业感所生，故为异生。”因此见道菩萨不但是远离了趣入恶趣道之因，且连善趣随有漏因缘所生之异生地亦永远灭尽，彻底超脱了三界轮回，获得自在等殊胜安乐。

　　设有疑问，既然初地菩萨永尽异生地，为何仍于六道受生？答曰：圣者与凡夫受生不同，异生凡夫无有自在，生无定处，皆随自己的业风所转，造恶业则堕落三涂，行善业则上升人天善趣，毫无自主全由业力支配，故是随业受生。而圣者已现见圆满的法无我空性，由智悲力泯灭了现行烦恼的执著，永断三界轮回之因，彼示生世间，并非无有自在，而是乘着自己度化众生的悲愿而来，故是随愿示生。如《现证庄严论》云：“智不住生死，悲不住涅槃。”《圆觉经》亦云：“菩萨变化示现世间，非爱为本，但以慈悲令彼舍爱假诸贪欲而入生死。”复云：“菩萨入世间、现异形、行化度皆依无始清净愿等。”

　　子贰、比喻说明

　　如第八圣此亦尔。

　　经云：“诸有智者，当以譬喻令解。”为除小乘弟子对大乘法所生之邪见，故例举小乘共许之比喻来说明大乘法乃真实佛语，应该深信不疑。因为如同小乘第八圣位，大乘中亦有，即初地见道位，故颂文中说此亦尔。

　　小乘中有傲慢声闻与具证声闻两种。其中傲慢声闻本来少无所证，却妄以为自己有所证悟，故根本不承认大乘法，认为般若中观等法非佛所说，是受魔加持的龙树所臆造。为除彼之疑惑与邪见，树立起殊胜的正见、深信大乘三宝，了知大乘中亦有类似小乘的道地分位，为使他们加深理解，故以比喻来进一步阐明这一问题。

　　小乘与大乘所许的三宝体相略有不同，小乘认定的三宝体相在《俱舍论》中云：僧宝：即是有学道圣者与无学道阿罗汉圣者相续中生起的道谛为真实僧宝，彼等根本不承许圣者的身体为僧宝，认为身为苦谛；法宝：即是教、证二法，其中教法涵盖一切佛法，证法则为涅槃(灭谛)；佛宝：同样不许佛身为佛宝，而认为佛陀相续中的无学道之道谛为佛宝。

　　大乘在讲述三乘中的小乘时，承许凡夫学道、一至七圣位、四果罗汉是有学道与无学道中的僧宝。承许所修学的教证二法为法宝，圆满断证功德者为佛宝。

　　小乘的道果层次分有八种圣位：即预流向、预流果、一来向、一来果、不来向、不来果、罗汉向、罗汉果。

　　安住预流向时，只圆满见道入定的前十五刹那，许此为小乘的见道位。至预流果时，圆满入定于第十六刹那以上，许此为修道位，至罗汉果时许为无学道。

　　何故将预流向许为第八圣呢？因为小乘中的四向四果，是从罗汉果的圣位一直往下数，数至预流向时，为第八圣位。小乘在见道位主要断除的是烦恼障之遍计种子，远离的是有边部分，以智慧所现见的是圆满之人无我空性。大乘于见道位所断除的是烦恼障与所知障的遍计种子，入根本慧定时远离的是四边八戏，以甚深智慧所现见的是圆满之法无我空性，并且大乘初地菩萨，尚具有刹那现见百佛等不共功德。此等皆于小乘圣位中未曾相似具有，这亦是大乘与小乘之间的差别。此二之间的相似之处，若详加观察仍有天壤之别。小乘自宗亦许得第八圣位时，虽未超出三界，然亦不会转生恶趣，唯生善趣。如小乘经云：“获得预流向，灭尽恶趣道。”是故在此劝导傲慢声闻：汝等应该正信大乘佛法，切莫妄加诽谤而应自伏慢心。永嘉大师云：“欲得不招无间业，莫谤如来正\*轮。”

　　关于小乘的四向四果，小乘的《俱舍论》第六品与大乘的俱舍论(《阿毗达摩杂集论》)及《现证庄严论》的诸多注释中皆有依渐门次第而得四向四果，亦有不依次第顿超而得圣位等详细论述。然于此处仅依渐门次第略为讲述(四向、四果皆依对治与其对治的结果来分位)：

　　预流向、预流果者：前者圆满了入定的十五刹那，获得见道位，其智慧直接对治的是欲界烦恼之遍计种子。后者圆满入定于第十六刹那，如是安住者为预流果圣者。

　　一来向、一来果者：小乘将所断欲界的俱生烦恼障各分为粗、中、细三品，每一品各又分三，共分为九品。于采用遣除的对治法来修行时，粗细烦恼障依次而灭。至此欲界的六品俱生烦恼(粗大烦恼、粗中烦恼、粗细烦恼、中粗烦恼、中中烦恼、中细烦恼)全然灭尽，属于修道位。由此彼者尚须在欲界中转生最后一次，因为还有细品的三种烦恼尚未灭尽故。所谓向者：即是无间道正在运用智慧的武器来对治烦恼的怨敌时，为一来向，与此同时而坚守岗位的为一来向圣者，到第二刹那灭敌获胜时的解脱道，为一来果，如是安住者为一来果之圣者。

　　不来向、不来果者：虽然未能超出三界，但绝对不趣欲界，唯生色界无色界处。其向者：见道后产生的修道智慧，即是无间道正在以智慧来对治欲界的七至九品最微细之俱生烦恼时，为不来向，到第二刹那全然获胜时的解脱道，为不来果。如是安住者为此中圣者。

　　罗汉向、罗汉果者：前者属于有学道中的修道所摄，断除色界、无色界的烦恼之无间道，第二刹那时获得解脱道，亦即后者罗汉果之无学道。其向离果仅间隔一刹那，待灭尽应断之一切障碍，无间趣入罗汉果位之时，圆满究竟了小乘的无学道。

　　关于颂词中的第八圣位，格鲁派宗喀巴大师与萨迦派果仁巴大师的说法略有不同。宗喀巴大师在《入中论善解密意疏》中说：第八圣位是预流向，非预流果(从罗汉果数至预流向)。

　　果仁巴大师在《入中论释·断邪见论》中云：虽然随般若经讲：从罗汉果往下数至预流向时是第八圣位，但这里不应该随此经典所讲，而应该遵循无著菩萨在《阿毗达摩杂集论》中所述的观点，即第八圣位乃为预流果非预流向(从罗汉向数至预流果)。

　　宁玛派自宗全知麦彭仁波切说，若直接随本论的颂词句义来分析，应该承认宗喀巴大师所许的观点，因为此观点有一定的教理依据，亦有一定的必要。

　　以教为据：在印度圣境虽然《入中论注释》林立众多，但其中月称菩萨有一位最得力的大弟子扎雅阿楞达论师，具有高深莫测的智慧，着重广弘以月称论师为主的中观应成派，在他著作的《入中论广释》中直接宣说了预流向是小乘的第八圣位，与宗喀巴大师的观点正好一致。

　　以理分析：因为大乘的见道位与小乘的第八圣位(预流向)较为相似，故以此而作如是比喻，如经云：“取其相同或相似之处而作譬喻。”故当承许预流向为第八圣位。小乘自宗也认为，以前未曾见到过圣位中的境界，通过修习四谛十六行相的法要后，断除了遍计的烦恼垢障，而今才得以现见圆满十五刹那的禅定境界，即安住预流向的见道位，与此相继趣入预流果时，才圆满第十六刹那的禅定境界，由此不难而知预流果应为修道了，这样若按果仁巴大师所讲，那么就不应该以大乘见道而应以二地以上之修道为喻，因为比喻与意义应对应故。若以大乘见道为喻，则应许预流向为第八圣位才对。

　　其必要者：为令小乘弟子消除对大乘佛法的疑惑与邪见，故以理论来遣除小乘弟子心相续中存有的傲慢。小乘弟子认为，学道圣者的道地分位唯小乘中有、大乘中无。为除彼等邪见，从而能了知大乘宗亦有相同于小乘宗的道地分位，因为小乘是以安住第八圣位(预流向)的补特伽罗开始抉择为圣道圣者等。同样大乘亦是从安住见道位以上的补特伽罗开始安立为圣道圣者等。故于此处分述了大乘的见道等分位与小乘相同，促使小乘弟子正信大乘佛法故有极大的必要。为此非但月称菩萨如是比喻解说，龙树菩萨在《宝鬘论》中亦云：“如声闻乘中，说声闻八地，如是大乘中，说菩萨十地。”如是所说也。

　　壬贰(超胜他续功德)分二：一、真实；二、别义。

　　癸壹、真实

　　即住最初菩提心，较佛语生及独觉，

　　由福力胜极增长。

　　此颂直接讲述了登地菩萨相续中之功德已经超胜声缘阿罗汉，间接亦讲述了超胜人天善趣中的异生凡夫。不但二地以上圣者超胜声缘阿罗汉，且于安住最初胜义菩提心的大乘初地菩萨，亦较佛陀语生之声闻及自己了悟真理的独觉尤为超胜，由其大悲心和菩提心等不共福力的增上而直接超胜声缘阿罗汉故。

　　虽然阿罗汉具有很多不共于凡夫地的胜妙功德，如以出离心来受持净戒、圆满修习四谛法要、具禅定、神通、智慧等。但进行分别比较时，彼之福德却远远不如大乘初地菩萨。因为圣者菩萨具有无漏智慧所摄的广大悲心，即安住于如来的家族中时，其福德亦皆刹那刹那地相续增长，故较佛语生之声闻与独觉尤为超胜，以彼心相续中特别具有不共于小乘的殊胜福力故。是则如何了知大乘菩萨的福力增上超胜二乘声缘呢？《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，胜一切耆旧大臣，如是初发业菩萨，发菩提心虽然未久，但由生如来法王家族，以菩提心及大悲力，亦能超胜一切久修梵行之声缘罗汉。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，为其它一切大鸟所不能及。如是菩萨初发菩提心，生于如来妙翅鸟王之家，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。”此经喻之义足以说明大乘初地菩萨的广大发心之力，即彼发心一刹那之功德，就已超胜声缘百千劫为自利而修之一切功德。虽彼菩萨相续中具有甚深的智慧力与方便的福德力，然此处只讲方便福力超胜，未讲智力超胜，待智力相续增上至七地时才能超胜阿罗汉。

　　癸贰、别义

　　彼至远行慧亦胜。

　　彼者大乘菩萨在一地时以不共增上的福力超胜声缘阿罗汉，至第七远行地时，菩萨以自所行智慧力增上，任运起入甚深灭定亦能超胜声缘阿罗汉。

　　全知麦彭仁波切说：虽然此处并非直接讲述七地，但为消除可能生起怀疑的必要，故于此处顺便旁述七地之概略内容，故称为别义。如是讲述了大乘初地方便之福德力超胜声缘阿罗汉，有人会借此生疑道：应至何地才能以自所行的甚深智慧力增上超胜声缘呢？为除彼诸怀疑，故月称论师在论述一地时就顺便略为旁述了第七远行地即“彼至远行慧亦胜”这一句来加以说明。

　　大乘菩萨从二地继续起修，至七地时方能以胜妙智力超胜阿罗汉。《十地经》云：“菩萨今住第七地，以自所行智慧力，胜过声缘之所作。”月称论师在《入中论自释》中讲述“彼至远行慧亦胜”这一句时，引用了《十地经》的教证后说：“此教宣说声闻、独觉亦有了知一切法无自性者。”看来仅此一句，但在雪域各大宗派却众说不一，此之辩论甚为强烈，有者认为阿罗汉圆满证悟了法无我空性，与大乘初地菩萨的所证相同。有者认为阿罗汉根本没有证悟法无我空性。有者说阿罗汉只证悟了自相续五蕴的粗细空性，对他相续五蕴不仅未证细相，且连粗相空性亦尚未证悟，有者说阿罗汉应该是证悟了部分的法无我空性等等众说纷纭。特别是清辨论师与月称论师对此曾经有过较大的辩论。

　　藏地雪域萨迦派果仁巴大师在《入中论注释》中尤对他宗所许的观点列出了六十四种过失，其中几种过失是对承认阿罗汉圆满证悟法无我空性所发的，为此又于《现证庄严论释》中列出了十八种过失。然于此处对印、藏圣境各大宗派所持不同的观点，以及《入中论自释》所讲的五教三理不作一一广说，于《定解宝灯论·新月释》第二问答题中已有广述，敬请有缘学者详阅。

　　总而言之，这些林立众多的观点说法，皆为高僧大德们以大悲心针对众生不同根器的权巧立宗，观机设教，予以了义或不了义法。同时为使初入道之学者明辨取舍，免入歧途。如是调伏分别心为主的修法以及内在的证悟境界，实际是一味无别的，切莫以贪嗔恶心妄兴分别毁谤。对此这里不分别广说，因为在《定解宝灯论·新月释》的第一问答题中，以教理详细论述了诸大德们都是同一佛陀的化身，并且各大宗派的究竟密意均不相违而一味。

　　若直接从颂文句义上讲“彼至远行慧亦胜”，是指菩萨到达七地时，心相续中已彻底远离一切行相的执著，并以无生的大般若智真实引生了增胜的方便度，尔时具有任运刹那入定与出定的智力超胜声缘罗汉。如《十地经》云：“诸大佛子，譬如王子，生于王家，具足王相，生已即胜一切臣众，但以王力，非以自力。若身长大艺业悉成，方以自力超胜一切。诸佛子，菩萨摩诃萨亦复如是。”《宝鬘论》云：“第七名远行，由数远行故，刹那刹那中，能趣入灭定。”又如本论第七品中云：“此远行地于灭定，刹那刹那能起入，亦善炽燃方便度。”初发心时以志求大法，故胜出一切声闻、独觉，但非以自智观察之力，以至菩萨今住第七地时，乃以自所行智慧力胜过一切声闻、独觉所作。是故应知唯有远行地以上菩萨乃能以自之慧力胜过声缘阿罗汉，六地以下未能如是。因此大乘初地菩萨仅以方便的福力胜过声缘，至七地时以胜妙不可思议的智力增上亦能超胜声缘罗汉。为此各大宗派的讲法亦有不同：

　　一．宗喀巴大师对大乘七地时才能以智力胜二乘的这一问题，从两个侧面分别有两种不同的讲法。

　　初．在《善解密意疏》中云：虽然大乘见道时，就已圆满现见法无我空性的智慧，亦具有入离四边的灭定，但并非是刹那、刹那起入灭定。在六地以下入定、起定皆需一定的勤作功用方可，唯达远行地时，于离四边八戏的法界灭定方能自在地刹那起入，勿须任何功用助力，以此相对于七地以下入灭定来说，这是主要的差别，故说七地时以胜妙智慧相续增上胜过声缘。宗喀巴大师说：在大乘凡夫地的资粮道、加行道，是以分别心相似修法界本性，非真实现见，这样法界即成所知，相对它的分别心即为能知，因此也是以分别心去相似入灭定，故于起入并非难事。一旦到达一地圣位时，以真实智慧来入法界灭定，由于尔时心相续中尚有所知障为主的分别心作障碍，故于灭定的刹那起入并非易事，较为困难。果仁巴大师对此驳斥说：汝等认为凡夫异生地时起入灭定很容易，到圣位时尤为困难，那么以此类推，到达佛位时起入灭定岂不是更为困难了吗？从《善解密意疏》中不难而知，事实却并非如此，因为在异生位时，是以分别心起入相似的灭定，所以比较容易。到达一地圣位时较为不易的主要原因，是需要究竟的真实智慧来入一真法界的究竟灭定，故于起入之时皆需很大的功用力来作助缘。再者一地时刚刚转识成智与法界一味，功力尚未成熟。是故唯达七地时才具有胜难的特殊力，尔时起入灭定就任运自在了。本论第七品亦云：“此远行地于灭定，刹那刹那能起入。”因为这时增上了不共的胜妙智慧。由此可见，果仁巴大师是仅凭文句作回诤妨难，未从意义上去深入细致地分析，故宗喀巴大师所许无过。

　　次．宗喀巴大师在讲述不共应成派时所提出的八种不共法(八大难题)，其中讲到二乘声缘罗汉于证得真实圣位时与大乘见道相同，所证方面无有高低贤劣之别。因此宗喀巴大师说，阿罗汉圆满通达法无我空性与大乘菩萨相同，所以大乘初地菩萨无法超胜声缘阿罗汉，必须到达七地时才具有不共、刹那刹那起入灭定的智力而超胜声缘。宗喀巴大师以此为据来说明了阿罗汉与大乘菩萨相同，圆满证悟法无我空性，达七地时此二之间才有差异所在。对此宗喀巴大师的上师仁达瓦智慧童子及众弟子皆如是承认。

　　二．萨迦派果仁巴大师在《入中论注释》中说：虽于大乘的资粮道与加行道就能了知以及修持法界的总相，并于见道位时，也已真实现见圆满法无我空性的自相。然于小乘的五道中，圆满的法无我不论是真实修或相似修均从未有过。因此在大乘的资粮道、加行道、见道时，就应该超胜了小乘声缘。

　　“彼至远行慧亦胜。”义即第七远行地时，获得彻底断除执著行相、所知障之对治的智慧力，故亦能超胜声缘阿罗汉，上述《十地经》的内容亦复如是。故果仁巴大师根本不承认格鲁派所许的观点。

　　依据果仁巴大师的观点分析，大乘的资粮道、加行道、见道时已应超胜了声缘，何故又说尚须到达七地时才能超胜呢？果仁巴大师的根据是在八地时已经灭尽了有相执著的一切所知障之种子。并说此所知障不是烦恼障种子的习气，而是三轮与二取的有相执著所产生的所知障，其对治的因和缘，决定是七地时圆满具足，亦即第七远行地时圆满具备了遣除一切有相执著(所知障)的对治力，故远行地即是彻底远离了一切行相的执著。安住此地时既没有能度众生的佛，亦没有所要度化的众生，在无生离戏的法界本体中，轮涅皆为大平等性。

　　三．宁玛派自宗全知麦彭仁波切在《中观庄严颂·文殊上师欢喜教言论》中云：“关于‘慧亦胜’这一问题，虽然从刹那刹那起入灭定的观点及其根据，是宗喀巴大师与其上师仁达瓦等所许。智者果仁巴大师等说：‘某宗若以理论来破斥彼等此许观点是极不应理的。’如是破斥后，果仁巴大师又说：有相执著的所知障永不复生之力在七地时才能获得，仅从这一角度来讲了七地时超胜声缘阿罗汉的观点。因此我认为，如圣教《楞伽经》云：‘佛告大慧！六地起菩萨摩诃萨及声闻缘觉入灭正受，第七地菩萨摩诃萨念念正受离一切性，自性相正受，非声闻缘觉，诸声闻缘觉堕有行摄(功用)所摄相，灭正受，是故七地非念正受。’如是以佛陀宣说了自己的密意，见后断除疑惑。”此亦宣说了声缘阿罗汉总的入灭定以及菩萨从六地增胜般若度的基础上入灭定的内容。

　　总而言之，宁玛派自宗认为在解释本论中“彼至远行慧亦胜”一句时，勿须依靠其它论部，此句乃为《十地经》所说，故唯依经部《楞伽经》就能了达《十地经》所说的内容并能断诸疑惑、生起定解。佛于经中云：七地菩萨才胜二乘阿罗汉之义，其根据主要是声缘阿罗汉与六地以下菩萨虽然皆有灭定的起入，但于起入之时皆依有相等很大的功用力方可，菩萨唯有到达六地增胜般若度的基础上获得七地时才能任运起入甚深灭定，故勿须依靠有相功力而刹那刹那自在地起入。因为佛陀于《楞伽经》中云：“诸声闻缘觉，堕有行摄所摄相之故。”此为七地菩萨超胜声缘阿罗汉的主要根据。

　　在全知麦彭仁波切的《遣除单秋疑惑论》中，单秋说：格鲁派的讲法很应理，佛经的密意也应该如此，因为月称论师在《入中论自释》引用《十地经》的内容明显地宣说了阿罗汉通达一切所知法的空性，否则会有相违七教三理的过失。如是依据教证、理证抉择阿罗汉证悟了法无我空性，倘若不证悟空性，则不能入灭定，不仅大乘，且于小乘亦复如是。再说若许阿罗汉未圆证法无我空性，那么大乘一地时就应该以智慧力超胜小乘了，何必尚须待到七地呢？全知麦彭仁波切回诤道：如果说月称论师引用《十地经》的教证，仅为证明二乘圣者与大乘初地菩萨的所证无有任何差别的话，那么在七地时所说“慧亦胜”之句义，从间接上好像承认在七地时，除了二无我的所证法以外，尚有另外的一个所证法存在，那么多余的所证法到底又是什么？如是观察了知这应该是入灭定的差别。月称论师亦如是说：凡是入灭定者，必须要现见无我的空性，若未见空性，就无法入灭定。若不了知粗大的五蕴为空性，则就不能现见人无我，所以讲了声缘必定已证悟应该要证悟的一切法无我，即是法无我空性的一部分。比如说经堂里该来的人全都到了，然并不意味着全世界的人都到了。故尔应该是在通达本空离戏的法界中勿须功用力而任运起入灭定，单从这一反体而说了七地才超胜阿罗汉。

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

　　为什么月称论师在“彼至远行慧亦胜”一句的注释中讲述阿罗汉需要通达法无我空性的一部分呢？因为颂文中虽然并不是直接讲述二乘是否通达法无我的差别，但是这里关系到起入灭定的这一问题。依据《十地经》的教证应该了知，阿罗汉已证悟部分的法无我空性，大乘菩萨是圆满通达了法无我空性。只有在通达无我空性的智慧后，才能入相应自道的灭定，未达真实空性的异生凡夫，则不能入此灭定。是故若许阿罗汉根本未证法无我空性，则如上所说会有相违七教三理的过失。然而阿罗汉已经证悟了应证的部分法无我空性，故不会有上述过失。请详见于《定解宝灯论·新月释》。

　　壬叁(一地增胜功德)分三：一、此地增胜施度；二、赞布施；三、布施之分类。

　　癸壹、此地增胜施度

　　尔时施性增最胜，为彼菩提第一因，

　　虽施身肉仍殷重，此因能比不现见。

　　获得极喜地的菩萨，尔时之施性增上最为殊胜，并且侧重主修的亦即布施波罗蜜多，此乃胜妙菩提果之第一因。故于行持菩萨道的过程中，即便是布施自己的身肉仍为殷重，以强烈的悲愿所摄，时时恒顺众生，满足众生所求。虽然凡夫肉眼不能现量见知谁为真实菩萨，但以其殷重广行布施之情形运用教量、比量就能如实地推知谁为真实圣者菩萨。

　　见道菩萨虽于后得位全面修持布施、持戒、忍辱、精进、禅定、般若、方便、愿、力、智十度法要，但观待初地菩萨来说，其中最为增胜的出世波罗蜜多唯有布施度。《入中论自释》云：“见道菩萨虽于十度皆修，每地皆有各自不同的增上度，但一地时最为增上胜妙的，乃布施波罗蜜多。”此布施波罗蜜多圆满后，才能相续的增胜第二持戒波罗蜜多，故十度波罗蜜多都是层层递进，而相续增胜的。菩萨若欲成就佛果，则必须圆满十因，亦即十波罗蜜多。其中布施波罗蜜多，乃为十度中成就胜妙菩提果的第一因。

　　一般布施的定义：即内相续中以悲愿所引生的一种善心，布施外物即此善心所引发的一种外在行为。宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中引用“《菩萨地论》云：‘云何施自性，谓诸菩萨不顾自身一切资具，所有无贪俱生之思，及此所发能舍施物身语二业。’谓善舍思，及此发起身语诸业。”《摄波罗蜜多论》(《般若摄颂》)云：“布施根本菩提心，勿弃如此能施欲，世间具此能施欲，佛说此为施中尊。”

　　圆满布施波罗蜜多之量：如《菩提道次第广论》云：“圆满布施波罗蜜多，不待于他舍所施物，捐除众生所有贫穷。若不尔者，现有众多贫乏众生，过去诸佛所行布施，当非究竟，是故身语非为主要，唯心最为主要。如《入菩萨行论》云：‘若除众生贫，是施到彼岸，现有贫众生，昔佛如何度。心乐与众生，身财及果德，依此施度圆，故施唯依心。’”

　　其分类约有三种：即财施、法施、无畏施。财布施：包括一切内身外物毫无吝啬地布施众生。法布施：为使众生辨析取舍，明了因果法要，以及深入了义法的修持，而敷演圣教正法。无畏布施：对凌迫逼恼、苦无救护的众生，给予救护与安慰等。

　　尔时登地菩萨以大悲菩提心与通达诸法无我的空性智慧，已经断除对布施作障碍的一切执著，故于后得位数数修行外财布施，以致布施自己身躯血肉均毫无吝啬，并无苦受、犹为满足他人的所求而精勤殷重行施。总而言之，初地菩萨将自己内在的身肉、手足、头目、脑髓，以及外在的资具受用等毫无吝啬并无任何条件地广行布施，慈悲殷重地满足众生所求，以至于奉献生命亦在所不惜。如经云：“初地中随施内身外物，不起少分违逆施度之悭贪。”以此因由，虽无神通之凡夫亦能无误地比量推知，这样修行布施者乃为一地菩萨。如见有烟，以此比量推理，则知必定有火。

　　我等大师释迦牟尼佛在因地间行菩萨道时，以大悲心为满足众生的需要，将自己的头目手足、妻子儿女等曾作过无数次的大布施。昔日佛陀在因地间行菩萨道时，曾为智美更登王子，他俱生就有无量的大慈大悲心，经常乐善广行布施。一次，王子准备将宫中的所有财宝全部布施给穷苦臣民，仅留下父王的如意宝。当时有一位白发老翁专程前来向王子乞求如意宝，却被王子拒绝了。当老翁呵斥他的布施未能究竟时，王子恍然大悟，不加思索地立即将如意宝奉施给他。父王闻讯后，立即招集众臣商议，其中奸臣谗说王子连镇国之宝都布施了，罪当斩首。忠臣则言，虽然所布施的是国宝，但他贵为王子，不应以残忍的酷刑惩罚，将王子流放他方即可。因此国王就决定将王子一家流放到一处有很多魔鬼的地方去改造。王子带着妻子曼德桑姆以及儿女一同离开了王宫，前往父王指定的地方。途中被别人乞走了他的儿女，走过一段后又被别人乞走了王子的双眼，在这艰难困苦的情况下，曼德桑姆乞求王子道：“我们就此安住吧！”王子坚决地说：“父命难违，无论如何我们要到达父王所指定的地方。”因此曼德桑姆只好搀扶着王子继续赶路。尔时帝释天为考验王子的发心是否究竟，就化现为一婆罗门前来乞求王子之妻。王子亦毫不犹豫地将妻子布施给婆罗门。帝释天当即现出真身说：“我本非婆罗门，乃帝释天也。善男子！汝之布施波罗蜜多已圆满究竟，对您作如是考验，甚为罪过，今于汝前诚心忏悔。”并将曼德桑姆还给王子，又用天人的甘露对王子的双眼作加持，使王子的双眼恢复如初，得以重见光明。他们又继续往前赶路，当抵达很多魔鬼的地方时，这些魔鬼并不扰乱损害他们，反而很恭敬地供养王子。因为王子是究竟布施波罗蜜多的一地菩萨。

　　一般来说，在一地时虽然有微细执著的种子，但由坚固的布施习性可以布施身肉。如上所引《入菩萨行论》云：“佛陀先令行，菜蔬等布施，习此微施已，渐能施己身。一旦觉自身，卑微如菜蔬，尔时舍身肉，于彼有何难？”宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中所引“《摄波罗蜜多论》云：‘应念诸佛殊胜行，当自立誓思随学，为除贪著摄持故，以善分别观察心。我身已施诸众生，施身果法我亦舍，我若反贪诸外物，如象洗后非我理。’如是多思能舍之胜利，若能引发广大欢喜，及多思维摄持过患，若能引生极大怖畏，则能任运生起惠施之心。”又如藏地大德薄朵瓦格西亦云：“只要从施舍一针一线做起，至习惯成性后，就可以做到无论何物皆能毫无吝啬地广行布施。”由此可见施舍身肉的近取因，并非以无执著为主，而是在于有否养成布施的习性，倘若习惯成性时，虽有俱生我执的微细种子，但于施舍身肉亦毫无吝啬。如果仅以无我执为主来安立布施身肉的话，则与上述相同，阿罗汉既已破除俱生我执，断尽烦恼障，以此他们亦应施舍自己的内身血肉，但由于他们没有广大的发心与布施的习性，故未能施舍身肉。所以布施身肉并不是仅仅从断执方面而立，应该是偏从于有无大悲菩提心的广大发心与修自他平等以及修自他相换等而建立极大布施。

　　癸贰(赞布施)分二：一、真实赞叹布施；二、菩萨行施生欢喜。

　　子壹(真实赞叹布施)分三：一、赞下劣布施；二、赞菩萨布施；三、如是结赞。

　　丑壹(赞下劣布施)分二：一、真实；二、布施功德。

　　寅一、真实

　　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。

　　此颂真实赞叹平凡布施。彼诸轮回众生皆为寻求自己所欲之安乐，若无一定的资具，则所欲的安乐决定非有。由是当知一切受用资具皆从布施的福德而出生，故佛陀以大悲心为众生首先宣说了布施的理论。

　　一般避苦求乐，乃人之常情，故三界轮回中的彼诸众生，皆为寻求丰衣足食、受用圆满等人天安乐，皆欲远离饥渴寒热等世间诸苦，不惜一切地去获得自己所欲求的安乐。其实世间有漏安乐的根本是建立在物资受用的基础上，若无资具受用，则又何乐之有呢？如人衣不蔽体、食不果腹时，决定是苦不堪言。故尔凡是所求之五欲安乐都是观待资具而生，若无资具受用，则由此所生之乐亦决定无有，所以世间的一切庸乐之近取因即资具受用，而出生一切资具之因又是什么呢？我们知道一切所生并非无因无缘，因果关系微妙难测，非凡夫分别识所能揣度，唯有一切智智佛陀遍知一切受用资具皆从布施产生，悉知一切众生入道之初最宜修行的法门即是布施。因为对初入道的补特伽罗来说，首先要深植福德，有了福德才能长养慧德，而生长福德之因即是广行布施，布施又是十度中最方便易行之法。是故佛以愍念众生之心，为使众生的福慧二种资粮能互助并进，彻底离苦得乐，而以大悲心首为初学者宣说了布施论。

　　若不首先圆满最为方便易行的布施度，则于其它度之修甚难，因若前前基不稳固，则后后度难立。弥勒菩萨于《经观庄严论》中云：“前前度为因，后后度为果。”是故因若不具，则何有果成。如是依修法次第而言，首先应该从布施度起修，至布施波罗蜜多圆满后，才能增上第二度持戒波罗蜜多，后后度均皆如是相续助进增上方得圆满究竟。

　　如是了知布施度的重要性后，应该如何修行布施呢？遵从传承上师的教言，我们应该将布施建立在慈、悲、喜、舍四无量心的基础上而修。首先要知道一切众生都曾经作过我的母亲，此乃知母；在为母之时，慈悲抚育我们等有无量恩德，此乃知恩；恩重如山的母亲，如今沉沦在生死苦海中饱受饥渴寒热等诸大痛苦，如果我们不去解救彼诸痛苦，谁还会向他们伸出援救之手呢？此乃念恩；为了尽一份报恩之心，负一份儿女之责，应将自己拥有的一切财富受用，对一切如母众生欢喜地广行布施，此乃报恩。在知母与知恩的基础上再修四无量心：首先应舍弃贪爱亲友与嗔恨怨敌之分别执著，为怨亲平等、一视同仁而修舍心；为拔除众生诸苦而修悲心；为能给予众生安乐而修慈心；在众生增上福乐等世间圆满时，为远离嫉妒而修随喜心。以理分析可知，我们均负有使一切如母众生离苦得乐的责任，应为解除彼诸苦难，使之获得安乐而广行布施。

　　虽然布施总分为三种(财施、法施、无畏施)，但分别来说，则种类众多，如上供、下施、放生、断教法、回向等均属布施这一善行所摄。

　　上供者：若于上师三宝等福田，供养自己的身口意三门以及闻思修行之功德，称为上品供养；以自己的身体于上师僧众等福田作承侍，称为中品供养；若于三宝等福田供养一些上好供品，甚至一束鲜花、一杯净水等，称为下品供养。如是亦能获得相应布施的诸多功德。

　　下施者：若能将自己的衣食资具等受用布施贫众乞丐，满足众生所求亦能获得不可思议之功德。如阿底峡尊者云：“漂浮不定的财富，虽无任何价值，但只要用来布施贫众，就会修积很大的功德。”《本生论》云：“无我易坏无坚身，众苦无恩恒不净，此身若能饶利他，不生欢喜非聪睿。”《摄波罗蜜多论》云：“乞者现前诸佛子，为增菩提资粮故，当于自物住他想，于他应起知识想。”《入行论》云：“舍一切涅槃，我心修灭度，一切终顿舍，施诸有为胜”。《摄波罗蜜多论》云：“资财无常现可见，若能任运起大悲，当知布施极顺理，犹如他物寄自舍。若施由此无恐怖，置于自家生怖畏，无足共他恒须护，若施无此诸过失，由施能生他世乐，不施现法亦生苦，人间诸财如流星，定无不舍诸财物。诸未施财无常灭，由施反成有财库，饶利有情所惠施，诸财无坚亦有实，若能惠施智者赞，此诸愚夫乐集财，摄持终无不离散，由施恒感诸盛事，由舍不起染污执，悭非圣道生烦恼，若施即是道中尊，圣呵余者为恶道。”故将虚幻无实的一切财富用来布施如母众生是极为殊胜的。

　　放生者：属于无畏布施，在整个有情界中最珍爱的莫过于自己的生命，因此在一切有漏的善业中，放生功德最大。龙树菩萨在《大智度论》中云：“诸余罪中，杀业最重，诸功德中，放生第一。”故以愍念众生的大悲心，促使命在旦夕的众生解除厄难，脱离恐怖、刀杀等痛苦，令其绝处逢生，获得再生的机会，如是布施之功德量等虚空，不可言说。

　　断教法者：是无上密乘中最具窍诀性的一种方便修法，亦即漫游寒林的舍世瑜伽士主依观想而供施自身血肉的一种殊胜修法。在修积布施等福德资粮的方便法门中，密乘的断教法最为殊胜。何为断教法呢？祖师玛吉拉准云：“众魔为意识，凶魔乃我执，野魔即分别，断彼称断者。”一般来说，舍世瑜伽士没有属于自己的世间财物来作供施，是故唯以大悲心来勾招非人、鬼神等一切众生，将自己温热的血肉通过观想、等持力与密咒力的加持后，布施给众生，以慈悲菩提心来转变它们的恶劣心性，使其获得满足等安乐。此乃修极大布施最具窍诀性的方便善行，如是修行而获得之功德亦量不可说。断教法具体的修法请详见于《大圆满龙钦心髓前行引导文》。

　　回向者：回向善根仍属布施的一种善行，若能将自己所造的大小善根，意念回向或持诵：“文殊师利勇猛智，普贤慧行亦复然，我今回向诸善根，随彼一切常修学。三世诸佛所称叹，如是最胜诸大愿，我今回向诸善根，为得普贤殊胜行”而作回向，或上根利智者以三轮体空而作回向，亦将获得相应布施的无量功德。

　　所谓布施，如上所述并不着重于外物的大小、多少，而关键在于培养内在布施的善心来修积二种资粮。如月称论师云：“施谓离悭贪，于诸器非器，平等心等施，此施施者净，悲施及施果，二俱施来求，此施无悭吝，善士所称赞。”一般世人皆有求富发财之心，又因自己贫乏无福，故行偷盗，或贸易经商等诈骗顾客而牟取暴利，其实此举非但不能发财，反而会损失前所造就的更多福报，因此具智之士应该善加观察、明辨取舍，寻求真正富乐之因，当于可怜的众生，以清净发心将自己的衣食资具等受用，不生疲厌、吝啬地广行布施，以欢喜心去满足一切众生所求，才能获得真正不期而至的大福报。是故修行者应该遵循佛陀的教言为利一切父母有情而发广大心。佛陀慈悲说教，弟子如说修行，则能所欲皆成，圆成觉性之果。

　　寅贰(布施功德)分二：一、行施能得轮回乐；二、行施能得涅槃乐。

　　卯壹、行施能得轮回乐

　　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。

　　该颂是赞叹平凡下劣布施之功德。普通凡夫虽行布施，亦甚为卑劣，如内在的悲心较为下劣，外在的行为极其粗犷，布施的发心也是专求自己的利益，欲在人中成为尊胜者，无论如何，凡是彼等所求的诸多受用，以及能灭除饥渴等痛苦之因皆为布施所生。

　　布施是轮回中福报受用之近取因，因此无论是大乘或小乘圣者或异生凡夫均依布施度来获得各自所欲之安乐。只不过凡圣之间发心布施的意乐则有所不同，因而所得之功德亦是差异不等、良莠不齐。

　　一般凡夫人之悲心较为下劣，心行甚为粗犷，或根本无有大悲心而行布施。非如菩萨随大悲心所转的某些凡夫人对求施者态度傲慢鄙视、语言中伤等，既不是怜悯众生之苦，亦没有令众生离苦得乐的发心，只是欲在人中得到胜誉美名，今生来世获得布施之更大福报，仅仅偏重于寻求一己私利而发心布施，希望能感得布施的异熟果报。如是布施虽然发心卑劣、行为粗犷，虽然仅为寻求今生来世之人天福报，但只要信解布施生福的因果道理，仍属善业所摄，依此亦能产生轮回中暂时所欲求的诸多受用及福乐，故此下劣布施也是灭除饥渴寒热等众苦之因。如《宝鬘论》云：“施乞虽不念，后世获百倍。”若于乞丐布施一些微不足道的财物，虽未寄予任何希冀，然于后世一定能成熟其百倍的果报。世间中亦有“舍一得万报”的谚语。故于众生布施一些平凡的资具受用，亦将获得胜妙乐果，因此灭苦得乐皆依布施而生。

　　卯贰、行施能得涅槃乐

　　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。

　　该颂讲通过平凡布施亦将获得出世涅槃之安乐。此复由于广行布施之时，速能得遇真实圣者来到施主家中应供，彼圣者亦为施主宣说四谛\*轮，彼等依教闻思、修行后，于是永远断绝了三有轮回的流转，当来趣证于寂灭涅槃之阿罗汉果。

　　如是行者，虽然非如菩萨随悲心所转为利众生离苦得乐，但仅为自己的利益，欲求将来获得更多福乐，具有望报之心而经常乐善好施，依此逐渐就能获得小乘涅槃的安乐。何以故？因彼常行布施，如是施主速能值遇真实圣者来到家中应供。如云：“善士常往施主家。”古印度佛陀在世时，佛与弟子都是沿街托钵乞食，由于迎请供养的因缘，诸大圣者为利施主而常宣四谛\*轮，开示苦空无常无我的真理，令其了知轮回的过患与涅槃的功德，明了因果取舍，从轮回中发起真实的出离心，对出世间的正法生起极大信心，断一切恶，修一切善。他们依教精勤修行后，亲证无垢圣道，清净无明垢染，于是就永远断除了三有轮回的生死流转，当来必定趣证于寂灭涅槃之乐果。由此可见，世间的暂时安乐，出世间的究竟安乐均来源于布施度。

　　丑贰、赞菩萨布施

　　发誓利益众生者，由施不久得欢喜。

　　此颂赞叹菩萨行布施的功德。不同于小乘圣者和异生凡夫行布施的根本差别，主要在于相续的意乐与发心。大乘菩萨以广大悲愿所摄，从心坎深处发誓利益众生，非为自己的利益打算，全然为利众生而广行布施。由将财物施舍给众生，众生立即获得安乐，故彼菩萨不久将能获得最胜欢喜。

　　一般来说，菩萨的发心是“不为自己求安乐，专为众生脱离苦”，只要众生得到安乐，菩萨亦就悦心满意，而且心里数数欢喜。如云：“众生之身苦，则成菩萨之心苦。”《大般涅槃经》云：“佛见众生烦恼患，心苦如母念病子，常思离病诸方便，是故此身系属他。”所以菩萨为满足众生之利乐、远离不欲之诸苦，而不顾惜一切，将自己所有衣食资具等受用毫无吝啬地布施众生，有着毫不利己、专门利人的伟大精神，全然以利他之心来解除众生在日常生活中的诸大痛苦，其发心唯利有情，所作的事业皆为众生离苦得乐。

　　由于布施的发心不同，故感果的速度亦有快慢之别。对一般凡夫来说，私欲心较强，也不具备对众生的广大发心，虽作一些平凡布施，然其果报只能当来感受；小乘圣者修行布施，亦不能速得欢喜，因彼以自利私心仅满足于求得涅槃之安乐，故于众生不会精进地欢喜行施，由布施之意乐心不清净，所以其异熟果报亦只能迟缓于来世；菩萨与此显然不同，以有清净意乐的大悲愿心所摄，尽未来际饶益有情，菩萨由行布施，使众生获得利乐，亦就圆满实现了自己的心愿，成办了自己所欲之广大事业，故于内心无间生大欢喜，由此亦会精勤不懈、为利有情而再三地广行布施。

　　一般来说，若无大地般的方便福德资粮，则无法长养如同宝树般的智慧资粮，是故唯有在福慧并进以致究竟圆满的基础上才能究竟断证功德，获得正等正觉之佛果。所以必须发起为利众生的大悲心，广泛积极地利乐有情，展示菩萨利他的伟大精神与契合实际之殊胜行为，从而迅速圆满最为殊胜的两种菩提心。如《宝云经》云：“能圆满施舍一切，即能证得妙菩提。”

　　下面将平凡下劣之布施与菩萨之殊胜布施作一总结。

　　丑叁、如是结赞

　　由前悲性非悲性，故唯布施为要行。

　　此说一切增上生与决定胜的福资粮之因皆为布施。由前所述，以大悲心为体性之布施与不具大悲心之下劣布施，故为增上暂时之人天福乐与出世之福德资粮，初修之时唯有布施乃为累积福资粮的殊胜要行。

　　以修行布施之意乐不同，故总分为两种：一是以大悲为体性而广行布施的菩萨，二是不具大悲心，普通平凡的下劣布施。或者说为悲心的强弱、大小不同而行的布施。总而言之，无论异生、小乘圣者或初修之大乘菩萨，于所有一切修法中，最为方便易行的修法是布施，不仅如此，且于暂时人天善趣之安乐，以及究竟出世间的涅槃寂乐也是修积布施之功德所致，所以布施是一切修行者最为首要的行持法门。这是按修法次第来分别解说的。从五道十地的修行次第而言，月称菩萨收摄了《十地经》、《宝鬘论》、《中论》的深广教义，而于本论中作了系统的论述。

　　子贰(菩萨行施生欢喜)分二：一、行施时如何生喜；二、如是施身。

　　丑壹、行施时如何生喜

　　且如佛子闻求施，思维彼声所生乐，

　　圣者入灭无彼乐，何况菩萨施一切。

　　初地菩萨特别重视布施度之修法，具有唯利有情的贤善意乐之心，以慈悲心观照一切众生之苦乐，并且时常观寻他等众生有否缺乏资财受用，如是佛陀的意子菩萨一旦听到求施之声时，便立即思维彼者应该是向我来求施的吧，仅此思维所生之乐亦超乎寻常。如是所生之喜乐，不仅世间人不具，既便是小乘圣者入灭定之乐亦远不及此，何况菩萨真正于求施者，殷重布施自己的内身外物等一切受用时，所产生的喜乐更是无可言喻。

　　声缘阿罗汉通过入灭定，而于后得位中身心获得一种殊胜的轻安，并且乐在其中。其安乐虽然远远超胜凡夫，但若比于菩萨闻求施声所生的喜乐，则有百千万倍不及其一之差距。《中观四百论》云：“施声能显示，死法及余有，是故于菩萨，施声恒优美。”由此可见大菩萨仅于听闻到乞求布施之声音，如是思维后，内心都会产生最胜安乐，何况菩萨正行布施所生之喜乐。正如久离乡井的游子，父母时刻思念着他，一旦听到儿子重回家园的音声，父母心里所生起的欢喜，非言语所能形容。同样菩萨视众生如自之独子，对他们的慈悲惠施亦复如是，皆以大悲心来满足求施者的所望，解除他们缺乏资财的痛苦。因此增胜施度不仅能广利众生，且能圆满成办菩萨自所行愿，消除累生罪业，修积殊胜的福德资粮，得究竟成佛之因。如是思维布施之胜妙功德，又听闻到前来乞求布施的声音，则心里禁不住数数地生大欢喜。

　　丑贰、如是施身

　　由割自身布施苦，观他地狱等众苦，

　　了知自苦极轻微，为断他苦勤精进。

　　大乘菩萨在为众生布施自己身肉，若产生割截等痛苦之时，则立即观想他等地狱、饿鬼、傍生之众苦，因而以自证分了知自苦与地狱重苦相比较是最极轻微的，故为断除他等众生之痛苦，增强自己的悲愿之心，而精勤堪忍布施身肉等一切痛苦。

　　这里以加行道等菩萨布施身肉来说，虽然布施身肉时仍具痛苦，但他了知三恶趣的众生恒受重苦逼迫，并且以人间诸苦难以为喻，如是比较则知恶趣诸苦较割截身肉之痛苦何止百千万倍的差距。因此虽然未断执著，但亦能强力堪忍。比如父母在抢救子女之时，哪怕是自身有着再大的痛苦，只要能够挽救子女，仍然奋不顾身地勇猛勤作，即便牺牲自己的生命亦在所不惜。《维摩诘经》云：“设有身苦，念恶趣众生，起大悲心。”

　　是故当知，加行道的菩萨以大悲心为主可行登地菩萨为利众生的殊胜事业。如阿底峡尊者的上师达玛饶吉达，他虽然显现上未断我执，尚未登地见道，但为拯济众生的急切需要而割截自身体肉为人做药。因此剧烈疼痛导致寝食不安，但他具有坚固的大悲心而毫无追悔，仍能堪忍不退，因而在黎明的梦境中感得白衣大士(观世音菩萨)现身为其加持而得痊愈，并对他说：欲得菩提，必经如是苦行，善哉！善哉！言毕刹那消失。他醒来一看，果然伤口完全康复如初，未留下一点痕迹。如《佛子行》云：“欲菩提者应舍身，何况一切身外物，是故不望报异熟，布施便是佛子行。”《摄波罗蜜多论》云：“由何增长悭吝过，或能不令舍心增，虚诳摄持为障碍，菩萨应当尽断除，若诸能障惠施心，及障真正菩提道，如是财宝或王位，皆非菩萨所应取。”寂天菩萨亦云：“虽然佛经中只开许登地菩萨布施身肉，但具有广大悲心者，异生凡夫也可以布施身肉，以观地狱恶趣巨苦，就能堪忍割截身肉之小苦，只要不生退悔之心，不退失大悲心等，就可以广行内身外物之大布施。”故于《入行论》中云：“悲心未清净，不应舍其身，若能成现后，大利因应舍。”以上所述是异生凡夫位所作的布施。

　　下述圣者菩萨布施身肉。获得真实证悟的圣者菩萨，具备殊胜无漏的大悲心与胜义菩提心以及种种的方便智慧，其发心唯求饶益众生，可以毫无苦受地施舍身肉，因为已经彻悟了诸法缘起性空的本性，具有不共证悟的大菩萨视割身肉如剥树皮，观身体如同药树，任随众生截枝摘叶，乃至掘其根株，以疗众生疾苦，皆无少许执著苦受而欢喜地恒顺众生。在《虚空藏三摩地经》中云：“如大娑罗树林，若有人来伐其一株，余树不作是念，此树为我，彼树为他，伤此树我有苦，伤彼树我无苦等分别念执决定无有，且于伐者不起贪嗔等执，菩萨之忍亦复如是，乃为最清净忍，量等虚空。”菩萨在入定时了悟诸法本性，圆满现见法界本体，在出定时以大悲心与智慧如梦如幻而修，故于方便修积资粮时亦不会分别。《宝鬘论》云：“彼既无身苦，更何有意苦，悲心救世苦，故久住世间。”由此可见，一地菩萨在布施身肉时，非但无苦，且欲求代受众生诸苦并给予众生诸乐，故均以布施利人，悲心住世。

　　比如，世尊在因地中曾为莲花国王时，一次他的领土内发生了一场严重的瘟疫，死了许多人。国王唤来医生问：如何才能有效地消除瘟疫？医生回禀：“若有如河达鱼的肉则可医治，其它的办法因为瘟疫之毒所蔽，无法知晓。”因而国王择一良辰吉日，于清晨沐浴、更衣、受持八关斋戒，对三宝做了广大供养、猛烈祈祷之后便发起坚固誓愿曰：“愿我舍生后立即转生为斗雪河中的如河达鱼。”说罢便从数百丈高的皇宫跳下，立即化生为斗雪河中的一只庞大的如河达鱼。那条鱼以人语对众人说：“我是如河达鱼，你们取我的肉吃吧！可以疗愈瘟疫。”于是众人纷纷割取它的肉，身体的一侧割完后，又翻到另一侧，一侧的肉割完后，又复生出。如此交替食用鱼肉后所有被瘟疫疾病所缠困之人全部恢复了健康。尔后那条鱼又对众人说：“我是莲花国王，为使你们摆脱疾病诸苦，舍弃自己的性命转生为如河达鱼，若欲报答我之恩德，则应竭力断恶行善。”众人皆依教奉行，从此以后，他们未堕入恶趣与邪道中。如是菩萨由广大悲心而作难行之事，故于割截自身之苦不觉为苦，并为消除众生诸苦而勇猛精进。

　　又如我等大师释迦佛陀在因地间行菩萨道曾为尸毗王时，仅为救护一只鸽子而不惜割截自己的身肉。尸毗王此举有两种原因：一是知身为老病住处，脆弱臭秽不堪。如《月灯经》云：“此腐烂色身，命亦动无主，如梦如幻化，愚夫由贪此，造极重恶业，而随罪恶转，不智被死乘，当往那洛迦。”如此无常秽恶之身根本不值得贪恋，然可以身修积坚固清净之福德资粮。因而又听到老鹰说：“我能吃到国王身肉，则可放掉鸽子，否则我就吞食鸽肉。”国王心生欢喜，立即拔刀割下自己身肉交换鸽子；二是以悲愿力故，念众生可怜，唯我作众生救护怙主，故曰：“我救彼命故，自割己身肉，纯善怀悲悯，执志不动转。”可见真正通达此是应舍之身，罪恶之物，众生可愍，应予救拔，割截自己身肉，并不觉苦，即使有苦，亦能堪忍。这是圣者菩萨所作的极大布施。

　　癸叁、布施之分类

　　施者受者施物空，施名出世波罗蜜，

　　由于三轮生执著，名世间波罗蜜多。

　　在修行布施时，于施者、受者、施物之三轮本体了悟为空性，如此布施则名出世间波罗蜜多。倘若于施者、受者、施物之三轮生起执著，则名世间波罗蜜多，般若经亦如是所说。

　　所谓布施波罗蜜多，可分有、无三轮体空的般若智慧来摄持的两种布施。

　　一．有三轮体空的般若智慧来摄持而行之布施。一地菩萨已经证悟了缘起性空的般若智慧，断除了人法二执，在悲智双运的基础上饶益众生，以大悲菩提心为解除众生诸苦而作饶益，以无二智慧不著相布施，比如能施者自己、受施者众生、所施物资受用皆不可得，不但正行时三轮体空，且于回向善根时亦复如是。《大乘本生心地观经》云：“三轮清净是檀那，以此修因德圆满，当知证获波罗蜜，唯由心净不由财。”《般若波罗蜜多经》云：“如是布施名出世间波罗蜜多，若彼者未得胜义菩萨之果位，则非出世间波罗蜜多。”

　　二．无三轮体空的般若智慧来摄持而行之布施。以有执著的缘故，虽然发善心布施，最后亦将善根回向，然于施者、受者、施物有三轮的执著，因为般若经等中云：“凡是以执著心所造的一切善业，皆被称为世俗有漏的善业。”永嘉禅师云：“住相布施生天福，犹如仰箭射虚空，势力尽箭仍还坠，招得来生不如意，争似无为实相门，一超直入如来地。”所以著相布施名为世间波罗蜜多。

　　关于般若波罗蜜多分假相、真实、究竟(主要)这一问题，格鲁派的宗喀巴大师，萨迦派的果仁巴大师，宁玛派的全知麦彭仁波切各持不同的观点。

　　格鲁派宗喀巴大师及其弟子说：虽然般若波罗蜜多主要是指圆满断证功德之佛果时所现前的本来智慧心，但从真正的名称而言，并非唯一指佛果时所得，而是大乘一地以上见、修道所得之智慧，皆可称为真正般若波罗蜜多。宗喀巴大师在《现证庄严论·本注详解金鬘疏》中说：真实般若有两种，此二仅有主次之别，比如国王是主要人物，其眷属臣民为次要人物，实际皆为真人。如是佛位时的智慧为主要般若，于无学道以下至见道以上所证悟空性的智慧，虽可名为真实般若，但非为主要乃为次要之般若。然于佛位时的智慧不但是真实般若，也是主要般若，如国王不但是人，且是主要人物之理相同。资粮道与加行道中所修的空性妙慧，既不是真实般若，更不是主要般若，然其乃为真实般若之因，故于此因取了般若之名，故为假相般若。唯有般若经的所诠义是真实般若波罗蜜多，故于能诠句之般若经亦取了类似的名称。如是所谓的真实者，必须是现证的智慧。

　　萨迦派果仁巴大师在《入中论注释》、《现证庄严论注释》中依据狮子贤的《现证庄严论大疏》与月称论师的《入中论自释》之密意说：究竟获得真实般若波罗蜜多之名，应该是在佛位时，即超越轮涅所摄的一切诸法之究竟大彼岸，不住有寂二边，乃为真实般若波罗蜜多。然于暂时道中，如见道、修道所证并非真实般若波罗蜜多，仅居相似之称。然而唯依相似之般若度来获得真实究竟的般若度，是故为得佛果而于此因取了般若之名(将暂时四道中所证的也取名般若智)。因此彼宗安立佛位智慧乃为真实般若。

　　宁玛派全知麦彭仁波切在《遣除单秋疑惑论》、《澄清宝珠论》、《现证庄严论释》、《中观庄严颂》中于般若的分类讲了四种：即教典般若、基般若、道般若、果般若。教典般若：是佛陀第二转无相\*轮之般若经典与菩萨解释其密意之论典。基般若：即光明离戏的大法界，为最了义的般若波罗蜜多。智慧之梵语“般若密多或巴饶模大”。其本具二义：一是正趣彼岸智为真实般若度，二是已到大彼岸智为究竟般若度。

　　前者为道般若，通过见、修道所产生的智慧，亦可称为真实的般若波罗蜜多。《现证庄严论》第三品中云：“彼此岸边泯，中间亦无住，知世平等性，般若波罗蜜。”即出世的无漏智慧与无缘大悲相应合称为大乘学道的根本智慧，此依二转、三转\*轮的教典皆可成立。唯识宗许大乘见、修道证悟的智慧为真实般若。是故圣位十度皆为出世的般若波罗蜜多，因为唯依见道以上的真实智慧，才能到达究竟般若度之大彼岸，故以有学道中暂时的因般若而趣达无学道中究竟之果般若。

　　后者为果般若：究竟圆满五道十地的无上佛果，已经到达了大彼岸的智慧度，亦称了义的般若波罗蜜多。仅此月称论师在《入中论自释》中说：“‘彼岸’谓生死大海之彼岸，即断尽烦恼、所知二障之佛果，彻底到达彼岸是也。”如是全知麦彭仁波切在以圣教分析基道果之般若时的理论，足以遮破他宗观点。

　　其次，以圣教分析：印度中观论师法亲菩萨在《现证庄严论注释》第三品中讲了真实般若波罗蜜多是“基”的胜义本性；印度唯识论师贤达巴(宝寂)菩萨在《现证庄严论注释》中讲了真实般若波罗蜜多是圣者见、修“道”的智慧；印度的狮子贤菩萨在《现证庄严论·明义小注》等中讲述了真实般若波罗蜜多是正等正觉佛“果”之智。

　　又以理论分析：全知麦彭仁波切在《现证庄严论》与《般若摄颂》对照之大疏等中云：依靠法界的“本基”而修，通过出世无漏的“修道”而究竟圆满断证功德后，获得无上“佛果”。亦即首依基般若而于道般若起修，最后圆成觉性时获得果般若。所以全知麦彭仁波切在驳斥他宗的观点时说：真般若决非唯一佛果之智，因为大乘菩萨在见道位入根本定时已经现量见到了一真法界的本基空性，尔时无修亦能自在地饶益众生。二地以上的菩萨则以修道的般若智慧来断除俱生种子，因此“圣道”亦应该称为真实的般若波罗蜜多。再者果般若之近取因在基道位中，也就是说必须要经历基道位的过程才能趣达果般若。由此可见真正的般若波罗蜜多非但不是唯一指佛果之智，且连一到十度的智慧皆可称为真实般若波罗蜜多。按自宗全知麦彭仁波切的观点来说，印度中观及唯识论师的密意本来一致、互不相违，只是各大宗派侧重抉择的角度略有不同而已，实际的密意却毫无差别。这样二至十度皆以此理如是推知。

　　辛叁、结说此地功德

　　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。

　　这里用月喻来说明了极喜地之功德。极喜地之功德犹如水晶月轮，安住在彼地佛子的意空之中，此所依的虚空以能依月轮的光明来严饰，显得格外晴朗端严，进而破除一切遍计执著的重暗，获得人天之尊胜。

　　登地以前的菩萨虽然亦有智慧，但属于有漏的分别念智，故于观视万法本性还有些模糊不清，到达极喜地时依所证的无漏智慧洞察诸法本性，犹如水晶月轮那样晶莹透明。从喻义来说，彼地菩萨灭尽了炽热烦恼、获得清凉安乐，犹如清净的水晶月亮能带给众生的清凉与安乐。这里将佛子之心喻如万里无云的虚空，其所依的意空之中生起的空性智慧喻如能依的明月，这样皎洁的水晶明月安住于佛子的意空之中，以夜空清净一尘不染，故此虚空被月光照耀，显得格外的清凉光明。如是因彼菩萨破除了人法二执，洞彻二空真理，故心境空寂，一尘不染，现前法界本性。

　　月喻之义具有三种特点：高尚义：通达诸法自性本空的甚深智慧，非凡愚能比，表明居高尚之位，如云：“皓月当空，众星拱奉。”光明义：证得胜义菩提心则有层出不穷、不可思议之功德作庄严，比如月亮以光来作严饰，则有“皎洁无伦比，明月照世间，光明遍十方”之说，如是彼菩萨具有智德光明而获得端严。尊胜义：明朗皎洁、无云翳遮蔽的月亮受到众人喜爱，令饱受酷热诸苦的众生获得清凉、安乐。如是菩萨到达初地时以般若智光破除炽热烦恼等一切痴暗，如同月轮从层层云雾中出来，远离所有的乌云密雾，使得大地重现清凉光明，能饶益无量众生，因而大菩萨堪为世间福田、众生怙主、人天眼目，故得最为尊胜之称，受到一切众生的敬仰。

　　庚贰、结尾本品

　　入中论第一胜义菩提心终

　　入中论日光疏第一胜义菩提心终

　　大神变塔

　　第二胜义菩提心

　　己贰(无垢地)分二：一、真实无垢地；二、结尾本品。

　　庚壹(真实无垢地)分三：一、差别体地之释词；二、地之差别；三、结说此地功德。

　　辛壹、差别体地之释词

　　彼戒圆满德净故，梦中亦离犯戒垢，

　　身语意行咸清净，十善业道皆能集。

　　因菩萨至二地时戒行功德增胜、已臻清净圆满，故不但醒觉时戒行清净，且于睡梦之中亦彻底远离了毁犯戒行之一切垢染，其身语意的一切行为悉皆清净，并于十善业道之一切功德皆能圆满修集。

　　大乘菩萨戒分三：略说释词、体相、分类。

　　略说释词：“戒”梵语名“尸罗”，有寂灭热恼之火，获得清凉之乐等不共力。

　　体相：戒的体相，宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中云：“从损害他及其根本，令意厌舍，此能断心即是尸罗，由修此心增进圆满，即是尸罗波罗蜜多，非由安立，诸外有情悉离损恼，为圆满尸罗波罗蜜多。若不尔者，现诸有情未离损恼，过去诸佛尸罗波罗蜜多应未圆满，亦不能导此诸有情，往离损害诸方所故。是故其外一切有情与诸损害随离不离，自相续上有离损他能断之心，修此即是受行尸罗。《入菩萨行论》云：‘遣鱼至何方，始得不遭伤，断尽恶心时，说为戒度圆。’”义即修行者一旦断尽恶心之时，则为清净圆满的戒律波罗蜜多。《增一阿含经》云：“所谓戒者，息诸恶故，戒能成道，令人欢喜，诸道品法，皆由戒成，得甘露味，至无为处。”

　　分类：菩萨戒的分类共有三种。一是禁恶行戒(摄律仪戒)：指身语意三门断除如毒素般对众生不利的十种不善业，《大般若经》云：“菩萨修行般若波罗蜜多，应学清净身语意业。”《涅槃经》云：“菩萨摩诃萨常不犯恶，设有过失，即时忏悔，于轻罪中作极重罪想。”二是摄善法戒：指应竭尽全力去成办乃至微乎其微的所有善业，即六度万行的一切善法。《大般若经》云：“从初发心，常乐受持十善业道。”《贤愚经》云：“莫想善微小，无利而轻视，水滴若积聚，逐渐满大器。”又云：“莫想罪微小，无害而轻蔑，火星虽微小，可焚如山草。”因此应于一切时处全力以赴地成办一切大小善业，断除一切大小恶业，甚至连一丝一毫亦不忽视。《涅槃经》云：“菩萨摩诃萨常不犯恶，设有过失，即时忏悔，于轻罪中作极重想。”对所作的一切善根普皆回向。三是饶益有情戒：如前所述于彻底断尽私欲之时，依靠四摄来直接成办饶益众生的广大事业。《大般若经》云：“从初发心，于诸有情，恒起悲心，欲拔其苦，恒起慈心，欲与其乐。”

　　总的来说，戒律是每一个趣入内道之佛弟子戒心律己的基本规则。南山祖师云：“戒”是禁义或警义，即禁恶奉善。其梵名尸罗，即离热恼，得清凉果义。“律”梵语为毗尼或毗奈耶，意为调伏或息灭。即调练三业，制伏过非或息业非、灭烦恼，获得息灭业恼之果。总而言之，戒以他胜、僧残、堕罪、向彼悔、恶作五罪警策，律是主要判断轻重与明开遮持犯。凡是戒律之行均符合道德范畴，亦就意味着凡是加入僧团的僧人必须要遵循或受持的法则规律。

　　如是已登第二无垢地的诸大菩萨，由于持戒功德最胜圆满清净之故，不但于醒觉之时非常清净，且于睡梦之中亦远离了毁犯戒行的一切垢染。《佛出生三法藏般若经》云：“乃至梦中亦行十善，而不暂起十不善行，是为不退转菩萨。”又非但不犯根本罪与自性罪，且于佛制的一切轻微支分罪亦绝对清净，所有的一切戒行均皆离垢无染，凡是在初地时尚未清净的微细戒垢，此时悉皆清净。因为二地菩萨永尽无明热恼之火，常得净戒之清凉安乐，故名戒波罗蜜多(究竟到彼岸)。彼菩萨的身语意三门彻底远离一切垢染，刹那亦不造少分违逆众生利益之事，亦即三门的一切行为皆符合律仪、道德之标准，在醒寐的一切时中皆无少许罪业污染，三门最极清净，故于十善业道皆能圆满修集。如《十地经·菩萨二地品》云：佛子！菩萨住离垢地，三业自性清净。一．身业清净者：性不杀生：不持刀杖，不杀害众生，不自作或教他作，并广行放生，自作教他作；性不偷盗：菩萨知足少欲，凡属他物，不作己想，甚至一草一木亦不盗取，并于一切众生广行内外布施；性不邪淫：菩萨在一切时处恒持梵行。二．语业清净者：性不妄语：菩萨常作实语、真语，乃至梦中亦不忍作覆藏之语，无心欲作，何况故犯；性不两舌：菩萨于诸众生无恼害离间心，于未破合者令不破合，于已破合者令和合增长；性不恶口：菩萨不但不说粗恶语，且说爱乐柔软语；性不绮语：菩萨常乐思省，时语、真语、义语、法语、顺道理语等等，彼菩萨乃至戏笑尚恒思审，何况故意散乱出言。三．意业清净者：性不贪欲：菩萨于他财受用，非但不生贪欲，且有很大舍心；性无嗔害：菩萨于一切众生恒起慈悲心、哀愍心、欢喜心、摄受心，永离嗔害热恼，常念恒顺众生；性离邪见：菩萨住于正道，具真实正见，不取恶见，心无谄诳，于三宝起决定正信。如是三业清净者，则于十善业道亦就功德圆满。

　　就小乘学者来说，若无正知正念，缺乏出离心，则容易退失道心，难得圆满净戒。虽然声缘阿罗汉已断尽烦恼障，但因习气未尽，故于细微戒行若欲不犯，则必须要善加防护，否则仍不免偶尔有少许误犯。就大乘见道以下的行者来说，虽然不同于世间凡夫，但无始以来的无明习气垢障非常深厚，很难受持圆满的清净戒律，有者在白天尚能以正知正念来加以摄持，善护自之根门，可使戒行无犯，因为这时神志清醒，能辨析取舍而不致于随境所转。但于睡眠之时，一入梦乡就神志恍惚，习气乱现，忘失正知正念而不得自在，这就难以保全不犯。若达二地圣位之菩萨，具有不共之戒行功德，不但是身语不犯而清净无染，且于意境亦复清净，无少许戒垢。又非但白天，且于睡梦之中三门仍是最极清净，连微细的戒行垢染亦彻底远离了，故为无垢地。彼地菩萨圆满无缺地修积三门十善，虽说一地菩萨即已修持十善业道，但真正能够摄持十善业道之圆满福德，则唯达二地之戒度时。何故要以十善业道来作为守护戒行的标准呢？《摄波罗蜜多论》云：“不应失此善业道，是生善趣解脱路。住此思维利众生，意乐殊胜定有果。应当善护身语意，总之佛说为尸罗，此为摄尽尸罗本，故于此等应善修。”本论自释云：“此由不忍诸烦恼故，不生恶故，又由心中息忧悔火，清凉性故，是安乐因，为诸善士所习近故，名为尸罗。此以七种能断为相，无贪无嗔正见三法为其等起，故具等起尸罗增上说十业道。”《大智度论》云：“知说十善道，则摄一切戒。”故十种善业乃为一切尸罗之根本。大乘《梵网经》、《十地经》等皆如是说。

　　辛贰(地之差别)分三：一、此地增胜净戒度；二、赞戒度；三、戒度之分类。

　　壬壹(此地增胜净戒度)分二：一、真实；二、宣说清净戒相。

　　癸壹、真实

　　如是十种善业道，此地增胜最清净，

　　彼如秋月恒清洁，寂静光饰极端严。

　　如是三门之十种善业道在此二地时增胜最极清净，如同秋季的月光恒时清洁，彼菩萨之三门恒为寂静，宛如晴朗的虚空被月光严饰显得格外端严，令众生见而生喜。

　　其实上述的十善业道，并非仅仅是唯利有情的大菩萨所应行之法，而是声缘阿罗汉与人天乘者皆应共修之法。不过，大乘菩萨特别是到达二地时，于修持十善业道所增胜之功德是最为清净圆满的。《摄波罗蜜多论》云：“若欲安立无边世，一切有情于净戒，为利世故修尸罗，说为尸罗到彼岸。非畏恶趣希王位，及愿善趣诸圆满，唯愿善护净尸罗，为利世间而护戒。”由于大菩萨内在的意业恒为清洁，故于外在的一切行为亦如法如律、恒为寂静。那么到底清净圆满到什么程度呢？颂词中喻如中秋节的月轮一般银光皎洁，此喻含义约有二种：一是秋月能息灭热恼获得清凉之乐，如是菩萨正护根门，威仪寂静获得胜妙安乐；二是秋月以明洁光辉作自身严饰，显得格外皎洁明亮，使人赏心悦目、见而生喜，如是菩萨因持戒功德使容色光严，故被尊为所有人天的庄严，受人天所敬仰也。

　　癸贰、宣说清净戒相

　　若彼净戒执有我，则彼尸罗不清净，

　　故彼恒于三轮中，二边心行皆远离。

　　倘若于彼净戒执著有我受持，则彼尸罗相对圣者菩萨来说已不清净了，故彼恒于三轮之中，有、无二边之心行悉皆远离。若能了悟一切皆为本来无生的大空性，则彼尸罗最极清净。

　　何故说二地菩萨才具有不共净戒之功德呢？理应从“行戒”与“见戒”的比较来作分析说明。

　　所谓行戒者：是指大小乘别解脱戒所摄之居士、沙弥、比丘等一切戒行清净，故为‘行’清净戒。

　　所谓见戒者：是指通达了缘起性空的本体，在殊胜正见的基础上远离了人法二种我执及一切二取执著，是本净无漏的自性戒。“行”清净戒与“见”清净戒的区别在《宝积经》中有明显的宣说。如经云：“迦叶！若有比丘，住清净别解脱戒，善护根门，一切行为皆如律制，乃至微细毁犯亦无，清净一切应行学处，然唯执有我我所，迦叶！是比丘名第一破戒，似善持戒。若比丘具足修行十二杜多功德，然比丘见有所得，住我我所，迦叶！是比丘名第四破戒，似善持戒。”可见其中“善护根门至清净一切应行学处”即是行清净戒的标准。但又谓“执有我我所”等，不净除二取执著，决定不得见清净戒。由于异生持戒，尚未离开三轮执著，即便根本与支分戒律都严持不犯，也只能属于行清净戒，唯有到达二地的圣者，因证悟了诸法的离戏本性，于三轮的有无二边心行悉皆远离后，方能具有清净的见戒。所以这里是以“见清净戒”来作为衡量二地菩萨圆满净戒功德的标准。如是究竟清净者，既便是大乘加行道的菩萨，亦仅居相似之称，何况说声缘阿罗汉呢？由于彼等有三轮的执著，未达三轮体空，虽然远离毁犯戒行之不善法，但尚未远离心行执著，因此其戒行亦不得究竟清净。《大集经》云：“若有菩萨自作是言，我是持戒，彼是破戒，如是菩萨，名诳如来。”是故《大智度论》中云：“下人破戒，中人著戒，上人不著戒。”如是所说也。

　　壬贰(赞戒度)分二：一、真实赞戒；二、诸菩萨如是持戒住相。

　　癸壹(真实赞戒)分二：一、劣体亦须具持戒；二、戒为诸功德之依处。

　　子壹(劣体亦须具持戒)分二：一、离戒之过患；二、具戒之利益。

　　丑壹(离戒之过患)分四：一、离戒者不得善趣之过；二、乐果一次受尽之过；三、恶趣中难得解脱之过；四、为除诸过而施后说戒律。

　　寅壹、离戒者不得善趣之过

　　失坏戒足诸众生，于恶趣受布施果。

　　在一期生死的修行过程中倘若毁犯了清净戒行，这样失坏戒足之彼诸众生，当来必定于恶趣生处感受以往布施等善法之异熟果报。

　　一般来说，修持戒度较布施度尤难。然彼登地以上之菩萨已经具足了无漏净戒之功德，对他们来说生生世世亦不会再有毁犯戒行的过失而最极清净。但是观待异生凡夫来说，若能在布施的基础上受持清净戒律，当于人天善趣中感得最胜圆满之财富。彼诸众生倘若失坏了戒足，当于三恶趣中感受以往布施之果报。这里将“戒”喻如双足，如人依靠自己的双足，能够自在的出入往返，以致趣达自己所欲之彼岸。如果失坏了戒足，则非但不能获得解脱的安乐，且连人天善趣的安乐亦将无法得到。《大乘本生心地观经》云：“若有不受如来戒，尚不能得野干身。”佛于《大般若经》中云：“我若不护净戒波罗蜜多，当生诸恶趣，尚不能得下贱人身，何由成熟有情严净佛土，能得一切智智乎。”如是毁犯戒行者，即便是往昔生中行过布施，其果报也唯有在恶趣中成熟、感受。诸如龙王、大力鬼王，被视作宠物、受用圆满、安乐无忧的哈巴狗、波斯猫等皆为这一类的果报现前之例。这亦表明了因果丝毫不虚的真实所在。《戒经序》云：“譬如人毁足，不堪有所涉，毁戒亦如是，不得人天生，亦不至菩提，是故有智者，常应护净戒，勿令有毁损。”《遗教经》云：“若人受持清净戒，是则能有善法乐，否则善法德不生，当知戒为德所依。”因此初学之异生凡夫应当在远离八无暇、具足十圆满的基础上受持清净戒律甚为重要。因若无有净戒功德，则三摩地无从生起，若无定力来澄清昏浊的无明妄心，则无法生起出世的无漏智慧，若没有无我空性的甚深智慧，则不能断除二障种子。由此决定不能获得小乘、大乘的解脱果位。《月灯三昧经》云：“无物能将此定来，必由净戒之所起，欲得此三昧妙定，故当受持清净戒。”所以善持清净戒律是至关重要的。

　　那么怎样才能受持清净戒律呢？首先应当通过如理思维来引生两种善心：一是以观轮回的过患来激发我们厌弃世间之出离心；二是以观涅槃之功德来引生行者希求解脱道之信心。在这样分明取舍、具有正知正念的基础上，就会如律如法地受持净戒。诸多戒律的经部如《别解脱经》、《律本事》、《律上分》、小乘《俱舍论》等戒经论中皆如是说：若无真实的出离心，则于小乘别解脱戒、大乘菩萨戒、密乘三昧耶戒决定不会清净受持。由此可见，三乘戒律都是建立在以出离心为根本的基础上。《法华经》云：“三界无安，犹如火宅，众苦充满，甚可怖畏。”又其贤首品云：“家是贪爱系缚所，欲使众生悉免离，故示出家得解脱，于诸欲乐无所受。”宗喀巴大师在《三主要道论》中云：“无出离心无息灭，希求有海乐方法，由欲有乐缚众生，故先寻求出离心。”在了知出离心的重要性以后，具体应该怎样来生起出离心呢？又于《三主要道论》中云：“暇满难得寿无常，修习能除此世欲，业果不虚轮回苦，思维能除后世欲。”通过思维暇满难得、寿命无常、业果不虚、轮回苦性这四种前行的本体，就能断除对轮回的贪著，从而鞭策行者厌弃世间、寻求解脱而增上出离心。金刚上师法王如意宝晋美彭措亦在《忠言心之明点》中云：“贪著现世无法缘，享受欲乐增贪心，利乐称誉求不得，如梦买卖故舍弃。”如是反复观修，以致于生起如量的出离心。其生起之量当如《三主要道论》中所云：“修已于轮回盛事，不生刹那之希望，昼夜唯求解脱心，起时是生出离心。”或如金刚上师法王如意宝又于《胜利道歌》中所云：“于诸轮回盛世富，不起羡慕之心念。”也就是说，心里对轮回中所谓的一切安乐，不再生起少许的贪恋，而能象弃唾液般远离。在生起这样真实出离心的基础上，为求解脱而发心受戒，就能获得清净戒体。

　　其次于受戒之后，再明辨取舍学处，务必使之熟谙于心。时常忆念持戒功德、破戒过患，于行住坐卧四威仪中不离正知正念，善加防护自之根门，这样精进谨持就能如律如法地受持净戒。将来必定能获得人天善趣的暂时安乐，乃至超离三界轮回之究竟安乐。

　　寅贰、乐果一次受尽之过

　　生物总根受用尽，其后资财不得生。

　　人之福报与受用是有限的，如果没有清净戒律来摄持，亦不知再种福因，一旦前福享尽，则如生物总根永尽不能再生果实一样，已受用尽故，其后资财亦将不得再生。

　　这里接着说，若毁犯戒行，无清净戒律之功德来摄持，则将于恶趣中成熟以往布施之果报。由愚昧无知故，迷盲因果取舍，不知再再地修积资粮，唯欲贪享往昔布施之果，一旦将往昔布施之乐果与生物之总根(种子)完全用尽，其后资财亦就不能再得生起，因而福报亦不会辗转增长，仅此一次享受就被用尽，如云：“油尽灯灭。”这样不知新修布施、积累更多的资粮，是最极愚昧的行为。比如世间农夫首于田地中播下微小的种子，精心培育后，才能得以茁壮成长，乃至果实累累。倘若连种子都受用尽了，则将一无所有。是故若能以清净戒律之功德摄持，则将于善趣身中感受以往布施的果报，彼果亦定会层出不穷而再再地产生，福报亦会辗转增长而连绵不断地相续生起，具有享之不尽的福报与受之不完的安乐。

　　寅叁、恶趣中难得解脱之过

　　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。

　　该颂讲述毁犯了戒行，一旦堕落在恶趣深处，则了无出期之日。倘若时至如今身心自在并住于人天顺处，具足修行的顺缘，设此不能以正知正念来摄持自己的身心相续受持清净戒行，一旦堕落恶趣之险处，全然随他力所转之时，往后又将以何因再从彼险恶之处出来呢？

　　现在我们生于善趣之中, ，身心都很自在，, 并安住于修行之顺处，具足众多顺缘，可以自作主宰、随心所欲而行，这时应该好好地把握时光，严格要求自己，勤修正法，清净戒行，无论何时何地都本着戒行做人，决不违逆少分应行学处，皆以正知正念摄持而谨慎行道，切莫一失足成千古恨。《贤愚经》云：“莫想罪微小，无害而轻蔑，火星虽微小，可焚如山草。”设若在这样自在顺遂之时，却不能以正知正念来摄持自己的身心相续，那么一旦依随自己所造之恶业，堕落险处(恶趣)之时，则全然随他力所转，身心毫无自在，此后又将以什么方法来从彼险恶之处获得出离呢？《梵网经》云：“一失人身，万劫不复。”《入菩萨行论》亦云：“刹那造重罪，历劫住无间，何况无始罪，积重失善趣。然仅受彼报，苦犹不得脱，因受恶报时，复生余多罪。”又如佛经中云：“失人身者如大地土，得人身者如爪上尘。”以名言中因果毕竟不会空耗故，因此造诸恶业者，则于恶趣中很难获得解脱。曾如佛陀在世时，有一位伊钵罗龙王，他在迦叶佛时期，本为精进比丘，然于佛制学处掉以轻毁之心，违越学处，嗔折伊钵罗树枝，于是堕落傍生而为龙王，虽为龙王，仍然受苦无量，心生厌离，至释迦牟尼佛出世时，前来佛所，顶礼佛足，述说前因，哀求佛陀指示，像我这样所受诸苦，究竟到何时才能解除，佛陀知其解脱苦报还遥遥无期，若直言则使其忧苦畏怖不安，因此佛陀慈言道：“待弥勒尊佛出世时，再诣请问可矣。如《十地经》云：“假使后世生人中，亦当感二种果报。”故今有缘自在之时，应该善加把握如此珍贵的人身，切莫无义空耗，进而善持清净戒律是极为重要。否则一旦失去了人身，堕落恶趣之时，欲得出离就非常困难。如华智仁波切在《大圆满前行》中云：“六趣生中，生善趣尤难，得人生更难，得珍宝人身是难上之难。”《大般涅槃经》、《亲友书》等经论中亦以盲龟值木等比喻来说明了人生难得之理。

　　何故说人身是如此珍贵难得呢？因为若欲依靠出离心来获得清净戒体，以致于受持清净戒律与上供、下施等善行，以及获得暂时与究竟安乐之果，则唯有欲界人身才具有如此的方便要素。比如恶趣众生因重苦所逼，身心毫无自在，不知道发起出离心，天界众生恒享安乐，根本不愿发起出离心，唯有人趣众生苦多乐少，故具有生起出离心之根本因素，前已述讫。凡是在出离心所摄的基础上而造作之一切善业，均将成为解脱的资粮。

　　寅肆、为除诸过而施后说戒律

　　是故胜者说施后，随即宣说尸罗教。

　　为于修行过程中能避免上述感恶趣众患之本、毁犯戒行的种种过患，从而令所造之一切善根有意义，不致于失坏，是故圆满超胜一切的遍知者佛陀在宣说了布施度之圣教后，随即又宣说了成佛之第二因“尸罗教”，便于以受持清净戒行之功德来摄持所修积的一切善根，如此善根非但不被毁坏，且能不断地相续增上，以致稳固究竟圆满。

　　单就布施而言，虽有众多功德，但并非十分稳固，亦难相续增上，如遇差别因缘时，受用就会消尽。是故唯有在净戒所摄之基础上产生的一切功德才是绵绵无尽而永恒的。《法集经》云：“世间出世间一切胜妙果报，皆由持戒而得，依因净戒根本力故，譬如一切草木丛林依地为根本。”

　　颂词中讲到的胜者，是佛陀之异称。因为佛陀的智慧与功德超胜三界十方无与伦比，就出世间三乘圣者之中亦最为尊胜，故号称圣中之圣，天中之天。遍知佛陀深知众生的根器，故由浅入深地安立了一到十度之修行次第，因此相似修道的初学者切切不可违越次第，必依次第而修。如同上高楼之阶梯，必须是步步上进，如果错乱前后次第，或间断次第而修法，就很难生起无漏之殊胜功德。虽然暂时能生起一些有漏功德，但亦不会增上稳固，甚至刹那耗尽。即使登地以上菩萨，亦必须依靠十度的次第增胜而修。一般在入定时主要修习智慧资粮、出定时修行方便之福德资粮。并且每一地中在出定时所修之法皆有其不共究竟圆满之处。比如，观待初地菩萨乃布施度增胜圆满，观待二地菩萨乃戒律度增胜圆满，观待三地菩萨乃忍辱度增胜圆满等等。这些修法次第非但初学者不能错乱，且连真实入圣道之菩萨亦不得超越，必须依随次第而修，方得究竟圆满。

　　丑贰、具戒之利益

　　尸罗田中长功德，受用果利永无竭。

　　此讲具净戒之功德。“戒”如良田，是一切功德之所依处，在尸罗的良田中能够长养布施等诸多功德，因果辗转增上，故受用之果报与利乐，将永无穷尽。《摄波罗蜜多论》云：“尸罗能得殊胜道，与诸悲性平等修，清净胜智以为性，离过第一庄严具。遍熏三界悦意香，涂香不违出家众，行相虽同若具戒，此于人中最超胜。”《比丘亲受经》云：“戒律是最胜安乐，戒律是解脱之道，戒律是一切功德之基，戒律是成佛之因。”又云：“清净受戒人，形色极殊妙，安住戒律中，诚信诸学处，此人一日中，积福无限量，终将获佛果。”

　　子贰、戒为诸功德之依处

　　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。

　　该颂是讲五乘行者所欲求之生处，唯依净戒之功德。如欲求人天、梵天善趣的彼诸异生，及佛语生之声闻，自证菩提之独觉以及大乘菩萨，彼等分别能获得增上生与决定胜之根本因，唯有清净戒律之功德，其因若除戒律以外定无余事。

　　《华严经》云：“人中随意得受生，乃至顶天禅定乐，独觉声闻佛乘道，皆因十善而成就。”《十地经》云：“造杀生等十不善业，依次在三恶趣中感受痛苦之果报，以此余业，后生人中，得种种不可爱乐之事，诸如下贱人身、短命、多病等。断除十恶修行十善业者，当于人天善趣的可爱乐处受生。若厌离轮回，心意狭窄，依善知识闻受圣教，了达无我的智慧，修十善业道，成就声闻菩提果。不从他教，志求独觉菩提，不具大悲方便，依十二因缘修悟，勤修十善业道成就独觉阿罗汉果。若广大发心者，具悲愍方便，立广大誓愿，不舍众生，志求诸佛广大智慧，修清净十善业道，圆满修持十度功德，成就菩萨广大行果。”可见，如是世出世间一切利乐皆源于净戒功德而能产生。然此并非说唯有戒度是成佛之因，其余九度皆为非因，而是指得增上生与决定胜者，必不可少之根本要因是戒律。譬如车辆由众多部件组成，但其中若缺少主要的方向盘，则开车一事就无法成办，不能到达所欲的目的地。如是若无戒律度，虽然仅有余度之功德，但亦不能从轮回的此岸到达解脱之彼岸。比如毁犯戒行者，虽然勤行布施，但仍不得善趣生处，并将失去难得之暇满人身宝，以致根本无有闻思修行的机会，当然难得出期之日，是故以理观知一切功德之根本依处乃为清净戒律。如《亲友书》云：“仁者于戒勿破羸，莫杂莫染当净修，佛说戒为众德本，如情非情依止地。”《瑜伽师地论》云：“由此尸罗建立任持一切世间及出世间，能引无罪最胜第一快乐功德，令生令证，是故尸罗说名根本，譬如大地建立任持一切药草卉木丛林，令生令长。”《花鬘论》云：“可赞财圆满，能生胜梵宫，三摩地涅槃，并由于戒得。”《摄波罗蜜多论》云：“可爱天物及人财，妙乐妙味天盛事，由戒因生有何奇，当观佛法皆此生。”又云：“未曾出言未力集，能摄所须诸资具，无怖世人悉敬礼，无功未集得自在。非可说为诸亲族，未作利益及除害，先无相识诸众生，皆礼持戒胜士夫。足履吉祥诸尘士，顶戴接受诸天人，稽首礼拜得持供，故具尸罗为胜种。”又云：“得自在故恒受乐，智赞护戒妙庄严，圆满具足诸学处，极圆无慢依尸罗。”又云：“若具正觉戒庄严，勤修一切众生利，先当善净自尸罗，发起清净尸罗力。”又云：“毁戒无能办自力，岂有势力而利他，故劝善修利他者，于此缓慢非应理。”又如《佛子行》云：“无戒自利尚不成，欲办他利岂可能，是故当无贪有心，护净戒是佛子行。”阿底峡尊者云：“欲求今未来世乐，严持净戒最为要。欲得功德圆满者，取舍得当持净戒。身心平和寂静者，至高无上清净戒。”藏地大成就者薄朵瓦格西亦云：“一切功德之基础是严持戒律，否则功德与成就均将半途而废，故当断除受持净戒之违缘(三时欲望)。”寂天菩萨亦云：断除一切不善之举，为彻底受持净戒。大成就者恰卡瓦格西亦云：“戒律是获得解脱与成为遍知的根本基础。”故严持戒律极为重要，印藏圣境诸高僧大德皆如是说。然而时下狂禅借口“心平何劳持戒、行直何须参禅”高谈一切都不执著，惟恐持戒着相拘心，于一开始就舍弃持戒。但观其境界，心与心所丝毫未断，起心动念无非是业，又焉能无有执著。既有执著，又不坚持净戒、断恶行善，因而放纵狂心，无恶不作，必将莽莽荡荡遭受殃祸。不仅不得人身，且要堕入地狱。《众经撰杂喻品》云：“持戒之人无事不得，破戒之人一切皆失。”实际上，从小乘、大乘直至顶乘大圆满这九乘的修行都需要从受持清净戒律开始，在净戒的基础上闻思修行，才能生起殊胜的智慧，以至于开悟得大成就。所以因地修道，如律如法地受持净戒是至关重要的。

　　癸贰、诸菩萨如是持戒住相

　　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。

　　此颂以两种比喻来说明二地菩萨亦不愿与破戒者共住。犹如大海是清净龙神所居之处，凡有死尸扔进大海，龙王即以神力掀起海浪，将其尸体推到岸边，绝对不与死尸共住。亦如吉祥与黑耳(不吉祥)彼此不可能同时共存。如是守持清净戒律的诸大士夫，绝对不乐意与毁犯根本戒行的人杂居共住。比如，大海虽然宽广无垠，但亦不容留宿一具尸体，如是佛门虽然广大，但亦不容犯戒之人。

　　破根本戒者不与共住，这也是谨遵佛敕与历代祖师们在丛林中流传下来的制度(律规)，亦是佛法住世、清净僧团的必要，若在清净僧团中杂居有破戒者，清净僧团则被染污，故应将犯戒者摈除。如当今世界之最、教法中心的喇荣五明佛学院，每次在整顿僧团纪律时，均将破毁根本戒者摈除。这并不是佛法不慈悲容人，而是为了佛法的纯洁与确保僧团清净的一大善举，正是体现了佛法的慈悲。因此若不将破戒者清除，则以他破戒的过失来染污僧团会有更大的过患，况且他继续受用僧众之财物，非但不能消灾，反而会结上更多的罪业，因此以免他在破戒外产生更多的罪业，故很有必要将他摈出僧团。《大般若经》云：“亦不摄受破戒恶见谤法有情以为亲友。”又云：“乃至梦中不近恶友，况于觉时而亲近彼，所以者何？诸菩萨于破戒人，著邪见人，不律仪人，行邪命人，无义语人，住懒惰人，乐生死人，背菩提人，爱俗务人，虽常怜愍而不共住。”金刚上师法王如意宝晋美彭措云：“我们将自己修行的善根回向于他，使其罪业清净，是对他最大的慈悲与善待。”从小乘别解脱戒乃至金刚顶乘三昧耶戒之间，凡是毁犯根本戒者均当远离。否则如同一滴酸奶能染坏一锅牛奶，又如芭蕉树毫无实义，故当远离。《毗奈耶经》云：“故佛以法摄受僧，使得清净立僧团，目的正法久住世，住持佛法清净众。”严格来说，只有和乐清净的僧团，才能真实延续佛陀教法之慧命，使得正法久住，进而成为照亮一切众生的智慧明灯。《华严经》云：“于去来今，佛所说之法，所制之戒，皆悉奉持，心不舍离，是故能令佛法僧种永不断绝。”

　　壬叁、戒度之分类

　　由谁于谁断何事，若彼三轮有可得，

　　名世间波罗蜜多，三著皆空乃出世。

　　戒律波罗蜜多以有无三轮体空的般若摄持而分为两种。诸如由谁能断、于谁所断、当断何事，若彼三轮执著有可得者，名为世间的戒律波罗蜜多；若彼三者皆了达为空性，乃名出世间之戒律波罗蜜多。

　　一般尚未通达无我空性的异生凡夫，于受持戒律的过程中会有种种分别作意，诸如由谁能断、于谁所断、当断何事，倘若于彼三轮生起执著，认为有可得法，名为世间波罗蜜多。《大般若经》云：“彼著三轮而受持戒，一者自想，二者他想，三者戒想。由著此三轮受持戒故，名世间净戒波罗蜜多。何缘此戒名为世间，以与世同共行故，不超动出世间法故。”倘若已具无我空智的二地菩萨在入定时，其二取皆一味地融入于法界而安住本然，在出定时，虽然二相(二取)尚未灭尽，但亦绝对没有第六分别意识来对三轮生起实执，对修道位的菩萨来说，是有相无执的一种境界，其相无力成为修道之障碍。若以彻悟诸法本性的无漏智慧摄持，相应无漏的清净戒律，尔时由谁能断(自己能断)，于谁所断(为众生所断)，当断何事(一切不善之举)皆无执著，了达三者皆为大空离戏的本体，出世无漏的般若智慧境界，是超越分别作意与言说之境，于本来清净的戒性中安住，乃为出世无漏的戒律波罗蜜多。大般若经云；“若菩萨受持戒时，三轮清净，于其中不见少相，由都无所执而受持戒故，名出世间净戒波罗蜜多，不与世间同共行故，能超动出世间法故。”

　　凡夫持戒难免起念，如想“我为清净戒律的比丘，为饶益众生而断一切恶，修一切善”等观待小乘来说，如此作意亦并非不可，仍属应理，但观待超胜二乘的大乘圣者来说，则成非理作意，因为不相应胜义中道之义。仍属分别妄心，故名为著相的世俗持戒。凡是超越实执分别心，以般若智慧摄持，亦不分别作意，则名出世无漏的戒律波罗蜜多。

　　辛叁、结说此地功德

　　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。

　　该颂将上述二地菩萨之功德作一总结。彼地佛子于自性罪、佛制罪恒时亦不毁犯，清净离一切垢染。如同月放离垢光明，彼菩萨并非诸三有中所摄，而成了三有中的吉祥，犹如秋季的月轮光明，能够消除众生之意中热恼，获得清凉安乐。

　　二地菩萨以恒持无漏净戒之功德力，现证诸法本性光明，断尽了生死流转的一切业因，故非诸生死三有中所摄(不是随业力转生轮回)。而由悲愿之故，以大方便力倒驾慈航回入娑婆世界，永无休止的广利有情，在弥勒菩萨的《经观庄严论》中如是所说。因彼菩萨戒行庄严，具有无漏净戒之功德力，有缘的众生一见到他，不但不会遭遇损恼，而且会得到很大的利益，身心的一切懊恼与不安，完全化为乌有而获得清凉安乐，故彼菩萨成了三有中的吉祥。一切功德随彼而转，能作四大部洲的转轮圣王，以十善业来饶益众生，以佛法之真理来教化有情，令诸众生离苦得乐，乃为人中之真实如意宝。犹如秋季最为庄严皎洁的满月光明，能够消除众生的酷热之恼，获得凉爽清新的安乐。如是二地菩萨月放离垢光明，以此消除众生的意中热恼，带来清凉无比的安乐。又如月光不但自身清凉光洁，且能照明世间诸物，如是菩萨不但自身心非常清净，且能光照一切众生的心相续，使有缘的众生究竟离苦得乐。此等皆为大菩萨不共之功德力所在。

　　庚二、结尾本品

　　入中论第二胜义菩提心终

　　入中论日光疏第二胜义菩提心终

　　吉祥门塔

　　第三胜义菩提心

　　己叁(发光地)分二：一、真实；二、结尾本品。

　　庚壹(真实)分三：一、差别体地之释词；二、地之差别法；三、结说此地功德。

　　辛壹、差别体地之释词

　　火光尽焚所知薪，故此三地名发光，

　　入此地时善逝子，放赤金光如日出。

　　三地菩萨所发的智慧火光，能够焚尽柴薪般之烦恼障与所知障，故此三地取名为发光地，凡是趣入此地时之善逝子，皆能放射出赤金色光，如同日出时之前相。

　　何故第三称为发光地呢？因为三地菩萨在入根本定时，能所二取皆融入于法界，安住无生无灭的法性本体，得无生忍，以此功德力在出定位见赤色或黄色之虹光遍一切处，故名为发光地。此等均为菩萨入定修后，在出定位中所出现的不共验相。那么此光从何处所发呢？诸多佛经中说由戒、定、慧三学功德相依而生，彼菩萨依无垢地之净戒功德，生起了一心不乱、稳固如山王的三摩地，故于出定的境界中发出智慧光芒。由此可见，三地菩萨的定境已是非常深邃了，此智慧之光，遍照一切处、一切空间、一切万法，尔时诸法融入于法界，如同烈火能烧尽一切柴薪，如是三地菩萨的智慧火光亦能焚尽属于本分的一切障碍，现前本来清净的法性，放寂静光明。与此同时彼菩萨又获得一种不共殊胜的闻持陀罗尼，凡是已闻法义皆能永持不忘，于此不忘陀罗尼中，亦放出智慧之光，此光是通过闻思成就之禅定所发。《解深密经》云：“由彼所得三摩地，以及闻持陀罗尼，能为无量智光依，故彼三地名发光。”所以凡是入于三地的佛子，因定力深、闻思胜，故能放出赤金色之光辉，如同早晨日出之前的兆相、那赤金色之虹光一样，菩萨所放的智慧光明亦复如是。光之作用能破除黑暗、现前朗照万法本性。为显示大菩萨安忍波罗蜜多最为增胜圆满，以放赤金色光之相而明示。《宝鬘论》云：“三地名发光，发静智光故，起静虑神通，永尽贪嗔故，由此地异熟，常作天中王，增上行忍进，能遣诸欲贪。”(所谓欲贪者，是指欲界烦恼。)

　　辛贰(地之差别法)分二：一、宣说此地增胜忍度；二、宣说此地生其它功德。

　　壬壹(宣说此地增胜忍度)分三：一、此地增胜忍辱；二、忍辱之修法；三、忍度之分类。

　　癸壹、此地增胜忍辱

　　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。

　　假设有人于非可嗔处对菩萨妄起嗔恚损害之心，并手持刀剑无缘无故将其身体之皮肉、骨节分分逐渐地割截，又复经历长久时日，彼悲智双运的大菩萨于彼割者所修之忍辱只能会更加增上坚定。

　　三地菩萨具有无量的善巧方便，以大悲心饶益有情，每时每刻善加护念他心，决定不于众生而起恼害之心，究竟圆满忍辱波罗蜜多之功德。按理众生应该知恩报恩，相反却恩将仇报，一般没有安忍力的普通凡夫很难接受、堪忍这种非理邪行。如《四十二章经》云：“被辱不嗔难。”虽然大菩萨很难遇到这种对境，但为阐明圆满安忍波罗蜜多的界限，故作假设说：有人对菩萨非理加害，无缘无故生起很大的嗔恚心，手持刀剑将其身体的皮肉、骨节并非是大块割，而是一分一分地割截下来，这种痛苦已是无可言喻了，又并非短时割，而是长久割，甚至经历很多大劫，在这样漫长的时间里割截，被大悲心激发的大菩萨于彼作害之割截者，非但不生丝毫的嗔恼之心，反而还会更加增胜对众生的悲愍之心与忍辱之力。佛在《遗教经》中云：“以修安忍之功德，持戒苦行不能及。”为何菩萨被辱不起嗔恚，反而增上悲忍之力呢？这是因为三地菩萨观因察果，深深体会到众生的愚痴和苦难，所以情不自禁地增胜悲忍。如寂天菩萨云：“此非有情过，此是烦恼咎，智者善观已，不嗔悲有情。”众生非理加害于菩萨本非众生自之过失，因彼身心毫无自在，全然被烦恼驱使，才作出这样非理愚昧的行为，对我造种种违害，真实苦不堪言，甚为可怜。对这种可怜的众生，具智悲之大菩萨善加观察后，不但不动丝毫嗔恚心，且会倍增对众生的大悲心。又如《中观四百论》云：“如鬼执虽嗔，医者不生恼，能仁观烦恼，非惑系众生。”又云：“如母于病儿，特别觉痛爱，如是诸菩萨，特意愍恶者。”如是菩萨见众生被烦恼所缚，身心毫无自在，就象被鬼魅所执的病人一样，成天所作的都是疯狂行为，所以菩萨不仅不嗔作害者，反而生起难忍的悲心。同时又见众生由此罪恶因缘必堕恶趣而感受长劫剧苦，因而更生极大安忍，油然增上悲忍之力，并将自己的功德回向彼诸众生。虽然初地至二地菩萨亦有忍度修法，但非如三地菩萨为愍念众生愚昧无知等诸苦而恒时增胜安忍之力，故彼地菩萨所修之忍辱度最为增胜圆满。

　　癸贰(忍辱之修法)分二：一、依胜义修法；二、依世俗修法。

　　子壹、依胜义修法

　　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。

　　已经现量见到人无我与法无我空性的诸大菩萨，于能割之众生、所割之自身皮肉、何时割截，及用刀、剑等何相割截，皆已现证了三轮体空的本性，真实了悟诸法如同镜中影像、毫无实质，实执的分别心自然寂灭了，由此亦能善得安忍之力。

　　其善安忍者，并非主要指菩萨涵养深、人格好，而是以真实智慧通达了诸法本来大空离戏之了义无生忍，这是非常难得而希有的境界。三地菩萨于胜妙忍法，依入定出定而修，分有真胜义与假胜义两种。真胜义谛：是中观应成派所抉择二谛一味，不分二谛的了义见解，唯依甚深之般若智慧方能通达，乃为超离四边八戏之究竟修法。假胜义谛：是中观自续派着重抉择分开二谛、暂时的单空修法。菩萨于出定时，虽然仍有二相，但已灭尽了实执分别心，第六意识已经转成了无漏的智慧，不会生起三轮实执。然因能所二相仍有，故亦能见闻，虽有见闻，却无实执，如同镜中影像现而无有自性，没有毫许堪忍的实体。诸法本来无生，离一切戏论，因此绝对没有任何行相的执著，诸如谁是能割者，谁是被割者，以及割截的方法，悉皆了达为如梦如幻般之假立显现。实际诸法本来无生，能割所割本不存在，又有什么不能安忍的呢？因此无论众生怎样割截大菩萨的身肉骨节，他总是那样泰然自若地忍其所忍，毫无执著。

　　子贰(依世俗修法)分三：一、观嗔恚过失而修忍辱；二、观忍度功德而修忍辱；三、共同结尾。

　　丑壹(观嗔恚过失而修忍辱)分四：一、观无义故不生嗔而修忍辱；二、观能利者不应转害者而修忍辱；三、观嗔恚罪业极大而修忍辱；四、观此生下世生起种种过失而修忍辱。

　　寅壹、观无义故不生嗔而修忍辱

　　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。

　　在名言修行的过程中应以智慧观察，认清是非、善恶、功过而善加取舍是甚为重要的。以忍辱来作为善护功德之根本，如是以理观察时尚应了知，倘若别人对你已作损害，因而对作害者生起嗔心，这样嗔他对你已作之损害岂能消除？比如一个人怒气粗暴地剁掉你的指头，这时你因受到损恼迫害、身心苦楚而于对方生起猛烈强大的嗔恨心，如是生嗔若能消除剁掉指头的损害，亦属可以，但你在嗔恨他时，仍然不能消除你所遭受的损害，连少分亦不能消除，这样无济于事，失去的指头无法复原，连心的痛苦亦不能减少丁点，是故嗔他非但于今生毫无意义，且与后世的利乐亦必成相违之处。既然嗔他是损人不利己之事，则有智之士修习安忍又何尝不可呢？

　　虽然胜义中一切诸法本来无生，但于世俗之中缘起和合时，显现仍然不灭。一切善恶苦乐之差别皆由实执分别心所生，因而不但形成了轮回的束缚，且于轮回中亦即受苦无期，萨饶哈尊者云：“虽芝麻许执，其时唯生苦。”唯有忍辱是嗔恚心最有力的对治法，如云：“三毒烦恼等重病，良药般忍能治愈。”是故当知，在整个世间中最难行的莫过于忍，最恶毒的莫过于嗔，善护功德最大的方便亦莫过于忍。《入菩萨行论》云：“罪恶莫过嗔，难行莫胜忍，故应以众理，努力修安忍。”若不修习忍辱，将会导致前功尽弃的严重过患。佛经中亦云：“一念嗔心起，百万障门开，一把无明火，烧尽功德林。”因此我们在知道了嗔恚实执心的严重过患后，当以理智来善加安忍是极为重要的。弥勒菩萨化现的布袋和尚云：“是非憎爱世偏多，仔细思量奈我何，宽却肚肠须忍辱，豁开心地任从他，若逢知己须依分，纵遇怨家也共和。”其实安忍并非仅为三地菩萨所应行之法，而是一切修行者能善护前积功德之根本要素，故当遮止嗔恚之心，增强忍辱之力，是至关重要。《遗教经》云：“忍之为德，持戒、苦行所不能及，能行忍者，乃可名为有力大人，若其不能欢喜忍受恶骂之毒如饮甘露者，不名入道智慧之人也。”又云：“当知嗔心，甚于猛火，常应防护，无令得入，劫功德贼，无过嗔恚。”由此可见，忍辱对善护前积功德与增上前所未有之善根皆有一定的必要。布袋和尚偈云：“老拙穿衲袄，淡饭腹中饱。补破好遮寒，万事随缘了，有人骂老拙，老拙只说好，有人打老拙，老拙自睡倒，涕唾于面上，随它自乾了，我也省力气，他也无烦恼，这样波罗蜜，便是妙中宝，若知这消息，何愁道不了。”

　　寅贰、观能利者不应转害者而修忍辱

　　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。

　　若于现世身中，遭受怨敌割截身肉等极大痛苦，当知是由自己往昔所造杀生等罪业，曾于地狱、饿鬼、傍生三恶趣中感受过无可言喻的极大痛苦，而今感受的仅是所余之等流残果。既许受此最后残余之苦果就能永远灭尽往昔生中杀生等罪业，自应欢喜地承受最后的余报，云何复起嗔恚反而加害于他呢？若不明白事理的真实原由，反而怨天尤人，以嗔恚之心去报害众生，更加会引出当来远胜于现今小苦之巨苦种子，则就呜呼哀哉了。

　　其实若能回归到因果的规律上来分析、观察，则于所遭受的一切损害皆能忍受，并毫无怨言。我们之所以现在遭受他人残害，那必定是往昔生中残害过众生之果报现前，因为种了善因，必定会得到乐果，种了恶因，必定会得到苦果之故，的确是因果毫厘不爽。世间人常说：“种瓜得瓜，种豆得豆。”本为因果规律，如云：“祸福无门唯自招，善恶之报如影随。”因此今生所遭遇的一切不幸与痛苦理当甘愿承受，何能怨天尤人呢？阿底峡尊者的大弟子仲顿巴格西曾请问至尊上师：“当有人加害时该怎么办？”尊者答曰：“要息嗔。”仲顿巴又问：“当有人前来杀害时该怎么办？”尊者答曰：“应该观想是你前世杀害了他，这才有了今生以命抵命的果报。”如《入菩萨行论》云：“我昔于有情，曾作如是害，既曾伤有情，理应受此损。”又如达摩祖师在《入道四行观》中云：“谓修道行人，若受苦时，当自念言，我从往昔，无数劫中，弃本从末，流浪诸有，多起冤嗔，为害无限，今虽无犯，是我宿殃，恶业果熟，非天人与，甘心忍受，都无冤诉。”昔日寒山问拾得曰：“世间谤我、欺我、辱我、笑我、轻我、贱我、恶我、骗我如何处治。”拾得云：“只是忍他、让他、由他、避他、耐他、敬他、不要理他。”

　　实际上众生皆为我们修行的有利对境，因为依靠众生的违害，可以消除前积罪业，又依众生之害而修习忍辱，可以增上很多前所未有之殊胜功德，佛经中常说：上师三宝是我们的福田，父母为恩田，众生则为悲田。故为免受诸苦，修积殊胜功德，应该具有大菩萨的胸怀，以悲忍之心来包容一切众生，欢喜接受众生为我们消除业障的一切损害，应该认知众生乃灭除重苦之增上缘。如理思维则知众生之恩德无量，因为以彼作害为缘，能消往昔罪业，故恩从中来，若无众生，就无法圆满成办忍辱波罗蜜多。如果连世间诸苦都无法忍受，且以无明嗔心去损害众生，则堕落恶趣备受巨烈痛苦之时又怎能堪忍呢？又《入菩萨行论》云：“于今些微苦，若我不能忍，何不除嗔恚，地狱众苦因。”故应安忍现在所遭受的一切苦害，破除无明嗔恚之心，以此才能灭尽三恶趣之苦因。当知凡是不欲轮回诸苦者，唯有解脱生死束缚后方使诸苦永尽。若不修习忍辱，依嗔恚之心自甘堕落而备受重苦者，乃为最极愚昧不善之举，甚为可怜哀哉！因此我们无论在遇到什么违缘与苦害之时，皆应理智地修习安忍。所谓的忍辱，必有一个引生嗔恚的对境，凡是生起嗔心，无论有理无理均有一定的过失。金刚上师法王如意宝曾教诫众弟了时说：一般老年人的嗔心较为严重，若不善加注意，则将摧毁为往生极乐世界所修积的资粮以及毁坏三乘戒体。诸如损害众生、毁谤佛法与传法上师及同行道友等均由嗔恚心的过患引起。按大乘经教而言，生一百次贪心不如生一次嗔心的罪业大。因此刹那亦不能忘记的是观察嗔恚的过失与忍辱之功德，此教言念念不忘是至关重要的。其实忍辱亦是消除累生罪业的一种善巧方便。世间人亦有“一忍百胜”的说法，如云：“忍字心上一把刀，为人不忍祸自招。”又有大德云：“能忍能耐心安泰，不忍不耐生祸害，忍辱原是福之本，嗔怒则为慧之碍，欲求福慧两具足，第一妙法是忍耐。”倘若不忍反起嗔心，非但因果循环终无了结，且于现身之中亦会受苦无量，比如有些人，首先因一点小事而争执，逐渐扩大范围，情节恶化后双方都失去理智，而导致互相残杀等事例亦屡见不鲜，这里繁不赘述。当知这些都是不必要发生的事患，若其中一人较为理智地修了忍辱，这一切争执亦就会烟消云散而不复存在了，绝对不会有这些痛苦的后患出现。所以的确是“一忍百胜”。

　　寅叁、观嗔恚罪业极大而修忍辱

　　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。

　　若有异生菩萨嗔恚异生菩萨，则于百劫之中所修积布施、持戒所生之福德资粮，一刹那顷皆被顿时摧毁，所以嗔恚心的力量是非常强大的，再无其他任何罪业能超胜不忍而引来之过患力。然而唯依忍辱方能遣除嗔恚烦恼，其烦恼之力不可能遣除忍辱，如同药物可以治疗疾病，疾病之力不可能毁坏药物一样。

　　以下从生嗔的对境、能毁的嗔心、所毁的善根、如何毁坏四个方面详细辨析颂词的含义。

　　一、见道以上的圣者已经具备了法无我空性的智慧与殊胜的善巧方便等，故永无生起嗔恚之心。因而此中所说之菩萨并非见道以上的圣者，而是加行道与资粮道中已发世俗菩提心之菩萨，以彼不具圣者之胜妙功德，不能强有力地善伏自心故。然于《入菩萨行论》中引用《宝积经》云：“一嗔能摧毁，千劫所集施，供佛善逝子，一切善功德。”是说菩萨于菩萨生起嗔恚心，将摧毁千劫之中所修积的善根。本论中又引《曼殊师利游戏经》说：“曼殊师利，以能坏百劫所修善根，故名嗔恚。”即是说菩萨于菩萨生起嗔恚之心，将摧毁百劫之中所修积的善根。此二论引述之教证虽然说法略有差别，但其实义却无相违。因为《入行论》中所说是指异生的下者菩萨对上者菩萨生起嗔恚心，毁坏千劫善根。而本论所说是指异生之上者菩萨对下者菩萨生起嗔恚心，摧毁百劫善根，故只是上位对下位、下位对上位之差别而已，以上述二经的教义能如实成立。若是普通凡夫于菩萨生起嗔恚心，佛经中说：其罪业如大海之水不可计量，何止摧毁百千劫的善根呢？如果是未得授记之菩萨，以嗔恚之心与已得授记之菩萨争斗，则应随彼恶心之念头，有多少刹那的数量，而应毁坏多少劫数所修积之善根，将来感受的痛苦亦是量不可言，纵于彼苦获得解脱，尔后尚须在很多大劫中，重新披上誓甲，精勤地发露忏悔，多门修积资粮，才能清净如是罪业。如《般若摄颂》云：“若有菩萨未得记，嗔恚斗争得记者，随彼恶心刹那数，重经尔劫披誓甲。”又如《入菩萨行论》云：“如是博施诸佛子，若人于彼生恶心，佛说彼当住恶趣，长如所生心数劫。”

　　复次，倘若能嗔、所嗔俱非菩萨，彼二互为生起嗔恚之心，亦能毁坏善根。如《集学论》引用《一切有部经》云：‘诸比丘，见此比丘发净信心，以一切支顶礼如来发爪塔否？白言：大德已见。诸比丘，如此比丘随身所覆下至金轮八万四千逾缮那量，尽其中间诸尘沙数，今此比丘，当得千倍转轮王位。’乃至‘具寿邬波离顶礼世尊，恭敬合掌而白佛言：世尊说此比丘，修积如是广大善根。世尊！如是善根，由何令其微薄、损减、乃至永尽。世尊答曰：邬波离，若于同梵行所互生疮疱，我不见彼更有福德。邬波离，由此能使如是广大善根微薄、损减、乃至永尽。邬波离，由是当知于诸枯木尚不应起损恼之心，况于有情之身。’言微薄者，如彼善根原本即能引生圆满善果，今以嗔恼令其微小；本能长时引生妙果，今以嗔恼令其短少；非坏一切果是下品尽，言损减者是中品尽，言永尽者是上品尽也。

　　二、摧毁善根的嗔恚烦恼，并非微小，亦非一般的恼怒之心，而是极为猛厉的嗔恚烦恼。虽然微小嗔恼亦会有一定的过失，但非如猛厉嗔恼那样严重有力，格鲁派的根索仁波切在《入菩萨行论广释》中亦如是所说。

　　三、以嗔恼所摧毁之善根，有些论师说是福德资粮的同分，即出离心与菩提心尚未摄受而转生人天善趣之暂时善根(为同分)，已被摄受之善根，则不会被坏。有些论师说是三类福，即施类福、戒类福、修类福之前两种。又复自宗、他宗的诸多论师说：所毁坏的善根应属福德资粮，并非智慧资粮。然其福德资粮亦不一定皆被嗔恼所坏，如以出世无漏的殊胜智慧所摄受之施、戒等福德资粮，就不会被摧毁。尚且福德资粮中的忍辱波罗蜜多之善根是嗔恚烦恼直接的对治法，不但其善根不被嗔恼所毁，且于忍辱度以上其余七度之功德亦不被嗔恼所毁。除此上述(无漏智摄受、忍辱度精进等七度的善根)三种以外，所积资粮与所修之福德，皆易被嗔恼所摧毁。如此所坏之善根，在《入菩萨行论释》中说：是布施及供佛等所产生的福德资粮。本论则说是布施及持戒所产生的福德资粮，扎雅阿楞达论师在释论中亦说是福德资粮。若尔，《集经论》引用《慧海请问经》云：“水滴落入大海中，海未干涸其不尽，回向菩提善亦然，未得菩提其不尽。”又《华严经》亦云：“如有药汁名诃宅迦，其药一两就能将千两铜铁变成真金，非千两铜铁能转变此药，如是一切业恼之铜，亦不可能转变菩提心药。”因此真实菩提心及其摄受之善根，以及回向菩提之善根均非嗔恼所能毁坏。宗喀巴大师对此答曰：此说非尔，因为本论与《入菩萨行论》中皆为讲, 述异生佛子互生嗔恼而能摧毁之善根。扎雅阿楞达论师亦说：“能毁坏菩萨大士之善根故。”上述两个佛经教证的内容， 前引《慧海请问经》是说生果无尽，非说嗔恚不能使尽。如《入菩萨行论》云：“其余善行如芭蕉，果实生已终枯槁，菩提心树恒生果，非仅不尽反增茂。”后引《华严经》是说依靠菩提心后，就能断尽惑业，惑业则不能断尽依菩提心修后所生的对治法。此外传承上师的教言中说：以发菩提心受持之善根和以菩提心受持而回向之善根，皆不被嗔恼所摧毁。《入菩萨行论》亦云：“菩提心如劫末火，刹那能毁诸重罪。”又云：“菩提心如大勇士，摧灭烦恼之怨敌，护送行者到彼岸。”此理如是所说也。

　　四、复于毁坏善根之义：有谓是毁坏诸善根速能感果之功能，令其迟缓，尔后先令产生嗔恚之果。并非是说纵遇缘时亦不能产生善业自果，因彼世间道尚不能断所治种子，则诸烦恼定不能坏善业种子也。破曰：彼因不定，异生凡夫若以四种对治力而行真实忏悔不善业后，虽非断尽不善种子，但尔后纵遇缘时，亦定不感异熟果报，因为证得加行道顶位时无邪见、忍位时不堕恶趣故，虽非永断邪见种子及恶趣之因，但纵遇缘时亦定不起邪见及堕落恶趣。又如《俱舍论》引述佛经云：“诸业于生死，随重近串习，随先作其中，即前前成熟。”无论任何善不善业，凡是先成熟者，必定会遮止余业暂时不能成熟。是故仅由此义，不能安立为毁坏善根或断不善业。经论中实际的意义亦未作如是所说，凡是强有力之不善业，皆应说为能毁坏善根者矣。虽然嗔心的罪业极大，以致不可计量，但若能具有真实的悔悟之心，认知利患之本，精勤的依止四种对治力而发露忏悔，亦能断除罪业之报，因为忏悔的力量不可思议，如清辨论师于《掌珍论自释》中说：“以四力净治不善，以邪见及嗔心坏诸善根，后纵遇缘亦不能生果，如坏种子，遇缘亦终不生芽。”又所坏之善根，并非是起嗔心的当下之际就令善根消失，因此通过忏悔可以将感果之力毁坏，因若无力，则就不可能生果。如是破坏之相约有两种，一是坏速生新道之功力，二是坏感生善果之功力。由此可见嗔恚心的罪恶苦果之重大，是其它任何罪恶苦果所不能及。《大智度论》云：“复次当观嗔恚，其咎最深，三毒之中无重此者，九十八使中，此为最坚，诸心病中，第一难治。”故首应认知嗔恚心的违害性，尔后善加调伏自心相续，以忍辱作为对治嗔恼而修行的标准是至关重要。

　　嗔恚不但是没有义利，且会招致诸多严重的过患。金刚上师法王如意宝云：一般世人在遇到怨敌时，就会常作是念：我如果不消灭怨敌，他定会伤害于我及我的亲友等，故我要彻底消灭这些仇敌，因而与仇敌拼杀等造成了许许多多不必要的悲剧事例，使之冤冤相报，结恨转深，难以了结。是故作为修行者，应该行人所不能行、忍人所不能忍，凡事当以忍辱来对治自己的嗔恼之心。憨山大师醒世歌中云：“红尘白浪两茫茫，忍辱柔和是妙方，惹祸只因闲口舌，招愆多为狠心肠，是非不必争人我，彼此何必论短长，吃些亏处原无碍，退让三分也不妨。”《摄波罗蜜多论》云：“若有弃舍利他意，佛说忍为胜方便，世间圆满诸善事，由忍救护忿过失，是具力者妙庄严，是难行者最胜力，能息害心野火雨，现后众害由忍除，诸胜丈夫堪忍铠，恶人粗语箭难透，反成赞叹微妙华，名称花鬘极悦意。”在修习安忍波罗蜜多的过程中，将会遇到种种的敌害违缘，如果欲将这些外敌完全降伏，才能圆满安忍度，不要说我们凡夫异生做不到，就是导师释迦世尊成佛后，仍有很多人、非人、邪魔给他造种种违害。如果说圆满安忍度的标准，是将嗔恨的对境全部清除，那就会有佛陀尚未圆满安忍度之过失，这是谁亦不敢承认的。因此，所谓的忍辱，关键在于有否正知正念的理智来降伏自心，以悲智双合而修习安忍，坦然自如地忍其敌害等一切违缘，对此非但不动少许嗔心，且以慈悲心去关照、哀愍一切众生，才能真正的圆满忍辱波罗蜜多。

　　寅肆、观此生下世生起种种过失而修忍辱

　　使色不美引非善，辨理非理慧被夺，

　　不忍令速堕恶趣。

　　该颂讲嗔心致使肤色不美，相貌丑陋，尚且引来很多非法等不善行为，以及辨别是理、非理的智慧亦被烦恼所劫夺，若不善修忍辱者，待身坏命终之后，将速令堕落恶趣感受诸多痛苦。

　　不修忍辱而引起嗔恚心的过患可以略概为四种：

　　使色不美：此色是人的容颜面貌，一个人的容貌、肤色美丑皆与有否嗔心很有关系，因为易动嗔心者，顿起无明大火，面貌勃然变色，横眉冷目，两眼圆睁，人见人畏，见而避之。来世感生毒蛇之中，虽然五色斑斓，但使人见而生畏，恐惧其毒。后生人中，亦会肤色不美、五官不正、诸根不全，连自己的父母亦不喜见，何况外人。《本生经》云：“忿火能坏妙容色，虽饰庄严仍不美。”

　　引非善：善是自利利人之道德行为，非善是损已损他之不道德行为。易动嗔心之人，心怀恶意，刚不仁慈，暴戾狠毒，故以作恶为本，经常侮慢父母宗亲，毁谤师长，斗争道友，损害残弱，祸国殃民，甚至诽谤佛法，造无间重罪等引来诸多不可爱乐之事。

　　辨理非理慧被夺：人之所以能辨别是非、邪正，完全是智慧的作用，如果能辨别理与非理的智慧被嗔恚烦恼之怨敌所劫夺，则致不辨是非、善恶，不知正确取舍，而迷盲一切学处，这样随恶心所作之一切行为均违佛经教义。《大智度论》云：“贪嗔痴所作皆为恶业。”本来断一切恶、修一切善是理，与此相反则为非理，但往往被无明烦恼之业风所鼓动而失去理智的很多人，以嗔恶之心去造杀人放火等伤天害理之种种勾当，却一点不受到良心的谴责，反而固执己见、不见已过，还自以为是，由于嗔恼一起，青筋暴出，血贯头脑，冲昏理智，失去取舍之能而胡作妄为。

　　不忍令速堕恶趣：由于不忍之嗔恶心而胡作妄为，造种种恶业，以此罪业待身坏命终之后，速令堕落恶趣感受极大痛苦。上述四种过失，前三种属于现生恶报，后一种属于来生恶报。虽然前一种有提到来生感毒蛇身，这是恶报于地狱中获得解脱后之余报，摘要而顺便略为说之。

　　此外，嗔恚还有令心不安、亲友乖离、失坏名利等过患。《入菩萨行论》云：“若心执灼嗔，意即不寂静，喜乐亦难生，烦躁不成眠。纵人以利敬，恩施来依者，施主若易嗔，反遭彼弑害。嗔令亲友厌，虽施亦不依，若心有嗔恚，安乐不久住。”《本生论》云：“忿火能坏妙容色，虽饰庄严仍不美，纵卧安乐诸卧具，忿箭刺心而受苦。忘失成办自利益，由忿烧恼趣恶途，失坏名称及义利，犹如黑月失吉祥，虽诸亲友极爱乐，忿堕非理险恶处，心于利害失观慧，多作乖违心愚迷，由仇串习诸恶业，百年受苦于恶趣，如极损他来复仇，怨敌何有过于此。”

　　由此可见，嗔恚心于今未来世皆有无量的过患。故当依靠诸佛菩萨的教言以及传承上师的窍诀来善加调伏自己内在的分别心，恒时修习忍辱是最为关要的。汉地古大德云：“设若有人于我为作障难，为作衰损，为作破坏，待我以横逆，被我以恶声，加我以一切讪谤毁辱，当还恶就已，归美于他，莫不是增益道念，发菩提心之顺缘。”因此月称菩萨也以愍念众生的大悲心将《十地经》的内容归摄为颂词，而宣说了于嗔恚心最有力的对治法就是忍辱，且于修习忍辱的同时，应当运用教义来多方观察自己内在的心相续，以正知正念来善加取舍，不执著外境的好坏，主要调伏内在的分别心。《宝积经》云：愚夫不知障从心起，却反而从外境上寻找好坏，有智之士，他不会执着外境之好坏，主要是调伏内在的实执分别心。如喻云：比如人以石击狗，狗不追寻击石人，却反追咬所击石，狮子与此则相反，直接追寻击石人。这个比喻充分说明了愚智之间的差别。本来导师释迦牟尼佛所宣说的八万四千法门，除修心以外，别无余法可修，只要内心清净，则于一切不清净之外境亦就自然寂灭。如《传心法要》云：“佛说一切法，治我一切心，我无一切心，何用一切法。”宗喀巴大师云：“心善地道亦贤善，心恶地道亦恶劣，一切依赖于自心，故应精勤修善心。”可见一切善恶之根本均皆唯心。但此无始以来如同狂象般的心，必须唯依佛经教义来善加调伏，一旦分别心被调顺后就能获得自在等安乐。若不善加调伏分别心，或任随分别心牵转，就会招来很多不欲的痛苦。我们之所以于生死轮回中至今尚未获得解脱，其主要原因亦即无始以来的分别心所致，虽然分别心无形无色，但其力量之强大是愚夫们不可抗拒的，唯有具智之士，才能彻底降伏此怨敌分别心。《入菩萨行论广释》中亦云：外面的怨敌是永远消灭不尽的，唯有灭尽内在分别心的怨敌时，一切外敌就自然灭尽，如人赤脚恐地上荆棘刺脚，欲将整个大地用牛皮铺上，这不但是愚笨的作法，亦是根本办不到的事情，若能用一小片牛皮做成鞋底套在脚上，这样轻而易举就解决了一切问题。《入菩萨行论》云：“顽者如虚空，岂能尽制彼？若息此嗔心，则同灭诸敌。何需足量革，尽覆此大地，片革垫靴底，即同覆大地。”故对修行人来说，若不在内心下功夫，而欲荡平外境违缘、怨敌，将自己生起嗔心的对境全部消灭，则于世界上顽者量如虚空，野蛮横暴、不信佛法、刚强难化之众生比比皆是，无边无际，怎能全部清除呢？唯依大乘教法及传承上师之窍诀来息灭嗔心，行持安忍波罗蜜多，能对外境的种种敌害违缘安然忍耐，自心安住于如如不动的境界中，不为任何敌害损恼而动心，不再从内心感受嗔恚等伤害，这样就等同于完全调伏了外境怨敌，消除了一切违缘。如是才能“八风吹不动，稳坐紫金莲”。如经云：“宁为心师，不师于心，即说要修行者以正知正念来管教调理狂心作为心之上师，而不要认狂心、妄心为师，否则轮回无期。”宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中云：“耐他怨害，安受自身所生众苦，及善安住法思胜解。此等违品亦有三种，初谓嗔恚，次谓嗔恚及怯弱心，后谓不解无其乐欲。圆满忍辱波罗蜜多者，唯由自心灭除忿恚等修习圆满，非为观待一切有情悉离暴恶，非能办故，调伏自心即能成办所为事故。”乃为忍辱波罗蜜多之体相。

　　一般来说，也可以从自己的修行中体会到这点。面对一切伤害，若能心平气和，那么一切原先感到嗔怒之对境亦会变得不那样厉害了。如若不尔，仅以外在人为纷争打斗之力去摆平或消除外境冤敌，则势单力薄非但不能做到，反而会使自己内心感受到更大的愤慨与痛苦。如《中观四百论》云：“无能而嗔恚，唯使自己丑，有能亦无悲，说此最下等。”是故当知，即便是佛，无论是在因地还是成佛后，亦有天魔外道损害他。因此凡夫人更不可能将自己所有怨敌全都迁移到不会伤害自己的其它地方去。佛经中云：“若能息嗔心，外敌亦灭尽，反则更增怨”。是故只有从自己内心着手，调伏嗔恨烦恼，能于一切伤害都能安然不动，这样的忍辱如同在自己周围布上了一层最坚硬的铠甲，一切违缘敌害都不能伤及自己。这是调伏外敌最有力的手段、最有效的妙方，亦是大乘佛法中的殊胜窍诀，故修行的根本，关键在于调伏内心相续。因此佛陀亲口宣说：“诸恶莫作，众善奉行，自净其意，是诸佛教”。在不忘失正知正念的基础上，经常忆念上师的教言与窍诀，而时时内观自心，修习自心是最最关要的。

　　丑贰、观忍度功德而修忍辱

　　忍招违前诸功德，忍感妙色善士喜，

　　善巧是理非理事，殁后转生人天中，

　　所造众罪皆当尽。

　　该颂讲修习忍辱就会招来与前述不忍相违之诸多功德。依靠忍辱之功德就能感得容颜妙色，具足相好庄严，如同佛陀的微妙色相。以忍辱之力而断恶行善者，使得诸佛菩萨等诸大善士亦见而生喜，于彼欢喜亲近。亦能善巧明辨是理、非理之事，以正知正念来取舍一切学处，殁后转生于人天善趣之中住享安乐，并且以往所造的众多罪业皆当灭尽。

　　由无嗔恼之心，不仅感得外在的容颜妙色，且于内在的心相续亦很调柔寂静、头脑冷静、思路清晰、理智分明，对于是理、非理皆能善巧分辨。如《般若摄颂》云：“忍为巧处成色身，功德端严相好饰。”如是不但心相续清净无染，且于行为威仪亦如律如法。以此今生亦会感得很多胜妙功德，待身坏命终之后，立即转生人天之中感受种种福乐的果报，并且时时得遇善知识摄受，法喜充满，究竟得无生法忍。《入菩萨行论》云：“若励摧忿勃，此现后安乐。”宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中云：“若能恒时修习安忍不失欢喜，故于现法一切时中常得安乐，于当来世破诸恶趣，生妙善趣，毕竟能与决定胜乐。”《入行论》云：“故若有现前，坏我誉等者，彼岂非于我，救护堕恶趣。我为求解脱，无须利敬缚，若有解我缚，我何反嗔彼。我欲趣众苦，如来所加被，闭门不放行，我何反嗔彼。”又云：“为欲曾千返，堕狱受烧烤，然于自他利，今犹未成办。安忍苦不剧，复能成大利，为除众生害，欣然受此苦。”如是思维利患而引生真实忍辱后，则无论何时何地，不管遇到什么样的苦害违缘，皆能以正知正念来忆念上师的窍诀而修习安忍。如是非但新的罪业不会再造，且于前所造就的众多罪业皆能逐渐灭尽，从而获得殊胜之安乐。

　　丑叁、共同结尾

　　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。

　　该颂是将上述内容作一总结，而再作劝赞修习安忍。一般来说，嗔恚大多数皆为凡夫的恶习所发，忍辱大多数皆为菩萨所修的贤善心行。若不了知嗔恚的过失与忍辱之功德而去非理蛮干，这还情有可原。如今通过上述理论，认知异生凡夫生起嗔恚心的种种过患与佛陀意子修习忍辱之殊胜功德后，就应该以理智来善加取舍，从内心深处永断不忍，而于一切时中恒常修习圣者们所欢喜赞叹的诸多安忍。《六祖坛经》疑问品云：“让则尊卑和睦，忍则众恶无喧，若能钻木取火，淤泥定生红莲，苦口的是良药，逆耳必是忠言，改过必生智慧，护短心内非贤。”

　　增上忍辱力之修法可以略概为四种：

　　观众生苦：《入菩萨行论》云：“愚夫不欲苦，偏作诸苦因，既由己过害，岂能憎于人？譬如地狱卒，及诸剑叶林，既由己业生，于谁该当嗔，宿业所引发，令他损恼我，因此若堕狱，岂非我害他。”故应观想众生均为自己多生累劫的父母，并且彼诸身心充满了痛苦，怎么还会忍心于彼生嗔，使之苦上加苦，因而嗔心会自然息灭而增强忍辱力。

　　观众生愚：比如一个无知的小孩，无论对大人怎样的无理取闹，大人亦会慈悲地原谅他，不会对他动少许嗔心，如是可将一切众生观如孩童般愚昧无知，他不明善恶、是非，不辨邪正、真伪，虽然给我们造了种种违害，但相对于具有理智的大人来说，怎么可以与这种无智愚夫计较呢？《入行论》云：“设若害他人，乃愚自本性，嗔彼则非理，如嗔烧性火，若过是偶发，有情性仁贤，则嗔亦非理，如嗔烟蔽空。”如是观念嗔心亦会自然息灭而增强忍辱力。

　　观根性别：众生根性差异不等，每个众生彼此之间的性格皆有千差万别，因此习性恶劣的众生既便对我们造有违害，亦没必要与他计较，理应生起怜愍之心，因而嗔心亦会自然息灭。

　　观幻化性：虽然在显现上有些众生对我们作有种种违害，但器情诸法皆为如梦如幻的本性，故于幻化中造害，则于幻化中受苦，没有什么可以执著的。《入菩萨行论》云：“是故一切法，依他非自主，知已不应嗔，如幻如化事。”因而嗔心亦会自然息灭而增强忍辱力。如是以理善加思维后，则于所遇到的一切违害皆能堪忍。如是修习忍辱者，乃具有大菩萨的胸怀，亦堪称大菩萨的殊胜行为。

　　癸叁、忍度之分类

　　纵回等觉大菩提，可得三轮仍世间，

　　佛说若彼无所得，即是出世波罗蜜。

　　忍辱波罗蜜多同样有世间与出世间之差别，其差别关键在于有否通达三轮体空的智慧来摄受。所谓忍辱之三轮，即是能修忍辱的自己、所忍辱之对境、忍辱之修法，以及为众生获得正等正觉的大菩提果而回向忍辱度的善根之时，若有能回向的自己、所回向的对境、回向的善根等执著，仍然属于世间波罗蜜多。佛于般若经与《十地经》中说：若彼三轮无所得，并毫无执著，以无漏的智慧来摄持忍辱度而回向之善根，即是出世间无漏的波罗蜜多。

　　无论造何等善业，皆应以三殊胜来摄持很重要，即前行发心殊胜，正行无缘殊胜，后行回向殊胜。特别是所造之善根，若能以清净心来回向菩提，其善根乃至未得菩提果之间永不穷尽，如同宝藏。如《慧海请问经》云：“水滴落入大海中，海未干涸其不尽，回向菩提善亦然，未获菩提其不尽。”《入菩萨行论》中云：“其余善行如芭蕉，果实生已终枯槁，菩提心树恒生果，非仅不尽反增茂。”若不如是回向的善根，如前所述，仅有一次受果就立即用尽，因此自己所造善业若不以清净心来作回向，不但是自己感果渺小无几，且于众生亦毫无利益，若能将所造善根广作回向，则不但是自己乐果无量，且众生亦会受益非浅。佛经中云：无论对活人、亡人，回向功德都是非常的重要。只要诚心诚意地为众生回向，众生毕竟会得到很大的利益。此处略举公案来加以说明：

　　曾经广严城的人们准备翌日迎请释迦牟尼佛及其弟子们应供，当天下午，就有五百个饿鬼前来佛所，乞求佛陀将明天广严城供斋的功德回向给他们。遍知佛陀闻言，明知故问：你们是谁？为什么要为你们回向？众饿鬼说：我们是广严城那些人的前生父母，过去因吝啬心重，舍不得上供下施等造诸恶业，而今堕落鬼身，前来乞求佛陀慈悲加持。佛陀答曰：虽然可以将功德回向，但你们明天必须亲临广严城方可。众饿鬼说：现在我们变成如此丑陋的身体，恐怕不敢现身到场。佛陀呵斥道：你们在造恶业时不知羞耻，亦不生惭愧心，而今恶业果报现前时方知羞愧，又有何用？如果你们不来，他们没有开许，那就没办法回向，你们亦无法得到善业等安乐。这样五百饿鬼只好应允明天亲临广严城。当这些奇形怪状的饿鬼来临时，大家见状惊恐万分。佛陀道：你们勿须惊慌，这五百个饿鬼都是你们的前世父母，因愚昧无知而造诸恶业，如今感得既可怕、又丑陋的鬼身，今天他们前来乞求加持，希望得到你们今天给僧众供斋的善根，你们若能开许，且诚心将功德回向予他们，那么我念他们的名字而回向善根，依此才能使之脱掉鬼身、获得安乐。广严城人们听后皆依教奉行，佛陀以慈悲心如是作回向后，五百饿鬼依此回向的功德立即解脱了恶趣，得生三十三天享受安乐。因此凡是所造大小善业，皆以清净意乐来回向众生，必定会获得利益，自己亦有无量的功德，如是若以无漏的般若智慧来摄受而作回向，则更为殊胜。

　　壬贰、宣说此地生其它功德

　　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。

　　此三地佛子除不共增胜忍辱功德以外，尚能获得其它很多希有功德。诸如获得世间最为尊胜的四禅定、五神通，以及能普遍灭尽欲界的诸贪嗔等烦恼种子，彼菩萨不但能摧灭自相续中的烦恼种子，亦能常时摧坏世人相续中所有诸贪欲之种子。

　　《十地经》云：“菩萨住此发光地时，得安忍波罗蜜多最极清净，又复获得四种禅定(一禅、二禅、三禅、四禅)，亦得四无色等至(空无边处、识无边处，无所有处，有顶处)，究竟四无量心，以及获得五种神通(天眼通、天耳通、神足通、他心通、宿命通)等希有功德。”然此非说唯有三地菩萨才能获得此等功德，二地以下无此等功德，而是说以忍辱功德所增胜的三摩地之清净广大，唯三地时不共具有，以此三摩地的作用不共增胜，是三地以下所不能共有的，虽于资粮道、加行道时就有四禅、五通等功德，但非如三地时那样清净、广大、希有。尔时菩萨皆能遍尽以贪嗔痴为主的烦恼障。彼地菩萨不仅能灭尽自相续之烦恼种子，且于灭尽他相续之烦恼亦成殊胜的助缘，因为三地菩萨对随行自己的眷属常时传授教法，令诸弟子以修安忍为主，如是引导后彼等心相续中真实生起了忍辱度，则能摧毁世人相续中的诸贪欲(欲界中所有的烦恼皆以有无贪欲来类推而了知是否全部消尽)。般若经典与《十地经》皆如是说：“三地菩萨为众生现身说法，利乐众生时，多以显示帝释天王的身相，于忉利天宫集众传法，主讲五欲之过患，令闻者遣除心相续中对欲界的一切烦恼，摄受为自之眷属，修习大乘法要，堪为殊胜法器。”

　　颂词中讲到的“遍尽诸贪嗔”以宁玛派自宗的观点来说，三地菩萨以自所行智慧应断的是此地贪嗔痴等烦恼障为主之俱生种子。萨迦派果仁巴大师说：“此地应断非烦恼障之种子，虽然颂词的字句上讲了贪嗔等烦恼，但他认为在意义上应该理解为烦恼障的习气即是所知障。”对此观点若稍加观察则不难了知，此许并无实际根据，因为《十地经》与本论的字句上已明确地讲述了贪嗔烦恼而于习气却只言未提，如果按照果仁巴大师所许，字句上虽是贪嗔，但非烦恼障的俱生种子，应是烦恼障种子之习气(所知障)，若如此理解，则就成了从三地开始应断所知障，即烦恼的习气了。若如是者，月称菩萨在《入中论自释》中又很明显的说了，到八地时才开始断烦恼障的习气。此许观点岂不是与圣教成直接相违的过失吗？故不能成立。应随自宗所许，三地菩萨依靠忍辱度之功德，对真实了达胜义谛不可思议的大空性毫无畏惧，亦不起邪见，依无生忍智可以断除三地时应断的二障种子。

　　辛叁(说功德结尾此地)分二：一、前三度共同结尾；二、分别此地结尾。

　　壬壹、前三度共同结尾

　　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。

　　菩萨分有在家众与出家众两种，如是布施度、持戒度、忍辱度三种修法，善逝多数是为在家菩萨众宣说的。因为观待在家众来说，这三种修法较为易行，彼等亦即方便之福德资粮，复是诸佛色身之根本近取因，其助缘是智慧资粮。

　　《宝鬘论》云：“此中施与戒，以及安忍法，别为在家说，善修悲心要。”然此不能认为布施等三法唯在家众之行门，出家众不能行，否则为断章取义的错误理解。如说忍辱，《遗教经》云：“白衣受欲，非行道人，无法自制，嗔犹可恕，出家行道，无欲之人，而怀嗔恚，甚不可也。”再者布施：出家人持金钱戒，固然无财布施，然其吹法螺、击法鼓、澍法雨、作无遮大法施、端赖出家法师传灯续明。故法布施仍是延续不断的，因此切莫望文生义。

　　虽然颂文中直接的意义是讲到了在家众所侧重之修法，但间接的意义应理解为出家众较为方便易行的是禅定度、智慧度这二种修法。如云：“善逝多为出家说，彼等亦即慧资粮，复是诸佛法身因。”此外精进度又是福慧二种资粮之共因。这是单从比较及侧重易行而分别于在家众与出家众宣说的。实际上六波罗蜜多都必须要相续修进、缺一不可、互为增上方能究竟圆满。

　　壬贰、分别此地结尾

　　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。

　　发光地的佛子如同日轮，日轮自身本具光明，首先消除自身所有黑暗后，复为消除周遍诸方之一切黑暗。如是三地菩萨发出的智慧光明，首先消除自身所有能障碍生起此地究竟功德之诸多冥暗，心相续中真实现证法界不可思议之大空性，生起无生忍智。复由悲愿之力欲摧灭他等众生之无明痴暗，而为宣说此地行相，使其亦能断除生起三地功德之一切障碍，此地菩萨之智光极为明利，如同日轮毫无分别地普照大地，以大悲为本怀纵遇造害的众生亦不起少许嗔心、尤为堪忍。

　　此说菩萨尤不能忍的是自己生起嗔恚之烦恼，刹那亦不容留住心相续中。又彼菩萨主要灭除自他相续中障碍三地之过失冥暗，故时时以慈悲心摄受忍辱度来善护一切众生。再者，三地菩萨心相续中有清净忍辱度之功德与断除嗔恚等障最强大的力量，如是最有力的对治法就是忍辱，前已述讫。嗔恚之对境有种种不同，《经观庄严论》及小乘经说：“嗔恚的对境不一定仅为有情，若于焦木等无情法生起嗔恚心亦有极大过失。”特别是对经书(教法)生起嗔心，其过失量不可说。因为佛陀曾说：“我涅槃后，显现经书、文字来度化众生。”因此若于经书生起嗔心者，连皈依戒亦有摧毁的可能，成非佛弟子。是故作为佛陀的弟子，应该顽强抵抗的是嗔恚烦恼之怨敌，心相续中刹那不容留住的亦是嗔恚之烦恼，一点亦不能堪忍的亦是嗔恚之烦恼，对此我们应该身披忍辱的铠甲，手持智慧的宝剑，将它连根斩断，令它永不复生，以致彻底灭尽，直至成佛，这是极为殊胜的。

　　庚二、结尾本品

　　入中论第三胜义菩提心终

　　入中论日光疏第三胜义菩提心终

　　和好塔

　　第四胜义菩提心

　　己肆(焰慧地)分二：一、真实；二、结尾本品。

　　庚壹(真实)分三：一、此地增胜精进；二、此地之释词；三、所断之差别。

　　辛壹、此地增胜精进

　　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。

　　以出世无漏的智慧所摄持之精进，亦为究竟的十度之一，它是福慧二种资粮的共因。无论暂时或究竟的一切功德皆随精进而行，若无精进则一切功德全然不生，不但出世间的福慧二种资粮，且于世间事业亦无能成办，因此在一切时处，精进是必不可少的。那么何地之精进最为炽盛呢？月称菩萨告曰：“彼即第四焰慧地。”其精进度乃最为增胜圆满，一刹那亦不散乱懈怠，恒时勇猛精进。

　　虽然功德之种类多不胜数，但可以总摄为方便福资粮与甚深智资粮，其中无论是已生之功德，或当来产生之功德，皆依赖于精进方能成办，因此精进是生起暂时或究竟功德之根本因。所谓精进者，即是止恶修善之欢喜力，宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中云：“缘善所缘勇悍为相。”《入行论》云：‘进谓勇于善。’《菩萨地论》说为‘摄善法及利有情，其心勇悍无有颠倒，及此所起三门动业’。”《亲友书》与《入行论》皆如是说。如三十七道品的四正断中所说：“已生恶令断，未生恶令不生，未生善令生，已生善令增长。”具有精进则所欲功德皆能成办，若根本无有精进，则少许功德亦无从生起，如是纵然具有信心、悲心等，但仅缺精进者，终将一事无成。如《念住经》云：“谁有诸烦恼，独本谓懈怠，若有一懈怠，此无一切法。”故《菩萨本行经》云：“一切诸事，皆由精进而得兴起。”因此切莫忽视精进，精进的反面就是懈怠。《阿含经》云：“懈怠为一切恶法之本，精进为一切善法之本。”又如经云：“能除诸苦及冥暗，即能永断恶趣本，诸佛所赞圣精进，故当恒常依止修。”是故必须依靠精进心才能成办一切所欲之事，倘若一个人仅具智慧，不具精进，则无多大意义。若仅具精进，不具智慧，其收益必定无量。持明无畏洲大师亦云：“无精进之士，具智财权力，皆不能救彼，犹如一商主，有舟无船浆。”慈诚罗珠大堪布亦曾经说过：“修行人不怕没有智慧，最怕没有精进心。”如果一个人不但具有精进心，亦具有高深的智慧，则可称为两全其美之人，因为很多经论中都将精进喻如双足，智慧喻如取舍之双眼。《宝鬘论》云：“故谓佛久远，智者无退屈，为尽过集德，恒勤修资粮。”《庄严经论》云：“资粮善中勤第一，谓依此故彼后得，精进现为胜乐住，及世出世诸成就，精进能得三有财，精进能得善清净，精进度越萨迦耶，精进得佛妙菩提。”因此为成办自他二利、生死道业，故于精进应当刻不容缓。《入菩萨行论》云：“不应自退怯，谓我不能觉，如来实语者，说此真实言，所有蚊虻蜂，如是诸虫蛆，若发精进力，咸证无上觉，况我生为人，明辨利与害，行持若不废，何故不证觉。”又《宝云经》云：“菩萨应念所有如来应正等觉，谓诸已现等觉，今现等觉，当现等觉，此等皆以如是方便，如是修道，如是精进，已现等觉，今现等觉，当现等觉。”又云：“此诸如来亦非皆是成如来已而现等觉，故我亦当于其上正等菩提而现等觉，我亦应发共同一切有情精进，普缘一切有情精进，如是如是。”

　　一般来说，在心相续中，无论现在需要生起前所未有的福慧二种资粮，或稳固前所已生的福慧二资，现欲令其增长广大等，皆依精进方能成办。心刹那亦不散乱，恒时精进不懈地修行善法，特别是对善法生起强烈的欢喜，此心永不退转、百折不挠。如《庄严经论》云：“肩负众生解脱重任的菩萨们容不得一丝迟缓。”故应时时刻刻饮食适量，睡眠适度，孜孜不倦，持之以恒，策励精勤地成办自他二利的广大事业。《瑜伽菩萨地论》云：“唯有精进，方能修证菩提善法取胜之因，余则不尔，故诸如来称赞精进，能证无上正等菩提。”故《庄严经论》云：“具进受用无能胜，具进烦恼不能胜，具进厌患不能胜，具进少得不能胜。”《摄波罗蜜多论》云：“若具无厌大精进，不得不证皆非有。”又云：“非人皆喜饶利彼，能得一切三摩地，昼夜诸时不空度，功能资粮无劣少，获得诸义过人法，如青莲花极增长。”《入行论》云：“故应除疲厌，驭驾觉心驹，从乐趋胜乐，智者宁退怯。”由此可见，精进对修行人是如此重要，当如《大圆满前行》中所说“以观修死亡无常、轮回苦性等来鞭策应具之精进心”最为殊胜。然而四地菩萨因为精进度最极炽盛的缘故，能发生智慧之火焰，并运用此智慧火焰来焚烧烦恼诸障之薪，故此称为焰慧地。

　　辛贰、此地之释词

　　此地佛子由勤修，菩提分法发慧焰，

　　较前赤光尤超胜。

　　此第四地的佛子，由于勤修三十七菩提分法较前增胜，其相续中发出的智慧光焰亦较前第三地时所发之赤金色光尤为超胜。以发增上正智火焰，故名焰慧地。如《宝鬘论》云：“第四名焰慧，发正智焰故，一切菩提分，增上修习故，彼招异熟果，作夜摩天王，善能破一切，萨迦耶见等。”

　　所谓菩提分法者：略为七菩提分法，广为三十七菩提分法。按大乘观点而言，一．下资粮道修四念处：观身不净，观受是苦，观心无常，观法无我；二．中资粮道修四正断：未生善令生，已生善令增长，未生恶令不生，已生恶令断；三．上资粮道修四神足：欲神足(正欲引生的禅定)，勤神足(以精勤力所得之定)，心神足(有曾经习定的种子)，观神足(用智慧观察所得之三摩地)；四．加行道中暖位与顶位时修五根：信根(正信三宝)，精进根(勇于善法之行)，念根(不忘失正知正念)，定根(住善法所缘，不随烦恼与外境所转而一心专注)，慧根(能正确分别邪、正、是非)；五．加行道中的忍位与胜法位时修五力：即前述五根，尔时增胜有力、更不退转，并且能有力地令它随转，故为五力；六．见道修七觉支：念觉支，择法觉支，精进觉支，喜觉支，轻安觉支，定觉支，舍觉支；七．修道位修八正道分：正见，正语，正思维，正业，正命，正精进，正念，正定圣道分。以上从资粮道至修道共有三十七菩提分法。清凉国师云：“三十七品总有七类，一对治颠倒道，即四念处。二断诸懈怠道，即四正勤。三引发神通道，即四神足。四现观方便道，所谓五根五亲近现观道，即是五力。六现观身体道，谓七觉分。七现观后起道，谓八正道。”是故当知，在上上道中已圆满具备下下道之功德。

　　复于究竟解脱果位之无上津梁、无上密咒金刚乘中，亦有五道十地的三十七菩提分法。

　　全知麦彭仁波切在《大幻化网总说光明藏论》中云：“首于具相上师之前，获得能成熟之四种灌顶，使自相续成熟后，如理守护总、别、殊胜诸誓言。便随现有大等净之正见，如理修学二次第道，渐次圆满五道。彼亦，首先将自他之身等皆观修为本净坛城轮性，心安住于空性离戏大等双运之理者为身念住；一切觉受分别皆随转为大乐智慧者为受念住；心与心所之一切戏论，皆专持于心性光明本性界为心念住；轮涅现有之一切诸法，皆行于净等无取无舍者为法念住。如是于幻网殊胜续中所说也。大乘念住胜过小乘之理，弥勒菩萨在《辩中边论》中云：‘由缘作意得，菩萨已增胜。’密宗胜过显宗之理亦复如是，因为彼缘自他身等。总之，由缘轮涅一切诸法，彼等本来大等净无别而作意，最后得果不必历经余道，此乃密宗之理。是故于显宗世俗中取舍轮涅，然此处以等净轮涅无二之理而入道也。如是生起四念住性之密宗小资粮道，彼者增上，生起四正断性之中资粮道，又彼者增上，生起四神足性之大资粮道。如是于资粮道时，主要以闻思智慧来衡量等净胜谛无二义故，是以推知为主，因此时精勤使自相续生起圣道之因生圆次第故，名为资粮道也。”

　　复次，又云：“行持生圆次第愈增长，以修习领受为主，以共相式衡量所诠义实相，即生起四加行道。如是最初于自相续生起见道如火智前兆之能诠喻智者，名为暖位加行道；通达等净圣谛无二实相之智，以及彼助信等五根之性，彼已增上，信等五根虽未圆力，然诸不稳固善中，已成顶点故，生起顶位加行道智；此顶位时五根者，不被各逆品所摧毁，即成五力之性，何时于自续生起如是现证，方名忍位加行道；对法性真义实相，以特殊领受，心力能及，故谓忍位加行道。彼已增上，于自续生起能了真实义智之究竟喻智者为胜法位，因于世间道中，更无余胜，并且彼能引生圣道，故名为胜法位加行道。如是此等皆能行于见道之故，名为加行道也。”

　　又云：“如是究竟加行道智，能引出无二取之见道，现见所诠义智的自相，如见空中真月，便具足现见法性圣谛智，如是现证七觉支。复次，于自续生起现见现有大等净之正见，已具足八正道性之密咒修道。彼亦，由九地而分九障，如自相续生起第二地智慧，即是上上修断之对治，如是依次推知，最后下下修断之对治是十地最后究竟有学智，其以究竟道之金刚喻定而入定于究竟实相之力，断尽二障种子及诸极微习气，便立即于解脱道中，成就无学道双运极净身智之殊胜佛果也。彼诸道地名位皆与显宗乘相同，当如是了知，诸论中所说彼等各证相功德皆于显密相同。如是五道者，是对法性等性实相义光明之见相不同，而如是安立之。即此资粮道有闻思推知光明，加行道喻光明，见道义光明，修道有学光明，无学道究竟光明，应当如是了知也。在圣地即现前法性分虽无差别，而其愈上愈得明现故，此分有极大差别。然诸圣者各别自证之境界，以闻思之心，无法辨别思维，如同空中鸟迹不能执彼。然依所得明现，后得生起之定解，及圆满断证功德等不同之理，便可抉择十地之差别也。”

　　此处尚应了知，金刚顶乘大圆满中，在以窍诀将果转为道用而修证的自然本智之中，圆满具备十度波罗蜜多之一切功德。如罗清旦玛西饶在《大幻化网广释·金刚手教言》中云：“无上果乘大圆满时已说金刚顶乘大圆满自然本智中圆满具备了一至十地、十度波罗蜜多所有修法功德：现证法界大平等性的自相故，具足第一极喜地之功德；清净一切邪见的垢障故，具足第二无垢地之功德；心性自现故，永无止息地广利有情，具足第三发光地之功德；自证之本性恒时光明故，具足第四焰慧地之功德；同时成办自他二利故，具足第五难胜地之功德；心性本无所境而自现故，具足第六现前地之功德；息灭一切邪见及执著故，具足第七远行地之功德；自性中本无散乱的所境故，具足第八不动地之功德；具备任运自成智慧之功德故，具足第九善慧地之功德；成一切功德之来源故，具足第十法云地之功德；各别自证智慧的光明周遍故，具足十一普光地之功德。”对此无垢光尊者与全知麦彭仁波切在其余大圆满窍诀书中亦多有如是宣说。此外，成就者布玛麦扎于《普贤通彻密意》等续部中云：“甚深大圆满极密部之究竟正行，无上利根者所修，勿须经过余下八乘所说的五道十地之分位次第，如普贤王如来。”此与禅宗之顿悟法门等比较相似，恕不繁述。

　　虽然在三地以前就具有如是三十七菩提(三十七道品)之修法，但非如第四地时以不共精进力刹那亦不懈怠、不散乱而增胜之修力圆满，故此仅从精进力之反体而言，彼菩萨之心相续中所生智慧光焰亦尤为增上广大。全知麦彭仁波切在《智者入门论》中云：虽然大小乘弟子皆修三十七菩提分法，然其二者之间却有一定差别，比如小乘修行者，在修四念处时，彼之所缘境主要是自相续之身体等，大乘行者在如是修行时，其所缘境是外、内、共同身三种，故仅从所缘境这一角度而言，大乘已超胜了小乘。在修行时，小乘行者仅仅修无常、苦、空、无我等，大乘菩萨出定时，于名言世俗谛中不但如是了知无常、苦、空、无我等法，且如梦如幻般不

　　大乘三十七道品菩提分法

　　注：1无垢地至法云地属修道所摄，彼诸共同修法为八圣道。(此分法依据大乘《俱舍论》与《现证庄严论》)

　　2 大乘无学道已经圆满具足此等一切功德。

　　小乘三十七道品菩提分法

　　注：1 此分法依据小乘《俱舍论》。

　　2 小乘无学道之阿罗汉已圆具上述一切功德。

　　执著而修。在胜义谛中远离常、无常、苦、乐、我、无我、空、非空等三十二增益，无分别智安住于法界本性而修，故从修法这一角度而言亦超胜小乘等。于《现证庄严论》及小乘《俱舍论》以及彼等注释中皆有详细论述。

　　何故说为焰慧地呢？这是观待三地菩萨于出定位中所发之赤金色光，到达四地时因智慧较前度超胜深广故此光焰更加增上灿烂、耀眼，此光既不是人为，亦非心为，而是智慧之力自然发射的无为光焰，故称为焰慧地。

　　辛叁、所断之差别

　　自见所属皆遍尽。

　　自见谓微细萨迦耶之我见，凡是此见所属之俱生我见，尔时悉皆遍尽。

　　如经云：“佛子！菩萨住此焰慧地，所有身见为首，我见、人见、众生见、寿者见、五蕴、十二处、十八界所生起的执著，出没思维，观察治故，我所故，财物故，著处故，于如是等一切皆离。”其尽者，是指永断此地中应断的人、法二执之种子，非谓断证圆满之一切障碍皆尽。《华严经》云：“身见为首六十二，我及我所无量种，蕴界处等诸取著，此四地中一切离。”《成唯识论》云：“安住最胜菩提分法，烧烦恼薪，慧焰增故。”《华严疏钞》云：“由诸菩提分法，焚烧一切障故，障即二障。复云：以菩提分慧为焰自性，以惑智二障为薪自性，此地菩萨能起焰慧，烧二障薪，名焰慧地。”按宁玛派自宗讲，即断二障之俱生种子，凡是相对四地作障碍之一切执著悉皆灭尽，若能了达其本体空性则为智慧，未如是了达者则形成无明妄执，如日光与黑暗之对立一样，当生起真实证悟空性的智慧之际，一切执著的痴暗亦就自然灭尽，现前明空大双运的法界本体。

　　庚贰、结尾本品

　　入中论第四胜义菩提心终

　　入中论日光疏第四胜义菩提心终

　　尊胜塔

　　第五胜义菩提心

　　己伍(难胜地)分二：一、真实；二、结尾本品。

　　庚壹(真实)分二：一、差别地之释词；二、差别地之功德。

　　辛壹、差别地之释词

　　大士住于难胜地，一切诸魔莫能胜。

　　大善士住于第五难胜地之时，一切世间诸天魔王皆莫能超胜，何况其余诸魔眷属，故为难胜地。

　　《宝鬘论》云：“第五极难胜，诸魔难胜故，善知圣谛等，微妙深义故，此所感异熟，作睹史天王，能破诸外道，烦恼恶见处。”五地菩萨通达了圣谛本性，彻悟了微妙深义，故能强有力地降伏前所未能降伏之一切魔众。因此菩萨唯有到达难胜地时以其定力不共增胜圆满之故，无论任何外在之魔力都无机可乘、无力阻挠或动摇大菩萨之修证境界。彼菩萨以自所行定力能彻底降伏一切魔众。《十住论》云：“功德力成，一切诸魔不能坏，故名难胜地。”

　　魔众之种类虽然众多，但可以归摄为四种：烦恼魔：众生因烦恼魔而轮回生死不得解脱；死魔：使众生在轮回中感受不同的种种痛苦而死亡；五蕴魔：即有漏法的刹那生灭、毫无坚实的无常本体；天魔：若修行人欲出离三界轮回而寻求正法，天魔就会乘机造种种违缘来加以阻碍，企图令彼修行半途而废，使之成为魔眷属。实际上这些魔众的来源，主要是内在的分别心，没有一个外在自相实有之魔存在，即便是外面有魔，那亦不过是内在分别心反射的一种影像而已。因此若能善加调伏内在的分别心，则于一切外魔亦能自然降伏。如五地菩萨因禅定力不共增胜圆满，当然亦就寂灭了内在的一切分别心，因此外在的一切魔众亦就无机可乘而不攻自破。曾经米拉日巴尊者在山洞里闭关修行，一时来了众多魔女，尊者采用各种降伏法，亦无济于事，反而招来更多魔女，尔时尊者立即忆念起上师曾经介绍的窍诀，一切都是心之幻现，除心以外别无一法，心之本性亦本空离根，这时诸魔女刹那生畏而曰：“本习气魔由心生，倘若不知心本性，汝虽劝逐吾不去，若未证悟自心空，似我之魔不可数，若已认识自心性，违缘皆现为助伴，我罗刹女亦为仆。”言毕顶礼而去。因此一旦认知一切诸法皆为分别心的自现，进而寂灭了内在的分别心，自然亦就不再受到任何魔众的干扰与阻碍，而顺利地踏上解脱之道、速疾通达成佛的究竟彼岸。

　　辛贰、差别地之功德

　　静虑增胜极善知，善慧诸谛微妙性。

　　五地菩萨以静虑波罗蜜多最为增胜圆满，安住于真实之三摩地，永不再为一切散乱等障碍所扰，又此地菩萨非但静虑度增胜圆满，且于心相续中生起前所不共之深广智慧，极能善巧地了知善慧诸谛之微妙法性。《显扬论》云：“证得极净缘谛，所知诸微妙慧。”

　　宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中云：“住所缘境心不散乱善心一境性。如《菩萨地论》云：‘谓诸菩萨于菩萨藏闻思为先，所有妙善世出世间心一境性，心正安住或奢摩他品，或毗钵舍那品，或双运道俱通二品，当知即是菩萨静虑自在。’《入行论》云：‘既发精进已，意当住等持’。”静虑的具体修法将在下文第六品中广述。

　　于六度波罗蜜多中，前三度为方便之福德资粮，静虑度与智慧度为甚深的智慧资粮。其中精进度则为二种资粮之共因。依不共深奥的微妙智慧，极能善证涵盖一切所知之诸谛本性。如四谛、二谛，实际上皆与法界本性等无差别，不过于通达法界本性之途径则有所不同，亦即佛以大悲心暂时引度众生之方便不同而已。按轮回、涅槃之因与果可分为四谛：轮回中一切有漏法之因是集谛，其果是苦谛，涅槃之因是道谛，其无漏果是灭谛。苦谛与集谛是由业和烦恼组合而成，唯依道谛与灭谛才能予以正断，乃至苦集二谛存在之际，真实的道谛与灭谛就难以产生，一旦依靠道谛现前真实灭谛时，就能断除我执，灭尽痛苦，获得解脱之殊胜安乐。

　　是否万法皆可归摄于四谛中呢？这亦不定，比如清净刹土就不包括于四谛中。《现证庄严论注释》云：为使相应小乘根器的弟子能暂时解脱轮回，获得涅槃之安乐，故佛陀以大悲心为小乘弟子宣说了四谛\*轮。并非指一切所知法皆能包括在四谛中。小乘根器的弟子依四谛法修习后，暂时能解脱轮回诸苦，获得涅槃安乐，好象在安乐之境界中休息片刻，最终必将趣入大乘道修习，得证究竟解脱之乐果。因此切莫蔑视小乘教法，因为小乘法亦是某些根机的弟子趣入大乘道之必经过程，在有些密续中说：顶乘大圆满亦必须首先圆具一切有部以上之所有功德。总而言之，佛陀主要为相应某些弟子的根器，而宣说了四谛\*轮。

　　设作是念，世尊唯说二谛法，即世俗谛与胜义谛，岂有四谛法存在？如《父子相会经》云：“世间智者于实法，不从他闻自然解，所谓世俗胜义谛，离此更无第三法。”《中论》亦云：“诸佛依二谛，为众生说法，一谓世俗谛，二谓胜义谛。除此二谛外，岂有第四谛？”(按现空二谛而言之，)答曰：虽然无有二谛不摄之法，但为显示所取所舍各有因果故说了四谛法，其实苦集道三者属于世俗谛，灭谛属于胜义谛。《六十正理论释》云：“涅槃乃为胜义谛，其余三谛为世俗。”本论自释中亦云：“彼苦集道谛是世俗谛，灭谛是胜义谛。”因此究竟来说，四谛二谛皆为一致、本无差别，轮涅所摄之一切诸法皆可总摄于二谛中。一切诸法暂时的显现乃分别心之所境，故为世俗谛；不可思议的甚深智慧所通达之境界，是超离四边八戏、究竟无相之法界本性，故为胜义谛。如《法界赞》云：“由不知法性，流转于三有，敬礼彼法界，遍住诸有情，原为生死因，若已善净治，清净即涅槃，亦即为法身。”如是五地菩萨安住于真实无漏的三摩地中，以此禅定力所增胜不可思议的智慧，现证了二谛无别之微妙法性。虽然在此地以前亦有深邃的智慧来了悟诸法本性，但非如五地时以究竟等持力增胜智慧境界之清晰圆满，就如同近见一个人与远见一个人之差别，如是一至五地中以出世无漏的智慧现见法界本性之清晰度亦有与此比喻相同的差别也。

　　庚二、结尾本品

　　入中论第五胜义菩提心终

　　入中论日光疏第五胜义菩提心终

　　时轮塔

　　第六胜义菩提心

　　第六品是整个《入中论》全文的精华品，主要抉择了第二转般若\*轮的微妙精要，宛若人的命根心脏一般。在本品中特别深广的抉择并论述了佛陀第二转般若无相\*轮中一切经部的究竟密意——离戏大空性。同时亦着重抉择了《十地经》所述六地菩萨通达的十平等性，因此本论主要依靠第六品而得名《入中论》。由是当知，本论第六品并非讲暂时因或不了义法，而是讲述最了义之究竟深要，是其它论典不可比拟的。因唯依该品方能如实了达第二佛陀吉祥怙主龙树的究竟意趣故。如本论云：“如离于本论，余论无此法，智者定当知，此义非余有。”其中不但意义深广重要，亦尽然诠示了成就佛果的根本要因。无论是自己修持还是为他人宣讲显密所诠胜义谛的法界本义时，皆应了达中观应成派着重抉择诸法大空离戏的本性，才不致于落入常断等诸戏论坑中，《中论》的究竟密意亦即如此。

　　在二种资粮中，智慧资粮最为主要。因为彼诸众生于轮回中不得解脱、再再转生的受苦之因，主要是人法二执，其直接唯一的对治法又是通达无我空性的智慧。若不修习空性，则无论修习其它任何法门均不能打破实有的执著，由此亦不能安住实相般若的究竟本性。因此无论净宗、禅宗、密宗的究竟密意都是建立在以中观应成派为主所抉择大空性的基础上。然此甚深的般若智慧，又是有赖于闻思本论的精华品方得生起。《宝性论》云：“修行断诸障，非慧不能除，慧除烦恼障，亦能除智障。闻法为慧因，是故闻法胜，何况闻法已，复能生信心。”不在余品讲述、唯于第六品中才为讲述所知法是胜义谛的究竟大空性、能知者为般若智慧的原因何在？其根据是本论的第六品中主讲现前地，菩萨安住此地时最为增胜的是十度中甚深无漏的般若波罗蜜多，真实通达的所知法是远离一切戏论的法界大空性，能境是超离一切执著的无漏智慧故。

　　戊贰(现前地)为二：一、真实；二、结尾本品。

　　己壹(真实)分三：一、略说能境地之体性；二、广说所境空性；三、说此地功德而结尾。

　　庚壹、略说能境地之体性

　　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。

　　现前地菩萨已经获得灭定的根本智慧，现见了胜义的法界本面，安住于如然、本来的法性之中，正定之心极其稳固，并且正等正觉之不共功德妙法亦悉皆现前，如是现见大乘不共世俗缘起法的真实本性，皆由安住第六度般若波罗蜜多而获得真实不共的法界灭定。

　　此处分别用三种理据来确认现前地能境的体相：

　　现前住于正定心：六地菩萨在入根本慧定的境界中，以大乘不共甚深的大般若智现见了究竟法界的真实本面，任运自在地正定于本基觉性的本体之中，如是说为现前地。

　　正等觉法皆现前：正等觉乃佛陀果位，其果具有甚多殊胜功德，诸如十力、四无畏、十八不共法、二十一部无漏功德，彼诸殊胜功德皆于此地时现前，故此地菩萨距离佛果已是相去不远、成就在望了。如同往诣宝洲取宝，逐渐趋近时，虽然尚未真实抵达，但可以现量遥见宝洲一般，如是说为现前地。

　　现见缘起真实性：依靠第五地而见殊胜道谛，在第六地时现见了缘起的真实本性。所谓现见并非指现量依眼看见，亦非想像或意会，而是亲证、体验，亦就是通常所说的悟入、现证之义。诸法在世俗谛中都是缘起和合的观待法，在胜义谛中的本性却是本空离根的。无论入定或出定皆依道而修，于一切缘起法的本性悉已亲证、觉受，如是说为现前地。《宝鬘论》云：“第六名现前，现证佛法故，由修止观道，得灭定增广，此地异熟果，作善化天王，声闻无能夺，能灭诸我慢。”

　　何故只有现见缘起、通达空性的六地菩萨才始能获得不共灭定呢？由于入灭定直接的根本近取因是甚深的微妙智慧，其入真实灭定于本论第一品的注释中已简略概述，即十度中不共增胜第六般若波罗蜜多的殊胜力，致使唯达七地时无须任何加行、功用等助力而任运自在地于灭定刹那刹那能起能入。虽然在六地以前皆具修道的无漏智慧，但并非能任运入灭定的微妙智慧。因为六地以前菩萨共同所修的十度，却远远不如现前地菩萨不共增胜、深广无漏的大般若智那样殊胜了义，彼地又被称为最殊胜的般若地。彼菩萨现证了出世无漏的般若本性，入根本慧定时安住于远离一切戏论的大法界，出定时依如梦如幻而修，因此现前地菩萨已日臻圆满地具足了刹那任运起入灭定之因，故尔说为获得灭定。此前未能获得如是灭定的缘故，是因为智慧波罗蜜多唯于现前地时方得增胜、圆满，仅于布施、持戒等其余波罗蜜多增胜圆满却无法获得如此殊胜的灭定。

　　关于灭定这一问题在雪域各大宗派却说法不一、均持有不同的观点。有者认为是指小乘的共同灭定。宁玛派自宗全知麦彭仁波切则说：此并非小乘的灭定，而是远离四边八戏的法界灭定，此灭定在小乘中决定无有。虽然对此不用怀疑，但为使他宗能正信这种观点而引用教证来作进一步阐明。月称论师在《入中论自释》第七品中云：“入灭定者，谓入实际，说真如名灭，此中息灭一切戏论故。”由此可见，全知麦彭仁波切的讲法是极为应理的。上述是现前地能境的体相与所增胜不共之功德。

　　庚贰(广说所境空性)分二：一、宣说空性之深义；二、真实宣说具深义空性。

　　辛壹、宣说空性之深义

　　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。

　　在无量功德中般若功德最为第一，它是成就佛果的根本近取因。如同有眼目者能自在地引导无量盲人到达所欲的止境(目的地)，如是以修道中的第六智慧波罗蜜多能毫无颠倒地明见正道与非道，以此便能摄取如同无眼般的其余施、戒等波罗蜜多之一切功德而趣达圣位佛果。

　　《般若摄颂》云：“无量盲人无引导，不能见道入城廓，阙慧五度无眼导，无力能证菩提果。”倘若未以甚深智慧来摄持布施、持戒等功德，则终将不成出世无漏的波罗蜜多，而为世间波罗蜜多所摄，以此即便是感果亦不过是人天善趣而已，不能获得究竟解脱之果。比如果实的根本近取因是种子，其助缘是阳光水土，如是得成究竟佛果的根本近取因是般若波罗蜜多，其助缘是布施、持戒等其余波罗蜜多，倘若这些因缘全然不具，则于得成佛果就根本无从谈起。比如盲人，若无明眼者引导，非但不能到达所欲之处，且易跌落沟涯等险境。如云：“一盲引众盲，相牵入悬崖。”《大智度论》亦云：“复次能与众生大果报，无量无尽，常不变异。所谓涅槃，余五波罗蜜不能尔，布施等离般若波罗蜜，能与世间果报，不得名大。”当知前述布施、持戒等五度皆为增胜圆满第六智慧度所施设的方便，故一至六度是方便与方便所生的关系。《入菩萨行论》云：“此等一切支，佛为智慧说，故欲息苦者，当生空性慧。”《般若八千颂》亦云：“须菩提，所有江河入于恒河大江，彼等随同恒河而入于大海，须菩提，如是五度波罗蜜多，亦是若以智慧波罗蜜多摄持，则至一切智智之位也。”亦如《金刚经》云：“善现，如士夫入于暗室都无所见，当知菩萨若堕于事而行布施亦复如是。善现，如明眼士夫，过夜晓已日光出时见种种色，当知菩萨不堕于事而行布施亦复如是。”大般若智亦是修行者破除实执分别心、遣除二障种子的唯一对治法。

　　佛法中所说的功德尽管浩如烟海、说莫能尽，但可以总摄为两大类，即如有眼般的智慧功德与无眼般的方便功德。《大智度论》云：“五波罗密如同盲，现前智度乃为导。”在六度中如同盲人般之功德是施、戒等前五度波罗蜜多；如同明眼般之功德，是第六智慧波罗蜜多。若依无眼功德趣达圣果者，单凭此力绝无能至，必须借助或依靠明眼功德之引导方能到达所欲的究竟彼岸。由此可见无论什么功德，若无般若(智慧)摄持，根本不能成为出世无漏之功德，如是非但不能获得佛果，且于出离生死轮回的声缘罗汉果亦不可能获得。如《般若摄颂》云：“谁求声闻独觉果，乃至法王如来果，皆依般若法忍得，离此恒时不可得。”又佛经中云：“若诸菩萨不住般若信解大乘，则于大乘中纵修何法，我终不说能得出离。”《大智度论》云：“诸佛及菩萨，声闻辟支佛，解脱涅槃道，皆从般若得。”是故当知，唯依胜妙空性的智慧才能真实地通达胜义谛、现证法界本面，如果仅仅凭借前五度功德之‘自力’却无法现见，必须依靠智慧之‘它力’相应后，寂灭现行的分别妄执后才能现见。是故唯以出世无漏的智慧来摄持，方令前五度成为出世无漏的波罗蜜多。龙树菩萨在《集经论》中云：“若能信解甚深法，便能摄集诸福德，乃至未成佛以来，世出世业皆成办。”

　　行者当于佛陀宣说第二转无相\*轮的般若经中，了知大乘的有学道中主要是以智慧而修，为使智慧增胜、稳固，故于二转\*轮中未作广泛抉择前方便五度波罗蜜多，而是着重抉择了般若波罗蜜多。在学道修行的过程中不仅真实通达般若度甚为重要，修习般若空性亦是成就佛果不可缺少的根本行门。若能具备智慧，则于世出世间的一切事业皆能究竟圆满地成办，依此便能直接遣除以至灭尽自他二利的种种障碍。此智亦并非无因无缘所生，而是依靠修积布施、持戒、忍辱等福德资粮以及闻思了义的般若经部以及中观论部等教义，方能逐渐生起，即所谓法不孤起，必仗缘生。其次第首先是由闻思生起相似智慧，依此逐渐起修后转识成真实智慧，如是在方便福资的辅助或滋养下方得增胜、圆满、究竟的无上智慧而直取佛果。《澄清宝珠论》云：“如王入沙场，四兵亦随王行，如是果位佛母一切智智之不共真因者，即是道之根本智慧故，彼能断二障，亦能究竟二智，其余波罗蜜多非但不能如是，且唯有智慧度摄持彼等时，方得波罗蜜多之名，并能至于佛位。总之，诸道根本唯识依智慧，彼能断证究竟，彼之助缘方便，已说施等，主要为智慧不可缺少也。”由是当知智慧波罗蜜多如君王一般，布施、持戒等其余波罗蜜多如眷属一般，以如是主次之别而喻知智慧的重要性。为此不仅月称论师，且显密诸大论师皆异口同声地如是宣说过。曾有禅宗大德，如六祖慧能大师云：“善知识，摩诃般若波罗蜜多，最尊最上最第一，无住无往亦无来，三世诸佛从中出。”憨山大师亦云：“般若乃诸佛之母，菩萨之真因，豁破无明，直达涅槃彼岸。”又如莲宗六祖永明延寿大师云：“若显法身得解脱者，其功全由般若，一切万行无不由般若而成立者也。”从佛经圣教而言，《般若十万颂》等中亦有这样类似的句义，在这些了义的教典中着重宣说了甚深空性的义理及其通达的殊胜智慧等不共功德。

　　辛贰(真实宣说具深义空性)分三：一、如何传相；二、为谁传法；三、所讲之法。

　　壬壹、如何传相

　　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。

　　如彼现前地菩萨修行般若波罗蜜多所通达的甚深法性，并非普通世人的境界，故月称论师慈悲地告诫学者，必须依于着重宣说空性法义的经教以及诸大论师用来抉择彼之甚深理论，方能契证缘起性空的究竟真理。所以本论的作者月称论师说，我是依于龙猛菩萨的中观诸论中所弘立的甚深理论，随所安立而今当如实地为有缘学者宣说。

　　由于本品中所宣说的是六地菩萨以增胜无漏智慧所通达法界的甚深本义。设有疑曰：此义当如何明鉴？月称论师很谦逊地回曰：如是境界非吾自力所能通达，应当往诣六地以上菩萨或佛前咨启。又问，仅随经部、不随论部是否能真实抉择般若经与《十地经》等中所明示圣者菩萨修行般若波罗蜜多的境界吗？答曰：虽然圣教中已有直接宣说此等深义，但佛之密意深难莫测，非我浅慧所能揣度。对甚深法性无有丝毫体悟的异生凡夫来说，若不凭借经教正理以及传承上师的教言，仅凭各人的臆测所述定有错谬之处。古大德亦云：“离经一字，允为魔说，依文解义，三世佛冤。”龙猛菩萨是真实无倒彻悟甚深经教，广泛地开显了第二转无相\*轮的究竟密意，且以自力而直接弘扬般若空性，彼著之中观诸论典中揭示了诸法的究竟实相——本来大空离戏之真理。是故月称论师主要依靠龙猛菩萨的甚深教理，而如实地宣说了《入中论》第六品的深义。

　　月称菩萨此言约有两种必要：一是谦逊，因为本论是主依般若圣教、中观理论及传承上师的窍诀而著之故。二是令未来的传讲者与造论者遣除傲慢，不得妄自立宗、标新立异，而应遵从祖师大德的意趣知见而立论。因为凡夫异生以自力无能通达佛经密意，若欲证悟实相本性，必须依靠教理窍诀，月称论师对后学者恩赐了这般殊胜的教言。

　　若问：云何得知龙猛菩萨已无倒诠释甚深经教的究竟密意、又如何得知他是正确无误地创立以及弘扬中观的无上派系呢？答曰：此由教证可知。因为世尊曾于《楞伽经》中授记说：“南方碑达国，有吉祥比丘，其名呼曰龙，能破有无边，于世弘我教，善说无上乘，证得欢喜地，往生极乐刹。”此说龙猛菩萨所弘扬的中观正道能离有无诸边、诠释大乘了义的般若教法。又于《大云经》中云：“我灭度后，满四百年，此童子转为比丘，其名曰龙，广弘吾教法，后于极净光世界成佛，号智生光如来，应正等觉果位。”

　　一般来说佛陀轻易不为弘扬佛法的众大德授记，却为龙猛、无著等圣者菩萨直接授记，是有很大的必要。因为龙猛菩萨在创立中观派、弘扬般若中道时，印度曾有一些学而不精的唯识论师及傲慢声闻诽谤嫚斥彼为魔之化身。佛陀则以大慈悲心为除众人疑惑、免造无义罪业而作如是授记。所以彼圣者菩萨决定能无倒诠释圣教的暂究密意，唯依这些可靠的圣教理论来观察抉择诸法本性，树立殊胜的中观正见，以此正见观照修行，断除一切实执分别心后方能通达胜义谛的究竟大空性。其中圣教主要是《般若十万颂》等经部与龙树菩萨所著《中观颂》等论部；理论即是抉择胜义空性的正理。遂于自续派与应成派有共同的五大正理，应成派有不共的四大正理。

　　无论是显宗还是密宗修证的所境都是一味无别的。按宁玛派自宗而言，在一地以下异生的境界中，显宗、密宗是有一定的差别，在已达一地的圣者境界中，显宗、密宗则无有差别，是一如平等的。再者，密续部中说，修持密法者可以即生速证佛果。显宗的《般若二万五千颂》等了义经中亦说：“获得见道已，若有希求者，七日可成佛。”如是所说也。

　　法性本体本无少许迁变，是本来空寂清净的，然诸众生尚未如是了知而处于迷盲、颠倒实执之中，一旦彻悟诸法本性、破除分别实执，远离二障垢染后再不会有不净色法的显现与颠倒执著，亦无任何苦害等违缘所扰，如于虚空非但无法染色，更不能于它作少许违害。如是通达真如实相的甚深法性者对自他皆有极大利益，此不仅是得成佛果的根本近取因，亦是真实了义的如意宝。是则若无智慧，则不能真实体认、悟入，又如何能现前此如意宝呢？当知必须依靠圣教、正理脚踏实地的闻思修行后才能如愿以偿。以显宗而言，欲通达胜义空性者，首先必须闻思甚深教理，次依教理来抉择正见，再依正见如理起修，才能如实地通达、现证法界大空性的本体。《大般涅槃经》云：“有四种法为大涅槃作近因，一者亲近善友，二者专心听法，三者系念思维，四者如法修行。”相对于大圆满来说，中观是以理论伺察、抉择而渐悟诸法本性。因为密宗依靠灌顶、生圆次第、上师瑜伽、方便道、解脱道等种种不共的殊胜方便来直接体悟诸法本性。如大圆满即以自己的信心力与上师的窍诀和加持力而直接体认，彻底现证本基觉性的自然本智。如《定解宝灯论》云：“然而显宗双运义，是由观察而抉择，密宗直接自体验，现量成立觉性界。”因此显密之间仅有能境是否依靠方便的顿悟与渐悟的差别而已。在修持密法的过程中，生圆次第虽然不是最为了义的修法，但它是了义修法的一种方便，正行大圆满的自然本智亦是由其方便所生。因此修学大中观者，应该依随了义的圣教、理论来抉择胜义谛基的本性，依此修行以至彻悟、现证大空离戏的法界本体。

　　总而言之，直接诠释经部密意的即是圣者所著之论部。虽然圣教经部中本具深义，但鉴于佛之密意深奥，凡夫浅慧难以揣测，故月称菩萨以广大悲心，主要依龙猛菩萨的《中论》等论部而真实无倒地为具善缘信士明示了大乘了义经部中所隐含的无上理趣，对此具善缘信士应当谨持遵循，如理闻思修行是至关重要的。

　　壬贰(为谁传法)分二：一、认定传讲之法器；二、于彼宣说空性生功德而劝闻。

　　癸壹、认定传讲之法器

　　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。

　　倘若诸异生位的初发业者，无倒闻受空性深义后，内心数数引发欢喜，此喜由真实信心所激发，由欢喜故引生眼泪直流、周身毛孔自动竖立等外在之相。由此测知彼补特伽罗的身心相续中已经具有了能生佛慧的种子(此慧表明法身)，是可以宣说诸法真实性的法器，必定是堪为大乘空性的契机者，应当为彼宣说胜义谛法要，其胜义之相将在下文分别广述。

　　现前地菩萨所通达的法界深义，应为何等法器宣说呢？毕竟而言，一切众生皆应闻受空性深要，因为彼诸相续中都具有如来藏，仅从这一反体抉择，一切众生则毫无差别，分别心亦是本来清净的涅槃妙心。所以不仅大乘之果是唯一，就是得果之道亦是唯一的大乘道。由于众生的烦恼业障轻重不同，暂时的根机亦就有了千差万别，若单立一法则难尽相应对症，因此佛陀以愍念众生的大悲心广为宣说了大小乘的八万四千法蕴来契合种种不同的根器。

　　宜受空性法的法器约有三种：一是上述信解大乘佛慧的有缘弟子，于彼可以直接宣说空性法要；二是通过中观理论遣除诸实执邪见妄心后，可以为宣说胜义的空性法义，此理可于破斥他宗观点的中观诸论中了知；三是初学(下根)者依次第调伏分别心堪为法器后，可为宣说空性法要。

　　为能契合无量众生的根器，佛陀转了八万四千法蕴，因此于非法器不能随便宣说空性深法，否则易使生起邪见，导致断灭空等严重的过患。《大乘大集地藏十轮经》云：“执著无因，及断灭论，根机未熟，为说大乘，虽经多时而不能解。譬如有人不著甲胄，不持刀杖，辄入阵中，必遭伤害，受诸苦恼。”比如我等大师释迦牟尼佛在菩提树下夜睹明星，豁然成道时说：“深寂离戏光明无为法，吾得犹如甘露之妙法，纵为谁说亦不能了知，故当无言安住于林间。”之后于四十九日中未曾说法。如是寂然安住的原因，亦为避免未能通达甚深教法的弟子生起邪见与谤法之心，造堕落恶趣之业，因此暂未演说教法，这是佛陀慈悲垂念众生之举。当知如理观察、辨析取舍器与非器而应机施教是至关重要的。在了义诸论中云：“空性法义应该唯于夙植通达空性种子者说，不可为余人说，彼非法器者于空性生起邪执之心，当获重大非义。重大非义者，或因不善巧故，谤毁空性而堕恶趣。或有误解空性深义，颠倒妄执诸法前有后无或名言中根本无有缘起显现法等断见的过失，初生邪见，谤一切因果等法，次著不舍，展转增长。”《大般若经》云：“甚深般若波罗蜜多不为非器诸有情说，不为外道恶见者说，不为懈怠不信者说，不为求法贸易者说，不为贪爱名利者说，不为嫉妒秘吝者说，不为生盲聋哑者说。”《妙法莲华经》第一品中：“佛告舍利弗，骄慢懈怠，计我见者，莫说此经。凡夫浅识，深著五欲，闻不能解，亦勿为说。”《大般若经·随喜回向品》中说：初发心修学大乘的菩萨，于彼不应直说一切空性深义，因为彼等闻受后，非但易于忘失，且易生大惊怖、疑惑、不信，甚至毫无理由地妄起谤法之心，彼者虽有少分前所具有的信敬、爱乐等心，但亦被这突如其来的事端所摧毁，故于这类众生，首应以大悲心令其信解因果，多说修积功德等方便法，少说空理为妙。又如《中论》云：“不能正观空，钝根则自害，如不善咒术，不善捉毒蛇。”《显句论》(又译作《明句论》)释此颂云：“要不堕于损减世俗边，不违害如影像之业果。要不堕于增益胜义边，知唯无性乃能有业果。”如果闻受空性却未能真实理解空义的弟子，然于上师具有殊胜信心，亦可听闻空性法要。彼经又云：“若人精进，常修慈悲，不惜身命，乃可为说。”宗喀巴大师在《入中论·善解密意疏》中云：“若闻而未解，或解而无彼相状，虽暂不知是否堪为甚深法器，然若不违善知识之教诫，亦是堪植通达空性功德之法器也。”又如圣天菩萨在《中观四百论》中云：“求福者随时，非皆说空性，良药不对症，岂非反成毒。”马鸣菩萨亦云：“如无垢衣涂妙色，最初应说惠施等，令彼善心调柔已，次示修习空性理。”

　　是则云何能观知契应空性的法器呢？一般而言，具有神通的上师们可以直接观察弟子相续中的发心如何、对上师及法有否信心、对众生有否大悲心、是否为利众生而发心修证佛果等，圆具如是条件者，可为传授大乘法要。若无神通者，无法现量了知弟子相续中的发心，以及宿世有否修过大乘法等，鉴此应以比量推知。可以从他的外相行为来观察测知而作相应的判断。若是大乘根器者，必定对大乘法具有极大的信心与欢喜心，一旦闻受到空性的深义时，自然会显露喜出望外、乐不自禁、眼泪自流、汗毛竖立等特征，如同有缘的弟子多年以来寻求自己有缘的上师，一旦荣拜上师之时，求得上师的加持，内心定会自然激动、喜不自禁，外现热泪盈眶等相。

　　概括来说，在大乘中有主依大悲等方便来苏醒色身种姓与依空性智慧来苏醒法身种姓两种。前者是往昔生中长时侧重修习大悲心，今世则以此深厚的习气等方便来苏醒大乘种姓。后者在往昔生中长时侧重修习般若空性，今世则以此深厚的习气来苏醒大乘种姓。以此苏醒大乘种姓的因由，则知有者会有眼泪直流、汉毛竖立等相，有者不定有此相。在前行中虽有侧重悲、智的反体不同或轮番等修法，然一旦趣入真实正道后，则智悲双运一味而修。简要言之，苏醒色身种姓主要是依靠大悲心，此类众生必须是往昔曾于大乘之广法做过一定的闻思修行，才促使今世生起坚定的殊胜信解；苏醒法身种姓主要依靠空性智慧，此类众生必须是往昔曾于大乘之深法做过一定的闻思修行，才促使今世生起坚定的殊胜信解。在《经观庄严论》《宝性论》、《宝鬘论》及《大圆满心性休息广疏》中亦如是说。这是依靠比量来论断的殊胜法器。如佛经中云：“如见烟因推知火，水鸟亦复推知水。”

　　癸贰(于彼宣说空性生功德而劝闻)分二：一、生世俗方便之功德；二、生胜义智慧之功德。

　　子壹、生世俗方便之功德

　　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。

　　彼诸契合大乘空性深义的法器者，闻受空性正见后，非但不起少分颠倒邪执，而能绝对信解大乘教法，依此如理修习后，必定随生世俗谛的诸多方便功德。本论自释云：“彼器闻受空性正见，如获宝藏而一心善护、不令失坏。”为令空性正见稳固，以致余生中亦不被退失，更加具足修习空性的条件与机缘，应该常时能正受安住于净戒之中。在清净戒律的基础上，数数地勤行布施、修习大悲心，并以修习安忍波罗蜜多为根本来成办度化一切众生的广大事业，将自己所造的大小善根一并回向于大菩提道。由于甚深空理乃大乘善知识所开示之法，是故复能恭敬诸大菩萨。

　　修学大乘教法的弟子已苏醒了自相续中本具法身智的种子，闻受空性而生起正见时，如获至宝，为此心里特别欢喜，如善护宝藏般谨持不令失坏，无论遇到什么违缘皆能勇于遣除，以不共欢喜的信心令通达空性的智慧更为增胜、稳固以至究竟圆满。因而作如是念：若毁犯戒行，必将堕入三涂恶趣，导致甚深空性的正见因此而间断，故为增上修习般若空性的顺缘，应该严谨善护净戒，受持清净戒律。《大般若经》云：“应净修持身语意戒，何以故，为欲引发闻思修故。”又作是念：纵依净戒功德，生为善趣人身，但衣食、处所等极其平凡，甚至短缺，由此常时为寻求生活所需而奔波忙碌，亦成闻思修行空见的违缘，是故为此修行增上顺缘、具足应需条件，当于前述福田、悲田等广行供施，修积福德资粮；又作是念：如果仅修相似空智，不具为利众生的大悲愿心，仅属小乘修法，如上所述以大悲心摄持而修习空性方能引生佛果，故为现前甚深智慧，应当恒时以修习大悲菩提心为根本；又作是念：若不修习安忍，一旦生起粗大的嗔恼之心，不但会导致前功尽弃的过患，且由嗔恚之力堕落恶趣，恒时感受无量痛苦，因而无有机会修习空性，故为增上修习般若波罗蜜多的顺缘，应当尽力修习安忍。复为利益度化无量众生，应将自己的一切善根回向菩提。若不回向一切种智，则非成佛之因。若以悲智双运而将一切善根回向菩提，那么一切善根皆成无尽宝藏——妙菩提果之因。一切回向中，又以三轮体空所摄的无相回向最为殊胜。

　　此处尚应了知，末法时期的众生并非全凭自力而今有此闻思修学大乘教法的殊胜机缘，实际均赖于往昔诸佛菩萨的大悲愿心将自善根回向菩提之他力，才促使吾等具备了如是殊胜的法缘。这样随行圣者足迹的修行人，亦应以悲愿菩提心将善根回向菩提，以此将能促使未来众生获得暂时与究竟的极大利益。

　　又见小乘圣者及外道者皆不能以自力象大乘菩萨那样宣说缘起性空的甚深真理，唯有大乘菩萨以胜观智慧体悟法性后，方能如实地宣说，因而对大乘善知识由衷起敬。《胜思维梵天所问经》云：“外道之人，依粗无智，是故不识无我体相，自他身中，执著有我，声闻分知无我，法相复有不知，是故名为中无智暗。”如是获得空见的大乘行者，由生清净正见，于修广大行愿极其敬重，此乃最应称赞之处。龙树菩萨在《菩提心释》中云：“由知诸法空，复能说业果，此为最甚奇，此乃极希有。”虽然本论颂文的字句上直接讲述了诸菩萨，但实际上亦包括了佛陀在内，原因是学法弟子需要趣入大乘菩萨道修行后，才能证得佛果故。

　　此说随生世俗之方便功德，目的亦为生生世世中能得以修习般若波罗蜜多的殊胜顺缘，最终息灭轮回诸苦，成究竟佛智。正如《入菩萨行论》中云：“此等一切支，佛为智慧说，故欲息苦者，当启空性慧。”

　　子贰、生胜义智慧之功德

　　善巧深广诸士夫，渐次当得极喜地，

　　求彼者应闻此道。

　　若能善巧了达甚深、广大教理的诸大士夫，则于异生位中速能修积深广的福慧二种资粮，由此渐次当得极喜地、生起胜义智慧之功德。凡是欲求彼者，应当闻受甚深法义，从而精进修习此道是至关重要的。

　　大乘空性的契机者，不但能了达中观深要、生起胜义智慧，且能勤于修积世俗谛的广大资粮。在大乘显宗的资粮道时，一般是以闻思的智慧来相似地抉择胜义谛空性，在加行道时则以相似修的智慧来修习胜义谛空性，至此于大乘见道已是相去不远，速能到达极喜地之彼岸。因此月称论师说：如是法器应该闻思广泛抉择第六地修道中的甚深空性。又于《中观四百论注释》中云：“若极爱重自性空论，当修彼顺缘门，凡是能于空性增长净信者，当如是行，又由悲心故，欲报佛恩故，欲令自身正法离诸障碍因缘，故难行当行，难舍应舍，以四摄事摄受众生，于正法器尽力宣说此正法教。”如果尚未如实了知根器差别者，当为宣说因果不违缘起之法，令得信解。通过闻受教法，令法器成熟后，再为如实地解说空性真理。《大乘大集地藏十轮经》云：“欲成诸法器，断一切烦恼，常趣入真空，众事无难证。”首以胜义理论抉择中观正见，在正见的基础起修，则能获得二谛中暂时与究竟之一切功德，以至增上、圆满、究竟。又云：“善修真空观，勤学诸善法，供养一切佛，速当成佛果。”

　　如果传法上师确知闻法者堪为法器，为之如理宣说，所获福德无可计量。如《宝施童子经》云：“曼殊室利，若诸菩萨无善巧方便，经百千劫修行六度波罗蜜多。若复有人闻此正法，生疑心者，所得福德尚多于彼。何况无疑而正闻及以书写、受持、讲说、为他开示。”《金刚经》云：“佛告善现，于汝意云何，恒河之中所有沙数，设有如是沙等恒河，是诸恒河沙宁为多否？善现答言：甚多世尊，诸恒河尚多无数，何况其沙。佛言善现，吾今告汝，若善男子善女人，以妙七宝，盛满尔恒河沙数等世界，奉施如来，是善男子善女人，由此因缘所生福聚宁为多否？善现答言：甚多世尊，甚多善现。世尊告曰：若复有人，于此法门，乃至四句伽陀，受持读诵广为他说，所生福聚甚多于前。”《如来藏经》云：“假使众生具足彼等，若能悟入诸法无我，信解诸法本来清净，则彼众生必不堕恶趣。”《降魔品》亦云：“若有比丘了知一切诸法最极调伏，了知众罪前际性空，则能灭除犯戒忧悔，令不坚固。于无间罪尚能超胜，况犯轨则尸罗微细邪行。”《未生怨王经》云：“诸造无间罪者，若能闻此正法信解修行，我不说彼业，是真业障。”彼诸教证皆已明说，于彼空性深义若能传讲或诣闻受，以及在其余时中信解思维甚深法义必定能获得无量功德。然而于此尚需具备清净发心与不颠倒妄说这两个条件才能获得所说的此等功德。发清净心者，是指不贪恋名利等世间八法；不颠倒妄说者，是指不颠倒理解以及解说大乘经论的所诠义。若具二过或其中任何一种，皆能障碍无量功德。上座世亲菩萨云：“故若破例说法，及心杂染，希求利养恭敬名闻而说法者，失坏自身大福德聚。”即说法者与闻法者皆应发清净心，与无倒理解法义是至关重要的。

　　壬叁(所讲之法)分二：一、以理证抉择空性；二、空性之分类。

　　癸壹(以理证抉择空性)分二：一、以理抉择法无我；二、以理抉择人无我。

　　子壹(以理抉择法无我)分三：一、以理破自性生；二、是故以理成立唯一缘起生义；三、认定以理观察之果。

　　丑壹(以理破自性生)分二：一、二谛中破四边生；二、如是破者妨难。

　　寅壹(二谛中破四边生)分三：一、立誓略说无四边生；二、于彼以理广说；三、如是成立义故结尾。

　　本品主要是从般若经与《十地经》的教义来进行阐述以理论破析四边生、抉择法界般若大空性的。一般是在第五地时现见道谛，至六地时才趣入十种平等性，故十种平等性唯于现前地时方能通达。《十地经》云：“第五地菩萨欲入第六地者，当观诸法十平等性，何为十平等性？即一切法无相故平等性；一切法无实体故平等性；一切法本来无生故平等性；一切法无起故平等性；一切法远离故平等性；一切法本来清净故平等性；诸法离一切戏论故平等性；一切法无取无舍故平等性；一切法如梦、如幻、如影、如响、如水月、如镜中影像、如化事故平等性；一切法本来无二故平等性。菩萨如是善达诸法本性，得明利随顺忍，入菩萨第六现前地也。”前八种属胜义所摄，第九如梦等喻属世俗所摄，第十则属二谛一如之平等性。其中得明利者：是指现前地菩萨的智慧于十平等性最为通晓明了。得随顺忍者：是指对十平等性的甚深义少无所畏而无为安忍入于现前地。

　　《十地经》、《十万颂》等般若经部与《中论颂》、《中观四百论》等中观论部在抉择空性的正见时，首先以理抉择不成立有边之四生，其次观待而有的住灭及无边亦就无法成立，如是二俱、非二俱悉皆远离，依此便能通达轮涅所摄的一切法是远离四边八戏的大空性。无论是圣者已证的大般若智，还是众生未断的无明烦恼，其本体皆无贤劣之别，亘古至今毫无迁变。《金刚经》云：“是法平等，无有高下。”这些深奥的意义，若仅于词句上寻文逐墨或寻章摘句等游戏文字，是难以通达的，仅知句义而未能实地起修，亦不可能真实通达，应该深入细致地闻思、理解实修后方能如实通达。《大方广佛华严经》云：“得闻法已，摄心安住，于空闲处，作是思维，如说修行，乃得佛法，非但口言，而可清净。”然若不了知万法本性是本来清净、离一切戏论而妄执盲修者，纯属邪道修法。是故首先应闻思圣教，以甚深理论来抉择殊胜的正见，尔后依正见实修实证。

　　为诠释佛陀第二转般若无相\*轮的真实密意，龙树菩萨分别造有中观六论，圣天菩萨造有《中观四百论》，彼诸论中皆已抉择了轮涅所摄的一切内外诸法无论何时、何地、何派皆无四边生，从而安立了中观本来清净的自空观点。中观分为总基中观(根本中观)派与分基中观(随持中观)派。根本中观派的大论师主要是龙树菩萨与圣天菩萨，这是应成派与自续派共同承认的。其次在分别解释二大菩萨的密意时，则印度圣境出现了中观应成派与中观自续派的差别与分歧，此总概为随持中观派。

　　在抉择胜义谛时自宗不作任何承许、仅随世间名言的中观应成派，其主要大论师有佛护菩萨、月称菩萨、寂天菩萨等。佛护菩萨主要以应成派的观点于《中论注释》中简略抉择了胜义谛的大空性。月称菩萨为解释《中论》而分别造有句、义两部论著：详解《中论》字句的是《显句论》，详解其它中观论字句的注释造有《中观六十正理论释》、《中观四百论释》，这三部论著被称为三大广释。主要详解《中论》究竟意义的广释是《入中论颂》及《入中论自释》、《入般若波罗蜜多论》(归纳中观的根本修法)，月称菩萨在这些论著中皆以应成派的观点抉择了胜义谛的大空性。寂天菩萨亦是主以应成派的观点在《入菩萨行论·智慧品》中抉择了胜义谛的大空性。

　　中观自续派又分上、下两种：下自续派的论师主要有海云论师、华维论师及其弟子等，彼等承许二谛异体，并许胜义中成立如幻的显现法。上自续派的论师主要有印度的清辨论师、智藏论师、菩提萨埵、莲花戒论师等。其中清辨论师与菩提萨埵在以理论着重抉择胜义谛的单空(相似胜义)时无有区别，其差别仅在于抉择世俗谛时所随持的宗派略有不同。清辨论师持随经部中观派(经部行中观派)，亦就是依随了小乘经部派的观点来抉择世俗谛，为此亦分别著有详解《中论颂》句、义的两大注释，其句释即《般若灯论》，义释即《掌珍论颂》及其自释以及《归摄中观修法精要论》。菩提萨埵持随瑜伽部中观派(瑜伽行中观)，亦就是依随了唯识的观点来抉择世俗谛，并造有《中观庄严论》及其自释、《二谛论难题释》等。

　　中观的内容特别丰富、深奥，它涵摄了基、道、果的一切深要，其所诠义中观即远离四边八戏的大空性。虽然中观破斥了外道、小乘、随理唯识等宗派的一些见解，但作为内道的中观随学者不应望文生义地仅往外破斥，主应破斥内之轮回根源即“我执与我所执”。它是每个众生与生俱来的执著，简名为人我执，佛经中称其为痛苦的来源、生死的根本。进而再破斥障碍一切智智的法我执。然于众多能破的正理中，最具权威、最为锐利的即是中观应成派不共的甚深理论。大中观应成派在抉择正见时，始终无有任何承许、任何分别，远离一切戏论的方式与大圆满抉择正见的方式基本相同。全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》与《中观庄严论注释》中皆如是说：欲证悟彻却(直断)、大圆满者，首先要通达应成派的见解。”如《中观四百论》云：“薄福于此法，都不生疑惑，若谁略生疑，亦能坏三有。”无论何者若于空性能生起点滴有义(合理)的怀疑，彼人则于轮回的根本就此中断，如同毒蛇拦腰斩断后，再也不能起来一样，如是于阿赖耶识(八识田)中若能种下了悟空性的种子，就会生起断除轮回根本之功德。因此最为关要的是首先以理通达空性、树立正见。此外，其余世间知识通达与否并不重要，即便是博通古今所有的世间知识，如古印度的十八种文化、六十四种艺术等，亦不如精通《入中论》的一句偈子，因为世间知识，不过是分别臆境而已，即使再精通亦不能解决生死大事。若能了达诸法无生，本来空性之理，如实地修习后就能断绝生死轮回的流转而获得解脱，因其乃为出世间的了义法，亦即自然本智的真实境界。所以我等大师释迦牟尼佛转了般若无相\*轮后，将所有的法交付于阿难尊者时说：“八万四千法蕴中除了般若波罗蜜多以外，其余皆被遗失，吾不觉为惜，如果般若经的一句、甚至一字忘失，甚觉为惜。”佛出此言的主要原因，无疑是声缘罗汉、菩萨、佛三乘四圣皆依般若佛母才能获得其相应的成就，因此空性智慧是根除轮回的唯一方法。弥勒菩萨在《现观庄严论》中云：“求寂声闻由遍智，引导令趣最寂灭，诸乐饶益众生者，道智令成世间利，诸佛由具种相智，宣此种种众相法，具为声闻菩萨佛，四圣众母我敬礼。”《大智度论》云：“诸佛及菩萨，声闻辟支佛，解脱涅槃道，皆从般若得。”《般若摄颂》中亦如是说。如上所述若能真实通达般若空性者，当然有不可思议的功德，若未如是通达而仅于心相续中对空性生起合理怀疑，亦能灭尽三界种子获得殊胜功德。再者欲令佛法久住世间，亦主要是般若精华。当知除般若波罗蜜多以外的一切法，不如般若四句偈，故般若大中观是最胜而无可言喻的。当今宁玛派大班智达慈诚罗珠曾经亦如是说：“假设中观已被失传，则表明一切教法的精华在整个世间已经消失或被隐没了。”由此可见中观的重要性。诚如雪域诸高僧大德所说“佛法的基础是戒律，佛法的精华是般若，佛法的极密心髓是密宗大幻化网。”

　　此处尚应了知所破与能破理论的重要性。理论是闻思的根本，亦是树立正见的唯一途径，如同迷途中的指南针，能正确引导修行者趣入般若中道。是则能破应该如何破斥所破呢？比如打靶时，枪口要瞄准目标后才能准确射击。如前所说，显宗主要依靠了义的教证与理证来伺察、抉择诸法的本性，才能树立中观的真实正见。

　　本论第六精华品中主要以金刚屑因等甚深理论来抉择诸法的究竟实相——般若大空性。在尚未解释颂词之前，将中观的一切精要归摄为总义而阐述十分重要，若能如理通达中观的甚深总义，则于佛陀第二转无相\*轮的一切般若经部，如《般若十万颂》、《般若一万八千颂》、《般若摄颂》、《般若心经》等以及属于中观类的一切论部，如《中论颂》、《中观四百论》等能皆尽了达，诚如一通百通、一了百了之言。这样无论是自己修学还是于他人解说中观空理，皆有极大的利益。

　　其总义可以归摄为三科：一是认定所破法，二是宣说能破胜义理论及以此理如何遮遣所破法树立中观正见，三是在正见的基础上修习空性法要。

　　第一．认定所破法分二：他宗、自宗。

　　一者(他宗)：雪域(藏地)前代中观派的有些论师确立的所破法，必须具备三个条件：即自性非因缘所

　　生；时位无变；不待他立。其理由出自于《中论》的“自性从因缘，出生则非理，若从因缘生，性应成所作。若性是所作，云何应道理，自性非新作，及不观待他。”宗喀巴大师认为这二颂是指法界的本体空性，不是胜义理论的所破境所应具备的三种条件，宁玛派自宗与萨迦派等亦如是承认。若以雪域前代中观论师所许的观点分析而知，芽果等一切有为法均是刹那性，依因缘所生，随时间、空间的变化而转变，并且芽果等法需要观待其种子才能产生。这样一来，岂不是连内道小乘各派亦已完全通达了圆满的法无我空性，中观也就不需要在小乘的基础上再去抉择究竟的法无我空性，大小乘之间在空性的正见上亦就不应该有高低与辩论。

　　格鲁派宗喀巴大师在《菩提道次第广论》止观章讲述“观”时也提出先要认清所破法之相，如说某人没有，先要认识彼人一样。如是要抉择无我，首先要明了此“我”及其自性，相续中必须现起它的总相，并引用了《入菩萨行论·智慧品》中的“未触假设事，非能取事无”作为此许之教证。虽然众生执著的所知法，即所破之相无量无边，但最关键的是要捉其根本，对此作详细观察、破析，则可将无量无边的所破相破尽无余。若不捉其关要、细致破除，尚有实法留存者，在如是边戏之中仍会产生实有执著，由此亦无法从三有轮回中获得解脱。大师又在《入中论·善解密意疏》等论典中说：中观应成派建立不共的所破法，并非臆造的宝瓶等现法。若许此等是应破境，那么会引出世俗中根本无有宝瓶等现法的太过。故尔应成派建立的所破法，应该是宝瓶等现法上的实有。大师在《辨了不了义论》与克主杰在《中观总义·善缘者睁眼论》等中说：虽然中观二派都分开二谛而抉择胜义谛，但其主要差别在于是否承许世俗法有堪忍自体。按自续派的观点所许，世俗法应有堪忍的自相实有，而应成派自宗则连名言中亦不承许有堪忍的自相实有。此根据是自续派的清辨论师在《中观论释·般若灯论》等中说：一切世俗法并非仅以分别心假立(臆造)，承许为自相之他生，遍计法是自相实有，自宗承许为真世俗谛，将自续的含义解释为“自在成立”之义。格鲁派认为中观自续派所安立的所破法，即内识与所境二者聚合意以外独立的自相实有法。应成派建立不共八大难题之一的观点即世俗法都是臆造、名称而已，没有独立的自相实有。比如寻找天授，仅依名称而得，倘若于彼进一步详细观察，从他的眼、耳、手、足等根本找不到天授的存在，故应成派自宗不共建立的世俗法仅仅是臆造、名称而已，此外的一切法皆为所破法。

　　其实宗喀巴大师乃文殊菩萨在雪域化现的三大菩萨之一，亦是莲花生大师及阿底峡尊者的化身，这是雪域共同承认的。在他早期著作的《三主要道论》、《现证庄严论善说·金鬘疏》、《甘露妙药论》以及给仁达瓦上师的信函等论典中所说的观点与宁玛派所许大中观的观点完全是一致的。正如班钦洛桑曲坚所说：“大智成就莲花生，化身具德燃灯尊(阿底峡尊者)，又化洛桑扎巴华(宗喀巴)，我无其余皈依境。”二世DL格邓江措亦说：“成就持明莲花生，五百顶饰阿底峡，金刚持佛宗喀巴，异身游舞我顶礼。”文殊化现慈氏公唐仁波切说：“雪域开创佛法莲花生，彼义如理修持阿底峡，于彼遣除邪论宗喀巴，三者无二以教量成立。”宁玛派大成就者观世音菩萨化现的华智仁波切亦云：“五明通晓开显萨班尊，显密善说之源宗喀巴，一切佛法教主龙青巴，雪域三大文殊我顶礼。”全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》中云：“大圆心部窍诀义，各诸大德所修持，道果息灭大手印，无二中观等异名，实上离心智慧故，一切皆为许相同。”又在与沙格西的《辩论书》中说：“是故殊胜义之本性中，前后智者成就同密意，如能建立雪域持教众，无需辩论依法获安乐。”由此可见各大宗派的圣者论师们所许观点的究竟密意都是等同无别的，并且各派大成就者皆为同一佛的化身，诸大论师皆于各自了义的诸论部中亦如是说过。请详阅于《定解宝灯论·新月释》的第一品与第四品中习知。是故应该以理正解各宗派建立观点的密意是圆融无违的，否则，若偏袒执著者，容易造成诽谤圣者大德与谤弃正法的严重过患，甚至连皈依戒亦会破毁。乔麦仁波切在《极乐愿文》中云：“诽谤诸菩萨之罪，较杀三界有情重，发露忏悔无义罪。”故应以正念心信解大乘教法。《宝性论》云：“虽近恶知识，恶心出佛血，及杀害父母，断诸圣人命，破坏和合僧，及断诸善根，以系念正法，能解脱彼处”。何者依止恶友及恶知识而嗔恚佛陀，以致恶心出佛身血、杀害父母罗汉破和合僧，彼者若能正思法性系念于心，必定能获得解脱，何人意嗔圣法则永无解脱的机会，有智之士应当善加取舍实为重要。

　　宁玛派依靠正确了义的教理来评析格鲁派所许的观点：宗喀巴大师在后期著作中，以大悲心为初学者示以暂无自性的单空见解，在修行上教以执著空性而修的原因，是很多初学者对密续部、般若经及中观论典中所说远离四边八戏的大空性，尚未以理伺察抉择产生殊胜的定解，仅于口中说远离四边八戏的大空性，仍然不能摧毁其相续中对万法产生的实有执著。如果将与空性双运一味的光明执为实有法，则易落入邪道。为免误入歧途等弊端，宗喀巴大师以愍念众生的大悲心在《辨了不了义论》、《入中论善解密意疏》、《中论释·理海》等论典中宣说了真实胜义谛乃为单空，并着重强调在修行时不能远离对单空的执著等方便理论及其修要，如是善导众生乃为彼之密意所在。其观点虽如上述有不可思议的必要性，然而彼之部分弟子却认为大师后期著作中的观点对利根者亦是最为究竟了义的，因此对这一类有偏执的学者，应用教证、理证来予以遮破。

　　这里尚需注意的一点是，在以教理评析各大宗派的观点时，切莫理解是对破宗喀巴大师等个人进行破斥，而是在评析彼等观点有了义与不了义的差别，因为彼诸观点皆为诠释佛陀暂时与究竟的密意而安立，所以都是承认、弘扬，并不是在破斥佛陀的密意。比如内道的大小乘虽然互相暂有辩驳等破立，但都异口同声地承许佛陀为人天导师、三界怙主，故绝对不是在破斥，而是在不同的角度抉择了佛陀暂时与究竟的密意。

　　首先以教证来破析他宗承许应成派不破现法仅立单空的观点。如《般若十万颂》云：“须菩提，若对微如毫端的名相产生执著，亦不得究竟佛果。”《般若摄颂》亦云：“虽说五蕴空，菩萨勇士者，尚行相状故，未信无生故。”即证悟世俗五蕴法仅于胜义中是空性，并非般若的究竟见解。若以胜义理论抉择法界大空性时，不能遮破六识、八识面前的世俗现法者，那么彼识岂非应成正量，此许显然与佛经相违。《三摩地王经》云：“眼耳鼻非量，舌身意亦非，若诸根是量，圣道复益谁。”对方回辩说：若连宝瓶等现法亦遮破了，应成世俗中根本无瓶等现法的过失。驳斥曰：此回辩妨难之理不成立。因为此与抉择法界空性毫无关系，法界本性中本无二谛分别，大平等性故，更不可能存在宝瓶等现法。月称论师在本论自释中云：“问曰，以无胜义生故，虽破他生，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。答曰：此实如是，于胜义中非有二谛。经云：‘诸比丘，胜谛唯一，谓涅槃不欺诳法。一切诸行皆是虚妄欺诳之法’。”为此皆需以胜义理论来彻底打破六道众生三门所境的一切现法，以致天翻地覆之际才能接近圣者不共的境界。《入二谛经》云：“天子，若胜义中，真胜义谛是身语意所行境性者，则彼不入胜义谛数，成世俗谛性。天子！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。天子！真胜义谛超过具一切胜相一切智境，非如所言真胜义谛。一切诸法皆是虚妄欺诳之法。天子！真胜义谛不能显示，何以故，以一切能说、所说、为谁说等法，于胜义中皆是无生，诸无生法不能宣说无生之法。”此外佛陀复于诸多显密的经续教典中皆曾如是宣说。

　　再以他宗自己亦承认最为了义的中观论典之理来进行破析。龙树菩萨在《赞不可思议论》中云：“若谁分别空性，其分别心亦皆空性。”又于《赞缘起论》中云：“究竟本性中无舍亦无立。”若以他宗的观点而言，世俗不清净的实有法应该遣除，单空应该建立，如是则与龙树菩萨的观点成现量相违。又于《中论》中云：“何者耽余法，有实或无实，彼等佛教中，并未见真谛。”如是直接指出了谁者执著世俗中显现的有为法或胜义中许为单空的无为法，皆未现证真实胜义谛。又于《回诤, 论》中云：“我无承认, 故，我即为无过。”月称论师在《显句论》中直接引用此颂义来讲述了不分二谛、亦不承认世俗现法为实有的了义观点，如是大中观虽无任何承认，但亦无任何过失。如此不承认现、空、有、无等诸边的宗派最为究竟了义，均无任何过失。如《中观四百论》云：“有非有俱非，诸宗皆寂灭，于中欲兴难，毕竟不能申。”有、无、二俱、非二俱等诸边皆已寂灭，对寂灭一切边戏的空性深义欲兴诘难诤论者，毕竟不能真实申辩，仅仅是分别妄心而已。尽管不承许世俗法，但承许单空者亦不是大般若的究竟观点。如《中论》云：“大圣说空法，为离诸见故，若复见有空，诸佛所不化。”《六十正理论》亦云：“自性不生故，为何有生法？”月称论师于其注释中解释说：“地大等自相不生，既无自生亦不可能从水的湿性中产生，亦就没有他生，地大本即空性故。”(颂词中说自性不生，注释中释为自相不生，何为自相不生？即地大等不生。)如是在以理论抉择胜义空性时直接明显地遮破了世俗现法，而他宗却认为地大等现相不能破，只须要说实有空。此许观点依据上述的教证是难以得到成立的，因为上述的教证中无论是直接还是间接都尚未如是宣说故。月称论师又云：“如果认为即使自性不生，世俗中色受有生。呜呼！此诚误入歧途也。”亦就是说认为诸法在胜义中无生、世俗中有生，而且不破现法，这样分开二谛的观点在究竟上实属极微细的邪见。本论云：“若谓自相依缘生，谤彼即坏诸法故，空性应是坏法因，然此非理故无性。”若是分开二谛，世俗谛中真能成立有自相的缘起生法，那么菩萨入根本慧定现证空性的智慧岂非应成毁坏诸法之因。实则不然，诸法决定无有自性，既不分开二谛，亦不应单独承许世俗现法。总之，凡是持胜义理论面前不破世俗现法的观点，绝非印度中观应成派自宗的真实观点，唯是自之臆宗而已。

　　在破析他宗时必须要了知的，那就是他宗有些论师说：应成派自宗所建立不共的世俗谛，即是唯一分别心假名安立的显现法，非以胜义理论衡量抉择为无有，其本非抉择世俗宝瓶等之有境(智慧，而是抉择胜义的有境智慧)故，应该说以胜义理论没有找到而承许不存在堪忍实有之法。比如眼识见不到声音，并不是将声音衡量为无有，否则应成诽谤世俗缘起的因果法。因此若以胜义理论抉择时不分二谛，将一切显现法衡量为无有，则有堕落断见的极大过患。答曰：为了随顺众生而于名言中安立道中观时应分二谛，但上述的他宗若以胜义理论来抉择世俗谛则极不应理，此等不分二谛的理论上已述讫。宁玛派的单秋论师在重复他宗的观点时，被全知麦彭仁波切用以利剑般的理论遣荡无余。全知麦彭仁波切在《遣除单秋疑惑论》中说：“有谓以胜义理论观察的无堪忍与以胜义理论观察的找不到，此二即一义。其实所谓的找不到，并不是以胜义理论衡量而否定为无有，比如眼识见不到声音，并非将声音衡量为无有，同样圣者智慧不衡量有生灭的瓶等诸法，亦并不是将瓶等否定为无有，彼(圣智)本非瓶等生灭法的有境故。破曰：如汝此言，无疑应成智者的可笑处，因为仅以找不到而谓证悟胜义之无者，应成前所未曾有过的极奇观点，彼非彼之行境故，不能以找不到而断定为无有。比如以手摸寻不到蛇，并不能引起无有蛇的定解，以耳未能衡量到色法，以此亦不能引起没有色法的定解，同样以胜义理论观察找不到宝瓶等法，未找到不能否定其于胜义中没有。法称论师云：没有见到并不能断定为无有，即使汝等用胜义理论来观寻时，仍然未能找到，便认为其非胜义理论所衡量的宝瓶等处，以此而谓彻底理解了中观宗义之言诚为欢喜(讥笑)。我宗承许胜义理论所衡量的二谛中无生及无本体，与月称菩萨所云：‘二谛俱无自性故，彼等非断亦非常’、‘如石女儿自性生，真实世间俱非有’、‘虽以七相推求彼，真实世间俱非有，若不观察就世间，依自支分可安立’之理是相同的。如汝所说之理类推，外道顺世派观察前后世尚未找到，似乎亦应成见到了前后世的空性。若谓，彼等非以胜义理论观察。驳曰：仅以胜义理论观寻未能找到，衡量不了无遮空性汝已承认故。”

　　复次，通过理证简单评析他宗所许“柱以柱不空”与不破现法的观点同样属不了义类。全知麦彭仁波切在《众论难题释》中指出，这种“彼以彼不空”的理论在二谛中皆无必要。

　　首先，从世俗谛而言，此许观点存在着三大过失。一是用处不对：因为现在是抉择胜义谛的时候，勿须用来分析名言谛，不应说东扯西，否则文不对题；二是没有必要：说柱子依然存在，只是柱子上没有别的东西，就好象柱子上没有宝瓶等道理人人皆知，勿须专门费力去分析；三是字句相违：因为“彼以彼不空”其不空即是实有，而又说理所破于二谛中皆不存在，如是字句上显然相违。

　　其次，从胜义谛而言，同样亦有三大过失。一是前后矛盾：“柱子以柱不可空”无疑是承认了柱子的自相实有，而又说理所破于胜义谛中也不存在，如是前后两者显然不相应；二是自许相违：一方面自称是无遮空性(自空)，另一方面又许“柱以柱不空，柱上实有空”如是间接有了承认之法，成非遮之他空见，与自许无遮之自空见相违；无中生有、有中计无：依空性亦不能产生世俗显现的万法，因为汝许之“空”(柱子的实有空)二谛中都不存在，不空之法(柱子的现相)二谛中都存在。这样的柱子有，柱子不空，柱子上实有空，一个根本不存在的空性，是不可能产生一个真实实有之法。请详见于《定解宝灯论》第一问答中。

　　虽然自续派承认世俗中有他生，但仅仅以此不可能足为成立世俗法是堪忍的实体，因为彼宗在分开二谛时，于胜义中连一法亦不成立，世俗中由因缘聚合而生果，许为他生。以胜义理论所遮破的是有堪忍自体的他生，其实这样的他生，自续派无论是直接或间接皆未承许过。因为在清辨论师的《般若灯论》及智藏论师的《二谛论自释》中皆说“抉择胜义谛时破除四边生”故。

　　其次，清辨论师虽然讲过遍计的自性法，但不能成立此为胜义中不空的自性法，可以理解为世俗中的自相与有事法。如本论云：“色相谓变碍，受是领纳性”等颂词将从色法至一切智智的自相皆已宣说了。本论自释中亦说：“若宝瓶等有事法不成立，则有世间妨难。”清辨论师在《般若灯论》中所讲到的遍计法，虽许为真实名言谛，但亦不可能成立为堪忍的自相法，如同应成派所承许的真世俗谛与假世俗谛一样。

　　他宗若谓：应成派的世俗谛是随顺世间人所许而安立的，并非自宗观点，故与自续派有别。驳曰：如汝所说，应成派的观点应成无有世俗谛，是随世间众生而建立故。如本论云：“果故此等虽非有，我依世间说为有。”清辨论师等安立中观自续派所许真世俗谛的定相，亦是胜义理论尚未观察而相似现为实有，并于名言中亦具有本能的作用，如宝瓶能装水，柱子能撑梁等。对此若以胜义理论观察时，则根本不成立少许的实有法，又怎么能成为堪忍的实有法呢？清辨论师在《掌珍论》中说：“无实如芭蕉，未察似实有。”在尚未以胜义理论观察时，世间诸法好像实实在在的有，一旦以理观察、剖析时，诸法则毫无实体，如同芭蕉树，外表看来似树木般实有，若用刀来将它逐层剖开时，发现毫无实体所在。狮子贤论师在《现证庄严论注释》中云：“不观察时认为因果关系是相似实有的。”又智藏论师在《二谛论》中云：“若以胜义理论观察时，即使世俗亦是无生的。”菩提萨埵亦在《中观庄严颂》的自释中云：“胜义理论尚未观察的法现似实有，不但有生灭亦有作用，此乃许为真实世俗谛。”由自续派论师的教证明显可见，直接间接亦未承许过如他宗所说堪忍自体法的观点。

　　其实自续的“自在成立”义，非如他宗所释之义，而是指三相理论不仅他宗承认、自宗亦如是承认的意思，故为自续，自续派自宗亦是这样解释的。清辨论师在《中论注释·般若灯论》中解释该颂的色声香味触法者，无实唯一仅现相这二句时说：“不仅色声等诸法毫无自性，且连极微尘许也不存在，如是亦不会有谤无世俗法的过失。因为世俗法本如寻香城、阳焰水、梦境等一样无实，仅仅是虚幻的现相而已，并无毫许堪忍的自体。”故他宗所说自续派安立的所破法及其观点均非了义。

　　复次，继续破析他宗所说应成派承许世俗法皆为臆造、名称的不共观点。

　　全知麦彭仁波切在与扎嘎活佛的《辩答日光论》中说：“以胜义理论观察的结果，是了知一切世俗法皆为分别心安立、唯是假名之法，此乃中观二派共同承许的，并非唯独应成派所许的不共观点。在尚未以胜义理论观察的基础上安立世俗谛，仅以世俗理论来作相应的抉择，依此真实名言谛才能通达究竟的胜义谛。”本论云：“由名言谛为方便，胜义谛是方便生。”其自释中亦说：“世俗谛是趣入胜义谛的方便，故不观察自生、他生等应随顺世间所许而如是承认。”又《辨答日光论》云：“设若根本没有观待胜义理论的抉择，就能了知所安立的世俗法仅仅是分别心假立，则有一切众生应成中观论师的过失。所以应成派是尚未以胜义理论观察时，在六根识面前的显现法安立为世俗谛。《入中论》云：‘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。’若以胜义理论作观察、推究时，世俗法就无法成立。又云：‘虽以七相推求彼，真实世间皆非有，若不观察就世间，依自支分可安立。’由于胜义理论观察的结果，即世俗诸法毫无自体，皆为分别心假立名称而已，此乃中观二派共同承许之故。复次，进而再观察能作安立的分别心(作者)时，其种类归纳约有三种：即三界的心与心所皆为分别识；仅仅第六分别意亦是分别识；寻思亦是分别识。诸经典与智藏论师的《二谛论》及《释量论》、《俱舍论》等中皆如是说。那么汝宗所说的作者分别心到底是其中何者？在以理论详加观察时，汝宗亦不会承认寻思的作者为分别心，因为寻思不过是粗相的一种思维而已。如果认为第六分别识为臆造的作者，则应承许外道所谓作者大自在天及胜论派所立二十五谛之一的自性等为真实的世俗谛，有如是过失。宝瓶等若从所境的角度而言则毫无自性，皆为第六分别臆造与上述大自在等作者相同。《入中论》云：‘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。’如是所说也。”

　　又《辨答日光论》云：“设若他宗认为世俗诸法仅仅是第六分别识所臆造，那么在无分别的眼识面前，就不能现见红红之火、圆圆之柱等，应成世俗名言谛中根本不存在外境无情法，或根本不需要观待外在的因缘具足与否，凡是第六分别意动念之际就应显现外境诸法，并皆为根识所境。如果将凡夫面前显现的世俗法，承许为三界的一切心与心所之分别臆造，则可许无过，因为大乘的经典如《邬波离请问经》云：‘种种可爱妙花敷，悦意金宫相辉映，此亦未曾有作者，皆从分别增上生，分别假立诸世间。’此说诸法皆由分别心增上安立，故说一切法唯由分别假立而已。”对此还有很多教证说明。龙树菩萨在《六十正理论》中云：“正等觉宣说，无明缘世间，说世是分别，云何不应理。”一切世间非自性有，唯由分别识所假立。又于《百论》中云：“若无有分别，贪等亦非有，故智者谁执，真义及分别。”月称论师的《六十正理论注释》以及自续派智藏论师的《二谛论》等论典中皆已明确地如是宣说过，此亦非如他宗所说是应成派不共的观点，依据理论观察亦可如是成立。实际上这些世俗法仅于分别心面前现有，在胜义中都是本空离根的，故说诸法是三界之心与心所的自现。

　　他宗例举天授作比喻说：若从彼之眼、耳、手、足等观察则遍寻不得天授的存在，此并非世俗理论观察，而是以胜义理论观察的。龙树菩萨在《宝鬘论》中云：“士夫非地水，非火风非空，非识非一切，异此无士夫。”《三摩地王经》云：“如汝知我想，如是观一切。”《般若摄颂》云：“知自及诸众生等，乃至诸法亦复然。”《宝鬘论》云：“如六界集故，士夫非真实，如是一一界，集故亦非真。”如是在胜义理论面前连分别臆造的名称亦根本不存在。对上述应成派与自续派之间的关要，应该较为系统地辨析了知是极为重要的。

　　上述他宗所许的单空见无法抉择应成派的究竟观点，在以理论观察时，此单空见尚未远离其余三边故。曾经沙格西亦是因为通过与全知麦彭仁波切辩论后，最终亦许曰：前代中观论师所抉择的见解是最究竟了义的，彻底远离了一切边执戏论故。根据全知麦彭仁波切在与沙格西的辩论书中所引圣天论师的观点时说：“‘非有非无非有无(非二俱)，非有非无均非有，解脱四边中观者，如是诸智唯真性。’诸经论中亦如是再三地宣说，对此自宗、他宗皆须解说并应承许如是之理。若按有承认的宗派(他宗)来解释，应该加上鉴别而承许非为谛实与非为名言中无，应许上述有无二者，若许非二俱、非非二俱皆不应理，如是承许四边中远离后二边的观点应成何时亦不成立。若谓：非二俱并非上述的实有与名言中无的二者，只是随意谈论没有二俱而释之。驳曰：对上述的有无二者不作宣说而如此解释，其实从意义上应成除重复前者外，别无了知其它意义。那么非非二俱应如何解释呢？若谓：于四边中前二边加上鉴别与后二边不加鉴别，是二俱与非二俱在一基自体之上并非有无二俱存在，非二俱亦是在名言中不成立，如是承许非二俱与非非二俱。驳曰：此处所说是指世俗中的有无还是胜义中的有无呢？如果承许为前者，虽然名言中不存在亦有亦无这二俱法之边，但名言中所存在的有法，决定不是名言中非有与名言中非无的非二俱，以说非二俱之二非重叠使用故，应成亦有亦无之肯定，如是承许何时亦不能成立(名言中的有法亦有亦无不可能成立)。若又谓：非二俱之法不存在，于此法加上非有的这一否定词，就可以宣说无遮之单空义。驳曰：汝宗仅仅依靠摄类学“是反与非反”的辗转方式来宣说、衡量超越一切名言的法性，并予以驳斥未能依上述理论(摄类学)所讲的他宗，其实汝等自宗亦违犯此等理论的正道(于破第四边时落于第三边，破第三边时又返回到第四边，是反与非反辗转轮翻)，故诚为被取笑之因。若不如是解释而许后二边是指胜义中的有无者，就没有必要又说胜义中非二俱之边，因为此理于前破有边时已为述讫故。倘若如是安立，当说非非二俱之际，无间否定了前所承许之句，谁能如此言说。再者于一法上观察余法是有是无，在基相上可以说能成立的别相法全有，不能成立的别相法全无，故有无二俱等语言戏论对观察甚深法性无有任何利益。对无有任何承认、寂灭戏论之宗(宁玛派自宗)，宣说有、无、二俱、非二俱之四种破立悉皆无缘，应毫无承许则极适宜。若无四边，则能了知无有一切戏论，在建立四种破立中已包括一切语言与心识的名言安立故，二边八戏亦应如是了知。如《回诤论》云：‘吾无承认故，唯吾为无过。若以现量等，能缘于少法，则应破与立，无故无承认。’曾经在如是宣说抉择离一切戏论时，对此亦有未能生起信解者，何况说现在没有这种人呢？《文殊住处经》云：‘文殊童子言，诸凡夫亦是无缘，诸凡夫法与阿罗汉法亦是无缘，何时无缘，尔时无有分别者，不行诸相，彼无行者离戏、寂灭。即不承认有、亦不承认无，不承认有而有、无而无，亦不承认亦非有、亦非无，何时不承认者，彼即为无缘。如是离一切所缘故，无有心识而远离心识，即以无住而住于沙门之法。宣说此义时，眷属中五百比丘起座而说：于文殊童子不见、不闻，对文殊童子之处所亦应舍弃。何以故，如此文殊童子于世尊前将轮回与涅槃说为一体性，此为非法之说。言毕，作如是念云：我等应于世尊所宣说毗奈耶行持梵行，随即离去。其次舍利子云：文殊童子，五百比丘起座，出不悦语，离座而去耶。文殊云：五百比丘所云：于文殊童子不见、不闻，于文殊童子之处所亦应舍弃之语，乃善哉、善哉。舍利子！彼等所言为善说，因为如此文殊童子即非有、无缘、于彼非有且无缘者不能见、不能闻，所言文殊童子之处所亦应舍弃者，若文殊非有而无缘者，如是彼之处所亦是非有无缘。彼诸比丘听到文殊所宣此语，复又返回而云：文殊您所宣说语，我等不解。文殊云：诸比丘！善哉。如是者即世尊之声闻所为事，诸比丘，于此无有任何可知，无有所知之相。何以故，由于法界不住而住，此非有而无缘、无动摇、无生死等等作如是说，因而四百比丘于无取诸有漏法中心得解脱。一百比丘心生忧恼，以此业力虽然已生大号叫地狱，但因闻此深法故，速得解脱，生于兜率天宫，并得授记，于弥勒尊佛时，得阿罗汉果。’再者，于抉择根本慧定时不遮破二边、四边、八戏、三十二增益，仅遮破其上实有，则彼无实之执应成遣除一切边。实则不然，汝等尚未如是承许故。此亦只能遣除实执分别心，却不能生起远离一切戏论与分别识的无缘智慧，因为无实之执尚未全越分别念故。修行时亦不能远离单空的执著，若离此执，则不能证悟实相本性。其实所谓的无实，应该是指在以胜义理论观察无欺名言的一切显现法，其现法的本身亦无尘许堪忍的自体。若不如是了知，却执为不遮破名言诸法而遮破其上之独立实有，那么无实与无实鉴别的显现二者一有一无应成异体。即使了达这样的无实，少许亦不能起到对治贪嗔痴等烦恼的作用，于此空性无论如何修持，亦不能遣除执著名言诸法的分别念，既然不能遮破执著，又怎么能寂灭贪、嗔等烦恼之心呢？故至尊大法王龙钦绕降(无垢光尊者)在《如意宝藏论》中云：‘在遮破下自续派华维等阿阇黎承许现空异体之诸宗时，讲到非显现的空性二谛中皆不存在，不成所证。若成异体又是能破则不应理，犹如以了知虚空之空性来对治对怨敌生起的嗔恨心一样，根本无济于事，不能起到对治的作用。’同样以了知显现外的空性来对治于显现的执著，仍然无有任何作用，证悟这样的空性亦没有什么必要，以理论可以如是成立也。”

　　如是全知麦彭仁波切引用教理与沙格西作了系统的辩正与抉择，这是以依法不依人，依义不依句，依智不依识，依了义不依不了义，在了义中亦不依凡夫分别念的境界，而依圣者无漏智慧所境界的基本原则。无论何宗何派凡有所许，如单空等执著皆为引度中下根器而方便施设的不了义法。

　　二者、自宗(宁玛派自宗)：所破法分为道所破与理所破两大类。其道是指见道、修道，理是指胜义理论。道所破是在修行过程中所应断除之法，亦就是众生的烦恼障与所知障。弥勒菩萨在《辨中边论》中云：“于诸烦恼障，以及所知障，此摄一切障，尽此得解脱。”或从另一角度而言，即以人我执与法我执为道所破。道所破如何遣除之理上文已为述讫，以下着重分析理所破。全知麦彭仁波切在《众论难题释》中云：“理所破总摄为人我与法我。”若进一步从现、空二谛的角度来认定理所破法，雪域前代中观论师与宁玛派自宗的观点只是大同小异。

　　此理所破分二：中观自续派的理所破法，中观应成派的理所破法。

　　一者、中观自续派的理所破法：全知麦彭仁波切在《中观庄严颂·文殊上师欢喜教言论》及沃巴活佛在《分别见派论》等中说：“自续派在着重抉择单空(相似胜义)时，分开二谛、加有胜义鉴别，其安立的所破法即是在胜义理论面前的实有法、自相法、堪忍法，却不破世俗现法的本身。”全知麦彭仁波切又在《澄清宝珠论》中云：“于胜义中虽然无生等，但世俗中生等显现非能破除，故世俗中以名言量成立诸法有自相。彼显现亦实则不成故，于所破法加有胜义的鉴别，亦即是说胜义中无而世俗中无欺存在，如是二谛分各处的安立方法。清辨论师在《掌珍论》中云：‘无正世俗梯，而上正高楼，智者非应理。’《般若灯论》及《中观庄严颂》皆如是所说。”

　　二者、中观应成派的理所破法：《文殊上师欢喜教言论》云：“应成派不共建立的所破法即是分开二谛各执之境。”亦就是说在胜义理论面前有分别、有承认、分二谛等皆为所破之相。一切万法皆无生、住、灭，连极微尘许的堪忍自体亦不存在，从色法乃至一切智智皆能被破除。《定解宝灯论》云：“成实有等之鉴别，加上所破而宣说，自续论中虽称有，由从观察胜义言，加上彼者有何用。”《澄清宝珠论》云：“具德月称与寂天论师等，最初着重抉择离四边的各别自证智慧，彼等于世俗中自相成立者亦遮遣故，无有各执二谛。”其理论的根据是《显句论》第一品中对自续派清辨论师的《般若灯论》中分开二谛、加胜义鉴别等观点作了广泛的破析。这是应成派与自续派暂兴辩论的主要原因，亦是雪域各派中观师暂时辩论的根本起因，抉择基性时的一大难处。故应以宁玛派自宗全知麦彭仁波切无垢善说的究竟观点为准。应成派在以理论抉择究竟空性时，承许色等显现法是胜义理论的所破法。如是前代中观论师及萨迦派果仁巴大师、宁玛派无垢光尊者、全知麦彭仁波切皆异口同声的许此为胜义理论的所破法，这亦是中观学者们纷争不息的一大难题。

　　此分为三：略说，广说，摄义而结尾。

　　略说：应成派的论典中所述约有两种：一是相应圣者根本慧定而不共抉择了法界究竟实相的了义观点，二是相应圣者后得境界共同抉择的暂时观点。此二有无承认与世间有无妨难有着极大的差别，这是应成派诸论中有时分二谛、有时不分二谛的根本关要。

　　前者不共抉择的观点，是从圣者出世无漏智慧的所境或究竟实相的这一反体而言，显现与现执一并根除，无有任何承认，安住圣者根本慧定的境界。《定解宝灯论》云：“所谓中观之自宗，即是以理作衡量，中观宗之究竟义，此外一切非自宗。”又云：“是故前译自宗者，衡量胜义实相时，本性一切不成立，如是有何所承认。”月称论师在《中观四百论广释》中云：“为明示胜义谛究竟实相的本性与观待圣者的无漏智慧时，宣说五蕴亦自性本空。”也就是在这样的情况下对凡夫世间的想法、见法、说法等根本无有承许的机会。如本论云：“若许现起真实智，行者五蕴皆非有。”尽管无有任何承认，但对世人第六分别意识状态下的起心动念与无分别识面前的现法亦毫无损害。本论云：“世间一切非正量，故真实时无世难。”所以勿须畏惧世间的分别心，亦勿须顾念分别心的面子而留下属于分别心行境的任何部分现法。

　　后者共同抉择的观点，即以宣说世间名言谛为主而观待无患根识仍有暂时承认。《四百论广释》云：“为明示世间名言谛与观待世间正量时，应分别承许内外五蕴。”《定解宝灯论》云：“后得道果及宗派，如所尽所诸成立，各自不杂许承认。”本论云：“若谓安住世间理，世间五蕴皆是有。”在随顺世间名言谛时，勿须畏惧此等颠倒执著，本来无害故。若有违于名言正量者应生畏惧，因此对显现的色等诸法切莫妄执为实有或绝无。本论云：“世间于汝无妨害，当待世间而破此，汝可先与世间诤，后有力者我当依。”全知麦彭仁波切在《澄清宝珠论》中亦云：“若作是念，瑜伽平凡二者面前共同显现之此等诸法，有何辩论耶？答曰：并非是辩论此等显现法之有无，因为无有任何破现相之中观派。见法时诸世间者，执为真实或胜义中成立见法，而不许现而无实如幻之性，故彼二者互为辩论也。”故于上述二者分别取了根本慧的果中观与后得妙慧的道中观，以及粗中观、细中观、大中观、小中观等不同名称。如是善加分析了知后，在抉择前者时，非但胜义中不存在堪忍的实有法，且于眼等面前所假立的显现法亦彻底破除，因为圣者无漏智慧的所境即是大平等的法界本性，在此了义的本性中本来不存在毫许属于业障所现前之色等诸法故。如果认为即使法界中不存在现法，仍然遮破不了世俗显现的色等诸法，则极不应理。因为此说显然是分开二谛的观点，在抉择根本慧定的胜义境界时，一体异体等诸边戏论皆一味地融入法界本性，从这一反体而言，诸法连极微尘许亦不成立故。

　　当知初学者必有的一种想法，那就是分别心面前现有的瓶等色法，以胜义理论观察时，虽能认知为无有堪忍的自体，但假立的缘起现法如同云雾消融于虚空般的真实境界在心相续中却难以现起。其不能现起的主要原因是行者相续中二取实执的习气甚为浓厚，尚未超出习气的范围。故应认知二取分别心的迷乱显现犹如梦境，一旦梦醒之时，梦境刹那消失无余，如是一旦开明了本然智慧，其能知、所知、一体、异体、形色、男女等相非但无有自体，且连名相亦不存在，如是安住者乃为圣者瑜伽士所修的境界。本论云：“此中犹如已觉位，乃至未觉三皆有，如已觉后三非有，痴睡尽后亦如是。”是故若能对应成派解说的般若大空性生起决定信解者，则于分别心的一切迷乱显现非但当即能产生极大的厌离心，且于胜义理论遮破不了色法等念执亦能彻底遣除。

　　广说：在以理论辨析时，凡是缘起假立的一切现法必定是胜义理论的所破法，只因众生的无明习气对缘起假立的世俗现法颠倒妄执为实有而障蔽了通达胜义本性的智慧，故无法真实了认，但只要以胜义理论观察抉择，诸法本体毕竟是空性，应当宣说诸法不成立。若谓不破显现，唯破堪忍法的自体就能抉择显现法是空性亦不应理。试问：破堪忍法者，是破显现法或不破显现法呢？若许破显现者，则与汝许不破现法的观点成直接相违。若许不破显现者，虽其堪忍的自体本来空性，但显现的本身却未能以理抉择为空性，这样从显现的角度则无法安立现空是一味无别的大双运。《定解宝灯论》云：“空与不空于无二，不得犹如搓紧线。”另外，显现诸法的自体是否无遮(自空)，若不是无遮，则与《显句论》等中所说相违。若是无遮，则不破显现又怎么能抉择其为无遮自空呢？设若又继续说：虽破现法亦是指胜义中破，非于名言中破，此言岂非指应成派与自续派仅于说法上有差别、意义上根本无别。并且以上所述月称论师抉择根本慧定的境界时不分二谛，彼之《显句论》与清辨论师的《般若灯论》中关于是否破现法这一问题曾经有过较大的辩论，这难道不是亦成了文句上的诤论吗？自宗全知麦彭仁波切说：应成派不共的所破法即是分别二谛各执之境。若于现量见闻之法不破，却偏于寻找如兔角般堪忍自体之法来空，此绝对不是无生般若佛母的本性，亦无法真实了悟现空无二的大平等性。总而言之，如果不破现法的本身，虽破余法或如何地抉择为空性等，则于应成派为他宗所发的三大过失仍然是在所难免。可以通过上述破他宗时所引用的教证以及自他共许的了义经论来了知，欲系统了解者，请详阅全知麦彭仁波切与沙格西的辩论书及《遣除单秋疑惑论》以及《众论难题释》等论典。

　　如是一切所知法，以胜义理论观察时犹如芭蕉树空无实体，因此所谓的不空或不能遮破之法，在一切所知的范围内，连极微尘许亦不存在，一切诸法应抉择为如兔角、龟毛、石女儿般本空离根。本论云：“设若观察此诸法，离真实性不可得。”又云：“如石女儿自性生，真实世间俱非有。”《定解宝灯论》亦云：“由思唯一空性理，若问可答即无遮。”又云：“柱子本来清净后，其余不空无少许。”是故当知一切诸法虽然自性本空、远离一切戏论，但因缘聚合时仍有林立众多的种种显现。如本论云：“如是一切法虽空，从空性中亦得生。”《定解宝灯论》亦云：“观察水月水月性，少许不得正无有，水月显现现量时，虽是无遮能显现。”又云：“无彼无相正未舍，自现不灭而显现。”诸法本体空性故可以显现、缘起显现故当体即空，如是现空圆融无碍、毫不相违。对此真实生起坚固不移的定解，即后得位中诸法如梦幻般无实的见解。在入定时离一切垢染，无论是现与否、空与否等分门别类的一切执著皆已远离，犹如深秋午时的蔚蓝晴空，无有丝毫云翳所染。

　　如是抉择法界本性的圣教理论以及如何运用的方法等，在承许自空、他空时都是极其重要的。相对于初学者来说，介绍胜义实相的本性时，唯依二谛的正量理论来观察以致彻底抉择后，方能了知现空双运，此亦是依靠胜义量着重抉择的空分与净见量着重抉择的明分而如实通达的现空双运义。在以胜义理论真实抉择时，一般不可能留有现分的存在，诸法本性离一切戏论故，假设留有少许未破之法，亦应成不空堪忍自体法的过失。由是当知，虽能如是抉择本体空性，但未舍空体仍能显现，乃为究竟的缘起法。《中论》云：“因缘所生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义。未曾有一法，不从因缘生，是故一切法，无不是空者。”所破的一切色等现法皆由分别心造作，亦依分别心而存在，又依分别心的动念及诸业因而迁变。由于众生内在的业力不同，故于一法亦会见为各种不同的现相，如人见水为水，饿鬼见水为脓血，天人见水为甘露，鱼见水为住处等都是随着内在业力的不同而转变。唯于获得究竟佛果之时，心与心所皆已寂灭，尔时依分别心所产生的一切现法悉皆消融于法界的本性中，连名称亦不会存在，此乃究竟实相的本来面目。

　　摄义而结尾：应成派抉择究竟实相的本性时，不作任何承认，是最极相应实相的抉择。若不遮破色等现法，则无法相应法界的实相本性，故初学者抉择入根本慧定的境界时，必须要破除一切显现的戏论法。为此再一次申明，虽然应成派在抉择胜义谛的法界本性时没有任何承认，但彼诸论师为随顺有分别心的众生而宣说出定位的道中观时，建立胜义为空性、世俗中有缘起显现法的观点，对此亦有很多教证说明。如龙树菩萨在《名言成立论》中云：“虽然胜义中诸法远离戏论，但在后得名言中，二谛法仍然存在。”圣天菩萨在《中观四百论》中云：“以世间少有，于胜义都无。”寂天菩萨在《入菩萨行论·智慧品》中云：“于见闻觉知，此处非都遮，是处应遮者，苦因执谛实。”即世俗中眼识所见、耳识所闻、意识觉知等诸法都不是所破的真实对境，此处主要应破的是苦谛之因，即众生相续的实有执著。又如本论中所云“真实不生世间生”一句表明，胜义本性中诸法是无生本来清净的，在世间众生的分别心面前，由缘起力而生，如依外在的种子可以产生出芽果，依内在的无明可以产生出行等，如是外内因缘聚合时皆能生果。可见应成派的大论师们在随顺众生时分开了二谛。如《澄清宝珠论》云：“在胜义谛中虽无二谛的所立法，但名言中有二谛，因为必定有实相、现相二者故。”总而言之，中观二派建立理所破‘相’的差别，仅在于有否分开二谛加有胜义鉴别。亦就是在以胜义理论抉择现空二谛时，应成派不承认自他共同所境的现法，对此自续派却有所承认。若能善知此理就容易理解二派之间承许所破法的差别相。在藏地雪域弘扬般若大中观的过程中，宁玛派自宗等与格鲁派曾经有过极大的暂时辩论，具智善缘信士应该对此等问题善加分析了知甚为重要。

　　第二、宣说能破胜义理论及以此理如何遮遣所破法树立中观正见：

　　一般来说，抉择空性时最为重要的就是理论，如果对理论尚未详细理解，则对《中论》、《中观四百论》、《入中论》等在破斥外道、内道有部派(有实宗)等见解时的所说义，会生起有些能破除、有些根本破不了等不必要的疑念。当知生起般若智慧的主要途径是抉择空性的殊胜理论。全知麦彭仁波切亦说：在以胜义理论抉择万法本性时，无论是本来清净的如来藏或不清净的世俗法都是平等一如的，因为法界本体本无分别、取舍、远近等差别故。

　　确实掌握理论十分重要，否则，若心无正见的寻章摘句，或如鹦鹉学舌般的说，佛的般若经典与龙树菩萨的中观论典中宣说有诸法空性，然于调伏心相续、破除实有执著等则根本无济于事。《六祖坛经》云：“吾为汝说，善知识，世人终日口念般若，不识自性般若，犹如说食不饱，口但念空，万劫不得见性，终无有益。”法王如意宝在《忠言心之明点》中亦云：“讲诸圣教大论师，未调自续如鹦鹉。”是故唯有依靠这些系统而准确可靠的理论脚踏实地的闻思修行，才能彻底通达胜义空性，在心相续中决定生起现空大双运的殊胜定解。体悟到空性的真实利用，由此就能逐渐调伏自续以致破除实有执著的种子。由于末法时期的世间有邪道遍布，若不依随正理，则难以遣除无边邪道，并与彼等施展辩论亦如与疯狂人辩论一样毫无意义，可见理论的重要性是不可忽视的。

　　其能破理论分三：共同五大因(自续派与应成派共许之理论)；不共四大因(应成派的不共理论)；彼二差别。

　　一者．共同五大因：即金刚屑因，破有无生因，离一多因，破四句生因，大缘起因。此五大因在《如意宝

　　藏论》等注释中如是所说。全知麦彭仁波切在《智者入门论》中云：“若分别而言，有共同五因，若归纳而言，破四句生因可以归摄在金刚屑因中，如是则为共同四因。”何故称为共同理论呢？从中观二派共同应用的这一角度所说是共同理论。虽然自续派与应成派共同运用这五大因，但在运用的方式上却有着本质上的区别。自续派本来就承认三相理论，亦力图从正面去推出空性的结论，故为“自续”的理论。对于应成派来说，这是“他称”的理论，因为应成派所抉择的是入根本慧定的无漏境界，如是安住于大空离戏的法界本性，离一切名言戏论，一法不立。其自宗本来勿须任何承认，但为度化众生，清除彼诸实执，引发般若智慧等，必须假借理论来破析有实宗所许的观点。众生以分别妄心增益出来的种种显现，若能以理仔细观察，必然会发现漏洞百出、无法成立。正是基于这一原理，应成派论师在不离法界空性的同时借以他称理论来逐层剖析众生所妄执的对境，最后得出彼等所许的观点根本不能成立，亦就是使用了“以子之矛，攻子之盾”的方法。这些方法总结起来，亦就是共同五因与不共四因。可见应成派并不拘泥于某一种理论，亦不刻意从正面去推出空性的结论，而只是随顺世俗凡夫人的根性，为其解粘去缚、廓清迷雾，不说而说，说犹未说，一种本来如如的境界。《华严经》云：“如是普观缘起行，无作无, 受无真实，如幻如梦如光影，亦如愚夫逐阳焰，如是观察入于空，知缘性离得无相，了其虚妄无所愿，唯除慈悯为众生。”《大智度论》云：“言说为世俗，怜悯一切故，假名说诸法，虽说而不说。”

　　一．金刚屑因：经典中的《佛说稻秆经》，论典中的《中论》、《入中论》、《掌珍论》等都用到了金刚屑因，此乃详细观察、抉择因无自性的甚深理论，主要从破“因”自相的这一反体来抉择诸法是无生空性。由于众生执著诸法自生、他生、共生、无因生的邪见如山，为此立有相对能摧毁邪见山的金刚屑，此能以强大的威力来彻底地破除这四边生，如同金刚杵能将此邪见大山击为粉碎，化成极细微的碎屑，故以喻而得名金刚屑因。

　　一般来说，凡夫执著产生诸法之因归纳起来约有四种：即外道数论派承许的自生(自现)；内道小乘的有部、经部，大乘的随理唯识所承许的他生，中观自续派在名言谛中亦如是承许；外道裸形派承许的共生；外道现世美(顺世派)承许的无因生。此等经过金刚屑因的彻底破析后，分别得出许自生者有无义生、无穷生、不必要生的过失；许他生者有火焰生黑暗等过失；如果自生、他生各别不存在，更不可能有自他和合的共生；若许无因生者，有现量见的应成不能见或见不到的应成现量见的过失。这样便能彻底地遮破四边生。如是系统遮破的方法将在下文的颂义中广述。

　　二．破有无生因：诸经论中皆已用到此因，它是详细观察抉择“果”无自性的甚深理论。若因与果是同时，果就不必再生，若果在因位时无有则永不能生。其观察方法是，若说果有自相，此果则必由某个种子(因)所产生，那么此种子存在的同时，是否亦有果法的存在，若许存在，则不需要再生，已有之故。若许生未有之果，则永不可能，无有故如石女儿。《中论》等中亦云：“有法不应生，无亦不能生。”已有者不必再生，根本没有之法亦永不能生，就象千千万万个因缘集聚了也没办法产生出石女儿与兔角一样。亦就是说在世俗众生面前，种子上本来有果，或本来无果，除此以外别无其余情况。一般只能说因时无果，后来以因缘聚合后才产生，其实此乃缘起假立之生，是在不以胜义理论详细观察的基础上所安立的，根本不可能得有自相实有之生。是故有无生因主要是从破“果”自相的这一反体来抉择诸法是无生空性的。如《十二门论》云：“先有则不生，先无亦不生，有无亦不生，谁当有生者。”

　　若以三世来观察，所生之果亦定无实有，因为过去之法已灭尽故不生，未来之法尚未产生故亦不生，现在之法已有故仍然不生。那么所生之果是生因中已有的吗？还是生因中未有的呢？或者是二俱之生？还是非二俱之生呢？

　　若许生已有者：则不应理，因为已有之法即便是依因缘聚合亦不能再生，倘若已有，尚需再生，应成无穷生的过失。比如青稞的芽果已经产生，则就不必再生之理相同。

　　若许生无有者：亦不应理，因为本来没有之法永远亦不可能产生，如兔角、龟毛等纵然集聚因缘亦无法产生。

　　设若前面未有之法，后依因缘积聚而新生自相之果，不仅永无是处，亦根本不合实际道理。何以故？因为依因缘缘起所产生的果法并非自相实有，不过是第六分别意识作连结而假立了一个先无、后有之法，此生仅仅是分别心的假立而已，如是先有、后无之法亦由分别心假立，绝非自相实有。一切有为法皆依因缘缘起而显现，此外有的不会转变为无，无的不会转变为有。诸如生、灭、住、无住、有我、无我等均皆如是。唯依缘起显现的一切所知法，其自体是本空离根的，在真实义中遍寻不得其生灭、来去、增减等变迁的差别法。既然有无之中皆不生实有的果法，那么除了此有无以外的生果更不可能存在。是则应当如何承认此果之生呢？其实所谓的生果，是在尚未以理详细观察的基础上，唯由无欺缘起的一种力现而已。对此若稍加观察，有无等自相之生果皆不成立，如梦幻般毫无实体。

　　若许二俱之生：非但不应理，亦不可能成立，因为堪忍自体的有、无二者本来互不相容，都是各住自位，如同水火性不相容，如是相违之故。

　　若许非二俱之生：亦不可能成立，因为在相违法的中间，不可能成立有第三品物体故。

　　其实我们可用一个比喻来说明依因缘缘起所产生世间的一切果法毫无实质。例如通过睡眠习气引生的梦境，一个人在梦中梦见自己是农夫，在耕种之时首先辛勤地耕地、播种、生根、发芽，然后施肥、浇水、除草等。乃至这个梦境尚未醒觉之前，从耕地到发生芽果之间的一道道工序都是实实在在的有。当于梦境醒觉之际，方知这一切本来不存在，不过是梦中的迷乱习气所幻现而已。同样白天一切诸法的生灭等相，皆由无始以来分别心的迷乱习气而幻现，这些虚妄无实的诸法亦是依靠一些特定的因缘产生，若非特定因缘亦无生果之力，所以诸法必须是在特定因缘的范围内才能产生。依靠因缘缘起假立的此等诸法，在不观察的基础上，好象是实有，一旦通过正理观察时，连毫许实体亦根本无有。此与梦中、梦醒之喻理相同。相对于不具殊胜理智的普通凡夫来说，对胜义理论作系统观察的结果会生大怖畏，如同在伸手不见五指的黑暗之中，什么亦看不见一样的恐惧心情。实际上唯有通过甚深理论来作观察后，才能真实了达远离一切边执戏论的大法界本性中本无任何承认的所知法，是超乎一切分别寻思的殊胜境界，非如黑暗中什么亦不见的那种情景，亦非如石头一样无分别心。如是远离二取戏论、不可思议的境界，虽非言喻所能表述，但依胜义理论观察抉择后就能彻底遣除一切疑惑，以各别自证的智慧能明明清清的通彻了悟明空大双运的究竟本体，如同万里无云的清净虚空中呈现出一轮光芒四射的太阳一般炫耀了然。

　　这里尚应注意的一个误区是：切莫因为遮破了四边生与自相果，便进而将佛法在名言中的因果、轮回等世俗定律也一并否认，以致又堕在无边(断灭)。那么应成派是如何看待万法之生呢？应成派认为，在分别心面前的世俗法只能承认是缘起生，因为缘起生是假立不成实有的幻相，以此不致于落四边的任何一边。此缘起生有两个前提：一是从现法的角度，二是针对分别心尚未消亡的众生。应成派安住无生无灭的法界本性时囊括缘起生在内的一切万法皆已寂灭，也就是在法界本性中本来不成立假立的缘起生。然于世俗中具有无明习气的众生却将本来无生的法界空性视为森罗万象、错综复杂的实有法，以粗重的分别心见到了万法的生灭等体相，见到稻种长出了稻芽，长成了稻谷等，并认为这一切浑然天成、本来如此。一部分众生对这些现象生起了怀疑，进行了思考，试图找出隐藏在这些现象中的真相，这就是各类外道及古今中外的哲学家们，因智慧、福报不足，而未能找出令人信服的答案。另有一类如声闻缘觉，虽然找出了比较令人信服的答案，但也未臻圆满。彼等亦算学识渊博、智慧深远，是众生中的佼佼者。尚且如此，若直接将应成派的无生大空性讲解出来，则对绝大部分根性不高的众生来说无异于充耳不闻或至晕头转向，甚至无从下手、无法捉摸等一样，根本不能如应正确地理解甚深法义。因此佛菩萨们退而求其次，首先宣说了因果等前行法，待众生修行慢慢上路，根机相对逐渐成熟，尚未具有能力理解无生大空性时，便从见闻觉知的角度，将众生所执为实有之生灭法与无生大空性折衷，留取了众生所见的生灭之相，去掉了众生额外安立上去的实有执著。如应成派的缘起法、自续派、格鲁派的单空见，皆令众生了达缘起法，待执著已大半去除，根性已完全成熟时，诸佛菩萨便直接宣说了本无生灭的大空性，令其了悟诸法的究竟实相——一真法界的真如本性。如是随顺众生的根机、意乐，渐次迂曲而最终使众生回归本原，登上法王的宝座。由此应成派才呈现出其遣荡一切、超然卓越的独特风采。

　　粗略看来缘起生似乎与四边生中的他生较相类似，实际上两者之间却有着本质上的区别。因为应成派的缘起生如幻如梦，是不经详细观察暂时得出的结论，与芭蕉树一样毫无实体。而许他生者，认为是实有之因产生了实有之果，是经观察后成立的。其实在以胜义理论观察时，根本找不到一个“他”的存在，因为有种子时无果，果上无原先的种子，种与果不会同时并存，就象昨天与今天、上午与下午、前一分钟与后一分钟等不可能同时并存一样。又象在梦中，不观察时好象有种种因果法，其实连世间人亦知道梦境毫无实体，皆为迷乱习气所幻化，根本没有一个堪忍自体的“他体”。又如幻化师幻化出的象马、男女等，本来虚幻无实，亦就无所谓“他体”。否则，所谓的他生难以避免会有下列过失：因生果时，因若已灭则此因应成断灭法，因若未灭则此因应成恒常法。而应成派承许的缘起生本身即是不用胜义理论详细观察的假立现法，一旦用以理论观察时则本体空性，现与空亦是互为圆融一味无违的。

　　三、破四句生因：它是同时观察因与果的殊胜理论，诸经典与智藏论师的《二谛论》以及全知麦彭仁波切的《智者入门论》等中都用到了这一理论。此理论主要是破除有实宗承许因能产生实有果的观点，遮破此执著的方式归摄起来约有四种：即多因生一果，多因生多果，一因生多果，一因生一果，称此为四句生因。运用此理观察抉择以及遮破的方法，全知麦彭仁波切在《智者入门论》中云：“设若多因生一果，应成一异体无因；设若多因生多果，不能成立一体果；设若一因生多果，不能成立异体果；设若一因生一果，应成勿须聚因缘；是故因果之缘起，离实一故无异体，除一异体假立外，真实义中无有生。”

　　全知麦彭仁波切又在《智者入门论》中依次第分别解释上述理论云：“所谓多因生一果、多因生多果、一因生多果、一因生一果之四句生因中，无论何者，若能以理善加观察皆不成立。

　　设若多因生一果，应成一异体无因：

　　有者作如是念：由所缘境、眼根、心所中的作意、光明等多因生起眼识之一果，故谓异体之因可以产生非异体之一果。破曰：非异体之果应成无因。如是则非异体之因亦不能产生非异体之果，故异体非异体即多体一体皆应成无因，因为没有多体一体所不包括之法故。是则多体一体所摄之诸法，应成要么恒有、要么断无。

　　设若多因生多果，不能成立一体果：

　　如果认为多因生多果，以心所的作意无间产生自性的眼识，依靠眼根产生能持取外境之识，从而缘于外境产生各自形象之识。破曰：如是则各各之因所产生的不同识与眼识非为一体，故识应成多体。若如是许者，并非此等因生起眼识之一果，因为各别之因产生各各差别之果，其总体之眼识应成无因。若谓：这些差别部分的反体皆除一识外，无有异体。破曰：如是安立为多因生多果应成无义，并成多因生一果，彼者亦有如上所述之过。若谓：虽然本性一体，但从不同侧面(反体)上是假立的异体，故无过失。破曰：诸因对假立的法起作用后，不会生起自相实有之识，那么实有之识应成无因。若果的本性为一体，却有很多差别的部分，显然法与有法应成异体。

　　设若一因生多果，不能成立异体果：

　　如果认为犹如所缘境的蓝色花朵之一因产生自己的后后相续，及产生他人之眼识等多果。试问，是仅从此一因产生还是偕同余者而产生呢？若许前者，异体之果应成无有能生之因，并且一因亦不能产生一果，一体与异体之果皆应成无有能生之因。如是上述过失仍然难免。若许后者，蓝色外境及观待光明、眼根、作意而产生眼识，所生之果不成一体，以各各不同之因生起各各不同差别之果故。

　　设若一因生一果，应成勿须聚因缘：

　　若谓一因产生类似自己的一果。破曰：以眼根为喻，除了生起与其自己相似之法外，不会生起眼识，那么一切众生应成聋子(不能闻声)、瞎子(不能见色)等，无疑有很大的妨害。上述破四句生的理论是《中观二谛》中所说。”

　　全知麦彭仁波切又在大圆满金刚智慧中自然流露出破四句生因的理论，故于《智者入门论》中云：“此外，如果承许多因生一果者，果法不应有(色、形、味等)多体，应成唯一，然以理论观察时无可分析的实有一体法，不可能成立；若许多因生多果者，则多因生一果的作业根本不成，即便是集聚多因亦应成无义；若许一因生多果者，同样无分析之一因亦不可能成立，不观待任何法的独一因能生果永不可能；若许一因生一果者，亦不能成立，因为此与集聚因缘能产生各种果法成直接相违故。因此无论是因或果都没有一个实有堪忍的一体性，既然无有一体，亦不会有由一体组成的多体，对多体的法亦是依其同类的根据假立为一体，同样，对一体法亦依其种种差别的分类假立为多体。名言中唯以这种方式来安立因果法。此外，以胜义理论观察时，在多因生多果、多因生一果、一因生一果、一因生多果的四句生中，任何一者亦不成立能生所生的因果法，所以诸法毫无堪忍的自体，如梦境般虚妄无实。”以上所述并不是在破斥尚未以胜义理论观察的情况下所承许的多因生一果等法，而是破斥正以理论观察时所承许的自相法。此破四句生的理论是从因果能生所生之反体而抉择诸法空性的。

　　四．离一多因：全知麦彭仁波切在《文殊上师欢喜教言论》中云：“离一多因如同锋利的宝剑、利刃，能顿时斩断一切分别实执，此理简明易解，观察时亦很方便，抉择的范围亦非常广泛等有很多不同的特点。”在经典中的《楞伽经》等，论典中的《中观庄严颂》，月称论师的《入中论自释》及其《入般若波罗蜜多根本论》等中皆用到了这一殊胜理论。“离一多因”并不是从因、果的能生与所生之侧面观察，而是直接从诸法本性的反体来作抉择。如果诸法本来实有存在者，要么是一体、要么是多体。

　　首先观察一体的这种情况，可以将一根柱子分成上、中、下三部分，又将上部分分成上中下三分，如是分析后就会发现成为一体的柱子根本不存在，这些支分亦是分别心假立而有。如是以理观察时，不仅粗相的法不存在，且连极微尘许亦根本无有。如是推知既然没有一体，更不可能有多体，因为多体是依靠许多个一体组成的。就象经堂里一个人都没有，亦就不可能有许多人组成的僧团，所以多体是建立在一体的基础上。其实应成派在名言中本身不破假立现法的自相而随顺世人所许，在尚未以胜义理论观察时，因缘缘起所假立的一体、多体法均不必遮破。

　　离一多因，其所立、能立、比喻等在宗喀巴大师的《现证庄严论·金鬘疏》与甲曹杰的《中观庄严颂略释》以及荣顿巴尊者的《现证庄严论广疏》等中皆有详细广述。尤于全知麦彭仁波切的《中观庄严颂注疏·文殊上师欢喜教言论》中有很深广明晰的论述，可以参阅了知。

　　以离一多因来抉择人我、法我、有为、无为等诸法自性空(有为包括内外的器情诸法，无为包括虚空及不可思议我等)。由于一切所知法已经被正理抉择为自性本空，故应归摄遍计与俱生执著的一切所境法而如是介绍空性的要诀，即不仅无患六根识面前的所境法，乃至外道的遍计法都一并归摄而如应的抉择。并且能立的离一多因及所立的自性空皆为无遮法，亦是一体关系。其能立是从抉择远离一体多体的这一反体而言，所立则是从无自性的这一反体而言，其实都是无我的本性。这样依靠离一多因就能成立自性本空的究竟实相。虽然无分别的实有一体与多体如同水火互不相容，但分别无实(假立)的一体或多体相互间是有关系的，因为多体是建立在一体的基础上。

　　下文对离一多因作具体的阐述，并且以此理论来破析人我与法我的执著。

　　在小乘中将诸法分为有为法与无为法两种。其中有为法即色、声、香、味、触五境与眼、耳、鼻、舌、身五根等世俗诸法。彼宗以理观察抉择有为法后，承许粗相色法的基础即无方分微尘，心法相续的基础即无时分刹那。如以宝瓶为例，可以将宝瓶打碎，碎片再碎，碎至外力不能再碎之时，可以用心识分析，如果其有大小或方分，则上半部分与下半部分非为一体。可以将其一分为二，其中一分又可分为二，如是分至无穷，小乘宗如是分析观察后，认为粗细色法之极微尘再无方分，并许此无分微尘为自相实有。

　　复次于心法亦作类似的观察与分析后，认为其极微即无时分之刹那为自相实有。彼宗认为若不安立无分微尘与无分刹那为实有之基，则于粗大的色、心等世俗诸法就无法成立。外道许此(无分微尘)为恒常、小乘许此为刹那性，虽然所许有别，但彼二的共同点即是实有。

　　首先对承许无分微尘与无分刹那是否实有存在这一问题而以正理来进行观察。外道胜论派承许无分微尘是相互接触而存在，内道小乘有部派承许无分微尘相互间虽不接触，但互有作用力，即相互束缚而存在(此与近代的自然科学很相近，繁不赘述)。若许无分微尘间相互接触而存在者，那么当两个无分微尘的一端接触时，其另一端是否接触？若说不接触，则微尘有触之端与无触之端应成有方分，非为无分微尘。若说二尘间相互接触，那么二尘应融为一体，即成一尘，如是须弥山王亦应成一尘，故许无分微尘间相互接触极不应理。若许无分微尘间相互不接触，那么以两个不接触的无分微尘为例，于白昼时二尘间有光尘存在，于黑夜时二尘间有暗尘存在(小乘许光尘与暗尘皆为刹那存在，故如是观察，或者观察在二尘间再放入另一微尘，使其互相接触，也与此相同)由于二尘间遍布光尘或暗尘故，二尘间互不接触。那么光尘或暗尘与二尘间是否接触呢？无论接触或不接触，凡许无分微尘实有存在者，皆有上述过咎。如是以理观察抉择时，成立无分微尘的确无有是处。复于心法之无分刹那，作类似的推理观察时，亦能得出同样的结论。

　　复次，对构成粗相色法的无分微尘与组成粗大心法相续的无分刹那许为实有性作观察并予与遮破。

　　小乘宗承许在构成粗相的山河大地等器世间时，需要积聚很多的无分微尘。如《俱舍论》云：“极微微金水，兔羊毛隙尘，虮虱麦指节，后后增七倍，二十四指肘，四肘为方量，五百俱庐舍，此八逾缮那。”设想一无分微尘之四方四隅上下各有一个无分微尘，中间之尘与十方之尘无论接触与否，由于中尘无有方分，则十方之十尘与中尘皆应合而为一。若以上方之尘为例，由于中尘无有方分，则上方之尘不仅应位于上方，也应位于下方，还应位于四方四隅，尽管如是也只能与中尘合为一体，那么应有山河大地只有容为一尘的空间等有极大太过。如是此于《中观庄严颂》中说：设若中尘的周围十方有十尘，那么观待十尘中间之尘，应有十分。比如一间房屋，可以分出东、西、南、北等异面，如是中尘若有十分或十面，则其不能成为无方分之微尘。如是所许，无分微尘亦就不能组成粗相的色法，以理观知无分微尘亦本来不存在故。另外与此类似的观察方法，《唯识二十颂》云：“极微与六合，一应成六分，若与六同处，聚应如极微。”即一微尘的四周上下有六微尘围绕时，若中尘与周围的六尘接触，中尘应有六分或六面，如是其非为无方分之微尘。若不接触，则六尘应成仅占一尘之空间，这样即使积聚多如山王之尘，亦应成仅占一微尘之空间等有极大过失。若是堪忍的无分微尘则永远不能组成粗相的器世间，如果都是有分之微尘，则就无法安立为无分微尘，故许胜义中成立无分微尘极不应理。

　　又对无时分之刹那进行观察，依此自相的刹那也不能组成粗大心识之相续。因为在组成心识的粗大相续时，需要积聚很多的无分刹那。《俱舍论》云：“百二十刹那，为恒刹那量，腊缚此六十，此三十须臾，此三十昼夜，三十昼夜月，十二月为年。”以此可知，由刹那时位的次第增上而构成心识之相续。在尚未观察的名言中可有如此承许，此若承许胜义中存在者，试问，实有无分刹那之前后是否相互接触，若许接触，则于二个刹那之间另一分是否接触？仍许触者，应成二者合为一体，如是一大劫也应成一刹那，又如何能构成心识的相续呢？若许无触者，则非为无时分之刹那。如果承许无时分之刹那相互间有隔无触而使诸刹那构成心法之相续。若如是者，试问，某一无分刹那之前一间隔的后端与后一间隔的前端是否相触？若不相触，则非为无分刹那。若相触者，皆成无隔(一体)，如是怎么能组成心法的相续呢？因此无分刹那不能成立。

　　由于此理深细难懂，故从图表来进一步详加说明如何抉择无分刹那心识之空性。由心识无时分之刹那构成一个粗相续心识时，需集聚很多无时分刹那之心识，这些无分刹那心识互相之间要么有间隔，要么无间隔。所谓间隔之义，是指全为空白，无有心识，即使是细分之心识。无分刹那心识若互相间接触而构成粗分心识，则可作如下观察，如图1，此二无分刹那心识分别标示A、B与C、D，若第一个无分刹那心识之A端与第二个无分刹那心识之C端接触，则问B端与D端是否接触？若接触，则此二无分刹那心识合而为一，不能构成粗分相续。若不接触，则A端非为B端，C端非为D端，二者皆成有分，非为无分刹那心识。

　　无分刹那心识间若有间隔而构成相续，则如图2，可作如下观察，如以2号无分刹那心识为例，其前有一间隔，此间隔后端为A；其后有一间隔，间隔前端为B，则问，A与B接触不接触？若不接触，则A非为B，故2号无分刹那心识成有分，非为无分。若接触，则前后二个间隔连成一片，全成间隔，即为无有心识之空白，不能构成粗分心识。故许无分刹那心识不应理。

　　另外，大法王无垢光尊者与金刚上师法王如意宝晋美彭措云：无论是一心或异心悉皆无法成立堪忍的自体，因为一切粗觉的相续皆可分为乃至无分边际时位，此一无分边际时中，日影必定是无有止息地在稍许变迁。如所射之箭须经过如日影之尘，其箭亦是尘尘的次第经过，当箭经过一尘时，其日影亦需不停而行，应当思维此喻。无分刹那亦可分析乃至无基空性间无有一性是成实之法，如果构成心识相续的一个因素无法成立，那么更不可能获得众多。

　　复次，小乘宗将无为法分为择灭、非择灭、虚空三种，并承许其为自相实有。关于无为法的体相，如本论云：“若无生住灭，是法名无为。”如以虚空为例：所谓的虚空，是指无有任何色相之法，实际上其仅为第六分别心所假立而已，虚空的总相本自空性故。小乘自宗将心法的相续抉择为无时分之刹那，如前所述，运用离一多因来观察，可以将无分刹那抉择为本空离根。总而言之，虽然小乘自宗将有为诸法之基抉择为无分微尘与无分刹那，但未能抉择为离四边八戏的大空性。在承许实有微尘与无分刹那为胜义谛的基础上，运用这种理论抉择了本来无我的空性及世俗的粗相假立法。以此为见解而修持者可以获得所欲的暂时解脱、证阿罗汉果。《定解宝灯论》亦云：“粗体以及无分尘，虽似相违而彼等，暂无圣教窍诀故，建立无违之宗派。”而应成派则利用离一多因将无分微尘与无分刹那抉择为离四边八戏的大空性，依此见解而修持者能现证无上菩提、获得究竟解脱的佛果。或许有者疑问：既然是空性，怎么能有显现呢？又如何能建立世间诸事呢？其实空性与显现并不相违，空性的智慧唯与四边的实执相违，由分别心所增益的有无等边而被离一多因的正理遮破无余。如是抉择为现而空、空而现，现与空非但互不相违，且正好相一致。如云：“空故缘起而显现，现故本体为空性。”正因为现空双运是一味无别的，故于空性的显现中可以安立世俗的一切事相。

　　复次，运用离一多因对随理唯识所承许的实有依他起进行观察而予以破析。彼宗将世俗法归摄为五位唯识：自性唯识即八心王；相应唯识即五十一心所；所变唯识即十一色法；分位唯识即二十四不相应行；实性唯识即八无为法。又将其归摄为三自性，即遍计法自性、依他起自性、圆成实自性。随理唯识认为遍计法是自空，而依他起在胜义中是刹那、实有的。依他起虽有净与不净之分，亦有内识与外识的含义，但这里对此不加分别而仅作总体观察。彼宗承许识为实有，如果识是实有者，并非指识的相续为实有，而是承许心识相续之极微即无时分之刹那为实有，识之相续前后中皆有差别故。如嗔心有生住灭之不同，亦由很多无分刹那组成一相续，并且每一无分刹那与其余不同，故形成了心识的变化过程。《楞伽经》云：“世尊，识有几种生住灭？佛告大慧，诸识有二种生住灭，非思量所知，诸识有二种生，谓流注生及相生。有二种住，谓流注住及相住。有二种灭，谓流注灭及相灭。”此犹如电影之画面，即连续放映前后相临的静态画面，其形状动态过程较为相似，仅有少许不同而已。依他起是否实有，亦关键在于是否存在无时分之刹那，此若存在者，应是非空而是实有。然而前以理论已将此无分刹那抉择为自性空，如是分析，依他起又怎么能成为实有呢？若能遮破无分刹那，进而可以破除唯识之五位百法。如以不相应行为例，其定义为“非心非色不相应行”，即非为心王非为色法非为心所，而是假立的有为法，此于心王、色法、心所三法的作用上而安立名称，所以仅属第六意识造作的假立法。如不相应行中之“生”，义为先无、后有之法位，其相续非为实有，因为唯许无分刹那为实有，此外之相续假立为有。由前已破无时分之刹那，故“生”第六识的总相亦是假而本体空性。其余的五位百法皆可如是观察类推而抉择为空性。总而言之，虽然随理唯识运用观察微尘如何构成粗色之理与观察所缘缘之理，将无分微尘抉择为遍计法的本体空性。但又以“假必依实”的原则，却未能将内在的无分刹那抉择为空性。并将外境法与现行心识抉择为内识的功能或习气，此也仅是名言中的真世俗谛，非为真胜义谛，唯有中观派以离一多因所抉择离四边八戏的大空性才是真正了义的胜义谛。所以中观派与随理唯识的主要差别，仅在于以理论抉择依他起时是否承认为自相实有。

　　其次，再依据离一多因来抉择人无我与法无我。一般来说，抉择人无我空性的理论是七相理论，前五相为龙树菩萨在《中论》中所述，后二相为寂天菩萨在《入行论·智慧品》与月称菩萨在本论中所述，当知七相理论亦为离一多因所摄。

　　关于人我与五蕴的关系，以车与其支分零件的比喻来加以说明。本论云：“如车不许异支分，亦非不异非有支，不依支分非支依，非唯集聚复非形。”即车与其支分零件不是异体，亦不是一体，亦不是车上具有支分，既不是车依附于支分上，亦不是支分依附于车上，既不是零件的无规堆积，亦不仅仅是形状而已。那么车与其支分到底是什么关系呢？其实二者是暂时观待整体与部分之间的假立关系。在运用离一多因对车的整体进行观察时，可以将整体之车分析为部分的支分(零件)，如是则知整体之车并无自相实有，仅仅假立而已，故于胜义中粗相之车当体即空。同样所谓的人我，亦是将五蕴作为实有一体，依此而产生我执。此所执之我是否实有呢？首先依七相理论来观察推求，依五蕴整体而假立的我与其支分的五蕴，既不是异体关系(许为异体者，乃为外道之观点，即不可思议我，仅是遍计之总相而已)；亦不是一体关系；既不是我上具有五蕴；亦不是我依附于五蕴；既不是五蕴依附于我；亦不是五蕴的散乱堆集；亦不仅仅是形状。若以离一多因来进行观察，就能抉择出我与五蕴的整体(聚集体)都不是实有的一异体，唯是假立的缘起显现而已。如僧肇大师云：“四大本无主，五蕴原是空，将头临白刃，犹如斩春风。”

　　若对五蕴分别再作具体的观察，就能抉择出各蕴也都是假立。以此逐渐深入探究时，可以抉择出五蕴之基是无分微尘与无分刹那，其真实义则是人我空性，故所谓的人我亦不过是假立而已。依此见解修持，待第六无分别识圆满现证时，即证悟人无我空性的境界。由于小乘声闻许无分微尘与无分刹那为实有，只抉择了自相续五蕴与他相续五蕴以及外境色法的粗相为空性。小乘缘觉虽抉择了外境色法的细相空性，但此也仅属于相似胜义的部分而已。依此亦能遮破人我及人我的执著，现证阿罗汉果。此广破之理请详见于《澄清宝珠论》。

　　在运用离一多因抉择法无我空性时，首先将世俗万法的粗相抉择为无实假立，如是再对细相作进一步的观察就能抉择为无实有，亦就是将无分微尘与无分刹那都抉择为空性。如是遮破有边后，再以相同的理论于无边、二俱边、非二俱边进行类推、观察亦能予以遮破，进而抉择为离戏大空性。

　　全知麦彭仁波切于大圆满金刚智慧中自然流露而宣说离一多因的甚深理论，在《中观庄严颂注疏·文殊上师欢喜教言论》中云：“如以微尘为例(有些外道许微尘为常有，内道有部许无分微尘是刹那实有法)，彼等虽许为成实独一，然却无有成实独一的理由。否则，此独一成实法上不能有其余之分别法，那么成应除此独立自相的微尘以外，其余的一切所知法悉皆无有。如是在一切所知的范围内，若许何法为实有也与此相同。如是安立为实有独一的微尘法，从方分的角度来观察，众生相续中所摄纳的心识，能安立很多不同的异体分别识，在如是众多的分别识中，何者亦未能见到一个自相实有的无分微尘为所境法(也就是此微尘非能成为众多分别识的所缘境)，那么于彼所境上应有如是未见法的众多分类。又从时分的角度来观察分析，一切有情于劫、年、月、日、刹那的无量分别心中，何者亦未能见到一个自相实有的微尘为所境法，那么于彼所境上应有如是未见法的众多分类。并且此实有的无分微尘既非心识，亦非宝瓶等法，亦不是其自体本身有多少所知法而有如是非为成实独一法的众多分类。对此又反过来观察，若以方分与时分的种种分别识，皆能见到一个实有的无分微尘为所境法，那么在其所缘(无分微尘)上亦可以安立如是众多分类(也就是说，方、时的分别心有多少去见微尘法，如是于微尘上应有等同分别数量的众多分类法)。其实诸法皆由分别心安立，从肯定的侧面而言，“是”的反体有多少，如是亦应有相同的众多类别，诸如是微尘、是细小、是所知法等，若于此等中认定何者是成实独立的一体法或无论承许何者为成实的独一法，那么在方分与时分的何者分别识面前皆不成所知，因此所谓的成实独一体仅仅是立宗而已。或此无分微尘亦可再分为无量异体，如是怎么能安立为成实独一体呢？故于此等中无论认定是何者，均遍寻不得彼彼不可再分的成实独一法。凡是有分类之法非为一体，不能分类之法乃为一体，若不将其安立为一体的名称，则于所知法的范围内很难找到另外的一体法。

　　总而言之，于所知法的范围内，无论何种自体，凡是胜义中安立为成实独一之法，那么在方分与时分的无量心识面前，除此独一的所缘外，其余的一切法、甚至任何一法亦皆应成非所缘境，此外亦不可能有其余的一个方分与时分之法。如是观察的最终结论，此所说的独体法，也并不异于心识外而单独存在。若许存在者，应成不是独一之法，因为有分别故(是色法、不是心识等)。如果连分别自境的心识也不存在，那么实有一体的所缘境亦应成不可缘，如是在种种显现的所知法中，无论何者皆应成如兔角般根本不存在。故于一切所知的范围内，成实独一之法，过去没有成立，现在亦不能成立，未来仍然不会有。然而方分与时分的诸法显现仍是极为明显应理，亦无任何偏颇。如云：所知范围设一实，应成所知皆不现，所知一法不成故，无边所知各明现。(设若在一切所知法的范围内存在堪忍的一体实有法，则应成与般若空性相违之法，当知这样的所知法应成一切时处都不能显现。从胜义实相般若大空性的角度而言，堪忍实有的所知法在二谛中一法亦不成立，是故名言谛中显现无量无边净与不净的所知法都是依靠各自同类的因缘而明现相应的种种果法，犹如水月般，即是殊胜的缘起性空。)

　　唉玛(极希奇)！诸法之法性，乃为不可思议，极奇希有，倘若听闻遍知此等者——善逝所宣等性的狮吼声，则于智慧之身力能增上广大，犹如一口能吞尽无边虚空，其手能持斩断现有戏论的甚深正理——文殊手中的宝剑，连一法也不成实有，诸法在空性中皆由缘起显现，对此缘起性空的究竟真理，生起稳固、殊胜的定解，请将此理广弘于世间生众。如是上述甚深难测的殊胜理论，乃由自之智慧的力现而为诸有缘善士宣说。”如是所说也。

　　由于所知法包括心法与色法或有为法无为法，一切所知法又是观待因缘所安立，若不观待名言的因缘而有之所知法决定不成立。然则不能因为色法观待于心识，而认为色法有少许的独立性，甚至将其推广到绝对的独立性。其实这少许的独立性亦是由心识去了知的，乃为分别心的所境，非真实智慧的境界。如是由分别心幻现的一切所知法绝无堪忍的自相实有，仅仅是分别心的假立而已。不仅所知法无实，且于能知的心识亦毫无实质，这是通过正理观察、抉择所得出的结论。是故应成派所运用的离一多因就能彻底破除四边八戏，直接抉择了离一切戏论的无遮大空性，所抉择的正见亦是般若的大无遮见。

　　五．大缘起因：在经典中的《龙王请问经》与论典中的《中论》等皆已用到了“大缘起因”，其理论主要是抉择一切诸法的本体皆为大空性，亦是共同抉择因果所摄一切诸法的本性或三解脱门的一种殊胜理论，它涵摄了前述四因的全部理论，因此在五大因中最圆具权威的就是大缘起因，其之威力能摧毁一切实有的执著，同时遣除常边与断边，故又被称为五大因中的“因王”。如本论云：“由说诸法依缘生，非诸分别能观察，是故以此缘起理，能破一切恶见网。”

　　应当如何认知万法的缘起本性呢？全知麦彭仁波切在《智者入门论》中云：“观察一切所知法的大缘起因，是抉择诸法自性不生，由因缘集聚后假立而生，无因则决定不生，显现的诸法亦当体即空，毫无自性，因缘缘起法本如影像，远离常断、来去、生灭、一异自性的诸边戏论故。若以相近真实法性的胜义理论来衡量时，除无欺缘起力所产生外，若于四边生、四句生以及有、无、常、无常等中何者为实有，都无法安立为名言世俗法，故应成诽谤了一切名言。由是能以得出无实法犹如幻化、缘起显现与空性乃为一义的结论。是故唯有中观宗所假立的一切名言现法极为应理，以此便能成立世俗名言，以及四谛、三宝等出世间一切宗派的名言。在此正理之王大缘起因中，摄集了金刚屑因等所有胜义理论，不以理论观察时，一切缘起显现之法皆能成立，一旦以理观察时，因、果、体性何者亦不成立。此于《中论》等中有广说缘起之理。如是在世俗中因、果、体性三者的显现而安立名言，在胜义中因、果、体性三者即是无自性的三解脱门，都是大空性的本体。如是二谛无别大双运的具胜空性，乃为修中观道者所证之法界，亦即出生三世佛、佛子的了义佛母。在安住根本慧定时，现空二谛一味无别的大平等性犹如虚空，超离分别意境，虽离言思，但以无念的各别自证智慧安立为等性。在后得时诸法现相与梦境、影像、幻现、变化等喻相同，现而无有自性。如是具足甚深定解，以此妙慧分别二谛而安立此基道果，无误现证并为他人宣说，从现证的空性义中产生大乘道与果的一切殊胜功德。”是故对此甚深的金刚语，应当再三闻思，反复观察后运用在心相续中修行，此对修行者来说，是抉择一切所知法最为殊胜的窍诀。

　　总而言之，缘起法是内道大小乘所共同承认的。在般若大空性的基础上建立名言的缘起显现法是中观派的观点。在理解观待缘起法的前提下，首以简明易知的比喻来说明这一问题。所谓观待者，如同此山与彼山、上面与下面、长短、大小、左右等皆为观待而成立之法。如果上面没有，观待它而有之下面依然不会存在。又如儿子与父亲，亦是互为观待而成立的，如果尚未观待父亲之前就有了儿子，应成无父之子，或说勿须观待儿子，而得有父亲之名，那么一切众生在出生之际就应该成为父亲，此许有违于名言规律，故极不应理。如是能生因与所生果之间的关系亦与此理相同。若不互相观待，永远不能产生同类因之果法，譬如青稞的芽果必须是观待青稞的种子而产生，同样一切诸法并非不观待而存在独立实有，而是因缘缘起所假立产生的。如梦境中的第六分别识面前所现之法，或如无分别眼识前所见的水月等一切所境色法均有待于各自同类或特定的因缘而产生，其差别仅在于有境的分别识与无分别识。若以胜义理论观察皆为平等的无生大空性，其本性本无来去、生灭等相。如本论云：“如日轮有蚀等别，于影像上亦能见，日影合否皆非理，然是名言依缘生。”其实现而无实之空体(影像)，勿须胜义理论，仅依名言理论观察亦不难易知，诸法现而无有自性，皆为缘起假立。譬如，水月在尚未观察的基础上似有，以名言理论稍作观察则知毫无实体，再进一步观寻，此现而无自性的水月到底从何处来，住于何处，消失时去于何处等如是观寻了不可得。如是诸法在因缘缘起聚合之时自然会有显现，当缘起力不具足时，自然就会消失。并且依靠缘起力正在显现的诸法，其本性亦是本空离根的，犹如镜中影像现而无自性。假设说诸法不是因缘缘起假立而是自性实有的话，那么所现之法必定会有它的来源、住处、去处等，然却对此上下求索、遍寻不得，所以诸法并非自性实有，唯是缘起假立显现而已。因、果、体三与上述比喻相同，因缘聚合时则现，正现之时亦是无生大空性的本体，如此现而无自性、缘起性空的甚深义理，请详见于《定解宝灯论》第五问答义。

　　在因缘缘起的基础上所假立的轮涅诸法，如怙主龙树菩萨云：“知此诸法空性已，一切业果依缘起，希有又此极希有，希奇又此极希奇。”这种缘起法的甚深道理，唯有我等大师释迦牟尼佛才能无倒宣说，其他外道的所有论师都未能如实地宣说这种甚深见解。故于《中论》中云：“我稽首礼佛，诸说中第一。”在古印度有很多种外道，约有三百六十多种见解，其归纳为六十四种，再为归摄即常见、断见两种，这些具有外道见解的论师们虽然创立了各种各样或千奇百怪的教派，但实际上都未能通达无我空性的正见。如胜论外道虽许外境色法如梦如幻，但究竟亦未通达无我空性，并且以此见解引起的是遍计执著，因彼建立了一个具九种或五种或不可思议功德之我为独立实有。从外道的甚多典籍中亦不难易知，彼等从未提及过缘起性空的甚深道理，虽然他们的论典中有讲到如梦如幻的世俗法与实相、真理、真如、法界等胜义谛的名词，但这些名词与中观中所诠示的意义却有天壤之别，其根本亦未能通达释迦佛陀所宣说缘起性空的甚深义理。所以内道的缘起法是最胜无上的，故被尊为诸说中的第一。就连印度古今的外道物理学家等所有教派的论师们，均称佛陀所说的缘起法是诸说中的第一。此缘起性唯依内道的佛经与龙树等诸大菩萨所宣说的正确理论方能通达，此能成立的甚深见解亦是一切教派中绝无仅有的。怙主龙树菩萨在《回诤论》中云：“若谁有此空，彼有一切义，若谁无空性，彼一切非有，诸说空缘起，中道为一义，无等第一语，敬礼如是佛。”又于《七十空性论》中云：“由一切诸法，自性皆是空，诸法是缘起，无等如来说。”又于《六十正理论》中云：“若有许缘起，诸法如水月，非真非颠倒，彼非见能夺。”又于《出世赞》中云：“戏论说众苦，自作及他作，俱作无因作，佛则说缘起，若法从缘起，佛即许是空，说法无自性，无等狮子吼。”此等唯说由缘起因故自性本空，因此缘起义现为大空性本义即是龙猛菩萨不共之宗。月称论师在《显句论》中云：“无论何宗承许诸法自性本空之观点皆可成立，诸法皆为缘起显现故本体空性，凡许空性，即有缘起，由缘起性故，安立四圣谛亦极应理。由缘起故乃有苦谛，若无缘起，则不生苦，彼无性故即为性空，若有苦者，则于苦集、苦灭、趣苦灭道皆可成立，故于认知苦谛、断除集谛、修持道谛、现证灭谛亦得成立。如果有知苦谛等，必有向、果及其安住诸向及诸圣果的圣者。若有住向果者，必有僧宝，有诸圣谛即有正法。若有正法及僧伽者，亦能成立有佛，能如是成立三宝。”由此世出世间一切诸法的分位差别与所证功德以及善不善业果报等一切名言皆能成立。故《中论》云：“以有空义故，一切法得成，若无空义者，一切则不成。”又云：“若一切不空，则无有生灭，如是则无有，四圣谛之法。无四圣谛故，亦无有法宝，无法宝僧宝，云何有佛宝。”当知中观所说缘起性之空与世间人所认为无一物之空是截然不同的。月称论师在《显句论》中云：“有部宗对中观师说，若汝安立诸法皆无自性者，则如世尊说自所作业自受异熟果报，此等一切岂非皆为汝破，如是谤无因果即成无见者。中观师驳曰：我宗并非无见者，而是在破除有无二边，光显能往般涅槃城之中道义，未说诸业作者果报等是断无，应能善立彼无自性。若谓所立无自性者，则于能作所作皆不应理，此咎仍在。驳曰：此过非有，唯有自性不见作用故，唯无自性见有作用故。”又于《中观四百论释》中云：“我非说无事，是说缘起故，汝说有事耶，非唯说缘起故，汝何所说，宣说缘起，何为缘起义，谓无自性义，即自性无生义，能生性如幻现、阳焰、影像、乾达婆城、变化、梦幻、果义，空无我义。”此显由许缘起，能除有事无事二边之理。由说缘起义即自性不生，故能遣除有事的实论，由能生如幻等果为缘起义，故能遣除无事的实论。《中论》云：“说有是执常，言无是断见，故于有无二，智者不应住。”中观师由缘起因而说业果等皆无自性之空，外道现世美(顺世派)不许业果等为缘起，不以彼为因，由未见现在有情从前世来、及经此世往后世等，以此为据而妄说没有前后等他世。其实彼二之“因相”有极大差别，成立无性的根据理由亦截然不同。如《显句论》云：“有者妨难说，诸中观师与无见者(外道现世美)全无差异，因为彼说善不善业与作者及其果报一切世间自性本空，诸无见者亦说彼无故。其实不然，此二观点根本有别，因为中观师说有缘起，由缘起故就性空门，说今世后世等一切皆无自性。而诸无见者却并非如此，以自之邪见了达后世等绝无，非能如实证悟，唯缘现世诸法行相自性，由未见彼从前世来今世、从今世往后世故谤无前世后世，同于今世可缘之事。”若谓，中观师与无见者“因相”虽有不同，但于通达前后世及业果无自性方面是相同的。破曰：此亦不同，外道现世美所许的无性是毕竟无之断无，中观师所许的无性是缘起性空，即世俗中有业果等缘起法。如《显句论》云：“彼等亦于诸法性通达为无，由此见故亦是相等。答曰：非也，因为中观师许世俗有，彼等不许故并非相等。”总的来说，有者所说的无性空，并非善妙空性，故当以理遣除，否则若诽谤般若经与法等必将堕落恶趣。如《中论》云：“若恶观其空，少慧受衰损。”

　　初学者若未消除业障，亦未依止善知识系统地闻思中观教理，是难以获得中观正见的。如《中论》二十四品中云：“由知诸劣慧，难达此深法，故于说正法，能仁心退舍。”又《宝鬘论》云：“此法甚深故，知众生难悟，故能仁成佛，欲舍不说法。”宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中云：“应于能得正见之因，以善护所受净戒为本，多门策励修积资粮、净除罪障，亲近善知识勤求大乘教法，精进闻思修行善也。”故具智慧者应于了义经典及中观等清净释论所宣说缘起性空的甚深义理生起殊胜信解。特别是印度应成派的佛护论师、月称论师及雪域大法王无垢光尊者与全知麦彭仁波切等已无余尽解圣者父子(龙树、圣天)所有密意最极深细的微妙处，即依缘起对无自性法及法性现为因果之理，应当深生定解，以至他人无法倾动之位。本来佛有各种各样的功德，揭示缘起法的特性乃为佛陀的一种特殊不可思议之功德，亦是不共于其他任何教派的殊胜功德。

　　虽然上述五大因是中观应成派与自续派共同的理论，但二派分别在运用五大因来抉择的方式却有着本质上的差别。自续派是以与他宗共同承认的三相理论，力图从正面去推出无自生、无他生等空性的结论，故为自续理论。应成派则是完全以他宗自许的三相理论，亦谓“他称”理论来抉择诸法无自生、他生等离戏大空性，故为应成理论。如破自生时，自续派以三相理论推测说，自生不能成立，因为汝吾共许三相理论推测、观察的结果是，若许自生，会有无义生、无穷生的过失，故自续派于对方说，汝吾应当共许无自生的空性为所立。而应成派本来无有任何承认，然于遮破自生时说：自生不能成立，否则会有汝宗自许相违的过失。因为以汝宗自许之三相理论来观察、推断的结果，即诸法并非自生，否则会有无义生、无穷生的过失，以此间接上汝宗应许具有了自许相违的过失。故应成派于对方说，汝等必须承认没有自生的空性为所立。总而言之，自他共许之三相理论，为自续理论，仅以他宗自许之三相理论作如理的推断为应成理论。

　　由于应成派所抉择的是出世入根本慧定的大空性，如是安住法界的究竟本性中本无任何能立、所立，法界本离一切分别、一法不立故。彼派论师亦是在不离法界本体的同时，借助他宗自许之理论来抉择诸法的本来空性，逐层剖析彼许之对境及其执著。

　　观察诸法实相的胜义理论——五大因亦是显密共同的理论，如于密宗中的《法界宝藏论》、《直指心性注疏》

　　以及印藏圣境大德们著作的《大幻化网注疏》等中，特别是在抉择远离四边八戏的胜义大平等时都共同用到了五大因，乃为真实超离四边八戏的无上理论。故于上述五大正理切莫人云亦云，或仅依诸大论师的言语来照本宣科，相对于真正希求解脱的人来说，应该用心深入细致地思维、反复推敲、仔细观察、系统理解是极为重要的。

　　二者．不共四大因：印度中观应成派的佛护论师在《中论释》、寂天菩萨在《入菩萨行论·智慧品》、月称论师在《显句论》及《入中论自释》、扎雅阿楞大论师在《入中论广疏》等论典中皆已讲述了应成派的不共理论，并以应成派的观点来抉择了般若经与龙树菩萨的究竟密意。雪域中观论师们所著作的诸论典中对彼等观点又作了广泛的抉择。诸如前代中观论师所著作的有关中观方面的诸论典与无垢光尊者的《宗派宝藏论》及《如意宝藏论》、萨迦派荣顿巴尊者的《入中论释》、果仁巴大师的《入中论释》、噶举派噶尔玛巴的《入中论广释》等论典中都如是宣说了应成派的不共理论，彼诸论师在论中运用此等不共理论时，虽然安立有名称与分类的不同，但对此分类众多的理论，皆可归摄于三种或四种不共应成理论之中(此三种是他称三相理论以外的)。上述彼诸中观论师在运用不共理论所抉择的观点都比较类似，只是与格鲁派所抉择的八大难题有所不同。

　　应成派的不共四因：即汇集相违之应成因、根据相同之应成因(是非相同之类推因)、能立等同所立不成之应成因、他称三相之应成因。

　　在尚未分别诠释不共应成理论之前，为能简明易便地了知此不共理论，引用恭尊云灯嘉措的《知识总汇》(又译为《所知藏》)中云：“汇集相违之应成因，是由他宗所许之立论(能立)而发其不承认自己应有的太过；根据相同之应成因，即上述应成之过唯遍(唯一遍满)，在他人的意识面前依靠比喻作一定的说明；能立等同所立不成之应成因，宣说由此所发应成太过之力使他宗无法回辩；他称三相之应成因，以上述三相应成理论于敌宗分别识面前真实安立他称(许)之宗法、同品周遍、异品周遍后，以他称之因(理论)于他的心相续中能够生起比量。应成派不共同的四大理论，可以用于破四边生的任何一边上，此处主要以四边生为例而稍作宣说。

　　首先以理遮破外道数论师承许自现或自生的观点。彼宗认为诸法在因位时已有，才能如是产生，无则不能生。譬如，芝麻本具油性，故能出油，石沙本无油性，故不能出油。对此以理破曰：若许诸法是有而生者，此生应成无义，因位时已有故，此为汇集相违之应成因；彼宗若谓：此者不定(不定似因)。破曰：应成无穷生，已有再生故，此为根据相同之应成因；彼宗又谓：此二不同(因时已有与后生之有不同)，如泥团中尚未明显之瓶可生，已明显之瓶不能复生，此二有明显与不明显的差别故。破曰：泥团中有不明显之瓶与所立相同(因为泥团上有不明显之瓶故可生)，此为能立等同所立不成之应成因；是故外内诸法不自生，已有故，此为他称比量之应成因。

　　复次，破析内道有部宗承许他生的观点，种因与芽果二者的自性应成非异，芽由种生故，此为汇集相违之应成因；彼宗若谓：此者不定。破曰：如是许者，应成火焰生黑暗，因为自性互异，仍能生起故，此为根据相同之应成因；彼宗若谓：此二不同，于有无能生的力上有差别。破曰：此与所立相同(在有无能生之力上有差别，故种子能生芽、火焰不生黑暗)，此为能立等同所立不成之应成因。种因不能产生芽果，以种芽二者自性非异故，此为他称比量之应成因。

　　复次，破斥裸形外道妄计自他和合共生的观点。彼等认为瓶盘从泥体中生即自生，又依陶师、绳、水等而生即他生，此二义和合故为共生。对此观点应用遮破自、他各别生的理论来予以遮破。《入中论》云：‘计从共生亦非理，俱犯已说众过故。’

　　复次，破析外道顺世派妄计世间诸法无因而生的观点。若如是许者，世间诸法，现量应成无取无因，此为汇集相违之应成因；彼者若谓：此者不定。破曰：虚空中莲花的色味亦应成可取，无因亦可取故，此为根据相同之应成因；彼者若谓：此二者在有无自体上有差别(世间与空花有别)。破曰：此与所立相同(此二者在有无自体上有差别故，世间诸法可取而空花不可取)，此为能立等同所立不成之应成因。所以世间诸法并不是无因生，而是暂时生，此为他称比量之应成因。如是所说也。”

　　由于圣者入根本慧定时所觉受的法界本性是不可思议、远离四边八戏的，尔时对无遮与非遮、破与立均不作承许，因为此等唯是分别寻思的一种产物，并非诸法的究竟实相。然而在凡夫面前抉择胜义谛的大空性时，中观应成派则将分开二谛等作为不共的所破法。在以共同五大因与不共四大应成因来摧破一切有无诸边戏论时，应安立大无遮见的观点。当知在抉择胜义大空性的众多理论中，中观应成派的不共理论是至高无上的，因其不分二谛、不作任何承认，并广泛、深细地抉择了诸法的究竟本性，令世间诸众能借助此理相似地明了圣者们入定智慧的境界，如实依修后，亦能证得大乘圣者的果位。

　　下文分别诠释不共四大因的破析方法。

　　汇集相违之应成因：应成派在以正理观察外道诸宗及内道有部、经部、随理唯识等宗派所许的观点而互相辩论时说：以理论抉择汝宗的见解与立宗的根据(教义)有直接相违的过失，此为汇集相违之应成因。例如破自生时，外道数论派许稻种与稻芽，此因果二者是一体，才能自生(自现)。中观师驳曰：此许观点有相违的过失，因为实有一体的因果，不能自己生自己，若生复有应成无义生。数论师回辩说：此不一定，因果虽是一体，其果在因位时就已成立，但有明显与不明显的差别，不明显果可以产生，而明显果不能再生。尔时中观师又以第二因来对彼宗所许的观点作如理的类推与分析，并予以相应的破析。

　　是非相同之类推因：“是”指明显果，“非”指不明显果，汝宗认为不明显果可以由自生起，明显之果不能再生。其实这样的立宗根本不符合道理，若明显之果不能再生，不明显之果亦同样不能生起，以是非相同之类推因而能知之。数论师辩护说：此亦不定。中观师破曰：汝许不明显之果应该不是从自己生，已有之故，比如孩子已经出生就不必再生。彼宗若谓：这不一定，虽然已有，但仍可成立(自生)。中观师破曰：如果已有尚须再生者，那么明显之果也应能再生，因为汝许已有仍可再生故。数论师辩护说：明显与不明显之果不相同，明显之果不能再生，不明显之果能生故无过失。所谓不明显者，犹如未成宝瓶前的泥土，泥土上应有已成之宝瓶，只是不明显而已。比如木桩插入土中不见，并非木桩没有，而是隐藏于地下不见，或如浓云蔽日时，不见太阳并非太阳没有，而是以不明显的方式隐存着，故不明显果可许再生、是有义生，亦不成无穷生的过失。假使已明显果尚须再生者，非但无有意义，且有无穷生的过失。为此以第三因来予以破析。

　　能立等同所立不成之应成因：所立指他宗所说“诸法皆为自生”，若不自生，则就无法可成，法若无者，应如石女儿、龟毛、兔角、虚空一样永不能生，如是一切有的法早就已有，无的法就全然不生。如果不明显之果不生，那就再找不出一个生起之法。因为明显之果不生，未有之果亦不能生，岂不是永远找不到一个存在之法，所以成立自生是极为应理的。中观师破曰：没有的法不生是汝宗之所立，既是汝宗的见解，亦是汝等之立宗，若以中观正理观察则此许观点根本不能成立，亦毫无真实能立的理由，仅仅是立宗而已，此能立等同于所立，故皆不得成立。现在外道数论师从道理上已是理屈辞穷以致瞠目结舌、无话可说，因彼首先说“不定”，以理观察后说“不成”。而于正理面前又是一定、成立的，至此数论师已是辞穷理尽，再也无法继续讲述诸法有自生的理由。中观自宗本无任何承认，都是借助他宗自许的理论来衡量抉择他宗观点，诚如以子之矛攻子之盾。如果汝等还要耽著自己的邪宗，那就不值一辩。月称论师在《显句论》中亦说过：凡是不接受道理根据者，如同疯狂人一般，应该远离或置之不理。若能接受道理，以应成理论则能彻底遣除彼等因遍计执著所引起的观点，舍弃自之邪宗，承许无自生的空性。萨迦班智达在《量理宝藏论》中云：“故智者应成辩答，公有四解脱法门，若无法倒转答辩，随行彼子真实宗。”一般来说，智者们在如理辩答时，皆不超出四解脱法门，即不定、相违、不成、承许，在随理论观察时，若有不能说不定或相违或不成，只能说承许的这种情况下，应当舍弃自己的邪宗而随行真实之宗。为如是接受道理者，遣除外道论师的邪宗知见，明示殊胜正见之理，故应成派继续引用他称三相理论作进一步分析解说。

　　他称三相之应成因：以上述三种不共应成理论对数论派所许的观点作了较为系统的破析后说：一切诸法不应自生，因为有义生、有限生故。应成派在解说此理时，于数论师的心相续中逐渐生起了如是三相理论的比量。

　　所谓三相者，是指为能如实领悟所量未知事物而例举之正因所应具备的三支，即宗法、同品周遍、异品周遍。

　　宗法：即量中之第一支。于宗所有无过欲解前陈之上依理立量，确立有此因者，名为宗法。比如虽然未能现见火、水，但由见有烟及水鸥，以此比量则知其处必定有火及水，比量中有，或于所诤前陈有法之上，定有此因能成立。

　　同品周遍：即因法立量中的第二支。唯于立量之同品中确定为有。如云：“若是所作性，则遍即无常，有烟故知其有火。”皆存在于同品之中，或所立者与因(能立)相同。

　　异品周遍：即因法立量的第三支。与立量所立事物反义相属，故于立量异品之中决定是无。如云：“若其是常，则遍即非所作性。”异品中无，与所立反，即与因(能立)相反。

　　通过上述能破(胜义理论)的抉择了知诸法毫无实体、本来大空性，同时亦知道了一切世俗诸法皆来源于心(作者)，其实心的本性亦是大空性的智慧。由此可见，了达此等能破理论是甚为重要的。由于印度、雪域特别推崇的《中论》、《中观四百论》、《入中论》等论典中在抉择诸法本性，彻底遣除实有疑惑等时均用到了此等理论，是故若能了达上述理论，则能精通中观诸论的甚深义理，以此便能遣除相续中储存已久的业惑与实执。若未如是通达，或于中观经论的字句上滑冰者，如鹦鹉学舌般的寻章摘句，则对遣除疑惑与实执根本无济于事。

　　三、彼二之差别(自续派与应成派能破理论(因)之差别)分二：他宗，自宗。

　　他宗：宗喀巴大师与其弟子克主杰等认为，中观自续派应该承许自相实有的三相理论，中观应成派勿须如是承认。此亦如上所述，因为他宗论师有不可思议的必要性，故以大悲心、巧施方便法门而建立如是不了义的观点。实际上自续派从未建立过如他宗所说那样的观点，并以理论观察分析，彼宗将来亦不必如是承许。在上述所破时对他宗认定自续派所许的观点，已用教理作了较为系统而如理的评析。如果他宗弟子一定要固执己见地认为自许观点最为了义，那么自续派在以胜义理论破除四边生的所立时，应成安立自相实有之法。

　　自宗：根据宁玛派大法王无垢光尊者、全知麦彭仁波切的观点来分析，中观二派所许胜义理论之差别分五：即宗法(有法)之差别，所破法之差别，所立承许之差别，因(能立)之差别，比喻之差别。

　　宗法之差别：中观自续派在尚未遣除分别二谛的执著、着重抉择相似胜义的单空时，不破显现的有法，亦就是将自续派与他宗面前共现之色等诸法，作为三相中的第一“宗法”。比如“声音”部分外道者许为常法，内道弟子许为无常法。虽然声音乃为彼等共许之宗法，

　　但其是常、无常等则有一定的诤论。同理自续派在抉择单空、分开二谛时，承许诸法在胜义中空性，在名言谛中实有，故将色等现法作为自宗、他宗共许的宗法。然而此在胜义中是否实有则有较大的辩论。

　　中观应成派不分二谛，着重抉择真实胜义谛的大空性时，无论世俗中有或胜义中无等所立、承许悉皆远离，不仅胜义中没有，且连凡夫众生的有分别识与无分别识面前所现世俗诸法的一切自相、总相都一并破除，如是不会有共许之宗法所在。全知麦彭仁波切在与扎呷活佛的《辩答日光论》中说：“虽然自续派于名言中许诸法实有与应成派在名言中亦不承许实有法的差别，是诸宗共同承认的。自续派在着重抉择胜义之单空时，仅许实有存在之空性为相似胜义谛与世俗谛不破现法。而中观应成派着重抉择远离一切承认的大中观、真实胜义谛时，根据胜义理论抉择，连名言谛中亦不承许自相实有之法，无论显现何法，其本性均离一切戏论，此与圣者入根本慧定的境界相同，乃为无缘大空性的本体。”全知麦彭仁波切又在《遣除单秋疑惑论》及与沙格西的辩论书中亦有同样的论述。

　　所破法之差别：见前文所述他宗、自宗认定自续派与应成派安立所破法的差别而如是了知。

　　承许所立之差别：自续派在否定有生等的同时，又肯定了无生等所立法的存在，此许观点的主要原因是在着重抉择单空时分二谛、加胜义鉴别。应成派不但否定了有生等，而且直接间接皆不承许无生等为所立法(远离一切承认的观点)。其主要原因是在着重抉择大空性时不分二谛、不加任何鉴别。全知麦彭仁波切在与沙格西的《辩答日光论》中说：无论应成派还是自续派，显现任何诸法皆以破四边生及离一多体的胜义理论来予以遮破。在破析每一法的所缘境时，其离戏之义均不能一次性安立，因此从表面上看来，在破析的所缘境上，似无任何差别。然于究竟上，则以胜义中有无承认作为判定自宗的标准(二派各各自宗的界限)，二派之间的差别仅在于此。”又于《澄清宝珠论》中云：“由于无始以来的贪等实执熏习，无有生起远离四边智的机会，为此应当首析诸法在胜义中无，使之生起如是的心所智慧。故于中观自续派的诸论典中明显可见将诸经论中所述破色等之相(法句)，均诠释为遮破实有之单空义。因而在抉择暂时道的时候，应许胜义中无生，世俗中有生等显现法，亦是不能破除的，由名言量能以成立诸法有自相。不然彼显现亦根本不成立，故于所破法应加胜义鉴别，即胜义中无，世俗中无欺而存在，如是分二谛各处的安立方法，于初学者意前是极为适宜的。”又云：“具德月称论师与寂天菩萨等，最初着重抉择离四边的各别自证智慧，悉已遮遣了世俗中所成立的自相，无有二谛各执之境，抉择为现空双运，已达胜义实相的见解是远离一切承认的。”又在《中观庄严颂注疏》中亦如是宣说。

　　因(能立)之差别与比喻之差别共述：自续派之因(能立)与比喻是自宗、他宗共同承许的，应成派的因与比喻仅仅是他宗一方所承许的。全知麦彭仁波切在《遣除单秋疑惑论》中说：“月称论师讲述了他称因与比喻等遮破的次第。”上述诸差别法若分述约有五种，全知麦彭仁波切在与沙格西的辩论书中归纳说：“三相理论，若于自宗、他宗面前共以正量成立的理论来抉择无生空性，此为自续派的胜义理论。三相理论，若仅仅是他宗一方承许而借立的理论来抉择无生大空性，乃为应成理论。”

　　这里容易引起的一个误区是：应成派仅仅承许他称三相理论，是否无论何时亦不承认自续理论呢？其实并非如此，应成派在抉择大般若的无生大空性时，虽然皆以他称理论来予以遮破，胜义中本无任何承认故。但应成派在随顺世间众生、安立名言谛时，同样亦承认自他共许的三相理论。比如现见烟因，以此推知有火，又如依身、语之相来判断他人是不是苏醒大小乘种姓者，又依身、语之相来判断彼人是不是不退转菩萨，如是前世、后世等皆依三相理论能以成立。自他共许之宗法、所立、因、比喻等在这样的基础上皆能成立。大法王无垢光尊者亦于《如意宝藏论自释》中云：“自续派破除了常法与我等，又安立了无常、无我等，而应成派自宗本无任何破立，仅依他称理论来解说般若大空性。”

　　在雪域主要以宁玛派自宗的观点讲述了应成理论与自续理论的差别，此等都是印度中观二派论师的真正观点。在《般若灯论·广疏》中云：“内生处(眼耳鼻舌身)之任一皆为宗法，因(理论)与比喻都是自他共同用来抉择所立法无自生的理论，此所立的有，是自他共许成立的有，自续派许为无自生。” 同样智藏论师在《二谛论·自释》中云：“比量之因与所比量之法都是自宗、他宗面前显现的宗法，此宗法、所立法、比喻皆能如是安立。倘若二宗面前不成立宗法与所立法等，则于心相续中不会生起真实的比量。”应成派所说的宗法等，是仅由他称理论成立的，其自宗本无任何承认故。月称论师在《显句论》中说：“在与他宗进行辩论时，如果中观自宗亦有承认，则于他宗所发的妨难，就难以彻底遣除。然而中观(应成派)自宗根本没有任何承认，仅仅是引用他称理论来作如理的推断与抉择，遮破他宗自许的观点为竟。凡是引用自续理论的宗派有时候会获得与敌宗相同的过失，我等应成派不引用自续的比量，因为胜义理论(比量)唯具遮破他宗所许观点的作用故，凡是引用应成理论即能破除有承认之宗，他宗若不舍弃此有偏袒的执著，必有一定的过失。并引用了龙树菩萨的《回诤论》说：‘倘若现量等，衡量成立法，抉择破或立，无故吾无过’。”本论亦云：“如石女儿自性生，真实世间均非有，如是诸法自性生，世间真实皆悉无。”月称论师又在《入般若波罗蜜多论》中云：“破立二者均应遣，真胜义中无破立。”寂天菩萨在《智慧品》中亦云：“若实无实法，皆不住心前，彼时无他相，无缘最寂灭。”

　　由于自续理论与应成理论之差别以及立宗有所不同，故于讲述胜义理论的差别时，前代中观论师、嘎举派的中观论师、萨迦派的果仁巴大师等所许的观点与上述宁玛派自宗的观点亦有大同小异，只是在讲述彼二宗派的根本差别时，对自续、应成各派所下的定义不同。果仁巴大师等认为二派之间根本在于引用应成理论与自续理论的差别。宗喀巴大师在《中论释·理海》等中指出，中观二派的主要差别在于安立世俗谛时，应成派许一切名言诸法皆因众生的执著而产生，即分别心安立所幻有，毫无堪忍的自体，故不应安立为自相实有法，而自续派认为世俗诸法应有堪忍的实有自体。其弟子克主杰等亦作了同样的论述。宁玛派自宗全知麦彭仁波切在《文殊上师欢喜教言论》中云：“了达单空的假相胜义，有如是承认而着重宣说者，即是中观自续派的定义；真实胜义中远离一切承认，着重抉择大空性而如实宣说者，即是中观应成派的定义。在对二者下定义时，仅以名言中有无承许自相实有与胜义理论抉择的差别等来作区分者，是一般差别，在上述定义中已含摄故。复于有无承认，名言中是否安立自相实有、抉择无生大空性的应成理论与自续理论是否加有胜义鉴别的关要，主要亦由上述的定相力所产生。”

　　宁玛派自宗认为，其实自续派亦不承许单空为究竟实相义，最终所许的胜义谛，亦是远离四边八戏的大空性，尔时不承许任何破立之法，此与应成派根本无别，在印度自续派诸大论师的论典中明显可见。如清辨论师在《掌珍论》第三品自释中云：“暂许单空为相似胜义，究竟没有任何承认，并安立无分自证的见解是远离一切承认的。”又于《归摄中观精华论》中云：“于假相胜义，真实胜义中，后者非意境，无任何分别。”又于《般若灯论》等中引用了义般若经论释云：“胜义谛是远离一切言思之境，寂灭一切戏论，乃为诸法的胜义本性。”又于《中观宝灯论》(被诸大论师们共称为将一切班智达、成就者的修法窍诀归纳总汇的一部殊胜论著)中云：“究竟的修法，超离一切寻思，不住任何诸边，分别心于任何法的本性中亦不生，应安住于什么都不成立的本性之中。”又如智藏论师在《中观二谛论自释》中云：“破除了一切生、住、灭，抉择为无生、无住、无灭之后，指出究竟的胜义空性中并没有什么可作破立之法，乃为真实明无遮也。”又如菩提萨埵在《中观庄严颂》中云：“生等无有之故，无生等亦不容有。”又在广泛抉择单空胜义谛以后说：“真实义中诸戏聚，彼等一切中解脱，纵使若依分别心，则成世俗非真实。”又在彼之《二谛论·难题释》中亦有相同意义的论述。其弟子莲花戒论师在《中观庄严颂·难题释》中云：“暂时可以建立一个属于无边的单空空性，其单空在胜义谛本性中并不存在，因为胜义谛已离四边八戏故。”等如是所说也。

　　关于自续派为什么要着重抉择暂时单空的这一问题，清辨论师在《掌珍论》中云：“无真世俗谛，而上正高楼，智者非应理。”也就是说观待究竟的胜义谛而言，单空为真实世俗谛，亦是证悟真实胜义谛的一种方便途径，如同登上高楼的阶梯。倘若不具单空之方便，欲证究竟胜义谛者，智者们认为这是非理之行。为此全知麦彭仁波切总结说：中观自续派着重抉择的是菩萨出定位中的修法，尔时虽有不灭的显现法为根识现量所见，但了知为如梦如幻般无实有而存在，故亦不执著为实有。中观应成派所抉择的是菩萨入定位中的修法，现量见到的亦是远离四边八戏的大法界本性，尔时无有任何承认，亦不分二谛，不加胜义鉴别等，轮涅所摄的一切诸法一味大平等性故。对此设有疑问：既然自续派究竟的所立与应成派一致无别，并且彼宗暂时所许的观点，亦被应成派认为是菩萨出定时的修法，那么彼二派之间是否根本不必要辩论了呢？全知麦彭仁波切又在《澄清宝珠论》中为遣除此等疑惑而答曰：“从究竟的意义而言，虽无任何差别，然于解说论典的方式上则必有差别。比如清辨论师说：佛护论中于所破法未加胜义鉴别等有过失，后来月称论师对清辨论师的此等观点进行了系统的破析。是故中观二派之诸大车们究竟的密意，虽无任何差别，但侧重抉择真胜义与假胜义的解说方式则有所不同。”又在《文殊上师欢喜教言论》中作进一步回答说：问题关键在于自续派是以抉择胜义谛的胜义理论来抉择了单空，故与应成派的分歧依然存在。佛护论师在《中论释》第一品中破四边时不分二谛、不加胜义鉴别。清辨论师认为此许会导致诸如没有立宗、不能遣除他宗的妨难及比喻，认为如是成立会有很多过失。后来月称论师在《显句论》中为佛护论师的观点辩护说：由于究竟的大法界中离一切戏论故本无任何承认，勿须分开二谛，亦不用加胜义鉴别等。如本论云：“若谓自相依缘生，谤彼即坏诸法故，空性应成坏法因，然此非理故无性。”此义将在下文颂义中作进一步系统的解说。

　　自续派的清辨等诸大论师以胜义理论抉择了单空的相似胜义谛，并暂许此为了义，其实胜义理论是用来阐明远离四边八戏之大空性，不可能抉择出一个存在空性的假相胜义谛。从自续派论师在究竟上否认单空为胜义谛而安立此为真实世俗谛这一点来看，不难了知，其目的显然是为了方便接引下根弟子，暂时将不了义说成了义，亦为增强彼诸信心，待彼等修行有了上进，逐渐证悟单空见以后，再进一步引向究竟的胜义谛之道，如是充分体现了大菩萨的慈悲本怀与方便善导。

　　全知麦彭仁波切在《中观庄严颂注疏》中云：“此乃抉择胜义的差别，总应了知诸大车们出定、入定的关要，其究竟的密意都是等同无别的。”又云：“菩提萨埵的《中观庄严颂》中，亦是首以无垢妙慧来衡量分别的二谛，安立名言谛时随顺随理唯识的观点，于胜义谛则随清辨论师着重抉择单空的观点，究竟时遣除分别二谛等一切执著，抉择入根本慧定的无别智慧境界，即真实大中观的究竟胜义谛，尔时远离一切承认。所以中观二派的究竟密意本来没有任何差别、取舍、破立，是一味大平等性的。有者疑曰：既然如此，应成派诸论岂不是无有意义了吗？答曰：并非无义，因为应成派的见解是远离一切戏论、一切承认的大中观，其胜义理论着重广泛抉择的所立是胜义谛的大空性，而自续派仅仅是略述而已。”又云：“自续派与应成派于世俗谛和胜义谛都是无二的，入定的根本智慧与后得分别二谛的妙慧，只是侧重的反体不同而已，应如是了知。”

　　上述中观二派诸多暂时的辩难处与究竟密意一味之观点等，是印藏诸大论师们尚未系统讲到的，因此全知麦彭仁波切在《文殊上师欢喜教言论》中说：“仅以自力难以如实地解说此等甚深义理，但我唯依成就者具德荣素班智达与大法王无垢光尊者善说的教证义以及持明传承上师的加持力，而今才如实地解说了此等关要。如云：虽许广泛宣说者，知受深义者极少， 若有明智贤舌般，当受极深妙法味。又云：现量确定正理之窍诀，此乃文殊欢喜之雷声，未能辨别宗派如睡眠，遇此胜理刹那而惊醒。”

　　全知麦彭仁波切以其不共深邃的大圆满金刚智慧，根据印度中观二派暂时互为辩驳的论典，真实地揭示了彼诸暂时的差异以及究竟上的一味无别，此于印藏历史上亦尚属首次。

　　如是以胜义理论抉择了人我、法我等诸法是般若大空性，对此若仅仅停留在依闻思的智慧或文字般若来遣除疑惑、生起中观正见尚不足够，因此凡欲消除业障、遣除实执种子、调伏烦恼相续，获得真实解脱者尚需进一步实修涵摄一切禅定的止观双运之殊胜法要，才能促使已生起的中观正见增胜、稳固，以致获得一切智智果位。

　　第三、在正见的基础上修习空性法要分二：止观双运之义，修法次第。初者分解说四门：分别止观之定义，止观摄一切定，修习止观双运之利益，修习止观双运之必要。

　　分别止观之定义(体相)：“止”梵语音为“奢摩他”，义为寂止。所谓的寂止，是指心不外散，亦不往内昏沉、掉举，极为清晰的一心专注某一所缘境，如是寂然不动之心为寂止。“观”梵语音为“毗钵舍那”，义为胜观。所谓的胜观，是指观察法性的妙慧与现见法性之无漏智慧为胜观，亦就是在寂止的基础上了认诸法本性的无漏智慧。宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中说：佛陀的经典、至尊弥勒与无著菩萨等诸论典，以及其余修习次第等诸论典中所广泛抉择的止观相，都是一心专注某一所缘境的本性，刹那亦不散乱为寂止；以甚深正理于所知法的本义作相应抉择而认知本性的妙慧为胜观。止观的详细修法在《解深密经》、《菩提道次第广论》、《大幻化网光明藏论》等论中有详明的广述。

　　止观摄一切定：譬如一棵大树，其枝叶花果虽然繁多，但总以树根为本，如是佛经中说大小乘虽有无量的三摩地，然其根本总摄于止、观之中。如《解深密经》云：“如我所说，无量声缘、菩萨、如来有无量三摩地，当知一切皆此所摄。”是故欲求正定者，切莫寻求无边差别门，应当恒求一切等持总摄的止、观而修学。如莲花戒论师在三次第修习之下篇次第修法中云：“世尊虽说诸菩萨之无边等持差别，然止观二品皆能周遍一切三摩地，故应说止、观双运转为道用。”中篇次第修法中亦云：“由此二品能摄一切三摩地，是故诸瑜伽师应当恒时修习止观。”

　　修习止观双运之利益：小乘、大乘、世间、出世间的一切功德皆依止观而生。如《解深密经》云：“慈氏！若诸声闻、若诸菩萨、若诸如来，所有世间及出世间等一切善法功德，当知皆依止、观所得之果。”

　　修止观双运之必要：倘若仅修寂止或胜观任一尚不足够，故当止观双修，比如在夜间为赏视壁画而燃亮灯烛，若灯明亮、无风扰动，方能明见壁画诸像。若灯不明或有风动，则不能明见一切色像或见亦模糊不清。如是为观甚深义故，亦需定解真实义之无倒妙慧与心一缘安住，不被分别业风所扰动者，方能明见真实本性。若仅于心不散乱而无分别定住，无有了达真实性之妙慧，则脱离了明见实性之眼目，如是虽于三摩地数数熏修，但终不能现证真实本性。若仅有了认法性之妙慧，不具备无所动摇的坚固禅定，亦不能真实明见诸法本性，如于浑浊的水中不能彻见水底一样，故止观双运至关重要。莲花戒论师在中篇次第修法中云：“唯观离止如风中灯烛，瑜伽心境散乱不坚住，不生明了智慧之光明，是故止观双修至关要。”《大般涅槃经》云：“唯诸如来遍见一切，止观双运故，由寂止力强，犹如无风灯烛，如是诸分别风不动于心。由胜观力强故，永断一切诸恶见网，不为一切分别恶见所伏。”《月灯经》云：“由止力无动，胜观如山王。心无散乱，安住所缘，乃为修习

　　寂止之相。证无我义，断我执等一切恶见，不为分别业惑所动，如须弥山王，乃为修习胜观之相。应当了知是此二差别之果相也。

　　二者(修法次第)分二：寂止修法、胜观修法。初者分三：前行、正行、利益。

　　一．前行：诸瑜伽士在修止的正行前应修六种速成寂止之因。

　　住顺缘处：即住于具五功德处。弥勒菩萨在《经观庄严论》中云：“具慧修行处，易得贤善处，善地及善友，瑜伽安乐具。”易于获得即无勤劳之丰衣足食；处所贤善，即无猛兽等凶恶众生及怨敌的居处；地上贤善，即无引生疾病之地；道友贤善，即良师益友并戒见相同；具善妙相，即昼无人流往来，夜静声寂。大法王无垢光尊者等对此归纳，主要即行者对所住的地方生起欢喜心，增上修法之功德等为顺缘处。

　　少欲：不贪求众多上妙衣服等事。

　　知足：虽得微少粗弊衣等常能知足。

　　断诸杂务：断除买卖贸易等世间行业，或于在家众与出家众亦不能过于密切亲近，或行医业算卜及星相等皆当舍弃。

　　清净尸罗(戒律)：于别解脱律仪及菩萨戒行均能严持不犯，于自性罪、佛制罪等一切学处等禁行皆无毁犯，设因放逸偶犯少许，速生追悔之心，依四种对治力进行如法忏悔，令得清净。

　　断除贪欲等诸恶寻思：有者因贪欲等招来杀身、捆缚之祸，及因贪业当来堕落恶趣等险难处有众多过患。又于生死中爱与非爱等事均为无常毁灭的本性，决定无有久留之时，终将必定分离，是则对此无常刹那生灭之法何值于贪恋呢？故当勤于断除贪嗔痴等诸恶寻思之分别欲念。上述二至六者于无著菩萨的《声闻地论》等中有详明广述，此处仅为摄要略述。

　　在修行时如果自心于外特别散乱、难以收摄之时，应当在自己的面前安置一尊庄严的佛像，双目注视着佛像。这样专注时，若心还是外散，则当一心思维佛的三十二相、八十随好等殊胜功德。如是令分别心暂得收摄，如果仍有少许分别妄念生起之时，则当专注于佛的顶髻与心间的卐字或任一佛的种子字。同时还应思维，佛陀为利众生曾发殊胜大愿，在六度万行的过程中为成办度化众生的广大事业而经受了无量苦行，最后降魔、成道、转殊胜\*轮等，如是思维后，分别心暂时被收摄住了。尔时若心又往内昏沉、掉举，则当采用另一种方法来进行调治，即观想自身内外以及屋内都充满了光明，或于自己的心间观想一个白色的A(阿)字发出白光，以此观想就能遣除昏沉与掉举。

　　在如是修习时当依毗卢七法。首于柔软舒适的坐垫上安住下来，双足金刚跏趺，跏趺坐者能令身门速得轻安等有五种功德；眼目微闭，垂视鼻端；脊椎端直，身体不能过于前屈、后仰，应当适中而端身正念，端正身者，令不生起昏沉、掉举、睡眠；肩臂平齐而住；头部微俯，不能过于低昂或歪斜一方；舌抵上腭，气息缓慢，出入自然，渐至微细无声；手结定印。毗卢七法如应地作好后，开始修皈依、发心。

　　皈依：皈依是佛法的基础，能启开正法之门，既是每一位佛弟子入门的基本法则，亦是趣入佛门时必不可少的先决条件。大乘者非以获得世间圆满与自我安乐、自我解脱为皈依的目的，而是为救度一切众生离苦得乐、发心成佛，为了成佛首先皈依。皈依的对境是上师三宝，皈依之本体是内在的一种殊胜决心，谓从今以后直至菩提间纵遇命难亦不舍离上师三宝，决心以佛陀为自己的导师、教法证法为所修之道、僧众为助道之友、上师为究竟怙主，如是发自内心诚敬地皈依上师三宝。

　　发心：菩提心是一切大乘的基础，亦是区分大小乘的根本差别之一。菩提心的基础又是四无量心。其分为愿心与行心两种。若于寂静处观修自他平等、自他相换、自轻他重等，以善心观念一切众生离苦得乐，甚至获得解脱成佛之究竟安乐，为愿菩提心的学处。进而以六度、四摄广行饶益众生的一切事业，为行菩提心的学处。

　　首先，略述对治贪嗔痴等粗相烦恼的修法。诸佛菩萨及诸大恩上师，以愍念众生之大慈大悲心，于大小乘的经论以及修法窍诀的法要中宣说了许多摄于止观中“寂止”的殊胜修法，以此便能摧伏(压制)五毒的粗相烦恼。

　　对治贪欲心之修法分三：不净观，丑陋观，白骨观。

　　不净观者：若于某一身体生起贪欲等执著时，则当了知身体是三十六种不净物组合而成的，所谓三十六种不净物即牙齿、头发、指甲、皮肉、骨浆、脓血、肝胆、肺肠等等。并于七孔排泄出来的诸如眼眵、口涎、鼻涕、屎尿等亦是臭秽不堪的种种不净物，如是以致数数观修。又为调治以致寂灭对色、形、触、供奉等贪著心，首于尸陀林及棺材中那沉静不动的尸体作推理、观察，则知自他身体悉皆无别，如是了知、数数作意观修后，能对治无明妄心等贪欲执著。

　　丑陋观者：分别有浮肿、虫噉、皮肉变紫、青瘀、紫黑色、腐烂、脓烂、皮肉零落之骨架、肢体分离的九种观想法。凡是对引生贪欲的身体观想为浮肿、虫噉等陋恶相，以此能有力地遣除粗相的触受贪执；又复观想皮肉变紫、青瘀、紫黑色而流溢脓血，如是观修后能遣除对肤色的贪执；又复观想皮肉坠落时的腐烂、脓烂及皮肉零落之骨架与肢体分离等，能有力地对治于形体生起的贪执心。

　　白骨观：若于色、形、触等耽著不舍而深生欲恼者应修白骨观，因为白骨观是贪欲心最有力的对治法。《俱舍论》第六品云：“为通治四贪，且辨观骨锁，广至海复略，名初习业位。除足至头半，名为已熟修。系心在眉间，名超作意位。”在四生中的胎生本性乃为骨体，故为寂灭贪执肉体之心应修白骨观。在如是修习时，首先观想足趾、眉间、额间的皮肉脱落，露出白骨，心专注于此而修，随后依次观想自己身体上下的皮肉亦在逐渐脓烂、坠落以至全都露出了白骨，如是观修胜解之力至白骨逐渐增多，从自身白骨渐遍一床、一房、一寺、一邑、一国乃至遍满大地及海量之际充满了白骨。于所广事，又复渐略而观，逐渐少至自身白骨，尔时仅于足趾观有皮肉，此外身体皆为白骨。又以胜解力观，如上所述，从自身白骨渐增、渐广至海量际，又复渐略观至自身白骨。尔时至额间的一半观有皮肉，仅于眉间拇指许露出白骨，并一心专注一缘湛然而住。依此殊胜修法决定能有力地摧伏贪欲烦恼之心。

　　对治嗔恚观修慈心：以三界轮回中的一切众生皆为寻求自己所欲的安乐，不欲感受任何痛苦，如是将心比心、彼与我同而数数作意。彼诸众生皆以无明痴心而颠倒迷乱，无意义地废舍了自己的善业与安乐，感受无量痛苦，念此甚为可怜。彼等亦曾多次作过自己的父母、兄妹、子女、堂亲、表亲、利乐自己之人、有善心可靠之人，对一切众生皆以如是十种作意来平等观想后，当以慈善之心来护念众生，为利众生获得安乐而发心，在自相续中必须要生起这样慈善的心所。如是生起慈心后，应反复修炼。首先从少数众生，观修渐至周遍一切众生而数数作意，安住四禅之一。以慈心故无一怨敌，当以慈善之心来观照十方世界的一切众生，如是安住而修者，乃为真实的慈三摩地修法。

　　修习慈三摩地的障碍是九嫌，因为修法时，相违慈心的主要是嗔恚心，其因是九嫌故。依慈三摩地之修力便能摧伏嗔恚烦恼之因。所谓九嫌：即是对自己过去作害、现正在作害、未来仍会作害的怨敌；自己的亲友亦当如是推知有三种；他人利济我之仇人亦当如是推知有三种，共为九嫌。以此观修而应数数作意。修习慈心将会获得人天护佑、非人保护、第六意识感受众多安乐、身体安乐、不为毒害、不为武器所害、所办事业无勤自成、以梵天为生处这八种功德。

　　对治痴心观修缘起法：三世内外的一切诸法皆为因缘缘起和合而生，此外无一造业与受果报的单独作者，远离常、断二边，如是抉择后反复观修至远离无明痴心为止境。

　　对治傲慢的修法是界之分类：傲慢分别有慢、过慢、慢过慢、我慢、增上慢、卑慢、邪慢七种。慢者：认为我与中等人相比，功德虽然同等，但亦超胜了下者而生起慢心；过慢者：认为我与上等人相比，虽然功德平等，但超胜了中等人的功德而生起慢心；慢过慢者：自居高位，认为自己已超胜了上等人之一切功德而生起慢心；我慢者：于五蕴生起我与我所执；增上慢者：自己本未获得上者之功德，却妄为自己已得而生起慢心；卑慢者：观待上者而言，我之功德虽有不逮，或悬差少许，但认为自己还是不错而生起慢心；邪慢者：其之所作本非功德而为过失，却颠倒妄执为功德而生起慢心。

　　寂灭七慢之方法：即是将自相续五蕴分析为地、水、火、风、空、识六界，又将前四大之每一大种分析至极微尘。其识分析为苦、乐、善、恶等异心，最后分至无分刹那。如是分析并依此观修，由三十六种不净物组成的身体，毕竟是尘的自体，如分类众多的青稞、大米堆聚时称为蕴。如是五蕴以妙慧来分析有五大类，每一类又可分析众多，并且此等皆为刹那生灭的本体，当以妙慧来反复观修而能摧伏对聚合体、独一体、常法相等所生起的执著，以此渐能了悟人无我空性的境界。

　　对治猛厉分别心之修法——数息观(安那般那观)：因为我们的分别心如同狂象、野马一样奔驰不息，通常难驯难服，刹那刹那起伏不定，绝大多数人都被那此起彼伏的分别心搅惑得心神不定、不能自主、苦不堪言。为能调治分别心，故遍知佛陀广设方便法门，令修行者首先收摄、调治粗相的分别心，如是逐渐能获得寂止之功德，其最有力的方法就是数息观。

　　在修习时，自己一心专注气息之呼、吸，如是数数观修后，就能收摄无始以来漂浮不定的分别心，使其集中一处、得到安住。呼气时意数十次：并次第不断、不乱而一心专注。吸气时，心随气进入，呼气时，心随气外出。在出气时，当意念气体从鼻尖垂直足趾之间而专注观修。如是呼、吸的气息，实际上亦为八种微尘所组成，随气而行之分别心亦是刹那法，这样认知观修后，逐渐就能收摄、摧伏无始以来那奔驰不息的分别心，使之寂然安住。

　　上述摧伏烦恼的几种修法，观待圣者而言，虽非真实的正行修法，亦不能直接根除一切习气种子，只是对烦恼的一种强力压制而已。但相对于具有粗重烦恼的初学者来说，其摧伏烦恼之力，是人生难得、寿命无常等修法不可比拟的。如同一位特别饥渴的乞丐，虽然必须饮用真实食品才能解决饥渴问题，但亦勿须饮用天人的甘美饮食，仅依粗茶淡饭即可。如是初入佛门之学修者，因五毒烦恼甚为粗重，首先若不采用强力办法而仅观一些普通修法，则不易摧伏贪欲烦恼等怨敌。如果一旦忘失了正知正念、被无明所转，则仅以一念之差而毁犯清净戒行，待身坏命终之后，只能毫无自主的被烦恼怨敌押送于地狱等恶趣中感受无量痛苦。因此佛说：“男女贪欲引大患，男欢女爱轮回根，淫恋情欲恶趣本，为伏贪欲烦恼敌，佛说二种甘露门，即不净观数息观，摧伏贪欲具强力。”无明乃众生之病因，重症乃众生之我执，以颠倒迷乱的我执妄心耽著而追求心理上、生理上所欲求的快乐，并颠倒辨别认知为常、乐、我、净而生起贪欲之心，当知贪欲是一切烦恼过患的根本，多数众生皆由贪之不得而起嗔恼、造诸恶业，特别是淫欲之贪最为严重，有贪中敌王之称。世间谚语亦云：“射人先射马，擒贼先擒王。”由于无明众生患有贪欲重病，当以不净观等修法来先疗重症疾苦。虽然不净观非为根除疾苦之特效药，但能有力地控制病情蔓延，故亦是良药之一。通过此等修法之教义思维方能明知世间诸法苦、空、无常、不净、无我等真理，以此理智就能对治贪欲恼病的发生，以致最后连根拔除。故此甘露妙药能助理初修者获得实际的利益、殊胜的甘露法味，真正享受到属于自己拥有的生命，不至于茫然无期的空耗人生而踏上真实的菩提正道。

　　二．正行：无论是修学显宗还是密宗皆需堪能自心、使之获得稳固而施设次第修法，行者亦应依次修行。彼亦，若断五过、依八种对治行、以六力、四作意、九种住心法，则如次生起五种定相，最终成就具足轻安的寂止。

　　一般来说，不成禅定有五种过患之障：即懈怠、忘失圣言、沉掉、不行对治、虽灭沉掉亦强行对治。前二者于等持之加行作障碍，中者于等持之正行作障碍，后二者于等持之增上作障碍。若欲断除五过者当依八种对治行：即信、欲、勤、轻安、正念、正知、思、舍心。前四者能对治懈怠，中二者能对治忘失圣言与沉掉，后二者能断除不行对治与强行对治。然则修习如是等持亦需具足六力：即听闻力、思维力、正念力、正知力、精进力、串习力。如是依次修持四种作意性的九种住心方便：即励力运转作意、有间缺运转作意、无间缺运转作意、无功用运转作意。九住心者：即安住、相续住、数数住、近安住、调伏住、寂静住、最寂住、专注一趣住、等持住。彼亦，以听闻力能成办安住；由思维力能成办相续住；正念力能成办数数住及近安住；正知力能成办调伏住与寂静住；精进力能成办最寂住与专注一趣住；串习力能成办等持住。前二种住心时依修励力运转作意；三至七种住心时依修有间缺运转作意；第八住心时依修无间缺运转作意；第九住心时依修无功用运转作意。在如是九种分住过程中将会出现五种验相：即动念相，如陡山泻水；获得相，如峡谷溪水；串习相，如大江缓流；稳固相，如大海离涛之平静；究竟相，犹如须弥山王。

　　如果依听闻力尚未获得等持者，当依信愿励力勤修，随于所缘之境，自心专注而修乃为安住；若心刹那不住，分别念动如闪电般时，应当数数修炼，并思维所闻等持之教义，尽力安住某一所缘(佛像或法句等)乃为相续住；如是安住难以为力之时，当以励力运转作意令彼安住。心如流星顿起分别动念，如是散乱时当依正念数数令心安住，如同将猛水引入渠道乃为数数住；尔时心之分别动念急猛，犹如纸片为风所吹，或如陡山泻水，故名为“动念相”，当此分别心难以安住时，如于猛水修砌水堤，义谓勿须怯弱而勇毅勤修。若心如野马极难驯服之时，当以正念之绳紧紧拴住，正知的主人当以勤作的缰绳驾驭彼马。此时正念稍有得力，分别心亦稍得稳定安住，不于外散、唯近所缘乃为近安住；尔时如禽贪著食物而飞往余处又复返回，亦不能降落住其食上，如是往来回旋、不弃此食，心于所缘亦稍得稳定而专注；复次，于三摩地稍生喜心，如蜜蜂在一处不住久时，速疾飞动、采吸花精，如是于禅定生起信解时，稍能调伏猛厉之分别动念乃为调伏住；尔时较前略易安住，故名为“获得相”，亦即初生等持或稍得暖相，尔时虽有心绪急躁烦乱之感，但与陡山泻水相比，此峡谷溪水稍微缓慢，义谓水流湍急般之分别心稍得平缓。尔时心于内在安住，如瓶中蜜蜂虽未外驰他处，但于瓶中亦不能真实寂然不动而爬行不息，如是自心虽定注所缘，亦未弃离所缘，仍在不断分别，故当了知于彼缘中不动而安住。如是住者，若起昏沉、掉举，则当思维别别如理之对治行，令灭种种自聚分别之障乃为寂静住；若成如此寂止，则无沉掉之过，如净水无浊，不动而住，如是分别心稍微息灭，彼相已增，便逐渐灭尽能增分别之因、随眠烦恼，如浊水逐渐澄清乃为最寂住；如是远离一切散漫过患，如同江河虽水缓流，远见之时似无流动，然近视时则流淌不息。如是心觉似已安住，若详加观察时，仍有众多分别动念，尔时以串习力当须愈上愈精进最为关要。从数数住至最寂住之间以有间缺运转作意，应依正知、思维、等舍三对治法来调伏此心是极为重要的。尔时此精进力已胜前者，虽然未离勤作，但不起分别作意，能安住一缘等持乃为专注一趣住；故名为“稳固相”，如大海远离波涛。若有勤作或住于所缘，则依无间缺运转作意，此时应当缘于等舍中安住乃为关要，此对治行愈上愈进至最终勿须勤作，自成入定者乃为等持住，亦名欲心一境，故从此获得“究竟相”，如同须弥山王纹丝不动。于此欲心一境恒时修习，则令身心获得堪能，名为轻安。尔时心得自在，如驯服的良驹易得寂止三摩地也。

　　三、利益：修习寂止的利益，即第六意识产生的欢喜心，身识感受的安乐，于现世乐住而获得身心的轻安，渐渐地心被调顺，于诸善行随欲自在，如同驯服的良驹，从此息灭了一切颠倒分别等散乱心，于诸恶不善业皆不起行，随所修习善法亦皆具强力，犹如须弥山王丝毫不为风所动摇。如是以修寂止之力，能引生神通变化等功德。尤依寂止能增胜通达如所有性的般若胜观智慧，以

　　此速能断除生死根本。若能思维此诸功德，则于修定能增强信心与毅力而于一切时中恒乐习定，如是极易获得胜三摩地，故当数数修习寂止并持之以恒、永不退失。凡是真实欲求胜观智者，应当尤为重视寂止修法。虽然无有寂止，仍然可以修习胜观，但决定无有胜妙成就，因此首先修习寂止极为重要。

　　胜观修法分三：前行、正行、利益。

　　一、前行：与上述寂止之前行的六种修法相同。在此基础上尚须了知修习胜观的必要与成就胜观的不共因。

　　修习胜观的必要：如果仅仅是寂止的修法，则与世间的普通禅修或外道的禅修无别，因若没有胜观摄持的寂止，无能断除二障的根本，亦不能获得大小乘暂时与究竟的解脱，如佛经中云：“世人虽修三摩地，然彼不能破我执。”莲花戒论师于上篇次第修习中云：“于所缘境心坚固已(无散寂止)，当以智慧来善加观察，若能生起胜观智慧，则能彻底灭除愚痴种子。否则如诸外道，唯以三摩地不能断惑。”由于诸佛之语，有些是直接显示真实性义，有些是间接显示真实性义，其必要都是为令众生悟入菩提正道而施设的种种行门。因为众生乃至尚未真实生起胜观智慧之际，不能灭除无明痴暗。为此仅由一缘安住的寂止，非但不能现前清净法性的胜观智慧，亦不能灭除无明痴暗。如是思维后，应当寻求通达真实性义的定解智慧。莲花戒论师在中篇次第修习中云：“成就寂止后，尚应修胜观。当如是思维，世尊的一切教诫皆为胜妙善说，有现前显示真实，或由间接趣入真实，若能了知真实便能永离一切见网、生起胜观智慧的光明，消除一切无明痴暗。但唯以寂止不能现前其智，亦不能遣除诸障痴暗。若以智慧善修真实，即能现前本净法性的胜观智慧而正断诸障，故应安住寂止善以智慧来了达诸法的真实本性，切莫仅以寂止为足。何为真实？谓人我、法我之一切有事，即本来空性的胜义谛。”此真实性唯由诸度中的慧度所证，非静虑度所能通达，亦不能将静虑度误为慧度，更须生起般若慧度。不仅第二转\*轮的般若经如是说，且于第三转\*轮的《解深密经》中亦云：“世尊，菩萨以何等波罗蜜多通达一切法无自性，观自在！以般若波罗蜜多乃能通达。”如是所说也。

　　若欲无倒了达佛经密意，则当听闻无垢清净的经论教义，由闻思智慧引生通达真实本性的正见，乃为胜观必不可少之正因。若未了知真实义，决定无有正见，由此必定不能生起通达如所有性的胜观智慧。又此正见，并不是以不了义经论所能抉择，而是依了义经论才能相应如实地抉择，是故首先应当明辨了不了义的所有差别后才能解悟了义经教。然此，若不依靠龙树菩萨等诸大论师的意趣诸论，则如生盲无有导者而自趣险处一样。阿底峡尊者云：“由何能证空，如来记龙猛，现见法性谛，弟子名月称，依彼传教授，能证法性谛。”《澄清宝珠论》亦云：“本来无生之现空缘起性，即无合离、大平等法性义，对此尚未生起坚定信解之前，应当敬依具相善知识，修积殊胜资粮，恒久修习甚深法要，否则如诸正士所说：若多数闻慢观现世者，虽经百劫精进观察，亦不可证得少许。故尔如是所说之教授，唯求修道者，当依即心宝也。”

　　成就胜观的不共因：即是应当闻思宣说了义空性与大光明的般若经典、中观论典、第三转\*轮的了义经论以及密宗的续部、金刚上师的窍诀教言等，必须依此寻求出世无漏的胜观正见(定解)。《妙法莲华经》云：“若有闻法者，无一不成佛。”佛在《未曾有因缘经》中赞叹闻法功德时云：“闻为金翼鸟，威势武力强。闻为行, 宝藏，所在相利益。闻为大, 桥梁，济度众苦厄。闻为大船师，济度生死海。”萨迦班智达在强调闻思修时亦云：“无闻思而修，如断臂攀崖。”《听闻集》亦云：“由闻知诸法，由闻遮诸恶，由闻断无义，由闻得涅槃。”《本生论》亦云：“若由闻法发信意，成妙欢喜获坚位，启发智慧无愚痴，自身肉换亦应理，闻除痴暗为明灯，盗等难夺最胜财，是摧愚怨器开示，方便教授最胜友，虽贫不变是爱亲，无所损害愁病药，摧大罪军最胜军，亦是誉德最胜藏，遇诸善士为胜礼，于大众中智者爱。”我等大师释迦牟尼佛亦曾经仅为求受四句正法而无数次的截肢割肉、舍身赴死，比如剜身燃身灯千盏、纵身跳入火坑、身上钉入数千铁钉等百般苦难。诚可谓“越过刀山与火海，舍身赴死求正法”。常啼菩萨亦为闻受般若经而出卖自之身肉、骨髓等历经无量苦行。如此所说，我们亦应当以强烈希求之心，不顾一切艰辛、严寒、酷热等不辞劳苦地精勤闻思修行。

　　金刚上师法王如意宝晋美彭措曾于五台山面见文殊菩萨时，在智慧伏藏自现的教言《忠言心之明点》中亦云：“无始无亲疯人般，流转轮回痴暗中，今寻寂乐美宅故，应喜听闻圣教海。唯闻不能断增益，佛琚正法难得信，依靠上百辩讲著，思所生慧依心中。讲诸圣教大论师，未调自续如鹦鹉，死亡顿到悔恨因，劳记教诫诸道友。”内道小乘的根本修法及大乘显密的正行修法，如中观的现空双运、禅宗的明空双运、密宗大圆满的觉空双运等都是建立在般若空性的基础上，因此闻思中观理论甚为重要。凡是欲证般若大空性者，皆应闻思上述能破的理论并如应地观修后才能真实通达。其理论如同明示方向的地图，依此可以到达欲往的目的地。如是所生起的胜观智慧如同在山王的顶峰能将以下群山、平地了了分明的一览无余。如是般若空性的甚深正见乃为通达解脱彼岸的唯一道眼。

　　二、正行：其正行修法可以归摄于观察修、轮番修、安置修三解脱门之中。凡是欲得解脱者，应当修习人无我与法无我的空性。本论云：“无我为度生，由人法分二。”又云：“异生皆被分别缚，能灭分别即解脱，智者说灭诸分别，即是观察所得果。”不仅在佛经中有林立众多的中观修法，圣地印度诸大菩萨所著作的中观修法亦是种类繁多。如龙树菩萨、马鸣菩萨、布玛麦扎、莲花戒论师、阿底峡尊者、清辨论师等有几十位圣者大论师们著作的中观修法，汇集有一大函。这里是仅以其众多修法之精要归纳而进行叙述的。

　　此分为二：人无我为主之单空修法，圆满法无我之真实胜义修法。初者分二：略说，广说。

　　略说：《澄清宝珠论》云：“眼耳等六识并非是我，因为彼等即是从多及无常故，只是从牙至皮肤之间一切地、水、火、风、空、识界，即于聚含六界者，假立并执著为补特迦罗，而无有实我。譬如，日幕之时，因眼识不明而将花绳误为蛇相，便生起蛇执之心。尔时，若不依灯缘等，则不能消除彼执。如是花绳如诸蕴，黄昏不明眼识者如迷缘之无明，蛇执如我执，犹如在黑暗中，手摸寻蛇，虽手未触彼，然尚未消除蛇执而心生恐怖。如是观察全身，头非我、手非我等已了知，亦未得我者，然于无我未生定解者，即是其观察尚未究竟的缘故。若彼暗室中挂上一盏灯火，照明一切时，了达所见之蛇，即是花绳，此处虽无蛇相，而将花绳迷为蛇相。如是现见此境无蛇，自然就能消除蛇执。依此五蕴之我执，除假立以外一无所有，若能如是断除一切怀疑，继续修持彼义，方能现量证悟无我也。”龙树菩萨在宣说人无我空性的修法时，亦例举如是比喻说：在夜幕降临的黄昏时，一人由于视线模糊不清，将一条黑绳误为蛇相，心里疑惧不堪，为除惧苦，拿来一盏明灯照见，方知非为蛇体，而是无有生命的黑绳，因此当即顿然消除疑惧之心。虽然黑绳的存在尚未消失，但已完全肯定了绳上无蛇，与此相同，由分别习气刹那幻有的五蕴虽然名言中存在，但五蕴上的自相我决定无有，若能真实通达此理，则已了悟人无我空性矣。

　　广说：月称论师在《显句论》中云：“若诸烦恼、业身、作者及诸果报等一切诸法皆非实有，如寻香城等，诸无明凡夫却将无实颠倒执著为实有。观寻到底何者为实？若为真实者，当如何悟入？如是善加观察，方知内外诸法了不可得。若能永断我与我所等执著，才能彻底悟入真实性义。悟入真实者，即：慧见烦恼诸过患，皆从萨迦耶见生，由了知我是彼境，故瑜伽师先破我。皆应从入中论求。”又云：“修观行者，若欲悟入真实，欲永断烦恼及诸过患者，应当了知何为生死根本，若能如是知已，明见俱生我执乃为生死之本。又见我是俱生我执的所缘境，其实此我遍寻不得、当体即空，以此便能断除俱生我执，由断彼故，则能永断烦恼及诸过患。”故于此我唯应再再地详加观察，到底何为我执之境？何者为我？如何观寻的方法，全知麦彭仁波切在《观住轮番净心法》中为我们明示云：

　　顶礼文殊师利童子！

　　三有轮回诸过患，由自心力烦恼生，

　　非理作意烦恼因，如理作意能除彼。

　　此者分三：如何修持，彼于相续中生起之量，彼之必要。

　　今初者、如何修持：

　　尤为引生贪心境，以意明观于自前。

　　彼者可分为五蕴，首观色身诸相状，

　　血肉骨骼髓及脂，皮脏诸根与支分，

　　便溺虫发指甲等，所有不净之诸物。

　　地等诸界之聚合，各各复分多种类，

　　彼等所有存在法，究竟析至微尘性。

　　一一次第分辨时，观思何者可生贪，

　　除此零散不净物，所谓之身别无余。

　　不净之身如幻轮，脉骨粪便之聚落，

　　犹如水面之浮泡，见此性已正念住。

　　彼念相续消失时，受想行识各自性，

　　析为异体亦伺察，犹如水泡与阳焰。

　　芭蕉幻事现见时，彼亦毫无贪执处。

　　知此正念之相续，未散之际善护彼，

　　倘若一旦忘失彼，勿续当移观余法。

　　如是不净之诸物，毫无精华之蕴聚，

　　虽生不住刹那灭，对此应当正思惟。

　　往昔所生无边法，一切世间今已灭，

　　以至现未亦复然，所作性故哀伤因。

　　一切众生定死亡，死缘忽至亦不定，

　　三有所现一切法，迁变性故当思惟。

　　总之诸行皆无常，各自具有异相状，

　　相应尽力以慧观，次第明观而思惟。

　　何时所贪蕴聚境，现见犹如闪电云，

　　与水泡般摇动性，至此意念之相续，

　　未散之际思此理。复次众多聚为蕴，

　　各蕴每一刹那间，皆为痛苦之本性。

　　纵现乐亦迁变性，生起痛苦之因故。

　　诸蕴乃为苦根本，三有所生皆痛苦。

　　如是尽力作思惟，此皆蕴聚过患故。

　　凡是漏法五蕴中，应知即使针尖许，

　　无不皆为苦与患，诸蕴故为痛苦源。

　　犹如不净污泥水，火坑以及罗刹洲，

　　如是知此心安住。然此痛苦所依处，

　　异体无常蕴聚中，何者乃为所云我。

　　设若观察我本空，河流及雨空屋般，

　　如是知引定解生，乃至未散此中住。

　　若散失时则复然，如前依次作观察，

　　有时亦于无次第，种种观察任一思。

　　于此数数作观察，有时观察他蕴聚，

　　有时观察自蕴聚，有时观察诸所作。

　　贪著何亦如此破，总之思察此四者。

　　放置非理作意者，伺察之轮转不息，

　　生定解如伺察量，于此种种所缘中，

　　心能明确诸观察，应入相续不间断。

　　如草一一燃火般。我于往昔诸时中，

　　心生非理之作意，寂灭分别众相续，

　　此位安置观察修。设若生起疲倦时，

　　对治伺察无力为，诸烦恼亦尚未生，

　　于舍性中而休息。一旦倦消复原力，

　　又复如前分别察，如是伺察之心识，

　　正知正念而安住。设若忘失正念时，

　　烦恼又复再生起，见敌应持兵器般，

　　分别伺察再发起。如黑暗中现光明，

　　如是伺察分别心，纵小于恼能妨害，

　　大者治恼何须说。轮回有为诸过患，

　　如是观知有多少，无为涅槃量亦等，

　　当知无上寂清凉。

　　二者、彼于相续中生起之量：

　　何时修后于自他，五蕴及诸有为法，

　　了达异体及无常，痛苦本性与无我。

　　内心生起胜定解，勿须功用勤作中，

　　诸法见如破烂相，时能摧伏烦恼矣。

　　远离烦恼波浪故，此时无浊之意海，

　　类似圣者自在境，获得寂止三摩地。

　　心于安住寂止中，看视心性证胜观，

　　此仍三乘所共许，亦为最初入门道。

　　三者、彼之必要：

　　何时缘起如幻化，诸法本来无生故，

　　无有法我空性中，远离一异等二边。

　　无二平等法界性，乃为大乘道所证。

　　殊胜光明之法界，亦为善逝如来藏，

　　了悟此性即证得，不住有寂大涅槃。

　　此乃胜净与大乐，大无为之恒常法，

　　本具功德之大我，无上般若波罗蜜。

　　无上秘密精藏义，俱生义之大乐界，

　　以致自生智慧体，此中圆满诸佛法。

　　彼依上师之窍诀，直接解说大圆规。

　　是故大乘显与密，共同前行净心道。

　　破裂有为迷乱网，分别观察乃善道。

　　首以分别观察力，制伏起惑之相状，

　　生起蕴空定解后，离三界之愿贪求。

　　此后次第诸缘相，渐近寂灭于空性，

　　所断对治不求故，远离偏袒诸贪执。

　　无贪大悲之现相，法界空中如鸟翔，

　　无畏游戏三有中，获得佛子圣果位。

　　依靠如是之圣教，寂止胜观道前行，

　　清净心之诸行相，已说三乘深要道。

　　清净心之诸行相，分别伺察愈修持，

　　如是如是烦恼减，烦恼如是愈减薄，

　　如是易于修寂止，如火所炼之纯金，

　　耐锤且易变众形，无贪之心亦如是。

　　何者天界千年中，于三宝处皆供养，

　　所需一切之资具，何者仅于弹指顷，

　　心识观念一切法，痛苦无常空无我，

　　经云此较前福德，无计其数而超胜。

　　宣说大乘四法印，八万四千法蕴者，

　　此二功德说同等。如是善说修彼后，

　　则以深广智慧藏，于千百万经部中，

　　精要如理修持后，无难速诣解脱果。

　　此说善根浊世过，尤被此患迫害众，

　　以离贪法甘露力，愿得寂灭之果位。

　　麦彭文殊欢喜著。茫嘎拉(吉祥圆满)！

　　全知麦彭仁波切又于《修持净心之行引导》中明示：

　　顶礼金刚上师！

　　修持净心之行引导时，以如法的行为在寂静处安坐，思维暇满难得等理后，对修法生起欢喜心。在自己的头顶上明观世尊释迦牟尼佛，周围有大小乘的很多僧众围绕。如是明观后，于彼等敬献七支供，口中称颂：“所有十方世界中，三世一切人狮子……随喜忏悔诸善根，回向众生及佛道。”当作是念：在此一座中愿我与一切有情的心相续中，皆能生起净心之行的修习次第，并从内心深处以猛励敬信而祈求加持。复作是念：愿诸有情获得圆满佛陀的大宝果位而修持净心之行引导次第。首先将对引生自己贪心或其余的对境观想如尸陀林解剖尸体一样，从右眼开始各分为皮、肉、骨、内脏等不净物，以意将三十六种不净物各各分细至究竟微尘，内心则能明知身体的种种过患。复于身体的骨肉等各各作归类：坚硬的属地大，暖热的属火大，动荡的属风大，血液小便等潮湿属水大，孔隙窍穴属空大等。以慧眼观视，彼诸法相非为一体，犹如凶残的毒蛇集聚一处，蕴聚的身相亦是虚假的。当知其坐修时间不拘长短，乃至自心尚未如是明现之间应不断修习。经藏中云：“譬如大米、青稞、黄豆等堆聚一处，智者士夫明鉴此是大米，彼为青稞”等。同样对蕴聚之界分析、伺察时，能认知此蕴聚上有如是如是之异体法。

　　首于色蕴分析：如是一次明观后；再于受蕴分析：其分为苦、乐、舍三种觉受，乐受又分为见美色、闻妙音等多类，各类又分为多种，于此种种觉受进行分析、伺察；复次想蕴：有善恶之种种想，分别又有柱子、宝瓶、象马、男女等很多不同界性之想，故于想蕴亦应生起是各种异体法的定解；复次行蕴：生起心相应受、想以外的心所、作意、接触等各种皆为行蕴。此又可以分为多种：诸如相应善心所的信心、惭愧心等，相应恶心所的无信、无惭、贪嗔等众多分别心。其中如贪与不贪之心所，若以境、时、相而分则有无量，故意念行蕴亦即多种法而作伺察；复次识蕴：有眼、耳、鼻、舌、身、意六种根识，其各者亦有众多分类而作意，诸如持蓝色、黄色等各种眼识，对此应当进行伺察。如经云：“诸色如聚沫，诸受似浮泡，诸想同阳焰，诸行喻芭蕉，诸识如幻事，日亲之所说。”(日亲指释迦牟尼佛)。对此若能生起殊胜定解，当于尚未散失之间而安住。若稍有忘失或相续中断，则不必刻意思此，应转移到另外的无常法等进行思维。当诸法自体在形成时，不会住于第二刹那而无间变化，从最初产生至最终毁灭之际，如闪电般仅是一刹那间的生灭而已。似于长劫安住的器世间亦即如此，凡是所作法皆以刹那生灭的假立相续而住，如同河流水与灯火尖，如是了知后而安住。

　　诸器情世间有成则必有坏，如外在的四季迁变，内有情的从小到老、地位的从高到低、从盛到衰、从乐到苦等，自他所见闻的各种诸法皆为刹那生灭的本体，一切所作犹如闪电、河流、云雾等一样变化莫测，对此乃至尚未生起明清的定解间不断修习。此念若稍有散失，又于众多法聚的刹那不住、变化莫测的有漏蕴聚善加观察，不仅粗法与相续，甚至每一刹那亦皆为苦性。诸如现在的痛苦为苦苦；虽然现似安乐，但刹那不住而毁灭，如是形成相续为变苦；现在虽是安乐或为痛苦、无记，如同具有毒素的食物，终究无不成为痛苦之因，依于前前刹那相续产生后后刹那。若不具前一刹那之因，则不生后一刹那之果，以成生果之障故，一切刹那皆为苦因乃为行苦。凡是与此三苦所联系的以及三界所摄之有漏诸蕴都是痛苦的本性，如同在火宅、粪泥中无少许安乐般，乃至尚未生起如是稳固的信解间而精进思维。

　　此外，对寒热地狱等六道的各种痛苦，以及对自心最有害的痛苦，有无次第或多少不定，无论见闻何种苦境，凡是三界中的大小痛苦皆当尽力思维而如是作意，其苦相各异、种类繁多、极难忍受。乃至尚未获得圣道之前，不断产生、不计其数，真实苦不堪言，彼诸痛苦皆从有漏近取蕴聚之相续而产生，乃至内心尚未生起定解间应当伺察其过患而引生，并于生起定解中安住，至此力集中未散失间一直如是忆念而安住。如果一旦散失此分别念之力，又当由前三种伺察所引生的定解来了知所作性之五蕴乃为无常、异体、痛苦的本性。当知所谓有补特伽罗、人我、自我只是颠倒执著而已，其实补特伽罗、人我、自我之本体何者亦不成立，如明眼者能确认花绳本非蛇相。同样以智慧之眼能了知，微尘与刹那蕴聚之相续，除不观察而假立为我以外，再无其余堪忍实体之我。总而言之，虽然所证主要是无我空性，但不必仅仅着重此之抉择，如果以前面三种伺察的方法来着重抉择时，此力亦能无难易知。彼亦于无我的定解尚未消失间而修习。若又产生其它分别念时，即不能跟随此念，应当如前观察诸蕴异体，依缘次第而修习。有时观察自续五蕴，有时观察他续五蕴，有时观察总的所作法，凡此三中于何者易便而应作伺察。起座时，回向善根，并于安闲中休息。

　　再者，正座时伺察之轮转动不息，如草燃火，以致其它分别念无有生起的机会，应当如此尽力护持相续，中间若心生疲劳时，当无任何念思而休息。一旦又生起其余分别念时，应想生起此等念思有何用处，故应数数生起如理作意，乃至于所缘能任运生起坚固的定解。在座间时，若心有散乱亦应以上述思维之力，令心境中呈现出如理作意而成就大义。经藏所说的修习次第，无论是智者或愚者都是简明易知的，除观修大义以外，勿须观待勤苦劳作，如是修持后，于心相续中能产生相应的觉知。

　　言不为主修为主，若修不说心内知，

　　不修仅说如鹦鹉，是故应当观住修，

　　班玛江诚所劝请，并供纸等作记录，

　　麦彭尊者总摄要，一饮茶间直撰著。

　　茫嘎拉。

　　全知麦彭仁波切在《修持净心之行引导》中如是宣说了人无我胜观智慧的殊胜修法。

　　二者．圆满法无我之真实胜义修法分二：菩萨出定之单空修法，菩萨入定的般若大空性修法。

　　一、菩萨出定之单空修法(亦即中观自续派着重抉择破一切有边实执之单空修法)：其修法的必要是众生由无始以来的实执分别心生起种种烦恼，造诸恶业而不断的受生于轮回、循环不息，感受无量痛苦，而单空又是遣除实有执著最有力、最直接对治的殊胜修法。然而着重广事弘扬单空修法的论师主要有印度自续派的清辨论师、智藏论师、菩提萨埵、莲花戒论师等。藏地雪域的宗喀巴大师及其弟子。全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》中亦云：“众多大德再三说，若修无我则我执，除根之故此务必，最初学者入门法，此是无有错失处，若说初时彼舍弃，则定魔说之密语。”诸大圣者们以大悲心对初学者强调重视单空修法的原因是，初学者对显密了义之经续论典中所说的远离四边八戏、明空双运等胜义谛尚未生起以理观察所得的殊胜定解，而只是信口开河地说不可思议、远离四边之般若空性等，以此根本无法摧毁其相续中对万法产生的实有执著。如果又将与空性双运一味的光明执为实有，难免又堕入邪道。全知麦彭仁波切在《澄清宝珠论》中以比喻较为形象地说明了下根者的特点：“于本无缘份之劣根者前，真正不可思议的法性乃其所惧之处，以不知其理、难解其义故，若示无者，则执为断空，若示现有者，则执为成实，若示双运者，则执为如黑白线搓在一起，若示不可思议者，则执为一切无有，因此对初学者来说，首先修习单空是甚为重要的。”其实不仅自续派，就中观应成派首先亦有修习单空的阶段，如《入行论·智慧品》云：“若久修空性，将断实有习，由修无所有，后亦断空执。”

　　下文以窍诀教言来宣说单空之修法：由于自心相续中有刹那生灭的分别心，其能了知世俗诸法皆由无明业障之因缘所构成，是假立显现的，在胜义中单空亦是无生的，故应不离空执、不散一心而修习。金刚上师法王如意宝在《手中赐佛论》中云：“抉择一切轮涅即是心之变化，心从何处来，住于何处，往何处去，如是观察而抉择粗物质为微尘，微尘为无分极微尘，无分者抉择为无基，如是决定无生、无灭、无住。又观察心是不是形、色、声、香、味、触，何者亦不成，明知许亦除名言外无法得到实有及有所缘者。”全知麦彭仁波切亦云：“外观远处百种法，不如唯观一心胜。”

　　一般来说，初学者往往苦于心念无法得到安住，特别是在禅坐时烦恼更多、更猛，或心中渺茫一片，以致无所适从、不知从何处入手等更是茫茫然。烦恼心虽是行者最大的怨敌，并日夜奔驰不息，忽上忽下，根本无有定准，使得身心全无自在，无法得到宁静，但有一个窍门，若能了知实执的本性是空性而如是坦然放松，这样久久修习，渐渐地就会消失执著的烦恼心。相对一般凡夫人来说，分别念极其深重，很难令心即时安住，所以初学者在修行时应当依随次第，首先观察修、中间观住轮番修、最后才安住修。

　　观察修的基础，即是闻思经论的能破教理。若不如理闻思、不具备闻思的智慧，则使心中茫然恍惚，怎能谈得上行持遣除疑惑之观察修呢？若无观察，定解无从生起，若无定解，则无从起修，无修则根本不能遣除烦恼痛苦。因此无论是小乘还是大乘，资粮道时最为注重的就是闻思经论与观察修。全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》中云：“乃至定解未生前，方便观察引定解，若生定解于彼中，不离定解而修习，如灯定解之相续，能破颠倒分别念，对此应当常精进，若离又复观察引。初时观察极关要，若未引上善观察，怎能生起胜定解？若未生起胜定解，怎能灭除恶增益？若未灭除恶增益，怎能禁止恶业风？若未禁止恶业风，怎能断除恶轮回？若未断除恶轮回，怎能灭尽恶痛苦？”一般初学者通过观察修引生正见后，在入定时虽有定解的觉受，然于出定位中仍须对此数数忆念，否则相续中会重新生起与世间普通人无别的分别执著。宁玛派大成就者荣素班智达在《入大乘论》中云：“比如铁块在火里烧得通红，一旦离火极快变黑，初修者亦复如是。”一般来说，不具正见定解的初修者入定时间不宜太长，否则易落无记状态，导致智慧不能生起并感旁生恶道，最善亦不过无色界寂止，非为究竟，这样内沉外散的空耗了时光，对真实修法不仅毫无助益，亦将形成真实修法的障碍。莲花生大师等在很多修法仪轨中说：“初修禅坐时宜短，座数应多如水滴，屋檐滴水短时持，如是久修定有益。”亦就是入定时安住片刻即出定，再于修积方便资粮或重新忆念定解后又复入定，如是轮番而修，最后至此定解勿须刻意观察、忆念，无勤而任运的生起时，应当一心安住修。

　　由于安住定解特别重要，故当再次强调如是修要。虽然俱生我执的分别心是三界轮回的苦源、一切损害的基础、诸善恶业的根本作者，但分别心亦是刹那变动、生灭无常的，无论是生起烦恼心还是悲心、信心等，正在变移的分别心于胜义中本来就是无生空性的本体，对此无有任何怀疑而确认。如是通彻了认后，即便是一千佛尊、一百位大成就者亲临汝前说：“心之本性非为无生空性”等句，自己亦根本不会因此而有所动摇或刹那生疑，已经具有了非常稳固的定解故。日后修行时就忆念、安住于此定解中，若有稍离定解之时，又复以理善加观察，重新引上定解而如是安住，或观修上师瑜伽，勇猛地祈祷上师三宝，加持自他相续为生起真实定解而积资净障等，依此修法证悟心的本性极为稳妥易便，故应数数勤修。若未了达作者分别心是无生空性的本体，则不但是修显宗，即使修密宗亦无法如实证悟。总而言之，初学者在修习单空时，应当了知一切现法，犹如星辰现于大海，或如镜中影相般不应分别执著。如是摄持分别心不于外散，亦不安住于实有的执著中，唯以不离空执的定解安住于诸法空分之总相上修习，如此单空之修法极为重要。平时对此亦应数数观修，经常忆念如梦如幻般假立的世俗缘起法，这是修法过程中必不可少的殊胜途径，亦是法王如意宝在为众弟子传讲单空修法时的殊胜教言，故至关重要。

　　二、菩萨入定的般若大空性修法(亦即中观应成派一开始不分二谛着重抉择离戏大空性之修法)：《佛子行》云：“一切现相唯自心，心性本为离边戏，领悟彼诸二取相，不作意是佛子行。”此颂将大乘的唯识与大中观的正行修法作了全面的摄要。颂中第一句概述了随理唯识的见解，二句主要概述了大中观最了义的见解。三、四这两句归摄了大乘修法的关要，即凡夫面前一切显现介绍为分别识，分别心的本性介绍为般若大空性离一切戏论的正见。如是安住此见解、远离二取戏论、不作意而修者，乃为大乘佛子的殊胜修行。

　　《定解宝灯论》云：“一者远离四边戏，至于圣者智慧前，一切见为无住故，自然消尽诸执境，明空犹如望虚空。”在圣者出世无漏的智慧面前，一切见为无住的缘故，自然消尽一切执著的对境时，犹如放眼万里无云的晴空无杂丝毫云翳一样明明朗朗。这是修行中最为殊胜的甚深密要，无论是修大中观、大手印、大圆满、禅宗顿门、华严宗等时，皆应以此来观照自己的内心相续，切莫向外攀缘或于分宗别派上打转转而妄立门户之见、宗派之诤。修习大中观的正行精要即是证悟实相，如是无念安住者，既不作意亦不执著任何法，任何法亦不忆念，于甚深的定解中极放松而坦然安住，胜义非意境故。《华严经》云：“犹如空中之鸟迹，极难言说况能示，如是善逝子诸地，亦离心识之行境。”

　　“胜义非意境”可以引用下列教证与诸大成就者的教言足以证明。如《般若十万颂》云：“须菩提！若于微如毫端之名相生起执著，亦不得究竟佛果。”《大般若经》云：“大菩萨行持般若波罗蜜多时，于任何法皆无相、无忆念、无作意。”《般若二万五千颂》云：“善哉！善男子！修习般若，一切法不执，一切法不住，因般若波罗蜜多无住，无能过于彼者。”《般若一万八千颂》云：“善男子！汝来吾所，应修般若波罗蜜多，勿观诸法，勿住一切。”《梵天思益请问经》云：“诸法之法性，于彼修持时，正念非作意，故说平等性。”《摧毁业障经》云：“若于空性生执著，即成证悟之障碍。”大乘诸经教中皆如是说。莲花生大士云：“耽著明显者，生于色界中。”龙树菩萨在《中观无生宝藏论》中云：“不作观察不思维，不改自性坦然住，未造无生大宝藏，此乃三世诸佛道。”又云：“分别不假立，极为不住意，无念非作意，敬礼无所缘。”又于《中论》中云：“佛说空性见，能除一切见，谁若执空见，彼等无可修。”寂天菩萨在《入行论·智慧品》中云：“若实无实法，皆不住心前，彼时无他相，无缘最寂灭。”月称论师云：“破立二者俱应破，于真实中无破立。”清辨论师在《中观宝灯论》中云：“尔时自心不住一切法，不分别一切法，不思维一切法，不住一切边，心识不住于任何法性，当修一切皆非也。”莲花戒论师在第三部修习次第中云：“因此于圣教中，生起不忆念、不作意，是在真实妙观察智之前行后。以真实的妙观察智才能生起不忆念、不作意故。”阿底峡尊者在《中观窍诀修法》中论述安住法界本性时说：“什么亦不安住，什么亦不存在，任何相不生，一切戏论皆寂灭。”大智成就者噶玛乔美云：“今当内观自之心，观心不见无实有，见彼性中坦然住，余无妙法大手印。”遍知大法王无垢光尊者在《如意宝藏论》第二十品的自释中说：“我的无等大恩上师说，‘解说自生智慧，即以比喻无法表示，其超离言思之本性，自醒自明，犹如清净无动之大海，明现而无有分别，犹如日月，远离一切偏袒、戏论，犹如大虚空，寂灭心与心所戏论、自证自体之法身大手印。’此(自生智慧)亦即大圆满、大中观、六字加行之精要，道果之本体，寂灭一切戏论之息灭法，实相义之般若波罗蜜多，我自己通过修行亦有一定的觉受，并于诸经续中亦如是善见过。”

　　在修法要旨中尚应了知的最胜关要，即是全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》中所云：“彼时自心起念空，譬如直视前虚空，必得坚定之深解。”虽然自己的心时有起心动念，但在起念的同时，认知其本体空性，直接看视前面距离十二寸的虚空一样，必定需要安住于此甚深定解中而修习。同样无垢光尊者在《大圆满心性休息三处三善引导文菩提善道》中云：“如虚空之空性修法，身体如山王般毫无动摇，依毗卢七法而坐，根门不灭自明如清水池中的月影般安住。无论显现任何法，心不住于此显现上，而以看式要诀令自心安住于无有内外、清然、彻然之空性上，依此可证悟诸法如虚空般无阻碍之空性。”又云：“观察能衡量境与有境之心的自性以及过去、未来、有实、无实、生住去、形色等。结果寻而不得任何一法时，于无依、无执之识中放松而安住。依此可证悟无我、无我所之空性。”又云：“显现任何法时进一步观修，发现全部毫无踪迹地变得空空净净，于不作意如虚空般的境界中安住。(前面是观察分析之空性，此处是外境自净之空性。)”又云：“如是观修时，所出现的觉受与安住之心的善念恶念、净现、迷现等，在无依大空性、法尽大离意、无偏大平等、离基大宽广的境界中全部是一味一体，不执著任何法，不分别一切法，不询问任何人，不依赖一切处，应斩断傲慢与希忧之藤，而趋入法尽大离意之境界中，并且将这一切决定为本来大无作之法界，从中不退转。”又云：“普贤不可思议智者，尔时身不动如山王，言不语如喑哑，心不执如虚空，如是安住故，何者亦不作意之空性者，即是普贤佛母之法性了义智。”

　　观世音菩萨的化身华智仁波切与全知麦彭仁波切、金刚上师法王如意宝等众多大圆满的窍诀教言中，皆有如是空性相同的殊胜修法。此等仅于空性的这一反体而引述的，于自然本智、大无为光明、本来大清净等在此处没有讲述如此深义的必要，若具有信心者通过接受灌顶后可以详细拜读大圆满的续部，自能通彻无碍的了悟法性本义。

　　若谓，显密的见解是否完全一致呢？答曰：在获得圣地道位之前，诸异生位的见解皆有差别。全知麦彭仁波切在《辩答日光论》中云：“显宗是以伺察心来观修胜义法性，如人闭眼在观想自己面前的色法一样，密宗则无任何执著相，是直接体验胜义的本性，犹如睁开眼睛而现见自己面前的色法一样明清朗然。”《定解宝灯论》云：“然而显宗双运义，是由观察而抉择，密宗直接自体验，现量成立觉性界。”又云：“由从离戏方面言，已说此二无差别，是为断除空性执，密乘宣说大安乐。”全知麦彭仁波切又于《大幻化网总说光明藏论》中云：“显密之二见，有无差别耶？答曰：从抉择法界离戏分说，虽无差别，但以现见法界之有境说，实有差别，因为见者以有境分而安立故，有极大差别。倘若此见所抉择之法性界，非与真如一体者，则应成诸法之真如有不同分类，又应成显宗见道时，未见真如本性，或以理证成立除四边外，尚应断除其余戏论等有如是过失。故诸成就智者共许显密见道中现见法界本性均为一致无别。若作是念：既然见境一性，故不成彼见超胜耶？答曰：此乃极为成立。如《三相灯论》云：‘一义亦不昧，不难方便多，是为利根故，极胜密咒乘。’如是所说，具智慧故，不愚昧之差别；具众多方便故，速见实相之差别。依此二胜法，彼道安乐速疾、无难，行者亦较因乘所化众更为利根之行境故，此已胜过彼宗也。彼亦，犹如明眼者与非明眼者同视远处一色法，彼见显然有胜劣之别，如是密宗入定得明现及后得生定解之理，皆已超胜显宗也。因为显宗初于道中，即依比量理、伺察意观修法界，积资净障等，历经久时方能现前证悟。密宗则于自心离诸伺察意，能以觉受式而直接证悟。彼亦，以获得灌顶而成熟相续后，具足殊胜窍诀密要之力，于其实相获得明现，如同涂上眼药等，能明见远处之色，或如精巧幻术秘要者，能解开密线等。显宗道中依伺察意所修之要，若追本溯源，彼亦虽成二谛无别，然初学者难以确知、领受二谛双运一味之义，以耽著别破各边之空性心较重故。密乘则是直接宣说双运光明的智慧本地。”无垢光尊者的《大幻化网广释》等中亦有相同的论述。

　　上述究竟真胜义之法无我修法，是至高无上、真实最为了义的如意宝，其不在外面而在内面，它就是分别心本来无生、明空大双运的本体，是诸佛菩萨出世无漏的究竟智慧、般若波罗蜜多，亦即大中观、大手印、大圆满等最了义的修法、无上窍诀之精要，乃为一法中获得究竟成就、最胜了义的修法要诀。

　　如是对单空与究竟胜义大空性以无上窍诀教言归摄大般若经与大中观之修法，全知麦彭仁波切在《中观见之甚深引导》中为我们明示云：

　　南无曼札西日耶(顶礼文殊师利)！

　　修持净心之行已，则于无有人我相，

　　引生殊胜定解时，所云之我依蕴聚，

　　不察分别假立般。五蕴以及无为法，

　　一切诸法皆如是，分别假立谓此彼，

　　虽然执取种种法，若察不得毫许义，

　　无分体之究竟上，细之极微亦不成，

　　同时缘起力显现，有事依缘而生起，

　　无事依此而假立。未察妄执事无事，

　　胜义理论观察时，本来无基亦离根，

　　同时空现如梦幻，水月谷响寻香城，

　　影像以及阳焰等，正空而现现而空，

　　现空如幻理中修，此即相似之胜义。

　　分别心具此定解，虽出定位所现见，

　　如幻化之无垢慧，未离一切所缘境，

　　若未寂灭能执相，即未超离分别故，

　　离戏法性未现见。若生如是定解时，

　　就幻化境亦即为，分别假立不执著，

　　所取之体不成立，能执之心亦不得，

　　故无执中松闲住。如是住时虽不灭，

　　内外诸法之显现，于此无执本性中，

　　所有假立之诸法，本来不生亦不灭，

　　远离能取与所取，法界之中平等性，

　　远离有无等承认，离言义之自性中，

　　无有疑惑之觉受。此乃诸法之法性，

　　真实胜义非相似，各别自证智所证，

　　无念入定之智慧。若于此中修持时，

　　空与缘起双运者，二谛无别实相义，

　　即大中观, 之瑜伽。此义超离心所境，

　　倘若欲依无二智，速能如是证悟者，

　　应修密乘之窍诀。此乃中观修次第，

　　究竟甚深之精要，先修净心之行已，

　　次第抉择而觉受，依现空幻定解道，

　　无破无立之意义，般若波罗蜜多界，

　　平等性中自解脱。若因干渴所受苦，

　　仅知有水不解渴，亲临水处并饮水，

　　方能解除渴苦般，经云知与受亦然。

　　是故仅依众理论，勤苦伺察等作意，

　　不必如此轮翻修，唯依觉受次第修，

　　速能获得深法忍。文殊欢喜金刚者，

　　于水龙年十一月，二十九日直撰著，

　　愿众证深中观义。茫嘎拉(吉祥圆满)！

　　可见全知麦彭仁波切乃真实文殊师利菩萨在末法时期化现于世，在孩提时就显示了无上大圆满的自然本智，故不同于其他大成就者。本师释迦牟尼佛与众多高僧大德，如阿底峡尊者、米勒日巴、萨迦班智达、宗喀巴大师、无垢光尊者以及印度的二圣六庄严等均示现为先历经长时苦行，清净业障、积累资粮等而成就究竟佛果。因此全知麦彭仁波切可谓娑婆世界中最为希有罕见的一位大成就圣者，他老人家在不共深邃的自然本智中自然流露而著作的显密诸论都是具有特殊加持的金刚句，故当以诚敬的信心去精勤闻思修行。

　　三、利益：修习胜观的利益，即能获得内道大小乘五道之一切功德，其根本来源、断除二障的种子与习气、圆满出世的十种波罗蜜多之主要修法、证悟无二智慧、获得阿罗汉的暂时解脱与成就佛果之究竟解脱皆依殊胜胜观的修法才能产生。如《般若摄颂》云：“谁求声闻独觉果，乃至法王如来果，皆依般若法忍得，离此恒时不可得。”《般若十万颂》云：“须菩提！所有江河入于恒河大江，彼等随同恒河而入大海。须菩提！如是五波罗蜜多亦是若以智慧波罗蜜多摄持，则至一切智智位也。”龙树菩萨在《七十空性论》中云：“见真如法空，无明则不生，此即无明灭，故十二支灭。”又于《赞法界论》中云：“若执我我所，妄计诸外法，若见二无我，三有种当灭。”圣天论师在《中观四百论》中云：“薄福于此法，皆不生疑惑，若谁略生疑，亦能坏三有。”又云：“若见境无我，三有种当灭。”又云：“空无我妙理，诸佛真境界，能坏众恶因，涅槃不二门。”寂天菩萨在《入菩萨行论·智慧品》中云：“空性能治彼，烦恼所知障，欲速成佛者，云何不修彼。”本论云：“慧日破除诸冥暗，智者达空即解脱。”《定解宝灯论》云：“设若具足正见眼，盛燃前无教证相，由于见空之功德，无欺因果缘起性，生信将成灭烦恼。”又云：“于彼常时修行者，如是定解越明显，摧灭颠倒之增益，智慧增如上弦月。”印藏圣境诸大论师们皆异口同声的说：“以胜观智证空性，众生未知此深理，于彼则生大悲心，相续不断如河流。”同样全知麦彭仁波切与金刚上师法王如意宝在诸多修要窍诀中亦云：闻思般若义，修习胜智慧，生起无伪出离心、慈悲心、正信心、菩提心以及大小乘暂时与究竟的解脱皆依于此才能生起，并九乘修法之深要亦唯依于此才能稳固以致究竟圆满。

　　总而言之，修习出世胜观修法的结果，大乘小乘共许之了义神通即是能调伏相续的烦恼心，显宗密宗共许之了义神通即是能具足大般若所摄之菩提心来弘法利生。尤于大圆满中不共承许的是，即生能获得普贤王如来的究竟果位最稳速、捷径之道即是大圆满胜观的修法。如《庄严誓言续》云：“由六月不动，信解及恭敬，获金刚持地。”金刚上师法王如意宝在《胜利道歌》中云：“甚深妙道光明藏，仅闻词句断有根，六月修要得解脱，唯此铭刻于心中。”等诸多密续部注疏中皆有如是所说也。

　　上述总义是对大小乘学者依甚深教理来解说中观见解与修要的殊胜法门。具缘信士，若能依此殊胜理论精进闻思，必将遣除疑惑、树立中观正见，在正见的基础上进而如理观修，必定能有力地根除人我执与法我执的种子，通达二无我之大空性，现证一真法界的究竟实相，成就一切智智的果位。

　　卯壹、立誓略说无四边生

　　彼非彼生岂从他，亦非共生宁无因。

　　无论外道或内道所说之生，不外乎四边生，即自生、他生、共生、无因生。若谓彼果法，非从彼自体生，岂能从有自相之他因而生，亦并非从自他共同之因而生，宁谓无因而生耶？

　　欲破除四边生者，首先应该了知四种生相之理。

　　自生：许诸法自生者，即外道数论派的观点。彼等认为一切所知法均摄于二十五谛(法)中，依此数目而得名数论派。承许其中的自性与神我为常有的胜义谛，许其余幻化之二十三谛为世俗谛，并且世俗的一切有为法皆于胜义中本具，依因缘和合现相者为生。彼宗不承认他生、共生、无因生，执著有者必生，无者绝对不生，认为二十三谛尚未自生前是以不明显的方式存在于自性之中，遇因缘时会自然显现，执过去法为已现之有法，未来法为未现之有法，现在法为正现之有法，凡是一切诸法不靠他缘而毕竟自生。

　　他生：不仅外道胜论派执许这种观点，就内道的小乘、随理唯识等亦有如是承许。内道中执著诸法是他生的，多数是小乘有部宗、经部宗的观点，彼等认为从此因生彼果乃为他生，而且是有自相的因果关系。

　　共生：即外道裸形派的观点。彼等不承认自生、他生、无因生，认为诸法乃自他因缘和合而共生。比如泥巴必须依靠人工、水、火等众缘聚合后方能成为瓶盘，故许诸法为共生。

　　无因生：即外道顺世派的观点。彼宗根本不承许因果，认为诸法是无因自然而生，如水往低处流，豌豆之圆形、孔雀羽毛之杂色艳丽、荆棘树之尖锐等均非人为造作而是自然形成，因此承许诸法为无因生。

　　若欲破除四种生相，必须依靠了义的圣教、理论来观察，作明晰的抉择后，依此真实证悟诸法的实相本性，才能有力地遣除彼诸执著。论中所讲的人无我与法无我空性，主要是针对实执分别心而如是安立的，因为初期修学大乘教法的异生凡夫，实执诸障甚为严重，欲遣除此等障垢，必须广泛闻思大般若经中所讲空性的甚深理论。鉴于般若经的博大精深、深广如海，若仅以自力一一修学，在短暂的一期生死之中只能是望尘莫及或望经兴叹，不用说实地修学，就是念诵一遍，对某些人来说，恐怕亦是无能为力。为此特地告诫，凡欲系统修学甚深义理者，可行之捷道途径，即是依靠诸大菩萨著作归摄如是深义精要的论部，彼诸论部不但真实可靠，且具殊胜的教证、理证。特别应当了达以中观应成派为主而抉择的胜义大空性，此外，仅依余派，无法直接通达大般若的究竟密义。根据龙树菩萨的《中论》及其弟子佛护论师略破四边生时，依他称三相应成理论所抉择，就二谛中亦不成立四边生，是离一切戏论的大空性，因而形成了应成派。当知在本品中已全面归摄了般若经义、中观论义、《十地经·六地品》的究竟精要。在《十地经》中阐述了现前地不共增胜般若波罗密多，于出定位中辨析现法，通达十种平等性的深广义理。在六地本品中首先着重抉择了无生平等性，即一切诸法皆为无生大平等性，其余九种平等性则依前述之理类推极易了达。由于法界的本体中本来无有如是分门别类的十平等存在，只是反体不同而于名言中分别抉择而如是安立。如说外境之虚空、宝瓶之虚空、房间里的虚空，虽然虚空的本性本来无别，但依器皿的体基大小不同仍可暂时分别，实际上都是一味无别的，故于名言谛中依现法亦可以如是安立十平等性的类别。

　　由于众生以颠倒分别心妄执诸法为实有，若许有者，必归于生，此除四边生以外，再无其余所生之法。如是抉择后，进而欲破除有边的实执心者，应抉择所谓之生不过是分别心所假立，此假立之生亦无毫许堪忍自体，如是以胜义理论分析观察，则知基性中本来无生。龙树菩萨在《中论》的开篇以正理破析四边生时，首先抉择的就是诸法本来无生的正见，其全论二十七品中归纳起来亦就是破四边生，如是阐明了无生等性之义。这就是本论六地品中着重抉择无生平等性的主要原因所在。

　　《中论》的注释虽然林立众多，义理极其深广，应成派月称菩萨在《中论注疏·显句论》中说：诸法并非仅仅无生，为了便于理解此外之灭住法皆为空性，首先着重抉择了诸法本来无生，遮破四边中的有边，以此打破实有执著的根本后，其余诸边亦就易于破除。若能依次以理破除四边生，相续中的实执妄心亦能逐渐打破，这样有边不能成立，再进一步以理观察抉择，观待有边而立之无边仍然不能成立。比如说，经堂里早晨有宝瓶，中午被人拿走后，可以说经堂里已无宝瓶，如果经堂里从未有过宝瓶，则观待宝瓶之无亦不会产生，就连经堂里已无宝瓶之说亦决定无有。因此有、无亦不过是观待而立，既非独立自主，亦非自相实有，如是二俱与非二俱亦是观待而立。如以理论分别观察时，二俱之边不可能成立，因为有、无二者本身相违，故此二者同时存在一体性上是不可能的，非二俱之边亦不能成立，如是彻底远离四边执著。如果认为是以分别心去了达法界的本性既不是有，亦不是无，则决定无有是处，法界本性本非心所之境故。以理观察所谓的所知法，无论是有、无、亦有亦无、非有非无均不应理，如是四边皆能一并破除，通达诸法是离戏大空性的本体，其本性本来清净故。虽然众生的无明痴心具有深厚的垢染，但亦是暂时、忽然性的，实际上心之本性是本来无生、本然安住的，若不如是了认，毕竟不能获得真实断证之功德。故欲破除实执者，首先必须要认知诸法本性是本来清净、大空离戏的，树立如是殊胜正见是至关重要的。

　　一般来说，凡夫分别识只认为有器情等现法，却不知一切现法的本体是空性，却偏执为不现为空、现则非空。而中观所抉择的空性恰非如此，因为此乃非空，只是一种无边而已。中观所抉择的真实空性，即六根识所境的一切诸法当体即空，其本体远离四边八戏，是本无生灭的大离戏空性。非如手中无宝瓶等空，此空是经部中所说七种他空中最为低劣的一种。由于胜义理论观察抉择的结果是无有自生、他生等四生，法界本性亦本无四边生法，如是通达了本离四边八戏的大空性。此亦并不是通过理论抉择后突然新生，而是本来无生的原始本性。对此尚未真实体认者，唯依理论观察、抉择才能如实地通达。

　　略述破四边生时，该颂之“彼非彼生”是指自生不能成立、因为自己生自己本无能力，亦不符合名言规律，如说自己已生又复再生，自己已死又复再死根本不应道理。“岂从他”是指他生不成立，如果认为他生应理者，火焰亦应产生黑暗、宝瓶应生柱子等有众多过失，皆为他体之故。此理将在下文广述。此处尚应了知，在讲述无自生、他生等甚深义理时，是抉择胜义谛的本性，对此若不善加分析，仅以闻而即执或望文生义，谓什么都是空性，以致观待世俗名言之现法亦一并否认，妄为没有前世、后世、因果、三宝等将会导致断见的严重过患。虽然在分别心尚未灭尽之前，不清净的一切现法可许为有，但在胜义理论面前诸法毕竟不能成立。因为仅以分别心暂时现有之法，于大空离戏的究竟法界中本来无有故。正如梦境，梦时有，梦醒时刹那消失，不仅自体没有，连梦境之现法亦根本不存在。如是通达法界本性、安住空性时，不用说真实自体，且连现相亦不为所见，皆为大空离戏的本体，诸法自体本空、本来清净超离一切生灭等相故。因此不但自生、他生不成立，且连自他和合之“共生”亦不能成立。其次若许无因无缘生果，则同外道现世美所许之观点，更是无立足之处。既然有因缘聚合不能生自相果，无因无缘生果更不可能。

　　卯贰(于彼以理广说)分四：一、破自生；二、破他生；三、破共生；四、破无因生。

　　辰壹(破自生)分二：一、以释论之理破；二、以中论之理破。

　　巳壹(以释论之理破)分三：一、真实义中破自生；二、名言也无有自生；三、结说二者成立之义。

　　午壹(真实义中破自生)分二：一、破从同体之因生；二、破因果同一体性。

　　未壹(破从同体之因生)分四：一、同体应成无义生而破；二、同体生不应理而破；三、应成不得生果之时而破；四、应成种子无穷尽生而破。

　　(科判中的释论之理而破者，是指以中观应成派的佛护菩萨与月称菩萨之中观释论的甚深正理而破。)

　　申壹、同体应成无义生而破

　　彼从彼生无少德。

　　以理观察时，若谓彼芽果即从彼自体而生，则无少许增上之功德，因为芽果的自体于因位时已有故。

　　持自生观点者即印度的外道数论派。欲破此派，首应了知彼之立宗及其依据，如同射击之时 必须了知靶在何处，以便准确射击。

　　据数论中记载，在久远以前，当人寿二万岁之时，印度出世了一位淡黄仙人，造有诸多论部而创立了数论派。其数论中阐述宇宙万有之形成，即以二十五谛为根本原理。将一切所知法归摄于二十五谛之中，由数立名为数论派，亦名淡黄派。彼派亦有世俗谛与胜义谛的主张，许神我与自性为胜义谛，其余的二十三法属于世俗谛。或以常与无常而言，自性与神我属于常法，二十三谛属于幻化虚妄的无常法。对此再为归摄约有四种，唯自性类(因)是指自性；自性及现相(因与果)类，是指大、慢与五唯；唯现相(果)类，是指其余十谛；非自性及现相(不是因果)类，是指神我。彼宗认为自性即物质的本体，神我为精神(能境识)的本体，由二者密切的合作产生了中间的二十三谛。此二是怎样合作的呢？

　　据数论中说：自性之功能是变化，神我之功能是受用，当神我动念欲受用时，自性即刻为其变现所欲的诸法，以供神我受用，此二之间的关系恰好犹如跛者与盲者的相互配合一样。神我虽有欲念，但无变现诸法的能力，如有眼无足的盲者。自性虽有变现的能力，但没有受用诸境的欲望，如同有足无眼的跛者，如是神我的欲望促使自性产生变化，自性的变化实现了神我的欲望，彼此的密切合作而显现了诸法。

　　神我本具五种特点：即能享受诸法、非作者、常法、离三德、非所作。其中喜、忧、暗三德以佛法名词来说即贪嗔痴，喜者其性轻动，忧者其性沉重，暗者其性昏昧。彼等认为此三德平衡时为自性，没有任何变化，此既是无情法，亦是常法。若三德失去平衡状态时则现为大，由大显现三慢，因而自性就成为变现世俗二十三谛之因(作者)，由彼产生种种变化。自性亦本具五种特点，即物质体之常法，唯一，诸现相之因，非作者所造，淡黄仙人亦不见之法。如是才能成立数论派的自性。实际上自性与二十三法本体无别，因为世俗诸法皆由自性变现，故称其为宇宙万有的本体。除了自性幻化的诸法为世俗谛外，再无其余的世俗法。数论派所许的自生，并不是世间凡夫所谓的先无后有，而是指果法在因位时本具，只不过暂时未现，一旦明现此果法时则为自生。由于前未现显现、前未生与产生有相似之处，故可谓自现或自生。数论师认为，若因位时不具果法，则永远不可能产生。比如芝麻之中蕴含着油，故能出油，泥沙中本无油的存在则永不能出油。如是正因为诸法在因中本具，才有产生的可能，没有之法永不能生。又如石女儿本来没有，石女儿之生与其死亡的形相亦根本无有。并认为前面未现未生与后面自现自生之法是一体，本质上没有什么差别。比如一间暗室里有宝瓶，虽然未以灯光照见，但宝瓶的存在是无可否认的，后依灯光即可现见宝瓶，如果宝瓶根本没有，依灯光亦永远不可能照见宝瓶的存在。数论师承许由自性变现的内外诸法，虽是虚妄无实，无毫许堪忍的自体，但其自性却是实有的常法，是万法的作者，其本体是轮回众生以分别心永远不能通达的。众生依自性转生轮回的主要原因，是自性中本来储存有一切诸法，不过皆以不明显的方式安住于自性中，待时机成熟时，自性开始幻变，依大而现于世间，在如是幻现之时，如果‘大’能了认自体是虚幻的，其一刹那间就融入自性的本体中即刻获得证悟，解脱生死轮回。一般‘大’很难证知自体为幻化，却颠倒认为是实有，它如同两面镜子，外面现色声香味触五唯，内面现神我，当诸法一现之时，神我认为自己正在受用自性所幻现的外境万物，由直接看见外境法而有如是颠倒作意。其实神我勿须一定要感受世俗诸法，它自己本来不是幻现的虚妄法，而是胜义谛之常法，所以在感受世俗诸法时，由有苦乐等觉受，方知自己已被万物所束缚，不得自在解脱，因而对一切受用境生起极大的厌烦心，极欲脱离万物的束缚，是故彼派修行者开始用功修习禅定，依靠此力获得天眼通，并于心相续中生起道智时，发现所受用的二十三法皆为自性演变的一套把戏，根本没有真实堪忍的自体，这样一通彻底后，自性感到不好意思，即刻将所演变的一切万物全部收摄回来。自性自行收摄诸法后，将其融入自体再不幻现，从此神我没有所知法的觉受，远离了万物、苦乐等束缚，于生死轮回中获得自由解脱，许此为究竟的三摩地与解脱果。此与内道所许通过一定的修行后，一切不净现法皆一味地融入法界之理比较相似。作为内道的弟子必需要了达人无我与法无我的般若空性，以空性智慧来摄持所修的一切道业，否则易入外道的歧途，因其数论派亦承许前世、后世、因果，轮回是苦性应当远离，以出离心获得解脱等故。

　　为此全知麦彭仁波切在《中观庄严颂注疏·文殊上师欢喜教言论》中云：“数论师妄执阿赖耶为自性，妄执第六分别意为神我。自性中所生起的现法与阿赖耶中习气成熟而显现的诸法相类似。若详加分析，数论派所许的观点比较接近假相唯识宗的观点，故于众多外道中，相对来说，数论派较为贤善，此仅依彼宗自许观点极易明了。”因为数论派承许世俗的二十三谛皆由自性所幻现，唯识宗承许见闻觉知的一切诸法皆由阿赖耶之习气成熟后产生，故此二观点比较相似。神我又与第六意识较为相同，彼神我转生轮回时，虽不知道自己在直接感受由自性所幻现的外境，但中间由大作联系后，产生了分别执著心而感受苦乐，由此被万物束缚，至自性将二十三法收摄后，神我获得了自由与解脱。而假相唯识宗者，作如是念，如幻般显现的诸境，不成为心识以外之法，其本来无法成立故。亦不是内心现于外境，若完全与心无异或一体者，则不成无分一体心。故应承许彼等无基而显现，犹如空中毛发。心性者，即离一切行相，如住清净水晶丸一般。由此可见，唯识宗所许的第六意识虽暂有能取所取等分别，但通过一定的修行，令一切遍计障碍清净无余后，第六意识亦因此而刹那清净，尔时即刻转识成智、获得解脱。这是外道数论派与内道假相唯识宗的相似之处。

　　申贰、同体生不应理而破

　　生已复生亦非理。

　　如果种子已生又复再生，非但此生不能成立，亦极为非理，应成无义生的过失。

　　中观应成派在破斥数论派之观点时问曰：汝宗所许自生之果法，于自性中是否具有？若说没有而新生者，则显然与汝宗自许观点相违。若说自性中本具，然以不明显的方式而存在，那么此显与不显应如何区分呢？因为前面不明显之果与后面明显之果应该完全相同，这样已有再生不但无义且有无穷生的过失。复又问曰：在自性的本体上显与不显有差别否？若许有差别，后面明显的果法应该是忽然新生，如是推理则知此生之果法并非自生，应成他生，或此果法于因位时本有又复再生，譬如孩子已生勿须再生，若生已再生者，应成无穷生，故自生不能成立。

　　申叁、应成不得生果之时而破

　　若计生已复生者，此应不得生芽等。

　　若计种子已生又复再生者，此应不得产生根茎芽枝花叶等不同于种子的异相果法。

　　如以黄豆作为所观察之境来说，黄豆乃众人共许之物，彼此没有什么诤论的，但对其如何产生却是问题的焦点。若许自生者，黄豆应生黄豆，不应有产生芽枝花叶等果法的不同状态，应该种子(因)产生种子，永无产生芽枝花果的机会。若以内道观点，则无此过，因为在世俗中首先有种子，其随着演变而产生形态各异之芽果故。外道数论派所许自生的观点，即种子勿须灭而产生果法，其实以理观察，此生根本没有必要，若认为有生，则应有种子恒时生种子的过失。

　　此处尚应注意的一个误区是，于修法感受中，若真实安住法界大空性时虽无任何分别执著，但出定时于世间诸法仍有见闻觉触。这样往往会怀疑彼等诸法是否从本来实有的法界中幻化而自生呢？特别是修密法者易于生起此等分别执著，其实此乃毫无根据之邪分别执。这里虽以理论破除了外道数论派的颠倒邪执，但在修习密法时，心相续中却生起自生的执著者，那就歪曲了密法的正见修要。理应如何正解此义呢？在全知麦彭仁波切的《中观庄严颂注疏》与金刚上师法王如意宝的窍诀论部中云：“外道与内道毕竟的差别，关键在于胜义谛是否自性空，数论派承许胜义谛的神我与自性非为空性而是常法，有真实堪忍的自体，唯由自性所幻现的二十三法才是空性。内道则无论是显宗的大中观，密宗的大手印、大圆满等皆许胜义谛为现空大双运、乐空大双运、明空大双运等，亦即本来无生的大平等性。”这是内外道在见解上的根本差别所在。若不知其差别要处，仅于口面的肤浅诤论没有很大必要。如果尚未了知甚深空理的正见，而急于盲修瞎炼者，不但易入外道歧途，且易导致走火入魔的严重隐患。因此通达中观所抉择的空性，特别是安住本来清净空性的基础上修行是最为殊胜的。无论是大乘显宗的第三转\*轮了义的如来藏光明、禅宗、密法都是建立在般若大中观空性的基础上。否则，如《定解宝灯论》中将其判决为与外道不可思议的神我无别，只是义同名不同而已，故当详加分析而防入误区是至关重要的。

　　申肆、应成种子无穷尽生而破

　　尽生死际唯种生。

　　若计自生，应成无穷尽生，于尽生死际种子唯有恒时生种子。

　　根据数论派自许由自性变现出的二十三世俗法，此等诸法在尚未产生之前，就于自性中是以不明显的方式而存在着，后至时机成熟时自然产生果法。所生之果法不同于因位中未明显的果法，如是有明显与不明显的差别。比如在夏天时所现见争奇斗艳的奇花异草，至冬天不见时并非花草灭尽，而是融入自性中以不明显的方式安住着，到夏天时其再将明显出来。中观师问曰：假设明显之果再生的话，此生是否无义或导致无穷尽生之过失呢？自生宗所许的显法虽然如是，但认为以此不能肯定所有的果法不是自生，亦没有充分说明果法不是自生的理由，所以不明显的果法是自生或自现均无过失。中观师驳曰：以汝宗所许之观点来分析，可以决定不明显之果仍然不能再生，否则无穷生的过失在所难免。因为果法之明显与不明显，根据理论观察实质上没有什么差别。如汝自许已明显之果再生应成无穷生，以此类推，不明显之果法产生亦应该有无穷生的过失。那么汝等对明显与不明显之果法到底如何分别？若谓依因缘发生果时现见者为明显，果法虽有，但未见者为不明显。在因位中必须具有果法，后面才有产生果法的可能，若因位中无，后面生果亦不可能，现在正有之法后趋于灭时，亦是回归于自性的本体中，并非绝灭了。同样，若法在自性中根本无有，那么世俗中亦永远无有现见的机会，亦不成所知法的自体，因此一切诸法始终应有，根本不是忽然新生。中观师又问曰：显与不显的差别于自性中到底是否存在呢？若许自性中不存在明显之果法，只有不明显之果法，那么以理推知此明显果法产生时应成忽然新生，并且此新生之果法非依自性产生，而是依他缘所生，此与汝宗所许诸法皆为自性变现的观点不仅有直接相违的过失，且于无穷生的过失亦在所难免。

　　未贰(破因果同一体性)分二：一、若因果同体应成不得差别法的阶段之过；二、若得差别法者应成因果非一体之过。

　　申壹(若因果同体应成不得差别法的阶段之过)分二：一、因果变化不应理；二、是故应成无形相等异体之过。

　　酉壹、因果变化不应理

　　云何彼能坏于彼。

　　分析汝宗所许的观点：云何彼芽果能坏于彼种子呢？应不能坏，因为种芽同一体故。

　　如汝所说，种芽并非他缘所生，自性本体一味故。若同一体性，因变化为果不应理。再者与种子同一体性之果法自己毁坏自己亦不可能，芽果怎么能坏于种子呢？数论派所许的观点是既不坏种子，又能产生芽果，此理显然与名言现量相违。如若豆种根本不坏而能产生豆芽的事例从未有过，豆芽必须在种子渐坏后方能产生。若谓于世俗中因缘集聚幻变时，应现果法故无过失。试问，此因缘集聚之力于自性中有否存在？若说没有，则此果是依现在他缘之力忽然发生(新生)，这样显然不是自生。若说此力于因位时本具，则有上述过咎，许此因彼果在自性中一体故。既然是一体者，那么在产生芽果之时何故不见种子的形相呢？若说是种子坏灭后才产生芽果，那么许种因与芽果一体之自生观点则根本不应理。

　　酉贰、是故应成无形相等异体之过

　　异于种因芽形显，味力成熟汝应无。

　　若许种芽一体，种芽之形色等皆应相同，此外不应产生异于能生种因之芽果形相，然事实却并非如此，名言中现量所见到的种芽并非同一体相。如果一定要将种芽执为一体，那么显现芽果的形色以及酸甜味力成熟等差别法，汝宗亦应许为无有才对，否则会有一定的过失。

　　一般必须要依靠因缘聚合后才能产生果法，然数论师却将众多差别法执为一体，这样显然引来了许多相违与过失。其实种因与芽果绝非一体，二者之间有着本质上的极大差别。例如黄豆，就形态而言：种子是圆形，芽果是长形；就颜色而言：种子是黄色，芽果是青绿色；就滋味而言：有些种子是甜面的，芽果是酸涩的；就力用而言：有些种子无有疗病之功能，芽果花叶有疗疾苦之功效；就成熟而言：芽果由变化而成熟，种子无成熟之现相。如是众多差别法皆源于种芽的不同而产生。若许种芽是一体之自生者，彼等差别法皆应非有，有则非自生，应成他缘所生，如是则有现量相违的过失。

　　申贰(若得差别法者应成因果非一体之过)分二：一、宣说差别法异一体不应理之真义；二、如是应理则二者差别应成相同可取或不可取而破。

　　酉壹、宣说差别法异一体不应理之真义

　　若舍前性成余性，云何说彼即此性。

　　设若承许全然舍弃了先前种子的体性，才转变成其余芽果之体性，云何说彼芽果之体性即此种子的体性呢？

　　数论师说：虽然所生之芽果与种子的差别暂有不同，但究竟是一体。比如柱子首先是白色，待染成红色时，虽然暂时显现上不同，但其柱子的体性却没有变动少许，此红色的柱子与白色的柱子仍是一体。同样种因与芽果在自性上虽无差别，但所幻现的世俗诸法却暂有不同。又如一人随着年岁的逐渐增长可分为童年、少年、青年、壮年、老年，尽管历经几大阶段的不同转变，但始终仍是彼人的同一体性却无少许改变，根本不存在几个人的差别相体，在种因中具有芽性等亦即如此。自生论者认为芽果在因位中本具后才能产生，因位时若不具果，就根本不能产生，因而承许因果非异体之他生，而是自体自生。试问：后生之果与前之因是异体还是一体？若许异体，显然非自生，应成依他缘所生，以此类推汝宗观点则有自许相违的过失。若许是一体亦不应理，因为当产生芽果的体性时，已经舍弃了种子的体性，此显然形成了两种不同的体性，若将此二强执为一体者从何应理？况且汝宗所谓的自性是在胜义中有堪忍的实有自体存在，亦是能幻变世俗二十三法的作者。试问：此自性到底是以什么样的体相存在于胜义中呢？其实汝宗所谓的自性根本无有堪忍自体，既然没有自性的总体存在，依其所幻有的二十三法亦不可能存在，比如石女儿本无，其手足形色等亦根本不可能成为眼识的所见境。如是以胜义理论观知，胜义中决定无有常有自性的本体存在，因此世俗中观待自性所变现的诸法，说为是自现或自生亦根本不能成立。

　　酉贰、如是应理则二者差别应成相同可取或不可取而破

　　若汝种芽此非异，芽应如种不可取，

　　或一性故种如芽，亦应可取故不许。

　　中观师说：若如汝说种因与芽果的体性，于世间中非为异性而是一性，既然是同一体性，那么所产生的芽果应如种因一样，不可取得根、茎、芽、枝、叶、花等差别法。或因种芽毕竟一性的缘故，在产生芽果之时，种子如芽果相同亦应有根、茎、枝、叶等差别法，或种子不能坏灭，均一并应为根识可取。实则不然，故不能承许种芽体性全然无异。

　　虽以正理遮破了自生论之观点，但如果数论师还要强词夺理、固执己见地说，因与果各个侧面的差别不同，故我宗无上述过失。由许种芽的体性一味，故自许观点并不相违。对于此许观点通过理论来观察分析不难易知，若因果一体的自生真能成立，当产生芽果时不应见到芽果、应该唯见种子，因果是一体之故。或与此相反，若许种芽一体者，当产生芽果时，种子仍不被坏，应同芽果的差别体相无别皆应为根识现量可见，或于果位时还能现见种因的存在。既然所生之芽果是根识的所见境，那么种子亦应该如芽果一样同时为根识现量所见才对，许种芽一体之故。其实这样的事例非但世间中从未有过，且有相违名言规律的过失。

　　对此若不详加分析观察会认为自生应理，比如儿子已生，仍能现见父亲的存在，当知自生之义非以此喻来理解。理应如何正解合义之喻呢？以自己的近取因产生自果，此果是依自之近取因的各种变化而得产生，比如豆种产生豆芽时，种子已灭则不见种子唯见芽果，应如此解。父子之喻不合此义的原因，即非近取因发生之果故。因此若许产生芽果时不坏种子，或种子同于芽果般具有差别体相均一并应为根识可取，纯属非理之谈，此许观点有其一定的过失，故因果一体的自生根本不能成立。

　　上述以理破除了胜义中成立自生的观点，下文继续破斥世俗名言中成立自性生。

　　午贰、名言无有自性生

　　因灭犹见彼果故，世亦不许彼是一。

　　从名言的规律来说，皆由种因渐灭后，犹能现见彼芽果生起，故世间常人亦不承许此因彼果是同一体性。

　　若许世俗中有自性生者，则以名言现量而破。如果强执世俗中的种芽是同一体性，那么汝之所见与世人所见决定应成相违。如以豆种作为能生的近取因，豆芽是所生之果。一般世人现量见到的首先也是豆种，通过培植至豆种渐变后才产生芽果。若说种芽一体，那么能生的种子已灭，所生之芽果亦应该如种子一样要灭。实则不然，豆种尽管灭了，豆芽仍然存在，由此可见，许能生因与所生果是同一体性，非但道理上不能成立，就世间人之见闻前亦无法承认。

　　午叁、结说二者成立之义

　　故计诸法从自生，真实世间俱非理。

　　是故数论派妄计诸法从自生的观点，无论是真实胜义谛中还是世间名言谛中俱非应理。

　　佛护菩萨与月称菩萨诠释中观的论典中在以中观应成派的胜义理论破析自生时不加胜义世俗等任何鉴别，是直接抉择为无自生而总破的。因为在以正理观察时，不但是胜义中不成立内外诸法是自生，且于名言世俗中亦不能成立自生，此等分别心的所立法都是应成理论一并破除的对境，故已肯定了数论师所许诸法自生的观点根本无法成立。

　　巳贰、以中论之理破

　　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。

　　设若妄计诸法皆从自生，则于能生之因与所生之果或能作者与所作业皆应成一体。实则非一，现量不同故勿执许诸法是自生的观点，以此点已触犯了《中论》等中广说的诸多过失故。

　　复以《中论》之理来观察数论师所许的自生亦是根本无法成立的，因为一切诸法的存在均有其能生所生的关系，若许诸法是一体自生，能生所生亦应成一体无别。如瓶盘是所作业，陶师是能作者，按汝宗所许，陶师应成瓶盘，瓶盘应成陶师等有如是众多过失。再以火喻来说，火为能烧，柴薪为所烧，这样柴薪应成火，火应成柴薪，岂不是所有的森林均变成一大火海了吗？实则不然，故自生根本不能成立。如《中论》云：“因果是一者，是事终不然，若因果是一，此及所生一。若燃是可燃，作作者则一。”许自生者，则作业与作者或眼与眼识应成一体。当知因果绝非一体自生，否则于世俗中无法分辨能所之间的差别性。比如父亲是能生因，儿子是所生果，若因果一体者，则有父亲应成儿子或儿子应成父亲等极大过失。若畏惧上述众过、欲求无倒通达二谛者，应该正受中观理论，切莫承许或妄计诸法自生的观点。

　　再者法称菩萨在《释量论》中破斥数论派所许因果一体为自生时说：“若世俗中承许果法于因位中存在，则有吃饭菜之际同食粪便等有极大过失。”又如寂天菩萨在《入菩萨行论·智慧品》中云：“因时若有果，食成食不净。汝应以布值，购穿棉花种。谓愚不见此，然知真所立，世间亦应知，何故不见果？世见若非量，所见亦非真。”若于因位时就有果法者，则于享用食品时岂不是已成食不净粪便矣？并且汝宗应以购买布匹的钱去购买棉花之种子穿上，方能成立汝宗观点。如是以理观察，明显可知彼宗观点纯属谬论邪计，直接相违名言现量故。由此可见，所谓的自生根本不能成立。

, , , 释》中云：“不但是外道者的心相续中具有遍计种子，且于登地以前所有众生的心相续中均具此遍计种子。”因为在往昔生中都有可能入过外道，唯待将来获得大乘见道时，才能灭尽此遍计执著的一切种子，甚至包括所知障的一切遍计执著皆能断除。以小乘的无学道中尚未断除所知障的一切遍计种子，仅从这一角度而言，大乘初地菩萨亦就远远超胜了声缘阿罗汉的无学道。并且在大乘一地时就已经圆满了一大阿僧祗劫的方便福德资粮，亦具足了现见圆满法无我空性的智慧资粮，于入定时获得出世无漏的胜义菩提心，出定时具足十二种百功德，以此为据，初地菩萨不但超胜了一切凡夫，而且亦完全超胜了声缘阿罗汉。

　　再者自求解脱的小乘弟子，虽然获得阿罗汉果，但对修习大乘胜道却是一种障碍，因为在小乘的五道次第中，刹那亦没有生起如同大乘菩萨的发心，一心唯求自我解脱。并于大乘了义经中，佛呵彼为焦芽败种，仅滞化城歧途者也。因此佛经中说：“小乘阿罗汉与本具大乘种姓的凡夫，即便是同时入大乘的资粮道起修，但他们分别获得佛果的时间，却有很大的差距，大乘种姓得成佛果较阿罗汉快四十九劫。”亦即阿罗汉虽然苏醒了大乘种姓，入了大乘道修行，但于得成佛果较凡夫苏醒大乘种姓后、直入大乘道修行者尚须迟缓四十九劫，走了一条迂回曲折之路。其原因有两种：一是发心的差别：小乘行者初入道时即缘自己获得阿罗汉果而生起出离心、受持清净戒行、修人无我空性、自求解脱，此相对来说，虽是善心，但属于所知障，因此于阿罗汉圣者的八识田中(阿赖耶识)具有了深厚的小乘发心、自求解脱的不共习气，对此尚须一定的时间才能予以断除，故成获得佛果之特大障碍。然而直入大乘道的行者最初即缘一切众生而发菩提心等，故无此障，所以先得成就佛果；二是种姓(根器)的差别：大小乘行者虽各醒大乘种姓，但小乘行者根性已定，属下根故，后虽入大乘仍不如最钝根菩萨。故于大乘道中修行时，纯属下根行者，成就佛果甚为缓慢。

　　二者(修道时唯断二障的俱生种子与习气)：从二至十地之间，共有九地，此处概述其修法主要对治的是二障之俱生种子，此各分粗、中、细三品，每一品各又分三，共为九品。粗的粗分于二地时断除，粗的中分于三地时断除，粗的细分于四地时断除；中的粗分于五地时断除，中的中分于六地时断除，中的细分于七地时断除；烦恼障的微细习气、俱生所知障细的粗分障碍于八地时断除(此地时灭尽烦恼障)；其细的中分障碍于九地时断除。细的细分分二：细的细分、细的极微于十地时断除。全知麦彭仁波切于《澄清宝珠论》中云：“大乘见道中断除的是二障的遍计种子，再逐渐同时断除于二障的俱生种子，至第八地时灭尽我执相续，故此三清净地无有烦恼障，其后唯有断除所知障。在十地末尾，以金刚喻定的智慧摧毁二取迷乱之细微习气后，无间获得善逝如来出有坏之智慧金刚身。此乃与圣境诸大车轨之密意相合，不应混合于后学之分别念，若能了知此理，自然就能解开诸论之难处，并密意江河融入智慧之海故。”

　　宣说正理分三：教证、理证、辩驳。

　　一者．教证：大乘初地菩萨以见道智慧只能遣除遍计种子，不能遣除俱生种子，俱生种子唯有通过见道后的修证智慧才能断除。全知麦彭仁波切于《澄清宝珠论》中云：“一见真谛者，能断遍计惑，如知绳非蛇，相续生对治，修行后次第，能断俱生惑，识变对治性，断尽细种子，复不生出故，如日遣黑暗。”又于《辩答日光论》、《阿毗达磨杂集论注释》、《智者入门论》、《文殊上师欢喜教言论》中皆如是说。

　　华智仁波切在《现证庄严论注释》及《功德藏论·难题释》中皆说“初地菩萨能断除的仅是遍计执著种子”，以此破除了他宗所许。

　　关于承许见道时断俱生种子的这一观点，华智仁波切说：“以无著菩萨的观点而言，见道时唯有断除遍计执著的种子。”遍知法王无垢光尊者于《宗派宝藏论》中云：“一切执著的遍计种子，是见道智慧的所断法，一切执著的俱生种子是修道智慧的所断法。”永嘎仁波切于《功德藏论广释》中亦如是说。印度论师在《阿毗达磨杂集论注释》中亦云：“见道智慧只能断除闻思外道邪派而产生的遍计烦恼的种子，修道智慧才能遣除心相续中无始以来串习的俱生烦恼。”印度唯识论师、无畏生处尊者于《善解释迦论》中云：“颠倒的遍计执著唯依见道的智慧方能遣除，然于无始以来，串习于心相续中的俱生萨迦耶见，唯依修道的智慧方能予以遣除。”扎雅阿楞达论师于《入中论广释》中云：“彼者俱生萨迦耶见及边执见，非为见道所断法，因为无始以来串习的俱生萨迦耶见等长时沉眠于心相续中，是故唯依修道的智慧方能断除。”狮子贤论师在《现证庄严论广释》中对上述观点亦作了相同的论述。

　　二者．理证：在遣除垢障方面，般若经论与狮子贤论师的《现证庄严论释》等中，以清洗衣服上污渍的比喻说明了这一问题。是故粗、细障碍绝对不能同时遣除，因为烦恼障与其习气有一定的差别，俱生种子与遍计种子亦有粗细之别：若相对俱生种子来说，遍计种子为粗障，相对于遍计种子来说，俱生种子为细障。虽于见道时，已经现见了法界本性，但无有修道的实证智慧，故只能断除遍计种子。

　　设若有人疑问：见道时应该具有修悟智慧，因为在见道以前需要通过一大阿僧祇劫的修行，才能获得见道故。

　　显宗中大乘道次第断障法一览表

　　(宁玛派自宗)

　　表一

　　大乘种姓者直入大乘道次第断障法

　　资粮道：压制粗大的二障烦恼

　　加行道：压制粗的二障烦恼

　　见 道：第一极喜地，断二障的遍计种子

　　表二

　　小乘无学道者入大乘道次第断障法

　　资粮道：压制粗大的所知障

　　加行道：压制粗分所知障。

　　无学道：与表一所述相同

　　注一：小乘无学道中已经断除一切烦恼障并已遣除了部分微细的所知障。

　　注二：种子亦称为习气，但种子和习气二者同时出现时，种子是粗分，习气是细分。

　　对此答曰：虽然见道以前具有修行，但并非是五道中修道的修行。比如凡夫人所受持的净戒远远不如二地不共持戒波罗蜜多之理相同，所以不成见道时遣除俱生执著种子的根据。

　　又问：因为见道有十六刹那，故从见道后第二刹那开始至第十六刹那之间，应该具有修道智慧。答曰：此是相应某类根机的众生不了义说法，实际见道并无十六刹那。如《六十正理论注释》、《现证庄严论》的很多注释及《智者入门论》等中都说：“按了义观点讲，由于见到了法界本无分别故，大乘见道安立为一刹那之名言。”

　　又作疑问：在大乘见道时应该能遣除俱生我执等的部分种子，因为在见道时所现见的空性，已经包括了俱生人无我的缘故。佛于《优婆离请问经》中云：“烦恼智慧此二者，不能同时并存故。”即心相续中的烦恼与智慧不可能同时存在。比如一间屋子，虽然多年以来暗无天日，若于这间暗室里点燃一盏明灯，则多年以来的黑暗皆能刹那遣除，如是俱生执著的种子，虽然长久以来积存在心相续中，但依见道智慧的巨大力量，就能予以遣除。

　　对此答曰：此理不成决定之根据。因为在大乘见道时，根本不具备修道位的智慧，仅以见圆满法无我空性的智慧而言，其二障及习气均为平等。上述佛经教证的密意单从观待见道的角度来说，设若以初地菩萨现见空性的智慧不能遣除相对它的障碍，则应有与教证的密意成相违的过失。但是，见道智慧已经遣除了相对它的一切遍计障垢之故。比如初地菩萨心相续中，虽然还具有二地以上菩萨已净的障垢，但仍未与佛经的教证相违。

　　上述所许见道有巨大力量来对治障垢：以理观察可知，其实，并非在获得见道位的前一刹那才生起遍计执著，而是长久以来就积存在心相续中，如果说相续中在生起见道智慧之际，刹那能断除此遍计执著的种子，因而许为巨大力量，则可许无过，亦符合上述比喻之理。如果认为见道的智慧，对遣除俱生种子，有巨大力量的话，则于见道位以上所应断除的俱生法，亦应该同时能断除，应有如是过失。若许俱生执著虽然长久积存于心相续中，但认为有了见道智慧的巨大力量是能断除的理由，是则可依上述相同的比喻反过来回辩说：灯光遣除黑暗一样的道理，不合此义之喻，亦不能如是承认，否则难免过失之咎。

　　如果说初地菩萨仅仅现见圆满的法界空性，就能断除俱生种子的话，那么会有初地菩萨应成佛陀、见道位应成圆满断证功德之无学道等极大过失。可于两方面来辨析了知，从二地至十地的九个修道位中之所断法，虽然与见道位所断法之本性等无差别(以见道时平等现见一切法的本性)，但见道时却无有少许修道位的智慧，怎么能断除俱生种子呢？前者即说诸法皆为一味无别的法界本性，后者即说根本未修而能断除俱生种子之故。

　　假设又继续疑问：虽许断除相对于见道位本分应断的俱生种子，但于断除见道位本分应断的俱生种子时，却没有承认过包括二地以上修道位之一切俱生种子皆需断除，因此不会有见道时应成无学道的过失。

　　对此答辩：比如三地菩萨自从见道以后，通过修道中的修行而证得了相应本分的智慧，断除相对本分的俱生种子，除此以外，无力断除过于三地本分之外余地的所断法(俱生种子)。其主要根据，不但是现见了本性，而且亦具有了本地分内修道的智慧，故能断除相对本地分内所应断的俱生种子。在见道时，虽然诸法本净的圆满空性皆平等一如的见到了，但见道后若不具备修悟的智慧，亦有如是相同的根据。

　　假设又继续疑辩：根据不同有别。其差别是，见道地所遣除的俱生种子，相对于二至十地修道中所断的俱生种子来说属于粗分；相对于初地时所断的俱生种子来说，二至十地修道中所断的俱生种子属于细分。因此于见道位时不必要遣除一切修道中的所断法，只是遣除相对于见道分内的俱生种子之粗分而已。这亦是内道所有宗派共同承许的观点(皆许粗、细种子不能同时断除)。

　　对此答曰：遍计与俱生本有粗细之别，若许见道时的所断法既有遍计种子亦有俱生种子，则显然与内道诸宗所许的观点相违，此许不仅有如是相违的过失，且有超过四宗(有部、经部、唯识、中观)观点的过失。是故不能承认见道时断俱生种子，否则上述的两大过失仍然在所难免。

　　假设又继续疑问：如果说初地菩萨连少许俱生执著亦未能断除，这样岂不是等同于凡夫人吗？由此初地菩萨依于业恼，应与凡夫人一样无自在地转生轮回。因为已经承认未断少许俱生种子之故，决定会有如此过失存在。如龙树菩萨在《宝鬘论》中云：“若时有蕴执，彼即有我执，有我执造业，由业复受生。”

　　对此答辩：这亦不决定。以无著菩萨与圣解脱军云：“具大方便诸圣者，烦恼即成菩提缘。”如佛在《宝积经》中云：“迦叶！譬如诸大城中所弃粪秽，若置甘蔗、蒲桃园田中则有利益，菩萨结使，亦复如是。”又云：“迦叶！譬如咒术药力，毒不害人。菩萨结毒，亦复如是。智慧力故，不堕恶道。”余经中亦云：“如城士夫不净粪，彼乃有益甘蔗田，如是菩萨烦恼粪，彼乃有益成佛法。”是故圣者菩萨以智慧摄持烦恼，根本不会颠倒无自在地转生轮回。当知对此疑问，佛陀早已在《宝积经》中作过圆满的回答，此毋庸置疑。

　　另外全知麦彭仁波切于《释量论大疏》中云：比如，灶中火星溅于湿地上，再不会增长火力。又于《中观庄严颂·文殊上师欢喜教言论》中云：“比如，被截断头部的蛇身虽能颤动，但无力对人作害。”如是全知麦彭仁波切对此在这二论中亦已作过圆满的回答。故初地至七地的菩萨心相续中，虽然尚有烦恼障的俱生种子，但无力成为转生轮回之因。因为已经灭尽了粗大的业惑，且具足方便智慧，故根本不可能有无自在转生轮回的过失。

　　此处关键不能混淆的是，声缘阿罗汉在获得小乘见道时，亦未能断除烦恼障的俱生种子，是不具备大方便智慧的缘故，如是有可能无自在地转生轮回。然而大乘初地菩萨虽未断除烦恼障的俱生种子，但已具备了大方便智慧，故不会无自在地转生轮回。如孔雀虽食毒物，但羽毛会更加艳丽，如是之理于佛经论典中有特别明显的叙述。

　　那么龙树菩萨在《宝鬘论》中所许的观点应当如何解释呢？其实上述《宝鬘论》的密意，应该根据因与缘之聚合来诠释。初地菩萨虽未遣除烦恼障的俱生种子，但已经泯灭了产生粗大烦恼之缘(没有颠倒的非理作意)，比如一粒种子放在木箱里，若没有遇到阳光水土，则终将无能产生芽果之理相同。

　　对宁玛派自宗观点的所立，有了上述能立的理由，故无有任何妨害。

　　三者．辩驳：对方说：初地菩萨应需断除俱生种子的部分，如本论中云：“灭彼一切恶趣道。”在佛陀的经典与《阿毗达磨杂集论》等中皆如是说过，见道时已经灭尽了一切恶趣道之种子。以此为据，见道时不仅遣除遍计种子，且于俱生种子亦应遣除。

　　对此答曰：上述经论教证的密意并非如此理解，因为断除的功德在前面颂词中已经述讫，此处是指灭尽的功德，如是直接从《入中论颂》及月称论师的自释中不难了知。那么应该如何解说“灭彼一切恶趣道”这一问题呢？以见道时获得了无漏的戒体，永无破损，灭尽了堕落恶趣之因，应该是从这方面讲述了菩萨于见道时具足“灭彼恶趣道”之功德。

　　假设又继续疑辩：如果见道时根本不能断除俱生我执等种子的话，那么初地菩萨就无法将自身视如菜叶般而布施身肉，亦就无法修成出世、不共殊胜的布施波罗蜜多，如是则极不应理。

　　对此答曰：虽如上述的教证、理证所抉择于大乘见道时仅仅断除了二障的一切遍计种子，但仍然能作极大布施，此本为初地菩萨不共的殊胜功德。然于此处为断除疑惑而略作回答：初地菩萨对自身视如菜叶般而无执著地布施身肉，并不是从有否遣除了俱生我执等这一角度而言，否则会有大乘七地以下菩萨无法作极大布施的过失，因为七地以下菩萨尚有俱生我执等种子故。另外，尚有小乘声缘阿罗汉亦能修极大布施等有如是过失，因阿罗汉已断俱生我执的种子故。是则大乘初地菩萨布施身肉，以正确理论应当如何诠释呢？大阿阇黎月称论师的《入中论自释》及印、藏圣境《入中论》之诸多注释中皆如是说：将自身视如菜叶般无执著，主要是从修行布施波罗蜜多之功德这一角度而言，即初地菩萨以大悲心引生了如是布施之心，并使习气增上稳固，故尔布施波罗蜜多较其余波罗蜜多不共增胜，以此初地菩萨自然会将自身视如菜叶般，无执著地满足众生所求而布施身肉。虽然七地以下菩萨仍有俱生我执的种子，但布施自身体肉却无丝毫困难。如寂天菩萨于《入菩萨行论》中云：“佛陀先令行，惠施蔬菜等，习此微施已，渐能施已肉。一旦觉自身，卑微如菜蔬，尔时舍身肉，于彼有何难。”

　　如是辩驳之理虽于《般若二万五千颂》等经部与印度的《现证庄严论注释》中仍有一些尚需讲述的，但此处恐繁不述。

　　子叁、所证功德

　　此菩萨持胜欢喜。

　　此初地菩萨，因生起很多出世不共之无漏功德，故生不共欢喜，由喜多故说彼菩萨为持最胜欢喜。

　　虽然普通凡夫人通过修法亦会生起欢喜，但并非最胜，亦不能保持永恒不失，唯有到达初地的菩萨方持最胜欢喜，因为彼已现见一真法界的本面，预示了具足永不退转果位之佛慧。出定后一刹那间可以面见百佛，具备百种神通，入百种三摩地，度化百众生，复于刹那间往诣百佛刹土，便可极快获得佛果。《华严经》云：“菩萨住欢喜地，成就多欢喜。念诸佛，故生欢喜，念诸佛法故生欢喜。念诸菩萨，故生欢喜。念诸菩萨行，故生欢喜。念诸清净波罗蜜，故生欢喜。念诸菩萨地殊胜，故生欢喜。念菩萨不可坏，故生欢喜。念如来教化众生，故生欢喜。念能令众生得利益，故生欢喜。念入一切如来智方便，故生欢喜。”又于大乘了义经《般若二万五千颂》等中云：“见道菩萨欲得佛果，七天就可以成就。”因而以此所证之功德，内心最胜欢喜。

　　如此胜喜功德约有四种：

　　得出离心：菩萨在登地以前，虽然有修种种道行，但其所依不过是世间有漏之善心而已，出世间的无漏善心从未有过。现以超凡入圣之般若智力灭除了生死解脱的一切障碍，故生死大事已得解决，从此以后勿须沉溺轮回苦海，亦不枉受重苦逼迫，且于自利利他等无边功德亦皆获得，到达了所欲的目的地，故内心最胜欢喜。

　　破人我相：世间凡夫之所以不能得到真正欢喜，其主要原因是有我相、人相等实有执著，由此难免恩怨交杂，烦恼相缠，各有种种观念而苦多乐少。登地菩萨则以般若智慧打破了部分的人我妄执，了达我与他人本来平等，彼此之间的相处亦就自然欢喜和谐，没有二取的分别念执，身心都很轻安自在，故内心最胜欢喜。如《华严经》云：“身心微妙，喜乐轻安。”

　　法喜充满：此虽然是佛教中的常用术语，但真正获得法喜充满者，唯有登地以上的圣者。因彼圣者菩萨不但于闻思上获得了殊胜法益，且于内心相续中已实际体悟到了法的甚深本义，轮涅所摄一切诸法的本性亦皆一味地品尝到了，因而不但身心充满了无为的喜乐，并且令众生亦闻而生信、见而生喜，乃为真正的法喜充满，故内心最胜欢喜。

　　离诸怖畏：佛陀将世间人常遇难免之怖畏等苦略概为五种。不活畏：“活”是生存之义，亦即需要很多条件来维持这个生活，如我们现量所见的世间常人，皆为生活起居而劳累奔波，并经常担心生活无法维持；恶名畏：对世间常人来说，非常重视名誉，若名誉稍被损坏心里就十分哀伤、难过，故平时格外谨慎而导致虚荣心很强；死亡畏：“死”是一期生命的结束，多有世人皆求自己长生不老、永恒不灭、不欲死亡，故一旦死亡来临之时，总是非常恐惧；恶趣畏：每个众生都希望得到善趣安乐，不欲恶趣痛苦，然为恶业所牵亦无可奈何；大众威德畏：有些人虽然私下较为善谈、话语滔滔不绝，但一到大众场合就不能善说如流而结舌语塞。登初地菩萨已远离这五种怖畏而获得自在，故内心最胜欢喜。《华严经》云：“始得入初地，即超五怖畏，不活死恶名，恶趣众威德，以不贪著我，及以于我所，是诸佛子等，远离诸怖畏。”

　　子肆、能力功德

　　亦能震动百世界。

　　此说初地菩萨不但具有最胜欢喜的无漏功德，且以自己所证功德之妙力，亦具有在一刹那间震动百世界的能力。《极显童子经》云：“善男子，是故菩萨第一地所住之相者，若欲求之刹那顷动百世界，往百如来刹土等。”《华严经》云：“则得百三昧，及见百诸佛，震动百世界，光照行亦尔。”

　　子伍、增上功德

　　从地登地善上进。

　　获得见道位的菩萨，非如异生地的费力勤作，并从此地登上彼地亦是善妙上进的，亦就是说从初地到二地，以至于佛果等地道皆欢喜进取。因为登地菩萨已经现证无我的空性智慧，具备种种善巧方便，诸精进力亦是任运自成，加上福德亦非常广大，故于地道功德不断地相续增上，速能获得佛果。如同雄鹰在虚空中翱翔一般，勿须用力而自由自在地飞翔，诸大菩萨善妙增上地道之功德亦复如是，此乃圣者菩萨不共之功德力。

　　癸叁(灭尽恶趣功德)分二：一、真实；二、比喻说明。

　　子壹、真实

　　灭彼一切恶趣道，此异生地悉永尽。

　　登地菩萨已经获得出世无漏的戒体，恒时不造恶业，故已灭尽地狱等一切恶趣之道。又彼菩萨已真实趣入圣道地位，现证了法界本性，是故从此以后连异生地亦悉皆永尽，根除生死流转，超出三界轮回，并于圣位中永不退转。

　　由于菩萨相续中已经具有无漏净戒之功德，恒时不造恶业，此后于生生世世中皆无垢染、破损、穿漏而任运自在地受持清净戒行，故能灭尽一切恶趣之道。律经中云：“清净戒律之功德，本具闭塞恶趣门之力。”又见道菩萨以入定的空性智慧一刹那间断除二障的遍计种子，虽然非如二地以上菩萨能以修道智慧来遣除二障的俱生种子，但由空性智慧的力量已经不会产生凡夫那样有力的现行执著，其无力成为轮回之因，故能永尽异生地。所谓异生如《三摩地王经》云：“在六道轮回中依各自不同业感所生，故为异生。”因此见道菩萨不但是远离了趣入恶趣道之因，且连善趣随有漏因缘所生之异生地亦永远灭尽，彻底超脱了三界轮回，获得自在等殊胜安乐。

　　设有疑问，既然初地菩萨永尽异生地，为何仍于六道受生？答曰：圣者与凡夫受生不同，异生凡夫无有自在，生无定处，皆随自己的业风所转，造恶业则堕落三涂，行善业则上升人天善趣，毫无自主全由业力支配，故是随业受生。而圣者已现见圆满的法无我空性，由智悲力泯灭了现行烦恼的执著，永断三界轮回之因，彼示生世间，并非无有自在，而是乘着自己度化众生的悲愿而来，故是随愿示生。如《现证庄严论》云：“智不住生死，悲不住涅槃。”《圆觉经》亦云：“菩萨变化示现世间，非爱为本，但以慈悲令彼舍爱假诸贪欲而入生死。”复云：“菩萨入世间、现异形、行化度皆依无始清净愿等。”

　　子贰、比喻说明

　　如第八圣此亦尔。

　　经云：“诸有智者，当以譬喻令解。”为除小乘弟子对大乘法所生之邪见，故例举小乘共许之比喻来说明大乘法乃真实佛语，应该深信不疑。因为如同小乘第八圣位，大乘中亦有，即初地见道位，故颂文中说此亦尔。

　　小乘中有傲慢声闻与具证声闻两种。其中傲慢声闻本来少无所证，却妄以为自己有所证悟，故根本不承认大乘法，认为般若中观等法非佛所说，是受魔加持的龙树所臆造。为除彼之疑惑与邪见，树立起殊胜的正见、深信大乘三宝，了知大乘中亦有类似小乘的道地分位，为使他们加深理解，故以比喻来进一步阐明这一问题。

　　小乘与大乘所许的三宝体相略有不同，小乘认定的三宝体相在《俱舍论》中云：僧宝：即是有学道圣者与无学道阿罗汉圣者相续中生起的道谛为真实僧宝，彼等根本不承许圣者的身体为僧宝，认为身为苦谛；法宝：即是教、证二法，其中教法涵盖一切佛法，证法则为涅槃(灭谛)；佛宝：同样不许佛身为佛宝，而认为佛陀相续中的无学道之道谛为佛宝。

　　大乘在讲述三乘中的小乘时，承许凡夫学道、一至七圣位、四果罗汉是有学道与无学道中的僧宝。承许所修学的教证二法为法宝，圆满断证功德者为佛宝。

　　小乘的道果层次分有八种圣位：即预流向、预流果、一来向、一来果、不来向、不来果、罗汉向、罗汉果。

　　安住预流向时，只圆满见道入定的前十五刹那，许此为小乘的见道位。至预流果时，圆满入定于第十六刹那以上，许此为修道位，至罗汉果时许为无学道。

　　何故将预流向许为第八圣呢？因为小乘中的四向四果，是从罗汉果的圣位一直往下数，数至预流向时，为第八圣位。小乘在见道位主要断除的是烦恼障之遍计种子，远离的是有边部分，以智慧所现见的是圆满之人无我空性。大乘于见道位所断除的是烦恼障与所知障的遍计种子，入根本慧定时远离的是四边八戏，以甚深智慧所现见的是圆满之法无我空性，并且大乘初地菩萨，尚具有刹那现见百佛等不共功德。此等皆于小乘圣位中未曾相似具有，这亦是大乘与小乘之间的差别。此二之间的相似之处，若详加观察仍有天壤之别。小乘自宗亦许得第八圣位时，虽未超出三界，然亦不会转生恶趣，唯生善趣。如小乘经云：“获得预流向，灭尽恶趣道。”是故在此劝导傲慢声闻：汝等应该正信大乘佛法，切莫妄加诽谤而应自伏慢心。永嘉大师云：“欲得不招无间业，莫谤如来正\*轮。”

　　关于小乘的四向四果，小乘的《俱舍论》第六品与大乘的俱舍论(《阿毗达摩杂集论》)及《现证庄严论》的诸多注释中皆有依渐门次第而得四向四果，亦有不依次第顿超而得圣位等详细论述。然于此处仅依渐门次第略为讲述(四向、四果皆依对治与其对治的结果来分位)：

　　预流向、预流果者：前者圆满了入定的十五刹那，获得见道位，其智慧直接对治的是欲界烦恼之遍计种子。后者圆满入定于第十六刹那，如是安住者为预流果圣者。

　　一来向、一来果者：小乘将所断欲界的俱生烦恼障各分为粗、中、细三品，每一品各又分三，共分为九品。于采用遣除的对治法来修行时，粗细烦恼障依次而灭。至此欲界的六品俱生烦恼(粗大烦恼、粗中烦恼、粗细烦恼、中粗烦恼、中中烦恼、中细烦恼)全然灭尽，属于修道位。由此彼者尚须在欲界中转生最后一次，因为还有细品的三种烦恼尚未灭尽故。所谓向者：即是无间道正在运用智慧的武器来对治烦恼的怨敌时，为一来向，与此同时而坚守岗位的为一来向圣者，到第二刹那灭敌获胜时的解脱道，为一来果，如是安住者为一来果之圣者。

　　不来向、不来果者：虽然未能超出三界，但绝对不趣欲界，唯生色界无色界处。其向者：见道后产生的修道智慧，即是无间道正在以智慧来对治欲界的七至九品最微细之俱生烦恼时，为不来向，到第二刹那全然获胜时的解脱道，为不来果。如是安住者为此中圣者。

　　罗汉向、罗汉果者：前者属于有学道中的修道所摄，断除色界、无色界的烦恼之无间道，第二刹那时获得解脱道，亦即后者罗汉果之无学道。其向离果仅间隔一刹那，待灭尽应断之一切障碍，无间趣入罗汉果位之时，圆满究竟了小乘的无学道。

　　关于颂词中的第八圣位，格鲁派宗喀巴大师与萨迦派果仁巴大师的说法略有不同。宗喀巴大师在《入中论善解密意疏》中说：第八圣位是预流向，非预流果(从罗汉果数至预流向)。

　　果仁巴大师在《入中论释·断邪见论》中云：虽然随般若经讲：从罗汉果往下数至预流向时是第八圣位，但这里不应该随此经典所讲，而应该遵循无著菩萨在《阿毗达摩杂集论》中所述的观点，即第八圣位乃为预流果非预流向(从罗汉向数至预流果)。

　　宁玛派自宗全知麦彭仁波切说，若直接随本论的颂词句义来分析，应该承认宗喀巴大师所许的观点，因为此观点有一定的教理依据，亦有一定的必要。

　　以教为据：在印度圣境虽然《入中论注释》林立众多，但其中月称菩萨有一位最得力的大弟子扎雅阿楞达论师，具有高深莫测的智慧，着重广弘以月称论师为主的中观应成派，在他著作的《入中论广释》中直接宣说了预流向是小乘的第八圣位，与宗喀巴大师的观点正好一致。

　　以理分析：因为大乘的见道位与小乘的第八圣位(预流向)较为相似，故以此而作如是比喻，如经云：“取其相同或相似之处而作譬喻。”故当承许预流向为第八圣位。小乘自宗也认为，以前未曾见到过圣位中的境界，通过修习四谛十六行相的法要后，断除了遍计的烦恼垢障，而今才得以现见圆满十五刹那的禅定境界，即安住预流向的见道位，与此相继趣入预流果时，才圆满第十六刹那的禅定境界，由此不难而知预流果应为修道了，这样若按果仁巴大师所讲，那么就不应该以大乘见道而应以二地以上之修道为喻，因为比喻与意义应对应故。若以大乘见道为喻，则应许预流向为第八圣位才对。

　　其必要者：为令小乘弟子消除对大乘佛法的疑惑与邪见，故以理论来遣除小乘弟子心相续中存有的傲慢。小乘弟子认为，学道圣者的道地分位唯小乘中有、大乘中无。为除彼等邪见，从而能了知大乘宗亦有相同于小乘宗的道地分位，因为小乘是以安住第八圣位(预流向)的补特伽罗开始抉择为圣道圣者等。同样大乘亦是从安住见道位以上的补特伽罗开始安立为圣道圣者等。故于此处分述了大乘的见道等分位与小乘相同，促使小乘弟子正信大乘佛法故有极大的必要。为此非但月称菩萨如是比喻解说，龙树菩萨在《宝鬘论》中亦云：“如声闻乘中，说声闻八地，如是大乘中，说菩萨十地。”如是所说也。

　　壬贰(超胜他续功德)分二：一、真实；二、别义。

　　癸壹、真实

　　即住最初菩提心，较佛语生及独觉，

　　由福力胜极增长。

　　此颂直接讲述了登地菩萨相续中之功德已经超胜声缘阿罗汉，间接亦讲述了超胜人天善趣中的异生凡夫。不但二地以上圣者超胜声缘阿罗汉，且于安住最初胜义菩提心的大乘初地菩萨，亦较佛陀语生之声闻及自己了悟真理的独觉尤为超胜，由其大悲心和菩提心等不共福力的增上而直接超胜声缘阿罗汉故。

　　虽然阿罗汉具有很多不共于凡夫地的胜妙功德，如以出离心来受持净戒、圆满修习四谛法要、具禅定、神通、智慧等。但进行分别比较时，彼之福德却远远不如大乘初地菩萨。因为圣者菩萨具有无漏智慧所摄的广大悲心，即安住于如来的家族中时，其福德亦皆刹那刹那地相续增长，故较佛语生之声闻与独觉尤为超胜，以彼心相续中特别具有不共于小乘的殊胜福力故。是则如何了知大乘菩萨的福力增上超胜二乘声缘呢？《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，胜一切耆旧大臣，如是初发业菩萨，发菩提心虽然未久，但由生如来法王家族，以菩提心及大悲力，亦能超胜一切久修梵行之声缘罗汉。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，为其它一切大鸟所不能及。如是菩萨初发菩提心，生于如来妙翅鸟王之家，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。”此经喻之义足以说明大乘初地菩萨的广大发心之力，即彼发心一刹那之功德，就已超胜声缘百千劫为自利而修之一切功德。虽彼菩萨相续中具有甚深的智慧力与方便的福德力，然此处只讲方便福力超胜，未讲智力超胜，待智力相续增上至七地时才能超胜阿罗汉。

　　癸贰、别义

　　彼至远行慧亦胜。

　　彼者大乘菩萨在一地时以不共增上的福力超胜声缘阿罗汉，至第七远行地时，菩萨以自所行智慧力增上，任运起入甚深灭定亦能超胜声缘阿罗汉。

　　全知麦彭仁波切说：虽然此处并非直接讲述七地，但为消除可能生起怀疑的必要，故于此处顺便旁述七地之概略内容，故称为别义。如是讲述了大乘初地方便之福德力超胜声缘阿罗汉，有人会借此生疑道：应至何地才能以自所行的甚深智慧力增上超胜声缘呢？为除彼诸怀疑，故月称论师在论述一地时就顺便略为旁述了第七远行地即“彼至远行慧亦胜”这一句来加以说明。

　　大乘菩萨从二地继续起修，至七地时方能以胜妙智力超胜阿罗汉。《十地经》云：“菩萨今住第七地，以自所行智慧力，胜过声缘之所作。”月称论师在《入中论自释》中讲述“彼至远行慧亦胜”这一句时，引用了《十地经》的教证后说：“此教宣说声闻、独觉亦有了知一切法无自性者。”看来仅此一句，但在雪域各大宗派却众说不一，此之辩论甚为强烈，有者认为阿罗汉圆满证悟了法无我空性，与大乘初地菩萨的所证相同。有者认为阿罗汉根本没有证悟法无我空性。有者说阿罗汉只证悟了自相续五蕴的粗细空性，对他相续五蕴不仅未证细相，且连粗相空性亦尚未证悟，有者说阿罗汉应该是证悟了部分的法无我空性等等众说纷纭。特别是清辨论师与月称论师对此曾经有过较大的辩论。

　　藏地雪域萨迦派果仁巴大师在《入中论注释》中尤对他宗所许的观点列出了六十四种过失，其中几种过失是对承认阿罗汉圆满证悟法无我空性所发的，为此又于《现证庄严论释》中列出了十八种过失。然于此处对印、藏圣境各大宗派所持不同的观点，以及《入中论自释》所讲的五教三理不作一一广说，于《定解宝灯论·新月释》第二问答题中已有广述，敬请有缘学者详阅。

　　总而言之，这些林立众多的观点说法，皆为高僧大德们以大悲心针对众生不同根器的权巧立宗，观机设教，予以了义或不了义法。同时为使初入道之学者明辨取舍，免入歧途。如是调伏分别心为主的修法以及内在的证悟境界，实际是一味无别的，切莫以贪嗔恶心妄兴分别毁谤。对此这里不分别广说，因为在《定解宝灯论·新月释》的第一问答题中，以教理详细论述了诸大德们都是同一佛陀的化身，并且各大宗派的究竟密意均不相违而一味。

　　若直接从颂文句义上讲“彼至远行慧亦胜”，是指菩萨到达七地时，心相续中已彻底远离一切行相的执著，并以无生的大般若智真实引生了增胜的方便度，尔时具有任运刹那入定与出定的智力超胜声缘罗汉。如《十地经》云：“诸大佛子，譬如王子，生于王家，具足王相，生已即胜一切臣众，但以王力，非以自力。若身长大艺业悉成，方以自力超胜一切。诸佛子，菩萨摩诃萨亦复如是。”《宝鬘论》云：“第七名远行，由数远行故，刹那刹那中，能趣入灭定。”又如本论第七品中云：“此远行地于灭定，刹那刹那能起入，亦善炽燃方便度。”初发心时以志求大法，故胜出一切声闻、独觉，但非以自智观察之力，以至菩萨今住第七地时，乃以自所行智慧力胜过一切声闻、独觉所作。是故应知唯有远行地以上菩萨乃能以自之慧力胜过声缘阿罗汉，六地以下未能如是。因此大乘初地菩萨仅以方便的福力胜过声缘，至七地时以胜妙不可思议的智力增上亦能超胜声缘罗汉。为此各大宗派的讲法亦有不同：

　　一．宗喀巴大师对大乘七地时才能以智力胜二乘的这一问题，从两个侧面分别有两种不同的讲法。

　　初．在《善解密意疏》中云：虽然大乘见道时，就已圆满现见法无我空性的智慧，亦具有入离四边的灭定，但并非是刹那、刹那起入灭定。在六地以下入定、起定皆需一定的勤作功用方可，唯达远行地时，于离四边八戏的法界灭定方能自在地刹那起入，勿须任何功用助力，以此相对于七地以下入灭定来说，这是主要的差别，故说七地时以胜妙智慧相续增上胜过声缘。宗喀巴大师说：在大乘凡夫地的资粮道、加行道，是以分别心相似修法界本性，非真实现见，这样法界即成所知，相对它的分别心即为能知，因此也是以分别心去相似入灭定，故于起入并非难事。一旦到达一地圣位时，以真实智慧来入法界灭定，由于尔时心相续中尚有所知障为主的分别心作障碍，故于灭定的刹那起入并非易事，较为困难。果仁巴大师对此驳斥说：汝等认为凡夫异生地时起入灭定很容易，到圣位时尤为困难，那么以此类推，到达佛位时起入灭定岂不是更为困难了吗？从《善解密意疏》中不难而知，事实却并非如此，因为在异生位时，是以分别心起入相似的灭定，所以比较容易。到达一地圣位时较为不易的主要原因，是需要究竟的真实智慧来入一真法界的究竟灭定，故于起入之时皆需很大的功用力来作助缘。再者一地时刚刚转识成智与法界一味，功力尚未成熟。是故唯达七地时才具有胜难的特殊力，尔时起入灭定就任运自在了。本论第七品亦云：“此远行地于灭定，刹那刹那能起入。”因为这时增上了不共的胜妙智慧。由此可见，果仁巴大师是仅凭文句作回诤妨难，未从意义上去深入细致地分析，故宗喀巴大师所许无过。

　　次．宗喀巴大师在讲述不共应成派时所提出的八种不共法(八大难题)，其中讲到二乘声缘罗汉于证得真实圣位时与大乘见道相同，所证方面无有高低贤劣之别。因此宗喀巴大师说，阿罗汉圆满通达法无我空性与大乘菩萨相同，所以大乘初地菩萨无法超胜声缘阿罗汉，必须到达七地时才具有不共、刹那刹那起入灭定的智力而超胜声缘。宗喀巴大师以此为据来说明了阿罗汉与大乘菩萨相同，圆满证悟法无我空性，达七地时此二之间才有差异所在。对此宗喀巴大师的上师仁达瓦智慧童子及众弟子皆如是承认。

　　二．萨迦派果仁巴大师在《入中论注释》中说：虽于大乘的资粮道与加行道就能了知以及修持法界的总相，并于见道位时，也已真实现见圆满法无我空性的自相。然于小乘的五道中，圆满的法无我不论是真实修或相似修均从未有过。因此在大乘的资粮道、加行道、见道时，就应该超胜了小乘声缘。

　　“彼至远行慧亦胜。”义即第七远行地时，获得彻底断除执著行相、所知障之对治的智慧力，故亦能超胜声缘阿罗汉，上述《十地经》的内容亦复如是。故果仁巴大师根本不承认格鲁派所许的观点。

　　依据果仁巴大师的观点分析，大乘的资粮道、加行道、见道时已应超胜了声缘，何故又说尚须到达七地时才能超胜呢？果仁巴大师的根据是在八地时已经灭尽了有相执著的一切所知障之种子。并说此所知障不是烦恼障种子的习气，而是三轮与二取的有相执著所产生的所知障，其对治的因和缘，决定是七地时圆满具足，亦即第七远行地时圆满具备了遣除一切有相执著(所知障)的对治力，故远行地即是彻底远离了一切行相的执著。安住此地时既没有能度众生的佛，亦没有所要度化的众生，在无生离戏的法界本体中，轮涅皆为大平等性。

　　三．宁玛派自宗全知麦彭仁波切在《中观庄严颂·文殊上师欢喜教言论》中云：“关于‘慧亦胜’这一问题，虽然从刹那刹那起入灭定的观点及其根据，是宗喀巴大师与其上师仁达瓦等所许。智者果仁巴大师等说：‘某宗若以理论来破斥彼等此许观点是极不应理的。’如是破斥后，果仁巴大师又说：有相执著的所知障永不复生之力在七地时才能获得，仅从这一角度来讲了七地时超胜声缘阿罗汉的观点。因此我认为，如圣教《楞伽经》云：‘佛告大慧！六地起菩萨摩诃萨及声闻缘觉入灭正受，第七地菩萨摩诃萨念念正受离一切性，自性相正受，非声闻缘觉，诸声闻缘觉堕有行摄(功用)所摄相，灭正受，是故七地非念正受。’如是以佛陀宣说了自己的密意，见后断除疑惑。”此亦宣说了声缘阿罗汉总的入灭定以及菩萨从六地增胜般若度的基础上入灭定的内容。

　　总而言之，宁玛派自宗认为在解释本论中“彼至远行慧亦胜”一句时，勿须依靠其它论部，此句乃为《十地经》所说，故唯依经部《楞伽经》就能了达《十地经》所说的内容并能断诸疑惑、生起定解。佛于经中云：七地菩萨才胜二乘阿罗汉之义，其根据主要是声缘阿罗汉与六地以下菩萨虽然皆有灭定的起入，但于起入之时皆依有相等很大的功用力方可，菩萨唯有到达六地增胜般若度的基础上获得七地时才能任运起入甚深灭定，故勿须依靠有相功力而刹那刹那自在地起入。因为佛陀于《楞伽经》中云：“诸声闻缘觉，堕有行摄所摄相之故。”此为七地菩萨超胜声缘阿罗汉的主要根据。

　　在全知麦彭仁波切的《遣除单秋疑惑论》中，单秋说：格鲁派的讲法很应理，佛经的密意也应该如此，因为月称论师在《入中论自释》引用《十地经》的内容明显地宣说了阿罗汉通达一切所知法的空性，否则会有相违七教三理的过失。如是依据教证、理证抉择阿罗汉证悟了法无我空性，倘若不证悟空性，则不能入灭定，不仅大乘，且于小乘亦复如是。再说若许阿罗汉未圆证法无我空性，那么大乘一地时就应该以智慧力超胜小乘了，何必尚须待到七地呢？全知麦彭仁波切回诤道：如果说月称论师引用《十地经》的教证，仅为证明二乘圣者与大乘初地菩萨的所证无有任何差别的话，那么在七地时所说“慧亦胜”之句义，从间接上好像承认在七地时，除了二无我的所证法以外，尚有另外的一个所证法存在，那么多余的所证法到底又是什么？如是观察了知这应该是入灭定的差别。月称论师亦如是说：凡是入灭定者，必须要现见无我的空性，若未见空性，就无法入灭定。若不了知粗大的五蕴为空性，则就不能现见人无我，所以讲了声缘必定已证悟应该要证悟的一切法无我，即是法无我空性的一部分。比如说经堂里该来的人全都到了，然并不意味着全世界的人都到了。故尔应该是在通达本空离戏的法界中勿须功用力而任运起入灭定，单从这一反体而说了七地才超胜阿罗汉。

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

　　为什么月称论师在“彼至远行慧亦胜”一句的注释中讲述阿罗汉需要通达法无我空性的一部分呢？因为颂文中虽然并不是直接讲述二乘是否通达法无我的差别，但是这里关系到起入灭定的这一问题。依据《十地经》的教证应该了知，阿罗汉已证悟部分的法无我空性，大乘菩萨是圆满通达了法无我空性。只有在通达无我空性的智慧后，才能入相应自道的灭定，未达真实空性的异生凡夫，则不能入此灭定。是故若许阿罗汉根本未证法无我空性，则如上所说会有相违七教三理的过失。然而阿罗汉已经证悟了应证的部分法无我空性，故不会有上述过失。请详见于《定解宝灯论·新月释》。

　　壬叁(一地增胜功德)分三：一、此地增胜施度；二、赞布施；三、布施之分类。

　　癸壹、此地增胜施度

　　尔时施性增最胜，为彼菩提第一因，

　　虽施身肉仍殷重，此因能比不现见。

　　获得极喜地的菩萨，尔时之施性增上最为殊胜，并且侧重主修的亦即布施波罗蜜多，此乃胜妙菩提果之第一因。故于行持菩萨道的过程中，即便是布施自己的身肉仍为殷重，以强烈的悲愿所摄，时时恒顺众生，满足众生所求。虽然凡夫肉眼不能现量见知谁为真实菩萨，但以其殷重广行布施之情形运用教量、比量就能如实地推知谁为真实圣者菩萨。

　　见道菩萨虽于后得位全面修持布施、持戒、忍辱、精进、禅定、般若、方便、愿、力、智十度法要，但观待初地菩萨来说，其中最为增胜的出世波罗蜜多唯有布施度。《入中论自释》云：“见道菩萨虽于十度皆修，每地皆有各自不同的增上度，但一地时最为增上胜妙的，乃布施波罗蜜多。”此布施波罗蜜多圆满后，才能相续的增胜第二持戒波罗蜜多，故十度波罗蜜多都是层层递进，而相续增胜的。菩萨若欲成就佛果，则必须圆满十因，亦即十波罗蜜多。其中布施波罗蜜多，乃为十度中成就胜妙菩提果的第一因。

　　一般布施的定义：即内相续中以悲愿所引生的一种善心，布施外物即此善心所引发的一种外在行为。宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中引用“《菩萨地论》云：‘云何施自性，谓诸菩萨不顾自身一切资具，所有无贪俱生之思，及此所发能舍施物身语二业。’谓善舍思，及此发起身语诸业。”《摄波罗蜜多论》(《般若摄颂》)云：“布施根本菩提心，勿弃如此能施欲，世间具此能施欲，佛说此为施中尊。”

　　圆满布施波罗蜜多之量：如《菩提道次第广论》云：“圆满布施波罗蜜多，不待于他舍所施物，捐除众生所有贫穷。若不尔者，现有众多贫乏众生，过去诸佛所行布施，当非究竟，是故身语非为主要，唯心最为主要。如《入菩萨行论》云：‘若除众生贫，是施到彼岸，现有贫众生，昔佛如何度。心乐与众生，身财及果德，依此施度圆，故施唯依心。’”

　　其分类约有三种：即财施、法施、无畏施。财布施：包括一切内身外物毫无吝啬地布施众生。法布施：为使众生辨析取舍，明了因果法要，以及深入了义法的修持，而敷演圣教正法。无畏布施：对凌迫逼恼、苦无救护的众生，给予救护与安慰等。

　　尔时登地菩萨以大悲菩提心与通达诸法无我的空性智慧，已经断除对布施作障碍的一切执著，故于后得位数数修行外财布施，以致布施自己身躯血肉均毫无吝啬，并无苦受、犹为满足他人的所求而精勤殷重行施。总而言之，初地菩萨将自己内在的身肉、手足、头目、脑髓，以及外在的资具受用等毫无吝啬并无任何条件地广行布施，慈悲殷重地满足众生所求，以至于奉献生命亦在所不惜。如经云：“初地中随施内身外物，不起少分违逆施度之悭贪。”以此因由，虽无神通之凡夫亦能无误地比量推知，这样修行布施者乃为一地菩萨。如见有烟，以此比量推理，则知必定有火。

　　我等大师释迦牟尼佛在因地间行菩萨道时，以大悲心为满足众生的需要，将自己的头目手足、妻子儿女等曾作过无数次的大布施。昔日佛陀在因地间行菩萨道时，曾为智美更登王子，他俱生就有无量的大慈大悲心，经常乐善广行布施。一次，王子准备将宫中的所有财宝全部布施给穷苦臣民，仅留下父王的如意宝。当时有一位白发老翁专程前来向王子乞求如意宝，却被王子拒绝了。当老翁呵斥他的布施未能究竟时，王子恍然大悟，不加思索地立即将如意宝奉施给他。父王闻讯后，立即招集众臣商议，其中奸臣谗说王子连镇国之宝都布施了，罪当斩首。忠臣则言，虽然所布施的是国宝，但他贵为王子，不应以残忍的酷刑惩罚，将王子流放他方即可。因此国王就决定将王子一家流放到一处有很多魔鬼的地方去改造。王子带着妻子曼德桑姆以及儿女一同离开了王宫，前往父王指定的地方。途中被别人乞走了他的儿女，走过一段后又被别人乞走了王子的双眼，在这艰难困苦的情况下，曼德桑姆乞求王子道：“我们就此安住吧！”王子坚决地说：“父命难违，无论如何我们要到达父王所指定的地方。”因此曼德桑姆只好搀扶着王子继续赶路。尔时帝释天为考验王子的发心是否究竟，就化现为一婆罗门前来乞求王子之妻。王子亦毫不犹豫地将妻子布施给婆罗门。帝释天当即现出真身说：“我本非婆罗门，乃帝释天也。善男子！汝之布施波罗蜜多已圆满究竟，对您作如是考验，甚为罪过，今于汝前诚心忏悔。”并将曼德桑姆还给王子，又用天人的甘露对王子的双眼作加持，使王子的双眼恢复如初，得以重见光明。他们又继续往前赶路，当抵达很多魔鬼的地方时，这些魔鬼并不扰乱损害他们，反而很恭敬地供养王子。因为王子是究竟布施波罗蜜多的一地菩萨。

　　一般来说，在一地时虽然有微细执著的种子，但由坚固的布施习性可以布施身肉。如上所引《入菩萨行论》云：“佛陀先令行，菜蔬等布施，习此微施已，渐能施己身。一旦觉自身，卑微如菜蔬，尔时舍身肉，于彼有何难？”宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中所引“《摄波罗蜜多论》云：‘应念诸佛殊胜行，当自立誓思随学，为除贪著摄持故，以善分别观察心。我身已施诸众生，施身果法我亦舍，我若反贪诸外物，如象洗后非我理。’如是多思能舍之胜利，若能引发广大欢喜，及多思维摄持过患，若能引生极大怖畏，则能任运生起惠施之心。”又如藏地大德薄朵瓦格西亦云：“只要从施舍一针一线做起，至习惯成性后，就可以做到无论何物皆能毫无吝啬地广行布施。”由此可见施舍身肉的近取因，并非以无执著为主，而是在于有否养成布施的习性，倘若习惯成性时，虽有俱生我执的微细种子，但于施舍身肉亦毫无吝啬。如果仅以无我执为主来安立布施身肉的话，则与上述相同，阿罗汉既已破除俱生我执，断尽烦恼障，以此他们亦应施舍自己的内身血肉，但由于他们没有广大的发心与布施的习性，故未能施舍身肉。所以布施身肉并不是仅仅从断执方面而立，应该是偏从于有无大悲菩提心的广大发心与修自他平等以及修自他相换等而建立极大布施。

　　癸贰(赞布施)分二：一、真实赞叹布施；二、菩萨行施生欢喜。

　　子壹(真实赞叹布施)分三：一、赞下劣布施；二、赞菩萨布施；三、如是结赞。

　　丑壹(赞下劣布施)分二：一、真实；二、布施功德。

　　寅一、真实

　　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。

　　此颂真实赞叹平凡布施。彼诸轮回众生皆为寻求自己所欲之安乐，若无一定的资具，则所欲的安乐决定非有。由是当知一切受用资具皆从布施的福德而出生，故佛陀以大悲心为众生首先宣说了布施的理论。

　　一般避苦求乐，乃人之常情，故三界轮回中的彼诸众生，皆为寻求丰衣足食、受用圆满等人天安乐，皆欲远离饥渴寒热等世间诸苦，不惜一切地去获得自己所欲求的安乐。其实世间有漏安乐的根本是建立在物资受用的基础上，若无资具受用，则又何乐之有呢？如人衣不蔽体、食不果腹时，决定是苦不堪言。故尔凡是所求之五欲安乐都是观待资具而生，若无资具受用，则由此所生之乐亦决定无有，所以世间的一切庸乐之近取因即资具受用，而出生一切资具之因又是什么呢？我们知道一切所生并非无因无缘，因果关系微妙难测，非凡夫分别识所能揣度，唯有一切智智佛陀遍知一切受用资具皆从布施产生，悉知一切众生入道之初最宜修行的法门即是布施。因为对初入道的补特伽罗来说，首先要深植福德，有了福德才能长养慧德，而生长福德之因即是广行布施，布施又是十度中最方便易行之法。是故佛以愍念众生之心，为使众生的福慧二种资粮能互助并进，彻底离苦得乐，而以大悲心首为初学者宣说了布施论。

　　若不首先圆满最为方便易行的布施度，则于其它度之修甚难，因若前前基不稳固，则后后度难立。弥勒菩萨于《经观庄严论》中云：“前前度为因，后后度为果。”是故因若不具，则何有果成。如是依修法次第而言，首先应该从布施度起修，至布施波罗蜜多圆满后，才能增上第二度持戒波罗蜜多，后后度均皆如是相续助进增上方得圆满究竟。

　　如是了知布施度的重要性后，应该如何修行布施呢？遵从传承上师的教言，我们应该将布施建立在慈、悲、喜、舍四无量心的基础上而修。首先要知道一切众生都曾经作过我的母亲，此乃知母；在为母之时，慈悲抚育我们等有无量恩德，此乃知恩；恩重如山的母亲，如今沉沦在生死苦海中饱受饥渴寒热等诸大痛苦，如果我们不去解救彼诸痛苦，谁还会向他们伸出援救之手呢？此乃念恩；为了尽一份报恩之心，负一份儿女之责，应将自己拥有的一切财富受用，对一切如母众生欢喜地广行布施，此乃报恩。在知母与知恩的基础上再修四无量心：首先应舍弃贪爱亲友与嗔恨怨敌之分别执著，为怨亲平等、一视同仁而修舍心；为拔除众生诸苦而修悲心；为能给予众生安乐而修慈心；在众生增上福乐等世间圆满时，为远离嫉妒而修随喜心。以理分析可知，我们均负有使一切如母众生离苦得乐的责任，应为解除彼诸苦难，使之获得安乐而广行布施。

　　虽然布施总分为三种(财施、法施、无畏施)，但分别来说，则种类众多，如上供、下施、放生、断教法、回向等均属布施这一善行所摄。

　　上供者：若于上师三宝等福田，供养自己的身口意三门以及闻思修行之功德，称为上品供养；以自己的身体于上师僧众等福田作承侍，称为中品供养；若于三宝等福田供养一些上好供品，甚至一束鲜花、一杯净水等，称为下品供养。如是亦能获得相应布施的诸多功德。

　　下施者：若能将自己的衣食资具等受用布施贫众乞丐，满足众生所求亦能获得不可思议之功德。如阿底峡尊者云：“漂浮不定的财富，虽无任何价值，但只要用来布施贫众，就会修积很大的功德。”《本生论》云：“无我易坏无坚身，众苦无恩恒不净，此身若能饶利他，不生欢喜非聪睿。”《摄波罗蜜多论》云：“乞者现前诸佛子，为增菩提资粮故，当于自物住他想，于他应起知识想。”《入行论》云：“舍一切涅槃，我心修灭度，一切终顿舍，施诸有为胜”。《摄波罗蜜多论》云：“资财无常现可见，若能任运起大悲，当知布施极顺理，犹如他物寄自舍。若施由此无恐怖，置于自家生怖畏，无足共他恒须护，若施无此诸过失，由施能生他世乐，不施现法亦生苦，人间诸财如流星，定无不舍诸财物。诸未施财无常灭，由施反成有财库，饶利有情所惠施，诸财无坚亦有实，若能惠施智者赞，此诸愚夫乐集财，摄持终无不离散，由施恒感诸盛事，由舍不起染污执，悭非圣道生烦恼，若施即是道中尊，圣呵余者为恶道。”故将虚幻无实的一切财富用来布施如母众生是极为殊胜的。

　　放生者：属于无畏布施，在整个有情界中最珍爱的莫过于自己的生命，因此在一切有漏的善业中，放生功德最大。龙树菩萨在《大智度论》中云：“诸余罪中，杀业最重，诸功德中，放生第一。”故以愍念众生的大悲心，促使命在旦夕的众生解除厄难，脱离恐怖、刀杀等痛苦，令其绝处逢生，获得再生的机会，如是布施之功德量等虚空，不可言说。

　　断教法者：是无上密乘中最具窍诀性的一种方便修法，亦即漫游寒林的舍世瑜伽士主依观想而供施自身血肉的一种殊胜修法。在修积布施等福德资粮的方便法门中，密乘的断教法最为殊胜。何为断教法呢？祖师玛吉拉准云：“众魔为意识，凶魔乃我执，野魔即分别，断彼称断者。”一般来说，舍世瑜伽士没有属于自己的世间财物来作供施，是故唯以大悲心来勾招非人、鬼神等一切众生，将自己温热的血肉通过观想、等持力与密咒力的加持后，布施给众生，以慈悲菩提心来转变它们的恶劣心性，使其获得满足等安乐。此乃修极大布施最具窍诀性的方便善行，如是修行而获得之功德亦量不可说。断教法具体的修法请详见于《大圆满龙钦心髓前行引导文》。

　　回向者：回向善根仍属布施的一种善行，若能将自己所造的大小善根，意念回向或持诵：“文殊师利勇猛智，普贤慧行亦复然，我今回向诸善根，随彼一切常修学。三世诸佛所称叹，如是最胜诸大愿，我今回向诸善根，为得普贤殊胜行”而作回向，或上根利智者以三轮体空而作回向，亦将获得相应布施的无量功德。

　　所谓布施，如上所述并不着重于外物的大小、多少，而关键在于培养内在布施的善心来修积二种资粮。如月称论师云：“施谓离悭贪，于诸器非器，平等心等施，此施施者净，悲施及施果，二俱施来求，此施无悭吝，善士所称赞。”一般世人皆有求富发财之心，又因自己贫乏无福，故行偷盗，或贸易经商等诈骗顾客而牟取暴利，其实此举非但不能发财，反而会损失前所造就的更多福报，因此具智之士应该善加观察、明辨取舍，寻求真正富乐之因，当于可怜的众生，以清净发心将自己的衣食资具等受用，不生疲厌、吝啬地广行布施，以欢喜心去满足一切众生所求，才能获得真正不期而至的大福报。是故修行者应该遵循佛陀的教言为利一切父母有情而发广大心。佛陀慈悲说教，弟子如说修行，则能所欲皆成，圆成觉性之果。

　　寅贰(布施功德)分二：一、行施能得轮回乐；二、行施能得涅槃乐。

　　卯壹、行施能得轮回乐

　　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。

　　该颂是赞叹平凡下劣布施之功德。普通凡夫虽行布施，亦甚为卑劣，如内在的悲心较为下劣，外在的行为极其粗犷，布施的发心也是专求自己的利益，欲在人中成为尊胜者，无论如何，凡是彼等所求的诸多受用，以及能灭除饥渴等痛苦之因皆为布施所生。

　　布施是轮回中福报受用之近取因，因此无论是大乘或小乘圣者或异生凡夫均依布施度来获得各自所欲之安乐。只不过凡圣之间发心布施的意乐则有所不同，因而所得之功德亦是差异不等、良莠不齐。

　　一般凡夫人之悲心较为下劣，心行甚为粗犷，或根本无有大悲心而行布施。非如菩萨随大悲心所转的某些凡夫人对求施者态度傲慢鄙视、语言中伤等，既不是怜悯众生之苦，亦没有令众生离苦得乐的发心，只是欲在人中得到胜誉美名，今生来世获得布施之更大福报，仅仅偏重于寻求一己私利而发心布施，希望能感得布施的异熟果报。如是布施虽然发心卑劣、行为粗犷，虽然仅为寻求今生来世之人天福报，但只要信解布施生福的因果道理，仍属善业所摄，依此亦能产生轮回中暂时所欲求的诸多受用及福乐，故此下劣布施也是灭除饥渴寒热等众苦之因。如《宝鬘论》云：“施乞虽不念，后世获百倍。”若于乞丐布施一些微不足道的财物，虽未寄予任何希冀，然于后世一定能成熟其百倍的果报。世间中亦有“舍一得万报”的谚语。故于众生布施一些平凡的资具受用，亦将获得胜妙乐果，因此灭苦得乐皆依布施而生。

　　卯贰、行施能得涅槃乐

　　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。

　　该颂讲通过平凡布施亦将获得出世涅槃之安乐。此复由于广行布施之时，速能得遇真实圣者来到施主家中应供，彼圣者亦为施主宣说四谛\*轮，彼等依教闻思、修行后，于是永远断绝了三有轮回的流转，当来趣证于寂灭涅槃之阿罗汉果。

　　如是行者，虽然非如菩萨随悲心所转为利众生离苦得乐，但仅为自己的利益，欲求将来获得更多福乐，具有望报之心而经常乐善好施，依此逐渐就能获得小乘涅槃的安乐。何以故？因彼常行布施，如是施主速能值遇真实圣者来到家中应供。如云：“善士常往施主家。”古印度佛陀在世时，佛与弟子都是沿街托钵乞食，由于迎请供养的因缘，诸大圣者为利施主而常宣四谛\*轮，开示苦空无常无我的真理，令其了知轮回的过患与涅槃的功德，明了因果取舍，从轮回中发起真实的出离心，对出世间的正法生起极大信心，断一切恶，修一切善。他们依教精勤修行后，亲证无垢圣道，清净无明垢染，于是就永远断除了三有轮回的生死流转，当来必定趣证于寂灭涅槃之乐果。由此可见，世间的暂时安乐，出世间的究竟安乐均来源于布施度。

　　丑贰、赞菩萨布施

　　发誓利益众生者，由施不久得欢喜。

　　此颂赞叹菩萨行布施的功德。不同于小乘圣者和异生凡夫行布施的根本差别，主要在于相续的意乐与发心。大乘菩萨以广大悲愿所摄，从心坎深处发誓利益众生，非为自己的利益打算，全然为利众生而广行布施。由将财物施舍给众生，众生立即获得安乐，故彼菩萨不久将能获得最胜欢喜。

　　一般来说，菩萨的发心是“不为自己求安乐，专为众生脱离苦”，只要众生得到安乐，菩萨亦就悦心满意，而且心里数数欢喜。如云：“众生之身苦，则成菩萨之心苦。”《大般涅槃经》云：“佛见众生烦恼患，心苦如母念病子，常思离病诸方便，是故此身系属他。”所以菩萨为满足众生之利乐、远离不欲之诸苦，而不顾惜一切，将自己所有衣食资具等受用毫无吝啬地布施众生，有着毫不利己、专门利人的伟大精神，全然以利他之心来解除众生在日常生活中的诸大痛苦，其发心唯利有情，所作的事业皆为众生离苦得乐。

　　由于布施的发心不同，故感果的速度亦有快慢之别。对一般凡夫来说，私欲心较强，也不具备对众生的广大发心，虽作一些平凡布施，然其果报只能当来感受；小乘圣者修行布施，亦不能速得欢喜，因彼以自利私心仅满足于求得涅槃之安乐，故于众生不会精进地欢喜行施，由布施之意乐心不清净，所以其异熟果报亦只能迟缓于来世；菩萨与此显然不同，以有清净意乐的大悲愿心所摄，尽未来际饶益有情，菩萨由行布施，使众生获得利乐，亦就圆满实现了自己的心愿，成办了自己所欲之广大事业，故于内心无间生大欢喜，由此亦会精勤不懈、为利有情而再三地广行布施。

　　一般来说，若无大地般的方便福德资粮，则无法长养如同宝树般的智慧资粮，是故唯有在福慧并进以致究竟圆满的基础上才能究竟断证功德，获得正等正觉之佛果。所以必须发起为利众生的大悲心，广泛积极地利乐有情，展示菩萨利他的伟大精神与契合实际之殊胜行为，从而迅速圆满最为殊胜的两种菩提心。如《宝云经》云：“能圆满施舍一切，即能证得妙菩提。”

　　下面将平凡下劣之布施与菩萨之殊胜布施作一总结。

　　丑叁、如是结赞

　　由前悲性非悲性，故唯布施为要行。

　　此说一切增上生与决定胜的福资粮之因皆为布施。由前所述，以大悲心为体性之布施与不具大悲心之下劣布施，故为增上暂时之人天福乐与出世之福德资粮，初修之时唯有布施乃为累积福资粮的殊胜要行。

　　以修行布施之意乐不同，故总分为两种：一是以大悲为体性而广行布施的菩萨，二是不具大悲心，普通平凡的下劣布施。或者说为悲心的强弱、大小不同而行的布施。总而言之，无论异生、小乘圣者或初修之大乘菩萨，于所有一切修法中，最为方便易行的修法是布施，不仅如此，且于暂时人天善趣之安乐，以及究竟出世间的涅槃寂乐也是修积布施之功德所致，所以布施是一切修行者最为首要的行持法门。这是按修法次第来分别解说的。从五道十地的修行次第而言，月称菩萨收摄了《十地经》、《宝鬘论》、《中论》的深广教义，而于本论中作了系统的论述。

　　子贰(菩萨行施生欢喜)分二：一、行施时如何生喜；二、如是施身。

　　丑壹、行施时如何生喜

　　且如佛子闻求施，思维彼声所生乐，

　　圣者入灭无彼乐，何况菩萨施一切。

　　初地菩萨特别重视布施度之修法，具有唯利有情的贤善意乐之心，以慈悲心观照一切众生之苦乐，并且时常观寻他等众生有否缺乏资财受用，如是佛陀的意子菩萨一旦听到求施之声时，便立即思维彼者应该是向我来求施的吧，仅此思维所生之乐亦超乎寻常。如是所生之喜乐，不仅世间人不具，既便是小乘圣者入灭定之乐亦远不及此，何况菩萨真正于求施者，殷重布施自己的内身外物等一切受用时，所产生的喜乐更是无可言喻。

　　声缘阿罗汉通过入灭定，而于后得位中身心获得一种殊胜的轻安，并且乐在其中。其安乐虽然远远超胜凡夫，但若比于菩萨闻求施声所生的喜乐，则有百千万倍不及其一之差距。《中观四百论》云：“施声能显示，死法及余有，是故于菩萨，施声恒优美。”由此可见大菩萨仅于听闻到乞求布施之声音，如是思维后，内心都会产生最胜安乐，何况菩萨正行布施所生之喜乐。正如久离乡井的游子，父母时刻思念着他，一旦听到儿子重回家园的音声，父母心里所生起的欢喜，非言语所能形容。同样菩萨视众生如自之独子，对他们的慈悲惠施亦复如是，皆以大悲心来满足求施者的所望，解除他们缺乏资财的痛苦。因此增胜施度不仅能广利众生，且能圆满成办菩萨自所行愿，消除累生罪业，修积殊胜的福德资粮，得究竟成佛之因。如是思维布施之胜妙功德，又听闻到前来乞求布施的声音，则心里禁不住数数地生大欢喜。

　　丑贰、如是施身

　　由割自身布施苦，观他地狱等众苦，

　　了知自苦极轻微，为断他苦勤精进。

　　大乘菩萨在为众生布施自己身肉，若产生割截等痛苦之时，则立即观想他等地狱、饿鬼、傍生之众苦，因而以自证分了知自苦与地狱重苦相比较是最极轻微的，故为断除他等众生之痛苦，增强自己的悲愿之心，而精勤堪忍布施身肉等一切痛苦。

　　这里以加行道等菩萨布施身肉来说，虽然布施身肉时仍具痛苦，但他了知三恶趣的众生恒受重苦逼迫，并且以人间诸苦难以为喻，如是比较则知恶趣诸苦较割截身肉之痛苦何止百千万倍的差距。因此虽然未断执著，但亦能强力堪忍。比如父母在抢救子女之时，哪怕是自身有着再大的痛苦，只要能够挽救子女，仍然奋不顾身地勇猛勤作，即便牺牲自己的生命亦在所不惜。《维摩诘经》云：“设有身苦，念恶趣众生，起大悲心。”

　　是故当知，加行道的菩萨以大悲心为主可行登地菩萨为利众生的殊胜事业。如阿底峡尊者的上师达玛饶吉达，他虽然显现上未断我执，尚未登地见道，但为拯济众生的急切需要而割截自身体肉为人做药。因此剧烈疼痛导致寝食不安，但他具有坚固的大悲心而毫无追悔，仍能堪忍不退，因而在黎明的梦境中感得白衣大士(观世音菩萨)现身为其加持而得痊愈，并对他说：欲得菩提，必经如是苦行，善哉！善哉！言毕刹那消失。他醒来一看，果然伤口完全康复如初，未留下一点痕迹。如《佛子行》云：“欲菩提者应舍身，何况一切身外物，是故不望报异熟，布施便是佛子行。”《摄波罗蜜多论》云：“由何增长悭吝过，或能不令舍心增，虚诳摄持为障碍，菩萨应当尽断除，若诸能障惠施心，及障真正菩提道，如是财宝或王位，皆非菩萨所应取。”寂天菩萨亦云：“虽然佛经中只开许登地菩萨布施身肉，但具有广大悲心者，异生凡夫也可以布施身肉，以观地狱恶趣巨苦，就能堪忍割截身肉之小苦，只要不生退悔之心，不退失大悲心等，就可以广行内身外物之大布施。”故于《入行论》中云：“悲心未清净，不应舍其身，若能成现后，大利因应舍。”以上所述是异生凡夫位所作的布施。

　　下述圣者菩萨布施身肉。获得真实证悟的圣者菩萨，具备殊胜无漏的大悲心与胜义菩提心以及种种的方便智慧，其发心唯求饶益众生，可以毫无苦受地施舍身肉，因为已经彻悟了诸法缘起性空的本性，具有不共证悟的大菩萨视割身肉如剥树皮，观身体如同药树，任随众生截枝摘叶，乃至掘其根株，以疗众生疾苦，皆无少许执著苦受而欢喜地恒顺众生。在《虚空藏三摩地经》中云：“如大娑罗树林，若有人来伐其一株，余树不作是念，此树为我，彼树为他，伤此树我有苦，伤彼树我无苦等分别念执决定无有，且于伐者不起贪嗔等执，菩萨之忍亦复如是，乃为最清净忍，量等虚空。”菩萨在入定时了悟诸法本性，圆满现见法界本体，在出定时以大悲心与智慧如梦如幻而修，故于方便修积资粮时亦不会分别。《宝鬘论》云：“彼既无身苦，更何有意苦，悲心救世苦，故久住世间。”由此可见，一地菩萨在布施身肉时，非但无苦，且欲求代受众生诸苦并给予众生诸乐，故均以布施利人，悲心住世。

　　比如，世尊在因地中曾为莲花国王时，一次他的领土内发生了一场严重的瘟疫，死了许多人。国王唤来医生问：如何才能有效地消除瘟疫？医生回禀：“若有如河达鱼的肉则可医治，其它的办法因为瘟疫之毒所蔽，无法知晓。”因而国王择一良辰吉日，于清晨沐浴、更衣、受持八关斋戒，对三宝做了广大供养、猛烈祈祷之后便发起坚固誓愿曰：“愿我舍生后立即转生为斗雪河中的如河达鱼。”说罢便从数百丈高的皇宫跳下，立即化生为斗雪河中的一只庞大的如河达鱼。那条鱼以人语对众人说：“我是如河达鱼，你们取我的肉吃吧！可以疗愈瘟疫。”于是众人纷纷割取它的肉，身体的一侧割完后，又翻到另一侧，一侧的肉割完后，又复生出。如此交替食用鱼肉后所有被瘟疫疾病所缠困之人全部恢复了健康。尔后那条鱼又对众人说：“我是莲花国王，为使你们摆脱疾病诸苦，舍弃自己的性命转生为如河达鱼，若欲报答我之恩德，则应竭力断恶行善。”众人皆依教奉行，从此以后，他们未堕入恶趣与邪道中。如是菩萨由广大悲心而作难行之事，故于割截自身之苦不觉为苦，并为消除众生诸苦而勇猛精进。

　　又如我等大师释迦佛陀在因地间行菩萨道曾为尸毗王时，仅为救护一只鸽子而不惜割截自己的身肉。尸毗王此举有两种原因：一是知身为老病住处，脆弱臭秽不堪。如《月灯经》云：“此腐烂色身，命亦动无主，如梦如幻化，愚夫由贪此，造极重恶业，而随罪恶转，不智被死乘，当往那洛迦。”如此无常秽恶之身根本不值得贪恋，然可以身修积坚固清净之福德资粮。因而又听到老鹰说：“我能吃到国王身肉，则可放掉鸽子，否则我就吞食鸽肉。”国王心生欢喜，立即拔刀割下自己身肉交换鸽子；二是以悲愿力故，念众生可怜，唯我作众生救护怙主，故曰：“我救彼命故，自割己身肉，纯善怀悲悯，执志不动转。”可见真正通达此是应舍之身，罪恶之物，众生可愍，应予救拔，割截自己身肉，并不觉苦，即使有苦，亦能堪忍。这是圣者菩萨所作的极大布施。

　　癸叁、布施之分类

　　施者受者施物空，施名出世波罗蜜，

　　由于三轮生执著，名世间波罗蜜多。

　　在修行布施时，于施者、受者、施物之三轮本体了悟为空性，如此布施则名出世间波罗蜜多。倘若于施者、受者、施物之三轮生起执著，则名世间波罗蜜多，般若经亦如是所说。

　　所谓布施波罗蜜多，可分有、无三轮体空的般若智慧来摄持的两种布施。

　　一．有三轮体空的般若智慧来摄持而行之布施。一地菩萨已经证悟了缘起性空的般若智慧，断除了人法二执，在悲智双运的基础上饶益众生，以大悲菩提心为解除众生诸苦而作饶益，以无二智慧不著相布施，比如能施者自己、受施者众生、所施物资受用皆不可得，不但正行时三轮体空，且于回向善根时亦复如是。《大乘本生心地观经》云：“三轮清净是檀那，以此修因德圆满，当知证获波罗蜜，唯由心净不由财。”《般若波罗蜜多经》云：“如是布施名出世间波罗蜜多，若彼者未得胜义菩萨之果位，则非出世间波罗蜜多。”

　　二．无三轮体空的般若智慧来摄持而行之布施。以有执著的缘故，虽然发善心布施，最后亦将善根回向，然于施者、受者、施物有三轮的执著，因为般若经等中云：“凡是以执著心所造的一切善业，皆被称为世俗有漏的善业。”永嘉禅师云：“住相布施生天福，犹如仰箭射虚空，势力尽箭仍还坠，招得来生不如意，争似无为实相门，一超直入如来地。”所以著相布施名为世间波罗蜜多。

　　关于般若波罗蜜多分假相、真实、究竟(主要)这一问题，格鲁派的宗喀巴大师，萨迦派的果仁巴大师，宁玛派的全知麦彭仁波切各持不同的观点。

　　格鲁派宗喀巴大师及其弟子说：虽然般若波罗蜜多主要是指圆满断证功德之佛果时所现前的本来智慧心，但从真正的名称而言，并非唯一指佛果时所得，而是大乘一地以上见、修道所得之智慧，皆可称为真正般若波罗蜜多。宗喀巴大师在《现证庄严论·本注详解金鬘疏》中说：真实般若有两种，此二仅有主次之别，比如国王是主要人物，其眷属臣民为次要人物，实际皆为真人。如是佛位时的智慧为主要般若，于无学道以下至见道以上所证悟空性的智慧，虽可名为真实般若，但非为主要乃为次要之般若。然于佛位时的智慧不但是真实般若，也是主要般若，如国王不但是人，且是主要人物之理相同。资粮道与加行道中所修的空性妙慧，既不是真实般若，更不是主要般若，然其乃为真实般若之因，故于此因取了般若之名，故为假相般若。唯有般若经的所诠义是真实般若波罗蜜多，故于能诠句之般若经亦取了类似的名称。如是所谓的真实者，必须是现证的智慧。

　　萨迦派果仁巴大师在《入中论注释》、《现证庄严论注释》中依据狮子贤的《现证庄严论大疏》与月称论师的《入中论自释》之密意说：究竟获得真实般若波罗蜜多之名，应该是在佛位时，即超越轮涅所摄的一切诸法之究竟大彼岸，不住有寂二边，乃为真实般若波罗蜜多。然于暂时道中，如见道、修道所证并非真实般若波罗蜜多，仅居相似之称。然而唯依相似之般若度来获得真实究竟的般若度，是故为得佛果而于此因取了般若之名(将暂时四道中所证的也取名般若智)。因此彼宗安立佛位智慧乃为真实般若。

　　宁玛派全知麦彭仁波切在《遣除单秋疑惑论》、《澄清宝珠论》、《现证庄严论释》、《中观庄严颂》中于般若的分类讲了四种：即教典般若、基般若、道般若、果般若。教典般若：是佛陀第二转无相\*轮之般若经典与菩萨解释其密意之论典。基般若：即光明离戏的大法界，为最了义的般若波罗蜜多。智慧之梵语“般若密多或巴饶模大”。其本具二义：一是正趣彼岸智为真实般若度，二是已到大彼岸智为究竟般若度。

　　前者为道般若，通过见、修道所产生的智慧，亦可称为真实的般若波罗蜜多。《现证庄严论》第三品中云：“彼此岸边泯，中间亦无住，知世平等性，般若波罗蜜。”即出世的无漏智慧与无缘大悲相应合称为大乘学道的根本智慧，此依二转、三转\*轮的教典皆可成立。唯识宗许大乘见、修道证悟的智慧为真实般若。是故圣位十度皆为出世的般若波罗蜜多，因为唯依见道以上的真实智慧，才能到达究竟般若度之大彼岸，故以有学道中暂时的因般若而趣达无学道中究竟之果般若。

　　后者为果般若：究竟圆满五道十地的无上佛果，已经到达了大彼岸的智慧度，亦称了义的般若波罗蜜多。仅此月称论师在《入中论自释》中说：“‘彼岸’谓生死大海之彼岸，即断尽烦恼、所知二障之佛果，彻底到达彼岸是也。”如是全知麦彭仁波切在以圣教分析基道果之般若时的理论，足以遮破他宗观点。

　　其次，以圣教分析：印度中观论师法亲菩萨在《现证庄严论注释》第三品中讲了真实般若波罗蜜多是“基”的胜义本性；印度唯识论师贤达巴(宝寂)菩萨在《现证庄严论注释》中讲了真实般若波罗蜜多是圣者见、修“道”的智慧；印度的狮子贤菩萨在《现证庄严论·明义小注》等中讲述了真实般若波罗蜜多是正等正觉佛“果”之智。

　　又以理论分析：全知麦彭仁波切在《现证庄严论》与《般若摄颂》对照之大疏等中云：依靠法界的“本基”而修，通过出世无漏的“修道”而究竟圆满断证功德后，获得无上“佛果”。亦即首依基般若而于道般若起修，最后圆成觉性时获得果般若。所以全知麦彭仁波切在驳斥他宗的观点时说：真般若决非唯一佛果之智，因为大乘菩萨在见道位入根本定时已经现量见到了一真法界的本基空性，尔时无修亦能自在地饶益众生。二地以上的菩萨则以修道的般若智慧来断除俱生种子，因此“圣道”亦应该称为真实的般若波罗蜜多。再者果般若之近取因在基道位中，也就是说必须要经历基道位的过程才能趣达果般若。由此可见真正的般若波罗蜜多非但不是唯一指佛果之智，且连一到十度的智慧皆可称为真实般若波罗蜜多。按自宗全知麦彭仁波切的观点来说，印度中观及唯识论师的密意本来一致、互不相违，只是各大宗派侧重抉择的角度略有不同而已，实际的密意却毫无差别。这样二至十度皆以此理如是推知。

　　辛叁、结说此地功德

　　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。

　　这里用月喻来说明了极喜地之功德。极喜地之功德犹如水晶月轮，安住在彼地佛子的意空之中，此所依的虚空以能依月轮的光明来严饰，显得格外晴朗端严，进而破除一切遍计执著的重暗，获得人天之尊胜。

　　登地以前的菩萨虽然亦有智慧，但属于有漏的分别念智，故于观视万法本性还有些模糊不清，到达极喜地时依所证的无漏智慧洞察诸法本性，犹如水晶月轮那样晶莹透明。从喻义来说，彼地菩萨灭尽了炽热烦恼、获得清凉安乐，犹如清净的水晶月亮能带给众生的清凉与安乐。这里将佛子之心喻如万里无云的虚空，其所依的意空之中生起的空性智慧喻如能依的明月，这样皎洁的水晶明月安住于佛子的意空之中，以夜空清净一尘不染，故此虚空被月光照耀，显得格外的清凉光明。如是因彼菩萨破除了人法二执，洞彻二空真理，故心境空寂，一尘不染，现前法界本性。

　　月喻之义具有三种特点：高尚义：通达诸法自性本空的甚深智慧，非凡愚能比，表明居高尚之位，如云：“皓月当空，众星拱奉。”光明义：证得胜义菩提心则有层出不穷、不可思议之功德作庄严，比如月亮以光来作严饰，则有“皎洁无伦比，明月照世间，光明遍十方”之说，如是彼菩萨具有智德光明而获得端严。尊胜义：明朗皎洁、无云翳遮蔽的月亮受到众人喜爱，令饱受酷热诸苦的众生获得清凉、安乐。如是菩萨到达初地时以般若智光破除炽热烦恼等一切痴暗，如同月轮从层层云雾中出来，远离所有的乌云密雾，使得大地重现清凉光明，能饶益无量众生，因而大菩萨堪为世间福田、众生怙主、人天眼目，故得最为尊胜之称，受到一切众生的敬仰。

　　庚贰、结尾本品

　　入中论第一胜义菩提心终

　　入中论日光疏第一胜义菩提心终

　　大神变塔

　　第二胜义菩提心

　　己贰(无垢地)分二：一、真实无垢地；二、结尾本品。

　　庚壹(真实无垢地)分三：一、差别体地之释词；二、地之差别；三、结说此地功德。

　　辛壹、差别体地之释词

　　彼戒圆满德净故，梦中亦离犯戒垢，

　　身语意行咸清净，十善业道皆能集。

　　因菩萨至二地时戒行功德增胜、已臻清净圆满，故不但醒觉时戒行清净，且于睡梦之中亦彻底远离了毁犯戒行之一切垢染，其身语意的一切行为悉皆清净，并于十善业道之一切功德皆能圆满修集。

　　大乘菩萨戒分三：略说释词、体相、分类。

　　略说释词：“戒”梵语名“尸罗”，有寂灭热恼之火，获得清凉之乐等不共力。

　　体相：戒的体相，宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中云：“从损害他及其根本，令意厌舍，此能断心即是尸罗，由修此心增进圆满，即是尸罗波罗蜜多，非由安立，诸外有情悉离损恼，为圆满尸罗波罗蜜多。若不尔者，现诸有情未离损恼，过去诸佛尸罗波罗蜜多应未圆满，亦不能导此诸有情，往离损害诸方所故。是故其外一切有情与诸损害随离不离，自相续上有离损他能断之心，修此即是受行尸罗。《入菩萨行论》云：‘遣鱼至何方，始得不遭伤，断尽恶心时，说为戒度圆。’”义即修行者一旦断尽恶心之时，则为清净圆满的戒律波罗蜜多。《增一阿含经》云：“所谓戒者，息诸恶故，戒能成道，令人欢喜，诸道品法，皆由戒成，得甘露味，至无为处。”

　　分类：菩萨戒的分类共有三种。一是禁恶行戒(摄律仪戒)：指身语意三门断除如毒素般对众生不利的十种不善业，《大般若经》云：“菩萨修行般若波罗蜜多，应学清净身语意业。”《涅槃经》云：“菩萨摩诃萨常不犯恶，设有过失，即时忏悔，于轻罪中作极重罪想。”二是摄善法戒：指应竭尽全力去成办乃至微乎其微的所有善业，即六度万行的一切善法。《大般若经》云：“从初发心，常乐受持十善业道。”《贤愚经》云：“莫想善微小，无利而轻视，水滴若积聚，逐渐满大器。”又云：“莫想罪微小，无害而轻蔑，火星虽微小，可焚如山草。”因此应于一切时处全力以赴地成办一切大小善业，断除一切大小恶业，甚至连一丝一毫亦不忽视。《涅槃经》云：“菩萨摩诃萨常不犯恶，设有过失，即时忏悔，于轻罪中作极重想。”对所作的一切善根普皆回向。三是饶益有情戒：如前所述于彻底断尽私欲之时，依靠四摄来直接成办饶益众生的广大事业。《大般若经》云：“从初发心，于诸有情，恒起悲心，欲拔其苦，恒起慈心，欲与其乐。”

　　总的来说，戒律是每一个趣入内道之佛弟子戒心律己的基本规则。南山祖师云：“戒”是禁义或警义，即禁恶奉善。其梵名尸罗，即离热恼，得清凉果义。“律”梵语为毗尼或毗奈耶，意为调伏或息灭。即调练三业，制伏过非或息业非、灭烦恼，获得息灭业恼之果。总而言之，戒以他胜、僧残、堕罪、向彼悔、恶作五罪警策，律是主要判断轻重与明开遮持犯。凡是戒律之行均符合道德范畴，亦就意味着凡是加入僧团的僧人必须要遵循或受持的法则规律。

　　如是已登第二无垢地的诸大菩萨，由于持戒功德最胜圆满清净之故，不但于醒觉之时非常清净，且于睡梦之中亦远离了毁犯戒行的一切垢染。《佛出生三法藏般若经》云：“乃至梦中亦行十善，而不暂起十不善行，是为不退转菩萨。”又非但不犯根本罪与自性罪，且于佛制的一切轻微支分罪亦绝对清净，所有的一切戒行均皆离垢无染，凡是在初地时尚未清净的微细戒垢，此时悉皆清净。因为二地菩萨永尽无明热恼之火，常得净戒之清凉安乐，故名戒波罗蜜多(究竟到彼岸)。彼菩萨的身语意三门彻底远离一切垢染，刹那亦不造少分违逆众生利益之事，亦即三门的一切行为皆符合律仪、道德之标准，在醒寐的一切时中皆无少许罪业污染，三门最极清净，故于十善业道皆能圆满修集。如《十地经·菩萨二地品》云：佛子！菩萨住离垢地，三业自性清净。一．身业清净者：性不杀生：不持刀杖，不杀害众生，不自作或教他作，并广行放生，自作教他作；性不偷盗：菩萨知足少欲，凡属他物，不作己想，甚至一草一木亦不盗取，并于一切众生广行内外布施；性不邪淫：菩萨在一切时处恒持梵行。二．语业清净者：性不妄语：菩萨常作实语、真语，乃至梦中亦不忍作覆藏之语，无心欲作，何况故犯；性不两舌：菩萨于诸众生无恼害离间心，于未破合者令不破合，于已破合者令和合增长；性不恶口：菩萨不但不说粗恶语，且说爱乐柔软语；性不绮语：菩萨常乐思省，时语、真语、义语、法语、顺道理语等等，彼菩萨乃至戏笑尚恒思审，何况故意散乱出言。三．意业清净者：性不贪欲：菩萨于他财受用，非但不生贪欲，且有很大舍心；性无嗔害：菩萨于一切众生恒起慈悲心、哀愍心、欢喜心、摄受心，永离嗔害热恼，常念恒顺众生；性离邪见：菩萨住于正道，具真实正见，不取恶见，心无谄诳，于三宝起决定正信。如是三业清净者，则于十善业道亦就功德圆满。

　　就小乘学者来说，若无正知正念，缺乏出离心，则容易退失道心，难得圆满净戒。虽然声缘阿罗汉已断尽烦恼障，但因习气未尽，故于细微戒行若欲不犯，则必须要善加防护，否则仍不免偶尔有少许误犯。就大乘见道以下的行者来说，虽然不同于世间凡夫，但无始以来的无明习气垢障非常深厚，很难受持圆满的清净戒律，有者在白天尚能以正知正念来加以摄持，善护自之根门，可使戒行无犯，因为这时神志清醒，能辨析取舍而不致于随境所转。但于睡眠之时，一入梦乡就神志恍惚，习气乱现，忘失正知正念而不得自在，这就难以保全不犯。若达二地圣位之菩萨，具有不共之戒行功德，不但是身语不犯而清净无染，且于意境亦复清净，无少许戒垢。又非但白天，且于睡梦之中三门仍是最极清净，连微细的戒行垢染亦彻底远离了，故为无垢地。彼地菩萨圆满无缺地修积三门十善，虽说一地菩萨即已修持十善业道，但真正能够摄持十善业道之圆满福德，则唯达二地之戒度时。何故要以十善业道来作为守护戒行的标准呢？《摄波罗蜜多论》云：“不应失此善业道，是生善趣解脱路。住此思维利众生，意乐殊胜定有果。应当善护身语意，总之佛说为尸罗，此为摄尽尸罗本，故于此等应善修。”本论自释云：“此由不忍诸烦恼故，不生恶故，又由心中息忧悔火，清凉性故，是安乐因，为诸善士所习近故，名为尸罗。此以七种能断为相，无贪无嗔正见三法为其等起，故具等起尸罗增上说十业道。”《大智度论》云：“知说十善道，则摄一切戒。”故十种善业乃为一切尸罗之根本。大乘《梵网经》、《十地经》等皆如是说。

　　辛贰(地之差别)分三：一、此地增胜净戒度；二、赞戒度；三、戒度之分类。

　　壬壹(此地增胜净戒度)分二：一、真实；二、宣说清净戒相。

　　癸壹、真实

　　如是十种善业道，此地增胜最清净，

　　彼如秋月恒清洁，寂静光饰极端严。

　　如是三门之十种善业道在此二地时增胜最极清净，如同秋季的月光恒时清洁，彼菩萨之三门恒为寂静，宛如晴朗的虚空被月光严饰显得格外端严，令众生见而生喜。

　　其实上述的十善业道，并非仅仅是唯利有情的大菩萨所应行之法，而是声缘阿罗汉与人天乘者皆应共修之法。不过，大乘菩萨特别是到达二地时，于修持十善业道所增胜之功德是最为清净圆满的。《摄波罗蜜多论》云：“若欲安立无边世，一切有情于净戒，为利世故修尸罗，说为尸罗到彼岸。非畏恶趣希王位，及愿善趣诸圆满，唯愿善护净尸罗，为利世间而护戒。”由于大菩萨内在的意业恒为清洁，故于外在的一切行为亦如法如律、恒为寂静。那么到底清净圆满到什么程度呢？颂词中喻如中秋节的月轮一般银光皎洁，此喻含义约有二种：一是秋月能息灭热恼获得清凉之乐，如是菩萨正护根门，威仪寂静获得胜妙安乐；二是秋月以明洁光辉作自身严饰，显得格外皎洁明亮，使人赏心悦目、见而生喜，如是菩萨因持戒功德使容色光严，故被尊为所有人天的庄严，受人天所敬仰也。

　　癸贰、宣说清净戒相

　　若彼净戒执有我，则彼尸罗不清净，

　　故彼恒于三轮中，二边心行皆远离。

　　倘若于彼净戒执著有我受持，则彼尸罗相对圣者菩萨来说已不清净了，故彼恒于三轮之中，有、无二边之心行悉皆远离。若能了悟一切皆为本来无生的大空性，则彼尸罗最极清净。

　　何故说二地菩萨才具有不共净戒之功德呢？理应从“行戒”与“见戒”的比较来作分析说明。

　　所谓行戒者：是指大小乘别解脱戒所摄之居士、沙弥、比丘等一切戒行清净，故为‘行’清净戒。

　　所谓见戒者：是指通达了缘起性空的本体，在殊胜正见的基础上远离了人法二种我执及一切二取执著，是本净无漏的自性戒。“行”清净戒与“见”清净戒的区别在《宝积经》中有明显的宣说。如经云：“迦叶！若有比丘，住清净别解脱戒，善护根门，一切行为皆如律制，乃至微细毁犯亦无，清净一切应行学处，然唯执有我我所，迦叶！是比丘名第一破戒，似善持戒。若比丘具足修行十二杜多功德，然比丘见有所得，住我我所，迦叶！是比丘名第四破戒，似善持戒。”可见其中“善护根门至清净一切应行学处”即是行清净戒的标准。但又谓“执有我我所”等，不净除二取执著，决定不得见清净戒。由于异生持戒，尚未离开三轮执著，即便根本与支分戒律都严持不犯，也只能属于行清净戒，唯有到达二地的圣者，因证悟了诸法的离戏本性，于三轮的有无二边心行悉皆远离后，方能具有清净的见戒。所以这里是以“见清净戒”来作为衡量二地菩萨圆满净戒功德的标准。如是究竟清净者，既便是大乘加行道的菩萨，亦仅居相似之称，何况说声缘阿罗汉呢？由于彼等有三轮的执著，未达三轮体空，虽然远离毁犯戒行之不善法，但尚未远离心行执著，因此其戒行亦不得究竟清净。《大集经》云：“若有菩萨自作是言，我是持戒，彼是破戒，如是菩萨，名诳如来。”是故《大智度论》中云：“下人破戒，中人著戒，上人不著戒。”如是所说也。

　　壬贰(赞戒度)分二：一、真实赞戒；二、诸菩萨如是持戒住相。

　　癸壹(真实赞戒)分二：一、劣体亦须具持戒；二、戒为诸功德之依处。

　　子壹(劣体亦须具持戒)分二：一、离戒之过患；二、具戒之利益。

　　丑壹(离戒之过患)分四：一、离戒者不得善趣之过；二、乐果一次受尽之过；三、恶趣中难得解脱之过；四、为除诸过而施后说戒律。

　　寅壹、离戒者不得善趣之过

　　失坏戒足诸众生，于恶趣受布施果。

　　在一期生死的修行过程中倘若毁犯了清净戒行，这样失坏戒足之彼诸众生，当来必定于恶趣生处感受以往布施等善法之异熟果报。

　　一般来说，修持戒度较布施度尤难。然彼登地以上之菩萨已经具足了无漏净戒之功德，对他们来说生生世世亦不会再有毁犯戒行的过失而最极清净。但是观待异生凡夫来说，若能在布施的基础上受持清净戒律，当于人天善趣中感得最胜圆满之财富。彼诸众生倘若失坏了戒足，当于三恶趣中感受以往布施之果报。这里将“戒”喻如双足，如人依靠自己的双足，能够自在的出入往返，以致趣达自己所欲之彼岸。如果失坏了戒足，则非但不能获得解脱的安乐，且连人天善趣的安乐亦将无法得到。《大乘本生心地观经》云：“若有不受如来戒，尚不能得野干身。”佛于《大般若经》中云：“我若不护净戒波罗蜜多，当生诸恶趣，尚不能得下贱人身，何由成熟有情严净佛土，能得一切智智乎。”如是毁犯戒行者，即便是往昔生中行过布施，其果报也唯有在恶趣中成熟、感受。诸如龙王、大力鬼王，被视作宠物、受用圆满、安乐无忧的哈巴狗、波斯猫等皆为这一类的果报现前之例。这亦表明了因果丝毫不虚的真实所在。《戒经序》云：“譬如人毁足，不堪有所涉，毁戒亦如是，不得人天生，亦不至菩提，是故有智者，常应护净戒，勿令有毁损。”《遗教经》云：“若人受持清净戒，是则能有善法乐，否则善法德不生，当知戒为德所依。”因此初学之异生凡夫应当在远离八无暇、具足十圆满的基础上受持清净戒律甚为重要。因若无有净戒功德，则三摩地无从生起，若无定力来澄清昏浊的无明妄心，则无法生起出世的无漏智慧，若没有无我空性的甚深智慧，则不能断除二障种子。由此决定不能获得小乘、大乘的解脱果位。《月灯三昧经》云：“无物能将此定来，必由净戒之所起，欲得此三昧妙定，故当受持清净戒。”所以善持清净戒律是至关重要的。

　　那么怎样才能受持清净戒律呢？首先应当通过如理思维来引生两种善心：一是以观轮回的过患来激发我们厌弃世间之出离心；二是以观涅槃之功德来引生行者希求解脱道之信心。在这样分明取舍、具有正知正念的基础上，就会如律如法地受持净戒。诸多戒律的经部如《别解脱经》、《律本事》、《律上分》、小乘《俱舍论》等戒经论中皆如是说：若无真实的出离心，则于小乘别解脱戒、大乘菩萨戒、密乘三昧耶戒决定不会清净受持。由此可见，三乘戒律都是建立在以出离心为根本的基础上。《法华经》云：“三界无安，犹如火宅，众苦充满，甚可怖畏。”又其贤首品云：“家是贪爱系缚所，欲使众生悉免离，故示出家得解脱，于诸欲乐无所受。”宗喀巴大师在《三主要道论》中云：“无出离心无息灭，希求有海乐方法，由欲有乐缚众生，故先寻求出离心。”在了知出离心的重要性以后，具体应该怎样来生起出离心呢？又于《三主要道论》中云：“暇满难得寿无常，修习能除此世欲，业果不虚轮回苦，思维能除后世欲。”通过思维暇满难得、寿命无常、业果不虚、轮回苦性这四种前行的本体，就能断除对轮回的贪著，从而鞭策行者厌弃世间、寻求解脱而增上出离心。金刚上师法王如意宝晋美彭措亦在《忠言心之明点》中云：“贪著现世无法缘，享受欲乐增贪心，利乐称誉求不得，如梦买卖故舍弃。”如是反复观修，以致于生起如量的出离心。其生起之量当如《三主要道论》中所云：“修已于轮回盛事，不生刹那之希望，昼夜唯求解脱心，起时是生出离心。”或如金刚上师法王如意宝又于《胜利道歌》中所云：“于诸轮回盛世富，不起羡慕之心念。”也就是说，心里对轮回中所谓的一切安乐，不再生起少许的贪恋，而能象弃唾液般远离。在生起这样真实出离心的基础上，为求解脱而发心受戒，就能获得清净戒体。

　　其次于受戒之后，再明辨取舍学处，务必使之熟谙于心。时常忆念持戒功德、破戒过患，于行住坐卧四威仪中不离正知正念，善加防护自之根门，这样精进谨持就能如律如法地受持净戒。将来必定能获得人天善趣的暂时安乐，乃至超离三界轮回之究竟安乐。

　　寅贰、乐果一次受尽之过

　　生物总根受用尽，其后资财不得生。

　　人之福报与受用是有限的，如果没有清净戒律来摄持，亦不知再种福因，一旦前福享尽，则如生物总根永尽不能再生果实一样，已受用尽故，其后资财亦将不得再生。

　　这里接着说，若毁犯戒行，无清净戒律之功德来摄持，则将于恶趣中成熟以往布施之果报。由愚昧无知故，迷盲因果取舍，不知再再地修积资粮，唯欲贪享往昔布施之果，一旦将往昔布施之乐果与生物之总根(种子)完全用尽，其后资财亦就不能再得生起，因而福报亦不会辗转增长，仅此一次享受就被用尽，如云：“油尽灯灭。”这样不知新修布施、积累更多的资粮，是最极愚昧的行为。比如世间农夫首于田地中播下微小的种子，精心培育后，才能得以茁壮成长，乃至果实累累。倘若连种子都受用尽了，则将一无所有。是故若能以清净戒律之功德摄持，则将于善趣身中感受以往布施的果报，彼果亦定会层出不穷而再再地产生，福报亦会辗转增长而连绵不断地相续生起，具有享之不尽的福报与受之不完的安乐。

　　寅叁、恶趣中难得解脱之过

　　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。

　　该颂讲述毁犯了戒行，一旦堕落在恶趣深处，则了无出期之日。倘若时至如今身心自在并住于人天顺处，具足修行的顺缘，设此不能以正知正念来摄持自己的身心相续受持清净戒行，一旦堕落恶趣之险处，全然随他力所转之时，往后又将以何因再从彼险恶之处出来呢？

　　现在我们生于善趣之中，身心都很自在，并安住于修行之顺处，具足众多顺缘，可以自作主宰、随心所欲而行，这时应该好好地把握时光，严格要求自己，勤修正法，清净戒行，无论何时何地都本着戒行做人，决不违逆少分应行学处，皆以正知正念摄持而谨慎行道，切莫一失足成千古恨。《贤愚经》云：“莫想罪微小，无害而轻蔑，火星虽微小，可焚如山草。”设若在这样自在顺遂之时，却不能以正知正念来摄持自己的身心相续，那么一旦依随自己所造之恶业，堕落险处(恶趣)之时，则全然随他力所转，身心毫无自在，此后又将以什么方法来从彼险恶之处获得出离呢？《梵网经》云：“一失人身，万劫不复。”《入菩萨行论》亦云：“刹那造重罪，历劫住无间，何况无始罪，积重失善趣。然仅受彼报，苦犹不得脱，因受恶报时，复生余多罪。”又如佛经中云：“失人身者如大地土，得人身者如爪上尘。”以名言中因果毕竟不会空耗故，因此造诸恶业者，则于恶趣中很难获得解脱。曾如佛陀在世时，有一位伊钵罗龙王，他在迦叶佛时期，本为精进比丘，然于佛制学处掉以轻毁之心，违越学处，嗔折伊钵罗树枝，于是堕落傍生而为龙王，虽为龙王，仍然受苦无量，心生厌离，至释迦牟尼佛出世时，前来佛所，顶礼佛足，述说前因，哀求佛陀指示，像我这样所受诸苦，究竟到何时才能解除，佛陀知其解脱苦报还遥遥无期，若直言则使其忧苦畏怖不安，因此佛陀慈言道：“待弥勒尊佛出世时，再诣请问可矣。如《十地经》云：“假使后世生人中，亦当感二种果报。”故今有缘自在之时，应该善加把握如此珍贵的人身，切莫无义空耗，进而善持清净戒律是极为重要。否则一旦失去了人身，堕落恶趣之时，欲得出离就非常困难。如华智仁波切在《大圆满前行》中云：“六趣生中，生善趣尤难，得人生更难，得珍宝人身是难上之难。”《大般涅槃经》、《亲友书》等经论中亦以盲龟值木等比喻来说明了人生难得之理。

　　何故说人身是如此珍贵难得呢？因为若欲依靠出离心来获得清净戒体，以致于受持清净戒律与上供、下施等善行，以及获得暂时与究竟安乐之果，则唯有欲界人身才具有如此的方便要素。比如恶趣众生因重苦所逼，身心毫无自在，不知道发起出离心，天界众生恒享安乐，根本不愿发起出离心，唯有人趣众生苦多乐少，故具有生起出离心之根本因素，前已述讫。凡是在出离心所摄的基础上而造作之一切善业，均将成为解脱的资粮。

　　寅肆、为除诸过而施后说戒律

　　是故胜者说施后，随即宣说尸罗教。

　　为于修行过程中能避免上述感恶趣众患之本、毁犯戒行的种种过患，从而令所造之一切善根有意义，不致于失坏，是故圆满超胜一切的遍知者佛陀在宣说了布施度之圣教后，随即又宣说了成佛之第二因“尸罗教”，便于以受持清净戒行之功德来摄持所修积的一切善根，如此善根非但不被毁坏，且能不断地相续增上，以致稳固究竟圆满。

　　单就布施而言，虽有众多功德，但并非十分稳固，亦难相续增上，如遇差别因缘时，受用就会消尽。是故唯有在净戒所摄之基础上产生的一切功德才是绵绵无尽而永恒的。《法集经》云：“世间出世间一切胜妙果报，皆由持戒而得，依因净戒根本力故，譬如一切草木丛林依地为根本。”

　　颂词中讲到的胜者，是佛陀之异称。因为佛陀的智慧与功德超胜三界十方无与伦比，就出世间三乘圣者之中亦最为尊胜，故号称圣中之圣，天中之天。遍知佛陀深知众生的根器，故由浅入深地安立了一到十度之修行次第，因此相似修道的初学者切切不可违越次第，必依次第而修。如同上高楼之阶梯，必须是步步上进，如果错乱前后次第，或间断次第而修法，就很难生起无漏之殊胜功德。虽然暂时能生起一些有漏功德，但亦不会增上稳固，甚至刹那耗尽。即使登地以上菩萨，亦必须依靠十度的次第增胜而修。一般在入定时主要修习智慧资粮、出定时修行方便之福德资粮。并且每一地中在出定时所修之法皆有其不共究竟圆满之处。比如，观待初地菩萨乃布施度增胜圆满，观待二地菩萨乃戒律度增胜圆满，观待三地菩萨乃忍辱度增胜圆满等等。这些修法次第非但初学者不能错乱，且连真实入圣道之菩萨亦不得超越，必须依随次第而修，方得究竟圆满。

　　丑贰、具戒之利益

　　尸罗田中长功德，受用果利永无竭。

　　此讲具净戒之功德。“戒”如良田，是一切功德之所依处，在尸罗的良田中能够长养布施等诸多功德，因果辗转增上，故受用之果报与利乐，将永无穷尽。《摄波罗蜜多论》云：“尸罗能得殊胜道，与诸悲性平等修，清净胜智以为性，离过第一庄严具。遍熏三界悦意香，涂香不违出家众，行相虽同若具戒，此于人中最超胜。”《比丘亲受经》云：“戒律是最胜安乐，戒律是解脱之道，戒律是一切功德之基，戒律是成佛之因。”又云：“清净受戒人，形色极殊妙，安住戒律中，诚信诸学处，此人一日中，积福无限量，终将获佛果。”

　　子贰、戒为诸功德之依处

　　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。

　　该颂是讲五乘行者所欲求之生处，唯依净戒之功德。如欲求人天、梵天善趣的彼诸异生，及佛语生之声闻，自证菩提之独觉以及大乘菩萨，彼等分别能获得增上生与决定胜之根本因，唯有清净戒律之功德，其因若除戒律以外定无余事。

　　《华严经》云：“人中随意得受生，乃至顶天禅定乐，独觉声闻佛乘道，皆因十善而成就。”《十地经》云：“造杀生等十不善业，依次在三恶趣中感受痛苦之果报，以此余业，后生人中，得种种不可爱乐之事，诸如下贱人身、短命、多病等。断除十恶修行十善业者，当于人天善趣的可爱乐处受生。若厌离轮回，心意狭窄，依善知识闻受圣教，了达无我的智慧，修十善业道，成就声闻菩提果。不从他教，志求独觉菩提，不具大悲方便，依十二因缘修悟，勤修十善业道成就独觉阿罗汉果。若广大发心者，具悲愍方便，立广大誓愿，不舍众生，志求诸佛广大智慧，修清净十善业道，圆满修持十度功德，成就菩萨广大行果。”可见，如是世出世间一切利乐皆源于净戒功德而能产生。然此并非说唯有戒度是成佛之因，其余九度皆为非因，而是指得增上生与决定胜者，必不可少之根本要因是戒律。譬如车辆由众多部件组成，但其中若缺少主要的方向盘，则开车一事就无法成办，不能到达所欲的目的地。如是若无戒律度，虽然仅有余度之功德，但亦不能从轮回的此岸到达解脱之彼岸。比如毁犯戒行者，虽然勤行布施，但仍不得善趣生处，并将失去难得之暇满人身宝，以致根本无有闻思修行的机会，当然难得出期之日，是故以理观知一切功德之根本依处乃为清净戒律。如《亲友书》云：“仁者于戒勿破羸，莫杂莫染当净修，佛说戒为众德本，如情非情依止地。”《瑜伽师地论》云：“由此尸罗建立任持一切世间及出世间，能引无罪最胜第一快乐功德，令生令证，是故尸罗说名根本，譬如大地建立任持一切药草卉木丛林，令生令长。”《花鬘论》云：“可赞财圆满，能生胜梵宫，三摩地涅槃，并由于戒得。”《摄波罗蜜多论》云：“可爱天物及人财，妙乐妙味天盛事，由戒因生有何奇，当观佛法皆此生。”又云：“未曾出言未力集，能摄所须诸资具，无怖世人悉敬礼，无功未集得自在。非可说为诸亲族，未作利益及除害，先无相识诸众生，皆礼持戒胜士夫。足履吉祥诸尘士，顶戴接受诸天人，稽首礼拜得持供，故具尸罗为胜种。”又云：“得自在故恒受乐，智赞护戒妙庄严，圆满具足诸学处，极圆无慢依尸罗。”又云：“若具正觉戒庄严，勤修一切众生利，先当善净自尸罗，发起清净尸罗力。”又云：“毁戒无能办自力，岂有势力而利他，故劝善修利他者，于此缓慢非应理。”又如《佛子行》云：“无戒自利尚不成，欲办他利岂可能，是故当无贪有心，护净戒是佛子行。”阿底峡尊者云：“欲求今未来世乐，严持净戒最为要。欲得功德圆满者，取舍得当持净戒。身心平和寂静者，至高无上清净戒。”藏地大成就者薄朵瓦格西亦云：“一切功德之基础是严持戒律，否则功德与成就均将半途而废，故当断除受持净戒之违缘(三时欲望)。”寂天菩萨亦云：断除一切不善之举，为彻底受持净戒。大成就者恰卡瓦格西亦云：“戒律是获得解脱与成为遍知的根本基础。”故严持戒律极为重要，印藏圣境诸高僧大德皆如是说。然而时下狂禅借口“心平何劳持戒、行直何须参禅”高谈一切都不执著，惟恐持戒着相拘心，于一开始就舍弃持戒。但观其境界，心与心所丝毫未断，起心动念无非是业，又焉能无有执著。既有执著，又不坚持净戒、断恶行善，因而放纵狂心，无恶不作，必将莽莽荡荡遭受殃祸。不仅不得人身，且要堕入地狱。《众经撰杂喻品》云：“持戒之人无事不得，破戒之人一切皆失。”实际上，从小乘、大乘直至顶乘大圆满这九乘的修行都需要从受持清净戒律开始，在净戒的基础上闻思修行，才能生起殊胜的智慧，以至于开悟得大成就。所以因地修道，如律如法地受持净戒是至关重要的。

　　癸贰、诸菩萨如是持戒住相

　　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。

　　此颂以两种比喻来说明二地菩萨亦不愿与破戒者共住。犹如大海是清净龙神所居之处，凡有死尸扔进大海，龙王即以神力掀起海浪，将其尸体推到岸边，绝对不与死尸共住。亦如吉祥与黑耳(不吉祥)彼此不可能同时共存。如是守持清净戒律的诸大士夫，绝对不乐意与毁犯根本戒行的人杂居共住。比如，大海虽然宽广无垠，但亦不容留宿一具尸体，如是佛门虽然广大，但亦不容犯戒之人。

　　破根本戒者不与共住，这也是谨遵佛敕与历代祖师们在丛林中流传下来的制度(律规)，亦是佛法住世、清净僧团的必要，若在清净僧团中杂居有破戒者，清净僧团则被染污，故应将犯戒者摈除。如当今世界之最、教法中心的喇荣五明佛学院，每次在整顿僧团纪律时，均将破毁根本戒者摈除。这并不是佛法不慈悲容人，而是为了佛法的纯洁与确保僧团清净的一大善举，正是体现了佛法的慈悲。因此若不将破戒者清除，则以他破戒的过失来染污僧团会有更大的过患，况且他继续受用僧众之财物，非但不能消灾，反而会结上更多的罪业，因此以免他在破戒外产生更多的罪业，故很有必要将他摈出僧团。《大般若经》云：“亦不摄受破戒恶见谤法有情以为亲友。”又云：“乃至梦中不近恶友，况于觉时而亲近彼，所以者何？诸菩萨于破戒人，著邪见人，不律仪人，行邪命人，无义语人，住懒惰人，乐生死人，背菩提人，爱俗务人，虽常怜愍而不共住。”金刚上师法王如意宝晋美彭措云：“我们将自己修行的善根回向于他，使其罪业清净，是对他最大的慈悲与善待。”从小乘别解脱戒乃至金刚顶乘三昧耶戒之间，凡是毁犯根本戒者均当远离。否则如同一滴酸奶能染坏一锅牛奶，又如芭蕉树毫无实义，故当远离。《毗奈耶经》云：“故佛以法摄受僧，使得清净立僧团，目的正法久住世，住持佛法清净众。”严格来说，只有和乐清净的僧团，才能真实延续佛陀教法之慧命，使得正法久住，进而成为照亮一切众生的智慧明灯。《华严经》云：“于去来今，佛所说之法，所制之戒，皆悉奉持，心不舍离，是故能令佛法僧种永不断绝。”

　　壬叁、戒度之分类

　　由谁于谁断何事，若彼三轮有可得，

　　名世间波罗蜜多，三著皆空乃出世。

　　戒律波罗蜜多以有无三轮体空的般若摄持而分为两种。诸如由谁能断、于谁所断、当断何事，若彼三轮执著有可得者，名为世间的戒律波罗蜜多；若彼三者皆了达为空性，乃名出世间之戒律波罗蜜多。

　　一般尚未通达无我空性的异生凡夫，于受持戒律的过程中会有种种分别作意，诸如由谁能断、于谁所断、当断何事，倘若于彼三轮生起执著，认为有可得法，名为世间波罗蜜多。《大般若经》云：“彼著三轮而受持戒，一者自想，二者他想，三者戒想。由著此三轮受持戒故，名世间净戒波罗蜜多。何缘此戒名为世间，以与世同共行故，不超动出世间法故。”倘若已具无我空智的二地菩萨在入定时，其二取皆一味地融入于法界而安住本然，在出定时，虽然二相(二取)尚未灭尽，但亦绝对没有第六分别意识来对三轮生起实执，对修道位的菩萨来说，是有相无执的一种境界，其相无力成为修道之障碍。若以彻悟诸法本性的无漏智慧摄持，相应无漏的清净戒律，尔时由谁能断(自己能断)，于谁所断(为众生所断)，当断何事(一切不善之举)皆无执著，了达三者皆为大空离戏的本体，出世无漏的般若智慧境界，是超越分别作意与言说之境，于本来清净的戒性中安住，乃为出世无漏的戒律波罗蜜多。大般若经云；“若菩萨受持戒时，三轮清净，于其中不见少相，由都无所执而受持戒故，名出世间净戒波罗蜜多，不与世间同共行故，能超动出世间法故。”

　　凡夫持戒难免起念，如想“我为清净戒律的比丘，为饶益众生而断一切恶，修一切善”等观待小乘来说，如此作意亦并非不可，仍属应理，但观待超胜二乘的大乘圣者来说，则成非理作意，因为不相应胜义中道之义。仍属分别妄心，故名为著相的世俗持戒。凡是超越实执分别心，以般若智慧摄持，亦不分别作意，则名出世无漏的戒律波罗蜜多。

　　辛叁、结说此地功德

　　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。

　　该颂将上述二地菩萨之功德作一总结。彼地佛子于自性罪、佛制罪恒时亦不毁犯，清净离一切垢染。如同月放离垢光明，彼菩萨并非诸三有中所摄，而成了三有中的吉祥，犹如秋季的月轮光明，能够消除众生之意中热恼，获得清凉安乐。

　　二地菩萨以恒持无漏净戒之功德力，现证诸法本性光明，断尽了生死流转的一切业因，故非诸生死三有中所摄(不是随业力转生轮回)。而由悲愿之故，以大方便力倒驾慈航回入娑婆世界，永无休止的广利有情，在弥勒菩萨的《经观庄严论》中如是所说。因彼菩萨戒行庄严，具有无漏净戒之功德力，有缘的众生一见到他，不但不会遭遇损恼，而且会得到很大的利益，身心的一切懊恼与不安，完全化为乌有而获得清凉安乐，故彼菩萨成了三有中的吉祥。一切功德随彼而转，能作四大部洲的转轮圣王，以十善业来饶益众生，以佛法之真理来教化有情，令诸众生离苦得乐，乃为人中之真实如意宝。犹如秋季最为庄严皎洁的满月光明，能够消除众生的酷热之恼，获得凉爽清新的安乐。如是二地菩萨月放离垢光明，以此消除众生的意中热恼，带来清凉无比的安乐。又如月光不但自身清凉光洁，且能照明世间诸物，如是菩萨不但自身心非常清净，且能光照一切众生的心相续，使有缘的众生究竟离苦得乐。此等皆为大菩萨不共之功德力所在。

　　庚二、结尾本品

　　入中论第二胜义菩提心终

　　入中论日光疏第二胜义菩提心终

　　吉祥门塔

　　第三胜义菩提心

　　己叁(发光地)分二：一、真实；二、结尾本品。

　　庚壹(真实)分三：一、差别体地之释词；二、地之差别法；三、结说此地功德。

　　辛壹、差别体地之释词

　　火光尽焚所知薪，故此三地名发光，

　　入此地时善逝子，放赤金光如日出。

　　三地菩萨所发的智慧火光，能够焚尽柴薪般之烦恼障与所知障，故此三地取名为发光地，凡是趣入此地时之善逝子，皆能放射出赤金色光，如同日出时之前相。

　　何故第三称为发光地呢？因为三地菩萨在入根本定时，能所二取皆融入于法界，安住无生无灭的法性本体，得无生忍，以此功德力在出定位见赤色或黄色之虹光遍一切处，故名为发光地。此等均为菩萨入定修后，在出定位中所出现的不共验相。那么此光从何处所发呢？诸多佛经中说由戒、定、慧三学功德相依而生，彼菩萨依无垢地之净戒功德，生起了一心不乱、稳固如山王的三摩地，故于出定的境界中发出智慧光芒。由此可见，三地菩萨的定境已是非常深邃了，此智慧之光，遍照一切处、一切空间、一切万法，尔时诸法融入于法界，如同烈火能烧尽一切柴薪，如是三地菩萨的智慧火光亦能焚尽属于本分的一切障碍，现前本来清净的法性，放寂静光明。与此同时彼菩萨又获得一种不共殊胜的闻持陀罗尼，凡是已闻法义皆能永持不忘，于此不忘陀罗尼中，亦放出智慧之光，此光是通过闻思成就之禅定所发。《解深密经》云：“由彼所得三摩地，以及闻持陀罗尼，能为无量智光依，故彼三地名发光。”所以凡是入于三地的佛子，因定力深、闻思胜，故能放出赤金色之光辉，如同早晨日出之前的兆相、那赤金色之虹光一样，菩萨所放的智慧光明亦复如是。光之作用能破除黑暗、现前朗照万法本性。为显示大菩萨安忍波罗蜜多最为增胜圆满，以放赤金色光之相而明示。《宝鬘论》云：“三地名发光，发静智光故，起静虑神通，永尽贪嗔故，由此地异熟，常作天中王，增上行忍进，能遣诸欲贪。”(所谓欲贪者，是指欲界烦恼。)

　　辛贰(地之差别法)分二：一、宣说此地增胜忍度；二、宣说此地生其它功德。

　　壬壹(宣说此地增胜忍度)分三：一、此地增胜忍辱；二、忍辱之修法；三、忍度之分类。

　　癸壹、此地增胜忍辱

　　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。

　　假设有人于非可嗔处对菩萨妄起嗔恚损害之心，并手持刀剑无缘无故将其身体之皮肉、骨节分分逐渐地割截，又复经历长久时日，彼悲智双运的大菩萨于彼割者所修之忍辱只能会更加增上坚定。

　　三地菩萨具有无量的善巧方便，以大悲心饶益有情，每时每刻善加护念他心，决定不于众生而起恼害之心，究竟圆满忍辱波罗蜜多之功德。按理众生应该知恩报恩，相反却恩将仇报，一般没有安忍力的普通凡夫很难接受、堪忍这种非理邪行。如《四十二章经》云：“被辱不嗔难。”虽然大菩萨很难遇到这种对境，但为阐明圆满安忍波罗蜜多的界限，故作假设说：有人对菩萨非理加害，无缘无故生起很大的嗔恚心，手持刀剑将其身体的皮肉、骨节并非是大块割，而是一分一分地割截下来，这种痛苦已是无可言喻了，又并非短时割，而是长久割，甚至经历很多大劫，在这样漫长的时间里割截，被大悲心激发的大菩萨于彼作害之割截者，非但不生丝毫的嗔恼之心，反而还会更加增胜对众生的悲愍之心与忍辱之力。佛在《遗教经》中云：“以修安忍之功德，持戒苦行不能及。”为何菩萨被辱不起嗔恚，反而增上悲忍之力呢？这是因为三地菩萨观因察果，深深体会到众生的愚痴和苦难，所以情不自禁地增胜悲忍。如寂天菩萨云：“此非有情过，此是烦恼咎，智者善观已，不嗔悲有情。”众生非理加害于菩萨本非众生自之过失，因彼身心毫无自在，全然被烦恼驱使，才作出这样非理愚昧的行为，对我造种种违害，真实苦不堪言，甚为可怜。对这种可怜的众生，具智悲之大菩萨善加观察后，不但不动丝毫嗔恚心，且会倍增对众生的大悲心。又如《中观四百论》云：“如鬼执虽嗔，医者不生恼，能仁观烦恼，非惑系众生。”又云：“如母于病儿，特别觉痛爱，如是诸菩萨，特意愍恶者。”如是菩萨见众生被烦恼所缚，身心毫无自在，就象被鬼魅所执的病人一样，成天所作的都是疯狂行为，所以菩萨不仅不嗔作害者，反而生起难忍的悲心。同时又见众生由此罪恶因缘必堕恶趣而感受长劫剧苦，因而更生极大安忍，油然增上悲忍之力，并将自己的功德回向彼诸众生。虽然初地至二地菩萨亦有忍度修法，但非如三地菩萨为愍念众生愚昧无知等诸苦而恒时增胜安忍之力，故彼地菩萨所修之忍辱度最为增胜圆满。

　　癸贰(忍辱之修法)分二：一、依胜义修法；二、依世俗修法。

　　子壹、依胜义修法

　　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。

　　已经现量见到人无我与法无我空性的诸大菩萨，于能割之众生、所割之自身皮肉、何时割截，及用刀、剑等何相割截，皆已现证了三轮体空的本性，真实了悟诸法如同镜中影像、毫无实质，实执的分别心自然寂灭了，由此亦能善得安忍之力。

　　其善安忍者，并非主要指菩萨涵养深、人格好，而是以真实智慧通达了诸法本来大空离戏之了义无生忍，这是非常难得而希有的境界。三地菩萨于胜妙忍法，依入定出定而修，分有真胜义与假胜义两种。真胜义谛：是中观应成派所抉择二谛一味，不分二谛的了义见解，唯依甚深之般若智慧方能通达，乃为超离四边八戏之究竟修法。假胜义谛：是中观自续派着重抉择分开二谛、暂时的单空修法。菩萨于出定时，虽然仍有二相，但已灭尽了实执分别心，第六意识已经转成了无漏的智慧，不会生起三轮实执。然因能所二相仍有，故亦能见闻，虽有见闻，却无实执，如同镜中影像现而无有自性，没有毫许堪忍的实体。诸法本来无生，离一切戏论，因此绝对没有任何行相的执著，诸如谁是能割者，谁是被割者，以及割截的方法，悉皆了达为如梦如幻般之假立显现。实际诸法本来无生，能割所割本不存在，又有什么不能安忍的呢？因此无论众生怎样割截大菩萨的身肉骨节，他总是那样泰然自若地忍其所忍，毫无执著。

　　子贰(依世俗修法)分三：一、观嗔恚过失而修忍辱；二、观忍度功德而修忍辱；三、共同结尾。

　　丑壹(观嗔恚过失而修忍辱)分四：一、观无义故不生嗔而修忍辱；二、观能利者不应转害者而修忍辱；三、观嗔恚罪业极大而修忍辱；四、观此生下世生起种种过失而修忍辱。

　　寅壹、观无义故不生嗔而修忍辱

　　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。

　　在名言修行的过程中应以智慧观察，认清是非、善恶、功过而善加取舍是甚为重要的。以忍辱来作为善护功德之根本，如是以理观察时尚应了知，倘若别人对你已作损害，因而对作害者生起嗔心，这样嗔他对你已作之损害岂能消除？比如一个人怒气粗暴地剁掉你的指头，这时你因受到损恼迫害、身心苦楚而于对方生起猛烈强大的嗔恨心，如是生嗔若能消除剁掉指头的损害，亦属可以，但你在嗔恨他时，仍然不能消除你所遭受的损害，连少分亦不能消除，这样无济于事，失去的指头无法复原，连心的痛苦亦不能减少丁点，是故嗔他非但于今生毫无意义，且与后世的利乐亦必成相违之处。既然嗔他是损人不利己之事，则有智之士修习安忍又何尝不可呢？

　　虽然胜义中一切诸法本来无生，但于世俗之中缘起和合时，显现仍然不灭。一切善恶苦乐之差别皆由实执分别心所生，因而不但形成了轮回的束缚，且于轮回中亦即受苦无期，萨饶哈尊者云：“虽芝麻许执，其时唯生苦。”唯有忍辱是嗔恚心最有力的对治法，如云：“三毒烦恼等重病，良药般忍能治愈。”是故当知，在整个世间中最难行的莫过于忍，最恶毒的莫过于嗔，善护功德最大的方便亦莫过于忍。《入菩萨行论》云：“罪恶莫过嗔，难行莫胜忍，故应以众理，努力修安忍。”若不修习忍辱，将会导致前功尽弃的严重过患。佛经中亦云：“一念嗔心起，百万障门开，一把无明火，烧尽功德林。”因此我们在知道了嗔恚实执心的严重过患后，当以理智来善加安忍是极为重要的。弥勒菩萨化现的布袋和尚云：“是非憎爱世偏多，仔细思量奈我何，宽却肚肠须忍辱，豁开心地任从他，若逢知己须依分，纵遇怨家也共和。”其实安忍并非仅为三地菩萨所应行之法，而是一切修行者能善护前积功德之根本要素，故当遮止嗔恚之心，增强忍辱之力，是至关重要。《遗教经》云：“忍之为德，持戒、苦行所不能及，能行忍者，乃可名为有力大人，若其不能欢喜忍受恶骂之毒如饮甘露者，不名入道智慧之人也。”又云：“当知嗔心，甚于猛火，常应防护，无令得入，劫功德贼，无过嗔恚。”由此可见，忍辱对善护前积功德与增上前所未有之善根皆有一定的必要。布袋和尚偈云：“老拙穿衲袄，淡饭腹中饱。补破好遮寒，万事随缘了，有人骂老拙，老拙只说好，有人打老拙，老拙自睡倒，涕唾于面上，随它自乾了，我也省力气，他也无烦恼，这样波罗蜜，便是妙中宝，若知这消息，何愁道不了。”

　　寅贰、观能利者不应转害者而修忍辱

　　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。

　　若于现世身中，遭受怨敌割截身肉等极大痛苦，当知是由自己往昔所造杀生等罪业，曾于地狱、饿鬼、傍生三恶趣中感受过无可言喻的极大痛苦，而今感受的仅是所余之等流残果。既许受此最后残余之苦果就能永远灭尽往昔生中杀生等罪业，自应欢喜地承受最后的余报，云何复起嗔恚反而加害于他呢？若不明白事理的真实原由，反而怨天尤人，以嗔恚之心去报害众生，更加会引出当来远胜于现今小苦之巨苦种子，则就呜呼哀哉了。

　　其实若能回归到因果的规律上来分析、观察，则于所遭受的一切损害皆能忍受，并毫无怨言。我们之所以现在遭受他人残害，那必定是往昔生中残害过众生之果报现前，因为种了善因，必定会得到乐果，种了恶因，必定会得到苦果之故，的确是因果毫厘不爽。世间人常说：“种瓜得瓜，种豆得豆。”本为因果规律，如云：“祸福无门唯自招，善恶之报如影随。”因此今生所遭遇的一切不幸与痛苦理当甘愿承受，何能怨天尤人呢？阿底峡尊者的大弟子仲顿巴格西曾请问至尊上师：“当有人加害时该怎么办？”尊者答曰：“要息嗔。”仲顿巴又问：“当有人前来杀害时该怎么办？”尊者答曰：“应该观想是你前世杀害了他，这才有了今生以命抵命的果报。”如《入菩萨行论》云：“我昔于有情，曾作如是害，既曾伤有情，理应受此损。”又如达摩祖师在《入道四行观》中云：“谓修道行人，若受苦时，当自念言，我从往昔，无数劫中，弃本从末，流浪诸有，多起冤嗔，为害无限，今虽无犯，是我宿殃，恶业果熟，非天人与，甘心忍受，都无冤诉。”昔日寒山问拾得曰：“世间谤我、欺我、辱我、笑我、轻我、贱我、恶我、骗我如何处治。”拾得云：“只是忍他、让他、由他、避他、耐他、敬他、不要理他。”

　　实际上众生皆为我们修行的有利对境，因为依靠众生的违害，可以消除前积罪业，又依众生之害而修习忍辱，可以增上很多前所未有之殊胜功德，佛经中常说：上师三宝是我们的福田，父母为恩田，众生则为悲田。故为免受诸苦，修积殊胜功德，应该具有大菩萨的胸怀，以悲忍之心来包容一切众生，欢喜接受众生为我们消除业障的一切损害，应该认知众生乃灭除重苦之增上缘。如理思维则知众生之恩德无量，因为以彼作害为缘，能消往昔罪业，故恩从中来，若无众生，就无法圆满成办忍辱波罗蜜多。如果连世间诸苦都无法忍受，且以无明嗔心去损害众生，则堕落恶趣备受巨烈痛苦之时又怎能堪忍呢？又《入菩萨行论》云：“于今些微苦，若我不能忍，何不除嗔恚，地狱众苦因。”故应安忍现在所遭受的一切苦害，破除无明嗔恚之心，以此才能灭尽三恶趣之苦因。当知凡是不欲轮回诸苦者，唯有解脱生死束缚后方使诸苦永尽。若不修习忍辱，依嗔恚之心自甘堕落而备受重苦者，乃为最极愚昧不善之举，甚为可怜哀哉！因此我们无论在遇到什么违缘与苦害之时，皆应理智地修习安忍。所谓的忍辱，必有一个引生嗔恚的对境，凡是生起嗔心，无论有理无理均有一定的过失。金刚上师法王如意宝曾教诫众弟了时说：一般老年人的嗔心较为严重，若不善加注意，则将摧毁为往生极乐世界所修积的资粮以及毁坏三乘戒体。诸如损害众生、毁谤佛法与传法上师及同行道友等均由嗔恚心的过患引起。按大乘经教而言，生一百次贪心不如生一次嗔心的罪业大。因此刹那亦不能忘记的是观察嗔恚的过失与忍辱之功德，此教言念念不忘是至关重要的。其实忍辱亦是消除累生罪业的一种善巧方便。世间人亦有“一忍百胜”的说法，如云：“忍字心上一把刀，为人不忍祸自招。”又有大德云：“能忍能耐心安泰，不忍不耐生祸害，忍辱原是福之本，嗔怒则为慧之碍，欲求福慧两具足，第一妙法是忍耐。”倘若不忍反起嗔心，非但因果循环终无了结，且于现身之中亦会受苦无量，比如有些人，首先因一点小事而争执，逐渐扩大范围，情节恶化后双方都失去理智，而导致互相残杀等事例亦屡见不鲜，这里繁不赘述。当知这些都是不必要发生的事患，若其中一人较为理智地修了忍辱，这一切争执亦就会烟消云散而不复存在了，绝对不会有这些痛苦的后患出现。所以的确是“一忍百胜”。

　　寅叁、观嗔恚罪业极大而修忍辱

　　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。

　　若有异生菩萨嗔恚异生菩萨，则于百劫之中所修积布施、持戒所生之福德资粮，一刹那顷皆被顿时摧毁，所以嗔恚心的力量是非常强大的，再无其他任何罪业能超胜不忍而引来之过患力。然而唯依忍辱方能遣除嗔恚烦恼，其烦恼之力不可能遣除忍辱，如同药物可以治疗疾病，疾病之力不可能毁坏药物一样。

　　以下从生嗔的对境、能毁的嗔心、所毁的善根、如何毁坏四个方面详细辨析颂词的含义。

　　一、见道以上的圣者已经具备了法无我空性的智慧与殊胜的善巧方便等，故永无生起嗔恚之心。因而此中所说之菩萨并非见道以上的圣者，而是加行道与资粮道中已发世俗菩提心之菩萨，以彼不具圣者之胜妙功德，不能强有力地善伏自心故。然于《入菩萨行论》中引用《宝积经》云：“一嗔能摧毁，千劫所集施，供佛善逝子，一切善功德。”是说菩萨于菩萨生起嗔恚心，将摧毁千劫之中所修积的善根。本论中又引《曼殊师利游戏经》说：“曼殊师利，以能坏百劫所修善根，故名嗔恚。”即是说菩萨于菩萨生起嗔恚之心，将摧毁百劫之中所修积的善根。此二论引述之教证虽然说法略有差别，但其实义却无相违。因为《入行论》中所说是指异生的下者菩萨对上者菩萨生起嗔恚心，毁坏千劫善根。而本论所说是指异生之上者菩萨对下者菩萨生起嗔恚心，摧毁百劫善根，故只是上位对下位、下位对上位之差别而已，以上述二经的教义能如实成立。若是普通凡夫于菩萨生起嗔恚心，佛经中说：其罪业如大海之水不可计量，何止摧毁百千劫的善根呢？如果是未得授记之菩萨，以嗔恚之心与已得授记之菩萨争斗，则应随彼恶心之念头，有多少刹那的数量，而应毁坏多少劫数所修积之善根，将来感受的痛苦亦是量不可言，纵于彼苦获得解脱，尔后尚须在很多大劫中，重新披上誓甲，精勤地发露忏悔，多门修积资粮，才能清净如是罪业。如《般若摄颂》云：“若有菩萨未得记，嗔恚斗争得记者，随彼恶心刹那数，重经尔劫披誓甲。”又如《入菩萨行论》云：“如是博施诸佛子，若人于彼生恶心，佛说彼当住恶趣，长如所生心数劫。”

　　复次，倘若能嗔、所嗔俱非菩萨，彼二互为生起嗔恚之心，亦能毁坏善根。如《集学论》引用《一切有部经》云：‘诸比丘，见此比丘发净信心，以一切支顶礼如来发爪塔否？白言：大德已见。诸比丘，如此比丘随身所覆下至金轮八万四千逾缮那量，尽其中间诸尘沙数，今此比丘，当得千倍转轮王位。’乃至‘具寿邬波离顶礼世尊，恭敬合掌而白佛言：世尊说此比丘，修积如是广大善根。世尊！如是善根，由何令其微薄、损减、乃至永尽。世尊答曰：邬波离，若于同梵行所互生疮疱，我不见彼更有福德。邬波离，由此能使如是广大善根微薄、损减、乃至永尽。邬波离，由是当知于诸枯木尚不应起损恼之心，况于有情之身。’言微薄者，如彼善根原本即能引生圆满善果，今以嗔恼令其微小；本能长时引生妙果，今以嗔恼令其短少；非坏一切果是下品尽，言损减者是中品尽，言永尽者是上品尽也。

　　二、摧毁善根的嗔恚烦恼，并非微小，亦非一般的恼怒之心，而是极为猛厉的嗔恚烦恼。虽然微小嗔恼亦会有一定的过失，但非如猛厉嗔恼那样严重有力，格鲁派的根索仁波切在《入菩萨行论广释》中亦如是所说。

　　三、以嗔恼所摧毁之善根，有些论师说是福德资粮的同分，即出离心与菩提心尚未摄受而转生人天善趣之暂时善根(为同分)，已被摄受之善根，则不会被坏。有些论师说是三类福，即施类福、戒类福、修类福之前两种。又复自宗、他宗的诸多论师说：所毁坏的善根应属福德资粮，并非智慧资粮。然其福德资粮亦不一定皆被嗔恼所坏，如以出世无漏的殊胜智慧所摄受之施、戒等福德资粮，就不会被摧毁。尚且福德资粮中的忍辱波罗蜜多之善根是嗔恚烦恼直接的对治法，不但其善根不被嗔恼所毁，且于忍辱度以上其余七度之功德亦不被嗔恼所毁。除此上述(无漏智摄受、忍辱度精进等七度的善根)三种以外，所积资粮与所修之福德，皆易被嗔恼所摧毁。如此所坏之善根，在《入菩萨行论释》中说：是布施及供佛等所产生的福德资粮。本论则说是布施及持戒所产生的福德资粮，扎雅阿楞达论师在释论中亦说是福德资粮。若尔，《集经论》引用《慧海请问经》云：“水滴落入大海中，海未干涸其不尽，回向菩提善亦然，未得菩提其不尽。”又《华严经》亦云：“如有药汁名诃宅迦，其药一两就能将千两铜铁变成真金，非千两铜铁能转变此药，如是一切业恼之铜，亦不可能转变菩提心药。”因此真实菩提心及其摄受之善根，以及回向菩提之善根均非嗔恼所能毁坏。宗喀巴大师对此答曰：此说非尔，因为本论与《入菩萨行论》, 中皆, 为讲, 述异生佛子互生嗔恼而能摧毁之善根。扎雅阿楞达论师亦说：“能毁坏菩萨大士之善根故。”上述两个佛经教证的内容， 前引《慧海请问经》是说生果无尽，非说嗔恚不能使尽。如《入菩萨行论》云：“其余善行如芭蕉，果实生已终枯槁，菩提心树恒生果，非仅不尽反增茂。”后引《华严经》是说依靠菩提心后，就能断尽惑业，惑业则不能断尽依菩提心修后所生的对治法。此外传承上师的教言中说：以发菩提心受持之善根和以菩提心受持而回向之善根，皆不被嗔恼所摧毁。《入菩萨行论》亦云：“菩提心如劫末火，刹那能毁诸重罪。”又云：“菩提心如大勇士，摧灭烦恼之怨敌，护送行者到彼岸。”此理如是所说也。

　　四、复于毁坏善根之义：有谓是毁坏诸善根速能感果之功能，令其迟缓，尔后先令产生嗔恚之果。并非是说纵遇缘时亦不能产生善业自果，因彼世间道尚不能断所治种子，则诸烦恼定不能坏善业种子也。破曰：彼因不定，异生凡夫若以四种对治力而行真实忏悔不善业后，虽非断尽不善种子，但尔后纵遇缘时，亦定不感异熟果报，因为证得加行道顶位时无邪见、忍位时不堕恶趣故，虽非永断邪见种子及恶趣之因，但纵遇缘时亦定不起邪见及堕落恶趣。又如《俱舍论》引述佛经云：“诸业于生死，随重近串习，随先作其中，即前前成熟。”无论任何善不善业，凡是先成熟者，必定会遮止余业暂时不能成熟。是故仅由此义，不能安立为毁坏善根或断不善业。经论中实际的意义亦未作如是所说，凡是强有力之不善业，皆应说为能毁坏善根者矣。虽然嗔心的罪业极大，以致不可计量，但若能具有真实的悔悟之心，认知利患之本，精勤的依止四种对治力而发露忏悔，亦能断除罪业之报，因为忏悔的力量不可思议，如清辨论师于《掌珍论自释》中说：“以四力净治不善，以邪见及嗔心坏诸善根，后纵遇缘亦不能生果，如坏种子，遇缘亦终不生芽。”又所坏之善根，并非是起嗔心的当下之际就令善根消失，因此通过忏悔可以将感果之力毁坏，因若无力，则就不可能生果。如是破坏之相约有两种，一是坏速生新道之功力，二是坏感生善果之功力。由此可见嗔恚心的罪恶苦果之重大，是其它任何罪恶苦果所不能及。《大智度论》云：“复次当观嗔恚，其咎最深，三毒之中无重此者，九十八使中，此为最坚，诸心病中，第一难治。”故首应认知嗔恚心的违害性，尔后善加调伏自心相续，以忍辱作为对治嗔恼而修行的标准是至关重要。

　　嗔恚不但是没有义利，且会招致诸多严重的过患。金刚上师法王如意宝云：一般世人在遇到怨敌时，就会常作是念：我如果不消灭怨敌，他定会伤害于我及我的亲友等，故我要彻底消灭这些仇敌，因而与仇敌拼杀等造成了许许多多不必要的悲剧事例，使之冤冤相报，结恨转深，难以了结。是故作为修行者，应该行人所不能行、忍人所不能忍，凡事当以忍辱来对治自己的嗔恼之心。憨山大师醒世歌中云：“红尘白浪两茫茫，忍辱柔和是妙方，惹祸只因闲口舌，招愆多为狠心肠，是非不必争人我，彼此何必论短长，吃些亏处原无碍，退让三分也不妨。”《摄波罗蜜多论》云：“若有弃舍利他意，佛说忍为胜方便，世间圆满诸善事，由忍救护忿过失，是具力者妙庄严，是难行者最胜力，能息害心野火雨，现后众害由忍除，诸胜丈夫堪忍铠，恶人粗语箭难透，反成赞叹微妙华，名称花鬘极悦意。”在修习安忍波罗蜜多的过程中，将会遇到种种的敌害违缘，如果欲将这些外敌完全降伏，才能圆满安忍度，不要说我们凡夫异生做不到，就是导师释迦世尊成佛后，仍有很多人、非人、邪魔给他造种种违害。如果说圆满安忍度的标准，是将嗔恨的对境全部清除，那就会有佛陀尚未圆满安忍度之过失，这是谁亦不敢承认的。因此，所谓的忍辱，关键在于有否正知正念的理智来降伏自心，以悲智双合而修习安忍，坦然自如地忍其敌害等一切违缘，对此非但不动少许嗔心，且以慈悲心去关照、哀愍一切众生，才能真正的圆满忍辱波罗蜜多。

　　寅肆、观此生下世生起种种过失而修忍辱

　　使色不美引非善，辨理非理慧被夺，

　　不忍令速堕恶趣。

　　该颂讲嗔心致使肤色不美，相貌丑陋，尚且引来很多非法等不善行为，以及辨别是理、非理的智慧亦被烦恼所劫夺，若不善修忍辱者，待身坏命终之后，将速令堕落恶趣感受诸多痛苦。

　　不修忍辱而引起嗔恚心的过患可以略概为四种：

　　使色不美：此色是人的容颜面貌，一个人的容貌、肤色美丑皆与有否嗔心很有关系，因为易动嗔心者，顿起无明大火，面貌勃然变色，横眉冷目，两眼圆睁，人见人畏，见而避之。来世感生毒蛇之中，虽然五色斑斓，但使人见而生畏，恐惧其毒。后生人中，亦会肤色不美、五官不正、诸根不全，连自己的父母亦不喜见，何况外人。《本生经》云：“忿火能坏妙容色，虽饰庄严仍不美。”

　　引非善：善是自利利人之道德行为，非善是损已损他之不道德行为。易动嗔心之人，心怀恶意，刚不仁慈，暴戾狠毒，故以作恶为本，经常侮慢父母宗亲，毁谤师长，斗争道友，损害残弱，祸国殃民，甚至诽谤佛法，造无间重罪等引来诸多不可爱乐之事。

　　辨理非理慧被夺：人之所以能辨别是非、邪正，完全是智慧的作用，如果能辨别理与非理的智慧被嗔恚烦恼之怨敌所劫夺，则致不辨是非、善恶，不知正确取舍，而迷盲一切学处，这样随恶心所作之一切行为均违佛经教义。《大智度论》云：“贪嗔痴所作皆为恶业。”本来断一切恶、修一切善是理，与此相反则为非理，但往往被无明烦恼之业风所鼓动而失去理智的很多人，以嗔恶之心去造杀人放火等伤天害理之种种勾当，却一点不受到良心的谴责，反而固执己见、不见已过，还自以为是，由于嗔恼一起，青筋暴出，血贯头脑，冲昏理智，失去取舍之能而胡作妄为。

　　不忍令速堕恶趣：由于不忍之嗔恶心而胡作妄为，造种种恶业，以此罪业待身坏命终之后，速令堕落恶趣感受极大痛苦。上述四种过失，前三种属于现生恶报，后一种属于来生恶报。虽然前一种有提到来生感毒蛇身，这是恶报于地狱中获得解脱后之余报，摘要而顺便略为说之。

　　此外，嗔恚还有令心不安、亲友乖离、失坏名利等过患。《入菩萨行论》云：“若心执灼嗔，意即不寂静，喜乐亦难生，烦躁不成眠。纵人以利敬，恩施来依者，施主若易嗔，反遭彼弑害。嗔令亲友厌，虽施亦不依，若心有嗔恚，安乐不久住。”《本生论》云：“忿火能坏妙容色，虽饰庄严仍不美，纵卧安乐诸卧具，忿箭刺心而受苦。忘失成办自利益，由忿烧恼趣恶途，失坏名称及义利，犹如黑月失吉祥，虽诸亲友极爱乐，忿堕非理险恶处，心于利害失观慧，多作乖违心愚迷，由仇串习诸恶业，百年受苦于恶趣，如极损他来复仇，怨敌何有过于此。”

　　由此可见，嗔恚心于今未来世皆有无量的过患。故当依靠诸佛菩萨的教言以及传承上师的窍诀来善加调伏自己内在的分别心，恒时修习忍辱是最为关要的。汉地古大德云：“设若有人于我为作障难，为作衰损，为作破坏，待我以横逆，被我以恶声，加我以一切讪谤毁辱，当还恶就已，归美于他，莫不是增益道念，发菩提心之顺缘。”因此月称菩萨也以愍念众生的大悲心将《十地经》的内容归摄为颂词，而宣说了于嗔恚心最有力的对治法就是忍辱，且于修习忍辱的同时，应当运用教义来多方观察自己内在的心相续，以正知正念来善加取舍，不执著外境的好坏，主要调伏内在的分别心。《宝积经》云：愚夫不知障从心起，却反而从外境上寻找好坏，有智之士，他不会执着外境之好坏，主要是调伏内在的实执分别心。如喻云：比如人以石击狗，狗不追寻击石人，却反追咬所击石，狮子与此则相反，直接追寻击石人。这个比喻充分说明了愚智之间的差别。本来导师释迦牟尼佛所宣说的八万四千法门，除修心以外，别无余法可修，只要内心清净，则于一切不清净之外境亦就自然寂灭。如《传心法要》云：“佛说一切法，治我一切心，我无一切心，何用一切法。”宗喀巴大师云：“心善地道亦贤善，心恶地道亦恶劣，一切依赖于自心，故应精勤修善心。”可见一切善恶之根本均皆唯心。但此无始以来如同狂象般的心，必须唯依佛经教义来善加调伏，一旦分别心被调顺后就能获得自在等安乐。若不善加调伏分别心，或任随分别心牵转，就会招来很多不欲的痛苦。我们之所以于生死轮回中至今尚未获得解脱，其主要原因亦即无始以来的分别心所致，虽然分别心无形无色，但其力量之强大是愚夫们不可抗拒的，唯有具智之士，才能彻底降伏此怨敌分别心。《入菩萨行论广释》中亦云：外面的怨敌是永远消灭不尽的，唯有灭尽内在分别心的怨敌时，一切外敌就自然灭尽，如人赤脚恐地上荆棘刺脚，欲将整个大地用牛皮铺上，这不但是愚笨的作法，亦是根本办不到的事情，若能用一小片牛皮做成鞋底套在脚上，这样轻而易举就解决了一切问题。《入菩萨行论》云：“顽者如虚空，岂能尽制彼？若息此嗔心，则同灭诸敌。何需足量革，尽覆此大地，片革垫靴底，即同覆大地。”故对修行人来说，若不在内心下功夫，而欲荡平外境违缘、怨敌，将自己生起嗔心的对境全部消灭，则于世界上顽者量如虚空，野蛮横暴、不信佛法、刚强难化之众生比比皆是，无边无际，怎能全部清除呢？唯依大乘教法及传承上师之窍诀来息灭嗔心，行持安忍波罗蜜多，能对外境的种种敌害违缘安然忍耐，自心安住于如如不动的境界中，不为任何敌害损恼而动心，不再从内心感受嗔恚等伤害，这样就等同于完全调伏了外境怨敌，消除了一切违缘。如是才能“八风吹不动，稳坐紫金莲”。如经云：“宁为心师，不师于心，即说要修行者以正知正念来管教调理狂心作为心之上师，而不要认狂心、妄心为师，否则轮回无期。”宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中云：“耐他怨害，安受自身所生众苦，及善安住法思胜解。此等违品亦有三种，初谓嗔恚，次谓嗔恚及怯弱心，后谓不解无其乐欲。圆满忍辱波罗蜜多者，唯由自心灭除忿恚等修习圆满，非为观待一切有情悉离暴恶，非能办故，调伏自心即能成办所为事故。”乃为忍辱波罗蜜多之体相。

　　一般来说，也可以从自己的修行中体会到这点。面对一切伤害，若能心平气和，那么一切原先感到嗔怒之对境亦会变得不那样厉害了。如若不尔，仅以外在人为纷争打斗之力去摆平或消除外境冤敌，则势单力薄非但不能做到，反而会使自己内心感受到更大的愤慨与痛苦。如《中观四百论》云：“无能而嗔恚，唯使自己丑，有能亦无悲，说此最下等。”是故当知，即便是佛，无论是在因地还是成佛后，亦有天魔外道损害他。因此凡夫人更不可能将自己所有怨敌全都迁移到不会伤害自己的其它地方去。佛经中云：“若能息嗔心，外敌亦灭尽，反则更增怨”。是故只有从自己内心着手，调伏嗔恨烦恼，能于一切伤害都能安然不动，这样的忍辱如同在自己周围布上了一层最坚硬的铠甲，一切违缘敌害都不能伤及自己。这是调伏外敌最有力的手段、最有效的妙方，亦是大乘佛法中的殊胜窍诀，故修行的根本，关键在于调伏内心相续。因此佛陀亲口宣说：“诸恶莫作，众善奉行，自净其意，是诸佛教”。在不忘失正知正念的基础上，经常忆念上师的教言与窍诀，而时时内观自心，修习自心是最最关要的。

　　丑贰、观忍度功德而修忍辱

　　忍招违前诸功德，忍感妙色善士喜，

　　善巧是理非理事，殁后转生人天中，

　　所造众罪皆当尽。

　　该颂讲修习忍辱就会招来与前述不忍相违之诸多功德。依靠忍辱之功德就能感得容颜妙色，具足相好庄严，如同佛陀的微妙色相。以忍辱之力而断恶行善者，使得诸佛菩萨等诸大善士亦见而生喜，于彼欢喜亲近。亦能善巧明辨是理、非理之事，以正知正念来取舍一切学处，殁后转生于人天善趣之中住享安乐，并且以往所造的众多罪业皆当灭尽。

　　由无嗔恼之心，不仅感得外在的容颜妙色，且于内在的心相续亦很调柔寂静、头脑冷静、思路清晰、理智分明，对于是理、非理皆能善巧分辨。如《般若摄颂》云：“忍为巧处成色身，功德端严相好饰。”如是不但心相续清净无染，且于行为威仪亦如律如法。以此今生亦会感得很多胜妙功德，待身坏命终之后，立即转生人天之中感受种种福乐的果报，并且时时得遇善知识摄受，法喜充满，究竟得无生法忍。《入菩萨行论》云：“若励摧忿勃，此现后安乐。”宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中云：“若能恒时修习安忍不失欢喜，故于现法一切时中常得安乐，于当来世破诸恶趣，生妙善趣，毕竟能与决定胜乐。”《入行论》云：“故若有现前，坏我誉等者，彼岂非于我，救护堕恶趣。我为求解脱，无须利敬缚，若有解我缚，我何反嗔彼。我欲趣众苦，如来所加被，闭门不放行，我何反嗔彼。”又云：“为欲曾千返，堕狱受烧烤，然于自他利，今犹未成办。安忍苦不剧，复能成大利，为除众生害，欣然受此苦。”如是思维利患而引生真实忍辱后，则无论何时何地，不管遇到什么样的苦害违缘，皆能以正知正念来忆念上师的窍诀而修习安忍。如是非但新的罪业不会再造，且于前所造就的众多罪业皆能逐渐灭尽，从而获得殊胜之安乐。

　　丑叁、共同结尾

　　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。

　　该颂是将上述内容作一总结，而再作劝赞修习安忍。一般来说，嗔恚大多数皆为凡夫的恶习所发，忍辱大多数皆为菩萨所修的贤善心行。若不了知嗔恚的过失与忍辱之功德而去非理蛮干，这还情有可原。如今通过上述理论，认知异生凡夫生起嗔恚心的种种过患与佛陀意子修习忍辱之殊胜功德后，就应该以理智来善加取舍，从内心深处永断不忍，而于一切时中恒常修习圣者们所欢喜赞叹的诸多安忍。《六祖坛经》疑问品云：“让则尊卑和睦，忍则众恶无喧，若能钻木取火，淤泥定生红莲，苦口的是良药，逆耳必是忠言，改过必生智慧，护短心内非贤。”

　　增上忍辱力之修法可以略概为四种：

　　观众生苦：《入菩萨行论》云：“愚夫不欲苦，偏作诸苦因，既由己过害，岂能憎于人？譬如地狱卒，及诸剑叶林，既由己业生，于谁该当嗔，宿业所引发，令他损恼我，因此若堕狱，岂非我害他。”故应观想众生均为自己多生累劫的父母，并且彼诸身心充满了痛苦，怎么还会忍心于彼生嗔，使之苦上加苦，因而嗔心会自然息灭而增强忍辱力。

　　观众生愚：比如一个无知的小孩，无论对大人怎样的无理取闹，大人亦会慈悲地原谅他，不会对他动少许嗔心，如是可将一切众生观如孩童般愚昧无知，他不明善恶、是非，不辨邪正、真伪，虽然给我们造了种种违害，但相对于具有理智的大人来说，怎么可以与这种无智愚夫计较呢？《入行论》云：“设若害他人，乃愚自本性，嗔彼则非理，如嗔烧性火，若过是偶发，有情性仁贤，则嗔亦非理，如嗔烟蔽空。”如是观念嗔心亦会自然息灭而增强忍辱力。

　　观根性别：众生根性差异不等，每个众生彼此之间的性格皆有千差万别，因此习性恶劣的众生既便对我们造有违害，亦没必要与他计较，理应生起怜愍之心，因而嗔心亦会自然息灭。

　　观幻化性：虽然在显现上有些众生对我们作有种种违害，但器情诸法皆为如梦如幻的本性，故于幻化中造害，则于幻化中受苦，没有什么可以执著的。《入菩萨行论》云：“是故一切法，依他非自主，知已不应嗔，如幻如化事。”因而嗔心亦会自然息灭而增强忍辱力。如是以理善加思维后，则于所遇到的一切违害皆能堪忍。如是修习忍辱者，乃具有大菩萨的胸怀，亦堪称大菩萨的殊胜行为。

　　癸叁、忍度之分类

　　纵回等觉大菩提，可得三轮仍世间，

　　佛说若彼无所得，即是出世波罗蜜。

　　忍辱波罗蜜多同样有世间与出世间之差别，其差别关键在于有否通达三轮体空的智慧来摄受。所谓忍辱之三轮，即是能修忍辱的自己、所忍辱之对境、忍辱之修法，以及为众生获得正等正觉的大菩提果而回向忍辱度的善根之时，若有能回向的自己、所回向的对境、回向的善根等执著，仍然属于世间波罗蜜多。佛于般若经与《十地经》中说：若彼三轮无所得，并毫无执著，以无漏的智慧来摄持忍辱度而回向之善根，即是出世间无漏的波罗蜜多。

　　无论造何等善业，皆应以三殊胜来摄持很重要，即前行发心殊胜，正行无缘殊胜，后行回向殊胜。特别是所造之善根，若能以清净心来回向菩提，其善根乃至未得菩提果之间永不穷尽，如同宝藏。如《慧海请问经》云：“水滴落入大海中，海未干涸其不尽，回向菩提善亦然，未获菩提其不尽。”《入菩萨行论》中云：“其余善行如芭蕉，果实生已终枯槁，菩提心树恒生果，非仅不尽反增茂。”若不如是回向的善根，如前所述，仅有一次受果就立即用尽，因此自己所造善业若不以清净心来作回向，不但是自己感果渺小无几，且于众生亦毫无利益，若能将所造善根广作回向，则不但是自己乐果无量，且众生亦会受益非浅。佛经中云：无论对活人、亡人，回向功德都是非常的重要。只要诚心诚意地为众生回向，众生毕竟会得到很大的利益。此处略举公案来加以说明：

　　曾经广严城的人们准备翌日迎请释迦牟尼佛及其弟子们应供，当天下午，就有五百个饿鬼前来佛所，乞求佛陀将明天广严城供斋的功德回向给他们。遍知佛陀闻言，明知故问：你们是谁？为什么要为你们回向？众饿鬼说：我们是广严城那些人的前生父母，过去因吝啬心重，舍不得上供下施等造诸恶业，而今堕落鬼身，前来乞求佛陀慈悲加持。佛陀答曰：虽然可以将功德回向，但你们明天必须亲临广严城方可。众饿鬼说：现在我们变成如此丑陋的身体，恐怕不敢现身到场。佛陀呵斥道：你们在造恶业时不知羞耻，亦不生惭愧心，而今恶业果报现前时方知羞愧，又有何用？如果你们不来，他们没有开许，那就没办法回向，你们亦无法得到善业等安乐。这样五百饿鬼只好应允明天亲临广严城。当这些奇形怪状的饿鬼来临时，大家见状惊恐万分。佛陀道：你们勿须惊慌，这五百个饿鬼都是你们的前世父母，因愚昧无知而造诸恶业，如今感得既可怕、又丑陋的鬼身，今天他们前来乞求加持，希望得到你们今天给僧众供斋的善根，你们若能开许，且诚心将功德回向予他们，那么我念他们的名字而回向善根，依此才能使之脱掉鬼身、获得安乐。广严城人们听后皆依教奉行，佛陀以慈悲心如是作回向后，五百饿鬼依此回向的功德立即解脱了恶趣，得生三十三天享受安乐。因此凡是所造大小善业，皆以清净意乐来回向众生，必定会获得利益，自己亦有无量的功德，如是若以无漏的般若智慧来摄受而作回向，则更为殊胜。

　　壬贰、宣说此地生其它功德

　　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。

　　此三地佛子除不共增胜忍辱功德以外，尚能获得其它很多希有功德。诸如获得世间最为尊胜的四禅定、五神通，以及能普遍灭尽欲界的诸贪嗔等烦恼种子，彼菩萨不但能摧灭自相续中的烦恼种子，亦能常时摧坏世人相续中所有诸贪欲之种子。

　　《十地经》云：“菩萨住此发光地时，得安忍波罗蜜多最极清净，又复获得四种禅定(一禅、二禅、三禅、四禅)，亦得四无色等至(空无边处、识无边处，无所有处，有顶处)，究竟四无量心，以及获得五种神通(天眼通、天耳通、神足通、他心通、宿命通)等希有功德。”然此非说唯有三地菩萨才能获得此等功德，二地以下无此等功德，而是说以忍辱功德所增胜的三摩地之清净广大，唯三地时不共具有，以此三摩地的作用不共增胜，是三地以下所不能共有的，虽于资粮道、加行道时就有四禅、五通等功德，但非如三地时那样清净、广大、希有。尔时菩萨皆能遍尽以贪嗔痴为主的烦恼障。彼地菩萨不仅能灭尽自相续之烦恼种子，且于灭尽他相续之烦恼亦成殊胜的助缘，因为三地菩萨对随行自己的眷属常时传授教法，令诸弟子以修安忍为主，如是引导后彼等心相续中真实生起了忍辱度，则能摧毁世人相续中的诸贪欲(欲界中所有的烦恼皆以有无贪欲来类推而了知是否全部消尽)。般若经典与《十地经》皆如是说：“三地菩萨为众生现身说法，利乐众生时，多以显示帝释天王的身相，于忉利天宫集众传法，主讲五欲之过患，令闻者遣除心相续中对欲界的一切烦恼，摄受为自之眷属，修习大乘法要，堪为殊胜法器。”

　　颂词中讲到的“遍尽诸贪嗔”以宁玛派自宗的观点来说，三地菩萨以自所行智慧应断的是此地贪嗔痴等烦恼障为主之俱生种子。萨迦派果仁巴大师说：“此地应断非烦恼障之种子，虽然颂词的字句上讲了贪嗔等烦恼，但他认为在意义上应该理解为烦恼障的习气即是所知障。”对此观点若稍加观察则不难了知，此许并无实际根据，因为《十地经》与本论的字句上已明确地讲述了贪嗔烦恼而于习气却只言未提，如果按照果仁巴大师所许，字句上虽是贪嗔，但非烦恼障的俱生种子，应是烦恼障种子之习气(所知障)，若如此理解，则就成了从三地开始应断所知障，即烦恼的习气了。若如是者，月称菩萨在《入中论自释》中又很明显的说了，到八地时才开始断烦恼障的习气。此许观点岂不是与圣教成直接相违的过失吗？故不能成立。应随自宗所许，三地菩萨依靠忍辱度之功德，对真实了达胜义谛不可思议的大空性毫无畏惧，亦不起邪见，依无生忍智可以断除三地时应断的二障种子。

　　辛叁(说功德结尾此地)分二：一、前三度共同结尾；二、分别此地结尾。

　　壬壹、前三度共同结尾

　　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。

　　菩萨分有在家众与出家众两种，如是布施度、持戒度、忍辱度三种修法，善逝多数是为在家菩萨众宣说的。因为观待在家众来说，这三种修法较为易行，彼等亦即方便之福德资粮，复是诸佛色身之根本近取因，其助缘是智慧资粮。

　　《宝鬘论》云：“此中施与戒，以及安忍法，别为在家说，善修悲心要。”然此不能认为布施等三法唯在家众之行门，出家众不能行，否则为断章取义的错误理解。如说忍辱，《遗教经》云：“白衣受欲，非行道人，无法自制，嗔犹可恕，出家行道，无欲之人，而怀嗔恚，甚不可也。”再者布施：出家人持金钱戒，固然无财布施，然其吹法螺、击法鼓、澍法雨、作无遮大法施、端赖出家法师传灯续明。故法布施仍是延续不断的，因此切莫望文生义。

　　虽然颂文中直接的意义是讲到了在家众所侧重之修法，但间接的意义应理解为出家众较为方便易行的是禅定度、智慧度这二种修法。如云：“善逝多为出家说，彼等亦即慧资粮，复是诸佛法身因。”此外精进度又是福慧二种资粮之共因。这是单从比较及侧重易行而分别于在家众与出家众宣说的。实际上六波罗蜜多都必须要相续修进、缺一不可、互为增上方能究竟圆满。

　　壬贰、分别此地结尾

　　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。

　　发光地的佛子如同日轮，日轮自身本具光明，首先消除自身所有黑暗后，复为消除周遍诸方之一切黑暗。如是三地菩萨发出的智慧光明，首先消除自身所有能障碍生起此地究竟功德之诸多冥暗，心相续中真实现证法界不可思议之大空性，生起无生忍智。复由悲愿之力欲摧灭他等众生之无明痴暗，而为宣说此地行相，使其亦能断除生起三地功德之一切障碍，此地菩萨之智光极为明利，如同日轮毫无分别地普照大地，以大悲为本怀纵遇造害的众生亦不起少许嗔心、尤为堪忍。

　　此说菩萨尤不能忍的是自己生起嗔恚之烦恼，刹那亦不容留住心相续中。又彼菩萨主要灭除自他相续中障碍三地之过失冥暗，故时时以慈悲心摄受忍辱度来善护一切众生。再者，三地菩萨心相续中有清净忍辱度之功德与断除嗔恚等障最强大的力量，如是最有力的对治法就是忍辱，前已述讫。嗔恚之对境有种种不同，《经观庄严论》及小乘经说：“嗔恚的对境不一定仅为有情，若于焦木等无情法生起嗔恚心亦有极大过失。”特别是对经书(教法)生起嗔心，其过失量不可说。因为佛陀曾说：“我涅槃后，显现经书、文字来度化众生。”因此若于经书生起嗔心者，连皈依戒亦有摧毁的可能，成非佛弟子。是故作为佛陀的弟子，应该顽强抵抗的是嗔恚烦恼之怨敌，心相续中刹那不容留住的亦是嗔恚之烦恼，一点亦不能堪忍的亦是嗔恚之烦恼，对此我们应该身披忍辱的铠甲，手持智慧的宝剑，将它连根斩断，令它永不复生，以致彻底灭尽，直至成佛，这是极为殊胜的。

　　庚二、结尾本品

　　入中论第三胜义菩提心终

　　入中论日光疏第三胜义菩提心终

　　和好塔

　　第四胜义菩提心

　　己肆(焰慧地)分二：一、真实；二、结尾本品。

　　庚壹(真实)分三：一、此地增胜精进；二、此地之释词；三、所断之差别。

　　辛壹、此地增胜精进

　　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。

　　以出世无漏的智慧所摄持之精进，亦为究竟的十度之一，它是福慧二种资粮的共因。无论暂时或究竟的一切功德皆随精进而行，若无精进则一切功德全然不生，不但出世间的福慧二种资粮，且于世间事业亦无能成办，因此在一切时处，精进是必不可少的。那么何地之精进最为炽盛呢？月称菩萨告曰：“彼即第四焰慧地。”其精进度乃最为增胜圆满，一刹那亦不散乱懈怠，恒时勇猛精进。

　　虽然功德之种类多不胜数，但可以总摄为方便福资粮与甚深智资粮，其中无论是已生之功德，或当来产生之功德，皆依赖于精进方能成办，因此精进是生起暂时或究竟功德之根本因。所谓精进者，即是止恶修善之欢喜力，宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中云：“缘善所缘勇悍为相。”《入行论》云：‘进谓勇于善。’《菩萨地论》说为‘摄善法及利有情，其心勇悍无有颠倒，及此所起三门动业’。”《亲友书》与《入行论》皆如是说。如三十七道品的四正断中所说：“已生恶令断，未生恶令不生，未生善令生，已生善令增长。”具有精进则所欲功德皆能成办，若根本无有精进，则少许功德亦无从生起，如是纵然具有信心、悲心等，但仅缺精进者，终将一事无成。如《念住经》云：“谁有诸烦恼，独本谓懈怠，若有一懈怠，此无一切法。”故《菩萨本行经》云：“一切诸事，皆由精进而得兴起。”因此切莫忽视精进，精进的反面就是懈怠。《阿含经》云：“懈怠为一切恶法之本，精进为一切善法之本。”又如经云：“能除诸苦及冥暗，即能永断恶趣本，诸佛所赞圣精进，故当恒常依止修。”是故必须依靠精进心才能成办一切所欲之事，倘若一个人仅具智慧，不具精进，则无多大意义。若仅具精进，不具智慧，其收益必定无量。持明无畏洲大师亦云：“无精进之士，具智财权力，皆不能救彼，犹如一商主，有舟无船浆。”慈诚罗珠大堪布亦曾经说过：“修行人不怕没有智慧，最怕没有精进心。”如果一个人不但具有精进心，亦具有高深的智慧，则可称为两全其美之人，因为很多经论中都将精进喻如双足，智慧喻如取舍之双眼。《宝鬘论》云：“故谓佛久远，智者无退屈，为尽过集德，恒勤修资粮。”《庄严经论》云：“资粮善中勤第一，谓依此故彼后得，精进现为胜乐住，及世出世诸成就，精进能得三有财，精进能得善清净，精进度越萨迦耶，精进得佛妙菩提。”因此为成办自他二利、生死道业，故于精进应当刻不容缓。《入菩萨行论》云：“不应自退怯，谓我不能觉，如来实语者，说此真实言，所有蚊虻蜂，如是诸虫蛆，若发精进力，咸证无上觉，况我生为人，明辨利与害，行持若不废，何故不证觉。”又《宝云经》云：“菩萨应念所有如来应正等觉，谓诸已现等觉，今现等觉，当现等觉，此等皆以如是方便，如是修道，如是精进，已现等觉，今现等觉，当现等觉。”又云：“此诸如来亦非皆是成如来已而现等觉，故我亦当于其上正等菩提而现等觉，我亦应发共同一切有情精进，普缘一切有情精进，如是如是。”

　　一般来说，在心相续中，无论现在需要生起前所未有的福慧二种资粮，或稳固前所已生的福慧二资，现欲令其增长广大等，皆依精进方能成办。心刹那亦不散乱，恒时精进不懈地修行善法，特别是对善法生起强烈的欢喜，此心永不退转、百折不挠。如《庄严经论》云：“肩负众生解脱重任的菩萨们容不得一丝迟缓。”故应时时刻刻饮食适量，睡眠适度，孜孜不倦，持之以恒，策励精勤地成办自他二利的广大事业。《瑜伽菩萨地论》云：“唯有精进，方能修证菩提善法取胜之因，余则不尔，故诸如来称赞精进，能证无上正等菩提。”故《庄严经论》云：“具进受用无能胜，具进烦恼不能胜，具进厌患不能胜，具进少得不能胜。”《摄波罗蜜多论》云：“若具无厌大精进，不得不证皆非有。”又云：“非人皆喜饶利彼，能得一切三摩地，昼夜诸时不空度，功能资粮无劣少，获得诸义过人法，如青莲花极增长。”《入行论》云：“故应除疲厌，驭驾觉心驹，从乐趋胜乐，智者宁退怯。”由此可见，精进对修行人是如此重要，当如《大圆满前行》中所说“以观修死亡无常、轮回苦性等来鞭策应具之精进心”最为殊胜。然而四地菩萨因为精进度最极炽盛的缘故，能发生智慧之火焰，并运用此智慧火焰来焚烧烦恼诸障之薪，故此称为焰慧地。

　　辛贰、此地之释词

　　此地佛子由勤修，菩提分法发慧焰，

　　较前赤光尤超胜。

　　此第四地的佛子，由于勤修三十七菩提分法较前增胜，其相续中发出的智慧光焰亦较前第三地时所发之赤金色光尤为超胜。以发增上正智火焰，故名焰慧地。如《宝鬘论》云：“第四名焰慧，发正智焰故，一切菩提分，增上修习故，彼招异熟果，作夜摩天王，善能破一切，萨迦耶见等。”

　　所谓菩提分法者：略为七菩提分法，广为三十七菩提分法。按大乘观点而言，一．下资粮道修四念处：观身不净，观受是苦，观心无常，观法无我；二．中资粮道修四正断：未生善令生，已生善令增长，未生恶令不生，已生恶令断；三．上资粮道修四神足：欲神足(正欲引生的禅定)，勤神足(以精勤力所得之定)，心神足(有曾经习定的种子)，观神足(用智慧观察所得之三摩地)；四．加行道中暖位与顶位时修五根：信根(正信三宝)，精进根(勇于善法之行)，念根(不忘失正知正念)，定根(住善法所缘，不随烦恼与外境所转而一心专注)，慧根(能正确分别邪、正、是非)；五．加行道中的忍位与胜法位时修五力：即前述五根，尔时增胜有力、更不退转，并且能有力地令它随转，故为五力；六．见道修七觉支：念觉支，择法觉支，精进觉支，喜觉支，轻安觉支，定觉支，舍觉支；七．修道位修八正道分：正见，正语，正思维，正业，正命，正精进，正念，正定圣道分。以上从资粮道至修道共有三十七菩提分法。清凉国师云：“三十七品总有七类，一对治颠倒道，即四念处。二断诸懈怠道，即四正勤。三引发神通道，即四神足。四现观方便道，所谓五根五亲近现观道，即是五力。六现观身体道，谓七觉分。七现观后起道，谓八正道。”是故当知，在上上道中已圆满具备下下道之功德。

　　复于究竟解脱果位之无上津梁、无上密咒金刚乘中，亦有五道十地的三十七菩提分法。

　　全知麦彭仁波切在《大幻化网总说光明藏论》中云：“首于具相上师之前，获得能成熟之四种灌顶，使自相续成熟后，如理守护总、别、殊胜诸誓言。便随现有大等净之正见，如理修学二次第道，渐次圆满五道。彼亦，首先将自他之身等皆观修为本净坛城轮性，心安住于空性离戏大等双运之理者为身念住；一切觉受分别皆随转为大乐智慧者为受念住；心与心所之一切戏论，皆专持于心性光明本性界为心念住；轮涅现有之一切诸法，皆行于净等无取无舍者为法念住。如是于幻网殊胜续中所说也。大乘念住胜过小乘之理，弥勒菩萨在《辩中边论》中云：‘由缘作意得，菩萨已增胜。’密宗胜过显宗之理亦复如是，因为彼缘自他身等。总之，由缘轮涅一切诸法，彼等本来大等净无别而作意，最后得果不必历经余道，此乃密宗之理。是故于显宗世俗中取舍轮涅，然此处以等净轮涅无二之理而入道也。如是生起四念住性之密宗小资粮道，彼者增上，生起四正断性之中资粮道，又彼者增上，生起四神足性之大资粮道。如是于资粮道时，主要以闻思智慧来衡量等净胜谛无二义故，是以推知为主，因此时精勤使自相续生起圣道之因生圆次第故，名为资粮道也。”

　　复次，又云：“行持生圆次第愈增长，以修习领受为主，以共相式衡量所诠义实相，即生起四加行道。如是最初于自相续生起见道如火智前兆之能诠喻智者，名为暖位加行道；通达等净圣谛无二实相之智，以及彼助信等五根之性，彼已增上，信等五根虽未圆力，然诸不稳固善中，已成顶点故，生起顶位加行道智；此顶位时五根者，不被各逆品所摧毁，即成五力之性，何时于自续生起如是现证，方名忍位加行道；对法性真义实相，以特殊领受，心力能及，故谓忍位加行道。彼已增上，于自续生起能了真实义智之究竟喻智者为胜法位，因于世间道中，更无余胜，并且彼能引生圣道，故名为胜法位加行道。如是此等皆能行于见道之故，名为加行道也。”

　　又云：“如是究竟加行道智，能引出无二取之见道，现见所诠义智的自相，如见空中真月，便具足现见法性圣谛智，如是现证七觉支。复次，于自续生起现见现有大等净之正见，已具足八正道性之密咒修道。彼亦，由九地而分九障，如自相续生起第二地智慧，即是上上修断之对治，如是依次推知，最后下下修断之对治是十地最后究竟有学智，其以究竟道之金刚喻定而入定于究竟实相之力，断尽二障种子及诸极微习气，便立即于解脱道中，成就无学道双运极净身智之殊胜佛果也。彼诸道地名位皆与显宗乘相同，当如是了知，诸论中所说彼等各证相功德皆于显密相同。如是五道者，是对法性等性实相义光明之见相不同，而如是安立之。即此资粮道有闻思推知光明，加行道喻光明，见道义光明，修道有学光明，无学道究竟光明，应当如是了知也。在圣地即现前法性分虽无差别，而其愈上愈得明现故，此分有极大差别。然诸圣者各别自证之境界，以闻思之心，无法辨别思维，如同空中鸟迹不能执彼。然依所得明现，后得生起之定解，及圆满断证功德等不同之理，便可抉择十地之差别也。”

　　此处尚应了知，金刚顶乘大圆满中，在以窍诀将果转为道用而修证的自然本智之中，圆满具备十度波罗蜜多之一切功德。如罗清旦玛西饶在《大幻化网广释·金刚手教言》中云：“无上果乘大圆满时已说金刚顶乘大圆满自然本智中圆满具备了一至十地、十度波罗蜜多所有修法功德：现证法界大平等性的自相故，具足第一极喜地之功德；清净一切邪见的垢障故，具足第二无垢地之功德；心性自现故，永无止息地广利有情，具足第三发光地之功德；自证之本性恒时光明故，具足第四焰慧地之功德；同时成办自他二利故，具足第五难胜地之功德；心性本无所境而自现故，具足第六现前地之功德；息灭一切邪见及执著故，具足第七远行地之功德；自性中本无散乱的所境故，具足第八不动地之功德；具备任运自成智慧之功德故，具足第九善慧地之功德；成一切功德之来源故，具足第十法云地之功德；各别自证智慧的光明周遍故，具足十一普光地之功德。”对此无垢光尊者与全知麦彭仁波切在其余大圆满窍诀书中亦多有如是宣说。此外，成就者布玛麦扎于《普贤通彻密意》等续部中云：“甚深大圆满极密部之究竟正行，无上利根者所修，勿须经过余下八乘所说的五道十地之分位次第，如普贤王如来。”此与禅宗之顿悟法门等比较相似，恕不繁述。

　　虽然在三地以前就具有如是三十七菩提(三十七道品)之修法，但非如第四地时以不共精进力刹那亦不懈怠、不散乱而增胜之修力圆满，故此仅从精进力之反体而言，彼菩萨之心相续中所生智慧光焰亦尤为增上广大。全知麦彭仁波切在《智者入门论》中云：虽然大小乘弟子皆修三十七菩提分法，然其二者之间却有一定差别，比如小乘修行者，在修四念处时，彼之所缘境主要是自相续之身体等，大乘行者在如是修行时，其所缘境是外、内、共同身三种，故仅从所缘境这一角度而言，大乘已超胜了小乘。在修行时，小乘行者仅仅修无常、苦、空、无我等，大乘菩萨出定时，于名言世俗谛中不但如是了知无常、苦、空、无我等法，且如梦如幻般不

　　大乘三十七道品菩提分法

　　注：1无垢地至法云地属修道所摄，彼诸共同修法为八圣道。(此分法依据大乘《俱舍论》与《现证庄严论》)

　　2 大乘无学道已经圆满具足此等一切功德。

　　小乘三十七道品菩提分法

　　注：1 此分法依据小乘《俱舍论》。

　　2 小乘无学道之阿罗汉已圆具上述一切功德。

　　执著而修。在胜义谛中远离常、无常、苦、乐、我、无我、空、非空等三十二增益，无分别智安住于法界本性而修，故从修法这一角度而言亦超胜小乘等。于《现证庄严论》及小乘《俱舍论》以及彼等注释中皆有详细论述。

　　何故说为焰慧地呢？这是观待三地菩萨于出定位中所发之赤金色光，到达四地时因智慧较前度超胜深广故此光焰更加增上灿烂、耀眼，此光既不是人为，亦非心为，而是智慧之力自然发射的无为光焰，故称为焰慧地。

　　辛叁、所断之差别

　　自见所属皆遍尽。

　　自见谓微细萨迦耶之我见，凡是此见所属之俱生我见，尔时悉皆遍尽。

　　如经云：“佛子！菩萨住此焰慧地，所有身见为首，我见、人见、众生见、寿者见、五蕴、十二处、十八界所生起的执著，出没思维，观察治故，我所故，财物故，著处故，于如是等一切皆离。”其尽者，是指永断此地中应断的人、法二执之种子，非谓断证圆满之一切障碍皆尽。《华严经》云：“身见为首六十二，我及我所无量种，蕴界处等诸取著，此四地中一切离。”《成唯识论》云：“安住最胜菩提分法，烧烦恼薪，慧焰增故。”《华严疏钞》云：“由诸菩提分法，焚烧一切障故，障即二障。复云：以菩提分慧为焰自性，以惑智二障为薪自性，此地菩萨能起焰慧，烧二障薪，名焰慧地。”按宁玛派自宗讲，即断二障之俱生种子，凡是相对四地作障碍之一切执著悉皆灭尽，若能了达其本体空性则为智慧，未如是了达者则形成无明妄执，如日光与黑暗之对立一样，当生起真实证悟空性的智慧之际，一切执著的痴暗亦就自然灭尽，现前明空大双运的法界本体。

　　庚贰、结尾本品

　　入中论第四胜义菩提心终

　　入中论日光疏第四胜义菩提心终

　　尊胜塔

　　第五胜义菩提心

　　己伍(难胜地)分二：一、真实；二、结尾本品。

　　庚壹(真实)分二：一、差别地之释词；二、差别地之功德。

　　辛壹、差别地之释词

　　大士住于难胜地，一切诸魔莫能胜。

　　大善士住于第五难胜地之时，一切世间诸天魔王皆莫能超胜，何况其余诸魔眷属，故为难胜地。

　　《宝鬘论》云：“第五极难胜，诸魔难胜故，善知圣谛等，微妙深义故，此所感异熟，作睹史天王，能破诸外道，烦恼恶见处。”五地菩萨通达了圣谛本性，彻悟了微妙深义，故能强有力地降伏前所未能降伏之一切魔众。因此菩萨唯有到达难胜地时以其定力不共增胜圆满之故，无论任何外在之魔力都无机可乘、无力阻挠或动摇大菩萨之修证境界。彼菩萨以自所行定力能彻底降伏一切魔众。《十住论》云：“功德力成，一切诸魔不能坏，故名难胜地。”

　　魔众之种类虽然众多，但可以归摄为四种：烦恼魔：众生因烦恼魔而轮回生死不得解脱；死魔：使众生在轮回中感受不同的种种痛苦而死亡；五蕴魔：即有漏法的刹那生灭、毫无坚实的无常本体；天魔：若修行人欲出离三界轮回而寻求正法，天魔就会乘机造种种违缘来加以阻碍，企图令彼修行半途而废，使之成为魔眷属。实际上这些魔众的来源，主要是内在的分别心，没有一个外在自相实有之魔存在，即便是外面有魔，那亦不过是内在分别心反射的一种影像而已。因此若能善加调伏内在的分别心，则于一切外魔亦能自然降伏。如五地菩萨因禅定力不共增胜圆满，当然亦就寂灭了内在的一切分别心，因此外在的一切魔众亦就无机可乘而不攻自破。曾经米拉日巴尊者在山洞里闭关修行，一时来了众多魔女，尊者采用各种降伏法，亦无济于事，反而招来更多魔女，尔时尊者立即忆念起上师曾经介绍的窍诀，一切都是心之幻现，除心以外别无一法，心之本性亦本空离根，这时诸魔女刹那生畏而曰：“本习气魔由心生，倘若不知心本性，汝虽劝逐吾不去，若未证悟自心空，似我之魔不可数，若已认识自心性，违缘皆现为助伴，我罗刹女亦为仆。”言毕顶礼而去。因此一旦认知一切诸法皆为分别心的自现，进而寂灭了内在的分别心，自然亦就不再受到任何魔众的干扰与阻碍，而顺利地踏上解脱之道、速疾通达成佛的究竟彼岸。

　　辛贰、差别地之功德

　　静虑增胜极善知，善慧诸谛微妙性。

　　五地菩萨以静虑波罗蜜多最为增胜圆满，安住于真实之三摩地，永不再为一切散乱等障碍所扰，又此地菩萨非但静虑度增胜圆满，且于心相续中生起前所不共之深广智慧，极能善巧地了知善慧诸谛之微妙法性。《显扬论》云：“证得极净缘谛，所知诸微妙慧。”

　　宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中云：“住所缘境心不散乱善心一境性。如《菩萨地论》云：‘谓诸菩萨于菩萨藏闻思为先，所有妙善世出世间心一境性，心正安住或奢摩他品，或毗钵舍那品，或双运道俱通二品，当知即是菩萨静虑自在。’《入行论》云：‘既发精进已，意当住等持’。”静虑的具体修法将在下文第六品中广述。

　　于六度波罗蜜多中，前三度为方便之福德资粮，静虑度与智慧度为甚深的智慧资粮。其中精进度则为二种资粮之共因。依不共深奥的微妙智慧，极能善证涵盖一切所知之诸谛本性。如四谛、二谛，实际上皆与法界本性等无差别，不过于通达法界本性之途径则有所不同，亦即佛以大悲心暂时引度众生之方便不同而已。按轮回、涅槃之因与果可分为四谛：轮回中一切有漏法之因是集谛，其果是苦谛，涅槃之因是道谛，其无漏果是灭谛。苦谛与集谛是由业和烦恼组合而成，唯依道谛与灭谛才能予以正断，乃至苦集二谛存在之际，真实的道谛与灭谛就难以产生，一旦依靠道谛现前真实灭谛时，就能断除我执，灭尽痛苦，获得解脱之殊胜安乐。

　　是否万法皆可归摄于四谛中呢？这亦不定，比如清净刹土就不包括于四谛中。《现证庄严论注释》云：为使相应小乘根器的弟子能暂时解脱轮回，获得涅槃之安乐，故佛陀以大悲心为小乘弟子宣说了四谛\*轮。并非指一切所知法皆能包括在四谛中。小乘根器的弟子依四谛法修习后，暂时能解脱轮回诸苦，获得涅槃安乐，好象在安乐之境界中休息片刻，最终必将趣入大乘道修习，得证究竟解脱之乐果。因此切莫蔑视小乘教法，因为小乘法亦是某些根机的弟子趣入大乘道之必经过程，在有些密续中说：顶乘大圆满亦必须首先圆具一切有部以上之所有功德。总而言之，佛陀主要为相应某些弟子的根器，而宣说了四谛\*轮。

　　设作是念，世尊唯说二谛法，即世俗谛与胜义谛，岂有四谛法存在？如《父子相会经》云：“世间智者于实法，不从他闻自然解，所谓世俗胜义谛，离此更无第三法。”《中论》亦云：“诸佛依二谛，为众生说法，一谓世俗谛，二谓胜义谛。除此二谛外，岂有第四谛？”(按现空二谛而言之，)答曰：虽然无有二谛不摄之法，但为显示所取所舍各有因果故说了四谛法，其实苦集道三者属于世俗谛，灭谛属于胜义谛。《六十正理论释》云：“涅槃乃为胜义谛，其余三谛为世俗。”本论自释中亦云：“彼苦集道谛是世俗谛，灭谛是胜义谛。”因此究竟来说，四谛二谛皆为一致、本无差别，轮涅所摄之一切诸法皆可总摄于二谛中。一切诸法暂时的显现乃分别心之所境，故为世俗谛；不可思议的甚深智慧所通达之境界，是超离四边八戏、究竟无相之法界本性，故为胜义谛。如《法界赞》云：“由不知法性，流转于三有，敬礼彼法界，遍住诸有情，原为生死因，若已善净治，清净即涅槃，亦即为法身。”如是五地菩萨安住于真实无漏的三摩地中，以此禅定力所增胜不可思议的智慧，现证了二谛无别之微妙法性。虽然在此地以前亦有深邃的智慧来了悟诸法本性，但非如五地时以究竟等持力增胜智慧境界之清晰圆满，就如同近见一个人与远见一个人之差别，如是一至五地中以出世无漏的智慧现见法界本性之清晰度亦有与此比喻相同的差别也。

　　庚二、结尾本品

　　入中论第五胜义菩提心终

　　入中论日光疏第五胜义菩提心终

　　时轮塔

　　第六胜义菩提心

　　第六品是整个《入中论》全文的精华品，主要抉择了第二转般若\*轮的微妙精要，宛若人的命根心脏一般。在本品中特别深广的抉择并论述了佛陀第二转般若无相\*轮中一切经部的究竟密意——离戏大空性。同时亦着重抉择了《十地经》所述六地菩萨通达的十平等性，因此本论主要依靠第六品而得名《入中论》。由是当知，本论第六品并非讲暂时因或不了义法，而是讲述最了义之究竟深要，是其它论典不可比拟的。因唯依该品方能如实了达第二佛陀吉祥怙主龙树的究竟意趣故。如本论云：“如离于本论，余论无此法，智者定当知，此义非余有。”其中不但意义深广重要，亦尽然诠示了成就佛果的根本要因。无论是自己修持还是为他人宣讲显密所诠胜义谛的法界本义时，皆应了达中观应成派着重抉择诸法大空离戏的本性，才不致于落入常断等诸戏论坑中，《中论》的究竟密意亦即如此。

　　在二种资粮中，智慧资粮最为主要。因为彼诸众生于轮回中不得解脱、再再转生的受苦之因，主要是人法二执，其直接唯一的对治法又是通达无我空性的智慧。若不修习空性，则无论修习其它任何法门均不能打破实有的执著，由此亦不能安住实相般若的究竟本性。因此无论净宗、禅宗、密宗的究竟密意都是建立在以中观应成派为主所抉择大空性的基础上。然此甚深的般若智慧，又是有赖于闻思本论的精华品方得生起。《宝性论》云：“修行断诸障，非慧不能除，慧除烦恼障，亦能除智障。闻法为慧因，是故闻法胜，何况闻法已，复能生信心。”不在余品讲述、唯于第六品中才为讲述所知法是胜义谛的究竟大空性、能知者为般若智慧的原因何在？其根据是本论的第六品中主讲现前地，菩萨安住此地时最为增胜的是十度中甚深无漏的般若波罗蜜多，真实通达的所知法是远离一切戏论的法界大空性，能境是超离一切执著的无漏智慧故。

　　戊贰(现前地)为二：一、真实；二、结尾本品。

　　己壹(真实)分三：一、略说能境地之体性；二、广说所境空性；三、说此地功德而结尾。

　　庚壹、略说能境地之体性

　　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。

　　现前地菩萨已经获得灭定的根本智慧，现见了胜义的法界本面，安住于如然、本来的法性之中，正定之心极其稳固，并且正等正觉之不共功德妙法亦悉皆现前，如是现见大乘不共世俗缘起法的真实本性，皆由安住第六度般若波罗蜜多而获得真实不共的法界灭定。

　　此处分别用三种理据来确认现前地能境的体相：

　　现前住于正定心：六地菩萨在入根本慧定的境界中，以大乘不共甚深的大般若智现见了究竟法界的真实本面，任运自在地正定于本基觉性的本体之中，如是说为现前地。

　　正等觉法皆现前：正等觉乃佛陀果位，其果具有甚多殊胜功德，诸如十力、四无畏、十八不共法、二十一部无漏功德，彼诸殊胜功德皆于此地时现前，故此地菩萨距离佛果已是相去不远、成就在望了。如同往诣宝洲取宝，逐渐趋近时，虽然尚未真实抵达，但可以现量遥见宝洲一般，如是说为现前地。

　　现见缘起真实性：依靠第五地而见殊胜道谛，在第六地时现见了缘起的真实本性。所谓现见并非指现量依眼看见，亦非想像或意会，而是亲证、体验，亦就是通常所说的悟入、现证之义。诸法在世俗谛中都是缘起和合的观待法，在胜义谛中的本性却是本空离根的。无论入定或出定皆依道而修，于一切缘起法的本性悉已亲证、觉受，如是说为现前地。《宝鬘论》云：“第六名现前，现证佛法故，由修止观道，得灭定增广，此地异熟果，作善化天王，声闻无能夺，能灭诸我慢。”

　　何故只有现见缘起、通达空性的六地菩萨才始能获得不共灭定呢？由于入灭定直接的根本近取因是甚深的微妙智慧，其入真实灭定于本论第一品的注释中已简略概述，即十度中不共增胜第六般若波罗蜜多的殊胜力，致使唯达七地时无须任何加行、功用等助力而任运自在地于灭定刹那刹那能起能入。虽然在六地以前皆具修道的无漏智慧，但并非能任运入灭定的微妙智慧。因为六地以前菩萨共同所修的十度，却远远不如现前地菩萨不共增胜、深广无漏的大般若智那样殊胜了义，彼地又被称为最殊胜的般若地。彼菩萨现证了出世无漏的般若本性，入根本慧定时安住于远离一切戏论的大法界，出定时依如梦如幻而修，因此现前地菩萨已日臻圆满地具足了刹那任运起入灭定之因，故尔说为获得灭定。此前未能获得如是灭定的缘故，是因为智慧波罗蜜多唯于现前地时方得增胜、圆满，仅于布施、持戒等其余波罗蜜多增胜圆满却无法获得如此殊胜的灭定。

　　关于灭定这一问题在雪域各大宗派却说法不一、均持有不同的观点。有者认为是指小乘的共同灭定。宁玛派自宗全知麦彭仁波切则说：此并非小乘的灭定，而是远离四边八戏的法界灭定，此灭定在小乘中决定无有。虽然对此不用怀疑，但为使他宗能正信这种观点而引用教证来作进一步阐明。月称论师在《入中论自释》第七品中云：“入灭定者，谓入实际，说真如名灭，此中息灭一切戏论故。”由此可见，全知麦彭仁波切的讲法是极为应理的。上述是现前地能境的体相与所增胜不共之功德。

　　庚贰(广说所境空性)分二：一、宣说空性之深义；二、真实宣说具深义空性。

　　辛壹、宣说空性之深义

　　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。

　　在无量功德中般若功德最为第一，它是成就佛果的根本近取因。如同有眼目者能自在地引导无量盲人到达所欲的止境(目的地)，如是以修道中的第六智慧波罗蜜多能毫无颠倒地明见正道与非道，以此便能摄取如同无眼般的其余施、戒等波罗蜜多之一切功德而趣达圣位佛果。

　　《般若摄颂》云：“无量盲人无引导，不能见道入城廓，阙慧五度无眼导，无力能证菩提果。”倘若未以甚深智慧来摄持布施、持戒等功德，则终将不成出世无漏的波罗蜜多，而为世间波罗蜜多所摄，以此即便是感果亦不过是人天善趣而已，不能获得究竟解脱之果。比如果实的根本近取因是种子，其助缘是阳光水土，如是得成究竟佛果的根本近取因是般若波罗蜜多，其助缘是布施、持戒等其余波罗蜜多，倘若这些因缘全然不具，则于得成佛果就根本无从谈起。比如盲人，若无明眼者引导，非但不能到达所欲之处，且易跌落沟涯等险境。如云：“一盲引众盲，相牵入悬崖。”《大智度论》亦云：“复次能与众生大果报，无量无尽，常不变异。所谓涅槃，余五波罗蜜不能尔，布施等离般若波罗蜜，能与世间果报，不得名大。”当知前述布施、持戒等五度皆为增胜圆满第六智慧度所施设的方便，故一至六度是方便与方便所生的关系。《入菩萨行论》云：“此等一切支，佛为智慧说，故欲息苦者，当生空性慧。”《般若八千颂》亦云：“须菩提，所有江河入于恒河大江，彼等随同恒河而入于大海，须菩提，如是五度波罗蜜多，亦是若以智慧波罗蜜多摄持，则至一切智智之位也。”亦如《金刚经》云：“善现，如士夫入于暗室都无所见，当知菩萨若堕于事而行布施亦复如是。善现，如明眼士夫，过夜晓已日光出时见种种色，当知菩萨不堕于事而行布施亦复如是。”大般若智亦是修行者破除实执分别心、遣除二障种子的唯一对治法。

　　佛法中所说的功德尽管浩如烟海、说莫能尽，但可以总摄为两大类，即如有眼般的智慧功德与无眼般的方便功德。《大智度论》云：“五波罗密如同盲，现前智度乃为导。”在六度中如同盲人般之功德是施、戒等前五度波罗蜜多；如同明眼般之功德，是第六智慧波罗蜜多。若依无眼功德趣达圣果者，单凭此力绝无能至，必须借助或依靠明眼功德之引导方能到达所欲的究竟彼岸。由此可见无论什么功德，若无般若(智慧)摄持，根本不能成为出世无漏之功德，如是非但不能获得佛果，且于出离生死轮回的声缘罗汉果亦不可能获得。如《般若摄颂》云：“谁求声闻独觉果，乃至法王如来果，皆依般若法忍得，离此恒时不可得。”又佛经中云：“若诸菩萨不住般若信解大乘，则于大乘中纵修何法，我终不说能得出离。”《大智度论》云：“诸佛及菩萨，声闻辟支佛，解脱涅槃道，皆从般若得。”是故当知，唯依胜妙空性的智慧才能真实地通达胜义谛、现证法界本面，如果仅仅凭借前五度功德之‘自力’却无法现见，必须依靠智慧之‘它力’相应后，寂灭现行的分别妄执后才能现见。是故唯以出世无漏的智慧来摄持，方令前五度成为出世无漏的波罗蜜多。龙树菩萨在《集经论》中云：“若能信解甚深法，便能摄集诸福德，乃至未成佛以来，世出世业皆成办。”

　　行者当于佛陀宣说第二转无相\*轮的般若经中，了知大乘的有学道中主要是以智慧而修，为使智慧增胜、稳固，故于二转\*轮中未作广泛抉择前方便五度波罗蜜多，而是着重抉择了般若波罗蜜多。在学道修行的过程中不仅真实通达般若度甚为重要，修习般若空性亦是成就佛果不可缺少的根本行门。若能具备智慧，则于世出世间的一切事业皆能究竟圆满地成办，依此便能直接遣除以至灭尽自他二利的种种障碍。此智亦并非无因无缘所生，而是依靠修积布施、持戒、忍辱等福德资粮以及闻思了义的般若经部以及中观论部等教义，方能逐渐生起，即所谓法不孤起，必仗缘生。其次第首先是由闻思生起相似智慧，依此逐渐起修后转识成真实智慧，如是在方便福资的辅助或滋养下方得增胜、圆满、究竟的无上智慧而直取佛果。《澄清宝珠论》云：“如王入沙场，四兵亦随王行，如是果位佛母一切智智之不共真因者，即是道之根本智慧故，彼能断二障，亦能究竟二智，其余波罗蜜多非但不能如是，且唯有智慧度摄持彼等时，方得波罗蜜多之名，并能至于佛位。总之，诸道根本唯识依智慧，彼能断证究竟，彼之助缘方便，已说施等，主要为智慧不可缺少也。”由是当知智慧波罗蜜多如君王一般，布施、持戒等其余波罗蜜多如眷属一般，以如是主次之别而喻知智慧的重要性。为此不仅月称论师，且显密诸大论师皆异口同声地如是宣说过。曾有禅宗大德，如六祖慧能大师云：“善知识，摩诃般若波罗蜜多，最尊最上最第一，无住无往亦无来，三世诸佛从中出。”憨山大师亦云：“般若乃诸佛之母，菩萨之真因，豁破无明，直达涅槃彼岸。”又如莲宗六祖永明延寿大师云：“若显法身得解脱者，其功全由般若，一切万行无不由般若而成立者也。”从佛经圣教而言，《般若十万颂》等中亦有这样类似的句义，在这些了义的教典中着重宣说了甚深空性的义理及其通达的殊胜智慧等不共功德。

　　辛贰(真实宣说具深义空性)分三：一、如何传相；二、为谁传法；三、所讲之法。

　　壬壹、如何传相

　　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。

　　如彼现前地菩萨修行般若波罗蜜多所通达的甚深法性，并非普通世人的境界，故月称论师慈悲地告诫学者，必须依于着重宣说空性法义的经教以及诸大论师用来抉择彼之甚深理论，方能契证缘起性空的究竟真理。所以本论的作者月称论师说，我是依于龙猛菩萨的中观诸论中所弘立的甚深理论，随所安立而今当如实地为有缘学者宣说。

　　由于本品中所宣说的是六地菩萨以增胜无漏智慧所通达法界的甚深本义。设有疑曰：此义当如何明鉴？月称论师很谦逊地回曰：如是境界非吾自力所能通达，应当往诣六地以上菩萨或佛前咨启。又问，仅随经部、不随论部是否能真实抉择般若经与《十地经》等中所明示圣者菩萨修行般若波罗蜜多的境界吗？答曰：虽然圣教中已有直接宣说此等深义，但佛之密意深难莫测，非我浅慧所能揣度。对甚深法性无有丝毫体悟的异生凡夫来说，若不凭借经教正理以及传承上师的教言，仅凭各人的臆测所述定有错谬之处。古大德亦云：“离经一字，允为魔说，依文解义，三世佛冤。”龙猛菩萨是真实无倒彻悟甚深经教，广泛地开显了第二转无相\*轮的究竟密意，且以自力而直接弘扬般若空性，彼著之中观诸论典中揭示了诸法的究竟实相——本来大空离戏之真理。是故月称论师主要依靠龙猛菩萨的甚深教理，而如实地宣说了《入中论》第六品的深义。

　　月称菩萨此言约有两种必要：一是谦逊，因为本论是主依般若圣教、中观理论及传承上师的窍诀而著之故。二是令未来的传讲者与造论者遣除傲慢，不得妄自立宗、标新立异，而应遵从祖师大德的意趣知见而立论。因为凡夫异生以自力无能通达佛经密意，若欲证悟实相本性，必须依靠教理窍诀，月称论师对后学者恩赐了这般殊胜的教言。

　　若问：云何得知龙猛菩萨已无倒诠释甚深经教的究竟密意、又如何得知他是正确无误地创立以及弘扬中观的无上派系呢？答曰：此由教证可知。因为世尊曾于《楞伽经》中授记说：“南方碑达国，有吉祥比丘，其名呼曰龙，能破有无边，于世弘我教，善说无上乘，证得欢喜地，往生极乐刹。”此说龙猛菩萨所弘扬的中观正道能离有无诸边、诠释大乘了义的般若教法。又于《大云经》中云：“我灭度后，满四百年，此童子转为比丘，其名曰龙，广弘吾教法，后于极净光世界成佛，号智生光如来，应正等觉果位。”

　　一般来说佛陀轻易不为弘扬佛法的众大德授记，却为龙猛、无著等圣者菩萨直接授记，是有很大的必要。因为龙猛菩萨在创立中观派、弘扬般若中道时，印度曾有一些学而不精的唯识论师及傲慢声闻诽谤嫚斥彼为魔之化身。佛陀则以大慈悲心为除众人疑惑、免造无义罪业而作如是授记。所以彼圣者菩萨决定能无倒诠释圣教的暂究密意，唯依这些可靠的圣教理论来观察抉择诸法本性，树立殊胜的中观正见，以此正见观照修行，断除一切实执分别心后方能通达胜义谛的究竟大空性。其中圣教主要是《般若十万颂》等经部与龙树菩萨所著《中观颂》等论部；理论即是抉择胜义空性的正理。遂于自续派与应成派有共同的五大正理，应成派有不共的四大正理。

　　无论是显宗还是密宗修证的所境都是一味无别的。按宁玛派自宗而言，在一地以下异生的境界中，显宗、密宗是有一定的差别，在已达一地的圣者境界中，显宗、密宗则无有差别，是一如平等的。再者，密续部中说，修持密法者可以即生速证佛果。显宗的《般若二万五千颂》等了义经中亦说：“获得见道已，若有希求者，七日可成佛。”如是所说也。

　　法性本体本无少许迁变，是本来空寂清净的，然诸众生尚未如是了知而处于迷盲、颠倒实执之中，一旦彻悟诸法本性、破除分别实执，远离二障垢染后再不会有不净色法的显现与颠倒执著，亦无任何苦害等违缘所扰，如于虚空非但无法染色，更不能于它作少许违害。如是通达真如实相的甚深法性者对自他皆有极大利益，此不仅是得成佛果的根本近取因，亦是真实了义的如意宝。是则若无智慧，则不能真实体认、悟入，又如何能现前此如意宝呢？当知必须依靠圣教、正理脚踏实地的闻思修行后才能如愿以偿。以显宗而言，欲通达胜义空性者，首先必须闻思甚深教理，次依教理来抉择正见，再依正见如理起修，才能如实地通达、现证法界大空性的本体。《大般涅槃经》云：“有四种法为大涅槃作近因，一者亲近善友，二者专心听法，三者系念思维，四者如法修行。”相对于大圆满来说，中观是以理论伺察、抉择而渐悟诸法本性。因为密宗依靠灌顶、生圆次第、上师瑜伽、方便道、解脱道等种种不共的殊胜方便来直接体悟诸法本性。如大圆满即以自己的信心力与上师的窍诀和加持力而直接体认，彻底现证本基觉性的自然本智。如《定解宝灯论》云：“然而显宗双运义，是由观察而抉择，密宗直接自体验，现量成立觉性界。”因此显密之间仅有能境是否依靠方便的顿悟与渐悟的差别而已。在修持密法的过程中，生圆次第虽然不是最为了义的修法，但它是了义修法的一种方便，正行大圆满的自然本智亦是由其方便所生。因此修学大中观者，应该依随了义的圣教、理论来抉择胜义谛基的本性，依此修行以至彻悟、现证大空离戏的法界本体。

　　总而言之，直接诠释经部密意的即是圣者所著之论部。虽然圣教经部中本具深义，但鉴于佛之密意深奥，凡夫浅慧难以揣测，故月称菩萨以广大悲心，主要依龙猛菩萨的《中论》等论部而真实无倒地为具善缘信士明示了大乘了义经部中所隐含的无上理趣，对此具善缘信士应当谨持遵循，如理闻思修行是至关重要的。

　　壬贰(为谁传法)分二：一、认定传讲之法器；二、于彼宣说空性生功德而劝闻。

　　癸壹、认定传讲之法器

　　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。

　　倘若诸异生位的初发业者，无倒闻受空性深义后，内心数数引发欢喜，此喜由真实信心所激发，由欢喜故引生眼泪直流、周身毛孔自动竖立等外在之相。由此测知彼补特伽罗的身心相续中已经具有了能生佛慧的种子(此慧表明法身)，是可以宣说诸法真实性的法器，必定是堪为大乘空性的契机者，应当为彼宣说胜义谛法要，其胜义之相将在下文分别广述。

　　现前地菩萨所通达的法界深义，应为何等法器宣说呢？毕竟而言，一切众生皆应闻受空性深要，因为彼诸相续中都具有如来藏，仅从这一反体抉择，一切众生则毫无差别，分别心亦是本来清净的涅槃妙心。所以不仅大乘之果是唯一，就是得果之道亦是唯一的大乘道。由于众生的烦恼业障轻重不同，暂时的根机亦就有了千差万别，若单立一法则难尽相应对症，因此佛陀以愍念众生的大悲心广为宣说了大小乘的八万四千法蕴来契合种种不同的根器。

　　宜受空性法的法器约有三种：一是上述信解大乘佛慧的有缘弟子，于彼可以直接宣说空性法要；二是通过中观理论遣除诸实执邪见妄心后，可以为宣说胜义的空性法义，此理可于破斥他宗观点的中观诸论中了知；三是初学(下根)者依次第调伏分别心堪为法器后，可为宣说空性法要。

　　为能契合无量众生的根器，佛陀转了八万四千法蕴，因此于非法器不能随便宣说空性深法，否则易使生起邪见，导致断灭空等严重的过患。《大乘大集地藏十轮经》云：“执著无因，及断灭论，根机未熟，为说大乘，虽经多时而不能解。譬如有人不著甲胄，不持刀杖，辄入阵中，必遭伤害，受诸苦恼。”比如我等大师释迦牟尼佛在菩提树下夜睹明星，豁然成道时说：“深寂离戏光明无为法，吾得犹如甘露之妙法，纵为谁说亦不能了知，故当无言安住于林间。”之后于四十九日中未曾说法。如是寂然安住的原因，亦为避免未能通达甚深教法的弟子生起邪见与谤法之心，造堕落恶趣之业，因此暂未演说教法，这是佛陀慈悲垂念众生之举。当知如理观察、辨析取舍器与非器而应机施教是至关重要的。在了义诸论中云：“空性法义应该唯于夙植通达空性种子者说，不可为余人说，彼非法器者于空性生起邪执之心，当获重大非义。重大非义者，或因不善巧故，谤毁空性而堕恶趣。或有误解空性深义，颠倒妄执诸法前有后无或名言中根本无有缘起显现法等断见的过失，初生邪见，谤一切因果等法，次著不舍，展转增长。”《大般若经》云：“甚深般若波罗蜜多不为非器诸有情说，不为外道恶见者说，不为懈怠不信者说，不为求法贸易者说，不为贪爱名利者说，不为嫉妒秘吝者说，不为生盲聋哑者说。”《妙法莲华经》第一品中：“佛告舍利弗，骄慢懈怠，计我见者，莫说此经。凡夫浅识，深著五欲，闻不能解，亦勿为说。”《大般若经·随喜回向品》中说：初发心修学大乘的菩萨，于彼不应直说一切空性深义，因为彼等闻受后，非但易于忘失，且易生大惊怖、疑惑、不信，甚至毫无理由地妄起谤法之心，彼者虽有少分前所具有的信敬、爱乐等心，但亦被这突如其来的事端所摧毁，故于这类众生，首应以大悲心令其信解因果，多说修积功德等方便法，少说空理为妙。又如《中论》云：“不能正观空，钝根则自害，如不善咒术，不善捉毒蛇。”《显句论》(又译作《明句论》)释此颂云：“要不堕于损减世俗边，不违害如影像之业果。要不堕于增益胜义边，知唯无性乃能有业果。”如果闻受空性却未能真实理解空义的弟子，然于上师具有殊胜信心，亦可听闻空性法要。彼经又云：“若人精进，常修慈悲，不惜身命，乃可为说。”宗喀巴大师在《入中论·善解密意疏》中云：“若闻而未解，或解而无彼相状，虽暂不知是否堪为甚深法器，然若不违善知识之教诫，亦是堪植通达空性功德之法器也。”又如圣天菩萨在《中观四百论》中云：“求福者随时，非皆说空性，良药不对症，岂非反成毒。”马鸣菩萨亦云：“如无垢衣涂妙色，最初应说惠施等，令彼善心调柔已，次示修习空性理。”

　　是则云何能观知契应空性的法器呢？一般而言，具有神通的上师们可以直接观察弟子相续中的发心如何、对上师及法有否信心、对众生有否大悲心、是否为利众生而发心修证佛果等，圆具如是条件者，可为传授大乘法要。若无神通者，无法现量了知弟子相续中的发心，以及宿世有否修过大乘法等，鉴此应以比量推知。可以从他的外相行为来观察测知而作相应的判断。若是大乘根器者，必定对大乘法具有极大的信心与欢喜心，一旦闻受到空性的深义时，自然会显露喜出望外、乐不自禁、眼泪自流、汗毛竖立等特征，如同有缘的弟子多年以来寻求自己有缘的上师，一旦荣拜上师之时，求得上师的加持，内心定会自然激动、喜不自禁，外现热泪盈眶等相。

　　概括来说，在大乘中有主依大悲等方便来苏醒色身种姓与依空性智慧来苏醒法身种姓两种。前者是往昔生中长时侧重修习大悲心，今世则以此深厚的习气等方便来苏醒大乘种姓。后者在往昔生中长时侧重修习般若空性，今世则以此深厚的习气来苏醒大乘种姓。以此苏醒大乘种姓的因由，则知有者会有眼泪直流、汉毛竖立等相，有者不定有此相。在前行中虽有侧重悲、智的反体不同或轮番等修法，然一旦趣入真实正道后，则智悲双运一味而修。简要言之，苏醒色身种姓主要是依靠大悲心，此类众生必须是往昔曾于大乘之广法做过一定的闻思修行，才促使今世生起坚定的殊胜信解；苏醒法身种姓主要依靠空性智慧，此类众生必须是往昔曾于大乘之深法做过一定的闻思修行，才促使今世生起坚定的殊胜信解。在《经观庄严论》《宝性论》、《宝鬘论》及《大圆满心性休息广疏》中亦如是说。这是依靠比量来论断的殊胜法器。如佛经中云：“如见烟因推知火，水鸟亦复推知水。”

　　癸贰(于彼宣说空性生功德而劝闻)分二：一、生世俗方便之功德；二、生胜义智慧之功德。

　　子壹、生世俗方便之功德

　　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。

　　彼诸契合大乘空性深义的法器者，闻受空性正见后，非但不起少分颠倒邪执，而能绝对信解大乘教法，依此如理修习后，必定随生世俗谛的诸多方便功德。本论自释云：“彼器闻受空性正见，如获宝藏而一心善护、不令失坏。”为令空性正见稳固，以致余生中亦不被退失，更加具足修习空性的条件与机缘，应该常时能正受安住于净戒之中。在清净戒律的基础上，数数地勤行布施、修习大悲心，并以修习安忍波罗蜜多为根本来成办度化一切众生的广大事业，将自己所造的大小善根一并回向于大菩提道。由于甚深空理乃大乘善知识所开示之法，是故复能恭敬诸大菩萨。

　　修学大乘教法的弟子已苏醒了自相续中本具法身智的种子，闻受空性而生起正见时，如获至宝，为此心里特别欢喜，如善护宝藏般谨持不令失坏，无论遇到什么违缘皆能勇于遣除，以不共欢喜的信心令通达空性的智慧更为增胜、稳固以至究竟圆满。因而作如是念：若毁犯戒行，必将堕入三涂恶趣，导致甚深空性的正见因此而间断，故为增上修习般若空性的顺缘，应该严谨善护净戒，受持清净戒律。《大般若经》云：“应净修持身语意戒，何以故，为欲引发闻思修故。”又作是念：纵依净戒功德，生为善趣人身，但衣食、处所等极其平凡，甚至短缺，由此常时为寻求生活所需而奔波忙碌，亦成闻思修行空见的违缘，是故为此修行增上顺缘、具足应需条件，当于前述福田、悲田等广行供施，修积福德资粮；又作是念：如果仅修相似空智，不具为利众生的大悲愿心，仅属小乘修法，如上所述以大悲心摄持而修习空性方能引生佛果，故为现前甚深智慧，应当恒时以修习大悲菩提心为根本；又作是念：若不修习安忍，一旦生起粗大的嗔恼之心，不但会导致前功尽弃的过患，且由嗔恚之力堕落恶趣，恒时感受无量痛苦，因而无有机会修习空性，故为增上修习般若波罗蜜多的顺缘，应当尽力修习安忍。复为利益度化无量众生，应将自己的一切善根回向菩提。若不回向一切种智，则非成佛之因。若以悲智双运而将一切善根回向菩提，那么一切善根皆成无尽宝藏——妙菩提果之因。一切回向中，又以三轮体空所摄的无相回向最为殊胜。

　　此处尚应了知，末法时期的众生并非全凭自力而今有此闻思修学大乘教法的殊胜机缘，实际均赖于往昔诸佛菩萨的大悲愿心将自善根回向菩提之他力，才促使吾等具备了如是殊胜的法缘。这样随行圣者足迹的修行人，亦应以悲愿菩提心将善根回向菩提，以此将能促使未来众生获得暂时与究竟的极大利益。

　　又见小乘圣者及外道者皆不能以自力象大乘菩萨那样宣说缘起性空的甚深真理，唯有大乘菩萨以胜观智慧体悟法性后，方能如实地宣说，因而对大乘善知识由衷起敬。《胜思维梵天所问经》云：“外道之人，依粗无智，是故不识无我体相，自他身中，执著有我，声闻分知无我，法相复有不知，是故名为中无智暗。”如是获得空见的大乘行者，由生清净正见，于修广大行愿极其敬重，此乃最应称赞之处。龙树菩萨在《菩提心释》中云：“由知诸法空，复能说业果，此为最甚奇，此乃极希有。”虽然本论颂文的字句上直接讲述了诸菩萨，但实际上亦包括了佛陀在内，原因是学法弟子需要趣入大乘菩萨道修行后，才能证得佛果故。

　　此说随生世俗之方便功德，目的亦为生生世世中能得以修习般若波罗蜜多的殊胜顺缘，最终息灭轮回诸苦，成究竟佛智。正如《入菩萨行论》中云：“此等一切支，佛为智慧说，故欲息苦者，当启空性慧。”

　　子贰、生胜义智慧之功德

　　善巧深广诸士夫，渐次当得极喜地，

　　求彼者应闻此道。

　　若能善巧了达甚深、广大教理的诸大士夫，则于异生位中速能修积深广的福慧二种资粮，由此渐次当得极喜地、生起胜义智慧之功德。凡是欲求彼者，应当闻受甚深法义，从而精进修习此道是至关重要的。

　　大乘空性的契机者，不但能了达中观深要、生起胜义智慧，且能勤于修积世俗谛的广大资粮。在大乘显宗的资粮道时，一般是以闻思的智慧来相似地抉择胜义谛空性，在加行道时则以相似修的智慧来修习胜义谛空性，至此于大乘见道已是相去不远，速能到达极喜地之彼岸。因此月称论师说：如是法器应该闻思广泛抉择第六地修道中的甚深空性。又于《中观四百论注释》中云：“若极爱重自性空论，当修彼顺缘门，凡是能于空性增长净信者，当如是行，又由悲心故，欲报佛恩故，欲令自身正法离诸障碍因缘，故难行当行，难舍应舍，以四摄事摄受众生，于正法器尽力宣说此正法教。”如果尚未如实了知根器差别者，当为宣说因果不违缘起之法，令得信解。通过闻受教法，令法器成熟后，再为如实地解说空性真理。《大乘大集地藏十轮经》云：“欲成诸法器，断一切烦恼，常趣入真空，众事无难证。”首以胜义理论抉择中观正见，在正见的基础起修，则能获得二谛中暂时与究竟之一切功德，以至增上、圆满、究竟。又云：“善修真空观，勤学诸善法，供养一切佛，速当成佛果。”

　　如果传法上师确知闻法者堪为法器，为之如理宣说，所获福德无可计量。如《宝施童子经》云：“曼殊室利，若诸菩萨无善巧方便，经百千劫修行六度波罗蜜多。若复有人闻此正法，生疑心者，所得福德尚多于彼。何况无疑而正闻及以书写、受持、讲说、为他开示。”《金刚经》云：“佛告善现，于汝意云何，恒河之中所有沙数，设有如是沙等恒河，是诸恒河沙宁为多否？善现答言：甚多世尊，诸恒河尚多无数，何况其沙。佛言善现，吾今告汝，若善男子善女人，以妙七宝，盛满尔恒河沙数等世界，奉施如来，是善男子善女人，由此因缘所生福聚宁为多否？善现答言：甚多世尊，甚多善现。世尊告曰：若复有人，于此法门，乃至四句伽陀，受持读诵广为他说，所生福聚甚多于前。”《如来藏经》云：“假使众生具足彼等，若能悟入诸法无我，信解诸法本来清净，则彼众生必不堕恶趣。”《降魔品》亦云：“若有比丘了知一切诸法最极调伏，了知众罪前际性空，则能灭除犯戒忧悔，令不坚固。于无间罪尚能超胜，况犯轨则尸罗微细邪行。”《未生怨王经》云：“诸造无间罪者，若能闻此正法信解修行，我不说彼业，是真业障。”彼诸教证皆已明说，于彼空性深义若能传讲或诣闻受，以及在其余时中信解思维甚深法义必定能获得无量功德。然而于此尚需具备清净发心与不颠倒妄说这两个条件才能获得所说的此等功德。发清净心者，是指不贪恋名利等世间八法；不颠倒妄说者，是指不颠倒理解以及解说大乘经论的所诠义。若具二过或其中任何一种，皆能障碍无量功德。上座世亲菩萨云：“故若破例说法，及心杂染，希求利养恭敬名闻而说法者，失坏自身大福德聚。”即说法者与闻法者皆应发清净心，与无倒理解法义是至关重要的。

　　壬叁(所讲之法)分二：一、以理证抉择空性；二、空性之分类。

　　癸壹(以理证抉择空性)分二：一、以理抉择法无我；二、以理抉择人无我。

　　子壹(以理抉择法无我)分三：一、以理破自性生；二、是故以理成立唯一缘起生义；三、认定以理观察之果。

　　丑壹(以理破自性生)分二：一、二谛中破四边生；二、如是破者妨难。

　　寅壹(二谛中破四边生)分三：一、立誓略说无四边生；二、于彼以理广说；三、如是成立义故结尾。

　　本品主要是从般若经与《十地经》的教义来进行阐述以理论破析四边生、抉择法界般若大空性的。一般是在第五地时现见道谛，至六地时才趣入十种平等性，故十种平等性唯于现前地时方能通达。《十地经》云：“第五地菩萨欲入第六地者，当观诸法十平等性，何为十平等性？即一切法无相故平等性；一切法无实体故平等性；一切法本来无生故平等性；一切法无起故平等性；一切法远离故平等性；一切法本来清净故平等性；诸法离一切戏论故平等性；一切法无取无舍故平等性；一切法如梦、如幻、如影、如响、如水月、如镜中影像、如化事故平等性；一切法本来无二故平等性。菩萨如是善达诸法本性，得明利随顺忍，入菩萨第六现前地也。”前八种属胜义所摄，第九如梦等喻属世俗所摄，第十则属二谛一如之平等性。其中得明利者：是指现前地菩萨的智慧于十平等性最为通晓明了。得随顺忍者：是指对十平等性的甚深义少无所畏而无为安忍入于现前地。

　　《十地经》、《十万颂》等般若经部与《中论颂》、《中观四百论》等中观论部在抉择空性的正见时，首先以理抉择不成立有边之四生，其次观待而有的住灭及无边亦就无法成立，如是二俱、非二俱悉皆远离，依此便能通达轮涅所摄的一切法是远离四边八戏的大空性。无论是圣者已证的大般若智，还是众生未断的无明烦恼，其本体皆无贤劣之别，亘古至今毫无迁变。《金刚经》云：“是法平等，无有高下。”这些深奥的意义，若仅于词句上寻文逐墨或寻章摘句等游戏文字，是难以通达的，仅知句义而未能实地起修，亦不可能真实通达，应该深入细致地闻思、理解实修后方能如实通达。《大方广佛华严经》云：“得闻法已，摄心安住，于空闲处，作是思维，如说修行，乃得佛法，非但口言，而可清净。”然若不了知万法本性是本来清净、离一切戏论而妄执盲修者，纯属邪道修法。是故首先应闻思圣教，以甚深理论来抉择殊胜的正见，尔后依正见实修实证。

　　为诠释佛陀第二转般若无相\*轮的真实密意，龙树菩萨分别造有中观六论，圣天菩萨造有《中观四百论》，彼诸论中皆已抉择了轮涅所摄的一切内外诸法无论何时、何地、何派皆无四边生，从而安立了中观本来清净的自空观点。中观分为总基中观(根本中观)派与分基中观(随持中观)派。根本中观派的大论师主要是龙树菩萨与圣天菩萨，这是应成派与自续派共同承认的。其次在分别解释二大菩萨的密意时，则印度圣境出现了中观应成派与中观自续派的差别与分歧，此总概为随持中观派。

　　在抉择胜义谛时自宗不作任何承许、仅随世间名言的中观应成派，其主要大论师有佛护菩萨、月称菩萨、寂天菩萨等。佛护菩萨主要以应成派的观点于《中论注释》中简略抉择了胜义谛的大空性。月称菩萨为解释《中论》而分别造有句、义两部论著：详解《中论》字句的是《显句论》，详解其它中观论字句的注释造有《中观六十正理论释》、《中观四百论释》，这三部论著被称为三大广释。主要详解《中论》究竟意义的广释是《入中论颂》及《入中论自释》、《入般若波罗蜜多论》(归纳中观的根本修法)，月称菩萨在这些论著中皆以应成派的观点抉择了胜义谛的大空性。寂天菩萨亦是主以应成派的观点在《入菩萨行论·智慧品》中抉择了胜义谛的大空性。

　　中观自续派又分上、下两种：下自续派的论师主要有海云论师、华维论师及其弟子等，彼等承许二谛异体，并许胜义中成立如幻的显现法。上自续派的论师主要有印度的清辨论师、智藏论师、菩提萨埵、莲花戒论师等。其中清辨论师与菩提萨埵在以理论着重抉择胜义谛的单空(相似胜义)时无有区别，其差别仅在于抉择世俗谛时所随持的宗派略有不同。清辨论师持随经部中观派(经部行中观派)，亦就是依随了小乘经部派的观点来抉择世俗谛，为此亦分别著有详解《中论颂》句、义的两大注释，其句释即《般若灯论》，义释即《掌珍论颂》及其自释以及《归摄中观修法精要论》。菩提萨埵持随瑜伽部中观派(瑜伽行中观)，亦就是依随了唯识的观点来抉择世俗谛，并造有《中观庄严论》及其自释、《二谛论难题释》等。

　　中观的内容特别丰富、深奥，它涵摄了基、道、果的一切深要，其所诠义中观即远离四边八戏的大空性。虽然中观破斥了外道、小乘、随理唯识等宗派的一些见解，但作为内道的中观随学者不应望文生义地仅往外破斥，主应破斥内之轮回根源即“我执与我所执”。它是每个众生与生俱来的执著，简名为人我执，佛经中称其为痛苦的来源、生死的根本。进而再破斥障碍一切智智的法我执。然于众多能破的正理中，最具权威、最为锐利的即是中观应成派不共的甚深理论。大中观应成派在抉择正见时，始终无有任何承许、任何分别，远离一切戏论的方式与大圆满抉择正见的方式基本相同。全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》与《中观庄严论注释》中皆如是说：欲证悟彻却(直断)、大圆满者，首先要通达应成派的见解。”如《中观四百论》云：“薄福于此法，都不生疑惑，若谁略生疑，亦能坏三有。”无论何者若于空性能生起点滴有义(合理)的怀疑，彼人则于轮回的根本就此中断，如同毒蛇拦腰斩断后，再也不能起来一样，如是于阿赖耶识(八识田)中若能种下了悟空性的种子，就会生起断除轮回根本之功德。因此最为关要的是首先以理通达空性、树立正见。此外，其余世间知识通达与否并不重要，即便是博通古今所有的世间知识，如古印度的十八种文化、六十四种艺术等，亦不如精通《入中论》的一句偈子，因为世间知识，不过是分别臆境而已，即使再精通亦不能解决生死大事。若能了达诸法无生，本来空性之理，如实地修习后就能断绝生死轮回的流转而获得解脱，因其乃为出世间的了义法，亦即自然本智的真实境界。所以我等大师释迦牟尼佛转了般若无相\*轮后，将所有的法交付于阿难尊者时说：“八万四千法蕴中除了般若波罗蜜多以外，其余皆被遗失，吾不觉为惜，如果般若经的一句、甚至一字忘失，甚觉为惜。”佛出此言的主要原因，无疑是声缘罗汉、菩萨、佛三乘四圣皆依般若佛母才能获得其相应的成就，因此空性智慧是根除轮回的唯一方法。弥勒菩萨在《现观庄严论》中云：“求寂声闻由遍智，引导令趣最寂灭，诸乐饶益众生者，道智令成世间利，诸佛由具种相智，宣此种种众相法，具为声闻菩萨佛，四圣众母我敬礼。”《大智度论》云：“诸佛及菩萨，声闻辟支佛，解脱涅槃道，皆从般若得。”《般若摄颂》中亦如是说。如上所述若能真实通达般若空性者，当然有不可思议的功德，若未如是通达而仅于心相续中对空性生起合理怀疑，亦能灭尽三界种子获得殊胜功德。再者欲令佛法久住世间，亦主要是般若精华。当知除般若波罗蜜多以外的一切法，不如般若四句偈，故般若大中观是最胜而无可言喻的。当今宁玛派大班智达慈诚罗珠曾经亦如是说：“假设中观已被失传，则表明一切教法的精华在整个世间已经消失或被隐没了。”由此可见中观的重要性。诚如雪域诸高僧大德所说“佛法的基础是戒律，佛法的精华是般若，佛法的极密心髓是密宗大幻化网。”

　　此处尚应了知所破与能破理论的重要性。理论是闻思的根本，亦是树立正见的唯一途径，如同迷途中的指南针，能正确引导修行者趣入般若中道。是则能破应该如何破斥所破呢？比如打靶时，枪口要瞄准目标后才能准确射击。如前所说，显宗主要依靠了义的教证与理证来伺察、抉择诸法的本性，才能树立中观的真实正见。

　　本论第六精华品中主要以金刚屑因等甚深理论来抉择诸法的究竟实相——般若大空性。在尚未解释颂词之前，将中观的一切精要归摄为总义而阐述十分重要，若能如理通达中观的甚深总义，则于佛陀第二转无相\*轮的一切般若经部，如《般若十万颂》、《般若一万八千颂》、《般若摄颂》、《般若心经》等以及属于中观类的一切论部，如《中论颂》、《中观四百论》等能皆尽了达，诚如一通百通、一了百了之言。这样无论是自己修学还是于他人解说中观空理，皆有极大的利益。

　　其总义可以归摄为三科：一是认定所破法，二是宣说能破胜义理论及以此理如何遮遣所破法树立中观正见，三是在正见的基础上修习空性法要。

　　第一．认定所破法分二：他宗、自宗。

　　一者(他宗)：雪域(藏地)前代中观派的有些论师确立的所破法，必须具备三个条件：即自性非因缘所

　　生；时位无变；不待他立。其理由出自于《中论》的“自性从因缘，出生则非理，若从因缘生，性应成所作。若性是所作，云何应道理，自性非新作，及不观待他。”宗喀巴大师认为这二颂是指法界的本体空性，不是胜义理论的所破境所应具备的三种条件，宁玛派自宗与萨迦派等亦如是承认。若以雪域前代中观论师所许的观点分析而知，芽果等一切有为法均是刹那性，依因缘所生，随时间、空间的变化而转变，并且芽果等法需要观待其种子才能产生。这样一来，岂不是连内道小乘各派亦已完全通达了圆满的法无我空性，中观也就不需要在小乘的基础上再去抉择究竟的法无我空性，大小乘之间在空性的正见上亦就不应该有高低与辩论。

　　格鲁派宗喀巴大师在《菩提道次第广论》止观章讲述“观”时也提出先要认清所破法之相，如说某人没有，先要认识彼人一样。如是要抉择无我，首先要明了此“我”及其自性，相续中必须现起它的总相，并引用了《入菩萨行论·智慧品》中的“未触假设事，非能取事无”作为此许之教证。虽然众生执著的所知法，即所破之相无量无边，但最关键的是要捉其根本，对此作详细观察、破析，则可将无量无边的所破相破尽无余。若不捉其关要、细致破除，尚有实法留存者，在如是边戏之中仍会产生实有执著，由此亦无法从三有轮回中获得解脱。大师又在《入中论·善解密意疏》等论典中说：中观应成派建立不共的所破法，并非臆造的宝瓶等现法。若许此等是应破境，那么会引出世俗中根本无有宝瓶等现法的太过。故尔应成派建立的所破法，应该是宝瓶等现法上的实有。大师在《辨了不了义论》与克主杰在《中观总义·善缘者睁眼论》等中说：虽然中观二派都分开二谛而抉择胜义谛，但其主要差别在于是否承许世俗法有堪忍自体。按自续派的观点所许，世俗法应有堪忍的自相实有，而应成派自宗则连名言中亦不承许有堪忍的自相实有。此根据是自续派的清辨论师在《中观论释·般若灯论》等中说：一切世俗法并非仅以分别心假立(臆造)，承许为自相之他生，遍计法是自相实有，自宗承许为真世俗谛，将自续的含义解释为“自在成立”之义。格鲁派认为中观自续派所安立的所破法，即内识与所境二者聚合意以外独立的自相实有法。应成派建立不共八大难题之一的观点即世俗法都是臆造、名称而已，没有独立的自相实有。比如寻找天授，仅依名称而得，倘若于彼进一步详细观察，从他的眼、耳、手、足等根本找不到天授的存在，故应成派自宗不共建立的世俗法仅仅是臆造、名称而已，此外的一切法皆为所破法。

　　其实宗喀巴大师乃文殊菩萨在雪域化现的三大菩萨之一，亦是莲花生大师及阿底峡尊者的化身，这是雪域共同承认的。在他早期著作的《三主要道论》、《现证庄严论善说·金鬘疏》、《甘露妙药论》以及给仁达瓦上师的信函等论典中所说的观点与宁玛派所许大中观的观点完全是一致的。正如班钦洛桑曲坚所说：“大智成就莲花生，化身具德燃灯尊(阿底峡尊者)，又化洛桑扎巴华(宗喀巴)，我无其余皈依境。”二世DL格邓江措亦说：“成就持明莲花生，五百顶饰阿底峡，金刚持佛宗喀巴，异身游舞我顶礼。”文殊化现慈氏公唐仁波切说：“雪域开创佛法莲花生，彼义如理修持阿底峡，于彼遣除邪论宗喀巴，三者无二以教量成立。”宁玛派大成就者观世音菩萨化现的华智仁波切亦云：“五明通晓开显萨班尊，显密善说之源宗喀巴，一切佛法教主龙青巴，雪域三大文殊我顶礼。”全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》中云：“大圆心部窍诀义，各诸大德所修持，道果息灭大手印，无二中观等异名，实上离心智慧故，一切皆为许相同。”又在与沙格西的《辩论书》中说：“是故殊胜义之本性中，前后智者成就同密意，如能建立雪域持教众，无需辩论依法获安乐。”由此可见各大宗派的圣者论师们所许观点的究竟密意都是等同无别的，并且各派大成就者皆为同一佛的化身，诸大论师皆于各自了义的诸论部中亦如是说过。请详阅于《定解宝灯论·新月释》的第一品与第四品中习知。是故应该以理正解各宗派建立观点的密意是圆融无违的，否则，若偏袒执著者，容易造成诽谤圣者大德与谤弃正法的严重过患，甚至连皈依戒亦会破毁。乔麦仁波切在《极乐愿文》中云：“诽谤诸菩萨之罪，较杀三界有情重，发露忏悔无义罪。”故应以正念心信解大乘教法。《宝性论》云：“虽近恶知识，恶心出佛血，及杀害父母，断诸圣人命，破坏和合僧，及断诸善根，以系念正法，能解脱彼处”。何者依止恶友及恶知识而嗔恚佛陀，以致恶心出佛身血、杀害父母罗汉破和合僧，彼者若能正思法性系念于心，必定能获得解脱，何人意嗔圣法则永无解脱的机会，有智之士应当善加取舍实为重要。

　　宁玛派依靠正确了义的教理来评析格鲁派所许的观点：宗喀巴大师在后期著作中，以大悲心为初学者示以暂无自性的单空见解，在修行上教以执著空性而修的原因，是很多初学者对密续部、般若经及中观论典中所说远离四边八戏的大空性，尚未以理伺察抉择产生殊胜的定解，仅于口中说远离四边八戏的大空性，仍然不能摧毁其相续中对万法产生的实有执著。如果将与空性双运一味的光明执为实有法，则易落入邪道。为免误入歧途等弊端，宗喀巴大师以愍念众生的大悲心在《辨了不了义论》、《入中论善解密意疏》、《中论释·理海》等论典中宣说了真实胜义谛乃为单空，并着重强调在修行时不能远离对单空的执著等方便理论及其修要，如是善导众生乃为彼之密意所在。其观点虽如上述有不可思议的必要性，然而彼之部分弟子却认为大师后期著作中的观点对利根者亦是最为究竟了义的，因此对这一类有偏执的学者，应用教证、理证来予以遮破。

　　这里尚需注意的一点是，在以教理评析各大宗派的观点时，切莫理解是对破宗喀巴大师等个人进行破斥，而是在评析彼等观点有了义与不了义的差别，因为彼诸观点皆为诠释佛陀暂时与究竟的密意而安立，所以都是承认、弘扬，并不是在破斥佛陀的密意。比如内道的大小乘虽然互相暂有辩驳等破立，但都异口同声地承许佛陀为人天导师、三界怙主，故绝对不是在破斥，而是在不同的角度抉择了佛陀暂时与究竟的密意。

　　首先以教证来破析他宗承许应成派不破现法仅立单空的观点。如《般若十万颂》云：“须菩提，若对微如毫端的名相产生执著，亦不得究竟佛果。”《般若摄颂》亦云：“虽说五蕴空，菩萨勇士者，尚行相状故，未信无生故。”即证悟世俗五蕴法仅于胜义中是空性，并非般若的究竟见解。若以胜义理论抉择法界大空性时，不能遮破六识、八识面前的世俗现法者，那么彼识岂非应成正量，此许显然与佛经相违。《三摩地王经》云：“眼耳鼻非量，舌身意亦非，若诸根是量，圣道复益谁。”对方回辩说：若连宝瓶等现法亦遮破了，应成世俗中根本无瓶等现法的过失。驳斥曰：此回辩妨难之理不成立。因为此与抉择法界空性毫无关系，法界本性中本无二谛分别，大平等性故，更不可能存在宝瓶等现法。月称论师在本论自释中云：“问曰，以无胜义生故，虽破他生，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。答曰：此实如是，于胜义中非有二谛。经云：‘诸比丘，胜谛唯一，谓涅槃不欺诳法。一切诸行皆是虚妄欺诳之法’。”为此皆需以胜义理论来彻底打破六道众生三门所境的一切现法，以致天翻地覆之际才能接近圣者不共的境界。《入二谛经》云：“天子，若胜义中，真胜义谛是身语意所行境性者，则彼不入胜义谛数，成世俗谛性。天子！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。天子！真胜义谛超过具一切胜相一切智境，非如所言真胜义谛。一切诸法皆是虚妄欺诳之法。天子！真胜义谛不能显示，何以故，以一切能说、所说、为谁说等法，于胜义中皆是无生，诸无生法不能宣说无生之法。”此外佛陀复于诸多显密的经续教典中皆曾如是宣说。

　　再以他宗自己亦承认最为了义的中观论典之理来进行破析。龙树菩萨在《赞不可思议论》中云：“若谁分别空性，其分别心亦皆空性。”又于《赞缘起论》中云：“究竟本性中无舍亦无立。”若以他宗的观点而言，世俗不清净的实有法应该遣除，单空应该建立，如是则与龙树菩萨的观点成现量相违。又于《中论》中云：“何者耽余法，有实或无实，彼等佛教中，并未见真谛。”如是直接指出了谁者执著世俗中显现的有为法或胜义中许为单空的无为法，皆未现证真实胜义谛。又于《回诤论》中云：“我无承认故，我即为无过。”月称论师在《显句论》中直接引用此颂义来讲述了不分二谛、亦不承认世俗现法为实有的了义观点，如是大中观虽无任何承认，但亦无任何过失。如此不承认现、空、有、无等诸边的宗派最为究竟了义，均无任何过失。如《中观四百论》云：“有非有俱非，诸宗皆寂灭，于中欲兴难，毕竟不能申。”有、无、二俱、非二俱等诸边皆已寂灭，对寂灭一切边戏的空性深义欲兴诘难诤论者，毕竟不能真实申辩，仅仅是分别妄心而已。尽管不承许世俗法，但承许单空者亦不是大般若的究竟观点。如《中论》云：“大圣说空法，为离诸见故，若复见有空，诸佛所不化。”《六十正理论》亦云：“自性不生故，为何有生法？”月称论师于其注释中解释说：“地大等自相不生，既无自生亦不可能从水的湿性中产生，亦就没有他生，地大本即空性故。”(颂词中说自性不生，注释中释为自相不生，何为自相不生？即地大等不生。)如是在以理论抉择胜义空性时直接明显地遮破了世俗现法，而他宗却认为地大等现相不能破，只须要说实有空。此许观点依据上述的教证是难以得到成立的，因为上述的教证中无论是直接还是间接都尚未如是宣说故。月称论师又云：“如果认为即使自性不生，世俗中色受有生。呜呼！此诚误入歧途也。”亦就是说认为诸法在胜义中无生、世俗中有生，而且不破现法，这样分开二谛的观点在究竟上实属极微细的邪见。本论云：“若谓自相依缘生，谤彼即坏诸法故，空性应是坏法因，然此非理故无性。”若是分开二谛，世俗谛中真能成立有自相的缘起生法，那么菩萨入根本慧定现证空性的智慧岂非应成毁坏诸法之因。实则不然，诸法决定无有自性，既不分开二谛，亦不应单独承许世俗现法。总之，凡是持胜义理论面前不破世俗现法的观点，绝非印度中观应成派自宗的真实观点，唯是自之臆宗而已。

　　在破析他宗时必须要了知的，那就是他宗有些论师说：应成派自宗所建立不共的世俗谛，即是唯一分别心假名安立的显现法，非以胜义理论衡量抉择为无有，其本非抉择世俗宝瓶等之有境(智慧，而是抉择胜义的有境智慧)故，应该说以胜义理论没有找到而承许不存在堪忍实有之法。比如眼识见不到声音，并不是将声音衡量为无有，否则应成诽谤世俗缘起的因果法。因此若以胜义理论抉择时不分二谛，将一切显现法衡量为无有，则有堕落断见的极大过患。答曰：为了随顺众生而于名言中安立道中观时应分二谛，但上述的他宗若以胜义理论来抉择世俗谛则极不应理，此等不分二谛的理论上已述讫。宁玛派的单秋论师在重复他宗的观点时，被全知麦彭仁波切用以利剑般的理论遣荡无余。全知麦彭仁波切在《遣除单秋疑惑论》中说：“有谓以胜义理论观察的无堪忍与以胜义理论观察的找不到，此二即一义。其实所谓的找不到，并不是以胜义理论衡量而否定为无有，比如眼识见不到声音，并非将声音衡量为无有，同样圣者智慧不衡量有生灭的瓶等诸法，亦并不是将瓶等否定为无有，彼(圣智)本非瓶等生灭法的有境故。破曰：如汝此言，无疑应成智者的可笑处，因为仅以找不到而谓证悟胜义之无者，应成前所未曾有过的极奇观点，彼非彼之行境故，不能以找不到而断定为无有。比如以手摸寻不到蛇，并不能引起无有蛇的定解，以耳未能衡量到色法，以此亦不能引起没有色法的定解，同样以胜义理论观察找不到宝瓶等法，未找到不能否定其于胜义中没有。法称论师云：没有见到并不能断定为无有，即使汝等用胜义理论来观寻时，仍然未能找到，便认为其非胜义理论所衡量的宝瓶等处，以此而谓彻底理解了中观宗义之言诚为欢喜(讥笑)。我宗承许胜义理论所衡量的二谛中无生及无本体，与月称菩萨所云：‘二谛俱无自性故，彼等非断亦非常’、‘如石女儿自性生，真实世间俱非有’、‘虽以七相推求彼，真实世间俱非有，若不观察就世间，依自支分可安立’之理是相同的。如汝所说之理类推，外道顺世派观察前后世尚未找到，似乎亦应成见到了前后世的空性。若谓，彼等非以胜义理论观察。驳曰：仅以胜义理论观寻未能找到，衡量不了无遮空性汝已承认故。”

　　复次，通过理证简单评析他宗所许“柱以柱不空”与不破现法的观点同样属不了义类。全知麦彭仁波切在《众论难题释》中指出，这种“彼以彼不空”的理论在二谛中皆无必要。

　　首先，从世俗谛而言，此许观点存在着三大过失。一是用处不对：因为现在是抉择胜义谛的时候，勿须用来分析名言谛，不应说东扯西，否则文不对题；二是没有必要：说柱子依然存在，只是柱子上没有别的东西，就好象柱子上没有宝瓶等道理人人皆知，勿须专门费力去分析；三是字句相违：因为“彼以彼不空”其不空即是实有，而又说理所破于二谛中皆不存在，如是字句上显然相违。

　　其次，从胜义谛而言，同样亦有三大过失。一是前后矛盾：“柱子以柱不可空”无疑是承认了柱子的自相实有，而又说理所破于胜义谛中也不存在，如是前后两者显然不相应；二是自许相违：一方面自称是无遮空性(自空)，另一方面又许“柱以柱不空，柱上实有空”如是间接有了承认之法，成非遮之他空见，与自许无遮之自空见相违；无中生有、有中计无：依空性亦不能产生世俗显现的万法，因为汝许之“空”(柱子的实有空)二谛中都不存在，不空之法(柱子的现相)二谛中都存在。这样的柱子有，柱子不空，柱子上实有空，一个根本不存在的空性，是不可能产生一个真实实有之法。请详见于《定解宝灯论》第一问答中。

　　虽然自续派承认世俗中有他生，但仅仅以此不可能足为成立世俗法是堪忍的实体，因为彼宗在分开二谛时，于胜义中连一法亦不成立，世俗中由因缘聚合而生果，许为他生。以胜义理论所遮破的是有堪忍自体的他生，其实这样的他生，自续派无论是直接或间接皆未承许过。因为在清辨论师的《般若灯论》及智藏论师的《二谛论自释》中皆说“抉择胜义谛时破除四边生”故。

　　其次，清辨论师虽然讲过遍计的自性法，但不能成立此为胜义中不空的自性法，可以理解为世俗中的自相与有事法。如本论云：“色相谓变碍，受是领纳性”等颂词将从色法至一切智智的自相皆已宣说了。本论自释中亦说：“若宝瓶等有事法不成立，则有世间妨难。”清辨论师在《般若灯论》中所讲到的遍计法，虽许为真实名言谛，但亦不可能成立为堪忍的自相法，如同应成派所承许的真世俗谛与假世俗谛一样。

　　他宗若谓：应成派的世俗谛是随顺世间人所许而安立的，并非自宗观点，故与自续派有别。驳曰：如汝所说，应成派的观点应成无有世俗谛，是随世间众生而建立故。如本论云：“果故此等虽非有，我依世间说为有。”清辨论师等安立中观自续派所许真世俗谛的定相，亦是胜义理论尚未观察而相似现为实有，并于名言中亦具有本能的作用，如宝瓶能装水，柱子能撑梁等。对此若以胜义理论观察时，则根本不成立少许的实有法，又怎么能成为堪忍的实有法呢？清辨论师在《掌珍论》中说：“无实如芭蕉，未察似实有。”在尚未以胜义理论观察时，世间诸法好像实实在在的有，一旦以理观察、剖析时，诸法则毫无实体，如同芭蕉树，外表看来似树木般实有，若用刀来将它逐层剖开时，发现毫无实体所在。狮子贤论师在《现证庄严论注释》中云：“不观察时认为因果关系是相似实有的。”又智藏论师在《二谛论》中云：“若以胜义理论观察时，即使世俗亦是无生的。”菩提萨埵亦在《中观庄严颂》的自释中云：“胜义理论尚未观察的法现似实有，不但有生灭亦有作用，此乃许为真实世俗谛。”由自续派论师的教证明显可见，直接间接亦未承许过如他宗所说堪忍自体法的观点。

　　其实自续的“自在成立”义，非如他宗所释之义，而是指三相理论不仅他宗承认、自宗亦如是承认的意思，故为自续，自续派自宗亦是这样解释的。清辨论师在《中论注释·般若灯论》中解释该颂的色声香味触法者，无实唯一仅现相这二句时说：“不仅色声等诸法毫无自性，且连极微尘许也不存在，如是亦不会有谤无世俗法的过失。因为世俗法本如寻香城、阳焰水、梦境等一样无实，仅仅是虚幻的现相而已，并无毫许堪忍的自体。”故他宗所说自续派安立的所破法及其观点均非了义。

　　复次，继续破析他宗所说应成派承许世俗法皆为臆造、名称的不共观点。

　　全知麦彭仁波切在与扎嘎活佛的《辩答日光论》中说：“以胜义理论观察的结果，是了知一切世俗法皆为分别心安立、唯是假名之法，此乃中观二派共同承许的，并非唯独应成派所许的不共观点。在尚未以胜义理论观察的基础上安立世俗谛，仅以世俗理论来作相应的抉择，依此真实名言谛才能通达究竟的胜义谛。”本论云：“由名言谛为方便，胜义谛是方便生。”其自释中亦说：“世俗谛是趣入胜义谛的方便，故不观察自生、他生等应随顺世间所许而如是承认。”又《辨答日光论》云：“设若根本没有观待胜义理论的抉择，就能了知所安立的世俗法仅仅是分别心假立，则有一切众生应成中观论师的过失。所以应成派是尚未以胜义理论观察时，在六根识面前的显现法安立为世俗谛。《入中论》云：‘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。’若以胜义理论作观察、推究时，世俗法就无法成立。又云：‘虽以七相推求彼，真实世间皆非有，若不观察就世间，依自支分可安立。’由于胜义理论观察的结果，即世俗诸法毫无自体，皆为分别心假立名称而已，此乃中观二派共同承许之故。复次，进而再观察能作安立的分别心(作者)时，其种类归纳约有三种：即三界的心与心所皆为分别识；仅仅第六分别意亦是分别识；寻思亦是分别识。诸经典与智藏论师的《二谛论》及《释量论》、《俱舍论》等中皆如是说。那么汝宗所说的作者分别心到底是其中何者？在以理论详加观察时，汝宗亦不会承认寻思的作者为分别心，因为寻思不过是粗相的一种思维而已。如果认为第六分别识为臆造的作者，则应承许外道所谓作者大自在天及胜论派所立二十五谛之一的自性等为真实的世俗谛，有如是过失。宝瓶等若从所境的角度而言则毫无自性，皆为第六分别臆造与上述大自在等作者相同。《入中论》云：‘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。’如是所说也。”

　　又《辨答日光论》云：“设若他宗认为世俗诸法仅仅是第六分别识所臆造，那么在无分别的眼识面前，就不能现见红红之火、圆圆之柱等，应成世俗名言谛中根本不存在外境无情法，或根本不需要观待外在的因缘具足与否，凡是第六分别意动念之际就应显现外境诸法，并皆为根识所境。如果将凡夫面前显现的世俗法，承许为三界的一切心与心所之分别臆造，则可许无过，因为大乘的经典如《邬波离请问经》云：‘种种可爱妙花敷，悦意金宫相辉映，此亦未曾有作者，皆从分别增上生，分别假立诸世间。’此说诸法皆由分别心增上安立，故说一切法唯由分别假立而已。”对此还有很多教证说明。龙树菩萨在《六十正理论》中云：“正等觉宣说，无明缘世间，说世是分别，云何不应理。”一切世间非自性有，唯由分别识所假立。又于《百论》中云：“若无有分别，贪等亦非有，故智者谁执，真义及分别。”月称论师的《六十正理论注释》以及自续派智藏论师的《二谛论》等论典中皆已明确地如是宣说过，此亦非如他宗所说是应成派不共的观点，依据理论观察亦可如是成立。实际上这些世俗法仅于分别心面前现有，在胜义中都是本空离根的，故说诸法是三界之心与心所的自现。

　　他宗例举天授作比喻说：若从彼之眼、耳、手、足等观察则遍寻不得天授的存在，此并非世俗理论观察，而是以胜义理论观察的。龙树菩萨在《宝鬘论》中云：“士夫非地水，非火风非空，非识非一切，异此无士夫。”《三摩地王经》云：“如汝知我想，如是观一切。”《般若摄颂》云：“知自及诸众生等，乃至诸法亦复然。”《宝鬘论》云：“如六界集故，士夫非真实，如是一一界，集故亦非真。”如是在胜义理论面前连分别臆造的名称亦根本不存在。对上述应成派与自续派之间的关要，应该较为系统地辨析了知是极为重要的。

　　上述他宗所许的单空见无法抉择应成派的究竟观点，在以理论观察时，此单空见尚未远离其余三边故。曾经沙格西亦是因为通过与全知麦彭仁波切辩论后，最终亦许曰：前代中观论师所抉择的见解是最究竟了义的，彻底远离了一切边执戏论故。根据全知麦彭仁波切在与沙格西的辩论书中所引圣天论师的观点时说：“‘非有非无非有无(非二俱)，非有非无均非有，解脱四边中观者，如是诸智唯真性。’诸经论中亦如是再三地宣说，对此自宗、他宗皆须解说并应承许如是之理。若按有承认的宗派(他宗)来解释，应该加上鉴别而承许非为谛实与非为名言中无，应许上述有无二者，若许非二俱、非非二俱皆不应理，如是承许四边中远离后二边的观点应成何时亦不成立。若谓：非二俱并非上述的实有与名言中无的二者，只是随意谈论没有二俱而释之。驳曰：对上述的有无二者不作宣说而如此解释，其实从意义上应成除重复前者外，别无了知其它意义。那么非非二俱应如何解释呢？若谓：于四边中前二边加上鉴别与后二边不加鉴别，是二俱与非二俱在一基自体之上并非有无二俱存在，非二俱亦是在名言中不成立，如是承许非二俱与非非二俱。驳曰：此处所说是指世俗中的有无还是胜义中的有无呢？如果承许为前者，虽然名言中不存在亦有亦无这二俱法之边，但名言中所存在的有法，决定不是名言中非有与名言中非无的非二俱，以说非二俱之二非重叠使用故，应成亦有亦无之肯定，如是承许何时亦不能成立(名言中的有法亦有亦无不可能成立)。若又谓：非二俱之法不存在，于此法加上非有的这一否定词，就可以宣说无遮之单空义。驳曰：汝宗仅仅依靠摄类学“是反与非反”的辗转方式来宣说、衡量超越一切名言的法性，并予以驳斥未能依上述理论(摄类学)所讲的他宗，其实汝等自宗亦违犯此等理论的正道(于破第四边时落于第三边，破第三边时又返回到第四边，是反与非反辗转轮翻)，故诚为被取笑之因。若不如是解释而许后二边是指胜义中的有无者，就没有必要又说胜义中非二俱之边，因为此理于前破有边时已为述讫故。倘若如是安立，当说非非二俱之际，无间否定了前所承许之句，谁能如此言说。再者于一法上观察余法是有是无，在基相上可以说能成立的别相法全有，不能成立的别相法全无，故有无二俱等语言戏论对观察甚深法性无有任何利益。对无有任何承认、寂灭戏论之宗(宁玛派自宗)，宣说有、无、二俱、非二俱之四种破立悉皆无缘，应毫无承许则极适宜。若无四边，则能了知无有一切戏论，在建立四种破立中已包括一切语言与心识的名言安立故，二边八戏亦应如是了知。如《回诤论》云：‘吾无承认故，唯吾为无过。若以现量等，能缘于少法，则应破与立，无故无承认。’曾经在如是宣说抉择离一切戏论时，对此亦有未能生起信解者，何况说现在没有这种人呢？《文殊住处经》云：‘文殊童子言，诸凡夫亦是无缘，诸凡夫法与阿罗汉法亦是无缘，何时无缘，尔时无有分别者，不行诸相，彼无行者离戏、寂灭。即不承认有、亦不承认无，不承认有而有、无而无，亦不承认亦非有、亦非无，何时不承认者，彼即为无缘。如是离一切所缘故，无有心识而远离心识，即以无住而住于沙门之法。宣说此义时，眷属中五百比丘起座而说：于文殊童子不见、不闻，对文殊童子之处所亦应舍弃。何以故，如此文殊童子于世尊前将轮回与涅槃说为一体性，此为非法之说。言毕，作如是念云：我等应于世尊所宣说毗奈耶行持梵行，随即离去。其次舍利子云：文殊童子，五百比丘起座，出不悦语，离座而去耶。文殊云：五百比丘所云：于文殊童子不见、不闻，于文殊童子之处所亦应舍弃之语，乃善哉、善哉。舍利子！彼等所言为善说，因为如此文殊童子即非有、无缘、于彼非有且无缘者不能见、不能闻，所言文殊童子之处所亦应舍弃者，若文殊非有而无缘者，如是彼之处所亦是非有无缘。彼诸比丘听到文殊所宣此语，复又返回而云：文殊您所宣说语，我等不解。文殊云：诸比丘！善哉。如是者即世尊之声闻所为事，诸比丘，于此无有任何可知，无有所知之相。何以故，由于法界不住而住，此非有而无缘、无动摇、无生死等等作如是说，因而四百比丘于无取诸有漏法中心得解脱。一百比丘心生忧恼，以此业力虽然已生大号叫地狱，但因闻此深法故，速得解脱，生于兜率天宫，并得授记，于弥勒尊佛时，得阿罗汉果。’再者，于抉择根本慧定时不遮破二边、四边、八戏、三十二增益，仅遮破其上实有，则彼无实之执应成遣除一切边。实则不然，汝等尚未如是承许故。此亦只能遣除实执分别心，却不能生起远离一切戏论与分别识的无缘智慧，因为无实之执尚未全越分别念故。修行时亦不能远离单空的执著，若离此执，则不能证悟实相本性。其实所谓的无实，应该是指在以胜义理论观察无欺名言的一切显现法，其现法的本身亦无尘许堪忍的自体。若不如是了知，却执为不遮破名言诸法而遮破其上之独立实有，那么无实与无实鉴别的显现二者一有一无应成异体。即使了达这样的无实，少许亦不能起到对治贪嗔痴等烦恼的作用，于此空性无论如何修持，亦不能遣除执著名言诸法的分别念，既然不能遮破执著，又怎么能寂灭贪、嗔等烦恼之心呢？故至尊大法王龙钦绕降(无垢光尊者)在《如意宝藏论》中云：‘在遮破下自续派华维等阿阇黎承许现空异体之诸宗时，讲到非显现的空性二谛中皆不存在，不成所证。若成异体又是能破则不应理，犹如以了知虚空之空性来对治对怨敌生起的嗔恨心一样，根本无济于事，不能起到对治的作用。’同样以了知显现外的空性来对治于显现的执著，仍然无有任何作用，证悟这样的空性亦没有什么必要，以理论可以如是成立也。”

　　如是全知麦彭仁波切引用教理与沙格西作了系统的辩正与抉择，这是以依法不依人，依义不依句，依智不依识，依了义不依不了义，在了义中亦不依凡夫分别念的境界，而依圣者无漏智慧所境界的基本原则。无论何宗何派凡有所许，如单空等执著皆为引度中下根器而方便施设的不了义法。

　　二者、自宗(宁玛派自宗)：所破法分为道所破与理所破两大类。其道是指见道、修道，理是指胜义理论。道所破是在修行过程中所应断除之法，亦就是众生的烦恼障与所知障。弥勒菩萨在《辨中边论》中云：“于诸烦恼障，以及所知障，此摄一切障，尽此得解脱。”或从另一角度而言，即以人我执与法我执为道所破。道所破如何遣除之理上文已为述讫，以下着重分析理所破。全知麦彭仁波切在《众论难题释》中云：“理所破总摄为人我与法我。”若进一步从现、空二谛的角度来认定理所破法，雪域前代中观论师与宁玛派自宗的观点只是大同小异。

　　此理所破分二：中观自续派的理所破法，中观应成派的理所破法。

　　一者、中观自续派的理所破法：全知麦彭仁波切在《中观庄严颂·文殊上师欢喜教言论》及沃巴活佛在《分别见派论》等中说：“自续派在着重抉择单空(相似胜义)时，分开二谛、加有胜义鉴别，其安立的所破法即是在胜义理论面前的实有法、自相法、堪忍法，却不破世俗现法的本身。”全知麦彭仁波切又在《澄清宝珠论》中云：“于胜义中虽然无生等，但世俗中生等显现非能破除，故世俗中以名言量成立诸法有自相。彼显现亦实则不成故，于所破法加有胜义的鉴别，亦即是说胜义中无而世俗中无欺存在，如是二谛分各处的安立方法。清辨论师在《掌珍论》中云：‘无正世俗梯，而上正高楼，智者非应理。’《般若灯论》及《中观庄严颂》皆如是所说。”

　　二者、中观应成派的理所破法：《文殊上师欢喜教言论》云：“应成派不共建立的所破法即是分开二谛各执之境。”亦就是说在胜义理论面前有分别、有承认、分二谛等皆为所破之相。一切万法皆无生、住、灭，连极微尘许的堪忍自体亦不存在，从色法乃至一切智智皆能被破除。《定解宝灯论》云：“成实有等之鉴别，加上所破而宣说，自续论中虽称有，由从观察胜义言，加上彼者有何用。”《澄清宝珠论》云：“具德月称与寂天论师等，最初着重抉择离四边的各别自证智慧，彼等于世俗中自相成立者亦遮遣故，无有各执二谛。”其理论的根据是《显句论》第一品中对自续派清辨论师的《般若灯论》中分开二谛、加胜义鉴别等观点作了广泛的破析。这是应成派与自续派暂兴辩论的主要原因，亦是雪域各派中观师暂时辩论的根本起因，抉择基性时的一大难处。故应以宁玛派自宗全知麦彭仁波切无垢善说的究竟观点为准。应成派在以理论抉择究竟空性时，承许色等显现法是胜义理论的所破法。如是前代中观论师及萨迦派果仁巴大师、宁玛派无垢光尊者、全知麦彭仁波切皆异口同声的许此为胜义理论的所破法，这亦是中观学者们纷争不息的一大难题。

　　此分为三：略说，广说，摄义而结尾。

　　略说：应成派的论典中所述约有两种：一是相应圣者根本慧定而不共抉择了法界究竟实相的了义观点，二是相应圣者后得境界共同抉择的暂时观点。此二有无承认与世间有无妨难有着极大的差别，这是应成派诸论中有时分二谛、有时不分二谛的根本关要。

　　前者不共抉择的观点，是从圣者出世无漏智慧的所境或究竟实相的这一反体而言，显现与现执一并根除，无有任何承认，安住圣者根本慧定的境界。《定解宝灯论》云：“所谓中观之自宗，即是以理作衡量，中观宗之究竟义，此外一切非自宗。”又云：“是故前译自宗者，衡量胜义实相时，本性一切不成立，如是有何所承认。”月称论师在《中观四百论广释》中云：“为明示胜义谛究竟实相的本性与观待圣者的无漏智慧时，宣说五蕴亦自性本空。”也就是在这样的情况下对凡夫世间的想法、见法、说法等根本无有承许的机会。如本论云：“若许现起真实智，行者五蕴皆非有。”尽管无有任何承认，但对世人第六分别意识状态下的起心动念与无分别识面前的现法亦毫无损害。本论云：“世间一切非正量，故真实时无世难。”所以勿须畏惧世间的分别心，亦勿须顾念分别心的面子而留下属于分别心行境的任何部分现法。

　　后者共同抉择的观点，即以宣说世间名言谛为主而观待无患根识仍有暂时承认。《四百论广释》云：“为明示世间名言谛与观待世间正量时，应分别承许内外五蕴。”《定解宝灯论》云：“后得道果及宗派，如所尽所诸成立，各自不杂许承认。”本论云：“若谓安住世间理，世间五蕴皆是有。”在随顺世间名言谛时，勿须畏惧此等颠倒执著，本来无害故。若有违于名言正量者应生畏惧，因此对显现的色等诸法切莫妄执为实有或绝无。本论云：“世间于汝无妨害，当待世间而破此，汝可先与世间诤，后有力者我当依。”全知麦彭仁波切在《澄清宝珠论》中亦云：“若作是念，瑜伽平凡二者面前共同显现之此等诸法，有何辩论耶？答曰：并非是辩论此等显现法之有无，因为无有任何破现相之中观派。见法时诸世间者，执为真实或胜义中成立见法，而不许现而无实如幻之性，故彼二者互为辩论也。”故于上述二者分别取了根本慧的果中观与后得妙慧的道中观，以及粗中观、细中观、大中观、小中观等不同名称。如是善加分析了知后，在抉择前者时，非但胜义中不存在堪忍的实有法，且于眼等面前所假立的显现法亦彻底破除，因为圣者无漏智慧的所境即是大平等的法界本性，在此了义的本性中本来不存在毫许属于业障所现前之色等诸法故。如果认为即使法界中不存在现法，仍然遮破不了世俗显现的色等诸法，则极不应理。因为此说显然是分开二谛的观点，在抉择根本慧定的胜义境界时，一体异体等诸边戏论皆一味地融入法界本性，从这一反体而言，诸法连极微尘许亦不成立故。

　　当知初学者必有的一种想法，那就是分别心面前现有的瓶等色法，以胜义理论观察时，虽能认知为无有堪忍的自体，但假立的缘起现法如同云雾消融于虚空般的真实境界在心相续中却难以现起。其不能现起的主要原因是行者相续中二取实执的习气甚为浓厚，尚未超出习气的范围。故应认知二取分别心的迷乱显现犹如梦境，一旦梦醒之时，梦境刹那消失无余，如是一旦开明了本然智慧，其能知、所知、一体、异体、形色、男女等相非但无有自体，且连名相亦不存在，如是安住者乃为圣者瑜伽士所修的境界。本论云：“此中犹如已觉位，乃至未觉三皆有，如已觉后三非有，痴睡尽后亦如是。”是故若能对应成派解说的般若大空性生起决定信解者，则于分别心的一切迷乱显现非但当即能产生极大的厌离心，且于胜义理论遮破不了色法等念执亦能彻底遣除。

　　广说：在以理论辨析时，凡是缘起假立的一切现法必定是胜义理论的所破法，只因众生的无明习气对缘起假立的世俗现法颠倒妄执为实有而障蔽了通达胜义本性的智慧，故无法真实了认，但只要以胜义理论观察抉择，诸法本体毕竟是空性，应当宣说诸法不成立。若谓不破显现，唯破堪忍法的自体就能抉择显现法是空性亦不应理。试问：破堪忍法者，是破显现法或不破显现法呢？若许破显现者，则与汝许不破现法的观点成直接相违。若许不破显现者，虽其堪忍的自体本来空性，但显现的本身却未能以理抉择为空性，这样从显现的角度则无法安立现空是一味无别的大双运。《定解宝灯论》云：“空与不空于无二，不得犹如搓紧线。”另外，显现诸法的自体是否无遮(自空)，若不是无遮，则与《显句论》等中所说相违。若是无遮，则不破显现又怎么能抉择其为无遮自空呢？设若又继续说：虽破现法亦是指胜义中破，非于名言中破，此言岂非指应成派与自续派仅于说法上有差别、意义上根本无别。并且以上所述月称论师抉择根本慧定的境界时不分二谛，彼之《显句论》与清辨论师的《般若灯论》中关于是否破现法这一问题曾经有过较大的辩论，这难道不是亦成了文句上的诤论吗？自宗全知麦彭仁波切说：应成派不共的所破法即是分别二谛各执之境。若于现量见闻之法不破，却偏于寻找如兔角般堪忍自体之法来空，此绝对不是无生般若佛母的本性，亦无法真实了悟现空无二的大平等性。总而言之，如果不破现法的本身，虽破余法或如何地抉择为空性等，则于应成派为他宗所发的三大过失仍然是在所难免。可以通过上述破他宗时所引用的教证以及自他共许的了义经论来了知，欲系统了解者，请详阅全知麦彭仁波切与沙格西的辩论书及《遣除单秋疑惑论》以及《众论难题释》等论典。

　　如是一切所知法，以胜义理论观察时犹如芭蕉树空无实体，因此所谓的不空或不能遮破之法，在一切所知的范围内，连极微尘许亦不存在，一切诸法应抉择为如兔角、龟毛、石女儿般本空离根。本论云：“设若观察此诸法，离真实性不可得。”又云：“如石女儿自性生，真实世间俱非有。”《定解宝灯论》亦云：“由思唯一空性理，若问可答即无遮。”又云：“柱子本来清净后，其余不空无少许。”是故当知一切诸法虽然自性本空、远离一切戏论，但因缘聚合时仍有林立众多的种种显现。如本论云：“如是一切法虽空，从空性中亦得生。”《定解宝灯论》亦云：“观察水月水月性，少许不得正无有，水月显现现量时，虽是无遮能显现。”又云：“无彼无相正未舍，自现不灭而显现。”诸法本体空性故可以显现、缘起显现故当体即空，如是现空圆融无碍、毫不相违。对此真实生起坚固不移的定解，即后得位中诸法如梦幻般无实的见解。在入定时离一切垢染，无论是现与否、空与否等分门别类的一切执著皆已远离，犹如深秋午时的蔚蓝晴空，无有丝毫云翳所染。

　　如是抉择法界本性的圣教理论以及如何运用的方法等，在承许自空、他空时都是极其重要的。相对于初学者来说，介绍胜义实相的本性时，唯依二谛的正量理论来观察以致彻底抉择后，方能了知现空双运，此亦是依靠胜义量着重抉择的空分与净见量着重抉择的明分而如实通达的现空双运义。在以胜义理论真实抉择时，一般不可能留有现分的存在，诸法本性离一切戏论故，假设留有少许未破之法，亦应成不空堪忍自体法的过失。由是当知，虽能如是抉择本体空性，但未舍空体仍能显现，乃为究竟的缘起法。《中论》云：“因缘所生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义。未曾有一法，不从因缘生，是故一切法，无不是空者。”所破的一切色等现法皆由分别心造作，亦依分别心而存在，又依分别心的动念及诸业因而迁变。由于众生内在的业力不同，故于一法亦会见为各种不同的现相，如人见水为水，饿鬼见水为脓血，天人见水为甘露，鱼见水为住处等都是随着内在业力的不同而转变。唯于获得究竟佛果之时，心与心所皆已寂灭，尔时依分别心所产生的一切现法悉皆消融于法界的本性中，连名称亦不会存在，此乃究竟实相的本来面目。

　　摄义而结尾：应成派抉择究竟实相的本性时，不作任何承认，是最极相应实相的抉择。若不遮破色等现法，则无法相应法界的实相本性，故初学者抉择入根本慧定的境界时，必须要破除一切显现的戏论法。为此再一次申明，虽然应成派在抉择胜义谛的法界本性时没有任何承认，但彼诸论师为随顺有分别心的众生而宣说出定位的道中观时，建立胜义为空性、世俗中有缘起显现法的观点，对此亦有很多教证说明。如龙树菩萨在《名言成立论》中云：“虽然胜义中诸法远离戏论，但在后得名言中，二谛法仍然存在。”圣天菩萨在《中观四百论》中云：“以世间少有，于胜义都无。”寂天菩萨在《入菩萨行论·智慧品》中云：“于见闻觉知，此处非都遮，是处应遮者，苦因执谛实。”即世俗中眼识所见、耳识所闻、意识觉知等诸法都不是所破的真实对境，此处主要应破的是苦谛之因，即众生相续的实有执著。又如本论中所云“真实不生世间生”一句表明，胜义本性中诸法是无生本来清净的，在世间众生的分别心面前，由缘起力而生，如依外在的种子可以产生出芽果，依内在的无明可以产生出行等，如是外内因缘聚合时皆能生果。可见应成派的大论师们在随顺众生时分开了二谛。如《澄清宝珠论》云：“在胜义谛中虽无二谛的所立法，但名言中有二谛，因为必定有实相、现相二者故。”总而言之，中观二派建立理所破‘相’的差别，仅在于有否分开二谛加有胜义鉴别。亦就是在以胜义理论抉择现空二谛时，应成派不承认自他共同所境的现法，对此自续派却有所承认。若能善知此理就容易理解二派之间承许所破法的差别相。在藏地雪域弘扬般若大中观的过程中，宁玛派自宗等与格鲁派曾经有过极大的暂时辩论，具智善缘信士应该对此等问题善加分析了知甚为重要。

　　第二、宣说能破胜义理论及以此理如何遮遣所破法树立中观正见：

　　一般来说，抉择空性时最为重要的就是理论，如果对理论尚未详细理解，则对《中论》、《中观四百论》、《入中论》等在破斥外道、内道有部派(有实宗)等见解时的所说义，会生起有些能破除、有些根本破不了等不必要的疑念。当知生起般若智慧的主要途径是抉择空性的殊胜理论。全知麦彭仁波切亦说：在以胜义理论抉择万法本性时，无论是本来清净的如来藏或不清净的世俗法都是平等一如的，因为法界本体本无分别、取舍、远近等差别故。

　　确实掌握理论十分重要，否则，若心无正见的寻章摘句，或如鹦鹉学舌般的说，佛的般若经典与龙树菩萨的中观论典中宣说有诸法空性，然于调伏心相续、破除实有执著等则根本无济于事。《六祖坛经》云：“吾为汝说，善知识，世人终日口念般若，不识自性般若，犹如说食不饱，口但念空，万劫不得见性，终无有益。”法王如意宝在《忠言心之明点》中亦云：“讲诸圣教大论师，未调自续如鹦鹉。”是故唯有依靠这些系统而准确可靠的理论脚踏实地的闻思修行，才能彻底通达胜义空性，在心相续中决定生起现空大双运的殊胜定解。体悟到空性的真实利用，由此就能逐渐调伏自续以致破除实有执著的种子。由于末法时期的世间有邪道遍布，若不依随正理，则难以遣除无边邪道，并与彼等施展辩论亦如与疯狂人辩论一样毫无意义，可见理论的重要性是不可忽视的。

　　其能破理论分三：共同五大因(自续派与应成派共许之理论)；不共四大因(应成派的不共理论)；彼二差别。

　　一者．共同五大因：即金刚屑因，破有无生因，离一多因，破四句生因，大缘起因。此五大因在《如意宝

　　藏论》等注释中如是所说。全知麦彭仁波切在《智者入门论》中云：“若分别而言，有共同五因，若归纳而言，破四句生因可以归摄在金刚屑因中，如是则为共同四因。”何故称为共同理论呢？从中观二派共同应用的这一角度所说是共同理论。虽然自续派与应成派共同运用这五大因，但在运用的方式上却有着本质上的区别。自续派本来就承认三相理论，亦力图从正面去推出空性的结论，故为“自续”的理论。对于应成派来说，这是“他称”的理论，因为应成派所抉择的是入根本慧定的无漏境界，如是安住于大空离戏的法界本性，离一切名言戏论，一法不立。其自宗本来勿须任何承认，但为度化众生，清除彼诸实执，引发般若智慧等，必须假借理论来破析有实宗所许的观点。众生以分别妄心增益出来的种种显现，若能以理仔细观察，必然会发现漏洞百出、无法成立。正是基于这一原理，应成派论师在不离法界空性的同时借以他称理论来逐层剖析众生所妄执的对境，最后得出彼等所许的观点根本不能成立，亦就是使用了“以子之矛，攻子之盾”的方法。这些方法总结起来，亦就是共同五因与不共四因。可见应成派并不拘泥于某一种理论，亦不刻意从正面去推出空性的结论，而只是随顺世俗凡夫人的根性，为其解粘去缚、廓清迷雾，不说而说，说犹未说，一种本来如如的境界。《华严经》云：“如是普, 观缘起行, ，无作无, 受无真实，如幻如梦如光影，亦如愚夫逐阳焰，如是观察入于空，知缘性离得无相，了其虚妄无所愿，唯除慈悯为众生。”《大智度论》云：“言说为世俗，怜悯一切故，假名说诸法，虽说而不说。”

　　一．金刚屑因：经典中的《佛说稻秆经》，论典中的《中论》、《入中论》、《掌珍论》等都用到了金刚屑因，此乃详细观察、抉择因无自性的甚深理论，主要从破“因”自相的这一反体来抉择诸法是无生空性。由于众生执著诸法自生、他生、共生、无因生的邪见如山，为此立有相对能摧毁邪见山的金刚屑，此能以强大的威力来彻底地破除这四边生，如同金刚杵能将此邪见大山击为粉碎，化成极细微的碎屑，故以喻而得名金刚屑因。

　　一般来说，凡夫执著产生诸法之因归纳起来约有四种：即外道数论派承许的自生(自现)；内道小乘的有部、经部，大乘的随理唯识所承许的他生，中观自续派在名言谛中亦如是承许；外道裸形派承许的共生；外道现世美(顺世派)承许的无因生。此等经过金刚屑因的彻底破析后，分别得出许自生者有无义生、无穷生、不必要生的过失；许他生者有火焰生黑暗等过失；如果自生、他生各别不存在，更不可能有自他和合的共生；若许无因生者，有现量见的应成不能见或见不到的应成现量见的过失。这样便能彻底地遮破四边生。如是系统遮破的方法将在下文的颂义中广述。

　　二．破有无生因：诸经论中皆已用到此因，它是详细观察抉择“果”无自性的甚深理论。若因与果是同时，果就不必再生，若果在因位时无有则永不能生。其观察方法是，若说果有自相，此果则必由某个种子(因)所产生，那么此种子存在的同时，是否亦有果法的存在，若许存在，则不需要再生，已有之故。若许生未有之果，则永不可能，无有故如石女儿。《中论》等中亦云：“有法不应生，无亦不能生。”已有者不必再生，根本没有之法亦永不能生，就象千千万万个因缘集聚了也没办法产生出石女儿与兔角一样。亦就是说在世俗众生面前，种子上本来有果，或本来无果，除此以外别无其余情况。一般只能说因时无果，后来以因缘聚合后才产生，其实此乃缘起假立之生，是在不以胜义理论详细观察的基础上所安立的，根本不可能得有自相实有之生。是故有无生因主要是从破“果”自相的这一反体来抉择诸法是无生空性的。如《十二门论》云：“先有则不生，先无亦不生，有无亦不生，谁当有生者。”

　　若以三世来观察，所生之果亦定无实有，因为过去之法已灭尽故不生，未来之法尚未产生故亦不生，现在之法已有故仍然不生。那么所生之果是生因中已有的吗？还是生因中未有的呢？或者是二俱之生？还是非二俱之生呢？

　　若许生已有者：则不应理，因为已有之法即便是依因缘聚合亦不能再生，倘若已有，尚需再生，应成无穷生的过失。比如青稞的芽果已经产生，则就不必再生之理相同。

　　若许生无有者：亦不应理，因为本来没有之法永远亦不可能产生，如兔角、龟毛等纵然集聚因缘亦无法产生。

　　设若前面未有之法，后依因缘积聚而新生自相之果，不仅永无是处，亦根本不合实际道理。何以故？因为依因缘缘起所产生的果法并非自相实有，不过是第六分别意识作连结而假立了一个先无、后有之法，此生仅仅是分别心的假立而已，如是先有、后无之法亦由分别心假立，绝非自相实有。一切有为法皆依因缘缘起而显现，此外有的不会转变为无，无的不会转变为有。诸如生、灭、住、无住、有我、无我等均皆如是。唯依缘起显现的一切所知法，其自体是本空离根的，在真实义中遍寻不得其生灭、来去、增减等变迁的差别法。既然有无之中皆不生实有的果法，那么除了此有无以外的生果更不可能存在。是则应当如何承认此果之生呢？其实所谓的生果，是在尚未以理详细观察的基础上，唯由无欺缘起的一种力现而已。对此若稍加观察，有无等自相之生果皆不成立，如梦幻般毫无实体。

　　若许二俱之生：非但不应理，亦不可能成立，因为堪忍自体的有、无二者本来互不相容，都是各住自位，如同水火性不相容，如是相违之故。

　　若许非二俱之生：亦不可能成立，因为在相违法的中间，不可能成立有第三品物体故。

　　其实我们可用一个比喻来说明依因缘缘起所产生世间的一切果法毫无实质。例如通过睡眠习气引生的梦境，一个人在梦中梦见自己是农夫，在耕种之时首先辛勤地耕地、播种、生根、发芽，然后施肥、浇水、除草等。乃至这个梦境尚未醒觉之前，从耕地到发生芽果之间的一道道工序都是实实在在的有。当于梦境醒觉之际，方知这一切本来不存在，不过是梦中的迷乱习气所幻现而已。同样白天一切诸法的生灭等相，皆由无始以来分别心的迷乱习气而幻现，这些虚妄无实的诸法亦是依靠一些特定的因缘产生，若非特定因缘亦无生果之力，所以诸法必须是在特定因缘的范围内才能产生。依靠因缘缘起假立的此等诸法，在不观察的基础上，好象是实有，一旦通过正理观察时，连毫许实体亦根本无有。此与梦中、梦醒之喻理相同。相对于不具殊胜理智的普通凡夫来说，对胜义理论作系统观察的结果会生大怖畏，如同在伸手不见五指的黑暗之中，什么亦看不见一样的恐惧心情。实际上唯有通过甚深理论来作观察后，才能真实了达远离一切边执戏论的大法界本性中本无任何承认的所知法，是超乎一切分别寻思的殊胜境界，非如黑暗中什么亦不见的那种情景，亦非如石头一样无分别心。如是远离二取戏论、不可思议的境界，虽非言喻所能表述，但依胜义理论观察抉择后就能彻底遣除一切疑惑，以各别自证的智慧能明明清清的通彻了悟明空大双运的究竟本体，如同万里无云的清净虚空中呈现出一轮光芒四射的太阳一般炫耀了然。

　　这里尚应注意的一个误区是：切莫因为遮破了四边生与自相果，便进而将佛法在名言中的因果、轮回等世俗定律也一并否认，以致又堕在无边(断灭)。那么应成派是如何看待万法之生呢？应成派认为，在分别心面前的世俗法只能承认是缘起生，因为缘起生是假立不成实有的幻相，以此不致于落四边的任何一边。此缘起生有两个前提：一是从现法的角度，二是针对分别心尚未消亡的众生。应成派安住无生无灭的法界本性时囊括缘起生在内的一切万法皆已寂灭，也就是在法界本性中本来不成立假立的缘起生。然于世俗中具有无明习气的众生却将本来无生的法界空性视为森罗万象、错综复杂的实有法，以粗重的分别心见到了万法的生灭等体相，见到稻种长出了稻芽，长成了稻谷等，并认为这一切浑然天成、本来如此。一部分众生对这些现象生起了怀疑，进行了思考，试图找出隐藏在这些现象中的真相，这就是各类外道及古今中外的哲学家们，因智慧、福报不足，而未能找出令人信服的答案。另有一类如声闻缘觉，虽然找出了比较令人信服的答案，但也未臻圆满。彼等亦算学识渊博、智慧深远，是众生中的佼佼者。尚且如此，若直接将应成派的无生大空性讲解出来，则对绝大部分根性不高的众生来说无异于充耳不闻或至晕头转向，甚至无从下手、无法捉摸等一样，根本不能如应正确地理解甚深法义。因此佛菩萨们退而求其次，首先宣说了因果等前行法，待众生修行慢慢上路，根机相对逐渐成熟，尚未具有能力理解无生大空性时，便从见闻觉知的角度，将众生所执为实有之生灭法与无生大空性折衷，留取了众生所见的生灭之相，去掉了众生额外安立上去的实有执著。如应成派的缘起法、自续派、格鲁派的单空见，皆令众生了达缘起法，待执著已大半去除，根性已完全成熟时，诸佛菩萨便直接宣说了本无生灭的大空性，令其了悟诸法的究竟实相——一真法界的真如本性。如是随顺众生的根机、意乐，渐次迂曲而最终使众生回归本原，登上法王的宝座。由此应成派才呈现出其遣荡一切、超然卓越的独特风采。

　　粗略看来缘起生似乎与四边生中的他生较相类似，实际上两者之间却有着本质上的区别。因为应成派的缘起生如幻如梦，是不经详细观察暂时得出的结论，与芭蕉树一样毫无实体。而许他生者，认为是实有之因产生了实有之果，是经观察后成立的。其实在以胜义理论观察时，根本找不到一个“他”的存在，因为有种子时无果，果上无原先的种子，种与果不会同时并存，就象昨天与今天、上午与下午、前一分钟与后一分钟等不可能同时并存一样。又象在梦中，不观察时好象有种种因果法，其实连世间人亦知道梦境毫无实体，皆为迷乱习气所幻化，根本没有一个堪忍自体的“他体”。又如幻化师幻化出的象马、男女等，本来虚幻无实，亦就无所谓“他体”。否则，所谓的他生难以避免会有下列过失：因生果时，因若已灭则此因应成断灭法，因若未灭则此因应成恒常法。而应成派承许的缘起生本身即是不用胜义理论详细观察的假立现法，一旦用以理论观察时则本体空性，现与空亦是互为圆融一味无违的。

　　三、破四句生因：它是同时观察因与果的殊胜理论，诸经典与智藏论师的《二谛论》以及全知麦彭仁波切的《智者入门论》等中都用到了这一理论。此理论主要是破除有实宗承许因能产生实有果的观点，遮破此执著的方式归摄起来约有四种：即多因生一果，多因生多果，一因生多果，一因生一果，称此为四句生因。运用此理观察抉择以及遮破的方法，全知麦彭仁波切在《智者入门论》中云：“设若多因生一果，应成一异体无因；设若多因生多果，不能成立一体果；设若一因生多果，不能成立异体果；设若一因生一果，应成勿须聚因缘；是故因果之缘起，离实一故无异体，除一异体假立外，真实义中无有生。”

　　全知麦彭仁波切又在《智者入门论》中依次第分别解释上述理论云：“所谓多因生一果、多因生多果、一因生多果、一因生一果之四句生因中，无论何者，若能以理善加观察皆不成立。

　　设若多因生一果，应成一异体无因：

　　有者作如是念：由所缘境、眼根、心所中的作意、光明等多因生起眼识之一果，故谓异体之因可以产生非异体之一果。破曰：非异体之果应成无因。如是则非异体之因亦不能产生非异体之果，故异体非异体即多体一体皆应成无因，因为没有多体一体所不包括之法故。是则多体一体所摄之诸法，应成要么恒有、要么断无。

　　设若多因生多果，不能成立一体果：

　　如果认为多因生多果，以心所的作意无间产生自性的眼识，依靠眼根产生能持取外境之识，从而缘于外境产生各自形象之识。破曰：如是则各各之因所产生的不同识与眼识非为一体，故识应成多体。若如是许者，并非此等因生起眼识之一果，因为各别之因产生各各差别之果，其总体之眼识应成无因。若谓：这些差别部分的反体皆除一识外，无有异体。破曰：如是安立为多因生多果应成无义，并成多因生一果，彼者亦有如上所述之过。若谓：虽然本性一体，但从不同侧面(反体)上是假立的异体，故无过失。破曰：诸因对假立的法起作用后，不会生起自相实有之识，那么实有之识应成无因。若果的本性为一体，却有很多差别的部分，显然法与有法应成异体。

　　设若一因生多果，不能成立异体果：

　　如果认为犹如所缘境的蓝色花朵之一因产生自己的后后相续，及产生他人之眼识等多果。试问，是仅从此一因产生还是偕同余者而产生呢？若许前者，异体之果应成无有能生之因，并且一因亦不能产生一果，一体与异体之果皆应成无有能生之因。如是上述过失仍然难免。若许后者，蓝色外境及观待光明、眼根、作意而产生眼识，所生之果不成一体，以各各不同之因生起各各不同差别之果故。

　　设若一因生一果，应成勿须聚因缘：

　　若谓一因产生类似自己的一果。破曰：以眼根为喻，除了生起与其自己相似之法外，不会生起眼识，那么一切众生应成聋子(不能闻声)、瞎子(不能见色)等，无疑有很大的妨害。上述破四句生的理论是《中观二谛》中所说。”

　　全知麦彭仁波切又在大圆满金刚智慧中自然流露出破四句生因的理论，故于《智者入门论》中云：“此外，如果承许多因生一果者，果法不应有(色、形、味等)多体，应成唯一，然以理论观察时无可分析的实有一体法，不可能成立；若许多因生多果者，则多因生一果的作业根本不成，即便是集聚多因亦应成无义；若许一因生多果者，同样无分析之一因亦不可能成立，不观待任何法的独一因能生果永不可能；若许一因生一果者，亦不能成立，因为此与集聚因缘能产生各种果法成直接相违故。因此无论是因或果都没有一个实有堪忍的一体性，既然无有一体，亦不会有由一体组成的多体，对多体的法亦是依其同类的根据假立为一体，同样，对一体法亦依其种种差别的分类假立为多体。名言中唯以这种方式来安立因果法。此外，以胜义理论观察时，在多因生多果、多因生一果、一因生一果、一因生多果的四句生中，任何一者亦不成立能生所生的因果法，所以诸法毫无堪忍的自体，如梦境般虚妄无实。”以上所述并不是在破斥尚未以胜义理论观察的情况下所承许的多因生一果等法，而是破斥正以理论观察时所承许的自相法。此破四句生的理论是从因果能生所生之反体而抉择诸法空性的。

　　四．离一多因：全知麦彭仁波切在《文殊上师欢喜教言论》中云：“离一多因如同锋利的宝剑、利刃，能顿时斩断一切分别实执，此理简明易解，观察时亦很方便，抉择的范围亦非常广泛等有很多不同的特点。”在经典中的《楞伽经》等，论典中的《中观庄严颂》，月称论师的《入中论自释》及其《入般若波罗蜜多根本论》等中皆用到了这一殊胜理论。“离一多因”并不是从因、果的能生与所生之侧面观察，而是直接从诸法本性的反体来作抉择。如果诸法本来实有存在者，要么是一体、要么是多体。

　　首先观察一体的这种情况，可以将一根柱子分成上、中、下三部分，又将上部分分成上中下三分，如是分析后就会发现成为一体的柱子根本不存在，这些支分亦是分别心假立而有。如是以理观察时，不仅粗相的法不存在，且连极微尘许亦根本无有。如是推知既然没有一体，更不可能有多体，因为多体是依靠许多个一体组成的。就象经堂里一个人都没有，亦就不可能有许多人组成的僧团，所以多体是建立在一体的基础上。其实应成派在名言中本身不破假立现法的自相而随顺世人所许，在尚未以胜义理论观察时，因缘缘起所假立的一体、多体法均不必遮破。

　　离一多因，其所立、能立、比喻等在宗喀巴大师的《现证庄严论·金鬘疏》与甲曹杰的《中观庄严颂略释》以及荣顿巴尊者的《现证庄严论广疏》等中皆有详细广述。尤于全知麦彭仁波切的《中观庄严颂注疏·文殊上师欢喜教言论》中有很深广明晰的论述，可以参阅了知。

　　以离一多因来抉择人我、法我、有为、无为等诸法自性空(有为包括内外的器情诸法，无为包括虚空及不可思议我等)。由于一切所知法已经被正理抉择为自性本空，故应归摄遍计与俱生执著的一切所境法而如是介绍空性的要诀，即不仅无患六根识面前的所境法，乃至外道的遍计法都一并归摄而如应的抉择。并且能立的离一多因及所立的自性空皆为无遮法，亦是一体关系。其能立是从抉择远离一体多体的这一反体而言，所立则是从无自性的这一反体而言，其实都是无我的本性。这样依靠离一多因就能成立自性本空的究竟实相。虽然无分别的实有一体与多体如同水火互不相容，但分别无实(假立)的一体或多体相互间是有关系的，因为多体是建立在一体的基础上。

　　下文对离一多因作具体的阐述，并且以此理论来破析人我与法我的执著。

　　在小乘中将诸法分为有为法与无为法两种。其中有为法即色、声、香、味、触五境与眼、耳、鼻、舌、身五根等世俗诸法。彼宗以理观察抉择有为法后，承许粗相色法的基础即无方分微尘，心法相续的基础即无时分刹那。如以宝瓶为例，可以将宝瓶打碎，碎片再碎，碎至外力不能再碎之时，可以用心识分析，如果其有大小或方分，则上半部分与下半部分非为一体。可以将其一分为二，其中一分又可分为二，如是分至无穷，小乘宗如是分析观察后，认为粗细色法之极微尘再无方分，并许此无分微尘为自相实有。

　　复次于心法亦作类似的观察与分析后，认为其极微即无时分之刹那为自相实有。彼宗认为若不安立无分微尘与无分刹那为实有之基，则于粗大的色、心等世俗诸法就无法成立。外道许此(无分微尘)为恒常、小乘许此为刹那性，虽然所许有别，但彼二的共同点即是实有。

　　首先对承许无分微尘与无分刹那是否实有存在这一问题而以正理来进行观察。外道胜论派承许无分微尘是相互接触而存在，内道小乘有部派承许无分微尘相互间虽不接触，但互有作用力，即相互束缚而存在(此与近代的自然科学很相近，繁不赘述)。若许无分微尘间相互接触而存在者，那么当两个无分微尘的一端接触时，其另一端是否接触？若说不接触，则微尘有触之端与无触之端应成有方分，非为无分微尘。若说二尘间相互接触，那么二尘应融为一体，即成一尘，如是须弥山王亦应成一尘，故许无分微尘间相互接触极不应理。若许无分微尘间相互不接触，那么以两个不接触的无分微尘为例，于白昼时二尘间有光尘存在，于黑夜时二尘间有暗尘存在(小乘许光尘与暗尘皆为刹那存在，故如是观察，或者观察在二尘间再放入另一微尘，使其互相接触，也与此相同)由于二尘间遍布光尘或暗尘故，二尘间互不接触。那么光尘或暗尘与二尘间是否接触呢？无论接触或不接触，凡许无分微尘实有存在者，皆有上述过咎。如是以理观察抉择时，成立无分微尘的确无有是处。复于心法之无分刹那，作类似的推理观察时，亦能得出同样的结论。

　　复次，对构成粗相色法的无分微尘与组成粗大心法相续的无分刹那许为实有性作观察并予与遮破。

　　小乘宗承许在构成粗相的山河大地等器世间时，需要积聚很多的无分微尘。如《俱舍论》云：“极微微金水，兔羊毛隙尘，虮虱麦指节，后后增七倍，二十四指肘，四肘为方量，五百俱庐舍，此八逾缮那。”设想一无分微尘之四方四隅上下各有一个无分微尘，中间之尘与十方之尘无论接触与否，由于中尘无有方分，则十方之十尘与中尘皆应合而为一。若以上方之尘为例，由于中尘无有方分，则上方之尘不仅应位于上方，也应位于下方，还应位于四方四隅，尽管如是也只能与中尘合为一体，那么应有山河大地只有容为一尘的空间等有极大太过。如是此于《中观庄严颂》中说：设若中尘的周围十方有十尘，那么观待十尘中间之尘，应有十分。比如一间房屋，可以分出东、西、南、北等异面，如是中尘若有十分或十面，则其不能成为无方分之微尘。如是所许，无分微尘亦就不能组成粗相的色法，以理观知无分微尘亦本来不存在故。另外与此类似的观察方法，《唯识二十颂》云：“极微与六合，一应成六分，若与六同处，聚应如极微。”即一微尘的四周上下有六微尘围绕时，若中尘与周围的六尘接触，中尘应有六分或六面，如是其非为无方分之微尘。若不接触，则六尘应成仅占一尘之空间，这样即使积聚多如山王之尘，亦应成仅占一微尘之空间等有极大过失。若是堪忍的无分微尘则永远不能组成粗相的器世间，如果都是有分之微尘，则就无法安立为无分微尘，故许胜义中成立无分微尘极不应理。

　　又对无时分之刹那进行观察，依此自相的刹那也不能组成粗大心识之相续。因为在组成心识的粗大相续时，需要积聚很多的无分刹那。《俱舍论》云：“百二十刹那，为恒刹那量，腊缚此六十，此三十须臾，此三十昼夜，三十昼夜月，十二月为年。”以此可知，由刹那时位的次第增上而构成心识之相续。在尚未观察的名言中可有如此承许，此若承许胜义中存在者，试问，实有无分刹那之前后是否相互接触，若许接触，则于二个刹那之间另一分是否接触？仍许触者，应成二者合为一体，如是一大劫也应成一刹那，又如何能构成心识的相续呢？若许无触者，则非为无时分之刹那。如果承许无时分之刹那相互间有隔无触而使诸刹那构成心法之相续。若如是者，试问，某一无分刹那之前一间隔的后端与后一间隔的前端是否相触？若不相触，则非为无分刹那。若相触者，皆成无隔(一体)，如是怎么能组成心法的相续呢？因此无分刹那不能成立。

　　由于此理深细难懂，故从图表来进一步详加说明如何抉择无分刹那心识之空性。由心识无时分之刹那构成一个粗相续心识时，需集聚很多无时分刹那之心识，这些无分刹那心识互相之间要么有间隔，要么无间隔。所谓间隔之义，是指全为空白，无有心识，即使是细分之心识。无分刹那心识若互相间接触而构成粗分心识，则可作如下观察，如图1，此二无分刹那心识分别标示A、B与C、D，若第一个无分刹那心识之A端与第二个无分刹那心识之C端接触，则问B端与D端是否接触？若接触，则此二无分刹那心识合而为一，不能构成粗分相续。若不接触，则A端非为B端，C端非为D端，二者皆成有分，非为无分刹那心识。

　　无分刹那心识间若有间隔而构成相续，则如图2，可作如下观察，如以2号无分刹那心识为例，其前有一间隔，此间隔后端为A；其后有一间隔，间隔前端为B，则问，A与B接触不接触？若不接触，则A非为B，故2号无分刹那心识成有分，非为无分。若接触，则前后二个间隔连成一片，全成间隔，即为无有心识之空白，不能构成粗分心识。故许无分刹那心识不应理。

　　另外，大法王无垢光尊者与金刚上师法王如意宝晋美彭措云：无论是一心或异心悉皆无法成立堪忍的自体，因为一切粗觉的相续皆可分为乃至无分边际时位，此一无分边际时中，日影必定是无有止息地在稍许变迁。如所射之箭须经过如日影之尘，其箭亦是尘尘的次第经过，当箭经过一尘时，其日影亦需不停而行，应当思维此喻。无分刹那亦可分析乃至无基空性间无有一性是成实之法，如果构成心识相续的一个因素无法成立，那么更不可能获得众多。

　　复次，小乘宗将无为法分为择灭、非择灭、虚空三种，并承许其为自相实有。关于无为法的体相，如本论云：“若无生住灭，是法名无为。”如以虚空为例：所谓的虚空，是指无有任何色相之法，实际上其仅为第六分别心所假立而已，虚空的总相本自空性故。小乘自宗将心法的相续抉择为无时分之刹那，如前所述，运用离一多因来观察，可以将无分刹那抉择为本空离根。总而言之，虽然小乘自宗将有为诸法之基抉择为无分微尘与无分刹那，但未能抉择为离四边八戏的大空性。在承许实有微尘与无分刹那为胜义谛的基础上，运用这种理论抉择了本来无我的空性及世俗的粗相假立法。以此为见解而修持者可以获得所欲的暂时解脱、证阿罗汉果。《定解宝灯论》亦云：“粗体以及无分尘，虽似相违而彼等，暂无圣教窍诀故，建立无违之宗派。”而应成派则利用离一多因将无分微尘与无分刹那抉择为离四边八戏的大空性，依此见解而修持者能现证无上菩提、获得究竟解脱的佛果。或许有者疑问：既然是空性，怎么能有显现呢？又如何能建立世间诸事呢？其实空性与显现并不相违，空性的智慧唯与四边的实执相违，由分别心所增益的有无等边而被离一多因的正理遮破无余。如是抉择为现而空、空而现，现与空非但互不相违，且正好相一致。如云：“空故缘起而显现，现故本体为空性。”正因为现空双运是一味无别的，故于空性的显现中可以安立世俗的一切事相。

　　复次，运用离一多因对随理唯识所承许的实有依他起进行观察而予以破析。彼宗将世俗法归摄为五位唯识：自性唯识即八心王；相应唯识即五十一心所；所变唯识即十一色法；分位唯识即二十四不相应行；实性唯识即八无为法。又将其归摄为三自性，即遍计法自性、依他起自性、圆成实自性。随理唯识认为遍计法是自空，而依他起在胜义中是刹那、实有的。依他起虽有净与不净之分，亦有内识与外识的含义，但这里对此不加分别而仅作总体观察。彼宗承许识为实有，如果识是实有者，并非指识的相续为实有，而是承许心识相续之极微即无时分之刹那为实有，识之相续前后中皆有差别故。如嗔心有生住灭之不同，亦由很多无分刹那组成一相续，并且每一无分刹那与其余不同，故形成了心识的变化过程。《楞伽经》云：“世尊，识有几种生住灭？佛告大慧，诸识有二种生住灭，非思量所知，诸识有二种生，谓流注生及相生。有二种住，谓流注住及相住。有二种灭，谓流注灭及相灭。”此犹如电影之画面，即连续放映前后相临的静态画面，其形状动态过程较为相似，仅有少许不同而已。依他起是否实有，亦关键在于是否存在无时分之刹那，此若存在者，应是非空而是实有。然而前以理论已将此无分刹那抉择为自性空，如是分析，依他起又怎么能成为实有呢？若能遮破无分刹那，进而可以破除唯识之五位百法。如以不相应行为例，其定义为“非心非色不相应行”，即非为心王非为色法非为心所，而是假立的有为法，此于心王、色法、心所三法的作用上而安立名称，所以仅属第六意识造作的假立法。如不相应行中之“生”，义为先无、后有之法位，其相续非为实有，因为唯许无分刹那为实有，此外之相续假立为有。由前已破无时分之刹那，故“生”第六识的总相亦是假而本体空性。其余的五位百法皆可如是观察类推而抉择为空性。总而言之，虽然随理唯识运用观察微尘如何构成粗色之理与观察所缘缘之理，将无分微尘抉择为遍计法的本体空性。但又以“假必依实”的原则，却未能将内在的无分刹那抉择为空性。并将外境法与现行心识抉择为内识的功能或习气，此也仅是名言中的真世俗谛，非为真胜义谛，唯有中观派以离一多因所抉择离四边八戏的大空性才是真正了义的胜义谛。所以中观派与随理唯识的主要差别，仅在于以理论抉择依他起时是否承认为自相实有。

　　其次，再依据离一多因来抉择人无我与法无我。一般来说，抉择人无我空性的理论是七相理论，前五相为龙树菩萨在《中论》中所述，后二相为寂天菩萨在《入行论·智慧品》与月称菩萨在本论中所述，当知七相理论亦为离一多因所摄。

　　关于人我与五蕴的关系，以车与其支分零件的比喻来加以说明。本论云：“如车不许异支分，亦非不异非有支，不依支分非支依，非唯集聚复非形。”即车与其支分零件不是异体，亦不是一体，亦不是车上具有支分，既不是车依附于支分上，亦不是支分依附于车上，既不是零件的无规堆积，亦不仅仅是形状而已。那么车与其支分到底是什么关系呢？其实二者是暂时观待整体与部分之间的假立关系。在运用离一多因对车的整体进行观察时，可以将整体之车分析为部分的支分(零件)，如是则知整体之车并无自相实有，仅仅假立而已，故于胜义中粗相之车当体即空。同样所谓的人我，亦是将五蕴作为实有一体，依此而产生我执。此所执之我是否实有呢？首先依七相理论来观察推求，依五蕴整体而假立的我与其支分的五蕴，既不是异体关系(许为异体者，乃为外道之观点，即不可思议我，仅是遍计之总相而已)；亦不是一体关系；既不是我上具有五蕴；亦不是我依附于五蕴；既不是五蕴依附于我；亦不是五蕴的散乱堆集；亦不仅仅是形状。若以离一多因来进行观察，就能抉择出我与五蕴的整体(聚集体)都不是实有的一异体，唯是假立的缘起显现而已。如僧肇大师云：“四大本无主，五蕴原是空，将头临白刃，犹如斩春风。”

　　若对五蕴分别再作具体的观察，就能抉择出各蕴也都是假立。以此逐渐深入探究时，可以抉择出五蕴之基是无分微尘与无分刹那，其真实义则是人我空性，故所谓的人我亦不过是假立而已。依此见解修持，待第六无分别识圆满现证时，即证悟人无我空性的境界。由于小乘声闻许无分微尘与无分刹那为实有，只抉择了自相续五蕴与他相续五蕴以及外境色法的粗相为空性。小乘缘觉虽抉择了外境色法的细相空性，但此也仅属于相似胜义的部分而已。依此亦能遮破人我及人我的执著，现证阿罗汉果。此广破之理请详见于《澄清宝珠论》。

　　在运用离一多因抉择法无我空性时，首先将世俗万法的粗相抉择为无实假立，如是再对细相作进一步的观察就能抉择为无实有，亦就是将无分微尘与无分刹那都抉择为空性。如是遮破有边后，再以相同的理论于无边、二俱边、非二俱边进行类推、观察亦能予以遮破，进而抉择为离戏大空性。

　　全知麦彭仁波切于大圆满金刚智慧中自然流露而宣说离一多因的甚深理论，在《中观庄严颂注疏·文殊上师欢喜教言论》中云：“如以微尘为例(有些外道许微尘为常有，内道有部许无分微尘是刹那实有法)，彼等虽许为成实独一，然却无有成实独一的理由。否则，此独一成实法上不能有其余之分别法，那么成应除此独立自相的微尘以外，其余的一切所知法悉皆无有。如是在一切所知的范围内，若许何法为实有也与此相同。如是安立为实有独一的微尘法，从方分的角度来观察，众生相续中所摄纳的心识，能安立很多不同的异体分别识，在如是众多的分别识中，何者亦未能见到一个自相实有的无分微尘为所境法(也就是此微尘非能成为众多分别识的所缘境)，那么于彼所境上应有如是未见法的众多分类。又从时分的角度来观察分析，一切有情于劫、年、月、日、刹那的无量分别心中，何者亦未能见到一个自相实有的微尘为所境法，那么于彼所境上应有如是未见法的众多分类。并且此实有的无分微尘既非心识，亦非宝瓶等法，亦不是其自体本身有多少所知法而有如是非为成实独一法的众多分类。对此又反过来观察，若以方分与时分的种种分别识，皆能见到一个实有的无分微尘为所境法，那么在其所缘(无分微尘)上亦可以安立如是众多分类(也就是说，方、时的分别心有多少去见微尘法，如是于微尘上应有等同分别数量的众多分类法)。其实诸法皆由分别心安立，从肯定的侧面而言，“是”的反体有多少，如是亦应有相同的众多类别，诸如是微尘、是细小、是所知法等，若于此等中认定何者是成实独立的一体法或无论承许何者为成实的独一法，那么在方分与时分的何者分别识面前皆不成所知，因此所谓的成实独一体仅仅是立宗而已。或此无分微尘亦可再分为无量异体，如是怎么能安立为成实独一体呢？故于此等中无论认定是何者，均遍寻不得彼彼不可再分的成实独一法。凡是有分类之法非为一体，不能分类之法乃为一体，若不将其安立为一体的名称，则于所知法的范围内很难找到另外的一体法。

　　总而言之，于所知法的范围内，无论何种自体，凡是胜义中安立为成实独一之法，那么在方分与时分的无量心识面前，除此独一的所缘外，其余的一切法、甚至任何一法亦皆应成非所缘境，此外亦不可能有其余的一个方分与时分之法。如是观察的最终结论，此所说的独体法，也并不异于心识外而单独存在。若许存在者，应成不是独一之法，因为有分别故(是色法、不是心识等)。如果连分别自境的心识也不存在，那么实有一体的所缘境亦应成不可缘，如是在种种显现的所知法中，无论何者皆应成如兔角般根本不存在。故于一切所知的范围内，成实独一之法，过去没有成立，现在亦不能成立，未来仍然不会有。然而方分与时分的诸法显现仍是极为明显应理，亦无任何偏颇。如云：所知范围设一实，应成所知皆不现，所知一法不成故，无边所知各明现。(设若在一切所知法的范围内存在堪忍的一体实有法，则应成与般若空性相违之法，当知这样的所知法应成一切时处都不能显现。从胜义实相般若大空性的角度而言，堪忍实有的所知法在二谛中一法亦不成立，是故名言谛中显现无量无边净与不净的所知法都是依靠各自同类的因缘而明现相应的种种果法，犹如水月般，即是殊胜的缘起性空。)

　　唉玛(极希奇)！诸法之法性，乃为不可思议，极奇希有，倘若听闻遍知此等者——善逝所宣等性的狮吼声，则于智慧之身力能增上广大，犹如一口能吞尽无边虚空，其手能持斩断现有戏论的甚深正理——文殊手中的宝剑，连一法也不成实有，诸法在空性中皆由缘起显现，对此缘起性空的究竟真理，生起稳固、殊胜的定解，请将此理广弘于世间生众。如是上述甚深难测的殊胜理论，乃由自之智慧的力现而为诸有缘善士宣说。”如是所说也。

　　由于所知法包括心法与色法或有为法无为法，一切所知法又是观待因缘所安立，若不观待名言的因缘而有之所知法决定不成立。然则不能因为色法观待于心识，而认为色法有少许的独立性，甚至将其推广到绝对的独立性。其实这少许的独立性亦是由心识去了知的，乃为分别心的所境，非真实智慧的境界。如是由分别心幻现的一切所知法绝无堪忍的自相实有，仅仅是分别心的假立而已。不仅所知法无实，且于能知的心识亦毫无实质，这是通过正理观察、抉择所得出的结论。是故应成派所运用的离一多因就能彻底破除四边八戏，直接抉择了离一切戏论的无遮大空性，所抉择的正见亦是般若的大无遮见。

　　五．大缘起因：在经典中的《龙王请问经》与论典中的《中论》等皆已用到了“大缘起因”，其理论主要是抉择一切诸法的本体皆为大空性，亦是共同抉择因果所摄一切诸法的本性或三解脱门的一种殊胜理论，它涵摄了前述四因的全部理论，因此在五大因中最圆具权威的就是大缘起因，其之威力能摧毁一切实有的执著，同时遣除常边与断边，故又被称为五大因中的“因王”。如本论云：“由说诸法依缘生，非诸分别能观察，是故以此缘起理，能破一切恶见网。”

　　应当如何认知万法的缘起本性呢？全知麦彭仁波切在《智者入门论》中云：“观察一切所知法的大缘起因，是抉择诸法自性不生，由因缘集聚后假立而生，无因则决定不生，显现的诸法亦当体即空，毫无自性，因缘缘起法本如影像，远离常断、来去、生灭、一异自性的诸边戏论故。若以相近真实法性的胜义理论来衡量时，除无欺缘起力所产生外，若于四边生、四句生以及有、无、常、无常等中何者为实有，都无法安立为名言世俗法，故应成诽谤了一切名言。由是能以得出无实法犹如幻化、缘起显现与空性乃为一义的结论。是故唯有中观宗所假立的一切名言现法极为应理，以此便能成立世俗名言，以及四谛、三宝等出世间一切宗派的名言。在此正理之王大缘起因中，摄集了金刚屑因等所有胜义理论，不以理论观察时，一切缘起显现之法皆能成立，一旦以理观察时，因、果、体性何者亦不成立。此于《中论》等中有广说缘起之理。如是在世俗中因、果、体性三者的显现而安立名言，在胜义中因、果、体性三者即是无自性的三解脱门，都是大空性的本体。如是二谛无别大双运的具胜空性，乃为修中观道者所证之法界，亦即出生三世佛、佛子的了义佛母。在安住根本慧定时，现空二谛一味无别的大平等性犹如虚空，超离分别意境，虽离言思，但以无念的各别自证智慧安立为等性。在后得时诸法现相与梦境、影像、幻现、变化等喻相同，现而无有自性。如是具足甚深定解，以此妙慧分别二谛而安立此基道果，无误现证并为他人宣说，从现证的空性义中产生大乘道与果的一切殊胜功德。”是故对此甚深的金刚语，应当再三闻思，反复观察后运用在心相续中修行，此对修行者来说，是抉择一切所知法最为殊胜的窍诀。

　　总而言之，缘起法是内道大小乘所共同承认的。在般若大空性的基础上建立名言的缘起显现法是中观派的观点。在理解观待缘起法的前提下，首以简明易知的比喻来说明这一问题。所谓观待者，如同此山与彼山、上面与下面、长短、大小、左右等皆为观待而成立之法。如果上面没有，观待它而有之下面依然不会存在。又如儿子与父亲，亦是互为观待而成立的，如果尚未观待父亲之前就有了儿子，应成无父之子，或说勿须观待儿子，而得有父亲之名，那么一切众生在出生之际就应该成为父亲，此许有违于名言规律，故极不应理。如是能生因与所生果之间的关系亦与此理相同。若不互相观待，永远不能产生同类因之果法，譬如青稞的芽果必须是观待青稞的种子而产生，同样一切诸法并非不观待而存在独立实有，而是因缘缘起所假立产生的。如梦境中的第六分别识面前所现之法，或如无分别眼识前所见的水月等一切所境色法均有待于各自同类或特定的因缘而产生，其差别仅在于有境的分别识与无分别识。若以胜义理论观察皆为平等的无生大空性，其本性本无来去、生灭等相。如本论云：“如日轮有蚀等别，于影像上亦能见，日影合否皆非理，然是名言依缘生。”其实现而无实之空体(影像)，勿须胜义理论，仅依名言理论观察亦不难易知，诸法现而无有自性，皆为缘起假立。譬如，水月在尚未观察的基础上似有，以名言理论稍作观察则知毫无实体，再进一步观寻，此现而无自性的水月到底从何处来，住于何处，消失时去于何处等如是观寻了不可得。如是诸法在因缘缘起聚合之时自然会有显现，当缘起力不具足时，自然就会消失。并且依靠缘起力正在显现的诸法，其本性亦是本空离根的，犹如镜中影像现而无自性。假设说诸法不是因缘缘起假立而是自性实有的话，那么所现之法必定会有它的来源、住处、去处等，然却对此上下求索、遍寻不得，所以诸法并非自性实有，唯是缘起假立显现而已。因、果、体三与上述比喻相同，因缘聚合时则现，正现之时亦是无生大空性的本体，如此现而无自性、缘起性空的甚深义理，请详见于《定解宝灯论》第五问答义。

　　在因缘缘起的基础上所假立的轮涅诸法，如怙主龙树菩萨云：“知此诸法空性已，一切业果依缘起，希有又此极希有，希奇又此极希奇。”这种缘起法的甚深道理，唯有我等大师释迦牟尼佛才能无倒宣说，其他外道的所有论师都未能如实地宣说这种甚深见解。故于《中论》中云：“我稽首礼佛，诸说中第一。”在古印度有很多种外道，约有三百六十多种见解，其归纳为六十四种，再为归摄即常见、断见两种，这些具有外道见解的论师们虽然创立了各种各样或千奇百怪的教派，但实际上都未能通达无我空性的正见。如胜论外道虽许外境色法如梦如幻，但究竟亦未通达无我空性，并且以此见解引起的是遍计执著，因彼建立了一个具九种或五种或不可思议功德之我为独立实有。从外道的甚多典籍中亦不难易知，彼等从未提及过缘起性空的甚深道理，虽然他们的论典中有讲到如梦如幻的世俗法与实相、真理、真如、法界等胜义谛的名词，但这些名词与中观中所诠示的意义却有天壤之别，其根本亦未能通达释迦佛陀所宣说缘起性空的甚深义理。所以内道的缘起法是最胜无上的，故被尊为诸说中的第一。就连印度古今的外道物理学家等所有教派的论师们，均称佛陀所说的缘起法是诸说中的第一。此缘起性唯依内道的佛经与龙树等诸大菩萨所宣说的正确理论方能通达，此能成立的甚深见解亦是一切教派中绝无仅有的。怙主龙树菩萨在《回诤论》中云：“若谁有此空，彼有一切义，若谁无空性，彼一切非有，诸说空缘起，中道为一义，无等第一语，敬礼如是佛。”又于《七十空性论》中云：“由一切诸法，自性皆是空，诸法是缘起，无等如来说。”又于《六十正理论》中云：“若有许缘起，诸法如水月，非真非颠倒，彼非见能夺。”又于《出世赞》中云：“戏论说众苦，自作及他作，俱作无因作，佛则说缘起，若法从缘起，佛即许是空，说法无自性，无等狮子吼。”此等唯说由缘起因故自性本空，因此缘起义现为大空性本义即是龙猛菩萨不共之宗。月称论师在《显句论》中云：“无论何宗承许诸法自性本空之观点皆可成立，诸法皆为缘起显现故本体空性，凡许空性，即有缘起，由缘起性故，安立四圣谛亦极应理。由缘起故乃有苦谛，若无缘起，则不生苦，彼无性故即为性空，若有苦者，则于苦集、苦灭、趣苦灭道皆可成立，故于认知苦谛、断除集谛、修持道谛、现证灭谛亦得成立。如果有知苦谛等，必有向、果及其安住诸向及诸圣果的圣者。若有住向果者，必有僧宝，有诸圣谛即有正法。若有正法及僧伽者，亦能成立有佛，能如是成立三宝。”由此世出世间一切诸法的分位差别与所证功德以及善不善业果报等一切名言皆能成立。故《中论》云：“以有空义故，一切法得成，若无空义者，一切则不成。”又云：“若一切不空，则无有生灭，如是则无有，四圣谛之法。无四圣谛故，亦无有法宝，无法宝僧宝，云何有佛宝。”当知中观所说缘起性之空与世间人所认为无一物之空是截然不同的。月称论师在《显句论》中云：“有部宗对中观师说，若汝安立诸法皆无自性者，则如世尊说自所作业自受异熟果报，此等一切岂非皆为汝破，如是谤无因果即成无见者。中观师驳曰：我宗并非无见者，而是在破除有无二边，光显能往般涅槃城之中道义，未说诸业作者果报等是断无，应能善立彼无自性。若谓所立无自性者，则于能作所作皆不应理，此咎仍在。驳曰：此过非有，唯有自性不见作用故，唯无自性见有作用故。”又于《中观四百论释》中云：“我非说无事，是说缘起故，汝说有事耶，非唯说缘起故，汝何所说，宣说缘起，何为缘起义，谓无自性义，即自性无生义，能生性如幻现、阳焰、影像、乾达婆城、变化、梦幻、果义，空无我义。”此显由许缘起，能除有事无事二边之理。由说缘起义即自性不生，故能遣除有事的实论，由能生如幻等果为缘起义，故能遣除无事的实论。《中论》云：“说有是执常，言无是断见，故于有无二，智者不应住。”中观师由缘起因而说业果等皆无自性之空，外道现世美(顺世派)不许业果等为缘起，不以彼为因，由未见现在有情从前世来、及经此世往后世等，以此为据而妄说没有前后等他世。其实彼二之“因相”有极大差别，成立无性的根据理由亦截然不同。如《显句论》云：“有者妨难说，诸中观师与无见者(外道现世美)全无差异，因为彼说善不善业与作者及其果报一切世间自性本空，诸无见者亦说彼无故。其实不然，此二观点根本有别，因为中观师说有缘起，由缘起故就性空门，说今世后世等一切皆无自性。而诸无见者却并非如此，以自之邪见了达后世等绝无，非能如实证悟，唯缘现世诸法行相自性，由未见彼从前世来今世、从今世往后世故谤无前世后世，同于今世可缘之事。”若谓，中观师与无见者“因相”虽有不同，但于通达前后世及业果无自性方面是相同的。破曰：此亦不同，外道现世美所许的无性是毕竟无之断无，中观师所许的无性是缘起性空，即世俗中有业果等缘起法。如《显句论》云：“彼等亦于诸法性通达为无，由此见故亦是相等。答曰：非也，因为中观师许世俗有，彼等不许故并非相等。”总的来说，有者所说的无性空，并非善妙空性，故当以理遣除，否则若诽谤般若经与法等必将堕落恶趣。如《中论》云：“若恶观其空，少慧受衰损。”

　　初学者若未消除业障，亦未依止善知识系统地闻思中观教理，是难以获得中观正见的。如《中论》二十四品中云：“由知诸劣慧，难达此深法，故于说正法，能仁心退舍。”又《宝鬘论》云：“此法甚深故，知众生难悟，故能仁成佛，欲舍不说法。”宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中云：“应于能得正见之因，以善护所受净戒为本，多门策励修积资粮、净除罪障，亲近善知识勤求大乘教法，精进闻思修行善也。”故具智慧者应于了义经典及中观等清净释论所宣说缘起性空的甚深义理生起殊胜信解。特别是印度应成派的佛护论师、月称论师及雪域大法王无垢光尊者与全知麦彭仁波切等已无余尽解圣者父子(龙树、圣天)所有密意最极深细的微妙处，即依缘起对无自性法及法性现为因果之理，应当深生定解，以至他人无法倾动之位。本来佛有各种各样的功德，揭示缘起法的特性乃为佛陀的一种特殊不可思议之功德，亦是不共于其他任何教派的殊胜功德。

　　虽然上述五大因是中观应成派与自续派共同的理论，但二派分别在运用五大因来抉择的方式却有着本质上的差别。自续派是以与他宗共同承认的三相理论，力图从正面去推出无自生、无他生等空性的结论，故为自续理论。应成派则是完全以他宗自许的三相理论，亦谓“他称”理论来抉择诸法无自生、他生等离戏大空性，故为应成理论。如破自生时，自续派以三相理论推测说，自生不能成立，因为汝吾共许三相理论推测、观察的结果是，若许自生，会有无义生、无穷生的过失，故自续派于对方说，汝吾应当共许无自生的空性为所立。而应成派本来无有任何承认，然于遮破自生时说：自生不能成立，否则会有汝宗自许相违的过失。因为以汝宗自许之三相理论来观察、推断的结果，即诸法并非自生，否则会有无义生、无穷生的过失，以此间接上汝宗应许具有了自许相违的过失。故应成派于对方说，汝等必须承认没有自生的空性为所立。总而言之，自他共许之三相理论，为自续理论，仅以他宗自许之三相理论作如理的推断为应成理论。

　　由于应成派所抉择的是出世入根本慧定的大空性，如是安住法界的究竟本性中本无任何能立、所立，法界本离一切分别、一法不立故。彼派论师亦是在不离法界本体的同时，借助他宗自许之理论来抉择诸法的本来空性，逐层剖析彼许之对境及其执著。

　　观察诸法实相的胜义理论——五大因亦是显密共同的理论，如于密宗中的《法界宝藏论》、《直指心性注疏》

　　以及印藏圣境大德们著作的《大幻化网注疏》等中，特别是在抉择远离四边八戏的胜义大平等时都共同用到了五大因，乃为真实超离四边八戏的无上理论。故于上述五大正理切莫人云亦云，或仅依诸大论师的言语来照本宣科，相对于真正希求解脱的人来说，应该用心深入细致地思维、反复推敲、仔细观察、系统理解是极为重要的。

　　二者．不共四大因：印度中观应成派的佛护论师在《中论释》、寂天菩萨在《入菩萨行论·智慧品》、月称论师在《显句论》及《入中论自释》、扎雅阿楞大论师在《入中论广疏》等论典中皆已讲述了应成派的不共理论，并以应成派的观点来抉择了般若经与龙树菩萨的究竟密意。雪域中观论师们所著作的诸论典中对彼等观点又作了广泛的抉择。诸如前代中观论师所著作的有关中观方面的诸论典与无垢光尊者的《宗派宝藏论》及《如意宝藏论》、萨迦派荣顿巴尊者的《入中论释》、果仁巴大师的《入中论释》、噶举派噶尔玛巴的《入中论广释》等论典中都如是宣说了应成派的不共理论，彼诸论师在论中运用此等不共理论时，虽然安立有名称与分类的不同，但对此分类众多的理论，皆可归摄于三种或四种不共应成理论之中(此三种是他称三相理论以外的)。上述彼诸中观论师在运用不共理论所抉择的观点都比较类似，只是与格鲁派所抉择的八大难题有所不同。

　　应成派的不共四因：即汇集相违之应成因、根据相同之应成因(是非相同之类推因)、能立等同所立不成之应成因、他称三相之应成因。

　　在尚未分别诠释不共应成理论之前，为能简明易便地了知此不共理论，引用恭尊云灯嘉措的《知识总汇》(又译为《所知藏》)中云：“汇集相违之应成因，是由他宗所许之立论(能立)而发其不承认自己应有的太过；根据相同之应成因，即上述应成之过唯遍(唯一遍满)，在他人的意识面前依靠比喻作一定的说明；能立等同所立不成之应成因，宣说由此所发应成太过之力使他宗无法回辩；他称三相之应成因，以上述三相应成理论于敌宗分别识面前真实安立他称(许)之宗法、同品周遍、异品周遍后，以他称之因(理论)于他的心相续中能够生起比量。应成派不共同的四大理论，可以用于破四边生的任何一边上，此处主要以四边生为例而稍作宣说。

　　首先以理遮破外道数论师承许自现或自生的观点。彼宗认为诸法在因位时已有，才能如是产生，无则不能生。譬如，芝麻本具油性，故能出油，石沙本无油性，故不能出油。对此以理破曰：若许诸法是有而生者，此生应成无义，因位时已有故，此为汇集相违之应成因；彼宗若谓：此者不定(不定似因)。破曰：应成无穷生，已有再生故，此为根据相同之应成因；彼宗又谓：此二不同(因时已有与后生之有不同)，如泥团中尚未明显之瓶可生，已明显之瓶不能复生，此二有明显与不明显的差别故。破曰：泥团中有不明显之瓶与所立相同(因为泥团上有不明显之瓶故可生)，此为能立等同所立不成之应成因；是故外内诸法不自生，已有故，此为他称比量之应成因。

　　复次，破析内道有部宗承许他生的观点，种因与芽果二者的自性应成非异，芽由种生故，此为汇集相违之应成因；彼宗若谓：此者不定。破曰：如是许者，应成火焰生黑暗，因为自性互异，仍能生起故，此为根据相同之应成因；彼宗若谓：此二不同，于有无能生的力上有差别。破曰：此与所立相同(在有无能生之力上有差别，故种子能生芽、火焰不生黑暗)，此为能立等同所立不成之应成因。种因不能产生芽果，以种芽二者自性非异故，此为他称比量之应成因。

　　复次，破斥裸形外道妄计自他和合共生的观点。彼等认为瓶盘从泥体中生即自生，又依陶师、绳、水等而生即他生，此二义和合故为共生。对此观点应用遮破自、他各别生的理论来予以遮破。《入中论》云：‘计从共生亦非理，俱犯已说众过故。’

　　复次，破析外道顺世派妄计世间诸法无因而生的观点。若如是许者，世间诸法，现量应成无取无因，此为汇集相违之应成因；彼者若谓：此者不定。破曰：虚空中莲花的色味亦应成可取，无因亦可取故，此为根据相同之应成因；彼者若谓：此二者在有无自体上有差别(世间与空花有别)。破曰：此与所立相同(此二者在有无自体上有差别故，世间诸法可取而空花不可取)，此为能立等同所立不成之应成因。所以世间诸法并不是无因生，而是暂时生，此为他称比量之应成因。如是所说也。”

　　由于圣者入根本慧定时所觉受的法界本性是不可思议、远离四边八戏的，尔时对无遮与非遮、破与立均不作承许，因为此等唯是分别寻思的一种产物，并非诸法的究竟实相。然而在凡夫面前抉择胜义谛的大空性时，中观应成派则将分开二谛等作为不共的所破法。在以共同五大因与不共四大应成因来摧破一切有无诸边戏论时，应安立大无遮见的观点。当知在抉择胜义大空性的众多理论中，中观应成派的不共理论是至高无上的，因其不分二谛、不作任何承认，并广泛、深细地抉择了诸法的究竟本性，令世间诸众能借助此理相似地明了圣者们入定智慧的境界，如实依修后，亦能证得大乘圣者的果位。

　　下文分别诠释不共四大因的破析方法。

　　汇集相违之应成因：应成派在以正理观察外道诸宗及内道有部、经部、随理唯识等宗派所许的观点而互相辩论时说：以理论抉择汝宗的见解与立宗的根据(教义)有直接相违的过失，此为汇集相违之应成因。例如破自生时，外道数论派许稻种与稻芽，此因果二者是一体，才能自生(自现)。中观师驳曰：此许观点有相违的过失，因为实有一体的因果，不能自己生自己，若生复有应成无义生。数论师回辩说：此不一定，因果虽是一体，其果在因位时就已成立，但有明显与不明显的差别，不明显果可以产生，而明显果不能再生。尔时中观师又以第二因来对彼宗所许的观点作如理的类推与分析，并予以相应的破析。

　　是非相同之类推因：“是”指明显果，“非”指不明显果，汝宗认为不明显果可以由自生起，明显之果不能再生。其实这样的立宗根本不符合道理，若明显之果不能再生，不明显之果亦同样不能生起，以是非相同之类推因而能知之。数论师辩护说：此亦不定。中观师破曰：汝许不明显之果应该不是从自己生，已有之故，比如孩子已经出生就不必再生。彼宗若谓：这不一定，虽然已有，但仍可成立(自生)。中观师破曰：如果已有尚须再生者，那么明显之果也应能再生，因为汝许已有仍可再生故。数论师辩护说：明显与不明显之果不相同，明显之果不能再生，不明显之果能生故无过失。所谓不明显者，犹如未成宝瓶前的泥土，泥土上应有已成之宝瓶，只是不明显而已。比如木桩插入土中不见，并非木桩没有，而是隐藏于地下不见，或如浓云蔽日时，不见太阳并非太阳没有，而是以不明显的方式隐存着，故不明显果可许再生、是有义生，亦不成无穷生的过失。假使已明显果尚须再生者，非但无有意义，且有无穷生的过失。为此以第三因来予以破析。

　　能立等同所立不成之应成因：所立指他宗所说“诸法皆为自生”，若不自生，则就无法可成，法若无者，应如石女儿、龟毛、兔角、虚空一样永不能生，如是一切有的法早就已有，无的法就全然不生。如果不明显之果不生，那就再找不出一个生起之法。因为明显之果不生，未有之果亦不能生，岂不是永远找不到一个存在之法，所以成立自生是极为应理的。中观师破曰：没有的法不生是汝宗之所立，既是汝宗的见解，亦是汝等之立宗，若以中观正理观察则此许观点根本不能成立，亦毫无真实能立的理由，仅仅是立宗而已，此能立等同于所立，故皆不得成立。现在外道数论师从道理上已是理屈辞穷以致瞠目结舌、无话可说，因彼首先说“不定”，以理观察后说“不成”。而于正理面前又是一定、成立的，至此数论师已是辞穷理尽，再也无法继续讲述诸法有自生的理由。中观自宗本无任何承认，都是借助他宗自许的理论来衡量抉择他宗观点，诚如以子之矛攻子之盾。如果汝等还要耽著自己的邪宗，那就不值一辩。月称论师在《显句论》中亦说过：凡是不接受道理根据者，如同疯狂人一般，应该远离或置之不理。若能接受道理，以应成理论则能彻底遣除彼等因遍计执著所引起的观点，舍弃自之邪宗，承许无自生的空性。萨迦班智达在《量理宝藏论》中云：“故智者应成辩答，公有四解脱法门，若无法倒转答辩，随行彼子真实宗。”一般来说，智者们在如理辩答时，皆不超出四解脱法门，即不定、相违、不成、承许，在随理论观察时，若有不能说不定或相违或不成，只能说承许的这种情况下，应当舍弃自己的邪宗而随行真实之宗。为如是接受道理者，遣除外道论师的邪宗知见，明示殊胜正见之理，故应成派继续引用他称三相理论作进一步分析解说。

　　他称三相之应成因：以上述三种不共应成理论对数论派所许的观点作了较为系统的破析后说：一切诸法不应自生，因为有义生、有限生故。应成派在解说此理时，于数论师的心相续中逐渐生起了如是三相理论的比量。

　　所谓三相者，是指为能如实领悟所量未知事物而例举之正因所应具备的三支，即宗法、同品周遍、异品周遍。

　　宗法：即量中之第一支。于宗所有无过欲解前陈之上依理立量，确立有此因者，名为宗法。比如虽然未能现见火、水，但由见有烟及水鸥，以此比量则知其处必定有火及水，比量中有，或于所诤前陈有法之上，定有此因能成立。

　　同品周遍：即因法立量中的第二支。唯于立量之同品中确定为有。如云：“若是所作性，则遍即无常，有烟故知其有火。”皆存在于同品之中，或所立者与因(能立)相同。

　　异品周遍：即因法立量的第三支。与立量所立事物反义相属，故于立量异品之中决定是无。如云：“若其是常，则遍即非所作性。”异品中无，与所立反，即与因(能立)相反。

　　通过上述能破(胜义理论)的抉择了知诸法毫无实体、本来大空性，同时亦知道了一切世俗诸法皆来源于心(作者)，其实心的本性亦是大空性的智慧。由此可见，了达此等能破理论是甚为重要的。由于印度、雪域特别推崇的《中论》、《中观四百论》、《入中论》等论典中在抉择诸法本性，彻底遣除实有疑惑等时均用到了此等理论，是故若能了达上述理论，则能精通中观诸论的甚深义理，以此便能遣除相续中储存已久的业惑与实执。若未如是通达，或于中观经论的字句上滑冰者，如鹦鹉学舌般的寻章摘句，则对遣除疑惑与实执根本无济于事。

　　三、彼二之差别(自续派与应成派能破理论(因)之差别)分二：他宗，自宗。

　　他宗：宗喀巴大师与其弟子克主杰等认为，中观自续派应该承许自相实有的三相理论，中观应成派勿须如是承认。此亦如上所述，因为他宗论师有不可思议的必要性，故以大悲心、巧施方便法门而建立如是不了义的观点。实际上自续派从未建立过如他宗所说那样的观点，并以理论观察分析，彼宗将来亦不必如是承许。在上述所破时对他宗认定自续派所许的观点，已用教理作了较为系统而如理的评析。如果他宗弟子一定要固执己见地认为自许观点最为了义，那么自续派在以胜义理论破除四边生的所立时，应成安立自相实有之法。

　　自宗：根据宁玛派大法王无垢光尊者、全知麦彭仁波切的观点来分析，中观二派所许胜义理论之差别分五：即宗法(有法)之差别，所破法之差别，所立承许之差别，因(能立)之差别，比喻之差别。

　　宗法之差别：中观自续派在尚未遣除分别二谛的执著、着重抉择相似胜义的单空时，不破显现的有法，亦就是将自续派与他宗面前共现之色等诸法，作为三相中的第一“宗法”。比如“声音”部分外道者许为常法，内道弟子许为无常法。虽然声音乃为彼等共许之宗法，

　　但其是常、无常等则有一定的诤论。同理自续派在抉择单空、分开二谛时，承许诸法在胜义中空性，在名言谛中实有，故将色等现法作为自宗、他宗共许的宗法。然而此在胜义中是否实有则有较大的辩论。

　　中观应成派不分二谛，着重抉择真实胜义谛的大空性时，无论世俗中有或胜义中无等所立、承许悉皆远离，不仅胜义中没有，且连凡夫众生的有分别识与无分别识面前所现世俗诸法的一切自相、总相都一并破除，如是不会有共许之宗法所在。全知麦彭仁波切在与扎呷活佛的《辩答日光论》中说：“虽然自续派于名言中许诸法实有与应成派在名言中亦不承许实有法的差别，是诸宗共同承认的。自续派在着重抉择胜义之单空时，仅许实有存在之空性为相似胜义谛与世俗谛不破现法。而中观应成派着重抉择远离一切承认的大中观、真实胜义谛时，根据胜义理论抉择，连名言谛中亦不承许自相实有之法，无论显现何法，其本性均离一切戏论，此与圣者入根本慧定的境界相同，乃为无缘大空性的本体。”全知麦彭仁波切又在《遣除单秋疑惑论》及与沙格西的辩论书中亦有同样的论述。

　　所破法之差别：见前文所述他宗、自宗认定自续派与应成派安立所破法的差别而如是了知。

　　承许所立之差别：自续派在否定有生等的同时，又肯定了无生等所立法的存在，此许观点的主要原因是在着重抉择单空时分二谛、加胜义鉴别。应成派不但否定了有生等，而且直接间接皆不承许无生等为所立法(远离一切承认的观点)。其主要原因是在着重抉择大空性时不分二谛、不加任何鉴别。全知麦彭仁波切在与沙格西的《辩答日光论》中说：无论应成派还是自续派，显现任何诸法皆以破四边生及离一多体的胜义理论来予以遮破。在破析每一法的所缘境时，其离戏之义均不能一次性安立，因此从表面上看来，在破析的所缘境上，似无任何差别。然于究竟上，则以胜义中有无承认作为判定自宗的标准(二派各各自宗的界限)，二派之间的差别仅在于此。”又于《澄清宝珠论》中云：“由于无始以来的贪等实执熏习，无有生起远离四边智的机会，为此应当首析诸法在胜义中无，使之生起如是的心所智慧。故于中观自续派的诸论典中明显可见将诸经论中所述破色等之相(法句)，均诠释为遮破实有之单空义。因而在抉择暂时道的时候，应许胜义中无生，世俗中有生等显现法，亦是不能破除的，由名言量能以成立诸法有自相。不然彼显现亦根本不成立，故于所破法应加胜义鉴别，即胜义中无，世俗中无欺而存在，如是分二谛各处的安立方法，于初学者意前是极为适宜的。”又云：“具德月称论师与寂天菩萨等，最初着重抉择离四边的各别自证智慧，悉已遮遣了世俗中所成立的自相，无有二谛各执之境，抉择为现空双运，已达胜义实相的见解是远离一切承认的。”又在《中观庄严颂注疏》中亦如是宣说。

　　因(能立)之差别与比喻之差别共述：自续派之因(能立)与比喻是自宗、他宗共同承许的，应成派的因与比喻仅仅是他宗一方所承许的。全知麦彭仁波切在《遣除单秋疑惑论》中说：“月称论师讲述了他称因与比喻等遮破的次第。”上述诸差别法若分述约有五种，全知麦彭仁波切在与沙格西的辩论书中归纳说：“三相理论，若于自宗、他宗面前共以正量成立的理论来抉择无生空性，此为自续派的胜义理论。三相理论，若仅仅是他宗一方承许而借立的理论来抉择无生大空性，乃为应成理论。”

　　这里容易引起的一个误区是：应成派仅仅承许他称三相理论，是否无论何时亦不承认自续理论呢？其实并非如此，应成派在抉择大般若的无生大空性时，虽然皆以他称理论来予以遮破，胜义中本无任何承认故。但应成派在随顺世间众生、安立名言谛时，同样亦承认自他共许的三相理论。比如现见烟因，以此推知有火，又如依身、语之相来判断他人是不是苏醒大小乘种姓者，又依身、语之相来判断彼人是不是不退转菩萨，如是前世、后世等皆依三相理论能以成立。自他共许之宗法、所立、因、比喻等在这样的基础上皆能成立。大法王无垢光尊者亦于《如意宝藏论自释》中云：“自续派破除了常法与我等，又安立了无常、无我等，而应成派自宗本无任何破立，仅依他称理论来解说般若大空性。”

　　在雪域主要以宁玛派自宗的观点讲述了应成理论与自续理论的差别，此等都是印度中观二派论师的真正观点。在《般若灯论·广疏》中云：“内生处(眼耳鼻舌身)之任一皆为宗法，因(理论)与比喻都是自他共同用来抉择所立法无自生的理论，此所立的有，是自他共许成立的有，自续派许为无自生。” 同样智藏论师在《二谛论·自释》中云：“比量之因与所比量之法都是自宗、他宗面前显现的宗法，此宗法、所立法、比喻皆能如是安立。倘若二宗面前不成立宗法与所立法等，则于心相续中不会生起真实的比量。”应成派所说的宗法等，是仅由他称理论成立的，其自宗本无任何承认故。月称论师在《显句论》中说：“在与他宗进行辩论时，如果中观自宗亦有承认，则于他宗所发的妨难，就难以彻底遣除。然而中观(应成派)自宗根本没有任何承认，仅仅是引用他称理论来作如理的推断与抉择，遮破他宗自许的观点为竟。凡是引用自续理论的宗派有时候会获得与敌宗相同的过失，我等应成派不引用自续的比量，因为胜义理论(比量)唯具遮破他宗所许观点的作用故，凡是引用应成理论即能破除有承认之宗，他宗若不舍弃此有偏袒的执著，必有一定的过失。并引用了龙树菩萨的《回诤论》说：‘倘若现量等，衡量成立法，抉择破或立，无故吾无过’。”本论亦云：“如石女儿自性生，真实世间均非有，如是诸法自性生，世间真实皆悉无。”月称论师又在《入般若波罗蜜多论》中云：“破立二者均应遣，真胜义中无破立。”寂天菩萨在《智慧品》中亦云：“若实无实法，皆不住心前，彼时无他相，无缘最寂灭。”

　　由于自续理论与应成理论之差别以及立宗有所不同，故于讲述胜义理论的差别时，前代中观论师、嘎举派的中观论师、萨迦派的果仁巴大师等所许的观点与上述宁玛派自宗的观点亦有大同小异，只是在讲述彼二宗派的根本差别时，对自续、应成各派所下的定义不同。果仁巴大师等认为二派之间根本在于引用应成理论与自续理论的差别。宗喀巴大师在《中论释·理海》等中指出，中观二派的主要差别在于安立世俗谛时，应成派许一切名言诸法皆因众生的执著而产生，即分别心安立所幻有，毫无堪忍的自体，故不应安立为自相实有法，而自续派认为世俗诸法应有堪忍的实有自体。其弟子克主杰等亦作了同样的论述。宁玛派自宗全知麦彭仁波切在《文殊上师欢喜教言论》中云：“了达单空的假相胜义，有如是承认而着重宣说者，即是中观自续派的定义；真实胜义中远离一切承认，着重抉择大空性而如实宣说者，即是中观应成派的定义。在对二者下定义时，仅以名言中有无承许自相实有与胜义理论抉择的差别等来作区分者，是一般差别，在上述定义中已含摄故。复于有无承认，名言中是否安立自相实有、抉择无生大空性的应成理论与自续理论是否加有胜义鉴别的关要，主要亦由上述的定相力所产生。”

　　宁玛派自宗认为，其实自续派亦不承许单空为究竟实相义，最终所许的胜义谛，亦是远离四边八戏的大空性，尔时不承许任何破立之法，此与应成派根本无别，在印度自续派诸大论师的论典中明显可见。如清辨论师在《掌珍论》第三品自释中云：“暂许单空为相似胜义，究竟没有任何承认，并安立无分自证的见解是远离一切承认的。”又于《归摄中观精华论》中云：“于假相胜义，真实胜义中，后者非意境，无任何分别。”又于《般若灯论》等中引用了义般若经论释云：“胜义谛是远离一切言思之境，寂灭一切戏论，乃为诸法的胜义本性。”又于《中观宝灯论》(被诸大论师们共称为将一切班智达、成就者的修法窍诀归纳总汇的一部殊胜论著)中云：“究竟的修法，超离一切寻思，不住任何诸边，分别心于任何法的本性中亦不生，应安住于什么都不成立的本性之中。”又如智藏论师在《中观二谛论自释》中云：“破除了一切生、住、灭，抉择为无生、无住、无灭之后，指出究竟的胜义空性中并没有什么可作破立之法，乃为真实明无遮也。”又如菩提萨埵在《中观庄严颂》中云：“生等无有之故，无生等亦不容有。”又在广泛抉择单空胜义谛以后说：“真实义中诸戏聚，彼等一切中解脱，纵使若依分别心，则成世俗非真实。”又在彼之《二谛论·难题释》中亦有相同意义的论述。其弟子莲花戒论师在《中观庄严颂·难题释》中云：“暂时可以建立一个属于无边的单空空性，其单空在胜义谛本性中并不存在，因为胜义谛已离四边八戏故。”等如是所说也。

　　关于自续派为什么要着重抉择暂时单空的这一问题，清辨论师在《掌珍论》中云：“无真世俗谛，而上正高楼，智者非应理。”也就是说观待究竟的胜义谛而言，单空为真实世俗谛，亦是证悟真实胜义谛的一种方便途径，如同登上高楼的阶梯。倘若不具单空之方便，欲证究竟胜义谛者，智者们认为这是非理之行。为此全知麦彭仁波切总结说：中观自续派着重抉择的是菩萨出定位中的修法，尔时虽有不灭的显现法为根识现量所见，但了知为如梦如幻般无实有而存在，故亦不执著为实有。中观应成派所抉择的是菩萨入定位中的修法，现量见到的亦是远离四边八戏的大法界本性，尔时无有任何承认，亦不分二谛，不加胜义鉴别等，轮涅所摄的一切诸法一味大平等性故。对此设有疑问：既然自续派究竟的所立与应成派一致无别，并且彼宗暂时所许的观点，亦被应成派认为是菩萨出定时的修法，那么彼二派之间是否根本不必要辩论了呢？全知麦彭仁波切又在《澄清宝珠论》中为遣除此等疑惑而答曰：“从究竟的意义而言，虽无任何差别，然于解说论典的方式上则必有差别。比如清辨论师说：佛护论中于所破法未加胜义鉴别等有过失，后来月称论师对清辨论师的此等观点进行了系统的破析。是故中观二派之诸大车们究竟的密意，虽无任何差别，但侧重抉择真胜义与假胜义的解说方式则有所不同。”又在《文殊上师欢喜教言论》中作进一步回答说：问题关键在于自续派是以抉择胜义谛的胜义理论来抉择了单空，故与应成派的分歧依然存在。佛护论师在《中论释》第一品中破四边时不分二谛、不加胜义鉴别。清辨论师认为此许会导致诸如没有立宗、不能遣除他宗的妨难及比喻，认为如是成立会有很多过失。后来月称论师在《显句论》中为佛护论师的观点辩护说：由于究竟的大法界中离一切戏论故本无任何承认，勿须分开二谛，亦不用加胜义鉴别等。如本论云：“若谓自相依缘生，谤彼即坏诸法故，空性应成坏法因，然此非理故无性。”此义将在下文颂义中作进一步系统的解说。

　　自续派的清辨等诸大论师以胜义理论抉择了单空的相似胜义谛，并暂许此为了义，其实胜义理论是用来阐明远离四边八戏之大空性，不可能抉择出一个存在空性的假相胜义谛。从自续派论师在究竟上否认单空为胜义谛而安立此为真实世俗谛这一点来看，不难了知，其目的显然是为了方便接引下根弟子，暂时将不了义说成了义，亦为增强彼诸信心，待彼等修行有了上进，逐渐证悟单空见以后，再进一步引向究竟的胜义谛之道，如是充分体现了大菩萨的慈悲本怀与方便善导。

　　全知麦彭仁波切在《中观庄严颂注疏》中云：“此乃抉择胜义的差别，总应了知诸大车们出定、入定的关要，其究竟的密意都是等同无别的。”又云：“菩提萨埵的《中观庄严颂》中，亦是首以无垢妙慧来衡量分别的二谛，安立名言谛时随顺随理唯识的观点，于胜义谛则随清辨论师着重抉择单空的观点，究竟时遣除分别二谛等一切执著，抉择入根本慧定的无别智慧境界，即真实大中观的究竟胜义谛，尔时远离一切承认。所以中观二派的究竟密意本来没有任何差别、取舍、破立，是一味大平等性的。有者疑曰：既然如此，应成派诸论岂不是无有意义了吗？答曰：并非无义，因为应成派的见解是远离一切戏论、一切承认的大中观，其胜义理论着重广泛抉择的所立是胜义谛的大空性，而自续派仅仅是略述而已。”又云：“自续派与应成派于世俗谛和胜义谛都是无二的，入定的根本智慧与后得分别二谛的妙慧，只是侧重的反体不同而已，应如是了知。”

　　上述中观二派诸多暂时的辩难处与究竟密意一味之观点等，是印藏诸大论师们尚未系统讲到的，因此全知麦彭仁波切在《文殊上师欢喜教言论》中说：“仅以自力难以如实地解说此等甚深义理，但我唯依成就者具德荣素班智达与大法王无垢光尊者善说的教证义以及持明传承上师的加持力，而今才如实地解说了此等关要。如云：虽许广泛宣说者，知受深义者极少， 若有明智贤舌般，当受极深妙法味。又云：现量确定正理之窍诀，此乃文殊欢喜之雷声，未能辨别宗派如睡眠，遇此胜理刹那而惊醒。”

　　全知麦彭仁波切以其不共深邃的大圆满金刚智慧，根据印度中观二派暂时互为辩驳的论典，真实地揭示了彼诸暂时的差异以及究竟上的一味无别，此于印藏历史上亦尚属首次。

　　如是以胜义理论抉择了人我、法我等诸法是般若大空性，对此若仅仅停留在依闻思的智慧或文字般若来遣除疑惑、生起中观正见尚不足够，因此凡欲消除业障、遣除实执种子、调伏烦恼相续，获得真实解脱者尚需进一步实修涵摄一切禅定的止观双运之殊胜法要，才能促使已生起的中观正见增胜、稳固，以致获得一切智智果位。

　　第三、在正见的基础上修习空性法要分二：止观双运之义，修法次第。初者分解说四门：分别止观之定义，止观摄一切定，修习止观双运之利益，修习止观双运之必要。

　　分别止观之定义(体相)：“止”梵语音为“奢摩他”，义为寂止。所谓的寂止，是指心不外散，亦不往内昏沉、掉举，极为清晰的一心专注某一所缘境，如是寂然不动之心为寂止。“观”梵语音为“毗钵舍那”，义为胜观。所谓的胜观，是指观察法性的妙慧与现见法性之无漏智慧为胜观，亦就是在寂止的基础上了认诸法本性的无漏智慧。宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中说：佛陀的经典、至尊弥勒与无著菩萨等诸论典，以及其余修习次第等诸论典中所广泛抉择的止观相，都是一心专注某一所缘境的本性，刹那亦不散乱为寂止；以甚深正理于所知法的本义作相应抉择而认知本性的妙慧为胜观。止观的详细修法在《解深密经》、《菩提道次第广论》、《大幻化网光明藏论》等论中有详明的广述。

　　止观摄一切定：譬如一棵大树，其枝叶花果虽然繁多，但总以树根为本，如是佛经中说大小乘虽有无量的三摩地，然其根本总摄于止、观之中。如《解深密经》云：“如我所说，无量声缘、菩萨、如来有无量三摩地，当知一切皆此所摄。”是故欲求正定者，切莫寻求无边差别门，应当恒求一切等持总摄的止、观而修学。如莲花戒论师在三次第修习之下篇次第修法中云：“世尊虽说诸菩萨之无边等持差别，然止观二品皆能周遍一切三摩地，故应说止、观双运转为道用。”中篇次第修法中亦云：“由此二品能摄一切三摩地，是故诸瑜伽师应当恒时修习止观。”

　　修习止观双运之利益：小乘、大乘、世间、出世间的一切功德皆依止观而生。如《解深密经》云：“慈氏！若诸声闻、若诸菩萨、若诸如来，所有世间及出世间等一切善法功德，当知皆依止、观所得之果。”

　　修止观双运之必要：倘若仅修寂止或胜观任一尚不足够，故当止观双修，比如在夜间为赏视壁画而燃亮灯烛，若灯明亮、无风扰动，方能明见壁画诸像。若灯不明或有风动，则不能明见一切色像或见亦模糊不清。如是为观甚深义故，亦需定解真实义之无倒妙慧与心一缘安住，不被分别业风所扰动者，方能明见真实本性。若仅于心不散乱而无分别定住，无有了达真实性之妙慧，则脱离了明见实性之眼目，如是虽于三摩地数数熏修，但终不能现证真实本性。若仅有了认法性之妙慧，不具备无所动摇的坚固禅定，亦不能真实明见诸法本性，如于浑浊的水中不能彻见水底一样，故止观双运至关重要。莲花戒论师在中篇次第修法中云：“唯观离止如风中灯烛，瑜伽心境散乱不坚住，不生明了智慧之光明，是故止观双修至关要。”《大般涅槃经》云：“唯诸如来遍见一切，止观双运故，由寂止力强，犹如无风灯烛，如是诸分别风不动于心。由胜观力强故，永断一切诸恶见网，不为一切分别恶见所伏。”《月灯经》云：“由止力无动，胜观如山王。心无散乱，安住所缘，乃为修习

　　寂止之相。证无我义，断我执等一切恶见，不为分别业惑所动，如须弥山王，乃为修习胜观之相。应当了知是此二差别之果相也。

　　二者(修法次第)分二：寂止修法、胜观修法。初者分三：前行、正行、利益。

　　一．前行：诸瑜伽士在修止的正行前应修六种速成寂止之因。

　　住顺缘处：即住于具五功德处。弥勒菩萨在《经观庄严论》中云：“具慧修行处，易得贤善处，善地及善友，瑜伽安乐具。”易于获得即无勤劳之丰衣足食；处所贤善，即无猛兽等凶恶众生及怨敌的居处；地上贤善，即无引生疾病之地；道友贤善，即良师益友并戒见相同；具善妙相，即昼无人流往来，夜静声寂。大法王无垢光尊者等对此归纳，主要即行者对所住的地方生起欢喜心，增上修法之功德等为顺缘处。

　　少欲：不贪求众多上妙衣服等事。

　　知足：虽得微少粗弊衣等常能知足。

　　断诸杂务：断除买卖贸易等世间行业，或于在家众与出家众亦不能过于密切亲近，或行医业算卜及星相等皆当舍弃。

　　清净尸罗(戒律)：于别解脱律仪及菩萨戒行均能严持不犯，于自性罪、佛制罪等一切学处等禁行皆无毁犯，设因放逸偶犯少许，速生追悔之心，依四种对治力进行如法忏悔，令得清净。

　　断除贪欲等诸恶寻思：有者因贪欲等招来杀身、捆缚之祸，及因贪业当来堕落恶趣等险难处有众多过患。又于生死中爱与非爱等事均为无常毁灭的本性，决定无有久留之时，终将必定分离，是则对此无常刹那生灭之法何值于贪恋呢？故当勤于断除贪嗔痴等诸恶寻思之分别欲念。上述二至六者于无著菩萨的《声闻地论》等中有详明广述，此处仅为摄要略述。

　　在修行时如果自心于外特别散乱、难以收摄之时，应当在自己的面前安置一尊庄严的佛像，双目注视着佛像。这样专注时，若心还是外散，则当一心思维佛的三十二相、八十随好等殊胜功德。如是令分别心暂得收摄，如果仍有少许分别妄念生起之时，则当专注于佛的顶髻与心间的卐字或任一佛的种子字。同时还应思维，佛陀为利众生曾发殊胜大愿，在六度万行的过程中为成办度化众生的广大事业而经受了无量苦行，最后降魔、成道、转殊胜\*轮等，如是思维后，分别心暂时被收摄住了。尔时若心又往内昏沉、掉举，则当采用另一种方法来进行调治，即观想自身内外以及屋内都充满了光明，或于自己的心间观想一个白色的A(阿)字发出白光，以此观想就能遣除昏沉与掉举。

　　在如是修习时当依毗卢七法。首于柔软舒适的坐垫上安住下来，双足金刚跏趺，跏趺坐者能令身门速得轻安等有五种功德；眼目微闭，垂视鼻端；脊椎端直，身体不能过于前屈、后仰，应当适中而端身正念，端正身者，令不生起昏沉、掉举、睡眠；肩臂平齐而住；头部微俯，不能过于低昂或歪斜一方；舌抵上腭，气息缓慢，出入自然，渐至微细无声；手结定印。毗卢七法如应地作好后，开始修皈依、发心。

　　皈依：皈依是佛法的基础，能启开正法之门，既是每一位佛弟子入门的基本法则，亦是趣入佛门时必不可少的先决条件。大乘者非以获得世间圆满与自我安乐、自我解脱为皈依的目的，而是为救度一切众生离苦得乐、发心成佛，为了成佛首先皈依。皈依的对境是上师三宝，皈依之本体是内在的一种殊胜决心，谓从今以后直至菩提间纵遇命难亦不舍离上师三宝，决心以佛陀为自己的导师、教法证法为所修之道、僧众为助道之友、上师为究竟怙主，如是发自内心诚敬地皈依上师三宝。

　　发心：菩提心是一切大乘的基础，亦是区分大小乘的根本差别之一。菩提心的基础又是四无量心。其分为愿心与行心两种。若于寂静处观修自他平等、自他相换、自轻他重等，以善心观念一切众生离苦得乐，甚至获得解脱成佛之究竟安乐，为愿菩提心的学处。进而以六度、四摄广行饶益众生的一切事业，为行菩提心的学处。

　　首先，略述对治贪嗔痴等粗相烦恼的修法。诸佛菩萨及诸大恩上师，以愍念众生之大慈大悲心，于大小乘的经论以及修法窍诀的法要中宣说了许多摄于止观中“寂止”的殊胜修法，以此便能摧伏(压制)五毒的粗相烦恼。

　　对治贪欲心之修法分三：不净观，丑陋观，白骨观。

　　不净观者：若于某一身体生起贪欲等执著时，则当了知身体是三十六种不净物组合而成的，所谓三十六种不净物即牙齿、头发、指甲、皮肉、骨浆、脓血、肝胆、肺肠等等。并于七孔排泄出来的诸如眼眵、口涎、鼻涕、屎尿等亦是臭秽不堪的种种不净物，如是以致数数观修。又为调治以致寂灭对色、形、触、供奉等贪著心，首于尸陀林及棺材中那沉静不动的尸体作推理、观察，则知自他身体悉皆无别，如是了知、数数作意观修后，能对治无明妄心等贪欲执著。

　　丑陋观者：分别有浮肿、虫噉、皮肉变紫、青瘀、紫黑色、腐烂、脓烂、皮肉零落之骨架、肢体分离的九种观想法。凡是对引生贪欲的身体观想为浮肿、虫噉等陋恶相，以此能有力地遣除粗相的触受贪执；又复观想皮肉变紫、青瘀、紫黑色而流溢脓血，如是观修后能遣除对肤色的贪执；又复观想皮肉坠落时的腐烂、脓烂及皮肉零落之骨架与肢体分离等，能有力地对治于形体生起的贪执心。

　　白骨观：若于色、形、触等耽著不舍而深生欲恼者应修白骨观，因为白骨观是贪欲心最有力的对治法。《俱舍论》第六品云：“为通治四贪，且辨观骨锁，广至海复略，名初习业位。除足至头半，名为已熟修。系心在眉间，名超作意位。”在四生中的胎生本性乃为骨体，故为寂灭贪执肉体之心应修白骨观。在如是修习时，首先观想足趾、眉间、额间的皮肉脱落，露出白骨，心专注于此而修，随后依次观想自己身体上下的皮肉亦在逐渐脓烂、坠落以至全都露出了白骨，如是观修胜解之力至白骨逐渐增多，从自身白骨渐遍一床、一房、一寺、一邑、一国乃至遍满大地及海量之际充满了白骨。于所广事，又复渐略而观，逐渐少至自身白骨，尔时仅于足趾观有皮肉，此外身体皆为白骨。又以胜解力观，如上所述，从自身白骨渐增、渐广至海量际，又复渐略观至自身白骨。尔时至额间的一半观有皮肉，仅于眉间拇指许露出白骨，并一心专注一缘湛然而住。依此殊胜修法决定能有力地摧伏贪欲烦恼之心。

　　对治嗔恚观修慈心：以三界轮回中的一切众生皆为寻求自己所欲的安乐，不欲感受任何痛苦，如是将心比心、彼与我同而数数作意。彼诸众生皆以无明痴心而颠倒迷乱，无意义地废舍了自己的善业与安乐，感受无量痛苦，念此甚为可怜。彼等亦曾多次作过自己的父母、兄妹、子女、堂亲、表亲、利乐自己之人、有善心可靠之人，对一切众生皆以如是十种作意来平等观想后，当以慈善之心来护念众生，为利众生获得安乐而发心，在自相续中必须要生起这样慈善的心所。如是生起慈心后，应反复修炼。首先从少数众生，观修渐至周遍一切众生而数数作意，安住四禅之一。以慈心故无一怨敌，当以慈善之心来观照十方世界的一切众生，如是安住而修者，乃为真实的慈三摩地修法。

　　修习慈三摩地的障碍是九嫌，因为修法时，相违慈心的主要是嗔恚心，其因是九嫌故。依慈三摩地之修力便能摧伏嗔恚烦恼之因。所谓九嫌：即是对自己过去作害、现正在作害、未来仍会作害的怨敌；自己的亲友亦当如是推知有三种；他人利济我之仇人亦当如是推知有三种，共为九嫌。以此观修而应数数作意。修习慈心将会获得人天护佑、非人保护、第六意识感受众多安乐、身体安乐、不为毒害、不为武器所害、所办事业无勤自成、以梵天为生处这八种功德。

　　对治痴心观修缘起法：三世内外的一切诸法皆为因缘缘起和合而生，此外无一造业与受果报的单独作者，远离常、断二边，如是抉择后反复观修至远离无明痴心为止境。

　　对治傲慢的修法是界之分类：傲慢分别有慢、过慢、慢过慢、我慢、增上慢、卑慢、邪慢七种。慢者：认为我与中等人相比，功德虽然同等，但亦超胜了下者而生起慢心；过慢者：认为我与上等人相比，虽然功德平等，但超胜了中等人的功德而生起慢心；慢过慢者：自居高位，认为自己已超胜了上等人之一切功德而生起慢心；我慢者：于五蕴生起我与我所执；增上慢者：自己本未获得上者之功德，却妄为自己已得而生起慢心；卑慢者：观待上者而言，我之功德虽有不逮，或悬差少许，但认为自己还是不错而生起慢心；邪慢者：其之所作本非功德而为过失，却颠倒妄执为功德而生起慢心。

　　寂灭七慢之方法：即是将自相续五蕴分析为地、水、火、风、空、识六界，又将前四大之每一大种分析至极微尘。其识分析为苦、乐、善、恶等异心，最后分至无分刹那。如是分析并依此观修，由三十六种不净物组成的身体，毕竟是尘的自体，如分类众多的青稞、大米堆聚时称为蕴。如是五蕴以妙慧来分析有五大类，每一类又可分析众多，并且此等皆为刹那生灭的本体，当以妙慧来反复观修而能摧伏对聚合体、独一体、常法相等所生起的执著，以此渐能了悟人无我空性的境界。

　　对治猛厉分别心之修法——数息观(安那般那观)：因为我们的分别心如同狂象、野马一样奔驰不息，通常难驯难服，刹那刹那起伏不定，绝大多数人都被那此起彼伏的分别心搅惑得心神不定、不能自主、苦不堪言。为能调治分别心，故遍知佛陀广设方便法门，令修行者首先收摄、调治粗相的分别心，如是逐渐能获得寂止之功德，其最有力的方法就是数息观。

　　在修习时，自己一心专注气息之呼、吸，如是数数观修后，就能收摄无始以来漂浮不定的分别心，使其集中一处、得到安住。呼气时意数十次：并次第不断、不乱而一心专注。吸气时，心随气进入，呼气时，心随气外出。在出气时，当意念气体从鼻尖垂直足趾之间而专注观修。如是呼、吸的气息，实际上亦为八种微尘所组成，随气而行之分别心亦是刹那法，这样认知观修后，逐渐就能收摄、摧伏无始以来那奔驰不息的分别心，使之寂然安住。

　　上述摧伏烦恼的几种修法，观待圣者而言，虽非真实的正行修法，亦不能直接根除一切习气种子，只是对烦恼的一种强力压制而已。但相对于具有粗重烦恼的初学者来说，其摧伏烦恼之力，是人生难得、寿命无常等修法不可比拟的。如同一位特别饥渴的乞丐，虽然必须饮用真实食品才能解决饥渴问题，但亦勿须饮用天人的甘美饮食，仅依粗茶淡饭即可。如是初入佛门之学修者，因五毒烦恼甚为粗重，首先若不采用强力办法而仅观一些普通修法，则不易摧伏贪欲烦恼等怨敌。如果一旦忘失了正知正念、被无明所转，则仅以一念之差而毁犯清净戒行，待身坏命终之后，只能毫无自主的被烦恼怨敌押送于地狱等恶趣中感受无量痛苦。因此佛说：“男女贪欲引大患，男欢女爱轮回根，淫恋情欲恶趣本，为伏贪欲烦恼敌，佛说二种甘露门，即不净观数息观，摧伏贪欲具强力。”无明乃众生之病因，重症乃众生之我执，以颠倒迷乱的我执妄心耽著而追求心理上、生理上所欲求的快乐，并颠倒辨别认知为常、乐、我、净而生起贪欲之心，当知贪欲是一切烦恼过患的根本，多数众生皆由贪之不得而起嗔恼、造诸恶业，特别是淫欲之贪最为严重，有贪中敌王之称。世间谚语亦云：“射人先射马，擒贼先擒王。”由于无明众生患有贪欲重病，当以不净观等修法来先疗重症疾苦。虽然不净观非为根除疾苦之特效药，但能有力地控制病情蔓延，故亦是良药之一。通过此等修法之教义思维方能明知世间诸法苦、空、无常、不净、无我等真理，以此理智就能对治贪欲恼病的发生，以致最后连根拔除。故此甘露妙药能助理初修者获得实际的利益、殊胜的甘露法味，真正享受到属于自己拥有的生命，不至于茫然无期的空耗人生而踏上真实的菩提正道。

　　二．正行：无论是修学显宗还是密宗皆需堪能自心、使之获得稳固而施设次第修法，行者亦应依次修行。彼亦，若断五过、依八种对治行、以六力、四作意、九种住心法，则如次生起五种定相，最终成就具足轻安的寂止。

　　一般来说，不成禅定有五种过患之障：即懈怠、忘失圣言、沉掉、不行对治、虽灭沉掉亦强行对治。前二者于等持之加行作障碍，中者于等持之正行作障碍，后二者于等持之增上作障碍。若欲断除五过者当依八种对治行：即信、欲、勤、轻安、正念、正知、思、舍心。前四者能对治懈怠，中二者能对治忘失圣言与沉掉，后二者能断除不行对治与强行对治。然则修习如是等持亦需具足六力：即听闻力、思维力、正念力、正知力、精进力、串习力。如是依次修持四种作意性的九种住心方便：即励力运转作意、有间缺运转作意、无间缺运转作意、无功用运转作意。九住心者：即安住、相续住、数数住、近安住、调伏住、寂静住、最寂住、专注一趣住、等持住。彼亦，以听闻力能成办安住；由思维力能成办相续住；正念力能成办数数住及近安住；正知力能成办调伏住与寂静住；精进力能成办最寂住与专注一趣住；串习力能成办等持住。前二种住心时依修励力运转作意；三至七种住心时依修有间缺运转作意；第八住心时依修无间缺运转作意；第九住心时依修无功用运转作意。在如是九种分住过程中将会出现五种验相：即动念相，如陡山泻水；获得相，如峡谷溪水；串习相，如大江缓流；稳固相，如大海离涛之平静；究竟相，犹如须弥山王。

　　如果依听闻力尚未获得等持者，当依信愿励力勤修，随于所缘之境，自心专注而修乃为安住；若心刹那不住，分别念动如闪电般时，应当数数修炼，并思维所闻等持之教义，尽力安住某一所缘(佛像或法句等)乃为相续住；如是安住难以为力之时，当以励力运转作意令彼安住。心如流星顿起分别动念，如是散乱时当依正念数数令心安住，如同将猛水引入渠道乃为数数住；尔时心之分别动念急猛，犹如纸片为风所吹，或如陡山泻水，故名为“动念相”，当此分别心难以安住时，如于猛水修砌水堤，义谓勿须怯弱而勇毅勤修。若心如野马极难驯服之时，当以正念之绳紧紧拴住，正知的主人当以勤作的缰绳驾驭彼马。此时正念稍有得力，分别心亦稍得稳定安住，不于外散、唯近所缘乃为近安住；尔时如禽贪著食物而飞往余处又复返回，亦不能降落住其食上，如是往来回旋、不弃此食，心于所缘亦稍得稳定而专注；复次，于三摩地稍生喜心，如蜜蜂在一处不住久时，速疾飞动、采吸花精，如是于禅定生起信解时，稍能调伏猛厉之分别动念乃为调伏住；尔时较前略易安住，故名为“获得相”，亦即初生等持或稍得暖相，尔时虽有心绪急躁烦乱之感，但与陡山泻水相比，此峡谷溪水稍微缓慢，义谓水流湍急般之分别心稍得平缓。尔时心于内在安住，如瓶中蜜蜂虽未外驰他处，但于瓶中亦不能真实寂然不动而爬行不息，如是自心虽定注所缘，亦未弃离所缘，仍在不断分别，故当了知于彼缘中不动而安住。如是住者，若起昏沉、掉举，则当思维别别如理之对治行，令灭种种自聚分别之障乃为寂静住；若成如此寂止，则无沉掉之过，如净水无浊，不动而住，如是分别心稍微息灭，彼相已增，便逐渐灭尽能增分别之因、随眠烦恼，如浊水逐渐澄清乃为最寂住；如是远离一切散漫过患，如同江河虽水缓流，远见之时似无流动，然近视时则流淌不息。如是心觉似已安住，若详加观察时，仍有众多分别动念，尔时以串习力当须愈上愈精进最为关要。从数数住至最寂住之间以有间缺运转作意，应依正知、思维、等舍三对治法来调伏此心是极为重要的。尔时此精进力已胜前者，虽然未离勤作，但不起分别作意，能安住一缘等持乃为专注一趣住；故名为“稳固相”，如大海远离波涛。若有勤作或住于所缘，则依无间缺运转作意，此时应当缘于等舍中安住乃为关要，此对治行愈上愈进至最终勿须勤作，自成入定者乃为等持住，亦名欲心一境，故从此获得“究竟相”，如同须弥山王纹丝不动。于此欲心一境恒时修习，则令身心获得堪能，名为轻安。尔时心得自在，如驯服的良驹易得寂止三摩地也。

　　三、利益：修习寂止的利益，即第六意识产生的欢喜心，身识感受的安乐，于现世乐住而获得身心的轻安，渐渐地心被调顺，于诸善行随欲自在，如同驯服的良驹，从此息灭了一切颠倒分别等散乱心，于诸恶不善业皆不起行，随所修习善法亦皆具强力，犹如须弥山王丝毫不为风所动摇。如是以修寂止之力，能引生神通变化等功德。尤依寂止能增胜通达如所有性的般若胜观智慧，以

　　此速能断除生死根本。若能思维此诸功德，则于修定能增强信心与毅力而于一切时中恒乐习定，如是极易获得胜三摩地，故当数数修习寂止并持之以恒、永不退失。凡是真实欲求胜观智者，应当尤为重视寂止修法。虽然无有寂止，仍然可以修习胜观，但决定无有胜妙成就，因此首先修习寂止极为重要。

　　胜观修法分三：前行、正行、利益。

　　一、前行：与上述寂止之前行的六种修法相同。在此基础上尚须了知修习胜观的必要与成就胜观的不共因。

　　修习胜观的必要：如果仅仅是寂止的修法，则与世间的普通禅修或外道的禅修无别，因若没有胜观摄持的寂止，无能断除二障的根本，亦不能获得大小乘暂时与究竟的解脱，如佛经中云：“世人虽修三摩地，然彼不能破我执。”莲花戒论师于上篇次第修习中云：“于所缘境心坚固已(无散寂止)，当以智慧来善加观察，若能生起胜观智慧，则能彻底灭除愚痴种子。否则如诸外道，唯以三摩地不能断惑。”由于诸佛之语，有些是直接显示真实性义，有些是间接显示真实性义，其必要都是为令众生悟入菩提正道而施设的种种行门。因为众生乃至尚未真实生起胜观智慧之际，不能灭除无明痴暗。为此仅由一缘安住的寂止，非但不能现前清净法性的胜观智慧，亦不能灭除无明痴暗。如是思维后，应当寻求通达真实性义的定解智慧。莲花戒论师在中篇次第修习中云：“成就寂止后，尚应修胜观。当如是思维，世尊的一切教诫皆为胜妙善说，有现前显示真实，或由间接趣入真实，若能了知真实便能永离一切见网、生起胜观智慧的光明，消除一切无明痴暗。但唯以寂止不能现前其智，亦不能遣除诸障痴暗。若以智慧善修真实，即能现前本净法性的胜观智慧而正断诸障，故应安住寂止善以智慧来了达诸法的真实本性，切莫仅以寂止为足。何为真实？谓人我、法我之一切有事，即本来空性的胜义谛。”此真实性唯由诸度中的慧度所证，非静虑度所能通达，亦不能将静虑度误为慧度，更须生起般若慧度。不仅第二转\*轮的般若经如是说，且于第三转\*轮的《解深密经》中亦云：“世尊，菩萨以何等波罗蜜多通达一切法无自性，观自在！以般若波罗蜜多乃能通达。”如是所说也。

　　若欲无倒了达佛经密意，则当听闻无垢清净的经论教义，由闻思智慧引生通达真实本性的正见，乃为胜观必不可少之正因。若未了知真实义，决定无有正见，由此必定不能生起通达如所有性的胜观智慧。又此正见，并不是以不了义经论所能抉择，而是依了义经论才能相应如实地抉择，是故首先应当明辨了不了义的所有差别后才能解悟了义经教。然此，若不依靠龙树菩萨等诸大论师的意趣诸论，则如生盲无有导者而自趣险处一样。阿底峡尊者云：“由何能证空，如来记龙猛，现见法性谛，弟子名月称，依彼传教授，能证法性谛。”《澄清宝珠论》亦云：“本来无生之现空缘起性，即无合离、大平等法性义，对此尚未生起坚定信解之前，应当敬依具相善知识，修积殊胜资粮，恒久修习甚深法要，否则如诸正士所说：若多数闻慢观现世者，虽经百劫精进观察，亦不可证得少许。故尔如是所说之教授，唯求修道者，当依即心宝也。”

　　成就胜观的不共因：即是应当闻思宣说了义空性与大光明的般若经典、中观论典、第三转\*轮的了义经论以及密宗的续部、金刚上师的窍诀教言等，必须依此寻求出世无漏的胜观正见(定解)。《妙法莲华经》云：“若有闻法者，无一不成佛。”佛在《未曾有因缘经》中赞叹闻法功德时云：“闻为金翼鸟，威势武力强。闻为行宝藏，所在相利益。闻为大桥梁，济度众苦厄。闻为大船师，济度生死海。”萨迦班智达在强调闻思修时亦云：“无闻思而修，如断臂攀崖。”《听闻集》亦云：“由闻知诸法，由闻遮诸恶，由闻断无义，由闻得涅槃。”《本生论》亦云：“若由闻法发信意，成妙欢喜获坚位，启发智慧无愚痴，自身肉换亦应理，闻除痴暗为明灯，盗等难夺最胜财，是摧愚怨器开示，方便教授最胜友，虽贫不变是爱亲，无所损害愁病药，摧大罪军最胜军，亦是誉德最胜藏，遇诸善士为胜礼，于大众中智者爱。”我等大师释迦牟尼佛亦曾经仅为求受四句正法而无数次的截肢割肉、舍身赴死，比如剜身燃身灯千盏、纵身跳入火坑、身上钉入数千铁钉等百般苦难。诚可谓“越过刀山与火海，舍身赴死求正法”。常啼菩萨亦为闻受般若经而出卖自之身肉、骨髓等历经无量苦行。如此所说，我们亦应当以强烈希求之心，不顾一切艰辛、严寒、酷热等不辞劳苦地精勤闻思修行。

　　金刚上师法王如意宝晋美彭措曾于五台山面见文殊菩萨时，在智慧伏藏自现的教言《忠言心之明点》中亦云：“无始无亲疯人般，流转轮回痴暗中，今寻寂乐美宅故，应喜听闻圣教海。唯闻不能断增益，佛琚正法难得信，依靠上百辩讲著，思所生慧依心中。讲诸圣教大论师，未调自续如鹦鹉，死亡顿到悔恨因，劳记教诫诸道友。”内道小乘的根本修法及大乘显密的正行修法，如中观的现空双运、禅宗的明空双运、密宗大圆满的觉空双运等都是建立在般若空性的基础上，因此闻思中观理论甚为重要。凡是欲证般若大空性者，皆应闻思上述能破的理论并如应地观修后才能真实通达。其理论如同明示方向的地图，依此可以到达欲往的目的地。如是所生起的胜观智慧如同在山王的顶峰能将以下群山、平地了了分明的一览无余。如是般若空性的甚深正见乃为通达解脱彼岸的唯一道眼。

　　二、正行：其正行修法可以归摄于观察修、轮番修、安置修三解脱门之中。凡是欲得解脱者，应当修习人无我与法无我的空性。本论云：“无我为度生，由人法分二。”又云：“异生皆被分别缚，能灭分别即解脱，智者说灭诸分别，即是观察所得果。”不仅在佛经中有林立众多的中观修法，圣地印度诸大菩萨所著作的中观修法亦是种类繁多。如龙树菩萨、马鸣菩萨、布玛麦扎、莲花戒论师、阿底峡尊者、清辨论师等有几十位圣者大论师们著作的中观修法，汇集有一大函。这里是仅以其众多修法之精要归纳而进行叙述的。

　　此分为二：人无我为主之单空修法，圆满法无我之真实胜义修法。初者分二：略说，广说。

　　略说：《澄清宝珠论》云：“眼耳等六识并非是我，因为彼等即是从多及无常故，只是从牙至皮肤之间一切地、水、火、风、空、识界，即于聚含六界者，假立并执著为补特迦罗，而无有实我。譬如，日幕之时，因眼识不明而将花绳误为蛇相，便生起蛇执之心。尔时，若不依灯缘等，则不能消除彼执。如是花绳如诸蕴，黄昏不明眼识者如迷缘之无明，蛇执如我执，犹如在黑暗中，手摸寻蛇，虽手未触彼，然尚未消除蛇执而心生恐怖。如是观察全身，头非我、手非我等已了知，亦未得我者，然于无我未生定解者，即是其观察尚未究竟的缘故。若彼暗室中挂上一盏灯火，照明一切时，了达所见之蛇，即是花绳，此处虽无蛇相，而将花绳迷为蛇相。如是现见此境无蛇，自然就能消除蛇执。依此五蕴之我执，除假立以外一无所有，若能如是断除一切怀疑，继续修持彼义，方能现量证悟无我也。”龙树菩萨在宣说人无我空性的修法时，亦例举如是比喻说：在夜幕降临的黄昏时，一人由于视线模糊不清，将一条黑绳误为蛇相，心里疑惧不堪，为除惧苦，拿来一盏明灯照见，方知非为蛇体，而是无有生命的黑绳，因此当即顿然消除疑惧之心。虽然黑绳的存在尚未消失，但已完全肯定了绳上无蛇，与此相同，由分别习气刹那幻有的五蕴虽然名言中存在，但五蕴上的自相我决定无有，若能真实通达此理，则已了悟人无我空性矣。

　　广说：月称论师在《显句论》中云：“若诸烦恼、业身、作者及诸果报等一切诸法皆非实有，如寻香城等，诸无明凡夫却将无实颠倒执著为实有。观寻到底何者为实？若为真实者，当如何悟入？如是善加观察，方知内外诸法了不可得。若能永断我与我所等执著，才能彻底悟入真实性义。悟入真实者，即：慧见烦恼诸过患，皆从萨迦耶见生，由了知我是彼境，故瑜伽师先破我。皆应从入中论求。”又云：“修观行者，若欲悟入真实，欲永断烦恼及诸过患者，应当了知何为生死根本，若能如是知已，明见俱生我执乃为生死之本。又见我是俱生我执的所缘境，其实此我遍寻不得、当体即空，以此便能断除俱生我执，由断彼故，则能永断烦恼及诸过患。”故于此我唯应再再地详加观察，到底何为我执之境？何者为我？如何观寻的方法，全知麦彭仁波切在《观住轮番净心法》中为我们明示云：

　　顶礼文殊师利童子！

　　三有轮回诸过患，由自心力烦恼生，

　　非理作意烦恼因，如理作意能除彼。

　　此者分三：如何修持，彼于相续中生起之量，彼之必要。

　　今初者、如何修持：

　　尤为引生贪心境，以意明观于自前。

　　彼者可分为五蕴，首观色身诸相状，

　　血肉骨骼髓及脂，皮脏诸根与支分，

　　便溺虫发指甲等，所有不净之诸物。

　　地等诸界之聚合，各各复分多种类，

　　彼等所有存在法，究竟析至微尘性。

　　一一次第分辨时，观思何者可生贪，

　　除此零散不净物，所谓之身别无余。

　　不净之身如幻轮，脉骨粪便之聚落，

　　犹如水面之浮泡，见此性已正念住。

　　彼念相续消失时，受想行识各自性，

　　析为异体亦伺察，犹如水泡与阳焰。

　　芭蕉幻事现见时，彼亦毫无贪执处。

　　知此正念之相续，未散之际善护彼，

　　倘若一旦忘失彼，勿续当移观余法。

　　如是不净之诸物，毫无精华之蕴聚，

　　虽生不住刹那灭，对此应当正思惟。

　　往昔所生无边法，一切世间今已灭，

　　以至现未亦复然，所作性故哀伤因。

　　一切众生定死亡，死缘忽至亦不定，

　　三有所现一切法，迁变性故当思惟。

　　总之诸行皆无常，各自具有异相状，

　　相应尽力以慧观，次第明观而思惟。

　　何时所贪蕴聚境，现见犹如闪电云，

　　与水泡般摇动性，至此意念之相续，

　　未散之际思此理。复次众多聚为蕴，

　　各蕴每一刹那间，皆为痛苦之本性。

　　纵现乐亦迁变性，生起痛苦之因故。

　　诸蕴乃为苦根本，三有所生皆痛苦。

　　如是尽力作思惟，此皆蕴聚过患故。

　　凡是漏法五蕴中，应知即使针尖许，

　　无不皆为苦与患，诸蕴故为痛苦源。

　　犹如不净污泥水，火坑以及罗刹洲，

　　如是知此心安住。然此痛苦所依处，

　　异体无常蕴聚中，何者乃为所云我。

　　设若观察我本空，河流及雨空屋般，

　　如是知引定解生，乃至未散此中住。

　　若散失时则复然，如前依次作观察，

　　有时亦于无次第，种种观察任一思。

　　于此数数作观察，有时观察他蕴聚，

　　有时观察自蕴聚，有时观察诸所作。

　　贪著何亦如此破，总之思察此四者。

　　放置非理作意者，伺察之轮转不息，

　　生定解如伺察量，于此种种所缘中，

　　心能明确诸观察，应入相续不间断。

　　如草一一燃火般。我于往昔诸时中，

　　心生非理之作意，寂灭分别众相续，

　　此位安置观察修。设若生起疲倦时，

　　对治伺察无力为，诸烦恼亦尚未生，

　　于舍性中而休息。一旦倦消复原力，

　　又复如前分别察，如是伺察之心识，

　　正知正念而安住。设若忘失正念时，

　　烦恼又复再生起，见敌应持兵器般，

　　分别伺察再发起。如黑暗中现光明，

　　如是伺察分别心，纵小于恼能妨害，

　　大者治恼何须说。轮回有为诸过患，

　　如是观知有多少，无为涅槃量亦等，

　　当知无上寂清凉。

　　二者、彼于相续中生起之量：

　　何时修后于自他，五蕴及诸有为法，

　　了达异体及无常，痛苦本性与无我。

　　内心生起胜定解，勿须功用勤作中，

　　诸法见如破烂相，时能摧伏烦恼矣。

　　远离烦恼波浪故，此时无浊之意海，

　　类似圣者自在境，获得寂止三摩地。

　　心于安住寂止中，看视心性证胜观，

　　此仍三乘所共许，亦为最初入门道。

　　三者、彼之必要：

　　何时缘起如幻化，诸法本来无生故，

　　无有法我空性中，远离一异等二边。

　　无二平等法界性，乃为大乘道所证。

　　殊胜光明之法界，亦为善逝如来藏，

　　了悟此性即证得，不住有寂大涅槃。

　　此乃胜净与大乐，大无为之恒常法，

　　本具功德之大我，无上般若波罗蜜。

　　无上秘密精藏义，俱生义之大乐界，

　　以致自生智慧体，此中圆满诸佛法。

　　彼依上师之窍诀，直接解说大圆规。

　　是故大乘显与密，共同前行净心道。

　　破裂有为迷乱网，分别观察乃善道。

　　首以分别观察力，制伏起惑之相状，

　　生起蕴空定解后，离三界之愿贪求。

　　此后次第诸缘相，渐近寂灭于空性，

　　所断对治不求故，远离偏袒诸贪执。

　　无贪大悲之现相，法界空中如鸟翔，

　　无畏游戏三有中，获得佛子圣果位。

　　依靠如是之圣教，寂止胜观道前行，

　　清净心之诸行相，已说三乘深要道。

　　清净心之诸行相，分别伺察愈修持，

　　如是如是烦恼减，烦恼如是愈减薄，

　　如是易于修寂止，如火所炼之纯金，

　　耐锤且易变众形，无贪之心亦如是。

　　何者天界千年中，于三宝处皆供养，

　　所需一切之资具，何者仅于弹指顷，

　　心识观念一切法，痛苦无常空无我，

　　经云此较前福德，无计其数而超胜。

　　宣说大乘四法印，八万四千法蕴者，

　　此二功德说同等。如是善说修彼后，

　　则以深广智慧藏，于千百万经部中，

　　精要如理修持后，无难速诣解脱果。

　　此说善根浊世过，尤被此患迫害众，

　　以离贪法甘露力，愿得寂灭之果位。

　　麦彭文殊欢喜著。茫嘎拉(吉祥圆满)！

　　全知麦彭仁波切又于《修持净心之行引导》中明示：

　　顶礼金刚上师！

　　修持净心之行引导时，以如法的行为在寂静处安坐，思维暇满难得等理后，对修法生起欢喜心。在自己的头顶上明观世尊释迦牟尼佛，周围有大小乘的很多僧众围绕。如是明观后，于彼等敬献七支供，口中称颂：“所有十方世界中，三世一切人狮子……随喜忏悔诸善根，回向众生及佛道。”当作是念：在此一座中愿我与一切有情的心相续中，皆能生起净心之行的修习次第，并从内心深处以猛励敬信而祈求加持。复作是念：愿诸有情获得圆满佛陀的大宝果位而修持净心之行引导次第。首先将对引生自己贪心或其余的对境观想如尸陀林解剖尸体一样，从右眼开始各分为皮、肉、骨、内脏等不净物，以意将三十六种不净物各各分细至究竟微尘，内心则能明知身体的种种过患。复于身体的骨肉等各各作归类：坚硬的属地大，暖热的属火大，动荡的属风大，血液小便等潮湿属水大，孔隙窍穴属空大等。以慧眼观视，彼诸法相非为一体，犹如凶残的毒蛇集聚一处，蕴聚的身相亦是虚假的。当知其坐修时间不拘长短，乃至自心尚未如是明现之间应不断修习。经藏中云：“譬如大米、青稞、黄豆等堆聚一处，智者士夫明鉴此是大米，彼为青稞”等。同样对蕴聚之界分析、伺察时，能认知此蕴聚上有如是如是之异体法。

　　首于色蕴分析：如是一次明观后；再于受蕴分析：其分为苦、乐、舍三种觉受，乐受又分为见美色、闻妙音等多类，各类又分为多种，于此种种觉受进行分析、伺察；复次想蕴：有善恶之种种想，分别又有柱子、宝瓶、象马、男女等很多不同界性之想，故于想蕴亦应生起是各种异体法的定解；复次行蕴：生起心相应受、想以外的心所、作意、接触等各种皆为行蕴。此又可以分为多种：诸如相应善心所的信心、惭愧心等，相应恶心所的无信、无惭、贪嗔等众多分别心。其中如贪与不贪之心所，若以境、时、相而分则有无量，故意念行蕴亦即多种法而作伺察；复次识蕴：有眼、耳、鼻、舌、身、意六种根识，其各者亦有众多分类而作意，诸如持蓝色、黄色等各种眼识，对此应当进行伺察。如经云：“诸色如聚沫，诸受似浮泡，诸想同阳焰，诸行喻芭蕉，诸识如幻事，日亲之所说。”(日亲指释迦牟尼佛)。对此若能生起殊胜定解，当于尚未散失之间而安住。若稍有忘失或相续中断，则不必刻意思此，应转移到另外的无常法等进行思维。当诸法自体在形成时，不会住于第二刹那而无间变化，从最初产生至最终毁灭之际，如闪电般仅是一刹那间的生灭而已。似于长劫安住的器世间亦即如此，凡是所作法皆以刹那生灭的假立相续而住，如同河流水与灯火尖，如是了知后而安住。

　　诸器情世间有成则必有坏，如外在的四季迁变，内有情的从小到老、地位的从高到低、从盛到衰、从乐到苦等，自他所见闻的各种诸法皆为刹那生灭的本体，一切所作犹如闪电、河流、云雾等一样变化莫测，对此乃至尚未生起明清的定解间不断修习。此念若稍有散失，又于众多法聚的刹那不住、变化莫测的有漏蕴聚善加观察，不仅粗法与相续，甚至每一刹那亦皆为苦性。诸如现在的痛苦为苦苦；虽然现似安乐，但刹那不住而毁灭，如是形成相续为变苦；现在虽是安乐或为痛苦、无记，如同具有毒素的食物，终究无不成为痛苦之因，依于前前刹那相续产生后后刹那。若不具前一刹那之因，则不生后一刹那之果，以成生果之障故，一切刹那皆为苦因乃为行苦。凡是与此三苦所联系的以及三界所摄之有漏诸蕴都是痛苦的本性，如同在火宅、粪泥中无少许安乐般，乃至尚未生起如是稳固的信解间而精进思维。

　　此外，对寒热地狱等六道的各种痛苦，以及对自心最有害的痛苦，有无次第或多少不定，无论见闻何种苦境，凡是三界中的大小痛苦皆当尽力思维而如是作意，其苦相各异、种类繁多、极难忍受。乃至尚未获得圣道之前，不断产生、不计其数，真实苦不堪言，彼诸痛苦皆从有漏近取蕴聚之相续而产生，乃至内心尚未生起定解间应当伺察其过患而引生，并于生起定解中安住，至此力集中未散失间一直如是忆念而安住。如果一旦散失此分别念之力，又当由前三种伺察所引生的定解来了知所作性之五蕴乃为无常、异体、痛苦的本性。当知所谓有补特伽罗、人我、自我只是颠倒执著而已，其实补特伽罗、人我、自我之本体何者亦不成立，如明眼者能确认花绳本非蛇相。同样以智慧之眼能了知，微尘与刹那蕴聚之相续，除不观察而假立为我以外，再无其余堪忍实体之我。总而言之，虽然所证主要是无我空性，但不必仅仅着重此之抉择，如果以前面三种伺察的方法来着重抉择时，此力亦能无难易知。彼亦于无我的定解尚未消失间而修习。若又产生其它分别念时，即不能跟随此念，应当如前观察诸蕴异体，依缘次第而修习。有时观察自续五蕴，有时观察他续五蕴，有时观察总的所作法，凡此三中于何者易便而应作伺察。起座时，回向善根，并于安闲中休息。

　　再者，正座时伺察之轮转动不息，如草燃火，以致其它分别念无有生起的机会，应当如此尽力护持相续，中间若心生疲劳时，当无任何念思而休息。一旦又生起其余分别念时，应想生起此等念思有何用处，故应数数生起如理作意，乃至于所缘能任运生起坚固的定解。在座间时，若心有散乱亦应以上述思维之力，令心境中呈现出如理作意而成就大义。经藏所说的修习次第，无论是智者或愚者都是简明易知的，除观修大义以外，勿须观待勤苦劳作，如是修持后，于心相续中能产生相应的觉知。

　　言不为主修为主，若修不说心内知，

　　不修仅说如鹦鹉，是故应当观住修，

　　班玛江诚所劝请，并供纸等作记录，

　　麦彭尊者总摄要，一饮茶间直撰著。

　　茫嘎拉。

　　全知麦彭仁波切在《修持净心之行引导》中如是宣说了人无我胜观智慧的殊胜修法。

　　二者．圆满法无我之真实胜义修法分二：菩萨出定之单空修法，菩萨入定的般若大空性修法。

　　一、菩萨出定之单空修法(亦即中观自续派着重抉择破一切有边实执之单空修法)：其修法的必要是众生由无始以来的实执分别心生起种种烦恼，造诸恶业而不断的受生于轮回、循环不息，感受无量痛苦，而单空又是遣除实有执著最有力、最直接对治的殊胜修法。然而着重广事弘扬单空修法的论师主要有印度自续派的清辨论师、智藏论师、菩提萨埵、莲花戒论师等。藏地雪域的宗喀巴大师及其弟子。全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》中亦云：“众多大德再三说，若修无我则我执，除根之故此务必，最初学者入门法，此是无有错失处，若说初时彼舍弃，则定魔说之密语。”诸大圣者们以大悲心对初学者强调重视单空修法的原因是，初学者对显密了义之经续论典中所说的远离四边八戏、明空双运等胜义谛尚未生起以理观察所得的殊胜定解，而只是信口开河地说不可思议、远离四边之般若空性等，以此根本无法摧毁其相续中对万法产生的实有执著。如果又将与空性双运一味的光明执为实有，难免又堕入邪道。全知麦彭仁波切在《澄清宝珠论》中以比喻较为形象地说明了下根者的特点：“于本无缘份之劣根者前，真正不可思议的法性乃其所惧之处，以不知其理、难解其义故，若示无者，则执为断空，若示现有者，则执为成实，若示双运者，则执为如黑白线搓在一起，若示不可思议者，则执为一切无有，因此对初学者来说，首先修习单空是甚为重要的。”其实不仅自续派，就中观应成派首先亦有修习单空的阶段，如《入行论·智慧品》云：“若久修空性，将断实有习，由修无所有，后亦断空执。”

　　下文以窍诀教言来宣说单空之修法：由于自心相续中有刹那生灭的分别心，其能了知世俗诸法皆由无明业障之因缘所构成，是假立显现的，在胜义中单空亦是无生的，故应不离空执、不散一心而修习。金刚上师法王如意宝在《手中赐佛论》中云：“抉择一切轮涅即是心之变化，心从何处来，住于何处，往何处去，如是观察而抉择粗物质为微尘，微尘为无分极微尘，无分者抉择为无基，如是决定无生、无灭、无住。又观察心是不是形、色、声、香、味、触，何者亦不成，明知许亦除名言外无法得到实有及有所缘者。”全知麦彭仁波切亦云：“外观远处百种法，不如唯观一心胜。”

　　一般来说，初学者往往苦于心念无法得到安住，特别是在禅坐时烦恼更多、更猛，或心中渺茫一片，以致无所适从、不知从何处入手等更是茫茫然。烦恼心虽是行者最大的怨敌，并日夜奔驰不息，忽上忽下，根本无有定准，使得身心全无自在，无法得到宁静，但有一个窍门，若能了知实执的本性是空性而如是坦然放松，这样久久修习，渐渐地就会消失执著的烦恼心。相对一般凡夫人来说，分别念极其深重，很难令心即时安住，所以初学者在修行时应当依随次第，首先观察修、中间观住轮番修、最后才安住修。

　　观察修的基础，即是闻思经论的能破教理。若不如理闻思、不具备闻思的智慧，则使心中茫然恍惚，怎能谈得上行持遣除疑惑之观察修呢？若无观察，定解无从生起，若无定解，则无从起修，无修则根本不能遣除烦恼痛苦。因此无论是小乘还是大乘，资粮道时最为注重的就是闻思经论与观察修。全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》中云：“乃至定解未生前，方便观察引定解，若生定解于彼中，不离定解而修习，如灯定解之相续，能破颠倒分别念，对此应当常精进，若离又复观察引。初时观察极关要，若未引上善观察，怎能生起胜定解？若未生起胜定解，怎能灭除恶增益？若未灭除恶增益，怎能禁止恶业风？若未禁止恶业风，怎能断除恶轮回？若未断除恶轮回，怎能灭尽恶痛苦？”一般初学者通过观察修引生正见后，在入定时虽有定解的觉受，然于出定位中仍须对此数数忆念，否则相续中会重新生起与世间普通人无别的分别执著。宁玛派大成就者荣素班智达在《入大乘论》中云：“比如铁块在火里烧得通红，一旦离火极快变黑，初修者亦复如是。”一般来说，不具正见定解的初修者入定时间不宜太长，否则易落无记状态，导致智慧不能生起并感旁生恶道，最善亦不过无色界寂止，非为究竟，这样内沉外散的空耗了时光，对真实修法不仅毫无助益，亦将形成真实修法的障碍。莲花生大师等在很多修法仪轨中说：“初修禅坐时宜短，座数应多如水滴，屋檐滴水短时持，如是久修定有益。”亦就是入定时安住片刻即出定，再于修积方便资粮或重新忆念定解后又复入定，如是轮番而修，最后至此定解勿须刻意观察、忆念，无勤而任运的生起时，应当一心安住修。

　　由于安住定解特别重要，故当再次强调如是修要。虽然俱生我执的分别心是三界轮回的苦源、一切损害的基础、诸善恶业的根本作者，但分别心亦是刹那变动、生灭无常的，无论是生起烦恼心还是悲心、信心等，正在变移的分别心于胜义中本来就是无生空性的本体，对此无有任何怀疑而确认。如是通彻了认后，即便是一千佛尊、一百位大成就者亲临汝前说：“心之本性非为无生空性”等句，自己亦根本不会因此而有所动摇或刹那生疑，已经具有了非常稳固的定解故。日后修行时就忆念、安住于此定解中，若有稍离定解之时，又复以理善加观察，重新引上定解而如是安住，或观修上师瑜伽，勇猛地祈祷上师三宝，加持自他相续为生起真实定解而积资净障等，依此修法证悟心的本性极为稳妥易便，故应数数勤修。若未了达作者分别心是无生空性的本体，则不但是修显宗，即使修密宗亦无法如实证悟。总而言之，初学者在修习单空时，应当了知一切现法，犹如星辰现于大海，或如镜中影相般不应分别执著。如是摄持分别心不于外散，亦不安住于实有的执著中，唯以不离空执的定解安住于诸法空分之总相上修习，如此单空之修法极为重要。平时对此亦应数数观修，经常忆念如梦如幻般假立的世俗缘起法，这是修法过程中必不可少的殊胜途径，亦是法王如意宝在为众弟子传讲单空修法时的殊胜教言，故至关重要。

　　二、菩萨入定的般若大空性修法(亦即中观应成派一开始不分二谛着重抉择离戏大空性之修法)：《佛子行》云：“一切现相唯自心，心性本为离边戏，领悟彼诸二取相，不作意是佛子行。”此颂将大乘的唯识与大中观的正行修法作了全面的摄要。颂中第一句概述了随理唯识的见解，二句主要概述了大中观最了义的见解。三、四这两句归摄了大乘修法的关要，即凡夫面前一切显现介绍为分别识，分别心的本性介绍为般若大空性离一切戏论的正见。如是安住此见解、远离二取戏论、不作意而修者，乃为大乘佛子的殊胜修行。

　　《定解宝灯论》云：“一者远离四边戏，至于圣者智慧前，一切见为无住故，自然消尽诸执境，明空犹如望虚空。”在圣者出世无漏的智慧面前，一切见为无住的缘故，自然消尽一切执著的对境时，犹如放眼万里无云的晴空无杂丝毫云翳一样明明朗朗。这是修行中最为殊胜的甚深密要，无论是修大中观、大手印、大圆满、禅宗顿门、华严宗等时，皆应以此来观照自己的内心相续，切莫向外攀缘或于分宗别派上打转转而妄立门户之见、宗派之诤。修习大中观的正行精要即是证悟实相，如是无念安住者，既不作意亦不执著任何法，任何法亦不忆念，于甚深的定解中极放松而坦然安住，胜义非意境故。《华严经》云：“犹如空中之鸟迹，极难言说况能示，如是善逝子诸地，亦离心识之行境。”

　　“胜义非意境”可以引用下列教证与诸大成就者的教言足以证明。如《般若十万颂》云：“须菩提！若于微如毫端之名相生起执著，亦不得究竟佛果。”《大般若经》云：“大菩萨行持般若波罗蜜多时，于任何法皆无相、无忆念、无作意。”《般若二万五千颂》云：“善哉！善男子！修习般若，一切法不执，一切法不住，因般若波罗蜜多无住，无能过于彼者。”《般若一万八千颂》云：“善男子！汝来吾所，应修般若波罗蜜多，勿观诸法，勿住一切。”《梵天思益请问经》云：“诸法之法性，于彼修持时，正念非作意，故说平等性。”《摧毁业障经》云：“若于空性生执著，即成证悟之障碍。”大乘诸经教中皆如是说。莲花生大士云：“耽著明显者，生于色界中。”龙树菩萨在《中观无生宝藏论》中云：“不作观察不思维，不改自性坦然住，未造无生大宝藏，此乃三世诸佛道。”又云：“分别不假立，极为不住意，无念非作意，敬礼无所缘。”又于《中论》中云：“佛说空性见，能除一切见，谁若执空见，彼等无可修。”寂天菩萨在《入行论·智慧品》中云：“若实无实法，皆不住心前，彼时无他相，无缘最寂灭。”月称论师云：“破立二者俱应破，于真实中无破立。”清辨论师在《中观宝灯论》中云：“尔时自心不住一切法，不分别一切法，不思维一切法，不住一切边，心识不住于任何法性，当修一切皆非也。”莲花戒论师在第三部修习次第中云：“因此于圣教中，生起不忆念、不作意，是在真实妙观察智之前行后。以真实的妙观察智才能生起不忆念、不作意故。”阿底峡尊者在《中观窍诀修法》中论述安住法界本性时说：“什么亦不安住，什么亦不存在，任何相不生，一切戏论皆寂灭。”大智成就者噶玛乔美云：“今当内观自之心，观心不见无实有，见彼性中坦然住，余无妙法大手印。”遍知大法王无垢光尊者在《如意宝藏论》第二十品的自释中说：“我的无等大恩上师说，‘解说自生智慧，即以比喻无法表示，其超离言思之本性，自醒自明，犹如清净无动之大海，明现而无有分别，犹如日月，远离一切偏袒、戏论，犹如大虚空，寂灭心与心所戏论、自证自体之法身大手印。’此(自生智慧)亦即大圆满、大中观、六字加行之精要，道果之本体，寂灭一切戏论之息灭法，实相义之般若波罗蜜多，我自己通过修行亦有一定的觉受，并于诸经续中亦如是善见过。”

　　在修法要旨中尚应了知的最胜关要，即是全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》中所云：“彼时自心起念空，譬如直视前虚空，必得坚定之深解。”虽然自己的心时有起心动念，但在起念的同时，认知其本体空性，直接看视前面距离十二寸的虚空一样，必定需要安住于此甚深定解中而修习。同样无垢光尊者在《大圆满心性休息三处三善引导文菩提善道》中云：“如虚空之空性修法，身体如山王般毫无动摇，依毗卢七法而坐，根门不灭自明如清水池中的月影般安住。无论显现任何法，心不住于此显现上，而以看式要诀令自心安住于无有内外、清然、彻然之空性上，依此可证悟诸法如虚空般无阻碍之空性。”又云：“观察能衡量境与有境之心的自性以及过去、未来、有实、无实、生住去、形色等。结果寻而不得任何一法时，于无依、无执之识中放松而安住。依此可证悟无我、无我所之空性。”又云：“显现任何法时进一步观修，发现全部毫无踪迹地变得空空净净，于不作意如虚空般的境界中安住。(前面是观察分析之空性，此处是外境自净之空性。)”又云：“如是观修时，所出现的觉受与安住之心的善念恶念、净现、迷现等，在无依大空性、法尽大离意、无偏大平等、离基大宽广的境界中全部是一味一体，不执著任何法，不分别一切法，不询问任何人，不依赖一切处，应斩断傲慢与希忧之藤，而趋入法尽大离意之境界中，并且将这一切决定为本来大无作之法界，从中不退转。”又云：“普贤不可思议智者，尔时身不动如山王，言不语如喑哑，心不执如虚空，如是安住故，何者亦不作意之空性者，即是普贤佛母之法性了义智。”

　　观世音菩萨的化身华智仁波切与全知麦彭仁波切、金刚上师法王如意宝等众多大圆满的窍诀教言中，皆有如是空性相同的殊胜修法。此等仅于空性的这一反体而引述的，于自然本智、大无为光明、本来大清净等在此处没有讲述如此深义的必要，若具有信心者通过接受灌顶后可以详细拜读大圆满的续部，自能通彻无碍的了悟法性本义。

　　若谓，显密的见解是否完全一致呢？答曰：在获得圣地道位之前，诸异生位的见解皆有差别。全知麦彭仁波切在《辩答日光论》中云：“显宗是以伺察心来观修胜义法性，如人闭眼在观想自己面前的色法一样，密宗则无任何执著相，是直接体验胜义的本性，犹如睁开眼睛而现见自己面前的色法一样明清朗然。”《定解宝灯论》云：“然而显宗双运义，是由观察而抉择，密宗直接自体验，现量成立觉性界。”又云：“由从离戏方面言，已说此二无差别，是为断除空性执，密乘宣说大安乐。”全知麦彭仁波切又于《大幻化网总说光明藏论》中云：“显密之二见，有无差别耶？答曰：从抉择法界离戏分说，虽无差别，但以现见法界之有境说，实有差别，因为见者以有境分而安立故，有极大差别。倘若此见所抉择之法性界，非与真如一体者，则应成诸法之真如有不同分类，又应成显宗见道时，未见真如本性，或以理证成立除四边外，尚应断除其余戏论等有如是过失。故诸成就智者共许显密见道中现见法界本性均为一致无别。若作是念：既然见境一性，故不成彼见超胜耶？答曰：此乃极为成立。如《三相灯论》云：‘一义亦不昧，不难方便多，是为利根故，极胜密咒乘。’如是所说，具智慧故，不愚昧之差别；具众多方便故，速见实相之差别。依此二胜法，彼道安乐速疾、无难，行者亦较因乘所化众更为利根之行境故，此已胜过彼宗也。彼亦，犹如明眼者与非明眼者同视远处一色法，彼见显然有胜劣之别，如是密宗入定得明现及后得生定解之理，皆已超胜显宗也。因为显宗初于道中，即依比量理、伺察意观修法界，积资净障等，历经久时方能现前证悟。密宗则于自心离诸伺察意，能以觉受式而直接证悟。彼亦，以获得灌顶而成熟相续后，具足殊胜窍诀密要之力，于其实相获得明现，如同涂上眼药等，能明见远处之色，或如精巧幻术秘要者，能解开密线等。显宗道中依伺察意所修之要，若追本溯源，彼亦虽成二谛无别，然初学者难以确知、领受二谛双运一味之义，以耽著别破各边之空性心较重故。密乘则是直接宣说双运光明的智慧本地。”无垢光尊者的《大幻化网广释》等中亦有相同的论述。

　　上述究竟真胜义之法无我修法，是至高无上、真实最为了义的如意宝，其不在外面而在内面，它就是分别心本来无生、明空大双运的本体，是诸佛菩萨出世无漏的究竟智慧、般若波罗蜜多，亦即大中观、大手印、大圆满等最了义的修法、无上窍诀之精要，乃为一法中获得究竟成就、最胜了义的修法要诀。

　　如是对单空与究竟胜义大空性以无上窍诀教言归摄大般若经与大中观之修法，全知麦彭仁波切在《中观见之甚深引导》中为我们明示云：

　　南无曼札西日耶(顶礼文殊师利)！

　　修持净心之行已，则于无有人我相，

　　引生殊胜定解时，所云之我依蕴聚，

　　不察分别假立般。五蕴以及无为法，

　　一切诸法皆如是，分别假立谓此彼，

　　虽然执取种种法，若察不得毫许义，

　　无分体之究竟上，细之极微亦不成，

　　同时缘起力显现，有事依缘而生起，

　　无事依此而假立。未察妄执事无事，

　　胜义理论观察时，本来无基亦离根，

　　同时空现如梦幻，水月谷响寻香城，

　　影像以及阳焰等，正空而现现而空，

　　现空如幻理中修，此即相似之胜义。

　　分别心具此定解，虽出定位所现见，

　　如幻化之无垢慧，未离一切所缘境，

　　若未寂灭能执相，即未超离分别故，

　　离戏法性未现见。若生如是定解时，

　　就幻化境亦即为，分别假立不执著，

　　所取之体不成立，能执之心亦不得，

　　故无执中松闲住。如是住时虽不灭，

　　内外诸法之显现，于此无执本性中，

　　所有假立之诸法，本来不生亦不灭，

　　远离能取与所取，法界之中平等性，

　　远离有无等承认，离言义之自性中，

　　无有疑惑之觉受。此乃诸法之法性，

　　真实胜义非相似，各别自证智所证，

　　无念入定之智慧。若于此中修持时，

　　空与缘起双运者，二谛无别实相义，,

, 　　即大中观, 之瑜伽。此义超离心所境，

　　倘若欲依无二智，速能如是证悟者，

　　应修密乘之窍诀。此乃中观修次第，

　　究竟甚深之精要，先修净心之行已，

　　次第抉择而觉受，依现空幻定解道，

　　无破无立之意义，般若波罗蜜多界，

　　平等性中自解脱。若因干渴所受苦，

　　仅知有水不解渴，亲临水处并饮水，

　　方能解除渴苦般，经云知与受亦然。

　　是故仅依众理论，勤苦伺察等作意，

　　不必如此轮翻修，唯依觉受次第修，

　　速能获得深法忍。文殊欢喜金刚者，

　　于水龙年十一月，二十九日直撰著，

　　愿众证深中观义。茫嘎拉(吉祥圆满)！

　　可见全知麦彭仁波切乃真实文殊师利菩萨在末法时期化现于世，在孩提时就显示了无上大圆满的自然本智，故不同于其他大成就者。本师释迦牟尼佛与众多高僧大德，如阿底峡尊者、米勒日巴、萨迦班智达、宗喀巴大师、无垢光尊者以及印度的二圣六庄严等均示现为先历经长时苦行，清净业障、积累资粮等而成就究竟佛果。因此全知麦彭仁波切可谓娑婆世界中最为希有罕见的一位大成就圣者，他老人家在不共深邃的自然本智中自然流露而著作的显密诸论都是具有特殊加持的金刚句，故当以诚敬的信心去精勤闻思修行。

　　三、利益：修习胜观的利益，即能获得内道大小乘五道之一切功德，其根本来源、断除二障的种子与习气、圆满出世的十种波罗蜜多之主要修法、证悟无二智慧、获得阿罗汉的暂时解脱与成就佛果之究竟解脱皆依殊胜胜观的修法才能产生。如《般若摄颂》云：“谁求声闻独觉果，乃至法王如来果，皆依般若法忍得，离此恒时不可得。”《般若十万颂》云：“须菩提！所有江河入于恒河大江，彼等随同恒河而入大海。须菩提！如是五波罗蜜多亦是若以智慧波罗蜜多摄持，则至一切智智位也。”龙树菩萨在《七十空性论》中云：“见真如法空，无明则不生，此即无明灭，故十二支灭。”又于《赞法界论》中云：“若执我我所，妄计诸外法，若见二无我，三有种当灭。”圣天论师在《中观四百论》中云：“薄福于此法，皆不生疑惑，若谁略生疑，亦能坏三有。”又云：“若见境无我，三有种当灭。”又云：“空无我妙理，诸佛真境界，能坏众恶因，涅槃不二门。”寂天菩萨在《入菩萨行论·智慧品》中云：“空性能治彼，烦恼所知障，欲速成佛者，云何不修彼。”本论云：“慧日破除诸冥暗，智者达空即解脱。”《定解宝灯论》云：“设若具足正见眼，盛燃前无教证相，由于见空之功德，无欺因果缘起性，生信将成灭烦恼。”又云：“于彼常时修行者，如是定解越明显，摧灭颠倒之增益，智慧增如上弦月。”印藏圣境诸大论师们皆异口同声的说：“以胜观智证空性，众生未知此深理，于彼则生大悲心，相续不断如河流。”同样全知麦彭仁波切与金刚上师法王如意宝在诸多修要窍诀中亦云：闻思般若义，修习胜智慧，生起无伪出离心、慈悲心、正信心、菩提心以及大小乘暂时与究竟的解脱皆依于此才能生起，并九乘修法之深要亦唯依于此才能稳固以致究竟圆满。

　　总而言之，修习出世胜观修法的结果，大乘小乘共许之了义神通即是能调伏相续的烦恼心，显宗密宗共许之了义神通即是能具足大般若所摄之菩提心来弘法利生。尤于大圆满中不共承许的是，即生能获得普贤王如来的究竟果位最稳速、捷径之道即是大圆满胜观的修法。如《庄严誓言续》云：“由六月不动，信解及恭敬，获金刚持地。”金刚上师法王如意宝在《胜利道歌》中云：“甚深妙道光明藏，仅闻词句断有根，六月修要得解脱，唯此铭刻于心中。”等诸多密续部注疏中皆有如是所说也。

　　上述总义是对大小乘学者依甚深教理来解说中观见解与修要的殊胜法门。具缘信士，若能依此殊胜理论精进闻思，必将遣除疑惑、树立中观正见，在正见的基础上进而如理观修，必定能有力地根除人我执与法我执的种子，通达二无我之大空性，现证一真法界的究竟实相，成就一切智智的果位。

　　卯壹、立誓略说无四边生

　　彼非彼生岂从他，亦非共生宁无因。

　　无论外道或内道所说之生，不外乎四边生，即自生、他生、共生、无因生。若谓彼果法，非从彼自体生，岂能从有自相之他因而生，亦并非从自他共同之因而生，宁谓无因而生耶？

　　欲破除四边生者，首先应该了知四种生相之理。

　　自生：许诸法自生者，即外道数论派的观点。彼等认为一切所知法均摄于二十五谛(法)中，依此数目而得名数论派。承许其中的自性与神我为常有的胜义谛，许其余幻化之二十三谛为世俗谛，并且世俗的一切有为法皆于胜义中本具，依因缘和合现相者为生。彼宗不承认他生、共生、无因生，执著有者必生，无者绝对不生，认为二十三谛尚未自生前是以不明显的方式存在于自性之中，遇因缘时会自然显现，执过去法为已现之有法，未来法为未现之有法，现在法为正现之有法，凡是一切诸法不靠他缘而毕竟自生。

　　他生：不仅外道胜论派执许这种观点，就内道的小乘、随理唯识等亦有如是承许。内道中执著诸法是他生的，多数是小乘有部宗、经部宗的观点，彼等认为从此因生彼果乃为他生，而且是有自相的因果关系。

　　共生：即外道裸形派的观点。彼等不承认自生、他生、无因生，认为诸法乃自他因缘和合而共生。比如泥巴必须依靠人工、水、火等众缘聚合后方能成为瓶盘，故许诸法为共生。

　　无因生：即外道顺世派的观点。彼宗根本不承许因果，认为诸法是无因自然而生，如水往低处流，豌豆之圆形、孔雀羽毛之杂色艳丽、荆棘树之尖锐等均非人为造作而是自然形成，因此承许诸法为无因生。

　　若欲破除四种生相，必须依靠了义的圣教、理论来观察，作明晰的抉择后，依此真实证悟诸法的实相本性，才能有力地遣除彼诸执著。论中所讲的人无我与法无我空性，主要是针对实执分别心而如是安立的，因为初期修学大乘教法的异生凡夫，实执诸障甚为严重，欲遣除此等障垢，必须广泛闻思大般若经中所讲空性的甚深理论。鉴于般若经的博大精深、深广如海，若仅以自力一一修学，在短暂的一期生死之中只能是望尘莫及或望经兴叹，不用说实地修学，就是念诵一遍，对某些人来说，恐怕亦是无能为力。为此特地告诫，凡欲系统修学甚深义理者，可行之捷道途径，即是依靠诸大菩萨著作归摄如是深义精要的论部，彼诸论部不但真实可靠，且具殊胜的教证、理证。特别应当了达以中观应成派为主而抉择的胜义大空性，此外，仅依余派，无法直接通达大般若的究竟密义。根据龙树菩萨的《中论》及其弟子佛护论师略破四边生时，依他称三相应成理论所抉择，就二谛中亦不成立四边生，是离一切戏论的大空性，因而形成了应成派。当知在本品中已全面归摄了般若经义、中观论义、《十地经·六地品》的究竟精要。在《十地经》中阐述了现前地不共增胜般若波罗密多，于出定位中辨析现法，通达十种平等性的深广义理。在六地本品中首先着重抉择了无生平等性，即一切诸法皆为无生大平等性，其余九种平等性则依前述之理类推极易了达。由于法界的本体中本来无有如是分门别类的十平等存在，只是反体不同而于名言中分别抉择而如是安立。如说外境之虚空、宝瓶之虚空、房间里的虚空，虽然虚空的本性本来无别，但依器皿的体基大小不同仍可暂时分别，实际上都是一味无别的，故于名言谛中依现法亦可以如是安立十平等性的类别。

　　由于众生以颠倒分别心妄执诸法为实有，若许有者，必归于生，此除四边生以外，再无其余所生之法。如是抉择后，进而欲破除有边的实执心者，应抉择所谓之生不过是分别心所假立，此假立之生亦无毫许堪忍自体，如是以胜义理论分析观察，则知基性中本来无生。龙树菩萨在《中论》的开篇以正理破析四边生时，首先抉择的就是诸法本来无生的正见，其全论二十七品中归纳起来亦就是破四边生，如是阐明了无生等性之义。这就是本论六地品中着重抉择无生平等性的主要原因所在。

　　《中论》的注释虽然林立众多，义理极其深广，应成派月称菩萨在《中论注疏·显句论》中说：诸法并非仅仅无生，为了便于理解此外之灭住法皆为空性，首先着重抉择了诸法本来无生，遮破四边中的有边，以此打破实有执著的根本后，其余诸边亦就易于破除。若能依次以理破除四边生，相续中的实执妄心亦能逐渐打破，这样有边不能成立，再进一步以理观察抉择，观待有边而立之无边仍然不能成立。比如说，经堂里早晨有宝瓶，中午被人拿走后，可以说经堂里已无宝瓶，如果经堂里从未有过宝瓶，则观待宝瓶之无亦不会产生，就连经堂里已无宝瓶之说亦决定无有。因此有、无亦不过是观待而立，既非独立自主，亦非自相实有，如是二俱与非二俱亦是观待而立。如以理论分别观察时，二俱之边不可能成立，因为有、无二者本身相违，故此二者同时存在一体性上是不可能的，非二俱之边亦不能成立，如是彻底远离四边执著。如果认为是以分别心去了达法界的本性既不是有，亦不是无，则决定无有是处，法界本性本非心所之境故。以理观察所谓的所知法，无论是有、无、亦有亦无、非有非无均不应理，如是四边皆能一并破除，通达诸法是离戏大空性的本体，其本性本来清净故。虽然众生的无明痴心具有深厚的垢染，但亦是暂时、忽然性的，实际上心之本性是本来无生、本然安住的，若不如是了认，毕竟不能获得真实断证之功德。故欲破除实执者，首先必须要认知诸法本性是本来清净、大空离戏的，树立如是殊胜正见是至关重要的。

　　一般来说，凡夫分别识只认为有器情等现法，却不知一切现法的本体是空性，却偏执为不现为空、现则非空。而中观所抉择的空性恰非如此，因为此乃非空，只是一种无边而已。中观所抉择的真实空性，即六根识所境的一切诸法当体即空，其本体远离四边八戏，是本无生灭的大离戏空性。非如手中无宝瓶等空，此空是经部中所说七种他空中最为低劣的一种。由于胜义理论观察抉择的结果是无有自生、他生等四生，法界本性亦本无四边生法，如是通达了本离四边八戏的大空性。此亦并不是通过理论抉择后突然新生，而是本来无生的原始本性。对此尚未真实体认者，唯依理论观察、抉择才能如实地通达。

　　略述破四边生时，该颂之“彼非彼生”是指自生不能成立、因为自己生自己本无能力，亦不符合名言规律，如说自己已生又复再生，自己已死又复再死根本不应道理。“岂从他”是指他生不成立，如果认为他生应理者，火焰亦应产生黑暗、宝瓶应生柱子等有众多过失，皆为他体之故。此理将在下文广述。此处尚应了知，在讲述无自生、他生等甚深义理时，是抉择胜义谛的本性，对此若不善加分析，仅以闻而即执或望文生义，谓什么都是空性，以致观待世俗名言之现法亦一并否认，妄为没有前世、后世、因果、三宝等将会导致断见的严重过患。虽然在分别心尚未灭尽之前，不清净的一切现法可许为有，但在胜义理论面前诸法毕竟不能成立。因为仅以分别心暂时现有之法，于大空离戏的究竟法界中本来无有故。正如梦境，梦时有，梦醒时刹那消失，不仅自体没有，连梦境之现法亦根本不存在。如是通达法界本性、安住空性时，不用说真实自体，且连现相亦不为所见，皆为大空离戏的本体，诸法自体本空、本来清净超离一切生灭等相故。因此不但自生、他生不成立，且连自他和合之“共生”亦不能成立。其次若许无因无缘生果，则同外道现世美所许之观点，更是无立足之处。既然有因缘聚合不能生自相果，无因无缘生果更不可能。

　　卯贰(于彼以理广说)分四：一、破自生；二、破他生；三、破共生；四、破无因生。

　　辰壹(破自生)分二：一、以释论之理破；二、以中论之理破。

　　巳壹(以释论之理破)分三：一、真实义中破自生；二、名言也无有自生；三、结说二者成立之义。

　　午壹(真实义中破自生)分二：一、破从同体之因生；二、破因果同一体性。

　　未壹(破从同体之因生)分四：一、同体应成无义生而破；二、同体生不应理而破；三、应成不得生果之时而破；四、应成种子无穷尽生而破。

　　(科判中的释论之理而破者，是指以中观应成派的佛护菩萨与月称菩萨之中观释论的甚深正理而破。)

　　申壹、同体应成无义生而破

　　彼从彼生无少德。

　　以理观察时，若谓彼芽果即从彼自体而生，则无少许增上之功德，因为芽果的自体于因位时已有故。

　　持自生观点者即印度的外道数论派。欲破此派，首应了知彼之立宗及其依据，如同射击之时 必须了知靶在何处，以便准确射击。

　　据数论中记载，在久远以前，当人寿二万岁之时，印度出世了一位淡黄仙人，造有诸多论部而创立了数论派。其数论中阐述宇宙万有之形成，即以二十五谛为根本原理。将一切所知法归摄于二十五谛之中，由数立名为数论派，亦名淡黄派。彼派亦有世俗谛与胜义谛的主张，许神我与自性为胜义谛，其余的二十三法属于世俗谛。或以常与无常而言，自性与神我属于常法，二十三谛属于幻化虚妄的无常法。对此再为归摄约有四种，唯自性类(因)是指自性；自性及现相(因与果)类，是指大、慢与五唯；唯现相(果)类，是指其余十谛；非自性及现相(不是因果)类，是指神我。彼宗认为自性即物质的本体，神我为精神(能境识)的本体，由二者密切的合作产生了中间的二十三谛。此二是怎样合作的呢？

　　据数论中说：自性之功能是变化，神我之功能是受用，当神我动念欲受用时，自性即刻为其变现所欲的诸法，以供神我受用，此二之间的关系恰好犹如跛者与盲者的相互配合一样。神我虽有欲念，但无变现诸法的能力，如有眼无足的盲者。自性虽有变现的能力，但没有受用诸境的欲望，如同有足无眼的跛者，如是神我的欲望促使自性产生变化，自性的变化实现了神我的欲望，彼此的密切合作而显现了诸法。

　　神我本具五种特点：即能享受诸法、非作者、常法、离三德、非所作。其中喜、忧、暗三德以佛法名词来说即贪嗔痴，喜者其性轻动，忧者其性沉重，暗者其性昏昧。彼等认为此三德平衡时为自性，没有任何变化，此既是无情法，亦是常法。若三德失去平衡状态时则现为大，由大显现三慢，因而自性就成为变现世俗二十三谛之因(作者)，由彼产生种种变化。自性亦本具五种特点，即物质体之常法，唯一，诸现相之因，非作者所造，淡黄仙人亦不见之法。如是才能成立数论派的自性。实际上自性与二十三法本体无别，因为世俗诸法皆由自性变现，故称其为宇宙万有的本体。除了自性幻化的诸法为世俗谛外，再无其余的世俗法。数论派所许的自生，并不是世间凡夫所谓的先无后有，而是指果法在因位时本具，只不过暂时未现，一旦明现此果法时则为自生。由于前未现显现、前未生与产生有相似之处，故可谓自现或自生。数论师认为，若因位时不具果法，则永远不可能产生。比如芝麻之中蕴含着油，故能出油，泥沙中本无油的存在则永不能出油。如是正因为诸法在因中本具，才有产生的可能，没有之法永不能生。又如石女儿本来没有，石女儿之生与其死亡的形相亦根本无有。并认为前面未现未生与后面自现自生之法是一体，本质上没有什么差别。比如一间暗室里有宝瓶，虽然未以灯光照见，但宝瓶的存在是无可否认的，后依灯光即可现见宝瓶，如果宝瓶根本没有，依灯光亦永远不可能照见宝瓶的存在。数论师承许由自性变现的内外诸法，虽是虚妄无实，无毫许堪忍的自体，但其自性却是实有的常法，是万法的作者，其本体是轮回众生以分别心永远不能通达的。众生依自性转生轮回的主要原因，是自性中本来储存有一切诸法，不过皆以不明显的方式安住于自性中，待时机成熟时，自性开始幻变，依大而现于世间，在如是幻现之时，如果‘大’能了认自体是虚幻的，其一刹那间就融入自性的本体中即刻获得证悟，解脱生死轮回。一般‘大’很难证知自体为幻化，却颠倒认为是实有，它如同两面镜子，外面现色声香味触五唯，内面现神我，当诸法一现之时，神我认为自己正在受用自性所幻现的外境万物，由直接看见外境法而有如是颠倒作意。其实神我勿须一定要感受世俗诸法，它自己本来不是幻现的虚妄法，而是胜义谛之常法，所以在感受世俗诸法时，由有苦乐等觉受，方知自己已被万物所束缚，不得自在解脱，因而对一切受用境生起极大的厌烦心，极欲脱离万物的束缚，是故彼派修行者开始用功修习禅定，依靠此力获得天眼通，并于心相续中生起道智时，发现所受用的二十三法皆为自性演变的一套把戏，根本没有真实堪忍的自体，这样一通彻底后，自性感到不好意思，即刻将所演变的一切万物全部收摄回来。自性自行收摄诸法后，将其融入自体再不幻现，从此神我没有所知法的觉受，远离了万物、苦乐等束缚，于生死轮回中获得自由解脱，许此为究竟的三摩地与解脱果。此与内道所许通过一定的修行后，一切不净现法皆一味地融入法界之理比较相似。作为内道的弟子必需要了达人无我与法无我的般若空性，以空性智慧来摄持所修的一切道业，否则易入外道的歧途，因其数论派亦承许前世、后世、因果，轮回是苦性应当远离，以出离心获得解脱等故。

　　为此全知麦彭仁波切在《中观庄严颂注疏·文殊上师欢喜教言论》中云：“数论师妄执阿赖耶为自性，妄执第六分别意为神我。自性中所生起的现法与阿赖耶中习气成熟而显现的诸法相类似。若详加分析，数论派所许的观点比较接近假相唯识宗的观点，故于众多外道中，相对来说，数论派较为贤善，此仅依彼宗自许观点极易明了。”因为数论派承许世俗的二十三谛皆由自性所幻现，唯识宗承许见闻觉知的一切诸法皆由阿赖耶之习气成熟后产生，故此二观点比较相似。神我又与第六意识较为相同，彼神我转生轮回时，虽不知道自己在直接感受由自性所幻现的外境，但中间由大作联系后，产生了分别执著心而感受苦乐，由此被万物束缚，至自性将二十三法收摄后，神我获得了自由与解脱。而假相唯识宗者，作如是念，如幻般显现的诸境，不成为心识以外之法，其本来无法成立故。亦不是内心现于外境，若完全与心无异或一体者，则不成无分一体心。故应承许彼等无基而显现，犹如空中毛发。心性者，即离一切行相，如住清净水晶丸一般。由此可见，唯识宗所许的第六意识虽暂有能取所取等分别，但通过一定的修行，令一切遍计障碍清净无余后，第六意识亦因此而刹那清净，尔时即刻转识成智、获得解脱。这是外道数论派与内道假相唯识宗的相似之处。

　　申贰、同体生不应理而破

　　生已复生亦非理。

　　如果种子已生又复再生，非但此生不能成立，亦极为非理，应成无义生的过失。

　　中观应成派在破斥数论派之观点时问曰：汝宗所许自生之果法，于自性中是否具有？若说没有而新生者，则显然与汝宗自许观点相违。若说自性中本具，然以不明显的方式而存在，那么此显与不显应如何区分呢？因为前面不明显之果与后面明显之果应该完全相同，这样已有再生不但无义且有无穷生的过失。复又问曰：在自性的本体上显与不显有差别否？若许有差别，后面明显的果法应该是忽然新生，如是推理则知此生之果法并非自生，应成他生，或此果法于因位时本有又复再生，譬如孩子已生勿须再生，若生已再生者，应成无穷生，故自生不能成立。

　　申叁、应成不得生果之时而破

　　若计生已复生者，此应不得生芽等。

　　若计种子已生又复再生者，此应不得产生根茎芽枝花叶等不同于种子的异相果法。

　　如以黄豆作为所观察之境来说，黄豆乃众人共许之物，彼此没有什么诤论的，但对其如何产生却是问题的焦点。若许自生者，黄豆应生黄豆，不应有产生芽枝花叶等果法的不同状态，应该种子(因)产生种子，永无产生芽枝花果的机会。若以内道观点，则无此过，因为在世俗中首先有种子，其随着演变而产生形态各异之芽果故。外道数论派所许自生的观点，即种子勿须灭而产生果法，其实以理观察，此生根本没有必要，若认为有生，则应有种子恒时生种子的过失。

　　此处尚应注意的一个误区是，于修法感受中，若真实安住法界大空性时虽无任何分别执著，但出定时于世间诸法仍有见闻觉触。这样往往会怀疑彼等诸法是否从本来实有的法界中幻化而自生呢？特别是修密法者易于生起此等分别执著，其实此乃毫无根据之邪分别执。这里虽以理论破除了外道数论派的颠倒邪执，但在修习密法时，心相续中却生起自生的执著者，那就歪曲了密法的正见修要。理应如何正解此义呢？在全知麦彭仁波切的《中观庄严颂注疏》与金刚上师法王如意宝的窍诀论部中云：“外道与内道毕竟的差别，关键在于胜义谛是否自性空，数论派承许胜义谛的神我与自性非为空性而是常法，有真实堪忍的自体，唯由自性所幻现的二十三法才是空性。内道则无论是显宗的大中观，密宗的大手印、大圆满等皆许胜义谛为现空大双运、乐空大双运、明空大双运等，亦即本来无生的大平等性。”这是内外道在见解上的根本差别所在。若不知其差别要处，仅于口面的肤浅诤论没有很大必要。如果尚未了知甚深空理的正见，而急于盲修瞎炼者，不但易入外道歧途，且易导致走火入魔的严重隐患。因此通达中观所抉择的空性，特别是安住本来清净空性的基础上修行是最为殊胜的。无论是大乘显宗的第三转\*轮了义的如来藏光明、禅宗、密法都是建立在般若大中观空性的基础上。否则，如《定解宝灯论》中将其判决为与外道不可思议的神我无别，只是义同名不同而已，故当详加分析而防入误区是至关重要的。

　　申肆、应成种子无穷尽生而破

　　尽生死际唯种生。

　　若计自生，应成无穷尽生，于尽生死际种子唯有恒时生种子。

　　根据数论派自许由自性变现出的二十三世俗法，此等诸法在尚未产生之前，就于自性中是以不明显的方式而存在着，后至时机成熟时自然产生果法。所生之果法不同于因位中未明显的果法，如是有明显与不明显的差别。比如在夏天时所现见争奇斗艳的奇花异草，至冬天不见时并非花草灭尽，而是融入自性中以不明显的方式安住着，到夏天时其再将明显出来。中观师问曰：假设明显之果再生的话，此生是否无义或导致无穷尽生之过失呢？自生宗所许的显法虽然如是，但认为以此不能肯定所有的果法不是自生，亦没有充分说明果法不是自生的理由，所以不明显的果法是自生或自现均无过失。中观师驳曰：以汝宗所许之观点来分析，可以决定不明显之果仍然不能再生，否则无穷生的过失在所难免。因为果法之明显与不明显，根据理论观察实质上没有什么差别。如汝自许已明显之果再生应成无穷生，以此类推，不明显之果法产生亦应该有无穷生的过失。那么汝等对明显与不明显之果法到底如何分别？若谓依因缘发生果时现见者为明显，果法虽有，但未见者为不明显。在因位中必须具有果法，后面才有产生果法的可能，若因位中无，后面生果亦不可能，现在正有之法后趋于灭时，亦是回归于自性的本体中，并非绝灭了。同样，若法在自性中根本无有，那么世俗中亦永远无有现见的机会，亦不成所知法的自体，因此一切诸法始终应有，根本不是忽然新生。中观师又问曰：显与不显的差别于自性中到底是否存在呢？若许自性中不存在明显之果法，只有不明显之果法，那么以理推知此明显果法产生时应成忽然新生，并且此新生之果法非依自性产生，而是依他缘所生，此与汝宗所许诸法皆为自性变现的观点不仅有直接相违的过失，且于无穷生的过失亦在所难免。

　　未贰(破因果同一体性)分二：一、若因果同体应成不得差别法的阶段之过；二、若得差别法者应成因果非一体之过。

　　申壹(若因果同体应成不得差别法的阶段之过)分二：一、因果变化不应理；二、是故应成无形相等异体之过。

　　酉壹、因果变化不应理

　　云何彼能坏于彼。

　　分析汝宗所许的观点：云何彼芽果能坏于彼种子呢？应不能坏，因为种芽同一体故。

　　如汝所说，种芽并非他缘所生，自性本体一味故。若同一体性，因变化为果不应理。再者与种子同一体性之果法自己毁坏自己亦不可能，芽果怎么能坏于种子呢？数论派所许的观点是既不坏种子，又能产生芽果，此理显然与名言现量相违。如若豆种根本不坏而能产生豆芽的事例从未有过，豆芽必须在种子渐坏后方能产生。若谓于世俗中因缘集聚幻变时，应现果法故无过失。试问，此因缘集聚之力于自性中有否存在？若说没有，则此果是依现在他缘之力忽然发生(新生)，这样显然不是自生。若说此力于因位时本具，则有上述过咎，许此因彼果在自性中一体故。既然是一体者，那么在产生芽果之时何故不见种子的形相呢？若说是种子坏灭后才产生芽果，那么许种因与芽果一体之自生观点则根本不应理。

　　酉贰、是故应成无形相等异体之过

　　异于种因芽形显，味力成熟汝应无。

　　若许种芽一体，种芽之形色等皆应相同，此外不应产生异于能生种因之芽果形相，然事实却并非如此，名言中现量所见到的种芽并非同一体相。如果一定要将种芽执为一体，那么显现芽果的形色以及酸甜味力成熟等差别法，汝宗亦应许为无有才对，否则会有一定的过失。

　　一般必须要依靠因缘聚合后才能产生果法，然数论师却将众多差别法执为一体，这样显然引来了许多相违与过失。其实种因与芽果绝非一体，二者之间有着本质上的极大差别。例如黄豆，就形态而言：种子是圆形，芽果是长形；就颜色而言：种子是黄色，芽果是青绿色；就滋味而言：有些种子是甜面的，芽果是酸涩的；就力用而言：有些种子无有疗病之功能，芽果花叶有疗疾苦之功效；就成熟而言：芽果由变化而成熟，种子无成熟之现相。如是众多差别法皆源于种芽的不同而产生。若许种芽是一体之自生者，彼等差别法皆应非有，有则非自生，应成他缘所生，如是则有现量相违的过失。

　　申贰(若得差别法者应成因果非一体之过)分二：一、宣说差别法异一体不应理之真义；二、如是应理则二者差别应成相同可取或不可取而破。

　　酉壹、宣说差别法异一体不应理之真义

　　若舍前性成余性，云何说彼即此性。

　　设若承许全然舍弃了先前种子的体性，才转变成其余芽果之体性，云何说彼芽果之体性即此种子的体性呢？

　　数论师说：虽然所生之芽果与种子的差别暂有不同，但究竟是一体。比如柱子首先是白色，待染成红色时，虽然暂时显现上不同，但其柱子的体性却没有变动少许，此红色的柱子与白色的柱子仍是一体。同样种因与芽果在自性上虽无差别，但所幻现的世俗诸法却暂有不同。又如一人随着年岁的逐渐增长可分为童年、少年、青年、壮年、老年，尽管历经几大阶段的不同转变，但始终仍是彼人的同一体性却无少许改变，根本不存在几个人的差别相体，在种因中具有芽性等亦即如此。自生论者认为芽果在因位中本具后才能产生，因位时若不具果，就根本不能产生，因而承许因果非异体之他生，而是自体自生。试问：后生之果与前之因是异体还是一体？若许异体，显然非自生，应成依他缘所生，以此类推汝宗观点则有自许相违的过失。若许是一体亦不应理，因为当产生芽果的体性时，已经舍弃了种子的体性，此显然形成了两种不同的体性，若将此二强执为一体者从何应理？况且汝宗所谓的自性是在胜义中有堪忍的实有自体存在，亦是能幻变世俗二十三法的作者。试问：此自性到底是以什么样的体相存在于胜义中呢？其实汝宗所谓的自性根本无有堪忍自体，既然没有自性的总体存在，依其所幻有的二十三法亦不可能存在，比如石女儿本无，其手足形色等亦根本不可能成为眼识的所见境。如是以胜义理论观知，胜义中决定无有常有自性的本体存在，因此世俗中观待自性所变现的诸法，说为是自现或自生亦根本不能成立。

　　酉贰、如是应理则二者差别应成相同可取或不可取而破

　　若汝种芽此非异，芽应如种不可取，

　　或一性故种如芽，亦应可取故不许。

　　中观师说：若如汝说种因与芽果的体性，于世间中非为异性而是一性，既然是同一体性，那么所产生的芽果应如种因一样，不可取得根、茎、芽、枝、叶、花等差别法。或因种芽毕竟一性的缘故，在产生芽果之时，种子如芽果相同亦应有根、茎、枝、叶等差别法，或种子不能坏灭，均一并应为根识可取。实则不然，故不能承许种芽体性全然无异。

　　虽以正理遮破了自生论之观点，但如果数论师还要强词夺理、固执己见地说，因与果各个侧面的差别不同，故我宗无上述过失。由许种芽的体性一味，故自许观点并不相违。对于此许观点通过理论来观察分析不难易知，若因果一体的自生真能成立，当产生芽果时不应见到芽果、应该唯见种子，因果是一体之故。或与此相反，若许种芽一体者，当产生芽果时，种子仍不被坏，应同芽果的差别体相无别皆应为根识现量可见，或于果位时还能现见种因的存在。既然所生之芽果是根识的所见境，那么种子亦应该如芽果一样同时为根识现量所见才对，许种芽一体之故。其实这样的事例非但世间中从未有过，且有相违名言规律的过失。

　　对此若不详加分析观察会认为自生应理，比如儿子已生，仍能现见父亲的存在，当知自生之义非以此喻来理解。理应如何正解合义之喻呢？以自己的近取因产生自果，此果是依自之近取因的各种变化而得产生，比如豆种产生豆芽时，种子已灭则不见种子唯见芽果，应如此解。父子之喻不合此义的原因，即非近取因发生之果故。因此若许产生芽果时不坏种子，或种子同于芽果般具有差别体相均一并应为根识可取，纯属非理之谈，此许观点有其一定的过失，故因果一体的自生根本不能成立。

　　上述以理破除了胜义中成立自生的观点，下文继续破斥世俗名言中成立自性生。

　　午贰、名言无有自性生

　　因灭犹见彼果故，世亦不许彼是一。

　　从名言的规律来说，皆由种因渐灭后，犹能现见彼芽果生起，故世间常人亦不承许此因彼果是同一体性。

　　若许世俗中有自性生者，则以名言现量而破。如果强执世俗中的种芽是同一体性，那么汝之所见与世人所见决定应成相违。如以豆种作为能生的近取因，豆芽是所生之果。一般世人现量见到的首先也是豆种，通过培植至豆种渐变后才产生芽果。若说种芽一体，那么能生的种子已灭，所生之芽果亦应该如种子一样要灭。实则不然，豆种尽管灭了，豆芽仍然存在，由此可见，许能生因与所生果是同一体性，非但道理上不能成立，就世间人之见闻前亦无法承认。

　　午叁、结说二者成立之义

　　故计诸法从自生，真实世间俱非理。

　　是故数论派妄计诸法从自生的观点，无论是真实胜义谛中还是世间名言谛中俱非应理。

　　佛护菩萨与月称菩萨诠释中观的论典中在以中观应成派的胜义理论破析自生时不加胜义世俗等任何鉴别，是直接抉择为无自生而总破的。因为在以正理观察时，不但是胜义中不成立内外诸法是自生，且于名言世俗中亦不能成立自生，此等分别心的所立法都是应成理论一并破除的对境，故已肯定了数论师所许诸法自生的观点根本无法成立。

　　巳贰、以中论之理破

　　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。

　　设若妄计诸法皆从自生，则于能生之因与所生之果或能作者与所作业皆应成一体。实则非一，现量不同故勿执许诸法是自生的观点，以此点已触犯了《中论》等中广说的诸多过失故。

　　复以《中论》之理来观察数论师所许的自生亦是根本无法成立的，因为一切诸法的存在均有其能生所生的关系，若许诸法是一体自生，能生所生亦应成一体无别。如瓶盘是所作业，陶师是能作者，按汝宗所许，陶师应成瓶盘，瓶盘应成陶师等有如是众多过失。再以火喻来说，火为能烧，柴薪为所烧，这样柴薪应成火，火应成柴薪，岂不是所有的森林均变成一大火海了吗？实则不然，故自生根本不能成立。如《中论》云：“因果是一者，是事终不然，若因果是一，此及所生一。若燃是可燃，作作者则一。”许自生者，则作业与作者或眼与眼识应成一体。当知因果绝非一体自生，否则于世俗中无法分辨能所之间的差别性。比如父亲是能生因，儿子是所生果，若因果一体者，则有父亲应成儿子或儿子应成父亲等极大过失。若畏惧上述众过、欲求无倒通达二谛者，应该正受中观理论，切莫承许或妄计诸法自生的观点。

　　再者法称菩萨在《释量论》中破斥数论派所许因果一体为自生时说：“若世俗中承许果法于因位中存在，则有吃饭菜之际同食粪便等有极大过失。”又如寂天菩萨在《入菩萨行论·智慧品》中云：“因时若有果，食成食不净。汝应以布值，购穿棉花种。谓愚不见此，然知真所立，世间亦应知，何故不见果？世见若非量，所见亦非真。”若于因位时就有果法者，则于享用食品时岂不是已成食不净粪便矣？并且汝宗应以购买布匹的钱去购买棉花之种子穿上，方能成立汝宗观点。如是以理观察，明显可知彼宗观点纯属谬论邪计，直接相违名言现量故。由此可见，所谓的自生根本不能成立。

, 释》中云：“不但是外道者的心相续中具有遍计种子，且于登地以前所有众生的心相续中均具此遍计种子。”因为在往昔生中都有可能入过外道，唯待将来获得大乘见道时，才能灭尽此遍计执著的一切种子，甚至包括所知障的一切遍计执著皆能断除。以小乘的无学道中尚未断除所知障的一切遍计种子，仅从这一角度而言，大乘初地菩萨亦就远远超胜了声缘阿罗汉的无学道。并且在大乘一地时就已经圆满了一大阿僧祗劫的方便福德资粮，亦具足了现见圆满法无我空性的智慧资粮，于入定时获得出世无漏的胜义菩提心，出定时具足十二种百功德，以此为据，初地菩萨不但超胜了一切凡夫，而且亦完全超胜了声缘阿罗汉。

　　再者自求解脱的小乘弟子，虽然获得阿罗汉果，但对修习大乘胜道却是一种障碍，因为在小乘的五道次第中，刹那亦没有生起如同大乘菩萨的发心，一心唯求自我解脱。并于大乘了义经中，佛呵彼为焦芽败种，仅滞化城歧途者也。因此佛经中说：“小乘阿罗汉与本具大乘种姓的凡夫，即便是同时入大乘的资粮道起修，但他们分别获得佛果的时间，却有很大的差距，大乘种姓得成佛果较阿罗汉快四十九劫。”亦即阿罗汉虽然苏醒了大乘种姓，入了大乘道修行，但于得成佛果较凡夫苏醒大乘种姓后、直入大乘道修行者尚须迟缓四十九劫，走了一条迂回曲折之路。其原因有两种：一是发心的差别：小乘行者初入道时即缘自己获得阿罗汉果而生起出离心、受持清净戒行、修人无我空性、自求解脱，此相对来说，虽是善心，但属于所知障，因此于阿罗汉圣者的八识田中(阿赖耶识)具有了深厚的小乘发心、自求解脱的不共习气，对此尚须一定的时间才能予以断除，故成获得佛果之特大障碍。然而直入大乘道的行者最初即缘一切众生而发菩提心等，故无此障，所以先得成就佛果；二是种姓(根器)的差别：大小乘行者虽各醒大乘种姓，但小乘行者根性已定，属下根故，后虽入大乘仍不如最钝根菩萨。故于大乘道中修行时，纯属下根行者，成就佛果甚为缓慢。

　　二者(修道时唯断二障的俱生种子与习气)：从二至十地之间，共有九地，此处概述其修法主要对治的是二障之俱生种子，此各分粗、中、细三品，每一品各又分三，共为九品。粗的粗分于二地时断除，粗的中分于三地时断除，粗的细分于四地时断除；中的粗分于五地时断除，中的中分于六地时断除，中的细分于七地时断除；烦恼障的微细习气、俱生所知障细的粗分障碍于八地时断除(此地时灭尽烦恼障)；其细的中分障碍于九地时断除。细的细分分二：细的细分、细的极微于十地时断除。全知麦彭仁波切于《澄清宝珠论》中云：“大乘见道中断除的是二障的遍计种子，再逐渐同时断除于二障的俱生种子，至第八地时灭尽我执相续，故此三清净地无有烦恼障，其后唯有断除所知障。在十地末尾，以金刚喻定的智慧摧毁二取迷乱之细微习气后，无间获得善逝如来出有坏之智慧金刚身。此乃与圣境诸大车轨之密意相合，不应混合于后学之分别念，若能了知此理，自然就能解开诸论之难处，并密意江河融入智慧之海故。”

　　宣说正理分三：教证、理证、辩驳。

　　一者．教证：大乘初地菩萨以见道智慧只能遣除遍计种子，不能遣除俱生种子，俱生种子唯有通过见道后的修证智慧才能断除。全知麦彭仁波切于《澄清宝珠论》中云：“一见真谛者，能断遍计惑，如知绳非蛇，相续生对治，修行后次第，能断俱生惑，识变对治性，断尽细种子，复不生出故，如日遣黑暗。”又于《辩答日光论》、《阿毗达磨杂集论注释》、《智者入门论》、《文殊上师欢喜教言论》中皆如是说。

　　华智仁波切在《现证庄严论注释》及《功德藏论·难题释》中皆说“初地菩萨能断除的仅是遍计执著种子”，以此破除了他宗所许。

　　关于承许见道时断俱生种子的这一观点，华智仁波切说：“以无著菩萨的观点而言，见道时唯有断除遍计执著的种子。”遍知法王无垢光尊者于《宗派宝藏论》中云：“一切执著的遍计种子，是见道智慧的所断法，一切执著的俱生种子是修道智慧的所断法。”永嘎仁波切于《功德藏论广释》中亦如是说。印度论师在《阿毗达磨杂集论注释》中亦云：“见道智慧只能断除闻思外道邪派而产生的遍计烦恼的种子，修道智慧才能遣除心相续中无始以来串习的俱生烦恼。”印度唯识论师、无畏生处尊者于《善解释迦论》中云：“颠倒的遍计执著唯依见道的智慧方能遣除，然于无始以来，串习于心相续中的俱生萨迦耶见，唯依修道的智慧方能予以遣除。”扎雅阿楞达论师于《入中论广释》中云：“彼者俱生萨迦耶见及边执见，非为见道所断法，因为无始以来串习的俱生萨迦耶见等长时沉眠于心相续中，是故唯依修道的智慧方能断除。”狮子贤论师在《现证庄严论广释》中对上述观点亦作了相同的论述。

　　二者．理证：在遣除垢障方面，般若经论与狮子贤论师的《现证庄严论释》等中，以清洗衣服上污渍的比喻说明了这一问题。是故粗、细障碍绝对不能同时遣除，因为烦恼障与其习气有一定的差别，俱生种子与遍计种子亦有粗细之别：若相对俱生种子来说，遍计种子为粗障，相对于遍计种子来说，俱生种子为细障。虽于见道时，已经现见了法界本性，但无有修道的实证智慧，故只能断除遍计种子。

　　设若有人疑问：见道时应该具有修悟智慧，因为在见道以前需要通过一大阿僧祇劫的修行，才能获得见道故。

　　显宗中大乘道次第断障法一览表

　　(宁玛派自宗)

　　表一

　　大乘种姓者直入大乘道次第断障法

　　资粮道：压制粗大的二障烦恼

　　加行道：压制粗的二障烦恼

　　见 道：第一极喜地，断二障的遍计种子

　　表二

　　小乘无学道者入大乘道次第断障法

　　资粮道：压制粗大的所知障

　　加行道：压制粗分所知障。

　　无学道：与表一所述相同

　　注一：小乘无学道中已经断除一切烦恼障并已遣除了部分微细的所知障。

　　注二：种子亦称为习气，但种子和习气二者同时出现时，种子是粗分，习气是细分。

　　对此答曰：虽然见道以前具有修行，但并非是五道中修道的修行。比如凡夫人所受持的净戒远远不如二地不共持戒波罗蜜多之理相同，所以不成见道时遣除俱生执著种子的根据。

　　又问：因为见道有十六刹那，故从见道后第二刹那开始至第十六刹那之间，应该具有修道智慧。答曰：此是相应某类根机的众生不了义说法，实际见道并无十六刹那。如《六十正理论注释》、《现证庄严论》的很多注释及《智者入门论》等中都说：“按了义观点讲，由于见到了法界本无分别故，大乘见道安立为一刹那之名言。”

　　又作疑问：在大乘见道时应该能遣除俱生我执等的部分种子，因为在见道时所现见的空性，已经包括了俱生人无我的缘故。佛于《优婆离请问经》中云：“烦恼智慧此二者，不能同时并存故。”即心相续中的烦恼与智慧不可能同时存在。比如一间屋子，虽然多年以来暗无天日，若于这间暗室里点燃一盏明灯，则多年以来的黑暗皆能刹那遣除，如是俱生执著的种子，虽然长久以来积存在心相续中，但依见道智慧的巨大力量，就能予以遣除。

　　对此答曰：此理不成决定之根据。因为在大乘见道时，根本不具备修道位的智慧，仅以见圆满法无我空性的智慧而言，其二障及习气均为平等。上述佛经教证的密意单从观待见道的角度来说，设若以初地菩萨现见空性的智慧不能遣除相对它的障碍，则应有与教证的密意成相违的过失。但是，见道智慧已经遣除了相对它的一切遍计障垢之故。比如初地菩萨心相续中，虽然还具有二地以上菩萨已净的障垢，但仍未与佛经的教证相违。

　　上述所许见道有巨大力量来对治障垢：以理观察可知，其实，并非在获得见道位的前一刹那才生起遍计执著，而是长久以来就积存在心相续中，如果说相续中在生起见道智慧之际，刹那能断除此遍计执著的种子，因而许为巨大力量，则可许无过，亦符合上述比喻之理。如果认为见道的智慧，对遣除俱生种子，有巨大力量的话，则于见道位以上所应断除的俱生法，亦应该同时能断除，应有如是过失。若许俱生执著虽然长久积存于心相续中，但认为有了见道智慧的巨大力量是能断除的理由，是则可依上述相同的比喻反过来回辩说：灯光遣除黑暗一样的道理，不合此义之喻，亦不能如是承认，否则难免过失之咎。

　　如果说初地菩萨仅仅现见圆满的法界空性，就能断除俱生种子的话，那么会有初地菩萨应成佛陀、见道位应成圆满断证功德之无学道等极大过失。可于两方面来辨析了知，从二地至十地的九个修道位中之所断法，虽然与见道位所断法之本性等无差别(以见道时平等现见一切法的本性)，但见道时却无有少许修道位的智慧，怎么能断除俱生种子呢？前者即说诸法皆为一味无别的法界本性，后者即说根本未修而能断除俱生种子之故。

　　假设又继续疑问：虽许断除相对于见道位本分应断的俱生种子，但于断除见道位本分应断的俱生种子时，却没有承认过包括二地以上修道位之一切俱生种子皆需断除，因此不会有见道时应成无学道的过失。

　　对此答辩：比如三地菩萨自从见道以后，通过修道中的修行而证得了相应本分的智慧，断除相对本分的俱生种子，除此以外，无力断除过于三地本分之外余地的所断法(俱生种子)。其主要根据，不但是现见了本性，而且亦具有了本地分内修道的智慧，故能断除相对本地分内所应断的俱生种子。在见道时，虽然诸法本净的圆满空性皆平等一如的见到了，但见道后若不具备修悟的智慧，亦有如是相同的根据。

　　假设又继续疑辩：根据不同有别。其差别是，见道地所遣除的俱生种子，相对于二至十地修道中所断的俱生种子来说属于粗分；相对于初地时所断的俱生种子来说，二至十地修道中所断的俱生种子属于细分。因此于见道位时不必要遣除一切修道中的所断法，只是遣除相对于见道分内的俱生种子之粗分而已。这亦是内道所有宗派共同承许的观点(皆许粗、细种子不能同时断除)。

　　对此答曰：遍计与俱生本有粗细之别，若许见道时的所断法既有遍计种子亦有俱生种子，则显然与内道诸宗所许的观点相违，此许不仅有如是相违的过失，且有超过四宗(有部、经部、唯识、中观)观点的过失。是故不能承认见道时断俱生种子，否则上述的两大过失仍然在所难免。

　　假设又继续疑问：如果说初地菩萨连少许俱生执著亦未能断除，这样岂不是等同于凡夫人吗？由此初地菩萨依于业恼，应与凡夫人一样无自在地转生轮回。因为已经承认未断少许俱生种子之故，决定会有如此过失存在。如龙树菩萨在《宝鬘论》中云：“若时有蕴执，彼即有我执，有我执造业，由业复受生。”

　　对此答辩：这亦不决定。以无著菩萨与圣解脱军云：“具大方便诸圣者，烦恼即成菩提缘。”如佛在《宝积经》中云：“迦叶！譬如诸大城中所弃粪秽，若置甘蔗、蒲桃园田中则有利益，菩萨结使，亦复如是。”又云：“迦叶！譬如咒术药力，毒不害人。菩萨结毒，亦复如是。智慧力故，不堕恶道。”余经中亦云：“如城士夫不净粪，彼乃有益甘蔗田，如是菩萨烦恼粪，彼乃有益成佛法。”是故圣者菩萨以智慧摄持烦恼，根本不会颠倒无自在地转生轮回。当知对此疑问，佛陀早已在《宝积经》中作过圆满的回答，此毋庸置疑。

　　另外全知麦彭仁波切于《释量论大疏》中云：比如，灶中火星溅于湿地上，再不会增长火力。又于《中观庄严颂·文殊上师欢喜教言论》中云：“比如，被截断头部的蛇身虽能颤动，但无力对人作害。”如是全知麦彭仁波切对此在这二论中亦已作过圆满的回答。故初地至七地的菩萨心相续中，虽然尚有烦恼障的俱生种子，但无力成为转生轮回之因。因为已经灭尽了粗大的业惑，且具足方便智慧，故根本不可能有无自在转生轮回的过失。

　　此处关键不能混淆的是，声缘阿罗汉在获得小乘见道时，亦未能断除烦恼障的俱生种子，是不具备大方便智慧的缘故，如是有可能无自在地转生轮回。然而大乘初地菩萨虽未断除烦恼障的俱生种子，但已具备了大方便智慧，故不会无自在地转生轮回。如孔雀虽食毒物，但羽毛会更加艳丽，如是之理于佛经论典中有特别明显的叙述。

　　那么龙树菩萨在《宝鬘论》中所许的观点应当如何解释呢？其实上述《宝鬘论》的密意，应该根据因与缘之聚合来诠释。初地菩萨虽未遣除烦恼障的俱生种子，但已经泯灭了产生粗大烦恼之缘(没有颠倒的非理作意)，比如一粒种子放在木箱里，若没有遇到阳光水土，则终将无能产生芽果之理相同。

　　对宁玛派自宗观点的所立，有了上述能立的理由，故无有任何妨害。

　　三者．辩驳：对方说：初地菩萨应需断除俱生种子的部分，如本论中云：“灭彼一切恶趣道。”在佛陀的经典与《阿毗达磨杂集论》等中皆如是说过，见道时已经灭尽了一切恶趣道之种子。以此为据，见道时不仅遣除遍计种子，且于俱生种子亦应遣除。

　　对此答曰：上述经论教证的密意并非如此理解，因为断除的功德在前面颂词中已经述讫，此处是指灭尽的功德，如是直接从《入中论颂》及月称论师的自释中不难了知。那么应该如何解说“灭彼一切恶趣道”这一问题呢？以见道时获得了无漏的戒体，永无破损，灭尽了堕落恶趣之因，应该是从这方面讲述了菩萨于见道时具足“灭彼恶趣道”之功德。

　　假设又继续疑辩：如果见道时根本不能断除俱生我执等种子的话，那么初地菩萨就无法将自身视如菜叶般而布施身肉，亦就无法修成出世、不共殊胜的布施波罗蜜多，如是则极不应理。

　　对此答曰：虽如上述的教证、理证所抉择于大乘见道时仅仅断除了二障的一切遍计种子，但仍然能作极大布施，此本为初地菩萨不共的殊胜功德。然于此处为断除疑惑而略作回答：初地菩萨对自身视如菜叶般而无执著地布施身肉，并不是从有否遣除了俱生我执等这一角度而言，否则会有大乘七地以下菩萨无法作极大布施的过失，因为七地以下菩萨尚有俱生我执等种子故。另外，尚有小乘声缘阿罗汉亦能修极大布施等有如是过失，因阿罗汉已断俱生我执的种子故。是则大乘初地菩萨布施身肉，以正确理论应当如何诠释呢？大阿阇黎月称论师的《入中论自释》及印、藏圣境《入中论》之诸多注释中皆如是说：将自身视如菜叶般无执著，主要是从修行布施波罗蜜多之功德这一角度而言，即初地菩萨以大悲心引生了如是布施之心，并使习气增上稳固，故尔布施波罗蜜多较其余波罗蜜多不共增胜，以此初地菩萨自然会将自身视如菜叶般，无执著地满足众生所求而布施身肉。虽然七地以下菩萨仍有俱生我执的种子，但布施自身体肉却无丝毫困难。如寂天菩萨于《入菩萨行论》中云：“佛陀先令行，惠施蔬菜等，习此微施已，渐能施已肉。一旦觉自身，卑微如菜蔬，尔时舍身肉，于彼有何难。”

　　如是辩驳之理虽于《般若二万五千颂》等经部与印度的《现证庄严论注释》中仍有一些尚需讲述的，但此处恐繁不述。

　　子叁、所证功德

　　此菩萨持胜欢喜。

　　此初地菩萨，因生起很多出世不共之无漏功德，故生不共欢喜，由喜多故说彼菩萨为持最胜欢喜。

　　虽然普通凡夫人通过修法亦会生起欢喜，但并非最胜，亦不能保持永恒不失，唯有到达初地的菩萨方持最胜欢喜，因为彼已现见一真法界的本面，预示了具足永不退转果位之佛慧。出定后一刹那间可以面见百佛，具备百种神通，入百种三摩地，度化百众生，复于刹那间往诣百佛刹土，便可极快获得佛果。《华严经》云：“菩萨住欢喜地，成就多欢喜。念诸佛，故生欢喜，念诸佛法故生欢喜。念诸菩萨，故生欢喜。念诸菩萨行，故生欢喜。念诸清净波罗蜜，故生欢喜。念诸菩萨地殊胜，故生欢喜。念菩萨不可坏，故生欢喜。念如来教化众生，故生欢喜。念能令众生得利益，故生欢喜。念入一切如来智方便，故生欢喜。”又于大乘了义经《般若二万五千颂》等中云：“见道菩萨欲得佛果，七天就可以成就。”因而以此所证之功德，内心最胜欢喜。

　　如此胜喜功德约有四种：

　　得出离心：菩萨在登地以前，虽然有修种种道行，但其所依不过是世间有漏之善心而已，出世间的无漏善心从未有过。现以超凡入圣之般若智力灭除了生死解脱的一切障碍，故生死大事已得解决，从此以后勿须沉溺轮回苦海，亦不枉受重苦逼迫，且于自利利他等无边功德亦皆获得，到达了所欲的目的地，故内心最胜欢喜。

　　破人我相：世间凡夫之所以不能得到真正欢喜，其主要原因是有我相、人相等实有执著，由此难免恩怨交杂，烦恼相缠，各有种种观念而苦多乐少。登地菩萨则以般若智慧打破了部分的人我妄执，了达我与他人本来平等，彼此之间的相处亦就自然欢喜和谐，没有二取的分别念执，身心都很轻安自在，故内心最胜欢喜。如《华严经》云：“身心微妙，喜乐轻安。”

　　法喜充满：此虽然是佛教中的常用术语，但真正获得法喜充满者，唯有登地以上的圣者。因彼圣者菩萨不但于闻思上获得了殊胜法益，且于内心相续中已实际体悟到了法的甚深本义，轮涅所摄一切诸法的本性亦皆一味地品尝到了，因而不但身心充满了无为的喜乐，并且令众生亦闻而生信、见而生喜，乃为真正的法喜充满，故内心最胜欢喜。

　　离诸怖畏：佛陀将世间人常遇难免之怖畏等苦略概为五种。不活畏：“活”是生存之义，亦即需要很多条件来维持这个生活，如我们现量所见的世间常人，皆为生活起居而劳累奔波，并经常担心生活无法维持；恶名畏：对世间常人来说，非常重视名誉，若名誉稍被损坏心里就十分哀伤、难过，故平时格外谨慎而导致虚荣心很强；死亡畏：“死”是一期生命的结束，多有世人皆求自己长生不老、永恒不灭、不欲死亡，故一旦死亡来临之时，总是非常恐惧；恶趣畏：每个众生都希望得到善趣安乐，不欲恶趣痛苦，然为恶业所牵亦无可奈何；大众威德畏：有些人虽然私下较为善谈、话语滔滔不绝，但一到大众场合就不能善说如流而结舌语塞。登初地菩萨已远离这五种怖畏而获得自在，故内心最胜欢喜。《华严经》云：“始得入初地，即超五怖畏，不活死恶名，恶趣众威德，以不贪著我，及以于我所，是诸佛子等，远离诸怖畏。”

　　子肆、能力功德

　　亦能震动百世界。

　　此说初地菩萨不但具有最胜欢喜的无漏功德，且以自己所证功德之妙力，亦具有在一刹那间震动百世界的能力。《极显童子经》云：“善男子，是故菩萨第一地所住之相者，若欲求之刹那顷动百世界，往百如来刹土等。”《华严经》云：“则得百三昧，及见百诸佛，震动百世界，光照行亦尔。”

　　子伍、增上功德

　　从地登地善上进。

　　获得见道位的菩萨，非如异生地的费力勤作，并从此地登上彼地亦是善妙上进的，亦就是说从初地到二地，以至于佛果等地道皆欢喜进取。因为登地菩萨已经现证无我的空性智慧，具备种种善巧方便，诸精进力亦是任运自成，加上福德亦非常广大，故于地道功德不断地相续增上，速能获得佛果。如同雄鹰在虚空中翱翔一般，勿须用力而自由自在地飞翔，诸大菩萨善妙增上地道之功德亦复如是，此乃圣者菩萨不共之功德力。

　　癸叁(灭尽恶趣功德)分二：一、真实；二、比喻说明。

　　子壹、真实

　　灭彼一切恶趣道，此异生地悉永尽。

　　登地菩萨已经获得出世无漏的戒体，恒时不造恶业，故已灭尽地狱等一切恶趣之道。又彼菩萨已真实趣入圣道地位，现证了法界本性，是故从此以后连异生地亦悉皆永尽，根除生死流转，超出三界轮回，并于圣位中永不退转。

　　由于菩萨相续中已经具有无漏净戒之功德，恒时不造恶业，此后于生生世世中皆无垢染、破损、穿漏而任运自在地受持清净戒行，故能灭尽一切恶趣之道。律经中云：“清净戒律之功德，本具闭塞恶趣门之力。”又见道菩萨以入定的空性智慧一刹那间断除二障的遍计种子，虽然非如二地以上菩萨能以修道智慧来遣除二障的俱生种子，但由空性智慧的力量已经不会产生凡夫那样有力的现行执著，其无力成为轮回之因，故能永尽异生地。所谓异生如《三摩地王经》云：“在六道轮回中依各自不同业感所生，故为异生。”因此见道菩萨不但是远离了趣入恶趣道之因，且连善趣随有漏因缘所生之异生地亦永远灭尽，彻底超脱了三界轮回，获得自在等殊胜安乐。

　　设有疑问，既然初地菩萨永尽异生地，为何仍于六道受生？答曰：圣者与凡夫受生不同，异生凡夫无有自在，生无定处，皆随自己的业风所转，造恶业则堕落三涂，行善业则上升人天善趣，毫无自主全由业力支配，故是随业受生。而圣者已现见圆满的法无我空性，由智悲力泯灭了现行烦恼的执著，永断三界轮回之因，彼示生世间，并非无有自在，而是乘着自己度化众生的悲愿而来，故是随愿示生。如《现证庄严论》云：“智不住生死，悲不住涅槃。”《圆觉经》亦云：“菩萨变化示现世间，非爱为本，但以慈悲令彼舍爱假诸贪欲而入生死。”复云：“菩萨入世间、现异形、行化度皆依无始清净愿等。”

　　子贰、比喻说明

　　如第八圣此亦尔。

　　经云：“诸有智者，当以譬喻令解。”为除小乘弟子对大乘法所生之邪见，故例举小乘共许之比喻来说明大乘法乃真实佛语，应该深信不疑。因为如同小乘第八圣位，大乘中亦有，即初地见道位，故颂文中说此亦尔。

　　小乘中有傲慢声闻与具证声闻两种。其中傲慢声闻本来少无所证，却妄以为自己有所证悟，故根本不承认大乘法，认为般若中观等法非佛所说，是受魔加持的龙树所臆造。为除彼之疑惑与邪见，树立起殊胜的正见、深信大乘三宝，了知大乘中亦有类似小乘的道地分位，为使他们加深理解，故以比喻来进一步阐明这一问题。

　　小乘与大乘所许的三宝体相略有不同，小乘认定的三宝体相在《俱舍论》中云：僧宝：即是有学道圣者与无学道阿罗汉圣者相续中生起的道谛为真实僧宝，彼等根本不承许圣者的身体为僧宝，认为身为苦谛；法宝：即是教、证二法，其中教法涵盖一切佛法，证法则为涅槃(灭谛)；佛宝：同样不许佛身为佛宝，而认为佛陀相续中的无学道之道谛为佛宝。

　　大乘在讲述三乘中的小乘时，承许凡夫学道、一至七圣位、四果罗汉是有学道与无学道中的僧宝。承许所修学的教证二法为法宝，圆满断证功德者为佛宝。

　　小乘的道果层次分有八种圣位：即预流向、预流果、一来向、一来果、不来向、不来果、罗汉向、罗汉果。

　　安住预流向时，只圆满见道入定的前十五刹那，许此为小乘的见道位。至预流果时，圆满入定于第十六刹那以上，许此为修道位，至罗汉果时许为无学道。

　　何故将预流向许为第八圣呢？因为小乘中的四向四果，是从罗汉果的圣位一直往下数，数至预流向时，为第八圣位。小乘在见道位主要断除的是烦恼障之遍计种子，远离的是有边部分，以智慧所现见的是圆满之人无我空性。大乘于见道位所断除的是烦恼障与所知障的遍计种子，入根本慧定时远离的是四边八戏，以甚深智慧所现见的是圆满之法无我空性，并且大乘初地菩萨，尚具有刹那现见百佛等不共功德。此等皆于小乘圣位中未曾相似具有，这亦是大乘与小乘之间的差别。此二之间的相似之处，若详加观察仍有天壤之别。小乘自宗亦许得第八圣位时，虽未超出三界，然亦不会转生恶趣，唯生善趣。如小乘经云：“获得预流向，灭尽恶趣道。”是故在此劝导傲慢声闻：汝等应该正信大乘佛法，切莫妄加诽谤而应自伏慢心。永嘉大师云：“欲得不招无间业，莫谤如来正\*轮。”

　　关于小乘的四向四果，小乘的《俱舍论》第六品与大乘的俱舍论(《阿毗达摩杂集论》)及《现证庄严论》的诸多注释中皆有依渐门次第而得四向四果，亦有不依次第顿超而得圣位等详细论述。然于此处仅依渐门次第略为讲述(四向、四果皆依对治与其对治的结果来分位)：

　　预流向、预流果者：前者圆满了入定的十五刹那，获得见道位，其智慧直接对治的是欲界烦恼之遍计种子。后者圆满入定于第十六刹那，如是安住者为预流果圣者。

　　一来向、一来果者：小乘将所断欲界的俱生烦恼障各分为粗、中、细三品，每一品各又分三，共分为九品。于采用遣除的对治法来修行时，粗细烦恼障依次而灭。至此欲界的六品俱生烦恼(粗大烦恼、粗中烦恼、粗细烦恼、中粗烦恼、中中烦恼、中细烦恼)全然灭尽，属于修道位。由此彼者尚须在欲界中转生最后一次，因为还有细品的三种烦恼尚未灭尽故。所谓向者：即是无间道正在运用智慧的武器来对治烦恼的怨敌时，为一来向，与此同时而坚守岗位的为一来向圣者，到第二刹那灭敌获胜时的解脱道，为一来果，如是安住者为一来果之圣者。

　　不来向、不来果者：虽然未能超出三界，但绝对不趣欲界，唯生色界无色界处。其向者：见道后产生的修道智慧，即是无间道正在以智慧来对治欲界的七至九品最微细之俱生烦恼时，为不来向，到第二刹那全然获胜时的解脱道，为不来果。如是安住者为此中圣者。

　　罗汉向、罗汉果者：前者属于有学道中的修道所摄，断除色界、无色界的烦恼之无间道，第二刹那时获得解脱道，亦即后者罗汉果之无学道。其向离果仅间隔一刹那，待灭尽应断之一切障碍，无间趣入罗汉果位之时，圆满究竟了小乘的无学道。

　　关于颂词中的第八圣位，格鲁派宗喀巴大师与萨迦派果仁巴大师的说法略有不同。宗喀巴大师在《入中论善解密意疏》中说：第八圣位是预流向，非预流果(从罗汉果数至预流向)。

　　果仁巴大师在《入中论释·断邪见论》中云：虽然随般若经讲：从罗汉果往下数至预流向时是第八圣位，但这里不应该随此经典所讲，而应该遵循无著菩萨在《阿毗达摩杂集论》中所述的观点，即第八圣位乃为预流果非预流向(从罗汉向数至预流果)。

　　宁玛派自宗全知麦彭仁波切说，若直接随本论的颂词句义来分析，应该承认宗喀巴大师所许的观点，因为此观点有一定的教理依据，亦有一定的必要。

　　以教为据：在印度圣境虽然《入中论注释》林立众多，但其中月称菩萨有一位最得力的大弟子扎雅阿楞达论师，具有高深莫测的智慧，着重广弘以月称论师为主的中观应成派，在他著作的《入中论广释》中直接宣说了预流向是小乘的第八圣位，与宗喀巴大师的观点正好一致。

　　以理分析：因为大乘的见道位与小乘的第八圣位(预流向)较为相似，故以此而作如是比喻，如经云：“取其相同或相似之处而作譬喻。”故当承许预流向为第八圣位。小乘自宗也认为，以前未曾见到过圣位中的境界，通过修习四谛十六行相的法要后，断除了遍计的烦恼垢障，而今才得以现见圆满十五刹那的禅定境界，即安住预流向的见道位，与此相继趣入预流果时，才圆满第十六刹那的禅定境界，由此不难而知预流果应为修道了，这样若按果仁巴大师所讲，那么就不应该以大乘见道而应以二地以上之修道为喻，因为比喻与意义应对应故。若以大乘见道为喻，则应许预流向为第八圣位才对。

　　其必要者：为令小乘弟子消除对大乘佛法的疑惑与邪见，故以理论来遣除小乘弟子心相续中存有的傲慢。小乘弟子认为，学道圣者的道地分位唯小乘中有、大乘中无。为除彼等邪见，从而能了知大乘宗亦有相同于小乘宗的道地分位，因为小乘是以安住第八圣位(预流向)的补特伽罗开始抉择为圣道圣者等。同样大乘亦是从安住见道位以上的补特伽罗开始安立为圣道圣者等。故于此处分述了大乘的见道等分位与小乘相同，促使小乘弟子正信大乘佛法故有极大的必要。为此非但月称菩萨如是比喻解说，龙树菩萨在《宝鬘论》中亦云：“如声闻乘中，说声闻八地，如是大乘中，说菩萨十地。”如是所说也。

　　壬贰(超胜他续功德)分二：一、真实；二、别义。

　　癸壹、真实

　　即住最初菩提心，较佛语生及独觉，

　　由福力胜极增长。

　　此颂直接讲述了登地菩萨相续中之功德已经超胜声缘阿罗汉，间接亦讲述了超胜人天善趣中的异生凡夫。不但二地以上圣者超胜声缘阿罗汉，且于安住最初胜义菩提心的大乘初地菩萨，亦较佛陀语生之声闻及自己了悟真理的独觉尤为超胜，由其大悲心和菩提心等不共福力的增上而直接超胜声缘阿罗汉故。

　　虽然阿罗汉具有很多不共于凡夫地的胜妙功德，如以出离心来受持净戒、圆满修习四谛法要、具禅定、神通、智慧等。但进行分别比较时，彼之福德却远远不如大乘初地菩萨。因为圣者菩萨具有无漏智慧所摄的广大悲心，即安住于如来的家族中时，其福德亦皆刹那刹那地相续增长，故较佛语生之声闻与独觉尤为超胜，以彼心相续中特别具有不共于小乘的殊胜福力故。是则如何了知大乘菩萨的福力增上超胜二乘声缘呢？《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，胜一切耆旧大臣，如是初发业菩萨，发菩提心虽然未久，但由生如来法王家族，以菩提心及大悲力，亦能超胜一切久修梵行之声缘罗汉。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，为其它一切大鸟所不能及。如是菩萨初发菩提心，生于如来妙翅鸟王之家，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。”此经喻之义足以说明大乘初地菩萨的广大发心之力，即彼发心一刹那之功德，就已超胜声缘百千劫为自利而修之一切功德。虽彼菩萨相续中具有甚深的智慧力与方便的福德力，然此处只讲方便福力超胜，未讲智力超胜，待智力相续增上至七地时才能超胜阿罗汉。

　　癸贰、别义

　　彼至远行慧亦胜。

　　彼者大乘菩萨在一地时以不共增上的福力超胜声缘阿罗汉，至第七远行地时，菩萨以自所行智慧力增上，任运起入甚深灭定亦能超胜声缘阿罗汉。

　　全知麦彭仁波切说：虽然此处并非直接讲述七地，但为消除可能生起怀疑的必要，故于此处顺便旁述七地之概略内容，故称为别义。如是讲述了大乘初地方便之福德力超胜声缘阿罗汉，有人会借此生疑道：应至何地才能以自所行的甚深智慧力增上超胜声缘呢？为除彼诸怀疑，故月称论师在论述一地时就顺便略为旁述了第七远行地即“彼至远行慧亦胜”这一句来加以说明。

　　大乘菩萨从二地继续起修，至七地时方能以胜妙智力超胜阿罗汉。《十地经》云：“菩萨今住第七地，以自所行智慧力，胜过声缘之所作。”月称论师在《入中论自释》中讲述“彼至远行慧亦胜”这一句时，引用了《十地经》的教证后说：“此教宣说声闻、独觉亦有了知一切法无自性者。”看来仅此一句，但在雪域各大宗派却众说不一，此之辩论甚为强烈，有者认为阿罗汉圆满证悟了法无我空性，与大乘初地菩萨的所证相同。有者认为阿罗汉根本没有证悟法无我空性。有者说阿罗汉只证悟了自相续五蕴的粗细空性，对他相续五蕴不仅未证细相，且连粗相空性亦尚未证悟，有者说阿罗汉应该是证悟了部分的法无我空性等等众说纷纭。特别是清辨论师与月称论师对此曾经有过较大的辩论。

　　藏地雪域萨迦派果仁巴大师在《入中论注释》中尤对他宗所许的观点列出了六十四种过失，其中几种过失是对承认阿罗汉圆满证悟法无我空性所发的，为此又于《现证庄严论释》中列出了十八种过失。然于此处对印、藏圣境各大宗派所持不同的观点，以及《入中论自释》所讲的五教三理不作一一广说，于《定解宝灯论·新月释》第二问答题中已有广述，敬请有缘学者详阅。

　　总而言之，这些林立众多的观点说法，皆为高僧大德们以大悲心针对众生不同根器的权巧立宗，观机设教，予以了义或不了义法。同时为使初入道之学者明辨取舍，免入歧途。如是调伏分别心为主的修法以及内在的证悟境界，实际是一味无别的，切莫以贪嗔恶心妄兴分别毁谤。对此这里不分别广说，因为在《定解宝灯论·新月释》的第一问答题中，以教理详细论述了诸大德们都是同一佛陀的化身，并且各大宗派的究竟密意均不相违而一味。

　　若直接从颂文句义上讲“彼至远行慧亦胜”，是指菩萨到达七地时，心相续中已彻底远离一切行相的执著，并以无生的大般若智真实引生了增胜的方便度，尔时具有任运刹那入定与出定的智力超胜声缘罗汉。如《十地经》云：“诸大佛子，譬如王子，生于王家，具足王相，生已即胜一切臣众，但以王力，非以自力。若身长大艺业悉成，方以自力超胜一切。诸佛子，菩萨摩诃萨亦复如是。”《宝鬘论》云：“第七名远行，由数远行故，刹那刹那中，能趣入灭定。”又如本论第七品中云：“此远行地于灭定，刹那刹那能起入，亦善炽燃方便度。”初发心时以志求大法，故胜出一切声闻、独觉，但非以自智观察之力，以至菩萨今住第七地时，乃以自所行智慧力胜过一切声闻、独觉所作。是故应知唯有远行地以上菩萨乃能以自之慧力胜过声缘阿罗汉，六地以下未能如是。因此大乘初地菩萨仅以方便的福力胜过声缘，至七地时以胜妙不可思议的智力增上亦能超胜声缘罗汉。为此各大宗派的讲法亦有不同：

　　一．宗喀巴大师对大乘七地时才能以智力胜二乘的这一问题，从两个侧面分别有两种不同的讲法。

　　初．在《善解密意疏》中云：虽然大乘见道时，就已圆满现见法无我空性的智慧，亦具有入离四边的灭定，但并非是刹那、刹那起入灭定。在六地以下入定、起定皆需一定的勤作功用方可，唯达远行地时，于离四边八戏的法界灭定方能自在地刹那起入，勿须任何功用助力，以此相对于七地以下入灭定来说，这是主要的差别，故说七地时以胜妙智慧相续增上胜过声缘。宗喀巴大师说：在大乘凡夫地的资粮道、加行道，是以分别心相似修法界本性，非真实现见，这样法界即成所知，相对它的分别心即为能知，因此也是以分别心去相似入灭定，故于起入并非难事。一旦到达一地圣位时，以真实智慧来入法界灭定，由于尔时心相续中尚有所知障为主的分别心作障碍，故于灭定的刹那起入并非易事，较为困难。果仁巴大师对此驳斥说：汝等认为凡夫异生地时起入灭定很容易，到圣位时尤为困难，那么以此类推，到达佛位时起入灭定岂不是更为困难了吗？从《善解密意疏》中不难而知，事实却并非如此，因为在异生位时，是以分别心起入相似的灭定，所以比较容易。到达一地圣位时较为不易的主要原因，是需要究竟的真实智慧来入一真法界的究竟灭定，故于起入之时皆需很大的功用力来作助缘。再者一地时刚刚转识成智与法界一味，功力尚未成熟。是故唯达七地时才具有胜难的特殊力，尔时起入灭定就任运自在了。本论第七品亦云：“此远行地于灭定，刹那刹那能起入。”因为这时增上了不共的胜妙智慧。由此可见，果仁巴大师是仅凭文句作回诤妨难，未从意义上去深入细致地分析，故宗喀巴大师所许无过。

　　次．宗喀巴大师在讲述不共应成派时所提出的八种不共法(八大难题)，其中讲到二乘声缘罗汉于证得真实圣位时与大乘见道相同，所证方面无有高低贤劣之别。因此宗喀巴大师说，阿罗汉圆满通达法无我空性与大乘菩萨相同，所以大乘初地菩萨无法超胜声缘阿罗汉，必须到达七地时才具有不共、刹那刹那起入灭定的智力而超胜声缘。宗喀巴大师以此为据来说明了阿罗汉与大乘菩萨相同，圆满证悟法无我空性，达七地时此二之间才有差异所在。对此宗喀巴大师的上师仁达瓦智慧童子及众弟子皆如是承认。

　　二．萨迦派果仁巴大师在《入中论注释》中说：虽于大乘的资粮道与加行道就能了知以及修持法界的总相，并于见道位时，也已真实现见圆满法无我空性的自相。然于小乘的五道中，圆满的法无我不论是真实修或相似修均从未有过。因此在大乘的资粮道、加行道、见道时，就应该超胜了小乘声缘。

　　“彼至远行慧亦胜。”义即第七远行地时，获得彻底断除执著行相、所知障之对治的智慧力，故亦能超胜声缘阿罗汉，上述《十地经》的内容亦复如是。故果仁巴大师根本不承认格鲁派所许的观点。

　　依据果仁巴大师的观点分析，大乘的资粮道、加行道、见道时已应超胜了声缘，何故又说尚须到达七地时才能超胜呢？果仁巴大师的根据是在八地时已经灭尽了有相执著的一切所知障之种子。并说此所知障不是烦恼障种子的习气，而是三轮与二取的有相执著所产生的所知障，其对治的因和缘，决定是七地时圆满具足，亦即第七远行地时圆满具备了遣除一切有相执著(所知障)的对治力，故远行地即是彻底远离了一切行相的执著。安住此地时既没有能度众生的佛，亦没有所要度化的众生，在无生离戏的法界本体中，轮涅皆为大平等性。

　　三．宁玛派自宗全知麦彭仁波切在《中观庄严颂·文殊上师欢喜教言论》中云：“关于‘慧亦胜’这一问题，虽然从刹那刹那起入灭定的观点及其根据，是宗喀巴大师与其上师仁达瓦等所许。智者果仁巴大师等说：‘某宗若以理论来破斥彼等此许观点是极不应理的。’如是破斥后，果仁巴大师又说：有相执著的所知障永不复生之力在七地时才能获得，仅从这一角度来讲了七地时超胜声缘阿罗汉的观点。因此我认为，如圣教《楞伽经》云：‘佛告大慧！六地起菩萨摩诃萨及声闻缘觉入灭正受，第七地菩萨摩诃萨念念正受离一切性，自性相正受，非声闻缘觉，诸声闻缘觉堕有行摄(功用)所摄相，灭正受，是故七地非念正受。’如是以佛陀宣说了自己的密意，见后断除疑惑。”此亦宣说了声缘阿罗汉总的入灭定以及菩萨从六地增胜般若度的基础上入灭定的内容。

　　总而言之，宁玛派自宗认为在解释本论中“彼至远行慧亦胜”一句时，勿须依靠其它论部，此句乃为《十地经》所说，故唯依经部《楞伽经》就能了达《十地经》所说的内容并能断诸疑惑、生起定解。佛于经中云：七地菩萨才胜二乘阿罗汉之义，其根据主要是声缘阿罗汉与六地以下菩萨虽然皆有灭定的起入，但于起入之时皆依有相等很大的功用力方可，菩萨唯有到达六地增胜般若度的基础上获得七地时才能任运起入甚深灭定，故勿须依靠有相功力而刹那刹那自在地起入。因为佛陀于《楞伽经》中云：“诸声闻缘觉，堕有行摄所摄相之故。”此为七地菩萨超胜声缘阿罗汉的主要根据。

　　在全知麦彭仁波切的《遣除单秋疑惑论》中，单秋说：格鲁派的讲法很应理，佛经的密意也应该如此，因为月称论师在《入中论自释》引用《十地经》的内容明显地宣说了阿罗汉通达一切所知法的空性，否则会有相违七教三理的过失。如是依据教证、理证抉择阿罗汉证悟了法无我空性，倘若不证悟空性，则不能入灭定，不仅大乘，且于小乘亦复如是。再说若许阿罗汉未圆证法无我空性，那么大乘一地时就应该以智慧力超胜小乘了，何必尚须待到七地呢？全知麦彭仁波切回诤道：如果说月称论师引用《十地经》的教证，仅为证明二乘圣者与大乘初地菩萨的所证无有任何差别的话，那么在七地时所说“慧亦胜”之句义，从间接上好像承认在七地时，除了二无我的所证法以外，尚有另外的一个所证法存在，那么多余的所证法到底又是什么？如是观察了知这应该是入灭定的差别。月称论师亦如是说：凡是入灭定者，必须要现见无我的空性，若未见空性，就无法入灭定。若不了知粗大的五蕴为空性，则就不能现见人无我，所以讲了声缘必定已证悟应该要证悟的一切法无我，即是法无我空性的一部分。比如说经堂里该来的人全都到了，然并不意味着全世界的人都到了。故尔应该是在通达本空离戏的法界中勿须功用力而任运起入灭定，单从这一反体而说了七地才超胜阿罗汉。

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

　　为什么月称论师在“彼至远行慧亦胜”一句的注释中讲述阿罗汉需要通达法无我空性的一部分呢？因为颂文中虽然并不是直接讲述二乘是否通达法无我的差别，但是这里关系到起入灭定的这一问题。依据《十地经》的教证应该了知，阿罗汉已证悟部分的法无我空性，大乘菩萨是圆满通达了法无我空性。只有在通达无我空性的智慧后，才能入相应自道的灭定，未达真实空性的异生凡夫，则不能入此灭定。是故若许阿罗汉根本未证法无我空性，则如上所说会有相违七教三理的过失。然而阿罗汉已经证悟了应证的部分法无我空性，故不会有上述过失。请详见于《定解宝灯论·新月释》。

　　壬叁(一地增胜功德)分三：一、此地增胜施度；二、赞布施；三、布施之分类。

　　癸壹、此地增胜施度

　　尔时施性增最胜，为彼菩提第一因，

　　虽施身肉仍殷重，此因能比不现见。

　　获得极喜地的菩萨，尔时之施性增上最为殊胜，并且侧重主修的亦即布施波罗蜜多，此乃胜妙菩提果之第一因。故于行持菩萨道的过程中，即便是布施自己的身肉仍为殷重，以强烈的悲愿所摄，时时恒顺众生，满足众生所求。虽然凡夫肉眼不能现量见知谁为真实菩萨，但以其殷重广行布施之情形运用教量、比量就能如实地推知谁为真实圣者菩萨。

　　见道菩萨虽于后得位全面修持布施、持戒、忍辱、精进、禅定、般若、方便、愿、力、智十度法要，但观待初地菩萨来说，其中最为增胜的出世波罗蜜多唯有布施度。《入中论自释》云：“见道菩萨虽于十度皆修，每地皆有各自不同的增上度，但一地时最为增上胜妙的，乃布施波罗蜜多。”此布施波罗蜜多圆满后，才能相续的增胜第二持戒波罗蜜多，故十度波罗蜜多都是层层递进，而相续增胜的。菩萨若欲成就佛果，则必须圆满十因，亦即十波罗蜜多。其中布施波罗蜜多，乃为十度中成就胜妙菩提果的第一因。

　　一般布施的定义：即内相续中以悲愿所引生的一种善心，布施外物即此善心所引发的一种外在行为。宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中引用“《菩萨地论》云：‘云何施自性，谓诸菩萨不顾自身一切资具，所有无贪俱生之思，及此所发能舍施物身语二业。’谓善舍思，及此发起身语诸业。”《摄波罗蜜多论》(《般若摄颂》)云：“布施根本菩提心，勿弃如此能施欲，世间具此能施欲，佛说此为施中尊。”

　　圆满布施波罗蜜多之量：如《菩提道次第广论》云：“圆满布施波罗蜜多，不待于他舍所施物，捐除众生所有贫穷。若不尔者，现有众多贫乏众生，过去诸佛所行布施，当非究竟，是故身语非为主要，唯心最为主要。如《入菩萨行论》云：‘若除众生贫，是施到彼岸，现有贫众生，昔佛如何度。心乐与众生，身财及果德，依此施度圆，故施唯依心。’”

　　其分类约有三种：即财施、法施、无畏施。财布施：包括一切内身外物毫无吝啬地布施众生。法布施：为使众生辨析取舍，明了因果法要，以及深入了义法的修持，而敷演圣教正法。无畏布施：对凌迫逼恼、苦无救护的众生，给予救护与安慰等。

　　尔时登地菩萨以大悲菩提心与通达诸法无我的空性智慧，已经断除对布施作障碍的一切执著，故于后得位数数修行外财布施，以致布施自己身躯血肉均毫无吝啬，并无苦受、犹为满足他人的所求而精勤殷重行施。总而言之，初地菩萨将自己内在的身肉、手足、头目、脑髓，以及外在的资具受用等毫无吝啬并无任何条件地广行布施，慈悲殷重地满足众生所求，以至于奉献生命亦在所不惜。如经云：“初地中随施内身外物，不起少分违逆施度之悭贪。”以此因由，虽无神通之凡夫亦能无误地比量推知，这样修行布施者乃为一地菩萨。如见有烟，以此比量推理，则知必定有火。

　　我等大师释迦牟尼佛在因地间行菩萨道时，以大悲心为满足众生的需要，将自己的头目手足、妻子儿女等曾作过无数次的大布施。昔日佛陀在因地间行菩萨道时，曾为智美更登王子，他俱生就有无量的大慈大悲心，经常乐善广行布施。一次，王子准备将宫中的所有财宝全部布施给穷苦臣民，仅留下父王的如意宝。当时有一位白发老翁专程前来向王子乞求如意宝，却被王子拒绝了。当老翁呵斥他的布施未能究竟时，王子恍然大悟，不加思索地立即将如意宝奉施给他。父王闻讯后，立即招集众臣商议，其中奸臣谗说王子连镇国之宝都布施了，罪当斩首。忠臣则言，虽然所布施的是国宝，但他贵为王子，不应以残忍的酷刑惩罚，将王子流放他方即可。因此国王就决定将王子一家流放到一处有很多魔鬼的地方去改造。王子带着妻子曼德桑姆以及儿女一同离开了王宫，前往父王指定的地方。途中被别人乞走了他的儿女，走过一段后又被别人乞走了王子的双眼，在这艰难困苦的情况下，曼德桑姆乞求王子道：“我们就此安住吧！”王子坚决地说：“父命难违，无论如何我们要到达父王所指定的地方。”因此曼德桑姆只好搀扶着王子继续赶路。尔时帝释天为考验王子的发心是否究竟，就化现为一婆罗门前来乞求王子之妻。王子亦毫不犹豫地将妻子布施给婆罗门。帝释天当即现出真身说：“我本非婆罗门，乃帝释天也。善男子！汝之布施波罗蜜多已圆满究竟，对您作如是考验，甚为罪过，今于汝前诚心忏悔。”并将曼德桑姆还给王子，又用天人的甘露对王子的双眼作加持，使王子的双眼恢复如初，得以重见光明。他们又继续往前赶路，当抵达很多魔鬼的地方时，这些魔鬼并不扰乱损害他们，反而很恭敬地供养王子。因为王子是究竟布施波罗蜜多的一地菩萨。

　　一般来说，在一地时虽然有微细执著的种子，但由坚固的布施习性可以布施身肉。如上所引《入菩萨行论》云：“佛陀先令行，菜蔬等布施，习此微施已，渐能施己身。一旦觉自身，卑微如菜蔬，尔时舍身肉，于彼有何难？”宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中所引“《摄波罗蜜多论》云：‘应念诸佛殊胜行，当自立誓思随学，为除贪著摄持故，以善分别观察心。我身已施诸众生，施身果法我亦舍，我若反贪诸外物，如象洗后非我理。’如是多思能舍之胜利，若能引发广大欢喜，及多思维摄持过患，若能引生极大怖畏，则能任运生起惠施之心。”又如藏地大德薄朵瓦格西亦云：“只要从施舍一针一线做起，至习惯成性后，就可以做到无论何物皆能毫无吝啬地广行布施。”由此可见施舍身肉的近取因，并非以无执著为主，而是在于有否养成布施的习性，倘若习惯成性时，虽有俱生我执的微细种子，但于施舍身肉亦毫无吝啬。如果仅以无我执为主来安立布施身肉的话，则与上述相同，阿罗汉既已破除俱生我执，断尽烦恼障，以此他们亦应施舍自己的内身血肉，但由于他们没有广大的发心与布施的习性，故未能施舍身肉。所以布施身肉并不是仅仅从断执方面而立，应该是偏从于有无大悲菩提心的广大发心与修自他平等以及修自他相换等而建立极大布施。

　　癸贰(赞布施)分二：一、真实赞叹布施；二、菩萨行施生欢喜。

　　子壹(真实赞叹布施)分三：一、赞下劣布施；二、赞菩萨布施；三、如是结赞。

　　丑壹(赞下劣布施)分二：一、真实；二、布施功德。

　　寅一、真实

　　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。

　　此颂真实赞叹平凡布施。彼诸轮回众生皆为寻求自己所欲之安乐，若无一定的资具，则所欲的安乐决定非有。由是当知一切受用资具皆从布施的福德而出生，故佛陀以大悲心为众生首先宣说了布施的理论。

　　一般避苦求乐，乃人之常情，故三界轮回中的彼诸众生，皆为寻求丰衣足食、受用圆满等人天安乐，皆欲远离饥渴寒热等世间诸苦，不惜一切地去获得自己所欲求的安乐。其实世间有漏安乐的根本是建立在物资受用的基础上，若无资具受用，则又何乐之有呢？如人衣不蔽体、食不果腹时，决定是苦不堪言。故尔凡是所求之五欲安乐都是观待资具而生，若无资具受用，则由此所生之乐亦决定无有，所以世间的一切庸乐之近取因即资具受用，而出生一切资具之因又是什么呢？我们知道一切所生并非无因无缘，因果关系微妙难测，非凡夫分别识所能揣度，唯有一切智智佛陀遍知一切受用资具皆从布施产生，悉知一切众生入道之初最宜修行的法门即是布施。因为对初入道的补特伽罗来说，首先要深植福德，有了福德才能长养慧德，而生长福德之因即是广行布施，布施又是十度中最方便易行之法。是故佛以愍念众生之心，为使众生的福慧二种资粮能互助并进，彻底离苦得乐，而以大悲心首为初学者宣说了布施论。

　　若不首先圆满最为方便易行的布施度，则于其它度之修甚难，因若前前基不稳固，则后后度难立。弥勒菩萨于《经观庄严论》中云：“前前度为因，后后度为果。”是故因若不具，则何有果成。如是依修法次第而言，首先应该从布施度起修，至布施波罗蜜多圆满后，才能增上第二度持戒波罗蜜多，后后度均皆如是相续助进增上方得圆满究竟。

　　如是了知布施度的重要性后，应该如何修行布施呢？遵从传承上师的教言，我们应该将布施建立在慈、悲、喜、舍四无量心的基础上而修。首先要知道一切众生都曾经作过我的母亲，此乃知母；在为母之时，慈悲抚育我们等有无量恩德，此乃知恩；恩重如山的母亲，如今沉沦在生死苦海中饱受饥渴寒热等诸大痛苦，如果我们不去解救彼诸痛苦，谁还会向他们伸出援救之手呢？此乃念恩；为了尽一份报恩之心，负一份儿女之责，应将自己拥有的一切财富受用，对一切如母众生欢喜地广行布施，此乃报恩。在知母与知恩的基础上再修四无量心：首先应舍弃贪爱亲友与嗔恨怨敌之分别执著，为怨亲平等、一视同仁而修舍心；为拔除众生诸苦而修悲心；为能给予众生安乐而修慈心；在众生增上福乐等世间圆满时，为远离嫉妒而修随喜心。以理分析可知，我们均负有使一切如母众生离苦得乐的责任，应为解除彼诸苦难，使之获得安乐而广行布施。

　　虽然布施总分为三种(财施、法施、无畏施)，但分别来说，则种类众多，如上供、下施、放生、断教法、回向等均属布施这一善行所摄。

　　上供者：若于上师三宝等福田，供养自己的身口意三门以及闻思修行之功德，称为上品供养；以自己的身体于上师僧众等福田作承侍，称为中品供养；若于三宝等福田供养一些上好供品，甚至一束鲜花、一杯净水等，称为下品供养。如是亦能获得相应布施的诸多功德。

　　下施者：若能将自己的衣食资具等受用布施贫众乞丐，满足众生所求亦能获得不可思议之功德。如阿底峡尊者云：“漂浮不定的财富，虽无任何价值，但只要用来布施贫众，就会修积很大的功德。”《本生论》云：“无我易坏无坚身，众苦无恩恒不净，此身若能饶利他，不生欢喜非聪睿。”《摄波罗蜜多论》云：“乞者现前诸佛子，为增菩提资粮故，当于自物住他想，于他应起知识想。”《入行论》云：“舍一切涅槃，我心修灭度，一切终顿舍，施诸有为胜”。《摄波罗蜜多论》云：“资财无常现可见，若能任运起大悲，当知布施极顺理，犹如他物寄自舍。若施由此无恐怖，置于自家生怖畏，无足共他恒须护，若施无此诸过失，由施能生他世乐，不施现法亦生苦，人间诸财如流星，定无不舍诸财物。诸未施财无常灭，由施反成有财库，饶利有情所惠施，诸财无坚亦有实，若能惠施智者赞，此诸愚夫乐集财，摄持终无不离散，由施恒感诸盛事，由舍不起染污执，悭非圣道生烦恼，若施即是道中尊，圣呵余者为恶道。”故将虚幻无实的一切财富用来布施如母众生是极为殊胜的。

　　放生者：属于无畏布施，在整个有情界中最珍爱的莫过于自己的生命，因此在一切有漏的善业中，放生功德最大。龙树菩萨在《大智度论》中云：“诸余罪中，杀业最重，诸功德中，放生第一。”故以愍念众生的大悲心，促使命在旦夕的众生解除厄难，脱离恐怖、刀杀等痛苦，令其绝处逢生，获得再生的机会，如是布施之功德量等虚空，不可言说。

　　断教法者：是无上密乘中最具窍诀性的一种方便修法，亦即漫游寒林的舍世瑜伽士主依观想而供施自身血肉的一种殊胜修法。在修积布施等福德资粮的方便法门中，密乘的断教法最为殊胜。何为断教法呢？祖师玛吉拉准云：“众魔为意识，凶魔乃我执，野魔即分别，断彼称断者。”一般来说，舍世瑜伽士没有属于自己的世间财物来作供施，是故唯以大悲心来勾招非人、鬼神等一切众生，将自己温热的血肉通过观想、等持力与密咒力的加持后，布施给众生，以慈悲菩提心来转变它们的恶劣心性，使其获得满足等安乐。此乃修极大布施最具窍诀性的方便善行，如是修行而获得之功德亦量不可说。断教法具体的修法请详见于《大圆满龙钦心髓前行引导文》。

　　回向者：回向善根仍属布施的一种善行，若能将自己所造的大小善根，意念回向或持诵：“文殊师利勇猛智，普贤慧行亦复然，我今回向诸善根，随彼一切常修学。三世诸佛所称叹，如是最胜诸大愿，我今回向诸善根，为得普贤殊胜行”而作回向，或上根利智者以三轮体空而作回向，亦将获得相应布施的无量功德。

　　所谓布施，如上所述并不着重于外物的大小、多少，而关键在于培养内在布施的善心来修积二种资粮。如月称论师云：“施谓离悭贪，于诸器非器，平等心等施，此施施者净，悲施及施果，二俱施来求，此施无悭吝，善士所称赞。”一般世人皆有求富发财之心，又因自己贫乏无福，故行偷盗，或贸易经商等诈骗顾客而牟取暴利，其实此举非但不能发财，反而会损失前所造就的更多福报，因此具智之士应该善加观察、明辨取舍，寻求真正富乐之因，当于可怜的众生，以清净发心将自己的衣食资具等受用，不生疲厌、吝啬地广行布施，以欢喜心去满足一切众生所求，才能获得真正不期而至的大福报。是故修行者应该遵循佛陀的教言为利一切父母有情而发广大心。佛陀慈悲说教，弟子如说修行，则能所欲皆成，圆成觉性之果。

　　寅贰(布施功德)分二：一、行施能得轮回乐；二、行施能得涅槃乐。

　　卯壹、行施能得轮回乐

　　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。

　　该颂是赞叹平凡下劣布施之功德。普通凡夫虽行布施，亦甚为卑劣，如内在的悲心较为下劣，外在的行为极其粗犷，布施的发心也是专求自己的利益，欲在人中成为尊胜者，无论如何，凡是彼等所求的诸多受用，以及能灭除饥渴等痛苦之因皆为布施所生。

　　布施是轮回中福报受用之近取因，因此无论是大乘或小乘圣者或异生凡夫均依布施度来获得各自所欲之安乐。只不过凡圣之间发心布施的意乐则有所不同，因而所得之功德亦是差异不等、良莠不齐。

　　一般凡夫人之悲心较为下劣，心行甚为粗犷，或根本无有大悲心而行布施。非如菩萨随大悲心所转的某些凡夫人对求施者态度傲慢鄙视、语言中伤等，既不是怜悯众生之苦，亦没有令众生离苦得乐的发心，只是欲在人中得到胜誉美名，今生来世获得布施之更大福报，仅仅偏重于寻求一己私利而发心布施，希望能感得布施的异熟果报。如是布施虽然发心卑劣、行为粗犷，虽然仅为寻求今生来世之人天福报，但只要信解布施生福的因果道理，仍属善业所摄，依此亦能产生轮回中暂时所欲求的诸多受用及福乐，故此下劣布施也是灭除饥渴寒热等众苦之因。如《宝鬘论》云：“施乞虽不念，后世获百倍。”若于乞丐布施一些微不足道的财物，虽未寄予任何希冀，然于后世一定能成熟其百倍的果报。世间中亦有“舍一得万报”的谚语。故于众生布施一些平凡的资具受用，亦将获得胜妙乐果，因此灭苦得乐皆依布施而生。

　　卯贰、行施能得涅槃乐

　　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。

　　该颂讲通过平凡布施亦将获得出世涅槃之安乐。此复由于广行布施之时，速能得遇真实圣者来到施主家中应供，彼圣者亦为施主宣说四谛\*轮，彼等依教闻思、修行后，于是永远断绝了三有轮回的流转，当来趣证于寂灭涅槃之阿罗汉果。

　　如是行者，虽然非如菩萨随悲心所转为利众生离苦得乐，但仅为自己的利益，欲求将来获得更多福乐，具有望报之心而经常乐善好施，依此逐渐就能获得小乘涅槃的安乐。何以故？因彼常行布施，如是施主速能值遇真实圣者来到家中应供。如云：“善士常往施主家。”古印度佛陀在世时，佛与弟子都是沿街托钵乞食，由于迎请供养的因缘，诸大圣者为利施主而常宣四谛\*轮，开示苦空无常无我的真理，令其了知轮回的过患与涅槃的功德，明了因果取舍，从轮回中发起真实的出离心，对出世间的正法生起极大信心，断一切恶，修一切善。他们依教精勤修行后，亲证无垢圣道，清净无明垢染，于是就永远断除了三有轮回的生死流转，当来必定趣证于寂灭涅槃之乐果。由此可见，世间的暂时安乐，出世间的究竟安乐均来源于布施度。

　　丑贰、赞菩萨布施

　　发誓利益众生者，由施不久得欢喜。

　　此颂赞叹菩萨行布施的功德。不同于小乘圣者和异生凡夫行布施的根本差别，主要在于相续的意乐与发心。大乘菩萨以广大悲愿所摄，从心坎深处发誓利益众生，非为自己的利益打算，全然为利众生而广行布施。由将财物施舍给众生，众生立即获得安乐，故彼菩萨不久将能获得最胜欢喜。

　　一般来说，菩萨的发心是“不为自己求安乐，专为众生脱离苦”，只要众生得到安乐，菩萨亦就悦心满意，而且心里数数欢喜。如云：“众生之身苦，则成菩萨之心苦。”《大般涅槃经》云：“佛见众生烦恼患，心苦如母念病子，常思离病诸方便，是故此身系属他。”所以菩萨为满足众生之利乐、远离不欲之诸苦，而不顾惜一切，将自己所有衣食资具等受用毫无吝啬地布施众生，有着毫不利己、专门利人的伟大精神，全然以利他之心来解除众生在日常生活中的诸大痛苦，其发心唯利有情，所作的事业皆为众生离苦得乐。

　　由于布施的发心不同，故感果的速度亦有快慢之别。对一般凡夫来说，私欲心较强，也不具备对众生的广大发心，虽作一些平凡布施，然其果报只能当来感受；小乘圣者修行布施，亦不能速得欢喜，因彼以自利私心仅满足于求得涅槃之安乐，故于众生不会精进地欢喜行施，由布施之意乐心不清净，所以其异熟果报亦只能迟缓于来世；菩萨与此显然不同，以有清净意乐的大悲愿心所摄，尽未来际饶益有情，菩萨由行布施，使众生获得利乐，亦就圆满实现了自己的心愿，成办了自己所欲之广大事业，故于内心无间生大欢喜，由此亦会精勤不懈、为利有情而再三地广行布施。

　　一般来说，若无大地般的方便福德资粮，则无法长养如同宝树般的智慧资粮，是故唯有在福慧并进以致究竟圆满的基础上才能究竟断证功德，获得正等正觉之佛果。所以必须发起为利众生的大悲心，广泛积极地利乐有情，展示菩萨利他的伟大精神与契合实际之殊胜行为，从而迅速圆满最为殊胜的两种菩提心。如《宝云经》云：“能圆满施舍一切，即能证得妙菩提。”

　　下面将平凡下劣之布施与菩萨之殊胜布施作一总结。

　　丑叁、如是结赞

　　由前悲性非悲性，故唯布施为要行。

　　此说一切增上生与决定胜的福资粮之因皆为布施。由前所述，以大悲心为体性之布施与不具大悲心之下劣布施，故为增上暂时之人天福乐与出世之福德资粮，初修之时唯有布施乃为累积福资粮的殊胜要行。

　　以修行布施之意乐不同，故总分为两种：一是以大悲为体性而广行布施的菩萨，二是不具大悲心，普通平凡的下劣布施。或者说为悲心的强弱、大小不同而行的布施。总而言之，无论异生、小乘圣者或初修之大乘菩萨，于所有一切修法中，最为方便易行的修法是布施，不仅如此，且于暂时人天善趣之安乐，以及究竟出世间的涅槃寂乐也是修积布施之功德所致，所以布施是一切修行者最为首要的行持法门。这是按修法次第来分别解说的。从五道十地的修行次第而言，月称菩萨收摄了《十地经》、《宝鬘论》、《中论》的深广教义，而于本论中作了系统的论述。

　　子贰(菩萨行施生欢喜)分二：一、行施时如何生喜；二、如是施身。

　　丑壹、行施时如何生喜

　　且如佛子闻求施，思维彼声所生乐，

　　圣者入灭无彼乐，何况菩萨施一切。

　　初地菩萨特别重视布施度之修法，具有唯利有情的贤善意乐之心，以慈悲心观照一切众生之苦乐，并且时常观寻他等众生有否缺乏资财受用，如是佛陀的意子菩萨一旦听到求施之声时，便立即思维彼者应该是向我来求施的吧，仅此思维所生之乐亦超乎寻常。如是所生之喜乐，不仅世间人不具，既便是小乘圣者入灭定之乐亦远不及此，何况菩萨真正于求施者，殷重布施自己的内身外物等一切受用时，所产生的喜乐更是无可言喻。

　　声缘阿罗汉通过入灭定，而于后得位中身心获得一种殊胜的轻安，并且乐在其中。其安乐虽然远远超胜凡夫，但若比于菩萨闻求施声所生的喜乐，则有百千万倍不及其一之差距。《中观四百论》云：“施声能显示，死法及余有，是故于菩萨，施声恒优美。”由此可见大菩萨仅于听闻到乞求布施之声音，如是思维后，内心都会产生最胜安乐，何况菩萨正行布施所生之喜乐。正如久离乡井的游子，父母时刻思念着他，一旦听到儿子重回家园的音声，父母心里所生起的欢喜，非言语所能形容。同样菩萨视众生如自之独子，对他们的慈悲惠施亦复如是，皆以大悲心来满足求施者的所望，解除他们缺乏资财的痛苦。因此增胜施度不仅能广利众生，且能圆满成办菩萨自所行愿，消除累生罪业，修积殊胜的福德资粮，得究竟成佛之因。如是思维布施之胜妙功德，又听闻到前来乞求布施的声音，则心里禁不住数数地生大欢喜。

　　丑贰、如是施身

　　由割自身布施苦，观他地狱等众苦，

　　了知自苦极轻微，为断他苦勤精进。

　　大乘菩萨在为众生布施自己身肉，若产生割截等痛苦之时，则立即观想他等地狱、饿鬼、傍生之众苦，因而以自证分了知自苦与地狱重苦相比较是最极轻微的，故为断除他等众生之痛苦，增强自己的悲愿之心，而精勤堪忍布施身肉等一切痛苦。

　　这里以加行道等菩萨布施身肉来说，虽然布施身肉时仍具痛苦，但他了知三恶趣的众生恒受重苦逼迫，并且以人间诸苦难以为喻，如是比较则知恶趣诸苦较割截身肉之痛苦何止百千万倍的差距。因此虽然未断执著，但亦能强力堪忍。比如父母在抢救子女之时，哪怕是自身有着再大的痛苦，只要能够挽救子女，仍然奋不顾身地勇猛勤作，即便牺牲自己的生命亦在所不惜。《维摩诘经》云：“设有身苦，念恶趣众生，起大悲心。”

　　是故当知，加行道的菩萨以大悲心为主可行登地菩萨为利众生的殊胜事业。如阿底峡尊者的上师达玛饶吉达，他虽然显现上未断我执，尚未登地见道，但为拯济众生的急切需要而割截自身体肉为人做药。因此剧烈疼痛导致寝食不安，但他具有坚固的大悲心而毫无追悔，仍能堪忍不退，因而在黎明的梦境中感得白衣大士(观世音菩萨)现身为其加持而得痊愈，并对他说：欲得菩提，必经如是苦行，善哉！善哉！言毕刹那消失。他醒来一看，果然伤口完全康复如初，未留下一点痕迹。如《佛子行》云：“欲菩提者应舍身，何况一切身外物，是故不望报异熟，布施便是佛子行。”《摄波罗蜜多论》云：“由何增长悭吝过，或能不令舍心增，虚诳摄持为障碍，菩萨应当尽断除，若诸能障惠施心，及障真正菩提道，如是财宝或王位，皆非菩萨所应取。”寂天菩萨亦云：“虽然佛经中只开许登地菩萨布施身肉，但具有广大悲心者，异生凡夫也可以布施身肉，以观地狱恶趣巨苦，就能堪忍割截身肉之小苦，只要不生退悔之心，不退失大悲心等，就可以广行内身外物之大布施。”故于《入行论》中云：“悲心未清净，不应舍其身，若能成现后，大利因应舍。”以上所述是异生凡夫位所作的布施。

　　下述圣者菩萨布施身肉。获得真实证悟的圣者菩萨，具备殊胜无漏的大悲心与胜义菩提心以及种种的方便智慧，其发心唯求饶益众生，可以毫无苦受地施舍身肉，因为已经彻悟了诸法缘起性空的本性，具有不共证悟的大菩萨视割身肉如剥树皮，观身体如同药树，任随众生截枝摘叶，乃至掘其根株，以疗众生疾苦，皆无少许执著苦受而欢喜地恒顺众生。在《虚空藏三摩地经》中云：“如大娑罗树林，若有人来伐其一株，余树不作是念，此树为我，彼树为他，伤此树我有苦，伤彼树我无苦等分别念执决定无有，且于伐者不起贪嗔等执，菩萨之忍亦复如是，乃为最清净忍，量等虚空。”菩萨在入定时了悟诸法本性，圆满现见法界本体，在出定时以大悲心与智慧如梦如幻而修，故于方便修积资粮时亦不会分别。《宝鬘论》云：“彼既无身苦，更何有意苦，悲心救世苦，故久住世间。”由此可见，一地菩萨在布施身肉时，非但无苦，且欲求代受众生诸苦并给予众生诸乐，故均以布施利人，悲心住世。

　　比如，世尊在因地中曾为莲花国王时，一次他的领土内发生了一场严重的瘟疫，死了许多人。国王唤来医生问：如何才能有效地消除瘟疫？医生回禀：“若有如河达鱼的肉则可医治，其它的办法因为瘟疫之毒所蔽，无法知晓。”因而国王择一良辰吉日，于清晨沐浴、更衣、受持八关斋戒，对三宝做了广大供养、猛烈祈祷之后便发起坚固誓愿曰：“愿我舍生后立即转生为斗雪河中的如河达鱼。”说罢便从数百丈高的皇宫跳下，立即化生为斗雪河中的一只庞大的如河达鱼。那条鱼以人语对众人说：“我是如河达鱼，你们取我的肉吃吧！可以疗愈瘟疫。”于是众人纷纷割取它的肉，身体的一侧割完后，又翻到另一侧，一侧的肉割完后，又复生出。如此交替食用鱼肉后所有被瘟疫疾病所缠困之人全部恢复了健康。尔后那条鱼又对众人说：“我是莲花国王，为使你们摆脱疾病诸苦，舍弃自己的性命转生为如河达鱼，若欲报答我之恩德，则应竭力断恶行善。”众人皆依教奉行，从此以后，他们未堕入恶趣与邪道中。如是菩萨由广大悲心而作难行之事，故于割截自身之苦不觉为苦，并为消除众生诸苦而勇猛精进。

　　又如我等大师释迦佛陀在因地间行菩萨道曾为尸毗王时，仅为救护一只鸽子而不惜割截自己的身肉。尸毗王此举有两种原因：一是知身为老病住处，脆弱臭秽不堪。如《月灯经》云：“此腐烂色身，命亦动无主，如梦如幻化，愚夫由贪此，造极重恶业，而随罪恶转，不智被死乘，当往那洛迦。”如此无常秽恶之身根本不值得贪恋，然可以身修积坚固清净之福德资粮。因而又听到老鹰说：“我能吃到国王身肉，则可放掉鸽子，否则我就吞食鸽肉。”国王心生欢喜，立即拔刀割下自己身肉交换鸽子；二是以悲愿力故，念众生可怜，唯我作众生救护怙主，故曰：“我救彼命故，自割己身肉，纯善怀悲悯，执志不动转。”可见真正通达此是应舍之身，罪恶之物，众生可愍，应予救拔，割截自己身肉，并不觉苦，即使有苦，亦能堪忍。这是圣者菩萨所作的极大布施。

　　癸叁、布施之分类

　　施者受者施物空，施名出世波罗蜜，

　　由于三轮生执著，名世间波罗蜜多。

　　在修行布施时，于施者、受者、施物之三轮本体了悟为空性，如此布施则名出世间波罗蜜多。倘若于施者、受者、施物之三轮生起执著，则名世间波罗蜜多，般若经亦如是所说。

　　所谓布施波罗蜜多，可分有、无三轮体空的般若智慧来摄持的两种布施。

　　一．有三轮体空的般若智慧来摄持而行之布施。一地菩萨已经证悟了缘起性空的般若智慧，断除了人法二执，在悲智双运的基础上饶益众生，以大悲菩提心为解除众生诸苦而作饶益，以无二智慧不著相布施，比如能施者自己、受施者众生、所施物资受用皆不可得，不但正行时三轮体空，且于回向善根时亦复如是。《大乘本生心地观经》云：“三轮清净是檀那，以此修因德圆满，当知证获波罗蜜，唯由心净不由财。”《般若波罗蜜多经》云：“如是布施名出世间波罗蜜多，若彼者未得胜义菩萨之果位，则非出世间波罗蜜多。”

　　二．无三轮体空的般若智慧来摄持而行之布施。以有执著的缘故，虽然发善心布施，最后亦将善根回向，然于施者、受者、施物有三轮的执著，因为般若经等中云：“凡是以执著心所造的一切善业，皆被称为世俗有漏的善业。”永嘉禅师云：“住相布施生天福，犹如仰箭射虚空，势力尽箭仍还坠，招得来生不如意，争似无为实相门，一超直入如来地。”所以著相布施名为世间波罗蜜多。

　　关于般若波罗蜜多分假相、真实、究竟(主要)这一问题，格鲁派的宗喀巴大师，萨迦派的果仁巴大师，宁玛派的全知麦彭仁波切各持不同的观点。

　　格鲁派宗喀巴大师及其弟子说：虽然般若波罗蜜多主要是指圆满断证功德之佛果时所现前的本来智慧心，但从真正的名称而言，并非唯一指佛果时所得，而是大乘一地以上见、修道所得之智慧，皆可称为真正般若波罗蜜多。宗喀巴大师在《现证庄严论·本注详解金鬘疏》中说：真实般若有两种，此二仅有主次之别，比如国王是主要人物，其眷属臣民为次要人物，实际皆为真人。如是佛位时的智慧为主要般若，于无学道以下至见道以上所证悟空性的智慧，虽可名为真实般若，但非为主要乃为次要之般若。然于佛位时的智慧不但是真实般若，也是主要般若，如国王不但是人，且是主要人物之理相同。资粮道与加行道中所修的空性妙慧，既不是真实般若，更不是主要般若，然其乃为真实般若之因，故于此因取了般若之名，故为假相般若。唯有般若经的所诠义是真实般若波罗蜜多，故于能诠句之般若经亦取了类似的名称。如是所谓的真实者，必须是现证的智慧。

　　萨迦派果仁巴大师在《入中论注释》、《现证庄严论注释》中依据狮子贤的《现证庄严论大疏》与月称论师的《入中论自释》之密意说：究竟获得真实般若波罗蜜多之名，应该是在佛位时，即超越轮涅所摄的一切诸法之究竟大彼岸，不住有寂二边，乃为真实般若波罗蜜多。然于暂时道中，如见道、修道所证并非真实般若波罗蜜多，仅居相似之称。然而唯依相似之般若度来获得真实究竟的般若度，是故为得佛果而于此因取了般若之名(将暂时四道中所证的也取名般若智)。因此彼宗安立佛位智慧乃为真实般若。

　　宁玛派全知麦彭仁波切在《遣除单秋疑惑论》、《澄清宝珠论》、《现证庄严论释》、《中观庄严颂》中于般若的分类讲了四种：即教典般若、基般若、道般若、果般若。教典般若：是佛陀第二转无相\*轮之般若经典与菩萨解释其密意之论典。基般若：即光明离戏的大法界，为最了义的般若波罗蜜多。智慧之梵语“般若密多或巴饶模大”。其本具二义：一是正趣彼岸智为真实般若度，二是已到大彼岸智为究竟般若度。

　　前者为道般若，通过见、修道所产生的智慧，亦可称为真实的般若波罗蜜多。《现证庄严论》第三品中云：“彼此岸边泯，中间亦无住，知世平等性，般若波罗蜜。”即出世的无漏智慧与无缘大悲相应合称为大乘学道的根本智慧，此依二转、三转\*轮的教典皆可成立。唯识宗许大乘见、修道证悟的智慧为真实般若。是故圣位十度皆为出世的般若波罗蜜多，因为唯依见道以上的真实智慧，才能到达究竟般若度之大彼岸，故以有学道中暂时的因般若而趣达无学道中究竟之果般若。

　　后者为果般若：究竟圆满五道十地的无上佛果，已经到达了大彼岸的智慧度，亦称了义的般若波罗蜜多。仅此月称论师在《入中论自释》中说：“‘彼岸’谓生死大海之彼岸，即断尽烦恼、所知二障之佛果，彻底到达彼岸是也。”如是全知麦彭仁波切在以圣教分析基道果之般若时的理论，足以遮破他宗观点。

　　其次，以圣教分析：印度中观论师法亲菩萨在《现证庄严论注释》第三品中讲了真实般若波罗蜜多是“基”的胜义本性；印度唯识论师贤达巴(宝寂)菩萨在《现证庄严论注释》中讲了真实般若波罗蜜多是圣者见、修“道”的智慧；印度的狮子贤菩萨在《现证庄严论·明义小注》等中讲述了真实般若波罗蜜多是正等正觉佛“果”之智。

　　又以理论分析：全知麦彭仁波切在《现证庄严论》与《般若摄颂》对照之大疏等中云：依靠法界的“本基”而修，通过出世无漏的“修道”而究竟圆满断证功德后，获得无上“佛果”。亦即首依基般若而于道般若起修，最后圆成觉性时获得果般若。所以全知麦彭仁波切在驳斥他宗的观点时说：真般若决非唯一佛果之智，因为大乘菩萨在见道位入根本定时已经现量见到了一真法界的本基空性，尔时无修亦能自在地饶益众生。二地以上的菩萨则以修道的般若智慧来断除俱生种子，因此“圣道”亦应该称为真实的般若波罗蜜多。再者果般若之近取因在基道位中，也就是说必须要经历基道位的过程才能趣达果般若。由此可见真正的般若波罗蜜多非但不是唯一指佛果之智，且连一到十度的智慧皆可称为真实般若波罗蜜多。按自宗全知麦彭仁波切的观点来说，印度中观及唯识论师的密意本来一致、互不相违，只是各大宗派侧重抉择的角度略有不同而已，实际的密意却毫无差别。这样二至十度皆以此理如是推知。

　　辛叁、结说此地功德

　　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。

　　这里用月喻来说明了极喜地之功德。极喜地之功德犹如水晶月轮，安住在彼地佛子的意空之中，此所依的虚空以能依月轮的光明来严饰，显得格外晴朗端严，进而破除一切遍计执著的重暗，获得人天之尊胜。

　　登地以前的菩萨虽然亦有智慧，但属于有漏的分别念智，故于观视万法本性还有些模糊不清，到达极喜地时依所证的无漏智慧洞察诸法本性，犹如水晶月轮那样晶莹透明。从喻义来说，彼地菩萨灭尽了炽热烦恼、获得清凉安乐，犹如清净的水晶月亮能带给众生的清凉与安乐。这里将佛子之心喻如万里无云的虚空，其所依的意空之中生起的空性智慧喻如能依的明月，这样皎洁的水晶明月安住于佛子的意空之中，以夜空清净一尘不染，故此虚空被月光照耀，显得格外的清凉光明。如是因彼菩萨破除了人法二执，洞彻二空真理，故心境空寂，一尘不染，现前法界本性。

　　月喻之义具有三种特点：高尚义：通达诸法自性本空的甚深智慧，非凡愚能比，表明居高尚之位，如云：“皓月当空，众星拱奉。”光明义：证得胜义菩提心则有层出不穷、不可思议之功德作庄严，比如月亮以光来作严饰，则有“皎洁无伦比，明月照世间，光明遍十方”之说，如是彼菩萨具有智德光明而获得端严。尊胜义：明朗皎洁、无云翳遮蔽的月亮受到众人喜爱，令饱受酷热诸苦的众生获得清凉、安乐。如是菩萨到达初地时以般若智光破除炽热烦恼等一切痴暗，如同月轮从层层云雾中出来，远离所有的乌云密雾，使得大地重现清凉光明，能饶益无量众生，因而大菩萨堪为世间福田、众生怙主、人天眼目，故得最为尊胜之称，受到一切众生的敬仰。

　　庚贰、结尾本品

　　入中论第一胜义菩提心终

　　入中论日光疏第一胜义菩提心终

　　大神变塔

　　第二胜义菩提心

　　己贰(无垢地)分二：一、真实无垢地；二、结尾本品。

　　庚壹(真实无垢地)分三：一、差别体地之释词；二、地之差别；三、结说此地功德。

　　辛壹、差别体地之释词

　　彼戒圆满德净故，梦中亦离犯戒垢，

　　身语意行咸清净，十善业道皆能集。

　　因菩萨至二地时戒行功德增胜、已臻清净圆满，故不但醒觉时戒行清净，且于睡梦之中亦彻底远离了毁犯戒行之一切垢染，其身语意的一切行为悉皆清净，并于十善业道之一切功德皆能圆满修集。

　　大乘菩萨戒分三：略说释词、体相、分类。

　　略说释词：“戒”梵语名“尸罗”，有寂灭热恼之火，获得清凉之乐等不共力。

　　体相：戒的体相，宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中云：“从损害他及其根本，令意厌舍，此能断心即是尸罗，由修此心增进圆满，即是尸罗波罗蜜多，非由安立，诸外有情悉离损恼，为圆满尸罗波罗蜜多。若不尔者，现诸有情未离损恼，过去诸佛尸罗波罗蜜多应未圆满，亦不能导此诸有情，往离损害诸方所故。是故其外一切有情与诸损害随离不离，自相续上有离损他能断之心，修此即是受行尸罗。《入菩萨行论》云：‘遣鱼至何方，始得不遭伤，断尽恶心时，说为戒度圆。’”义即修行者一旦断尽恶心之时，则为清净圆满的戒律波罗蜜多。《增一阿含经》云：“所谓戒者，息诸恶故，戒能成道，令人欢喜，诸道品法，皆由戒成，得甘露味，至无为处。”

　　分类：菩萨戒的分类共有三种。一是禁恶行戒(摄律仪戒)：指身语意三门断除如毒素般对众生不利的十种不善业，《大般若经》云：“菩萨修行般若波罗蜜多，应学清净身语意业。”《涅槃经》云：“菩萨摩诃萨常不犯恶，设有过失，即时忏悔，于轻罪中作极重罪想。”二是摄善法戒：指应竭尽全力去成办乃至微乎其微的所有善业，即六度万行的一切善法。《大般若经》云：“从初发心，常乐受持十善业道。”《贤愚经》云：“莫想善微小，无利而轻视，水滴若积聚，逐渐满大器。”又云：“莫想罪微小，无害而轻蔑，火星虽微小，可焚如山草。”因此应于一切时处全力以赴地成办一切大小善业，断除一切大小恶业，甚至连一丝一毫亦不忽视。《涅槃经》云：“菩萨摩诃萨常不犯恶，设有过失，即时忏悔，于轻罪中作极重想。”对所作的一切善根普皆回向。三是饶益有情戒：如前所述于彻底断尽私欲之时，依靠四摄来直接成办饶益众生的广大事业。《大般若经》云：“从初发心，于诸有情，恒起悲心，欲拔其苦，恒起慈心，欲与其乐。”

　　总的来说，戒律是每一个趣入内道之佛弟子戒心律己的基本规则。南山祖师云：“戒”是禁义或警义，即禁恶奉善。其梵名尸罗，即离热恼，得清凉果义。“律”梵语为毗尼或毗奈耶，意为调伏或息灭。即调练三业，制伏过非或息业非、灭烦恼，获得息灭业恼之果。总而言之，戒以他胜、僧残、堕罪、向彼悔、恶作五罪警策，律是主要判断轻重与明开遮持犯。凡是戒律之行均符合道德范畴，亦就意味着凡是加入僧团的僧人必须要遵循或受持的法则规律。

　　如是已登第二无垢地的诸大菩萨，由于持戒功德最胜圆满清净之故，不但于醒觉之时非常清净，且于睡梦之中亦远离了毁犯戒行的一切垢染。《佛出生三法藏般若经》云：“乃至梦中亦行十善，而不暂起十不善行，是为不退转菩萨。”又非但不犯根本罪与自性罪，且于佛制的一切轻微支分罪亦绝对清净，所有的一切戒行均皆离垢无染，凡是在初地时尚未清净的微细戒垢，此时悉皆清净。因为二地菩萨永尽无明热恼之火，常得净戒之清凉安乐，故名戒波罗蜜多(究竟到彼岸)。彼菩萨的身语意三门彻底远离一切垢染，刹那亦不造少分违逆众生利益之事，亦即三门的一切行为皆符合律仪、道德之标准，在醒寐的一切时中皆无少许罪业污染，三门最极清净，故于十善业道皆能圆满修集。如《十地经·菩萨二地品》云：佛子！菩萨住离垢地，三业自性清净。一．身业清净者：性不杀生：不持刀杖，不杀害众生，不自作或教他作，并广行放生，自作教他作；性不偷盗：菩萨知足少欲，凡属他物，不作己想，甚至一草一木亦不盗取，并于一切众生广行内外布施；性不邪淫：菩萨在一切时处恒持梵行。二．语业清净者：性不妄语：菩萨常作实语、真语，乃至梦中亦不忍作覆藏之语，无心欲作，何况故犯；性不两舌：菩萨于诸众生无恼害离间心，于未破合者令不破合，于已破合者令和合增长；性不恶口：菩萨不但不说粗恶语，且说爱乐柔软语；性不绮语：菩萨常乐思省，时语、真语、义语、法语、顺道理语等等，彼菩萨乃至戏笑尚恒思审，何况故意散乱出言。三．意业清净者：性不贪欲：菩萨于他财受用，非但不生贪欲，且有很大舍心；性无嗔害：菩萨于一切众生恒起慈悲心、哀愍心、欢喜心、摄受心，永离嗔害热恼，常念恒顺众生；性离邪见：菩萨住于正道，具真实正见，不取恶见，心无谄诳，于三宝起决定正信。如是三业清净者，则于十善业道亦就功德圆满。

　　就小乘学者来说，若无正知正念，缺乏出离心，则容易退失道心，难得圆满净戒。虽然声缘阿罗汉已断尽烦恼障，但因习气未尽，故于细微戒行若欲不犯，则必须要善加防护，否则仍不免偶尔有少许误犯。就大乘见道以下的行者来说，虽然不同于世间凡夫，但无始以来的无明习气垢障非常深厚，很难受持圆满的清净戒律，有者在白天尚能以正知正念来加以摄持，善护自之根门，可使戒行无犯，因为这时神志清醒，能辨析取舍而不致于随境所转。但于睡眠之时，一入梦乡就神志恍惚，习气乱现，忘失正知正念而不得自在，这就难以保全不犯。若达二地圣位之菩萨，具有不共之戒行功德，不但是身语不犯而清净无染，且于意境亦复清净，无少许戒垢。又非但白天，且于睡梦之中三门仍是最极清净，连微细的戒行垢染亦彻底远离了，故为无垢地。彼地菩萨圆满无缺地修积三门十善，虽说一地菩萨即已修持十善业道，但真正能够摄持十善业道之圆满福德，则唯达二地之戒度时。何故要以十善业道来作为守护戒行的标准呢？《摄波罗蜜多论》云：“不应失此善业道，是生善趣解脱路。住此思维利众生，意乐殊胜定有果。应当善护身语意，总之佛说为尸罗，此为摄尽尸罗本，故于此等应善修。”本论自释云：“此由不忍诸烦恼故，不生恶故，又由心中息忧悔火，清凉性故，是安乐因，为诸善士所习近故，名为尸罗。此以七种能断为相，无贪无嗔正见三法为其等起，故具等起尸罗增上说十业道。”《大智度论》云：“知说十善道，则摄一切戒。”故十种善业乃为一切尸罗之根本。大乘《梵网经》、《十地经》等皆如是说。

　　辛贰(地之差别)分三：一、此地增胜净戒度；二、赞戒度；三、戒度之分类。

　　壬壹(此地增胜净戒度)分二：一、真实；二、宣说清净戒相。

　　癸壹、真实

　　如是十种善业道，此地增胜最清净，

　　彼如秋月恒清洁，寂静光饰极端严。

　　如是三门之十种善业道在此二地时增胜最极清净，如同秋季的月光恒时清洁，彼菩萨之三门恒为寂静，宛如晴朗的虚空被月光严饰显得格外端严，令众生见而生喜。

　　其实上述的十善业道，并非仅仅是唯利有情的大菩萨所应行之法，而是声缘阿罗汉与人天乘者皆应共修之法。不过，大乘菩萨特别是到达二地时，于修持十善业道所增胜之功德是最为清净圆满的。《摄波罗蜜多论》云：“若欲安立无边世，一切有情于净戒，为利世故修尸罗，说为尸罗到彼岸。非畏恶趣希王位，及愿善趣诸圆满，唯愿善护净尸罗，为利世间而护戒。”由于大菩萨内在的意业恒为清洁，故于外在的一切行为亦如法如律、恒为寂静。那么到底清净圆满到什么程度呢？颂词中喻如中秋节的月轮一般银光皎洁，此喻含义约有二种：一是秋月能息灭热恼获得清凉之乐，如是菩萨正护根门，威仪寂静获得胜妙安乐；二是秋月以明洁光辉作自身严饰，显得格外皎洁明亮，使人赏心悦目、见而生喜，如是菩萨因持戒功德使容色光严，故被尊为所有人天的庄严，受人天所敬仰也。

　　癸贰、宣说清净戒相

　　若彼净戒执有我，则彼尸罗不清净，

　　故彼恒于三轮中，二边心行皆远离。

　　倘若于彼净戒执著有我受持，则彼尸罗相对圣者菩萨来说已不清净了，故彼恒于三轮之中，有、无二边之心行悉皆远离。若能了悟一切皆为本来无生的大空性，则彼尸罗最极清净。

　　何故说二地菩萨才具有不共净戒之功德呢？理应从“行戒”与“见戒”的比较来作分析说明。

　　所谓行戒者：是指大小乘别解脱戒所摄之居士、沙弥、比丘等一切戒行清净，故为‘行’清净戒。

　　所谓见戒者：是指通达了缘起性空的本体，在殊胜正见的基础上远离了人法二种我执及一切二取执著，是本净无漏的自性戒。“行”清净戒与“见”清净戒的区别在《宝积经》中有明显的宣说。如经云：“迦叶！若有比丘，住清净别解脱戒，善护根门，一切行为皆如律制，乃至微细毁犯亦无，清净一切应行学处，然唯执有我我所，迦叶！是比丘名第一破戒，似善持戒。若比丘具足修行十二杜多功德，然比丘见有所得，住我我所，迦叶！是比丘名第四破戒，似善持戒。”可见其中“善护根门至清净一切应行学处”即是行清净戒的标准。但又谓“执有我我所”等，不净除二取执著，决定不得见清净戒。由于异生持戒，尚未离开三轮执著，即便根本与支分戒律都严持不犯，也只能属于行清净戒，唯有到达二地的圣者，因证悟了诸法的离戏本性，于三轮的有无二边心行悉皆远离后，方能具有清净的见戒。所以这里是以“见清净戒”来作为衡量二地菩萨圆满净戒功德的标准。如是究竟清净者，既便是大乘加行道的菩萨，亦仅居相似之称，何况说声缘阿罗汉呢？由于彼等有三轮的执著，未达三轮体空，虽然远离毁犯戒行之不善法，但尚未远离心行执著，因此其戒行亦不得究竟清净。《大集经》云：“若有菩萨自作是言，我是持戒，彼是破戒，如是菩萨，名诳如来。”是故《大智度论》中云：“下人破戒，中人著戒，上人不著戒。”如是所说也。

　　壬贰(赞戒度)分二：一、真实赞戒；二、诸菩萨如是持戒住相。

　　癸壹(真实赞戒)分二：一、劣体亦须具持戒；二、戒为诸功德之依处。

　　子壹(劣体亦须具持戒)分二：一、离戒之过患；二、具戒之利益。

　　丑壹(离戒之过患)分四：一、离戒者不得善趣之过；二、乐果一次受尽之过；三、恶趣中难得解脱之过；四、为除诸过而施后说戒律。

　　寅壹、离戒者不得善趣之过

　　失坏戒足诸众生，于恶趣受布施果。

　　在一期生死的修行过程中倘若毁犯了清净戒行，这样失坏戒足之彼诸众生，当来必定于恶趣生处感受以往布施等善法之异熟果报。

　　一般来说，修持戒度较布施度尤难。然彼登地以上之菩萨已经具足了无漏净戒之功德，对他们来说生生世世亦不会再有毁犯戒行的过失而最极清净。但是观待异生凡夫来说，若能在布施的基础上受持清净戒律，当于人天善趣中感得最胜圆满之财富。彼诸众生倘若失坏了戒足，当于三恶趣中感受以往布施之果报。这里将“戒”喻如双足，如人依靠自己的双足，能够自在的出入往返，以致趣达自己所欲之彼岸。如果失坏了戒足，则非但不能获得解脱的安乐，且连人天善趣的安乐亦将无法得到。《大乘本生心地观经》云：“若有不受如来戒，尚不能得野干身。”佛于《大般若经》中云：“我若不护净戒波罗蜜多，当生诸恶趣，尚不能得下贱人身，何由成熟有情严净佛土，能得一切智智乎。”如是毁犯戒行者，即便是往昔生中行过布施，其果报也唯有在恶趣中成熟、感受。诸如龙王、大力鬼王，被视作宠物、受用圆满、安乐无忧的哈巴狗、波斯猫等皆为这一类的果报现前之例。这亦表明了因果丝毫不虚的真实所在。《戒经序》云：“譬如人毁足，不堪有所涉，毁戒亦如是，不得人天生，亦不至菩提，是故有智者，常应护净戒，勿令有毁损。”《遗教经》云：“若人受持清净戒，是则能有善法乐，否则善法德不生，当知戒为德所依。”因此初学之异生凡夫应当在远离八无暇、具足十圆满的基础上受持清净戒律甚为重要。因若无有净戒功德，则三摩地无从生起，若无定力来澄清昏浊的无明妄心，则无法生起出世的无漏智慧，若没有无我空性的甚深智慧，则不能断除二障种子。由此决定不能获得小乘、大乘的解脱果位。《月灯三昧经》云：“无物能将此定来，必由净戒之所起，欲得此三昧妙定，故当受持清净戒。”所以善持清净戒律是至关重要的。

　　那么怎样才能受持清净戒律呢？首先应当通过如理思维来引生两种善心：一是以观轮回的过患来激发我们厌弃世间之出离心；二是以观涅槃之功德来引生行者希求解脱道之信心。在这样分明取舍、具有正知正念的基础上，就会如律如法地受持净戒。诸多戒律的经部如《别解脱经》、《律本事》、《律上分》、小乘《俱舍论》等戒经论中皆如是说：若无真实的出离心，则于小乘别解脱戒、大乘菩萨戒、密乘三昧耶戒决定不会清净受持。由此可见，三乘戒律都是建立在以出离心为根本的基础上。《法华经》云：“三界无安，犹如火宅，众苦充满，甚可怖畏。”又其贤首品云：“家是贪爱系缚所，欲使众生悉免离，故示出家得解脱，于诸欲乐无所受。”宗喀巴大师在《三主要道论》中云：“无出离心无息灭，希求有海乐方法，由欲有乐缚众生，故先寻求出离心。”在了知出离心的重要性以后，具体应该怎样来生起出离心呢？又于《三主要道论》中云：“暇满难得寿无常，修习能除此世欲，业果不虚轮回苦，思维能除后世欲。”通过思维暇满难得、寿命无常、业果不虚、轮回苦性这四种前行的本体，就能断除对轮回的贪著，从而鞭策行者厌弃世间、寻求解脱而增上出离心。金刚上师法王如意宝晋美彭措亦在《忠言心之明点》中云：“贪著现世无法缘，享受欲乐增贪心，利乐称誉求不得，如梦买卖故舍弃。”如是反复观修，以致于生起如量的出离心。其生起之量当如《三主要道论》中所云：“修已于轮回盛事，不生刹那之希望，昼夜唯求解脱心，起时是生出离心。”或如金刚上师法王如意宝又于《胜利道歌》中所云：“于诸轮回盛世富，不起羡慕之心念。”也就是说，心里对轮回中所谓的一切安乐，不再生起少许的贪恋，而能象弃唾液般远离。在生起这样真实出离心的基础上，为求解脱而发心受戒，就能获得清净戒体。

　　其次于受戒之后，再明辨取舍学处，务必使之熟谙于心。时常忆念持戒功德、破戒过患，于行住坐卧四威仪中不离正知正念，善加防护自之根门，这样精进谨持就能如律如法地受持净戒。将来必定能获得人天善趣的暂时安乐，乃至超离三界轮回之究竟安乐。

　　寅贰、乐果一次受尽之过

　　生物总根受用尽，其后资财不得生。

　　人之福报与受用是有限的，如果没有清净戒律来摄持，亦不知再种福因，一旦前福享尽，则如生物总根永尽不能再生果实一样，已受用尽故，其后资财亦将不得再生。

　　这里接着说，若毁犯戒行，无清净戒律之功德来摄持，则将于恶趣中成熟以往布施之果报。由愚昧无知故，迷盲因果取舍，不知再再地修积资粮，唯欲贪享往昔布施之果，一旦将往昔布施之乐果与生物之总根(种子)完全用尽，其后资财亦就不能再得生起，因而福报亦不会辗转增长，仅此一次享受就被用尽，如云：“油尽灯灭。”这样不知新修布施、积累更多的资粮，是最极愚昧的行为。比如世间农夫首于田地中播下微小的种子，精心培育后，才能得以茁壮成长，乃至果实累累。倘若连种子都受用尽了，则将一无所有。是故若能以清净戒律之功德摄持，则将于善趣身中感受以往布施的果报，彼果亦定会层出不穷而再再地产生，福报亦会辗转增长而连绵不断地相续生起，具有享之不尽的福报与受之不完的安乐。

　　寅叁、恶趣中难得解脱之过

　　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。

　　该颂讲述毁犯了戒行，一旦堕落在恶趣深处，则了无出期之日。倘若时至如今身心自在并住于人天顺处，具足修行的顺缘，设此不能以正知正念来摄持自己的身心相续受持清净戒行，一旦堕落恶趣之险处，全然随他力所转之时，往后又将以何因再从彼险恶之处出来呢？

　　现在我们生于善趣之中, ，身心都很自在，, 并安住于修行之顺处，具足众多顺缘，可以自作主宰、随心所欲而行，这时应该好好地把握时光，严格要求自己，勤修正法，清净戒行，无论何时何地都本着戒行做人，决不违逆少分应行学处，皆以正知正念摄持而谨慎行道，切莫一失足成千古恨。《贤愚经》云：“莫想罪微小，无害而轻蔑，火星虽微小，可焚如山草。”设若在这样自在顺遂之时，却不能以正知正念来摄持自己的身心相续，那么一旦依随自己所造之恶业，堕落险处(恶趣)之时，则全然随他力所转，身心毫无自在，此后又将以什么方法来从彼险恶之处获得出离呢？《梵网经》云：“一失人身，万劫不复。”《入菩萨行论》亦云：“刹那造重罪，历劫住无间，何况无始罪，积重失善趣。然仅受彼报，苦犹不得脱，因受恶报时，复生余多罪。”又如佛经中云：“失人身者如大地土，得人身者如爪上尘。”以名言中因果毕竟不会空耗故，因此造诸恶业者，则于恶趣中很难获得解脱。曾如佛陀在世时，有一位伊钵罗龙王，他在迦叶佛时期，本为精进比丘，然于佛制学处掉以轻毁之心，违越学处，嗔折伊钵罗树枝，于是堕落傍生而为龙王，虽为龙王，仍然受苦无量，心生厌离，至释迦牟尼佛出世时，前来佛所，顶礼佛足，述说前因，哀求佛陀指示，像我这样所受诸苦，究竟到何时才能解除，佛陀知其解脱苦报还遥遥无期，若直言则使其忧苦畏怖不安，因此佛陀慈言道：“待弥勒尊佛出世时，再诣请问可矣。如《十地经》云：“假使后世生人中，亦当感二种果报。”故今有缘自在之时，应该善加把握如此珍贵的人身，切莫无义空耗，进而善持清净戒律是极为重要。否则一旦失去了人身，堕落恶趣之时，欲得出离就非常困难。如华智仁波切在《大圆满前行》中云：“六趣生中，生善趣尤难，得人生更难，得珍宝人身是难上之难。”《大般涅槃经》、《亲友书》等经论中亦以盲龟值木等比喻来说明了人生难得之理。

　　何故说人身是如此珍贵难得呢？因为若欲依靠出离心来获得清净戒体，以致于受持清净戒律与上供、下施等善行，以及获得暂时与究竟安乐之果，则唯有欲界人身才具有如此的方便要素。比如恶趣众生因重苦所逼，身心毫无自在，不知道发起出离心，天界众生恒享安乐，根本不愿发起出离心，唯有人趣众生苦多乐少，故具有生起出离心之根本因素，前已述讫。凡是在出离心所摄的基础上而造作之一切善业，均将成为解脱的资粮。

　　寅肆、为除诸过而施后说戒律

　　是故胜者说施后，随即宣说尸罗教。

　　为于修行过程中能避免上述感恶趣众患之本、毁犯戒行的种种过患，从而令所造之一切善根有意义，不致于失坏，是故圆满超胜一切的遍知者佛陀在宣说了布施度之圣教后，随即又宣说了成佛之第二因“尸罗教”，便于以受持清净戒行之功德来摄持所修积的一切善根，如此善根非但不被毁坏，且能不断地相续增上，以致稳固究竟圆满。

　　单就布施而言，虽有众多功德，但并非十分稳固，亦难相续增上，如遇差别因缘时，受用就会消尽。是故唯有在净戒所摄之基础上产生的一切功德才是绵绵无尽而永恒的。《法集经》云：“世间出世间一切胜妙果报，皆由持戒而得，依因净戒根本力故，譬如一切草木丛林依地为根本。”

　　颂词中讲到的胜者，是佛陀之异称。因为佛陀的智慧与功德超胜三界十方无与伦比，就出世间三乘圣者之中亦最为尊胜，故号称圣中之圣，天中之天。遍知佛陀深知众生的根器，故由浅入深地安立了一到十度之修行次第，因此相似修道的初学者切切不可违越次第，必依次第而修。如同上高楼之阶梯，必须是步步上进，如果错乱前后次第，或间断次第而修法，就很难生起无漏之殊胜功德。虽然暂时能生起一些有漏功德，但亦不会增上稳固，甚至刹那耗尽。即使登地以上菩萨，亦必须依靠十度的次第增胜而修。一般在入定时主要修习智慧资粮、出定时修行方便之福德资粮。并且每一地中在出定时所修之法皆有其不共究竟圆满之处。比如，观待初地菩萨乃布施度增胜圆满，观待二地菩萨乃戒律度增胜圆满，观待三地菩萨乃忍辱度增胜圆满等等。这些修法次第非但初学者不能错乱，且连真实入圣道之菩萨亦不得超越，必须依随次第而修，方得究竟圆满。

　　丑贰、具戒之利益

　　尸罗田中长功德，受用果利永无竭。

　　此讲具净戒之功德。“戒”如良田，是一切功德之所依处，在尸罗的良田中能够长养布施等诸多功德，因果辗转增上，故受用之果报与利乐，将永无穷尽。《摄波罗蜜多论》云：“尸罗能得殊胜道，与诸悲性平等修，清净胜智以为性，离过第一庄严具。遍熏三界悦意香，涂香不违出家众，行相虽同若具戒，此于人中最超胜。”《比丘亲受经》云：“戒律是最胜安乐，戒律是解脱之道，戒律是一切功德之基，戒律是成佛之因。”又云：“清净受戒人，形色极殊妙，安住戒律中，诚信诸学处，此人一日中，积福无限量，终将获佛果。”

　　子贰、戒为诸功德之依处

　　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。

　　该颂是讲五乘行者所欲求之生处，唯依净戒之功德。如欲求人天、梵天善趣的彼诸异生，及佛语生之声闻，自证菩提之独觉以及大乘菩萨，彼等分别能获得增上生与决定胜之根本因，唯有清净戒律之功德，其因若除戒律以外定无余事。

　　《华严经》云：“人中随意得受生，乃至顶天禅定乐，独觉声闻佛乘道，皆因十善而成就。”《十地经》云：“造杀生等十不善业，依次在三恶趣中感受痛苦之果报，以此余业，后生人中，得种种不可爱乐之事，诸如下贱人身、短命、多病等。断除十恶修行十善业者，当于人天善趣的可爱乐处受生。若厌离轮回，心意狭窄，依善知识闻受圣教，了达无我的智慧，修十善业道，成就声闻菩提果。不从他教，志求独觉菩提，不具大悲方便，依十二因缘修悟，勤修十善业道成就独觉阿罗汉果。若广大发心者，具悲愍方便，立广大誓愿，不舍众生，志求诸佛广大智慧，修清净十善业道，圆满修持十度功德，成就菩萨广大行果。”可见，如是世出世间一切利乐皆源于净戒功德而能产生。然此并非说唯有戒度是成佛之因，其余九度皆为非因，而是指得增上生与决定胜者，必不可少之根本要因是戒律。譬如车辆由众多部件组成，但其中若缺少主要的方向盘，则开车一事就无法成办，不能到达所欲的目的地。如是若无戒律度，虽然仅有余度之功德，但亦不能从轮回的此岸到达解脱之彼岸。比如毁犯戒行者，虽然勤行布施，但仍不得善趣生处，并将失去难得之暇满人身宝，以致根本无有闻思修行的机会，当然难得出期之日，是故以理观知一切功德之根本依处乃为清净戒律。如《亲友书》云：“仁者于戒勿破羸，莫杂莫染当净修，佛说戒为众德本，如情非情依止地。”《瑜伽师地论》云：“由此尸罗建立任持一切世间及出世间，能引无罪最胜第一快乐功德，令生令证，是故尸罗说名根本，譬如大地建立任持一切药草卉木丛林，令生令长。”《花鬘论》云：“可赞财圆满，能生胜梵宫，三摩地涅槃，并由于戒得。”《摄波罗蜜多论》云：“可爱天物及人财，妙乐妙味天盛事，由戒因生有何奇，当观佛法皆此生。”又云：“未曾出言未力集，能摄所须诸资具，无怖世人悉敬礼，无功未集得自在。非可说为诸亲族，未作利益及除害，先无相识诸众生，皆礼持戒胜士夫。足履吉祥诸尘士，顶戴接受诸天人，稽首礼拜得持供，故具尸罗为胜种。”又云：“得自在故恒受乐，智赞护戒妙庄严，圆满具足诸学处，极圆无慢依尸罗。”又云：“若具正觉戒庄严，勤修一切众生利，先当善净自尸罗，发起清净尸罗力。”又云：“毁戒无能办自力，岂有势力而利他，故劝善修利他者，于此缓慢非应理。”又如《佛子行》云：“无戒自利尚不成，欲办他利岂可能，是故当无贪有心，护净戒是佛子行。”阿底峡尊者云：“欲求今未来世乐，严持净戒最为要。欲得功德圆满者，取舍得当持净戒。身心平和寂静者，至高无上清净戒。”藏地大成就者薄朵瓦格西亦云：“一切功德之基础是严持戒律，否则功德与成就均将半途而废，故当断除受持净戒之违缘(三时欲望)。”寂天菩萨亦云：断除一切不善之举，为彻底受持净戒。大成就者恰卡瓦格西亦云：“戒律是获得解脱与成为遍知的根本基础。”故严持戒律极为重要，印藏圣境诸高僧大德皆如是说。然而时下狂禅借口“心平何劳持戒、行直何须参禅”高谈一切都不执著，惟恐持戒着相拘心，于一开始就舍弃持戒。但观其境界，心与心所丝毫未断，起心动念无非是业，又焉能无有执著。既有执著，又不坚持净戒、断恶行善，因而放纵狂心，无恶不作，必将莽莽荡荡遭受殃祸。不仅不得人身，且要堕入地狱。《众经撰杂喻品》云：“持戒之人无事不得，破戒之人一切皆失。”实际上，从小乘、大乘直至顶乘大圆满这九乘的修行都需要从受持清净戒律开始，在净戒的基础上闻思修行，才能生起殊胜的智慧，以至于开悟得大成就。所以因地修道，如律如法地受持净戒是至关重要的。

　　癸贰、诸菩萨如是持戒住相

　　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。

　　此颂以两种比喻来说明二地菩萨亦不愿与破戒者共住。犹如大海是清净龙神所居之处，凡有死尸扔进大海，龙王即以神力掀起海浪，将其尸体推到岸边，绝对不与死尸共住。亦如吉祥与黑耳(不吉祥)彼此不可能同时共存。如是守持清净戒律的诸大士夫，绝对不乐意与毁犯根本戒行的人杂居共住。比如，大海虽然宽广无垠，但亦不容留宿一具尸体，如是佛门虽然广大，但亦不容犯戒之人。

　　破根本戒者不与共住，这也是谨遵佛敕与历代祖师们在丛林中流传下来的制度(律规)，亦是佛法住世、清净僧团的必要，若在清净僧团中杂居有破戒者，清净僧团则被染污，故应将犯戒者摈除。如当今世界之最、教法中心的喇荣五明佛学院，每次在整顿僧团纪律时，均将破毁根本戒者摈除。这并不是佛法不慈悲容人，而是为了佛法的纯洁与确保僧团清净的一大善举，正是体现了佛法的慈悲。因此若不将破戒者清除，则以他破戒的过失来染污僧团会有更大的过患，况且他继续受用僧众之财物，非但不能消灾，反而会结上更多的罪业，因此以免他在破戒外产生更多的罪业，故很有必要将他摈出僧团。《大般若经》云：“亦不摄受破戒恶见谤法有情以为亲友。”又云：“乃至梦中不近恶友，况于觉时而亲近彼，所以者何？诸菩萨于破戒人，著邪见人，不律仪人，行邪命人，无义语人，住懒惰人，乐生死人，背菩提人，爱俗务人，虽常怜愍而不共住。”金刚上师法王如意宝晋美彭措云：“我们将自己修行的善根回向于他，使其罪业清净，是对他最大的慈悲与善待。”从小乘别解脱戒乃至金刚顶乘三昧耶戒之间，凡是毁犯根本戒者均当远离。否则如同一滴酸奶能染坏一锅牛奶，又如芭蕉树毫无实义，故当远离。《毗奈耶经》云：“故佛以法摄受僧，使得清净立僧团，目的正法久住世，住持佛法清净众。”严格来说，只有和乐清净的僧团，才能真实延续佛陀教法之慧命，使得正法久住，进而成为照亮一切众生的智慧明灯。《华严经》云：“于去来今，佛所说之法，所制之戒，皆悉奉持，心不舍离，是故能令佛法僧种永不断绝。”

　　壬叁、戒度之分类

　　由谁于谁断何事，若彼三轮有可得，

　　名世间波罗蜜多，三著皆空乃出世。

　　戒律波罗蜜多以有无三轮体空的般若摄持而分为两种。诸如由谁能断、于谁所断、当断何事，若彼三轮执著有可得者，名为世间的戒律波罗蜜多；若彼三者皆了达为空性，乃名出世间之戒律波罗蜜多。

　　一般尚未通达无我空性的异生凡夫，于受持戒律的过程中会有种种分别作意，诸如由谁能断、于谁所断、当断何事，倘若于彼三轮生起执著，认为有可得法，名为世间波罗蜜多。《大般若经》云：“彼著三轮而受持戒，一者自想，二者他想，三者戒想。由著此三轮受持戒故，名世间净戒波罗蜜多。何缘此戒名为世间，以与世同共行故，不超动出世间法故。”倘若已具无我空智的二地菩萨在入定时，其二取皆一味地融入于法界而安住本然，在出定时，虽然二相(二取)尚未灭尽，但亦绝对没有第六分别意识来对三轮生起实执，对修道位的菩萨来说，是有相无执的一种境界，其相无力成为修道之障碍。若以彻悟诸法本性的无漏智慧摄持，相应无漏的清净戒律，尔时由谁能断(自己能断)，于谁所断(为众生所断)，当断何事(一切不善之举)皆无执著，了达三者皆为大空离戏的本体，出世无漏的般若智慧境界，是超越分别作意与言说之境，于本来清净的戒性中安住，乃为出世无漏的戒律波罗蜜多。大般若经云；“若菩萨受持戒时，三轮清净，于其中不见少相，由都无所执而受持戒故，名出世间净戒波罗蜜多，不与世间同共行故，能超动出世间法故。”

　　凡夫持戒难免起念，如想“我为清净戒律的比丘，为饶益众生而断一切恶，修一切善”等观待小乘来说，如此作意亦并非不可，仍属应理，但观待超胜二乘的大乘圣者来说，则成非理作意，因为不相应胜义中道之义。仍属分别妄心，故名为著相的世俗持戒。凡是超越实执分别心，以般若智慧摄持，亦不分别作意，则名出世无漏的戒律波罗蜜多。

　　辛叁、结说此地功德

　　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。

　　该颂将上述二地菩萨之功德作一总结。彼地佛子于自性罪、佛制罪恒时亦不毁犯，清净离一切垢染。如同月放离垢光明，彼菩萨并非诸三有中所摄，而成了三有中的吉祥，犹如秋季的月轮光明，能够消除众生之意中热恼，获得清凉安乐。

　　二地菩萨以恒持无漏净戒之功德力，现证诸法本性光明，断尽了生死流转的一切业因，故非诸生死三有中所摄(不是随业力转生轮回)。而由悲愿之故，以大方便力倒驾慈航回入娑婆世界，永无休止的广利有情，在弥勒菩萨的《经观庄严论》中如是所说。因彼菩萨戒行庄严，具有无漏净戒之功德力，有缘的众生一见到他，不但不会遭遇损恼，而且会得到很大的利益，身心的一切懊恼与不安，完全化为乌有而获得清凉安乐，故彼菩萨成了三有中的吉祥。一切功德随彼而转，能作四大部洲的转轮圣王，以十善业来饶益众生，以佛法之真理来教化有情，令诸众生离苦得乐，乃为人中之真实如意宝。犹如秋季最为庄严皎洁的满月光明，能够消除众生的酷热之恼，获得凉爽清新的安乐。如是二地菩萨月放离垢光明，以此消除众生的意中热恼，带来清凉无比的安乐。又如月光不但自身清凉光洁，且能照明世间诸物，如是菩萨不但自身心非常清净，且能光照一切众生的心相续，使有缘的众生究竟离苦得乐。此等皆为大菩萨不共之功德力所在。

　　庚二、结尾本品

　　入中论第二胜义菩提心终

　　入中论日光疏第二胜义菩提心终

　　吉祥门塔

　　第三胜义菩提心

　　己叁(发光地)分二：一、真实；二、结尾本品。

　　庚壹(真实)分三：一、差别体地之释词；二、地之差别法；三、结说此地功德。

　　辛壹、差别体地之释词

　　火光尽焚所知薪，故此三地名发光，

　　入此地时善逝子，放赤金光如日出。

　　三地菩萨所发的智慧火光，能够焚尽柴薪般之烦恼障与所知障，故此三地取名为发光地，凡是趣入此地时之善逝子，皆能放射出赤金色光，如同日出时之前相。

　　何故第三称为发光地呢？因为三地菩萨在入根本定时，能所二取皆融入于法界，安住无生无灭的法性本体，得无生忍，以此功德力在出定位见赤色或黄色之虹光遍一切处，故名为发光地。此等均为菩萨入定修后，在出定位中所出现的不共验相。那么此光从何处所发呢？诸多佛经中说由戒、定、慧三学功德相依而生，彼菩萨依无垢地之净戒功德，生起了一心不乱、稳固如山王的三摩地，故于出定的境界中发出智慧光芒。由此可见，三地菩萨的定境已是非常深邃了，此智慧之光，遍照一切处、一切空间、一切万法，尔时诸法融入于法界，如同烈火能烧尽一切柴薪，如是三地菩萨的智慧火光亦能焚尽属于本分的一切障碍，现前本来清净的法性，放寂静光明。与此同时彼菩萨又获得一种不共殊胜的闻持陀罗尼，凡是已闻法义皆能永持不忘，于此不忘陀罗尼中，亦放出智慧之光，此光是通过闻思成就之禅定所发。《解深密经》云：“由彼所得三摩地，以及闻持陀罗尼，能为无量智光依，故彼三地名发光。”所以凡是入于三地的佛子，因定力深、闻思胜，故能放出赤金色之光辉，如同早晨日出之前的兆相、那赤金色之虹光一样，菩萨所放的智慧光明亦复如是。光之作用能破除黑暗、现前朗照万法本性。为显示大菩萨安忍波罗蜜多最为增胜圆满，以放赤金色光之相而明示。《宝鬘论》云：“三地名发光，发静智光故，起静虑神通，永尽贪嗔故，由此地异熟，常作天中王，增上行忍进，能遣诸欲贪。”(所谓欲贪者，是指欲界烦恼。)

　　辛贰(地之差别法)分二：一、宣说此地增胜忍度；二、宣说此地生其它功德。

　　壬壹(宣说此地增胜忍度)分三：一、此地增胜忍辱；二、忍辱之修法；三、忍度之分类。

　　癸壹、此地增胜忍辱

　　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。

　　假设有人于非可嗔处对菩萨妄起嗔恚损害之心，并手持刀剑无缘无故将其身体之皮肉、骨节分分逐渐地割截，又复经历长久时日，彼悲智双运的大菩萨于彼割者所修之忍辱只能会更加增上坚定。

　　三地菩萨具有无量的善巧方便，以大悲心饶益有情，每时每刻善加护念他心，决定不于众生而起恼害之心，究竟圆满忍辱波罗蜜多之功德。按理众生应该知恩报恩，相反却恩将仇报，一般没有安忍力的普通凡夫很难接受、堪忍这种非理邪行。如《四十二章经》云：“被辱不嗔难。”虽然大菩萨很难遇到这种对境，但为阐明圆满安忍波罗蜜多的界限，故作假设说：有人对菩萨非理加害，无缘无故生起很大的嗔恚心，手持刀剑将其身体的皮肉、骨节并非是大块割，而是一分一分地割截下来，这种痛苦已是无可言喻了，又并非短时割，而是长久割，甚至经历很多大劫，在这样漫长的时间里割截，被大悲心激发的大菩萨于彼作害之割截者，非但不生丝毫的嗔恼之心，反而还会更加增胜对众生的悲愍之心与忍辱之力。佛在《遗教经》中云：“以修安忍之功德，持戒苦行不能及。”为何菩萨被辱不起嗔恚，反而增上悲忍之力呢？这是因为三地菩萨观因察果，深深体会到众生的愚痴和苦难，所以情不自禁地增胜悲忍。如寂天菩萨云：“此非有情过，此是烦恼咎，智者善观已，不嗔悲有情。”众生非理加害于菩萨本非众生自之过失，因彼身心毫无自在，全然被烦恼驱使，才作出这样非理愚昧的行为，对我造种种违害，真实苦不堪言，甚为可怜。对这种可怜的众生，具智悲之大菩萨善加观察后，不但不动丝毫嗔恚心，且会倍增对众生的大悲心。又如《中观四百论》云：“如鬼执虽嗔，医者不生恼，能仁观烦恼，非惑系众生。”又云：“如母于病儿，特别觉痛爱，如是诸菩萨，特意愍恶者。”如是菩萨见众生被烦恼所缚，身心毫无自在，就象被鬼魅所执的病人一样，成天所作的都是疯狂行为，所以菩萨不仅不嗔作害者，反而生起难忍的悲心。同时又见众生由此罪恶因缘必堕恶趣而感受长劫剧苦，因而更生极大安忍，油然增上悲忍之力，并将自己的功德回向彼诸众生。虽然初地至二地菩萨亦有忍度修法，但非如三地菩萨为愍念众生愚昧无知等诸苦而恒时增胜安忍之力，故彼地菩萨所修之忍辱度最为增胜圆满。

　　癸贰(忍辱之修法)分二：一、依胜义修法；二、依世俗修法。

　　子壹、依胜义修法

　　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。

　　已经现量见到人无我与法无我空性的诸大菩萨，于能割之众生、所割之自身皮肉、何时割截，及用刀、剑等何相割截，皆已现证了三轮体空的本性，真实了悟诸法如同镜中影像、毫无实质，实执的分别心自然寂灭了，由此亦能善得安忍之力。

　　其善安忍者，并非主要指菩萨涵养深、人格好，而是以真实智慧通达了诸法本来大空离戏之了义无生忍，这是非常难得而希有的境界。三地菩萨于胜妙忍法，依入定出定而修，分有真胜义与假胜义两种。真胜义谛：是中观应成派所抉择二谛一味，不分二谛的了义见解，唯依甚深之般若智慧方能通达，乃为超离四边八戏之究竟修法。假胜义谛：是中观自续派着重抉择分开二谛、暂时的单空修法。菩萨于出定时，虽然仍有二相，但已灭尽了实执分别心，第六意识已经转成了无漏的智慧，不会生起三轮实执。然因能所二相仍有，故亦能见闻，虽有见闻，却无实执，如同镜中影像现而无有自性，没有毫许堪忍的实体。诸法本来无生，离一切戏论，因此绝对没有任何行相的执著，诸如谁是能割者，谁是被割者，以及割截的方法，悉皆了达为如梦如幻般之假立显现。实际诸法本来无生，能割所割本不存在，又有什么不能安忍的呢？因此无论众生怎样割截大菩萨的身肉骨节，他总是那样泰然自若地忍其所忍，毫无执著。

　　子贰(依世俗修法)分三：一、观嗔恚过失而修忍辱；二、观忍度功德而修忍辱；三、共同结尾。

　　丑壹(观嗔恚过失而修忍辱)分四：一、观无义故不生嗔而修忍辱；二、观能利者不应转害者而修忍辱；三、观嗔恚罪业极大而修忍辱；四、观此生下世生起种种过失而修忍辱。

　　寅壹、观无义故不生嗔而修忍辱

　　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。

　　在名言修行的过程中应以智慧观察，认清是非、善恶、功过而善加取舍是甚为重要的。以忍辱来作为善护功德之根本，如是以理观察时尚应了知，倘若别人对你已作损害，因而对作害者生起嗔心，这样嗔他对你已作之损害岂能消除？比如一个人怒气粗暴地剁掉你的指头，这时你因受到损恼迫害、身心苦楚而于对方生起猛烈强大的嗔恨心，如是生嗔若能消除剁掉指头的损害，亦属可以，但你在嗔恨他时，仍然不能消除你所遭受的损害，连少分亦不能消除，这样无济于事，失去的指头无法复原，连心的痛苦亦不能减少丁点，是故嗔他非但于今生毫无意义，且与后世的利乐亦必成相违之处。既然嗔他是损人不利己之事，则有智之士修习安忍又何尝不可呢？

　　虽然胜义中一切诸法本来无生，但于世俗之中缘起和合时，显现仍然不灭。一切善恶苦乐之差别皆由实执分别心所生，因而不但形成了轮回的束缚，且于轮回中亦即受苦无期，萨饶哈尊者云：“虽芝麻许执，其时唯生苦。”唯有忍辱是嗔恚心最有力的对治法，如云：“三毒烦恼等重病，良药般忍能治愈。”是故当知，在整个世间中最难行的莫过于忍，最恶毒的莫过于嗔，善护功德最大的方便亦莫过于忍。《入菩萨行论》云：“罪恶莫过嗔，难行莫胜忍，故应以众理，努力修安忍。”若不修习忍辱，将会导致前功尽弃的严重过患。佛经中亦云：“一念嗔心起，百万障门开，一把无明火，烧尽功德林。”因此我们在知道了嗔恚实执心的严重过患后，当以理智来善加安忍是极为重要的。弥勒菩萨化现的布袋和尚云：“是非憎爱世偏多，仔细思量奈我何，宽却肚肠须忍辱，豁开心地任从他，若逢知己须依分，纵遇怨家也共和。”其实安忍并非仅为三地菩萨所应行之法，而是一切修行者能善护前积功德之根本要素，故当遮止嗔恚之心，增强忍辱之力，是至关重要。《遗教经》云：“忍之为德，持戒、苦行所不能及，能行忍者，乃可名为有力大人，若其不能欢喜忍受恶骂之毒如饮甘露者，不名入道智慧之人也。”又云：“当知嗔心，甚于猛火，常应防护，无令得入，劫功德贼，无过嗔恚。”由此可见，忍辱对善护前积功德与增上前所未有之善根皆有一定的必要。布袋和尚偈云：“老拙穿衲袄，淡饭腹中饱。补破好遮寒，万事随缘了，有人骂老拙，老拙只说好，有人打老拙，老拙自睡倒，涕唾于面上，随它自乾了，我也省力气，他也无烦恼，这样波罗蜜，便是妙中宝，若知这消息，何愁道不了。”

　　寅贰、观能利者不应转害者而修忍辱

　　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。

　　若于现世身中，遭受怨敌割截身肉等极大痛苦，当知是由自己往昔所造杀生等罪业，曾于地狱、饿鬼、傍生三恶趣中感受过无可言喻的极大痛苦，而今感受的仅是所余之等流残果。既许受此最后残余之苦果就能永远灭尽往昔生中杀生等罪业，自应欢喜地承受最后的余报，云何复起嗔恚反而加害于他呢？若不明白事理的真实原由，反而怨天尤人，以嗔恚之心去报害众生，更加会引出当来远胜于现今小苦之巨苦种子，则就呜呼哀哉了。

　　其实若能回归到因果的规律上来分析、观察，则于所遭受的一切损害皆能忍受，并毫无怨言。我们之所以现在遭受他人残害，那必定是往昔生中残害过众生之果报现前，因为种了善因，必定会得到乐果，种了恶因，必定会得到苦果之故，的确是因果毫厘不爽。世间人常说：“种瓜得瓜，种豆得豆。”本为因果规律，如云：“祸福无门唯自招，善恶之报如影随。”因此今生所遭遇的一切不幸与痛苦理当甘愿承受，何能怨天尤人呢？阿底峡尊者的大弟子仲顿巴格西曾请问至尊上师：“当有人加害时该怎么办？”尊者答曰：“要息嗔。”仲顿巴又问：“当有人前来杀害时该怎么办？”尊者答曰：“应该观想是你前世杀害了他，这才有了今生以命抵命的果报。”如《入菩萨行论》云：“我昔于有情，曾作如是害，既曾伤有情，理应受此损。”又如达摩祖师在《入道四行观》中云：“谓修道行人，若受苦时，当自念言，我从往昔，无数劫中，弃本从末，流浪诸有，多起冤嗔，为害无限，今虽无犯，是我宿殃，恶业果熟，非天人与，甘心忍受，都无冤诉。”昔日寒山问拾得曰：“世间谤我、欺我、辱我、笑我、轻我、贱我、恶我、骗我如何处治。”拾得云：“只是忍他、让他、由他、避他、耐他、敬他、不要理他。”

　　实际上众生皆为我们修行的有利对境，因为依靠众生的违害，可以消除前积罪业，又依众生之害而修习忍辱，可以增上很多前所未有之殊胜功德，佛经中常说：上师三宝是我们的福田，父母为恩田，众生则为悲田。故为免受诸苦，修积殊胜功德，应该具有大菩萨的胸怀，以悲忍之心来包容一切众生，欢喜接受众生为我们消除业障的一切损害，应该认知众生乃灭除重苦之增上缘。如理思维则知众生之恩德无量，因为以彼作害为缘，能消往昔罪业，故恩从中来，若无众生，就无法圆满成办忍辱波罗蜜多。如果连世间诸苦都无法忍受，且以无明嗔心去损害众生，则堕落恶趣备受巨烈痛苦之时又怎能堪忍呢？又《入菩萨行论》云：“于今些微苦，若我不能忍，何不除嗔恚，地狱众苦因。”故应安忍现在所遭受的一切苦害，破除无明嗔恚之心，以此才能灭尽三恶趣之苦因。当知凡是不欲轮回诸苦者，唯有解脱生死束缚后方使诸苦永尽。若不修习忍辱，依嗔恚之心自甘堕落而备受重苦者，乃为最极愚昧不善之举，甚为可怜哀哉！因此我们无论在遇到什么违缘与苦害之时，皆应理智地修习安忍。所谓的忍辱，必有一个引生嗔恚的对境，凡是生起嗔心，无论有理无理均有一定的过失。金刚上师法王如意宝曾教诫众弟了时说：一般老年人的嗔心较为严重，若不善加注意，则将摧毁为往生极乐世界所修积的资粮以及毁坏三乘戒体。诸如损害众生、毁谤佛法与传法上师及同行道友等均由嗔恚心的过患引起。按大乘经教而言，生一百次贪心不如生一次嗔心的罪业大。因此刹那亦不能忘记的是观察嗔恚的过失与忍辱之功德，此教言念念不忘是至关重要的。其实忍辱亦是消除累生罪业的一种善巧方便。世间人亦有“一忍百胜”的说法，如云：“忍字心上一把刀，为人不忍祸自招。”又有大德云：“能忍能耐心安泰，不忍不耐生祸害，忍辱原是福之本，嗔怒则为慧之碍，欲求福慧两具足，第一妙法是忍耐。”倘若不忍反起嗔心，非但因果循环终无了结，且于现身之中亦会受苦无量，比如有些人，首先因一点小事而争执，逐渐扩大范围，情节恶化后双方都失去理智，而导致互相残杀等事例亦屡见不鲜，这里繁不赘述。当知这些都是不必要发生的事患，若其中一人较为理智地修了忍辱，这一切争执亦就会烟消云散而不复存在了，绝对不会有这些痛苦的后患出现。所以的确是“一忍百胜”。

　　寅叁、观嗔恚罪业极大而修忍辱

　　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。

　　若有异生菩萨嗔恚异生菩萨，则于百劫之中所修积布施、持戒所生之福德资粮，一刹那顷皆被顿时摧毁，所以嗔恚心的力量是非常强大的，再无其他任何罪业能超胜不忍而引来之过患力。然而唯依忍辱方能遣除嗔恚烦恼，其烦恼之力不可能遣除忍辱，如同药物可以治疗疾病，疾病之力不可能毁坏药物一样。

　　以下从生嗔的对境、能毁的嗔心、所毁的善根、如何毁坏四个方面详细辨析颂词的含义。

　　一、见道以上的圣者已经具备了法无我空性的智慧与殊胜的善巧方便等，故永无生起嗔恚之心。因而此中所说之菩萨并非见道以上的圣者，而是加行道与资粮道中已发世俗菩提心之菩萨，以彼不具圣者之胜妙功德，不能强有力地善伏自心故。然于《入菩萨行论》中引用《宝积经》云：“一嗔能摧毁，千劫所集施，供佛善逝子，一切善功德。”是说菩萨于菩萨生起嗔恚心，将摧毁千劫之中所修积的善根。本论中又引《曼殊师利游戏经》说：“曼殊师利，以能坏百劫所修善根，故名嗔恚。”即是说菩萨于菩萨生起嗔恚之心，将摧毁百劫之中所修积的善根。此二论引述之教证虽然说法略有差别，但其实义却无相违。因为《入行论》中所说是指异生的下者菩萨对上者菩萨生起嗔恚心，毁坏千劫善根。而本论所说是指异生之上者菩萨对下者菩萨生起嗔恚心，摧毁百劫善根，故只是上位对下位、下位对上位之差别而已，以上述二经的教义能如实成立。若是普通凡夫于菩萨生起嗔恚心，佛经中说：其罪业如大海之水不可计量，何止摧毁百千劫的善根呢？如果是未得授记之菩萨，以嗔恚之心与已得授记之菩萨争斗，则应随彼恶心之念头，有多少刹那的数量，而应毁坏多少劫数所修积之善根，将来感受的痛苦亦是量不可言，纵于彼苦获得解脱，尔后尚须在很多大劫中，重新披上誓甲，精勤地发露忏悔，多门修积资粮，才能清净如是罪业。如《般若摄颂》云：“若有菩萨未得记，嗔恚斗争得记者，随彼恶心刹那数，重经尔劫披誓甲。”又如《入菩萨行论》云：“如是博施诸佛子，若人于彼生恶心，佛说彼当住恶趣，长如所生心数劫。”

　　复次，倘若能嗔、所嗔俱非菩萨，彼二互为生起嗔恚之心，亦能毁坏善根。如《集学论》引用《一切有部经》云：‘诸比丘，见此比丘发净信心，以一切支顶礼如来发爪塔否？白言：大德已见。诸比丘，如此比丘随身所覆下至金轮八万四千逾缮那量，尽其中间诸尘沙数，今此比丘，当得千倍转轮王位。’乃至‘具寿邬波离顶礼世尊，恭敬合掌而白佛言：世尊说此比丘，修积如是广大善根。世尊！如是善根，由何令其微薄、损减、乃至永尽。世尊答曰：邬波离，若于同梵行所互生疮疱，我不见彼更有福德。邬波离，由此能使如是广大善根微薄、损减、乃至永尽。邬波离，由是当知于诸枯木尚不应起损恼之心，况于有情之身。’言微薄者，如彼善根原本即能引生圆满善果，今以嗔恼令其微小；本能长时引生妙果，今以嗔恼令其短少；非坏一切果是下品尽，言损减者是中品尽，言永尽者是上品尽也。

　　二、摧毁善根的嗔恚烦恼，并非微小，亦非一般的恼怒之心，而是极为猛厉的嗔恚烦恼。虽然微小嗔恼亦会有一定的过失，但非如猛厉嗔恼那样严重有力，格鲁派的根索仁波切在《入菩萨行论广释》中亦如是所说。

　　三、以嗔恼所摧毁之善根，有些论师说是福德资粮的同分，即出离心与菩提心尚未摄受而转生人天善趣之暂时善根(为同分)，已被摄受之善根，则不会被坏。有些论师说是三类福，即施类福、戒类福、修类福之前两种。又复自宗、他宗的诸多论师说：所毁坏的善根应属福德资粮，并非智慧资粮。然其福德资粮亦不一定皆被嗔恼所坏，如以出世无漏的殊胜智慧所摄受之施、戒等福德资粮，就不会被摧毁。尚且福德资粮中的忍辱波罗蜜多之善根是嗔恚烦恼直接的对治法，不但其善根不被嗔恼所毁，且于忍辱度以上其余七度之功德亦不被嗔恼所毁。除此上述(无漏智摄受、忍辱度精进等七度的善根)三种以外，所积资粮与所修之福德，皆易被嗔恼所摧毁。如此所坏之善根，在《入菩萨行论释》中说：是布施及供佛等所产生的福德资粮。本论则说是布施及持戒所产生的福德资粮，扎雅阿楞达论师在释论中亦说是福德资粮。若尔，《集经论》引用《慧海请问经》云：“水滴落入大海中，海未干涸其不尽，回向菩提善亦然，未得菩提其不尽。”又《华严经》亦云：“如有药汁名诃宅迦，其药一两就能将千两铜铁变成真金，非千两铜铁能转变此药，如是一切业恼之铜，亦不可能转变菩提心药。”因此真实菩提心及其摄受之善根，以及回向菩提之善根均非嗔恼所能毁坏。宗喀巴大师对此答曰：此说非尔，因为本论与《入菩萨行论》中皆为讲, 述异生佛子互生嗔恼而能摧毁之善根。扎雅阿楞达论师亦说：“能毁坏菩萨大士之善根故。”上述两个佛经教证的内容， 前引《慧海请问经》是说生果无尽，非说嗔恚不能使尽。如《入菩萨行论》云：“其余善行如芭蕉，果实生已终枯槁，菩提心树恒生果，非仅不尽反增茂。”后引《华严经》是说依靠菩提心后，就能断尽惑业，惑业则不能断尽依菩提心修后所生的对治法。此外传承上师的教言中说：以发菩提心受持之善根和以菩提心受持而回向之善根，皆不被嗔恼所摧毁。《入菩萨行论》亦云：“菩提心如劫末火，刹那能毁诸重罪。”又云：“菩提心如大勇士，摧灭烦恼之怨敌，护送行者到彼岸。”此理如是所说也。

　　四、复于毁坏善根之义：有谓是毁坏诸善根速能感果之功能，令其迟缓，尔后先令产生嗔恚之果。并非是说纵遇缘时亦不能产生善业自果，因彼世间道尚不能断所治种子，则诸烦恼定不能坏善业种子也。破曰：彼因不定，异生凡夫若以四种对治力而行真实忏悔不善业后，虽非断尽不善种子，但尔后纵遇缘时，亦定不感异熟果报，因为证得加行道顶位时无邪见、忍位时不堕恶趣故，虽非永断邪见种子及恶趣之因，但纵遇缘时亦定不起邪见及堕落恶趣。又如《俱舍论》引述佛经云：“诸业于生死，随重近串习，随先作其中，即前前成熟。”无论任何善不善业，凡是先成熟者，必定会遮止余业暂时不能成熟。是故仅由此义，不能安立为毁坏善根或断不善业。经论中实际的意义亦未作如是所说，凡是强有力之不善业，皆应说为能毁坏善根者矣。虽然嗔心的罪业极大，以致不可计量，但若能具有真实的悔悟之心，认知利患之本，精勤的依止四种对治力而发露忏悔，亦能断除罪业之报，因为忏悔的力量不可思议，如清辨论师于《掌珍论自释》中说：“以四力净治不善，以邪见及嗔心坏诸善根，后纵遇缘亦不能生果，如坏种子，遇缘亦终不生芽。”又所坏之善根，并非是起嗔心的当下之际就令善根消失，因此通过忏悔可以将感果之力毁坏，因若无力，则就不可能生果。如是破坏之相约有两种，一是坏速生新道之功力，二是坏感生善果之功力。由此可见嗔恚心的罪恶苦果之重大，是其它任何罪恶苦果所不能及。《大智度论》云：“复次当观嗔恚，其咎最深，三毒之中无重此者，九十八使中，此为最坚，诸心病中，第一难治。”故首应认知嗔恚心的违害性，尔后善加调伏自心相续，以忍辱作为对治嗔恼而修行的标准是至关重要。

　　嗔恚不但是没有义利，且会招致诸多严重的过患。金刚上师法王如意宝云：一般世人在遇到怨敌时，就会常作是念：我如果不消灭怨敌，他定会伤害于我及我的亲友等，故我要彻底消灭这些仇敌，因而与仇敌拼杀等造成了许许多多不必要的悲剧事例，使之冤冤相报，结恨转深，难以了结。是故作为修行者，应该行人所不能行、忍人所不能忍，凡事当以忍辱来对治自己的嗔恼之心。憨山大师醒世歌中云：“红尘白浪两茫茫，忍辱柔和是妙方，惹祸只因闲口舌，招愆多为狠心肠，是非不必争人我，彼此何必论短长，吃些亏处原无碍，退让三分也不妨。”《摄波罗蜜多论》云：“若有弃舍利他意，佛说忍为胜方便，世间圆满诸善事，由忍救护忿过失，是具力者妙庄严，是难行者最胜力，能息害心野火雨，现后众害由忍除，诸胜丈夫堪忍铠，恶人粗语箭难透，反成赞叹微妙华，名称花鬘极悦意。”在修习安忍波罗蜜多的过程中，将会遇到种种的敌害违缘，如果欲将这些外敌完全降伏，才能圆满安忍度，不要说我们凡夫异生做不到，就是导师释迦世尊成佛后，仍有很多人、非人、邪魔给他造种种违害。如果说圆满安忍度的标准，是将嗔恨的对境全部清除，那就会有佛陀尚未圆满安忍度之过失，这是谁亦不敢承认的。因此，所谓的忍辱，关键在于有否正知正念的理智来降伏自心，以悲智双合而修习安忍，坦然自如地忍其敌害等一切违缘，对此非但不动少许嗔心，且以慈悲心去关照、哀愍一切众生，才能真正的圆满忍辱波罗蜜多。

　　寅肆、观此生下世生起种种过失而修忍辱

　　使色不美引非善，辨理非理慧被夺，

　　不忍令速堕恶趣。

　　该颂讲嗔心致使肤色不美，相貌丑陋，尚且引来很多非法等不善行为，以及辨别是理、非理的智慧亦被烦恼所劫夺，若不善修忍辱者，待身坏命终之后，将速令堕落恶趣感受诸多痛苦。

　　不修忍辱而引起嗔恚心的过患可以略概为四种：

　　使色不美：此色是人的容颜面貌，一个人的容貌、肤色美丑皆与有否嗔心很有关系，因为易动嗔心者，顿起无明大火，面貌勃然变色，横眉冷目，两眼圆睁，人见人畏，见而避之。来世感生毒蛇之中，虽然五色斑斓，但使人见而生畏，恐惧其毒。后生人中，亦会肤色不美、五官不正、诸根不全，连自己的父母亦不喜见，何况外人。《本生经》云：“忿火能坏妙容色，虽饰庄严仍不美。”

　　引非善：善是自利利人之道德行为，非善是损已损他之不道德行为。易动嗔心之人，心怀恶意，刚不仁慈，暴戾狠毒，故以作恶为本，经常侮慢父母宗亲，毁谤师长，斗争道友，损害残弱，祸国殃民，甚至诽谤佛法，造无间重罪等引来诸多不可爱乐之事。

　　辨理非理慧被夺：人之所以能辨别是非、邪正，完全是智慧的作用，如果能辨别理与非理的智慧被嗔恚烦恼之怨敌所劫夺，则致不辨是非、善恶，不知正确取舍，而迷盲一切学处，这样随恶心所作之一切行为均违佛经教义。《大智度论》云：“贪嗔痴所作皆为恶业。”本来断一切恶、修一切善是理，与此相反则为非理，但往往被无明烦恼之业风所鼓动而失去理智的很多人，以嗔恶之心去造杀人放火等伤天害理之种种勾当，却一点不受到良心的谴责，反而固执己见、不见已过，还自以为是，由于嗔恼一起，青筋暴出，血贯头脑，冲昏理智，失去取舍之能而胡作妄为。

　　不忍令速堕恶趣：由于不忍之嗔恶心而胡作妄为，造种种恶业，以此罪业待身坏命终之后，速令堕落恶趣感受极大痛苦。上述四种过失，前三种属于现生恶报，后一种属于来生恶报。虽然前一种有提到来生感毒蛇身，这是恶报于地狱中获得解脱后之余报，摘要而顺便略为说之。

　　此外，嗔恚还有令心不安、亲友乖离、失坏名利等过患。《入菩萨行论》云：“若心执灼嗔，意即不寂静，喜乐亦难生，烦躁不成眠。纵人以利敬，恩施来依者，施主若易嗔，反遭彼弑害。嗔令亲友厌，虽施亦不依，若心有嗔恚，安乐不久住。”《本生论》云：“忿火能坏妙容色，虽饰庄严仍不美，纵卧安乐诸卧具，忿箭刺心而受苦。忘失成办自利益，由忿烧恼趣恶途，失坏名称及义利，犹如黑月失吉祥，虽诸亲友极爱乐，忿堕非理险恶处，心于利害失观慧，多作乖违心愚迷，由仇串习诸恶业，百年受苦于恶趣，如极损他来复仇，怨敌何有过于此。”

　　由此可见，嗔恚心于今未来世皆有无量的过患。故当依靠诸佛菩萨的教言以及传承上师的窍诀来善加调伏自己内在的分别心，恒时修习忍辱是最为关要的。汉地古大德云：“设若有人于我为作障难，为作衰损，为作破坏，待我以横逆，被我以恶声，加我以一切讪谤毁辱，当还恶就已，归美于他，莫不是增益道念，发菩提心之顺缘。”因此月称菩萨也以愍念众生的大悲心将《十地经》的内容归摄为颂词，而宣说了于嗔恚心最有力的对治法就是忍辱，且于修习忍辱的同时，应当运用教义来多方观察自己内在的心相续，以正知正念来善加取舍，不执著外境的好坏，主要调伏内在的分别心。《宝积经》云：愚夫不知障从心起，却反而从外境上寻找好坏，有智之士，他不会执着外境之好坏，主要是调伏内在的实执分别心。如喻云：比如人以石击狗，狗不追寻击石人，却反追咬所击石，狮子与此则相反，直接追寻击石人。这个比喻充分说明了愚智之间的差别。本来导师释迦牟尼佛所宣说的八万四千法门，除修心以外，别无余法可修，只要内心清净，则于一切不清净之外境亦就自然寂灭。如《传心法要》云：“佛说一切法，治我一切心，我无一切心，何用一切法。”宗喀巴大师云：“心善地道亦贤善，心恶地道亦恶劣，一切依赖于自心，故应精勤修善心。”可见一切善恶之根本均皆唯心。但此无始以来如同狂象般的心，必须唯依佛经教义来善加调伏，一旦分别心被调顺后就能获得自在等安乐。若不善加调伏分别心，或任随分别心牵转，就会招来很多不欲的痛苦。我们之所以于生死轮回中至今尚未获得解脱，其主要原因亦即无始以来的分别心所致，虽然分别心无形无色，但其力量之强大是愚夫们不可抗拒的，唯有具智之士，才能彻底降伏此怨敌分别心。《入菩萨行论广释》中亦云：外面的怨敌是永远消灭不尽的，唯有灭尽内在分别心的怨敌时，一切外敌就自然灭尽，如人赤脚恐地上荆棘刺脚，欲将整个大地用牛皮铺上，这不但是愚笨的作法，亦是根本办不到的事情，若能用一小片牛皮做成鞋底套在脚上，这样轻而易举就解决了一切问题。《入菩萨行论》云：“顽者如虚空，岂能尽制彼？若息此嗔心，则同灭诸敌。何需足量革，尽覆此大地，片革垫靴底，即同覆大地。”故对修行人来说，若不在内心下功夫，而欲荡平外境违缘、怨敌，将自己生起嗔心的对境全部消灭，则于世界上顽者量如虚空，野蛮横暴、不信佛法、刚强难化之众生比比皆是，无边无际，怎能全部清除呢？唯依大乘教法及传承上师之窍诀来息灭嗔心，行持安忍波罗蜜多，能对外境的种种敌害违缘安然忍耐，自心安住于如如不动的境界中，不为任何敌害损恼而动心，不再从内心感受嗔恚等伤害，这样就等同于完全调伏了外境怨敌，消除了一切违缘。如是才能“八风吹不动，稳坐紫金莲”。如经云：“宁为心师，不师于心，即说要修行者以正知正念来管教调理狂心作为心之上师，而不要认狂心、妄心为师，否则轮回无期。”宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中云：“耐他怨害，安受自身所生众苦，及善安住法思胜解。此等违品亦有三种，初谓嗔恚，次谓嗔恚及怯弱心，后谓不解无其乐欲。圆满忍辱波罗蜜多者，唯由自心灭除忿恚等修习圆满，非为观待一切有情悉离暴恶，非能办故，调伏自心即能成办所为事故。”乃为忍辱波罗蜜多之体相。

　　一般来说，也可以从自己的修行中体会到这点。面对一切伤害，若能心平气和，那么一切原先感到嗔怒之对境亦会变得不那样厉害了。如若不尔，仅以外在人为纷争打斗之力去摆平或消除外境冤敌，则势单力薄非但不能做到，反而会使自己内心感受到更大的愤慨与痛苦。如《中观四百论》云：“无能而嗔恚，唯使自己丑，有能亦无悲，说此最下等。”是故当知，即便是佛，无论是在因地还是成佛后，亦有天魔外道损害他。因此凡夫人更不可能将自己所有怨敌全都迁移到不会伤害自己的其它地方去。佛经中云：“若能息嗔心，外敌亦灭尽，反则更增怨”。是故只有从自己内心着手，调伏嗔恨烦恼，能于一切伤害都能安然不动，这样的忍辱如同在自己周围布上了一层最坚硬的铠甲，一切违缘敌害都不能伤及自己。这是调伏外敌最有力的手段、最有效的妙方，亦是大乘佛法中的殊胜窍诀，故修行的根本，关键在于调伏内心相续。因此佛陀亲口宣说：“诸恶莫作，众善奉行，自净其意，是诸佛教”。在不忘失正知正念的基础上，经常忆念上师的教言与窍诀，而时时内观自心，修习自心是最最关要的。

　　丑贰、观忍度功德而修忍辱

　　忍招违前诸功德，忍感妙色善士喜，

　　善巧是理非理事，殁后转生人天中，

　　所造众罪皆当尽。

　　该颂讲修习忍辱就会招来与前述不忍相违之诸多功德。依靠忍辱之功德就能感得容颜妙色，具足相好庄严，如同佛陀的微妙色相。以忍辱之力而断恶行善者，使得诸佛菩萨等诸大善士亦见而生喜，于彼欢喜亲近。亦能善巧明辨是理、非理之事，以正知正念来取舍一切学处，殁后转生于人天善趣之中住享安乐，并且以往所造的众多罪业皆当灭尽。

　　由无嗔恼之心，不仅感得外在的容颜妙色，且于内在的心相续亦很调柔寂静、头脑冷静、思路清晰、理智分明，对于是理、非理皆能善巧分辨。如《般若摄颂》云：“忍为巧处成色身，功德端严相好饰。”如是不但心相续清净无染，且于行为威仪亦如律如法。以此今生亦会感得很多胜妙功德，待身坏命终之后，立即转生人天之中感受种种福乐的果报，并且时时得遇善知识摄受，法喜充满，究竟得无生法忍。《入菩萨行论》云：“若励摧忿勃，此现后安乐。”宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中云：“若能恒时修习安忍不失欢喜，故于现法一切时中常得安乐，于当来世破诸恶趣，生妙善趣，毕竟能与决定胜乐。”《入行论》云：“故若有现前，坏我誉等者，彼岂非于我，救护堕恶趣。我为求解脱，无须利敬缚，若有解我缚，我何反嗔彼。我欲趣众苦，如来所加被，闭门不放行，我何反嗔彼。”又云：“为欲曾千返，堕狱受烧烤，然于自他利，今犹未成办。安忍苦不剧，复能成大利，为除众生害，欣然受此苦。”如是思维利患而引生真实忍辱后，则无论何时何地，不管遇到什么样的苦害违缘，皆能以正知正念来忆念上师的窍诀而修习安忍。如是非但新的罪业不会再造，且于前所造就的众多罪业皆能逐渐灭尽，从而获得殊胜之安乐。

　　丑叁、共同结尾

　　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。

　　该颂是将上述内容作一总结，而再作劝赞修习安忍。一般来说，嗔恚大多数皆为凡夫的恶习所发，忍辱大多数皆为菩萨所修的贤善心行。若不了知嗔恚的过失与忍辱之功德而去非理蛮干，这还情有可原。如今通过上述理论，认知异生凡夫生起嗔恚心的种种过患与佛陀意子修习忍辱之殊胜功德后，就应该以理智来善加取舍，从内心深处永断不忍，而于一切时中恒常修习圣者们所欢喜赞叹的诸多安忍。《六祖坛经》疑问品云：“让则尊卑和睦，忍则众恶无喧，若能钻木取火，淤泥定生红莲，苦口的是良药，逆耳必是忠言，改过必生智慧，护短心内非贤。”

　　增上忍辱力之修法可以略概为四种：

　　观众生苦：《入菩萨行论》云：“愚夫不欲苦，偏作诸苦因，既由己过害，岂能憎于人？譬如地狱卒，及诸剑叶林，既由己业生，于谁该当嗔，宿业所引发，令他损恼我，因此若堕狱，岂非我害他。”故应观想众生均为自己多生累劫的父母，并且彼诸身心充满了痛苦，怎么还会忍心于彼生嗔，使之苦上加苦，因而嗔心会自然息灭而增强忍辱力。

　　观众生愚：比如一个无知的小孩，无论对大人怎样的无理取闹，大人亦会慈悲地原谅他，不会对他动少许嗔心，如是可将一切众生观如孩童般愚昧无知，他不明善恶、是非，不辨邪正、真伪，虽然给我们造了种种违害，但相对于具有理智的大人来说，怎么可以与这种无智愚夫计较呢？《入行论》云：“设若害他人，乃愚自本性，嗔彼则非理，如嗔烧性火，若过是偶发，有情性仁贤，则嗔亦非理，如嗔烟蔽空。”如是观念嗔心亦会自然息灭而增强忍辱力。

　　观根性别：众生根性差异不等，每个众生彼此之间的性格皆有千差万别，因此习性恶劣的众生既便对我们造有违害，亦没必要与他计较，理应生起怜愍之心，因而嗔心亦会自然息灭。

　　观幻化性：虽然在显现上有些众生对我们作有种种违害，但器情诸法皆为如梦如幻的本性，故于幻化中造害，则于幻化中受苦，没有什么可以执著的。《入菩萨行论》云：“是故一切法，依他非自主，知已不应嗔，如幻如化事。”因而嗔心亦会自然息灭而增强忍辱力。如是以理善加思维后，则于所遇到的一切违害皆能堪忍。如是修习忍辱者，乃具有大菩萨的胸怀，亦堪称大菩萨的殊胜行为。

　　癸叁、忍度之分类

　　纵回等觉大菩提，可得三轮仍世间，

　　佛说若彼无所得，即是出世波罗蜜。

　　忍辱波罗蜜多同样有世间与出世间之差别，其差别关键在于有否通达三轮体空的智慧来摄受。所谓忍辱之三轮，即是能修忍辱的自己、所忍辱之对境、忍辱之修法，以及为众生获得正等正觉的大菩提果而回向忍辱度的善根之时，若有能回向的自己、所回向的对境、回向的善根等执著，仍然属于世间波罗蜜多。佛于般若经与《十地经》中说：若彼三轮无所得，并毫无执著，以无漏的智慧来摄持忍辱度而回向之善根，即是出世间无漏的波罗蜜多。

　　无论造何等善业，皆应以三殊胜来摄持很重要，即前行发心殊胜，正行无缘殊胜，后行回向殊胜。特别是所造之善根，若能以清净心来回向菩提，其善根乃至未得菩提果之间永不穷尽，如同宝藏。如《慧海请问经》云：“水滴落入大海中，海未干涸其不尽，回向菩提善亦然，未获菩提其不尽。”《入菩萨行论》中云：“其余善行如芭蕉，果实生已终枯槁，菩提心树恒生果，非仅不尽反增茂。”若不如是回向的善根，如前所述，仅有一次受果就立即用尽，因此自己所造善业若不以清净心来作回向，不但是自己感果渺小无几，且于众生亦毫无利益，若能将所造善根广作回向，则不但是自己乐果无量，且众生亦会受益非浅。佛经中云：无论对活人、亡人，回向功德都是非常的重要。只要诚心诚意地为众生回向，众生毕竟会得到很大的利益。此处略举公案来加以说明：

　　曾经广严城的人们准备翌日迎请释迦牟尼佛及其弟子们应供，当天下午，就有五百个饿鬼前来佛所，乞求佛陀将明天广严城供斋的功德回向给他们。遍知佛陀闻言，明知故问：你们是谁？为什么要为你们回向？众饿鬼说：我们是广严城那些人的前生父母，过去因吝啬心重，舍不得上供下施等造诸恶业，而今堕落鬼身，前来乞求佛陀慈悲加持。佛陀答曰：虽然可以将功德回向，但你们明天必须亲临广严城方可。众饿鬼说：现在我们变成如此丑陋的身体，恐怕不敢现身到场。佛陀呵斥道：你们在造恶业时不知羞耻，亦不生惭愧心，而今恶业果报现前时方知羞愧，又有何用？如果你们不来，他们没有开许，那就没办法回向，你们亦无法得到善业等安乐。这样五百饿鬼只好应允明天亲临广严城。当这些奇形怪状的饿鬼来临时，大家见状惊恐万分。佛陀道：你们勿须惊慌，这五百个饿鬼都是你们的前世父母，因愚昧无知而造诸恶业，如今感得既可怕、又丑陋的鬼身，今天他们前来乞求加持，希望得到你们今天给僧众供斋的善根，你们若能开许，且诚心将功德回向予他们，那么我念他们的名字而回向善根，依此才能使之脱掉鬼身、获得安乐。广严城人们听后皆依教奉行，佛陀以慈悲心如是作回向后，五百饿鬼依此回向的功德立即解脱了恶趣，得生三十三天享受安乐。因此凡是所造大小善业，皆以清净意乐来回向众生，必定会获得利益，自己亦有无量的功德，如是若以无漏的般若智慧来摄受而作回向，则更为殊胜。

　　壬贰、宣说此地生其它功德

　　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。

　　此三地佛子除不共增胜忍辱功德以外，尚能获得其它很多希有功德。诸如获得世间最为尊胜的四禅定、五神通，以及能普遍灭尽欲界的诸贪嗔等烦恼种子，彼菩萨不但能摧灭自相续中的烦恼种子，亦能常时摧坏世人相续中所有诸贪欲之种子。

　　《十地经》云：“菩萨住此发光地时，得安忍波罗蜜多最极清净，又复获得四种禅定(一禅、二禅、三禅、四禅)，亦得四无色等至(空无边处、识无边处，无所有处，有顶处)，究竟四无量心，以及获得五种神通(天眼通、天耳通、神足通、他心通、宿命通)等希有功德。”然此非说唯有三地菩萨才能获得此等功德，二地以下无此等功德，而是说以忍辱功德所增胜的三摩地之清净广大，唯三地时不共具有，以此三摩地的作用不共增胜，是三地以下所不能共有的，虽于资粮道、加行道时就有四禅、五通等功德，但非如三地时那样清净、广大、希有。尔时菩萨皆能遍尽以贪嗔痴为主的烦恼障。彼地菩萨不仅能灭尽自相续之烦恼种子，且于灭尽他相续之烦恼亦成殊胜的助缘，因为三地菩萨对随行自己的眷属常时传授教法，令诸弟子以修安忍为主，如是引导后彼等心相续中真实生起了忍辱度，则能摧毁世人相续中的诸贪欲(欲界中所有的烦恼皆以有无贪欲来类推而了知是否全部消尽)。般若经典与《十地经》皆如是说：“三地菩萨为众生现身说法，利乐众生时，多以显示帝释天王的身相，于忉利天宫集众传法，主讲五欲之过患，令闻者遣除心相续中对欲界的一切烦恼，摄受为自之眷属，修习大乘法要，堪为殊胜法器。”

　　颂词中讲到的“遍尽诸贪嗔”以宁玛派自宗的观点来说，三地菩萨以自所行智慧应断的是此地贪嗔痴等烦恼障为主之俱生种子。萨迦派果仁巴大师说：“此地应断非烦恼障之种子，虽然颂词的字句上讲了贪嗔等烦恼，但他认为在意义上应该理解为烦恼障的习气即是所知障。”对此观点若稍加观察则不难了知，此许并无实际根据，因为《十地经》与本论的字句上已明确地讲述了贪嗔烦恼而于习气却只言未提，如果按照果仁巴大师所许，字句上虽是贪嗔，但非烦恼障的俱生种子，应是烦恼障种子之习气(所知障)，若如此理解，则就成了从三地开始应断所知障，即烦恼的习气了。若如是者，月称菩萨在《入中论自释》中又很明显的说了，到八地时才开始断烦恼障的习气。此许观点岂不是与圣教成直接相违的过失吗？故不能成立。应随自宗所许，三地菩萨依靠忍辱度之功德，对真实了达胜义谛不可思议的大空性毫无畏惧，亦不起邪见，依无生忍智可以断除三地时应断的二障种子。

　　辛叁(说功德结尾此地)分二：一、前三度共同结尾；二、分别此地结尾。

　　壬壹、前三度共同结尾

　　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。

　　菩萨分有在家众与出家众两种，如是布施度、持戒度、忍辱度三种修法，善逝多数是为在家菩萨众宣说的。因为观待在家众来说，这三种修法较为易行，彼等亦即方便之福德资粮，复是诸佛色身之根本近取因，其助缘是智慧资粮。

　　《宝鬘论》云：“此中施与戒，以及安忍法，别为在家说，善修悲心要。”然此不能认为布施等三法唯在家众之行门，出家众不能行，否则为断章取义的错误理解。如说忍辱，《遗教经》云：“白衣受欲，非行道人，无法自制，嗔犹可恕，出家行道，无欲之人，而怀嗔恚，甚不可也。”再者布施：出家人持金钱戒，固然无财布施，然其吹法螺、击法鼓、澍法雨、作无遮大法施、端赖出家法师传灯续明。故法布施仍是延续不断的，因此切莫望文生义。

　　虽然颂文中直接的意义是讲到了在家众所侧重之修法，但间接的意义应理解为出家众较为方便易行的是禅定度、智慧度这二种修法。如云：“善逝多为出家说，彼等亦即慧资粮，复是诸佛法身因。”此外精进度又是福慧二种资粮之共因。这是单从比较及侧重易行而分别于在家众与出家众宣说的。实际上六波罗蜜多都必须要相续修进、缺一不可、互为增上方能究竟圆满。

　　壬贰、分别此地结尾

　　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。

　　发光地的佛子如同日轮，日轮自身本具光明，首先消除自身所有黑暗后，复为消除周遍诸方之一切黑暗。如是三地菩萨发出的智慧光明，首先消除自身所有能障碍生起此地究竟功德之诸多冥暗，心相续中真实现证法界不可思议之大空性，生起无生忍智。复由悲愿之力欲摧灭他等众生之无明痴暗，而为宣说此地行相，使其亦能断除生起三地功德之一切障碍，此地菩萨之智光极为明利，如同日轮毫无分别地普照大地，以大悲为本怀纵遇造害的众生亦不起少许嗔心、尤为堪忍。

　　此说菩萨尤不能忍的是自己生起嗔恚之烦恼，刹那亦不容留住心相续中。又彼菩萨主要灭除自他相续中障碍三地之过失冥暗，故时时以慈悲心摄受忍辱度来善护一切众生。再者，三地菩萨心相续中有清净忍辱度之功德与断除嗔恚等障最强大的力量，如是最有力的对治法就是忍辱，前已述讫。嗔恚之对境有种种不同，《经观庄严论》及小乘经说：“嗔恚的对境不一定仅为有情，若于焦木等无情法生起嗔恚心亦有极大过失。”特别是对经书(教法)生起嗔心，其过失量不可说。因为佛陀曾说：“我涅槃后，显现经书、文字来度化众生。”因此若于经书生起嗔心者，连皈依戒亦有摧毁的可能，成非佛弟子。是故作为佛陀的弟子，应该顽强抵抗的是嗔恚烦恼之怨敌，心相续中刹那不容留住的亦是嗔恚之烦恼，一点亦不能堪忍的亦是嗔恚之烦恼，对此我们应该身披忍辱的铠甲，手持智慧的宝剑，将它连根斩断，令它永不复生，以致彻底灭尽，直至成佛，这是极为殊胜的。

　　庚二、结尾本品

　　入中论第三胜义菩提心终

　　入中论日光疏第三胜义菩提心终

　　和好塔

　　第四胜义菩提心

　　己肆(焰慧地)分二：一、真实；二、结尾本品。

　　庚壹(真实)分三：一、此地增胜精进；二、此地之释词；三、所断之差别。

　　辛壹、此地增胜精进

　　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。

　　以出世无漏的智慧所摄持之精进，亦为究竟的十度之一，它是福慧二种资粮的共因。无论暂时或究竟的一切功德皆随精进而行，若无精进则一切功德全然不生，不但出世间的福慧二种资粮，且于世间事业亦无能成办，因此在一切时处，精进是必不可少的。那么何地之精进最为炽盛呢？月称菩萨告曰：“彼即第四焰慧地。”其精进度乃最为增胜圆满，一刹那亦不散乱懈怠，恒时勇猛精进。

　　虽然功德之种类多不胜数，但可以总摄为方便福资粮与甚深智资粮，其中无论是已生之功德，或当来产生之功德，皆依赖于精进方能成办，因此精进是生起暂时或究竟功德之根本因。所谓精进者，即是止恶修善之欢喜力，宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中云：“缘善所缘勇悍为相。”《入行论》云：‘进谓勇于善。’《菩萨地论》说为‘摄善法及利有情，其心勇悍无有颠倒，及此所起三门动业’。”《亲友书》与《入行论》皆如是说。如三十七道品的四正断中所说：“已生恶令断，未生恶令不生，未生善令生，已生善令增长。”具有精进则所欲功德皆能成办，若根本无有精进，则少许功德亦无从生起，如是纵然具有信心、悲心等，但仅缺精进者，终将一事无成。如《念住经》云：“谁有诸烦恼，独本谓懈怠，若有一懈怠，此无一切法。”故《菩萨本行经》云：“一切诸事，皆由精进而得兴起。”因此切莫忽视精进，精进的反面就是懈怠。《阿含经》云：“懈怠为一切恶法之本，精进为一切善法之本。”又如经云：“能除诸苦及冥暗，即能永断恶趣本，诸佛所赞圣精进，故当恒常依止修。”是故必须依靠精进心才能成办一切所欲之事，倘若一个人仅具智慧，不具精进，则无多大意义。若仅具精进，不具智慧，其收益必定无量。持明无畏洲大师亦云：“无精进之士，具智财权力，皆不能救彼，犹如一商主，有舟无船浆。”慈诚罗珠大堪布亦曾经说过：“修行人不怕没有智慧，最怕没有精进心。”如果一个人不但具有精进心，亦具有高深的智慧，则可称为两全其美之人，因为很多经论中都将精进喻如双足，智慧喻如取舍之双眼。《宝鬘论》云：“故谓佛久远，智者无退屈，为尽过集德，恒勤修资粮。”《庄严经论》云：“资粮善中勤第一，谓依此故彼后得，精进现为胜乐住，及世出世诸成就，精进能得三有财，精进能得善清净，精进度越萨迦耶，精进得佛妙菩提。”因此为成办自他二利、生死道业，故于精进应当刻不容缓。《入菩萨行论》云：“不应自退怯，谓我不能觉，如来实语者，说此真实言，所有蚊虻蜂，如是诸虫蛆，若发精进力，咸证无上觉，况我生为人，明辨利与害，行持若不废，何故不证觉。”又《宝云经》云：“菩萨应念所有如来应正等觉，谓诸已现等觉，今现等觉，当现等觉，此等皆以如是方便，如是修道，如是精进，已现等觉，今现等觉，当现等觉。”又云：“此诸如来亦非皆是成如来已而现等觉，故我亦当于其上正等菩提而现等觉，我亦应发共同一切有情精进，普缘一切有情精进，如是如是。”

　　一般来说，在心相续中，无论现在需要生起前所未有的福慧二种资粮，或稳固前所已生的福慧二资，现欲令其增长广大等，皆依精进方能成办。心刹那亦不散乱，恒时精进不懈地修行善法，特别是对善法生起强烈的欢喜，此心永不退转、百折不挠。如《庄严经论》云：“肩负众生解脱重任的菩萨们容不得一丝迟缓。”故应时时刻刻饮食适量，睡眠适度，孜孜不倦，持之以恒，策励精勤地成办自他二利的广大事业。《瑜伽菩萨地论》云：“唯有精进，方能修证菩提善法取胜之因，余则不尔，故诸如来称赞精进，能证无上正等菩提。”故《庄严经论》云：“具进受用无能胜，具进烦恼不能胜，具进厌患不能胜，具进少得不能胜。”《摄波罗蜜多论》云：“若具无厌大精进，不得不证皆非有。”又云：“非人皆喜饶利彼，能得一切三摩地，昼夜诸时不空度，功能资粮无劣少，获得诸义过人法，如青莲花极增长。”《入行论》云：“故应除疲厌，驭驾觉心驹，从乐趋胜乐，智者宁退怯。”由此可见，精进对修行人是如此重要，当如《大圆满前行》中所说“以观修死亡无常、轮回苦性等来鞭策应具之精进心”最为殊胜。然而四地菩萨因为精进度最极炽盛的缘故，能发生智慧之火焰，并运用此智慧火焰来焚烧烦恼诸障之薪，故此称为焰慧地。

　　辛贰、此地之释词

　　此地佛子由勤修，菩提分法发慧焰，

　　较前赤光尤超胜。

　　此第四地的佛子，由于勤修三十七菩提分法较前增胜，其相续中发出的智慧光焰亦较前第三地时所发之赤金色光尤为超胜。以发增上正智火焰，故名焰慧地。如《宝鬘论》云：“第四名焰慧，发正智焰故，一切菩提分，增上修习故，彼招异熟果，作夜摩天王，善能破一切，萨迦耶见等。”

　　所谓菩提分法者：略为七菩提分法，广为三十七菩提分法。按大乘观点而言，一．下资粮道修四念处：观身不净，观受是苦，观心无常，观法无我；二．中资粮道修四正断：未生善令生，已生善令增长，未生恶令不生，已生恶令断；三．上资粮道修四神足：欲神足(正欲引生的禅定)，勤神足(以精勤力所得之定)，心神足(有曾经习定的种子)，观神足(用智慧观察所得之三摩地)；四．加行道中暖位与顶位时修五根：信根(正信三宝)，精进根(勇于善法之行)，念根(不忘失正知正念)，定根(住善法所缘，不随烦恼与外境所转而一心专注)，慧根(能正确分别邪、正、是非)；五．加行道中的忍位与胜法位时修五力：即前述五根，尔时增胜有力、更不退转，并且能有力地令它随转，故为五力；六．见道修七觉支：念觉支，择法觉支，精进觉支，喜觉支，轻安觉支，定觉支，舍觉支；七．修道位修八正道分：正见，正语，正思维，正业，正命，正精进，正念，正定圣道分。以上从资粮道至修道共有三十七菩提分法。清凉国师云：“三十七品总有七类，一对治颠倒道，即四念处。二断诸懈怠道，即四正勤。三引发神通道，即四神足。四现观方便道，所谓五根五亲近现观道，即是五力。六现观身体道，谓七觉分。七现观后起道，谓八正道。”是故当知，在上上道中已圆满具备下下道之功德。

　　复于究竟解脱果位之无上津梁、无上密咒金刚乘中，亦有五道十地的三十七菩提分法。

　　全知麦彭仁波切在《大幻化网总说光明藏论》中云：“首于具相上师之前，获得能成熟之四种灌顶，使自相续成熟后，如理守护总、别、殊胜诸誓言。便随现有大等净之正见，如理修学二次第道，渐次圆满五道。彼亦，首先将自他之身等皆观修为本净坛城轮性，心安住于空性离戏大等双运之理者为身念住；一切觉受分别皆随转为大乐智慧者为受念住；心与心所之一切戏论，皆专持于心性光明本性界为心念住；轮涅现有之一切诸法，皆行于净等无取无舍者为法念住。如是于幻网殊胜续中所说也。大乘念住胜过小乘之理，弥勒菩萨在《辩中边论》中云：‘由缘作意得，菩萨已增胜。’密宗胜过显宗之理亦复如是，因为彼缘自他身等。总之，由缘轮涅一切诸法，彼等本来大等净无别而作意，最后得果不必历经余道，此乃密宗之理。是故于显宗世俗中取舍轮涅，然此处以等净轮涅无二之理而入道也。如是生起四念住性之密宗小资粮道，彼者增上，生起四正断性之中资粮道，又彼者增上，生起四神足性之大资粮道。如是于资粮道时，主要以闻思智慧来衡量等净胜谛无二义故，是以推知为主，因此时精勤使自相续生起圣道之因生圆次第故，名为资粮道也。”

　　复次，又云：“行持生圆次第愈增长，以修习领受为主，以共相式衡量所诠义实相，即生起四加行道。如是最初于自相续生起见道如火智前兆之能诠喻智者，名为暖位加行道；通达等净圣谛无二实相之智，以及彼助信等五根之性，彼已增上，信等五根虽未圆力，然诸不稳固善中，已成顶点故，生起顶位加行道智；此顶位时五根者，不被各逆品所摧毁，即成五力之性，何时于自续生起如是现证，方名忍位加行道；对法性真义实相，以特殊领受，心力能及，故谓忍位加行道。彼已增上，于自续生起能了真实义智之究竟喻智者为胜法位，因于世间道中，更无余胜，并且彼能引生圣道，故名为胜法位加行道。如是此等皆能行于见道之故，名为加行道也。”

　　又云：“如是究竟加行道智，能引出无二取之见道，现见所诠义智的自相，如见空中真月，便具足现见法性圣谛智，如是现证七觉支。复次，于自续生起现见现有大等净之正见，已具足八正道性之密咒修道。彼亦，由九地而分九障，如自相续生起第二地智慧，即是上上修断之对治，如是依次推知，最后下下修断之对治是十地最后究竟有学智，其以究竟道之金刚喻定而入定于究竟实相之力，断尽二障种子及诸极微习气，便立即于解脱道中，成就无学道双运极净身智之殊胜佛果也。彼诸道地名位皆与显宗乘相同，当如是了知，诸论中所说彼等各证相功德皆于显密相同。如是五道者，是对法性等性实相义光明之见相不同，而如是安立之。即此资粮道有闻思推知光明，加行道喻光明，见道义光明，修道有学光明，无学道究竟光明，应当如是了知也。在圣地即现前法性分虽无差别，而其愈上愈得明现故，此分有极大差别。然诸圣者各别自证之境界，以闻思之心，无法辨别思维，如同空中鸟迹不能执彼。然依所得明现，后得生起之定解，及圆满断证功德等不同之理，便可抉择十地之差别也。”

　　此处尚应了知，金刚顶乘大圆满中，在以窍诀将果转为道用而修证的自然本智之中，圆满具备十度波罗蜜多之一切功德。如罗清旦玛西饶在《大幻化网广释·金刚手教言》中云：“无上果乘大圆满时已说金刚顶乘大圆满自然本智中圆满具备了一至十地、十度波罗蜜多所有修法功德：现证法界大平等性的自相故，具足第一极喜地之功德；清净一切邪见的垢障故，具足第二无垢地之功德；心性自现故，永无止息地广利有情，具足第三发光地之功德；自证之本性恒时光明故，具足第四焰慧地之功德；同时成办自他二利故，具足第五难胜地之功德；心性本无所境而自现故，具足第六现前地之功德；息灭一切邪见及执著故，具足第七远行地之功德；自性中本无散乱的所境故，具足第八不动地之功德；具备任运自成智慧之功德故，具足第九善慧地之功德；成一切功德之来源故，具足第十法云地之功德；各别自证智慧的光明周遍故，具足十一普光地之功德。”对此无垢光尊者与全知麦彭仁波切在其余大圆满窍诀书中亦多有如是宣说。此外，成就者布玛麦扎于《普贤通彻密意》等续部中云：“甚深大圆满极密部之究竟正行，无上利根者所修，勿须经过余下八乘所说的五道十地之分位次第，如普贤王如来。”此与禅宗之顿悟法门等比较相似，恕不繁述。

　　虽然在三地以前就具有如是三十七菩提(三十七道品)之修法，但非如第四地时以不共精进力刹那亦不懈怠、不散乱而增胜之修力圆满，故此仅从精进力之反体而言，彼菩萨之心相续中所生智慧光焰亦尤为增上广大。全知麦彭仁波切在《智者入门论》中云：虽然大小乘弟子皆修三十七菩提分法，然其二者之间却有一定差别，比如小乘修行者，在修四念处时，彼之所缘境主要是自相续之身体等，大乘行者在如是修行时，其所缘境是外、内、共同身三种，故仅从所缘境这一角度而言，大乘已超胜了小乘。在修行时，小乘行者仅仅修无常、苦、空、无我等，大乘菩萨出定时，于名言世俗谛中不但如是了知无常、苦、空、无我等法，且如梦如幻般不

　　大乘三十七道品菩提分法

　　注：1无垢地至法云地属修道所摄，彼诸共同修法为八圣道。(此分法依据大乘《俱舍论》与《现证庄严论》)

　　2 大乘无学道已经圆满具足此等一切功德。

　　小乘三十七道品菩提分法

　　注：1 此分法依据小乘《俱舍论》。

　　2 小乘无学道之阿罗汉已圆具上述一切功德。

　　执著而修。在胜义谛中远离常、无常、苦、乐、我、无我、空、非空等三十二增益，无分别智安住于法界本性而修，故从修法这一角度而言亦超胜小乘等。于《现证庄严论》及小乘《俱舍论》以及彼等注释中皆有详细论述。

　　何故说为焰慧地呢？这是观待三地菩萨于出定位中所发之赤金色光，到达四地时因智慧较前度超胜深广故此光焰更加增上灿烂、耀眼，此光既不是人为，亦非心为，而是智慧之力自然发射的无为光焰，故称为焰慧地。

　　辛叁、所断之差别

　　自见所属皆遍尽。

　　自见谓微细萨迦耶之我见，凡是此见所属之俱生我见，尔时悉皆遍尽。

　　如经云：“佛子！菩萨住此焰慧地，所有身见为首，我见、人见、众生见、寿者见、五蕴、十二处、十八界所生起的执著，出没思维，观察治故，我所故，财物故，著处故，于如是等一切皆离。”其尽者，是指永断此地中应断的人、法二执之种子，非谓断证圆满之一切障碍皆尽。《华严经》云：“身见为首六十二，我及我所无量种，蕴界处等诸取著，此四地中一切离。”《成唯识论》云：“安住最胜菩提分法，烧烦恼薪，慧焰增故。”《华严疏钞》云：“由诸菩提分法，焚烧一切障故，障即二障。复云：以菩提分慧为焰自性，以惑智二障为薪自性，此地菩萨能起焰慧，烧二障薪，名焰慧地。”按宁玛派自宗讲，即断二障之俱生种子，凡是相对四地作障碍之一切执著悉皆灭尽，若能了达其本体空性则为智慧，未如是了达者则形成无明妄执，如日光与黑暗之对立一样，当生起真实证悟空性的智慧之际，一切执著的痴暗亦就自然灭尽，现前明空大双运的法界本体。

　　庚贰、结尾本品

　　入中论第四胜义菩提心终

　　入中论日光疏第四胜义菩提心终

　　尊胜塔

　　第五胜义菩提心

　　己伍(难胜地)分二：一、真实；二、结尾本品。

　　庚壹(真实)分二：一、差别地之释词；二、差别地之功德。

　　辛壹、差别地之释词

　　大士住于难胜地，一切诸魔莫能胜。

　　大善士住于第五难胜地之时，一切世间诸天魔王皆莫能超胜，何况其余诸魔眷属，故为难胜地。

　　《宝鬘论》云：“第五极难胜，诸魔难胜故，善知圣谛等，微妙深义故，此所感异熟，作睹史天王，能破诸外道，烦恼恶见处。”五地菩萨通达了圣谛本性，彻悟了微妙深义，故能强有力地降伏前所未能降伏之一切魔众。因此菩萨唯有到达难胜地时以其定力不共增胜圆满之故，无论任何外在之魔力都无机可乘、无力阻挠或动摇大菩萨之修证境界。彼菩萨以自所行定力能彻底降伏一切魔众。《十住论》云：“功德力成，一切诸魔不能坏，故名难胜地。”

　　魔众之种类虽然众多，但可以归摄为四种：烦恼魔：众生因烦恼魔而轮回生死不得解脱；死魔：使众生在轮回中感受不同的种种痛苦而死亡；五蕴魔：即有漏法的刹那生灭、毫无坚实的无常本体；天魔：若修行人欲出离三界轮回而寻求正法，天魔就会乘机造种种违缘来加以阻碍，企图令彼修行半途而废，使之成为魔眷属。实际上这些魔众的来源，主要是内在的分别心，没有一个外在自相实有之魔存在，即便是外面有魔，那亦不过是内在分别心反射的一种影像而已。因此若能善加调伏内在的分别心，则于一切外魔亦能自然降伏。如五地菩萨因禅定力不共增胜圆满，当然亦就寂灭了内在的一切分别心，因此外在的一切魔众亦就无机可乘而不攻自破。曾经米拉日巴尊者在山洞里闭关修行，一时来了众多魔女，尊者采用各种降伏法，亦无济于事，反而招来更多魔女，尔时尊者立即忆念起上师曾经介绍的窍诀，一切都是心之幻现，除心以外别无一法，心之本性亦本空离根，这时诸魔女刹那生畏而曰：“本习气魔由心生，倘若不知心本性，汝虽劝逐吾不去，若未证悟自心空，似我之魔不可数，若已认识自心性，违缘皆现为助伴，我罗刹女亦为仆。”言毕顶礼而去。因此一旦认知一切诸法皆为分别心的自现，进而寂灭了内在的分别心，自然亦就不再受到任何魔众的干扰与阻碍，而顺利地踏上解脱之道、速疾通达成佛的究竟彼岸。

　　辛贰、差别地之功德

　　静虑增胜极善知，善慧诸谛微妙性。

　　五地菩萨以静虑波罗蜜多最为增胜圆满，安住于真实之三摩地，永不再为一切散乱等障碍所扰，又此地菩萨非但静虑度增胜圆满，且于心相续中生起前所不共之深广智慧，极能善巧地了知善慧诸谛之微妙法性。《显扬论》云：“证得极净缘谛，所知诸微妙慧。”

　　宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中云：“住所缘境心不散乱善心一境性。如《菩萨地论》云：‘谓诸菩萨于菩萨藏闻思为先，所有妙善世出世间心一境性，心正安住或奢摩他品，或毗钵舍那品，或双运道俱通二品，当知即是菩萨静虑自在。’《入行论》云：‘既发精进已，意当住等持’。”静虑的具体修法将在下文第六品中广述。

　　于六度波罗蜜多中，前三度为方便之福德资粮，静虑度与智慧度为甚深的智慧资粮。其中精进度则为二种资粮之共因。依不共深奥的微妙智慧，极能善证涵盖一切所知之诸谛本性。如四谛、二谛，实际上皆与法界本性等无差别，不过于通达法界本性之途径则有所不同，亦即佛以大悲心暂时引度众生之方便不同而已。按轮回、涅槃之因与果可分为四谛：轮回中一切有漏法之因是集谛，其果是苦谛，涅槃之因是道谛，其无漏果是灭谛。苦谛与集谛是由业和烦恼组合而成，唯依道谛与灭谛才能予以正断，乃至苦集二谛存在之际，真实的道谛与灭谛就难以产生，一旦依靠道谛现前真实灭谛时，就能断除我执，灭尽痛苦，获得解脱之殊胜安乐。

　　是否万法皆可归摄于四谛中呢？这亦不定，比如清净刹土就不包括于四谛中。《现证庄严论注释》云：为使相应小乘根器的弟子能暂时解脱轮回，获得涅槃之安乐，故佛陀以大悲心为小乘弟子宣说了四谛\*轮。并非指一切所知法皆能包括在四谛中。小乘根器的弟子依四谛法修习后，暂时能解脱轮回诸苦，获得涅槃安乐，好象在安乐之境界中休息片刻，最终必将趣入大乘道修习，得证究竟解脱之乐果。因此切莫蔑视小乘教法，因为小乘法亦是某些根机的弟子趣入大乘道之必经过程，在有些密续中说：顶乘大圆满亦必须首先圆具一切有部以上之所有功德。总而言之，佛陀主要为相应某些弟子的根器，而宣说了四谛\*轮。

　　设作是念，世尊唯说二谛法，即世俗谛与胜义谛，岂有四谛法存在？如《父子相会经》云：“世间智者于实法，不从他闻自然解，所谓世俗胜义谛，离此更无第三法。”《中论》亦云：“诸佛依二谛，为众生说法，一谓世俗谛，二谓胜义谛。除此二谛外，岂有第四谛？”(按现空二谛而言之，)答曰：虽然无有二谛不摄之法，但为显示所取所舍各有因果故说了四谛法，其实苦集道三者属于世俗谛，灭谛属于胜义谛。《六十正理论释》云：“涅槃乃为胜义谛，其余三谛为世俗。”本论自释中亦云：“彼苦集道谛是世俗谛，灭谛是胜义谛。”因此究竟来说，四谛二谛皆为一致、本无差别，轮涅所摄之一切诸法皆可总摄于二谛中。一切诸法暂时的显现乃分别心之所境，故为世俗谛；不可思议的甚深智慧所通达之境界，是超离四边八戏、究竟无相之法界本性，故为胜义谛。如《法界赞》云：“由不知法性，流转于三有，敬礼彼法界，遍住诸有情，原为生死因，若已善净治，清净即涅槃，亦即为法身。”如是五地菩萨安住于真实无漏的三摩地中，以此禅定力所增胜不可思议的智慧，现证了二谛无别之微妙法性。虽然在此地以前亦有深邃的智慧来了悟诸法本性，但非如五地时以究竟等持力增胜智慧境界之清晰圆满，就如同近见一个人与远见一个人之差别，如是一至五地中以出世无漏的智慧现见法界本性之清晰度亦有与此比喻相同的差别也。

　　庚二、结尾本品

　　入中论第五胜义菩提心终

　　入中论日光疏第五胜义菩提心终

　　时轮塔

　　第六胜义菩提心

　　第六品是整个《入中论》全文的精华品，主要抉择了第二转般若\*轮的微妙精要，宛若人的命根心脏一般。在本品中特别深广的抉择并论述了佛陀第二转般若无相\*轮中一切经部的究竟密意——离戏大空性。同时亦着重抉择了《十地经》所述六地菩萨通达的十平等性，因此本论主要依靠第六品而得名《入中论》。由是当知，本论第六品并非讲暂时因或不了义法，而是讲述最了义之究竟深要，是其它论典不可比拟的。因唯依该品方能如实了达第二佛陀吉祥怙主龙树的究竟意趣故。如本论云：“如离于本论，余论无此法，智者定当知，此义非余有。”其中不但意义深广重要，亦尽然诠示了成就佛果的根本要因。无论是自己修持还是为他人宣讲显密所诠胜义谛的法界本义时，皆应了达中观应成派着重抉择诸法大空离戏的本性，才不致于落入常断等诸戏论坑中，《中论》的究竟密意亦即如此。

　　在二种资粮中，智慧资粮最为主要。因为彼诸众生于轮回中不得解脱、再再转生的受苦之因，主要是人法二执，其直接唯一的对治法又是通达无我空性的智慧。若不修习空性，则无论修习其它任何法门均不能打破实有的执著，由此亦不能安住实相般若的究竟本性。因此无论净宗、禅宗、密宗的究竟密意都是建立在以中观应成派为主所抉择大空性的基础上。然此甚深的般若智慧，又是有赖于闻思本论的精华品方得生起。《宝性论》云：“修行断诸障，非慧不能除，慧除烦恼障，亦能除智障。闻法为慧因，是故闻法胜，何况闻法已，复能生信心。”不在余品讲述、唯于第六品中才为讲述所知法是胜义谛的究竟大空性、能知者为般若智慧的原因何在？其根据是本论的第六品中主讲现前地，菩萨安住此地时最为增胜的是十度中甚深无漏的般若波罗蜜多，真实通达的所知法是远离一切戏论的法界大空性，能境是超离一切执著的无漏智慧故。

　　戊贰(现前地)为二：一、真实；二、结尾本品。

　　己壹(真实)分三：一、略说能境地之体性；二、广说所境空性；三、说此地功德而结尾。

　　庚壹、略说能境地之体性

　　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。

　　现前地菩萨已经获得灭定的根本智慧，现见了胜义的法界本面，安住于如然、本来的法性之中，正定之心极其稳固，并且正等正觉之不共功德妙法亦悉皆现前，如是现见大乘不共世俗缘起法的真实本性，皆由安住第六度般若波罗蜜多而获得真实不共的法界灭定。

　　此处分别用三种理据来确认现前地能境的体相：

　　现前住于正定心：六地菩萨在入根本慧定的境界中，以大乘不共甚深的大般若智现见了究竟法界的真实本面，任运自在地正定于本基觉性的本体之中，如是说为现前地。

　　正等觉法皆现前：正等觉乃佛陀果位，其果具有甚多殊胜功德，诸如十力、四无畏、十八不共法、二十一部无漏功德，彼诸殊胜功德皆于此地时现前，故此地菩萨距离佛果已是相去不远、成就在望了。如同往诣宝洲取宝，逐渐趋近时，虽然尚未真实抵达，但可以现量遥见宝洲一般，如是说为现前地。

　　现见缘起真实性：依靠第五地而见殊胜道谛，在第六地时现见了缘起的真实本性。所谓现见并非指现量依眼看见，亦非想像或意会，而是亲证、体验，亦就是通常所说的悟入、现证之义。诸法在世俗谛中都是缘起和合的观待法，在胜义谛中的本性却是本空离根的。无论入定或出定皆依道而修，于一切缘起法的本性悉已亲证、觉受，如是说为现前地。《宝鬘论》云：“第六名现前，现证佛法故，由修止观道，得灭定增广，此地异熟果，作善化天王，声闻无能夺，能灭诸我慢。”

　　何故只有现见缘起、通达空性的六地菩萨才始能获得不共灭定呢？由于入灭定直接的根本近取因是甚深的微妙智慧，其入真实灭定于本论第一品的注释中已简略概述，即十度中不共增胜第六般若波罗蜜多的殊胜力，致使唯达七地时无须任何加行、功用等助力而任运自在地于灭定刹那刹那能起能入。虽然在六地以前皆具修道的无漏智慧，但并非能任运入灭定的微妙智慧。因为六地以前菩萨共同所修的十度，却远远不如现前地菩萨不共增胜、深广无漏的大般若智那样殊胜了义，彼地又被称为最殊胜的般若地。彼菩萨现证了出世无漏的般若本性，入根本慧定时安住于远离一切戏论的大法界，出定时依如梦如幻而修，因此现前地菩萨已日臻圆满地具足了刹那任运起入灭定之因，故尔说为获得灭定。此前未能获得如是灭定的缘故，是因为智慧波罗蜜多唯于现前地时方得增胜、圆满，仅于布施、持戒等其余波罗蜜多增胜圆满却无法获得如此殊胜的灭定。

　　关于灭定这一问题在雪域各大宗派却说法不一、均持有不同的观点。有者认为是指小乘的共同灭定。宁玛派自宗全知麦彭仁波切则说：此并非小乘的灭定，而是远离四边八戏的法界灭定，此灭定在小乘中决定无有。虽然对此不用怀疑，但为使他宗能正信这种观点而引用教证来作进一步阐明。月称论师在《入中论自释》第七品中云：“入灭定者，谓入实际，说真如名灭，此中息灭一切戏论故。”由此可见，全知麦彭仁波切的讲法是极为应理的。上述是现前地能境的体相与所增胜不共之功德。

　　庚贰(广说所境空性)分二：一、宣说空性之深义；二、真实宣说具深义空性。

　　辛壹、宣说空性之深义

　　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。

　　在无量功德中般若功德最为第一，它是成就佛果的根本近取因。如同有眼目者能自在地引导无量盲人到达所欲的止境(目的地)，如是以修道中的第六智慧波罗蜜多能毫无颠倒地明见正道与非道，以此便能摄取如同无眼般的其余施、戒等波罗蜜多之一切功德而趣达圣位佛果。

　　《般若摄颂》云：“无量盲人无引导，不能见道入城廓，阙慧五度无眼导，无力能证菩提果。”倘若未以甚深智慧来摄持布施、持戒等功德，则终将不成出世无漏的波罗蜜多，而为世间波罗蜜多所摄，以此即便是感果亦不过是人天善趣而已，不能获得究竟解脱之果。比如果实的根本近取因是种子，其助缘是阳光水土，如是得成究竟佛果的根本近取因是般若波罗蜜多，其助缘是布施、持戒等其余波罗蜜多，倘若这些因缘全然不具，则于得成佛果就根本无从谈起。比如盲人，若无明眼者引导，非但不能到达所欲之处，且易跌落沟涯等险境。如云：“一盲引众盲，相牵入悬崖。”《大智度论》亦云：“复次能与众生大果报，无量无尽，常不变异。所谓涅槃，余五波罗蜜不能尔，布施等离般若波罗蜜，能与世间果报，不得名大。”当知前述布施、持戒等五度皆为增胜圆满第六智慧度所施设的方便，故一至六度是方便与方便所生的关系。《入菩萨行论》云：“此等一切支，佛为智慧说，故欲息苦者，当生空性慧。”《般若八千颂》亦云：“须菩提，所有江河入于恒河大江，彼等随同恒河而入于大海，须菩提，如是五度波罗蜜多，亦是若以智慧波罗蜜多摄持，则至一切智智之位也。”亦如《金刚经》云：“善现，如士夫入于暗室都无所见，当知菩萨若堕于事而行布施亦复如是。善现，如明眼士夫，过夜晓已日光出时见种种色，当知菩萨不堕于事而行布施亦复如是。”大般若智亦是修行者破除实执分别心、遣除二障种子的唯一对治法。

　　佛法中所说的功德尽管浩如烟海、说莫能尽，但可以总摄为两大类，即如有眼般的智慧功德与无眼般的方便功德。《大智度论》云：“五波罗密如同盲，现前智度乃为导。”在六度中如同盲人般之功德是施、戒等前五度波罗蜜多；如同明眼般之功德，是第六智慧波罗蜜多。若依无眼功德趣达圣果者，单凭此力绝无能至，必须借助或依靠明眼功德之引导方能到达所欲的究竟彼岸。由此可见无论什么功德，若无般若(智慧)摄持，根本不能成为出世无漏之功德，如是非但不能获得佛果，且于出离生死轮回的声缘罗汉果亦不可能获得。如《般若摄颂》云：“谁求声闻独觉果，乃至法王如来果，皆依般若法忍得，离此恒时不可得。”又佛经中云：“若诸菩萨不住般若信解大乘，则于大乘中纵修何法，我终不说能得出离。”《大智度论》云：“诸佛及菩萨，声闻辟支佛，解脱涅槃道，皆从般若得。”是故当知，唯依胜妙空性的智慧才能真实地通达胜义谛、现证法界本面，如果仅仅凭借前五度功德之‘自力’却无法现见，必须依靠智慧之‘它力’相应后，寂灭现行的分别妄执后才能现见。是故唯以出世无漏的智慧来摄持，方令前五度成为出世无漏的波罗蜜多。龙树菩萨在《集经论》中云：“若能信解甚深法，便能摄集诸福德，乃至未成佛以来，世出世业皆成办。”

　　行者当于佛陀宣说第二转无相\*轮的般若经中，了知大乘的有学道中主要是以智慧而修，为使智慧增胜、稳固，故于二转\*轮中未作广泛抉择前方便五度波罗蜜多，而是着重抉择了般若波罗蜜多。在学道修行的过程中不仅真实通达般若度甚为重要，修习般若空性亦是成就佛果不可缺少的根本行门。若能具备智慧，则于世出世间的一切事业皆能究竟圆满地成办，依此便能直接遣除以至灭尽自他二利的种种障碍。此智亦并非无因无缘所生，而是依靠修积布施、持戒、忍辱等福德资粮以及闻思了义的般若经部以及中观论部等教义，方能逐渐生起，即所谓法不孤起，必仗缘生。其次第首先是由闻思生起相似智慧，依此逐渐起修后转识成真实智慧，如是在方便福资的辅助或滋养下方得增胜、圆满、究竟的无上智慧而直取佛果。《澄清宝珠论》云：“如王入沙场，四兵亦随王行，如是果位佛母一切智智之不共真因者，即是道之根本智慧故，彼能断二障，亦能究竟二智，其余波罗蜜多非但不能如是，且唯有智慧度摄持彼等时，方得波罗蜜多之名，并能至于佛位。总之，诸道根本唯识依智慧，彼能断证究竟，彼之助缘方便，已说施等，主要为智慧不可缺少也。”由是当知智慧波罗蜜多如君王一般，布施、持戒等其余波罗蜜多如眷属一般，以如是主次之别而喻知智慧的重要性。为此不仅月称论师，且显密诸大论师皆异口同声地如是宣说过。曾有禅宗大德，如六祖慧能大师云：“善知识，摩诃般若波罗蜜多，最尊最上最第一，无住无往亦无来，三世诸佛从中出。”憨山大师亦云：“般若乃诸佛之母，菩萨之真因，豁破无明，直达涅槃彼岸。”又如莲宗六祖永明延寿大师云：“若显法身得解脱者，其功全由般若，一切万行无不由般若而成立者也。”从佛经圣教而言，《般若十万颂》等中亦有这样类似的句义，在这些了义的教典中着重宣说了甚深空性的义理及其通达的殊胜智慧等不共功德。

　　辛贰(真实宣说具深义空性)分三：一、如何传相；二、为谁传法；三、所讲之法。

　　壬壹、如何传相

　　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。

　　如彼现前地菩萨修行般若波罗蜜多所通达的甚深法性，并非普通世人的境界，故月称论师慈悲地告诫学者，必须依于着重宣说空性法义的经教以及诸大论师用来抉择彼之甚深理论，方能契证缘起性空的究竟真理。所以本论的作者月称论师说，我是依于龙猛菩萨的中观诸论中所弘立的甚深理论，随所安立而今当如实地为有缘学者宣说。

　　由于本品中所宣说的是六地菩萨以增胜无漏智慧所通达法界的甚深本义。设有疑曰：此义当如何明鉴？月称论师很谦逊地回曰：如是境界非吾自力所能通达，应当往诣六地以上菩萨或佛前咨启。又问，仅随经部、不随论部是否能真实抉择般若经与《十地经》等中所明示圣者菩萨修行般若波罗蜜多的境界吗？答曰：虽然圣教中已有直接宣说此等深义，但佛之密意深难莫测，非我浅慧所能揣度。对甚深法性无有丝毫体悟的异生凡夫来说，若不凭借经教正理以及传承上师的教言，仅凭各人的臆测所述定有错谬之处。古大德亦云：“离经一字，允为魔说，依文解义，三世佛冤。”龙猛菩萨是真实无倒彻悟甚深经教，广泛地开显了第二转无相\*轮的究竟密意，且以自力而直接弘扬般若空性，彼著之中观诸论典中揭示了诸法的究竟实相——本来大空离戏之真理。是故月称论师主要依靠龙猛菩萨的甚深教理，而如实地宣说了《入中论》第六品的深义。

　　月称菩萨此言约有两种必要：一是谦逊，因为本论是主依般若圣教、中观理论及传承上师的窍诀而著之故。二是令未来的传讲者与造论者遣除傲慢，不得妄自立宗、标新立异，而应遵从祖师大德的意趣知见而立论。因为凡夫异生以自力无能通达佛经密意，若欲证悟实相本性，必须依靠教理窍诀，月称论师对后学者恩赐了这般殊胜的教言。

　　若问：云何得知龙猛菩萨已无倒诠释甚深经教的究竟密意、又如何得知他是正确无误地创立以及弘扬中观的无上派系呢？答曰：此由教证可知。因为世尊曾于《楞伽经》中授记说：“南方碑达国，有吉祥比丘，其名呼曰龙，能破有无边，于世弘我教，善说无上乘，证得欢喜地，往生极乐刹。”此说龙猛菩萨所弘扬的中观正道能离有无诸边、诠释大乘了义的般若教法。又于《大云经》中云：“我灭度后，满四百年，此童子转为比丘，其名曰龙，广弘吾教法，后于极净光世界成佛，号智生光如来，应正等觉果位。”

　　一般来说佛陀轻易不为弘扬佛法的众大德授记，却为龙猛、无著等圣者菩萨直接授记，是有很大的必要。因为龙猛菩萨在创立中观派、弘扬般若中道时，印度曾有一些学而不精的唯识论师及傲慢声闻诽谤嫚斥彼为魔之化身。佛陀则以大慈悲心为除众人疑惑、免造无义罪业而作如是授记。所以彼圣者菩萨决定能无倒诠释圣教的暂究密意，唯依这些可靠的圣教理论来观察抉择诸法本性，树立殊胜的中观正见，以此正见观照修行，断除一切实执分别心后方能通达胜义谛的究竟大空性。其中圣教主要是《般若十万颂》等经部与龙树菩萨所著《中观颂》等论部；理论即是抉择胜义空性的正理。遂于自续派与应成派有共同的五大正理，应成派有不共的四大正理。

　　无论是显宗还是密宗修证的所境都是一味无别的。按宁玛派自宗而言，在一地以下异生的境界中，显宗、密宗是有一定的差别，在已达一地的圣者境界中，显宗、密宗则无有差别，是一如平等的。再者，密续部中说，修持密法者可以即生速证佛果。显宗的《般若二万五千颂》等了义经中亦说：“获得见道已，若有希求者，七日可成佛。”如是所说也。

　　法性本体本无少许迁变，是本来空寂清净的，然诸众生尚未如是了知而处于迷盲、颠倒实执之中，一旦彻悟诸法本性、破除分别实执，远离二障垢染后再不会有不净色法的显现与颠倒执著，亦无任何苦害等违缘所扰，如于虚空非但无法染色，更不能于它作少许违害。如是通达真如实相的甚深法性者对自他皆有极大利益，此不仅是得成佛果的根本近取因，亦是真实了义的如意宝。是则若无智慧，则不能真实体认、悟入，又如何能现前此如意宝呢？当知必须依靠圣教、正理脚踏实地的闻思修行后才能如愿以偿。以显宗而言，欲通达胜义空性者，首先必须闻思甚深教理，次依教理来抉择正见，再依正见如理起修，才能如实地通达、现证法界大空性的本体。《大般涅槃经》云：“有四种法为大涅槃作近因，一者亲近善友，二者专心听法，三者系念思维，四者如法修行。”相对于大圆满来说，中观是以理论伺察、抉择而渐悟诸法本性。因为密宗依靠灌顶、生圆次第、上师瑜伽、方便道、解脱道等种种不共的殊胜方便来直接体悟诸法本性。如大圆满即以自己的信心力与上师的窍诀和加持力而直接体认，彻底现证本基觉性的自然本智。如《定解宝灯论》云：“然而显宗双运义，是由观察而抉择，密宗直接自体验，现量成立觉性界。”因此显密之间仅有能境是否依靠方便的顿悟与渐悟的差别而已。在修持密法的过程中，生圆次第虽然不是最为了义的修法，但它是了义修法的一种方便，正行大圆满的自然本智亦是由其方便所生。因此修学大中观者，应该依随了义的圣教、理论来抉择胜义谛基的本性，依此修行以至彻悟、现证大空离戏的法界本体。

　　总而言之，直接诠释经部密意的即是圣者所著之论部。虽然圣教经部中本具深义，但鉴于佛之密意深奥，凡夫浅慧难以揣测，故月称菩萨以广大悲心，主要依龙猛菩萨的《中论》等论部而真实无倒地为具善缘信士明示了大乘了义经部中所隐含的无上理趣，对此具善缘信士应当谨持遵循，如理闻思修行是至关重要的。

　　壬贰(为谁传法)分二：一、认定传讲之法器；二、于彼宣说空性生功德而劝闻。

　　癸壹、认定传讲之法器

　　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。

　　倘若诸异生位的初发业者，无倒闻受空性深义后，内心数数引发欢喜，此喜由真实信心所激发，由欢喜故引生眼泪直流、周身毛孔自动竖立等外在之相。由此测知彼补特伽罗的身心相续中已经具有了能生佛慧的种子(此慧表明法身)，是可以宣说诸法真实性的法器，必定是堪为大乘空性的契机者，应当为彼宣说胜义谛法要，其胜义之相将在下文分别广述。

　　现前地菩萨所通达的法界深义，应为何等法器宣说呢？毕竟而言，一切众生皆应闻受空性深要，因为彼诸相续中都具有如来藏，仅从这一反体抉择，一切众生则毫无差别，分别心亦是本来清净的涅槃妙心。所以不仅大乘之果是唯一，就是得果之道亦是唯一的大乘道。由于众生的烦恼业障轻重不同，暂时的根机亦就有了千差万别，若单立一法则难尽相应对症，因此佛陀以愍念众生的大悲心广为宣说了大小乘的八万四千法蕴来契合种种不同的根器。

　　宜受空性法的法器约有三种：一是上述信解大乘佛慧的有缘弟子，于彼可以直接宣说空性法要；二是通过中观理论遣除诸实执邪见妄心后，可以为宣说胜义的空性法义，此理可于破斥他宗观点的中观诸论中了知；三是初学(下根)者依次第调伏分别心堪为法器后，可为宣说空性法要。

　　为能契合无量众生的根器，佛陀转了八万四千法蕴，因此于非法器不能随便宣说空性深法，否则易使生起邪见，导致断灭空等严重的过患。《大乘大集地藏十轮经》云：“执著无因，及断灭论，根机未熟，为说大乘，虽经多时而不能解。譬如有人不著甲胄，不持刀杖，辄入阵中，必遭伤害，受诸苦恼。”比如我等大师释迦牟尼佛在菩提树下夜睹明星，豁然成道时说：“深寂离戏光明无为法，吾得犹如甘露之妙法，纵为谁说亦不能了知，故当无言安住于林间。”之后于四十九日中未曾说法。如是寂然安住的原因，亦为避免未能通达甚深教法的弟子生起邪见与谤法之心，造堕落恶趣之业，因此暂未演说教法，这是佛陀慈悲垂念众生之举。当知如理观察、辨析取舍器与非器而应机施教是至关重要的。在了义诸论中云：“空性法义应该唯于夙植通达空性种子者说，不可为余人说，彼非法器者于空性生起邪执之心，当获重大非义。重大非义者，或因不善巧故，谤毁空性而堕恶趣。或有误解空性深义，颠倒妄执诸法前有后无或名言中根本无有缘起显现法等断见的过失，初生邪见，谤一切因果等法，次著不舍，展转增长。”《大般若经》云：“甚深般若波罗蜜多不为非器诸有情说，不为外道恶见者说，不为懈怠不信者说，不为求法贸易者说，不为贪爱名利者说，不为嫉妒秘吝者说，不为生盲聋哑者说。”《妙法莲华经》第一品中：“佛告舍利弗，骄慢懈怠，计我见者，莫说此经。凡夫浅识，深著五欲，闻不能解，亦勿为说。”《大般若经·随喜回向品》中说：初发心修学大乘的菩萨，于彼不应直说一切空性深义，因为彼等闻受后，非但易于忘失，且易生大惊怖、疑惑、不信，甚至毫无理由地妄起谤法之心，彼者虽有少分前所具有的信敬、爱乐等心，但亦被这突如其来的事端所摧毁，故于这类众生，首应以大悲心令其信解因果，多说修积功德等方便法，少说空理为妙。又如《中论》云：“不能正观空，钝根则自害，如不善咒术，不善捉毒蛇。”《显句论》(又译作《明句论》)释此颂云：“要不堕于损减世俗边，不违害如影像之业果。要不堕于增益胜义边，知唯无性乃能有业果。”如果闻受空性却未能真实理解空义的弟子，然于上师具有殊胜信心，亦可听闻空性法要。彼经又云：“若人精进，常修慈悲，不惜身命，乃可为说。”宗喀巴大师在《入中论·善解密意疏》中云：“若闻而未解，或解而无彼相状，虽暂不知是否堪为甚深法器，然若不违善知识之教诫，亦是堪植通达空性功德之法器也。”又如圣天菩萨在《中观四百论》中云：“求福者随时，非皆说空性，良药不对症，岂非反成毒。”马鸣菩萨亦云：“如无垢衣涂妙色，最初应说惠施等，令彼善心调柔已，次示修习空性理。”

　　是则云何能观知契应空性的法器呢？一般而言，具有神通的上师们可以直接观察弟子相续中的发心如何、对上师及法有否信心、对众生有否大悲心、是否为利众生而发心修证佛果等，圆具如是条件者，可为传授大乘法要。若无神通者，无法现量了知弟子相续中的发心，以及宿世有否修过大乘法等，鉴此应以比量推知。可以从他的外相行为来观察测知而作相应的判断。若是大乘根器者，必定对大乘法具有极大的信心与欢喜心，一旦闻受到空性的深义时，自然会显露喜出望外、乐不自禁、眼泪自流、汗毛竖立等特征，如同有缘的弟子多年以来寻求自己有缘的上师，一旦荣拜上师之时，求得上师的加持，内心定会自然激动、喜不自禁，外现热泪盈眶等相。

　　概括来说，在大乘中有主依大悲等方便来苏醒色身种姓与依空性智慧来苏醒法身种姓两种。前者是往昔生中长时侧重修习大悲心，今世则以此深厚的习气等方便来苏醒大乘种姓。后者在往昔生中长时侧重修习般若空性，今世则以此深厚的习气来苏醒大乘种姓。以此苏醒大乘种姓的因由，则知有者会有眼泪直流、汉毛竖立等相，有者不定有此相。在前行中虽有侧重悲、智的反体不同或轮番等修法，然一旦趣入真实正道后，则智悲双运一味而修。简要言之，苏醒色身种姓主要是依靠大悲心，此类众生必须是往昔曾于大乘之广法做过一定的闻思修行，才促使今世生起坚定的殊胜信解；苏醒法身种姓主要依靠空性智慧，此类众生必须是往昔曾于大乘之深法做过一定的闻思修行，才促使今世生起坚定的殊胜信解。在《经观庄严论》《宝性论》、《宝鬘论》及《大圆满心性休息广疏》中亦如是说。这是依靠比量来论断的殊胜法器。如佛经中云：“如见烟因推知火，水鸟亦复推知水。”

　　癸贰(于彼宣说空性生功德而劝闻)分二：一、生世俗方便之功德；二、生胜义智慧之功德。

　　子壹、生世俗方便之功德

　　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。

　　彼诸契合大乘空性深义的法器者，闻受空性正见后，非但不起少分颠倒邪执，而能绝对信解大乘教法，依此如理修习后，必定随生世俗谛的诸多方便功德。本论自释云：“彼器闻受空性正见，如获宝藏而一心善护、不令失坏。”为令空性正见稳固，以致余生中亦不被退失，更加具足修习空性的条件与机缘，应该常时能正受安住于净戒之中。在清净戒律的基础上，数数地勤行布施、修习大悲心，并以修习安忍波罗蜜多为根本来成办度化一切众生的广大事业，将自己所造的大小善根一并回向于大菩提道。由于甚深空理乃大乘善知识所开示之法，是故复能恭敬诸大菩萨。

　　修学大乘教法的弟子已苏醒了自相续中本具法身智的种子，闻受空性而生起正见时，如获至宝，为此心里特别欢喜，如善护宝藏般谨持不令失坏，无论遇到什么违缘皆能勇于遣除，以不共欢喜的信心令通达空性的智慧更为增胜、稳固以至究竟圆满。因而作如是念：若毁犯戒行，必将堕入三涂恶趣，导致甚深空性的正见因此而间断，故为增上修习般若空性的顺缘，应该严谨善护净戒，受持清净戒律。《大般若经》云：“应净修持身语意戒，何以故，为欲引发闻思修故。”又作是念：纵依净戒功德，生为善趣人身，但衣食、处所等极其平凡，甚至短缺，由此常时为寻求生活所需而奔波忙碌，亦成闻思修行空见的违缘，是故为此修行增上顺缘、具足应需条件，当于前述福田、悲田等广行供施，修积福德资粮；又作是念：如果仅修相似空智，不具为利众生的大悲愿心，仅属小乘修法，如上所述以大悲心摄持而修习空性方能引生佛果，故为现前甚深智慧，应当恒时以修习大悲菩提心为根本；又作是念：若不修习安忍，一旦生起粗大的嗔恼之心，不但会导致前功尽弃的过患，且由嗔恚之力堕落恶趣，恒时感受无量痛苦，因而无有机会修习空性，故为增上修习般若波罗蜜多的顺缘，应当尽力修习安忍。复为利益度化无量众生，应将自己的一切善根回向菩提。若不回向一切种智，则非成佛之因。若以悲智双运而将一切善根回向菩提，那么一切善根皆成无尽宝藏——妙菩提果之因。一切回向中，又以三轮体空所摄的无相回向最为殊胜。

　　此处尚应了知，末法时期的众生并非全凭自力而今有此闻思修学大乘教法的殊胜机缘，实际均赖于往昔诸佛菩萨的大悲愿心将自善根回向菩提之他力，才促使吾等具备了如是殊胜的法缘。这样随行圣者足迹的修行人，亦应以悲愿菩提心将善根回向菩提，以此将能促使未来众生获得暂时与究竟的极大利益。

　　又见小乘圣者及外道者皆不能以自力象大乘菩萨那样宣说缘起性空的甚深真理，唯有大乘菩萨以胜观智慧体悟法性后，方能如实地宣说，因而对大乘善知识由衷起敬。《胜思维梵天所问经》云：“外道之人，依粗无智，是故不识无我体相，自他身中，执著有我，声闻分知无我，法相复有不知，是故名为中无智暗。”如是获得空见的大乘行者，由生清净正见，于修广大行愿极其敬重，此乃最应称赞之处。龙树菩萨在《菩提心释》中云：“由知诸法空，复能说业果，此为最甚奇，此乃极希有。”虽然本论颂文的字句上直接讲述了诸菩萨，但实际上亦包括了佛陀在内，原因是学法弟子需要趣入大乘菩萨道修行后，才能证得佛果故。

　　此说随生世俗之方便功德，目的亦为生生世世中能得以修习般若波罗蜜多的殊胜顺缘，最终息灭轮回诸苦，成究竟佛智。正如《入菩萨行论》中云：“此等一切支，佛为智慧说，故欲息苦者，当启空性慧。”

　　子贰、生胜义智慧之功德

　　善巧深广诸士夫，渐次当得极喜地，

　　求彼者应闻此道。

　　若能善巧了达甚深、广大教理的诸大士夫，则于异生位中速能修积深广的福慧二种资粮，由此渐次当得极喜地、生起胜义智慧之功德。凡是欲求彼者，应当闻受甚深法义，从而精进修习此道是至关重要的。

　　大乘空性的契机者，不但能了达中观深要、生起胜义智慧，且能勤于修积世俗谛的广大资粮。在大乘显宗的资粮道时，一般是以闻思的智慧来相似地抉择胜义谛空性，在加行道时则以相似修的智慧来修习胜义谛空性，至此于大乘见道已是相去不远，速能到达极喜地之彼岸。因此月称论师说：如是法器应该闻思广泛抉择第六地修道中的甚深空性。又于《中观四百论注释》中云：“若极爱重自性空论，当修彼顺缘门，凡是能于空性增长净信者，当如是行，又由悲心故，欲报佛恩故，欲令自身正法离诸障碍因缘，故难行当行，难舍应舍，以四摄事摄受众生，于正法器尽力宣说此正法教。”如果尚未如实了知根器差别者，当为宣说因果不违缘起之法，令得信解。通过闻受教法，令法器成熟后，再为如实地解说空性真理。《大乘大集地藏十轮经》云：“欲成诸法器，断一切烦恼，常趣入真空，众事无难证。”首以胜义理论抉择中观正见，在正见的基础起修，则能获得二谛中暂时与究竟之一切功德，以至增上、圆满、究竟。又云：“善修真空观，勤学诸善法，供养一切佛，速当成佛果。”

　　如果传法上师确知闻法者堪为法器，为之如理宣说，所获福德无可计量。如《宝施童子经》云：“曼殊室利，若诸菩萨无善巧方便，经百千劫修行六度波罗蜜多。若复有人闻此正法，生疑心者，所得福德尚多于彼。何况无疑而正闻及以书写、受持、讲说、为他开示。”《金刚经》云：“佛告善现，于汝意云何，恒河之中所有沙数，设有如是沙等恒河，是诸恒河沙宁为多否？善现答言：甚多世尊，诸恒河尚多无数，何况其沙。佛言善现，吾今告汝，若善男子善女人，以妙七宝，盛满尔恒河沙数等世界，奉施如来，是善男子善女人，由此因缘所生福聚宁为多否？善现答言：甚多世尊，甚多善现。世尊告曰：若复有人，于此法门，乃至四句伽陀，受持读诵广为他说，所生福聚甚多于前。”《如来藏经》云：“假使众生具足彼等，若能悟入诸法无我，信解诸法本来清净，则彼众生必不堕恶趣。”《降魔品》亦云：“若有比丘了知一切诸法最极调伏，了知众罪前际性空，则能灭除犯戒忧悔，令不坚固。于无间罪尚能超胜，况犯轨则尸罗微细邪行。”《未生怨王经》云：“诸造无间罪者，若能闻此正法信解修行，我不说彼业，是真业障。”彼诸教证皆已明说，于彼空性深义若能传讲或诣闻受，以及在其余时中信解思维甚深法义必定能获得无量功德。然而于此尚需具备清净发心与不颠倒妄说这两个条件才能获得所说的此等功德。发清净心者，是指不贪恋名利等世间八法；不颠倒妄说者，是指不颠倒理解以及解说大乘经论的所诠义。若具二过或其中任何一种，皆能障碍无量功德。上座世亲菩萨云：“故若破例说法，及心杂染，希求利养恭敬名闻而说法者，失坏自身大福德聚。”即说法者与闻法者皆应发清净心，与无倒理解法义是至关重要的。

　　壬叁(所讲之法)分二：一、以理证抉择空性；二、空性之分类。

　　癸壹(以理证抉择空性)分二：一、以理抉择法无我；二、以理抉择人无我。

　　子壹(以理抉择法无我)分三：一、以理破自性生；二、是故以理成立唯一缘起生义；三、认定以理观察之果。

　　丑壹(以理破自性生)分二：一、二谛中破四边生；二、如是破者妨难。

　　寅壹(二谛中破四边生)分三：一、立誓略说无四边生；二、于彼以理广说；三、如是成立义故结尾。

　　本品主要是从般若经与《十地经》的教义来进行阐述以理论破析四边生、抉择法界般若大空性的。一般是在第五地时现见道谛，至六地时才趣入十种平等性，故十种平等性唯于现前地时方能通达。《十地经》云：“第五地菩萨欲入第六地者，当观诸法十平等性，何为十平等性？即一切法无相故平等性；一切法无实体故平等性；一切法本来无生故平等性；一切法无起故平等性；一切法远离故平等性；一切法本来清净故平等性；诸法离一切戏论故平等性；一切法无取无舍故平等性；一切法如梦、如幻、如影、如响、如水月、如镜中影像、如化事故平等性；一切法本来无二故平等性。菩萨如是善达诸法本性，得明利随顺忍，入菩萨第六现前地也。”前八种属胜义所摄，第九如梦等喻属世俗所摄，第十则属二谛一如之平等性。其中得明利者：是指现前地菩萨的智慧于十平等性最为通晓明了。得随顺忍者：是指对十平等性的甚深义少无所畏而无为安忍入于现前地。

　　《十地经》、《十万颂》等般若经部与《中论颂》、《中观四百论》等中观论部在抉择空性的正见时，首先以理抉择不成立有边之四生，其次观待而有的住灭及无边亦就无法成立，如是二俱、非二俱悉皆远离，依此便能通达轮涅所摄的一切法是远离四边八戏的大空性。无论是圣者已证的大般若智，还是众生未断的无明烦恼，其本体皆无贤劣之别，亘古至今毫无迁变。《金刚经》云：“是法平等，无有高下。”这些深奥的意义，若仅于词句上寻文逐墨或寻章摘句等游戏文字，是难以通达的，仅知句义而未能实地起修，亦不可能真实通达，应该深入细致地闻思、理解实修后方能如实通达。《大方广佛华严经》云：“得闻法已，摄心安住，于空闲处，作是思维，如说修行，乃得佛法，非但口言，而可清净。”然若不了知万法本性是本来清净、离一切戏论而妄执盲修者，纯属邪道修法。是故首先应闻思圣教，以甚深理论来抉择殊胜的正见，尔后依正见实修实证。

　　为诠释佛陀第二转般若无相\*轮的真实密意，龙树菩萨分别造有中观六论，圣天菩萨造有《中观四百论》，彼诸论中皆已抉择了轮涅所摄的一切内外诸法无论何时、何地、何派皆无四边生，从而安立了中观本来清净的自空观点。中观分为总基中观(根本中观)派与分基中观(随持中观)派。根本中观派的大论师主要是龙树菩萨与圣天菩萨，这是应成派与自续派共同承认的。其次在分别解释二大菩萨的密意时，则印度圣境出现了中观应成派与中观自续派的差别与分歧，此总概为随持中观派。

　　在抉择胜义谛时自宗不作任何承许、仅随世间名言的中观应成派，其主要大论师有佛护菩萨、月称菩萨、寂天菩萨等。佛护菩萨主要以应成派的观点于《中论注释》中简略抉择了胜义谛的大空性。月称菩萨为解释《中论》而分别造有句、义两部论著：详解《中论》字句的是《显句论》，详解其它中观论字句的注释造有《中观六十正理论释》、《中观四百论释》，这三部论著被称为三大广释。主要详解《中论》究竟意义的广释是《入中论颂》及《入中论自释》、《入般若波罗蜜多论》(归纳中观的根本修法)，月称菩萨在这些论著中皆以应成派的观点抉择了胜义谛的大空性。寂天菩萨亦是主以应成派的观点在《入菩萨行论·智慧品》中抉择了胜义谛的大空性。

　　中观自续派又分上、下两种：下自续派的论师主要有海云论师、华维论师及其弟子等，彼等承许二谛异体，并许胜义中成立如幻的显现法。上自续派的论师主要有印度的清辨论师、智藏论师、菩提萨埵、莲花戒论师等。其中清辨论师与菩提萨埵在以理论着重抉择胜义谛的单空(相似胜义)时无有区别，其差别仅在于抉择世俗谛时所随持的宗派略有不同。清辨论师持随经部中观派(经部行中观派)，亦就是依随了小乘经部派的观点来抉择世俗谛，为此亦分别著有详解《中论颂》句、义的两大注释，其句释即《般若灯论》，义释即《掌珍论颂》及其自释以及《归摄中观修法精要论》。菩提萨埵持随瑜伽部中观派(瑜伽行中观)，亦就是依随了唯识的观点来抉择世俗谛，并造有《中观庄严论》及其自释、《二谛论难题释》等。

　　中观的内容特别丰富、深奥，它涵摄了基、道、果的一切深要，其所诠义中观即远离四边八戏的大空性。虽然中观破斥了外道、小乘、随理唯识等宗派的一些见解，但作为内道的中观随学者不应望文生义地仅往外破斥，主应破斥内之轮回根源即“我执与我所执”。它是每个众生与生俱来的执著，简名为人我执，佛经中称其为痛苦的来源、生死的根本。进而再破斥障碍一切智智的法我执。然于众多能破的正理中，最具权威、最为锐利的即是中观应成派不共的甚深理论。大中观应成派在抉择正见时，始终无有任何承许、任何分别，远离一切戏论的方式与大圆满抉择正见的方式基本相同。全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》与《中观庄严论注释》中皆如是说：欲证悟彻却(直断)、大圆满者，首先要通达应成派的见解。”如《中观四百论》云：“薄福于此法，都不生疑惑，若谁略生疑，亦能坏三有。”无论何者若于空性能生起点滴有义(合理)的怀疑，彼人则于轮回的根本就此中断，如同毒蛇拦腰斩断后，再也不能起来一样，如是于阿赖耶识(八识田)中若能种下了悟空性的种子，就会生起断除轮回根本之功德。因此最为关要的是首先以理通达空性、树立正见。此外，其余世间知识通达与否并不重要，即便是博通古今所有的世间知识，如古印度的十八种文化、六十四种艺术等，亦不如精通《入中论》的一句偈子，因为世间知识，不过是分别臆境而已，即使再精通亦不能解决生死大事。若能了达诸法无生，本来空性之理，如实地修习后就能断绝生死轮回的流转而获得解脱，因其乃为出世间的了义法，亦即自然本智的真实境界。所以我等大师释迦牟尼佛转了般若无相\*轮后，将所有的法交付于阿难尊者时说：“八万四千法蕴中除了般若波罗蜜多以外，其余皆被遗失，吾不觉为惜，如果般若经的一句、甚至一字忘失，甚觉为惜。”佛出此言的主要原因，无疑是声缘罗汉、菩萨、佛三乘四圣皆依般若佛母才能获得其相应的成就，因此空性智慧是根除轮回的唯一方法。弥勒菩萨在《现观庄严论》中云：“求寂声闻由遍智，引导令趣最寂灭，诸乐饶益众生者，道智令成世间利，诸佛由具种相智，宣此种种众相法，具为声闻菩萨佛，四圣众母我敬礼。”《大智度论》云：“诸佛及菩萨，声闻辟支佛，解脱涅槃道，皆从般若得。”《般若摄颂》中亦如是说。如上所述若能真实通达般若空性者，当然有不可思议的功德，若未如是通达而仅于心相续中对空性生起合理怀疑，亦能灭尽三界种子获得殊胜功德。再者欲令佛法久住世间，亦主要是般若精华。当知除般若波罗蜜多以外的一切法，不如般若四句偈，故般若大中观是最胜而无可言喻的。当今宁玛派大班智达慈诚罗珠曾经亦如是说：“假设中观已被失传，则表明一切教法的精华在整个世间已经消失或被隐没了。”由此可见中观的重要性。诚如雪域诸高僧大德所说“佛法的基础是戒律，佛法的精华是般若，佛法的极密心髓是密宗大幻化网。”

　　此处尚应了知所破与能破理论的重要性。理论是闻思的根本，亦是树立正见的唯一途径，如同迷途中的指南针，能正确引导修行者趣入般若中道。是则能破应该如何破斥所破呢？比如打靶时，枪口要瞄准目标后才能准确射击。如前所说，显宗主要依靠了义的教证与理证来伺察、抉择诸法的本性，才能树立中观的真实正见。

　　本论第六精华品中主要以金刚屑因等甚深理论来抉择诸法的究竟实相——般若大空性。在尚未解释颂词之前，将中观的一切精要归摄为总义而阐述十分重要，若能如理通达中观的甚深总义，则于佛陀第二转无相\*轮的一切般若经部，如《般若十万颂》、《般若一万八千颂》、《般若摄颂》、《般若心经》等以及属于中观类的一切论部，如《中论颂》、《中观四百论》等能皆尽了达，诚如一通百通、一了百了之言。这样无论是自己修学还是于他人解说中观空理，皆有极大的利益。

　　其总义可以归摄为三科：一是认定所破法，二是宣说能破胜义理论及以此理如何遮遣所破法树立中观正见，三是在正见的基础上修习空性法要。

　　第一．认定所破法分二：他宗、自宗。

　　一者(他宗)：雪域(藏地)前代中观派的有些论师确立的所破法，必须具备三个条件：即自性非因缘所

　　生；时位无变；不待他立。其理由出自于《中论》的“自性从因缘，出生则非理，若从因缘生，性应成所作。若性是所作，云何应道理，自性非新作，及不观待他。”宗喀巴大师认为这二颂是指法界的本体空性，不是胜义理论的所破境所应具备的三种条件，宁玛派自宗与萨迦派等亦如是承认。若以雪域前代中观论师所许的观点分析而知，芽果等一切有为法均是刹那性，依因缘所生，随时间、空间的变化而转变，并且芽果等法需要观待其种子才能产生。这样一来，岂不是连内道小乘各派亦已完全通达了圆满的法无我空性，中观也就不需要在小乘的基础上再去抉择究竟的法无我空性，大小乘之间在空性的正见上亦就不应该有高低与辩论。

　　格鲁派宗喀巴大师在《菩提道次第广论》止观章讲述“观”时也提出先要认清所破法之相，如说某人没有，先要认识彼人一样。如是要抉择无我，首先要明了此“我”及其自性，相续中必须现起它的总相，并引用了《入菩萨行论·智慧品》中的“未触假设事，非能取事无”作为此许之教证。虽然众生执著的所知法，即所破之相无量无边，但最关键的是要捉其根本，对此作详细观察、破析，则可将无量无边的所破相破尽无余。若不捉其关要、细致破除，尚有实法留存者，在如是边戏之中仍会产生实有执著，由此亦无法从三有轮回中获得解脱。大师又在《入中论·善解密意疏》等论典中说：中观应成派建立不共的所破法，并非臆造的宝瓶等现法。若许此等是应破境，那么会引出世俗中根本无有宝瓶等现法的太过。故尔应成派建立的所破法，应该是宝瓶等现法上的实有。大师在《辨了不了义论》与克主杰在《中观总义·善缘者睁眼论》等中说：虽然中观二派都分开二谛而抉择胜义谛，但其主要差别在于是否承许世俗法有堪忍自体。按自续派的观点所许，世俗法应有堪忍的自相实有，而应成派自宗则连名言中亦不承许有堪忍的自相实有。此根据是自续派的清辨论师在《中观论释·般若灯论》等中说：一切世俗法并非仅以分别心假立(臆造)，承许为自相之他生，遍计法是自相实有，自宗承许为真世俗谛，将自续的含义解释为“自在成立”之义。格鲁派认为中观自续派所安立的所破法，即内识与所境二者聚合意以外独立的自相实有法。应成派建立不共八大难题之一的观点即世俗法都是臆造、名称而已，没有独立的自相实有。比如寻找天授，仅依名称而得，倘若于彼进一步详细观察，从他的眼、耳、手、足等根本找不到天授的存在，故应成派自宗不共建立的世俗法仅仅是臆造、名称而已，此外的一切法皆为所破法。

　　其实宗喀巴大师乃文殊菩萨在雪域化现的三大菩萨之一，亦是莲花生大师及阿底峡尊者的化身，这是雪域共同承认的。在他早期著作的《三主要道论》、《现证庄严论善说·金鬘疏》、《甘露妙药论》以及给仁达瓦上师的信函等论典中所说的观点与宁玛派所许大中观的观点完全是一致的。正如班钦洛桑曲坚所说：“大智成就莲花生，化身具德燃灯尊(阿底峡尊者)，又化洛桑扎巴华(宗喀巴)，我无其余皈依境。”二世DL格邓江措亦说：“成就持明莲花生，五百顶饰阿底峡，金刚持佛宗喀巴，异身游舞我顶礼。”文殊化现慈氏公唐仁波切说：“雪域开创佛法莲花生，彼义如理修持阿底峡，于彼遣除邪论宗喀巴，三者无二以教量成立。”宁玛派大成就者观世音菩萨化现的华智仁波切亦云：“五明通晓开显萨班尊，显密善说之源宗喀巴，一切佛法教主龙青巴，雪域三大文殊我顶礼。”全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》中云：“大圆心部窍诀义，各诸大德所修持，道果息灭大手印，无二中观等异名，实上离心智慧故，一切皆为许相同。”又在与沙格西的《辩论书》中说：“是故殊胜义之本性中，前后智者成就同密意，如能建立雪域持教众，无需辩论依法获安乐。”由此可见各大宗派的圣者论师们所许观点的究竟密意都是等同无别的，并且各派大成就者皆为同一佛的化身，诸大论师皆于各自了义的诸论部中亦如是说过。请详阅于《定解宝灯论·新月释》的第一品与第四品中习知。是故应该以理正解各宗派建立观点的密意是圆融无违的，否则，若偏袒执著者，容易造成诽谤圣者大德与谤弃正法的严重过患，甚至连皈依戒亦会破毁。乔麦仁波切在《极乐愿文》中云：“诽谤诸菩萨之罪，较杀三界有情重，发露忏悔无义罪。”故应以正念心信解大乘教法。《宝性论》云：“虽近恶知识，恶心出佛血，及杀害父母，断诸圣人命，破坏和合僧，及断诸善根，以系念正法，能解脱彼处”。何者依止恶友及恶知识而嗔恚佛陀，以致恶心出佛身血、杀害父母罗汉破和合僧，彼者若能正思法性系念于心，必定能获得解脱，何人意嗔圣法则永无解脱的机会，有智之士应当善加取舍实为重要。

　　宁玛派依靠正确了义的教理来评析格鲁派所许的观点：宗喀巴大师在后期著作中，以大悲心为初学者示以暂无自性的单空见解，在修行上教以执著空性而修的原因，是很多初学者对密续部、般若经及中观论典中所说远离四边八戏的大空性，尚未以理伺察抉择产生殊胜的定解，仅于口中说远离四边八戏的大空性，仍然不能摧毁其相续中对万法产生的实有执著。如果将与空性双运一味的光明执为实有法，则易落入邪道。为免误入歧途等弊端，宗喀巴大师以愍念众生的大悲心在《辨了不了义论》、《入中论善解密意疏》、《中论释·理海》等论典中宣说了真实胜义谛乃为单空，并着重强调在修行时不能远离对单空的执著等方便理论及其修要，如是善导众生乃为彼之密意所在。其观点虽如上述有不可思议的必要性，然而彼之部分弟子却认为大师后期著作中的观点对利根者亦是最为究竟了义的，因此对这一类有偏执的学者，应用教证、理证来予以遮破。

　　这里尚需注意的一点是，在以教理评析各大宗派的观点时，切莫理解是对破宗喀巴大师等个人进行破斥，而是在评析彼等观点有了义与不了义的差别，因为彼诸观点皆为诠释佛陀暂时与究竟的密意而安立，所以都是承认、弘扬，并不是在破斥佛陀的密意。比如内道的大小乘虽然互相暂有辩驳等破立，但都异口同声地承许佛陀为人天导师、三界怙主，故绝对不是在破斥，而是在不同的角度抉择了佛陀暂时与究竟的密意。

　　首先以教证来破析他宗承许应成派不破现法仅立单空的观点。如《般若十万颂》云：“须菩提，若对微如毫端的名相产生执著，亦不得究竟佛果。”《般若摄颂》亦云：“虽说五蕴空，菩萨勇士者，尚行相状故，未信无生故。”即证悟世俗五蕴法仅于胜义中是空性，并非般若的究竟见解。若以胜义理论抉择法界大空性时，不能遮破六识、八识面前的世俗现法者，那么彼识岂非应成正量，此许显然与佛经相违。《三摩地王经》云：“眼耳鼻非量，舌身意亦非，若诸根是量，圣道复益谁。”对方回辩说：若连宝瓶等现法亦遮破了，应成世俗中根本无瓶等现法的过失。驳斥曰：此回辩妨难之理不成立。因为此与抉择法界空性毫无关系，法界本性中本无二谛分别，大平等性故，更不可能存在宝瓶等现法。月称论师在本论自释中云：“问曰，以无胜义生故，虽破他生，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。答曰：此实如是，于胜义中非有二谛。经云：‘诸比丘，胜谛唯一，谓涅槃不欺诳法。一切诸行皆是虚妄欺诳之法’。”为此皆需以胜义理论来彻底打破六道众生三门所境的一切现法，以致天翻地覆之际才能接近圣者不共的境界。《入二谛经》云：“天子，若胜义中，真胜义谛是身语意所行境性者，则彼不入胜义谛数，成世俗谛性。天子！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。天子！真胜义谛超过具一切胜相一切智境，非如所言真胜义谛。一切诸法皆是虚妄欺诳之法。天子！真胜义谛不能显示，何以故，以一切能说、所说、为谁说等法，于胜义中皆是无生，诸无生法不能宣说无生之法。”此外佛陀复于诸多显密的经续教典中皆曾如是宣说。

　　再以他宗自己亦承认最为了义的中观论典之理来进行破析。龙树菩萨在《赞不可思议论》中云：“若谁分别空性，其分别心亦皆空性。”又于《赞缘起论》中云：“究竟本性中无舍亦无立。”若以他宗的观点而言，世俗不清净的实有法应该遣除，单空应该建立，如是则与龙树菩萨的观点成现量相违。又于《中论》中云：“何者耽余法，有实或无实，彼等佛教中，并未见真谛。”如是直接指出了谁者执著世俗中显现的有为法或胜义中许为单空的无为法，皆未现证真实胜义谛。又于《回诤, 论》中云：“我无承认, 故，我即为无过。”月称论师在《显句论》中直接引用此颂义来讲述了不分二谛、亦不承认世俗现法为实有的了义观点，如是大中观虽无任何承认，但亦无任何过失。如此不承认现、空、有、无等诸边的宗派最为究竟了义，均无任何过失。如《中观四百论》云：“有非有俱非，诸宗皆寂灭，于中欲兴难，毕竟不能申。”有、无、二俱、非二俱等诸边皆已寂灭，对寂灭一切边戏的空性深义欲兴诘难诤论者，毕竟不能真实申辩，仅仅是分别妄心而已。尽管不承许世俗法，但承许单空者亦不是大般若的究竟观点。如《中论》云：“大圣说空法，为离诸见故，若复见有空，诸佛所不化。”《六十正理论》亦云：“自性不生故，为何有生法？”月称论师于其注释中解释说：“地大等自相不生，既无自生亦不可能从水的湿性中产生，亦就没有他生，地大本即空性故。”(颂词中说自性不生，注释中释为自相不生，何为自相不生？即地大等不生。)如是在以理论抉择胜义空性时直接明显地遮破了世俗现法，而他宗却认为地大等现相不能破，只须要说实有空。此许观点依据上述的教证是难以得到成立的，因为上述的教证中无论是直接还是间接都尚未如是宣说故。月称论师又云：“如果认为即使自性不生，世俗中色受有生。呜呼！此诚误入歧途也。”亦就是说认为诸法在胜义中无生、世俗中有生，而且不破现法，这样分开二谛的观点在究竟上实属极微细的邪见。本论云：“若谓自相依缘生，谤彼即坏诸法故，空性应是坏法因，然此非理故无性。”若是分开二谛，世俗谛中真能成立有自相的缘起生法，那么菩萨入根本慧定现证空性的智慧岂非应成毁坏诸法之因。实则不然，诸法决定无有自性，既不分开二谛，亦不应单独承许世俗现法。总之，凡是持胜义理论面前不破世俗现法的观点，绝非印度中观应成派自宗的真实观点，唯是自之臆宗而已。

　　在破析他宗时必须要了知的，那就是他宗有些论师说：应成派自宗所建立不共的世俗谛，即是唯一分别心假名安立的显现法，非以胜义理论衡量抉择为无有，其本非抉择世俗宝瓶等之有境(智慧，而是抉择胜义的有境智慧)故，应该说以胜义理论没有找到而承许不存在堪忍实有之法。比如眼识见不到声音，并不是将声音衡量为无有，否则应成诽谤世俗缘起的因果法。因此若以胜义理论抉择时不分二谛，将一切显现法衡量为无有，则有堕落断见的极大过患。答曰：为了随顺众生而于名言中安立道中观时应分二谛，但上述的他宗若以胜义理论来抉择世俗谛则极不应理，此等不分二谛的理论上已述讫。宁玛派的单秋论师在重复他宗的观点时，被全知麦彭仁波切用以利剑般的理论遣荡无余。全知麦彭仁波切在《遣除单秋疑惑论》中说：“有谓以胜义理论观察的无堪忍与以胜义理论观察的找不到，此二即一义。其实所谓的找不到，并不是以胜义理论衡量而否定为无有，比如眼识见不到声音，并非将声音衡量为无有，同样圣者智慧不衡量有生灭的瓶等诸法，亦并不是将瓶等否定为无有，彼(圣智)本非瓶等生灭法的有境故。破曰：如汝此言，无疑应成智者的可笑处，因为仅以找不到而谓证悟胜义之无者，应成前所未曾有过的极奇观点，彼非彼之行境故，不能以找不到而断定为无有。比如以手摸寻不到蛇，并不能引起无有蛇的定解，以耳未能衡量到色法，以此亦不能引起没有色法的定解，同样以胜义理论观察找不到宝瓶等法，未找到不能否定其于胜义中没有。法称论师云：没有见到并不能断定为无有，即使汝等用胜义理论来观寻时，仍然未能找到，便认为其非胜义理论所衡量的宝瓶等处，以此而谓彻底理解了中观宗义之言诚为欢喜(讥笑)。我宗承许胜义理论所衡量的二谛中无生及无本体，与月称菩萨所云：‘二谛俱无自性故，彼等非断亦非常’、‘如石女儿自性生，真实世间俱非有’、‘虽以七相推求彼，真实世间俱非有，若不观察就世间，依自支分可安立’之理是相同的。如汝所说之理类推，外道顺世派观察前后世尚未找到，似乎亦应成见到了前后世的空性。若谓，彼等非以胜义理论观察。驳曰：仅以胜义理论观寻未能找到，衡量不了无遮空性汝已承认故。”

　　复次，通过理证简单评析他宗所许“柱以柱不空”与不破现法的观点同样属不了义类。全知麦彭仁波切在《众论难题释》中指出，这种“彼以彼不空”的理论在二谛中皆无必要。

　　首先，从世俗谛而言，此许观点存在着三大过失。一是用处不对：因为现在是抉择胜义谛的时候，勿须用来分析名言谛，不应说东扯西，否则文不对题；二是没有必要：说柱子依然存在，只是柱子上没有别的东西，就好象柱子上没有宝瓶等道理人人皆知，勿须专门费力去分析；三是字句相违：因为“彼以彼不空”其不空即是实有，而又说理所破于二谛中皆不存在，如是字句上显然相违。

　　其次，从胜义谛而言，同样亦有三大过失。一是前后矛盾：“柱子以柱不可空”无疑是承认了柱子的自相实有，而又说理所破于胜义谛中也不存在，如是前后两者显然不相应；二是自许相违：一方面自称是无遮空性(自空)，另一方面又许“柱以柱不空，柱上实有空”如是间接有了承认之法，成非遮之他空见，与自许无遮之自空见相违；无中生有、有中计无：依空性亦不能产生世俗显现的万法，因为汝许之“空”(柱子的实有空)二谛中都不存在，不空之法(柱子的现相)二谛中都存在。这样的柱子有，柱子不空，柱子上实有空，一个根本不存在的空性，是不可能产生一个真实实有之法。请详见于《定解宝灯论》第一问答中。

　　虽然自续派承认世俗中有他生，但仅仅以此不可能足为成立世俗法是堪忍的实体，因为彼宗在分开二谛时，于胜义中连一法亦不成立，世俗中由因缘聚合而生果，许为他生。以胜义理论所遮破的是有堪忍自体的他生，其实这样的他生，自续派无论是直接或间接皆未承许过。因为在清辨论师的《般若灯论》及智藏论师的《二谛论自释》中皆说“抉择胜义谛时破除四边生”故。

　　其次，清辨论师虽然讲过遍计的自性法，但不能成立此为胜义中不空的自性法，可以理解为世俗中的自相与有事法。如本论云：“色相谓变碍，受是领纳性”等颂词将从色法至一切智智的自相皆已宣说了。本论自释中亦说：“若宝瓶等有事法不成立，则有世间妨难。”清辨论师在《般若灯论》中所讲到的遍计法，虽许为真实名言谛，但亦不可能成立为堪忍的自相法，如同应成派所承许的真世俗谛与假世俗谛一样。

　　他宗若谓：应成派的世俗谛是随顺世间人所许而安立的，并非自宗观点，故与自续派有别。驳曰：如汝所说，应成派的观点应成无有世俗谛，是随世间众生而建立故。如本论云：“果故此等虽非有，我依世间说为有。”清辨论师等安立中观自续派所许真世俗谛的定相，亦是胜义理论尚未观察而相似现为实有，并于名言中亦具有本能的作用，如宝瓶能装水，柱子能撑梁等。对此若以胜义理论观察时，则根本不成立少许的实有法，又怎么能成为堪忍的实有法呢？清辨论师在《掌珍论》中说：“无实如芭蕉，未察似实有。”在尚未以胜义理论观察时，世间诸法好像实实在在的有，一旦以理观察、剖析时，诸法则毫无实体，如同芭蕉树，外表看来似树木般实有，若用刀来将它逐层剖开时，发现毫无实体所在。狮子贤论师在《现证庄严论注释》中云：“不观察时认为因果关系是相似实有的。”又智藏论师在《二谛论》中云：“若以胜义理论观察时，即使世俗亦是无生的。”菩提萨埵亦在《中观庄严颂》的自释中云：“胜义理论尚未观察的法现似实有，不但有生灭亦有作用，此乃许为真实世俗谛。”由自续派论师的教证明显可见，直接间接亦未承许过如他宗所说堪忍自体法的观点。

　　其实自续的“自在成立”义，非如他宗所释之义，而是指三相理论不仅他宗承认、自宗亦如是承认的意思，故为自续，自续派自宗亦是这样解释的。清辨论师在《中论注释·般若灯论》中解释该颂的色声香味触法者，无实唯一仅现相这二句时说：“不仅色声等诸法毫无自性，且连极微尘许也不存在，如是亦不会有谤无世俗法的过失。因为世俗法本如寻香城、阳焰水、梦境等一样无实，仅仅是虚幻的现相而已，并无毫许堪忍的自体。”故他宗所说自续派安立的所破法及其观点均非了义。

　　复次，继续破析他宗所说应成派承许世俗法皆为臆造、名称的不共观点。

　　全知麦彭仁波切在与扎嘎活佛的《辩答日光论》中说：“以胜义理论观察的结果，是了知一切世俗法皆为分别心安立、唯是假名之法，此乃中观二派共同承许的，并非唯独应成派所许的不共观点。在尚未以胜义理论观察的基础上安立世俗谛，仅以世俗理论来作相应的抉择，依此真实名言谛才能通达究竟的胜义谛。”本论云：“由名言谛为方便，胜义谛是方便生。”其自释中亦说：“世俗谛是趣入胜义谛的方便，故不观察自生、他生等应随顺世间所许而如是承认。”又《辨答日光论》云：“设若根本没有观待胜义理论的抉择，就能了知所安立的世俗法仅仅是分别心假立，则有一切众生应成中观论师的过失。所以应成派是尚未以胜义理论观察时，在六根识面前的显现法安立为世俗谛。《入中论》云：‘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。’若以胜义理论作观察、推究时，世俗法就无法成立。又云：‘虽以七相推求彼，真实世间皆非有，若不观察就世间，依自支分可安立。’由于胜义理论观察的结果，即世俗诸法毫无自体，皆为分别心假立名称而已，此乃中观二派共同承许之故。复次，进而再观察能作安立的分别心(作者)时，其种类归纳约有三种：即三界的心与心所皆为分别识；仅仅第六分别意亦是分别识；寻思亦是分别识。诸经典与智藏论师的《二谛论》及《释量论》、《俱舍论》等中皆如是说。那么汝宗所说的作者分别心到底是其中何者？在以理论详加观察时，汝宗亦不会承认寻思的作者为分别心，因为寻思不过是粗相的一种思维而已。如果认为第六分别识为臆造的作者，则应承许外道所谓作者大自在天及胜论派所立二十五谛之一的自性等为真实的世俗谛，有如是过失。宝瓶等若从所境的角度而言则毫无自性，皆为第六分别臆造与上述大自在等作者相同。《入中论》云：‘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。’如是所说也。”

　　又《辨答日光论》云：“设若他宗认为世俗诸法仅仅是第六分别识所臆造，那么在无分别的眼识面前，就不能现见红红之火、圆圆之柱等，应成世俗名言谛中根本不存在外境无情法，或根本不需要观待外在的因缘具足与否，凡是第六分别意动念之际就应显现外境诸法，并皆为根识所境。如果将凡夫面前显现的世俗法，承许为三界的一切心与心所之分别臆造，则可许无过，因为大乘的经典如《邬波离请问经》云：‘种种可爱妙花敷，悦意金宫相辉映，此亦未曾有作者，皆从分别增上生，分别假立诸世间。’此说诸法皆由分别心增上安立，故说一切法唯由分别假立而已。”对此还有很多教证说明。龙树菩萨在《六十正理论》中云：“正等觉宣说，无明缘世间，说世是分别，云何不应理。”一切世间非自性有，唯由分别识所假立。又于《百论》中云：“若无有分别，贪等亦非有，故智者谁执，真义及分别。”月称论师的《六十正理论注释》以及自续派智藏论师的《二谛论》等论典中皆已明确地如是宣说过，此亦非如他宗所说是应成派不共的观点，依据理论观察亦可如是成立。实际上这些世俗法仅于分别心面前现有，在胜义中都是本空离根的，故说诸法是三界之心与心所的自现。

　　他宗例举天授作比喻说：若从彼之眼、耳、手、足等观察则遍寻不得天授的存在，此并非世俗理论观察，而是以胜义理论观察的。龙树菩萨在《宝鬘论》中云：“士夫非地水，非火风非空，非识非一切，异此无士夫。”《三摩地王经》云：“如汝知我想，如是观一切。”《般若摄颂》云：“知自及诸众生等，乃至诸法亦复然。”《宝鬘论》云：“如六界集故，士夫非真实，如是一一界，集故亦非真。”如是在胜义理论面前连分别臆造的名称亦根本不存在。对上述应成派与自续派之间的关要，应该较为系统地辨析了知是极为重要的。

　　上述他宗所许的单空见无法抉择应成派的究竟观点，在以理论观察时，此单空见尚未远离其余三边故。曾经沙格西亦是因为通过与全知麦彭仁波切辩论后，最终亦许曰：前代中观论师所抉择的见解是最究竟了义的，彻底远离了一切边执戏论故。根据全知麦彭仁波切在与沙格西的辩论书中所引圣天论师的观点时说：“‘非有非无非有无(非二俱)，非有非无均非有，解脱四边中观者，如是诸智唯真性。’诸经论中亦如是再三地宣说，对此自宗、他宗皆须解说并应承许如是之理。若按有承认的宗派(他宗)来解释，应该加上鉴别而承许非为谛实与非为名言中无，应许上述有无二者，若许非二俱、非非二俱皆不应理，如是承许四边中远离后二边的观点应成何时亦不成立。若谓：非二俱并非上述的实有与名言中无的二者，只是随意谈论没有二俱而释之。驳曰：对上述的有无二者不作宣说而如此解释，其实从意义上应成除重复前者外，别无了知其它意义。那么非非二俱应如何解释呢？若谓：于四边中前二边加上鉴别与后二边不加鉴别，是二俱与非二俱在一基自体之上并非有无二俱存在，非二俱亦是在名言中不成立，如是承许非二俱与非非二俱。驳曰：此处所说是指世俗中的有无还是胜义中的有无呢？如果承许为前者，虽然名言中不存在亦有亦无这二俱法之边，但名言中所存在的有法，决定不是名言中非有与名言中非无的非二俱，以说非二俱之二非重叠使用故，应成亦有亦无之肯定，如是承许何时亦不能成立(名言中的有法亦有亦无不可能成立)。若又谓：非二俱之法不存在，于此法加上非有的这一否定词，就可以宣说无遮之单空义。驳曰：汝宗仅仅依靠摄类学“是反与非反”的辗转方式来宣说、衡量超越一切名言的法性，并予以驳斥未能依上述理论(摄类学)所讲的他宗，其实汝等自宗亦违犯此等理论的正道(于破第四边时落于第三边，破第三边时又返回到第四边，是反与非反辗转轮翻)，故诚为被取笑之因。若不如是解释而许后二边是指胜义中的有无者，就没有必要又说胜义中非二俱之边，因为此理于前破有边时已为述讫故。倘若如是安立，当说非非二俱之际，无间否定了前所承许之句，谁能如此言说。再者于一法上观察余法是有是无，在基相上可以说能成立的别相法全有，不能成立的别相法全无，故有无二俱等语言戏论对观察甚深法性无有任何利益。对无有任何承认、寂灭戏论之宗(宁玛派自宗)，宣说有、无、二俱、非二俱之四种破立悉皆无缘，应毫无承许则极适宜。若无四边，则能了知无有一切戏论，在建立四种破立中已包括一切语言与心识的名言安立故，二边八戏亦应如是了知。如《回诤论》云：‘吾无承认故，唯吾为无过。若以现量等，能缘于少法，则应破与立，无故无承认。’曾经在如是宣说抉择离一切戏论时，对此亦有未能生起信解者，何况说现在没有这种人呢？《文殊住处经》云：‘文殊童子言，诸凡夫亦是无缘，诸凡夫法与阿罗汉法亦是无缘，何时无缘，尔时无有分别者，不行诸相，彼无行者离戏、寂灭。即不承认有、亦不承认无，不承认有而有、无而无，亦不承认亦非有、亦非无，何时不承认者，彼即为无缘。如是离一切所缘故，无有心识而远离心识，即以无住而住于沙门之法。宣说此义时，眷属中五百比丘起座而说：于文殊童子不见、不闻，对文殊童子之处所亦应舍弃。何以故，如此文殊童子于世尊前将轮回与涅槃说为一体性，此为非法之说。言毕，作如是念云：我等应于世尊所宣说毗奈耶行持梵行，随即离去。其次舍利子云：文殊童子，五百比丘起座，出不悦语，离座而去耶。文殊云：五百比丘所云：于文殊童子不见、不闻，于文殊童子之处所亦应舍弃之语，乃善哉、善哉。舍利子！彼等所言为善说，因为如此文殊童子即非有、无缘、于彼非有且无缘者不能见、不能闻，所言文殊童子之处所亦应舍弃者，若文殊非有而无缘者，如是彼之处所亦是非有无缘。彼诸比丘听到文殊所宣此语，复又返回而云：文殊您所宣说语，我等不解。文殊云：诸比丘！善哉。如是者即世尊之声闻所为事，诸比丘，于此无有任何可知，无有所知之相。何以故，由于法界不住而住，此非有而无缘、无动摇、无生死等等作如是说，因而四百比丘于无取诸有漏法中心得解脱。一百比丘心生忧恼，以此业力虽然已生大号叫地狱，但因闻此深法故，速得解脱，生于兜率天宫，并得授记，于弥勒尊佛时，得阿罗汉果。’再者，于抉择根本慧定时不遮破二边、四边、八戏、三十二增益，仅遮破其上实有，则彼无实之执应成遣除一切边。实则不然，汝等尚未如是承许故。此亦只能遣除实执分别心，却不能生起远离一切戏论与分别识的无缘智慧，因为无实之执尚未全越分别念故。修行时亦不能远离单空的执著，若离此执，则不能证悟实相本性。其实所谓的无实，应该是指在以胜义理论观察无欺名言的一切显现法，其现法的本身亦无尘许堪忍的自体。若不如是了知，却执为不遮破名言诸法而遮破其上之独立实有，那么无实与无实鉴别的显现二者一有一无应成异体。即使了达这样的无实，少许亦不能起到对治贪嗔痴等烦恼的作用，于此空性无论如何修持，亦不能遣除执著名言诸法的分别念，既然不能遮破执著，又怎么能寂灭贪、嗔等烦恼之心呢？故至尊大法王龙钦绕降(无垢光尊者)在《如意宝藏论》中云：‘在遮破下自续派华维等阿阇黎承许现空异体之诸宗时，讲到非显现的空性二谛中皆不存在，不成所证。若成异体又是能破则不应理，犹如以了知虚空之空性来对治对怨敌生起的嗔恨心一样，根本无济于事，不能起到对治的作用。’同样以了知显现外的空性来对治于显现的执著，仍然无有任何作用，证悟这样的空性亦没有什么必要，以理论可以如是成立也。”

　　如是全知麦彭仁波切引用教理与沙格西作了系统的辩正与抉择，这是以依法不依人，依义不依句，依智不依识，依了义不依不了义，在了义中亦不依凡夫分别念的境界，而依圣者无漏智慧所境界的基本原则。无论何宗何派凡有所许，如单空等执著皆为引度中下根器而方便施设的不了义法。

　　二者、自宗(宁玛派自宗)：所破法分为道所破与理所破两大类。其道是指见道、修道，理是指胜义理论。道所破是在修行过程中所应断除之法，亦就是众生的烦恼障与所知障。弥勒菩萨在《辨中边论》中云：“于诸烦恼障，以及所知障，此摄一切障，尽此得解脱。”或从另一角度而言，即以人我执与法我执为道所破。道所破如何遣除之理上文已为述讫，以下着重分析理所破。全知麦彭仁波切在《众论难题释》中云：“理所破总摄为人我与法我。”若进一步从现、空二谛的角度来认定理所破法，雪域前代中观论师与宁玛派自宗的观点只是大同小异。

　　此理所破分二：中观自续派的理所破法，中观应成派的理所破法。

　　一者、中观自续派的理所破法：全知麦彭仁波切在《中观庄严颂·文殊上师欢喜教言论》及沃巴活佛在《分别见派论》等中说：“自续派在着重抉择单空(相似胜义)时，分开二谛、加有胜义鉴别，其安立的所破法即是在胜义理论面前的实有法、自相法、堪忍法，却不破世俗现法的本身。”全知麦彭仁波切又在《澄清宝珠论》中云：“于胜义中虽然无生等，但世俗中生等显现非能破除，故世俗中以名言量成立诸法有自相。彼显现亦实则不成故，于所破法加有胜义的鉴别，亦即是说胜义中无而世俗中无欺存在，如是二谛分各处的安立方法。清辨论师在《掌珍论》中云：‘无正世俗梯，而上正高楼，智者非应理。’《般若灯论》及《中观庄严颂》皆如是所说。”

　　二者、中观应成派的理所破法：《文殊上师欢喜教言论》云：“应成派不共建立的所破法即是分开二谛各执之境。”亦就是说在胜义理论面前有分别、有承认、分二谛等皆为所破之相。一切万法皆无生、住、灭，连极微尘许的堪忍自体亦不存在，从色法乃至一切智智皆能被破除。《定解宝灯论》云：“成实有等之鉴别，加上所破而宣说，自续论中虽称有，由从观察胜义言，加上彼者有何用。”《澄清宝珠论》云：“具德月称与寂天论师等，最初着重抉择离四边的各别自证智慧，彼等于世俗中自相成立者亦遮遣故，无有各执二谛。”其理论的根据是《显句论》第一品中对自续派清辨论师的《般若灯论》中分开二谛、加胜义鉴别等观点作了广泛的破析。这是应成派与自续派暂兴辩论的主要原因，亦是雪域各派中观师暂时辩论的根本起因，抉择基性时的一大难处。故应以宁玛派自宗全知麦彭仁波切无垢善说的究竟观点为准。应成派在以理论抉择究竟空性时，承许色等显现法是胜义理论的所破法。如是前代中观论师及萨迦派果仁巴大师、宁玛派无垢光尊者、全知麦彭仁波切皆异口同声的许此为胜义理论的所破法，这亦是中观学者们纷争不息的一大难题。

　　此分为三：略说，广说，摄义而结尾。

　　略说：应成派的论典中所述约有两种：一是相应圣者根本慧定而不共抉择了法界究竟实相的了义观点，二是相应圣者后得境界共同抉择的暂时观点。此二有无承认与世间有无妨难有着极大的差别，这是应成派诸论中有时分二谛、有时不分二谛的根本关要。

　　前者不共抉择的观点，是从圣者出世无漏智慧的所境或究竟实相的这一反体而言，显现与现执一并根除，无有任何承认，安住圣者根本慧定的境界。《定解宝灯论》云：“所谓中观之自宗，即是以理作衡量，中观宗之究竟义，此外一切非自宗。”又云：“是故前译自宗者，衡量胜义实相时，本性一切不成立，如是有何所承认。”月称论师在《中观四百论广释》中云：“为明示胜义谛究竟实相的本性与观待圣者的无漏智慧时，宣说五蕴亦自性本空。”也就是在这样的情况下对凡夫世间的想法、见法、说法等根本无有承许的机会。如本论云：“若许现起真实智，行者五蕴皆非有。”尽管无有任何承认，但对世人第六分别意识状态下的起心动念与无分别识面前的现法亦毫无损害。本论云：“世间一切非正量，故真实时无世难。”所以勿须畏惧世间的分别心，亦勿须顾念分别心的面子而留下属于分别心行境的任何部分现法。

　　后者共同抉择的观点，即以宣说世间名言谛为主而观待无患根识仍有暂时承认。《四百论广释》云：“为明示世间名言谛与观待世间正量时，应分别承许内外五蕴。”《定解宝灯论》云：“后得道果及宗派，如所尽所诸成立，各自不杂许承认。”本论云：“若谓安住世间理，世间五蕴皆是有。”在随顺世间名言谛时，勿须畏惧此等颠倒执著，本来无害故。若有违于名言正量者应生畏惧，因此对显现的色等诸法切莫妄执为实有或绝无。本论云：“世间于汝无妨害，当待世间而破此，汝可先与世间诤，后有力者我当依。”全知麦彭仁波切在《澄清宝珠论》中亦云：“若作是念，瑜伽平凡二者面前共同显现之此等诸法，有何辩论耶？答曰：并非是辩论此等显现法之有无，因为无有任何破现相之中观派。见法时诸世间者，执为真实或胜义中成立见法，而不许现而无实如幻之性，故彼二者互为辩论也。”故于上述二者分别取了根本慧的果中观与后得妙慧的道中观，以及粗中观、细中观、大中观、小中观等不同名称。如是善加分析了知后，在抉择前者时，非但胜义中不存在堪忍的实有法，且于眼等面前所假立的显现法亦彻底破除，因为圣者无漏智慧的所境即是大平等的法界本性，在此了义的本性中本来不存在毫许属于业障所现前之色等诸法故。如果认为即使法界中不存在现法，仍然遮破不了世俗显现的色等诸法，则极不应理。因为此说显然是分开二谛的观点，在抉择根本慧定的胜义境界时，一体异体等诸边戏论皆一味地融入法界本性，从这一反体而言，诸法连极微尘许亦不成立故。

　　当知初学者必有的一种想法，那就是分别心面前现有的瓶等色法，以胜义理论观察时，虽能认知为无有堪忍的自体，但假立的缘起现法如同云雾消融于虚空般的真实境界在心相续中却难以现起。其不能现起的主要原因是行者相续中二取实执的习气甚为浓厚，尚未超出习气的范围。故应认知二取分别心的迷乱显现犹如梦境，一旦梦醒之时，梦境刹那消失无余，如是一旦开明了本然智慧，其能知、所知、一体、异体、形色、男女等相非但无有自体，且连名相亦不存在，如是安住者乃为圣者瑜伽士所修的境界。本论云：“此中犹如已觉位，乃至未觉三皆有，如已觉后三非有，痴睡尽后亦如是。”是故若能对应成派解说的般若大空性生起决定信解者，则于分别心的一切迷乱显现非但当即能产生极大的厌离心，且于胜义理论遮破不了色法等念执亦能彻底遣除。

　　广说：在以理论辨析时，凡是缘起假立的一切现法必定是胜义理论的所破法，只因众生的无明习气对缘起假立的世俗现法颠倒妄执为实有而障蔽了通达胜义本性的智慧，故无法真实了认，但只要以胜义理论观察抉择，诸法本体毕竟是空性，应当宣说诸法不成立。若谓不破显现，唯破堪忍法的自体就能抉择显现法是空性亦不应理。试问：破堪忍法者，是破显现法或不破显现法呢？若许破显现者，则与汝许不破现法的观点成直接相违。若许不破显现者，虽其堪忍的自体本来空性，但显现的本身却未能以理抉择为空性，这样从显现的角度则无法安立现空是一味无别的大双运。《定解宝灯论》云：“空与不空于无二，不得犹如搓紧线。”另外，显现诸法的自体是否无遮(自空)，若不是无遮，则与《显句论》等中所说相违。若是无遮，则不破显现又怎么能抉择其为无遮自空呢？设若又继续说：虽破现法亦是指胜义中破，非于名言中破，此言岂非指应成派与自续派仅于说法上有差别、意义上根本无别。并且以上所述月称论师抉择根本慧定的境界时不分二谛，彼之《显句论》与清辨论师的《般若灯论》中关于是否破现法这一问题曾经有过较大的辩论，这难道不是亦成了文句上的诤论吗？自宗全知麦彭仁波切说：应成派不共的所破法即是分别二谛各执之境。若于现量见闻之法不破，却偏于寻找如兔角般堪忍自体之法来空，此绝对不是无生般若佛母的本性，亦无法真实了悟现空无二的大平等性。总而言之，如果不破现法的本身，虽破余法或如何地抉择为空性等，则于应成派为他宗所发的三大过失仍然是在所难免。可以通过上述破他宗时所引用的教证以及自他共许的了义经论来了知，欲系统了解者，请详阅全知麦彭仁波切与沙格西的辩论书及《遣除单秋疑惑论》以及《众论难题释》等论典。

　　如是一切所知法，以胜义理论观察时犹如芭蕉树空无实体，因此所谓的不空或不能遮破之法，在一切所知的范围内，连极微尘许亦不存在，一切诸法应抉择为如兔角、龟毛、石女儿般本空离根。本论云：“设若观察此诸法，离真实性不可得。”又云：“如石女儿自性生，真实世间俱非有。”《定解宝灯论》亦云：“由思唯一空性理，若问可答即无遮。”又云：“柱子本来清净后，其余不空无少许。”是故当知一切诸法虽然自性本空、远离一切戏论，但因缘聚合时仍有林立众多的种种显现。如本论云：“如是一切法虽空，从空性中亦得生。”《定解宝灯论》亦云：“观察水月水月性，少许不得正无有，水月显现现量时，虽是无遮能显现。”又云：“无彼无相正未舍，自现不灭而显现。”诸法本体空性故可以显现、缘起显现故当体即空，如是现空圆融无碍、毫不相违。对此真实生起坚固不移的定解，即后得位中诸法如梦幻般无实的见解。在入定时离一切垢染，无论是现与否、空与否等分门别类的一切执著皆已远离，犹如深秋午时的蔚蓝晴空，无有丝毫云翳所染。

　　如是抉择法界本性的圣教理论以及如何运用的方法等，在承许自空、他空时都是极其重要的。相对于初学者来说，介绍胜义实相的本性时，唯依二谛的正量理论来观察以致彻底抉择后，方能了知现空双运，此亦是依靠胜义量着重抉择的空分与净见量着重抉择的明分而如实通达的现空双运义。在以胜义理论真实抉择时，一般不可能留有现分的存在，诸法本性离一切戏论故，假设留有少许未破之法，亦应成不空堪忍自体法的过失。由是当知，虽能如是抉择本体空性，但未舍空体仍能显现，乃为究竟的缘起法。《中论》云：“因缘所生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义。未曾有一法，不从因缘生，是故一切法，无不是空者。”所破的一切色等现法皆由分别心造作，亦依分别心而存在，又依分别心的动念及诸业因而迁变。由于众生内在的业力不同，故于一法亦会见为各种不同的现相，如人见水为水，饿鬼见水为脓血，天人见水为甘露，鱼见水为住处等都是随着内在业力的不同而转变。唯于获得究竟佛果之时，心与心所皆已寂灭，尔时依分别心所产生的一切现法悉皆消融于法界的本性中，连名称亦不会存在，此乃究竟实相的本来面目。

　　摄义而结尾：应成派抉择究竟实相的本性时，不作任何承认，是最极相应实相的抉择。若不遮破色等现法，则无法相应法界的实相本性，故初学者抉择入根本慧定的境界时，必须要破除一切显现的戏论法。为此再一次申明，虽然应成派在抉择胜义谛的法界本性时没有任何承认，但彼诸论师为随顺有分别心的众生而宣说出定位的道中观时，建立胜义为空性、世俗中有缘起显现法的观点，对此亦有很多教证说明。如龙树菩萨在《名言成立论》中云：“虽然胜义中诸法远离戏论，但在后得名言中，二谛法仍然存在。”圣天菩萨在《中观四百论》中云：“以世间少有，于胜义都无。”寂天菩萨在《入菩萨行论·智慧品》中云：“于见闻觉知，此处非都遮，是处应遮者，苦因执谛实。”即世俗中眼识所见、耳识所闻、意识觉知等诸法都不是所破的真实对境，此处主要应破的是苦谛之因，即众生相续的实有执著。又如本论中所云“真实不生世间生”一句表明，胜义本性中诸法是无生本来清净的，在世间众生的分别心面前，由缘起力而生，如依外在的种子可以产生出芽果，依内在的无明可以产生出行等，如是外内因缘聚合时皆能生果。可见应成派的大论师们在随顺众生时分开了二谛。如《澄清宝珠论》云：“在胜义谛中虽无二谛的所立法，但名言中有二谛，因为必定有实相、现相二者故。”总而言之，中观二派建立理所破‘相’的差别，仅在于有否分开二谛加有胜义鉴别。亦就是在以胜义理论抉择现空二谛时，应成派不承认自他共同所境的现法，对此自续派却有所承认。若能善知此理就容易理解二派之间承许所破法的差别相。在藏地雪域弘扬般若大中观的过程中，宁玛派自宗等与格鲁派曾经有过极大的暂时辩论，具智善缘信士应该对此等问题善加分析了知甚为重要。

　　第二、宣说能破胜义理论及以此理如何遮遣所破法树立中观正见：

　　一般来说，抉择空性时最为重要的就是理论，如果对理论尚未详细理解，则对《中论》、《中观四百论》、《入中论》等在破斥外道、内道有部派(有实宗)等见解时的所说义，会生起有些能破除、有些根本破不了等不必要的疑念。当知生起般若智慧的主要途径是抉择空性的殊胜理论。全知麦彭仁波切亦说：在以胜义理论抉择万法本性时，无论是本来清净的如来藏或不清净的世俗法都是平等一如的，因为法界本体本无分别、取舍、远近等差别故。

　　确实掌握理论十分重要，否则，若心无正见的寻章摘句，或如鹦鹉学舌般的说，佛的般若经典与龙树菩萨的中观论典中宣说有诸法空性，然于调伏心相续、破除实有执著等则根本无济于事。《六祖坛经》云：“吾为汝说，善知识，世人终日口念般若，不识自性般若，犹如说食不饱，口但念空，万劫不得见性，终无有益。”法王如意宝在《忠言心之明点》中亦云：“讲诸圣教大论师，未调自续如鹦鹉。”是故唯有依靠这些系统而准确可靠的理论脚踏实地的闻思修行，才能彻底通达胜义空性，在心相续中决定生起现空大双运的殊胜定解。体悟到空性的真实利用，由此就能逐渐调伏自续以致破除实有执著的种子。由于末法时期的世间有邪道遍布，若不依随正理，则难以遣除无边邪道，并与彼等施展辩论亦如与疯狂人辩论一样毫无意义，可见理论的重要性是不可忽视的。

　　其能破理论分三：共同五大因(自续派与应成派共许之理论)；不共四大因(应成派的不共理论)；彼二差别。

　　一者．共同五大因：即金刚屑因，破有无生因，离一多因，破四句生因，大缘起因。此五大因在《如意宝

　　藏论》等注释中如是所说。全知麦彭仁波切在《智者入门论》中云：“若分别而言，有共同五因，若归纳而言，破四句生因可以归摄在金刚屑因中，如是则为共同四因。”何故称为共同理论呢？从中观二派共同应用的这一角度所说是共同理论。虽然自续派与应成派共同运用这五大因，但在运用的方式上却有着本质上的区别。自续派本来就承认三相理论，亦力图从正面去推出空性的结论，故为“自续”的理论。对于应成派来说，这是“他称”的理论，因为应成派所抉择的是入根本慧定的无漏境界，如是安住于大空离戏的法界本性，离一切名言戏论，一法不立。其自宗本来勿须任何承认，但为度化众生，清除彼诸实执，引发般若智慧等，必须假借理论来破析有实宗所许的观点。众生以分别妄心增益出来的种种显现，若能以理仔细观察，必然会发现漏洞百出、无法成立。正是基于这一原理，应成派论师在不离法界空性的同时借以他称理论来逐层剖析众生所妄执的对境，最后得出彼等所许的观点根本不能成立，亦就是使用了“以子之矛，攻子之盾”的方法。这些方法总结起来，亦就是共同五因与不共四因。可见应成派并不拘泥于某一种理论，亦不刻意从正面去推出空性的结论，而只是随顺世俗凡夫人的根性，为其解粘去缚、廓清迷雾，不说而说，说犹未说，一种本来如如的境界。《华严经》云：“如是普观缘起行，无作无, 受无真实，如幻如梦如光影，亦如愚夫逐阳焰，如是观察入于空，知缘性离得无相，了其虚妄无所愿，唯除慈悯为众生。”《大智度论》云：“言说为世俗，怜悯一切故，假名说诸法，虽说而不说。”

　　一．金刚屑因：经典中的《佛说稻秆经》，论典中的《中论》、《入中论》、《掌珍论》等都用到了金刚屑因，此乃详细观察、抉择因无自性的甚深理论，主要从破“因”自相的这一反体来抉择诸法是无生空性。由于众生执著诸法自生、他生、共生、无因生的邪见如山，为此立有相对能摧毁邪见山的金刚屑，此能以强大的威力来彻底地破除这四边生，如同金刚杵能将此邪见大山击为粉碎，化成极细微的碎屑，故以喻而得名金刚屑因。

　　一般来说，凡夫执著产生诸法之因归纳起来约有四种：即外道数论派承许的自生(自现)；内道小乘的有部、经部，大乘的随理唯识所承许的他生，中观自续派在名言谛中亦如是承许；外道裸形派承许的共生；外道现世美(顺世派)承许的无因生。此等经过金刚屑因的彻底破析后，分别得出许自生者有无义生、无穷生、不必要生的过失；许他生者有火焰生黑暗等过失；如果自生、他生各别不存在，更不可能有自他和合的共生；若许无因生者，有现量见的应成不能见或见不到的应成现量见的过失。这样便能彻底地遮破四边生。如是系统遮破的方法将在下文的颂义中广述。

　　二．破有无生因：诸经论中皆已用到此因，它是详细观察抉择“果”无自性的甚深理论。若因与果是同时，果就不必再生，若果在因位时无有则永不能生。其观察方法是，若说果有自相，此果则必由某个种子(因)所产生，那么此种子存在的同时，是否亦有果法的存在，若许存在，则不需要再生，已有之故。若许生未有之果，则永不可能，无有故如石女儿。《中论》等中亦云：“有法不应生，无亦不能生。”已有者不必再生，根本没有之法亦永不能生，就象千千万万个因缘集聚了也没办法产生出石女儿与兔角一样。亦就是说在世俗众生面前，种子上本来有果，或本来无果，除此以外别无其余情况。一般只能说因时无果，后来以因缘聚合后才产生，其实此乃缘起假立之生，是在不以胜义理论详细观察的基础上所安立的，根本不可能得有自相实有之生。是故有无生因主要是从破“果”自相的这一反体来抉择诸法是无生空性的。如《十二门论》云：“先有则不生，先无亦不生，有无亦不生，谁当有生者。”

　　若以三世来观察，所生之果亦定无实有，因为过去之法已灭尽故不生，未来之法尚未产生故亦不生，现在之法已有故仍然不生。那么所生之果是生因中已有的吗？还是生因中未有的呢？或者是二俱之生？还是非二俱之生呢？

　　若许生已有者：则不应理，因为已有之法即便是依因缘聚合亦不能再生，倘若已有，尚需再生，应成无穷生的过失。比如青稞的芽果已经产生，则就不必再生之理相同。

　　若许生无有者：亦不应理，因为本来没有之法永远亦不可能产生，如兔角、龟毛等纵然集聚因缘亦无法产生。

　　设若前面未有之法，后依因缘积聚而新生自相之果，不仅永无是处，亦根本不合实际道理。何以故？因为依因缘缘起所产生的果法并非自相实有，不过是第六分别意识作连结而假立了一个先无、后有之法，此生仅仅是分别心的假立而已，如是先有、后无之法亦由分别心假立，绝非自相实有。一切有为法皆依因缘缘起而显现，此外有的不会转变为无，无的不会转变为有。诸如生、灭、住、无住、有我、无我等均皆如是。唯依缘起显现的一切所知法，其自体是本空离根的，在真实义中遍寻不得其生灭、来去、增减等变迁的差别法。既然有无之中皆不生实有的果法，那么除了此有无以外的生果更不可能存在。是则应当如何承认此果之生呢？其实所谓的生果，是在尚未以理详细观察的基础上，唯由无欺缘起的一种力现而已。对此若稍加观察，有无等自相之生果皆不成立，如梦幻般毫无实体。

　　若许二俱之生：非但不应理，亦不可能成立，因为堪忍自体的有、无二者本来互不相容，都是各住自位，如同水火性不相容，如是相违之故。

　　若许非二俱之生：亦不可能成立，因为在相违法的中间，不可能成立有第三品物体故。

　　其实我们可用一个比喻来说明依因缘缘起所产生世间的一切果法毫无实质。例如通过睡眠习气引生的梦境，一个人在梦中梦见自己是农夫，在耕种之时首先辛勤地耕地、播种、生根、发芽，然后施肥、浇水、除草等。乃至这个梦境尚未醒觉之前，从耕地到发生芽果之间的一道道工序都是实实在在的有。当于梦境醒觉之际，方知这一切本来不存在，不过是梦中的迷乱习气所幻现而已。同样白天一切诸法的生灭等相，皆由无始以来分别心的迷乱习气而幻现，这些虚妄无实的诸法亦是依靠一些特定的因缘产生，若非特定因缘亦无生果之力，所以诸法必须是在特定因缘的范围内才能产生。依靠因缘缘起假立的此等诸法，在不观察的基础上，好象是实有，一旦通过正理观察时，连毫许实体亦根本无有。此与梦中、梦醒之喻理相同。相对于不具殊胜理智的普通凡夫来说，对胜义理论作系统观察的结果会生大怖畏，如同在伸手不见五指的黑暗之中，什么亦看不见一样的恐惧心情。实际上唯有通过甚深理论来作观察后，才能真实了达远离一切边执戏论的大法界本性中本无任何承认的所知法，是超乎一切分别寻思的殊胜境界，非如黑暗中什么亦不见的那种情景，亦非如石头一样无分别心。如是远离二取戏论、不可思议的境界，虽非言喻所能表述，但依胜义理论观察抉择后就能彻底遣除一切疑惑，以各别自证的智慧能明明清清的通彻了悟明空大双运的究竟本体，如同万里无云的清净虚空中呈现出一轮光芒四射的太阳一般炫耀了然。

　　这里尚应注意的一个误区是：切莫因为遮破了四边生与自相果，便进而将佛法在名言中的因果、轮回等世俗定律也一并否认，以致又堕在无边(断灭)。那么应成派是如何看待万法之生呢？应成派认为，在分别心面前的世俗法只能承认是缘起生，因为缘起生是假立不成实有的幻相，以此不致于落四边的任何一边。此缘起生有两个前提：一是从现法的角度，二是针对分别心尚未消亡的众生。应成派安住无生无灭的法界本性时囊括缘起生在内的一切万法皆已寂灭，也就是在法界本性中本来不成立假立的缘起生。然于世俗中具有无明习气的众生却将本来无生的法界空性视为森罗万象、错综复杂的实有法，以粗重的分别心见到了万法的生灭等体相，见到稻种长出了稻芽，长成了稻谷等，并认为这一切浑然天成、本来如此。一部分众生对这些现象生起了怀疑，进行了思考，试图找出隐藏在这些现象中的真相，这就是各类外道及古今中外的哲学家们，因智慧、福报不足，而未能找出令人信服的答案。另有一类如声闻缘觉，虽然找出了比较令人信服的答案，但也未臻圆满。彼等亦算学识渊博、智慧深远，是众生中的佼佼者。尚且如此，若直接将应成派的无生大空性讲解出来，则对绝大部分根性不高的众生来说无异于充耳不闻或至晕头转向，甚至无从下手、无法捉摸等一样，根本不能如应正确地理解甚深法义。因此佛菩萨们退而求其次，首先宣说了因果等前行法，待众生修行慢慢上路，根机相对逐渐成熟，尚未具有能力理解无生大空性时，便从见闻觉知的角度，将众生所执为实有之生灭法与无生大空性折衷，留取了众生所见的生灭之相，去掉了众生额外安立上去的实有执著。如应成派的缘起法、自续派、格鲁派的单空见，皆令众生了达缘起法，待执著已大半去除，根性已完全成熟时，诸佛菩萨便直接宣说了本无生灭的大空性，令其了悟诸法的究竟实相——一真法界的真如本性。如是随顺众生的根机、意乐，渐次迂曲而最终使众生回归本原，登上法王的宝座。由此应成派才呈现出其遣荡一切、超然卓越的独特风采。

　　粗略看来缘起生似乎与四边生中的他生较相类似，实际上两者之间却有着本质上的区别。因为应成派的缘起生如幻如梦，是不经详细观察暂时得出的结论，与芭蕉树一样毫无实体。而许他生者，认为是实有之因产生了实有之果，是经观察后成立的。其实在以胜义理论观察时，根本找不到一个“他”的存在，因为有种子时无果，果上无原先的种子，种与果不会同时并存，就象昨天与今天、上午与下午、前一分钟与后一分钟等不可能同时并存一样。又象在梦中，不观察时好象有种种因果法，其实连世间人亦知道梦境毫无实体，皆为迷乱习气所幻化，根本没有一个堪忍自体的“他体”。又如幻化师幻化出的象马、男女等，本来虚幻无实，亦就无所谓“他体”。否则，所谓的他生难以避免会有下列过失：因生果时，因若已灭则此因应成断灭法，因若未灭则此因应成恒常法。而应成派承许的缘起生本身即是不用胜义理论详细观察的假立现法，一旦用以理论观察时则本体空性，现与空亦是互为圆融一味无违的。

　　三、破四句生因：它是同时观察因与果的殊胜理论，诸经典与智藏论师的《二谛论》以及全知麦彭仁波切的《智者入门论》等中都用到了这一理论。此理论主要是破除有实宗承许因能产生实有果的观点，遮破此执著的方式归摄起来约有四种：即多因生一果，多因生多果，一因生多果，一因生一果，称此为四句生因。运用此理观察抉择以及遮破的方法，全知麦彭仁波切在《智者入门论》中云：“设若多因生一果，应成一异体无因；设若多因生多果，不能成立一体果；设若一因生多果，不能成立异体果；设若一因生一果，应成勿须聚因缘；是故因果之缘起，离实一故无异体，除一异体假立外，真实义中无有生。”

　　全知麦彭仁波切又在《智者入门论》中依次第分别解释上述理论云：“所谓多因生一果、多因生多果、一因生多果、一因生一果之四句生因中，无论何者，若能以理善加观察皆不成立。

　　设若多因生一果，应成一异体无因：

　　有者作如是念：由所缘境、眼根、心所中的作意、光明等多因生起眼识之一果，故谓异体之因可以产生非异体之一果。破曰：非异体之果应成无因。如是则非异体之因亦不能产生非异体之果，故异体非异体即多体一体皆应成无因，因为没有多体一体所不包括之法故。是则多体一体所摄之诸法，应成要么恒有、要么断无。

　　设若多因生多果，不能成立一体果：

　　如果认为多因生多果，以心所的作意无间产生自性的眼识，依靠眼根产生能持取外境之识，从而缘于外境产生各自形象之识。破曰：如是则各各之因所产生的不同识与眼识非为一体，故识应成多体。若如是许者，并非此等因生起眼识之一果，因为各别之因产生各各差别之果，其总体之眼识应成无因。若谓：这些差别部分的反体皆除一识外，无有异体。破曰：如是安立为多因生多果应成无义，并成多因生一果，彼者亦有如上所述之过。若谓：虽然本性一体，但从不同侧面(反体)上是假立的异体，故无过失。破曰：诸因对假立的法起作用后，不会生起自相实有之识，那么实有之识应成无因。若果的本性为一体，却有很多差别的部分，显然法与有法应成异体。

　　设若一因生多果，不能成立异体果：

　　如果认为犹如所缘境的蓝色花朵之一因产生自己的后后相续，及产生他人之眼识等多果。试问，是仅从此一因产生还是偕同余者而产生呢？若许前者，异体之果应成无有能生之因，并且一因亦不能产生一果，一体与异体之果皆应成无有能生之因。如是上述过失仍然难免。若许后者，蓝色外境及观待光明、眼根、作意而产生眼识，所生之果不成一体，以各各不同之因生起各各不同差别之果故。

　　设若一因生一果，应成勿须聚因缘：

　　若谓一因产生类似自己的一果。破曰：以眼根为喻，除了生起与其自己相似之法外，不会生起眼识，那么一切众生应成聋子(不能闻声)、瞎子(不能见色)等，无疑有很大的妨害。上述破四句生的理论是《中观二谛》中所说。”

　　全知麦彭仁波切又在大圆满金刚智慧中自然流露出破四句生因的理论，故于《智者入门论》中云：“此外，如果承许多因生一果者，果法不应有(色、形、味等)多体，应成唯一，然以理论观察时无可分析的实有一体法，不可能成立；若许多因生多果者，则多因生一果的作业根本不成，即便是集聚多因亦应成无义；若许一因生多果者，同样无分析之一因亦不可能成立，不观待任何法的独一因能生果永不可能；若许一因生一果者，亦不能成立，因为此与集聚因缘能产生各种果法成直接相违故。因此无论是因或果都没有一个实有堪忍的一体性，既然无有一体，亦不会有由一体组成的多体，对多体的法亦是依其同类的根据假立为一体，同样，对一体法亦依其种种差别的分类假立为多体。名言中唯以这种方式来安立因果法。此外，以胜义理论观察时，在多因生多果、多因生一果、一因生一果、一因生多果的四句生中，任何一者亦不成立能生所生的因果法，所以诸法毫无堪忍的自体，如梦境般虚妄无实。”以上所述并不是在破斥尚未以胜义理论观察的情况下所承许的多因生一果等法，而是破斥正以理论观察时所承许的自相法。此破四句生的理论是从因果能生所生之反体而抉择诸法空性的。

　　四．离一多因：全知麦彭仁波切在《文殊上师欢喜教言论》中云：“离一多因如同锋利的宝剑、利刃，能顿时斩断一切分别实执，此理简明易解，观察时亦很方便，抉择的范围亦非常广泛等有很多不同的特点。”在经典中的《楞伽经》等，论典中的《中观庄严颂》，月称论师的《入中论自释》及其《入般若波罗蜜多根本论》等中皆用到了这一殊胜理论。“离一多因”并不是从因、果的能生与所生之侧面观察，而是直接从诸法本性的反体来作抉择。如果诸法本来实有存在者，要么是一体、要么是多体。

　　首先观察一体的这种情况，可以将一根柱子分成上、中、下三部分，又将上部分分成上中下三分，如是分析后就会发现成为一体的柱子根本不存在，这些支分亦是分别心假立而有。如是以理观察时，不仅粗相的法不存在，且连极微尘许亦根本无有。如是推知既然没有一体，更不可能有多体，因为多体是依靠许多个一体组成的。就象经堂里一个人都没有，亦就不可能有许多人组成的僧团，所以多体是建立在一体的基础上。其实应成派在名言中本身不破假立现法的自相而随顺世人所许，在尚未以胜义理论观察时，因缘缘起所假立的一体、多体法均不必遮破。

　　离一多因，其所立、能立、比喻等在宗喀巴大师的《现证庄严论·金鬘疏》与甲曹杰的《中观庄严颂略释》以及荣顿巴尊者的《现证庄严论广疏》等中皆有详细广述。尤于全知麦彭仁波切的《中观庄严颂注疏·文殊上师欢喜教言论》中有很深广明晰的论述，可以参阅了知。

　　以离一多因来抉择人我、法我、有为、无为等诸法自性空(有为包括内外的器情诸法，无为包括虚空及不可思议我等)。由于一切所知法已经被正理抉择为自性本空，故应归摄遍计与俱生执著的一切所境法而如是介绍空性的要诀，即不仅无患六根识面前的所境法，乃至外道的遍计法都一并归摄而如应的抉择。并且能立的离一多因及所立的自性空皆为无遮法，亦是一体关系。其能立是从抉择远离一体多体的这一反体而言，所立则是从无自性的这一反体而言，其实都是无我的本性。这样依靠离一多因就能成立自性本空的究竟实相。虽然无分别的实有一体与多体如同水火互不相容，但分别无实(假立)的一体或多体相互间是有关系的，因为多体是建立在一体的基础上。

　　下文对离一多因作具体的阐述，并且以此理论来破析人我与法我的执著。

　　在小乘中将诸法分为有为法与无为法两种。其中有为法即色、声、香、味、触五境与眼、耳、鼻、舌、身五根等世俗诸法。彼宗以理观察抉择有为法后，承许粗相色法的基础即无方分微尘，心法相续的基础即无时分刹那。如以宝瓶为例，可以将宝瓶打碎，碎片再碎，碎至外力不能再碎之时，可以用心识分析，如果其有大小或方分，则上半部分与下半部分非为一体。可以将其一分为二，其中一分又可分为二，如是分至无穷，小乘宗如是分析观察后，认为粗细色法之极微尘再无方分，并许此无分微尘为自相实有。

　　复次于心法亦作类似的观察与分析后，认为其极微即无时分之刹那为自相实有。彼宗认为若不安立无分微尘与无分刹那为实有之基，则于粗大的色、心等世俗诸法就无法成立。外道许此(无分微尘)为恒常、小乘许此为刹那性，虽然所许有别，但彼二的共同点即是实有。

　　首先对承许无分微尘与无分刹那是否实有存在这一问题而以正理来进行观察。外道胜论派承许无分微尘是相互接触而存在，内道小乘有部派承许无分微尘相互间虽不接触，但互有作用力，即相互束缚而存在(此与近代的自然科学很相近，繁不赘述)。若许无分微尘间相互接触而存在者，那么当两个无分微尘的一端接触时，其另一端是否接触？若说不接触，则微尘有触之端与无触之端应成有方分，非为无分微尘。若说二尘间相互接触，那么二尘应融为一体，即成一尘，如是须弥山王亦应成一尘，故许无分微尘间相互接触极不应理。若许无分微尘间相互不接触，那么以两个不接触的无分微尘为例，于白昼时二尘间有光尘存在，于黑夜时二尘间有暗尘存在(小乘许光尘与暗尘皆为刹那存在，故如是观察，或者观察在二尘间再放入另一微尘，使其互相接触，也与此相同)由于二尘间遍布光尘或暗尘故，二尘间互不接触。那么光尘或暗尘与二尘间是否接触呢？无论接触或不接触，凡许无分微尘实有存在者，皆有上述过咎。如是以理观察抉择时，成立无分微尘的确无有是处。复于心法之无分刹那，作类似的推理观察时，亦能得出同样的结论。

　　复次，对构成粗相色法的无分微尘与组成粗大心法相续的无分刹那许为实有性作观察并予与遮破。

　　小乘宗承许在构成粗相的山河大地等器世间时，需要积聚很多的无分微尘。如《俱舍论》云：“极微微金水，兔羊毛隙尘，虮虱麦指节，后后增七倍，二十四指肘，四肘为方量，五百俱庐舍，此八逾缮那。”设想一无分微尘之四方四隅上下各有一个无分微尘，中间之尘与十方之尘无论接触与否，由于中尘无有方分，则十方之十尘与中尘皆应合而为一。若以上方之尘为例，由于中尘无有方分，则上方之尘不仅应位于上方，也应位于下方，还应位于四方四隅，尽管如是也只能与中尘合为一体，那么应有山河大地只有容为一尘的空间等有极大太过。如是此于《中观庄严颂》中说：设若中尘的周围十方有十尘，那么观待十尘中间之尘，应有十分。比如一间房屋，可以分出东、西、南、北等异面，如是中尘若有十分或十面，则其不能成为无方分之微尘。如是所许，无分微尘亦就不能组成粗相的色法，以理观知无分微尘亦本来不存在故。另外与此类似的观察方法，《唯识二十颂》云：“极微与六合，一应成六分，若与六同处，聚应如极微。”即一微尘的四周上下有六微尘围绕时，若中尘与周围的六尘接触，中尘应有六分或六面，如是其非为无方分之微尘。若不接触，则六尘应成仅占一尘之空间，这样即使积聚多如山王之尘，亦应成仅占一微尘之空间等有极大过失。若是堪忍的无分微尘则永远不能组成粗相的器世间，如果都是有分之微尘，则就无法安立为无分微尘，故许胜义中成立无分微尘极不应理。

　　又对无时分之刹那进行观察，依此自相的刹那也不能组成粗大心识之相续。因为在组成心识的粗大相续时，需要积聚很多的无分刹那。《俱舍论》云：“百二十刹那，为恒刹那量，腊缚此六十，此三十须臾，此三十昼夜，三十昼夜月，十二月为年。”以此可知，由刹那时位的次第增上而构成心识之相续。在尚未观察的名言中可有如此承许，此若承许胜义中存在者，试问，实有无分刹那之前后是否相互接触，若许接触，则于二个刹那之间另一分是否接触？仍许触者，应成二者合为一体，如是一大劫也应成一刹那，又如何能构成心识的相续呢？若许无触者，则非为无时分之刹那。如果承许无时分之刹那相互间有隔无触而使诸刹那构成心法之相续。若如是者，试问，某一无分刹那之前一间隔的后端与后一间隔的前端是否相触？若不相触，则非为无分刹那。若相触者，皆成无隔(一体)，如是怎么能组成心法的相续呢？因此无分刹那不能成立。

　　由于此理深细难懂，故从图表来进一步详加说明如何抉择无分刹那心识之空性。由心识无时分之刹那构成一个粗相续心识时，需集聚很多无时分刹那之心识，这些无分刹那心识互相之间要么有间隔，要么无间隔。所谓间隔之义，是指全为空白，无有心识，即使是细分之心识。无分刹那心识若互相间接触而构成粗分心识，则可作如下观察，如图1，此二无分刹那心识分别标示A、B与C、D，若第一个无分刹那心识之A端与第二个无分刹那心识之C端接触，则问B端与D端是否接触？若接触，则此二无分刹那心识合而为一，不能构成粗分相续。若不接触，则A端非为B端，C端非为D端，二者皆成有分，非为无分刹那心识。

　　无分刹那心识间若有间隔而构成相续，则如图2，可作如下观察，如以2号无分刹那心识为例，其前有一间隔，此间隔后端为A；其后有一间隔，间隔前端为B，则问，A与B接触不接触？若不接触，则A非为B，故2号无分刹那心识成有分，非为无分。若接触，则前后二个间隔连成一片，全成间隔，即为无有心识之空白，不能构成粗分心识。故许无分刹那心识不应理。

　　另外，大法王无垢光尊者与金刚上师法王如意宝晋美彭措云：无论是一心或异心悉皆无法成立堪忍的自体，因为一切粗觉的相续皆可分为乃至无分边际时位，此一无分边际时中，日影必定是无有止息地在稍许变迁。如所射之箭须经过如日影之尘，其箭亦是尘尘的次第经过，当箭经过一尘时，其日影亦需不停而行，应当思维此喻。无分刹那亦可分析乃至无基空性间无有一性是成实之法，如果构成心识相续的一个因素无法成立，那么更不可能获得众多。

　　复次，小乘宗将无为法分为择灭、非择灭、虚空三种，并承许其为自相实有。关于无为法的体相，如本论云：“若无生住灭，是法名无为。”如以虚空为例：所谓的虚空，是指无有任何色相之法，实际上其仅为第六分别心所假立而已，虚空的总相本自空性故。小乘自宗将心法的相续抉择为无时分之刹那，如前所述，运用离一多因来观察，可以将无分刹那抉择为本空离根。总而言之，虽然小乘自宗将有为诸法之基抉择为无分微尘与无分刹那，但未能抉择为离四边八戏的大空性。在承许实有微尘与无分刹那为胜义谛的基础上，运用这种理论抉择了本来无我的空性及世俗的粗相假立法。以此为见解而修持者可以获得所欲的暂时解脱、证阿罗汉果。《定解宝灯论》亦云：“粗体以及无分尘，虽似相违而彼等，暂无圣教窍诀故，建立无违之宗派。”而应成派则利用离一多因将无分微尘与无分刹那抉择为离四边八戏的大空性，依此见解而修持者能现证无上菩提、获得究竟解脱的佛果。或许有者疑问：既然是空性，怎么能有显现呢？又如何能建立世间诸事呢？其实空性与显现并不相违，空性的智慧唯与四边的实执相违，由分别心所增益的有无等边而被离一多因的正理遮破无余。如是抉择为现而空、空而现，现与空非但互不相违，且正好相一致。如云：“空故缘起而显现，现故本体为空性。”正因为现空双运是一味无别的，故于空性的显现中可以安立世俗的一切事相。

　　复次，运用离一多因对随理唯识所承许的实有依他起进行观察而予以破析。彼宗将世俗法归摄为五位唯识：自性唯识即八心王；相应唯识即五十一心所；所变唯识即十一色法；分位唯识即二十四不相应行；实性唯识即八无为法。又将其归摄为三自性，即遍计法自性、依他起自性、圆成实自性。随理唯识认为遍计法是自空，而依他起在胜义中是刹那、实有的。依他起虽有净与不净之分，亦有内识与外识的含义，但这里对此不加分别而仅作总体观察。彼宗承许识为实有，如果识是实有者，并非指识的相续为实有，而是承许心识相续之极微即无时分之刹那为实有，识之相续前后中皆有差别故。如嗔心有生住灭之不同，亦由很多无分刹那组成一相续，并且每一无分刹那与其余不同，故形成了心识的变化过程。《楞伽经》云：“世尊，识有几种生住灭？佛告大慧，诸识有二种生住灭，非思量所知，诸识有二种生，谓流注生及相生。有二种住，谓流注住及相住。有二种灭，谓流注灭及相灭。”此犹如电影之画面，即连续放映前后相临的静态画面，其形状动态过程较为相似，仅有少许不同而已。依他起是否实有，亦关键在于是否存在无时分之刹那，此若存在者，应是非空而是实有。然而前以理论已将此无分刹那抉择为自性空，如是分析，依他起又怎么能成为实有呢？若能遮破无分刹那，进而可以破除唯识之五位百法。如以不相应行为例，其定义为“非心非色不相应行”，即非为心王非为色法非为心所，而是假立的有为法，此于心王、色法、心所三法的作用上而安立名称，所以仅属第六意识造作的假立法。如不相应行中之“生”，义为先无、后有之法位，其相续非为实有，因为唯许无分刹那为实有，此外之相续假立为有。由前已破无时分之刹那，故“生”第六识的总相亦是假而本体空性。其余的五位百法皆可如是观察类推而抉择为空性。总而言之，虽然随理唯识运用观察微尘如何构成粗色之理与观察所缘缘之理，将无分微尘抉择为遍计法的本体空性。但又以“假必依实”的原则，却未能将内在的无分刹那抉择为空性。并将外境法与现行心识抉择为内识的功能或习气，此也仅是名言中的真世俗谛，非为真胜义谛，唯有中观派以离一多因所抉择离四边八戏的大空性才是真正了义的胜义谛。所以中观派与随理唯识的主要差别，仅在于以理论抉择依他起时是否承认为自相实有。

　　其次，再依据离一多因来抉择人无我与法无我。一般来说，抉择人无我空性的理论是七相理论，前五相为龙树菩萨在《中论》中所述，后二相为寂天菩萨在《入行论·智慧品》与月称菩萨在本论中所述，当知七相理论亦为离一多因所摄。

　　关于人我与五蕴的关系，以车与其支分零件的比喻来加以说明。本论云：“如车不许异支分，亦非不异非有支，不依支分非支依，非唯集聚复非形。”即车与其支分零件不是异体，亦不是一体，亦不是车上具有支分，既不是车依附于支分上，亦不是支分依附于车上，既不是零件的无规堆积，亦不仅仅是形状而已。那么车与其支分到底是什么关系呢？其实二者是暂时观待整体与部分之间的假立关系。在运用离一多因对车的整体进行观察时，可以将整体之车分析为部分的支分(零件)，如是则知整体之车并无自相实有，仅仅假立而已，故于胜义中粗相之车当体即空。同样所谓的人我，亦是将五蕴作为实有一体，依此而产生我执。此所执之我是否实有呢？首先依七相理论来观察推求，依五蕴整体而假立的我与其支分的五蕴，既不是异体关系(许为异体者，乃为外道之观点，即不可思议我，仅是遍计之总相而已)；亦不是一体关系；既不是我上具有五蕴；亦不是我依附于五蕴；既不是五蕴依附于我；亦不是五蕴的散乱堆集；亦不仅仅是形状。若以离一多因来进行观察，就能抉择出我与五蕴的整体(聚集体)都不是实有的一异体，唯是假立的缘起显现而已。如僧肇大师云：“四大本无主，五蕴原是空，将头临白刃，犹如斩春风。”

　　若对五蕴分别再作具体的观察，就能抉择出各蕴也都是假立。以此逐渐深入探究时，可以抉择出五蕴之基是无分微尘与无分刹那，其真实义则是人我空性，故所谓的人我亦不过是假立而已。依此见解修持，待第六无分别识圆满现证时，即证悟人无我空性的境界。由于小乘声闻许无分微尘与无分刹那为实有，只抉择了自相续五蕴与他相续五蕴以及外境色法的粗相为空性。小乘缘觉虽抉择了外境色法的细相空性，但此也仅属于相似胜义的部分而已。依此亦能遮破人我及人我的执著，现证阿罗汉果。此广破之理请详见于《澄清宝珠论》。

　　在运用离一多因抉择法无我空性时，首先将世俗万法的粗相抉择为无实假立，如是再对细相作进一步的观察就能抉择为无实有，亦就是将无分微尘与无分刹那都抉择为空性。如是遮破有边后，再以相同的理论于无边、二俱边、非二俱边进行类推、观察亦能予以遮破，进而抉择为离戏大空性。

　　全知麦彭仁波切于大圆满金刚智慧中自然流露而宣说离一多因的甚深理论，在《中观庄严颂注疏·文殊上师欢喜教言论》中云：“如以微尘为例(有些外道许微尘为常有，内道有部许无分微尘是刹那实有法)，彼等虽许为成实独一，然却无有成实独一的理由。否则，此独一成实法上不能有其余之分别法，那么成应除此独立自相的微尘以外，其余的一切所知法悉皆无有。如是在一切所知的范围内，若许何法为实有也与此相同。如是安立为实有独一的微尘法，从方分的角度来观察，众生相续中所摄纳的心识，能安立很多不同的异体分别识，在如是众多的分别识中，何者亦未能见到一个自相实有的无分微尘为所境法(也就是此微尘非能成为众多分别识的所缘境)，那么于彼所境上应有如是未见法的众多分类。又从时分的角度来观察分析，一切有情于劫、年、月、日、刹那的无量分别心中，何者亦未能见到一个自相实有的微尘为所境法，那么于彼所境上应有如是未见法的众多分类。并且此实有的无分微尘既非心识，亦非宝瓶等法，亦不是其自体本身有多少所知法而有如是非为成实独一法的众多分类。对此又反过来观察，若以方分与时分的种种分别识，皆能见到一个实有的无分微尘为所境法，那么在其所缘(无分微尘)上亦可以安立如是众多分类(也就是说，方、时的分别心有多少去见微尘法，如是于微尘上应有等同分别数量的众多分类法)。其实诸法皆由分别心安立，从肯定的侧面而言，“是”的反体有多少，如是亦应有相同的众多类别，诸如是微尘、是细小、是所知法等，若于此等中认定何者是成实独立的一体法或无论承许何者为成实的独一法，那么在方分与时分的何者分别识面前皆不成所知，因此所谓的成实独一体仅仅是立宗而已。或此无分微尘亦可再分为无量异体，如是怎么能安立为成实独一体呢？故于此等中无论认定是何者，均遍寻不得彼彼不可再分的成实独一法。凡是有分类之法非为一体，不能分类之法乃为一体，若不将其安立为一体的名称，则于所知法的范围内很难找到另外的一体法。

　　总而言之，于所知法的范围内，无论何种自体，凡是胜义中安立为成实独一之法，那么在方分与时分的无量心识面前，除此独一的所缘外，其余的一切法、甚至任何一法亦皆应成非所缘境，此外亦不可能有其余的一个方分与时分之法。如是观察的最终结论，此所说的独体法，也并不异于心识外而单独存在。若许存在者，应成不是独一之法，因为有分别故(是色法、不是心识等)。如果连分别自境的心识也不存在，那么实有一体的所缘境亦应成不可缘，如是在种种显现的所知法中，无论何者皆应成如兔角般根本不存在。故于一切所知的范围内，成实独一之法，过去没有成立，现在亦不能成立，未来仍然不会有。然而方分与时分的诸法显现仍是极为明显应理，亦无任何偏颇。如云：所知范围设一实，应成所知皆不现，所知一法不成故，无边所知各明现。(设若在一切所知法的范围内存在堪忍的一体实有法，则应成与般若空性相违之法，当知这样的所知法应成一切时处都不能显现。从胜义实相般若大空性的角度而言，堪忍实有的所知法在二谛中一法亦不成立，是故名言谛中显现无量无边净与不净的所知法都是依靠各自同类的因缘而明现相应的种种果法，犹如水月般，即是殊胜的缘起性空。)

　　唉玛(极希奇)！诸法之法性，乃为不可思议，极奇希有，倘若听闻遍知此等者——善逝所宣等性的狮吼声，则于智慧之身力能增上广大，犹如一口能吞尽无边虚空，其手能持斩断现有戏论的甚深正理——文殊手中的宝剑，连一法也不成实有，诸法在空性中皆由缘起显现，对此缘起性空的究竟真理，生起稳固、殊胜的定解，请将此理广弘于世间生众。如是上述甚深难测的殊胜理论，乃由自之智慧的力现而为诸有缘善士宣说。”如是所说也。

　　由于所知法包括心法与色法或有为法无为法，一切所知法又是观待因缘所安立，若不观待名言的因缘而有之所知法决定不成立。然则不能因为色法观待于心识，而认为色法有少许的独立性，甚至将其推广到绝对的独立性。其实这少许的独立性亦是由心识去了知的，乃为分别心的所境，非真实智慧的境界。如是由分别心幻现的一切所知法绝无堪忍的自相实有，仅仅是分别心的假立而已。不仅所知法无实，且于能知的心识亦毫无实质，这是通过正理观察、抉择所得出的结论。是故应成派所运用的离一多因就能彻底破除四边八戏，直接抉择了离一切戏论的无遮大空性，所抉择的正见亦是般若的大无遮见。

　　五．大缘起因：在经典中的《龙王请问经》与论典中的《中论》等皆已用到了“大缘起因”，其理论主要是抉择一切诸法的本体皆为大空性，亦是共同抉择因果所摄一切诸法的本性或三解脱门的一种殊胜理论，它涵摄了前述四因的全部理论，因此在五大因中最圆具权威的就是大缘起因，其之威力能摧毁一切实有的执著，同时遣除常边与断边，故又被称为五大因中的“因王”。如本论云：“由说诸法依缘生，非诸分别能观察，是故以此缘起理，能破一切恶见网。”

　　应当如何认知万法的缘起本性呢？全知麦彭仁波切在《智者入门论》中云：“观察一切所知法的大缘起因，是抉择诸法自性不生，由因缘集聚后假立而生，无因则决定不生，显现的诸法亦当体即空，毫无自性，因缘缘起法本如影像，远离常断、来去、生灭、一异自性的诸边戏论故。若以相近真实法性的胜义理论来衡量时，除无欺缘起力所产生外，若于四边生、四句生以及有、无、常、无常等中何者为实有，都无法安立为名言世俗法，故应成诽谤了一切名言。由是能以得出无实法犹如幻化、缘起显现与空性乃为一义的结论。是故唯有中观宗所假立的一切名言现法极为应理，以此便能成立世俗名言，以及四谛、三宝等出世间一切宗派的名言。在此正理之王大缘起因中，摄集了金刚屑因等所有胜义理论，不以理论观察时，一切缘起显现之法皆能成立，一旦以理观察时，因、果、体性何者亦不成立。此于《中论》等中有广说缘起之理。如是在世俗中因、果、体性三者的显现而安立名言，在胜义中因、果、体性三者即是无自性的三解脱门，都是大空性的本体。如是二谛无别大双运的具胜空性，乃为修中观道者所证之法界，亦即出生三世佛、佛子的了义佛母。在安住根本慧定时，现空二谛一味无别的大平等性犹如虚空，超离分别意境，虽离言思，但以无念的各别自证智慧安立为等性。在后得时诸法现相与梦境、影像、幻现、变化等喻相同，现而无有自性。如是具足甚深定解，以此妙慧分别二谛而安立此基道果，无误现证并为他人宣说，从现证的空性义中产生大乘道与果的一切殊胜功德。”是故对此甚深的金刚语，应当再三闻思，反复观察后运用在心相续中修行，此对修行者来说，是抉择一切所知法最为殊胜的窍诀。

　　总而言之，缘起法是内道大小乘所共同承认的。在般若大空性的基础上建立名言的缘起显现法是中观派的观点。在理解观待缘起法的前提下，首以简明易知的比喻来说明这一问题。所谓观待者，如同此山与彼山、上面与下面、长短、大小、左右等皆为观待而成立之法。如果上面没有，观待它而有之下面依然不会存在。又如儿子与父亲，亦是互为观待而成立的，如果尚未观待父亲之前就有了儿子，应成无父之子，或说勿须观待儿子，而得有父亲之名，那么一切众生在出生之际就应该成为父亲，此许有违于名言规律，故极不应理。如是能生因与所生果之间的关系亦与此理相同。若不互相观待，永远不能产生同类因之果法，譬如青稞的芽果必须是观待青稞的种子而产生，同样一切诸法并非不观待而存在独立实有，而是因缘缘起所假立产生的。如梦境中的第六分别识面前所现之法，或如无分别眼识前所见的水月等一切所境色法均有待于各自同类或特定的因缘而产生，其差别仅在于有境的分别识与无分别识。若以胜义理论观察皆为平等的无生大空性，其本性本无来去、生灭等相。如本论云：“如日轮有蚀等别，于影像上亦能见，日影合否皆非理，然是名言依缘生。”其实现而无实之空体(影像)，勿须胜义理论，仅依名言理论观察亦不难易知，诸法现而无有自性，皆为缘起假立。譬如，水月在尚未观察的基础上似有，以名言理论稍作观察则知毫无实体，再进一步观寻，此现而无自性的水月到底从何处来，住于何处，消失时去于何处等如是观寻了不可得。如是诸法在因缘缘起聚合之时自然会有显现，当缘起力不具足时，自然就会消失。并且依靠缘起力正在显现的诸法，其本性亦是本空离根的，犹如镜中影像现而无自性。假设说诸法不是因缘缘起假立而是自性实有的话，那么所现之法必定会有它的来源、住处、去处等，然却对此上下求索、遍寻不得，所以诸法并非自性实有，唯是缘起假立显现而已。因、果、体三与上述比喻相同，因缘聚合时则现，正现之时亦是无生大空性的本体，如此现而无自性、缘起性空的甚深义理，请详见于《定解宝灯论》第五问答义。

　　在因缘缘起的基础上所假立的轮涅诸法，如怙主龙树菩萨云：“知此诸法空性已，一切业果依缘起，希有又此极希有，希奇又此极希奇。”这种缘起法的甚深道理，唯有我等大师释迦牟尼佛才能无倒宣说，其他外道的所有论师都未能如实地宣说这种甚深见解。故于《中论》中云：“我稽首礼佛，诸说中第一。”在古印度有很多种外道，约有三百六十多种见解，其归纳为六十四种，再为归摄即常见、断见两种，这些具有外道见解的论师们虽然创立了各种各样或千奇百怪的教派，但实际上都未能通达无我空性的正见。如胜论外道虽许外境色法如梦如幻，但究竟亦未通达无我空性，并且以此见解引起的是遍计执著，因彼建立了一个具九种或五种或不可思议功德之我为独立实有。从外道的甚多典籍中亦不难易知，彼等从未提及过缘起性空的甚深道理，虽然他们的论典中有讲到如梦如幻的世俗法与实相、真理、真如、法界等胜义谛的名词，但这些名词与中观中所诠示的意义却有天壤之别，其根本亦未能通达释迦佛陀所宣说缘起性空的甚深义理。所以内道的缘起法是最胜无上的，故被尊为诸说中的第一。就连印度古今的外道物理学家等所有教派的论师们，均称佛陀所说的缘起法是诸说中的第一。此缘起性唯依内道的佛经与龙树等诸大菩萨所宣说的正确理论方能通达，此能成立的甚深见解亦是一切教派中绝无仅有的。怙主龙树菩萨在《回诤论》中云：“若谁有此空，彼有一切义，若谁无空性，彼一切非有，诸说空缘起，中道为一义，无等第一语，敬礼如是佛。”又于《七十空性论》中云：“由一切诸法，自性皆是空，诸法是缘起，无等如来说。”又于《六十正理论》中云：“若有许缘起，诸法如水月，非真非颠倒，彼非见能夺。”又于《出世赞》中云：“戏论说众苦，自作及他作，俱作无因作，佛则说缘起，若法从缘起，佛即许是空，说法无自性，无等狮子吼。”此等唯说由缘起因故自性本空，因此缘起义现为大空性本义即是龙猛菩萨不共之宗。月称论师在《显句论》中云：“无论何宗承许诸法自性本空之观点皆可成立，诸法皆为缘起显现故本体空性，凡许空性，即有缘起，由缘起性故，安立四圣谛亦极应理。由缘起故乃有苦谛，若无缘起，则不生苦，彼无性故即为性空，若有苦者，则于苦集、苦灭、趣苦灭道皆可成立，故于认知苦谛、断除集谛、修持道谛、现证灭谛亦得成立。如果有知苦谛等，必有向、果及其安住诸向及诸圣果的圣者。若有住向果者，必有僧宝，有诸圣谛即有正法。若有正法及僧伽者，亦能成立有佛，能如是成立三宝。”由此世出世间一切诸法的分位差别与所证功德以及善不善业果报等一切名言皆能成立。故《中论》云：“以有空义故，一切法得成，若无空义者，一切则不成。”又云：“若一切不空，则无有生灭，如是则无有，四圣谛之法。无四圣谛故，亦无有法宝，无法宝僧宝，云何有佛宝。”当知中观所说缘起性之空与世间人所认为无一物之空是截然不同的。月称论师在《显句论》中云：“有部宗对中观师说，若汝安立诸法皆无自性者，则如世尊说自所作业自受异熟果报，此等一切岂非皆为汝破，如是谤无因果即成无见者。中观师驳曰：我宗并非无见者，而是在破除有无二边，光显能往般涅槃城之中道义，未说诸业作者果报等是断无，应能善立彼无自性。若谓所立无自性者，则于能作所作皆不应理，此咎仍在。驳曰：此过非有，唯有自性不见作用故，唯无自性见有作用故。”又于《中观四百论释》中云：“我非说无事，是说缘起故，汝说有事耶，非唯说缘起故，汝何所说，宣说缘起，何为缘起义，谓无自性义，即自性无生义，能生性如幻现、阳焰、影像、乾达婆城、变化、梦幻、果义，空无我义。”此显由许缘起，能除有事无事二边之理。由说缘起义即自性不生，故能遣除有事的实论，由能生如幻等果为缘起义，故能遣除无事的实论。《中论》云：“说有是执常，言无是断见，故于有无二，智者不应住。”中观师由缘起因而说业果等皆无自性之空，外道现世美(顺世派)不许业果等为缘起，不以彼为因，由未见现在有情从前世来、及经此世往后世等，以此为据而妄说没有前后等他世。其实彼二之“因相”有极大差别，成立无性的根据理由亦截然不同。如《显句论》云：“有者妨难说，诸中观师与无见者(外道现世美)全无差异，因为彼说善不善业与作者及其果报一切世间自性本空，诸无见者亦说彼无故。其实不然，此二观点根本有别，因为中观师说有缘起，由缘起故就性空门，说今世后世等一切皆无自性。而诸无见者却并非如此，以自之邪见了达后世等绝无，非能如实证悟，唯缘现世诸法行相自性，由未见彼从前世来今世、从今世往后世故谤无前世后世，同于今世可缘之事。”若谓，中观师与无见者“因相”虽有不同，但于通达前后世及业果无自性方面是相同的。破曰：此亦不同，外道现世美所许的无性是毕竟无之断无，中观师所许的无性是缘起性空，即世俗中有业果等缘起法。如《显句论》云：“彼等亦于诸法性通达为无，由此见故亦是相等。答曰：非也，因为中观师许世俗有，彼等不许故并非相等。”总的来说，有者所说的无性空，并非善妙空性，故当以理遣除，否则若诽谤般若经与法等必将堕落恶趣。如《中论》云：“若恶观其空，少慧受衰损。”

　　初学者若未消除业障，亦未依止善知识系统地闻思中观教理，是难以获得中观正见的。如《中论》二十四品中云：“由知诸劣慧，难达此深法，故于说正法，能仁心退舍。”又《宝鬘论》云：“此法甚深故，知众生难悟，故能仁成佛，欲舍不说法。”宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中云：“应于能得正见之因，以善护所受净戒为本，多门策励修积资粮、净除罪障，亲近善知识勤求大乘教法，精进闻思修行善也。”故具智慧者应于了义经典及中观等清净释论所宣说缘起性空的甚深义理生起殊胜信解。特别是印度应成派的佛护论师、月称论师及雪域大法王无垢光尊者与全知麦彭仁波切等已无余尽解圣者父子(龙树、圣天)所有密意最极深细的微妙处，即依缘起对无自性法及法性现为因果之理，应当深生定解，以至他人无法倾动之位。本来佛有各种各样的功德，揭示缘起法的特性乃为佛陀的一种特殊不可思议之功德，亦是不共于其他任何教派的殊胜功德。

　　虽然上述五大因是中观应成派与自续派共同的理论，但二派分别在运用五大因来抉择的方式却有着本质上的差别。自续派是以与他宗共同承认的三相理论，力图从正面去推出无自生、无他生等空性的结论，故为自续理论。应成派则是完全以他宗自许的三相理论，亦谓“他称”理论来抉择诸法无自生、他生等离戏大空性，故为应成理论。如破自生时，自续派以三相理论推测说，自生不能成立，因为汝吾共许三相理论推测、观察的结果是，若许自生，会有无义生、无穷生的过失，故自续派于对方说，汝吾应当共许无自生的空性为所立。而应成派本来无有任何承认，然于遮破自生时说：自生不能成立，否则会有汝宗自许相违的过失。因为以汝宗自许之三相理论来观察、推断的结果，即诸法并非自生，否则会有无义生、无穷生的过失，以此间接上汝宗应许具有了自许相违的过失。故应成派于对方说，汝等必须承认没有自生的空性为所立。总而言之，自他共许之三相理论，为自续理论，仅以他宗自许之三相理论作如理的推断为应成理论。

　　由于应成派所抉择的是出世入根本慧定的大空性，如是安住法界的究竟本性中本无任何能立、所立，法界本离一切分别、一法不立故。彼派论师亦是在不离法界本体的同时，借助他宗自许之理论来抉择诸法的本来空性，逐层剖析彼许之对境及其执著。

　　观察诸法实相的胜义理论——五大因亦是显密共同的理论，如于密宗中的《法界宝藏论》、《直指心性注疏》

　　以及印藏圣境大德们著作的《大幻化网注疏》等中，特别是在抉择远离四边八戏的胜义大平等时都共同用到了五大因，乃为真实超离四边八戏的无上理论。故于上述五大正理切莫人云亦云，或仅依诸大论师的言语来照本宣科，相对于真正希求解脱的人来说，应该用心深入细致地思维、反复推敲、仔细观察、系统理解是极为重要的。

　　二者．不共四大因：印度中观应成派的佛护论师在《中论释》、寂天菩萨在《入菩萨行论·智慧品》、月称论师在《显句论》及《入中论自释》、扎雅阿楞大论师在《入中论广疏》等论典中皆已讲述了应成派的不共理论，并以应成派的观点来抉择了般若经与龙树菩萨的究竟密意。雪域中观论师们所著作的诸论典中对彼等观点又作了广泛的抉择。诸如前代中观论师所著作的有关中观方面的诸论典与无垢光尊者的《宗派宝藏论》及《如意宝藏论》、萨迦派荣顿巴尊者的《入中论释》、果仁巴大师的《入中论释》、噶举派噶尔玛巴的《入中论广释》等论典中都如是宣说了应成派的不共理论，彼诸论师在论中运用此等不共理论时，虽然安立有名称与分类的不同，但对此分类众多的理论，皆可归摄于三种或四种不共应成理论之中(此三种是他称三相理论以外的)。上述彼诸中观论师在运用不共理论所抉择的观点都比较类似，只是与格鲁派所抉择的八大难题有所不同。

　　应成派的不共四因：即汇集相违之应成因、根据相同之应成因(是非相同之类推因)、能立等同所立不成之应成因、他称三相之应成因。

　　在尚未分别诠释不共应成理论之前，为能简明易便地了知此不共理论，引用恭尊云灯嘉措的《知识总汇》(又译为《所知藏》)中云：“汇集相违之应成因，是由他宗所许之立论(能立)而发其不承认自己应有的太过；根据相同之应成因，即上述应成之过唯遍(唯一遍满)，在他人的意识面前依靠比喻作一定的说明；能立等同所立不成之应成因，宣说由此所发应成太过之力使他宗无法回辩；他称三相之应成因，以上述三相应成理论于敌宗分别识面前真实安立他称(许)之宗法、同品周遍、异品周遍后，以他称之因(理论)于他的心相续中能够生起比量。应成派不共同的四大理论，可以用于破四边生的任何一边上，此处主要以四边生为例而稍作宣说。

　　首先以理遮破外道数论师承许自现或自生的观点。彼宗认为诸法在因位时已有，才能如是产生，无则不能生。譬如，芝麻本具油性，故能出油，石沙本无油性，故不能出油。对此以理破曰：若许诸法是有而生者，此生应成无义，因位时已有故，此为汇集相违之应成因；彼宗若谓：此者不定(不定似因)。破曰：应成无穷生，已有再生故，此为根据相同之应成因；彼宗又谓：此二不同(因时已有与后生之有不同)，如泥团中尚未明显之瓶可生，已明显之瓶不能复生，此二有明显与不明显的差别故。破曰：泥团中有不明显之瓶与所立相同(因为泥团上有不明显之瓶故可生)，此为能立等同所立不成之应成因；是故外内诸法不自生，已有故，此为他称比量之应成因。

　　复次，破析内道有部宗承许他生的观点，种因与芽果二者的自性应成非异，芽由种生故，此为汇集相违之应成因；彼宗若谓：此者不定。破曰：如是许者，应成火焰生黑暗，因为自性互异，仍能生起故，此为根据相同之应成因；彼宗若谓：此二不同，于有无能生的力上有差别。破曰：此与所立相同(在有无能生之力上有差别，故种子能生芽、火焰不生黑暗)，此为能立等同所立不成之应成因。种因不能产生芽果，以种芽二者自性非异故，此为他称比量之应成因。

　　复次，破斥裸形外道妄计自他和合共生的观点。彼等认为瓶盘从泥体中生即自生，又依陶师、绳、水等而生即他生，此二义和合故为共生。对此观点应用遮破自、他各别生的理论来予以遮破。《入中论》云：‘计从共生亦非理，俱犯已说众过故。’

　　复次，破析外道顺世派妄计世间诸法无因而生的观点。若如是许者，世间诸法，现量应成无取无因，此为汇集相违之应成因；彼者若谓：此者不定。破曰：虚空中莲花的色味亦应成可取，无因亦可取故，此为根据相同之应成因；彼者若谓：此二者在有无自体上有差别(世间与空花有别)。破曰：此与所立相同(此二者在有无自体上有差别故，世间诸法可取而空花不可取)，此为能立等同所立不成之应成因。所以世间诸法并不是无因生，而是暂时生，此为他称比量之应成因。如是所说也。”

　　由于圣者入根本慧定时所觉受的法界本性是不可思议、远离四边八戏的，尔时对无遮与非遮、破与立均不作承许，因为此等唯是分别寻思的一种产物，并非诸法的究竟实相。然而在凡夫面前抉择胜义谛的大空性时，中观应成派则将分开二谛等作为不共的所破法。在以共同五大因与不共四大应成因来摧破一切有无诸边戏论时，应安立大无遮见的观点。当知在抉择胜义大空性的众多理论中，中观应成派的不共理论是至高无上的，因其不分二谛、不作任何承认，并广泛、深细地抉择了诸法的究竟本性，令世间诸众能借助此理相似地明了圣者们入定智慧的境界，如实依修后，亦能证得大乘圣者的果位。

　　下文分别诠释不共四大因的破析方法。

　　汇集相违之应成因：应成派在以正理观察外道诸宗及内道有部、经部、随理唯识等宗派所许的观点而互相辩论时说：以理论抉择汝宗的见解与立宗的根据(教义)有直接相违的过失，此为汇集相违之应成因。例如破自生时，外道数论派许稻种与稻芽，此因果二者是一体，才能自生(自现)。中观师驳曰：此许观点有相违的过失，因为实有一体的因果，不能自己生自己，若生复有应成无义生。数论师回辩说：此不一定，因果虽是一体，其果在因位时就已成立，但有明显与不明显的差别，不明显果可以产生，而明显果不能再生。尔时中观师又以第二因来对彼宗所许的观点作如理的类推与分析，并予以相应的破析。

　　是非相同之类推因：“是”指明显果，“非”指不明显果，汝宗认为不明显果可以由自生起，明显之果不能再生。其实这样的立宗根本不符合道理，若明显之果不能再生，不明显之果亦同样不能生起，以是非相同之类推因而能知之。数论师辩护说：此亦不定。中观师破曰：汝许不明显之果应该不是从自己生，已有之故，比如孩子已经出生就不必再生。彼宗若谓：这不一定，虽然已有，但仍可成立(自生)。中观师破曰：如果已有尚须再生者，那么明显之果也应能再生，因为汝许已有仍可再生故。数论师辩护说：明显与不明显之果不相同，明显之果不能再生，不明显之果能生故无过失。所谓不明显者，犹如未成宝瓶前的泥土，泥土上应有已成之宝瓶，只是不明显而已。比如木桩插入土中不见，并非木桩没有，而是隐藏于地下不见，或如浓云蔽日时，不见太阳并非太阳没有，而是以不明显的方式隐存着，故不明显果可许再生、是有义生，亦不成无穷生的过失。假使已明显果尚须再生者，非但无有意义，且有无穷生的过失。为此以第三因来予以破析。

　　能立等同所立不成之应成因：所立指他宗所说“诸法皆为自生”，若不自生，则就无法可成，法若无者，应如石女儿、龟毛、兔角、虚空一样永不能生，如是一切有的法早就已有，无的法就全然不生。如果不明显之果不生，那就再找不出一个生起之法。因为明显之果不生，未有之果亦不能生，岂不是永远找不到一个存在之法，所以成立自生是极为应理的。中观师破曰：没有的法不生是汝宗之所立，既是汝宗的见解，亦是汝等之立宗，若以中观正理观察则此许观点根本不能成立，亦毫无真实能立的理由，仅仅是立宗而已，此能立等同于所立，故皆不得成立。现在外道数论师从道理上已是理屈辞穷以致瞠目结舌、无话可说，因彼首先说“不定”，以理观察后说“不成”。而于正理面前又是一定、成立的，至此数论师已是辞穷理尽，再也无法继续讲述诸法有自生的理由。中观自宗本无任何承认，都是借助他宗自许的理论来衡量抉择他宗观点，诚如以子之矛攻子之盾。如果汝等还要耽著自己的邪宗，那就不值一辩。月称论师在《显句论》中亦说过：凡是不接受道理根据者，如同疯狂人一般，应该远离或置之不理。若能接受道理，以应成理论则能彻底遣除彼等因遍计执著所引起的观点，舍弃自之邪宗，承许无自生的空性。萨迦班智达在《量理宝藏论》中云：“故智者应成辩答，公有四解脱法门，若无法倒转答辩，随行彼子真实宗。”一般来说，智者们在如理辩答时，皆不超出四解脱法门，即不定、相违、不成、承许，在随理论观察时，若有不能说不定或相违或不成，只能说承许的这种情况下，应当舍弃自己的邪宗而随行真实之宗。为如是接受道理者，遣除外道论师的邪宗知见，明示殊胜正见之理，故应成派继续引用他称三相理论作进一步分析解说。

　　他称三相之应成因：以上述三种不共应成理论对数论派所许的观点作了较为系统的破析后说：一切诸法不应自生，因为有义生、有限生故。应成派在解说此理时，于数论师的心相续中逐渐生起了如是三相理论的比量。

　　所谓三相者，是指为能如实领悟所量未知事物而例举之正因所应具备的三支，即宗法、同品周遍、异品周遍。

　　宗法：即量中之第一支。于宗所有无过欲解前陈之上依理立量，确立有此因者，名为宗法。比如虽然未能现见火、水，但由见有烟及水鸥，以此比量则知其处必定有火及水，比量中有，或于所诤前陈有法之上，定有此因能成立。

　　同品周遍：即因法立量中的第二支。唯于立量之同品中确定为有。如云：“若是所作性，则遍即无常，有烟故知其有火。”皆存在于同品之中，或所立者与因(能立)相同。

　　异品周遍：即因法立量的第三支。与立量所立事物反义相属，故于立量异品之中决定是无。如云：“若其是常，则遍即非所作性。”异品中无，与所立反，即与因(能立)相反。

　　通过上述能破(胜义理论)的抉择了知诸法毫无实体、本来大空性，同时亦知道了一切世俗诸法皆来源于心(作者)，其实心的本性亦是大空性的智慧。由此可见，了达此等能破理论是甚为重要的。由于印度、雪域特别推崇的《中论》、《中观四百论》、《入中论》等论典中在抉择诸法本性，彻底遣除实有疑惑等时均用到了此等理论，是故若能了达上述理论，则能精通中观诸论的甚深义理，以此便能遣除相续中储存已久的业惑与实执。若未如是通达，或于中观经论的字句上滑冰者，如鹦鹉学舌般的寻章摘句，则对遣除疑惑与实执根本无济于事。

　　三、彼二之差别(自续派与应成派能破理论(因)之差别)分二：他宗，自宗。

　　他宗：宗喀巴大师与其弟子克主杰等认为，中观自续派应该承许自相实有的三相理论，中观应成派勿须如是承认。此亦如上所述，因为他宗论师有不可思议的必要性，故以大悲心、巧施方便法门而建立如是不了义的观点。实际上自续派从未建立过如他宗所说那样的观点，并以理论观察分析，彼宗将来亦不必如是承许。在上述所破时对他宗认定自续派所许的观点，已用教理作了较为系统而如理的评析。如果他宗弟子一定要固执己见地认为自许观点最为了义，那么自续派在以胜义理论破除四边生的所立时，应成安立自相实有之法。

　　自宗：根据宁玛派大法王无垢光尊者、全知麦彭仁波切的观点来分析，中观二派所许胜义理论之差别分五：即宗法(有法)之差别，所破法之差别，所立承许之差别，因(能立)之差别，比喻之差别。

　　宗法之差别：中观自续派在尚未遣除分别二谛的执著、着重抉择相似胜义的单空时，不破显现的有法，亦就是将自续派与他宗面前共现之色等诸法，作为三相中的第一“宗法”。比如“声音”部分外道者许为常法，内道弟子许为无常法。虽然声音乃为彼等共许之宗法，

　　但其是常、无常等则有一定的诤论。同理自续派在抉择单空、分开二谛时，承许诸法在胜义中空性，在名言谛中实有，故将色等现法作为自宗、他宗共许的宗法。然而此在胜义中是否实有则有较大的辩论。

　　中观应成派不分二谛，着重抉择真实胜义谛的大空性时，无论世俗中有或胜义中无等所立、承许悉皆远离，不仅胜义中没有，且连凡夫众生的有分别识与无分别识面前所现世俗诸法的一切自相、总相都一并破除，如是不会有共许之宗法所在。全知麦彭仁波切在与扎呷活佛的《辩答日光论》中说：“虽然自续派于名言中许诸法实有与应成派在名言中亦不承许实有法的差别，是诸宗共同承认的。自续派在着重抉择胜义之单空时，仅许实有存在之空性为相似胜义谛与世俗谛不破现法。而中观应成派着重抉择远离一切承认的大中观、真实胜义谛时，根据胜义理论抉择，连名言谛中亦不承许自相实有之法，无论显现何法，其本性均离一切戏论，此与圣者入根本慧定的境界相同，乃为无缘大空性的本体。”全知麦彭仁波切又在《遣除单秋疑惑论》及与沙格西的辩论书中亦有同样的论述。

　　所破法之差别：见前文所述他宗、自宗认定自续派与应成派安立所破法的差别而如是了知。

　　承许所立之差别：自续派在否定有生等的同时，又肯定了无生等所立法的存在，此许观点的主要原因是在着重抉择单空时分二谛、加胜义鉴别。应成派不但否定了有生等，而且直接间接皆不承许无生等为所立法(远离一切承认的观点)。其主要原因是在着重抉择大空性时不分二谛、不加任何鉴别。全知麦彭仁波切在与沙格西的《辩答日光论》中说：无论应成派还是自续派，显现任何诸法皆以破四边生及离一多体的胜义理论来予以遮破。在破析每一法的所缘境时，其离戏之义均不能一次性安立，因此从表面上看来，在破析的所缘境上，似无任何差别。然于究竟上，则以胜义中有无承认作为判定自宗的标准(二派各各自宗的界限)，二派之间的差别仅在于此。”又于《澄清宝珠论》中云：“由于无始以来的贪等实执熏习，无有生起远离四边智的机会，为此应当首析诸法在胜义中无，使之生起如是的心所智慧。故于中观自续派的诸论典中明显可见将诸经论中所述破色等之相(法句)，均诠释为遮破实有之单空义。因而在抉择暂时道的时候，应许胜义中无生，世俗中有生等显现法，亦是不能破除的，由名言量能以成立诸法有自相。不然彼显现亦根本不成立，故于所破法应加胜义鉴别，即胜义中无，世俗中无欺而存在，如是分二谛各处的安立方法，于初学者意前是极为适宜的。”又云：“具德月称论师与寂天菩萨等，最初着重抉择离四边的各别自证智慧，悉已遮遣了世俗中所成立的自相，无有二谛各执之境，抉择为现空双运，已达胜义实相的见解是远离一切承认的。”又在《中观庄严颂注疏》中亦如是宣说。

　　因(能立)之差别与比喻之差别共述：自续派之因(能立)与比喻是自宗、他宗共同承许的，应成派的因与比喻仅仅是他宗一方所承许的。全知麦彭仁波切在《遣除单秋疑惑论》中说：“月称论师讲述了他称因与比喻等遮破的次第。”上述诸差别法若分述约有五种，全知麦彭仁波切在与沙格西的辩论书中归纳说：“三相理论，若于自宗、他宗面前共以正量成立的理论来抉择无生空性，此为自续派的胜义理论。三相理论，若仅仅是他宗一方承许而借立的理论来抉择无生大空性，乃为应成理论。”

　　这里容易引起的一个误区是：应成派仅仅承许他称三相理论，是否无论何时亦不承认自续理论呢？其实并非如此，应成派在抉择大般若的无生大空性时，虽然皆以他称理论来予以遮破，胜义中本无任何承认故。但应成派在随顺世间众生、安立名言谛时，同样亦承认自他共许的三相理论。比如现见烟因，以此推知有火，又如依身、语之相来判断他人是不是苏醒大小乘种姓者，又依身、语之相来判断彼人是不是不退转菩萨，如是前世、后世等皆依三相理论能以成立。自他共许之宗法、所立、因、比喻等在这样的基础上皆能成立。大法王无垢光尊者亦于《如意宝藏论自释》中云：“自续派破除了常法与我等，又安立了无常、无我等，而应成派自宗本无任何破立，仅依他称理论来解说般若大空性。”

　　在雪域主要以宁玛派自宗的观点讲述了应成理论与自续理论的差别，此等都是印度中观二派论师的真正观点。在《般若灯论·广疏》中云：“内生处(眼耳鼻舌身)之任一皆为宗法，因(理论)与比喻都是自他共同用来抉择所立法无自生的理论，此所立的有，是自他共许成立的有，自续派许为无自生。” 同样智藏论师在《二谛论·自释》中云：“比量之因与所比量之法都是自宗、他宗面前显现的宗法，此宗法、所立法、比喻皆能如是安立。倘若二宗面前不成立宗法与所立法等，则于心相续中不会生起真实的比量。”应成派所说的宗法等，是仅由他称理论成立的，其自宗本无任何承认故。月称论师在《显句论》中说：“在与他宗进行辩论时，如果中观自宗亦有承认，则于他宗所发的妨难，就难以彻底遣除。然而中观(应成派)自宗根本没有任何承认，仅仅是引用他称理论来作如理的推断与抉择，遮破他宗自许的观点为竟。凡是引用自续理论的宗派有时候会获得与敌宗相同的过失，我等应成派不引用自续的比量，因为胜义理论(比量)唯具遮破他宗所许观点的作用故，凡是引用应成理论即能破除有承认之宗，他宗若不舍弃此有偏袒的执著，必有一定的过失。并引用了龙树菩萨的《回诤论》说：‘倘若现量等，衡量成立法，抉择破或立，无故吾无过’。”本论亦云：“如石女儿自性生，真实世间均非有，如是诸法自性生，世间真实皆悉无。”月称论师又在《入般若波罗蜜多论》中云：“破立二者均应遣，真胜义中无破立。”寂天菩萨在《智慧品》中亦云：“若实无实法，皆不住心前，彼时无他相，无缘最寂灭。”

　　由于自续理论与应成理论之差别以及立宗有所不同，故于讲述胜义理论的差别时，前代中观论师、嘎举派的中观论师、萨迦派的果仁巴大师等所许的观点与上述宁玛派自宗的观点亦有大同小异，只是在讲述彼二宗派的根本差别时，对自续、应成各派所下的定义不同。果仁巴大师等认为二派之间根本在于引用应成理论与自续理论的差别。宗喀巴大师在《中论释·理海》等中指出，中观二派的主要差别在于安立世俗谛时，应成派许一切名言诸法皆因众生的执著而产生，即分别心安立所幻有，毫无堪忍的自体，故不应安立为自相实有法，而自续派认为世俗诸法应有堪忍的实有自体。其弟子克主杰等亦作了同样的论述。宁玛派自宗全知麦彭仁波切在《文殊上师欢喜教言论》中云：“了达单空的假相胜义，有如是承认而着重宣说者，即是中观自续派的定义；真实胜义中远离一切承认，着重抉择大空性而如实宣说者，即是中观应成派的定义。在对二者下定义时，仅以名言中有无承许自相实有与胜义理论抉择的差别等来作区分者，是一般差别，在上述定义中已含摄故。复于有无承认，名言中是否安立自相实有、抉择无生大空性的应成理论与自续理论是否加有胜义鉴别的关要，主要亦由上述的定相力所产生。”

　　宁玛派自宗认为，其实自续派亦不承许单空为究竟实相义，最终所许的胜义谛，亦是远离四边八戏的大空性，尔时不承许任何破立之法，此与应成派根本无别，在印度自续派诸大论师的论典中明显可见。如清辨论师在《掌珍论》第三品自释中云：“暂许单空为相似胜义，究竟没有任何承认，并安立无分自证的见解是远离一切承认的。”又于《归摄中观精华论》中云：“于假相胜义，真实胜义中，后者非意境，无任何分别。”又于《般若灯论》等中引用了义般若经论释云：“胜义谛是远离一切言思之境，寂灭一切戏论，乃为诸法的胜义本性。”又于《中观宝灯论》(被诸大论师们共称为将一切班智达、成就者的修法窍诀归纳总汇的一部殊胜论著)中云：“究竟的修法，超离一切寻思，不住任何诸边，分别心于任何法的本性中亦不生，应安住于什么都不成立的本性之中。”又如智藏论师在《中观二谛论自释》中云：“破除了一切生、住、灭，抉择为无生、无住、无灭之后，指出究竟的胜义空性中并没有什么可作破立之法，乃为真实明无遮也。”又如菩提萨埵在《中观庄严颂》中云：“生等无有之故，无生等亦不容有。”又在广泛抉择单空胜义谛以后说：“真实义中诸戏聚，彼等一切中解脱，纵使若依分别心，则成世俗非真实。”又在彼之《二谛论·难题释》中亦有相同意义的论述。其弟子莲花戒论师在《中观庄严颂·难题释》中云：“暂时可以建立一个属于无边的单空空性，其单空在胜义谛本性中并不存在，因为胜义谛已离四边八戏故。”等如是所说也。

　　关于自续派为什么要着重抉择暂时单空的这一问题，清辨论师在《掌珍论》中云：“无真世俗谛，而上正高楼，智者非应理。”也就是说观待究竟的胜义谛而言，单空为真实世俗谛，亦是证悟真实胜义谛的一种方便途径，如同登上高楼的阶梯。倘若不具单空之方便，欲证究竟胜义谛者，智者们认为这是非理之行。为此全知麦彭仁波切总结说：中观自续派着重抉择的是菩萨出定位中的修法，尔时虽有不灭的显现法为根识现量所见，但了知为如梦如幻般无实有而存在，故亦不执著为实有。中观应成派所抉择的是菩萨入定位中的修法，现量见到的亦是远离四边八戏的大法界本性，尔时无有任何承认，亦不分二谛，不加胜义鉴别等，轮涅所摄的一切诸法一味大平等性故。对此设有疑问：既然自续派究竟的所立与应成派一致无别，并且彼宗暂时所许的观点，亦被应成派认为是菩萨出定时的修法，那么彼二派之间是否根本不必要辩论了呢？全知麦彭仁波切又在《澄清宝珠论》中为遣除此等疑惑而答曰：“从究竟的意义而言，虽无任何差别，然于解说论典的方式上则必有差别。比如清辨论师说：佛护论中于所破法未加胜义鉴别等有过失，后来月称论师对清辨论师的此等观点进行了系统的破析。是故中观二派之诸大车们究竟的密意，虽无任何差别，但侧重抉择真胜义与假胜义的解说方式则有所不同。”又在《文殊上师欢喜教言论》中作进一步回答说：问题关键在于自续派是以抉择胜义谛的胜义理论来抉择了单空，故与应成派的分歧依然存在。佛护论师在《中论释》第一品中破四边时不分二谛、不加胜义鉴别。清辨论师认为此许会导致诸如没有立宗、不能遣除他宗的妨难及比喻，认为如是成立会有很多过失。后来月称论师在《显句论》中为佛护论师的观点辩护说：由于究竟的大法界中离一切戏论故本无任何承认，勿须分开二谛，亦不用加胜义鉴别等。如本论云：“若谓自相依缘生，谤彼即坏诸法故，空性应成坏法因，然此非理故无性。”此义将在下文颂义中作进一步系统的解说。

　　自续派的清辨等诸大论师以胜义理论抉择了单空的相似胜义谛，并暂许此为了义，其实胜义理论是用来阐明远离四边八戏之大空性，不可能抉择出一个存在空性的假相胜义谛。从自续派论师在究竟上否认单空为胜义谛而安立此为真实世俗谛这一点来看，不难了知，其目的显然是为了方便接引下根弟子，暂时将不了义说成了义，亦为增强彼诸信心，待彼等修行有了上进，逐渐证悟单空见以后，再进一步引向究竟的胜义谛之道，如是充分体现了大菩萨的慈悲本怀与方便善导。

　　全知麦彭仁波切在《中观庄严颂注疏》中云：“此乃抉择胜义的差别，总应了知诸大车们出定、入定的关要，其究竟的密意都是等同无别的。”又云：“菩提萨埵的《中观庄严颂》中，亦是首以无垢妙慧来衡量分别的二谛，安立名言谛时随顺随理唯识的观点，于胜义谛则随清辨论师着重抉择单空的观点，究竟时遣除分别二谛等一切执著，抉择入根本慧定的无别智慧境界，即真实大中观的究竟胜义谛，尔时远离一切承认。所以中观二派的究竟密意本来没有任何差别、取舍、破立，是一味大平等性的。有者疑曰：既然如此，应成派诸论岂不是无有意义了吗？答曰：并非无义，因为应成派的见解是远离一切戏论、一切承认的大中观，其胜义理论着重广泛抉择的所立是胜义谛的大空性，而自续派仅仅是略述而已。”又云：“自续派与应成派于世俗谛和胜义谛都是无二的，入定的根本智慧与后得分别二谛的妙慧，只是侧重的反体不同而已，应如是了知。”

　　上述中观二派诸多暂时的辩难处与究竟密意一味之观点等，是印藏诸大论师们尚未系统讲到的，因此全知麦彭仁波切在《文殊上师欢喜教言论》中说：“仅以自力难以如实地解说此等甚深义理，但我唯依成就者具德荣素班智达与大法王无垢光尊者善说的教证义以及持明传承上师的加持力，而今才如实地解说了此等关要。如云：虽许广泛宣说者，知受深义者极少， 若有明智贤舌般，当受极深妙法味。又云：现量确定正理之窍诀，此乃文殊欢喜之雷声，未能辨别宗派如睡眠，遇此胜理刹那而惊醒。”

　　全知麦彭仁波切以其不共深邃的大圆满金刚智慧，根据印度中观二派暂时互为辩驳的论典，真实地揭示了彼诸暂时的差异以及究竟上的一味无别，此于印藏历史上亦尚属首次。

　　如是以胜义理论抉择了人我、法我等诸法是般若大空性，对此若仅仅停留在依闻思的智慧或文字般若来遣除疑惑、生起中观正见尚不足够，因此凡欲消除业障、遣除实执种子、调伏烦恼相续，获得真实解脱者尚需进一步实修涵摄一切禅定的止观双运之殊胜法要，才能促使已生起的中观正见增胜、稳固，以致获得一切智智果位。

　　第三、在正见的基础上修习空性法要分二：止观双运之义，修法次第。初者分解说四门：分别止观之定义，止观摄一切定，修习止观双运之利益，修习止观双运之必要。

　　分别止观之定义(体相)：“止”梵语音为“奢摩他”，义为寂止。所谓的寂止，是指心不外散，亦不往内昏沉、掉举，极为清晰的一心专注某一所缘境，如是寂然不动之心为寂止。“观”梵语音为“毗钵舍那”，义为胜观。所谓的胜观，是指观察法性的妙慧与现见法性之无漏智慧为胜观，亦就是在寂止的基础上了认诸法本性的无漏智慧。宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中说：佛陀的经典、至尊弥勒与无著菩萨等诸论典，以及其余修习次第等诸论典中所广泛抉择的止观相，都是一心专注某一所缘境的本性，刹那亦不散乱为寂止；以甚深正理于所知法的本义作相应抉择而认知本性的妙慧为胜观。止观的详细修法在《解深密经》、《菩提道次第广论》、《大幻化网光明藏论》等论中有详明的广述。

　　止观摄一切定：譬如一棵大树，其枝叶花果虽然繁多，但总以树根为本，如是佛经中说大小乘虽有无量的三摩地，然其根本总摄于止、观之中。如《解深密经》云：“如我所说，无量声缘、菩萨、如来有无量三摩地，当知一切皆此所摄。”是故欲求正定者，切莫寻求无边差别门，应当恒求一切等持总摄的止、观而修学。如莲花戒论师在三次第修习之下篇次第修法中云：“世尊虽说诸菩萨之无边等持差别，然止观二品皆能周遍一切三摩地，故应说止、观双运转为道用。”中篇次第修法中亦云：“由此二品能摄一切三摩地，是故诸瑜伽师应当恒时修习止观。”

　　修习止观双运之利益：小乘、大乘、世间、出世间的一切功德皆依止观而生。如《解深密经》云：“慈氏！若诸声闻、若诸菩萨、若诸如来，所有世间及出世间等一切善法功德，当知皆依止、观所得之果。”

　　修止观双运之必要：倘若仅修寂止或胜观任一尚不足够，故当止观双修，比如在夜间为赏视壁画而燃亮灯烛，若灯明亮、无风扰动，方能明见壁画诸像。若灯不明或有风动，则不能明见一切色像或见亦模糊不清。如是为观甚深义故，亦需定解真实义之无倒妙慧与心一缘安住，不被分别业风所扰动者，方能明见真实本性。若仅于心不散乱而无分别定住，无有了达真实性之妙慧，则脱离了明见实性之眼目，如是虽于三摩地数数熏修，但终不能现证真实本性。若仅有了认法性之妙慧，不具备无所动摇的坚固禅定，亦不能真实明见诸法本性，如于浑浊的水中不能彻见水底一样，故止观双运至关重要。莲花戒论师在中篇次第修法中云：“唯观离止如风中灯烛，瑜伽心境散乱不坚住，不生明了智慧之光明，是故止观双修至关要。”《大般涅槃经》云：“唯诸如来遍见一切，止观双运故，由寂止力强，犹如无风灯烛，如是诸分别风不动于心。由胜观力强故，永断一切诸恶见网，不为一切分别恶见所伏。”《月灯经》云：“由止力无动，胜观如山王。心无散乱，安住所缘，乃为修习

　　寂止之相。证无我义，断我执等一切恶见，不为分别业惑所动，如须弥山王，乃为修习胜观之相。应当了知是此二差别之果相也。

　　二者(修法次第)分二：寂止修法、胜观修法。初者分三：前行、正行、利益。

　　一．前行：诸瑜伽士在修止的正行前应修六种速成寂止之因。

　　住顺缘处：即住于具五功德处。弥勒菩萨在《经观庄严论》中云：“具慧修行处，易得贤善处，善地及善友，瑜伽安乐具。”易于获得即无勤劳之丰衣足食；处所贤善，即无猛兽等凶恶众生及怨敌的居处；地上贤善，即无引生疾病之地；道友贤善，即良师益友并戒见相同；具善妙相，即昼无人流往来，夜静声寂。大法王无垢光尊者等对此归纳，主要即行者对所住的地方生起欢喜心，增上修法之功德等为顺缘处。

　　少欲：不贪求众多上妙衣服等事。

　　知足：虽得微少粗弊衣等常能知足。

　　断诸杂务：断除买卖贸易等世间行业，或于在家众与出家众亦不能过于密切亲近，或行医业算卜及星相等皆当舍弃。

　　清净尸罗(戒律)：于别解脱律仪及菩萨戒行均能严持不犯，于自性罪、佛制罪等一切学处等禁行皆无毁犯，设因放逸偶犯少许，速生追悔之心，依四种对治力进行如法忏悔，令得清净。

　　断除贪欲等诸恶寻思：有者因贪欲等招来杀身、捆缚之祸，及因贪业当来堕落恶趣等险难处有众多过患。又于生死中爱与非爱等事均为无常毁灭的本性，决定无有久留之时，终将必定分离，是则对此无常刹那生灭之法何值于贪恋呢？故当勤于断除贪嗔痴等诸恶寻思之分别欲念。上述二至六者于无著菩萨的《声闻地论》等中有详明广述，此处仅为摄要略述。

　　在修行时如果自心于外特别散乱、难以收摄之时，应当在自己的面前安置一尊庄严的佛像，双目注视着佛像。这样专注时，若心还是外散，则当一心思维佛的三十二相、八十随好等殊胜功德。如是令分别心暂得收摄，如果仍有少许分别妄念生起之时，则当专注于佛的顶髻与心间的卐字或任一佛的种子字。同时还应思维，佛陀为利众生曾发殊胜大愿，在六度万行的过程中为成办度化众生的广大事业而经受了无量苦行，最后降魔、成道、转殊胜\*轮等，如是思维后，分别心暂时被收摄住了。尔时若心又往内昏沉、掉举，则当采用另一种方法来进行调治，即观想自身内外以及屋内都充满了光明，或于自己的心间观想一个白色的A(阿)字发出白光，以此观想就能遣除昏沉与掉举。

　　在如是修习时当依毗卢七法。首于柔软舒适的坐垫上安住下来，双足金刚跏趺，跏趺坐者能令身门速得轻安等有五种功德；眼目微闭，垂视鼻端；脊椎端直，身体不能过于前屈、后仰，应当适中而端身正念，端正身者，令不生起昏沉、掉举、睡眠；肩臂平齐而住；头部微俯，不能过于低昂或歪斜一方；舌抵上腭，气息缓慢，出入自然，渐至微细无声；手结定印。毗卢七法如应地作好后，开始修皈依、发心。

　　皈依：皈依是佛法的基础，能启开正法之门，既是每一位佛弟子入门的基本法则，亦是趣入佛门时必不可少的先决条件。大乘者非以获得世间圆满与自我安乐、自我解脱为皈依的目的，而是为救度一切众生离苦得乐、发心成佛，为了成佛首先皈依。皈依的对境是上师三宝，皈依之本体是内在的一种殊胜决心，谓从今以后直至菩提间纵遇命难亦不舍离上师三宝，决心以佛陀为自己的导师、教法证法为所修之道、僧众为助道之友、上师为究竟怙主，如是发自内心诚敬地皈依上师三宝。

　　发心：菩提心是一切大乘的基础，亦是区分大小乘的根本差别之一。菩提心的基础又是四无量心。其分为愿心与行心两种。若于寂静处观修自他平等、自他相换、自轻他重等，以善心观念一切众生离苦得乐，甚至获得解脱成佛之究竟安乐，为愿菩提心的学处。进而以六度、四摄广行饶益众生的一切事业，为行菩提心的学处。

　　首先，略述对治贪嗔痴等粗相烦恼的修法。诸佛菩萨及诸大恩上师，以愍念众生之大慈大悲心，于大小乘的经论以及修法窍诀的法要中宣说了许多摄于止观中“寂止”的殊胜修法，以此便能摧伏(压制)五毒的粗相烦恼。

　　对治贪欲心之修法分三：不净观，丑陋观，白骨观。

　　不净观者：若于某一身体生起贪欲等执著时，则当了知身体是三十六种不净物组合而成的，所谓三十六种不净物即牙齿、头发、指甲、皮肉、骨浆、脓血、肝胆、肺肠等等。并于七孔排泄出来的诸如眼眵、口涎、鼻涕、屎尿等亦是臭秽不堪的种种不净物，如是以致数数观修。又为调治以致寂灭对色、形、触、供奉等贪著心，首于尸陀林及棺材中那沉静不动的尸体作推理、观察，则知自他身体悉皆无别，如是了知、数数作意观修后，能对治无明妄心等贪欲执著。

　　丑陋观者：分别有浮肿、虫噉、皮肉变紫、青瘀、紫黑色、腐烂、脓烂、皮肉零落之骨架、肢体分离的九种观想法。凡是对引生贪欲的身体观想为浮肿、虫噉等陋恶相，以此能有力地遣除粗相的触受贪执；又复观想皮肉变紫、青瘀、紫黑色而流溢脓血，如是观修后能遣除对肤色的贪执；又复观想皮肉坠落时的腐烂、脓烂及皮肉零落之骨架与肢体分离等，能有力地对治于形体生起的贪执心。

　　白骨观：若于色、形、触等耽著不舍而深生欲恼者应修白骨观，因为白骨观是贪欲心最有力的对治法。《俱舍论》第六品云：“为通治四贪，且辨观骨锁，广至海复略，名初习业位。除足至头半，名为已熟修。系心在眉间，名超作意位。”在四生中的胎生本性乃为骨体，故为寂灭贪执肉体之心应修白骨观。在如是修习时，首先观想足趾、眉间、额间的皮肉脱落，露出白骨，心专注于此而修，随后依次观想自己身体上下的皮肉亦在逐渐脓烂、坠落以至全都露出了白骨，如是观修胜解之力至白骨逐渐增多，从自身白骨渐遍一床、一房、一寺、一邑、一国乃至遍满大地及海量之际充满了白骨。于所广事，又复渐略而观，逐渐少至自身白骨，尔时仅于足趾观有皮肉，此外身体皆为白骨。又以胜解力观，如上所述，从自身白骨渐增、渐广至海量际，又复渐略观至自身白骨。尔时至额间的一半观有皮肉，仅于眉间拇指许露出白骨，并一心专注一缘湛然而住。依此殊胜修法决定能有力地摧伏贪欲烦恼之心。

　　对治嗔恚观修慈心：以三界轮回中的一切众生皆为寻求自己所欲的安乐，不欲感受任何痛苦，如是将心比心、彼与我同而数数作意。彼诸众生皆以无明痴心而颠倒迷乱，无意义地废舍了自己的善业与安乐，感受无量痛苦，念此甚为可怜。彼等亦曾多次作过自己的父母、兄妹、子女、堂亲、表亲、利乐自己之人、有善心可靠之人，对一切众生皆以如是十种作意来平等观想后，当以慈善之心来护念众生，为利众生获得安乐而发心，在自相续中必须要生起这样慈善的心所。如是生起慈心后，应反复修炼。首先从少数众生，观修渐至周遍一切众生而数数作意，安住四禅之一。以慈心故无一怨敌，当以慈善之心来观照十方世界的一切众生，如是安住而修者，乃为真实的慈三摩地修法。

　　修习慈三摩地的障碍是九嫌，因为修法时，相违慈心的主要是嗔恚心，其因是九嫌故。依慈三摩地之修力便能摧伏嗔恚烦恼之因。所谓九嫌：即是对自己过去作害、现正在作害、未来仍会作害的怨敌；自己的亲友亦当如是推知有三种；他人利济我之仇人亦当如是推知有三种，共为九嫌。以此观修而应数数作意。修习慈心将会获得人天护佑、非人保护、第六意识感受众多安乐、身体安乐、不为毒害、不为武器所害、所办事业无勤自成、以梵天为生处这八种功德。

　　对治痴心观修缘起法：三世内外的一切诸法皆为因缘缘起和合而生，此外无一造业与受果报的单独作者，远离常、断二边，如是抉择后反复观修至远离无明痴心为止境。

　　对治傲慢的修法是界之分类：傲慢分别有慢、过慢、慢过慢、我慢、增上慢、卑慢、邪慢七种。慢者：认为我与中等人相比，功德虽然同等，但亦超胜了下者而生起慢心；过慢者：认为我与上等人相比，虽然功德平等，但超胜了中等人的功德而生起慢心；慢过慢者：自居高位，认为自己已超胜了上等人之一切功德而生起慢心；我慢者：于五蕴生起我与我所执；增上慢者：自己本未获得上者之功德，却妄为自己已得而生起慢心；卑慢者：观待上者而言，我之功德虽有不逮，或悬差少许，但认为自己还是不错而生起慢心；邪慢者：其之所作本非功德而为过失，却颠倒妄执为功德而生起慢心。

　　寂灭七慢之方法：即是将自相续五蕴分析为地、水、火、风、空、识六界，又将前四大之每一大种分析至极微尘。其识分析为苦、乐、善、恶等异心，最后分至无分刹那。如是分析并依此观修，由三十六种不净物组成的身体，毕竟是尘的自体，如分类众多的青稞、大米堆聚时称为蕴。如是五蕴以妙慧来分析有五大类，每一类又可分析众多，并且此等皆为刹那生灭的本体，当以妙慧来反复观修而能摧伏对聚合体、独一体、常法相等所生起的执著，以此渐能了悟人无我空性的境界。

　　对治猛厉分别心之修法——数息观(安那般那观)：因为我们的分别心如同狂象、野马一样奔驰不息，通常难驯难服，刹那刹那起伏不定，绝大多数人都被那此起彼伏的分别心搅惑得心神不定、不能自主、苦不堪言。为能调治分别心，故遍知佛陀广设方便法门，令修行者首先收摄、调治粗相的分别心，如是逐渐能获得寂止之功德，其最有力的方法就是数息观。

　　在修习时，自己一心专注气息之呼、吸，如是数数观修后，就能收摄无始以来漂浮不定的分别心，使其集中一处、得到安住。呼气时意数十次：并次第不断、不乱而一心专注。吸气时，心随气进入，呼气时，心随气外出。在出气时，当意念气体从鼻尖垂直足趾之间而专注观修。如是呼、吸的气息，实际上亦为八种微尘所组成，随气而行之分别心亦是刹那法，这样认知观修后，逐渐就能收摄、摧伏无始以来那奔驰不息的分别心，使之寂然安住。

　　上述摧伏烦恼的几种修法，观待圣者而言，虽非真实的正行修法，亦不能直接根除一切习气种子，只是对烦恼的一种强力压制而已。但相对于具有粗重烦恼的初学者来说，其摧伏烦恼之力，是人生难得、寿命无常等修法不可比拟的。如同一位特别饥渴的乞丐，虽然必须饮用真实食品才能解决饥渴问题，但亦勿须饮用天人的甘美饮食，仅依粗茶淡饭即可。如是初入佛门之学修者，因五毒烦恼甚为粗重，首先若不采用强力办法而仅观一些普通修法，则不易摧伏贪欲烦恼等怨敌。如果一旦忘失了正知正念、被无明所转，则仅以一念之差而毁犯清净戒行，待身坏命终之后，只能毫无自主的被烦恼怨敌押送于地狱等恶趣中感受无量痛苦。因此佛说：“男女贪欲引大患，男欢女爱轮回根，淫恋情欲恶趣本，为伏贪欲烦恼敌，佛说二种甘露门，即不净观数息观，摧伏贪欲具强力。”无明乃众生之病因，重症乃众生之我执，以颠倒迷乱的我执妄心耽著而追求心理上、生理上所欲求的快乐，并颠倒辨别认知为常、乐、我、净而生起贪欲之心，当知贪欲是一切烦恼过患的根本，多数众生皆由贪之不得而起嗔恼、造诸恶业，特别是淫欲之贪最为严重，有贪中敌王之称。世间谚语亦云：“射人先射马，擒贼先擒王。”由于无明众生患有贪欲重病，当以不净观等修法来先疗重症疾苦。虽然不净观非为根除疾苦之特效药，但能有力地控制病情蔓延，故亦是良药之一。通过此等修法之教义思维方能明知世间诸法苦、空、无常、不净、无我等真理，以此理智就能对治贪欲恼病的发生，以致最后连根拔除。故此甘露妙药能助理初修者获得实际的利益、殊胜的甘露法味，真正享受到属于自己拥有的生命，不至于茫然无期的空耗人生而踏上真实的菩提正道。

　　二．正行：无论是修学显宗还是密宗皆需堪能自心、使之获得稳固而施设次第修法，行者亦应依次修行。彼亦，若断五过、依八种对治行、以六力、四作意、九种住心法，则如次生起五种定相，最终成就具足轻安的寂止。

　　一般来说，不成禅定有五种过患之障：即懈怠、忘失圣言、沉掉、不行对治、虽灭沉掉亦强行对治。前二者于等持之加行作障碍，中者于等持之正行作障碍，后二者于等持之增上作障碍。若欲断除五过者当依八种对治行：即信、欲、勤、轻安、正念、正知、思、舍心。前四者能对治懈怠，中二者能对治忘失圣言与沉掉，后二者能断除不行对治与强行对治。然则修习如是等持亦需具足六力：即听闻力、思维力、正念力、正知力、精进力、串习力。如是依次修持四种作意性的九种住心方便：即励力运转作意、有间缺运转作意、无间缺运转作意、无功用运转作意。九住心者：即安住、相续住、数数住、近安住、调伏住、寂静住、最寂住、专注一趣住、等持住。彼亦，以听闻力能成办安住；由思维力能成办相续住；正念力能成办数数住及近安住；正知力能成办调伏住与寂静住；精进力能成办最寂住与专注一趣住；串习力能成办等持住。前二种住心时依修励力运转作意；三至七种住心时依修有间缺运转作意；第八住心时依修无间缺运转作意；第九住心时依修无功用运转作意。在如是九种分住过程中将会出现五种验相：即动念相，如陡山泻水；获得相，如峡谷溪水；串习相，如大江缓流；稳固相，如大海离涛之平静；究竟相，犹如须弥山王。

　　如果依听闻力尚未获得等持者，当依信愿励力勤修，随于所缘之境，自心专注而修乃为安住；若心刹那不住，分别念动如闪电般时，应当数数修炼，并思维所闻等持之教义，尽力安住某一所缘(佛像或法句等)乃为相续住；如是安住难以为力之时，当以励力运转作意令彼安住。心如流星顿起分别动念，如是散乱时当依正念数数令心安住，如同将猛水引入渠道乃为数数住；尔时心之分别动念急猛，犹如纸片为风所吹，或如陡山泻水，故名为“动念相”，当此分别心难以安住时，如于猛水修砌水堤，义谓勿须怯弱而勇毅勤修。若心如野马极难驯服之时，当以正念之绳紧紧拴住，正知的主人当以勤作的缰绳驾驭彼马。此时正念稍有得力，分别心亦稍得稳定安住，不于外散、唯近所缘乃为近安住；尔时如禽贪著食物而飞往余处又复返回，亦不能降落住其食上，如是往来回旋、不弃此食，心于所缘亦稍得稳定而专注；复次，于三摩地稍生喜心，如蜜蜂在一处不住久时，速疾飞动、采吸花精，如是于禅定生起信解时，稍能调伏猛厉之分别动念乃为调伏住；尔时较前略易安住，故名为“获得相”，亦即初生等持或稍得暖相，尔时虽有心绪急躁烦乱之感，但与陡山泻水相比，此峡谷溪水稍微缓慢，义谓水流湍急般之分别心稍得平缓。尔时心于内在安住，如瓶中蜜蜂虽未外驰他处，但于瓶中亦不能真实寂然不动而爬行不息，如是自心虽定注所缘，亦未弃离所缘，仍在不断分别，故当了知于彼缘中不动而安住。如是住者，若起昏沉、掉举，则当思维别别如理之对治行，令灭种种自聚分别之障乃为寂静住；若成如此寂止，则无沉掉之过，如净水无浊，不动而住，如是分别心稍微息灭，彼相已增，便逐渐灭尽能增分别之因、随眠烦恼，如浊水逐渐澄清乃为最寂住；如是远离一切散漫过患，如同江河虽水缓流，远见之时似无流动，然近视时则流淌不息。如是心觉似已安住，若详加观察时，仍有众多分别动念，尔时以串习力当须愈上愈精进最为关要。从数数住至最寂住之间以有间缺运转作意，应依正知、思维、等舍三对治法来调伏此心是极为重要的。尔时此精进力已胜前者，虽然未离勤作，但不起分别作意，能安住一缘等持乃为专注一趣住；故名为“稳固相”，如大海远离波涛。若有勤作或住于所缘，则依无间缺运转作意，此时应当缘于等舍中安住乃为关要，此对治行愈上愈进至最终勿须勤作，自成入定者乃为等持住，亦名欲心一境，故从此获得“究竟相”，如同须弥山王纹丝不动。于此欲心一境恒时修习，则令身心获得堪能，名为轻安。尔时心得自在，如驯服的良驹易得寂止三摩地也。

　　三、利益：修习寂止的利益，即第六意识产生的欢喜心，身识感受的安乐，于现世乐住而获得身心的轻安，渐渐地心被调顺，于诸善行随欲自在，如同驯服的良驹，从此息灭了一切颠倒分别等散乱心，于诸恶不善业皆不起行，随所修习善法亦皆具强力，犹如须弥山王丝毫不为风所动摇。如是以修寂止之力，能引生神通变化等功德。尤依寂止能增胜通达如所有性的般若胜观智慧，以

　　此速能断除生死根本。若能思维此诸功德，则于修定能增强信心与毅力而于一切时中恒乐习定，如是极易获得胜三摩地，故当数数修习寂止并持之以恒、永不退失。凡是真实欲求胜观智者，应当尤为重视寂止修法。虽然无有寂止，仍然可以修习胜观，但决定无有胜妙成就，因此首先修习寂止极为重要。

　　胜观修法分三：前行、正行、利益。

　　一、前行：与上述寂止之前行的六种修法相同。在此基础上尚须了知修习胜观的必要与成就胜观的不共因。

　　修习胜观的必要：如果仅仅是寂止的修法，则与世间的普通禅修或外道的禅修无别，因若没有胜观摄持的寂止，无能断除二障的根本，亦不能获得大小乘暂时与究竟的解脱，如佛经中云：“世人虽修三摩地，然彼不能破我执。”莲花戒论师于上篇次第修习中云：“于所缘境心坚固已(无散寂止)，当以智慧来善加观察，若能生起胜观智慧，则能彻底灭除愚痴种子。否则如诸外道，唯以三摩地不能断惑。”由于诸佛之语，有些是直接显示真实性义，有些是间接显示真实性义，其必要都是为令众生悟入菩提正道而施设的种种行门。因为众生乃至尚未真实生起胜观智慧之际，不能灭除无明痴暗。为此仅由一缘安住的寂止，非但不能现前清净法性的胜观智慧，亦不能灭除无明痴暗。如是思维后，应当寻求通达真实性义的定解智慧。莲花戒论师在中篇次第修习中云：“成就寂止后，尚应修胜观。当如是思维，世尊的一切教诫皆为胜妙善说，有现前显示真实，或由间接趣入真实，若能了知真实便能永离一切见网、生起胜观智慧的光明，消除一切无明痴暗。但唯以寂止不能现前其智，亦不能遣除诸障痴暗。若以智慧善修真实，即能现前本净法性的胜观智慧而正断诸障，故应安住寂止善以智慧来了达诸法的真实本性，切莫仅以寂止为足。何为真实？谓人我、法我之一切有事，即本来空性的胜义谛。”此真实性唯由诸度中的慧度所证，非静虑度所能通达，亦不能将静虑度误为慧度，更须生起般若慧度。不仅第二转\*轮的般若经如是说，且于第三转\*轮的《解深密经》中亦云：“世尊，菩萨以何等波罗蜜多通达一切法无自性，观自在！以般若波罗蜜多乃能通达。”如是所说也。

　　若欲无倒了达佛经密意，则当听闻无垢清净的经论教义，由闻思智慧引生通达真实本性的正见，乃为胜观必不可少之正因。若未了知真实义，决定无有正见，由此必定不能生起通达如所有性的胜观智慧。又此正见，并不是以不了义经论所能抉择，而是依了义经论才能相应如实地抉择，是故首先应当明辨了不了义的所有差别后才能解悟了义经教。然此，若不依靠龙树菩萨等诸大论师的意趣诸论，则如生盲无有导者而自趣险处一样。阿底峡尊者云：“由何能证空，如来记龙猛，现见法性谛，弟子名月称，依彼传教授，能证法性谛。”《澄清宝珠论》亦云：“本来无生之现空缘起性，即无合离、大平等法性义，对此尚未生起坚定信解之前，应当敬依具相善知识，修积殊胜资粮，恒久修习甚深法要，否则如诸正士所说：若多数闻慢观现世者，虽经百劫精进观察，亦不可证得少许。故尔如是所说之教授，唯求修道者，当依即心宝也。”

　　成就胜观的不共因：即是应当闻思宣说了义空性与大光明的般若经典、中观论典、第三转\*轮的了义经论以及密宗的续部、金刚上师的窍诀教言等，必须依此寻求出世无漏的胜观正见(定解)。《妙法莲华经》云：“若有闻法者，无一不成佛。”佛在《未曾有因缘经》中赞叹闻法功德时云：“闻为金翼鸟，威势武力强。闻为行, 宝藏，所在相利益。闻为大, 桥梁，济度众苦厄。闻为大船师，济度生死海。”萨迦班智达在强调闻思修时亦云：“无闻思而修，如断臂攀崖。”《听闻集》亦云：“由闻知诸法，由闻遮诸恶，由闻断无义，由闻得涅槃。”《本生论》亦云：“若由闻法发信意，成妙欢喜获坚位，启发智慧无愚痴，自身肉换亦应理，闻除痴暗为明灯，盗等难夺最胜财，是摧愚怨器开示，方便教授最胜友，虽贫不变是爱亲，无所损害愁病药，摧大罪军最胜军，亦是誉德最胜藏，遇诸善士为胜礼，于大众中智者爱。”我等大师释迦牟尼佛亦曾经仅为求受四句正法而无数次的截肢割肉、舍身赴死，比如剜身燃身灯千盏、纵身跳入火坑、身上钉入数千铁钉等百般苦难。诚可谓“越过刀山与火海，舍身赴死求正法”。常啼菩萨亦为闻受般若经而出卖自之身肉、骨髓等历经无量苦行。如此所说，我们亦应当以强烈希求之心，不顾一切艰辛、严寒、酷热等不辞劳苦地精勤闻思修行。

　　金刚上师法王如意宝晋美彭措曾于五台山面见文殊菩萨时，在智慧伏藏自现的教言《忠言心之明点》中亦云：“无始无亲疯人般，流转轮回痴暗中，今寻寂乐美宅故，应喜听闻圣教海。唯闻不能断增益，佛琚正法难得信，依靠上百辩讲著，思所生慧依心中。讲诸圣教大论师，未调自续如鹦鹉，死亡顿到悔恨因，劳记教诫诸道友。”内道小乘的根本修法及大乘显密的正行修法，如中观的现空双运、禅宗的明空双运、密宗大圆满的觉空双运等都是建立在般若空性的基础上，因此闻思中观理论甚为重要。凡是欲证般若大空性者，皆应闻思上述能破的理论并如应地观修后才能真实通达。其理论如同明示方向的地图，依此可以到达欲往的目的地。如是所生起的胜观智慧如同在山王的顶峰能将以下群山、平地了了分明的一览无余。如是般若空性的甚深正见乃为通达解脱彼岸的唯一道眼。

　　二、正行：其正行修法可以归摄于观察修、轮番修、安置修三解脱门之中。凡是欲得解脱者，应当修习人无我与法无我的空性。本论云：“无我为度生，由人法分二。”又云：“异生皆被分别缚，能灭分别即解脱，智者说灭诸分别，即是观察所得果。”不仅在佛经中有林立众多的中观修法，圣地印度诸大菩萨所著作的中观修法亦是种类繁多。如龙树菩萨、马鸣菩萨、布玛麦扎、莲花戒论师、阿底峡尊者、清辨论师等有几十位圣者大论师们著作的中观修法，汇集有一大函。这里是仅以其众多修法之精要归纳而进行叙述的。

　　此分为二：人无我为主之单空修法，圆满法无我之真实胜义修法。初者分二：略说，广说。

　　略说：《澄清宝珠论》云：“眼耳等六识并非是我，因为彼等即是从多及无常故，只是从牙至皮肤之间一切地、水、火、风、空、识界，即于聚含六界者，假立并执著为补特迦罗，而无有实我。譬如，日幕之时，因眼识不明而将花绳误为蛇相，便生起蛇执之心。尔时，若不依灯缘等，则不能消除彼执。如是花绳如诸蕴，黄昏不明眼识者如迷缘之无明，蛇执如我执，犹如在黑暗中，手摸寻蛇，虽手未触彼，然尚未消除蛇执而心生恐怖。如是观察全身，头非我、手非我等已了知，亦未得我者，然于无我未生定解者，即是其观察尚未究竟的缘故。若彼暗室中挂上一盏灯火，照明一切时，了达所见之蛇，即是花绳，此处虽无蛇相，而将花绳迷为蛇相。如是现见此境无蛇，自然就能消除蛇执。依此五蕴之我执，除假立以外一无所有，若能如是断除一切怀疑，继续修持彼义，方能现量证悟无我也。”龙树菩萨在宣说人无我空性的修法时，亦例举如是比喻说：在夜幕降临的黄昏时，一人由于视线模糊不清，将一条黑绳误为蛇相，心里疑惧不堪，为除惧苦，拿来一盏明灯照见，方知非为蛇体，而是无有生命的黑绳，因此当即顿然消除疑惧之心。虽然黑绳的存在尚未消失，但已完全肯定了绳上无蛇，与此相同，由分别习气刹那幻有的五蕴虽然名言中存在，但五蕴上的自相我决定无有，若能真实通达此理，则已了悟人无我空性矣。

　　广说：月称论师在《显句论》中云：“若诸烦恼、业身、作者及诸果报等一切诸法皆非实有，如寻香城等，诸无明凡夫却将无实颠倒执著为实有。观寻到底何者为实？若为真实者，当如何悟入？如是善加观察，方知内外诸法了不可得。若能永断我与我所等执著，才能彻底悟入真实性义。悟入真实者，即：慧见烦恼诸过患，皆从萨迦耶见生，由了知我是彼境，故瑜伽师先破我。皆应从入中论求。”又云：“修观行者，若欲悟入真实，欲永断烦恼及诸过患者，应当了知何为生死根本，若能如是知已，明见俱生我执乃为生死之本。又见我是俱生我执的所缘境，其实此我遍寻不得、当体即空，以此便能断除俱生我执，由断彼故，则能永断烦恼及诸过患。”故于此我唯应再再地详加观察，到底何为我执之境？何者为我？如何观寻的方法，全知麦彭仁波切在《观住轮番净心法》中为我们明示云：

　　顶礼文殊师利童子！

　　三有轮回诸过患，由自心力烦恼生，

　　非理作意烦恼因，如理作意能除彼。

　　此者分三：如何修持，彼于相续中生起之量，彼之必要。

　　今初者、如何修持：

　　尤为引生贪心境，以意明观于自前。

　　彼者可分为五蕴，首观色身诸相状，

　　血肉骨骼髓及脂，皮脏诸根与支分，

　　便溺虫发指甲等，所有不净之诸物。

　　地等诸界之聚合，各各复分多种类，

　　彼等所有存在法，究竟析至微尘性。

　　一一次第分辨时，观思何者可生贪，

　　除此零散不净物，所谓之身别无余。

　　不净之身如幻轮，脉骨粪便之聚落，

　　犹如水面之浮泡，见此性已正念住。

　　彼念相续消失时，受想行识各自性，

　　析为异体亦伺察，犹如水泡与阳焰。

　　芭蕉幻事现见时，彼亦毫无贪执处。

　　知此正念之相续，未散之际善护彼，

　　倘若一旦忘失彼，勿续当移观余法。

　　如是不净之诸物，毫无精华之蕴聚，

　　虽生不住刹那灭，对此应当正思惟。

　　往昔所生无边法，一切世间今已灭，

　　以至现未亦复然，所作性故哀伤因。

　　一切众生定死亡，死缘忽至亦不定，

　　三有所现一切法，迁变性故当思惟。

　　总之诸行皆无常，各自具有异相状，

　　相应尽力以慧观，次第明观而思惟。

　　何时所贪蕴聚境，现见犹如闪电云，

　　与水泡般摇动性，至此意念之相续，

　　未散之际思此理。复次众多聚为蕴，

　　各蕴每一刹那间，皆为痛苦之本性。

　　纵现乐亦迁变性，生起痛苦之因故。

　　诸蕴乃为苦根本，三有所生皆痛苦。

　　如是尽力作思惟，此皆蕴聚过患故。

　　凡是漏法五蕴中，应知即使针尖许，

　　无不皆为苦与患，诸蕴故为痛苦源。

　　犹如不净污泥水，火坑以及罗刹洲，

　　如是知此心安住。然此痛苦所依处，

　　异体无常蕴聚中，何者乃为所云我。

　　设若观察我本空，河流及雨空屋般，

　　如是知引定解生，乃至未散此中住。

　　若散失时则复然，如前依次作观察，

　　有时亦于无次第，种种观察任一思。

　　于此数数作观察，有时观察他蕴聚，

　　有时观察自蕴聚，有时观察诸所作。

　　贪著何亦如此破，总之思察此四者。

　　放置非理作意者，伺察之轮转不息，

　　生定解如伺察量，于此种种所缘中，

　　心能明确诸观察，应入相续不间断。

　　如草一一燃火般。我于往昔诸时中，

　　心生非理之作意，寂灭分别众相续，

　　此位安置观察修。设若生起疲倦时，

　　对治伺察无力为，诸烦恼亦尚未生，

　　于舍性中而休息。一旦倦消复原力，

　　又复如前分别察，如是伺察之心识，

　　正知正念而安住。设若忘失正念时，

　　烦恼又复再生起，见敌应持兵器般，

　　分别伺察再发起。如黑暗中现光明，

　　如是伺察分别心，纵小于恼能妨害，

　　大者治恼何须说。轮回有为诸过患，

　　如是观知有多少，无为涅槃量亦等，

　　当知无上寂清凉。

　　二者、彼于相续中生起之量：

　　何时修后于自他，五蕴及诸有为法，

　　了达异体及无常，痛苦本性与无我。

　　内心生起胜定解，勿须功用勤作中，

　　诸法见如破烂相，时能摧伏烦恼矣。

　　远离烦恼波浪故，此时无浊之意海，

　　类似圣者自在境，获得寂止三摩地。

　　心于安住寂止中，看视心性证胜观，

　　此仍三乘所共许，亦为最初入门道。

　　三者、彼之必要：

　　何时缘起如幻化，诸法本来无生故，

　　无有法我空性中，远离一异等二边。

　　无二平等法界性，乃为大乘道所证。

　　殊胜光明之法界，亦为善逝如来藏，

　　了悟此性即证得，不住有寂大涅槃。

　　此乃胜净与大乐，大无为之恒常法，

　　本具功德之大我，无上般若波罗蜜。

　　无上秘密精藏义，俱生义之大乐界，

　　以致自生智慧体，此中圆满诸佛法。

　　彼依上师之窍诀，直接解说大圆规。

　　是故大乘显与密，共同前行净心道。

　　破裂有为迷乱网，分别观察乃善道。

　　首以分别观察力，制伏起惑之相状，

　　生起蕴空定解后，离三界之愿贪求。

　　此后次第诸缘相，渐近寂灭于空性，

　　所断对治不求故，远离偏袒诸贪执。

　　无贪大悲之现相，法界空中如鸟翔，

　　无畏游戏三有中，获得佛子圣果位。

　　依靠如是之圣教，寂止胜观道前行，

　　清净心之诸行相，已说三乘深要道。

　　清净心之诸行相，分别伺察愈修持，

　　如是如是烦恼减，烦恼如是愈减薄，

　　如是易于修寂止，如火所炼之纯金，

　　耐锤且易变众形，无贪之心亦如是。

　　何者天界千年中，于三宝处皆供养，

　　所需一切之资具，何者仅于弹指顷，

　　心识观念一切法，痛苦无常空无我，

　　经云此较前福德，无计其数而超胜。

　　宣说大乘四法印，八万四千法蕴者，

　　此二功德说同等。如是善说修彼后，

　　则以深广智慧藏，于千百万经部中，

　　精要如理修持后，无难速诣解脱果。

　　此说善根浊世过，尤被此患迫害众，

　　以离贪法甘露力，愿得寂灭之果位。

　　麦彭文殊欢喜著。茫嘎拉(吉祥圆满)！

　　全知麦彭仁波切又于《修持净心之行引导》中明示：

　　顶礼金刚上师！

　　修持净心之行引导时，以如法的行为在寂静处安坐，思维暇满难得等理后，对修法生起欢喜心。在自己的头顶上明观世尊释迦牟尼佛，周围有大小乘的很多僧众围绕。如是明观后，于彼等敬献七支供，口中称颂：“所有十方世界中，三世一切人狮子……随喜忏悔诸善根，回向众生及佛道。”当作是念：在此一座中愿我与一切有情的心相续中，皆能生起净心之行的修习次第，并从内心深处以猛励敬信而祈求加持。复作是念：愿诸有情获得圆满佛陀的大宝果位而修持净心之行引导次第。首先将对引生自己贪心或其余的对境观想如尸陀林解剖尸体一样，从右眼开始各分为皮、肉、骨、内脏等不净物，以意将三十六种不净物各各分细至究竟微尘，内心则能明知身体的种种过患。复于身体的骨肉等各各作归类：坚硬的属地大，暖热的属火大，动荡的属风大，血液小便等潮湿属水大，孔隙窍穴属空大等。以慧眼观视，彼诸法相非为一体，犹如凶残的毒蛇集聚一处，蕴聚的身相亦是虚假的。当知其坐修时间不拘长短，乃至自心尚未如是明现之间应不断修习。经藏中云：“譬如大米、青稞、黄豆等堆聚一处，智者士夫明鉴此是大米，彼为青稞”等。同样对蕴聚之界分析、伺察时，能认知此蕴聚上有如是如是之异体法。

　　首于色蕴分析：如是一次明观后；再于受蕴分析：其分为苦、乐、舍三种觉受，乐受又分为见美色、闻妙音等多类，各类又分为多种，于此种种觉受进行分析、伺察；复次想蕴：有善恶之种种想，分别又有柱子、宝瓶、象马、男女等很多不同界性之想，故于想蕴亦应生起是各种异体法的定解；复次行蕴：生起心相应受、想以外的心所、作意、接触等各种皆为行蕴。此又可以分为多种：诸如相应善心所的信心、惭愧心等，相应恶心所的无信、无惭、贪嗔等众多分别心。其中如贪与不贪之心所，若以境、时、相而分则有无量，故意念行蕴亦即多种法而作伺察；复次识蕴：有眼、耳、鼻、舌、身、意六种根识，其各者亦有众多分类而作意，诸如持蓝色、黄色等各种眼识，对此应当进行伺察。如经云：“诸色如聚沫，诸受似浮泡，诸想同阳焰，诸行喻芭蕉，诸识如幻事，日亲之所说。”(日亲指释迦牟尼佛)。对此若能生起殊胜定解，当于尚未散失之间而安住。若稍有忘失或相续中断，则不必刻意思此，应转移到另外的无常法等进行思维。当诸法自体在形成时，不会住于第二刹那而无间变化，从最初产生至最终毁灭之际，如闪电般仅是一刹那间的生灭而已。似于长劫安住的器世间亦即如此，凡是所作法皆以刹那生灭的假立相续而住，如同河流水与灯火尖，如是了知后而安住。

　　诸器情世间有成则必有坏，如外在的四季迁变，内有情的从小到老、地位的从高到低、从盛到衰、从乐到苦等，自他所见闻的各种诸法皆为刹那生灭的本体，一切所作犹如闪电、河流、云雾等一样变化莫测，对此乃至尚未生起明清的定解间不断修习。此念若稍有散失，又于众多法聚的刹那不住、变化莫测的有漏蕴聚善加观察，不仅粗法与相续，甚至每一刹那亦皆为苦性。诸如现在的痛苦为苦苦；虽然现似安乐，但刹那不住而毁灭，如是形成相续为变苦；现在虽是安乐或为痛苦、无记，如同具有毒素的食物，终究无不成为痛苦之因，依于前前刹那相续产生后后刹那。若不具前一刹那之因，则不生后一刹那之果，以成生果之障故，一切刹那皆为苦因乃为行苦。凡是与此三苦所联系的以及三界所摄之有漏诸蕴都是痛苦的本性，如同在火宅、粪泥中无少许安乐般，乃至尚未生起如是稳固的信解间而精进思维。

　　此外，对寒热地狱等六道的各种痛苦，以及对自心最有害的痛苦，有无次第或多少不定，无论见闻何种苦境，凡是三界中的大小痛苦皆当尽力思维而如是作意，其苦相各异、种类繁多、极难忍受。乃至尚未获得圣道之前，不断产生、不计其数，真实苦不堪言，彼诸痛苦皆从有漏近取蕴聚之相续而产生，乃至内心尚未生起定解间应当伺察其过患而引生，并于生起定解中安住，至此力集中未散失间一直如是忆念而安住。如果一旦散失此分别念之力，又当由前三种伺察所引生的定解来了知所作性之五蕴乃为无常、异体、痛苦的本性。当知所谓有补特伽罗、人我、自我只是颠倒执著而已，其实补特伽罗、人我、自我之本体何者亦不成立，如明眼者能确认花绳本非蛇相。同样以智慧之眼能了知，微尘与刹那蕴聚之相续，除不观察而假立为我以外，再无其余堪忍实体之我。总而言之，虽然所证主要是无我空性，但不必仅仅着重此之抉择，如果以前面三种伺察的方法来着重抉择时，此力亦能无难易知。彼亦于无我的定解尚未消失间而修习。若又产生其它分别念时，即不能跟随此念，应当如前观察诸蕴异体，依缘次第而修习。有时观察自续五蕴，有时观察他续五蕴，有时观察总的所作法，凡此三中于何者易便而应作伺察。起座时，回向善根，并于安闲中休息。

　　再者，正座时伺察之轮转动不息，如草燃火，以致其它分别念无有生起的机会，应当如此尽力护持相续，中间若心生疲劳时，当无任何念思而休息。一旦又生起其余分别念时，应想生起此等念思有何用处，故应数数生起如理作意，乃至于所缘能任运生起坚固的定解。在座间时，若心有散乱亦应以上述思维之力，令心境中呈现出如理作意而成就大义。经藏所说的修习次第，无论是智者或愚者都是简明易知的，除观修大义以外，勿须观待勤苦劳作，如是修持后，于心相续中能产生相应的觉知。

　　言不为主修为主，若修不说心内知，

　　不修仅说如鹦鹉，是故应当观住修，

　　班玛江诚所劝请，并供纸等作记录，

　　麦彭尊者总摄要，一饮茶间直撰著。

　　茫嘎拉。

　　全知麦彭仁波切在《修持净心之行引导》中如是宣说了人无我胜观智慧的殊胜修法。

　　二者．圆满法无我之真实胜义修法分二：菩萨出定之单空修法，菩萨入定的般若大空性修法。

　　一、菩萨出定之单空修法(亦即中观自续派着重抉择破一切有边实执之单空修法)：其修法的必要是众生由无始以来的实执分别心生起种种烦恼，造诸恶业而不断的受生于轮回、循环不息，感受无量痛苦，而单空又是遣除实有执著最有力、最直接对治的殊胜修法。然而着重广事弘扬单空修法的论师主要有印度自续派的清辨论师、智藏论师、菩提萨埵、莲花戒论师等。藏地雪域的宗喀巴大师及其弟子。全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》中亦云：“众多大德再三说，若修无我则我执，除根之故此务必，最初学者入门法，此是无有错失处，若说初时彼舍弃，则定魔说之密语。”诸大圣者们以大悲心对初学者强调重视单空修法的原因是，初学者对显密了义之经续论典中所说的远离四边八戏、明空双运等胜义谛尚未生起以理观察所得的殊胜定解，而只是信口开河地说不可思议、远离四边之般若空性等，以此根本无法摧毁其相续中对万法产生的实有执著。如果又将与空性双运一味的光明执为实有，难免又堕入邪道。全知麦彭仁波切在《澄清宝珠论》中以比喻较为形象地说明了下根者的特点：“于本无缘份之劣根者前，真正不可思议的法性乃其所惧之处，以不知其理、难解其义故，若示无者，则执为断空，若示现有者，则执为成实，若示双运者，则执为如黑白线搓在一起，若示不可思议者，则执为一切无有，因此对初学者来说，首先修习单空是甚为重要的。”其实不仅自续派，就中观应成派首先亦有修习单空的阶段，如《入行论·智慧品》云：“若久修空性，将断实有习，由修无所有，后亦断空执。”

　　下文以窍诀教言来宣说单空之修法：由于自心相续中有刹那生灭的分别心，其能了知世俗诸法皆由无明业障之因缘所构成，是假立显现的，在胜义中单空亦是无生的，故应不离空执、不散一心而修习。金刚上师法王如意宝在《手中赐佛论》中云：“抉择一切轮涅即是心之变化，心从何处来，住于何处，往何处去，如是观察而抉择粗物质为微尘，微尘为无分极微尘，无分者抉择为无基，如是决定无生、无灭、无住。又观察心是不是形、色、声、香、味、触，何者亦不成，明知许亦除名言外无法得到实有及有所缘者。”全知麦彭仁波切亦云：“外观远处百种法，不如唯观一心胜。”

　　一般来说，初学者往往苦于心念无法得到安住，特别是在禅坐时烦恼更多、更猛，或心中渺茫一片，以致无所适从、不知从何处入手等更是茫茫然。烦恼心虽是行者最大的怨敌，并日夜奔驰不息，忽上忽下，根本无有定准，使得身心全无自在，无法得到宁静，但有一个窍门，若能了知实执的本性是空性而如是坦然放松，这样久久修习，渐渐地就会消失执著的烦恼心。相对一般凡夫人来说，分别念极其深重，很难令心即时安住，所以初学者在修行时应当依随次第，首先观察修、中间观住轮番修、最后才安住修。

　　观察修的基础，即是闻思经论的能破教理。若不如理闻思、不具备闻思的智慧，则使心中茫然恍惚，怎能谈得上行持遣除疑惑之观察修呢？若无观察，定解无从生起，若无定解，则无从起修，无修则根本不能遣除烦恼痛苦。因此无论是小乘还是大乘，资粮道时最为注重的就是闻思经论与观察修。全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》中云：“乃至定解未生前，方便观察引定解，若生定解于彼中，不离定解而修习，如灯定解之相续，能破颠倒分别念，对此应当常精进，若离又复观察引。初时观察极关要，若未引上善观察，怎能生起胜定解？若未生起胜定解，怎能灭除恶增益？若未灭除恶增益，怎能禁止恶业风？若未禁止恶业风，怎能断除恶轮回？若未断除恶轮回，怎能灭尽恶痛苦？”一般初学者通过观察修引生正见后，在入定时虽有定解的觉受，然于出定位中仍须对此数数忆念，否则相续中会重新生起与世间普通人无别的分别执著。宁玛派大成就者荣素班智达在《入大乘论》中云：“比如铁块在火里烧得通红，一旦离火极快变黑，初修者亦复如是。”一般来说，不具正见定解的初修者入定时间不宜太长，否则易落无记状态，导致智慧不能生起并感旁生恶道，最善亦不过无色界寂止，非为究竟，这样内沉外散的空耗了时光，对真实修法不仅毫无助益，亦将形成真实修法的障碍。莲花生大师等在很多修法仪轨中说：“初修禅坐时宜短，座数应多如水滴，屋檐滴水短时持，如是久修定有益。”亦就是入定时安住片刻即出定，再于修积方便资粮或重新忆念定解后又复入定，如是轮番而修，最后至此定解勿须刻意观察、忆念，无勤而任运的生起时，应当一心安住修。

　　由于安住定解特别重要，故当再次强调如是修要。虽然俱生我执的分别心是三界轮回的苦源、一切损害的基础、诸善恶业的根本作者，但分别心亦是刹那变动、生灭无常的，无论是生起烦恼心还是悲心、信心等，正在变移的分别心于胜义中本来就是无生空性的本体，对此无有任何怀疑而确认。如是通彻了认后，即便是一千佛尊、一百位大成就者亲临汝前说：“心之本性非为无生空性”等句，自己亦根本不会因此而有所动摇或刹那生疑，已经具有了非常稳固的定解故。日后修行时就忆念、安住于此定解中，若有稍离定解之时，又复以理善加观察，重新引上定解而如是安住，或观修上师瑜伽，勇猛地祈祷上师三宝，加持自他相续为生起真实定解而积资净障等，依此修法证悟心的本性极为稳妥易便，故应数数勤修。若未了达作者分别心是无生空性的本体，则不但是修显宗，即使修密宗亦无法如实证悟。总而言之，初学者在修习单空时，应当了知一切现法，犹如星辰现于大海，或如镜中影相般不应分别执著。如是摄持分别心不于外散，亦不安住于实有的执著中，唯以不离空执的定解安住于诸法空分之总相上修习，如此单空之修法极为重要。平时对此亦应数数观修，经常忆念如梦如幻般假立的世俗缘起法，这是修法过程中必不可少的殊胜途径，亦是法王如意宝在为众弟子传讲单空修法时的殊胜教言，故至关重要。

　　二、菩萨入定的般若大空性修法(亦即中观应成派一开始不分二谛着重抉择离戏大空性之修法)：《佛子行》云：“一切现相唯自心，心性本为离边戏，领悟彼诸二取相，不作意是佛子行。”此颂将大乘的唯识与大中观的正行修法作了全面的摄要。颂中第一句概述了随理唯识的见解，二句主要概述了大中观最了义的见解。三、四这两句归摄了大乘修法的关要，即凡夫面前一切显现介绍为分别识，分别心的本性介绍为般若大空性离一切戏论的正见。如是安住此见解、远离二取戏论、不作意而修者，乃为大乘佛子的殊胜修行。

　　《定解宝灯论》云：“一者远离四边戏，至于圣者智慧前，一切见为无住故，自然消尽诸执境，明空犹如望虚空。”在圣者出世无漏的智慧面前，一切见为无住的缘故，自然消尽一切执著的对境时，犹如放眼万里无云的晴空无杂丝毫云翳一样明明朗朗。这是修行中最为殊胜的甚深密要，无论是修大中观、大手印、大圆满、禅宗顿门、华严宗等时，皆应以此来观照自己的内心相续，切莫向外攀缘或于分宗别派上打转转而妄立门户之见、宗派之诤。修习大中观的正行精要即是证悟实相，如是无念安住者，既不作意亦不执著任何法，任何法亦不忆念，于甚深的定解中极放松而坦然安住，胜义非意境故。《华严经》云：“犹如空中之鸟迹，极难言说况能示，如是善逝子诸地，亦离心识之行境。”

　　“胜义非意境”可以引用下列教证与诸大成就者的教言足以证明。如《般若十万颂》云：“须菩提！若于微如毫端之名相生起执著，亦不得究竟佛果。”《大般若经》云：“大菩萨行持般若波罗蜜多时，于任何法皆无相、无忆念、无作意。”《般若二万五千颂》云：“善哉！善男子！修习般若，一切法不执，一切法不住，因般若波罗蜜多无住，无能过于彼者。”《般若一万八千颂》云：“善男子！汝来吾所，应修般若波罗蜜多，勿观诸法，勿住一切。”《梵天思益请问经》云：“诸法之法性，于彼修持时，正念非作意，故说平等性。”《摧毁业障经》云：“若于空性生执著，即成证悟之障碍。”大乘诸经教中皆如是说。莲花生大士云：“耽著明显者，生于色界中。”龙树菩萨在《中观无生宝藏论》中云：“不作观察不思维，不改自性坦然住，未造无生大宝藏，此乃三世诸佛道。”又云：“分别不假立，极为不住意，无念非作意，敬礼无所缘。”又于《中论》中云：“佛说空性见，能除一切见，谁若执空见，彼等无可修。”寂天菩萨在《入行论·智慧品》中云：“若实无实法，皆不住心前，彼时无他相，无缘最寂灭。”月称论师云：“破立二者俱应破，于真实中无破立。”清辨论师在《中观宝灯论》中云：“尔时自心不住一切法，不分别一切法，不思维一切法，不住一切边，心识不住于任何法性，当修一切皆非也。”莲花戒论师在第三部修习次第中云：“因此于圣教中，生起不忆念、不作意，是在真实妙观察智之前行后。以真实的妙观察智才能生起不忆念、不作意故。”阿底峡尊者在《中观窍诀修法》中论述安住法界本性时说：“什么亦不安住，什么亦不存在，任何相不生，一切戏论皆寂灭。”大智成就者噶玛乔美云：“今当内观自之心，观心不见无实有，见彼性中坦然住，余无妙法大手印。”遍知大法王无垢光尊者在《如意宝藏论》第二十品的自释中说：“我的无等大恩上师说，‘解说自生智慧，即以比喻无法表示，其超离言思之本性，自醒自明，犹如清净无动之大海，明现而无有分别，犹如日月，远离一切偏袒、戏论，犹如大虚空，寂灭心与心所戏论、自证自体之法身大手印。’此(自生智慧)亦即大圆满、大中观、六字加行之精要，道果之本体，寂灭一切戏论之息灭法，实相义之般若波罗蜜多，我自己通过修行亦有一定的觉受，并于诸经续中亦如是善见过。”

　　在修法要旨中尚应了知的最胜关要，即是全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》中所云：“彼时自心起念空，譬如直视前虚空，必得坚定之深解。”虽然自己的心时有起心动念，但在起念的同时，认知其本体空性，直接看视前面距离十二寸的虚空一样，必定需要安住于此甚深定解中而修习。同样无垢光尊者在《大圆满心性休息三处三善引导文菩提善道》中云：“如虚空之空性修法，身体如山王般毫无动摇，依毗卢七法而坐，根门不灭自明如清水池中的月影般安住。无论显现任何法，心不住于此显现上，而以看式要诀令自心安住于无有内外、清然、彻然之空性上，依此可证悟诸法如虚空般无阻碍之空性。”又云：“观察能衡量境与有境之心的自性以及过去、未来、有实、无实、生住去、形色等。结果寻而不得任何一法时，于无依、无执之识中放松而安住。依此可证悟无我、无我所之空性。”又云：“显现任何法时进一步观修，发现全部毫无踪迹地变得空空净净，于不作意如虚空般的境界中安住。(前面是观察分析之空性，此处是外境自净之空性。)”又云：“如是观修时，所出现的觉受与安住之心的善念恶念、净现、迷现等，在无依大空性、法尽大离意、无偏大平等、离基大宽广的境界中全部是一味一体，不执著任何法，不分别一切法，不询问任何人，不依赖一切处，应斩断傲慢与希忧之藤，而趋入法尽大离意之境界中，并且将这一切决定为本来大无作之法界，从中不退转。”又云：“普贤不可思议智者，尔时身不动如山王，言不语如喑哑，心不执如虚空，如是安住故，何者亦不作意之空性者，即是普贤佛母之法性了义智。”

　　观世音菩萨的化身华智仁波切与全知麦彭仁波切、金刚上师法王如意宝等众多大圆满的窍诀教言中，皆有如是空性相同的殊胜修法。此等仅于空性的这一反体而引述的，于自然本智、大无为光明、本来大清净等在此处没有讲述如此深义的必要，若具有信心者通过接受灌顶后可以详细拜读大圆满的续部，自能通彻无碍的了悟法性本义。

　　若谓，显密的见解是否完全一致呢？答曰：在获得圣地道位之前，诸异生位的见解皆有差别。全知麦彭仁波切在《辩答日光论》中云：“显宗是以伺察心来观修胜义法性，如人闭眼在观想自己面前的色法一样，密宗则无任何执著相，是直接体验胜义的本性，犹如睁开眼睛而现见自己面前的色法一样明清朗然。”《定解宝灯论》云：“然而显宗双运义，是由观察而抉择，密宗直接自体验，现量成立觉性界。”又云：“由从离戏方面言，已说此二无差别，是为断除空性执，密乘宣说大安乐。”全知麦彭仁波切又于《大幻化网总说光明藏论》中云：“显密之二见，有无差别耶？答曰：从抉择法界离戏分说，虽无差别，但以现见法界之有境说，实有差别，因为见者以有境分而安立故，有极大差别。倘若此见所抉择之法性界，非与真如一体者，则应成诸法之真如有不同分类，又应成显宗见道时，未见真如本性，或以理证成立除四边外，尚应断除其余戏论等有如是过失。故诸成就智者共许显密见道中现见法界本性均为一致无别。若作是念：既然见境一性，故不成彼见超胜耶？答曰：此乃极为成立。如《三相灯论》云：‘一义亦不昧，不难方便多，是为利根故，极胜密咒乘。’如是所说，具智慧故，不愚昧之差别；具众多方便故，速见实相之差别。依此二胜法，彼道安乐速疾、无难，行者亦较因乘所化众更为利根之行境故，此已胜过彼宗也。彼亦，犹如明眼者与非明眼者同视远处一色法，彼见显然有胜劣之别，如是密宗入定得明现及后得生定解之理，皆已超胜显宗也。因为显宗初于道中，即依比量理、伺察意观修法界，积资净障等，历经久时方能现前证悟。密宗则于自心离诸伺察意，能以觉受式而直接证悟。彼亦，以获得灌顶而成熟相续后，具足殊胜窍诀密要之力，于其实相获得明现，如同涂上眼药等，能明见远处之色，或如精巧幻术秘要者，能解开密线等。显宗道中依伺察意所修之要，若追本溯源，彼亦虽成二谛无别，然初学者难以确知、领受二谛双运一味之义，以耽著别破各边之空性心较重故。密乘则是直接宣说双运光明的智慧本地。”无垢光尊者的《大幻化网广释》等中亦有相同的论述。

　　上述究竟真胜义之法无我修法，是至高无上、真实最为了义的如意宝，其不在外面而在内面，它就是分别心本来无生、明空大双运的本体，是诸佛菩萨出世无漏的究竟智慧、般若波罗蜜多，亦即大中观、大手印、大圆满等最了义的修法、无上窍诀之精要，乃为一法中获得究竟成就、最胜了义的修法要诀。

　　如是对单空与究竟胜义大空性以无上窍诀教言归摄大般若经与大中观之修法，全知麦彭仁波切在《中观见之甚深引导》中为我们明示云：

　　南无曼札西日耶(顶礼文殊师利)！

　　修持净心之行已，则于无有人我相，

　　引生殊胜定解时，所云之我依蕴聚，

　　不察分别假立般。五蕴以及无为法，

　　一切诸法皆如是，分别假立谓此彼，

　　虽然执取种种法，若察不得毫许义，

　　无分体之究竟上，细之极微亦不成，

　　同时缘起力显现，有事依缘而生起，

　　无事依此而假立。未察妄执事无事，

　　胜义理论观察时，本来无基亦离根，

　　同时空现如梦幻，水月谷响寻香城，

　　影像以及阳焰等，正空而现现而空，

　　现空如幻理中修，此即相似之胜义。

　　分别心具此定解，虽出定位所现见，

　　如幻化之无垢慧，未离一切所缘境，

　　若未寂灭能执相，即未超离分别故，

　　离戏法性未现见。若生如是定解时，

　　就幻化境亦即为，分别假立不执著，

　　所取之体不成立，能执之心亦不得，

　　故无执中松闲住。如是住时虽不灭，

　　内外诸法之显现，于此无执本性中，

　　所有假立之诸法，本来不生亦不灭，

　　远离能取与所取，法界之中平等性，

　　远离有无等承认，离言义之自性中，

　　无有疑惑之觉受。此乃诸法之法性，

　　真实胜义非相似，各别自证智所证，

　　无念入定之智慧。若于此中修持时，

　　空与缘起双运者，二谛无别实相义，

　　即大中观, 之瑜伽。此义超离心所境，

　　倘若欲依无二智，速能如是证悟者，

　　应修密乘之窍诀。此乃中观修次第，

　　究竟甚深之精要，先修净心之行已，

　　次第抉择而觉受，依现空幻定解道，

　　无破无立之意义，般若波罗蜜多界，

　　平等性中自解脱。若因干渴所受苦，

　　仅知有水不解渴，亲临水处并饮水，

　　方能解除渴苦般，经云知与受亦然。

　　是故仅依众理论，勤苦伺察等作意，

　　不必如此轮翻修，唯依觉受次第修，

　　速能获得深法忍。文殊欢喜金刚者，

　　于水龙年十一月，二十九日直撰著，

　　愿众证深中观义。茫嘎拉(吉祥圆满)！

　　可见全知麦彭仁波切乃真实文殊师利菩萨在末法时期化现于世，在孩提时就显示了无上大圆满的自然本智，故不同于其他大成就者。本师释迦牟尼佛与众多高僧大德，如阿底峡尊者、米勒日巴、萨迦班智达、宗喀巴大师、无垢光尊者以及印度的二圣六庄严等均示现为先历经长时苦行，清净业障、积累资粮等而成就究竟佛果。因此全知麦彭仁波切可谓娑婆世界中最为希有罕见的一位大成就圣者，他老人家在不共深邃的自然本智中自然流露而著作的显密诸论都是具有特殊加持的金刚句，故当以诚敬的信心去精勤闻思修行。

　　三、利益：修习胜观的利益，即能获得内道大小乘五道之一切功德，其根本来源、断除二障的种子与习气、圆满出世的十种波罗蜜多之主要修法、证悟无二智慧、获得阿罗汉的暂时解脱与成就佛果之究竟解脱皆依殊胜胜观的修法才能产生。如《般若摄颂》云：“谁求声闻独觉果，乃至法王如来果，皆依般若法忍得，离此恒时不可得。”《般若十万颂》云：“须菩提！所有江河入于恒河大江，彼等随同恒河而入大海。须菩提！如是五波罗蜜多亦是若以智慧波罗蜜多摄持，则至一切智智位也。”龙树菩萨在《七十空性论》中云：“见真如法空，无明则不生，此即无明灭，故十二支灭。”又于《赞法界论》中云：“若执我我所，妄计诸外法，若见二无我，三有种当灭。”圣天论师在《中观四百论》中云：“薄福于此法，皆不生疑惑，若谁略生疑，亦能坏三有。”又云：“若见境无我，三有种当灭。”又云：“空无我妙理，诸佛真境界，能坏众恶因，涅槃不二门。”寂天菩萨在《入菩萨行论·智慧品》中云：“空性能治彼，烦恼所知障，欲速成佛者，云何不修彼。”本论云：“慧日破除诸冥暗，智者达空即解脱。”《定解宝灯论》云：“设若具足正见眼，盛燃前无教证相，由于见空之功德，无欺因果缘起性，生信将成灭烦恼。”又云：“于彼常时修行者，如是定解越明显，摧灭颠倒之增益，智慧增如上弦月。”印藏圣境诸大论师们皆异口同声的说：“以胜观智证空性，众生未知此深理，于彼则生大悲心，相续不断如河流。”同样全知麦彭仁波切与金刚上师法王如意宝在诸多修要窍诀中亦云：闻思般若义，修习胜智慧，生起无伪出离心、慈悲心、正信心、菩提心以及大小乘暂时与究竟的解脱皆依于此才能生起，并九乘修法之深要亦唯依于此才能稳固以致究竟圆满。

　　总而言之，修习出世胜观修法的结果，大乘小乘共许之了义神通即是能调伏相续的烦恼心，显宗密宗共许之了义神通即是能具足大般若所摄之菩提心来弘法利生。尤于大圆满中不共承许的是，即生能获得普贤王如来的究竟果位最稳速、捷径之道即是大圆满胜观的修法。如《庄严誓言续》云：“由六月不动，信解及恭敬，获金刚持地。”金刚上师法王如意宝在《胜利道歌》中云：“甚深妙道光明藏，仅闻词句断有根，六月修要得解脱，唯此铭刻于心中。”等诸多密续部注疏中皆有如是所说也。

　　上述总义是对大小乘学者依甚深教理来解说中观见解与修要的殊胜法门。具缘信士，若能依此殊胜理论精进闻思，必将遣除疑惑、树立中观正见，在正见的基础上进而如理观修，必定能有力地根除人我执与法我执的种子，通达二无我之大空性，现证一真法界的究竟实相，成就一切智智的果位。

　　卯壹、立誓略说无四边生

　　彼非彼生岂从他，亦非共生宁无因。

　　无论外道或内道所说之生，不外乎四边生，即自生、他生、共生、无因生。若谓彼果法，非从彼自体生，岂能从有自相之他因而生，亦并非从自他共同之因而生，宁谓无因而生耶？

　　欲破除四边生者，首先应该了知四种生相之理。

　　自生：许诸法自生者，即外道数论派的观点。彼等认为一切所知法均摄于二十五谛(法)中，依此数目而得名数论派。承许其中的自性与神我为常有的胜义谛，许其余幻化之二十三谛为世俗谛，并且世俗的一切有为法皆于胜义中本具，依因缘和合现相者为生。彼宗不承认他生、共生、无因生，执著有者必生，无者绝对不生，认为二十三谛尚未自生前是以不明显的方式存在于自性之中，遇因缘时会自然显现，执过去法为已现之有法，未来法为未现之有法，现在法为正现之有法，凡是一切诸法不靠他缘而毕竟自生。

　　他生：不仅外道胜论派执许这种观点，就内道的小乘、随理唯识等亦有如是承许。内道中执著诸法是他生的，多数是小乘有部宗、经部宗的观点，彼等认为从此因生彼果乃为他生，而且是有自相的因果关系。

　　共生：即外道裸形派的观点。彼等不承认自生、他生、无因生，认为诸法乃自他因缘和合而共生。比如泥巴必须依靠人工、水、火等众缘聚合后方能成为瓶盘，故许诸法为共生。

　　无因生：即外道顺世派的观点。彼宗根本不承许因果，认为诸法是无因自然而生，如水往低处流，豌豆之圆形、孔雀羽毛之杂色艳丽、荆棘树之尖锐等均非人为造作而是自然形成，因此承许诸法为无因生。

　　若欲破除四种生相，必须依靠了义的圣教、理论来观察，作明晰的抉择后，依此真实证悟诸法的实相本性，才能有力地遣除彼诸执著。论中所讲的人无我与法无我空性，主要是针对实执分别心而如是安立的，因为初期修学大乘教法的异生凡夫，实执诸障甚为严重，欲遣除此等障垢，必须广泛闻思大般若经中所讲空性的甚深理论。鉴于般若经的博大精深、深广如海，若仅以自力一一修学，在短暂的一期生死之中只能是望尘莫及或望经兴叹，不用说实地修学，就是念诵一遍，对某些人来说，恐怕亦是无能为力。为此特地告诫，凡欲系统修学甚深义理者，可行之捷道途径，即是依靠诸大菩萨著作归摄如是深义精要的论部，彼诸论部不但真实可靠，且具殊胜的教证、理证。特别应当了达以中观应成派为主而抉择的胜义大空性，此外，仅依余派，无法直接通达大般若的究竟密义。根据龙树菩萨的《中论》及其弟子佛护论师略破四边生时，依他称三相应成理论所抉择，就二谛中亦不成立四边生，是离一切戏论的大空性，因而形成了应成派。当知在本品中已全面归摄了般若经义、中观论义、《十地经·六地品》的究竟精要。在《十地经》中阐述了现前地不共增胜般若波罗密多，于出定位中辨析现法，通达十种平等性的深广义理。在六地本品中首先着重抉择了无生平等性，即一切诸法皆为无生大平等性，其余九种平等性则依前述之理类推极易了达。由于法界的本体中本来无有如是分门别类的十平等存在，只是反体不同而于名言中分别抉择而如是安立。如说外境之虚空、宝瓶之虚空、房间里的虚空，虽然虚空的本性本来无别，但依器皿的体基大小不同仍可暂时分别，实际上都是一味无别的，故于名言谛中依现法亦可以如是安立十平等性的类别。

　　由于众生以颠倒分别心妄执诸法为实有，若许有者，必归于生，此除四边生以外，再无其余所生之法。如是抉择后，进而欲破除有边的实执心者，应抉择所谓之生不过是分别心所假立，此假立之生亦无毫许堪忍自体，如是以胜义理论分析观察，则知基性中本来无生。龙树菩萨在《中论》的开篇以正理破析四边生时，首先抉择的就是诸法本来无生的正见，其全论二十七品中归纳起来亦就是破四边生，如是阐明了无生等性之义。这就是本论六地品中着重抉择无生平等性的主要原因所在。

　　《中论》的注释虽然林立众多，义理极其深广，应成派月称菩萨在《中论注疏·显句论》中说：诸法并非仅仅无生，为了便于理解此外之灭住法皆为空性，首先着重抉择了诸法本来无生，遮破四边中的有边，以此打破实有执著的根本后，其余诸边亦就易于破除。若能依次以理破除四边生，相续中的实执妄心亦能逐渐打破，这样有边不能成立，再进一步以理观察抉择，观待有边而立之无边仍然不能成立。比如说，经堂里早晨有宝瓶，中午被人拿走后，可以说经堂里已无宝瓶，如果经堂里从未有过宝瓶，则观待宝瓶之无亦不会产生，就连经堂里已无宝瓶之说亦决定无有。因此有、无亦不过是观待而立，既非独立自主，亦非自相实有，如是二俱与非二俱亦是观待而立。如以理论分别观察时，二俱之边不可能成立，因为有、无二者本身相违，故此二者同时存在一体性上是不可能的，非二俱之边亦不能成立，如是彻底远离四边执著。如果认为是以分别心去了达法界的本性既不是有，亦不是无，则决定无有是处，法界本性本非心所之境故。以理观察所谓的所知法，无论是有、无、亦有亦无、非有非无均不应理，如是四边皆能一并破除，通达诸法是离戏大空性的本体，其本性本来清净故。虽然众生的无明痴心具有深厚的垢染，但亦是暂时、忽然性的，实际上心之本性是本来无生、本然安住的，若不如是了认，毕竟不能获得真实断证之功德。故欲破除实执者，首先必须要认知诸法本性是本来清净、大空离戏的，树立如是殊胜正见是至关重要的。

　　一般来说，凡夫分别识只认为有器情等现法，却不知一切现法的本体是空性，却偏执为不现为空、现则非空。而中观所抉择的空性恰非如此，因为此乃非空，只是一种无边而已。中观所抉择的真实空性，即六根识所境的一切诸法当体即空，其本体远离四边八戏，是本无生灭的大离戏空性。非如手中无宝瓶等空，此空是经部中所说七种他空中最为低劣的一种。由于胜义理论观察抉择的结果是无有自生、他生等四生，法界本性亦本无四边生法，如是通达了本离四边八戏的大空性。此亦并不是通过理论抉择后突然新生，而是本来无生的原始本性。对此尚未真实体认者，唯依理论观察、抉择才能如实地通达。

　　略述破四边生时，该颂之“彼非彼生”是指自生不能成立、因为自己生自己本无能力，亦不符合名言规律，如说自己已生又复再生，自己已死又复再死根本不应道理。“岂从他”是指他生不成立，如果认为他生应理者，火焰亦应产生黑暗、宝瓶应生柱子等有众多过失，皆为他体之故。此理将在下文广述。此处尚应了知，在讲述无自生、他生等甚深义理时，是抉择胜义谛的本性，对此若不善加分析，仅以闻而即执或望文生义，谓什么都是空性，以致观待世俗名言之现法亦一并否认，妄为没有前世、后世、因果、三宝等将会导致断见的严重过患。虽然在分别心尚未灭尽之前，不清净的一切现法可许为有，但在胜义理论面前诸法毕竟不能成立。因为仅以分别心暂时现有之法，于大空离戏的究竟法界中本来无有故。正如梦境，梦时有，梦醒时刹那消失，不仅自体没有，连梦境之现法亦根本不存在。如是通达法界本性、安住空性时，不用说真实自体，且连现相亦不为所见，皆为大空离戏的本体，诸法自体本空、本来清净超离一切生灭等相故。因此不但自生、他生不成立，且连自他和合之“共生”亦不能成立。其次若许无因无缘生果，则同外道现世美所许之观点，更是无立足之处。既然有因缘聚合不能生自相果，无因无缘生果更不可能。

　　卯贰(于彼以理广说)分四：一、破自生；二、破他生；三、破共生；四、破无因生。

　　辰壹(破自生)分二：一、以释论之理破；二、以中论之理破。

　　巳壹(以释论之理破)分三：一、真实义中破自生；二、名言也无有自生；三、结说二者成立之义。

　　午壹(真实义中破自生)分二：一、破从同体之因生；二、破因果同一体性。

　　未壹(破从同体之因生)分四：一、同体应成无义生而破；二、同体生不应理而破；三、应成不得生果之时而破；四、应成种子无穷尽生而破。

　　(科判中的释论之理而破者，是指以中观应成派的佛护菩萨与月称菩萨之中观释论的甚深正理而破。)

　　申壹、同体应成无义生而破

　　彼从彼生无少德。

　　以理观察时，若谓彼芽果即从彼自体而生，则无少许增上之功德，因为芽果的自体于因位时已有故。

　　持自生观点者即印度的外道数论派。欲破此派，首应了知彼之立宗及其依据，如同射击之时 必须了知靶在何处，以便准确射击。

　　据数论中记载，在久远以前，当人寿二万岁之时，印度出世了一位淡黄仙人，造有诸多论部而创立了数论派。其数论中阐述宇宙万有之形成，即以二十五谛为根本原理。将一切所知法归摄于二十五谛之中，由数立名为数论派，亦名淡黄派。彼派亦有世俗谛与胜义谛的主张，许神我与自性为胜义谛，其余的二十三法属于世俗谛。或以常与无常而言，自性与神我属于常法，二十三谛属于幻化虚妄的无常法。对此再为归摄约有四种，唯自性类(因)是指自性；自性及现相(因与果)类，是指大、慢与五唯；唯现相(果)类，是指其余十谛；非自性及现相(不是因果)类，是指神我。彼宗认为自性即物质的本体，神我为精神(能境识)的本体，由二者密切的合作产生了中间的二十三谛。此二是怎样合作的呢？

　　据数论中说：自性之功能是变化，神我之功能是受用，当神我动念欲受用时，自性即刻为其变现所欲的诸法，以供神我受用，此二之间的关系恰好犹如跛者与盲者的相互配合一样。神我虽有欲念，但无变现诸法的能力，如有眼无足的盲者。自性虽有变现的能力，但没有受用诸境的欲望，如同有足无眼的跛者，如是神我的欲望促使自性产生变化，自性的变化实现了神我的欲望，彼此的密切合作而显现了诸法。

　　神我本具五种特点：即能享受诸法、非作者、常法、离三德、非所作。其中喜、忧、暗三德以佛法名词来说即贪嗔痴，喜者其性轻动，忧者其性沉重，暗者其性昏昧。彼等认为此三德平衡时为自性，没有任何变化，此既是无情法，亦是常法。若三德失去平衡状态时则现为大，由大显现三慢，因而自性就成为变现世俗二十三谛之因(作者)，由彼产生种种变化。自性亦本具五种特点，即物质体之常法，唯一，诸现相之因，非作者所造，淡黄仙人亦不见之法。如是才能成立数论派的自性。实际上自性与二十三法本体无别，因为世俗诸法皆由自性变现，故称其为宇宙万有的本体。除了自性幻化的诸法为世俗谛外，再无其余的世俗法。数论派所许的自生，并不是世间凡夫所谓的先无后有，而是指果法在因位时本具，只不过暂时未现，一旦明现此果法时则为自生。由于前未现显现、前未生与产生有相似之处，故可谓自现或自生。数论师认为，若因位时不具果法，则永远不可能产生。比如芝麻之中蕴含着油，故能出油，泥沙中本无油的存在则永不能出油。如是正因为诸法在因中本具，才有产生的可能，没有之法永不能生。又如石女儿本来没有，石女儿之生与其死亡的形相亦根本无有。并认为前面未现未生与后面自现自生之法是一体，本质上没有什么差别。比如一间暗室里有宝瓶，虽然未以灯光照见，但宝瓶的存在是无可否认的，后依灯光即可现见宝瓶，如果宝瓶根本没有，依灯光亦永远不可能照见宝瓶的存在。数论师承许由自性变现的内外诸法，虽是虚妄无实，无毫许堪忍的自体，但其自性却是实有的常法，是万法的作者，其本体是轮回众生以分别心永远不能通达的。众生依自性转生轮回的主要原因，是自性中本来储存有一切诸法，不过皆以不明显的方式安住于自性中，待时机成熟时，自性开始幻变，依大而现于世间，在如是幻现之时，如果‘大’能了认自体是虚幻的，其一刹那间就融入自性的本体中即刻获得证悟，解脱生死轮回。一般‘大’很难证知自体为幻化，却颠倒认为是实有，它如同两面镜子，外面现色声香味触五唯，内面现神我，当诸法一现之时，神我认为自己正在受用自性所幻现的外境万物，由直接看见外境法而有如是颠倒作意。其实神我勿须一定要感受世俗诸法，它自己本来不是幻现的虚妄法，而是胜义谛之常法，所以在感受世俗诸法时，由有苦乐等觉受，方知自己已被万物所束缚，不得自在解脱，因而对一切受用境生起极大的厌烦心，极欲脱离万物的束缚，是故彼派修行者开始用功修习禅定，依靠此力获得天眼通，并于心相续中生起道智时，发现所受用的二十三法皆为自性演变的一套把戏，根本没有真实堪忍的自体，这样一通彻底后，自性感到不好意思，即刻将所演变的一切万物全部收摄回来。自性自行收摄诸法后，将其融入自体再不幻现，从此神我没有所知法的觉受，远离了万物、苦乐等束缚，于生死轮回中获得自由解脱，许此为究竟的三摩地与解脱果。此与内道所许通过一定的修行后，一切不净现法皆一味地融入法界之理比较相似。作为内道的弟子必需要了达人无我与法无我的般若空性，以空性智慧来摄持所修的一切道业，否则易入外道的歧途，因其数论派亦承许前世、后世、因果，轮回是苦性应当远离，以出离心获得解脱等故。

　　为此全知麦彭仁波切在《中观庄严颂注疏·文殊上师欢喜教言论》中云：“数论师妄执阿赖耶为自性，妄执第六分别意为神我。自性中所生起的现法与阿赖耶中习气成熟而显现的诸法相类似。若详加分析，数论派所许的观点比较接近假相唯识宗的观点，故于众多外道中，相对来说，数论派较为贤善，此仅依彼宗自许观点极易明了。”因为数论派承许世俗的二十三谛皆由自性所幻现，唯识宗承许见闻觉知的一切诸法皆由阿赖耶之习气成熟后产生，故此二观点比较相似。神我又与第六意识较为相同，彼神我转生轮回时，虽不知道自己在直接感受由自性所幻现的外境，但中间由大作联系后，产生了分别执著心而感受苦乐，由此被万物束缚，至自性将二十三法收摄后，神我获得了自由与解脱。而假相唯识宗者，作如是念，如幻般显现的诸境，不成为心识以外之法，其本来无法成立故。亦不是内心现于外境，若完全与心无异或一体者，则不成无分一体心。故应承许彼等无基而显现，犹如空中毛发。心性者，即离一切行相，如住清净水晶丸一般。由此可见，唯识宗所许的第六意识虽暂有能取所取等分别，但通过一定的修行，令一切遍计障碍清净无余后，第六意识亦因此而刹那清净，尔时即刻转识成智、获得解脱。这是外道数论派与内道假相唯识宗的相似之处。

　　申贰、同体生不应理而破

　　生已复生亦非理。

　　如果种子已生又复再生，非但此生不能成立，亦极为非理，应成无义生的过失。

　　中观应成派在破斥数论派之观点时问曰：汝宗所许自生之果法，于自性中是否具有？若说没有而新生者，则显然与汝宗自许观点相违。若说自性中本具，然以不明显的方式而存在，那么此显与不显应如何区分呢？因为前面不明显之果与后面明显之果应该完全相同，这样已有再生不但无义且有无穷生的过失。复又问曰：在自性的本体上显与不显有差别否？若许有差别，后面明显的果法应该是忽然新生，如是推理则知此生之果法并非自生，应成他生，或此果法于因位时本有又复再生，譬如孩子已生勿须再生，若生已再生者，应成无穷生，故自生不能成立。

　　申叁、应成不得生果之时而破

　　若计生已复生者，此应不得生芽等。

　　若计种子已生又复再生者，此应不得产生根茎芽枝花叶等不同于种子的异相果法。

　　如以黄豆作为所观察之境来说，黄豆乃众人共许之物，彼此没有什么诤论的，但对其如何产生却是问题的焦点。若许自生者，黄豆应生黄豆，不应有产生芽枝花叶等果法的不同状态，应该种子(因)产生种子，永无产生芽枝花果的机会。若以内道观点，则无此过，因为在世俗中首先有种子，其随着演变而产生形态各异之芽果故。外道数论派所许自生的观点，即种子勿须灭而产生果法，其实以理观察，此生根本没有必要，若认为有生，则应有种子恒时生种子的过失。

　　此处尚应注意的一个误区是，于修法感受中，若真实安住法界大空性时虽无任何分别执著，但出定时于世间诸法仍有见闻觉触。这样往往会怀疑彼等诸法是否从本来实有的法界中幻化而自生呢？特别是修密法者易于生起此等分别执著，其实此乃毫无根据之邪分别执。这里虽以理论破除了外道数论派的颠倒邪执，但在修习密法时，心相续中却生起自生的执著者，那就歪曲了密法的正见修要。理应如何正解此义呢？在全知麦彭仁波切的《中观庄严颂注疏》与金刚上师法王如意宝的窍诀论部中云：“外道与内道毕竟的差别，关键在于胜义谛是否自性空，数论派承许胜义谛的神我与自性非为空性而是常法，有真实堪忍的自体，唯由自性所幻现的二十三法才是空性。内道则无论是显宗的大中观，密宗的大手印、大圆满等皆许胜义谛为现空大双运、乐空大双运、明空大双运等，亦即本来无生的大平等性。”这是内外道在见解上的根本差别所在。若不知其差别要处，仅于口面的肤浅诤论没有很大必要。如果尚未了知甚深空理的正见，而急于盲修瞎炼者，不但易入外道歧途，且易导致走火入魔的严重隐患。因此通达中观所抉择的空性，特别是安住本来清净空性的基础上修行是最为殊胜的。无论是大乘显宗的第三转\*轮了义的如来藏光明、禅宗、密法都是建立在般若大中观空性的基础上。否则，如《定解宝灯论》中将其判决为与外道不可思议的神我无别，只是义同名不同而已，故当详加分析而防入误区是至关重要的。

　　申肆、应成种子无穷尽生而破

　　尽生死际唯种生。

　　若计自生，应成无穷尽生，于尽生死际种子唯有恒时生种子。

　　根据数论派自许由自性变现出的二十三世俗法，此等诸法在尚未产生之前，就于自性中是以不明显的方式而存在着，后至时机成熟时自然产生果法。所生之果法不同于因位中未明显的果法，如是有明显与不明显的差别。比如在夏天时所现见争奇斗艳的奇花异草，至冬天不见时并非花草灭尽，而是融入自性中以不明显的方式安住着，到夏天时其再将明显出来。中观师问曰：假设明显之果再生的话，此生是否无义或导致无穷尽生之过失呢？自生宗所许的显法虽然如是，但认为以此不能肯定所有的果法不是自生，亦没有充分说明果法不是自生的理由，所以不明显的果法是自生或自现均无过失。中观师驳曰：以汝宗所许之观点来分析，可以决定不明显之果仍然不能再生，否则无穷生的过失在所难免。因为果法之明显与不明显，根据理论观察实质上没有什么差别。如汝自许已明显之果再生应成无穷生，以此类推，不明显之果法产生亦应该有无穷生的过失。那么汝等对明显与不明显之果法到底如何分别？若谓依因缘发生果时现见者为明显，果法虽有，但未见者为不明显。在因位中必须具有果法，后面才有产生果法的可能，若因位中无，后面生果亦不可能，现在正有之法后趋于灭时，亦是回归于自性的本体中，并非绝灭了。同样，若法在自性中根本无有，那么世俗中亦永远无有现见的机会，亦不成所知法的自体，因此一切诸法始终应有，根本不是忽然新生。中观师又问曰：显与不显的差别于自性中到底是否存在呢？若许自性中不存在明显之果法，只有不明显之果法，那么以理推知此明显果法产生时应成忽然新生，并且此新生之果法非依自性产生，而是依他缘所生，此与汝宗所许诸法皆为自性变现的观点不仅有直接相违的过失，且于无穷生的过失亦在所难免。

　　未贰(破因果同一体性)分二：一、若因果同体应成不得差别法的阶段之过；二、若得差别法者应成因果非一体之过。

　　申壹(若因果同体应成不得差别法的阶段之过)分二：一、因果变化不应理；二、是故应成无形相等异体之过。

　　酉壹、因果变化不应理

　　云何彼能坏于彼。

　　分析汝宗所许的观点：云何彼芽果能坏于彼种子呢？应不能坏，因为种芽同一体故。

　　如汝所说，种芽并非他缘所生，自性本体一味故。若同一体性，因变化为果不应理。再者与种子同一体性之果法自己毁坏自己亦不可能，芽果怎么能坏于种子呢？数论派所许的观点是既不坏种子，又能产生芽果，此理显然与名言现量相违。如若豆种根本不坏而能产生豆芽的事例从未有过，豆芽必须在种子渐坏后方能产生。若谓于世俗中因缘集聚幻变时，应现果法故无过失。试问，此因缘集聚之力于自性中有否存在？若说没有，则此果是依现在他缘之力忽然发生(新生)，这样显然不是自生。若说此力于因位时本具，则有上述过咎，许此因彼果在自性中一体故。既然是一体者，那么在产生芽果之时何故不见种子的形相呢？若说是种子坏灭后才产生芽果，那么许种因与芽果一体之自生观点则根本不应理。

　　酉贰、是故应成无形相等异体之过

　　异于种因芽形显，味力成熟汝应无。

　　若许种芽一体，种芽之形色等皆应相同，此外不应产生异于能生种因之芽果形相，然事实却并非如此，名言中现量所见到的种芽并非同一体相。如果一定要将种芽执为一体，那么显现芽果的形色以及酸甜味力成熟等差别法，汝宗亦应许为无有才对，否则会有一定的过失。

　　一般必须要依靠因缘聚合后才能产生果法，然数论师却将众多差别法执为一体，这样显然引来了许多相违与过失。其实种因与芽果绝非一体，二者之间有着本质上的极大差别。例如黄豆，就形态而言：种子是圆形，芽果是长形；就颜色而言：种子是黄色，芽果是青绿色；就滋味而言：有些种子是甜面的，芽果是酸涩的；就力用而言：有些种子无有疗病之功能，芽果花叶有疗疾苦之功效；就成熟而言：芽果由变化而成熟，种子无成熟之现相。如是众多差别法皆源于种芽的不同而产生。若许种芽是一体之自生者，彼等差别法皆应非有，有则非自生，应成他缘所生，如是则有现量相违的过失。

　　申贰(若得差别法者应成因果非一体之过)分二：一、宣说差别法异一体不应理之真义；二、如是应理则二者差别应成相同可取或不可取而破。

　　酉壹、宣说差别法异一体不应理之真义

　　若舍前性成余性，云何说彼即此性。

　　设若承许全然舍弃了先前种子的体性，才转变成其余芽果之体性，云何说彼芽果之体性即此种子的体性呢？

　　数论师说：虽然所生之芽果与种子的差别暂有不同，但究竟是一体。比如柱子首先是白色，待染成红色时，虽然暂时显现上不同，但其柱子的体性却没有变动少许，此红色的柱子与白色的柱子仍是一体。同样种因与芽果在自性上虽无差别，但所幻现的世俗诸法却暂有不同。又如一人随着年岁的逐渐增长可分为童年、少年、青年、壮年、老年，尽管历经几大阶段的不同转变，但始终仍是彼人的同一体性却无少许改变，根本不存在几个人的差别相体，在种因中具有芽性等亦即如此。自生论者认为芽果在因位中本具后才能产生，因位时若不具果，就根本不能产生，因而承许因果非异体之他生，而是自体自生。试问：后生之果与前之因是异体还是一体？若许异体，显然非自生，应成依他缘所生，以此类推汝宗观点则有自许相违的过失。若许是一体亦不应理，因为当产生芽果的体性时，已经舍弃了种子的体性，此显然形成了两种不同的体性，若将此二强执为一体者从何应理？况且汝宗所谓的自性是在胜义中有堪忍的实有自体存在，亦是能幻变世俗二十三法的作者。试问：此自性到底是以什么样的体相存在于胜义中呢？其实汝宗所谓的自性根本无有堪忍自体，既然没有自性的总体存在，依其所幻有的二十三法亦不可能存在，比如石女儿本无，其手足形色等亦根本不可能成为眼识的所见境。如是以胜义理论观知，胜义中决定无有常有自性的本体存在，因此世俗中观待自性所变现的诸法，说为是自现或自生亦根本不能成立。

　　酉贰、如是应理则二者差别应成相同可取或不可取而破

　　若汝种芽此非异，芽应如种不可取，

　　或一性故种如芽，亦应可取故不许。

　　中观师说：若如汝说种因与芽果的体性，于世间中非为异性而是一性，既然是同一体性，那么所产生的芽果应如种因一样，不可取得根、茎、芽、枝、叶、花等差别法。或因种芽毕竟一性的缘故，在产生芽果之时，种子如芽果相同亦应有根、茎、枝、叶等差别法，或种子不能坏灭，均一并应为根识可取。实则不然，故不能承许种芽体性全然无异。

　　虽以正理遮破了自生论之观点，但如果数论师还要强词夺理、固执己见地说，因与果各个侧面的差别不同，故我宗无上述过失。由许种芽的体性一味，故自许观点并不相违。对于此许观点通过理论来观察分析不难易知，若因果一体的自生真能成立，当产生芽果时不应见到芽果、应该唯见种子，因果是一体之故。或与此相反，若许种芽一体者，当产生芽果时，种子仍不被坏，应同芽果的差别体相无别皆应为根识现量可见，或于果位时还能现见种因的存在。既然所生之芽果是根识的所见境，那么种子亦应该如芽果一样同时为根识现量所见才对，许种芽一体之故。其实这样的事例非但世间中从未有过，且有相违名言规律的过失。

　　对此若不详加分析观察会认为自生应理，比如儿子已生，仍能现见父亲的存在，当知自生之义非以此喻来理解。理应如何正解合义之喻呢？以自己的近取因产生自果，此果是依自之近取因的各种变化而得产生，比如豆种产生豆芽时，种子已灭则不见种子唯见芽果，应如此解。父子之喻不合此义的原因，即非近取因发生之果故。因此若许产生芽果时不坏种子，或种子同于芽果般具有差别体相均一并应为根识可取，纯属非理之谈，此许观点有其一定的过失，故因果一体的自生根本不能成立。

　　上述以理破除了胜义中成立自生的观点，下文继续破斥世俗名言中成立自性生。

　　午贰、名言无有自性生

　　因灭犹见彼果故，世亦不许彼是一。

　　从名言的规律来说，皆由种因渐灭后，犹能现见彼芽果生起，故世间常人亦不承许此因彼果是同一体性。

　　若许世俗中有自性生者，则以名言现量而破。如果强执世俗中的种芽是同一体性，那么汝之所见与世人所见决定应成相违。如以豆种作为能生的近取因，豆芽是所生之果。一般世人现量见到的首先也是豆种，通过培植至豆种渐变后才产生芽果。若说种芽一体，那么能生的种子已灭，所生之芽果亦应该如种子一样要灭。实则不然，豆种尽管灭了，豆芽仍然存在，由此可见，许能生因与所生果是同一体性，非但道理上不能成立，就世间人之见闻前亦无法承认。

　　午叁、结说二者成立之义

　　故计诸法从自生，真实世间俱非理。

　　是故数论派妄计诸法从自生的观点，无论是真实胜义谛中还是世间名言谛中俱非应理。

　　佛护菩萨与月称菩萨诠释中观的论典中在以中观应成派的胜义理论破析自生时不加胜义世俗等任何鉴别，是直接抉择为无自生而总破的。因为在以正理观察时，不但是胜义中不成立内外诸法是自生，且于名言世俗中亦不能成立自生，此等分别心的所立法都是应成理论一并破除的对境，故已肯定了数论师所许诸法自生的观点根本无法成立。

　　巳贰、以中论之理破

　　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。

　　设若妄计诸法皆从自生，则于能生之因与所生之果或能作者与所作业皆应成一体。实则非一，现量不同故勿执许诸法是自生的观点，以此点已触犯了《中论》等中广说的诸多过失故。

　　复以《中论》之理来观察数论师所许的自生亦是根本无法成立的，因为一切诸法的存在均有其能生所生的关系，若许诸法是一体自生，能生所生亦应成一体无别。如瓶盘是所作业，陶师是能作者，按汝宗所许，陶师应成瓶盘，瓶盘应成陶师等有如是众多过失。再以火喻来说，火为能烧，柴薪为所烧，这样柴薪应成火，火应成柴薪，岂不是所有的森林均变成一大火海了吗？实则不然，故自生根本不能成立。如《中论》云：“因果是一者，是事终不然，若因果是一，此及所生一。若燃是可燃，作作者则一。”许自生者，则作业与作者或眼与眼识应成一体。当知因果绝非一体自生，否则于世俗中无法分辨能所之间的差别性。比如父亲是能生因，儿子是所生果，若因果一体者，则有父亲应成儿子或儿子应成父亲等极大过失。若畏惧上述众过、欲求无倒通达二谛者，应该正受中观理论，切莫承许或妄计诸法自生的观点。

　　再者法称菩萨在《释量论》中破斥数论派所许因果一体为自生时说：“若世俗中承许果法于因位中存在，则有吃饭菜之际同食粪便等有极大过失。”又如寂天菩萨在《入菩萨行论·智慧品》中云：“因时若有果，食成食不净。汝应以布值，购穿棉花种。谓愚不见此，然知真所立，世间亦应知，何故不见果？世见若非量，所见亦非真。”若于因位时就有果法者，则于享用食品时岂不是已成食不净粪便矣？并且汝宗应以购买布匹的钱去购买棉花之种子穿上，方能成立汝宗观点。如是以理观察，明显可知彼宗观点纯属谬论邪计，直接相违名言现量故。由此可见，所谓的自生根本不能成立。